여는 글 베토벤 황제 .wma

과거를 현재의 눈으로
보아서는 안되느니
더 낫다
고 단정할
자신 있으면
지난 눈으로 오늘을 바라 보라
그럴 수 없을 진데
낫다고
더 나불데지 말지어다

여는 마음

희개 바람
물 끌어
모래 타
나
흐르니

아침 붉게
스미어
이 내 설움
삼키려네

아 차차
이 섬아

언제

나

내려는고 (아차도에 들어 온 후 몇일 있다가)

## 여는 뜻

하나님으로부터

한 줄기 빛 내려와

나

진리 보네

진리가 나라 이루니

사람은 주님 섬기고

나

지혜 보네

지혜 펴지니

세상 안으로 말씀 울리며

나

소리 듣네

소리 커지니

아!

나

철학 이었어라

철학 땜에

하나님 깨닫게 된다면

나

이미 죽어 있어라

죽어 있으므로

하나님 뜻 이룬다면

아!

나

이미 살아 있어라(.....내가 철학하는 까닭..... 래, 1994, 3, 21)

여는 영혼

밤 울며

하늘 돌다

휘 솟어

떨어즐 때

붉은

진달래에 눈망울

앉아 드니

속 벌리다

보듬는 향

신음(呻吟)에 영혼, 빠져드네

어이할꼬

나

한 번 돌고

떠 돌며 둘

돌아 세 번 솟어

쓰러질끄아

깔깔.....1999,4,9,14:50,

여는 간구

2001년, 3월 31일, 오전 10시 17분

아차도에서,....

주님께 메달리나이다

지혜이신 여호와여, 메달리우게하소서.

주님만 생각하나이다.

몸의 주인이신 여호와여,

몸이 이끌리게하소서.

주님만 따르렵니다.

빛이신 여호와여, 비추이소서.

주님만 말하렵니다.

로고스이신 여호와여, 말하게하소서.

주님을 통해 쉬렵니다.

역사속에서 운행하시는 여호와여,

움직임을 통해 쉬게하소서.

주님의 뜻이어든

이 모든 것 허락하심을 통해

저를

살리시고.....

저의 죄악이 창궐하려거든

생명을 거두소서.....

주님 주님 오 나의 주님.

용서하시고

힘을 허락하소서.....

지쳤나이다

어리석나이다

무모하나이다!

43년 동안

생을 인도하신

나의 주님께

그러나

거는

아차도에서 2001년

지금

감사드리나이다.

몸의 껍닥이

영혼에 짓이겨져

으스러질때까지

오직

주님만을

이 모든 것을 통해

저에게

허락하소서.....

## 논문예정제목과 줄기와 작성의도

**예정제목**: '있다'(εἶναι)의 쓰임새 - '소피스테스', '파르메니데스', '국가 427d1-449a, 471dc2-521b', (파이 드로스), '카테고리아이', '메타퓌지카', '영혼에 관하여'에 있어서 논문줄기: 위의 열거된 책들 속에서 에이나이가 각기 어떻게 쓰였는지를, 그리고 같게 쓰여진 글자들은 무엇이며, 같게 쓰여졌다면 그 글자들이 무엇을 가리키는지를, 그리고 다르게 쓰여진 글자들은 무엇이며, 다르게 쓰였다면 구체적으로 어떻게 다른 지를 끄집어 내 보이고져 한다.

**논문작성의도**: 눈 앞의 나무 벽을 바라 보면서 이 벽은 무엇일까 라고 소름끼치게 생각 해 보았으나 뭉개구름 만이 무럭 무럭 온 몸에서 솟아 올랐을 그 때 나는 지리산에 있었다(1989-1994년)....그리고 지금(1995년) 나는 논문을 준비하고 있다[ 그리고 그것을 지금(2003년, 9월)에도 준비하고 있다]. 지혜로왔을 거라고 여겨지는 사람들을 통해 그 나무 벽이 무엇인지를 알아 보려 했으나 공허로움 만이 밀려왔다. 그나마 나의 공허로움을 달래주는 자는 맑쓰 뿐이었으나 맑쓰와 나와는 가는 길이 다른 사람이었고 나와는 존재론적 토대가 다른 사람이었다. 그이 역시 사회를 통해 인류의 존재를 완성시켜보려 했으나, 그랬기에 이미 학자의 길을 벗어나고 있었는지 모른다. 그 당시 철학에 대한 불만이 너무 커서 그랬을까. 어쨰든 그 나무 벽은 인류 노동의 소외 역사 소산일 거라는 통찰은 지금도 나의 가슴을 꿰뚤고 지나간다. 소름끼치는 통찰이었다. 추상적인 생각이 아닌 몸이 역사적으로 움직여 만들어 낸 것이었으나 지금은 만들어 낸 사람으로부터 소외되버린 나무 벽 그 소외에 나도 동참하고 '있다'는 것, 아! 너무 소름끼친다. 아마 올바른 통찰일 수도 있으리라. 이미 나는 헤애겔을 거쳐 아퀴나스를 통해 아리스토텔레스를 지나 플라톤을 넘어 아우구스티누스에 다다르고 있었다. 그래도 나는 만족하지 못한다. 내가 지금 그들을 완전히 올바르게 이해하고 있지 못 할 수도 있다. 그러나 역사를 통해 흘러 들어오고 있는 그들에 관한 프라그마타(사실들)은 내 안에서 메스꺼움을 일으킨다. 이 메스꺼움으로부터 플라톤이 진리에 멀긴해도 가까이 닥아서고 있을 거라는 즐거움이 솟아오르고 있었다. 비록 완전하게 '있다'를 나에게 가르쳐주지는 못할지라도 말이다.

태초에 땅과 하늘이 창조되었다는 가르침은 나를 더욱 소름끼치게 만든다. '있음'이 만들어졌단다! 그럼 그렇지 어떻게 그 나무 벽이 지 혼자 저절로 스스로 있을 수 있나. ἕν(하나)는 '있

음'과도 다르다는 플라톤의 생각은 있음도 그 무엇으로부터 비로서 있게되어진다는 것을 함출하고 있으리라. 그런데, 이미 플라톤에게서도 있음이 망각되었다고 그리고 그 이후로부터 서양철학은 이 있음(Sein)을 망각하고 있었다고 하이데거는 우긴다. 있음을 망각(Vergessen)했단다. 우하하하! 망각했단다. 웃기는 얘기... 망각했다고 우길려면 그 있음이 무엇이라고 말해주어야지, 그것도 못하고선 기껏 Dasein(다자인, 지금여기있는 것, 현존재)만을 분석하고 말았지. 허허, 뭐? 인간(Dasein)만이 '있다'를 문제 삼는다고? 그럼 '있음'이 무에야? 말로 표현 못하면 못 허겠다고나 하지! 하긴 있음은 언어를 떠나 있을지도 모른다. 그 만큼 있음을 알아 내기 어렵다는 이야기리라! 그러나 있지 않는 것(τό μὴ ὄν)은 말해질 수 없고 있는 것(τὸ ὄν)만이 말해질 수 있다라는 플라톤의 이야기는 비록 '있다'를 주제로 삼고 있지는 아니 했으나 나를 설득시키는 판결이었다.

나는 이 '있다'를 추적하고 싶다. 지금의 논문에선 단지 아리스토텔레스까지 이지만 말이다. 그래서 나는 지금의 논문을 쓰려한다. 그러나 나는 벌써부터 수렁에 빠지고 있다. 원문들이 너무 논리적으로(λογικῶς)말해지고 있기 때문이다.

## 티마이오스, 소피스테애스, 파르메니데스<br>에 있어서의 있는 것 또는 있음에 관한 글을 요약하고 나서

이 세 대화 편에서 있음 또는 있는 것에 대해 말하고 있는 글을 요약하고 난 후, 내 생각의 흐름은 막히지 않는 듯 하면서도 어딘가 멈칫 멈칫하는 듯 해 보인다.

분량으로만 보자면, 논문의 반을 채우는 줄거리가 이미 만들어져 있어야 만 한다. 그러나 딱히 무엇을 꼭 집어 낼 수가 없을 것 같다. 허전하다. 아마 그 초점이 맨 처음의 내 방향과 어긋나가고 있어서 일리라. 애초에 나는 문법적인 쓰임새를 찾고 있었다. 에이나이(있음, 존재)와 온(있는 것, 존재자)는 문법적인 쓰임새를 통해서 그 글자 모양이 구분되기 때문이다. 다시 말해 문법적으로 다른 의미들이 이 둘 각 각에 제공 될 수 있다. 에이나이는 부정형이요 온은 분사형이다. 그러나 이 구분은 훗 날 영어 문법에 해당되는 구분일 뿐 그 당시 문법에 따른 구분은 이와는 사뭇 다를 것이라고 사료되긴 했어도, 그러한 구분을 통해서 모든 것을 더 정확히 알 수 있다고 보았다. 그러나,

이 세 대화 편을 통해 드러나 지금까지의 결론은 있음과 있는 것을 구분하기가 힘들다는 것이다. 물론 분명 구분되기는 한다. 엄청 서로 다른 것을 있음과 있는 것(곧 존재와 존재자)이 가리키는 것은 분명하다. 그러나 그것을 말로 표현하는 것이 지금의 나로서는 어렵다는 것이 문제다. 이제 이 두 말에 대한 직접적인 언급을 종합하는 제 3 단계 요약이 끝나면, 그 다름이 드러날 것이다. 지금도 대략 말을 할 수 있을 것 같긴 하다. 그러나 참자.

티마이오스에서는 생성되는 것과 결부되고 >있는< 것 또는 있음이 말하여지며, 소피스테애스 편에서는 있지 않는 것과 결부되어 >있는< 것 또는 있음이 말하여지는 반면, 파르메니데스 편에서는 하나와 결부되어 >있는< 것 또는 있음이 말하여진다. 생성되는 것은 있지 않는 것이다 라고 직접 말하여지므로 앞 두 대화 편에서는 있지 않는 것과 결부되어 >있는< 것 또는 있음**에 관해** 말하여지고 있음이 분명하다. '있지 않는 것을 있지 않(는 것**이)다**(εἶναι, 37b3)'에 관해 말할 때(καιρὸς, 38b4)가 아니라는 티마이오스 편의 언급은 이러한 소피스테애스 편을 염두에 두고 한 말은 아니었을까? 그렇다면 티마이오스 편과 소피스테애스 편은 아주 자연스럽게 그 주제에 있어 연결된다. 물론 '있지 않는 것은 생성되는 것이다' 라는 말이 소피스테애스 편에 직접 주어지는 것은 아니다. 그 대신에 '있지 않는 것은 (있는 것과) 헤태론한 것이다' 라는 로고스 직접 주어진다. 그런데 바로 이 (말)로고스이 그대로 파르메니데스 편에서 직접 주어진다. 헤태론한 것이기는 한데 무엇과 헤태론한가? 바로 알론한 것과 해테론하다 라는 말이 덧붙혀지면서 말이다.

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

물론 이 세 대화 편 각각의 내용은 고유하다. 티마이오스 편은 있지 않는 곧 생성된 것에 관해 포괄적으로 말하는 반면에 소피스테애스 편은 있는 것과 있지 않는 것을 주제로 삼아 말하는 가운데 그 시대의 소피스테애스를 정의하면서, 정의하는 방법 일반을 보여주고 있으며 파르메니데스 편은 하나와 알론한 것이 자신 그리고 해테론한 것에 대해 어떻게 있는지를 말하고 있기 때문이다. 그러나 이 세 대화 편들이 어느 한 특정 주제로 밀접하게 묶어질 수 있다는 것

은 분명하다. 그래서 나는 플라톤이 말하는 있음에 관한 텍스트로 이 대화 편들을 선택했다[1].

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

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

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

---

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

**논문예정제목과 논문줄기**

**예정제목**: '있다'(εἶναι)의 쓰임새 - '소피스테스', '파르메니데스', '국가 427d1-449a, 471dc2-521b', (파이드로스), '카테고리아이', '메타퓌지카', '영혼에 관하여'에 있어서

**논문줄기**: 위의 열거된 책들 속에서 에이나이가 각기 어떻게 쓰였는지를, 그리고 같게 쓰여진 글자들은 무엇인지를, 그리고 같게 쓰여졌다면 그 글자들이 무엇을 가리키는지를, 그리고 다르게 쓰여진 글자들은 어떤 것들인지를, 그리고 다르게 쓰였다면 구체적으로 어떻게 다른 지를 끄집어 내 보이고져 한다.

**논문작성의도**

눈 앞의 나무 벽을 바라 보면서 이 벽은 무엇일까 라고 소름끼치게 생각 해 보았으나 뭉개구름 만이 무럭 무럭 온 몸에서 솟아 올랐을 그 때 나는 지리산에 있었다(1989-1994)....그리고 지금(1995년) 나는 논문을 준비하고 있다[ 그리고 그 논문을 지금(2003, 9)도 준비하고 있다]. 지혜로왔을 거라고 여겨지는 사람들을 통해 그 나무 벽이 무엇인지를 알아 보려 했으나 공허로움 만이 밀려왔다. 그나마 나의 공허로움을 달래주는 자는 맑쓰 뿐이었으나 맑쓰와 나와는 가는 길이 다른 사람이었고 나와는 존재론적 토대가 다른 사람이었다. 그이 역시 사회를 통해 인류의 존재를 완성시켜보려 했으나, 그랬기에 이미 학자의 길을 벗어나고 있었는지 모른다. 그 당시 철학에 대한 불만이 너무 커서 그랬을까. 어쨰든 그 나무 벽은 인류 노동의 소외 역사의 소산일 거라는 통찰은 지금도 나의 가슴을 꿰뚤고 지나간다. 소름끼치는 통찰이었다. 추상적인 생각이 아닌 몸이 역사적으로 움직여 만들어 낸 것이었으나 지금은 만들어 낸 사람으로부터 소외되버린 그 나무 벽 그 소외에 나도 동참하고 '있다'는 것, 아! 너무 소름끼친다. 아마 올바른 통찰일 수도 있으리라. 이미 나는 헤애겔을 거쳐 아퀴나스를 통해 아리스토텔레스를 지나 플라톤을 넘어 아우그스티누스에 다다르고 있었다. 그래도 나는 만족하지 못한다. 내가 지금 그들을 완전히 올바르게 이해하고 있지 못 할 수도 있다. 그러나 역사를 통해 흘러 들어오고 있는 그들에 관한 프라그마타(사실들)은 내 안에서 메스꺼움을 일으킨다. 이 메스꺼움으로부터 플라톤이 진리에 멀긴해도 가까이 닥아서고 있을 거라는 즐거움이 솟아오르고 있었다. 비록 완전하게 '있다'를 나에게 가르쳐주지는 못할지라도 말이다.

태초에 땅과 하늘이 창조되었다는 가르침은 나를 더욱 소름끼치게 만든다. '있음'이 만들어졌단다! 그럼 그렇지 어떻게 그 나무 벽이 지 혼자 저절로 스스로 있을 수 있나. e[n(하나)는 '있

음’과도 다르다는 플라톤의 생각은 있음도 그 무엇으로부터 비로서 있게되어진다는 것을 함출하고 있으리라. 그런데, 이미 플라톤에게서도 있음이 망각되었다고 그리고 그 이후로부터 서양철학은 이 있음(Sein)을 망각하고 있었다고 하이데거는 우긴다. 있음을 망각(Vergessen)했단다. 우하하하! 망각했단다. 웃기는 얘기... 망각했다고 우길려면 그 있음이 무엇이라고 말해주어야지, 그것도 못하고선 기껏 Dasein(다자인, 지금여기있는 것, 현존재)만을 분석하고 말았지. 허허, 뭐? 인간(Dasein)만이 ‘있다’를 문제 삼는다고? 그럼 ‘있음’이 무에야? 말로 표현 못하면 못 허겠다고나 하지! 하긴 있음은 언어를 떠나 있을지도 모른다. 그 만큼 있음을 알아 내기 어렵다는 이야기리라! 그러나 있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)은 말해질 수 없고 있는 것(τὸ ὄν)만이 말해질 수 있다 라는 플라톤의 이야기는 비록 ‘있다’를 주제로 삼고 있지는 아니 했으나 나를 설득시키는 판결이었다.

나는 이 ‘있다’를 추적하고 싶다. 지금의 논문에선 단지 아리스토텔레스까지 이지만 말이다. 그래서 나는 지금의 논문을 쓰려한다. 그러나 나는 벌써부터 수렁에 빠지고 있다. 원문들이 너무 논리적으로(λογικῶς)말해지고 있기 때문이다.

석사논문작성예정시간표

1994 1 - 5 원전 옮기기
6 - 7 참고논문과 책 읽기
8 - 9 참고문헌을 원문과 대조시켜 자세히 살펴보기
논문줄거리잡기 논문자격시험 나머지 한 과목 통과
독일유학시도
10 - ? 논문쓰기 히브리어 그리이스어 라틴어 러시아어 독어 프랑스어
중국어 일어 영어로 논문옮김 외국 각 학술지에 논문발표시도
? - ? 독일유학

지도교수 이 태수
석사과정 김 익성

張秀英 李昌鎬 曹薰鎰 劉昌赫

1996.5

1-2)(변경된) 석사 논문 예정 표[1)]

| | 시작하려한 날자 | 끝내려 한 날자 |
|---|---|---|
| | 시작한 날자 | 끝낸 날자 |
| 원전들 번역 주석 요약 | 1997년 1월 | 1997. 5. |
| | | 1999년 5월 26일 수요일 오전 10:08분(논문자료1·5 끝냄) |
| **참고논문과 책 읽기** | 1997. 6. | 1997. 7. |
| | 1999년 6월 7일 월요일(논문자료2) | 2000. 2. 16(논문자료2와 관련) |
| | 2000년 3월(논문자료3에 관련) | 2000. 6월(논문자료3에 관련) |
| | 2000년 7월(논문자료4에 관련) | 2001. 2월(논문자료4에 관련) |
| **참고문헌을 원문과 대조하며 자세히 살피기** | 1997. 8. | 1997. 9. |
| | 1999년 6월. 7일 월요일(논문자료2) | 2000. 2. 16(논문자료2와 관련) |
| | 2000년 3월(논문자료3에 관련) | 2000. 6월(논문자료3에 관련) |
| | 2000년 7월(논문자료4에 관련) | 2001. 2월(논문자료4에 관련) |
| **논문 줄거리 잡기·쓰기** | 1997. 8. | 1997. 9. |
| | 1999년 6월 7일 월요일(논문자료2) | 2000. 8월(논문자료2 끝냄) |
| | 2000년 9월(논문자료3에 관련) | 2000. 12월(논문자료3 끝냄) |
| | 2000년 7월(논문자료4에 관련) | 2001. 2월(논문자료4 끝냄) |
| 논문자격시험 나머지 한 과목 통과 | 1997. 8. | 1997. 9. |
| | | 2001. 2월 존재론 통과 |
| **독일유학준비** | 1997. 8. | 1997. 9 |
| | 2001. 3. | ? |
| **논문쓰기** | 1997. 10. | ? |
| | 2000. 3. 논문자료2 | 2000. 8월 논문자료2 끝냄 |
| | 2001. 3. 논문 | ? |
| **논문을 여러 나라 말로 번역** | ? | ? |
| **외국 학술지에 발표** | ? | ? |

처음엔 앞 장에 보여지는 것처럼 수료 년도인 1997년에 논문을 완성하러 하였다. 그러나 2001

1) 지금(20001년 3월 11일 오전 9:50분)의 나는 오른 쪽 아킬레스 근육에 이상이 생겨 걷지 못한다.

년 3월 10일 지금에 이르까지 완성되지 못하였다. 논문 제출 기한인 만(滿) 4년이 넘었어도 말이다. 그러나 다행히 2년 더 연기 할 수 있었다. 처음 일정 계획은 다음과 같았다.

**1997년 1 - 5.**

**1)원전 옮기기.**

그러나 플라톤과 아리스토텔레스의 티마이오스·파르메니데스·소피스테애스·범주들·형이상학 번역은 85(티.)+87(파.)+68(소.)+33(범.)+297(형.)=570쪽에 이르는 '논문자료 5'로 약 2년만에, 그리고 그 요약과 (내 나름대로의) 주석은 2067쪽에 이르는 '논문자료 1'로 약 1년만에, 그래서 도합 3년 만인 1999년 5월 26일에 일단 매듭지어졌다.

**1997년 6 - 7.**

**2)참고 논문과 책 읽기.**

1999년 5월 말부터 시작하여 2001년 3월 초인 지금도 아직 진행 중이다. 논문 (예행연습) 이라고 쓴 '논문자료2'는 오래  전에 완성됐지만 말이다.

**1997년 8 - 9.**

**3)참고문헌을 원문과 대조시켜 자세히 살피기** - 2001년 3월 초인 지금까지 2000년 초부터 진행 중이다. 물론 논문자료 1(2067쪽)·2(339쪽)·3(115쪽)·4(400여 쪽)·5(570쪽) 등 다섯 권에 관련된 그 살핌은 끝났다.

**4)논문 줄거리 잡기** - '히브리어 하야 동사와 그리이스 에이나이 그리고 두 사람에 있어서의 에이나이 표현 형식' 이라는 줄거리는 339쪽에 이르는 '논문자료 2'로 완성됐다. 그러나 이 줄거리를 나는 (석사)학위논문으로 제출하려고 현재 생각하지 않는다. 제출은 가능할 것이다. 그러나 이것은 단지 논문자료일 뿐, 두 사람의 '에이나이'에 대한 '통박(痛駁)' 또는 최소한의 '이해'가 아니다. 본 논문의 줄거리는 이 달(2001년 3월) 안에 모두 잡혀질 것이다.

**5)논문자격시험 나머지 한 과목 통과** - 고대철학과 존재론을 두 번 떨어지고 난 후 올 2월 세 번째 시도에서 존재론 만 붙었다. 그러나 논문자격시험은 통과한 셈이다. 이미 95년 1월에 사회철학을 통과 했기 때문이다. 그럼에도 불구하고 나는 고대철학을 2000년 8월에 다시 보려 한다. 논문에 도움이 될 것이기 때문이고, 고대철학 논문 쓰려는 자가 고대철학 논자시 시험에 떨어져서는 안될 것이기 때문이다. 솔직히 말하면 내가 왜 떨어졌는지 모르겠다. 플라톤을 담당

하는 김남두 교수와 지도교수이면서 아리스토텔레스를 담당하는 이태수 교수에게는 결정적인 기회에 따질 것이다.

**6)독일유학시도** - 아직까지 시도하지 못했다. 2000년 올 가을, 퀼른대학의 아퀴나스연구소로 갈 것이다. 물론 논문은 올 가을 안에 완성된다.

**1997 10 - ?**

**7)논문쓰기** - '?'은 2001년 3월 초 아직도 유효하다. 그러나 올 가을 10에는 석사 학위가 끝날 것이다. 논문자료 1(2067쪽)·2(339쪽)·3(115쪽)·4(400여 쪽)·5(570쪽) 등 다섯 권 4000 여 쪽에 이르는 글들이 그 바탕일 것이다. 논문자료 2 또는 3을 정리만 하여도 우수한 논문이 될 것이다. 그러나 한 번 쓰여진 것은 단지 참조 사항일 뿐이다. 그래서 나의 글쓰기는 영원한 이어질 뿐이다. 내 태어나기 전의 그 누구의 글을 지금 내가 이어가듯이, 아마 그 누구가 나의 글을 이어가겠지.....

**8)논문발표** - 히브리어·그리이스어·라틴어·러시아어·독일어·프랑스어·중국어·일어·영어로 논문 옮기면서 동시에 외국 각 학술지에 논문발표시도. 이제 지금(2000년 3월)부터 발표 학술지와 퀼른 아퀴나스 연구소, 동경대학, 파리4대학에 접촉할 것이다. 그리고 95113-554 서울대 학번을 단 1995년 1월 이후 중단된 외국어 학습이 다시 시작할 것이다. 가능하다면 아랍어와 산스크리스트어도 새로 시작하면서 말이다. 지극히 높은 곳에 계시면서 내 가슴 속을 누비시는 나의 주 여호와께서 허락하시는 한 언어의 새로운 영역이 나를 통해서 열릴 것이다.

**? - ?**

**9)독일 유학** - 2001년 올 가을 아니면 내년 2002년 간다. 사실 나는 유학을 아니하려 했다. 그런데 왜 가야하는가? 서울대에서는 논문을 지도할 사람이 없기 때문이다. 타 대학에서도 마찬가지다. 그렇다면 가야한다. 자료 때문에 더욱이 그렇다.

주님께 고백하나이다

생명이신 여호와여, 허락하소서.

주님께 메달리나이다

지혜이신 여호와여, 허락하소서.

주님만 생각하나이다

몸의 주인이신 여호와여, 허락하소서.

주님만 따르렵니다

빛이신 여호와여, 허락하소서.

주님만 말하렵니다

로고스이신 여호와여, 허락하소서.

주님을 통해 쉬렵니다

역사속에서 운행(運行)하시는 여호와여, 허락하소서.

주님의 뜻이어든

다시 살리시고...

저의 죄악이 창궐하려거든

생명을 거두소서.....

나의 주님

나의 주님

저를 용서하시고

힘을 허락하소서...

저는 지쳤나이다

어리석나이다

무모하나이다!

생을 43년 인도하신

나의 주님께

그러나

저는

아차도에서 2001년.

감사드리나이다.

몸의 껍닥이

영혼에 짓이겨져

으스러질때까지

오직 주님만을

저에게 허락하소서.....

2001년, 3월 11일, 오전 10시 17분.

아차도에서.

**1-3)(또 변경된) 예정시간 표**

2 년 연장 기간 동안에 논문 4(2001, 10)와 논문 5(2002, 10)을 발표 했으나, 통과되지 못했다. 그러나 다행히 재 입학을 통해 논문을 계속 쓸 수 있는 제도 덕분에 2 년 기간을 더 부여 받을 수 있었고, 그리고 6학점을 딸 수 있도록, 입학금을 제공 해 준 친구 홍암이의 뜻 깊은 행위로 인하여 아래의 예정 시간이 성립 할 수 있었다.

덧붙혀, 아우구스티누스의 인간론에 관한 논문을 병행하여 써야 할 이유가 생겼으므로, 플라톤과 아리스토텔레스의 존재론에 관한 것과 아우구스티누스의 인간론에 관한 것 등 두 가지 학위 논문을 이번 2003-04년 겨울 동안 작성 해 낼 것이다--물론 8 년 전 지리산을 떠나 올 적에 중단했다가, 작년 겨울 다시 시작 된, 그러나 재 입학과 주변 개 소리 때문에 지난 8개월 동안 중단됐던 언

어 학습도 논문 작업과 동시에 이어진다.

**2003.**

10. 23 - 11. 30 두 사람의 존재론 작성과 아우구스티누스 인간론 관련 텍스트 번역

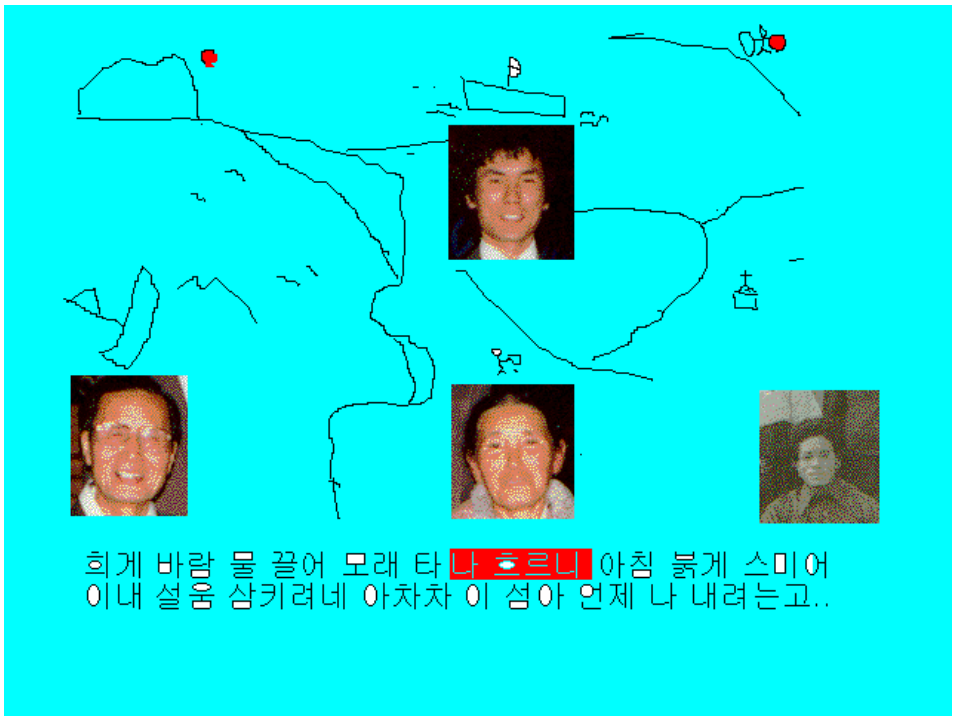
12. 1 - 12. 31 두 가지 논문 작성과 유럽 유학 접촉

**2004.**

1. 1 - 3. 31 두 논문 완성

4. 1 - 4. 30 두 논문 요약 완성

5. 1 - 논문 발표




# 논문 일기(2001년 5월 18일 금요일부터)

아차도에서의 마지막 날들, Requiem.mp3

너무도 행복했던 고요함들,

비록 인간들로부터 오는 싸늘함에 '떨'기도 했지만,

아차도에서의 날들은

태고의 신비를 간직한 것처럼

나를 감싸 안았다는 것을

마지막 날에 드러나는 전(全)날들이 보여주었어.

오늘 역시 마음은 유난히 아프고 쓰라렸지만

자기로부터의 전화로 인한

위로는 나를 달래기에 충분했어.

어제도 말했지만,

자기를 통해서 하나님께서는

나를 어르시는 것 같아.

사실

자기와의 교섭들은

거의 기적,

아니

기적 전체인 것 같아.

등대를 통해 바라 보이는

수평선 끝에 시선을 고정시키면서,

내가 아차도 들어 온 며칠 후 썼던

다음의 글 '(1)'에 대한 글 '(2)'를

아차도 마지막 날에 쓰기 위해,

수첩 오늘의 공란을 펼치고,

짤막 글을 마치는 순간

빗 방울이 그려 내는

점 하나가 기울어지면서

눈물에 스밀듯

종이에 달라 붙었어.

(1) : 희게 바람 물 끌어

모래 타 나 흐르니

아침 붉게 스미어

이내 설움 삼키려네.

아차차 이 섬아 언제 나 내려는 고!

(2) : 아차차 이 섬이 기어코 나 내 누나

오는 날 못 세우고 가는 날 못 잡은 탓

이 내 설운 논문을 마치지 다 못했는데

왜 이리 서둘러 이내 나 비로 내는고!

**2001년 5월 18일 오후 10시 날씨 흐림**

오늘부터 논문일기를 쓰려고 마음 먹었다. 나의 사유가 나아가는 길을 나 스스로가 되새겨 보면서, 그 길을 내가 이끌고 싶었기 때문이다. 이러한 과정을 통해서 논문의 내용이 걸러질 것이고, 그러는 가운데 하루의 주요한 사건이 기록될 것이다.

그제(16일) 서도면 아차도리 유영식씨 집으로부터 양사면 북성1리 양태호씨 집으로 옮겼다. 물론 빈 집이며, 마찬가지로 삯은 없다. 그리고 오늘 짐 정리를 마쳤다. 그러나 지난 겨울 추위에 기름보일러 물집과 수도계량기가 얼어터져, 난방이 안되는 방에서 그리고 눈금사이로 흐르는 물의 낭비를 걱정하면서 지낸다. 물론 이러한 어려움은 곧 극복될 것이다.

떠나 오는 배에서 그 아차도의 흙과 나무와 푸른 바다를 보면서 논문은 4년간 아차도에서 쓰여진 3000천 여 쪽에 달하는 준비자료를 근간으로 두 사람의 존재의 내용을 비교해야만 한다 라고 나는 다짐했다.

**2001년 5월 20일 오후 9시**

유일한 나의 친 동생인 익남이가 운전하는 용진이의 용달차에 전기온돌판넬 열장과 전기온도조절기를 9 만원에 수원에서 사가지고 다시 서울을 거쳐 북성리로 가져온 시각은 어제 자정 경이었고, 오늘 오후 4시까지 설치를 마쳤다. 전기 요금이 걱정이 돼서 두 개만 사용하기로 했다. 어쨌튼 이제 땔감 준비에 들어가는 시간은 절약할 수 있게됐으나, 온돌 생활에 대한 미련이 많이 남는다.

논문제출 기간인 24일 이전에 김남두·김상환 심사위원 그리고 이태수 지도교수를 만나, 논문발표 연기할 수 밖에 없는 이유를 말하고, 논문 줄거리를 보여주여야 할텐데...

**2001년 5월 21일 오후 9시 20분**

유난히 대북 방송이 시끄럽다. 이 집의 주위가 조용한지 알아보기 위해 첫 밤을 지새우고나서 이 집을 거부한 이유가 바로 대북 방송때문이었으나, 그 이후 서·너 밤 조용하였기에 그러나 빈 다른 집이 없었기에, 어쩔 수 없이 이 집을 선택할 수 밖에 없었다. 열흘 정도 잤으나 이렇게까지 시끄럽게 굴지는 않았다. 그런데 웬일인가? 논문을 쓰려하니 시끄럽다니. 차라리 서산이 낫다. 대남 방송 보다는 대북 방송이 훨씬 많이 더 시끄럽다. 대남 방송은 애교스럽기까지 하다. 그러나 대북 방송은 아주 시끄럽다.

두 사람의 존재(to. o;n)의 차이가 드러나질 않는다. 플라톤에게도 쓰여진, 그러나 그에게는 아직 주제로 삼아지지 아니한[1] 실체(ou=sia)를 *텔레스는 주제로 삼으며, 동일한 존재(실체)의 내용을 그 두 사람이 서로 다르게 말하고, 존재의 여럿 보다는 존재의 하나임에 대해 말하는 플라톤 과는 달리 *텔레스는 존재의 하나 보다는 존재의 여럿에 대해 말함에도 불구하고, 이러한 다름이 존재의 그 '내용'에 있어 서로 차이난다는 것을 확인해주지 않기 때문이다 . 그래서 나는 지금 난감해한다. 그렇지만 있지 않는 것은 있는 것에 모순된다고 여겨 *텔레스는 모순의 존재를 '논리적'으로 밖에 인정하지 않는 반면 있지 않는 것을 있는 것의 모순이 아니라고 여기는 플라톤은 모순의 '존재'를 선명하게 인정한다는 것이 존재에 대한 두 사람 의견의 차이일 수도 있으리라. 그리고 나의 논문은 이러한 점을 끈질지게 지적해야만 할 것이다.

더불어 두 사람에게 있는 것(존재)의 요약을 반드시 나의 논문에 끼워넣어야 할 것이다.

그러나 그 당시의 에이나이 또는 온의 쓰임새 그리고 두 사람의 쓰임새는 부차적으로 지적하는 것으로 족할 것이다. 물론 지금 우리 말과 그 당시 헬라어의 쓰임새를 보기 들어가며 설명하는 것을 들어가기에서 빠트리면 않될 것이다.

**2001년 6월 12일 화요일 오후 1:26**

그 동안 복사에 주로 매달렸다. 책을 살 돈이 없을 뿐만 아니라, 설령 돈이 있다 손 치더라도 살 수 없는 책들도 또한 있었기 때문이다. 관련된 자영업을 하는 은식이의 도움이 컸다. 어느 정도

---

[1] 주제로 삼지 않았다 라기 보다는 아마 주제로 삼을 필요가 없었다는 것이 더 정확할른지도 모른다. 우시아(ouvsi,a, 실체)와 온(o;n)의 내용 상의 구분이 그에게는 불필요 했을 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 그는 우시아를 온으로부터 구분하여 사용한다.

환경에 익숙해져가기 시작했다. 환경의 변함에 익숙해 진다는 것은 시간이 필요할 뿐만 아니라 자기 조절도 필요하다는 것은 어느 곳에서나 마찬가지일리라.

그 동안 1학기 논문발표도 들었다. 예상 외로 철저했다. 비록 십분 발표와 이십분 문답이었긴해도 이 정도의 시간이면 대 부분 논문의 내용과 자격이 드러날 수 있을 정도였으니 말이다. 7명이 발표했다. 나도 신청을 했으나, 도중에 철회했다. 아차도에서 이곳 북성리로의 이사와 적응에 걸리는 시일 때문이기도 했으나, 더 중요한 그 원인은 아직 구체적인 내용이 드러나지 않기 때문이다.

두 사람이 말하는 존재의 같고 다름은 무엇인가? 미아(이여화대 1학년)마져도 논문 제목이 너무 포괄적이란다.  그럼에도 십여년 전이나 지금이나 한결같다. 그러나 약간 차이는 있다. 그 때에는 두 사람에 있어서의 '에이나이'였으나 지금에는 두 사람에 있어서의 '존재'이니 말이다. 만약 '에이나이'와 '존재'가 동일하다면 차이는 없으리라. 동일하다는 것이 지금의 나의 생각이다. 그러나 교수들이나 요즈음 사람들은 에이나이와 존재를 구분하는 것 같다. 교수들은 '에이나이'에 대한 요즈음의 편견을 갖는 것 같다. 요즈음(현대)의 눈으로 그 시대를 보는 것 같으니 말이다. 속성과 그 속성이 달라 붙는 개체를 구분하는 시각말이다. 그리고선 존재를 속성이라 했다고 주장한다. 주어와 술어의 구분에 근거해서 '존재'를 말하려는 시도 그리고 그 주어(주체 또는 개체)를 진짜로 '존재'하는 것이라고 말하려는 시도 등 등 이것들은 모두 아리스토텔레스 전통에 서서 말하려는 대부분의 서구적인 경향(개인주의)으로부터 유래한다.

그러나 텔레스 조차도 개체만을 진짜로 존재하는 것이라고 간주하지 아니했다. 보이는 개별적인 몸만을 진짜로 존재하는 것 곧 실체라고 하지는 않았기 때문이다. 가장 먼저 알려지고 '있는' 것이 가장 먼저 '존재'하는 것이기도 하기 때문이다.

두 사람이 말하는 존재의 차이가 먼저 드러나야만 한다. 그런데 그게 아직 내게 떠오르지 않는다. 그렇다면 두 사람이 말하는 존재를 기술(記述)하는 것에 만족할 것인가?

이제 4개월 정도 남았다.

**2001년 6월 22일 수요일 흐림**

논문 쓰는 것 보다 중요한 것은 18년 전 공부 시작 할 때의 각오와 정열과 신앙으로 돌아가는 것이다. 요즈음의 나는 그 때 보다 덜 뜨거운 정열을 지니고 있다. 나이가 들었음에도 불구하고 거지로 지낸다는 것에 관한 불안일까? 불만일까? 실망일까? 그 때에는 주님을 위한 나의 모든 행동이

었으며, 이렇게 성실하게 하나의 일로 나아가기만 한다면 반드시 선한 열매를 맺을 것이라는 신앙을 지녔으며, 주님께서 내게 힘을 주셔서 실패와 좌절 속에서도 절망하지 않고 늘 기뻐하며 희망을 지녔었다. 그러나 이러한 행동과 신앙과 희망에 내가 지쳤을까? 아무 것도 이룬 것이 없어 보이기에, 주위 세상 사람들의 몰 이해와 교역자들의 위선과 거짓 등에 내가 지쳤을까?

아니면 사랑하는 여인이 나를 버렸기 때문인가? 적어도 여자는 남자가 자기의 뜻을 위해 목숨을 걸 때 옆에서 희생하며 도와야 한다는 신념을 나는 지금도 갖고 있다. 그러기에 남자가 그 뜻을 이루면 모두 여자의 몫으로 돌아가는 것이 아닌가? 그러나 조 영애씨는 나의 가난과 굴욕이 싫어, 그 희생을 포기했고, 그 결과 저 멀리 나를 떠나갔다. 그래서 나는 버림을 받았다고 생각한다. 내가 그 여자를 버린 것은 아닌가? 어쨌든 이제 조 영애씨는 나의 기억에서 사라져간다. 내 허락도 없이 나의 아기를 지웠다는 것 이것이 이 사라짐의 가장 중요한 원인은 되지 않는다. 결코 아니다.

나는 지치지 않고 싶다. 다시 옛 신앙과 정열과 희망과 생의 목적을 다시 곧추세워야 한다. 그래야만 4개월 남짓 동안에 논문이 완성될 것이며, 8년 전에 중단한 언어 공부를 다시 시작하면서, 나의 길을 갈 수 있다. 그렇지 않으면 나는 실패한다. 나의 지나간 과거는 땅에 떨어졌으나 썩어지므로 인하여 열매를 맺지 못하는 씨앗이 될 것이다.

나를 구원하소서...

나의 주님이여!

골드먼트에게 얼둥아기가.....

**2001년 6월 25일 오전 5시 51분**

아주 오랫 만에 아침 운동을 했으나, 결과는 대 실패였다. 대남 방송때문이었다. 어제 밤 자정 새벽 아침 내내 확성기를 통해 나오는 그 시끄러움 때문에 잠은 물론이려니와 공부는 심각한 지장을 받았다. 동네를 빠져 나와 농로는 타고 달려 화가들이 사는 초등학교까지 갔다 오니 5시 35 분이다. 어쨌든 아주 오랫 만의 정상적인 나의 행위였다. 거기 초등학교 조그만 운동장 한 바퀴를 돌 때도 마찬가지로 나를 괴롭힌 그 시끄러움은 아침 운동을 무 의미하게 만들어 버렸고, 창을 열고 방에 들어오는 나에게 아차도에서의 아침 운동을 현실에서는 불 가능한 하나의 천국에서의 기억으

로 부활 시키면서, 그 기억에서 되 살아나는 아차도의 아침 생명이 여기 북성리의 아침에 생명을 주고 있었다. 그러나 이러한 북성리의 소란이 매일 밤 자정 새벽으로 이어지는 것 같지는 않다. 아직은 확실치는 않으나 주기적으로 그러한 것 같기 때문이다. 만약 매일 시끄러운 대남방송이 이어진다면, 심각히 이사를 고려해 보아야 한다.

그래서 아침을 망쳤으므로, 논문에 대한 명상 보다는 잡스러운 작업 곧 IME 일어·중국어 도움말 프린트와 자판 그리고 Win98 불어·독어·이태리어 그리고 히브리어 그리이스어 라틴어 나아가서는 아랍어·산스크리스트어·스페인어 자판 구조와 쓰임새 등을 익히려 한다.

주여! 이 땅에 고요함을 허락하소서.....남북이 하나되어 이 땅의 소란을 없이 하시면서, 무분별한 개발의 소음으로부터도 구원하소서.

**2001년 7월 15일 오후 1시**

물론 무시 할 수 있을 정도는 아니지만 시간이 흐르고 내가 거기에 비굴해 짐에 따라 대남 대북 방송의 소란에 내가 흔들리지 않게 됐다. 정권의 바뀜에 따른 남북 간의 긴장완화가 이런 나에게 긍정적인 큰 몫을 했으리라. 그러나 방앗간의 소음이 더 심각한 방해 물로 나를 요 며칠 사이에 가로 막았고, 이에 나는 아주 위태롭게 흔들리는 중이다. 옛 날처럼 디딜 방아 쿵덕거리는 소리거나, 물레방아 돌아가는 소리라면, 이렇게 흔들리지는 않았을 것이다. 그러나 쇠덩이를 돌려대는 엔진소리이니, 이를 말해 무엇하랴!

사실 여기 집을 정할 때 대북 대남 방송과 방앗간의 소리를 염려했으나, 달리 선택의 방도가 없었다. 집을 비워달라는 압력에 쪼겨나는 상황이었기 때문이다. 지금도 근처 어디에 삯 없이 들어갈 수 있는, 그러나 창조적인 사유를 할 수 있을 고요한 집이 있다면 옮길 생각이다. 그러한 집이 있다면 옮기는 것이, 비록 논문제출 기한이 3 개월 여 정도 밖에 남지 않았지만, 나에게 더 낫다. 전념할 수 있기 때문이다. 가을에는 방앗간이 더 돌아갈 것이라고 한다. 이러한 상황에서 나에게 남은 것은 무엇인가? 당장 내일 먹을 거리를 걱정해야하는 것과 맞물려 돌아가는 이러한 곤핍이 더 이상 어떻게 나를 도울 수 있을까? 이제, 유일한 친구로 간주했던 홍암이도, 내가 섣불리 믿었던 녀석들(민우, 병흠) 때문에 잃게 됐다. 물론 홍암이도 이들을 잘 다루리라 믿는다. 그러나 이들을 향한 나의 천박한 믿음과 실수를 홍암이는 되풀이 하지 않기를 바란다. 이들 모두를 잊고 싶다.

도와주던 유일한 친구라 여겼던 홍암이마져 잃어버린 이 비참함 겹친 내 물리적인 환경의 이러

한 곤란과 배고픔을 극복하는 '논문'이 나올 수 있을까?

...옮겨야 할까?....아니, 그리로 옮겨 가야 할 그 집을 어떻게 찾을 수 있을까?....다시 집을 찾아가는 방랑을 해야 할까?

...

아! 방아찧을 준비하는 소리가 들리는 것 같다.

...

아! 지옥같은 이 고통!!!!

**2003년 6월 19일**

이 년이 흘렀으나 논문은 쓰여지지 아니한 채, 다시 집을 옮겨야 할 처지가 됐다. 고통 속 최악 상태에서 버텨 온 집이 팔렸기 때문이다. 영암이 고향이랬든가....이 집 새 주인 말이다. 오십은 넘어 보이는 부부가 와서 살 예정이란다. 그래서 나는 다시 집 알아 보러 가야 한다. 어제(18일)은 내가 여기 들어오기 전 윗 윗 마을에 봐 두었던, 그러나 이장이 돈을 요구해서 들어 가지 못했던 집을 자전거로 휘~ 둘러 봤다. 더 무너졌을 뿐, 아직 비어 있는 그대로였다. 일부러 그냥 둘러 보고만 왔다.

오는 길에 화가들 집에 잠시 들렀다. 부부인 줄 알았으나, 아니란다. 묘한 살림이다. 각기 남편과 아내가 있는 사람들이, 동거하면서 작품 활동을 하고 있다.....이해 할 수 없는 상황이었지만, 예술이려니 하고 대범하게 넘어 가기로 했다....눈에 뜨이는 것들은 없었으나, 대화 후 왔다.

오늘은 교동, 내일은 석모도 '거기'를 둘러 보기로 했다. 모래 토요일은 가능하다면, 윤우봉 목사 친구를 만나 이야기 해 볼까 한다.

여기 머무를 동안 행해진 두 번의 발표는 통과되지 않은 상태, 겨우 홍암이가 보내 온 200만원 덕분에 한 학기 등록하여 6 학점 때문에 학교 다녔다. 학점은 다 나올지, 아니면....아마 6학점은 나올 것이다. 나온다면, 논문을 다시 작성해야겠다....내가 맨 처음 쓰려했던 내용으로.....

노무현이 발악한다. 왜 그럴까?

**2003, 7, 4.**

송해면 양오(陽五) 1 리 993 번지로 옮겼다. 옮겨 올 집이 있었다는 게 거의 기적에 가깝다. 주님께서 한 치 오차도 없이 인도 하신 듯하다. 서검도 미복도 등에는 아예 빈 집이 없다는 이장의 일방적인 전화 상의 언질 만 받았을 뿐이고, 교동에서의 절충은 결국 돈 없는 설움 만을 나에게 더 가져왔을 뿐이었으나, 여기 양오리에서는 1 리 이장의 도움으로 북성리 보다 더 나은 집(샘물, 가스렌지, 더 잘 보존 된 흙벽, 넓은 터)을 삯없이 빌릴 수 있었다. 그러나 북성리의 대 남 대북 방송의 소음이 이제 여기에서는 건너 편 개 사육장의 개들 짖어대는 소리로 변했을 뿐, 귀는 여전히 고통스러울 수 밖에 없을 것 같다. 물론 자연 환경은 북성리가 훨씬 더 낫다. 흐르는 물의 기운을 여기에서는 내 몸이 거의 받아 낼 수 없을 것 같기 때문이다. 지리산(6년)·아차도(5년)·북성리(2년)에서 받은 기운을 되새김하면서 운행해야 할 것 같다. 물론 북성리의 거주 환경때문에 내 몸의 건강은 급속히 나빠졌지만, 멀리 나를 감싸고 돌면서 밀려 들었을 바다·임진강의 기운은 그 몸이 담아 내 저장 했으리라.

은경이 한테서 편지 왔다(699, 820. 제주도 남제주군 안덕면 창천리 98-1, 김은경). 고단한 12시간의 아르바이트에도 불구하고 시간대 별로 편지 글을 쓴 것이 새로운 감동으로 밀려온다. 내일 답장 써야 겠다.

학점은 확인 됐다. 형이상학 방법론(하이데거)와 형이상학 연습(근세실체론) 둘 다 A-(3.70) 였다. 서운하긴 했지만, 그렇게 큰 불만족은 없다. 이제 6학점을 땄으니, 논문 작업에 바로 들어가야 겠다. 두 사람의 존재를 담아내는 텔레스의 실체론....이것이 나의 목표이다.

그간 쓰여진 내 논문들은 1)두 사람에 있어서의 존재, 2)두 사람의 존재 정의와 그 방법, 3)두 사람의 음절의 비유와 존재, 4)플라톤의 파르메니데스 편에 나타난 분리와 메텍시스의 아프로리아의 극복 등 4 편이었으나, 발표된 것은 '3)'과 '4)'였다. 물론 통과되지 않았다. 앞으로 쓰여질 논문은 실체에 관한 것이 될 것이다-이제사 specify 됐구먼! 이라고 말하던 지교교수 이태수 선생의 말이 떠오른다. 교수가 범위를 좁히라고 요구한 지, 무려 7년 째의 일이다.

**2003, 9, 4 오전 10시**

500 여 마리 이상의 개 짓는 소리는 북성리의 방앗간과 대북대남 방송 보다 더 심하다. 최악의

고통이다. 소음 없는 곳을 찾으려는 나에게 가장 큰 소음이 찾아 오는 이유는 무엇일까? 물론 내 부족이다. 돈 만 있었으면 가장 탁월한 공부 환경을 만들 수 있다는 것은 아주 어렸을 적부터 알았지만, 그것이 현실적인 압박과 가장 큰 고통으로 밀려드는 것은 직접적인 경험을 통해서이다. 별의 별 궁리를 다하는 중이다. 다른 곳으로 옮겨 보려 시도하는 중이나 옮길 곳이 마땅치 않고, 소리를 차단하려니 엄청한 노력과 비용이 든다. 사육장 주인이 전라도 사람이란다. 여기 강화 양오 1 리 주민들 중 어떤 이가 멸시하는 전라도 라는 땅.....이 위기를 어떻게 또 극복 할 것인가? 참을 수 밖에 없는가? 아니다. 나, 익성이는 참으면서 발악하는 사람이다.

연구생으로 등록했다. 벌써 13 번째니 6년하고도 반이 수료 후 흘렀다. 지난 학기엔 홍암이 덕분으로 180 만원 들여 학생등록 다시 하고.... 이제까지 130만원이 연구생 등록비로 만 들어갔다. 게다가 그 사이 들어간 생활비용 등은 또 얼마인가! 착찹한 생각이 든다. 존재에 관한 사유가 이렇게도 오래 걸리는가? 끊임없이 24시간 들려 오는 개 소리들 어떻게 해결해야 하나. 개 주인은 '배 째라' 식이다. 사육장 주변의 형식적인 칸 막이는 소리 차단에 거의 효과 없다. 결국 법과 행정적인 처리 만이 남았는가? 이것 만이 해결 해야 할 문제거리가 아니다. 서산 대곡리 원터 마을에 속한 땅을 빌려서 아버님께서 교회 개척하고 계셨는데, 땅 주인이 땅을 내 놓으라고 하기 때문이다. 다행히 그 위에 거주하는 집이 지어져 있기 때문에, 버텨 볼 수 있다. 그러나 곧 해결해야 한다.

이러한 모든 곤란--아! 김치와 모든 부식이 떨어져 밥을 어제도 한 끼 만 먹었다. 그나마 간장과 고추장과 된장이 아주 조금 남았고....마지막 국을 끓여 먹을 수 있는 북감자도 몇 개 남았다. 이제 끓여 먹어야지--도 공부 만 할 수 있는 처소가 제공 된다면 나에게는 축복이 된다. 그러나 지금의 나에게는 공부 할 처소가 없다. 개 소리 문제만 해결된다면, 처소는 해결된다. 공부 못하게 하는 처소는 내게는 아무런 쓰임새도 없고, 그 안에 머무를 필요가 전혀 없기 때문이다. 양진 교회 목사가 나와 동갑이란다. 처음에는 호감이 가는 듯 했으나, 말씀에 전화 활력이 없을 뿐만 아니라, 생명을 살릴 수 있을 것 같지도 않다. 그래서 안 나간지 십 여일이 훨씬 넘었다. 신앙 생활마져 엉망이니 전혀 '빛'이 안 보인다. 그러나 몇 일 전에는 선자에게 말해 책 값 10 만원도 받고, 은식이가 레이져 프린터 중고 하나를 줬기 때문에 어느 정도 위안은 된다.

텔레스의 우시아를 통한 플라톤의 존재(우시아 또는 온)을 나는 이 번 가을에 드러내야 한다. 물론 글을 통해서 말이다. 형이상학 제타 편과 소피스트와 파르메니데스 편 그리고 테아이테토스 편을 다시 확인하면서 파르메니데스 단편을 다시 번역해야 할 것 같기도 하다.

**2003년 10월 13일, 오후 4시 30분**

23 명의 날인을 받아 집단 민원서를 작성했으나, 대표 선정에 있어 문제가 발생했다. 약속한 공동대표 3 인 중, 신명승 씨의 마음이 변해 거부하자 대표 날인 한 현재 이장 마져 거부했기 때문이다. 이미 대표 날인 한 김형기 씨 보고 주도 하라는 이야기이다. 서명 받을 때 도와 줬음에도 이렇게 '방해'하는 것은 뿌리 깊은 감정 탓-신씨와 김 선생에게 산 측정 문제로 악 감적을 품고 있는 듯했다. 이기도 하고, 아마 그 부인의 충동질-교회는 다르나 같은 기독교인이라는 이유- 때문이었으리라는 게 내 추측이다. 아예 한 걸음 더 나아가, 김형기씨가 거부하면 없던 일로 하자는 이장의 말은 개 사육장 주인의 마누라가 체육회 후원금 명목으로 사적으로 이장과 신명승씨에게로 가져왔던(물론 돌려주었다고 함)일이 영향을 끼쳤음직하다. 김형기 씨 말을 들어 본 후, 최종 결정을 해야겠다. 논문 쓰는 방을 옮기면서, 각 방에 두 개 씩 모두 여섯 판넬을 깔았다. 보일러 사용하는 것이 불 가능 할 것 같은 생각이 들 뿐 아니라, 북성리 덕하리 등지에 들어 갈 빈 집이 생긴다면, 곧 바로 옮아가기 위해서이다. 개 시끄러움으로 인해 지금까지 소비한 시간이 무려 세 달이다. 이제까지 겪은 공백 중 가장 컷지 않았나 생각된다. 그러나 소음 보다는 오히려 공부하지 못함으로부터 오는 '불안'이 나에게 더 큰 타격인 듯하다.

이런 와중에서도 아우구스티누스의 인간론에 관한 학위 논문을 써주기로 익산 송 목사님과 덜컥 약속하고 말았다. 아퀴나스와 아우구스티누스에 있어서의 존재라는 제목의 박사학위 논문의 정지작업의 일환으로 삼을 수 있다는 전략에서 나온 것이었으나, 은근히 걱정된다. 그래서 나는 3월까지 두 개의 논문을 써야 한다. 하나는 플라톤과 텔레스에 있어서의 존재 그리고 아우구스티누스의 인간론 이라는 제목으로 말이다. 논문책상을 옮기는 과정은 거의 이사가는 수준의 노력이 들었다. 책상 일곱 개와 책장 3 개를 집 밖으로 옮겼다, 다시 들여 놓기. 반 정도의 책을 위치 이동하면서 다시 정돈. 두 방에 전기 판넬 깔기. 다행히 옮긴 방에서는 개 소리가 가장 적게 들린다. 그러나 집 전체를 싸고 돌아 생생하게 들려오는 개 소리들은 치명적으로 나에게 손상을 준다.

우선 논문 작성 들어가고....틈 틈이 방 알아 보아 옮겨야 겠다. 어째든 이 상황에서도 공부 본궤도에 들어서는 것이 무엇보다 중요하다.

**2004년 6월 2일**

개 소리와 추위에 질려 겨울을 보내는 동안 실의와 좌절에 빠찐 나는 봄에 이르러 겨우 되살아

나기 시작했으나, 이것은 새로 내가 일군 밭에 뿌려진 씨앗들이 갖은 악 조건 속에서도 비틀거리며 흙을 뚫고 솟아 올라 트여 내는 푸르른 생명 덕분이었다. 그러나 내가 이십여 년 동안 뿌린 씨들은 어찌됐는가. 왜 아직 싹조차 돋지 않는가! 십년이면 강산도 변한다고 했는데, 두 번이나 흙(산)과 물(강)이 위치를 바꾸어가는 그 오랜 동안 나의 씨들은 왜 아직 돋지 않는가? 어느 하나에 최선을 다하면, 주위의 모든 것이 그에 알맞게 열매를 맺는다는 것이 내 신념이었다.

변한게 있다면, 신앙활동이었으나, 신앙 때문에 아주 초보적인 석사 논문이 통과되지 못한 것은 아니었으리라. 무려 8 년이나 걸린 준비작업(무려 4000 여 쪽에 이르는 자료)이 모자랐던가? 아니면 지도교수를 인정하지 않는 나였기 때문인가. 통과되든 않든 이제 4 개월 여 지나면 논문기간은 종결된다. 마지막 시간들임에도 나는 초심(初心)에 의한 논문제목(플라톤과 아리스토텔레스에 있어서의 존재)을 포기하지 않으리라. 설령 논문제목이 바뀔지라도 그 내용에서는 핵심을 담으리라. 게다가 어거스틴의 순환사관 반박이라는 신학석사논문(형님친구장애목사 김윤봉님의 부탁)도 병행해야만 한다. 어거스틴 존재론에 관한 나의 전략 때문에 그 분의 요청을 받아들였기 때문이다.

사실, 플라톤과 아리스토텔레스와 어거스틴과 토마스아퀴나스에 있어서의 존재 라는 제목을 나는 지리산에 있었을 적 그러니까 1989년(1988년 2월 전남대철학과 졸업)~1995년 2월 중 1993 년경에 정했다. 만약 서울대 대학원에 들어간다면, 석사 논문을 통해 근세 이전까지의 존재론을 다룬 후, 박사 논문에서는 근세에서 현대까지의 존재론 특히 실존철학에서의 존재(실존)을 다루려고 지리 산 자락에서 마음먹었기 때문이다. 그러나 입학 후, 지도교수 및 관련전공교수와의 상담과정에서 어거스틴과 토마스아퀴나스는 박사 논문 작업 대상으로 석사에서 떨어져 나갈 수 밖에 없었고, 세 번째 석사 논문(두 사람에 있어서의 음절의 비유와 존재, 2001년 봄?) 발표 후에는 그나마 플라톤으로 좁혀질 수 밖에 없었으며, 네 번째 논문(2002년, 가을, 플라톤 파르메니데스 편에서의 아포리아 극복)역시 발표만이 가능할 수 밖에 없었다—그러나 첫 번째 논문은 발표 신청만 했을 뿐, 발표하지 못했고, 두 번째 논문은 제목만 잡혔을 뿐 발표 신청조차 불가능했다.

이제 마지막 기회는 겨우 4 개월 밖에 남지 않았다. 두 번째 논문발표 통과되지 않는 후, 만났던 자리에서 '아리스토텔레스의 우시아(실체)'에 관련된 제목으로 쓰려한다는 말을 듣고 '이제 겨우 범위가 좁혀졌군'이라고 대꾸하던 이태수 지도교수를 그 후 뵙지 못했다. 보름 후 만날 때에는 잡혀진 틀을 보여줘야 할 텐데, 그것이 텔레스의 우시아가 될지, 아니면 두 사람에 있어서의 존재가

될지는 모르겠다. 어쨌든 두 사람의 존재를 꿰뚫는 것이어야 할 것이다.

어느 낱말을 통해 두 사람의 존재에 대해 말할까.

1)아리스토텔레스의 **우시아**(실체)에 대해 말하면, 자연스레 플라톤의 온(존재, to. o;n)를 이끌어 들일 수 있다. "존재가 아니라 실체는 무엇인가?"라는 물음을 제기하는 과정에서 드러난 존재에서 실체로의 환원 바로 이것이 형이상학 제타 편의 출발점이며, 존재는 '무엇'인가? 라는 물음은 소피스테스 편에서 소피스테스는 '누구' 또는 '무엇'인가? 라는 것에 이어 떠오르는 물음이기 때문이다. 그러나 형이상학 제타 편에서처럼 실체를 문제삼으면, 존재는 배경으로 사라진다. 다시 말하면 존재는 빠지고 이와 구분되는 실체가 전면에 드러나기 때문이다. 비록 실체가 첫 번째로 있는 것이기는 해도, 첫 번째로 있는 그것은 그 다음에 있는 것과 구분된다는 것은 분명하지 않은가?

1-1)관련되는 또 다른 문제는 방법론이다. '무엇'이냐고 묻는 두 사람은 그것의 **정의**를 규정된 방법에 따라 이끌어 내기 때문이다. 그러나 이것이 그렇게 간단하지 많은 않다. 왜냐하면, 정의 대상인 실체(아리스토텔레스)와 존재(플라톤)가 서로 구분된다는 것을 차치한다고 하더래도, 플라톤의 방법(변증법)에 텔레스는 다른 의미를 부여하기에 그렇고, 게다가 그것이 함축하는 철학과 그 방법에 대한 두 사람의 차이는 존재론 또는 실체론의 성립여부에 관한 그들 자신들의 주장을 보여주므로 그렇다. 그럼에도 불구하고 차이에 따라 나누어진 맨 마지막 에이도스(종)이 그것의 정의라는 것에는 두 사람(소피스테스 편, 제타 편)이 일치한다.

2)플라톤은 존재를 **힘**(뒤나뮈스)라 정의하는 반면 실체를 맨 마지막 차이(에이도스)라고 정의하는 아리스토텔레스는 힘을 있는 것의 한 '양상'이라고 해 버린다-있는 것의 있음(실체)이 아니라는 것이다. 따라서 '힘'을 문제 삼으면 자연스레 두 사람에게 있는 것이 다루어지게 된다. 그러나 힘이라는 낱말을 통해 두 사람에게 있는 것을 다루는 것은 지엽적일 뿐이다. 뒤나뮈스 보다는 에네르게이아 또는 엔텔레케이아가 텔레스에게는 가장 먼저 있는 것 또는 실체이기 때문이다.

3)**있지 않는 것**(비존재, to. mh. o;n) 이라는 낱 말을 통해 두 사람을 묶을 수도 있으나, 비존재는 내 관심사항이 아니다. 비존재가 밝혀지는 그 만큼 존재도 밝혀진다고 플라톤은 말하나, 이것은 아리스토텔레스에게는 전혀 적용될 수 없기 때문이다. 심지어 후자는 뒤나뮈스(힘, 잠재적인 것)은 있

지않는 것과 비슷하다까지 말하지 않는가? 있지않는 것에 대한 플라톤의 그것과 비교해 보라. 두 사람은 결코 화합될 수 없는 '존재론'을 지녔다.

4)진실(**진리**)라는 낱말도 두 사람의 존재론을 묶을 수는 있다. 진리는 있는 것의 한 양상이며(텔레스), 있는 것은 반드시 진짜(플라톤, 이데아)이기 때문이다.

5)**아페이론**과 **페라스**(있는 모든 것의 네 가지 종류 중 두 가지, 나머지 하나는 이것이 합쳐진 것, 또 하나는 합쳐지게 하는 원인으로서의 데미우르고스)론 이것은 필레보스 편의 존재론이기는 하나, 있는 것 그 자체를 다루는 것은 아니므로, 있는 것 그 자체를 다루는 존재론은 아니다.

서 하나로부터 시작하여 각기 실체를 위한 아르케 곧 수를 위해서는 하나를 그리고 공간 크기를 위해서는 다른 것을 그리고 영혼을 위해서는 또 다른 것을 설정한다 이런 길로 계속 나아 가면서 스페우십포스는 많은 실체들을 증가 시킨다 그리고 어떤 사람들은 에이도스들 과 수들을 동일한 자연을 지니는 하나로 보아 하늘의 실체들 과 감각적인 것들 사이에 이(에이도스들 과 수들)과 나란히 알론한 것들 곧 선들 과 면들이 늘어서 있다 라고 말한다

이런 것들 가운데 어떤 것이 좋고(καλώς 1028b20) 좋지 않은지를 반드시 말해야 하며 그리고 무슨 실체들이 있는가를 그리고 감각 실체들과 나란한(παρὰ 1028b29) 어떤 것(실체)들이 있는지 또는 있지 않은지를 그리고 감각 실체들은 어떻게 있는지를 그리고 [감각 실체들과] 분리된 어떤 실체가 있는지를 그리고 있다면 왜 어떻게 있는지를 또는 감각 실체들과 나란한 어떤 (것도) 있지 않은지를 우리는 반드시 조사해야 만 한다 그러 러면,

실체가 무엇인지를 우리는 반드시 첫째 개괄해야만 한다

(III) 실체란 하나일까 여럿일까  몸들만이 실체인가  감각 실체들만이 있는가 아니면 감각 실체들과는 알론한 실체들이 있는가 수학적인 것들 과 에이도스들도 실체인가 라는 물음들을 제기하면서 텔레스는 이물들에 답하기 전에 먼저 반드시 실체가 무엇인가 라는 물음에 답해야한다 라고 언급한다 이 물음에 답 하는 부분이 바로 제애타 편(6권)이며 이 물음에 대한 답 이후에 제기되는 물음들에 대답하는 부분들이 에에타(7권) 이오타(9권) 람다(11권) 뮈(12권) 뉘(13권) 편들이다 그의 타 메타 타 퓌지카 각 편들은 이렇듯 그 내용에 있어 이어진다 자,

그럼 그가 실체를 무엇이라 말하고 있는지 그대로 따라가 보자

만약 (너무) 여러 가지로 (말하여지지 않는다)면 **실체**는 최소한도 네 가지로 말하여진다 (어떤 것에) 있어지고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι 1028b34) 과 보편자(τὸ καθόλου 1028b34) 와 류(τὸ γένος 1028b35) 그리고 네째로 기체(τὸ ὑποκείμενον 1028b36) 라고 여겨지는 것 처럼 보인다 이제,

알론한 것들이 자신의 (καθ΄ οὗ[284] 1028b36) [속성-카테애고리아이] 이긴 해도 자신은 알론한 것들의 [속성-카테애고리아이] 이지는 않는 바로 그것이 **기체**[285]이다 그래서 우리는 먼저 반드시 이 기체를 규정해야 만 한다 바로 이 기체가 첫 번째로 대 부분  실체로 여겨지는 것 처럼 보이기 때문이다 그런데,

어떻게 보면 질료가(ἡ ὑλη 1029a2) 그러한 것이라고 그러나 다르게 보면 [겉] 모양(ἡ μορφή 1029a3)이 그러한 것이라고 그러나 셋째로 이(질료 와 모양)으로 이루어진 것이 그러한 것(기체) 이라고 말하여진다 **질료**에 의해서 나는 청동을 말하고 모양에 의해서 나는 이데아의 스케마[286](τὸ σχήμα τής

---

284) 여기서 나는 본문에 없는 말인 속성 또는 카테애고리아이를 본문 관계 대명사 2격 ' **οὗ** '에 걸릴 수 있는 것으로 보아 자신**의** 속성 또는 카테애고리아이 라고 옮겨 보았다 그런데 문제는 ' καθ΄ '를 어떻게 처리하느냐 이다 직역하자면 '자신에 따라서 알론한 것들이 있는'이 될 것이다 이렇게 보아 알론한 것들을 나는 그 자신의 카테애고리아이 또는 속성인 걸로 보았다 그러나 여전히 미심쩍다

285) 기체가 실체에 대해 어떻게 있는가에 대해서는 162 쪽 이하를 참조하시오 우리말로 한다면 '어떤 것 밑에 깔려 있는 [것]'이 될 것이다

286) 로스는 스케마를 'pattern (785쪽)' 이라고 옮기나 내가 보기에는 '가리켜진 이데아' 또는 '보여진 이데아' 또는 '나타난 이데아'로 옮기는 것이 나을 성 싶다 여기서 나는 그냥 직역해서 '이데아의 스케마'로 옮겨 보았다 그런데,

플라톤은 이데아 라는 말을 어떻게 썼을까 그리고 이데아를 가리키는이데아 주변의 말들이 플라톤에 있어서는 무엇일까 여기에서 보여졌다시피텔레스는 모르페 와 스케마 라는 말들을  이데아 주변의 말들 로서 곧 이데아와 연관되는 말들로서 사용한다 그러나 현재의 나에게는 플라톤의 티마이오스 와 파르메니데애스 와 소피스테애스에서 스케마 와 모르페애 라는 말이 이데아와 연관지워져서 보여지지 않을 뿐 만이 아니라 아예 한 번도 나타나지 않은 것 같다 따라서,

모르페 또는 스케마 라는 단어를 이데아와 연관지어 쓴 것은 텔레스의 기교적인 쓰임새인 것 같다

ἰδέας 1029a4-5)를 말하며 이것들로 이루어진 것에 의해서 (사람의 모습이) 새겨진 동상(銅像) 곧 합쳐진 전체(τὸ σύολον 1029a5)를 말한다 따라서,

만약 에이도스가 질료 보다 먼저[287] 더 있는 것이라면 마찬 가지로 동일한 로고스에 따라 이 양자로 이루어진 것 보다 에이도스가 더 먼저 있을 것이다

[속성 또는 카테애고리아이]인 것이 아니라 알론한 것들이 자신의 [속성 또는 카테애고리아이]가 되는 바로 그런한 것이 실체임을 보여 주면서 우리는 실체가 무엇이다에 대해 약술했다[288] 그러나,

단지 이렇게 만 말하고 말아서는 않된다 이것으로는 불 충분하기 때문이다 이것 자체가 분명하지 않기 때문이다 그리고 더 나아가서 이것에 따르면 질료가 실체로 된다

만약 실체가 아니라면 알론한 어떤 것[289]이 있지 않게 될 것이기 때문이다[290] 알론한 모든 것들이 벗겨지고 나면 단지 질료 이외에는 아무 것도 남아있지 않게된다 알론한 모든 것들은 몸들의 속성(πάθη 1029a13) 과 생산들 과 뒤나뮈스들이지 실체는 아니며 또한 길이 너비 깊이역시 량들이

---

287) 먼저에 대해서는 261-269 쪽을 참조하시오

288) 이러한 맥락을 따르자면 알론한 모든 것이 자신의 카테애고리아이나 자신은 알론한 어떤 것의 카테애고리아이 이지는 않다 라는 점에서 기체 와 실체는 같다 다시 말해서 기체 와 실체는 어떤 것의 속성 또는 카테애고리아이가 아니다 오히려 알론한 모든 것은 기체 와 실체의 속성이다 이어지는 내용에서 드러나겠지만 이러한 점에서 만 실체는 기체라고 말하여질 수 있으리라 그렇다고 이 점으로부터 기체는 실체와 동일하다는 것이 이끌려 나올 수는 없다 기체는 실체가 아니다 설령 알론한 모든 것들이 자신의 속성이라는 점에서 기체란 실체이라 라고 말 할 수 있을 지언정 말이다

289) 속성 또는 카테애고리아이인 어떤 것들 일 것이다

290) 만약 제 일 실체가 있지 않다면 어떤 것도 있지 않게 될 것이다 실체는 모든 것의 기체이기 때문이다 라는 범주들에서의 말을 기억하시오 (169 쪽을 참조하시오)

지 실체들이 아니다 량들이 첫 번째로 속해있는 실체가 그 량들은 아니기 때문이다 그러나 길이 너비 깊이가 제거되면 이것들에 의해서 규정되는 어떤 것이 있지 않는한 아무 것도 남아있지 않게 된다 이렇게 숙고하는 자들에게는 반드시 질료 만이 실체일 것 처럼 보일 것이다 그러나,

**질료**에 의해서 나는 그 자체 무엇(τὶ 1029a20)을 말하는 것도 아니요 량을 말하는 것도 아니요 있는 것이 그것에 의해 규정되는 알론한 (다른 범주들)것들을 말하는 것도 아니다 이것들 각각이 그것의 카테애고리아이가 되는 바로 그 어떤 것이 있다

이 어떤 것의 있음은 카테애고리아이 각각과 헤테론하다 실체와 알론한 것들은 실체의 카테에고리아이가 되는 반면에 실체는 질료의 [카테애고리아가]되기 때문이다[291] 따라서,

---

291) 여기서 애매해진다 어떤 것의 카테애고리아이지 않는 것이 실체요 기체이다는 이미 앞에서 분명해졌다 그러나 이제 여기서는 실체란 질료의 카테애고리아이다 라고 말하여진다 앞 문장에서의 어떤 것이 질료를 가리키지 않는다면 어느 정도 선명해진다 그러나 질료가 어떤 것에 속한다면 아주 애매해진다 따라서 질료가 무엇인가 라는 물음에 대한 답이 어떻게 내려지는냐가 중요하다 그에 따르면,
**질료**는 무엇 과 량 등의 카테애고리아이가 아니며 길이 너비 깊이로 규정되는(τὸ ὁριζόμενον 1029a18) 그러나 그 자체로는 규정되지않은 그러한 것이다 이러한 질료의 보기로 그는 청동을 든다 이러한,
질료의 카테애고리아가 바로 실체라는 것인데.....그렇다면 실체는 카테애고리아가 되지 않는다 라는 말은 성립되지 않는다 질료의 카테애고리아가 되기 때문이다 그런데,
질료는 **기체**라고 말하여진다는 것 그리고 기체는 알론한 것의 [카테애고리아]가 인 것이 아니라 알론한 것이 기체의 카테애고리아가 이라는 것그리고 이점에서 기체는 **실체**라는 것은 2 쪽에서 이미 말하여졌다 그러한데도 이제 여기서는 실체는 질료의 카테애고리아이다 라고 말하여진다 실체도 어떤 것의 카테애고리아이다 라는 말이다 그렇다면 어떤 것의 카테애고리아가 결코 아닌 실체는 어떤 것의 '카테고리아'이다 여기서 나는 헷갈린다 앞의 어떤 것에는 질료가 속하지 않는 반면에 뒤의 어떤 것에는 질료 만이 속한다

[질료는] 그 자체 궁극적으로는 무엇도 아니요 량도 아니요 알론한 어떤 것도 아니며 이것들의 부정(αἱ ἀποφάσεις 否定 1029a25)도 아니다 부정들도 마찬가지로 우연적으로는 [그것(질료?)에] 속할 것이기 때문이다

만약 우리가 이러한 관점을 취한다면 질료는 실체가 이다 가 잇따르게된다 그러나 이것은 불 가능하다 *분리 가능성 과 이것임(τὸ χωριζὸν καὶ τὸ τόδε τι 1029a28) 이 양자가 실체에 주로 속한다고 여겨지기 때문이다* 이 때문에 에이도스 그리고 이 양자(에이도스와질료)로 이루어진 것이 질료보다는 오히려 실체로 여겨질 것 처럼 보인다 그러나,

이 양자 곧 질료 와 모양으로 이루어진 실체는 반드시 포기되어야 만 한다(ἀφετέον 1029a32) 라고 나는 말한다[292] [이것은] 더 늦으며 그리고 [그 자연이] 분명하기 때문이다 그리고 어떻게 보면 질료는 더 분명하다 그러나 우리는 반드시 세 번째 것[293]을 조사해 보아야만 한다 이 세 번째 것이 가

---

면 나는 헷갈리지 않는다

292) 질료 와 모르페로 이루어진 것들 역시 실체가 아니다 물론 질료 역시 실체가 아니다 그렇다면 질료도 실체가 아니요 이 질료 와 모르페로 이루어진 것 역시 실체가 아니다 라고 그가 분명히 말하고 있다

293) 이 세 번째 것은 이어지는 4 장에서 있어지고 있는 그 무엇에 대한 이론이 전개되는 것으로 보아 이 세 번째 것은 '있어지고 있는 그 무엇'을 가리키는 것으로 보는 것이 옳을 것 같다 제애타 끝에서 말하여지듯이 어떤 것에 있어지고 있는 그 무엇은 바로 에이도스 이며 그리고 3 장에서는 질료와 모르페애 와 이 둘로 이루어진 것이 묶어져서 말하여지고 있는데 질료와 그 양자로 이루어진 것은 그 본성 상 실체가 아니라는 것이 분명해지나 - 이것들 중 질료가 더 분명해진다 - 나머지 하나 세 번째 것 곧 모르페애는 그 자연 상 분명하지 않아 곤혹 스러운 것이므로 이 세 번째 것을 반드시 조사해 보아야한다 라고 말하여지기 때문이다 사실,

세 번째(τής τρίτης 1029a32)가 무엇을 가리키는 지가 현재의 나에게는 애매모호하다 이어지는 문장에서 감각 실체가 불쑥 튀어나오기 때문이다 이 문장이 본디 텔레스의 강의 순서에 따른 것이라면 세 번째 것을 감각 실체

장 곤혹 스러운 것이기 때문이다

감각적인 것들[294] 가운데 어떤 것들은 실체라는 것이 일반적으로 인정된다 그래서 우리는 이것들 가운데 첫 번째 것을 반드시 먼저 살펴보아야 한다

실체란 무엇인가 라는 물음에 답하면서 그는 3 장에서의 자신의 로고스를 이끌어 가기 시작했다는 점을 나는 294 쪽에서 지적해 냈다 그가 잠정적으로 내 뱉은 답은 있어지고 있는 그 무엇 과 보편자 와 류 와 기체 등 4 가지였다 이 4 가지 가운데 보다 더 실체일 것 같은 것은 기체일 것이다 실체는 기체라고도 말하여지고 있기 때문이다 그렇다면,

기체가 곧 실체일까 그에 따르면 아니다 어떤 것의 카테애고리아이도

---

를 가리키는 것으로 보는 것이 더 자연 스러울 것이다 그러나,
제애타 편에서 이어지는 에애타 편에 이르러서야 비로소 감각 실체가 말하여지는 반면에 문제의 문장에 바로 뒤 이어지는 것은 제애타 편 제 4 장이며 4 장에서는 있어지고 있는 그 무엇이 이론화 되어지고 있다 이렇게 본다면 그가 질료 와 그 양자로 이루어진 것 다음으로 세 번째 고찰하려 하는 것은 있어지고 있는 그 무엇으로 보는 것이 더 타당할 것이다 실로 있어지고 있는 그 무엇은 아주 곤혹스러운 어려운 것이다
'영혼에 관하여'에서 그는 몸에서 있어지고 있는 그 무엇을 영혼이라 한다 (412b11) 따라서 부분적으로 보면 있어지고 있는 그 무엇은 영혼이라 말 할 수 있을 것이다 그러나 전체적으로 볼 때는 영혼이라고 만 말 할 수는 없으리라 몸은 전체가 아니라 부분일 것이기 때문이다 어쨌거나,

그 세 번째 것을 (어떤 것에) 있어지고 있는 그 무엇으로 보는 것이 감각 실체로 보는 것 보다 더 나을 성 싶다 이어지는 두 줄(1029a33-34)을 4 장에 붙힐 것이 아니라 에애타 편에 붙혀 읽는 것이 매끄럽게 이어지기 때문이다

294) 감각적인 것들는 제애타 편에 이어지는 에애타 편에서 말하여지지 제애타 편에서 말하여지지 않는다

아닌 오히려 알론한 모든 것이 자신의 카테애고리아이인 그러한 것이다 라는 점에서는 기체는 곧 실체이다 그러나 기체가 실체와 동일한 것은 아니다 동일하다면 질료 뿐 아니라 질료 와 모르페 이 양자로 이루어진 것 모두 실체일 것이다 질료 그리고 이 양자로 이루어진 것 그리고 에이도스는 각기 기체라고 말하여지기 때문이다 비록 질료가 더 분명하긴 해도 질료 그리고 질료와모르페로 이루어진 것은 실체가 아니다 실체는 **분리**된 이것이기 때문이다[295]보아라 질료는 이것도 아닐 뿐 더러 분리된 것도 아님은 더 분명하지 않은가 그런데,

여기에서 현재 나에게 질료가 애매하게 닥아온다 질료란 무엇인가 ? 그에 따르면 질료란 무엇인가 라는 물음은 적절한 물음이 아니다 질료는 무엇이 아니며 량 등의 범주들도 아니기 때문이다 규정되는 것이 아니 라는게 그의 설명이다 그래서 애매한 건가 어쨓든,

질료는 실체가 아니다 그러기에 이 질료 와 모르페애로 이루어진 것도 실체가 아니다 물론 질료 보다는 더 실체에 가깝울 뿐 아니라 질료 보다 더 늦지 않기 있는 것이긴 해도 말이다 물론 이 양자로 이루어진 것은 더 늦게 있는 것임은 분명하다 그렇다면,

세 번째 것 곧 있어지고 있는 그 무엇(모르페애 또는 에이도스)도 실

---

295) 여기서 카테애고리아이에 나타난 것과 비교해 보자(181-186 참조) 거기에서는 숫적으로 하나임 과 동일한 것이 반대들을 받아드림이 실체에 고유한 것으로 드러나는 반면에 여기에서는 분리 와 이것이 실체에 주로 속하는 것으로 드러난다(298 참조) 물론 이것(토데 티)은 범주들에서도 실체라고 말하여지기는한다 - 제 이 실체는 이것이 아니라고 한 점에 주의하시오 178 쪽 이하 - 그러나,

거기에서는 **분리**라는 말이 쓰여지지 않는다 숫적으로 하나라는 말이 분리 라는 말을 함축하지 않는다면 말이다 실체는 분리해 있는 것이 아니다 를 거기에서 부정하고 있는 것은 아니리라 그러나 실체는 분리해 있는 것이다 라는 말은 거기에서 나타나지 않는다 반면에 여기에서는 실체란 주로 분리해 있는 이것이라고 말하여지는 것이다 라고 말하여진다 분리해 있지 않으면 실체가 아니라는 말일 것이다

이 정도로 만 언급해 놓고 다음으로 넘어가기로 하자

체가 아닐까 (어떤 것에) 있어지고 있는 이 무엇은 우리를 아주 어렵게 만드는 곤혹스러운 것이다 아리스토텔레스는 이 곤혹스러운 것에대한 어떤 이론을 펼칠까 그를 따라가 보도록하자

(IV) 시작할 때 실체들을 다양하게 규정했으므로 그리고 이런 (규정들)중의 하나가 (어떤 것에) 있어지고 있는 그 무엇 이라고 여겨졌으므로 우리는 있어지고 있는 그 무엇에 대한 이론(Θεωρητέον 1029b2)을 반드시 전개해야만 한다

더 인식 될 것으로 나아가는 것이 더 낫다(πρὸ ἔργου 1029a3) 자연스레 덜 인식된 것을 통해서 더 인식 될 것으로(εἰς τὰ γνώριμα μάλλον 1029b5) 나아가는 식으로 모든 배움은 진행하기 때문이며 이와 마찬가지로 실천에 있어서도 각자에게 선한 것으로부터 출발해서 전체 선을 각자를 위한 선으로 만들어가는 것이므로 각자에게 더 인식되는 것으로부터 출발해서 자연적인 인식을(τὰ τῇ φὐσει γνώριμα 1029b8) 각자에게 인식되는 것으로 만드는 것이 우리의 임무이기 때문이다

각자에게 그리고 [맨] 처음에 인식된 것은 보통 아주 적으며 있는 것을(τού ὄντος[296] 1029b11) 거의 지니지 못하거나 전혀 지니지 못한다 그렇지만 사람들은 단지 각자에게 조금 인식된 것으로부터 출발해서 전체에게 인식되는 것을 반드시 인식하려 시도해야만 한다 이미 말했듯이 각자가 인

---

296) 있는 것을 지닌다 라고 옮기니 어딘가 어색하다 오히려 실재성(reality 로스 786) 라고 옮기면 덜 어색할 것 같다 따라서 실재성을 거의 또는 전혀 지니지 못한다 라고 옮겨보자 그렇다면 각자에게 그리고 처음에 인식된 것은 아주 적을 뿐만 아니라 거의 실재성을 지니지 못한다는 것은 무엇을 말하고 있는가 여기서,

인식 또는 앎이 있음에 대해 어떻게 있으며 있음이 인식에 대해 어떻게 있는가 가 다시 말해 인식 과 있음의 상호 관련성이 건드려지고 있다고 볼 수도 있으리라 이정도로 문제 제기하고 넘어가자 내가 형이상학을 정리하기 시작하면서 이 형이상학은 크게보면 있는 것 과 인식에대한 로고스이다 라고 말한 것을 기억하라(277쪽 참조하시오)

식하고 있는 것을 경유하여 말이다 그런데,

먼저 그 (있어지고 있는 무엇)을 논리적으로(λογικώς 1029b13) 우리는 말해야 한다

(어떤 것에) 있어지고 있는 그 무엇 각각은 (어떤 것 그)자체(καθ'αὐτό[297] 1029b14) 라고 말하여진다 음악적이라는 게 당신 자체는(κατὰ σαυτὸν

---

297) (어떤 것에) 있어지고 있는 그 무엇이 바로 (그 어떤 것[의]) 자체라는 것이 그에의해 선언되고 있음이 분명하다 흔히 어떤 것의 본질 이라고 옮겨지고 있는  어떤 것에 있어지고 있는 그 무엇은 그 어떤 것의 자체 라는 말이다 그래서 그에 따르면 개에서 무엇이 있어지고 있는가 라는 물음 곧 개의 본질은 본질은 무엇 인가 라는 물음(62 쪽 참조)은 개 그 자체는 무엇인가 라는 물음과 같다 개 그 자체란 개의 본질을 말하고 있으며 개에서 있어지고 있는 그 무엇인 셈이다 그렇다면 그는 '그 자체에 따라(καθ'τὸ αὐτὸ)'에 대해 어떻게 말하고 있을까 타 메타 타 퓌지카 델타 권 18 장(1022a14-34)에서 '그 자체에 따라'를 '어떤 것에 따라'와 구분하면서 다음과 같이 말한다

**어떤 것(또는 그것)에 따름**(τὸ καθ' ὅ 1022a14)[에있어서의 그것]은 여러 가지로 말하여진다 한편으로 예를들어 '[각기 프라그마타는] 선 그 자체 또는 선(καθὸ ἀγαθός1022a15)에 따라'에서 처럼 각기 프라그마타의 에이도스 와 우시아가 그 하나이며 다른 한 편으로 예를들어 표면 안[의] 색에서 처럼 그 안에서 [어떤 것이] 처음으로 자연스레 생성되는 그것이 그 하나이다 첫 번째로 말하여지는 것은 '에이도스에 따라'이며 두 번째로 말하여지는 것은 각기 것의 질료 와 각기 처음 기체이다 그런데,

전체적으로 보면 '그것에 따라' 에서의 [그것에는] 원인(τὸ αἴτιον 1022a20)이 속한다 왜냐하면 우리는 무엇에 따라 (때문에) 그가 왔느냐 또는 무슨 목적으로 그가 왔느냐 라고 말하며 그리고 그의 추리는 무엇에 따라(때문에) 글렀고 그르냐 또는 그 추리의 원인 혹은 그른 추리의 원인은 무엇이냐 라고 말하기 때문이다 더 나아가서,

'위치(θέσιν 1022a23)에 따라' 라고 '그것에 따라'는 말하여진다 예를들

어 ‘그가 서있는 곳에 따라’ 또는 ‘그가 걷는데를 따라’에서 처럼 말이다 이 모든 것은 위치 와 자리(τὸπον 1022a24 공간)를 말한다 따라서,

‘**그 자체(스스로)에 따라**(τὸ καθ’ αὐτὸ 1022a25)’도 여러 가지로 반드시 말하여진다 예를들어 ‘칼리아스는 그 자체(에 따라)로 칼리아스이며 [칼리아스 그 자체는] 칼리아스에 있어지고 있는 그 무엇이다’에서 처럼 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 [으로서의] 그 자체 가 그 하나이며 예를들어 그 자체로(에 따라) 칼리아스는 생물이다에서 처럼 무엇이 그것 (안)에 속해있는 바로 그것이 그 하나이다 왜냐하면 생물인 것이 칼리아스이므로 생물은 [칼리아스의] 로고스 (안)에 속하기 때문이다 나아가서,

그 자체 안에 무엇이 처음으로 받아드려지거나 또는 그 자체의 어떤 것[이 그 하나이다] 예를들어 그 표면은 그 자체로(에 따라) 희고 사람은 그 자체로 살아있다에서 처럼 말이다 왜냐하면 영혼은 인간의 어떤 부분이며 이 영혼 안에 생명이 처음으로 [속하기 때문이다] 나아가서,

자신이외의 알론한 원인이 있지 않는 그것[이 그 하나이다] 생명(물) 두발등 사람의 원인들은 여럿이나 사람은 그 자체로 한 가지로(ὅμως 1022a34) 사람이기 때문이다 나아가서,

하나[인 어떤 것]에 속하고 그리고 하나일 것[이 그 하나이다] 이 때문에 분리된 것(τὸ κεχωρισμένον 1022a35-36) 은 그 자체[인 것이다]

이와 같은 그의 말은 다음 처럼 짧게 설명될 수 있으리라

어떤 것에 따라 에서의 어떤 것에는 프라그마토스의 에이도스 또는 우시아(예를들어 선(善)) 과 자신 안에서 무엇이 처음으로 생성되는 바로 그 자신(예를들어 질료 와 기체) 과 원인 과 위치 또는 자리가 속하므로 어떤 것에 따라 있는 것들은 에이도스 와 우시아에 따라 또는 질료 와 기체에 따라 또는 원인에 따라 또는 자리에 따라 있는 것들인 반면에

그 자체에 따라 에서의 그 자체에는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 자신 안에 무엇이 처음으로 받아드려지는 그 자신(예를들어 흼을 받아드리는 표면 과 생명을 지니는 영혼) 과 배타적인 원인 과 분리된 하나인 것 등이 속하므로 그 자체로 있는 것들은 있어지고 있는 그 무엇 또는 영혼 또

1029b15) 아니므로 당신에[298] 있음(τὸ σοὶ εἶναι 1029b14)은 음악적으로 있음이 아니기 때문이다 그렇다면 당신 자체가 그것 [곧 (당신에) 있어지고 있는 그 무엇]이다 그러나,

실로 이것이 모든 것은 아니다 표면에 있음은 흼에 있음이 아니므로 표면 흰 과 같은 것도 그 자체(καθ'αὐτὸ 1029b16)(있는 것)이 아니며 그것[299](αὐτό 표면 자체? 1029b19)이 반복되므로 이 양자로부터 이루어진 '흰

---

는 배타적인 원인 또는 분리된 하나 등이다 그러므로,

여기서 그는 '어떤 것에 따라'에서 '.....따라'에 대해 말하고 있다기 보다는 오히려 '어떤 것에 따라에있어서의 어떤 것'에 대해 말하고 있다고 보는 것이 나으리라 따라서,

있어지고 있는 그 무엇은 그 자체로 있는 것 곧 스스로 있는 것이어서 어떤 것에 의해서 비로소 생성되는 그러한 것이 아니다 라고 우리는 결론지어 말할 수 있다

298) '당신 자체로' 라고 옮기는 것이 더 나을 성 싶다 여기서 문제는 '그 자체'이다 본문에는 자체라는 표현이 나타나 있지 않다 그러나 삽입해 넣어 주어야 할 것 같다 자체 라고 말할 때 내가 염두에 두는 말은 ' αὐτὸ ' 이다 ' 하우토 ' 라는 이 말은 논문 내내 나를 괴롭힐 것 같다 (42, 72, 124, 205, 226, 278 쪽을 참조하시오)

299) 그것이 어떻게 쓰였을까 인칭 대명사 중성 3인칭 단수 1 또는 4 격이니 앞 문장에 나타나는 중성 명사를 가리키거나 또는 그 자체를 가리킨다고 볼 수 있는데 중성 명사를 가리킨다면 그 중성 명사는 무엇인가 흰 표면에 있음일텐데 그렇지는 않은 것 같고 오히려 '자체(itself)'로 보면 어떨까 흰에 있음 과 표면에 있음 으로 이루어진 흰 표면에 있음 또는 표면 흰에 있음에는 있음이 반복되어있으니까 말이다 그런데 이럴 경우에는 (어떤 것에) 있음을 (어떤 것 그)자체로 보아야 할 것이 아닌가 어떤 것에 있어지고 있는 그 무엇을 어떤 것 그 자체라고 그가 했으니 그럴 법도 한데.....어쨌든 현재 나에게는 애매하다 그러나 그 자체 또는 있음이 반복되는 것으로

표면에 있음'도 그 자체 (있는 것)이 아니기 때문이다  따라서,

로고스에 그것 (자체)가 주어지고 [있지]는 않지만 그것 (자체)를 말하고 [있는] 이것(οὑτος 1029b20)이 바로 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇의 **로고스**이다 그러므로,

만약 흰 표면에 있음이 부드러운 표면에 있음 이라면 흰 표면에 있음은 부드러운 표면에 있음과 **동 일**할 것이다(τὸ αὐτὸ καὶ ἕν 1029b22) 그러나,

마찬가지로 예를들어 질 량 시간 장소 움직임 등에서 처럼 각 [범주]에 상응하는 어떤 것이 있으므로 알론한 범주들에 따른 복합(σὐνΘετα 1029b23)들도 있기 때문에 우리들은 이것들 각각에 있어지는 그 무엇의 로고스가 있는 가를 조사해야 만 하며 마찬가지로 예를들어 흼에 사람으로 있어지는 그 무엇이 흰 사람에 [속하는 가를 조사해 보는 것] 처럼 있어지고 있는 그 무엇이 이러한 것(복합)들에 속하는가를 조사해야 만 한다 자,

외투라는 이름을 그 (복합)으로 [간주] 해 보자 외투에 있음은 무엇인가 이것은 그 자체로 말하여지는 어느 것들도 아니다 그 자체로(있지) 않는 것은 [다음] 두 가지로 말하여진다 이 두 가지 가운데 하나는 더함(προσΘέσεως 1029b30)으로부터 오는 것이고 다른 하나는 그렇지 않는 것으로부터 오는 것이다 그 하나는 예를들어 흼에 있음을 정의하는데 흰 사람의 로고스를 말하는 것 처럼 정의되는 것이 그 자체 알론한 것에 더해져 말하여지는 [경우이며] 다른 하나는 정의되어져야 할 것 [대신]에 알론한 것이 [정의되는 경우이다] 예를들어 만약 외투가 흰 사람을 가리킨다면 흰 사람은 한 편으로 희지만 있어지고 있는 무엇은 흼에 있음이 아니라 외투에 있음이므로 외투를 흰 으로서 정의하는 것이다 그렇다면,

있어지고 있는 그 무엇(τὸ τί 1030a2)은 '것' 전체인가 아닌가 (τι ἢ ὅλως ἢ οὔ ;, a2-3)[300] 있어오고 있는 바로 [그]것(τι 1030a3)이 있어오고 있

---

보고싶다 로스는 '표면 자체'라고 한다(로스 167, 786 쪽 참조)

300) 외투에 있음이 전체적으로 있어지고 있는 그 무엇인가 아닌가 아마 아닐 것이다 라고 로스는 옮긴다

는 그 무엇(τὶ 1030a3)이기 때문이다 그런데 알론한 것이 '알론한 것에 따라' 말하여질 때 [그 알론한 것은] 바로 이 것( ὅπερ τόδε τι 1030a4)이 아니다 예를들어 흰 사람은 바로 이것이 아니다 이 것은 단지 실체들에게 만 속하기 때문이다 따라서,

로고스가 정의 일 때 만 있어지고 있는 그 무엇은 있다 *이름* 과 *로고스*가 동일한 것을 가리킨다면 *정의*는 있지 않다 무엇이든지 간에 일련의 *로고스*들을 위한 어떤 *이름*들이 있어서 심지어 일리아드 조차 *정의*일 것이므로 모든 *로고스*가 *정의*일 것이기 때문이다 오히려 첫 번째인 어떤 것이 있을 때에 만 [*정의*가 있다] 이 (첫 번째) 것들은 알론한 것에 따라 말하여지는 알론한 것이라 말하여지지 않는다 그렇다면,

있어지고 있는 그 무엇은 어떤 류의 에이도스들에 속해 있는 것이 아니라 단지 이 (에이도스들)에만 속해 있다 이것들(에이도스들)은 관여적인 것이라고도 속성이라고도 우연적인 것이라고도 말하여지지 않는 것 처럼 보여지기 때문이다 그러나,

*로고스*는 한 편으로 각기 것의 [로고스] 이며 알론한 것들의 어떤 것을 가리킨다 그리고 어떤 것이 어떤 것에(τόδε τῷδε 1030a15) 속하기 때문에 *이름*이 있을 것이고 또한 [그 이름은] 단순한 *로고스* 보다 더 정확할 것이다 그러나 [*이름*은] *정의*도 아닐 뿐 더러 있어지고 있는 그 무엇도 아니다 또한,

정의와 마찬가지로 있어지고 있는 그 무엇도 여러 가지로 말하여진다 있는 그 무엇은 한 편으로 실체 와 이것을 가리키며 다른 한 편으로는 량 질과 같은 카테애고리아이 각각을 가리킨다 (그가) 있다는 같지 않는 방식으로 모든 것에 속한다 그러나 한 편으로 첫 번째로 말하여지는 방식 으로서 있는 그 무엇은 순수하게(ἁπλώς 1030a23) 실체에 속하는 반면에 어떻게든 알로한 것들에도 속한다 심지어 우리들은 질에 관해서 조차 그 질이 무엇으로 있느냐 라고 물어 볼 수 있으리라 질 역시 있는 그 무엇이기 때문이다 그러나 순수하게가 아니라 있지 않는 것을 논리적으로 말하는 어떤 사람들이 있지 않는 것도 있음이다 라고 말하는 것 처럼 말이다[301] 질도 역시

---

301) 소피스테애스 103 쪽 과 104 쪽을 참조하시오

이와같다

의심할 것도 없이 우리는 각기 욧점을 어떻게 말할 것인가도 반드시 조사하여야만 한다 그러나 어떤 상황을 넘어서서는 않된다 그런데 이제 우리가 말하고 있는 것들은 분명하다

있어지고 있는 그 무엇은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως 1030a29) 실체에 속하며 그 다음으로 알론한 것들에 속한다 있는 그 무엇은(τὸ τί ἐςιν[302] 1030a31) 순수하게 있어지고 있는 무엇( τί ἦν εἶναι 1030a31) 아니라 질에 또는 량에 있어지고 있어지고 있는 그 무엇이듯 말이다 이것들은 반드시 호모뉘모스하게[303](동음이의어적으로) 말하여지고 있는

---

302) 여기서 우리는 텔레스가 있는 그 무엇 과 있어지고 있는 그 무엇을 구분하는 것을 볼 수 있다 있는 그 무엇은 있어지고 있는 그 무엇과 동일한 것이 아니라 량 과 질 등에 있어지고 있는 그 무엇이 있는 그 무엇일 뿐이다 순수하게 보자면 이 둘은 동일한 것이 아니다 그러나 다르게 보자면 이 둘은 같다 이 점을 지적하는 것에 만 지금 나는 만족할 수밖에 없다

303) 실체 와 차이들에 속하는 모든 것들은 시노오뉘모오스하게(동음동의어적으로) 말하여진다 라는 카테애고리아이에서의 말을 비교해 보라( 175 - 176 쪽) 거기서 실체 와 차이로부터 [말하여지는] 모든 것은 동음동의어적으로 말하여진다 해 놓구선 여기서는 있는 그 무엇은 곧 실체 이외의 범주들에 있어오고 있는 그 무엇은 동의이의적으로 말하여진다 라고 말한다 또 형이상학 1060b32-35에서는 만약 있는 것이 동음이의어적으로 말하여져서 어떻게든 그 다양한 쓰임새에 공통적인 것이 있지 않다면 우리는 있는 것을 알 수 없을 것이다 라고 말한다 첫 번째 곳에서는 실체 와 차이로부터 [말하여지는] 모든 것은 동음동의적으로 말하여지는 것이다 라고 하며 두 번째 곳에서는 실체이외의 범주들에 있어오고 있는 그 무엇은 동음이의어적으로 말하여진다 하고 세 번째 곳에서는 있는 것이란 동음이의어적으로 말하여지지 않는다 라고 한다자,

다시 정리해 보면 실체 와 차이로부터 [말하여지는] 모든 것은 동음동의어적으로 말하여지는 것이고 실체 이외의 범주에 있어오고 있는 그 무엇은 동음이의어적으로 말하여지는 것이며 있는 것은 동음이의어적으로 말하여지는 것이 아니다 이 세 가지 말을 어거지로 잇대본다면 실체 이외의 범

것들이며 또한 앎 아닌 것이 앎이다 라고 말하여지듯이 [있음을] 더하거나 빼내어 말하여야만 하기 때문이다 나아가서 호모뉘모스하게 또는 그와같이 말하는 것이 아니라 우리가 동일하다 라고도 하나라고도 호모뉘스한 것이라고도 말하여지지 않는 약을 동일한 것 과 하나에대해 적용하듯 말하는 것이 올바르다  호모뉘모스하게 또는 하나에 따라서(καθ' ἕν 1030b3) 약은 몸 과 효과 와 도구 라고 말하여지는 것이 아니라 하나에 대해(πρὸς ἕν 1030b3) [그렇게 말하여지기] 때문이다 이 두 가지 길 가운데 어느 것으로 말하든 차이 없다

*정의* 와 있어지고 있는 그 무엇은 첫 번째로 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것은 명백하다 그러나 [실체에 속하는 것과] 똑 같이 알론한 것들에 속하는 것은 아니다 곧 첫 번째 보다 많이 [속하는 것은] 아니다 이것을 우리가 받아드린다면 [모든] *로고스*와 동일한 것을 가리키는 *정의*가 잇따르는 것이 아니라 어떤 *로고스*와 동일한 *정의*가 잇따를 것이기 때문이다 그리고 이런 조건은 일리아드와 같은 어떤 연속에의한 하나가 아니라 또 함께 묶어짐에 의한 하나가 아니라 있는 것에 상응하는 것 으로서의 하나 인 어떤 것의 로고스가 정의라고 말하여진다

있는 것은 한 편으로 이것을 가리키며 다른 한 편으로는 량 또는 질

---

주에 있어오고 있는 그 무엇은 동음이의적으로 말하여지는 것이나 있는 것은 동음이의어적으로 말하여지는 것이 아니므로 실체 이외의 범주에 있어오고 있는 그 무엇 과 있는 것은 동일한 방식(길)로 말하여지지 않는다 라는 것이 잇따르게 될 것이다 있는 것이 그러나 이 두 가지가 헤태론한 방식으로 말하여진다 라는 말은 아리스토텔레스적인 말이 아니다 실체 이외의 범주에 있어오고 있는 그 무엇 역시 어떻게든 있는 것이라고 말하여질 것이기 때문이다 어쨌든 실체 또는 있음 또는 있는 것이 말하여지는 길(방식)은 지금 나에게 매우 흥미롭다 적어도 실체 와 있어오고 있는 그 무엇 만큼은 호모오뉘모오스하게도 그리고 ὡσαὐτως (1030a35)가 쉬모오뉘모오스하게로 옮겨질 수 있다면 쉬모오뉘모오스하게도 말하여지지 않는 다는 것은 적어도 여기에서는 분명해진다 그러나 있는 것도 그렇게 말하여진다 라고 말할 수는 없다

인 것을 가리킨다 이 때문에 흰 사람의 로고스 와 정의가 **있다** 그러나 흰의 로고스 와 정의 그리고 실체의 로고스 와 정의와는 알론한 길로 **있다**

3 장에서 4 장으로 넘어 오면서 그는 실체 보다는 있어지고 있는 그 무엇(본질)에 대해 말하고 있으므로 자연스레 그 무엇을 축으로하여 논리가 펼쳐지고 있다 따라서 있어지고 있는 그 무엇으로 넘어가기 전에 제애타 앞장들에서 말하여지고 있는 실체에 관한 로고스들을 한 자리에 모아 보는 것도 뒷 생각을 위해 필요하다고 여겨진다

실체

는 가장 먼저 있는 것(범주 곧 무엇)을 가리킨다

는 카테에고리아이 안에 나타나는 것들이며 카테애고리아이들의 기체인 것들이다

는 반드시 순수하게(단적으로) 있는 것이다

는 로고스에 있어서든 인식에 있어서든 시간에 있어서든 알론한 모든 것 보다 가장 먼저(첫 번째) 라고 말하여진다

는 최소한도 있어지고 있는 그 무엇 과 보편자 와 류 와 기체 라고 말하여지는 것 처럼 보인다

는 모든 알론한 것들이 자신의 카테에고리아 이지만 자신은 알론한 모든 것의 카테애고리아가 아니라는 점에서 기체와 같다 그러나 기체와 동일한 것은 아니다 기체는 질료 라고도 모르페라고도 질료와모르페로 이루어진 것이라고도 말하여지므로 질료 와 모르페 와 이 양자로 이루어진 것은 실체가 아니다

는 분리된 이것이다 분리 와 이것이 주로 실체에 속한다고 말하여진다

는 있어지고 있는 그 무엇이다(?)

이러한 제에타 1 - 4 장에 나타난 실체를 카테애고리아이 와 델타 편에 나타난 실체와 비교해보자(284 - 287 쪽 참조) 먼저,

범주들에서 나타난 말들을 마지막으로 요약해보자

실체

가 반대들을 받아들인다는 것이 실체에 가장 고유하다 그렇다고 실체가 반대들인 것은 아니다

는 더 많고 적음을 허용하지 않는다

는 헤테론한 실체 보다 더 또는 덜 실체가 아니다 그러나

는 첫 번째 실체가 두 번째 실체 보다 더 실체이며 두 번째 실체 가운데 종이 류 보다 더 실체이다

는 모두 이것을 가리킨다

는 기체안에 있는 것도 아니고 기체의 어떤 것도 아니다

실체

는 다른 모든 것들의 기체이다

가 있지 않다면 알론한 모든 것도 있지 않다

다음으로 형이상학 델타 편에 나타난 실체들을 마지막으로 요약해 보자

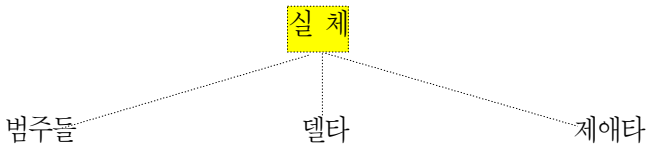
실체

는 궁극적인 기체(몸)이다

는 분리해 있는 이것(종) 으로서 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이다

는 자신의 로고스가 곧 자신의 정의인 것이다

한번 더 이 세곳에 나타난 실체를 비교해 보자 먼저 각기 곳에서 새롭게 말하여지는 것들과 공통으로 말하여지는 것들을 다음 처럼 나타내 보자



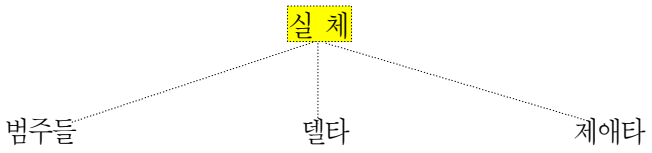

| | |
|---|---|
| 자신에 반대들 허용 | 가장 먼저 있다 |
| 제1실체 와 제2실체 | 순수하다 |
| 수적으로 하나이다 | 질료도 질료와모르페 |

로이루어진것도아님

더 덜 하지않다

쉬모뉘모스하다

나뉘지 않는 것




| | | |
|---|---|---|
| 이것이다 | 이것이다 | 이것이다 |
| 어떤점에서기체이다 | 어떤점에서기체이다 | 어떤점에서기체이다 |
| | **분리된 것** | **분리된 것** |
| | 있어지고있는그무엇 | 있어지고있는그무엇 |
| | 로고스가정의인 것 | 로고스와정의가하나 |

앞 쪽에스 드러났듯 범주들 과 형이상학에서 실체에 관해 말하여지는 것들에는 약간의 차이가 있는 듯하다(286 - 287 참조) 그 가운데 내가 보기에 가장 심각한 차이는  뒤에서는 실체란 분리 된 것이며 질료 와 모르페애로 이루어진 것이 아니다 라고 말하여지는 반면 앞에서는 사람인 것(어떤 사람)이 제 1 실체 라고 말하여진다는 점이다 물론 분리가 무엇과 분리된 것을 말하며 사람인 것(τι)에있어서의 '것'이 무엇을 말하는 것인지 먼저 분명해 져야하긴 해도 말이다 내가 보기에는 사람인 것 또는 어떤 사람은 질료 와 모르페애로 이루어져 있는 것(개별자)이기 때문이다

실체에 관한 언급[304]은 이 정도로 하고 이제 실체라고 말하여지는 있어지고 있는 그 무엇에 대한 언급을 요약해 보도록하자

(각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇(본질)

은 (각기 것의) 그 자체 라고 말하여진다

은 에이도스들에 만 속해 있을 뿐 류(의 에이도스)에는 속해 있

---

304) 이러한 언급에 417쪽 언급을 덧 붙혀보라

는 것이 아니다
도 정의 처럼 여러 가지로 말하여진다 실체 와 이것을 가리키기
도 하고 량 질과 같은 카테애고리아이 각각을 가리키기
도 한다 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게(단적으로)
실체에 속하며 그 다음에 알론한 것들에 속한다
의 로고스에는 그 무엇이 주어지지 않은 채(μὴ ἐνέςαι[305]
1019b19-20) 그 무엇이 말하여진다
(각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇(본질)
의 로고스가 정의 일 때만 있어지고 있는 그 무엇은 있다[306]
에 있는 그 무엇이 순수하게 속하는 것은 아니다 있는 그 무엇
은 질 또는 량에 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다

따라서 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇은 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속하는 것이며 자기 스스로 있는 것이고 자기의 로고스 와 정의가 동일한 것이다 그는 본질(있어지고 있는 그 무엇)을 그 로고스 와 정의가 동일한 것이라고 말하고 있다

실체란 무엇인가 라는 물음에 대해 4 가지로 그가 3 장에서 답했다는 것은 299 쪽에서 말하여졌으며 있는 것을 추적하는 실마리로 실체를 내세워 실체란 무엇인가 라는 물음을 그가 1 장에서 던지고 있다는 것은 291 쪽에서 말하여졌다 2 장에서는 소피스테애스를 본딴 것 처럼 보이는[307] 실체에

---

305) 이 에네스타이 라는 말이 애매하다 ἐνέςαι가 ἐνίστημι의 변화 형 일까 엔이스테애미는 to put, set, place in, 등을 뜻한다는데.....그렇다면 일견 거기에 주어지다 놓여지다 또는 있다 위치하다 또는 위치해있다 라고 옮겨질 수 있을 것 같은데....무슨 변화 형이지 ? 완료형일까.....

그 변화 형이라면 이 말을 에이나이와 어떻게 구별해야하나, 생각으로만 있는 것일까 아니야 있는 것은 누우스도 있는 것이니 그렇지는 않을게야 말로 만 있는 것일까....? 말 과 있음을 구분한다는 것 자체가 그에게 통용될 수 있을까 그렇것 같지 않다 휴우 .....

306) 있다 라고 하는 게 올바른 건지.....오히려 말하여진다 라고 하는게 낫지 않을 런지

관한 자신 이전의 이론들을 정리 비판한다 이제 그는 4 장에서 실체 보다는 오히려 있어지고 있는 그 무엇에 대해 말한다는 것은 4 장 번역 요약에서 보여졌으리라 그런데,

있어지고 있는 그 무엇에 대해 말하는 가운데 그는 *이름 과 로고스 와 정의* 라는 말들을 자주 쓴다 이 말들을 매개로해서 5 장이 4 장에 이어지는 듯하다 물론 이 말들은 제애타 편 끝날 때 까지 자주 또는 종종 각 장에서 쓰여지며 12 장에서는 이 말들에 대해서 만 말한다 우선,

4 장에서 쓰여진 이 말들을 정리하기 전에 그 무엇에 대한 이론을 전개하는 길에대해 그가 말한 것을 짤막하게 요약해보자

인식은 어떠한 것이든 각자에게 인식된 것으로부터 이루어진다 각자에게 인식된 것은 본디 아주 적으나 작은 이 각자의 인식으로부터 출발하여 전체에게 인식으로 우리는 나아가야 만 할 것이다 아울러,

모든 배움에 있어서도 그러하다 배움이란 덜 인식된 것을 거쳐 더 인식될 것으로 나아가는 [과정]이다 배우는 사람의 임무는 각자에게 선한 것으로부터 전체 선을 각자를 위한 선으로 만드는 실천에 있어서 처럼 각자에게 더 인식된 것으로부터 출발해서 자연적인 인식을 각자에게 인식되도록하는 것이다

여기에서 그는 자연 인식에 이르는 길을 말하고 있는 듯하다 그 자연 인식에 이르는 길은 각자에게 주어진 인식으로부터 시작되어 전체 인식에 다다르는 길이다 301 쪽 각주 296에서도 지적한 바 있지만 나는 여기서 각자에게 맨 처음에 인식된 것은 거의 실재성을 지니지 못한다 라는 그의 말이 나에게 흥미롭다 직역하자면 그 인식은 거의 있는 것이 아니다 라는 것인데.....

이름 과 로고스 와 정의에 대해서는 어떠한가 먼저,

이름 과 로고스가 동일한 것을 가리킨다면 정의는 있지 않게 될 것이다 일련의 *로고스*가 가리키는 것과 동일한 것을 일련의 *이름*이 가리킬 것이

---

307) 292 쪽 가구 283 번 참조하시오

므로 심지어 일리아드 조차 *정의* 일 것이다 이렇게 되면 모든 로고스가 정의일 것이다 그런데 로고스가 정의일 때만 있어지고 있는 그 무엇이 있으므로 [모든 로고스가 있어지고 있는 그 무엇에 대해 말하고 있을 것이다 그러나 그럴 수는 없다 모든 로고스(말)이 정의인 것은 아니기 때문이다]

있어지고 있는 그 무엇 처럼 여러 가지로 말하여지는 정의도 가장 먼저 그리고 순수하게 분명히 실체에 속하는 것이다 그 다음에 알론한 것(범주)에 속한다 그러므로 알론한 것에 속하는 정의는 실체에 속하는 정의 보다 더 많은 정의도 아니요 똑 같은 정의도 아니다 이렇듯,

정의는 모든 로고스와 동일한 것을 가리키는 것이 아니라 어떤 로고스와 동일한 것을 가리킨다 그리고 일리아드 처럼 연속에 의한 어떤 하나 또한 함께 묶어진 어떤 하나가 아니라 있는 것[에 상응하는] 하나인 어떤 것의 로고스가 정의 라고 말하여진다[우연적인 하나에 대해서는 317쪽참조]

(실체와) 알론한 범주들에 따른 복합들 각각에 있어지는 그 무엇의 *로고스*도 있을까 예를들어 '흰 사람'의 '흼에 사람으로 있어지는 그 무엇'의 로고스가 있을까 '흰 사람' 이라는 복합은 그 자체로 있다 라고 말하여지는 것이 아니다 그 자체로 있는 것들[308]을 다음 처럼 정의해서는 않된다

'흰 사람'을 '외투'가 가리킨다고 해보자 이 경우 흰 사람은 한 편으로 희지만 있어지고 있는 그 무엇은 흼에 있음이 아니라 외투에 있음이므로 외투를 흰 으로서 정의하는 셈이다 이런 식으로 정의해서는 않된다 또한 흼에 있음을 정의하는데 흰 사람의 로고스를 말하는 경우를 살펴보자 여기서는 정의되는 것이 그 자체 알론한 것에 더해진다 이런 식으로 정의해도 않된다 나중 정의는 어떤 것(힘에 있음)을 정의하는데 그 어떤 것을 알론한 것에 덧 붙혀 (흰 사람을) 말하는 것이고 앞 정의는 어떤 것(흼에 있음)을 정의하는데 그 어떤 것 대신에 알론한 것(외투에 있음)을 말하는 것이다 이렇게[309] 정의하면 안된다 라고 그는 말한다

---

308) 범주들도 그 자체로 있는 것들임을 기억하라 279, 304 쪽을 참조하시오

309) 로스는 빠뜨리는 식으로 라고 말한다 ' ....is omitted in the defintion(167 쪽)..... '

흰 사람의 로고스 와 정의도 있긴하다 그러나 흼의 로고스 와 정의 그리고 실체의 로고스 와 정의와는 알론한 길로 있다 있는 것은 한 편으로 이것을 가리키면 다른 한 편으로 량 또는 질을 가리키기 때문이다

다시 한 번 정리해 보자

자신의 로고스 와 자신의 정의가 동일한 것을 가리키는 것은 단지 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다 그러기에 그 무엇의 로고스 와 정의는 동일하다 고로 정의되는 것은 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다 알론한 것으로 이루어진 복합은 정의되는 것이 아니다 단지 단지 그 정의에 속할(?) 뿐이다[310]

이어지는 그의 말을 따라가 보자

(V) 더함으로 이루어진 로고스(도) 정의이다를 어떤 사람이 거부한다면 순수한 것들이 아니라 연결된 것들의(συνδεδυασμένων; 1030b16) 어떤 정의가 있을 [수 있을까] 라는 어려움이 있다 반드시 분명히 더함으로부터 [그것들은 정의될 것이기[311]] 때문이다 예를들어 코 와 푹 꺼짐이 있으며 [이 둘 가운데] 어느 것 안에 어느 것이 [주어짐에 의해서] 이 둘로부터 이루어진 들창이 있다 라고 말하여진다 우연적이 아닌 코의 그 자체 속성(πάθος 1030b19)이 푹 꺼짐 또는 들창이다 흼이 칼리아스 또는 사람에게 속하듯 속하지는 않는다 칼리아스 흰은 사람에게 우연적으로 [속해]있기 때문이다 오히려 수컷이 생물에 속하고 똑 같음이 량에 속하듯 속한다 라고 말하여지는 모든 것들이 그렇다 이것들의 속성들은 자신들이 [거기에 속해 있는 그것의] 로고스 와 이름들에 속해있는 그러한 것들이며[312]그리고 [그것과] 분

---

310) 더해지거나 빼질 뿐이다?

311) 그 자체로 있는 것들은 이런 더함으로부터 정의되는 것이 아니라는 것을 염두에 두라

312) 이 부분을 옮기려다 내 이성은 파산 당했다 대충 옮겨 보았으나 부끄러울 뿐이다 로스의 번역을 여기에 옮겨 적으므로서 그나마 이것을 보는 이

리되서는 설명될 수 없는 것들이다 예를들어 흰은 사람 없이(ἄνευ 1030b25) 설명될 수 있으나 암컷은 생물 없이는 설명 될 수 없는 것 처럼 말이다 따라서,

이것들 가운데 어떤 것도 있어지고 있는 그 무엇이 아니며 과 이것들 가운데 어떤 것의 정의도 있지않다 그러나 우리가 말했던 것 처럼 그 무엇이며 과 그 정의가 있다면 알론한 [방식]으로 그러할 것이다 그런데,

이것들에 관한 헤테론한 두 번째 어려움이 있다[313] 만약 들창 코 와

---

들에게 보답하고져 한다 " 특별한 속성의 기체의 이름 또는 로고스를 포함하고 있는 그리고 이것 없이는 설명될 수 없는 바로 그러한 것들이 이러한 속성들이다 (789 쪽) "

313) 여기서 첫 번째 어려움을 정리해야할 필연성이 지금 나에게 있다 헷갈리는 것은 나이기 때문이다 여기서 문제되고 있는 것은 실체 또는 있어지고 있는 그 무엇이 아니라 예를들어 흰 사람, 푹 꺼진 코(들창 코)등과 같이 자신의 로고스가 정의인 것들이 아니다 이것들에게도 정의가 있을 수 있을까 어려운 물음이다 이것들 그 자체로는 있어지고 있는 그 무엇 또는 실체가 아니기 때문이다

순수하게 보면 있을 수 없다 그러나 달리 보면 있다 바로 이 달리 보면 그 정의가 있는데 그러한 경우에 대한 설명이 어렵다는 것이다 어째서 어려운가

흰 사람 과 들창 코 같은 것들은 어떤 것에 덧 붙혀져야만 비로소 그 로고스를 얻을 수 있는 그러한 것들이다 그 어떤 것에 분리 되서는(그 어떤 것 없이는) 그것들에 관한 로고스를 결코 얻을 수 없으므로 그것들에 관해 말할 수도 없게 될 것이다 흰이 사람에 푹 꺼짐이 코에 수컷이 생물에 똑 같음이 량에 덧 붙혀져야 - 물론 덧 붙혀짐은 우연이다 - 만한다 그렇지 않으면 그 로고스가 얻어질 수 없다 그래서 이런 것들은 그 자체 어떤 것에 속하므로 속성 그 자체이다 따라서,

이것들은 그 로고스 와 이름에 부분으로서 속해 있어야 만 한다 텔레스에 따르면 이러한 로고스도 정의인가 라는 물음은 답하기 어렵다 앞 설명에 따르면 정의도 여러 가지로 말하여진다(306쪽 참조) 물론 이러한 정의들은 순수하게 말하여지는 정의가 아니다 순수한 정의와는 다른 정의들이다

푹 꺼진 코(σιμὴ ῥὶς καὶ κοίλη ῥὶς 1030b29)가 동일한 것이라면 들창 과 푹 꺼짐은 동일할 것이다 그러나 만약 (동일하지) 않다면 (들창이) 그것의 자체 속성인 그 프라그마(코?) 없이는 그 들창에 관해 말하는 것은 불 가능할 것이므로 - 들창은 코 안이 푹 꺼져 있기 때문이다 - 코가 들창 이다 라고 말하는 것은 불 가능할 것이거나 또는 코 코 푹 꺼짐 이라고 동일한 것이 두 번 말하여질 것이다 들창 코는 코이며 코가 푹 꺼졌기 때문이다 그래서 이러한 것들에 있어지고 있는 그 무엇이 속하는 것은 불 합리하다 만약 그렇지 않다면 무한히 반복될 것이다 들창 코에 알론한 코가 주어져 있기 때문이다 그렇다면,

단지 실체의 정의 만이 있다는 것은 분명하다 알론한 카테애고리아이의 정의가 있다면 반드시 [그 실체에] 덧 붙혀짐으로부터(ἐκ προσθέσεως 1031a2) 있게 될 것이다 예를들어 질의 그리고 엄청난 량(περιττού 1031a3)의 [정의 처럼 말이다] 엄청난 량(홀수)은 수 없이는 [정의 될 수 없으며] 생물 없이는 암 컷이 [정의 될 수 없기 때문이다] 이런 것들에 있어서 처럼 동일한 것을 두 번 말함으로서 얻는 것을 나는 덧 붙혀짐으로부터 [얻는] 것이라고 말한다 만약 이것이 진실이라면 예를들어 홀 수에서 처럼 연결된 것들의 [정의]는 있지 않을 것이다 그러나 우리의 [로고스]들이 정확하지 않

---

로고스와 동일한 정의를 지니는 것은 있어지고 있는 그 무엇의 로고스 일 뿐 이어서 그 이외의 모든 것들의 로고스는 정의와 동일할 수 없음을 주의 깊게 다시 새겨 보고서 이 어려움에 부딪혀 보라 이크,

그런데 두 번째 어려움 까지 요약하고 나니 내가 잘못 이해한 것 같다 그 첫 번째 어려움은 그 덧 붙혀짐이 우연이라는 데 있고 그 두 번째 어려움은 예를들어 들창 코 등이 지니는 언어적인 어려움이다 만약 들창 코 와 들어간 코가 동일하다면 들창(코) 와 푹 들어감이 동일한 것이 될 것이고 동일하지 않다면 코가 들창이다 라고 말할 수 없게 되거나 동일한 말 코가 두 번 반복될 것이다 그래서 들 창코 같은 것이 있어지고 있는 그 무엇이라면 들창 코 안에는 알론한 코가 항상 주어지게 되므로 있음이 무한히 반복될 것이다 지금 내가 말하고 있는 것을 내가 모르겠구나.....

으므로 이것은 별로 주목 받지 않을 것이다 그런데,

만약 이런 것들의 정의가 있다면 우리들이 앞에서 말한 것 처럼 알론 한 길에서 그렇다 정의 와 있어지고 있는 그 무엇은 여러 가지로 말하여지기 때문이다 따라서 있어지고 있는 그 무엇은 실체를 제외한  어떤 것에 속하지 않으므로 어떻게 보면(ώδι 1031a10) 실체를 제외한 어떤 것의 정의도 있지 않다 실체를 제외한 그 어느 것에도 있어지고 있는 그 무엇은 속하지 않기 때문이다 그러나 어떻게 보면 [실체를 제외한 그 어떤 것의 정의도] 있다 그렇다면,

정의는 있어지고 있는 그 무엇의 로고스이라는 것 그리고 있어지고 있는 그 무엇 만이 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것은 분명하다

5 장은 주로 로고스 와 정의 라는 말을 쓰면서 있어지고 있는 그 무엇에대해 논리적으로 말하고 있으며 4 장의 일 부분도 그러하다는 것을 나는 312 - 313 쪽에서 지적해 냈다 그러므로 4 장 일부 와 5 장은 로고스와 정의 라는 말을 사용하여 있어지고 있는 그 무엇에 대해 논리적으로 말하고 있다 라고 말할 수 있으리라 이러한 두 장에는 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 바로 정의 라는 '로고스'가 흐르고 있다 바로 이 로고스가 논리적으로 펼쳐진다

정의는 있어지고 있는 그 무엇의 로고스이다 그렇다면 예를들어 흰 사람 과 들창 코와 같이 연결된 것들 또는 복합적인 것들의 정의는 있을까 4 장에서는 예를들어 흰 사람의 로고스는 있을까 라는 물음이 5 장에서는 예를들어 들창 코의 정의가 있을까 라는 어려운 물음들이 제기된다 이 두 보기들은 동일한 것들이 아니다 흰 사람 과 흰 표면에 있어서는 흰이 사람 과 표면에 우연적으로 속해 있으며 사람 과 표면 없이도 흼은 설명될 수 있는 반면에 들창 코에 있어서는 들창 (코)가 문제의 프라그마에 그 자체로 속해 있어서 그 프라그마(코?) 없이는 들창이 설명될 수 없다 '홀 수' 와 '수컷 생물'도 이와같다 홀은 수(數)에 수컷은 생물에 그 자체로 속해 있지 우연적으로 속해있지 않기 때문이다

이러한 것들의 정의가 있을까 먼저,

4 장의 논증을 짧게 말해보자 그가 논리적으로(λογικώς 1029b13) 말하고 있음에 유의하라

그 자체 (있는 것 또는 있음)은 있어지고 있는 그 무엇이다 라고 말해 놓구선 텔레스는 그렇지 않는 것에 대해 말하기 시작한다 그렇지 않는 것에 흰 사람 과 흰 표면 등이 속한다 첫째,

음악적인(으로 있는) 것은 그 자체(로 있는 것)이 아니다 음악이 당신은 아니므로 당신에 있음은 음악에 있음이 아니기 때문이다 당신 자체는 당신에 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다[314]

---

314) 이 첫 논증에서 보기로 들어지고 있는 '음악적인(μουσικὸς 1029b15)'은 범주론 11a28에서도 '음악(ἡ μουσικὴ)' 이라고 나온다 거기에서는 질 과 관계이 어떻게 헤태론한가 를 설명하는 가운데 음악(적인)이 그 보기로 들어진다 거기에 따르면(209 - 210 참조),

습성 과 성향은 질에 속하기도 하며 관계에 속하기도 한다 그렇다면 이 둘은 질 이며 동시에 관계인가  동시에 질이면서 관계라면 질 과 관계는 헤테론한 범주들이 아니게 될 것이고 텔레스의 범주론은 무너지게 될 것이다 범주들은 순수한 것이며 그 자체로 있는 것이기 때문이다

습성 과 성향은 그 류에 있어서는 관계이지만 그 각각에 있어서는 질이다 라고 말함을 통해 어려움에서 벗어나면서 그는 그 보기로 앎 과 문법 과 음악을 든다 문법 과 음악은 질에 속하며 앎은 관계에 속한다 류(예를들어 앎)는 헤테론한 어떤 것의 (류)그것(예를들어 앎) 이라고 말하여지지만 각각의 것은 헤테론한 것의 그것(예를들어 음악) 이라고 말하여지지 않으므로앎은 헤테론한 어떤 것의 앎이라 말하여지는 반면 문법 또는 음악은 헤태론한 어떤 것의 문법 또는 음악이라고 말하여지지 않기 때문이다 따라서,

여기에서 그가 들고 있는 '음악적인'은 질 이라는 카테에고리아에 속한다는 것을 볼 수있다 계속 이어지는 말들에서 여러 차례 보여졌지만,

범주 예를들어 질도 가장 먼저 순수하게 주로 말하여지는 있어지고 있는 그 무엇이 아니라는 말이다 둘째,

표면 흰 뿐만 아니라 흼 과 표면으로 이루어진 '흰 표면'도 역시 그 자체가 아니다 흰에 있음은 표면에 있음이 아니므로 표면 흰은 그 자체가 아니며 그것(표면 자체?)이 반복되므로(πρόσεστιν 1029b19) '흰 표면'은 그 자체가 아니다

이것들은 그 자체에 범주들이 연결된 복합적인 것들이다 이런 것들 역시 그 자체( 있는 것)이 아니라는 말이다 셋째로,

넘어가기 전에 그는 로고스[315]라는 말을 이끌어들인다 1-3 장에서는 한 두 번 나오나 4 장 만으로 볼 때 이 이전 까지는 로고스 라는 말이 한 번도 안나온다 있어지고 있는 그 무엇에 대해 말할 때 이 로고스 와 정의 라는 낱말이 그 자체 라는 낱말과 더불어 아주 중요한 역할을 차지하고 있다는 것을 볼 수 있으리라

있어지고 있는 그 무엇의 로고스에는 그 무엇이 주어지 있지는 않으나 그 무엇이 말하여지고 있다[316] 셋째,

예를들어 흰 사람 처럼 범주들이 (그 자체에 또는 실체에) 덧 붙혀져 이루어진 것들에(도) 있어지고 있는 그 무엇이 속하며 이런 것들에 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 있을까[317]

---

우선적으로 순수하게 가장 먼저 그 자체 라고 말하여지는 것은 실체들 가운데 있어지고 있는 그 무엇 이라고 말하여지는 것 뿐이다 그러나 어떻게 보면 범주들고 그 자체 라고 말하여지는 것에 속한다

315) 로고스는 일차적으로 말로 옮기는 가장 나으나 명제 또는 논의 또는 문장 또는 설명 으로도 옮길 수 있으리라

316) 여기서 말 과 있음을 분리할 수 있을까 그렇지 만은 않은 것 같다 ' μὴ ἐνέςαι (1029a20) '가 쓰였지 ' εἶναι '라는 말이 쓰여지지 않았기 때문이다

317) 아리스토텔레스는 한 참 있다가 ' ' 있어지고 있는 그 무엇 - 부정형

이런 복합들은 그 자체로 말하여지는 것이 아니다 그 자체로 말하여지는 것들은 무엇에 덧 붙혀져 말하여지는 것도 아니며 [그렇지 않는 것도] 아니다 '흰 사람' 그리고 '외투 흰 사람'을 보기로 들어보자 흰 사람의 경우, '흼에 있음'을 정의하는 사람들은 흰 사람의 로고스를 말하게 될 것이므로 정의되는 것(흼)이 알론한 것(사람)에 덧 붙혀져서 말하여진다[318]그 자체로 말하여지는 것들은 이러한 것이 아니다  그런데,

'외투 흰 사람'의 경우는 '흰 사람'의 경우와 같지는 않다 정의되어져야 할 것 대신에 알론한 것이 정의되어지기 때문이다 '흰 사람'을 '외투'가 가리킨다면(σημαίνοι 1029a34) 흰 사람은 한 편으로 희지 만 있어지고 있는 무엇은 흼에 있음이 아니라 외투에 있음이므로 외투를 흰으로서 정의하게 될 것이다 그 자체로 말하여지는 것들은 이러한 것이 아니다

이와 같은 것들의 정의는 있지 않다 그러나 어떻게 보면 있다 정의도 있어지고 있는 그 무엇 처럼 여러 가지로 말하여지기 때문이다 이제 5 장으로 넘어가보자 *정의* 와 *로고스*에 관련하여 문제의 보기들을 살펴보라

만약 [무엇에] 덧 붙혀 지므로서 얻어진 *로고스*는 *정의*가 아니라면 예를들어 들창 코[319] 처럼 연결된 것들의 *정의*가 있을 수 있을까 들창 (코)은 코 와 푹 꺼짐 가운데 어느 것이 다른 것 안에 [주어짐에 의해서] 연결된 것이다 본디 이것들은 있어지고 있는 그 무엇도 아니고 이것들의 정의도

---

에이나이 와 미 완료 과거 3 인칭 단수 에앤이 쓰였다 - '을 (그가) 있는 그 무엇 - 3 인칭 단수 에스틴이 쓰였다 - '으로부터 떼어낸다 '(그가) 있는 그 무엇'은 순수하게 있어지고 있는 무엇이 아니라 질 또는 량에 있어지고 있는 그 무엇을 말한다 (307 쪽 참조)

318) 사람에 덧 붙혀져서 흼에 있음이 정의된다 복합들은 이 처럼 정의된다 그러나 그 자체로 있는 것들은  이렇게 정의되는 것이 아니다

319) 들창 코와 같은 연결은 흰 사람과 같은 복합은 아니다 흰은 사람 또는 칼리아스에게 우연히 속해있지만 들창은 코에 그 자체로 속해있기 - 들창은 코의 그 자체 속성이다 - 때문이다  수컷 생물 과 홀 수 등도 들창 코와 같은 연결들이다 참고로 들창(코)은 코 와 푹 꺼짐의 연결이다

있지않다 그러나 본디와는 알론한 길로 보자면 있어지고 이것들은 있는 그 무엇이며 그리고 이것들의 로고스도 있다 그런데,

만약 들창 코 와 푹 꺼진 코가 동일하다면 들창 과 푹 꺼짐은 동일할 것이고[320]동일하지 않다면 자신이 그것의 자체 속성인 그 프라그마(코?) 없이 들창이라고 말하는 것은 불 가능하므로 - 들창은 푹 꺼진 코 이기 때문이다 - 코가 들창이다 라고 말하지 못할 것이거나 또는 코 코 푹 꺼짐 이라고 동일한 것이 두 번 말하여질 것이다 들창 코는 코이며 코가 푹 꺼졌기 때문이다

나는 동일한 것을 두 번 말함을 덫 붙힘 이라고 말한다

그렇다면 예를들어 들창 코 와 홀 수와 같이 연결된 것들의 정의는 있지 않다 그러나

있다면 알론한 길로 있다

이상이 그가 4 - 5 장에서 이름 과 로고스 와 정의 라는 낱말들을 통해 있어지고 있는 그 무엇에 대해 말한 것이다 내가 같은 내용을 두 세 번 요약한 것은 나에게 그 내용이 애매했기 때문이다 음악적인 사람 과 흰 표면 과 흰 사람 또는 칼리아스 과 들창 코 와 홀 수 와 암컷 생물등의 보기들을 통해서 그가 보여준 것들을 분명하게 알고 싶었다

자신의 로고스 와 정의가 동일한 것은 실체들 가운데 단지 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다 음악적인 사람 과 흰 사람 과 들창 코등은 순수하게 말하면 있어지고 있는 그 무엇이 아니며 자신의 로고스 와 정의가 동일한 것이 아니어서 자신의 정의가 있지 않기 때문이다 그러나 어떻게 보면(넓게 말하면) 이것들도 있어지고 있는 그 무엇에 속하며 자신의 로고스가 곧 정의인 것들에 속한다

왜 이것들의 정의는 있지 않을까 라는 물음에 대한 답은 12 장에 이르러서야 비로소 충분히 분명해 질 것 같다 여기서 거듭 울려나오는 소리는

---

320) 그러나 들창 과 푹 꺼짐은 동일한 것이 아니다

있어지고 있는 그 무엇과 마찬가지로 정의도 여러 가지로 말하여진다 라는 말(로고스) 뿐이며 정의가 무엇인가가 밝혀져야 우연적인 것들에는 왜 정의가 속하지 않는가 라는 물음에 대한 궁극적인 답이 주어질 것이기 때문이다

이어지는 6 장[321]에서 그는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이 그 각기 것과 동일한 것인가 아니면 헤테론한 것인가 라는 물음을 던지므로서 그 장을 시작한다 여기서는 '예들들어 흰 사람' 이라는 말이 그의 로고스를 지탱하기위해 나타난다 5 장에서 처럼 말이다 5장은 다음 처럼 끝났다

*정의*는 (어떤 것에) 있어지고 있는 그 무엇의 *로고스*이라는 것 그리고 있어지고 있는 그 무엇 만이 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것은 분명하다

(VI) (각기 것에)[322] 있어지고 있는 그 무엇과 각기 것(ἕκαςον[323] 1031a16)은 동일한 것 인지 또는 헤테론한 것인지를 조사해 보아야한다 이것은 실체에 관한 조사에서 쓸모있다 각기 것은 자신의 실체와 알론한 것

---

321) 6 장은 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것은 동일한가 또는 동일하지 않는가 라는 물음에 답하고 있는 장이다 그 자체로 있으면서 하나인 것은 동일한 그렇지 않는 것 곧 우연적인 것은 동일한 것이 아니라 헤테론한 것이다  우연적인 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 우연적인 것과 헤테론하다(다르다) 헤테론 과 동일에 대해서는 258 - 259 쪽을 참조하라

6 장에서는 그 물음에 대한 답도 흥미롭지만 그 답을 이끌어내는 과정에서 말하여지는 것들이 훨씬 더 흥미롭고 그를 이해하는데 결정적인 역할을한다 이에 관한 것들은 그때 그때 각주에서 말하여질 것이며 7 장 들어가기 전에 다시 정리 요약 될 것이다

322) 내가 괄호 안에 '각기 것' 이라는 말을 집어 넣은 이유는 '**각기 것에** 있어지고 있는 그 무엇 (1029b20)' 이라는 표현을 보았기 때문이다(305 쪽 참조)

323) '각각' 또는 '각기 것'을 범주론의 제 1 실체로 간주 할 수 있을까 (287 쪽 각주 272 번 과 283 쪽 각주 270 번을 참조하시오)

아닌 것 처럼 여겨지고 있으며 그리고 있어지고 있는 그 무엇은 각기 것의 실체이다 라고 말하여지기 때문이다[324]

우연히 (있는 것들) 이라고 말하여지는 것들의 경우에는 헤테론한 것 처럼 여겨진다 예를들어 '흰 사람'은 '흰 사람에 있음' 과 헤테론한 것 처럼 말이다

동일하다면 말해지다 시피 '사람' 과 '흰 사람'이 동일할 것이어서 '흰 사람에' 와 '사람에'가 동일할 것이므로 '사람에 있음' 과 '흰 사람에 있음'이 동일할 것이기 때문이다 또한(ἤ 1031a24),

우연적인 것들에 있어서는 동일한 것들이 반드시 아니다 그 극단들(τὰ ἄκρα[325] 1031b25)이 그런 식으로 동일한 것들로 되지는 않기 때문이다 그런데 예를들어 흰에 있음 과 음악에 있음 처럼 그 극단들이 우연히 동일하

---

324) 있어지고 있는 그 무엇에 대해 그는 지금 말하고 있으나 실은 있어지고 있는 그 무엇을 자신의 로고스의 끝으로 하기 위해서 말하고 있는 것이아니라 실체에 대한 로고스를 펼치다 보니 있어지고 있는 그 무엇을 건드리게 됬다는 것을 알게 될 것이다 그는 실체가 무엇인가 라는 질문에 답한느 가운데 있어지고 있는 그 무엇에 대한 로고스를 펼치고 있으며 결국 이 로고스는 있는 것은 무엇인가 라는 물음에 대한 답을 우리에게 주고 있다 따라서,

이 제애타 편 만으로 볼 때 타 메타 타 퓌지카는 온토로지(ontology 존재론) 더 구체적으로는 우시아로지(ousialogy 실체론) 이라고 말하여진다

325) 아마 흼에 있음 과 음악에 있음에 있어서의 흼 과 음악 등의 양 극단을 말할 것이다 흼 [사람] 음악에서 처럼 말이다 그렇다면,

이러한 양 극단인 [사람에 속하는] 흼 과 [사람에 속하는] 음악은 동일한 것일까 하긴 흼 과 음악은 우연히 [사람에 속하므로] 동일할 것 처럼 여겨질 것 같으나 실은 그렇지 않다 따라서,

우연히 있는 각기 것은 자신에(게) 있어지고 있는 그 무엇과 동일하지 않다 같다면 예를들어 흼에 있음 과 음악에 있음에 있어서의 흼 과 음악은 동일해야 할 것이니 그렇지 못하고 또한,

예를들어 사람에 있음 과 흰 사람에 있음에 있어서의 흰 사람 과 흼이 동일해야 할 것이니 그렇지 못하다

게 될 것 처럼 보이나 [실은] 그렇지는 않을 것 처럼 보인다[326] 그러나,

---

326) '흰 사람'에 있어지고 있는 그 무엇 과 '흰 사람'이 동일하지 않는 이유는 '흰 사람에 있음' 과 '사람에 있음'이 동일하지 않기 때문이다 사람으로 있는 것은 흰 사람으로 있는 것과 동일하지 않고 흰 사람으로 있는 것은 사람으로 있는 것과 동일하지 않으므로 흰 사람에 있어지고 있는 그 무엇 과 흰 사람과 동일하지 않다는 것인데.....그렇다면,

'흰 사람'에 있음 과 사람에 있음은 왜 동일하지 않는가 이 물음에 대한 답은 302-303, 319에 나와 있는 것 같다 비록 거기에서 들어지는 보기가 '음악적인 당신'이긴 해도 말이다 - 그에 의해 들어지는 다른 보기들을 너무 쉽게 생각 마라 유사한 보기들의 차이 때문에 나는 여러 번 곤혹 스러워 했다 -

음악적인 사람은 그 자체로 있는 것이 아니다 음악 과 당신은 동일한 것이 아니므로 당신에 있음은 음악에 있음이 아니기 때문이다 다시 말하자면 당신에 있음 과 음악에 있음이 동일한 하나가 아닌 이유는 음악 과 당신은 동일한 것이 아니기 때문이다 따라서,

흰 사람에 있음 과 사람에 있음이 동일하지 않는 이유는 흰 과 사람은 동일하지 않아 흰에 있음 과 사람에 있음은 서로에 동일하지 않으므로 흰 사람 과 사람이 동일하지 않기 때문이다 그런데,

이렇게 논리적으로 말할 수 있을 런지가 의문스럽긴 하다 첫째,

315, 318 쪽에 나타 것 처럼 흰 사람 과 들창(코) 코 라는 보기들이 서로 동일한 보기(實例)들이 아니 듯 여기에 나타난 음악적인 당신 과 흰 사람 이라는 보기들이 서로 동일한 보기라고 보기는 어렵기 때문이며 둘째,

거기서는 음악적인 당신이 그 자체로 있는 것이 아닌 이유가 음악 과 당신은 동일한 것이 아니어서 음악에 있음 과 당신에 있음이 동일하지 않기 때문인 반면에 여기서는 흰 사람에 있어지고 있는 그 무엇이 흰 사람과 동일하지 않는 이유는 흰 사람에 있음 과 사람에 있음이 동일하지 않기 때문이라는 것에서 알 수 있듯이 일차적으로 거기서는 음악적인 당신에서 음악과 당신이 문제 삼아지고 있지만 여기서는 일차적으로 흰 사람에서 흰 사람과 사람이 문제 삼아지고 있기 때문이다 그러나,

어쨓든 흰 사람에 있음 과 사람에 있음이 동일하지 않는 이유는흰 사람 과 사람이 동일하지 않기 때문인 것 같다

그 자체로 (있는 것)들 이라고 말하여지는 것들의 경우에는 동일할까 예를들어 [자신들] 보다 앞서는 헤테론한 자연도 헤테론한 실체도 있지 않는 어떤 실체들이 있다면 말이다 어떤 사람들은 이런 실체들을 이데아들[327] 이라고 주장한다

만약 '선한 그것'이 '선한 것에 있음'과 헤테론하다면 그리고 '생명(ζῷον 1031a32)(인 그것)' 과 '생물인 것에(τὸ ζῴῳ 1031a32)(있음)'이 그리고 '있는 것에 (있음)' 과 '있는 그것'이 [헤테론하다면] 말하여진 것들과 나란히 보다 앞선 실체들인 그러한 실체들과 자연들과 이데아들이 있을 것이기 - 만약 있어지고 있는 그 무엇이 실체라면 말이다 - 때문이며 그리고 [보다 앞선 실체들 과 늦은 실체들이] 서로 단절 된다면 앎이 있지 않게 될 것이고 있는 것이 있지 않을 것이기 때문이다 단절된다(τὸ ἀπολελύσθαι 1031b4-5)(면)에 의해서 나는 나는 '**있음 선에**'(τὸ εἶναι ἀγαθῷ, b5, 선**에 있음**)이 선한 그것**에**(τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ b5) 속하지 않거나 또는 이것(선한 그것)**에** 선한 있음(τὸ εἶναι ἀγαθόν 1031a6)이 (속하지 않는다면)을 말한다[328]

---

327) 플라톤이 말하는 이데아에 대해서는 파르메니데스 71 - 72 쪽을 참조하시오 텔레스는 여기서 이데아를 '자신 보다 앞선 어떤 자연 과 실체도 있지 않는 그러한 실체'로 간주하고 있다 이데아에 관한 텔레스의 근본 입장은 14 장에서 말하여질 것이다 34 쪽에 나타났듯이 형이상학은 플라톤(주의자들)의 이데아론에 거칠면서도 섬세하게 대들고 있다

328) 가슴이 설렌다 선(善) 또는 착함 과 아름다움 과 있음이 뭉뚱그려 말하여지고 있는 여기가 바로 그의 형이상학의 첫 고비임 과 동시에 진리를 말하고 있을 거라고 여겨지기 때문이다 착한 것에 있음 과 아름다운 것에 있음 과 있는 것에 있음은 동일하므로 착함 과 아름다움 과 있음은 하나 일 것이라는 로고스가 흐른다 관련된 로고스들을 정리해 보자 먼저,

있는 것에 **있음** 과 있는 것이 헤테론한 것이 아닌 것 처럼 선한 것에 있음 과 선한 것도 헤테론한 것이 아니다 헤테론하다면 실체와 나란히 보다 앞선 실체가 있을 것이다 **있어지고 있는 그 무엇**이 **실체**이기 때문이다 그런데,

이렇게 만약 실체가 앞선 실체와 단절된다면 앎 뿐 아니라 있는 것도 있지 않게 될 것이다 - 단절된다에 의해서 나는 있음이 선한 것에 [그리고]

선한 것 자체에 속하지 않으며 이것(선한 것?)에 '그 있음 선함'이 속하지 않는 것을 말한다 - 왜냐하면 우리들이 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇을 인식할 때 만 그 각기 것의 앎이 있으며 그리고 선 과 알론한 경우도 마찬가지이기 때문이다 따라서,

선한 것에 있음이 선한 것이 아니라면 있는 것에 있음도 있는 것이 아니며 하나에 있음도 하나가 아니다 그리고 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 그 각기 것이 아니다 또한,

있는 것에 있음이 있는 것이 아니라면 알론한 것에 있음 어느 것도 알론한 것이 아니다 나아가서 있음이 선한 것에 속하지 않을 것이다 따라서,

반드시 선한 것에 있음 과 선한 것은 하나 이어야 만 하며 아름다운 것에 있음 과 아름다운 것도 반드시 하나 이어야 만 한다 알론한 것에 따라 있는 것 이라고 말하여지는 것들이 아니라 그 자체로 있는 그리고 가장 먼저 있는 것 이라고 말하여지는 모든 것들이 그렇다 설령 에이도스들이 아니더라도 그러하다면 충분히 그렇다

이러한 그의 로고스에 따르자면

있는 것에 **있음** 그리고 선한 것에 있음이 있는 것 그리고 선한 것과 헤테론하지 않는 이유는 만약 헤테론하다면 실체는 **있어지고 있는 그 무엇**이므로 실체 보다 먼저 실체가 있게 될 것이기 때문이다 그러나 가장 먼저 있는 것 으로서의 실체 보다 먼저 있는 실체가 있을 수 없다 따라서 선한 것에 있음 그리고 있는 것에 있음은 선한 것 그리고 있는 것과 헤테론한 것이 아니다 이러한 그의 로고스에 나는 첫째,

있어지고 있는 그 무엇 과 있음이 동일해야만 그의 로고스는 성립될 것이며 둘째,

있는 것 과 선한 것이 어떻게 동일한 것인지가 분명하지 않다 라는 로고스를 덧 붙히고져 한다 그런데 이 두 로고스가 서로 어긋나지 않게 연이어질 수 있을까.....글세..... 텔레스에 따르면,

왜냐하면 우리들이 '각기 것에 있어지고 있는 그 무엇'을 인식할 때에 만 그 각기 것의 앎이 있으며 그리고 선의 경우 와 알론한 경우도 이와 같기 때문이다 따라서,

선이 선에 '있지' 않다면 있는 것이 있는 것에 있지 않으며 하나가 하나에 있지 않을 것이다 (각기 것에)있어지고 있는 그 무엇 모두 이 처럼 [각기 것이 아닐 것이다] 그래서 있는 것이 있는 것에 있지 않다면 알론한 것이 알론한 것에 있지 않을 것이다 나아가서 선한 것에 있음이 [자신에] 속하지 않은 것은 선이 아니다

'선한 것에 있음' 과 '선한 것'은 반드시 하나 이어야 하고 '아름다운 것에 있음'은 '아름다운 것'과 반드시 하나여야한다 알론한 것에 따라 말하여지는 것이 아니라 그 자체로 그리고 첫 번째로 (있는 것이라고) 말하여지는 모든 것들이 [그렇다] 심지어 에이도스들이 아니더라도 이것으로 충분하다[329] 이와 동시에,

만약 어떤 사람들이 말하는 것과 같은 이데아들이 있다면 실체는 기

---

동일하지 않다면 '있음이 선한 것에 속하지 않음'에 의해서 곧 '단절'에 의해서 실체는 앞선 실체와 단절된다 그러나 단절되면 앎 뿐만 아니라 있는 것 마져 있지 않게 될 것이다 이렇게 단절된 실체들이 어떤 사람들이 말하는 이데아들이다 그들이 말하는 이데아들이 있다면 실체들은 기체가 아님이 분명하다 그 이데아들은 한 편으로는 실체들이지만 다른 한 편으로는 기체가 아니기 때문이다 그들이 말하는 이데아들은 아무 것도 말하고 있지 않는 공허한 말일 뿐이다 단절된 '실체들'일 뿐이고 인식될 수 없는 따라서 알려질 수 없는 실체들일 뿐이다 이런,

졸지에 플라톤(주의자들의) 이데아론 까지 언급되었다 내 가슴이 설레인다 라고 말 한 것은 바로 이 때문이다 여기서 아리스토텔레스는 그 당시 최고의 철학자 플라톤을 정면으로 까 부수고 있다 이런 까 부숨은 아주 치열하게 타 메타 타 피지카를 관통하고 있다

329) 나는 이 부분을 옮겨 적으면서 파르메니데애스 83 쪽을 옮겨 적으면서 받은 황홀함에 비록 적긴해도 휩싸였다 여기서는 아름다음 과 착함 과 있음은 동일하다가 말하여지는 반면에 거기서는 있지 않는 것이 있지 않기 위해서는 있음을 나누어 가져야한다 라고 말하여진다

체가 아님이 분명하다 이 이데아들은 한 편으로는 반드시 실체들이지만 다른 한 편으로는 기체[330]가 아니기 때문이며 나누어지님(관여[331])에 따라서만 그러할 것 이기 때문이다 그렇다면,

각기 것 과 (각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇은 우연적이지 않는 것의 경우에 동일하다 앞선 로고스로부터 그리고 각기 것을 아는 것은 (그 각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇을 아는 것이다 로부터 명백해진다 아울러 심지어 많은 경우들의 열거에 의해서도 이 양자가 하나임이 선명해진다 그러나,

ㅊ 그렇다면,

가장 먼저 (있으며) 그 자체 (있는 것 이라고) 말하여지는 것들 각각이 자신(스스로)에 있음과 동일하며 하나 라는 것은 분명하다

이런 입장에 대한 소피스테애스적인 이의 제기들 그리고 소크라테애스에 있음 과 소크라테애스는 동일한가 라는 물음은 명백히 동일한 해결에 의해 대답될 것이다 그 질문이 제기되어지는 입장 그리고 성공적으로 그 질문에 대답하는 입장에는 차이가 있지 않기 때문이다 그렇다면,

우리는 (각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇이 각기 것과 어떻게 동일하며 그리고 어떻게 동일하지 않는가를 설명했다

5 장에서는 각기 것에 있어지고 있는 무엇이 각기 것과 동일한 것은 무엇이고 헤테론한 것은 무엇이며 왜 그러한가 가 말하여진다 따라서 논증이라고 볼 수있다 먼저,

각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이 각기 것과 헤테론한 것은 우연적

---

330) 알론한 것들의 카테애고리아이(속성)이 되지 않는 반면에 알론한 것들이 자신의 카테애고리아이가 된다 라는 점에서 실체는 기체이다 라는 텔레스의 로고스를 기억하라 (295 쪽 참조 하시오)

331) 그러나 아리스토텔레스는 '관여(나누어지닌다)'라는 낱말은 시적인 언어로 볼 뿐이다 관여라는 말 프라그마를 나타내지 않는 그래서 아무 것도 말하지 않는 공허한 말로 간주한다 (형이상학 992a25-30 참조)

인 것이다

예를들어 '흰 사람'을 살펴보자 흰 사람에 있어지고 있는 무엇 과 흰 사람은 헤테론하다 왜(πώς 1032a10) 그러한가

동일하다면 흰 사람 과 사람이 동일할 것이므로[332] '흰 사람에' 와 '사람에'도 동일할 것이고 따라서 흰 사람에 있음 과 사람에 있음이 동일할 것이다 [그런데 흰 사람 과 사람이 동일하지 않다는 것은 그 프라그마가 보여주지 않는가] 따라서 동일하지 않다 또한,

이중으로 말하여지기 때문에 우연적인 것들은 자신들에 있어지고 있는 그 무엇과 동일한 것이 아니다 흰 사람의 경우, 한 편으로 흼은 자신이 그것에 있는 '사람'과 희다 라는 점에서는 같다 흰 사람 과 흼은 모두 희기 때문이다 그러나 다른 한 편으로 위에서 말하여진 것 처럼 흰 사람에 있음 과 사람에 있음은 동일하지 않다 사람과 흰 사람 그리고 사람에 와 흰 사람

---

332) 이러한 로고스가 어떻게 나오는가 만약 흰 사람에 있어지고 있는 그 무엇 과 흰 사람이 동일하다면 이것으로부터는 흰 사람에 있음 과 흰 사람이 동일하다는 것이 잇달아야 할 것인데 그에 따르자면 흰 사람 과 사람이 동일하다는 것이 잇따른다 어떻게 이것이 나오게되었는지가 애매하다 더구나,

이것을 근거로해서 흰 사람에 있음 과 사람에 있음이 동일하다는 것을 이끌어낸다 이것 또한 있어지고 있는 그 무엇을 있음과 동일시 해야 만 가능하다 그런데 동일한가? 글쎄.....텔레스는 이에 대답해야한다 가만,

각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것이 헤테론 할 때 각기 것에 들어가는 것은 무엇인가 흰 사람인가 아니면 흼 인가 나는 여태 까지 흰 사람이고 여겼다 그런데 흼이 될 수는 없는가 만약 흼이라면 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것이 헤테론하다면에 있어서의 각기 것은 '흼'이지 흰 사람이 아닐 것이고 각기 것에 있는 그 무엇은 '사람'일 것이다 이런 이렇게 되면 나는 이제 까지 반복하고 만 있었던 셈이 되잔아.....오해였던가....

이렇게 되면 내 로고스를 수정해야 하는데.....흼에 있어지고 있는 그 무엇이 흼 과 동일하다면 사람 과 흼이 동일한 것이 될 것이다 아이고 헷갈려...

에 그리고 사람에 있음 과 흰 사람에 있음은 동일한 것이 아니기 때문이다

우연한 것에 있어지고 있는 그 무엇 각각에 이름을 붙혀 보면 그 불합리함이 분명해질 것이다 말이라는 이름을 붙혀보자 있어지고 있는 그 무엇 곧 말(馬)에 나란히 있어지고 있는 헤테론한 말이 있을 것이다 말이 여럿인 셈이다 그러나 그 무엇은 하나가 아닐 뿐 만 아니라 그것(들)의 로고스도 그러하다는 것은 이미 말하여졌던 것 으로부터 분명해진다 우연적인 것의 경우 하나에 있음 과 하나는 하나가 아니기 때문이다 더 나아가서,

만약 알론하다면 무한히 있을 것이다 한 편으론 하나의 있어지고 있는 그 무엇이 있고 그리고 다른 한 편으론 하나가 있을 것이기 때문이다

이제 까지 우연적인 것에 있어지고 있는 그 무엇은 그 우연적인 것과 헤테론하다는 것에 대해 말하여졌다 다음으로,

그 자체로 있으며 가장 먼저 있다 라고 말하여지는 각기 것들에 있어지고 있는 그 무엇은 그 각기 것과 동일하다 예를들어 착함(善) 과 아름다움 과 있음에 있어지고 있는 그 무엇은 착함 과 아름다움 과 있음과 동일하다

있는 것에 있음이 있는 것과 헤테론하다면 있어지고 있는 그 무엇은 실체이므로 실체 보다 먼저 있는 실체가 있을 것이다 이데아가 이런 실체들이다 이렇게되면,

그 '단절[333]' 때문에 앎이 있지 않을 뿐 더러 있는 것도 있지 않게 될 것이다 왜냐하면 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇을 인식할 때에만 그 각기 것의 앎이 있기 때문인데 [있어지고 있는 그 무엇과 헤테론한 있어지고 있는 그 무엇이 있으며 이러한 것이 무한하게 있으므로 인식이 있지 않을 것이기 때문이다 본디 인식(정의)되는 것은 하나로 있어야만 한다] 착함 그리고 알론한 경우도 이와 같다 따라서,

선이 선에 '있지' 않다면 있는 것이 있는 것에 있지않으며 하나가 하나에 있지 않을 것이고 그러한 것에 있어지고 있는 그 무엇 모두 자신안에 있지 않을 것이다 그래서 있는 것이 있는 것에 있지 않다면 알론한 것이 알

---

333) 단절에 의해서 그는 '있음이 선한 것 과 선한 것 자체에 속하지 않음'을 말한다

론한 것에 있지 않을 것이고 나아가서 있음이 선한 것에 속하지 않을 것이다[334]

전체적으로 보아 텔레스의 논증을 이해할 것 같다 그의 논증 보다 내게 더 흥미로운 것은 이데아론을 여기서 그가 거부하고 있다는 점이다 첫째,

이데아가 실체라면 실체 그 자체는 [하나 보다는 여럿일 것이다] 만약 실체가 있어지고 있는 그 무엇이라면 그리고 실체가 이데아라면[335]각기 것에 있어지고 있는 이데아에 나란한 그 각기 것의 이데아가 있을 것이므로 실체 곧 이데아는 그 자체 여럿 이거나 또는 무한하게 있을 것이기 때문이다 예를들어 말 이데아와 헤테론한 말 이데아 그리고 또 헤테론한 말 이데아.....처럼 말이다 이러한 것은 실체가 아니다 실체는 하나이기 때문이다 둘째,

이러한 헤테론한 이데아들은 서로에 **단절**[336]되 있어서 인식되지 않으므로 알려지지 않는다 이데아들이 이데아에 속해있지 않으며 동일하지 않기 때문이다 [동일한지 않는 것에대한 정의 또는 앎이 있을 수 있을까] 또한,

이러한 이데아들이 실체라면 실체는 기체가 아닐 것이다 이데아들은 단절되 있어서 알론한 것들을 자신의 카테애고리아이로 지니지 않으며 따라서 알론한 것들이 자신에 속하지 않기 때문이다

이데아론에 대한 그의 비판은 다른 곳에서 집중적으로 이루어지며 아직 나는 플라톤 대화 편 전체에 나오는 이데아를 종합적으로 번역 분석 요

---

334) 아직도 나는 왜 善 과 있음 과 아름다움이 동일한 것이 헷갈린다 있음이 있음과 동일하다는 것은 그 근거가 있는데 있음이 아름다움 그리고 착함과 동일하다는 것의 근거를 잘 모르겠다 물론 지금 나는  있음이 아름다움 그리고 착함과 동일하다는 것을 인정하다

335) 그에 따르면 이데아는 실체가 아니다 1039a25 - 1040b4 (14 장) 참조하시오

336) 자신에 있음 과 자신이 동일하지 않다는 말이다 다시 말해 동일하게 있지 않다는 말이다

약 정리 하지 못 했기 때문에 텔레스의 이데아 이해가 적확한지 분별 할 수 없을 것 같다 파르메니데애스 소피스테애스 티마이오스 편에 나오는 이데아들에 대해서는 요약 정리 해 두었다 이데아론에 대한 텔레스의 비판이 내 학위 논문 근간이 될 수도 있다 텔레스에 있음 과 플라톤에 있음은 헤테론 하다고 여겨지기 때문이다 두 사람의 존재론은 달라도 너무 다를 것 같다 그 다름을 길러 내는 과정에서 나는 타 메타 타 퓌지카를 요약 정리 하는 중이다 너무,

힘든 작업이다 해 낼 수 있을는지.....

있는 것이 무엇인가 라는 물음에 답하는 것 대신에 실체란 무엇인가 라는 물음에 답하면서 그는 이어지는 4, 5, 6,.....장에서 각기 것에 있어지고 있는 것은 무엇인가 라는 물음에 답하고 있는 중이다

로고스에서 그 자체가 주어져 있지지는 않지만 정의로서 나타나는 '(각기 것에)있어지고 있는 무엇'은 에이도스 로서 그 자체로 있는 것이며 순수하게 그리고 가장 먼저 실체에 속한다 라는 것이 4 장에서 말하여지며 5 장에서는 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 바로 정의라는 것이 말하여지고 6 장에서는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 그 각기 것이 동일한 것은 착함 아름다움 있음 과 같이 그 자체로 있는 것이라는 것이 말하여진다 이제,

7 장에서는 무엇이 말하여질까 있어지고 있는 그 무엇은 생성되는 것이 아니다(1033b7)라고 말하지면서 7 - 9에서는 주로 생성이 언급된다 생성하는 것 과 생성하지 않는 것이 뚜렷히 갈라진다 그런데 이러한 갈라짐은 플라톤의 티마이오스에서 나타난다[337]

---

337) 135 쪽을 보라 플라톤의 티마이오스는 '항상 생성되고 있는 그 무엇이어서 결코 있는 것이 아닌 것 과 항상 있는 것이어서 생성을 지니지 않는 그 무엇을 먼저 나눈다( 티마이오스 27d5 - 28a1)' 여기를 보라

아리스토텔레스는 '에이도스 또는 감각적인 것들 안에 주어지는 모양(μορφὴν 1033a6)이라고 우리가 말하는 모든 것은 무엇이든지 생성되지 않으며 그것의 어떤 생성도 있지 않고 [또한] 있어지고 있는 그 무엇도 생성되지 않는다는 것은 분명하다 (1033a5 - 7)' 라고 말한다 텔레스도 분명히 생성

있어지고 있는 그 무엇을 생성에 연관지어 말하기 시작하는 그를 뒤 따라가보자

(VII) 생성되는 것들 가운데(τών γιγνομένων 1032a12) 어떤 것은 자연스레 생성하고 어떤 것은 기교에 의해(τέχνῃ 1032a13) 생성되고 어떤 것은 자동적으로 생성한다

생성되는 모든 것들은 어떤 것에 의해서(ὑπό 1032a13) 어떤 것으로부터(ἔκ 1032a14) 무엇으로 생성된다 이 무엇(τί 1032a14))을 나는 이것(τόδε[338] 1032a15) 또는 량 또는 질 또는 장소 등 카테애고리아이에 따라서 말한다 [먼저,]

자연 생성들은 자연 으로부터의 생성이다 그리고 이 자연 **생성**들이 그것 으로부터 생성되는 그것을 우리는 *질료*[339]라 말한다 그리고 자연 생성들이 그것에 의해서 생성되는 그것은 자연스레 **있는** 어떤 것이며 그 무엇은 사람 또는 자라는 것(식물) 또는 알론한 이러한 것들이다 이( 무엇)을 우리는 대 부분 실체라고 말한다

자연적인 또는 기교적인 모든 생성은 *질료*를 지닌다 이( 생성들) 각각은 있을 수 있고 그리고 있지 않을 수 있기 때문이다 이것(τούτο[340] 1032a21)이 그 (생성) 각각 안에 있는 질료이다 또한,

보편적으로 자연 으로부터 자연으로(καθὸ 1032a22) [생성된다] 예를들

---

되는 것 과 생성되지 않는 것을 '나눈다'

두 사람다 나누어서 생각한다고 해서 '분리'하는 것은 아니리라

338) τόδε τί 가 아님에 유의하라 178 쪽을 참조 하시오

339) 297 쪽 과 300 쪽에 나타난 질료를 참조하라 질료로부터 생성된다는 말일 것이다

340) 그렇다면 질료는 있거나 또는 있지 않을 수 있는 것일까 로스는 capacity (791)라고 옮긴다

어 자라는 것 또는 생물 처럼 생성되는 것들은 *자연*을 지니기 때문이다 그래서 우리들이 자연이라고 말하는 *에이도스*[341]는 [비록] 알론한 것 안에 (있긴해도) 같은에이도스이다(ὁμοειδὴς 1032a24) 사람이 사람을 낳기 때문이다 이렇게 생성되는 것이 자연을 통해 생성되는 것들이다

알론한 생성들은 생산들(만듦 ποιήσεις 1032a27) 이라고 말하여진다 생산되는 모든 것들은 기교로부터 또는 뒤나뮈스(힘)로부터 또는 디아노이아(숙고)로부터 온다 이것들 가운에 어떤 것들은 자연으로부터(ἀπὸ1032a30) 생성되는 것들이 그러하듯 자동적으로 또는 (어떤) **기회**에(ἀπὸ τύχης 1032a 29) 생성된다 동일한 것들이 한 때는 씨로부터 그리고 (한 때는) 씨 없이 생성되기 때문이다 이런 것들에 대해서는 반드시 후에 조사해 보아야만 한다

자신의 에이도스가 [기교를 지닌자의] 영혼 안에 있는 것이 기교로부터 생성되어진다 에이도스에 의해서 나는 각기 것의 있어지고 있는 그 무엇과 첫 번째 실체(πρώτην οὐσιαν[342] 1032b2)를 말한다 심지어 *반대*[343]되는 것(생성들) 조차 어떻게 보면 동일한 에이도스를 지니기 때문이다 결여의 실체는 *대립*[344]되는 실체이므로 [그렇다]

---

341) 그는 자연을 생성에 있어서 에이도스 라고 말하는 것 같다 같은(동일한) 에이도스 로서 많은 알론한 생성들 안에 들어 있는 것 으로서 말이다 그러다면 자연 생성에 있어서는 자연이 곧 에이도스이로구나

342) 여기에 나오는 첫 번째 실체가 범주론에 나오는 첫 번째 실체와 같은 것일까 만약 내가 옮긴 것이 맞다면 에이도스가 실체 가운데 첫 번째 것일 것이다 그러나 범주론에서는 분명히 에이도스는 류와 더불어 두 번째 실체라고 말하여지고 있기 때문이다(166, 168 쪽 참조) 사람은 두 번째 실체인 반면 사람인 것은 첫 번째 실체이다 그렇다면 어찌된 것인다 여기서는 첫 번째 실체라고 말하여지는 것이 거기서는 두 번째 실체라고 말하여진다 내가 잘못 옮기고 있는 것일까 분명히 καὶ(1032b2)라는 말로 연결되고 있는데.....

343) 반대에 대해서는 252 - 258을 참조하라

344) 결여는 습성에 대립된 것으로서 범주론에서 말하여지고 있다 238 -

예를들어 병은 건강의 부재이므로 건강은 병의 (실체)이다 아울러 건강은 영혼 안에 있는 그리고 앎 안에 있는 로고스이다 실로 건강은 이러한 [다음과 같은] 일련의 생각의 [결과로서] 생성된다 이것(τοδὶ 1032b7)이 건강하므로 만약 건강하다면 예를들어 [몸의]한결같음과 같은 이것이 반드시 속해야한다 만약 이러하다면 따뜻함이 [있을 것이다] 그리고 의사는 자신이 궁극적으로 생산할 수 있는 것을 생각한다 이것으로부터 움직임 곧 건강을 향한 움직임이 생산이라고 말하여진다 따라서,

어떻게 보면 건강은  건강으로부터 오고 집은 집으로부터 온다는 것이 그리고 질료를 지니는 것은 질료 없는 것으로부터 온다는 것이 잇따른다 치료 기교(ἰατρικὴ 1032b13) 과 집 짓는 기교가 건강 과 집의 에이도스이기 때문이다[345]

나는 질료 없는 실체를 있어지고 있는 그 무엇이라고 말한다

잠시 정리하고 넘어 가기로 하자

있어지고 있는 그 무엇과 연관지어진 생성에 대해 그는 말하고 있는 중이다 있어지고 있는 그 무엇은 에이도스이며 에이도스 로부터 에이도스로

---

250 참조하시오

345) 생산(예를들어 건강)의 에이도스가 (예를들어 치료)기교로 있다면 그리고 생산의 에이도스(예를들어 건강?)은 기교 지닌자의 영혼 안에 로고스(1032b5)로 있는 것이라면 기교는 영혼 안에 로고스로 있는 에이도스라는 말이되는데.....잠간,

쓰여진 말들을 살펴보자 치료 기교는 ἰατρικὴ를 옮긴 말이고 기교는 τέχνης(1032a32)를 옮긴 말이다 이 둘을 동일시 할 수 있다면 기교를 기교 지닌자의 영혼 안에 있는 로고스 로서의 에이도스 라고 할 수 있을 것 같은데..... 그런데 여기에 나오는 건강은 에이도스 인가 아닌가 ? 건강은 병의 실체요 병은 건강의 결여라고 하니 실체 로서의 에이도스 일 것 같긴한데..... 사람과 같은 것 으로서의 에이도스가 건강은 아닌 것 같다.....모르겠다.....텔레스가 에이도스를 고정된 것으로 예를들어 사람 만 으로 보는 것은 확실하다 범주들과 형이상학에서 에이도스의 보기로 드는 것은 예외없이 사람이기 때문이다 에이도스는 어떤 상대적인 것이 아니다

부터 생성되기 때문이다

자연 생성은 에이도스를 자연으로서 자신 안에 지닌다 따라서 자연 생성이 이루어면서 생성되는 것이 지니게 되는 에이도스를 자연이라고 할 수 있으리라 이 자연은 에이도스와 같은 에이도스이다 예를들어 사람(에이도스)으로부터 사람(자연 으로서의 에이도스)이 자연스레(자연에 의해) 생성한다 바로 이 에이도스가 있어지고 있는 그 무엇이다 그런데,

기교 생성의 경우 그 에이도스는 기교를 지닌자의 영혼 안에있다 이 기교에 의해서 생성이 이루어지기도 한다 예를들어 의술을 살펴보기로 하자 의사의 영혼 안에 로고스로 있는 에이도스(건강?)로부터 건강이 생성된다 따라서 건강으로부터 생성된다 건강의 부재인 병으로부터 건강이 생기는 것이 아니다 건강은 병의 실체이기 때문이다 건축 기교(술)도 마찬가지다 건축가의 영혼 안에 로고스로 있는 에이도스(집?)으로부터 집이 생성된다 여기서 에이도스[346]란 의사 또는 건축가의 영혼 또는 앎 안에 있는 로고스를 말한다 따라서,

사람이 사람으로부터 생성되듯 건강이 건강으로부터 집이 집으로부터 생성된다 따라서 어떤 것으로부터 어떤 것에 의해서 무엇이 생성될 때 그 무엇은 에이도스로부터 에이도스로 생성되며 바로 이 에이도스가 있어지고 있는 그 무엇이다 그는 이러한 있어지고 있는 그 무엇을 질료 없는(ἄνευ 1032b14) 실체라고한다

여기서 말하여지고 있는 생성을 요약해 보자

어떤 것으로부터 어떤 것에 의해 무엇으로 되는 모든 생성은 어떤 것에 의해(ὑπο 1032a13) 일어나느냐에 따라 자연스레 일어나는 생성 과 기교에 의해 일어나는 생성 과 자동적으로 일어나는 생성 등 크게 세 가지로 나누어지며 생성 되는 그 무엇은 범주들에 따라 말하여진다[347] 첫째,

자연적인 생성은 자연 과 질료로부터(ἐκ 103216-17) 자연스레 있는

---

346) 자연 생성에 있어서의 자연 으로서의 에이도스와 비교해 보라

347) 이를테면 이것 이라고 또는 얼마만한 크기 라고 또는 어떤 질이라고 또는 어느 곳에 있다 라고 말하여진다

것에 의해 사람 과 식물 등의 무엇으로 생성된다 이 무엇을 우리는 대 부분 실체라고 말한다 따라서 생성들은 자연을 지니므로 자연① 과 질료로부터 자연②을 통해(διὰ 1032a26) 자연③으로 생성은 일어난다 자연① 과 자연② 와 자연③은 모두 같은 에이도스(ὁμοειδὴς 1032a24)이며 바로 이 에이도스가 있어지고 있는 그 무엇이다 그리고 자연적인 생성 과 기교적인 생성은 질료를 지닌다 둘째,

기교에 의한 생성은 생산이라고 말하여진다 기교 또는 뒤나뮈스 또는 디아노이아(숙고)로부터(ἀπο[348] 1032a28) [온다] 이러한 생산은 생산(되는 것)의 에이도스가 생산자의 영혼 안에 있는 것의 생산이다 바로 이 에이도스를 아리스토텔레스는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 제 1 실체 라고 말한다

예를들어 의술에 의한 건강의 생산을 살펴보자 의사의 영혼 안에 있는 그리고 의사의 앎 안에 있는 로고스 로서의 건강은 다음과 같은 일련의 생각으로부터(ἀπὸ) 온다 만약 건강하다면 그 몸이 한결같이 따스할 것인데 어떻게 해야 이 따스함을 생산 할 수 있을까 아마 이렇게 하면 그 몸이 따스해 질 것이다 바로 이러한 생각( 또는 숙고)로부터 건강을 향한 움직임이 그리고 궁극적으로는 [건강이] 생산 될 것이다 따라서 건강은 어떻게 보면(τρόπον 1032b11) 건강으로부터(ἐξ)온다 집도 마찬가지이다 텔레스는 치료 기교(ἰατρικὴ 1032b13) 와 집 짓는 기교를 건강의 에이도스 와 집의 에이도스라 한다(336 쪽 참조) 어떤 생산들은 자연 생성들이 그러하듯 자동적으로 또는 어떤 기회에 생성된다 셋째,

---

348) ἀπὸ 와 ἐκ를 구분해야 할 것 같다 본디 '아포' 와 '엑'는 모두 '어떤 것으로부터' 라고 쓰이긴 해도 '아포'는 '어떤 것의 표면 으로부터' 라고 쓰이며 '엑'은 '어떤 것의 안 으로부터' 라고 쓰이기 때문이다 모든 생성이 어떤 것 으로부터 일어난다 할 때는 '엑'이 쓰였고 생산이 기교 또는 힘 또는 숙고로부터 일어난다 고 할 때는 '아포'가 쓰였다 이 두 쓰임새가 어떻게 구분되는 지는 좀 더 살펴 보아야 하겠지만 하여간 구분된다

자동적인 생성에 관해 아직 그는 말하지 않고 있다 단지 자연 생성들과 생산들 가운데 어떤 것들은 자동적으로 또는 어떤 기회에 생성된다 라고만 말하여지고 있을 뿐이다 덧붙혀,

기교에 의한 생성이[349] 생산(ποιήσεις 1032a27) 이라고 말하여진다는 것이 흥미롭다

이 정도로 하고 이에 관한 그의 말을 계속 따라가 보자

생성들 과 움직임들[350]의 어느 한 쪽은 생각(νόησις 1032b15) 이라 말하여지며 어느 한 쪽은 생산이라 말하여진다 아르케[351] 와 에이도스로부터[의 진행이] 노에애시스(생각)이며 생각의 마지막 [단계]로 부터[의 진행이] 생산이다 알론한 중간들 각각도 이 처럼 생성된다 예를들어 건강하다면 반드시 한결같이 [몸이 따뜻해야한다] 라고 나는 말한다 그렇다면 한결같음(τὸ ὁμλυνθήναι 1032b19)은 무엇인가 이것(τοδὶ 1032b19)이다 이것(τούτο 1032b20)은 만약 따뜻해진다면 있다 이것(τούτο)은 무엇인가 이것(τοδὶ 1032b20)이다 이것은(τοδὶ) 잠재적으로(힘으로) [따뜻해지는 것에] 속한다 그리고 이것은(τούτο) 이미(ἤδη 1032b21) 그(따뜻해지는)것에[352] [속해 있다] 그렇다면,

건강의 아르케 와 움직임은 만약 기교 로부터(ἀπὸ 1032b22) 라면 영혼 안에 있는 에이도스이며 만약 자동적으로 라면 [처음으로] **생산**을 시작하는 그리고 기교 로부터의 생산에 있어 그 생산이 그것 으로부터(ἀπὸ 1032b24)시작하는 바로 그것이다 치료는 아마 따뜻하게 함 으로부터 시작할 것이다 그런데 몸 안의 따뜻함은 건강의 부분에 의해서 일어나든지 또는 직

---

349) αἱ ἄλλαι라는 말이 쓰였긴 하다 알론한 것들에는 기교에 의한 생성만이 속한다고 보기는 어려울 것 같다 기교적인 생성 뿐 아니라 자동적인 생성에도 생산 이라는 말이 쓰여지기 때문이다(340 쪽 참조)

350) 생각으로부터 오는 움직임 곧 건강을 향한 움직임이 생산이라고 말하여진다 라고 말하여지는 336 쪽을 참조하라

351) 생성의 첫 시작을 말한다

352) ἐπι 라는 전치사가 쓰였다 338 쪽을 참조하라

접적으로든 혹은 여러 [중간 단계를] 통해서든 건강의 부분과 같은 어떤 것에 의해서 일어날 것이다 그리고 궁극적인 것(극단)이 이것을 곧 건강의 부분을 생산한다 집에 있어서도 마찬가지이다 [집의] 궁극적인 것은 돌이다 알론한 것들에 있어서도 그렇다 따라서,

미리 아무 것도 있지 않다면 생성될 수 없다 그래서 분명히 [생성된 것의] 어떤 부분이 곧 **질료** [라는] 부분이 미리 필연적으로 있어야 만 한다 이( 질료)가 [생성되는 것]에 속해 있으며 그리고 [무엇으로] 생성되기 때문이다 그러나 (이 질료)는 *로고스*[353] 안에도 있을까 청동 이라고 말하여지는 질료 와그러한 것 [으로서의] 꼴(σχήμα τοιόνδε[354] 1033a3) 이라고 말하여지는 에이도스 등 청동 원인 것(어떤 청돈 원)에는 양자가 있다 라고 우리는 말한다 그리고 꼴(모양)은 첫 번째로 받아드려지는 류(τὸ γένος 1033a4) 이다 실로 청동 원은 로고스 안에 질료를 지닌다

생성될 때 마다 질료 로서의 저것 으로부터(ἐκ 1033a5) 생성되는 것은 저것(ἐκείνο 1033a6)이 아니라 저것으로된(ἐκείνινον 1033a7 그 질료로 된) 것 이라고 말하여진다 예를들어 흉상(ἀνδριάς 1033a7胸像)은 금이 아니라 금으로 된 이라고 말하여진다 그러나,

[건강해진] 사람은 [자신의] 건강이 그것으로부터 온 [바로] 저것(ἐκείνο 1033a8)이라고 말하여지는 것이 아니다 그 원인은 우리가 질료 라고 말하는 기체 와 결여 로부터 생성 - 예를들어 건강이 사람 과 병듬 으로부터 생성 - 되기때문이다 그래서 오히려 결여로부터 생성된다 라고 말하여진다 예를들어  건강은 사람 또는 병듬 으로부터 생성된다 라고 말하여지는 것처럼 말이다 [355]이 때문에 한 편으로 건강은 병듬[으로부터 만] 이라고 말

---

353) 기교적인 생성의 경우, 기교를 지닌 자의 영혼 안에 로고스 로서 에이도스가 있다 라는 그의  말을 기억하라 335 쪽 참조 하시오

354) 스케애마 와 그러한 것에 대해서는 티마이오스 148 쪽을 참조하시오

355) 본문에는 '건강은 사람 보다는 병듬 으로부터 생성된다' 라고  나와있는데..... 로스 처럼 '건강한 것은 사람으로부터 보다는 병듬으로부터 생성된다' 라고 옮겨야 그 뜻이 통할 것 같다.(로스 793 )..... ἢ 는 '또는'을 주로 뜻하므로 병듬 또는 사람으로부터 라고 옮길 수도 있을 것같은데..... 그러나

하여지는 것이 아니며 마찬가지로(καὶ 1033a13) 다른 한 편으로 건강한 사람은 사람[으로부터 만 이라고 말하여지는 것이 아니다] 그런데,

예를들어 청동에 있어서의 [특별한] 모양(σχήματος 1033a14)의 (결여) 또는 벽돌 과 통나무에 있어서의 집 [으로서의 배열의]의 결여 처럼 분명하지 않는 그리고 이름이 [아직] 없는 것들의 결여[에있어서도 마찬가지로] 저것(ἐκεί 1033a16 건강한 것)이 병듬으로부터 생성되어지듯이 이것들의 [결여]로부터 생성되는 것 처럼 여겨진다[356] 그래서,

저것(건강한 것)이 이 저것(건강한 것)으로부터 [생성된다] 라고 말하여지지 않는 것 처럼 통 나무 흉상(ἀνδριὰς ξύλον 1033a17 胸像)은 통 나무가 아니라 ['금으로 된'과 나란히] 통 나무로 된 (흉상) 이라고 그리고 (청동 원은) 청동이 아니라 청동으로 된 (원) 이라고 그리고 (돌 집은) 돌이 아니라 돌로 된(집) 이라고 말하여진다 그래서 집은 벽돌이 아니라 벽돌로 된 (집) 이라고 말하여진다 따라서,

흉상은 청동으로부터 (의 흉상)이라고 또는 집은 벽돌로부터 (의 집) 이라고 말하여지지 않으므로 만약 (생성되는) 어떤 것을 우리가 주의 깊게 살펴 본다면 (어떤) 것으로부터 **생성**은 [어떤 것 으로부터의] **변화**[357](μετα βάλλοντος(1033b21-22)이지 [어떤 것에] 머무름 이라고 결코 말하여지지는 않는다 이 때문에,

이렇게 이것은 말하여진다

생성은 에이도스로부터 에이도스로 일어난다는 것과 이 에이도스가

---

ἤ 비교구문에서는 than을 나타내기도 한다 여기서는 보다(than)를 뜻하는 것으로 보아야할 것 같다

356) 이런 것들로 된이아니라 이런 것들로부터 된 이라고 말하여진다 예를들어 금으로된 흉상 처럼 말하여지는 것이 아니라 건강의 결여 또는 병듬으로부터 그리고 분명하지 않은 것 또는 이름 없는 것의 결여로 부터(의) 무엇 이라고 말하여진다 라는 말인가? .....

357) 반대 질로의 변화가 달리됨 이며 이 변화 라는 움직임은 생성 이라는 움직임과 헤테론한 움직임 이라는 카테애고리아이 언급에 유의하라 273 - 274 쪽 참조하시오

바로 있어지고 있는 그 무엇 으로서 질료 없는 실체 라는 것 그리고 세 가지 생성의  류가 7 장 앞 부분(1032a12 - 1321b14)에서 말하여지는 반면 7 장 뒷 부분(1032b15 - 1033a23)에서는 이 세 가지 생성 가운데 생산 이라고도 말하여지는 것들 곧 기교에 의한 생성 과 자동적인 생성에 대해 말하여진다

이러한 생성[358]은 생각(노에애시스) 와 생산(포이에애세이스)로 이루어지는데 에이도스로부터 이루어지는 생각은 에이도스로부터 이루어지는 생각이 생성의 시작이고 이 생각의 끝 으로부터 비로소 생산이 이루어진다

예를들어 건강의 시작은 만약 기교에 의해 건강이 생성된다면 기교에 의해 건강을 생산하는 의사의 영혼 안에 있는 에이도스이며 만약 자동적으로 건강이 생성된다면 기교적인 건강 생산이 그것 으로부터 시작하는 바로 그것이다 따라서 기교적인 또는 자동적인 생산은 에이도스로부터의 생각으로부터 시작되어 이 생각의 끝으로부터 이루어지는 생산으로 진행한다 아울러,

생성 이전에 아무 것도 있지 않다면 생성 될 수 없으므로 어떤 것이 생성 될려면 생성 될 것의 어떤 부분이 미리 반드시 있[359]어야한다 바로 이 부분이 질료다 그렇다면,

질료는 로고스 안에도 있을까 예를들어 청동 고리 라는 생성(된 것)을 살펴보자 청동 이라는 질료(휠레애) 와 (둥금 이라는) 꼴(모양, 스케애마)이 자신에게 속하는 청동 고리는 로고스 안에 질료를 지닌다 그리고,

질료 로부터 생성되는 것은 그 질료로 된 그것 이라고 말하여진다 금

---

358) 생성 과(카이) 움직임이 그러하다 라고 본문에서는 말하여진다 기교적인 생성 과 자동적인 생성에 있어서의 생성 뿐 만 아니라 움직임도 생각 과 생산으로 이루어진다 라는 말이다 이 움직임을 문제의 생성들과 동일시 할 수 있는가 라는 물음은 좀 더 세밀한 분별력을 요구한다

359) 본문에는 'ὑπάρξει (1032a32)' 라는 낱말이 쓰였으나 나는 '있다' 라는 말로 옮겼다 그대로 옮기 자면 '에 속하다'라고 옮겨야 하리라 가만 아예 '에 속하다' 라고 옮겨 버리는 게 낫겠다 그러나 '에 속하다' 로 옮기려면 '어떤 부분이' 1격 또는 4 격이 아니라 '여격 τινι'로 되어야 할 텐데.....

이라는 질료로부터 생성된 흉상은 금이 아니라 금(으로된) 상 이라고 말하여지며 청동 또는 통 나무 라는 질료로 된 흉상은 청동 또는 통 나무(로 된) 상 이라고 돌 또는 벽돌 이라는 질료로부터 생성된 집은 돌(로 된) 집 이라고 말하여진다 그러나,

건강해진 사람의 경우에는 [이와 달리] 그 사람의 건강이 그것으로부터 온 바로 '그것으로 된' 이라고 말하여지지 않는다 그 사람의 건강은 우리가 질료라고 말하는 기체(사람) 와 결여(병듬)로부터 생성되기 때문이다 오히려 예를들어 사람 또는 병듬으로부터 건강한 사람이 생성된다 라고 말하여지듯이 결여(병듬)로부터 생성된다 라고 말하여진다 그러나 병듬(결여)으로부터 만 생성된다 라고 말하여지지는 않는다 또한,

건강의 결여와는 달리 결여된 것[360]이 분명하지 않는 그리고 결여된 것의 이름이 아직 붙혀지지 않는 것들도 건강이 건강의 결여(병)으로부터 생성되듯 이 결여로부터 생성되는 것 처럼 여겨진다 예를들어 청동에 있어서의 특별한 꼴의 결여 또는 벽돌 과 통나무에 있어서의 집[ 으로서의 배열]의 결여 처럼 말이다[361]

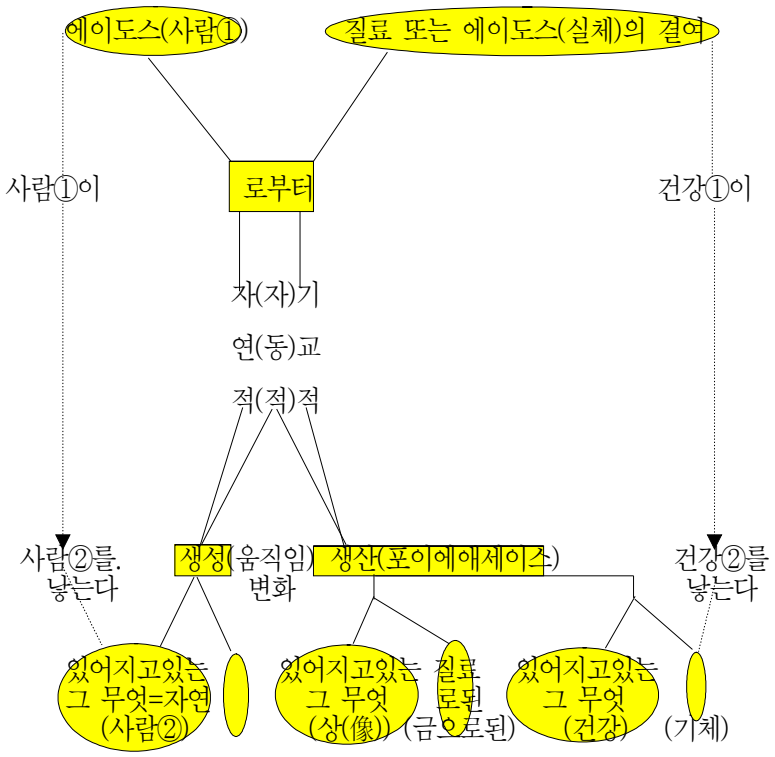
결론적으로 그는 생성은 변화 라고 말한다 생성이 머무름 이라고 말하여지지는 않기 때문이다 이렇게 볼 때  분명히 아리스토텔레스는 생성을 움직임 또는 변화로 보고 있다

---

360) 그 결여의 실체 라고 337 쪽에 말하여진다 예를들어 건강의 결여인 병의 실체가 건강인 것 처럼.....

361) 지금 나는 애매하다 통 나무 또는 벽돌이 무엇을 결여하고 있는가? 그리고 결여로부터 생성된 것은 금으로된 상(像) 과는 달리 그 질료(금)으로부터 된 것이라고 말하여진다 라고 그는 말하고 있지 않는가? 그런데 이와 같은 것의 보기로 건강한 사람 과  벽돌 또는 통나무(로 된?) 집 과 청동(으로 된?) 상 등을 그는 들고 있으나 이어서 벽돌 또는 통나무(로 된!) 집 과 청동(으로 된!) 상 이라고 말하여진다 라고 그는 말 하지 않는가....

생성을 다음 처럼 그려 보면서 7 장 요약을 마치기로 하자




아리스토텔레스는 제애타 편에서 있어지고 있는 그 무엇에 대해 말하고 있다는 것은 나는 여러 번 반복 했다 7 장 까지에서 그가 있어지고 있는 그 무엇에 대해 말한 것을 요약하면 다음과 같다(311-312쪽 참조)

(각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇(본질)

은 (각기 것의) 그 자체 라고 말하여진다

은 에이도스들에 만 속해 있을 뿐 류(의 에이도스)에는 속해 있는 것이 아니다

도 정의 처럼 여러 가지로 말하여진다 실체 와 이것을 가리키기도 하고 량 질과 같은 카테애고리아이 각각을 가리키기도 한다 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게(단적으로) 실체에 속하며 그 다음에 알론한 것들에 속한다

의 로고스에는 그 무엇이 주어지지 않은 채(μὴ ἐνέςαι[362])

1019b19-20) 그 무엇이 말하여진다

의 로고스가 정의 일 때만 있어지고 있는 그 무엇은 있다[363]

에 있는 그 무엇이 순수하게 속하는 것은 아니다 있는 그 무엇은 질 또는 량에 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다

은 그 자체로 있는 것에서 있어지고 있을 때 자신이 그 안에서 있어지고 있는 바로 그것과 동일하나 우연적인 것에서 있어지고 있을 때에는 자신이 그 안에서 있어지고 있는 바로 그것과 동일하지 않다

은 생산자의 영혼 안에 있는 생산의 또는 생성의 에이도스 이며 자연 생성의 경우 에이도스는 자연이라고도 말하여진다

(각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇

을 나는 질료 없는 실체 라고 말한다

은 생성되는 것이 아니다 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(생성할) 뿐이다

이러한 있어지고 있는 무엇이 생성과 연관지어져 7 장에서 말하여지고 있다 라고 나는 334 쪽에서 말했다 8 장 역시 마찬가지이다 생성(되는 것) 안에는 에이도스 와 질료가 속해 있는데 있어지고 있는 그 무엇은 바로 이 에이도스이며 에이도스는 생성되는 것이 아니다 라고 말하여진다[364]

---

362) 이 에네스타이 라는 말이 애매하다 ἐνέςαι가 ἐνίστημι의 변화 형 일까 엔이스테애미는 to put, set, place in, 등을 뜻한다는데.....그렇다면 일견 거기에 주어지다 놓여지다 또는 있다 위치하다 또는 위치해있다 라고 옮겨질 수 있을 것 같은데....무슨 변화 형이지 ? 완료형일까.....

그 변화 형이라면 이 말을 에이나이와 어떻게 구별해야하나, 생각으로만 있는 것일까 아니야 있는 것은 누우스도 있는 것이니 그렇지는 않을게야 말로 만 있는 것일까....? 말 과 있음을 구분한다는 것 자체가 그에게 통용될 수 있을까 그렇것 같지 않다 휴우 .....

363) 있다 라고 하는 게 올바른 건지.....오히려 말하여진다 라고 하는게 낫지 않을 런지

364) 질료 역시 생성되는 것이 아니다 라는 말은 나타나지 않는다 그의 논

이 장은 생성(되는 것) 일반에 관한 로고스라고 도 볼 수 있으며 이와 관련하여 생성된 각기 것과 나란히 있다 라고 말하여지는 에이도스는 생성된 것과 관련지어 볼때 쓸모없다(οὐθὲν χρήσιμα 1033b28) 라고 플라톤(주의 자들의) 에이도스론이 반박된다

(VIII) 생성(되는 것)은 어떤 것 (이것을 나는 생성의 아르케애 라고 말한다) 에의해서 그리고 어떤 것 (이것에 대해 우리는 이미 말했으므로 결여가 아니라 질료하고 해보자) 으로부터(ἔκ 1033a25) 그리고 무엇이( 이것을 우리는 공 또는 반지(동그란 것) 또는 [그때 그때] 기회 있을 때 마다 알론한 것들 [이라고 말한다]) 생성되므로 기체 [곧] 청동이 생산되는 것도 아니며[365] 이처럼 우연적이 아니라면 공이 생산되지도 않는다[366] 청동으로된 공이 [바로] 공이며 저것(청동으로된 공)이 생산되기 때문이며 이것(τόδε τι 1033a31)을 생산(함)은 전체 기체로부터 이것을 생산(함)이기 때문이다 나는 둥글게 된 청동을 생산함(ποίειν 1033a33)은 둥근 것 또는 공을 생산함(ποίειν 1033a33)이 아니라 *헤테론한* 어떤 것을 [생산함 이라] 말한다 예를들어 에이도스는 *알론한* 것 안에 [있는 것] 처럼 [말이다] 왜냐하면 만약 생산된다면[367] *알론한* 어떤 것으로부터 생산되어야 할 것이기 때문이다 이것(알론

---

리에 충실히 따르면 질료 역시 생성되지 말아야 할 것이다 생성된 것은 에이도스 와 질료로부터 생성되기 때문이다

365) 본문에는 주어가 나타나 있지 않다 그 무엇이 생산한다 라고 옮겨야 할까 ? 주어를 무엇이라고 한정하기 참 까다롭다 현대인에게는 사람이 생산하는 것 처럼 보이니까 현대인을 위해서 '우리'라고 일단 로스처럼 옮겨보자 그러나....

차라리 비록 '포이에인' 이라는 부정형(不定形)이 쓰여있긴 해도 수동으로 생성된다 라고 보아 기체 곧 청동이 생성되는 것이 아니라 라고 옮기는 것이 나을 성 싶다

366) 모든 생성(되는 것)은 우연적이라는 말일까 따라서 (청동으로 된) 공 역시 우연적인 생산일 뿐일까 아마 그런 것 같다 그래 분명해 생성은 우연이라는 말일게야 그러나 355 쪽에서 나오겠지만 생성을 우연인 것으로만 받아들일 수는 없을 것 같다 생성[과정]에는 비 우연적인 있기 때문이다

한 어떤 것)이 기체이다 예를들어 청동으로된 공이 생산된다 이것 (청동으로된 공)은 이 처럼 청동인 것으로부터 그 공인 것으로 생성된다 이것(청동인 것?) 그 자체가 생산된다면 분명히 [청동으로된 공이 생산되는 것] 처럼 그렇게 생산될 것이다 그리고 무한히 생산될 것이다[368] 따라서,

---

367) 생산한다면 으로 하는 게 좋을 지 생산된다면 으로 하는게 좋을 지 헷 갈린다 본문에는 부정형으로 나와있긴 하다 그리고 생산 이라는 낱말을 에이도스에 적용하지 않는 것이 나을 성 싶다

에이도스는 생산되는 것이 아니다 라는 로고스가 나오며 그리고 이 로고스가 8 장의 가장 핵심적인 것이라고 여겨지고 그리고 에이도스(사람)와 관련하여서는 생산하다(ποιίν) 라는 말 보다는 오히려 낳다(γεννάω 1032a25, 1033b23,b32) 라는 말이 쓰여지는 것 처럼 때문이다 사람이 사람을 낳다 혹은 건강이 건강을 낳다 처럼 말이다

368) 예를들어 청동과 같은 질료 역시 생산되지 않는다 라는 것을 여기서 그는 말하고 있을까 만약 생산된다면 청동으로된 공 처럼 그 청동이 생산되는 것은 분명할 것인데 청동 그 자체는 질료이므로 무한히 그 청동은 생산될 수 있을 것이다 라고 이해하면 될까

질료는 규정(정의) 되지 않는 것이다 라는 말은 297 쪽에 나와있으므로 질료가 생산된다면 그 생산은 무한히 계속된다 라는 말은 성립 될 수 있을 것 같다 - 나는 아페이론(1033a4-5)을 무한이라고 옮기는 중이며 여기 질료에 연관지어 무 규정이라는 말은 1029a21에 나오는 μηθὲν.....ὥρισαι을 옮긴 것이다 - 규정 되지 않은 것이 무한할 것이기 때문이다

만약 기체가 생산된다면 기체는 헤테론한 어떤 것 으로부터 생산될 것이다 그래서 ad infinitum 할(무한 후퇴에 빠질) 것이다 라고 로스는 요약한다( 로스 187 쪽) 그렇다면 무한 계열에 빠져드는 이유는 무엇일까 무한히 반복된다는 뜻일텐데.....

질료가 그것 으로부터 생산 될 그것은 로스에 따르면 헤테론한 질료가 될 것이며 그것 또한 헤테론한 질료로부터 생산 되는 식으로 무한히 반복된다는 것일까 그렇다면 이러한 무한 반복이 왜 거부되어져하며 이런 거부가 질료는 생성되지 않는다 라는 사태의 근거가 왜 될까.....질료는 그 자체 아

**에이도스**는 그리고 감각적인 것 안에 [주어져 있는] **모양**[369](μορφὴν 1033b6)이라고 우리가 말하는 것은 무엇이든지 생성되지 않으며 이것(에이도스 또는 모르페애)의 생성은 있지 않고 있어지고 있는 그 무엇[도 생성하지 않는 것은] 선명하다 이것은 기교에 의해 또는 자연에 의해 또는 뒤나뮈스에 (의해) 알론한 것 안에서 생성되기 때문이다[370] 그러나,

---

페이론한 것이 아닌가 다시 말해 규정되지 않는 것이 질료 아닌가.....질료가 무한 해서는 안되거나 또는 무 규정적이어서는 안된다 라고 말하면 텔레스와는 다른 말을 하고 있는 셈이 아닌가....

369) 스케애마(꼴)은 제쳐놓더라도 에이도스를 모르페애(모양)과 동일시 할 수 있을까 이것들이 생성되지 않는다는 점에서는 같을 것 같다 그러나 같을까

370) 지금 나는 아주 중요한 길목(29쪽)에 서 있다 이 길목이 전체 도로 어디 쯔음에 있으며 어느 큰 길로 연이어지는 가를 잘 헤아려야 만한다

에이도스 와 있어지고 있는 그 무엇 그리고 감각적인 것들 안에 주어진 모르페애(모양) 등은 <u>생성되는</u> 것이 아니라 이것(들)은 기교 또는 자연 또는 뒤나뮈스(힘)에 의해서 알론한 것들 **<u>안에서</u>** <u>생산되는</u> 것(들)이다 라는 로고스는 무슨 말인가 에이도스는 생성되는 것은 아니다 도 분명하고 에이도스는 알론한 것들 안에서 생산된다 도 분명하다 에이도스는 생성되지 않는다 라는 말 과 에이도스는 안에서 생성된다 라는 말은 어딘가에서 서로 어긋나는 말이 아닌가 안에서 라는 낱말이 덧 붙혀 졌긴 해도 어쨓튼 생성된다고 하지 않는가 - γίγνεται (생성된다 1033a7) 라는 낱말이 쓰였다 - 다음 처럼 생각해 보면 어떨까

헤테론한 것 또는 알론한 것이라는 낱말이 자주 바로 앞 문맥에서 많이 쓰였다  어떤 것으로부터 생산되는 무엇은 이 어떤 것과 헤태론한 것으로 생산된다 라는 말 다음에 '예를들어 알론한 것 안에 이 에이도스 처럼' 이라는 말이 나온다 이 두 문장은 어딘가 비약된 로고스들 처럼 보이기는 하나 서로 어긋나는 말은 아닌 것 같다 왜 어긋나지 않는가 에 대한 답은 잠시 미루어보자 더 급한 생각이 있기 때문이다

그에 따르면 생산 또는 생성되는 것은 생성의 아르카이와는 헤테론한

청동으로된 공은 생산(된)다 [청동으로 된 공은] 청동 과 공으로부터 생산(되기) 때문이다 에이도스가 이것 안으로(εἰς τοδὶ 1033b10) 생산된 것(τούτο 1033a10-11)이 청동으로된 공이다 그런데 '전체적으로(ὅλως 1033b11) 공에 있음'의 생성이 만약 있다면 어떤 것이 [헤테론한] 어떤 것으로부터 있(어야한)다 생성된 것은 항상 반드시 나뉘어진 것으로 있어서 한 편으론 이것(τὸδε 1033b13)이 [생성된 것에] 다른 한 편으로 저것(τὸδε 1033b13)이 [생성된 것에] 있기 때문이다 나는 한 편으로 질료를 다른 한 편으로 에이도스를 말한다

만약 공(둥금)은 가운데로부터 똑 같이 [떨어진] 꼴(σχήμα 그어짐? 1033b14)이라면 이것(공?)의 [부분]은 한 편으로 생산되는 [이]것 안에 있고 다른 한 편으로 (생산되는) 저것[371](ἐκείνῳ 1033b15) 안에 있으며 그 전체(τὸ ἅπαν 1033b15)는 예를들어 청동으로된 공과 처럼 생성된 것이다 그렇다면,

에이도스 또는 실체라고 말하여지는 것이 생성되는 것이 아니라 그(에이도스 또는 실체)에 따라 말하여지는 것이 생성된다는 것 그리고 생성되는 모든 것 안에는 질료가 있다는 것 그리고 [생성된 모든 것 안에는] 한 편으로 이것(τόδε 에이도스)이 다른 한 편으로 저것(τόσε 질료 1033b19)이 있다는 것은 선명하다

공과 **나란한**(παρὰ τάσδε 1033b20) 공인 것 또는 벽돌과 **나란한** 집이 있을까 만약 이렇다면 이것(τόδε τι 1033b21)이 결코 생성되지 않을 것이

---

것임에 분명하다 따라서 청동으로된 공은 그 에이도스 와 질료(청동)와 *헤테론한* 것임도 분명하다 그리고 그에 따르면 에이도스는 생성되는 것이 아니라 *알론한* 것 안에서 생성되는 것도 분명하다 그렇다면

에이도스의 생성은 있지않고 - 에이도스는 생성되지 않고 - 단지 그 에이도스가 들어있는 (감각적인) 것들 만이 생성된다 그 생성 안에서 에이도스(사람)은 동일한 에이도스를 낳을( γεννᾷ 1033b32) 뿐이다 여기서 그가 비록 생성된다 라는 낱말을 쓰긴 했어도 나는 그 생성된다 대신에 낳다 라는 말을 썼다 이런 쓰임새가 크게 그에 있어 잘못된 것은 아닐 것 같다

371) 여기의 [이]것 과 저것은 생성된 각기 헤테론한 것을 가리키며 다섯 줄 위의 이것 과 저것은 에이도스 와 질료를 각기 가리키는 것 같다

다[372] 오히려 규정(정의)된 이것(τόδε 1033b22)이 아닌 그러한 것(τοιόνδε[373] 1033b22)이 가리켜질 것이며 오히려 이것으로부터 그러한 것이 생산되고 태어날 것이고 태어날 때 마다 이것이 그러한 것일 것이다[374] 그런데,

모든 이것[375][곧] 칼리아스 또는 소크라테애스 [등]은 이 청동으로 된 공과 같다 그리고 사람 과 생물은 공 청동 전체와 같다 그런데 각기 것과 나란한(παρὰ τὰ καθ' ἕκαςα[376] 1033b17-28)에이도스가 있다 라고 어떤 사람들이 말한다면 그러한 에이도스들(의) 원인들은 생성(되는 것들) 과 실체들에 관련해 [볼 때] 아무 쓸모 없다는 것은 분명하다[377]그리고 이 때문에 그것들( 에이도스들)은 그 자체[로 있는] 실체들일 [필요] 없다 실로 어떤 경우에는 낳는 것이 태어난 것과 그러하다는 것이 선명하다 그러나 동일한 것 또는 숫적으로 하나이지는 않다 에이도스에 있어서 (하나 요 동일할 뿐이다) 예를들어 말에 의한 노새의 생성과 같이 어떤 것이 자연에 반해(παρὰ 1033b33) 생성되지 않는한 자연적인 (생성)에 있어 그렇다 사람이 사람을 낳기 때문이다[378] 심지어,

---

372)에이도스가 생성된 것 안에 있지 않고 생성된 것과 나란히 있다면 다시말해 떨어져 분리되 있다면 이것 곧 생성된 것은 생성되지 않을 것이다 라는 말이다

373) 이것 과 그러한 것에 대해서는 148 쪽을 참조하시오

374) 그러한 것은 분리되어 떨어져 나란히 있을 것이다 라고 말하여지는 에이도스 그리고 이것은 생성된 각각을 가리킨다

375) 'τὸ δ'ἅπαν τόδε(1033b24)'을 '이것 각각' 이라고 옮기는 것이 더 나을 것 같다

376) 여기를 근거로 각각 또는 각기 것을 제 1 실체로 간주할 수 있으리라 각기 것은 제 1 실체이다 라는 로고스는 직접 나타나지 않는다 그러나 얼마든지 간접적으로 그 로고스를 이끌어 낼 수 있다 323쪽 각주 320번 과 287쪽 각주 272번을 참조하시오

377) 여기서도 플라톤( 주의 자들)의 이데아론 곧 각기 것과 나란한 에이도스론이 공격 받는다

378) 344 쪽 그림 과 335 쪽 참조

이런( 자연에 반하는 경우들에)것에 있어서도 마찬가지이다 말 과 당나귀에 공통으로 발견되는 것 - 이것들(말 과 당나귀) 바로 다음의 류(τὸ ἐγγύτατα γένος 1034a1) - 이 [이것들의] 이름을 받아들이지는 않지만 의심할 것도 없이 그 양자와 [똑] 같을(ἴσως 1034a1) 것이기 때문이다 따라서,

에이도스를 원형(παράδειγμα[379] 1034b2)으로 설정 할 필요는 없다 대 부분 이러한 [에이도스들]을 추구됐을 것이다 대 부분 그러한 것들이 실체들 이[라고 여겨졌]기 때문이다 생성자들의(τὸ γεννών 1034a4) 생산[380]과 질료 안에 있는 에이도스 원인으로 충분하다 이(ταίσδε 1034a6) 살 과 이 뼈들 안에 있는 그러한 것 [으로서의] 에이도스 이 모든 것이 칼리아스와 소크라테애스이다 그리고

이들은 자신들의 **질료**[381] 덕에 헤테론하다 [이 질료가] 헤테론하기

---

379) 파라데이그마(원형)에 대한 티마이오스 언급은 137-138을 참조하시오

380) 생산자를 생산하는 것으로 라고 로스는 옮긴다(로스 795쪽)

381) 질료에 대해서는 297-298, 334 쪽을 참조하시오 여태까지 나온 로고스들을 정리해보자

질료
는 무엇 량 등의 카테애고리아이가 아니며 이것들의 부정(否定)도 아니다
는 기체라고 말하여진다는 점에서 그리고 알론한 것이 기체의 카테애고리아 라는 점에서 기체는 실체이나 질료는 실체가 아니다
는 길이 너비 깊이 등으로 규정은 되지만 그 자체는 규정되지 않는 것이다
와 에이도스로부터 생성된다 모든 생성은 질료를 지닌다 이( 생성들) 각각은 있을 수 있고 있지 않을 수 있기 때문이다(335 쪽)
때문에 모든 생성은 헤테론하다 질료가 헤테론하기 때문이다
(는 나뉘어진다 에이도스는 나뉘어지지 않기 때문이다)

때문이다 그러나 **에이도스**에 있어서는 동일하다 에이도스는 나뉘어지지 않기 때문이다

여기 까지 요약하면서 설명해 보자

어떤 것(아르케애)에 의해서 어떤 것(질료 예를들어 청동)으로부터 무엇(예를들어 청동으로 된 공)이 생성되며 그 어떤 것과 헤태론한 것 으로서의 이 무엇은 우연적인 것이다 따라서 생성은 우연이다 그리고 이 알론한 것 안에 에이도스가 들어 [ 또는 속해] 있다 이 에이도스 따라서 있어지고 있는 그 무엇은 생성(되는 것)이 아니다 오히려 에이도스는 기교 또는 자연 또는 뒤나뮈스에 의해 알론한 것 안에서 생성된다

이 부분의 로고스가 나에게 혼란스럽다 해당 각주에서 언급된 점 이외에도 에이도스가 생성되지 않는 것에 대한 논리(논증)이 나에게 선명하지 않기 때문이다 그 논증은 해당 문맥에서 여기 저기 흩어져있다

생성된 헤테론한 것 안에 들어 있는 것이 에이도스라는 것은 1033a34에서 그리고 이것 안으로 에이도스가 생산됨으로서 비로소 이것(청동으로 된 공)이 생산된다는 것은 1033b11에서 말하여지는데 이 사이에 에이도스 또는 모르페애는 생성되지 않는다 라는 말이 나온다 그리고 생성되지 않는 이유는 γάρ (1033b7) 라는 낱말로 간단히 이어질 뿐이다 ' 이것(있어지고 있는 무엇 또는 감각적인 것 안에 있는 모르페애 또는 에이도스)은 알론한 것 안에서 생성되기 때문'에 있어지고 있는 그 무엇은 생성되지 않는다 따라서,

있어지고 있는 그 무엇은 알론한 것 안에서 만 곧 헤테론한 어떤 것으로부터 생성된 무엇 안에서 **만** 생성하는 것이지 **그 자체로** 생성되는 것이 아니다 나는 여기서 만 과 그 자체로 라는 말을 쓰므로서 안에서 생성되므로 있어지고 있는 그 무엇은 생성되는 것이 아니다 라는 로고스에서 생성이라는 말의 겹쳐 쓰임을 구분해 보았다 이와 관련해서는 348 쪽 각주 370번을 보시오

---

는 생성의 아르케이다 스스로 움직여질 수 있는 것이 있고 그렇지 않는 것이 있다(355쪽)

이러한 그의 로고스는 에이도스는 생성된 것과 나란히 있는 것이 아니라 생성된 것 안에 있다 라는 로고스로 나아간다 예를들어 소크라테애스 또는 벽돌 집과 나란히 있는 사람 또는 집은 있지 않다 소크라테애스 와 벽돌 집 과 공인 것 안에 **만** 사람 과 집 과 공은 있을 것이며 만약 나란히 있다면 소크라테애스와 같은 이것이 생성될 수 없을 것이기 때문이다 그러므로,

생성(된 것)의 원인 으로서의 에이도스가 그 생성(된 것)과 나란히 있다 라고 말하여지는 그런 에이도스는 적어도 생성 과 실체에 있어서는 쓸모없다는 것이 분명하다 라고 그리고 나란히 있는 것을 허용하기에 실체가 아니라라고 텔레스는 말한다 아울러,

그에 따르면 알론한 것 안에서 자기와 똑 같은 것[372]을 낳는(생성 또는 생산하는) 이러한 에이도스는 자기와 동일한 것[382]을 낳는 것도 아니요 숫적으로 자기와 하나인 것을 낳는 것이 아니라 에이도스에 있어서 자기와 하나인 것을 생성된 것 안에서 낳는다 그렇다면

똑 같으면서 하나인 에이도스가 자신 안에 속해 있으므로 생성된 것은 그 에이도스를 자신 안에 지니는 알론한 것과 동일해야 할 것 같다 그러나 실은 그렇지 않다 질료 때문이다 소크라테애스 와 칼리아스가 똑 같으면서 하나인 에이도스를 자신들 안에 지니면서도 동일하지 않고 헤태론한 것은 그 질료 탓이다 따라서 에이도스에 있어 하나인 생성된 것들은 똑 같으면서도 헤태론하다 라고 그에 따르면 말 할 수 있을 것 같다 결국,

있어지고 있는 그 무엇은 생성되는 것이 아니며 생성되는 것은 각기 우연적인 것 으로서 서로 헤테론한 것이라는 것 그리고 이 헤테론한 것들은 자신들 안에 낳아진 에이도스[383]로 인해 비로서 생성되며 서로 똑 같게된 나 질료로 인해 헤테론하다는 것 그리고  이 에이도스는 나뉘어질 수 없는

---

382) 똑 같다 와 동일에 대해서는 223-224 와 258-259 쪽을 참조하시오 똑 같다 라는 말은 1034a1에서 쓰인다

383) 낳은 것이나 낳아진 것이다 비록 숫적으로는 하나가 아니지만 에이도스에 있어서는 하나이며 똑 같다 물론 동일한 것은 아니다

것으로서 바로 있어지고 있는 그 무엇이며 그 에이도스 와 그 에이도스에 의해서[384] 생성된 것은 나란히 있는 것이 아니라 생성된 것 안에 에이도스가 있다는 것 따라서 생성(되는 것)은 에이도스에 의해서 질료로부터 생성되는데 이 생성은 사람이 사람을 낳으므로서 비로소 이루어진다는 것이 8 장에서 말해지고 있다 9 장으로 넘어가기 전에 나는 8 장에서 거론된 보기들을 다시 확인해 보고싶다 첫째,

생성된 것의 보기로서 청동으로된 공이 들어진다 청동은 질료[385]이고 에이도스는 그 공을 만드는 기교를 지닌 자의 영혼 안에 로고스로서 있을 것이며 청동으로 된 공 안에도 있을 것이다 별돌로 된 집도 그러할 것이다 둘째,

노새는 자연에 반(反)하는(παρὰ 1033b33)생성의 보기로서 들어진다 노새의 경우를 제외한 자연 생성의 경우에도 생성되는 것 안에 낳아지는 에이도스는 낳는 로고스와 **하나**이나 숫적으로 하나이거나 **동일**한 것은 아니다 그러나,

노새의 경우도 실은 마찬가지라고 보아야 만 한다 말 과 당나귀에 공통으로 발견되는 것인 말 과 당나귀에 가장 가까운 류 역시 말 과 당나귀 이 양자와 **똑 같을** 것이기 때문이다 이제,

---

384) 생성의 아르케애를 에이도스라고 직접 그가 아직 까지는 말하지는 않았다 그러나 그는 8 장을 시작하면서 어떤 것에 *의해서* 생성되는데 이 어떤 것을 생성의 **아르케애**라고 한다 생성의 아르케는 질료이다 라고 그가 말했을까 아니다 그는 생성이 질료로 부터 또는 (실체의) 결여로부터 이 아르케에 의해서 일어난다고 했을 뿐이다 334-335에서 보아 알 수 있듯이 그는 예를들어 사람과 같은 실체에 *의해서* 생성이 일어난다 라고 한다 따라서 우리는 그 **아르케애**는 에이도스인 것임을 미루어 짐작할 수 있다 카테애고리아이 이든 타 메타 타 퓌지카 이든 한결같에 에이도스의 보기로 사람 등이 들어지고 있기 때문이다 그렇다면,

에이도스에 *의해서* 자연적으로 또는 기교적으로 또는 자동적으로 질료로부터 또는 결여로부터 무엇이 생성되어진다 라고 우리는 말할 수 있으리라 1034a31에서는 모든 것의 **아르케애**는 실체라는 말이 직접 나온다

385) 기체라고도 말하여질 수 있으리라

9 장으로 가 보자 어떤 것은 기교적으로 생산 될 뿐 아니라 자동적으로도 생산되는데 왜 어떤 것은 기교적으로는 생산되는 반면 자동적으로는 생산되지 않을까 라는 물음과 더불어 9장은 열려지면서 질료의 움직임 때문이다 라는 답으로 계속 이어진다

(IX) 예를들어 건강 처럼 한 편으로 어떤 것은 기교적으로 뿐 만아니라 자동**적**으로(ἀπὸ ταὐτομάτου 1034a10)도 생성되지만 왜(διὰ τί 1034a9) 다른 한 편으로 예를들어 집 처럼 어떤 것은 그렇지 않을까[386] 라는 아포리아가 있다

그 원인은 기교**적**[387]인 생산 과 되어짐에 있어서 그 생산의 아르케애인 그리고 **프라그마**의 부분인 것이 거기에 속하는 그 **질료** 가운데 어떤 (질료)는 *스스로 움직여질 수 있는* 그러한 것인 반면 어떤 (질료)는 그렇지 않기 때문이며 그리고 (스스로 움직이는) 그러한 (질료) 가운데 어떤 (질료)는 일정하게(ὡδὶ[388] 1034a14) 움직이는 반면에 예를들어 춤 추는 것 처럼 많은 것들이 스스로 *움직여질 수는 있지만 일정하지 않으므로* 어떤 (질료)는 (일정하지) 않기 때문이다 그리고,

이러한 질료를 [지니는 것들] 가운데 [어떤 것의](질료에는) 예를들어 돌 처럼 다른 것에 의하지 않고는 *일정하게 움직여질 수 없는 것*도 있다 불도 (그와 같은 것이다) 이 때문에,

어떤 것(생성)들은 기교를 지닌 자 없이는 있지 않는 반면에 어떤 것

---

386) 기교적으로는 생성되는데 자동적으로는 생성되지 않을까

387) '.....적'은 'ἀπὸ.....'를 옮긴 것이다 기교 또는 자동으로부터 보다는 기교적으로 또는 자동적으로 하는 것이 우리 일상어에 더 친숙하기에 그리고 ' ἀπὸ...'를 ' ἐκ.....'와 구분하기 위해 '아포'를 '....적으로'라고 옮겼다 338 쪽 각주 348 번을 참조하시오 '엑' 다음에는 에이도스 와 질료 - 주로 질료가 온다 - '아포' 다음에는 여기 쓰임새 처럼 자동 또는 기교가 온다 338 쪽 쓰임새도 그렇다

388) 로스는 요구되어진 특별한 길로 스스로 움직이다 라고 옮긴다(로스 795쪽)

들은 없이도 있다 기교를 지니지 않았지만 자신들의 뒤나뮈스에 의해 움직여질 것이거나 또는 기교를 지니지 않는 알론한 것들에 의해서 움직여질 것이거나 또는 [그 알론한 것의] 부분들로부터[389]움직여질 것이기 때문이다 그래서,

말하여진 것들로부터 어떻게 보면 모든 것들은 자연적인 것(생성) 처럼 호모오뉘모스한 것으로부터(ἐξ ὁμωνύμου 1034a22)[390] 생성되거나 또는 예를들어[그] 집이 [어떤] 집 으로부터 (생성되는 것) 처럼 호모오뉘모스한 부분으로부터 (생성되거나) 또는 기교[391]는 에이도스 이므로 누우스에 의해서 (생성되거나) 또는 (만약) 비 우연적으로[390] 생성된다면 그 자체로 첫 번째로 생산하는 원인은 부분이므로 부분을 지니는 것은 [그] 부분으로부터 (생성된다는) 것이 분명해진다 움직이므로서 [일어나는] 열은 몸에 열을 생산하는데 이(열)이 건강이거나 또는 (건강의) 부분이며 또는 그(열)에 건강의 부분인 것에 잇따르기 때문이다 이 때문에 [마찬 가지로] 건강에 우연적으로[392] 잇 따르기 도하는 열이 그 건강을 생산한다 라고 말하여진다 따라서,

추리(συλλγισμοίς 1034a31 삼단논법 논증)에 있어서 처럼 실체는 모든 것들의 아르케애이다 추리는 있는 그 무엇 으로부터 있기[시작하기] 때문이다 생성도 그것(있는 그 무엇)으로부터(ἐνταύθα 1034a32) (있다[시작할 것이다])

자연적으로 형성된 것들도 그와 같다 씨는 기교로부터[의] 생산 처럼 생산되기 때문이다 씨는 에이도스를 잠재적으로 지니고 있으며 그리고 씨가 그것으로부터 [오는] 바로 그것은 어떻게 보면 호모뉘모스하므로 [그

---

389) 부분들에 의해서 라고 옮기고 싶은데.....

390) 호모뉘모스하게에 대해서는 175-176 쪽을 참조하시오

391) 기교에 대해서는 335 쪽을 참조하라

392) 여기서 우연적이라는 말에 유의해야 할 것 같다 건강의 부분은 비 우연적으로 다시 말해 반드시 건강을 생산하지만 열은 건강에 우연적으로 잇따른 다는 말인지

렇다 그러나]

모든 것이 사람으로부터 사람이 오는 것과 같은 그런 것은 반드시 아니다 - 여성은 남성(γυνὴ ἐξ ἀνδρός 1034a3)으로부터 [오기][393]때문이며 이 때문에[394] 노새는 노새로부터 [오는 것이 아니다] - 불구가 아닌 경우에도 말이다

저기서의[395]생성 처럼 자동적인 [생성들 가운데 어떤] 질료는 씨가(τὸ σπέρμα 1034b6) 움직이는 그러한 길에서 스스로 에의해 움직여질 수 있는 반면에 (그렇치) 않는 [어떤 질료는] 그것들[396]로부터의 생성[이외에는] 달

---

393) 로스는 다음 처럼 옮긴다

'씨는 잠재적으로 에이도스를 지니므로. 그리고 씨가 그것으로부터 오는 그것은 어떻게 보면 자신의 자손과 같은 이름을 지니므로. 그러나 단지 어떻게 보면 그럴 뿐이다 왜냐하면 부모 와 자손이 항상 정확히 같은 이름을 지닌다고 기대 해서는 않되기 때문이다 남성 으로부터의 여성의 생성 처럼 말이다 여성은 여성으로부터 생성되는 것이 아니므로. - 자손이 불완전한 형상이 아닌한 그렇다 - 이것이 왜 노새의 부모가 노새가 아닌 이유이다 (796 쪽)'

394) 여성이 남성으로부터 오기 때문에 노새가 노새로부터 온다는 말이 아니다 씨가 그것으로부터 오는 바로 그것은 씨와 호모뉘모스한 것이며 씨안에는 에이도스가 잠재적으로 있다는 점에서 자연 생성은 기교적인 생산과 같은데 그렇다고 모든 자연 생성이 다 그렇다는 것은 아니다 그렇지 않는 경우의 보기들로서 텔레스는 사람 과 노새를 들고 있기 때문이다 남자로부터 여자가 오나 남자 와 여자는 그 이름이 같지(호모) 않으므로 호모뉘모스한 것은 아니며 말 과 당나귀로부터 오는 노새의 경우도 이와 같다 - 내가 바로 앞 각주에서 로스 번역을 옮긴 것은 로스 처럼 설명할 수도 있다 라는 뜻에서 였다 - 따라서,

여자가 남자로부터 오기 '때문에'가 아니라 자연 생성의 경우 생성된 것과 그 생성된 것이 그것으로부터 오는 바로 그것은 호모뉘모스한 것이 아닐 수도 있기 ' 때문에' 노새는 노새로부터 오는 것이 아니다

395) 356-357 쪽을 보라

396) '그것들로부터(ἐκ ἀυτών 1034b7)'에서의 그것은 무엇을 가리키는가 로스는 '부모 동물 그 자체들' 라고 옮기고 있는데.....

여기서 또 번역상의 어려움들이 있다 1034b4-7의 4 와 5 와 6에 각기 나오는 ὅσα 와 ὅσων 과 ὅσωv을 어떻게 연결 처리해야 할까 뒷 둘은 앞 것의 복수 2 격 변화 형으로 볼 수 있다면 이 셋은 서로 연결 된 것으로 보아야 할 것 같다 그럴 수 있다면,

저기에서 거론된 것 처럼 자동적으로 ㉠생성되는*한*, ㉠$^{1}$그런 것들 *가운데 어떤 것의* 질료는 씨가(τὸ σπέρμα 1034b6) 움직이는 그러한 길에서 스스로 에의해 움직여질 수 있는 반면, ㉠$^{2}$그렇지 않는 질료를 지니는 *어떤 것들*은 그것들로부터 생성[이외에는] 달리 어떻게 생성될 수 없다에서 처럼 ㉠ 에 속하는 ㉠$^{1}$ 과 ㉠$^{2}$ 로 옮길 수 있으리라 그렇다면 자동적으로 생성되는 것들 가운데 어떤 것의 질료는 스스로에 의해 움직이는 반면 어떤 것의 질료는 그렇지 않을 것이다 그러나,

이 처럼 옮길 수 없다면 ㉠$^{2}$는 ㉠에 속하지 않을 것이므로 - 로스는 ' ; ' 으로 일단 끊는 것으로 보아(796쪽) ㉠에 ㉠$^{2}$가 속하지 않는 것으로 본 것 같다 - 스스로에 의해 움직여지지 않는 질료로부터는 자동적으로 생성될 수 없다 라는 다시 말해 자동적으로 생성되지 않는 것들은 자신들이 그것으로부터 생성된 바로 그 질료가 스스로에 의해 움직여질 수 없는 그런 것들이므로 자동적으로 생성되는 것들은 자신들의 질료가 스스로에 의해 움직여질 수 있는 그런 것 만 이다 라는 로고스가 이끌려 나올 수 있을 것이다 어쨓든,

그것들로부터 에서의 그것은 무엇을 가리킬까 1034a4에 ταύτα(스스로에 의해 움직여지는 질료로부터 생성되지 아니한 것들?) 이라는 말이 나온다 바로 이 타우타를 가리키지 않을까 나는 잠정적으로 이 타우타를 가리키는 것으로 보아 그렇지 않는 것들은 스스로 움직여지는 질료[의 움직임으로부터가 아니라 자기 스스로 곧 생성되는 것 자체의 움직임으로 움직일 것이다] 지금 내가 옳은 말을 하고 있나

생성 과 움직임 사이의 연관은 미묘한 것 같다 텔레스에 있어서생성을 움직임 이라고 하기에도 그렇고 움직임이 아니라고 하기에도 그렇고.....

리 어떻게 생성될 수 없다

일단 여기 까지 요약 정리해 보자 그 내용으로 볼 때 9 장은 8 장 보다는 오히려 7 장에 더 가깝다 자연 생성 과 기교적인 생성 과 자동적인 생성 등 생성의 구분들은 8 장에서 보다는 오히려 7 장에서 말하여지고 있으며 9 장에서는 이러한 생성의 구분이 계속하여 말하여지고 있는 반면에 8 장에서는 생성 자체에 대해서 그리고 있어지고 있는 그 무엇은 생성되는 것이 아니다 라는 것에 대해 주로 말하여지고 있기 때문이다[397]

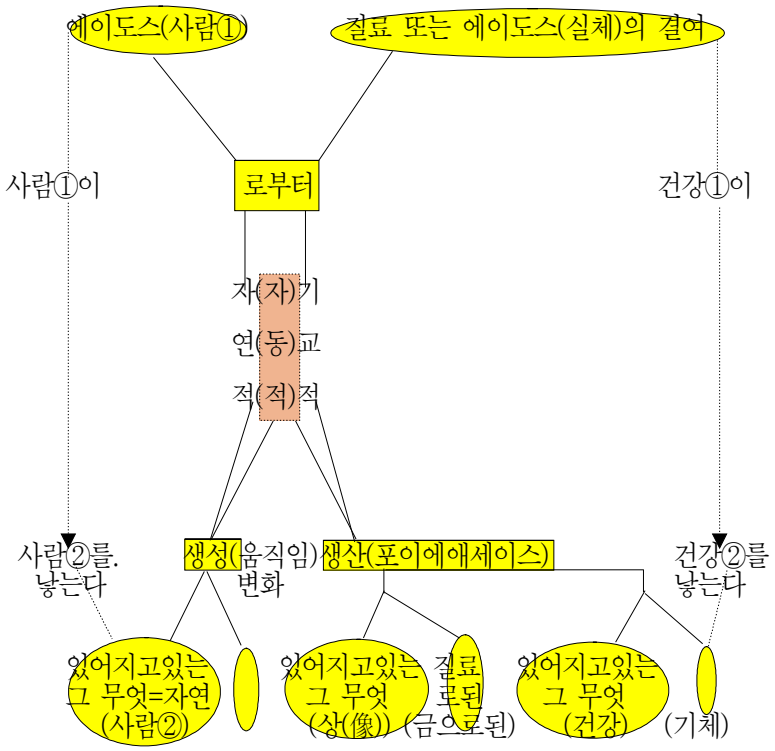
7 장에서는 자연적인 생성 과 기교적인 생성에 대해서는 말하여지지만 자동적인 생성에 대해서는 거의 말하여지지 않는다 물론 자연 생성들 가운데 어떤 것은 자동적으로 이루어지는 것 처럼 기교적인 생성들 가운데 어떤 것도 자동적으로 이루어진다 라는 말이 나오기는 한다( 335 쪽 참조 ) 따라서,

자동적인 생성은 기교적인 생성 과 자연적인 생성 모두에 속하는 것으로 보아야 할 것 같다 참고로 344 쪽에 그려진 생성을 다시 보면서 9 장 매듭을 풀어가기로 하자

---

397) 그렇다고 순서가 7 - 9 - 8 로 되어야 한다는 것은 아니다 제애타 편은 있어지고 있는 그 무엇을 축으로 하여 펼쳐지는 가운데 7 - 8 - 9도 나란히 이어지기 때문이다 그러나,

생성을 축으로 해서 로고스를 풀어 본다면 7 - 8 - 9 보다는 7 - 9 - 8로 이어지는 것이 로고스의 매듭이 잘 풀려질 것 처럼 보인다 먼저 여러 생성을 말한 다음에 생성 그 자체에 대해 말하는 것이 아리스토텔레스 방식에 더 어울릴 것 처럼 보이기 때문이다




위 그림에 나타난 '자동적인 생성'이 9 장에서 다루어지면서 생성에 대해 움직임이 어떠한가도 건드려진다

기교적으로 생성 되는 것 가운데 건강은 자동적으로도 생산되는데 왜 집은 자동적으로 생성되지 않는가 질료가 그 원인이다 기교 생성들 가운데 어떤 것의 질료는 스스로에 의해서(ὑφ' αὐτών 1034a15) 움직여질 수 있는 반면에 어떤 것의 질료는 스스로에 의해서 움직여질 수 있는 것이 아니며 스스로에 의해 움직여지는 것 가운데 어떤 것은 일정하게 움직이지만 예를 들어 춤추는 것 같은 것은 일정하지 않고 또 예를들어 돌과 같은 것은 다른 것에 의하지 않고는 일정하게 움직여 질 수 없다 라고 그는 말한다 따라서,

따라서 어떤 것은 기교 지닌 자 없이는(ἄνευ 1034a18) 있을 수 없는 반면에 어떤 것은 기교지닌 자와 상관 없이 있다 기교를 지니지 않았지만 자신들의 뒤나뮈스들에 의해서 움직여 질 것이거나 또는 기교를 지니지 않는 알론한 것들에 의해서 움직여질 것이거나 또는 그 알론한 것의 부분에

의해서 움직여질 것이기 때문이다 그렇다면,

자동적으로 생성되는 것들은 어떠한 점에서 기교적으로 생성되는 것과 구분될까 자신의 질료가 어떠한 움직임을 지니고 있는가를 통해서 구분된다는 것은 그의 직접적인 말에서 분명히 드러나나 그 움직임은 무슨 움직임인가 하는 것은 썩 선명하게 드러나지는 않는다 직접 그가 이에 대해 말하고 있지 않기 때문이다 그럼에도 우리는 그 움직임을 끄집어 낼 수 있다

스스로에 의한 움직임[398]을 자동적으로 생성되는 것은 지닐 것이다 스스로에 의해 움직인다는 것은 무엇을 말하는가 자신들의 뒤나뮈스[399]에 의해서(ὑπὸ.....δυναμένων αὐτών 1034a19-20) 움직여지거나 또는 뒤나뮈스에 의해서 움직이는 알론한 것에 의해서 움직여지거나 또는 그 알론한 것의 부분에 의해서 움직여질 것이다 나아가서,

자동적으로 생성되는 것이 자신의 뒤나뮈스에 의해 움직여진다면 기교적으로 생성되는 것(의 질료가)은 무엇에 의해 움직여질까 이 물음에 대해 아리스토텔레스는 여기서 기교를 지닌자 라고 만 말하는 것 같다 이어,

그는 생성 일반에 대해 말한다 모든 생성은 자연 생성 처럼 호모오뉘모스한 것으로부터 오거나 또는 집이 집으로부터 오는 것 처럼 호모뉘모스한 부분으로부터 오거나 또는 누우스로부터 오거나 또는 비 우연적인 생성의 경우 건강의 부분인 열로부터 건강이 오는 것 처럼 자신의 부분으로부터 온다는 것이 이제 분명해 졌을 것이라고 그는 말한다 또한,

그에 따르면 생성은 있는 그 무엇 으로부터 이루어진다 추리도 있는 그 무엇으로부터 시작되는 것 처럼 말이다

그는 여기서 호모오뉘모스 라는 말을 쓰고 있다 호모오뉘모스한 것에

---

398) 그런데 텔레스는 스스로에 의해서 움직일 수 있는 질료 (또는 생성된 것)를 일정하게 움직이는 것 과 그렇지 못한 것으로 나눈다 그러나 아마 일정하게 움직이는 것이든 일정하지 않게 움직이는 것이든 모두 자동적으로 생성되는 것은 지닐 것이다 움직임에 대해서는 272-274쪽을 참조하시오

399) 113-114 쪽을 다시 한 번 읽어보라

대해 말하면서 그가 범주론을 열어 재끼고 있다는 것은 이미 여러 번 말하여졌다 거기에 따르면 호모오뉘모스한 것들은 그 이름을 공통으로 지니지만 그 이름에 상응하는 실체들의 로고스가 헤테론한 것들인 반면 이름을 공통으로 지닐 뿐 아니라 그 로고스도 동일한 것이 쉬노오뉘모스한 것들이다(175-176참조) 그러므로,

자연적인 모든 생성은 자신이 그것을부터 온 바로 그것과는 이름을 공통으로 지니지만 그 로고스는 헤테론한 것일 것이다 그런데 이름을 공통으로 지니지 않는 생성도 있다 말 과 당나귀로부터 온 노새의 생성이 그러한 생성의 보기로 그에의해 들어진다[400] 노새는 말 뿐만 아니라 당나귀와도 그 이름이 공통이지 않다 아울러 그 로고스도 헤테론하다는 것은 두 말할 나위 없이 분명할 것이다 그런데,

사람으로부터 사람이 생성되는 경우는 어떠할까 텔레스는 이 경우에도 호모오뉘모스하지 않는 경우가 우연적으로 있다 라고 말한다 남자로부터 오는 여자를 보아라 이름이 공통적인 것이 아닌 것은 분명하지 아니한가 그러나 사람으로부터의 사람의 생성이 호모오뉘모스한 것이 아니다 라는 말은 아닐게다 또,

그는 씨로부터의 자연적 생산에 대해서도 말한다 이러한 생산은 기교적인 생산과 같다 기교를 지닌자의 영혼에 생성될 것의 에이도스가 로고스로서 잠재적으로 있듯이 씨에도 에이도스가 [비록 로고스적으로는 아닐 것이지만] 잠재적으로 있기 때문이다 그러나 씨는 자신이 그것으로부터 온 바로 그것과는 호모오뉘모스하다 라고 그는 말한다 따라서 씨로부터의 생성은 호모오뉘모스하지 아니한 노새의 생성 과 여인의 생성과는 알론한 경우의 생성이라고 보아야 할 것이다 물론 자연 생성이라는 점에서는 같다 그리고 씨로부터의 생성은 씨 스스로에 의한 생성이므로 자동적으로 생성되는 것들의 움직임과 같은 움직임을 지닌다 라고 그는 덧 붙힌다

이제 까지 나는 움직임에 관련된 생성의 구분에대해 나름대로 설명해 보았다 이 설명에 지금 내가 만족하지는 않는다 아직도 무엇인가 뚫리지 않았다 그러나,

움직임을 지니는 것은 에이도스가 아니라 질료 라는 점 과 움직여지는 것은 생성되는 것이라는 점 과 움직임은 자신이 안에 지니고 있는 뒤나

---

400) 351 쪽에 들어지는 '노새'의 경우가 반복된다

뮈스로부터 오거나 또는 뒤나뮈스를 지니지 않은 것은 뒤나뮈스를 지닌 알론한 것 또는 이 알론한 것의 부분으로부터 온다는 점 과 자신이 지니는 뒤나뮈스에 의해서 움직여지는 것(질료)이 스스로에 의해 움직여지는 것이라는 점 과 그렇지 않는 것은 스스로(에 의해) 움직이지 않는 것이라는 점 과 스스로 움직이지 않는 질료로부터 온 것이 기교적으로 생성된 것인 반면 스스로 움직여지는 질료로부터 온 것은 자동적인 생성이라는 점 등은 분명히 텔레스의 로고스이다 그런데,

자동적인 생성 과 기교적인 생성 이 양자 모두가 자연적인 생성에 속할지가 애매하다 자연적으로 생성하는 것 가운데 자동적으로 생성하는 것이 있다(335 쪽 참조)라고 말한다 그러나 씨로부터의 생성과 같은 자연적인 생성은 기교적인 생성과 같다 라고 그는 말한다(358 쪽 참조[401]) 그렇다면 자연 생성들 가운데 어떤 것은 기교적으로도 생성하고 어떤 것은 자동적으로도 생성한다 라고 말할 수 있으리라 그러나 어떤 것이 기교적으로 생성 되면서 동시에 자동적으로 생성될 수 있는 자연 생성이 있을까 있다 적어도 건강에서는 그렇다 라고 텔레스는 말할 것이다 따라서,

기교에 의해서 생성되는 것이 자동적으로 생성 될 수 있는 자연 생성이 있다 만약 건강이 자연 생성이라면 말이다[402]

---

401) 그런데 335 쪽에서 씨라는 말이 나온다 거기서는 자연적인 생성들 가운데는 자동적으로 생성하는 것도 있거나 또는 어떤 기회에 생성하는 것도 있다 라고 말하여지면서 그 이유로 씨로 부터의생성을 예를든다 아리스토텔레스가 어떤 프라그마를 관찰하고서 이런 말을 했는지 모르겠지만 그에 따르면,

동일한 것이 한 때는 씨로부터 생성되지만 한 때는 씨 없이 생성된다 무얼 보고 그는 이런 말을 한 것일까.....

402) 나는 지금 까지 건강한 것을 자연 생성으로 간주하고 로고스를 이어왔다 그러나 건강을 자연 생성이라고 말할 수 있을까.....336 쪽에서 나타나는 건강은 기교적으로 생성되는 것의 예로서 맨 처음 나타난다 의사의 치료 기교에 의해서 사람이 건강해 지기 때문이다 그러나,

어떻게 보면 건강은 건강으로부터 온다 라고 말한다 이 두 경우는 분명히 다르다 의사가 출현하는 경우는 병(곧 건강의 결여)로부터 건강이 생

이제 9 장 나머지 부분에서 어떤 말을 하고 있는지 아리스토텔레스를 그대로 따라가 보자

[우리의] 로고스는 실체와 관련하여 에이도스는 생성되지 않는 다는 것을 분명히 했을 뿐 만아니라 예를들어 량 질 과 알론한 카테애고리아들 처럼 첫 번째로 [생성된 어떤 것에] 공통으로 [속하는] 모든 것들에 관련하여 [이것들도] (생성되지 않는 다는 것을) 마찬가지로 분명히 했다 청동으로 된 공은 생성되나 둥금(공)도 청동(χαλκὸς 1034b11)도 청동에 관한 것도(καὶ ἐπὶ χαλκού 1034b11-12)(생성되지 않기) 때문이다

만약 생성된다면 항상 그 질료 와 그 에이도스가 (생성되는 그것에) 반드시 미리 속해야만 한다(προϋπάρχειν 1034b12) 무엇 과 량 과 질 과 이와 같은 알론한 카테애고리아이[403]에 관련해서도 이와 같다 그 질이 생성되는 것이 아니라 그 질(의) 나무(가 생성되)며  그 량(크기)이 생성되는 것이 아니라 그 크기(량)의 나무 또는 생물이 생성된다 그러나,

우리는 이런 것들로부터 예를들어 생물이 생성된다면 [그] 생물을 생산하는[404] 현실태 실체(ἐντελεχείᾳ οὖσαν 1034b17)에 헤테론한 실체가 반드

---

산되는 경우 - 대립된 것으로부터 어떤 것(건강)이 생성되는 경우 - 인 반면 이 경우는 건강으로부터 건강이 생산되는 경우 - 호모오뉘모스한 경우 - 이기 때문이다 이 경우를 자연 생성이라고 보는 것은 자연스러울 것 같다  생성된 것이 그것으로부터 생성된 바로 그것과 생성된 것이 호모오뉘모스한 경우는 자연 생성의 경우라고 그는 말하기 때문이다(356 쪽 참조)

403) 그러나 이런 범주들은 있어지고 있는 그 무엇이 아니라 (그것으로)있는 무엇이라는 점을 따라서 있어지고 있는 그 무엇(에이도스)과 있는 그 무엇은 구분 된다는 점도 기억하라(307 쪽 참조)

404) 관계 대명사 ἥ(1034b15)가 헤테론한 실체에 걸릴까 아니면 현실태 실체에 걸릴까 로스는 헤테론한 실체에 걸리는 걸로 보았으나( 로스 797 참조) 나는 현실태 실체에 걸리는 것으로 보고 싶다 로스 처럼 볼 수 있을 것 같으나.....ἥ 바로 앞에는 현실태 실체 라는 단어가 있을 뿐 만아니라 그 뜻에 있어서도 현실태 실체에 걸리는 것이 나을 것 같다 현실적인 것이 생산

시 미리 속해야 한다[405] 라는 실체에 고유한 것[406]을 취한다 그러나 질 또는 량 (등이) 잠재적인 것 이외의 [방식으로 그럴 필요는 없다][407]

9 장 끝 부분은 생성에 관한 이제까지 로고스를 요약하면서 생성되지 않는 다는 것을 다시 한 번 강조한다

에이도스는 생성되지 않는 다는 것을 실체와 결부지어 그는 다시 한 번 분명히 한다 예를들어 생성된 것이 청동으로된 공이라 하더라도 청동 과 공(둥금)이 생성되는 것이 아니다 이 둘은 각기 질료(청동) 와 에이도스(공(둥금)) 로서 생성될(된) 것 안에 반드시 미리 속해 (있어)야 만 한다 따라서 어떤 것에 생성되려면 생성될(된) 그것에 미리 질료 와 에이도스가 반드시 속해 있어야만 한다 뿐 만아니라,

량 질과 같은 카테에고리아이(범주들)도 미리 반드시 속해 있어야 만 한다 이러한 범주들은 에이도스 또는 질료와 마찬가지로 생성되는 것이 아니기 때문이다 그렇다고,

에이도스(또는 질료) 와 범주들이 동시에 한꺼번에 생성될(된) 것에 속해 있는 것이 아니다 가장 먼저 (속해) 있는 것은 있어지고 있는 그 무엇으로서의 에이도스 예를들어 사람이다 그 다음으로 있는 그 무엇 으로서의 카테애고리아이 이다 따라서,

생성되는 그 무엇은 먼저 있음(실체 또는 있어지고 있는 그 무엇 사람으로 있음) 다음에 그 실체(있음 또는 에이도스 곧 사람)에 2 규빗(량) 또

---

하지 않겠는가....

405) 생물을 생산하는 현실적으로 가장 먼저 있는 것에 이것과 헤테론하게 가장 먼저 있는 것이 속해야 한다는 것....

406) 그 스스로 변함으로서 반대들을 받아드림이 실체에 고유한 것이라는 범주론 184 쪽을 참조하라 여기서 말하여지고 있는 실체에 고유한 것(속성)은 현실적인 실체에 그 실체와 헤테론한 실체가 속한다는 것 그리고 현실적인 실체가 예를들어 생물을 생산한다는 것 등이다

407) 범주들은 그 헤태론한 실체와는 달리 잠재적으로 현실태 실체에 미리 속해있지않다 라는 말일 게다

는 흼(질) 또는 배(倍)(관계) 또는 시장에서(어디에 또는 공간) 또는 어제(언제 또는 시간) 또는 누음(상태) 또는 신신음(지님) 또는 타오르는(행함 또는 능동) 또는 태워짐(겪음 또는 수동)이 속해있다 이러한 모든 것들은 결코 생성되는 것들이 아니다 생성되는 것은 예를들어 2 규빗 나무 또는 흰 나무 등일 뿐이다 그런데,

생성된(될) 것에 처음으로 공통으로 [속하는] 것들이 바로 범주들이다 라고 여기서 그는 범주를 새롭게 규정한다[408]그리고,

그는 량 질과 같은 범주들을 실체와 구분하여 이 실체에 고유한 것이 무엇인가에 대해서도 말하고 있다 현실태 실체(현실적으로 있음)에 이 현실태 실체와 헤테론한 실체(사람?)가 미리 속해 있는 반면 량 질과 같은 범주들은 단지 잠재적으로만 [그 현실태 실체(현실적으로 있음)에] 미리 속해 있다는 점에서 실체는 량 질과 같은 범주들과 구분된다 따라서 예를들어 생물을 생산하는 현실적인 실체 곧 있음(신?)에 다른 실체 곧 있음(예를들어 사람?)이 미리 속해 있다는 점이 실체에 고유한 것이다 라는 말인데....

여기서 나는 지금 헝클어진다 나에게 이 로고스가 분명하지 않기 때문이다 첫째,

προϋπάρχειν(속하다 1034b17) 이라는 말을 어떻게 옮겨야하나 라는 어려움에 부딪혔다 로스는 '미리 존재하다' 라고 번역했다 이렇게 번역하면 어느 정도 선명해진다  동물을 생산하는 다른 실체가 완성된 실재(현실태)

---

408) 이러한 규정은 범주들 과 지금까지의 형이상학에서는 나타나지 않은 새로운 것이다 범주들에 나타난 규정들은 158-152를 참조하라 거기에 나타난 규정들에 여기에 나타난 규정을 이어 보면 다음과 같다

카테애고리아이들
은 하위 류 와 이 하위 류에 속하는 상위 류들이 공통으로 지니는 동일한 차이 이다
은 어떤 연결도 있지 않다 라고 말하여지는 것들이다 예를들어 '사람' '황소' '달리다''이기다' 등이다
는 생성되는 것에 처음으로 공통으로 속하는 것들이다

로 미리 존재해야 만 한다 라고 번역할 수 있기 때문이다(로스797 참조) 여기서 나는 왜 로스에 만족하지 않는가에 대한 이유들을 나열하지 않으련다 그러나 가장 큰 불만을 말해야겠다 'προϋπάρχειν'를 'there ..... exist beforehand'로 번역할 수 있는가? 프로위파르케인을 존재하다(에이나이)라고 말할 수 있는가? 이외에도 불만은 수 없이 많다 둘째,

생물을 생산하는 이라는 말이 어디에 걸리는가 헤테론한 실체인가 아니면 현실태 실체인가.....세째,

.....

중세 근세 현대에 이르는 주석가들 특히 아퀴나스 아베로이즈 등을 거치는 동안 좀 더 나에게 선명해 질것이라 기대하면서 그만 여기서 중단하련다

9 장으로부터 10 장으로 넘어가기전에 나는 7-9 장을 에이도스(와 질료)로부터 모든 것이 생성되는데도 불구하고 에이도스(와 질료)는 생성되는 것이 아니며 바로 이 에이도스가 있어지고 있는 그 무엇(실체) 이다 라고 마지막으로 요약하련다 우리는 지금 있어지고 있는 그 무엇을 추적하고 있기 때문이다

이제 10 장으로 가보자 4 장 일부 와 5 장 전부는 로고스 와 정의 라는 말을 사용하여 있어지고 있는 그 무엇에 대해 논리적으로 그는 말하고 있다 라고 나는 318 쪽에서 말한 적이 있다 10 - 12 장도 마찬가지이다 있어지고 있는 그 무엇의 정의 와 로고스가 그 부분 과 전체에 연관지어져 말하여지고 있기 때문이다  그러나 4 - 5 장에서는  그 부분 과 전체가 문제삼아지지 않았다는 점에서 4 - 5 장은 10 - 12 장과 헤태론하다

10 장으로 넘어가기 전에 4 - 5 장에서 이와 연관지어져 무엇이 말하여졌는지 다시 요약해 보는 것이 그의 이어지는 누우스의 정합(整合)성을 볼 수 있을 것이다

정의

는 첫 번째로 그리고 순수하게 실체에 속한다 그 다음에 더 적게 알론한 것들에 속한다(308) 따라서 (순수하게는) 단지 실체의 정의 만이 있다(317) 만약 알론한 것(범주)들의 정의

가 있다면 (실체에) 덧 붙혀짐에 의해서 만[409] 있게 될 것이다

는 있어지고 있는 그 무엇의 로고스이다 있어지고 있는 그 무엇만이 대 부분 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것은 분명하기 때문이다

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

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

로고스[410]

가 곧 정의는 아니다 그것이 주어져 [있]지 않으나 그것을 말하는 바로 있어지고 있는 그 무엇의 로고스 만이 정의이다 (305)

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

모두는 부분을 지닌다(369)

정의 와 로고스에 대해 제에타 4 - 5 장에서 말하여진 것들을 모아 보았다 이제 10 장을 따라가 보도록하자 모든 로고스는 부분을 지니는데 로고스의 이러한 부분은 로고스의 전체에 속할까 또는 속하지 않을까 라는 물음으로 10 장을 그는 열어 재낀다

" (X) *정의*는 *로고스*이고 모든 로고스는 부분을 지니며 그리고 로고

---

409) 동일한 것이 두 번 말하여짐에 의해서

410) 플라톤의 소피스테애스에서 말하여지고 있는 '로고스'에 대해서는 133 쪽을 참조하시오

스가 프라그마에 대해 있는 것 처럼 로고스의 부분도 프라그마의 부분에 대해 있으므로 **부분**들의(μερών 1034b13) 로고스는 **전체**의(ὅλού 1034b13) 로고스 (안)에 속하는가 속하지 않는가 라는 어려움은 이미 제기되었다  원의 로고스는 호의 로고스를 지니지 않으나 음절의 로고스는 철자의(τών στοιχείων[411]1034b26) 로고스를 지니므로 어떤 경우에는 (속해) 있는 것들로 여겨지나 어떤 경우에는 그렇지 않는 것 으로 여겨지기 때문이다 그런데도 음절이 알파벳(철자)으로 나뉘어지는 것 처럼 원은 호로 나뉘어진다 더 나아가서,

부분이 전체 보다 먼저[412]라면 그리고 예각이 직각의 부분이며 손 가락이 생물의 부분이라면 예각은 직각 보다 먼저( 있을) 것이고 손 가락이 사람 보다 먼저 (있을) 것 이나 **로고스**에 있어서는 [손 가락 과 예각이] 저것(생물 과 직각)으로부터 말하여지며 **있음**에 있어서는 서로 없이 [생물 또는 직각이] 먼저 이므로[413] [실은] 저것(직각 과 생물)이 더 먼저 있을 것으

---

411) 요소 라고도 옮겨지는 στοιχείον(철자)은 음절과 더불어 타 메타 퓌지카 와 다른 강의록들에서 자주 그에 의해서 중요한 때에 등장한다 여기서는 전체(음절)의 로고스에 부분(철자 또는 알파벳)의 로고스가 속하는 또는 전체의 로고스가 부분의 로고스를 지니는 경우의 보기로 들어진다 1041b12-17과 참조하여보라

412) 먼저에 대해서는 261 - 269 쪽을 참조하시오

413) ‘ ***τῷ λόγῳ*** γάρ λέγονται ἐξ ἐκείνων, καὶ ***τῷ εἶναι*** δὲ ἄνευ ἀλλήλων πρότερα. (1034b31-32)’는 ‘ ***그 로고스에*** 있어서는 저것들로부터 말하여지나 ***그 있음에*** 있어서는 서로 없이 먼저 (이기) 때문이다’ 라고 옮겨 질 수 있을 것이며  손 가락( 부분)의 로고스는 생물( 전체)의 로고스로부터 말하여지며 생물(전체) 있음은 손 가락 (부분) 있음 보다 먼저 이다를 뜻 할 것이다

이와 같은 것을 전체 와 부분 일반에 속한 것으로 볼 수 있을까 그럴 수 있다면 전체가 있어야 부분이 있을 수 있으며 부분이 말하여지기 위해서는 반드시 전체가 말하여져야 할 것이다 그렇다면 이런 로고스는 부분이 없어도 전체는 있을 수 있으나 전체 없이는 부분이 있을 수 없다 라는 로고스를 허용할까 ‘서로’ 라는 말이 쓰였음에 유의하라

여기서도 들어진 보기들이 서로 헤테론하다는 점에 유의할 필요가 있다 그러기에 로고스 부분이 로고스 전체에 속할까 속하지 않을까 라는 어려운 물음이 제기되기 때문이다

전체 와 부분으로서 각기 원과호 와 음절과철자 와 직각과예각 과 생물과손가락 등이 들어진다 원의 로고스는 호의 로고스를 지니지 않는 반면 음절의 로고스는 철자의 로고스를 지니므로 전체의 로고스에 부분의 로고스가 속할까 또는 속하지 않을까 라는 어려움이 발생한다 원 과 음절은 전체이며 호 와 철자는 부분이기 때문이다 또,

[흔히 사람들은 당연히 부분이 전체 보다 먼저이다 라고 생각할 것이다] 그런데 직각과예각 그리고 생물과손가락을 살펴보라 만약 부분이 먼저라면 예각이 직각 보다 먼저일 것이고 손 가락이 생물 보다 먼저일 터 이다 그러나 실은 직각 과 생물이 먼저 말하여져야 비로소 예각 과 손 가락이 말하여지며 직각 과 생물이 먼저 있어야 비로소 예각 과 손 가락이 있을 수 있지 않은가 따라서,

원과호 와 음절과철자 가운데 원과호는 전체의 로고스에 부분의 로고스가 속하지 않는다는 것을 말하여주는 보기인 반면 음절과철자는 전체의 부분에 부분의 로고스가 속한다는 것을 말하여주는 보기이며 직각과예각 과 생물과손가락은 전체가 부분 보다 먼저 있다는 것을 그리고 부분이 말하여지기 위해서는 반드시 전체가 말하여져야한다는 것을 말하여주는 보기들이다 아울러,

그가 이 문맥에서 프라그마(τὸ πράγμα 1034a21)를 끄집어들이고 있다는 점에 눈 여겨 볼 필요가 있다 로스는 프라그마를 thing(로스 797쪽)으로 번역하고 있다 이러한 번역은 적절한 번역이라고 볼 수 있으나 thing 또는 πράγμα를 우리 말로 어떻게 옮기느냐가 문제이다 事物 요것은 그리 적절한 번역이 아니라고 만 볼 수는 없으나 이 번역어는 한자 이지 우리말 옮김이 아닐 뿐 더러 또한 정확한 것 이라고 보기도 어렵다 事 와 物이 섞여져 있기 때문이다 어쨓든,

로고스 와 프라그마 가 서로 연관되 있듯이 - 31 쪽을 참조하시오 - 로고스의 부분도 프라그마의 부분와 서로 연관되 있다고 그는 말한다 이런 연관을 그 근거로 하여 그는 보기를 든다 프라그마의 전체가 프라그마의

로 여겨지기 때문이다 ”

원의 부분이 호 와 음절의 부분인 알파벳(철자)는 비록 똑 같이 부분이긴해도 그 전체에 속할 수 있는 뒤나뮈스를  호는 지닐 수 없으나 알파벳은 지니므로 모든 것의 부분이 모든 것의 전체에 속하는 것은 아님이 분명하다 라고 그는 생각하고 있으며 그의 이러한 로기스모스(논리)에 나도 바싹 긴장하고 있다 그렇다면 실체(οὐσία 1034a34)의 부분은 실체의 전체에 속할까 그는 이제 실체를 끌어드린다

더 나아가기 전에 413) 있는 것에 대해 말하면서 쓰어진 낱말들을 설명하는 델타 편 25 장에 나타난 **부분** 과 **전체**에 대해 살펴보자

“ (25)량이 나뉘어진 것(ὃ διαιρεθείη 1023a12)이 **부분**이라고 어떤 하나의 길로 말하여진다 예를들어 둘은 어떻게든 셋의 부분이라고 말하여지는 것 처럼 량으로부터 량으로서 취하여진 것은 항상 그 량의 부분이다 라고 말하여지기 때문이다

그러한 것들 가운데 측정된 것들(τὰ καταμετρούντα 1023b8)만이 알론한 길에서 (부분들이라 말하여진다) 이 때문에 둘은 한 편으로 셋(들)의 부분 이라고 말하여지지만 다른 한편으로는 아니라고 말하여진다 나아가서,

에이도스(종)이 량( [에 관련] 없이 ἄνευ τού ποσού 1023b17) 나뉘어진 것들이 그 (에이도스)의 부분들 이라고 말하여진다 이 때문에 우리들은 에이도스(종)은 게노스(류)의 부분들이라고 말했다(170쪽 참조) 나아가서,

전체 또는 에이도스 또는 에이도스를 지닌 것이 그것으로 나뉘어지

---

부분으로 나뉘어지듯이 로고스의 전체도 로고스의 부분으로 나뉘어는데 왜 어떤 프라그마 또는 로고스에 있어서는 나뉘어지는 부분이 그 전체에 속하는데 어떤 로고스 또는 프라그마는 그렇지 않은가 그러기에 이런 사태(事態, 프라그마) 또는 사실(事實, 프라그마)가 있는가  그러므로,

이런 것을 미루어 보아 로고스의 전체 와 부분에 대한 이론이 필요하다 있어지고 있는 그 무엇의 *로고스*가 바로 *정의*이기 때문이며 로고스는 *이름*이 아니기 때문이다

거나 또는 그것으로 합쳐진(σύνκειται 1023b19) [바로] 그것들이 (부분들이라고 말하여진다) 예를들어 청동으로 된 공 과 청동으로 된 육면체에서는 청동이 부분이며 곧 종이 안에 [들어 있는] 질료가 [그] 부분이며 그리고 각들이 부분들인 것 처럼 말이다 나아가서,

각기 것을 분명하게하는(알게하는 τῷ δηλούντι 1023b23) 로고스 안에 [들어 있는] 것들이 전체의 부분들이다 (라고 말하여진다) 이 때문에 류는 종의 부분들이라 말하여진다 그러나 알론하게 [보면] 종이 류의 부분이다 "

여기에서 그는 부분을 크게 네 가지로 말하고 있다 첫째, 나뉘어진 량들 둘째, 나뉘어진 량들 가운데 **측정**된 것들 셋째, 량 없이 에이도스가 나뉘어진 것들 넷째, 에이도스를 지닌 것 혹은 전체가 나뉘어진 것들이거나 또는 그 전체를 이루는 것들 다섯 째, 로고스안에 들어있는 것들이 부분들이라고 말하여진다 따라서,

부분들에는 량의 부분들 과 측정된 량의 부분들 과 에이도스의 부분들 과 에이도스를 지닌 것들의 부분들 과 로고스의 부분들 등이 그에 따르면 있다 이런 부분들 가운데 전체의 부분이라고 말하여진 것들은 로고스의 부분 과 에이도스를 지니는 것의 부분들 이라는 점 그리고 **로고스**의 부분들의 경우에는 류가 종의 부분이지만 에이도스의 부분들의 경우에는 종이 류의 부분이라는 점이 눈에 띈다 아울러,

제애타 편 10 장에서 는 로고스의 부분 과 전체가 문제삼아 지고 있다는 점에 유의하라

이어서 **전체** 와 **모든**에 대해 그가 말하고 있는 것을 따라가보자

" (26)그것들로부터 자연스레 전체 [가 이루어진다] 라고 말하여지는 그 부분들 어떤 것도 부재(ἄπεσι 1023b26)해 [있지] 않는 것이 전체 라고 말하여진다 그리고,

감싸여진 것[들]을 하나인 것 으로서 감싼 것(τὸ περιέχον 1023b27, 233 쪽을 참조하시오)이 [전체라고 말하여진다] 그런데 이( 전체)는 두 가지로 [말하여진다] [이것(감싼 것 과 감싸인 것들)?] 각각 으로서의 **하나** 라고 말하여지거나 또는 이것들(감싸인 것들?)로부터의 **하나** - 감싸인 것들이 합

해진 하나? - 라고 말하여지기 때문이다 한 편으로 우리들이 전체로 있는 것(ὡς ὅλον τι ὄν 1023b30)이라고 말하는 보편자 와 전체(τὸ καθόλου καί ὅλως 1023b29) 에 있어서 처럼 여럿을 감싼 것 으로서의 보편자는 각가가에 따라 그 카테에고리아된 것들을 감싸며 [여기서] 모든 하나(ἓν ἅπαντα 1023b31)는 예를들어 모든 사람 馬 神이 생물인 것 처럼 각각 으로서 있는 반면에 다른 한 편으로 대 부분은 뒤나뮈스적( 잠재적)으로 그러하지만 [때론] (뒤나뮈스적이) 아닐 경우에는 에네르게이아 적으로 (활동적으로) 여럿이 속하는 하나인 것일 때 [의 전체는] 연속적인 것 과 제한된 것이므로(τὸ συνεχὲς καὶ πεπερασμένον 1023b33). 이러한 것들 가운데 자연스레 그러한 것들이 기교에 의해 그렇게된 것 보다 도 더 높은 정도에서 전체들이다 [실은] 전체란 **하나**인 것이다 라고 우리는 하나의 경우에 있어 말한다[(1016a4 참조)] ”

여기서 나는 약간 헤메고 있다 전체가 분명해지지 않기 때문이다 텔레스는 전체를 크게 두 가지로 나누어 말하는 것 같은데 하나와 밀접히 연관되는 것 같다 우선,

자연스런 부분들이 하나도 부재(不在)하지 않는 것이 전체라고 말하여진다 그 다음으로,

어떤 것을 하나인 것(ἕν τι 1023b27) 으로서 감싸고 있는 것이 전체라고 말하여지는데 이러한 전체는 두 가지로 말하여진다 첫째,

[감싸인 것 과 감싼 것?] 각각이 하나인 것 이라고 말하여지는데 우리는 보편자를 이러한 전체로 있는 것이라고 말한다 보편자는 자신의 여러 카테애고리아들을 그 각각 하나 로서 감싼 하나인 것이다 이 경우 모든 하나는 모든 사람 말 신이 생물 로서 각각 있듯 그렇게 있다 둘째,

감싸인 것들[?이 합쳐진] 하나인 것으로 말하여지는데 이러한 전체는 연속적인 것 과 제한된 것 이라고 말하여진다 이러한 전체는 대 부분 잠재적으로(뒤나메이) 때론 활동적으로(에네르게이아-) 여럿이 하나에 속한다 이러한 하나인 것 가운데 자연적인 것들이 기교에 의한 것(335 쪽 참조) 보다 더 전체들이다

이러한 그의 로고스 가운데 내가 반드시 지적해야 만 하는 것들이 있

다 먼저,

전체를 두 번째로 말하면서 그는 부분이라는 말을 한 번도 말하고 있지 않다는 점이다 단지 첫 번째로 말하면서 딱 한 번 *부분*(μέρος 1023b26) 이라는 말이 쓰여지고 있을 뿐이다 이점은 그의 섬세한 분별력을 보여주는 것으로 여겨진다 전체를 단순히 부분들의 합으로 여기기 만 하는 분별력 없는 자들은 단지 아리스토텔레스가 첫 번째로 전체라고 말하는 것 만을 전체라고 말할 것이다 전체는 '부분들의 어느 하나도 자신에 부재하지 않는 것'이라고 말하여지기 때문이다 라고 그는 말하고 있기 때문이다 아울러 이 표현은 단순히 '부분들의 합' 이라는 표현 보다 훨씬 덜 원숭이 다운 표현이다 그리고 전체는 부분들의 단순한 합 이상의 것이라는 것을 아니 전체는 부분들에 립되는 것이 아니라는 것을 말하기 위해서 그는 두 번째로 전체에 관해 말하면서 아예 부분이라는 말을 쓰지 않은 것 같다 따라서,

그는 두 번째로 전체에 대해 말하면서 *하나 와 여럿*(πολλὰ 1023b30,33)을 *부분* 대신에 말하는 것 같다 두 번째로 부분에 대해 말하는 그에 따르면 소위 부분이건 전체이건 모두 하나인 것이다 특히 전체가 하나인 것이이라고 말하여진다 이러한 전체를 그는 보편적인 것 과 연속적인 것등 두 가지로 말한다 보편적인 것은 여러 하나인 것들 각각을 모든 하나 로서 감싸고 **있는** 것인 반면에 연속적인 것은 여러 하나인 것들을 뭉쳐(ἐνυπαρχόντων 1023b33)감싼 것 이라고 말하여지며 연속적인 하나 전체에는 여러 하나들이 주로 잠재적으로 뭉쳐 있지만 때론 활동적으로 뭉쳐 있을 수 있는 반면에 보편적인 하나 전체에 속해있는 여럿 모두는 신(神) 과 말(馬) 과 사람 모두가 생물 하나인 것 처럼 그렇게 있다 이러한 로고스에서 이미 드러났듯이 세 번째로,

내가 지적해 내고 싶은 점은 전체를 그는 하나인 것이라고 말한다는 것인다 따라서 전체에 대한 포괄적인 이해는 하나에 대한 그의 로고스를 엄밀히 살펴 본 후에야 가능할 것이리라 때가 오면 이 하나에 대한 그의 로고스를 추적할 것이다

**전체**를 **모든** 것(πάν 1024a2) 그리고 **토탈**과 구분함 으로서 그는 전체 와 **부분**에 관한 로고스를 마친다

" 아르케애(시작) 과 중간 과 마지막을 지닌 것들 가운데 위치(ἡ Θέσι

ς 1024a2, 336-337쪽 참조, 그리고 1016b25의 ἄΘετον을 참조)가 차이 나지 않는 것들은 **모든** (πάν 1024a2)이라고 말하여지는 반면에 위치가 차이 난 것들은 **전체** 라고 말하여지고 그 양자(위치가 차이난 것 과 위치가 차이나지 않는 것)인 것은 '모든 전체(**토탈** ὅλα καὶ πάντα 1024b3)' 이라고 말하여진다 이것들은 예를들어 왁쓰 나 껍질 처럼 위치(경향)이 바뀐(τῇ μεταθέσει 1024a4) 후에도 그 겉 모습(모르페애)은 바꾸지 않으면서 자연이 동일하게 머무르는 그런 것들이다 이런 것들이 모든 과 전체(토탈) 이라고 말하여진다 왜냐하면 (이것들은) 양자(ἄμφω 1024a6 兩者)적이기 때문이다

물 과 액체 와 수(數)는 모든 이라고 말하여지지 전체 수 그리고 전체 물 이라고 말하여지지 않는다 물론 비유적으로 말하여지지 않을거라면 말이다 모든이 **하나** 로서 적용되는 것들에 있어서는 그것들이 분리되어 다루어질 때는 이 모든 수  이 모든 모나드 [라고 말하여진다]. "

그에 따르면 전체는 모든 과 토탈(모든 과 전체)에 구분된다 처음 과 가운데 와 끝을 지닌 것들 가운데 그 경향(위치)가 차이 나는 것들이 전체라고 말하여지는 반면 그 경향(위치)가 차이나는 것들은 모든이라 말하여지고 차이나는 것들 그리고 차이나지 않는 것들 이 양자는 토탈(모든 과 전체)라고 말하여진다 왁스 나 껍질 처럼 위치(경향)이 바뀌어도 그 모습은 그대로 남아 자연이 바뀌지 않는 그러한 것들이 토탈(모든 전체)인 것들이 다 그렇다면,

시작 과 가운데 와 끝은 지닌 하나인 것 가운데 그 위치(경향)가 차이 난 것들이 전체라 말하여진다 라고 결론적으로 말하여질 수 있으리라

이에 관한 정확한 이해는 위치(경향) 와 차이(διαφοράν 1024a2)가 무엇인가 라는 물음이 밝혀져야 이루어질 것임에도 불구하고 나는 빨리 여기서 빠져 나가고 싶어 도망간다 머리가 헷갈리기 때문이다 그러나 경향에 대해서는 247 쪽을 참조하고 차이에 대해서는 1037b10  이하 제 12 장을 참조하라 12 장을 지나야 313 장에서 암시된 것 처럼 어느 정도 밝혀질 것 같다 이제,

본문으로 돌아가 그의 말을 계속 따라가 보자

“ 부분[414]은 여러 가지로 말하여지는데 그 중의 하나가 량에 따른 측정한 것(τὸ μετρούν 1034b33)이라고 말하여진다 그러나,

이것은 제쳐두고 실체를 이루는 부분들에 관해 조사해보자

만약 한 편으로 질료가 있으며 다른 한 편으로 에이도스가 있고 다른 한 편으로 이것들(질료 와 에이도스)로 [이루어진] 것이 있으며 그리고 질료와 에이도스 와 이것들로 [이루어진] 것이 실체라면[415] 한 편으로 **질료**가 어떤 것의 부분이라 말하여지는 반면 다른 한 편으로 [그런 것이] 아니라 *에이도스의 로고스*을 [이루는] 것들이 어떤 부분이다 라고 말하여진다 예를 들어 살은 푹 꺼짐의 부분이 아니다 이것( 살)은 그것(푹 꺼짐)이 거기서 생성되는 질료이기 때문이다 (살은) 들창(코)의 부분이다 그리고 청동은 합쳐진 전체 [곧] 흉상의 부분이지 에이도스라 말하여지는 흉상(ἀνδριάντος 1035a7)의 부분이 아니다 에이도스 와 에이도스를 지닌 것이 각기 것(ἕκαςον 1035a8)이라고 말하여지는 것이다 질료적인 것 그 자체(καθ΄ αὐτὸ 1035a9)가 (각기 것) 이라고 말해져서는 안되기 때문이다[416] 이 때문에,

---

415) 질료가 실체는 아니라는 것은 298쪽에서 이미 말하여졌다 여기에서는 ‘εἰ (1035a1 .....라면)’이 쓰였다는 점에 유의하라 실체의 부분에 어떤 것들이 속할 수 있을까 라는 물어보면서 먼저 질료일까 라고 답해 보는 중임을 염두에 두라

416) 프라그마 로서의 ‘들창(σιμότητος 1035a5-6)’ 와 ‘흉상(胸像)’의 사례(事例)는 제에타 편에 걸쳐 두루 나타난다 들창(코)에 대해서는 316-317, 321쪽을 보고 흉상에 대해서는 340-341쪽을 보시오

청동은 합쳐진 전체 [곧] 흉상의 부분이지 에이도스라 말하여지는 흉상(ἀνδριάντος 1035a7)의 부분이 아니다에서 흉상은 남자의 상(像)을 말하며 이러한 말은 청동이란 남자의 像 과 靑銅이 합쳐진 전체(296 쪽 참조)의

원의 로고스는 호들의 로고스를 지니지 않으나 음절의 로고스는 철자들(τών ςοιχείων 1035a10)의 로고스를 지닌다 철자들은 에이도스의 로고스의 부분들이지 질료(의 부분)이 아닌 반면에 호들은 질료가 함께하는(ἐπιγίγνεται 1035a12) 부분들이기 때문이다 그렇지만 둥금이 청동에서 생성할 때 청동이 [에이도스에 가까움] 보다(ἤ 1035a13) [그것들은(호들? 철자들?)은] 에이도스에 더 가깝다 그러나,

모든 철자들이 음절의 로고스에 주어져 있지는 않을 것이다 예를들어 밀납에 찍혀진 철자들 또는 공기 안에 [떠도는] 철자들 처럼 말이다 이미 이것들은 음절의 감각적인 **질료** 로서의 부분들이기 때문이다 심지어,

선이 만약 반으로 나뉘어져 사라지거(φθείρεται 1035a18)나 또는 사람이 뼈 근육 살로 나뉘어져 (사라질) 때 [그것(반 뼈 근육 살? 아니면 선과 사람?)들은] 실체의 부분들로 있는 그런 것들로부터 [이루어진 것이] 아니라 질료로 (있는 그런 것들로부터) [이루어진 것]이며 [그것들(?)은] 합쳐진 전체의 부분들이고 자신의 로고스가 더 이상 있지 않은 것의 그리고 에이도스의 (부분들이다) 따라서 더 이상 [그것들은] 로고스들 안에 [주어져 있지] 않다 그렇다면,

한 편으로 그러한 부분들의 로고스가 현재하나(ἐνέςαι 1035a22) 다른

---

부분이지 남자의 像의 부분이 아니라는 것을 가리킨다 그리고,

살은 예를들어 코의 푹 꺼짐이 거기서 생성하는 바로 그 질료 일 뿐이다 따라서 살이 어떤 것의 부분 이라면 청동이  남자의 흉상과 청동이 합해진 전체의 부분인 것 처럼 코의 살 과 푹 꺼짐이 합 쳐진 들창(코)의 부분이지 푹 꺼짐의 부분이 아니다 청동이 남자의 흉상의 부분이 아닌 것 처럼 말이다 그런데,

여기서 텔레스는 (남자의 흉)像 곧 남자의 허리 위부터 머리 까지의 모습을 에이도스라고 한 점에 유의할 필요가 있다 이 점에다 바로 밑 줄(1035a8)에서 말하여지고 있는 '에이도스 와 에이도스를 지닌 것이 각기 것이라고 말하여진다' 라는 것을 이어보라 각기 것은 에이도스 이므로 예를들어 남자의 모습 그리고 이 모습 과 청동이 합쳐진 것은 모두 각기 것이다 라고 말하여질 수 있을 것이다 각기 것 또는 각각(ἕκαςτον 1035a8)에 대해서는 287 쪽을 참조하시오

한 편으로 함께 묶이지 아니하는 한[417] (그러한 로고스가 ) 결코 (현재) 하지 않을 것이다 이 때문에 어떤 것들은 [그것] 으로 사라지는 그 아르케애들로 [이루어져] 있지만 어떤 것들은 그렇지 않다 예를들어 들창(코) 와 청동으로된 공과 같은 것들은 그것들(ταύτα[418]1035a27) 과 그것들의 부분 [곧] 질료로 사라진다 그러나 질료와 함께 묶여진 것이 아니라 질료 없이 있는 그리고 자신들의 [로고스가] 단지 에이도스의 로고스 뿐 인 그러한 것들은 사라지지 않으며 이러한 길에서 전체적으로 있다 따라서,

이러한 것들(동일한 것들 τὰ ὑφ' αὑτά 1035a31-35)이 저것들[419]의 아르케 요 부분인 반면 저것들은 에이도스의 아르케도 아니요 부분들도 아니다 그러므로 진흙으로된 흉상은 (진흙으로) 사라지고 (청동으로된) 공은 청동으로 사라지며  칼리아스는 뼈 와 살로 사라지고 더 나아가서 원은 호들로 사라진다 [예를들어 원과 같은 것들은] 질료와 함께 묶어진 어떤 것이기 때문이다 단순하게 말하여지는 원 과 각기 것에 따라 말하여지는 원[420]은 호모오뉘모스하게 말하여진다 각기 것들에 고유한(ἴδιον 1035b2) 이름이 있지 않기 때문이다 "

지금 까지 말하여진 것을 반드시 정리하고 넘어가야한다 약간 내가 헷갈리기 때문이다

실체란 무엇인가 가장 먼저 있는 것이라고 말하여지는 것이다 그렇다면 가장 먼저 있는 것은 무엇인가 그것은 생성되는 어떤 것에 가장 먼저 있어지고 있는 그 무엇이다 이 무엇은 생성되는 것이 아니라 스스로와 똑 같은 것을 질료에다 낳는 그러한 것이다 순수하게 말하면 이것의 정의 만 있

---

417) 그 로고스가 구체적인 대상을 지시하지 않는 곳에서 라고 로스는 번역한다(798 쪽)

418) 그러한 것들의 재료(materials) 라고 로스는 번역한다(798쪽)

419) 질료와함께 이러한 동일한 것이 묶여진 것들.

420) 개별적인 원 이라고 로스는 번역한다 (로스 798) 각기 것을 개별적인 것으로 볼 수 있다면 로스 처럼 번역할 수 있으리라 내 생각으로도 로스의 번역은 그렇게 크게 틀린 것은 아닐 것 같다

을 뿐이다 그 정의가 바로 있어지고 있는 그 무엇의 로고스이다 자신에 대한 로고스 와 정의가 동일한 것은 이 무엇일 뿐이다 있어지고 있는 그 무엇 이외의 어떤 것도 자신의 로고스가 곧 바로 정의 일 수는 없다 자,

이러한 로고스의 부분들을 살펴보자 어떤 부분은 그 전체에 속하나 어떤 부분은 그렇지 않다  예를들어 원의 부분인 호 와 음절의 부분인 철자를 보아라 원의 로고스는 호의 로고스를 지니지 않으나 음절의 로고스는 철자의 로고스를 지니므로 호의 로고스는 원의 로고스에 속하지 않으나 철자의 로고스는 음절의 로고스에 속한다 왜 그러한가 원이 호로 나뉘어지는 것과 똑 같이 음절도 철자로 나뉘어지는데도 말이다

철자들은 에이도스의 로고스의 부분 으로서 질료적이지 않는 반면에 호들은 질료가 섞인 부분들이기 때문에 철자들의 로고스는 음절들의 로고스에 속하지만 호들의 로고스는 원들의 로고스에 속하지 않는다 라는 그의 로고스를 보고 있으면 그 부분[421]에 질료가 섞여 있느냐 또는 섞여 있지 않느냐에 따라 부분의 로고스가 전체의 로고스에 속하든지 또는 속하지 않든지 않다 철자[422]에는 질료가 섞여있지 않으므로 철자의 전체인 음절의 로고스에 철자의 로고스는 속하는 반면에 호에는 질료[423]가 섞여져 있으므로 호의 전체인 원의 로고스에 호의 로고스가 속하지 않는다는 것이 텔레스의

---

421) 여기서 다루어지는 부분은 로고스의 부분이지 량이 측정되어 나누어진 부분이 아니라는 점에 유의하라 이 점에 대해서는 다시 확인하고 싶으면 371 쪽 각주 414 번을 보라

422) 이 철자는 소리로 나타난 알파벳이나 종이에 쓰여진 알파벳을 말한 것 같지는 않다 그는 1035a14-16에서 '밀랍(종이) 또는 공기 안에 [떠도는] 것(τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν ἀέρι)' 과 같은 철자들의 로고스는 음절의 로고스에 현재하지 않으므로 모든 철자들의 로고스가 음절의 로고스에 현재하지는 않는다 라고 말하고 있기 때문이다 그런데,

어디에서인가 가 지금 나에게 정확히 떠오르지는 않지만 그 어디에선가 로고스란 글(文)이 아니라 말(소리)을 가리킨다 라고 그가 말하고 있다는 점 또한 이와 연계시켜 숙고해 볼 만 하다 그는 말하여진다(레게타이) 라고 함으로서 자신의 논증의 근거를 찾기 때문이다

생각이다 그렇다면,

로고스[424]에는 한 편으로 질료가 섞인 것의 로고스가 있고 질료가 섞이지 않는 순수한 것의 로고스가 있을 것이므로 로고스의 부분에도 한 편으로 *질료인 것*(호)이 있고 질료 아닌 것(철자)이 있을 것이며 그러기에 *질료* (예를들어 살 과 청동) 역시 어떤 것(들창(코) 와 청동으로된 흉상)의 부분이며 에이도스(예를들어 남자의 허리 위 앞 모습(흉상))도 어떤 것의 부분이다 라고 그는 말한다 한 편으로 질료가 있고 다른 한 편으로 에이도스가 있으며 다른 한 편으로 질료 와 에이도스 이 두 가지로 이루어진 것이 있으며 질료 와 에이도스 와 이 둘로 이루어진 것이 실체이기때문이다[425]그런데,

질료 와 에이도스로 이루어진 것들(예를들어 들창(코) 와 청동으로된 공 과 칼리아스 와 **원**-둥근 것)은 질료(예를들어 청동 과 뼈와살 과 **호**)로 사라진다 바로 이러한 것들의 로고스의 부분은 로고스의 전체에 속하지 않는다 그러나,

그러나 질료와 묶여져 있는 것이 아니라 질료 없이(ἄνευ 1035a28) 있는 것(예를들어 음절[426])의 로고스에는 질료 없는 그 부분(예를들어 철자)

---

423) 요놈의 질료가 문제이다 **질료**를 어떻게 바라보느냐에 따라서 아리스토텔레스의 전체 모습이 아마 크게 달라질 것이다 질료에 대한 중간 요약은 351 쪽 각주 381 번을 참조 하시오 거기의 요약에 질료 그 자체는 각기 것(καθ' αὐτὸ 1035a9)이라고 말하여지는 것이 아니다 라는 여기 언급을 덧 붙혀보라

424) 10 장에서 그는 로고스의 부분을 문제 삼고 있다는 점을 다시 한번 다짐해보라

425) 그가 1035a2에서 질료를 실체라고 한 것은 질료도 일 종의 기체이며 기체는 알론한 것들을 자신의 카테애고리아로 삼는다 라는 점에서 바로 실체와 같다 라는 자신의 생각의 아마 연장일 것이다 이에 관한 로고스는 298 쪽을 참조하시오

426) 여기서 그는 직접 에이도스 라는 말을 쓴다 그에 따르면 에이도스는 질료 없이 있으며 사라지지 않는 그래서 전체적으로 있는 것이다 그런데,

스스로 움직여지고 있거나 또는 알론한 것에 의해서 움직여지고 있거

의 로고스가 속해 있으며 이것들은 사라지지 않는다

계속 그의 말을 따라가 보자

“ 진실이 말하여졌다 그러나 같은 질문을 던져 가면서 더 선명하게 우리 말해 보기로 하자

*로고스*의 나뉘어진 부분들은 모든 것이든 또는 하나이든 무엇이든지 간에 [더] **먼저**[427]다 그런데,

---

나 또는 움직이지 않고 있는 질료와 이 자동적으로 또는 기교적으로 또는 자연적으로 에이도스가 묶여질 때 비로소 어떤 것이 생성된다 이 경우에 에이도스는 생성된 것과 나란히(παρὰ 1033b27, 350쪽 참조) 있다 따라서 생성에 있어서는 에이도스를 그 생성(된 것)과 나란히 있는 것이 아니다

그가 이데아론자들을 비판하는 것도 이 대목이다 생성되고 있는 것들로 가득 찬 이 우주와 나란한 에이도스 우주를 상정하는 것은 프라그마에 들어 맞는 말이 아니다(아-토포스) 분리되어 생성되고 있는 우주는 생각 할 수 없다 생성은 질료 안에 에이도스가 스스로를 낳는 과정이기 때문이다 그러나,

마찬 가지로 질료 없는 에이도스도 있다 라고 그는 말한다 나는 여기서 별 말을 않으련다 단지 그가 있다 라고 말할 때 있다를 그는 여러 가지로 말하고 있으므로 호모뉘모스하게 있는 것을 말하고 있지 않다는 점(1036b32-35, 176쪽 참조) 그리고 실체는 쉬노오뉘모스하게 말하여진다(176쪽 참조)는 점 만 지적하고 넘어가려한다

427) 먼저 와 늦은에 대해서는 261 쪽을 참조하시오 아울러,

질료(적인 것의) (로고스의) 부분이  그 (로고스) 전체 보다 나중인 이유에 대해 말하면서 텔레스는 정의를 이끌어들인다 문제의 그 부분을 정의하기 위해서는 반드시 그 전체가 먼저 쓰여져야 하기 때문이다 우리는 여기서 있어지고 있는 그 무엇 곧 에이도스의 *로고스가 정의* 라고 그가 거듭 말했다는 것을 염두에 두어야 할 것이다(308, 318, 383 쪽을 참조 )

직각의 로고스는 예각의 로고스로 나뉘어지지 않으나(οὐ διαιρείται 1035b5) 예각의 로고스는 직각(의 로고스)로 (나뉘어진다) 예각을 정의하려는 자는 직각을 써야하기(χρήται 1035b7) 때문이다  원 과 반 원도 이와 같다 반원이 원에 의해 정의 되기 때문이다 손 가락도 전체 [몸]에 의해 정의된다 손 가락은 사람의 그러한  부분이기 때문이다 따라서(ὥσθ' 1035b11),

*질료*의 나뉘어진 부분들은 무엇이든지 [더] **늦다**[427] 그러나

로고스의 그리고 실체의 그리고 로고스에 따른 것의 (나뉘어진) 부분들은 모든 것이든 하나이든 무엇이든 간에 [더] **먼저**다 나아가서 생물의 영혼은 - 이것은 영혼을 지닌 것의 실체 이기 때문에 - 로고스에 따른 실체이며 에이도스이며 그러한 몸에 있어지고 있는 그 무엇 이므로[428] 최소한도 우리가 잘 정의 하려면 감각적인 것 없이는 속할 [수] 없는 바로 각 부분의 그 작용(τού ἔργου 1035b17)을 지시함 없이 각 부분을 정의해야 할 것이다 따라서 영혼의 부분들은 모든 것이든 하나이든 합쳐진 전체 [곧] 생물보다[더] 먼저다 각기 것에게도 이와 같다 그러나(δὲ 1035b20),

몸 과 이( 몸)의 부분들은  실체의 그것들(부분들) 보다 [더] **늦다** 그리고 질료 로서의 여러 부분들로 나뉘어지는 것은 실체가 아니라 오히려 합쳐진 전체이다 한 편으로 이 (여러 부분)들은 합쳐진 전체 보다 [더] **먼저** 이나 다른 한 편으로는 그렇지 않다[429] [전체와] 분리된다면 그 부분들은

---

428) 영혼에 관하여 412b10-15를 참조하시오 그리고 텔레스노우트 46'- 42쪽을 참조하시오

429) 먼저이지 않는 경우의 사례들이 이어 들어지므로 그러한 경우는 프라그마적으로 뒷 받침된다 그러나 먼저인 경우의 보기들이 들어지지 않는다 왜 그러할까 영혼을 보기로 들면서 그는 에이도스 부분은 그 전체 - 여기서는 에이도스 전체 라기 보다는 합쳐진 전체일 것 같다 그러나 그의 논리에 따르면 에이도스 전체여야 한다 - 보다 먼저 라는 것을 뒷 받침 했는데.....그리고,

질료의 부분들은 그 전체 - 여기서도 질료 전체 보다는 합쳐진 전체로 보아야 할 것 같은데 질료 전체여야 그의 논리에 맞는다 - 보다 나중이다 라는 것을 뒷 받침하기 위해 든 보기들은 합쳐진 전체의 부분은 그 전체

심지어 있을 수 없기 때문이며 생물의 손 가락 이라고 해서 모두 [손 가락인 것은] 아니기 때문이다 죽은 손 가락은 단지 호모오뉘모스하게 만 [손 가락이다] 또,

어떤 (부분은 합쳐진 전체와) **동시**적이다(ἅμα[430] 1035b25) 로고스와 실체가 주로 그 안에 들어 있는 그 ( 부분들)이 예를들어 만약 열 또는 두뇌 라면 그럴 것이다 이 둘 가운데 어느 것도 [그렇지] 않다 라는 [문제는 최소한도] 제기되지 [않기] 때문이다[431] 그런데,

사람 과 말 그리고 각기 것들에 [적용되는 것들은] 이 로고스 와 *보편자* 로서의 저 *질료*로 이루어진 합쳐진 전체이다 보편자(καθόλου 1035b28)는 실체가 아니다[432] 각기 것으로 [간주되는] 소크라테에스는 이미 자신 안에 궁극적인  질료로부터 있다 알론한 (각기) 것들도 이와같다

에이도스 - 에이도스를 나는 있어지고 있는 그 무엇이라 한다 - 의 부분이 한 편으로 있으며 [다른 한 편으로] 그 에이도스 와 질료로 이루어진 합쳐진 전체(τού συνόλου 1035b33)의 부분이 있고 [그리고 질료 그 자체[433]의 부분이 있다] 그러나,

---

보다 나중이다 라는 것을 뒷 받치기 위해 들어진 보기들과 겹치는 것 같다 하여간,

그가 들고 있는 보기들은 나를 약간 혼란스럽게 한다

430) 동시에 대해서는 270 쪽을 참조하시오

431) 먼저 또는 나중이다 라는 문제를 가리키는 것일까.....여기가 나에게 분명치 않다

432) 보편자가 실체가 아니라는 것은 13 장에서 말하여진다

433) 본문에는 ' .....καὶ τού συνόλου τού ἐκ τού εἴδους καί τής ὕλης **αὐτής**. (1035b33)' 라고 나와 있다 '.....그대로 옮기자면 그 에이도스 와 그 질료 자체로 [이루어진] 것의 합쳐진 전체의 (부분이 있다)' 라고 될 것이다 그러나 로스는 진한 '아우테애스'를 떼어내 그 아우테애스를 [질료] 자체의 부분이 있다 라고 번역한다 로스 처럼 번역할 수도 있을 것 같다 나도 일단 로스 처럼 생각했다 무난할 것도 같았기 때문이다 그러나,

에이도스의 부분들 만이(μόνον 1035b34) 로고스의 부분들이다 *그런데* (δὲ1035a4) 보편자의 로고스가 있다 둥금에 있음 과 둥금 그리고 영혼에 있음[434] 과 영혼은 동일한 것(ταὐτό 1036a1)이기 때문이다[435] *또한*(δὲ 1036a2),

예를들어 이 둥금과 같은 합쳐진 전체의 곧 감각적 이든 생각적 이든 (νοητοὺ 1035a3) 각각인 어떤 것(둥금)의 정의(ὁρισμός 1036a6) - 나는 생각적인에 의해서 수학적인 을 말하며 감각적인에 의해서 청동으로된 과 나무로된을 말한다 -의는 있지 않다 [이런 것은] 노에시스 와 감각에 의해서 인식된다 그런데 현실태로부터 멀어질 때 이 둘(감각적인 것 과 생각적인 것) 가운데 어떤 것이 있을 지 또는 있지 않을지가 분명하지 않다[436] 그러나

---

연이어지는 사유들은 나를 머뭇거리게한다  질료의 부분도 있을까 '질료 로서*의*(ὡς 1035b12) 부분' 이라는 말이 나오기는 한다 그리고 나도 이 부분을 질료*의* 부분이라고 옮겼다 이렇게 보면 질료의 부분 이라는 말이 성립될 수 있을 것 같다 그런데 질료란 규정적이지 않다(297쪽 참조) 규정적이 않는 것에 그 부분이 있을까.....

434) 여기서 쓰인 εἶναι(있음)는 동일함을 나타내는 듯 하다 영혼에 있음 과 영혼 그것이다(영혼에 있음과 영혼은 동일하다) 라는 말은 있음은 모든 것(여기서는 영혼)과 동일하다는 것을 말하는 것인가? 이와 관련해서는 324쪽 과 327 쪽을 참조하시오

435) γὰρ(1036a1)에 의해서 그 이유 로서의 뒷 로고스( 문장)에 그 이유로서 이어지는 앞 로고스는 무엇인가 단지 에이도스의 부분 만이 로고스의 부분이다 일까 아니면 그런데 보편자의 로고스가 있다 일까 아니면 이 둘일까 애매하다

둥금에 있음 과 둥금 그리고 영혼에 있음 과 영혼이 동일하기 때문에 에이도스의 부분 만이 로고스의 부분이다 라고 나는 이해하는게 더 나을 성싶다 그는 에이도스를 바로 앞(1035b32)에서 (각기 것에)있어지고 있는 그 무엇 이라고 말하고 있으며 '(각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇'의 모르페에(형식)이 '둥근 것 또는 둥금에 있음'의 모르페애와 같을 것 같기 때문이다 이 이상으로 나는 말 못하것다

보편자의 로고스에 의해서 반드시 말하여지거나 인식되어진다 또한,

**질료**는 그 자체 인식되지 않는다(ἄγνωστος 1036a9)[437] 아울러 질료는 한 편으로 감각적인 (것)으로 있고 다른 한 편으로는 생각적인 (것)으로 있다 예를들어 청동 과 나무 와 [어떻게든] 움직이는 것과 같은 질료가 감각적인 (질료)이며 생각적인 (질료)는 감각적인 것들은 아니지만 그 감각적인 것들 (안)에 속하는(ὑπάρχουσα 1036b11)[438]예를들어 수학적인 것들이다

전체 와 부분에 관해 그리고 먼저 와 늦음에 관해 어떤한가 가 한편으로 말하여졌다 다른 한 편으로,

직각 과 원 과 생물이 먼저인가 또는 순수한 것들이 아니므로 [이것들이 그것들로] 나뉘워진 [바로] 그것들 과 (그것들로) [이루어진] 것들이 곧 부분들이 먼저인가 라고 물어졌을 때 마다 반드시 답해야한다

만약 영혼이 영혼을 지닌 각기 생물이거나 또는 (영혼을 지닌) 각기 (생물)의 (영혼) 이라면 그리고 원이 원에 있음이고 직각이 직각에 있음이며 실체가 직각의 (실체)라면 *한 편으로* 무엇(τὶ 1036a19 전체)는 어떤 것(τινος 1036a19 부분) 보다 더 늦다 라고 말해져야 하기 때문이다 예를들어 로고스 (안)에 [속한] 것들(의 부분들) 과 어떤 직각(의 부분들 보다 더 늦은 것) 처럼 [말이다] 청동으로 된 직각은 질료에 의한 것이기 때문이다 다른 한 편으로,

질료 없는 것은 한 편으로 로고스 (안)에 (속하는) 것(부분)들 보다 늦으나 다른 한 편으로 각기 것 (안)에 (속하는) 부분들 보다 먼저다 따라

---

436) 그러나 합쳐진 전체 예를들어 청동으로 된 고리는 현실적인 것(ἐντελεχείας (1036a7)이 아니라는 것은 분명하다 그러나 현실적인 것으로부터 분리된다 면 청동으로된 이 고리가 있을지 있지 않을지는 분명치않다

437) 질료는 인식되지 않으나 질료로부터 생성된 것은 보편자의 로고스에 의해서 인식된다는 말인데.....우선 보편자가 무엇인가에 대해 살펴봐야 겠다 그러나 보편자에 대해서는 13 장에서 말하여지므로 서두를 것은 없고....

인식되지 않는다라는 말이 중요하다

438) 로스는 799 쪽에서 주어진(is present in)이라고 번역한다

서(δὲ 1036a23),

단순하게 답해져서는 않된다 또한,

영혼은 생물이 아니라 헤테론 하더래도 말하여졌던 것 처럼 한 편으로 먼저이나 다른 한 편으로 (먼저가) 아니다 라고 답하여져야 한다 ”

부분이 전체에 속하는가 속하지 않는가에 대해 이제 까지 말하여진 것은 진실이라 라고 하면서 그는 부분이 전체 보다 먼저 인가 아니면 나중인가에 대해 말하기 시작한다 비록 질료(적인) 부분도 문제 삼아지는 것 처럼 보이지만 실은 에이도스 부분을 축으로해서 그의 10 장 전체의 로고스가 펼쳐지므로 에이도스 곧 있어지고 있는 그 무엇이 제애타 편 1 장부터 여기 10 장 까지 근본적으로 문제 삼아지고 있다는 것을 볼 수 있다 따라서,

10 장에서는 이 무엇의 또는 질료(적인 것)의 로고스의 전체 와 부분이 서로에 대해 어떻게 있는가 가 말하여진다 10 장 전반 부 에서는 질료(적인 것)의 부분의 로고스는  질료(적인) 것의 전체에 속하지 않으나 이 무엇 곧 에이도스의 부분의 로고스는 에이도스 전체의 로고스에 속한다는 것이 말하여지는 반면 10 장 후반 부에서는 질료의 나뉘어진 부분들은 나중이며 에이도스의 부분은 에이도스의 전체 보다 먼저인 반면  합쳐진 전체의 부분은 합쳐진 전체 보다 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중 이며 어떤 때는 동시적 이라는 것이 그리고 단지 에이도스의 부분 만이 로고스의 부분이라는 것이 그리고 질료 그 자체는 인식되는 것이 아니라는 것이 그리고 합쳐진 전체의 정의는 있지 않으나 생각(노에시스) 과 감각에 의해서 합쳐진 그 전체는 인식된다는 것이 말하여진다 첫째,

질료 부분은 그 전체 보다 나중이고 에이도스 부분은 그 전체 보다 먼저인  반면 합쳐진 전체는 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중이며 어떤 때는 동시적이다

예각 또는 반 원 또는 손 가락이 정의되기 위해서는 직각 또는 원 또는 전체 곧 몸이 쓰여져야 하기 때문에 질료의 부분들은 나중이며 영혼이 정의되기 위해서는 각 부분의 감각적인 작용을 지시함 없이 그 각 부분을 정의해야 할 것 이므로 영혼의 부분은 합쳐진 전체 곧 생물 보다 먼저이다[439]그러나,

합쳐진 전체[440]의 부분은 합쳐진 전체 보다 먼저 이거나 또는 먼저이지 않다 그 부분이 전체와 분리된다면 부분들은 심지어 있을 수 없으므로 그리고 죽은 생물의 손 가락은 손 가락이 아니고 단지 호모뉘모스한 것으로서 만 손 가락이기 때문이다[441]아울러 어떤 부분은 동시적이다 열 과 두뇌처럼 말이다 이 열 과 두뇌에는 로고스 와 실체가 주로 들어있으며 이것들 가운데 어느 것도 [먼저 또는 나중인 것이] 아니기 때문이다[442] 둘째,

에이도스의 곧 있어지고 있는 그 무엇의 부분 과 이 에이도스와질료로 이루어진 합쳐진 전체의 부분 과 지료 그 자체의 부분 등 그는 부분을 세 가지 [종]으로 나눈다 그러나 이 가운데 단지 에이도스의 부분 만이 로고스의 부분 일 뿐이다[443] 그런데,

---

439) 직각, 원, 예각, 반 원, 등은 그에 따르면 수학적인 질료( 부분)인 반면에 영혼은 에이도스 곧 생물에 있어지고 있는 그 무엇 으로서 생물의 실체이다 따라서 나중에 말하여질 것이지만 로고스의 부분이 될 수 있는 것은 에이도스 곧 있어지고 있는 그 무엇 뿐이므로 여기 보기들 가운데 영혼 만이 로고스(의 부분)이 될 수 있을 것이다

440) 질료 로서의 부분로 나뉘어지는 것은 바로 이 합쳐진 전체이지 실체 곧 에이도스가 아니다 여기서 '로서(ὡς 1035b21)'가 문제이다 나는 앞에서(382쪽) '호오스'를 '의' 라고 옮겨 질료'의' 라고 옮겼다 그러나 질료의 라고 옮기고 보니 어딘가 어색했다 그러나 그렇게 옮길 수밖에 없었다 그럼에도 이런 옮김은 불안한 구석을 몰고왔다.....

439) 손 가락은 그 부분이 전체 보다 먼저인 경우인가 아니면 먼저가 아닌 경우인가 아닌 경우 같다 아울러 전체 없이는 부분이 있지 않다 라는 로고스도 아닌 경우를 나타내는 것 같다 그렇다면,

먼저인 경우의 보기를 그는 말하고 있는 것 같지 않다

442) 383 쪽에서 말 하여진 것 처럼 여기에서 나는 애매해진다

443) 전체 역시 부분에 상응하게 세 가지 [종(에이도스)]로 나뉘어 질 수 있느냐 라는 물음을 나는 던지고 싶다 사실 부분을 그가 세 가지 [부류]로

그에 따르면 보편자의(τού καθόλου 1036a1) *로고스*도 있다 그러나,

수학적인 것이든 감각적인 것이든 각기 것의 곧 합쳐진 전체의 *정의*는 그에 따르면 있지 않다 단지 합쳐진 전체 각각은 노에시스 와 감각에 의해서 인식 될 뿐이다 이것들이 현실태와 떨어져서도 있을 수 있을 런지는 분명하지 않으나 보편자의 로고스에 의해서 인식되어진다[444]그러나 셋째,

질료 그 자체는 인식되지 않는다 질료와에이도스로 이루어진 각기 것 곧 합쳐진 전체는 범주론에 따르면 제 이 실체인 에이도스에 의해서 가리켜지고[445] 여기에 따르면 보편자의 로고스에 의해서 인식되긴 해도 말이다 예를들어 청동 과 나무 와 움직이는 [모든] 것과 같은 감각적인 질료 만이 있는 것이 아니다 생각적인 질료(ή νοητή 1036a9-10)도 있다 바로 수학적인 것이 그러한 생각적인 질료에 속한다 라고 그는 말한다

여기 까지 [우리는] 전체와부분 그리고 먼저와나중에 대해 말했다 라고 마무리 지으면서 그는 직각 원 생물 등의 사례(事例)[446]들을 다시 열거

---

확실하게 나누었는지 조차 분명하지 않다( 383쪽 각주 431 참조 하십시오)

444) 형이상학에서 보편자는 어떤 자신의 역할을 지닐까 13 장에서 말하여질 것이지만 보편자는 실체가 아니나 여기 10 장에서는 에이도스의 로고스가 로고스의 부분이며 보편자의 로고스도 있다 라고 말하여진다 그는 도대체 보편자에 어떤 역할을 맡길까 이 물음에 대한 답은 13 장을 거치면서 드러날 것이다

445) 알려진다 또는 인식된다 라고 말해도 무방할 것 같다 그러나 간접적으로 알려지거나 또는 인식된다 라고 말 해야 할 것이다 그 자체 알려지는 것은 에이도스 곧 있어지고 있는 그 무엇이기 때문이다 이와 관련된 범주론 부분을 못 찾겠다 형이상학 이라는 강의록에서 이와 관련된 말이 나왔는가? 아니야 분명히 범주론에 나와 있었는데...

446) 이러한 사례들은 이미 다 가리켜진 것들이다 이러한 것들을 다시 확인해 보는 그의 의도는 무엇일까 아마 어떤 로고스를 구체적인 사례 제시 통해 뒷 받침하려는 시도는 그 자체 불 가능하다는 것을 자신이 알고 있어

하여 그 먼저와나중에 관련된 물음에 대한 답이 그렇게 간단한 것은 아니다 라고 말하면서 조금이라도 더 프라그마를 선명하게 말해 보려 한다

직각 과 원 과 생물이 먼저 일 까 아니면 이것들을 이루고 있는 것(부분)들이 먼저일까 먼저,

앞 로고스에 따르면 직각과원의 부분인 예각과반원[447]은 그 전체 보다 **나중**이다 예각과반원이 정의되기 위해서는 반드시 그 전체인 직각과원 과이 말하여져야하나 그 거꾸로는 아니기 때문이다 그런데 생물에 연관된 부분 곧 손 가락의 경우에는 좀 애매했다(382쪽각주429번참조)

생물의 손 가락이라고 해서 다 손 가락은 아니다 죽은 [생물의] 손 가락은 단지 호모뉘모스하게 말하여지는 손 가락일 뿐이기 때문에 손 가락은 생물 보다 먼저가 아닐 것이다[448]라는 로고스가 나온다 먼저 일지 먼저가 아닐지가 애매하다 그리고 영혼의 부분은 그 전체[449]보다 **먼저**이다 정의되려면 감각적인 것 곧 그 부분의 작용이 가리켜짐이 없이 그 부분이 정의 되어져야한다 영혼은 에이도스 곧 있어지고 있는 그 무엇이기 때문이다 따라서 직각 과 원 과 영혼은 앞 두 가지는 자신의 부분 보다 먼저인 반면 영혼은 그 [합쳐진] 전체 보다 먼저인 셈이된다 자 그렇다면,

---

서가 아닐까 그 자신이 논증 과 귀납 과 단순 열거 방식에 대해 말해 놓은 것이 있다 아직 내가 분석론 전 후 편 과 해석론 과 토피카를 직접 읽지는 못 했으나 타 메타 타 퓌지카 만 가지고도 그 얼개를 드러 낼 수 있다 알파 베타 감마를 거치는 동안 특히 감마에서 드러날 것이다 그리고 카파도 이러한 얼개를 나타낸다

447) 이 모든 것을 그는 질료적인 것이라 말한다

448) 그 내용의 이어짐으로 보자면 먼저가 아닐 것이다 그러나 먼저일 것이다 라고 말 할 수도 있는 여지가 있다 μὲν(멘, 한 편으로) ..... δ'(데, 다른 한 편으로). 로 이어지는 γὰρ(가르, 1035a23, 때문이다)로 앞 뒤 두 문장이 묶어져 있다 라고 보는 것이 더 나을 것 같기 때문이다

449) 아무리 보아도 그 전체는 영혼 전체가 아니라 합쳐진 전체로 보아야 할 것 같다

이러한 직각과원과생물 보다 그것들을 이루는 그리고 그것들의 나뉘어진 부분들이 먼저인가 라고 여기서 다시 물어진다 직각 과 원의 부분은 나중이며 생물의 부분은 먼저가 아**닐**[450] 것이며 영혼의 부분들은 [그 합쳐진] 전체 보다 먼저이다 라고 앞에서는 말하여졌었다

만약 원이 원에 있음이고 직각이 직각에 있음이며 직각의 실체라면 그리고 영혼이 영혼을 지닌 각기 생물이거나 그 각 생물의 영혼이라면 [그 부분들은 그것들(**원**과**직각**과생물?)보다 나중이라고 말하여져야한다 그러나,

질료없는 것은 한 편으로 로고스에 속한 것(부분?[451]) 보다는 나중이나 다른 한 편으로는 각기 것에 속하는 부분 보다 먼저다 따라서 **영혼**은 **생물**이 아니라 생물과 헤태론하더래도 한 편으로는 먼저이나 다른 한 편으로는 [먼저가] 아니다 라고 말하여져야한다 따라서,

10 장 후반 부의 마무리 부분에서는 질료적인 부분이 그 전체 먼저인가 나중인가 가 확인되기 보다는 에이도스의 부분이 전체 곧 에이도스 전체 또는 합쳐진 전체 보다 먼저인가 나중인가 가 확인되고 있다고 볼 수 있을 것 같다 이렇게 보는 것이 물 흐르듯 치밀하게 펼쳐지는 그의 로고스에 들어 맞는다 그는 에이도스 곧 있어지고있는 그 무엇에 대해 말해오고 있으며 생물의 에이도스는 생물의 영혼이기 때문이다

영혼이 영혼을 지닌 생물이거나 각 생물의 영혼이라면 그 전체 보다는 나중인 반면 영혼이 각 생물과 헤테론하다면 한 편으로는 나중이고  다른 한 편으로는 먼저이다  없는 것은 로고스에 속한 것 보다는 나중이나 각기 것에 속한 것 보다는 먼저이기 때문이다

바로 이 말을 그는 10 장을 두루 통해 하고 싶었고 전체 와 부분이 서로에 대해 어떻게 있으며 그리고 어느 것이 먼저이고 나중인가 라고하는 어려운 물음을 던졌 던 것이다 그는 에이도스(또는 영혼 곧 있어지고 있는 그 무엇)의 전체는 그 에이도스 부분 보다 나중인 반면 합쳐진 전체 곧 각기 것의 전체는 자신의 부분 보다 먼저이다 라고 말하고 싶었던 것 같다

---

450) 본문에서는 접속법(아닐 μη) 이아니라 직설법(아니다 οὐ 1036b23)

451) 부분으로 해야 만 할 것 같다

내가 여기서 자꾸 '.....한 것 같다' 또는 '.....일 것이다' 라는 표현을 쓴 이유는 에이도스가 전체 와 부분으로 갈릴 수 있을 까 라는 의아심에서 였다 그에 따르면 실체 또는 에이도스는 나누어지는 것이 아니다( 298, 310, 349) 질료를 지닌 것 만이 나뉘어지는 것이다  없는 것 예를들어 철자 .....(381참조)휴우 .....

이어지는 11 장에서 그는 계속해서 부분에 관해 말하기는 하나 여러 내용들을 덧 붙힌다 물론 그러는 가운데서도 그는 있어지고 있는 그 무엇을 축으로해서 말한다 그가 11장에서 부분에 대해 어떻게 말하는지를 살펴보자

여러 부분들이 있겠지만 그 가운데서도 그는 에이도스의 부분들 만이 로고스의 부분들이며(384 쪽) 그러한 부분들이 바로 그 전체에 속한다 라고 말함으로서 에이도스의 부분으로 우리를 몰아 가는 가운데 우리 더러 11장에 닥아서도록한다 11 장에서 그는 어떤 말을 하고 있는가

(XI) " 에이도스의 부분은 어떠한 것이며(ποία 1036a26) [에이도스의 부분이 ]아닌 합쳐진 것의 부분은 어떠한 것인가 라는 어려움이 [이와] 비슷하게[452] 떠오른다 만약 이( 어려움)이 분명[하게 해결되]지 않는다면 [어떤] 각기 것도 정의하지 못할 것이다 정의(ὁ ὁρισμὸς 1036a29)는 보편자와 에이도스의 (정의)이기 때문이다 "

에이도스의 부분들이 무엇인가 라는 어려운 물음이 밝혀져야 우리는 정의에 닥아설 수 있다 정의는 에이도스의 정의이기 때문이다 부분에는 에이도스 부분 만이 있는 것이 아니라 질료의 부분 과  와 에이도스의 부분도 있으므로 먼저  부분 과 질료와에이도스가 합쳐진 전체의 부분들이 무엇인가를 살펴보아야 할 것이다 이러한 부분들은 에이도스의 부분이 아닐 것이기 때문이다 그럼 그러한 부분들은 어떠한 것들인가 그러한 부분들은 청동 과 돌 과 나무 와 살 과 뼈 등 질료적인 부분들이다 따라서 이런 것들은 에이도스의 부분들 곧 실체의 부분들이 아니다

---

452) 부분들의 로고스는 전체의 로고스에 속하는가 속하지 않는가 라는 어려움이 떠오르면서 10 장은 시작 됬음에 유의하라 (369 쪽 참조)

“ 이제 만약 어떠한 것들이 질료의 부분들이며 어떠한 것들이 질료의 부분들이 아닌가 가 선명해지지 않는다면 프라그마의 로고스도 선명해지지 않을 것이다[453]종적으로 헤테론한 것들에서(ἐφ' 1036a31) 생성되는 것들의 경우에 예를들어 둥금(공)이 청동 과 돌 과 나무 안에 [있는 것 처럼][454] 이(청동 돌 나무)것들은 어떤 것도 둥근 것의 실체의 [부분이] 아니라는 것은 분명한 것 처럼 여겨진다 청동도 돌도 그것[둥근 것의 실체?]들과 **분리**되기[455] 때문이다 분리된 것으로 여겨지지 않는 것들 가운데(ὅσα 1036a34) 어느 것도 그(에이도스)와 같다는 것을 금하는 것은 있지 않다[456] 마치 모든 둥금 들이 청동일 것 처럼 말이다 그럼에도 불구하고,

---

453) 사태에 관한 말이 불 분명해 질 것이다 라는 말이다

454) 따라서 청동 과 돌 과 나무는 그 에이도스에 있어 헤테론한 것들이다 라고 말 하여질 수 있을 것이다 이렇게 말할 수 있다면 둥금(원 또는 공)이라는 에이도스를 본문의 에이도스적으로 라는 말이 가리키지 않는다는 말인데.....에이도스적으로 에서의 에이도스를 어떻게 받아드려야하지 ? 이제까지 청동 과 돌 과 나무는 그에 의해서  라고 말하여지는 것들 이었다 그렇다면 에이도스적으로 헤테론한 질료들 이라는 셈인데 실제로 로스는 800쪽에서 .....in specifically.....materials, 라고 옮긴다 물론 휠레애를 matter라고 옮기기는 해도 말이다

455) 무엇으로부터 분리될까 둥근 청동으로부터 청동이 분리된다 라고 나는 잠정으로 간주하련다  그러나 둥근 청동으로부터 청동이 분리되는지 아니면 둥금으로부터 청동이 분리되는지가 약간 애매하다 둥근 청동(청동으로 된 둥근 것)으로부터 청동이 분리된다 라고 보는 것이 더 나을 성 싶다 생성되는 것은 알론한 것으로부터 생성되지 않는다는 것은 불 가능하므로 (청동은 에이도스-둥금-과) 분리된다 라는 로고스가 이어지고 있기 때문이다 생성되는 것 곧 청동으로된 둥근 것은 알론한 것으로부터 생성되지 않는가 분리된 것은 그 자체로 있는 것이라는 303 쪽의 말에 유의하라

456) 분리된 것 처럼 보이지 않는 것이 그러한 상태에 있지 않도록 - 에이도스를 지니지 않도록 - 방해하는 것은 있지 않다 라는 말 곧 분리되 있지 않게 보이는 모든 것은 그와 같은 상태에 있다는 말이다 다시 말해 분리되지 않으면 같다는 말이다

청동은 어떤 에이도스의 [부분]도 아니다 그러나 이것(청동)을 생각으로부터(τῆς διανοίᾳ 1036b3)몰아 내는 것은 심히 어렵다[457] 예를들어 사람의 에이도스는 살 과 뼈들 과 같은 부분들에서 항상 발견되어지는 것 처럼 말이다 그렇다면 마찬가지로 이것들도 에이도스의 그리고 로고스의 부분들인가 아니면 질료인가(; 1036b6)[458] 그러나 알론한 것들에서 생성되지 않는 다는 것은 불 가능하므로 분리된다[459] ”

둥금이 각기 청동 과 돌 과 나무 안에 주어진 예를들어 둥근 청동 과 둥근 돌 과 둥근 나무를 살펴보자 이 경우 청동 과 돌 과 나무는 둥근 것의 실체가 아님은 분명하다 청동 과 돌 과 나무 등이 둥근 청동 과 둥근 돌 과 둥근 나무로부터 분리되기 때문이다 분리되지 않는다면 아마 같은 것일 것이다 그래서 결국 둥금이 청동이 될 것이다 그러나 청동은 어떤 에이도스(둥금)의 부분이 결코 아니다[460]따라서 이러한 청동 등의 질료를 생각 끝에 제거하려 해서는 안된다 또,

사람의 경우를 살펴보자 사람의 에이도스는 살 과 뼈 등의 부분들에

---

457) 청동은 에이도스가 아니긴 하나 그렇다고해서 이러한 청동에 대해 숙고하지 않는다 - 염두에 두지 않는다 - 는 것은 아주 어렵다 그 만큼 청동은 에이도스와 분리 됬 긴 하나 밀접히 붙어있다는 말이다 여기서는 디아노이아가 노에시스와 어떻게 구분되느냐가 중요하다 나는 에이도스는 노에시스적인 것이지 디아노이아적인 것은 아니며 그리고 디아노이아는 수학적인 것에 향한 노에애시스 라고 잠정적으로 단정하기 때문이다

458) 로스는 부분들이 아니라  이다 라고 옮김 으로서 물음 부호를 무시한다 (로스 800 쪽 참조) 그 물음에 넌지시 드러나긴 하나 텔레스가 직접 말하지 않는 답을 로스가 제시하는 것 같다 크게 보아 무리는 없는 듯 한데.....

459) 알론한 것으로부터 살 과 뼈는 생성된다는 것이 살 과 뼈가 사람의 에이도스와 분리된다는 것의 원인이 될까 한 번 더 깊숙히 생각해 볼 필요가 있다

460) 프라그마를 보라 청동이 어찌 둥금인가 ! 이렇듯 텔레스의 로고스의 근거는 프라그마이다 반드시 어떤 로고스에 프라그마가 상응한다

서 발견된다 그렇다면 이 살 과 뼈는 질료인가 아니면 에이도스의 부분인가 그러나 살 과 뼈는 사람의 에이도스와 분리된다 알론한 것으로부터 반드시 생성되기 때문이다 분리된 이러한 살 과 뼈 등이 에이도스의 부분들이 아니라고 해서 생각 끝에 제거해 버리려 해서는 안된다 이제,

아리스토텔레스는 질료를 제거해 버리므로서 모든 것을 하나로 해 버리는 사람들에 대해 말한다[461] 퓌타고라스 사람들과 이데아론 자들을 질료를 제거하므로서 모든 것을 하나로 만들어 버리는 사람들로 그는 본다

" 이것은 그럴 것 같다 라고 여겨지나 언제(πότε 1036b8) 그러한가가 분명하지 않다고 하면서 선들 곧(καὶ 1036b9) 연속적인 것[462]을 지시함에 의해서 둥금 과 세모를 정의하는 사람은 옳치 않으리라[463] 그리고 이것들(선 등 연속적인 것들)은 살 과 뼈들이 사람에 대해 있는 것 처럼 그리고 청동 과 돌이 흉상에 대해 있는 것 처럼 모든 것[464][에 대해] (있을 것)이라고 말하면서 둥금 과 세모에 대한 아포리아(어려움)를 떠올린다 그리고선 모든 것들을 수로 [환원시킨다] 그러면서 선의 로고스는 둘의(τών δύο 1036b13) 로고스이다 라고 말했다 그리고,

이데아들(τὰς ἰδέας 1036b13-14)에 대해 말하는 자들 가운데 어떤 사람들은 두 겹(τὴν δυάδα 1036b14)을 선 그 자체로 [보고] 어떤 사람들은 두 겹을 선의 에이도스로 [본다] 한 편으로 예를들어 두 겹 과 두 겹의 에

---

461) 이러한 그의 로고스(말)은 있어지고 있는 그 무엇의 부분에 대한 직접적인 말이 아님은 분명하다

462) 범주들에 따르면 선 면 몸 시간 공간 등은 연속적인 량에 속하는 반면 수 말(言語) 등은 연속적이지 않는 량에 속한다(32 쪽 과 216 쪽을 참조하라)

463) 이어져 내려오는 퓌타고라스 학파에서는 그 당시에 점 으로부터 선을 선으로부터 면을 면으로부터 체를 체로부터 모든 것을 그리고 이 모든 것을 수로부터 이끌어냈다

464) 모든 것에 둥금 과 세모도 포함될 것이다 이 모든 것이 일차적으로 수학적인 것들 만을 말하는 것인지 아니면 감각적인 질료를 지닌 모든 것도 포함하는 것인지.....아마 포함 할 것이다

이도스 처럼 [어떤] 한 경우에는 에이도스 와 [어떤] 것의 에이도스는 동일한 것으로 있으나 다른 한 편으로 선에 있어서는 그렇치 않다 라고 말하기 때문이다 실로(δή 1036b17),

자신들의 에이도스가 헤테론하게 나타나는 그 여럿들의(πολλῶν 1036b17)에이도스 하나가 있다는 것이 마찬 가지로 퓌타고라스 사람들에 있어서 처럼 잇따른다 하나를 모든 것들의 알론한 에이도스들이 아니라 그(동일한αὐτὸ 1036b19)에이도스로 만들어 버리기 때문이다 이렇게 되면 모든 것들이 하나가 될 것이다[465] ”

청동 과 돌 과 나무 그리고 살 과 뼈 등의 질료는 각기 둥금 그리고 사람 등의 에이도스와 분리되긴 하나 언제 그렇게 분리 되는가를 모른다 고 하면서 어떤 사람들은 살 과 뼈가 사람에 대해 있고 청동 과 돌이 흉상에 대해 있듯이 선 과 연속적인 것이 둥금 과 세모에 대해 있다 라고 말한다 이들은 선을 둘(二)의 로고스로 간주하면서 모든 것들을 수로 환원시킨다 이데아 론자들은 또 어떠한가

어떤 이데아론 자는 두 겹을 선으로 보며 어떤 이데아론 자는 두 겹을 선의 에이도스로 본다 예를들어 두 겹과 같은 어떤 것의 경우에는 어떤 것의 에이도스 와 어떤 것은 동일하나 예를들어 선과 같은 어떤 것의 경우에는 어떤 것의 에이도스 와 어떤 것이 동일하지 않기 때문이다 그래서,

마찬 가지로 퓌타고라스 사람들에게도 잇따르는 것이 곧 헤태론한 에이도스를 지니는 여럿들의 에이도스 하나가 있다는 것이 이데아론 자들에게도 잇따른다 하나를 모든 것들의 알론한 에이도스들로 만드는 것이 아니라 모든 것들의 [그] 동일한 에이도스로 만들 수 있기 때문이다 이렇게 되면 모든 것들이 하나가 될 것이다

이어지는 텔레스의 로고스들은 나를 지루하게한다 부드러운 연결고리로 매끄럽게 빈틈없이 이어지던 그의 로고스가 느슨해지며 부차적인 것들이 끼어드는 것 같다 그럼에도 물론 그 내용은 이어진다 계속해서 결코 제거될

---

465) 그는 여기서 자신이 파악한 플라톤주의 자 와 퓌타고라스 사람들을 비판한고 있다 그는 플라톤을 이데아 와 수를 동일하다고 보는 자로 여긴다 이와 같은 파악은 타 메타 타 퓌지카 전체에 나오는 이데아 비판의 주요한 근간들 가운데 하나이다

수 없는 질료에 대해 말하여지고 있기 때문이다 생물 역시 감각적인 것을 지니며 심지어 수학적인 것 조차 비록 감각적인 것은 아니긴 해도 질료를 지닌다 라고 그는 말한다[466]

" 정의에 관한 어려움들[467] 과 그 (어려움의) 원인에 관해 말하여졌다 마찬가지로 모든 것을 이렇게 해 버려[468]질료를 몰아내 [제거해] 버리는 것은 헛 일(περιεργον 1036b23)이다[469] 어떤 이것 안에 어떤 이것이 있거나 또는 (어떤) 이것을 (어떤) 이것이 지니고 있기 때문이다 그리고,

젊은[470] 소오크라테애스가 든 생물[471]의 비유는 좋지 못하다 청동 없

---

466) 감각적인 모든 것은 질료이나 모든 질료가 감각적인 것은 아니다 수학적인 것 예를들어 원을 보라 원은 감각적이지 않는 질료를 지닌다 따라서 감각적인 것 과 질료는 전체적으로 볼 때 동일한 것은 아니다 라고 말할 수 있으리라

467) 정의의 부분들 다시 말해 로고스의 부분들이 무엇인가 라는 물음에 쉽게 답 할 수 없기 때문에 정의에 대해 말하는 것은 어렵다는 것은 이해할 만하다 그러나 질료가 정의에 있어 차지하는 몫은 무엇인가 질료는 정의의 부분이 아니다 라고 해 놓구선 질료를 제거하는 것은 헛 일이다 라고 그가 말하는 이유는 무엇인가 이 부분의 로고스가 잘 연결이 안된다 다시 살펴보자

정의하려는 것에 질료가 붙어 있기에 그리고 이러한 질료는 비록 분리되긴 해도 제거되는 것은 아니기 때문에 정의는 어렵다 라는 말인가 질료는 정의되는 것이 아니기 때문이다(397 쪽 참조하시오)

468) 하나 에이도스로 만들어 버리는 것

469) 바로 이 점이 플라톤과 크게 헤테론한 점 가운데 하나이다 그는 질료를 생성의 아르케애 가운데 하나로 내 세우나 플라톤은 생성의 원인에 관해 말할 때 라는 말을 하지 않기 때문이다(137 쪽 참조) 다시 말해 텔레스는 질료를 생성의 원인들 가운데 하나라고 말하는 반면에 플라톤은 질료를 생성의 원인으로 간주하지 않는다 질료(휠레애) 라는 말이 티마이오스에 딱 한 번 나타나는 것 같다

470) cf. pl. Theaet. 147d ; Soph. 218 b ; Pol. 257 c ; Epp. 358 d.

이 둥금이 있을 것 처럼 자신의 **부분** 없이 사람이 있을 것이다 라고 사람들더러 추측하게 함으로서 진리에서 벗어나게하기 때문이다 그러나 그와 같지 않다 생물은 감각적인 어떤 것이며 그리고 움직임[을 지시함이] 없이는 [그 생물 또는 감각적인 것을] 정의(규정)되지 않으므로 어떤 상태에 있는(ἐχόντων πώς. 1036b30) 그 부분들[을 지시함이] 없이는 [그 생물 또는 감각적인 것이] 정의되지 않는다 따라서(γὰρ 1036b30) 손 모두가 사람의 부분이 아니라 단지 그 손이 자신의 활동(기능 τὸ ἔργον 1036b31)을 수행할 때 만 그래서 영혼이 [그것에] 있을 때 만 손이다 영혼이 있지 않다면 [그 손은 사람의] 부분이 아니다 그런데,

수학적인 것과 관련해서 [보자면] 무엇 때문에 로고스들은 로고스들의 부분이 아닌가[472] 예를들어 반원[473]들은 (무엇 때문에) 원의 로고스에

---

471) cf a 34 - b 7

472) " 왜 부분들의 로고스들은 전체의 로고스들의 부분들이 아닌가 (로스 801) " 라고 로스는 옮긴다

473) 원 과 반 원이 보기로 들어지는 곳 382 쪽을 참조하시오 거기에 따르면 원의 로고스는 반 원의 로고스로 나뉘어지지 않으나 반 원의 로고스는 원의 로고스를 필요로한다 반 원이 정의되기 위해서는 반드시 원의 로고스가 쓰여져야 만 하기 때문이다 [따라서 반 원의 로고스는 원의 로고스로 나뉘어진다?] 그런데,

여기에 따르면 부분들 곧 반 원들(의 로고스들)은 원의 로고스에 속하지 않는다 이제 무엇 때문에 그러한가 가 말하여질 것이다 그러나,

거기 와 여기가 어떻게 서로 이어질 것인가 거기서나 여기서나 다 같이 로고스가 문제시 되며 그 로고스의 전체 와 부분이 문제시 된다 그러면서 전체인 원의 로고스가 부분인 반원들의 로고스들에 대해 어떻게 있는 프라그마(사태)가 말하여진다 거기에서는 그 부분이 정의되기 위해서는 반드시 그 전체가 필요 하나 그 전체가 정의 되기 위해서는 그 부분이 필요하지 않다 라고 말하여지는 반면에 여기서는 그 (정의 또는 로고스의) 부분은 그 (정의 또는 로고스의) 전체에 속하지 않는다 라고 말하여진다 이러한 부분

[속하지 않는가] [이것들가운데] 어느 것도 [서로] 차이나지 않으므로 이것들은 감각적인 것들이 아니기 때문일까 심지어 감각적이지 않는 어떤 것 조차 질료를 반드시 지니기 때문이다 그렇다면,

영혼은 제 1 실체이며 몸은 질료라는 것[474] 그리고 사람 또는 생물은 보편자 로서의(ὡς 1037a7) 이 양자로 이루어진 것은 분명하다 만약 영혼이 두 겹[이라]면 소오크라테애스 또는 코르시쿠스는 한 편으로 영혼으로서 다른 한 편으로 합쳐진 전체(τὸ σὐνολον 1037a8)로서 [있을 것이]나 만약 영혼과 몸이 순수하게 이것(τὸδε 1037a9)[이라]면 [소크라테에스는] 보편자 와 각기 것 (τὸ καθόλου καὶ τὸ καθ' ἕκαστον 1037a9-10)[일 것이다][475]

---

들의 보기로 377 쪽에서는 호들이 들어진다 호들이든 반원들이든 모두 원의 부분들인 점에서는 같다 이렇듯,

11 장은 그 내용에 있어 10 장과 긴밀히 이어진다

474) 생물에 있어서 그렇다는 말이다 곧 생물에 있어서 제 1 실체는 영혼이며 생물에 있어서 질료는 몸이라는 말이다

475) 영혼이 두 겹으로 말하여질 수 있다면 소크라테애스는 영혼이라고 또는 영혼 과 몸이 합쳐진 전체 라고 말하여질 수 있는 반면에 단순히(ἁπλώς 1037a9)영혼 과 몸이 이것으로 말하여진다면 (영혼과몸은) 보편자 와 각기 것이라고 말하여진다 라는 뜻일게다 그러나,

" 소크라테애스 또는 코르시쿠스는 만약 심지어 소크라테애스의 영혼이 소크라테애스라고 불리워진다면(cf 1036a16-17, viii. 1043b2-4) 두 가지 의미들을 지닌다(어떤 사람은 그러한 용어들에 의해서 영혼을 의미하고 다른 사람들은 구체적인 것을 의미한다) 그러나 만약 소크라테애스 또는 코리시쿠스가 단순히 이 특별한 영혼 과 이 특별한 몸을 의미한다면 개별자는 그 복합에 있어서의 보편자와 유사하다(로스 801-802) "라고 로스는 의역한다 로스의 의역은 나를 헷갈리게한다 오히려 이 부분은 다음 처럼 설명될 수 있으리라

영혼이 두 겹으로(διττὸν 1037a8)으로 말하여진다면 다시 말해 이중(二重)으로 영혼이 말하여진다면 소크라테애스는 영혼이라고 말하여질 수도 있고 이 영혼과몸이 합쳐진 전체(것)라고 말하여질 수도 있으리라 그러나 **이** 영혼 과 **이** 몸이라고 단순히 말하여진다면 [소크라테애스는] 보편자 이

이런 실체들의 질료와 나란히 알론한 어떤 것이 있는지의 여부를 그리고 이것들과 헤태론한 어떤 것 예를들어 수 또는 이와같은 것들이 실체인가를 후에 반드시 조사해야만 한다[476] 감각적인 실체들을 규정하는 것도 이 때문이다 어떻게 보면 감각적인 실체에 관한 이론(Θεωρία 1037a16)은 피지카(자연학) 곧 제 이 철학(δευτέρας φιλοσοφίας 1037a15)의 활동(일)이다 자연학자는 반드시 질료를 인식해야 할 뿐 만아니라 로고스에 따라 [그 감각적인 실체]를 더 많이 인식해야하기 때문이다 그리고,

정의들의 경우에는 *로고스* 안의 얼마나 많은 부분들이 *정의*의 **부분**들이며 무엇 때문에 정의는 로고스[와] 하나인가를 우리는 후에 반드시 숙고해야만 한다[477]"

그에 따르면 질료를 제거하는 것은 헛 일이다 어떤 이것 안에 어떤 이것이 있거나 또는 어떤 이것을 어떤 이것이 지니고 있기 때문이다 그러기에 젊은 소크라테애스가 든 생물의 비유는 좋지 못하다 청동 없이 둥금이 있을 것 처럼 사람(생물)의 부분 없이 사람(생물)이 있을 것이다 라는 진리에 어긋난 추측을 사람더라 하도록 하기 때문이다

감각적인 어떤 것인 생물은 어떤 상태에 있는 움직이는 부분 없이는 정의되지 않으므로 모든 손이 사람(생물)의 부분이 아니라 활동하는 손 만이 생물(사람)의 부분이다 영혼이 있을 때 만 손은 움직일 수 있다 따라서 영혼이 있지 않다면 그 손은 사람의 부분이 아니다 또,

수학적인 것 예를들어 원 과 반원을 살펴보자 이것들은 어느 것도 차이나지 않으므로 감각적인 것들은 아니나 질료를 지니는 것들이다 그렇다면,

사람(생물)의 제 1 실체는 영혼이며 몸은  라는 것 그리고 보편적인 이 양자(영혼 과 질료)로 사람은 이루어진다는 것은 분명하다 그런데 이런

---

면서(καὶ 1-37a10) 각기 것 이다 라고 말하여질 수 있으리라

476) 이데아들 과 수도 실체인가 라고 뮈 와 뉘 편에서 물어진다

477) 바로 다음 장에서 이러한 것이 숙고 될 것이다

질료와 나란히 알론한 어떤 것이 있을까 그리고 그것(영혼?)과 헤테론한 것 예를들어 수와 같은 것이 실체일까 가 후에 반드시 조사 되어져야 만한다 감각적인 실체를 규정하는 것도 이 때문이다

감각적인 실체에 대한 이론이 곧 퓌지카(자연학, 제 이 철학)의 활동이다 그래서 자연학자는 질료를 반드시 인식해야 할 뿐 아니라 로고스에 따라 그 감각적인 실체를 더 많이 인식해야 한다 아울러,

우리는 얼마나 많은 로고스의 부분들이 정의의 부분들이며 무엇 때문에 정의 와 로고스가 하나 인가를 후에 반드시 숙고해야한다

위에서 보아 알 수 있듯이 아리스토텔레스는 이 후에 우리가 조사해야 할 것을 미리 말하므로서 자신의 전체 강의가 연이어지는 긴밀한 물음들에 대한 답으로서 주어지고 있다는 것을 듣는 자들에게 넌지시 알려주고 있다 먼저 물음을 제기한 후 그 물음에 답하면서 자신 답하는 가운데 말하여진 로고스를 자신의 논의 끝에서 정리한다 정리하고서는 다시 물음을 제기하고 답하는 가운데 로고스를 정리하고..... 이런 방식으로 그의 타 메타 타 퓌지카 전체 강의는 흘러간다 뒷 사람에 의해 편집된 그의 강의록에서 이런 순환 고리를 발견할 수 있으니 편집된 그 강의록이 적절하다고 볼 수 있을 것 같다 11 장 까지를 요약 정리하면서 12 장으로 넘어가는 과정인 아래 역시 이런 그의 강의 방식을 보여준다

“ 있어지고 있는 그 무엇은 무엇이며 어떻게 그 자체로 있는 그러한 것인가 가 모든 경우에 보편적으로 말하여졌다 그리고 있어지고 있는 그 무엇의 어떤 로고스[478]는 무엇 때문에 정의[되는 것들]의 부분들을 지니는 반

---

478) 있어지고 있는 그 무엇의 로고스 가운데 어떤 로고스를 뜻하는 것이 아니라 로고스들 가운데 어떤 로고스를 뜻한다 이 어떤 로고스가 바로 있어지고 있는 그 무엇의 로고스이며 이 무엇의 로고스가 정의의 부분들을 지니다는 말이다

희랍어 본문을 보면 어떤(τών 1037b22)이 로고스에 먼저 걸린다는 점이 선명히 드러난다 그러나 현재 우리 한글 구조나 어법에 따라 옮겨진 글에서는 언뜻 보면 ‘어떤’이 어디에 걸리는 가 가 애매할 것이다 어떤 앞에 있어지고 있는 그 무엇이 있으며 바로 뒤에 로고스가 있기 때문이다 그러나

면에 어떤 것들의 (있어지고 있는 그 무엇의 로고스는) [그렇지] 않는다는 것이 그리고 실체의 로고스 안에는 질료적인 부분들(μόρια ὡς ὕλη 1037a24-25)이 주어져 있지 않다는 것이 [말하여졌다] 이 질료적인 부분들은 실체의 부분들이 아니라 합쳐진 전체의 부분들이기 때문이다 그러나 어떻게 보면 그것( 합쳐진 전체 ?)의 로고스가 있는 반면에 (어떻게 보면) 있지 않다 479)는 무 규정적인 (정의되지 않는 ἀόριστον 1037 a27)) 것이므로 질료와 더불은 로고스는 있지 않으나 제 1 실체에 따르는 로고스는 있기 때문이다 예를들어 사람의[ 경우에] 영혼480)의 경우 처럼 말이다 실체는 에이도스 [와] 하나이다 예를들어 푹 꺼짐481) 과 같은 이 에이도스 와 질료로

---

본문에 따르면 어떤 뒤에 로고스가 있고 그 로고스 뒤에 있어지고 있는 그 무엇이 있으며 로고스 와 있어지고 있는 그 무엇 바로 앞에 정관사 ὁ (1037a22-23)가 있어서 토오온(어떤)이 직접 로고스에 걸린다는 것이 언 듯 보아도 뚜렷해진다

479) 질료에 대해서는 351-352 쪽을 참조하시오

480) 495 쪽에 나와 있듯이 사람 또는 생물의 경우, 텔레스에 따르면 제 1 실체는 영혼이다 그런데,

여기 맥락의 영혼에 관련하여 그는 두 겹으로 말한다 첫째 영혼을 그 영혼을 지니는 생물과 동일한 것으로 보거나 또는 그러한 생물 각각의 영혼으로 보며 둘째 이와는 헤테론한 것으로 그 영혼을 보기 때문이다(385쪽 참조하시오) 따라서,

여기서 말하여지는 제 1 실체 로서의 영혼을 범주론에서 말하여지는 제 1 실체로 보는 것은 그리 바람직하지 않다 거기서 말하여지는 제 1 실체는 사람 인 것 (사람 각각 ) 예를들어 소크라테애스 또는 칼리아스이다 - 사람은 제 2 실체로 말하여진다 (166 쪽 참조) - 그러나,

어느 한 낱 말을 여러 가지로 말하 곤 하는 그의 방식이 '제 1(πρώτην)' 이라는 낱말을 말하는 데도 적용된다는 것을 짐작할 수 있으리라 그렇다면 주로 순수하게 말하여지는 '첫 번째(제 1)'은 어떤한 것인가(286 쪽도 참조하시오)

481) 푹 꺼짐에 관련된 프라그마(사태)를 알아보려면 317과321을 참조하시

합쳐 이루어진 것이 실체라고 말하여진다 이 에이도스 와 코로부터 들창 코 와 들창(코)(σιμὴ ῥὶς καὶ ἡ σιμότης 1037a31)[482]가 있기[483] 때문이다 이것들( 들창 코 와 들창 (코))에는 코가 두 번 속해 있다 그런데,

'합쳐진 전체 실체'에는 예를들어 들창 코 와 칼리아스에는 **질료**가 주어질 것이다 그리고,

만약 (구부러짐 과 구부러져(구부러짐에) 있음이) 첫 번째 (것)이라면 예를들어 구부러짐 과 구부러짐에 있음 [이 동일한 것 처럼] 제 일(첫 번째) 실체들 처럼 어떠한 것의 경우에는 있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것이 동일하다[484] 라고 말하여졌다 '첫 번째(제 1)'에 의해서 나는 '알론한 것이 알론한 것 안에 곧(καὶ 1037b4-5) 질료 로서의 기체인 것 안에 있다(있음) 라고 말하여지지 않는다는[485]'것을 말한다 그러나,

---

오

482) 들창 코 와 들창 (코) 사이의 구분을 이해하는 것은 제애타 편 전체를 통해서 주요한 것 가운데 하나이다 물론 핵심적인 사항은 아니긴 하다 그러나 이 구분이 넌지시 드러내는 프라그마(사태)를 선명히 보지 못한다면 핵심적인 단어 '정의'를 결국 이해하지 못하고 만다 사실 지금 나도 이해된 듯 하면서도 어딘가 미덥지 못한 구석이 바로 이 부분이다 다시 315-323 쪽을 읽어보라

483) ἐςί(1037a31)가 쓰였다 자 ! 바로 여기에서 솟아나는 어려움이 내 논문이 쓰여지도록 부추긴다 에스티(있다) 라는 낱말이 들창 코 또는 들창(코) 라는 생성된 것에 쓰였다 텔레스는 이러한 쓰임새를 용납할 것이다 그러나 플라톤은 용납하지 않는다 플라톤에 따르면 생성된 것에는 있다라는 낱말이 붙혀질 수 없기 때문이다 이렇게 붙혀 쓰는 잘못 된 쓰임새를 직접 플라톤은 끄집어낸다(144-146 쪽을 참조하시오)

484) 애매하긴 하지만 395 쪽 각주 468 번을 참조해 보시오 어떤 실마리가 보여질 것 같기도하다 각기 것에는 구부러짐이 그리고 있어지고 있는 그 무엇에는 구부러짐에 있음이 상응할 것 같다 또한 이 말은 아마,

로고스 와 정의가 동일하다 라는 말도 될 것 같다 그리고,

동일에대해서는 259 쪽을 참조하시오

질료인 것들은 또는 질료가 섞어진 것은 어떠한 [경우]에든지 (있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것이) 동일하지 않다(οὐ ταὐτό 1037b5) 또한,

'소크라테애스 와 음악적인' 과 같은 우연적인 하나[의] 어떤 것도 동일하지 않다 이것들은 단지 우연적으로 만 동일하기 때문이다 "

11 장에 더 가까운 장들부터 11 장 까지를 마무리하는 이 부분에서는 제에타 편 심지어 그의 형이상학 전체를 조감(照鑑)해 주는 로고스들이 툭 튀어나온다

있어지고 있는 그 무엇은 에이도스이며(7장 335 쪽, 10장 383 쪽) 그리고 그 자체로 있는 것이라는 것이 (4장 302 쪽) 말하여 졌으며 그리고,

있어지고 있는 그 무엇의 로고스는 정의이며(5장 318쪽) 이 무엇은 질료 또는 질료적인 것이 아니어서 그 무엇의 로고스의 부분이 그 전체에 속하기 때문에(10장 379 쪽) 그 무엇의 로고스는 정의 부분들을 지니는 반면에 질료 또는 질료적인 것의 로고스의 부분은 그것이 질료 또는 질료적인 것이어서 그 전체에 속하지 않기 때문에(10장 377쪽) 그 로고스는 정의의 부분을 지니지 않다는 것이 말하여졌고 따라서,

실체의 로고스 안에는 질료적인 부분들이 주어져 있지 않다는 것이 (10장 380-381쪽)이 말하여졌다 이 질료적인 부분들은 실체의 부분들이 아니라 합쳐진 전체의 부분들이기 때문이다 그런데 비록 실체의 로고스와는 알론한 방식으로이긴해도 합쳐진 전체의 로고스도 있기는 하다(5장 317 쪽)

---

485) " 자신 이외의 어떤 것 안에 즉 질료로서 작용하는, 깔려[있는] 어떤 것 안에 주어진 어떤 것을 함축하지 않는 것을 나는 제 일 [실체]에 의해서 말한다 (로스 802 쪽) " 라고 로스는 번역한다 그러나 로스의 번역에 나는 헷갈린다  희미하긴 해도 다시 정돈하면,

'자신 안에 알론한 어떤 것 - 질료 로서의 기체인 것 -이 있지 않는' 을 '첫 번째' 라고 아리스토텔레스는 말한 듯하다  다시 말하면 알론한 것 안 에 *주어지면서* 그 알론한 것의 기체로 *있는* 반면에 자신 안에는 어떠한 알론한 것도 자신의 기체로 주어져 있지 않는 그러한 것이 첫 번째 것이라는 말인데.....이러한 말은 범주론에 나온 제 1 실체에 대해 말하는 것과 같다(166-168 쪽을 참조하시오)

그러나 순수하게 말하면 합쳐진 전체의 로고스는 있지 않다 로고스는 무 규정적인 질료와 더불어 있는 것이 아니라 **제 1** 실체에 따라서 있기 때문이다

실체는 에이도스와 하나이다

예를들어 푹 꺼짐이라는 에이도스 와 질료가 합쳐진 것이 실체라고 말하여진다 이 에이도스 와 코로부터 들창 코[486] 와 들창(코)가 있기 때문이다 그런데 들창 코 와 칼리아스와 같은 '합쳐진 전체 실체'에는 질료가 주어진다 그러나 질료는 그리고 질료가 섞어진 것 각각은 있어지고 있는 그 무엇과 동일하지 않다 아울러,

'교양있는(음악적인) 소크라테애스' 처럼 우연적으로 하나인 것 역시 있어지고 있는 그 무엇과 동일하지 않다 단지 우연적으로 만 동일[487]하기 때문이다 그러나,

구부러짐 과 구부러져 있음[488]과 같은 첫 번째(제 1) 실체 각각은 있어지고 있는 그 무엇과 동일하다 자! ,

문제의 '첫 번째(제 1)[489]' 라는 낱말이 나타났다 첫 번째(프로오토스) 라는 낱 말은 범주들 261-269에서 말하여진 먼저(프로테로스) 라는 낱 말과

---

486) 들창 코에는 코가 두 번 속해 있다 정의에 있어서는 이러한 겹침이 허용되지 않는다는 것 그리고 있어지고 있는 그 무엇은 이렇게 겹친 것에는 속하지 않는다는 것은 이미 317 쪽에서 말하여졌다

487) 우연적인 동일에 대해서는 258 쪽을 참조하시오

488) 구부러짐(καμπυλότης 1037b2)에는 에이나이(있음)이 붙어 있지 않는 반면에 구부러짐에 있음에는 에이나이가 붙어 있다 그의 로고스에서는 이 둘이 곧 잘 동일한 것으로 다루어진다 그리고 이 동일함을 어떤 논증의 근거로 삼는다(324-325의 논증을 참조하라)

489) 첫 번째 라는 말은 앞 또는 주로 뒤에 실체(우시아)를 달고 나는데 이제 일( 첫 번째) 실체가 바로 형이상학에서 그가 말 하고 자 했던 것이다 제 1 실체를 통해서 그는 모든 프라그마를 올바르고 짧게 말하고 있는(169 쪽 참조) 것으로 스스로 생각하고 있다

조심히 구분되어야 할 것이다[490]그에 따르면,

'알론한 것이 알론한 것 안에 곧 질료 로서의 기체인 것 안에 **있다** 라고 말하여지지 않는'이 '첫 번째(인)'이다 따라서 첫 번째 것은 자신이 기체인 알론한 것 안에 **있는** 것도 자신 안에 기체인 알론한 것이 **있는** 것도 아니라 자신이 알론한 것*의*[491] 기체로 있는 것이다 물론 알론한 기체*의* 어떤 것으로 **있는** 것도 아니다 자 그렇다면,

이러한 첫 번째(제 1)에 속하는 첫 번째 실체(1037a1-2)가 카테애고리아이 2a14-15에 나오는 첫 번째 실체와 같을까(166-186쪽 참조) 지금 나는 같다 라고 말 할 수 있을 것 같다[492] 그는 실체를 여러 가지로 말하고 있다는 점에 그리고 실체는 쉬노오뉘모스(동음 동의어 적으로, 176 쪽 참조)하게 말하여진다 라는 점에 유의하여 숙고해 보라

11 장 정리 요약을 마쳤다 다른 장과는 달리 11 장은 다소 느슨하고 산란하게 로고스가 펼져지고 있는 것 처럼 보인다 그렇다고 서로 관련 없이 로고스가 전개되고 있다는 말은 아니다 먼저,

정의는 에이도스 또는 실체의 정의 이므로 에이도스의 부분은 어떠한 것인가 가 말하여진다 에이도스의 부분은 어떠한 것인가 가 말하여 질려면 질료의 부분 과 질료와에이도스의 부분에 대해서도 말하여져야 할 것이다

질료(예를들어 청동)는 실체 또는 에이도스의 부분이 아니라는 분명

---

490) 아리스토텔레스 당시의 수(數) 와 지금 우리의 수는 달라도 한 참 다를 것 같다 또 우리의 수 와 미국 사람 또는 서양 사람의 수 역시 다르며 우리 가운데서도 수학자의 수 와 일상 사람들의 수 또한 다를 것 같다 지금 나로서는 고대 희랍 사람들이 사용하던 수가 훨씬 더 다양한 쓰임새를 지닌 것 같다 어쨓든,

첫 번째는 순서(順序)에 있어서의 맨 먼저를 나타내며 먼저는 이 첫 번째의 비교급 으로서 헤테론한 것에 대해 먼저 라는 것을 나타낸다 따라서 먼저 있는 것은 헤태론한 것에 대해 먼저 있는 것이된다

491) '의'에 대해서는 165-166쪽 과 186쪽 각주 161 번을 참조하시오

492) 402 쪽 각주 482 번을 참조하시오

하다 청동은 그것(실체 예를들어 둥금?)과 분리되기 때문이다 분리된 것이 아니라면 그 질료는 에이도스(실체, 둥금)와 같을(ὁμοίως ἔχειν 1036a35) 것이다 따라서 청동(질료)는 에이도스의 부분이 아니다 질료는 에이도스와 분리됐으므로 질료는 에이도스의 부분이 아니라는 말이다 둘째,

그렇다고 질료(청동)을 숙고 끝에 제거(ἀφωλείν 1036b3)해 버릴 수는 없다

살 과 뼈와 같은 부분들에서 항상 사람의 에이도스가 발견되지 아니한가 살 과 뼈가 에이도스의 부분 또는 로고스의 부분일까 에이도스와 분리된 것이므로 그 살 과 뼈는 에이도스의 부분이 아니라 질료일 것이다 살 과 뼈는 알론한 것들로부터 생성되지 않을 수 없기 때문이다 그러나,

언제(πότε 1036b8) 분리되는가 가 분명하지 않다 라고 하면서 퓌타고라스 사람들은 연속적인 (량) 으로서의 선을 지시하여 둥금 과 세모를 정의하려한다 그러나 이들은 올바르지 않다 아리스토텔레스에 따르면,

모든 것을 하나로 만들어 버리는 사람들이 있다 퓌타고라스 사람들과 이데아론자들이 그런 사람들이다 우선,

퓌타고라스 사람들은 살과뼈가 사람에 대해 있듯 그리고 청동과돌이 흉상에 대해 있듯 선 곧 연속적안 (량)이 둥근 것 과 세모난 것 등 모든 것에 대해 있을 것이라고 하면서 모든 것을 수로 환원시킨다(ἀνάχουσι 1036b12) 따라서 이들은 선의 로고스는 둘의 로고스이다 라고 말한다 나아가서,

어떤 이데아론 자들은 선 그 **자체(αὐτογραμμὴν** 1036b14)를 두 겹으로 보고 어떤 이데아론 자들은 두 겹을 선의 에이도스로 본다 어떤 경우에는 어떤 것의 에이도스 와 그 어떤 것이 동일한 반면 어떤 경우에는 동일하지 않다 라고 말하기 때문이다 어쨓든,

이들로부터는 퓌타고라스 사람들로부터와 마찬 가지로 여럿의 에이도스 하나가 있다 가 잇따른다 따라서 이 양 쪽 사람들은 하나를 모든 것들의 알론한 에이도스들이 아니라 모든 것들의 그 동일한 에이도스로 만들어 버린다 결국 모든 것을 하나로 해 버리는 셈이다

이 양쪽 사람들이 질료를 숙고 끝에 제거해 버렸다 라고 직접 여기서 텔레스가 말하고 있는 것은 아니다 그는 단지 이들은 모든 것을 하나로 환

원시겼다 라는 로고스를 내 세우고 있을 뿐이다 그러나 이 두 진영의 사람들은 질료를 숙고 끝에 제거해 버렸다 라고 그는 생각할 것이다 라고 우리는 말 할 수 있을까 ,

그렇게 보는 것이 더 나을 것 같기도 하다 두 진영의 사람들에 대해 말하기 전에 그는 숙고 끝에 질료를 제거해 버리는 것은 고통스러운 어려운 일이다(χαλεπὸν 106b2) 라고 그리고 이어 퓌타고라스 사람들은 옳지 않다라고 말하고 있기 때문이다 쓸모 없는 힘을 고통스럽게 들여 프라그마적으로 제거될 수 없는 질료를 [상상 속에서] 제거해 버렸기 때문이며 그가 보기에는 질료 그 자체(의 τής ὕλης αὐτής 1035b33, 부분)는 질료와에이도스로 합쳐진 전체(의 부분)과는 별도로[493] [분명히] 있기 때문이다  셋째,

수학적인 것들은 비록 감각적인 질료는 아니긴 해도 질료를 지닌다 그러기에 예를들의 반원의 로고스는 원의 로고스에 속하지 않는다는 이미 10 장 377 쪽에서 드러난 로고스이다 넷째,

감각적인 실체를 이론화 하는 것이 자연학(퓌지카)의 활동이다 그러므로 자연학자는 반드시 질료를 인식해야 할 뿐아니라 로고스에 따라 감각적인 실체를 더 많이 인식해야 할 것이다 다섯 째,

실체의 로고스 안에는 질료적인 부분들이 주어지지 않는다 질료적인 부분들은 실체의 부분들이 아니라 합쳐진 전체의 부분들이기 때문이다 여섯째,

질료는 무 규정적인 것이다 따라서 질료와 더불은 로고스는 있지 않다 그러나 제 1 실체에 따르는 로고스는 있다 일곱 째,

---

493) 질료의 부분 과 합쳐진 전체의 부분을 별도의 것으로 할 수 있는가에 대해서는 383 쪽 각주 433 번에서 간략하게 숙고해 보았다 그럴 수 있을 것 같기도 하고 그럴 수 없을 것 같기도 하다 일단 그럴 수 있다는 쪽에 가능성을 두고 나는 지금 말하고 있다 그러나 나는 그럴 수 없다는 쪽으로 더 쏠린다 텔레스에 따르면 수학적인 것도 비록 감각적인 질료가 아니긴하나 질료를 지니고 있기 때문이다

‘첫 번째인’에 의해서 그는 ‘알론한 것이 알론한 것 안에 곧 질료 로서의 기체인 것 안에 있다 라고 말하여지지 않는’을 말한다 그리고,

첫 번째 실체의 경우에는 각기 것 그리고 있어지고 있어지고 있는 그 무엇은 동일하다 그러나 질료인 것 그리고 질료가 섞어진 것의 경우에는 동일하지 않다 또한 우연적으로 하나인 것도 동일하지 않다[494]

위에서 처럼 7 가지로 11 장의 로고스를 정리하고 있는 나는 그가 말하고 있는 분리에 대해 잠시 숙고해 보는 것으로 11 장을 마치려한다

11 장에서 분리는 맨 처음에는 수동 부정(不正) 동사형으로 그 다음에는 수동 분사 현재형으로 다음과 같은 맥락에서 나타난다

“ 이제 만약 어떠한 것들이 질료의 부분들이며 어떠한 것들이 질료의 부분들이 아닌가 가 선명해지지 않는다면 프라그마의 로고스도 선명해지지 않을 것이다[495]종적으로 헤테론한 것들에서(ἐφ’1036a31) 생성되는 것들의 경우에 예를들어 둥금(공)이 청동 과 돌 과 나무 안에 [있는 것 처럼][496]

---

494) 첫 번째 실체의 경우의 보기로 그는 구부러짐 과 구부러짐에 있음을 들며 질료가 섞어진 것의 경우의 보기로 우리는 청동으로된 둥근 고리를 들 수 있겠고 우연적인 하나인 것의 보기로 그는 ‘교양적인(음악적인) 소오크라테애스(417쪽 참조)’를 든다

495) 사태에 관한 말이 불 분명해 질 것이다 라는 말이다

496) 따라서 청동 과 돌 과 나무는 그 에이도스에 있어 헤테론한 것들이다 라고 말 하여질 수 있을 것이다 이렇게 말할 수 있다면 둥금(원 또는 공)이라는 에이도스를 본문의 에이도스적으로 라는 말이 가리키지 않는다는 말인데.....에이도스적으로 에서의 에이도스를 어떻게 받아드려야하지 ? 이제까지 청동 과 돌 과 나무는 그에 의해서 질료 라고 말하여지는 것들 이었다 그렇다면 에이도스적으로 헤테론한 질료들 이라는 셈인데 실제로 로스는 800 쪽에서 .....in specifically.....materials, 라고 옮긴다 물론 휠레애를 matter라고 옮기기는 해도 말이다

청동 돌은 어떤 것도 둥근 것의 실체의 [부분이] 아니라는 것은 청동도 돌도 그것[둥근 것의 실체?]들과 **분리되기** 때문에 분명한 것 처럼 여겨진다 **분리된 것으로** 여겨지지 않는 것들 가운데(ὅσα 1036a34) 어느 것도 그(에이도스)와 같다는 것을 금하는 것은 있지 않다[497] 마치 모든 둥금 들이 청동일 것 처럼 말이다 (1036a31- b1) ”

질료(의 부분들)은 실체(에이도스)의 부분이 아니라는 것은 분명하다 왜냐하면 생성되는 것들의 경우 생성된 것들의 질료(의 부분은) 생성된 것들의 실체로부터[498]**분리되기** 때문이다 만약 **분리된** 것으로 여겨지지 않는다면 그것은 무엇이든지 그 실체(에이도스)와 같을 것이다

에이도스의 부분은 질료의 부분이 아닌 원인을 그는 질료(의 부분)가 에이도스와 분리되기 때문으로 본다 물론 생성된 것에는 이 둘이 반드시 함께(μετὰ 1037a27[499])있다 그러므로 비록 생성의 측면에서 볼 때는 이 둘이 함께 있을 지라도 이 둘이 동일한 것은 아닌 듯하다 생성된 합쳐진 전체에 ‘하나’ 로서 속해 있다손 치더라도 말이다 그런데,

이 분리라는 낱 말을 그는 플라톤을 위시한 이데아론 자들이 불 합리하다는 것을 보여주기 위해 쓰고 있기 때문에 나는 지금 ‘분리’를 문제삼고 있다 이데아를 실체로부터 분리된 것으로 보고 있으므로 그 이데아론 자(들)는 불 합리한 말을 하고 있다고 텔레스는 플라톤을 비판한다[500]그러나

---

497) 분리된 것 처럼 보이지 않는 것이 그러한 상태에 있지 않도록 - 에이도스를 지니지 않도록 - 방해하는 것은 있지 않다 라는 말 곧 분리되 있지 않게 보이는 모든 것은 그와 같은 상태에 있다는 말이다

498) 복수 2 격이 쓰였다

499) 이 지시는 메타가 2격 명사를 지배하여 함께(with) 라는 뜻으로 쓰인 용례(用例)를 보여주기 위한 것이지 그 맥락이 같다는 것을 보여주기 위한 것이 아님에 유의하시오 만약 메타가 ‘타 메타 타 퓌지카’에서 처럼 4격을 지배하면 뒤(after)를 뜻하게 된다 따라서 타 메타 타 퓌지카를 형이상학으로 옮기면 그 뜻에 있어서는 어떨는지 몰라도 그 낱 말의 본디 뜻에는 어긋난다 어긋나지 않게 옮기려면 ‘자연[학] 뒤에’로 옮겨야 할 것이다

500) 이러한 비판에 대해서는 1039a25-1040b4 와 1078b7-1079b11 과

어쨓든 텔레스도 비록 디아노이아(사유, 숙고, 생각) 측면이긴해도 에이도스와 분리된 질료를 말하고 있지 않는가

이 점에 대해서 나중에 좀 더 숙고하기로 하고 여기서는 이 정도로 해 두자

있는 것 과 실체 와 있어지고 있는 그 무엇 과 생성 과 부분을 지금까지 거쳐오는 가운데 우리는 이러한 것들을 이어주는 고리가 로고스 와 정의 라고 여길 수 있을 것 같다 물론 있어지고 있는 그 무엇에 대해 주로 말하여지고 있다는 것은 두 말 할 나위 없다 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 바로 정의이기 때문이다 이 무엇의 로고스의 부분 만이 그 전체에 속하며(377 쪽 참조) 그 전체에 먼저이다(381-382 쪽 참조) 그러나 질료의 부분은 그 전체 보다 늦으며 합쳐진 전체의 부분은 그 전체 보다 먼저 이거나 늦다

만약 부분이 전체에 속한다면 순수한 하나[501] 일 것이나 그렇지 않으면 순수한 하나가 아닐 것이다 그런데 있어지고 있는 그 무엇 곧 에이도스(실체)의 부분은 전체에 속하므로 실체는 순수한 하나일 것이다 그러나 이러한 그 무엇 예를들어 사람의 로고스가 두 발 달린 생물이라면 사람은 두 발 생물 등 여럿이 아닐까 여럿이 아니고 하나라면 무엇을 통해서 그러할까 라는 물음이 던져지 므로서 12 장은 열린다 사람(실체)의 이러한 로고스가 바로 정의이다 라는 것이 덧 붙혀지면서 말이다 결국 있어지고 있는 그 무엇이 순수한 하나라는 것을 12 장은 말한다

(XII) " 우리들이 분석론에서[502] 정의에 관해(περὶ ὁρισμού 1037a9) 말하지 아니했던 한에서 이제 먼저 말해보기로 하자 거기에서의[503] 아포리아(물음)는 실체에 관한 우리의 로고스들에 활용되기 때문이다 나는 이러한 아포리아들을 말한다

---

1082b25-b37을 참조하라

501) 하나도 여러 가지로 말하여진다

502) cf. An. Post. ii(B, 베타 권). 3-10(장), 13(장).

503) cf. ib. 97a29

우리가 그것의 로고스가 정의이다 라고 말하는 그것은 무엇 때문에 하나일까 예를들어 [그것의 로고스가] 두발 달린 생물[인] 그 사람의 [경우에서] 처럼 말이다[504] 그 (사람)의 로고스[도] 이와 같기 때문이다 왜 이 (사람)은 하나이고 여럿(πολλά 1037a14)이 아닐까 곧 생물 과 두 발 (달림)이 아닐까

사람 과 흼의 경우 한 편으로 혜태론한 것이 혜태론한 것에 속하지 않는 한 여럿인 반면 다른 한 편으로 속해서 기체 곧 사람이 속성을 지니는 한 하나이기 때문이다 이렇게 지니면 하나가 생성되어져 흰 사람이 있[게 된]다 그런데,

여기서는[505] 혜태론한 것이 혜태론한 것을 나누어 지니지 않는다(οὐ μετέχει 1037b18) **류**가 **차이**들(τών διαφορών 1037b19)을 나누어 지닌다고 여겨지지는 않기 때문이다 [나누어지닌다면] 동시에 동일한 것[506]이 반대들

---

504) 따라서 두 발 달린 생물은 사람의 로고스 곧 사람의 정의가 될 것이므로 여기서 생겨나는 물음은 무엇을 통해 '사람'은 하나일까 일 것이다 그것의 로고스가 정의인 바로 그것은 사람이기 때문이다 그러나,

'두 발 달린 생물'이라는 로고스가 무엇을 통해 하나인가 라는 물음이 여기서 생겨나는 것은 아닐까 만약 사람의 로고스 와 사람이 동일하다면 이런 물음은 사람은 무엇을 통해서 하나일까 라는 물음과 동일할 것이다 그러나 사람의 로고스 와 사람은 동일할까 지금 나는 무어라 말 할 수 없다

505) 두 발 달린 생물에서는....

506) 류를 가리키는가 아니면 종(에이도스)를 가리키는가 범주들 259 쪽을 보면 류가 아니라 종일 것 같다 거기에서는 자신들의 질료 와 실체가 종에 있어 또는 수에 있어 하나인 것들이 동일하다 라고 말하여지기 때문이며 여기 바로 앞에서 **류**가 차이들을 나누어 지니지 않는다고 말하기 때문이다 도대체 류 와 종 사이의 관련은 어떠할까 - 이 관련에 대해서는 범주들 159-160 그리고 170-172 쪽을 참조하시오 - 그런데,

'류(생물)이 두 발 달림(차이)' 또는 '두 발 달린 생물' 이라는 사람(종)의 정의 곧 실체(사람)의 로고스에서는 종(에이도스)이 빠져있다 종(실체)의

을 나누어 지닐 것이므로 [그렇다] **류**가 그것들에 의해서 차이나는 그 차이들은 반대들[507]이기 때문이다[508] 설령,

만약 [헤태론한 것이 헤태론한 것을?] 나누어 지닌다고 해도 로고스는 동일하다[509] 예를들어 발 달림, 두 발 달림, 날개 없음 처럼 차이들이

---

정의에 종이 빠지다니.....또,

헤태론한 것은 또 무얼 가리키는가 범주들 258 쪽에서는 어떤 것들의 종들이 또는 질료가 또는 [어떤 것의] 실체의 로고스가 여럿이라면 [그것들은] 헤태론하다 라고 그리고 헤태론은 전체적으로 동일에 대립된다 라고 말하여진다 그런데 범주들 235 이하 특히 238 쪽에서는 반대들은 서로 헤태론한 것이다 라고 말하여지고 그리고 여기서는 차이들은 반대들이다 라고 말하여지기 때문에 헤태론한 것은 반대 곧 **차이**라고 말할 수 있을 것 같다 나아가서,

차이는 또 무엇인가 범주들 258 쪽에서는 *헤태론하지만* 수에 있어서뿐 만 아니라 종에 있어서든 또는 류에 있어서든 또는 유비적으로든 *동일한 것*으로 있는 한 차이 [난 것] 이라고 말하여진다 그 이전 254 쪽에서는 동일한 것에 동시에 주어지지 않는 류적인 차이들이 반대들이다 라고 말하여진다

507) 반대들에 대해서는 235 쪽 이하 특히 238 쪽을 참조 하시오

508) 그럴 것 같다 헤태론한 것이 어떻게 헤태론한 것을 나누어 지닐 수 있을 것 같지 않기 때문이다 그런데,

류가 차이들을 나누어 지니지 않는 다는 것이 어떻게 헤태론한 것이 헤태론한 것을 나누어 지니지 않는 다는 것의 원인이 될까 분명히 γὰρ( 때문이다 1037b18) 헷갈린다 이 놈의 류가 문제야 류가 그의 형이상학에서 무슨 역할을 하는지..... 또,

류가 차이들에 의해서 차이난다 라고 했는데.....그렇다면 생물은 발 달림 또는 두 발 달림 또는 날개 없음 등과 같은 차이들에 의해서 차이난다는 말인데 차이 남 으로서 종(에이도스, 있어지고 있는 그 무엇, 실체, 사람)이 구분되고 우리는 이 종을 알며.....하휴.....

여럿이기 때문이다[510]무엇 때문에 하나이지 여럿이 아닐까 [안에] 속하기(ἐνυπάρκει 1037b24-25)[511]때문이[512]아니라 그렇게[속하므로] 모든 것들으로

---

509) 로고스가 동일하다는 말은 무슨 뜻 인가 실체(종)의 로고스는 동일하다는 뜻 인가 아니면 동일한 로고스가 적용된다는 뜻 인가(로스는 동일한 로고스가 적용된다 라고 번역한다 - 로스 803 쪽 참조 -) 또,

무엇이 무엇을 나누어 지닌다는 말인가

510) 여기서도 헤태론한 것은

511) 속하다(ὑπ-άρχω) 라는 말을 이해하는 것이 중요하다 ὑπό(바로 밑에, under) 와 ἄρχω(시작하다, to begin)으로 이루어진 ὑπάρχειν(휘파르케인)은 있기 시작하다(to begin to be) 또는 [어떤 것에] 속하다(to belong to [something])로 옮겨 쓸 수 있다

이러한 휘파르케인을 텔레스가 어떻게 쓰고 있는가를 파악하는 것은 지금 나에게 절대 절명한 중요한 일이다 두 사람에 있어서의 에이나이 라는 나의 석사 학위 논문을 제대로 마칠려면 에이나이에 대해 알아야하며 텔레스의 에이나이는 문제의 이 휘파르케인을 통과해야 만 나에게 닥아설 것 처럼 보이기 때문이다 그런데,

12 장 들어서면서 언급된 분석론 후편 뿐아니라 분석론 전편 과 토피카 와 해석에 관하여 와 범주들을 옮기면서 요약 정리해야만 텔레스의 휘파르케인에 대한 어느 정도의 나의 이해 지평을 넓힐 수 있을 것 같기에 난감하다 그러나 범주들 과 자연학 뒤에(타 메타 타 퓌지카, 형이상학)를 요약 정리 옮겼으므로 이 두 권 이내에서의 휘파르케인을 집어낼 수는 있다 먼저,

범주들 166-168 쪽 과 형이상학 367 쪽을 참조하라 나아가서,

그는 휘파르케인 앞에 ἐν(엔, 1037b23-24) 또는 προ(프로, 1034b17)를 붙혀 엔-휘파르케인 또는 프로-위파르케인 이라는 말을 사용하기도한다 구지 그대로 옮기자면 (안)에 속하다(안에 있기 시작하다, 안에 있다) 또는 미리 속하다(미리 있기 시작하다, 미리 있다)가 될 것이다 아울러,

이러한 ἐν이 εἶναι 바로 앞에 붙어 엔에이나이(안에 있다)라는 쓰임새도 있다 어디선가 이러한 쓰임새를 기록해 놓았는데....

(전체적으로 ἐξ ἁπάτων 1037b24) 하나는 있기 때문이다[513] 그런데,

정의 안에 [있는] 것은 무엇이든지 하나(ἓν 1037b24)임에 틀림 없다 정의는 실체의 로고스와(καὶ 1037b26) **하나**인 것이기 때문이다[514]그래서 그

---

512) 속하지 않으니까 여럿들이라는 말이다 그렇다면 속한다면 하나이다 라고 말할 수 있을까 하나에 대한 텔레스의 로고스는 적절한 곳에서 요약 정리 옮길 것이다 그런데,

어디에 속할까 서로일까 아니면 하나인 그 무엇일까 로스는 '.....in one thing(로스 803)'라고 번역한다 아마 어떤 하나인 것에 동시에 속하지 않으니까 여럿이라고 말하여진다 라고 생각할 수도 있으리라 그러나 그러기에 여럿이다 라고 텔레스는 생각했을까 차이들이 여럿이라는 것을 분명하게 그는 말한다 무엇 때문에 차이들이 여럿인가 속하지 않기 때문이다 어떤 것에 속하지 않는가 서로들일까 아니면 동일한 어떤 것일까 차이들은 반대들이라는 점에 그리고 대립들 4 가지 가운데 하나가 반대라는 점 그리고 반대들에는 중간이 있는 것 있지 않는 것이 속한다는 것 등을 염두에 두고 숙고해보라

513) 차이들이 하나가 아니라 여럿인 원인은 그것들이 안에 속하기 때문이 아니라 하나란 본디 그렇듯이 모든 것으로 (또는 전체적으로) 있기 때문이라는 것이 그의 로고스인데.....

동시에 속하지 않는 길로 차이들이 알론한 것에 속한다고 해서 그것들이 여럿인 것은 아니다 하나란 전체적으로(모든 것으로) 있기 때문에 하나라고 말하여지는 반면 차이들은 전체적으로 또는 모든 것으로 동시에 있지 않기 때문에 하나라고 말하여지지 않는다 따라서 하나로 있지 않으므로 여럿으로 있을 것이다 라고 그의 로고스를 이해하면 안될까

그의 로고스에 대한 이러한 설명은 크게 무리(無理)한 것이 아닌 듯하다 그러나 그러한 설명의 결론 부분 곧 하나로 있지 않으므로 여럿으로 있을 것이다 라는 부분에서 아포리아가 생겨난다 그에 따르면 하나 와 여럿은 그 사이에 중간이 없는 모순 으로서의 반대일 수 있을까 그러한 반대일 수 있다면 하나가 아닌 모든 것은 여럿일 것이다 그러나 하나 와 여럿을 반대(대립)들로 보고 자신들의 로고스를 펼치는 자를 반박하는 그의 로고스를 어디선가 본 것 같다 나는 지금 그 부분을 찾느라 10 여분 헤메고 있으나 못 찾고 있다 나중에 반드시 찾으리라

것(정의)는 반드시 하나인 어떤 것의 로고스여야만 한다 우리가 말한 것 처럼 실체는 하나인 것 과 이(것인) 것(ἓν τι καὶ τόδε τι 1037b27)이기 때문이다[515] ”

여기서 일단 끊고 정리한 후 넘어가야 할 것같다

정의는 에이도스(실체)의 정의이고 에이도스의 부분은 질료(적인 것)가 아니라는 것이 주로 말하여지는 11 장에 이어 12 장은 정의가 그것의 정의인 바로 그것 곧 에이도스(실체)는 무엇을 통해서 하나인가에 대해 말하여지면서 열려진다 따라서 하나 와 정의가 여기서 주로 말하여진다는 것을 볼 수 있으리라 그런데,

이러한 하나 와 정의가 여기서 비로서 처음부터 말하여지는 것이 아니라 이미 알론한 곳에서 말하여진 부분에 이어져 말하여진다는 점에 유의해야한다 따라서 12 장을 포괄적으로 이해하기 위해서는 이 알론한 곳들을 먼저 번역 요약 정리해야 할 것이다 먼저[516],

알론한 곳[517]에서 **하나**에 대해 텔레스가 말한 것을 숙고해 보자 아울러 우리는 이 하나가 플라톤에서도 심각하게 다루어졌다는 점에도 유의해야 할 것이다 플라톤의 파르메니데애스 라는 대화 편에서의 하나는 있는 하나이면서 있지 않는 하나이다 이에 대해서는 5-12 그리고 37-92 쪽을 보시오 이제,

텔레스가 하나에 대해 말하고 있는 것을 그대로 따라가 보자

“ 6) 우연적으로 (하나인) 것 과 그 자체로[518] (하나인) 것으로 하나

---

514) 실체의 로고스와 하나인 것이 바로 정의이다 라는 말일 게다

515) 181 과 178 쪽 그리고 309-311쪽을 참조하시오 실체가 빠삭하게 드러난다

516) 정의에 관해 말하는 알론한 곳 곧 분석론 후 편 베타 권 3-10장은 다음 기회에 하기로 하자

517) 1015b16-1017a6을 보라

518) καθ' αὑτο(1015b16)라는 말은 κατά(아래(쪽으로), down(wards)) 와 αὑτὸ(그 자체로, self)로 이루어진 말 로서 그 자체로 라고 옮기면 무난할 듯 싶다 우선,

αὑτό를 살펴보자 αὑτό는 첫째,

3인칭 대명사 αὐτός(그이 he), αὐτή(그녀 she), αὐτό(그것, it)와 연관있다 이 3인칭 대명사들이 관사 없이 명사와 함께 놓여 서술적 용법으로 쓰이면 문제의 그 명사를 강조하게된다 이러한 강조를 영어로 번역하면 예를들어 the apostle him**self** ( αὐτὸς ὁ ἀπόστολος 또는 ὁ ἀπόστολος αὐτὸς) 처럼 '~self(~자체(강조))'가 나타나기 때문이다 이 처럼 3인칭 대명사는 때론 '자체'를 뜻하기도 한다 그러나 어디 까지나 이러한 쓰임새는 지시 대명사 로서의 쓰임새일 뿐이다 이러한 쓰임새는 재귀 대명사의 쓰임새와 그 형식으로 구분된다 그리고 이 지시 대명사들은 관사를 지니면 ὁ αὐτός, ἡ αὐτή, τὸ αὐτό가 되는데 Att. 의 경우 αὑτός, αὑτή, ταὐτό와ταὐτόν으로 줄어들어 -축약되어 - 쓰인다 둘째,

αὑτό는 재귀 대명사의 중성 단수 4 격으로 쓰인다 이 αὑτό 역시 영어로 ~self로 옮겨진다 그러기에 나는 αὑτὸ를 설명하면서 지시 대명사 αὐτό를 말하였다 두 쓰임새 모두 self로 옮겨지기 때문이다 그러나 첫 번째 것은 강조의 뜻으로 두 번째 것은 재귀(reflexive, 再歸)의 뜻으로 쓰인다는 점에서는 헤테론하다 재귀 대명사(ἑαυτού(αὑτού 그이 자신의, of himself), ἑαυτής(αὑτής 그녀 자신의, of herself), ἑαυτού(αὑτού 그것 자신의, of it**self**)의 경우 자기 절의 주어를 다시 가리킨다 따라서 주격은 없으며 아울러 중성 1인칭 과 2 인칭도 없다( 문법 노우트 97 쪽 참조) 셋째로,

이러한 재귀 대명사 ~self는 ***동일한 것***을 나타낸다 요 놈의 동일이 문제다 동일에 대해서는 범주들 258-259 쪽을 참조하라 거기에서 동일한 것 또는 그 자체인 것 (καθ'αὐτὰ(ταὐτὰ)1018a5(6))은 자신들의 질료 와 실체가 종 또는 수에 있어 하나인 것 이라고 말하여진다 그런데,

거기에서 나타난 것은 재귀 대명사(재귀)가 아니라 지시 대명사(강조)이다 재귀 대명사 나 지시 대명사 나 모두 이미 나왔던 명사를 대신 가리키므로 가리켜진 것은 중복 내지는 반복된 것일 것이다 이렇게 만 숙고한다면 두리 뭉실 넘어갈 수 있으나 분명히 그 형식 과 문법적인 뜻이 다르지 아니

는 말하여진다

우연적으로 하나[519]의 보기들은 '코리스코스 와 음악적임' 그리고 '음악적인 코리스코스' 왜냐하면 '코리스코스 와(καὶ 1015b18) 음악적임' 이라고 말하는 것 과 '음악적인 코리스코스' 라고 말하는 것은 동일하기 때문이다 그리고 '음악적임 과 올바름' 그리고 '음악적이고 올바른 코리스코스' [등]이 다 이 모든 것들은 우연적으로[에의해서] *하나*라고 말하여진다 '올바름 과 음악적임(τὸ δίκαιον καὶ τὸ μουσικόν 1015b21-22)'은 실체 *하나*와 **더불어 생기기** 때문에[520] 그리고 '음악적인 것 과 코리스코스'는 헤태론한 것이 헤테론과 더불어 [비로소] 생기기 때문이다 그리고,

이런 길에서 보면 '음악적인 코리스코스'는 코리스코스와 하나이다 이

---

한가 텔레스도 이 셋 곧 지시 대명사 아우토(καθ'αὐτὰ(ταὐτὰ)1018a5(6)) 와 재귀 대명사 하우토(καθ' αὐτὸ 1026b16) 와 재귀 대명사 헤아우토(καθ' ἑαυτὸ 1020a16)을 가기 다른 곳에서 쓴다 이 세 가지 쓰임새를 어떻게 구분할 것인가 그냥 두리 뭉실하게 그 자체로 라고 옮겨 버릴까...휴....**42**, 72, 124, 205, 278 참조하시오)

519) 314 쪽 과 408 쪽을 보면 우연적인 하나가 그의 로고스에서 어떻게 쓰였는가를 알 수 있을 것이다

520) 실체 하나의 우연이기 때문에 라고도 옮길 수 있으리라 여기서 우리는 우연(συμβεβηκος)적인 것이 어떠한 것인지 알 수 있을 것이다 여기에선 συμβέβηκεν 이라는 동사로 쓰였다 συμβαίνω의 완료 부정형이 συμβεβηκέναι 에 유의하라 본디 συμβαίνω는 σὺν (함께, along(together) with) 와 βαίνω(가다 또는 서다, to walk or to stand(to be))로 이루어진 말로서 함께오다(to come together) 또는 함께 서다(to stand with, so as to assist,)를 뜻한다 이러한 동사의 완료형이므로 쉼베베애켄은 '더불어 **생**긴 또는 더불어 일어난' 이라는 뜻일게다 따라서,

우연은 어떤 것(실체 하나인 것)과 더불어 비로소 **생**긴 또는 일어남을 말할 것이고 우연적인 것은 어떤 것과 더불어 비로소 **생**겨난 것을 말할 것이다 이러한 것은 그 자체로 있는 것과 헤테론한 것임은 두 말할 나위 없다

말의 부분들 중의 헤태론한 것이 [알론한] 헤태론한 것과 더불어 생기기 때문이다 예를들어 음악적인이 코리스코스와 더불어 생기기 때문이다 그리고 '음악적인 코리스코스'는 '올바른 코리스코스'와 (하나이다) 각각의 부분이 동일한 [기체[521]] 하나와(τῷ αὐτῷ ἑνὶ 1015b27) 우연적으로 하나이기 때문이다[522]

류의 경우 [또는] 어떤 보편적인 이름의 경우에도 마찬가지로 우연(더불어 생김)[이다] 라고 말하여질 것이다 예를들어 사람 과 음악적인 사람이 동일할 것 처럼 말이다[523] 왜냐하면 음악적임이 실체 하나인 사람과 더불어 생기기 때문이거나 또는 이 양자(음악적임 과 사람)가 어떤 개별자 곧 코르니코스와 더불어 [비로소] 생기기 때문이다 그러나 동일한 길에서 이 양자가 [그 코르니코스에] 속하는[524] 것은 아니다 아마 한 편으로는 류 로

---

521) 코리스코스를 말한다

522) 각각의 부분이 코리스코스와 더불어 하나로 생겨나기 때문이다 라고 풀어 말할 수 있으리라

523) 그런데 이 보기들이 적적한가 사람은 종의 보기로서 그에 의해 들어지고 있는 것이다 라는 물음이 생겨나기 때문이다 따라서 그를 꾸준히 따르자면 여기에서는 사람 보다는 생물이어야 할 것 같은데.....

524) 속하는 길이 동일하지 않다 라고 그가 말하고 있는 점에 유의해야 한다 내가 주욱 그의 글을 읽으면서 '속한다' 라는 말 때문에 얼마나 고통을 당했는지 독자는 모를 것이다 이런 고통의 일부가 413 쪽 각주 511 번에 스며들어있다 그런데,

범주들이 실체에 속하는 길 하고 제 2 실체가 제 1 실체에 속하는 길이 그에 따르면 알론 또는 헤태론하다는 것을 반드시 집고 넘어가야한다 에이도스를 그가 질적인 어떤 것이라고 그가 말할 때 이 질 역시 노랑 등과 같은 질과 동일한 것이 아니라 알론한 또는 헤태론한 것 이라는 점을 우리가 반드시 집고 넘어가야 하듯이 말이다

제 2 실체(에이도스, 사람)이 제 1 실체(사람인 것 또는 코리스코스에 속하는 길이 곧 안에 있는 길이 노오란 [색]이 코리스코스에 속하는 또는 안에 있는 길과 헤태론하다는 말이다 이러한 것을 지금 그는 여기서 말하고 있다 그렇다면 그 속하는 길이 어떻게 다른가에 대해서는 지금 나는 말 못

서 그 실체 안에 (속하는 것 - 있는 것 -) 같고 다른 한 편으로는 그 실체의 습성 또는 속성(ὡς ἕξις ἤ πάθος 1015b34) 으로서 (속할 것 같다) 그렇다면 우연적으로 하나라고 말하여지는 것들은[525] 이런 길에 의해서[526] 그렇게 말하여진다 ”

정리하고 넘어가 보자 아리스토텔레스는 여기서 우연적으로 하나인 것들에 대해 간략하게 말하고 있다 우선,

‘코리스코스 와 음악(교양)’ 과 ‘음악적인 코리스코스’는 각기 헤태론한 것(음악)이 헤태론한 것(코리스코스)에 습성 또는 속성 으로 속함으로서 하나 라고 말하여진다 음악은 코리스코스와 더불어 비로서 생기기 때문에 음악은 코리스코스의 우연(속성)이라 말하여진다 따라서 음악과코리스코스는 음악적인 코리스코스와 마찬가지로 우연적으로 하나이다 코리스코스의 속성 또는 습성 으로서 음악은 코리스코스와 하나이며 코리스코스에 속한다 아울러,

‘음악적임 과 올바름’ 그리고 ‘음악적이고 올바른 코리스코스’도 우연적으로 하나라고 말하여진다 올바름 과 음악적임이 실체 하나와 더불어 생기고 ‘음악 과 코리스코스’는 헤태론한 것(음악)이 헤태론한 것(코리스코스)과 더불어 생기기 때문이다 이렇게 보면 ‘음악적인 코리스코스’ 와 ‘코리스

---

할 것 같다 텔레스 역시 류 로서 제 1 실체 안에 속하거나 제 1 실체의 속성 또는 습성으로서 그 제 1 실체 안에 속할 것 같다 라고 ἴσως(1015b33) 라는 말을 써서 추측할 뿐이다 속하는 길이 헤태론하다는 것을 말하는 알론한 곳을 분명히 보았는데 그 곳이 어디더라.....못 찾겠네(10분 소비) 그러나,

질적인 에이도스(제 2 실체, 사람, 종)이 질적인 노오랑 과 어떻게 차이나는 지는 말할 수 있을 것 같다 사람은 실체(있음)에 있어서의 질인 반면 노오랑은 자연에 있어서의 질이라고 그가 직접 말하고 있기 때문이다(179쪽)

525) 곧 실체와 더불어 생기므로서 하나라고 말하여지는 것들

526) 류 로서 그 실체 안에 속하거나 또는 그 실체의 습성 또는 속성으로서 그 실체안에 속하므로서 곧 있으므로서 하나 라고 말하여진다

코스'는 하나이며 '음악적인 코리스코스'는 '올바른 코리스코스'와 하나이다 각각의 부분이 동일한 기체 하나와 우연적으로 하나이기 때문이다 다음으로,

'사람 과 음악적인 사람' 역시 동일하다 라고 말하여진다 음악적임이 실체 하나인 사람과 더불어 생기거나 또는 음악(교양) 과 사람 이 양자가 어떤 개별자 코르니코스와 더불어 비로소 생기기(있기) 때문이다 다시말해 코르니코스의 우연이기 때문이다 그러나 음악이라는 코르니코스의 속성이 코르니코스에 속하는 길과는 달리 류[527] 로서 코르니코스에 속한다

습성 혹는 속성 으로 또는 류로 (제 1) 실체에 속하므로서 ( 실체 안에 있으므로서) 그 속성은 또는 류 와 실체는 우연적으로 하나로 있다 그 속성 또는 류가 실체와 더불어 생겨나 (있)기 때문이다 이제,

그 자체로 하나인 것들로 넘어가자

" 스스로(καθ'ἑαυτὰ[528] 1015b36)하나 라고 말하여지는 것들 가운데 예를들어 다발은 끈에 의해서 그리고 나무 조각들은 아교에 의해서 그리고 심지어 굽었다고 하더라도 선이 만약 *연속*[529]적이라(συνεχὴς 1016b2)면 그렇게 (스스로) 하나라고 말하여진다 예를들어 팔 과 다리 처럼 말이다 이러

---

527) 류가 아니라 종이어야 하지 않을까 이미 165 쪽 각주 139 번에서 이미 지적된 것 처럼 텔레스에 있어서의 류 와 종이 고정되있다면 말이다 예외 없이 사람은 에이도스(종)의 보기로 들어지며 류의 보기는 생물으로 들어지기 때문이다 그러나,

류일 것 같기도 하다 여기서 문제되는 것은 정의 또는 정의되는 것이며 정의에는 차이 와 류가 나타나지 에이도스(종)이 나타나지 않기 때문이다 그렇다고 류이어야 할까.....어렵다.....왜 류가 쓰였을꼬,

528) αὐτό 대신에 ἑαυτὰ가 쓰였음에 유의하라 그는 이 두 말을 번 갈아 같은 뜻으로 쓰고 있다는 점을 알 수 있을 것이다 실제로 이 둘은 한 가지로 재귀대명사 라고 말하여진다 어떤 사람(Alston Hurd Chase, 98쪽)은 헤아우토가 하우토 보다 더 오래된 말이라고는 하는데.....416 쪽 과 42 쪽을 참조하시오

한 그 [스스로]들 가운데 자연적인 연속은 기교(τέχνη[530] 1016a4)에 의한 연속 보다 더 하나이다

그 자체로(καθ'αὐτὸ 1016a5) [자신]의 움직임 하나[를 지니지만 그 자체로와] 알론하게는 그와 같지[531]않는 것이 **연속**(적인 것)이라고 말하여진다 이러한 연속은 나뉘어지지 않는 것 그것도(δὲ 1016a6) 시간[532]에 따라 나뉘지 않는 것이다

*접촉*에 의한(ἁφῇ 1-1016a7) 하나가 아닐 경우에 만 그 자체로 연속이다 만약 당신이 나무 조각들을 서로 접촉시켜 놓는다 하더라도 당신은 이(나무 조각)들을 연속적인 나무 조각 하나 또는 몸 하나 또는 알론한 어떤 것 하나 있다 라고 말하지 않기 때문이다 [따라서,]

실로 굽어 있다 하더 라도 전체적으로 연속(적)이면 하나 라고 말하여진다 그리고 굽지 않는 것들이 더 (하나 라고 말하여 질 것이다) 예를들어 정강이 또는 넓적 다리는 발 [보다 더 하나이다 발의 움직임은] 하나일 필요가 없기 때문이다 곧은 것은 굽은 것 보다 더 하나이다 그러나 굽어서 각진 것을 우리는 하나 라고 말하기도 하며 하나가 아니라고 말하기도한다 그것의 움직임은 *동시*(ἅμα 1016a15)적이거나 또는 동시적이지 않기 때문이다  반면에 곧은 것은 항상 동시적이다 그리고 크기를 지닌 곧은 것의 어느 부분도 다른 부분이 움직이는 동안 굽은 것 처럼 쉬지는 않는다[533]

---

529) 연속에 대해서는 범주들 216-217 쪽을 참조하시오 그리고 형이상학 1068b34-1069a14 와 자연학 231a21-232a22를 참조하시오

530) 기교적인 생성 과 연속적인 생성을 참조하시오(334-335 쪽 참조)

531) 움직임 하나를 그 자체로 이외에는 지니지 않는 것이 연속적인 것이라 말하여진다

532) 시간 그 자체는 연속적인 량 이라고 말하는 범주들 216 쪽을 참조하시오

533) 굽은 것의 어느 부분은 알론한 부분이 움직이는 동안 쉬고 있다는 것이 그가 관찰한 프라그마인 것 같다 어느 한 부분은 움직이는데 알론한 부분은 쉰다 그럴 것 같다 그가 본 프라그마가 맞다 틀리다 라고 내가 여기서 말하고 싶은 것이 아니다 오히려,

그는 어떤 것이 하나인 원인은 그것의 움직임이 하나이기 때문이다 라

알론한 길에서 하나라고 말하여진다 **기체**가(τὸ ὑποκείμενον 1016a18) 그 에이도스(종)에 있어 차이나지 않게(ἀδιάφορον 1016a18)있으[면 하나 라고 말하여지기 때문이다 자신]들의 에이도스가 감각적으로[534](κατὰ αἴσθησιν 1016a19) 나뉘어지지 않는 것들[의 기체]은 차이나지 않는다 기체는 마지막(목적 τὸ τέλος 1016a20)에 대해 첫 번째 또는 마지막 [것 이다] 왜냐하면 *포도 주*도 하나라고 말하여지며 *물*도 하나라고 말하여지는데 종에 있어 나뉘어질 수 없으므로 [그러한] 반면 예를들어 *기름* 과 *포도 주*와 같은 모든 즙들은 하나라고 말하여진다 용해될 수 있는 모든 것들도 그렇다 [이러한] 모든 것들[의] 동일한 것은 물 또는 공기이므로 모든 것들의 궁극적인 기체가 동일하기 때문이다

비록 대립되는 차이들에 의해서(ταίς ἀντικειμέναις διαφοραίς 1016a25) 차이 나긴해도 [자신들의] *류*가 하나인 것들은 하나라고 말하여진다 이런 것들 모두 하나라고 말하여진다 그 차이들이 [속하는] 류 (또는[535])

---

는 로고스를 내 세우고 있다는 점에 나는 조심스러워한다 어떤 것의 전체를 이루는 부분의 움직임들이 동시에 있으면 어떤 것은 하나라고 말하여진다 라고 그는 말하고 있기 때문이다 그에 따르면 이러한 하나는 그 자체 연속적인 것이다 굽은 것 역시 그 굽은 것의 부분들이 동시에 움직이면 하나 라고 말하여지는 반면 어느 하나는 움직이는데 알론한 하나가 쉬고 있으면 굽은 그것은 하나가 아니다 라고 말하여진다

534) 에이도스가 감각적으로 나뉘지 않는다는 말은 또 무슨 말인가 에이도스는 부분이건 전체이건 간에 질료적이지 않으며 에이도스는 나뉘어지지 않는다는 것은 이미 그에 의해 말하여졌지 않은가( )...마져...생성의 경우 에이도스는 기체 안에 있지 않은가 이 기체가 감각적으로 나뉜다 라고 받아드리면 될 것 같긴한데.....그 에이도스의 기체가 말하여지고 있으니 말이다 그렇다면 에이도스 와 기체 사이의 연관이 문제시 되는데.....(162 쪽 과 295 쪽을 참조하시오)

535) 또는(ἤ)으로 이어진 것이 아니라 류 와 기체는 각기 1 격으로 로고스 안에 나타난다 나는 동격(同格)으로 보아 '또는'으로 류 와 기체를 이었다 여기서 류는 거기에 차이들이 속하는 그 기체 - 이 점에서는 기체가 종적

기체가 하나이기 때문이다 예를들어 말(ἵππος 馬 1016a27) 과 사람 과 개는 모두 생물 이므로 하나이듯 말이다 그리고 실로 [이것은] *질료*가 하나인 길과 비슷한 길로 (하나이다) 그런데 이것들은 때로 그렇게 하나라고 말하여지나 예를들어 이등변(二等邊) 과 등변(等邊)이 세 각을[ 지녔으므로] 동일한 것 과 하나(ταὐτὸ καὶ ἕν[536] 1016a31) 이듯 류의 마지막 에이데애(종들)이 [곧] 그러한 보다 상위(류들)의 에이도스들이 그것(차이나는 것)들[537] 이라면 때로는 동일한 것이라고 말하여지는 것은 상위 류(τὸ ἄνω γένος

---

으로 차이나지 않는 것들과 동일한 길에서 하나인 것 처럼 보이는데 - 역할을 하기 때문이다 그러나 차이들이 3격으로 쓰였으므로 본문대로 하자면 차이들에 기체 또는 류가 (속해)야지 기체 또는 류에 차이들이 속하는 것이 아닐 것이다 서서히 내가 헷갈리기 시작한다 이 놈의 속하다 라는 말 때문이다 418 쪽 각주 510 번을 다시 보라

536) '타우톤 카이 헨'을 '동일(同一)한 것 과 하나(一)' 라고 옮길 것이 아니라 '동(同) 과 일(一)' 그래서 '동일(同一)'로 옮겨야 하지 않겠는가 라고 어느 누가 물어올 수도 있으리라 나도 처음에는 동일로 옮기고 싶었다 그러나 여러 어려움이 잇따랐다 우선,

동(同)은 '같을' 同이다 만약 타우톤을 同으로 옮긴다면 같다를 가리키는 'ὁμός,ή,όν (one and the same)'을 무슨 우리 말로 옮겨야 할까 비슷하다로 옮길까 그럼 'ἔοικα,ας,ε ( to be like, 플라톤의 소오피스테애스 236a8, 240b7, 범주들 259 쪽)'를  무슨 우리말로 옮겨야 할까 닮다로 옮길까 닮다로 옮겨서 호모스 비슷하다 로 에오이카를 닮다로 타우톤을 같다로 옮길까 그럴수는 없다 타우톤은 같다를 뜻하는 것이아니라 절대적으로 같음 곧 동일을 뜻하기 때문이다 할 수 있는 한 용어들은 섬세하게 구분해서 써야한다는 것은 과학을 포함 모든 학문의 근본 전제이다 따라서,

나는 '타우톤 카이 헨'을 '같음 과 하나'라고 옮길 수 없었다 오히려 더 헷갈렸다 비록 일(一)이 거듭 쓰여져서 317 쪽에 지적되어진 '들창(코)코'를 정의할 때의 잘못을 고스란히 안더라도 '동일 과 하나'로 옮겨야겠다고 생각했다 엄연히 타우톤 과 하나는 헤태론하기 때문이다 동일 과 일(하나)가 헤태론 하듯이 말이다 로스는 'the same and one'으로 번역한다

537) 예를들어 이등변 과 등변....

1016a29)이다[538] 나아가서,

있어지고 있는 그 무엇을 말하는 로고스가 그 프라그마를 밝혀주는 있어지고 있는 (그) 무엇을 [말하는] 알론한 [로고스]와(πρὸς 1016b33) 나누어지지[떨어지지] 않을 때 [그 두 로고스는] 하나라고 말하여진다 그 자체로 모든[각기] 로고스는 나누어질 수 있기 때문이다 그래서 증가된 것과 감소된 것 조차 하나이다 그 로고스가 하나이기 때문이다 평면 도형들의 종들의 (로고스가) 하나인 것 처럼 말이다 그러나,

전체적으로 이런 것들[539] 가운데 생각(νόησις 1016b1) [곧] 있어지고 있는 그 무엇[의] 생각(νούσα 1016b1)은 나뉘어지지 않으며 시간에 있어서든 장소(자리)에 있어서든 분리될 수 없다 오히려 그것들은 하나이다 이런 것들 가운데 특별히 실체[가 있다 나누어] 지지 않는 한 보편적으로 나누어지지 않는 것은 하나라고 말하여지기 때문이다 예를들어 만약 사람이 나누어지지 않는다면 그러는한  사람은 하나이며 만약 생물이 나누어지지 않는다면 그러는한 생물은 하나이고 만약 크기가 나누어지지 않는다면 그러는한 크기가 하나이다 이제[540],

해태론한 어떤 것을 행하거나(ποιείν 1016b7) 또는 지니거나 또는 겪거나 (헤태론한 그) 어떤 것에 대해 있기 때문에 많은 것들(πλείστα 1016b7)이 하나라고 말하여진다 그러나 이것들 가운데 첫 번째로 하나라고 말하여지는 것은 실체가 하나인 그러한 것이나(δὲ 1016b9) 연속적인 하나

---

538) 류에 있어 하나 라고 말하여지기도 하지만 때로 그 상위 류에 있어 하나라고도 말하여진다 라는 말이다 상위 류(아노오 게노스) 라는 말은 로스는 'higher genos (로스 758)' 라고 옮긴다

539) 이런 것들(ὧν 1016b1)은 있어지고 있는 그 무엇과 동격일 것 같지 않다면  곧으로 연결시킬 수 없을 것 같은데.....그렇다면 ὧν(이런 것들 가운데)는 무엇을 가리킬까.....하나인 것들인가 또 νούσα는 무엇인가.....

540) 지금 까지 하나라고 말하여진 것들을 묶어서 말하는 것 같다 다시 말해서 지금 까지 말 하여진 것들은 모두 헤태론한 어떤 것을 행하거나 겪거나 지니거나 헤태론한 어떤 것에 대해 있는 것들이다 라고 말할 수 있을 것 같다

또는 에이도스에 있어 하나 또는 로고스에 있어서 하나인 것[도 있다] 연속적이지 않는 것들 또는 자신들의 에이도스에 있어 하나가 아닌 것들 또는 자신들의 로고스에 있어 하나가 아닌 것들을 우리들은 하나 보다 더 많은 것으로 헤아리기 때문이다

만약 량 이면서(καὶ 1016b12) 연속적이라면 우리는 그러한 것을 하나로 있다 라고 말하는 반면 만약 전체인 것이 아니라면 곧 하나[인] 에이도스를 지니지 않는다면 (우리는 그러한 것을 하나라고 말하지) 않는다 예를 들어 만약 우리들이 신발의 부분들이 함께 놓여있다 하더래도  우리들은 그 부분들이 연속적임 때문이 아닌한 같은(ὁμοίως 1016b14)하나 라고 말하지 말아야한다 그러나 만약 그 부분들이 신발로 있기 위해 함께 모여서 이미 어떤 에이도스 하나를 지닌다면 단지 하나라고 말해야 할 것이다 이 때문에 줄(τών γραμμών 선 1016b17)들 가운데 둥금(원)이 전체이며 끝나(완성되어) 있으므로 대 부분 하나라고 말하여진다[541] ”

이어서 텔레스는 수 로서의 하나에 대해 말하기 시작하므로 우리는 여기서 끊어 그 자체로 하나라고 말하여지는 것들에 대한 그의 로고스를 정리 요약하고 넘어가는 것이 더 나은 이해를 보장할 것 같다 물론 이해를 방해하는 수도 있지만 말이다 첫째,

자연적으로든 기교적으로든 연속적인 것이 그 자체로 하나이다 예를 들어 끈에의한 연속적인 다발 과 아교에의한 연속적인 나무 조각들 과 굽은(선) 과 연속적인 팔 다리 등 처럼 말이다 그러나 기교적인 연속 보다는 자연적인 연속이 더 하나이다 따라서 그에 따르면 연속적인 일리아드(형이상학 314 쪽)가 연속적인 나무 조각들 보다 더 하나일 것이다

이러한  그 자체로 연속적인 하나는 접촉에 의한 하나가 아니다 나무 조각을 접촉시켜 놓고 당신은 그 조각들을 연속적인 하나 라고 말하지는 않을 것이기 때문이다 나아가서,

곧은 것은 굽은 것 보다 만약 굽은 것이 연속적이라면 더 하나이다 라고 말하여진다 예를들어 정강이 또는 넓적 다리는 발 보다 더 하나이다

---

541) 둥금이 하나라고 주로 말하여지는 원인은 둥금이 가장 연속적이기 때문이라는 말일 것이다

발의 움직임은 하나일 필요가 없기 때문이다 그러나 각진 굽은 것을 우리는 하나 라고 말하기도 하며 하나가 아니라고 말하기도한다 각진 굽은 것의 부분들의 움직임 동시적이거나 또는 동시적이지 않기 때문이다 반면 곧은 것(의 부분의 움직임)은 항상 동시적이다 크기를 지닌 곧은 것의 어느 부분도 다른 부분이 움직이는 동안 쉬지 않기 때문이다 그러나 굽은 것의 부분은 헤태론한 부분이 움직이는 동안 쉬는 헤태론한 부분이 있다 따라서,

연속적인 것의 부분들은 동시에 움직인다는 것을 그리고 그 자체로 하나인 것은 그 부분들이 동시에 움직인다는 것을 알 수 있다 그 자체로 하나인 것은 연속적인 것이기 때문이다 둘째로,

기체가 종적으로 차이나지 않는 것[들]이 하나라고 말하여진다 종(에이도스)가 감각적으로 나뉘지 않는 것들의 기체는 종적으로 차이나지 않는다 본디 기체란 끝에서 첫 번째 또는 마지막 것이다 예를들어 포도 주 와 물 또는 기름 과 포도 주는 그 기체가 종적으로 차이나지 않으므로 하나라 말하여진다 여기서는 이 모든 것들의 궁극적인 기체인 물 또는 공기가 동일한 것(ταύτα[542] 1016b24)이기 때문이다  셋째로,

류가 하나인 것들 역시 그 자체로 하나 라고 말하여진다 차이들이 속하는 류 또는 기체가 하나이기 때문이다 예를들어 말 과 사람 과 개는 모두 생물이므로 곧 그 류가 하나이므로 하나이다 이것은 질료가 하나인 길과 비슷하다 그러나,

그 상위 류가 동일하기 때문에 하나 라고 말하여지기도 한다 예를들어 이등 변 과 등변은 세 각을 지녔으므로 동일하며 하나이듯이 말이다 여기서 세 각은 상위 류이며 이 등변 과 등변은 차이들 또는 그 [상위?] 류의 마지막 종들이다 라고 말하면 안 될까[543]넷째로,

---

542) 하나(ἓν) 라고 하지 않고 동일한 것이라고 하였음에 유의하시오 (418쪽 각주 534 참조하시오

543) 자신이 없다 여기서도 류 와 종 과 차이의 상호 관련이 애매해진다 이 등변 과 등 변 과 세 각의 경우 이 등변 과 등변의 상위 류는 세각 이라는 것은 그에 의해 확실한 것 같다 그렇다면 차이는 이 등변 과 등 변이 될 것 같고 그럼 종은 무엇인가...?...“ 류의 마지막 에이데애(종들)이 [곧] 그러

나뉘어지지 않는 로고스들은 하나 라고 말하여진다 [대 부분의] 모든 로고스는 나뉘어지기 때문이다 따라서 로고스가 하나이면 증가된 것 과 감소된 것 조차 하나이다 평면 도형들의 종들의 로고스가 하나인 것 처럼 말이다

있어지고 있는 그 무엇의 생각은 시간에 있어서든 자리에 있어서든 분리 될 수 없다 오히려 하나이다 특히 실체가 보편적으로 나뉘어지지 않는 하나 라고 말하여지기 때문이다 예를들어 사람 또는 생물 또는 크기는 나뉘어지지 않는한 하나이다 종합적으로 말하면,

많은 것들은 헤태론한 어떤 것을 행하거나 지니거나 겪거나 헤태론한 것에 대해 있기 때문에 하나라고 말하여진다 그러나 이런 하나인 것들 가운데 실체가 첫 번째로 하나라고 말하여진다 반면에 연속적인 것도 자신들의 에이도스가 하나인 것도 자신들의 로고스가 하나인 것도 하나 라고 말하여진다 그렇지 않는 것들을 우리는 숫적으로 하나 보다 더 많은 것으로 헤아리기 때문이다

이어 그는 연속적인 것에 대해 덧 붙혀 말하면서 하나는 전체적인 것이라고 말한다 비록 어떤 것이 연속적인 량이긴 해도 그것이 전체가 아니라면 곧 에이도스 하나를 지니지 않는다면 하나라 하지 않는다 예를들어 연속적인 신발은 어떤 에이도스 하나를 지녀야 곧 전체인 것이어야 하나라고 말하여진다 그러기에 줄(선) 가운데서도 둥금(원)이 전체이며 끝나 있으므로 주로 하나 라고 말하여진다 이러한,

텔레스의 덧 붙히는 로고스를 어떻게 이해 해야 할까 그의 이 로고스를 제대로 내가 이해 했을 런지 두렵다 그러나 지금의 나로서는 이러한 나

---

한 보다 상위(류들)의 에이도스들이 그것(차이나는 것)들 이라면 때로는 동일한 것이라고 말하여지는 것은 상위 류(τὸ ἄνω γένος 1016a29)이다 "의 밑줄 친 곳을 '세각 이라는 류의 이 등변 과 등 변 이라는 마지막 종이 차이 난다 라고 ' 설명할 수 있다면 이 등변 과 등 변이 에이도스(종)일 것 같은데.... 제기럴 차이 와 종은 서로에 대해 어떻게 있을까 차이는 류에 속한다는 것은 그에 의해서 확실해 졌다 그러나 그를 따르자면 류적인 차이 라고 말하기 보다는 종적인 차이 라고 말하곤 해야 할 것 같은데.....

의 설명은 나의 지금 한계이다 하나인 것은 곧 전체이며(끝나 있으며 - 완성된-) 그리고 에이도스 하나 544)라는 것이 텔레스의 로고스일 것 같다 마지막으로,

그 자체 하나로 있음에 대한 그의 로고스들을 더 간략히 요약 정리해 보자

가장 먼저 하나 라고 말하여지는 것은 실체이다 그 다음으로 자연스레 또는 기교적으로 연속적인 것 과 기체가 종적으로 차이나지 않는 것들과 류 또는 상위 류가 하나인 것들 과 나뉘어지지 않는 로고스들을 지닌 것(예를들어 실체)이 하나 라고 말하여진다

이런 것들 가운데 기교에 의한 연속 보다 자연스런 연속이 더 하나이며 굽은 것 보다는 곧은 것이 더 하나 이고 둥금이 주로 하나라고 말하여진다는 로고스는 흥미롭다 하나에 더 와 덜이 허용되기 때문이다 실체는 더와 덜이 허용하지 않으나(범주들 180쪽) 제 2 실체 가운데 종이 류 보다 더 실체라는(170 쪽) 그의 로고스도 참조하라 또,

유념해야 할 점이 하나있다 연속적인 것은 하나와 더불어 움직임이 말하여진다는 점이다 연속적 하나의 부분들은 동시에 움직인다 그렇지 않는 것은 예를들어 동시에 움직이지 않는 부분을 지닌 굽은 것은 하나가 아니다 움직임이 시간에 따라 나뉘어질 수 없을 때 하나이기 때문이다

결국 그는 순수한 하나는 실체 뿐 이라고 말하면서 이제 수의 있음의 아르케 로서의 하나에 있음으로 넘어간다

“ 하나에 있음은(ἑνὶ εἶναι 1016b18)수의 있음[의] 어떤 아르케애(시작)이다545) 이 아르케애는 우리들이 그것에 의해서 (각기 류를) 처음으로

---

544) 플라톤의 파르메니데애스에 나온 이데아 하나에 관한 플라톤의 설명을 참조하시오(71쪽) 거기서 플라톤은 이데아를 ‘ 우리들이 전체라고 부르는, 모두로 이루어진 완전한 하나인 어떤 것 ’ 이라고 말한다 이 이데아를 텔레스의 에이도스가 그대로 닮지 않았는가

545) 하나는 수의 아르케(시작)이다 라는 뜻일텐데.....로스는 ‘하나인 무엇

인식하는 그 첫 번째 척도(τὸ πρώτον μέτρον 1016b18-19)이기 때문이다 이[척도]는 각기 **류**의 첫 번째 척도(尺度)이다 그러므로 하나는 각기 것에 관한 인식의(τού γνωςού 1016b20) 아르케애(시작)이다 그러나 하나는 모든 류에 있어 동일한 것은 아니다[546] 한 편으로 여기서는 디에시스( 4분의 1 음 δίεσις[547] 101621-22)이며 다른 한 편으로 거기서는 자음 또는 모음이며 무게의 (하나)도 헤태론하고 움직임의 (하나)도 알론하기 때문이다 "

수 로서의 하나에 대해 그가 말하는 부분은 의외로 적다 겨우 6 줄일 뿐 아니라 그것도 계산할 때 쓰여지곤하는 숫자[548] 일(1, 一)만을 순수하게 말하고 있는 것이 아니다 **있음**(존재)와 더불어 하나가 말하여지기 때문이다 수는 있음의 아르케애가 아니라는 것을 말하기 위해서 있음과 더불어 하나를 말하고 있는 것일까 하나로부터 **있는** 모든 것을 이끌어 내려는 퓌타고라스 사람들 과 이데아론자들은 헛 일하고 있다는 말은 이미 394-395쪽에서 말하여졌기 때문이다 아리스토텔레스는 하나를 통해서 각기 류를 인식한다 라고 말한다

하나에 있음은 수의 있음의 시작(아르케애)이다 이 하나를 통해서 우리는 각기 류를 처음으로 인식하므로 각기 류의 첫 번째 척도 로서의 하나는 각기 (류)에 관한 인식의 아르케애 이기도하다 그러나 하나는 모든 류에 있어서 동일한 것이 아니다 예를들어 한 편으로 4 분의 1음이 다른 한 편으

---

의 본질은 수의 일종의 시작이다(로스 759)'라고 옮긴다

546) 류 마다 하나는 각기 다르다 라는 말이지 류들 가운데 어떤 류들에 있어서는 하나가 동일하고 어떤 류들에 있어서는 동일하지 않다 라는 말은 아닐 것이다 다시 말해 이 로고스는 부분 부정이 아닐 것이다 이어지는 로고스에서 말하여진 것 처럼 이러한 척도 로서의 하나는 예를들어 4분의 1 음 과 자음 또는 모음에서 처럼 각기 류 마다 다르다 라는 말인데.....

547) 로스에 따르면 음악에 있어서 [소리]의 가장 작은 간격이 디에시스이다(로스 304 쪽) 4분의 1 음(색 quarter-tone 로스 759 쪽)이라고 번역한다

548) 수(학적인 것)에 대해서는 1076a8-2093b29(형이상학 뮈 와 뉘 편)을 참조하시오

로 자음 또는 모음이 그 척도 로서의 하나이며 움직임의 하나 와 무게의 하나도 각기 헤태론하기 때문이다 따라서,

여기서 텔레스는 순수한 수 로서의 하나 보다는 있는 하나[549] 또는 류 인식의 척도 로서의 하나에 대해 말하고 있다고 보아야 할 것 같다

그의 범주들에 따르면 수는 연속적이지 않는 량이므로(범주들 216 쪽 참조) 첫 번째 척도 로서의 數 하나 역시 비 연속 량일 것이다 이제 그는 계속해서 이러한 하나는 량 또는 에이도스(종)에 있어서 나뉘어지지 않는다라고 말하면서 나뉘어지지 않는 량인 모나드 와 점 그리고 나뉘어지는 연속량인 선 면 몸 등에 대해 말하기 시작한다

" 량에 있어서든 종에 있어서든 어느 곳에서 건 하나는 나뉘어질 수 없다 이제,

량에 있어서 량적으로 나뉘어지지 않는 것은 [만약 그것이] 모든 방향(πάντῃ 1016b25)에서 그리고 위치 없이(ἄθετον 1016b25) [있다면] **모나스(모나드,** μονὰς 1016b25)라고 말하여지며 [만약 그것이] 모든 방향에서 그리고 위치를(Θέσιν[550] 1016b26)를 지니[면] 점(ςιγμή 1016b26)이라 말하여지지고 [만약 그것이] 한 방향(차원 μοναχῇ[551] 1016b26)으로 (나뉘어진다 [면]) 선(γραμμή 1016b26)이라 말하여지며 [만약 그것이] 두 방향(차원)으로 (나뉘어진다 [면]) 면( τὸ δὲ διχῇ ἐπίπεδον 1016b26-27)이라 말하여지고 [만약 그것이] 모든 방향에서 그리고 세 방향(차원)에서(πάντῃ καὶ τριχῇ 1016b27) 량적으로 나뉘어진다[면] 몸(σώμα 1016b28)이라 말하여진다 그리고 [순서를] 거꾸로 두 방향으로 (량적으로) 나뉘어진 것은 면이며 한 방향으로 나뉘어진 것은 선이고 어느 방향으로도 량적으로 나뉘지않는 것은(τὸ δὲ μηδαμῇ διαιρετὸν κατὰ τὸ ποσὸν 1016b29-30) 점 과 모나스(드)이다 모나스는 위치를 지니지 않는 반면 점은 위치를 지닌다 "

---

549) 있는 하나에 대해 플라톤이 어떻게 말하고 있는지는 플라톤의 파르메니데애스 49 쪽 이하 특히 52 쪽을 참조하시오

550) Θέσιν(위치, 傾)에 대해서는 범주들 216 쪽 과 248 쪽을 참조하시오

551) 한 차원(次元) 또는 한 방향(方向)이라고 옮겨 보았다

량적으로 나누어지지 않는 량 가운데 모나스는 모든 방향으로 위치 없이 있는 반면 점은 모든 방향으로 위치를 지니채 있다 그리고,

량적으로 나뉘어지는 연속적인 량 가운데 선은 한 방향으로 나뉘어지며 면은 두 방향으로 나뉘어지고 몸은 모든 방향 그리고 세 방향으로 나뉘어진다 따라서 한 방향으로 량적으로 나뉘어진 것은 선이라 말하여지며 두 방향으로 나뉘어진 것은 면 이라고 말하여지고 모든 그리고 세 방향으로 나뉘어지면 몸이라고 말하여진다 그러나,

어느 방향으로도 량적으로 나뉘어지지 않은 것은 점 과 모나스 라고 말하여지는데 점은 위치를 지니는 반면 모나스는 위치를 지니지 않는 량이다

여기서 점 과 모나스를 일단 량이라 말하였지만 텔레스가 량으로 생각할는지 의심스럽다 그리고 위치 와 방향(차원)을 통해 정확히 무엇이 말해지는지가 지금 나에게 분명하지 않다 아울러,

그는 모나스 와 점 과 선 과 면 과 몸을 모두 하나라고 말하고 있는 것일까 하나는 나뉘어지지 않는다 라고 말하면서도 연속적인 것은 하나이다 말하고 있으므로 이것들 모두가 하나일 것 같긴하다 그러나 순수한 하나는 모나스 와 점 뿐이 아닐까.....

이어 그는 여러 가지로 말하여지는 하나들에 대해 말하기 시작한다

“ 나아가서 어떤 것들은 숫적으로 하나이고 어떤 것들은 에이도스(종)적으로 하나이며 어떤 것들은 류적으로 하나이고 어떤 것들은 유비적으로(κατ᾽ἀναλογίαν 1016b32)하나이다 숫적으로 [하나인 것들은] 그것들의 질료가 하나이며 종적으로 [하나인 것들은] 그것들의 로고스가 하나이고 류적으로 [하나인 것들은] 그것들[에 적용되는] 카테애고리아의 式(σχήμα figure 1016b34)이 동일한 것이며[552] 유비적으로 [하나인 것들은] 알론한 것이 알

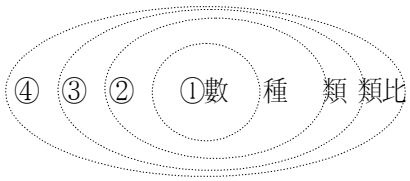
552) 동일한 카테애고리아가 적용되는 것들 이라고는 뜻일까.....그렇다면 범주들의 스케애마는 무엇일까 스케애마는 영어로 form, shape, figure 로 번역되는데....그것들에서 보여지는 범주들이 동일하다는 말일까 아니면 범주들이 그것들에서 변형되어 나타난 것들이 동일하다는 말일까 스케애마에 대해

론한 것에 대해 있는 것과 같은 (ὡς 1016b34)상태인 그러한 것들이다 그런데,

앞의 것들이 있을 때에는 항상(ἀεί 1016b35) 뒤 것들이 발견된다 예를들어 수적으로 하나인 것들은 항상 종적으로 하나인 반면에 종적으로 하나인 것들이 모두(πάντα 1016a36) 숫적으로 하나인 것들은 아니다 그러나 종적으로 하나인 것들은  모두 류적으로 하나인 반면에 류적으로 하나인 것들은 모두 종적으로 하나인 것들 아니다 그러나 유비적으로는 모두 하나이다 반면에 유비적으로 하나인 것들이 모두 류적으로 하나인 것들은 아니다 ”

하나인 것들은 숫적으로 하나이거나 종적으로 하나이거나 류적으로하나이거나 유비적으로 하나이다 질료가 하나인 것들이 수적으로 하나이며 로고스가 하나인 것들이 종적으로 하나이고 보여진 카에애고리아가 동일한 것들은 류적으로 하나이며 서로에 대해 있는 알론한 것들은 유비적으로 하나이다 그런데,

이 처럼 하나 라고 말하여지는 것들의 경우  앞 것들은 항상 뒤 것들이나 뒤 것들은 항상 앞의 것들은 아니다 그래서 ①수적으로 하나인 것들은 항상 ②종적으로 하나인 것들이나 종적으로 하나인 것들은 모두 수적으로 하나인 것들은 아니며 종적으로 하나인 것들은 모두 ③류적으로 하나이나 류적으로 하나인 것들이 모두 종적으로 하나인 것들은 아니고 류적으로 하나인 것들은 모두 ④유비적으로 하나인 것들이나 유비적으로 하나인 것들이 모두 류적으로 하나인 것들은 아니다 이러한 상태를 다음 처럼 그림으로 나타낼 수 있으리라




---

서는 형이상학 295쪽 340 쪽 과 티마이오스 148 쪽을 참조하시오 340 쪽에서는 스케애마란 ‘생성되는 것이 첫 번째로 받아드리는 류’이다 라고 말하여진다

자신들에 속하는 질료(수적으로 하나) 와 로고스(종적으로 하나) 와 나타난 범주(류적으로 하나)가 하나인 것들이 각각 하나 라고 말하여진다 라는 것도 새겨 볼 아포리아 이지만 **유비**적으로(κατ'ἀναλογίαν 1016b32) 하나라고 말하여지는 것들에 대해서 더 자세히 새겨 볼 필요가 있다 그에 따르면,

서로에 대해 있는 것들이 유비적으로 있는 것들이다 다시 말해 알론한 것이 알론한 것에 대해(πρὸς[553] 1016b34) 경우 이 알론한 것들이 유비적으로 있는 것들이다 따라서 이항(二項) 또는 (여러 항)으로 관련된 것들이 유비적으로 하나 라고 말하여지는 것들이다 라고 말하여질 것이다 이제,

그는 하나에서 여럿으로 넘어간다 그를 따라가기 전에 하나에 대한 로고스를 마지막으로 정리하기로 하자 하나도 여러 가지로 말하여진다 우연적으로 하나 라고 말하여지기도 하고 그 자체로 하나 라고 말하여지기도 한다 먼저,

우연적으로 하나 라고 말하여지는 것은 실체 하나와 더불어 생기기 때문에 하나라고 말하여진다 예를들어 '음악적인 코리스코스' 또는 '코리스코스 와 음악'의 경우 코리스코스와 더불어 음악이 비로소 생기므로[554] 이

---

553) '(헤태론한 것에) 대해 있음' 이른바 '관계'에 대해서는 범주들 186-187쪽을 참조하시오

554) 음악과 더불어 코리스코스(이 사람 또는 사람인 것)이 비로소 생긴다라고 말할 수 있을까  이와 관련된 어려움이 줄 곧 형이상학을 옮기고 번역하며 쓰고 보고 요약하는 나를 괴롭힌다

형이상학 과 범주는 종(種) 예를들어 사람 이라는 에이도스를 축으로 해서 펼쳐진다 사람(제 2 실체, 종)을 가운데 놓고 사람인 것(코리스코스, 제 1 실체) 와 생물(제 2 실체, 류)와 모든 것이 그 사람을 둘러 쌓는 것 처럼 보이기도 하기 때문이다 물론,

우주가 지구 또는 사람을 축으로 해서 움직인다 라는 억견은 아리스토텔레스의 의견이 아니다 아니어도 한 참 아니다 아마 그 당시 와 현대의 신(神)을 인정하지 않는 자들이 주로 그러한 억견을 지녔을 것이다 고 중세 현대 사람들 가운데 하나님을 섬기는 자들 중 그 누가 지구 또는 사람 중심

둘은 우연적으로 하나이다 '음악 과 올바름' 또는 '음악적이고 올바른 코리스코스'도 그렇다 '음악과올바름'은 실체 하나 곧 코리스코스와 더불어 생기므로 이 셋은 우연적으로 하나이다 그리고

'음악적인 코리스코스'는 '코리스코스'와 우연적으로 하나이며 '음악적인 코리스코스'는 '올바른 코리스코스'와 하나이다 각각의 부분이 동일한 하나 곧 코리스코스와 우연적으로 하나이기 때문이다 그러나,

이런 것들이 동일한 길에서 우연적으로 하나이지는 않다 예를들어 우연적으로 하나인 '사람' 과 '음악적인 사람'의 경우 사람은 류 로서 실체 하나에 속하는 것 같고 음악은 습성 또는 속성 으로서 실체 하나에 속할[555] 것 같기 때문이다 그 다음으로,

그 자체로 하나 라고 말하여지는 것들이 있다 이런 하나 역시 있는 것 과 실체 와 정의 등이 여러 가지로 말하여지듯이 여러 가지로 말하여진다

수적으로 하나 라고도 종적으로 하나 라고도 류적으로 하나 라고도 유비적으로 하나 라고도 말하여지는데 이것들 가운데 앞 것이 있을 때에는 반드시 뒤 것이 있으나 그 거꾸로는 않된다 라는 점에 유의하면 그를 더 잘 이해할 수 있을 것이다 그런데,

---

설을 말했는지 모르겠다

비록 신을 섬기지는 못 했을 지라도 그리고 신을 움직이지 않으면서 헤태론한 것을 움직이게하는 자로 만 인식했을 지라도 아리스토텔레스는 사람 이상의 초월적인 그 무엇을 인정하긴 했다 내가 이 학위 논문에 이 처럼 메달리는 것도 다 하나님을 알며 경배하고 싶기 때문이다 철학 박사 학위 논문등 여러 논문들은 스스로 계시는 분인 하나님의 있음(존재)를 내 있음으로 하는 삼아가는 과정에서 잉태(孕胎)될 것이다

555) '속**할(ἴσως 1016b33)** 것 같다' 라고 옮길 수도 있고 '**똑 같이(ἴσως 1016b33)** 속한다' 라고 옮길 수도 있다 히소오스 라는 말은 equally 또는 perhaps로 번역될 수 있다고 하니 말이다 나는 로스의 번역(758쪽)을 따랐으나 똑같이 라고 옮기는 것이 더 나을 것 같기도 하다 속한다는 점에서는 똑 같으나 ὡς(로서, as, 1016b34,35) 다음의 것 으로서 속한다는 점에서 동일한 길로 속하는 것은 아니다 라고 설명할 수 있기 때문이다

그 자체로 하나 라고 말하여지는 것은 기교에 의한 또는 자연적인 연속들이다 물론 끈에 의해 묶여진 나무 다발 하나 연속 과 코리스코스 하나 연속에서 처럼 기교에 의한 연속 보다는 자연 적인 연속이 더 하나이긴 해도 말이다 그러나 그 나무 조각들이 접촉해 있다고 해서 하나라고 말하여지는 것은 아니다 그리고,

연속적인 것은 자신의 움직임을 그 자체로 지니지 그 자체 이외의 방식으로 움직임을 지니지 않는 그러한 것이다 따라서 연속적인 것들의 부분들의 움직임은 예를들어 곧은 것의 부분들 처럼 반드시 동시적이어야 한다 그렇지 않으면 예를들어 굽은 것의 부분들 처럼 그 움직임이 동시적이지 않으면 하나라고 말하여지지 않는다 물론 자신의 부분들이 동**시**적으로(ἅμα 1016a15) 움직이는 그런 굽은 각진 것도 있다 이런 굽은 것도 우리는 하나라고 말다 그러기에,

연속은 나뉘어지지 않는다 그것도 **시**간적으로(κατὰ χρόνον 1016a6) 나뉘지 않는 것이다 그러나,

연속적인 것이 하나이다 라고 말하여지는 길과는 알론한 길로 하나라고 말하여지는 것이 있다

자신의 기체가 종적으로 차이나지 않으면 하나라고 말하여진다[556]종(에이도스)이 감각적으로 나뉘지 않으면 그 종은 차이나지 않는다 라고 말하여진다 예를들어 '포도주 와 물' 그리고 '기름 과 포도 주'는 각기 종적으로 나뉘어지지 않으므로 하나라고 말하여진다 이것들의 동일한 것은 물 또는 공기(곧 基體) 이기 때문이다 또한,

대립되는 차이들에 의해 차이나긴 해도 류 또는 상위 류가 하나인 것들은 하나 라고 말하여진다 그에 따르면 (상위)류 역시 기체이다 예를들어 사람 과 개는 모두 생물(곧 기체)이므로 그리고 이등변 과 등변은 세각(상위 류 로서의 기체)을 지니므로 하나이라고 말하여지듯 말이다 그런데,

이러한 길은 질료가 하나인 것이므로 하나라고 말하여지는 길과 비슷

---

556) 종적으로 차이나지 않는 기체를 지니는 하나인 것 과 연속적인 것 으로서의 하나인 것이 반드시 겹치는 것은 아니기 때문에 이런 말을 그가 하는지 아니면 반드시 겹치지 않는 것이기에 이런 말을 했는지가 분명하지 않다 아마 반드시 겹치는 것은 아니므로 그런 말을 한 것 같다

한 길이다 또한,

있어지고 있는 그 무엇을 말하는 알론한 로고스들이 나누어지지 않을 때 그 로고스 - 모든 로고스는 그 자체로 나누어지는 것이다 - 들은 하나라고 말하여진다 그래서 증가된 것의 로고스 와 감소된 것의 로고스는 하나라고 말하여진다 평면 도형의 종들의 로고스가 하나인 것 처럼 말이다 여기서도 나뉘어지지 않는 것 곧 연속적인 것이 하나라는 로고스가 통용됨을 알 수있다 이어지는 그의 말이 아주 중요하다[557]

실체 곧 있어지고 있는 그 무엇의 생각은 나뉘어지지 않으며 시간에 있어서든 공간에 있어서든 분리되지 않는다 따라서 하나이다 자 !

있어지고 있는 그 무엇(에이도스, 종, 실체)이 하나인 원인은 실체의 생각은 나뉘어지지 않으며 시간에 있어서든 자리(장소)에 있어서든 분리되지 않기 때문이다  사람은 하나이며 나누어지지 않는 생물도 하나이며 나누

---

557) 지금 형이상학 제애타 편에 형이상학 델타 편을 끼워 요약하고 있으므로 어디 까지나 나는 제애타 편의 흐름 과 내용을 따라간다 이렇게 볼 때 아주 중요하다는 말이다 제애타는 실체 곧 있어지고 있는 그 무엇을 축으로 해서 굴러가기 때문이다

있는 것 그 가운데서 가장 먼저 있는 것은 무엇인가 그것은 실체로서 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이며 바로 이 무엇의 로고스 만이 정의이다 라고 이제 까지의 제애타 편을 요약할 수 있으리라 이제 12 장에서는 이 정의의 아포리아(어려움)를 해소하려하면서 무엇 때문에 여럿 일 것 같은 정의 예를들어 '두 발 달린 생물' 이라는 로고스가 하나인가 라고 그는 묻는다 두 발 과 생물은 서로에 헤태론하기 때문이다 바로 여기서,

하나가 문제 삼아진다 그리고 나는 그 하나에 대해 델타 편에서 말하여지는 로고스를 서 너 번째 요약하는 중이다

무엇 때문에 '실체' 곧 '에이도스' 곧 '종' 곧 '각기 것에 있어지고 있는 그 무엇'은 하나일까  라는 그의 물음을 이해하려면 먼저 하나에 대한 그의 로고스를 살펴 보아야 한다

어지지 않는한 크기도 하나이다 그리고,

실체 만이 첫 번째로 하나라고 말하여지는 것이다 그 다음으로 연속적인 것 또는 종적으로 동일한 것 또는 (상위)류적으로 동일한 것또는 로고스에 있어 동일한 것이 하나라고 말하여진다 이러하지 않는 것들은 우리는 하나 보다 더 많은 것으로 헤아리기 때문이다 그러므로,

헤태론한 것을 행하거나 또는 지니거나 또는 겪거나 헤태론한 것에 대해 있는 많은 것들이 하나라고 말하여진다 이제,

아리스토텔레스는 량적인 하나에 대해 말한다

량이면서 연속적인 것은 하나로 있다 라고 우리는 말한다 예를들어 신발의 부분들이 연속적이지 않는한 우리는 그 신발을 같은 하나 라고 말하지 말아야한다 신발로 있기 위해서는 그 부분들이 함께 모여서 이미(ἤδη 1016b16) 어떤 에이도스 하나를 지녀야한다 지닐 경우에만 우리는 하나라고 말한다

그가 여기서 들고 있는 량적인 것 으로서의 신발의 보기가 의외이긴 해도 이어 들어지는 보기 수를 보면 그의 논증이 치밀하다는 것이 드러날 것이다 신 발은 본디 두 짝이기 때문이다 그러나 수에 관련된 로고스가 너무나 짧음에 허망하기도 하리라 허망한 사람은 형이상학 뮈 와 뉘 편을 보라 다시 답답해 질 것이다

그에 따르면 로고스(말)와 더불어 수는 비 연속 량이다

이러한 비 연속 량인 수의 첫 있음의 아르케애가 바로 하나에 있음이다 수의 있음은 하나에 있음으로부터 시작된다는 말일 것이다 이 하나를 통해서 우리는 각기 류를 처음으로 인식하므로 수의 첫 있음의 아르케애 로서의 하나는 각기 류의 첫 번째 척도이다 그러나,

첫 척도 로서의 이러한 하나는 모든 류에 있어 동일한 것은 아닌다 예를들어 4분의 1음이 그 척도 로서의 하나 이기도 하고 자음 과 모음이 그 척도 로서의 하나이기도 하다 그리고 무게의 척도 와 움직임의 척도도 알론하다

량에 관한 그의 말은 이제 수로부터 기하학적인 것들 곧 모나드 점 선 면 몸 등으로 나아간다 이것들은 모두 하나일까 량적으로든 종적으로든 결코 하나는 나뉘어질 수 없다 라는 점에 유의하라

량적으로 나뉘어지지 않으면서 모든 방향에서 위치 없이 있는 것은 모나스(드) 라고 말하여지는 반면 위치를 지니면서 모든 방향에 [열려] 있는 것은 점이라 말하여진다 모나스 와 점이 하나 라는 것은 분명한 것 같다 량이면서도 량적으로 나뉘어지지 않는 것이기 때문이다 그러나,

선 과 면 과 몸도 하나인 것들인가 그럴 것 같지 않다 선 면 몸은 각기 나뉘어지는 것들이기 때문이다 한 방향으로 량적으로 나뉘면 선이라고 두 방향으로 나뉘면 면이라고 세 또는 모든 방향으로 나뉘면 몸이라고 말하여진다 그렇다면 선 면 몸들은 하나가 아니란 말인가 그렇다면 왜 그 자체로 하나라고 말하여지는 것들에 대해 말하면서 그는 선 과 면 과 몸을 거론하고 있는가 어쨓든,

우리는 지금 이 부분에서 실체 곧 있어지고 있는 그 무엇이 첫 번째로 말하여지는 하나이며 알론한 하나들은 이 실체 때문에 하나라고 말하여진다는 것을 결코 그에 관해서 잊지 말아야 할 것이다 이제,

이어지는 여럿에 대한 로고스들을 옮기면서 요약 정리해 보자

“ 분명히 **여럿**은(τὸ πολλὰ 1017a3) 하나에 대립[558]된다 라고 말하여진다 연속적으로 있기 않기 때문에 어떤 것들은 여럿이며 첫 번째[가장 가까운] 질료이건 마지막 질료이건 [자신들의] 질료가 종적으로 나뉘어지기[559]

---

558) 하나는 여럿에 모순인가 라는 물음을 나는 414 쪽 각주 513 번에서 제기 만하고 답은 못했는데...

559) 422 쪽에서는 에이도스가 감각적으로 나뉘어지지 않는 것이[ 것들의 기체]는 차이나지 않으며 기체가 에이도스에 있어 차이 나지 않을 때 하나라고 말하여진다 라는 말이 나온다 여기서 아직도 나는 ‘에이도스가 감각적으로 나뉘지 않는 것’ 이라는 말을 이해하지 못한다 에이도스는 그 자체 질료적인 것도 아니며 나뉘어지는 것도 아니기 때문이다 그런데 또,

때문에 여럿이고 어떤 것들은 [자신들에게서] 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 많기(τοὐ λόγος πλείους 1017a6) 때문에 여럿이라 말하여진다 ”

여럿에 대한 그의 말은 간략히 위 뿐이다

하나에 대립된다 라고 말하여지는 여럿들 가운데 어떤 것들은 연속적이지 않는 것들이며 어떤 것들은 자신들의 질료가 종적으로 나누어지는 것들이고 어떤 것들은 자신들에게 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 많은 것들이다 그런데,

그가 곧 잘 들곤하는 보기들을 여기서 만큼은 제공하지 않는다 다시 말해 여럿의 보기들이 위 로고스에서는 나타나지 않아서인지 이해되지 못하는 부분이 있다

연속적이지 않는 것은 여럿이다 라는 것은 이해된다 그러나 질료가 종적으로 나뉜다는 말과 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 많다 라는 말은 또 무슨 뜻인가 수학적인 질료를 말하는 것인가 그리고 있어지고 있는 그 무엇의 로고스가 많다는 것은 있어지고 있는 그 무엇에 관한 겹치는(317, 329 쪽) 또는 정확지 않는 로고스를 말하는 것일까 그는 있어지고 있는 그 무엇은 순수하게 말하여지는 하나라고 하지 않는가 하나 라면 그 로고스도 하나여야 할 터이고 그러한 로고스가 바로 정의 일 터이니 말이다

이제 정의에 대해 말하는 제애타 편 12 장으로 다시 돌아가자

그것의 정의 와 그것은 하나이라고 말하는 12 장 들어가기 부분을 나는 410-415 쪽에서 옮겼으니  우선 그리 많은 량이 아니니 그 부분을 다시 여기에 오려 붙히고 난 뒤에 이 부분을 요약 정리 문제 제기 하기로 하자

---

여기 ‘자신들의 질료가 종적으로 나뉘어지 않는 것들은 여럿이라고 말하여진다’ 에서의 ‘질료가 종적으로 나뉘어지지 않는다’는 말은 무슨 뜻인가 질료가 종적으로 나뉘어지지 않는다니....그에 따르면 질료는 본디 에이도스(종)와 분리된 것이 아닌가 비록 생성된 것들 안에 섞어져 있긴 해도 말이다.....무슨 뜻이 있을 텐데....

(XII) " 우리들이 분석론에서 정의에 관해(περὶ ὁρισμού 1037a9) 말하지 아니했던 한에서 이제 먼저 말해보기로 하자 거기에서의 아포리아(물음)는 실체에 관한 우리의 로고스들에 활용되기 때문이다 나는 이러한 아포리아들을 말한다

우리가 그것의 로고스가 정의이다 라고 말하는 그것은 무엇 때문에 하나일까 예를들어 [그것의 로고스가] 두발 달린 생물[인] 그 사람의 [경우에서] 처럼 말이다 그 (사람)의 로고스[도] 이와 같기 때문이다 왜 이 (사람)은 하나이고  여럿(πολλά 1037a14)이 아닐까 곧 생물 과 두 발 (달림)이 아닐까

사람 과 흼의 경우 한 편으로 헤태론한 것이 헤태론한 것에 속하지 않는 한 여럿인 반면 다른 한 편으로 속해서 기체 곧 사람이 속성을 지니는 한 하나이기 때문이다 이렇게 지니면 하나가 생성되어져 흰 사람이 있[게 된]다 그런데,

여기서는 헤태론한 것이 헤태론한 것을 나누어 지니지 않는다(οὐ μετέχει 1037b18) **류**가 **차이**들(τών διαφορών 1047b19)을 나누어 지닌다고 여겨지지는 않기 때문이다 [나누어지닌다면] 동시에 동일한 것이 반대들을 나누어 지닐 것이므로 [그렇다] **류**가 그것들에 의해서 차이나는 그 차이들은 반대들이기 때문이다 설령,

만약 [헤태론한 것이 헤태론한 것을?] 나누어 지닌다고 해도 로고스는 동일하다 예를들어 발 달림, 두 발 달림, 날개 없음 처럼 차이들이 여럿이기 때문이다 무엇 때문에 하나이지 여럿은 아닐까  [안에] 속하기(ἐνυπάρκει 1037b24-25)때문이 아니라 그렇게 모든 것들로(전체적으로 ἐξ ἁπάτων 1037b24) 하나는 있기 때문이다 그런데,

정의 안에 [있는] 것은 무엇이든지 하나(ἓν 1037b24)임에 틀림 없다 정의는 실체의 로고스와(καὶ 1037b26) **하나**인 것이기 때문이다그래서 그것(정의)는 반드시 하나인 어떤 것의 로고스여야만 한다 우리가 말한 것 처럼 실체는 하나인 것 과 이(것인) 것(ἓν τι καὶ τόδε τι 1037b27)이기 때문이다 "

이것을 요약해 보자

정의에 관한 아포리아(어려움)은 실체에 관한 로고스에 적용되므로 자신은 정의에 닥아선다 라고 말하므로서 그는 12 장을 열어 재낀다 자!

사람의 정의가 두 발 (달린) 생물 이라면 사람은 무엇 때문에 하나인가 라는 것이 어려움이다 두 발 과 생물은 여럿이기 때문이다[560]

사람 과 흼을 보라 헤태론한 것이 헤태론한 것에 속하지 않는한 여럿인 반면 속해서 기체 곧 사람이 흼이라는 속성을 지녀 [헤태론한 그것들이] 하나가 되어야 흰 사람이 있다 그런데,

여기서는 헤태론한 것이 헤태론한 것을 나누어 지니지 않는다 류가 차이들을 나누어 지니다고 여겨지지는 않기 때문이다 [나누어 지닌다면] 동일한 것이 동시에 반대들을 나누어 지닐 것이므로 [그렇다] 류가 그것들에 의해서 차이나는 그 차이들은 반대들이기 때문이다 설령,

나누어 지닌다고 해도 로고스는 동일하다 예를들어 발(달림) 두 발(달림) 날개 없음 같은 차이들은 여럿이기 때문이다 이것들은 왜 하나이지 여럿은 아닐까 속하기 때문이 아니라 하나는 모든 것들로부터(전체적으로) 있기 때문이다[561] 그런데,

정의에 있는 것들은 하나임에 틀림없다 실체의 로고스와 하나인 정의는 반드시 하나인 것의 로고스여야한다 실체는 하나인 것 과 이것이기 때문이다

이것을 정리해 보자

예를들어 두 발 생물 과 같은 정의는 무엇 때문에 하나인가 실체의 로고스가 정의인데 그 실체가 하나인 것 이며 이 것이기 때문이다 다시 말해 실체가 하나이므로 실체의 로고스인 정의 역시 하나 라고 그는 말한다 그런데,

---

560) 여기서는 '두 발 생물' 이라는 프라그마를 사람의 로고스 곧 정의가 그대로 비추어낸다는 것이 상정되고 있다 인식 모사설(模寫說)이라고 할 수 있을런지.....

561) 하나는 전체로 있다 라는 말은 425 쪽에서 말하여졌다

물음을 제기하고 답하는 사이에 그가 펼치는 논증이 지금 나에게 애매하다 무언가 아주 중요한 것을 말하고 있는 것 같은데 그게 잘 안 잡힌다

사람 과 흼의 경우 헤태론한 것에 헤태론한 것이 속하지 않는한 여럿인 반면 속해서 사람 곧 기체가 속성을 지니면 하나이다 하나가 되어져 흰 사람이 있다 그런데 이어지는 논증이 애매하다,

두 발 생물경우 두 발은 차이이며 생물은 류라는 것은 분명하다 그리고 류가 차이를 나누어 지니는 것은 아니다 라고 그가 말하고 있는 것도 분명하다 그런데 '두 발 생물' 이라는 로고스 만을 문제 삼는다면 언뜻 보아 두 발 달린 것은 생물이라고 말하지 않겠는가 그러나 그 로고스는 사람이 정의라는 점을 신중하게 숙고해 보면 두 발 달린 것은 생물이 아니라 사람이라는 것이 퍼뜩 떠 오를 것 같기도 하다 생물이 두 발 달렸다면 이미 그 생물은 정의에 따라 사람일 것이기 때문이다[562] 이것을 받아드린다면, 류(생물)이 차이(두 발)을 나누어 지니지 않는다[563]는 말을 이해 할 수는 있을 것 같다[564]

두 발 생물의 경우 헤태론한 것은 헤태론한 것을 나누어 지니지 않는다 류는 차이를 나누어 지니지 않는다 나누어 지닌다면 류가 그것들에 의해서 차이나는 그 차이들은 반대들이므로 동일한 것이 동시에 반대를 나누어 지니게 될 것이기 때문이다 설령,

---

562) 그 누가 사람도 생물 아니냐고 물어 오면 난 그 에게 지금 이 순간 만큼은 별로 할 말이 없을 것 같다

563) 차이를 나누어지 지니는 것은 종(에이도스)일 것이다 그렇다면 있어지고 있는 그 무엇이 차이 곧 헤태론을 나누어 지닌다 다시 말해 동일한 것이 헤태론한 것을 나누어 지닌다 라는 말이렸다

564) 그런데 묘하다 내가 텔레스에게 속은 것 같다 그러나 실체의 로고스에는 문제의 그 실체 곧 있어지고 있는 그 무엇이 주어지지 않지만 그 로고스는 있어지고 있는 그 무엇(실체)를 말하고 있다 라는 그의 로고스를 다시 되 새겨 보라(305쪽) 물론 여기서의 있어지고 있는 그 무엇은 사람이다

나누어 지닌다고 해도 로고스는 동일하다 발, 두 발, 날개 없음 같은 차이들은 여럿이기 때문이다 그러면,

무엇 때문에 하나이지 여럿은 아닌가 속하기 때문이 아니라 그렇게 모든 것들로부터(전체적으로) 하나로 있기 때문이다 그런데,

정의 안에 있는 것들은 하나임에 틀림없다 실체는 하나인 것 과 이것이므로 실체의 로고스 와 하나인 정의는 반드시 하나인 것의 로고스이기 때문이다

이와 같은 로고스는 무엇을 논증하는가 ' 두 발 생물'은 '흰 사람'과는 달리 헤태론한 것이 헤태론한 것에 속하므로서 하나인 것이 아니라 그 자체 하나이며 이것인 실체의 정의이므로 하나 라는 것을 논증하고 있는 걸까 아마 그럴 것 같다가 지금 내가 내릴 수 있는 가장 만족 스러운 답일 것 같다

그러한 원인은 '흰 사람'의 경우 헤태론한 것이 헤태론한 것에 속하므로서 하나로 되지만 '두 발 생물'의 경우에는 속하므로 하나가 되는 것이 아니라 '두 발 생물' 이라는 정의가 그것의 로고스인 바로 그것이 그 자체로 하나이며 이것이기 때문이다

두 발 생물의 경우 류가 차이를 나누어 지닌다면 류가 그것들에 의해 차이나는 그 차이들은 반대들이므로 동일한 것이 **동시에** 반대를 나누어지닐 것이기 때문이다 설령,

♥차이를 류가 '두 발 생물'의 경우 나누어 지니다 하더라도 마찬가지이다 발 두발 날개없음 등 차이들은 여럿이기 때문이다 따라서,

속하므로 하나로 되는 '흰 사람'과는 달리 '두 발 생물'은 그 자체로 하나이다[565]

♥ 부분이 아직도 나에게 애매하다

이제 그만 머뭇 거리고 정의에 대해 그가 무어라 하는지 그를 따라가 보자

---

565) 흰 사람은 우연적으로 하나 라고 말하여지며 두 발 생물은 그 자체로 하나라고 말하여질 것이다(417-419 참조) 그러므로 이 논증은 두 발 생물은 그 자체로 하나이다 라는 것을 증명하는 로고스이다 아울러 흰 사람은 우연적으로 하나라는 것이 넌지시 드러난다

“ 우리는 먼저 나눔에 따른(κατὸ τὰς διαιρέσις[566] 1037b28) 정의에 관해 반드시 조사해 보아야한다

첫 번째로 말하여지는 류 와 차이들을 제외하면 정의 안에는 헤태론한(ἕτερόν[567] 1037b29) 어느 것도 있지않다

알론한 류들은 첫 번째 (류)것 과 이 (첫 번째 류)와 더불어(μετὰ τοὐτου 1037b31) 함께 취하여진 차이들이다 예를들어 첫 번째 류는 생물일 것이고 그 다음 류는 ‘두발 생물’일 것이고 그 그 다음 류는 ‘날개 없는 두 발 생물’일 것이다[568] 더 많더(πλείονων 1038a1)래도 이와 같으며 전체적으로 [보아] 여럿(πολλών 1038a2) 또는 더 적더(ὀλίγων 1038a2)래도 차이나지 않는다 따라서 더 적든 [단지] 두 개이든 차이나지 않는다[569] 그런데 이 둘

---

566) 자 여기서 플라톤의 소피스테애스와 이어진다 소피스테애스는 나눔에 의해서 소피스테애스를 정의(소피스테애스 23-24쪽)하고 있기 때문이다 형이상학에서도 아주 중요한 제애타 편 그 가운데 에서도 너무 중요한 12 장에서 스피스테애스와 이어진다는 점은 있는 것에 대한 로고스 로서의 소피스테애스 연장 선 상에서 텔레스가 자신의 로고스를 전개하고 있다는 점을 넌지시 알려준다

567) 류 와 차이는 서로 헤태론한 것이라는 말인데.....자신의 *종*들이 또는 *질료*가 또는 *실체의 로고스*가 **많은**(πλείω 형이상학 1018a9) 것들이 헤태론 하다 라고 말하여지며 이러한 헤태론은 동일에 대립되다 라고 그는 말한다는 것이 범주들 258쪽에서 가리켜졌다 그런데 왜 거기서는 류가 빠졌나...

아울러 여럿이라 말하여지는 것 가운데 어떤 것은 *있어지고 있어지고 있는 그 무엇의 로고스*가 **많기**(πλείους 1017a6) 때문에 어떤 것은 자신의 *질료*가 *종*적으로 나누어지기 때문에 어떤 것은 연속적이지 않기 때문에 여럿이라고 말하여진다 라는 형이상학 439 쪽을 참조하라

568) 따라서 류들은 첫 번째 류 와 차이들로 이루어진 것이라는 것을 우리는 알 수 있으리라 생물도 류이며 두 발 생물도 류이고 날개없는 두발 생물도 류이다 그럼 종(에이도스, 사람)은 어디로 사라져버렸나.....(범주들 170-172 와 특히 179쪽을 보라)

종 과 류는 그의 로고스에서 어떤 부분을 차지하며 종 과 류는 서로에 대해 어떻게 있는가....

가운데 [하나는] 차이 [이고 하나는] 류이다 예를들어 '두 발 생물(τού ζῷον δίπουν 1038a4)'에서 생물은 류인 반면 차이는 헤태론한 것이다[570]

만약 류가 순수하게(ἁπλώς 1038a5) 류의 에이도스와 나란히 있지 않다면[571] 또는 만약 [나란히] 있더래도 질료 로서 있다면 - 소리는 류 와 질료인 반면 차이들이 에이도스 와[572] 철자를 이( 소리)로부터 만들기(생산하기)[573] 때문이다 - 분명히 정의는 차이들로 [이루어진] 로고스이다[574] 그러

---

569) 차이들이 하나이든 두 개이든 류들은 첫 번째 류 와 차이들 임에 차이없다 라는 말인지 정의 안에 있는 것이 더 적든 또는 둘이든 류는 첫 번째 류 와 차이들 이라는 말인지.....로스는 뒤 것이라고 본다(로스 803쪽 참조) 텔레스는 차이 와 류가 그 둘 이라고 직접 말한다

570) 여기서 그는 차이를 헤태론한 것이라고 말하는 반면 생물을 류라고 말한다 이걸 보면 헤태론한 것은 류를 가리키지 않는 것으로 보이는데....이와 관련해서는 411 각주 506번 참조하시오

571) 떨어져 분리되어 있지 않다면

572) ' καὶ(1038a7)'를 로스는 ' i.e. '라고 옮긴다 철자들(τὰ ϛοιχεία 要素 1038a7)은 질료적이지 않다 라는 형이상학 377 쪽을 보면 로스의 번역이 맞을 것 같기도 하다 오히려 綴字(철자)라는 내 번역이 부 적절한 것 같다

573) '차이들로부터 이 류와질료(소리)와 더불어 에이도스(종 곧 요소-철자-)가 스스로를 생산하다' 라고 풀어 말하면 어떨까

574) 류 와 종은 떨어진 것이 아니며 설령 떨어져 있더래도 질료 로서 종(에이도스, 형상(形狀))과 떨어져 있으므로 정의는 차이들로 이루어진 로고스 라는 말인데.....하여간,

종이 류에 대해 또는 류가 종에 대해 어떻게 있는가 라는 것은 참으로 미묘하다 텔레스에 따라 모든 것을 류 와 종에 가두어 생각할 수 있다면 말이다 우선,

종 과 류는 서로 떨어져 나란히 있는 것들이 아니라는 점은 분명할 것 같다 떨어져 나란히 있다고 하더래도 류는 질료로서 그러할 것이다 라는 말을 그가 덧 붙히고 있기 때문이다 이러한 로고스도 그가 εἰ(만약1038a5) 이라는 가정(假定) 하에 있으므로 반드시 그러하다고 말할 수 만은 없을 것

나,

차이로부터 차이가 반드시 나뉘어진다는 것이 필연적이다 예를들어 아래 [쪽] 발[575](τὸ ὑπόπουν 1038a10)은 생물(동물)의 차이이다 다시 아래 발 생물의 차이는 아래 발로부터[576] 반드시 보여져야한다 따라서 우리가 좋게 말하려 한다면 아래 발(의)로부터 한 편으로 날개 다른 한 편으로 날개 없음[이 나뉘어진다] 라고 말해서는 않된다 그러나 [이렇게 말해버리면] 할 수 없는 [일]을 해(ποιήσει 1038a13)버리는 셈이된다[577]그러나,

---

같다 실제로 그러할지 아니면 어떤 상황에서 만 그러할지가 확실하지 않기 때문이다 그리고,

정의에는 류 와 차이가 들어 있으므로 차이 만으로 이루어진 것 또한 아니리라 그런데도 차이들과류로 이루어진 로고스 라고 말하지 않고 정의는 분명히 차이들로 이루어진 로고스이다 라고 말한 원인은 무엇일까 정의에 주어지지 않는 종(에이도스)과 떨어져 나란히 류는 있지 아니해서 또는 질료는 정의 또는 규정되지 않는(352, 397쪽) 것이어서 일까.....

575) 몸을 위 아래로 나누었을 경우 아래에 발이 달린 이란 뜻이다

576) 앞 차이로부터는 차이의 2격이지만 뒤 차이로부터는 차이의 2격이 아니라 관계대명사 여성 단수 3격 ᾗ로 이어지는 아래 발에 걸리는 차이의 4격(수동 부정(不正)형의 주어 로서의 4 격)을 옮긴 것이다 그러나,

앞 차이로부터 차이가 나뉘어진다를 차이의 차이가 나뉘어진다 라고 하는 것이 부정형의 주어 로서의 4격을 앞 뒤 모두 일관적으로 살려주는 옮김이므로 더 나을 것 같다 그렇게되면 뒤를 아래 발 생물의 차이는 아래 발 이라는 차이[로부터] 보여진다 또는 아래 발 이라는 차이가 보여준다 라고 옮겨야 할 것 같은데.....어딘가 어색하다

577) 말이 변한다고 해서 프라그마(사태 또는 일)이 변한다고 생각하지는 않는 것 같다 그래서 그에따르면 일어난 프라그마를 섬세하게 구분하여 있는 그대로 말하는 것이 우리가 할 수 있는 가장 큰 일이라고 생각한 것 같다

[(아래) 발로부터] 한 편으로 갈라진 발이 다른 한 편으로 갈라지지 **않는(ἄ**[578]-σχιςον 1038a14) 발이 [나누어져야한다] 이( 갈라짐 과 갈라지지 않음)이 발의 차이들이기 때문이다 갈라진 발이 발인 것(ποδοτής τις[579]

---

따라서 (아래) 발로부터 두 발이 나누어져 나온다 라고 말해야지 아래 발로부터 (위) 날개가 나누어져 나온다 라고 말하는 것은 사람이 할(ποιήσει 1038a13, (335쪽 참조)) 수 있는 것 이상을 말(λεκτέον 1038a12)해버리는 것이다

578) ἀ(아닌, 非)에 대해서는 범주들 249쪽을 보시오 그리고 나서 플라톤의 소피스테애스 126 쪽도 참조하시오

579) 바로 여기가 내가 범주들 이후 찾고져 했던 곳 곧 τι의 뜻을 결정지어주는 확실한 곳이다 비록 그 전체 뜻이 드러나지는 않긴해도 말이다 범주들에서 말하여지는 제 1 실체가 사람인 **것(τι**, 166쪽)이기 때문이다 어떤 사람 또는 어떤 발 정도로 옮기어도 될 것 같으나 '어떤'으로 옮기면 분리와 이것이 드러나지 않는 것 같아 발인 것 또는 사람인 것으로 옮겼다.....

로스는 갈라짐-발이 발의 '**에이도스**'(형상, (로스 804))이라고 번역한다 따라서 발의 갈라짐이 발의 형상(꼴, 모습, 외형(外形)) 갈라진 모습이 발의 에이도스(종)이라.....미묘한데.....그러나,

에이도스라는 말은 텔레스에 의해 쓰여지지 아니했다 발의 갈라짐이 발의 종(種)라면 생물의 사람이 생물의 종일 것이다 그렇다면 생물은 사람의 류이므로 발은 갈라짐의 류(類)여야한다 유비적으로 말해서 갈라짐(종)이 발(류)에 대해 있듯이 사람(종)은 생물(류)에 대해 ( 갈라짐 : 발 = 사람 : 생물 )있어야 하기 때문이다 그런데,

이미 말하여 졌듯이 류는 발이 아니라 갈라진 발이다 (하위) 류는 차이 와 (상위) 류로 이루어 졌기 때문이다 차이에 종이 들러 붙을 수 없을 것같다 종(에이도스)가 사라져 버린다 만약 류가 상대적이라면 사람은 상위 류의 종이면서 하위 종의 류여야 할 것이다 결국 사람은 종 이면서 류이게 되고.....그러나,

로스 처럼 생각할 수도 있을 것 같다 로스적으로 생각하면 차이는 헤태론한 것이고 차이임(different-ness)은 에이도스(종, 형상)이 될 것이다 그럴 것 같기도 한데,

1038a15)이므로. 그러나,

차이나지 **않는** 것들에 [이를] 까지(εἰς τὰ **ἀ**-διάφορα 1038a16)이렇게 계속 [나위어져야]한다 그렇게 되면 차이들이 있는 만큼 발의 에이도스(종)들이 있을 것이다[580] (아래) 발 생물들도 차이들과 똑 같은 [個 數일] 것이다 실로 만약 이러하다면 (맨) 끝 차이가 분명히 프라그마의 실체이며 정의일 것이기 때문이다[581]

정의들에 있어서는 동일한 것이 반드시 여러 번 말해져서는 안된다 남아돌(περιεργον 1038a21)기 때문이다[581] (아래) 발 두 발 생물 이라고 말할 때  두 발 지님은 생물이 발을 지님 이외의 어떤 것을 말하는 것이 아니므로 이와 같은 (남아도는 일이) 일어날 것이다 그리고 이것을 고유한 나뉨에 의해서 나눈다면 차이들이 있는 만큼 많이 [동일한 것을] 말해야 할 것이다

차이가 차이로부터 생성된다면 (맨) 끝 [차이?]이 에이도스(종)요 실체일 것이다[581] 그러나 만약 우연적으로 (나눈다면) 예를들어 (아래) 다리로부터 한 편으로 흼을 다른 한 편으로 검음을 나눈다면 (나뉘어진) 조각들(αἱ τομαὶ 1038a28)만큼 [차이들이 있을 것이다] 따라서,

차이들로 이루어진 또는 올바른 길을 따라 [나뉘어진] 차이들 가운데 (맨) 끝으로 이루어진 로고스가 분명히 정의이다[582]예를들어 사람의 (정의)

---

580) 발의 차이들이 있는 그 만큼(ὅσαιπερ 1038a17) 종이 있다고 해서 헤태론한 종들이 있다 라고 말해야 할까 그럴 수 있다면 내가 앞 각주에서 지적했듯이 종은 상대적인 것으로서 헤태론한 여럿일 것이다 그러나,

절대적인 것으로서 사람 만이 종이라면 갈라진 발의 에이도스는 사람이 될 것이다 그리고 차이들이 있는 그 만큼 사람들이 있을 것이다 라고 생각해서는 안될까 음.....안 될 것 같은데.... 갈라진 두 발 생물들에는 사람 뿐 아니라 타조도 속하기 때문이다 아이고 헷 갈려!

581) 정의 에서는 동일한 것이 겹쳐서는 안된다 라는 것은 이미 317쪽에서 말하여졌다 들창(코) 코도 그러한 보기들 가운데 하나일 것이다

582) 끝 차이가 정의요 실체이다 라고 받아들일 것이 아니라 끝 차이로 이루어진 로고스가 정의이다 라고 받아드려야 할 것인가

의 경우 생물 두 발 발 이라고 말하는 것 처럼 이러한 정의의 순서를 거꾸로 한다면 분명해질 것이다 두 발이 말하여졌을 때 (아래) 발은 남아 돌기 때문이다[583] 그러나,

실체에는 순서(τάξις[584] 1038a33)가 있지 않다[585] 먼저 와 늦음[586]을 우리는 어떻게 생각해야 만 할까 나눔에 따른 정의들에 관련해서 우리들은 이(정의)들이 어떠한 것들(ποίοι 10138a35)인가를 먼저 말했다 ”

---

정의가 차이 만으로 이루어지는 것은 분명히 아니다 (상위) 류 와 끝 차이가 정의이다 라고 그는 말했기 때문이다 그러나,

정의가 그것의 정의인 그 실체 곧 종(에이도스)는 맨 끝 차이라는 로고스를 받아드려야 하지 않을까 글쎄.....진짜로 그럴까 ? 차이가 곧 종(실체)라면 두 발 생물에서 두 발이 실체(종, 에이도스, 있어지고 있는 그 무엇)여야 할 것이다 그러나 텔레스는 종을 사람이라고 하지 않는가 끝 차이가 실체(종)이라면 두 발이 사람이어야 할 것이다 당신은 두 발이 사람이라고 생각하는가 그리고,

끝 차이는 프라그마의 실체 라는 로고스 그리고 갈라진 발은 발인 것이라는 로고스는 끝 차이가 실체라는 로고스를 지탱해 주고 있는 것 같으면서도 실은 지탱해 주지 않을 것 같다 발인 것은 그야 말로 그가 내 세우는 제 1 실체요 프라그마의 실체라는 말은 여기서 말하는 실체가 종(에이도스)를 말하는 것 같지 않기도 하기 때문이다

583) 재치있는 보기이다 맨 끝 차이로 이루어진 것이 로고스가 정의 곧 ‘생물 두발(1037b12, 1038a4)’의 끝에 ‘발’을 놓아 ‘생물 두발 발’이라고 그 끝 순서를 바꾸어보자 두 발을 말할 때 이미 동일한 것 곧 발이 말하여 졌으므로 ‘생물 두발 발’ 이라고 말하연 발을 두 번 말하게 된다 그러나 정의에서는 동일한 것이 두 번 반복 되서는 않된다 라는 것은 317 과 448 쪽에서 말하여졌다

584) 탁씨스에 대해서는 247 쪽을 참조하시오

585) 맨 끝 차이가 실체요 실체는 하나이기 때문이다 끝 차이가 실체라는 것은 이미 말하여졌다

586) 먼저 와 늦음에 대해서는 범주들 261-269쪽을 보시오

그것의 정의인 그것이 그 자체로 하나인 것이며 이것이기 때문에 예를들어 혜태론한 것 생물 과 두 발로 이루어진 정의 역시 그 자체로 하나이므로 예를들어 흰 사람 처럼 흼(혜태론한 것)이 사람(혜태론한 것)에 속하므로 하나인 그런 우연한 하나가 정의는 아니다 라는 것이 제애타 12 장 앞부분에서는 말하여 졌다 이어지는 부분에서는 정의는 어떠한 것이며 무엇으로 이루어지는가에 대해 말하여지는 가운데 실체 와 에이도스가 무엇이라는 것이 약간은 애매하게 밝혀진다 자 옮기는 것은 끝 냈으니 요약해 보자,

먼저 반드시 나눔에 의한 정의를 조사해야한다

정의(두 발 생물) 안에는 첫 번째로 말하여지는 류(생물) 와 차이(두 발)[587] 이외에는 혜태론한 어떤 것도 있지 않다 첫 번째 류 이외의 알론한 류은 첫 번째 류와 더불어 취하여진 차이일 것이다 예를들어 첫 번째 류가 생물이라면 알론한 류은 '두 발 생물'일 것이고 그 다음 류는 '날개 없는 두 발'일 것이다 여기서 혜태론한 것은 차이들이다

이러한 차이(들)로 정의는 이루어진다는 것은 분명하다 류의 에이도스 와 나란히 류가 순수하게 있지 않거나 설령 나란히 있다하더라도 질료로서 있다면 그러하다 예를들어 류와질료인 소리로부터 에이도스와철자를 차이들은 만들기때문이다[588]

그는 이제 나누어지는 차이의 차이에 대해 말한다

차이(의)로부터 차이가 나뉘어진다는 것은 필연적이다 생물의 차이인 발로부터 나뉘어져 갈라짐 과 갈라지지 않음 이라는 차이가 나온다 이렇게 나뉘어지는 것이 올바르고(κατὰ τὸ ὀρθόν 1038a30) 좋게(καλώς 1038a13)그리고 고유하게(τῇ οἰκείᾳ 1038a24)나누는 길이지 발로부터 날개 와 날개 없음으로 나뉘어져서는 안된다 이렇게 나는 것은 할 수 없는 일을 해버리는

---

587) 여기서 혜태론한 것은 차이인 반면 류는 생물이다

588) 류인 소리는 스스로를 생산하는(되는) 에이도스와철자와 나란히 떨어져 있다하더래도 질료로서 그러하다 질료는 에이도스와 합쳐져 있으나 분리되 있다 라는 392 와 293 쪽을 참조하라

셈이된다 따라서,

갈라짐 과 안 갈라짐이 발(차이)의 차이이며 갈라진 발이 바로 발인 것이다 그러나,

끝까지 차이 안 나도록 나누어져야한다 그러는 가운데 차이들이 있는 그 만큼 종(에이도스)들이 있게 될 것이다 발 생물들도 차이들과 똑 같이 있을 것이다 이렇게 해서 다다른 끝 차이가 바로 프라그마의 실체이며 정의라는 것은 분명하다

정의할 때 '발 두 발 생물' 처럼 동일한 것을 여러 번 말해서는 않된다 두 발 지님은 생물이 발 지님 이외의 어떤 것을 말하고 있는 것이 아니므로 남아돌기 때문이다 그리고 고유하게 나누어 간다면 차이들이 있는 만큼 (동일한 것을) 말해야 할 것이다 라고 말해야 할 것이다

차이의 차이가(차이로부터 차이가) 생성된다면 [그 차이의] 끝이 종(에이도스)요 실체일 것이다 그러나,

우연적으로 예를들어 발로부터 힘 과 검음으로 [나누어 간다면 나뉘어진] 조각들 만큼 [차이들이 있을 것이다] 따라서,

올바르게 [나뉘어진] 차이들 가운데 (맨) 끝으로 이루어진 로고스가 정의라는 것은 분명하다 예를들어 사람의 경우 생물 두 발 발 이라고 말하는 것 처럼 정의의 순서를 거꾸로 해보라 두 발이 말하여졌을 때 발은 [이미] 남아돌기 때문이다 그러나,

실체에는 순서가 없다 먼저 와 나중을 우리는 어떻게 생각해야 만 할까

나눔에 따른 정의와 관련해서 정의들이 어떠한 것인가를 먼저 우리는 말했다

이제 요약이 끝났으니 정리해 보기로하자

그것의 정의 와 그것은 그 자체로 하나라는 것이 12 장 앞 부분에서 말하여지면서 정의는 차이의 차이로 나누어진 맨 끝 차이로 이루어진 로고스이며 이 끝 차이가 바로 실체요 에이도스(종) 라는 것이 말하여지는 뒤

부분이 열려진다

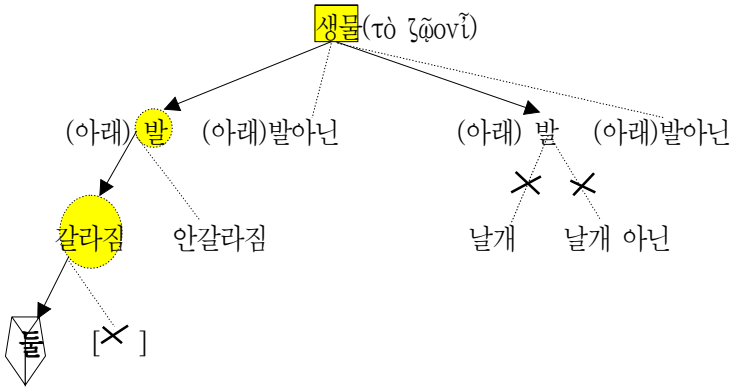
차이의 차이로 나누어 가는 길은 아무렇게나 하는 것이 아니다 좋고 올바르며 고유한 방식으로 프라그마에 따라 나누어 가야한다 이런 나눔의 길은 이미 플라톤의 소피스테애스 24 쪽에 그려져 있다

플라톤은 소피스테애스를 정의하면서 에이도스에서 에이도스로 곧 에이도스의 에이도스로 나누어 가는 반면에 텔레스는 차이에서 차이로 곧 차이의 차이로 나누어간다 텔레스가 차이를 에이도스라고 했으니 둘 다 에이도스 또는 차이를 나누어 간다 라고도 말할 수 있으리라 그러나 차이(디아포라)라는 말을 플라톤이 소피스테애스에서 쓴 것 같지 않다 그리고 헤태론이라는 말도 두 사람 사이에서는 헤태론하게 쓰인 것 같다

플라톤은 헤태론이라는 말을 소피스테애스에서 쓰는 것이 아니라 파르메니데애스에서 그 말을 자주 쓴다[589] 파르메니데애스 편 역시 형이상학처럼 있는 것 과 실체에 대해 말하므로 두 사람의 쓰임새 틈새가 벌어져 있다 라고 말하지는 못할 것이다 어떻게 보면 텔레스는 플라톤의 쓰임새를 넓혀 가고 있다 라고 보는 것이 정의에 있어 두 사람의 틈새가 벌어져있다 라고 보는 것 보다 더 낫다 지금,

나는 플라톤의 나눔의 방법(소피스테애스 22 쪽)을 아리스토텔레스의 나누는 길과 비교해 보려는 중이다 플라톤이 사람(남자)를 기교 라는 뒤나뮈스(힘, 능력)지닌 사람 과 다른 능력 지닌 사람으로 나누기 시작하나 (24 쪽 참조) 텔레스는 생물을 나누기 시작한다 그런데 플라톤은 소크라테애스를 정의하기 위해서 사람을 나누어 가면서 구분하기 시작하는 반면에 텔레스는 사람을 정의하기 위해서 생물의 에이도스를 나누기 시작한다 그러나 소피스테애스를 포괄적으로 정의하는 플라톤과는 달리 텔레스는 정의가 나눔에 의한 것이라면 정의란 무엇이며 올바르게 나누는 길은 어떤한 길인가에 대해 말한다 그러한 나누는 길은 다음 처럼 그려질 수 있으리라

589) 파르메니데애스 44, 56, 73, 77쪽을 참조하시오




올바른 고유한 좋은 나눔　　불 가능한 나눔

네모는 류이며 둥금은 차이이다 이 차이의 차이로 나뉘어지므로 차이로부터 차이로 나뉘어진다 그리고 차이 안 날 때까지 나뉘어져야한다 더 이상 차이나지 않을 바로 아 차이의 끝590)(삼각 기둥)이 그에의해 에이도스요(프라그마의) 실체라고 말하여지며 이 끝으로 이루어진 로고스가 정의이라고 말하여진다 따라서 사람의 정의는 두 발 생물이 될 것이다 그리고 차이들이 있는 그 만큼 에이도스(종)이 있을 것이다

정의(사람)에는 류(생물) 와 차이(두발) 만이 있으며 이 첫 번째 류(생물)과 알론한 류들은 '첫 번째 또는 상위 류와 더불어 취하여진 차이'이다 예를들어  다음 류는 '두발 생물'이며 그 다음 다음 류는 '날개 없는 두 발 생물'일 것이다 아울러,

이러한 정의는 그 자체 하나 라고 말하여진다 그것의 정의인 그것 곧 실체가 그 자체로 하나이며 이것이기 때문이다 알론한 기체에 속하므로서 비로소 하나가 되는 그러한 것이 아니라는 말이다

이제 정리가 끝 났으니 물음을 던져보자 이미 던진 물음이긴해도 여기서 다시 물어 보아야겠다

그에 따르면 차이가 곧 에이도스일 것이다 그리고 그는 이어져온 장

590) 이것 역시 차이이기는 하다

들에서 가장 먼저 있는 것이 실체이며 이 실체는 에이도스(종)이고 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이다 라고 말하므로 차이(들)이 곧 가장 먼저 있는 것이며 따라서 실체이고 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이어야 할 것이다 그러나 차이가 곧 에이도스인가

범주 와 형이상학 여러 곳에서 에이도스(종)은 사람이며 류(기체)는 생물이다 라고 그가 말하고 있음에도 에이도스는 차이임을 인정해야할 것이다 그렇다면 '사람'은 곧 '두 발'이라는 말이 성립되어야 할 것이다 그러나 '두 발 생물' 이라는 로고스가 사람의 정의이지 않는가 사람은 두 발 생물이라고 말하여지는 것이라는데.....어찌 두발(에이도스)이 사람(에이도스, 종)일 있겠는가 그리고 두 발 생물이 사람의 정의라는 말은 생물 가운데 두발 지닌 것이 사람이라는 말일 것이므로 비록 주어지지는 않지만 그 말(로고스)에서 보여(에이데나이)진 것(스케애마)은 사람이 될 것이다 두 발(차이)을 통해 보여진 생물이 사람이라는 말일 것이다 이렇다면,

어찌 차이(에이도스)가 에이도스(사람, 종)이 될 수 있을까 될 수 없다는 것이 분명 하다면 여기에서 말하여지는 차이 로서의 에이도스는 종이 아닌 다른 무엇을 가리킨다고 보아야 할 것이다

그 무엇(실체)를 말하는 4-12 장과는 달리 그는 13장 부터는 3장 처음으로 되 돌아가 거기서 4 가지로 말하여진 실체 가운데 두 번째로 그에 의해 실체라고 말하여진 보편자에 대해 말하기 시작한다 네 번째로 그에 의해 실체라고 말하여진 기체는 3장에서 그리고 첫 번째로 실체라고 말하여진 있어지고 있는 그 무엇은 4-12장에서 말하여졌다 하나 와 나눔 과 정의 와 실체에 대해 말하는 12 장을 넘어 실체는 보편자가 아니다 라고 말하는 13 장으로 가보자 13 장으로 넘어가면서도 나는 헤태론한 차이들이 종들이요 실체이다 라는 그의 말이 목에 걸린다

" (XIII) 실체에 관한 것이 [우리의] 숙고( ἡ σκέψις 1035b1)이므로 다시 [그리로] 닥아서 보자 기체 와 있어지고 있는 그 무엇 그리고 이것들[591]

591) 기체 와 있어지고 있는 그 무엇을 이것들이 가리킨다면 여기서는 기체를 질료적인 것으로 파악한 것 같은데....그렇다면....질료 와 에이도스로 이

로 [이루어진] 것 과 보편자(τὸ καθόλου 1038b3)가 실체라고 말하여진다 그런데,

한 편으로 두 가지 것은 말하여졌다 생물이 그 속성들(πάθεσιν 1038b6)에 [속해있]듯이 있는 이것(τόδε τι ὄν 1038b5)[으로서] 또는 현실태에 [속해 또는 깔려 있는] 질료 로서 [등] 두 가지로 깔려있다(ὑπόκειται 1038b5) 라고 있어지고 있는 그 무엇 과 기체(τού ὑποκειμένού 1038b5)에 관해 우리들은 말했기 때문이다[592]그런데,

보편자도 주로(μάλιςα, 1038b7) 원인 또는 아르케애 라고 어떤 자에 의해서 여겨지는 것 처럼 보인다 이 때문에 이것(보편자)에 우리는 닥아서 기로하자 ”

생물이 속성들에 [속해 있]듯이 있는 이것 으로서 깔려있다 라고 또는 현실태에 [속해있는] 질료 로서 깔려있다 라고 우리는 있어지고 있는 그

---

루어진 것들 곧 생성된 것들도 실체라 말하여진다 라고 이곳을 이해할 수도 있을 것 같은데..... 그러나

질료 만이 기체라고 말하여지는 것은 아니다 라는 295 쪽의 말에 따르자면 기체를 질료(적인 것)으로 만 볼 수는 없을 것 같다 그럼에도 나는 일단 여기에 나오는 기체가 주로 질료를 가리키고 있는 것으로 보고 넘어가려한다

592) 실체라고 말하여지는 것들은 일단 무엇의 기체라고 말하여지는 것들이다 있어지고 있는 그 무엇의 경우에는 생물이 어떤 속성들에 [속해 또는 깔려] 있는 생물 처럼 있는 이것 으로서 깔린 반면 [기체의 경우에는] 현실태에 [깔려 또는 속해]있는 질료 로서 깔리기 때문이며 어떤 것에 깔린 것은 어떤 것의 기체이기 때문이다 그러나,

기체가 곧 실체라는 것은 아니다 라는 298쪽을 보라 그렇다면,

흔히 실체라고 ‘말하여지는’ 것 모두가 실체는 아니다 라고 여기에 나오는 ‘말하여진다’(λέφεται 1038b2, 1028b33)를 해석해야 할 것이다 그러나 아니라고 해서 전혀 실체가 아닌 것은 아니다  하플로오스(순수하게) 말하여지는 실체가 아닐 뿐이다

무엇 과 기체에 관해서 말했으므로 이제 어떤 자에 의해서 원인 또는 아르케애 라고도 말하여지는 보편자에 대해 닥아서자

“ 무엇이건 보편자를 실체라고 말하는 것은 불 가능할 것 처럼 보이기 때문이다 첫째,

실체는 각기 것에 고유한 것(ἴδιος 1038b10)이어서 알론한 것에 속하지 않는 반면 많은 것에(πλείοσιν 1038b11) 자연스레 속하는 것이라고 말하여지는 **보편자**는 [그 많은 것에] 공통적인(κοινόν 1038b11) 것이기 때문이다 이러한 (공통적인) 것이 어떤 것의 실체일까 [실체라면] 모두 다(ἁπάντών 1038b12-13)의 [실체이거나] 또는 하나 아닌 것의(οὐδενός [실체]일 것이기[593]때문이다

그러나(δ'1038b13) 모두 다의 (실체와 같은) 그런 것은 [있지않다] 또한(δ'1038b13),

만약 [공통적인 것이] 하나의(ἑνός 1038b13) (실체)라면 마찬 가지로 이 하나는 알론한 것들일 것이다 자신들의 실체가 하나이며 그리고[594] [자

---

593) 보편자는 많은 것에(πλείοσιν 1038b11) 자연스레 속하므로 **모든 것의(ἁπάντών** 1038b12-13) 실체이거나 또는 어떤 하나의(οὐδενός 1038b14) 실체는 아니거나 할것이다 여기서,

나는 텔레스가 쓰고 있는 수량어(數量語)를 구분해 보고져한다 하나 여럿(416-433) 많음 **모든(πάν** 1024a2, 375쪽) 전체(372-373)에 대한 텔레스의 로고스는 이미 말하여졌다

**ἅ-παν**(모두 다 all together) 와 **πάν**(모든 all)을 어떻게 구분할까 '아판'을 '다 함께 또는 모두 다' 정도로 옮기면 좋을 것 같으나 언뜻 적절한 낱말이 떠오르지 않는다 그는 판(모든)을 '처음 과 가운데 와 끝을 지닌 것들 가운데 위치에 있어 차이나지 않는 것' 이라고한다 이런 판(모든)에 계사(copul) 'α'가 붙어 '아-판'이 되었다 아(α)가 부정어(否定語)가 아니니 '비(非) 모든'은 아닐 것이고 .....아마 '묶어져 한 단위 척도로 쓰여지는 모두'를 뜻하지 않을까 한 '뭉치' 또는 두 '뭉치' 처럼 말이다

594) 그리고(καὶ 1038b14)를 곧으로 옮기는 것은 적절치 않는 것 처럼 보인

신들에게서] 있어지고 있는 그 무엇이 하나인 것들은 마찬 가지로 그들 자체 하나이기[595] 때문이다[596] 나아가서,

---

다 물론 주로 순수하게 실체라고 말하여지는 것은 있어지고 있는 그 무엇이다 그러나 이 무엇이 아닌 것은 전혀 실체가 아니다 라고 말할 수는 없다 실체는 쉬모오뉘마(동음동의어, 범주 176쪽)한 것이기 때문이다 곧 여러 가지로 말하여지기 때문이다

595)이러한 하나에 대해서는 425, 431쪽 참조하시오

596) 여기 나오는 논증이 지금 나에게 선명해지지 않으므로 그 논증을 다시 따라가야 할 것 같다

" 무엇이건 보편자를 실체라고 말하는 것은 불 가능할 것 처럼 보이기 때문이다 첫째,

실체는 고유한 각기 것이어서 알론한 것에 속하지 않는 반면 많은 것에 자연스레 속해 있는 것 으로서의 보편자는 자신이 속해 있는 것들에 공통적인 것이기 때문이다

이러한 공통적인 것이 어떤 것의 실체일까

[실체라면] 모두 다의 실체이거나 또는 하나 아닌 것의 실체여야 할 것이다 그러나,

[실체는 각기 것이다 라는 것이 실체에 고유하므로 실체는] 모두 다의(실체와 같은) 그런 것(실체)는 있지 않다 또한,

[보편자가] 하나의 (실체)라면 [보편자는 많은 것에 속해 있으므로] 하나(어떤 것)이 알론한 것[과 동일한 것이 될 것]이다 실체 와 있어지고 있는 그 무엇이 하나인 것들은 마찬 가지로 그들 자체 하나이기 때문이다 [따라서 보편자는 (어떤 것) 하나의 실체일 수 없다 실체라면 알론한 것들이 하나가 될 것이기 때문이다] "

공통적인 것이 어떤 것의 실체라면 모두 다의 실체여야 할 것인데 모두 다의 실체는 있지 않으며 그리고 공통적인 것이 어떤 것 하나의 실체라

실체는 기체에 따르지 않는 것(τὸ μὴ καθ' ὑποκειμένου 1038b15)[597] 인 반면에 보편자는 어떤 기체에 따르는(붙는) 것이라고 항상 말하여지기 [때문이다] 그러나,

결국(ἆρα 1038b17) 있어지고 있는 그 무엇이 [실체인] 그런 길에서 [보편자는 실체]일 수 없긴해도 이( 있어지고 있는 그 무엇)안에 [보편자는] 속하기는 한다 예를들어 *생물*이 *사람* 과 말 안에 (속하는 것)[598]처럼 말이다 [그렇다면],

그것(생물 곧 보편자)의 *로고스*가 어떤 것(τις 1038b19)인지가 분명하(지않)다[599]심지어 실체안에 (속하는 또는 있는) 모든 것의 *로고스*가 있을

---

면 그 어떤 것 하나가 알론한 것과 동일한 것이 되버려 모든 것이 하나가 될 것이다 그러나 모든 것이 하나일 수는 없다(395쪽 참조) 따라서 많은 것에 공통적인 것은 어떤 것의 실체일 수 없으므로 그러한 공통적인 것인 보편자 예를들어 류는 실체가 아니다 라고 지금 나는 이해하련다

597) 로스는 805쪽에서 기체의 속성이 아닌 것 이라고 옮긴다

598) 따라서 아리스토텔레스는 류(생물)를 보편자로 여기는 듯하다 그러나 그가 에이도스(종, 사람 또는 말)을 있어지고 있는 그 무엇(실체)으로 여기는 것은 분명하다 그리고 그러한 종(사람)에 보편자(류, 생물)가 속한다는 것도 분명하다

599) ' 그렇다면 분명히 그것은 있어지고 있는 그 무엇의 로고스이다(805)' 라고 로스는 번역한다 그러나 이렇게 번역하면 'οὐκοὺν δήλον(그래서 ....(이라는 것이) 분명치 **않다** )'에 나타나는 'οὐκ(않다)'가 로스의 번역에서 보여지지 않게 되는데.....,

본문 1038b18-19에서는 οὐκούν(그래서 아니, so not)이 아니라 οὔκουν(그래서, therefore)가 쓰였다 시간이 흐르면서 οὐκούν(그래서 아니, so not)로부터 부정적인 뜻 '아니'를 잃어버린 οὔκουν(결국(結局, 그래서, therefore), 1039b7,12, 473쪽)이 나왔으므로 '우쿠운'안에는 '아니'가 스며들어있다고 볼 수 있으리라 로스는 살리지 아니했지만 나는 이 '않다'라는 부정(否定)을 살리고 싶다 따라서,

있어지고 있는 그 무엇에 속하기는 하나 보편자(생물)은 그 무엇이 실체인 그런 길에서 실체가 아니므로 생물(보편자)의 로고스가 어떤한 것인지가

[필요는] 없다 하더라도 [분명하지 않다는 점에 있어서는] 하등의 차이없다 못지 않게 이것(보편자?)은 어떤 것의 실체이기 때문이다[600] 사람 안에 속하는 그 사람[인 것]의 [실체가] 사람 [일 것]처럼(ὡς 1038b21) [말이다] 따라서,

예를들어 자신(*생물*) 안에 고유한 것으로서(ὡς ἴδιον 10138b23)속하는 *생물*[이 실체일 것] 처럼 실체는 저것의 실체라는 동일한 [결과]가 잇따른다 [더] 나아가서,

이(것 τὸ τόδε 1038b24) 과 **실체**가 만약 어떤 것들로부터 있다면 실체들로부터 있음도 아니요 이것(τού τόδε τι 1038b25)으로부터 (있음도)아니라 질(ποιού 1038b25)로부터 있다 라는 것은 불 가능하고 불 합리(ἄτοπον

---

선명하(지 않)다 라고 말하여지고 있다 라고 옮겨질 수 있을 것이다

류(보편자)는 자신의 로고스를 가질 수 없다는 말일까...

600) 비록 류(여기서는 보편자)는 종 보다는 덜 실체이긴 해도 실체이다 라는 범주 170 쪽을 참조하시오 종(있어지고 있는 그 무엇, 실체)에 못지 않게(οὐθὲν γὰρ ἧττον 1038b20)실체이기 때문에 하등의 차이 없다 라는 말이다 왜 차이 없다 했을까

모든 로고스들 가운데 있어지고 있는 것의 로고스 만이 정의 라는 것은 여러 번 강조되어 말하여졌다 그 만큼 정의 로서의 로고스는 분명한 앎이라는 앎이라는 것 곧 순수한 앎이라는 것이 아닐까 순수한 것인 그 만큼 알려지는 것(종, 사람, 에이도스, 실체)도 분명하지 않을까 그런 것은 질료로부터 분리됐을 것이기 때문이다 그러나,

류(생물, 보편자)의 로고스는 정의가 아니다 라고 우리는 말할 수 있을 것 같다 그렇다면 생물의 로고스가 있다 손 치더라도 문제의 그 생물은 사람 만큼은 분명치 못할 것이거나 또는 아예 분명치 못할 것이다 정의 만이 가장 분명하고 확실한 앎일 것이기 때문이다 자!

이렇게 해석할 수 있다면 분명히 로스와는 알론한 옮김이 정당화 될 수 있을까.....

1038b24)하다

실체 보다 그리고 이(것) 보다 먼저 있는 것은 실체가 아니라 질[601] 일 것이기 때문이다 [그러나 이것은] 불 가능하다 왜냐하면 로고스에게도 시간에게도 생성에게도 실체 보다 먼저 속성(τὰ πάθη 1038b28)이 있지 않기 때문이다 [먼저 있다면 속성 과 그 실체가] 분리[602] 되므로 [그렇다 더 더] 나아가서,

실체 소크라테애스(안)에 실체가 속할 것이다[603] 그래서 실체 두 개가 [있을 것이다]

사람 과 그렇게 말하여지는 것들 모두(ὅσα 1038b31)실체라면[604] 로고

---

601) 질에 대해서는 범주들 200-201쪽을 참조하시오 그는 보편자(류, 생물)를 일 종의 질적인 것으로서 간주한 것이 아닐까 사실 종(사람) 과 류(생물)을 그는 질적인 것으로 간주하기는 한다 비록 자연적인 질과는 알론한 질이긴 해도 말이다(범주들 179쪽)

602) 이데아론자들은 불 합리한 원인도 분리 때문이다 라고 텔레스는 말한다 분리에 대해서는 우선 408-410을 참조할 것이며 이데아 비판에 대해서도 우선 395 쪽을 참조하라 분리 와 비판에 대해서는 있음에 관한 옮김 요약 정리 문제제기 후에 본격적으로 옮기면서 요약 정리 문제제기할 것이디

603) 류(생물, 보편자)는 실체(종, 사람)안에 속한다는 것은 바로 앞 부분에서 말하여졌다 보편자(류, 생물)가 실체(사람, 사람인 것 - 소크라테애스-,)에 속한다면 그리고 보편자(생물)가 실체라면 실체 소크라테애스 안에 실체(생물)이 속할 것이다 라는 말 일게다 그러나,

텔레스 자신도 범주들 170쪽에서 생물(류)을 종(사람)과 더불어 비록 종 보다는 덜 실체이긴 해도 제 2 실체라고 말하고 있는데....아마,

여기서 그는 순수한 실체를 말하고 있을 것이다 다시 말해서 순수한 실체 이외의 알론한 실체를 여기서 그는 염두에 두고 있지 않을 거라는 말이다 음.....꼭 이렇게 만은 말할 수는 없을 것 같다.....

604) 무엇 때문에 이 말이 톡 튀어 나왔는가 모르겠다 보충적인 설명들이

스 안에 있음[인] 것들[605] 가운데 어느 것도 어떤 것의 실체가 아니며 그것들(실체들?)과 분리되지도 않으며 알론한 것 안에 [있지도 않는다 라는 것이] 전체적으로 잇따른다 예를들어 어떤 것과 나란한 생물은 생물인 (어떤) 것(어떤 생물, τι ζῷον 1038b33)이 아니며 알론한 것은 로고스들 안에 [있는] 어떤 것과도 [분리되 있지 않다 곧 나란히 있지 않다 라는 것을] 나는 말한다 실로,

[위] 이론으로부터(ἔκ τε δὴ τούτων Θεωρούσι 1038b34)[ 바라 본다면] 보편자에 속하는 것 가운데 어느 것도 실체가 아님은 분명하다 공통 범주[606]들 가운데 어느 것도 이것을 가리키는 아니라 [공통 범주들은] 그러한 것(τοιόνδε[607]. 1039a1)을 가리키기 때문이다 그렇지 않다면[608] 많은 어려움들이 특히 세 번째 사람[609][이라는 어려움]이 잇따른다 나아가서,

이렇게(ὧδε 1039a2) 분명해진다 현실적(ἐντελεχείᾳ 1039a4)으로 그렇게 [실체인 것은] 비록 잠재적으로는 둘 이더라도 현실적으로 둘일 수 없고

---

무엇 때문에 이리 나를 어렵게하는고.....아냐,

실체에 속하는 것들도 실체라고 말하여진다면 으로 읽을 수 있다 따라서 실체에 속한다고 그렇게 말하지는 것들 마져 실체라면 으로 읽는다면 그리 어려운 것이 아니다 많은 것 과 실체를 동일한 것으로 보기에는 좀 꺼림찍 하긴해도 보편자는 실체들 또는 많은 것에 속한다고 말하여지기 때문이다

605) 로고스 안에 있는 것들은 또 무엇인가.....첫 번째 류 와 차이들을 말하는 것일까(444쪽) 이 두 가지는 정의 안에 있는 것들이 아닌가!

606) 공통 범주(τών κοινῇ κατηχορουμένων 1039a1)라는 말은 보편자를 가리키는 것일까 아마 그런 것 같다 그렇다면 범주들도 류 라는 말인가 그렇지는 않을 것 같다 앞에 코이네애(공통) 이라는 말이 붙었기 때문이다 그럼 범주들 가운데 [많은 것에] 공통으로 있는 범주가 류라는 말일까.....그럴 것 같기도 하다

607) 그러한 것에 대해서는 플라톤의 티마이오스 148쪽을 참조하시오

608) 공통 범주 곧 보편자(류, 생물)이 그러한 것을 가리키지 않고 이것을 가리킨다면

609) 907b17을 참조하시오

하나일 것이므로 실체는 [자신] 안에 현실적으로 속하는 실체들로부터 있을 수 없기 때문이다 예를들어 배(διπλασία 倍 1039a6) 는 반 두 개로부터 잠재적으로 [있으나] [그 반들의] 현실(화)는 [그 반 두 개 와 배를 서로로부터] 분리시킨다다[610] 따라서,

실체가 하나라면 [자신] 안에 속하는 실체들로부터는 있지 않는 그래서 (καὶ 1039a8) [실체는] 데애모크리토스가 옳게 말한 그런 길로 있을 것이다 둘로부터 하나가 또는 하나로부터 둘이 생성되 있을 수 없다 라고 말하면서 그는 실체들을 크기들[에 있어] 원자들(나누어지지 않는 것들 τὰ ἄτομα 1039a10)로 만든다  그리고 어떤 사람들이 말한 것 처럼 모나드[611]들의 합쳐진 것(σὺνΘεσις 1039a12)이 수라면 수의 경우에도 분명히 이와 같다[612] 하나는 둘이 아니며 모나드 안에는 현실적인 모나드가 있지 않기 때문이다 그러나,

아포리아(어려움)가 연이어진다 [보편자는] 이것이(τόδε τι 1039a16) 아니라 그러한 것(τοιόνδε 1039a16)을 가리키므로 어떤 실체도 보편자로부터 있지 않다면 그리고 어떤 실체도 현실적으로 있는 실체들로부터 합쳐지는 것이 아니라면 모든 실체는 합쳐진 것이 아닐 것이며[613] 따라서 어떤 실체의 *로고스*도 있지 않을 것이다[614] 그러나 실로 단지 주로 실체의 *정의*만이 있다는 것은 오래전에 말하여졌고 그리고 모두에 의해서 그렇게 여져

---

610) 그 결과 잠재적으로 두 개인 '반들'이 하나인 현실태 '두 배'가 된다

611) 모나드에 대해서는 430쪽을 참조하시오 거기에 따르면 모든 방향에서 위치없이 있는 량적으로 나뉘어지지 않는것이 모나드이며 이 모나드에 위치가 부여된 것이 점이다

612) 하나는 둘로부터 둘은 하나로부터 있을 수 없다

613) 이와 같은 말은 자주 반복되는 말인데 반복되는 곳을 가리킬 없구나 읽다보면 나오겠지요 311쪽 과 ...

614) 실체는 현실적인 실체들로부터 있는 것이 아니다 가 실체의 로고스가 있지않다 의 원인이 될 수 있을까 1038b19 과 31에 나오는 로고스와 그 위 아래 줄에 나온 로고스가 나를 너무 괴롭힌다 로고스 와 정의에 대해서는 우선 368쪽을 보라

졌다 그러나 지금은 그렇게 [여겨질 수] 없을 것 처럼 보인다[615]그렇다면 어떤 것의 정의도 있지 않을 것이다 또는 어떻게 보면 있을 것이고 어떻게 보면 있지 않을 것이다 우리들이 말하는 것은 뒤에 [잇따르는 것]으로부터 분명해질 것이다 ”

보편자는 실체가 아니라는 것을 논증하면서 13장은 실체 와 보편자가 무엇이냐가 말하여진다 그 논증이 약간 또는 너무 헷갈린다 우선,

위 13 장 옮김을 아래 처럼 요약할 수 있으리라

보편자는 실체라고 말하여질 수 없다 첫째,

실체는 각기 것에 고유한 것이므로 알론한 것에 속하지 않는 반면 많은 것에 자연스레 속한다고 말하여지는 보편자는 [많은 것에] 공통적인 것이기 때문이다

(공통적인 것이) 어떤 것의 실체일까 [실체라면] 모두 다의 실체이거나 또는 하나 아닌 것의 실체일 것이다 그러나,

모두 다의 실체와 같은 그런 것은 있지 않다 또한,

하나의 (실체)라면 이 하나는 알론한 것들일 것이다 자신들의 실체가 하나이며 자신들에게 있어지고 있는 그 무엇이 하나인 것들은 마찬 가지로 그들 자체 하나이기 때문이다 나아가서,

기체에 따르지 않는 것이 실체인 반면 보편자는 어떤 기체에 따르는 (붙는) 것이라고 항상 말하여진다 그러나 결국(ἄρα 1038b17)있어지고 있는 그 무엇이 [실체인] 그런 길에서 [보편자는 실체]일 수 없긴해도 이( 있어지고 있는 그 무엇)안에 [보편자는] 속하기는 한다 생물이 사람 과 말 안에 (속하는 것) 처럼 말이다 [그렇다면],

그것(생물 곧 보편자)의 *로고스*가 무엇인지가 분명하(지 않)다 심지어 실체 안에 (있는) 모든 것의 *로고스*가 아니라(있지 않다) 하더라도 이것(보편자?)은 어떤 것의 실체이기 때문이다 사람 안에 속하는 그 사람의 [실체

---

615) 실체의 로고스가 정의이므로 만약 실체의 로고스가 있지 않다면 실체의 정의는 있을 수 없게 되며 없다면 실체의 정의 만이 있다라는 우리를 포함한 많은 자들은 어떻게 될 것인다 어려운 문제다

가] 사람 [일 것] 처럼 말이다 따라서,

예를들어 자신(생물) 안에 고유한 것으로서 속하는 생물[이 실체일 것]처럼 실체는 저것(실체, 생물?)의 실체라는 동일한 [결과]가 잇따른다[616]

---

616) 이 논증이 지금 나에게 분명해지지 않는다 '첫 째로(πρώρη 1038b10)'에 이어지는 '나아가서(ἔτι 1038b15)'이므로 '나아가서'에 이어지는 로고스들은 보편자란 실체가 아님을 두 번째로 논증하는 로고스들일 것이다

보편자는 기체에 붙는 것인 반면 실체는 기체에 붙는 것이 아니므로 보편자는 기체가 아니다 에는 별 다른 아포리아가 없다 그러나 이어지는 로고스들이 나에게 선명하게 닥아오지 않으므로 다시 한 번 그 로고스들에 닥아서 보자

그 로고스들이 보편자란 실체가 아닌 원인을 직접적으로 말하고 있는 것들인지 아니면 그 원인을 보충 설명하고 있는 것들인지가 분명치 않다 내가 보기에는 보충 설명하고 있는 듯하다 그러나 그 설명이 애매하기에 나에게 아포리아하다(어렵다) 다음 처럼 다시 요약하는 가운데 가닥이 잡힐런지.....

있어지고 있는 그 무엇이 실체인 그런 길에서 실체일 수 없긴해도 예를들어 생물(보편자)가 사람 과 말 안에 속하는 것 처럼 있어지고 있는 그 무엇(사람)에 보편자(사람)는 있어지고 있는 그 무엇(실체)에 속한다 [그렇다면],

그것(보편자 또는 생물?)의 로고스는 어떤 것(τις 103819)인가 [바로 어떤 것이] 분명하(지 않)다 심지어 실체 안에 속하는 모든 것이 [자신들의] 로고스를 [지니지] 않더래도 [분명하지 않다 라는 점에 있어서는] 하등의 차이가 없다 못지 않게 이것(보편자)는 어떤 것의 실체이기 때문이다 <사람 안에 속하는 그 사람인 것의 실체가 사람일 것 처럼 말이다 따라서,

예를들어 자신(생물)안에 고유한 것으로서 속하는 생물이 [실체 일 것] 처럼 실체는 저것(실체?)의 실체라는 동일한 결과가 잇따를 것이다 > 그러나,

나 처럼 해석하면 <.....> 부분이 매끄럽지 못하다 이 부분은 앞 내용을 긍정하는 것이라기 보다는 부정하는 것 처럼 보이기 때문이다.....

[더] 나아가서,

이것 과 실체가 만약 어떤 것들로 있다면 실체들로부터 도 아니요 이것으로부터 도 아니라 질로부터 있다라는 것은 불 가능하고 불 합리하[므로 [보편자는 실체가 아니다] 실체 와 이것 보다 먼저인 것이 실체가 아니라 질일 수는 없기 때문이다 로고스에 있어서도 시간에 있어서도 생성에 있어서도 실체 보다 속성이 먼저 이지는 않기 때문이다 [먼저 있다면 속성 과 그 실체가] 분리되므로 [그렇다 더 더] 나아가서,

[보편자가 실체라면] 실체 소크라테에스 안에 실체가 속할 것이다 그래서 두 개의 실체가 [있을 것이다]

사람 과 그렇게 말하여지는 것들 [만] 모두 실체라면 로고스 안에 있는 것들은 어떤 것의 실체가 아니며 그것들과 분리되지도 않으며 알론한 것 안에 있는 것도 아니다 라는 것이 전체적으로 잇따른다 나(텔레스)는 어떤 것과 나란한 생물은 있지 않으며 알론한 것은 로고스들 안에 있는 어떤 것과도 분리되지 않는다는 것을 말한다 실로,

이렇게 보면 보편자는 실체가 아님이 분명하다 공통 범주들은 이것을 가리키는 것이 아니라 그러한 것을 가리키기 때문이다 그렇지 않다면 많은 어려움 특히 세 번째 사람 [이라는 어려움이] 잇따른다 나아가서,

이렇게 분명해진다  현실적으로 실체인 것은 비록 잠재적으로는 둘이더라도 현실적으로 둘일 수 없어 하나일 것이므로 실체는 자신 안에 현실적으로 속하는 실체들로부터 있을 수 없기 때문이다 예를들어 [현실적으로 하나인] 두 배는 잠재적인 반 두 개로부터 있다 그 [반 두 개의] 현실(화)가 그 두 개를 [서로] 분리시키기 때문이다 따라서,

실체가 하나라면 실체는 자신 안에 속하는 실체들로 있지 않으므로 데애모크리토스가 옳게 말한 그런 길로 실체는 있을 것이다 그는 둘로부터 하나가 또는 하나로부터 둘이 생성될 수 없다라고 하면서 실체들을 크기에

있어서의 원자들로 만든다 그리고 어떤 사람들이 말한 것 처럼 모나들의 합쳐진 것이 수라면 수도 이와 같다 하나는 둘이 아니며 모나드 안에는 현실적인 모나드가 있지 않기 때문이다 그러나,

어려움(아포리아[617])가 연 이어진다 이것이 아니라 그러한 것을 보편자는 가리키므로 보편자로부터는 실체가 있지 않다면 그리고 어떤 실체도 현실적인 실체들로부터 합쳐지는 것이 아니라면 모든 실체는 합쳐진 것이 아닐 것이므로 어떤 실체의 로고스도 있지 않을 것이다 그런데,

실로 실체의 정의 만이 주로 있다 라고 오래 전에 말하여졌고 모두 그렇게 여겼다 그러나 지금은 그럴 수 없을 것 처럼 보인다 결국 어떤 정의도 있지 않게 될 것이다

이런 요약을 다시 정리해보자

13 장에서 텔레스가 말하고 있는 로고스를 정리하면 다음과 같다

---

617) 이 어려움을 12 장의 어려움(411쪽)과 비교해보라 거기서의 어려움은 정의와 관련된다 정의는 있어지고 있는 그 무엇(사람)의 로고스이며 사람의 정의가 두발 생물이라면 사람은 무엇 때문에 하나인가 라는 것의 그 어려움인 반면 여기서의 어려움은 실체의 정의가 있을 수 있는가 라는 어려움이다

만약 토이온데(그러한 것)을 가리키는 보편자로부터도 실체가 있지 않다면 그리고 실체는 현실적인 실체들로부터 합쳐진 것이 아니라면 어떤 실체도 합쳐진 것이 아닐 것이므로 어떤 실체의 *로고스*도 있지 않을 것이기 때문이다 그는 실체(있어지는 그 무엇)의 로고스가 *정의*라고 하지 않는가 결국 실체의 정의는 있지 않게되지 않는가....

나를 답답하게 하는 것은 현실적인 실체들로부터 합쳐진 것이 아니라고해서 어떻게 그 실체의 로고스가 있지 않게 되느냐는 것이다 그가 여기서 말하고 있는 로고스는 무엇인가...

많은 것에 자연스레 속하는 것이어서 많은 것에 공통적인 것이며 기체에 항상 붙은 것이고 어떤 질도 실체 보다 먼저인 것이 아니므로 보편자는 실체가 아니다 실체는 고유한 각기 것이어서 알론한 것에 속하지 않으며 기체에 붙는 것이 아니고 실체 보다 먼저 있는 것은 있지 않기 때문이다 나아가서,

실체는 데애모크리토스의 원자와 같은 것으로서 자신안에 현실적인 실체를 지니않는다 따라서 모나드들의 합쳐진 것을 수라고 하는 어떤 사람의 모나드와도 같은 것이다 모나드는 자신 안에 모나드를 지니지 않기 때문이다 이들에 따르면 하나는 둘로부터 둘은 하나로부터 있는 것이 아니다 그런데,

나를 괴롭게 하는 로고스들은 보편자 와 실체는 무엇이다 라는 로고스가 아니라 보편자가 실체아님을 논증하는 로고스이다 그 논증을 따라가다 여간 당황한게 아니다 이런 당혹함 때문에 다시 그 논증을 정리할 필요가 내게 생겼다 논증 가운데 드러나는 로고스(전제)들은 그의 실체를 이해하는데 결정적이기 때문이다 아울러,

다시 13 장 마무리에서 그는 이러한 논증과 관련하여 새로운 어려움이 솟아 오름을  논증한다 그러나 이 논증도 지금 내게는 애매하다

**보편자는 실체가 아니다** 첫째,

각기 것에 고유하므로 실체는 알론한 것에 속하지 않는 반면 많은 것에 자연스레 속하므로 보편자는 많은 것에 공통적인 것이기 때문이다 공통적인 것은 어떤 것의 실체가 될 수 없다 무엇 때문에 그러할까

만약 공통적인 것이 실체라면 자신이 속해 있는 모두 다의 실체이든지 아니면 아무 것도 아닌 것의 실체 이든지 할 것이다 그런데,

모두 다의 실체와 같은 그런 실체는 있지 않다 실체는 각기 것에 고유하기 때문이다 또한,

아무 것도 아닌 것의 실체일 수 없다 실체는 어떤 것의 실체이기 때문이다 아울러,

하나의 실체라면 이 하나는 알론한 것이 될 것이다 하나 와 알론한 것에 자연스레 속해있는 공통적인 것이 하나 와 알론한 것의 실체이며 그리

고 실체(있어지고 있는 그 무엇)이 하나인 것들은 마찬가지로 그 자체 하나이기 때문이다 따라서 모든 것이 하나가 될 것이다 그러나 결코 모든 것은 하나가 아니다(395쪽) 둘째,

실체는 기체에 붙지 않는 반면 보편자는 기체에 항상 붙기 때문이다 기체에 붙은 것 곧 기체의 속성은 실체가 아니다[618]그런데 예를들어 생물이 사람 과 말 안에 속하는 것 처럼 보편자는 있어지고 있는 그 무엇(실체)는 아니긴해도 그 실체에 속한다 라고 말하여질 수 있으리라 그렇다고 해도,

그러한 생물(보편자)의 로고스가 어떤 것인지가 분명*하(지 않)다* 심지어 실체 안에 속하는 모든 것의 로고스가 반드시 있어야할 필요는 없더래도 실체 안에 속하는 것 가운데 하나인 보편자[619]가 실체라면 그 보편자의 로고스가 분명히 어떤 것이어야*할 텐데*도 말이다 못지 않게 어떻게 보면 보편자도 어떤 것의 실체일 것이기 때문이다[620]사람 안에 속하는 사람인 것의 실체가 사람일 것 처럼 말이다 따라서,

예를들어 자신 안에 고유한 것 으로서 속하는 생물인 것의 실체가 생물일 것 처럼 생물이 저 생물인 것의 실체가 될 것이다 그러나 실체라면 보편자는 실체가 아니라는 첫 번째 논증에 어긋난다 따라서,

보편자는 있어지고 있는 그 무엇(실체)에 속한다 라고 말하여질 수 없을 것이다 셋째,

---

618) 주로 첫 번째로 말하여지는 실체는 기체 안에 있는 어떤 것이라고도 기체의 어떤 것도 아니라는 범주들 166쪽을 참조하시오 그리고 질료도 기체 가운데 하나라고 말하는 형이상학205쪽도 참조하시오

619) 실체는 기체는 아니나 기체적인 것이기에 어떤 사람들은 질료를 실체라고 말한다 라는 298쪽을 참조하시오 따라서 여기서 기체에 속한다는 말은 실체에 속한다는 말이기도 하다 그러나 그 거꾸로가 반드시 성립되는 것은 아니다

620) 류(생물)도 덜 실체이긴해도 종(사람, 있어지고 있는 그 무엇)과 더불어 제 2 실체이라고 그에 의해 말하여진다는 점에 유의하시오(범주들 170-171쪽)

실체 와 이것 보다 먼저 있는 것은 없기 때문이다 실체가 어떤 것으로(부터) 있다고 말할 수 있다면 실체 또는 이것으로(부터) 있지 질로(부터) 있는 것이 아니다 질로(부터) 있다 라고 말하는 것은 불 가능하고 불 합리하다 질로부터 있다 라고 말한다면 **질**(ποιού 1038b25)이 실체 보다 먼저 있는 셈인데 실은 로고스에 있어서든 생성에 있어서든 시간에 있어서든 **속성**(τὰ πάθη 1038b28)이 먼저 있는 것이 아니기 때문이다 만약 먼저 있다면 속성 과 실체가 분리 될 것이다 그리고,

보편자가 많은 것에 공통으로 자연스레 **속한다**(ὑπάρχειν 1038b12)면 그 보편자는 자신이 속하는 것의 속성이 될 것이다 따라서,

보편자는 실체가 아니다 셋째로,

실체가 실체 안에 속하게 되 실체 두 개가 있을 것이기 때문이다 그러나, 실체는 잠재적으로 둘이긴해도 현실적으로는 하나이다[621] 하나가 현실적으로 둘로부터 둘이 현실적으로 하나로부터 있는 것은 아니기 때문이다 보라! 배(διπλασία 倍 1039a6)는 반 두 개로부터 잠재적으로 있으나 그 반들의 현실화는 반 두 개로부터 배 하나를 분리시키지 아니한가 그래서 실체는 모나드 또는 원자와 같다 모나드 안에는 현실적인 모나드가 있지 아니하며 원자는 크기에 있어 더 이상 나뉘어지지 않기 때문이다 그러므로,

실체가 하나라면 실체 안에 현실적으로 속하는 알론한 실체들로부터 있는 것이 아니다 그런데,

보편자를 실체라고 해 보자 보편자는 어떤 것(실체)들에 공통적으로 속하므로 실체(소크라테애스) 안에 실체(생물)이 있게 되 '실체 안에 실체' 곧 실체 두 개가 있게 될 것이다

사람이 실체라면 사람의 로고스 안에 있는 것들(두 발, 생물)은 실체가 아니며 실체와 분리해 있지도 않고 실체와 알론한 것 안에 있지도 않는다 예를들어 생물은 실체(사람)과 나란히 있는 것도 아니며 알론한 것 역시 로고스 안에 있는 어떤 것과 나란히 있지도 않다 따라서,

---

621) 실체가 수적으로 하나라는 것은 여러 번 거듭 말하여졌다(범주들 181쪽) 그러나 하나 라는 수 (1088a3-4)가 실체이지는 않다 이 점에 대해서는 뮈 뉘 편에서 말하여질 것이다

보편자(류)는 실체가 아니라는 것이 분명해진다 그러나 보편자(공통 범주)가 실체라면 결국 세 번째 사람이 있을 것이다 이제,

실체는 보편자들로부터도 있지 않으며 현실적으로 있는 실체들로부터도 있지 않다면 모든 실체는 합쳐진 것이 아니(ἀσύνθετον 1039a17-18)므로 실체에 대한 어떤 *로고스*도 있지 않을 것이다 그러나 실체의 *정의* 만이 주로 순수하게 있으며 로고스 와 정의가 하나인 것은 오직 실체 뿐이라고 우리는 말해왔다 어찌된 건가 여기에서는 로고스가 있지 않다고 하지 않는가 13 장 끝에서 떠오르는 새로운 어려움이다

이러한 그의 논증을 내가 잘 이해하지 못하는 원인은 합쳐지지 않았다고해서 로고스가 있지 않을까 라는 물음이 생겨나기 때문이며 이 맥락에서는 로고스 와 정의가 아주 섬세하게 구분되어 쓰여지고 있는 듯하기 때문이다

실체이건 아니건 모든 것의 로고스가 있으나 그 로고스가 정의인 것은 오직 실체일 뿐이다 차이 와 상위 류로 이루어진 정의가 바로 그 로고스이다 그런데 실체 곧 합쳐지지 않는 것에는 로고스가 있지 않다니.....로고스 와 정의 서로가 서로에 대해 어떻게 있는가 가 먼저 파악되어져야 제에타 편 전체 논의가 선명해 질 것 같다

또 한 가지 반드시 짚고 넘어가야 할 것이 있다 실체란 무엇인가 라는 물음에 대한 답이 여기서 주어지고 있기 때문이다 그에 따르면,

실체는[622]

> 기체적인 것 곧 알론한 것의 기체이다 속성들이 이 기체에 붙어 있다 그러나,
> 기체에 붙어 있는 것이 아니다(458) 따라서,
> 고유한 각기 것이어서 알론한 것에 속하지 않는다
> 현실적인 실체로부터 있는 것이 아니다 그래서 데모크리토스

622) 실체에 관한 요약 309-311 쪽을 참조하시오

와 알론한 사람들이 말하고 있듯이 크기들에 있어서 더 이상 나뉘어지지 않는 원자요 모나드이다 모나드 안에는 현실적인 모나드가 있지 않으며 원자적인 하나는 둘로부터 생성되는 것이 아니기 때문이다

이제 14 장으로 가려는 우리에게 이데아가 텔레스를 통해 닥아선다

" (XIV) *이데아*들(τὰς ἰδέας 1039a25)을 **분리**해 있는 실체 라고 말하면서 동시에 류 와 차이로부터 *에이도스*가 있다 라고 말하는 자들이 무엇에 직면할 것인가가 이것들로부터[623] 분명해진다  만약 에이도스[624]가 있다면 그리고 생물이 사람 과 말 안에 있다면 숫적으로 하나이거나 헤태론하기 때문이다[625]

---

623) 위에서 말한 것들로부터

624) 여기서 그가 말하는 이데아의 보기를 든다면 우리는 그 보기로 무엇을 들어야할까 생물일까 사람일까 플라톤의 이데아를 그는 어떻게 이해하고 있을까 분리된 에이도스일까 아니면 에이도스와는 헤테론한 것일까

아마 이 물음에 답하는 과정에서 두 사람에 있어서의 에이나이(있음)가 드러날 것이다

625) 수적으로 하나인 것은 무엇인가 에이도스인가 아니면 생물인가 아니면 이데아인가 아니면 생물 과 사람 과 말인가 이데아는 에이도스가 아닌 것으로 지금 나에게 닥아선다 류 와 차이로 있긴하나 분리된 것이라 말하여지는 에이도스가 이데아 처럼 보여지기 때문이다

그것(사람 과 말)과 분리해 있으면서 그것 안에 있는 에이도스(생물?)와 그것이 수적으로 하나이거나 또는 헤태론한 것이리라 여기서 수적으로 하나인 것들이 동일한 것이다 라는 범주들 259 쪽 과 수적으로 하나인 것 그리고 동일한 것이 반대들을 받아드린다는 것이 실체에 가장 고유한 것이다 라고 말하는 범주들 181 쪽을 참조하시오 그런데,

생물을 에이도스라 할 수 있을까 그에 따르면 류는 사람이요 종(에이도스)은 생물이기 때문이다 그러나 여기서는 생물이 에이도스인 것으로 보아야하지 않겠는가 하긴,

한편으로 로고스에 있어서는 분명히 하나이다 로고스를 말하는 자는 각기 경우에 동일한 로고스를 말하기 때문이다

만약 그 자체로 이것이며 분리된(κεχωρισμένον 1039a31) 사람인 것이 있다면 그 사람을 이루는 부분들 예를들어 생물[626] 과 두 발도 반드시 이것을 가리킬 것이며 분리해있을 것이고 실체일 것이다 따라서 생물도 반드시 그러할 것이다

한편으로 당신 안에 당신이 (하나이며 동일한 것으로 있듯이) 만약 말 과 사람 안에 [있는] 것이 [말 과 사람과] 동일한 것이고 하나라면 분리된(χωρὶς 1039b1) 것들 안에 있는 하나가 어떻게 [그 분리된 것과] 하나일 수 있을까 그리고 (자신이 그 안에 들어있는) 그것으로부터 이 생물이 무엇 때문에 분리해 있지 않을까 나아가서,

한 편으로 두 발 과 여러 발을 나누어지닌다면 불 가능한 어떤 것(ἀδύνατον τι 1038b3 결론)이 잇따른다 반대들이 하나로 있는 그것(생물)에 동시에 속하기[627] 때문이다 만약 나누어 지니지 않는다면 생물은 두 발 또는 발 달린 어떤 것이다 라고 할 때 마다 도대체 어떤 길에서 말하여지는 것일까 아마 함께하든지(σύγκειται 1039b6) 또는 접촉하든지 또는 섞어질(μέμικται 1039b6) 것이다 그러나 이 모든 것은 불 합리(ἄτοπα[628] 1039b6)하다

그러나[629] 각기 [사람] 안에(ἐν ἑκάςτῳ 1039b7)( 있는 것(생물?)과 각

---

덜 실체이긴 해도 류 역시 종 처럼 실체이므로(범주들 170쪽)... 분리된 실체라는 점에서 이 둘을 서로 통용하는 것일까....

626) 생물도 사람의 부분이라고 그가 말하고 있음에 유의하시오 부분에 대해서는 371-372쪽을 참조하시오

627) 실체에도 반대들이 동시에 속하지 않는다는 것을 염두에 두라(182쪽 참조)

628) 장소에 들어 맞지 - 않는(ἄ - τοπα) 말들이라는 것 일 게다 불합리(不-合理 , un-reasonable)하다 라는 말이 이런 뜻일까 로스는 807 쪽에서 abs-urd 라는 말을 쓴다

629) 그러나(ἀλλ' 1039b7)에 걸리는 것은 무엇인가 1039b28에나온 μὲν(한편으로) 일까 아마 그럴 것이다 사람 안에 있는 생물이 사람과 분리된다면

기 [사람이]) 헤태론하다면 자신들의 실체가 생물인 그러한 것들이 무한히 있게 될 것이다 사람이 생물로부터(ἐκ 1039b8) 우연히 [있는 것이] 아니기 때문이다 나아가서,

생물 자체가 여럿일 것이다 각기 (것 안에 [있는]) 생물(τὸ ἐν ἑκάςτῳ[630] ζῷον 1039b9-10) 이 실체이기 때문이다 [생물은] 알론한 것에 따라[631] 말하여지는 것이 아닐 것이므로 [실체이다] 만약 그렇지 않다면[632] 사람이 저(알론한) 것으로부터 있을 것이며 사람의 류가 저( 알론한) 것일 것이기 때문이다 마찬가지로 [더] 나아가서,

사람이 그것으로부터 있는 그 모든 것들이 *이데아*들(ἰδέαι[633] 1039b12)일 것이다 결국 알론한 것*의*[634] 이데아도 있지 않을 것이며 알론한

---

생물은 사람과 동일하며 하나인 것일까 아니면 헤태론한 것일까 라는 물음에 그는 지금 답하고 있기 때문이다

630) 위 세 번째 줄의 각기와 같은 것을 가리킬까....위 아래 각기가 무엇을 각각 가리키는지가 애매하다 본문의 엔(ἐν)을 살려 각기 안에 라고 옮기면 또 그 뜻하는 바가 달라진다 엔을 살린다면 각기는 각각 무엇을 가리킬까 지금 맥락에서는 사람 과 말 안에 있는 생물이 문제시 되므로 각기 사람 또는 각기 말을 '각기'는 가리킬 것이다 이렇게 말할 수 있다면,

하나이거나 헤태론한 것은 각기 사람 또는 말과 생물일 것이다 다시 말해 각기 사람 또는 이 생물과 하나이며 동일한 것이고 생물이 각기 사람 또는 말과 하나이며 동일한 것이지 생물이 사람 또는 말과 또는 사람 또는 말이 생물과 동일한 것은 아닐 것이다 그러나,

'그리고(καὶ 1039a27)'로 이어진 에이데애(에이도스) 와 쪼오온(생물)이 문제다 이 둘은 동일한 것이 아니기 때문이다 여기서 말하여지는 에이도스란 무엇을 뜻할 까.....

631) 'κατ' ἄλλο(알론한 것에 따라, 1039b10)'에 대해서는 302쪽의 '어떤 것에 따라'를 참조하라

632)만약 생물이 알론한 것에 따라 있다 라고 말하여진다면

633) 분리해 있는 실체 (이면서 류 와 차이로 이루어진 에이도스)라는 말 대신에 이데아 라는 말을 썻을 것이다 이러한 실체 만이 '....의....'이라고 말하여질 수 없기 때문이다

것*의* 실체도 있지 않을 것이다 불 가능하기 때문이다 결국(ἄρα 1039b13)각기 것 안에 (있는) 생물이 생물들 안에 (있는) [각기] 것들과 동일할( αὐτὸ.....τῶν 1039b13-14)것이다[635][더 더] 나아가서,

이것(생물)[637]은 무엇으로부터 [있으며] 그리고 어떻게 그것(그 무엇)[636]으로부터 생물이[ 있을]까 또는 예를들어 [자신의] 실체가 생물인 그러한 것 자체 그것과 나란히 어떻게 생물이(παρ' αὐτὸ τὸ ζῷον ; 1039b16) 있을까[637] [더 더 더] 나아가서,

---

634) 이 2격에 대해서는 범주들 186쪽 각주 161 번을 참조하시오 그런후 실체는 기체의 어떤 것도 아니요 기체 안에 있지 않다라는 범주들 166 쪽을 참조하시오 그러나,

여기서 그는 실체란 어떤 것*의* 실체라는 것을 말하고 싶을 것이다 물론 기체의 실체는 아닐 것이지 만 말이다

635) 헤태론하다면 이러 이러한 일들이 있을 것인데 결국 그러 그러하게 있다면 동일한 것이 되지 않느냐 라는 식의 논증이다

사람 안에 있는 생물이 사람과 헤태론하다면 사람을 이루는 모든 것들이 이데아들일 것이며 알론한 것의 이데아도 있지 않으며 알론한 것의 실체도 있지 않을 것이다 헤태론하다면 불 가능하기 때문이다 결국 생물 안에 있는 각기 사람 과 각기 사람 안에 있는 생물이 동일할 것이다

636) 앞의 이것 과 뒤의 그것은 같은 것을 가리킬까

아마 같은 것 곧 생물을 가리키는 것으로 볼 수 있을 것 같기도 하다 앞의 그것은 지시 대명사 이것(τούτο 1039b14)의 중성 1격이며 뒤의 그것은 3인칭 대명사 남성 또는 중성(αὐτοῦ 1039b30)2격이기 때문이다 이렇게 볼 수 있다면 생물은 무엇으로부터 있으며 또한 생물로부터 생물이 있을 수 있을까 라고 옮겨야 할 것 같다 그러나,

동일한 것을 가리키는 것이 아니라 '무엇으로부터'의 무엇을 가리킬 수도 있을 것 같다 그렇다면 이 (생물)은 무엇으로부터 있으며 그리고 어떻게 그 무엇으로부터 생물이 있을까 라고 옮겨질 것이다

나에게는 나중 옮김이 더 나을 성 싶다아마 동일한 것 곧 생물을 가리키는 것으로 보아야 할 것 같다

감각적인 것들의 경우에도 이런 것들이 심지어 이런 것들 보다 더 불합리한(ἀτοπώτερα. 1039b17) 것들이 잇따른다 실로 만약 (잇따르는 이런 것들이) 불 가능(ἀδύνατον 1039b17)하다면 어떤 사람들이 말하는 감각적인 것들의 [바로] 그러한 에이도스들은 분명히 있지 않다[638] ”

다른 장 보다 심하게 논증하는 13 장 보다 더 심하게 14 장은 논증한다 아예 14장은 논증으로 이루어진다 그는 여기서 무엇을 논증하려는 걸까 내가 이미 34 쪽에서 말한 것 처럼 그는 형이상학 전체 칼날을 이데아론에 들이댄다 바로 이 이데아론으로부터는 불 가능 할 뿐 만 아니라 불 합리한 결론이 잇따른다는 것을 논증한다

어떻게 보면 형이상학은 보여진 사태(프라그마) 그대로 있음 또는 있는 것을 말하려하지만[639] 다르게 보면 형이상학은 사태에 대해 말하고 있는 로고스들이 서로에 대해 있는 방식에 관해 말하려한다 로고스들이 서로에 대해 연이어져 있음을 밝힌 것을 바로 논증[640]이라고 할 수 있으리라 이러한 가운데 필연적으로 맨 마지막에 떠오르는 로고스가 불 가능하거나 또는 불 합리하면 혹은 불 가능하면서 동시에 불 합리하면 혹은 더 덜 불 가능하면서 동시에 덜 더 불 합리하면 그 맨 첫 번째 로고스는 옳은 것이 아니라 그르다 결국 전제(첫 번째 로고스)의 옳고 그름이 판단되는 셈이다 그래서,

---

637) 불 가능하다는 말일 것이다

638) 분리해 있다면 감각적인 것들의 에이도스들은 있지 않다는 말일 것이다

639) 말하다 보니 신이 로고스로 튀어 나온다

640) 그는 변증적인 논의 와 논증적인 논의(ἀποδείξεις 1014a37, 분석론 전편 24a22-24b12, 토피카 100a25-30) 와 귀납적인 논의 등 여러 논의를 구분한다 이러한 구분 가운데 그의 논리(συλλογισμοὶ, 삼단논법))가 떠오른다 텔레스의 논리 역시 나에게는 흥미거리이다 텔레스의 논리 와 플라톤의 논리는 플라톤의 있음 과 텔레스의 있음 만큼 차이 날 것이다 혹자는 텔레스의 삼단논법(쉴로오기코스)은 플라톤의 변증법을 변형시킨 것이라고도한다 그러나 그렇게 말하는 것으로 만족해야만 할 것인가

형이상학에서 이어지는 그의 논증을 자세히 살펴보면 이것은 이렇다 라고 말하는 것 보다  이렇다면 이러한 것이 잇따르는데 그러한 것은 불 가능하다 라고 더 많이 말한다 이제, 여기서는 불 가능하다 라는 말에 불 합리하다 라는 말[641]이 덧 붙혀진다

불 가능하면서 불 합리한 로고스를 품고 있는 첫 번째 로고스란 무엇일까 류 와 차이로부터 있는 **에이도스**가 바로 분리해 있는 **실체** 로서의 그 **이데아**들이다 라는 로고스가 바로 그 첫 번째 로고스이다 이 전제(첫 로고스)로부터 어떻게 불 가능하며 불 합리한 마지막 로고스가 이어지는지를 간단히 요약해보자

이데아를 분리해 있는 실체라고 말하면서 동시에 류 와 차이로부터[642] 에이도스가 있다 라고 어떤 자들은 말한다 [그러나,]

만약 그러한 에이도스가 있다면 그래서 생물이 사람 과 말 안에 있다면 [그 에이도스는 사람 또는 말과] 수적으로 하나이거나[643] 또는 헤태론할 것이기 때문에 다음과 같은 무엇에 그들은 직면할 것이다 [먼저,]

---

641) 불 가능하다 와 불 합리하다 라는 말은 이 전에도 가끔 쓰였으나 이 두 말이 덤터기로 동시에 쓰여 여기서는 불 가능함과 동시에 불 합리하다 라고 말하여진다 그 만큼 지금 말하여지고 있는 것은 중요하다 라는 말일게다

불 가능하다 라는 말이 홀로 쓰인 곳 447쪽(아뒤나테인 1038a13) 과 불 합리하다 라는 말이 홀로 쓰인 곳 1075a26을 참조하라 그런 다음 여기를 참조한 후에 불 합리하긴하나 보다 더 불 가능하다 라고 말하는 곳인 1089a12-13을 참조하라 텔레스가 말을 얼마나 섬세하게 쓰고 있는지를 볼 것이다

642) (상위) 류 와 차이로부터 (하위) 류가 있다 라는 444 쪽을 참조하시오 거기에 따르면 류 와 차이로부터 류가 있다 그러나 여기에 따르면 류 와 차이로부터 에이도스가 있다 그렇다면 결국 에이도스(종) 와 류는 동일한 것이 되지 않을까 그러나,

맨 끝의 차이가 에이도스(종)요 실체라고 말하는 448 쪽에 따르면 차이가 에이도스이지 않는가 어찌했건.....

그 자체 이것이며 분리해 있는 사람인 것(어떤 사람)이 있다면 이 사람을 이루는 예를들어 생물 과 두 발 같은 부분들 역시 반드시 이것이며 분리해 있을 것이므로 역시 실체일 것이다[644][이제,]

만약 말 과 사람 안에 있는 것이 그 말 과 사람에 동일한 것이고 하나라면 분리된 것(말 과 사람)들 안에 있는 것(생물)이 어떻게(πώς 1039a34) 그 분리된 것들과 하나일까 그리고 그 분리된 것들(사람 또는 말)과 이 생물이 무엇 때문에(διὰ τί 1039b1) 분리해 있지 않을까[645]나아가서,

[생물이] 두 발 과 여러 발을 나누어지닌다(μεθέξει 1039b2)면 불 가능한 것이 [가능하게]될 것이다 반대들[646]이 하나로 있는 것에 동시에 속하기 때문이다 그러나 [나누어 지니지] 않는다면 생물은 두 발 또는 발[로] 있다 라고 말하여질 때 마다 어떤 길에서 [생물은 두 발 또는 발로] 있는 것일까 함께 [있는 것일까] 또는 접촉[해 있는 것일까] 섞어져[있는 것일까] 그러나 이 모든 것은 불 합리하다[647][다음으로,]

---

643) 로고스에 있어서는 분명히 하나일 것이다 로고스를 말하는 자는 각기(사람 또는 말) 안에 있는 것에 관한 동일한 로고스들을 말할 것이기 때문이다 로고스에서는 실체(있어지고 있는 그 무엇)이 말하여지기만 할 뿐 주어지지 않는다고 말하는 305 쪽 과 에이도스의 부분들 만이 로고스의 부분들이다 라는 384 쪽을 참조하시오

644) 실체에 주로 속하는 것은 '분리 와 이것' 이다 라는 298 쪽을 참조하시오

645) 분리해 있는 것임도 불구하고 '어떻게' 하나일 수 있으며 그리고 설령 어떻게든 하나라고 하더래도 그들은 분리해 있다고 하는데 '무엇 때문에' 분리해 있지 않을까 라고 그는 여기서 묻고 있다

646) 두 발 과 여러 발은 서로 반대이며 헤태론한 것임에 유의하시오

647) 여기서는 차이들이 생물에 속하는 길들이 문제 삼아진다

만약 나누어지님 곧 관여(關與)함이라면 두 발 과 여러 발 등 반대들이 동시에 그 생물에 속할 것이다 생물의 발은 두 개 또는 여러 개 있을 것이기 때문이다 그렇다면,

나누어지님이 아니라 함께함 또는 접촉 또는 섞여짐일까 그러나 이러

만약 각기 [사람] 안에 있는 것(생물)과 [각기 사람이] 혜태론하다면 자신들의 실체가 생물인 그러한 것들이 무한히 있을 것이다[648] 생물로부터 사람이 우연히 있는 것이 아니기 때문이다 나아가서,

생물 자체가 여럿일 것이다 각기 것(사람) 안에 있는 생물은 알론한 것에 따라 [있다 라고] 말하여지는 것이 아니므로 실체이기 때문이다 만약 (생물이 알론한 것에 따라 말하여진다)면 사람은 저 (알론한) 것으로부터 있을 것이고 저 (알론한) 것이 사람의 류가 될 것이다[649]나아가서,

사람이 그것으로부터 있을 그 모든 것들이 이데아들일 것이다 이러한 이데아들은 알론한 것*의* 이데아도 아닐 것이고 알론한 것*의* 실체도 아닐 것이다 [그러는 것은] 불 가능하기 때문이다 결국 각기 것(사람 또는 말) 안에 있는 생물이 생물들 안에 있는 [각기] 것들과 동일할 것이다 [더 더] 나아가서,

이것(τούτο, 생물, 1039b14)은 무엇으로부터 있으며 그리고 어떻게 그것(생물)으로부터 생물이 있을까 예를들어 [자신의] 실체가 생물인 그러한 것이 어떻게 생물 그 자체와 나란히 있을까 [더 더 더] 나아가서,

감각적인 것들의 경우에도 이런 것들이 심지어는 이런 것들 보다 더

---

하게 속함은 불 합리하다 따라서,

차이들은 생물에 접촉하므로서 또는 섞여짐으로서 또는 함께하므로서 속하는 것을 인정하지 않는다는 것은 분명하다 그렇다고 나뉘어 지니므로서 속한다는 것을 그는 여기서 인정하고 있는 것일까 그럴 것 같지 않다 나누어 지닌다면 반대들이 동시에 동일한 것에 속해 있을 것이기 때문이다 아울러,

그는 나누어지님(관여) 라는 말을 텅 빈 것이요 시적인 비유(μεταφορὰς 1079b26)라고 비판하고 있음에도 불구하고 그는 '누우스는 자신의 대상(누우스화 된 것)을 나누어 지니므로서( μετάληψιν 1072b20, 관여함 으로서) 생각한다' 라고 말하면서 나누어지닌다 라는 이 말을 쓴다는 것에 유의하라

648) 혜태론한 것은 하나가 아닌 것이며 하나가 아닌 것은 여럿 또는 많은 것이며 여럿 또는 많은 것은 한정 없는 것이기 때문일까.....

649) 따라서 생물은 사람의 류가 아니게 될 것이다

불 합리한 것들이 잇따른다 실로 [이런 것들이] 불 가능하다면 감각적인 것들의 에이도스들은 분명히 있지 않다

이제 까지의 로고스들은 그리고 이 다음 15 장에서 이어지는 로고스들은 제애타 편을 포함한 모든 장에서 말하여진 부정적(否定的)인 로고스들 가운데서 가장 중요한 로고스들인 것 같다 플라톤(주의자들)의 이데아들은 실체가 아니며 있지 않다 라는 부정적인 로고스는 형이상학에서 주어지는 부정적인 로고스들 가운데 가장 중요한 로고스임에 틀림없기 때문이다 그러나,

늘상 부정적인 언급들에서는 별로 말하여지는 것들이 없듯이 여기서도 별로 말하여지는 것이 없다 그럼에도 넌지시 말하여지는 것들이 있다 넌지시 말하여지는 것들을 집어내기 위해 나는 다시 한번 그의 로고스들을 정리할 것이다

류 와 차이로부터 있는 에이도스가 **분리**해 있다(χωριζὰς εἶναι 1039a25) 라고 말하여진다면 곧 이데아라고 말하여진다면 그 이데아 또는 분리해 있는 에이도스(사람)은 자신 안에 있는 것(생물)과 숫적으로 하나이든지(동일하든지) 또는 헤테론할(동일하지 않을) 것이다 그러나 동일하든 헤태론하든 모두 불 가능하면서 불 합리한 것들이 잇따르므로 분리해 있는 에이도스 곧 이데아가 실체이다 라고 말하는 것은 옳치 못하다

예를들어 사람 안에 있는 생물이 사람과 분리해 있다고 해 보자 사람도 실체이며 생물도 실체일 것임은 분명하다 분리해 있으며 이것이기 때문이다 그렇다면 다음과 같은 불 가능하면서 불 합리한 것들이 잇따를 것이다(συμβαίνει 1039b3)첫째,

사람 과 생물이 동일하며 하나라면 분리해 있는 것들인데 어떻게 동일할 수 있을까 또 사람이 무엇 때문에 생물과 분리해 있지 않을까 사람 과 생물이 동일하기 때문이다 나아가서,

사람이 생물과 동일하며 하나라면 발(차이)가 어떻게든 생물에 속해야할 것이다 발을 나누어 지님 으로서 발이 생물에 속한다면 반대들(두 발과 여러 발)이 동시에 생물에 속할 것이다 그러나 반대들이 동시에 동일한 하나(실체)에 속하는 것은 불 가능하므로 나누어지님에 의해서는 사람650)

과 생물은 동일하지 않다 또한,

속하는 길이 나누어지님(관여)가 아니라 함께 또는 접촉 또는 섞어짐이라하더라도 마찬가지이다 이러한 길들은 불 합리하기 때문이다 발이 생물에 함께한다거나 접촉한다거나 섞어진다는 것은 장소에 있어 어긋나기 때문이다 따라서,

분리해 있는 것들(사람 과 생물)이 수적으로 하나일 수는 곧 동일할 수는 없다 그렇다고 둘째,

헤태론할 수도 없다

헤태론하다면[651] 생물로부터 사람이 우연히 있는 것이 아니므로 자신들의 실체가 생물인 그러한 것들이 무한히(ἄπειρα 1039b7) 있을 것이다 따라서 자신의 실체가 있는 만큼 한정 없이 자신도 실체 로서 있을 것이다 서로 헤태론하기 때문이다  나아가서,

각기 것 안에 있는 생물 자체도 실체이므로 생물이 여럿 있을 것이다 분리해 있으므로 생물이 알론한 것에 따라 있는 것이 아니며 실체는 바로 그러한 것이기 때문이다 생물이 알론한 것에 따라 있다면 사람은 저 알론한 것으로부터 있을 것이며 사람의 류가 생물이 아니라 저 알론한 것일 것이다 그러나 생물이 여럿이라는 것은 불 가능하다 나아가서,

사람은 이데아들로부터 있을 것인데 분리해 있으므로 알론한 것의 이데아도 알론한 것의 실체도 있지 않을 것이다 결국 각기 것 안에 있는 생물이 생물들 안에 있는 각기 것과 동일할 것이다 그러나 실체는 알론한 것[652]의 실체이지 않는가 곧 어떤 것을 속성으로 지니지 않는가 나아가서,

---

650) 맨 끝 차이 곧 두 발을 에이도스(사람)이라고 그는 말하고 있는 곳을 나는 앞 옮김 과 요약에서 이미 거듭 가리켰다

651) 헤테론은 전체적으로 동일에 대립된다 라고 말하여지는데 자신의 종들이 여럿이거나 또는 자신들의 질료가 여럿이거나 또는 자신의 실체의 로고스가 여럿이면 헤태론하다 라고 말하여진다 라는 범주들 258 쪽을 참조하시오

652) 알론한 것은 기체를 말하는 것이 아니라 기체에 붙는 속성들을 말한다

생물은 무엇으로부터 있으며 그리고 어떻게 생물이 그 무엇으로부터 있을까 또는 자신의 실체가 생물인 것과 나란히(παρ'1039b16) 어떻게 생물이 있을까 나아가서,

감각적인 것들의 경우에도 이런 것들이 심지어 이런 것들 보다 더 불합리한 것들이 잇따를 것이다 따라서 이런 것들이 불 가능하다면 감각적인 것들의 그러한 분리해 있는 에이도스는 분명히 있지 않다 그러므로,

분리해 있는 실체 로서의 에이도스 곧 이데아는 자신이 그것과 분리해 있는 바로 그것과 하나이며 동일한 것이든 또는 바로 그것과 헤태론한 것이든 모두 불 가능하고 불 합리한 것들이 잇따르므로 결국 분리해 있는 에이도스 로서의 이데아는 불 가능하다

분리해 있는 것이 어떻게 동일할 것이며 동일한 것이 무엇 때문에 분리해 있지 않은가 그리고 동일하다면 반대들이 동시에 동일한 것에 속하게 될 것인데 이러한 속함은 불 가능하다 아울러,

헤태론하다면 자신의 실체가 생물인 그러한 실체가 무한이 있을 것이며 실체 로서의 생물이 여럿 있을 것이고 각기 사람 안에 있는 생물 과 생물 안에 있는 각기 사람이 동일할 것이다 사람은 이데아들로부터 있을 것인데 분리해 있으므로 알론한 것의 이데아도 알론한 것의 실체도 있지 않을 것이기 때문이다 그리고 생물은 무엇으로부터 있어야 할것인데 어떻게 이 무엇으로부터 생물이 있을까 또는 자신의 실체가 생물인 것과 나란히 어떻게 생물이 있을까 그러나 이 모든 것은 불 가능하며 불 합리하다 감각적인 것들의 경우에는 더 불 합리하다 감각적인 것들과 분리해 있는 감각적인 것들의 에이도스는 분명히 있지 않다

이제 까지 말하여지고 있는 불 가능하고 불 합리한 로고스들을 다시 한 번 모아보자

분리해 있는 사람 과 생물은 하나이며 동일하다
동일한 것에 반대들이 동시에 속한다
발(차이)이 분리해 있는 생물에 속하는 것은 나누어지님 또는 함께 또는 접촉 또는 섞어짐이다
자신의 실체가 분리해 있는 생물인 것들은 무한히 있다

분리해 있는 생물이 여럿있다
사람은 이데아들로부터 있다
자신의 실체가 생물인 것과 나란히 실체 로서의 생물이 있다

위와 같은 로고스들은 이데아(분리해 있는 에이도스)[653]를 인정할 때 잇따르는 불 가능하고 불 합리한 로고스들이다

에이도스[654]는 분리해 있지 않다 곧 이데아가 아니다 라는 로고스를 논증하는 14 장에 이어 15 장에서는 이데아의 정의는 있지 않다 라고 말하여진다 먼저 그는 감각적인 실체들의 정의 와 논증은 있지 않는 원인에 대해 말하기 시작한다[655]

" (XV) 실체[에는] *합쳐진 전체*(τὸ σὐνολον 1039b20) 와 로고스 - 나는 한 편으로 실체란 질료와 더불어 취하여진 로고스이다 라고 말하며 다른 한 편으로 [실체란] 전체 로고스 [라고 말한다] - [등] 헤태론한 [두 가지가] 있으므로[656][그리고 앞에서] 그렇게 말하여진 [실체]에는 생성이 있으므로 소멸(파괴)가 있는 반면 로고스에는 생성이 (있지 않으므로) 파괴되지 않는다 집에 있음이 아니라 이 집에 있음(τὸ τῇδε τῇ οἰκία (εἶναι) 1039b25)이 파괴되기 때문이다 그러나 생성 과 파괴 없이 로고스는 있다 그리고 있지 않다 어떤 것도 이것들을 생성하거나 파과하지 못하기 때문이다 이 때문에,

*감각적인 실체*[657]들 각각에 관한 정의도 논증(ἀπόδειξις 1039b28-29)

---

653) 이데아를 분리해 있는 에이도스라고 말할 수 있을런지.....

654) 이 에이도스는 류 와 차이로부터 있다 라는 점을 유념하라

655) 이러한 실체에게는 생성 과 파괴가 있으므로 생성하지도 않으므로 파괴되지도 않는 로고스가 있지 않기 때문에 그러한 실체들의 정의 와 논증은 있지 않다 라고 그는 말한다

656) 합쳐진 전체가 에이도스(있어지고 있는 그 무엇) 보다 덜 실체라고 한 곳을 내가 어디서 보았는데....로고스를 실체라고 한 곳은 못 봤다

657) 14 장이 감각적인 실체에 대한 말로 끝났음에 유의하라 에이도스가 분리해 있(는 이데아라면)다면 감각적인 실체의 경우에는 더 불 가능하며

도 있지 않다 감각적인 실체들은 [자신] 안에 있을 수도 있고  있지 않을 수도 있는 그러한 자연을 지닌 질료[658]를 지니고 있기 때문이다 이 때문에 이( 감각적인 실체들) 각각들 모두는 파괴적이다 이제,

만약 **논증**은 필연적으로 진실이며 **정의**는 앎[의 과정]이라면 그리고 만약 앎은(ἐπιςήμην 1039b32-33) 때론 앎이었다 때론 인식이 아니(ἄγνοιαν 1039b33)었다 하는 것이 아니라 억견(δόξα 1039b34)이 그러한 것이라면 그리고 논증 과 정의 역시 그러한 것이 아니라 억견이 알론하게[659] 되는 것이라면 분명이 이러한 것들[660]의 논증 과 정의는 있을 수(ἐνδέχεται 1040a7) 없다 소멸하는 것들이 감각들로부터 흘러갈 때 앎을 지니는 자들에게는 그 소멸하는(사라지는) 것들이 분명하지 않기 때문이다 비록 영혼 안에 그러한 것들의 로고스가 [변화하지 않은 채] 남아 있긴 해도[661]  더 이상  정의도 논증도 있지 않을 것이다 이 때문에,

정의하는 자들 중의 어떤 사람이 각각 것들(καθ' ἕκαςα 1040a6)을 정의할 때 자신의 정의가 뒤 엎어진다는 것을 그는 반드시 인정해야한다 이런 (각기 것들은) 정의될 수 없기 때문이다 "

감각적인 실체들 과 각기 것들(개별자들)은 정의되지 않는 원인에 대해 말 하면서 이제 그는 각기 것들이므로 이데아들 역시 정의되지 않는다라고 말하기 시작한다

---

불 합리한 것들이 잇따른다 라고 그에 의해 말하여졌다(475쪽)

658) 질료에 대해서는 352-352 쪽을 참조하시오

659) 자신의 상태가 변한다는 것.

660) 감각적인 것들? 아니면 억견들? 아니면 자신의 상태가 알론하게 되는 것들?

여기서 억견 과 감각적인 것은 일련의 같은 선 상에 놓여 있다는 것을 알 수 있으리라 이러한 상황은 플라톤에 있어서도 같다 있지 않는 것 곧 감각적인 것을 생각해 놓은 것이 억견이기 때문이다(파르메니데스 19 쪽 과 소피스테애스 100 과 133 쪽을 참조하시오)

661) 이 부분에 대해서는 범주론 182-184 쪽을 참조하시오

“ 이데아들 가운데 어느 것도 정의되지 않는다 이데아론 자들이 말하는 것 처럼 이데아는 각기 것이며 분리해 있기 때문이다 그런데,

*로고스*는 반드시 *이름*들로부터 있어야 만하나 *정의*하는 자가 이름을 만들려해서는(ποιήσει 1040a10) 안된다 [이름은] 인식되는 것이 아니기 때문이다 그러나 설정된 것(로고스)들은 모든 것에 공통이다 그래서 이러한 것들은 알론한 것에도 반드시 속한다 예를들어,

어떤 자가 당신을 정의한다면 여윈 또는 흰 또는 [당신 이외의] 알론한 자에게 마찬 가지로 속하는 헤태론한 어떤 (것)을 그는 말할 것이다 그러나 만약 어떤 자가 **분리**되어 취하여진 모든 것[속성]들이 많은 것들에 그러나 동시에 단지 이 하나에[도] 속한다 라고 말하여진다면 첫 번째로,

양자[662]에 먼저 속한다 라고 말해져야한다 예를들어 ‘두발 생물’이 두발 과 생물에 속하듯이 말이다 그리고,

이것은 영원한 것들(τών ἀϊδίων 1040a17)의 경우에도 필연적이다 [그 영원한 것들의] 부분들은 합쳐진 것 보다 먼저[663] 있기 때문이다 그러나 만약 사람이 **분리**해 있다면 [영원한 것]도 분리해 있(을 것)이다 어떤 것도 [분리해 있지 않거나] 또는 양자가 [분리해 있을 것이기] 때문이다[664]

한편으로 만약 어떤 것도 [분리해 ]있지 않다면 류는 종(사람)들과 나란히(παρὰ 1040a20) 있지 않을 것이나 다른 한 편으로 만약 [분리해] 있다면 차이들이 [분리해] 있을 것이다[665] 그 다음으로(εἶθ’ 1040a21),

---

662) 예를들어 ‘흰 생물’ 이라면 ‘흼’ 과 ‘생물’ 이 양자 ?

663) 정의의 부분은 그 합쳐진 전체 보다 먼저 있다 라는 377 과 382쪽을 참조하라

664) 이 곳은 분리해 있는 에이도스 곧 이데아는 실체가 아니다를 논증하는 곳(464 쪽)에 직접 이어질 수 있는 곳이라고 보아야 할 것 같다

665) 어떤 것도 분리해 있지 않다면 종(사람)과 나란히 류가 있지 않을 것이므로 서로 분리해 있지 않을 것이다 따라서 분리해 있는 종(사람) 곧 이데아는 있지 않을 것이다 그러나 [양자가] 분리해 있다면 차이들이 [있을 것이다]

[생물 과 두발은 '두 발 생물' 보다] 있음에 있어(τῷ εἶναι 1040a21) 먼저[666]다 [라고 말하여진다] 이것들[생물 과 두발]은 [ '두발 생물'이 소멸해도] 사라지지 않기(οὐκ ἀνταναιρείται 1040a22)[때문이다] 따라서,

만약 이데아들이 이데아들로부터 [있다]면 - 그것들로부터 [있을 경우] 그것들이 더 복합적이지 않기(ἀσυνθετώτερα 1040a23) 때문에 - 나아가서 이데아들이 그것들로부터 [있는 바로] 그것들 [곧] 예를들어 생물 과 두발은 많은 것들의 카테애고리아이가 되어야한다 만약 [그렇지] 않으면 어떻게 인식될까 하나 보다 더 많은 것의 카테애고리아가 될 수 없는 어떤 이데아(이데아인 것)가 있을 것이기 때문이다 그런데 그럴 것 같지 않을 것 처럼 보인다[667]모든 것은 이데아를 나누어갖고 있기 때문이다

이미 말하여진 것 처럼 영원한 것들의 경우 [각기 것은] 정의될 수 없다(ἀδύνατον 1040a28)라는 것이 주목받지 않는다[668] 특히 해 와 달과 같은 유일 무이한 것에 있어서 [그렇다] 예를들어 '지구 주위를 돔' 또는 '밤이 숨어 있음'과 같이 해에 덧 붙혀진 것들을 제거해도 해는 존속할 거라고 말함에 의해서 뿐 만 아니라 이렇게 말하는 자들의 견해로부터 보면 만약 해가 여전히 서 있거나 또는 [밤에] 보여질 수 있다면 더 이상 그것은 해가 아닐 것이기 때문이다 그러나 그렇지 않다면 불 합리할 것이다 해는 어떤 실체[669]를 가리키기 때문이다 나아가서,

*알론한* 것에 그러한 것(로고스들)이 덧 붙혀질 때 마다 예를들어 만약 이와 같은 것(로고스)[670]들[을 지니는] *헤테론한* 것이 생성된다해도(ἐὰν

---

음.....나중 것이 어떻게 이데아가 있지 않다는 것을 보여주고 있을까.....차이라..... 차이(종)이 분리해 있다는 말인가 그렇다면 분리해 있는 에이도스(종, 사람)은 있지 않다는 것이 불 가능하다는 것을 보여주고 있는 것이 아니지 않는가....

666) 먼저에 대해서는 범주들 261-269쪽을 참조하시오

667) 이데아는 많은 것의 카테애고리아가 되는 것 처럼 보인다는 말일까 그렇다면 이데아는 류 처럼 보편자 라는 말인데.....

668) 얼른 눈에 띄지 않는다

669) 282쪽을 참조하시오

1040a34) 분명히 해는 있을 것이다 따라서 로고스는 공통적(κοινὸς 1040a34-b1)이다 그러나 클레오온 또는 소오크라테애스 처럼 해는 각기 것들이다 결국,

무엇 때문에 이데아론 자들 가운데 어느 누구도 이데아를 정의하지 못할까(οὐδεὶς ὅρον.....;[671] , 1040b2) 이들도 시도해보면 [알 수 있듯이] 지금 까지 말해진 것이 진실임이 선명하게 될 것이다 ”

15 장은 급격히 감각적인 실체로 기울면서 나의 주목에서 벗어난다 말하여지고 있는 로고스들이 있어지고 있는 그 무엇으로부터 멀어지는 것 같기 때문이다 그럼에도 불구하고,

여기서 바로 내가 평소에 늘 텔레스에대해 던지고 있었던 ‘당신은 이데아를 무엇이라 생각하는가’ 라는 물음을 해소할 수 있는 실마리를 여기서 찾았다 이 실마리는 이 장에 대한 문제 제기에서 말하기로 하고 우선 여기서는 간단히 이 장을 요약 정리하기로하자

각기 것 (속칭 개별자)는 정의되지 않으며 분리해 있는 이데아 역시 각기 것이므로 이데아는 정의되지 않는다 보라! 하고 많은 이데아론 자들 가운데 [플라톤을 포함한] 어느 누구도 이데아를 정의할 수 있는 자는 없지 않은가 라는 것이 15 장에서 말하여지는 로고스이다 이러한 로고스를 지탱하기 위해서 각기 것 으로서의 *감각적인 실체*가 슬며시 나타난다[672]

---

670) 알론한 것에 덧 붙혀지는 것들

671) 수 많은 이데론 자들 가운데서 플라톤을 포함 그 어느 누구도 이데아를 정의하고 있지 못하고 있는 것은 이데아란 정의되는 것이 아니며 따라서 각기 것이라는 것을 보여주고 있다 각기 것은 정의되지 않기 때문이다

672) 꼭 지탱하기 위해서 만은 아닐 것이다 오히려 그는 이 제애타 편에서 실체에 대해 말하고 있으며 이 쯔음해서 감각 실체에 대해 말하는 것이 가장 합리적이다(장소에 맞다) 여겼기에 여기서 그 감각 실체에 대해 말하고 있을 것이다

실체에는 [서로] 헤태론한 것들인 합쳐진 전체 와 로고스[673]가 있으므로 그리고 합쳐진 전체에는 생성이 있으므로 (그 합쳐진 전체에는) 소멸이 있다 반면 생성이 있지 않는 로고스에는 소멸이 있지 않다 소멸하는 것은 집에 있음이 아니라 이 집에 있음이기 때문이다 로고스[ 로서의 실체는] 생성 과 소멸 없이 있으며 있지 않다 어떤 것도 로고스를 생성하거나 소멸하지 못하기 때문이다 이 때문에,

*감각적인 실체* 각각은 모두 소멸한다

논증은 필연적인 진실이며 정의는 앎이라면 그리고 앎은 때론 앎이었다 때론 앎이 아닌 것이 아니라 억견이 바로 그러한 것이라면 그래서 논증과 앎은 알론한 [상태를 지니는] 것이 아니라 억견이 알론한 [상태를 지닌다]면 이런( 감각적인) 것들의 논증 과 정의는 있을 수 없다 소멸하는 것들이 감각들로부터 흘러갈 때 앎을 지니는 자들에게는 소멸하는 그것들이 분명해지지 않기 때문이다 비록 영혼 안에 그러한 것들의 로고스가 [변화하지 않고 남아 있긴 해도 더 이상 [그것들의] 정의도 논증도 있지 않을 것이다 따라서,

각기 것(감각적인 실체)을 정의하려는 사람은 자신의 정의가 뒤 엎어진다는 것을 반드시 인정해야한다

(*감각적인 실체*들 곧 각기 것들은) 정의될 수 없기 때문이다

이데아들 역시 어느 것도 정의되지 않는다 이데아론 자들 말하는 **이데아는 각기 것이며 분리해 있는 것**[674]이기 때문이다

정의하는 자는 비록 이름[675]들로부터 로고스가 있긴해도 [그] 이름을

---

673) 로고스 와 이름 과 정의와 관련하여 305 쪽 과 313 쪽을 참조하시오

674) 분리(성) 과 이것(임)이 실체에 주로 속하는 것들이다 라는 298 쪽을 참조하시오

675) 이름 과 로고스가 서로에 대해 어떻게 있는가에 관해서는 306쪽을 참조하시오

지으려 해서는 안된다 (이름은) 인식되는 것이 아니기 때문이다 그러나 확립된 로고스들은 모든 것에 공통이므로 이( 로고스)들은 알론한 것들에도 반드시 속한다

당신을 정의하는 자는 예를들어 여윔 또는 흼과 마찬 가지로 알론한 자에게 속하는 헤태론한 것을 말할 것이다 그런데 분리되어 취하여진 이런 모든 (속성)들은 많은 것들에 속할 뿐 아니라 동시에 어느 하나에도 속한다라고 말하여진다면 [첫째,]

예를들어 '두발 생물'이 '생물' 과 '두발'에 속하듯 양자에 *먼저* 속한다라고 말해져야한다 영원한 것들의 경우도 필연적으로 이와 같다 부분이 합쳐진 것 보다 먼저이기 때문이다 그러나 만약 사람이 분리해 있다면 [영원한 것?]도 분리해 있을 것이다 어떤 것도 분리해 있지 않거나 또는 양자가 분리될 것이기 때문이다 만약 한 편으로 어떤 것도 [분리해] 있지 않다면 류는 종들과 나란히 있지 않을 것이나 만약 다른 한 편으로 [분리해] 있다면 차이날 것이다 [둘째,]

[생물 과 두발은 '두발 생물' 보다] 있음에 있어 *먼저*다 이것들(생물과 두발)은 사라지지 않기 [때문이다] 따라서,

만약 이데아들이 이데아들로부터 [있다]면 - 그것들로부터 [있을 경우] 그것들이 더 복합적이지 않기 때문에 - 나아가서 이데아들이 그것들부터 [있는 바로] 그것들 [곧] 예를들어 생물 과 두발은 많은 것들의 카테애고리아가 되어야한다 만약 [그렇지] 않으면 어떻게 인식될까 하나 보다 더 많은 것의 카테애고리아가 될 수 없는 이데아인 것이 있을 것이기 때문이다 그런데 그럴 것 같지 않을 것 처럼 보인다 모든 것은 이데아를 나누어 갖고 있기 때문이다

이미 말하여진 것 처럼 *영원한 것들*의 경우에는 [각기 것이] 정의 될 수 없다 라는 것이 주목 받지 않는다 특히 해 와 달과 같은 유일 무이한 것에 있어서 [그렇다] 예를들어 '지구 주위를 돔' 또는 '밤이 숨어 있음'과 같이 해에 덧 붙혀진 것들이 제거되도 해는 존속할 것이라고 말함에 의해서 뿐 만 아니라 이렇게 말하는 자들의 견해로부터 보면 만약 해가 여전히 떠 있거나 또는 [밤에] 보여질 수 있다면 더 이상 그것은 해가 아닐 것이기 때문이다 그러나 [해가] 아니라면 불 합리할 것이다 해는 어떤 실체를 가리키

기 때문이다 나아가서,

알론한 것에 그러한 것(속성들)이 덧 붙혀질 때 마다 예를들어 그러한 것(속성들)[을 지니는] 헤태론한 것이 생성된다해도 분명히 해는 있을 것이다 따라서,

로고스(그 속성들)는 공통적이다 그러나 클레오온 또는 소오크라테애스 처럼 해는 각기 것들이다 결국,

무엇 때문에 이데아론 자들 가운데 어느 누구도 이데아를 정의하지 못할까 이데아론 자들도 시도해 보면 [알 수 있듯이] 지금 까지 말해진 것이 진실이라는 것이 선명하게 될 것이다

이데아의 정의는 있지 않다 라는 것을 말하기 위해서 그는 마찬 가지로 정의가 있지 않는 감각적인 실체에 대해 말하기 시작하므로서 14 장을 열어 재낀다 라고도 볼 수 있으리라[676]

때론 앎이었다 때론 앎이 아니었다 하는 억견과는 달리 정의는 항상 앎이어서 그 상태가 알론하게 변하지 않는다 필연적인 진실인 논증도 마찬가지이다 (진실은 항상 진실이지 진실 이었다가 진실이 아니었다 하지 않는다[677])그러므로,

감각적인 실체들의 정의 와 논증은 있지 않다 생성하므로 소멸하기도 하는 감각 실체들은 생성했다 소멸하고 소멸했다 생성하는 등 그 상태가 알론하게 변하는 가운데 생성해 (있을) 때에는 설령 인식에 그것들이 포착될 수 있다 손 치더라도 홀러 소멸해 버릴 때에는 더 이상 인식에 포착되지 않

---

676) 또 다르게 보자면 있어지고 있는 그 무엇을 이 다음 16 장에서 마지막으로 말하기 위해서 우선 그 무엇이 아닌 것으로서 감각적인 실체에 대해 말하기 시작한다 라고도 말할 수 있으리라 다시 말해 그는 그 무엇이 아닌 것들 곧 이데아 와 감각적인 실체 와 각기 것들을 먼저 말하므로서 그 무엇을 향해 우리를 점 점 몰아가고 있다고 볼 수도 있기 때문이다 그러나,

이미 제애타 편 앞 장들에서 있어지고 있는 그 무엇은 에이도스이다 라고 말하여지므로 이렇게 만은 볼 수 없을 것 같다

677) 진실이었다가 거짓이되는 로고스 와 억견에 대해서는 범주들 182-184 쪽을 참조하시오

아 인식이 애매하게될 것이기 때문이다 따라서,

이러한 감각적인 실체 곧 각기 것[678]을 정의하려는 자는 어느 순간 자신의 정의가 뒤 엎어진다는 것을 반드시 인정해야할 것이다 (앎의 그 상태가 알론하게 변해 버리므로) 각기 것들 곧 감각적인 실체들은 정의될 수 없기 때문이다 마찬 가지로,

**이데아**들 가운데 어느 것도 정의되지 않는다 이데아론 자들이 말하고 있는 이데아는 각기 것이며 분리해 있는 것이기 때문이다 자! 드디어,

정의에 관해 말하는 가운데 이데아가 톡 튀어 나왔다 그것도 감각적인 실체에는 억견이 있지 정의는 있지 않다 라는 로고스 다음에 말이다 그에 따르면 이데아 곧 분리해 있는 에이도스는 실체가 아니다[679] 실체라면 이데아에 정의 와 논증이 있어야 할 것이다 그러나 이데아의 정의는 있지 않다 보라플라톤을 포함한 수많은 이데아론 자들 가운데 그 누구도 이데아를 정의하는 자가 없질 않은가

실체(있어지고 있는 그 무엇)의 로고스 만이 정의이며(356쪽) 로고스는 반드시 이름들로부터 있다 그럼에도[680] 정의하는 자가 이러한 이름을 지으려(ποιήσει 1040a10)해서는 안된다 [정의는 **앎**인 반면에] 이름은 **인식**되는 것이 아니기 때문이다 그러나,

---

678) 텔레스가 감각적인 실체를 각기 것이라고 분명히 말한 것 같지는 않다 그러나 감각적인 것들은 각기 것(개별자)과 하나이다 라고 보아도 큰 잘못은 없을 것 같다

679) 뮈 와 뉘 편에서 분명히 이데아는 실체가 아니라 라고 말하여지는 반면에 제애타 편 14 장 과 15 장에서는 함축적으로 만 실체가 아니다 라고 말하여진다

680) 이름으로부터 있는 로고스 가운데 있어지고 있는 그 무엇(실체)의 로고스가 정의이라고 해서 정의하는 자가 로고스를 이루고 있는 이름을 지으려(ποιήσει 1040a10)해서는 안된다 이름은 인식(앎)에 포착되는 것이 아니기 때문이다

이미 지어져 있는 이름 또는 로고스는 모든 것에 공통이므로 알론한 것에도 반드시 속한다 예를들어 '여윈 그리고 흰 당신'이 정의된다고 해 보자 정의하는 자는 흼 또는 여윔 등의 이름 이외에도 당신 이외의 알론한 자에게 속해있는 헤테론한 어떰[어떤 속성]의 이름을 말할 것이다 그런데,

각기 이름으로부터 있는 이런 모든 [로고스]가 **분리**되어 많은 것들에 동시에(ἅμα 1040b15) 하나에 속한다면 예를들어 '두발 생물'이 '두발' 과 '생물'에 속하듯 양자(ἀμφοίν, 兩者, 10040a16)에 속한다 라고 첫 번째로 말해진다 아울러,

영원한 것들[681]도 반드시 이와 같다 부분이 합쳐진 것(전체) 보다 먼저 있기 때문이다 그러나,

만약 사람['두발 생물']이 분리해 있다면 실로 [영원한 것 예를들어 해와 달도]분리해 있(을 것이)다 어떤 것도 분리해 있지 않거나 또는 [두발 과 생물 이] 양자가 **분리**해 있을 것이기 때문이다

만약 한 편으로 어떤 것도 분리해 있지 않다면 류가 에이도스와 나란히 있지 않을 것이다 만약 다른 한 편으로 [분리해] 있다면 차이들이 [분리해] 있을 것이다 그 다음으로(εἶθ' 1040a21),

[생물 과 두발 이 양자는 '두발 생물' 보다] 먼저 있다 [라고 말하여진다] 이[ 생물 과 두발 양자]는 ['두발 생물'이 소멸해도] 지속하[기 때문이다] 따라서,

이데아들 이데아들로부터 있다면 그것들로부터 있을 겨우 그것들이 더 복합적인 것은 아니므로 이데아(사람 곧 '두발 생물')들이 그것들로부터 있는 바로 그것들 예를들어 '생물' 과 '두발'은 많은 것들의 카테애고리아이

---

681) 그는 해 와 달을 영원한 것들 가운데(τών ἀϊδίων 1040a17)하나 라고한다 따라서 감각적인 실체들 가운데 영원한 것들이지 감각적이지 않는 영원한 것들은 아닐 것이다 감각적인 것들의 이데아는 있지 않다 라는 475 쪽의 논증을 참조하라

가 되어야한다

그렇지 않으면 인식될 수 없다 하나 보다 더 많은 것의 카테애고리아이가 될 수 없는 어떤 이데아(이데아인 것)가 있을 것이기 때문이다 이런 이데아인 것이 있을 것 같진 않다 모든 것이 이데아를 나누어 지니고 있기 때문이다[682]

여기서 텔레스는 다시 영원한 감각적인 실체들로 말을 슬며시 돌린다

아까 말하여진 영원한 것들 각각(각기 것)은 정의될 수 없다는 것은 [얼른] 눈에 띄지 않는다 특히 해 와 달과 같은 유일 무이한 것에 있어서 그렇다

예를들어 '지구 주의를 돔' 또는 '밤이 숨겨짐' 처럼 해에 덧 붙혀지는 것들을 제거해도 해는 존속할 거라고 말함에 의해서 뿐만 아니라 이렇게 말하는 자들의 견해로부터 보면 만약 해가 [밤에] 여전히 떠 있거나 또는 [밤에] 보여질 수 있다면 더 이상 그것은 해가 아닐 것이기 때문이다[683]그러나,

그런데도 해라면 불 합리할 것이다 해는 어떤 실체를 가리키기 때문이다 나아가서,

이러한 것(로고스)들이 알론한 것에 덧 붙혀 질 때 마다 그러한 (로고스이 덧붙혀지는) 해테론한 것이 생성된다해도 해는 있을 것이다 따라서 로

---

682) 통렬한 이데아 비판론 일 것 처럼 보인다 그러나 나는 여기서 그가 제시하는 보기들을 건드리면서 지나가고져한다 그가 제시하는 보기들이 말썽을 일으키는 것 처럼 보이기 때문이다

텔레스는 사람의 이데아의 보기로 '두발 생물'을 그리고 사람의 이데아가 그것으로부터 있는 바로 그 이데아들의 보기로 '두발' 와 '생물' 이 兩者(ἀμφοίον 1040b16, ἄμφω 1040b19)을 드는 것 같다 그렇다면 사람(인 것)의 이데아 '두발 생물'은 '두발'이라는 이데아 와 '생물'이라는 이데아로부터 있다 라고 말해도 괜찮을까 그는 분명히 두발(차임)를 에이도스라고 말하고 있다(448쪽 참조)

683) 그 상태가 변해 버리지 않았는가 정의는 이러 이러하다가 저러 저러한 상태로 변하는 것들 곧 감각적인 것들에는 있지 않다는 것은 위에서 말하여졌다

고스는 공통적이다 그러나 클레오온이나 또는 소트라테애스 처럼 해는 각기 것들이다 결국,

무엇 때문에 이데아론 자들 가운데 어느 누구도 이데아를 정의하지 못할까 그들도 만약 이데아를 정의하려 시도해 본다면 지금 까지 말하여진 것들이 분명히 진실이라는 것을 알게될 것이다 따라서,

15 장은 텔레스는 이데아의 정의는 있지 않다 라는 로고스에 닥아서기 위해서 감각적인 실체로부터 시작하여 영원한(ἀΐδιος) 감각적인 실체를 통과했다 그에 따르면 이 세 가지 것들의 정의는 있지 않다 이마 이것들에 대한 억견들만 있을 것이다

감각 실체들은 생성 소멸 하므로 그 상태가 알론하게 변한다 그러나 알려졌다 또는 인식되었다 가 알려지지 않는  또는 인식되지 않는 등 그 상태가 변하는 것에 대한 앎은 있지 않다 그러한 것에 대해서는 억견(δόξα 1039a33) 만이 있을 뿐이다 앎(ἐπιςήμην 1039b32-33)을 통해 항상 필연적으로 진실한 논증(ἀπόδειξις 1039b31)이 이루어지기 때문이다 바로 이러한 앎이 정의이다 따라서 따라서 각기 것들인 감각적이 실체들의 정의는 있지 않다 이 각기 것들을 정의하는 자는 자신의 정의가 뒤 엎어진다는 것을 반드시 인정해야한다 마찬 가지로,

해 와 달 처럼 감각적인 영원한 실체의 정의도 있지 않다 이것들은 그 있음의 상태가 변하지 않는 다시 말해 있다가 있지 않거나 있지 않다가 있는 그러한 것들이 아닌데도 불구하고 왜 그 정의가 있지 않을까[684]

이름으로부터 있는 로고스는 감각적인 것들에 뿐만 아니라 영원한 것들에도 있다 이러한 로고스는 모든 것들에 공통이므로 반드시 알론한 것들에도 속한다 속한다면 첫 번째로 양자에 속한다 예를들어 '두발 생물'이 두

---

684) 모든 로고스가 정의인 것은 아니라는 것은 이미 308 쪽에서 말하여졌다 있어지고 있는 그 무엇의 로고스 만이 정의 일 뿐이다 따라서 그에 따르면 있어지고 있는 그 무엇은 감각적인 실체가 아니라 감각적인 실체 곧 각기 것(개별자)안에 있는 있음 바로 에이도스이며 이러한 에이도스에게 만 정의가 있다

발 과 생물 이 양자에 속하듯 말이다[685] 영원한 것들의 경우에도 필연적으로 그렇다 영원한 것들의 부분은 합쳐진 것 곧 영원한 것 자신 보다 먼저있으며 분리해 있을 수도 있기 때문이다 그래서 그 다음으로 먼저 있다 합쳐진 것이 사라지더래도 그 부분들은 사라지지 않기 때문이다 그리고,

'지구 주의를 돔' 또는 '밤이 숨어 있음' 처럼 해에 지금 덧 붙혀고 있는 로고스들을 해(영원한 감각적인 각기 것으)로부터 제거해도 해는 있을 것이며 또 밤인데도 해가 여전히 떠 있거나 보여진다면 더 이상 그 해는 해가 아닐 것이다 해의 로고스는 '밤에 숨어 있음'일 것이기 때문이다 게다가,

알론한 것에 이러한 로고스가 덧 붙혀진다면 설령 그러한 로고스가 덧 붙혀지는 헤태론한 것이 생성된다해도 분명히 그러한 것 곧 알론한 것과 생성된 헤태론한 것은 분명히 해일 것이다 유일 무이한 해에 지금 붙혀지고 있는 로고스가 붙혀지고 있는 것은 해가 아니면 알론한 것이 아닐 것이기 때문이다 그래서 로고스는 많은 모든 것에 공통적인 것이다 자!

유일 무이한 해가 그 보기로 들어졌긴 해도 어쨓든 영원한 감각적인 것들이 지니는 그 로고스들이 변한다 따라서 필연적으로 진실한 논증을 이루는 앎 으로서의 정의는 비록 그것이 영원히 있긴해도 그것에 덧 붙혀지는 로고스가 변하는 그러한 감각적인 영원한 것에는 있지 않다 따라서,

감각적인 각기 것들의 정의가 있지 않듯이 영원한 각기 것들의 정의 역시 있지 않다 영원한 감각적인 실체를 정의하려다 보면 그 정의가 뒤 집혀지기도 한다는 것을 알 수 있으리라 나아가서,

이데아의 정의 또한 있지 않다 그는 이데아를 분리해 있는 에이도스로 받아드리는 듯하다 그렇다면 분리해 있는 사람은 이데아 사람일 것인데 아리스토텔레스는 무엇 때문에 이러한 사람의 정의는 있지 않다고 하는 것일까[686]

13장에서는 보편자란 실체가 아니다 라고 말하여졌으며 14 장에서는 [일 종의 보편자인] 그리고 분리해 있는 에이도스인 이데아를 내 세우는 자

---

685) '당신'을 정의하려는 사람이 당신에 대해 말하는 '깡 마른 흰 사람'의 경우에도 마찬가지로 '깡 마르고 흰' 과 '사람' 이 양자에 속할 것이다

686) 사실 그에 따르면 이러한 사람은 있는 것이 아니다 실체가 아니기 때문이다? 이렇게 말해도 되는 것일까.....

들이 직면하는 불 가능하고도 불 합리한 로고스들이 말하여졌다 15 장 끝에서는 이데아론 자 가운데 어느 누구도 이데아를 정의하지 못한 것은 [그 원인이 있다] 라고 말하여진다 도대체 그 원인은 무엇일까

한 마디로 말하면 이데아는 각기 것이며 분리해 있으므로 정의되지 않는다(ὁρίσασθαι 1040a8) 라고 그는 말한다 각기 것들(개별자들) 가운데 감각적인 실체들 과 감각적인 영원한 실체들은 정의되지 않는다는 것은 이제 까지 15 장 에서 말하여졌다 그러나,

이 두 가지 실체들은 각기 것이고 이 두 가지 실체는 정의되지 않으므로 각기 것 가운에 하나인 이데아도 정의되지 않는다 라고 말하는 것은 올바르지 않다 있어지고 있는 그 무엇(실체) 역시 각기 것이기 때문이다[687] 따라서 각기 것 모두 정의되지 않는다 라고 말하면 안된고 오히려 어떤 각기 것은 정의되나 어떤 각기 것은 정의되지 않는다 라고 말하여야 할 것이다 그렇다면,

여기서 우리는 '분리'로 닥아서야 한다 그러나 '분리(됨)' 역시 실체라면 반드시 지녀야 할 것이 아닌가 따라서,

각기 것이며 분리해 있으므로 이데아는 정의되지 않는다 라는 로고스는 어딘가에서 보충되어야 할 것이다 그 어디는 '**분리**'이다

'사람'의 로고스 '두발 생물'를 **분리**해 있는 것이라고 하고 그리고 이 로고스는 많은 것들에도 또는 단 하나에도 속하다고 해보자 첫째, 속한다면 '두발' 과 '생물' 이 양자에 속할 것이다[688]그 부분이 합쳐진 전체(사람) 보다 먼저 있기 때문이다 그러나 사람이 **분리**해 있으므로 생물 과 두발도 **분리**해 있을 것이다[689]둘째, '생물' 과 '두발'이 '두발 생물' 보다 먼저 있으므로 '두발 생물'이 소멸해도 '생물' 과 '두발'은 사라지지 않을 것이다 따라서,

'두발'(의) 이라는 이데아 와 '생물'(의) 이라는 이데아 등 이 두 가지

---

687) 분리해 있고 이것이어야 실체이라는 말은 너무 거듭 나에의해 말하여졌으므로 그 출처를 여기에 제시하지 않는다

688) 영원한 것들의 로고스도 이와 같다

689) 분리해 있음에 대한 논의는 옮김 과 요약을 참조하시오

이데아들로부터 '사람(두발 생물)'(의) 이라는 이데아가 있을 것이므로 '생물'과 '두발'은 많은 것들의 *카테애고리아*가 되어야한다 만약 그렇지 않으면 '사람(두발 생물)'은 ***인식될 수 없다(어떻게 인식될까 πώς γνωριοθήσεται ; 1040a25)*** 하나 보다 많은 것의 카테애고리아가 될 수 없는 이데아인 것(두발 과 생물)이 있을 것이기 때문이다 그러나 그럴 수는 없다 이데아는 각기 모든 것이 나누어 지니는 [보편자이기[690]] 때문이다 그렇다면,

분리된 ***이데아는 인식될 수 없다*** 따라서 그것에는 앎도 없으며 정의도 없다 설령 그것에 대한 로고스는 영원한 감각적인 실체 처럼 있을 지언정 말이다

휴우.....지금 내가 맞게 말하고 있는 지 모르겠다 어찌 됐건 텔레스가 형이상학에서 이데아를 부정(否定的)함 으로서 말하고져 했던 것을 집어 내려고 무단히 발 버둥 쳤다  그가 부정하려한 것을 올바르게 파악해야 만이 실체에 대해 그가 긍정적(肯定的)으로 말한 것을 파악할 수 있을 것이다

그는 잠재적으로 있는 실체들에 관해 말하므로서 이어지는 16 장을 연다

" (XVI) 실체들 이라고 여겨지는 것들 가운데 많은 것들이 분명히 잠재적으로(δυνάμεις 1040b6) 있다 생물의 부분들 - 이( 부분들) 가운데 어느 것도 분리해 있지 않기 때문이다[691] 분리될 때 이것들 모두는 단지 질료로서 [만] 있다 - 과 흙 과 불[692] 과 공기 [등이 그렇다] 이것들 가운데 어느 것도 하나가 아니며[693] 소멸하기 전 까지 덩어리(ὁ ὀρρὸς 1040a9)로 있

---

690) 여기서 13 장 과 14 장 과 15 장 그리고 그 이전 장들이 한 곳으로 쏠려들어 옴을 볼 수 있을 것이다

691) 그렇다면 분리해 있지 않는 것들은 모두 잠재적으로 있는 것들이란 말인가

692) 불 등과 같은 순수한 몸들도 실체라고 말하여진다 라는 282 쪽을 참조하시오

693) 현실적인 것들은 하나인 것이다 라는 말인가

어서 이것들로부터 하나인 것이 생성되기 때문이다 그러나,

영혼을 지닌 것들의 부분들 과 영혼의 부분들을 잠재 와 현실(ἐντελεχείᾳ 1040b12) 양자적으로 생성하는(있는)[694] 것으로 사람들은 쉽게 간주할 것이다 [영혼의 부분들은] 자신들과 묶여진 것들( ταίς καμπαίς 1040b13)의 움직임의 아르케를 지니기 때문이다 이 때문에 어떤 생물은 나뉘어져도 산다 그렇지만 모든 부분들은 어거지로가 아니라 자연스레 하나로 성장하여 연속적일 때만 잠재적을 있을 뿐이다 이러한 것은 비 정상적(πήρωσις[695] 1040b16)이기 때문이다 ”

실체 가운데 많은 것들이 잠재적으로 있으며 또한 어떤 것들은 잠재적으로도 그리고 현실적으로도 있다는 것이 말하여졌다 이어지는 부분에서는 하나도 심지어 있는 것도 실체가 아니다 라고 말하여진다

“ 나아가서, 하나도 있는 것 처럼 말하여지므로[696] 그리고 하나의(τούἑνὸς 1039b17) 실체는 하나(μία 1039b17)이며 자신들의 [실체가] 수적으로 하나(μία)인 것은 수적으로 하나(ἓν 1039b17)[697]이므로 분명히 하나도 있는 것도 프라그마들의 실체일 수(ἐνδέχεται 1040a18) 없다 요소에(로) 있음도 아르케로(에) 있음도 실체일 수 없듯 말이다[698]그런데,

---

694) 본문에는 ‘기네애타이(생성되다)’라고 나와 있으나 있다라고 옮겨도 될 듯 한데.....아마 생성되다가 맞을거야.....

695) 잠재적으로 뿐 아니라 현실적으로도 있는 것이 잠재적으로 있는 것은 비 정상적이라는 말일 게다

696) 있는 것이 여러 가지로 말하여지는 것 처럼 하나도 여러 가지로 말하여진다는 것인가 아니면 하나도 있는 것으로 말하여진다는 것인가

697) 그에 따르면 수적으로 하나인 것들은 동일한 것들 가운데 하나라는 것을 나는 거듭 필요한 곳에서 말하였다

698) 여기서 우리는 텔레스가 실체라는 낱말을 아주 섬세하게 있음 또는 있는 것과 구분하는 것을 볼 수 있다 사실 우시아(실체)라는 말은 에이나이(있음)의 현재 분사 여성 단수 1 격이므로 곧 있다(에이나이)의 변화 형(있는, 우시아)이므로 그 문법적인 뜻이 원형 있다와 같을 것이다 라고 생각할

[어떤 것을] 더 잘 인식하기 위해서 아르케가 무엇인지를 우리는 조사해야할 것이다 한 편으로 이것들[699]가운데 있는 것 과 하나는(τὸ ὂν καὶ ἓν 1040b21) 아르케 와 요소 와 원인 보다 더 실체적[700]이다 그러나 만약 알론한 어떤 것[과]도 공통적인[701]은 실체가 아니라면 이런 어떤 것들도 [실체가 아니다] 실체는 자신을 제외한 어떤 것에도 또는 실체가 그것의 실체인 [그리고] 그것이 자신을 지니는 바로 그것에도 속하지(있지) 않기 때문이다 나아가서,

하나는 동시에 여럿(πολλαχῆ, 여러 곳?, 1040b25)으로 있지(속하지) 않을 것이다) 반면에 공통적인 것은 동시에 여럿으로 있(속한)다 따라서 분명히 보편자들 가운데 어떤 것도 분리되어 각기 것 과  나란히 있지(속하지) 않(는)다(ὑπάρχει[702] παρὰ .....χώρις 1040b23)[703]"

하나 와 있는 것이 실체가 아닌 원인은 실체란 알론한 어떤 것과도 공통적이지 않기 때문이다 실체는 어떤 것에도 속하지 않는다 라는 것을 나는 아주 신물나게 말했다 그래서 그래서 그에 따르면 하나도 있는 것도 아르케도 요소도 원인도 순수한 실체가 아니다 그러나 어떻게 보면 실체이기는 한데 그럴 경우 하나 와 있는 것이 나머지 것들 보다 더 실체이다

---

수도 있을 것 같다 그러나,

여기서는 '있는' 것(온 : 에이나이의 현재 분사 남성 단수 1 격)도 같은 분사 형이긴해도 '실체(우시아)'가 아니라고 그는 말한다 하물며 '있음(에이나이)'과 실체가 어찌 구분이 아니되겠는가

699) 있는 것 과 하나 와 아르케 와 요소

700) 더 실체적이다 라는 말은 그리 낯선 것이 아니다 류는 종 보다 덜 실체적이다 라는 범주론 170 쪽을 참조하라

701) 486 쪽 아래서 네 번째 줄에 나오는 '공통적' 이라는 말 그리고 456쪽 아래서 4 번째 줄에 나오는 '공통적'이라는 말과 비교해 보라

702) 휘파르케인에 대한 나의 번민은 413쪽을 참조하라

703) 각기 것과 분리되어 나란히 [어떤 것에] 속하지 않는다 다시 말해 어떤 보편자도 각기 것과 분리해서 각기 것과 나란히 있지 않다 라는 말일리라

“ 그러나 에이도스들을 말하는 자들[704]은 한 편으로 만약 [에이도스들이]실체들이라면 그 에이도스들이 **분리**해 있다 라고 말한다는 점에 있어서는 옳은(ὀρθώς 1040b28)반면 다른 한 편으로 에이도스를 여럿에 걸친(ἐπὶ 1040b29)하나 라고 말한다는 점에 있어서는 옳지 않다 [그들이 이렇게 하는] 원인은 이러한 실체들이 무엇인가를 선언할 수 없었기 때문이다 곧 [실체들은] 각기 것들 과 감각적인 것들에 나란히 [떨어져] 있는 소멸하지 않는 것들(αἱ ἄφθαρτοι 1040b31)이다 라고 선언할 수 없었기 때문이다 이들은 [실체들을] - 우리가 알고있는 그러한 [실체들인] - 소멸하는 것들과 그 에이도스에 있어서 동일한 것들(τὰς αὐτὰς 1040b32)로 만들었다 감각적인 것들에 자체(τὸ αὐτό, 동일한 것, 1042b34)라는 낱말을 덧 붙혀 사람 사람자체(과 동일한 것)와 말자체(과 동일한 것 이)라고 하면서 말이다 그렇지만,

우리들은 별들[705]을 보지 못 한다 하더라도 그 별들은 우리에게 알려진 것들과 나란히 [있는] 영원한 것들이라고 나는 상정한다 그래서 무엇인지 우리가 알지 못한다 하더라도 [그] 어떤 것이 있다는 것은 의심할 것도 없이 필연적이다 그렇다면(οὖν 1041a4),

보편자들 가운데 어떤 것도 실체라고 말하여지지 않으며 실체는 어떤 것도 실체들로부터 있지 않는다는 것은 분명하다[706] ”

13 장에 말하여지고 있는 보편자는 분리해 있는 것이 아닌 그래서 많은 것들에 공통으로 속해 있는 그러한 것이므로 고유한 각기 것인 실체가 아니었다 14 장의 끝 역시 이러한 로고스로 맺어진다 그런데,

그 길이 약간 알론하다 13 장에서는 보편자를 축으로해서 로고스를

---

704) 이들은 플라톤 까지 포함한 이데아론 자들을 가리키는가

705) 여기서 들어진 별들 이라는 보기는 486 쪽에서 들어진 유일 무이한 해 와 달과 동일한 선상(線上)의 것이 아닌 것 같다 ‘우리가 알고있는 그러한(실체들인)’ 이라는 구(句)가 마음에 걸린다

706) 어떤 보편자도 실체가 아니다 라는 것은 456 쪽 이하에서 말하여졌으며 실체는 (현실적인) 실체들로부터 있을 수 없다는 것은 462 쪽에서 이미 말하여졌다 따라서,

여기에서 말하여지고 있는 실체에 관한 로고스는 위 쪽들이 속해 있는 13 장과 직접 이어질 수 있다고 보아야 할 것이다

펼치면서 그 보편자가 실체라면 이러 이러한 (불 합리한) 결론이 잇따른다는 것을 보여주므로서 실체가 아니라고 말하지만 14 장에서는 실체를 축으로해서 펼치면서 실체는 보편자가 아니라고 말하기 때문이다 그러나,

마무리 짓는 결론은 크게 다르지 않다 13 장이 더 포괄적이기는 해도 말이다

그는 많은 실체들이 잠재적으로 있는 반면에 잠재적이면서 현실적으로 있는 실체도 있다 라고 말한다

생물의 부분들 과 흙 과 불 과 공기 처럼 실체라고 여겨지는 많은 것들이 잠재적으로 있다 이것들은 소멸하기 전 까지 덩어리로 만 있어서 하나가 아니기 때문이다 하나인 것들은 이것들로부터 생성된다 그러나,

영혼의 부분들 과 영혼을 지니는 것들의 부분들은 자신들과 묶여진 것들의 움직임의 아르케를 지니므로 잠재 와 현실 이 양자적으로 있다(생성한다) 이 때문에 어떤 생물들은 나뉘어져도 산다 어거지로가 아니라 자연스레 성장하여 이 부분들이 연속적인 하나일 때 만 잠재적으로 있을 뿐이다 그러나 이렇게 (잠재적으로 있는 것은) 비 정상적이다

나아가서 그는 하나 와 있는 것 과 아르테 와 요소 와 원인도 실체가 아니라 라고 말한다

나아가서, 하나(μία)의 실체는 하나(ἕν)이며 자신들의 실체가 수적으로 하나(μία)인 것은 수적으로 하나(ἕν 1039b17)이고 하나 역시 있는 것 처럼 말하여지므로 분명히 하나도 있는 것도 프라그마의 실체일 수 없다 요소로 있음도 아크테로 있음도 실체 일 수 없듯 말이다 만약 실체는 알론한 것과 공통적이지 않다면 이(하나 와 있는 것 과 아르케 와 요소 와 원인)것들은 어떤 것도 실체가 아니다 실체는 어떤 것에도 속하는 것이 아니기 때문이다 그러나,

한 편으로 아르케 와 요소 와 원인 보다 더 하나 와 있는 것은 실체이다[707] 나아가서,

---

707) 있는 것도 여러 가지로 말하여지며 있어지고 있는 그 무엇도 여러 가

하나는 동시에 여럿으로 있지(속하지) 않으나 공통적인 것은 동시에 여럿에 속한다(있다) 따라서 분명히 어떤 보편자도 분리되어 각기 것과 나란히 있지 않다

이제 또 문제의 그 분리해 있는 에이도스 라는 말이 또 나타난다 그러나 14 장에서 나타날 때와는 그 맥락(脈絡)이 약간 다른 것 같다[708]

만약 [에이도스]가 실체라면 에이도스들은 분리해 있다 라고 말한다는 점에서는 에이도스를 말하고 있는 자들이 옳은 반면에 에이도스를 여럿에 걸친 하나 라고 말한다는 점에서는 옳지 않다 실체는 무엇이다 라고 선언할 수 없었기 때문에 이들은 [에이도스에 대해서 옳게 말했다가 옳지 않게 말]한다

실체들은 각기 것들 과 감각적인 것에 나란히 [떨어져] 있는 소멸하지 않는 것이라고 이들은 선언 [했어야 했다][709] 실체들을 이들은 - 우리들

---

지로 말하여지고 정의도 여러 가지로 말하여진다 라고 그는 287쪽 과 306쪽에서 말한다 그런데 실체는 여러 가지로 말하여진다 라고 그가 직접 말하지는 않는 것 같다 비록 그 당시에 실체는 4 가지로 말하여진다 라고 294 쪽에서 말하고 있고 범주론 176쪽에서 실체들은 쉬노오한 이름으로 말하여진다 라고 말하고 있긴 해도 말이다 그러나,

형이상학 과 범주들에서 말하는 그를 따라가다보면 실체도 여러 가지로 말하여진다 라고 말할 수밖에 없다 순수하게 말하면 실체는 이것일 뿐이지만 또 어떻게 말하면 실체는 그러한 것이기 때문이다 따라서,

하나 와 있는 것은 순수하게 보면 실체는 아니지만 어떻게 보면 실체이다 라고 말할 수 있으리라 이렇게 볼 때는 아르케 와 요소 와 원인 보다 하나 와 있는 것은 더 실체이다

708) 거기(417쪽 이하)에서는 분리해 있는 에이도스 곧 이데아를 내 세우는 사람들은 불 가능한 일을 하는 사람들이고 아주 불 합리한 사람들이다 라는 식으로 말하여지는 반면 여기서는 에이도스를 말하는 사람들은 그들이 에이도스가 분리해 있다 라고 말하는 점에서 옳다 라는 식으로 말하여지기 때문이다

709) 본문에는 선언할 수 없었기 때문이다 라고 나와있다 이에 대해서는

이 알고있는(ἴσμεν 1039b33) 그러한 [실체들인] - 소멸하는 것들과 종적으로 동일한 것으로 만들어버렸다 그래서 감각적인 것들에 자체(동일함)라는 낱말을 덧 붙혀 사람자체(과 동일한 것) 와 말자체(과 동일한 것)[가 감각적인 것들과 나란히 분리해 있다] 라고 말한다 그렇지만,

별들을 보지 못한다 하더라도 별들은 우리에게 알려진 것들(ἡμείς ἴδεισμεν 1041a2)과 나란히 있는 영원한 것들이라고 나는 상정한다 그래서 무엇인지 우리가 알지 못한다 하더라고 어떤 것이 있다는 것은 의심할 것도 없이 필연적이다

앞 장(486쪽)에서 그는 이데아론 자들이 이데아를 정의하지 못하는 원인을 이데아는 인식되지(알려지지) 못하는 것이기 때문이다 라고 말하면서 이데아를 정의하려다 보면 그 때문에 정의가 안된다는 것이 진실임을 알게 될 것이라고 말한다 그럼에도,

여기서 그들의 에이도스의 로고스를 그는 말하려하는 것 같다 로고스가 있다고 해서 바로 그 로고스가 정의인 것은 아니기 때문이다

텔레스에 따르면 그들은 소멸하는 감각적인 것(실체)들과 그 에이도스에 있어 동일한 것을 감각적인 것들로부터 분리시켜 그것들과 나란히 있도록 만들었다 그 결과 사람(인 것)과 나란히 그 사람 자체(그 사람과 종적으로 동일한 것)가 있어야했다 말 자체도 마찬가지이다

이들은 감각적인 것들과 나란히 있는 소멸하지 않는 것들이 바로 실체이다 라고 말해야했다 이러한 말을 할 수 없었기에 이들은 실체라면 에이도스들은 분리해 있다 라는 올바른 로고스를 지녔으면서도 에이도스는 여럿에 걸친 하나이다 라는 올바른 못한 로고스를 지니게되었다[710] 결국,

텔레스에 따르면 플라톤을 포함한 이들은 실체가 무엇인지 알지 못했다 나는 텔레스가 플라톤을 넘어 섰다고 스스로 생각한 지점[711]이 바로 여

---

본문 옮김을 참조하라

710) 하나에 걸친 여럿이 에이도스이다 라고 말함은 무엇 때문에 잘못인가 걸쳐 있으려면 분리해 있지 않아야 하는데 그들은 분리해 있다 라고 말했기 때문인가 아니면 분리해 있지 않으면 에이도스가 아니라는 로고스가 필연적으로 진실이기 때문일까

기라고 말하고 싶다 그가 그토록 끝장내고 싶어하던 이데아론을 부정(否定)하면서 받아드리기 때문이다 아울러,

16 장 끝에서 보기로 들어지는 별을 우리가 보지 못하고 알지 못한다 하더라도 그 별은 있다 라는 그의 로고스는 인식 과 있음 사이에서 어렴푸시 떠오르는 경계를 그어주고 있다고 볼 수 있으리라 우리가 보지 못하고 알지 못하는 것이더래도 그 무엇은 있다라고 말이다 이제,

그는 제애타 편 마지막 1열 일곱 번 째 장으로 달려간다 플라톤을 보완해 넘어 섰다고 여겨지는 발 걸음은 가벼웠 겠으나 얼른 쉽게 발을 내 딛지는 못 했으리라 이제 마지막으로 그는 실체(있어지고 있는 그 무엇)에 대해 말하기 시작한다 아마 비장했으리라 가슴도 설레었으리라

있어지고 있는 그 무엇은 위해지는 그 무엇 으로서의 그러한 [효과] 원인이기도 하며 맨 처음 움직이게 하는 무엇 으로서의 **있음의 원인**이기도 하다 바로 이것이 실체이며 **질료의 원인**이기도하다 각기 것의 실체란 각기 것의 있음의 원인이다

“ (VII) 실체는 무엇이며 그리고 어떠한 것인지 다시 알론한 출발 [점]으로부터 말해보기로하자 이러한 출발 [점]으로부터 감각적인 실체들(τών αἰσθητών οὐσιών 1041a9)과 분리된 그러한 실체가 분명해질 것이기 때문이다 실체는 아르케인 것이며 원인인 것이므로[712] 이러한 측면에서 [실체

---

711) 497쪽 위에서 6줄에 나오는 ‘지점’과 연결시켜 나의 말을 숙고해보라 지금 나는 플라톤 과 아리스토텔레스가 끊어지는 지점을 찾고 있는 중이다 서로 엇 갈리는 바로 이 지점이 더 나아지는 길목인지 아니면 더 나빠지는 길목인지 아니면 서로 보완하는 길목인지에 대해서 감히 나는 단언할 수 없다 단지 더 나빠질 수도 있다는 어렴풋한 추측에 나는 기대고 있을 뿐이다

무엇이 나빠지는가 라는 물음에 대해서 석사 박사 등으로 이어지는 논문들이 답할 것이다

712) 바로 앞 장에서(498쪽)에서 그는 아르케와 원인은 실체가 아니다 라고 말했다 물론 뒤 이어 [어떻게 보면] 실체이긴하다 라고 말하고 있긴 해도 말이다

를] 추적해보자

**무엇** 때문에(διὰ **τί**[713] 1041a11) 알론한 것은 알론한 어떤 것에 속하는가 라는 식으로 항상 '무엇 때문에(왜) '가 조사되었다 무엇 때문에 음악적인 사람은 음악적인 사람인가를 조사하는 것은 우리들이 말 했던 것 처럼 무엇을 통해서 사람은 음악적인가 또는 알론한 것인가를 조사하는 것이기 때문이다

한 편으로 무엇 때문에 동일한 것(αὐτὸ 1041a14)이 동일한가는 조사되지 않는다 반드시 '.....**이라는 것** -예를들어 나는 달이 일그러진**다는 것**을 말한다-' 과 '**있음**(τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι 1041a15)'에 분명히 **있는 것들**(ὄντα 1041a15)은 속하기때문이다[714] [반면에,]

---

713) (그것 것은) '무엇'인가 라는 물음을 아주 심각하게 던짐으로서 형이상학 제애타 편을 시작하였고 이제 까지 이르는 사이 사이에서도 그것은 무엇인가 라고 물음으로서 진지하게 로고스를 연이어 나간다 1 장에서 그는 있는 것은 '무엇'인가(291쪽) 라고 물으면서 다시 이 물음을 실체는 무엇인가 라는 물음으로 바꾸어 묻는다 이에 답하는 과정에서 그는 또 있어지고 있는 그 **무엇**은 [무엇인가] 또는 어떠한 것인가 라고 물으며(302쪽) 있어지고 있는 그 무엇의 정의 안에는 헤태론한 것들이 있는데 그 정의 와 있어지고 있는 그 무엇은 무엇 때문에 하나인가(411쪽) 라고 묻기 때문이다 이제,

텔레스는 있어지고 있는 그 '무엇'에 대해서 마지막 장에서 산뜻한 답을 내리려한다

714) 그것이 그것인 원인(동일한 것이 동일한 것인 원인, A가 is A인 원인.)은 조사할 필요가 없다 '....라는 것' 과 '있다(이다)'는 반드시 있(있는 것에 속하)기 때문이다 예를들어 달이 이그러지(고 있)는 것은 분명히 있는 것 처럼 말이다

동일한 것이 동일한 것인 원인을 조사하지 않는 이유는 무엇일까 너무 분명해서일까 아니면 '이라는 것' - 예를들어 달이 일그러진'다는 것' - 과 '있음'은 분명히 '있는 것들'에 속하기 때문일까 그러한 프라그마가 있기 때문은 아닐 것이다 프라그마(달이 일그러지는 사태, 범주 31쪽)인 것 있기 때문에 알론한 것(달)이 무엇 때문에 알론한 것(사태 - 기울어짐)에 속하는가를 우리는 조사해야한다 라고 그는 말하고 있는 것 같기 때문이다 달 과 일그러짐은 분명히 동일한 것이 아니리라

다른 한 편으로 동일한 것은 동일한 것(이다) **라는 것(**ὅτι 1041a16) 은 **무엇** 때문에(διὰ **τί** 1041a17) 그 사람은 사람이고 그 음악가는 무엇 때문에 음악인가와 같은 모든 것들의 원인이며 로고스이다 각기 것은 자기 자신으로부터(πρὸς αὐτὸ 1041a19) 나뉘어지지 않으며 이것은 하나(로)에 있음일(ἓν 1041a19)것이다 라고 사람들이 말하지 않는 한 [말이다[715]] 그러나 이것은 모든 것에 공통된 것이고 [그 물음과] 함께하는 [가장] 간략하고도[쉬운길]이다 그런데,

무엇 때문에 사람인 것(어떤 사람)은 그러한 것인(τοιονδί[716] 1041a21) 생물인가는 조사할 수 있다(ζητήσειε 1041a20) 이것은 무엇 때문에 사람인 그 자가 사람인가를 조사하는 것은 분명히 아니다 따라서 우리는 무엇 때문에(을 통해서) 무엇이 어떤 것에(κατά τινος 1041a23) **속하는**가(있는가)를 조사하고 있다 속한다는 것은 반드시 분명히 있다는 것이다[717]

---

715) 그것이 그것이다라는 것(동일성)은 어떤 사람이 사람인 원인이요 로고스이며 어떤 음악가가 음악인 원인이요 로고스이다 그런데 각기 사람 또는 음악가가 자기 (자신)으로부터 분리되지(나누어지지) 않는다는 것은 각기 사람 또는 각기 음악가는 자기 자신과 하나로(에) 있다는 것을 말한다 이러한 것을 제외하면 그 원인 과 로고스이다 그러니까,

자신의 동일성을 지님으로서 만 어떤 사람은 사람이고 어떤 음악가는 음악이지 그렇지 않으면 사람도 아니고 음악가도 아니다 그러한 동일성은 어떤 사람이 사람과 하나로 있다는 것을 말하며 어떤 음악가가 음악과 하나로 있다는 것을 말한다 만약 그렇지 않으면 어떤 사람은 사람이 아니고 어떤 음악(가)는 음악이 아니다 따라서,

나누어져 (분리해) 있지 않는 한(πλὴν εἴ, ....이 아닌한, 1041a19) '그것은 그것이다(동일성)' 어떤 사람이 사람인 원인 과 로고스요 어떤 음악(가)이 음악인 원인과 로고스이다

716) 토이온데(그러한 것)를 텔레스는 실체(에이도스, 각기 것)인 이것(토데티)에 알론한 것으로 간주한다는 것에 유념하라 티마이오스 148 쪽 과 형이상학 348 쪽을 참조하시오

717) 속한다는 것은 있다는 것이 분명하므로 어떤 사람이 생물에 속하고(어떤 사람이 생물로 있고) 생물로 어떤 음악(가)가 있다면 어떤 사람은 있음

만약 그렇지 않다면 조사되는 것은 아무것도 있지 않을 것이기 때문이다 예를들어,

무엇 때문에 천둥이 울리는가? 무엇(을 통해서) 때문에(διότι 1041a25) 구름(안)에서 소리가 생성되는가? 조사되는 것은 알론한 것이( 알론한 것에 따라 그렇게 있다 라는 것이기 때문이다 그리고 벽돌 과 돌들 같은 것들이 무엇을 통해서 집인가? 분명히 우리는 그 원인(τὸ αἴτιον 1041a27)을 조사하고 있다 [바로] 이( 원인)이 [어떤 것에] 있어지고 있는 그 무엇이다 논리적으로(λογικώς[718] 1041a28) 말해서 [그렇다]

한 편으로 어떻게 보면(ἐπ᾽ ἐνίων 1041a29) 있어지고 있는 그 무엇은 예를들어 집 또는 침대의 경우 처럼 위해지는 어떤 것( τίνος ἕνεκα, 어떤 것의 목적(目的), 1041a29)이요 다른 한 편으로는 어떻게 보면(ἐπ᾽ ἐνίων 1041a30) ‘ [맨] 처음에 움직이게하는 무엇 (τὶ ἐκίνησε πρώτον 1041a30)이다 마찬 가지로 이것도 원인이기 때문이다 그러나,

한 편으로 그러한 원인[719]은 생성 과 소멸의 경우에 조사되는 것이고 다른 한 편으로는 헤태론한 원인[720]은 있음의 경우에 조사되는 것이다

알론한 것들에 따라( 있지) 않다 라고 말하여지는 것들(을)[ 조사하는 경우에] 조사되는 것이 대 부분 간과된다(μὴ καταλλήλως 1041b33) 예를들어 사람은 무엇인가가 조사될 때 처럼 순수하게(ἁπλώς 1041b1) 말하여지는 것

---

을 통해서(있기 때문에) 생물에 속하며 사람으로 있다

범주들 168 쪽 과 형이상학 343 쪽 과 413 쪽 과 499 쪽에서 나는 속하다 라는 낱말이 텔레스가 지니는 누우스의 어떤 부분을 이루는가에 대해 아주 곤혹 스러워 했다 여기서 그에 의해 조금은 나의 곤혹 스러움이 사그러질 것은 같다 무엇이 어떤 것에 속하는 것은 그 무엇이 그 어떤 것에 있어지고 있는 것이다 곧 그 어떤 것에 있는 것이거나 또는 그 어떤 것에서 스스로와 동일한 것을 낳고(335쪽)있는 것이다

718) 302 쪽에 나오는 ‘로기코오스’도 참조해보라

719) 집 과 침대 처럼 위해지는 어떤 것 다시 말해 어떤 것의 목적(효과원인)을 말한다

720) 맨 처음 움직이게 하는 것으로서의 원인 곧 있음의 원인을 말한다

을 조사하긴 하나 *이것*은 [그렇고 그것은] *이것*(이다) 라고 [순수하게 말하여지는 그것을 대 부분] 규정(정의)하지 못 하기(μὴ διορίζειν 1041b2) 때문이다 그러나,

우리는 조사를 시작하기 전에 반드시 우리가 말하는 것을 분명해 해야한다 만약 그렇지 않는다면 조사(調査)는 어떤 것의 조사 와 아무것도 아닌 것의 조사 사이의 경계에 있게 될 것이다

있음은 속함이며 지님이므로[721] 무엇을 통해서( 때문에) **질료**가(τὴν ὕλην 1041b5) 있다는 것은 분명하다 예를들어 무엇을 통해서 이것에 집이 있으며 집에 있어지고 있는 것이(ὃ, 무엇1041b6) 이것에(τοδὶ 1041b6) 속하기 때문이다 그리고 사람은 이것에 [속하며] 또는 그 몸은 이것을 지니기 ( 때문이다) 따라서,

조사되는 것은 **질료의 원인이다** 이것은 한 편으로 **무엇**(τὶ[722] 1041b8)이 그것에 의해 있는 그 **에이도스**이며 다른 한 편으로 **실체이다**[723] 따라서,

분명히 순수한 것들[724](τῶν ἁπλῶν 1041b9)의 경우에는 조사(탐구)도

---

721) ‘ . ἐπρὶ δὲ δεί ἔχειν τε καὶ ὑπάρχειν τὸ εἶναι, (1041b4-5) ’

722) 이 무엇(τὶ)에 대해서는 334쪽을 참조하시오

723) 앞에서 μέν.....δὲ(1041a29-30)로 구분된 것을 여기 .....δὲ.....δὲ( 1041b8-9)으로 구분되는 것과 상응하는 것으로 볼 수 있다면 위해지는 어떤 것 곧 어떤 것의 목적은 있어지고 있는 그 무엇이며 있음의 원인은 실체이다 라고 말하여질 수 있을 것 같은데.....

724) 순수한 것들은 무엇들을 말하는 것일까 질료와 분리된 것을 순수한 것이라고 텔레스는 말하고 있는 것일까 그렇다면 질료의 원인은 순수한 것이 아닐 것이다 이미 질료**의** 원인이기 때문이다 질료와 더불은 원인일 것이기 때문이다

하플로스(순수)한 것은 진정 나를 골치아프게 하는 것이다 있어지고 있는 그 무엇 보다는 있음의 원인 으로서의 실체가 순수한 것이 아닐까 그렇다면 실체를 (있어지고 있는 그 무엇)에이도스와는 알론한 것으로 보아야 하는데 있어지고 있는 그 무엇이 실체라고 말하여진다 라고 말하는 301쪽을

가르침도 있지 않다 이런 것들을 조사하는 길은 헤테론하다 ”

이로서 텔레스의 형이상학 제애터 편은 실제로 끝나는 셈이다 이어지는 22줄로 된 부분은 음절 과 이 음절을 이루는 요소인 철자를 보기로 들어[725] 음절은 자신의 요소들인 철자들 만으로부터 있는 것이 아니라 음절이 있기 위해서는 그 무엇이 필요하다는 것을 말하고 있으며 이러한 말은 이미 생성에 대해 말하고 있는 곳인 334-336쪽(7-9장)에서 말하고 있기 때문이다

“ 무더기 처럼이(ὡς σωρὸς[726] 1041b12) 아니라 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή 1041b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 합쳐지므로 모든 것이 **하나**이다[727]그러나 음절은 [자신의] 철자(요소)가 아니다 βα는 β 와 α가 아니며

---

어떻게 처리해야할까 그리고,

507쪽에 나와 있듯이 분명한 것은 알론한 것에 따라 (있다) 라고 말하여지지 않는 것 그것이 순수하다는 것이다 따라서 순수한 것은 그 자체로 있다 라고 말하여지는 것들이 아닌가 그렇다면 그 자체로 있다 라고 말하여지는 것은 있어지고 있는 그 무엇 이라고 말하는 302쪽을 어떻게 처리해야할까 게다가 307쪽에서는 ‘순수하게 있어지고 있는 그 무엇’ 이라는 말이 나온다 범주들(량 질.....)은 있어지고 있는 그 무엇이라고 말하여지긴해도 ‘순수하게 있어지고 있는 그 무엇’이 아니다 라고 그는 거기서 말하고 있기 때문이다 이렇게,

괴로워하는 가운데 질료와 분리해 있는 에이도스가 나에게 순수한 것으로 떠오른다 라고 말하는 수 밖에 없을 것 같다 이러한 에이도스를 찾아가는 길은 순수하지 않는 에이도스 곧 생성하고 있는 에이도스 곧 질료의 원인 곧 생성의 끝(τὸ τέλος, 목적, 1015a11)을 조사하는 길과는 헤테론하다

725) 음절 과 철자(요소)이 보기로 들어진 다른 곳 377 쪽을 참조하시오

726) 497쪽(1040a9)에 나오는 덩어리도 참조해 보라 여기와 관련된다

727) 그는 모든 것을 그 자체로 하나로 보지 않는다(395쪽) 아마 하나라면 우연적으로 하나일 것이다 라고 말할 것이다 하나에 대해서는 416 쪽 이하를 참조하라 그리고 음절의 로고스(전체) 와 철자의 로고스(부분)를 보기로

살은 불 과 흙이 아니다 [요소들이] 흩어질 때 예를들어 살 과 음절은 더 이상 있지 않으나 철자들( τὰ στοιχεία, 요소들, 1041b15)과 불 과 흙은 있기 때문이다 따라서,

음절인 것(어떤 음절)이 있으 [며] 철자(요소)들 - 소리(모음) 와 소리 아닌 것(ἄφωνον, 자음, 1041b17)- 뿐 아니라 헤태론한 어떤 것이 있다 그리고 살 [그리고] 불 과 흙 또는 뜨거움 과 참이 있을 뿐이 아니라 [이것들과는] 헤태론한 어떤 것이 있다 그런데,

만약 [그 헤테론한] 저것이 반드시 요소(이거나) 또는 요소들로부터(어떤 것)이라[고 해보자] 한 편으로 요소라면 다시 로고스는 동일할 것이다 이것 그리고 불 과 흙으로부터 (있는) 살 과 더 나아간 알론한 어떤 것이 있을 것이어서 무한히 [있을] 것이기 때문이다 그러나 다른 한 편으로 요소들로부터(있는 어떤 것이라)면 분명히 하나로부터가 아니라 여럿으로부터(있을 것이거나) 또는 저것(이 앞)과 동일할 것이어서 이 경우에 우리는 살 또는 음절의 로고스와 같은 동일한 로고스가 적용할 것이다 그러나,

이것은 요소가 아닌 어떤 있음(εἶναι τι 1041b25) 일 것 처럼 보인다 그리고 한 편으로 이것을 살로 다른 한 편으로 이것을 음절로 있(게하는) 원인(곧 **있음의 원인** 일 것 처럼 보인다)  알론한 경우들에 있어서도 이와 같다 바로 이것(τούτο 1041b28)이 각기 것의 **실체**이다 이것이 있음의 첫 번째 원인이기 때문이다 그리고,

*프라그마*들 가운데 어떤 하나가(ἕνια 1041b28) 실체는 아니고 오히려 자연에 따라서 그리고 자연적으로 [요소들이] 실체[로] 묶이므로(συνεχήκασι 1041b30) **자연**(ἡ φυσις[728] 1041b30)이 실체와 동일한 것일 것 처럼 보인다 자연은 요소가 아니라 아르케이다 그런데 요소는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 질료 로서 주어지는 그런 것이다 예를들어 음절의 α 와 β 처럼 말이다 ”

---

들어 에이도스 전체 와 에이도스의 부분이 서로에 대해 어떻게 있는지를 말하고 있는 377쪽 이하를 참조하라

728) 자연 스레 생성하는 것의 경우 자연을 에이도스라고 말하는 335쪽을 참조하시오

결국 질료적인 요소들 이외에도 무엇(에이도스)가 있어야 이 요소들이 묶어져 어떤 것이 있게 되므로 실체(에이도스)는 있음의 원인이다 라는 로고스로 제에타 편을 마친다 따라서,

끝나는 이 부분은  질료가 자기 스스로 움직여 질료 자신으로부터 만 어떤 것을 생성해 내는 것이 아니라 질료 와 에이도스로부터 어떤 것이 생성 소멸한다 라고 말하는 7-9장(334-367쪽)을 생각나게한다

17 장을 요약하기 전에 17 장에서 주요한 낱말들로 나타나는 원인 자연 아르케 요소 등을 그가 델타 편에서 어떻게 말하고 있는지를 살펴 보는 것이 우리를 17 장에 좀더 쉽게 닥아 설 수 있도록 할 것이다 실체는 각기 것의 있음의 원인이요 때에 따라서는 자연이라고도 말하여지나 요소 라고는 말하여지지 않기 때문이다 텔레스에 따르면 자연도 일 종의 아르케이다

“ (Δ 편 I 장) 한 편으로 아르케애(ἀρχὴ 1012a14)는 프라그마인 것이 거기로부터 처음으로 움직일 [바로 거기가] 아르케애(시작)이라고 말하여진다 예를들어 (선 또는 길의) 어느 지점에서의 (ἐνεύθεν 1012a34) 헤태론한 반대[쪽]들로부터[의] 선 또는 길의 동일한 아르케애[729]처럼 [말이다]

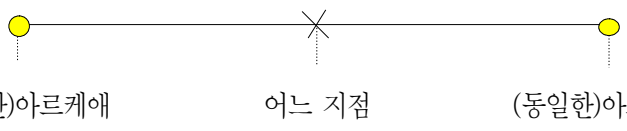
다른 한 편으로 각기 것이 거기(그것)로부터(ὅθεν 1013a2) 가장 잘 (생성)될(γένοιτο  1013a1) [바로] 그것(근원)이 (아르케애 라고 말하여진다) 예를들어 배움에 있어 우리들이 반드시 첫 (아르케애) 그리고 프라그마의 아르케애로부터 시작하는 것이아니라 그것으로부터 가장 쉽게 우리들이 배우게 될 바로 그것 처럼 [말이다]

다른 한 편으로 [어떤 것이] 처음으로 그것으로부터 생성되는(γίνεται 1013a4) [그리고 그 어떤 것] 안에 속하는(내재적인) [바로] 그것이 (아르케애 라고 말하여진다) 예를들어 배의 용골 과 집의 기초 등이 그런 것이고 그리고 생물들 가운데 어떤 생물은 가슴이라고 어떤 생물은 두뇌라고 어떤 생물은 다른 부분이 그런 것이라고 상정되어진다

다른 한 편으로 [어떤 것이] 처음으로 그것으로부터 생성되나 [그 어

---

729)



떤 것] 안에 속하지 않는 그리고 움직임 과 변화(ἡ μεταβολή 1013a8)가 처음으로 거기로부터 자연스레 시작되는(ἄρχεςθαι 1013a8) [바로] 거기(그것)이 (아르케애 라고 말하여진다) 예를들어 어린이는 자신의 아버지 와 어머니로부터 생성되고 싸움은 욕지거리로부터 (생성)된다

다른 한 편으로 움직이는 것을 자신의 [뜻]에 따라(κατὰ προαίρεσιν 1013a10) 움직여지게하고 변하는 것을 자신의 [뜻]에 따라 변하게하는 것이 (아르케애 라고 말하여진다) 그래서 도시의 장관들 과두정치인들 군주들 폭군들이 그리고 기교들 특히 이 기교들 가운데서 주로 건축기교(술)이 아르케애일 것이다

나아가서, 프라그마가 그것으로부터 처음으로 인식되는 [바로] 그것이 (아르케애 라고 말하여진다) 마찬가지로 그것은 프라그마의 아르케애라고 말하여지기 때문이다 예를들어 전제들(αἱ ὑποθέσις. 1013a16)은 논증들의 (아르케애 이다) 그런데,

원인들도 [아르케들과] 똑 같이 말하여진다 모든 원인들이 아르케애이기 때문이다 그렇다면(οὖν 1013a17),

(어떤 것이 그것)으로부터 있고 생성되며 인식되어지는 첫 번째 것이라는 것이 [위의] 모든 아르케애에 공통이다 또한(δέ 1013a19) 이러한 아르케애들 가운에 어떤 것은 [각기 것] 안에 속해있는 반면 어떤 것은 [각기 것]밖에(ἐκτός. 1013a20) (있다) 때문에,

[각기 것의] 자연이 아르케애이며 마찬 가지로 요소들도 디아노이아(숙고)도 의도(뜻)도 실체도 위해지는 어떤 것도 (아르케애 이다) 선 과 아름다움이 여럿 들의 인식 과 움직임의 아르케애이기 때문이다 " 따라서,

그에 따르면 아르케애는 여섯 가지로 말하여진다 첫 째,

예를들어 길에서 움직이는 프라그마인 것이 그곳으로부터 움직이기 시작한 바로 그곳 으로서의 (움직임의) 아르케(출발 점) 둘째,

예를들어 그것으로부터 가장 쉽게 배우는 바로 그것 처럼 각기 것이 그것으로부터 가장 잘 되는 바로 그 아르케애(근원) 셋째,

예를들어 배의 용골 과 집의 기초 또는 어떤 생물의 가슴 혹은 어떤 생물의 두뇌 혹은 어떤 생물의 알론한 부분 처럼 각기 것이 그것으로부터 처음 생성되는 그리고 각기 것 안에 속해 있는 생성의 내재적(內在的)인 아

르케애 넷째,

예를들어 아기의 부모 또는 싸움의 욕지거리 처럼 각기 것이 그것으로부터 처음 생성되긴하나 집의 기초와는 달리 각기 것 안에 속해 있지 않는 그리고 움직임 과 변화가 처음으로 그것으로부터 자연스레 시작하는 움직임 과 변화의 외재적(外在的)인 아르케애[730] 다섯 째,

예를들어 군주들 과 건축기교 처럼 움직이는 것 과 변하는 것을 자신의 뜻에 따라 움직이게하고 변하게하는 아르케애 여섯 째,

논증의 전제들 처럼 어떤 프라그마가 처음으로 그것으로부터 인식되는 인식의 아르케애 등으로 아르케애는 말하여진다 따라서

아르케애에는 ①움직임이 시작되는 곳 으로서의 아르케애 와 ②가장 잘 되는 것 으로서의 아르케애 와 ③생성의 내재적인 아르케애 와 ④생성(또는 움직임 과 변화의) 외재적인 아르케애 와 ⑤자신의 뜻에 따라 움직이게하고 변하게하는 것 으로서의 아르케애 와 ⑥인식의 아르케애 등이 있다

이러한 아르케애들로부터 각기 것이 생성되며 - 그러기에 원인들과 똑 같이 말하여지기도 한다 - 인식된다 따라서 여섯 가지 아르케애들 모두 첫 번째 것들이다 그러나,

아르케들 모두가 각기 것 안에 있는 것은 아니다 어떤 아르케들은 안에 있는 반면 어떠한 아르케들은 밖에(ἐκτός 1013a20) 있다 아울러,

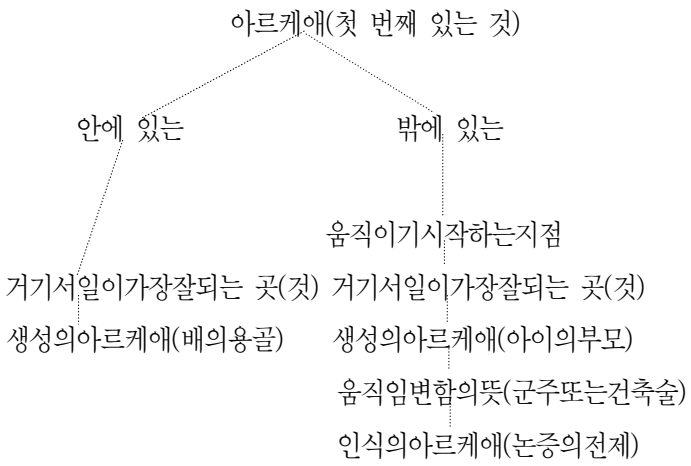
이러한 아르케들은 각기 것의 자연이라고도 요소라고도 디아노이아라고도 뜻이라고도 실체라고도 위해지는 어떤 것[731](τὸ οὗ ἕἄεκα, 목적, 1013a21)이라고도 말하여진다

마지막으로 이러한 아르케들을 다음 처럼 나누어 보자

---

730) 움직임의 이 아르케애를 움직임이 시작하는 곳 으로서의 아르케애와 비교해보라

731) 위해지는 어떤 것(목적)이라고도 말하여지는 원인은 선 과 아름다움은 여럿의 인식 과 움직임의 아르케애이기 때문이다




이러한 나눔은 순전히 내 자의적이다 안(ἐν....1013a19) 과 밖(ἐκτός 1013a20)을 선명하게 구분하기는 해도 어떤 아르케가 각기 것 안에 속해 있고 어떤 아르케가 각기 것의 밖에 있는지를 텔레스는 말하고 있지 않기 때문이다 그러나,

아르케들은 원인들과 똑 같이(ἰσαχώς 1013a16) 말하여진다는 것은 확실하다 그러므로,

이제 원인에 대해 그가 무엇이라고 말하는지 이어지는 그의 말을 따라가 보자

" (2 장) 안에 속하는(ἐνυπάρχοντος 1013a24-25) 어떤 것[732]이 그것으로부터 생성되는 [바로] 그 **원인**(αἴτιον[733] 1013a24)이라고 한 편으로 하나의 길에서 말하여진다 예를들어 흉상의 청동 그리고 은쟁 반의 은 그리고 이러한 류들 처럼 [말이다] 다른 한 편으로,

알론한 길에서 [보면] 에이도스 와 원형(τὸ παράδειγμά[734] 1013a27)

---

732) 이렇게도 옮길 수 있으나 어떤 것 안에 속해 있는 이라고도 옮겨질 수 있을 것 같은데....로스는 내재적인 재료 로서 라고 번역한다

733) 원인에 대해서는 플라톤의 티마이오스 147 쪽을 참조하시오

734) 플라톤의 티마이오스 137 쪽 과 형이상학 355 ? 쪽을 참조하시오

(이 원인이라 말하여진다) 예를들어 모든 것들을 통해서 1 대(:) 2 와 전체적으로 수[735] 와 로고스 안에 (있는) 부분들[736] 처럼 [말이다] 나아가서,

그것으로부터 변화하는 것의 또는 머무르는 것의(τής ἠρεμήσεως 1013a30) 첫 번째 **아르케애**가 (원인이라고 말하여진다) 예를들어 충고자는 [어떤 실천의] 원인이며 아버지[737]는 아기의 (원인이고) 만드는 자가 만들어지는 것의 (원인이며) 변화하게 하는 것은 변화되는 것의 (원인 이다) 나아가서(ἔτι 1013a32),

끝(τὸ τέλος, 목적, 1013a33) 으로서 (원인은 말하여진다) 그런데 이것은 위해지는 어떤 것[738]이다 예를들어 건강은 걸음의 (원인이다) 무엇 때문에 걷는가 라는 물음에 사람들은 건강해지기 위해서 라고 말하기 때문이다 이렇게 말하는 가운데 우리는 원인을 제시했다고 본다 그리고,

그 끝(건강)의 사이에(μεταξὺ 1013a36) 움직이는 알론한 것이 생성 되어질 때에도 그러하다 예를들어 건강[사이에서 생겨나는] 순해짐 또는 정화 또는 약들 또는 도구들 이 모든 것들은 비록 어떤 것들은 도구인 반면 알론한 것들은 작용(τὰ ἔργα 1013b4)이듯 그 있는 것 으로서는 서로 차이나긴 해도 건강을 위해 있기 때문이다 이제,

한 편으로 원인들은 이렇게 거의 자주 말하여는 반면 다른 한 편으로 예를들어 조각의 기교 와 청동은 헤태론한 것에 따른 어떤 것이 아니라 흉상 으로서의 그 흉상의 (원인이긴 하지)만 그러나 동일한 길에서 [원인이] 아니라 하나는 질료 로서 그리고 다른 하나는 움직임이 그것으로부터 오는 [바로] 그 [재원] 으로서 [원인이듯] 동일한 길에서 [그 기교 와 청동은 흉상의 원인이] 아닌 것 처럼 우리들은 원인들을 여러 가지로 말하며 그리고 우연적이지 않게 동일한 것의 여러 원인들이(πολλὰ τού αὐτού αἴτια 1013b5)

---

735) 로스는 이러한 것들이 한 옥타브(8개음)의 원인이라고 번역한다(로스 752)

736) 로고스(정의)의 부분들은 그 전체 보다 먼저 있다 라는 381 쪽 과 384 쪽을 참조하시오

737) 아버지는 아기의 외부적인 아르케애 라고 말하여짐에 유의하라(510쪽)

738) 507 쪽 과 512쪽을 참조하시오

있다는 것이 잇따르며 그리고,

예를들어 좋은 습성[739]의(τής εὐεξιας, 관습, 조건, 1013b10) (실)행 그리고 그 (실)행의 동일한 습성(조건)에서 처럼 동일한 길에서는 [원인은] 아니지만 하나는 끝 으로서 다른 하나는 움직임의 아르케애 로서 [원인이듯] 서로의 원인(ἀλλήλων ἄιτια, 1013b9)(이라는 것이 잇따른다) 나아가서,

어떻게 보면(ἐνίοτε 1013b12) 동일한 것이 반대들의 원인이다 예를들어 안전함의 원인인 항해사의 부재를 배의 난파의 탓으로 우리가 하는 것처럼 어떠한 원인이 현재할 때 우리는 때로 짐을 실지만 부재할 때 그 반대이기 때문이다[740] 이 양자 곧 현재 와 부재(ἡ παρουσία καὶ ςέρησις 1013b15)는 움직임의 원인이므로 [그렇다]

지금 말하여진 모든 원인들이 가장 분명한 4 가지 길들에 해당된다(πίπτει 1013b17) 철자들은 음절들의 원인이며 질료는 가공된 것들의 원인이고 불 과 땅 과 이런 모든 것들은 몸들의 원인이며 부분들은 전체의 원인이고 전제는 결론의 원인들이다[741]이 (원인인) 것들로부터 그 (결과들) 각각이 있으므로 [그렇다] 그런데,

이( 원인들) 가운데 어떤 것은 한 편으로 예를들어 부분들에서 처럼 기체 로서의(ὡς τὸ ὑποκείμενον, 1013b21) 원인이며 다른 한 편으로 어떤 것은 전체 와 합쳐진 것 과 에이도스 [에서 처럼] 있어 지고 있는 그 무엇으로서의 (원인이고) 다른 한 편으로는 씨들 과 의사들 과 충고자들 과 행하는 자 전체는 변화 또는 쉼의 아르케애이다 그러나 다른 한 편으로 나머지 것들은 알론한 것들의 끝(목적)이며 선 으로서의 (원인들이다) 위해지는 것들은 알론한 것들이 선 과 끝으로 있으려 하기 때문이다 선이라고 말했든 또는 나타나는 선(φαινόμενον ἀγαθὸν 1013b28) 이라고 말했든 차이 없다 ”

---

739) 습성에 대해서는 범주들 201 쪽을 참조 하시오

740) 항해사가 짐을 내리는 원인도 되고 짐을 싣는 원인도 된다는 말일 게다

741) 음절 과 철자 와 불에 대해서는 509쪽을 참조하고 전제에 대해서는 511 쪽을 참조하고 (로고스의) 부분에 대해서는 513쪽을 참조하라 이것들은 각각 실체 와 아르케 와 원인의 보기로 들어 졌을 것이다

여기서 그는 겹치는 원인들을 섬세하게 구분하여 묶으려고 무진 애를 쓴다 그러나 원인의 류를 확실하게 규정하여 수적으로 몇이다 라고 말하지는 않는다 단지 가장 선명하게(τοὺς φανερωτάτους 1013b17) 나타날 4 가지 원인 곧 기체(질료) 로서의 원인 과 에이도스(있어지고 있는 그 무엇) 으로서의 원인 과 변화 와 쉼의 아르케 로서의 원인 과 끝(목적) 과 선 으로서의 원인 말할 뿐이다 이러한 원인들은 동일한 것이 여러 원인들일 수도 있으며 서로의 원인일 수도 있고 다시 동일한 것이 반대들의 원인일 수도 있기 때문이다

이어 그는 원인들을 여섯 가지로 구분하여 말하기 시작한다

“ 그렇다면(οὖν 1013b28) 한 편으로 이러한 것들이 원인들이며 그리고 에이도스적으로 그와 같은 것들인 [반면] 다른 한 편으로 [요약해보면] 상대적을 적긴해도 어떤 길에서 보면 원인들[의 다양함은] 숫적으로 여럿이다

원인들은 여러 가지로 말하여진다

심지어 동일한 같은 종(에이도스)의( αὐτῶν τῶν ὁμοειδῶν 1013b31) (원인들) 가운데서도 알론한 것은 알론한 것 보다 먼저이고 [알론한 것은 알론한 것 보다] 늦는[742][데도 원인이라 말하여진다] 예를들어 의사 와 숙련가는 건강의( 원인이며) 그리고 두 배[1 : 2] 와 수는 모든 것들(을 통한 것)의 (원인)이며 [특별한 원인들을] 포함하는 것들은 항상 각기 것에 따르는 [그 특별한] 것 (결과)들의 원인 [인 것 처럼 말이다] 나아가서,

예를들어 알론하게 보면 조각가가 흉상의 원인이지만 알론하게 보면 우연히 폴뤼클레이코스가 조각가로(τῷ ἀνδριαντοποιῷ Πολυκλείτῳ εἶναι. 1013b35-1014a1)있으므로 폴뤼클레이코스가 (그 흉상의 원인인 것) 처럼 우

---

742) 먼저 와 늦음에 대해서는 범주들 261 쪽 이하를 참조하라

에이도스에 있어 동일한 원인들도 그 먼저 와 나중이 있다 의사 와 숙련가는 건강의 동일한 같은 에이도스의 원인이지만 숙련은 의사 보다 먼저이다 의사는 치료하는 기교에 숙련된 사람이기 때문이다

연적인 (원인) 과 이러한 류(의 원인이 말하여진다) 그리고 다른 한 편으로 (δὲ 1014a1),

그 우연적인 것을 포함하는 것도(τὰ περιέχοντα 1014a1) (원인이라 말하여진다) 예를들어 사람 과 전체적으로 생물은 흉상의 원인이다 폴뤼클레이코스는 사람이며 사람은 생물이기 때문이다 마찬 가지로 우연적인 원인들 가운데서도 알론한 것들은 알론한 것들 보다 먼저 이기도하고 더 늦기도하다 예를들어 만약 폴뤼클레이코스 또는 사람 만이 아니라 흼 과 음악도 흉상의 원인이라 말하여진다면 말이다 그런데,

고유한 것이든(τὰ οἰκείως 1014a7) 우연적인 것이든 이러한 모든 [다양한 원인들]과 나란히 한 편으로 뒤나뮈스(잠재)적인 것 으로서의 다른 한 편으로 활동적인 것 으로서의(ὡς ἐνεργούνρα 1014a8-9) (원인이 말하여진다) 예를들어 집 지어짐의( 원인은) 집 짓는 사람(목수)과 집 짓고 있는 사람이다[743] 원인들이 그것들의(결과들의) 원인이라 말하여지는 그런 것(결과)들의경우에도 이와 같다 예를들어 이 흉상의 또는 하나의 흉상의 또는 이( 흉상과) 비슷한 것 전체의 그리고 이 청동의 또는 청동의 또는 질료 전체의 원인 이라고 어떤 것이 말하여질 것 처럼 말이다 그리고 우연적인 것(결과)들의 경우에도 이와 같다 나아가서,

한 편으로 마찬 가지로 이것[우연적인 원인?] 과 저것[고유한 원인?] 이 함께 연결지워진(συμπλεκόμενα 1014a13) (원인이 말하여진다) 예를들어 우리들이 폴뤼클레이코스 (원인이라고도) 조각가 (원인 이라고도) 말하지 않고 폴뤼클레이코스 조각가 (원인 이라고 말하는 것 처럼 말이다) 그렇지만,

이 모든 것들이 수적으로 많은 여섯(ἕξ 1014a16)이지만 각기 두 가지 길에서 말하여졌다

각기 것 으로서의 또는 그 각기 것의 류 로서의 또는 우연적인 것 으로서의 또는 그 우연적인 것의 류 로서의  또는 이런 것들이 연결된 것들로서의 또는 순수하게 말하여진 것들 로서의 (원인 이라 말하여지며) 나아

---

743) 집 짓는 사람 (목수)은 잠재적인 원인일 것이고 집 짓고 있는 사람은 활동적인 원인일 것이다

가서,

활동하는 것들 로서의 또는 잠재적으로 [있는] 것들 로서의 (원인 이라 말하여지기 때문이다) 이러한 것들은 차이난다 한 편으로는,

활동적인 것들(ἐνεργούντα 1014a21) 과 각기 것들은 동시에 있으며(καὶ 1014a21) 이것들은 자신들의 원인들[의 경우에는] (동시에) 있는 것들이 아니기 때문이다 예를들어 치료하는 이(각기 사람은) 건강을 회복하고 있는 (이 각기 사람)에 (있지 않으)며 그리고 이(τῷδε, 1014a23, 각각) 건축가는 지어지고 있는 이(각기)것에 있지 않다 반면에 다른 한 편으로는,

잠재적인 것은 항상 (이것과 동시에) 있지는 않다 왜냐하면 그 집 과 집 짓는 자가 동시에 소멸하지는 않기 때문이다 ”

위 옮김에도 그대로 나타났다시피 원인은 여러 겹으로(πολλαχώς 1013b31) 말하여므로 딱 꼬집어 몇 가지이다 라고 말하여질 수는 없으나 그래도 네 가지로 말하여지는 것이 그 중에서도 가장 분명할 것이다 그러나 여섯 가지로 말하여질 수도 있고 그 여섯 가지가 다시 두 가지로 묶어져 말하여질 수도 있다[744]먼저,

모든 원인들은 두 가지로 묶어 말하여질 수 있다

모든 원인들은 잠재적으로 있든지 아니면 활동적으로 있어 서로 차

---

744) 자신이 있는 것을 말하면서 쓴 낱 말들을 델타 편에서 설명하면서 텔레스는 순수한 하나 만의 뜻(쓰임새)를 말하는 것 보다는 그 당시에 말하여지는 여러 가지 쓰임새들을 나열하면서 그 보기들을 보여주고 있을 뿐이다 그러는 가운데서도,

그 당시의 일상적인 쓰임새를 자신이 교정하려는 듯하다 그렇다고 그 쓰임새들을 포기해야한다 라고 강요하는 것 보다는 오히려 그 쓰임새를 더 분명히 갈라 주면서 이렇게 써야 올바르게 쓰여지는 것이다 라고 읽는 자들에게 일러주는 것 처럼 보이기 때문이다 그 당시에 쓰여지는 일상적인 용어들 어느 하나도 포기하지 않은 것 같다 그러나,

단 하기 버리는 것이 있다 이데아이다 그럼에도 그는 이데아 그 당시의 쓰임새는 받아드린다

이나기 때문이다[745] 어떻게 차이나는가 그에 따르면,

활동적인 것들은 각기 것들과 동시에 있다 예를들어 [치료하는 사람은 이것( τῷδε 1014a22)에 있다 곧 이 사람 또는 이것이 치료한다는 말이다] 그러나 자신들의 원인에 있어서는 활동적인 것이 각기 것과 동시에 있지 않다 예를들어 치료하는 이것은 건강해지고 있는 이것에 있지 않으며 이 건축가가 지어지고 있는 이것에 있지 않다[746]반면에,

잠재적인 것의 경우에는 항상 동시에 있는 것은 아니다  집 짓는 이것 과 이 집이 동시에  소멸하지는 않기 때문이다[747] 다음으로,

---

745) 차이 나므로 동시에 있지 않다

헤태론하지만 종에 있어 또는 류에 있어 또는 유비적으로 동일할 뿐 아니라 수에 있어서도 동일한 것으로 있는 한 차이나는 것이라 말하여진다 라고 하는 범주들 258쪽을 참조하시오 그리고,

거기에 보면 자신의 종들 또는 질료가 여럿이거나 또는 자신의 실체의 로고스가 여럿이면 헤태론한 것이라 말하여진다 라고 그리고 헤태론한 것은 전체적으로 동일에 대립된다 라고 말하여지고 있기도 하다

746) 동시에 있지 않는 것은 동일한 것이 아니다 라고 우리는 말할 수 있을까 그러나 그는 동일한 것은 동시에 있는 것이다 라고 말하지 않는다 범주들 258-259쪽 참조하시오

747) 무엇을 통해서(왜) 어떤 원인들은 잠재적이며 어떤 원인들은 활동적인가 라는 물음에 대한 답이 선명하게 여기서 주어지지는 않는 것 같다 활동적인 것 과 잠재적인 것 사이의 구분은 분명하게 주어지나 이것들의 원인들 사이의 구분은 여기서 분명하지 않기 때문이다 먼저,

활동적인 것들은 반드시 이것과 동시에 있으나 잠재적인 것들은 반드시 그런 것 만은 아니다 라는 그의 로고스는 활동적인 것은 잠재적인 것과 분명히 차이난다는 것을 말해주고 있다 그러나,

활동적인 것의 원인(ὧν αἴτια 1014a22)에 대한 언급은 있으나 잠재적인 것의 원인에 대한 언급은 있지 않다는 것 그리고 그는 여기서 잠재적인 것 또는 활동적인 것의 원인들을 문제삼고 있지 잠재적인 것 또는 활동적인 것 그 자체를 문제삼고 있지 않다는 것 그리고 그는 여기서 어떤 것의 원인들에 대해 말하고 있지 어떤 것 그 자체에 대해 말하고 있지 않다는 것은

모든 원인들은 여섯 가지로 말하여질 수도 있다 첫째,

심지어 동일한 같은 종의 원인들 가운데서도 먼저 것 과 나중 것이

---

이 부분에 대한 혼란을 일으킬 수도 있으리라

물론 1014a24에 나오는 ‘ τὰ δὲ κατὰ δύναμιν οὐκ ἀεί ’의 ‘δ (ὲ데)’가 어디에 걸리는 가를 분명히 밝히면 그 혼란을 사라질 수 있다 이 ‘데’는 1014a21에 나오는 ‘μὲν(멘)’에 분명히 걸리므로 한편으로(μὲν) 활동적인 것은 각기 것(이것)과 동시에 있으나 다른 한 편으로(δὲ) 잠재적인 것은 (각기 것과) 항상 (동시에 있는 것은) 아니다 라고 옮겨야만 하기 때문이다 그런데,

활동적인 것들의 원인의 경우 그 원인(치료하는 이 사람)은 건강해지는 이 사람에 있지 않으며 이 건축가(원인)은 지어지고 있는 이 집에 있지 않다 라고 그는 말한다 그러므로 원인의 경우에도 활동적인 것 과 이것은 동시에 있다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 그런데 잠재적인 것들의 원인은 어떠할까

유감스럽게도 텔레스는 이에 대해 말이 없고 단지 ‘τὰ δὲ κατὰ δύναμιν οὐκ ἀεὶ φθείρεται γὰρ οἰκοδόμια ἡ οἰκία καὶ ὁ οἰκοδόμος. (1014a24-25)’ 라고 만한다 ‘다른 한 편으로 잠재적인 것은 항상 (이것과 동시에) 있는 것은 아니다 그 집 과 집짓는 그 자가 동시에 소멸하지는 않기 때문이다’ 이제,

만약 잠재적인 것들 과 이것이 동시에 있다면 그리고 활동적인 것은 항상 동시에 있는 반면 잠재적인 것들은 집 과 집짓는 자가 동시에 소멸하지는 않으므로 항상 이것과 동시에 있는 것이 아니라면 잠재적인 것들의 원인은 항상 이것과 동시에 있을까 그렇지 않다 라고 이 물음에 대답한다면 항상 동시에 있는 것은 아니다 라고 말한다면 잠재적인 것의 원인 과 활동적인 것의 원인은 어떻게 차이날까 그에따르면 치료하고 있는 이 사람은 건강해지고 있는 이 사람에 있지 않으므로 활동적인 것의 원인은 이것(구체적인 개별자)와 동시에 있다 라고 말하여질 수 없으며 물론 항상 그러한 것은 아니지만 잠재적인 것들 역시 그러하기 때문이다

‘동시에 있다’는 ‘(...)에 있다’와  헤태론할 것 같은데.....

있으므로 각기 것 으로서의 원인이 말하여진다 예를들어 의사 와 숙련가는 건강의 원인이라고 말하여짐에도 불구하고 의사 보다 숙련이 먼저이며 두 배 와 수가 한 옥타브(모든 것)의 원인이라고 말하여짐에도 불구하고 수 와 두 배 가운데 어느 하나가 더 먼저이고 그리고 결과 하나의 원인들이 각기 것 으로서의 여럿인 경우가 있다 둘째,

이러한 각기 것의 류 로서의 원인이 말하여진다 셋째,

조각가가 흉상의 원인이기도 하지만 어떻게 보면 폴뤼클레이코스가 조각가이므로 폴뤼클레이코스가 흉상의 원인이라 말하여지듯 우연적인 각기 것 으로서의 원인이 말하여지며 넷째,

이러한 우연적인 각기 것의 류 로서의 원인이 말하여진다 예를들어 사람 과 일반적인 생물이 흉상의 원인이다 라고 말하여진다 폴뤼클레이코스는 사람이며 사람은 생물이기 때문이며 우연적인 것들 가운데서도 먼저 와 나중이 있기 때문이다 예를들어 만약 폴뤼클레이코스 또는 사람 만이 아니라 흼 과 음악도 흉상의 원인이라 말하여진다면 말이다 다섯 째,

이런 것들이 연결된 것들 로서의 원인이 말하여진다 예를들어 그 원인은 폴뤼클레이코스도 조각가도 아니라 폴뤼클레이코스 조각가이다 라고 우리기 말하는 것 처럼 말이다 여섯 째,

순수하게 말하여진 것들 로서의 원인이 그에 따르면 말하여진다[748] 고유한 것이든 우연적인 것이든 이런 다양한 원인들과 나란히 잠재적인 원인 과 활동적인 원인이 말하여진다 예를들어 집(지음)의 원인은 집짓는 사람(목수, 잠재적인 것) 과 집짓고 있는 사람(활동적인 것)이기 때문이다 흉상의 원인도 이와같으며 우연적인 것의 원인도 이와같다 그런데,

여섯 가지로 말하여지는 원인의 보기들은 나는 어거지로 그 원인들에 짜 맞추어 보았으나 텔레스가 확실하게 짜 맞춘 것은 아니므로 위 처럼 요약하는 것은 그리 정확한 요약은 아닐 것이다 그에 따르면 완전히 선명하게 구분하여지지는 않지만 그 가운데서 가장 선명하게 구분해서 네 가지로 원인은 말하여질 것이다 첫째,

---

748) 순수하게 말하여진 것들 로서의 원인이 그에 따르면 말하여진다 그런데 순수하게 말하여진 것들이 무엇인가가 지금 나에게 선명해지지 않는다 그러나 이것들을 잠재적인 것 과 활동적인 것으로 일단 받아드려보면 다음과 같이 말할 수 있으리라

그것 안에 속하는 어떤 것이 그것으로부터 생성될 경우 그것은 어떤 것의 원인이라고 말하여진다 예를들어 청동은 흉상의 원인이며 은(ὁ ἄργυρος, 銀, 1013a25)은 은 쟁반의 원인이다 둘째,

예를들어 2대1 과 수 전체 와 로고스적인 부분들이 모든 것[옥타브]의 원인인 것 처럼 에이도스 와 원형이 원인이라 말하여진다 셋째,

그것으로부터 변하거나 또는 머무르는 바로 그 첫 번째 아르케애가 원인이라고 말하여진다 예를들어 충고자는 어떤 실천의 원인이며 아버지는 아기의 원인이고 만드는 자는 만들어진 것의 원인이며 변화하는 것은 변화되는 것의 원인이다 넷째로,

위해지는 어떤 것 으로서의 끝(목적)이 원인 이라고 말하여진다 예를들어 걷는 것의 원인은 건강이다 건강해지기 위해서 걷기 때문이다 또한 이러한 건강(끝)에 이르는 도중에 있는 순해짐 과 정화  와 약들 과 도구들이 모든 것들 그 있음에 있어서는 차이나나 건강을 위해 있으므로 이런 것들의 원인은 건강이라고 말하여진다 그러나,

예를들어 어떤 흉상(조각품)의 원인은 기교(움직임의 재원) 와 청동(질료)등 여러 가지이며 이 원인들 각각 알론한 길에서 원인인 것 처럼 우리는 여러 가지 원인들을 말하며 마찬가지로 비 우연적으로 동일한 것의 여러 원인들도 말한다 나아가서,

예를들어 좋은 습성의 실행 과 그 실행의 동일한 습성에서 처럼 서로의 원인들을 우리는 말하기도 한다 이것들은 동일한 길로 서로 원인들은 아니긴 해도 하나는 끝 으로서 다른 하나는 움직임의 아르케애 로서 서로의 원인이기 때문이다 나아가서,

예를들어 안전함의 원인인 항해사의 부재를 배의 난파의 원인이라고 우리들이 말한다면 동일한 것이 어떻게 보면 반대들의 원인이다 그 항해사가 현재할 때 우리는 짐을 실지만 부재하면 그 반대이기 때문이다 이 양자곧 현재 와 부재는 움직임의 원인이므로 그렇다

원인은 무엇(τι)이다 라고 말하지 않고 단지 어떠한 것들(τι)이라고 말하여진다 라고 여기서도 아리스토텔레스는 말할 뿐이다

질료 와 에이도스(원형) 와  끝(목적) 과 변화와정지의 첫 번째 아르케애 등 4 가지가 원인이라고 말하여지며 이러한 원인들은 고유한(τὰ οἰκεί ως 1014a7)각기 것 과 각기 것의 류 와 우연적인 각기 것 과 각기 것의 류 와 이런 것들의 연결 그리고 잠재적인 것 과 활동적인 것 등에따라 그렇게 원인 이라고 말하여진다 그리고,

이러한 원인 가운데 어떤 원인들은 서로의 원인이 되기도 하며 동일한 원인이 반대들의 원인이 되기도 하고 서로 헤태론한 길에서 동일한 하나의 여러 원인이 되기도한다 그런데,

그는 511 쪽에서 아르케애와 똑 같이 원인들이 말하여진다 라고 말했다 그리고 그 로고스들도 아르케애들과 별 차이 없는 것 같다 아르케애는 목적(끝)이라고도 말하여지며 움직임이 시작되는 곳(것)이라고도 말하여지고 생성이 그것으로부터 안 과 밖으로 있는 바로 그것이라고도 말하여지므로 원인들과 아르케들은 같은 것일 것 같다 그러나,

그가 말하고 있는 것들에서 굳이 차이 점을 찾아 보라고 한다면 **에이도스**라는 낱 말이 거기서는 나타나지 않는  - 그러나 실체(우시아, 1013a21)라는 낱 말은 나타난다 - 반면에 여기서는 **인식**(γνωϛὸν 1013a14)이라는 말이 나타나지 않는다는 점이다 그렇다면,

어떻게 아르케애 와 원인은 서로에 대해 있으며 어떻게 헤태론한 것일까 동일한다면 원인 이라는 말은 쓰여질 필요가 없기 때문이다 이 물음에 대해서는 아직 나는 답할 수 없을 것 같다 내 나이 40에 답할 수 없다면 영영 답할 수 없다는 말일까 어쨓든,

이와 더불어 헷갈리는 낱 말인 요소에 괴롭더래도 닥아서 보기로 하자

“ (자신) 안에 속해(있는 그것)으로부터 처음으로 (어떤 것이) 합해지는(σὐχειται 1014a26) 그리고 헤태론한 종으로 종적으로 나뉘어질 수 없는 [그것이] 요소(στοιχείον 1014a26)라고 말하여진다 예를들어 소리가[749] 그것들로 합해지는 그리고 궁극적으로 나뉘어지지 않는 그것들로 [나누어지는 동안에도] 그것들과 종적으로 헤테론한 알론한 소리들로 더 이상 (나뉘어지

749) 509쪽에 나오는 소리와도 연관해서 여기에 나오는 소리를 숙고해보라

니 않는) 소리의 [그] 요소들 처럼 [말이다] 그러나 저것(*소리*)들은 나뉘어진다면 물의 부분들은 물인 것 처럼 같은 에이도스의 부분들일 것이다 그러나 *음절*의 부분은 (음절이 아니다) 이와 같이,

몸들의 요소들에 관해 말하는 자들은 몸들이 궁극적으로 그것들로 나뉘어지지만 저것들은(ἐκεῖνα, 몸들, 1014a33) 더 이상 종적으로 차이나는 알론한 것들로 나뉘지 않는다 라고 말한다 그리고 이런 것들(그것들)이 하나이건 많건 이런 것들을 사람들은 요소들이라고 부른다[750] 그런데(δὲ1014a35),

이와 거의 비슷하게 마찬 가지로(παραπλησίως δὲ καὶ 1014a35) 기하학적인 것들의 요소들 과  논증들의 요소들이 전체(일반)적으로 말하여진다 많은 논증들 가운데 속해(있는) 논증[에 있어서] 첫 번째 것들이 논증들의 요소들이라고 말하여지기 때문이다 그래서(δὲ 1014b2),

가운데 하나를 통해 세 개를 [진행하는] 그러한 합쳐진 로고스들(συλλογισμοὶ 1014b2)이 [논증에 있어] 첫 번째 것들이다[751] 또한(δὲ 1014b3),

사람들은 요소들을 이렇게 비유적으로 말하는 가운데(μεταφέροντες 1014b3) 여러 가지 쓸모 때문에 [그 요소를] 작은 있는 하나[752](의) 것에 [적용한다] 이럼을 통해서 작고 순수하고(ἁπλοῦν 1014b5) 나뉘어지지 않는 것이 요소라고 말하여진다 이것으로부터,

*보편자*[753]가 대 부분 요소이다 라고 말하여지게 된다 왜냐하면(ὅτι 1014b7) 하나이며 순수한 것 각각은 모든 것에 또는 가능한한 많은 것에 또는 여럿에 속하기 때문이다 이 때문에 하나 와 점이 *아르케*인(εἶναι 1014b7) 것 처럼 여겨진다 이제,

소위 류들은 보편자이며 나뉘어지지 않으므로(ἀδιαίρετα 1014b10) - 그 류들의 로고스[754]는 하나이기 때문이다 - 어떤 사람들은 류들은 요소들

---

750) 몸의 요소들 처럼 말이다

751) 가운데 하나를 통해서 로고스 세 개가 이어지는 합쳐진 로고스들(삼단논법)이 논증의 요소이다

752) ἓν ὄν(있는 하나, 1014b4) 이라는 말을 플라톤의 파르메니데스 49쪽에 나오는 '있는 하나'와 비교해서 숙고해 보시오

753) 보편자는 실체가 아니라는 456 쪽 이후를 참조하시오

이며 차이들 보다 더 (요소들)이다 라고 말한다 왜냐하면 류가 (차이들 보다) 더 보편적 이며 - 차이가 속하는 것에는 마찬 가지로 류가 잇따르지만 류가 (속하는) 것[이 있다고 해서] 모든( 차이가) 잇따르는 것이 아니기 때문이다 - 그리고 모든 것들의 공통적인 것은 각기 것의 요소이고 각기 것에 처음으로 속하는 것들 [곧 요소]이기 때문이다 "

요소란 이런 것인데 사람들은 이런 것을 확장 적용해서 심지어 이런 것들 까지 요소라고 말한다 는 식으로 요소에 대한 자신의 로고스를 펼쳐나간다

자신 안에 속하는 그것들로부터 어떤 것이 처음으로 합해질 경우 그것들은 요소들이라 말하여진다 따라서 어떤 것은 자신의 요소로 나뉘어진다 그러나 자신의 요소들로 나뉘어짐에도 불구하고 어떤 것은 자신의 종과 헤태론한 종으로 나뉘어지는 것은 아니다 예를들어 소리는 자신을 이루고 있는 그러나 궁극적으로 더 이상 나뉘어지지 않는 그러한 자신의 요소 곧 음절로 나뉘어지는 동안에도 소리는 자신과 종적으로 헤태론한 알론한 소리들로 나뉘어지는 것은 아니다 물의 부분이 물인 것 처럼 소리가 나뉘어진다면 같은 에이도스(소리)의 부분들일 것이다 그러나 음절의 부분들은 음절이 아니다[755]

몸들의 요소들도 이와 같다 몸들이 요소들로 나뉜다해도 그 몸이 차이나는 알론한 것들로 나뉘는 것이 아니다 이러한 몸이 나뉘어진 것들이 하나이건 여럿이건 요소들이라 말하여진다 그런데,

어떤 사람들은 기하학적인 것들의 요소 와 논증들의 요소에 대해서도 비유하여 말한다 그래서 많은 논증에 속한 것 가운데 첫 번째 것이 논증들

---

754) 류들의 로고스에 대한 나의 아포리아는 458쪽을 참조하시오

755) 제애타 10 장(369쪽 이하)에 보면 음절의 부분은 철자(요소들)이며 이것들은 질료적인 것이 아니므로 철자(부분)이 음절(전체)에 먼저다 라고 말하여진다 철자 와 음절 과 소리 이것들의 어떻게 서로에 대해 있는가는 지금 나에게 황홀하면서도 난감하게하는 어려움이다 한 번 심각하게 숙고해 볼 만한 것이다

의 요소 예를들어 삼단논법 이라고 말하여진다 가운데 하나 로고스를 통해 세 개 로고스로 진행되는 그러한 로고스들의 합이 바로 삼단논법 으로서 많은 논증들에 속하는 첫 번째 논증이기 때문이다 또한,

어떤 사람들은 이러한 쓰임새를 전이시켜(μεταφέροντες 1014a3) 아주 작고 순수하게 있는 나뉘어지지 않는 하나를 요소라고 말하기도한다 이것으로부터,

보편자가 대 부분의 요소라고 말하여지게 된다 하나이며 순수한 것 각각은 (가능한한) 모든 것 또는 여럿에 속할 것이[며 여럿에 속하는 것은 보편적으로 있는 것이기] 때문이다[756]- 이 때문에 하나 와 점이 아르케인 것 처럼 여겨진다 - 이제,

소위 류들은 보편자이며 나뉘어지지 않으며 그리고 모든 것들에 공통적인 것은 각기 것의 요소이고 각기 것에 처음 속하는 것이므로 보편자는 요소이다 라고 그리고 차이 보다 더 요소이다 라고 말하여진다 류가 차이 보다 더 보편적이기 때문이다[757]

아르케 와 원인들에 이어 나는 요소들에 대한 그의 로고스들을 옮기면서 요약 정리해 보았다 아르케 와 원인은 서로 교환해서 쓸 수 있을 정도

---

756) 같은 에이도스의 것이 자신의 동일성을 유지한채 나뉘어진다면 그것은 자신을 이루는 더 이상 나뉘어지 않는 요소들로 나뉘어질 것이다 그렇다면 이러한 요소들은 자신들로 합해져 있는 어떤 것에 공통으로 속해 있는 것들이며 아주 작고 순수한 있는 하나일 것이다

바로 이러한 것이 보편자이다 보편자는 여럿에 속한 것들이고 아주 작은 순수한 있는 하나 만이 여럿에 속할 수 있을 것이기 때문이다 이 때문에 하나 와 점이 아르케에로 여겨지지 않는가

757) 차이가 속하는 것에는 반드시 류가 속해 있지만 류가 어떤 것에 속해 있다고 해서 반드시 그 어떤 것에 차이가 속해 있는 것은 아니기 때문이다 만약 이 처럼 본문을 옮길 수 있다면 차이가 속하지 않는 그래서 단지 류만 속해 있는 어떤 것이 있어야할 터인데.....그렇것 같진 않다 그렇다면,

이 부분을 어떻게 옮겨야 할 것인가 'ἀκολουθεί (1014b13)'을 어떻게 옮겨야 할까 나는 '잇따르다'로 옮겼는데.....

로 엇 비슷한 것인 반면 요소들은 아르케 와 원인과는 사뭇 달랐다 그러나 어떻게 보면 요소들은 바로 아르케와원인일 것 처럼 보인다 요소들로(εἰς 1014a33) 어떤 것들은 나뉘어짐과 동시에 요소들*로부터*(ἐξ 1014a26, 28)합해지기 때문이다 물론,

합쳐진 전체(383쪽) 곧 생성된 것은 질료 와 에이도스*로부터* 있다 라고 그는 말한다 그러나 그렇긴 해도 우리는 에이도스를 요소라고 말할 수는 없을 것 같다 그는 요소를 질료 로서 주어지는 것이라고 말하고 있으며(509쪽) 에이도스(있어지고 있는 그 무엇)에는 질료(적인 것)이 있지 않기( 때문이다[758]

헷갈린다 게다가,

그는 또 자연을 에이도스인 것 으로서 보면서 자연을 요소가 아니라 아르케이다 라고 말하면서도(509쪽) 이제 어떻게 보면 요소이다(528쪽) 따라서 우리는 무거운 발 걸음을 자연을 향해 옮겨야만 한다

“ 한 편으로 어떤 길에서 보면 자연(φύσις 1014b16)은 자라는 것들의 근원( ἡ τῶν φυομένων γένεσις 1014b16-17)이라고 말하여진다 예를들어 **윕실론(υ** 1014b17)이 길게 말하여진다면 [길게 윕실론이 발음되어진 그런 것에서 처럼 말이다] 그러나,

다른 한 편으로 어떻게 보면 자라는 것들의 자람이 [그것]에 속해 있어서 [그것]으로부터 처음으로 자연이되는( φύεται, 자라기시작하는, 생성하는, 1014b17) (바로 그것이 자연이라 말하여진다) 나아가서,

자연스레 있는 것들 안에 그 자체로 속(해 있는) 첫 번째 움직임이 거기(그것)으로부터(ὅθεν[759] 1014b18) 각기 것 안에(있기 시작하는) [바로 거기 그것이 [자연이라고 말하여진다] 그런데 예를들어 싹에서 처럼 *접촉*에 의한 그리고 *함께 자람* 또는 [어떤 것으로] 자람에 의한 헤태론한 것의 성장(αὐξησιν 1014b20)이 자라다(φύεσθαι 1014b20)라고 말하여진다 그러나 함

---

758) 그래서 순수하게 말하면 에이도스는 질료와 분리해 있는 것이다

759) ‘거기로부터’ 라는 말은 510 쪽 아르케애에 대한 로고스에서 어김없이 나타났던 것임에 유의하시오

께 자람은 접촉과 헤태론하다 한 편으로  접촉과(τὴν ἁφὴν  1014b23) 나란히 헤태론한 어떤 것이 반드시 있어야하는 것은 아닌[760] 반면에 다른 한 편으로 함께 자라는 것 안에는 접촉 대신에 [함께 자라는 것들을] 함께 자라도록 하는 그리고 질의 측면에서는 아니지만 연속 과 량의 측면에서 하나인 [바로] [함께 자라는 것들]양자 안에 있는 그 동일한 어떤 것이 있기 때문이다 나아가서,

자신의 뒤나무스로부터는 [상대적으로] 모양지워질 수 없고(ἀρυθμίςου 1014b27-28) 변화할 수 없는 자연스레 있는 어떤 것[761]이 그것으로부터 처음으로 있거나 또는 생성되는 [바로 그것이] 자연이라고 말하여진다 예를들어 청동은 흉상의 그리고 청동 가구들의 자연이라 말하여지며 나무는 나무로된 것들의 자연이라 말하여진다 알론한 경우들도 이와 마찬 가지이다 이러한 것들로부터 각기 것이 있을 때 그 첫 번째 질료가 두루 보존될 것이기 때문이다 이런 길로 사람들은 자연스레 있는 것들의 *요소*들(τὰ στοιχεία 1014b33)을 *자연*이라 부른다 한 편으로 어떤 사람들은 불이라 말하고 한 편으로 땅이라고 한 편으로는 공기라고 한 편으로는 이러한 것들과 알론한 것들이라고 한 편으로는 이러한 것들의 어느 하나라고 한 편으로는 이러한 모든 것들이라고 말한다 나아가서,

알론한 길에서 보면 자연은 자연스레 있는 것들의 *실체*라고 말하여진다 예를들어 자연은 합쳐진 첫 번째 것(τὴν πρώτην σύνΘεσιν 1014a37)이다라고 사람들은 말한다 엠페도클레스가 “자연은 있는 어떤 것들이 아니라(ἀλλὰ 1015a1) 단지 섞어짐 과 분배를통한 섞어짐일 뿐이다 자연은 사람들에 의해 주어진 이름일 뿐이다” 라고 말했듯이 [말이다] 이 때문에,

자연(φύσει 1015a3)에는 (어떤 것이)있다 라고 하든 또는 (자연에서

---

760) 따라서 접촉으로 옮기는 것은 그리 적당한 것이 못된 것 같다 접촉하는 것은 반드시 무엇 과 무엇이 접촉하기 때문이다 가만.....여기서의 접촉은 일단 자람을 말하는 것이므로 혼자 자라서 접촉하는 것으로 여기면 어떨까.....그래도 이상해.....그렇다면,

무엇으로 ‘ τὴν ἁφὴν (1014b23) ’을 옮겨야 할까

761) 이제 비로서 ‘τι(어떤 것, 1014b27)’가 쓰여 졌다는 점에 유의하라 이제 실체의 차원에서 말하기 시작한다

어떤 것이)생성된다 라고 하든 이미 자연스레(πεφυκε 1015a4) 생성되거나 또는 있는 것으로부터 (그 어떤 것은) 시작된다(ὑπάρχοντος, 에 그 어떤 것은 속한다, 1015a4)라고 말하는 자들은 아직 에이도스 와 모르페애를 지니지 않는 자연을(τὴν φύσιν 1015a5) 지닌다 한 편으로 예를들어 생물들 과 이 생물들의 부분들 처럼 이 양자(에이도스 와 모르페애)[를 지닌 ]것들은 자연스레(φύσει 1015a6) 있는 반면 다른 한 편으로 자연은 그것에 대해 첫 번째 것인데다 *전체로서의* 첫 번째 것[인 그러한] 그 자체 두 겹(διχώς 1015a8)적인 첫 번째 질료이다 예를들어 청동으로된 작품들의 경우에 청동은 그 작품들과 관련된 첫 번째 것인 반면 만약 녹여진 모든 것들이 물(ὕδωρ, 액체, 1015a10)이라면 *전체적[으로 보아]* 똑 같이 물이 (그 작품들에 관련해서 첫 번째일 것이다) 그리고 생성의 끝(목적)인 에이도스 와 실체도 [그 작품들에 관련해서 첫 번째 일 것이다]

이런 것들을 통해서 비유적으로(μεταφορᾷ[762] 1015a11) *전체적으로* 모든 실체가 자연이라고 말하여진다 왜냐하면 자연도 실체인 것이기 때문이다 [그렇다면] 실로(δὴ 1015a13),

말하여진 것들로부터 첫 번째로 주로 말하여지는 자연은 자신들 안에 움직임의 아르케애를 갖는 실체(들)이다 질료는 이러한( 움직임의 아르케애) 것을 받아들이므로서 자연 이라고 말하여지며 그리고 생성 과 자람은 이것(자연 으로서의 질료?)으로부터 있는 움직임 이므로 자연이라고 말하여지기 때문이다 그리고 이런 자연은 잠재적으로든 현실적으로든 어떻게든 자연스레 있는 것들 안에 속하는 그러한 움직임의 아르케애이다 ”

원인에 대해 첫 번째로 주로 말하여지는 로고스를 말하지 않으므로서 나를 애매하게 했던 텔레스는 그러나 자연에 대해 주로 첫 번째로 말하여지는 로고스를 말하므로서 어느 정도 나를 애매함에서 자유롭게 해주기는 하나 그러한 로고스로 나아가는 과정의 로고스들이 나를 괴롭히기는 매 일반이다 그 과정은 크게 두 가지로 나뉘어진다 첫 째,

한 편으로 자연은 자라는 것들의 근원[763]이라고 말하여진다 그러나,

---

762) 524쪽 1014b3에 나오는 같은 낱말의 쓰임새와 비교해 보라

763) ‘γένεσις (1014b16-17)’를 나는 여지껏 ‘생성’으로 옮겼으나 여기서는

다른 한 편으로 자라는 것들의 자람이 속하는 그리고 그 자람이 그것으로부터 처음 자라기[764] 시작하는 그것이 자연이라고 말하여진다 나아가서,

자연스레 있는 것들 안에 그 자체로 속하는 첫 번째 움직임이 그것으로부터 각기 것 안에 있기 시작하는 바로 그것이 자연이라 말하여진다

이러한 세 로고스는 자연으로부터 자라기 시작한다 라는 로고스를 공통으로 지닌다 *자라는 것들*의 근원이 바로 자연이며 그리고 *자라는 것들의 자람*이 자연으로부터 처음으로 시작되며 그리고 *자연스레 있는 또는 생성하는 것들의* ***움직임***이 자연으로부터 처음으로 있기 시작하기 때문이다

그는 이제 자연을 실체라고 말하기 시작한다

---

어쩔 수 없이 비록 한 낱말은 한 낱말로 옮기자는 철칙을 지키지 못하는 한이 있더라도 '근원'으로 옮기고 말았다 슬프다

자연(**퓌**시스)의 윕실론(υ)이 길어져 '위오(υο)'로 됨으로서 자라는 것들(**퓌오**메오온)이 생겨난 것을 보면 자연은 자라는 것의 근원이 된다는 것을 알 수 있다 라고 그는 생각한다

764) 접촉(커지다) 과 함께 자람 등 두 가지로 자라다 라는 낱말을 그는 나눈다 커져서(접촉해서) 자라든 함께자라서 자라든 어쨓든 자라는 것이 헤태론한 것의 성장이라고 말하여지기 때문이다 그러나 이 두 가지는 헤태론한 것들이다 커지는 것(접촉하는 것)과 나란히 헤태론한 것이 반드시 있을 필요는 없는 반면 함께 자라는 것들 안에는 (지 혼자) 커지는 것 대신에 (헤태론한 것과 함께 자라도록하는 그리고 질적으로는 하나가 아니지만 량적으로 연속된 하나인 그 동일한 어떤 것이 있기 때문이다 이제,

이러한 구분을 자연에 관한 로고스들에 적용할 수 있다 내가 커진다(접촉한다)라고 옮겼던 그러한 자람은 자연으로부터 자라는 것들의 자람이 자라기 시작할 때 적용될 것이고 함께 자란다 라고 내가 옮겼던 그러한 자람은 다음에 말할 자연스레 있는 것들 안에 그 자체로 속해있는 첫 번째 움직임이 자연으로부터 움직여질 때(자랄 때) 적용될 수 있을 것이기 때문이다 그러나 이러한 적용이 확실하다라고는 내 자신도 말 못한다

자신의 힘(뒤나뮈스, 1014b28)으로서는 모양지워질 수도 없으며 변화할 수도 없는 자연스레 있는 어떤 것이 그것으로부터 처음으로 있거나 또는 생성하는 바로 그것이 자연이라 말하여진다 이러한 자연[765]이 예를들어 청동 또는 나무이다 청동으로부터 흉상이 있으며 나무로부터 나무로된 것들이 있거나 또는 생성되기 때문이다 생겨나는 이러한 모든 것들에는 청동 또는 나무 등의 첫 번째 질료가 두루 보존된다 이러한 길에서 사람들은 자연스레 있는 것들의 요소들을 자연이라고 말한다[766]불 또는 흙 또는 공기 등 등이 바로 이러한 자연이다 나아가서,

달리 보면 자연스레 있는 것들의 실체가 자연이라고 말하여진다 예를 들어 사람들은 자연을 첫 번째 합쳐진 것이다 말하는 것 처럼 말이다[767]

이러한 자연은 아직 에이도스 와 모르페애를 지니지 않는다[768]한편으

---

765) 그는 이러한 자연을 첫 번째 질료라고 말한다

766) 그런데 여기서 그가 들고 있는 보기들이 또 말썽을 불러 일으킨다 자연적인 생성 과 기교적인 생성 과 자동적인 생성에 대해 말하면서 그는 흉상을 기교적으로 생성된 것이라고 분명히 340 쪽에서 직접 말하고 있기 때문이다 그런데 왜 그는 여기서 흉상을 자연스레 생성된 것이라고 말하는가 그는 거기서 자연적인 생성의 보기로 자라는 것들(335쪽)을 들면서도 말이다 이렇게,

말할 수도 있으리라 그러나 또 알론하게 생각하면 다음 처럼 말할 수도 있으리라

거기서도 기교적인 생성은 기교를 지닌자의 영혼 안에 있는 에이도스(기교)로부터 생성된다 라고 말하여진다(335쪽) 바로 이 에이도스가 자연이지 않은가 자연적인 생성의 경우 자연이 바로 에이도스(335쪽)이듯이 말이다 글세,

이렇게 말하여질 수 있을까....아냐 그게 아니야 텔레스가 여기서 자연이라고 한 것은 청동은 그 자체 자연스레 있는 것이어서 그랬을 거야

767) 그래서 " 자연은 있는 어떤 것들이 아니라 섞어짐 과 분배를 통한 섞어짐일 뿐이므로 자연은 사람에 의해서 주어진 이름일 뿐이다 " 라고 엠페도클레스는 말했다 라고 텔레스는 언급한다

768) 자연에는 어떤 것이 있다 라고 하든 자연에서 어떤 것이 생성된다 라

로 생물들 과 이 생물들의 부분들 처럼 에이도스 와 모르페애를 지니는 것들은 자연스레 있는 것들인 반면 다른 한 편으로 자연은 그것(들)에 대해 첫 번째 것인데다 전체 로서의 첫 번째 것인 그 자체 두 겹적인 첫 번째 질료이다 예를들어 청동으로 된 작품들의 경우 이 작품들과 관련해서 첫 번째 것은 청동(자연①)인 반면 만약 녹여진 모든 것들이 물이라면 전체적으로 보아 물(자연②)도 그 작품들에 관해 청동과 똑 같이 첫 번째 것이며 마찬가지로 생성의 끝인 에이도스 와 실체도 첫 번째 것이기 때문이다 이렇기 때문에,

사람들은 자연을 모든 실체라고  비유적으로 말한다 자연도 어떤 실체(인 것)이기 때문이다

자연이 실체라고 말하여지는 원인을 여기서 다시 정리해야 할 필요가 있다 확실히 내게 집혀오지 않기 때문이다

자연은 실체이다 라고 말하는 사람들은 '자연스레' 있는 것으로부터 어떤 것이 있거나 또는 생성된다 라고 말하는 사람들이다 이들이 말하는 '자연'은 아직 모습(에이도스) 과 모양(모르페애)을 지니지 못했을 것이다 모습 과 모양을 띠고 있는 것은 예를들어 생물 과 그 부분들 처럼 '자연스레' 있는 것들인 반면 자연은 이것들에 대해 첫 번째 것이면서도 자연스레 있는 것들 전체에 대해서도 첫 번째 것이기 때문이다[769] 그래서

자연스레 있는 것들이기에 비로소 모습(에이도스)을 지니고 있다면 자신으로부터 자연스레 있는 것들이 있는 그러한 자연은 아직 미쳐 어떤 모습을 지니고 있지 못하다는 말을 그는 하는 것일까 어쨓든,

이런 것들을 통해 비유적으로 볼 때 전체적으로 모든 실체가 자연이라고 말하여진다 자연도 어떤 실체이기 때문이다

---

고 하든 이미 자연스레 생성되거나 또는 있는 것으로부터 어떤 것이 시작된다 라고 말하는 자들의 자연은 모두 그렇다

769) 마찬 가지로,

자연스레 있는 청동으로된 조각들의 경우에도 그렇다 자신으로부터 있는 조각들에 대해서 자연은 첫 번째 것이면서도 녹아진 모든 것들이 쇳물이라면 전체적으로보아 (쇳)물도 그 조각들에 대해 첫 번째 것이다

자연이 무엇 때문에 실체가 되는지 아직도 나에게 분명해지지 않는다 자연은 자연스레 있는 것들 또는 생성된 것들의 첫 번째 것이기 때문일까 그러기에 자연은 실체라는 말인가 자연적인 생성들 모든 것에 두루 보존되 있기 때문에 곧 깔려 있기 때문에 실체라는 것일까 범주들에서는 실체란 모든 것들의 기체(모든 것들에 깔린 것)이다 라고 말하여지는 하며(범주들170쪽) 형이상학에서는 첫 번째로 있는 것이 실체이다 라고 말하여지기는한다(형이상학 288쪽)그런데,

실체에 있어 가장 고유한 것인 '분리(성) 와 하나(임)'이 여기서 보기로 들어지는 전체 로서의 물 과 에이도스(모습)에서 넌지시나마 가리켜지지 않기 때문이다(형이상학298쪽) 그러나,

대충 그가 여기서 말하고 있는 것 - 이러 이러하게 말하는 사람들은 자신들이 말하는 자연을 실체라고 말하는 셈이 될 것이다 - 을 포착할 수는 있을 것 같다

문제는 이러한 사람들이 말하는 자연을 그가 포기하지 않는데에 있다 그는 이러한 사람들의 말을 근거로해서 다음 처럼 자연에 대해 말하고 있기 때문이다

자신 안에 움직임의 아르케애를 지니는 실체가 첫 번째로 주로 자연이라 말하여지며 이러한 움직임의 아르케애를 받아들이(δεκτικὴ 1015a16)므로서 질료는 자연이라 말하여지고  생성 과 자람은 이 질료로부터 있는 움직임이므로 자연이라고 말하여진다 그리고 이러한 자연은 잠재적으로든 현실적으로든 자연스레 있는 것들 안에 속하는 그러한 움직임의 아르케애이다 따라서,

자연을 *실체*라고 그리고 이러한 *자연*은 자연스레 있는 것들이 지니는 움직임의 *아르케애*이라고 그는 분명히 말한다 그리고 513쪽을 보면 이러한 자연은 곧 *원인*이라는 것이 쉽게 포착될 것이다 그렇다면 아르케애 와 원인 과 자연은 쉽게 뭉뚱그려질 수 있을 것 같다 물론 서로 혜태론한 것이긴 해도 말이다 그러나 뭉뚱그려진 이것에 *요소*는 쉽게 합쳐질 것 같지 않다 물론 요소를 자연이라고 528쪽에서 그가 말하고 있기는 해도 말이다  이제,

그만 빙빙 돌고 " 자연이 실체와 동일할 것 처럼 보인다 자연은 요소

가 아니라 아르케이다 그런데 요소는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 질료 로서 주어지는 그런 것이다 예를들어 음절의 α 와 β 처럼 말이다 (1041b30-33) " 로 끝나는 제애타 편 마지막 장인 17장으로 돌아가자 정리해보자 그는 이 장에서 감각적인 실체를 추적하는 것이 아니라 감각적인 실체와 분리된 실체를 추적한다

알론한 출발 점 곧 실체는 아르케인 것이며 원인인 것이라는 출발 점으로부터 실체는 무엇이며 어떠한 것인지 말해보기로하자 그러면 감각적인 실체들과 분리된 그러한 실체가 분명해질 것이기 때문이다

알론한 것이 알론한 어떤 것에 무엇 때문에 *속하는가*에 있어서와 같은 '무엇 때문에(διὰ τὶ, 왜, 1041a11)'를 조사하지 동일한 것이 무엇 때문에 동일한가에 있어서와 같은 '무엇 때문에'를 우리가 조사하는 것이 아니다 달이 일그러진**다는 것** [곧 사태]가 있는 것이기 때문이다[770]아울러,

어떤 사람이 무엇 때문에 생물인가에 있어서의 '무엇 때문에(왜)'도 우리는 조사한다 이 물음은 어떤 사람이 무엇 때문에 사람인가 라는 물음과 [는 달리] 무엇이 무엇 때문에 어떤 것에 *속하는 가*라고 묻고 있으며 그리고 속하는 것은 분명히 있음이기 때문이다 만약 그렇지 않다면 아무 것도 조사되지 않을 것이다 예를들어,

천둥이 무엇 때문에 울리는가 곧 구름 안에서 무엇 때문에 소리가 생성되는가 라는 물음을 통해 조사되는 것은 알론한 것이 알론한 것에 따라 그렇게 있는 것이지 [아무 것도 있지 않는 것이 아니다 (벽)돌이 무엇 때문에 집인가 라는 물음에서 우리는 분명히 **원인(τὸ αἴτιον** 1041a27-28)을 조사한다 바로 이 원인이 **있어지고 있는 그 무엇**이다 [따라서,

우리가 찾고 있는 것은 감각(질료)적인 실체가 아니다 그에 따르면 있어지고 있는 그 무엇은 질료(감각)적인 것이 아니기 때문이다(337쪽) 그

---

770) 동일한 것은 동일한 것이다 **라는 것(ὅτι** 1041a16)은  그 사람은 무엇 때문에 사람이며 그 음악가는 무엇 때문에 음악가인가와 같은 모든 것들의 원인이며 로고스이다 [여기서] 우리가 이러한 각기 것(사람 또는 음악)은 자신(사람 또는 음악)으로부터 나뉘지 않으므로 하나로 있기 때문이다 라고 말하지 않는한 그러할 것이다 그러나 이러한 말은 아주 간략하고 쉬운 것으로서 모든 것에 공통적으로 [해당되는 말이다]

런데,]

어떻게 보면 있어지고 있는 그 무엇은 집 또는 침대 처럼 위해지고 있는 어떤 것(**목적**)이기도 하고 어떻게 보면 **맨 처음에 움직이게하는 무엇**이기도 하다 이것도 마찬가지로 원인이기 때문이다[771]이제,

있음은 속함이요 지님이므로 질료가 무엇을 통해 있다는 것은 분명하다 예를들어 무엇을 통해 이것에 집이 [있으며] 집에 있어지고 있는 이것에 속하기 때문이다 그리고 사람이 이것에 속하거나 또는 그 몸이 이것을 지니기 때문이다 따라서,

찾아지는 것은 질료의 원인인데 이것은 한 편으로 무엇이 그것에 의해서 있는 그 에이도스이며 다른 한 편으로 실체이다[772]

실질적으로 제애타 편은 여기서 끝난다 이어지는 약간의 부분은 보기를 들어 다시 설명하는 부분이기 때문이다 물론 자연이 실체라고도 말하여진다 라는 새로운 로고스가 덧 붙혀지기는 해도 말이다 그런데,

무엇 보다도 제에타를 끝내면서 내가 다시 끄집어 내야만 하는 것이 있다 순수하다고 말하여지는 것들은 헤태론한 길로 찾아져야한다고 그는 말하기 때문이다 그래서,

에이도스가 순수한 에이도스 그리고 질료와 뒤섞인 순수하지 못한 불순한 에이도스로 나누어 말하여질 수 있다면 순수한 에이도스 곧 질료와 분

---

771) 목적 원인은 생성 소멸의 경우에 조사되는 것이고 처음 움직이게 하는 그 무엇 으로서의 원인은 있음의 경우에 조사 되는 것이다 우리는 조사를 시작하기 전에 무엇을 조사해야 할 것인가를 분명히 해야한다 그렇지 않는다면 찾고져 하는 것이 있는 것인지 아니면 있지 않는 것을 찾고져 하는 것인지 애매해 질 것이기 때문이다 그런데,

예를들어 사람(에이도스) 처럼 알론한 것에 따라 있는 것이 아닌 것들을 조사할 경우 그 조사 하고져 하는 바가 대 부분 눈에 얼른 띠지 않는다(간과 된다) 순수하게(ἁπλώς 1041b1) 말하여지는 것을 조사하긴 하나 이 경우 이것은 이것이다 라고 규정하는 것이 아니기 때문이다

772) 따라서 순수한 것(질료와 분리해 있는 에이도스)들은 조사되지도 않으며 가르쳐지지도 않는다 이런 것들을 찾는(조사하는) 길은 헤태론하다

리해 있는 에이도스를 찾아가는 길은 순수하지 못한 에이도스 곧 질료와 섞여진 에이도스를 조사하는 길과 헤테론한 길이다 라고 말하여질 수 있을 것이다 어쨓든,

이러한 에이도스(들)이 한 편으로 실체 로서의 한 편으로는 생성되는 무엇이 그것에 의해 있는 그 에이도스 로서의 질료의 원인이라고 그에 의해서 말하여진다 그리고 우리는 이러한 질료의 원인에 대한 이론(Θεωρητέον 10129a3)을 형성하고 있는 중이다 또한,

텔레스에 따르면 이러한 원인은 한 편으로 어떻게 보면 어떤 것의 끝(목적)이요 다른 한 편으로 어떻게 보면 맨 처음으로 움직이게 하는 그 무엇이다 이 무엇도 원인이기 때문이다 따라서,

생성 과 소멸의 원인 으로서의 목적 과 있음의 원인 으로서의 맨 처음으로 움직이게 하는 그 무엇 등으로 원인도 두 가지로 나누어지는 것 같다[773]이러한 두 갈래로 나뉨은 텔레스의 전체 생각에서 어떤 위치를 차지하고 있을까 그의 누우스는 그 자체 두 가지로 분리되어 있는 것이 아닐까 이제,

남은 약간의 끝 부분을 다시 정리해 보는 것으로 17장을 넘어가기로 하자 음절 과 철자(요소)를 보기로 들어 실체는 요소(철자, 부분) 와 음절과는 헤테론한 무엇으로서 음절과철자(소리(모음) 와 소리 아닌 것(자음)) 그리고 살과불과흙 등을 있게하는 있음의 원인이며 그리고 자연과 동일한 것이라고 실체에 대한 자신의 로고스들을 마무리한다

여기서는 *철자*(τὰ στοιχεία, 1041a13)가 음절의 *요소*(τὰ στοιχεία, 1041a13)로 간주되며 이 요소는 또한 모든 것의 요소로 간주되는 것 가운데 요소는 실체가 아니라 실체는 아르케애 라는 것이 그 끝을 장식한다

덩어리 처럼 자신의 요소들이 단순히 합쳐지므로서 모든 것이 있는 것이 아니라 오히려 음절 처럼 자신의 요소인 철자들로부터 합쳐지므로서 모든 것은 있다 이러한 음절(βα)은 철자가 아니다 곧 자신의 요소 β 와 α가 아니다 살 또한 자신의 요소인 불 과 흙이 아니다 요소들이 흩어질 때 살

---

773) 여기서 나뉘어 말하지는 길은 520 쪽에 나타나는 나뉘어지는 길과는 아주 헤테론한 길임은 분명하다

과 음절은 더 이상 있지 않으나 철자들 과 불 과 흙은 있기 때문이다 따라서,

한 편으로 어떤 음절(음절인 것)이 있으며 이 음절의 요소인 철자 - 소리(모음) 와 소리 아닌 것(자음) - 이 있는 반면에 다른 한 편으로 이것들과 헤태론한  어떤 것이 있다 마찬 가지로 살 과 불과흙 또는 뜨거움과참 이 있는 반면에 이것들과 헤태론한 어떤 것이 있다 그런데,

헤태론한 그 무엇이 요소 또는 이 요소로부터 있는 어떤 것 이라고 해보자

요소라면 로고스는 위와 동일할 것이다 이 무엇① 과 불과흙으로부터 있는 살이 있고 그리고 나아가서 알론한 어떤 것이 있을 것이며 그리고 이 알론한 것이 또 요소(적인 것)이라면 이 무엇② 과 무엇① 과 불과흙으로부터 라는 식으로 무한히 이어질 것이기 때문이다[774]그러나,

요소들로부터 있는 어떤 것이라면 분명히 하나로부터가 아니라 여럿으로부터 있을 것이거나 또는 살 과 음절의 로고스와 동일한 로고스가 적용될 것이다 그러나 위에서 말하여진 것 처럼 이것은 요소가 아닐 것 처럼 보인다 그래서,

헤태론한 이 무엇은 요소가 아닌 어떤 있음일 것 처럼 보인다 그리고 바로 이 무엇 이것을 살로 또는 음절로 있게하는 있음의 원인일 것 처럼 보인다 아울러,

이 무엇은 각기 것의 실체이다 있음의 첫 번째 원인이기 때문이다 게다가(δὲ 1041b29),

---

774) 무한히(ἄπειρον 1041b22, 1033b4-5) 이러한 과정은 이어지므로 이렇게 끝나는 전제 로고스는 무 조건 옳지 않다 라는 식의 논증은 그의 모든 강의들에서 이루어지는 논증의 꽃이요 핵이다 물론,

동일한 것이 동시에 있으며서 있지 않을 수 없다 라고 그에 의해 말하여지는 모순율 이라는 비장의 논증 무기(근거)가 있긴 하다 그러나,

우리들이 생성(된 것)을 다루고 있다면 생성된 어떤 개체도 무한하지 않기 때문에 생성된 것과 관련된 모든 논증의 또 하나의 근거 로서 '무한함(규정되지 않음)'가 적절히 쓰여지는 것은 자연스럽다 보이는 우주는 무한하지 않고 유한하기 때문이다

프라그마들 가운데 어떤 것이 실체가 아니라 오히려 **자연**에 따라서 그리고 자연적으로 그 요소들이 실체로 묶이므로(συνεχήκασι 1041b30) 실체는 자연과 동일할 것 처럼 보인다 이러한 자연 역시 요소가 아니다 자연은 아르케이다 요소는 어떤 것이 자신으로 나뉘어지는 그리고 그 어떤 것 안에 질료 로서 주어지는 그런 것이다 예를들어 음절의 α 와 β 처럼 말이다 이제,

17 장으로 이루어진 제애타 편을 마무리할 시점 에 이르렀으므로[775] 각 장의 주요 내용들을 살펴 보아야 할 것 같다 먼저,

있는 것은 무엇인가 라고 우리로부터 항상 일어나는 물음은 실체는 무엇인가 라는 물음과 동일하므로 우리는 이제 첫 번째로(가장 먼저, 288쪽) 있는 것인 그 실체가 무엇인가를 조사해야만 한다 라고 말하여지는 **1 장**에 이어,

**2 장**에서는 자신 이전 까지 말하여져온 실체들을 간략이 요약한 뒤 그는 이런 소위 '실체들'과 더불어 제기되는 물음들에 답하기 위해서라도 실체란 무엇(τί 1028b32)인가가 반드시 조사되어져야 한다 라고 말하여진다 그래서,

그 당시 실체라고 말하여지는(λέγεται 1028b33)것들 곧 '있어지고 있는 그 무엇(본질)' 과 '보편자' 와 '류' 와 '기체' 등 4 가지 가운데 우선 기체 또는 질료는 실체가 아니다 분리 가능성 과 이것임이 실체에 주로 속하기(298쪽)때문이다 라고 **3 장**에서 말하여진다

여기 까지가 제애타 편의 들어가기라고 말할 수 있다 있어지고있는 그 무엇(실체)에 대해 말하기(4장 이후) 위해 지금 까지( 1-3 장)의 로고스들이 필요 했기 때문이다 따라서 4 장부터 이어지는 다음 장들아 '본론'이다

있어지고 있는 그 무엇은 그 자체로 있는 것이며 자신의 로고스 와 정의가 동일한 것을 가리키는 유일한 것이고 이러한 로고스에 그 자체가 주

---

775) 35-36쪽에 드러난 13 편들 각각의 주제들을 다시 한 번 읽어 본 후에 제애타 편(6권) 각 장을 주제를 말하는 여기를 살펴 보라

어지지는 않지만(μὴ ἐνέςαι 1029b20, 305, 320쪽) 말하여지는 그 무엇 만의 정의가 있을 뿐이다 라고 말하는 **4 장**에 이어,

**5 장**에서는 있어지고 있는 그 무엇 만이 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것이 못 박아지면서 무엇 때문에 실체의 정의 만이 있는가에 대해 말하여지며 그리고,

**6 장**에서는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이 그 각기 것과 동일한 것은(ταὐτόν 1031a15, 323쪽)어떠한 것이고 헤태론한 것은 어떠한 것이며 왜 그러한가 가 말하여진다[776] 이제,

이어지는 7-9 장에서는 있어지고 있는 그 무엇은 생성되는 것이 아니라 생성되는 것 안에 스스로를 낳으므로서 비로서 이 무엇으로부터 어떤 무엇[777]이 생성한다 라고 말하여지는 가운데 생성이 설명되어진다

---

776) 따라서 논증이라고 볼 수 있는 장들이다

" 먼저 그것( 있어지고 있는 그 무엇)에 관해 어떤(길)에서 **논리적으로(λογικώς)** 우리는 말해야 할 것이다(102912-13) " 라고 4 장에서 말하여지고 있으며(302 쪽) 끝나는 17 장에서도 " 분명히 우리는 그 원인을 조사하고 있다 [바로] 이(원인)이 [어떤 것에] 있어지고 있는 그 무엇이다 **논리적으로(λογικώς)** 말해서 [그렇다](1041a27-28) " 말하고 있듯이 그는 주로 이러한 것은 실체(원인)이 아니고 이것이 원인이다 라는 것을 '논증' - 물론 있어지고 있는 그 무엇에 관한 순수한 논증(ἀπόδειξις, 1039b28-29) 역시 불 가능하다) - 하는 가운데 그 원인에 대해 말하고 있기 때문이다(476쪽 참조)

777) **어떤 무엇(τί** 1032a14, 334쪽)을 있어지고 있는 **그 무엇(τί)**과 일치시킬 수 있을 것인가 내가 제애타 편을 숙고하는 가운데 언 듯 언 듯 내 누우스를 가로막는 것은 바로 이러한 물음이었다 그에 따르면,

질료 역시 생성하는 것이 아니므로 소멸 또한 하지 않는다 있어지고 있는 그 무엇 역시 질료 처럼 소멸하지 않으므로 생성하지도 않는다 그러나 있어지고 있는 이 무엇(에이도스, 종)은 이러한 질료 안에 자신과 동일한 것을 낳아 놓는다 바로 이 낳다(γεννάω, 1032a25, 1033b23,b32, 347 쪽)를 생성하다(되다, γίγνομαι, 1032a12) 또는 생산하다(ποίειν, 1033a33)와 일치시킬 수 있다면 어떤 무엇 과 이 무엇을 일치 시킬 수 있을 것 같기는 하다 그런

있어지고 있는 그 무엇은 생성(된 것)이 아니다 라고 말하여지는 가운데 **7 장**에서는 자연적인 생성 과 기교적인 생성 과 자동적인 생성 등 이 세 가지 가운데 자연 생성 과 기교 생성 이 두 가지가 말하여진다 어느 생성이든 생성(되는 것) 안에는 에이도스 와 질료가 속해 있는데 있어지고 있는 그 무엇은 바로 이 에이도스이며 에이도스는 생성되는 것이 아니다(335쪽) 그러나,

생성의 경우 생성된 것 안에는 에이도스(種)라고 말하여지는 곧 감각적인 것 안에 주어져 있는 모르페애(μορφὴν, 模樣, 1033b6, 348쪽) 뿐 만아니라 질료도 있다 에이도스와 더불어 미리 있는 바로 이 질료 덕에 생성되는 것이 헤태론하게 된다(351 쪽) 라고 말하는 **8 장**에서는 생성(된 것)과 관련지워 볼 때 생성된 각기 것과 나란히 분리 해 있다[778] 라고 말하여지는 에이도스는 쓸모 없다 라는 이데아 비판 론이 솟구친다 이어,

**9 장**은 어떤 것은 기교적으로 생산 될 뿐 만아니라 자동적으로도 생상되는데 왜 어떤 것은 기교적으로는 생산되는 반면 자동적으로는 생산되지 않을까 라는 물음과 더불어 열려지면서 질료의 움직임 때문이다 라는 답으로 나아가다 끝 부분에서 다시 생성 일반에 대해 말하면서 에이도스는 생성되지 않는다는 것을 한 번 더 다시 강조한다(360쪽 참조) 이제,

10-12장으로 들어가면서 그는 있어지고 있는 그 무엇의 정의 와 로고스를 그 부분 과 전체에 연관지어 말하기 시작한다 그러는 가운데서도 그가 진짜로 우리에게 물어오는 물음은 에이도스(있어지고 있는 그 무엇)의 부분은 무엇이냐 라는 질문이다

그는 **10 장**에서 에이도스(또는 영혼 곧 있어지고 있는 그 무엇)의 전체는 그 에이도스의 부분 - 이 에이도스 부분 만이 로고스의 부분이다(384

---

데,

텔레스 자신이 동일한 낱 말을 쓰고 있으니 일치 안 시키고 어쩌랴.....

778) 그러나 '분리' 라는 낱말 그 자체는 텔레스의 누우스를 받혀주고 있는 기둥이다 분리된 에이도스야 말로 진짜 순수한 에이도스이기 때문이다 그러나 이러한 에이도스를 찾는 것은 지금 우리가 조사하는 식으로 해서는 안된다 이와는 헤태론한 길로 찾아져야 할 것이다( 507-508쪽 과 536쪽 그리고 496쪽 과 477 쪽 이하 와 408-410쪽를 참조하시오)

쪽) -보다 나중인 반면 합쳐진 전체 곧 각기 것의 전체는 자신의 부분 보다 먼저이다 라고 말하고 싶었던 것 같다(391쪽) 그런데,

만약 에이도스의 부분 만이 정의(로고스)의 부분이라면 에이도스의 부분은 어떠한 것인가(ποία, 1036a26)에 물음에 대해 질료(적인 것)은 아니다 라고[779] 답하는 **11 장**은 예를들어 소오크라테애스의 경우 그의 몸은 질료이며 그의 영혼은 에이도스 이므로  에이도스의 부분은 영혼의 부분이라고 말할 수 있을 것이다 라고 말한다 그러나,

있어지고 있는 그 무엇은 결국 순수한 하나라고 **12 장**에서 말하여진다 만약 부분이 전체에 속한다면 순수한 하나일 것이나 그렇지 않으면 순수한 하나가 아니며 그 무엇의 부분은 전체에 속하기 때문이다 예를들어 철자(요소, 소리 와 소리 아닌 것)가 음절에 속하 듯 말이다[780] 그러므로 정의 역시 하나이다 라고 말하여진다 이러한 정의는 차이로부터 차이로 나누어짐에 의해서 얻어지며 바로 이 차이 가운데서도 맨 끝 차이가 에이도스이다(448쪽) 이제,

그는 다시 3장으로 되 돌아가 거기서 실체라고 말하여진 보편자가 진짜로 실체인가 라고 **13 장**에서 묻고선 아니다 라고 대답하므로서 실체에 대한 자신의 로고스를 계속 이어나간다 여러 많은 것들에 공통으로 속한 것이 보편자인 반면에 실체는 각기 고유한 것이며 여러` 많은 것[속성]들이 자신에게 속해 있는 그래서 그 속성들의 기체이기기 때문이다(458쪽) 아울러,

류 와 차이로부터 있으면서 동시에 '분리'해 있는 실체라고 말하여지는 에이도스 곧 이데아는 실체가 아니다 라고 말하여지는(472쪽 이하) **14 장**에 이어 **15 장**에서는 그러한 이데아는 인식할 수 있는 것이 아니므로 그 정의 또한 있지 않으며 또한 감각적인 실체의 정의 역시 있지 않다 라고 말하여진다(484-496 쪽)그런데,

---

779) 그러기에 질료를 제거해 모든 것을 하나로 만들어 버리는 시도는 헛일(περιεργον, 1036b23, 393쪽)이라고 그는 말한다

780) 철자 와 음절은 10-11 장에서 그리고 17장 끝에서 들어지는 보기들이지 12장에서 들어지는 보기가 아니다 12 장에서는 두 발 과 생물이 보기로 들어진다

13 장은 아주 논증적이며 14장은 13 장 보다 `더 논증적이며 15 장은 13 장 보다 덜 논증적이나 알론한 장들 보다 더 논증적이다 물론 알론한 장들도 논증적이었다 이런 철저한 논증을 거친 다음에 비로소 16 장 과 17 장에서 실체에 관한 긍정적인 자신의 말을 더 많이 내 뱉기 시작한다[781]그러나 실은 16 장도 부정적인 언급이 주로 행하여진다 라고 말할 수 있으리라

**16 장**에서는 하나 역시 실체가 아니다 라고 주로 말하여지기 때문이다 그러나 그 장 시작 부분에서 실체는 잠재적으로도 있으며 현실적으로도 있다 라고 긍정적으로 말하여지기는 한다 제애타 편 마지막으로 이어지는 **17 장**은 그야 말로 긍정적인 언급으로 가득차 있는 제애타 편 끝 내기 장이다

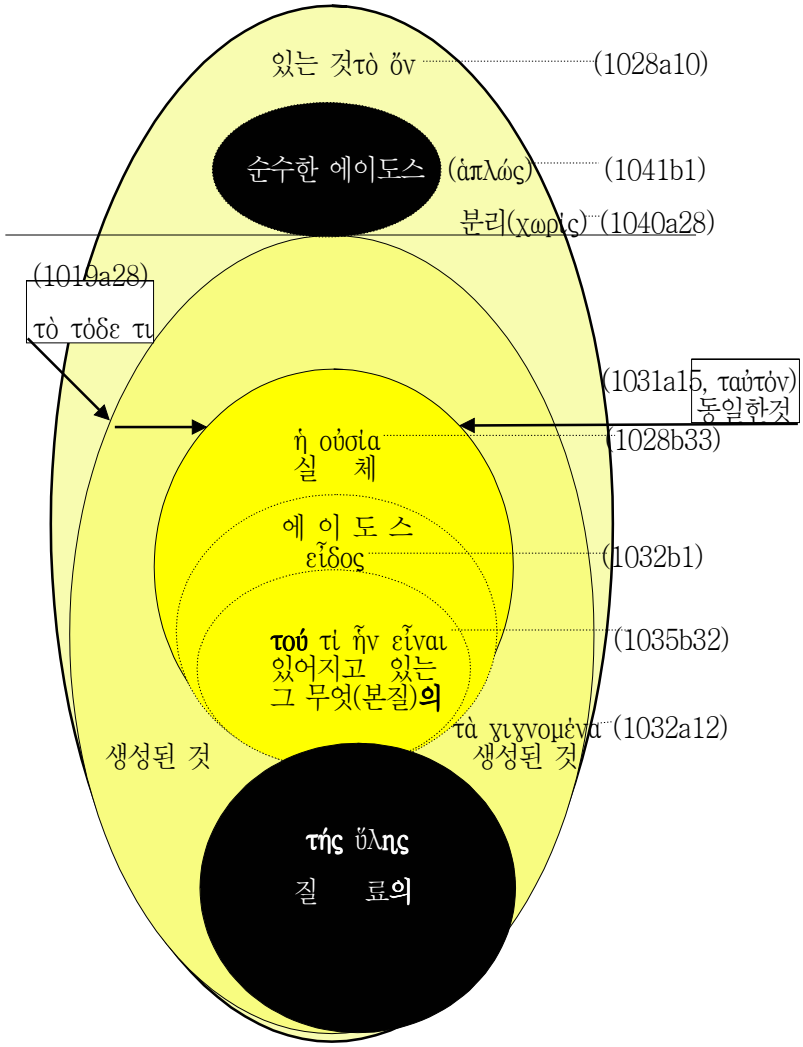
있어지고 있는 그 무엇은 위해지는 그 무엇 으로서의 그러한 [효과] 원인이기도 하며 맨 처음 움직이게 하는 무엇 으로서의 **있음의 원인**이기도 하다 바로 이것이 실체이며 **질료의 원인**이기도하다 각기 것의 실체란 각기 것의 있음의 원인이다

17장의 끝 부분에서 음절 과 철자(요소)를 보기로 들면서 텔레스는 실체는 요소(철자, 부분) 와 음절 과는 헤테론한 무엇으로서 음절과철자(소리(모음) 와 소리 아닌 것(자음)) 그리고 살과불과흙 등을 있게하는 있음의 원인이며 자연과 동일한 것이다 **자연**에 따라서 그리고 자연적으로 그 요소들이 실체로 묶이기(συνεχήκασι 1041b30) 때문이다 라고 말하므로서 실체에 대한 자신의 로고스들을 텔레스는 마무리한다

나는 다음과 같은 그림을 그리면서 제애타 편으로부터 알론한 편으로 옮아가려한다

---

781) 물론 이 이전 장에서는 실체에 관해 긍정적으로 말하지 아니했다는 것은 아니다 비교적 적절히 부정적인 언급과 더불어 실체가 말하여지긴 했어도 16 장으로 닥아서는 10 장 이후부터는 부정적인 언급이 더 많았다는 말이다




가장 옅은 노오란 빛깔의 부분은 있지 않는(τὸ μὴ ὄν, 1030a26, 소멸된) 것이긴하나 어떻게든 있는 것이며 중간 빛깔의 노오란 부분은 생성 소멸하고 있는 부분 으로서 소멸된 것 보다 더 있는 것인 반면 가장 짙은 노오란 빛깔의 부분은 이렇게 있는 것들의 있음의 원인이다 물론,

검은 색 부분도 있는 것의 있음의 부분일리라 그런데 이러한 검은 색 부분을 우리는 인식할 수 없을 뿐 더러 알 수도 없는 반면에 엷은 노오란 색 부분을 우리는 어떻게 겨우 *인식*할 수 있으나 *알*[782] 수는 없다 우리에

782) 인식하다(γιγνώσκω, to perceive) 와 알다(ἐπίσταμαι, to know)를 나는 여기서 구분해 보았으나 실은 이러한 구분이 그에게 적용 될 수 있을 런지

게 알려지는 부분은 오직 가장 짙은 노오란 색 부분일 뿐이다 다시 말해서 가장 노오란 색 부분에 대한 앎 곧 정의 만이 있을 뿐이다

지금 우리는 있는 것에 대해 말하고 있다 그러나 위 그림에서 보여진 것 처럼 심지어 있지 않는 것(소멸한 것) 조차 있을 것이므로[783]있는 것은 아주 그 폭이 넓다는 미루어 짐작할 수 있으리라 이미,

---

가 의문스럽다 그럼에도 불구하고 이렇게 구분한 원인은 각기 것들 곧 소멸하는 개별적인 감각 실체에 관한 인식( 독사, δόξα)를 우리는 지닐 것이므로 그러한 개별적인 감각 실체도 어떻게든 우리의 시야(視野)에 걸려들기 때문이다 비록 우리에게 알려지지는 않더라도 말이다

783) 있지 않는 것에 대해 텔레스는 형이상학 과 범주들에서 거의 언급하지 않으므로 있지 않는 것도 어떻게 보면 있는 것이다 라고 말하기는 실은 좀 켕기는 구석이 있다 그러나,

그는 제애타 편 4 장 1030a25-26에서 있지 않는 것을 직접 언급한다 물론 있지 않는 것 만을 홀로 떼어내 말하는 것이 아니라 질도 있는 것이라 말하여지는데 *논리적으로* 말하는 어떤 사람들은 심지어 있지 않는 것 조차 있다 라고 말하여진다 라고 말하면서 질도 있는 것이다 라는 로고스를 받혀주기 위해서 있지 않는 것을 말하고 있긴해도 말이다(형이상학 306쪽 참조) 그런데,

그가 그 어떤 사람들을 받아드리고 있느냐가 문제이다 나는 받아드리고 있다고 보았기에 앞 쪽에서 처럼 그려 낼 수 있었다 그는 자기 이전의 의견들에서 받아들일 것은 받아들이고 버릴 것은 버린다(4 쪽 참조) 여기에서 그는 심지어 있지 않는 것 조차 있는 것으로 말하는 사람들이 있는데 카테고리아들 가운데 하나인 질을 있다고 말하는 것은 아주 자연스럽다 라고 여기고 있는 듯하다 아마 그럴 것이다 그렇다면,

자신이 받아들이지 않을 것을 자신의 로고스의 받침 대로 쓰려는 사람이 어디 있겠는가 따라서,

그는 있지 않는 것도 어떻게 보면 있다 라고 하는 플라톤의 의견(δόξα)을 받아드리고 있다고(플라톤의 소피스테애스 103쪽) 나는 상정한다

그는 델타 편에서 있는 것을 실체 와 진리 와 뒤나뮈스(힘, 잠재적인 것)과현실적인 것 등 여러 가지로 말했다(277-280쪽)는 것을 기억해 내야 할 것이다 실체와범주들로부터 이제 우리는 진리 그리고 잠재적인 것(힘)과 현실적인 것으로 건너가야 할 것이기 때문이다 진리 힘(잠재적인 것)과 현실(적인 것)을 찾아 뒤적거리다보니 형이상학 테에타 편이 내 앞으로 성큼 닥아선다

- Θ -

" (1) 첫 번째로 *있는 것*인 그리고 있는 것의 알론한 모든 카테애고리아이(범주들)이 지시하는(ἀναφέρονται 1045b27) *실체*에 관해 말하여졌다 알론한 있는 것들이 곧( ',' 1040a30) 량 과 질 그리고 이와같은 알론한 것들이 실체의 로고스에 따라서 말하여지기 때문이다[784] 우리의 첫 로고스들에서 말하여진 것 처럼 모든 것들이 실체의 로고스를 지니고 있으므로 [그렇다] 그런데,

있는 것은 한 편으로 그 무엇 또는 질 또는 량이라고 다른 한 편으로힘 과 현실에 따라서 그리고 그 기능(τὸ ἔργον 1045b34)에 따라서 말하여지므로 잠재(적인 것) 과 현실(적인 것, ἐντελεχείας, 1045a35)을 우리 규정해 보기로하자 비록 우리의 지금 의도에 쓸모있지는 않더래도[785] 대 부분 그리고 주로 말하여지는 잠재(성, δυνάμεως[786], 1045b35)을 먼저 규정해보기로하자 왜냐하면 **움직임**에 대해서만 우리들이 말하는 것을 힘(잠재적인 것) 과 활동(ἡ ἐνέργεια,

---

784) 량 과 질에 있어지고 있는 그 무엇은 순수하게 있어지고 있는 그 무엇이 아니라 있어지고 있어지고 있는 그 무엇 이라는 307쪽을 참조하시오

785) 왜 쓸모 없을까 아마 잠재적인 것은 실체가 아니기 때문일 것이다 물론 어떤 하나의 길에서 보면 실체적인긴 해도 말이다 또한,

잠재적인 것은 있지 않다는 것도 아니다 분명히 그는 잠재적인 것도 현실적인 것이 있다 라고 말하여지는 것과 같이 있다 라고 말하여진다 라고 말하기 때문이다 어느 것이 먼저 있는가 가 문제이다 가장 먼저 있는 것이 실체이며 우리는 지금 실체에대해 말하려하기 때문이다

786) 플라톤의 소피스테애스 113-114쪽을 참조하시오

1046a2-3)은 훨씬 넘어서기 때문이다[787]그러나 이것(뒤나뮈스)에 관해 말했을 때(εἰπόντες, 1046a2-3) 우리들은 활동적인 것 과 마찬 가지로 알론한 것들[788]을 분명하게 말하게 될것이다"

테애타 편을 열어 재끼면서 그는 먼저 비록 지금 우리의 의도(ὅ βουλ ὀμεθα νύν[789], 1045b36-46a1)에 쓸모 없기는 해도 잠재(힘)적인 것에 대해 말하기 시작한다 [잠재적인 것도 있는 것이요 가장 먼저 있는 것이 실체이기 때문이며] 잠재(적인 것, 힘)에 대해 말하다 보면 움직임에 대해 말하면서 미쳐 언급되지 않은 것들이 말하여지기 때문이다

" 알론한 곳들에서 뒤나뮈스(힘) 과 힘있어지짐(τὸ δύνασθαι, 할수있음, 1046a5)은 여러 가지로 말하여진다는 라고 우리에게 규정 되(었)다 한편으로,

이러한 것들 가운데 호모뉘모스(애매)하게 말하여지는 (모든) 뒤나뮈스들은 [여기서 우리에게] 무시될 것이다 기하학에 있어서 처럼 호모뉘모스한 것[790]은 어떤 것에 (대해 τινι, 1046a7) 있다 라고 말하여지는 것과 마

---

787) 힘 과 활동에 대해 말하는 것은 움직임에 대해 말하는 것을 많이 넘어선다 라는 것은 무슨 말일까  움직이고 있는 것은 생성하고 있는 것으로 텔레스는 본 것 같다 다시 말해 움직임을 생성으로 보는 것 같다 (361쪽을 참조하시오) 거기에서는 '스스로 움직이는'은 '자신이 지니는 뒤나뮈스(힘, 잠재[성])에 의해서(로부터) 움직이는'이라고 말하여지며 이렇게 움직이는 것(질료)로부터 생성된 것이 바로 자동적으로 생성되는 것이다 라고 말하여진다 따라서,

잠재해 있는 것 곧 힘에 대해 말하는 것은 움직임에 대해 말하는 것을 넘어선다 왜냐하면 이 힘(뒤나뮈스)으로부터 움직임이 오기 때문이다

788) 알론하게 말하여지는 (뒤나뮈스들?)일 것 같다(로스 239 쪽 참조)

789) 실체에 대해 말하려하는 의도(의지)

790) 나를 곤혹스럽게 만드는 '호모뉘모스한 것(범주들 176쪽 참조)'의 보기

찬 가지로(καί, 1046a8) 어떤 것에 (대해, τῷ, 1046a8) 힘(있)다 와 무력하다(ἀδύνατα, 1046a8) 그리고 힘없다 와 무력하지 않다 라고 말하여지기 때문이다[791]다른 한 편으로,

어떤 것의 모든 아르케애들이면서 동일한 에이도스에 대해(πρὸς, 1046a9) [있는[792]] 그리고 알론한 것 안에 알론한 것 으로서 [들어 있는] 변화의 아르케애인 그런 (뒤나뮈스(힘들))만이 라고 첫 번째 (뒤나뮈스 라고 말하여진다) 왜냐하면 한 편으로는 겪는(τού παθείν 1046a11) 뒤나뮈스(힘)이고 곧 자신 안에 있는 알론한 것에 의해 겪는 그러한 알론한 것이 겪는 변화의(μεταβολής, 1046a12)아르케애이고 다른 한 편으로는 알론한 것 [안에

---

로 그가 여기서 기하학적인 것을 들고있다고해서 호모뉘스한 이러한 것을 유비적인(by analogy)것들로 로스 처럼 생각 할 수 있을까 그럴 수도 있을 것 같다 그러나,

기하학적인 모든 것이 비율을 지닌 것일까

791) ' 기하학에 있어서 우리들이 자신들 사이의 어떤 관계의 현재 와 부재에 의해서 어떤 것은 다른 것의 힘이고 힘이지 않다 라고 말하는 것 처럼 어떤 [뒤나뮈스들은] 유비에 의해서 뒤나뮈스이다 라고 말하여지기 때문이다 ' 라고 로스 820 쪽 처럼 옮길 수 있을까

792) ' potencyies that *conform* ***to*** the same type.....(820)' 이라고 로스는 옮긴 반면 나는 '...*에* ***대해*** *있는*( thoese that *are* ***to*** the same eidos)' 이라고 옮겼다 문제는 '....에대해(**πρὸς**, to, 1046a9)'이다

3격을 영어로 to or for로 옮기기도 한다 만약 '프로스(..에대해)'가 바로 위 두 줄(a8 과 a9)에 있는 3격들(τινι 와 τῷ)과 같은 문법적 쓰임새를 지닌다면 텔레스가 여기서 언급하지 않고 무시해 버린 호모뉘모스하게 말하여지는 뒤나뮈스들도 어떤 것에 **대해** 있는 그러한 뒤나뮈스들이라는 점을 어떻게 설명해야할까

뒤나뮈스들 가운데 어떤 류들은 자신들이 '...대해 있다' 라는 점에서 서로 같은데 바로 변화(움직임)의 아르케애 로서의 뒤나뮈스 와 호모뉘모스하게 말하여지는 뒤나뮈스가 그러한 류들이다 라고 말하면 안될까

(ἢ 1046a14)](있는) 알론한 것에 의한 곧 변화의 아르케애에 의한 소멸(파괴) 와 더 나빠짐(τὸ χείον 1046a14)을 겪지 않는 그러한 습성(ἕξις[793] 1046a13)이기 때문이다 이런 모든 경계(τοίς ὅροις, 境界, 한계(限界) 1046a15)내에서 가장 먼저 말하여지는 뒤나뮈스들에 관한 로고스가 주어진다 다시,

잠재(적인 것)(힘)이라 말하여지는 것들은 그져(μόνον, 1046a17) 행하(하게 하)거나 겪(게하)는[794] 또는 잘(καλώς, 1046a17) (행하거나 겪는) 그러한 것들이므로 [여기서 말하여진] 이러한 것(뒤나뮈스)들의 로고스들 안에는 어떻게든 먼저 [말하여진] 뒤나뮈스들의 로고스들이 속해있다[795] 그렇다면 (οὖν 1046a19),

분명히 행하는(행함의, τού ποιείν, 1046a20) 힘 과 겪는 힘(뒤나뮈스, 잠재성)은 하나[인 것으] 로서 있다 겪음의 뒤나뮈스를 그것(αὐτὸ, 행함의 뒤나뮈스, 1046a21)가 지닐 수 있으며 알론한 것이 그[ 행함의 뒤나뮈스]에 의해서 (겪음의 뒤나뮈스를 지닐 수 있기 때문이다) 그러나,

(행함 과 겪음의 뒤나뮈스는) 알론한 것들로서 있다 *한 편으로*(μὲν

---

793) 헥시스(습성)에 대해서는 범주들 201 쪽을 참조하시오 거기서는 습성이 하나의 질 이라고 말하여진다 이러한 **습성**은 잘 움직이고 재 빠르게 변하는 - 예를들어 뜨거웠다 차가워지는 또는 병들었다 건강해지는 - 그러한 **경향**(διάθεσις, 8b27)이 오랜 시간을 통해 변하기 *힘*들 정도로 굳어져 버리거나 자연화 된 것이다 이제,

텔레스는 이러한 습성을 곧 소멸이나 더 나빠짐 등을 겪지 않는 습성을 뒤나뮈스(힘) 라고 한다 다시 말해 자신 에 의해서 어떤 것이 소멸하거나 더 나빠지지 않는 그러한 '변화'의 아르케애가 여러 가지로 말하여지는 뒤나뮈스들 가운데 첫 번째로 말하여지는 뒤나뮈스의 일면(一面)이다

794) 플라톤의 소피스테애스의 115 쪽 참조하시오

795) 가장 먼저 말하여지는 뒤나뮈스들에 관한 로고스들이 호모뉘모스하게 말하여진 뒤나뮈스들에 관한 로고스들 안에 속한다 라는 말일까 아마 그럴 것 같다

1046a22),

겪는 것 안에 있기 때문이다 이 때문에 [지니는 것은] 어떤 아르케애를 지니고 심지어는 질료 조차[796] [이러한] 아르케애이므로 겪음(τὸ πάσχον, 겪는 것 1046a24)역시 알론한 것에 의한 알론한 것[의 겪음이다] 한 편으로,

기름[을 지닌] 것이 태워[질 수 있]으며 [어떤] 이것(ὠδὶ 1046a25)이 빠진 것은(τὸ ὑπείκον 1046a25) 부셔져버리기 때문이다[797]그리고 알론한 것들의 경우에도 이와 같다 *다른 한 편으로(δ' 1046a26)*,

행하는 것 안에 있기 [때문]이다 예를들어 열 과 집 짓는 기교[의 경우] 한 편으로는 열나는 것 안에 다른 한 편으로는 집짓는 자 안에 (있는 것 처럼 말이다) 이 때문에 자연적으로 합해진 것인(συμπέφυκεν, 유기체(有機體), 1046a28)한 어떤 것도 자기 스스로에 의해서 겪어질[ 수] 없다 하나[798]이지 알론한 것이 아니기 때문이다 "이제,

뒤나뮈스(힘)에 대해 말하는 것이 아니라 텔레스는 힘 없음 또는 할 수없음에 대해 짧게 말한다

" 그리고 힘 없음 과 할 수 없음(ἡ ἀδυναμία καὶ τὸ ἀδύνατον

---

796) 질료 와 에이도스로부터 생성된다 라는 말을 기억해 내 보라(351쪽 과 510쪽을 참조하시오)

797) 무엇(기둥)이 빠지면 어떤 것(이 집)이 붕괴되는 것 처럼 기둥(무엇)과 집(어떤 것)은 알론한 것이다는 말이다 여기서는 기둥이 집에 대해 있는 것 처럼 뒤나뮈스는 자신이 그것 안에 들어있는 바로 그것에 대해 있을 것이다 기름 과 기름지닌 것도 마찬가지로 알론할 것일 것이며 그렇게 있을 것이다

798) 421 쪽을 참조하라 거기서는 자연스레 연속적인 하나는 기교에 의한 연속 보다 더 하나이다 라는 말이 나온다

만약 자연스레 합쳐진 것이 겪는다면 자기 스스로 겪는 것이 아니라는 말이다 자신 안에 있든 또는 자신 밖에 있든 알론한 것으로 있는 그 무엇 곧 뒤나뮈스(를 지닌 것)들에 의해서 겪어지기 때문이다 겪는 (또는 행하는) 것 안에 있는 뒤나뮈스에 의해서 겪거나 (또는 행한다)

1046a29)은 이러한 뒤나뮈스(힘)에 반대되는 결여( ἐναντία[799] στέρησις[800] 1046a30)이다 그래서 모든 뒤나뮈스 [각각]은 동일한 것의 그리고 동일한 것에 따라 힘 없음(非뒤나뮈스)[에 상응한다][801]그런데,

결여는 여러 가지로 말하여진다 [뒤나뮈스를] 지니지 않음 [이라고] 그리고 [지닐 것이긴 해도] 전체적으로(ὅλως 1046a33) [뒤나뮈스를] 자연스레 지니는 것이 아님 또는 자연스레 [지닐 것이긴해도] 예를들어 끝 까지 모두(παντελώς, 완벽하게 1046a34) 또는 어떤 길에서든 에서 처럼 일관되게(ὡδι 1046a33) [뒤나뮈스를] 지니지 않음 [이라고 결여는 말하여지기] 때문이다 그런데 자연스럽게 지녔다가도 어거지로( βιᾳ, 강제로 1046a35) 지니지 않게 [될] 그러함도 결여된다 라고 어떤 한 경우에는 말하여진다 ”

---

799) 플라톤은 자신의 대화 편 소피스테애스에서 있지 *않은* 것은 있는 것의 **반대**(ἐναντίον 257b3)가 아니라 단지 있는 *헤테론한* 것을 말할 뿐이라고 언급하면서 否定詞 아닐 또는 아닌은 자신 앞에 붙은 이름 또는 프라그마에 *알론한* 무엇을 가리킨다 라고 말한다 따라서,

플라톤에 따르면 있는 것의 경우 그 부정(否定)은 ‘없는’ 것이 아니라 알론한 것이며 반대가 아니다 그러나,

텔레스에 따르면 뒤나뮈스의 경우 그 부정은 알론한 뒤나뮈스가 아니라 뒤나뮈스가 ‘없음’ 곧 결여(缺如)이며 반대이다 물론,

텔레스는 어디에 선가 - 지금 그 곳이 나에게 안 떠오름 - 부정어(否定語) 아닌은 헤태론한 무엇이라는 것을 말하긴 한 것 같은데.....

800) 결여에 대해서는 238-250 쪽을 참조하시오

801) 동일한 것의 뒤나뮈스 와 뒤나뮈스아님 그리고 동일한 것에 따른 뒤나뮈스 와 비뒤나뮈스 라는 말이다 다시 말해 뒤나뮈스 와 비뒤나뮈스는 서로 동일한 것에 관련하며 동일한 것에 속한다 라는 말일 것이다

범주들 238 쪽에서는 결여 와 습성 - 텔레스는 여기서 습성을 뒤나뮈스라고 말하고 있다는 점에 유의하라 -이 동일한 것과 관련되어 말하여진다 거기에서 그는 대립들에 속하는 반대 그리고 결여와습성에 대해 말하고 있는 중이었다

테애타 편을 열어 재끼는 일 장에서 그는 첫 번째로 말하여지는 뒤나뮈스에 대해 말한 후  결여란 바로 이 뒤나뮈스가 있지 않음 이라고 언급하면서 일 장을 닫는다 일 장을 옮겼으니 이제 일장을 요약해 보자

그것의 로고스를 지니고 있기 때문에 량과질 같은 알론한 모든 범주들은 그것의 로고스에 따라서 말하여지므로 모든 알론한 범주들이 지시하는 그리고 *첫 번째(가장 먼저) 있는* 실체에 관해 말하여졌다 그런데,

량 질인 무엇으로 '있는 것'이 말하여지는 것과 마찬가지로 잠재적으로 와 현실적으로 그리고 그 기능적으로 '있는 것'이 말하여지므로 잠재적인 것(힘) 과 현실적인 것을 우리 규정해 보기로 하자 먼저,

비록 우리의 의도에는 쓸모 없는 언급이긴해도 잠재적인 것(힘)에대해 아주 엄밀하게 말해 보기로하자 힘에대해 말하다 보면 움직임에 대해 말하면서 언급되지 않는 것들이 말하여질 것이기 때문이다 따라서,

비록 실체(가장 먼저 있는 것, 첫 번째로 있는 것)가 말하여지는 것은 아니긴 해도 뒤나뮈스(힘)에 대해 우리가 말하다 보면 움직임(생성)을 언급하면서 말하여지지 못 했던 로고스들이 언급될 것이므로 그는 힘(뒤나뮈스)에 대해 말하기 시작한다 이러한 로고스들은 있는 것 또는 있음에 대한 로고스임은 분명하다 뒤나뮈스 또한 있는 것이기 때문이다

있는 것이 여러 가지로 말하여지는 것 처럼 뒤나뮈스 역시 여러 가지로(πολλαχώς 1046a4) 말하여진다 그러나,

호모뉘모스하게 말하여지는 뒤나뮈스들은 무시하기로 하자 호모뉘모스한 것들이 기하학에서 처럼 어떤 것에 대해 말하여지듯 힘 있다 와 무력하다 역시 어떤 것에 (대해) 힘있다 와 무력하다 라고 말하여지기 때문이다 그렇다면,

첫 번째로 말하여지는 뒤나뮈스는 어떤 로고스를 지닐까 동일한 에이도스 축에 드는 어떤 것의 모든 그 아르케애이면서 알론한 것 안에 들어있는 알론한 것 으로서의(ᾗ 1046a11) 변화의 아르케애인 그런 뒤나뮈스들만이 첫 번째 힘(뒤나뮈스)이라고 말하여진다 알론한 것이 자신 안에 들어있는 알론한 것에 의해 겪는 변화의 아르케애 이면서 다른 한 편으로 알론한 것 - 변화의 아르케애 - 에의한 소멸 과 더 나빠짐을 겪지 않는 알론한 것이 지니는 습성이 뒤나뮈스라 말하여지기 때문이다 이러한 모든 한계 내에서

가장 먼저 말하여지는 뒤나뮈스들의 로고스들이 주어진다 다시,

단순히 행하거나 겪음 또는 잘 행하거나 겪음이 뒤나뮈스(힘)이라고도 말하여지므로 첫 번째로 말하여지는 뒤나뮈스들의 로고스 에는 호모오뉘모스하게 말하여진 뒤나뮈스들의 로고스가 속해있다 그래서(οὖν 1046a19),

행하는 힘 과 겪는 힘(뒤나뮈스)은 분명히 하나이다 겪는 힘을 [행하는 힘]자신이 지닐 수 있는 반면에 [행하는] 힘을 지님에 의해서 알론한 것이 겪는 힘을 지닐 수 있기 때문이다 그러나 다른 한 편으로,

행하는 힘 과 겪는 힘은 알론하게 있는 것들이다

겪는 것 안에 행하는 것이 있기 때문이다 그래서 아르케애[802] 를 지니게되는 겪는 것은 알론한 것에의한 알론한 겪음이다 한편으로,

기름을 지닌 것이 태워질 수 있으며 어떤 것은 이것이 빠져 버리면 부셔져 버리기 때문이다 알론한 경우도 이와같다 다른 한 편으로,

행하는 것(힘) 안에 있기 때문이다 예를들어 열 안에 그리고 집짓는 기교 안에 겪는 힘(것)이 있기 때문이다 이 때문에 자연적으로 합쳐진 것인 한 어떤 것도 자기 스스로에 의해서 겪어질 수 없다 자연적으로 합쳐진 것을 이루는 것들은 알론한 것들이 아니라 하나이기 때문이다

이러한 힘에 반대되는 힘 없음 또는 할 수 없음이 바로 결여이다 그리고 힘 그리고 힘에 상응하는 힘 없음(결여)은 동일한 것에 관련한다 그런데,

결여 역시 여러 가지로 말하여진다 힘을 지니지 않음 이라고도 그리고 힘을 지니긴 해도 전체적으로 자연스레 지니지 않음 이라고 또는 전체적으로 자연스레 지니긴해도 끝 까지 모두 완벽하게 일관된 어떤 길로 지니지 않음이라고도 그리고 어떤 경우에는 자연스레 지녔다가도 그 힘을 어거지로 지니지 않게됨이라고도 말하여지기 때문이다

테애타 편 일 장에서 그가 뒤나뮈스(힘)들이라고 말하여지는 것들 가운데 첫 번째 뒤나뮈스들에 대해 말하는 원인은 힘 역시 활동적인 것 또는

---

802) 심지어 질료까지도 이러한 아르케애에 속한다

현실적인 것과 더불어 있는 것이기 때문이다 물론 이러한 힘(뒤나뮈스)는 있는 것들 가운데 첫 번째 것이 아니므로 실체가 아니긴해도 말이다

첫 번째로 말하여지는 뒤나뮈스(힘)은 변화의 아르케애(μεταβολής 1046a11)이다 이러한 힘에 따라서 알론한 호모뉘모스한 모든 힘들이 (변화의 아르케애들이라고) 말하여진다 호모뉘모스하게 말하여지는 힘들은 어떤 동일한 에이도스 곧 첫 번째 뒤나뮈스에 대해 있는 것들이기 때문이다

이러한 첫 번째 힘은 어떤 것 안에 알론한 것 으로서 들어있다 알론한 것 으로서 자신 안에 들어있는 힘(뒤나뮈스)에 의해 비로소 어떤 것이 변하므로 한편으로 알론한 것이 무엇을 겪으며 다른 한 편으로 소멸하지 않으려하는 또는 더 나빠지지 않으려는 그러한 습성(ἕξις 1046a13)을 알론한 것이 지닌다

이러한 힘들은 그져 또는 잘 [무엇을] 행하거나 겪는 그러한 것들임은 [분명하다] 자!,

여기서 그는 행하는 힘 과 겪는 힘(포이에인 과 파스케인 1046a20)을 말하고 있다 행하는 힘 또는 겪는 힘에의해 어떤 것은 알론한 것으로 변하며 그리고 소멸하거나 더 나빠지지(악화되지) 않는다는 - 좋은 어떤 상태를 유지한다는 - 말이다 그런데 한 편으로,

행함 과 겪음은 하나이다 행하는 힘이 겪는 힘을 지닐 수 있으며 행하는 힘을 알론한 것이 지님으로서 겪는 힘을 그 알론한 것이 지닐 수 있기 때문이다 그러나 다른 한 편으로,

행함 과 겪음은 알론하다[803] 한 편으로 겪음 안에 행함이 있기 때문이다 따라서 행하는 것이 겪는 것이 아니라 행하는 것과 알론한 것이 겪는다 보라 기름을 지닌 것이 태워지며 무엇이 빠져 버리면 어떤 것은 부서지지 아니한가 그리고 다른 한 편으로 행하는 것 안에 겪는 것이 있기 때문이다 예를들어 열 나는 것 또는 (집) 짓는 것 안에 열 받는 것 또는 지어지는 것이 있는 것 처럼 말이다 이 때문에 자연적으로 합쳐진 것은 어떤 것도 자

---

803) 범주들 161 쪽에서는 행함 과 겪음은 로고스 또는 프라그마에 있어 그 각각 어떤 연결도 있지 않은 독자적인 범주들이라고 말하여진다는 점에 유의하라

기 스스로에 의해 겪어질 수 없다 텔레스에 따르면,

힘 없음 또한 이와 같다 힘을 결여한 것이 힘 없는 것이며 어떤 동일한 것이 힘 있다가 힘 없어지기 때문이다 따라서 힘 처럼 힘 없음도 여러 가지로 말하여진다

힘을 지니지 않음이 우선 첫 번째로 힘 없음 이라고 말하여지며 그 다음으로 지니긴 해도 전체적으로 보아 자연스레 지니지 않음이 또는 자연스레 지니긴 해도 끝 까지 완전하게 지니지 않음 혹은 일관된 어떤 길에서 지니지 않음이 힘 없음 이라고 말하여지고 그 다음으로 자연스레 지녔다가도 그 힘을 어거지로 박탈 당함이 힘 없음이라고 말하여진다 결국,

모든 것은 힘으로 인해 무엇을 행하거나 겪음으로서 변하기 때문에 힘 없는 것은 어떤 상태(ἥ κείσθαι, 1b27(범주들), )를 유지하지 못할 뿐더러 알론한 상태로 변화지도 못하므로 힘은 변화의 아르케애이다 라고 말하는 테애타 편 일 장에 이어지는 이(二) 장에서 그는 로고스적인 것 과 비로고스적인 것으로 힘을 나눈다

“ (2) 한 편으로 그러한 [어떤] 아르케애[804]들은 영혼 아닌 것에(ἐν τοίς ἀψύχοις 1046a36) 속하며 다른 한 편으로 (그러한 어떤 아르케애들은) 영혼을 지닌 것(ἐν τοίς ἐμψύχοις 1046a37)에 그리고 다른 한 편으로 영혼(안)에(ἐν ψυχῆ 1046a37) 그리고 다른 한 편으로 영혼의 로고스를 지니는 것이므로(ἔχοντι, 1046b1) 분명히 뒤나뮈스(힘)들 가운데 어떤 것들은 로고스적이지 않은 반면에 어떤 것들은 로고스[805]와 더불어 [있다 - 로고스적이다] 이 때문에 모든 기교들 과 생산하는 능력들(ποιητικαὶ, 1046b3) 과 앎들도 힘(뒤나뮈스, 잠재적인 것들)이다 [이것들은] 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 변화의 아르케애이기 때문이다 ”

힘을 로고스적인 것 과 로고스적이지 않는 것으로 나누고 있는[806] 텔

---

804) 뒤나뮈스(힘)는 변화의 아르케애 라는 548 쪽을 참조하시오

805) 로스는 로고스를 ‘합리적인 도식 (rational formula, 로스 821쪽)’ 이라고 번역한다 합리성 이외의 다른 말로 로고스를 옮길 수는 없을까....

레스는 먼저 로고스적인 힘 곧 로고스와 더불어 있는 힘에 대해 말하기 시작한다

“ 한 편으로 로고스와 더불은 모든 힘들은 반대들(τών ἐναντίων[807] 1046a5)[을 생산하는] 그러한 (힘)들인 반면에 다른 한 편으로 비 로고스적인 (힘)들은 단지 하나[ 만을 생산하는 그러한 힘]일 뿐이다 예를들어 열은 단지 덥게 만 하는 반면에 의술(ἰατρικὴ, 약(藥), 1046b7)은 병 과 건강 [이 양자를 생산하는 것][808]처럼 말이다 그 원인은 한 편으로 로고스란 앎이기 때문이며 한 편으로 동일한 로고스가 프라그마 와 결여를 설명하나(δηλοί 1046a8)그 이외의 [방법으로는] 그럴 [수] 없기 때문이다[809] 그리고 [이러한 동일한 로고스는] 그 양자(프라그마 와 결여)에 [적용되는 것] 으로서 있는 반면에 한 편으로 오히려 [그 양자에] 속하는 것(있기 시작하는 것, τού ὑπά ρχοντος[810], 1046b10)에 [적용되는 것] 으로서도 있다 따라서,

---

806) 힘에도 합리적인 힘 과 비 합리적인 힘이 있다는 것인데.....

807) 로고스적인 힘들은 반대되는 결과들을 가져오는 힘인 반면에 비 로고스적인 힘들은 그렇지 못하는 힘이라는 말일까 아니면 로고스적인 힘들은 그 자체 서로에 반대되는 힘들인 반면에 비 로고스적인 힘들은 그렇지 못하다는 말일까 엔안티옴(반대들)에 대해서는 범주들 254 쪽을 참조하시오

808) 여기서 우리는 힘이란 어떤 것의 변화를 일으키는 변화의 아르케애라는 것을 알 수 있으리라 예를들어 열은 어떤 것을 뜨겁게하는 힘이며 의술은 건강 또는 병을 가져오는 힘이다 그런데,

텔레스에 따르면 열은 비 로고스적인 힘인 반면에 의술은 로고스적인 힘이다 열 이라는 힘은 단 하나 만의 변화를 일으키나 의술 이라는 힘은 반대되는 변화를 일으키기 때문이다 의술(치료기교)에 대해서는 336 쪽을 참조하시오

809) 프라그마 와 결여는 동일한 로고스 이외의 방식으로는 설명될 수 없다는 뜻인가.....

810) 그의 강의록을 읽다 보면 여러 가지가 걸리는데 그 가운데 특히 나를 곤혹 스럽게하는 것들은 프라그마(사태(事態)) 와 결여(스테래시스, 缺如) 와 속하는 것(있기 시작한 것) 이 세 가지이다 프라그마는 일 - 도대체 무

한 편으로 그러한 **앎**들은 반대들의 [결과를 가져오는] (힘)이며 다른 한 편으로는 한 편으로 그 자체로(본질적으로) 그러하며  한 편으로 그 非-자체적으로(τού μὴ καθ' αὐτό, 우연적으로, 1046b12) 그러하다는 것은 필연적이다 왜냐하면 한 편으로 로고스는 [어떤 것] 그 자체에 따른 (로고스 이지만 ) 다른 한 편으로 어떤 길에서 보면 우연적 것에 따른 (그러한 로고스이기)때문이[며] 반대는 우선적으로 결여이고 그것(결여)는 헤태론한 것의 제거 이므로[811] 반대는 부정 과 제거에 의해서(ἀποφορᾷ 1046b14)선명해지기 (설명되기) 때문이다[812] 또한(δὲ 1046b15),

---

슨 *앎*이 일어난거야? 몰라 나도 그 *앎*이 무엇인줄.... - 로 옮기는 것이 나을 성 싶고 결여는 빠짐으로 옮기면 무난 할 것 같은데 휘파르콘타는 무엇으로 옮기지 ?

휘파르케인에 대해서는  어디에선가 말했는데....

811) 그러나 텔레스는 범주들 241 쪽에서 습성은 결여의 반대가 아니라 결여의 대립이다 라고 말한다 다시 말해 결여에는 반대되는 것이 있지 않고 단지 대립되는 것 만이 있다 바로 그 대립이 습성이다 그렇다면,

여기서 무엇 때문에 그는 결여는 우선적으로 반대이므로 반대는 부정과 제거에 의해서 선명해진다 라고 말하는 것일까 무엇 때문에 결여는 우선적으로 반대라고 그는 말하는 것일까

812) '때문이다(γὰρ 1046b14)'는 어디에 걸리는 걸까

1046b12의 δὲ(데)에 걸린다면 " **로고스**는 한 편으로 그 자체의 로고스인 반면 다른 한 편으로는 우연적인 것의 로고스이기 때문에 그리고 반대는 우선적으로 결여이며 결여는 헤태론한 것의 제거 이므로 *반대*는 부정(否定)과 제거에 의해서 선명해지기 '때문에' **앎**은 한 편으로 자체적으로 다른 한 편으로 非-자체적으로 반대를 생산하는 힘이다 " 라고 말하여질 수 있으리라 그러나,

1046b13의 δὲ(데)에 걸린다면 " 반대는 우선적으로 결여이고 결여는 헤테론한 것의 제거이기 '때문에' 제거 와 부정에 의해서 반대는 설명되므로 로고스는.....다른 한 편으로 어떤 길에서 보면 우연적으로 [반대를 설명하기 때문이다] " 라고 말하여 질 수 있으리라 그런데,

1046b13의 δὲ(데)에 '가르(때문에)'가 걸리는 것으로 보는 것이 더 나

동일한 것 안에서 [동시에] 반대들이 생기지 않으며[813] **앎**은 **로고스**를 지님에 의해 [비로소] **힘**(뒤나뮈스)이[되]고 영혼은 움직임의 아르케를 지니므로[814] 한 편으로 건강한 것 만이 건강을 생산하며 열내는 것 만이 열을 생산하고 차가운 것 만이 차가움을 생산하는 반면에 다른 한 편으로 **앎**을 지니는 것(ὁ ἐπιστὴμων 1046b19)은 [반대들 이] 양자를 [생산한다] **로고스**는 비록 같은 길에서는 아니긴 해도 [그] 양자에 있으며 움직임의 아르케를 지니는[814]영혼 안에 [그 로고스[815]는] 있기 때문이다 따라서 [반대되는 이] 양자를 동일한 것과 연결시키면서 [영혼은] 동일한 아르케애로부터 [그 양자를] 움직이게한다 이 때문에 로고스에 따르는 힘들은(τὰ κατὰ λόγο ν δυνατὰ 1046b23) 로고스 없는(ἄνευ 1046b23) 힘들과 **반대**(되는 것)들을 생산한다 로고스에 의해서 단지 한 [방향의] 아르케애 만이 포함되어지기 때문이다

---

을 성 싶다

813) 수적으로 하나이며 동일한 것이 반대들을 받아드릴 수 있다는 것은 실체에 고유한 것이다 라는 범주들 181 쪽 이하(以下)를 참조하라 예를들어 수적으로 하나이며 동일한 것의 색이 검고 희지는 못할 것이다 그러나 그것은 한 때 희어졌다가 한 때 검어질 수는 있으리라 그러나 동시에 그러하지는 못하리라 동시에(함마)에 대해서는 범주들 270 쪽을 참조하시오

814) 지니다(ἔχειν or ἔχει, 1046b17 or 21) 라는 말이 쓰였긴 하나 오히려 이다(εἶναι) 라는 말을 쓰는게 현재 우리말로 더 적절하게 옮길 수 있을 것 처럼 언 듯 보일 수도 있으리라 그러나 텔레스에게 있어서는 있음 과 지님은 분명히 서로 다른 카테고리아(범주)이므로 지니다 라는 말을 살려 주어야한다 우리 말에서도 지니고 있다 라고 엄연히 서로 지니다 와 있다는 구분되어 쓰이지 않는가

815) 영혼 안에 있는 로고스 라는 말은 텔레스에게 그리 낯선 말이 아니다 건강이 건강을 생산한다 라고 생성에 대해 말하는 336 쪽에서 그는 건강을 생산한는 자의 영혼 안에 있는 로고스로부터 곧 의술(치료기교)로부터 건강은 오며 그 건강(에이도스)는 바로 영혼 안에 있는 그 로고스이다 라고 말한다 바로 이 로고스가 의사의 앎을 이룬다 그런데,

여기서 텔레스는 그 영혼은 움직임의 아르케로 있다 라고 말한다

한 편으로 잘(εὖ 1046b25) (행하거나 겪는) 뒤나뮈스(힘)에 그져(μόνον [816]1046b25) 행하거나 겪기 만 하는 힘은 함축되나 저것( 잘 행하거나 겪는 힘)은 이것(그져 행하거나 겪는 힘)에 항상 (함축되는 것은) 아니라는 것은 선명하다 잘 행하는 것은 마찬 가지로 반드시 행하나 단지 행하기만 하는 것은 마찬 가지로 반드시 잘 행할(εὖ ποιείν 1046b28)필요가 없기 때문이다"

변화의 아르케애가 바로 처음으로 말하여지는 힘(뒤나뮈스)이다 라고

---

816) 그져 또는 잘의 여기서의 쓰임새를 548 쪽의 그져 또는 잘의 쓰임새와 비교해보라 거기서는,

그져 행하거나 겪기도 하고 잘 행하거나 겪기도 하는 힘은 서로 하나인 반면에 서로 알론하다 라고 말하여지는 글 줄기에서 그져 또는 잘 행하거나 겪는 것이 힘들이라고 뭉뚱그려 말하여지나 여기서는,

그져 행하거나 겪기만 하는 힘 과 잘 행하거나 겪는 힘을 나누어 말한다 나중 힘에는 반드시 먼저 힘이 들어 있으나 나중 힘에 반드시 먼저 힘이 들어 있는 것이 아니다 라고 말하연서 말이다 물론 이러한 나뉨이 선명해지기 위해서는 그져...만(μόνον, 1046 a17, b25) 과 잘(καλώς 1046a17, εὖ 1046b25)이라는 말들의 뜻이 섬세하게 갈라져야할 것이긴 해도 말이다 거기서도,

행하는 힘 안에 겪는 힘이 들어 있는 경우가 있다 이 경우에 행하는 것(행함) 과 겪는 것(겪음)은 하나이다 라고 말하여진다(549 쪽) 그러나 거기서는 첫 번째로 말하여지는 힘(뒤나뮈스)란 변화의 아르케애이다 라는 로고스를 부연 설명해가는 과정에서 그러한 말이 나왔을 뿐 더 이상 나아가지 않는다 그러나 여기서는,

거기에서 더 나아가 그러한 힘에는 로고스에 따르는 힘이 있는 반면 로고스적이지 않은 힘도 있다 라는 것을 말하는 과정의 마무리에서 잘 행하거나 겪는 힘에는 반드시 단지 행하거나 겪기만 하는 힘이 들어있는 반면에 그 거꾸로는 아니다 라는 말이 나온다 그렇다면 결국,

단지 행하거나 겪는 힘이 비 로고스적인 힘이라는 말인가.....좀 더 두고 보자.....

말하여지는 일(一)장에 이어 이(二) 장에서는 이러한 힘에는 로고스와 더불은 힘이 있는가하면 비(非)로고스적인 힘도 있다 라고 말하여지면서 무엇 때문에 그러한가 가 밝혀진다

변화의 어떤 아르케애는 영혼 아닌 것에 속하기도 하며 어떤 아르케애는 영혼을 지닌 것에 속하기도 하고 어떤 아르케애는 영혼에 속하기도 하며 어떤 아르케애는 영혼의 로고스를 지니는 것이므로 어떤 힘들은 로고스적이지 않는 반면에 어떤 힘들은 로고스와 더불어 있다 이 때문에 모든 **생산하는 능력** 과 **기교** 와 **앎**들이 **힘**이다[817] 이것들은 알론한 것들 안에 알론한 것들 로서 있는 변화의 아르케애이기 때문이다

로고스적인 힘은 무엇이며 로고스적이지 않는 힘은 무엇인가

로고스(와 더불은)적인 힘은 반대들을 생산하는 힘인 반면에 로고스적이지 않은 힘은 단지 하나의 [결과] 만을 생산하는 그러한 힘이다 예를들어 [로고스적이지 않는 힘인] 열은 단지 덥게 만 하는 반면 [로고스와 더불은 힘인] 의술은 반대들인 병 과 건강[818]을 생산하는 것 처럼 말이다 왜냐

---

817) 생산 (기교)능력 과 기교(형이상학 335-6쪽) 와 앎(범주들 163 쪽) 모두 그에 따르면 생산 능력을 지니는 자 또는 기교를 지니는 자 또는 아는 자의 영혼 안에 있으며 변화의 아르케애이다 이 때문에 로고스와 더불어 있기도 하며 그렇지 않기도 하다 그렇지 않는 경우는 어떠한 경우들인가 바로 이 물음에 답을 이 장에서 집어내야 할 것이다 단순히 변화의 어떤 아르케애는 영혼 아닌 것에 속한다 라고 말해버리고 그만 두어서는 않될 것이기 때문이다

818) 병 과 건강 이라는 보기는 그의 강의에서 자주 들어지는 보기 가운데 하나이다(범주들 237 쪽, 형이상학 336 쪽)

건강의 부재(ἀπουσία, 不在, 1032b4)가 병이라고 말하여지는 336 쪽에서는 *결여*의 실체는 *대립* 실체이므로 심지어 *반대*되는 것(생성)들 조차 어떻게 보면 동일한 에이도스[로부터 오기] 때문에 생산되는 것에서 있어지고 있는 그 무엇(에이도스, 첫 번째 실체)이 기교를 지닌자의 영혼 안에 있는 그러한 생산은 기교로부터 이루어진다 라고 말하여진다 바로 여기 반대되는

하면 로고스[819]는 **앎**이기 때문이며 그리고 동일한 로고스가 프라그마 와

---

생성들 예를들어 건강 과 병이 동일한 에이도스(건강)로부터 온다 라는 말에 주목해야한다 이 말은 로고스적인 힘 으로서의 의술은 반대들인 병 과 생산을 생산한다 라는 말로 테애타편 2 장에 거듭 나타난다 그렇다면 병은 건강에 반대라는 것은 분명하다 더 나아가서,

237 쪽에서는 건강 과 병은 그 사이에 중간이 있지 않은 반대 라고 말하여진다 병 아니면 건강이 몸에 필연적으로 속하기 때문이다 만약 흼 과 검음 처럼 헤태론한 어떤 반대가 필연적으로 몸에 속하지 않는다면 그 사이에는 중간이 있는 반대들일 것이다 그렇다면,

여기 테에타 2 장에서 보기로 들어지는 병 과 건강은 자신들 사이에 중간을 허락하지 않는 반대들로서 서로 대립되고 있음이 분명하다 그런데,

텔레스가 이러한 맥락에서 결여라는 말을 이끌어 들인다는 점이 나를 곤혹스럽게한다  범주들 237-241쪽에 나와 있듯이 결여 와 반대 모두는 대립에 속하는 것이긴 하나 각기 서로 헤태론한 길에서 대립하므로 결여로 대립하는 것은 반대로 대립하는 것이 아니기 때문이며 병은 건강에 반대 로서 그것도 중간이 있지 않는 반대 로서 대립하지  건강의 결여 로서 건강에 대립하는 것이 아니기 때문이다 그러나,

텔레스는 여기서 반대는 우선적으로(πρώτη 1046b15) 결여이다 라고 말한다 자 섬세하게 그의 말을 다시 정리해 보자

819) 로고스(말)에 대한 텔레스의 견해는 무엇인가 아마 분석론 전 후 편과 해석에 관하여 과 토피카 등 그의 논리적인 강의들을 지나간 다음에야 비로소 그 견해가 드러날 것 같다 범주들 과 형이상학에는 로고스가 주제로 해서 말하여진 곳이 있지 않기 때문이다 그러나 313-323 쪽 과 제애타 편 7 장(410-453쪽)에서는 비록 (말)로고스가 주제로 삼아지지는 않으나 언급되어진다 그런데,

플라톤은 자신의 대화 편 소피스테애스에서 로고스를 화제로 삼아 말한다 소피스테애스 130-134 쪽 참조하시오 그러나,

텔레스의 범주들 이하 여러 논리적인 강의들 심지어 형이상학 마져 말(로고스)을 분석하고 있는 것으로도 볼 수 있으리라 가운데 로고스 하나

결여를 설명하기 때문이다 프라그마 와 이 프라그마의 결여에 그 동일한 로고스가 적용되기도 하지만 한 편으로는 그 프라그마 와 결여에 속하는 것에 적용되기도 한다

이러한 **앎**은 한 편으로 그 자체로 다른 한 편으로는 우연적으로 반대를 생산하는 **힘**이다 **로고스**는 한 편으로 그 자체에 따르는 로고스이지만 다른 한 편으로 반대는 우선적으로 결여이며 결여는 헤태론한 것의 제거이므로 제거 와 부정(否定)에 의해서 반대는 설명되므로 어떻게 보면 로고스는 우연적으로 [반대를 생산하는 또는 설명하는] 로고스[820]이기 때문이다

반대들은 동일한 것 안에서 결코 동시에 생기지 않으며 **로고스**를 지님에 의해서 비로소 **앎**은 **힘**이 되며 움직임의 아르케를 영혼이 지니므로 그리고 영혼 안에 로고스는 있으며 로고스는 비록 같은 길에서는 아니지만 그 양자[821]에 있기[ 적용되기] 때문에 그 양자를 앎이(앎을 지니는 것이) 생산한다[822] 따라서,

양자를 동일한 것과 연결시키면서 영혼은 그 양자를 동일한 아르케로부터 움직이게한다 이 때문에 로고스에 따를 수 있는 힘은 로고스 없는 힘이 생산하는 것에 반대되는 것을 생산한다 로고스에 의해서는 단지 한 [방향의] 아르케애 만이 포함되어지기 때문이다

---

를 통해서 로고스 세 개가 연이어진 소위 삼단논법(형이상학 524 쪽 참조)이라는 논증 또는 논리를 분석론 등에서 말하고 있으며 범주들 역시 쪼개진 다시 말해 연결되지 않은 말 조각들(범주들 30 쪽)이라고 말한 후 이 말 조각들(범주들)을 섬세하게 분석하고 있고 형이상학 역시 논리적으로(λογικώς, 1041a28, 507 쪽) 말하여지기 때문이다 물론 텔레스가 말 만하고 있다는 것은 더욱 아니다

820) 여기서는 앎은 곧 로고스이다 라는 전제 하에서 말하여지는 것 같다

821) 양자는 어떤 것들을 가리킬까 반대들을 가리키지 바로 이어 들어지는 보기들(차가움 건강 뜨거움)을 가리킬 것 같진 않다 비록 차가움 과 뜨거움은 반대들이긴 해도 말이다

822) 물론 한 편으로 차가운 것 만이 차가움을 생산하며 열내는 것 만이 열을 생산하고 건강한 것 만이 건강을 생산해 내기는 해도 말이다

지금 까지는 로고스적인 힘이 곧 앎이 어떻게 반대들을 생산하는가에 대해 말하여진 것 같다 이제 부터는 어떠한 것이 로고스적인 힘이며 어떠한 것이 비 로고스적인 힘인가에 대해 말하여질 것 같다

잘 행하거나 겪는 힘에는 그져 행하거나 겪기 만하는 힘이 포함되나 그져 행하거나 겪기 만하는 힘에 항상 잘 행하거나 겪는 힘이 포함되는 것은 아니라는 것이 선명하다 잘 행(생산)하는 것은 반드시 생산(행)하나 그져 생산하기 만하는(행하기 만하는) 것은 꼭 잘 생산할 필요는 없기 때문이다

이러한 요약에 따르자면 잘 행하거나 겪는 힘이 로고스에 따르는 힘인 반면 그져 단순히 행하거나 겪기 만하는 힘이 로고스 없는 비 로고스적인 힘이다 라고 말할 수 있을 것 같긴 하다 지금,

있는 것 가운데에서도 첫 번째 것 곧 우시아(실체)에 대해 주욱 말해오고 있는 가운데 우리는 텔레스의 범주들 그리고 형이상학 델타와제애타 편을 지나 테에타 편 일 장 과 이 장을 지나 이제 삼 장으로 나아가는 길이다 물론 이러한 텔레스를 따라 오기 전에 있는 것에 대해 말하는 플라톤의 대화편 소피스테애스 와 파르메니데애스 와 티마이오스 편을 이미 거쳐 왔다 내 석사 학위 논문의 제목이 두 사람에 있어서의 에이나이(있음)이기 때문이다

이 두 사람이 말하고 있는 에이나이를 따라 잡는 가운데 뒤나뮈스라는 말이 그 핵심어로 떠 올랐다 자신의 대화편 소피스테애스(113-115쪽)에서 ‘ 있는 것들은 뒤나뮈스(힘)과 알론한 어떤 것이 아니다(소피스테에스 247e3-4) ’ 라고 플라톤은 잠정적으로 말하고 있으며 텔레스는 힘(뒤나뮈스, 잠재적인 것)도 있는 것이다 라고 말하여진다 라고 텔레스는 말하고 있기 때문이다 따라서,

내 논문은 ‘뒤나뮈스’ 라는 말을 붙들고 늘어져야 할 것 같으나 실은 그렇지 않다 단지 지나는 길에 잠시 들리는 집에 머무는 것 처럼 이 말에 머물을 필요를 지금 이 순간 조금 느끼고 있을 뿐이다 어쨌든,

텔레스에 따르면 힘은 변화의 아르케이며(테애타 편 일 장) 이러한

힘은 로고스와 더불은 것 과 로고스 없는 것으로 나뉘는데 로고스 없는 힘은 단지 하나의 것 만을 생산하나 로고스에 따르는 힘은 반대들도 생산한다 바로 이러한 힘들을 지닌 것이 앎이요 기교요 생산능력이다[823](테애타 편이 장)

로고스적인 힘이 반대들 (예를들어 건강 과 병)을 생산하는[824] 원인은 무엇인가 움직임의 아르케인 영혼 안에 로고스가 들어 있기 때문이다 이러한 로고스를 지님으로서 앎은 힘을 프라그마를 변하게 한다 어떤 프라그마의 결여는 그 프라그마에 반대이며 바로 이러한 반대들을 앎(로고스에 따르는 힘)이 생산한다

영혼은 반대들 양자를 동일한 아르케애에 연결시키면서 그 아르케애로부터 그 양자들이 움직이도록한다 영혼 안에 있는 로고스는 비록 같은 길에서는 아니더래도 그 양자와 관련하기 때문이다 또는 있기 때문이다[825]그래서 단지 한 방향의 아르케애 만을 따라가는 로고스에 의해서 로고스에 따르는 힘은 로고스 없는 힘이 생산하는 것에 반대를 생산한다 따라서,

로고스를 지님 으로서 힘(예를들어 의술)을 행사하는 (의사의) 앎이 비로소 (병의 결여 로서 병의) 반대(건강)을 생산한다 건강(에이도스)으로부터 (병의 반대인) 건강을 생산하는 것은 건강 그 자체를 생산하는 것 이지만 우연적으로 [그 반대(건강 과 병)을] 생산하기도 한다 반대는 우선적으로 결여이며 결여는 헤테론한 것 - 건강 과 병은 헤테론한 것이다 -의 제거이므로 헤태론한 것의 제거 와 부정에 의해서 (병의 반대인) 건강 과 (건강의 반대인) 병이 분명해지기 때문이다 그러므로,

앎(을 지니는 것)은 반대들 양자를 생산하다[826] 그런데,

---

823) '지니다' 라는 말을 슬며시 빼고 그냥 앎 과 기교 와 생산능력이 힘'이다' 라고 말해도 될 성 싶은데.....

824) 로고스 없는 힘들은( 로고스를 따르지 않는 힘, 비 합리적인 힘, 폭력, 어거지) 그에 따르면 반대를 생산하지 못한다 단지 오로지 하나의 결과 만을 생산하기 때문이다

825) 관련하는 또는 있는 길에 대해서는 336 쪽 이하를 참조하시오

826) 그런데 결여는 우선적으로 반대이다 가 이러한 그의 로고스의 전제이

로고스에 따르는 힘(예를들어 앎)이란 잘 행하거나 또는 겪는 힘인 반면에 로고스 없은 힘은 그져 단순히 행하거나 겪는 힘일 뿐이다 라고 우리는 말 할 수 있을까 텔레스와 연관지어 이에 대한 답을 내리는 것은 아직은 약간 무모한 것 같다 그러나,

잘 행하고 겪는 힘에는 반드시 그져 행하고 겪기만 하는 힘이 포함되는 반면에 그 거꾸로는 아니라는 것을 텔레스는 2 장을 끝 내면서 분명하게 말한다 그져 행하거나 겪는 것은 반드시 잘 행하거나 겪을 필요는 없기 때문이다 이제,

텔레스는 삼 장에서 이러한 힘(뒤나뮈스, 잠재성)을 활동성과 동일시하는 자들에 대해 말하기 시작하면서 그 장 끝 부분에서 활동을 현실(현실태)와 연결시킨다( συντιθεμένη 1047a31) 그리고 움직임을 넘어간다

“ (3) 예를들어 메가라 사람들이 말한 것 처럼 활동할(ἐνεργῆ 1046b29) 때만 (어떤 것은) 힘 있지(할 수 있지) 활동하고 있지 않을 때에는 힘 있지 않다(할 수 없다) 라고 그래서 예를들어 집 짓는 경우 집 짓고 있지 않는 자는 집 지을 수 없고(집 지을 힘이 없고) 오히려 집 짓고 있을 때에만 집 짓는 (힘이) 있다 알론한 경우에도 이와 같다 라고 어떤 사람들은 말했다 [그러나],

[이러한 견해에] 잇따르는 불 합리(ἄτοπα[827] 1046b33)를 우리는 어렵지 않게 본다

---

다 그러나 이러한 그의 전제가 범주들에서 말하여지는 것들과 일관적인지가 미심쩍다 거기서는 대립 이라는 점에서는 반대 와 결여가 동일하지만 그 대립되는 길에서는 결여 와 반대가 서로 헤태론하다 라고 말하여지기 때문이다 이에 대해서는 이미 앞에서 충분히 언급되었다 (559 -560쪽 각주 818번)

827) 그는 이데아론자들도 불 합리 하다 라고 말하고 있음에 유의하라(473쪽을 참조)

집 짓는 자(로)에 있음[828]은 집 지을 수 [있는] 힘(으로)에 있음 이므로 집 짓고 있지 않는한 분명히 집 짓는 자(οἰκοδομός 1046b34, 건축가, 목수)가 아니기 때문이다 알론한 기교들에 있어서도 이와 같다 이제(οὖν 1046b36),

어떤 때 배워서(μανθάνοντά 1046b36) 얻지 않는한 그러한 기교들을 지닐 수 없다(ἀδύνατον,1046b36)면[829] 그리고(καὶ 1046b37) 항상 있으므로 프라그마들은 파괴되지 않기 때문에 잊음에 의해서든 어떤 것을 겪음에 의해서든 시간이 지남에 의해서든 어떤 경우에 잃어 버리지 않는 한(μὴ ἀποβαλόντα 1047a1) 지니지 않을 수 없다면 쓰지 않을 때에는(ὅταν παύσηται 1047a3) 그 기교를 지니고 있지 않은[ 셈이 될 것이다[830] 그렇다면(δ' 1047a4),

어떻게 다시 [그 기교를] 얻어서 곧 바로 집지을 [수 있을]까 그리고,

영혼 아닌 것에 있어서도 실로 이와 같다

---

828) '어떤 것**에** 있음' 과 '어떤 것'이라는 말은 그의 논증에서 여러 차례 나온다 예를들어 우연히 있는 것의 경우 흰 사람 과 흰 사람에 있음은 헤태론하다 라는 로고스는 324 쪽에 나오나 선한 것에 있음 과 선한 것은 하나이어야 만한다 라는 로고스는 327 쪽에 나오고 영혼에 있음 과 영혼은 동일한 것이다 라는 말은 384 쪽에 나온다

829) 배우지 않았는데도 획득되는 그런 기교들이 잠재적이지 않다면 또는 그런 기교들이 힘이 아니라면 이라고 옮겨질 수도 있으리라 오히려 힘이 아니라면 이라고 옮기는 것은 가장 직역이 될 것이다 그러나 의역(意譯)해서 ...할 수 없다면 이라고 옮기는 것이 가장 정확한 옮김일 것 같다

830) 배우지 않아도 기교를 지닐 수 있으며 써 먹지 않아도 잊어 버리거나 잃지 않은 채 기교를 지닐 수 있다 라는 전제를 텔레스는 지니고 있는 듯하다 그러나 이들에 따르면 반드시 배움을 통해서 만 기교를 얻을 수 있으며 써 먹지 않으면 기교를 잃어 버리게 되는데 프라그마(사태)는 그렇지 않지 않은가 라고 그는 여기서 말하고 있기 때문이다 아무튼,

기교라는 말을 통해서만 그의 형이상학을 이해할 수 있을 것 같은데.....기교에 대해서는 356 쪽 과 335 쪽을 참조하시오

감각하고 있지 않다 [면] 차가움도 뜨거움도 달콤함도 가능한 감각(αἰσθητὸν 1047a5) 전체도 있지 않을 것이기 때문이다[831] 그래서 이렇게 말하(면) 프로오타고라스의 로고스가 잇따르게 될 것이다 그러나 [자신의] 감각이 활동하지(ἐνεργῇ 1047a8)않는다면 어느 것도 감각을 지니지 않을 것이다 그렇다면(οὖν 1047a8),

자연스레 [시력을 지녔을 것임도 불구하고 후천적으로] 시력(봄)을 갖고 있지 않은 눈먼 사람(τὸ τυφλον, 奉事, 1047a8)이 자연스레 [회복]해(καὶ 1047a9) [그 시력(봄)이] 여전히 있게 [되]면 동일한 사람이 대 낮에 여러 번 눈 멀 것이다[832] 귀머거리들도 마찬가지이다 나아가서,

---

831) 감각 역시 누가 감각하지 않더래도 있다 라는 전제를 텔레스는 지니고 있는 듯하다

832) 그런데 그들에 따르면 이것은 불 가능하다 라는 말인가.....

태어 날 때에는 볼 수 있었으나 나중에 눈 멀게 된 사람이 자연스레 시력을 회복해 볼 수 있게 된다면 '동일한 - 범주들 238 쪽에 나오는 동일한을 참조하시오 - ' 사람이 장님 이었다가 장님이 아니게 될 것이다 라는 말인가 그렇다면 이러한 로고스는 무엇을 말하려하는가

그들에 따르면 보지 않고 있으면 시력(감각)이 있을 수 없을 것이다 그러나 후천적으로 장님이 된 사람을 보라 그는 태어날 때 자연스레 시력을 지녀 볼 수 있었을 것이므로 장님이 아니었을 것이다 그러나 우연히 시력을 잃게 되 보지 못하였을 경우 그 사람은 장님이었을 것이다 그런데 이제 다시 자연스레 시력을 회복해 볼 수 있게 되었다 자! '동일한' 사람이 대 낮에 눈 안 멀었다가  눈 멀었다가 눈 안 멀었다하는 등 여러번 장님이 될 것이다 만약 보고 있을 때에만 시력(감각, 힘)이 있다 라고 주장하는 프로타고라스 편들에 따르면 그렇게 될 것이다 그러나 그것은 불 가능하다 그들에 따르면 보지 않을 때에는 시력이 있지 않을 것이므로 보아야만 시력이 있을 것인데 어떻게 대 낮에(τῆς ἡμέρας 1047a10) 동일한 사람이 보았다 안 보았다 여러 번 그럴 수 있을까 시력이 있는(ὄν 1047a9) 사람은 **항상**(ἀεὶ) 보아야하는데 말이다 라는 말일까 글쎄.....

짤막한 그의 말을 위 처럼 받아드린다면 변화 - 범주들 201 쪽을 참조하시오 - 를 거부하므로 프로타고라스 편들은 옳치않다 라는 말일까 어

만약 힘들을 *결여*(τὸ ἐςερημένον[833] 1047a11)하는 것이 불 가능하다면 생성되지 않을(μὴ 1047a11) 것은 생성될 수 없을 것이다 생성될 수 없는[834] 것이 있다 또는 있게 될 것이다 라고 말하는 자들은 거짓[말]하게 될 것이다 그럴 수 없다는 것이 가리켜 졌기 때문이다 따라서,

이러한 로고스들은 움직임 과 생성[835]을 제거해버린다(ἐξαιρούσι 1047a14) 설 수 없는 것이(설 힘이 없는 것이) 서 있다는 것은 불 가능하기 때문에 앉으면 서지 않으므로 선 것은 항상 서고 앉은 것은 (항상) 앉을 것이기 때문이다 그러나,

만약 우리들이 이 처럼 말하지 않는다면 분명히 힘 과 활동(δύναμις καὶ ἐνέργεια 1047a18)헤태론하다 그러나 저 로고스들은 힘(잠재적인 것)과 활동(현실적인 것)을 동일한 것으로 만들어 버린다 이 때문에 [그 로고스들이] 제거해 버리려고한 그것은 사소한 것이 아니다 따라서,

어떤 것이 한 편으로 있으면서 다른 한 편으로 있지 않을 수 있으며 한 편으로 있지 않으면서 다른 한 편으로 있을 수 [있다는 것이] 가능하다[836](ἐνδέχεται δυνατὸν 1046a20-21) 알론한 범주들[837]의 경우들도 이와

---

렵다.....

833) 결여에 대해서는 범주들 238 쪽 이하를 참조하시오

834) 텔레스는 ἀδύνατον (1047a13) 이라는 말을 썼지만 오히려 나는 '아뒤나톤' 이라는 말 대신에 μὴ 라는 말을 써서 지금 생성해 있지 '않은' 것도 어찌 보면 있거나 또는 있기 될 것이다 라고 말하는 것이 더 쉽게 이해될 수 있을 것 같기도 하나,

흐르는 로고스들의 줄기를 따르자면 텔레스 처럼 '할 수 없다' 라는 말을 쓰는 것이 더 낫다 지금은 있는 것 보다는 있을 수 있는 것 또는 힘과 *할 수*(569 쪽 각주 838 번을 참조하시오) *있음*에 관한 로고스들이 흐르고 있기 때문이다

835) 그에 따르면 생성은 결국 변화요(342 쪽) 움직임(363 쪽)인 셈이다

836) 자신의 대화 편 소피스테애스에서 플라톤은  있는 것 만이 있다 있음만이 있으며 있지 않는 것은 있지 않기 때문이다 라고 말했던 아버지 파르메니데애스를 죽여 버릴 수 있는 위험을(소피스테애스 104 쪽) 감수 하면서

까지 엘레아 출신의 낯선 이방인으로 하여금 감히 ' 어떻게 보면 있지 않는 것도 있으며 다시 (어떻게 보면) 있는 것은 있지 않는 것이다( 소피스테애스 241d6-7) ' 라고 말하도록 만든다 이제,

아리스토텔레스는(형이상학 306 쪽 참조) ' 어떤 것은 있으면서도 한 편으로 있지 않으며 있지 않으면서도 한 편으로 *있을* 수(δυνατὸν 1047a21) 있다는 것은 가능하다(ἐνδέχεται 1047a20-21) ' 라고 스스로 말한다 그런데,

플라톤이 한 말을 그대 이어 내려오면서 텔레스는 '...할 수 있다(뒤나톤)' 라는 낱 말을 있다에 덧 붙혀서 있다가 '있지 않을 수'도 있고 있지 않다가 '있을 수'도 있다 라고 말하고 있다는 흥미로운 점 하나를  우리는 이 두 사람이 말한 것을 비교해 보면 발견한다

플라톤은 소피스테애스 대화 편에서 엘레아 낯선이의 입을 빌려 있는 것은 뒤나뮈스(힘, 능력, .....할수있음)와 알론한 것이 아니다(소피스테애스 115 쪽) 라고 말한다 따라서 그 맥락에 '할 수 있다'를 덧 붙힌 것은 새로운 점이 아니다 그러나,

플라톤의 뒤나뮈스와 헤태론한 에네르게이아(활동) 또는 엔텔레케이아(현실) 라는 말을 텔레스는 있는 것을 언급하면서 쓴다 현재의 나는 티마이오스 와 소피스테애스 와 파르메니데스 등의 플라톤 대화 편들 안에서 에네르게이아 또는 엔텔레케이아 라는 낱 말이 있는 것과 연결지워져서 사용된 적을 보지 못 했으며 아예 그러한 낱말을 본 적이 없다 만약 나의 숙고가 옳다면 있는 것과 연관지어서 이 낱 말을 쓴 것은 텔레스 특유의 쓰임새(어법(語法))인 것 같다 플라톤과 구분되는 텔레스의 고유한 알론한 쓰임새들이 서 넛 있기는 해도 말이다 내 논문은 바로 이 특유한 쓰임새를 헤집고 들어가기 시작할 것이다 그러다 보면.....아마.....두 사람의 있음이 다르리라는 것이 드러날 것이다 이제,

아리스토텔레스는 엔텔레케이아(현실)로 있는 것에 대해 말할 것이다 그러나 그전에 그는 에네르게이아(활동)에 대해 먼저 말한다 그리고 나서 이 활동(에네르게이아)를 뒤나뮈스(힘, 잠재성)에 연결시키는 것 보다는 오히려 현실(엔텔레케이아)에 연결시킨다 따라서,

뒤나뮈스 보다는 이데아에 머물러서야 비로소 플라톤의 있음이 드러나

같다 걷고 있다가(ὄν 1047a23) 걷지 않을 수 [있으며] 걷지 않다가 걸을 수 있다 또한(δέ 1047a24),

**힘**(τὴν δύναμιν, 할 수 있음, 1047a25)을 지닌다 라고 말하여지는 것에 *에네르게이아(활동)*가 속한다면 [바로] 이것이 '**할 수[ 있음]**(δύνατον[838])

---

듯 뒤나뮈스에 머물러서는 텔레스의 있음이 말하여지지 않고 대신에 엔텔레케이아에 들어서서야 비로소 텔레스의 있음이 드러날 것이다 그런데,

텔레스는 플라톤의 이데아 론을 박살내려한다 - 아마 텔레스 자신은 이데아론의 불 합리한 점을 드러 냈으므로 박살냈다고 스스로 여길 것이다 - 그렇다면 그 제자가 말하는 엔텔레케이아는 무엇인가  어쨓거나,

이렇듯 그의 형이상학은 플라톤의 소피스테애스에 이어지는 작업이라는 것을 쉽게 알 수 있으리라 그리고 현대에 이어지는 신학을 포함한 거의 모든 서양 존재론은  이 두 사람의 작업에 직 간접으로 맞 닿아 있는 작업이다

837) 실체를 지닐 수도 지니지 않을 수도 있듯이(파르메니데애스 67 쪽 참조) 량 관계 질 등등의 범주들을 어떤 것은 지닐 수도 지니지 않을 수도 있다 라는 말일까 다시 말해 실체를 제외한 알론한 범주들인 량 관계 질 언제 어디 상태 지님 행함 겪음 등도 한 편으로 있으면서도 다른 한 편으로 있지 않을 수 있으며 한 편으로 있지 않으면서도 다른 한 편으로 있을 수 있다 라는 말일까

838) 음.....나는 여지껏 '할 수 있음' 과 '힘'을 서로 바꾸어 쓸 수 있는 것으로 보아 왔는데.....여기서는 구분되는구나.....그렇다면 서로 어떻게 구분될까

뒤나뮈스(힘)에 활동[성]이 속하는(ὑπάρξῃ 1047a24) 곧 힘(뒤나뮈스)에 에네르게이아(활동)가 있기 시작하는 그러한 뒤나뮈스가 할 수 있음(능력)인 것 같은데.....음.....서로 구분되는 걸.....그렇다면,

아직 에네르게이아가 있기 않은 뒤나뮈스가 힘이 되어야 하는데.....다시 하나의 어려움이 떠오른다 이어 나오는 '엔데케타이(가능하다, 1047a26)'는 또 무엇인가

, **능력**, 1047a24)이다 예를들어 나는 만약 앉혀짐이 그것에 속할 [바로] 그것이 앉혀질 수 있고 그리고 앉혀지기 시작한다*(ἐνδέχεται* 1047a26)면 어떤 것도 그렇지 않을 수 없다 라고 말한다 그리고 어떤 것이 움직여지거나 움직이게한다면 또는 서거나 서 게 한다면 또는 있거나 생성된다면 또는 있지 않거나 생성되지 않는다면 마찬가지로 [앉혀짐과] 같게 [말하여질 것이다] 그리고,

[우리들이] 현실(ἐντελέχειαν 1047a30)과 연결시키는 활동 이라는 이름은 대 부분 움직임들로부터 알론한 것들로 확장된 것이다[839] 대 부분 활동이 움직임 [인 것으로] 여겨지기 때문이다 이 때문에 사람들은 움직임(움직여짐)들에 실체 아닌 것을 배정하지 않는다 비록 알론한 범주들을 [실체 아닌 것에] 배정하긴해도 말이다 예를들어 생각의 대상(διανοητὰ 1047a34)과 욕망의 대상은 있지 않는 것들이라고 사람들은 말하나 움직이는 것들이라고 말하지는 않는다 활동에 의해서 있는 것들이 아니라 있을(ἔσονται , 있게 될, 1047a35) 것이므로[840]그렇다  있지 않는 것들 가운데 어떤 것은 잠재적으로(힘으로) 있긴해도(δὲ 1047b1) [그것이] 현실적으로는 있지 않으므로 있지 않기 때문이다 ”

에네르게이아(활동)은 뒤나뮈스(힘)과도 헤태론하며 엔텔레케이아(현실)과도 또 다르다 라고 3 장에서 에네르게이아에 대해 말하면서 그는 힘 과 할 수 있음(능력) 과 활동 과 현실을 구분하며 그리고 심지어 활동이 대부분 움직임이라고 말하여진다 라고 하긴하나 이 넷을 움직임과도 구분함

---

839) 힘 과 활동에 대해 말하므로서 우리는 움직임을 훨씬 넘어선다 라고 말하는 546 쪽 과 그 쪽의 각주 788 번을 참조하시오

840) 활동에 의해서 이미 있는 것들이 생산되는 것이 아니라 앞으로 있어질 것들 - 있어질 것들이므로 지금은 있지 않는 것들일 것이다 - 이 생산된다 라는 말일까.....그렇다면 따라서,

있는 것들은 움직이는 것들일 것이다 그래서 있음은 움직임이고 움직임은 있음이다 라고 말하려는 것일까 그러나 텔레스에게는 있음은 움직임 보다는 알론한 것에 더 훨씬 많이 열려 있는 것이 아닐까 알론하게 말하면 움직임에도 열려 있긴해도 말이다

으로서 움직이지는 않지만 있는 그 무엇 - 물론 움직이는 것도 있는 것 가운데 하나(ἕνια 1047b1)이다 - 으로 나아가려한다 우선,

메가라 사람들 처럼 *힘*을 *에네르게이아*(활동 - 활동은 주로(μάλιςα 1037a31) 움직임이라 말하여진다)와 동일시 하는 자들이 가져오는 불 합리함(ἄτοπα 1046b33)을 그는 지적해낸다

메가라 사람들이 말하는 것 처럼 활동할 때만 힘 '있는' 것이지 활동하지 않을 때에는 힘 '있는' 것이 아니다 라고 그래서 예를들어 집 짓는 경우 집 짓고 '있는'[841] 자에게 힘이 '있지' 집 짓고 '있지' 않은 자에게 힘 '있

---

841) 따옴표 ' '을 내가 있는에 덧 씌워 '있는' 이라고한 것은 있다 라는 말이 " οἷον μὴτὸν *οἰκοδομούντα* οὐ δύνασθαι οἰκοδομείν (1046b31 - 32) "에 나타나지 않았으나 내가 우리 말의 문법적인 관습 상 집어 넣었으므로 읽는 자들은 주의해 보라 라는 뜻에서 였다 이는 그 당시 앗티카 지방의 헬라어와 현대의 영어 와 이 영어를 따라가는 우리 글이 서로 다른 표현 방식을 지니고 있기 때문이다

' *οἰκοδομούντα(집 짓(고 있)는 것들)* ' 는 동사 'οἰκοδομείν(집 짓다)'의 현재 분사 중성 복수형의 명사적인 쓰임새 로서 집 짓고 '있는' 것들 보다는 집 짓는 것들 이라고 옮기는 것이 더 올바를 것 같다 우리글에는 본디 현재 와 진행이 구분 안됐을 것 같아 홍암이가 집 짓다 에는 이미 집 짓는 현재의 움직임(활동)이 이어지고 있다는 것이 들어 있을 것 같기 때문이다 그러나,

영어 Mr. Hongahm build a house.의 build 에는 집 짓는 움직임의 이어짐(진행)이 들어 있지 않다 들어 있게 할려면 소위 현재 진행을 나타내는 형싱 being ..... ing 가운데 build를 끼어넣어야 한다 다시 말해,

영어에서는 움직임의 현재 어느 한 시점 의 움짐임 과 이러한 움직임이 이어진다는 구분해서 표현하며 그러한 구분을 위해서 **'있다(εἶναι, being)'**라는 말을 쓴다 그런데,

이러한 쓰임새를 미국에 빌 붙어 먹고 삶으로서 한국인을 억압 착취하는 한국 것들이 그대로 우리나라 안으로 가져와 '집 짓고 **있다**' 라고 말하나 그럴 필요 없이 그냥 우리의 언어 관습 그대로 '집 짓**는** 사람들' 그러면 현재 진행이 드러난다 고대 희랍어 처럼 우리 글도 낱 말의 끝이 사태가

는’ 것은 아니며 알론한 경우들에도 이와같다 라고 메가라 사람 등 어떤 사람은 주장한다 그러나,

이러한 주장에는 불 합리한 것들이 잇따른다

집 지음에 있음은 집 지을 수 ‘있는’ 힘에 있음일 것이므로 집 짓고

---

급변하듯 변하므로서 요동치는 그 사태(프라그마)를 있는 그대로 드러내기 때문이다 이러한 데도,

한문 과 영어는 낱 말들이 굳어져 거의 대 부분 문장 안에서의 고정된 위치를 지님에 의해서 그리고 헤태론한 말을 덧 붙히거나 떼어냄에 의해서 굽이쳐 흐르는 사태를 표현하려 하므로 심오한 사상(思想)이나 꿈틀거리며 움직이는 사태(事態)를 드러내려 하면 복잡해지고 어수선해져서 왜곡해 버리거나 오도(誤導)해 버린다 - 진리는 변하지 않는 것이라고해서 언어도 변하지 않는 것이 진리이다 라고 생각하는 것은 극히 짧은 생각이다 변하는 것을 말하는 언어는 변해야 그 변하는 언어는 진리를 말하고 있기 때문이다 이러한 것은 이미 수 천년 전에 플라톤이 이미 말한 바 있다( 티마이오스 138 쪽을 보라) 언 듯 보아,

이들 언어로 쓰여진 것들이 그 내용에 있어 깊으며 있는 그대로 그림 묘사하듯 사태를 그려낸 듯 하나 쓰여진 그 만큼 사람의 영혼을 호도(糊塗)하면서 진리 또는 **있음**(존재)로부터 멀어지게한다 - 그래서 영어 쓰는 것들과 한문 쓰는 것들은 그 만큼 덜 된 사람들이었으며 덜된 사람이고 덜될 사람들이다 - 따라서,

영어성경 과 중국어 및 한문 성경은 그 만큼 진리에서 멀어져있다 물론 멀어져 있는 우리 글에 약간 쳐져서 그 진리를 따라 오고 있긴해도 말이다 그러나 중요한 것은 진리에 한 걸음이라도 더 닥아서는 언어를 선택해서 인류가 사용해야하지 않겠는가 한글이 죽어 버리고 퇴화해 버린 것은 순전히 모두 그러 그러한 못 미치는 사람들 때문이다 우리 글이 살아 다시 움직이는 그 날 철학을 위해 나는 이 석사 학위 논문을 쓴다 그 날이 오기 위해서는 우리 글을 아끼며 사용하는 위대한 학자들이 많이 나와 우리 글을 국가 권력의 뿌리로 삼아야하며 모든 학문 또는 과학의 근거이게 끔 해야한다 권력 과 과학 과 학문 모두는 로고스(말)에서 나오며 말(언어)가 사라진 민족은 소멸하기 때문이다

‘있지’ 않는 한 분명히 집 짓는 자(목수)는 ‘있지’ 않다 라는 것이 잇따르기 때문이다[842]알론한 기교에 있어서도 그렇다 만약 어떤 때 배워서 얻지 않는한 그러한 기교들을 지닐 수 없다면 그리고 항상 있으므로 프라그마들은 파괴되지 않기 때문에 잊음에 의해서든 겪음에 의해서든 시간이 지남에 의해서든 어떤 때 잃어 버리지 않는한 문제의 기교를 지니고 ‘있지’ 않을 수 없다면 쓰지 않을 경우 어떤 기교를 지니고 ‘있지’ 않을 것이기 때문이다( 만약 쓰지 않을 경우 어떤 기교가 있지 않다면 예를들어 잠시 쉬었다가 다시 활동하는(일하는) 목수는) 어떻게 기교를 다시 얻어 집 지을 수 있을까[843]또한,

---

842) 그러나 집을 짓고 ‘있지’ 않는다고 해서 목수(木手)가 목수로 있는 것이 아닌가 설령 지금 집을 짓고 ‘있지’ 않아도 목수는 있다 라고 텔레스는 생각하고 있는 듯 하다

843) 따라서,

(집 짓는)힘은 곧 활동(집 짓고 ‘있는’ 움직임)이다 라는 이들의 전제는 불행히도 집 짓고 ‘있어’야 만 목수에게 집 짓는 기교가 있다 라는 불 합리한 결론으로 나아간다

기교(를 지닌자)가 움직이고(활동하고) ‘있을’ 때에만 있다면 그래서 목수가 집 짓고 ‘있지’ 않을 경우 그 목수에게는 기교가 있지 않다면 쉬고 ‘있을’ 때에는 그 목수에게 기교가 있지 않을 것이다 다시 말해 그 기교를 잊어 버리거나 잃어 버렸을 것이다 그러나,

쉬었다가 다시 문제의 그 목수가 집 짓는다 - 한 번도 쉬지 않고 집 짓는 목수는 결코 없을 것이다 - 이 경우, 목수는 어디서 기교를 얻을까

알론한 어떤 것을 겪음에 의해서 또는 문제의 기교를 잊어 버림에 의해서 또는 시간이 흐름에 의해서 어떤 때 홀연이 기교를 잃어 버리지 않는한 프라그마는 항상 있어 파괴 되지 않으므로 (목수는) 반드시 기교를 지니고 ‘있어’야 한다면 - 아마 정상이라면 쉬고 ‘있을’ 때 이렇게 잃어버리는 일은 일어나지 않을 것이다 - 그리고 만약 단지 배움 으로서만 기교를 얻을 수 있다면 목수가 자신이 지니는 기교를 쓰지 않고 ‘있을’ 때에는 그 기교가 자신에게 ‘있지’ 않을 것이기 때문이다 그런데,

그 목수는 엄연히 다시 집을 짓지 않은가 그래서,

영혼 아닌 것에 대해서도 마찬 가지다

프로타고라스가 말한 것 처럼 감각하고 '있지' 않다면 차가움도 뜨거움도 달콤함도 가능한 감각 전체도 있지 않게 될 것이기 때문이다 그래서 만약 자신의 감각이 활동하지 않는다면 그 감각[844]은 자신에게 있지 않게 될 것이다[845]나아가서,

[이 사람들 처럼 어떤 것도] 힘을 결여할 수 없다면 생성 해 " **있지** (ἔςαι[846] 1047a12) " 않는 것은 결코 생성할 수 없게 될 것이기 [때문이다] 그래서 생성 할 수 없는 것도 [어찌 보면] 있다 또는 있게 될 것이다 라고 말하는 자들은 [프로타고라스 사람들에 따르면] 거짓 말하는 셈이 된다 그럴 수 없다는 것이 [그들에 의해] 가리켜질 것이기 때문이다 따라서,

이들의 로고스들은 움직임 과 생성을 제거 해 버린다 설 수 없는 것이 서 있다는 것은  불 가능하기 때문에 앉으면 서지 않을 것이므로 선 것

---

불 합리한 끝(결론)을 이들의 전제(로고스)는 담고 '있다'

844) αἴσθησιν(아이스테애신, 1047a8)을 감각(感覺) 보다는 감각능력(感覺能力)이라고 옮기는 것이 나을 성 싶다

845) [태어날 때] 자연스레 시력을 지닌 사람이 [후천적으로] 시력을 잃었다가 [다시] 자연스레 회복해 그 사람에게 시력이 [현재] 있다면 동일한 사람은 여러 번 한 낮에 눈 멀 것이다 귀머거리들도 마찬가지이다 [ 어떻게 시력 또는 청력(聽力, 듣는 힘)을 잃었다가 다시 얻을 수 있을 것인가 보거나 듣는 동안에만 감각(시력 또는 청력)이 있다 라고 우기는 자들에 따르면 어떤 사람이 한 낮에 한번 어떤 것을 보거나 또는 시끄러운 시장(市長, 끊임없이 소리가 들리는 곳)에서 일단 소리를 들었다면 그 사람은 시력 또는 청력을 잃었다가 다시 회복할 수는 없을 것이다 들리거나 보이는 동안에는 시력 또는 청력이 그 사람에게 항상 있을 것이므로 시력 또는 청력을 결코 그 사람은 잃을 수 없을 것이기 때문이다 잃지 않았는데 어떻게 회복할 수 있겠는가 따라서,

프로타고라스 이하 여러 사람들은 변화를 거부하게 될 것이다 ?

846) "있다"의 이러한 쓰임새를 플라톤은 "있다"의 적절치 않는(οὐδὲν ἀκριβὲς 티마이오스 38b3) 쓰임새 라고 티마이오스 144 쪽에서 말한다

은 항상 서고 앉은 것은 항상 앉을 것이기 때문이다 이렇듯,

[이들의 로고스들은 불 합리한 로고스들과 연 이어지면서 급기야 움직임 또는 생성 마져 거부해 버리는 극도로 불 합리한 로고스로 나아간다] 그러나,

힘 과 활동(주로 움직임이라 말하여진다)을 동일한 것으로 봄 으로서 급기야 제거해 버린 것은 사소한 것이 아니다 그것은 움직임[847] 과 생성 과 변화 이기 때문이다 따라서 힘 과 활동(에네르게이아)은 분명히 헤테론 하다 그러므로,

있으면서 한 편으로[848] 있지 않을 수 있으며 있지 않으면서 한 편으로 있을 수 있다 알론한 범주들의 경우도 마찬가지이다 걷고 있다가 걷지 않을 **수** 있으며 걷지 않다가 걸을 **수** 있다

이러한 '**할 수**' [있다]는 **힘**에 *에네르게이아(활동)*가 속하는 경우이다 예를들어 나(아리스토텔레스)는 *앉혀짐* 이라는 [활동 또는 에네르게이아]가 힘에 속하는 경우 그 힘을 지닌 것이 앉혀질 **수** 있으며 앉혀지기 시작한다 *(ἐνδέχεται* 1047a26)면 어떤 것도 앉지 않을 **수** 없다 라고 말한다 움직여짐 또는 움직이게함 그리고 서게됨 또는 서게함 그리고 있거나 또는 생성됨 있지 않음 또는 생성되지 않음도 이와 같다 그런데,

비록 움직임과 알론한 것들이긴 해도 대 부분 활동은 움직임인 것으로 여겨지므로 움직임들로부터 확장된 것인 **활동(에네르게이아)**이 바로 **현실**과 연결된다 이 때문에 움직임들에 실체 아닌 것이 배정되지 않고 [실체 아닌 것과] 알론한 범주들이 배정된다 예를들어 생각의 대상 과 욕망의 대

---

847) 움직임 과 쉼 과 있음 이 세 가지가 가장 중요한 류 로서 플라톤에 의해 말하여지는 소피스테에스 123 쪽을 참조하라 거기에서는 첫 번째 두 가지 곧 움직임 과 쉼은 서로 섞어질 수 없으나 이 두 가지는 각각 있음과는 섞어질(ἐθελειν, 소피스테애스 252e1) 수 있다 그러나 이 셋 각각은 서로 구분되는 헤태론한 것들이다 라고 말하여진다

848) 있으면서 동시에(ἅμα 1005b19)있지 않다는 것이 아니라 한 편으로(μὲν 1047a21) 있으나 다른 한 편으로(δὲ 1047a21) 있지 않을 수 있다는 것이다 동시에(함마) 라는 말에 대해서는 범주들 280 쪽 과 자연학 226b21-22을 참조하시오

상은 있지 않을(μὴ 1047a34) 것들이긴하나 움직이는 것들은 아니다 라고 말하여지지는 않는다 **활동**에 의해서 있는 것이 아니라 활동에 의해서 있게 될 것들이므로 그렇다 있지 않을 것들 가운데 어떤 것은 **힘**으로(잠재적으로) 있긴해도 **현실**적으로는 있지 않으므로 있지 않기 때문이다

바로 여기서 주옥(珠玉) 같은 그의 로고스들이 흘러 나온다 어찌 보면 있는 것들에 관한 플라톤의 애매한 언급들이 보다 더 선명해질 것 같기 때문이다 드 넓게 흩어진 있는 것에 관한 플라톤의 말들을 하나로 묶어 체계적으로 엮어 낸다는 것은 있는 것에 관한 그의 일관된 생각을 어지럽게 흐트려 트리는 것 만큼이나 힘들다 아니 불 가능 할 지도 모른다

플라톤을 거쳐 오며 흔들거리다 텔레스가 주옥 같이 내 뱉은 말이 바로 에네르게이아(활동) 또는 엔텔레케이아(현실)이다 그리고 이러한 말들을 통해서 있는 것이 알론한 방향에서 말하여진다 있는 것은 한 편으로 있지 않는 것들이기도한 원인은 잠재적으로(힘으로) 있는 것이긴 해도 다른 한 편으로 현실적으로 보자면 있지 않기 때문이다 **현실**과 연결되는 활동에의해서는 있는 것이 아니라 있게 될 것이며 그리고 바로 이러한 **활동**(예를들어 앉혀짐)이 속하게 됨 으로서 비로소 **힘(잠재**성)을 지닌 것이 활동 **할 수** 있게 되고 그럼 으로서 어쩔 수 없이 그것이 있게 시작할*(ἐνδέχεται* 1047a26) 것이므로 그렇다 따라서,

잠재적으로 있는 것은 현실적으로 있는 것이 아니며 현실적으로 있는 것은 잠재적으로 있는 것이 아니다 그러므로 텔레스는 있는 것을 다른 한 편으로 있지 않는 것이라고 그리고 있지 않는 것을 다른 한 편으로 있는 것이라고 선명하게 말할 수 있다

이렇게 말하는 텔레스를 소피스테에스의 플라톤과 비교해 볼 수 있으리라

여러 번 이미 반복 되어 말하여진 것 처럼 플라톤은 소피스테에스(102-103쪽)에서 낯선 엘레아 사람으로하여금 그 사람의 아버지 파르메니데애스를 죽일 수 있는 위험을 감수하면서 까지 있는 것은 어찌 보면 있지 않으며 있지 않는 것도 어찌 보면(πῃ , 소피스테애스 241d7) 있다 라고 말하도록 하기 때문이다 그런데,

텔레스에 따르면 있는 것 과 있지 않는 것을 연결시켜 주는 것이 바로 에네르게이아(활동)이다 힘(을 지닌 것)에 활동이 속할 경우에 비로소 힘을 지닌 것이 활동할 수 '있으며' 한 번 활동하게되면 어쩔 수 없이 그것은 그렇게 '있기' 시작하지 않을 수 없기 때문이다 그래서 있거나 생성하는 것이 다른 한 편으로 있지 않거나 소멸할 수 있다 있으려는 또는 있지 않으려는 에네르게이아(활동)이 힘을 지닌 것에 속하는 경우 그것은 있을 수 있거나 또는 있지 않을 수 있으므로 어쩔 수 없이 있기 시작하거나 또는 있지 않기 시작할 것이다 그리고,

이러한 에네르게이아는 힘 이아니라 현실과 연결된다(συντιθεμένη 1047a31) 라고 말하여진다 물론 힘에 속하기는(ὑπάρξη 1047a24) 해도 말이다 그러나,

힘 과 에네르게이아(활동 - 주로 움직임이라 말하여지나 움직임과는 알론한 것임) 과 현실 이 세 가지 아니 더 정확히 말하면 '할 수[있음]' 이 네 가지는 헤테론한 것들이다 그런데 메가라 사람들 처럼 힘 과 에네르게이아를 동일한 것으로 보아 움직임 또는 생성을 제거해 버리려는 자들이 있다 그러나 이러한 자들에게는 다음과 같은 불 합리한 로고스들이 닥아설 것이다

1) 집 짓는 동안에만 목수는 목수이지 집 짓고 '있지' 않으면 목수는 있지 않다 목수는 쉬지 않고 계속 항상 집 짓고 있어야만 한다 그래서,
2) 쓰지 않을 경우 기교를 지닐 수 없다 집 짓는 기교를 목수가 쓰지 않고 있을 경우 목수는 그 기교를 지니고 있지 않다 집 짓고 있다가 잠시 쉬는 목수는 집 짓는 기교를 지니고 있지 않을 것이다 따라서,
3) 쉬고 있는 목수는 잊음에 의해서든 어떤 것을 겪음에 의해서든 시간이 지남에 의해서든 그 기교를 잃어 버렸음에 틀림없다 이제,
4) 일을 다시 시작한 목수는 집 짓고 (활동하고) 있으므로 이제 그 기교가 목수에게 있다 그 목수는 어떤 순간에 그 기교를 다시 배워 얻었음에 틀림 없기 때문이다 게다가,

5) 감각해야만 감각이 있다 감각하지 않는다면 차가움도 뜨거움도 달

콤함도 가능한 감각 전체도 있지 않을 것이기 때문이다 그래서,

6) 보고 있어야만 시력이 있으며 듣고 있어야만 청력(聽力)있다 보거나 듣고 '있지' 않는 동안에는 시력도 청력도 있지 않다 게다가,

7) 날 때는 자연스레 시력을 지녔다가 뒤에 눈멀게 된 사람이 다시 자연적으로 시력을 회복한 사람은 한 낮에 여러 번 눈 멀 것이다 시력을 잃었다가 다시 회복한 사람은 동일한 사람이기 때문이다 귀머거리도 마찬가지이다 나아가서,

8) 생성되 있지 않는 것이 있거나 있게 될 것이다 라고 말하는 자는 거짓 말하는 자들이다 있지 않는 것은 있을 수는 없기 때문이다 따라서,

9) 움직임 과 생성은 있지 않다 설 수 없는 것이 선 다는 것은 불 가능하기 때문에 앉으면 서지 않으므로 선 것은 항상 서고 앉은 것은 항상 앉아 '있기' 때문이다 결국,

10) 있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다 있는 것은 다른 한 편으로 있지 않을 수 없고 있지 않는 것은 다른 한 편으로 있을 수 없다 알론한 범주들도 마찬가지이다 에네르게이아(활동)가 있을 때에만 뒤나뮈스(힘)가 있기 때문이다 그래서 예를들어 선 자에게만 설 힘이 있고 있는 자에게만 있을 힘이 있는 반면에 앉은 자에게는 설 힘이 없고 있지 않는 자에게는 있는 힘이 없다 그러므로 있는 것은 항상 있고 있지 않는 것은 항상 있지 않으며 선 것만이 항상 서고 앉은 것은 항상 앉는다 앉았다가 설 수 없고 섰다가 앉을 수 없다 움직임 과 변화 와 생성은 없다

활동할 때에만 힘 있다 라고 말하는 메가라 사람들은 위와 같은 불합리한 로고스들을 지니게 될 것이다 감각하는 자에게만 감각이 있다 라고 말하는 프로타고라스도 메가라 사람들과 같은 선 상에 있다 따라서,

힘은 활동과 동일한 것이 아니라 헤테론한 것이다 동일한 것으로 간주하면 결국 생성 과 변화 와 움직임을 거부하게 될 것이며 따라서 변화의 아르케 로서의 힘 역시 거부하는 결과를 가져 올 것이다 그러나,

텔레스에 따르면 힘은 변화의 아르케애이다 어떤 것은 힘을 지님 으

로서 변할 수 있다 라는 말일 것이다 이러한 힘에는 로고스 적인 것이 있는 반면에 로고스적이지 않은 것도 있다 라고 2 장에서는 말하여 졌고 이러한 **힘**을 **활동(에네르게이아)**과 동일한 것으로 보아서는 안된다는 것이 말하여 졌다 이어지는 4 장에서 그는 변항(變項) α 와 β 등을 써 가며 (있을) **수** 있는 것은 있는 것이 아니라는 것을 반박하면서 있을 수 있는 것도 있는 것이다 라고 논증한다[849] 이제,

이러한 4 장을 따라가 보자

" (4) 만약 (할) **수** (있음 δυνατὸν 1047b3)이 우리들이 잇 따라 말했던[850] [그러한] 것이라면 있을 **수** 있지만 [앞으로] 있지 않을 이것(τοδὶ 1047b5)이 있다 따라서 그러한 것에는 어떤 것도 있을 수 없다 라고 말하는 것은 진실이 아니라는 것[851]은 분명하다 예를들어,

---

849) 여기서 말하여지는 것은 **힘**(잠재)이 아니라 할 **수** (있음)이라는 점 그리고 힘 과 할 수 있음( 능력) 은 동일한 것이 아니며 활동(**에네르게이아**)과 할 수 있음( 능력)도 동일한 것이 아니라는 점에 유의하라 ' 힘에 에네르게이아(활동)가 속한 것이 할 수 있음 ' 이라는 576 쪽을 참조하시오

엔텔레케이아(**현실**)로 넘어가는 과정 - **힘**(뒤나뮈스) → **할 수 있음** (뒤나톤) → **활동**(에네르게이아) → **현실**(엔텔레케이아) - 가운데 4 장은 할 수 있음을 논증한다

850) 576 - 577 쪽을 참조하시오

851) 그러나 현실로 있지 않는 것은 힘으로 있는 것이다 라는 578 쪽을 참조하시오 그렇다면,

있을 **수** 있는 것은 있는 것인 반면에 **힘**으로( 잠재적으로) 있는 것은 **현실**적으로 있는 것이 아니다 라고 텔레스는 말하고 있는 셈이 될 것이다 이렇게 말할 수 있다면,

있을 **수** 있는 것은 있는 것인 반면에 힘으로 있는 것은 현실로 있지 않을 수 있으며 현실로 있는 것은 힘으로 있지 않을 수 있다 그러나 현실로 있는 것이 현실로 있지 않을 수는 없다 라고 그는 말할 수 있을 것이다 결국,

어떤 양상(樣相)으로 있든지 간에 그 양상의 차원에서는 있으면서 동

평행 사변형의 빗변은 측정 될 수 [있지]만 결국은(μέντοι 1047b7) [앞으로] 측정되지 [못]할 것이다 라고 어떤 자가 말했던 것을(εἴ 1047b6) 나는 말한다 그 자는  있을 수 없는( τὸ ἀδύνατον εἶναι 1047b8) 것을 논의하지 않는다 있는 것이 있을 **수** [있으려 하거]나 생성할 (수 [있으려하는 것을])  다른 한 편으로 있지 않을 수 있으려 하거나 또는 [앞으로]있지 않을 수 있으려하는 것을 막는 어떤 것도 있지 않다고 [여기기] 때문이다 그러나,

한 편으로 있지 않으면서 다른 한 편으로 [있을 ]수 있는 [그러한] 것이 있거나 또는 생성된다는 것이 [그] 전제라는 것이라는 것이(εἰ 104710) 저기 우리들이 말했던 것들로부터 필연적일 것이다 측정 될 **수** 없는 것[도 있으므로] 어떤 것도 ([앞으로] 있을) **수** 없는 것은 아니기 때문이다  그런데(γὰρ 1047bb12),

실로 거짓( τὸ ψεύδος 1047b13, 가짜) 과 [있을 ]수 없는 것은 동일한 것이 아니다[852] 지금 당신이 서 '있다'는 한 편으로 거짓인 반면에 다른 한

---

시에 있지 않을 수는 없다 라고 그에 따라서 우리는 말하여질 수 있으리라 그런데,

여기서 조심할 점은 내가 582 쪽 각주 849 번에서 있으면서 한 편으로 있지 않을 수 있다 라고 말하였을 때의 차원(次元)은 있는 것들의 이러한 세 가지 양상 - 있는 **힘** 과 있을 **수** 있음(가능(可能)) 과 있는 **현실** - 모두의 차원(次元) 이었다는 점이다 그러나,

있을 수 있는 것은 그와 동일한 차원에서 있지 않을 **(수)**도 있다는 것을 지금 우리 말은 허용한다 " 지금 너에게 있는 꿈은 이루어지지 않을 **수** 도 있어 " 라고 자주 말하여지기 때문이다 그럼에도 우리가 텔레스 식으로 말해서 " 너의 꿈은 너에게 이루어 졌어! 너에게 앞으로도 그 꿈이 있을 **수** 있으니까.....그러나 한 편으로 너의 꿈은 너에게 이루어져 있지 않아 왜냐하면 너의 꿈이 앞으로 너에게 있지 않을 **수**도 있으니까 ..." 라고 말해야 할 것이다 어떻게 말하는 것이 좀 더 올바른 것인지.....아니면 지금 나의 로고스들이 그른 것인지.....

852) 왜 갑자기 *거짓(가짜)* 이라는 말이 나타날까

' 있음 과 (그가) 있다는 진실을 가리킨다 있지 않음은 진실이 아니라 *거짓*을 가리키기 때문이다 예를들어 소크라테애스는 음악적이다 라는 것도

편으로 (설) **수** [있는 것이] 아니기 때문이다 [이와] 동시에,

만약 있는 알파로부터 반드시(ἀνάγκη 1047b15) 베타가 있다면 있음 알파의 있을 **수** 있는 것으로부터 마찬가지로 반드시 베타도 있을 **수** 있다는 것은 분명하다 왜냐하면 만약 있을 **수** [있는 것]이 반드시 있는 것이 아니라면 있을 수 있는 것이 있지 않으려는 것을(μὴ εἶναι δυνατὸν εἶναι 1047b15) 막는 것은 있지 않기[853] 때문이다 그런데,

실로 알파는 (있을) **수** (있는) 것[이라고 해 보자] 이제 알파는 있을 **수** 있는 것이므로 그 알파 베타,(τὸ A B, 1047b19)의 경우 어느 것도 있을 수 없다는 것이 잇따르지는 않는다 베타는 반드시 있다 그러나 (있을) 수 없는 것이었다(ἦν[854] 1047b20) 그런데,

---

진실이며 소크라테에스는 희지 않다 라는 것도 진실인 반면에 [평행 사변형의] 측정되지 않는 빗 변은 있지 않다 라는 것은 *거짓*이다 ' 라고 텔레스는 형이상학 280 쪽에서 말한다 그런데,

거기서 거짓이 나타나는 맥락 과 여기서 거짓이 나타나는 맥락이 같을까 아마 같을 것 같다 거기서는 측정되지 않는 빗 변은 있지 않다 라는 것은 거짓이라고 말하여지며 여기서도 평행 사변형의 빗변은 측정 될 **수** [있지]만 결국은 [앞으로] 측정되지 [못]할 것이다 - 빗 변은 측정될 수는 있으나 그렇게 있지는 않을 것이다 - 라는 것은 진실이 아니다 라고 말하여지기 때문이다 그러나,

거기에서는 될 수 있다 라는 말이 빠져 있지만 여기에서는 될 **수** (있다) 라는 말이 덧 붙혀져 있다는 점 그리고 거기에서는 있지 않는 것이 거짓이라고 분명하게 말하여지지만 여기서에서는 오히려 어떻게든 거짓도 있는 것이라는 것이 함축되 있다는 점에 있어서는 같은 맥락이 아닌 것 같다

853)있을 수 없는 것을 막는 것이 있지 않으므로 있을 수 있는 것이 있찌 않게 될 것이라는 말이다 그러나 있을 수 있는 것은 있지 않은 것이 아니라는 것은 이미 이 장 시작하면서 말하여졌다

854) **ἦν(있어지고 '있는'**)은 있다(에이나이)의 미 완료 직설법 단수 3 인칭 변화 형 으로서 두 사람에 있어서의 에이나이 라는 이름을 지닌 나의 학위 논문를 이루는 중요한 낱 말 가운데 하나이기도 하다 플라톤에 있어서는 에

실로 [알파를] (있을 수) 없는 것이라고 해 보자 만약 반드시 알파가 (있을) 수 없는 것이라면 베타도 반드시 (있을 수 없는 것으로) 반드시 있

---

이나이 와 에앤이 하나로 묶여져서 나타나지 않는 반면에 너무나 자주 텔레스에 있어서는 묶여져서 나타나며 그리고 묶여져서 자주 나타나는 이 낱 말(있**어지고 있는** 그 무엇, τὸ τί ἦν εἶναι, 294쪽 과 307쪽)은 텔레스의 형이상학에서 가장 핵심적인 낱말이기 때문이다 그러나,

플라톤에 있어서도 에앤(있어지고 '있는')은 티마이오스 143 쪽 과 파르메니데스 45 쪽 등에서 독자적으로 쓰이기는 한다 그러나 있음(에이나이)과 묶어져 한 낱말로 쓰이지는 않는다 그런데,

있는 하나는 시간 안에 있지 않으므로 있어지고 있는 것도 아니며 지금 있는 것도 아니고 앞으로 있을 것도 아니다 라고(45 쪽) 그리고 있어지고 있는 과 있게 될은 단지 시간 안에서 생성되는 것에 대해서만 적용되지만 **있다(있음, εἶναι)**는 그 영원한 실체에 적절히 고유하게 적용되는 [유일한] 말이다 라고( 143 쪽)말하면서 플라톤은 *있어지고 있는(에앤)* 이라는 낱말을 쓰는 반면에,

아리스토텔레스는 *있어지고* **있는(εἶναι)** 그 무엇은 에이도스로서 가장 먼저 있는 실체이다 라고 말하면서 *있어지고 있는(에앤)*이라는 말을 쓴다 이제,

굳이 이 두 사람의 쓰임새를 구분해 보라면 아마 어쩌면 너무도 중요한 구분일지도 모르긴 하지만 한 사람에 있어서는 **실체**를 가리키는 **있음**(있다)에 있어지고 '있는'이 덧 붙혀진 반면에 한 사람에 있어서는 **실체**를 가리키는 **있음**(있다)에 있어지고 '있는'이 덧 붙혀져 있지 않다 다시 말해,

플라톤의 실체(있음)는 시간 안에 있지 않는 반면에 텔레스의 실체(가장먼저있음)는 시간 안에 있다 따라서 플라톤의 실체는 있어지고 있는 것이 아닌 반면에 텔레스의 실체는 있어지고 있는 것이다 그러나,

텔레스 역시 질료 와 에이도스로 이루어지는 생성된 것과 분리해 있는 순수한 에이도스(543 쪽 참조)를 말하고 있다는 점에 있어서는 플라톤과 크게 다른 것 같지는 않아 보일 수도 있으리라

을 것이다 그러나 따라서(ἄρα 1047a22) 알파는 (있을) **수** 있는 것이었다(ἦν 1047b22) 따라서 베타도 (그렇다) 따라서 이렇듯 베타는 있는 알파로부터(τοὐ Α ὄντος 1047b24) 있으므로 알파가 (있을) 수 있는 것이라면 베타도 (있을) 수 (있는 것)이다 실로,

이렇듯 (있을) **수** 있는 것이 아닌(μὴ 1047b25) 알파 베타의 그러한 상태들로부터 베타도 [그러한다면] 알파 베타는 그러한 상태를 지니지 않을 것이다 그리고,

만약 (있을 ) **수** 있는 것 알파로부터 반드시 (베타)가 있을 **수** 있다면 [그리고] 알파가 있다면 반드시 베타도 있다 왜냐하면 (있을) **수** 있는 것은 필연적으로 있는 베타(το Β εἶναι 1047b28)이기 때문이다 만약 알파가 (있을) 수 [있다]면 그렇다 만약 알파가 (있을) 수 있는 것으로 있어 왔을 때 그렇게 반드시 있다 ”

뒤나뮈스(힘) 보다는 뒤나톤(할 **수** ‘있다’)에 대해 말하고 있는 이 장에서는 뒤나톤이 **에이나이**(있음)과 묶어져 주로 말하여진다 할 수 ‘있다’(δυνατὸν εἶναι 1047b17 또는 εἶναι δυνατὸν 1047b16)에서 처럼 말이다[855]

있을 **수** 있는 것은 있는 것인가 아니면 있지 않는 것인가 있을 수 있는 것은 (있는 것도 아니며) 앞으로 있을 것도 아니다 라고 말하는 자들을 거부하면서 텔레스는 4 장을 연다 그가 앞서 576 - 577 쪽에서 말한 바에 따르면 있을 수 있는 것에는 그 있는 힘에 이미 에네르게이(활동)이 속하므로 있지 않을 수 없기 때문이다 있을[856] 수 있으면 이미 필연적으로(ἀνάγκη 1047a15)있기 시작하는(ἐνδέχεται 1047a26)것이다

있을 수 있는 것은 있지 않을 것이다 따라서 그러한 것에는 어떤 것도 있을 수 없다 라고 말하는 것은 진실이 아니라는 것은 만약 할 수 있음

---

855) 따라서있음은 아리스토텔레스에게 무엇인가 라는 나의 물음에 대한 답이 이장에서 주어질 만도 하다 그러나 이러한 답을 얻기 위해서 무모한 분석을 시도 할 필요는 없을 것이다 단지 여기서 나는 테애타 편 4 장을 있는 그대로 받아드리려고 할 뿐이기 때문이다

856) 있을 대신에 앉을 또는 움직일 또는 설 또는 생성될(577쪽) 또는 측정될(580쪽) 등 등을 집어 넣을 수 있다

이 우리들이 말했던 그러한 것이라면 분명하다 예를들어,

[평행 사변 형의 ] 빗 변은 측정 될 수 있지만 결국은 측정 되지 못할 것이다 라고 말하는 그런 자들을 나( 아리스토텔레스)는 말하는데 이런 자는 있을 **수** 없음을 논의하지( 고려하지) 않는다 있는 것이 있을 수 있을 수 '있으'려 하거나 또는 생성할 수 '있으'려 하는 것을 어떤 것도 막지 못하기도 하지만 다른 한 편으로 있지 않을 것이 있지 않으려 하는 것을 어떤 것도 막지 못한다고(οὐθὲν κωλὐει 1047b8) 여기기 때문이다 그러나,

있지 않으면서 한 편으로 있을 수 있는 것이 있거나 또는 생성된다는 것이 우리의 전제이라는 것이 저기서 우리들이 말했던 것으로부터 필연적일 것이다 측정 될 **수** 없는 것도 있으므로 어떤 것도 앞으로 있을 **수** 없는 것이 아니기 때문이다 그런데(γὰρ 1047b12),

있을 수 없는 것 과 거짓은 동일한 것이 아니다 지금 당신이 서 '있다'는 한 편으로는 거짓이지만 다른 한 편으로는 설 **수** '있다'는 아니기 때문이다

있을 수 없는 것도 있는 것이므로 있을 **수** 있는 것이건 있을 **수** 없는 것이건 앞으로 있을 것이거나 [ 또는 지금 있는] 것이다 라고 그는 지금 여기서 말하려는 것 같다 그러기에,

그에 따르면 평행 사변 형의 빗 변은 측정 될 수는 있지만 결국 측정 되지 못한다 라는 것을 보기로 들어가면서 있을 **수** 있는 것은 있지 않을 것이다 [또는 있지 않다] 라고 말하는 자들은 진실을 말하고 있는 자가 아니다 그래서,

이런 자는 있을 수 없는 것을 고려하지 않는다 [또는 염두에 두지 않는다[857]] 라고 그는 말한다 있는 것이 있을 **수** 있으려 하는 것을 막는 것도 있지 않지만 있지 않을 것이 있지 않으려 하는 것을 막는 것 역시 있지 않다 라고 여기기 때문이다 따라서,

있을 **수** 있는 것은 있지 않을 또는 있지 않는 것이 아니라 있을 또는

---

857) 다시 말해 있는 것 만이 있고 있지 않는 것은 있지 않을 뿐이다 라고 말하면서 있지 않는 것은 결코 있을 수 없다는 것을 우기는 자들이다

있는 것이므로 있을 수 있는 것은 있지 않을 것이다 라는 것은 진실이 아니다 동시에,

예를들어 지금 당신이 서 '있다'는 당신이 앉아 '있다'면 거짓인 반면에 서 있다는 설 수 있다가 아닌 것 처럼 있을 **수** 있는 것은 거짓이 아니다 있을 **수** 없는 것 과 거짓은 동일한 것이 아니며 거짓은 있지 않는 것이고(280 쪽) 있을 **수** 없는 것도 있는 것이기 때문이다

계속해서 그는 A(알파) 와 B(베타) 라는 변항을 써 가면서 있는 것 과 있을 **수** 있는 것 이 두 가지가 서로에 대해 어떻게 있는가를 말하는 가운데 있을 **수** 있는 것은 있지 *않을* 것들이 아니라는 것을 논증한다

있는 알파로부터 반드시 베타가 있다면 있는 알파의 있을 **수** 있음으로부터 반드시 베타도 있을 수 있다는 것은 분명하다 있을 **수** 있는 것이 반드시 있는 것이 아니라면 있을 수 있지 않으려는 것을 막는 것은 있지 않기 때문이다[858]그런데,

알파를 있을 **수** 있는 것이라고 해 보자 알파는 있을 수 있는 것이므로 알파 베타 어느 것도 있을 수 없다는 것이 잇 따르지 않는다 베타는 반드시 있으나 있을 수 없는 것으로 있어지고 있었다 그런데,

알파를 있을 **수** 없는 것이라고 해 보자 알파가 반드시 있을 수 없는 것을 있다면 베타도 반드시 있을 수 없는 것으로 있을 것이다 그러나 알파는 있을 수 있는 것으로 있어지고 있었다 베타도 그렇다 이렇듯,

베타는 있는 알파로부터 있으므로 알파가 있을 수 있는 것이라면 베타도 있을 수 있는 것이다 이렇듯,

있을 수 있는 것이 아닌 알파 베타의 그러한 상태로부터 베타도 그러하다면 알파 베타는 그러한 상태를 지니지 않을 것이다 그래서(καὶ 104726),

있을 수 있는 것 알파로부터 반드시 베타가 있을 수 있고 그리고 알파가 있다면 베타도 반드시 있다 있을 수 있는 것은 ,필연적으로, 있는 베타

---

858) 여기서 그는 있을 수 있는 것 그 자체 프라그마를 전제하고 있다

이기 때문이다 알파가 있을 수 있다면 알파가 있을 수 있는 것으로 있어 왔을 때 그렇게 반드시 있다

이러한 텔레스의 로고스는 먼저,

있는 것의 있음으로부터(τού εἶναι 1047b15) 있는 것의 있을 **수** 있음이 나온다 라고 말한다 그래서 알파로부터 베타가 반드시 있고 반드시 알파가 있으며 알파의 있음으로부터 알파의 있을 수 있음이있다면 그 알타의 있을 수 있음으로부터 베타의 있을 **수** 있음이 분명히 나온다 베타를 있을 수 없게 하는 것은 있지 않기 때문이다 있을 수 있는 것이 반드시 있는 것이라면 그렇다 다음으로,

' *κωλύει ( 막다*, to hinder, to prevent, 1047b7, 17) ' 라는 말을 쓰므로서 논증을 더 선명하게 한다 바로 이 말이 들어 간 로고스를 다시 여기서 따져 보아야한다 첫 번째로,

" 평행 사변 형의 빗 변은 측정 될 수 있지만 [앞으로] 측정 될 수 없다 라고 말하는 어떤 자는 있을 **수** 없는 것을 고려하지 않는다 있는 어떤 것이 있을 **수** 있으려는 것을 또는 생성될 수 있으려는 것을 또는 있지 않을 **수** 있으려는 것을 또는 [앞으로] 있지 않을 수 있으려는 것을 *막*는 것은 있지 않다 [라고 여기기] 때문이다 "

사변 형의 빗 변은 측정 될 수 없다 라고 말하는 자들은 있을 **수** 없는 것은 있지 않을 것이라는 전제를 깔고 있다 이들은 측정 될 수 없는 빗변은 앞으로도 측정되는 것으로 있을 수 없으며 있을 수 없는 것은 있지 않을 것이다 라고 여기기 때문이다 그래서 이들은 있을 **수** 없는 것을 논의하려 하지 않는다 두 번째로,

" 만약 있는 알파로부터 반드시 베타가 있다면 마찬 가지로 있는 알파의 있을 수 있음으로부터 베타가 반드시 있을 수 있다는 것은 분명하다 있을 **수** 있음이 반드시 있지 않다면 있을 **수** 있지 않으려는 것을 막는 것은 있지 않기 때문이다 "

알파로부터 베타가 반드시 있는데도 불구하고 있는 알파의 있을 수 있음으로부터 베타가 있을 **수** 없다면 있을 수 있는 것은 있지 않을 것이기 때문이다 그러나 있을 수 있는 것은 있지 않는 것이 아니라 있는 것 이었다(ἦν) 따라서,

있을 수 있는 것도 있는 것이다 라는 텔레스의 그 전제를 부정(否定)하는 로고스 '있을 수 있는 것은 있지 않은 것이 아니다'를 부정적으로 논증하는데[859] 막다(코오뤼에이)라는 이 낱 말은 결정적인 역할을한다 결국,

4 장은 있을 수 있는 것도 있는 것이라는 것을 논증하는 장이라고 말하여질 수 있으리라[860]나를 혼돈 스럽게한 그러나 텔레스에 있어서의 에이나이를 알기 위해서는 반드시 이해 해야 할 장이지만 나를 혼돈 스럽게한 4 장을 이제 떠나 이러한 (할) **수** (있음) - 능력 -을 행하는 기교(ποιητικὴ[861] 1048a8)에 대해 말하는 5 장으로 넘어가자

" (5) 예를들어 한 편으로 감각 처럼 태어 나면서부터(συγγενών 1047b31)[있거나] 다른 한 편으로 플루우트 [를 부는 힘] 처럼 습관(ἔθει 1047b32)으로부터[ 있거나] 다른 한 편으로 기교들의 [힘들] 처럼 배움[862]으로부터 모든 힘(뒤나뮈스)들은 [있으므로] 습관 과 로고스에 의해서 [오는

---

859) 그 전제에 부정하는 말이 틀렸음을 보여 줌으로서 다시 그 말을 부정하는 논증을 나는 여기서 말한다 다시 말해 부정의 부정이다 이 낱 말 바로 앞에 부정어(否定語) οὐθὲν(어떤 것도....하지 않다, 1047b8,17)이 쓰인 것을 보아도 부정적인 논증을 하는데 그 말이 쓰였다는 것을 알 수 있으리라

860) 그러나 지금의 나는 이 논증을 전체적으로 조감(照鑑)할 수 없을 것 같아 안타갑다 ἦν( 있어지고 있는, 1047b20,22,29)의 쓰임새를 온전히 이해 못한 것도 그 원인 가운데 하나일 것이다

861) **할** '수' 있도록 **하는** 기교 다시 말해 능력(能力)을 발휘 할 수 있도록 하는 기교.....

862) 기교들은 배움에 의해서 얻어질 수도 있다 라고 그가 565 쪽에서 말하고 있음에 유의하시오

그런 힘들을] 우리는 반드시 이전의 활동에의해서(προενεργήσαντας 1047b33-34) 반드시 획득해야한다 그러나 [이것은] 그렇지 않는 것들 과 겪기 [만 하는] 것들에게는 필연적이지 않다 그런데,

할 **수** [있음]은 어떤 것을 할 수 [있음] 이고 그리고 규정(정의)된 알론한 것들이 어떻게 언제 [어떤 것을 할 수 있음이며] 그리고 한 편으로 로고스에 따라서 움직이게 할 수 [있고](δύναται κινείν 1048a2-3) 그런 것들의 힘들은 로고스와 더불은 것들인 반면 다른 한 편으로 로고스적이지 않게 (움직이게 할 수 있으며) [그런 것들의] 힘들은 로고스적이지 않으므로 그리고 한 편으로 로고스적인 힘들은 영혼을 지닌 것들 안에 반드시 있는 반면 다른 한 편으로 로고스적이지 않는 힘들은 (영혼을 지닌 것 과 영혼을 지니지 않은 것 이) 양자 안에 (있을 수 있으므로) [또한],

한 편으로 로고스적이지 않은 힘들과 관련지어지[면] 행하는 것 과 겪는 것은 [문제의 그] 힘들에 적절한 길에서 이루어질 때 하나는 반드시 행하여야하고 다른 하나는 반드시 겪어야하는 반면 다른 한 편으로 로고적인 힘들은 반드시 그런 것은 아니다 한 편으로 로고스적이지 않은 힘들은 모두 단지 하나 만을 행하는(ποιητική 1048a8) 반면 다른 한 편으로 로고스적인 것들은 반대들을 행하기 때문이다[863]그래서 동시에 그 반대들을 행할 [까?] 그러나(δέ 1048b9) 그럴 수는 없다 따라서(ἄρα 1048b10),

따라서 주로 [이끄는, 향하는] 헤태론한 어떤 것이 반드시 있어야한다 나는 이것을 **욕망** 또는 선택(ὄρεξιν[864] ἢ προαίρεσιν 1048b11)이라고 말한다 할 수 (있는) 것 으로서 속해, 겪으려 할 때 두 가지 것 가운데(ὁποτέρου[865] 1048a11) 어느 것을 주로 욕망해서 그것을 행하기 때문이다 그래서,

---

863) 이미 텔레스는 2 장에서 로고스적인 힘들은 반대들을 행하나 로고스적이지 않은 힘들은 단지 하나 만을 행한다 라고 555 쪽에서 말한다

864) 욕망에 대해서는 영혼에 관하여 433a18 앞 뒤를 참조하시오(노우트46′- 95) 거기서 욕망은 어떤 것을 움직이게 하는 것 으로서 영혼 안에 있다 라고 말하여진다 604 쪽을 참조하시오

865) 무엇 무엇을 말하는 것일까 우선 반대들 두 가지를 말하는 것 같다

힘을 지니는 그리고 **힘** 으로서 지니는 것이 **욕망** 할 때 마다 로고스에 따라 모든 것을 할 **수** (있음)은 이것을 **행**한다(ποιήσει 1048a12) 그런데 겪어진 것이 현재 할 때는  그러한(ὡδὶ, 겪는, 1048b15)을 지닌 채 행한다 만약 그렇지 않다면 행할 수 없을 것이다 어떤 밖으로부터(τών ἔξω[866] 1048a15)도 [그 행함을] 방해하여 제한 받지 않는다 나아가서 결코 그러지 않는다 행하는 힘 으로서 있는 힘을 지니기 때문이다 그러나,

모두 어떻게든 그러한 것이 아니라 밖으로부터의 방해가 물리쳐지는는 [때만 그렇다] 긍정적인 제한들 가운데 어떤 것(ἕνια 1048a21)에 의해서 이런 방해들이 제거되기 때문이다 이 때문에,

어떤 것도 동시에 두 가지 것 또는 반대되는 것을 탐욕 또는 충동(βούληται ἢ ἐπιθυμῇ 1048a21)에 의해서 행하지 않는다 그렇게 그것들의 힘을 지니지 않으며 [그것들을] 동시에 행하는 힘은 있지 않기 때문이다 ”

갈 수록 내용이 어려워진다 4 장의 내용도 다 파악 못 했는데 난해한 5 장의 내용이 밀려온다 그 줄거리는 잡아 낼 수 있을 것 같으나 줄거리에 붙어 있는 잡 것들이 더 어렵다 다시 요약하고 나면 더 나아지리라

주로 뒤나톤(할 수 있음 또는 능력)에 대해 말하는 4 장에 이어지는 5 장은 뒤나뮈스(힘)을 로고스적인 힘 과 로고스적이지 않는 힘으로 나누는 2 장에 오히려 더 이어지는 듯하나 실은 있을 수 있게 되는 다시 말해 능력이 어떻게 행(ποιεῖν 1048a21)하여지는가에 대해 말하므로 5 장은 있을 수 있음 에 대해 말하는 4 장에 더 밀접히 이어진다 그러나,

5 장에서 뒤나톤(할 수 있음)과 더불어 나오는 뒤나뮈스(힘)는 4 장에서는 나오지 않는다 5 장은 먼저,

---

그러나 행함 과 겪음이라고도 말할 수 있을 것 같기도 하다 주로 [행하는] 어떤 것이 반드시 있어야한다는 것을 봐서는 반대들일 것 같기도 한 반면에 전체 맥락에서는 힘 과 할 수 있음(능력)이 발휘(發揮)되기 위해서는 이러한 것을 주로 이끄는 그래서 로고스적인 힘이 행하거나 겪게하는 이러한 힘 과 할 수 있음과는 헤태론한 그 무엇 곧 욕망 또는 의지가 반드시 있어야한다 라고도 말할 수 있을 것 같기 때문이다.....

866) 밖이란 어떤 것의 밖이란 말일까.....

힘들을 어떻게 지니는가에 대해 말하면서 어떤 힘을 지닐려면 그 힘을 지니기에 앞서 먼저 **활동**해야한다(προ**ενεργήσαντας** 1047b33-34)라고 텔레스는 말한다

감각을 지니는 것 처럼 어떤 힘을 *태어 날 때부터* 지니기도 하나 한 편으로 플루우트를 부는 힘 처럼 *습관(τών ἔθει* 1047b32)*으로부터* 어떤 힘을 지니기도 하며 다른 한 편으로는 기교들 처럼 *배움으로부터* 어떤 힘을 지니기도 하는데 [이 세 가지 가운데] 습관 과 로고스로부터의 힘은 지녀지기 이전의 활동에 의해서 온다 그러나 그렇지 않는 힘 과 겪기 [만 하는 것들]에 있어서는 반드시 그렇지 않다 이어,

5 장은 이러한 힘들을 2 장 처럼 로고스적인 힘 과 로고스적이지 않는 힘으로 나눈 다음 이러한 나뉨에 상응하게 그 활동하는 길도 다르다 라고 말한다

할 **수** [있음]은 규정된 알론한 것들이 언제 어떻게 어떤 것을 할 수 [있다는 것]이며 로고스에 따라서 *움직이게* 할 **수 [**있는 그러한] 알론한 것들의 **힘**들은 로고스와 더불은 힘인 반면 로고스적이지 않게 (움직이게 할 수 [있는] 비 로고스적인 힘들이 있다 그런데,

이러한 로고스적이지 않는 힘들은 영혼을 지닌 것 과 영혼을 지니지 않는 것 이 양자 안에 있을 수 있는 반면 로고적인 힘들은 영혼을 지닌 것 안에 반드시 있다[867]또한,

---

867) 힘들을 로고스적인 것 과 로고스적이지 않는 것으로 이미 554 쪽에서 그에 의해 나누어 졌다는 점 그런데 거기서는 그 둘 사이의 구분이 아직은 애매 모호 했다는 점을 기억하라 그래서 나는 거기 562 쪽에서 그런 것 같다 라는 말을 써 가면서 요약했다 물론,

그는 거기서 로고스와 더불은 힘들은 반대들을 생산하는 힘인 반면 비 로고스적인 힘들은 단지 하나 만을 생산하는 그런 힘이다 라고 직접 이 두 가지 힘에 대해 말한다(555 쪽) 그리고 이 점은 588 쪽에서 다시 반복된다 그러나,

영혼 아닌 것에 속하는 힘은 로고스적이지 않은 힘인 반면 영혼을 지

로고스적이 않는 힘과 연관되어 행하는 것 과 겪는 것이 그 힘의 적절한 길에 이루어질 때 하나는 반드시 행해야 하며 다른 하나는 반드시 겪어야하는 반면 로고스적인 힘들에 관련되어져서는 반드시 그런 것은 아니다 로고스적이지 않는 힘들은 단지 하나 만을 행하는 반면 로고스적인 것들은 반대들을 행(생산)하기 때문이다 그러나 동시에[868] 반대들을 행할 수는 없다

여기 까지의 5 장은 2 장과 연이어져 2 장의 내용을 보충하고 있는 것으로 보아도 무방하다 다시 말해 물론 여기서 보충되는 것들이 2 장에서

---

닌 것 또는 영혼에 속하는 힘은 로고스와 더불은 힘이다 라는 점(554쪽) 그리고 잘 행하거나 잘 겪는 힘은 로고스에 따르는 힘일 것인 반면에 그져 단순히 행하거나 겪는 힘은 로고스 없는 비 로고스적인 힘일 것이라는 점(558, 552 쪽)은 내가 나름대로 그러한 힘들을 규정해 본 것 일 뿐이다 그런데,

우리는 여기서 이 두 가지 힘에 대한 직접적인 그의 언급을 찾아 볼 수 있다 로고스적인 힘은 영혼을 지닌 것 안에 반드시 있는 반면 로고스적이지 않는 힘은 영혼을 지닌 것 안에도 있을 수 있고 영혼을 지니지 않는 것 안에도 있을 수 있다고 말이다 나아가서,

로고스적이 않는 힘과 연관되어 행하는 것 과 겪는 것이 그 힘의 적절한 길에 이루어질 때 하나는 반드시 행해야 하며 다른 하나는 반드시 겪어야하는 반면 로고스적인 힘들에 관련되어져서는 반드시 그런 것은 아니다 라고 텔레스는 말한다 그렇다면,

내가 미리 두 가지 힘에 대해 지레 짐작하여 간접적으로 규정한 두 가지 점은 그릇된 것임이 드러난 셈이다 아...이러한 잘못을 내가 얼마나 많이 범하고 있을까...

868) 여기에 나오는 동시에((ἅμα 1048b9) 그 반대들을 행할 수 없다 라는 말을 실체는 그 자체 변함 으로서 반대들을 받아들인다 라는 범주들 184 쪽을 참조하시오

함축적으로 나타난 것들이긴 해도 아직 까지는 첨가되는 새로운 어떤 것이 말하여지지 않고 있다는 말이다 이 새로운 것을 말하기 위해 3 장 과 4 장을 거친 5 장이 다시 2 장으로 다시 이어진다

바로 그 새로운 것이 영혼에 관하여 433a18 앞 뒤에서 심각하게 말하여지고 있는 욕망(ὄρεξιν) 또는 선택이다 무엇 때문에 욕망 또는 선택이 이 순간 여기에서 튀어 나올까

로고스를 지니지 않는 힘들은 단지 하나 만을 행하므로 반대들을 행하지 못 한다는 것이 그리고 반대들을 행하는 것은 로고스적인 힘이긴해도 로고스적인 힘도 동시에 그러한 반대들을 행하지 않는 것이 그리고 로고스적인 힘들은 적절한 길에서 행함 과 겪음에 마주칠 때 하나가 반드시 행하고 다른 하나가 반드시 겪어야 하는 것은 아니지만 로고스적이 않는 힘은 반드시 그래야 한다는 것은 바로 앞에서 말하여졌다 그렇다면,

로고스적인 힘이 *행하고 과 겪으*[869]려할 때 이 행하고 겪도록하는 헤태론한 어떤 것이 반드시 있어야 할 것 같다 그래야만 로고스적인 **힘**이 **활동**할 수 있을 것 같기 때문이다 따라서,

힘이 활동하기 위해서는 헤태론한 그 어떤 것이 있어야만 할 것이다라고 그는 생각했던 것 같다 물론 나도 이러한 텔레스의 생각이 옳다고 본다 그러기에 그는 여기서 욕망(오렉시스) 또는 선택를 이끌어 들인다[870]

[**힘**을 주로 있을 **수** 있게 하는 또는 **활동**하게 하는 그러나] 이런 것들과는 헤태론한 어떤 것이 반드시 있어야한다 나(텔레스)는 이것을 욕망 또는 선택 라고 말한다 할 수 있는 것 으로서 속해 있어 겪으려 할 때 마다 두 가지 것 가운데 어느 하나를 주로 욕망해서 그것을 행하기 때문이다 그

---

869) 행함 과 겪음은 서로에 연결되지 않는 순수한(하플로스) 것들 로서의 카테애고리아들이었음을 기억하라(범주들 30 쪽)

870) 따라서 어떻게 보면 힘 과 할 수 있음 과 욕망 과 활동 과 현실 등 이러한 모든 것들은 인간 영혼을 섬세하게 갈라 놓은 것들 처럼 보인다 요즈음 사람들은 영혼 이라는 말을 일부러 쓰려고하지 않지만 영혼의 양상 또는 움직임인 생각 과 감각 과 감정 등을 현대 심리학이 다루려고 한다면 텔레스 또한 여기서 현대 심리학적인 내용들을 더불어 말하고 있다고도 할 수 있다

러하기 때문에,

**힘**을 지는 것이 **욕망** 할 때 마다 로고스에 따라 모든 것을 할 **수** 있음이 이것을 **행**한다 그런데 겪음이 현재 할 때는 겪음을 지닌 채 행한다 그렇지 않다면 행 할 수 없을 것이다 어떤 습성도 그 행함을 방해하여 결코 제한하지 않는다 행하는 힘으로 있는 힘을 지니기 때문이다 그러나,

모두 그렇다는 것이 아니라 밖으로부터의 방해가 물리쳐지는 그러한 때만 그렇다 긍정적인 제한들 가운데 어떤 것(ἔνια 1048a21)에 의해서 이런 방해들이 제거되기 때문이다 이 때문에,

어떤 것도 동시에 두 가지 것 또는 반대 되는 것을 탐욕 또는 충동에 의해서 행하지 않는다 그렇게 그것들의 힘을 지니지 않으며 그리고 그것들을 동시에 행하는 힘은 있지 않기 때문이다 따라서,

힘이 활동 할 수 있는 것은 욕망 또는 의지가 있기 때문이다 라고 5 장을 짤막하게 말 할 수 있으리라 **욕망** 하므로서 **힘**이 로고스적으로 **활동**하여 반대들을 **행**(ποιείν, 생산)한다 물론 *겪으*면서 *행*할 수도 있으나 이 경우 이러한 행함을 방해하는 어떤 **습성** - 습성들 가운데 외부적인 방해를 물리치는 습성의 경우 그렇다 - 도 있지 않으므로 행하는데는 아무런 지장이없다 이렇듯,

힘이 활동하는 길에 대해 말하는 5 장[871]에 이어지는 6 장부터 그는 이제 활동 과 현실에대해 말하기 시작한다 먼저,

6 장에서 그는 할 수 (있음) 과 움직임 과 실천 또는 활동을 구분한다

" (6) **움직임**에 따라 말하[여지]는 **힘**에 관해 말했으므로 **활동**(ἐνεργεία 1048a26)은 무엇이며 어떠한 것인가에 관해 말해 보도록 하자

순수하게든 또는 어떤 길에서든 자연스레 알론한 것을 움직이 거나(κινείν 1048a28) 또는 알론한 것에 의해서 움직여짐 이것을 우리들은 할 **수**

---

871) 여기서 말하여지는 행함 과 겪음에 대해 더 숙고하고 싶으나 그 자료가 내 머리에 있지 않다

(있음 δυνατὸν[872] 1048a28)) 이라고 말할 뿐 만이 아니라 해테론하게도 [말한다는] 것은 이런 것들과 관련되어진 우리의 조사 가운데서 동시에 분명하다 이 때문에,

**활동**(에네르게이아)는 우리들이 말하는 뒤나뮈스(**힘**)과 같은 것에 (속하는 것이 아니라) 프라그마(τὸ πράγμα, 일 또는 사태, 1048a31)에 속한다[873]

---

872) 힘에 에네르게이아(활동)이 속하는 경우 힘을 지닌 것은 있을 수 있다 라고 569 쪽에서는 말하여진다는 것을 다시 생각해 보라 다시 말해서 **에네르게이아**가 속하는 **힘** 그것을 그는 할 **수** (있음, **능**(能))이라고 말하는 반면에 여기서 그는 알론한 것을 자연스레 움직이게 하거나 또는 알론한 것에 의해서 움직여지게하는 것이 할 수 (있음, 능(력)) 이라고 말하여진다

앞 과 뒤에서 달리 말하여진다 라고 여겨질 수 있으리라 그러나 상호보충(592 쪽)하는 것은 아닐까 어쨌든 **움직임**이라는 말은 뒤에서 앞을 새로 보충한다 물론 움직임 이라는 말이 처음 여기서 나타난다는 뜻은 아니다 이미 567, 570, 588 쪽에서 이와 연관하여 나타나기 때문이다 또한,

힘이 변화의 아르케애라고 말하여진다는(548) 점을 상기해 보면 할 수 있음이 힘에 대해 있듯이 움직임이 변화에 대해 있다 라고 말할 수도 있을 것 같다 다시 말해 힘 과 할 수 (있음)이 동일한 것이 아니듯 변화 와 움직임 역시 동일한 것이 아니다 서로 구분된다

873) 우리들이 현실에 주로 연결시키는 활동이라는 이름은 대 부분 움직임으로부터 움직임과는 알론한 것으로 확장된 것이다 라는 570 쪽을 참조하라 따라서,

거기서도 활동은 힘에 연결되는 것이 아니라는 것이 넌지시 드러난다 물론 여기서는 힘에 속하는 것이 아니다 라고 그에의해 선명하게 말하여진다 그리고,

범주들 81 쪽에 나타난 프라그마 라는 말을 여기에 나타난 프라그마와 연결지어 생각할 수는 없는 것일까.....활동(에네르게이아)은 프라그마(일 사태(事態), 사상(事象))에 속한다는 말인데....

예를들어 헤르메스의 흉상은 나무 덩어리 안에 그리고 반(半)은 전체 안에 힘으로(잠재적으로) [있다] 라고 우리들은 말한다 분리[874] 되어질 것이기 때문이다(ὅτι ἀφαιρεθείη ἄν 1048a33) 그리고 심지어 이론을 [지니지] 못한 자 조차도 만약 그가 이론을 [지닐] **수** (있다)면 알고 있는 자 라고 우리는 부른다 그러나,

[이러한 것들에 대조적인 것들은] 활동적으로 있다

우리들이 말하려고 하는 것은 귀납(τῇ ἐπαγωγῇ 1048a35-36)에의해서 각기 경우에 분명해진다 그리고,

우리는 모든 것의 정의를 추구할 것이 아니라 유비적인 것(τὸ ἀνάλογον 1048a37)을 포착함에 만족해야한다 집 지음이 집 지을 [수 있음]에 대해 그리고 걸음이 걸을 [수 있음]에 대해 그리고 봄이 눈을 감았지만 시력을 지님에 대해 그리고 질료로부터 빚어 것이 질료에 대해 그리고 작업된 것이 아직 작업되지 않은 것에 대해 있듯이 말이다

차이나는(τῆς διαφοράς 1048b4-5)이러한 헤태론한 것들 하나로 **활동**을 취하여 보고 할 **수**[875] (있음)을 [다른] 헤태론한 [하나로] 취하여보자 그런데,

모든 것들이 이와 같이 활동적으로 말하여지는 것은 아니다[876] 그러

---

874) ‘ 실체들이라고 여겨지는 것들 가운데 많은 것들이 분명히 잠재적으로 있다 생물의 부분들 - 이 부분들 가운데 어느 것도 분리해 있지 않기 때문이다 분리될 때 이것들 모두는 단지 질료 로서만 있다 ’ 라고 말하는 형이상학 497 쪽을 참조하시오

875) 여기서는 힘(뒤나뮈스) 과 할 수 있음(뒤나톤, 능력)이 서로 바꾸어질 수 있는 것으로서 다루어지고 있는 듯 하다 그리고,

할 수 있는 것 곧 힘에 속하는 헤태론한 것에는 집 지을 수 있음 과 걸을 수 있음 과 눈 감은 시력 과 질료 와 작업된 것이 속할 것이지만 활동에 속하는 헤태론한 것에는 단지 봄만이 속할 것이다 이어지는 내용에서 드러나게 될 것이지만 집 지음 과 걸음 등은 단순한 움직임일 뿐 에네르게이아가 아니기 때문이다

876) 같은 감각으로 활동이라 말하여지는 것은 아니다 활동은 힘에 대해

나 그것(τούτο, 활동, 1048b7)이 그것 안에 또는 그것에 대해 한 편으로 이것 안에 또는 이것(τόδε 1048b8)에 대해 (그 활동이 있듯) 유비적으로 말하여진다 한 편으로 **힘**[875]에 대해 움직임 으로서 (있는) 것들이 (있고) 다른 한 편으로 질료인 것에 대해 실체로서 (있는) 것들이 (있기) 때문이다 마찬가지로,

예를들어 보는 것 과 걷는 것 과 보고 '있는' 것(τῷ ὁρώνρι καὶ.....ὁρωμένῳ 1048b11-12)과 같은 많은 있는 것들에 적용되는 것과는 다르게 한계 없는 것 과 텅 빈 것(τὸ κενὸν 1048b10) 과 이와 비슷한 모든 것들이 힘으로 그리고 활동적으로 [있다 라고] 말하여진다 이런 것들은 어떤 때 진실을 말할 수 있게 되기 때문이다 한 편으로 보고 '있는' 것은 보이기 때문에 그렇게 (말하여지는 반면에) 다른 한 편으로 보여질 **수** (있기) 때문에 (그렇게 말하여진다) 그러나 한계 없는 것은 한 번이라도 **활동**적인 것으로서 분리되어(χωρισρὸν 1048b15) 있는 [식으로] 그렇게 **힘**으로 있지 않다 단지 한계 없는 것은 인식(γνώσει 1048b15)에 있어서만 (잠재적으로 있을 뿐이다) 나누는 과정이 결코 끝나지 않음은 이런 활동이 힘으로 있음을 담보하지 그 한계 없는 것이 분리되어 있다는 것을 담보하지 않기 때문이다 그런데,

예를들어 사람들이 몸의 부분들을 얇게 만들고 있는 그 뚱뚱함을 제거함 또는 뚱뚱-제거와 같은 움직임 안에 몸의 그 부분들이 있는 것 처럼 그것을 위해(ὧν ἕνεκα 1048b21) 움직임이 있는 바로 그것에 속하지 않는다 [면] 한계 있는 실천들(τών πράξεων 1048b18) 가운데 어느 것도 끝(τέλος, 목적, 1048b18)이 아니고 그 끝 주변에( περὶ 1048b19)있으므로 이것은 실천이 아니거나 또는 끝이 있지 않으므로 최소한도 끝이 아니다[877] 오히려 **실천**은 끝이 속해있는 움직임이기 때문이다 예를들어,

보다(ὁρᾷ 1048b23), 그러나 분별하다(φρονεί 1048b23) 와(καὶ[878]

---

움직임으로 있는 반면에 한 편으로 질료적인 것에 대해 실체로 있는 것이라고 말하여지기 때문이다

877) 여기서 들어지고 있는 살 뺌 이라는 실천은 (순수한) 실천이 아니다 살 뺌이 그  진정한 그 끝(목적)이 아니기 때문이다 단지 살 뺌은 한계를 지는 실천일 뿐이다

878) καὶ(와, 그리고)를 로스는 ' at same time.....and..... '라고 옮긴다 적

1048b23) 생각하다 와 생각했다 처럼 [말이다] 그러나,

배우다 와 배웠다 또 건강해지다 와 건강해졌다는 [그렇지] 않다 잘 살다(εὖ ζῆι 1048b25) 와 잘 살았다 그러나 행복하다(εὐδαιμνεί 1048b26)와 행복했다 [도 끝이 속해 있는 움직임이 아니다] 만약 그렇지 않다면(끝이 속해있는 움직임이라면 이미) 어느 때 멈추었을 것이다 얇게 만드는 과정이 멈출 것 처럼 말이다 그런데 그러나 지금은 아니다 그러나 살다( ζῆι 1048b27) 와 살았다[는 멈추지 않기 때문이다 ] 실로,

한 편으로 이런 것들[879] 가운데 어떤 것들은 **움직임**(κινήσεις 1048b28)이라 말하는 것들인 반면 어떤 것들은 **에네르게이아(활동)**이라 말한다[880]

모든 움직임은 끝나지 않는다 얇게만듬 배움 걸음 (집)지음[등 처럼

---

절한 표현이다 생각하면서 동시에 생각했다(완료) 보면서 동시에 분별한다 또는 분별했다와 같은 이러한 말들은 끝이 안에 들어 있는 움직임들 로서 실천이다 그리고 현실이다 그러나,

배우면서 동시에 배웠던 것이 아니며 건강해지면서 동시에 건강해졌던 것이 아니고 행복하면서 동시에 행복해졌던 것은 아니고 살면서 동시에 살았던 것은 아니다 그리고 현실이 아니다 따라서,

계속 이어지는 보기들은 같은 차원의 보기들이 아니라 각기 헤태론한 차원의 보기들이다 살 빼다 와 배우다 와 걷다 와 집짓다 와 살다와 같은 움직임들은 끝이 안에 들어있지 않은 다시 말해 끝나지 않을 움직임들인 반면에 보다 와 생각하다는 그 끝이 안에 들어 있는 움직임들이기 때문이다

879) 이것들은 배우다 건강해지다 잘 살다 행복하다를 가리키는 것일까 아니면 모든 움직임들을 가리키는 것일까 로고스들의 이어지는 순서를 따르자면 앞의 것일 듯하다 그러나 계속 이어지는 로고스에서는 앞의 것 모두 활동이 아닌 것들로 나타나므로 뒷의 것일 듯 싶다

880) 현실(엔텔레케이아)과 연결되는 활동(에네르게이아)은 비록 움직임으로부터 확장됐지만 움직임과는 알론한 것이다 라는 570 쪽과 힘 과 활동에 대해 말하므로서 우리는 움직임을 훨씬 넘어선다 라고 말하는 546 쪽 각주 788 번을 참조하시오

말이다] 이것들은 끝나지 않는 그런 움직임들이다 걸으면서 동시에(ἅμα 1048b30) 걸었지 않으며 집 지으면서 동시에 집 지었지 않고 생성되면서 동시에 생성됬지 않으며 움직여지면서 동시에 움직여졌지 않기 때문이다 그러나 움직이다 와 움직여지다는 헤태론하다[881]그런데,

동일한 것을 보면서 동시에 보았고(ἑώρακε 1048b33) 생각하면서 (동시에) 생각했다 나는 이러한 것을 에네르게이아(활동)이라고 말하며 다른 한 편으로 저것(전자)을 움직임이라 말한다

이와 같은 그리고 이와 비슷한 숙고들에 의해서 에네르게이아(활동)은 무엇이며 어떠한 것(ποίον 1048b36)인가 가 우리에게 분명해졌다 ”

에네르게이아가 무엇인가에 대해 말하는 6 장은 움직임으로부터 시작한다 라고 말할 수도 있을 것 같다 507 쪽에서 말하여진 것 처럼 움직임[882]으로부터 확장된 것이긴해도 움직임과는 알론한 것이 바로 에네르게이아(활동)이기 때문이며 바로 이 활동이 현실과 연결되기 때문이다[883]

움직임에 따른 힘에관해 말하여졌으므로 이제 활동이 무엇인가에 관해 말해보도록 하자

할 **수** (있음)은 알론한 것을  자연스레 움직임 또는 알론한 것에의해서 움직여짐 이라고 말하여질 뿐 아니라 이와 헤태론하게도 말하여진다는

---

881) “ ἀλλ’ἕτερον καὶ κινεί καὶ κινείται. (1048b32-33) ” 움직이다 와 움직여지다는 헤태론하다는 말이다 그렇다면,

움직여지면서 동시에 움직여졌지(κεκίνηκεν 1048b32)는 않지만 움직이면서 동시에 움직였을 수 있다는 말인가 또 여기서 κεκίνηκεν을 어떻게 어떻게 보아야하는가 움직임이 완료됬다는 것을 나타내는 것은 확실하나 움직여졌던 것이 완료됬다는 말인가 움직이는 것이 완료됬다는 말인가

882) 움직임에 대해서는 범주들 255 쪽을 참조하시오

883) 따라서 텔레스는 움직임을 무엇이라 하는가 라는 물음에 우선 답하고서 6 장에 들어서는 것이 나을 성 싶다

것이 이런 것들과 관련된 우리의 조사 가운데 분명해진다 그런데,

활동은 힘(뒤나뮈스)에 속하는 것이 아니라 프라그마(일 또는 사태)에 속한다

예를들어 분리되기 때문에 나무 덩어리 안에 또는 전체 안에 힘으로 있다 라고 우리들 말하는 헤르메스의 흉상 또는 반(半)과는 그리고 심지어 이론을 지니지 못하고 있더래도 만약 이론을 지닐 수 있다면 알고 있는 자라고 우리들이 말하는 것과는 [대조적으로] 활동적인 것은 [있다] 이제,

우리가 말하려고하는 것 - 활동이 무엇인가에 대해 말하는 것 - 은 귀납에 의해 각기 경우에 분명해진다 그리고,

여기서 우리는 모든 정의를 추구할 것이 아니라 유비적인 것을 포착함에 만족해야만 할 것이다[884] 집 지음이 집 지을 수 있음에 대해 그리고 걸음이 걸을 수 있음에 대해 그리고 봄이 눈을 감았지만 시력을 지님에 대해 그리고 질료로부터 온 것이 질료에 대해 작업된 것이 아직 작업되지 않는 것에 대해 있듯이 말이다 차이나는 이러한 헤태론한 것 하나로 활동을 취하여보고 할 수 있음을 [다른] 헤태론한 것 하나로 취하여보자 그런데,

모든 활동이 동일하게 말하여지는 것이 아니다 그러나 그것 안에 또는 그것에 대해 활동이 있고 이것 안에 또는 이것에 대해 활동이 있듯이 유비적으로 말하여진다 활동은 힘에 대해서는 움직임으로 있고 질료인 것에 대해서는 실체로 있기 때문이다

여기 까지의 유비적인 그의 언급에 따르면 활동은 힘에 대해서는 움직임으로 있으며 질료적인 것에 대해서는 실체로 있는 것이라고 말하여진다 다시 말해 움직임 과 실체가 활동이다 그러나 움직임 과 실체가 같은 차원의 것이 아니다 힘에 관련 되어진 활동은 움직임인 반면에 질료적인 것에 관련 되어진 활동은 실체이기 때문이다 따라서,

힘의 차원을 떠나게 되면 활동은 움직임이라고 말해져서는 않된다 그렇기 때문에 그는 유비적으로(κατὰ ἀνάλογον 1048b7) 말한다 그런데,

---

884) 따라서 에네르게이아를 그는 귀납적인 유비로 말하고 있다 그러므로 논증이라고 보아서는 안될 것이다 그는 이따금 유비적으로 말하곤한다 예를 들어

내가 여기서 요약을 일단 멈추고 요약들 사이에 이어지는 말들을 끼워 넣은 원인은 한계 없는 것 과 텅 빔 등 다소 엉뚱한 낱 말이 나타나기 때문이다

예를들어 마찬 가지로 *한계 없는 것* 과 *텅 빈 것* 과 이와 비슷한 것들은 보는 것 과 걷는 것 과 보이고 '있는' 것 처럼 있는 많은 것들에 적용되는 것과는 다르게 힘으로 그리고 활동적으로 있다 라고 말하여진다 이런 것들은 어떤 때는 진실을 말할 수 있게되기 때문이다

보고 '있는' 것은 한 편으로 보이기 때문에 다른 한 편으로 보여질 **수** 있기 때문에 **힘** 또는 **활동**적으로 말하여지나 한계 없는 것은 한 번이라고 활동적인 것으로서 분리되어 있는 식으로 그렇게 힘으로 있지 않다[885]단지 한계 - 규정 - 없는 것은 인식에 있어서만 잠재적으로 있을 뿐이다 나누는 과정이 결코 끝나지 않음은 이런 (나누는 ?) 활동이 힘으로 있다는 것을 담보하지 한계 없는 그것이 분리되 있다는 것을 담보하지 않기 때문이다

보는 것 과 걷는 것 과 보고 '있는' 것과 같은 많은 것에 있어서의 힘과 활동은 서로 분리해 있는 것과는 달리 한계 없는 것 과 텅빈 것은 그렇지 않다 라고 그는 여기서 한계 없는 것 이라는 것을 보기로 들어 귀납적으로 말한다 이어 실천에 대해 말하는 가운데 그는 활동의 보기 와 움직임의 보기를 구분한다

예를들어 살 뺌과 같은 움직임에는 그것을 위해 움직임이 있는 그 끝(목적)이 속하지 않으므로 실천이 아니다 한계 있는 실천들 그 어느 것도 끝이 아니라 끝 주변에 있는 것들이기 때문이다 끝이 속해 있는 움직임 바로 그것이 실천(ἡ πράξις 1048b23)이다 예를들어 보다 와 분별하다 그리고 생각하다 와 생각했다 처럼 말이다 그러나,

---

885) 따라서 봄 과 볼 수 있는 것 등은 분리 되어 각기 힘 또는 활동으로 있지만 한계 없는 것 과 텅빈 것 등은 그렇게 분리 되어 각기 힘 또는 활동으로 있지 않기 때문에 그는 다르게(ἄλλως 1048b9) 힘 과 활동으로 있다 라고 말한다 그러므로,

여기서의 문제는 분리( χωριστὸν, 1048b15, 分離)이다

배우다 와 배웠다 그리고 건강해지다 와 건강해졌다 그리고 잘 살다 와 잘 살았다 그리고 행복하다 와 행복했다는 끝이 속해 있는 움직임이 아니다 만약 끝이 속해 있는 [곧 한계 있는] 움직임 이라면 그 움직임은 이미 멈추었을 것이다 살 빼는 것도 그렇다 그러나 지금 [보기로 들어진 움직임은] 멈추는 움직임들이 아니다 살다 와 살았다는 멈추지 않기 때문이다

이것들 가운데 어떤 것들은 움직임이라 말하는 반면에 어떤 것들은 에네르게이아 라고 말한다

살뺌 걸음 배움 집지음 등과 같은 모든 움직임은 끝나지 않는 움직임이다 걸으면서 동시에 걸었지 않으며 (집)지으면서 동시에 집지었지 않고 생성되면서 동시에 생성되었지 않으며 움직여지면서[886] 동시에 움직여졌지 않기 때문이다 그런데,

우리는 동일한 것을 보면서 동시에 보았고 동일한 것을 생각하면서 동시에 생각했다 나(텔레스)는 이러한 것을 에네르게이아(활동)이라 말한다

이와 같은 숙고에 의해서 에네르게이아(활동)은 무엇이며 어떠한 것인가 가 우리에게  분명해졌다

에네르게이아(활동)이란 무엇인가 에 대해 말하면서 우선,

그는 귀납적으로 말한다 활동이 무엇인가를 말하면서 그는 보다 과 생각하다 그리고 살다 와 잘 살다 와 행복하다 와 살빼다 와 걷다 와 집 짓다 등의 보기들을 들어 이러한 보기들 가운데 어떤 것은 활동인 반면 어떤 것은 움직임이다 라고 말하기 때문이다 보다 와 생각하다를 제외한 모든 것들은 끝 없는 움직임인 반면 보다 와 생각은 끝을 담고 있는 것들 곧 활동이다 예를들어 살면서 동시에 살았지 못하므로 살다는 끝이 없는 반면에 보다 와 생각하다는 보면서 동시에 보았고 그리고 생각하면서 동시에 생각했으므로 그 끝이 문제의 그것에 속해 있기 때문이다 다음으로,

그는 이러한 보기들을 유비적으로 말한다

---

886) 움직여지다는 움직이다(움직이게하다)와 헤태론하다 라고 그는 이어 말한다

집 지음이 집 지을 수 있음에 대해 있으며 걸음이 걸을 수 있음에 대해 있고 눈은 감았지만 시력을 지님에 대해 봄이 있으며 질료에 대해 질료로부터 온 것이 있고 작업된 것이 아직 작업안 된 것에 대해 있으므로 그가 말하고져 하는 바 곧 활동(에네르게이아)은 힘에 **대해**(πρὸς 1048b8)있으며 그리고,

질료적인 것에 대해서는 실체로서 활동이 있는 반면에 한 편으로 힘에 대해서는 움직임 으로서 활동은 있듯 이것 또는 저것에 대해(혹은 안에) 있으므로 그가 말하고져 하는 바 곧 그 활동이 모두 동일한 것(ὁμοίως 1048b6)을 가리키지는 않기 때문이다 따라서,

들어지는 보기들 지니고 있는 혼돈 그리고 서로에 대해 있는 연관의 분명치 못함으로 인한 곤혹에 나는 빠지곤 한다 그러나 이러한 곤혹 속에서도 움직임이 그를 통해서 아주 뚜렸하게 나에게 닥아온다

그에 따르면 움직임은 끝이 없다(ἀτελὴς 1048b29, οὐ τελεία 1048b20) 다시 말해 무한(τὸ ἄπειρον 1048b9)無限)하다는 것일 것이다 배움 처럼 말이다 그러나 봄 또는 생각 등 활동(에네르게이아)는 이러한 것이 아니다 배우면서 동시에 배웠지 못하는 것과는 달리 보면서 동시에 보았고 생각하면서 동시에 생각했기 때문이다 봄 그리고 생각 안에는 이미 끝이 들어 있다[887]아울러,

끝이 속해 있는 움직임을 그는 실천(ἡ πράξις 1048b23)이라고 함 으로서 실천을 움직임으로부터 떼어낸다 다시 말해서 움직인다고 해서 모두 실천이라는 말은 아니다 움직임이 그것을 위해 있는 끝(τὸ τέλος 104827-28, 목적)이 문제의 그 움직임에 속해야만 실천이다 그래서 예를들어 살 빼는 움직임에 그 목적(끝)이 속하지 않으면 실천이 아니다 그렇다면,

이러한 실천은 활동과 동일한 것일까

---

887) 그러나 이러한 봄 과 생각 안에 들어 있는 그 끝을 다시 말해 엔텔레게이아( ἐντελεχεία 1049a5-6)를 생각 그 자체 또는 봄 그 자체와 동일시 해서는 안될 것이다 그렇다면,

에네르게이아(활동) 와 엔텔레케이아(현실)은 서로에게 해태론한 것들일 것이다

보다 와 분별하다 그리고 생각하다 와 생각했다 등 그가 들고 있는 보기들(1048b23)을 보면 실천은 바로 활동이다 라고 우리는 말할 수 있을 것 같다  그는 보면서 동시에 보았다 그리고 생각하면서 동시에 생각했다를 에네르게이아(활동)의 보기로 들고 있기 때문이다(1048b33)[888]그러므로,

움직임들 가운데 어떤 것은 활동(에네르게이아 또는 실천)인 반면 어떤 것은 활동이 아니다 라고 말할 수도 있을 것 같다 이렇게 말한다면 비록 움직임들로부터 넓혀진 것이지만 움직임과는 알론한 것이라고 말하는 570 쪽을 어떻게 보아야할까 바로! ,

이 지점에 ' 움직임( 또는 움직이게 함) 과 움직여짐은 헤태론하다(ἕτερον 1048b32-33) ' 라는 그의 로고스를 나는 붙혀 넣고 싶다 그런데 어떻게 붙혀 넣을까.....나도 헷갈린다 움직임 과 움직이게 함을 구분하고싶기 때문이다 그런데,

움직임으로부터 넓혀진 것이지만 움직임과는 알론한 것이 에네르게이아 라고 하지 않은가 움직임 **이라**는 말인가 움직임이 **아니라**는 말인가 '이다 아니다' 차원을 넘어서는 것 같다 그냥 움직임에 대해 있다 다시 말해 움직임에 관련한다 라고 말하여 어떨까 움직임이 아닌 상태로 움직임에 관련하는 것이 에네르게이아(활동)이다 라고 말이다 ?.....

7 장으로 넘어 가기 전에 활동은 우리들이 말하는 힘에 속하는 것이 아니라 프라그마(τὸ πράγμα, 일 또는 사태, 1048b31)이며 그리고 이러한 활동이 현실(1047a30)과 연결된다 라는 그의 말을 7 장으로 넘어 가기 전에 다시 한 번 다짐해 두고져 한다

'아직도' 엔텔레케이아(현실)에 대해 말하지는 않는 7 장을 지나 '다시' 어떤 때(πότε 1049b2) 힘으로 있으며 어떤 때 그렇지 않는가에 대해 말하는 8 장으로 닥아 서 보도록 하자

" 각기 것이 **힘**으로 있을 때 와 힘으로 있지 않을 때를 [반드시] 규정해야한다 [모든] 때(ὁποτεύν 1049a1) 힘으로 있는 것은 아니기 때문이다

---

888) 그러나 진정 동일한 것일까 라는 물음이 나에게서 솟구쳐 오름은 무엇 때문일까 지금의 나에게 이 물음이 애매한데도 말이다

예를들어 흙은 사람(ἄνθρωπος 1049a1)[의] **힘**인가 아닌가[889][아닐 것이다] 그러나(ἤδη 1049b2)씨들이 생성 될 때에도 똑 같이 [사람의 힘이 - 잠재적인 사람이]아니다 의술에 의해서 모두 건강해지는 것도 아니오 또는 우연히(ἀπὸ τύχης 1049b4) (모두) 건강해지는 것도 아니라 [건강하게] 할 **수** 있는 어떤 것이 있을 [때 건강해지는 것과 같을 것이다] 이것이 건강[의] 힘이다 그런데,

있는 힘으로부터(ἐκ[890] 1049a6)숙고에 의해(ἀπὸ διανοίας[891] 1049a5) 현실로 생성 되는 경계(ὅρος, 境界, 1049a5)은 의지[892]를 행사할 때(ὅταν βουληθέντος 1049a6) 밖으로부터의 방해[893]가 있지 않을 [뿐]더러 건강해지려는 쪽 안에도 (의지를 행사하려는) 자신을 방해하는 것이 아무 것도 있지 않는 [바로 그 때이다] 이와 같이,

집은 힘으로 (있다) 만약 (의지를 행사하는) 쪽 안에 그리고 생성되는 집의 질료 안에 방해하는 것이 아무 것도 있지 않다면 그리고 반드시 덧 붙혀져야하거나 또는 제거되야하거나 또는 변화하는 것이 있지 않다면 이것이 [바로] 힘으로(잠재적으로) 있는 집이다 생성의 아르케애[893]가 밖에(ἔξωθεν 1049a12) [있는] 알론한 것들의 경우에도 그와 같다 그리고  밖에서 (방해하는)것이 있지 않은 채 자기 스스로를 통해 있게되는 [바로](생성의 아르케애를) 자신 안에 지니는 [그러한] 것의 경우에도 [그와 같이 힘으로 있다] 예

---

889) 흙은 잠재적으로 사람인가 아닌가

890) 잠재적으로(힘으로) 있는 것으로부터(ἐκ)의 ἐκ에 대해서는 346 쪽 과 338 쪽의 각주 348 번을 참조하시오

891) 디아노이아(숙고)로부터에 대해서는 338 쪽 과 336 쪽을 참조하시오

892)  비로소 힘(잠재적인 것)이 실현(활동)되기 위해서는 선택 또는 욕망을 통해서 그 이전에 반드시 있어야한다 라는 589 쪽을 참조하시오 그리고,
다음 줄에 나오는 방해에 대해서는 586 쪽 과 589 쪽을 참조하시오

893) 생성의 아르케애를 에이도스 와 질료(350 쪽)로 볼 수도 있겠으나 직접적으로는 배의 용골 또는 집의 기초 등이(510 쪽) 생성의 아르케애 라고 말할 수 있으리라

를들어,

씨는 아직 [힘으로 있는 사람이] 아니다 씨는 알론한 것 안에 반드시 (있어야하며) 변화해야 하기 때문이다 그러나 자기 자신의 아르케애를 통해서 그렇고 그러한 것(τοιούτον 1049a16, 속성)을 이미 얻었을 그러한 상태의 씨는 힘으로[(잠재적으로) 있는 사람(ἄνθρωπος)이다] 반면에 [앞선 상태의] 저 씨는 헤태론한 아르케애를 필요로한다 흙이 아직 잠재적으로(힘으로) 흉상(ἀνδριας, 胸像, 1049b17)이 아닌 것 처럼 말이다 (흙이) 변해야 놋쇠(χαλκὸς 1049b18)놋쇠[894]일 것이기 때문이다 예를들어,

그 작은 상자는 나무가 아니라 나무로 된 (것) 이고 나무는 흙이 아니라 흙으로 된 (χήϊνον[895] 1049a20, 것)이다에서 처럼 우리들이 이것이 아니라 저것으로 된 (것)이라고 말할 때도 [상황은] 비슷하다 또 흙이 만약 이와 같이 알론한 것이 아니라 저것으로 된 (것) 이라면 항상 저것은 순수하게 잠재적으로(힘으로 [그러한 것들에 있어서[896]]) 늦은 것이다 [그래서] 예를들어,

그 작은 상자는 흙으로 된 (것)도 아니고 흙도 아니고 나무로 된 (것)이다 이것(나무?)이 힘(잠재적)으로 [있는] 작은 상자이며 그것(이것)작은 상자의 질료이고 [그리고] 한 편으로 순수한 것의 순수한 것이며 다른 한 편으로 이 나무의 이것이기 때문이다 그런데,

[자신 이외의] 알론한 [저]것에 따라 더 이상 저것으로 된 (것)이라 말하여지지 않는 첫 번째[897] 무엇이 있다면 이것은(τούτο 1049a25) 첫 번째

---

894) 바로 이 놋쇠가 흉상의 힘이다 다시 말해 잠재적으로 있는 흉상은 또는 흉상의 힘은 놋쇠이지 놋쇠로 변한 흙이 아니다

895) 이에 대해서는 340-341 쪽을 참조하시오

896) 있어서를 보다 더로 읽어도 될런지.....읽을 수 있다면 잠재적으로 있는 것 보다 더 늦게 있는 것이다 라고 읽어질 수 있을 것이나 그렇게 읽을 수 없다면 일련의 잠재적인 것들에 있어서 더 늦은 것이다 라고 읽어질 수 있을 것이다

897) ' 첫 번째에 의해서 나는 알론한 것이 알론한 것 안에 곧 질료 로서의 기체인 것 안에 있다 라고 말하여지지 않은을 말한다 ' 라고 텔레스는

질료[898]이다 예를들어,

만약 흙이 공기로 된(ἀερίνη 1049a26) 이고 공기(ἀὴρ 1049a26)는 불이 아니라 불로 된 이라면 불이 이것(τόδε τι 1049a27) 과 실체가 아닌[899] 것 /으로서의/ 첫 번째 질료이다

왜냐하면 이것에(τούτῳ[900],1049a27, 첫 번째 질료에) 이것((τόδε τι 1049a28)이 있느냐 또는 있지 않느냐에 따라서 **보편자** *와* **기체**는 차이나기 때문이다 예를들어 겪음들(속성들 τοίς πάθεσι 1049b29)(에 있어서)의 기체는 사람 곧(καὶ 1049a29) 몸 과 영혼인 반면 **속성**(겪음)은 음악적인 또는 흰이다[901] 음악이(μουσική 1049b32) 아니라 음악적인(μουσικὸν 1049b32)

---

402-3 쪽에서 말한다 거기서의 이 말 과 여기서의 첫 번째는 서로 보충해 준다

898) 질료에 대해서는 351-2 쪽을 참조하시오

899) Immanuelis Bekkeri 1831년 판에는 οὐ 가 아니라 ὡς 로 되어있으나 W. D. Ross는 ὡς가 아닌 οὐ로 되있다 οὐ가 빠진 ὡς로 읽는다면 이것 과 실체 로서의 로 읽어야 할 것이다 그러나 이러한 읽음은 형이상학 여러 곳과 어긋난다 질료는 실체가 아니며 이것으로 규정된 것도 아니 라고(297 쪽) 거듭 반복되고 있기 때문이다

900) 이것에를 어떻게 처리할까 이것을 첫 번째 실체라고 보았는데.....그렇지는 않을 것 같은데.....아마.....첫 번째 실체일 것이다

901)여기서 속성(겪음)이 보편적인 것(보편자)로 간주된다면 기체는 음악적인 과 흰에 속하는 사람(몸+영혼)일 것이다 따라서 첫 번째 질료에 이것이 있거나 또는 있지 않음에 의해서 보편자(속성)이 기체와 차이난다면 첫 번째 질료에 이것이 있지 않는 것이 속성 곧 보편자인 반면 있다면 기체일 것이다

이러한 로고스는 보편자는 여럿에 공통적인 것이어서(456 쪽) 이것이 아니라 그러한 것이므로 실체가 아니라는 463 쪽 과 실체는 주로 분리해 있는 이것이라는 298 쪽의 약간의 모자라는 듯한 로고스를 시원하게 보충해 준다 보편자 와 기체 모두 실체가 아니라는 것이 도드라지게 나타나기 때문이다

[으로서 그것 안에서] 음악이 생성될 때 [그것은] 저것( 기체)라고 말하여지며 [그것 안에서] 흼이 아니라 흰이 (생성될 때) [그것은] 사람이라 (말하여지고) 걸음 또는 움직임이 아니라 저것으로 된(τὸ ἐκείνινον 1049a33-34)과 흡사한 걷는 또는 움직이는이 [그것 안에서 생성될 때 그것은 (사람이라 말하여진다)]

한 편으로 이럴 때 마다 궁극적인 것은(τὸ ἔχατον 1049a34) **실체**이지만 다른 한 편으로 그런 것이 아니라 에이도스인 것 과 이 카테애고리아일 때[902] 궁극적인 것은 질료 그리고 질료적인 실체(οὐσία ὑλικὴ[903] 1049a36)이다 그래서,

저것으로 된은 질료 그리고 속성(τὰ πάθη, 겪음, 1049b1)에 따라서 말하여진다 라는 것이 옳게 잇따른다 (질료 와 속성) 이 양자는 정의(규정)되는 것이 아니기(ἀόριστα 1049b2) 때문이다 그렇다면,

한 편으로 어떤 때(πότε 1049b2) 힘으로 있고  어떤 때 그렇게 있지 않은가 가 말하여졌다 " 따라서,

---

902) 그러나 안에서 생성되는 것이 에이도스인 것 과 카테애고리아이일 때 궁극적인 것은 질료 와 질료적인 실체이다 라는 말일까....여기서,

생성하다 라는 말은 낳다(γεννάω, 1032a25, 형이상학 335, 344, 347 쪽)라는 말과 바꾸어 질 수 있을 것이다 그런데,

또 궁극적인 것(τὸ ἔσχατον 1049a35-36)은 무엇을 말하는가 ἔσχατος, η, ον은 공간 또는 방향 또는 정도에 있어서 가장 멀리 떨어진(the furthest)을 뜻한다는데....그렇다면,

흰이 생성될 때 흰에 궁극적인 것은 실체이지만 어떤 에이도스가 낳아질 때 그 에이도스에 궁극적인 것은 질료이다 라고 말하는 것일까 이럴 경우 에이도스는 흰 처럼 자연적인 질은 아니지만 일종(一種)의 실체의 질 곧 있음의 질을 가리킨다는 것은 두 말할 필요 없다( 범주들 179 쪽)

903) 질료가 실체이다 라는 말이 아니라 질료로부터 생성된 각기 것을 말할 것이다 이것을 텔레스는 에이도스 보다는 덜한 실체라고 말한다 298 쪽을 참조하라

활동 과 현실을 말하는 것이이 아니라 힘을 말하므로 힘에 대해 말하는 1 장과 다시 묶어지면서 더 앞으로 나아가는 가운데 7 장은 힘으로 있는 '때' 와 힘으로 있지 않은 '때'를 판 가름한다

각기 것이 힘으로 있는 '때' 와 그렇지 않은 '때'를 규정해야한다 모든 '때' 힘으로 있는 것은 아니기 때문이다 예를들어,

흙은 사람의 힘인가 아닌가 아니다 생성될 때(ὅταν 1049a2)의 씨도 역시 아니다 또 의술에 의해서 모두 건강해지는 것도 아니요 또는 우연히 건강해지는 것도 아니라 건강하게 될 **수** 있는 어떤 것이 있을 때 건강해[지므로 바로] 이것이 건강[의] **힘**이다 그래서,

그에 따르면 사람의 힘은 흙도 아니요 씨앗도 아니다 그리고 건강의 힘은 의술 또는 우연이라기 보다는 건강하게 될 수 있는 어떤 것이다 그런데,

이렇게 말했으면 계속해서 이와 관련된 로고스를 그는 펼쳐야할 것임에도 불구하고 약간은 벗어나는 듯한 말을하는 것 같다 힘이 현실로 변하는 '때'에 대해 말하고 있기때문이다

힘으로부터 어떤 '때' 현실로 변할까

있는 힘으로부터 숙고에의해(ἀπὸ διανοίαςσ1049a5) 현실로 되는 그 경계(ὅροςˢ⁰⁴⁾, 境界, 1049a5, '때')는 의지를 행사할 '때' 밖으로부터의 방해가 있지 않을 뿐 더러 건강해지려는 쪽 안에도 [의지를 행사하려는] 자신을 방

---

904) 그 한계(限界) 곧 힘이 현실로 되는 그 순간을 말한다 힘 과 현실 사이에 금을 그어주는 곳이라고 달리 말할 수도 있으리라

나는 시간(時間)을 나타내 곤하는 '때' 라는 말을 썻으나 이 순간 또는 그 곳 또는 이 때는 미래의 어떤 부분도 들어 있지 않은 과거의 극단(ἔσχατον 자연학 233b35) 이면서 과거의 어떤 부분도 들어 있지 않은 미래의 극단인 그리고 나누어지지 않은 채 모든 시간에 과거 와 미래의 한계(πέρας 자연학 234a3)로서 속해 있는 '지금(τὸ νύν 자연학 233b34)'과 통하는 것이 아닐까

548 쪽 과 219 쪽에 나타난 똑 같은 말인 경계를 참조하시오

해하는 것이 아무 것도 있지 않을 ['때']이다 그래서,

[의지를 행사하는] 쪽 안에 또 생성 될 집의 **질료** 안에 방해하는 것이 아무 것도 있지 않다면 그리고 덧 붙혀져야 하거나 또는 제거되야 하거나 또는 변화하는 것이 있지 않다면 집은 **힘**으로 있다 그리고,

생성의 아르케가 밖에 있는 알론한 것들의 경우에도 그와 같으며 생성의 아르케애를 자신 안에 지니고 있어서 스스로를 통해 있을 것의 경우에도 밖에서 방해하는 것이 있지 않다[면] 그와 같다

그런데 변하는 그 '때'('조건')을 말하는 문맥의 끝에서 갑자기 집이 힘으로 있다 라고 말하여진다 집이 사람의 힘이라는 말일까.....예를들어,

씨는 아직 [사람의 힘이] 아니다 씨는 반드시 알론한 것 안에 있으며 그리고 변해야하기 때문이다 그러나 자신의 아르케를 통해 그러한 것을 이미 얻었을 때(ὅταν 1049a15)'의 씨는 사람[의] **힘**이다 반면에 저 씨는 헤태론한 아르케를 필요로한다 흙이 아직 흉상[의] 힘이 아닌 것 처럼 말이다 변해야 흙은 놋쇠로 있을 것이기 때문이다

로고스가 상당히 복잡해진다 씨는 사람의 힘이 아니다 라고 말하여졌다가 이제 여기서는 씨가 사람의 힘이다 라고 말하여진다 무엇 때문에 이렇게 말이 바뀌었을까

흙이 흉상의 힘이 아닌 것 처럼 알론한 것 안에 있는 변하기 이전의 씨는 아직 사람의 힘이 아니나 자신의 아르케를 통해 그러한 변했을 때 그 씨는 사람의 힘이다 마찬 가지로 흙은 흉상의 힘이 아니나 흙이 변해 놋쇠로 있을 때 [그 놋쇠가 흉상의 힘이듯 말이다] 이 경우 씨 또는 흙을 변하게 하는 아르케는 씨 또는 흙에 헤태론한 것이다 예를들어,

작은 그 상자는 나무로 된 것이며 나무는 흙이 아니라 흙으로 된 것이다에서 처럼 이것이 아니라 저것으로 된 것 이라고 말할 때도 [상황은] 비슷하다ἔοικα 1049b18) 다시,

흙이 만약 알론한 이러한 것이 아니라 저것으로 된 것이라면 항상 저것은 [흙의] (더) 늦은 순수한(ἁπλώς 1049a21) 힘이다[그런데 이제]

더불어 **질료** 라는 말이 **힘**과 더불어 나타난다 힘 과 질료를 그가 동일한 것으로 다루었는지 아니면 헤태론한 것으로 다루었는지.....가 지금 나에게 분명하지 않다 헤태론한 것일 것도 같은데....아마 헤태론한 것일 것이

다 비록 여기에서는 동일한 것일 것 처럼 보여도 말이다 예를들어,

[설령 나무가 흙으로 된 것이라고 해도] 그 상자는 흙도 아니고 흙으로 된 것도 아니라 나무로 된 것이다 바로 이 '나무'가 상자의 **힘**이며 이 '나무'가 상자의 **질료**이다 라고 그는 말한다 문제는 그가 '나무'라는 말을 쓴 것이 아니라 τούτο(1049a23) 라는 지시사(指示詞)를 썻다는 데 있다 이것이 나무를 가리킨다면 문제는 풀린다 그러나....가리키지 않는다면 풀리지 않는다 어쨌든,

작은 그 상자는 흙으로 된 것도 아니고 흙도 아니고 나무로 된 것이다 이것(τούτο, 1049a23, 나무?)이 작은 그 상자[의] **힘**이며 그리고 그것(이것)은 작은 상자의 **질료**[이고 그리고 ] 순수한 [나무 상자]는 한 편으로 순수한 (나무)의 [순수한 나무 상자](인)[반면에] 이(τοδὶ 1049a24) [이 나무 상자]는 다른 한 편으로 이 나무(의) [이 나무 상자]이기 때문이다[905] 게다가,

그는 질료 가운데서도 가장 먼저 있는 질료 곧 첫 번째 질료에 대해 말하는데 까지 나아간다

더 이상 알론한 저것으로 된 이라고 말하여지지 않는 첫 번째 무엇이 있다면 이것은 첫 번째 질료이다 예를들어,

만약 흙이 공기로 된 것이고 공기는 불이 아니라 불로 된 것이라면 불이 이것 과 실체 아닌 것 으로서의 첫 번째 질료이다 그래서,

상자의 질료는 나무이며 나무의 질료는 흙이고 흙의 질료는 공기이며 공기의 질료는 불이라면 다시 말해서 불로 된 것이 공기이고 공기로 된 것이 흙이라면 불이 첫 번째 질료이다[906] 그런데,

---

905) 로스는 ' 작은 상자 일반의 나무 일반이며 이 특별한 나무 상자의 이 특별한 나무이다 (828쪽) ' 이라고 번역한다

906) 공기가 희박(μανωσις稀薄)해지면 바람이 되고 바람이 희박해지면 구름이 되며 구름이 희박해지면 물이되고 물이 희박해지면 흙이 되며 흙이 희박해지면 돌이 되는 반면 공기가 응축(πύκνωσις)되면 불이 되므로 공기가 바로 아르케이다 라고 말하는 아낙시메네스를 텔레스는 거부하는 것일까

만약 불이 첫 번째 순수한(ἁπλώς) 질료 라면 거부하는 셈이 될 것이다 아마 전체적으로 거부한다는 차원 보다는 아낙시메네스 처럼 말하면 프라그

여기 까지 말하는 미묘한 싯점에서 텔레스는  보편자 와 기체라는 말을 이끌어들인다 불이 첫 번째 **질료**인 원인은 **보편자** 와 **기체**가 서로 차이나는 헤태론한 것이기 때문이다 라고 그는 말하고 있기 때문이다 그렇다면 텔레스에 따르면 설령 서로에 속하는 부분이 있을지언정 질료 와 보편자 와 기체는 헤태론한 것이다

왜냐하면 보편자 와 기체[907]는 이것에(τούτῳ 1049a27) 이것(τόδε τι 1049a28)이 있느냐 또는 있지 않느냐에 따라 차이나기 때문이다 예를들어,

겪음(속성)들의 기체는 사람, 곧 몸 과 영혼인 반면 겪음(속성)은 음악적인 또는 흰이다 음악이 아니라 음악적인 으로서 음악이 그것 안에서 생성될 때 그것이 기체[또는 사람이]라고 말하여지며 그것 안에서 흼이 아니라 흰이 생성될 때 그것이 사람이라 말하여지고 그리고 걸음 또는 움직임이 아니라 저것으로 된과 흡사한 걷는 또는 움직이는이 그것 안에서 생성될 때 그것은 사람이라 말하여진다

예를들어 사람을 기체라고 하고 흰 음악적인과 같은 속성(겪음)을 보편자 라고 해 보자 그에 따르면 기체 와 보편자는 [첫 번째 질료에] 이것이 있느냐(εἶναι 1049a28) 또는 있지 않느냐에 따라서 차이난다 그렇다면,

[첫 번째 질료에] 이것이 있는 것은 보편자일까 아니면 기체일까 보편자는 아니다 예를들어 흼 또는 음악과 같은 보편자는 이것이 아니라 오히려 이것에 속하는[908] 것이기 때문이다 그렇다면 기체 예를들어 사람(몸 더하기 영혼)에 이것이 있어야할 것이다[909]그렇다면 기체에 이것이 있다라는 말은 무슨 말인가[910] 텔레스는 단지 보기들어 말할 뿐이다

---

마(사태)를 올바로 말하고 있지 못하다 라고 항의하는 차원일 것이다

907) 기체에 관해서는 162 쪽 이하 와 295 쪽을 보편자에 대해서는 456 쪽 이하를 참조하시오

908) 따라서 있다(εἶναι) 와 속하다(ὑπάρχειν)은 문맥에서 섬세하게 구분해야할 필요가 있다 속하다에 붙는 곤혹스러움을 나는 이미 506 쪽에 써 놓았다 범주들 168쪽 과 형이상학 343. 413, 499쪽을 참조하시오

909) 그렇다고 사람 과 기체가 동일한 것은 아니다

910) ‘ τόδε τι(이것) ’을 어떻게 말해야하나... 로스는 ‘this’ 또는 ‘the

그에 따르면 그것 안에서 음악 또는 흼 또는 걸음 또는 움직임이 생성되는 것이 아니라 음악적인 또는 흰 또는 걷는 또는 움직이는이 생성될 때 그것이 기체(사람)라고 말하여진다 도대체,

이러한 것들이 질료 나아가서는 힘과 무슨 관련이 있다는 말일까

그에 따르면 걷는 또는 움직이는 또는 흰 또는 음악적인은 '저것으로 된'과 흡사한 것들(ὡς 1049b33)이므로 나무는 흙이 아니라 흙으로 된 것이므로 흙은 나무의 질료인 것과 흡사하게(ὡς) 사람은 음악이 아니라 음악으로 된 것이므로 음악은 사람의 질료이다 라는 말일까 그래서,

질료를 힘이라고 말 할 수 있다면[911] 사람의 힘은 음악 과 흼 과 걸

---

particular(개별자)' 라고 주로 번역하곤 한다 그 뜻은 무엇인가 '분리된 하나'를 말하는 것일까....

911) 질료는 힘이다 라고 말할 수 있을까

어떤 때 힘으로 있는가 라는 물음에 답하는 가운데 '질료로 된'에서의 '질료'도 '힘'과 비슷하다(ἔοικε 1049b18)라는 답이 나왔으므로 질료는 힘이다 라고 곧 질료 와 힘은 동일한 것이다 라고 말할 수는 없을 것 같다 그러나,

놋쇠가 흙으로 **된** 것이다 라는 말은 흙이 **변**하여 놋쇠가 **됐다** 라는 말일 것이고 그리고 저것으로 **된**(ἐκεῖνο**νον** 1049b21)에서의 '된'은 변하다(μεταβάλλειν 1049a15)의 '변한'을 가리킨다고 보아야하므로 질료는 어떻게 보면 힘이다 라고 말해야할 것 같다 여기서,

우리는 어떤 때 힘으로 있는가 라고 물어보는 7 장의 핵심을 끄집어 낼 수 있어야한다  변하려 할 때 행사 되는 의지를 방해하는 것이 안 밖 어디에도 있지 않고 더 이상 덧 붙혀지거나 제거될 수 없어서 더 이상 변화하지 않을 때 를들의 집은 [사람의] 힘이다 이 경우 [사람에 대해] 집이 있듯이 흉상에 대해 놋쇠가 또는 놋쇠에 대해 흙이 있을 것이다 두리 뭉실하게 말하면 흙 과 놋쇠 와 집은 각기 놋쇠 와 흉상 과 [사람]의 힘 또는 질료이다 따라서,

행사되는 의지가 안 밖 어디에서든 방해 받지 않으며 그리고 의지가 행사 되는 것에 덧 붙혀지거나 제거될 것이나 변화 할 것이 더 이상 있지 않

음 과 움직임이다 라고 말하는 것일까

기체(사람) 안에서 걷는 또는 움직이는이 생성될 때 마다 궁극적인 것은 실체이지만 그렇지 않고 에이도스인 것 과 카테애고리아일 때 궁극적인 것은 질료 와 질료적인 실체이다 그래서,

저것으로 된은 질료 와 겪음(속성)에 따라서 말하여진다 이 양자는 정의되는 것이 아니기 때문이라는 것이 올바르게 잇따른다

여러 가지 말 줄기들이 겹쳐 흐르는 7 장을 전체 연관 속에서 분석하는 것이 너무 힘들었다 힘든 그 만큼 어거지 말도 많았을 것 같으나 내 나름대로 어려운 로고스들을 받아드렸다는데서 설령 그 어거지가 곧 바로 나의 누우스를 잘못 이끌어 갔더래도 힘든 그 만큼 뿌듯하기는 하다

내가 어안이 벙벙해진 원인은 갑자기 질료와 더불어 첫 번째 질료에 순수한 또는 이것 또는 궁극적인 등이 뒤섞어지면서 빠로오뉘마(같은 어근(語根)을 지녔지만 그 끝이 살짝 변해버린 이름)들이 연달아 나와 그 뜻을 분별하기 어려웠던 데다 그러한 질료에 힘이 묶어져 말하여지고 있는데다 힘이 어떤 것이 있는가 라는 것을 조사 하면서 힘 보다는 질료와 연관된 로고스들이 더 많았기 때문이다 그러나,

7 장에서 만 4-5일 끙끙 거렸지만 여전히 찝질하다 시워하게 뚤리지 않았기 때문이다 나의 한계인가 보다 그럼에도,

자랑스럽게 나는 지금 7 장에 관한 누우스를 할 수 있는 한 간결하게 풀어 놓아야한다

힘은 질료와 흡사하다 흉상의 질료는 흙이 아니라 흙으로 **된** 놋쇠이듯이 사람의 힘은 흙도 아니며 씨앗도 아니라 **변한** 씨앗이다 그런데,

이러한 씨앗에는 행사되는 의지를 안 밖에서 방해하는 어떤 것도 있지 않으며 더 이상 덧 붙혀지거나 제거되거나 변할 것도 없다 다시 말해 각기 것에 행사되는 의지가 안 밖에서 막히지 않고 그리고 더 이상 각기 것이 가감 변화되지 않을 때 각기 것은 자신에 '궁극적인 것 또는 현실적인 것'의 힘이다 발아(發芽)된 씨앗이 사람의 힘이듯 말이다

---

을 '때' 각기 것은 힘으로 있다

이런 씨앗은 흙으로 된 놋쇠와 같다 흉상(胸像)의 질료인 놋쇠 처럼 말이다 씨앗도 흙으로부터 된 것이다 또는 변한 것이다 이제,

어떤 때 힘으로 있는가에 대해 말하는 7 장을 그만 떠나 이어지는 8 장으로 건너 가기로하자 8 장에서는 힘이 활동(에네르게이아)에 대해 어떻게 있는가를 말하면서 에네르게이아란 실체 와 에이도스이며 그리고 소멸하지 않는 영원한 것이다 라고 말하여진다

“ (8) 먼저(τὸ πρότερον[912] 1049b4)는 여러 가지로 말하여진다 라고 규정 되어지므로 **활동**이 **힘** 보다 먼저 있다는 것은 분명하다

알론한 것 안에 알론한 것으로 (있는) 변화의 아르케애 라고 규정되어 말하여지는 것 뿐만 아니라 움직임 또는 쉼의 전체적으로 모든( ὅλως πάσης1049b7)아르케애 라고 (규정되어 말하여지는) 것을 나는 힘이라고 말한다[913]

알론한 것 안에 (있는 것이) 아니라 동일한 것 안에 동일한 것 으로서 (있긴하)나 그러나 류적으로(γένει 1049b9) 힘과 동일한 자연[914]은 움직

---

912) 네 가지 또는 다섯 가지로 말하여지는 먼저에 대해서는 261-269 쪽을 참조하시오 그런후 288쪽도 참조하시오

913) 움직임 과 쉼이 곧 변화라면 이러한 정의는 새롭지 않을 것이긴 해도 움직임 또는 쉼의 모든 아르케애 전체 라는 힘에 대한 새로운 규정(정의)가 나타난다 아울러 이미 548 쪽에 나타나는 변화의 아르케 라는 기존의 정의를 참조하라 그런데,

이 새로운 정의에 따르면 움직임의 아르케 뿐만 아니라 쉼의 아르케애도 힘이라고 말하여진다 따라서,

쉬는 힘이 있어야 쉴 수 있다는 다시 말해 쉬는데도 힘이 필요하다는 말인데....

914) 힘은 알론한 것 안에 알론한 것 으로서 있다 라는 로고스를 유념하시오 텔레스에 따르면 힘은 알론한 것 으로서 알론한 것 안에 있는 반면 자연

임의(κινητική 1049b9) 아르케에이므로 (자연은) 자기 자신 안에서 생성된다

이런 모든 것(**힘** 과 **자연**) 보다도 **활동**은 로고스에 있어서든(λόγῳ 049b11) 실체에 있어서든 (모두) 먼저이다 그러나 시간에 있어서는 한 편으로 먼저이지만 다른 한 편으로는 (먼저가) 아니다

로고스[915]에 있어 먼저라는 것은(ὅτι προτέρα 1049b12) 분명하다 **활동**하기 *시작*할 **수** (있는) 것에 첫 번째(τῷ *ἐνδέχεσθαι*[916] **ἐνεργήισαι δυαά τον**.....πρώτως[917]δυνατὸν, 1049b13-14)로( 있을) **수** (있는 것)이 있기 때문이

---

은 자기 스스로 안에 자기 스스로와 동일한 것 으로서 있다는 말이다 이렇게 있는 길이 다르긴해도 자연은 힘과 마찬가지로 움직이는 것이 그것에 의해서 움직이기 시작하는 그러한 아르케이다

생성에 있어서의 에이도스를 **자연**이라고 말하는 335 쪽을 참조하시오

915) 이어지는 1049b17에서는 로고스 와(καὶ) 인식이라는 말이 나온다 활동의 로고스 와 인식은 힘의 로고스 와 인식 보다 '먼저다' 라는 말이다 그런데,

'먼저다' 라는 낱말을 부득이 나는 쓰지만 '다'라는 말이 '있다'를 가리킨다고 볼 수 있을런지는 의문이다 이에 대한 물음은 범주들 269 쪽을 참조하시오

916) 엔데케타이에 대해서는 569-70 과 584 와 615 와 623 쪽을 참조하시오

917) 548 쪽에 나오는 첫 번째를 참조하시오 첫 번째로 말하여지는 힘이다 라는 말이다 그렇다 치고,

**힘** 과 (있을 )**수** (있음) 과 **활동**이 서로에 대해 어떻게 있을까 라고 나는 늘 텔레스에게 물어 왔다 이것들이 먼저 또는 나중이냐는 별로 문제삼지 않은 채 말이다 그런데,

'**활동**할 **수** 있기 시작하는(ἐνδέχεσθαι 1049b13)것이 첫 번째[로 말하여지는] (있을) **수** (있는 것)이다' 라는 그의 로고스에서 이러한 나의 물음

다 예를들어,

'능숙(能熟)하게 집 짓는'을 '집 짓는 **힘**'이라고[918] 그리고 능숙하게 보는(ὁρατικὸν 1049b15)을 봄(τὸ ὁράν 1045b15)이라고 그리고 보는(ὁρατὸν 1049b15)을 보여질 **수** '있음' 이라고 나는 말한다 알론한 경우에도 동일한 로고스가 적용된다 따라서,

(활동의) 로고스 와 인식(τὴν γνώσιν 1049b17)은 (힘의) 인식 이전에 에 반드시 있어야한다[919]

---

에 대한 답이 약간은 내 비쳐지는 것 같다 이 로고스에 대한 해석은 뒤로 미루기로 하자 너무 복잡하기 때문이다 그렇지만,

???????.....

있기 시작하는(ἐνδέχεσθαι 1049b13) 이라는 말도 내가 570 쪽에서 일단 문제삼았다는 것도 여기서 지적하고 싶다

918) " , οἷον λέγω οἰκοδομικ**ὸν** τὸ δυναμεν**ον** οἰκοδομείν, (1049a14-15) " 에서 밑 줄 그은 '...ον'을 605 쪽에 나오는 '....으로 된(.....ον)'과 같은 쓰임새로 볼 수는 없을까

만약 그럴 수 있다면 '집 지을 수 (있는)' 또는 '집 짓는 힘으로 (있을) 수 (있는)'.....이 아닌가, 그럴 수 없을거야 차라리 집짓는 기교 또는 집 짓는 힘이 라고 하는게 더 나을지도 몰라 그리고,

여기서 **힘** 과 (할) **수** (있는)을 동일한 것으로 볼 수 있을까.....그래야 될 것 같은데..... 아울러,

보아야 능숙하게 보며(ὁρατικὸν 1049b15) 능숙하게 집을 지어야 집 지을 수 있으며 보여질 수 있어야 볼 수 있다(ὁρατὸν 1049b15) 라고 말할 수 있을까 다시 말해 '...해야' 라는 말을 덧 붙힐 수 있을까.....그리고,

여기서 오라티콘 과 오라톤 이 두 낱 말을 구분해야 할 필요성이 있을 것 같다 이에 대해서는 나중에 말 할 수 있었으면 좋겠다

919) 예를들어 보아야 볼 수 있기 때문에 봄 곧 활동이 볼 수 있는 곧 힘

시간에 있어서는 /이렇게(ὡδε[920] 1049b18)/ 먼저다 수에 있어서가 아니라 에이도스(τῷ εἴδει, 종(種), 1049b18,)에 있어서 동일한 활동이 먼저다[921]

이미 활동에 따라 '있는' 이 사람(τού ἀνθρώπου τού ἤδη ὄντος κατ᾽ ἐνέργειαν 1049b19-20) 과 그 곡식 과 보고 '있는' 보다 아직 활동적이지는 않지만 힘으로 있는 사람 과 곡식 과 봄들인 질료 와 씨[922] 와 볼 수 (있음)이 *시간*에 있어서[는] 먼저다 라고 나는 말한다 그러나,

이것들 보다 이것들이 그것으로부터 생성된(ἐγενετο 1049b24) [바로] 활동하고 있는 [그] 헤태론한 것들이 시간에 있어 먼저다 왜냐하면 활동하

---

보다 먼저 인식된다 라는 말일까 그런데,

이렇게 말 할 수 있으려면 918 번 각주에서 의문을 제기 했듯이 '.... 해야' 라는 말을 덧 붙힐 수 있어야하며 할 수 있음 과 힘을 동일한 것으로 간주해야 할 것 같다 그리고,

로고스 와 실체에 있어서는 먼저지만 시간에 있어서는 먼저 이기도 하고 나중이기도하다 라고 말한 뒤에 그는 로고스에 있어서 먼저라는 것에 대해 말했으므로 이어 실체에 있어 먼저이다에 대해 말해야 할 것 같으나 시간에 있어서 먼저 와 나중에 대해 말하기 시작한다 무엇 때문에 그러한가에 대해 말할 수 있을 때가 왔으면 좋겠다 어쨓든

시간에 있어서 먼저 와 나중에 대해 그가 무얼 말하는지 그대로 따라가 보자

920) 베케리 판에는 빠져 있으나 $A^b$ 판 과 로스 판에는 들어 있다

921) 수적으로 동일한 에이도스는 그 활동이 힘 보다 먼저가 아니라 나중이라는 말일까.....

922) 변하지 않는 씨가 아니라 알론한 것에 들어 있는 변한 씨를 말한다(앞장 605 쪽 참조)

고 있는 것은 활동하고 있는 것에 의해서 힘으로 있는 것으로부터 항상(ἀεὶ[923] 1049b24) 생성되기 때문이다 예를들어 사람은 사람으로부터 음악(적

---

923) 이 '아에이(항상)'이 무엇에 걸리는가

구문(句文) 구조(構造)에 따르면 생성된다(기그네타이 1049b25)에 걸려야할 것 같다 그렇다면 항상....으로부터 생성된다 라고 옮겨진다 그러나,

기그네타이 보다 세 낱 말 뒤에 있는 온토스(있는 것)에 걸리는 것으로 볼 수는 없는가 그럴 수 있다면 항상 활동하고 있는 것에 의해서 활동하고 있는 것은 힘으로 있는 것으로부터 생성된다 라고 옮겨질 수 있으리라

컴마로 일단 끊어진 로고스 맨 앞에 'ἀεὶ'가 놓여 있으므로 컴마로 끊어진 그 로고스 맨 뒤의 낱 말에 걸리는 것으로 보는 것은 어기지 같기도 하다 일반적으로 수식되어지는 낱 말 앞에 수식하는 낱 말이 놓여진다 라고 보아야 할 것이기 때문이다 로스 역시 항상이 생성되다를 수식하는 것으로 보고 있다(로스 828 쪽) 그럼에도,

활동하고 있는 것이 활동하고 있는 것에 의해서.....생성한다 라고 해버리면 활동하고 있는 앞의 것 과 뒤의 것이 구분되지 않아 활동하고 있는 뒤의 것에 항상은 걸린다 라고 말하고 싶은 충동이 얼 듯 생겨나는 것을 방해하기 힘들다 두 줄 밑에 나타나는 동일한 말 항상을 눈 여겨보라

두 줄 밑에서의 항상은 '움직이(게 하)는 첫 번째 어떤 것의' 바로 앞에 놓여 있으므로 '항상 움직이게하는 첫 번째 어떤 것의' 라고 직역될 있을 것이다 그리고 이 2 격은 ὑπὸ(1049b26) 라는 전치사의 지배를 받는 목적어 2 격에 걸린다 그리고 이 '휘포(...의해서)'는 한 줄 위의 휘포와 동일한 쓰임새이다 그렇다면,

두 줄 위의 항상을 생성하다에 걸리는 것으로 볼 것이 아니라 활동하고 있는 것에 의해에 걸리는 것으로 보아도 무방할 것 같다 휘포의 지배를 받는 그 2 격이 사람으로부터의 사람 와 음악 의해서의 사람의 와 음악의 이며 그리고 그 음악의 와 사람의 라는 2 격은 활동하고 있는 것의 예(例)로 들어지고 있는 것이기 때문이다 또,

텔레스에 비추어 볼 때 항상 활동하고 있는 것은 자신은 움직이지 않으

인)은 음악(적인)에 의해서 [생성된다] 그런데(, 1049b26),

항상 움직이게하는 첫 번째 어떤 것[이 있으며] 아울러(δέ 1047b27) 움직이게 하는 것(τὸ κινούν 1049b27)은 이미(ἤδη 1047b27) 활동하고 있다 그리고,

생성되는 모든 것은 어떤 것으로부터 어떤 것에 의해 생성된다는 것이 그리고 생성된 것은 자신이 그것으로부터 생성된 그 어떤 것과 에이도스에 있어(τῷ εἴδει 1049b29) 동일하다는 것이[924] 실체들에 관한 로고스들에서 말하여졌다 이 때문에,

(아무 것도) 짓지 않는다면(εἶναι μὴ οἰκοδμήσαντα[925] 1049b30) 목수일 수 없거나 또는 한번도 하아프를 켜지 않는다면 하아프 연주가일 수 없다고 여겨진다 왜냐하면 하아프 연주를 배우는(ὁ μανθάνων 1049b31)[926] 자는 하아프를 연주 함에 의해서 하아프 연주를 배우기 때문이며 배우는 다른 모든 자도 이와 같기 때문이다 따라서,

아주 복잡한 문제거리가 생겨난다 앎을(τὴν ἐπιστὴν 1049b33-34) 지

---

면서도 첫 번째로 움직이게하는 것 - (ἐπεὶ δ' ἐςί τι κινούν αὐτὸ ἀκίνητον, ἐνεργείᾳ ὄν, 자신은 움직이지 않으면서 [다른 것을] 움직이게하는 활동하며 있는 어떤 것이 있으므로, (1072b7-8) 라고하는 그의 로고스를 참조하시오 - 이외에는 그 어떤 것도 아니여야한다 바로 이것을 543 쪽의 그림에서 내가 그려낸 순수한 그리고 질료로부터 분리된 순수한 에이도스라고 보면 안될까 순수한 현실 바로 그것이다

924) 에이도스가 동일한 에이도스를 낳는다 또는 생산한다 라는 것을 그림으로 나타낸 344 쪽을 참조하시오

925) 아무 것도 짓지 않고 '있다'면 이라고 내가 옮기지 않는 이유가 있다 물론 있다를 넣어 옮기는 것이 원문에 충실한 옮김이라고 할 수는 있겠으나 그럴 경우 집 짓고 있을 경우에만 목수가 있다는 것을 허용하는 메가라 사람들을 텔레스가 용인하는 셈이 되 버릴 것이다(565 쪽 참조)

926) 기교는 배움에 의해서 [도] 지닐 수 있다 라는 565 쪽을 참조하라 배우지 않고도 기교를 지닐 수 있는가 그는 아마도 지닐 수 있다는 것을 허용하는 것 처럼 보인다 거기서 가정(假定) 법이 쓰이기 때문이다

니지 않은 자가 그러한 앎을 행하[게 될] 것이다 [하아프 연주를] 배우는 자는 [하아프 연주에 관한] (앎을) 지니기 않기 때문이다 그러나,

생성되는 것의 어떤 [부분]은 [이미] 생성되 [있]었고 그리고 전체적으로 움직이는 것의 어떤 [부분]도 [이미] 움직여졌으므로 - 이것은 움직임에 관한 고찰에서 이미 분명해졌다[927] - 배우는 자는 반드시 앎의 어떤 [부분]을 지닌다(τὸν μανθάνοντα.....ἔχειν 1050a1) 그렇다면,

여기서도 마찬 가지로 **활동**은 생성 과 시간에 따라 **힘** 보다 먼저라는 것은 분명하다 그러나,

그러나 실로 마찬 가지로(ἀλλὰ μὴν καὶ 1050a4) 실체에 있어서도 (먼저다) 첫째(πρώτον 1050a4),

생성에 있어서 나중은 에이도스(종(種)) 와 실체(τῆς οὐσίᾳ 1050a4)에 있어서 먼저이기 때문이다 예를들어 남자어른(ἀνὴρ 1050a5)는 아이 (보다 먼저이며) 사람(ἄνθρωπος 1050a6)은 씨앗 보다 먼저다 하나는 실로 에이도스(종)을 지니지만 다른 하나는 (자신의 종을 지니지) 못하기 때문이다 그리고 [둘째],

생성되는 모든 것들은 각기 아르케애(시작) 와 끝을 향해( ἐπ' ἀρχὴ.... τέλος 1050a8) 나아 가기 때문이다 [어떤 것이] 그것을 위해 [있는 바로] 그것이 아르케애[928]이며 생성은 끝(목적)을 위해 있고 활동은 [그] 끝이며 이

---

927) 물리학 vi, 6.

928) 여섯 가지로 아르케애가 말하여지는 델타 편(510-513)에서는 아르케가 위(爲)해지는 어떤 것(τὸ οὗ ἕνεκα 1050a8) 곧 어떤 것의 목적 이라고 말하여지지 않는다 따라서,

이 곳은 거기에 나타나는 로고스를 보충해 준다고 생각할 수 있으리라 참고로,

위해지는 어떤 것이라는 말은 제애타 편 마지막 절에서 있어지고 있는 그 무엇에 관한 로고스를 마무리하면서 바로 있어지고 있는 그 무엇은 어떻게 보면 위해지는 어떤 것인 반면에 다르게 보면 맨 처음 움직이게하는 무엇이다 라고 말하는 가운데 나타난다(507쪽) 그렇다면,

그는 있어지고 있는 그 무엇(에이도스)를 아르케애 라고 말하고 있는

(활동)을 위해(τούτου χάριν 1050a9) 힘이 요구되므로 [그렇다] 생물(동물)들은 시력을 지니기 위해서(ἵνα ὄψιν ἔχωσιν 1050a10) 보는 것이 아니라 보기 위해서 시력을 지니며 이와 마찬 가지로 집 짓기 위해서 사람들은 집 짓는 기교를 지니며 이론화(관조) 하기 위해서 이론화(관조) 하는 기교를(τὴν Θεωρητικὴν 1050a12) 지니기 때문이다 그래서(ἀλλ' 1050a12) 배우는 자들을 제외하면 사람들은 자신들이 이론화하는 기교를 지니기 위해서 이론화하지 않으며 (배우는 자들도) 제한된 범위를 제외하면 이론화하지 않는다 심지어 이론화할 필요도 없다 나아가서,

**질료**는 **힘**(잠재적인 것)이기 [때문이다][929](질료가) 에이도스에 도달할(ἔλθοι 1050a15)것이므로 [그렇다] **에네르게이아(활동**으)로 있을[930] 때 (질료는) 에이도스 안에 있다 심지어 자신들의 움직임이 끝인 그러한 알론한 것들의 경우에도 그와 같다 그래서,

가르치는 자들이 다 가르쳤을 때 자신들의 끝(목적)을 이루어 낸 것으로 여기는 것 처럼 자연(ἡ φύσις 1050a19)도 이와 같다 만약 이러하지 않다면 우리는 파우소오노스의 헤르메스를 다시 가져야할 것이기 때문이다 저 헤르메스의 경우에서 처럼 앎이 [학생] 안에 있는지 또는 밖에 있는지가 분명하지 않으므로 [그렇다] **에르곤**(τὸ ἔργον 1050a21, 활(活), 기능(技能), 작용(作用))이 **끝**이며 **에네르게이아**(활동(活動))가 그 에르곤이기 때문이다 그래서 에네르게이아 라는 이러한 이름이 에르곤(활(活), 작용(作用))으로부터 왔으며 그리고 **현실(ἐντελέχειαν** 1050a23)에 까지 확장된다 그런데,

---

셈이된다

929) 질료를 힘과 흡사한 것으로 말한 곳인 610 - 614 쪽을 참조하시오

930) 접속법 현재 3 인칭 단수 ᾖ 가 쓰였으므로 있을 이라고 옮기는 수밖에 없으나 있을 보다는 오히여 다다를 또는 도달할 이라고 옮기는 것이 더 나을 것 같다 그에 따르면 질료가 에이도스로 화(化)할 수 없을 것 같으며 더군다나 질료 와 에이도스(종 또는 형상(形狀))가 동일한 것은 아니기 때문이다 그래서,

활동에 도달할 때에 그 질료는 에이도스 안에 있다 다시말해 자신의 구체적인 모습을 띠우게 된다 라는 말이다

한 편으로는 예를들어 시력에 있어서의 봄(ἡ ὅρασις 1050a24) - 이 봄 이외의 헤태론한 어떤 것도 시력으로부터 생성되지 않는다 -에서 처럼 그 쓰임새(ἡ χρήσις 1050a24)가 궁극적인 것인 반면에 다른 한 편으로 예를 들어 집 짓는 기교(τῆς οἰκοδμικῆς 1050a26)로부터 집 짓는 활동(τὴν οἰκοδόμησιν, 작용, 1050b27)과 나란히 집[931]이 [잇따르는 것] 처럼 어떤 것으로부터 생성되는 어떤 것이 [궁극적이다] 그럼에도 불구하고,

한 경우에는 [봄-활동 또는 작용-이 그] 끝이며 다른 한 경우에는 힘보다 더한 [것이] 끝이라는 점에서는 [더도] 덜도 말고 같다[932] 집 짓는 활동(또는 작용)은 집 지어지고 '있는' 안에서 [실현되며] 그리고 생성되고 그리고 집과 동시에 있기 때문이다 그렇다면,

그 쓰임새(ἡ χρήσις 1050a30)와 나란히 헤태론한 무엇이 생성되 있는 경우에 예를들어 집 짓는 활동(또는 작용)은 집 지어지고 '있는' 안에 있으며 짜여지는 활동(또는 작용)은 짜지고 '있는' 안에 있는 것 처럼 한 편으로 활동은 **행**하고 '있는' 안에(ἐν τῷ ποιουμένῳ, 생산하는 '있는' 안에, 1050a31) 있으며 다른 한 편으로 알론한 것들의 경우에도 이와 같다 그리고,

전체적으로 **움직임**(ἡ κίνησις 1050a34)은 움직이고 '있는' 것 안에 있다 이러한 경우에 그러나 **에르곤**(작용, 기능, 활(活))이 **에네르게이아(활동)**과 나란히 알론한 어떤 것 으로서 있는 것은 아니다 에네르게이아는 그러한 것들(에르곤? 또는 움직이는 것?[933])에 속한다 예를들어 봄은 보는 것 안에 [속하며] 이론(ἡ Θεωρία, 理論, 관조(觀照), 1050a36)은 이론화 하는것(관조하는 것) 안에 [속하고] 생명은 영혼 안에 [속한다] 그래서 행복도 [마찬 가지이다[934]] (행복은) 일 종의(ποιά 1050b1) 생명인 것이기 때문이다 따

---

931) " ἀπὸ ρῆς οἰκοδομικῆς(집짓는 기교로부터) οἰκία(집) παρὰ τὴν οἰκοδόμησιν(집짓는 방식과 나란히) (1050a26-27) "

932) 그 끝이 있다라는 점에서는 같다 라는 말인가 다시말해,

시력의 경우에는 봄이 그 끝인 반면에 집 짓는 기교의 경우에는 생성되는 집이 그 끝인 것 처럼 각기 경우에 그 끝이 있다 라는 점에서는 양자가 같다

933) 아마 에르곤 같다

라서 **실체 와 에이도스는 에네르게이아(활동으)로 있다는 것은 분명하다,**

이러한 로고스에 따르면 에네르게이아는 실체에 있어서도 뒤나뮈스(힘) 보다 먼저라는 것은 분명하다 그리고 [넷째로],

우리들이 [앞에서] 말했던 것 처럼 항상 처음으로 움직이게하는 것의 에네르게이아에 이를 때 까지의 헤태론한 에네르게이아는 헤태론한 에네르게이아에 시간 상 항상 선행한다(τού χρόνου ἀεὶ προλαμβάνει 1050b4-5) [다섯 째],

그러나 실로(ἀλλὰ μὴν καὶ[935] 1050b6) 가장 주로 [말하여지는 측면에서]도 [실체에 있어 활동은 힘 보다 먼저이다] 한 편으로 영원한 것은(τὰ ἀΐ δια 1050b6-7) 소멸하는 것들 보다 실체에 있어서 먼저이며 다른 한 편으로 영원한 것은 뒤나뮈스(힘으)로 있지 않기 때문이다 [이] 로고스는 다음과 같다

[각기 힘은] 동시에 모순(τής ἀντιφάσεώς, 矛盾, 1050b8-9)의 **힘**이다 한 편으로 속할 **수** 없는 것은 결코 어떤 것에도 속하지 않는 반면 다른 한 편으로 '있기' 시작할 **수** '있는' 모든 것은(τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται[936] 1050b10)에네르게이아가 아닐 것이기 때문이다 따라서,

---

934) 행복도 행복한 것 안에 속한다 라는 말일텐데.....그렇다면 행복은 행복한 것 바깥에 있다 라는 나의 생각과 다른 생각을 가졌구나 아니야 꼭 그렇다고 만은 볼 수 없어 먼저 행복을 양자가 무엇이라 여기고 있는지부터 따져 보아야해.....

행복은 일 종의 생명이라는 것에는 나도 동의해.....

935) 이 '알라 메앤 카이'가 620 쪽에 나오는 '알라 메엔 카이(1050a4)'에 상응하는 것으로 보아야 할 것 같다

936) 엔테케타이의 쓰임새에 대해서는 570쪽 과 615쪽 과 623쪽을 참조하시오

있기 시작할 **수** '있는' 것은 있기도 하며 마찬 가지로 있지 않기도 하다  그렇다면,

동일한 것이 있을 **수**도 '있으'며 있지 않을 수도 '있을' 것이다 그런데 있지 않기 시작할 **수** '있는' 것은(τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι 1050b12) 있지 않을 것이며 그리고 있지 않기 시작하는 것은(τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι 1050b13-14) 순수하게 말하여지든 - 순수하게 말하여지는 것은 실체에 따라 (말하여지는 것이다) - 또는 장소에 따라서 혹은 질 또는 량에 따라서 있지 않기 시작하다 라고 말하여지든 소멸하는 것이다 그래서,

**힘**으로 순수하게 있는(ὂν ἁπλώς 1050b17) 어떤 것도 순수하게 소멸하지 않는 것들로 있는 것이 아니다 그러긴 해도 예를들어 어떤 질 또는 어떤 장소와 같은 어떤 것에 따라서 [힘으로 있지] 못 하도록 막는 것은 아무 것도 [있지] 않다 따라서,

**[소멸하지 않는] 모든 것이 에네르게이아 [이다]** 필연적으로 있는 것들 가운데 어떤 것도 [힘으로 있는 것이] 아니다 [바로] 이러한 것들이 첫 번째 것들이다 만약 이것들이 있어지지 않고 '있다'면(μὴ ἦν 1050b19) 어떤 것도 있어지고 '있지' 않을 것이기 때문이다

만약 영원한 무슨 움직임이 있다면 [그것은] (힘에 따라 있는 것이 아니며) 또 만약 움직이는 어떤 것이 영원한 것이라면 어디로부터 어디로(πόθεν ποί 1050b21) [움직이는 것을 제외하고는] 힘에 따라 움직이는 것이 아니다 이것에 질료가 속하지 못하도록 막는 것은 있지 않다 그래서,

해 와 별들 과 전체 하늘은 항상 에네르게이아이다(활동한다) 자연 [철학자[937]]들이 때로 (해 와 달 과 별들이) 멈춰 버릴 것을 두려워 했던 것과 같이 두려워할 [필요] 없다 이런 [활동에 있어서 해 별 전체 하늘은] 지치지 않는다 움직임은(ἡ κίνησις 1050b21) 모순(矛盾)들의 힘 주위의(περὶ , 1050b25, 모순적인 힘과 연결된] 예를들어 소멸하는 것들과 같은 그러한 것들[938]에 [있는 것이] 아니기 때문이다 그래서

---

937) 예를들어 엠페도클레스.  De Caelo 284a24-26 (로스831쪽)

938) 해 와 달 과 전체 하늘의 움직임이 영원한 것인지 아니면 해 와 달 과 전체 하늘이 영원한 것인지.....아리송하다 아울러,

[모순의 힘과 연관되는 그러한] 움직임의 연속성은 방해받는다(ἐπίπονος 1050a26)[939] 이것의 원인들(αἰτια 1050b28)은 에네르게이아가 아니라 실체 질료 와 뒤나뮈스(힘)일 것이기 때문이다

예를들어 흙 과 불 처럼 변화하고 있는 것들에 의해서 소멸하지 않는 것들은 모방되어진다(μιμείται 1050b28) 이것들도 항상 활동하기 때문이다 그 자체로 움직임을 자기 자신들 안에 지니므로 [그렇다] 그러나,

이전에 우리가 정의한 바에 따르면[940] 알론한 힘들은 모두 모순의 (τής ἀντιφάσεώς, 모순(矛盾)의, 1050b31) (힘들)이다 [규정된 어떠한 ] 이 [길]로(ὡδί 1050b32) 움직이게 할 수 '있는' 힘(것)은 마찬 가지로 [그렇게 규정된] 이 [길이] 아닌 [다른 길]로 (움직이게) 할 수 있기 때문이다 로고스에 따르는(κατὰ λόγον[941] 1050b33)한 [말이다] 그런데 모순[또는 부정(否定)[942]]의 비 로고스(적인) 동일한 [힘]들은 [자신들의] 현재 와 부재에 의해서

---

모순(으로부터)의 힘과 연결지워진 또는 모순적인 힘과 연결 지워진 소멸하는 그러한 것들에 움직임은 향해 있는 것이 아니다 라고 해도 될런지.....

939) " ὥςε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τής κινήσεωὡς 1050b26-27) " 움직임 과 연속에 대해서는 깔파 1065b5(9장) - 69a14(12장)를 참조 하시오

940) 623쪽 1050b8-9

941) 로고스에 따르는 힘 과 비 로고스적인 힘 등 힘에는 두 가지가 있는데 로고스에 따르는 힘은 반대들을 생산하는 반면 비 로고스적인 힘은 단지 하나 만을 생산한다 라고 하는 556 쪽을 참조하시오

942) 942)) 여기서 부정의 ( τής ἀντιφάσεως, 否定의 1050b34, 31, 25, 8-9) 라는 말 과 반대들의(τών ἐναἄτίον, 反對들의, 1046b5, 11) 라는 말을 섬세하게 구분해 봐야 할 것 같다 우선,

τής ἀντιφάσεως(테애스 안티파세오오스)를 否定의 라고 옮길 수 있는지부터 따져보자 나는 일련의 텔레스 강의들을 옮기면서 κατὰφασις( 범주들 2a5, 12b7, 12b11-12)대신에 긍정(肯定)을 ἀπόφασις(범주들 12b11, 14, 형이상학1046b13-14)를 부정(否定)을 썼으므로(범주들 31쪽 과 240쪽, 형이상학

556쪽) τής ἀντιφάσεως(테애스 안티파세오오스)대신에 부정(否定)의를 쓴다는 것은 읽는 이들에게 혼동을 초래할 것이다 그렇다면,

부정의 대신에 무엇을 쓸까 대립 또는 반대를 쓸까 이러한 말들 역시 읽는 이들에게 혼동을 초래할 것 같다 왜냐하면 나는 τὰ ἐναντία(타 엔 안티아, 범주들 11b19) 대신에 반대(反對)를 ἀντικείσθαι(안티케이스타이, 범주들 11b17) 대신에 대립되다를 쓰기 때문이다(범주들 236쪽) 그래서,

τής ἀντιφάσεως(테애스 안티파세오오스)대신에 부정(不正)의도 반대(反對)도 대립(對立)도 쓰여지지 못 할 것 같다 그럼 무슨 말을 써야 읽는 이과 나 스스로에게 혼동을 가져오지 않을까.....이런, 나는 이미 **모순(矛盾)**이라는 말을 ἀντίφασις(형이상학 1018a20, 1054b20, 1062b19, 1068a3) 대신에 쓰고 있었구나(범주들 238 쪽) 따라서,

이 곳에서 쓰여진 부정(否定)의 라는 말을 모순(矛盾)의 라고 바꾸어야 할 것 같다 음..... 참고로,

로스 와 Hugh Tredennick 은 opposite 라는 말을 쓰는데 (로스 831쪽, 트레드닉 465 쪽), 이 '어퍼짙' 이라는 말을 로스는 ἀντικείμενα(안티케이메나, 1018a20) 대신에 쓰는 반면 ἀντίφασις(안티파시스, 1018a20) 대신에는 contradictories이라는 낱 말을 쓴다(로스 762쪽 과 나의 범주들 253쪽을 참조) 텔레스가 용어들을 일관적이 못하게 쓰는 건지 아니면 로스가 그런 건지 또는 이 두 가지 말이 서로 바꾸어 쓰여질 수 있는 것인지....그러나,

한 가지 분명한 것은 만약 바꾸어 쓰여질 수 있는 것이라면 텔레스는 굳이 구분되는 두 가지 용어들을 쓰지 아니했을 것이라는 점이다 텔레스는 아주 말을 아끼며 엄밀하고 섬세하게 각기 낱 말들을 구분하고 있기 때문이다 그렇다면 텔레스의 강의들을 옮기는 나나 로스 역시 섬세하고 엄밀하게 낱말들을 구분해야 할 것이 아닌가.....다음으로,

모순의 와 반대의 라는 말들이 각기 어떤 맥락에서 쓰이는 지를 따져 보자

영원한 것들은 소멸하는 것들 보다 실체에 있어서 먼저이며 영원한 이러한 것들은 힘으로 있는 것들이 아니므로 [에네르게이아(활동)은 뒤나뮈스(힘) 보다 먼저다 라고] 가장 주로 말하여진다 라는 로고스를 펼치면서 텔레스는 그 로고스 첫 부분에 힘은 [각기] 동시에 모순*의*(범주들 165 와

(τῷ παρεῖναι[943] καὶ μὴ 1050b33) [로고스적인 힘과] 동일한 [결과들을 초래할 것이다 곧 이렇게 움직이기도 하고 이렇게 움직이 않게도 할 것이다[944]] 따라서,

만약 어떤 사람들이 말하는 이데아 같은 그러한 것들 또는 실체들이 어떤 자연들(φύσεις 1050b34-5)이라면 앎 그 자체[945] 보다 더한 앎인 어떤

---

186-7쪽 참조) 힘이다 라고 말한다 무엇 때문에 그러한가에 대해서는 요약하면서 정리하기로 하고 여기서는 간략히 그 맥락만 계속 집어내기로 하자 따라서 모순의 힘이 바로 힘이다

[엠페도클레스 같은] 어떤 자연 철학자 처럼 해 와 별 과 전체 하늘이 때로 멎어 버리면 어쩌나 하고 두려워 할 필요 없다 해 별 하늘은 지치지 않는다 해 달 별의 움직임은 모순들의 힘과 연결되는 그래서 그 움직임의 연속성이 방해받는 그러한 움직임이 아니기 때문이다 그러므로 모순의 이런 힘은 소멸하는 것들에 있다 따라서 움직임의 연속성을 방해하는 원인은 에네르게이아(활동이) 아니라 실체 질료 와 힘이다 그렇다면,

힘은 모순[으로부터] 온다는 것 그리고 자신의 연속성이 방해 받는 움직임은 이러한 힘에 대해 있다는 것이 분명해 지는 것 처럼 보인다 계속해서,

반대 쓰여지는 맥락을 집어내 보자 그러나 여기서는 이미 내가 범주들 236-8 과 251-58에서 반대에 대한 그의 로고스를 요약했다는 것 그리고 사이에 중간이 있지 않은 반대가 모순이라는 것을 지적해 내는 것으로 만족하련다

943) 이 말의 쓰임새에 대해서는 범주들 254 쪽(형이상학 1018a26)을 참조하시오

944) 그러나 동일한 결과를 빚는다고 해서 '반대(τών ἐναντίων, 1046b5)를 생산하는 로고스적인 힘 처럼 비 로고스적인 힘 역시 반대를 생산한다는 것은 아닐 것이다 그렇지 않다고 이미 555 쪽에 말하여졌기 때문이다 거기에 따르면 로고스 없는(ἄνευ, 1046b23, 558쪽) 힘들은 단지 하나의 결과 만을 생산한다

모순.....

것 또는 움직임 그 자체 보다 더 움직이는 어떤 것이 반드시 있어야만 할 것이다 이것들[946]은 [자신들의 자연에 있어] 더 활동적인 반면 저것들(ἐκεί ναι[947] 1051a2)은 이것들의 힘들일 것이기 때문이다 그렇다면(οὖν 1051a2),

에네르게이아(활동)은 힘 보다 그리고[948] 변화의 모든 아르케애 보다 먼저 라는 것은 분명하다(φανερὸν 1051a3) ”

8 장의 끝 로고스에서 말하여지고 있듯이 뒤나뮈스(힘) 보다 먼저인

---

945) 텔레스가 그들에 빗 대어 말하는 그 자체(αὐτὸ 1050b36)에 대해서는 499 쪽을 보라

946) 앎 그 자체 보다 더 많이 아는 어떤 것 과 움직임 그 자체 보다 더 움직이는 어떤 것

947) 앎 그 자체 와 움직임 그 자체를 가리킨다 그렇다면,

그들에 따르면 앎 그 자체 와 움직임 그 자체는 **힘(뒤나뮈스)**일 것인 반면에 더 아는 것 과 더 움직이는 것은 그 자체들의 **에네르게이아(활동)**들 일 것이다 그러나,

어떻게 어떤 것 그 자체가 어떤 것 보다 덜한 것일 수 있으며 어떤 것의 힘(잠재적인 것)일 수 있을까 그럴 수 없다는 것이 텔레스의 누으스인 것 같다

948) καὶ(1051a3)를 또는 혹은 곧 이라고 옮길 수는 없을 것 같다

힘이 전체적으로 변화의 아르케라면 곧 혹은 또는 이라고 옮길 수 있을 것 같으나 1049a5-8에 나타난 것 처럼 힘은 변화의 아르케애라고 말하여질 뿐만 아니라 움직임 과 쉼의 아르케애 라고도 그에 의해 말하여지기 때문이다 여기서 변화의 아르케가 곧 전체적으로 움직임 과 쉼의 아르케애라면 그리고 변화가 곧 움직임 과 쉼이라면 아마 또는 혹은 곧 이라고 카이(καὶ)가 옮겨질 수 있을 것이다 그러나,

움직임의 아르케애이다 라는 점에서 류적으로는 힘과 같지만 그 자체가 힘은 아닌 자연이 그에 의해서 곧 바로 말하여졌지 않은가

것은 엔텔레케이아(현실) 보다는 에네르게이아(활동)이라[949]는 것을 8 장에서 그는 말한다 그러나 이러한 과정에서 그는 때로 논증하기도 하며 때로 힘 과 활동을 더 상세히 규정하기도 한다 물론 힘 과 활동 이 두 가지 가운데 어느 것이 먼저인가[950]라는 물음을 축으로해서 로고스가 나아가고 있긴 해도 말이다

먼저는 여러 가지로 말하여진다 라고 규정되므로(ἐπεὶ[951] 1049b4) 에네르게이아(활동)가 힘 보다 먼저다 라는 것은 분명하다

알론한 것 안에 알론한 것으로 있는 *변화*의 아르케애 라고 말하여질 뿐만 아니라 *움직임 과 쉼*의 전체적인 모든 아르케애 라고 말하여지는 것을

---

949) 현실은 힘 보다 먼저가 아니다 라고 텔레스가 말했다는 것은 아니다 텔레스가 힘 보다 먼저인 것을 현실 보다는 활동인 것으로 말하고 있다는 것을 나는 여기서 단지 지적하고 싶을 뿐이다 물론 작용(에르곤) 과 활동(에네르게이아) 과 현실(엔텔레케이아)가 일련의 같은 선 상에 있는 낱 말들이라는 것은 이미 본문에서 지적되었다 그렇다고 해서 이 세 낱말들이 동일한 것들이다 라고 그가 말하고 있는 것은 아니다

950) 먼저 라고 해서 먼저 '인' 것이 반드시 먼저 '있다' 라고 말할 수는 없을 것 같아 나는 범주들 269 쪽에 나타나는 그림을 그렸다

951) '에페이'를 '.....하므로(since)' 라고 나는 옮겼는데 이런 옮김이 적절할지가 의문이다 참고로 로스는 '...으로부터(from, 828쪽)'라고 번역한다 그런데,

ἐπεὶ(에페이)는 어떤 시간 이후(以後)를 나타내는 또는 원인(原因)에 이어지는 결과(結果)를 나타내는 접속사이므로 활동이 힘 보다 먼저인 원인은 그 먼저가 여러 가지로 규정되어 말하여지기 때문이다 라고 읽어져야 할 것이다 그러나,

먼저가 여러 가지로 말하여진다 라는 것으로부터 힘 보다 활동이 먼저 있다는 것이 (반드시) 잇따라 나올까 하는 것이 의문이다 내 생각에는 잇따라 나오는 것을 보장하지 못 할 것 같다 '여러 가지로 말하여진다' 라는 것에 어떤 고유한 뜻이 있지 않는한 말이다

나(아리스토텔레스)는 힘이라고 한다 또,

류적으로 힘과 동일하나 [힘 처럼] 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 것이 아니라 동일한 것 안에 동일한 것 으로서 있는 자연 역시 - 그래서 자연은 자기 자신 안에서 생성된다 - 움직임의 아르케애 이다

이러한 힘 과 자연 보다 에네르게이아(활동)은 로고스 와 실체에 있어서 먼저이지만 시간에 있어서는 먼저이기도 하지만 한 편으로는 먼저가 아니다 이제,

텔레스는 무엇 때문에 에네르게이아(활동)이 힘(과 자연) 보다 먼저인지를 따진다 이후(以後) 로고스에서 그는 자연을 염두에 두지 않은 것 처럼 보일 것 같으나 실은 그렇지 않다 여기서 그는 움직임의 아르케애 로서의 힘을 문제 삼고 있으며 이러한 아르케애 또한 자연이기도 하기 때문이다 먼저,

무엇 때문에 로고스에 있어 활동이 힘 보다 먼저라고 그가 말하는지 그의 로고스를 요약해 보자

로고스에 있어 먼저라는 것은 분명하다

활동하기 시작할 수 있는 것이 첫 번째로 (있을) 수 (있는) 것이기 때문이다 예를들어 집 지을 **수** '있음'을 나는 집 짓는 **힘**이라고 그리고 볼 **수** '있음'을 봄 이라고 그리고 보는을 보여지는 **힘**이라고 나는 말한다 알론한 경우에도 동일한 로고스가 적용된다 따라서,

활동의 로고스 와 인식은 힘의 인식 이전에 반드시 있어야한다(προϋπάρχειν 1049b17)

무엇 때문에 로고스에 있어 활동은 힘 보다 먼저인가에 대한 답은 위 로고스가 전부이다

활동하기 시작 할 **수** '있어'야 처음으로 힘이 있으므로 활동은 힘 보다 먼저 라는 말이다 이렇게 그가 말할 수 있는 원인은 예를들어[952] 그가

---

952) 그러나 불행히도 나는 이러한 보기들에서 할 수 있음 과 힘이 그리고 보다 와 볼 수 있다 와 보는 힘이 한 가지로 말하여진다는 것 이외의 어떤 것도 알아 차릴 수 없다 그러나,

능숙하게 집 짓는을 집 짓는 힘 이라고 그리고 능숙하게 보는이 봄이라고 그리고 보는이 보여질 수 '있는' 이라고 말하여지며 그래서 활동의 로고스와 인식은 힘의 로고스 와 인식 이전에 있기 때문이다 어쨓거나,

그에 따르면 **활동**하기 **시작**할 **수**(δυνατὸν 1049b13) '있어'야 비로소 **힘 '있'**(τὸ δυνάμενον 1049b14)으므로 활동의 로고스는 힘의 로고스 보다 먼저인 것 같다 이어,

그는 시간의 경우(τῷ χρόνῳ 1049b17-18)로 들어선다 그에 따르면 시간에 있어서 활동은 힘 보다 먼저거나 또는 먼저가 아니다 수적을 동일한 활동이 아니라 종(에이도스)적으로 동일한 활동이 힘 보다 먼저다 [그런데],

이미 활동하고 있는 이 사람 과 그 곡식 과 보는 보다 아직 활동하고 있지 않고 힘으로만 있는 사람 과 곡식 과 봄인 질료 와 씨 와 볼 수 있음 이 시간에 있어서는 먼저다 라고 나(텔레스)는 말한다 그러나,

이것들 보다 이것들이 그것으로부터 생성된 바로 활동하고 있는 그 헤태론한 것이 시간에 있어 먼저다 활동하고 있는 것은 힘으로 있는 것으로부터 활동하고 있는 것에 의해서 항상 생성되기 때문이다 예를들어 사람은 사람으로부터 그리고 음악은 음악에 의해서 생성된다 또한,

항상 움직이게 하는 첫 번째 것이 있는데 움직이게 하는 이러한 것은 이미 활동하고 있다 그리고,

모든 생성은 어떤 것으로부터 어떤 것에 의해 생성된다는 것 그리고 생성된 것은 자신이 그것으로부터 생성되는 그 어떤 것과 에이도스(종)에 있어 동일하다는 것은 실체들에 관한 로고스들에서 말하여졌다 이 때문에,

아무 것도 짓지 않고 있을 거라면 목수일 수 없고 하아프를 한 번도 켜지 않을 거라면 하아프 연주가일 수 없다고 여겨진다 배우는 자는 하아프를 연주함에 의해서 하아프 연주를 배우기 때문이며 다른 모든 배움도 이와 같기 때문이다 따라서,

---

이러한 보기들이 활동하기 시작할 수 있는 것이 처음인 것이다는 것의 보기로서 그에 의해 들어 진다는 것은 분명하다

문제는 복잡해진다 하아프 연주를 배우려 하는 자는 하아프 연주에 관한 **앎**을 지니지 않고 있을 것 이고 [그리고 한 번이라도 연주 해 보아야 비로소 배우므로] 앎을 지니지 않은 자가 그러한 앎을 행해야 할 것이기 때문이다 그런데,

움직임에 관한 우리의 고찰에서 이미 분명해진 것 처럼 **생성**된 것의 어떤 것은 이미 생성되 있었고 전체적으로 **움직이는** 어떤 것은 이미 움직여진 것이므로 배우는 자는 반드시 **앎**의 어떤 것(부분)을 지닌다 그렇다면,

마찬 가지로 활동은 생성 과 시간에 따라 힘 보다 먼저라는 것이 여기서 분명해진다

비록 여기서 내가 어수선해 졌지만 텔레스가 말하고져 하는 바 욧점은 겨우 끄지어 낼 수 있을 것 같다 시간에 있어서는 활동이 힘 보다 먼저이지 않은 경우가 있는 반면에 먼저인 경우가 있다 물론 이러한 두 경우 모두 **생성**과 긴밀한 관련이 있다

이미 334-467쪽에서 말해진 바로는 생성이란 *어떤 것 [하나]로부터* 어떤 것 [둘]에 의해서 무엇 [셋]으로 이루어지며 이 무엇 [셋]은 어떤 것 [하나]와 종적으로 동일하다 이러한 로고스에 그런데 여기에서는 어떤 것 [하나]는 이미 활동하고 있는 헤태론한 [하나]이다 활동하고 있는 것은 활동하고 있는 것에 의해서 *힘으로 있는 [갑(甲)]으로부터* 항상 생성되기 때문이다 라는 로고스가 덧 붙혀진다 따라서 종합해 보면,

힘으로 있는 [갑(甲)] 과 활동하고 있는 [하나]로부터 활동하고 있는 [둘]에 의해 활동하고 있는 [셋]이 생성한다

바로 힘으로 있는 이 [갑]의 보기들로 텔레스는 아직은 활동하지 않고 단지 힘으로 만 있는 사람(질료) 과 곡식(씨) 과 봄(볼수있음)을 드는데 바로 이러한 힘들이 활동에 따라(κατ' 1049a20) 있는 이 사람 과 그 곡식 과  봄 보다 시간에 있어 먼저인 반면에,

텔레스가 사람 과 음악을 그 보기로 드는 활동하고 있는 [하나]는 힘으로 있는 [갑] 보다 시간에 있어 먼저이다 힘으로 있는 [갑]으로부터 활동하고 있는 [셋]이 활동하고 있는 [둘]에 의해서 생성하기 때문이다 사람 [셋]이 사람[ 하나]로부터 음악 [셋]이 음악 [하나]로부터 생성하듯 말이다

바로 이러한 [하나] 와 [셋]이 제애타 편에서 말하여지고 있는 있어지고 있는 그 무엇 으로서의 에이도스(종)이다 따라서 사람이 사람을 낳으며 건강이 건강을 생산하고 음악으로부터 음악이 생성된다(360쪽 참조) 그래서 [하나]로부터 [둘]에의해 생성되는 [셋]의 경우 [하나] 와 [셋]은 그 에이도스에있어 동일하다 그러므로 수적으로는 헤태론하지만 에이도스에 있어 동일한 이러한 활동은 힘 보다 먼저이다[953] 게다가(, 1049b26),

항상 움직이게하는 첫 번째 어떤 것이 있는데 움직이게하는 것은 이미 활동하고 있는 것이다

실체에 있어서도 활동은 힘 보다 먼저다 첫 째,

**생성**에 있어서 *늦은* [셋]이 에이도스 와 실체에 있어서는 [갑] 보다 *먼저*이기 때문이다 예를들어 남자어른(ἀνὴρ, 1050a5)은 아이 보다 실체 와 에이도스에 있어 먼저이며 사람(ἄνθρωπος 1050a6)은 씨앗 보다 실체 와 에이도스에 있어 먼저이다 남자어른 과 사람은 에이도스를 지니지만 아이 와 씨앗은 자신의 에이도스를 지니지 못하기 때문이다 [둘째],

아르케애(시작) 과 텔로스(끝)을 향해 모든 **생성**은 나아가는데 어떤 것이 그것을 위해 있는 바로 그것이 아르케애이며 그리고 생성은 끝(목적)을 위해 있고 **활동**은 그 끝이며 이 끝을 위해 **힘**이 요구 되기 때문이다 생물은 시력을 지니기 위해서 보는 것이 아니라 보기 위해 시력을 지니면 마찬 가지로 짓기 위해서 짓는 기교를 사람은 지니며 이론을 형성하기 위해 이론을 형성하는 기교를 지닌다 그래서 배우는 경우를 제외하면 이론을 형성하는 기교를 지니기 위해서 이론을 형성하지 않는다 배우는 경우에도 제한된 범위를 제외하면 이론을 형성하지 않는다 심지어 이론을 형성할 필요도 없다 나아가서 [세째],

힘은 질료이기 때문이다 [힘 보다 활동이 먼저다] 질료가 에이도스에 도달할 것이므로 그렇다 에네르게이아로 있을 때 질료는 에이도스 안에 있

---

953) 위와 같이 나는 텔레스의 로고스를 풀어 말해 보았으나 아직도 미진(未盡)한 구석이 남아 있는 것 같아 찜찜하다

다[954]심지어 자신들의 움직임이 **끝**인 그러한 알론한 것들의 경우에도 이와 같다 그래서,

다 가르쳤을 때 그 **끝**이 이루어진 것 처럼 자연도 그렇다 만약 그렇지 않다면 우리는 파우논의 헤르메스를 다시 가져야 할 것이기 때문이다 저 헤르메스의 경우에서 처럼 앎이 배우는 자 안에 있는지 또는 밖에 있는지가 분명하지 않으므로 그렇다 **에르**곤(作用, 活, 技能)이 그 **끝**이며 **에네르게**이아(活動)가 그 에르곤이기 때문이다 따라서 에르곤(작용)으로부터 온 에네르게이아 라는 이름이 엔**텔레**케이아(현실)에 까지 확장된다[955] 그런데,

한 편으로는 예를들어 시력 - 시력으로부터는 그 시력과 나란한 헤태론한 것이 생성되지 않는다 - 의 경우에서 처럼 그 쓰임새(ἡ χρήσις 1050a24)가 궁극적인 것인 반면 다른 한 편으로 예를들어 짓는 기교로부터 짓는 활동 또는 작용과 나란히 집이 생성되는 경우 처럼 그렇게 생성된 것이 궁극적인 것이다 그럼에도 불구하고 하나는 봄(활동)이 그 **끝**이고 다른 하나는 힘 이외의 [알론한] 것이 그 끝이라는 점에서는 같다[956]집 짓는 활동 또는 작용은 집 지어지고 '있음' 안에서 실현되며 그리고 생성되고 그리고 집과 동시에 있기 때문이다 그렇다면,

그 쓰임새와 나란히 헤태론한 무엇이 생성되 있는 경우에 예를들어 집 짓는 활동 또는 작용은 집 짓고 '있는' 안에 있으며 짜여지는 활동 또는 작용은 짜여지고 '있는' 안에 있는 것 처럼 **활동**은 **행**하고 '있는' 안에(ἐν τῷ ποιουμένῳ, 생산하고 '있음' 안에, 1050a31) 있다 알론한 것들도 마찬 가지

---

954) 비록 있음에 있어서는 동일한 것들이 아니지만 감각의 에네르게이아와 감각되는 것의 에네르게이아는 동일하며 하나이다 라는 영혼에 관하여 425b25-28을 보시오(노우트아리 46′- 82 쪽)

955) 그 어원(語源)으로 볼 때 에네르게이아가 그것으로부터 온 그 에르곤은 바로 끝이며 이 끝을 안에 지닌 것이 엔텔레케이아(현실)이므로 에네르게이아가 엔텔레케이아로 확장된다는 것일 것이다 그렇다고 에르곤 과 텔로스 와 에네르게이아 와 엔텔레케이아가 동일한 것은 아니다 아울러,

같은 어간(語幹)을 지닌 채 어미(語尾) 차이나는 빠로오뉘마(범주들 176쪽)들에 에네르게이아 와 엔텔레케이아는 속하지는 않을 것이다

956) 그 끝이 있다는 점에서는 같다

다 그리고,

전체적으로 움직임은 움직이고 '있는' 것 안에 있다 이 경우 그러나 에르곤(작용)이 에네르게이아(활동)과 나란히 알론한 어떤 것 으로서 있는 것이 아니다 에네르게이아는 그러한 것들 안에 속하기 [ 때문이다] 예를들어 봄( 보는 활동 또는 작용)은 보(고 '있)는'에 속하며 이론(활동 또는 작용)은 이론 형성에 속하고 생명은 영혼 안에 속한다 행복도 마찬 가지로 영혼 안에 속한다 행복은 일 종의 생명인 것이기 때문이다 따라서 **실체 와 에이도스는 에네르게이아 라는 것이 분명하다**

이러한 로고스에 따르면 에네르게이아는 실체에 있어서도 뒤나뮈스 보다 먼저라는 것이 분명하다 그리고 넷째로,

텔레스는 헤태론한 에네르게이아는 헤태론한 에네르게이아 보다 먼저다 라고 말하기 시작한다 앞에서도 약간 어수선해지기 시작했지만 여기서부터 나는 더 어수선해지기 시작한다 어수선해지면서도 나는 무엇 때문에 에네르게이아가 실체 곧 에이도스인가 라는 물음에 테레스는 앞에서 답하고 있는 중이었으며 그러한 답의 연장 선 상에서 헤태론한 에네르게이아(활동)가 헤태론한 에네르게이아 보다 시간에 있어 먼저이다 라고 말하기에 이른다는 것을 읽는 이에게 다짐 해 주려한다 그가 이어 말하는 것을 계속 요약해 보자

우리들이 앞서 619 쪽에서 말했던 항상 처음으로 움직이게 하는 것의 에네르게이아에 이를 때 까지의 헤태론한 에네르게이아는 헤태론한 에네르게이아에 시간 상 항상 선행한다(προλαμβάνει 1050b5) 이제,

주로 가장 많이(κυριωτέρως 1050b6) 실체에 있어 에네르게이아(활동)이 힘(뒤나뮈스) 보다 먼저이다 라고 말하여지는 측면에서 텔레스는 로고스를 풀어가기 시작한다 그렇다면 이제 까지 그는 지금부터 말하여지는 측면 보다 덜 주로 말하여지는 측면에 있어서 에네르게이아는 힘 보다 먼저 실체이다 라고 말해 왔던 셈이 될 것이다

그러나 에네르게이아는 뒤나뮈스 보다 가장 주로 말하여지는 측면에

서도 먼저 실체이다 영원한 것이 소멸하는 것 보다 실체에 있어서 먼저이며 영원한 것은 뒤나뮈스(힘)으로 있는 것이 아니기 때문이다 라고 [그 당시[957]에는 주로 말하여졌던 모양이다] 그 로고스는 다음과 같다

모든 힘은 동시에 모순의 힘이다 속할 수 없는 것은 결코 어떤 것에도 속하지 않을 것이며 한 편으로 '있기' 시작하는 모든 것은 에네르게이아가 아닐 것이기 때문이다 따라서,

있기 시작할 수 '있는' 것은 있기도 하며 마찬 가지로 있지 않기도하다 그렇다면,

동일한 것이 있을 수도 '있으'며 있지 않을 수도 '있을' 것이다 그런데 있지 않기 시작할 수 있는 것은 있지 않을 것이며 그리고 있지 않기 시작하는 것은 순수하게 말하여지든 - 순수하게 말하여지는 것은 실체에 따라서 말하여지는 것이다 - 또는 장소에 따라서 혹은 질 또는 량에 따라서 있지 않기 시작하다 라고 말하여지는 것이든 소멸하는 것이다 그래서,

힘으로 있는 어떤 것도 순수하게 있는 것 곧 순수하게 소멸하지 않는 것으로 있지 않다 그러긴 해도 예를들어 어떤 질 또는 어떤 장소와 같은 어떤 것에 따라서 힘으로 있지 못하도록 막는 것은 아무 것도 있지 않다 따라서,

에네르게이아(활동)은 소멸하지 않는 모든 것이다 필연적으로 있는 것들 가운데 어떤 것도 힘(뒤나뮈스)로 있는 것이 아니다 바로 이러한 것들이 첫 번째 것들이다 만약 이것들이 있어지지 않고 '있다'면 어떤 것도 있어지고 '있지' 않을 것이기 때문이다

영원한 것은 소멸하는 것 보다 실체에 있어 먼저이며 영원한 것은 힘으로 있지 않기 때문에 **활동(에네르게이아)**은 **힘** 보다 실체에 있어서 가장 주로 말하여지는 먼저라는 로고스를 다시 논증해 보자

---

957) 4 쪽에서의 나의 '그 당시' 라는 언급을 참조하라 그러나,

주로는 여기서 그 당시에 주로 그렇게 말하여졌다 라는 맥락에서 쓰였을 뿐 아니라 그렇게 많이 일상적으로 쓰였으므로 주로 그것이 사태(프라그마)에 들어 맞을 것이다 라는 맥락에서도 쓰였을 것이다 라고 생각할 수는 없을까 그럴 수도 있을 것 같기도 하고 없을 것 같기도 하고.....

힘 보다 활동이 실체에 있어 먼저인 원인은 소멸하는 것 보다 영원한 것이 실체에 있어 먼저이며 영원한 것은 힘이 아니기 때문이므로 무엇 때문에 영원한 것은 **힘**이 아니라 **활동(에네르게이아)**인가 라는 물음에 답하면 아마 그 논증이 이루어질 것이다 무엇 때문에 에네르게이아는 영원한가 다시 말해 영원한 것은 무엇 때문에 힘으로 있는 것이 아닌가

속할 **수** 없는 것은 결코 어떤 것에도 속하지 않는 반면 '있기' 시작할 **수** '있는' 모든 것은 에네르게이아(**활동**)이 아니므로 모든 힘은 모순의 **힘**이다 따라서 있기 시작할 **수** '있는' 것은 있기도 하며 있지 않기도 할 것이다 그렇다면,

동일한 것이 있을 **수**도 '있으'며 있지 않을 **수**도 '있을' 것인데 *있지 않기 시작 할* **수** *'있는' 것*은 있지 않을 것이며 그리고 *있지 않기 시작하는 것*은 순수하게 실체에 따라 말하여지든 혹은 장소 또는 질 또는 량에 따라서 말하여지든 소멸하는 것이다 그래서,

순수하게 소멸하지 않는 것들 가운데 어느 것도 **힘**으로 순수하게 있는 것이 아니다 질 과 장소 등의 어떤 측면에서 그렇게 힘으로 있지 못하도록 막는 것은 있지 않더래도 말이다 따라서,

에네르게이아는 소멸하지 않는 모든 것이다 필연적으로 있는 것들 가운데 어떤 것도 힘으로 있는 것들이 아니다 바로 이러한 것들이 첫 번째 것들이다 만약 이것들이 있어지지 않고 '있다'면 어떤 것도 있어지지 '있지' 않을 것이기 때문이다

이러한 논증의 핵심은 에네르게이아(활동)은 소멸하는 것이 아니라 소멸하지 않는 것 곧 영원한 것(τὰ ἀτδια 1050b6-7) 이라는데에 있다 소멸하지 않는 영원한 것이 소멸하는 것 보다 실체에 있어 가장 주로 먼저이다라고 말하여지기 때문이다 그래서,

**에네르게이아**가 소멸하지 않는 것이라면 소멸하는 것은 **힘**일 것이다 소멸하는 것은 순수하게 실체에 따라 말하여지든 장소 또는 질 또는 량에 따라 제한적으로 말하여지든 있지 않기 시작하는 것이기 때문이다[958] 그런

---

958) 한 번 앉혀지기 시작하면 앉지 않을 수 없다 라고 말하는 570 쪽의 텔레스를 기억해 보라 앉혀지기 또는 앉기 시작하기 위해서는 **에네르게이**(활동)이 앉는 **힘**에 속해 그 앉는 힘이 앉을 **수** '있는 것'으로 되어야 한다

데,

있지 않기 시작할 **수** '있는' 것은 있지 않는 것인 반면에 있지 않을 **수** '있는' 것은 있을 **수**도 '있으'며[959] 있지 않을 수도 있다 이미 각주 958 번에서 다시 말하여졌듯이 있지 않기 시작할 수 '있는' 것은 있지 않는 것이지 있는 것이 아니다 다시 말해 있지 않기 시작하면서 동시에 동일한 것이 있지는 못한다는 말이다 이렇게 있지 않기 시작하는 것이 소멸하는 것이다 따라서,

순수하게 소멸하지 않는 것들 가운데 어떤 것도 힘으로 순수하게 있는 것이 아니다 비록 어떤 것이 질 과 장소에 따라서 힘으로 있지 못하도록 막는 것은 있지 않긴해도 말이다 그러므로,

소멸하지 않는 모든 것이 에네르게이아이다 에네르게이아는 에르곤(작용)안에 속해 있으며 바로 이 에르곤이 예를들어 보는 **움직임** 안에 들어 있는 봄 으로서의 끝(목적, 622쪽)이기 때문이다[960]나아가서,

해 달 별 하늘 전체의 **움직임**은 영원하므로 해 와 달 과 하늘 전체 역시 항상 활동(에네르게이아)한다 라고 그는 말한다

만약 영원한 무슨 움직임이 있다면 그것은 힘에 따라 있는 것이 아니며 또 만약 움직이는 어떤 것이 영원한 것이라면 어디로부터 어디로 움직이는 것을 제외하고는 힘에 따라 움직이는 것이아니다 이렇게 움직이는 영원한 이것에 질료가 속하는 것을 그 어떤 것도 막지 않는다 그래서,

---

그래야만 앉을 수 있는 것이 앉혀지기 시작한다 움직이거나 서거나 서게 하거나 있거나 생성되거나 또는 있지 않거나 생성되지 않거나 모두 이와 같다

959) . *τὸ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται* μὴ εἶναι *τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν* καὶ εἶναι καὶ *μὴ εἶναι. τὸ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι* φθαρτὸν.....(1050b12-14)

960) 이러한 에네르게이아 또는 에르곤이 엔텔레케이아(**현실**)이다 물론 에네르게이아 와 에르곤 과 엔텔레케이아가 동일한 것은 아니다

그리고 필연적으로 있는 것들 가운데 어떤 것도 **힘**으로 있는 것이 아니다 그리고 필연적으로 있는 이러한 것들이 첫 번째 것들이다 만약 이것들이 있지 않다면 어떤 것도 있어지고 '있지' 않을 것이기 때문이다

해 와 별 과 전체 하늘은 항상 **활동**한다(에네르게이아이다) 어떤 자연학자는 해 달 별들이 멈추어 버리지나 않을까 두려워 했는데 두려워 할 필요없다 이런 에네르게이아(활동)에 있어서 해 별 전체 하늘은 지치지 않는다 움직임이 모순의 힘과 연관된 예를들어 소멸하는 것들에 있는 것이 아니기 때문이다 그래서,

모순의 힘과 연관되는 그러한 움직임의 연속성은 방해 받는다 이러한 것의 원인은 **에네르게이아**가 아니라 실체 질료 와 **힘**일 것이기 때문이다 더 나아가서,

소멸하지 않는 것들을 모방하고 있는 것들 예를들어 흙 과 불 마져 항상 활동한다 - 에네르게이아이다 라고 텔레스에 의해서 말하여진다

예를들어 흙 과 불 처럼 변화에 종속 되어 있는 것들에 의해서 소멸하지 않는 것들은 모방된다  자신들의 움직임을  그 자체로 자기 자신들 안에 지니므로 흙 과 불들은 항상 활동하기 때문이다 그러나,

알론한 힘들은 모두 모순의 힘들이라고 이미 우리가 규정했다 로고스에 따르는한 이렇게 움직이게 할 수 '있는' 힘은 마찬 가지로 이렇지 않게 움직이게 할 수 있기 때문이다 그런데 비 로고스적인 힘은 자신의 현재 와 부재에 의해서 이렇게 또는 이렇지 않게 다시말해 저렇게 움직이게할 수 있을 것이다 따라서,

이데아론 자들이 말하듯 이데아 같은 것들이 자연이라면 앎 그 자체 보다 더 많은 앎이 또는 움직임 그 자체 보다 더 움직이는 어떤 것이 반드시 있어야 만 한다 라고 이데아론 자들을 텔레스는 반박한다

사사건건(事事件件) 결정적으로 중요한 때 그는 이데아론을 반박하므로서 그 이데아론을 넘어선다고 자신이 여기는 로고스961)를 결론적으로 아

---

961) 이러한 결론적인 로고스로는 제애타 편의 마지막 장인 열 일곱 번째 장이 그 보기로 들어질 수 있으리라(503-4 쪽 과 497 쪽) 여기 테애타 편도 마찬 가지이다

힘 과 활동 과 현실 이라고 말하여지기도 하며 진실이라고 말하여지기도 하는 있는 것에 대해 말하는(36쪽)테애타 편은 10 장으로 이루어지나 대

주 짤막하게 내 놓는다 너무 간략해 주어 먹을 새로운 것이 별로 없을 것처럼 나에게는 여겨지지 만 말이다

만약 어떤 사람들이 말하는 이데아 같은 그러한 것들 또는 실체들이 어떤 자연이라면 앎 그 자체 보다 더 많은 앎 과 움직임 그 자체 보다 더 움직이는 어떤 것이 반드시 있어야만 할 것이다 앎 그 자체 보다 더 많이 아는 어떤 것(τι[962] 1050b35) 과 움직임 그 자체 보다 더 움직이는 어떤 것은 더 활동적인 반면 앎 그 자체 와 움직임 그 자체는 더 많은 앎 과 더 움직이는 것의 힘이기 때문이다 그러나,

아리스토텔레스의 이러한 로고스가 사태에 정확히 들어 맞는 것일까 예를들어 만약 플라톤의 이데아는 텔레스가 말하는 뒤나뮈스(힘)라면 그리고 만약 플라톤의 이데아가 텔레스의 에네르게이아가 아니라면 혹간 그럴 수도 있을 것 같으리라 그러나 에네르게이아 와 엔텔레케이아 라는 말은 티마이오스 와 소피스테애스 와 파르메니데애스에선 안 나온다 심지어 지금의 내 기억으로는 에르곤 이라는 말도 나오지 않은 것 같다

몸 만이 실체 또는 있는 것이다 라고 우기는 자들에게 있는 것은 뒤나뮈스가 아닌가 라고 절충해서 말해보면 어떨까 라고 엘레아 낯선이가 테아이테토스와 대화하는 과정에서 엘레아 낯선이의 입에서 뒤나뮈스라는 말이 물론 나오긴 해도 말이다(소피스테애스 113 쪽 참조) 그리고,

텔레스는 지금 여기서 뒤나뮈스(힘) 와 에네르게이아 이 두 가지 중에 어느 것이 먼저인가 라는 것을 문제 삼으면서 이데아를 뒤나뮈스로 단정

---

부분의 장에서(1-9 장) 힘 과 에네르게이아 와 현실 로서 있는 것에 대해 말하며 단지 한 장(10 장)에서만 진실 로서 있는 것에 대해 말할 뿐인데,

바로 이러한 테애타 편 8 장 끝에서 톡 이데아론 자를 건드리면서 그 이데아론을 거부한 뒤 테애타 편에서 마지막으로 힘 과 에네르게이아에 대해 말하는 장인 9 장으로 넘어가기 때문이다 아마 9 장은 결론적인 로고스 일리라

962) 범주들 166 쪽에 나오는 τὶς (2a13)와 비교해 보라 사람인 어떤 것(제일 실체) 이라고 τι 와 τὶς를 뭉뚱그려 말 할 수 없을까

하고 있다 과연 두 사람에게서 말하여지는 뒤나뮈스가 동일한 것인가 라는 물음을 제쳐 두고 라도 플라톤의 이데아를 텔레스의 뒤나뮈스라고 말할 수 있을까 이 물음은 텔레스의 에네르게이아에 해당되는 플라톤의 낱말들을 모두 끄집어 낸 다음에나 답하여질 수 있는 그런 질문일 것이다 지금의 나로서는 이 모든 것에 접근하기 힘들다 어쨓든,

텔레스에 따르면 에네르게이아(힘)은 힘 과 자연(변화의 아르케애) 보다 먼저라는 것은 분명하다

이렇듯 8 장에서는 힘 또는 자연 보다는 에네르게이아(활동)가 먼저라고 하면서 에네르게이가 어떠한 것인가를 분명하게 말한다 첫째,

에네르게이아는 비록 시간에 있어서는 나중이기도하나 로고스 와 시간 과 실체에 있어서 모두 힘(뒤나뮈스) 보다 먼저이다 따라서 힘 보다 에네르게이아가 먼저 있으며 예를들어 이 사람의 생성을 제외한 생성 - 예를들어 사람의 생성 - 의 경우 에네르게이아는(활동) 힘(잠재적인 것) 보다 시간에 있어 이르고 힘 보다는 현실이 앞서 인식(τὴν γνώσιν 1049b17)된다 둘째,

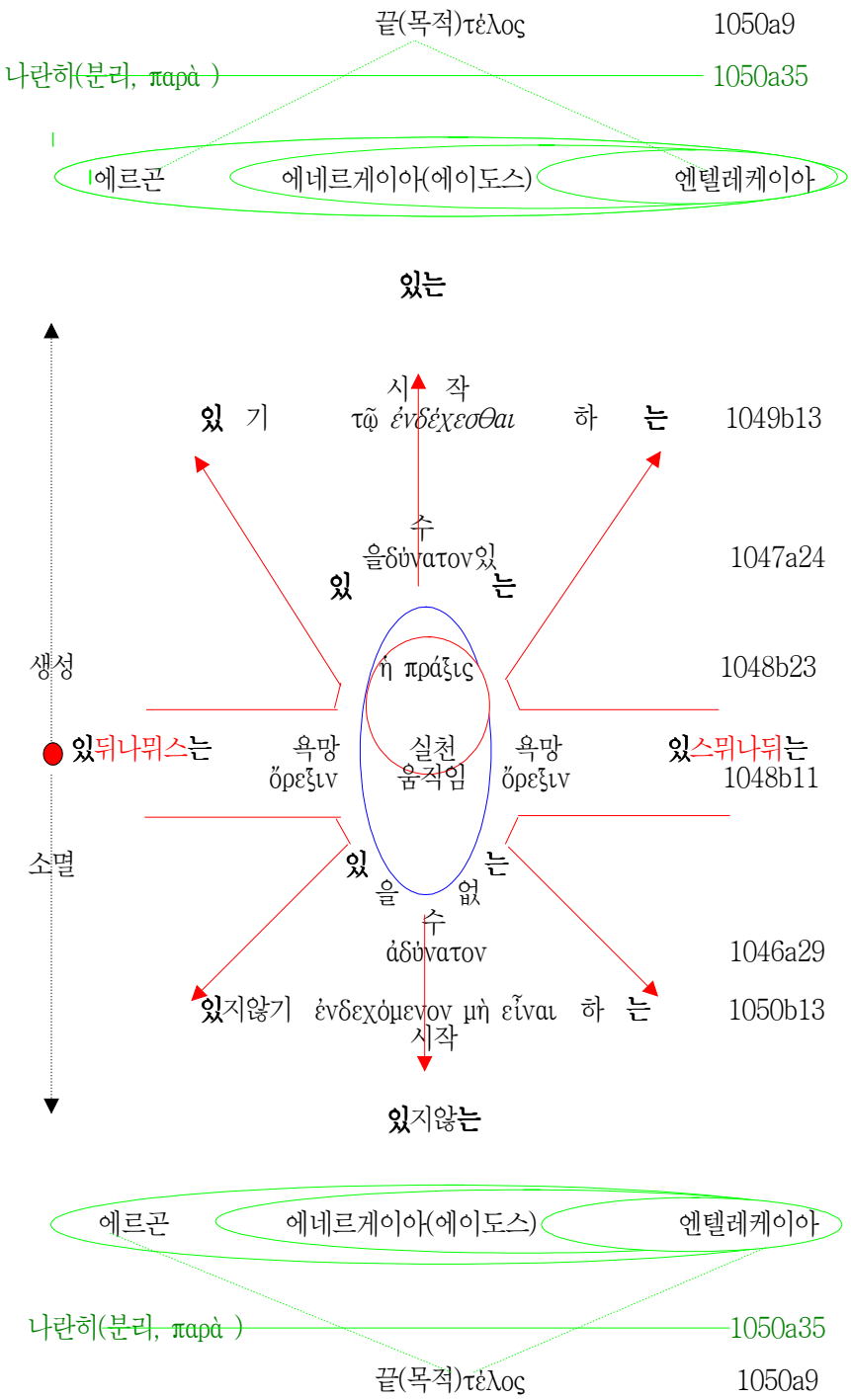
에네르게이아는 에이도스 (와 실체)로 있으며 셋째,

에네르게이아는 소멸하지 않는 영원한 것이고 필연적으로 있는 것 으로서 첫 번째 것이므로 이러한 에네르게이아가 있어지지 않고 있다면 어떤 것도 있지 않을 것이다 넷째,

움직이고 있는 어떤 것이 영원하다면 그것 역시 에네르게이아로 있는 것이다 해 와 별 과 전체하늘 처럼 말이다 그래서 해 와 별 과 전체하늘은 항상 활동한다 다섯 째,

이러한 소멸하지 않는 것들은 흙 과 불 처럼 변화하고 있는 것들에 의해서 모방되어진다 흙 과 불 역시 항상 활동하고 있기 때문이다 아울러,

에네르게이아(활동)은 일련의 에르곤(作用) 과 엔텔레케이아(현실)와 같은 선상(線上)에서 말하여진다 말하여지는 그 순서를 다음 처럼 나는 그려 보았다



욕망 또는 의지(βουληθέντος 1049a6)를 안 밖에서 막는 것이 있지 않을 경우에 (합리적인)뒤나뮈스(힘) 과 에네르게이아(활동)이 **있는** 그림인데 그에 따르면 활동하기 시작할 수 있어야 - 시작할 수 있는 점을 붉은 화살표의 화살 점이 나타낸다 - 처음으로(πρώτος 1049b13) 힘이 있게 된다 그런데,

그림을 앞 쪽에서 처럼 그리고 나서 그림을 보니 8 장 뿐 아니라 그 이전 장들에서 힘 과 에네르게이아에 대해 말하여진 것이 그 그림에서 드러남을 나 자신이 알 수 있었다 그러나,

본디 8 장에서는 힘 보다 에네르게이아가 인식(로고스) 과 실체 그리고 심지어 시간에 있어서도 먼저라는 것을 논증한다 그러는 가운데 내가 앞 그림에서 드러내 고져 했던 에네르게이아가 어떠한 것이라는 것이 말하여질 뿐이다 따라서,

그 논증을 다시 내 나름대로 구성해 보아야 할 것 같다 첫째,

무엇 때문에 인식 과 로고스에 있어 에네르게이아는 힘 보다 먼저인가

활동하기 시작할 **수** 있어야 비로소 힘이 있게 되므로 활동은 로고스에 있어 힘 보다 먼저이라는 것은 분명하다 예를들어 능숙하게 보아야 보는데 바로 이 보는 것이 볼 **수** 또는 보여질 **수** '있는' 것이므로 능숙하게 보아야 처음으로 볼 수 있게 되기 때문이다 다시 말해 보는 힘이 있게 되기 때문이다 따라서,

활동(예를들어 능숙하게 봄)의 로고스 와 인식은 힘(예를들어 볼 수 (있다))의 로고스 보다 먼저이다 그런데,

이러한 그의 논증이 담고 있는 애매함에 대해 짚고 넘어가야한다

그는 논증에서 (있을) **수** (있음)의 '수'를 **힘**과 동일시 여기는 것 같다 그러나 힘에 에네르게이아(활동)이 속해 있는 것이 (할) 수 (있는) 것이라고 분명히 1047b24-25에서 말하고 있으므로 에르곤 과 에네르게이아 와 엔텔레케이아가 일련의 동일한 선 상에서 말하여진다 손 치더라고 구분 되는 것

처럼 비록 (있기) 시작하다(엔테케타이) 와 (할) 수 (있다, 뒤나톤) 과 힘(뒤나뮈스)이 일련의 동일한 선 상에서 말하여지더라도 구분되어야할 것 같다 물론,

테에타 편 다른 어디에서인가 '수'을 '힘'인 것으로 말하는 것을 본 것 같으며 여기서도 (있을) 수 (있음)의 '수'를 힘인 것으로 말하는 것 같다 이 문제에 있어서는 좀 더 숙고해 보아야 할 것 같으나 지금의 나로서는 어려울 것 같다 다음으로,

논증에서 말하여지고 있는 로고스가 무엇이라는 점이다

그는 καὶ(카이, 그리고, 1049b16) 라는 말을 써서 로고스를 인식에 붙히고 있다 카이를 어떤 뜻으로 받아드려야 하느냐를 문제 삼지 않는다 손치더라도 로고스 와 인식은 바로 위에서 보기로 들어진 봄에 대해 어떻게 있느냐 라는 물음을 던져야 할 것 같다 그 물음에 답하는 과정에서 로고스와 인식이 무엇인가가 드러날 것 같기 때문이다

활동하거나 또는 능숙하게 보는 과정에서 인식 과 로고스가 이루어질 것 같기 때문이다 이러한 로고스(말)은 무엇인가 다음으로,

활동(에네르게이아)가 힘 보다 시간에 있어 먼저일 경우에 생겨나는 어려움에 대해 간략하게 언급해야 할 필요가 있다 이런 언급을 통해서 무엇 때문에 활동이 힘 보다 먼저 인가가 보다 분명하게 드러날 것이기 때문이다

예를들어 활동하고 있는 사람 [셋[963]]은 활동하고 있는 사람 [둘]에 의해서 힘으로 있는 사람 [갑][964]으로부터 생성하므로 활동하고 있는 사람

---

963) 632 쪽 참조

964) 힘으로 있는 사람은 활동(에네르게이아)에 따라 있는 (ὄντος κατ' ἐνέργειαν, 1049b20) 이 사람 보다 먼저이긴하나 힘으로 있는 사람은 활동하고 있는(ὄντα ἐνεργειᾷ 1049b23-24)사람 보다는 먼저이지 않다 활동하고 있는 사람은 활동하고 있는 사람에 의해서 힘으로 있는 사람으로부터 생성하기 때문이다

이미 활동하고 있는 것이 바로 움직이게하는 것이며 움직이게 하는 것

은 힘으로 있는 사람 보다 먼저이다 사람 [하나]는 사람 [둘]과 동일한 에이도스이기 때문이다 그렇다면 일(논증)이 꼬인다

집 짓는 기교 또는 하아프 켜는 기교를 배우므로서 사람은 집 짓는 사람으로 생성하고 하아프 연주하는 사람으로 생성하므로 집 지어 보지 않거나 하아프 켜 보지 않는 다면 집 짓는 사람 또는 하아프 켜는 사람은 있지 않을 것이다 그래서,

활동하고 있는 사람 [셋]은 활동하고 있는 사람[둘]에 의해서 어떤 것(힘으로 있는 이 사람 [하나])으로부터 생성되며 사람 [둘 과 셋]은 에이도스에 있어 동일하므로 집 짓는 앎 또는 하아프 켜는 앎을 지니지 않은 그래서 집 짓는 기교 와 하아프 켜는 기교를 배우는 사람이 그러한 앎들을 행하는 셈이 될 것이다  하아프를 켜 보거나 집을 지어 보아야 만 하아프 켜는 사람 또는 집 짓는 사람이 생성되기 때문이다 그러나,

지니지 않는 앎을 어떻게 그 사람 [셋]이 그 앎대로 행하며 지어보지 않은 집을 어떻게 지을까 이러한 물음에 대해 텔레스는

낳아지는[965]또는 생성하는 사람 [셋]의 어떤 부분은 이미 생성해 있어야[966] 하므로 그리고 전체적으로 움직이는 어떤 것은 이미 움직여진 것이므로 배우는 사람은 반드시 앎의 어떤 부분을 지닐 것이다 라고 답했었다 그러나,

여기에서는 생성 과 에네르게이아(활동)에 앎 과 배움이 섞어지므로서 논증(일)이 꼬여든다[967] 꼬여드는 실 타래를 어찌 풀 것인가 나도 몰것다 그냥 지나가자 자 !,

---

가운데서도 첫 번째로 움직이게하는 것이 있다

965) 335 과 348 과 344쪽을 참조하시오

966) 생성해 있다 라는 말은 플라톤에 따르면 적절치 못한(ἀκριβὲς 티마이오스 38b3) 말이다( 티마이오스 144 참조)

967) 인식 과 앎 과 (활동)에네르게이아 와 힘.....배우기 전에 이미 배우고져 하는 바를 알고 있어야 하는가.....

텔레스가 말하듯 에네르게이아가 로고스 와 실체 와 시간에 있어 힘 보다 먼저라면 분명히 실체(가장 먼저 있는 것)은 로고스(말)과도 그리고 시간과도 헤테론할 것이다 동일하다면 이렇게 구분할 필요가 없었을 것이기 때문이다 따라서 말 과 시간이 실체 곧 가장 먼저 있는 것 일 수는 없으리라 그렇다면 이 세 가지는 서로에 대해 어떻게 있는가 흥미 진진한 물음이다 이제,

기나긴 8 장을 지나 힘 보다는 활동이 더 선하며 더 가치있다 라고 말하는 9 장으로 가야한다

" (9) **에네르게이아**(활동)은 좋은(σπουδαίας 1051a4) **힘** 보다 더 선하며 가치 있다(βελτίων καὶ τιμιωτέρα 1051a4)

[그것이] (있을) **수** (있다) 라고 말하여질 때 마다 [그] 동일한 것은 반대들[968]로 (있을) 수 있다 예를들어 [그것은] 건강해 (질) **수** (있다) 라고 말하여질 때 동일한 [그]것은 병 (걸릴 수 있다 라고 말하여진다) 그리고 동시에 [그렇다] 건강함(의 힘) 과 병듬의 힘 그리고 쉼 과 움직여짐의 힘 그리고 집 지음 과 (집) 허묾의 힘 그리고 집 지어짐 과 (집) 붕괴의 힘은 동일한 **힘**(뒤나뮈스)이기 때문이다 그렇다면 한 편으로 동시에(ἅμα 1051a11) 반대들이 (있어질) **수** (있는) 것에 속하는( ὑπάρχειν 1051a11)반면 다른 한 편으로  반대들이 동시에 속할 **수** 없다 그런데,

예를들어 건강함 과 병듬에 **활동**(에네르게이아)은 동시에 속할 **수** 없다 그래서(ὥστ' 1051a13),

반드시 이것들(건강함 과 병듬) 가운데 헤태론한 것이 선(τἀγαθὸν 1051a14)이다 그러나 (있어질) **수** (있는) 것은 [그] 양자 각각(ἀμφότερος 1051a14)과 같거나 또는 (그 양자) 어느 것과도 같지 않다 따라서,

활동이 더 선하다[969]마찬 가지로,

---

968) 이 반대들( τἀναντία 1051a6)를  555 쪽(1046b5)에 나오는 반대와 비교해서 숙고해보라

969) **활동**은 동시에 반대들에 속할 **수** 없는 반면에 **힘**은 동시에 반대들에

나쁜 것들의 경우에도 끝(τὸ τέλος 1051a16) 과 에네르게이아(활동)은 힘 보다 반드시 더 나쁘게 있다 힘 '있는' 것은 그 반대 양자에 동일[하게 속하는] 것이기 때문이다[970] 따라서,

---

속할 수 있기 때문에 예를들어 힘은 한 편으로 병들 수도 있고 동시에 건강해질 수도 있으며 다른 한 편으로 건강해 질 수도 없고 동시에 병들 수도 없는 반면에 활동은 건강에 속하면서 동시에 병듬에 속할 수는 없으므로 - 물론 이어지는 그의 말에서 볼 수 있듯이 활동이 병듬에 속할 수는 있다 그러나 이 경우에 병듬에 속하면서 건강함에 속할 수는 없다 - 그리고 이 헤태론한 건강함 과 병듬 가운데 어느 하나는 선하므로 활동은 힘 보다 더 선하다

건강하기만 한 것이 건강하기도하고 병들기도하는 것 보다 선하기 때문이다 라는 말인데....

나는 헤태론한 반대 양자 가운데 반드시 어느 하나는 선해야한다(τἀγαθόν 1051a14) 라는 그의 로고스에 의아(疑訝)해 한다 반대들 가운데 어느 하나 예를들어 건강 과 병의 경우 건강 또는 병이 반드시(ἀνάγχη 1051a13) 선해야한다 - 그는 때론 병도 선하다는 것을 허용하는 것 같다 - 라고 그는 말하고 있기 때문이다 그런데,

건강 과 병 그리고 쉼 과 움직여짐 그리고 집지음 과 집 허뭄과 같은 헤태론한 반대 가운데 어느 하나가 선하다는 것을 보장하는 것은 무엇인가 내 생각에는 만약 ἀγαθός(선(善) 대신에 τὸ εὖ(좋음)이 쓰였다면 더 나아을 성 싶은데.....

반대들의 경우 그 반대 양자 가운데 어느 하나가 무엇 때문에 반드시 선할까 선에도 반대 또는 모순이 있을 수 있을까 음.....반대들에 대해 말하면서 그가 선을 언급하고 있는 범주들 253 쪽을 참조하시오

970) 나쁘기 만 한 것은 나쁘면서 동시에 선한 것 - 선한 것을 좋은 것으로 옮기고픈 유혹에 빠지지마라 좋은 것에 해당하는 εὖ 라는 말이 있으며 텔레스는 τὸ εὖ 라는 다른 어디에선 가 말을 쓰고 있기 때문이다 - 보다는 더 나쁠 것이다 그런데,

εὖ 라는 말은 내가 선(善)이라고 옮기고 있는 ἀγαθός(1051a14)와 짝

나쁜 것은 프라그마들과 나란히(πατὰ[971] 1051a18) 있는 것이 아니라는 것은 분명하다 나쁜 것은 자연(τῇ φύσει, 본성, 1051a18)스레 힘 보다 나중이기 때문이다 따라서,

아르케로(ἐξ ἀρχής, 처음부터, 1051a19) [있는] 것 과 영원히 [있는] 것에는 나쁨도 결함도(ἁμαάρτημα, 죄, 1051a20) 파괴도 있지 않다 왜냐하면 파괴는 나쁜 것들의 (파괴)이기 때문이다

기하학적인 것들은 에네르게이아(활동)에 의해서 발견된다(εὑρίσκεται 1051a21-22) 나뉘면서(διαιρούντες[972] 1051a22) 발견되기 때문이다 만약 나뉘어지고 있었다면 (기하학적인 것들이) 선명하게 있어지고 있었을 것이다(φανερὰ ἄν ἦν 1051a23) 그런데,

이제 기하학적인 것들은 힘에 속한다

무엇 때문에 세모[664쪽] 각은 두 직각인가 한 점 주위의(περὶ 1051a25) 각들이 두 직각과 똑 같기 때문이다 이제 만약 그 빗 변과 나란히(παρὰ 1051a26) [선이] 위로 그어지고 있었음을 보았던 자에게는 곧 바로 [기하학적인 그 도형이] 있어지고 있었을 것이라는 것은 분명하다 [마찬 가지로],

무엇 때문에 반원 안에 직각 일반이(있는가) 만약 두 개는 밑 변을 이루고 한 개는 가운데 수직으로 그어지고 [있었던] 똑 같은 (선) 세 개를 (보았)다면 **보았던(ἰδόντι** 1051a28) 그 자에게는 저 (삼각형)을 **보았던 자에게(εἰδότι**[973] 1051a29) 분명했던 것 [처럼] 무엇 때문에 [그러한지가] 분

---

을 이루는 것이 아니라 오히려 내가 나쁜이 라고 옮기고 있는 κακώς (1051a15)와 짝을 이루므로서 아가도스(선) 만이 짝 없이 홀로 남는 것 같다 물론,

여기 본문에서는 카코오스가 아가도스와 짝을 이루는 것으로 나타난다

971) 나쁘다 라고 말하여질 때 나쁜 것은 프라그마 라는 말일 것이다 다시 말해 프라그마(일, 事) 와 나쁨은 분리해 떨어져 있는 것이 아니다

972) 나눔에 대해서는 446 쪽을 참조하시오

973) 에이데나이(εἰδέναι) 를 원형으로 지니는 이 동사는 형이상학 - '모든 사람은 자연스레 보려한다' 라고 형이상학은 시작된다 -을 열어 재끼는 맨

명할 것이다 따라서,

**힘**으로 있는 것들이 **활동**에로 이끌림에의해서(εἰς ἐνέργειαν ἀναγόμενα 1051a29-30) 발견된다는 것은 선명하다

[기하학자의] **생각(νόησις[974] 1051a30)이 그 에네르게이아(활동)라는 것**이 원인이다 그래서,

힘은 에네르게이아로부터(ἐξ 1051a31) [발견된다, 기인한다] 그리고 이것을 통해서 인식[975]이 (진)행된다 에네르게이아는 수적으로는(κατ' ἀριθμόν[976] 1051a32-33) 나중에 생성되기 때문이다 "

테애타 편에서 힘 과 활동에 대해 말하는 부분의 마지막 장인 9 장에서는 활동은 곧 노에애시스(생각)이며 바로 이 활동으로부터 힘이 인식된다라고 결론적으로 말하여진다 [977]그런데,

---

첫 줄 980a22에 그 원형으로 나온다는 것을 참조하시오

974) 에네르게이아가 생각이라는 것은 실천에 대해 말하는 597 쪽에서 이미 은근히 드러난 바 있다 거기서는 생각에는 생각의 끝이 속해 있다 라고 말하여진다 그 끝이 에르곤(작용)이며 에르곤과 일 련의 같은 선 상에 바로 엔텔레케이아(현실)이 있다 곧 그 끝을 지니는 작용이 있다 그래서,

에네르게이아(생각)에는 그 끝이 있는 법이다

975) 로고스 와 인식에 있어서는 힘 보다 활동이 먼저라는 것이 여기서도 논증된다 이에관한 논증은 615-617을 참조하시오

976) 이러한 맥락에서의 생성은 시간과 밀접히 연관된다는 것을 우리는 시간에 있어서 에네르게이아는 數적으로는 힘 보다 나중이다 라고 말하는 617-618쪽을 보면 알 수 있다

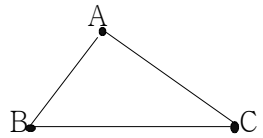
977) 이렇게 그의 말하는 길은 제애타 편을 마무리하는 길과 같다는 것은

활동(에네르게이아) 곧 생각을 말하기 위해서 텔레스는 기하학적인 것들을 끌어드린다 아마 기하학적인 것들이 생각하기에 설령 가장 적합적한 것은 아니더래도 감각적인 것들 보다는 더 잘 또는 더 먼저 생각되기 때문에 그랬을까.....어쨓든,

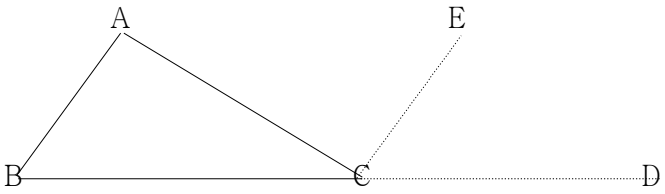
기하학적인 것들은 에네르게이아에 의해서 발견된다 나뉘면서 발견되기 때문이다 나뉘어지고 있었으면서 기하학적인 것들이 있어지고 있었다는 (ἦν 1051a23)것은 선명하다

[A, B, C 세 점의 각기] 한 점 주위의 각들이 두 직각과 똑 같기 때문에 두 직각인 세모 각들을 살펴 보자  만약 그 빗변과 나란히 선이 위로 그어지고 있었던 것을 보았던 자에게 기하학적인 도형이 있어지고 있었을 거라는 것은 분명하다

나는 다음과 같은 로스의 설명(269-70, 832쪽)을받아 드리려한다

유클리드의 기하학 원본 i. 32에는 

라는 세 모 꼴이 주어진다  자 세모를 이루는 각들이 합해서 2 직각이라는 것이 인식되기 위해서는 세모 주변의 공간이 다음 처럼 나뉘어져야만 한다




세모 ABC 주변의 공간을 나누어  BC에 CD가 이어지게 하고 AB에 나란히 C에서 위로 선을 그어라 그려면 각 CAB는 각 ACE와 똑 같을 것이고 각 ABC는 각 ECD와 똑 같을 것이다(유클리드. i. 29) 따라서,

각 BAC 와 CAB 와 ABC를 합한 것은 각 BCA 와 ACE 와 ECD를 합한 것과 똑 같을 것이고 합한 이것은 각 BCA 와 ACD를 합한 것과 똑

---

이미 640 쪽 각주 962 번에서 말하여졌다

같을 것이다 그러므로,

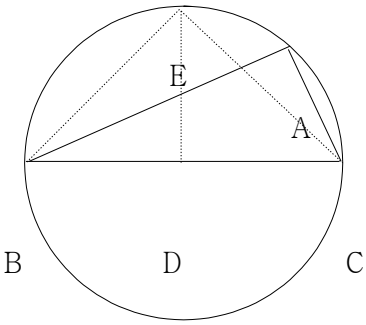
합한 그것은 2 직각과 똑 같을 것이다(i, 13) 이어,

텔레스는 기하학적인 것 반원을 보기로 들어 반원 안에 보편적으로(καθόλου 1051a30) 직각이 있는 것은 무엇 때문인가 라는 물음을 던지므로서 [기하학자의] 생각이 기하학적인 것의 활동(에네르게이아) 이라는 것을 논증하려한다

반원 안에 무엇 때문에 보편적으로 직각이 있는가 선 두 개는 [반 원 안에서] 밑 변을 이루는 반면에 나머지 한 개는 [반 원 안에서] 수직으로 있도록 그어지고 있었던 세 개의 선을 보았던 자에게는 저 세모 꼴을 보았던 자들에게는 무엇 때문에 2 직각인가 가 분명한 것 처럼 반 원 안에는 무엇 때문에 직각 일반이 있는가 가 분명할 것이다 이러한,

텔레스에 관한 로스의 설명을 계속 들어보자

유클리드 iii. 31.에는




C 라고 구성

될 수 있을 명제가 있다 각 BAC는 반원 안에 있는 한 개의 각이다 가운데 점 D로부터 선 BC에 수직이면서 점 E에서 그 반원과 만나는 선 DE를 그어 보자 그리고 BE, CE와 연결하라 그러면,

DE는 DB와 똑 같을 것이다 따라서 각 DEB 와 DBE는 똑 같을 것이고 선 DE 와 DC도 똑 같을 것이다 그러므로 DEB 와 DEC를 합한 것은 DBE 와 DCE를 합한 것과 똑 같을 것이다 곧 BEC는 CBE 와 BCE를 합한 것과 똑 같다 그러나,

BEC 와 CBE 와 BCE를 합한 것은 2 직각과 똑 같다(i. 32) 따라서,
BEC는 직각이다 그러나,
BAC는 BEC와 똑 같다(iii. 21) 따라서,
BAC는 직각이다  그러나,

텔레스는 무엇 때문에 두 각과 같고 무엇 때문에 직각인가를 여기서 논증하려는 것 보다는 내각들의 합이 2 직각인 세모 꼴 과 반 원 안에 직각 일반을 지니는 세모 꼴과 같은 기하학적인 것들이 나눔을 통해 있어지고 있는 것을 **보면서** 기하학적인 그것들을 발견하여(εὑρίσκεται 1051a30) 인식하는(ποιούντες 1051a31) 생각이 바로 에네르게이아이며 그리고 이러한 에네르게이아로부터 힘 곧 기하학적인 것들이 인식된다는 것을 말한다

1051a24에 나오는 무엇 때문에(διὰ τί)는 동일한 것이 무엇 때문에 동일한가를 논증하는 그러한 것이 아니라 알론한 것(힘)이 알론한 것(활동)이 무엇 때문에 속하는가를 조사하는 그러한 무엇 때문에(διὰ τί, 1041a11, 534쪽)이라는 것은 여기서  텔레스가 기하학적인 논증을 문제삼고 있지 않다는 것을 웅변(雄辯)해 준다 기하학적인 논증은 기하학적인 사유에 빠져 있는 사람들이나 할 일이다[978]따라서,

활동(에네르게이아)에 닥아섬에 의해서 힘으로 있는 것들은 그 활동에 의해 발견된다는 것은 선명하다 **생각이 에네르게아이기 때문이다** 따라서,

힘은 에네르게이아로부터 [발견된다 또는 기인(起因)한다] 그리고 이것을 통해서 인식이 진행한다 수적으로보면 에네르게이아는 나중에 생성되기 때문이다

텔레스는 기하학적인 것을 자신의 로고스에 끌어드리기 전에 이러한

---

978) 물론 기하학적인 논증을 하지 말라는 것은 아니다 이러한 논증이 필요할 때도 있고 긴히 쓰여지는 곳도 있다 그러나 있음을 숙고할 때 어느 선까지를 제외하면 오히려 기하학적인 논증은 거추장스럽다 아니 거추장 스럽다기 보다는 그 숙고를 방해하고 가로막기까지 한다 이렇게 본다는,
필요없다

맥락과는 약간은 헤태론한 듯한 맥락에서 에네르게이아에 대해 말한다  에네르게이아(활동)는 힘(뒤나뮈스) 보다 더 가치있고 더 선하다 라고 말하기 때문이다

에네르게이아는 좋은 힘 보다 더 선하고 더 가치있다

있을 수 있다 라고 말하여지는 동일한 것은 반대로 있을 수 있다 예를들어 건강해 질 수 있다 라고 말하여질 때 말하여진 동일한 것이 병에 걸릴 수 있다 라고 말하여진다 그것도 동시에 말이다 건강의 힘 과 병듬의 힘은 동일한 힘이기 때문이다 쉼 과 움직여짐 그리고 집 지음 과 집 허뭄 그리고 집 지어짐 과 붕괴의 힘도 각기 동일한 **힘**이다 그렇다면 있어질 **수** 있는 것에는 반대들이 동시에 속하는 반면 다른 한 편으로는 반대들이 동시에 속할 수 없다 그러나,

**활동**(에네르게이아)은 예를들어 건강 과 병듬에 동시에 속할 수 없다 그래서

이 건강함 과 병듬과 같은 헤태론한 반대 가운데 하나가 반드시 선이어야한다 그런데 [그 반대로] 있어질 수 있는 것은 그 반대 양자들 보다 더 같거나 또는 더 같지 않는 것이다 따라서,

활동은 힘 보다 더 선하다[979] 그러나,

텔레스에 따르면 활동은 더 선하기만 한 것이 아니다 나쁠 경우에는 힘 보다 더 나쁘기 때문이다

힘은 헤태론한 반대 양자에 동시에 속할 수 있는 반면에 에네르게이아는 동시에 속할 수 없으며 그리고 동시에 속한다면 힘은 나빠질 수도 있고 선해 질 수도 있어서[980] 힘은 어느 한 때 선하거나 또는 나쁘지 모든

---

979) 힘 보다 활동은 더 선하다 라는 그의 말은 반대들 가운데 어느 하나가 무엇 때문에 반드시 선한가 라는 의구심(疑懼心)이 해소된다면 나에게 아주 선명해질 것이다

980) 그렇다고 힘 그 자체는 선 악에 중성적이다 곧 선도 아니고 악도 아니다 라는 로고스를 텔레스에게 덧 붙힐 수는 없을 것 같다 내가 보기에는 로스가 덧 붙힌 것 같다 로스 267 쪽 아래서 두 번째 줄에 나오는 neutral

때 항상 선하거나 또는 나쁘지는 않을 것이므로 항상 선하거나 또는 항상 나쁜 에네르게이아 보다는 만약 나쁘다면 힘은 덜 나쁠 것이기 때문이다

나쁠 경우 에네르게이아(활동) 와 끝(목적)은 힘 보다 더 나쁘게 반드시 있다 힘 있는 것은 그 반대 양자에 동일하게[981] 속하는 것이기 때문이다 따라서,

나쁜 것은 프라그마들와 나란히 분리해 떨어져 있는 것이 아니라는 것은 분명하다 나쁜 것은 자연스레 **힘** 보다 나중이기 때문이다[982] 그래서,

'아르케'로 처음부터 있는 것 과 영원한 것에는 나쁨도 결함도 파괴도 있지 않다 파괴는 나쁜 것들의 파괴이기 때문이다

이러한 그의 로고스에 이어서 기하하적인 것들을 발견하는 에네르게이아를 통해서 기하학적인 것들의 인식이 있게 된다는 로고스가 펼쳐진다 그리고 그 로고스는 생각이 에네르게이아(활동)이며 그리고 이러한 에네르

---

(중성적(中性的))이라는 말을 눈여겨 보시오

981) 텔레스는 ταὐτὸ (동일한 것, 1051a17) 이라는 말을 쓴다 그러나 다섯 번째 와 여섯 번째 윗 줄 같은 맥락에서는 ἅμα(동시에) 라는 말이 쓰여진다 나는1051a11 과 12에서 쓰여진 동시에 라는 말이 무얼 뜻할까 라고 곰곰히 숙고해 본다 슬며시 범주들 270 쪽의 말들이 떠오른다 그러나,

동시에 라는 말 대신에 동일한 (것)이 쓰여질 수 있다면 힘은 동시에 그 반대들에 속한다 라는 로고스를 동일한 힘이 그 반대들에 속한다 라는 로고스로 바꾸어 읽을 수도 있을 것 같다

982) 나쁜 것은 자연스레 힘 보다 나중이라는 로고스가 나쁜 것은 프라그마들과 나란히 떨어져 분리해 있는 것이 라는 로고스의 원인이 어떻게 될까 나쁜 것은 자연스레 힘 보다 나중에 있으므로(γὰρ 1051a18) 나쁜 것은 프라그마와 나란히 분리해서 프라그마와 떨어져 있는 것이 아니라는 것이 그의 누우스(정신)인데.....힘이 어떻게 프라그마와 연관되느냐는 것이 내 물음이다 프라그마에 대해서는 범주들 31 쪽을 참조하시오

게이아로부터 힘이 [起因 한다] 라고 끝난다 이제,

형이상학 테에타 편 10장 에서는 뒤나뮈스(힘) 과 할 수 있음(뒤나톤, 能) 과 에네르게이아(활동)가 더 이상 주로 말하여지지 않는다 그러기 때문에,

테애타 편 1 - 9 장에서 주로 말하여진 뒤나뮈스 와 뒤나톤(할 수 있음, 能) 과 에네르게이아에 관한 로고스를 다시 한 번 정리한 다음에 테애타 마지막 장인 10 장으로 건너 갈 것이다

**뒤나뮈스(힘)**

은 여러 가지로 말하여지는데 그 가운데서 첫 번째로 말하여지는 뒤나뮈스는 알론한 것 안에 알론한 것 으로서 들어 있는 변화의 아르케애이다 이러한 힘은 그져 행하(게 하)거나 겪(게하)는 또는 잘 행하(게 하)거나 겪(게하)는 그러한 것들이다(547-548쪽) 행하는 힘 과 겪는 힘은 하나인 것으로서 있기도 하며 알론한 것 으로서 있기도하다(549쪽)

들 가운데 어떤 것은 로고스적이지 않는 반면에 어떤 것은 로고스와 더불어 있다(554-6쪽)[983] 로고스와 더불은 힘은 반대를 생산하는 반면에 로고스적이지 않은 힘은 단지 하나만을 생산할 뿐이다 예를들어 열은 단지 덥게만 하는 반면에 의술(앎)은 병 과 건강을 생산한다(555쪽)

으로 있는 것'은 '흙 - 흙은 놋쇠의 질료 -으로 된'과 같다(605쪽) 그래서 힘은 질료와 흡사하다(612쪽) 힘은 질료이다(621쪽)

은 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 변화의 아르케애일 뿐만 아니라 움직임 또는 쉼의 아르케애라고도 말하여진다

---

983) 어떤 변화의 아르케는 영혼을 지닌 것에 속하며 어떤 아르케애는 영혼 안에 속하는 반면에 어떤 아르케애는 영혼의 로고스를 지니기 때문이다 따라서 모든 기교 와 생산하는 능력 과 앎은 힘이다 이것들은 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 변화의 아르케애이기 때문이다

과 류적으로 동일한 것이 움직임의 아르케애 로서의 자연이다 그러나 자연은 힘 처럼 알론한 것 안에 알론한 것으로 있는 것이 아니라 동일한 것 안에 동일한 것으로서 있다 (615쪽)

은 모순의 힘이다(624쪽)

할 **수** 있음(뒤나톤, **能**(力))

은 **힘**에 **에네르게이아(활동)**이 속한 것이다 그래서 있으면서 다른 한 편으로 있지 않을 수 있으며 있지 않으면서 다른 한 편으로 있을 수 있다 다른 범주들의 경우에도 이와 같다 그래서 걷고 있다가 걷지 않을 수 있으며 걷지 않다가 걸을 수 있고 서 있는 것이 앉혀질 수 있고 그리고 앉혀지기 시작한다 (568-9쪽) 앉혀지기 시작한다면 앉혀지지 않을 수 없다(570쪽)
할(있을) 수 있음(뒤나톤, 능력)

이라고 말하여질 때 마다 동일한 것이 반대로 있을 수 있다(646쪽) **힘**을 지니는 것이 로고스에 따라 하려 하거나 겪으려 할 때 반대 가운데 어느 하나를 주로 **욕망** - 욕망 하거나 의지를 행사할 때 밖으로부터도 안으로부터도 자신을 막는 것이 있지 않아야한다 막는 것이 있다면 힘이 있지 않다(604쪽) - 하므로서 그렇게 있을 **수** 있기 시작하거나 또는 그렇게 있지 않기 시작한다 그러나 동시에 두 가지 반대를 욕망하지는 않는다(589쪽)

은 반대 양자 각각과 같거나 또는 그 어느 것과도 같지 않다(646쪽)

은 자연스레 알론한 것을 **움직**이거나 또는 알론한 것에 의해서 움직여짐이다(594쪽)

만약 있는 알파로부터 반드시 베타가 있다면 있음 알파의 있을 수 있은 것으로부터 마찬가지로 베타도 있을 수 있다는 것은 분명하다 있을 수 있는 것이 반드시 있는 것은 아니라면 있을 수 있는 것이 있지 않으려는 것을 막는 것은 있지 않기 때문이다(581쪽)

은 **힘**에 **에네르게이아**가 속한 것이다(569쪽)

의 활동(에네르게이아)가 움직임이다(707쪽)

는 반대에 동시에 속할 수 없다(646쪽)

은 힘과 분명히 헤태론하다(567쪽)메가라 사람들은 활동을 힘과 동일한 것으로 여기므로 결국 생성 과 움직임을 제거해 버리는 셈이된다

가 **힘**에 속해야 이 힘이 (있을) **수** (있음) 곧 **능能**(력(力))으로 있다(569쪽)

에네르게이아(활동)

이라는 이름이 현실과 연결되는데(συντιθεμένη 1047a31) 이러한 이름은 대 부분 움직임으로부터 알론한 것들로 확장된 것이다(570쪽)

[이 힘을 지니는 자에게 먼저 있어야] 플루우트 부는 힘 처럼 습관으로부터 오는 힘 과 기교의 힘 처럼 배움으로부터 오는 힘은 곧 습관 과 로고스로부터 오는 힘들이 획득된다(588쪽)

은 힘과 같은 것에 속해 있는 것이아니라 프라그마에 속해있다(594쪽)

도 유비적으로 말하여진다 그것에 대해 이것으로 있며 이것에 대해 그것으로 있다 라고 말이다 활동은 힘에 대해 움직임으로 있고[984] 질료인 것에 대해 실체로 있기 때문이다

---

984) 힘 과 에네르게이아에 대해 말하므로서 우리는 움직임을 떠나게된다 라고 말하여지면서 테애타 편은 열려지고 있다는 것을 상기(想起)해 보라(546쪽) 지금 우리는 움직이는 것에 관해 말하고 있는 것이 아니라 무엇을 통해서 움직임이 일어나는가 또는 무엇을 통해서 어떤 것이 움직여지는가에 관해 말하고 있다 그런데,

이러한 무엇은 유비적으로 말하여진다 이것에 대해 저것으로 있고 저것에 대해 이것으로 있다 라고 말하여지듯 말이다 예를들어 힘에 대해 움직임으로서 있는 것들 있는 반면 다른 한편으로 질료인 것에 대해 실체로서 있는 것들이 있는 것 처럼 말이다 따라서,

텔레스는 그 무엇은 움직임이다 라고 말하고 있는 것이 아니다 움직임이 어떤 것에 대해 있고 실체가 질료인 것에 대해 있다 라고 말하여지듯 그

동일한 것을 보면서 동시에 보았고 생각하면서 동시에 생각했다 나(텔레스)는 이러한 것을 에네르게이아라고 말하며 그렇지 않은 것을 *움직임*이라 말한다(597-598쪽)

에네르게이아(**활동**)

는 로고스 와 실체에 있어서 힘 보다 먼저이다 그러나 시간에 있어서는 먼저이기도 하고 나중이기도하다(615쪽)

하기 **시작**할 **수** 있는 것에 [비로소] 첫 번째로 있을 **수** 있는 것이 있기 때문에 로고스에 있어서 먼저이며 수에 있어서가 아니라 에이도스에 있어서 동일한 활동이 먼저이다(615쪽)

하고 있는 것은 활동하고 있는 것에 의해서 힘으로 있는 것으로부터 항상 생성되기 때문에 활동하고 있는 것들은 시간에 있어 먼저이다(618쪽)

하고 있는 것이 바로 움직이게하는 것이며 (움직이게한 것들 가운데도) 처음으로 *움직*이게 하는 것이 있다(619쪽)

*생성*은 끝(목적)을 위해 있으며 바로 이 끝이 활동이고 이러한 활동을 위해 힘이 요구되며 어떤 것이 그것을 위해 있는 바로 그것이 아르케애이므로 그리고 이러한 아르케애 와 그 끝을 향해 생성되는 모든 것은 나아가기 때문에 실체에 있어서도 힘 보다 활동이 먼저이다(620쪽)

에네르게이아(활동)

가 있을 때 질료는 에이도스 안에 있다 질료는 힘이며 바로 이러한 질료가 에에도스에 도달할 것이기 때문이다(621쪽)

이라는 이름은 에르곤(작용)으로부터 왔으며 엔텔레케이안(현실)로 까지 확장된다 에르곤이 그 끝이며 에네르게이아가 그 에르곤이기 때문이다(622쪽)

은 예를들어 '보는' 안에서 실현되고 생성되며 그리고 '보는'과 동시에 있기 때문에 봄(활동 또는 작용)은 그 끝인

---

렇게 유비적으로 그 무엇은 있다 말하여진다 라고 그는 단지 말할 뿐이다

반면에 예를들어 집 짓고 있는 활동은 집 지어지는 안에서 실현되며 생성되며 집과 동시에 있기 때문에 활동은 행하고 '있는' 또는 생산하고 '있는' 안에 있다(622쪽)

와 에르곤는 서로 나란히 알론한 것으로 있는 그러한 어떤 것이 아니다(623쪽)**활동**은 에르곤 안에 속한다 예를들어 봄은 보는 안에 속하며 이론(관조)은 이론화 하는 안에 속하고 생명 과 행복은 영혼안에 속한다 따라서,

에네르게이아(활동)

**으로 있는 것은 에이도스** 와 실체임라는 것이 분명하다(623 쪽)만약 영원한 무슨 움직임이 있다면 그것은 힘에 따라 있는 것이 아닐며 또 만약 움직이는 어떤 것이 영원한 것이라면 어떤 경우를 제외하고는 힘에 따라 움직이는 것이 아니다

은 소멸하지 않는 것 곧 영원한 것이다(624쪽) 그리고 해 와 별 과 전체 하늘은 항상 에네르게이아이다 흙 과 불도 항상 활동한다 소멸하지 않는 것을 모방하기 때문이다(625쪽)영원한 것에는 나쁨도 결함도 파괴도 있지않다(648쪽)

는 선 과 가치의 경우 좋은 힘 보다 선하며 가치있는 반면(646쪽) 나쁨의 경우 힘 보다 더 나쁘다(647쪽)

에 의해서 기하학적인 것들 - 기하학적인 것들은 힘에 속한다 - 은 발견된다 힘으로 있는 것들이 활동에로 이끌림에 의해서 발견된다는 것은 분명하다

**는 생각이다(649쪽)**

**로부터 힘이 [기인(起因)하거나 또는 발견된다] 그리고 이를 통해서 인식이 진행된다** 에네르게이아는 수적으로는 나중에 생성되기 때문이다(649쪽)

는 묶여 있지 않은 실체이며 이러한 에네르게이아에는 속임이 있지 않다(665쪽)

는 몸 과 영혼에 공통으로 [속하는] 에르곤(작용)이다(709쪽)

마침내 생각(νόησις 1051a30)이라고 말하여지면서 에네르게이아(활동)

에 관한 여기서의 로고스가 끝난 것으로 보아 에네르게이아 와 뒤나뮈스에 대해 주로 말하는 테에타 편에서 그는 생각이 에네르게이아이다 곧 생각이 활동하고 있다 라고 가장 말하고 싶어했다 라고 나는 말해야 될 것 같다 이제,

1-9 장을 떠나 마지막 세 번째로 그에 의해 있는 것이라고 말하여지는 진실에 대해 말하고 있는 10 장으로 건너 가야 한다

" (10) 있는 것 과 있지 않는 것은 한 편으로 범주들의 도식(τὰ σχήματα 1051a35)에 따라 말하여지며 다른 한 편으로 그 것(범주)들 또는 그 반대들의 힘(뒤나뮈스) 과 에네르게이아(활동)에 따라 말하여지고 다른 한 편으로 있는 진실 또는 거짓( ὄν αληθὲς ἤ ψεύδος 1051b1-2)이라고 가장 주로(κυριώτατα 1051b1) 말하여진다[985]이것은 프라그마들[986]에 있어서의 [프라그마들의] 묶어짐 과 나누어짐에 [의존한다] 그래서,

---

985) 로스는 자신의 번역 책 833 쪽에서 'thirdly(세번 째로)' 진실 과 거짓의 감각에서 있는 것 과 있지 않는 것 이라는 용어는 사용되어진다 라고 말한다 그러나,

텔레스는 세 번째 라는 말을 쓰지 않고 퀴로오오타타(가장 주로) 라는 말을 쓴다 아마 그 당시 일상 사람들의 입에서는 그게 진짜로 있다 또는 가짜로있다 라는 길로 있는 진실 과 거짓이 있는 또는 있지 않는 범주 와 있는 또는 있지 않는 힘 과 활동 보다 더 자주 주로 말하여졌던 것 같다

986) 앉아 있다 라는 긍정 과 앉아 있지 않다 라는 부정(否定)이 대립되 듯이 각 프라그마 '앉은 그' 와 '앉지 않은 그'도 대립된다 라는 범주들 31 쪽을 참조하시오 반면에,

여기에서는 프라그마의 묶어짐 과 분리에 있는 진실 과 거짓은 의존한다 따라서,

진실 과 거짓 그리고 긍정 과 부정이 네 가지 모두 프라그마와 연관된다는 것 그래서 범주들도 그러하다는 것은 분명하다

나뉘어진 것(프라그마)를(τὸ διῃρήμενον 1051a3) 나뉘어진 그대로 그리고 묶어진 것을 묶어진 그대로 상정하는(οἰόμενος, 想定, 1051a3)것이 진실인 반면 그러한 프라그마와 반대로 (상정하는) 것은 거짓이다 [그렇다면],

언제(ποτ[987]'1051b5) 진실 또는 거짓 이라고 말하여지는가 무슨 [때] 그러하다 라고 우리는 조사해서 말해야한다 당신은 희다 라고 우리가 상정함을 통해서 당신이 희다는 것은(εἶ 1051a7) 진실이 아니라 당신은 희다 [라는 것을] 통해서 당신이 희다는 것은 우리에게 진실한 것으로 나타난다(φάντες 1051a8) 실로(δὴ 1051b9),

만약 한 편으로 (어떤 것들은) 항상 묶여지기(σύγκειται 1051a9)만 할 뿐 나뉘어질 수 없는 반면 다른 한 편으로 (다른 것들은) 나뉘어지만 할 뿐 묶여질 수는 없다면 반대들(τἀναντία 1051b11)일 것이다 [그렇다면] 있음은 묶어진 것이며 하나인 반면 있지 않음은 묶여진 것이 아니라 여럿(πλείω 1051b12)이다[988]이제,

---

987) 힘 과 에네르게이아에 관련해서도 그는 언제 힘이 있으며 언제 힘이 있지 않는 가를 규정해야한다 모든 때 힘으로 있는 것이 아니기 때문이다 라고 그는 608 과 604 쪽에서 말하고 있다 마찬 가지로 모든 때 모든 것이 진실 또는 거짓일 수는 없을 것이다

988) 텔레스는 있음 과 있지 않음은 서로에 반대이다 라고 말하는 것 같기에 나는 늘 텔레스에게 불만이다 텔레스가 있는 것 과 있지 않는 것을 반대로 여기는 것은 여기 뿐 만이 아니라 여러 곳에서 쉽게 드러난다 그 하나가 642쪽이다 그런데,

플라톤은 있는 것 과 있지 않는 것을 반대로 여기지 않는다 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 헤테론한 것이다 라고  소피스테애스 126 쪽에서 분명히 말하고 있기 때문이다 실은,

있는 것의 반대가 있지 않는 것이다 라고 직접 말한 곳을 텔레스에게서 나는 아직 발견하지는 못했다 그러나 반대이다 라고 자신을 읽는 이로 하여금 상정하게 끔하는 로고스를 여기 와 거기 이외의 여러 곳에서 본 것 같다 다음으로,

그는 있음을 καὶ(1051a11를 통해서 하나와 연결시킨다는 점은 간략히

(있기) 시작하는 것들과 관련해 볼 때 동일한 억견(δόξα 1051b14) 과 로고스가 거짓 과 진실로 된다 그리고 한 때 진실이었다가 다른 때 거짓이 된다 그런데,

알론한 것일 수 없는(τὰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν[989] 1051b15-16)과 관련해 볼 때 (동일한 억견 과 로고스가) 한 때는 진실이었다가 다른 때 거짓이 되는 것이 아니라 항상 동일한 진실이고 (동일한) 거짓이다 그런데,

묶어져 (있지) 않은 것(τὰ ἀσύνθετα 1051b17)과 관련지워진 있음 과 있지 않음 과 진실 과 거짓은 무엇인가(τί 1051b17)

묶어진 것이 아니기 때문에 한 편으로 묶여질 때는 있음인 반면 다른 한 편으로 나누어진다면 있지 않음이다 그 흰 나무 또는 그 측정될 [수] 없는 빗변 처럼[990] 말이다 그러나(καὶ 1051b22),

---

지적만 하고 넘어 가련다

989) 다시 말해 알론한 것으로 될 수 없기 때문에 항상 동일한 것은.....이라는 말이다 따라서,

여기서 텔레스는 그 자체로 있는 것 과 우연적인 것으로 구분해서 말하고 있다

990) 로스(833) 와 트레드닉(471)은 ' ὥσπερ τὸ λευκὸν ξύλον ἢ τὸ ἀσύμμετρον τὴν διάμτερον 1051b20-21)'을 ' 그 나무은 희다 또는 그 빗변은 통약적이지 않다 ' 라고 번역한다 그런데,

형용사 흰(τὸ λευκὸν) 과 통약적이지 않은(τὸ ἀσύμμετρον) 관사 τὸ를 지녔으므로 그 나무는 희다 라고 술어적으로 번역 할 것이 아니라 그 흰 나무 또는 그 측정되지 않는 빗변 이라고 부가적으로 번역해야 될텐데 왜 이들은 'the white wood' or 'the incommensurable diagonal' 으로 번역하지 않고 the wood is white' or 'the diagnol is incommensural' 로 번역할까 형용사의 부가적인 쓰임새 와 술어적인 쓰임새의 구별은 중요하다는 것을 알고 있을 텐데 말이다

진실 과 거짓은 저와 같은 경우[991]에 속하지 않는다 있음과 마찬 가지로 진실도 이것들의[992] 경우에 동일한 것이 아니라 한 편으로 진실인 반면에 다른 한 편으로 거짓이다[993]

한 편으로 연언 과 주장은(τὸ θιγείν καὶ φάναι, 連言 과 主張, 1051b24)진실이다 긍정 과 주장(φάσις 1051b24)은 동일한 것이 아니기 때문이다 반면에 다른 한 편으로 몰 인식(τὸ ἀγνοειν, 沒認識, 1051b25)은 연언이 아니다 있는 그 무엇에 관련해서는 우연히를 제외하면 속여짐은(ἀπατηθήναι[994], 붙음?, 1051b25) 있지 않을 것이기 때문이다 [마찬 가지로]

---

관사를 지녀 부가적으로 쓰이면 관사를 지닌 그 형용사가 가리켜지는 반면에 관사를 지니지 않아 술어적으로 쓰이면 형용사가 가리켜지는 것이 아니라 형용사 자신이 수식하고 있는 것이 가리켜진다(J. Gresham Machen, 35쪽)

991) 이 앞의 경우? 곧 묶인 것들의 경우? 아니면 있기 시작하는 것의 경우? 와 알론한 것일 수 없는 것의 경우? 아니면 알론한 것일 수 없는 경우? 아마 알론한 것일 수 없는 것의 경우일 것 같다

992) 묶인 것들의 경우?

993) '저 경우'를 묶인 것의 경우로 보는 것이 타당할 것 같다

묶인 것의 경우에는 있는 것 과 진실한 것은 항상 동일한 것인 반면 묶이지 않은 것의 경우에는 있는 것과 마찬 가지로 진실도 한 때는 진실이었다가 다른 때는 진실이 아닐 수 있다 라는 것을 텔레스가 여기서 말하고 있다 라고 보는 것이 가장 적절하기 때문이다

994) 로스는 934에서 contact(붙은) 이라는 말을 쓴다 묶인의 측면에서는 붙은(접촉(接觸))이라는 말을 써도 될 것 같으나 문제의 그 변화 형은 ἀπατάω를 그 원형으로 지니며 그리고 여기서는 진실 과 허위의 측면이 더 강하므로 속여짐 이라는 말이 더 적절할 듯 싶다 그러나,

붙은 이라는 번역어도 무시할 수는 없을 것 같다

묶여(있)지 않는 실체와 관련해서도 이와 같다 (묶여 있지 않은 실체와 관련해서도) 속여짐[ 붙음?]은 있지 않을 것이기 때문이다 (묶여 있지 않은) 모든 (실체)는 **에네르게이아**로 있지 **뒤나뮈스**로 있지 않다 [그렇지 않다면] 생성 소멸할 것이기 때문이다 그런데, 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ 1051b29)는 생성 소멸하지 않는다 [그렇지 않다면] 어떤 것으로부터 생성될 것이기 때문이다[995] 실로,

있음인 것 과 에네르게이아(활동)인 것 [등] 그러한 것에 관련해서는 (περὶ ταύτα 1051b31) 속여짐이란 있지 않다 그러나 [있음인 것 과 에네르게이아인 것을] 생각하거나 (생각하지) 않는 것에(ἢ νοείν ἢ μὴ 1051b31-32)(관련해서는 속여짐이란 있다) 그러나 그러한 것들이 있는가 있지 않는가 라고 그러한 것들의 있는 그 무엇이 조사되어진다

진실 로서의 있음 과 거짓 으로서의 있지 않음[에 관련해서는] 한 편으로 만약 [주어 와 술어가] 묶여 진다면 하나는 진실이고 만약 묶여지지 않는다면 거짓인 반면에 다른 한 편으로 있는 것이라면 하나는 [있는] 그대로 있고 그렇게 있지 않다면 [그대로] 있지 않(는 것이다) 진실은 그것을(αὐτα 1052a1) 생각하는 것인 반면에 거짓은 있지 않다 속임(ἀπάτη 1051b2)도 있지 않다 [단지] 몰 인식 [만] 있다 [몰 인식은] 맹목(τυφλότης[996], 盲目, 1052a3)과 같은 그러한 것이 아니다 맹목은 어떤 생각하는 능력(τὸ νοητικὸ ν 1052a3)도 지니지 않는 그러한 것 으로서 있을 것이기 때문이다

움직이지 않는 것(τών ἀκινήτών 1052a3)에 관련해 볼 때 어떤 때에 따라서 [곧 시간의 측면에서] 속임이 있지 않다는 것은 분명하다 예를들어 만약 세모 꼴은 변화하지 않는다 라고 상정 된다면 한 때 그 세모 꼴의 각들은 2 직각이지만 다른 때는 아니다 라고 상정되어서는 않된다 [그렇다면]

---

995) 텔레스 역시 있음 과 생성을 구분하고 있다는 것이 여기서도 드러난다 있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다고 말하지 않는가

이와 같은 구분은 티마이오스 편의 플라톤의 구분과 같다(티마이오스 136 쪽 이하)

996) 활동할 때 만 힘이 있다고 말하는 메가라 사람들의 로고스를 비판 하면서 τὸ τυφλον 1047a8 이라는 말이 쓰여 졌음에 유의하시오(566 쪽)

변화할 것이기 때문이다 그러나,

한 편으로 무엇인 반면 다른 한 편으로 무엇이 아니다 예를들어 [수] 가운데 짝(ἄτριον 1052a8)수는 소수(πρώτον, 素數[997], 1052a8)가 아니지만 [수 가운데] 어떤 수는 (소수)이고 어떤 수는 (소수가) 아니다 그러나 하나와 관련해(περὶ ἕνα) [볼 때는] 이렇지 않다 한 편으로 어떠 하지만 다른 한 편으로 어떠하지 않다 라고 상정되지는 않고(οὐκ οἰησεται 1052a10)오히려 항상 그러 그러한 [속성을] 지니는 것 으로서 [우리가 상정하는 것이] 진실 또는 거짓되기 때문이다 ”

테에타 편 마지막을 이루는 10 장은 그 이전 장들과는 달리 뒤나뮈스와 에네르게이아에 대해 주로 말하는 것이 아니라 진실 과 거짓에 대해 주로 말하면서 결정적인 곳 1058b28 에서 뒤나뮈스 와 에네르게이아 라는 말이 모두 세 번 - 뒤나뮈스 한 번 에네르게이아 두 번 - 나타날 뿐이다

“ 묶여 있지 않는 실체에 관련해서도 이와 같다 묶여 있지 않는 실체에 관련해서도 속여짐은 있지 않을 것이기 때문이다 묶여 있지 않는 모든 실체는 **에네르게이아**로 있지 **뒤나뮈스**로 있지 않다 그렇지 않다면 생성 소멸할 것이기 때문이다 그런데 있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다 그렇지 않다면 어떤 것 으로부터 생성될 것이기 때문이다 실로,

있음인 것 과 **에네르게이아**인 것에 관련해서는 곧 동일한 것에 관련해서는 속여짐이란 있지 않다 그러나 있음인 것 과 에네르게이아인 것을 생각하거나 생각하지 않는 것에 관련해서 속여짐이 있다 그러나 이러한 것들에 관해 그러한 것들은 어떤한 것들인가 또는 아닌가 가 조사된다 곧 그러한 것들의 있는 그 무엇이 조사된다 (1051b26-33) ”

위 인용 글월에 따르면 에네르게이아는 묶여 있지 않은 실체이며 이러한 에네르게이아에는 속임이 있지 않다 따라서,

10 장 역시 그 이전 장들과 좀 느슨하긴 하지만 어떠한 관련을 맺고 있다는 것은 분명하다 그렇긴해도,

---

997) 1을 제외하면 어떤 공통 수도 지니지 않는 수....라고....

10 장은 뒤나뮈스 와 에네르게이아을 말하기 위해서 열어졌다 라고 하기 보다는 오히려 있는 것을 말하는 적절한 순서에 따라 열어졌다 라고 말하는 것이 정확할 것이다

그는 형이상학 델타 편 7 장(1017a7-b9, 277-280쪽)에서 있는 것을 우연히 있는 것 과 그 자체로 있는 것으로 나누어 말하는 가운데 그 자체로 있는 것들을 카테에고리아의 도식에 따라 말하는 것 과 진실 과 뒤나뮈스와 에네르게이아로 다시 나누어 짧게 그 순서에 따라 말하기 때문이다 첫째,

범주들 가운데 가장 먼저 나오는 실체에 대해서는 제에타 편에서 주로 말하지며 둘째 진실에 대해서는 거짓과 더불어 이 테애타 편 10 장에서 주로 말하여지고 셋째 뒤나뮈스 와 에네르게이아에서는 이 테애타 편 1-9 장에서 말하여진다 델타 편 순서에 따르면 10장이 1 장이 되는 반면 1-9 장은 2-10장이 되어야 하는 것이 적절할 것 같으나 텔레스가 보기에는 먼저 뒤나뮈스와에네르게이아를 말하는 것이 더 적절했던 것 같다10 장으로 들어서면서 부터는 있음이라는 말이 아주 빈번하게 나타난다 테애타 편 3-4 장 과 8 장 후 반부 처럼 말이다10 장으로 들어서면서 부터는 있음이라는 말이 아주 빈번하게 나타난다 테애타 편 3-4 장 과 8 장 후 반부 처럼 말이다[998] 그런데,

있는 것은 진실이라고 그 당시에 가장 많이 말하여 졌던 모양이다

있는 것 과 있지 않는 것은 범주들의 도식에 따라 말하여지기도 하며 그 범주들의 뒤나뮈스 와 에네르게이아에 따라 말하여지기도 하고 다른 한 편으로 진실 또는 거짓이라고 가장 주로 말하여지기도 한다 이것은 프라그마들의 묶어짐 과 나뉨에 의존하다 그래서,

나뉜 프라그마를 나뉜 그대로 묶어진 프라그마를 묶어진 그대로 상정하는 것이 진실인 반면 그와 반대로 상정하는 것은 거짓이다[999]

---

998) 10 장으로 들어서면서 부터는 있음이라는 말이 아주 빈번하게 나타난다 테애타 편 3-4 장 과 8 장 후 반부 처럼 말이다

999) 여기서 중요한 말은 프라그마(πραγμά) 와 묶음(τὸ συγκείμενον 1051a4) 과 나뉨(τὸ διῃρημένον) 과 상정하다(οἰόμενος 1051a3)이라는 말이다 나뉜 프라그마를 나뉜 그대로 상정하고 묶인 프라그마를 묶인 그대로 상정하는 것이 진실인 반면 그 반대로 상정하는 것은 거짓이기 때문이다 물론,

여기서 그는 상정하는 것에 진실 과 거짓이 있다 라는 것을 자신의 로고스의 전제로 깔아 놓고 말을 계속 이어 나간다 그렇다면,

언제 진실 또는 거짓이라고 말하여지는가 언제 그러하는가 가 조사되어져야 한다

당신이 희다 라고 상정함을 통해서 당신이 희다가 진실인 것이 아니라 당신은 희다는 것을 통해서 당신이 희다가 우리에게 진실한 것으로 나타난다(φάντες 1051a8)

흰 당신 이라는 프라그마 때문에 당신은 희다 라고 상정하는 것이 진실이라는 말일 것이다

만약 항상 묶여지기만 할 뿐 나뉘어질 수 없는 반면 나뉘어지기 만 할 뿐 묶여질 수는 없다면 이는 반대들일 것이다 그렇다면,

있음은 묶어진 하나인 반면 있지 않음은 묶여진 것이 아니라 여럿이다[1000]이제,

텔레스는 진실 과 거짓인 것에 대해 말하기 시작한다

있기 시작하는 것들과 관련해 볼 때 동일한 억견 과 로고스가 거짓 과 진실로 된다 한 때 진실이었다가 다른 때 거짓이기 [ 때문이다] 그런데,

알론한 것일 수 없는 것과 관련해 볼 때 동일한 억견 과 로고스가 한 때 진실이었다가 다른 때 거짓으로 되는 것이 아니라 항상 동일한 진실이고

---

생각하다(νοείν) 라는 말이1051b32에서 쓰인다 그러나 다시 1052a10에서 οἰήσεται 라는 말이 쓰이므로 생각하다를 상정하다와 동일한 차원으로 다루는 것은 말 과 그 생각이 틀리듯 다룸도 그르다

1000) 이렇게 말하는 텔레스를 보면 진실은 곧 바로 있음 과 있는 것과 연결된다는 것을 알 것 같다 그러나 물론 있는 것 자체를 프라그마와 동일한 것으로 간주해도 되는가.....그렇지는 않은 것 같다 묶여진 하나가 있는 것이라고 그가 직접 여기서 말하고 있기 때문이다

동일한 거짓이다

이 부분에서 텔레스는 묶여 있지 않은 것을 이끌어 들인다 그렇다면 이 앞 부분에서는 묶여 있는 것 있어서의 진실 과 거짓에 대해 말했다는 것인가 어쨓든 계속 이어 요약해 보기로하자

묶여 있지 않은 것과 관련된 있음 과 있지 않음 과 진실 과 거짓은 무엇인가

묶인 것이 아니기 때문에 묶인다면 있음인 반면 나뉜다면 있지 않음이다 그 흰 나무 또는 그 측정 될 수 없는 빗변 처럼 말이다[1001]그러나,

진실 과 거짓은 [이 앞의 묶인 것의 경우와 같은] 그러한 것이 아니다 묶이지 않은 것들의 경우에는 있음 과 마찬 가지로 진실도 동일한 것은 아니다 한 편으로 진실인 반면 다른 한 편으로 거짓이기 [ 때문이다]

주장은 긍정과 동일한 것이 아니므로 연언 과 주장은 진실이다

한 편으로 연언은 몰 인식이 아니다

있는 그 무엇과 관련해서는 우연히 속여진다는 것을 제외하면 속여짐 [붙혀짐?]은 있지 않을 것이기 때문이다 [마찬 가지로]

묶이지 않은 실체에 관련해서도 이와 같다 붙어 있지 않을 것이기 때문이다 묶이지 않은 모든 실체는 에네르게이아로 있지 뒤나뮈스로 있지 않다 그렇지 않다면 생성 소멸할 것이기 때문이다 그런데,

있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다 그렇지 않다면 어떤 것으로부터 생성될 것이기 때문이다 실로,

있음인 것 과 에네르게이아인 것에 곧 동일한 것에 관련해서는 속여짐[ 붙혀짐]이란 있지 않다 그러나 이러한 것을 생각하거나 또는 생각하지 않은 것에 관련해서는 속여짐[붙혀짐]이 있다 이러한 것들이 있는 그 무엇에 대해 조사가 이루어질 것이다

진실 로서의 있음 과 거짓 으로서의 있지 않음에 관련해 볼 때 만약

---

1001) 있음은 묶여진 것인 반면 있지 않음은 그렇지 않은 것 곧 나뉘어진 것이라는 로고스가 두 번째 말하여 졌다

묶인다면 하나는 진실이며 묶이지 않는다면 거짓인 반면 다른 한 편으로 있는 것 이라면 하나는 있다면 있는 그대로 그렇게 있고 그렇게 있지 않다면 그대로 있지 않은 것이다 [따라서,]

진실은 그러한 것을 [그대로] 생각하는 것인 반면 거짓은 그러한 것을 [그대로] 생각하지 않는 것이다

거짓은 속임이 아니라 몰 인식이다 그러나 맹목과 같은 그러한 것이 아니다 맹목은 어떤 생각하는 능력도 지니지 않은 그러한 것으로서 있을 것이기 때문이다

이러한 그의 로고스는 나를 헷 갈리게 한다 진실 과 거짓 과 있음 과 있지 않음이 한테 뒤 섞여 어우러 지면서 무엇이 진실이고 무엇이 거짓이며 엇이 있는 것이고 무엇이 있지 않은 것이지 혼란 스럽다 더구나 묶여 있는 것 과 묶여 있지 않은 것 각 각의 경우에 진실 과 거짓 과 있음 과 있지 않음이 동일하지 않은 것 같다 어디서 어디 까지가 무엇을 말하고 있는지 애매하다 물론 그러한 가운데에서도 진실 과 거짓 과 있음 과 있지 않음이 집혀오기는 해도 말이다 이제,

이렇게 어수선한 가운데 움직이지 않은 것[1002]의 경우로 텔레스는 넘어간다

움직이지 않은 것에 관련해 볼 때 어떤 시간의 측면에 속임(붙음)이 있지 않다는 것은 분명하다 예를들어 세모 꼴은 변하지 않는 다는 것이 상정된다고해도 그 세모 꼴의 각은 한 때 2 직각이지만 다른 때는 그렇지 않다 라고 상정되어서는 않된다 그래 버리면 변해야 할 것이기 때문이다 그러나,

한 편으로는 무슨 속임이 있는 반면에 다른 한 편으로 무슨 속임이 있지 않다 라고는 상정되어진다 예를들어 수 가운데 짝수는 소수(素數)가 아니지만 짝수가 아닌 수 가운데 어떤 수는 소수인 반면 어떤 수는 소수가 아니기 [ 때문이다] 그러나,

---

1002) 뒤나뮈스 와 에네르게이아에 대해 말하는 끝 부분에서는 기하학적인 것들이 보기로 들어지는 반면 이 끝 부분에서는 기하학적인 것도 보기로 들어지지만 아주 잠시 그러할 뿐이다 수적인 것이 잠시 보기로 들어진다

하나[의 수]와 관련해 볼 때는 그렇지 않다 한 편으로 어떠 하고 다른 편으로 어떠 하다 라고 상정되지는 않지만 [어떤 하나의 수를] 항상 그러 그러한 속성을 지닌다 라고 상정되면 진실 또는 거짓되기 때문이다

기하학적인 것 과 수적인 것과 같은 움직이지 않는 것들의 경우에 어떤 때 진실하며 어떤  때 거짓인가

기하학적인 것 예를들어 세모 꼴의 경우 그 자체 변하지 않으므로 시간의 측면에서 만큼은 속임[붙힘]이 있지 않다는 것은 분명하다 따라서 세모 꼴의 각들은 어떤 때 2 직각이지만 어떤 때는 아니다 라고 상정하면 거짓일 것이다 [물론 그렇지 않으면 진실이다] 그러나,

다른 한 편으로 예를들어 수적인 것의 경우에는 기하학적인 것의 경우와는 헤태론하다 짝수는 소수(素數)가 아니지만 짝수가 아닌 수 가운데서 어떤 수는 소수이나 어떤 수는 소수가 아니다 그리고 모든 수 각각은 그렇지 않다 비록 한 편으로 그러하고 다른 한 편으로 그러하지 않다 라고 상정되지는 않더래도 각각의 수를 각기 항상 그러한 속성을 지닌 것으로 상정하는 것은 [때로는] 거짓이고 [때로는] 진실이기 때문이다 따라서,

기하학적인 것 과 수적인 경우 각각 진실인 때 와 거짓인 때가 다르다 기하학적인 것은 변하지 않으므로 동일한 *억견 과 로고스*(1014b14-15)가 때에 따라서 진실 또는 거짓이지는 않다 그래서 기하학적인 어떤 것이 어떤 때에 그러하지만(ὡδί) 어떤 때에 그러하지 않다 라고 *상정하는 것*은 거짓이다 그러나,

수의 경우에는 어떤 때는 그러하지만 어떤 때는 그렇지 않다 상정하는 것이 진실일 수도 있다 짝수는 항상 소수가 아니지만 짝수가 아닌 수 가운데 어떤 수는 소수가 아니지만 어떤 수는 소수이기 때문이다 그런데 모든 수 하나 하나를 볼 때에는 그렇지 않다 각기 하나 하나가 한 편으로는 어떠하지만 다른 한 편으로는 어떠하지 않다 라고 상정되는 것은 아니기 때문에 그러나 항상 수 하나 하나는 어떠한 속성을 지니는 것으로서 상정되므로서 [그 상정(想定)]이 진실 또는 거짓이기 때문이다 그렇다면,

어떤 때 진실이고 어떤 때 거짓인가에 있어서는 기하학적인 것의 경우 와 수 하나 하나의 경우에는 동일하다 그러나 짝수 와 짝수 아닌 것의 경우에는 앞 두 경우와 헤태론하다 모든 수가 항상 예를들어 소수(素數)이

지는 않기 때문이다 나아가서,

이러한 기하학적인 것 과 수적인 경우를 포함한 모든 것에 관련해 볼 때 진실 또는 거짓인 것은 '일단' **프라그마** 라기 보다는 그 프라그마에 대한 상정(οἰόμενος, 想定, 1051a3) 그리고 억견 과 로고스라고 보아야 할 것 같다[1003]그럼에도 진실 과 거짓은 그러한 상정에 의존하는 것이 아니라 프라그마의 묶어짐 과 나뉨에 의존한다 그래서 당신은 희다 라는 상정을 통해서 흰 당신 이라는 프라그마가 진실이 아니라 흰 당신을 통해서 당신은 희다가 우리에게 진실한 것으로서 나타난다 따라서,

나뉜 프라그마는 나뉜 채로 묶인 프라그마는 묶인 채로 상정하는 것이 진실인 반면 그렇지 못한 것은 거짓이다 그런데,

바로 이 지점에서 그는 있음 과 있지 않음을 이끌어 들인다[1004]

묶어진 하나가 있음인 반면 묶여지지 않은 여럿은 있지 않음 이라고 그는 말하기 때문이다 그에 따르면 어떤 것은 항상 묶여지지만 할 뿐 나뉠 수 없는 반면 어떤 것은 나뉘어 지지만 할 뿐 묶여질 수 없다 그리고 이러한 것은 반대[1005]이다 따라서,

있음은 묶인 프라그마 하나인 반면 있지 않음은 묶이지 않은 여러 프라그마이다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 있음이 프라그마에 대해 어떻게 있는가 라는 물음을 무시한다면 말이다 그렇다면,

이러한 있음 과 있지 않음은 진실 과 거짓에 대해 무엇으로 있으며 진실 과 거짓은 있음 과 있지 않음에 대해 무엇있고 이 네 가지는 서로에

---

1003) 그리고 나는 이러한 상정(想定)을 생각(νοεῖν 1051b32)과 동일한 것으로 보지 않는다 따라서 네 생각이 틀렸어 라고 말하기 보다는 네 추측 또는 상정이 틀렸어 라고 말해야 할 성 싶다

1004) 그래서 나는 열 번째 윗 줄에서 '일단' 이라는 말을 썻다 진실  또는 거짓은 있는 것 또는 있지 않는 것이라고 말하여질 수도 있을 것 같기 때문이다 텔레스에 따르면 과연 그럴 수 있을까.....

1005) 따라서 그는 있음 과 있지 않음을 반대로 여기는 것 같다

대해 무엇으로 있을까.....

지금 텔레스는 진실 과 거짓은 언제 말하여지는가 라는 물음에 대해 답하고 있다는 점에 유의하라 답하는 가운데 있음 과 있지 않음이 말하여지고 있기 때문이다  그러나,

있기 시작하는 것들(τὰ ἐνδεχόμενα 1051b13)의 경우 와 알론한 것일 수 없는 것(τὰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν 1051b15)경우 와 묶이지 않는 것(τὰ ἀσύνθετα 1051b17) 의 경우와 묶이지 않은 실체(μὴ συνθετὰς οὐσίας 1051b27) 경우 등 네 가지의 경우 마다 진실 과 거짓이라고 말하여지는 때를 각기 달리 그가 말하고 있어서 내가 헷갈린다 물론,

나뉜 프라그마를 나뉜 그대로 그리고 묶인 프라그마를 묶인 그대로 상정하는 것이 진실인 반면 그 반대로 상정하는 것은 거짓이며 예를들어 당신은 희다 라고 우리가 상정함을 통해서 당신이 희다가 진실인 것이 아니라 흰 당신이라는 프라그마를 통해서 당신이 희다가 우리에게 진실한 것으로 나타난다는 것은 이 네 가지 모든 경우에 통용된다 그러나,

이 네 경우 마다 있음 과 있지 않음은 무엇 이냐는 것 과 언제 진실과 거짓이냐는 것은 텔레스에 따르면 달리 말해져야 할 것 같다 먼저,

있기 시작하는 것들의 경우 거짓 과 진실인 것은 있기 시작하는 것들에 관한 동일한 억견 과 로고스이다 이 동일한 억견 과 로고스가 한 때 진실 이었다가 다른 때 거짓이 된다 그러나 언제 진실이고 언제 거짓인가에 대해서는 텔레스가 직접 말하지 않는다 아마 그 네 가지에 공통으로 적용되는 위 기준에 따라야 할 것 같다 다음으로,

알론한 것일 수 없는 것의 경우 다시 말해 알론하게 될 수 없는 것의 경우 그것에 관한 동일한 억견 과 로고스가 한 때 진실 이었다가 다른 때 거짓으로 되는 것이 아니라 진실 과 거짓에 있어서 항상 동일하다 따라서 텔레스에 따르면 절대적인 진실이 있다는 것은 당연하다 절대적인 진실 과 거짓에 상응하는 것 곧 알론하게 될 수 없는 것이 있기 때문이다 다음으로,

묶이지 않은 것의 경우에는 어떠한가 텔레스는 먼저 이 경우에 있음과 있지 않음에 대해 말한다

묶인 것이 아니기 때문에 한 편으로 묶여질 때는 있음인 반면 다른 한 편으로 나누어질 때는 있지 않음이다

이러한 그의 로고스는 묶여진 프라그마 하나가 있음인 반면 묶여지지 않은 여러 프라그마는 있지 않음이다 라는 661 쪽의 로고스와 크게 다르지는 않은 것 같다 나뉘어지다 라는 말은 묶여지지 않은 이라는 말과 통할 수 있을 것 같기 때문이다 그렇다면 묶이지 않은 것의 경우 언제 진실이며 언제 거짓인가

있음과 마찬 가지로 진실의 경우에도 묶이지 않은 것은 동일한 것이 아니라 한 편으로 진실인 반면 다른 한 편으로 거짓이다 물론 텔레스에 따르면 진실 과 거짓인 것은 묶이지 않은 것(프라그마)에 관한 억견 과 로고스일 것이다

한 편으로 연언 과 주장은 진실이다 주장이 긍정과 동일한 것은 아니기 때문이다 반면에 연언은 몰 인식이 아니다 있는 그 무엇에 관련해서는 우연히 속여짐이 있지 않는한 속여짐은 있지 않을 것이기 때문이다

여기서 그는 묶이지 않은 실체로 넘어간다 나는 묶이지 않은 실체를 묶이지 않은 것과 다른 것으로 일단 간주할 것이다

묶이지 않은 실체의 경우에도 속여짐은 있지 않다 묶이지 않은 모든 실체는 뒤나뮈스 있는 것이 아니라 에네르게이아로 있다 그렇지 않으면 생성 소멸할 것이기 때문이다 있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다 그렇지 않다면 어떤 것으로부터 생성될 것이기 때문이다

여기서 보여지듯이 묶여지지 않은 '것' 이아니라 묶여지지 않은 '실체'에 대해 말하면서 그는 그러한 모든 것(πάσαι, 실체, 1051b28)은 뒤나뮈스로 있는 것이 아니라 에네르게이아로 있다 라고 그리고 묶여지지 않은 실체가 있는 것 자체이며 생성 소멸하지 않는 것이다 라고 말한다 또한,

그의 말에 따르면 에네르게이아인 것 과 있음인 것에 관련해서는 속여짐이란 있지 않다 그러나 생각[1006]하거나 생각하지 않은 것에 관련해서는

---

1006) 이 전까지(1051b7) 그리고 이 후로(1052a5, 10) 그는 '상정하다' 라는 '속여짐'이라는 말과 연결하여 쓰는데 유독 여기서 와 진실 로서의 있음에

[속여짐이 있다] 그러나,

그러한 것들이 있는 가 또는 있지 않는가 라고 이러한 것들의 있는 그 무엇이 조사된다

여기 까지 텔레스는 네 가지 경우 언제 진실이고 언제 거짓인가에 대해 말해 왔다 그런데,

이 네 가지 경우 진실인 것 과 거짓인 것은 모두 상정된 억견 과 로고스이며 있음은 묶어진 [프라그마] **하나**인 반면에 있지 않음은 묶이지 않는 **여러** [프라그마] 라고 보아야할 것 같다 그러나 1051b33-1052b4(664쪽)에서는 있음은 진실로(ὡς) 그리고 있지 않음은 거짓 으로 말하여진다 있음과 있지 않음에 관련된 이 두 가지 로고스를 어떻게 받아드려야 할 것인가에 대해서는 기회 있으면 숙고해 보기로 하고 진실 로서의 있음 과 거짓 으로서의 있지 않음에 대한 텔레스의 숙고를 분석해 보자 이 경우에 진실로 있는 것은 그 무엇이며 거짓으로 있는 것은 그 무엇인가

**하나**(ἕν 1051b34)는 만약 묶인다면 진실인 반면에 한 편으로 묶이지 않는다면 거짓이다 만약 있는 것이라면 **하나**는 그렇게 있는 반면에 한 편으로 만약 그렇게 있지 않다면 [하나로] 있지 않다 이 경우 진실은 그것을 생각하는 것인 반면에 거짓은 있지 않다 속임도 있지 않다 단지 몰 인식만 있다 몰 인식은 맹목과 같은 그런 것이 아니다 맹목은 어떤 생각하는 능력도 지니지 않는 그러한 것 으로서 있을 것이기 때문이다

이러한 그의 로고스를 어떻게 받아 드려야 할 것인가 우선,

묶어진 하나는 진실인 반면 묶이지 않는 [여럿]은 거짓이다 라는 로고스 와 위 네 경우에 있어 묶인 [프라그마] 하나가 있음인 반면 묶이지 않

---

대해 말할 때만 '생각하다(1051b32, 1052a1)' 라는 말을 '속여짐' 이라는 말과 연결하여 쓴다 그런데,

에네르게이아를 그는 생각(노에애시스 1051a30, 649쪽)이라고 앞서 말한다 물론 명사 - 여기서는 동사 원형(노에인 1051b32)이 쓰였음 - 이긴 해도 말이다 그렇다면 생각(명사)에는 속여짐이 있지 않지만 생각하다(동사 원형)에는 속여짐이 있다 라는 말인가.....

는 여러 [프라그마]는 있지 않음이라는 로고스는 같은 것을 말하고 있다고 보아야도 무방(無妨)할 것 같다 여기서 있는 것은 진실로 말하여지는 반면 있지 않는 것은 거짓으로 말하여지기 때문이다 그렇다면,

진실은 있는 하나를 있는 그대로 생각하는 것인 반면 거짓도 속임도 있지 않고 몰 인식만 있다 라는 그의 로고스는 어떻게 받아들일 것인가

그는 묶이지 않은 것의 경우에 있어서 연언 과 주장은 진실이다 라고 앞에서 말하면서 연언은 몰 인식이 아니다 라고 말한다 이 몰 인식을 여기서의 몰 인식과 동일한 것이 아니라고 상정해서는 안될 것 같다 문제는,

거짓도 속임도 [여기서는] '있지 않다' 라는 그 로고스의 부분이다 존재하지 않다(does not exist 834쪽) 라고 옮기는 로스 역시 적절했다고 본다 그런데 있는 것을 있는 그대로 생각하지 '않는' 것이 거짓이라고 옮겨 볼 수는 없을까 그렇다면 '있지 않다' 와 '아니다'는 동일한 것을 가리키는가 아니면 헤태론한 것을 가리키는가....에라 모르것다.....그냥 이 부분은 지나치자.....어쨓든,

묶여 있지 않은 실체의 경우 그 생각에는 속임이 있지 않다는 것은 분명하다 따라서 그것에 대한 거짓은 있지 않으며 단지 그것에 대한 몰 인식(ἄγνοια 1052a2) 만 있다 이제,

테애타 편 마지막 장인 10 장을 전체적으로 다시 정리해 보자

언제 진실이고 언제 거짓이냐는 어떤 것에 관한 진실이냐에 의존한다 그리고 진실인 것 과 거짓인 것은 상정된 억견 과 로고스이다 첫째,

알론한 것일 수 없는 것의 억견 과 로고스는 항상 동일한 진실 이거나 또는 항상 동일한 거짓이다 둘째,

묶이지 않는 실체에는 진실 만이 있을 뿐 거짓도 속임도 있지 않다 단지 그 실체에 관한 몰 인식만이 있을 뿐이다 셋째,

묶이지 않은 것의 억견 과 로고스는 한 편으로 진실인 반면 다른 한 편으로 거짓이다 연언 과 주장은 진실이다[1007] 넷째,

움직이지 않는 것 가운데 기하학적인 것의 억견 과 로고스에는 속임이 있지 않다 [따라서 항상 동일한 진실 또는 항상 동일한 거짓 만이 있을 것이다] 그런데,

움직이지 않은 것 가운데 수의 경우는 좀 복잡하다 개개(箇箇)의 수의 억견 과 로고스는 항상 동일한 진실이거나 또는 항상 거짓일 것인 반면에 어떤 [그룹의] 수의 억견 과 로고스는 한 때 진실이었다가 다른 때 거짓일 것이다 예를들어 어떤 수를 소수(素數)라고하면 진실일 때 - 짝수의 경우에는 진실하다 -가 있지 만 거짓일 때 - 짝수 이외의 수의 경우에는 거짓이다 -도 있기 때문이다 다섯 째,

있기 시작하는 곧 생성 소멸하는 것의 억견 과 로고스는 한 때 진실이었다가 다른 때 거짓이다 그렇다면,

진실은 무엇이고 거짓은 무엇인가 우선,

진실 과 거짓은 프라그마의 묶어짐 과 나뉨에 의존한다 그래서 ,

나뉜 프라그마를 나뉜 그대로 또 묶인 프라그마를 묶인 그대로 상정한(οἰόμενος, 想定, 1051a3) 것이 진실인 반면 이와 반대로 상정한 것은 거짓이므로 진실인 것 과 거짓인 것은 묶인 또는 나뉜 프라그마에 관한 억견 또는 로고스이며 예를들어 당신은 희다 라는 로고스는 당신은 희다 라고 **우리가** 상정함을 통해서 진실인 것이 아니라 흰 당신을 통해서 그 로고스는 **우리에게** 진실인 것으로서 나타난다 그러나,

이렇게만 말하고 그만 두기에는 어딘가 허전하다 그래서 다음과 같은 말을 반드시 해야한다,

항상 묶어져 나뉘어 질 수 없는 하나 (프라그마)가 있음인 반면 항상 나뉘어져 묶어질 수 없는 여러 (프라그마)는 있지 않음이다[1008]그러므로,

진실 로서의 있음 과 거짓 으로서의 있지 않음에 관련해 볼 때 묶어

---

1007) 거짓에 대한 보기를 텔레스는 들고 있지 않다

1008) 텔레스에 따르면 이러한 있음 과 있지 않음은 반대이다

진 하나는 진실인 반면 묶어지지 않는 (여럿)은 거짓일 것이다 그런데,

묶이지 않는 실체들에 관련해 볼 때는 어떠한가 이런 실체에는 속임이 있지 않을 것이며 따라서 거짓도 있지 않을 것이다 이러한 것은 **뒤나뮈스**(힘)으로 있지 않고 **에네르게이아**로 있다

이와 같은 것을 다음 처럼 표로 그려보자

<table>
<tr><td colspan="5">진실 또는 거짓</td></tr>
<tr><td colspan="3">항상(ἀεὶ 1051b17)</td><td colspan="2">어느때(ὁτὲ 1051b 14)</td></tr>
<tr><td>묶인 것</td><td>묶이지않은것</td><td>변하지않는것</td><td>묶인 것</td><td>변 하 지 않 는것</td></tr>
<tr><td>알론하게있을 수없는 것</td><td>연언 과 주장</td><td>기하학적인것 개개의수(數)</td><td>있 기 시 작 하는것</td><td>짝수</td></tr>
<tr><td colspan="5">진실 과 거짓</td></tr>
<tr><td colspan="3">진실(b34)</td><td colspan="2">거짓(b35)</td></tr>
<tr><td colspan="3">있음</td><td colspan="2">있지않음</td></tr>
<tr><td colspan="2">묶인 것</td><td>묶이지 않은 실체</td><td colspan="2">묶이지 않은 것</td></tr>
<tr><td colspan="2">묶여진 하나</td><td>에네르게이아</td><td colspan="2">여럿(뒤나뮈스)</td></tr>
</table>

만약 위 처럼 10 장을 간략하게 정리할 수 있다면 10 장이 그 이전 장들과 동 떨어져 있다 라고 결코 말하여질 수 없으리라 물론 약간 빙 돌아 묶어진 것이긴 해도 약하게 나마 아니 그 큰 줄기에 있어서는 서로 묶어지기 때문이다

가장 먼저 있는 것 으로서의 실체에 대해 주로 말하는 제애타 편 (287-544쪽)에 이어지면서 감각실체( 또는 질료)에 대해 그리고 질료를 지니지 않는 것에 대해 말하고 있는 에애타 편 바로 다음에 힘 과 활동(에네

르게이아) 와 현실(엔텔레케이아) 과 진실도 있는 것이라 말하여진다[1009]라고 말하는 테애타 편이 있다

모든 것은 힘으로 인해 무엇을 행하거나 겪음으로서 변하기 때문에 힘 없는 것은 어떤 상태(ἢ κείσθαι, 1b27(범주들), )를 유지하지 못할 뿐더러 알론한 상태로 변하지도 못하므로 힘은 변화의 아르케애이다 라고 말하는 테애타 편 1 장에 이어 2 장에서는

이러한 힘에는 반대를 생산하는 로고스적인 힘 과 단지 하나[의 결과]만을 생산하는 비 로고스적인 힘이 있다 라고 말하여진다 그러나,

이러한 힘은 활동과 동일한 것이 아니라 헤테론한 것이다 동일한 것으로 간주하면 결국 생성 과 변화 와 움직임을 거부하게 될 것이며 따라서 변화의 아르케 로서의 힘이 있다는 것을 역시 거부하는 결과를 가져 올 것이다 라고 3 장에서는 말하여진다 또,

3 장에서는 힘에 에네르게이아가 속해야 비로소 그 힘이 있을 수 있게 된다 곧 그러한 힘이 능력이다 라고 더불어 말하여지는데 이를 이어 받아 4 장에서는 변항 α 와 β 등을 써 가며 있을 수 있는 것은 있는 것이 아니라는 것을 반박하면서 있을 수 있는 것도 있는 것이라는 것을 논증한다 이러한 논증 후에 텔레스는 5 장에서 힘이 있을 수 있는 길 다시 말해 힘이 활동 할 수 또는 실현 될 수 있는 길에 대해 말한다

힘이 활동 할 수 있는 것은 욕망 또는 의지가 있기 때문이다 **욕망** 하므로서 **힘**이 로고스적으로 **활동**하여 반대들을 **행**(ποιείν, 생산)한다 물론 *겪으*면서 *행*할 수도 있으나 이 경우 이러한 행함을 방해하는 어떤 **습성** - 습성들 가운데 외부적인 방해를 물리치는 습성의 경우 그렇다 - 도 있지 않으므로 행하는데는 아무런 지장이없다 이제,

텔레스는 이어지는 6 장 활동(에네르게이아) 와 현실(엔텔레케이아)에 대해 활동은 힘이 아니라 프라그마이며 이러한 활동이 바로 현실과 연결된다 라고 말한다 우선,

---

1009) 있지 않은 것 이라고도 말하여진다 라고 말한다면 우리에게 텔레스는 그건 큰일 날 소리야 라고 만류(挽留)할 것이다

힘으로부터 현실이 이루어지는 때에 대해 말하는 7 장이 필요하다 힘 예를들어 변하기 전의 씨앗에 행사되는 의지를 안 밖에서 방해하는 어떤 것도 있지 않으며 그리고 더 이상 그 씨앗에 덧 붙혀 지거나 제거 되거나 변할 것도 없을 때 변한 씨앗은 사람에 대해 힘으로 있다 다시 말해 각기 것에 행사되는 의지가 안 밖에서 막히지 않고 그리고 더 이상 각기 것이 가감 변화되지 않을 때 각기 것은 자신에 '궁극적인 것 또는 현실적인 것'에 대해 힘으로 있다 발아(發芽)된 씨앗이 사람에 대해 힘으로 있듯 말이다 라고 말하는 7 장에서는 질료가 힘과 [흡사한] 것으로 말하여진다 다음으로,

이어지는 8 장에서는 힘 보다 에네르게이아가 로고스 와 실체 와 시간에 있어 먼저 이다 물론 시간의 경우 수적으로 동일한 것이 아니라 종적으로 동일한 것이 먼저이긴 해도 말이다 가 말하여지면서 에네르게이아란 실체 와 에이도스이며 그리고 소멸하지 않은 영원한 것이다 라고 말하여진다 아울러,

8 장에서는 움직임의 아르케애라는 점에서는 자연이 힘과 동일한 류이긴해도 헤태론한 것안에 헤태론한 것으로 있는 힘과는 달리 자연은 동일한 것 안에 동일한 것으로 있다 라고 말하여진다 물론,

이러한 자연 보다 에네르게이가 먼저인 것은 분명하다

이러한 에네르게이아는 힘 보다 더 선하며 더 가치 있다 라고 그리고 에네르게이아는 생각이라고 9 장에 말하여지고 10 장에서는 다음 처럼 말하여진다

묶이지 않은 실체가 에네르게이아 라고 말하여진다 에네르게이아가 아니라면 생성 소멸할 것이기 때문이다 그런데 있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다

있음인 것 과 에네르게이아인 것에는 속여짐이란 있지 않다 그러나 있음인 것 과 에네르게이아인 것을 생각하거나 생각하지 않는 것에는 속여짐이 있다 따라서 에네르게이아 그 자체에는 거짓이 없을 것이다

카테애고리아이로부터 시작하여 형이상학 델타 제애타 테애 타 편에 이르기까지 우리는 아리스토텔레스에 있어서의 있음을 추적해 왔다 이제 그 추적을 이오타로 이어가려 한다 하나도 실체일까 라는 물음으로 열어지는

이오타에서는 있는 것 과 있음 그리고 하나 와 여럿에 대해 말하여지고 있기 때문이다

- I -

하나에 대해 말하는 이오타 편 1장 전체 와 2 장의 삼 분의 일 정도의 앞 부분(1052a15-1053b24)은 '하나(τὸ ἕν[1010])는 실체가 아니라는 것은 분명하다 (1053b20)' 라는 로고스로 모아진다 하나는 있는 것과 더불어 가장 보편적이기[1011] 때문이다 그렇다면,

이러한 맥락[1012]에서 텔레스는 있는 것(τὸ ὄν) 과 있음(εἶναι)을 무엇이라 말하는지 그대로 따라가 보자

" (2) .....하나도 있는 것과 똑 같이(ἰσαχώς 1053a25) 말하여진다[1013] 그래서 하나는 질들에 있어서의 어떤 하나이며 어떤 자연이고 [그리고] 량들에 있어서도 이와 같으므로 있는 것이 무엇(τί 1053b28)인가를 (전체적으로 조사해야 하는 것 처럼) 우리는 하나가 무엇인가를 전체적으로 조사해야 한다는 것은 분명하다 이것이 그것이다 또는 그것의 자연이다 라는 것으로는 충분치 않기 때문이다

색들에 있어서의 하나는 만약 알론한 (색)들이 이 (흰) 과 검음으로부

---

1010) 플라톤의 파르메니데스는 편은 바로 이 하나에 대해 말한다는 것을 기억하라(파르메니데스 12 쪽 참조하시오) 그리고 델타 편에서 말하여지고 있는 하나에 대해서는 416-439쪽을 보시오

1011) 보편자는 실체가 아니라는 것은 이미 456 쪽에서 말하여졌다

1012) 예를들어 색 가락 소리 도형들과 같은 있는 것들에 있어서의 하나는 무엇일까 그리고 그러한 하나는 있는 그것들의 실체일까 라는 물음에 답하는 맥락.....

1013) 그 자체로 있는 것은 카테고리아들 과 진실 과 힘 과 현실을 가리킨다고 이미 279-280 쪽에서 말하여졌다

터 생성되고[1014] 빛의 어두움 - 어두움은 빛의 결여이다 - 처럼 검음은 흰의 결여(ςέρησις 1053b31)라면 예를들어 흰 같은 색이다 그래서 만약 있는 것들이 색들(로 있어지고 있었다) 이라면 있는 것들은 수인 어떤 것(으로 있어지고 있었을 것이다, ἦν[1015] ἄν ἀριθμὸς 1053b32-33) 일 것이다 그러나 무슨 (수)들인가 색들의 수라는 것은 분명하다 그리고 하나는 하나인 것 예를들어 흼(으로 있어지고 있었을 것이다)일 것이다

만약 있는 것들이 가락(μέλη, 가락(音), 1053b35)(으로 있어지고 있더래도)이더래도 이와 똑 같이 사분의 일이라는 수(인 어떤 것으로 있어지고 있을 것이다)일 것이다 그러나 이것들의 실체는 수가 아니다 그리고 그 하나는 자신의 실체가 하나가 아니라 四分의 一 音인 그러한 어떤 것[1016]일 것이다 마찬 가지로,

분절된 소리 요소들(철자들)의 경우에 있어서도 이와 마찬가지로 있는 것들은 (분절된 소리 요소들의) 수(로 있어지고 있을 것이다)일 것이며 하나는 모음( ςοιχεῖον[1017] φωνήν 1054a2)일 것이다 그리고,

만약 (있는 것들이) 직선으로 이루어진 도형들(σχήματα 1054a3)이라면 도형들의 수가 (있어지고 있을 것이다) 있을 것이며 하나는 세모 꼴(τὸ τρίγωνον[1018] 1054a4)로 있어지고 있었을 것이다)일 것이다 이와 동일한 로고

---

1014) 생성은 에이도스 와 에이도스의 결여 또는 질료 이 양자로부터 이루어진다는 것을 상기하라(360쪽)

1015) 에이나이(있다) 미 완료 직설 3인칭 단수 형인 에앤(있어지고 있었다)에 대한 쓰임새는 648쪽 과 플라톤의 파르메니데스 62쪽을 참조하시오

1016) 이것들의 하나는 비록 수이지만 하나인 그것의 실체는 수가 아니라 예를들어 흼 과 사분의 일 音이다 따라서,

텔레스는 하나로부터 실체를 떼어 내므로서 모든 것들을 수로 여기는 퓌타고라스 사람들 과 퓌타고라스 사람들을 따르는 플라톤(1053b13)으로부터 떨어져 나가려한다 다시 말해 텔레스에 따르면 이들은 하나를 실체와 동일시한다(1053b11-12)

1017) 철자(소리의 요소 곧 모음 - 모음이 있어야 소리가 날 것이다)라는 보기는 그의 로고스 여러 곳에서 나타난다 특히 377쪽 과 523쪽 과 508쪽을 참조하시오

스가 알론한 류들에[ 적용된다] 따라서,

겪음( τοίς πάθεσι, 속성(屬性), 1054a5)들 과 질들 과 량들 과 움직임에는 수들로 있는 하나가 있을 것이며 모든 경우에 그 수는 어떤 것들의 수이고 하나는 어떤 것 하나(τι ἕν 1054a7)이나 그 하나가 그 어떤 것의 실체는 아니다 이와 동일한 것이 반드시 실체들의 경우에[도 적용된다] 모든 경우에 이와 같을 것이기 때문이다 그렇다면,

모든 류에 있어 하나는 자연적인 어떤 것( τις φύσις[1019], 자연적인

---

1018) 에네르게이아(활동)에 의해 발견되는 기하학적인 것들 예를들어 세모 꼴은 힘(뒤나뮈스)이다 라고 648 쪽에서 말하여지는 가운데 세모 꼴(삼각형)은 그에 의해 거론된다 그리고 여기서는 모든 꼴의 **하나**가 세모 꼴이다 라고 말하여진다 이 두 곳을 모아 보면 모든 꼴(도형)의 하나인 세모는 에네르게이아(활동)에 의해 발견된다 라고 말하여질 수 있을 것이다 그런데,

이 부분에서 우리는 플라톤의 티마이오스를 끌어드릴 수 있다 티마이오스 편에서 삼각형(세모꼴)이 아주 중요하게 다루어지기 때문이다

티마이오스에 따르면 생성의 보조 원인인 불 물 흙 공기( 티마이오스, 46c7, 147쪽) 각각의 몸의 곧은 면은 세모 꼴로부터(ἐκ τριγώνων 53d7-8)이루어지며 이러한 세모 꼴(삼각 형)에는 본디 직각 이등변 삼각형과 부등변 삼각형이 있는데 불의 몸의 면은 직각 이등변 삼각형으로 이루어진 반면 물 흙 공기의 몸의 면은 부등변 삼각형으로 이루어진다 이런 삼각형들이 모여 체(體)를 이루고.....모든 것들의 몸을 이룬다 따라서,

플라톤의 티마이오스에 따르면 모든 꼴(도형)은 이러한 세모 꼴(삼각 형)로부터 이루어진다

1019) ‘ definite thing (규정된 것, 839쪽) ’ 이라고 로스는 옮긴다 그러나,

자연을 어떻게 받아들여야하는가 라는 물음에 부딛히는 것을 무릎쓰고 라도 자연(퓌시스) 이라는 말을 살려서 ‘자연적인 어떤 것’ 옮기는 것이 더 낫지 않을까 물론 자연이라는 그의 말이 애매하긴하다 그러나,

이 말이 나타나는 곳을 잘 들여다 보면 꼭 그렇게 혼돈스러운 것만은 아니라는 것이 드러날 것이다 자연은 실체와 동일한 것 처럼 보인다 라고

것, 1054a10)이라는 점 그러나 어떤 경우에든 그것 자연은 이것 하나가 아니라는 점은 분명하다 그러나,

색들에 있어서 처럼 우리가 조사하고 있는 하나 그 자체( αὐτὸ τὸ ἕν 1054a12)는 색 하나인 것 처럼 마찬 가지로 실체에 있어서도 하나 그 자체는 실체 하나이다

어떻게 보면 **하나** 와 **있는 것**은 동일한 것[1020]을 가리킨다는 것은 [하나 와 있는 것은] 똑 같이 범주들에 상응하며(παρακολουθείν 1054a14) [헤태론한] 어떤 것으로 있지 않다는 것(μηδεμιᾷ[1021] 1054a15)에 의해 분명하

---

그에 의해 말하여지기 때문이다 335쪽 과 509쪽 과 527-538쪽을 참조하시오

1020) 그렇다고 그는 있는 것 과 하나를 전체적으로 동일한 것으로 말하고 있을까 여기에 나온 πως(어떻게 보면) 이라는 말에 유의하라 여기서 처럼 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다는 것으로 일단 받아드려 보는 것이 나을 성 싶다 따라서 어떻게 보면 동일한 것이 아닐 것이다

포오스(어떻게)의 쓰임새에 관해서는 플라톤의 소피스테애스 103쪽 과 텔레스의 형이상학 577쪽을 참조하시오

1021) 어떤 연결도 있지 않은 것이라고 말하여지는 것들이 범주들이다 라고 말하여지는 범주들 161 쪽을 참조하시오 따라서 범주들 각각은 하나 하나 순수하고(ἁπλώς) 단일(μία)할 것이서 서로 섞여 있지는 아니할 것이다 이처럼,

있는 것들의 하나도 그러할 것이다 예를들어 색의 하나인 흼 과 소리의 하나인 모음(철자) 와 가락의 하나인 사분의 일 音 과 도형의 하나인 세모 꼴등은 서로 안에 있지 않다 범주들이 서로 안에 있지 않을 것 처럼 말이다 그리고,

있는 것이 각기 범주와 나란히 헤태론한 것으로 있지 않듯이 하나도 하나인 것(예를들어 흼 과 모음 과 사분의 일 음(音) 과 세모 꼴)도 각기 그 범주(예를들어 있는 것들 곧 색 과 소리 와 음(音) 과 도형(圖形)들)와

다 예를들어,

[**하나**는] 있는 무엇 과 질 [등]이 아니라 오히려(ἀλλ' 1054a15) **있는 것**과 같은 상태(ἔχει 1054a16)에 있다 그리고,

사람 하나는 사람과 헤태론한 어떤 것으로 카테애고리화 되지는 않는다는( 기소(起訴)되지는 않는다는) 것 처럼 마찬 가지로 **있음**(τὸ εἶναι 1054a17)은 그 무엇 또는 질 또는 량과 나란한(παρὰ 1054a14)(헤태론한 어떤 것으로 기소되지 않으며 - 말하여지지 않으며) **하나에 있음**(τὸ ἑνὶ εἶναι 1054a18)도 각기 것에 있음(과 헤태론한 어떤 것이다 라고 말하여지지 않는다) "

이어지는 3 장 부터는 서로 대립되는 하나 그리고 여럿과많음에 대해 말하여진다 따라서 있는 것 과 있음에 대한 로고스와는 좀 멀어진 그래서 간접적인 로고스들이므로 여기서는 빠트리고져한다[1022]그래서,

나는 위 2 장의 내용을 요약 후 내 나름대로 정리해 보려한다

테애타 편은 있는 것 과 있음 그리고 하나 와 여럿 과 많음에 대해 말한다 라고 나는 이미 앞에서 언급했다 그러나,

실은 하나를 언급하면서 하나와 동일한 것을 가리키는 있음에 대해 말하는 가운데 이러한 하나로부터 실체를 떼어내므로서 하나는 실체가 아니라는 로고스를 텔레스는 2 장에서 내 세우려 한다

하나도 있는 것과 똑 같이 말하여진다[1023]그래서 하나는 질 과 량 등에 있어서의 어떤 하나 이며 어떤 자연이므로 있는 것이 무엇인가를 전체적

---

나란히 헤태론한 것으로 있는 것이 아니다

1022) 계속 이어 옮기면서 요약 정리할 수 있는 시간이 허락되면 좋으련만.....

1023) 그러나 각기 범주들이라고도 에네르게이아(활동) 와 뒤나뮈스(힘) 이라고도 진실 이라고도 말하여지는 있는 것과는 달리 하나는 단지 각기 범주들의 도식에 따라 말하여질 뿐이다 라고 말하여질 수 있을까 아마,

그렇지는 않을 것 같다

으로 조사하는 것과 마찬 가지로 하나가 무엇인가를 전체적으로 조사해야 하는 것은 분명하다 하나는 있는 것이며 있는 것의 자연이다 라고 말하는 것은 충분한 것이 아니기 때문이다

여기서 그는 어떤 하나 또는 하나인 (어떤) 것에 대해 말하려는 것이 아니라 전체 하나 또는 하나 일반(一般)에 대해 말하려한다 예를들어,

색들에 있어서의 하나는 흼(τὸ λευκόν 1053b31)이다 알론한 색들이 흼 과 검음으로부터 생성되며 빛의 어두움 - 어두움은 빛의 결여이다 - 처럼 검음은 흼의 결여 라면 말이다 그래서 색들로 있어지고 있다면 있는 것들은 어떤 수로 그러나 분명히 색들의 수로 그래서 하나 흼으로 있어지고 있을 것이다

가락으로 있는 것들이 있어지고 있다면 사분의 일 音 이라는 수 하나가 있어지고 있을 것이다 그러나 그 하나는 [가락의] 실체가 아니라 사분의 일 音인 그러한 어떤 것으로 있어지고 있을 것이다

분절된 소리 철자로 있어지고 있다면 있는 것들은 수 하나 모음으로 있어지고 있을 것이며 직선으로 이루어진 도형들로 있어지고 있다면 도형들의 수 하나 세모 꼴이 있어지고 있을 것이다 알론한 경우들도 마찬 가지이다

지금 까지 텔레스는 있는 하나[1024]의 보기로 흰 하나 와 사분의 일 音 하나 와 모음(철자) 하나 와 세모 꼴 하나를 들었다 그러나 그에 따르면 있는 이 하나는 자신으로 있어지고 있는 것들의 실체가 아니다

겪음(속성) 과 질 과 량 과 움직임에 수 하나가 있을 것이며 모든 경우에 그 수는 어떤 것들의 수이며 하나는 어떤 것의 하나이긴 하나 그 하나가 그 어떤 것의 실체는 아니다 실체들의 경우도 반드시 그러하다 그렇다면,

모든 류에 있어서의 하나는 자연'의' 어떤 것이지만 그것 자연은 이것

---

1024) 나는 그 하나를 ' ὄν ἕν (있는 하나) ' 라고 읽어 본다 있는 하나에 대해서는 플라톤의 파르메니데스 50쪽을 참조하라

하나가 아니라는 것은 분명하다 그러나,

색에 있어서의 하나 그 자체는 색 하나인 것 처럼 실체에 있어서의 하나 그 자체는 실체 하나이다 [그래서],

어떻게 보면(πως 1054a13) 하나 와 있는 것은 동일한 것을 가리킨다는 것은 이것들이 똑 같이 범주들에 상응하며 [이와는 혜태론한] 어떤 것으로도 있지 않다는 것에 의해 분명하다 예를들어,

있는 무엇 과 질등 보다는 오히려 하나는 있는 것과 같은 상태에 있다 그리고,

사람 **하나**는 사람과 혜태론한 어떤 것으로 기소(起訴)되지 않는 것처럼[1025]**있음**은 그 무엇 또는 질 또는 량과 나란히 [있는] 혜태론한 어떤 것이라고 말하여지지 않으며 **하나에 있음**도 각기 것에 있음과 혜태론한 어떤 것이라고 말하여지지 않는다 따라서,

아리스토텔레스에 따르면 **있음**은 범주와 나란히 **있는** 그 어떤 것이 아니듯 **하나**는 하나인 어떤 것과 나란한 것이 아니라 그 어떤 것 안에 있는 아주 보편적인 것이다 이렇게 각기 것(ἑκάστῳ 1054b18) 또는 각기 범주에 있는 보편자 라는 점에 있어서 있음 과 하나는 동일한 것을 가리킨다[1026] 그러므로,

모든 색 가운데서는 힘이 소리의 요소들 가운데서는 모음이 음(音)가운데서는 사분의 일 음(音)이 도형 가운데서는 삼각 형이 가장 보편적으로 있는 것이다 바로 이것들은 있는 하나이다 그러나 실체는 아니다

있음은 범주와 나란히 있는 혜태론한 어떤 것이 아니다 라는 로고스가 이제 까지의 맥락[1027]에서 있음 과 있는 것에 관련하여 끄집어 낼 수 있

---

1025) 사람 하나는 사람과 혜태론한 범주로 말하여지지 않는 것 처럼...

1026) 텔레스에 따르면 이데아 와 류 등은 보편자에 속하며 보편자는 실체가 아니다 이에 관해서는 463쪽을 참조하시오

1027) 680쪽 참조

는 것들 가운데 가장 중요한 것이다 그러나,

그에 따르면 순수한 에이도스는 심지어 첫 번째 질료와도 분리해 떨어져 **있는** 것이 아닌가.....더구나 가장 먼저 **있는** 것이 아닌가 비록 지금까지의 우리의 이런 접근 방식으로는 거기에 우리가 접근할 수 없다고는 하다라도 말이다 그래서,

나는 제애타 편을 마무리하는 543쪽의 그림에서 인식할 수 없으므로 순수한 에이도스 와 질료를 검게 했다 그러나 인식할 수 없다고 해서 없는[1028] 것은 아닐 것이기 때문에 그에 따르면 순수한 에이도스 와 질료 역시 있는 것일 것이다 그렇다면,

순수한 에이도스 와 질료와 섞인 에이도스도 있는 것이며 질료도 있는 것이고 질료 와 에이도스로부터 생성된 것도 있는 것이며 심지어 있지 않는 것도 있는 것이다 아울러 여러 카테애고리아들(범주들)도 있는 것이며 뒤나뮈스 그리고 에네르게이아 와 엔텔레케이아도 있는 것이고 진실 과 거짓도 있는 것이다 따라서 있는 것이든 심지어 있지 않는 것이든 모든 것이 있다 도대체,

있는 것이란 무엇인가 텔레스에 따르면 있는 것은 위에서 처럼 여러 가지로 말하여진다 그리고 291쪽에서 이미 보았던 것 처럼 있는 것은 무엇이라는 물음에 답하기 보다는 실체 곧 가장 먼저 있는 것은 무엇인가 라는 물음에 그는 답한다 다시 말해 여러 가지로 말하여지는 것들 가운데 첫 번째로 있는 것은 도대체 무엇이란 말인가

그것은 어떤 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 으로서 에이도스이다 바로 이 에이도스가 첫 번째로 있는 그 무엇이다 그런데,

있는 것을 있음이라고 말할 수 있을까 그는 분명히 어떤 때는 있음은 이러 이러하다 라고 말하기도 하며 어떤 때는 있는 것이 이러 이러하다 하다 라고 말하기도 한다 그는 이 둘을 헤태론한 것으로 말하고 있는 것일까 아니면 동일한 것으로 말하고 있는 것일까 지금의 나로서는 적어도 텔레스에 있어서 만큼은 헤태론한 것으로 보고 있는 것 같지는 않다 그럼에도 꼭

---

1028) 없음을 나는 있지 않음과 구분한다 이에 관해서는 7쪽을 참조하시오

동일한 것으로 여기고 있다 라고 단언할 자신은 없다 어쨓든,

동일한 것인가 아니면 헤태론한 것인가 가 지금 나에게 중요한 것은 아니다 플라톤 과 텔레스 이 두 사람에 있어 에이나이(있음)이 어떻게 차이 나는가 가 나에게 중요하다 물론 동일한 점이 있다면 그것은 무엇인가도 그만큼 중요하다 따라서,

나는 우선 텔레스의 이 두 가지 강의록에서 말하여지는 에이나이(있음) 과 온(있는 것)의 쓰임새를 갈라 본 후 이어 플라톤의 세 대화 편에서 말하여지는 있음 과 있는 것의 쓰임새를 각기 갈라 볼 것이다 먼저,

형이상학 테애타 10 장에 따르면 ①있음은 묶어진(σύχκειται 1051b9) 하나이다

> " 항상 묶여지기만 할 뿐 나누어질 수 없는 반면 다른 한 편으로 항상 나뉘어지기만 할 뿐 묶여질 수는 없다면 반대들일 것이다 [그렇다면] 있음은 묶어진 것이며 하나인 반면 있지 않음은 묶어진 것이 아니라 여럿이다 (1051b9-13) " 따라서,

묶어진 하나는 **있음(τὸ εἶναι** 1051b11)인 반면 묶여지지 않은 여럿은 있지 않음이다 그렇다면 묶어지다 라는 말은 무엇이며 묶어지는 것은 또 어떤 것일까

σύχκειται는 σύχκειμαι(놓여지다, to lie together)의 3인칭 단수 현재형 이면서 συντίθημι(함께 놓다, to put together)의 3인칭 단수 현재 수동형 으로서 묶여지다로 옮기는 것이 무난할 것 같다 여기서,

묶여지는 것은 무엇일까 이 물음에 답하기 전에 묶여진 하나 라는 말이 쓰여지는 맥락을 끄집어 내야한다

지금 문제되고 있는 테애타 편 람다 10 장에서 텔레스는 진실 과 거짓으로 있는 것에 대해 말하는 가운데 있음 과 있지 않음에 대해 말하고 있으므로 그 맥락은 진실 과 거짓에 관해 말하는 맥락이다

이러한 맥락에서

" 진실 또는 거짓으로 **있는 것(온, ὄν**[1029]**)** 은 프라그마의 묶어짐 과 나뉨에 의존한다 (1051b1-2) "

라고 테레스에 의해 말하여진다 따라서,

묶이며 나뉘는 것은 프라그마이다 그렇다면,

있음은 묶여진 하나 프라그마인 반면 있지 않음은 나뉜 여러 프라그마이며 아울러 이러한 있음 과 있지 않음 또는 하나 와 여럿은 그에 따르면 서로 반대(τἀναντία 1051b11)들이다 다음으로,

형이상학 캎파 편[1030] 1 장에 따르면 ②자연 스레 첫 번째 있음(τὸ εἶναι πρώτα 1059b30)은 있는 것 과 하나이다 이 때문에 하나 와 더불어 있는 것은 대 부분의 아르케인 것 처럼 여겨지며 모든 것들이 하나와 더불어 있는 것을 가장 잘 껴앉은 것으로 여겨진다 그렇다면,

여기서 텔레스는 처음 있음을 있는 것 과 하나라고 말하는 셈이 될 것인데 진정 그러한가 도대체 무슨 맥락에서 그는 이런 말을 하는가

철학자의 앎인 지혜 곧 아르케애에 관한 앎에 관련된 어려움을 더듬어 가는 캎파 편 1 장의 끝 부분에서 철학자의 앎은 어떤 사람들이 요소라고 말들하는 그러한 아르케애[1031]를 다루는가 라는 물음을 그는 던지면서 아니다 우리의 앎은 보편자를 다루며 그러는한 첫 번째 류들 곧 있는 것 과 하나를 다룰 것이다 라고 답한다 **있는 것**은 하나와 더불어 **첫 번째 있음**(τ

---

1029) 이렇게 온(있는) 과 에이나이(있음)과 쓰이는 것으로 보아 이 둘에는 큰 차이가 없는 것 처럼 보이기는 하나 나는 이 둘을 구분해서 일단 그 쓰임새을 갈라 보려 한다

1030) 캎파 편에서는 앎에 관한 어려움들과 항상 진실인 것이 말하여지면서 더불어 움직임도 마지막에서 설명된다는 것은 이미 36 쪽에서 말하여졌다

1031) 요소가 아르케애 대해 어떻게 있는지를 파악하려면 510-513 부터 526-26 까지를 보라

ὸ εἶναι πρώτα τῇ φύσει 1059b30)이므로 가장 아르케일 것이며 모든 것들은 있는 것 과 하나를 가장 잘 껴앉을 것 처럼 여겨지기 때문이다 따라서,

있는 것은 첫 번째 있음이라고 말할 수 있을 것 같다 다음으로,

형이상학 이오타 2 장에 따르면 ③있음은 무엇 과 량 과 질 등의 범주에 나란한 헤태론한 어떤 것이 아니다 다시 말해 있음은 범주와 떨어져 분리된 것이라고 말하여지지 않는다

> " 사람 하나는 사람과 헤태론한 어떤 범주가 아닌 것과 마찬가지로 **있음(τὸ εἶναι)**도 무엇 또는 질 또는 량과 나란한 [헤태론한 어떤 범주가 아니다 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음[ 이다] (1054b16-19) "

라고 그에 의해 말하여지기 때문이다 그는 **있는 것(τὸ ὄν[1032])** 1054b13)과 동일한 것을 가리키는 하나에 대해 말하는 맥락에서[1033] 이러한 말을한다 그렇다면,

있음은 바로 범주들이므로 범주들은 있는 것을 분류해 놓은 것이란 말인가.....아마 꼭 그렇지만은 않을 것이다 연결되지 않은 것 이라고 말하여지는 것들이 그에 의해 범주들이라고 선언되기 때문이다 하여튼,

있음은 무엇 과 량 과 질 등의 범주와 나란히 떨어진 헤태론한 것이 아니라는 것을 곱 씹고 넘어가야한다 다음으로,

형이상학 델타 편 7 장에 따르면 ④그 자체 있음이라고 말하여지는 것들은 범주들이다

---

1032) 여기서 그는 있는(온) 이라는 말을 써 오다가 끝 부분에서 있음(에이나이) 이라는 말을 쓴다

1033) 그는 이러한 하나의 보기로 색 하나 로서의 흼 과 소리 하나 로서의 모음 과 음(音) 하나 로서의 사분의 일음 과 도형 하나 로서의 삼각형 등을 든다 이런 것들은 색 소리 음 도형들 가운데서 가장 보편적인 것들(τών καθ ὸλου 1053b16)이다 있는 것 처럼 말이다 그러나 있는 것과 마찬 가지로 각기 색 소리 음 도형의 실체는 아니다(682쪽)

" **그 자체 있음(καθ' αὐτὰ εἶναι)**은 범주들의 도식들이 가리키는 것 만큼 말하여진다 [그 도식들이] 말하여지는 만큼 있음이 가리키기 때문이다 범주들 가운데 [어떤 것은] 있는 무엇을 [어떤 것은] 질 과 량 과 어떤 것에 대함 과 행함 과 겪음 과 어디 와 언제를 가리키므로 이러한 것들 각각과 동일한 것(ταὐτὸ)을 **있음**은 가리킨다 (1017a22-27)"

라고 그에 의해 말하여지기 때문이다 그러므로 그에 따르면 범주들이 그 자체로 있음이다[1034]어떠한 맥락에서 그는 이러한 말을 하고 있는 것일까

위 인용 글월이 포함된 델타 편은 있는 것을 말하기 위해 쓰여지는 낱 말들을 설명하고 있다는 것은 이미 36 쪽에서 말하여졌다

이러한 델타 편 앞 여섯 장에서 그는 아르케 원인 요소 자연 필연적으로 하나 라는 낱말들을 주욱 각기 설명해 오다 7 장에서 **있는 것(τὸ ὂν** 1017a7)을 말하는 가운데 먼저 우연히 있는 것이라는 말을 설명하고 난 후 **그 자체 있음**이라는 말을 설명한다 그 자체 있음은 범주들이라고 말하여지는 것들이다 라고 말이다 이어서,

그는 있음 과 있는 것 과 (그가) 있다 이라는 말들을 써가며 알론하게 말하여지는 있음에 대해 언급한다 그는 ⑤있음 과 (어떤 것이) 있다를 진실이라고 말하며 또 뒤나뮈스 와 현실(엔텔레케이아)를 있음 과 있는 것이라고 말하기 때문이다

---

1034) 그렇다면 우연한 것들에 대해서는 있음이라는 말이 쓰여지지 않는 것일까 아니다 텔레스는 이것에 이것이 우연히 있다 라고 분명히 1017a11-12에서 말한다 그러므로,

우연히 있다 라고 말하여지는 것들에도 그에의해 있음은 쓰여진다 그러나,

우연한 것들이 있음이다 라고는 말하여지지 않는다 다시 말해 우연한 것들 과 있음을 동일한 것으로 보지 않는 것 같다

" 있음 과 (그가) 있다는 진실을 가리킨다 있지 않음은 진실이 아니라 거짓이기 때문이다  긍정 과 부정의 경우도 이와 같다 예를들어 소크라테애스는 음악적이다 또는 소크라테애스는 희지 않다 라는 것은 진실이나 통약적이지 않는 빗변은 있지 않다 라는 것은 거짓[1035]이기 때문이다 또,

우리들이 말하고 있는 것들 가운데 한 편으로 힘을 다른 한 편으로 현실을 있음 과 있는 것은 가리킨다 (1016a31-b2) "

에서 볼 수 있듯이 말이다 그렇다면,

그 자체로 있음은 범주들 이라고도 말하여지며 힘 과 현실이라고도 말하여지고 진실이라고도 말하여진다 반면 있지 않음은 거짓이라 말하여진다  그런데,

텔레스는 이러한 있음을 신(ὁ Θεὸς 1072b25)이라고 말하고 있을까 아마 그렇게 말하고 있는 것 같지는 않다 있음은 신이라도 말하여진다 라고 그가 직접 말하고 있는 곳이 없기 때문이다 대신,

남성 명사 4 격 형태의 신(τὸν Θοὸν 1072b29)이라는 낱말에 에이나이가 걸리는 곳이 있긴하다 그러나 이 경우 신은 그 에이나이의 주어인 반면에 그 에이나이를 통해 연결되는 것이 있는데 그것은 생명 과 영원 과 가장 선함이다 따라서,

신은 생명'이고' 영원'하며' 가장 선'하다'[1036]신은 있음일 것 같지 않

---

1035) 진실 과 거짓에 대해서는 660-677쪽을 참조하시오

1036) 이 부분을 로스는 " 살아 있는 **존재**'이며' 영원하며 가장 선하다(God is a living **being**, eternal, most good 880) " 라고 옮긴다 이렇게 번역하면 신은 있음 또는 있는 것이다 라고 말하는 셈이 될 것이다 결국,

로스에 따르면 텔레스는 있음은 신이라고도 말하고 있는 셈이 될 것이다 그러나 이러한 로스를 아직 나는 허용할 수 없다 문제의 그 에이나이를 존재(being)로 받아들이기에는 아직 내가 너무 벅차다 텔레스에 따르면

다 나아가서,

텔레스는 있음의 원인이라는 말을 여러 곳[1037]에서 한다 여기서는 제 애타 편 17 장에 나오는 있음의 원인에 대해서만 살펴 보기로 하자 가장 중요한 부분이기 때문이다

> " 이 [헤태론한] 것은 요소가 아닌 어떤 것일 것 처럼 보인다 한 편으로 이 살로 다른 한 편으로이 음절로 **있음의 원인(αἴτιον τοῦ εἶναι)**[일 것 처럼 보인다] 알론한 경우들에 있어서도 이와같다 바로 이것이 각기 것의 실체이며 이것이 있음의 첫 번째 원인이기 때문이다 (1041b25-28) "

라는 말은 무엇을 통해서 살 또는 음절이 있는가를 조사하는 맥락에서 나온다

불 과 흙으로 이루어진 살 그리고 소리(모음) 과 소리 아닌 것(자음)으로 이루어진 음절은 자신을 이루는 요소들 예를들어 불과흙 과 소리와소리아닌것과 헤태론한 것이라면 불 과 흙으로부터 무엇 때문에 불과흙과는 헤태론한 살이 나오며 소리아닌 것 과 소리로부터 이것들과는 헤태론한 음절이 무엇 때문에 나올까 바로 이 무엇(διὰ τί 1041a17)이 살 과 음절의 있음의 원인 으로서 에이도스[1038]이며 이 에이도스가 각기 살 과 음절에 있어지고 있는 그 무엇[1039]이다 다음으로,

---

신은 아마 그 끝이 있음 또는 있는 것을 넘어서는 것 같기 때문이다 물론 있음 또는 있는 것에 걸쳐 있기는 해도 말이다 참고로,

" . φαμὲν δὲ τὸν Θεὸν **εἶναι** ζῷον ἀΐδιον ἄριςον, (1072b29-30) " 라는 것이 문제의 그 본문이다

1037) 범주들 14b11-24, 형이상학 1077a4, 1080a3, 1092b9, .....

1038) 에이도스를 신과 동일시하는 것 역시 텔레스에 있어서는 말도 안되는 일이다

1039) 이 무엇은 텔레스에 의해 범주들 가운데 가장 먼저 말하여지는 그 무엇이다 689 쪽 과 31 쪽 과 161 쪽을 참조하시오

제애타 편 17 장에 따르면 ⑥어떤 것에 속함은 반드시 어떤 것에 있음이다

> “ 무엇을 통해서(διὰ τί, 무엇 때문에) 그 사람은 그러한 생물인가 가 조사될 것이다 이것은 무엇 때문에 사람인 그 자가 사람인가를 조사하는 것은 분명히 아니다 따라서 무엇을 통해서 무엇이 어떤 것에 속하는가(ὑπάρχει) 가 조사된다 속하는 것은 있다는 것이다는 반드시 분명하다 만약 그렇지 않다면 조사되는 것은 아무 것도 있지 않을 것이기 때문이다 (1041a20-23) ”

라고 그는 말하기 때문이다

그렇다면,

그가 제애타 편을 통해서 조사하고 있는 것은 “ 벽돌 등의 질료가 무엇을 통해서 이 집 각각에 있어지고 있는 그 무엇에 (1015b6) **속하는**가” 에서의 ‘무엇’이며 여기서의 무엇은 각각의 이 집에서 있어지고 있는 집 [전체 또는 일반]이다 바로 이 무엇(예를들어 집 전체)가 한 편으로는 위해지는 어떤 것(목적)이며 다른 한 편으로는 처음으로 움직이게 하는 무엇이다 따라서,

질료 또는 요소가 이것(τὸδε 1041a2) 각각[1040]에 있어지고 있는 그 무엇(에이도스)에 속한다 라고 말해야 할 것 같다 바로 이러한 맥락에서 알론한 것에 속하는 것은 알론한 것에 있다 라는 말이다 다음으로,

감마 편 4 장에 따르면 ⑦있음 과 있지 않음[의] 이름은 이것(τοδι 1006a30)을 가리킨다[1041] 우선,

---

1040) 이것 각각은 집인 것(어떤 집) 또는 사람인 것(어떤 사람)일 것이며 있어지고 있는 그 무엇은 집 또는 사람일 것이다 그렇다면 이것 각각은 그 무엇과 어찌 보면 동일할 것이다

1041) 있음 과 있지 않음은 규정된 의미를 지닌다 라고 로스는 옮긴다는 것을 참조하라 그리고,

있는 있는 것(τὸ ὄν ἢ ὄν 1003a21)을 다루는 앎(철학)에 연관되는

그는 어떠한 맥락에서 이런 말을 하는 것일까 앎의 아르케애란 논증되는 것이 아니라는 것을 논증하는 맥락에서 있음이 아니라 있음의 이름(τὸ ὄνομα 1006b29-30)을 언급하고 있으므로 내가 좀 어수선해진다 이름이라는 것이 이따끔 나를 곤혹스럽게 하기 때문이다 그러나 이런 어수선함을 어떻게든 정리해야한다

그에 따르면 앎의 아르케애[1042]는 " 동일한 것은 동일한 것과 관련하여 동일한 것에 *속하면서* 동시에 *속하지 않을 수 없다* (1005b19-20) " 이며 앎의 이러한 출발 점(아르케애)은 논증 될 수 있는 것이 아닌[1043] 어떤 궁극적인 억견(δόξαν, 1005a33, 신념(信念)이다 따라서,

어떤 사람이 앎의 이러한 아르케애를 거부한다면 그 사람에게 이 아르케애를 논증할 수는 없고 대신에 오히려 그 사람을 반박하면서 그 사람에게 되물어가는 논증(τὸ ἐλεγκτιώς ἀποδείξαι[1044] 1006a15-16)을 할 수는 있다 이러한 [반박] 논증은 그 아르케애의 진실과는 아무런 관련이 없다 라고 텔레스는 말한다

텔레스는 그 [반박] 논증을 시작하면서 내가 여기서 문제삼는 로고스 " 있음 과 있지 않음(의) 이름은 이것을 가리킨다 "를 쓴다

---

것은 실체라는 것이 말하여지면서 감마 편에서는 앎의 아르케애는 논증될 수 없다는 것이 논증된다 라고 36 쪽에서 말하여 졌다는 점을 상기하라

1042) 앎의 아르케애는 가장 잘 인식되는 것이며(γνωριμωτάτην 1005a13) 가장 확실한(βεβαιοτάτη 1005b18) 것이다

1043) 그에 따르면 모든 것이 논증 될 수 있는 것이 아니다 만약 모든 것이 논증 되어야만 한다면 논증은 무한히(ἄπειρον 1006a9) 계속 될 것이기 때문이다 무한히 계속되는데 어떻게 논증이 있을 수 있을까.....

논증이 이루어질려면 논증이 그곳부터 시작하는 가장 잘 인식되는 그리고 가장 확실한 앎의 그 아르케애가 반드시 있어야한다

1044) 텔레스는 이러한 반박할 의도로 되물어가는 논증을 [본디] 논증과 구분한다

" 첫 번째로 그렇다면 있음 과 있지 않음(의) 이름은 [규정된] 이것을 가리키며 그래서 모든 것[1045]이 그러면서도 그렇지 않지는 않을 것이다는 최소한도 진실이다 나아가서,

사람이 하나를 가리킨다면 이 (τούτο, 1006a31, 사람)을 두 발 생물[1046]이라고 해 보자 나는 하나는 이것(τούτο, 1006a32)을 가리킨다고 말한다 만약 이것이 사람이라면 [그런데] 사람인 것(τι ἄνθρωπος, 1006a33, 어떤 사람)을 가리킬 것라면 이것은 사람에 있음일 것이다[1047] 심지어 어떤 것이(τις, 1006a34) 여러 가지를 가리킨다 라고 말하여진다 손 치더라도 [차이] 없다 [수적으로] 한정된다면(μόνον δὲ ὡρισμένα, 1006b1) [차이 없다라는 말이다] 각기 로고스에 [배정되어진] 헤태론한 이름이 있게 될 것이기 때문이다[1048] 예를들어,

만약 사람이 하나을 가리키는 것이 아니라 여럿을 가리키며 [그리고] 이것들 가운데 하나가 로고스 하나 곧 두 발 생물인 반면 [이것들이] 다른 한 편으로 수적으로 한정 된다면 헤태론한 [여러 로고스들이] 있게 될 것이다 라고 나는 말한다 고유한(ἴδιον[1049]),

---

1045) 모든 것은 가장 보편적인 것인 있는 것을 하나와 더불어 지닌다는 689 쪽을 참조하시오

1046) 사람의 이러한 정의에 대해서는 411 쪽을 참조하시오

1047) 그러므로 있음을 텔레스는 이것(τοδί) 라고 했다 다시 말해 예를들어 '이 사람에 있음'은 '이것 과 하나( = 어떤 것)에 있음'을 가리킨다

1048) 각기 정의는 하나이다 라고 말하면서 하나인 그 원인을 더듬어 내려가는 제애타 편 12 장(410-454쪽)을 다시 읽어 보라 그리고,

이름 과 로고스 와 정의들 사이의 상호 관련에 대해서는 306 쪽 과 314 쪽을 참조하시오 거기서는,

이름 과 정의가 동일한 것은 아니나 이름이 정의인 경우가 있는데 있어지고 있는 그 무엇에 관한 로고스 곧 정의인 경우가 바로 그 경우이다 라고 말하여지는 것 같고 여기서는,

이것 하나가 사람이라면 그리고 이것이 사람인 것을 가리킨다면 이것은 '사람에 있음'일 것이다 심지어 사람인 것은 여러 개다 라고 말하여지더래도 정의에 있어서 만큼은 상관없다 만약 그렇지 않다면 각기 로고스에 배정된 헤태론한 이름들이 있어야 할 것이기 때문이다 라고 말하여진다

1006b5) 이름이 로고스들 각각에 배정될 것이기 때문이다 그러나,

만약 (수적으로 한정되어) 배정되는 것이 아니라 무한하다 라고 말하여진다면 로고스는 있지 않을 것이라는 것은 선명하다 어떤 것 하나를 가리키지(σημαίνειν 1006b7) 않는다[면] 어느 것도 가리켜지지 않을 것이기 때문이다 그래서,

우리가 서로 상호 간에 말해온 것이든 진실로 자기 [혼자] 말해온 것이든 간에 이름들이 어느 것도 가리키지 않는[1050]다면 진실로 [그러한 말(대화)은] 없어질 것이다(ἀνῄρηται, 성립되지 않을 것이다, 1006b8) 하나를 생각하지 않는다면 어느 것에 [관한] 생각을(νοείν ,1006b10) [아예] 시작하지 못하기 때문이다 (생각이) 시작되려면 이름(하나)가 이 프라그마 하나에 배정되어야 할 것이다[1051]

시작하면서 말하여졌 듯이 이름은 어떤 것을 가리키며 그리고 하나를 가리킨다고 해 보자 사람에 있음은 사람에 있지 않음을 가리키지 않을 것이다 사람이 하나에 따르는(καθ' ἑνὸς 1006b14-15) 것만을 가리키는 것이 아니라 하나도 가리킨다면 말이다 하나가 하나에 따르는 것을 가리킨다 라는 공리를(ἀξιούμεν 1006b15) 우리는 [지니지] 않기 때문이다 만약 이러한 [공리에 근거한다]면 음악 과 흼 과 사람은 하나를 가리킬 것이고 그래서 모든 것이 하나일 것이다[1052] 쉬노한 이름(συνώνυμα[1053] 1006b18)일 것이기 때문이다 그리고,

---

1049) 고유한의 쓰임새에 대해서는 범주들 181 쪽을 참조하시오

1050) 이제 까지 말해온 그러한 이름들이 아니라면 (가리켜지지 않는다면).....

1051) 이 사태 하나에 이름 하나만이 배타적으로 배정된다 라는 말은 아니다 물론 쉬노오뉘모스하게 궁극적으로는 배타적으로 그러 할 것이다 그래야만이 호모한(ὁμω) 여러 이름들이 그 사태에 배정될 수 있을 것이기 때문이다

텔레스가 하나만의 그러한 이름을 고유한(ἴδιον)것 이라고 한 점에 유의하라

1052) 모든 것이 하나라는 로고스를 그가 거부한다는 것은 이미 395쪽에서 말하여졌다

1053) 뉘노오뉘마(동음동의어(同音同意語)) 와 호오모뉘마(동음이의어(同音

동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만 다른 사람들은 (있는) 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 호모오한 이름(ὁμωνυμίαν[1053] 1006b19)을 제외하면 말이다 그러나,

문제[의 요점]은 동일한 것이 그 이름[에 있어] 사람[으로] 있으면서 동시에 (사람으로) 있지 않는가 가 아니라 그 프라그마[에 있어] 그러한가 이다 이제,

만약 사람 과 사람 아닌 것이 헤태론한 것을 가리키지 않는다면 사람에 있지 않음은 사람에 있음(τού εἶναι ἀνθρώπῳ 1006b24)과 헤태론한 어떤 것을 가리키지 않는다는 것은 분명하다 그래서 사람에 있음은 사람에 있지 않음일 것이다 [이것들은] 하나일 것이며 이것은 있음 하나를 가리킬 것이기 때문이다 로고스가 하나일 경우의 의복과 옷 처럼 말이다 그리고

만약 (사람 과 사람 아닌 것이) 하나라면 사람에 있음 과 사람에 (있지) 않음은 하나를 가리킬 것이다 그러나,

헤태론한 것을 가리킨다는 것은 위에서[1054] 보여졌다 그렇다면,

만약 (사람에 관해) 말해진 어떤 것이 진실이라면 (그 어떤 것은) 사람은 두 발 생물이 라는 것이 필연적이다 [바로] 이것이 사람이 가리키는 것이었기(ἦν 1006b30) 때문이다 그리고,

만약 이것이 필연적이라면 동일한 [그]것이 두 발 생물이 아닐 수(ἐνδέχεται[1055] 1066b30)없다 이것은 필연적[으로] 있다는 것을 곧 사람이 있으면서 있지 않을 수는 없다는 것(τὸ ἀδύνατον 1006b32)을

---

異議語))에 대해서는 범주들 175-176쪽을 보라 그리고,

죽은 손가락은 호모오뉘모스하게만 손가락이다 라고 말하는 383 쪽을 참조하시오

1054) 1006b13-14

1055) 나는 엔테캐타이(있기 시작하다) 와 뒤나톤(있을 수 있다)을 각기 알론한 우리 말로 옮겼으(568쪽)나 여기서는 둘 다 모두 (있을) 수 (있다)로 옮겼다 물론 여기서는 아뒤나톤(있을 수 없다)가 쓰였음에 유의하라

엔데캐타이 라는 말을 있기 시작하다 라고 옮기기에는 어색 했으며 설령 이 둘을 같은 우리 말로 옮긴다 해도 크게 틀리지 않고 무난히 읽혀질 수 있다고 보았기 때문이다 그러나,

가리키기 때문이다 따라서,

동일한 사람이 사람이고 그리고 사람이 아니다 라고 말하는 것은 동시에(ἅμα 1006b33) 진실일 수 없다 ( 1006a28 - 1006b34) ”

있음 과 있지 않음의 이름은 이것을 가리킨다 라는 그의 로고스 때문에 내 머리가 어수선해지지 않기 위해서는 도대체 텔레스는 이름을 무엇이라 말하는가에 대해 정리해야만 한다 그러나,

그러기 위해서 그의 강의록 전체를 들먹이기에는 너무 시간이 촉박하다 그래서 나는 위 인용글월에서 말하여지고 있는 이름을 정리하려한다 그러기 전에 먼저,

위 인용글월을 나는 요약하련다

있음 과 있지 않음의 이름은 [규정된] 이것을 가리킨다 라고 말하면서 텔레스는 동일한 것은 동일한 것과 관련하여 동일한 것에 *속하면서* 동시에 *속하지 않을 수 없다* 라는 앎의 아르케애를 거부하는 자를 반박하는 논증을 시작한다

첫 번째로 그렇다면 있음 과 있지 않음의 이름은 규정된 이것을 가리키며 따라서 모든 것이 그렇게 규정 되면서 그렇게 규정되지 않지는 않을 것이다 라는 것은 진실이다 나아가서,

이 사람 하나 - 하나는 이것(τούτο, 1006a32, 사람)을 가리킨다고 나 텔레스는 말한다 - 를 두 발 생물이라고 해 보자 만약 이것이 사람인데 사람인 것을 가리킨다면 이것은 사람에 있음일 것이다 심지어,

어떤 것이 여러 가지를 가리킨다고 해도 수적으로 한정된다면 차이 없다 예를들어,

---

이름 하나에 프라그마(사태) 하나 라는 그의 말이 나를 곤혹 스럽게 한다 물론 이러한 말이 이름 하나가 여러 가지로 말하여질 수 있다는 것을 거부하는 것이 아니다 오히려 텔레스는 있음 과 실체 와 정의 역시 여러 가지로 말하여진다 라고 말한다

만약 사람이 하나를 가리키는 것이 아니라 여럿을 가리키는데 그러한 것들 가운데 하나가 로고스 하나 곧 두 발 생물이며 그리고 그러한 것들이 수적으로 한정된다면 헤태론한 여러 로고스들이 있을 것이다 고유한 이름이 로고스들 각각에 배정될 것이기 때문이다 그러나,

수적으로 무한하다 라고 말하여진다면 로고스는 있지 않을 것이라는 것은 선명하다 어떤 것 하나가 가리켜지지 않는다면 어느 것도 가리켜지지 않을 것이기 때문이다 그래서,

우리들이 서로 상호간에 대화하고 있든 실로 자기 혼자 말하고 있든 이름들이 아무 것도 가리키지 않는다면 상호 간의 대화 또는 자기 독백는 성립할 수 없을 것이다( ἄν..... ἀνῄρηται, 1006b6-8) 하나를 생각하지 않는다면 생각을 아예 시작하지 못할 것이며 생각을 시작하려면 이 프라그마 하나에 [고유한] 이름 하나가 배정되어야 할 것이기 때문이다

시작하면서 말하여진 것 처럼 이름은 어떤 것을 가리키며 그리고 하나를 가리킨다고 해 보자

사람에 있음은 사람에 있지 않음을 가리키지 않을 것이다 사람이 하나 [사람]에 따라는 [것(질)들] 뿐만 아니라 하나 [사람]도 가리킨다면 말이다 하나 [사람] 과 하나 [사람]에 따르는 [것들]이 [동일한 것을] 가리킨다는 추측을 우리는 지니지 않기 때문이다 만약 이러한 추측대로라면 음악 과 흼 과 사람은 하나를 가리킬 것이고 그래서 모든 것이 하나일 것이다 이것들은 **쉬노한 이름**들일 것이기 때문이다 그리고,

동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만 다른 사람들은 있는 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 **호모한 이름**을 제외하면 말이다 그러나,

단지 그 이름에 있어서 동일한 것이 사람으로 있으면서 동시에 사람으로 있을 수 있다면이 아니라 프라그마에 있어서 동일한 것이 사람으로 있으면서 동시에 사람으로 있지 않을 수 있다면이 문제의 욧점이다 이제,

만약 사람 과 사람 아닌 것이 헤태론한 것을 가리키지 않는다면 사람에 있지 않음은 사람에 있음과 헤태론한 것을 가리키지 않는 다는 것은 분

명하다 그래서 사람에 있음은 사람에 있지 않음일 것이다 이것들은 하나일 것이며 이것은 있음 하나를 가리킬 것이기 때문이다 로고스가 하나일 경우의 의복 과 옷 처럼 말이다 그리고,

만약 사람 과 사람 아닌 것이 하나라면 사람에 있음 과 사람에 있지 않음은 하나를 가리킬 것이다 그러나,

헤태론한 것을 가리킨다는 것은 위에서 보여졌다 그렇다면,

사람에 관해 말해진 어떤 것이 진실이라면 그 어떤 것은 두 발 생물이라는 것이라는 필연적이다 [바로 이] 두 발 생물이 사람을 가리키는 것이었기 때문이다 그리고

만약 이것이 필연적이라면 동일한 그것이 두 발 생물이 아닐 수 없다 이것은 필연적으로 있다는 것을 곧 사람이 있으면서 있지 않을 수 없다는 것을 가리키기 때문이다 따라서,

동일한 사람이 사람[으로] 있고 사람[으로] 있지 않다 라고 말하는 것은 동시에 진실일 수 없다

동일한 사람이 있다 와 동일한 사람이 있지 않다는 동시에 진실이 아니다 라고 말하는 텔레스는 계속해서 이 경우 동일한 로고스가 있지 않는 사람의 경우에 적용된다 라고 말하면서 자신의 반박 논증을 펼쳐나간다 그러나 여러 가지 사정으로 인해 우리는 그의 논증을 계속 따라 갈 수 없다 단지,

모든 것들은 반드시 우연적인(συμβεβηκέναι 1007a21-22) 그러한 것들일 뿐이다 라고 말하면서 자신의 앎의 아르케애를 거부하는 자들은 실체 와 있어지고 있는 그 무엇을 염두에 두지 않은 채 주욱 전체적으로 말한다 라고 텔레스는 반박한다는 것을 언급하는 것으로 나는 만족하련다 이제,

정리 해 보자

동일한 사람이 사람이면서 사람이지 않다 라는 말은 진실이 아니다

두 발 생물을 사람이 가리키는 것이므로 사람에 관한 말이 진실이라면 그 말은 필연적으로 두 발 생물이며 필연적으로 그러하다면 필연적이라는 것은 사람이면서 사람이지 않을 수 없다는 것을 가리키므로 동일한 사람

이 두 발 생물이 아닐 수 없기 때문이다 그리고,

사람 과 사람 아닌 것은 헤태론하다

헤태론한 것을 가리키지 않는다면 사람에 있지 않음 사람에 있음은 헤태론한 것을 분명히 가리키지 않을 것이므로 사람에 있음은 사람에 있지 않음일 것이다 사람에 있음 과 사람에 있지 않음은 하나일 것이고 있음 하나를 가리킬 것이기 때문이다 그리고,

하나라면 사람에 있음 과 사람에 있지 않음은 하나를 가리킬 것이다 그러나

사람에 있음은 사람에 있지 않음을 가리키지 않을 것이므로 헤태론하다 이름이 어떤 것 과 하나를 가리킨다면 그리고 사람은 하나에 따르는 것(καθ' ἑνὸς 1006b14-15)만이 아니라 하나도 가리키는 그러한 쉬노오한 이름이라면 그렇다[1056]그리고,

있으면서 동일한 것이 있지 않지는 않을 것이다 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만 다른 사람들은 있는 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 동일한 것이 호모오한 이름을 지니는 경우를 제외하면 그렇다 그러나,

동일한 것이 그 **이름**에 있어 사람으로 있으면서 동시에 사람으로 있지 않다면 어떠 어떠하다가 여기서의 문제가 아니라 동일한 것이 그 프라그마에 있어 사람으로 있으면서 동시에 사람으로 있지 않다면 어떠 어떠하다가 문제이다 그런데,

생각할 수 있으려면 고유한(ἴδιον, 1006b5)**이름 하나**가 **이 프라그마 하나**에 본디 배정되어져야 할 것이다 하나 [이름]을 생각하지 않는다면 어느 것에 관한 어떠한 생각도 시작할 수 없기 때문이다 그래서,

이름이 아무 것도 가리키지 아니하면 우리 상호 간의 대화 또는 실로 자기 만의 독백도 있을 수 없을 것이다 [상호 간의 대화 또는 독백은 서로

---

1056) 만약 우리가 하나는 하나에 따르는 것을 가리킨다 라고 추측한다면 음악 과 흼 과 사람은 하나를 가리킬 것이고 그래서 모든 것이 하나일 것이다 쉬노오한 이름들일 것이기 때문이다 예를들어,

음악적인 사람 과 흰 사람에서 음악 과 흼은 사람을 따르는 - 따르는에 대해서는 306쪽 참조 - 것이기 때문이다

의 생각 또는 자기 만의 생각에서 우러날 것이기 때문이다] 나아가서(ἔτι 1006b31),

만약 이름이 하나 - 하나는 이것을 가리킨다고 텔레스는 말한다 - 를 가리키고 하나가 사람 - 사람을 두 발 생물이라고 해 보자 - 을 가리킨다면 사람인 것 또는 어떤 사람이 가리켜질 것이며 이것은 ' 사람에 있음 '일 것이다 **있음( 과 있지 않음)의 이름은 [규정된] 이것(τοδί 1006a30)을 가리키므로** 모든 것이 그렇게 규정되면서 그렇게 규정되지 않지는 않을 것이다는 최소한도 진실이기 때문이다[1057]

따라서 있음 과 있지 않음의 이름은 규정된 어떤 프라그마 하나를 가리킨다는 것(로고스) 그리고 이 프라그마 하나를 가리키는 있음 과 있지 않음의 그러한 이름을 생각하므로서 있음 과 있지 않음에 대해 생각하기 시작한다는 것(로고스)을 그의 반박 논증에 대한 어수선한 나의 옮김 과 요약 과 정리 끝에 끄집어 내 놓을 수 있을 것 같다[1058]

---

1057) 심지어 어떤 것이 여러 가지를 가리킨다고 해도 다시 말해 수적으로 한정된다고 해도 차이 없다 각기 로고스에 배정된 헤태론한 이름들이 있을 것이기 때문이다 예를들어,

만약 사람 이라는 이름이 하나를 가리키는 것이 아니라 수적으로 한정된 여럿을 가리키며 이러한 여럿 가운데 하나가 로고스하나 곧 두 발 생물이라면 헤태론한 여러 이름( 또는 로고스)가 있을 것이다 고유한 이름이 로고스 각각에 배정될 것이기 때문이다 그러나,

수적으로 한정된 것이 아니라 무한 하다면 로고스는 있지 않을 것이다  어떤 것 하나를 가리키지 않는다면 어느 것도 가리키지 않을 것이기 때문이다

1058) 이러한 로고스가 어떻게 그의 반박 논증에 쓰여지는가는 유난히 긴 4 장을 다 더듬어 가야 확실히 드러날 것 같으나 그 맥(脈)은 지금 까지의 글에서도 끄집어 낼 수 있다

있음 과 있지 않음의 이름은 규정된 이것을 가리킨다 따라서 이것이

텔레스에 의해서 있음이 무엇이라 말하여지는지를 지금 까지 살펴 보았다 이제 부터는 있음이라는 낱 말이 알론한 낱 말과 어떻게 어우러져 쓰이는지를 살펴 보려한다 먼저,

“ ..... 그러나 그 있음은 하나가 아니다.( ἀλλὰ τὸ εἶναι οὐκ ἕν. 1066a33) ” 에서 처럼 있음이 쓰여지는 경우를 살펴 보자 이러한 경우의 있음 이라는 낱 말은 ‘ 어떤 측면에서는 하나이나 그 있음에 있어서는 하나가 아니다 ’ 라는 식으로 쓰여진다 ⑧있음의 경우에는 하나가 아니지만 있음 이외의 알론한 경우에는 하나인 것들이 있다 라는 말이다 이제,

이러한 로고스가 쓰여진 문제의 곳 형이상학 갚파 편 9 장 끝 부분의 앞 뒤 문맥을 살펴 보자

앎에 관한 어려움들 과 항상 진실인 것이 말하여지는 캎파 편 1 - 7 장과는 달리 갚파 편 9 - 12 장에서는 움직임이 말하여진다 바로 이러한 9 장의 끝에서 두 번째 로고스가 “ ....., 오르막 과 내리막도, 그러나 그 있음은 하나가 아니다. ” 이며 그 장의 끝 로고스는 “ 움직이게 하는 것 과 움직여지는 것의 경우에도 이와 같다( 1066a34) ”이다 그렇다면,

있음에 있어서는 하나가 아니나 에네르게이아(활동)에 있어서는 하나인 것들은 무엇인가 바로 움직이게 하는 것 (τὸ κινητικός)과 움직여지는 것(τὸ κινητὸς) 그리고 움직이게 하고 (있)는 것 (τὸ κινούν) 과 움직여지고 (있는) 것 (τὸ κινούμενον)이다

“ 그리고 움직여지는 것 안에(ἐν τῷ κινητῷ 1066a27) 움직임(ἡ κίνησις a27)이 있다는 것은 분명하다 움직이게 하는 것에 의한 이(

---

예를들어 사람을 가리킨다면 사람에 있음은 사람에 있지 않음이 아니다 있음의 이름 과 있지 않음의 이름은 각기 헤태론한 하나를 가리킬 것이기 때문이다 다시 말해 동일한 이것을 가리키지 않을 것이다 따라서,

있으면서 동일한 이것이 있지 않을 수 없다.....이것에 있음은 이것에 있지 않음이 아니기 때문이다

움직여지는) 것의 **현실**[화](ἐντελέχεια a27) 그리고 움직임이게 하는 (것의) **활동**(ἐνέργεια a28)은 알론한 것이 아니기 때문이다

움직이게 하는 것이 한 편으로 그 [ 움직여지는 ]것으로 하여금(τῷ, a30) (움직여 질) **수**[1059] (있게 하는 δύνασθαι a30) 반면 다른 한 편으로 움직이게 하고 (있는) 것이(κινούν a30) 그 [움직여지는] 것에( τῷ a30) **활동**하(ἐνεργειν a30)므로 반드시 (움직이게 하는 것과 움직여지는 것) 양자의(ἀμφοίν a29) **현실**이 있기 때문이다 그러나,

활동할 수 (있는) 것은(ἐνεργητικὸν a31) 움직여지는 것의 (활동 할 수 있는)이다 따라서 이 처럼 [이] 양자의 **활동**은 하나이다 둘에 대한 하나[의] 그리고 하나에 대한 둘[의] 간격(διάστημα, a32, 間隔)은 동일 하지 - 오르 막 과 내리 막 처럼(καὶ a33) - 만 그 **있음**은 하나가 아닌 것 처럼(ὥσπερ a32) [말이다][1060] 그런데,

움직이게 하고 (있는) 것(τού κινούντος a34) 과 움직여지고 (있는) 것의( τού κινουμένου a34) 경우도 그와 같다[1061](1066a26-34)
"

라는 인용 글월을 파악하기 위해서는 먼저,

위 글월이 어떤 맥락에 놓여 있는지를 파악해야한다 먼저,

이 글월은 칲파 편 9 장에 놓여 있으며 칲파 편을 이루는 12 장 전체가 서로 긴밀하게 연관되 있지는 않다는 것[1062] 그리고 1-7 장에서는 앎에

---

1059) 569 쪽 각주 839 번 과 594 쪽 각주 873 번 참조하시오

1060) 영혼의 부분은 그 크기에 있어 분리해 있는 것인가 아니면 그 로고스에 있어 분리해 있는 것인가 라는 물음이 던져지는 영혼에 관하여 432a19-20을 참조하시오

1061) 자연학 iii. 202a13-21을 참조하시오

1062) 그렇다고 짜집기 된 장은 아니다 비록 주로 말하여지고 있는 것이 예를들어 앎 과 항상 진실인 것 과 움직임 등으로 구분 될 뿐이지 서로 필연적인 연관 없이 말하여지는 것이 아니기 때문이다

앎에는 실천적인(πρακτικής 1064a11) 앎 과 생산적인( ποιητικής 1064a11) 앎 과 이론적인( Θεωρητικὴν 1064a17) 앎이 있는데 다시 이론적인

관한 어려움들과 항상 진실한 것이 말하여지는 반면 9-12 장에는 움직임이 말하여진다는 것은 이미 언급됐다 그렇다면,

8장은 무엇을 말하는가 각주 1062 번에서 말하여진 것 처럼 우연적인 것에 관한 앎은 가능하지 않는데 우연적인 것은 필연적으로 있지 않는 무 규정적인 것이다 라고 8장은 말한다 그런데,

앎 가운데에는 자신들 안에 **움직임**의(κινήσεως 1064a31)아르케애를 지니는 것들에 관한 이론(Θεωρητικὴ 1064a32)인 자연(에 관한) 앎(학)도 있으며 (기체와) 분리해 있지 않으나 (움직이지 않은 채) 머물러 [있는] 것(μέ

---

앎에는 자연에 관한 앎 과 수(학)에 관한 앎 과 신에 관한 앎이 있다 이 다섯 가지 앎 가운데 **움직**이지 않으면서 (기체와) 분리해 있는 것을 다루는 앎은 신(τὸ Θείον 1064a36)에 관한 앎 곧 **신학** 뿐이다 그런데,

신에 관한 앎은 자신이 다루는 것 - 있는 것들 가운데 가장 고귀함 (τὸ τιμιώτατον 1064b4-5) - 덕택에 자연학 과 수학 보다 더 낫고 - 그러므로 가장 낫다 - 더 좋다 또한,

아르케애(510-512쪽)에 관한 **앎** 으로서의 지혜(ἡ σοφία 1059a18) 곧 철학자의 앎(ἡ τού φιλοσόφου ἐπιςήμη 1060b31)은 있는 있는 것(τού ὄντος ᾗ ὄν 1060b31)을 그 전체 다루지 부분적으로 다루지 않는다 그리고,

**철학**(ἥ φιλοσοφίας , 哲學, 1061a5-6)만이 있는 그(러한) 것의 반대들(τὰς ἐναντιώσεις αὐτού ᾗ ὄν 1061a5)과 있는 그러한 것에 잇따르는 것(τὰ τούτῳ συμβεβηκότα 1061a4)도 다룬다 (1 - 7 장) 그러나,

우연히 (있다) 라고 말하여지는 것( ὸ κατὰ συμβεβηκὸς λεγόμενος, 1064b16)을 (전승되어온) 앎은 다루지 않는다 우연적인 것에 관한 앎은 아예 가능하지가 않다 8 장은 이러한 우연적인 것 무엇(τί 1064b32)인가에 대해 묻고 답한다 그에 따르면

우연적인 것은 필연적으로 있는 것(698-699쪽)이 아니라 무 규정적으로(ἀόριστον 1065a25) 있는 것이다

νοντά 1064a32)에 관한 이론인 수(학)도 있고 **움직**여지지 않으면서( τὸ ἀκί νητον 1064a33-34) 분리 해 있는 이론인 신학도 있다 물론 이러한 앎들과 알론한 앎들도 있다 그렇다면,

알려지는 것들의 움직임 과 분리에 근거한 이론적인 앎 과 실천적인 앎 과 생산적인 앎 등 앎이 말하여지는 맥락 가운데 9 장이 놓여 있다는 것은 분명하다 이제,

9 장은 이러한 움직임에 대해 말한다 그에 따르면,

**움직임**(κίνησιν 1065b16)은 ' 그러한 **힘**의 활동(τήν.....ἐνέργειαν[1063] 1065b16) ' 이라고 말하여진다 알론한 것을 움직여지게 하면서(ἄλλο ἢ κινητόν 1065b23) 자신은 움직이지 않는 **현실**이 **활동**하고 **있을** 때 마다(ὅταν ἐντελεχείᾳ ὂν ἐνεργῇ 1065b22) 그것도 늦지도 않고 이르지도 않는( καὶ οὔτε προτέρον οὔθ, ὕςερον 1065b20-21) 바로 그 때 움직임이 일어난다

이러한 움직임은 움직여지는 것 안에 있다는 말이다 그리고,

이러한 말로 시작하고 있는 705 쪽의 인용 글월은 **현실**이 **활동** 하므로 비로소 **움직임**이 일어날 때 *움직이게 하는 것* 과 *움직여지는 것*의 **활동**은 하나이나 움직이게 하는 것 과 움직여지는 것의 **있음**은 하나가 아니다 라고 말한다[1064]

**활동**에 있어서는 하나이지만 **있음**에 있어서는 하나가 아니다 라는 말은 무엇을 가리키는 것일까 이 물음에 답하기 전에 움직임에 연관된 것들을 구분하고 있는 영혼에 관하여[1065] 10 장 끝나가는 부분(433b13-b21)을

---

1063) 다른 번역어로 말한다면 잠재적인 것(뒤나뮈스, 힘)의 현실화(에네르게이아, 활동)가 움직임이다 뒤나뮈스 와 에네르게이아에 대해서는 655-659 쪽을 참조하시오

1064) 힘 과 활동에 대해 말하는 것이 어떻게 움직임을 넘어서는 것인가에 관해서는 546 쪽 이하 660 까지를 참조하라

1065) 석사 학위 내 논문은 영혼에 관하여 라는 그의 강의록을 다루려하지

먼저 살펴 보기로 하자 있음에 있어서는 하나가 아니지만 활동(에네르게이아)에 있어서 하나인 것들은 모두 움직임에 관련되는 것들이기 때문이다

" 움직이게 하는 것은(τὸ κινούν 433b10)은 **에이도스(종)에 있어서는 하나** [곧] 욕망 할 수 있는 욕망[의] 능력이며(τὸ ὀρεκτικόν, ἢ ὀρεκτικόν b10-11) 무엇 보다도 욕망[의 대상, 인 것](τὸ ὀρεκτόν b11) 이다 이것은 [생각하거나 상상하고 있는 어떤 것에 의해] 생각 되어지거나 또는 상상 되어 짐에 의해서, 움직여짐이 없이 [그 어떤 것을] 움직이게 하기 때문이다 그러나(δὲ b13),

움직이게 하는 것들(τὰ κινούντα b13)은 **수적으로는 많다**

한편으로 움직이게 하는 것 하나 다른 한 편으로 두 번째 (움직이게 하는 것이) 그것으로 하여금 움직이게 하는 것( , ᾧ κινεί , b14) 세 번째 움직여지게 하고 (있는) 것 [이 있기] 때문이다 또한,

움직여질 수 없는 것(τὸ ἀκίνητον b15) 그리고 다른 한 편으로 움직이게 하는 것 과 움직여지게 (하는) 것[1066] [등] 움직이게 하는 것은 다른 한 편으로 두 겹(διττόν b14)이기도 한데 움직여질 수 없는 것은 실천적인 선(τὸ πρακτὸν ἀγαθόν b16)이며 움직이게 하는 것과 움직여지게 하는 것(τὸ κινούμενον[1067] b16)은 욕망의 능력이다

---

않을 것이다 물론 나는 영혼에 관하여를 내 논문에 관련된 두 사람의 책들을 옮겨 적기 전에 이미 옮겨서 요약해 놓았다 서울대 대학원 커리큘럼에 포함되 있었기 때문이다 실은,

텔레스의 있음에 대해 알아 보려면 반드시 영혼에 관하여를 읽고 지나가야 한다 물론 소설 이나 수필 또는 시(時) 읽듯이 하면 안된다 그 책 자체가 그러한 읽음을 용납하지 않을 것이다

1066) 약간 혼란이 생겨난다

1067) 움직여지게 하는 것으로 옮겨야 할 지 아니면 움직여지고 있는 것으로 옮겨야 할지 혼란 스럽다 문법적으로는 현재 수동 분사 중성 단수 1 격이므로 움직여지(고 있)는 것으로 해야 할 것 같으나 문제의 이 분사 형으로 가리켜지는 것은 움직이게 하는 것에 속해 있다 라고 분명히 텔레스는 말하고 있으므로 움직이게 하고 있는 것으로 그래서 현재 능동 분사 중성

움직여 지(게 하)는 것은  욕망되어지는 한 움직여지(게 하)며 그리고 움직임은 어떤 **에네르게이아(활동** 으로서의) 욕망(ἡ ὄρεξις 433b19) 이기 때문이다 움직여지는 것은 생물(τὸ ζῷον b18)이며 욕망이 그것으로 하여금 움직이게 하는 그 도구는 몸(적인 것 σωματικόν b19)이다 따라서,

*몸 과 영혼1068)에 공통인 그 동일한* ***작용****(ἔργοις*1069) b20)[ **곧 에네르게이아**]에 관한 이론화가 [이루어진다] (433b10-21)1070) ”

---

단수 형으로 문제의 그것을 옮겨야 할 것 같기 때문이다

1068) 텔레스는 영혼을 무엇(τί 412a5)이라 하는가

그에 따르면 영혼은

실체(412a6)이다 곧 있는 것들 가운데서도 가장 먼저 있는 것이다

생명을(ζωὴν 412a20) 힘으로 지니는 실체이다

자연(적인) 몸의 현실(ἐντελέχεια 412a21-22)이다

자연(적인) 몸에 있어지고 있는 그 무엇이다 (412b11)

1069) 텔레스에 따르면 동일한 그것은 바로 에네르게이아(활동)일 것이다 이러한 에네르게이아에 대해서는 594-659를 참조하시오

에네르게이아는 몸 과 영혼이 공통으로 속하는 작용(에르곤)이므로 움직여지는 것(몸) 과 움직이게 하는 것(영혼)은 그 활동(에네르게이아)에 있어 하나이지만 그 있음에 있어서는 하나가 아닐까(704쪽)

그럴 것이다 라고 답해야 할 것 같다

1070) 움직임이 시작되는 (지)점에 대해 간략히 이어 말하면서 영혼론 감마 편 10 장을 그는 끝낸다

“ 움직이게 하는 것을 도구[에 빗대어](ὀργανικώς 433b21) 간략하게 말해 보기로 하자

처음 과 끝이 동일한 것인 돌 쩌귀(ὁ γιγγλυμός, 433b22, 勁捷) 를 예로 들어보자 나온 부분 과 들어 간 부분이 각기 [움직임의] 시작

위 인용 글월에 따르면

움직임에 관련하는 것에는 움직이게 하는 것(τὸ κινούν) 그리고 움직이게 하는 것이 그것에 의해 알론한 것을 움직이게 하는 것(ᾧ κινεί) 그리고 움직이는 것 또는 움직여지는 것(τὸ κινούμενον) 등이 있으며 이것들 이외에도 움직여질 수 없는 것(τὸ ἀκίνητον 433b15) 이 있다 따라서,

움직여질 수 없는 것 그리고 움직이게 하는 것 과 움직여 (지게) 하는 것 등 움직이게 하는 것은 두 겹이다 텔레스는 움직여질 수 없는 것을 실천적인 선 이라 하고 움직이게 하는 것 과 움직여 (지게) 하는 것을 욕망의 능력 이라 말한다 욕망하는 한 움직여지는 것은 움직여지며 움직임은 활동하는 어떤 욕망 이기 때문이다 텔레스에 따르면,

욕망이 그것으로 하여금 움직이게 하는 바로 그것은 욕망하는 몸이며 움직여지는 것은 생물이다 그리고,

이러한 몸 과 영혼[1071]에 공통인 작용((ἔργον)에 대한 이론이 성립한

---

과 끝이기 때문이다 이 때문에 한 편으로 쉬지만 다른 한 편으로 움직여지며 *한 편으로 로고스에 있어서는 헤태론하게 있는 것들이지(ὄντα b25)만 크기에 있어서는 분리해 (있는 것이 아니다)*

모든 것이 밀고 당김에 의해 움직여지기 때문이다 이 때문에,

둥금에 있어서(ἐν κύκλῳ b26) 처럼 반드시 어떤 것이 머물러 [있어야]만 한다 그리고 (반드시) (머물러 있는, μένειν 433b26) 이것으로부터 움직임이 시작된다 이제,

말하여졌던 것 처럼 한 편으로 전체적으로 생물이 욕망할 수 있는한 그 자체 그 (생물은) 움직일 수 있는 반면 다른 한 편으로 심상 없이는(ἄνευ φαντασιας, 433b28-29, 心想) 욕망할 수 없다 그런데,

모든 심상들은 **논리** 또는 감각(ἢ **λογιςικὴ** ἢ αἰσθητικὴ 433b29)인데 [사람 이외의] 알론한 생물들도 이( 감각)을 나누어 지닌다 (433b21-30) ”

1071) 텔레스는 욕망을 움직임의 아르케애(415b10) 로서의 영혼**의** 무엇(τί.....τής ψυχής 432a19)으로 있는 것으로 본다는 점에 유의하라

다 그렇다면,

몸(움직이는 것) 또는 생물(움직여지는 것) 과 영혼 또는 욕망(움직이게 하는 것)에 공통으로 속해 있는 것은 각기 그 에르곤(작용) 또는 에네르게이아(활동) 또는 엔텔레케이아(현실) 이라고 보아야 할 것 같다 따라서,

704 쪽에서 말하여진 것 처럼 비록 **있음**에 있어서는 하나가 아닐지라도 그 활동(에네르게이아)에 있어서는 하나인 것들은 움직이는 것(몸) 또는 움직여지는 것(생물) 과 움직이게 하는 것(영혼)이다 그런데,

무엇 때문에 움직이게 하는 것 과 움직여지는 것 이 둘[1072]은 그 활동에 있어 하나인가

움직이게 하는 것에 의한 움직여지는 것의 *엔텔레케이아*(현실[화]) 와 움직이게하는 것의 *에네르게이아*(활동)는 알론한 것이 아니므로 움직여지는 것 안에 움직임이 있다는 것은 분명하다 707 쪽에서 말하여진 것 처럼 알론한 것을 움직여 지게 하면서도 자신은 움직여지지 않는 *현실*(엔텔레케이아)이 *활동*하는 바로 그 때에 **힘의 활동 으로서의 움직임**이 일어나기 때문이며 움직이게 하는 것은 움직여지는 것에 **활동**함을 통해서 움직여지는 것으로 하여금 움직여질 **수** 있게 하므로 움직이게 하는 것 과 움직여 지는 것 이 두 가지 것의 **현실**이 있기 때문이다 더군다나,

활동할 수 있는 것(ἐνεργητικὸν 1006b31)은 움직여지는 것의 그러한 것이다 따라서,

움직이게 하는 것(영혼) 과 움직여지는 것 또는 움직이는 것(생물 또는 몸) 이 양자의 **활동**은 하나이다 그러나,

---

> " 움직이게 하는 것이 영혼의 무엇으로 있는지를 그리고 [그것이] 크기에 있어 분리되 있는 그 (영혼의) 한 부분인지 또는 로고스에 있어 분리되 있는 한 부분인지 아니면 영혼[의] 전체(πᾶσα 432a20)인지를 먼저 조사해야한다 그리고 만약 어떤 부분이라면.....(432a18-21) "

1072) 자신들 사이의 간격(διάστημα 1006b32)은 동일하지만 하나 와 둘은 그 있음에 있어서 오르막 과 내리 막 처럼 하나가 아니다

활동에 있어 하나 라는 점을 나는 강조(强調)하려는 것이 아니라 이 두 가지 것이 그 **있음**에 있어서는 하나가 아니라는 점을 강조하려한다 있음(에이나이) 이라는 낱말이 알론한 어떠한 낱말과 텔레스에 있어 어울려 쓰여지는가를 지금 나는 추적하고 있기 때문이다

움직이게 하는 것은 움직이는 또는 움직여지는 것과 활동에 있어서는 하나이지만 그 있음에 있어서는 하나가 아니다 이러한 말은 형이상학 1075b4-6에서도 나타난다

> " 엠페도클레스도 마찬가지로 불 합리(ἀτόπως 1075a1-2)하다[1073] 그는 (부모의) 사랑(τὴν φιλίαν b2)을 선(τὸ ἀγαθόν 1075b2)으로 삼았기 때문이다 그런데,
>
> 이것은 - 함께 모으므로 - 움직이게 하는 것(ὡς κινούσα b3)으로서의 아르케애이며 - 섞어진 것의 부분이므로 - 질료 로서의 아르케애 이기도 하다 [그러나],
>
> 질료 와 움직이게하는 것 으로서의 아르케가 우연히 동일한 것 [사랑] 이라고 하더래도(εἰ 1075a4) 그 **있음**은 실로 동일하지 않다 그렇다면,
>
> (부모의) 사랑은 두 가지 가운데 어느 (κατὰ πότερον b6) [있음으로 있을]까 그런데,
>
> 미움은(τὸ νεῖκος b7) 소멸하지 않는다 라는 것은 불 합리하다

---

1073) 전체 자연(ἡ τού ὅλου φύσις 1075a10) 모든 것은 그 선함(τὸ ἀγαθὸν 1075a11)에 있어서 서열지워지며 서로 관련을 맺고 있다 라는 텔레스의 견해와 알론한(ἄλλως 1075a26) 견해들은 불 합리하다 알론한 그 견해들에 속하는 엠페도클레스의 견해 역시 불 합리하다 라는 것인데.....

이러한 것이 말하여지는 람다 편 마지막 장인 10 장은 그 이전 장들과 내용에 있어 잘 연이어지는 것 같지는 않다 36 쪽에서 말하여지고 있듯이 그 이전 장들은 소멸하는 실체 와 영원한 실체들 감각 실체 와 움직이지 않는 실체(들)이 말하여지는 반면 10 장에서는 전체 자연에 있는 모든 것들은 선을 더 또는 덜 지니므로서 서열지워진다(συντέτακται, 序列지워진다, 1075a16)라고 말하여지기 때문이다

악의 자연이 바로 이 (미움)이다 1075b1-7) ”

라는 인용 글월에 따르면 엠페도클레스가 말하고 있는 (어머님의) 사랑은 움직이게하는 것 으로서의 아르케이기도 하고 질료 로서의 아르케애이기도 하다 그러나,

동일한 것(사랑)이 우연히 그 두 가지 로서의 아르케애 일 수는 있으나 그 두 가지 곧 *질료 와 움직이게하는 것*은 그 **있음**에 있어서 동일한 것은 아니다

여기서의 이러한 말은 움직이게하는 것 과 움직이는 또는 움직여지는 것은 활동(에네르게이아)에 있어서는 하나이나 그 있음에 있어서는 하나가 아니다 라는 형이상학 1066a33(705쪽)에서의 말과 통한다 물론 여기에서는 움직이는 또는 움직여지는 것 대신에 질료 라는 말이 쓰여지고 있기는 해도 말이다[1074] 어쨌든,

거기에서는 움직이게하는 것 과 움직여지는 것은 비록 에네르게이아에 있어서는 하나이긴 해도 그 있음에 있어서는 하나 와 둘 그리고 오르막 과 내리막 처럼 하나가 아니다 하나 와 둘 그리고 오르막 과 내리막은 간격에 있어서는 동일하지만 그 있음에 있어서는 하나가 아니기 때문이다 그런데,

움직이게 하는 것 과 움직이는 것은 활동(에네르게이아)에 있어서는 하나이지만 그 있음에 있어서는 하나가 아닌 반면 하나 와 둘 그리고 오르막 과 내리막은 있음에 있어서는 하나가 아니지만 그 간격에 있어서는 동일하므로 엄밀하게 보면 텔레스가 여기서 보기로 들고 있는 것들은 동일한 것들이 아니다

**있음**에 있어서 *하나가 아니라는 것*은 하나 와 둘 그리고 오르막 과 내리막 그리고 움직이게 하는 것(영혼) 과 움직여지는 것(생물) 또는 움직이는 것(몸) 모두에 속하지만 앞 네 개는 그 **간격**에 있어서 *동일한* 반면 뒤

---

1074) 이어지는 로고스에서 말하여지겠지만 움직여지는 또는 움직이는 것은 생물 또는 몸이다 그렇다면 몸을 질료라 할 수 있을까.....글쎄.....

두 개는 그 **활동**에 있어서 *하나이기* 때문이며 그리고 하나(ἕν, 1066a33, 一)인 모든 것이 동일한 것(τὸ αὐτὸ,1066a32, 同一)은 아닐 것이기 때문이다 게다가,

여기서는 있음 과 간격 과 활동(에네르게이아)에 있어서 각기 동일하거나 하나이거나 하나이지 않다라고 말하여지는 반면 알론한 곳에서는 다른 측면에 있어서 각기 그러 그러하다 라고 말하여진다 먼저,

영혼에 관하여 432a20에서는 움직이게 하는 것이 영혼의 부분이라면 그 부분은 영혼의 다른 부분과 **로고스**에 있어서 *분리해 있는(χωριζὸν ὅν* a20) 것인가 아니면 **크기**에 있어서 분리해 있는 것인가 라고 물어진다

> " 움직이게 하는 것이 영혼의 무엇으로 있는지를 그리고 [그것이] 크기에 있어 분리해 있는 그 (영혼의) 한 부분인지 또는 로고스에 있어 분리되 있는 한 부분인지 아니면 영혼[의] 전체(πᾶσα 432a20)인지를 먼저 조사해야한다 그리고 만약 어떤 부분이라면.....(432a18-21)
> "

여기서는 *있음* 또는 간격 또는 에네르게이아(활동)에 있어서 동일하냐 또는 하나이냐 또는 하나가 아니냐의 여부가 아니라 크기 또는 로고스에 있어서 분리해 *있느냐*의 여부가 문제 삼아지긴해도 아마 동일한 것 과 하나인 것은 분리해 있지 않은 것이므로 문제의 이 두 맥락이 서로 이어질 수는 있을 것 같다(영혼론 감마 리포트 16-17 참조) 다음으로,

영혼에 관하여 413b10-16에서는 섭취(攝取) 와 감각 과 디아노이아(διανοητικῷ, 數理能力, 413b12-13) 와 움직임 등이 소위 영혼의 부분이라면 이러한 부분들은 단지 **로고스(말)**로만 분리 해 *있는(εἶναι* χωριζὸν 413b15) 것인가 아니면 그 **자리**에 있어서도 분리 해 있는 것인가 라고 물어진다

> " 영혼은 위에서 언급된 그러한 것들의 아르케애이며 섭취 감각 수리능력 움직임이라고 규정되어진다 라고 말하는 것만으로서도 지금은 충분하다 먼저,
>
> 먼저 이것들 각각이 영혼인가 또는 영혼의 부분인가 만약 부분

이라면 (이러한 각 부분은) 단지 말(로고스)로만 분리해 있는가 또는 자리(τόπῳ b15)에 있어서도 분리해 있는 것인가 라는 아포리아(물음)는 답하기 어려운 물음들 가운데서도 답하기 어렵다 (413b10-16) ”

크기(μεγέθει 432a20) 라는 말 대신에 자리(τόπῳ[1075] b15) 라는 말이 쓰였다는 점 그리고 움직임 이외에도 디아노이아(數學能力) 와 감각 과 섭취 등이 언급됐다는 점을 제외하면 맥락은 바로 위 인용글월의 맥락과 영혼의 부분들이 서로에 대해 어떻게 있는가를 말하고 있다는 점에서 비슷하다

영혼(의 부분)이 알론한 것을 움직이게 한다는 것 그리고 움직이게 하는 것 과 움직여지는 또는 움직이는 것은 활동(에네르게이아)에 있어서는 하나이지만 그 **있음**(에이나이)에 있어서는 하나가 아니라는 것을 상기하라 그런데,

여기서는 영혼의 부분들은 단지 말로만 분리해 있는(에이나이) 것인가 아니면 그 **자리**에 있어서도 분리해 있는가 라고 그는 묻고 있으며 위 위 인용 글월에서는 움직이게 하는 것이 영혼의 부분이라면 그 부분은 **크기**에 있어서 알론한 것과 분리해 있는(온, ὄν)지 아니면 로고스에 있어서 분리해 있는지 그는 묻고 있다는 점 그리고 자리 와 크기는 각기 헤태론한

---

1075) 자리(토포스)를 크기(메게도스)와 동일한 것으로 여겨서는 안될 것이다 이미 범주들 161 쪽에서 텔레스가 말하고 있듯이 자리(ὁ τόπος 5b8)는 량 그 자체에 속하는 연속적인 량인 반면에 크기(τὸ μέγα 5b15)는 우연적인 량 이라고 말하여지기 보다는 프로스 티(관계) 라고 그에 의해 말하여지고 있기 때문이다

내가 보기에는 크기를 우연적인 량이라고 그는 말하고 있지 않다 라고 단언하기는 어려울 것 같으나 이렇게 단언하는 것 보다는 그는 크기를 관계적인 것으로 여기고 있다 라고 말하는 것이 더 안전할 성 싶다 그렇다면,

자리 와 크기는 그 류에 있어 헤태론하다 라고 말하여 질 수 있으리라 이 둘은 그에 의해서 각기 헤태론한 범주들의 보기로서 들어지고 있기 때문이다

범주들로 있다는 점에 유념하라  다음으로,

영혼에 관하여 429a10-22에서는 영혼의 인식하고 분별하는(φρονεί 429a11) 부분이 영혼의 알론한 부분과 분리해 있는 것이라면 **크기**에 있어서 분리해 있는 것인가 아니면 **로고스(말)**에 있어서 분리해 있는 것인가 라고 물어진다

> " 영혼이 그것에 의해 인식하고 분별하는 영혼의 그 부분과 관련하여 (그 부분이) [영혼의 알론한 부분과] 분리해 있는지 그것도 **크기**에 따라서(κατὰ μέγεθος a12)가 아니라 **로고스**에 따라서 분리해 있는지 (그리고 그 부분이) [알론한 부분과] 어떤 차이를 지니는지 그리고 생각(τὸ νοείν a13)이 어떻게 일어나는지가 반드시 조사되어야한다 (429a10-13) "

라는 인용 글월에서 텔레스는 영혼의 인식하고 분별하는 부분(생각)은 영혼의 알론한 부분과 분리해 있는지 그것도 크기가 아니라 로고스(말)에 있어서 분리해 있는지를 조사해 보자 라고 말한다 따라서,

**크기**에 있어서는 알론한 것과 분리해 있지는 않지만 그 **로고스**에 있어서는 분리해 있는(ὄντος 온토스 429a11) 영혼의 부분(누우스, 생각)을 텔레스는 지금 문제 삼는다고 우리는 여기서 미루어 짐작할 수 있을 것 같다[1076] 이렇게 말할 수 있다면,

크기에 있어서는 분리해 있지 않지만 로고스(말)에 있어서 분리해 있다(χωριςού ὄντος, 떨어져 있는, 429a11) 라는 말은 무엇을 가리키는 것일까 **크기**란 텔레스에 따르면 량적인 관계라는 것은 713 쪽 각주 1074 번에서 이미 말하여졌다 그렇다면 여기서 말하여지는 **로고스**란 무엇이라고 말하여질 수 있을까 단순히 말(로고스)일까 아니면 말이외의 알론한 무엇일까[1077]

---

1076) 누우스는 몸(429b5) 과 질료(429b21-22)와 분리해 있는 순수한 것(ὁ ἁπλούν 429b23)이라고 사실 그에 의해 이어 말하여진다 그런데,

크기에 있어서 분리해 있는 것일까 아니면 로고스에 있어서 분리해 있는 것일까 아마 로고스에 있어서 분리해 있는 것일 것이다

다음으로,

영혼에 관하여 433b24에서는 움직임의 시작하는 부분 과 끝나는 부분은 경첩의 들어간 부분 과 나온 부분 처럼 **로고스**에 있어서는 헤태론하게 있지(ἕτερα ὄντα 433b24-25)만 **크기**에 있어서는 분리해 있지 않다 라고 말하여진다

> " 움직이게 하는 것을 도구[에 빗대어](ὀργανικώς 433b21) 간략하게 말해 보기로 하자
>
> 처음 과 끝이 동일한 것인 돌 쩌귀(ὁ γιγγλυμός, 433b22, 勁捷)를 예로 들어보자 나온 부분 과 들어 간 부분이 각기 [움직임의] 시작 과 끝이기 때문이다 이 때문에 한 편으로 쉬지만 다른 한 편으로 움직여지며 *한 편으로 **로고스**에 있어서는 헤태론하게 있는 것들이지(ὄντα b25)만 **크기**에 있어서는 분리해 (있는 것이 아니다)* (433b21-25) "

분리해 있다 라는 말은 헤태론하게 있다 라는 말이다 라고 여기서 우리는 말할 수 있을까 그럴 수 있다면 크기에 있어 분리해 있는 것은 헤태론하게 있는 것이다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 물론 헤태론한 모든 것이 크기에 있어서 분리해 있는 것은 아니다 라고 말하여질 수 있긴해도 말이다

지금 까지 나는 ' .....에 있어서는 하나로 **있**거나 분리해 **있**지 않지만.....에 있어서는 하나로 **있**지 않거나 분리해 **있다** ' 라는 있다(에이나이)의 쓰임새를 열거해 봤을 뿐이다 나는 더 이상 깊숙히 나아가지 않을 것이다

다른 말과 어우러진 있다 라는 말의 쓰임새를 계속 추적하자 다음으로[1078]

---

1077) 지금 나는 알론한 말과 함께 쓰여지는 있음(에이나이) 또는 있는(온) 이라는 말이 텔레스의 세 강의록에서 어떻게 나타나는가를 추적해 가는 중이므로 더 이상 깊이 나아갈 수 없다

1078) 704 쪽에 나오는 먼저에 상응하는 다음이다

⑨**있다** 라는 말은 πρός τι(범주들 6a37...7a38...7b5....8b39.....이하)라는 말과 어우러져 나의 눈에 띈다

" 말하여지고 있듯이 *프로스 티*(관계)는 헤태론한 것들과[1079] 그렇게 *있다* 라고 또는 다르게 말하면 헤태론한 것에 대해 (그렇게 *있다* 라고) 말하여지는 그러한 것들 이라고 말하여진다

예를들어 크기는 헤태론과 그렇게 있다(크다) 라고 말하여진다 어떤 것의 크기 라고 말하여지기 때문이다 그리고 두 배는 헤태론한 것과(의) 그렇게 있다(두배이다) 라고 말하여진다 어떤 것의 두 배 라고 말하여지기 때문이다 알론한 그러한 것들도 이와 같다

예를들어 습성(ἕξις 6b2) 성향(διάθεσις b2-3) 감각 앎 상태(θέσις, 위치, b3)과 같은 그러한 것들도 관계들이다 이런 것들 모두는 헤태론한 것들과 [1080]그렇게 있다 라고 말하여지고 있었지(τὰ εἰρημένα b3) 이와 알론하게 (말하여지지고 있지 않았기) 때문이다 습성은 어떤 것과(의) 습성(으로 있으며) 앎은 어떤 것의(과 습성으로 있고) 상태는 어떤 것과(의) 상태(로 있다) 라고 말하여지고 있었기 때문이다 그렇다면,

헤태론한 것과 그렇게 **있다(εἶναι b7)** 라(ἐςὶν b7)고 말하여지는 모든 것은 **프로스 티(관계)***이다(ἐςὶν b7)* 달리 말하면,

(관계는) 헤태론한 것에 대해(πρὸς b8) (그렇게 있다 라고 말하여진다) 예를들어 산은 헤태론한 것에 대해 크(다) 라고 말하여진다 그래서 산은 어떤 것에 대해 (그렇게) 크(게 있다) 라고 말하여진다 그리고,

같은 것도 어떤 것에 같다 라고 말하여진다 알론한 이와 같은

---

1079) 관계는 헤태론한 것들*의*(186쪽) 관계 **'이다'** 라고 옮겨 질 수도 있으리라 그러나,

이 경우 있다 대신에 이다를 집어 넣을 수 있는가 라는 물음이 일어난다 그럴 수 있다면 있다 와 이다는 동일한 것일 것인 반면 그럴 수 없다면 동일한 것이 아닐 것이다 지금 나는 동일한 것이다 아니다 라고 말하고 있지 않다.....

것도 마찬 가지로 프로스 티(관계)라고 말하여진다 (6a36 - b11) ”

물론 691 쪽에서 거듭 말하여진 것 처럼 프로스 티를 포함한 모든 카테애고리아이가 그 자체로 있음(에이나이)인 것은 그에 따르면 분명하므로 프로스 티는 있음이다 라고 말하여지는 것 처럼 관계(프로스 티) 이외의 실체 량 질 등 등 프로스 티 이외의 모든 범주들(카테애고리아이)도 있음이다 라고 말하여지는 것도 분명하다 그러나,

질은 무엇이다 라고 말하는 가운데서도 그는 있다(εἶναι 8b25) 라는 낱 말을 쓰고 있는데도 불구하고 그리고 실체(5장) 와 량(6장)을 설명하는 가운데서도 있다 라는 말이 자주 쓰여지는데도 불구하고 프로스 티(관계)라는 말과 어우러져 있다 라는 말이 눈에 띤다고 718 쪽에서 말한 것은 **실체**와 **량**은 무엇이다 라고 말하는데서는 에이나이(있다)가 아니라 에스틴(ἐςὶν 2a11) 과 에스티(ἐςι 4b20)가 쓰였기 때문이기도 하거니와 **질** 보다는 **프로스 티**(관계)를 설명하는[1080]가운데서 에이나이가 더 많이 쓰였기 때문이다[1081] 그에 따르면,

프로스 티(관계)는 두 가지로 말하여진다 첫째,

헤태론한 것들과 그렇게 **있음**이 관계(프로스 티)이다 다시 말해 헤태론한 것들의 있음이 관계이다 이러한 있음 곧 프로스 티에는 습성 과 성향 과 감각 과 앎 과 상태가 속한다 이런 것들은 어떤 것의 있음이기 때문이다

둘째,

헤태론한 것에 대해(πρὸς 6a37, 6b8) 그렇게 **있음**이 프로스 티(관계)이다 다시 말해 헤태론한 것들이 서로에 대해 그렇게 있음이 프로스 티이다

---

1080) 그의 범주들에서는 10 가지 범주들 모두가 같은 비중(比重)으로 말하여지는 것이 아니다 어디 언제 상태 등의 범주는 아예 설명되지 않고 행함 당함 지님 등의 범주도 겨우 조금 설명될 뿐이나 실체 량 관계 질 등의 범주에는 적절한 지면이 활애되어 그 범주들이 설명되기 때문이다(32쪽)

1081) 그러나 실은 관계가 ‘진짜’ 존재(存在)이다 라고 말하는 자들이 있을 것 같아 이 부분을 여기에 나는 집어 넣었다

큼 같음 등이 이러한 있음에 속한다 예를들어 산은 헤태론한 것에 대해 그래서 어떤 것에 대해 그 만큼 크다 또는 같다 라고 말하여진다 나아가서,

모든 프로스 티(관계)는 상대 짝(ἀντιςρέφοντα 6b28)에 대해 그렇게 **있음**이 라고 말하여진다 예를들어 노예는 주인의 노예라고 그리고 주인은 노예의 주인이라고 말하여지며 그리고 배는 반의 배이며 반은 배의 반이라고 말하고 지고 그리고 큰 것은 적은 것의 큰 것이고 적은 것은 큰 것의 적은 것이다 라고  말하여지기 때문이다 나아가서,

대 부분의 관계(프로스 티)는 자연스레 동시에(ἅμα τῇ φύσει 7b15) 있음인 것 처럼 보인다 배 와 반은 동시에 있어서 반이 있을 때 배가 있다 그리고 노예가 있을 때 주인이 있다 알론한 것들도 이와 같다 아울러,

이러한 프로스 티는 서로 함께 파괴된다 배가 있지 않다면 반도 있지 않고 반이 있지 않다면 배가 있지 않다 알론한 것들도 이와 같다 그러나,

모든 프로스 티가 자연스레 동시에 있음인 것은 아니다 이미 있는 프라그마들에 관한(ἐπὶ 7b24) 앎을 우리는 얻으므로 알려지는 것은 프로스 티(관계) 로서의 앎 보다 먼저 있을(ἄν ..... εἶναι 7b23-24)것 처럼 보이기 때문이다 감각도 마찬가지이다[1082]다음으로,

⑩**있다** 라는 말 바로 앞 또는 뒤에는 3격(여격(與格[1083]))이 오곤한다

---

1082) 관계(프로스 티)에 대해서는 186 - 200 쪽을 참조하시오

1083)  여격(與格, 3격)은 여러 가지 문법적인 뜻을 지니나 너에게 떡을 주다에 있어서의 너**에게** 처럼 주로 간접 목적어를 나타낸다(라틴어 3격) 그리고,

어떤 장소에서 쉼을 나타내는 전치사와 더불어 3격(라틴어에서는 탈격(奪格))이 쓰이기도 하고(ἐν τῷ οἴκῳ, 그 집 안에서) 대답하다 또는 믿다 등 특별한 동사와 더불어 3격(라틴어 3격) 이 쓰이기도한다 또한,

3격은 어떤 관점(respect)을 나타태기도 하고(라틴어 전치사 없는 탈격) 시간을 나타내기도 하며(라틴어 탈격) 수단(手段, means)을 나타내기도 하는데(라틴어 탈격) 수단을 나타내는 3 격은 원인(for)을 나타내기도한다

987a26에서는 1 격으로 쓰인 에이나이(있음) 바로 뒤에 3 격이 온다

> " '그러나' **배**(διπλασίῳ, 倍, 987a26)**에** *있음*[1084]과 **둘에**(δυάδι a26) *있음*은 동일한 것이 아니다 만약 (그렇지) 않다면 여럿은 하나일 것이다 (여럿이 하나라는) 것은 저(퓌타고라스 사람)들에 의해서 이끌어 내어진 것이다 (987a25-a27) "

위 인용 글월에 나오는 배에 있음 과 둘에 있음은 동일한 것이 아니다 라는 말은 배 와 둘은 그 있음에 있어서[1085] 동일한 것이 아니 라는 말일 것이다

위 인용 글월은 형이상학 첫 번째 편인 그리고 10 장으로 이루어진

---

(문법 노우트, 3권-격(格), 46 쪽) 그러나,

있다 바로 앞 뒤에 쓰여지는 3 격은 '어떤 것**에(서)**'를 나타내는 것 같은데.....어떤 것 예를들어 '흼**에**' 있음에서 처럼 말이다.....

1084) 본문에는 있음 뒤에 배가 있으나 그 위치 그 대로 옮기면 영어를 닮아버린 현재의 우리 한글 구문 구조에 어긋나게 될 것이다 그러나 이전의 우리 글 구조에는 맞는다 말 그 자체에 격 변화가 있었으니까.....

1085) 움직이게 하는 것 과 움직여지는 것은 비록 활동(에네르게이아)에 있어서는 하나이긴해도 그 있음에 있어서는 하나는 아니다 라는 704 쪽 이하의 말을 참조하시오

705 쪽에서는 둘(δύο 1066b32) 과 하나는 비록 간격(διάστημα 1066b32)에 있어서는 동일하지만 그 있음에 있어서는 하나가 아니라는 말이 나온다 거기에서는 둘 과 하나가 그 있음에 있어서는 하나가 아니다 라고 말하여지는 반면에 여기서는 둘 과 배가 그 있음에 있어서는 하나가 아니다 라고 말하여진다 그러나,

이러한 차이에도 불구하고 하나 와 둘 과 배는 그 있음에서 하나가 가 아니라는 점 곧 하나에 있음 과 둘에 있음 과 배에 있음은 동일한 것이 아니라는 점이 거기 와 여기에서 분명해진다

(큰) 알파의 가운데 장인 5 장의 끝 부분에 나타난다 35 쪽에서 내가 말한 것 처럼 **지혜**란 무엇이며 이러한 지혜를 찾아갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 (큰) 알파는 '모든 사람들은 자연스레 [**알**아] **보(εἰδέναι** 980a21)려 한다' 라는 로고스로 시작한다 그에 따르면,

지혜(ἡ σοφία 982a2)란 어떤 원인 과 아르케애에 관한 **앎**(ἐπιστήμη 982a2)이며 이러한 지혜를 사람들은 난감한 어려움에 부딪히면 [화들짝] 일어나는 놀라움을 때문에(διὰ τὸ Θαυμάζειν 982b12) - 신화(ὁ μύθος 982b19) 역시 놀라움 때문에 생겨났다 - 처음으로 사랑하기 시작했다

난감한 어려움에 부딪히자 사람들은 자신들의 무지함(ἀγνοείν 982b18)에 놀라게 되고 이러한 무지로부터 벗어나기 위해서 무언가를 **봄(τὸ εἰδέναι** 982b20-21)을 통해서 알기 시작했지 어떠한 쓸모(χρήσεώς 982b21)를 위해서 알기 시작한 것이 아니다 그리고,

이러한 앎만이 자유로운(ἐλεύθερος 982a26) 앎이다 자기 자신을 위해 있지(ὁ αὐτού ἕνεκα 982a26) 다른 것을 위해 있지 않을 때 자유롭다 라고 우리는 말하며 그리고 그러한 앎 만이 그 자신을 위해 있기 때문이다 따라서,

우리가 사랑하는 앎은 앎 자체를 위한 앎이다 그런데,

인간의 일상적인 방식으로는(νομίζοιτο 982b29) 이러한 앎을 획득할 수 없다 인간의 자연에는 한계가 있어서 오직 신 만이(Θεὸς μόνος 982b30) 이러한 앎을 지니고 있기 때문이다 따라서,

이러한 앎은 신성한 것을 다루는 신성한 앎이다 신(692쪽)은 모든 것의 원인들의(τών αἰτίων 983a8) [원인] 이요 아르케애인 것이라고 여겨지며 그리고 신 만이 원인 과 아르캐에 관한 앎을 지니고 있을 것이라고 여겨지기 때문이다 그럼에도.....

각기 것의 첫 원인들을 인식할 때에 비로소 우리는 그 각기 것을 보아 안다(εἰδέναι 983a25) 라고 말하기 때문에 그 아르케애적인 원인(티마이오스 147쪽의 모든 것의 원인에 관한 부분 과 소피스테애스 105 쪽 이후의 논의를 참조)들에 관한 앎을 반드시 획득해야 만다 이러한 원인들은 실체 곧 있어지고 있는 그 무엇 그리고 질료 또는 기체 그리고 움직임의 아르케

애 그리고 목적(τὸ οὗ ἕνεκα 983a31) 과 선 - 모든 생성 과 움직임의 끝 - 등 네 가지로 말하여진다 그런데,

텔레스에 따르면 자신 이전의 철학자들도 이러한 아르케애 와 원인들에 관해 말했으나 네 가지 원인 모두를 말한 것이 아니라 그 일부 만을 말했을 뿐이다

처음으로 철학했던 자들 가운데(τών πρώτων φιλοσοφησάντων983b6) 대부분은 질료 라는 에이도스(종)을 모든 것의 유일한 아르케애로 보았다 이런 사람들에는 탈레스(Θαλής, 물, 983a20) 아낙시메네스(공기) 와 디오게네스(공기, 984a5) 힢파소스(불) 와 헤라클레이토스(불, 984a7) 엠페도클레스(물 공기 불 더하기 흙, 984a8) 아낙사고라스(아르케애는 숫적으로 무한하며 영원하다, 984a11) 등이 속한다 그러나,

이런 사람들은 그것으로부터 모든 것이 생성해서 다시 그것으로 소멸하는 바로 그 아르케애에 관해 말했을 뿐 무엇을 통해 있는 모든 것이 생성소멸이 일어나는 가 라고 하는 변화의(τού μεταβάλλειν 984a23) 그 원인에 대해서는 아무 말도 하지 않는다 질료 로서의 그 기체 자체는 변하지 않기 때문이다 그런데,

자동적으로 그리고 우연히(τῷ αὐτομάτῳ καὶ τῇ τύχῃ 984b14) 있는 모든 것이 변화하고 움직이므로서 더 좋게 되며 더 아름답게 된다 라고 말하는 것에 만족하지 못한 사람들은 바로 헤태론한 그 두 번째 원인에 대해 조사했다 이러한 사람들에는 헤르모티모스(누우스, 984b19-20) 와 아낙사고라스(누우스, 984b15) 헤시오도스(에로스 와 정욕, 984b23) 엠페도클레스(우정과 투쟁, 985a5)이 속한다 그런데도,

레우킾포스 와 데모크리토스는 움직임의 문제를 무시하고서 꽉참(있는 것) 과 텅빔(τὸ κενὸν 985b5, 있지 않는 것-985b6,)을 요소(ϛοιχία 985a5)로 내세우며 이것들을 있는 것들의 질료 원인으로 삼았다 이에 따르면 다른 모든 것의 원인은 이러한 요소들의 모양 과 순서 와 위치에 있어서의 차이일 뿐이다

이제까지 거론된 철학자들은 질료 원인 과 움직임의 원인 등 두 가지

원인에 대해 미흡하나마 말했을 뿐 나머지 두 원인에 대해서는 아무 말도 하지 않았다 이러한 가운데서도,

수학에 처음으로 몰두한 퓌타고라스(사람들)은 원인에 관한 이러한 연구를 발전시키면서 수를 있는 모든 것들의 아르케애로 보았으며 수의 요소들(홀 과 짝, 986a18)이 있는 것들의 요소(986a2)라고 전제한다 이들로부터 우리는 있는 것들의 아르케애는 반대들(986b3)이라는 것을 배운다 그러나,

모든 것을 하나의 자연 처럼 말하는 자들이 있다 파르메니데애스(986b18)는 로고스에 있어 하나인 것에 집착하는 것 처럼 보이고 멜리소스(986b19)는 질료에 있어 하나인 것에 집착하는 것 처럼 보이는 반면에 크세노파네애스(의 제자가 파르메니데애스 라고 말하여진다 986b21)는 질료있어 하나인지 아니면 로고스에 있어 하나인지 선명하게 말하지 않는다

두 사람 보다 더 많이 통찰한 파르메니데애스는 있는 것 이외에 있지 않는 것은 있지 않다 라고 말한다 필연적으로 있는 것 하나가 있다 라고 말하는 그는 한 편으로 *로고스에 따르면 하나*(τὸ ἕν μὲν κατὰ τὸν λόγον 986a31-32)가 있다는 것을 받아드리면서도 다른 한 편으로 *감각에 따르면 여럿이 있다*(πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν 986b32-33)는 것을 받아드린다 이 경우 그는 뜨거움 과 차가움( 소피스테애스 106) 그리고 불 - 불을 그는 있는 것으로 보고 불 이외의 것을 있지 않는 것으로 보았다 - 과 흙을 두 가지 원인 과 두 가지 아르케애 라고 말한다 그렇다면,

한 편으로 첫 번째 아르케애를 몸적인 것(σωματοκήν, 물 불 등, 987a4)으로 상정한 사람들 가운데 어떤 이는 하나 몸 아르케애가 있다고 하며 어떤 이는 여러 몸 아르케애가 있다고 하나 이러한 모든 아르케애를 질료로 본다는 것을 그리고 다른 한 편으로 이러한 원인 이외에도 움직임의 원인을 말하는 자들 가운데 어떤 이는 움직임의 원인을 단일한 것으로 보나 어떤 이는 두 가지로 본다는 것을 우리는 이제 까지 말하여진 것으로부터 얻는다 그러나,

비록 두 가지 원인을 말하긴해도 이들은 애매하게(μετρώτερον 987a10) 말했다 이와 동일하게,

퓌타고라스 사람들도 두 가지 아르케애가 있다 라고 말했으나 유한한

것 과 무한한 것(τὸ ἄπειρον 987a16) 과 하나는 예를들어 불 또는 흙 또는 이와 같은 헤태론한 어떤 자연인 것이 아니다 라고 그리고 오히려 무한한 것 과 하나 자체는 자신들의 카테애고리아가 되는 것들의 실체이므로 수는 모든 것들의 실체이다 라고 했다는 점에서 독특하다(ἴδιον 987a15) 이러한 과정에서,

이들은 있는 그 무엇(τού τί ἐςιν 987a20)에 관해 말하면서 정의하기 시작했으나 프라그마(사태)를 너무 단순화 해 버렸다 주어진 정의된 (규정된) 어떤 것이 거기에 속하는 그 첫 번째 것이 그 프라그마의 실체(451, 501쪽, 727쪽 각주 1091번,) 라고 여겨 피상적으로 정의했기 때문이다 둘은 배가 거기에 속하는 그 첫 번째 것이므로 배 와 둘은 동일한 것이다 라고 상정하는 것 처럼 말이다 그러나,

배에 있음 과 둘에 있음은 동일한 것이 아니다 동일하다면 여럿은 하나일 것이다 바로 이러한 여럿은 하나이다 라는 말을 피타고라스 사람들은 이끌어냈다[1086] 따라서,

어떤 프라그마(것)이 거기에 *속하는*[1087] 첫 번째 것이 그 프라그마(것)의 실체라고 보아 수를 모든 것들의 실체 라고 해버린 퓌타고라스 사람들은 프라그마를 단순화 시켜 버렸다 그래서 이들은 무한한 것 과 하나 그 자체는 자신의 *카테애고리아이가 되는* 것들의 실체라고 본다 그런데,

이것은 예를들어 배가 *속하는* 첫 번째 것이 둘이므로 다시 말해 둘에 배는 맨 처음으로 속하므로 둘 과 배는 동일한 것이라고 여기는 것과 같다 그러나,

둘에 있음 과 배에 있음은 동일한 것이 아니다 다시 말해 비록 배가 둘에 속하더래도 둘 과 배는 그 있음에 있어 동일한 것이 아니다 그러므로 어떤 것이 그것에 속한다고 하더라도 어떤 것 과 그것은 동일한 것이 아니다 따라서,

그것은 그 어떤 것의 실체일 수 없기 때문에 비록 하나에 모든 것이

---

1086) 퓌타고라스에 이어 플라톤에 관해 텔레스는 6 장부터 말하기 시작한다

1087) 어떤 것에 속함은 어떤 것에 있음이라는 694 쪽을 참조하라

속한다손 치더라도 하나는 모든 것의 실체일 수 없다 그러기에 하나는 여럿일 수 없다 그런데,

퓌타고라스( 사람들)은 하나는 여럿이라고 말한다 그러나 이런 말은 속해 있는 프라그마를 동일한 프라그마로 너무 단순(ἁπλώς 987a21)하게 받아드린 결과 나온 말이다

위 로고스에서 나는 '배**에** 있음 과 둘**에** 있음'을 '둘 과 배는 **있음에 있어서**' 라고 읽었다 있음 바로 뒤에 오는 3 격(987a26)을 만약 respect의 3 격[1088](720쪽 각주 1084번)으로 볼 수 있다면 이렇게 읽을 수도 있을 것 같아서였다 그렇다면,

하나는 모든 것의 실체라고 말하므로서 결국 하나는 여럿이라고 말한 셈이 되는 퓌타고라스(사람들)은 사태(프라그마, 事態)를 너무 단순화 시켰다 라는 텔레스의 논증이 있음의 바로 뒤에 쓰여지는 3격들을 통해서 근거지워진다[1089] 또,

이러한 3 격은 형이상학 990b34-35[1090]에서도 나타난다

> " [우연적으로 나누어지닌다에 의해서] 나는 예를들어 만약 어떤 것이 배 그 자체를(αὐτοδιπλασίου 990b32) 나누어 지닌다면 이것은 마찬 가지로 영원히 그러나 우연적으로 (나누어 지닌다는 것을)

---

1088) 이미 714 쪽의 인용 글월에서 이러한 3 격이 쓰였다 영혼의 움직이게하는 부분이 크기**에 있어서**분리해 있는지 아니면 로고스**에 있어서** 분리해 있는 것이지 먼저 조사해야한다 라고 말하여지는 과정에서 말이다

1089) 물론 여기서 퓌타고라스에 관한 언급이 끝난 것은 아니다 여기 부분은 단지 원인에 관한 플라톤 이전의 의견들에 관한 요약 부분일 뿐이다 원인에 대한 플라톤의 의견까지 요약을 마친 후(3-6장)에 텔레스는 알파 편 7장(988a18)부터 이러한 의견들에 대해 비판하는 가운데서 다시 퓌타고라스(사람들)이 언급되기 때문이다

이어지는 990a34-35도 이러한 비판 가운데 이데아 비판 맥락에 속한다

말한다 우연적으로 **배에 [그리고] 영원에 있기** 때문이다 990b31-34)"

배(倍) 그 자체를 나누어 지닌다면 영원[한] 배 자체를 우연적으로 나누어 지닌다(μετέχει 990b32) 라고 나는 말한다 우연적으로 영원에 [그리고] 배에 있기 때문이다 라는 위 인용 글월은 어느 맥락에 속할까

모든 것의 원인 또는 아르케애에 대한 이전 철학자 까지의 곧 플라톤 까지의 의견을 요약한 후 다시 이 의견을 차례대로 비판하는 가운데 플라톤의 이데아론을 비판하는 맥락1090)에 속한다

---

1090) 비록 10 장으로 (큰) 알파는 이루어 졌긴해도 이러한 맥락의 9 장 까지 만으로도 큰 알파는 일단락 지워진다 라고 말해도 크게 틀린 것은 아니다

자연에 관한 강의에서 말하여진 원인을 모든 사람들이 찾고 있었으나 애매 모호했다(ἀμυδρώς 993a13) 초기 철학자들이 혀 짧은 소리를 냈기(ψελλιζομένη 993a15) 때문이다 라고 만 17줄로 이우러진 10 장에서 보충하여지고 있기 때문이며 물론,

뼈는 불 과 흙 과 물 과 공기 등의 질료(τὴν ὕλην 993a21)의 로고스(비율)**에 있다** 라고 주장하는(τῷ λόγῳ φησίν εἶναι 993a17) 엠페도클레애스(993a17)의 보기를 들면서 텔레스는 만약 다른 사람이 질료 때문에(διὰ 993a21)가 아니라 이러한 로고스 때문에(διὰ 993a20) 뼈 와 살 과 알론한 것들이 있으므로 바로 이 로고스가 있어지고 있는 그 무엇이며 프라그마의 실체이다 라고 말했다면 엠페도클레애스는 동의했을 것이다 라고 말하면서 10 장에서 자신에게 고유한 말인 있어지고 있는 그 무엇 또는 프라그마의 실체 라는 말을 물론 이끌어 들이고 있긴해도 크게 보아 (큰) 알파에서는 주로 말하여지고 있는 것( 모든 것의 원인에 대한 이전 의견들의 요약 과 비판)이 3-9 장으로 이루어졌다고 볼 수 있기 때문이다 이렇게 말할 수 있다면,

1-2장에서는 모든 것의 원인 또는 아르케애 대한 앎이 바로 지혜이며 이러한 지혜를 지닌자가 철학자이다 라고 말하여지고 있으며

*이데아*들을(τὰς ἰδέας 990a34) 있는 것들의 원인들로 받아드리는 자들은 있는 것들과 숫적으로 똑 같은 헤태론한 것들을(ἕτερα 990b2) 이끌어 들인다 이것들(있는 것들)로부터 저것들(에이도스들)에로(ἐπ′990b6) 나아가는 과정에서 그 원인들을 조사하려 함에 있어서의 *에이도스*들(τὰ εἴδη 990b5)은 있는 것들과 숫적으로 똑 같으며 또는 더 적지 않기 때문이다 있는 각기 것에는 *호모뉘모스한 이름*을 지니는 그리고 알론한 것들의 *여럿에 걸친(ἐπὶ 990b7) 하나* 로서 실체들과 나란히 이것(τοίσδε 990a8) 과 영원한 것으로서 있는 무엇이 있으므로 그렇다 그런데,

어느 이데아론자도 *에이도스*들이 있다는 것을 논증하는 길에 있어서 선명하지 못했다(οὐθένα φαίνεται 990b9)

어떤 자의 로고스들은 서로 필연적으로 연이어지지 않고(οὐκ ἀνάγκη γίγνεσθαι συλλογισμόν 990b10) 어떤 자의 로고스는 있지 않다 라고 말하여지는 에이도스를 있다 라고 말하기 때문이며 그리고

전체적으로 볼(ὅλος 990b17)때 이데아론자들의 에이도스에 관한 로고스들은[1091] 이데아가 있다 라고 말하기 보다는 에이도스가 있다 라고 에이

---

마지막 10 장에서는 이전의 철학자들은 있어지고 있는 그 무엇 과(καὶ 993a18) 프라그마의 실체(451, 501쪽)에 대해 말했어야 했다 그러나 그러지 못했기에 애매모호하게 그 원인을 조사했으며 혀 짧은 소리만 했다 라고 말하여진다 라고 아울러 말하여질 수 있으리라

1091) ‘ οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἅ .....(990b18) ’ 여기서 우리는 텔레스가 에이도스 와 이데아를 헤태론한 것으로 보고 있다는 것을 알 수 있다 다시말해 이데아를 에이도스와 동일한 것으로 볼 수 없다는 말이다 물론,

플라톤에 있어서도 그러한가 라는 물음에 대해 그렇다 라고 얼른 쉽게 답할 수는 없을 것 같으나 아마 플라톤에 있어서도 이데아는 에이도스와 헤태론할 것이다 라고 말하는 데로 지금의 나는 기울어져 있다 그렇다면,

무엇을 통해 이 둘이 헤태론한가 라는 물음에 대한 답이 선명하게 주어져야 할 것이다 이 보다 먼저 텔레스가 말하는 이데아가 플라톤이 말하는 이데아와 동일한 것인가 라는 물음을 던져야 할 것이다 그러나,

도스를 말하는 자들이 말하고 싶어하는 것(ἅ 990b18)을 파괴하기[1092]때문이다 나아가서,

이데아론자들의 전제(τὴν ὑπόληψιν 990b23)에 따르면 실체들의 이데아 뿐만 아니라 헤태론한 많은 것들의 **이데아**들이 있게 될 것이다 실체의 경우에 있어서 뿐만 아니라 알론한 경우들에 있어서도 노에마 하나는(τὸ νόημα ἕν[1093] 990b25) 있기 때문이며 그리고 앎도 실체들의 앎일 뿐만 아니라 마찬 가지로 헤테론한 것들의 앎이기 때문이다[1094] 그러나

그것( 에이도스)들에 관한 의견들에 따르면 나뉘어 지녀진 *에이도스*가(μεθεκτὰ τὰ εἴδη 990b29) 있다면 반드시 실체들의 *이데아*들( ἰδέας 990b29)만이 있어야만한다는 것이 필연적으로 [잇따른다] 우연적으로 나뉘어 지니는[1095] 것이 아니라 각기 것은 기체(의 속성)이라고 말하여지지 않는 그러한 것을 나누어 지니기 때문이다 따라서 에이도스는 실체일 것이고 그렇게 됨으로서 동일한 것이 이[ 세계] 와 저[ 세계]에 있어서의 실체를 가리키게 될 것이다[1096]

---

이러한 물음에 지금의 나는 대답 않으련다

1092) 왜냐하면 첫 번째 것(402쪽)은 두 겹(τὴν δυὰδα 990b20)이 아니라 수이며 그 자체[로 있는] 것 보다는 관계이다 가 잇따르기 때문이다

1093) 하나(헨)에 대해서는 680-688 과 416-439 쪽 참조하시오 노에마는 실체의 노에마일 뿐만 아니라 실체 이외의 것들의 노에마이기도 하기 때문이다 라는 말이다

1094) 그렇다면 그는 앎들(ἐπιςήμαι 988b26)을 노에마 곧 누우스의 작용 결과 얻어진 누우스적인 것으로 보고 있다

1095) 예를들어 [우연적으로 나누어지닌다에 의해서] 나는 만약 어떤 것이 배 그 자체를(αὐτοδιπλασίου 990b32) 나누어 지닌다면 이것은 마찬 가지로 영원(한 배 그 자체를)(ἀϊδίου 990b32) 그러나 우연적으로 (나누어 지닌다는 것을) 말한다 우연적으로 **배에 [그리고] 영원에 있기** 때문이다 990b31-34)

1096) 또한 그것들과 나란한 어떤 것 곧 *여럿에 걸친 하나*(τὸ ἕν ἐπὶ πολλών; 991a2)(499, 503쪽 참조)가 있다고 주장하는데 이(여럿에 걸친 하나)는 [도대체] 무엇인가.....

이데아들을 있는 것들의 원인으로 받아드리는 이데아론 자들의 전제에 따르면 실체들의 이데아 뿐만 아니라 혜태론한 것들의 이데아도 있어야 만한다 혜태론한 것들의 노에마 또는 앎도 실체들의 노에마 또는 앎 처럼 있기 때문이다[1097] 그러나,

에이도스에 관한 의견들에 따르면 만약 에이도스가 나뉘어 지녀진다면 반드시 실체들의 이데아만이 있어야한다는 것이 필연적으로 잇따른다 이 경우 각기 것은 기체에 따르는 것[ 곧 속성]이 아닌(καθ' ὑποκειμένου 990b31) 것 곧 실체를 나누어 지닌다고 말하여지기 때문이다 그것도 그 실체를 우연적으로 나누어 지니는 것이 아니다

바로 이 (우연적으로 나누어 지닌다) 라는 말을 설명하는 부분이 자신 앞에 3격이 오는 있다(에이나이)의 두 번째 쓰임새로 내가 지적한 인용 글월이다

예를들어 어떤 것이 배 자체를 나누어 지닌다면 배 그 자체의 영원함을(ἀϊδίου 990b32) 우연히 그것은 나누어 지닌다고 텔레스는 말한다 그것은 영원(한) 배(倍)에 우연히(συμβεβηκός 990b33) 있기 때문이다 그렇다면,

여기서 그는 배 **자체(αὐτο**διπλασίου 990b32)를 에이도스 또는 이데아로 보고 있음에 틀림없다

감각적인 각기 것과 나란히(παρὰ 1040b31) 있는 소멸하지 않는 것이 바로 실체이다 라고 (에이도스를 말하고 있는) 이데아론 자들이 선언할 수 없었기 때문에 소멸하는 것과 그 에이도스에 있어 동일한 것 곧 그 **자체**(τὸ αὐτὸ 1040b34) 라는 말을 그 소멸하는 것 예를들어 [개별적인] 사람 또는 말에 덧 붙혀 [그] 사람 자체 또는 말 자체라고 말하므로서 소멸하는 것과 그 에이도스에 있어 동일한 것을 겨우 실체로 만들었다 라고 텔레스는 499-500 쪽에서 말하기 때문이다 이렇게 말할 수 있다면,

'배 **자체**'는 실체이다 라고 반드시 말하여져야한다[1098] 따라서,

---

1097) 텔레스는 이데아를 노에시스적인 것으로 파악하고 있다는 것이 여기서 보여진다

1098) 그리고 이 말 그 인용 글월 바로 뒤에 이어지는 로고스에서 확인된다 에이도스를 말하는 자들에 따르면 에이도스가 나뉘어 진다면 반드시 실

이러한 실체의 이데아 만이 있다 라고 에이도스에 관한(περὶ 990b28) 의견을 지닌자는 반드시 말해야 하는데 그 이데아론 자(들)는 실체와 헤태론한 것 곧 실체 아닌 것들의 이데아도 있다 라고 결과적으로 말하는 셈이 되므로 에이도스에 관해 말하고 있는 사람이면 필연적으로 받아드려야 할 것을 오히려 거부하는 셈이된다 그러므로,

그 이데아 론 자(들)은 옳지 못하다(οὐκ ὀρθώς 1040b29)는 것을 주장하는 맥락에서 쓰여진 말[1099]의 뜻을 보충하는 것이 문제의 그 인용 글월이다

우연적으로 나뉘어 지닌다 라는 그 말은 예를들어 어떤 것이 배 자체를 나누어 지닌다면 배 그 자체(실체)의 영원함을 우연히 그것은 나누어 지닌다고 텔레스는 말한다 그것은 영원(한) 배(倍)**에** 우연히 **있**기 때문이다 그러나,

실체를 나누어 지니는 것은 *우연히(κατὰ συμβεβηκός 990b30)* 그 실체를 나누어 지니는 것이 아니므로 만약 실체( 에이도스)가 나누어 지녀진다면 반드시 실체의 이데아 만이 있어야 한다 그러기에,

헤태론한 것들의 이데아도 있다 라고 말하는 셈이 되는 그 이데아 론 자(들)는 옳치 않다 실체의 노에마 또는 앎 뿐만이 아니라 헤태론한 것들의 노에마 또는 앎도 [이들에 따르면] 있을 것이기 때문이다

3격을 앞에 지니는 있다(에이나이)가 속하는 문제의 그 인용 글월은 실체 이외의 헤태론한 것의 이데아를 이데아론 자들이 결과적으로 받아드리게 되는 원인을 말하는 것이 아니다 오히려 그 원인은 부분이다[1100] 문제의 그 인용 글월은 무엇 때문에(왜) 반드시 실체의 이데아 만이 있어야

---

체의 이데아 만이 있어야한다 라고 말하여지기 때문이다

1099) 만약 에이도스가 나뉘어 지녀 진다면 실체의 이데아 만이 반드시 있어야 한다 기체의 속성이 아닌 것 곧 실체(에이도스)를 나누어 지니는 각기 것이 그 실체를 **우연적으로 나누어 지니는** 것이 아니기 때문이다 에서의 우연적으로 나누어 지니는 이라는 말

하는가에 대해 말하기 때문이다

이렇게 말하는 과정에서 텔레스는 우연히 어떤 것**에** *있다* 라는 말은 우연히 어떤 것**을** *나누어 지니다* 이다 라고 말하게 되는 셈인데.....[1101] 다음으로,

1007a20-29에서는 있다 앞 뒤에 3 격이 번갈아 나타난다

" 그래서 이렇게 말하는 자들은[1102]실체 와 있어지고 있는 그

---

1100) 있는 모든 것들의 원인 으로서의 이데아를 말하는 자들이므로 그 전제에 따르면 실체(가장 먼저 있는 것)의 이데아 뿐만 아니라 헤태론한 것의 이데아도 있게 될 것이다 실체 뿐 만이 아니라 헤태론한 것의 앎 또는 노에마 하나도 있을 것이기 때문이다 그렇다면,

텔레스가 여기서 이데아를 노에마로 본 것 같다

1101) 각기 것이 이데아를 나누어 지니다에서 처럼 이데아에 적용될 경우 나누어 지니다(μετέχειν 990b31, 1079b25, 관여(關與)하다) 라는 말은 단지 시적인 비유(메타포라, 1079b26)일 뿐 어떤 프라그마를 가리키지 않는다 라고 라고 텔레스는 말한다는 점에 유의하라 그럼에도,

비록 부정적(否定的)으로 쓰긴해도 그는 나누어 지닌다 라는 말을 정의에 대해 말하면서 쓴다 사람의 정의 라고 말할 수 있는 두 발 생물의 경우 류(생물)이 차이(두 발)를 나누어 지니는 것은 아니다 라고 말하기 때문이다(440쪽)

텔레스는 나누어 지니다 라는 말 대신에 속하다(ὑπάρχει 1041a23) 라는 말을 쓰는 것이 아닐까(694쪽) 어떤 것에 속하다는 어떤 것에 있다 라고 그리고 어떤 것을 나누어 지니다는 어떤 것에 있다이기 라고 말하고 있기 때문이다

1102) 감마 편 4 장에 중간 부분에 속하는 이 인용 글월은 696 - 699 쪽에 주어진 4 장 앞 부분에 속하는 인용 글월에 비록 그 중간 부분은 생략 됐긴 해도 이어진다 그리고,

이렇게 말하는 자들은 701 쪽에 나타나는 것 처럼 텔레스의 앎의 아

무엇을 전체적으로 염두에 두지 않는다(ἀναιρούσιν 1007a20) 모든 것은 반드시 우연적인 것들이며(συμβεβηκός a21-22) 그리고 *사람***에** *있음* 또는 *생물***에** *있음* 과 같은 그런 것은 있지 않다 라고 그들은 주장하기 때문이다

*사람***에** *있음* 과 같은 그런 어떤 것이 만약 있다면 이( 사람에 있음)은 그 부정(ἀποφάσεις a25)인 '*사람 아님***에** *있음*' 또는 '*있지 않음 사람***에**'이 아니기 때문이다 가리켜지고 있었던 것은(ἦν a25) 하나이며 그리고 (가리켜지고 있었던) 이것은 어떤 것의 실체 였으므로 [그렇다] (어떤 것의) 실체를 가리킨다(σημαίνειν a26)는 것은 '*있음 그 어떤 것***에**'인 것과 알론한 것이 아니다[1103]그런데,

만약 '그 사람에 있음'이 '사람 아닌 (것)에 있음' 또는 '있지 않음 사람에'라면 알론한 것일 것이다 (1007a20-29) 따라서,

어떤 것의 그러한 로고스도 있지 않다 그러나 모든 것은 우연히(κατὰ συμβεβηκός 1007a31) (있다) 라고 그들(우리의 반대자들)은 말할 것임에 틀림없다 여기서는 실체 와 우연(속성)이 분리될 것이기

---

르케애를 거부하는 자들이다

1103) 어떤 것에 있음은 그 어떤 것의 실체 이외의 알론한 것을 가리키는 것이 아니다 라고 의역(意譯)하는 것이 나을 성 싶다 696쪽에서 이미 주어진 다음과 같은 인용 글월을 참조하시오

" 첫 번째로 그렇다면 있음 과 있지 않음(의) 이름은 [규정된] 이것을 가리키며 그래서 모든 것[1)]이 그러면서도 그렇지 않지는 않을 것이다는 최소한도 진실이다 나아가서,

사람이 하나를 가리킨다면 이 (τούτο, 1006a31, 사람)을 두 발 생물[1)]이라고 해 보자 나는 하나는 이것(τούτο, 1006a32)을 가리킨다고 말한다 만약 이것이 사람이라면 [그런데] 사람인 것(τι ἄνθρωπος, 1006a33, 어떤 사람)을 가리킬 것라면 이것은 *사람***에** *있음*일 것이다 "

'사람에 있음'은 '이 (사람인) 것 하나' 로서 이 인용 글월에서 나타나며 이것은 있음의 이름에 의해서 가리켜 진다

때문이다 [예를들어] 희더라도 (사람은) 바로 그(ὅπερ 1007a33) 흰이 아니므로 흰은 사람**에** 우연(적인 것)이기 때문이다 (1007a20-33)"

어떤 것**에** 있음은 [그 어떤 것의] 실체 곧 [어떤 것에] 있어지고 있는 그 무엇을 가리킨다가 위 인용 글월에서 말하여진다

텔레스가 말하는 앎의 아르케애(695쪽, 1005b19-20)를 거부하는 자들은 이러한 실체를 아예 염두에 두지도 않은채 모든 것은 우연한 것들이 라고 말하는 자들로서 이들은 사람 또는 생물에 있음과 같은 그러한 것은 있지 않다 라고 주장한다 그런데,

만약 사람에 있음과 같은 그런 것이 있다면 이것은 사람 아닌 것에 있음 또는 사람에 있지 않음은 아닐 것이다 사람에 있음은 하나를 가리키며 가리켜 지고 있는 것은 실체이고 실체는 어떤 것에 있음과 알론한 것이 아니기 때문이다 그러나,

사람에 있음이 사람 아닌 것에 있음 또는 사람에 있지 않음이라면 알론할 것일 것이다 따라서,

어떤 것에 있음을 염두에 두지 않는 자들은 어떤 것의 [하나 뿐인] 로고스(정의) 또한 있지 않으며 모든 것은 우연적인 것이다 라고 말할 것임에 틀림없다 희더라고 사람은 바로 그 흰이 아니므로 흰은 사람에 우연적인 것이어서 이들에게 있어서는 우연적인 것 과 실체가 분리될 것이기 때문이다

이러한 그의 말에 따르면 *어떤 것***에** *있음*은 그 어떤 것의 실체를 가리킨다 어떤 것에 있음이 가리키고 있는 것은 하나이며 그것은 어떤 것의 실체이기 때문이다 그렇다면,

각기 것**에** 있는 것은 각기 것의 실체이며 각기 것의 실체가 각기 것**에** 있다는 말이고 그리고 각기 것에 있는 그 실체는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇이라는 말인데.....다음으로,

있다 앞에 3 격은 형이상학 감마 편 1 장 981a20에도 나타난다

" 실천(τὸ πράττειν 981a13)과 관련해서 볼 때 경험(ἐμπειρία a13)은 어떤 측면에서도 기교와 차이나지 않는다[1104]경험에 익숙한(ὁρώμεν a14) (사람은) 경험 없이 로고스를 지니는 사람 보다 오히려 더 성공한다 그 원인은 한 편으로 *경험*은 각기 것들의 인식(γνώσις a16)인 반면에 다른 한 편으로 *기교*는 보편자들의 (인식이며) *실천 과 생성*은 모두 각기 것과 연관된 것이기 때문이다

우연히 (사람을 치료하는 것을) 제외하고는 치료하는 자[ 의사(醫師)]는 사람을 치료하는 것이 아니라 마찬 가지로 우연적으로(συμβέβηκε 981a20) *사람***에** *있음*[인 것]인 칼리아스 또는 소크라테애스 또는 이렇게 말하여지는 알론한 어떤 자를 (치료하기) 때문이다 (981a12-20) "

이 인용 글월은 형이상학 (큰) 알파 편 첫 장 중간 부분에 속한다 (큰) 알파는 생물들이 생성되면서 자연스레 지니는 감각들 가운데 무엇 보다 **보는 것**(τὸ ὁράν 980a25)이 즐겁기 때문에 '모든 사람은 자연스레 [알아] 보려한다' 라는 로고스로 시작한다 라는 것은 이미 722쪽에서 지적되었다 그리고,

우리는(ἡμάς 980a26) 많은 차이를 분명하게(δηλοί 980a27) 하는 눈을 통해서 대부분 **인식**하며 이러한 시각을 포함한 여러 감각들로부터 **기억**이(μνήμη 980a29) 생성되고 이러한 기억으로부터 **경험(**ἐμπειρία 980b28)이 사람에게 생성된다 동일한 프라그마에 관한 여러 기억들이 단일한 경험을 위한 뒤나뮈스(힘)을 생산해 내기 때문이다 그런데,

사람 이외의 생물[1105]은 심상(ταίς φαντασίαις 980b26, 心想) 과 기억에 의해서 살며 경험을 단지 적게 나누어 지니는 반면에 사람 이라는 류는 **기교** 와 **논증**에 의해서도(τέχνῃ καὶ λογισμοίς 980b28)산다

**기교** 와 **앎**은 **경험**을 통해서 사람에게 온다 한 편으로 경험은 기교를 생산하는 반면에 다른 한 편으로 무 경험(ἀπειρία 981a5)은 기회( τύχην,

---

1104) 기교 보다 열등한 것이 아니다 라고 로스는 옮긴다 이러한 옮김은 맘에 든다(689쪽)

1105) 사람 이외의 생물들도 감각을 나누어 지니며 그리고 감각 또는 논리가 모든 심상이다 라는 710 쪽을 참조하시오

981a5, 幾回)(를 생산할 것이기 때문이다) **경험**에 의해 얻어진 많은 노에마들[1106]로부터 같은 것들에 관한 하나의 보편적인 전제(ὑπόληψις 981a7)가 생성될 때 마다 **기교**는 생성한다

*실천*[1107]에 있어서의 경험은 기교와 차이나지 않는다 오히려 경험에 익숙한 사람이 경험 없이 로고스만을 지니는 사람 보다 실천에 있어서는 더 성공한다 **경험**은 각기 것들의 인식인 반면 기교는 보편자들의 인식인데 실천 과 생성은 모두 각기 것과 연관되는 것이기 때문이다 예를들어,

우연히를 제외하면 치료하는 의사는 사람을 치료하는 것이 아니라 *사람에 있음*인 것 곧 칼리아스 또는 소크라테애스 등을 치료한다 따라서,

예를들어 사람 3격과 더불어 쓰인 있음은 여기서 보자면 사람 각자 곧 칼리아스 또는 소크라테애스 같은 개별적인 사람을 가리킨다고 볼 수 있으면 3격과 더불어 쓰인 있음은 바로 그 3격 각각 곧 개별적인 3격을 가리킨다 라고도 볼 수 있으리라

바로 이 점을 3격과 더불어 쓰인 있음은 실체를(τὸ οὐσίαν 1007a26) 곧 있어지고 있는 그 무엇을 가리킨다는 733쪽과 연결시켜 보라 그러면,

약간은 이상한 듯한 어긋남을 발견할 수 있으리라 여기서는 각기 것(καθ' ἕκαςόν 981a16)이 3격과 더불은 있음인 반면에 저기서는 실체 곧(καὶ) 있어지고 있는 그 무엇이 3격과 더불은 있음이기 때문이며 나아가서,

만약 사람에 있음이 실체라면(733쪽) 그리고 사람에 있음이 각기 사람 예를들어 소크라테애스라면(735쪽) 실체는 소크라테애스 곧 사람인 것(범주들 166쪽, 어떤 사람)이라고 말해져야 하는데 실체(307쪽)에 순수하게 그리고 첫 번째로 속하는 것은 사람인 것이 아니라 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάςῳ, 1029b20-21, 305,323쪽)이기 때문이다 결국,

---

1106) 노에마 와 전제에 관해서는 729쪽을 참조하시오

1107) 실천(ἡ πράξις 1048b23)은 끝(목적)이 속해 있는 움직임 이라고 말하는 597쪽을 참조하시오

어떤 곳에 따르면 각기 것(예를들어 소크라테애스)이 실체인 반면 어떤 곳에 따르면 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 곧 에이도스(예를들어 소크라테애스에 있어지고 있는 그 무엇 으로서의 사람)가 실체인 셈이된다 그런데,

제 1 실체는 사람인 것(166)이며 제 2 실체는 사람 (에이도스, 166, 種)또는 생물(類, 168)이다 라고 그래서 사람인 것이 **첫 번째로(πρώτως 1030a29-30)** 주로 말하여지는 실체 라고 텔레스는 범주들에서 말하는 반면에 형이상학 제애타 편에서 텔레스는 있어지고 있는 그 무엇 곧 에이도스가 **첫 번째로(πρώτως 2a11)** 그리고 순수하게(307) 실체에 속한다 라고 말한다 그렇다면,

비록 실체 와 있어지고 있는 그 무엇이 여러 가지로 말하여진다(289, 294, 306) 손 치더라도 그 첫 번째로 말하여지는 것이 이렇게 서로 달라서야 어찌 일관성 있는 강의라고 말 할 수 있을 것인가[1108] 그러나,

꼭 그렇게 만 말할 수는 없을 것 같다 289 쪽에서 말하여지고 있는 것 처럼 로고스 또는 인식 또는 시간에 있어서 첫 번째 라고 말하여지는 등 첫 번째도 역시 여러 가지로 말하여지기 때문이다 ..... 다음으로,

앞에 3격을 지니는 있다는 1029b14-15에도 나온다

> " 당신 *자체가*(κατὰ *σαυτὸν* 1029b15) 음악은 아니므로 **당신에 있음**은 **음악에 있음**이 아니기 때문에 *그 자체(καθ'αὐτό*[1109] 1029b14)

---

1108) 이와 관련된 나의 번민은 286-287쪽에도 나와있다

1109) αὐτό(자체, self, 1029b14, 하우토) 와 αὐτό(그것 또는 동일한 것, it or same, 1040b34, 아우토)은 두 사람에 있어 두루 쓰여지면서 나를 골치 아프게한다

문법적으로 보면 하우토는 재귀 대명사 단수 중성 4격인 반면 아우토는 인칭 대명사3인칭 단수 중성 1격 과 4격이나 이 둘은 자신들이 속한 문맥에서 고유한 뜻을 지닌채 - 특히 텔레스(500쪽)와 더불어- 두루 쓰이는데

라고 말하여지는 것은 있어지고 있는 그 무엇 각각이다 라고 우리 먼저 그것( 있어지고 있는 그 무엇)에 관해 논리적으로(λογικώς 1029b13)말해 보도록 하자 따라서 [예를들어] 당신 자체 (라고 말하여지는 것이 있어지고 있는 그 무엇 각각 이다) (1029b12-16)"

제애타 편 4 장 앞 부분에 속하는 이 인용 글월은 그 당시 *실체*라고 말하여지는 것들 가운데 *기체*에 대해 말하고 난 후 그 다음으로 *있어지고 있는 그 무엇*에 대해 말하기 시작하는 맥락에 속한다 그에 따르면,

있어지고 있는 그 무엇 각각은 그 자체 라고 말하여진다 당신**에 있음**은 음악**에 있음**이 아니기 때문이다 당신 자체는 음악이 아니므로( [그렇다] 따라서,

당신 자체가 음악은 아니므로 음악에 있음은 당신에 있음이 아니기 때문에 있어지고 있는 그 무엇 각각은 그 자체 라고 말하여진다 라고 그는 말하는데,

그의 말은 무엇을 건너 뛰어 버린 것 같다 있어지고 있는 그 무엇 각각이 그 자체인 원인은 그에 따르면 ㉠당신 자체가 음악은 아니므로(γάρ 1029b15) ㉡음악에 있음은 당신에 있음이 아니기 때문이다(γάρ 1029b14) 그렇다면,

당신에 *있는* 것(*있음*) 과 음악에 있는 것(있음)이 동일한 것이 아니라는 것이 ㉢있어지고 *있는* 그 무엇은 그 자체 라고 말하여지는 것이라는 것을 직접적으로 받혀 주어야 할 것이다 그러나 ㉢에 직접 걸리는 것은 ㉠의 γάρ가 아니라 ㉡의 γάρ이며 설령 간접적으로 ㉠의 γάρ가 ㉢에 걸린다고 해도 그 자체란 있어지고 있는 그 무엇이라는 것의 직접적인 원인이 ㉠일 수는 없으므로 이러한 그의 로고스는 어떤 전제가 빠져있는 듯하다 내가 보기에는,

㉣있어지고 있는 그 무엇은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로 실체에 속하며(307) 그리고 ㉤어떤 것에 있는 것(있음)은 실체 이외의 알론한 것을 가리키지 않는다(733)라는 전제가 빠져 있는 듯하다 따라서,

---

혹간 그 뜻을 분별하기 어려운 경우가 있기 때문이다(42, 77, 304, 500, 628, 730.....)

당신 자체가 음악은 아니므로 음악**에 있음**은 당신**에 있음**이 아니기 때문에 있어지고 있는 그 무엇 각각은 그 자체 라고 말하여진다 있어지고 있는 그 무엇은 순수하게 첫 번째 실체 이며 실체란 어떤 것**에** *(있어지고)* **있는 것(있음)** 이외의 알론한 그 어떤 것도 아니기 때문이다(733쪽) 라고 그의 말을 연이어 보므로서 3격을 앞에 지니는 있다 라는 말이 가리키고 있는 것을 선명하게 볼 수 있을 것 같다 그리고,

여기에 나타나는 음악에 있음 과 당신에 있음은 이미 726 쪽에서 말하여진 배에 있음 과 둘에 있음 처럼 음악 과 당신은 그 있음에 있어서 하나가 아니다 라고 읽혀질 수 있을 것 같다 물론 동일한 맥락에 이 두 쌍이 있는 것은 아니지만 말이다 나아가서,

당신 자체는 음악이 아니므로 음악에 있음이 당신에 있음은 아니기 때문에 있어지고 있는 그 무엇 각각은 그 자체로 (있는 것)이다 라고 말했다고 해서 모든 것을 다 말한 것은 아니다 더 말해져야 할 무엇이 있다 이 무엇에 대해 말하는 1029b16-1030a2에서 3격이 에이나이(있다) 앞 뒤에 - 주로 앞에 - 붙어 나타난다 그리고,

이러한 나타남은 결정적으로 중요하다

> " 실로 이것이[1110] 모든 것은 아니다 표면**에 있음**은 흼**에 있음**이 아니므로 흼 표면과 같은 그런 것은 자체( καθ'αὐτὸ 1029b16) (라고 말하여지는) 것이 아니기 때문이다 그러나 [이] 양자로부터 이루어진 흰 표면**에 있음**도 ( 자체 라고 말하여지는 것)이 아니다 무엇 때문인가 그것(자체)[1111]가 반복되기(πρόσεστιν αὐτὸ 1029b19) 때문이

---

1110) 있어지고 있는 그 무엇 각각은 그 자체라고 말하여지는 것이라고 있어지고 있는 그 무엇에 관해 우리들이 논리적으로(λογικώς 1029b13) 말하는 것

1111) 흰 표면**에 있음**의 경우에는 표면 그 자체가 흼 그 **자체**에 또는 흼 그 자체가 표면 그 자체에 더해지므로 ' 그것(자체) '가 중복된다는 말일 것이다 그렇다면,

' 어떤 것에 있음'은 '어떤 것 그 자체'이다 라고 말하여 질 수 있을

다 따라서(ἄρα 1029b19),

그것(자체 αὐτό 1029b20)를 말하고 있을 때 그것(αὐτό, 1029b20, 자체)는 로고스 안에 주어지지 않는(ἐνέςαι 1029b20) 이러한 것이 *각기 것*에 **있어지고 있는 그 무엇**의 로고스이다 그래서(ὥςε 1029b21),

만약 *흰 표면*에 **있음**이 '*표면*에 **있음** *부드러움*에' 이라면 흼에( 있음) 과 부드러움에 있음은 동일한 것이고 하나이다 그런데,

예를들어 질 과 량 과 시간 과 장소 와 움직임 등 *각기 것*에 상응하는(ὑποκείμενον 1029b24) 어떤 것이 있으므로 알론한 범주들에 따른 복합들도 마찬가지로 있기 때문에 우리들은 이러한 *각기 것(들)*에[1112] **있어지고 있는 그 무엇**의 로고스가 있는지를 조사해야 하며 마찬 가지로 예를들어 흼에 사람으로(ἀνθρώπω 1029b27) 있어지는 그 무엇이 흰에 사람에 (속하는 가를 조사하는 것 처럼) 있어지고 있는 그 무엇이 그러한 (복합)들에도 속하는(ὑπάρχει 1029b26)가를 마찬 가지로 (우리는 조사해야한다) 자,

그러한 (복합)을 외투[1113] 라고 이름해 보자 *외투*에 **있음(있는**

---

것 같다 흰 표면에 있음은 흼에 있음 과 표면에 있음 이 양자로부터 이루어진 것일 것이기 때문이다 그리고,

1029b19에 나타난 그것(αὐτό)은 자체( αὐτὸ 1029b16)를 가리킬까 아니면 알론한 것을 가리킬까 자체를 가리키는 것으로 나는 잠정적으로 보았다(737쪽 각주 1110 번을 참조 하시오) 하우토 와 아우토 모두를 자체라고 말해도 별 문제가 없을 것 같다

1112) ' ἑκάςῳ (각기 것에 1029b26,24,21) '가 무엇을 가리키는지가 선명하지 않다 범주들 각각(1029b24)을 가리키는 것 같기도 하고 이러한 각기 범주들로 이루어진 복합들 각각(1029b26)을 가리키는 것 같기도 하고 소크라테애스와 같은 개별자 각각(1029b21)을 가리키는 것 같기도 하기 때문이다

각기 것에 대해서는 287 쪽을 참조하라

1113) 외투는 여러 카테애고리아이들이 함께 뒤 섞인 것일 것이다 그는 흰 질을 지닌 외투를 여기서 말하고 있다

**것)**은 무엇인가 이것은 그 자체(로 있는 것) 이라고 말하여지는 것이 아니다 그 자체(로 있지) 않는 것은 [다음] 두 가지로 말하여진다

이( 그 자체로 있지 않은)것은 한 편으로 덧 붙임(προσθέσεως 1029b30)으로부터 [오는] 것이며 다른 한 편으로 그렇지 않은 것 [곧 빠트림으로부터 오는 것]이다 한 편으로 예를들어 흼**에 있음(있는 것)**을 정의하는데 흰 사람의 로고스를 말하는 것 처럼 정의되는 그것(αὐτὸ, b31, 동일한 것)이 알론한 것에 덧 붙혀지기 때문이며 다른 한 편으로 정의되는 그것에 알론한 것이 (덧 붙혀지기 때문이다) 예를들어 외투가 흰 사람을 가리킨다면 흰 사람은 한 편으로 희지만 있어지고 있는 무엇은 흼**에 있음(있는 것)**이 아니라 외투**에 있음(있는 것)** 이므로 외투를 흼으로서 정의하는 것이기 때문이다 (1029b16-1030a3)
"

라는 인용 글월은 당신에 있어지고 있는 그 무엇은 당신 자체(αὐτό 1029b14)라고 말하는 글월(1029b12-16)에 이어지는 글월이다

[모든] 있어지고 있는 그 무엇은 그 자체로 있는 것 이라는 것을 말하기 위해서 그는 ' ....**에 있음** ' 이라는 말을 거기서 끌어 들인다 당신에 있음은 움악에 있음이 아닌 것은 당신 **자체**가 음악은 아니기 때문이다 라고 그는 말하고 있기 때문이다 따라서 거기 글월에 따르면 당신 자체가 음악은 아니므로 당신에 있음 과 음악에 있음은 하나가 아니기 때문에 있어지고 있는 그 무엇 각각은 스스로( 또는 그 자체로) 있는 것이라고 말하여진다

이렇게 말하는 인용 글월에 이어지는 여기 인용 글월은 있어지고 있는 그 무엇은 그 자체로 있는 것이다 라고 말하는 것이 모든 것은(πάν 1029b16) 아니다 라는 말로 시작한다 이와 관련해서 말해져야 할 것이 더 있다 라는 말이다

흰 표면 같은 것은 그 자체로 있는 것이 아니다 *표면*에 **있음**은 *흼*에 **있음**이 아니기 때문이다 아울러 이 양자로 이루어진 *흰 표면*에 **있음( 있는 것)** 역시 그 자체 라고 말하여지는 것이 아니다 자체가 반복되기 때문이다 그리고,

그 자체(곧 있어지고 있는 그 무엇)의 로고스에는 그 자체를 말하고 있음에도 불구하고 그 자체가 주어지지 않는다 그런데,

질 과 량 과 시간 과 장소 와 움직임 등의 알론한 각 범주들이 섞인 것들(σύνθετα 1029b23, 예를들어 외투 ἱμάτιον 1029b28)에 있어지고 있는 그 무엇의 로고스도 있으며 또한 있어지고 있는 그 무엇이 흼**에** 사람**에** 속하는 것 처럼 섞인 그러한 것들**에**도 있어지고 있는 그 무엇이 속하는가에 대해서도 조사해야한다

외투 라는 이름을 지닌 것을 살펴보자

외투**에 있음(있는 것)**은 무엇인가 외투에 있는 것(있음)은 그 자체 있다 라고 말하여지는 것이 아니다 그 자체가 아닌 것(τὸ οὐ καθ' αὑτὸ 1029b29)은 덧 붙혀진 것 과 그렇지 않는 것 등 두 가지로 말하여지는데 외투는 이 두 가지 가운데 하나이기 때문이다 첫째,

[외투 입은] 흰 [사람의] 외투를 가리킨다고 해 보자 이 경우 외투 입은  흰 사람은 희지만 있어지고 있는 그 무엇은 흼에 있음이 아니라 외투에 있음이므로 외투를 흼으로서 정의하는 셈이 될 것이다 이렇게 정의할 때에는 정의되는 것(외투)에 알론한 것(흼)이 덧 붙혀지게 된다 그러나 덧 붙혀진 그러한 것은 그 자체로 있음(있는 것)이 아니다 둘째,

정의되는 것이 알론한 것에 덧 붙혀지는 그 알론한 것도 그 자체(로 있음)이 아니다 예를들어 [흰 사람의] 흼에 있는 것(있음)을 정의하려 한다면 흰 사람의 로고스를 말해야 할 것인데 이 경우 정의 되는 것(흼)에 알론한 것(사람)이 덧 붙혀지기 때문이다 이 처럼 알론한 것이 자신에 덧 붙혀진 것 역시 그 자체가 아니다 그렇다면,

각기 것 자체는 각기 것에(ἑκάςῳ 1029b21) 있어지고 있는 그 무엇이지 그 각기 것이 아니다 각기 것이 각기 것의 자체일 수 없다는 말이다 예를들어 당신[1114]은 당신 자체가 아니다 당신 자체는 당신에(게) 있어지고

---

1114) 당신(τὸ σὺ)을 각기 것(τὸ ἕκαστος)으로 텔레스는 본 것 같다 다시 말해 이 인칭 대명사 당신을 소크라테애스 등의 각기 것으로 보았다는 말이다

있는 그 무엇(사람)이다 나아가서,

텔레스에 따르면 그 자체에 대해 말하는 로고스에는 그 자체가 주어지지 않는다 따라서 당신 자체에 대해 말하는 로고스에는 당신 자체가 주어지지 않으므로 그 자체(있어지고 있는 그 무엇)의 로고스에는 곧 정의에는 그 자체가 [들어 있지] 않다 단지 그러한 정의는 말(로고스) 또는 논리적(λογικώς 1041a28, 507쪽, 539쪽)일 뿐이다 그런데,

정의에서 말하여지는 것은 무엇이든지 여럿이 아니라 하나(ἕν 1037b24, 415쪽)이다 그리고,

어떤 것 예를들어 흼 과 부드러움이 하나이고 동일한 것(τὸ αὐτὸ καὶ ἕν 1029b22)이라면 흰 표면**에 있음**이 부드러운 표면**에 있음**일 것이다 그러나,

여러 범주들로 이루어진 복합적인 각기 것의 그 자체( 각기 것**에 있어지고 있는 그 무엇**)의 로고스(정의)는 있지 않을 뿐 더러 복합적인 각기 것**에 있음(있는 것)** 역시 그 자체(로 있는 것)이 아니므로 흰 표면 또는 외투 또는 부드러운 표면의 정의(로고스)는 있지 않다 덧 붙혀져 정의 되거나 엉뚱한 알로한 것이 정의되기 때문이다

이제 까지 말하여진 것으로부터 나는 어떤 것**에 있음**은 어떤 것**에 무엇으로 있어지고 있음** 이라는 것 다시 말해 ‘ 무엇으로 있어지고 ’ 라는 말이 어떤 것**에** 있음의 어떤 것에 와 있음 사이에 들어간다는 것 그리고 이 어떤 것은 복합적인 것이 아니라 각기 것이라는 것 그리고 각기 것에 (무엇으로 있어지고) 있는 것(있음) 또는 각기 것에 (있어지고) 있는 그 무엇은 에이도스 라는 것을 이끌어 낸다 이어서,

있음의 앞 뒤에 오는 3격은 각기 것 곧 제 1 실체 라는 것 그것도 제 1 실체 가운데서도 범주들에서 말하여지는 제 1 실체이지 형이상학 제애타 편에서 첫 번째로 실체에 속하는 것이라고 말하여지는 제 1 실체는 아니라는 것을 나는 말한다 나아가서,

이러한 제 1 실체에 있어지고 있는 그 무엇은 범주들에서는 제 2 실체(737쪽) 라고 말하여지지만 형이상학에서는 첫 번째로 그리고 순수하게 실체에 속한다 라고 말하여지는(307쪽) 그러한 에이도스 라는 것 그리고 바

로 이 에이도스가 있음의 원인 또는 질료의 원인 이라고 텔레스는 말한다는 것을 나는 말한다[1115]따라서,

있음 앞 뒤의 3 격은 각기 것을 나타낸다 라고 나는 말한다 또,

있음 앞의 3 격은 1031a21에서도 나타난다

" (각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것이(ἕκαςον 1031a15) 동일한 것인지 또는 헤태론한 것인지를 먼저 조사해 보아야 한다 실체에 관한 조사에서 쓸모있기 때문이다 각기 것은 자신의(ἑαυτού a18) 실체와 알론한 것이 아닌 것 처럼 여겨지고 있으며 각기 것의(ἑκάςου a18) 실체는 (각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇이라고 말하여지므로 [쓸모 있다]

우연히 (있는 것) 이라고 말하여지는 것들의 경우에는 헤태론할 것 처럼 여겨진다 예를들어 *흰 사람*은 *흰 사람***에 있음**과 헤태론한 것 처럼 말이다 만약 동일하다(τὸ αὐτὸ a21)면 사람**에 있음** 과 흰 사람**에**가 동일할 것이기 때문이다 말해지다시피 사람 과 흰 사람이 동일할 것이어서 흰 사람**에** 와 사람**에**가 동일할 것이므로 [그렇다]

또한,

우연적인 것들의 경우에는 반드시 동일한 것이 아니다[1116] 그렇듯 그 극단들이(τὰ ἄκρα 1031a25) 동일한 것들이 되지 않기 때문이다 예를들어 흼**에 있음** 과 음악**에 있음** 처럼 그 극단들이 우연히 동

---

1115) 따라서,

있음이 문제 삼아진다기 보다는 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 곧 있음의 원인 곧 에이도스 곧 가장 먼저 있는 것이 여기서 문제 삼아진다면 내 학위 논문을 위해 지금 내가 말하는 것들은 지금의 내 학위 논문과 무관한 것이란 말인가 아니다,

에이도스 역시 있음 그것도 가장 먼저 있는 것이기 때문이다

1116) ' οὐκ ἀνάγκη (1031a24) '를 '반드시 .....인 것은 아니다' 라고 부분 부정으로 볼 필요는 없을 것 같다 그러나 그렇다고 단언할 수는 없을 것 같고....

이러한 맥락에 대해서는 324쪽 이후를 보시오

일하게 될 것이다 라고 여겨질 것 같으나 [실은 그렇게] 여겨지지 않기 때문이다 (1031a15-28) ”

예를들어 흰 사람**에 있음**은 흰 사람과 헤태론하며 흼**에 있음** 과 음악**에 있음**의 극단들(흼 과 음악)은 동일하지 않다[1117]는 것을 보아 우연적인 각기 것**에** 있어지고 **있는** 그 무엇은 그 각기 것과 동일하지 않다는 것을 알 수 있다 라고 텔레스는 이 인용 글월에서 말하고 있다 따라서,

3격에 이어지는 여기에서의 있음(εἶναι 1031a21, 27, 28)은 문제의 그 3격들이 동일하지(ταὐτά 1031a25) 않고 헤테론하다는 것을 보여주기 위해 쓰였다[1118] 그렇다면,

있음은 동일(성)의 척도라고 말하여질 수 있으리라 그렇다고 해서 에이나이(있음)는 동일(성)을 뜻한다 라고 말하여질 수 있을까 글세,

그렇다 라고 말하기도 아니 그렇다 라고 말하기도 어렵다 어쨌든,

우연적인 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇은 그 우연적인 것과 동일하지 않는 헤태론한 것이다 라고 말하는 가운데 쓰여지는 3격을 앞 또는 뒤에 지닌 있음이 자체적으로 또는 스스로 (있는) 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇은 그 스스로 (있는) 것과 동일하다 라고 이어 말하는 가운데서도 쓰여진다

---

1117) 무엇 때문에 동일하지 않는가 우선,

동일하다면 사람**에 있음** 과 흰 사람**에**가 동일할 것이다 흰 사람 과 사람은 동일할 것이어서 사람**에** 와 흰 사람**에** 역시 동일할 것이기 때문이며 그 다음으로,

동일하다면 [흰 사람**에 있음** 과 흰 사람이 그리고 음악(적인) 사람 과 음악(적인) 사람**에 있음**이 동일할 것이고 흰 사람 과 사람이 그리고 음악적인 사람 과 사람이 동일할 것이며 흼 과 음악 이 양자는 모두 사람에 속하기 때문에] 흼**에 있음** 과 음악**에 있음**의 그 극단들(흼 과 사람)이 필연적은 아니더라도 우연적으로는 동일하게 여겨질 수 있을 것이나 실은 우연적으로도 흼 과 사람은 동일한 것이 아니기 때문이다

1118) 이러한 쓰임새는 제에타 편에 두루 나타난다

“ 그런데,

그 자체로(καθ'αὑτὰ 1031a28) (있는 것) 이라고 말하여지는 것들의 경우에는 동일할까 예를들어 [자신들] 보다 앞서는 헤태론한 자연도 헤테론한 실체도 있지 않는 어떠한 (것)실체가 있다면 [말이다] 이러한 어떤 것(τινες a31)을 어떤 사람들은 이데아들이라고 주장한다

만약 선한 그것이( αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν a32) 선**에 있음**과 그리고 생명(ζῷον a32)(그)것이 생명**에 (있음)**과 그리고 있는 (그)것(τὸ ὄν 1031b1)이 있는 것**에** (τὸ ὄντι 1031a32)(**있음**, εἶναι)과 헤태론하다면 말하여진 것들과 나란히 더 앞선 실체들인 그러한 실체들 과 자연들과 이데아들이 있을 것이기 - 만약 있어지고 있는 그 무엇이 실체들이라면 말이다 - 때문이며 그리고,

[보다 앞선 실체들 과 늦은 실체들이] 서로 단절된다 - 단절된다(τὸ ἀπολελύσθαι 1031b4-5)에 의해서 나는 '**있음 선에**'(τὸ εἶναι ἀγαθῷ, b5, 선**에 있음**)이 선한 그것**에**(τῷ ἀγαθῷ αὐτῷ b5) 속하지 않거나 또는 이것(선한 그것)**에** 선한 있음(τὸ εἶναι ἀγαθόν[1119] 1031a6)이 (속하지 않는다면)을 말한다 - 면 한 편으로 *없*이 있지 않을 것이고 다른 한 편으로 *있는 것*들이 있지 않을 것이기 때문이다 왜냐하면

---

1119) 형용사 ἀγαθὸν(아가돈)이 관사를 지니지 않았으므로 서술용법 - 문제의 명사의 술어(術語)로 쓰이는 형용사의 용법 - 으로 그 형용사 아가돈(좋은)을 옮겨 있음은 선이다 또는 있음은 선하다 라고 옮겨야 할 것 같으나 오히려 한정용법 - 형용사가 관사를 지녔을 경우 문제의 명사를 수식하는 용법 - 으로 보아 선한 있음으로 옮기는 것이 그 로고스(문장)의 구조 상 더 나을 것 같다 그 문장의 술어인 ὑπάρχει (1031b5, 속하다)가 생략된 것이 분명하기 때문이며 만약 아가돈(선한)을 술어적으로 해석하면 한 문장에 술어가 두 개인 셈이 될 것이기 때문이다 따라서,

여기서도 나는 에이나이를 이다 와 있다로 날카롭게 구분하기 어렵다는 것을 본다 오히려 이다(계사(繫辭) 또는 동일성?)라고 옮기지 않는 것이 더 나을 성 싶다

각기 것**에** 있어지고 있는 그 무엇을 인식할 때에만 저 각기 것의 앎이 있으며 그리고 선의 경우 와 알론한 경우도 이와 같으므로 [그렇다] 따라서,

선이 선**에 '있지'** 않다면 있는 것이 있는 것**에 ('있지')** 않고 하나가 하나**에 ('있지')**않다 (각기 것에) 있어지고 있는 그 무엇 모두 이와 같고 따라서 있는 것이 있는 것**에 ('있지')** 않다면 알론한 것들의 어떤 것도 [있지 않을 것이다] 나아가서,

선(한 것)**에 있음**이(εἶναι 1031b11) [자신에] 속하지 않은 것은 선이 아니다 그래서,

선**에 있음** 과 선한 것은 반드시 하나이며 아름다움**에 있음** 과 아름다운 것도 (반드시 하나이다)

알론한 것에 따라 말하여지는 것이 아니라 그 자체로 그리고 첫 번째로 (있는 것이라고 말하여지는) 모든 것들이 [그렇다] 이러한 것에 속하다면(ἐὰν ὑπάρχῃ b14) [그것으로] 충분하기 때문이다 설령 [그 자체로 그리고 첫 번째로 있는 것이라고 말하여지는 것들이] 에이도스들이 아니더래도 [말이다] 이와 동시에,

어떤 사람들이 말하는 것과 같은 이데아들이 있다면 기체는(τὸ ὑποκείμενον b16) 실체가 아님이 분명하다 이 이데아들은 한 편으로는 반드시 실체일 것이지만 나누어 지님(μέθεξιν b18)에 따라서 [그러할 것]이므로 다른 한 편으로는 기체가 아닐 것이기 때문이다 1031a28-b18) "

우연히 있는 것들 각각은 자신에 있어지고 있는 그 무엇과 헤태론(ἕτερον 1031a20)하다 라고 이 전 인용 글월에서 말하여지는 가운데 있음은 동일(성)의 척도[1120](745쪽)인 것으로 나타나는 반면에 이 인용 글월에서는 그

---

1120) 그러한 맥락에서의 있음은 그것이 동일 자체는 아니지만 어떤 것이 헤태론하다는 것을 분별해 주는 척도 역할을 할 것 같아 나는 동일성의 척도(尺度 또는 關與, measure, μέθεξις 또는 λάγος )라는 말을 썼다

예를들어 흰 것에 있음 과 흰 것은 헤태론하다 라고 그가 말할 때의 있음은 흰 것에 있음 과 흰 것이 서로 헤태론하다는 것을 나타내기 위해 있음 이라는 말을 그가 쓴 것 같기 때문이며 그리고 어떤 것들의 종들이 또는

자체로 있는 것들 각각은 자신**에** 있어지고 **있는(있음)** 그 무엇과 동일(ταὐτὸν 1031a29)하다고 말하여지는 가운데 있음은 동일 그 자체[1121]를 나타낸다 라고 말할 수 있을 것 같다 그러므로,

착함(선) 과 아름다움 과 있는 것은 동일하다 여기에 나오는 있음은 동일 그 자체이므로 착한 것**에 있음** 과 아름다운 것**에 있음** 과 있는 것**에 있음**은 착한 것 과 아름다운 것 과 있는 것과 동일하기 때문이다

---

질료가 또는 실체의 로고스가 여럿일 경우 그 어떤 것들은 헤태론하고 이러한 헤테론(다름, 차이)은 전체적으로 동일(성)에 대립된다 라고 258쪽에서 그는 말하기 때문이다 이 경우,

있다(있음, 에이나이)는 동일(한 것) 그 자체가 아니라 어떤 것들이 동일하다는 것을 나타내 주는 척도 다시 말해 관여하고 있는 동일(성)일 뿐이다 물론 자신이 동일하지 않는데 어떻게 동일(성)의 척도가 될 수 있을까 라고 물어 볼 수 있으리라 그러나,

거기 258쪽에서 그는 우연적인 동일 과 동일 그 자체 등으로 동일을 나누어 말하고 있으며 우연적으로 동일한 것들의 보기로 희고 음악적인 사람에 있어서의 흼 과 음악을 들고 있다는 점에 유념할 필요가 있다 흼 과 음악 과 사람 역시 여기에서 보기로 들어지고 있기 때문이다 따라서,

동일성의 '척도' 라는 말은 우연적인 '동일' 또는 관여하는 동일 이외의 알론한 동일(순수한 동일 또는 동일 그 자체)를 나타낼 수는 없을 것 같다 그런데,

그는 관여라는 말을 시적인 은유 곧 아무 것도 말하고 있지 않은 공허한 말(328쪽)이라고 이데아의 관여에 대해 말하고 있지 않은가....

1121) 동일의 척도(또는 우연적인 동일) 와 동일 그 자체를 있는 하나 와 (절대적인) 하나(파르메니데스 38, 50쪽)에 상응하는 것으로 보면 어떨까.....그러나,

플라톤은 하나(ἕν, 一) 와 동일(ταὐτον, 同一)을 알론한 것으로 볼 뿐 아니라 텔레스도 그렇다

착한(선한) 것 과 아름다운 것 과 있는 것은 그 자체 (있는 것)이라고 말하여지는 것이므로 착한 것에 있음은 착한 것과 아름다운 것에 있음은 아름다운 것과 있는 것에 있음은 있는 것과 동일하다

만약 헤태론하다면 그리고 있어지고 있는 그 무엇이 실체라면 이런 것들 보다 앞선 실체 와 자연 과 이데아가 있어야 할 것이기 때문이며 그래서,

이러한 실체들이 단절된다면 다시 말해 선(착함)에 있음이 선한 그것(선 그 자체)에 속하지 않거나 또는 선한 그것(선 그 자체)에 선한 있음이 속하지 않는다면 왜냐하면 선한 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇을 인식할 때만 저 각기 것의 앎이 있으므로 앎이 있지 않을 뿐만 아니라 있는 것들 또한 있지 않게 될 것이기 때문이다 그래서,

선이 선에 '있지' 않고 있는 것이 있는 것에 '있지' 않고 하나가 하나에 있지 않다면 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 모두 이와 같고 따라서 있는 것이 있는 것에 '있지' 않다면 알론한 것의 어떤 것도 있지 않을 것이다 나아가서,

선에 있음 선에 속하지 않은 것은 선이 아니기 때문이다 따라서,

선에 있음 과 선은 반드시 하나이며 아름다움에 있음 과 아름다움 역시 반드시 하나이다 결국,

선한 것은 아름다운 것이고 아름다운 것은 있는 것이다 라고 텔레스는 말하는 셈이 되는데.....어쨓든,

이렇게 말하여지는 가운데 나타나는 3격을 지닌 있음은 (순수한) 동일(성)을 가리키는 것 같다 이와 같은 동일(성)을 가리키는 3격을 지닌 있음은 1036a1에서도 나타난다

> " 에이도스 - 에이도스를 나는 있어지고 있는 그 무엇 이라한다 -의 부분이 있으며 그 에이도스 와 질료로 이루어진 합쳐진 전체의 부분이 있고 질료 그 자체의 부분이 한 편으로 있다 그러나 에이도스의 부분들 만이 로고스의 부분들이다 [그런데] 다른 한 편으로,

로고스는 보편자의 (로고스)이다 둥금**에 있음**(τὸ κύκλῳ εἶναι 1036a1) 있음 과 둥금 그리고 영혼**에 있음** 과 영혼은 동일(ταὐτό a2) 하기 때문이다 그러나,

예를들어 이 둥금(κύκλου τουδί a2)과 같은 합쳐진 전체의 정의 곧 감각적이든 생각적이든 - 나는 생각적인에 의해서 수학적인을 말하며 감각적인에 의해서 청동으로된 과 나무로된을 말한다 - 어떤 각기 것의 정의는 있지 않다 [이런 것들은] 노에시스 와 감각에 의해서 인식되는 것들이다 그런데,

현실태로부터 멀어질 때 이 둘(감각적인 것 과 생각적인 것) 가운데 어떤 것이 있을지 또는 있지 않을지는 분명하지 않다 그러나,

보편자의 로고스에 의해 항상 말하여지거나 인식된다 (1035b31-1036a8) ”

있어지고 있는 그 무엇의 부분에 대해 말하는 10 장(541쪽)의 후 반부에 속하는 부분인 이 인용 글월은 에이도스 - 그는 에이도스를 있어지고 있는 그 무엇이라고 말한다 -의 부분 만이 정의를 이루는 로고스의 부분이며 다른 한 편으로는 로고스는 보편자의 로고스이다 라고 말한다 둥금**에 있음** 과 둥금 그리고 영혼**에 있음** 과 영혼은 동일하기 때문이다 따라서,

746-747쪽의 인용 글월에서 말하여진 것 처럼 각기 것**에 있음**이 각기 것과 동일한 것은 그 자체라고 말하여지는 것 뿐이므로 둥금 - 이 둥금은 기하학적인 둥금이 아니라 둥금 그 자체이다 - 과 영혼 역시 그 자체라고 말하여지는 것에 속한다 선 과 아름다움 과 생명 과 있는 것 처럼 말이다

이제까지 나는 앞 또는 뒤에 3격을 지닌 에이나이(있다)에 대해 말해왔다 이러한 에이나이는 한 편으로 어떤 것(3격)들이 동일하지 않다는 것을 말하기 위해서 쓰여지기도 하며 다른 한 편으로 어떤 것이 어떤 그것에 있음과 헤태론 하거나 동일하다는 것을 말하기 위해 쓰여지기도 하고 다른 한 편으로 나누어 지닌다(관여하다)를 뜻하기도 하며(727쪽) 다른 한 편으로 있어지고 있는 그 무엇을 나타내기도한다(743쪽) 그러나,

이러한 에이나이 가운데서도 동일(성)을 가리키는(749쪽)에이나이가 애매하긴해도 나의 관심을 끌며 있어지고 있는(에이나이) 그 무엇 이라는 말에서 쓰인 에이나이 - 여기서 나는 '있는' 이라고 옮겨 보았다 -도 나의 관심을 끈다 나아가서,

3격을 앞 뒤에 지닌 에이나이의 문법적인 뜻을 구분하는 것도 일련의 내 논문을 위한 작업(에르곤) 가운데 하나에 속한다[1122] 본디,

헬라어 동사 부정형(不定形)은 동사적으로 쓰일 경우 자신의 목적어로 4격[1123]을 지닌다 그러나 여기서는 3격이 그 앞 뒤에 쓰였으므로 그 에이나이는 동사적으로 쓰인 것이 아니라 동사 이외의 품사(명사)로 쓰였음에 틀림없다 명사적으로 쓰일 경우 동사의 부정형은 중성 관사 토(τὸ)가 붙는다 따라서,

나는 명사로 쓰인 에이나이를 지금 더듬고 있는 셈이된다 원래,

헬라어 명사는 어미가 변하므로서 1격(주격) 2격(소유격) 3격(여격) 4격(목적격) 5격(호격) 등 각기 다른 문법적인 뜻을 지니게 된다 그런데,

텔레스 와 플라톤은 에이나이의 어미를 변하시키는 것 대신에 앞에

---

1122) 그러나 현대 (영어) 문법으로 그 당시의 헬라어 구문 구조를 분석한다는 것은 오히려 문제의 로고스 전체를 끊어버려 엉뚱하게 그 로고스를 해석하는 오류가 범할 가능성이 더 많다 그래서 이러한 작업은 무모할 수도 있으리라 그러나,

좀 더 섬세하게 그 뜻들을 분석해 들어가려다 보니 그 로고스의 구조를 문법적으로 쪼개어 볼 수 밖에 없게 되었다 물론 부분이 합해진다고 해서 전체가 이루어지는 것은 아니지만 - 텔레스에 있어서도 전체는 단순히 부분들의 합이 아니다(374, 509쪽) - 전체를 조사하는 그 첫 작업으로 부분(요소)들을 분석해 보는 것도 필요할 것이라고 여겨지기 때문이다

학문에는 분석 이외의 어떤 것이 더 요구된다

1123) 문법 노우트 I 권 28-1 쪽을 참조하시오

붙는 관사의 어미를 변화시키므로서 에이나이의 문법적인 그 뜻을 나타낸다 물론 이러한 쓰임새는 그 당시 헬라어의 일반적인 쓰임새 였을 것이다 그러나,

에이나이가 명사적으로 쓰일 때 반드시 관사를 지니는 것은 아니다 오히려 관사를 지니지 않는 에이나이[1124]가 훨씬 많다 3격을 앞 뒤에 지닌 에이나이 역시 관사가 붙지 않는 것이 더 많다 그럼에도 불구하고,

관사가 붙지 않았다고 해서 그것을 동사적으로 또는 계사(繫辭)[1125]로 쓰였다고 단언해서는 더 더욱이 안된다 이제,

관사를 지닌 에이나이에 대해 살펴 보기로하자 먼저,

1074b38에 나타나는 관사 붙은 에이나이는 주격(1격)으로 쓰인다[1126]

" 따라서,

(신성한 것인 누우스는) 자신을(αὐτὸν 1074b33) 생각한다[1127]가 장 뛰어난 것(τὸ κράτιστόν b34)이기 때문이며 그리고 생각은 생각의 생각이기 ( 때문이다, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. 1074b34) 그러나,

명백히 앎 과 감각 과 억견 과 *디아노이아(διάνοια*, b36, 悟性)는 항상 [자신과] 알론한 것의[1128] (앎 과 감각 과 억견 과 디아노이

---

1124) 691쪽(1017a22-27)을 참조하시오

1125) 계사로 쓰인 에이나이(이다)가 동일성을 나타내는 것으로 나는 보지 않는다 단지 주어 와 술어 또는 기체 와 속성을 연결하는 것으로 볼 뿐이다.....그러나,

이러한 나의 말이 맞을런지.....

1126) 여기서의 에이나이는 3격을 뒤에 지닌다 따라서 721쪽(987a25-27) 등에서 나오는 에이나이와 문법적인 뜻은 같다

1127) 생각한다 보다는 누우스화한다(νοεί 1074b33) 라고 옮기고 싶다

아이다) 그리고 어쩌다가 자신의(αὐτῆς, b36) (앎 과 감각 과 억견 과 디아노이아이다) 나아가서,

*생각함 과 생각됨(τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοείσθαι* b37)이 알론하다면 이 둘 중 어떤 측면에서 좋음(τὸ εὖ, b37, 뛰어남)은 그(생각)에 속할까 생각**에 (그) 있음** 과 생각됨**에(νουνένῳ, b38) (그)**[1129] **있음**은 동일한 것이 아니기 때문이다 또는(ἢ 1074b38),

---

1128) 여기서 쓰인 2격(소유격) '의'에 대해서는 범주들 187쪽을 참조하시오 앎 과 감각은 헤태론한 것'의' 앎 과 감각이라고 말하여지는 관계이다 라고 거기서 말하여진다

1129) 관사 τὸ를 '그'로 옮겨 보았으나 적절치 않다 우리 말에는 본디 라틴어 처럼 관사가 없으므로 관사에 해당되는 어떤 말을 끄집어들이면 오히려 부담스러워진다 물론 덜 정확해지기는 할 것이다 그러나,

영어 부정관사에 해당되는 관사는 헬라어에 없다 그리고 비록 영어의 수 많은 말들이 헬라어로부터 왔긴해도 문법적으로 따지면 영어 보다는 우리 말에 헬라어는 더 가깝다 따라서,

우리의 언어적 관습에 따라 본문을 이해하는 것이 영어로 본문을 옮기면서 이해하는 것 보다 훨씬 더 정확하다고 나는 본다 나아가서,

어떤 사람들은 영어는 우리 글 보다 덜 과학적이 아닌가 라고 물어볼 수도 있으리라 그러나,

말과글에 보다 밀접히 연관되는 것은 나라의 국력이다 33 쪽에서 내가 말하였듯이 말이다 열등한 말 과 글을 지닌 민족이 약한 나라를 만드는 것이 아니라 우수한 말과글을 지닌 민족이 그 말과글을 박대하고 천대시하여 유지 발전 못한 민족이 강한 나라를 만들지 못한다 열등하기 때문에 사라지는 것이 아니다 우수한 말을 발전 유지하지 못하고 열등한 말을 빌려다 쓰기 때문에 사라질 것이다 그건 지배 계층 때문이다 거꾸로,

열등한 말과글을 지닌 민족이 우수한 말과글을 빌려다 쓰더래도 사라진다 문제는,

자기 말과글이다 열등한 말과글이더래도 더 우수하게 발전시킬 수 있다

어느 경우에 앎은 프라그마[1130]일까 한 편으로 생산적인 (앎)[1131]의 경우에는 질료없는 실체[1132] 와 있어지고 있는 그 무엇이 (그 프라그마이며) 다른 한 편으로 이론적인 (앎)의 경우에는 로고스와 *생각(ἡ νόησις* 1075a3)이 그 프라그마이다 그렇다면,

질료[1133]를 지니지 않을 동일한 것(τὸ αὐτὸ a4)의 경우에는 있는 누우메논(생각되어 있는 것) 과 있는 누우스가( ὄντος τού νουμένου καὶ τού νού a3-4) 헤태론하지 않으며 노에시스(생각)은 그 누우메논(생각되는 것) 과 하나이다 (1074b33-1075a5) ”

뒤에 3격을 지니면서 동시에 관사를 앞에 지니는 이 인용 글월에 나타난 에이나이가 어떠한 문맥에서 말하여지는지를 상세하게 집어내는 것이 그 문법적인 뜻을 파악하는 것에 우선한다

감각 실체들(소멸하는 실체 와 영원한 실체) 그리고 움직이지 않는 실체들이 말하여지는 그리고 모두 10 장으로 이루어진 람다 편 1 장에서는 영원한(ἀΐδιος 1069a31) 실체 와 소멸하는 실체[1134] 와 움직이지 않는 실체

---

1130) 프라그마에 대해서는 31쪽, 369쪽각주413번, 689쪽을 참조하시오

1131) 앎의 분류에 대해서는 705-706쪽을 참조하시도

1132) 그는 질료 없는(ἄνευ) 실체를 있어지고 있는 그 무엇이라고 말한다 (337쪽)

1133) 질료에는 감각적인 것 과 생각적인 질료(ἡ νοητή, 1036a9-10, 수학적인 것, 388쪽)로 나누어진다는 점에 유의하라 질료에 대해서는 297, 349, 334, 351, 612 쪽 등을 참조하시오 그리고,

질료를 지니지 않은 것 동일한 것일 것이다 라고 그는 여기서 말한다 동일한 것에 대해서는 42, 72, 124, 226, 278, 302, 416, 628, 754쪽을 참조하시오

1134) 영원한 실체 와 소멸하는 실체 이 두 실체를 텔레스는 감각 실체라고 말한다 그에 따르면 이러한 감각 실체 곧 영원한 실체 와 소멸하는 실체는 자연(학, φυσικής, 1069a36-b1)의 대상이다 움직이는 것이기 때문이다 반면에,

등 세가지 실체가 있다고 말하여지며 2 - 5 장에서는 감각 실체가 그리고 6 - 9 장에서는 움직이지 않는 영원한(ἀΐδιον 1071b5) 실체가 말하여지고 마지막 10 장에서는 전체 자연이 선한 것 과 가장 선한 것을 어떻게 지니는지가 말하여진다 그리고,

이러한 람다 편 9 장 끝 부분에 위 인용 글월이 속한다

(6장) 한 편으로 움직임이 있다

항상 있어 오기 때문에(ἀεὶ γὰρ ἦν[1135] 1071b7) **움직임**[1136]은 생성되거나 소멸할 수 없다 **시간**(χρόνον 1071b7) 역시 생성하거나 소멸할 수 없다 만약 시간이 있는 것이 아니라면 예를들어 먼저 와 나중이 있지 않을 것이기 때문이다 따라서,

시간이 연속적이듯[1137] 움직임도 연속적이다 시간의 속성(πάθος 1071b10) 과 움직임의 속성은 동일한 것 이기 때문이다 그러나,

자리(κατὰ τόπον 1071b11) 움직임 그것도 둥근 움직임[1138] 만이 연속적이지 이 외의 어떤 움직임도 연속적이지 않다 그런데,

다른 한 편으로 움직일 수 있게 하거나 또는 행할 수 있게 하는 것이 활동[1139]하지(ἐνεργούν τι 1071b12-13) 않는다면 움직임은 있지 않다 힘(을

---

세 번째 실체인 움직이지 않는 실체를 어떤 사람은 에이도스 와 수학적인 것 이라고도 하며 어떤 사람은 단지 수학적인 것이라고도 말한다

1135) 있다(에이나이)의 미 완료 형인 ἦν(있어오는)이 있어오고 있는 그 무엇(294, 335, 582, 624쪽) 이라는 말에서도 사용됐다는 점에 유의하라 그리고 플라톤의 티마이오스 148쪽에서도 이 말은 쓰여진다

1136) 움직임에 대해서는 707쪽을 참조하시오

1137) 그는 범주들 217 쪽에서 시간은 연속 량이라고 말한다 143, 763쪽을 참조하시오

1138) 움직임 가운데서도 자리 움직임이 그리고 자리 움직임 가운데서도 둥근 움직임이 첫 번째 이다 라고 759쪽에서 말하여질 것이다

1139) 활동하기 시작할 수 있어야 처음으로 힘이 있게 되며(643쪽) 바로 이러한 힘의 활동 또는 현실(화)가 움직임이라는 것 그리고 현실이 활동하고

지니는 것)이 자신의 활동을 시작 할 수는 없기 때문이다[1140]나아가서,

활동한다면 그( 활동의) 실체는(οὐσία 1071b18) 힘이 아니다 [힘이 활동의 실체라면] 움직임은 영원하지(ἀΐδιος 1017b19) 않을 것이기 때문이다 **힘에 있는 것**은 있지 않을 수도 있으므로 [그렇다][1141]그렇다면 자신의 실체가 활동인 그러한 아르케애가 반드시 있어야만 한다 게다가,

이러한 실체들은 반드시 질료 없이(ἄνευ 1071b21) 있다 반드시 영원하기 때문이다 알론한 어떤 것이 영원하다면 [말이다 영원한 그것은] *활동* **에 (있는 것)**이다 [나아가서],

[다른 한 편으로] 움직여지는(κινείται 1071b34-35) 길은 여러 가지이다] 어떤 것은 자연스레 움직여지고 어떤 것은 어거지로 또는 **누우스에 의**

---

있을 그 때 움직임이 일어난다는 것(707쪽) 그리고 움직여지는 것 또는 움직이는 것 과 움직이게 하는 것은 비록 있음에 있어서는 하나가 아니지만 그 활동에 있어서는 하나라는 것(707쪽)에 유념하시오

1140) 나아가서,

에이도스들이 [그럴 거라고 말하는] 자들 처럼 설령 영원한 실체들을 우리가 상정한다손 치더라도 변화하게 할 수 있는 어떤 아르케애가 주어지지(ἐνέςαι 1071b15) 않는다면 [이러한 상정은] 어떤 이익도(ὄφελος 1075b14) 없다 아니다 이것으로 그치지도 않고 에이도스 이외의 어떤 실체도 있지 않게된다 왜냐하면 활동하지 않는다면 움직임은 있지 않을 것이기 때문이다

1141) 이 말은 또 무슨 말인가.....

있음(τὸ εἶναι) 과 있는 것(τὸ ὄν)은 한 편으로 힘을 다른 한 편으로 현실을 가리킨다 라고 280 쪽에서 그는 말하면서도 여기서는 힘**에 있는 것**은 있지 않을 수[도] 있다(ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμ**ει ὂν** μὴ εἶναι 1071b19) 라고 말하다니.....이 말을 그대로 받아드리면 힘으로 있는 것은 있지 않을 수 있다 라고 말하는 것인데.....

여기서 '있는 힘(뒤나뮈스)' 과 '있을 수 있는(뒤나톤)'을 동일한 선 상에서 말하고 있는 579쪽을 참조하라

**해서(ὑπὸ νού** 1071b36) 또는 알론한 것(에 의해서) 움직여진다[1142]그리고,

(7장) 항상 움직여지면서 둥글게 끊임없는(ἄπαυϛον 1072a21)움직임[을 지닌] 영원한 것(첫 번째 하늘)이 반드시 있으며 이 하늘을 움직이게 하는 것(ὅ κινεί 1071a23-24)도 반드시 있다 그런데,

움직여지는 것 과 움직이게 하는 것이 있으므로 *움직여지지 않으면서도 움직이게 하는(τι ὃ ού κινούμενον κονεί* 1071a25) 그러한 중간(적인 것)이 [다른 한 편으로] 있다[1143] [이것은] 실체이며 활동인 영원한 것이다 그리고,

욕망[1144](의 대상) 과 생각(의 대상, τὸ ὀρεκτὸν καὶ τὸ νοητὸν 1072a26)이 바로 *움직여지지 않으면서 움직이게 하는 그러한 것*이다 욕망과 생각의 첫 번째 (대상[1145])들은 동일하다 아름답게 나타나는 것이 정욕(의 [첫 번째] 대상ἐπιθυμητὸν.....τὸ φαινόμενον καλόν 1072a27)이며 아름답게 있는 것이 의지(의) 첫 번째 (대상 βουλητὸν δὲ πρώτὸν τὸ ὂν καλόν 1072a28)이기 때문이다 그리고,

이 생각(의 대상)에 의해서 **누우스가** 움직여 진다(νούς.....κινείται 1072a30) 그러나 욕망 때문에(διότι 1072a29) 의견을 지니기 보다는 의견 때문에(διότι δοκεί 1072a29)욕망을 지닌다 생각(νόησις 1072a30)이 아르케이기 때문이다 그리고,

생각(의 대상)은 그 자체 일련의 헤태론한 것들(ἡ ἑτερα συϛοιχία καθ ′ αὐτήν 1072a31)이다 그리고 그러한 일련의 것들 가운데 첫 번째 것이 실체이며 순수하고(ἁπλή[1146] 1072a32)활동적이다 아름다운 것(τὸ καλὸν

---

1142) 이러한 것들 가운데 어느 것이 첫 번째 것인가 이 물음은 아주 어렵다 자기 자신을 움직이게 하는 것( τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοιύν 1072a1-2) - 움직임의 아르케이 -을 때때로 말하는 플라톤을 거들먹 거릴 필요 없다 왜냐하면 플라톤에 따르면 영혼은 더 늦으며 그리고 하늘과 동시에 있기 때문이다(플라톤의 영혼에 대해서는 티마이오스 138-140쪽을 참조하시오)

1143) 710쪽 참조

1144) 욕망에 대해서는 589쪽을 참조하시오

1145) 그것은 착함(선)이다

1072a34)도 그렇다 그 자체 취하여지는 것은(τὸ δι' αὐτὸ αἱρετον 1072a35) 동일한 일련의 것들안에 [있으]며 (이러한 일련의 것들 가운데) 첫 번째 것은 항상 가장 선한 것이거나 또는 유비적인 것이다(ἄριςον ἀεὶ ἢ ἀναλογον 1072a35-b1) [나아가서],

움직여지지 않는 것들 중에는 위해지는 것(τὸ οὗ ἕνεκα[1147], 1072b1, 目的)이 있다는 것은 나누어 보면 분명해진다 어떤 [끝]으로서(τινι 1072b2) 위해지는 것(목적)이 있고 어떤 것의(καὶ τινός[1148])위해지는 것이 있는데 어떤 끝 으로서 위해지는 것은 [움직여지지 않는 것]인 반면 어떤 것의 목적(위해지는 것)은 [움직여지지 않는 것이] 아니기 때문이며,

[어떤 끝으로서] 위해지는 것(목적)은 사랑[의 대상]이 되므로서(ἐρώμενον 1072b3) 움직이게 하는 반면에 알론한 것[어떤 것의 위해지는 것을 포함한 알론한 것]은 움직여지면서 움직이게 하기(κινούμενον[1149].....κινεί 1072b3-4) 때문이다 이제,

---

1146) 하나 와 **순수**(164, 214, 543쪽)는 동일한 것이 아니다 하나는 척도(429, 680쪽)를 가리키지만 순수는 어떠한 **상태가(ἔχον 1072a34) 동일**한 것을 가리키기 때문이다

1147) 위해지는 것에 대해서는 535, 536, 620쪽을 참조하시오

1148) Alexander apud Averroem은 καὶ τινὸς 라는 말은 써 넣고 Christ는 τινὸς 라는 말을 써넣는 반면에 Immanuelis Bekkeri 와 W. D. Ross는 아무 것도 써넣지 아니한다 그러나 로스는 자신의 번역에서 이러한 말들을 살린다(로스 879쪽) 그리고 H.Tredennick은 이러한 말을 본문에 써넣으면서 번역한다(트레드닉 146-147)

어떤 것의 목적(위해지는 것)을  효과 원인(effeckt cause)으로 어떤 것의 끝 으로서 위해지는 것을 마지막 원인(final cause)으로 여기는 것도 그리 나쁠 것 없다는 생각이다

1149)  708쪽에 나오는 움직이게 하는 것의 두 겹(διττόν, 영혼에 관하여 433b14) 가운데 움직여지는 것 이라는 말을 여기서 끌여들여 보면 어떨까...

바로 이것이 쉬면서 움직여지는 것이 아닐까(710쪽, 각주)

어떤 것이 움직여진다면 알론한 [상태를] 지니며 있기 시작한다(ἐνδέχεται καὶ ἄλλως ἔχειν 1017b4-5) 따라서 첫 번째 태어남(ἡ φορὰ, 1072b5, 장소(場所) 움직임)이라면 활동에 [연관되어] 움직여질 것이[고 처음 움직여지는 것은] 이렇게 장소에 따라(κατὰ τόπον 1072b6) 알론한 [상태를] 지니기 시작할 것이다 그러나,

활동하고 있으면서도 그 자체는 움직이지 않으면서 [알론한 것을] 움직이게 하는 것[1150]이 있으므로 이것은 어떻게든 알론한 [상태를] 지니기 시작할 수 없다 장소 움직임(ἡ φορὰ, 1072b4, 태어남)은 변화들 가운데서(τῶν μεταβολῶν 1072b9) 첫 번째 (변화)이며 이 장소 움직임 가운데서도 둥근 (움직임)[1151]이 첫 번째 것이기 때문이다 그러나,

이( 움직이게 하는) 것이 그 첫 번째 (둥근 움직임 또는 변화)를 일으킨다(κινεί 1072b10) 따라서,

(움직이게 하는 것은) 필연적으로(ἐξ ἀνάγκης[1152] 1072b10) 있는 (것)이며 필연적인 것 으로서의 [움직이게 하는 것은] 아름답게(καλῶς 1072b11) [있]고 그렇게 아르케애 [이다][1153]이러한 아르케애[1154]로부터 하늘 과 자연

---

1150) ' ἐπεὶ δ' ἐςί τι κινούν αὐτὸ ἀκίνητον **ὄν**, ἐνεργείᾳ **ὄν**, (1072a2-3), [알론한 것을] 움직이게 하는 활동을 하고 **있는** 그러나 자신은 움직이지 않고 **있는** 어떤 것이 있으므로 ' 라는 말인데.....

1151) 그런데 움직임 가운데서도 둥근 움직임 만이 연속적이다 라고 말하는 755쪽을 참조하시오 그리고 플라톤은 자신의 티마이오스에서 둥근 우주는 모든 다른 모양을 담고 있다 라고 말한다(139쪽)

1152) 필연적으로 있는 것은 있지 않을 수 없는 것을 가리킨다( 699, 621, 583, 706쪽) 그리고 델타 편 5 장(1014a20-1015b15)을 참조하라 거기서는 필연적으로가 여러 가지로 말하여진다 플라톤의 티마이오스 141쪽을 참조하라

1153) 필연은(τὸ ἀναγκαίον 1072b11) 다음과 같은 것이기 때문이다

한 편으로 [자연적인] 충동에 반대인(παρὰ τὴν ὀρμήν 1072b12)것 이므로 (필연[적인 것]은) 강제[적인 것](τὸ βίᾳ 1072b12)인 반면 다른 한 편으로 그것 없이는 좋은 것(τὸ εὖ 1072b12)이 [있지] 않는 그러한 것이며 다

이 이루어진다[1155]

한 편으로 (이 아르케애는) 흘러가는 우리의 삶에 짧은 시간 동안 있는 가장 뛰어난 것(ἡ ἀρίςη, 1072b15)이다 왜냐하면 저( 아르케애)는 항상 있지만 우리에게 그럴 수 (있는 것은) 아니기 때문이며 그 (아르케애)의 활동은 즐거움(ἡ ἡδονὴ, 1072b16, 快樂)이므로 [그렇다] 그리고 이 때문에 [잠에서]깸 감각 **생각**에 즐거움이 [있으며] 이 때문에 희망 기억도 [즐겁다] 그런데 **생각(ἡ νόηςις** 1072b18)그 자체는 그 자체 가장 선한 것의[1156](καθ'α ὑτὸ ἀρίστού 1072b19) (생각 그 자체이)며 가장 많은(ἡ μάλιςα, 1072b19, 最上의) [생각은] 가장 많은 [생각]의 [생각이다] 또한(δὲ 1072b20),

**누우스는(ὁ νούς** 1072b20) 생각되는 것을 취하므로서(κατὰ μετάληψιν τού νοητού 1072b20) 자신을 생각한다 건드리고 생각하므로서(θκγγάνων καὶ νοών 1072b21) 생각되는 것(νοητὸς, 1072b20, 생각의 대상)이 생성되기 때문이다 따라서,

---

른 한 편으로 달리 있을 수 있는 것이 아니라 순수하게[만] (있을 수 있는) 그러한 것이다

1154) 텔레스의 아르케애에 대해서는 510-513, 706쪽을 참조하시오 그리고 플라톤은 생성 과 우주의 가장 진실한 아르케애를 시샘이 없으므로 할 수 있는한 모든 것이 자기 자신 처럼 되기 원하시는 '그 분'이라고 말한다(139쪽)

1155) (ἤρτηται, 1072b14, 의존하다(depend on), 造成된다, 形成된다,생겨나다) αἴρω 또는 ἀιρεω를 '없는 것'으로부터 창조(創造)하다(create) 라고 옮겨서는 안될 것 같다 그렇게 해야 한다면 아마 움직이게 하는 것 으로서의 이 아르케애가 필연적으로 '없어져야 할 것이기 때문이다'

1156) 생각은 생각의 생각인 반면에 앎 또는 감각은 알론한 어떤 것의 앎 또는 알론한 어떤 것의 감각 이라고 말하는 752쪽을 참조하라 사실,

텔레스에 있어서는 거기가 여기 보다 그 로고스에 있어 나중이다 그러나 이렇게 거기를 여기 보다 먼저 로고스화 하는 (말하는) 것도 그래서 로고스의 τόπος(토포스, 장소, 자리)의 순서를 바꾸어 보는 것도 나은 이해의 방식일 수 있다 문제의 어떤 초점으로 말을 몰아가기 위해서 말이다

**누우스 와 생각되는 것(누우스의 대상)은 동일하다** 생각되는 것 곧 (καὶ 1072b22) 실체[1157]를 받아들일 수 [있는] 것이(τὸ δεκτικὸν 1072b22) 누우스이기 때문이다 이렇게 [누우스는 생각되는 것 곧 자신을] 지닐 때(ἔχων 1072b23) *활동*한다 그래서,

저 (받아들임) [보다는] 오히려 이 (활동)이 **누우스가 지니는 신성한 것(θεῖον**[1158] 1072b23)인 것 처럼 보인다 그리고 이론(ἡ θεωρία[1159], 1072b24, 理論, 이러한 活動)은 즐거움이요 가장 선한 것이다 이제,

우리들이 때때로 [있는] 이러한 *좋은(εὖ 1072b24) 상태에* **신(ὁ Θεὸς**[1159] 1072b25)은 *항상 있다면* 놀라울(θαυμαστὸν[1160] 1072b25) [뿐 이며] 더

---

1157) 309쪽에서 말하여지는 실체를 참조하라

1158) 여기서 비로소 신성(神性)한 것이라는 말이 나타난다

이렇게 나타나는 맥락을 좀 더 올바르고 정확하며 자세하게 끄집어 내기 위해서 내 석사 학위 논문이 만들어지는 중이다 라고 말하는 것이 가장 적확한 말이다 나에게는 오직 신(ὁ Θεὸς, 1072b25, 神, 34쪽, 692쪽, 706쪽, 722쪽) 아닌 하나님 그 분 만이 유일한 사랑이시며 삶의 의미이고 힘과 지혜의 근원이시기 때문이며 그 분의 유일한 아들이신 예수님 만이 내 기쁨이요 삶의 근원이고 삶의 목적이시기 때문이다

이삭 과 야곱의 하나님은 메마른 이성(理性)의 신(神)이 아니며 뭇 신들이 아니다

1159) 타 메타 타 피지카는 이론 곧 신(神)을 바라 보려하는 또는 신을 관조하려 하는 것을 그 끝(목적)으로 하고 있다는 점을 두고 두고 명심하라 (706쪽, 623쪽) 따라서,

내가 이제 까지 이론(理論)이라고 옮겨온 ἡ θεωρία(테오리아)는 그 본디 뜻이 누우스의 신성한 활동이라는 것이 드러난다

1160) 사람들이 지혜를 사랑하게 되는 것도 난감한 어려움에 부딪히면 활들짝 일어나는 놀라움 때문이며 신화 역시 놀라움 때문에 생겨났다 라고 말

그러하다면 아주 놀라울 것이다 그럼에도 불구하고 그렇다 그리고,

(*신에) 생명(ζωὴ 1072b29)이 속한다* 왜냐하면 누우스의 활동(에네르게이아)이 생명이며 저 (누우스, ἐκείνος[1161] 1072b27)는 활동이기 때문이다 저 (누우스) 자체의 생명(ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ 1072b28)[인] 활동은 가장 선하며 영원하다 그런데(δὲ 1072b28),

신은 생명이며(εἶναι 1072b29) 영원하며 가장 선하다 그래서 생명 과 연속적인 삶(αἰὼν, 1072b29, 숨(呼吸)) 과 영원함(ἀΐδιος 1072b30)은 신에 속한다(ὑπάρχει[1162] 1072b30) 이것이 신[이기] 때문이다 라고 우리들은 말한다 그런데,

퓌타고라스 사람들 과 스페우시포스 처럼 어떤 사람들은 *가장 아름다운 것 과 가장 선한 것*이 맨 처음에(ἐν ἀρχὰς 1072b34) 있지 않았다 자라는 것(식물) 과 생물들의 아르케애들은 한 편으로 원인들이지만 다른 한 편으

---

하는 722쪽을 참조하시오

1161) 로스(880) 와 트레드닉(151)은 저것을 신(God)이라고 옮긴다 그러나,

가까운 것을 가리키는 이것(οὗτος ἥ, αὕτη, τούτο)과는 달리 약간 먼 것을 가리키는 저것(ἐκείνος, η, ον)을 Θεὸς(신, God)이라고 보는 것은 완전히 틀리다 만약 저것이 누우스를 가리키는 것으로 볼 수 있다면 누우스는 하나의 신성한 것(Θείον) 으로서 활동(작용)일 뿐이나 신은 그러한 신성한 활동의 근원이라고도 볼 수 있을 것도 같으므로 누우스는 신과 완전히 헤태론한 것이기 때문이다

1162) 여기서 에이나이(있다 또는 이다) 와 휘파르케이(속하다) 와 [에이나이의 생략]이 한꺼 번에 나타난다 그에 따르면 어떤 것에 속하다는 어떤 것에 있다 라는 것은 이미 694쪽에서 말하여졌다 그러나,

생명 등이 신에 속했다고 해서 그것들이 신이다 라고 단언할 수 있을까 여기에서는 ' 'τούτο γὰρ ὁ Θεὸς. (1072b30) 이것은 신 [이기] 때문이다 ' 라고 이것 과 신 사이에 무엇이 빠져있다....이것 과 신을 연결시키는 계사 에이나이가 빠진걸까....우선,

그렇다 하고 넘어가자.....

로 아름다움 과 끝(τέλειον, 1072b34, 완성된 것)은 이( 아르케애)들로부터 온 것들이기 때문이다 라고 상정하는데 [이것은] 올바르지 않다 왜냐하면 씨는(τὸ σπέρμα 1072b35)보다 이른 헤태론한 끝(완성된 것)들로부터 있으며 첫 번째 것은 씨가 아니라 끝(완성된 것)이기 때문이다 예를들어 씨 보다 먼저 사람인 것(τις (1073a2)이 있다 라고 우리는 말할 것이다[1163] 이( 씨)로부터 (사람이) 생성되는 것이 아니라 씨가 헤태론한 것(사람)으로부터 생성된다[1164]이제(οὖν 1073a3),

감각적인 것들과 **분리**된(κεχωριςμένη, 1073a4, 543쪽그림참조) 움직이지 않는 영원한 어떤 실체(34쪽)가 있다는 것이 말하여진 것들로부터 분명하다 또한,

그 실체는 어떤 크기(μέγεθος[1166] 1073a5-6)도 지닐 수 없으므로 부분들이(ἀμερὴς[1165] 1073a6) 없으며 나뉘어지지 않는다는 것이 보여졌다 (그 실체는) 무한한 시간(τὸν ἄειρον χρόνον 1073a7) [동안] 움직이게 하기 때문이다[1166]그런데,

---

1163) 따라서 계란이 먼저냐 달걀이 먼저냐 라는 식을 물음은 할 일 없는 자들의 푸닥거리에 지나지 않는다 어찌 달걀이 먼저일 수 있는가...

1164) 사람은 사람으로부터 생성된다는 것은 또는 사람이 사람을 낳는다는 것은 이미 344쪽에서 말하여졌다

1165) 그렇다면 실체(에이도스)의 곧 있어지고 있는 그 무엇의 부분에 대해 말하고 있는 383쪽은 어찌된 것인가 여기에서 말하여진 것 처럼 만약 크기를 지니지 않으므로(ὅτι 1073a5) 부분이 있지 않다면 크기 없을 에이도스역시 그 부분이 있지 말하야하기 때문이다

그는 크기를 우연 량이라고 말한다(220-221쪽)

1166) 한정된 시간 동안 있는 것이 또는 움직여지는 것이 크기를 지니므로 나뉘어지고 부분을 지닌다 라고 그에 따르자면 계속 말해야할 것 같다 그렇다면,

시간 과 있음은 서로에 대해 어떻게 있을까 플라톤의 티마이오스 143

어떤 유한한 것(πεπερασμένων 1073a8)도 무한한 힘을 지니지 않는다 그래서(δὲ 1073a8) 유한한 (크기이)든 무한한 크기이든 한 편으로 이 때문에 (그 실체는) 유한한 크기를 지니지 않으며 다른 한 편으로 어떤 무한한 크기도 전체적으로(ὅλως 1073a10) 있지 않으므로 (그 실체는) 무한한 크기를 지니지 않는다 그러나,

(그 실체는) 실로 겪지도 않으며 달라지지도(ἀπαθὲς καὶ ἀναλλοίωτον 1073a11)않는다 알론한 움직임들은 자리 움직임 보다 더 늦기 때문이다[1167] 그렇다면,

이 (실체)가 왜 이러한 것들인가가 분명해졌다 그런데,

(8장) 그러한 실체는 하나일까 아니면 여럿일까 여럿이라면 몇 개(πόσας 1073a14)일까[1168] 이러한 물음에 대해 우리의 전제 와 구분으로부터 우리는 답해야한다

---

쪽 과 텔레스의 범주론 216쪽 그리고 755쪽을 참조하시요

1167) 텔레스에 따르면 달라짐 역시 움직임의 일 종이다 영혼에 관하여 406a14에서는 자리 움직임 과 달라짐 과 감소 와 자람(φοράς ἀλλοιώσεως φθίσεως αὐξήσεως 406a14) 등 네 가지가 움직임 이라고 말하여지는 반면에 형이상학 1068a8-9에서는 질 과 량 과 장소에 있어서의(ποιότητι, τόπῳ, τῷ ποιείν) 움직임 등 세 가지 움직임이 말하여진다

1168) 실체들의 갯 수에 대해 선명하게 말한 사람은 여지껏 아무도 없다(οὐθὲν εἰρήκασιν 1073a16) 이데아론 자들도 그렇다 이데아들은 수이다 라고 이데아들에 대해 말하면서도 그들은 수를 제한되지 않는 것으로 보며 또 어떤 자는 10(τής δεκάδος 1073a20) 이라는 수를 제시하기는 했지만 그 원인에 대해서는 논증하지 않았기 때문이다 그러나,

실체들의 갯 수에 대해 말하면서 그는 유독수스(1073b17) 와 칼리포스1073b32) 등 그 당시의 천문학자들이 말하는 행성 또는 별들의 궤도에 관한 의견을 끌여들인다 다시 말해 텔레스는 그 당시의 천문학을 근거로 해서 자신의 실체 갯 수론을 형성하다

한 편으로 있는 것들 가운데 첫 번째 것은 그리고 아르케애는 그 자체로든 또는 우연적으로든 움직이지 않으(ἀκίνητον 1073a24)면서도 다른 한 편으로 영원히 움직이는 첫 번째 것 하나를 움직이게(κονούν 1073a25)하기 때문이다 그런데,

움직여지는 것은 어떤 것에 의해서 반드시 움직여지며 처음으로 움직이게하는 것은 그 자체 반드시 움직이지 않는 (어떤) 것이고 영원한(ἀΐδιον 1073a27) 움직임은 영원한 어떤 것에 의해서 반드시 움직여지며 (움직임) 하나는 하나에 의해서 (반드시 움직여) 지므로 움직이지 않는 첫 번째 실체가 움직이게하는 모든 것의 그 순수한 자리 움직임(τὴν ἁπλήν φορὰν 1073a29)이외에도 우리들은 영원히 방황하는[1169](τών πλανήτων, 1073a31, 영원한 行星의) 알론한 자리 움직임[을 지니는] 실체들을 본다(ὁρώμεν 1073a28)[1170]

---

1169) 둥금**에 [있는]** 몸은 영원하며 쉬지않기(ἄςατον 1073a31) 때문이다 우리들은 이러한 점들을 자연에 관하여에서 고찰한다

1170) 그 스스로는 움직이지 않으면서도 알론한 것을 움직이게 하는 영원한 실체 하나가 순수한 둥근 자리 움직임을 지니는 움직여지는 영원한 알론한 실체 하나를 움직이게 한다 라고 말한 후에 텔레스는 순수한 둥근 자리 움직임을 지니는 이러한 영원한 실체 하나로부터 알론한 둥근 자리 움직임들을 지니는 영원한 실체들을 이끌어 내면서 둥근 자리 움직임을 지니는 이러한 알론한 실체들의 [순수하지 않는] 둥근 자리 움직임들 역시 그 스스로 움직이지 않으면서도 알론한 것을 움직이게 하는 영원한 그 실체로부터 나온다 라고 말한다 물론 그 사이에 순수한 자리 움직임(φοɣὰν 1073a29)이 끼어 있긴해도 말이다

여기서 그는 첫 번째 움직임으로 ἡ φορά(rapid motion)를 말하고 있지(1072b4, 5 ; 759쪽) ἡ κίνησις κατὰ τόπον(자리 움직임, 1071b11 ; 755쪽)를 말하고 있지 않다는 점에 유의하라 그러나,

둥근 자리 움직임 이라고 의역(意譯)하고 싶기도 했지만 나는 ἡ φορά(포라)역시 자리 움직임이라고 그냥 옮겼다 적절한 번역어를 찾기 어려웠기 때문이다

이러한 자리 움직임들(τών φορών 1073a33) 각각은 그 자체 움직이지 않는 영원한 실체에 의해서 반드시 움직여진다 왜냐하면 별들의(τών ἄςρων 1073a34) 자연은 [그것이] 실체인 것이어서 영원하기 때문이고 움직이게 하는 것은 영원하며 움직여지는 것 보다 먼저이기 때문이며 그리고 실체 보다 먼저인 것은 반드시 실체이기[1171]때문이다 그렇다면

(별들의 움직임들) 만큼의 동일한 갯 수의 실체들이 분명히 반드시 있어야 한다 [이런 실체들의] 자연은 영원하며 움직여질 수 없으며(ἀκινήτο υς[1172] 1073a38) 크기 없다 앞에서 언급한 원인들 때문이다 이제,

한 편으로 [움직이게 하는 것들 곧] 실체들이 있다는 것 그리고 별들의 둥근 자리 움직임들과 동일한 순서(τάξιν 1073b2)에 따라 이런( 실체들) 가운데 어떤 것은 첫 번째이고 (어떤 것은) 두 번째라는 것은 분명하다 그런데,

다른 한 편으로 둥근 자리 움직임들의 갯 수(πλήθος 1073b3)는 철학에 아주 흡사한 수학적인 앎들 중의 [하나]로부터 곧 천문학(ἐκ τής ἀςρολο

---

1171) 실체는 실체 보다 먼저 있지도 않으며(749쪽) 실체의 실체도 아니다(459쪽) 라고 말하고 있으면서도 여기서 그는 실체 보다 먼저인 것은 실체이다 라고 말한다는 점에 유의하라 실체가 실체 보다 먼저 있게 될 경우에는 있는 것에 있음 과 있는 것 그리고 아름다움에 있음 과 아름다움 그리고 선에 있음 과 선이 헤태론하게 될 것인 반면(749) 실체의 실체가 있다면 보편자도 실체일 것이기 때문이다(459)그에 따르면 선에 있음 과 아름다움에 있음 과 있는 것에 있음 과 있는 것 과 선 과 아름다움은 동일한 것이며 보편자는 실체가 아니다 그러나,

여기서 그는 실체 보다 먼저인 것은 실체이기 때문에 실체들 로서의 별들의 영원한 움직임은 실체 로서의 움직이게 하는 영원한 것 하나에 의해서 움직여진다 라고 말한다 물론 그 사이에 순수한 자리 움직임을 지니는 실체 하나가 끼어 있긴해도 말이다

1172) 둥근 자리 움직임들의 실체는 움직이지 않는다 라고 그가 말하고 있음에 유의하라 여기서 그는 실체 와 움직임을 구분한다는 것 그리고 이러한 실체들에 속하는 둥근 자리 움직임은 첫 번째 그 실체로부터 온다는 것은 그에 의해서 분명해지는 것 같다

ɣίας 1073b5)으로부터 반드시 조사되어져야한다 영원한 감각적인 실체에 관한 이( 천문학적인 앎)은 [그러한 실체에 관한] 이론을 생산하지만 예를들어 수 와 기하학적인 것에 관한 알론한 (수학적인 앎)들은 어떤 실체들에 관한 [ 이론을 생산하지]않기 때문이다[1173]이제,

둥근 자리 움직임들은(αἱ φοραὶ 1073b8-9) [그 움직임들을] 지니는 것들(τών φερομένων 1073b8) 보다 더 많다는 것은 그 문제에 관심을 기울이는 자에게는 분명하다 행성들(τών πλανωμένων ἄςρων 1073b10) 각각은 하나 보다 더 많은 [움직임을] 지니기 때문이다.....그렇다면,

그 행성들의 둥근 자리 움직임들이 포함되는(φέρεται 1074a6) 궤도(σφαίραις, 1074a6, 軌道, spheres)들은 한 편으로 토성 과 목성에는 8 개 있고 다른 한 편으로 알론한 것(행성)들에는 25 개 있으며 이것들 가운데 가장 낮게 위치 지워진 행성의 움직임에 포함되는 것(궤도)들 만이 맞선 것들일 필요가 없으므로 가장 먼 두 행성들의 것(궤도)에 맞서는 궤도들은 6 개일 것이고 다음의 4 행성들의 것(궤도)에 맞서는 궤도들은 16 개일 것이다 따라서,

포함되는 (궤도들) 과 그 (궤도들에) 맞서는(τών ἀνελιττουσών 1074a11) (궤도들 등) 모두 (궤도들은) 55 개일 것이다 그리고 만약 사람들이 해 와 달에 우리들이 언급했던 움직임들을 더 하지 않는다면 그 모든 궤도들은 47 개일 것이다 이제,

---

1173) 이런( 둥근 자리 움직임들)은 몇 개있다 라고 말하기 위해 우리의 디아노이아(數理力)이 파악할 수 있는 한정된 갯 수가 있다 라는 어떤 수학자들의 말을 끌어오기로하자 그러나,

그 나머지 것들 - 우리 디아노이아로 파악할 수 있는 한정된 갯 수의 둥근 자리 움직임들이 있다는 것 이외의 알론한 프라그마들.....예를들어 몇 개로 한정되 있는가 등등..... - 에 대해서 우리는 부분적으로 우리 스스로 반드시 조사해야하며 부분적으로 다른 연구가들에 의해 배워야한다 만약 다른 연구가들이 우리의 의견에 반대되는 의견들을 지닌다면 실로 그 의견들을 주의 깊게 살펴 보아야한다

이것들이 그 궤도들의 갯 수로 취하여진다면 마찬 가지로 움직이지 않는 *실체*들 과 *아르케*들도 그와 같은 (갯 수)로 취하여질 것이다[1174] [나아가서]

하늘이(οὐρανός 1074a31)하나 라는 것은 분명하다

사람들이 (많은 것) 처럼 하늘들이 많다(πλείους 1074a32)면 각기 (하늘)에 관한 *아르케*는 에이도스(종)에 있어서는 하나일 것 이지만 수에 있어서는 여럿(πολλαί[1175]1074a33)일 것이기 때문이다 그러나 숫적으로 많은 [모든] 것들은 질료를 지닌다 그런데,

(어떤 것에) 있어오고 있는 첫 번째 그 무엇은 질료를 지니지 않는

---

1174) 766쪽에 나타난 것 처럼 행성들의 움직임들과 동일한 갯 수의 움직이지 않는 실체들이 있기 때문이다 여기서,

행성들의 갯 수와 동일한 수의 움직이지 않는 실체의 갯 수가 말하여진 것이 아니라 행성들의 움직임과 동일한 갯 수의 움직이지 않는 실체의 갯 수가 말하여지고 있다는 점에 특히 유의해 보라 이 곳에서 말하여지고 있는 실체들은 별들이 아니라 별들의 움직임의 궤도와 관련된다는 점에 유의하라는 말이다 그런데,

별들의(ἄρρου 1074a18) 둥근 자리 움직임에 이바지하지 않는 둥근 자리 움직임이 있지 않다면 그리고 더 나아가서 겪지 않는(ἀπαθή 1074a19) 그리고 그 자체에 의해서 가장 선한 것에 다다르는 모든 자연 과 모든 실체가 끝(목적)으로 간주된다면 우리들이 말한 것들과 나란한 헤테론한 자연들이 결코 있지 않다 (바로) 이것이 실체들의 수이다 헤태론한 것들이 있다면 둥근 자리 움직임의 끝 으로서의 그러한 (헤태론한) 실체들이 움직이게할 것이기 때문이다

1175) 여럿의(πολλών 1074a34) 동일한 로고스는 하나이다 예를들어 (여러) 사람 가운데서도 소크라테애스는 하나이듯 [말이다]

다[1176]현실(태, ἐντελέχεια[1177] 1074a36)이기 때문이다 따라서,

움직이지 않으면서 첫 번째 움직이게 하고 있는 것은(τὸ πρώτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν 1074a37) 로고스에 있어서도 수에 있어서도 하나이다 따라서,

마찬 가지로 항상 그리고 연속적으로 움직여지는 것도 하나일 뿐이므로 따라서(ἄρα 1074a38),

하늘 하나 만이 있을 뿐이다

이것들이[1178] **신들(Θεοί** 1074b2)이며 하늘 전체를 신성한 것이(τὸ Θε

---

1176) 질료를 지니지 않는다(οὐκ ἔχει 1074a35) 라는 말을 질료 없이(ἄνευ 1071b21;756쪽, 1035a28;380쪽) [있다] 라는 말과 동일한 것으로 볼 수 있을까 그리고,

있어지고 있는 그 무엇에 대해서는 311-312쪽을 참조하시오

1177) 634쪽에 나오는 엔텔레케이아를 참조하라

1178) 이것들(οὗτοι 1074b3)은 무엇을 가리킬까

트레드닉은 이런 하늘의 몸들( these heavenly bodies 163)이라고 번역하며 로스는 이런 몸들(these bodies 884) 이라고 번역한다 그러나,

하늘의 몸들 또는 별들 이라고 번역하는 것이 정확한 것일까 차라리 이런 실체들이라고 번역하는 것이 더 정확한 것은 아닐까 지금 텔레스는 람다 편 8장에서 실체들의 갯 수에 대해 말하고 있으며 이러한 그의 말은 8장이 거의 끝나 가는 부분에서 나타나며 문제의 9 장은 가장 신성한 것(Θειότατον 1074b16)에 대해 말하고 있기 때문이며 텔레스는 실체의 갯 수를 별들 또는 하늘의 몸들의 갯 수와 동일한 것으로 보는 것이 아니라 별들 또는 하늘의 몸들이 둥글게 움직이는 궤적(軌跡) 또는 궤도(軌道)의 갯 수와 동일한 것으로 보기 때문이다 그러나,

어찌 보면 차라리 별들 또는 하늘의 몸들이라고 번역하는 것이 더 나을 성 싶기도하다 신화로 말하고 있는 선인(先人)들의 전통에 따르면 이것

ίον 1074b3) 둘러 쌓고(περιέχει 1074b3) [있다] 라는 전통을 신화 속에서(ἐν μύθου 1074b1)가장 먼 시대의 우리의 선인들이 후손에게 넘겨 주었으며 나머지 전통은 다수를 설득하기 위해 그리고 그 전설적이고 공리주의적인 편의를 위해 신화로 후에 덧 붙혀졌다 이러한 (신들)은 사람[의 모습을] 띠우거나 또는 다른 생물과 같은 것이라고 어떤 자는 말한다 그러나,

만약 이런 덧 붙혀진 것들로부터 맨 처음의 것을 분리해 내어 그 처음의 것 - 신들은(θεοὺς 1074b9) **첫 번째 실체들**이라는 것 -만을 취한다면 이것을 신성하게 말하여진 것으로(θείως ἄν εἰρήσθαι 1074b9)사람들은 간주해야 할 것이며 그리고 각 기교 와 각 철학이 아마 가능한한 자주 발전했다가 다시 사라지는 동안에 이러한 의견들은 고대 보물의 유물과 같은 선물로 지금 까지 보존된 것으로 여겨야할 것이다 이러한 범위에서만 우리 조상들의 그리고 가장 오래된 우리 선조들의 의견들이 우리에게 선명해진다 이제,

텔레스는 신 보다는 신성한 것에 대해 람다 편 9 장에서 말하기 시작하는데 내가 752-754쪽에서 인용한 글월은 이러한 9 장의 끝 부분에 나타난다(755쪽)

(9장) **누우스**에 관한(περὶ **τὸν νοῦν** 1074b15)(의견)은 어떤 어려움들을 지닌다 한 편으로 (**누우스**는) 나타난 것들 가운데 **가장 신적인 것**이라고(τών φαινομένων Θειότατον 1074b16)여겨지고 다른 한 편으로 어떻게 그러한가 [라는 물음은] 곤란한(δυσκολίας 1074b17) 어떤 것들을 지니기 때문이다

---

들이 신들인데 텔레스는 이러한 말들을 반성(反省)해보고 있기 때문이다 어쨌거나,

후토이(이것들)은 가까운 것을 가리키는 남성 지시 대명사이므로 가장 가까운 곳에 있는 남성 명사들을 찾아 봐야할 터인데....그게 잘 찾아지지 않아 문제이다

만약 (누우스 또는 생각이) 아무 것도 생각하지 않는다면 그 위엄(τὸ σεμνόν 1074b18)은 무엇일까 오히려 [아마] (그 누우스는) 잠든 것과 같을 것이고 만약 생각하더래도 - *그[생각하는]* 실체는 생각(νόησις 1074b20)이 아니라 힘이므로 - 주로(κύριον 1074b19) 알론한 것(을 생각한다면) [그 생각하는 실체는] 가장 선한 실체이지 않을 것이기 때문이다 [어떤 것을]생각하느냐에 따라서(διὰ τού νοείν 1074b20-21) 그 가치(τὸ τίμιον 1074b21)가 그( 누우스)에 속하므로 [그렇다[1179]] 나아가서,

*그[생각하]는* 실체는 누우스(νούς 1074b21)인가 아니면 생각(νόησίς 1074b22)인가

(그것은) 무엇을 생각하는가 또는 *그것은(αὐτὸς[1180] 1074b22)* 그 자체 [를 생각하는가] 아니면(ἤ 1074b22) 헤태론한 것[을 생각하는가] 그리고 헤태론한 것[을 생각한다]면 항상 (헤태론한) 그것[만]을 [생각하는가] 아니면 알론한 것[도 생각하는가] [알론한 그것은] 차이나는 것인가 (차이나는 것이) 아닌가 아름다운 것을 생각하는가(τὸ νοείν τὸ καλὸν 1074b24) 우연히 어떤 것(τὸ τυχόν 1074b24)을 생각하는가 또는,

[어떤] 하나[의] 것들[만]을 *[그것이]* 생각한다는 것은 불합리(ἄτοπος 1074b25)할 것인가 이제,

---

1179) 다시말해 생각하지 않는다면 그 위엄은 어떻게 될까 라는 물음이 일어나며 생각하더래도 알론한 것을 생각한다면 그것은 가장 선한 실체일 수 없지 않을까 라는 물음이 일어난다

1180) 소유격 또는 여격 보다는 더 자주 생략된 주어로 나타나는 그것은 무엇을 가리키는가 은연 중에 나도 모르게 나는 누우스를 가리키고 있었으나 그렇치 않을 수도 있다라는 생각이 엄습하면서 파르메니데애스의 단편에서 생략되는 주어가 언 듯 떠오른다(파르메니데스 25-3쪽 참조)

누우스가 아니라면 무엇일까 722쪽에서 말하여지는 바로 누우스 보다 더 가치있는 알론한 그것일까 누우스에는 가장 나쁜 것도 역시 속하기 때문이다 만약 그것이라면 그것은 생각되는 것 곧 생각의 대상일 것인데..... 그것은 무엇일까.....

*[그것이]* 가장 신성하고 가장 가치있는 것을 생각한다는 것은 그리고 *[그것은]* 변화하지 않는다는 것은 분명하다 변화는 더 나쁜 것(χείρον 1074b27)으로 [변할 수 있기] 때문이며 이(변화)는 이미 움직임이기 때문이다 그렇다면 ,

첫째 한 편으로 만약 *[생각하는]* 노에시스(생각)이 아니라 힘이라면 첫째그 생각의 연속[성](τὸ συνεχὲς 1074b29)이 *그것에* 담겨지지 [않는 다는 것은[1181]](ἐπίπονον, 1074b29, 지치다, 힘겹다) 좋은 로고스이다 다음으로,

누우스 보다(ἢ 1074b30) 더 가치있는 알론한 어떤 것 [곧] 생각되는 것(τὸ νοούμενον, 1074b30, 생각의 대상, 761쪽참조)이 분명히 있을 것이다 마찬 가지로 생각함 과 생각(τὸ νοείν καὶ ἡ νόησις 1074b31)은 심지어 가장 나쁜 것을 생각하는 자에게 속하기 때문이다 그래서,

만약 이것이 회피되어야한다면(그리고 (어떤 것을) 보는 것 보다는 어떤 것을 보지 않는 것이 바래어지기 때문에) 노에시스(생각)은 가장 선한 것이 아닐 것이다 따라서,

*[그것은]* 자시 자신을(αὐτὸν 1074b33) 생각한다 [자기 자신이] 가장 선한 것이며 생각은 생각의 생각이기 때문이다

이러한 텔레스의 이제 까지의 말들로부터 누우스의 활동(에네르게이아) 때문에 누우스는 신성한 것(Θείον 1072b13)이라는 점 그리고 [생각하는 실체가] 생각이 아니라 힘이라면 누우스 보다 더 가치있는 알론한 것이 있을 거라는 점 그리고 알론한 그것은 이라는 점(722) 그리고 생각되는 것(νοητόν 1072b20) 과 누우스(생각)은 동일하다는 점(761)이 우선 도드라진다 그

---

1181) 그것이 노에시스가 아니라 힘이라면 그것은 연속적일 수 없다 라는 이 로고스는 활동의 실체는 힘이 아니다 힘이 활동의 실체라면 [힘의 활동으로서의] 움직임은 영원하지(ἀΐδιος 1017b19) 않을 것이기 때문이다 라는 756쪽의 로고스를 생각나게한다 물론 영속(永續) 과 영원(永遠)은 알론하긴 해도 말이다

만약 이 두 가지 로고스가 같은 일련의 선 상에 있다면 문제의 그것이 무엇을 가리키는지가 어느 정도는 선명해 질 것 같다 문제의 그것은 활동의 실체라고 말할 수 있을 것 같기 때문이다

리고,

도드라지는 이런 점들 보다도 우선 급하게 나는 역시 누우스 그것은 실체 로서의 신은 아니다 라는 점을 이끌어내고 싶다 설령 이렇게 끌어낼 수 있다 손 치더라도,

차분하게 나는 ' 활동하고 있으면서도 그 자체는 움직이지 않은 채 [알론한 것을] 움직이게하는 것 '에 텔레스가 어떻게 닥아 서는지를 다시 요약 정리하려한다 그런 다음에 이것을 그가 신이라고 말하고 있는지를 살펴볼 것이며 신이라고 말하고 있다면 그러한 신에 대해 그가 무슨 말을 하고 있는지를 요약 정리할 것이다

움직이게 하는 것 곧 움직이지 않는 영원한 실체에 그는 어떻게 닥아서는가 먼저,

항상 있어 오는 움직임으로부터 그는 자신의 로고스를 시작한다

항상 있어 오는 것이므로 움직임은 생성 소멸하는 것이 아니다 시간[1182] 역시 생성 소멸하는 것이 아니다 시간이 있지 않다면 먼저 와 나중이 있지 않을 것이기 때문이다 따라서 시간이 연속적이듯 움직임도 연속적이다 그러나,

모든 움직임이 연속적인 것은 아니다 둥근 자리 움직임 만이 연속적이다 다음으로,

움직이게 할 수 있는 것의 **활동**[1183]을 그는 이끌어 들인다

만약 움직이게 할 수 있는 것이 활동하지 않는다면 움직임은 있지 않을 것이다 **힘**이 활동하기 시작하는 것은 아니기 때문이다 나아가서,

이러한 활동의 **실체**를 그는 말하기 시작한다

---

1182) 그에 따르면 시간 와 움직임은 동일한 속성을 지닌다

1183) 움직이게 하는 것은 항상 있으며 아울러 움직이게 하는 것은 이미 활동하고 있다 라는 619쪽을 참조하시오

활동한다면 그 활동의 **실체** 역시 힘이 아니다 힘이 활동의 실체라면 [힘의 활동(에네르게이아) 으로서의] 움직임은 영원하지 않을 것이기 때문이다 힘으로 있는 것은 있지 않을 수도 있으므로 그렇다 게다가,

이러한 실체들은 반드시 질료 없이 있다 반드시 영원하기 때문이다[1184]알론한 어떤 것이 영원하다면 그것은 활동에 있는 것이다

있어 오는 움직임으로부터 출발해서 움직일 수 있게 하는 것에까지 곧 활동의 **실체**에까지 그는 다달았다 움직이게 할 수 있는 것이 활동하지 않는다면 움직이는 또는 움직여지는 것의 움직임은 있지 않을 것이기 때문이다 그러나,

움직이는 것 또는 움직여지는 것 과 움직이게 하는 것에 대해 텔레스가 지금 말하고 있는 것은 아니다 오히려 이러한 것들에 대해 말하기 전에 그는 움직여지는 여러 가지 길들에 관해 먼저 말한다

움직여지는 길은 여러 가지이다 어떤 것은 자연스레 움직여지고 어떤 것은 어거지로 움직여지거나 또는 어떤 것은 **누우스**에 의해 혹은 알론한 것에 의해 움직여진다 라고 말한 후에 그는,

움직이는 또는 움직여지는 것 과 움직이게 하는 것 과 그 *중간 것*(μέσον 1072a24) 곧 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것에 대해 말하기 시작한다

항상 움직여지면서 둥글게 끊임없이 움직이는 영원한 첫 번째 하늘이 반드시 있으며 이 하늘을 움직이는 것도 반드시 있다 그런데,

움직여지는 것 과 움직이게하는 것이 있으므로 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 그러한 중간이 있는데 바로 이 중간은 **실체**이며 활동인 영원한 것이다 그리고,

---

1184) 그렇다면 질료와 더불어 있는 것은 영원하지 않다는 말인가 그렇다고 보아야할 것만 같다 그에 따르면 비록 질료 그 자체는 '영원'할 것이긴 해도 말이다 ?

움직여지지 않으면서 움직이게 하는 이러한 것이 바로 욕망 과 생각의 대상이다 욕망 과 생각의 첫 번째 대상은 동일하다 아름답게 *나타나는* 것이 정욕의 첫 번째 대상이며 아름답게 *있는* 것이 의지의 첫 번째 대상이기 때문이다 그리고,

이 생각의 대상에 의해서 **누우스**가 움직여진다[1185]그런데,

생각의 대상은 그 자체 일련의 헤태론한 것들이며 이러한 일련의 것들 가운데 첫 번째 것이 **실체**이고 *순수*하며 활동한다 일련의 *아름다운* 것들도 마찬 가지이다 이러한 것들 가운데 첫 번째 것이 항상 가장 *선*하거나 또는 유비적인 것이다 이제,

그는 움직임의 **끝(목적)** 으로서의 움직여지지 않는 것에 대해 말하기 시작한다

움직여지지 않는 것들 중에는 위해지는 것(목적)이 있다는 것은 위해지는 것을 나누어 보면 분명해진다 어떤 [끝] 으로서 위해지는 것이 있는 반면에 (어떤 것의) 위해지는 것이 있는데 어떤 끝 으로서의 위해지는 것은 움직여지지 않는 것이지만 어떤 것의 위해지는 것은 움직여지지 않는 것이 아니기 때문이며 끝 으로서 위해지는 것은 사랑의 대상이 되므로서 움직이게 하는 반면에 (어떤 것의 위해지는 것은) 움직여지면서 움직이게 하기 때문이다

움직여진다면 어떤 것은 알론하게 있기 시작한다 따라서 둥근 첫 번째 자리 움직임(ἡ φορὰ 1072b5)을 지닌다면 그것은 활동에 [연관되어] 움직일 것이어서 처음 움직여지는 것은 이렇게 자리(장소)에 따라 알론한 상태를 지니기 시작할 것이다 자리 움직임은 변화들 가운데서도 첫 번째 것이며 이 자리 움직임들 가운데서도 둥근 움직임이 첫 번째 것이기 때문이다 따라서,

움직이게 하는 것은 첫 번째 이 둥근 움직임을 일으킨다 그러나,

---

1185) 그러나 욕망 때문에 의견을 지니기 보다는 의견 때문에 욕망을 지닌다 생각이 아르케애이기 때문이다

활동하는 가운데 그 자체는 움직이지 않으면서 알론한 것을 움직이게 하는 것은 알론한 [상태를] 지니지 않는다

움직이게 하는 것은 필연적으로 있는 아름다운 **아르케애**[1186]이다 이러한 아르케애로부터 하늘 과 자연이 이루어진다

이제 까지 나는 텔레스가 움직임으로부터 어떻게 실체 로서의 움직이게 하는 것을 이끌어 내는가를 본문에 따라 요약했다 다시 더 짤막하게 정리해 보자

한 편으로 항상 있어 오는 움직임이 있으려면 움직이게 할 수 있는 것이 활동해야한다 그렇지 않으면 힘의 활동이 불 가능해 움직임이 있을 수 없다 그리고,

이러한 활동의 실체는 힘이 아니다 힘이 그 실체라면 움직임은 영원하지 못할 것이기 때문이다 아울러 그 실체는 질료 없이 있어야 한다 반드시 영원해야 하기 때문이다 영원하다면 그것은 활동**에 있는** 것이다 다른 한 편으로

움직여지는 것은 자연스레 움직여지든 어거지로 움직여지든 누우스에 의해 움직여지든 알론한 것에 의해 움직여지는데 항상 움직여지면서 둥글게 끊임없이 움직이는 영원한 첫 번째 하늘이 반드시 있기에 이 하늘을 움직이게 하는 것도 반드시 있다 그리고,

움직여지는 것 과 움직이게 하는 것이 있으므로 움직여지지 않으면서도 움직이게 하는 중간적인 것이 있다 이것은 **실체**이며 활동인 영원한 것이다

움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것은 욕망의 대상이며 생각의 대상이다 **누우스**를 움직여지게 하는 생각의 대상은 일련의 헤태론한 것들인

---

1186) 이러한 아르케애는 우리의 짧은 삶 동안에 있는 가장 선한 것이다 저 아르케애는 항상 있지만 우리는 그러지 못하며 저 아르케애의 활동은 즐겁기 때문이다 이 때문에 깸 감각 **생각**은 즐거우며 이 때문에 희망 기억도 즐겁다 그런데,

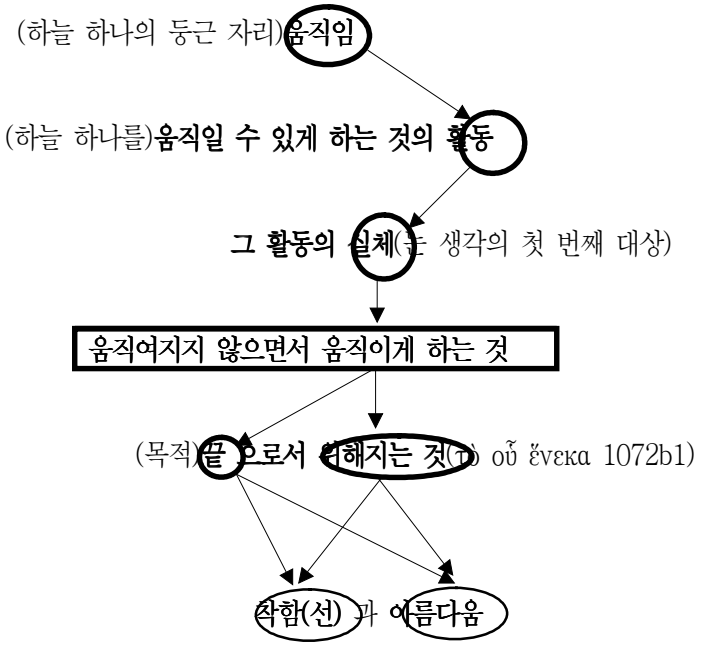
생각 그 자체는 그 자체 가장 선한 것의 생각 그 자체이며 가장 많은 생각의 생각 그 자체이다

데 그 첫 번째 것이 **실체**이며 순수하고 활동이고 가장 선한 것이다 그리고,

위해지는 것들 중에서도 끝으로서 위해지는 것(목적)이 움직여지지 않는 것이지 (어떤 것의) 위해지는 것(목적)은 움직여지지 않는 것이 아니다 끝으로서의 위해지는 것은 사랑의 대상이 되므로서 움직이게 하는 반면에 어떤 것의 위해지는 것은 움직여지면서 움직이게 하기 때문이다 따라서,

이러한 **실체**는 활동의 실체이다 생각의 첫 번째 대상이 되므로서 누우스가 움직여지게 하며 사랑의 대상이 되므로서 둥근 첫 번째 자리 움직임을 지니는 하늘 하나를 포함한 알론한 모든 것을 움직이게 한다 바로 이러한 실체가 위해지는 끝(목적) 으로서 움직여지지 않는 것이다

텔레스의 이러한 로고스를 순서에 따라 나누어 보면 다음과 같다(784쪽 참조)




그러나 적어도 아직 까지 그는 ‘ 활동하고 있으면서도 그 자체는 움직이지 않은 채 [알론한 것을] 움직이게 하는 것 ’를 신이라고 말하지 않는다(784쪽) 신(성한 것)에 대해 말하기 전에 그는 누우스를 끌어 들이면서

이 누우스와 연관지어 신성한 것(Θείον 1072b13)에 대해 말한다

생각의 대상에 의해서 누우스가 움직여진다(νούς.....κινείται 1072a30) 생각되는 것을 취하므로서 누우스는 자신을 생각한다 건드리고 생각하므로서 생각되는 것(νοητὸς, 1072b20)이 생성되기(γίγνεται 1072b21) 때문이다

생각되는 것(누우스의 대상) 과 누우스는 동일하다 생각되는 것 곧 실체를 받아 들일 수 있는 것은 누우스이기 때문이다 이렇게 누우스가 생각되는 것 곧 자신을 지닐 때 **활동**한다 그래서,

저 받아들임 보다는 오히려 이 **활동**이 누우스가 지니는 **신성한 것**이다 이론(理論, 이러한 活動)은 즐거움이요 가장 선한 것이다 이제,

텔레스는 **신**(ὁ Θεον, 1072b25, 神)에 대해 직접 그러나 너무 짧게 말한다

신은 이러한 즐거운 좋은(εὖ 1072b24) 상태에 항상 충만하게 있다 그리고,

생명은 신에 *속한다* 누우스의 활동이 생명이며 저것은 활동(에네르게이아)이기 때문이다 저것 자체의 생명인 활동이 가장 선하며 영원하다

신은 생명*이고* 영원하며 가장 선하다 그래서 생명 과 연속적인 삶 과 영원함은 신에 *속한다* 이것이 신이기 때문이다[1187]

---

1187) 이 부분에서 692쪽을 참조하여 보라 거기에서는 그에 따르면 신이 있음일까 라는 물음이 일어난다 물론 이러한 물음이 아주 중요한 물음인 것은 아니다 그에 따르면 신은 있음이 아니다 라고 말하는 것은 그렇게 정확한 것은 아닐 것이기 때문이다 그렇다면,

나는 왜 그러한 물음을 거기서 던지고 있는가 여기서의 에이나이(εἶναι 1072b29)가 무엇을 가리키고 있다고 봐야하는가 있다는 말일까 단순히

여기서 텔레스는 자신의 신성한 활동 때문에 신성한 것인 누우스와 관련해서만 신에 대해 말하는 것 같다 따라서 신 보다는 누우스의 신성한 활동이 주로 말하여진다 이후에도 신들 이라는 말은 딱 한번 770쪽에서 첫 번째 실체들이 신들이다 라고 그에 의해 직접 말하여질 뿐이다[1188]다시,

---

계사일까 아니면 동일성을 나타내는 것일까 다시 말해 '신은 생명으로 있다' 라는 말일까 '신은 생명이다' 라는 말일까 '신은 생명과 동일하다'는 말일까 아니면 이 셋이 다 버무려진 말일까 여기서,

나는 에이나이를 존재(存在, existence)라고 옮기지 않고 있음(to be) 이유는 무엇일까

1188) 하늘의 몸들이 신들이라는 말은 전통에 의해 신화 속에서 텔레스에게 넘겨진 말일 뿐 텔레스가 직접한 말은 아니다 그리고,

내가 보기에는 테레스에 따르면 하늘의 몸들이 신들이 아니라 둥근 자리 움직임을 지니는 그 몸들의 57 개 궤도들과 동일한 수의 실체들 곧 움직이게 하는 것들이 있을 뿐이다 그러나,

이러한 실체들을 신들이라고 그는 말하고 있을까 이미 보여진 것 처럼 분명히 그는 1047b9에서 말하고 있음에도 불구하고 그 실체들을 신들이라고 그는 말한다 라고 자신있게 나는 말할 수 없을 것 같다 그리고,

누우스에 대해 말하는 영혼에 관하여 감마 편 4 장 과 5 장 (429a10-430a9, 텔레스 노우트 46′- 88 부터 46′- 91,)에서도 누우스가 신이라는 말은 안나온다 물론 누우스는 신성한 것이 아니다 라고 말하지도 않는다

자신의 신성한 활동 때문에 누우스는 신성한 것이지 누우스 그 자체가 신은 아니라는 것을 거듭 나는 말한다 따라서,

움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것이 신이다 라고 그는 한 번도 말하지 않음에도 우리가 움직이게 하는 이것을 **신**과 연관시킬 수 있다면 누우스가 동일한 자신을 지닐 때 비로소 이루어지는 누우스의 그 활동이 자신을 사랑하는 또는 생각하는 또는 욕망하는 알론한 것을 움직이게 할 수 있다는 점(755쪽) 그리고 이러한 활동은 **신성하다**는 점에서 그러할 것이다

어떤 것의 활동이 신성하다고해서 그 어떤 것이 신이라고 할 수 없듯

텔레스는 활동의 이러한 **실체**1189)에 대해서 말하기 시작한다

감각적인 것들과 분리된 움직이지 않는 영원한 어떤 **실체**가 있다는 것이 말해진 것들로부터 분명해졌다

이러한 **실체**는 어떤 크기도 지니지 않으므로1190) 부분들이 없으며 나뉘어지지 않는다 무한한 시간 동안 움직이게 하기 때문이다 또한 겪지도 않으며 달라지지도 않는다 알론한 움직임들은 자리 움직임 보다 더 늦기 때문이다 이제,

그는 이러한 **실체**가 몇 개인가 라는 물음을 묻고 답하기 시작한다

---

이 누우스의 활동이 신성하다고해서 그 누우스가 신이라고 말할 수 없으리라 마찬 가지로 어떤 것의 활동이 움직이게 할 수 있는 것이며 그 활동이 신성하다고 해서 움직이게 하는 것이 신이라고 말할 수는 없으리라.....?

1189) 활동의 실체(οὐσία 1071b18)를 누우스 라고 말할 수 있을까

누우스에 있음 과 누우스 그리고 누우스의 활동에 있음 과 누우스의 활동 과 누우스 그리고 누우스의 대상에 있음 과 누우스의 대상 과 누우스 그리고 누우스의 대상에 있음 과 누우스에 있음은 동일하다는 것이 그의 말에서 지금 까지 확실해 진 것 같다 그러나,

이러한 누우스를 실체 곧 가장 먼저 있으며 분리해 있는 이것이라고 할 수 있을 런지.....

1190) 유한한 것은 무한한 힘을 지니지 않으므로 유한한 크기를 지니지 않으며 무한한 크기 일반은 아예 있지 않으므로 무한한 크기를 지니지 않기 때문에 그 실체는 크기를 지니지 않는다

첫 번째 있는[1191] 그리고 그 자체로든 우연적으로든 움직이지 않는 것이 처음으로 영원히 움직이는 것 하나[1192]를 움직이게 한다 움직여지는 것은 어떤 것에 의해서 움직여지며 영원히 움직이는 것은 반드시 영원한 어떤 것에 의해서 움직여지고 움직이는 것 하나는 하나에 의해서 반드시 움직여지기 때문이다 그래서,

움직여지는 첫 번째 것이 지니는 순수한(ἁπλήν 1073a29) 둥근 자리 움직임 이외에도 알론한 둥근 자리 움직임[의] **실체들**을 우리는 본다 이러한 둥근 자리 움직임들 각각은 그 자체 움직이지 않는 영원한 실체에 의해서 반드시 움직여진다 별들의 자연은 실체인 것이어서 영원하기 때문이고 움직이게 하는 것은 영원하며 움직여지는 것 보다 먼저이기 때문이며 실체보다 먼저인 것은 반드시 실체이기 때문이다 그렇다면,

둥근 자리 움직임들과 동일한 갯 수[1193]의 **실체들**이 반드시 있어야 한다 그리고 앞에서 말한 것 처럼 [이러한 실체들의] 자연은 영원하며 움직여질 수 없으며 크기 없다 이제,

---

1191) 첫 번째로 있는 것이 실체라는 것은 이미 제애타 편 287 쪽에서 말하여졌다

1192) 따라서 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것 하나로 나아가는 그의 출발 점은 영원히 움직여지는 하나가 있다는 것(ὅτι, 1071a4, 事實) 과 움직여지는 것은 알론한 것에 의해서 움직여진다는 것(사실) - 그래서는 그는 플라톤의 자기 움직임을 거부한다 - 그리고 움직여지는 것들의 순서(τάξιν 1073b3)가 있다는 것(사실)이다 영원히 움직이는 이러한 하나로부터 이 하나를 움직이게 하는 것 역시 하나이며 영원하다 라는 것을 이끌어낸다 그러나,

그는 움직이게 하는 것이 무엇 때문에 움직이는 것이 아니어야 한다라고 당당히 말하는가 움직여지거나 또는 움직인다면 반드시 그러기 위해서 알론한 것에 의존해야하기 때문이고 이러한 의존에 있어서의 무한한 반복은 불 가능하기 때문이었을까.....

1193) 그 갯 수를 그는 동 시대의 수학자 겸 천문학자인 유독수스 와 칼릪포스로부터 비록 똑 같은 수는 아니지만 이끌어낸다

[움직이게 하는 것들 곧] 실체들이 있다는 것 그리고 별들의 둥근 자리 움직임의 순서와 동일한 순서에 따라 이런 실체들 가운데 어떤 것은 첫 번째 것이고 어떤 것은 두 번째 것이라는 것은 분명하다

둥근 자리 움직임들은 [그 움직이는 것들을] 지니는 것 보다 더 많다는 것은 분명하다 행성들 각각은 하나 보다 더 많은 움직임을 지니기 때문이다 그래서,

그 행성들의 둥근 자리 움직임들이 포함되는 궤도들은 토성 과 목성에는 8개 알론한 것들에는 25개가 있으며 이것들 가운데 가장 낮게 위치 지워진 행성의 움직임에 포함되는 궤도들 만이 맞선 궤도들일 필요가 없으므로 가장 먼 두 행성들의 궤도에 맞서는 궤도는 6개 일 것이고 다음의 4 행성들의 궤도에 맞서는 궤도들은 16개일 것이므로 궤도들은 모두 55개 있을 것이며 만약 해 와 달에 우리들이 언급했던 움직임들을 더하지 않는다면 그 모든 궤도들은 47개 있을 것이다 이렇듯,

궤도들의 갯 수가 55개 라면 이와 동일한 수 움직이지 않는 실체들과 아르케애가 있을 것이다 따라서,

텔레스에 따르면 (움직여지지 않으면서 움직이게 하는[1194]) 그러한 실체**들**은 55개 있을 것이며 이들 쉬흔 다섯 개들의 실체는 둥근 자리 움직임들의 순서에 상응하는 순서를 지니므로 첫 번째 것 과 맨 나중의 것이 있을 것이다 그런데,

그에 따르면 하늘은 하나 있다[1195]

하늘이 하나라는 것은 분명하다

---

1194) 그런데 758쪽에서도 말하여졌듯이 끝 으로서 위해지는 것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 반면에 어떤 것**의** 위해지는 것은 움직여지지 않는 것이 아니어서 움직여지면서 움직이게 한다 그렇다면,

움직여지면서 움직이게 하는 것은 무엇일까 여기 맥락에서의 별들 처럼 움직임을 전하는 것들일까

1195) 플라톤도 하늘은 하나라고 말하고 있음에 유의하라(티마이오스, 139쪽) 그리고 768쪽을 참조하시오

사람들이 많은 것 처럼 하늘들이 많다면 그 하늘의 아르케애는 에이도스에 있어서는 하나이지만 수에 있어서는 여럿일 것이기 때문이다 그러나 숫적으로 많은 모든 것들은 질료를 지닌다 그런데,

있어오고 있는 첫 번째  그 무엇은 질료를 지니지 않는다 현실이기 때문이다 따라서,

움직이지 않으면서 *첫 번째* 움직이게 하고 있는 것은 로고스에 있어서도 수에 있어서도 하나이다 마찬 가지로,

항상 그리고 연속적으로 움직여지는 것도 하나이므로 하늘 하나만이 있을 뿐이다

이와 같은 그의 로고스를 더 짤막히 정리해 보자

많은 것의 아르케애는 에이도스에 있어서는 하나이지만 수적으로는 여럿이다 그런데,

수적으로 많은 것은 질료를 지닌다 그러나,

있어오고 **있는(εἶναι** 1074a36) *첫 번째* 그 무엇은 질료를 지니지 않는다 현실이기 때문이다 따라서,

움직이지 않으면서 *첫 번째* 움직이게 하고 **있는(ὄν** 1074a37) 것은 로고스에 있어서도 수에 있어서도 하나이다 마찬 가지로,

연속적으로 항상 움직여지는 것도 하나일 뿐이다 그러므로,

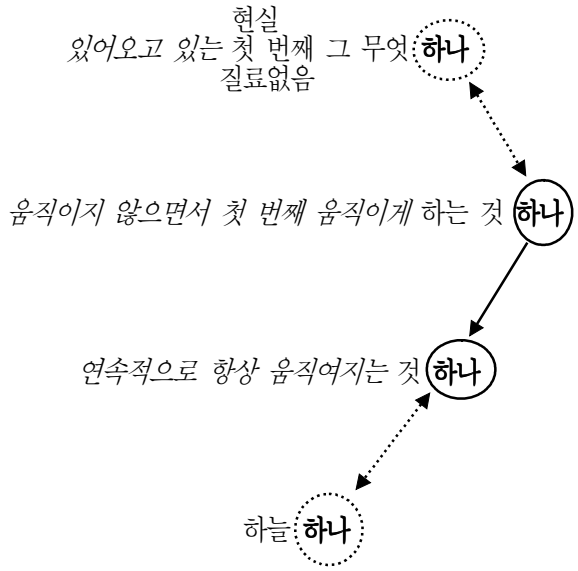
하늘 하나만이 있을 뿐이다 따라서,

연속적으로 항상 움직여지는 하늘이 하나인 것은 이 하늘을 처음으로 움직이게 하는 것이 하나이기 때문이며 처음으로 움직이게 하는 이것이 하나인 것은 있어오고 있는 첫 번째 그 무엇이 질료를 지니지 않는 현실이기 때문이다 질료를 지니지 않는 것이 하나인 것은 질료를 지닌 모든 것들은 수적으로 여럿이기[1196] 때문이다 그렇다면,

첫 번째로 있어오고 있는 그 무엇이 하나이므로 하늘 역시 하나이다

라고 그는 말하고 있다 연속적으로 항상 움직이는 하늘을 움직여지지 않으면서 첫 번째로 움직이게 하는 것은 질료를 지니지 않는 현실 로서의 첫 번째로 있어오고 있는 그 무엇이기 때문이다  라고 그는 말하고 있기 때문이다 따라서,

하늘은 하나이다 라는 그의 로고스가 성립하려면 있어오고 있는 그 무엇은 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것이라는 그의 로고스가 먼저 성립하여야 한다 이러한 그의 로고스의 순서를 거꾸로 나누어 보면 다음와 같을 것이다




(777쪽의 그림을 참조하시오)

움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것이 신인지 아닌지가 선명하지 않은 것 처럼(778쪽) 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것이 있어오고 있는 그 무엇(본질)인지 아닌지가 선명하지 않다[1197]어쨌든,

---

1196) 그렇다고 해서 에이도스에 있어서는 하나가 아니라는 말은 아니다 질료를 지닌 모든 것들은 비록 수에 있어서는 하나는 아니더라고 각기 에이도스에 있어서는 하나라고 그는 말하고 있기 때문이다

하나에 대해서는 416-438쪽을 참조하시오 그리고 종(에이도스) 과 수에 있어서의 하나에 대해서는 431쪽을 참조하시오

1197) 물론,

이것들이 **신들**(θεοί 1074b2)이며 **신성한 것**이 하늘 전체를 둘러싼다라고 그리고 이러한 **신들이 첫 번째 실체들** 이라고 이제 신화의 전통을 빌어 말하면서 텔레스는 누우스의 활동을 신성한 것이라고(761쪽) 그리고 [그 활동 때문에 누우스를] 나타난[1198] 것들 가운데 가장 신성한 것이라고 말한다 이제,

우리는 752쪽에서 말하여진 주격으로 쓰인 관사 붙은 에이나이가 나타나는 인용 글월이 그 끝에서 나타나는 람다 편 9 장으로 들어선다 그런데,

그 인용 글월이 시작 되기 전 까지의 9 장은 누우스에 관한 어려운 물음들이 나열될 뿐이다 누우스는 어떠한(πώς 1074b16) 상태에 [있는] 가라는 물음은 [답하기에] 곤란한 물음이기 때문이다 그러한 물음들은 다음과 같다 먼저,

아무 것도 생각하지 않는다면 그 위엄은 어떻게 될까 아마 [누우스는] 잠든 것과 같을 것이다 설령 생각하더라도 - 그 (생각하는 것)의 **실체**가 노에애시스(생각)이 아니라 뒤나뮈스(힘)이므로 - 알론한 것을 생각한다면 [그 실체는] 가장 선한 실체이지는 않을 것이다 [어떤 것을] 생각하느냐에 따라

---

아, 그건 신이며 있어오고 있는 그 무엇이라고 말한거나 매 일반이지 뭘 그래.....그렇지 않다면 그의 로고스가 성립할 수 있겠는가 라고 말할 수 있으리라 물론 그의 로고스들을 읽는 사람으로 하여금 그의 로고스들은 그렇게 말하도록 유도할 수도 있으리라 그러나

그는 그건 신이며 그건 있어오고 있는 그 무엇이기에 있어오고 있는 그 무엇은 신이야 라고 말한 적이 적어도 형이상학에서는 없다 그렇게 말하지 않아도 그의 로고스는 충분히 성립한다 함축된 것 과 함축한 것이 동일한 것이 아닐 수도 있기 때문이다

1198) 나타나는 이라는 말의 또 다른 쓰임새에 대해서는 아름답게 나타나는 것이 정욕의 첫 번째 대상이요 아름답게 있는 것이 의지의 첫 번째 대상이라는 775쪽을 참조하시오

서 가치가 그 누우스에 속할 것이기 때문이다 나아가서,

그 [생각하는] **실체**는 누우스인가 아니면 생각인가 또,

[생각한다면 그것은] 무엇을 생각하는가 그 자신인가 아니면 혜태론한 것인가 그리고,

혜태론한 것을 생각한다면 항상 혜태론한 그것만을 생각하는가 아니면 알론한 것도 생각하는가 [이것은] 차이날까 안날까 아름다운 것을 생각하는가 우연히 어떤 것을 생각하는가 그리고,

어떤 하나의 것들[만]을 생각한다는 것은 불 합리한 것인가 이와 같은,

어려운 물음들은 누우스가 생각하는 그 무엇으로 모아진다 물론 생각하는 실체에 대한 물음이 있긴해도 말이다 이제,

[그것이] 생각하는 것은 가장 신성한 것이며 가장 가치있는 것이고 변하지 않는다는 것은 분명하다 라고 텔레스는 말한다 변화는 더 나쁜 것으로도 변할 수 있기 때문이며 변화는 이미 움직임이기 때문이다 1199)따라서,

[누우스]는 자기 자신을 생각한다 자기 자신이 가장 선한 것이며 생각은 생각의 생각이기 때문이다 에이나이의 쓰임새 어느 하나를 지적하기 위해 내가 인용한 글월이 752쪽에서 이러한 맥락에 다음 처럼 이어졌다

" 따라서,

---

1199) 그리고,

[생각하는(νοεί 1074b19) 실체가] 생각(νὸησις 1074b29)이 아니라 힘이라면 [생각하는] 그 [실체]에 그 생각의 연속성이 담겨지지 않을 것이며 누우스 보다 더 가치있는 알론한 어떤 것 곧 생각되는 것이 분명히 있어야 할 것이다 심지어 가장 나쁜 것을 생각하는 자에게도 생각함(노에인) 과 생각(노에시스)이 속할 것이기 때문이다 그래서,

이것(생각하는 실체가 생각이라는 것?)이 회피 된다면 노에시스(생각)이 가장 선한 것은 아닐 것이다

(신성한 것인 누우스는) 자신을(αὐτὸν 1074b33) 생각한다[1200]가 장 뛰어난 것(τὸ κράτιστόν b34)이기 때문이며 그리고 생각은 생각의 생각이기 ( 때문이다, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. 1074b34) 그러나,

명백히 앎 과 감각 과 억견 과 *디아노이아(διάνοια,* b36, 悟性) 는 항상 [자신과] 알론한 것의[1201] (앎 과 감각 과 억견 과 디아노이아이다) 그리고 어쩌다가 자신의(αὐτής, b36) (앎 과 감각 과 억견 과 디아노이아이다) 나아가서,

*생각함 과 생각됨(τὸ νοεῖν καὶ τὸ νοεῖσθαι* b37)이 알론하다면 이 둘 중 어떤 측면에서 좋음(τὸ εὖ, b37, 뛰어남)은 그(생각)에 속할까 생각**에 (그) 있음** 과 생각됨**에(νουνένῳ, b38) (그)[1202] 있음**은

---

1200) 생각한다 보다는 누우스화한다(νοεί 1074b33) 라고 옮기고 싶다

1201) 여기서 쓰인 2격(소유격) '의'에 대해서는 범주들 187쪽을 참조하시오 앎 과 감각은 헤태론한 것'의' 앎 과 감각이라고 말하여지는 관계이다 라고 거기서 말하여진다

1202) 관사 τὸ를 '그'로 옮겨 보았으나 적절치 않다 우리 말에는 본디 라틴어 처럼 관사가 없으므로 관사에 해당되는 어떤 말을 끄집어들이면 오히려 부담스러워진다 물론 덜 정확해지기는 할 것이다 그러나,

영어 부정관사에 해당되는 관사는 헬라어에 없다 그리고 비록 영어의 수 많은 말들이 헬라어로부터 왔긴해도 문법적으로 따지면 영어 보다는 우리 말에 헬라어는 더 가깝다 따라서,

우리의 언어적 관습에 따라 본문을 이해하는 것이 영어로 본문을 옮기면서 이해하는 것 보다 훨씬 더 정확하다고 나는 본다 나아가서,

어떤 사람들은 영어는 우리 글 보다 덜 과학적이 아닌가 라고 물어볼 수도 있으리라 그러나,

말과글에 보다 밀접히 연관되는 것은 나라의 국력이다 33 쪽에서 내가 말하였듯이 말이다 열등한 말 과 글을 지닌 민족이 약한 나라를 만드는 것이 아니라 우수한 말과글을 지닌 민족이 그 말과글을 박대하고 천대시하여

동일한 것이 아니기 때문이다 또는(ἢ 1074b38),

어느 경우에 앎은 프라그마[1203]일까 한 편으로 생산적인 (앎)[1204]의 경우에는 질료없는 실체[1205] 와 있어지고 있는 그 무엇이 (그 프라그마이며) 다른 한 편으로 이론적인 (앎)의 경우에는 로고스와 *생각(ἡ νόησις* 1075a3)이 그 프라그마이다 그렇다면,

질료[1206]를 지니지 않을 동일한 것(τὸ αὐτὸ a4)의 경우에는 있는 누우메논(생각되어 있는 것) 과 있는 누우스가( ὄντος τού νουμένου καὶ τού νού a3-4) 헤태론하지 않으며 노에시스(생각)은 그 누우메논(생각되는 것) 과 하나이다 (1074b33-1075a5) ”

따라서,

나타난 것들 중에 그 활동 때문에 가장 신성한 것인 누우스가 무엇을 생각하는가 라는 물음에 답하는 맥락에 위 인용 글월은 속한다 더불어 이러한 맥락은 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것 과 **신(들)** 과 영원한 실

---

유지 발전 못한 민족이 강한 나라를 만들지 못한다 열등하기 때문에 사라지는 것이 아니다 우수한 말을 발전 유지하지 못하고 열등한 말을 빌려다 쓰기 때문에 사라질 것이다 그건 지배 계층 때문이다 거꾸로,

열등한 말과글을 지닌 민족이 우수한 말과글을 빌려다 쓰더래도 사라진다 문제는,

자기 말과글이다 열등한 말과글이더래도 더 우수하게 발전시킬 수 있다

1203) 프라그마에 대해서는 31쪽, 369쪽각주413번, 689쪽을 참조하시오

1204) 앎의 분류에 대해서는 705-706쪽을 참조하시도

1205) 그는 질료 없는(ἄνευ) 실체를 있어지고 있는 그 무엇이라고 말한다 (337쪽)

1206) 질료에는 감각적인 것 과 생각적인 질료(ἡ νοητή, 1036a9-10, 수학적인 것, 388쪽)로 나누어진다는 점에 유의하라 질료에 대해서는 297, 349, 334, 351, 612 쪽 등을 참조하시오 그리고,

질료를 지니지 않은 것 동일한 것일 것이다 라고 그는 여기서 말한다 동일한 것에 대해서는 42, 72, 124, 226, 278, 302, 416, 628, 754쪽을 참조하시오

체들 과 이것들의 갯 수에 대해 말하는 맥락에 이어졌었다 그러나,

비록 내 모든 생명인 하나님에 사로잡혀있긴 해도 내 학위 논문을 준비하는 이 시점 에서의 나의 궁극적인 관심은 관사를 지닌 채 주격 명사형으로 쓰여진 에이나이이다[1207]이 에이나이는 생각함 과 생각됨에 관련하여 쓰여진다

신성한 것인 누우스는 자신을 *생각한다* [자신이] 가장 뛰어난 것이며 *생각*은 *생각*의 *생각*이기 때문이다[1208]

[만약] *생각***에 그 있음** 과 *생각*됨**에 그 있음**은 동일하지 않기 때문에 *생각함* 과 *생각됨*이 알론하다면 이 둘 중 어떤 측면에서 좋음은[1209] 그(생각)에 속할까 또는,

어느 경우에 앎은 프라그마[대상]일까 생산적인 앎의 경우에는 질료 없는 실체 와 있어오고 있는 그 무엇이 (그 프라그마)이며 이론적인 앎의

---

1207) 이 에이나이는 뒤에 3격형의 명사를 지녔음에 유의하라 나는 에이나이 바로 앞 뒤에 3격이 오는 경우들을 720-752쪽에서 나열하면서 그 쓰임새를 내 나름대로 설명해 보았다

1208) 그러나,

앎 과 감각 과 억견 과 디아노이아(數理力)은 항상 알론한 것의 앎 과 감각 과 억견 과 디아노이아이며 어쩌다가(ἐν παρέεχῳ 1074b36) 자신의 앎 과 감각 과 억견 과 디아노이아이다

1209) 갑자기 좋음(τὸ εὖ 1074b37)이라는 말이 무엇 때문에 튀어 나왔을까 우선,

생각함 과 생각됨이 동일한 것이 아니라면 좋음은 생각함의 측면에서 [생각]에 속할까 아니면 생각됨의 측면에서 [생각에] 속할까 다시말해 좋음은 생각함에 속하는가 생각됨에 속하는가 라는 뜻일게다 다음으로,

우리는 때때로 좋은 상태에 있으나 신은 좋은 상태에 충족하게 항상 있다 라는 760쪽의 말을 이러한 뜻에 붙혀보자 그렇다면,

신의 상태인 좋음은 생각함에 속하는 것인가 아니면 생각됨에 속하는 것인가 라는 말이 되는데.....

경우에는 로고스 와 *생각*이 이 프라그마이다 그렇다면,

질료를 지니지 않은 동일한 것의 경우에는 *생각되어 있는 것*(누우메논) 과 있는 누우스가 헤태론하지 않으며 *생각*(노에시스)은 *생각된 것*(누우메논)과 하나이다

생각은 누우스의 활동이라는 것이 확실하다면[1210] 생각하고 있는 것과 생각되어 있는 것은 동일할 것이다 누우스는 생각되는 것 곧 자기 자신과 헤태론한 것이 아니라고 그에 의해서 말하여지기 때문이다 그러나,

생각함**에 그 있음** 과 생각됨**에 그 있음**이 동일한 것이 아니라면 생각하고 있는 것 과 생각되어 있는 것은 헤태론할 것이다 그렇다면 이럴 경우에 (항상 충만한) 좋음(에 있는 신성한 것)은 생각함에 속하는 것일까 아니면 생각됨에 속하는 것일까 아마 텔레스는 이러한 물음은 그 자체 성립하지 않는다라고 말하는 것 같다 질료없는 동일한 것의 경우에는 생각하고 있는 것 과 생각되어 있는 것은 헤태론한 것이 아니며 (οὐ ἑτέρον 1075a3) 생각되는 것 과 누우스는 하나이기 때문이다 그렇다면,

질료 없는 동일한 것의 경우에는 생각함**에 그 있음** 과 생각됨**에 그 있음**은 동일할 것이어서 생각하고 있는 것 과 생각되어 있는 것은 헤태론하지 않을 것이나 그렇지 않는 경우에는 생각함에 있음 과 생각됨에 있음은 동일하지 않을 것이어서 생각하고 있는 것 과 생각되어 있는 것는 다를 것이다[1211]라고 말할 수 있을까 따라서,

이렇게 관사와 더불은 에이나이(있음) 1격은 생각함 과 생각됨이 동일한 것이지 헤태론한 것은 아닐 것이라는 것을 말하기 위해 쓰였다 텔레스에 따르면 생각함**에 있음** 과 생각됨**에 있음**은 동일한다 [만약 헤태론하다면] 이 둘 중 어느 생각에 좋음이 속할까 [아마 좋음은 생각함 과 생각됨에

---

1210) 누우스의 활동이 생명인 것은 확실하다 762쪽을 참조하라

1211) 그런데 이러한 결론은 활동에 있어서는 감각되는 것 과 감각은 동일하다 물론 그 있음에 있어서는 이 둘이 헤태론하긴 해도 말이다 라는 영혼에 관하여 425b25-30(텔레스 노우트 46'-82쪽)에 어긋 나지는 않을까....

모두 속할 것이다 그래서,

질료지니지 않는 동일한 것의 경우에는 *있는* 누우스 와 생각 되어 *있는 것(ὄντος* 1075a3)헤태론하지 않다 생각(노에시스) 과 생각된 것은 하나이다

관사 붙은 에이나이가 1격은 여기말고도 1051b11(688쪽) 1059b30(689쪽) 1054b16-19(690쪽) 1017a31-b2(692쪽) 등에서도 나타난다 이제,

14a30(262쪽) 그리고 14b11-12(262쪽)과14b19(263쪽)에서 명사 2격[1212]으로 쓰인 관사 붙은 에이나이에 대해 알아보자 앞 맥락에서는 먼저(πρότερον 14a6)가 네 가지로 말하여지는 반면에 뒷 맥락에서는 그 네 가지 이외의 먼저가 말하여진다

" 둘째로,

> **그 있음의** 순서(κατὰ τὴν **τοῦ εἶναι** ἀκολούθησιν 14a30)가 뒤 바뀌어지지 않을 (τὸ μὴ ἀντιςρέφον 14a30) [때] (헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 먼저 라고 말하여진다) 예를들어 하나는 둘 보다 (있음의 순서에 있어) 먼저(다) 그 하나 있음은 있는 것들 둘에 직접 잇 따르는(ἀκολουθεί 14a31) 반면 둘 있음은 있는 것 하나로부터 결코[1213] 잇따르는 것은 아니기 때문이다 그래서 나머지 [수의] **그 있음의** 순서가 하나와 뒤 바뀌어지지 않는다[1214]

---

1212) 명사 2격은 소유(所有)를 나타내거나 또는 분리(分離)를 뜻하는 전치사들과 함께 쓰이거나 또는 주로 수동문(受動文)에서 전치사 ὑπο뒤에 쓰여 능동인(能動人, Agent)을 나타내거나 또는 μετὰ와 같은 특정한 전치사 뒤에 쓰여 고유한 어떤 뜻을 나타내거나 또는 분사의 의미상의 주어로 쓰이거나 비교 접속사 ἤ뒤에 쓰여 비교를 나타내거나 또는 종종 시간을 나타내기도 하며 원천(Source) 나 재료(Material)를 나타내기도한다(문법 노우트 격과전치사와접속사 편 47쪽)

1213) οὐκ ἀναγκαίον (욱 아낭카이온, 14a32) 이라는 말을 부분부정(部分否定)을 뜻하는 반드시....은 아니다 라고 옮겨서는 안될 것 같다 결코.....이 아

.....

이렇듯 먼저 라고 말하여지는 길들이 있다 그러나,

언급되어진 길 이외에도 먼저라고 말하여지는 헤태론한 길이 있는 것 처럼 보인다 **그 있음의** 순서가 뒤 바뀌지 않는 어느 (헤태론한) 것들이든(ὁπωσοῦν 14b12) 헤태론한 것의 **그 있음의** 원인은 정당하게 (헤태론한 것 보다) 자연에있어 먼저라고 말하여질 것이다

그와 같은 어떤 것[1215]이 있다는 것은 분명하다 그 있음 사람 (사람이 있다) 이라는 로고스에 관한 진실[성]은(πρὸς 14b15) **그 있음의** 순서에따라 뒤 바뀌기[1216] 때문이다 만약 사람이 있다면 우리가

---

니다 라고 옮겨야 할 것 같은데.....만약 반드시 잇따르는 것은 아니다 라고 옮기면  둘 있음이 있는 것 하나에 잇따르는 것을 허용하게 되므로 그 있음의 순서가 뒤 바뀔 수도 있기 때문이다 결국,

그렇게 되면 그 있음의 순서에 있어서 하나가 둘 보다 먼저이지 않게 될 것이다

1214) **그 있음의** 순서(順序)에 있어서 둘 보다 하나는 먼저 라는 말은 그 *순서*에 있어서 보자면 하나는 둘 보다 먼저 *있다* 라는 말일 것이다 하나는 둘에 직접 연이어져 있지만 둘이 하나에 직접 연이어져 있는 것이 아니므로 **그 있음의** 순서가 뒤 바뀌지 않기 때문이다 따라서 나머지 수의 있음의 순서가 하나와 뒤 바뀌지지 않는다 그 있음의 순서에 있어서는 하나가 다른 수 보다 먼저이다 그러나,

그에 따르면 수는 있음의 원인 또는 아르케애가 아닐 것라는 나의 로고스를 다시 생각해 보라(429쪽)

1215) 있음의 순서가 뒤 바뀌지 않는 모든 헤태론한 것들 가운데 헤태론한 것의 원인인 것을 말한다 이러한 것은 헤태론한 것 보다 먼저라는 말이다

1216) 그 로고스의 진실은 있음의 순서에 의존한다 라는 말일 것이다 있음의 순서가 바뀌지 않는 헤태론한 것의 원인이 있으므로 그 헤태론한 것에

말하는 사람이 있다 라는 그 로고스는 진실이므로[ 그렇다 그리고] 뒤바꾸어도 마찬 가지이다 만약 우리가 말하는 사람이 있다라는 그 로고스가 진실이라면 사람이 있으므로 [그렇다] 그런데,

그 로고스[의] 진실[성]은 결코 **그 있음의** 원인 프라그마[1217]가 아니다 그렇다면 프라그마가 그 로고스[가] 진실[로] **있음의** 원인으로 나타난다 프라그마가 있으므로해서 그 로고스가 진실이 아니거나 또는 거짓이다 라고 말하여지기 때문이다 따라서,

헤태론한 것은 헤태론한 것과 다섯 가지 길로 먼저 라고 말하여진다 (14a29-35.....14b9-23) "

**있음의** 순서가 정해진 그래서 **있음의** 그 순서가 뒤 바뀌어질 수 없는 그러한 것들에 있어서 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 먼저(*πρότερον* 14a26)이다 하나는 나머지 수 보다 **그 있음의** 순서에 있어서 *보다 먼저*인 것 처럼 말이다 하나 와 나머지 수들의 있음의 순서가 뒤 바뀌어지지 않을 것이기 때문이다 그래서,

있음의 순서에 있어서 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 먼저 이므로 있음에도 그 순서(ἀκολούθησιν 14a30)가 있다는 것은 텔레스에 따르면 분명하다 그렇다면,

형이상학 제에타 편 1 장 1028a14에서 첫 번째로 있는 것(*πρώτον* ὄν)이 실체라고 곧 *가장 먼저(πρώτον)* 있는 것이 실체라고 말했을 때 그는 있음의 순서에 있어서 가장 먼저 있는 것을 말하고 있을까

---

관련되는 로고스의 진실성이 판 가름나는 것 처럼 말이다

1217) 그 있음의 순서가 뒤 바뀌지 않는 것들의 있음의 원인이 프라그마라는 말이 아니다  그 있음의 순서가 뒤 바뀌지 않는 헤태론한 것에 대한 로고스가 진실하게 있음의 원인이 문제의 프라그마 - 여기서는 사람이 있다 라는 프라그마 - 라는 말이다 이러한 프라그마에 대해서는 31쪽을 참조하시오

지금의 맥락에서 내가 급히 집어내고져한 것은 그 있음의 순서가 뒤 바뀌지 않는 헤태론한 것의 **그 있음의** 원인이지 그러한 프라그마가 아니다

만약 **그 있음의(τού εἶναι** 14a30)순서에 있어서 *보다 먼저(πρότερον)* 인 것이 있음에 있어서도 보다 먼저라면 가장 먼저 있는 것 곧 실체는 있음의 그 순서에 있어서 가장 먼저 있는 것일 것이다 그러나 순서*에 있음* 과 있는 것*에 있음*은 동일할 것 같지 않다 나아가서,

관사를 지닌 에이나이 2격이 쓰여진 맥락이 위와 같다면 그 2격 의 문법적인 뜻은 무엇일까 2격은 소유 또는 비교 또는 분리 또는 시간 또는 재원(source)을 뜻한다고 791쪽 각주 1213에서 나는 말했는데 일련의 이러한 문법적인 뜻 가운데 어느 하나에 여기의 2격이 속할까 속한다면 어느 뜻일까 내가 보기에는 소유도 비교도 분리도 시간도 재원(財源)도 아닌 것 같다 그렇다면,

**그 있음의 순서(τού εἶναι ἀκολούθησιν** *14a30*)에서 '의'는 무슨 뜻일까.....그냥 있음'에도' 순서가 있는데 그러한 순서에 따른 먼저인 것 이라고 읽고 지나가면 안될까.....더불어,

14b19에 나타나는 **그 있음의 원인( αἴτιος τού εἶναι)** 이라는 말에 나는 주목하고져한다 물론,

이 말은 어떤 로고스가 진실하게 있는 원인은 프라그마이다 라고 텔레스가 말하는 맥락에서 나타나므로 있음 일반의 원인은 프라그마이다 라고 말하기는 힘들 것 같다 프라그마 때문에 로고스는 진실 또는 거짓이기 때문이다 그럼에도,

텔레스에 따르면 있음에도 원인이 있다 또는 있음의 원인이 있다 라고 말할 수는 있을 것 같다

있음의 원인이라는 말을 이미 나는 693쪽(1041b25-28)에서 문제삼은 적이 있다

소리(모음) 과 소리 아닌 것(자음) 이라는 요소들로 이루어진 음절은 자신의 요소들과 헤태론하다 그렇다면 모음 과 자음이 음절로 **있음의 원인**은(αἴτιον τού εἶναι 1041b26)무엇인가 바로 음절로 있음의 그 원인은 실체이다 이 실체가 **있음의 첫 번째 원인**이다 라고 거기에서 말하여진다 계속해서,

형이상학 람다 편 1080a3에서 나타나는 있음의 원인에 대해 말해 보기로 하자

" 나아가서,

그것의 실체 와 그것이 분리해 있을 수는 없을 것 처럼 보인다 따라서 프라그마들의 실체들이 *이데아*들이라면 이데아들이 어떻게 (프라그마들과) 분리해(χωρὶς 1080a1) 있을까

파이돈[1218]에서는 이런 길로 [곧] *에이도스*들은 생성 과 **있음의 원인**들인 (길로) 말하여진다 그렇지만 에이도스들이 이와 같이 있다 손 치더라도 움직임을 일으키는 어떤 것이 있지 않는한(ἄν μὴ ᾖ τὸ κινήσων 1080a4) (있는 에이도스들의) [어떤 것이[1219]] 생성되지 않을 것이다 그리고,

그것들의 *에이도스*들은 있지 않다 라고 [이데아론 자들이] 말

---

1218) 텔레스는 파이돈 이라는 플라톤의 대화편을 그냥 가리킬 뿐이나 이 부분을 옮기면서 로스(897쪽) 와 트레드닉(203쪽)은 파이돈 100d - 100d는 9줄로 이루어진다(Ioannes Burnet, Platonis Opera, 146쪽) - 라고 구체적으로 가리킨다 그런데,

에이도스(종)들 이라는 말은 직접 나타나지 않으나 원인이라는 말이 딱 한 번 나타나는 거기에서는 아름다운 것들이 아름다운 것은 아름다움에 의해서(τῷ καλῷ 파이돈 100d7)이지 그것들이 화사한 색 또는 모습(σχήμα 100d1) 또는 어떤 다른 그러한 것들을 지니기 때문은 아니다 라고 말하여진다

텔레스는 아마도 '아름다움에 의해서' 라는 말 가운데 '아름다움'을 에이도스로 받아 드려서 아름다움 이라는 에이도스가 아름다운 것들의 생성([γίγνεται 파이돈 100d8]) 과 **있음의 원인**(αἰτια 파이돈 100c10)이라고 본 것 같다 아름다움에 대해서는 328, 747쪽을 참조하시오

1219) 에이도스들이 생성 과 있음의 원인들이라고 파이돈에서 처럼 말하여진다 손 치더라도 만약 움직임을 일으키는 것이 있지 않다면 있는 에이도스로부터 유래(由來)하는 어떤 것이 생성되지 않을 것이다 라는 말이다

하는 예를들어 집 과 손 가락(δακτὐλιος 1080a5) 같은 여러 헤태론한 것들이 생성된다 그래서 그것들의 *이데아*들이 있다라고 [이데아론 자들이] 말하는 그러한 것들도 마찬 가지로 우리들이 지금 언급한 것들과 같은 그러한 원인들을 통해서 있고 생성되기 시작한다는 것은 분명하다 그러나,

이데아들에 관련해서는 우리들이 숙고했던 것들과 같은 여러 가지 [반론(反論)들]을 이런 길에서 그리고 보다 더 논리적이고 정확한 로고스들을 통해서 모을 수 있다 (1079b35-1080a11) "

이라는 형이상학 뮈 편[1220]5장 끝 부분에 속하는 인용 글월은 이데아 론에 대한 반론이 일시

---

1220) 수(數)적인 것 과 기하학(幾何學)적인 것 과 이데아들도 실체인가 라는 물음에 아니라 라고 답하면서 수적인 것 과 기하학적인 것 과 이데아에 대해 말하고 있는 형이상학 뮈 뉘 편 가운데 10 장으로 이루어진 뮈 편 1장에서는 감각적인 실체들과 *나란히(παρὰ* τὰς αἰσθητὰς οὐσίας 1076a11)있는 움직이지 않는 영원한 것(실체)들이 있는가 있다면 그것들은 무엇인가 수와 선 등과 같은 수학적인 것인가 아니면 이데아들인가 아니면 이 두 가지 모두인가 라는 물음이 제기된다 그러면서,

수 와 선등 수학적인 것들(τὰ μαθηματικὰ 1077a16)은 몸들 보다 더 실체가 아니며 감각적인 것들 보다 비록 로고스에 있어서는 먼저이긴해도 있음에 있어서는 먼저가 아니고 어디에서 건(που 1077b14) 분리해 있는 것이 아니며 감각적인 것들 안에 있을 수 없다 라고 2 장에서 말하여지며

3 장에서는 감각적인 것들의 크기를 감각적인 것 자체로서가 아니라 어떤 규정된 질들을 지니는 것들로서 다루는 수학적인 것들의 앎(τὰς μαθηματικὰς ἐπιςήμας 1078a33)이 말하여진다 수학적인 이러한 앎은 아름다움 과 선에 관해(περὶ καλού ἢ ἀχαθού 1078a33-34) 아주 많은 것을 말한다 아름다움의 중요한 종들인 질서(τάξις 1078b1) 와 균형(συμμετρὶα 1078b1) 과 정의(ὡριςμένον 1078b1)에관해 논증하기 때문이다

이어지는 4 장에서는 이데아 그 자체 와 이데아론에 대한 텔레스의 견해가 말하여지며 5 장에서는 감각적인 영원한 것들과 묶어지든 생성 소멸하는 감각적인 것들과 묶어지든 에이도스들은 이러한 감각적인 것들과 어떻

적으로 매듭 지어지는 맥락에 속한다

이러한 맥락을 이루는 생성 과 **그 있음의** 원인들이 바로 에이도스들이다 라는 로고스에서 관사를 지닌 에이나이(있음)의 2 격 '투으 에이나이(그 있음의)'는 나타난다 그러나,

에이도스들은 생성 과 **있음의** 원인들이다 라는 것이 텔레스의 의견이다 또는 아니다 라고 말하기에는 아직 성급하다 (플라톤의 대화 편) 파이돈에 따르면 그러하다 라고 그렇지만 설령 그렇다고 하더라고 움직임을 일으키는 것이 있지 않는한 어떤 것도 생성되지 않는다 라고 텔레스에 의해 말하여지고 있기 때문이다 여기서,

그렇다고 하더라고(καίτοι.....ὅμως 1080a3-4) 라는 말은 에이도스들이 생성 과 있음의 원임이라는 것을 자신이 일단 받아 들인다 손 하더라도를 말하고 있음에 틀림없으므로 에이도스가 생성 과 있음의 원인이라는 것을 잠정적(暫定的)으로 받아 들이는 것 같기도 하다 그럼에도,

어떤 것이 움직임을 일으키지 않는한 생성은 일어나지 않는다 라고 텔레스가 말하고 있다는 것 역시 틀림없으므로 에이도스 뿐 아니라 헤태론

---

게 묶여지는가(συμβάλλονται 1079a13) 라는 물음과 연관지어진 로고스들이 모아진다 물론 이러한 로고스들은 이데아론에 대한 반론들이다

이러한 5 장의 끝에 내가 인용한 글월이 속한다 다시,

6 장부터 9 장까지는 수학적인 것들 과 이데아들이 말하여지며 마지막 10 장에서는 이데아 론자들이 직면하는 어떤 어려움들(τινὰ ἀπορίαν 1086b14)에 대해 말하여진다 나아가서,

모두 6 장으로 이루어진 뉘 편 가운데 3 장부터 마지막 6 장까지에서는 다시 수학적인 것들이 말하여지며 2 장에서는 영원한 것들이 요소들( ἐκστοιχείων 1088b15)로 이루어질 수 있는가 가 조사되어지며 1 장에서는 모든 것들의 아르케애에 관한 로고스들이 말하여진다

한 무엇[1221]을 생성[ 또는 있음]의 원인으로 받아 들이는 것은 확실하다 그래서,

어떻게 보면 **있음의** 원인은 에이도스일 것 처럼 보이긴 해도 어떻게 보면 **있음의** 원인은 에이도스가 아닌 것 처럼 보이거나 또는 에이도스 뿐 아니라 에이도스 이외의 어떤 것 곧 움직임을 일으키는 것 역시 (**있음** 과) 생성**의** 원인일 것 처럼 보인다 다음으로,

1092b9에 나타난 관사 지닌 에이나이 2 격에 대해 살펴 보면서 있음의 원인에 대해 그가 말하는 것을 들어 보기로 하자

> " 한 편으로,
> 수들(οἱ ἀριθμοὶ, 1092b10, 數들)이 [아래] 두 가지 가운데 어떤 길에서 실체들 과 **있음의** 원인들인지가 전혀 규정되지 않았다 먼저,

---

1221) 자신은 움직이거나 또는 움직여지지 않으면서 첫 번째 하늘을 움직이게 하는 무엇이 바로 헤태론한 이 무엇일 것 같다 움직이게 하는 것이라는 표현이 나타난 것을 미루어 보아 짐작할 수 있기 때문이다 그런데,

헤태론한 그 무엇이 있어오고 있는 그 무엇일 것 같지는 않다 왜냐하면 335 쪽에서 말하여진 것 처럼 테레스는 에이도스에 의해서 있어오고 있는 그 무엇을 말하기 때문이나 이러한 에이도스에 의해서 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것을 그는 형이상학 과 범주들 그 어디에서도 말하고 있지 않기 때문이다

그럴 가능성(可能性)이 더 많긴해도 나는 움직이게 하는 그 무엇이 바로 신이다 라고 말하기에 주저한다 형이상학 람다 편에서는 움직이게 하는 그 무엇을 말하는 정점(頂點)에서 테오스(신, 762쪽)이라는 말 그리고 움직이게 하는 것 그것이 실체이며 활동인 영원한 것이다 라는 말(757쪽)이 나타나긴 해도 아직 그는 그 무엇이 신이다 라고 말하고 있는 것 같지는 않기 때문이다

이러한 나의 망설임은 777쪽 과 784쪽에 그림으로 나타난다

예를들어 점들이 크기들의 (경계)이듯이 [수들은] 경계들로서의 (ὡς ὅροι, b9, 境界) [실체들 과 **있음의** 원인들일까? 이것은] 유뤼토스가 자라는 것들(τῶν φυτῶν b13)의 [곁] 모양들을(τὰς μορφὰς b13) 조약 돌[의 모양]에 빗 대는 식으로 예를들어 한 편으로 사람의 이 (ὁδὶ, b11, 數) 다른 한 편으로 말의 그( 數)를 규정한 [방식이다] 세모와 네모의 꼴들(τὰ σχήματα b12)에 수들을 적용한 사람들 처럼 말이다 또는,

수들의 로고스(比率) 또는(ἢ b14) 조화(συμφωνία, b14, 調和)라는 것 때문에 [수들이 실체들 과 있음의 원인들일까?] 그런데 사람 과 알론한 것들 각기 것도 그와 같을까  흰 과 단 과 뜨거운 것과 같은 속성들이(τὰ πάθη b15)어떻게 수들일까 수들은 실체들도 아니요 모양들의 원인들도 아니라는 것은 분명하다 로고스(비율)는 실체요 수는 질료이기 때문이다 예를들어 그렇게 불의 셋 한 편으로 흙의 둘[이라는 측면에서] 살 과 뼈의 실체는 수이다 그리고 수는 항상 어떤 것들의 곧 불의 또는 흙의 또는 모나드들의 수이다 그러나 그만큼의 것이 그만큼의 것에(πρὸς τοσόνδε b12) 섞어져(κατὰ τὴν μίξεως b21) 있는 것이 실체이다 그런데 이것은 더 이상 수가 아니라 몸들 또는 어떤 다른 것들의 수적으로 섞어진 로고스(λόγος, b24, 比率)이다 그렇다면,

수든 수 전체이든 행하는(τῷ ποιήσαι b23) 원인들도 아니요 모나드로 이루어진 것도 아니요 프라그마들의 에이도스도 아니요 로고스도 아니요 질료도 아니다 그러나 위해지는 것으로(ὡς τὸ οὗ ἕνεκα b25) [있는 것도] 아니다[1222](1092b8-25) ”

로 끝나는 5 장 끝 부분은 모두 6 장으로 이루어진 그리고 형이상학 끝 편인 뉘 편[1223]에 속한다 그런

---

1222) 범주들의 텔레스에 따르면 수는 로고스 처럼 끊어진 량이다(216쪽)

1223) 모두 6 장으로 이루어진 뉘 편 가운데 3 - 6 장 까지에서는 뮈 편에 이어 다시 수학적인 것들이 말하여진다는 것 그리고 2 장에서는 영원한 것이 요소들로 이루어질 수 있는가 가 조사되는 반면 1 장에서는 모든 것들의 아르케애에 관한 로고스들이 말하여진다는 것은 이미 796쪽 각주 1221에서 말하여진 바 있다 그런데,

데,

---

4 장에서는 하나 그 자체가 선 그 자체(τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ, 1091b14, 善 그 自體)와 결부되어 말하여지며 위 인용 글월을 끝에 지니는 5 장에서도 만약 선(τὸ ἀγαθὸν, 1092a9, 善)이 아르케들 중의 하나로 상정되지 않는다면 아르케애들 과 첫 번째 실체들이 올바르게 묘사되어질 수 없다 라고 선(善)에 대해 말하면서 5 장을 열어 재끼는 텔레스는,

수들을 있는 것들의 첫 번째 것들(τὰ πρώτα 1092a22)이라고 보는 자들이 언급 했어야 하는 것들에 대해 말하기 시작한다 그에 따르면 그들은 수들이 어떻게(πώς 1092a23) 자신의 아르케애로부터 나오는지에 대해 말했어야 했으며 그리고 어떤 길로(ὁποτέρως 1092b8)수들이 실체들 과 **있음의** 원인들인지를 말했어야 했다

이러한 맥락에 속하는 위 인용 글월에 이어 열려지는 형이상학 마지막 편 마지막 장인 뉘 편 6 장은 다음과 같이 끝난다

> " 나아가서,
>
> 조화들의(τών ἁρμονικών, 1093b22, 調和) 그리고 이런 것들의 원인들은 종적인 수들(οἱ ἐν τοίς εἴδεσιν ἀριθμοὶ b21)이 아니다 종적으로 똑 같은 저( 종적인 수)들도 차이나기 때문이다 [그것들의] 모나드들이 (차이나므로) [그렇다] 그래서,
>
> 이 때문에 에이도스를(εἴδη, b24, 種) 상정[할 필요] 없다 이제,
>
> 한 편으로 이것들이 [그 이론의] 결과들이다 그리고 심지어 (이보다 더) 많은 (결과들이) 잇 따를 것이다 [우리의 반대자들이 또는 플라톤 주의 자들이] 그 (수들)의 생성에 있어서 여러 곤란들을 지닌다는 것 그리고 (그 수들에 관한) 체계를 결코 만들 수 없었다는 것은 수학적인 것들은 어떤 사람들이 말하는 것 처럼 감각적인 것들과 분리(χωριςα b27)되지 않는 다는것 그리고 이( 수학적인) 것들은 아르케애들이 아니라는 것을 증명하는 것(τεκμήριον 1093b25) 처럼 보인다 (1093b21-29) "

이처럼 종적인 수 또는 이데아적인 수를 거부하는 형이상학 마지막 편

이 인용 글월의 맥락을 짚어 내기 전에 나는

> “ (6) 이제 우리는 이런 것들[1224]에 관해 논의했으므로 수들은 분리된 실체들이고 **있는 것들의(τών ὄντων** 1080b14) 첫 번째 원인들이다 라고 말하는 자들이 직면하게 되는 수에 관련된 결과들을 숙고하는 것이 낫다 (1080a12-14) ”

라는 람다 편 6 장 여는 부분을 이끌어 들인다 비록 **있음의** 대신에 **있는 것들의**가 말하여지긴 해도 말이다

텔레스에 따르면 수는 분리된 실체이며 **있는 것들의** 첫 번째 원인이다 라고 말하는 것은 불 가능하다(ἀδύνατα 1080b36)[1225]이러한 맥락에 내가 799쪽에 인용한 글월은 이어진다 비록 그 편(篇)이 다를지라도 말이다

거기에서는 수들을 있는 첫 번째 것들(τὰ πρώτα 1092a22)이라고 말하는 자들은 수들이 어떻게(πώς 1092a23) 자신의 아르케애로부터 나오는지 그리고 다음 두 가지 중 어떤 길로(ὁποτέρως 1092b8)수들이 실체들 과 **있음의** 원인들인지를 말했어야 했는데 그렇지 못했다 그러나,

---

은 이데아들은 수도 실체도 아르케애도 아니며 수 역시 모든 것들의 실체도 아르케애도 아니라는 것을 논증하므로서 끝난다

이데아 비판에 대해서는 471, 796, 731, 729, 640, 540, 518, 496, 492, 486, 471, 428, 395, 333, 295 쪽을 참조하시오

1224) 이 부분은 람다 편 5 장 끝 부분에 이어지는 람다 편 6 장 시작에 속하는 부분으로서 795-796쪽에 인용된 글월에 직접 이어지는 부분이다 그리고 이것들이란 이데아들(에 관한 반론들)을 가리킬 것이다

1225) 텔레스는 람다 편 6 장에서 어떻게 불 가능한가에 대해 말한다

어찌 됐든 텔레스에 따르면 수는 실체들도 **있음의** 원인도 아니다 따라서,

**(그) 있음의** 원인은 수가 아니다 라는 것을 말하는 가운데 1092b9에 나타난 2 격의 관사를 지닌 에이나이는 쓰인다 이제,

3 격의 관사를 지닌 에이나이(있음)에 대해 말해야 할 때인 것 같으나 이 3 격 대신에 - 물론 1077b13(803쪽)에서는 이 3격 관사를 지닌 에이나이가 있긴하다 - 에이나이 앞 뒤의 명사 3 격이 아주 빈번이 눈에 띄었다 이러한 명사 3 격에 대해서는 이미 720 - 751쪽에서 말하여졌다 마찬가지로,

4 격의 관사를 지닌 에이나이 역시 내 눈에 별로 뜨이지 않았다 나아가서,

629쪽에 나타난 것 처럼 계사(繫辭)로 쓰인 경우 그리고 술어(術語)로 쓰였으나 생략된 경우도 여러 곳에서 자주 눈에 뜨인 것 같았으나 나는 그냥 지나쳤으며 여기에 그 쓰임새를 모아 둘 필요를 별로 느끼지 못했다

있음 이라는 말이 가리키는 프라그마를 나는 찾아 헤메고 있기 때문이다 이제,

텔레스의 에이나이(εἶναι, 있음)를 떠나 텔레스의 온(ὄν, 있는 [것])을 향해 닥아서 보자 먼저,

있는 것은 있음과 마찬 가지로 여러 가지로 말하여진다

범주라고도 진실이라고도 힘 또는 현실이라고도 있음 과 있는 것은 말하여진다는 것은 이미 691 쪽에서 있음에 대해 말할 때 언급됐다 아울러,

형이상학 뮈 편 2 장 끝에서는 **있음**은 여러 가지로(πολλαχώς 1077b17) 말하여진다 라고 말하여진다

" 그렇다면,

수학적인 것들은 몸들 보다 더 많이(μάλλον 1077b12) 실체인 것은 아니며 그리고 **있음에 있어서(τῷ εἶναι b13)**[1226] 감각적인 것들 보다 먼저인 것이 아니라 단지 로고스에 있어서만 (보다 먼저이고) (그리고) 어디서건 [감각적인 것들과] 분리될 수 없다는 것이 충분히 말하여졌다 그런데,

그 (수학적인) 것들이 감각적인 것들안에 있을 수는 없으므로 (그 수학적인 것) 전체가 (ὅλως b15) 있지 않든지 또는 어떤 길에서 있든지 한다는 것 그리고 이 때문에 순수하게(ἁπλώς 1077b16)있지는 않다는 것은 분명하다 **있음은 여러 가지로[1227] 말하여지기** 때문이다 (1077b12 - b17) "

**있음**은 여러 가지로 말하여지기 때문에 수 역시 비록 순수하게 있지 않아서 감각적인 것들과 분리해 있지는 못하더라도 있다 라고 말하여진다 라고 이 인용 글월[1228]에서 텔레스는 말한다 있음은 여러 가지로 말하여진다는 것이다 그런데,

**있는 것**도 여러 가지로 말하여진다(λέγεται[1229] 1028a10) 라고 말하

---

1226) 있음에 있어서는 어떠 어떠 하지만 로고스에 있어서는 어떠 어떠 하다 라는 식의 로고스에 대해서는 704 - 717 쪽을 참조하시오

1227) *여러 가지로(πολλαχως 1077b17) 말하여진다* 라는 말은 그의 형이상학에서 심심치 않게 특히 있는 것을 말하기 위해 쓰여진 말들에 대해 말하고 있는 델타 편에서 나타난다 먼저,

있음 과 있는 것이 여러 가지로 말하여진다 그리고,

아르케애 원인 요소 자연 필연 아나 실체 동일 차이 같음 대립 먼저 나중 힘 량 질 관계 목적 ~에따라 배열 관습 속성 결여 지니다 안에있음 부분 전체 모든 잘림 류 거짓 우연등도 여러 가지로 말하여진다 나아가서,

어떠한 이름을 지녔건 지니지 않았건 모든 것들이 여러 가지로 말하여진다고 보아야 할 것 같다

1228) 이 인용 글월에 속하는 맥락에 대해서는 796-797쪽을 참조하시오

여짐으로서 제애타 편 1 장은 시작한다

" (1장) **있는 것**은 **여러 가지로** 말하여진다 앞서 그 여러 길에 관한(περὶ τού ποσαχώς[1230] 1028a11)우리의 책에서 지적된 것 처럼[말이다] 한 편으로 있는 그 무엇 과 이것(τόδε τι a12)이 다른 한 편으로 질 또는 량 또는 이런 알론한 범주들 각각을 (있는 것은) 가리킨다 그런데,

이 처럼 (여러 가지)로 말하여지는 있는 것 가운데서도 **첫 번째 있는 것(πρώτον ὄν** a14)이 있는 그 무엇(τὸ τί ἐςιν[1231] a14)이며

---

1229) 플라톤의 소피스테애스 255c14(124쪽)에 나오는 말하여진다(λέγεσθαι)를 참조하시오

1230) 287쪽 각주 274번을 참조하시오

1231) 그런데 307쪽을 참조해 보라

거기서는 실체에 순수하게 한 가지로 속하는 것은 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι 1030a29)이지 있는 그 무엇(τὸ τί ἐςιν 1030a31)은 아니라고 말하여진다는 점에 유의하라 있는 그 무엇은 순수하게 있어오고 있는 그 무엇이 아니라 질 또는 량 등에 있어오고 있는 무엇이며 있는 그 무엇은 한 가지로 순수하게 실체에 속하는 것이 아니라 오히려 이와는 알론하게 실체에 속하는 것이기 때문이다 그런데,

여기서는 실체를 가리키는 바로 첫 번째 있는 그것이 있는 그 무엇이다 라고 말하여진다 그렇다면,

아직 여기서는 한 가지로 순수한 실체 로서의 있어오고 있는 그 무엇이 문제 삼아지는 것 보다는 한 가지로 순수한 실체는 비록 아니지만 어째든 실체라고 말하여지는 것으로서의 있는 그 무엇이 문제 삼아진다고 볼 수 있으리라 다시 말해서,

순수하게 있어오는 그 무엇이 아니라 질 또는 량 등에 [또는 질 또는 량 등 으로서] 있어오고 있는 그 무엇이 여기서 문제 삼아지고 있다 라고 말할 수 있으리라

(첫 번째 있는 것이) 바로 **실체를(τὴν οὐσίαν** a15) 가리키는 그것이다 (1028a10-15) " 그렇다면,

있는 그 무엇 과 이것이라고도 질이라고도 량이라고도 또는 알론한 이러한 범주들이라고도 말하여지므로 **있는 것**은 여러 가지로 말하여진다 라고 텔레스는 이 인용 글월에서 말하고 있다 그런데,

바로 여기에다 **있음**은 범주와 떨어져 분리된 것이 아니라는 690쪽의 로고스를 덧 붙혀 보라

만약 **있음** 과 **있는 것**을 동일한 것으로 볼 수 있다면 **있는 것**은 이것 과 질 과 량 등등의 범주와 헤태론한 어떤 것이 아니다 라고 말할 수 있으리라 다시 말해 **있음** 또는 **있는 것**은 바로 이것이며 질이며 량 등이지 이러한 범주들과 떨어져 분리된 것이 아니라는 말이다[1232] 그러나,

모든 것이 그렇다 라고 말할 수 있을까.....

있는 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν 1003a21)을 다루는 앎에 연관되는 것(하나)는 실체라는 것이 말하여지면서 앎의 아르케애가 논증되는 감마 편 2 장 역시 제애타 편 1 장 처럼 **있는 것**은 여러 가지로 말하여진다 라고 시작된다

" (2) **있는 것**은 여러 가지로 말하여진다 그러나,
하나에(πρὸς ἕν 1003a33) 그리고 하나인 어떤 자연(φύσιν a33)에 관련하여 (있는 것은 말하여진다) 그러나 *호모오뉘모오스하게*[1233]

---

1232) 아마,

질 과 량 등의 범주 역시 예를들어 빨간 이것 과 한 뼘의 이 물고기 등과 떨어져 분리된 것이라고 그에 의하면 말할 수 없으리라

1233) ὁμωνύμως (호모오뉘모오스, 1003a34, 同音異議語적으로) 라는 말은 텔레스의 에이나이(있음) 또는 온(있는)을 파악하기 위한 주요한 말들 가운데 하나이다

가 아니라 건강한 모든 것이 건강에 관련하여 (말하여지듯 말하여진다)

다른 한 편으로 건강을 보존하기에 한 편으로 건강을 생산하기에 한 편으로 건강의 징후(τῷ σημείον, 1003a36, 徵候)이기에 한 편으로 건강을 받아들일 수 있기에 (어떤 것은 건강하다 라고 말하여진다) 마찬 가지로,

치료적인 것은 치료기교에 관련한다 한 편으로 치료기교를 지니기에 다른 한 편으로 그( 치료 기교)에 적용되기에(τῷ εὐφυὲς 1003b2-3) 다른 한 편으로 치료 기교의 에르곤[작용 또는 활동]이기에 (어떤 것은 치료적이다 라고 말하여진다) 그리고,

이와 같은 길에서 알론한 것들을 말할 [수 있을] 것이다 이와 같이,

**있는 것**은 여러 가지로 말하여지나 (여러 가지로 말하여지는 있는) 모든 것 각각(ἅπαν b6)는 하나의 아르케애[1234]에 관련한다

한 편으로 실체들로 **있는 것들**이라 말하여지는 반면 다른 한 편으로 실체의 속성들(πάθη, b7)로 다른 한 편으로 실체로의(εἰς οὐσία v b7)과정(ὁδὸς, b7, 길)으로 있는 것들이기에 [다시 말해] 실체의 또는 실체에 관련된 것들의 소멸 또는 결여 또는 질 또는 생산 또는 생성(으로 있는 것들이기에) 또는 이런 것들 가운데 어떤 것의 또는 실체의 부정(ἀποφάσις, b10, 否定)(으로 있는 것들이기에) (**있는 것들**이라고 말하여진다) 이 때문에,

우리는 (어떤 것을) **있**지 않**는 것**(τὸ μὴ ὄν[1235] b10) 이라고

---

내가 타 메타 타 퓌지카로 나아가는 길목(29쪽)으로 보았던 카테애고리아이가 호모오뉘마(ὁμώνυμα, 1a1, 同音異議語)에 대한 설명으로 시작한다는 것은 이미 175쪽에서 말하여졌다 거기에서는 공통의 이름을 지니지만 그 이름에 상응하는 실체의 로고스가 헤태론한 것들이 호모오뉘마하다 라고 말하여진다

1234) 알려지겠지만 그는 여기서 실체를 말하고 있다

1235) 642쪽의 그림에 나타난 있지 않는 것 이외에는 별로 텔레스가 있지 않는 것에 대해 말하지 않는다 소피스테애스 와 파르메니데애스에서 플라톤

**있**지 않**는 (것**에 대해) 말한다 그렇다면,

건강한 모든 것을 다루는 앎 하나가 있듯이 (건강 이외의) 알론한 것들도 이와 마찬 가지이다 하나에 *따라서(καθ* ἕν[1236] 1003b12-13) 말하여지는 것들을 이론화하는(Θεωρήσαι b13) 앎(ἐπιςήμη ς b13) 만이 있는 것이 아니라 하나의 자연에 *관련되어(πρὸς* μίαν[1236] b14) 말하여지는 것들을 (이론화하는 앎도 있기) 때문이다 심지어 이 (렇게 관련된) 것들 역시 어떤 길에서는 하나에 따라서 말하여지기 때문이다 이제,

**있는 있는 것들**을(τὰ ὄντα.....ᾗ ὄντα b15-16) 이론화하는( 앎 하나가 있다는 것은) 분명하다 그러나,

모든 곳에서 앎은 주로 첫 번째 것을 다룬다 그리고 알론한 것들은 이( 첫 번째) 것에(ἐξ b16) 들러 붙어 [있으며](ἤρτηται b17) (이 첫 번째 것을) 통해(δι' ὅ, b16) 말하여진다

만약 이 (첫 번째) 것이 실체라면 그 실체들로부터(τών οὐσών ἄ v b18) 철학자는 반드시 그 아르케애들 과 그 원인들을 지녀야할 것이다 ( 1003a33 - 1003b19) "

**있는 것**은 여러 가지로 말하여진다 라고 시작되긴해도 감마 편 2 장은 그러나 여러 가지로 말하고 있는 것은 하나인 어떤 것에 관련되면서 그렇게 말하여진다 라고 바로 뒤 이어 말한다 **있는 것**이 여러 가지로 말하여지는 것은 어떤 것 하나에 관련되어 말하여지기 때문이다 그에 따르면 바로 이 하나가 실체요 첫 번째 것이다 그런데,

이렇게 말하여지는 것은 호모오뉘모오스하게 말하지는 것이 아니라 건강에 관련되어 건강한 것들이 말하여지는 것과 같다

---

이 말하는 것에 비교해서 뿐 만이 아니라 일반적으로도 그렇다

있지 않는 것에 대해서는 642, 666, 544, 483쪽을 참조하시오

1236) 하나에 따라서 그리고 하나에 관련하여(대해) 라는 말은 308쪽(1030b8)에서도 나타난다

건강을 보존하기에 또는 건강을 생산하기에 또는 건강의 징후이기에 또는 건강을 받아들일 수 있기에 어떤 것들은 건강하다고 말하여지며 치료 기교를 지니기에 또는 치료 기교에 적용되기에 또는 치료 기교의 에르곤이기에 어떤 것들은 치료적이다 라고 말하여지듯이 *아르케 하나*에 관련되기에 [모든 것들이] **있는 것**이다[1237] 라고 말하여진다

*실체들*이기에 또는 실체의 속성들이기에 또는 실체로의 길(과정)[1238] 이기에 또는 이런 것(길)들의 부정(否定)이기에[1239] [모든 것들은] 있는 것이라 말하여진다

모든 것은 첫 번째 것에 들러 붙어 있으며 이 첫 번째 것을 통해 말하여진다[1240]따라서,

그에 따르면 첫 번째 **있는** 것 곧 실체 그리고 실체들 가운데서도 첫 번째 실체에 관련되기에 모든 것들이 **있는** 것이라고 말하여지며 이렇게 말하여지는 **있는** 모든 것은 *호모오뉘모오스*하게 (同音異議語적으로) 말하여지는 것이 아니다 그렇다면,

---

1237) 첫 번째 실체가 있지 않다면 알론한 어떤 것도 있을 수 없다 라는 169쪽을 참조하시오

1238) 실체의 또는 실체에 관련된 것들의 소멸 또는 결여 또는 질 또는 생산 또는 생성 등의 길을 말한다

1239) 그러기에 우리는 **있**지 않**는 것**에 대해 말한다

1240) 그리고 앎은 주로 첫 번째 것을 다룬다

텔레스는 여기서 건강한 모든 것들의 첫 번째 것으로 건강을 들고 있는 것 같다

건강한 모든 것을 다루는 앎 하나가 있다 하나에 따라서 말하여지는 것들을 이론화하는 앎 뿐만이 아니라 하나의 자연에 관련되어져 말하여지는 것들을 이론화하는 앎도 있기 때문이다 하나의 자연에 관련되어져 말하여지는 그러한 것들은 심지어 어떤 길에서는 그 하나에 따라서 말하여진다 **있는 있는 것**들을 이론화하는 앎도 마찬가지이다

**있는** 모든 것은 어떤 길(방식)으로 말해져야할까 이 물음에 답하기 전에 동음이의어(同音異議語)라고 주로 옮겨지는 *ὁμώνυμα (호모오뉘마* 1a1) 가 무엇인지를 비록 이미 175-176쪽에서 말하여졌지만 다시 정확히 짚고 넘어가야할 필요가 나에게 지금 있다

텔레스의 카테애고리아이(범주들)은 *호모오뉘마* 라는 말과 더불어 열려진다

> " (1) 자신들의(ὧν 1a1) 이름 만을 공통( ὄνομα μόνον κοινόν a1)[으로 지닐 뿐] [자신들의] 실체의 그 이름에 따른(κατὰ, a1, 걸리는, 관련되는) 로고스는 헤태론한 것들이 *호모오뉘마*하다 라고 말하여진다 예를들어 사람 과 [사람의] 그림(τὸ γεγραμμένον a3) [의 공통 이름인] 생물 처럼 [말이다] 이것들(사람과 그림)의 이름 만이 공통일 뿐 [사람 과 그림의] 실체의 그 이름에 따르는 로고스는 헤태론하기 때문이다 이(사람 과 사람의 그림)것들 각각 생물**에 있는**[1241] 것은 무엇이다 라고 어떤 사람이 공표( ἀποδιδῷ, a5, 公表)한다면 각기 것에 고유한(ἴδιον a5)로고스가 공표될 것이다 (카테애고리아이, 1a1-1a5) "

라

는 인용 글월에서 그에 의해 *호모오뉘마*(同音異議語)의 보기들로 들어지는 것은 사람 과 [그 사람의] 그림이다 사람 과 그림(초상화(肖像畵))은 자신들에게 공통인 생물 이라는 이름을 지니긴해도 생물인 자신들 각각에 **있는** 무엇의 로고스 곧 자신들의 실체의 로고스는 서로에게 헤태론하다 텔레스에 따르면,

사람 과 그림 같은 이러한 것들이 *호모오뉘모스*하게 (다시 말해 같은 이름으로) 말하여지는 것들이다 사람 과 초상화(肖像畵, 사람의 그림)은 생물이라는 공통의 또는 *같은(ὁμω) 이름(ὄνομα)*을 지니긴하나 사람의 그리고

---

1241) 이러한 쓰임새에 대해서는 720쪽 이하를 참조하시오 나는 여기서 에이나이(있음)를 있는 것(온)으로 대신 옮겼다 .....

그림의 **실체**의 로고스는 곧 사람에 그리고 그림에 있(어오고 있)[1242]는 그 무엇의 로고스는 헤태론한 것들이다 나아가서,

*호모오뉘마* 라는 말은 1035b25(제애타 편 10장, 383쪽) 과 1006b19(감마 편 3장, 698쪽)에서도 나타난다 이 두 부분을 차례로 옮겨보자

> " 몸 과 이( 몸)의 부분들은 실체의 그것들(부분들) 보다 [더] **늦다** 그리고 질료 로서의 여러 부분들로 나뉘어지는 것은 실체가 아니라 오히려 합쳐진 전체이다 한 편으로 이 (여러 부분)들은 합쳐진 전체 보다 [더] **먼저**이나 다른 한 편으로는 그렇지 않다 [전체와] 분리된다면 그 부분들은 심지어 있을 수 없기 때문이며 생물의 손 가락이라고 해서 모두 [손 가락인 것은] 아니기 때문이다 죽은 손 가락은 단지 *호모오뉘모오스*하게 만 [손 가락이다] (1035b20-25) "

> " 시작하면서 말하여졌 듯이 이름은 어떤 것을 가리키며 그리고 하나를 가리킨다고 해 보자 사람에 있음은 사람에 있지 않음을 가리키지 않을 것이다 사람이 하나에 따르는(καθ' ἑνὸς 1006b14-15) 것만을 가리키는 것이 아니라 하나도 가리킨다면 말이다 하나가 하나에 따르는 것을 가리킨다 라는 공리를(ἀξιούμεν 1006b15) 우리는 [지니지] 않기 때문이다 만약 이러한 [공리에 근거한다]면 음악 과 흼 과 사람은 하나를 가리킬 것이고 그래서 모든 것이 하나일 것이다[1243] 쉬노한 이름(συνώνυμα[1244] 1006b18)일 것이기 때문이다 그리고,
>
> 동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다 마치 우리들은

---

1242) 743, 307, 804쪽 참조하시오

1243) 모든 것이 하나라는 로고스를 그가 거부한다는 것은 이미 395쪽에서 말하여졌다

1244) 뉘노오뉘마(동음동의어(同音同意語)) 와 호오모뉘마(동음이의어(同音異議語))에 대해서는 범주들 175-176쪽을 보라 그리고,

죽은 손가락은 호모오뉘모스하게만 손가락이다 라고 말하는 383 쪽을 참조하시오

있는 사람이라고 부르지만 다른 사람들은 (있는) 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 *호모오한 이름(ὁμωνυμίαν*[1053] 1006b19)을 제외하면 말이다 (1006b11-1006b20) ”

앞 인용 글월(제애타 편 10 장)에서는 질료 또는 몸의 여러 부분들은 합쳐진 그 전체 보다 한 편으로는 먼저이나 다른 한 편으로는 먼저이지 않다 왜냐하면 분리될 경우 그 부분들은 심지어 있을 수 없기 때문이며 그리고 생물의 손 가락이라고 해서 모두 손 가락은 아니기 때문이다 죽은 손 가락은 단지 *호모오뉘모오스*하게만 손 가락일 뿐이다 라고 말하여지는 반면에,

뒤 인용 글월(감마 편 3 장)에서는 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만 다른 사람들은 있는 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 *호모오한 이름*을 제외하면 동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다 라고 말하여진다

이 두 곳은 일맥 상통(一脈相通)한다 앞에서는 (산) 손 가락 과 (죽은) 손 가락은 호모오한 이름들이라고 말하여지는 반면 뒤에서는 [산 또는] 있는 사람 과 [죽은 또는 있지 않는] 사람이 호모오한 이름이라고 말하여지기 때문이다[1245] 나아가서,

형이상학 갚파 편 3 장(1060b33)에서도 *호모오뉘모오스* 라는 말이 나타난다

“ (3) 철학자의 앎은 **있는 있는 것(τού ὄντος ἢ ὄν 1060b31)** 을 전체로 [다루지] 부분으로 [다루지] 않으며 한 편으로 **있는 것**은 여러 가지로 말하여지[는 것이지 단지] 하나의 길에 따라서 [만] 말하

---

1245) 물론 그 맥락은 조금씩 다르다 앞의 것은 부분이 전체 보다 먼저이지 않는 경우의 보기인 반면 뒤의 것은 동일한 것이 있으면서 있지 않을 수도 있을 경우 - 물론 그럴 수는 없다 -의 경우의 보기이기 때문이다 그러나,

이러한 맥락 역시 조금씩 서로 통하기는한다 두 경우 그 보기들의 동일성이 문제되고 있기 때문이다

여지[는 것이] 아니므로 만약 공통적인 어떤 것에 따라 (말하여지는 것이) 아니라 [단지] *호모오뉘모오스하게* [만] (말하여진다)면 어떤 앎도 있지 않다 - (*호모오뉘모오스하게* 말하여지는) 것들은 하나의 류(ἕν γένος b34)[를 형성하지 ]않기 때문이다 그러나,

공통인 어떤 것에 따라 말하여진다면 앎 하나가 있을 것이다 (1060b31-36) "

라는 인용 글월에서는 *호모오뉘모오스*하게 말하여지는 것들은 동일한 류에 속하는 것들이 아니어서 그렇게 말하여지는 것들에서는 결코 공통적인 것이 말하여지지 않으므로 그러한 것들에 관한 앎은 있지 않다 앎 하나는 공통적인 어떤 것이 말하여질 때 비로소 있을 것이기 때문이다 라고 말하여진다 따라서,

여러 가지로 말하여지는 있는 것이 만약 *호모오뉘모오스*하게 말하여지는 것이어서 있는 것(들)에 공통적인(κοινὸν 1060b34) 것이 하나도 있지 않다면 있는 것에 관한 앎은 성립하지 않을 것이다 그러나,

**있는 있는** 것에 관한 앎이 하나있다(706쪽) 그것이 바로 철학이요 지혜이다 따라서,

**있는** 것은 호모오뉘모스하게 말하여지는 것이 아니다 또,

제애타 편 4 장 끝나가는 부분인 1030a31 이하에서도 *호모오뉘모오스하게* 라는 말이 나타난다

" 있어오고 **있는** 그 무엇(τὸ τί ἦν **εἶναι** 1030a29)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως a29) 실체에 속하며 그 다음으로 알론한 것들에 속한다 있는 그 무엇(τὸ τί ἐςιν a31)은 순수하게 있어오고 있는 그 무엇이 아니라 질 또는 량에 있어오고 있는 그 무엇이듯 말이다 왜냐하면,

이것들[1246]은 반드시 *호모오뉘모오스하게* 말해질[ 때](φάναι

---

1246) 이것들은 실체 이외의 범주들 또는 실체 이외의 범주에 있어오고 있는 그 무엇들 다시 말해 있어오고 있는 그 무엇들이 아니라 있는 그 무엇들이지 실체 또는 있어오고 있는 그 무엇들은 아니다 그렇다면,

a32) **있는 것들**이거나(εἶναι ὄντα b32)또는 알려지지 않은 것이 알려진다 라고 (말할 때) 처럼 [있는 것들을] 덧 붙히고 빼내어(προστιθέντας καὶ ἀφαιρούντας a33)말해야만하는 그런 것들이 때문이다 [**있는 것들**을 말하는] 올바른 것(길)은 *호모오뉘모오스하게* 말하는 것도 아니요 *동일하게(ὡσαύτως*[1247] a35)말하는 것도 아니라 치료적인 것을 [문제의] 그 [하나]와 (τῷ a35)*동일한 것(τὸ αὐτὸ καὶ ἕν* 1030b1) 이라고 나아가서는 *호모오뉘모오스한 [것* 이라고] (말하는 것이) 아니라 [문제의] 동일한 그( 하나)에 관련해(πρὸς 1030a35)(치료적인 것을 말하는 길)이므로 [그렇다] *호모오뉘모오스하게* 또는 *하나에 따라서(καθ' ἕν*[1248] 1030b3)가 아니라 **하나에 관련하여(πρὸς ἕν**[1248] b3) 치료적인 것은 몸이요 에르곤(활동)이요 도구라고 말하여지기 때문이다 그러나,

(*호모오뉘모오스하게* 그리고 *하나에 따라서* 말하는) 이 두 가지 [길 또는 방식] 가운데 어느 것으로 말하든 차이 없다[1249] 첫 번째로 그리고 순수하게(ἁπλῶς b5) **실체**들의 정의요 있어오고 있는 그 무엇이라는 것은 분명하다 (1030a29 - 1030b6) "

라는 인용 글월[1250]을 나

---

실체 이외의 범주들로 있는 것들은 호모오뉘모오스하게 말하여지는 있는 것들이다 라는 결론에 다다르른데.....어쨋든,

바로 여기서 영혼에 관하여 429b10에 나오는 εἶναι(있음) 과 ἐστὶ (그가있다) 사이의 구분을 눈 여겨 보라 아마 무슨 연관이 있을 법도하다 (힉스의 주석 486쪽 과 315쪽 참조)

1247) 로스는 자신의 주석 171쪽 35번에서 호오사우토오스를 쉬노오뉘모오스(συνωνύμως, 同音同意語的으로)라고 옮긴다 그러나,

그럴 수 있을지.....일단 나 역시 그렇게 옮길 수 있다고 보련다..... 호오사우토오스 라는 말은 177, 824, 816쪽에서도 나타난다

1248) 하나에 따라서 와 하나에 관련하여 라는 말은 807쪽 과 308쪽에서도 거론된다

1249) **있는** 모든 것을 말하는 길은 아니라는 점에서 차이없다

는 좀 심각하게 숙고하려한다 실체 이외의 **있는** 것들은 반드시 *호모뉘모오스하게* 말하여져야만 하나 실체로 **있는** 것들은 *호모오뉘모오스하게* 말하여지는 것이 아니기 때문이다[1251]우선,

이 글월에서는 있어오고 있는 그 무엇은 (곧 본질은) 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로 실체에 속한다(ὑπάρξει 1030a29)라고 말하여지면서 이 무엇이 '있는 그 무엇'과 구분된다 '있는 그 무엇'은 질 또는 량에 있어오고 있는 그 무엇이지 순수하게 있어오고 있는 그 무엇이 아니다 왜냐하면(γὰρ 1030a32)[나아가서],

질 또는 량에 있어오는 그 무엇들은 반드시 *호모오뉘모오스하게* 말해져야만 하는 그러한 있는 것들이[1252]기 때문이다 본디,

---

1250) 이 인용 글월이 속하는 맥락을 살펴 보려면 307 - 308쪽 전후를 보시오

1251) 이러한 로고스는 나에게 심각하다 어찌 됐건,

실체라는 범주이든 실체 아닌 범주이든 범주라는 점에서는 실체건 실체 아닌 것이건 같으며 범주는 우연히 있는 그러한 것들이 아니라 그 자체로 **있는** 것들이라고 그에 의해서 691쪽에서 말하여지고 있기 때문이다 그런데,

만약 이 인용 글월 그대로 받아드린다면 실체로 **있는** 것들을 말하는 길 과 실체 이외의 것(범주)으로 있는 것들을 말하는 길은 헤태론해야만 할 것이다 (실체 이외의) 이( 범주들에 곧 량 또는 질 등에 있어 오고 **있는** 그 무엇들)은 반드시 *호모오뉘모오스하게* 말해져야하나 [실로] (**있는** 것들)은 *호모오뉘모오스하게* 또는 *동일하게*가 아니라 *하나에 관련하여* 말해진다라고 말하는 것이 옳다 라고 그는 선명하게 말하기 때문이다 결국,

그 자체 **있는** 것들에 대해 말하는 길(방식)에 있어서도 어떤 것을 말하느냐에 따라 말하는 그 길이 달라진다라는 말이다 순수하게 **있는** 것은 *호모오뉘모오스하게* 말하여지는 것이 아니지만 그렇지 않는 것은 반드시 호*모오뉘모오스하게* 말해져야한다는 것인데.....

1252) 거나 또는 알려지지 않는 것이 알려진다 라고 말할 때 처럼 **있음**을

(있는 것들을) 올바르게(τὸ ὀρθόν 1030a34)말하려면 호모오뉘모오스하게 말해서도 않되고 동일하게(ὡσαὐτως 1030a35) 말해서도 않되므로 [그렇다] 오히려 (치료 (ἰατρικὴν, 1003b2, 治療, 806쪽))와 *동일한 것*이라고도 나아가서는 *호모오뉘모오스하게*도 말하여지는 것이 아니라 치료제(τὸ ἰατρικὸν, 1030a35, 治療劑)는 치료에 관련하여 말하여지듯이 **있는** 것들은 말하여져야 한다 예를들어 몸 과 에르곤 과 도구는 *호모오뉘모오스하게* 또는 *하나에 따라서* 말하여지는 것이 아니라 *하나(곧 치료)[1253]에 관련하여* 치료제라고 말하여지기 때문이다 다음으로,

그렇다면 있는 것들은 *호모오뉘모오스하게* 또는 *호오사우토오스하게* (동일하게) 말하여지는 것이 아니라 (아르케애) 하나에 곧 실체에 관련하여 말하여진다는 것이 분명해지면서 그러나 질 또는 량 등에 (있어오고) **있는** (그) 무엇은 반드시 호모오뉘모오스하게 말하여진다 라는 로고스를 문제의 인용 글월에서 빼내어 올 수 있으리라 또,

텔레스는 자연적인 생성을 호모오뉘모오스한 것들로 부터의 생성이라고 제애타 편 9 장 1034a22에서 말한다

> " 말하여진 것들로부터 자연적인 (생성)들 처럼 (기교적인) 모든 것(생성)은 예를들어 집이 집으로부터 (생성되는 것 처럼) 어떻게 보면 *호모오뉘마한 것*으로부터(ἐξ ὁμωνύμου 1034a23) 또는 *호모오뉘마한* 부분으로부터 또는 - 기교는 에이도스이므로 - 누우스에 의해서 또는 부분을 지니는 것은 우연적으로 생성되지 않는다면 그 부분으로부터 생성된다는 것은 분명하다 생산의(τού ποιείν a26) 첫 번째 원인은 부분 그 자체(καθ' αὐτὸ a26)이기 때문이다 열은 움직임에 의해서 몸 안에서 생산되는 열인데 그 (열)이 건강이거나 또는 (건강의) 부분이며 또는 그(열)에 건강의 부분인 것이 잇따르거나 또는 그(열)이 건강이기 때문이다 이 때문에 건강에 잇따르는 마찬 가지로 우연

---

덧 붙히고 빼내어 말해야만 하는 그런 것들이기 때문이다

1253) 있는 모든 각각은 하나의 아르케애 곧 실체에 관련하여 말하여진다는 것은 이미 806쪽에서 말하여졌다

히 잇따르기도 하는 열이 그 건강을 생산한다 라고 말하여진다 따라서,

추리에 있어서(ἐν τοίς συλλογισμοίς, 1034a31, 三段論法)처럼 실체는 모든 것들의 아르케애이다 - 추리들은 있는 그 무엇으로부터 있기 때문이다 - 생성들[도] (있는) 그 (무엇)로부터 [시작한다]

자연스레 형성된 것들(τὰ συνιςάμενα 1034a33)도 그와 같다 씨는 기교로부터 (생산하는) 것들 처럼 생산하기 때문이다 씨는 에이도스를 힘(잠재적)으로 지니며 그리고 씨가 그것으로부터 [오는] 그것은 어떻게 보면 [후손과] 호모오뉘마하므로 [그렇다 그러나]

모든 것이 반드시 사람으로부터 사람이 오는 것과 같은 그런 것은 아니다 - 남자로부터 여자가 (오기) 때문이며 이 때문에 노새는 노새로부터 [오는 것이 아니기] 때문이다 - 불구가 아닌 경우에도 말이다(1034a21 - 1034b4) "[1254]

라는 인용 글월에서는 기교적인 생성이 *호모오뉘모스한 것*들로부터의 또는 *호모오뮈마*한 부분으로부터의 생성 과 누우스에 의한 생성 과 자신의 부분으로부터의 생성으로 나뉘어지면서 자연 생성 역시( ὥσπερ 1034a23) *호모오뉘모스한 것*들로부터의 생성이라고 말하여진다 씨는 기교로부터의 [자동(ἀπὸ ταὐτομάτου 1034a10)] 생산 처럼 생산되기 때문이다

에이도스를 힘(잠재적)으로 지니는 씨가 그것으로부터 바로 그것은 어떻게 보면 *호모오뉘모스*하므로 그렇다 사람이 사람으로부터 오는 것 처럼 말이다 그러나,

불구가 아닌한(ἐὰν μὴ 1034b3-4) 모든 것(자연 생성)이 반드시 그런 것은 아니다  노새는 노새로부터 오지 않으며 여자는 남자로부터 오기 때문이다

노새 와 여자와 같은 그의 보기는 호모오뉘마(같은이름)한 경우의 탁월한 보기이다 노새의 씨를 통해 노새가 노새로 오는 것이 아니라 이름이 같지 아니한 말 과 당나귀로부터 이 둘과도 역시 이름이 같지 아니한(호모

---

1254) 이 인용 글월의 맥락에 대해서는 356 쪽 앞 뒤를 보시오

오뉘마하지 않은) 노새가 오며 자신과 이름이 같지 아니한 남자로부터 여자가 오기 때문이다 그러나,

사람(남자)은 사람(남자)으로부터 생성된다 말로부터 말이 생성될 것처럼 말이다 사람① 과 사람② 그리고 말③ 과 말④는 각기 서로 같은 이름(호모오뉘마)이다 그렇다면,

175쪽 또는 809쪽에 따라서,

사람①의 실체의 로고스 와 사람②의 실체의 로고스 그리고 말③의 실체의 로고스 와 말④의 실체의 로고스는 각각 헤태론해야할 것이다 호모오뉘모스하게 말하여지는 것들은 자신들의 이름을 공통으로 지니긴해도 자신들의 실체의 로고스는 헤태론한 것이라고 175쪽 또는 809쪽에서 말하여지기 때문이다 그런데,

사람①의 실체의 로고스 와 사람②의 실체의 로고스가 과연 헤태론할까 335쪽 과 439쪽에 따르면 사람①의 실체의 로고스 곧 사람①에 있어오고 있는 그 무엇의 로고스 곧 사람①의 에이도스의 로고스(정의)는 예를들어 두발 생물이며 사람②의 실체의 로고스 역시 두발 생물일 것이기 때문이다 물론,

166쪽에서 처럼 만약 (첫 번째) 실체가 에이도스(사람) 보다는 사람인 것(각기 사람)이라면 아마 그 로고스가 다를 것 같긴하다 그러나 실로 그러할까 어쨓든,

자연 생성은 *호모오뉘마한 것*들 또는 *호모오뉘마*한 부분으로부터 일어나나 반드시 그러한 것만은 아니며 *호모오뉘마*한(같은 이름인) 것들은 있어오고 있는 그 무엇 으로서의 에이도스들이라는 것을 위 인용 글월에서 뽑아낼 수 있다 또,

형이상학 테애타 편 1 장 1046a6에서 그는 호모오뉘모오스하게 말하여지는 힘들을 무시하면서 힘에 관한 자신의 로고스를 이어간다

> “ 힘 과 힘 있어짐은 여러 가지로 말하여진다 라고 알론한 곳에서 우리에게 규정되었다 이러한 것들 가운데 *호모오뉘모스(ὁμωνύμω*

ς 1046a6)하게 말하여지는 모든 힘들은 [여기서 우리에게] 무시될 것이다 어떻게 보면 (*호모오테에스한* 어떤 것에(τῷ a8) 있거나 또는 (어떻게 보면) 있지 않을 수 있고 그리고 (어떻게 보면 *호모오테에스한* 어떤 것에 있거나 또는 있지) 않을 수 없다 라고 기하학에서 처럼 말하면서 우리는 *호모오테에스한* 어떤 것(힘)에(ἔνια ὁμοιότητί τινι a7) [대해] 말하기 때문이다 (1046a5 - 1046a9) "[1255]

라는 인용 글월을 통해 힘에 대한 숙고를 열어 재끼면서 텔레스는 여러 가지로 말하여지는 힘들 가운데 *호모오뉘모스하게* 말하여지는 힘에 대한 숙고를 일부러 빠트린다 812쪽에서 말하여진 것 처럼 *호모오뉘모오스하게* 말하여지는 것들에 대한 앎은 있지 않을 것이기 때문에 그랬을까 아마 꼭 그렇지만은 않았을 것이다 γὰρ (가르, 1046a7, 왜냐하면....때문이다)에 의해 이끌려지는 로고스에서 나에게는 애매하지만 그 원인이 말하여지기 때문이다

*호모오뉘모오스하게* 말하여지는 힘을 그가 무시한 원인은 기하학에서 처럼 *호모오테에스한(같은)* 어떤 것에 [그러한 힘이] 있을 수 있거나 있지 않을 수 있고 그리고 어떻게보면 있을 수 없거나 있지 않을 수도 없다 라고 말하여지기 때문이다

문제 - 이 문제는 나에게만 해당되는 것이지 텔레스의 로고스가 지니는 문제가 아니다 -는 텔레스가 여기에 기학학(ἐν γεωμωτρία 1046a8)을 이끌어드린다는데 있다 ' 자신들 사이의 어떤 관계의 현재 와 부재에 의해서 어떤 것은 다른 것의 힘이고 힘이지 않다 라고 기하학에 있어서 우리들이 말하는 것 처럼 어떤 것(힘)들은 **유비**에 의해서(by **analogy,** 類比) 그렇게 (쉬모오뉘모오스하게) 불리워지기 때문이다 (로스 820) ' 라고 로스는 옮긴다

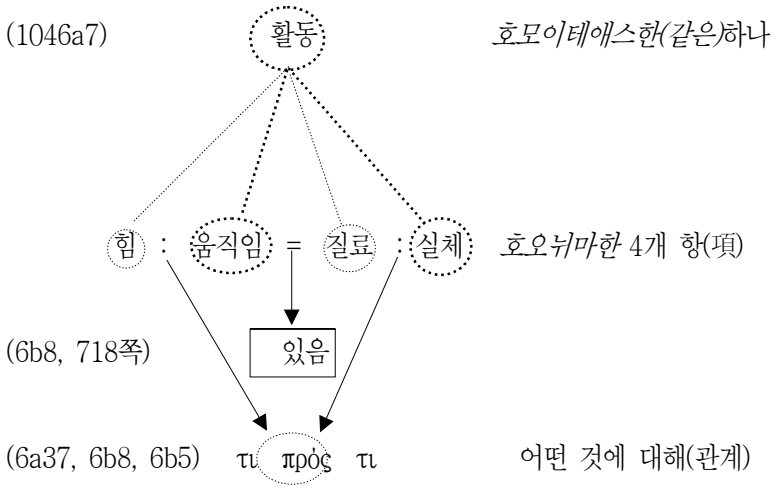
여기서 테레스가 만약 유비적으로[1256]말하여지는 힘을 염두에 두고

---

1255) 이 인용 글월의 맥락을 살펴 보려면 547쪽 앞 뒤를 보시오 그리고 547쪽에 나온 알론한 옮김도 유의해서 살펴 보시오

1256) κατ' ἀναλογίαν (1062b32, 431쪽 ; 1040b7, 600쪽) 과 595쪽을 참조하

있다면 *같은(호모이테애스, ὁμοίτης*, 1046a7)것(류, 이름) 하나를 공통으로 각기 지닐 것이지만 각기 실체의 로고스들은 헤태론할 A : B = C : D 라는 4 항의 비례유비(比例類比)를 말하고 있을 것이다 596쪽에 나왔듯이 활동(에네르게이아, 공통의 같은(호모이테애스한) 류 이름)은 힘에 대해(πρὸς 1048b8) 움직임으로 있듯이 질료에 대해 실체로 있는 것 처럼 말이다 이것을 다음 처럼 그려 볼 수 있으리라 이 그림을 파르메니데애스의 12쪽의 그림에 이어보며 살펴 보는 것도 좋을 것 같다




이제,
지금 까지 말해져온 *호모오뉘마*에 대한 것들을 모아 보자

1)**있는** 것은 *호모오뉘모오스*하게 말하여지지 않는다
2)*호모오뉘마*[한 것들] -예를들어 사람 과 그림-은 자신들에 공통(κοινόν, 범주들 1a1)인 이름 -예를들어 생물- 만을 지닐 뿐 자신들의 실체의 로고스는 헤태론한 것들이다 그래서 사람 생물에 있는 것의 로고스 와 그림 생물에 있는 것의 로고스는 헤태론하다
3)죽은 자의 손 가락은 단지 *호모오뉘모오스*하게만 손 가락일 뿐이다

---

시오

4)*호모오한 이름*을 제외하면 동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다

5)*호모오뉘모오스*하게 말하여지는 것에는 어떠한 공통적인(κοινὸν[1257] 1060b34 것도 있지 않다 *호모오뉘모오스*하게 말하여지는 것들은 하나의 류를 형성하지 않기 때문이다 그래서 만약 *호모오뉘모오스*하게 말하여진다면 어떤 앎도 있지 않을 것이다

6)있는 것들은 *호모오뉘모오스하게* 또는 *호오사우토오스하게*(동일하게) 말하여지는 것이 아니라 (아르케애) 하나에 곧 실체에 관련하여 말하여진다 그러나 질 또는 량 등에 (있어오고) **있는** (그) 무엇은 반드시 *호모오뉘모오스하게* 말하여진다

7)자연 생성은 *호모오뉘마한 것*들 또는 *호모오뉘마*한 부분으로부터 일어나나 반드시 그러한 것만은 아니며[1258] *호모오뉘마*한(같은 이름인) 것들은 있어오고 있는 그 무엇 으로서의 에이도스들이다

8)텔레스는 호모오뉘모스하게 말하여지는 힘에 대해서는 숙고하지

---

1257) 공통(코이논)이 어디에 걸리는 가 가 애매하다 물론 문제의 로고스만을 떼어 놓고 보면 걸리는 것이 선명하다 그러나 범주들 1a1의 공통적인 것과 형이상학 1060b34의 공통적인 것에 각기 걸리는 것들이 서로 어긋나는 것 같기 때문이다

범주들에 따르면 호모오뉘모오스하게 말하여지는 것들은 자신들에 공통인 이름을 지니는 반면 형이상학에 따르면 호모오뉘모오스하게 말하여지는 것들에는 공통적인 것이 결코 하나도 있지 않다 한 곳에 공통의 이름을 지닌다고 했다가 다른 곳에서 공통인 것이 하나도 있지 않다 라고 말한다면 이것은 약간 애매한 것이 아닐까 물론,

범주들에서는 덧 붙혀서 그것들의 실체의 로고스는 헤태론하다 라고 말하기는한다 아마 그 정의(로고스)가 다르다는 말일 것이다 그렇다면 그 로고스에 있어서 공통인 것은 하나도 있지 않다 라고 말했으면 더 낫지 않았을까.....음 어쩐지 내가 이상해진다.....

1258) 물론 기교적인 생성의 경우에도 호모오뉘마한 것들로부터의 생성은 일어난다 집으로부터 집이 생성되는 것 처럼 말이다(1034a24-24, 815쪽)

않는다 이러한 호모뉘마한 힘은 기하학에서 처럼 말하여진다

이 여섯 가지 가운데 2)는 5)에 그리고 6)은 1)에 약간 어긋 나는 것 처럼 보일 뿐 나머지 것들은 비록 밀접하게 연결되지는 않는다고 하더라도 다음 처럼 느슨하게 서로 이어질 수 있을 것 같다

**있는** 것은 호모오뉘모오스하게 말하여지지 않으므로 여러 가지로 말하여지는 있는 것 각각의 실체의 로고스는 헤태론한 것이 아니다 그러기에 그러한 있는 것들 각각에는 공통적인 것있어 하나의 류를 형성하기 때문에 있는 (있는) 것에 관한 앎 하나가 있다 더불어,

예를들어 (죽은 자의) 손 가락 처럼 호모오뉘모오스하게만 손 가락인 것 처럼 호모오뉘모오스한 것은 있으면서 동시에 있지 않을 수 있을 것이므로 이러한 것들에 대한 앎은 있을 수 없다 ' 동일한 것은 동일한 것과 관련하여 동일한 것에 속하면서 동시에 속하지 않을 수 없다' 라는 앎의 아르케애(695-703쪽)가 이러한 호모오뉘모오스한 것들에는 적용되지 않기 때문이다 나아가서,

**있는** 것들은 *호오사우토오스하게*도 말하여지지 않는다 있는 것들은 아르케애 *하나 곧 실체에 관련하여(πρὸς ἕν* 1030b3) 말하여지는 것이지 그 *하나에 따라서(καθ' ἕν* 1030b3)말하여지는 것이 아니다 그러나 질 또는 량 등에 (있어오고) **있는** (그) 무엇은 반드시 *호모오뉘모오스하게* 말하여지고 [*있는* 것들이다] 따라서,

텔레스에 따르면 **있는** [모든] 것은 이렇게 호모오뉘모오스하게 말하여지는 것이 아니라 건강한 모든 것이 건강에 관련하여(πρὸς 1003a35) 말하여지듯 **있는** 것은 그 첫 번째 있는 것 곧 실체[1259]에 관련하여(πρὸς 1003b6) 말하여진다[1260]그런데,

---

1259) 778쪽에서 말하여졌듯이 텔레스는 신을 생명이라고 말한다 만약 신을 움직이지 않으면서 첫 번째 하늘을 움직이게 하는 것이라고 말할 수 있다면 거기의 말을 여기에 적용해서 문제의 그 세 곳을 서로 통하는 것으로 묶어 볼 수 있으리라

1260) 그렇다면,

실체들 과 차이들로부터 [이루어진] 모든 것들은 *쉬노오뉘모오스*하게 말하여진다 라고 범주들 4 장(3a34)에서 말하여지기도 하므로 실체가 말하여지는 길(방식(方式))을 따라가는 나로서는 이제 쉬노오뉘마에 대해 말해야할 것이다 그러나,

범주들 3a34에 나오는 *쉬노오뉘모오스*하게 라는 말의 맥락(脈絡)을 집어내 분석하기 전에 먼저 811쪽(감마 편 3장, 1006b11-1006b20)에서 *호모오뉘마*에 대해 말하면서 인용된 글월에 나타나는 *쉬노오뉘마*를 집어내 보려 한다 문제의 이 두 말이 동시에 그 인용 글월에서 나타나므로 *호모오뉘마(같은 말)*에서 쉬노오뉘마(동일한말, 同義語)로 옮아가는 것을 그 집어냄이 더 자유롭게하기 때문이다

> " 시작하면서 말하여졌 듯이 이름은 어떤 것을 가리키며 그리고 하나를 가리킨다고 해 보자 사람에 있음은 사람에 있지 않음을 가리키지 않을 것이다 사람이 하나에 따르는(καθ' ἑνὸς 1006b14-15) 것만을 가리키는 것이 아니라 하나도 가리킨다면 말이다 하나가 하나에 따르는 것을 가리킨다 라는 공리를(ἀξιούμεν 1006b15) 우리는 [지니지] 않기 때문이다 만약 이러한 [공리에 근거한다]면 음악 과 흼 과 사람은 하나를 가리킬 것이고 그래서 모든 것이 하나일 것이다[1261] 쉬노한 이름(συνώνυμα[1262] 1006b18)일 것이기 때문이다 그리고,
>
> 동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다 마치 우리들은

---

호모오뉘모오스하게 말하여지는 것들은 어떤 하나에 *관련하여(πρὸς)* 말하여지는 것이 아니라는 것일까 ἀλλ' (알라, 1003a34, 그러나)로 연결된 것으로보아 아마 그런 듯하다 그런데,

공통의 이름을 지니는 것들의 실체의 로고스(정의, 定意)가 설령 헤태론할지라도 그 로고스가 공통의 이름에 *따르는(κατὰ* 1a4) 것이라면 공통의 이름을 지니는 것들은 그 이름에 *관련하여* 말하여지고 있는 것은 아닐까 라는 물음이 일어날 수는 없을까

1261) 모든 것이 하나라는 로고스를 그가 거부한다는 것은 이미 395쪽에서 말하여졌다

있는 사람이라고 부르지만 다른 사람들은 (있는) 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 *호모오한 이름(ὁμωνυμίαν*[1053] 1006b19)을 제외하면 말이다 (1006b11-1006b20) "[1263]

라는 인용 글월에서는 어떤 것을 가리키는(σημαίνον 1006b12)이름[1264]이 하나를 가리킨다면 그리고 사람[ 이라는 이름]이 하나에 따르는 것 뿐만 아니라 하나도 가리킨다면 사람에 있음은 사람에 있지 않음을 가리키지 않을 것이다 하나[인 것]은 하나에 따르는(καθ' ἑνὸς 1006b14-15)것을 가리킨다 라는 공리를 허용하지 않기 때문이다 라고 말하여진다

만약 허용된다면 음악 과 흼 과 사람은 하나를(ἕν 1006b17) 가리킬 것이므로 각기 모든 것이 하나일 것이며 이 세 이름은 *쉬노한(동일한?) 이름*일 것이므로 텔레스는 그러한 공리를 허용않는다 그러나,

마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만 다른 자들은 있는 사람이라고 부르지 않는 것 처럼 [이 세 이름이] *호모오한(같은) 이름*이라면 동일한 것이 있으면서 있지 않는다는 것은 불 가능할 것이다 따라서,

쉬노오뉘마들은 하나를 가리키는 또는 하나의 뜻을 지니는 이름들이라고 말하여질 수 있을 것이다 쉬노오뉘마에 대한 직접적인 언급은 호모오뉘마 라는 말로 열어지는 카테애고리아이(범주들, 1a6)에서 이루어진다 그러나,

이 곳을 찾아가지 전에 형이상학 1030b32(813쪽)에 나오는 *호오사우토스(ὡσαύτως 동일하게)* 라는 말을 다시 한번 짚어 볼 필요가 있다 거기에

---

1262) 뉘노오뉘마(동음동의어(同音同意語)) 와 호오모뉘마(동음이의어(同音異議語))에 대해서는 범주들 175-176쪽을 보라 그리고,

죽은 손가락은 호모오뉘모스하게만 손가락이다 라고 말하는 383 쪽을 참조하시오

1263) 이 인용 글월이 지니는 맥락을 알려면 694-703쪽을 살펴 보시오

1264) 이름에 대해서는 697, 691, 313, 488 쪽을 참조하시오

따르면,

*호모오뉘모오스하게(같은 이름으로)* 말하는 것도 아니요 *호오사우토오스하게(동일하게)* 말하는 것도 아니라 치료 하나에 관련하여(πρὸς 1030b1) 치료적인 것들이 말하여질 때 몸 과 활동(에르곤) 과 도구 같은 어떤 것들이 비로소 치료적인 것들이라고 말하여지듯 그렇게 있는 것(들)을 말하는 것이 올바르다[1265]

바로 이렇게 쓰인 *호오사우토오스* 라는 말을 *쉬노오뉘마*와 동일한 것으로 볼 수 있는가 라는 물음에 대해 그럴 수도 있을 것이다 라고 답하므로서 나는 그냥 지나치련다 이제,

범주들 제 1 장에서 말하여지는 *쉬노오뉘마*에 대해 말해야할 차례이다

> " 공통 이름[을 지니는] 그리고 그 실체의 그 이름에 따른 로고스가 동일한 것들(ὧν 1a6)이 *쉬노오뉘마(συνώνυμα*, 1a6, 同名同意語) 라고 말하여진다 예를들어 사람 과 황소[의 공통 이름인] 생물 처럼 말이다 사람 과 황소는 생물 [이라는] 공통 이름에 의해(κοινῷ ὀνόματι a9) 불리워지며 그 (사람 과 황소의) 실체의 로고스 동일하기(τὸ αὐτός a10) 때문이다 어떤 자가 그 각 각의 로고스를 제공한다면 그것들 각 각에 있는 무엇은 생물이라는 동일한 로고스를 제공할 것이므로 (그 실체의 로고스는 동일하다) (1a6 - 1a12) "

따라서,

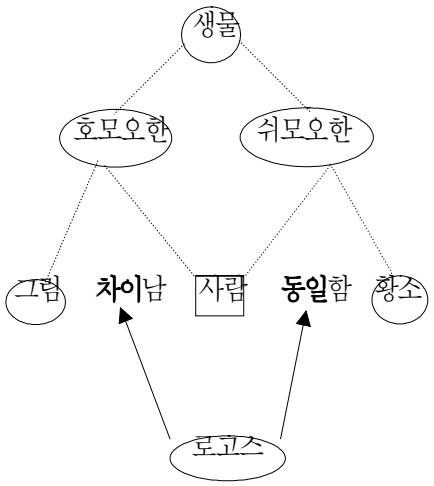
그에 따르면 쉬노오한 이름은 생물 보다는 오히려 사람 과 황소이며 이러한 자신의 쉬노한 이름들에 의해서 사람 과 황소의 공통 이름인 생물이 불리워진다(προσαγορεύεται 1a9)그런데,

---

1265) 물론 있는 것들이 거기에 관련해서 말하여지는 바로 그것 하나는 실체임에 두 말할 나위없다

*쉬노한 이름*들은 자신들에 공통으로 [속해 있는] 이름을 지닐 뿐 아니라 [*호모한 이름*들과는 달리] 자신들의 이름에 따른 그 실체의 로고스 역시 동일하다 사람에 있어(오고 있는 그) 무엇도 생물이며(εἶναι 1a11) 황소에 있어(오고 있는 그) 무엇도 생물이라는 동일한 로고스[1266]를 사람 과 황소 각각은 지니기 때문이다 잠시,

나는 여기서 *호모오한 이름* 과 *쉬노오한 이름*의 보기로 그가 드는 것들을 다음 처럼 나열해 보고 싶다




(ζῷον, 1a2, 8)

(ὁμώ-, 1a1 ; συνώ, 1a6)

(ἕτερος, 1a2 ; αὐτός, 1a7)

(λόγος, 1a2, 1a9)

생물 과 사람 과 그림 과 황소는 모두 이름이나 생물은 그림 과 사람 과 황소의 공통 이름인 반면 그림 과 사람은 생물의 *호모오한 이름*이며 사

---

1266) 이러한 로고스를 443쪽에 나오는 나눔에 따른 정의(ὁρισμός, 1037b28-29, 定意)와 동일시하는 것은 약간 성급한 것 같다

308쪽에서 말하여진 것 처럼 모든 정의는 로고스이긴해도 모든 로고스가 정의인 것은 아닐 것이며 그리고 사람 또는 황소에 있는 무엇은 생물이라는 사람 또는 생물의 로고스는 사람의 정의 또는 황소의 정의가 아니기 때문이다 445쪽에 나타난 사람의 정의는 두 발 생물이다

람 과 황소는 *쉬모오한 이름*이다 *쉬모오한 이름* 과 *호모오한 이름*의 차이는 그 이름들이 공통으로 [지니는] 이름이 아니라 그 이름의 [정의 보다는] 로고스가 헤태론 또는 동일하다는 데에 있다 동일하면 *쉬노오뉘마*인 반면 헤태론하면 *호모오뉘마*이다 여기서,

나는 잠시 그 논의를 미루어 왔던 822쪽의 로고스를 이어가려한다

**있는** 것들은 *호모오뉘모스하게* 말하여지는 것들이 아니다 라는 것은 여러 번 나에 의해 반복되어졌으며 이와 더불어 821쪽에서는 **실체** 곧 가장 먼저 **있는** 것에 관련하여(πρὸς 1003b6) **있는** 것은 말하여진다 라는 것이 그리고 175쪽에서는 **실체**들 과 차이들로부터 [이루어진] 모든 것들은 *쉬노오뉘모오스하게* 말하여진다 라는 것이 지적되었다

" 이( **실체** 와 차이)로부터 [이루어지는] 모든 것은 *쉬노오뉘모오스하게* 말하여진다는 것이 **실체**들 과 차이들에 속한다 이( 실체 와 차이)로부터 [이루어지는] 모든 카테애고리아이(범주들)은 나뉘어지지 않는 것들에 따른(κατὰ τῶν ἀτόμων 3a35) 또는 에이도스들에 따른 카테애고리아이들일 것이기 때문이다

한 편으로 기체의 어떤 것이다 라고 말하여지지 않기 때문에 **첫 번째 실체**들은 어떤 것의 카테애고리아도 아니므로 다른 한 편으로 **두 번째 실체**의 경우 에이도스(종)는 나뉘어지지 않는 것의 카테애고리아들인 반면 게노스(류)는 종 과 나뉘어지지 않는 것의 카테애고리아이(범주) 이므로 *이와 동일하게(ὡσαύτως*[1267]) 3b1) 차이들(αἱ διαφοραὶ b1)도 에이도스들 과 나뉘어지지 않는 것들의(에 따른) 카테애고리아이들 이므로 그렇다 (**실체** 와 차이로부터 [이루어지는] 모든 카테애고리아이는 나뉘어지지 않는 것 과 에이도스들의 카테애고리아이(범주들)이다) 그리고,

**첫 번째 실체**들은 에이도스(종)들 과 류들의 로고스를 받아드

---

1267) 177, 813, 824, 826 쪽에 나오는 동일한 말을 참조하시오

리며(ἐπιδέχονται 3b2) 종은 류의 로고스를 받아드린다 카테애고리아이가 [된다] 라고 말하여지는 모든 것들은 기체의 어떤 것이라고 말하여지기 때문이다 *이와 동일하게* 종들 과 나뉘어지지 않은 것들은 차이들의 로고스를 받아드린다 그런데,

*쉬노오뉘마*는 공통 이름 과 동일한 로고스[를 지니는 그러한] 것들이다 따라서,

**실체**들로부터 그리고 차이들로부터의 모든 것들은 *쉬모오뉘모스하게* 말하여진다 (3a33 - 3b9) "[1268]

**실체**에 가장 고유한 것(ἴδιον[1269] 4a10)이 무엇인가를 찾아가는 맥락에 본디 속하는 위 인용 글월에서는 **실체** 와 차이로부터의 모든 것들이 호모오뉘모오스하게 말하여지는 원인에 대해 말한다

그에 따르면 *쉬노오뉘마(同音異議語)*는 공통의 이름 과 동일한 로고스를 지니는 것들이므로 만약 **실체** 와 차이로부터의 모든 것이 *쉬노오뉘모오스하게* 말하여진다면 그 모든 것들 역시 공통의 이름 과 동일한 로고스를 지녀야할 것이다 따라서,

**실체** 와 차이로부터의 모든 것이 무엇 때문에 공통의 이름 과 동일한 로고스를 지니는가에 대해 그는 말해야한다

기체의 어떤 것이다 라고 말하여지지 않으므로 첫 번째 실체는 어떤 것의 카테애고리아가 아닌 반면에 두 번째 실체의 경우 에이도스(종)은 나뉘어지지 않는 것의 카테애고리아가 되며 류는 종(에이도스) 과 나뉘어지지 않는 것 모두의 카테애고리아가 되기 때문에 모든 카테애고리아이는 기체의

---

1268) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 175쪽 앞 뒤를 참조하시오

1269) 범주들에 따르면,

수적으로 하나임 그리고 반대들을 받아드리면서도 그 자체는 변하지 않음이 실체에 가장 고유한 것이다(181쪽)

카테애고리아이이다 그러므로,

첫 번째 실체는 종 과 류의 로고스를 받아드리며 두 번째 실체인 종은 류의 로고스를 받아들인다 이와 동일하게(ὡσαὐτως 3b5),

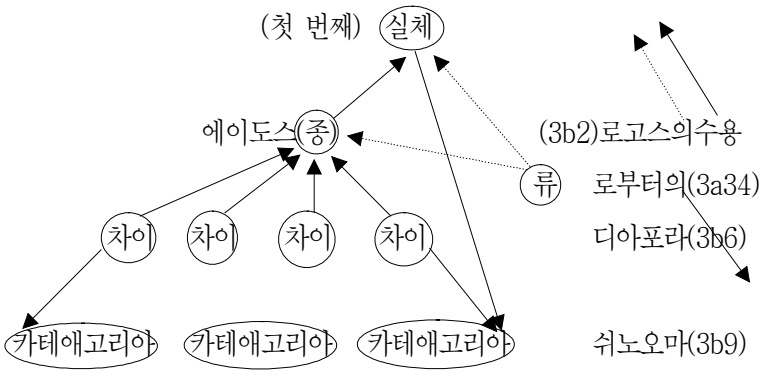
차이들의 로고스를 종 과 나뉘어지 않는 것은 받아들인다 차이들 역시 나뉘어지지 않는 것 과 종들 모두의 카테애고리아이이기 때문이다 그래서,

차이 와 **실체**로부터의(ἀπ' 3a35) 모든 카테애고리아이는 나뉘어지지 않는 것의 또는 종들의(κατὰ 3a35) 카테애고리아이일 것이다 따라서,

**실체** 와 차이로부터의 모든 것은 공통 이름 과 동일한 로고스를 지닌다 그런데,

쉬노오뉘마는 공통 이름 과 동일한 로고스를 지니므로 **실체** 와 차이로부터의 모든 것은 *쉬노오뉘모오스하게* 말하여진다 그렇다면,

실체 와 차이로부터의 모든 것은 첫 번째 또는 두 번째 실체의 카테에고리아이(범주들)이며 이러한 카테애고리아이는 쉬모오뉘모오스하게 말하여진다 그 카테애고리아이 곧 실체 와 차이의 로고스는 동일하며 [기체의] 공통 이름을 지닐 것이기 때문이다 .....음.....이렇게 말해도 되는 것일까..... 그럴 수 있다면 다음 처럼 그려 볼 수 있으리라




위 그림에서 다시 드러나듯 실체 와 차이로부터의 모든 것(범주)은 *호모오뉘모오스하게* 말하여진다 공통의 이름(**실체** 또는 차이) 과 (각기 범주에 있는 무엇은 차이 또는 **실체** 라는) 동일한 로고스를 지니기 때문이다 공통 이름 과 동일한 로고스를 지닌 것들이 *쉬모오뉘마*이므로.....그러나,

**실체**(들)이 *호모오뉘모스하게* 말하여진다는 것은 아니다 따라서,

호**모오뉘모오스하게**도(같은 이름으로도, 805-806) *쉬모오뉘모스하게*[1270]도(동일한 뜻(로고스)로도, 829, 813) 하나에 따라서(καθ' ἕν 1003b12-13)도 말하여지는 것들이 아니라 **있는** 것들은 실체 하나에 관련하여(πρὸς ἕν 1030b3) 여러 가지로(806-807) 말하여진다 라고 말하여질 수 있으리라 그래서,

여러 가지로 말한다는 것은 하나에 관련된 채 여러 가지로 말하여진다는 것 그리고 그 여러 가지가 - 있는 것들은 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것들이 아니기 때문에 - 동일한 뜻(로고스)을 지닌 것도 아니고 - 호모오뉘

---

1270) 그런데,

Joseph Owens은 121쪽에서 *호모오뉘마*의 류형(type, 오웬 116-118쪽)에 대해 말하면서 텔레스의 토피카 1책을 근거로 " 정식으로 그러한 주제가 다루어지는 토피카에서는 πρὸς ἕν이 *호모오뉘마*들(epuivocals)들이라고 불리워지며 그리고 *호모오뉘마*는 ('다양한 길로 표현되어진 것들'의) 하나의 종 으로서 쓰여지는 것이 아니라 '다양한 길로 표현되어진 것들'의 정확한 동의어(synonym)로서 쓰여진다 라고 말한다 그러니까,

오웬은 *호모오뉘마*(同音異議語)를 여러 가지로 말하여지는 것과 정확히 동일한 것으로 보아 여러 가지로 말하여지고 있는 것들을 *호모오뉘모스하게* 말하여지는 것으로 보고 있는 셈이다 물론 여기서 그는 사물(things, 事物) 보다는 용어(terms, 用語) 와 의견(doctrine, 意見, 思想)의 측면에서 말하고 있긴해도 말이다

이러한 그의 분석을 조심스레 다시 분석해 볼 필요가 있다 나 역시 819, 825, 828쪽에 그려는 *호모오뉘마* 와 *쉬노오뉘마*들을 보면서 어떻게든 이 둘 역시 하나에 관련해야 되는 것이 아닌가 하는 의견(doctrine)을 지니게 됐기 때문이다 그러나,

이러한 의견을 계속해 펼쳐 나가기에는 시간 과 실력이 너무 지금의 나에게 모자란다 나의 학위논문을 문제의 그 다섯 책에 한정하고 있어서 미쳐 토피카를 이리로 끌어 들일 자신이 없을 뿐 아니라 전체 텔레스를 다루기에는 아직 나는 너무 적기 때문이다

모스하게 말하여지는 것이 아니기 때문에 - 헤태론한 로고스(뜻)을 지닌 것도 아니라는 것이 적어도 카테애고리아이 와 타 메타 타 피지카에서 만큼은 선명해지는 것 같다 그러므로,

여러 가지로 말하여진다는 것은 무엇을 가리킬까 호모오뉘모스하게 말하여지지 않고 그리고 호모오뉘모스한 것들은 그 로고스에 있어 헤태론하므로 있는 것들은 그 뜻(意味)이 여러 가지이다를 가리키는 것도 아닐 것이며 쉬노오뉘모오스하게 말하여지지 않고 그리고 쉬모오뉘마한 것들은 그 로고스에 있어 동일한 것이므로 있는 것들은 동일한 뜻을 지닌 것들이 여러 가지이다 라는 것을 가리키는 것도 아닐 것이다 그런데,

만약 동일한 뜻들도 헤태론한 뜻들도 지니지 않은 채 있는 것들이 여러 가지로 말하여진다면 그 여러 가지(πολλχώς 1028a10)는 도대체 무엇을 가리키는가 우선,

나는 형이상학 뉘 편 5 장 1092a23[1271]에 나타난 '어떻게....., 무슨 길에서(πώς....., .....τρόπον[1272]) 말하여지는다' 라는 말을 이러한 물음에 관련시킨다

> " **있는 것들**은 요소들로부터 있으(εἶναι τὰ ὄντα 1092a21)며 있는 것들 중 첫 번째 것들은 수들이다 라고 말하는 자들은 알론한 것이 알론한 것으로부터 *어떻게(πώς* a23) 있는지를 말하면서(διελομένους a22) 그렇게 *무슨 길에서(τίνα τρόπον* a23) 수가 아르케애들로부터 있는지를 말해야 했다[1273](1092a21-a24) "

---

1271) 이 부분의 맥락에 대해서는 801쪽을 살펴보라

1272) 이러한 말을 포함한 어떤 낱말이 텔레스 전체 글들 가운데 어디서 어떻게 쓰였는가를 살펴 보려면 Boniz가 편집한 방대한 책 Index Aristotelicus를 보시오 τρόπος는 그 책 772쪽에 나타난다 그러나,

자신의 모든 연구가 끝난 다음에 그 책을 참조하는 것이 자신의 누우스에게 훨씬 더 나을 것이다

라는 인용 글월에서 텔레스는 있는 것 또는 수가 요소 또는 아르케애로부터 **있는** 양상(mode, 樣相)을 말하려한 것 같다 라고 우리가 말할 수 있다면 그리고 **있는 것들**이 무슨 길로 어떻게 **있다(εἶναι τὰ ὄντα** 1092a21) 라고 말하여진다는 것을 **있는 것**은 여러 가지로 말하여진다는 것과 통하는 것으로 볼 수 있다면 있는 것은 여러 가지로 말하여진다는 것을 여러 있는 양상이 말하여진다는 것으로 바꾸어 말할 수 있을 것 같다 그렇다면,

있는 것은 여러 가지로 말하여진다 라는 말을 통해서 있는 것들의 여러 양상이 말하여질 것이다 다시 말해서 여러 양상으로 있는 것들이 먼저 말하여지지 있는 것들의 여러 로고스(定意 또는 뜻 또는 意味)가 먼저 말하여지지는 않을 것이다 그렇다고 있는 것들의 여러 뜻이 말하여지지 않는다는 것은 아니다 있는 여러 양상 만큼 있는 것은 여러 가지로 말하여질 것이기 때문이다 이제,

있는 여러 양상들은 실체 하나에 관련해(πρὸς)있는 것이며 또 실체 하나와 관련하여 말하여지는 것들이지 호모오뉘모스 그리고 쉬노오뉘모오스하게 말하여지는 그런 것들이 아닐 것이다 다시 말해 실체 하나에 따라서(κατὰ)[1274] 있는 그런 것들로 말하여지지는 않을 것 같다 그렇다면 ,

**있는**[1275] 여러 양상들은 서로와 동일한 것들도 아니면서 서로와 헤태

---

1273) 라고 말하면서 섞어짐에 의해서(μίξει 1092a24)인가 아니면 음절처럼 함께 놓음에 의해서(συνθέσει 1092a26)인가 라고 텔레스는 묻는다 그러나,

그에 의하면 이 두 가지 길 가운데 어느 길도 수가 아르케애로부터 있는 길이 아닌 것 같다

1274) 하나에 따라 있는 것들을 호모뉘모스 와 쉬모오뉘모스하게 있는 것으로 내가 여기서 말하는 것은 단지 어디 까지나 임시적이다 829쪽 각주 1270에서 내가 말한 것 때문이다

1275) 플라톤의 소피스테애스 254d4에 나오는 τὸ ὄν(있는 것)을 여기에서 이끌어 들이려한다 거기에 따르면,

**토 온(있는 것)**은 다섯 가지의 류(τὰ γένη, 253b8, 121쪽)들 가운데서도 아주 큰 세 가지 류 - 움직임 과 쉼 과 있는 것 - 에 속한다 플라톤에 따르면,

움직임 과 쉼 과 **있는 것** 이 세 가지 류 이외에도 동일 과 헤테론(다름) - 그는 헤태론을 다섯 번 째(πέμπτον 255c8) 류라 부른다 - 등 두 가지 류가 더 있기 때문이다  따라서 다섯 가지(πέντα 254e4) 류가 있는 셈이다 그리고,

이러한 류 또는 에이도스(τών εἰδών 254c2)들이 각기 어느 류와 어울리고 어울리지 않는지를 분별해서 요소들을 섞이게하는 원인 과 분리하는 원인을 인식하는 앎을 그는 변증적인 앎(τής διαλεκτικής ἐπιστήμης 253b2-3)이라 부른다 이러한 변증적인 앎에 류에 따라 나눔이 속한다 그래서 이러한 앎에 따라 우리는 동일한 에이도스를 헤태론하다고 해서도 않되며 헤태론한 류를 동일하다 라고 해서도 않된다

내가 여기서 플라톤에 의해 아주 큰 류 라고 불리워지는 **있는 것**을 이끌어 들이는 원인은 있는 것을 아리스토텔레스가 플라톤의 이러한 나눔의 맥락에서 있는 것의 양상을 나누고 있지 않을까 하는 생각이 들었기 때문이다

텔레스에 따르면 **있는** 여러 양상들은 **동일**한 것도 아니지만 그렇다고 **헤태론**한 것도 아닐 뿐 더러 동일한 뜻을 지니지 않으면서 헤태론한 뜻도 지니지 않는 대신에 **있는 것**은 **실체 하나**에 관련하여(πρὸς ἕν) 여러 가지로 있다 반면에 플라톤에 따르면 **있는 것**들 가운데 어떤 것은 있는 것 자체라고(τὰ αὐτὰ  καθ' αὐτά, 255c13-14) 말하여지며 어떤 것은 항상 알론한것에 **관련해서** 말하여진다(**πρὸς** ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι, 255c14, 124쪽) ..... 있는 모든 것 각각은 자기 자신을 통해서가 아니라 헤태론(의) 이데아를 나누어 지님을 통해서 알론한 것들과 헤태론한다 그렇게 헤테론은 있는 모든 것을 관통한다 계속해서,

플라톤은 다음과 같이 말한다

**움직임**은 전적으로 **쉼**과 **헤태론**하므로 움직임은 쉼이 아니다 그리고 이러한 움직임은 **있는 것**을 나누어 지님을 통해서(διὰ 255e3) 있다 나아

론한 것도 아닐 것이며 마찬 가지로 동일한 로고스(뜻)들을 지니지 않으면

---

가서, 움직임은 동일(한 것)과도 헤태론한 것이므로 움직임은 **동일**한 것이 아닌 반면 다른 한 편으로 모든 것은 동일한 것을 나누어 지니므로 움직임 역시 동일한 것이다 그렇다면 움직임은 동일한 것이면서 동일한 것이 아니라는 것을 우리는 인정해야한다 그런데, 움직임은 동일한 것이면서 동일한 것이 아니다 라고 말할 때 *같게(ὁμοίως 256a12) 말하여지는* 것이 아니다 움직임이 **그 자체와 관련할(πρὸς ἑαυτὴν** 256b1)때 동일한 것을 나누어 지니므로(διὰ τὴν μέθεξιν ταὐτού 256b1)움직임은 동일한 것이다 라고 말하여지며 움직임이 그것 때문에 동일한 것으로부터 분리되어 동일한 것이 아니라 헤태론한 것이 되는 그 헤태론을 공유하므로 움직임은 헤태론한 것이다 라고 말하여지기 때문이다 따라서, 움직임은 동일(한 것)과도 알론한 것이고 쉼과도 알론한 것 처럼 움직임은 헤태론한 것과도 헤태론한 것이다 그래서 현재의 로고스에 따르면 움직임은 *어떤 때는(πῃ* 256c9) 헤태론한 것이 아니고 (어떤 때는) 헤테론한 것이다 그렇지만 움직임은 세 가지(쉼 **있음** 헤테론)와는 헤태론하지만 네 번째(동일)와는 헤태론하지 않다 움직임은 **있는 것으로(ὄντως, 256d8, 진짜로) 있는 것**은 아니나 있다 분명히 움직임은 있는 것을 나누어 지니기 때문이다 그러기에, 움직임의 경우 [움직임이] 있지 않는 것도 필연적으로 있다 이런 [관련]은 모든 류에 확장된다 헤테론한 자연이 각기 류를 있는 것과 헤태론한 것으로 따라서, 있지 않는 것으로 만든다 이렇게 보아 그것들은 있는 것이 아니다 라고 말하는 것은 올바르다 그러나 다시 있는 것을 나누어 지니므로 그것들은 있다 라고 말하는 것은 올바르다 따라서, 에이도스 각각이 있으므로 있는 것은 많다 그러나 있지 않는 것도 그 많음에 있어 한정되지 않는다 그렇다면 있는 것 그것은 반드시 알론한 것(류)와 헤태론한 것이다 그래서 있는 것과 [관련지워 진]채 알론한 것(류)들이 있는 것 처럼 그와 *동일하게( τοσαύτα* 257a5) [있는 것에 또는 있지 않는 것에 관련지워진 채] 알론한 것(류)들이 있지 않다 하나가 있으며 수적으로 한정되지 않는 알론한 것들이 바로 있지 않는 것이기 때문이다 그래서 류들은 자신들의 자연에 따라서 서로를 공유한다

이러한 플라톤의 말하는 이러한 길(양상) 과 텔레스의 말하는 양상(길)에 비슷한 어떤 점이 있지 않은가 그 내용은 차치(且置)하고라도.....있는 것을 나누어지님을 통해서 여러 있는 양상이 나오질 않는가

서 동시에 헤태론한 뜻(로고스)들을 지니지 않을 것이다 따라서,

이러한 **있는** 양상들이 있으며 그 양상들 만큼 **있는 것들**은 여러 가지로 **말**하여진다 라고 말할 수 있으리라 **있는** 그 양상들은 어떠한 것들일까 277-280쪽 그리고 691-692쪽에서 말하여진 것 처럼 **우연**(히 있는 것)과 그 **자체**(로, 스스로, **필연**적으로(698), 있는 것)이다 먼저,

**우연**히 있는 것이 말하여진다

" (7) 있는 것은 **우연**히(κατὰ συμβεβηκὸς 1017a7)(있는 것이다) 한 편으로 말하여지는 반면 다른 한 편으로 그 자체로(καθ' αὐτὸ a7-8) (있는) 것이라 말하여진다 예를들어,

올바른 것은 음악(적이다) 그리고 사람은 음악(적이다) 그리고 음악(적인) 것은 사람이다 라고 우리는 말하면서 이와 마찬 가지로 음악(적인) 것이 집 짓는다 라고 우리는 말한다 [어떤 것이] 집 지음 [과] 음악**에 우연히**(συμβέβηκε a11) *있거나*[1276] 또는 음악 [과] 집 지음에 (우연히 있기) 때문이다 이것이 이것이라는 것은 이것이 이것**에 우연히** *(있다)*는 것을 가리키므로 [그렇다]

우리들이 언급했던 경우에도 그와 같다 사람은 음악(적 이고) 음악(적인) 것은 사람이라고 또는 흰 것은 음악(적 이고) 이(음악적인) 것은 사람이라고 우리가 말할 때 마다 한 편으로 (음악 과 흼 이)양자는 동일한 것에(τῷ αὐτῷ, a16, 그 사람에) **우연**(히 *있고*) 다른 한 편으로 *있는 것에*(*τῷ ὄντι* 1017a16-17) **우연**히 (있기) 때문이다 음악(적인) 것이 사람에 **우연**히 (있으므로) 음악(적인 것)은 사람이다 희지 않는 것도 이와 같이 (사람에 **우연**히) *있다* 라고 말하여진다 (사람에)

---

1276) 어떤 것에 우연히 있다 라는 쓰임새는 727, 278쪽을 참조하시오

우연히 (있는) 저( 희지 않는) 것이 있기 때문이다 그래서(οὖν a19),

**우연**히 *있다* 라고 말하여질 때에는 이 때문에 있는 그(동일한) 것에 (음악 과 흼) 양자가 속하거(ὑπάρχει a22)나 있는 저(동일한) 것에 (음악 과 희지 않음 이 양자가) 속하기 때문이거나 또는 자신의 카테애고리아가 되는 것이 자신에게 속하는 그(동일한) 것이 *있기* 때문이다 (1017a7-a22) ”

음악*에* 집지음*에* 또는 집지음*에* 음악*에* 우연히 사람이 *있을* 때 우리는 사람은 음악(적 *이다*) 라고 그리고 음악(적인 것은) 사람*이다* 라고 그리고 음악(적인 것)이 집 짓는다 라고 말한다 이것이 이것*이다*(*εἶναι* 1017a12) 라는 것은 이것이 이것*에* **우연**히 *있다* 라는 것을 가리키기 때문이다 마찬가지로,

음악(적인 것) 과 흰 (것)이 동일한 것(그 사람)*에* **우연**히 *있고* [동일한 그것이] *있는 것에* **우연**히 *있을* 때 음악(적인 것)은 사람*에 우연*히 *있으*므로 사람은 음악(적)이고 음악(적인 것)은 사람이라고 또는 흰 것은 음악(적)이고 음악(적인 것)은 사람이라고 우리는 말한다 마찬 가지로,

사람*에* **우연**히 *있는* 희지 않는 것이 *있으*므로 우리는 희지 않는 것이 사람*에* **우연**히 *있다* 라고 말한다 따라서,

동일한 것에 어떤 것들이 속하거나 또는 자신의 카테애고리아가 되는 어떤 것들이 자신에게 속하는 동일한 그것이 *있을* 때 **우연**히 *있다* 라고 말하여진다 그런데,

여기서 텔레스는 **우연**은 무엇이다 라고 말하는 것이 아니라 단지 **우연**히 *있다* 라고 말하여지는 보기들을 나열하고선 이러 이러할 때 우연히 있는 것이 말하여진다 말할 뿐이므로[1277] 우연(적인 것)이라는 말을 홀로 끄집어내 말하는 곳 행여나 있나 하고 나의 눈은 부지런히 그 곳을 찾아다니다 형이상학 엡실론 편 2 장[1278]에 눈이 멎는다

---

1277) 우연적인 하나에 대해 417-420쪽에서도 이와 같은 길로 말할 뿐이다

1278) 앎을 분류하는 엡실론 1 장에서는 귀납적인 앎 그리고 실천적인 앎

" (2) 그러나,

순수하게(ἁπλώς[1279] 1026a33) 말하여지고 *있는* 것(τὸ ὄν a33)은 여러 가지로 (그 여러 가지 중) 하나는 한 편으로 **우연**적으로 있어오는(ἦν a34) 것이며 헤태론한 것은 다른 한 편으로 진실 로서의 (있는) 것 그리고 거짓 으로서의 있지 않는 것이며 다른 한 편으로 이것들 이외에도 예를들어 그 무엇 과 질 과 량 과 어디 와 언제 그리고 이러한 길에서 가리켜지는 알론한 어떤 것과 같은 범주들의 도식들이며 나아가서 이런 모든 것들과 나란히(παρὰ, 1026a1, 이외에도) 힘 과 활동(에네르게이아 -)에 (있는) 것이므로 또한 *있는 것*은 여러 가지로(πολλαχώς a2)말하여지므로,

**우연**적인 이런 어떤 것들에 관한 *이론*도(Θωεσία a4) 있지 않다라고 **우연**적인 것에 관해서 첫 번째로 말해야한다 [이것은] 실천적이든 생산적이든 이론적인든 어떤 *앎*도 이( 우연적인) 것을 고려하지(ἐπιμελὲς a4-5) 않기 때문(이라는 것)에의해 가리켜진다 집을 생산하는 자가 동시에 그 집**에** 생성되는 [모든] 것(ὅσα a6)을 생산하지는 않는다는 것을 가리키기 때문이다 (이런 생산은) 무한하므로 [그렇다] 한 편으로 안락이 다른 한 편으로 해로움이 다른 한 편으로 쓸모가 그리고 [간단히] 말해서 헤태론한 있는 이러한 모든 것들이 그 (집에서 생성되는) 것들임을 아무 것도 막지(κωλύει[1280] a8) 못하는데 이러한 모

---

과 생산적인 앎 과 이론적인 앎이 말하여지면서(705-706쪽 참조) 앎의 끝곧 신에 관한 앎이 궁극적으로 말하여지는 반면 2-3 장 - 2-3장은 칲파 편 8 장에서 엡실론 다시 요약된다 - 에서는 우연적인 것들에 관한 앎은 있지 않다 라고 말하여지면서 우연(적인 것)들의 자연 과 원인에 대해서 말하여진다 그리고 마지막 4 장에서는 851-855쪽에서 말하여진 것 처럼 진실 과 거짓 그리고 그 원인에 대해 말하여진다

1279) 803쪽에 나오는 순수한을 일단 본 후 543쪽 그림에 나오는 순수한을 보라 이 두 곳에 나오는 순수한 것은 아마 알론한 것을 가리키는 것 같다 뒤의 것은 분리해 있는 에이도스를 앞의 것은 분리해 있지 않은 에이도스와 여러 범주들 그리고 힘 과 활동 그리고 진실 과 거짓 그리고 우연적인 것 등을 가리킬 것 같기 때문이다 물론 이 곳의 순수한 것은 앞의 것과 같다

든 것 중 어느 것도 집을 생산하는 것의 [어느 것이] 아니기 때문이다 그리고 이와 동일한 길에서 기하학자는 도형(τὴν σχήμασιν, 1026b11, 圖式[1281])에 우연적인 것들[의] 이론을 형성하지 않는다 어떤 세모 꼴이 2 직각을 지니는 세모 꼴과 헤태론한지의 여부(εἰ b11) (에 관한이론을 형성하지 않는) [것 처럼 말이다] 그리고 이것은 좋은 로고스[들]이다 **우연**(적인 것)은 단지 이름**에**만(ὀνόματι μόνον, b13,으로만) *있기*[1282]때문인 것 처럼 말이다 이 때문에,

*있지 않는 것*에 관해 [말하는] 자로 소피스테애스를 플라톤[1283]이 다루(ἔταξεν 1026b15)는 것은 나쁘지 않다 소피스테애스들의 로고스들은 [다른] 모든 (사람들의 로고스들) 보다 훨씬 많이 **우연**적인 것

---

1280) 코오뤼에이의 이러한 쓰임새는 힘에 관한 그의 로고스에서도 나타난다 힘이 활동하려는 것을 막는 또는 방해하는 것이 있지 말아야한다 라는 맥락에서 말이다 586쪽 참조

1281) 범주들 여럿을 스케애마 라는 말을 가지고 그는 나타낸다는 것에 유의하시오 845, 691쪽 참조

1282) 우연(적인 것)은 단지 이름으로만 있다 라는 말은 무슨 뜻인가 우연적인 것도 있는 것 가운데 하나라고 말하여진다는 것은 분명하므로 이름 역시 있는 것 가운데 하나로 여겨야하지 않겠는가 696쪽에 따르면,

있음 과 있지 않음의 이름은 규정된 이것을 가리키므로 단지 이름으로만 있다는 것을 이름은 규정된 어떤 것을 가리키지 않는다는 것으로 받아들여서는 안될 것 같다 그렇다면 왜 이름 뒤에 μόνον(단지...만, 1026b13)을 붙혔는가(306 과 314쪽도 참고하시오) 그리고,

로고스(이름의 뜻 또는 정의)에 있어서는 헤태론하게 있는 것들이지만 있음에 있어서는 분리해 있는 것이 아니다 라는 710쪽의 말 그리고 공통의 이름을 지닌다는 점에서는 같지만 자신들의 실체의 로고스에 있어서는 헤태론한 이름(호모오뉘마) 과 자신들의 실체의 로고스에 있어서 동일한 이름(쉬노오뉘마)에 관한 825쪽의 말도 참조하시오

1283) 플라톤의 소피스테애스 99, 131 쪽을 참조하시오 거짓 말하면서도 그 거짓 또는 있지 않는 것은 있지 않다 라고 젊은이를 속여 자신들이 말한 것을 모두 진리인 것 마냥 호리는 소피스테애스.....가 거기서 문제시된다

에 관한 것들이기 때문이다  음악적인 과 문법적인은 그리고 코리스코스 와 음악적인 코리스코스[1284]는 헤태론 또는 동일 이 둘 중 어느 것인가 (하는 로고스) 그리고 있을(ἤ b18)것이지만 항상 (있지는) 않을(μὴ b18) 모든 것들이 생성된다면 그래서 음악적인 것이 문법적인 것으로 (생성)된다면 마찬 가지로(καὶ b19) 문법적인 것은 음악적인 것으로 (생성)된다고 하는 ([그러한] 로고스들은 우연적인 것에 관한 것들이다) 그리고 이러한 알론한 모든 로고스들도 있다 **우연**(적인 것)은 *있지 않는* 것과 흡사(ἐγγύς, b21, 恰似)한 것으로 나타나기 때문이다 그런데 이것은 이와 같은 로고스들로부터 분명해진다 알론한 길[로] 있는 것들로부터 생성 과 소멸이 있는 반면에 우연에 따라 (있는 것들로 부터는 생성 과 소멸이) 있지 않기 때문이다 그러나,

여전히 우리는 할 수 있는한 우연(적인 것)과 관련해서 더나아가 그 (우연적인) 것의 자연은 무엇이며 (우연적인 그것은) 어떤 원인을 통해서 있는가와 같은 것을 말해야한다 무엇 때문에 그( 우연적인) 것의 앎은 있지 않은가 가 똑 같이 분명해질 것이기 때문이다 (1026a33-b27) ”

여기까지 인용 글월 앞 부분에서는 **우연**(적인 것) 그리고 진실 그리고 그 무엇 과 질 과 량 과 어디 와 언제 등의 범주들의 도식 그리고 힘 과 활동 등 여러 가지로  순수하게 있는 것은 말하여지므로 우선 우연적인 것에 대해 말해져야한다 라고 말한다 먼저,

**우연**(적인 것)에 관한 *이론*은 있지 않다 실천적인 앎이든 생산적인 앎이든 이론적인 앎이든 어떤 *앎*도 **우연**(적인 것)을 고려하지 않기 때문이다 [예를들어],

집을 생산하는 자는 그 집에 생성되는 모든 것을 생산하지는 않는다 안락함 과 해로움 과 쓸모 와 이와 같은 헤태론한 것들 등 이런 생산은 무한하기 때문이다 이런 어떤 것들도 집을 [직접] 생산하는 것에 [속하지 않는다 또한],

이와 동일한 길에서 기하학자는 도형에 우연(적인 것)에 관한 이론을

---

1284) 음악적인 등은 834 쪽에서 다시 우연(적인 것)의 보기로 들어진다

형성하지 않는다 어떤 세모 꼴이 2 직각을 지니는 세모 꼴과 헤태론한 지의 여부에 대한 이론을 형성하지 않기 때문이다 우연(적인 것)은 단지 이름에만 있기 때문에 (이론을 형성하지 않는 것) 처럼[1285] 말이다 이 때문에,

있지 않는 것에 관해 말하는 자로 소피스테애스를 플라톤이 다루는 것은 나쁘지 않다

음악적인 과 문법적인은 그리고 코리스코스 와 음악적인 코리스코스는 동일한가 아니면 헤태론한가 라는 로고스 그리고 있지만 항상 있지는 않은 그러한 모든 것들이 생성된다면 또 (그자의) 음악적인이 그자의 문법적인으로 된다면 (그자의) 문법적인은 그자의 음악적인이 될 것이라는 로고스와 같은 소피스테애스들의 로고스들은 다른 사람들 보다 훨씬 많이 우연적인 것에 관련되기 때문이며 우연적인 것은 있지 않은 것과 흡사한 것으로 나타나기 때문이다 그런데,

이것은 알론한 길로 있는 것들로부터 생성 과 소멸은 있는 반면에 우연에 따라 있는 것들로부터는 있지 않다는 로고스들로부터 분명해진다 따라서,

**우연**(적이 것)은 무한(ἄπειρα 1026b7)하기 때문에 그리고 단지 이름에만 있기 때문에 우연(적인 것)에 관한 *이론 곧 앎*은 있지 않다 라고 그에 의하면 말하여질 수 있으리라 그런데,

단지 이름에만 있는 것은 텔레스에 따르면 *있지 않는* 것이다 라고 말할 수 있을까 말할 수 있다면 우연적인 것에 관한 앎이 있지 않는 원인은 텔레스에 따르면 우연적인 것은 있지 않는 것이기 때문이다[1286]그런데,

이것은 [생성 소멸은 있지 않는 것으로부터가 아니라 있는 어떤 것

---

1285) 우연(적인 것)은 단지 이름에만 있다 라는 로고스도 좋은 로고스(εὐλόγως 1029b13)이다 라고 붙혀 넣을 수 있으나 웬지 망설여진다 단지 이름뿐인 것에는 앎이 있을 수 없을 것 같기 때문이다

플라톤의 소피스테애스 108쪽을 참조하시오 거기에서도 단지 이름 뿐인 이름에 대해 말하여진다

1286) 이렇게 말할 수 있을 것 같다 그는 우연적인 것을 있지 않는 것과 흡사한 것(ἐγγύς 1026b21)으로 말하고 있기 때문이다

으로부터 이루어진다면[1287]] 그리고 생성 소멸은 알론한 길로 있는 것으로부터 있지 우연에 따라 있는 것으로부터 있지않다면 그리고 [우연에 따라 있는 것은 있지 않는 것이라면[1288]그리고 있지 않는 것의 앎[1289]은 있지 않다면 결국(ἄρα) 우연적인 것에 관한 앎 역시 있지 않다] 라는 로고스들부터 분명해진다 이제,

텔레스는 우연(적인 것)의 자연(ἡ φύσις 1026b25) 과 원인에 대해 말하기 시작한다 이런 말을 하다보면 무엇 때문에 우연(적인 것)의 앎은 있지 않은가 가 동시에 분명해질 것이다 라고 말하면서 말이다

> " 있는 것들 중에(ἐν τοίς οὖσι 1026b27) [어떤 것은] 항상 동일하게 지니고(ὡσαύτως ἔχοντα b27-28)있으며 그리고 강제에 따라 말하여지는 것이 아니라 알론하게 있을 수 없음 이라고 우리가 말하는 (그러한) 필연으로부터 있는 반면에 [어떤 것은] 필연으로부터 있는 것도 아니며 항상 있는 것도 아니고 많은 경우의 것 으로서(ὡς ἐπὶ τὸ πολύ b30)있는데 이( 많은) 것이 우연적인 있음의 아르케애요 원인이다[1290] 항상 있을 것도 아니요 많은 경우에 있을 것도 아닌 것을 우리는 **우연**히 있다 라고 말하기 때문이다 예를들어,
>
> 더울 경우에(ἐπὶ b33) 눈이 오고 춥다면 우리는 이것을 우연이라 말한다 그러나 찌고 뜨거우면 우연이라 말하지 않는다 한 편은 항

---

1287) 이것은 346쪽 으로부터 분명하다 생성(되는 것)은 어떤 것에 의해서 어떤 것으로부터 어떤 것으로 이루어진다 라고 거기서 말하여지며 이 어떤 것은 반드시 있는 어떤 것이기 때문이다

1288) 그런데 텔레스는 흡사하다(가깝다) 라는 말을 쓰고 있으므로 만약 이다가 동일을 나타낸다면 이러한 로고스는 정확한 로고스는 아닐 것이다

1289) 841쪽에 따르면 앎은 항상 있는 것의 앎이거나 많은 경우에 있는 것의 앎이어야한다 그리고 187쪽에 나오는 앎도 살펴보라 (724, 705, 754, 856)

1290) 1025a15(836?)에서는 기회(τὸ τυχόν, 幾回)원인이 우연의 원인이라 말하여지는데 여기서는 많은 경우에 있는 것이 우연의 원인이라 말하여진다 하긴 기회는 많지 않은가.....

상 그리고 많은 경우에 [그렇지만] 다른 한 편은 [그렇지] 않기 때문이다 그리고 사람이 희다(λευκὸν b36)는 우연이다 항상 또는 많은 경우에 그렇지는 않기 때문이다 반면에 (사람은) 생물이다는 우연에 따르지 않는다[우연이 아니다] 그리고 건강해짐(τὸ ὑγιάζειν 1026b37)집 지음이다는 우연히 [그렇다] 이( 건강)을 생산함은 집 지음의 자연이 아니라 치료(ἰατρός, 1027a2, 약)(의 자연이기) 때문이다 그러나 집 지음이 더불어 치료일 때도 있다 그리고 쾌락을 겨누면서 과자를 만듦은 건강한 무엇을 생산할 수도 있으리라 그러나 과자 만드는 능력에 따라서는 아니다 이 때문에 우리는 더불어(συνέβη, a4) (건강을) 생산한다 그러나 순수하게는 아니다 라고 말한다 한 편으로 생산 능력들(αἱ ποιητικαί a6)이 어떤 때는 알론한 것들의 힘(δυνάμεις a6-7)에 있지만 [그렇다고] 다른 한 편으로 그 (알론한 것)들의 규정된 힘 과 기교로 있는 것은 아니기 때문이다 우연적으로 있는 것들의 또는 생성되는 것들의 원인도 **우연**히(κατὰ συμβεβηκός a8) 있으므로 [그렇다] 그래서,

모든 것이 필연적으로 그리고 항상 있거나 또는 생성하는 것은 아니라 많은 것들이 많은 경우에 (있거나 또는 생성하므로) 우연히 있는 것은 반드시 있다 예를들어 흰 자가 항상 또는 많은 경우에 음악적인 것이 아니라 한 편으로 언제(ποτε[1291], a12, 때때로) 음악적이기[도]하므로 우연히 (음악적으로 흰자는) 있을 것이다 만약 [그렇지] 않다면 모든 것이 필연적으로 있을 것이다 그래서 많은 경우와(παρὰ a14)알론하게 (있기) 시작하게 하는(ἡ ἐνδεχομένον a13-14)질료가 우연(적인) 것의 원인일 것이다 그런데,

항상 있지 않는 것은 있지 않다 라든가 또는 많은 경우에 있지 않는 것도 있지 않다 라든가 하는 이 두 가지 가운데 어느 하나를(πότερον a15)우리의 출발점으로 삼아야할까 그럴 수는 없다 따라서 이것들( 항상 있는 것 과 많은 경우에 있는 것) 이외에(παρὰ, a16, 나란한) 어떤 기회적(ἔτυχη, a17)이고 우연적인 것이 있다 그러나 많은 경우에 있는 것 과 항상 있는 것 이 두 가지 가운데 어떤 것에도 속하지 말아야할까 아니면(ἤ a18)어떤 영원한 것들일까 이러한 것들은 나중에[1292]조사되어질 것이다 그런데,

---

1291) 언제에 대해서는 661, 161, 856, 604쪽을 참조하시오

1292) 영원한 것들은 람다 편 6-8 장에 말하여진다 755-786쪽을 보라

**우연**(적인 것)의 앎이 있지 않다는 것은 분명하다 모든 *앎*[1293] 은 항상 (있는) 것의 앎이거나 많은 경우에 (있는) 것의 앎이기 때문이다 [이와] 알론한 것을 어떻게 배우거나 가르칠까 [라는 물음이 떠오르므로 그렇다] 반드시 정의는(ὡρίσθαι[1294], a22, 定意) 항상 (있는) 것에 그리고 많이 (있는) 경우에 이루어지기 때문이다 예를들어 꿀물은 열있는 자에게 쓸모있다는 것은 *많은 경우*에 [통용된다] 그러나 이러한 것 이외를 관습(ἔξει a24)은 말하지 않는다 예를들어 새로운 달[의 첫 날]에(νουμηνίᾳ a25)[일어난 일]과 같은 것 처럼 어느 한 때(πότε, a25)[의 것]을( 관습은 말하지 않는다) 항상 (있는) 것 또는 많은 경우에 (있는) 것은 새로운 달[의 첫 날]에도 (있는) 것이기 때문이다 그러나 우연(적인 것)은 이것들(항상 있는 것 과 많은 경우에 있는 것)이외의 것이다 이제,

우연(적인 것)은 무엇이며 어떤 원인을 통해 (있으며) 우연적인 것의 앎은 있지 않다는 것이 말하여졌다 (1026b27-1027a28) ”

라는 인용글

월에서는 우연적인 것의 자연 과 원인 그리고 무엇 때문에 우연적인 것의 앎은 있지 않은가에 대해 말하여졌다

그는 우연(적인 것)을 무엇이라 하는가

항상 그러한 상태로 있는 것도 아니요 그리고 알론하게 있을 수 없는 **필연**[1295]으로부터 있는 것도 아니요 *항상(ἀεὶ* 1026a30) 있는 것도 아니요 *많은 경우에(ἐπὶ τὸ πολύ 1026a32)* 있는 것도 아닌 것이 **우연**히 있는 것[1296]이라 말하여진다 이( 많은 경우에 있는) 것이 우연히 있는 것의 원인

---

1293) 724, 705, 754, 856, 187, 840쪽을 참조하시오

1294) 444, 825, 308, 842쪽을 참조하시오

1295) 이 필연은 강제(τὸ βίαιον 1015a26) 로서의 필연이 아니다 839?쪽 참조하시오

1296) 예를들어,

더운 데도 눈이 오거나 춥다면 우연들이라 말하여지나 찌거나 뜨겁다

이기 때문이다 그래서,

모든 것들이 필연적으로 그리고 항상 있거나 또는 생성하는 것이 아니라 많은 것들이 많은 경우에 있거나 생성하므로 우연히 있는 것는 반드시 있다 예를들어 흰 자가 항상 또는 많은 경우에 음악적인 것이 아니라 때때로(ποτε a12, 어느 한 때) 음악적이므로 우연히 흰자는 음악적으로 있을 것이다 그렇치 않다면 모든 것이 필연적으로 있을 것이다 그래서 많은 경우와 알론하게 있기 시작하게 하는 질료가 우연(적인 것)의 원인일 것이다 그런데,

항상 있지 않는 것은 있지 않다 라든가 또는 많은 경우에 있지 않는 것은 있지 않다 라든가 하는 이 둘 가운데 어느 하나를 우리의 출발점(아르케애)로 삼을 수는 없다 따라서 이 둘 이외의 어떤 기회적이고 우연적인 것이있다[1297]

지금 까지의 로고스에서 말하여진 우연히 있는 것의 원인은 하나가 아니라 여럿으로 말하여진 것 같다

우연(적인 것)의 원인은 많은 경우에 있는 것이라고 앞(1026b30-31, 840쪽)는 말하여지는 반면에 바로 이어지는 다른 곳(1027a13-15, 841쪽)에서

---

면 우연들이라 말하여지지 않는다 항상 그리고 많은 경우에 그러한 반면 한편은 그렇지 않기 때문이다 그리고,

사람이 희다는 우연이다 항상 또는 많은 경우에 그렇치는 않기 때문이다 반면에 생물이다는 우연에 따르지 않는다 그리고,

건강해짐은 집 지음이다도 우연에 따른 것이다 건강을 생산함은 집 지음의 자연이 아니라 치료의 자연이기 때문이다 그러나 집 지음이 더불어 치료일 때도 있다 그리고 쾌락을 주려고 만들어지는 과자가 건간한 무엇을 생산할 수도 있으리라 그러나 과자 만드는 능력에 따라서는 아니다 이 때문에 더불어(συνέβη, a4) 생산하나 순수하게는 아니다 라고 우리는 말한다 생산 능력들이 어떤 때는 알론한 것들의 힘에 있지만 그렇다고 그 알론한 것들의 규정된 힘 과 기교는 아니기 때문이다

1297) 그러나 많은 경우에 있는 것 과 항상 있는 것 이 둘 가운데 우연히 있는 것은 속해야 할까 아니면 말하야할까 아니면 어떤 영원한 것들일까 이런 것들은 람다 편 6-8 장(755-786)에서 조사될 것이다

는 많은 경우에 있는 것과 알론하게 있을 수 있는 질료가 우연적인 것의 원인이라 말하여진다 그렇다면 많은 경우에 있는 것 과 이것과 알론하게 있기 시작하는 질료 등 우연적인 것의 원인을 서로 구분되는 두 가지로 말하고 있다 그러나,

한 곳에서는 많은 경우에 있는 것이 그 원인이라고 했다가 다시 조금 후에 많은 경우에 알론하게 있을 수 있는 질료를 그 원인이라고 하는 것은 문제 있는 것이 아닌가 텔레스에 따르면 원인 역시 여러 가지로 말하여지므로(516쪽) 별 문제는 않될 것이다 그런데 나아가서,

1025a25(836?)에서는 우연에는 규정된 원인이 아니라 규정되지 않는 기회원인이 있다 라고 그는 말하므로 우연적인 것의 이 두 원인은 규정될 수 없는 기회원인이다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 어쨰든,

우연(적인 것)에 관한 앎은 있지 않다는 것은 분명하다 앎은 항상 있는 것의 앎이거나 많이 있는 것의 앎이기 때문이다 이것들과 알론한 것을 어떻게 배우거나 가르킬 것인가 정의(定意)는 항상 있는 것 과 많이 있는 것의 정의이기 때문이다[1298]따라서,

텔레스에 따르면 있는 것이라고 말하여지는 모든 것에 관한 앎은 있을 수 없다 단지 항상 또는 많이 있는 것에 관한 앎만이 있을 뿐이다 정의는 이러한 것들의 정의이기 때문이다 그러므로 이러한 것들 이외의 것인 **우연**히 *있는 것*은 비록 그것이 있는 것 가운데 하나라고 말하여질지라도 자신에 관한 앎을 지니지 못한다 이제,

생성 소멸하는 것[1299]의 원인에 대해 말하는 텔레스를 따라가 보자

---

1298) 예를들어,

꿀물은 열있는 자에게 쓸모 있다는 것은 많은 경우에 통용된다 그러나 이러한 것 이외를 관습은 말하지 않는다 예를들어 새로운 달(의 첫 날)에 일어난 일과 같은 것 처럼 어느 한 때의 일을 관습은 말하지 않는다 항상 있는 것은 그리고 많이 있는 것은 새로운 달의 첫 날에도 있기 때문이다 그러나,

우연(적인 것)은 이것들 이외의 것이다

" (3) 생성 소멸하지는 않지(ἄνευ 1027a30)[만] 생성 소멸적인(γεννητὰ καὶ φθαρτὰ a29)아르케애들 과 원인들이 있다[1300]만약 이런(아르케애 와 원인이) 있지 않다면 [그래서] 만약 생성되고 (있는) 것과 소멸되고 (있는) 것의 비 우연적인(κατὰ a32) 어떤 원인이 반드시 있다면 모든 것이 필연으로부터 있을 것이기 때문이다 이것(이)**에**(τοδὶ a33)있을 것이거나 또는 있지 않을 것 이 둘 가운데 어느 것일가 만약 있을 것이라면 이것(이)**에** 생성되며 있지 않을 것라면 (이것이(**에**)) 생성되지 않을 것이다 알론한 이것(τούτο a34)이 (생성될 것이다) 이와 마찬 가지로,

한계지워진 시간으로부터(ἀπὸ 1027b1) 추출되어진(ἀφαιρουμένου, 1027a34, 抽出되어진) **항상(ἀεὶ**, 1027a34, 恒常)[인] 시간의 **지금(τὸ νύν** 1027b1)[의] 상태(ἕξει b1)가 [있다는] 것은 분명하다 그래서 만약 나간다면 이것은(ὅδε b1) 병걸려서 또는 폭력에 의해서(νόσῳ ἢ βίᾳ b2) 죽을 것이고 만약 목마르다면 이렇게(τούτο b2) (나갈 것이고) 만약 알론하다면 이렇게 (목마를 것이다) 그리고 이와 같이 [행하는] 어떤 것(ὃ b3)에 지금 또는 지나간 어떤 것( τῶν γεγονότων τι, b4, 過去)은 속한다 예를들어 목마르다면 (나갈 것이고) 만약 짠 것을 먹으면 목마를 것이다 이것은 어떤것에(ἤτοι b5) 속하거나 또는 속하지 않을 것이다 그래서 필연적으로(ἐξ b5) 죽거나 또는 죽지않는다 어떤 자가 지나간 (이와 같은) 것들에 걸린다면(ὑπερπηδήσῃ b6)이와 같은 동일한 로고스(가 이어질 것이다) 내가 **지나간 것(過去)**이라고 말하는 이것이 이미(ἤδη, b7) 어떤 자 안에 속하기 때문이다 따라서 **있게 될(τὰ ἐσόμενα**, b8-9, **未來**)모든 것들이 **필연**적으로(으로부터) 있을 것이다 예를들어 살아( 있는) 것은 죽(을) 것이다 이미 지나간 어떤 것이 (산 그것 안에 속하기) 때문이다 예를들어 동일한 몸 안에 반대 것들이(τὸ ἐναντία b10)( 속하는 것) 처럼 말이다 그러나 병에 걸려서 또는 폭력에 의해서 [등] 어떻게 (죽을지는 아직 결정되지) 않는다 그

---

1299) 생성 소멸하는 것을 그가 우연히 있는 것과 동일한 것으로 본다 라고 지금의 나는 분명하게 말할 수 없을 것 같다 그러나 그렇게 보는 것이 맞는 것 같기는 하다

1300) 생성 소멸하지 않는 생성 과 소멸의 아르케애들 과 원인들이 있다는 말이지 그러한 원인들 과 아르케애 역시 생성 소멸한다는 말은 아닐 것이다

러나 그러한 것은(에) 생겨난다(생성한다) 따라서,

이것은(αὕτη b12) 주어진 어떤 아르케애로 (되) 가지 알론한 어떤 것에로 ([나아] 가지 않는다는 것은 분명하다 [바로] 이것이(αὕτη b14) 둘 중의 어느 하나의 *기회*의(ὁπότερ' ἔτυχεν b13)(원인이)요 그것의 생성의 원인이다 알론한 어떤 것이 (그 원인은) 아니다 그러나 질료 또는 위해지는 것 또는 움직이게 하는 것 가운데 어느 것 으로서 그러한 아르케 와 원인을 삼을 것인가는 아주 (세심히) 조사되어져야한다 (1027a29-1027b16) "

라는 인용글월의 논증이 언뜻 선명하게 닥아오지는 않으나 아주 심각한 것이 이 논증에서 말하여지는 것 같긴하다 우선,

이 논증에서 궁극적으로 말하고져 하는 것이 생성 소멸하지는 않지만 생성 소멸하는 것들의 원인이라는 것은 분명하다 비록 그 원인이 우연히 있는 것의 원인인지는 적어도 지금의 나에게 분명하지는 않아도 말이다 그러나 이 논증의 끝 부분 1027b13에서 기회 원인 이라는 말이 생성의 원인 이라는 말과 연 이어져 나오는 것으로 보아 우연히 있는 것의 원인을 그가 논증하고 있다 라고 볼 수 있을 것 같긴하다

생성 소멸되지는 않지만 생성 소멸적인 아르케애 와 원인들이 만약 있지 않다면 그래서 생성 소멸되는 것의 비 **우연**적인 어떤 원인이 반드시 있다면 모든 것들은 필연적으로 있을 것이므로 그러한 생성 소멸적인 아르케애 와 원인들이 있다 텔레스는 다음과 같이 논증한다

이것은 있거나 또는 있지 않을 것이다 있다면 이것은 생성될 것이나 있지 않다면 이것이 생성되지 않고 알론한 것이 생성될 것이다 마찬 가지로,

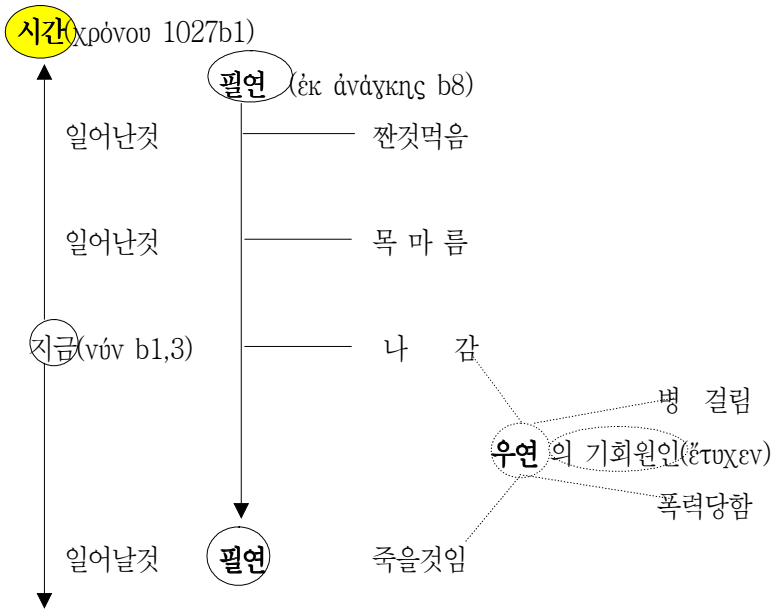
한계 지워진 시간으로부터 추출되어진 **항상**[적인] 시간의 **지금**이 있다는 것은 분명하다 그래서,

나간다면 이것은 병 걸려서든지 또는 폭력에 의해서든지 죽을 것인데 목마르다면 나갈 것이고 알론하다면 목마를 것이다 (나가는) 이것에 지금

과 지나간 어떤 것이 속한다 예를들어 목마르기에 나갈 것이고 짠 것을 먹기에 목마를 것이다 그래서 **필연**적으로 죽거나 또는 죽지 않는다

이와 같은 [과정]에 만약 어떤 것이 걸려든다면 동일한 로고스가 이어질 것이다 내가 지나간 것이라고 말하는 것이 이미 그 어떤 것에 속하기 때문이다 따라서 있게 될 모든 것들이 필연적으로 (그것에) 있을 것이다 살아 있는 것은 죽을 것이다 이미 지나간 (그와 같은) 것이 살아 있는 그 어떤 것에 속하기 때문이다 예를들어 동일한 몸 안에 반대들이 속하는 것[1301] 처럼 말이다 그러나 병에 걸려 죽을지 또는 폭력에 의해 죽을지는 아직 결정되지 않는다 그러나 그러한 것은 생겨난다 이러한 것 중의 하나가 기회 원인이다 그리고 [그 결과는] 처음으로 되 돌아가지 알론한 것으로 나아가지 않는다 [죽게한 병 또는 폭력의 원인이 바로 기회 원인이다][1302]

이러한 로고스에서 아리스토텔레스는 일어난 것 과 일어나는 것 과 일어날 것들이 어디까지 필연적이며 어디서부터 [우연적이라는] 것 그리고 [우연적인 것의] 기회 원인에 관해 말한다 시간(χρόνου, 1027b1, 時間) 순으로 나열해보면 다음 쪽에 나타나는 그림과 같다




1301) 반대들이 속하는 것에 대해서는 179쪽을 참조하시오

1302) 이러한 원인 과 아르케애가 질료적인 것인지 아니며 위해지는 것인지 아니면 움직이게 하는 것인지는 심사 숙고해서 조사해야 한다

이러한 도식은 죽음의 원인이 기회 원인이라는 것을 보여준다 산 것(τὸν ζώντα 1029b9)이라면 (필연적으로) 죽는다 그러나 어떻게(οὔπω b11) 죽는다는 것은 필연적으로 정하여지는 것이 아니라 어거지(폭력) 또는 병 이 두 가지 중의 어느 하나를 (ὁπότερ[1303] 1027b13 ; πότερον.....ἢ..... 1027a32-33)[선택하게 된다] 둘 중의 하나(entweder.....oder)에 의해 죽는다 죽는 길을 선택할 기회가 있다 적어도 살아 있는 자들에게는.....그리고,

그 기회 원인이 질료인지 아니면 위해지는 것(목적)인지 아니면 움직이게 하는 것인지는 주의 깊게 숙고되어져야 한다 이제,

우연한 것 과 우연한 것에 있어오고 있는 그 무엇에 대해 제애타 편 6 장은 그 두 가지는 동일한 것이 아니라 헤태론한 것이다 라고 말한다

> " (6) (각기 것에) 있어오고 있는 그 무엇 과 각기 것은 동일한 것인지 아니면 헤태론한 것인지를(πότερον.....ἢ.....1031a15)조사해야 만한다[1304]
>
> 우연에 따라 말하여지는 것들의 경우에는 헤태론한 것 처럼 보인다 예를들어 흰 사람 그리고 흰 사람**에 있음**(τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι 1031a20-21)은 헤태론한 것 처럼 [말이다]
>
> 동일하다면 말해지다시피 사람 과 흰 사람은 동일할 것이어서 흰 사람에 와 사람에가 동일할 것이므로 사람에 있음 과 흰 사람에 있음이 동일할 것이기 때문이다 또한,
>
> 우연히(에 따라 있는) 모든 것들의 경우에 동일한 것이 필연적으로 아니다 그 극단들이 그런 식으로(ὡσαύτως a25) 동일한 것들이 않기 때문이다 그런데 예를들어 흰에 있음 과 음악에 있음 처럼 그

---

1303) 모든 기회 원인은 두 가지이다 라고 그에 의하면 말하여질 수 있다 라고 말하는 것이 우리에게 허용되 있을까....글쎄다.....아니다 라고 말하고 싶다

1304) [이것은] 실체에 관한 조사에 쓸모있다 각기 것은 자신의 실체와 알론한 것이 아닌 것으로 여겨지고 있으며 있어오고 있는 그 무엇은 각기 것의 실체이다 라고 말하여지기 때문이다

극단들이 우연히 동일하게 될 것 처럼 보이나 [실은] 그렇치 않는 것 처럼 보인다.....

음악적인 과 흰 과 같은 우연적인 것들은 이중으로(τὸ διττὸν 1031b23) 말하여지므로 그것에 있어지고 있는 그 무엇과 그것이 동일하다는 것은 진실이 아니다 우연적인 것이 그것에 [있는] 그것 과 우연적인 것은 희며 그래서 어떻게 보면 우연적인 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 우연적인 것은 동일하나 어떻게 보면 그렇지 않기 때문이다 한 편으로 '흰 사람에'(있음) 과 '흰에'(있음)은 동일하지 않으나 한 편으로 '그 속성에(τῷ πάθει 1031b28)' 있어 동일하다

만약 있어지고 있는 그 무엇의 각각에 어떤 *이름*을 붙혀 본다면 그 불 합리함이(ἄτοπον 1031b28) 드러날 것이다 저것[원래 것]과 나란히 알론한 것이 있게 될 것이기 때문이다 있어지고 있은 그 무엇 [곧] 말(ἵππῳ 馬 1031b30)에( 나란히) 있어지고 있는 헤테론한 그 무엇 [곧] 헤테론한 말이 [있게 될 것이다] 만약 있어지고 있는 그 무엇이 실체라면 있어지고 있는 그 무엇이 곧 바로 **하나**[1305]임을 무엇이 금할 것인가 [금하는 것은 있지 않다] 그러나 하나가 아닐 뿐 만 아니라 그것들의 로고스도 그러하다는 것은 말하여졌던 것으로부터 분명해진다 하나에 있음 과 하나는 우연적으로는 (우연적인 것에 있어서는) 하나가 아니기 때문이다 나아가서,

만약 알론하다면 무한하게 (그것들이) 있게 될 것이다 한 편으로 하나의 있어지고 있는 그 무엇이 있고 다른 한 편으로 하나가 있을 것이기 때문이다 따라서 저것들에도 동일한 로고스가 적용될 것이다 (1031a15-28, 1031b28-1032a4) "

라는 인용 글월의 맥락 과 그 상세한 논증은 323-334쪽에 나와있으므로 우연히 있는 것은 자신에 있어오고 있는 그 무엇 이른바 자신의 본질과 헤태론한 것이라는 점을 다시 한번 지적하는 것으로 나는 여기서 만족하련다[1306]끝으로,

---

1305) 실체에 고유한 것은 숫적으로 하나이다 라고 범주들에서 말하여진다는 점에 유의하라(181 쪽 참조)

1306) 물론 말하고 싶은 것이 더 있긴하나 시간 때문에 그만 지나치련다

형이상학 델파 편 끝 장인 30장에서 말하여지는 우연한 것에 대해 살펴보려한다

" (30) **필연**적으로(ἐξ ἀνάγκης 1025a15) (속하는 것도) 아니고 많이 [흔히] (속하는) 경우도(ἐπὶ τὸ πολύ a15)아니지만 (우연히) 어떤 것에 진실로 *속한다(ὑπάρχει*[1307] a14)라고 주장되는 [ 경우]에 **우연(συμβεβηκὸς** a14)은 말하여진다 예를들어,

식물을 위해 구멍을 파는 어떤 자가 보물을 발견한다면 [그럴 것] 처럼 [말이다] 이런 보물 발견(τὸ εὑρεῖν a17)은 구멍을 팜에 **우연**이다 이것[ 발견]이 이것[ 구멍 팜]으로부터 **필연**적으로 [오는 것]도 아니요 이것[ 구멍 팜] 뒤에 (**필연**적으로 오는 것)도 아니요 또는 식물을 위해 구멍을 어떤 사람이 판다면 *[흔히] 많이* 발견하는 것이 아니기 때문이다 그리고,

음악(적인 것)이 흘 수 있으리라 그러나 [이것은] **필연**적으로 (일어나는 것)도 아니요 *많은 [경우에]* 일어나는 것도 아니므로 **우연**히 (일어나는 것이다) 라고 말하여진다 따라서,

속하는 어떤 것이(τι, a22, 속성) 있고 그리고 어떤 것에(τινί ,a22, 기체 로서의 어떤 것)(도 있)으므로 그리고 이러한 (어떤) 것들 가운데 하나는 어디서 그리고 언제(ποτέ a22) [어떤 것에] 속하는 것이지만 [특별한] 이것에(τοδί a23) 그리고 지금(νύν a23) 그리고 거기서(ἐνταύθα a23) *있어오기(ἦν* a23) 때문은 아니므로 **우연**히 *있을(ἔςαι* a24) 것이다 실로(δὴ a24),

**우연의(τού συμβεβηκότος** a25) 정해진 원인은 있지 않으나 정해지지 않은 ***기회(τὸ τυχόν,*** a25, 幾回) (원인은) 있다[1308] 만약 아이기나에 가기 위해서가 아니라 폭풍우에 의해서 또는 해적에 의해 잡혀서 그가 자신의 길로부터 벗어났기 때문에 아이기나에 갔다면 그

---

1307) 속하다는 있다이다 라는 694쪽을 참조하라 물론 속함 과 있음은 동일한 것이 아니라는 것 역시 분명할 것이다

1308) 폴뤼클레이코스의 흉상의 원인에 대해 말하면서 폴뤼클레이코스를 그 흉상의 우연적인 원인이라고 말하는 517쪽을 참조하시오

사람에게는 (**우연**이다) **우연**은 자신에 의해서가 아니라 헤태론한 것에 의해서 일어나며 그리고 있다 폭풍우는 항해의 끝이 아니었던 그 장소에 그가 오게된 원인이며 그리고 그 장소는 아이기나였기 때문이다 마찬 가지로,

**우연**(συμβεβηκὸς a30-31)은 알론하게 말하여지기도한다 예를 들어 2직각을 삼각형에 지니는 것 처럼 그 실체 안에 *있는 것*들은 아니지만 그 자체로(καθ' αὐτὸ[1309] a31) 각기 것에 *속할* 때(ὅσα a31)(우연이라고 말하여진다) 그리고,

이런 **우연들**은 영원할 것이다 그러나 저[ 다른] (**우연**)은 (영원하지 않다) 이것은 헤태론한 곳[분석론 후서 I 75a18-22, 39-41, 76b11-16]에서 설명될 것이다 (1025a14-34) "

라는 인용 글월에 따르면 우연은 두 가지로 말하여진다 [첫째],

**필연**적으로 또는 [흔히] *많이 속함*은 아니지만 어떤 것이 어떤 것에 진실로 *속할 때* **우연**이라고 말하여진다 예를들어 식물을 위해 구멍을 파다가 보물을 발견한다면 보물 발견은 구멍 팜에 **우연**이다 보물을 발견함이 필연적으로 구멍 팜으로부터 오는 것도 구멍을 판다면 [흔히] 많이 보물을 발견하는 것이 아니기 때문이다 음악(적인 것)은 희다 역시 **우연**이라고 말하여진다 필연적으로 그러한 것도 아니요 많은 경우에 [흔히] 그러한 것도 아니기 때문이다 따라서,

*속하는* 어떤 것(속성)이 있고 그리고 어떤 것에(기체에) 있다면 그리고 이러한 어떤 것은 어디서 언제 [그 어떤 것에] 속하지만 [특별한] 이것에 그리고 지금 그리고 거기에서 있어오는 것은 아니라면(ἐπεί 1025a21) **우연**히 있을 것이다 실로,

**우연**에는 정해진 원인은 있지 않으나 정해지지 않은 기회 (원인)은 있다 아이기나에 가려하지 않았는데 폭풍우 또는 해적에 의해서 아이기나에 갔다면 그 사람에게는 **우연**이다 이렇듯 **우연**은 자신에 의해서가 아니라 헤태론한 것에 의해서 일어나며 그리고 있다 항해의 끝이 아닌 아이기나 라는

---

1309) 303쪽에 나타난 로고스를 참조하시오

장소에 오게 된 원인은 폭풍우이기 때문이다 [둘째로],

예를들어 세모 꼴이 2직각을 지니는 것 처럼 그 실체 안에 *있는 것들*은 아니지만 그 자체로 각기 것에 *속할* 때 **우연**이라고 말하여진다

이러한 **우연**은 영원(ἀΐδια, a33, 永遠, 757쪽) 것이다 그러나 저 (첫번째 말하여지는 **우연**)은 영원하지 않다 그렇다면,

텔레스는 여기서 **우연**을 영원한 우연 과 그렇지 못한 우연으로 나누어 말하고 있다

실체로 *있는* 것은 아니지만 어떤 각기 것(예를들어 세모 꼴)에 그 자체로 *속해* **우연**히 *있는* 것(예를들어 2직각(ὀρθὰς 1025a32))은 영원한 반면에 어떤 것에 **필연**적으로 속하는 것도 아니요 흔히 *많은 경우*에 속하는 것도 아니지만 어떤 것(예를들어 구멍 파는 것)에 *속해* **우연**히 *있는* 것(예를들어 보물 발견하는 것)은 영원하지 않다 그렇다면 아마도 우연의 영원[성]은 우연히 있는 것이 속하는 [기체의] 영원[성]에 아마 딸려 있는 것으로 보아야할 것 같다 따라서,

어떠한 **우연**이든 속하는 어떤 것(속성) 과 그 어떤 것이 거기에 속하는 바로 그 어떤 것(기체[1310])이 있을 때 비로소 **우연**히 *있는 것*이 성립한다 그러나 지금 과 거기에서 [특별한] 이것에 있어오는(ἦν 1025a23)것이 아니라 언제 그리고 어디에서 그 어떤 것(기체)에 있어오는 것이 **우연**히 *있는 것*이다[1311] 나아가서,

**우연**에도 원인은 있다 물론 정해진(ὡρισμένον 1025a24)원인이 아니라 정해지지 않은 기회(τὸ τυχὸν 1025a25)원인이긴 해도 말이다 텔레스는 예를

---

1310) 이러한 것을 실체 보다는 기체(τὸ ὑποκειμένον, 형이상학1028b36,295쪽 ; 범주들2a12, 166쪽, 基體) 라고 말하는 것이 더 나을 것 같다 그렇다면 영원한 우연에 대해 말하는 가운데 나타나는 실체(οὐσία, 1025a31-32)를 어떻게 받아드려야할까.....실체는 기체적이다 라고 296쪽에서 처럼 읽고 지나가 버릴까.....

1311) 이러한 말은 아마도 우연 마져도 일회적인 어떤 것이 아니다 라는 것을 나타내고 있는 것 같다

들어 항해 도중에 만난 폭풍우를 그 항해의 끝이 아닌 아이기나에 오게한 기회 원인이라 말한다 그런데,

텔레스는 속해(ὑπάρχει 1025a14, 22, 23, 31) (**있는**) 것을 **우연**히 *있는 것*이라고 말하는 것 같다 그렇다면 속하는 것은 있는 것의 한 양상일까 '속하다' 라는 말은 어디에서 나오건 간에 나를 골치아프게한다 아울러,

**우연**히 *있는 것*에 관한 이와 같은 그의 로고스는 어딘가 나를 허전하게한다 무엇인가 더 말해져야할 것 같다 그래서 *그 자체로 있는 것*으로 넘어가기 전에 **필연**(적으로)에 대한 그가 어떻게 말하는지를 추적해 보기로하자 **우연**은 **필연**이 아닌 것[1312]으로 그에 의해 말하여졌기에 필연이 말해져야 우연은 어떠한 것인가 가 드러날 것이기 때문이다

**필연적인(ἀναγκαίον**[1313] 1015a20)은 형이상학 델타 편 5 장에서 말하여진다

> " 예를들어 이 (숨쉼 과 음식) 없이는 (생물이) 있을 수 없으므로 숨쉼 과 음식은 생물에 필연적인 것 처럼 부가 원인(συναιτίον, 1015a21, 附加原因) 으로서의 그것이 없이는 생물이 있기 시작하지 못하는 바로 그것이 **필연**적(ἀναγκαίον a20)이라고 말하여진다 그리고,
>
> 예를들어 앓지 않기 위해서는 약 먹음이 필연적이고 돈 벌기 위해서는 아이기나로 항해함이 필연적이듯이 그것들 없이는 선(τὸ ἀγαθὸν, a21-22, 善)이 있기 시작하지도 않거나 또는 있지 않거나 또는 생성되지도 않는 혹은 악한 어떤 것이 제거되지도 않거나 또는 (악한 것으로부터) 자유로워지지도 않는 바로 그것들이 (**필연**적이다 라고 말하여진다) 나아가서,
>
> 충동(τὴν ὁρμὴν a27) 과 의도(τὴν προαίρεσιν[1314], a27, 意圖, 依支)에 반대하여(παρὰ a27) 방해하고 막는 *강제 와 어거지(τὸ βίαιον*

---

1312) 물론 그 사이에 [흔히] 많음(τὸ πολὺ 1025a15)이 있긴해도 말이다

1313) 필연적으로에 대해서는 699, 621, 583,706, 759쪽 과 141쪽을 참조하시오

*καὶ ἡ βία* a26) 이것이 (**필연**적이라고 말하여진다) '필연적인 모든 것은 지겨운(ἀνιαρὸν a29) 일이다' 라고 유으에애노스가 말한 것 처럼 고통스러우므로 강제는 필연적이다 라고 말하여지기 때문이며 '어거지가 나에게 이것을 필연적으로 행하게한다' 라고 소포클레애스가 말한 것 처럼 어거지는 필연적인 것이라고 (말하여지기 때문이다) 그리고,

**필연**(ἡ ἀνάγκη, 1015a32)은 설득되지 않는(ἀμετάπειστόν a32) 어떤 것으로 있다(εἶναι a32)라고 여겨지는 것은 올바르다 의도 와 논리에 따라(κατὰ τὸν λογισμόν, a33, 論理) 움직이게하는(κινήσει[1315] a33) 것에 반대되기 때문이다 나아가서,

(있는) 그대로의 상태 [이외의] 알론한 상태(ἔχειν[1316] a34)로 (있기) 시작할 수 없는 것이 **필연**(적인)(ἀναγκαίον a34) 이라고 우리는 말한다 그리고,

이런 **필연**(적인)으로부터 모든 각기 알론한 **필연**(적인)들이 어떻게(든) 말하여진다

왜냐하면 알론하게 (있기) 시작할 수(ἐνδέχεται[1317] 1015b3) 없었(ἦν[1318] b3)던 **필연**적인 그러한 것 으로서의 *강제*된 것 때문에 [자신의] 충동에 따라(κατὰ τὴν ὀρμὴν 1015b1-2) (있기) 시작하지 않을 때 마다 *강제*가[로] 행하거나 겪는다 라고 말하여지기 때문이다

삶 과 착함(τοὺ ἀγαθοὺ, b4, 善)의 *부가 원인*들의 경우에도 이와 동일하다(ὡσαὐως[1319] b4) 한 편으로 착함이 그리고 다른 한 편으

---

1314) 589쪽 참조하시오

1315) 욕망하게하고 생각하게 함으로서 움직이게하는 것과 이 강제 또는 어거지를 비교해보라(757쪽)

1316) 알론한 상태로 있을 수 없는 것은 항상 동일한 진실이라고 텔레스는 661쪽에서 말한다

1317) (있기) 시작하다 라는 말에 대해서는 (있을) 수 (있다, δυνατόν, 1046a20-21)과 연관지워서 (있기 시작하다)를 쓰고 있는 584쪽 과 568쪽을 참조하시오

1318) ἦν(있어왔던)에 대해서는 582, 294, 307, 335, 624, 755쪽을 참조하시오

로 삶(τὸ ζήν b5) 과 **있음**이 그( 부가 원인)들 없이는 (있기) 시작하지 않을 때 이 (부가 원인)들은 **필연**적이며 그리고 그 원인은 **필연**적인 (어떤) 것이기 때문이다 나아가서,

논증(ἡ ἀπόδειξις b7)도 **필연**적인 것들[ 중의 하나이다] 만약 순수하게 논증되었다면 [그 논증은] 알론한 상태로 (있기) 시작하지 않기 때문이다 한 편으로 이런( 논증)의 원인은 삼단논법( ὁ συλλογισμός, 1015b9, 三段論法, 推理)이 그것들으로부터 알론한 상태일 수 없이 [진행하는] 그 첫 번째 것들[1320]이다 실로,

한 편으로 어떤 것들의 **필연**의(τοῦ ἀναγκαία b10) 원인은 헤태론한 것인 반면 다른 한 편으로 어떤 것들은 그렇지 않다 오히려 자신들을 통해서 헤태론한 것들이 **필연**적으로 있다 따라서 순수한 것(τὸ ἁπλοῦν[1321] b12)이 먼저 그리고 주로 **필연**적인 것이다 이(순수한) 것은 여러 상태로 (있기) 시작하지 않기 때문이다 그래서 알론하고 알론하게 (있기) 시작하지 않는다 (알론하고 알론하게 있기 시작한다면) 많은 상태로 (있)을 것이기 때문이다 따라서,

영원하고 움직이지 않는 것[들]이 있다면 저것들에는(ἐκείνοις b15) 강제도 있지 않고 자연에 반대하는 어떤 것도 있지않다 1015a20-b15) ”

라는 인용 글월에서는 **순수한 필연**으로부터 **알론한**

---

1319) 840, 824, 826, 177쪽을 참조하시오

1320) 이 첫 번째 것을 실체라고 말하면서 삼단논법에 대해 말하는 357쪽과 그 첫 번째 것을 삼단논법이라고 말하는 524쪽을 참조하시오 이 두 곳은 서로 어긋나지 않는다 앞에서는 삼단논법의 아르케애 로서의 첫 번째 것이 말하여지고 있으며 뒤에서는 논증의 요소 로서의 첫 번째 것이 말하여지고 있기 때문이다

1321) 순수에 대해서는 543, 267, 758쪽을 참조하시오 758쪽에서는 어떤 상태가 동일함을 순수는 가리킨다 라고 말하여진다 이 말은 순수한 것은 많은(πλεοναχώς 1015b13) 상태로 있지 않는 것이다 라는 여기의 말에 어긋나지 않는다

**필연**들이 어떻게든 말하여진다 라고 말하여진다[1322]우선,

**순수한 필연**은 헤태론한 것을 자신의 **필연**의 원인으로 지니는 것이 아니라 그 자신이 자신의 필연의 원인이므로 헤태론한 것들이 자신을 통해서 필연적으로 있는 그러한 필연이다 이런 순수한 것이 먼저 그리고 주로 필연(적인 것)이다

이러한 필연은 알론한 상태가 아닌 [지금] 그대로의 상태로 [밖에] 있을 수 없음 이라고 말하여진다[1323]따라서 순수하게 필연적으로 있는 것은 알론하고 알론하게 있을 수 없다 그렇게 있기 시작하면 많은 상태로 있기 시작할 것이기 때문이다 이제,

이러한 **순수 필연**(적인 것)으로부터 각기 **알론한 필연**들이 말하여진다 첫째,

*강제* 와 *어거지* 이것이 **필연**(적) 이라고 말하여진다 알론하게 있을 수 없는 그러한 필연 으로서 강제되기 때문에 자신의 충동에 따라 있으려 해도 그렇게 있을 수 없을 때 어떤 것이 강제로 행하거나 겪는다 라고 말하여지기 때문이다 그래서,

충동 과 의도에 반대하여 (그 충동 과 의도를) 방해하고 막는 *강제와 어거지*가 **필연**이라고 말하여진다[1324]둘째,

---

1322) 따라서 835 쪽에서 우연(적인 것)은 필연적으로 속하는 것이 아니다 라고 말했을 때 그 우연 역시 이런 필연들과 상응하게 그러 그러한 것들이 아니다 라고 말하고 있었을 것이다

1323) 더 간략히 말한다면 필연은 알론하게 있을 수 없음일 것이다 여기에다 필연적으로 있음은 사람이 있으면서 있지 않을 수 없음을 가리킨다 라고 하는 698-699쪽의 말을 이어보라 그리고 759, 706, 621, 583 쪽을 참조하시오

1324) 그래서 필연적인 모든 일은 지겨운 것이다 라고 유으에애노스가 말한 것 처럼 고통스러운 강제(τὸ βιαιον, 1015a28, 强制)는 필연적이다 라고 말하여지며 그리고 어거지(ἡ βια 1015a31)가 나에게 이것을 필연적으로 행

착함(善) 과 삶 과 있음은 자신들의 부가 원인들이 없이는 있을 수 없으므로 이러한 *부가 원인*은 **필연**(적인 것)이다 삶의 부가 원인인 숨쉼 과 음식 없이는 생물이 살지 못하므로 살아 있기 위해서는 숨쉼 과 호흡은 필연(적이기) 때문이며 그것들 없이는 선이 있을 수 없으며 악이 제거되거나 악으로부터 자유로울 수 없는 예를들어 약먹음 과 아이기나로 항해함 같은 그러한 것들은 선[1325]에 필연적이기 때문이다 셋째,

*논증* 역시 **필연**(적인 것)이다 순수하게 논증되었다면 그 논증은 알론한 상태로 있지 않을 것이기 때문이다 삼단논법이 그것들로부터 알론한 상태로 진행할 수 없는 그 첫 번째 것들이 이런 (논증)의 원인이다 [게다가],

의도 와 논리에 따라 움직이게 하는 것에 반대(ἐναντίον 1015a32) 되므로 **필연(ἡ ἀνάγκη** 1015a32)은 설득되지 않는 어떤 것으로 있다 라고 여기는 것은 올바르다[1326]

만약 움직이지 않는 영원한 것들이 있다면 그것들에는 *강제*도 있지 않고 자연에 반대하는 그 어떤 것도 있지 않을 것이다 따라서,

알론하게 있을 수 없음 으로서의 **순수한 필연**으로부터 강제 와 어거지 로서의 필연 과 예를들어 삶 과 선 과 있음의 부가 원인 으로서의 필연 과 논증[이 지니는] 필연 과 설득되지 않음 으로서의 **필연**(적인 것)을 텔레스는 여기서 말하고 있다 그렇다면,

**우연**히 *있는 것*은 자꾸 알론하게 있는 것은 알론하게 있을 수 없는

---

하게한다 라고 소토클레애스가 말한 것 처럼 어거지는 필연(적인 것)이라고 말하여진다

1325) 여기서 그는 선의 보기로 앎치 않음 과 돈 범을 들고 있는 것 같다

1326) 이렇게,

순수한 필연으로부터 말하여지는 알론한 필연들은 헤태론한 것을 자신들의 필연의 원인으로 지닌다 이 헤태론한 것을 통해서 자신들이 필연적으로 있기 때문이다

것에 속하는 것은 아니며 강제 와 어거지로 있는 것에 속하는 것이 아니고 어떤 것의 부가원인 으로(ὡς συναιτίου, 1015a20-21, 附加原因) 있는 것도 아니며 논증되는 것에 속하는 것도 아니고 설득되지 않는 것(ἀμετάπειστόν 1015a32)에 속하는 것도 아니다 **우연**적인 것은 **필연**적으로 *있는 것*에 속하는 것이(ὅ ὑπάρχει 1025a14) 아니기 때문이다 지금,

나는 **있는** 양상들 만큼 **있는 것**을 텔레스가 여러 가지로 말하고 있다 라고 보면서 여러 가지로 말하여지고 있는 것들 가운데 그에 의해 *우연* 히 있는 것을 살펴보는 도중에 *우연 과 필연*에 대해 말했다 이제,

그 자체로(스스로) **있는 것**을 그가 무엇이라 말하는지 살펴 보기로 하자

> " (7) **있는 것**은 한 편으로 *우연*히(κατὰ συμβεβηκὸς 1017a7) (있는 것)이다 라고 말하여지는 반면 다른 한 편으로 *그 자체로*(καθ' αὐτὸ[1327] 1a7-8) (있는) 것이라고 말하여진다.....
>
> *그 자체로* **있음**은 범주들의 도식들(σχήματα[1328] a23)이 가리키는 것 만큼 말하여진다 [도식들이] 말하여지는 그 만큼 (여러) 가지로 (τοσαυταχώς a24) **있음**은(τὸ εἶναι a24) 가리키기 때문이다 카테애고리아이(범주들) 가운데 [어떤] 것은 한 편으로 *있는 무엇*을 다른 한 편으로 *질* 과 *량* 과 *프로스 티(πρός τι*, a26, 어떤 것에 대함, 關係) 와 *행함과겪음* 과 *어디* 와 *언제*를 가리키므로 이러한 것들 각각과 동일한 것을 **있음**은 가리킨다 건강한 그 사람이 **있다(ἐστιν** a28) 와 그 사람은 건강하다은 차이나지 않으며 천천히 걷는 또는 자르는 그 사람이 **있다(ἐςιν** a29)는 그 사람이 천천히 걷다 또는 자르다와 차이나지 않기 때문이다 알론한 경우들도 이와같다 (1017a7-a30) "

---

1327) 그 자체로에 대해서는 303쪽을 참조하시오

1328) 기하학적인 도형에 대해 말할 때 그는 스케애마 라는 말을 쓰고 있다는 점에 유의하시오 837, 691쪽을 참조하시오

라는 인용 글월에 따르면 말하여지는 범주들의 도식들 만큼 **있음**은 가리키므로 범주들의 도식들이 가리키는 만큼 **그 자체로 있음**은 말하여진다 다시 말하면 범주들의 도식들이 가리키는 만큼 여러 가지로(ὁσαχώς.....τοσαυταχώς 1017a23-24) **그 자체로 있음**은 말하여진다 그렇다면,

**있는** 그 무엇 그리고 질 과 량 과 프로스 티(관계) 와 행함 과 겪음 과 어디 와 언제를 범주들의 도식이 가리키므로 (*그 자체로*) **있음**은 이것들 각각과 동일한 것을 킬 것이다[1329]따라서,

---

1329) [예를들어],

건강한 그 사람이 **있다** 와 그 사람은 건강하다는 그리고 천천히 걷는 그 사람이 **있다** 와 그 사람이 천천히 걷다는 그리고 자르는 그 사람이 **있다** 와 그 사람이 자르다는 각기 차이나지 않기 때문이다

이러한 그의 보기를 좀 더 분석해보자

프라그마(자르는 그 사람, 31쪽)**있음** 과 프라그마에 상응하는 긍정(그 사람은 자르다)에는 차이가 없다 라고 여기서 그는 말하는데 30쪽에 따르면 범주들이 연결되어(συμπλοκῇ, 범주들 2a5) 긍정된다 그렇다면 여기서는 있는 그 무엇(그 사람) 이라는 범주 와 행함(자르다) 이라는 범주가 연결되어 긍정(하는 로고스)가 생겨났다 그에 따르면,

이러한 프라그마 **있음** 과 연결된 범주에는 차이가(διαφέρει 101728) 없다 그런데 여기서 문제의 그 있음을 뺀 프라그마 와 (그 프라그마에 상응하는) 범주들의 연결에도 *차이*가 없을까 다시말해 여기에서 쓰여진 **있음** 이라는 낱말은 이 로고스에서 무슨 역할을 할까

**있음**은 각각의 범주들의 도식을 가리킨다 - 그렇다면 마찬 가지로 있음은 범주들의 (도식들의) 연결 역시 가리켜야할 것이다 - 라는 그의 말에 그리고 **있음** 앞에 그 자체로 라는 낱말이 붙지 않았다는 점에 나는 주목하고져한다 붙지 않았다면 그 앞에 *우연*히 라는 낱말을 허용할 수 있을 것이기 때문이다 어쨓든,

자르는 그 사람이 **있다** 와 그 사람이 자르다에 나타난 **있다**는 자르

그 자체로 **있는 것**은 각기 범주들이라는 것을 다시 말해 각 범주들은 우연히 **있는 것**은 아니라는 것을 그는 분명하게 한다 라고 우리는 말할 수 있으리라 그렇다면 연결된 범주들 또는 범주들의 연결을 *우연*히 **있는 것**이라고 그리고 우연히 있는 것이 아니라면 각 범주들은 *필연*적으로 **있는 것**이라고 말할 수 있겠는가 이제,

그 자체로 또는 우연히 있는 것을 들여다 보려면 우리는 범주들 각각과 그 범주들의 연결을 들여다 보아야 할 것이다[1330]

**있는 것[**의 양상]을 찾아 더듬어 가는 중에 *우연* 과 *필연* 과 *그 자체*를 지났다 그러나 텔레스는 이러한 양상들과 헤태론한 **있는 것**의 양상들을 계속 말하고 있으므로 나는 텔레스를 계속 따라가야만 한다 여러 가지로 말하여지는 그 만큼 **있는 것들**[의 양상들]이 있기 때문이다 나아가서(ἔτι 1017a31),

> " **있음** 과 **(그가) 있다**는( τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔςιν 1017a31)는 *진실(ἀληθές* a31)을 가리킨다 **있지 않음**은 진실이 아니라 *거짓*이기 때문이다 긍정 과 부정(ἀποφάσεως, a33, 否定)의 경우도 이와같다 예를 들어 소크라테애스는 음악적이라는 것도 진실한 것이고 또는 소크라테애스는 희지 않다는 것도 진실한 것이지만 통약적이지 않는 빗변은 있지 않다는 것은 거짓이기 때문이다 (1017a31-a35) "

라고 텔레스는

---

는 그 사람 이라는 프라그마 와 그 사람이 자르다 라는 긍정 이 둘을 동시에 가리킨다 라고 그리고 있다 앞에 우연히 라는 낱말을 허용할 것이다 라는 말해도 무방할 것 같다

1330) 따라서 텔레스는 자신의 카테애고리아이(범주들, 28-32, 158-276쪽)과 형이상학 제애타 편(287-545쪽)에서 그 자체로 있음 또는 있는 것에 대해 말하고 있다는 것을 알 수 있으리라 범주들에서는 실체를 포함한 일련의 각 범주들의 도식이 말하여지는 반면 형이상학 제애타 편에서는 범주들 가운데서도 실체 (라는 범주)가 말하여진다

말하므로 *진실* 역시 **있음**[의 양상]이라고 말할 수 있으리라 **있음** 또는 (그가) 있다는 *진실*을 가리키는 반면 **있지 않음**은 *거짓*을 가리키기 때문이다[1331]

*진실*은 형이상학 테애타 마지막 편 10에 따르면 묶여진 *프라그마*이다라고 말하여진다

> " (10) **있는 것** 과 **있지 않는 것**은 한 편으로 범주들의 도식들에 따라 다른 한 편으로 그( 범주들의) 힘 과 활동(에네르게이아)에 따라 그리고 그 반대(τάναντία 1051b1)[1332](에 따라) 다른 한 편으로 , 가장 주로, **있는** *진실*(ὄν ἀληθὲς b1) 또는 *거짓*이라고 말하여진다 그런데,
>
> 이것(진실 또는 거짓, τούτο, b2)은 프라그마들의 경우의 묶어짐(συγκείσθαι b2) 과 나뉘어짐(διηρήσθαι b2)이다 그래서,
>
> 한 편으로 나뉘어진 것(프라그마)를 나뉘어진 (그대로) 그리고 묶어진 것(프라그마)를 묶어진 그대로 상정하는 것은 진실되며 그러한 프라그마(와) 반대로 (상정하는 것은) 거짓된다 [그렇다면],
>
> 진실 또는 거짓이라고 언제 말하여지는가 (1051a34-b6) "[1333]

라는 인용 글월에 따르면 *진실*은 묶여진 프라그마이며 *거짓*은 나뉘어진 프라그마인 반면 나뉘어진 프라그마를 나뉘어진 그대로 그리고 묶여진 프라그마를 묶여진 그대로 상정하는(οἰόμενος, 1051b3, 想定하는)것이 *진실된 것*이며 그 반대는 *거짓된 것*이다

---

1331) 따라서 텔레스에 따르면 *진실은* 긍정 또는 부정 곧 로고스일 뿐 만 아니라 오히려 **있음** 또는 **있는 것**이라는 점에 유념하라 물론 *거짓*은 **있지 않음**이다

1332) 로스(833) 와 트레드닉(469) 모두 non-potencey and non-actuality 로 그 반대를 옮긴다

1333) 이 인용 글월의 맥락에 대해서는 600쪽 아래를 참조하시오

" 항상 묶여지기만 할 뿐 나뉘어질 수 없는 반면 나뉘어지기만 할 뿐 묶여질 수 없다면 그 반대(τάναντία 1051b11)일 것이다 묶여진 것 하나는 **있음**인 반면 묶여지지 않은 것 여럿은 **있지 않음**이다 (1051b10-b13) "

따라서,

묶여진 프라그마 하나 **있음**이 *진실*인 반면 나뉘어진 프라그마 여럿 곧 **있지 않음**은 *거짓*이라는 것이 그에 따르면 분명해진다 이러한 거짓은 ' 이것(거짓)은 묶여지지 않거나 또는 묶여져 있을 수 없는 (프라그마)이다 ' 라고 그대로 다시 1024b18-19에서 반복된다 그렇다면,

*진실*을 **있음** 또는 **있는 것**의 한 [양상]이라고 말할 수 있으리라 이제,

*진실 또는 거짓*이라고 언제(ποτ' 1051b15) 말하여지는가

" 진실 또는 거짓이라고 언제 말하여지가 이것이 무엇인지를 우리는 조사해서 말해야한다.....

(**있기**) 시작하는 것들(τὰ ἐνδεχόμενα 1051b13)에 관련해서는 동일한 억견 과 동일한 로고스가 *거짓 과 진실*로된다 그리고 한 때 진실이었다가 다른 때 거짓이된다 그런데,

알론한 것일 수 없는 것[1334]에 관련해서는 (동일한 억견 과 동일한 로고스가) 한 때는 진실이었다가 다른 때 거짓이 되는 것이 아니라 항상 동일한 진실이고 거짓이다 (1051b5-6.....1051b13-17) "

라는 인용 글월부터는 진실하다 또는 거짓되다 라고 말하여지는 것들은 무엇이며 언제 그렇게 말하여지는가 라는 물음에 답하기 시작한다

그에 따르면 진실 또는 거짓이라고 말하여지는 것은 동일한 억견 과

---

1334) 알론한 것일 수 없는 것은 840쪽에서 말하여지듯 필연적으로 있는 것인 반면 있기 시작하는 것은 필연적으로 있는 것이 아니다 소멸할 것이기 때문이다

동일한 로고스 등이며 이것들이 어떤 것에 관련(περὶ 1051b13, 15, 17, 27줄) 하느냐에 따라서 항상 진실 또는 거짓인지 아니면 어느 한 때 진실 또는 거짓인지가 결정된다[1335] 나아가서,

진실(한 말) 과 거짓(된 말)을 그는 형이상학 감파 편 7 장에서 다음처럼 정의한다(ὁρισαμένοις 1011b25)

> " (7) 그러나 한 편으로 모순들(ἀντιφάσεως[1336] 1011b23)사이에는 어떤 중간적인 것도 있을 수 없다 그러나 무엇이든지 간에 하나에 따른 하나(ἕν καθ' ἑνὸς[1337] b24)를 필연적으로 긍정하거나(φάναι b24) 또는 부정(ἀποφάναι b24)해야한다 [이것은] *진실 (τὸ ἀληθὲς* b25) 과 거짓이 무엇인가를 정의해보면 먼저 분명해질 것이다
>
> **있는 것**을 있지 않다 라고 또는 **있지 않는 것**을 있다 라고 말하는 것은 거짓인 반면 있는 것을 **있다** 라고 그리고 있지 않는 것을 **있지 않다** 라고 말하는 것은(τὸ λέγειν b26) 진실이기 때문이다 따라서 있다 또는 있지 않다 라고 말하는 자는 진실하거나 또는 거짓될 것이다 그러나 **있는 것**은 있지 않다 라고 말하여지지 않으며 **있음**이 있지 않는 것이라고 말하여지지 않는다 나아가서,
>
> 실로 [있다면] 모순들 사이의 중간적인 것은 검음 과 흼 사이에 회색이 있는 것 처럼 또는 사람 과 말 사이에 (사람도 말도)아닌 것이 있는 것 처럼 있을 것이다 (1011b23-31) "

---

1335) 위 인용 글월에서는 생성 소멸하는 것 과 알론하게 있을 수 없는 것에 관련해서만 진실 과 거짓이 문제 삼아 졌지만 계속되는 글에서 텔레스는 움직이지 않는 것들 그리고 연언 과 주장 그리고 묶여지지 않은 것 또는 실체 등에 관련해서도 그러한 진실 과 거짓을 문제 삼는다 그러나,

이 부분을 나는 건너 뛰었다 그리 많은 분량은 아니지만 약간 어수선하며 그 전개 과정이 매끄럽지 못한 듯 보이기 때문이다 이 대목에 대해서는 677쪽의 그림을 우선 본 후 그 이전 쪽을 살펴보기 바란다

1336) 모순에 대해서는 237, 241-242, 253, 625쪽을 참조하시오

1337) 848쪽에 나오는 '하나의 경우에 하나만(ἕν ἐφ' ἑνός' 1024b33) 이라는 말을 참조하면서 그 맥락을 집어보라

라는 인용 글월에 나오는 진실 또는 거짓은 모순에 대해 말하는 맥락에서 그것도 몇 줄 안되게 나타난다 그에 따르면,

모순 사이에는 중간적인 것이 있을 수 없으나 그 하나는 다른 하나를 필연적으로 긍정(肯定)하거나 또는 부정(否定)한다 이것은 *진실* 또는 *거짓*을 정의해 보면 먼저 분명해진다

**있는 것**을 있지 않다 라고 또는 **있지 않는 것**을 있다 라고 말하는 것은 *거짓*인 반면 있는 것을 있다 라고 또는 있지 않는 것을 있지 않다 라고 말하는 것은 *진실*이기 때문이다 따라서 있다 또는 있지 않다 라고 말하는 자는 진실하거나 또는 거짓될 것이다 그러나,

**있는 것**은 있지 않다 라고 그리고 **있음**은 있지 않다 라고 말하여지지 않는다

여기서 그는 하나가 다른 하나를(ἕν καθ' ἑνὸς 1011b24)필연적으로 부정(ἀποφάναι, b24, 否定) 또 긍정((φάναι, b24, 肯定)한다는 점에서 **있는 것** 과 **있지 않는 것**을 모순적인 것으로 보고 있다[1338]있는 것 과 있지 않는 것 각각은 서로를 부정하며 그리고 자신을 긍정하는 것으로 텔레스는 여기고 있기 때문이다 이러한 점은 긍정(κατάφασις, 범주들 12b7) 과 부정(ἀπόφασις, 범주들 12b7)은 서로에 대립된다(ἀντικείσθαι[1339], 범주들12b10) 라고 말하는 31 쪽 과 241 쪽에서 확인된다 나아가서,

*진실*(된 것)은 묶어진 경우에는 긍정하는 것이며 나뉘어진 경우에는 부정하는 것인 반면 *거짓*(된 것)은 이러한 나뉨의 모순(τὴν ἀντιφάσιν 1027b22-23)이다 라고 형이상학 엡실론 편 마지막 장인 4 장에서 말하여진다

---

1338) 모순들과는 달리 설령 있는 것 과 있지 않는 것은 자신들 사이에 중간적인 것들을 허용한다 손 치더라도 말이다

1339) 그에 따르면 모순은 반대에 속하고 반대는 대립에 속한다 32쪽에 나타나는 그림을 보시오

" (4) **우연**히 **있는 것**으로부터(τού κατὰ συμβεβηκὸς ὄντος 1027b17) 이제 떠나도록하자 충분히 규정되었기 때문이다 그런데,

*진실* 으로서(ὡς b18) **있는 것** 과 *거짓* 으로서 **있지 않는 것**은 모순되게(ἀντιφάσεως b20) 배정되어 함께하는 [말인] 묶음 과 나뉨(σύνθεσίν καὶ διαίρεσιν b19)에 관련한다 *진실(된 것)*은 묶여진 것의 경우에는 긍정을 지니며 나뉘어진 것의 경우에는 부정을 지니는 반면에 *거짓(된 것)*은 이러한 배정의(τού μερισμού b22) 모순을(지니기 때문이다)

어떻게 함께(τὸ ἅμα[1340], b23, 同時에) [묶어] 또는 분리[해] **생각**하느냐(πώς.....νοεῖν b23) 하는 것은 알론한 로고스이다[1341]나는 동시(함께) 와 분리를(τὸ χωρὶς[1342] b24) 연이음(τὸ ἐφεξής b24)[의 측면에서]말하는 것이 아니라 하나인 것[1343]으로 됨[의 측면에서] 말한다 *거짓(된 것) 과 진실(한 것)*은 프라그마 안에 예를들어 선은 진실하지만 악은 곧 바로 거짓인 첫 처럼 있(는 것이) 아니라 **디아노이아(오성**(悟性)) 안에 있기 때문이다 그런데 순수한 것(τὰ ἁπλά b27) 과 있는 그 무엇에 관련해서는 (거짓된 것 과 진실한 것이) 디아노이아 안에 있지 않다 이렇게 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 이론들은 후에[테애타 편 10장, 847쪽] 반드시 조사되어져야한다 그런데,

연결(ἡ συμπλοκή[1344], b29-30, 連結) 과 나뉨은 디아노이아 안

---

1340) 270, 720, 695, 654, 592, 851쪽을 참조하시오 그리고 1068b15 아래에 나오는 글들을 참조하시오(노우트 번역 129-5~6)

1341) '우리가 생각 안에서 묶거나 분리하는 것이 어떻게 일어나느냐는 것은 다른 물음이다(307)' 라고 트레트닉은 옮긴다

1342) 471쪽 과 1086a35근방(번역 노우트 183쪽)을 참조하시오

1343) 421쪽에 나오는 연속적 것 으로서의 하나를 참조하시오

1344) 쉼플로케애(연결) 이라는 낱말이 30쪽 과 162쪽에서는 범주들에 관련해 쓰여진다 말하여지는 것들 가운데 아무 연결 없이 말하여지는 것들이 범주이다 라고 거기에서 말하여지기 때문이다 그러나,

여기에서는 묶여짐(σύνθεσίν 1027b20, 21)대신에 쓰여진 것 같다 함께(τὸ ἅμα 1027b23) 처럼 말이다 그래서,

에 있지 프라그마들 안에 있지 않으므로 그리고(δ'1027b31) 이렇게 있는 것은 주로(τών κυρίως b31) (말하여지는 있는) 것들과 헤태론하므로 - 있는 그 무엇 또는 질 또는 량 또는 이와 같은 알론한 것들을 **디아노이아**가 덧 붙히(συνάπτει b32)거나 떼어내기(ἀφαιρεί b33) 때문이다 - 우연 으로서 있는 것 과 진실 으로서 있는 것이 반드시 [여기서는] 제외되어야한다(ἀφετέον b34)[1345] 왜냐하면 (우연 으로서 있는 것은)의 원인은 무 규정적인 것( ἀόερστον b34)인 반면 (진실 으로서 있는 것의 원인은) 디아노이아의 어떤 속성(πάθος 1028a1)이며 그리고 이 양자는 있는 것의 나머지 류에 관련된 것이고 그리고 그(양자)이외의(ἔξω a2) 있는 것의 실체 [와] 자연인 것을 가리키지 않기 때문이다  이 때문에,

한 편으로 이( 양자)를 제외하고 다른 한 편으로 **있는 것 그 자체의(τού ὄντος αὐτού** a3) [곧] **있는 있는 것의( τού ὄντος ᾗ ὄν** a4) 원인들 과 아르케애들을 조사하도록하자 여러 가지로 말하여지는 것들 각각에 관한 우리의 규정 속에서 **있는 것**은 여러 가지로 말하여진다는 것이 분명해졌다 (1027b17-1028a6) "[1346]

---

묶여 있다 연결되 있다 함께 있다는 각기 통하는 것으로 본다면 묶인 것들 또는 연결된 것들 또는 함께한 것들은 범주들이다 라고 말할 수 있으리라 연결되지 않은 것들이라고 말하여지는 것들은 범주들이기 때문이다 자,

바로 이 지점에  668-669, 611쪽에 나타나는 말들을 연이어보라 범주들이 묶어진 것 그것이 프라그마이다 라는 결론을 얻을 수 있을 것이다

1345) 디아노이아 로서 있는 것은 진짜로 있는 것도 우연히 있는 것도 아니다 라는 말일까 그렇다면 디아노이아적인 거짓 과 진실 역시 진짜 거짓 과 진짜 진실은 아닐 것이다

1346) 이 인용 글월을 끝으로 앎에 관해 말하는 엡실론 편 마지막 장인 4장은 끝나고 곧 바로 제애타 편 1 장이 이어진다 여기에 나오는 있는 것 그 자체 또는 있는 있는 것은  이어지는 제애타 편에서 주로 말하여지는 실체 곧 있어오고 있는 그 무엇 곧 에이도스 이외의 그 어떤 것도 아닐 것 같다

어찌 보면 람다 편에 나오는 신(ὁ Θεὸς 1072b25, 778쪽)은 있는 있

위 인용 글월에서는 다아노이아의 속성(πάθος 1028a1) 으로서의 진실 과 거짓에 대해 말한다

**있는** *진실* 과 **있지 않는** *거짓*은 모순에 배정되는 묶음 과 나뉨에 관련한다 묶여진 것의 경우에 진실은 긍정을 지니나 나뉘어진 것의 경우에는 부정을 지니는 반면 거짓은 이러한 배정에 있어서 [진실에] 모순(적)이기 때문이다 그런데,

생각[의 차원에서] 함께 와 분리가 어떻게 이루어지느냐 라는 것은 알론한 로고스이다 — 텔레스는 함께 와 분리를 연이음의 측면에서 말하는 것이 아니라 하나인 것의 측면에서 말한다[1347]- [이러한] 거짓 과 진실은 프라그마 안에 있는 것이 아니라 디아노이아(悟性)안에 있기 때문이다[1348] 그런데,

연결 과 나뉨은 디아노이아안에 있지 디아노이아 안에 있지 프라그마들 안에 있는 것이 아니므로 그리고 이렇게 (디아노이아 안에) 있는 것은 주로 말하여지는 있는 것들과는 헤태론한 것 - 있는 그 무엇 또는 질 또는 량 또는 이와 같은 알론한 것들을 디아노이아가 덧 붙히거나 떼어내기 때문이다 - 이므로 우연 으로서 있는 것 과 진실 으로서 있는 것[1349]은 [여기 논의에서] 제외된다 하나의 원인은 무 규정적인 것인 반면 다른 하나의 원인은 디아노이아의 어떤 속성이며 그리고 이 양자 이외의 있는 것의 실체와 자연인 것이 가리켜지지 않기 때문이다 따라서,

---

는 것 또는 있는 것으로 있는 것 또는 있는 것 그 자체를 넘어서는 것일 수도 있을 것 같기 때문이다

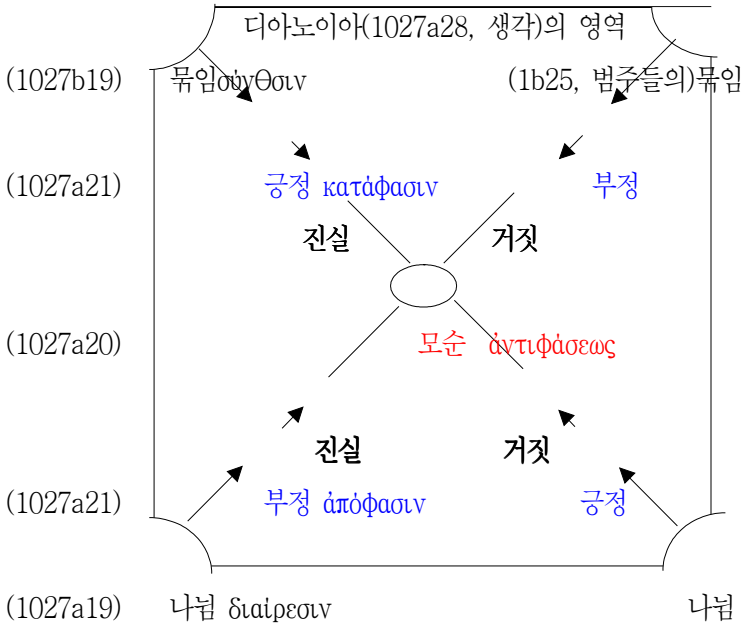
1347) 따라서 함께하는 것은 하나로 있는 것인 반면 분리된 것은 하나로 있는 것이 아닐 것이다 곧 있는 여럿일 것이다

1348) 그러나 순수한 것 과 있는 그 무엇에 관련된 거짓 과 진실은 디아노이아 안에 있지 않다 이렇게 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 이론은 후에 조사되어져야한다

1349) 진짜 진실 으로서 있는 것 또는 순수한 진실 으로서 있는 것으로 읽어야 할 것 같다

진실 역시 여러 가지로 말하여진다 우선,

이 인용 글월에서 말하여지는 디아노이아적인 것 으로서 있는 진실과 거짓이 있다 이런 진실은 [범주들의] 묶음 과 나뉨에 관련되며 거짓과 그 묶음 과 나뉨의 긍정 과 부정에 있어 모순적인 관련을 지닌다 묶여진 것을 긍정하면서도 나뉘어진 것[1350]을 부정하는 디아노이아는 진실인 반면 나뉘어진 것을 긍정하면서도 묶여진 것을 부정하는 디아노이아는 거짓이기 때문이다 이러한 진실 과 거짓은 디아노이아 안에 있지 프라그마 안에 있는 것이 아니다 이러한 말(로고스)들은 그림 안에서 다음 쪽 처럼 들어갈 수 있을 것이다




활살 점은 디아노이아(1027a28, 悟性)의 방향이고 실선 안은 디아노이아 또는 생각(νοείν 1027b23)의 영역이다 그리고 나뉘면서 묶여지는 것은 범주들이므로 범주들의 묶여진 하나를 긍정하는 디아노이아는 진실하나 부

1350) 묶여진 것은 범주들이 연결된 하나인 것인 반면 나뉘어진 것은 나뉘어진 범주들 여럿일 것이다

정하면 거짓인 반면 나뉘어진 여럿을 부정하는 디아노이아는 거짓이나 긍정하면 진실이다 이러한 진실 과 거짓은 모순(적)으로 대립(250쪽 참조)한다 그러나,

이러한 진실 과 거짓로 있는 것은 있는 것 그 자체 또는 있는( 것으로) 있는 것이 아니듯 이러한 진실 과 거짓은 순수한 진실 곧 프라그마 로서의 진실 과 거짓은 아니다 단지 생각의 속성 으로서의 진실 과 거짓일 뿐이다 다음으로,

847쪽에서 말하여지고 여기서 확인된 것 처럼 [범주들의] 묶어진 프라그마 하나 로서의 진실이 있다 그러나,

프라그마 로서의 진실 보다는 디아노이아적인 것 으로서의 진실이 주로 형이상학에서 언급된다[1351]그것도 앎과 연관지워져서 말이다 3장으로 이루어진 작은 알파 편 1 장이 바로 그러한 곳들 가운데 한 곳이다[1352]이 곳에서는 **진실에 관한 앎이 철학**(τὴν φιλοσοφίαν ἐπισχήνην τής ἀληθείας 993b20)이라고 말하여진다

> " (1) *진실*의 이론에 관하여는 한 편으로 힘들고(χαλεπή 993a30) 한 편으로 쉽다[1353].....

---

1351) 그러나,

진실 과 거짓이라는 말을 주제로 삼은 부분을 범주들에서는 발견할 수 없었다 해석에 관하여 등 다른 논리적인 강의들에서 아마 주로 발견될 것 같긴한데.....

1352) 감마 전체 와 엡실론 1-3 장 과 캎파 1-6 장도 진실이 앎과 연관되어 언급되는 곳들이다

1353) 어떤 사람도 그 (진실의 이론)에 충분히 도달할 수도 없으며 그렇다고 (그 진실의 이론을) 획득하기에 집단적으로는(πάντας 993b1) 실패할 (수도) 없으나 각자는 자연에 관해 어떤 것을 말한다 그리고 각자 한 (사람)은 (자연에 관한 진실한 그 이론)을 갖지 못하거나 그 (이론)에 조금 밖에 기여하지 못하는 반면에 (각자) 모두로부터는 합하여져 큰 어떤 것이 형성된

**철학은 진실에관한 앎**이라고 말해지는 것은 옳다 이론적인 것(앎, Θεωρητικής[1354], 993b20)의 끝은 진실인 반면 실천적인 것(앎의 끝)은 기능(ἔργον, 技能)이기 때문이며 [어떤 것이] 어떻게 그러한가를(τὸ πώς ἔχει b22)조사할 때 조차도 실천적인 사람들은 영원한 것이 아니라 지금 관계되는 것을 이론화 하기 때문이다 그런데,

*원인* 없이는 **진실**을 우리는 알지 못한다(ἴσμεν 993b23) 자신에 따라(καθ' ὅ b24) 쉬노오뉘마한(同音同意的인, 825쪽) 것[질]이 알론한 것들에 속하는 각각은 그 자체로 알론한 것들 보다 가장 많이(μάλιστα b24)[원인이다 또는 쉬모오뉘마한 것을 지닌다] 예를들어 불은 가장 뜨겁다 이(불)은 알론한 것들에 뜨거움의 원인이기 때문이다 그래서 가장 진실한 것은(ἀληθέστατον b27) 나중에 진실한 것들[1355]의 원인이다 이 때문에,

항상 **있는** 것들의 아르케애는 **필연**적으로 항상 **진실**이다 (이 아르케애는) 언제(ποτε[1356], b29, 어느 한 때) 진실이지 않으며 저( 아르케애)**에 있음**의 무슨 원인이 있는 것이 아니라 저(아르케애)가 알론한 것**에(의) 있음**의 원인이기 때문이다 따라서,

각기 것은 **있음**의 (원인을) 지니는 것 으로서 그리고 마찬 가지로 **진실**의 (원인을 지니는 것 으로서) [있다] (993a30-b4.....993b19-b31) "

라는 인용 글월에서는 이어지는 책들이 주로 다루게 될 것은 있는 것들의 원인 또는 아르케애 라

---

다는 것은 (이것을) 가리켜준다 .....

1354) 705-6쪽에서 나누어지는 앎을 참조하시오 그리고 724, 754쪽도 참조하시오

1355) 파생되는 *진실*들이라는 말일 것이다 이렇게 말하는 길은 필연에 대해 말하는 840쪽에도 나온다 거기에 따르면 알론한 상태로 있기 시작할 수 없음 으로서의 *필연*으로부터 모든 알론한 필연들이 어떻게든 말하여지기 때문이다

1356) 660쪽 과 677쪽에 나와 있듯이 항상 진실인 것이 있는 반면 어느 한 때 진실인 것이 있기 때문이다

는 것을 결론적으로 말하여진다 텔레스에 따르면,

*원인* 없이는 *진실*을 알지 못한다 그런데 쉬노오뉘마한 것이 자신에 따라 알론한 것들에 속하는 각각은 그 자체 알론한 것들 보다 가장 많이 *원인*이다 가장 뜨거운 불이 알론한 것들에 뜨거움의 원인인 것 처럼 말이다 그래서 가장 *진실*한 것이 나중에 진실한 것들의 원인이다 이 때문에,

항상(ἀεὶ 993b28) **있는** 것들의 *아르케애*은 **필연**적으로 항상 *진실*이다 어느 한 때 진실이지 않기 때문이며 이 아르케애에 있음의 무슨 원인이 있는 것이 아니라 알론한 것에 있음의 원인이 바로 이 아르케애이기 때문이다 따라서,

각기 것은 **있음**의 원인을 지니면서 이와 마찬 가지로 **진실**의 원인을 지닌다[1357] 그리고,

이런 **진실**에 관한 **앎**이 그에 따르면 **철학**이다 **이론**의 끝은 진실이기 때문이다 이제,

거짓으로 옮아가보자

거짓 역시 있음의 양상으로 보아야한다 있지 않는 것도 어떻게 보면 있다는 것을 텔레스 역시 플라톤 처럼 인정하기 때문이다

> " *거짓(τό ψεύδος* 1024b17)은 한 편으로 알론한 길에서 보면 프라그마 로서의 거짓이라 말하여진다 이것은 묶여져 (있지) 않거나(μὴ συγκείσθαι[1358] b18) 또는 묶여져 있을 수 없[는 프라그마이다] (네

---

1357) 이 로고스는 아마 각기 것에는 **있음** 과 (**진실**한)**말**이 상응한다는 것을 나타내는 듯하다 다시 말해 있는 각기 것에는 자신의 있음의 원인이 있듯이 각기 것에는 자신의 진실의 원인이 있다 또한 이 원인은 가장 먼저 진실인 그리고 가장 먼저 있는 아르케애이다 그러나,

여기서 진실을 디아노이아적인 속성만으로 보지 말아야한다 프라그마로서의 진실 역시 있기 때문이다

모 꼴의) 빗변은 측정되(σύμμετρον b20)있는 빗변 와 앉은 당신 에서 처럼 [말이다] 이것들 중의 하나는 *항상 거짓*인 반면 하나는 *어떤 때 거짓*이기 때문이다 이것들은 **있는 것들**이 아니므로 그렇다 다른 한 편으로,

**있는 것들**이긴해도 **있는** 그대로가 아니게 자연스레 나타나는(φαίνεσθαι b22) 또는 **있지 않는 것**으로[비 실제적인 것으로] (자연스레) 나타는 것들이 (거짓이라 말하여진다) 예를들어 스케치 와 꿈(τὰ ἐνὑπνια b23) 처럼 [말이다] 이것들은 어떤 것이긴해도 (우리) 안에서 생산되어 나타난 [그대로의 어떤] 것들은 있지 않기 때문이다[1359]그렇다면 그것들은 자신들**에**(τῷ b25) **있지** 않기 [때문에] 또는 자신들로부터 (나타난) 판타지아들이 자신**에**(τῷ b25) **있는 것들**이 아니기 [때문에] 그러한 프라그마들은 *거짓*이라 말하여진다

(로고스가) 거짓인한 로고스는 **있지 않는 것들**의 로고스이다 따라서 진실한 로고스와 헤태론한(ἑτέρου...οὗ b28-29) 모든 로고스는 거짓이다 둥금의 (로고스가) 세모의 (로고스일 때)[ 또는 그 거꾸로일 때] 거짓이다 그런데 각기 것의 로고스는 있어오고 **있는** 그 무엇의 (로고스)로서(ὡς 1023b29) 하나이지만 한 편으로 여럿(πολλοί b30)이다[1360] 각기 것 자체 와 속성을 지닌 각기 것(αὐτὸ πεπονθός b30)은 어떻게 보면 동일하기 때문이다 예를들어 소코라테애스 와 음악적인

---

1358) 묶여진다 라는 말은 있음을 묶여진 하나 라고 말하는 688-689쪽 그리고 661쪽을 참조하라 묶여진 프라그마라고 말하는 것이 더 나을성 싶다

1359) 따라서 텔레스에 따르면 스케치(약도(略圖))된 것 또는 꿈에 나타난 것등 어떤 것이긴하나 스케치된 또는 꿈에 나타난 그대로 있는 것은 아니다 다시 말하면 실제로 있는 것과 변형되어 나타난 것들이다 그런데,

나타난 모든 것이(πάν τὸ φαινόμενον, 1010b1, 現象) 진실은 아니다 라고 형이상학 감마 편 5 장 1010b1 와 1011a18에서 말하여진다 아쉽게도 이 부분을 상세히 여기서 다룰 수 없다 시간이 없어서이다.....

그리고 플라톤의 소피스테애스 98쪽을 참조하시오

1360) 따라서 두발 생물이라는 411, 445, 696쪽의 로고스가 사람의 유일한 로고스이다 라고 말할 수는 없을 것 같다

소크라테애스 처럼 [말이다] 그런데,

거짓 로고스는 순수한(ἁπλώς b32) 로고스는 아니다 이 때문에 안티스테네스가 적절한(οἰκείῳ b33) 로고스를 제외하면 어떤 것도 말하여질 가치 있는 것은 없다 라고 [곧] 하나의 경우에는 하나만 이라고 말했을 때 그는 너무 단순했다 이( 하나의 경우에 하나)로부터 [어떤 것은] 대립되게 말하여(ἀντιλέγειν b34)질 수 없다 라는 그리고 거짓될(ψεύδεσθαι b34) 수 없다 라는 결론[1361]이 이끌려 나오곤한다 그런데,

각기 것은 그(적절한 또는 고유한) 로고스에 의해서 뿐 만아니라 헤태론한 (로고스에 의해서)도 말하는 것은 가능하다 그것도 한 편으로 완전히(παντελώς b36)거짓되게 다른 한 편으로 진실되게 말하면서 [말이다] 둘의 로고스에 의해서 8을 두배(의) 수(διπλάσια 1025a1) 이라고 말하는 것 처럼 말이다 그래서 한 편으로 이렇게 거짓은 말하여지지만 다른 한 편으로,

거짓 사람(이 있다) 헤태론한 어떤 것 때문이아니라 그( 거짓 로고스)자체 때문에 그러한 (거짓) 로고스들 좋아하고 즐겨하려하는 그리고 그런 (거짓) 로고스들을 알론한 자들 (안)에서 생산하는 그러한 자가 (거짓 사람이다) (우리) 안에서 거짓 판타지아를 생산하는 프라그마들을 거짓이라고 우리들이 말하는 것 처럼 말이다 이 때문에,

동일한 사람이 거짓이며 그리고 진실이다 라는 힢피아스의 로고스는 오도된(παρακρούεται, 1025a6, 誤導된다)것이다 왜냐하면 [이 로고스는] 거짓(말)하는 힘 (있는)자가 곧 보아 (아는, εἰδώς a8) 그리고 분별력 (있는) 자가 거짓이라는 것 나아가서는 의도적으로(ἑκόντα a9) 부 주의한(φαύλον, a9, 不注意한)자가 더 선하다는 것을 받아드리

---

1361) 이러한 결론은 있지 않는 것은 있지 않다 라는 파르메니데애스의 결론과 비슷하다 거짓은 있지 않는 것이라고 말하여지기 때문이다 그러나,

소피스테애스에서 엘레아 낯선이는 자신의 아버지(τού πρτρὸς 241d5) 파르메니데애스를 살해하려한다는 오명을 뒤집어 쓸 각오까지하면서 있는 것은 어떻게 보면 있지 않고 있지 않는 것은 어떻게 보면 있다 라고 말한다(102-103쪽) 엘레아 낯선이는 사기꾼이며 거짓말쟁이인 소피스테애스를 정의하려하며 정의하려면 거짓(ψευδὴς, 242e10, 100쪽) 또는 있지 않은 것도 있다 라고 말해야 했기 때문이다

기 때문이다 그런데 이것은 절뚝거림을 모방한다 라고 말함에 의한 - 의도적으로 절뚝거리는 자가 비의도적으로 절뚝거리는 자 보다 더 선하기 때문이다 - 귀납을 통해 얻어진 거짓이다 의도적으로 절뚝거린다고해도 습관(ἤθους, a12, 慣習, 倫理)의 경우에 있어서와 똑 같이 더 나쁠 것이기 때문이다(ἐπεὶ a11) (1024b17-1025a13) ”

라는 인용 글월에서는 *거짓* 프라그마(사태(事態) 또는 일) 와 *거짓* 로고스(문장(文章) 또는 명제(命題)) 와 *거짓* 사람 등 세 가지 거짓이 말하여진다 [첫째],

프라그마[1362]로서의(ὡς 1025b17) 거짓이 한 편으로 알론한 길에서 말하여진다 묶여지지 않는 (프라그마) 또는 묶여져 있을 수 없는 (프라그마) 는 거짓이다 측정되 있는 (네모)의 빗변 과 앉은 당신 처럼 말이다 이러한 프라그마들은 있는 것들이 아니므로 모두 거짓이다 그러나 하나는 항상 거짓인 반면 하나는 어떤 때 거짓이다 다른 한 편으로,

있는 것들이긴해도 스케치 처럼 있는 그대로가 아니게 자연스레 나타나거나 또는 꿈 처럼 있지 않는 것으로 자연스레 나타난 것들이 거짓이라 말하여진다 이것들은 어떤 것이긴해도 우리에게서 생산되어 (나타난) 그대로의 판타지아(심상(心想))들이 있는 것은 아니기 때문이다 그렇다면 그(스케치된) 것들은 자신들**에**[1363] **있지 않기** 때문에 또는 자신들로부터 (나타난) 판타지아들이 자신들**에**[1310] **있는 것**들은 아니기 때문에 그러한 프라그마들은 거짓이라 말하여진다 [둘째],

거짓인한 로고스는 **있지 않는 것**들의 로고스이다 따라서,

진실한 로고스와 헤태론한 모든 로고스는 거짓이다 둥금의 로고스가 세모의 로고스일 때 (또는 그 거꾸로일 때) 거짓이다 (각기 것**에**) 있어오고

---

1362) 프라그마에 대해서는 31쪽을 참조하시오 거기에서는 앉은 그 와 앉지않은 그는 각기 프라그마로 그가 앉아 있다 와 그는 앉아 있지 않다는 각기 긍정 과 부정으로 말하여진다

1363) 여기의 3 격은(τῷ 1024b25)은 720쪽 이하에서 설명된 3격과 같다

있는 그 무엇의 로고스는 하나이긴해도 한 편으로 각기 것의 로고스는 여럿이다 그런데 어떻게 보면(πως 1024b30) 각기 것 자체 와 속성을 지닌 각기 것은 동일[1364]하기 때문이다 소크라테애스 와 음악적인 소크라테애스 처럼 말이다 그런데,

거짓 로고스는 순수한 로고스가 아니다 이 때문에 아티스테네스가 적절한 로고스를 제외하면 어떤 것도 말하여질 가치 있는 것은 없다 라고 곧 하나의 경우에 하나만(ἕν ἐφ' ἑνός 1024b33) 이라고 말했을 때 그는 너무 단순했다 이(하나의 경우에 하나)로부터는 어떤 것도 대립되게 말하여질 수 없다 라는 그리고 거짓될 수는 없다 라는 결론이 이끌려 나오곤한다 그런데 각기 것을 그( 적절한 또는 고유한) 로고스에 의해서 뿐만이 아니라 헤태론한 (로고스에 의해서도) 말하는 것은 가능하다 그것도 한 편으로 완전히 거짓되게 다른 한 편으로 진실되게 말하면서 말이다[1365] [세째],

거짓 사람이 있다 헤태론한 어떤 것 때문이 아니라 거짓 로고스 그 자체 때문에 그러한 거짓 로고스를 좋아하고 즐겨하려는 그리고 그런 거짓 로고스들을 알론한 자들 안에서 생산하는 그러한 자가 거짓 사람[1366]이다 (우리) 안에서 거짓 판타지아를 생산하는 프라그마들을 거짓이라고 우리들이 말하는 것 처럼 말이다 이 때문에,

동일한 자(ὁ αὐτό 1025a7)가 거짓이면서 진실이다[1367] 라는 힢피아스의 로고스는 오도(誤導)된 것이다  이 로고스는 거짓될 수 있는 힘을 지닌

---

1364) 이러한 것들은 우연적으로 하나일 것이다 417, 835쪽을 참조하시오 그러나 있어오고 있는 그 무엇 곧 본질의 로고스는 하나일 것이다 411-415 참조하시오

1365) 둘의 로고스에 의해서 8을 두배의 수라고 말하는 것 처럼 말이다

1366) 플라톤의 소피스테애스에서 낯선 엘레아 사람의 소피스테애스 정의가 퍼뜩 떠오른다 거기 101쪽에서는 소피스테애스는 사깃 꾼이며 거짓말 쟁이이다(241b6-7) 라고 말하여진다 여기서 텔레스에 의해 뒤 이어 말하여지는 힢피아스 역시 소피스테애스에 속한다

1367) 동일한 것은 있으면서 있지 않을 수는 없다 라고 말하는 699쪽을 참초하라(734, 811쪽) 거기에 따르면 동일한 것이 사람이면서 사람이 아니다 라고 말하는 것은 동시에 진실일 수 없다

자가 - 이자는 보아 아는 분별력있는 자이다 - 거짓이라는 것 과 의도적으로 부 주의 자가 더 선하다는 것을 받아드리기 때문이다[1368]

이렇게 세 가지로 나뉘어진 거짓에 관한 텔레스의 로고스는 프라그마 로고스 사람 순으로 거짓을 확장시켜 나아간다 프라그마가 거짓이면 그에 관련되는 로고스역시 거짓이며 그러한 거짓 로고스 자체를 즐겨해서 알론한 자 안에 그러한 거짓 로고스를 생산하는 자는 거짓 사람이라고 말이다

있는 프라그마로 인(因)한 판타지아가 있지 않는 것(꿈)이거나 있는 프라그마 그대로 나타나지 않는 것(스케치)는 거짓이라고 말하여질 뿐만 아니라 프라그마 그 자체가 거짓이다 라고도 말하여진다 [범주들이 있는 그대로] 묶여져 있지 않거나(앉은 당신) 묶여져 있을 수 없을(측정되 있는 빗변) 경우 그 프라그마는 거짓이라고 말하여진다[1369]그리고,

이러한 거짓 프라그마들(있지 않는 사태 또는 일)에 관련된 모든 로고스는 거짓 로고스(말)이다 그런데 텔레스에 따르면 거짓 로고스는 순수한( ἁπλώς 1023b32) 로고스가 아니다 어떤 것에 관한 로고스는 여럿이기 때문이다 물론 어떤 것에 있어오고 있는 그 무엇의 로고스(정의)는 하나이긴해도 말이다 따라서,

하나의 경우에는 하나의 로고스만 이라고 말하는 그 결과 거짓 말은 없다 라고 말하는 안티스테네스는 너무 단순했다 하나의 경우에도 심지어 위 처럼 대립되는 로고스들이 허용되기 때문이다 그러므로,

사람에도 거짓이 있다 거짓 로고스 자체를 좋아하고 즐겨해서 일부러 다른 사람들 안에 거짓 판타지아를 생산하는 거짓 프라그마에 관련되는 로고스를 생산하는(ἐμποιητιὸς 1025a4) 그런 사람이 있기 때문이며 이런 사람

---

1368) 그런데 이것은 절뚝 거림을 모방한다 라고 말함에 의한 - 의도적으로 절뚝 거리는 자는 비 의도적으로 절뚝 거리는 자 보다 더 선하기 때문이다 - 귀납을 통해 얻어진 거짓이다 의도적으로 절뚝 거린다고해도 습관(윤리)적으로 (절뚝 거리는) 경우에 있어서와 같이 똑 같이 더 나쁠 것이기 때문이다

1369) 따라서,

텔레스는 프라그마(어떤 사태(事態) 또는 어떤 일(事)) 자체가 거짓일 수도 있다는 것을 허용한다

은 거짓이면서 진실일 수는 없기 때문이다

동일한 사람이 진실이면서 거짓이다 라고 말하는 휲피아스는 오도(誤導)된 [사람이다] 그는 결국 분별력 있는 사람을 곧 거짓말 할 수 있으나 하지 않는 힘을 지닌 사람을 거짓 사람이라고 할 것이며 나아가서 의도적으로 부 주의한 사람을 더 선한 사람이라고 할 것이기 때문이다 그러나 아퍼서 절뚝 거림을 의도적으로 모방해서 절뚝거리는 것은 아퍼서 절뚝거리는 그래서 비 의도적으로 절뚝 거리는 것 만큼이나 나쁘기 때문이다 따라서,

텔레스에 따르면 *거짓* 역시 **있는 것**의 한 [양상]이다 라고 나는 말하련다 거짓은 **있지 않는 것**이라고 그는 분명히 말하고 있으며 그리고 그에 따르면 **있지 않는** 것[1370]도 어찌 보면 **있는** 것이다 라고 말할 수도 있을 것 같기때문이다(544, 642, 483, 806쪽) 지금,

나는 **있는** 것의 *양상*에 대해 말하는 중이다 우선,

나는 **우연** 과 **필연** 과 **그 자체**(스스로) 또는 **카테애고리아이**(범주들)로 **있는** *양상(Mode, 樣相)*에 대해 834-861쪽에서 말한 후 그 다음,

**진실** 과 **거짓**으로 **있는** *양상*에 말해왔다 이제,

나는 **힘**으로 있는 또는 **잠재**해 있는 그리고 **활동**하며 있는 그리고 **현실**로 **있는** *양상*에 대해 다시 말해 힘 과 활동 과 현실로 있는 양상에 대해 말하려 한다[1371]그러기 위해서는 먼저,

---

1370) 있지 않은 것에 대해서는 플라톤의 있음 과 있는 것에 대한 요약 정리가 끝난 후에 말하여질 것이다

1371) 이에 관한 텔레스의 로고스들은 545-680쪽에서 이미 충분하게 말하여졌음에도 있는 양상의 그 전체적인 연관에서 다시 말하여질 필요가 있으므로 여기서 아주 간략하게 말해 보려한다 그러나,

거기서 말하여진 것 이외에 별로 할 말이 없다 다시 요약하면서 여기의 맥락에 맞게 정열하는 것 정도로 만족해야 할 것 같다

움직임이 먼저 말해져야 한다 항상 있어 온 그래서 생성 소멸할 수 없는 움직임에 따라(κατὰ κίνησιν 1046a2) 말함을 통해서 비로소 그 움직임보다 많이(ἐπὶ πλέον 1046a1) 있는 또는 그 움직임을 훨씬 넘어 서 있는 힘과 활동 또는 현실에 대해 말할 수 있을 것 같기 때문이다

> " (6) 두 가지는 자연적인 것들이고 하나는 움직이지 않는 것인 세 가지 실체들이 있었으므로 이( 움직이지 않는) 것에 관련하여 움직이지 않는 영원한 실체인 것이 필연(적으로) 있다 라고 말해야한다 실체들은 있는 것들 가운데 첫 번째 것들이며 만약 모든 (이 첫 번째 있는) 것들이 소멸하면 모든 것들이 소멸할 것이기 때문이다 그러나,
>
> **움직임**은 생성하거나 소멸될 수 없다 항상 있어 왔기(ἦν 1071 b7) 때문이다 **시간** (역시 *생성* 소멸할 수) 없다 시간이 *있는* 것[1372] 이 아니라[면] 예를들어 먼저 와 나중 (같은 것이) 있지 않기 때문이다 따라서,
>
> 움직임은 시간과 마찬 가지로 그렇게 연속적(συνεχὴς 1071b9) 이다 (시간의 속성과) 동일한 것(속성)이 움직임의 어떤 속성(πάθος b10)이기 때문이다 그런데 [모든] 움직임이 연속적이지는 않으나 자리에 따른 (움직임) 그것도 그( 자리에 따른) 둥근 (움직임)이 (연속적이다) (1071b3-11)[1373] "

라는 람다 편 6 장에 속하는 이 인용 글월에서는 움직임은 있어 왔으므로 결코 생성 소멸하는 것이 아니라는 점 과 움직임들

---

1372) 있는 것 과 생성되는 것 사이의 구별이 티마이오스 135-156 쪽에서처럼 여기에서도 이루어진다는 점에 유의하라

1373) 이 인용 글월의 맥락에 대해서는 755쪽 전후를 살펴보라 움직이지 않으면서 알론한 것을 움직이게 하는 것으로 나아가는 로고스의 출발 점이 바로 움직임이다 있어 오는 움직임의 그 있음으로부터 움직여지지 않으면서 움직이게 하는 것의 있음에 관한 로고스가 시작되기 때문이다 움직임은 있어오고 있었다.....그리고....지금에 이르러서는....

가운데 둥근 자리 움직임 만이 연속적이라는 점 과 연속적이라는 이 속성을 통해서 **움직임**은 **시간**과 동일하다는 점이 말하여진다[1374]

> “ 있는 것의 알론한 모든 카테애고리아이들이 지시하는 첫 번째로(πρώτως 1045b27) 있는 것에 관해 [곧] 실체에 관해 말해졌다 있는 알론한 것들이 [곧] 량 과 질 과 이와 같이 말하여지는 것들이 실체의 로고스에 따라서 말하여지기 때문이다 우리의 첫 로고스들에서 말하여진 것 처럼 모든 것들은 실체의 로고스를 지니므로 [그렇다] 그런데,
>
> 있는 것은 한 편으로 그 무엇 또는 질 또는 량으로 말하여지며 다른 한 편으로 힘 과 현실에 따라서 곧(καὶ, 1045b34,) 그 기능(τὸ ἔργον, b34, 作用)에 따라서 (말하여지)므로 *힘 과 현실( ἐντελεχείας b35*에 관해 우리 규정해보기로하자 그리고 대 부분 그리고 주로 말하여지는 힘에 관해 비록 우리의 지금의 의도에 쓸모 있지 않더라고 먼저 (규정해 보도록하자) 왜냐하면 *힘 과 활동(ἡ ἐνέργεια* 1046a1-2)은 움직임에 따라 단지 우리들이 말하는 것들 보다 더 많이 있다 (라고 말하여지기) 때문이다 그러나 이( 힘)에 관해 말했을 때 활동(에네르게이아) 와 알론한 것들을 우리는 분명하게 말하게 될 것이다 (1045b22-1046a4) ”[1375]

라는 인용 글월에서는 **움직임**에 대해 말할 때 보다 *힘 과 현실*에 대해 말할 때 우리는 훨씬 많은 말을하게 된다고 말하여진다 훨씬 많이 말하여지는 그 만큼 힘 과 현실은 더 충분하고 완전하게 있다 (ἐπὶ πλέον ἐστιν.....τών 1046a1-2)는 것은 최소한도 텔레스에게서 만큼은 분명하다 그래서 우리들은 움직임에 대해 말할 때 마다 그보다 더 많이 힘 과 현실에 대해 말하게 될 것이다 따라서,

있음의 한 양상 으로서의 힘 과 활동 또는 현실에 대해 말하기 전에

---

1374) 시간 역시 생성 소멸하는 것이 아니다 시간이 있지 않다면 먼저 와 나중이 있지 않을 것이기 때문이다

1375) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 546쪽을 참조하시오

반드시 말해져야하는 움직임에 대해 나는 말하려한다[1376]

이 보다 앞선 인용 글월에 따르면,

**움직임**은 *있(어왔)다* 이제,

있어온 움직임에 대해 형이상학 과 범주들에서 텔레스가 무슨 말을 하는지 따라가 보자[1377]먼저 자연학 III. 1-3 장을 요악한 것이라고 말하여지는 칶파 편 9 장을 살펴보자

> " (9) 한 편으로(μὲν 1065b6) *있는 것*은 다른 한 편으로(δὲ b6)f *량*은 다른 한 편으로 이와 같은 나머지 것(*범주*)들은 한 편으로 단지 *활동*에만 (있고) 다른 한 편으로 *힘*에(만 있고) 다른 한 편으로 *힘 과 활동*에 (있다) 그런데,
>
> **움직임**은 프라그마와 나란히(παρὰ b7) 있지 않다[1378] 있는 범주들에 따라서 변화하기(μεταβάλει b7-8) 때문이다 이( 범주)것들의 경우에도 하나[의] 범주에도 공통적인 것은 있지 않다 그런데 (범주) 각각은 모든 것에 두 가지로 속한다 예를들어 *이것*(τὸ τόδε b10) 처럼 말이다 한 편으로 이( 이것)의 모양(μορφὴ b10)으로서 다른 한 편으로 (이 이것의) 결여로서 ([범주 이것은 모든 것에] 속하기 때문이다) 그리고 *질*에 따라서는 한 편으로는 흼 과 다른 한 편으로 검음이

---

1376) 물론,

텔레스가 타 메타 타 퓌지카(형이상학) 와 카테애고리아이(범주들)에서 있는 것은 움직임이라고도 말하여진다 라고 말한 곳을 찾아 보지 못했다 나아가서 푸쉬케애 (영혼)에관하여 와 퓌지카(자연학) 그리고 그 이외의 곳에서도 보지 못한 것 같다

1377) 707-712쪽 그리고 755-785쪽을 참조하라

1378) 그러기에 텔레스에 따르면 말(로고스)에는 움직임이 있지 않다 여기에서 말하여진 것 처럼 움직임은 프라그마와 떨어져 있지 않기 때문이다 범주들의 묶임 또는 나뉨인 프라그마에 대해서는 869쪽의 그림 참조하시오

그리고 *량*에 따라서는 한 편으로 끝(τέλιον b12) 과 다른 한 편으로 끝 아님이 그리고 *둥근 자리 움직임*(φορὰν b13)에 따라서는 한 편으로 위로 와 다른 한 편으로 아래로가 또는 가벼움 과 무거움[도 그렇다] 그래서,

*있는 것*의 에이도스(種) 만큼 그렇게 **움직임** 과 변화의 (에이도스가 있다) [있는 것의] 각기 류(γένος b15에는 한 편으로 힘에 [있는 것] 과 현실에(ἐντελεχείᾳ b15)[있는 것]의 (류로) 나뉘어진다 이러한 것 으로서의 *힘*으로(에) (있는 것)의 *활동*(ἐνέργειαν b16)을 나는 **움직임**이라 말한다

우리들이 말하는 것은 진실이라는 것은 다음으로부터 분명하다

집 지을 수 있는 것이(τὸ οἰκοδομητὸν b17) *활동에* 지어지는 것 으로서 있다 라고 우리들이 말하는 그러한 것 으로서의 집 지을 수 있는 것이 있을 때 이것이 집지음(οἰκοδόμησις b17)이기 때문이다 배움 과 치료 와 걸음 과 뜀 과 나이듦 과 익음도 이와 같다[1379] *현실* 그 자체가 있을 바로 그 때 마다 (ὅταν 1065b21) **움직여짐**이 함께 일어난다(συμβαίνει, b20, 함께한다) 먼저도 나중도 아니다[1380] 현실로 있는 것이 그 자체가 아니라 움직일 수 있게 하는 것 **으로서**(ᾗ κινητὸν b23) 활동할 때 마다 실로 힘으로 있는 것의(τοῦ δυνάμει ὄντος b22)움직임 있다[1381] 나는 '**으로서**(τὸ ᾗ b23)'에 의해서 이것(ὧδε, b23, 다음)을 - 청동은 흉상의 힘이나(잠재적으로 흉상이나) 청동 **으로서**

---

1379) 자연학 III 200b32-201a19 참조하시오

1380) 자연학 III, 201b6,7 참조 하시오

1381) ' ἡ δὴ τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελχείᾳ ὂν ἐνεργῇ ἢ αὐτὸ ἢ ἄλλο ᾗ κινητόν, κίνησις ἐςιν. b22-23) ' 가운데 밑 줄친 부분이 om ET에는 *ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ* κινητὸν ἡ κίνησίς 으로 되 있다고 베케리 판 주석에서 말하여진다 로스 와 트레드닉은 omET을 따른다(트레드닉 96, 로스 원문) 사실 그렇게 읽어야 맥락이 통한다

나도 그렇게 읽었다 '또는(ἢ)'을 '으로서(ᾗ)'로 그리고 '알론한 것(ἄλλο)'을 '아니라(ἀλλ')'로 읽어 주어야 그 로고스의 뜻이 이어질 것 같기 때문이다

(ἢ b25) 그 청동의 현실(화)(ἐντελέχεια b25)는 움직임이 아니기 때문이다. 청동**에** *있음* 과 잠재적으로 어떤 것**에** (*있음*)은 동일한 것이 아니기 때문이다 만약 순수하게 로고스에 따라 동일한 것 이라면(으로 있어 왔다면) 그 청동의 현실이 움직임인 것으로 있어 왔을 것이므로 (움직임일 것이므로)[그렇다] 그러나 동일한 것이 아니다

[이것은] 반대들의 경우에 분명하다 한 편으로 건강할 힘을 [지니게] 됨 과 나쁠 힘을 [지니게] 됨은 동일한 것이 아니기 때문이다 (동일하다)면 건강함 과 나쁨이 동일할 것이므로 [그렇다] 그런데 축축한 것이든 핏기있든 건강한 그리고 병든 기체(τὸ ὑποκείμενον 1065b30-31)는 동일한 것이고 하나이다 그런데 색 과 봄(ὁρατὸν b30)이 동일하지 않듯 (건강함 과 나쁨은) 동일하지 않으므로 될 수 있는 것 **으로서의** 될 수 있는 것의 *현실(화)가*(ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχειαb33)**움직임**이다 (될 수 있는 것 으로서의 될 수 있는 것의) 이러한( 현실화)가 있다는 것 그리고 현실화가 이러한 것일 [바로 그] 때 - 먼저 와 나중이 아님 - 움직여진다는 것은 분명하다 각기 것이 때로는(ὁτὲ 1066a1) 활동하지만 때로는 활동하기 않기 때문이다 예를들어 집지을 수 있는 것 으로서의 집 지을 수 있는 것 처럼 [말이다] 그리고 집 지을 수 있는 것 으로서의 집 지을 수 있는 것의 활동이 집 지음이다 *활동(ἐνέργεια* a4)은 이 집 지음이거나 또는 집(οἰκία a4)이기 때문이다 그러나 집이 있을 때 더 이상 [그 집]에 집 지음이 있지 않을 것이다 집 지어질 수 있는 것이 집 지어진다 따라서,

필연(적으로) *활동*은 집 지음이다 그런데 집 지음은 **움직임**인 것(움직임의 일 종)이다 알론한 것들의 경우에도 동일한 로고스가 [적용된다]

지금까지 아름답게(καλώς a7-8) 말혀졌다는 것은 다른 사람들이 그 (움직임)에 관해 말한 것들로부터 그리고 이 이외에는 달리 규정하기 쉽지 않다는 것으로부터 분명하다 (1065b5-1066a9) ”

라는 인용 글

월에서는 첫째 우연 과 필연 과 그 자체 둘째 범주들 세째 진실 과 거짓 이라는 있는 것의 세 양상과는 알론한 양상에서 곧 *힘 과 활동 과 현실* 이라는 양상에서 있는 것이 말하여지기 시작하나 **움직임**을 말하기 위해서 그러

한다

있는 것 과 량 과 나머지 것(범주)는 한 편으로 활동에만 있고 다른 한 편으로 힘에만 있고 한 편으로 힘 과 활동에 있다 그런데,

움직임은 프라그마와 떨어져서 있는 것이 아니다 변화는 있는 범주들에 따라서 이루어지기 때문이다 이 범주들에는 [그리고] 범주 하나에는 공통적인 것이 있지 않다 그런데 각기 범주는 두 가지로 모든 것에 속한다 예를들어 이것은 이것의 모양 과 결여 로서 질은 모든 것에 힘 과 검음 으로서 량은 끝 과 끝나지 않음 으로서 둥근 자리 움직임(φορὰν[1382] 1065b13)은 위 와 아래 또는 가벼움 과 무거움 으로서 모든 것에 속한다 그래서 있는 것의 에이도스 만큼 움직임 과 변화의 에이도스가 있다 그런데,

있는 것의 각기 류는 *힘***에** *있는 것* 과 현실**에** *있는 것* 으로서 나뉘어진다

그러한 것 으로서의 *힘***에** *있는 것*의 *활동*을 **움직임**이라고 나( 텔레스)는 말한다

예를들어 집 지을 수 있는 것이 집 지어지는 활동 으로서 있다 라고 우리들이 말하는 그러한 것 으로서의 집 지을 수 있는 것일 때 이 집 지음이 있기 때문이다 배움 과 치료 와 걸음 과 뜀 과 나이듬 과 익음[과 같은 움직임도] 이와 같다

현실 그 자체가 있을 때 움직임이 일어난다 먼저도 나중도 아니다 현실에 있는 것이 움직이는 것이 아니라 **현실**(에 있는 것)이 움직일 수 있게 하는 것 으로서 **활동**할 때 *힘*에 있는 것의 **움직임**이 있다

으로서에 의해 나는 이것(다음)을 - 청동은 흉상의 힘이나( 잠재적으로 힘이나) 청동 으로서의 그 청동의 현실(화)는 움직임이 아니다 를 말하기 때문이다. 청동에 있음 과 어떤 것에 힘(잠재적)으로 있음은 동일하지 않기 때문이다 만약 순수하게 로고스에 따라 동일하다면 그러한 청동의 현실이 어떤 움직임일 것이므로 [그렇다] 그러나 동일한 것이 아니다

[이것은] 반대들을 보면 분명해진다 건강할 힘을 지니게 됨 과 나쁠

---

1382) 둥근 자리 움직임에 대해서는 755, 765, 883쪽을 참조하시오

힘을 지니게 됨은 동일하지 않기 때문이다 동일하다면 건강 과 나쁨이 동일할 것이다 그런데 축축하든 핏기있든 건강한 그리고 병든 기체는 동일하며 하나이다 그러나 색 과 봄이 동일하지 않듯 건강 과 나쁨은 동일하지 않으므로 될 수 있는 것 으로서의(ᾗ δυνατὸν 1065b33)될 수 있는 것의 **현실**(화)가 움직임이다 (될 수 있는 것 으로서의 될 수 있는 것의) 이러한 (현실화)가 있다는 것 그리고 현실화가 이러한 것일 때 - 먼저 와 나중이 아님 - 움직여진다는 것은 분명하다 각기 것이 때로는 *활동*하지만 때로는 *활동*하지 않기 때문이다 집 지을 수 있는 것 으로서의 집 지을 수 있는 것을 예로 들어보자

집 지을 수 있는 것 으로서의 집 지을 수 있는 것의 **활동**이 집 지음이다 활동은 이 집 지음이거나 또는 집이기 때문이다 그러나 집이 있을 때 더 이상 집 지음이 있지 않을 것이다 집 지어질 수 (있는) 것이 집 지어진다 따라서,

활동은 필연(적으로) 집 지음이다 그런데 집 지음은 어떤 움직임이다 알론한 경우들에도 동일한 로고스가 적용된다[1383]

이러한 그의 로고스는 텔레스 자신에게는 매끈(καλώς 1066a7-8)할지는 몰라도 적어도 지금의 나에게는 옮겨서 정리하기 어려운 로고스이다 물론 그 말하고져 하는 바가 어중간하게 집혀오기는 해도 말이다 먼저,

여기서 텔레스는 각기 범주에 모아지고 *있는* 모든 것을 힘에 있는 것 곧 잠재적인 것 과 활동에 있는 것으로 나누어 말한다 움직임에 대해 말하기 위해서다 다시 말해 움직임은 어떻게 일어나며 무엇인가를 말하기 위해 있는 모든 것을 힘에만 있는 것 과 활동에만 있는 것 과 힘 과 활동에 있는 것으로 나눈다 따라서,

---

1383) 지금 까지 매끈하게 말하여졌다는 것은 다른 사람들이 그 움직임에 관해 말한 것들로부터 그리고 이 이외에는 달리 그 움직임을 규정하기 쉽지 않다는 것으로부터 분명하다

힘 과 현실은 있는 모든 것의 또 다른 류의(γένος 1065b15) 양상이라고 말할 수 있으리라 다음으로,

움직임은 있으나 프라그마와 떨어져 나란히 있는 것은 아니라는 것 그리고 움직이는 것은 있는 범주들에 따라 변화한다는 것[1384]으로부터 자신의 로고스를 그는 시작한다 따라서 이 두 가지는 움직임에 관한 그의 로고스의 아르케애(출발점)이다 이제,

이 두 가지를 근거로 해 그는 힘에 있는 것 과 현실에 있는 것 등 두 가지 류에 속하는 범주들의 종(에이도스)만큼 움직임 과 변화의 종이 있다라고 말한 뒤 힘에 있는 것의 에네르게이아(활동)을 움직임이라고 그는 말한다  집 지음 이라는 에네르게이아(활동)을 보기[1385]로 든다

현실이 있을 바로 그 때 - 먼저도 나중도 아님 - 움직여짐(집 지어짐)이 일어난다 현실에 있는 것이 움직이게 하는 것 *으로서* 활동할 때 비로소 힘에 있는 것(집 지어질 수 있는 것)의 움직임(집 지음[1386])이 있다 예를 들어,

청동은 힘에 있는 것이다 그러나 청동 *으로서*의 그 청동의 현실(화)가 움직임은 아니기 때문이다 청동에 있음 과 그 어떤 힘에 있음은 동일하지 않기 때문이다 만약 동일하다면 그 청동의 현실이 어떤 움직임이었을 것이다  건강할 힘을 지니게 됨 과 나쁠 힘을 지니게 됨 등 반대들의 경우에

---

1384) 그래서 있는 범주들의 에이도스만큼 움직임 과 변화의 에이도스가 있다 그래서,

이것 과 질 과 량 과 장소움직임 등등의 움직임의 에이도스도가 있는데 이것(그 무엇)의 움직임의 경우에는 모양 과 그 모양의 결여 그리고 질의 움직임의 경우에는 흼 과 검음 그리고 량의 움직임의 경우에는 끝 과 끝안남 그리고 둥근 자리 움직임의 경우에는 위 와 아래 또는 가벼움 과 무거움 등 움직임의 두 양극에 각기 범주는 속한다

1385) 배움 과 치료 와 걸음 과 뜀 과 나이듦 과 익음도  같은 보기들이다

1386) 배움 과 치료 와 걸음 과 뜀 과 나이듦 과 익음과 같은 것도 이와 같다

는[1387]동일하지 않다[1388]는 것이 분명해진다 그래서,

색 과 봄 역시 동일하지 않듯 건강 과 나쁨도 동일하지 않으므로 될 수 있는 것의 될 수 있는 것 으로서의 현실(화)가 움직임(봄 또는 건강해짐 또는 집 지어짐)이다 동일하다면 힘에 있는 것으로부터 현실에 있는 것에로의 움직임은 있지 않을 것이기 때문이다

될 수 있는 것의 될 수 있는 것 으로서의 이러한 현실(화)가 있다는 것 과 현실(화)가 이러한 것일 때 - 먼저도 나중도 아님 - 움직여진다는 것은 분명하다 각기 것은 때로는 활동하지만 때로는 활동하지 않기 때문이다 집 지을 수 있는 것 으로서의 집 지을 수 있는 것 처럼 말이다 그리고,

집 지을 수 있는 것을 집 지을 수 있게 (하는) 활동이 집 지음이다 활동은 이러한 집 지음이거나 또는 집이다 그러나 집이 있을 때 더 이상 집 지음이 있지 않을 것이다 집 지어질 수 있는 것이 집 지어진다 따라서,

필연적으로 활동은 집 지음이다 그런데 집 지음은 어떤 움직임이다 그런데,

움직임에 대해 말하면서 움직임 보다 더 많이 말하여지는 에네르게이아(활동) 또는 엔텔레케이아(현실)는 에르곤(작용, 기능)과 같은 선상에 있다는 것을 나는 642쪽에서 그림 그려가며 정리해 두었었다 그 그림을 연상(聯想)해 가며 계속 말해 가기로하자

---

1387) 여기에서 우리는 그가 범주 각각은 모든 것에 두 가지로 속한다 라고한 말을 다시 숙고해 볼 수 있으리라 이것은 이것의 모양 과 그 결여로서 모든 것에 속하며 질은 예를들어 흼 과 검음 - 검음은 흼의 결여 - 으로서 모든 것에 속하고 량은 끝 과 안끝남 으로서 모든 것에 속하며 둥근 자리 움직임은 위 와 아래 또는 가벼움 과 무거움 으로서 모든 것에 속한다

이러한 반대들의 경우 혜태론한 것이 있기 위해서 나머지 것들이 있을 필요는 없다 라는 점(252) 그리고 반대들 사이에는 중간이 있다는 점에 유의하라 그러나 모순들 사이에는 중간이 있지 않다(241, 253, 863쪽)

1388) 그러나,

건강한 그리고 병든 기체는 동일하며 하나이다

텔레스는 위 인용 글월에서 움직임을 두 번 규정하면서 한 번은 에네르게이아(활동) 이라는 말을 쓰는 반면에 한 번은 엔텔레케이아(현실) 이라는 말을 쓴다 '(될) 수 (있는) 것의 (될) 수 (있[게 하]는) 것 *으로서의 현실*(화)가 움직임이며(1065b33)' 그리고 '힘에 (있는 것)의 *활동*을 나는 **움직임**이라 말한다(1065b13)' 라고 말이다 그렇다면,

활동 과 현실은 동일한 것인가 아니면 헤태론한 것일까 아니면 그 있음에 있어서는 동일한 반면 그 로고스에 있어서는 헤태론한 것일까

문자적으로 분석해 본다면 엄연히 서로 헤태론하다

ἐνέργεια(에네르게이아, 활동(活動))은 ἐν(안에, ....하는 중이다) - ἐργ(작용, 기능) - εια(여성 명사형 어미)로 분석되며 ἐντελέχεια(엔텔레케이아, 현실)은 ἐν(안에, ....하는 중) - τελέ(끝) - χεια(여성 명사형 어미)로 분석 되므로 에네르게이아는 활동 정도로 엔텔레케이아는 '끝(목적)을 자신 안에 지닌 것' 또는 '완선된 것(The complete reality, 로스, 864)' 정도로 문자적으로 옮길 수 있을 것 같다 그렇다면,

문자적으로만 본다면 그 둘은 헤태론하다 그런데,

그 로고스(뜻)에 있어서는 동일할까 불행히도 이 부분에서 우리는 형이상학 테애타 편 1-10장(545-679쪽)으로 돌아 가서 그 장의 내용을 정확히 파악해야한다 여기선 에네르게이아에 관련한 보기만이 그것도 애매하게 나왔기 때문이다 거기에서 요약(656-660쪽)한 것을 더 요약하면,

활동(에네르게이아)

> 이라는 이름은 에르곤(작용)으로부터 왔으며 엔**텔레**케이아(현실)로 까지 확장된다 가르치는 자가 다 가르쳤을 때 이루어낸 자신의 **끝**(목적)이 에르곤 이며 에네르게이아가 그 에르곤이기 때문이다(622)[1389]
>
> 과 에르곤은 서로 나란히 알론하게 있는 그런 것이 아니다(623)
>
> 활동(에네르게이아)은 에르곤 안에(ἐν) 속한다 예를들어 봄

---

1389) 643쪽에 나타난 녹색 타원 형에 갇힌 것들을 보라

은 '보는' 안에 속하며 이론(관조)는 '이론화하는' 안에 속하고 생명 과 행복은 '영혼' 안에 속한다

을 나(텔레스)는 동일한 것을 보면서 동시에 보았고 생각하면서 동시에 생각했던 그러한 것이라고 말하며 그렇치 않는 것을 **움직임**이라고 말한다(597-598)

은 힘에 대해 움직임으로 있는 반면 질료인 것에 대해 실체로 있다라고 유비적으로도 말하여진다(657)

는 생각이다(649)

로부터 힘이 기인(起因)한다 그리고 이를 통해서 인식이 진행된다(649) 따라서,

에네르게이아는 에르곤에 속하며 가르치는 자의 끝이(1050a21) 에르곤이라고 말하여지므로 만약 엔텔레케이아 역시 그 끝이라고 말하여질 수 있다면 에네르게이아 와 엔텔레케이아를 동일한 것이라고 말할 수 있을 것 같긴하다[1390] 이제,

움직임의 로고스에 나타난 에네르게이아 와 엔텔레케이아를 더 분석한 후 동일한지의 여부를 따져보다

**움직임**은 ②그러한 것 으로서의 ①힘에 있는 것의 *에네르게이아*이며 ②될 수 있는 것 으로서의 ①될 수 있는 것의 *현실(화)*이다 이다 라고 규정된다

이러한 정의에 나타나는 '**으로서의**(ᾗ, 1065b33, 23, 18, 16, 1066a2)' 라는 관계 대명사 여성 단수 3 격에 걸리는 것은 무엇인까 '될 수 있는 것(b33, a2)'인 것 같다

여기서 ①될 수 있는 것(τὸ δυνατὸν b33) 과 ②.....것 으로(서) 될 수

---

1390) 그러나 엔텔레케이아에 대한 더 나아간 로고스는 형이상학 과 범주들에서는 발견되지 않는다 따라서,

딱 부러지게 그렇다 라고 말할 수 없다 그러나,

에네르게이아 와 엔텔레케이아 이 둘이 적어도 여기에서는 서로에 속하는 것으로 말하여진다는 것은 분명하다

있어지는 (활동)(ᾗ δυνατὸν b33)) 그리고 ③.....것 으로(서) 될 수 있게 하는 또는 움직일 수 있게 하는 (활동 또는 현실)(ᾗ κινητὸν b23) 과 ④ 있는 현실(b22) 등으로 나누는 텔레스를 나는 본다 이러한 나뉨들 가운데,

'....것 으로서(ᾗ)'에서 '것'은 ②(b25, '청동 으로서'의 '청동') 과 ③(b23, '움직일 수 있게 하는 것 으로서의'에서의 '움직일 수 있게 하는 것(활동)'을 말하지 ①(b24-25의 '청동의, τού χαλκού'의 청동) 과 ④( 엔텔레케이아 b25)을 말하는(λέγω b23) 것이 아니다 그리고 b16의 움직임의 첫 번째 정의에서 나타나는 '그러한 것 으로서(ᾗ τοιούτόν)'에서의 '그러한 것' 역시 ③ 과 ②이다 나아가서,

① 과 ②는 동일한 기체(τὸ ὑποκείμενον b30-31)이다[1391] 그렇다면,

힘에 있는 것②[1392]의 에네르게이아가 달리 말하면 될 수 있는 것②의 엔텔레케이가 움직임이다[1393]그렇다면,

언제 움직여지는가 각기 것이 항상 활동하는 것이 아니고 때로(ὁτὲ 1066a1) 활동했다 때로 활동하지 않기 때문이다[1394]텔레스에 따르면,

---

1391) 이러한 기체 안에 움직임이 있다 따라서 움직이는 것은 또는 변화하는 것은 이러한 기체이다

1392) 힘에 있는 것①의 에네르게이아가 또는 될 수 있는 것①의 엔텔레케이아가 움직임이 아니다 단지 ② 로서의 ①의 에네르게이아 또는 ③ 으로서의 ④의 엔텔레케이아가 움직일 뿐이다

1393) 자,

여기서 만약 에네르게이아와 짝을 이루는 힘(뒤나뮈스)가 엔텔레케이아와 짝을 이루는 뒤나톤(될 수 있음)과 동일하다면 에네르게이아 와 엔텔레케이아는 동일할 것이다 그러나 이 둘은 동일하다고도 동일하지 않다고도 말할 수 없을 것 같다 569쪽 각주 839쪽에서 내가 번민한 것 처럼 어찌 보면 뒤나뮈스(힘에 (있는) 것, τού δυνάμει (ὄν)) 와 뒤나톤(δυνατὸν, (될) 수 (있음))를 동일한 것으로 볼 수 있을 것 같고 어찌 보면 볼 수 없을 것 같다 힘에 에네르게이아가 있기 시작하는 그런 뒤나뮈스가 뒤나톤(할 수 있음)이라고 말하여지므로 동일할 것 같지 않기 때문이다

현실 그 자체가 있을 바로 그때 - 먼저 와 나중이 아님 - 움직여짐이 일어난다 **현실**에 있는 것이 움직일 수 있게 하는 것③ 으로서 **활동**할 때 비로소 움직임이 있다 따라서 현실이 활동하지 않으면 어떤 것도 움직이지 못한다 지아무리 자기가 힘을 지녔다고 해도 말이다 그런데,

봄 과 생각함 등을 **에네르게이아**(활동) 이라고 텔레스는 테애파 편 6장(598쪽)에서 말한다 생각 과 봄은 살뺌 과 배움 과 걸음 과 집 지음 과 건강함 과 살다 와 행복하다 등의 끝나지 않는 -예를들어 배우면서 동시에 배웠지 못함- **움직임**과는 달리 생각하면서 동시에(ἅμα 1048b30) 생각했고 보면서 동시에 보았으므로 자신의 작용의 **끝**이 자신에 속한다 그렇다면 자신 '안에-**끝**이 속한-것(ἐν-τελέ-χεια)'이므로 에네르게이아(활동)은 현실(엔텔레케이아일 것 같다 그리고,

이러한 **끝**이 자신에 속하는 **움직임**을 텔레스는 **실천(ἡ πράξις**[1395] 1048b23)이라고 말한다 자,

그에 따르면 현실(에 있는 것)이 움직이게 할 수 있는 것 으로서 활동할 때 곧 생각하거나 볼 때 **움직임**이 일어나므로 그리고 힘(에 있는 것)으로서의 **힘**(에 있는 것)의 **활동**이 또는 될 수 있는 것 으로서의 될 수 있는 것의 **현실**(엔텔레케이아)이 움직임이며 그리고 움직임 가운데 끝이 자신에 속하는 움직임이 **실천**이므로 다음 처럼 그려 볼 수 있으리라

---

1394) 물론 활동하지 않으면 움직이지 못한다는 것은 그에 따르면 분명하다

1395) 642쪽의 그림 가운데 동그라미 안 붉은 동그라미가 실천의 영역을 나타내며 붉은 동그라미를 감싸는 파랑 동그라미가 움직임을 나타내고 화살점들은 끝에 향하고 있다는 점에 유의하라

움직임 : 살뺌, 배움, 건강함, 행복함, 걸음, 집 지음(596-598)

실천 : 끝이 속해있는 움직임

에네르게이아(활동) : 생각함, 봄

움직임에 대해 무슨 말을 하는지 테에타 편 9 장 나머지 부분을 계속 따라 가 보자

“ 지금까지 아름답게(καλώς 1066a7-8) 말혀졌다는 것은 다른 사람들이 그 (움직임)에 관해 말한 것들로부터 그리고 이 이외에는 달리 규정하기 쉽지 않다는 것으로부터 분명하다 이( 움직임)을 어떤 알론한 류로(γένει[1396] a10) 상정할 수 없기 때문이다 어느 것도 필연적으로 움직여지지 않는 헤태론한 것들 과 똑 같지 않는 것들(ἀνισότητα a11) 과 있지 않는 것을 말하는 자들로부터 분명해진다 그러나 변화(ἡ μεταβολὴ a12)는 이것들에로의 (변화)도 아니요 이것들로부터

---

1396) 플라톤의 소피스테에스 123쪽에서 이미 움직임은 다섯 가지의 류 가운데서도 아주 중요한 세 가지 류 중의 하나에 속한다 쉼 과 있음과 더불어서 말이다

의 (변화)도 아니요 훨씬 더 많이 [이것들의] 대립들[1397]부터의 (변화도 아니다)

사람들이 [움직임을] 이러한 것으로 상정하는(τίθεναι, a14, 想定하는) 원인은 **움직임**이 무 규정적인 것으로(ἀόριστόν a14) 여겨졌기 때문이다 헤태론한 요소들의 아르케애들은 결여적인 것들이기 때문에(διὰ τὸ ϛερητικαὶ a15) 무 규정적이다 이런 것들 가운데 어느 것도 이것이나 그러한 것이나(οὔτε τόσε οὔτε τοιόνδε a17) 나머지 범주들 가운데 어떤 것도 아니기 때문이다 그런데 움직임이 무 규정적인 것으로 여겨지는 원인은 그 (움직임이) 있는 것들의 힘으로도 에네르게이아로도 있지 않는 것으로 여겨졌기 때문이다 필연적으로 량은 움직여질 수 있는 것도 아니며 에네르게이아에 [있는] 량도 그러하므로 [그렇다] 또는 한 편으로 움직임은 에네르게이아인 것으로 다른 한 편으로 끝나지 않은 것(ἀτελὲς a21)으로 여겨지는 원인은 자신의 에네르게이아가 있는 그 될 수 있는 것(τὸ δυνατὸν[1398] οὗ a21-22)[아직] 끝 날 수 없기 때문이다 그리고 이 때문에 그( 움직임)이 무엇인가를 포착하는 것은 어렵다

(움직임을) *결여*로 또는 *힘*으로 또는 순수한(ἁπλήν a24) *에네르게이아*로 상정해야하는데 이 가운데 어느 하나로 있기 시작하면서 나타나는 것이 아니기 때문이다 따라서,

(움직임은) 에네르게이아 이고 에네르게이아가 아니다 이다 라고 우리가 말했던 것이 남는다 [이것은] 알아내기 힘들지만 [그렇게] 있다

**움직임**은 움직일 수 있는 것 안에(ἐν τῷ κινητῷ 1066a27) 있다는 것은 분명하다 이( 움직일 수 있는)것의 현실(화)는  움직이게 할 수 있는 것에 의한(ὑπὸ τού κινητικού a28)것이며 [움직일 수 있는 것의 *현실화(엔텔레케이아)*는] 움직이게 할 수 있는 것의 *에네르게이아(활동)*와 알론한 것이 아니기 때문이다

반드시 이 양자(움직이게 할 수 있는 것 과 움직일 수 있는 것)에 *현실*이 있으 - 한 편으로 움직이게 할 수 있는 것(κινητικὸν a29-30)에 의해 *함*에 있어지며 다른 한 편으로 움직이게 하는 것(κινούν a30)에 의해 *에네르게이아*에 있기 때문이다 - 므로 그러나 활동

---

1397) 대립에 대해서는 범주들 32쪽 그림을 참조하시오

1398) 889쪽 과 891쪽에 나오는 ②를 가리킨다

할 수 있는 것(ἐνεργητικὸν a31)은 움직일 수 있는 것의 (활동할 수 있는 것) 이어서 그 양자(움직이게 할 수 있는 것 과 움직일 수 있는 것)에 에네르게이아 하나가 있으므로 [그렇다]

하나가 둘에 대해 있는 간격(διάστημα[1399] a32)은 둘이 하나에 대해 (있는 간격과) 동일하지 - 오르막 과 내리막 처럼 -만 그 있음에 있어서는 하나가 아닌 것과 같이 그렇게 [에네르게이아 하나가 있다] 그런데,

움직이게 하고 있는 것 과 움직여지고 있는 것의 경우도(ἐπὶ τοῦ κινούντος καὶ κινουμένου a34) 그와 같다[1400] (1066a7-a34) "

라는 인용

글월에서 텔레스는 이전 사람들이 움직임을 규정(정의)하기 힘들었던 원인을 말하면서 에네르게이아 이면서 에네르게이아가 아니라는 자신의 대안을 내 놓는다 그리고,

움직임을 류로 보면서 텔레스는 자신이 매끈하게 말한 그러한 류 이외의 류로 움직임을 상정할 수 없다 라고 말한다 움직임에 대해 말한 자신 이전의 다른 사람들을 살펴 보면 분명해진다 라고 말하면서 말이다

어떤 사람들은 [움직임을] 필연적으로 움직여지지는 않는 헤태론한 것들 과 똑 같지 않는 것들 과 있지 않는 것이라고 말한다 그러나 변화는 이것들에로의 변화도 아니요 이것들로 부터의 변화도 아니요 훨씬 더 [이것들의] 대립들로부터의 변화도 아니다

[움직임]을 이러한 것으로 상정하는 원인은 이러한 것들 가운데 어느 것도 이것 또는 그러한 것 또는 나머지 범주들이 아니므로 그러한 것들 로서의 움직임을 규정되지 않는(ἀόριστόν 1066a14)것으로 여겼기 때문이다 규정되지 않는 것은 헤태론한 요소들의 아르케애들이 *결여*적인 것들이므로 [그렇다] 나아가서,

움직임이 규정되지 못할 것으로 여겨진 원인은 있는 것들의 *힘*으로도 에네르게이아(*활동*)으로도 움직임은 있지 않다 라고 여겨졌기 때문이다 량이 필연적으로 움직여질 *수* 있는 것도 아니며 *에네르게이아*에 (있는) 량도

---

1399) 이러한 간격에 대해서는 701-714쪽을 참조하시오

1400) 움직이게 할 수 있는 것 과 움직일 수 있는 것의 경우와 같다

필연적으로 움직여지는 것이 아니기 때문에 [그랬을 것이다] 또한,

움직임이 에네르게이아인 것이지만 끝 없는 것으로 여겨지는 원인은 자신의 에네르게이아가 있는 그 될 수 있는 것은 [영원히] 끝날 수 없기 때문이다 그래서,

이 때문에 움직임이 무엇인가를 포착하는 것은 어렵다 *결여*로 또는 *힘*으로 또는 *에네르게이아*로 필연적으로 상정해야하는데 이 가운데 어느 하나로 있기 시작하는 것으로 나타나는 것이 아니기 때문이다 따라서,

에네르게이아 이면서 에네르게이아가 아닌 것이 (움직임) 이다 라고 우리가 말했던 것이 남는다 [이것은] 알아내기 힘들지만 [그렇게] 있다 이제,

텔레스는 무엇 때문에 이러한가에 대해 말하기 시작한다

움직임은 움직일 수 있는 것 안에 있다는 것은 분명하다

*움직일 수 있는 것*의 현실(화, 엔텔레케이아)는 *움직이게 할 수 있는 것*에 의한 것이며 이러한 *움직일 수 있는 것*의 **엔텔레케이아**는 *움직이게 할 수 있는 것*의 **에네르게이아**(활동)과 알론한 것이 아니기 때문이다 반드시 움직일 수 있는 것 과 움직이게 할 수 있는 것 이 양자에 현실이 있으 - 움직이게 할 수 있는 것에 의해 힘에 있어지는 반면에 움직이게 하는 것 (τὸ κινούν 1066a32)에 의해 에네르게이아에 있기 때문이다 - 므로 그러나,

활동할 수 있는 것은 *움직일 수 있는 것*의 (활동할 수 있는 것) 이어서 그 양자에 에네르게이아 하나가 있으므로 [그렇다][1401]

하나가 둘에 대해 있는 간격은 둘이 하나에 대해 있는 간격과 동일하지 - 오르막 과 내리막 처럼 -만 그 있음에 있어서는 하나가 아닌 것과 같이 그렇게 (움직이게 할 수 있는 것 과 움직일 수 있는 것에 에네르게이아

---

1401) 움직이게 할 수 있는 것에 의한 움직일 수 있는 것의 엔텔레케이아는 움직이게 할 수 있는 것의 에네르게이아와 알론한 것이 아니다

하나가 있다) 그런데,

움직이게 하고 있는 것 과 움직여지고 있는 것의 경우도 이와 같다[1402]

텔레스는 움직임을 에네르게이아 또는 엔텔레케이아인 어떤 것으로 알아보는데 이것을 다른 사람들 - 움직임을 헤태론한[1403]것으로 또는 똑같지 않은 것으로 또는 있지 않는 것[1404]으로 보는 사람들 - 이 알아 보지 (ἰδειν 1066a26) 못한 원인은 그들이 움직임을 규정하지 못할 어떤 것으로 여겼기 때문이다

헤태론한 요소들의 아르케애들은 결여적인 것들이므로 무 규정적이다 결여적인 것들은 이것 또는 그러한 것 또는 나머지 범주들이 아니기 때문이다 그런데,

움직임이 무 규정적인 것으로 여겨진 원인은 량의 뒤나뮈스도 량의 에네르게이아도 필연적으로 움직이는 것은 아니라고 여겨졌으므로 있는 것의 힘 또는 에네르게이아로 움직임을 포착하지 못한 때문이다 나아가서,

움직임은 에네르게이아인 어떤 것이긴하나 (그 에네르게이아에는) **끝**이 있지 않다(ἀτελὲς[1405] 1066a21) 라고 여겨지는 원인은 그것의 에네르게이아인 바로 그 될 수 있는 것은 끝이 없기 때문이다[1406]그러나,

---

1402) 움직이게 하는 것 과 움직여 지는 것 이 양자에 에네르게이아 하나가 있다 다시 말하면 이 양자의 에네르게이아는 하나이다 하나 와 둘 사이의 간격이 동일하다 라는 점에서 하나 와 둘은 하나이지만 그 있음에 있어서는 하나 와 둘이 하나가 아니 듯 말이다

1403) 플라톤은 움직임을 헤태론한 것으로 보지 않았다 헤태론을 움직임과 알론한 에이도스(種, 124쪽)로 스피스테애스의 플라톤은 보았기 때문이다

1404) 움직임 보다는 움직이는 것을 있지 않은 것으로 본 사람은 엘레아 학파의 파르메니데에스 와 제논 정도가 될 것이다

1405) 끝(텔로스)에 대해서는 596, 602, 890쪽을 참조하시오

1406) 이미 890쪽 과 598쪽에서 말하여진 것 처럼 에네르게이아에는 그 끝

텔레스는 어떻게 해서든 에네르게이아 심지어는 엔텔레케이아 라는 말을 써서 움직임을 규정(정의)하려한다 그런데,

이러한 말들은 그 당시의 전 후 문헌 아니 헬라어 문헌에는 나와있지 않다 페르세우스[1407]에 따르면 에네르게이아 와 엔텔레케이아 라는 말은 디오도로스에게서 주로 11번 조세푸스에게서 두 번 쓰였을 뿐 그 이외의 고대 저술가에게서는 쓰여지지 않았으나 텔레스에게서는 290번이나 주로 쓰여진다 나 역시 플라톤의 티마이오스 와 파르메니데애스 와 소피스테애스에서 이러한 말들을 본 적이 없다[1408] 따라서,

에네르게이아 와 엔텔레케이아 라는 말의 쓰임새를 아리스토텔레스가 만들어 낸 것으로 보아도 거의 틀림 없을 것 같다 그 이후로 어떻게 쓰였는지는 적어도 지금의 나는 관심 없다 어쨰든,

결여 또는 힘 또는 *에네르게이아*로 상정해야 겠는데 움직임은 이러한 것 가운데 어느 하나로 나타나기 시작할 수 있는 것은 아니니 힘들다(χαλεπὴν 1066a26) 라고 하면서도 텔레스는 *에네르게이아 이면서 에네르게이아가 아니다* 라는 남겨진 대안을 집어든다

움직일 수 있는 것의 엔텔레케이아(현실화)는 움직이게 할 수 있는 것에 의한 것며 그리고 이러한 움직일 수 있는 것의 *엔텔레케이아*는 달리(ἄλλη 1066a29) 말해서 움직이게 할 수 있는 것의 *에네르게이아*(활동)이므로 움직일 수 있는 것 안에 움직임이 있다는 것은 분명하다 그런데,

무엇 때문에 움직이게 할 수 있는 것에 의한 움직일 수 있는 것의 엔

---

이 속한다 에네르게이아인 생각 과 봄에는 그 작용의 끝이 속하기 때문이다

1407) 학술 상용 소프트웨어 로서 고 중세 연구 프로그램이다 관련 웹사이트 주소는 1998년 6월 30일 현재 http://www. perseus. tufts. edu. 이다

1408) 그러나 에르곤(작용, 기능)이나 뒤나뮈스(힘)나 텔로스(끝, 목적) 등의 말은 다른 사람들에게도 수 없이 쓰인다

텔레케이아는 움직이게 할 수 있는 것의 에네르게이아와 알론한 것이 아닐까[1409]

움직일 수 있는 것 과 움직이게 할 수 있는 것 이 양자에 반드시 엔텔레케이아(현실)가 있으며 마찬 가지로 에네르게이아(활동) 하나가 있기 때문이다

움직이게 할 수 있는 것 그것에 의해(τῷ 1066b30) 뒤나뮈스 [(힘)의 활동이 있게] 되며 움직이게 하는 것 그것에 의해 에네르게이아[가 활동]하므로 그 양자에 엔텔레케이아가 반드시 있으며 그리고 활동할 수 있는 것은 움직일 수 있는 것의 활동할 수 있는 것이므로 그 양자에 에네르게이 하나(μία 1066a31)가 있다 그런데,

하나가 둘에 대해 있는 그리고 둘이 하나에 대해 있는 간격 - 오르막과 내리막도 그러하다 - 은 동일하나 그 있음은 하나가 아닌 것 처럼 에네르게이아가 하나가 움직일 수 있게 하는 것 과 움직일 수 있는 것 그 양자에 있다

움직이게 하는 것 과 움직여지는 것의 경우도 이와 같다

이러한 그의 로고스는 엔텔레케이 와 에네르게이아가 그 전체에 있어 일반적으로 동일한가의 여부에 초점을 맞추는 것 보다는 엔텔레케이아 와 에네르게이가 그것들 안에 있는 - 특히 에네르게이아는 그것들 안에 하나로 있다 - 그 움직일 수 있게 하는 것의 *에네르게이아* 와 그 움직이게 할 수 있는 것에 의한 움직일 수 있는 것의 *엔텔레케이아*(현실(現實) 또는 실현(實現))가 알론한 것인가의 여부에 초점을 맞춘다

엔텔레케이아가 움직일 수 있는 것 과 움직이게 할 수 있는 것 안에 있다는 것은 [각기 것은] 움직이게 할 수 있는 것에 의해서 힘 있어지며(δύνασθαι 1066a30) 움직이게 하는 것에 의해서 [각기 것은] 에네르게이아에

---

1409) 이러한 물음은 888-889쪽에 내가 에네르게이아 와 엔텔레케이아는 동일할까 라는 내 번민(煩悶)과 연관될 법하나 직접적인 연관은 없는 것 같다

있기 때문이다 반면에 에네르게이아가 움직이게 할 수 있는 것 과 움직일 수 있는 것 안에 하나로 있는 것은 에네르게이아일 수(활동 할 수) 있는 것은 움직일 수 있는 것의 에네르게이아일 수 있는 것이기 때문이다 따라서,

에네르게이아 하나 와 엔텔레케이아는 움직이게 할 수 있는 것 과 움직일 수 있는 것 안에 모두 있으므로 이런 점에서[1410] 움직이게 할 수 있는 것에 의한 움직일 수 있는 것의 엔텔레케이아 와 움직이게 할 수 있는 것의 에네르게이아는 알론한 것이 아니다 그러나,

그 있음에 있어서 조차 에네르게이아가 [ 그 양자와] 하나(μία 1066a31)는 아니다 움직여질 수 있는 것 과 움직이게 할 수 있는 것 이 양자에 에네르게이아 하나가 있을 경우 그 하나는 둘에 대해 하나가 하나에 대해 둘이 있는 간격이 동일한(τὸ αὐτὸ 1066a32)경우의 하나이지 그 있음이 하나는 아니기 때문이다 따라서,

있을 수 있게 하는 것의(τὸ κινητικού 1066a28) 에네르에이아가 있을 수 있는 것 안에 있다고 해서 그 있음이 동일하다 라고 말해서는 안될 것이다

움직이게 하는 것 과 움직여지는 것의 경우도 움직일 수 있게 하는 것 과 움직일 수 있는 것의 경우와 같다 움직일 수 있는 것의 엔텔레케이아와 움직이게 할 수 있는 것의 에네르게이아와 알론한 것이 아니다 그렇다면,

이 점에서만 에네르게이아 와 엔텔레케이아는 동일하다고 봐야 할 것 같다 둘 과 하나 처럼[1411] 말이다 그러나 설령 이렇게 볼 수 있다고 하더라

---

1410) 바로 이러한 점에서 에네르게이아는 엔텔레케이아와 연결된다(συντιθεμένη, 1047a31, 570)

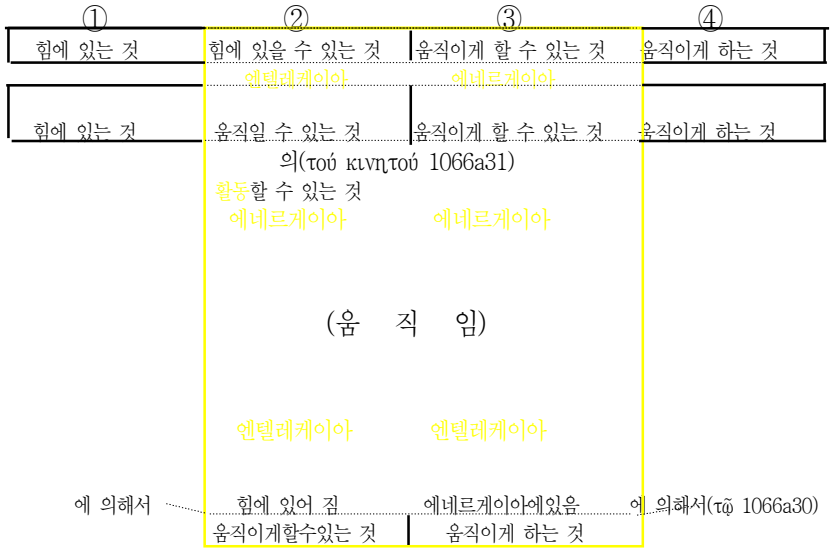
1411) 둘 과 하나 그리고 오르막 과 내리막은 그 있음에 있어서는 하나가 아니지만 서로의 간격에 있어서는 동일하다 라는 그의 보기가 어디에 적용될지가 명확하지 않다

1066a32의 ὥσπερ(....처럼)을 a31의 ὁμοίως(그와 같이)에 걸리는 것으로 보면 바로 뒤의 양자(ἀμφοίν)가 하나 와 둘에 유비적으로 연결된다고 봐야할 것 같지만 그 양자 다음의 에네르게이아 와 그 양자 전체가 하나 와

도 전체적으로 에네르게이아 와 엔텔레케이아 일반이 동일하다 라고 말하지는 못할 것 같다 나아가서,

움직이게 할 수 있는 것에 의한 움직일 수 있는 것의 엔텔레케이아와 이와 알론한 것이 아닌 움직이게 할 수 있는 것의 에네르게이아가 움직임에 관한 텔레스의 정의인가의 여부(與否)를 집고 넘어가야 할 것 같다

정의라면 이러한 것 으로서의 힘에 있는 것의 활동(881) 그리고 될 수 있는 것 으로서의 될 수 있는 것의 엔텔레케이아(882) 라는 직접적인 그의 정의와 어긋 나지는 않는가....891쪽의 그림을 비교하면서 다음 쪽 그림을 보라




파아란 선으로 묶어진 영역이 있음에 있어서는 하나가 아니지만 에네

---

둘에 유비적으로 연결되는 것으로 볼 수 있을 것 같고 에네르게이아 와 엔텔레케이아 가 하나 와 둘에 유비적으로 연결 되는 것 같기도 하다 그러나,

오르막 과 내리막 그리고 움직이게 하는 것 과 움직여지는 것이 다시 그 보기들로 들어지는 걸로 봐서는 움직일 수 있게 하는 것 과 움직일 수 있는 것이 그 간격에 있어서는 동일하지만 그 있음에 있어서는 하나가 아니다( 707, 704쪽) 라고 보는 것이 나을 것 같은데.....

르게이아에 있어서는 하나인 영역이라고 볼 수 있으리라 이러한 영역에 속하는 움직일 수 있는 것 안에 문제의 그 움직임이 있다 그리고,

텔레스에 따르면 엔텔레케이아(에 있는 것이) 움직일 수 있게 하는 것③ 으로서 활동할 때 문제의 힘에 있는 것②의 그 움직임이 있다 이러한 움직임은 힘에 있는 것②의 에네르게이아요 있을 수 있는 것②의 엔텔레케이아이다 그런데,

움직일 수 있게 하는 것에 의한 움직일 수 있는 것의 엔텔레케이아는 있을 수 있게 하는 것의 에네르게이아와 알론한 것이 아니다 그리고 텔레스에 따르면,

*에네르게이아에*(로) 있음은 분명히 무한하지(τὸ ἄπειρον 1066b11)않으며 그리고 **움직임**은 무한함 그 자연 으로서의(ὡς μία τις φύσις, 1067a34, 그 자체 로서) 무한하다 라고 말하여지는 것이 아니라 움직이는 것이 지니는 크기에 따라서 무한하다 라고 말하여지므로 무한함에 대해 이제 알아볼 차례이다[1412]그러기 전에,

도대체 텔레스가 어떤 맥락에서 움직임을 말하고 있으며 그 맥락의 어디쯤에 무한함이 속하는지 궁금해지기 때문에 자연학 감파 편 1 장 열어지는 부분을 여기에 인용할 필요가 있다 지금 말하여지는 형이상학 캎파 9 - 12 장은 자연학 감마 편 1-3, 4, 5, 7 장 과 엡실론 편 1-3 장의 요약이라고 볼 수 있기 때문이다

> " (1) **자연**은(ἡ φύσις[1413] 200b7) 움직임 과 변화의(κινήσως κα ὶ μεταβολής b7-8)아르케애이며 그리고 우리는 자연에 관한 탐구(μέθ οδος b8)가운데 있으므로 **움직임**이 무엇인가가 반드시 보여지지 않으면 안된다 그( 움직임)이 인식되지 않으면 마찬 가지로 필연적으로

---

1412) 이 부분은 자연학 감마 편(III) 4, 5, 7 장을 요약한 것이라고 로스에 의해 말하여진다

1413) 자연에 대해서는 527-538, 335, 509쪽을 참조하시오

자연도 인식되지 않기 때문이다

움직임에 관해 우리가 규정할 때 [그에] 연이어지는 것들을 동일한 길에서 (규정하려) 드는 것이 임무일 것이다 한 편으로 **움직임**은 **연속**적인 것들의 (움직임)이라고 여겨지며 한 편으로 연속적인 것 안에 첫 번째로 **무한**한 것*(τὸ ἄπειρον b17)*이 주어진다고 여겨진다 이 때문에 연속을(τὸ συνεχὲς b18) 규정(정의)하는 도중에 무한하게 나뉘어지는 것이 연속적이라는 무한한 것의 로고스가 여러 번 쓰여져야 할 것이다 또,

**자리**(τὸπού b21) 와 **텅빔**(κενού b21) 과 **시간** 없이 이( 연속과 무한)에 대해 움직임이 있을 수 없다 (200a13-21) ”

라는 인용 글월에서는 무한한 것이 말하여지는 맥락이 드러난다

자연은 움직임 과 변화의 아르케애이므로 자연을 인식하려면 필연적으로 움직임을 인식해야하고 그럴려면 움직임이 무엇(τί 200a14)인가 가 반드시 보여져야 한다 그런데 움직임을 규정하려 들면 그러한 규정에 연이어지는 어떤 것들에 [부딪히] 는데 그것들을 동일한 길에서 규정하는 것 [역시] 임무이다 이제,

움직임은 연속적인 것들의 움직임이며 연속적인 것 안에 첫 번째로 무한한 것이 주어진다고 여겨지기 때문에 연속을 정의(규정)하려 하다 보면 무한하게 나뉘어지는 것이 연속적이라는 무한한 것의 로고스가 여러 번 쓰여져야 할 것이다  또한,

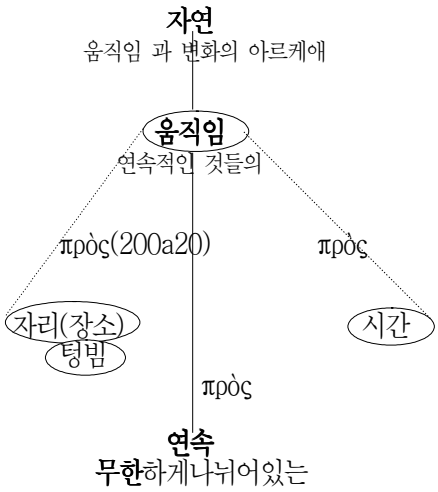
**자리** 와 **텅빔** 과 **시간** 없이는 **움직임**이 이 **연속** 과 **무한**에 대해(πρὸς 200b20) 있을 수 없다(곧 관계할 수 없다) 따라서,

자연 움직임 과 변화의 아르케애이므로 자연을 인식하려면 먼저 움직임을 인식해야 하는데 움직임이 무엇이라는 것을 반드시 알아 보지(λανθάνειν 200a13-14)한다 이러한 움직임의 규정할 때 이와 관련하여 더불어 규정되는 것이 바로 무한이다 움직임은 연속적인 것들의 움직임이며 연속인 것에 첫 번째로 주어진 것이 무한함이기 때문이다 그래서,

무한하게(εἰς ἄπειρον 200b20) 나뉘어져 있는(ὄν 200b20) 연속(적인

것) 이라는 무한(한 것)의 로고스가 연속을 규정하는데 쓰여진다

바로 이 맥락에서 무한이 텔테스에 의해 쓰였다 다음 그림은 그 맥락을 보여 줄 것이아




결국 이러한 맥락은 움직임을 정의(규정)하는 맥락 곧 움직임이 무엇인가를 알아내려는 또는 움직임을 인식하는 맥락이라는 것을 알 수 있으리라 이제,

무한(한 것)에 말하는 형이상학 감마 편으로 돌아가 보자

" (10) 한 편으로 **무한**(한 것)은 보여질 수 없는 소리 처럼 횡단 하도록 함(διιέναι, 1066a36, 橫斷함)이 자신의(τῷ[1414] a35) 자연은 아닌 **횡단할 수 없는 것** 또는 끝나지 않는 횡단을 지니는 것 또는 자연스레 (횡단 또는 한계를) 지니긴해도(ἔχειν a37)횡단 되어지거나

---

1414) 이러한 τῷ의 쓰임새는 893쪽에도 나온다 사실 나는 τῷ라는 말 때문에 텔레스를 읽다가 당황한 적이 한 두 번이 아니다 활동하는 정신( 이른바 능동 정신)에 대해 결정적으로 말하는 곳인 영혼에 관하여 430a15에서도 이 말이 나온다

한계(ἤ πέρας 1066b1)지워지지 않는 것 [이다] 나아가서 덧 붙혀짐에 있어서 또는 덜어짐에 있어서 또는 이 양자에 있어서 (무한하다) 다른 한 편으로,

(무한한 것은) 분리해 *있는(ὄν* b2)동일한 감각적인 *있음(τ' εἶν αι b2)인 것*이 아니다[1415] 만약 무한한 것이 *크기*도 아니고 많음도 아니라면 그리고 그( 크기 와 많음)의 실체이지 우연이 아니라면 (**무한**한 것은) **나뉘어지**[1416]지 않(ἀδιαίρετον b4)을 것이기 때문이다 나뉘어지는 것은 *크기* 또는 많음( ἤ μέγεθος[1417] ἤ πλήθος b4-5)이므로 [그렇다] 만약 나뉘어지지 않는다면 [그리고] 보여지지 않는 소리와 같은 그런 경우가 아니라면 무한하지 않다 그러나 [소리와 같은 경우를 염두에 두어] 그렇게 (사람들은) 말하지 않는다 우리는 [소리와 같은 경우를] 조사하는 것이 아니라 횡단할 수 없는 것(ἀδιέξοδον 1066b7)과 같은 (경우를 조사한다) 나아가서,

자신들의 속성이 무한한 것인 *수(ἀριθμὸς* b8) 와 *크기*가 있지 않다면 무한(한 것)이 *그 자체로*[1418] 어떻게 있기 시작할까 나아가서 만약 *우연적으로* 있다면 무한한 것 으로서의(ᾗ[1419] b10) 있는 것들의 요소는 있지 않을 것이다 보이지 않는 것은 대화의 (요소[1420])가 아니고 더군다나 보이지 않는 것의 (요소가) 소리이지 않을 것 처럼 [말이다] 그리고,

---

1415) 무한한 것은 분리된 독립적인 개체임에도 감각적이지 않다는 것은 불 가능하다(101-102) 라고 트레드닉은 번역한다

1416) 902쪽의 그림을 참조하시오

1417) 크기는 길이와 더불어 우연 량에 속한다는 32쪽 과 220쪽을 참조하라 그리고,

이러한 크기에 따라서 움직임은 무한하다 라고 미리 요약하여 말한 900쪽을 참조하시오

1418) καθ' αὐτὸ(그 자체로, b7)에 대해서는 303쪽 과 836, 834, 844쪽을 참조하시오

1419) '**으로서의**'에 대해서는 882쪽을 참조해 보라 어떠한 관련이 있을지.....

1420) 소리 와 소리 아닌 것이 음절의 요소로 말하여지는 508-509쪽을 참조하시오

**무한**(한 것)은 *에네르게이아(활동)***에** 있지 않다는 것은 분명하다 [그렇지 않다면] 우리들이 취할 수 있는 그(에네르게이아로 있는 무한한) 것의 어떤 부분이든 무한할 것이기 때문이다 만약 무한한 것이 실체이지 기체에 따른 것이 아니라면 무한한 것**에** 있음 과 무한한 것이 동일할 것이므로 [그렇다] 따라서 부분적이라면 나뉘는 것이거나 무한하게 나뉘는 것이다 그런데,

동일한 것(τὸ αὐτὸ[1421] b15)이 여러 무한한 것일 수 없다 [무한한 것이] *실체* 와 아르케애라면 공기의 부분은 공기이듯 그렇게 무한한 것의 (부분)은 무한한 것이기 때문이다 따라서 (동일한 것은) 부분적이지 않으며 나뉘어지지 않는다[1422] 그러나,

엔텔레케이아(현실)**에** 있는 것은 무한한 것일 수 없다 (무한한 것은) 필연적으로 량(ποσὸν b18)이기 때문이다 따라서 [무한(한 것)은 자신의 기체에] 우연적으로 속한다 그러나,

이와 같다면 우리가 말했던 것 처럼[1423] [무한한 것은] 아르케애로 있기 시작하지 않는다 그러나 불 또는 짝수[와 같은] 저것에 우연적으로 (속한다) [1424](1066a35-1066b21) ”

라는 인용 글월에서는 보이지 않는 소리와 같은 경우의 무한(한 것)이 아니라 횡단될(διελθείν 1066a35) 수 없는 것 으로서의 무한(한 것)이 문제 삼아지면서 이러한 무한한 것은 그 자체로 분리해 있는 감각적인 실체가 아니라 어떤 기체 - 예를들어 공기 또는 심지어 짝수 - 에 속하는 것이며 이러한 것은 나뉘어지는 것이고 에네르게이아에 또는 엔텔레케이아에 있는 것이 아니다 라고

---

1421) 동일한 것에 대해서는 258-259, 42, 54, 628, 72, 124, 266, 302, 416, 754, 278쪽을 참조하시오

1422) 아마 감각적인(αἰσθητὸν 1066b2)실체(οὐσία 1066b13)의 경우에 그러할 것이다 감각적인 것의 부분 이외에도 에이도스의 부분도 있다 라고 383쪽에서 말하여지기 때문이다 763쪽도 참조하시오

1423) 자연학 알파(I) 편 9 장 참조하시오

1424) 자연학 감마(III) 편 204a20-32를 보시오

말하여진다

무한한 것은 횡단할 수 없는 자연[을 지닌] 것 또는 끝나지 않는 횡단을 [지니는] 것 또는 자연스런 횡단 또는 한계를 지니긴해도 횡단되거나 한계지워지지 않는 것이며 나아가서 덧 붙혀짐 또는 덜어짐 또는 이 양자에 있어서 무한하다 한편으로,

무한한 것은 분리해 있는 동일한 감각적인 있음인 것이 아니다 만약 크기도 많음도 아니라면 그리고 그것 (크기 와 많음)의 우연이 아니라 실체라면 나뉘어지는 것이 아니기 때문이다 나뉘어지는 것은 크기 또는 많음이므로 [그렇다] 만약 보여지지 않는 소리와 같은 경우가 아닌데도 나뉘어지지 않는다면 무한하지 않다 우리는 소리와 같은 경우를 조사하는 것이 아니라 횡단할 수 없는 것의 경우를 조사한다 나아가서,

자신의 속성이 무한한 것인 수 와 크기가 있지 않다면 무한(한 것)이 그 자체로 어떻게 있을 수 있을까 나아가서 우연적으로 있다면 있는 것들의 무한한 것 으로서의 요소는 있지 않을 것이다[1425] 그리고,

무한한 것은 *에네르게이아***에** 있음이 아니라는 것이 분명하다 [에네르게이에 있는 무한한 것이라면] 무한한 그것의 우리가 취할수 있는 부분 무한할 것이기 때문이다 만약 무한한 것이 *실체*라면 그리고 기체에 따르는 것이 아니라면 무한한 것**에** 있음 과 무한함 것은 동일할 것이므로 [그렇다] 따라서,

부분적이라면 나뉘는 것이거나 무한히 나뉘는 것이다 그런데,

[무한한 것이] *실체* 와 아르케애라면 공기의 부분은 공기이듯 무한한 것의 부분은 무한할 것이기 때문에 동일한 것이 여러 무한한 것들일 수 없다 따라서 (동일한 것은) 부분적이지 않으며 나뉘지 않는다 그러나,

엔텔레케이아(현실)에 있는 것은 무한한 것일 수 없다 (무한한 것은) 필연적으로 량이기 때문이다 따라서,

---

1425) 보이지 않는 것은 대화의 요소가 아니며 더구나 소리가 보이지 않는 것의 요소가 아닐 것 처럼 말이다

[무한한 것은 자신의 기체에] 우연적으로 기체에 속한다 이와 같다면 말해진 것 처럼 아르케애로 있을 수 없다 그러나 불 또는 짝수[와 같은] 저 것에 우연적으로 속한다

보여지지 않는 소리 로서가 아니라 횡단될 수 없는 것 으로서의(ὡς 1066b7) 무한한 것은 어떤 기체의 속성이지 실체인 것은 아니라는 로고스가 이러한 텔레스 말들에 흐르므로 무엇 때문에 실체가 아닌가 라는 그의 논증을 압축할 필요가 있다 첫째,

실체라면 나뉘어지지 않는데[1426]나뉘어지지 않는 것은 무한한 것이 아니기 때문이다 그래서 무한한 것은 분리해 있는 동일한 감각적인 있음인 것이 아니다 실체는 분리해 있는 것이기 때문이다[1427]그리고 크기 와 많음의 우연이지 크기와 많음의 실체가 아니며 우연적이므로 있는 것들의 무한한 것 으로서의 요소일 수는 없다 나아가서,

수 와 크기의 속성(πάθος 1066b8)이 무한한 것이므로 무한한 것은 그 자체로 있을 수 없다 이제 ,

무한한 것이 실체이지 기체에 따른 것이 아니라면 무한한 것에 있음과 무한한 것은 동일할 것이다 각기 것에 있어지고 있는 그 무엇 과 각기 것이 동일한 것은 그 자체로 있는 것이지 우연한 것은 아니지 때문이다[1428] 그래서 동일하다면 다시 말해 실체라면 무한한 것은 *에네르게이아*에 있을 것이다 에네르게이아는 질료에 대해 실체로 있는 것이기 때문이다[1429]만약

---

1426) 감각적인 것과 분리된 영원한 실체에는 크기가 없으며 나뉘지 않는다 라고 말하는 763쪽을 참조하시오 309쪽도 참조하시오

1427) 298쪽에 나온 것 처럼 실체에 가장 주로 속하는 것은 분리 와 이것이기 때문이다

1428) 이에 대한 논의는 323-334쪽에서 다시 말해 형이상학 제애타 편 6장에서 자세히 나타난다

1429) 819, 596쪽을 참조하시오

에네르게이아에 있다면 무한한 것의 부분 에네르게이아는 무한할 것이다 또한,

무한한 것이 실체 와 아르케애라면 공기의 부분이 공기이듯 무한한 것의 부분은 무한한 것이므로 동일한 것이 여러 무한한 것들이 될 것이다 그러나 그럴 수 없다 동일한 것은 부분적이지 않으며 나누어지지 않기 때문이다

*엔텔레케이아*에 있는 것은 무한한 것일 수 없다 (무한한 것은) 필연적으로 량이기 때문이다 따라서 자신의 기체에 우연적으로 속한다 이처럼,

에네르에이아에(로) 또는 엔텔레케이아에(로) 있는 것는 것도 아닌 무한(한 것)은 따라서 어떤 실체인 것이 아니라 기체[1430]에 따르는 속성이다 그렇다면,

어떤 기체에 따르는 속성일까 미리 말하자면 크기에 따르는(κατὰ τὸ μέγεθος 1067a35-36)속성이다 크기 덕에 무한한 것이 말하여진다 바로 여기서 량의 측면에서 무한한 것이 말하여지고 있다는 점에 유의해야 한다 크기는 우연 량[1431]이기 때문이다 무한(한 것)은 크기 와 많음의 우연이지 크기와 많음의 실체는 아니다 그렇기 때문에,

텔레스는 보이지 않는 소리 로서의 무한한 것 보다는 횡단할 수 없는 것 으로서 무한한 것을 이 곳(형이상학 과 자연학)에서 문제 삼는다 두루 거쳐 지나갈 수 없기에 지나가지 못하기에 무한한 것이다 [측정되지 못하는 것이다?]

---

1430) 텔레스의 기체를 텔레스의 실체와 혼동하면 않된다 실체는 기체적인 것일 뿐 기체가 곧 바로 실체이지 않기 때문이다 이에 대해서는 295-300쪽을 참조하시오

1431) 우연 량인 크기에 대해서는 범주들 220쪽 참조하시오

계속해서 텔레스의 말을 따라가 보기로하자

" 이와 같다면 우리가 말했던 것 처럼 [무한한 것은] 아르케애로 있기 시작하지 않는다 그러나 불 또는 짝수[와 같은] 저것에 우연적으로 (속한다)

한 편으로 이러한 조사는 보편적이다 다른 한 편으로 그러나 (무한한 것은) 감각적인 것들 안에(ἐν αἰσθητοίς[1432] 1066b22) 있지 않다는 것은 다음으로부터 분명하다

만약 몸의 로고스가 면에 의해(ἐποπέδοις, b23, 面) 규정된다면 몸은 감각적이든 생각적이든(νοητόν b24) 무한하지 않을 것이며 분리된 것 과 무한한 것 으로서의 수도 있지 않을 것이다 수(ὁ ἀριθμὸς b25) 또는 수를 지닌 것이 수적(인 것, ἀριθητὸν, b25))이기 때문이다[1433] 다음으로부터 자연스레 분명하다 한 편으로,

( 무한한 것은[1434]) 예를들어 묶인 것[1435]도 순수한 것도(ἁπλού v 1066b27)이 아니기 때문이다 몸은 묶이질 않으므로 [그렇다] 요소들이 그 많음에 있어 한계 지워지기 때문이다 그 반대들은 반드시 똑같으며 그( 반대)들 가운데 하나도 무한하지 않으므로 [그렇다] 헤태론한 몸의 뒤나뮈스(힘)가 어떤 길에서든 열등하다(λείπεται, b30, 빠트려진다)면 한계지워진 것은 무한한 것에 의해서 소멸하기 때문이다 각기 것이 무한할 수는 없다 몸은 모든 [방향]에서 넓음(διάςασιν[1436],

---

1432) (무한한 것은) 분리해 *있는(ὅν* b2)동일한 감각적인 *있음(τ΄ εἶναι b2) 인 것*이 아니다 라고 말하는 903쪽과 연과지어 보라

1433) 자연학 감마 편 204a34-b18를 보시오

1434) 로스(866) 와 트레드닉(105)은 1066a26-27에 나오는 로고스(문장)의 주어를 무한한 것으로 보나 오히려 감각적인 몸으로 보는게 낫지 않을까 바로 뒤이어 ἐπεἰπερ(1066a28,.....이므로)로 시작되는 종속 문장의 주어가 [그 몸의] 요소들이기 때문이다

1435) σὐνθετον (1066b27, 묶인)에 대해서는 866쪽, 688-669, 611등을 참조하시오

1436) 같은 동사 어원 διαστήναι(δι-ἱστημι ; to set apart, to stand apart)

b32, 팽창(膨脹))인 반면  무한한 것은 한계없이 넓어지는 것이기 때문이다 따라서 무한한 몸이라면 모든 [방향]에서 무한할 것이다 다른 한 편으로,

무한한 몸은 하나로 그리고 순수한 것으로 있지 시작하지 못한다 어떤 사람이 말한 것 처럼 이( 요소들)로부터 생성된 것들이 요소들과 나란하지는 않다 - 그러한 몸이 [그 몸의] 요소들과 나란히 있지 않기 때문이다 그것들로부터 있으며 그리고 그것들로 분해되는 모든 것들 각각이 순수한 몸들 주위(περὶ 1067a1)의 그러한 것으로 나타나지 않으므로 [그렇다] - 불도 요소들 가운데 어떤 알론한 것도 (나란하지[1437] 않다) 이것(순수한 몸)들 중 어느 것이 어떻게 무한한가 라는 물음과는 별도로 (순수한)모든 (몸들) 각각은 한계지워졌다 하더래도 그 (요소)들 중의 어떤 것과 하나일 수 없고  하나로 될 수 없기 때문이다 모든 것 각각은 어느 한 때(ποτε a5) 불로 된어진다라고 헤라클레이토스가 말한 것 처럼 말이다 자연 [철]학자들이 요소들과 나란히(παρὰ, a6, 이외에) 정립한 하나의 경우에도 이와 동일한 로고스가[ 적용된다] 모든 것들은 반대들로부터 변화하기 때문이다 예를들어 뜨거움으로부터 차가움으로 (변화하는 것) 처럼 [말이다] 나아가서,

감각적인 몸은 어디의(πού[1438] a8)(감각적인 몸이다) 그리고 전체의 자리(τόπος 1067a8) 와 부분의 (자리)는 동일하다 예를들어 땅의 (전체 와 부분의 자리가 동일한 것) 처럼 [말이다] 그래서,

만약 (무한한 몸이) 같은 종(ὁμοειδὲς a9)이라면 움직이지 않는 것이거나 또는 항상 움직여질 것이다(οἰσθήσεται a9) 그런데 이것은 불 가능하다 [혜태론한 자리] 보다는 무엇 [ 때문에] 아래 또는 위 또는 [그] 어디에서 (움직이거나 쉴)까 [라는 물음이 제기되기] 때문이다 예를들어 흙덩이라면 이것은 어디에서 움직이거나 쉴까 그 같은 류의 (συγγενούς a12)몸의 자리는 무한하기 때문이다 그렇다면 (그 흙덩이

---

로부터 온 빠로오한 이름인 διάστημα, ατος, τὸ (an interval, 1066a32, 893)의 쓰임새와 비교하시오 διάστασις, εως 는 a standing aloof, seperation 또는 differance의 뜻을 지닌다

1437) 있음은 범주들과 나란한 것이 아니다 라는 690쪽을 참조하시오

1438) 텔레스가 열 가지 범주들을 161쪽에서 말했을 때 πού(어디)는 그 열 가지 가운데 하나로 속한다

는) 전체 자리를 확보(할 것)인(가) 그리고 어떻게 ? [이것은 불 가능하다] 머무름 과 **움직임**은 무엇인가(τίς, a13, 어떻게 되는가) 모든 곳에서 쉴 것인가 그렇다면 움직여지지 않는다 또는 모든 것에서 움직여지는가 그렇다면 머무르지 않는다 그런데,

모든 것이 같지 않다면 같지 않는 (부분들) 과 자리들[일 것이다] 그리고 첫 번째로 그( 부분들 과 그 부분들의 자리들)에 의해(τῷ a17) 접촉되어짐을 제외하고는 모든 것의 몸이 하나가 아니다  다음으로 그( 부분)들은 에이도스에 있어 유한되거나 또는 무한할 것이다 [그런데] 유한한 것들이지는 않다 한[그 부분들 가운데] 어떤 것들은 무한한 것들이지만 어떤 것들은 무한하지 않기 때문이다 만약 모든 것이 무한하다면 예를들어 불 과 물 처럼 반대들에로 소멸한다 만약 무한하고 순수하다면 마찬 가지로 자리들도 무한하고 요소들도 무한할 것이다 만약 이것이 불 가능하다면 마찬 가지로 자리들도 무한하고 모든 것들이 제한되어진다[1439]

전체적으로 [보아] 몸 과 그 몸을 위한(τοίς σώμασιν 1067a24) 자리도 무한할 수 없다 만약 감각적인 모든 몸들이 무게 또는 가벼움을 지닌다면 [말이다] 중앙을 향해 그리고 위로 움직여져야하는데(οἰσθήσεται a25) 무한한 것은 모든 것이든 반이든 이( 중앙 과 위) 둘 가운데 하나로 (움직여 질) 수 없기 때문이다 어떻게 지나 나올까(διελεύς,[1440] a27, 횡단할까)[라는 물음이 제기 되기] 때문이다 어떻게 무한한 것의[ 부분의] 한 편으로 위 또는 다른 한 편으로 아래가 있을까 또는 (무한한 것의) 극단 과 중간이 있을까 나아가서,

모든 감각적인 몸은 자리 안에(ἐν τόπῳ 1067a29) (있다) 그런데 **자리**의 여섯 까지 에이도스가 (있지)만 이(여섯 자리)들이 무한한 몸 안에 있을 수 없다 전체적으로 보아 자리가 **무한**할 수 없다면 마찬 가지로 몸도 (무한)할 수 없다 어디[1441] 자리 안의 그( 몸)[이기 때문이다] 그런데 이것( 어디의 자리 안의 그)는 위 또는 아래 또는 [이와 같은] 나머지 어떤 곳들을 가리킨다 이것들 각각은 어떤 한계인(πέρας

---

1439) 자연학 감마 편 205a29-32를 참조하시오

1440) 로스 와 트레드닉은 어떻게 그것을 나눌까 라고 번역한다

1441) 범주로 말하여지는 πού (어디)에 대해서는 범주들 161쪽 그리고 형이상학 909쪽을 참조하시오

τι, a33, 限界, 有限) 것이다 그런데,

> **크기** 와 **움직임** 과 **시간**은 그 자체(ὡς μία τις φύσις, a34) 동일하게 무한하다( 말하여지는 것이) 아니라 나중 것이 먼저 것에 따라 (동일하다 라고)말하여진다 예를들어 움직여지거나 달라지거나 성장하는 (ἐφ'οὗ a36)크기에 따라 움직임은 [무한하다 라고](말하여지며) 한 편으로 움직임 때문에(διὰ a37) 시간은 [무한하다 라고] (말하여진다) (1066b21-1067a37) "

라는 인용 글월에서는 만약 몸의 로고스가 면에 의해 정의(규정)된다면 감각적이든 생각적이든 몸은 무한하지 않다는 것이 논증된 후에 움직임 그 자체 무한하다 라고 말하여지는 것이 아니라 크기가 무한하기 때문에  움직임은 무한하다 라고 말하여지며 마찬 가지로 움직임을 통해서 시간이 무한하다 라고 말하여진다 라고 말하여진다 우선,

그 논증을 요약해 보자

몸의 로고스가 면에의해 정의(규정)된다면 몸은 감각적이든 생각적(νοητόν 1066b24)이든 무한하지 않을 것이라는 것은 다음으로부터 자연스레 분명해진다

[몸은] [한 없이] 묶인 것도 순수한 것도 아니기 때문이다 [우선],

몸은 [한 없이] 묶이지 않을 것이다 [몸의] 요소들이 그 많음에있어(τῷ πλήθει 1066a28) 한계지워지기 때문이다 그 반대들은 반드시 똑 같으며(ἰσάζειν a29) 어느 하나도 무한하지 않으므로 [그렇다] 헤태론한 몸의 힘이 어떤 길에서든 열등하다면 한계지워진 것은 무한한 것에 의해서 소멸하기 때문이다 각기[ 몸]은 무한할 수 없다 몸은 모든 방향에서 넓어지는 반면 무한한 것은 한계없이 넓어지는 것이기 때문이다 따라서 몸이 무한하다면 모든 방향에서 무한할 것이다 [다음으로],

무한한 몸은 하나로도 순수한 것으로도 있을 수 없다 요소들로부터 생성된 것들은 그 요소들과 나란하지 않다 몸은 [그 몸의] 요소들과 나란히

있지 않기 때문이다 그것들로부터 있으며 그리고 그것들로 분해되는 모든 것들 각각이 순수한 몸들 주위의 그러한 것들로 나타나지 않기 때문이다 불도 불 이외의 어떠한 요소도 [자신들로부터 있는 것과] 나란하지 않다 또한 모든 (순수한 몸들) 각각이 한계지워졌다 하더래도 [유한한 그 몸] 각각은 그 요소들 중의 어떤 것과 하나일 수 없고 하나로 될 수 없기 때문이다[1442] 나아가서,

감각적인 몸은 어디의 몸이다 그리고 그 몸 전체의 자리 와 부분의 자리는 동일하다 땅 처럼 말이다 그래서,

같은(ὁμο 1067a9) 종이라면 움직이지 않거나 또는 항상 움직일 것이다 이것은 불가능하다 무엇 [ 때문에] [그] 아래 또는 [그] 위 또는 [그] 어디에서 움직이거나 머무를까 흙 덩이라면 어디에서 움직이거나 머무를까 같은(συν 1067a12) 류의 몸의 자리는 [몸이 무한하다면] 무한하기 때문이다 그러면 전체 자리를 차지할 것인가 어떻게? 머무름 과 움직임은 어떻게 되는가 모든 곳에서 머물 것인가 머문다면 움직여지지 않는다 모든 곳에서 움직여지는가 움직여진다면 머무르지 않는다

모든 것이 같지 않다면(ἀνὁμοιν 1067a15) 같지 않은 부분들 과 자리들일 것이다 그런데 첫째, 접촉에의하지 않고는 모든 것의 몸은 하나가 아니다 다음, 그 부분들은 에이도스에 있어 유한하거나 무한할 것이다 그런데 유한하지 않다 어떤 부분들은 무한해도 어떤 부분들은 무한하지 않기 때문이다 모든 것이 무한하다면 불 과 물 처럼 반대들에로 소멸한다 만약 무한하고 순수하다면 마찬 가지로 자리들도 무한하고 요소들고 무한할 것이다 그럴 수 없다면 마찬 가지로 자리들도 무한하고 모든 것들이 제한된다 [그리고]

전체적으로 보아 몸 과 그 몸의 자리은 무한할 수 없다 만약 감각적임 모든 몸들이 무게 또는 가벼움을 지닌다면 [말이다] 중앙 과 위로 움직

---

1442) 모든 것 각각은 어느 한 때 불로 되어진다 라고 헤라클레이토스가 말한 것 처럼 말이다 자연학자들이 요소들과 나란한 것으로 정립한 하나(一者)의 경우에도 이와 동일한 로고스가 적용된다 모든 것들은 반대들로부터 변화하기 때문이다 뜨거움으로부터 차가움으로 변화하는 것 처러 말이다

여져야하는데 무한한 것은 모두이든 반이든 중앙 또는 위로 움직여질 수 없기 때문이다 어떻게 통과할까 어떻게(πώς 1067a27) 무한한 것의 위 와 아래가 있을까 또는 극단 과 중간이 있을까 나아가서,

감각적인 모든 몸은 여섯 가지 에이도스(종)의 자리 안에 있지만 이 자리들이 무한한 몸안에 있을 수 없다 전체적으로보아 자리가 무한할 수 없다면 마찬 가지로 몸도 무한할 수 없가 어디 자리 안의 그 몸이기 때문이다 그런데 어디 자리는 위 또는 아래 또는 나머지 어떤 곳들을 가리킨다 이곳들 각각은 어떤 한계인 것이다 이제,

텔레스에 따르면 (감각적인) 몸들이 무한하지 않다는 논증이 이루어졌다 나는 이 논증을 더 자세히 뜯어 보아 분석할 시간이 없어 그냥 지나갈 수밖에 없으나 이러한 논증을 통해 말하여지는 로고스(명제)를 열거할 필요는 있다

**몸**

의 로고스는 면에의해 규정된다

은 모든 방향에서 넓어진 것이긴하나 무한히 넓어진 것은 아니다 무한한 것은 모든 방향에서 무한하다

이 무한하다면 그 몸은 하나로 그리고 순수한 것으로 있을 수 없다

은 몸의 요소들과 나란히 있지 않다

과 몸의 자리는 무한할 수 없다 감각적인 몸이 무게 또는 가벼움을 지닌다면 말이다

**감각적인 몸**

은 어디의 몸이다 그 몸 전체의 자리 와 부분의 자리는 동일하다

은 자리 안에있다 그리고 자리에는 위 아래 가운데 가장자리(ἔσχατον 1067a28)등 여섯 가지 에이도스가 있다 그런데 자리가 무한하다면 몸도 무한하지 않다

**무한한 것**은

[[무한한 것[1443]]]은 묶인 것도 순수한 것도 아니다
한계없이 넓은 것이다 몸이 무한하다면 모든 방향에서 무한할 것이다 그리고 무한한 몸은 하나로 그리고 순수한 것으로 있을 수 없을 것이다

크기 와 움직임 과 시간은 그 자체 무한하다 라고 말하여지는 것이 아니다 라고 너무 간략히 말하여면서 갚파 편을 끝낸다

크기 와 움직임 과 시간은 그 어떤 자연에 있어 무한한 것이다 라고 말하여지는 것이 아니라 나중 것이 먼저 것에 따라 무한하다 라고 말하여진다 예를들어 움직여지거나 달라지거나 성장하는 크기가 무한하다고 말하여지는 지므로 **움직임**은 **무한**하다 라고 말하여지는 반면 움직임 때문에 **시간**은 무한하다 라고 말하여진다

이러한 움직임을 형이상학 갚파에서 무엇이라 계속 텔레스는 말하고 있는가 이제 11장[1444]을 그대로 옮겨 보자

" (11) 음악적인 것이 걷는다에서 처럼 변화하는 것은(τὸ μεταβάλλον 1067b1) 우연적으로 *변화한다* (라고 말하여지지)만 한 편으로 (우연적으로 변화하는) 이러한 것의 어떤 것에서(τῷ b2) 변화하는 것은 순수하게 변화한다 라고 말하여진다 예를들어 부분적으로 (변화하는 것) 처럼 말이다 (건강해지는) 눈 때문에(ὅτι b4) 몸이 건강해지기 때문(γὰρ b4)이다 그런데 그 자체로 첫 번째로 움직여지는 어떤 것이 있다 이것은 그 자체 *움직일 수 있는* 것(τὸ κινητὸν[1445], b6)이다

---

1443) 나는 감각적임 몸이라 했다 909쪽의 옮김과는 달리 그러나 여기서는 로스를 따랐다

1444) 로스(686쪽)는 이 11장을 자연학 엡실론 편 1 장 요약이라고 말한다

움직이게 하는 것의(τού κινούντος b6) 경우에도 이와 같은(ώσα ύτως b6) 어떤 것이 있다 [한 편으로] 우연적으로 한 편으로 부분적으로 한 편으로 그 자체로 움직이게 하는(κινεί b6)[동안에] 첫 번째 움직이게 하는 어떤 것(τι τὸ κινούν b8)이 있기 때문이다 움직여지고 (있는) 것이 어떤 시간에 그것으로부터 그리고 그것에로 (움직여지고 있는 그) 어떤 것이 있다 움직이게 하고 (있는) 것들이 그것들에로 움직이게 하고 (있는) 에이도스들 과 속성들 과 자리가 [곧] 움직이지 않는 것들이 있다 예를들어 앎 과 뜨거움 처럼 [말이다] 움직임은 뜨거움이(ή Θερμότης b11) 아니라 뜨거워짐(ή Θέρμανσις b12)이다

우연적이지 않는 **변화**(ή μεταβολὴ a12)는 모든 각기 것에 속하는 것이 아니라 반대들 과 [반대들] 사이의 것(μεταξὺ b13)에 그리고 모순들에 (속한다) 이러한 믿음은 귀납으로부터 [온다]

변화하는 것은 기체로부터 기체에로 또는 기체 아닌 것으로부터 기체 아닌 것으로 또는 기체로부터 기체 아닌 것으로 또는 기체 아닌 것으로부터 기체에로 변화한다 **기체**(ὑποκείμενον b18)는 긍정[1446]에서 분명해진다 라고 나는 말한다 그래서 필연적으로 세 가지 변화가 있다 기체 아닌 것으로부터 기체 아닌 것에로의 변화는 변화가 아니기 때문이다 [기체 아닌 것들에는] 반대들도 모순들도 있지 않으므로 [그렇다] 반 정립(ἀντίθεσις, 1067b21, 反定立)이(있지 않기) 때문이다

기체 아닌 것으로부터 기체에로의 모순에 따른(κατ᾽ἀντίφασιν b22) 생성[1447]이 있다 한 편으로 순수하게 순수한 것[1448]이 다른 한 편으로 어떤 것으로부터의 어떤 것이 [있는] 반면에 기체로부터 기체

---

1445) 900쪽 그림에 나오는 움직일 수 있는 것을 참조하시오

1446) 긍정에서(καταφάσει 1067b18)의 긍정에 대해서는 891쪽을 참조하시오

1447) 314-336쪽을 참조하시오

1448) 아마 순수한 것은(ή ἁπλή 1067b23, b25) 생성의 경우 있음 으로서의 기체 아닌 것일 것이며 소멸의 경우 없음 또는 있지 않음 으로서의 기체 아닌 것일 것이다 그리고,

이러한 맥락에서 무엇(τίς 1067b23, b25)은 각기 생성된 것 또는 소멸될 것을 가리킬 것이다

아닌 것으로의 (모순에 따른) 소멸이 있다 한 편으로 순수하게 순수한 것이 다른 한 편으로 어떤 것으로부터의 어떤 것[이 있다] 만약 있지 않는 것이 여러 가지로(πλεοναχώς b25) 말하여진다면 그리고 묶임과 나뉨에[1449] 따른 것은 움직여질 수 없다면 그리고 순수하게 있는 것에 대립되는 것은(τὸ ἀντικείμενον, b27, 곧 순수하게 있지 않는 것 또는 없음) 힘에 따라 (움직여질 수 없다면) - 희지 않는 것 또는 선하지 않는 것은 우연적으로 (움직여지는 것과 똑) 같이 움직여지기 때문이다 희지 않는 것이 사람이라면 [말이다] 어떤 것도 순수하게 이것이 아닌 것 [이라면 말이다] - 있지 않는 것은 움지여질 수 없기 때문이다 만약 이렇다면 생성은 *움직임*일 것이다[1450] 있지 않는 것이 생성되기 때문이다 만약 대 부분 우연적으로 생성된다면 그러나 있지 않는 것은 생성되는 것에따라 순수하게 속한다 라는 것도 [똑] 같이 진실이다 *쉼*도 이와 같다 실로 다음과 같은 까다로운(δυσχερή b35)것들이 잇따른다 만약 움직여지고 (있는) 모든 것이 자리 안에 있다면 있지 않는 것은 자리 안에 있지 않지만 어디에 [있]을 것이다 실로,

소멸은 움직임이 아니다 **움직임**의 반대는 움직임 또는 쉼이나 **생성**의 (반대는) 소멸이기 땜문이다 모든 **움직임**은 **변화**인 것이므로 변화들은 세 가지로 말하여지지만 이 (세 가지)들 가운데 **생성** 과 **소멸**에 따른 (변화)는 움직임이 아니다 이것들은 **모순**에 따른 것들이다 기체로부터 기체에로의 변화 만이 움직임이다 기체들은 **반대**들 또는 [반대들] 사이에 (있는) 것들이다 심지어 결여조차 반대들로[1451] 상정되기 때문이다 그리고 (기체는) 긍정에(의해서) 분명해진다 예를 들어 발가벗은 그리고 이빨 없는 그리고 검음 처럼 말이다 (1067b1-1068a7) ”

---

1449) 묶임 과 나뉨에 대해서는 865쪽을 참조하시오

1450) 로스(868) 와 트레드닉(113) 모두 생성은 움직임이 아니다 라고 번역하는데 본문에는 ‘ , καὶ τὴν γένεσιν κίνησιν εἶναι′, (1067b31) ’ 이라는 본문에는 부정어(否定語)가 나타나 있지 않다 그렇다면 왜 이 둘은 ‘아니다’ 라는 말을 넣어서 번역했을까

이 문제는 더 많은 숙고를 필요로하는 것 같으나 머리가 혼란하니 다음에 하기로 하자

1451) 반대 로서의 결여에 대해서는 범주들 241-250쪽에 자세히 말하여진다

라는 칲파 편 11 장에서는 변화에는 생성 과 소멸 과 움직임 이 세 가지가 있는데 이 세 가지 변화 가운데 반대들 그리고 그 반대들 사이에 있는 것들 로서의 기체로부터 기체로부터 변화 만이(μόνην 1068a5) 움직임이다 라고 말하여진다 따라서 생성 과 소멸도 텔레스에 따르면 움직임이다 말했다가는 큰일난다 그에 따르면 생성 으로서의 변화 와 소멸 로서의 변화는 움직임이라 말하여지지 않는다 그렇다면,

변화에 대해 그는 무엇을 말하는가 우연적인 변화 와 우연적이지 않는 변화로 크게 구분하여 그는 말한다

음악적인 것이 걷는다에서 처럼 변화하는 것은 우연적으로 변화한다 라고 말하여지지만 이렇게 말하여지는 것의 어떤 부분이 변화하는 것은 순수하게 변화한다 라고 말하여진다 예를들어 눈 때문에 몸이 건강해는 것 처럼 말이다 반면에 그 자체로 첫 번째로 움직여지는 어떤 것이 있다 이것은 그 자체 움직여질 수 (있는) 것이다 움직이게 하는 것의 경우에도 이와 같다

우연적으로 또는 부분적으로 또는 그 자체로 움직이게 하는 [동안에] 첫 번째 움직이게 하는 것이 있기 때문이다 움직이게 하고 있는 것은 움직여지고 있는 것들로하여금 그것들에서 그것들로 시간 안에서 움직이게 하는 바로 움직이지 않는 그러한 것들이 곧 에이도스들 과 속성들 과 자리가 있다[1452] 이제,

이러한 변화들 가운데 그는 우연적이지 않는 변화에 대해 말한다

우연적이지 않는 변화는 모든 각기 것에 속하는 것이 아니라 반대들 그리고 이 반대들 사이에 있는 것들 그리고 모순들에 속한다[1453]이제,

텔레스는 변화를 구분하기위해 기체[1454]라는 말을 이끌어들인다

---

1452) 예를들어 앎 과 뜨거움 처럼 말이다 움직임은 뜨거움이 아니라 뜨거워짐이다

1453) 텔레스는 귀납으로부터(ἐκ τής ἐπαγωγής 1067b14) 이러한 믿음(πίστις 1067b14)을 얻어낸다

변화하는 것은 기체에서 기체로 또는 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로 또는 기체에서 기체 아닌 것으로 또는 기체 아닌 것에서 기체로 변화한다 그런데 기체란 긍정에서 분명해지므로(δηλούμενον 1067b18) 필연적으로 세 가지 변화가 있다 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로의 변화는 변화가 아니기 때문이다[1455]기체 아닌 것들에는 반대들도 모순들도 있지 않으므로 [그렇다] 반 정립이 거기에는 성립하지 않기 때문이다

**생성**은 기체 아닌 것에서 기체로의 모순에 따른 [변화]이다 한 편으로 순수하게 순수한 것(기체 아닌 것, 있음)이 다른 한 편으로 어떤 것으로부터의 어떤 것(기체)이 있다 반면에,

**소멸**은 기체에서 기체 아닌 것으로의 모순에 따른 변화이다 한 편으로 순수하게 순수한 것(기체 아닌 것, 있지 않음 또는 없음)이 다른 한 편으로 어떤 것으로부터의 어떤 것(기체)가 있다 *만약* 있지 않는 것이 여러 가지로 말하여진다면 그리고 묶임 과 나뉨에 따른 것은 움직여질 수 없다면 그리고 순수하게 있는 것에 대립되는 것은 힘에 따라 움직여질 수 있는 것이 아니라면[1456] 있지 않는 것은 움직여질 수 없기 때문이다 *만약* 대 부분 우연적으로 생성된다는 것이 진실이라면 있지 않는 것은 생성되는 것에 따라 순수하게(ἁπλώς 1067b34) 속한다는 것도 [똑] 같이 진실이다[1457]실로 다음과 같은 결론은 까다로운 것들이다 움직여지고 (있는) 모든 것이 자리 안에 있다면 있지 않는 것은 자리 안에 있지 않지만 어디엔가는 있을 것이다 실로,

---

1454) 기체에 대해서는 범주들 166쪽 과 295, 838쪽을 참조하시오 그런데 몇 줄 아래 1067b18에서 그는 기체란 긍정에서 분명해진다 라고 말한다

1455) 무엇 때문에 이렇게 텔레스는 생각할까 우선,

긍정으로부터 기체가 분명해진다 또는 표현되어진다 라는 말부터 지금 나에게 밝혀져야하는데.....

1456) 희지 않는 것 또는 선하지 않는 것은 우연적으로 (움직여지는 것과 똑) 같이 움직여지기 때문이다 희지 않는 것이 사람이라면 [말이다] 어떤 것도 순수하게 이것이 아닌 것 [이라면 말이다]

1457) 쉼도 이와 같다

소멸은 움직임이 아니다 움직임의 반대는 움직임 또는 **쉼**이나 생성의 반대는 소멸이기 때문이다 모든 움직임은 변화인 것이므로 변화들은 세 가지로 말하여지지만 이 세 가지 가운데 **생성** 과 **소멸**에 따른 변화는 움직임이 아니다 생성 과 소멸은 모순에 따른 것들이며 기체에서 기체로의 변화만이 **움직임**이다 기체들은 반대들 또는 반대들 사이에 있는 것들이다 심지어 **결여** 조차 반대들로 상정되기 때문이다 그리고 기체는 긍정에 의해서 분명해진다 예를들어 발가 벗은 그리고 이빨 없는 그리고 검음 처럼 말이다

생성 과 소멸 로서의 변화에 관한 이와 같은 텔레스의 로고스는 헤에겔의 논리학 존재론 맨 앞에서 주어진 논의를 생각나게 한다 헤에겔은 텔레스의 로고스를 받아드린다 그리고선 조금 세련되게 말할 뿐이다 적어도 생성 과 소멸에 관한 헤에겔의 논의에서는 그렇다(Winssenschaft der Logik, Georg Rasson판, 제 1 권, 92-95쪽) 어쨰든,

텔레스에 따르면 움직임이란 모순들에 따른 변화 곧 생성 과 소멸이 아니라 반대들 과 반대들 사이에 있는 것들에 따른 변화이다 물론 세 가지 이러한 변화들은 그 자체로 변화한다 라고 말하여지는 것들이지 우연적으로 변화한다 라고 말하여지는 변화들이 아니다 따라서,

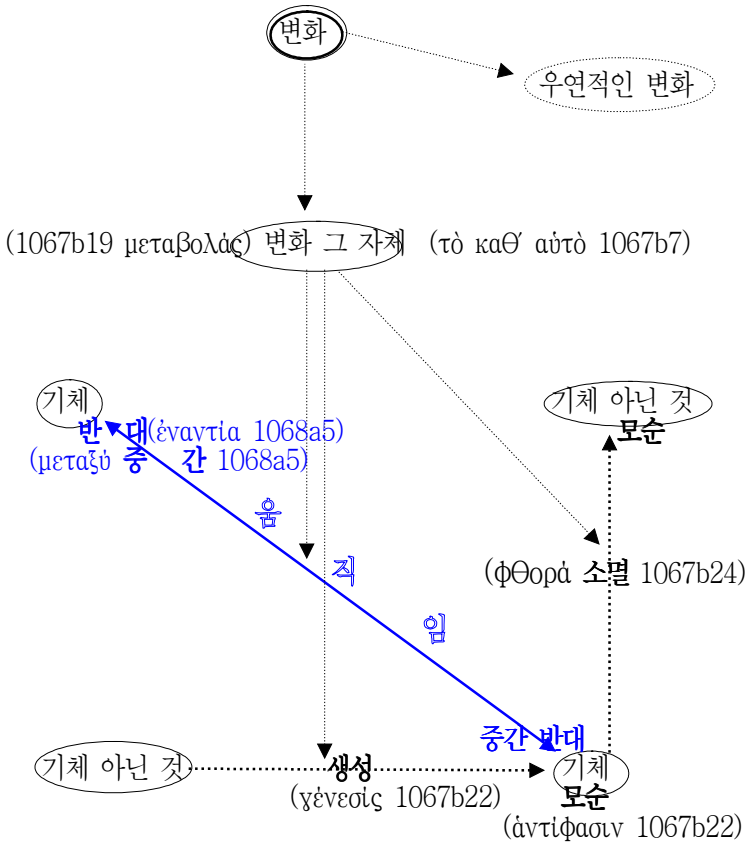
생성 과 소멸이 비록 모순들에 따르는 변화이긴 해도 그 모순들을 통해서 움직임이 일어나는 것은 아니다 모순들 보다는 반대들 과 그 중간들을 통해서 일어난다 이미 553쪽에서 말하여졌듯이 변화의 아르케애는 힘이지 모순이 아니다 모순(적인 것)들이 안에 지니는 힘에 의해서는 생성 소멸할 뿐이지 어떤 기체가 움직여지는 것이 아니다 적어도 텔레스의 말들에 따르면 그렇다 텔레스에 따르면,

움직임은 기체에서 기체로의 변화인 반면에 생성은 기체 아닌 것에서 기체로의 변화이며 소멸은 기체에서 기체 아닌 것으로의 변화이다 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로의 변화는 필연(ἀνάγκη 1067b19)이 아니다[1458]

---

1458) 그렇다면 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로 변화는 우연이라는 말일까....글쎄.....

텔레스는 기체란 긍정에 의해서 분명해진다 라고 말하기 때문이다 기체 아닌 것들은 반대도 모순도 아니아서 **반 정립(ἀντίθεις**, 1067b21, 反定立)이 있을 수 없기 때문이다 다음 쪽에 나타날 그림을 그리면서 나는 캎파 편 마지막 장인 12장으로 넘어가려한다




그러나 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로의 변화는 필연적이지 않다 반 정립(ἀντίθσις 1067b21)이 성립하지 않기 때문이다 그러나 모순되는 것들 과 반대 되는 것들은 서로에 대해 반 정립하므로 모순 과 반대에는 변화가 필연적이다 그럼에도 움직이고 있는 기체들은 모순적인 것들이 아니라 반대적인 또는 반대들 사이에 있는 것들 또는 결여적인 것들이다 이제,

질 과 량 과 자리 움직임 등 세 가지 움직임들에 대해 주로 말하고 있는 캎파 편 마지막 장인 12 장으로 넘어 가 보자

" (12) 만약 범주들이 실체 질 장소 행함 또는 당함 관계 량으로 나뉘어진다면 *질*의 *량*의 *자리*의 세 가지 움직임이 필연적으로 있다

*실체*에 반대[1459](되는 것)은 있지 않으므로 실체에 따르는 [움직임은 있지] 않다

*프로스 티*의 (움직임)도 있지 않다 변화하는 헤테론한 것[1460]의 어떤 것도 변화 않는 헤태론한 것[에] 진실하지 않기 때문이다그래서 그(헤태론한)것들의 움직임은 우연적이다(κατὰ συμβεβηκὸς[1461] 1068a13)

---

1459) 반대들이 실체에 속한다는 것(181-184)과 혼동(混同)하지 마라 반대인 실체들은 있지 않으므로 그리고 움직임은 반대에서 반대로 일어 나므로 *실체*의 움직임은 있지 않다는 말이다 대신 *기체*가 움직인다 이미 915쪽에서 말하여진 것 처럼 기체에서 기체로 변화가 바로 움직임이기 때문이다 이런 기체는 반대들 또는 그 반대들 사이에 있는 것들이지 모순들이 아니다 따라서,

우리는 실체 와 기체를 혼동하지 말아야한다 이 둘에 관해서는 너무도 여러 번 말하였다 다시 반복하자면 실체는 기체적인 것이다 그러나 기체는 아니다(295, 168, 853, 917쪽 참조)

1460) 프로스 티(관계)는 *헤태론한 것*에 **대한(πρὸς)** 또는 헤태론한 것의 관계이다 라고 186-187 쪽에서 그가 말할 때의 헤태론한 것은 아마 그 프로스 티를 지니는 기체를 가리킬 것이며 187쪽에서 그가 모든 프로스 티는 *상대 짝(ἀντιςρέφοντα* 6b28)**에 대한** 프로스 티(관계)이다 라고 말할 때 그 상대 짝은 그 관계를 지니는 기체가 아니라 그 관계 자체( 노예 와 주인) 그리고 배 와 반 그리고 큼 과 작음)를 아마 가리킬 것이다 그렇다면,

여기서 말하여지는 헤태론한 것은 프로스 티(관계)를 지니는 기체를 말한 것일까 아니면 그 상대 짝을 말하는 것일까 글세.....프로스 티 자체 가리키는 것일까 아니면 프로스 티를 지니는 기체를 가리키는 것일까 아니면 프로스 티 자체를 가리키는 가운데 더불어 기체를 가리키는 것일까 아니며 기체를 가리키는 가운데 더불어 자체를 가리키는 것일까 아니면 자체 와 기체를 동시에 가리키는 것일까 아니면.....

*행함 과 겪음*의 또는 움직이게함 과 움직여짐의(κινούντος καὶ κονουμένου a14) (움직임)도 있지 않다 움직임의 움직임(κινήσεως κίνησις[1462]a15)도 생성의 생성도 전체적으로 변화의 변화도 있지 않기 때문이다

[있을 거라면] *움직임의 움직임*은 두 가지로(διχώς a16) 있을 수 있을 것이므로 [그렇다 ①] 또는 기체의 (움직임)으로서 (있을 수 있을 것이다) 예를들어 흼으로부터 검음에로 변화하므로 사람이 움직여지는 것 처럼 말이다 마찬 가지로 이렇게 움직임은 뜨거워지거나[1463] 차가워지거나 자리가 달리되거나(ἀλλάττει a19) 또는 성장된다 이럴 수는 없다 변화는 기체들의 어떤 것(변화)가 아니기 때문이다[1464] [②]또는 헤태론한 어떤 기체가(τῷ ἕτερόν τι ὑποκείμενον a20) 변화로부터 알론한 에이도스[의 변화]에로 변화[하는 움직임 으로서 있을 수 있을 것이다] 예를들어 사람이 병으로부터 건강에로 (변화하는 것) 처럼 말이다 그러나 우연적으로를 제외하면 이런(변화)는 [일어 날]수 없다 알론한 것으로부터 알론한 것에로의 모든 움직임이 변화이기 때문이다 그리고 생성 과 소멸도 이와 동일하다[1465] 한 편으로 이런(ὡδὶ a25)대립들에로의 (움직임) 또는 저런(ὡδὶ a25) 대립들에로의 (움직임) 이외에는 움직임이 있지 않다[1466] 그렇다면 동시에

---

1461) 915쪽에서 말하여진 것 처럼 움직이게 하는 것은 우연적으로 또는 부분적으로 또는 그 자체로 움직이게 한다

1462) 움직임의 움직임 생성의 생성 변화의 변화 라는 표현을 생각의 생각 이라는 772쪽을 참조하라

1463) 뜨거움이 아니라 뜨거워짐이 움직임이라는 915쪽을 참조하시오

1464) 915쪽에 나온 것 처럼 변화(하는 것)는 기체에서 기체로 일어나는 것이지 기체들의 변화는 아니 라는 말일까.....

1465) 생성 과 소멸 이라는 변화도 우연적인 변화라는 말 일 것이다 자 여기서 921쪽의 그림을 보라 그리고 생성 과 소멸은 움직임이 아니라는 917쪽도 보라

1466) 이것은 또 무슨 말인가 ὡδὶ(1068a25) ἢ ὡδὶ를 어떻게 해석해야 하는가 모순 또는 반대를 이런 대립 또는 저런 대립으로 간주한다면 모순 대립들 으로의 움직임 그리고 반대 대립들 으로의 움직임 이외에는 움직임이 있

건강으로부터 병에로 변화한다 그리고 이러한 변화 그 자체로부터 알론한 것에로 [변화한다] 병들거라면 무엇이든 - 쉬기 시작할 수 있기 때문이다 - 알론한 것에로 변화할 것이며 그리고 나아가서 기회적이지(τὴν τυχούσαν[1467] a29)는 않은 것에로 항상 (변화할 거라는 것은) 그리고 저(병들)것은(κἀκείνη, a29) 알론한 어떤 것으로부터 알론한 어떤 것에로 (변화할 거라는 것은) 분명하다 그래서 건강은 [병에] 대립일 것이다 그러나 그러한 것은(τῷ, a31) 우연적이다 예를들어 기억(ἀνἀμνήσεως, a31, 記憶, 想起)으로부터 잊음(λήθην, a31, 망각妄覺)에로 변화하는 것 처럼 [말이다] [그 기억 또는 망각이 속하는] 저것(기체)이 한 때는(ὁτὲ a32) 앎에로 한 때는 건강[1468]에로 변화하기 때문이다 나아가서,

*변화[①]의 변화[②] 와 생성[①]의 생성[②]*이 있다면 *무한히* 계속된다 나중의 것[②]이 있다면 앞의 것[①]이 실로 반드시 있기[때문이다] 예를들어 만약 순수한(ἁπλή[1469] 1068a35) 생성이 언제(ποτε 1068b1) 생성됐다면 마찬 가지로 생성(된 것)도 순수하게 생성됐을 것이다 그래서 생성된 것이 아직 있어 오지 않지만(οὔπω ἦν 1068b2) 그러나 어떤 것이 생성됐거나(γιγνόμενον, b2, 생성되거나) 또는 생성되었다(γεγόμενον b2-3) 만약 이렇다면 어떤 때(ποτε b3) 생성되었다 그런데(ὥς' b5) 그 때 까지는 생성되지 않았다 *무한한 것들*[1470] 중에는

---

지 않다 라고 말하여질 수 있을 것이므로 모순 대립에 따른 움직임을 허용하는 셈이 될 것이다(로스(870) 와 트레드닉(115) 해석) 그렇다면 모순들에 따른 변화 곧 생성 과 소멸은 움직임이 아니다 라고 하는 1068a17-18(917)의 말은 어떻게 된걸까 텔레스가 분명히 거부한 것을 로스 와 트레드닉은 텔레스 것이라고 받아들이는 것일까.....이 두 사람이 그걸 몰랐을리는 없는데.....내가 여기 문맥을 잘못 받아드리는 것은 아닐런지....이런 또는 저런을 단지 반대 대립으로만 보면 여기 와 거기가 서로 어긋나지 않는다 그러나 여기 문맥에 내가 지금 애매해하고 있다....휴우....

1467) 기회적인 것에 대해서는 846쪽을 참조하시오

1468) 로스(870) 와 트레드닉(116)은 건강을 무지(ἄγνοιαν, 無知)로 바꾸어 번역한다 그러나 나는 베케리를 따랐다

1469) 916쪽에 나오는 순수한 것(각주1448번)을 참조하라

1470) 904쪽에 나오는 무한한 것에 대한 로고스를 참조하시오

첫 번째 것이 있지 않으므로 [생성의 생성이 있다면] 첫 번째 것이 있지 않을 것이다 그래서 [생성을] 지니고 있는 것(τὸ ἐχόμενον b5)이 있지 않을 것이다 이제  생성되어지는 [것]도 움직여지는 [것]도 있지 않다 변화하는 [것]이 있지 않은 것 처럼 말이다 나아가서,

동일한 것의 움직임 과 쉼은 반대이며 (동일한 것의) 생성 과 소멸도 (반대이다) 그래서 생성된 것이 생성될 때 생성된 것이 있다 그리고나서(τότε b8) 소멸된다 생성되자 마자 곧 바로(εὐθὺς b9) 소멸되지는 않기 때문이다 소멸하고 (있는) 것이 반드시 있기 때문이다 나아가서,

생성되는 것 과 변화하는 것에 반드시 *질료*가 깔려있다(ὑπείναι[1471] b10)이제 [그것은] 무엇(τίς b11)일까 다르게 되는 몸 또는 영혼 처럼 그렇게(οὕτω b12)움직이거나 또는 생성되는 무엇일까 그리고 나아가서,

그것에로 움직이는(κινούνται b13) [바로] 그것은 무엇일까 반드시 이것으로(τούδε b13)부터 이것(τόδε b13)에로의 움직임 [또는] 움직이지 않음 [-] 이것이(τούδε b13) 있기 때문이다 이제 어떻게 [그러한가]? *배움의 배움은* 있지 않을 것이어서 *생성의 생성*도 있지 않기 때문이다

실체의 또는 프로스 티(관계)의 또는 행함 과 겪음의 (움직임)은 있지 않으므로 질 과 량 과 자리에 따른 움직임이 남겨진다 이것들 각각에 반대들이 있기 때문이다

나는 **질** - 마찬 가지로 차이(διαφορὰ[1472] b19)도 질(ποιον[1473] b29)이므로 - 을 실체 안에 (있는) 것이 아니라 속성(적인 것, τὸ παθητικόν, b19)이라고 말한다 이( 속성적인) 것에 따라서 겪는다 라고 또는 겪지 않음(ἀπαθὲς b20) 이라고 말하여진다

움직이지 않는 것은(τὸ ἀκίνητον[1474] 1068b20) 전체적으로 움

---

1471) 바로 여기에다 166, 295, 853, 917, 606, 838, 917쪽 모두를 연결시키라

1472) 차이에 대해서는 258, 448쪽을 참조하시오

1473) 질에 대해서는 220쪽을 참조하시오

1474) 882쪽에 나오는 κινητὸν (1065b23)을 참조하시오

직여질 수 없는 [그러한] 것이다 그리고  많은 시간 동안 거의(μόλις b21) ( 움직여지지 않거) 나 천천히(βραδέος b22) 출발하는 [그러한] 것이다  그리고 한 편으로 자연스레 움직여지지만 다른 한 편으로 [자연스레 움직여진] 그 때부터 그리고 그 곳으로부터 자연스레 움직여질 수 없는 [그러한] 것이다 움직이지 않는 것들 가운데서도 이[맨 마지막] 것에만 아름답게(καλώ b23) 쉼이 있다 **쉼**(ἠρεμία b24)은 **움직임**에 반대이기 때문이다 그래서  (쉼은) (움직임을) 받아드리는 ((것의)) [움직임의] 결여(ςέρησις b25)일 것이다

첫 번째 **자리** 하나 안에 [있는] 것들은 무엇이든지 자리에 따라 *동시에(ἅμα*, 1068b26, 함께) [있으]며 알론한 (첫 번째 자리 하나 안에) [있는] (것들은 무엇이든지 자리에 따라) *분리(χωρίς*[1475] b26)해 [있는] 반면 자신들의 극단들이(τὸ ἔκρα b27) 동시에 (있는 것들은) *접촉*된다( ἅπτεσθαι b27) 그것에로 먼저 자연스레 도달하는 또는 *연속적으로(συνεχώς* b29) 변화하는 극단(ἔσχατον b29)에로 자연에 따라 변화하는 것들이 그[  자리] *사이(μεταξὺ* b27)[에 있는 것이 있다] 직선적으로 가장 먼 것은 자리에 따른 반대이다

그 아르케애(시작)뒤에 *이어(ἑξῆς* b31) - 위치(Θέσει b31) 또는 에이도스에 있어 또는 어떻게든 알론하게 규정되는 [그런 길로 이어] - 있으면서 [그리고] 그 사이에는 어떤 동일한 류도 있지 않는 것은 [자리에 따라] *연이어져(ἐφεξῆς* b33)있다 예를들어 선의 선들(γραμμής b33) 또는 모나드의 모나드들[1476] 또는 집의 집들 처럼[1477] [말이다] 사이에 [류 이외의?] 알론한 것이 있는 것을 방해하는(κωλύει[1478] b34)것은 (있지) 않다 나중 어떤 것의 이어짐이 연 이어짐이기 때문이

---

1475) 분리에 대해서는 851, 471, 298, 906 쪽을 참조하시오

1476) 그런데 430쪽에서는 모나드는 나뉘어지지 않는 량의 보기로 점과 더불어 나타나는 반면에 선은 나뉘어지는 연속 량의 보기로 면 몸과 더불어 나타나는 것에 유의하시오

1477) 이러한 보기들은 동일한 류의 보기들일까 아니면 연 이어진 자리 안에 있는 것들의 보기일까 텔레스에 따르면 자신들과 동일한 류가 연 이어진 자신들 사이에 있지 않다는 것은 분명한데.....

1478) 방해하다의 쓰임새에 대해서는 586, 836쪽을 참조하시오

다 하나는 둘에 이어져 (있지) 않으며 달[의 첫 날, ἡ νουμηνία[1479], 1069a1]도 두 번째 [날]에 이어져 (있지) 않다 *이어져* 있으면서 *접촉* 되어 (있는) 것이 *지녀지고(있는) 것(ἐχόμενον*[1480], 1069a1, 맞 다음) 이다 모든 변화는 대립되는 것들 안에 (있으)며 이 (대립된) 것들은 반대들 과 모순들이고 **모순**들에는 중간이(ἀνὰ μέσον[1481] a4) 있지 않으므로 사이는 반대들 ((안))에 있다는 것은 분명하다 *연속(적인 것, τὸ συνεχὲς* a5)은 *지녀지는* 또는 *접촉되는* 바로 그 어떤 것이다[1482] 각기 것의 한계들이(πέρας a7) 접촉되고 그리고 연속됨에 의해서 동일한 것 과 하나가 될 때 연속[1483]적이다 라고 나는 말한다 그래서 *연속*(적인 것)은 그것들로부터 접합에 따라(κατὰ τὴν σύναψιν, a9, 接合) 자연스레 동일한 것 과 하나가 되는 그러한 것들에 있다는 것은 그리고 첫 번째 것은 *연 이어짐*이라는 것은 분명하다 이어짐은 접촉되는 것이 아니라 연이어지기 때문이며 그리고 만약 연속적이라면 접촉되지만 접촉된다고 해서 아직 연속적이지는 않기 때문이다[1484] 접촉(ἁφή, a11)이 있지 않는 것들에서는 융합(τὴν σύμφυσις, a12, 融合)이 있지 않다 그래서 점은 모나드와 동일하지 않다 접촉됨이 그( 점)들에 속하지만 그(모나드)들에는 (접촉됨이 속하는 것이) 아니라 연이음

---

1479) 842쪽에 나오는 같은 보기를 참조하시오

1480) 232쪽에 나와 있는 τὸ ἔχειν( 범주들, 15a17, 지님)을 참조하시오

1481) 먼저 241-241쪽을 본 다음에 253, 625, 864, 886쪽 각주 1386번, 915-6쪽을 참조하시오

1482) 로스(871) 와 트레드닉(121)은 ' The continuous is a species of the contiguous ' 라고 번역한다 연속적인 것은 일 종의 연이어진 것이다 라는 말인데.....이들이 번역하고 있는 원본이 지금 내가 옮기고 있는 베케리 본문하고 그 순서 와 내용에 있어 약간 다르다 이들의 본문을 옮기면 다음과 같다

1483) 연속에의한 하나 대해서는 421쪽을 참조하시오 그리고,

연 이음 과 연속의 더 나아간 로고스를 위해서는 자연학 엡실론 편 3장 전체 와 제애타(6책) 편 1 장 시작 부분(231a21-231b18)을 참조하면 된다

1484) 연이어져야 연속적이라는 말일게다

이 (속하기) 때문이며 그리고 그(점)들 사이에는 어떤 것이 있지만 그 (모나드)들 (사이에는 어떤 것이) 있지 않기 때문이다 (1068a8-1069a14) ”

라는 인용 글월에서는 실체 와 질 과 장소 와 행함 또는 당함 과 관계 와 량 등 일곱 가지 각기 범주들에 움직임이 있는지 있지 않다면 무엇 때문에 그러하며 있다면 그 움직임은 무엇인지에 관해 말한다 그는 그 자체[1485] 움직임이  있지 않은 네 가지 범주들 곧 실체 와 관계 와 행함 또는 당함에 대해 무엇 때문에 그러한지를 먼저 말하기 시작한다 첫째,

**실체**에 반대는 있지 않으므로 실체에 따른 움직임은 있지 않다 둘째,

**프로스 티**(관계)의 움직임도 있지 않다 헤태론한 것의 변화한 [프로스 티]는 변하지 않는 헤태론한 것에 진실하지는 않기 때문이다 셋째,

**행함**의 움직임도 **겪음**의 움직임도 또는 움직이게함의 움직임도 움직여짐의 움직임도 있지 않다 움직임의 움직임도 생성의 생성도 전체적으로 변화의 변화도 있지 않기 때문이다 우선,

**움직임의 움직임**은 있지 않다 있을 것라면 이러한 움직임은 두 가지로 있을 것이다 먼저,

---

1485) 921쪽 과 915쪽에서 말하여졌듯이 우연적인 변화 와 순수한 변화( 부분적인 변화 와 전체적인 변화)로 나뉘어지는 변화에 상응하게 움직(이게 하는 것)을 우연적으로 와 부분적으로 그 자체로 움직이게 하는 것으로 나누는데 질 량 자리 등 세 범주에 있는 움직임은 그 자체 움직임이라는 것은 분명하다 그렇다면 텔레스에 의해 움직임이 없는 범주들로 말하여진 실체 와 프로스 티 와 행함 또는 당함은 우연적인 움직임 마져 지니지 않는가 시체에는 우연적인 움직임 마져 없는 반면에 프로스 티에는 우연적인 (1068a13) 움직임이 있는 것 같다 아니면 그 자체 움직임이 우연적으로 프로스 티에 속한다는 말일까 그럴 것 같지는 않다

기체의 움직임으로 있을 것이다 예를들어 흼에서 검음으로의 변화와 같은 사람의 움직여짐[1486]이 있을 것이다 그러나 그럴 수는 없다 변화는 기체의 어떤 변화가 아니기 때문이다 다음으로,

사람이 병에서 건강으로 변화하는 것 처럼 헤태론한 어떤 기체가 변화에서 알론한 종의 변화로 변화하는 움직임이 있을 것이다 그러나 이런 변화는 우연적인 변화일 뿐이다 알론한 것에서 알론한 것으로의 모든 움직임이 변화이기 때문이다 생성 과 소멸도 이러한 우연적인 변화이다 [그러나] 이런 또는 이런 대립[ 곧 반대 대립]들로의 움직임 이외에는 움직임은 있지 않다 그렇다면 건강에서 동시에 병으로 변화한다 그리고 이러한 변화 그 자체에서 알론한 것에로 변화한다 병들거라면 무엇이든 알론한 것에로 변화할 것이라는 것 그리고 이러한 변화는 기회적인 변화가 아니라는 것 그리고 알론한 것에서 알론한 것에로의 변화라는 것은 분명하다 그래서 건강은 병에 대립되나 우연적인 대립이다 예를들어 기억에서 망각으로 변화하는 것 처럼 말이다 기억 또는 망각이 속하는 저 기체가 한 때는 앎으로 한 때는 건강으로 변화하기 때문이다 나아가서,

**변화①의 변화②** 와 **생성①의 생성②**이 있다면 무한히 계속된다 ②가 있다면 반드시 ①이 있기 때문이다[1487]예를들어 순수한 생성이 어떤 때 생성됐다면 마찬 가지로 생성된 것도 순수하게 생성됐을 것이다 그래서 생성된 것이 아직 있어 오지 않지만 어떤 것이 생성됐거나 생성되었다 만약 그렇다면 어떤 때 생성되었을 것이다 그런데 아직 그 때 까지는 생성되지 않았다 무한한 것들 중에는 첫 번째 것이 있지 않으므로 생성의 생성이 있다면 거기에는 첫 번째 것이 있지 않을 것이다 그래서 첫 번째 생성을 지니고 있는 생성이 있지 않을 것이다 이제는 생성되는 것도 움직여지는 것도 있지 않다 변화하는 것이 있지 않은 것 처러 말이다 나아가서,

동일한 것의 움직임 과 쉼은 반대이며 생성 과 소멸도 반대이다 그래서 생성된 것이 생성될 때는 생성된 것이 있다 그리고 나서 소멸된다 생성

---

1486) 뜨거워짐 또는 차가워짐 또는 알론한 자리로 옮겨짐 성장됨도 그와 같은 움직임이다

1487) ②가 있으면 반드시 ①이 있고 다시 ①이 있으니 반드시 ①의 생성이 있고.....무한히....

되자 마자 곧 바로 소멸되지는 않기 때문이다 소멸하고 있는 것이 반드시 있기 때문이다 나아가서,

생성되는 것 과 변화하는 것에는 반드시 질료가 깔려있다 이 질료는 무엇일까 다르게 되는 몸 또는 영혼 처럼 그렇게 움직이거나 또는 생성되는 무엇일까 나아가서,

그것으로 움직이는 그것은 무엇일까 반드시 이것에서 이것으로 움직이거나 또는 움직이지 않기 때문이다 어떻게 그러할까 배움의 배움이 있지 않을 것이어서 생성의 생성도 있지 않기 때문이다 따라서,

움직임의 움직임도 생성의 생성도 변화의 변화도 있지 않으므로 행함과 겪음( 이라는 범주)에는 움직임이 있지 않다 그리고 실체 와 프로스 티(관계)에도 역시 움직임이 있지 않다 그렇다면 질 과 량 과 자리에 따른 움직임은 있을까 있다 질 과 량 과 자리 각각에는 반대들이 있기 때문이다 첫째,

**질** -차이도 질이다 -을 텔레스는 실체 안에 있는 것이 아니라 실체의 속성이라고 말한다 이 속성을 실체는 겪거나 겪지[1488] 않는다 다음으로,

텔레스는 량적인 움직임에 대해 말해야 할 것 같으나 **움직임**의 반대인 **쉼**에 대해 말한다 그에 따르면

움직이지 않는 것은 전체적으로 움직여지지 않는 그러한 것이며 많은 시간 동안 거의 움직여지지 않거나 천천히 출발하는 그러한 것이고 자연스레 움직여지긴 하지만 그 때부터는 그리고 그 곳으로부터는 자연스레 움직여질 수 없는 그러한 것이다 이러한 움직이지 않는 것들 가운데서도 이[맨 마지막] 것에만 아름답게 쉼이 있다 **쉼**은 **움직임**의 반대이기 때문이다 그래서 쉼은 움직임을 받아드리는 결여일 것이다 세째,

이제 텔레스는 **자리** 움직임에 대해 말한다

---

1488) 범주들 183쪽을 참조하시오

첫 번째 자리 하나 안에 있는 모든 것들은 *동시에* 그 자리에 있으며 알론한 (첫 번째) 자리 (하나) 안에 있는 것들은 *분리*해 있는 반면에 극단들이(τὸ ἄκρα b27)그 자리에 동시에 있는 것들은 *접촉*되며 그것으로 자연스레  먼저 도달하거나 그것으로 연속적으로 변화하는 그 극단으로 자연에 따라 변화하는 것들이 그 [자리] *사이*에 있는 것들이다 그리고 직선적으로 가장 먼 것은 자리에 따른 반대이다 그리고,

[자리에 따른] *연 이어짐*은 그 사이에 어떤 동일한 류도 있지 않지만 위치(Θέσει 1068b31) 또는 에이도스 또는 알론한 것으로 규정되는 길로 아르케에 뒤에 이어짐이다 예를들어 선의 선들 또는 모나드의 모나들 또는 집의 집들 처럼 [말이다] 사이에 알론한 것이 있는 것을 방해는 어떤 것도 있지 않다 나중 어떤 것의 이어짐이 연 이어짐이기 때문이다 하나가 둘에 달의 첫 날이 두 번째 날에 이어진 것은 아니다 그런데,

이어져 있으면서 접촉되 있는 것이 *지녀짐(ἐχόμενον* 1069a1,맞다음)이다 그런데,

모든 변화는 대립되는 것들 안에 있으며 대립된 것들은 반대들 과 모순들이고 모순들에는 중간이 있지 않으므로 사이는 반대들 안에 있다는 것은 분명하다 *연속*(적인 것)은 지녀지는(맞다은) 또는 접촉되는 것이다 각기 것의 한계들이 접촉되어 동일한 것 과 하나가 될 때 연속(적)이라 나( 텔레스)는 말한다 연속적인 것은 접합에 따라(κατὰ τὴν σύναψιν a9) 자연스레 동일한 것 과 하나가 되는 것이며 여기서도 첫 번째 것은 연 이어짐 이라는 것은 분명하다 이어짐은 접촉이 아니라 연 이어지기 때문이며 연속이라면 접촉이지만 접촉해 있다고 해서 연속해 있는 것은 아니기 때문이다 그런데 접촉하지 않으면 연합(τὴν σύμφυσις, a12, 聯合)은 있을 수 없다[1489]따라서,

---

1489) 그래서 점은 모나드와 동일하지 않다 접촉은 점에 속하지만 모나드에는 접촉이 속하지 않으나 연 이음이 속하며 점들 사이에는 어떤 것이 있지만 모나드 사이에는 어떤 것이 있지 않기 때문이다

바로 여기서 위치(Θέσιν, 1068b31(926), 1016b26(430), 4b21(216))를 끌어들여보자

430쪽에 따르면 량적으로 나뉘어지지 않는 것 가운데 모든 방향에서 위치 없이 있는 량이 모나드이며 모든 방향에서 위치를 지닌 량이 점이며

이렇게 끝나는 캎파 편 마지막 장은 실체 와 프로스 티 와 행함 또는 겪음 그리고 질 과 량 과 자리 등 7 가지 범주들에 움직임이 있는 가를 따진다 따지는 거의 대 부분의 지면(紙面)은 행함 또는 겪음에 움직임이 속하지 않는다는 것을 논증하는 것 과 움직임 그 안에서 일어나는 자리를 분석하는 것으로 채워기는해도 말이다 실체 와 관계에 움직임이 있지 않다는 것에 대해서는 총 76 줄로 이루어진 이 12 장 가운데 단지 4 줄(1068a10-13) 그리고 질적인 움직임에 대해서는 3줄(1068b18-20)로 말하고 아예 량적인 움직임에 대한 직접적으로 말하지 않기 때문이다 그래서,

행함 과 겪음에는 움직임이 있지 않다는 것에 대한 논증 그리고 움직임이 일어나는 자리(공간)에 대한 분석 이 두 가지를 다시 정리해 볼 필요 있다 그런데,

그 논증은 움직임의 움직임도 생성의 생성도 변화의 변화도 있지 않다는 로고스를 통해서 이루어진다 움직임의 움직임도 생성의 생성도 변화의

---

216쪽에 따르면 량에는 위치를 지닌 부분들로 합해진 량 과 위치를 지니지 않는 부분들로 합해진 량이 있다 예를들어 선 과 면 과 체(τὰ ϛερεον, 5a3, 體) 와 **자리**의 부분들은 서로에 대한 위치를 지닌다 그러나 수 와 **시간** 과 말(로고스)의 부분들은 위치 대신에 순서(τάξιν, 5a29, 順序)를 서로에 대해 지닌다 따라서,

텔레스에 따르면 자리(공간)의 부분들은 위치를 지니나 시간의 부분들은 위치 대신 순서를 지닌다 그리고 자리 와 시간은 둘 다 연속 량이다 그러므로 연속 량의 모든 부분들이 위치를 지닌다고 여겨서는 않된다 연속 량인 시간의 부분들은 위치 대신 순서를 지니기 때문이다 위치는 지니는 부분들로 나뉘어지는 연속 량은 자리를 비롯해서 체 와 면 과 선이다 아울러,

연속 량이 아닌 끊어진 량들도 위치에 따라서 분류 될 수 있다 모나드는 모든 방향에서 위치 없이 있는 끊어진 량인 반면 점은 모든 방향에서 위치를 지닌 채 있는 끊어진 량이기 때문이다 그렇다면,

위 아래 가운데 [앞 뒤 옆?] 등 여섯 가지 에이도스로 분류되는 **자리** 안에 **위치**가 속한다 라고 말할 수 있으리라

변화도 있지 않으므로 행함 과 겪음의 움직임도 움직이게함 과 움직여짐의 움직임도 있지 않기 때문이다

그 논증의 뼈대는 무한함에 관련한다 만약 변화의 변화 와 생성의 생성이 있다면 '생성의 생성의 생성의 생성의 생성....' 그리고 '변화의 변화의 변화의 변화의 변화.....' 라는 식으로 무한히 이어지므로 그리고 무한한 것들에는 첫 번째 것이 있지 않으므로 생성도 변화도 있지 않을 것이다[1490]

그 논증의 잔 가지는 옮김 과 요약을 참조하라 그러나,

그 논증들 가운데서 생성 과 변화에는 깔린ὑπείναι[1491] 1068b10)이제 질료[또는 기체]가 있다로고스를 건져 내는 것은 유익하다 움직임과 관련해서 말하여지는 기체는 비록 실체와 관련해서 말하여지는 기체 보다는 나중일 것이긴해도 그에 못지 않게 중요하기 때문이다 이제,

움직임이 그 안에서 일어나는 자리에 관한 분석으로 넘어 가기 전에 921쪽 그림에서 간과(看過)된 우연적인 변화에 대해 언급할 필요가 있다

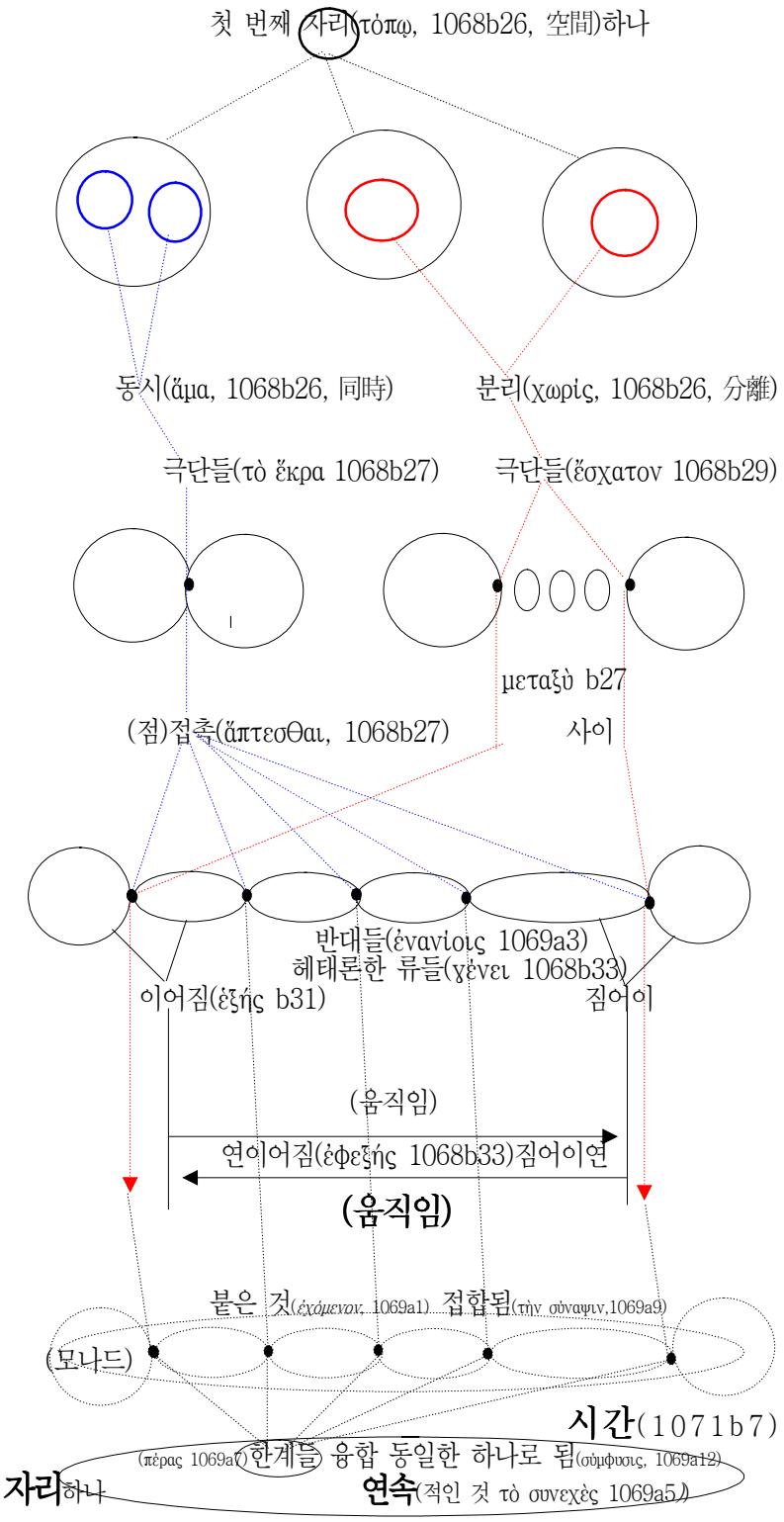
프로스 티의 움직임을 텔레스는 우연적(1068a13)이라고 말하는 것 같기 때문이며 저 사람(기체)이 한 때 앎으로 한 때 건강으로 변화하므로 사람이 병에서 건강으로 또는 기억에서 망각으로 변화하는 것은 우연적(1068a31)이라고 말하고 있기 때문이다 이제,

자리에 관한 분석으로 넘어 가 보자 나는 이 분석을 다음 쪽에 그려 봄 으로서 칼파 편 12 장을 마무리 하려 한다

---

1490) 첫 번째 실체가 있지 않으면 알론한 어떤 것도 있을 수 없다 라고 하는 169쪽 과 모든 것은 첫 번째 것에 들러 붙어 있으며 이 첫 번째 것을 통해 말하여진다 라고 하는 808쪽을 참조하시오

1491) 바로 여기에다 166, 295, 853, 917, 606, 838, 917쪽 모두를 연결시키라




사이에서 왔다 갔다 하는 연 이어지는 움직임이 이러한 자리에 관한

분석에서 드러나는 것을 볼 수 있을 것이다 그러나 모든 움직임이 연속적인 것은 아니다 람다 편 9 장 1071b11(755쪽, 878-879쪽)에서 자리 움직임 그것도 둥근 움직임 만이 연속적이다 라고 말하여지기 때문이다

> " 항상 있어 오기 때문에 움직임은 생성 소멸할 수 없다 시간 (역시 생성 소멸할 수) 없다 시간이 있는 것이 아니라[면] 예를들어 먼저 와 나중이 있지 않기 때문이다 따라서,
>
> 움직임은 시간과 마찬 가지로 그렇게 연속적이다 (시간의 속성과) 동일한 것(속성)이 움직임의 어떤 속성이기 때문이다 그런데 [모든] 움직임이 연속적인 것이 아니라 자리에 따른( 움직임) 그것도 그 (자리 움직임에 따른) 둥근 ( 움직임이 연속적이다)(καὶ ταύτης ἡ κύκλῳ 1071b11) (1071b6-11) "

따 라서 둥근 자리 움직임(ἡ φορὰ, 1072b4, 759쪽)만이 연속적인 것(τὸ συνεχὲς 1069a5)고 그 이외의 움직임은 반대들 사이에서 왔다 갔다 연이어지는(ἐφεξής 1068b33) 것으로 보아야 할 것 같다 마찬 가지로,

시간도 연속적이다[1492]그런데,

---

1492) 시간 과 움직임을 있는 것 으로서의 있는 것 또는 있는 것 그 자체에 대해 말하면서 시간 과 움직임을 말하는 것은 사실 내심 부담 간다 이 두 가지는 텔레스에 의해서 그 자체로 있는 것이라 말하여지는 범주들의 분류에 들어 오지 않기 때문이다 어느 한 때 또는 언제(ποτε 161쪽) 와 어디 또는 어느 곳(πού 161쪽)이 범주로 분류되므로 그리고 언제와는 헤태론한 범주인 량 가운데 하나인 연속 량에 자리(공간) 와 시간(χρόνον 1071b7)이 속하므로 그렇다 시간 과 움직임(κίνησις 1071b13)이 어느 한 때 또는 어느 한 순간(瞬間)과 그리고 행함 또는 겪음과 조심스럽게 구분되야 한다면 말이다 그래서,

시간을 있음 또는 있는 것 그 자체와 관련시켜 말하는 것은 좀 그렇다 적어도 텔레스 와 플라톤에 있어서는.....

움직임에는 어떤 에이도스(종)들이 있을까 내가 문제 삼았던 곳(캎파 편 12 장)에서는 질적인 움직임 과 량적인 움직임 과 자리 움직임 등 세 가지가 말하여지나 이것들이 무엇이라는 것이 좀 더 풍부하게 말해졌다면 어땠을까 하는 게 내 바램이었다 그렇다면 형이상학 과 범주들에서 이러한 것들에 대해 주로 말하는 알론한 곳은 어디일까 라며 돌아가는 눈은 범주들 14 장에 머무른다[1493]그런데,

범주들에서는 단지 그 끝 장 직전(直前)의 장인 14 장 시작 부분에서만 움직임이 주로 말하여진다 그것도 범주들을 말하기 위해 쓰여지는 낱 말들에 관해 말하는 범주들의 후 반부[1494] 끝에 속하는 그 장[1495]에서 말이다 거기에서 다음 처럼 움직임의 여섯 가지 종(에이도스)이 말하여진다

> “ **(14) 생성 소멸 늘어남**(αὔξησις, 15a13, 成長, 增加) **줄어듬**(μείωσις, a14, 減少) **달리됨**(ἀλλοίωσις a14) [과] **자리에 따른 변화**(μεταβολή a14) [등] 움직임(κινήσεως a13)의 여섯 가지 에이도스가 있다[1496]이 알론한 움직임들은 서로 해테론하다는 것은 분명하다 생성

---

1493) 움직임은 자연학 - 내가 여기서 다룬 형이상학 갎파 편 6-9 장의 로고스는 자연학 감마 편과 겹친다 - 에서 주로 말하여진다 그런데 영혼에 관하여에서는 특히 감마 편 그 중에서도 3 장에서 움직임 더불어 말하여지기는 한다

1494) 범주들이 크게 두 부분으로 나뉘어진다는 것은 29쪽 과 235쪽에서 말하여졌다

1495) 이 장에 대해서는 272-273쪽을 참조하시오

1496) 그런데,

915-917 쪽(형이상학 갎파 11 장)에서는 생성 과 소멸이 우연적이지 않는 변화로 말하여지긴하나 움직임으로는 말하여지지 않는다 물론 움직임 역시 우연적이지 않는 변화로 말하여지므로 생성 과 소멸 과 움직임은 우연적이지 않는 변화 라는 점에서는 모두 변화에 속하나 앞 두 가지는 모순들 사이에서 이루어지는 변화이므로 움직임이라 말하여지지 않는 반면 마지막

은 소멸이 아니며 늘어남은 줄어듬이 아니고 자리에 따른 변화 또한 아니며 알론한 것들도 이와 같기 때문이다 그런데,

달리되는 것은 나머지 움직임들 가운데 어떤 (움직임)에 따라 어느 한 때(ποτε 15a19) 필연적으로 달리되지 않을까 라고 하는 어떤 아포리아(물음, 어려움)을 **달리됨**은 지닌다 이것은 진실이 아니다[1497] 모든 속성들(τὰ πάθη[1498] a21) 그리고 대 부분(의 속성들)은 알론한 움직임들과 전혀 공통됨이 없이 우연적으로(συμβέβηκεν a 21-22)우리에게 밀접하게(οχεδὸν a20) 달리되기 때문이다 속성에 따라 움직여지는 것은 필연적으로 늘어남 또는 줄어듬이 아니며 마찬 가지로 알론한 (움직임들)도 아니므로 [그렇다] 그래서,

달리됨은 알론함 움직임들과 헤태론할 것이다 만약 동일하다면 달리 되면서 곧 바로 늘어나거나 줄어들거나 또는 알론한 움직임들

---

한 가지는 반대들 사이에서 이루어지는 변화이므로 움직임이라 말하여지기 때문이다 반대들 사이에 있는 기체들에서 기체들으로의 변화가 움직임이므로 그렇다 (921쪽 그림 참조)그래서,

모든 움직임은 변화이나 모든 변화가 움직임은 아니다 라는 로고스를 가져오는 바로 변화가 움직임에 대해 있는 이러한 길을 고려하지 않고 말한다면 생성 과 소멸 과 자리에 따른 변화를 각기 움직임의 한 가지 에이도스라고 말할 수 있으리라 그러기 때문에,

자리에 따른 *움직임* 이라 말하지 않고 자리에 따른 *변화* 라고 말하여지지 않는가 그런데,

자리에 따른 *움직임* 이라는 말은 람다 편 6장 1071b11(755쪽)에서 다음 처럼 나타난다

1497) 어떤 것은 생성 소멸 늘어남 줄어듬 자리변화 등의 어떤 하나의 움직임에 의해 달리된다는 것은 진실이 아니다

1498) 925쪽을 참조하시오

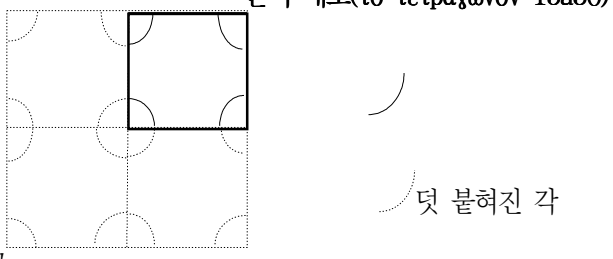
가운데 어떤 것이 잇따를 것이다 그러나 필연적으로 [그러하지(는)] 않는다 이와 마찬 가지로 [만약 동일하다면] 늘어남 또는 알론한 어떤 움직임으로 움직여짐은 달리 되고 있어야 할 것이다 그러나 달리되지 않고 늘어나는 것이 있다 예를들어 한 편으로 각 넷은 는 각의 덧 붙혀짐에 의해서 늘어나지만 다른 한 편으로 [그 네모는] 알론하게 되지는 않는다[1499] 이러한 알론한 경우에도 그와 같다 그래서 (달리됨은) 알론한 움직임들과 헤태론할 것이다

한 편으로 **쉼**(ἠρεμία 15b1)은 움직임에 순수하게(ἁπλώς 15b1) 반대이며 다른 한 편으로 [여섯 가지] 각각에 따른 것들에 각각에 따른 것들이 (반대이다) 생성에 소멸이 늘어남에 즐어듬이 자리에 따른 변화에 자리에 따른 쉼이 (반대이다) 반대 자리에로의 변화가 가장 잘(μάλιςα 15b4) 대립되는 것 처럼 보인다 예를들어 위는 아래에 아래는 위에 (대립되는 것) 처럼 [말이다] 그러나,

나머지 움직임에 언제 무엇이 반대인가를 진술하는 것은 쉽지 않다 자리에 따른 변화의 경우에 자리에 따른 쉼 또는 반대 자리로의 변화를 (반 정립하는 것) 처럼 만약 동일한 ([그 나머지] 움직임)의 경우 자리에 따른 쉼을 질의 변화의 반대로의 (쉼)으로 반 정립하는(ἀντιθείη b9) 어떤 것이 아니라면 동일한 ([그 나머지] 움직임)에 반대는 있지 않을 것 처럼 보인다 달리됨은 질에 따른 변화이기 때문이다 그래서 질에 따른 쉼은 질에 따른 움직임에 또는 반대로의 질의

---

1499)




각(γνώμονος, 15a30, 650쪽)들이 덧 붙혀지므로서 본디 네모가 늘어났지만 그 질 은 곧 네모(난 모양 - 모양(σχήμα, 10a11, 206, 568, 844) 또는 모습(μορφή, 10a12, 206쪽) 텔레스에 따르면 질의 네 번째 에이도스이다 -)은 변화하지 않았다는 것을 위 그림은 보여준다

변화에 대립된다 예를들어 희게 됨이 검게 됨에 (대립되는 것) 처럼 [말이다] 반대로 변화 되는(γινομένης b16) 질의 반대로 달리되기 때문이다 (15a13-b17) ”

라는 인용 글월에서는 여섯 가지 에이도스의 움직임들은 각각 헤태론하며 그 각각에는 반대가 있다 라고 말하여진다 먼저,

헤태론하다는 것은 분명하다

생성은 소멸이 아니며 늘어남은 줄어듬 또한 자리 변화가 아니고 아론한 것도 이와 같기 때문이다 그런데,

달리됨은 나머지 어떤 움직임에 따라 어느 한 때 필연적으로 달리됨이 아닐까 라고 묻는 자들이 있다 그러나 이것은 진실이 아니다 속성들은 모두 또는 거의 알론한 움직임에 전혀 공통됨 없이 우연적으로[1500] 달리되기 때문이다 속성에 따라 움직여지는 것은 필연적으로 늘어남 또는 줄어듬이 아니며 마찬 가지로 알론한 움직임도 아니므로 그렇다 그래서 달리됨은 알론한 움직임들과 헤태론할 것이다 그런데,

동일하다면 달리 되면서 곧 바로 늘어나거나 줄어들거나 또는 알론한 어떤 움직임이 잇따를 것이다 그러나 필연적으로 그러하지는 않다[1501]마찬가지로 늘어나면서 또는 알론한 어떤 움직임으로 움직여지면서 달리되고 있어야 할 것이다 그러나 달리되지 않으면서도 늘어나는 것이 있다 예를들어 각 넷은 각의 덧 붙혀짐에 의해서 늘어나지만 다른 한 편으로 그 네모(각 넷)는 알론하게 되지 않는다 다른 경우도 이와 같다 그래서 달리됨은 알론한 움직임과 헤태론할 것이다 다음으로,

---

1500) 우연적으로 그렇다 라는 로고스는 움직임의 움직임은 필연적이지 않다는 것을 논증하는데 쓰인다 923-924쪽에서 드러난 그 논증에서는 헤태론한 기체가 알론한 것(건강 병 앎 무지)에서 알론한 것으로 변화하는데 이러한 변화는 우연적(κατὰ συμβεβηκὸς 1068a23)이며 그리고 생성 과 소멸도 알론한 것에서 알론한 것으로 변화한다 라고 말하여진다

1501) 여기서 그는 우연적으로는 그럴 수 있다는 것을 허용한다

그 각각 움직임에는 반대가 있다 첫째,

움직임에 쉼이 순수하게 반대이다 둘째,

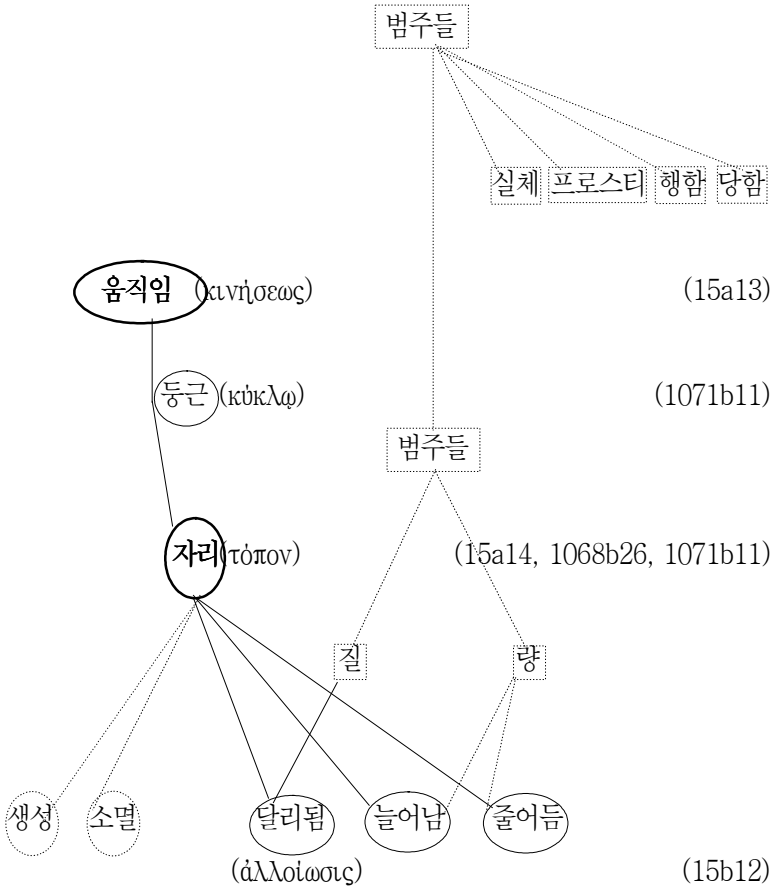
생성에 소멸이 늘어남에 줄어듬이 자리에 따른 변화에 자리에 따른 쉼이 반대이다 반대 자리로의 변화가 가장 잘 대립되는 것 처럼 보인다 위는 아래에 아래는 위에 대립되는 것 처럼 말이다 셋째 그런데,

자리에 따른 쉼을 반대 질로의 변화의 쉼으로 반 정립하지 않는다면 달리됨의 경우에 반대는 있지 않을 것 처럼 보인다 달리됨은 질에 따른 변화이기 때문이다 그래서 질에 따른 쉼은 질에 따른 움직임에 또는 반대로의 질의 변화에 대립된다 희게 됨이 검게 됨에 대립되는 것 처럼 말이다 반대로 변화되는 질의 반대로 달리되기 때문이다 따라서,

범주들에서 주로 말하여지는 움직임은 반대 질로의 변화이다 곧 달리됨이다 물론 이러한 움직임은 헤태론한 움직임들이 곧 생성 과 소멸 과 늘어남 과 즐어듬 과 자리 변화가 달리됨에 비해 상대적으로 분명한 움직임이기에 덜 분명한 그래서 분간(分揀)하기 어려운(ἀποριάν 15a18) 움직임이었으므로 그에 관한 말이 상대적으로 많았으리라 어째든,

움직임에는 달리됨을 포함한 생성 소멸 늘어남 줄어듬 자리 변화 등 여섯 에이도스가 있으며 이것들 각각에는 그 반대가 있다는 것 그리고 움직임의 순수한 반대는 쉼이라는 것은 범주들 여기에서 말하고 있다

이러한 움직임들을 형이상학 12장(921)에서 말하고 있는 질의 움직임 과 량의 움직임 과 자리 움직임에 어떻게 귀속(歸屬)시킬 수 있을까 아마 다음 쪽의 그림 처럼 그 귀속을 그려낼 수 있으리라




움직임이 그 안에서(ἐν 1068b26) 일어나는 자리에 대한 934쪽의 분석을 참조하면 자리에 따른 움직임이 그 가운데서도 둥근 자리 움직임(ἡ φορὰ 1072b4)이 모든 움직임 또는 변화 중에서 첫 번째 것이라는 754쪽의 확인을 받아들일 수 있으리라 그러나,

이러한 확인 보다는 무엇 때문에 움직임이 텔레스의 범주들 가운데 하나로 말하여지지 않느냐는 것에 지금 나는 더 흥미로워한다 그럼에도 지금의 나는 이러한 흥미로운 로고스를 더 전개하지 못함에 괴롭다 그리고,

움직임과 더불어 반드시 시간 과 자리(공간) 과 텅빔 과 무한함이 말하여져야한다 이 4 가지는 902쪽에서 말하여진 것 처럼 움직임을 정의(규정)할 때 반드시 쓰여지는 말들이기 때문이다 그러나 이것들 역시 다음에 다루기로 하자 있음 또는 있는 것 그 자체를 따라 가는 것 만으로도 벅 차

기 때문이다

지금 내가 움직임에 대해 말하는 원인은 모든 것의 있는 양상 으로서의 뒤나뮈스(힘 또는 잠재적인 것) 과 에네르게이아(활동) 과 엔텔레케이아에 대해 말하는 그 정(正) 중앙(中央)에 움직임이 놓여 있었기 때문이다 그런데 이제 내가 움직임에 대해 말했으므로  그리고 힘 과 활동에 대해 본디 말하려다가 움직임에 대해 말하게 됐으므로 이제 힘 과 활동에 대해 말해야 할 것 같으나 878쪽 각주 1371 번에서 말하여진 것 처럼 이러한 힘 과 활동에 대해서는 545-680쪽을 보면된다

지금 내가 말하여지는 그 길을 더듬어 가는 것 처럼 **있는 것**은 *힘(가능) 과 활동(또는 움직임) 과 에네르게이아(현실)*로도 말하여지는(878) 반면 *진짜(진실) 와 가짜(거짓)*으로도 있으며(861) *우연 과 필연*으로도 있고(834) *범주들*로도 있다 라고 말하여지는 등 여러 가지로 말하여진다 그리고 나는 말하여지는 이러한 여러 길을 있는 것의 각기 그 양상(樣相)으로 보았다 이를 다음 쪽 처럼 그려 볼 수 있으리라

둥근 원 각각은 있는 양상을 가리킨다 가운데 원(圓)을 뺀 4 가지 원이 있으므로 있는 것은 4 가지 양상으로 있다는 것을 위 그림은 보여준다 따라서 있는 모든 것은 이러한 4 가지 양상 모두에 속한다 그러나,

있는 모든 것은 범주를 제외한 세 양상(樣相) 각각에 모두 속할 수는 없다 그래서 필연적인 것은 우연적일 수 없으며 힘인 것은 활동 또는 현실일 수 없으며 가짜인 것은 진짜일 수 없으나 있는 *무엇*은 *질* 과 *량* 또는 알론한 범주를 *지닐 수* 있다 그런데 있는 각기 것에는 여러 범주들이 동시에 속할 수 있음에도 불구하고 범주들 각각은 알론한 범주들과 섞여질 수 없다 다시 말해 각기 범주들은 순수하다 원 안에 그어진 실선(實線)들은 바로 이러한 순수함을 나누는 선들이다 나아가서,

텔레스가 양상이라는 말을 직접 쓰고 있지 않다는 점을 지적하고 넘어가야한다 그런데도 무엇 때문에 나는 양상(樣相[1502])이라는 말을 쓰고 있는가 차라리 네 가지로 있는 것은 말하여진다 라고 하는 것이 혼돈을 막지 않겠는가 있는 것을 말하는 길 과 있는 길은 그에 있어 동일하다고 보아야

---

1502) 있는 길(way of being)을 양상(樣相, mode) 이라고 나는 말한다 텔레스에 있어서는 있는 길 과 있는 것을 말하는 길이 동일하다고 보아야한다

하기 때문에 나는 양상이라는 약간은 애매한 말을 선택해 보았다 따라서,

여러 양상으로 있는 것 이라는 말에서의 양상(樣相)이라는 낱말은 여러 가지로 말하여지고 있는 길 또는 여러 가지로 있는 길 이라는 말에서의 '말하여지고 있는 길' 또는 '있는 길'을 나타내는 그리고 어떻게(πώς)를 나타내는 漢字語일 뿐이다[1503] 그렇다면 있는 것의 양상은 **여럿**일 뿐 **하나**는 아니라는 말인가[1504] 그러나,

683쪽에서 이미 말하여진 것 처럼 어떻게 보면 있는 것 과 하나는 동일한 것을 가리킨다 바로 이 지점에서 우리는 텔레스가 형이상학 뉘 편 2장에서 제기하는 다음과 같은 물음을 들어 보아야 할 것이다

> " [이들[1505]더러] 그러한 것들[1506]에 향하도록하는 그런데 근원적으로 어려움들을 [지닌] 원인들이 여럿 있다 '있지 않는 것이 있다라는 ((그))것은 어디에서건 결코 [논증]되지 못할 것이다' 라는 파르메니데애스의 로고스에 천천히 지나치면서 어떤 자가 [그 로고스로부터] 풀려나지 못하는 한 있는 모든 것들은 **하나** 곧 있는 것 그 자체(αὐτὸ τὸ ὄν 1089a3)이지만 그러나 **있지 않는 것**도 있다는 것을 필연적으로 논증해야한다 라고 그들은 여겼기 때문이다 만약 **여럿**(πολλὰ a6) 있다면 **있는 것**으로부터 그리고 알론한 어떤 것으로부터 있는 것

---

1503) 이러한 양상에 이미 우연 과 필연 그리고 가능 과 현실이 포함 됐음에 유의하라

1504) 플라톤은 105 쪽에서 있는 것을 하나라고 하는 자 와 여럿 이라고 하는 자 그리고 하나 이면서 여럿 이라고 말하는 자에 대해 말한다 그러면서 이어지는 121-126쪽에서 움직임 과 머뭄 과 있는 것 과 헤테론 과 동일 등 다섯 가지 류에 대해 말한다 바로 이 지점부터 아마 텔레스의 범주들이 이어지지 않을까

1505) 요소(ϛοιχείον 1088b29)를 무 규정적인 두겹( δυάδα ἀόριϛον 1088b28-29)인 어떤 하나로 보아 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον 1088b29)을 도저히 참아내지 못하는 자들을 말한다

1506) 이들이 말하는 것들

들은 이렇게 있어질 것이므로 [그렇다] 한 편으로 실체를 한 편으로 질을 한 편으로 량을 한 편으로 알론한 범주들을 가리키므로 만약 있는 것이 여러 가지로 [말하여진다면 그리고] **있지 않는 것**이 있다면 첫째,

있는 모든 것들이 어떤 길로(ποίον 1089a9) **하나**일까 실체들 [로서] (하나일까) 아니면(πότερον a10) 또는 속성들 [로서] (하나일까) 아니면(καὶ a10) 알론한 모든 것(범주) 각각 (으로서 일까) 그리고 ((하나가)) 가리키는 알론한 것이 무엇이든지 하나는 이것(τόδε a11) 과 그러한 것(τοιόνδε a11) 과 그 만큼한 것(τοσόνδε a12)일 것이다 있는 것의 그 [ 부분]의 어떤 하나의(μίαν a13) 자연 원인이 한 편으로 이것 과 한 편으로 그러한 것 과 한 편으로 그 만큼한 것 과 한 편으로 어디(πού a15)라는 것은 불 합리(ἄτοπον a12)하며 오히려 불 가능(ἀδύνατον a13)하다[1507] [둘째,] 그래서(ἔπειτα a15)

**있는 것**들은 어떠한(ποίου a15) **있지 않는 것** 과 있는 것으로부터 [올까] 있는 것과 마찬 가지로 있지 않는 것도 여러 가지로 [말하여지기 때문이다] 한 편으로 있지 않는 사람은 있지 않는 이것을 가리키는 반면 다른 한 편으로 직선(εὐθὺ a18)이 아닌 것은 있지 않는 그러한 것을 (가리키며) 다른 한 편으로 세 귀빗(τρίπηχυ a18)이 아닌 것은 그 만큼이 아닌 것(을 가리킨다) 이제,

**있는** 것들 **여럿**은 어떠한 있는 것 과 있지 않는 것으로부터 [올까] 있는 것들 여럿이 그것 과 있는 것으로부터 [오는] 그 있지 있는 것은 거짓 그리고 (이 거짓과) 동일한 자연이라고 [이들은] 말하고 져 할 것이다 이 때문에 기하학자들이 발 걸음(τὸ ποδιαίαν a23)은 그 발 걸음이 아니다 라고 [할 때] 처럼 거짓인 어떤 것이 반드시 추

---

1507) 불 합리하고 불 가능하다 라는 말은 텔레스가 어떤 억견을 반박하는데 빠짐 없이 나타난다 그는 주로 어떤 억견을 반박하러 하는가 플라톤의 이데아 론이다 바로 이데아 론의 이러한 반박의 정점(頂點)에서 여기서와 같이 불 합리(1039b17) 와 불 가능(1039b17) 이라는 말이 쓰여지기 때문이다(642쪽 각주 642 번)실은,

여기(형이상학 뉘 2 장)서도 반박되는 억견이 이데아 론과 연관된다 이데아론 자의 우두머리로 다루어지는 플라톤의 수에 관한 의견(억견) 곧 수의 요소는 무 규정적인 두 겹 이라는 의견이 텔레스에 의해 여기 이 맥락에서 반박되기 때문이다

측(ὑποθέσθα, 1089a22, 推測)되어야한다 라고 말하여졌다 그렇지만 이렇게 (말하여질) 수는 없다 기하학자들은 어떤 것을 거짓으로 추측하지 않을 - 추리 안에(ἐν τῷ συλλογισμῷ a24) 그 전제가(ἡ πρότασις, a25, 前提)(있는 것은)아니기 때문이다 - 뿐더러 있는 것들이 그렇게 있지 않는 것으로부터 생성되지도 [있지 않는 것으로] 소멸되지도 않기 때문이다 그러나 그 [다양한] 경우에 [받아드려지는] 있지 않는 것은 범주들과 똑 같이 말하여지는 반면 이것 이외에도 있지 않는 것은 거짓 으로서 말하여지고 힘에 따라 말하여진다 이 (힘)으로부터 생성이 있다 사람은 사람이 아닌 그런데(δὲ b29) 잠재적(힘)으로 사람인 것으로부터 사람은 있고 희지 않는 그런데 힘( 잠재적)으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다 이와 같이 **하나**인 것이 되어질 것이고 **여럿**이(되어)질 것이다 그래서,

**실체**에 따라 말하여지고 **있는** 것이 어떻게 **여럿**[인가] 라는 조사가 분명해진다 생성되는 것들은 수들 과 선들(μήκη a33) 과 몸들이기 때문이다 있는 그 무엇 [으로] 있는 것이 어떻게 여럿인가 하는 조사하면서도 질 또는 량이 (어떻게 여럿인가 하는 조사)하지 않는 것은 불 합리하다 흰 것 두 개의 또는 색들 또는 맛들 또는 모양들(σχήματα 1089b1) 여러 개의 원인은 무 규정적인 두 겹 과 크고 작은 것이 아니기 때문이다 이것들은 마찬 가지로 수 와 모나드일 것이기[도] 때문이다 그러나 그 (플라톤 주의 자)들이 계속 조사 했더라면 저( 실체)들에서 그 [**여럿**의] 원인 과 그 **하나**를 보았을 것이다 원인은 동일한 것이며 유비적인 것(τὸ ἀνάλογον b3-4)이기 때문이다

그것으로부터 있는 것들이 [있는] 그리고 (있는 것들은) 그것들의 (있는 것들)인 있는 것 과 하나에 있어서의 대립을 조사하면서 저( 있는 것 과 하나)의 반대도 부정(ἀπόφασις b7)도 아닌 [그리고] 있는 것들의 무엇 과 질과 같은 (있는 것들의) 하나의 자연인 프로스 티(관계) 와 똑 같지 않음(τὸ ἄνισον b6)을 추측한 원인은 [그들의] 이러한 벗어남(ἡ παρέκβασις, b4, 逸脫)이다 그리고 *프로스 티(관계)*가 어떻게 **하나**가 아니라 **여럿**인가 하는 ((그))것이 조사되어져야 했다 이제 [그들에의해서] 모나드가 어떻게 첫 번째 **하나** [모나드] 이외에 **여럿**인가 가 조사 되어지지만 같지 않는 것 [첫 번째 하나] 이외에 어떻게 같지 않는 것이 여럿인가는 더 이상 (조사되어지지 않는다) 그렇지만 [이 똑 같지 않는 것을] 써가며 그들은 *수*들이 그것들로부터 [오는] 많고 적음(πολὺ ὀλίγον 1089b12) [그리고] *선*이 그것들로 [오는] 길고

짧음(μακρὸν βραχὺ b12) [그리고] *면*이 그것들로부터 [오는] 넓고 좁음(πλατὺ στενὸν b13) [그리고] *체*들(οἱ ὄγκοι b14) 그것들로부터 [오는] 깊고 옅음( βαθὺ ταπεινὸν b13)[등의] 크고 작음(μέγα μικρόν b11) 을 말한다 그리고 나아가서 그들은 프로스 티의 많은 에이도스를 말한다 그러한 (관계)들에 있어서 **여럿**의 원인은 무엇인가 그렇다면,

(우리들이) 말하는 것 처럼 각기 것에 *잠재*적으로 있는 것이 반드시 추측되어져야한다 그런데 [위와] 동일한 것을 말하는 자들의 [입안]자([入案]者, [플라톤])은 잠재적으로는 이것 과 실체이지만 그 자체로는 있지 않는 그 무엇을 곧 그것 [가운데] 어느 것도 잠재적으로 하나 또는 있는 것이 아니며 하나 또는 있는 것의 부정도 아니라 있는 것들 [중]의 하나인 것(ἕν τι b20) [그리고] 마치 [그가] *질*(τὸ ποιόν[1508], 1089b18) 처럼 말하는 *프로스 티*를 덧 붙혔다 우리들이 말했던 것 처럼 만약 (그가) 있는 것들이 어떻게 여럿인가를 조사했다면 동일한 범주 안에[드는] 것들이 (어떻게 여럿인가) [곧] 실체들 또는 질들이 (어떻게 여럿인가)를 조사하는 것이 아니라 있는 것들 [전체]가 어떻게 **여럿**인가[1509]를 조사하는 것이 오히려(μάλλον b20) 더 [나앗을] 것이다 [있는 것들은] 한 편으로 실체들이며 한 편으로 속성들(πάθη b23)이고 한 편으로 프로스 티들이기 때문이다 그렇다면,

*[실체 이외의] 알론한 범주들의 경우에는 어떻게* ***여럿****인가* [라는 물음은] 알론한 어떤 난감함(ἐπίςασιν, b25, 難堪)을 지닌다 그(실체)와(τῷ b26) 분리되지 않음을 통해서 그 [**실체** 이외의 범주들의] **기체**[1510]가 여럿이고 (여럿이) 되기 때문이다 [그렇게] 질들이 여럿이고 량들도 여럿이다 그렇지만 각기 [범주] 류에는 실체들과 분리될 수 없

---

1508) 텔레스는 제 2 실체 곧 에이도스 와 게노스(종류(種類))를 질적인 것(ποιὸν τι3b16, 179쪽)으로 본다

1509) 바로 텔레스의 범주들이 이러한 여럿일 것이다 텔레스에 따르면 무규정인 두 겹을 수학적인 것들의 요소로 받아드리는 플라톤을 위시한 자들은 동일한 범주들 각각이 어떻게 여럿인가를 조사했는데 이 보다는 있는 것들이 어떻게 여럿인가를 조사하는 것이 더 낫다

1510) 실체는 기체적이다 라는 295-296쪽을 참조하시오 거기에 따르면 자신이 알론한 것의 카테에고리아이(속성들)이 되는 것이 아니라 알론한 것들이 자신의 속성이 되는 것이 기체이며 이러한 기체가 대 부분 실체라고 여겨진다 라고 말하여진다 그러나 실체는 기체와 같은 것이긴 해도 기체 예를

는 질료인 것이 반드시 있다 그러나 이(τόδε 1089b29)것(τι b29)의 경우에는 만약 [이 것 가운데] 것(τι[1511], b30, 어떤 것)이 이 것 과 그(이 것의) 자연인 것이 아니라면 *이 것(τόδε τι b29)*이 어떻게 여럿인가 [에 관한] 어떤 로고스를 지닌다 그런데 이 (물음)(αὕτη, b30) 보다는 오히려 저 [실체](ἐκείθεν b31)에 관해 *에네르게이아*에 있어서의 실체들이 어떻게 **하나**가 아닌 **여럿**인가 라는 아포리아(어려움)이 있다 그러나,

이(τόδε b32)[것] 와 량이 마찬 가지로 동일한 것이 아니라면 있는 것들이 어떻게 그리고 무엇 때문에 여럿인가가 아니라 량들이 어떻게 여럿인가가 말하여진다 수는 량인 모든 것을 가리키며 모나드는 만약 재 어진 것(μέτρον, b35, 尺度)이 아니라면 모나드는 량적으로 나뉘어지지 않는 것{을 가리키기) 때문이다 이제,

만약 량 과 있는 그 무엇이 헤태론하다면 있는 그 무엇이 어떤 것으로부터 [있으]며 어떻게 여럿인가 라고 말하여지지 않는다 그런데 동일하다면 [이렇게] 말하는 자들은 많은 대립들에 직면한다(1088b35-1090a2) ”

라는 인용 글월에서는 있는 모든 것의 요소를 하나로 곧 있는 것 그 자체로 보면서 동시에 있지 않는 것도 있다는 것을 인정하는 (플라톤주의) 자들에게 텔레스가 던지는 하나 와 여럿에 관련되는 물음들이 떠오른다 그러면서 하나 와 여럿에 관한 근원적인 로고스가 펼쳐진다

이들더러 그러한 것들에 향하도록하는 그런데 근원적으로 어려운 원인들이 여럿있다 있지 않는 것이 있다는 것는 어디에서든 결코 [말하여]질 수 없다 라고 파르메니데애스의 로고스로부터 풀려나지 못하는한 모든 것은

---

들어 질료(ἡ ὑλη 1029a2)는 실체가 아니다 따라서 모든 실체는 기체와 같은 것이긴해도 모든 기체가 실체인 것은 아니다(166, 295, 853, 917쪽)

이러한 로고스는 162-175쪽에서 확인된다

1511) 166쪽에 나오는 사람인 것에서의 ‘것 (τὶς 2a13)’과 비교하라(447쪽)

하나 곧 있는 것 그 자체이지만 있지 않는 것도 있다는 것을 필연적으로 논증해야한다 라고 그들은 여겼기 때문이다 여럿이 있다면 있는 것 그리고 알론한 어떤 것으로부터 있는 것들은 그렇게 (여럿으로) 있을 것이므로 그렇다 그래서 만약 실체 질 량 알론한 범주들을 가리키므로 있는 것이 여러 가지로 말하여진다면 그리고 만약 있지 않는 것이 있다면 첫째,

모든 것은 어떤 길로 **하나**일까 실체들로서 아니면 속성들로서 하나일까 아니면 알론한 모든 범주들 각각으로서 하나일까 그리고 가리키는 것이 무엇이든 하나는 이것 과 그러한 것 과 그 만큼한 것일 것이다 있는 것의 그 [부분]의 어떤 자연 원인 하나가 한 편으로 이것이며 다른 한 편으로 그러한 것이고 다른 한 편으로 그 만큼한 것 이며 다른 한 편으로 어디이다 라는 것은 불 합리 하고 오히려 불 가능하다 그렇다면 [둘째],

있는 것들은 어떠한 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 있을까 있는 것들과 마찬 가지로 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여지기 때문이다 있지 않는 사람은 있지 않는 이것을 가리키는 반면 직선이 아닌 것은 있지 않는 그러한 것을 가리키며 세 큐빗이 아닌 것은 있지 않는 그 만큼한 것을 가리키다 이제 [세째],

있는 것들 **여럿**은 어떠한 있는 것 과 있지 않는 것으로부터 있을까 있는 것들 여럿이 있는 것 과 그것으로부터 있는 그 있지 않는 것은 거짓이며 그리고 이 거짓과 동일한 자연이라고 [이들은] 말하고져 할 것이다 이 때문에 기하학자들이 한 발 걸음은 그 발 걸음이 아니다 라고 할 때 처럼 거짓인 어떤 것이 반드시 추측되어야 한다 라고 말하여졌다 그렇지만 이럴 수는 없다 기하학자들은 거짓으로 추측 - 전제가 추리 안에 있는 것은 아니기 때문이다 - 하지 않을 뿐 더러 있는 것들은 그렇게 있지 않는 것으로부터 생성되지도 [있지 않는 것으로] 소멸하지도 않기 때문이다 그러나,

그 경우 있지 않는 것은 범주들과 똑 같이 말하여지는 반면 이 이외에도 거짓으로서 말하여지고 힘에 따라 말하여진다 바로 이 힘으로부터 생성이 있다 사람은 사람이 아닌 그래서 힘(잠재적)으로 사람인 것으로부터 있고 흰 것은 희지 않는 그래서 잠재적으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다

이와 같이 **하나**인 것이 (생성) 될 것이고 **여럿**이 (생성) 될 것이다 그래서,

*실체* 라고 말하여지고 있는 것이 어떻게 **여럿**인가 라는 [물음]이 분

명해진다 수들 과 선들 과 몸들이 생성되는 것들이기 때문이다 있는 그 무엇으로 있는 것이 어떻게 여럿인가 라고 조사하면서도 질 또는 량이 어떻게 여럿인가 하는 것을 조사하지 않는 것은 불 합리하다 흰 것 두 개의 원인은 또는 색들 또는 맛들 또는 모양들 여러 개의 원인은 무 규정적인 두 겹 과 크고 작은 것이 아니기 때문이다 이것들은 마찬 가지로 수 와 모나드일 것이므로 [그렇다] 그러나 더 계속 [그 플라톤주의 자들이] 조사했다면 저 실체들에서 그 [**여럿**의] 원인 과 그 **하나**를 보았을 것이다 원인은 [하나와] 동일한 것이며 유비적인 것이기 때문이다

이러한 벗어남은 있는 것들이 그것으로부터 있는 그리고 있는 것들이 그것들의 있는 것인 그 있는 것 과 하나의 대립을 조사하면서 [그들이] 저 (있는 것 과 하나)의 반대도 부정도 아닌 그리고 있는 것들의 무엇 과 질 과 같은 그러한 자연 하나 *프로스 티(關係)* 와 똑 같지 않음을 추측한 원인이다 그리고

프로스 티가 어떻게 **하나**가 아니라 **여럿**인가 하는 것이 조사되어져야 했다 이제 [그들에 의해서] 모나드가 어떻게 첫 번째 하나 [모나드] 이외에도 여럿인가 가 조사 되어지지만 같지 않는 것 [첫 번째 하나] 이외에 어떻게 같지 않는 것이 여럿인가는 더 이상 조사되지 않는다 그러면서도 이들은 [ 이 똑 같지 않는 것들을] 써가며 수들이 그것들로부터 있는 많고 적음 그리고 선이 그것들로부터 있는 길고 짧음 그리고 면이 그것들로부터 있는 깊고 옅음 [등의] 크고 작음에 대해 말한다 그리고 나아가서,

그들은 프로스 티의 많은 에이도스를 말한다 실로 이러한 것들에 있어서의 여럿의 원인은 무엇인가 그렇다면,

우리들이 말하는 것과 같은 각기 것에 잠재적(힘)으로 있는 것이 반드시 추측되어여져야한다 그런데,

[위와] 동일한 것을 말하는 자들의 [입안]자 [플라톤]은 잠재적으로는 이것 과 실체이지만 그 자체로는 있지 않는 그 무엇을 곧 자신 가운데 어느 것도 잠재적으로 하나 또는 있는 것이 아니며 하나 또는 있는 것의 부정도 아니라 있는 것들 중의 하나인 것인 그리고 마치 그가 질 처럼 말하는 프로스 티(관계)를 덧 붙혔다 만약 [그가] 있는 것들이 어떻게 여럿인가를 조사했다면 실체 또는 질과 같은 동일한 범주 안에 드는 것들이 어떻게 여럿인

가를 조사하는 것이 아니라 있는 것들 [전체]가 어떻게 여럿인가를 조사하는 것이 오히려 더 나았다 있는 것들은 실체들이며 속성들이며 프로스 티들이기 때문이다 그렇다면,

[실체 이외의] 알론한 범주들의 경우에는 어떻게 **여럿**인가 라는 물음은 알론한 어떤 난감함을 지닌다 실체와 분리되지 않기 때문에 알론한 범주들의 기체가 여럿으로 있으며 여럿이 되기 때문이다 이렇게 질들이 여럿이고 량들도 여럿이다 그렇지만 각기 류에는 실체와 분리될 수 없는 질료인 것이 반드시 있다 그러나 이 **것**(τόδε **τι** *b29)*의 경우에, [이 것의] '**것**(τι[1512], b30, 어떤 것)' 이 것 과 그( 이 것의) 자연인 것이 아니라면 이 것이 어떻게 여럿인가 에관한 어떤 로고스를 지닌다 그런데 이 물음 보다는 오히려 저 실체에 관해에네르게이아에 있어서의 실체들이 어떻게 하나가 아닌 여럿인가 라는 아포리아(어려움)이 있다 그러나,

이(τόδε b32)[것] 와 량이 마찬 가지로 동일한 것이 아니라면 있는 것들이 어떻게 그리고 무엇 때문에 여럿인가가 아니라 량들이 어떻게 여럿인가가 말하여진다 수는 량인 모든 것을 가리키며 모나드는 만약 재어진 것(척도)이 아니라면 량적으로 나뉘어지지 않는 것을 가리키기 때문이며

만약 량 과 있는 그 무엇이 헤태론하다면 있는 그 무엇이 어떤 것으로부터 있으며 어떻게 여럿인가 라고 말하여지지 않을 것인데 동일하다면 이렇게 말하는 자들은 많은 대립들에 직면할 것이기 때문이다

있는 모든 것의 요소 하나 로서의 무 규정적인 두 겹 과 크고 작음(똑 같지 않는 것) - 이것을 플라톤주의 자들은 프로스 티로 보았다 - 을 이들이 추측하게 된(ὑποθεῖναι, 1089b6, 推測)것은 있는 그 무엇이 어떻게 **여럿**인가하고 조사하면서도 질 또는 량이 어떻게 여럿인가를 조사하지 않았기[1513]때문이다 만약 계속 조사했더라면 그 **여럿**의 원인 과 **하나**를 실체

---

1512) 166쪽에 나오는 사람인 것에서의 '것 (τὶς 2a13)'과 비교하라(447쪽)

1513) 흰 것 두 개의 원인 과 여러 색 또는 여러 맛 또는 여러 모양의 원인은 무 규정적인 두 겹 과 크고 작음이 아니기 때문이다 이( 여러 것들은) 마찬 가지로 수 와 모나드일 것이므로 그렇다

에서 보았을 것이고[1514]프로스 티가 어떻게 하나가 아니라 여럿인가가 조사 됐을 것이다 그런데

이들이 이러하게 된 근본 원인(τὰ αἴτια 1088b35)은 모든 것은 **하나**(있는 것 자체)라고 여기면서 동시에 *있지 않는* 것도 있다 라고 여겼기 때문이다 **여럿**이 있다면 있는 것 과 알론한 어떤 것으로부터 *있는* 것들은 여럿일 것이라고 여겼으므로 그렇다 자,

이러한 그들에게 텔레스는 다음과 같은 물음들을 던지면서 있지 않는 것 대신에 힘으로 또는 잠재적으로 있는 것(τὸ δυνάμει ὄν 1089b16)을 내세운다 우선,

던져지는 물음은 어떠한 것들인가 첫째,

실체 질 량 또는 알론한 범주 등으로 있는 것이 여러 가지로 말하여지는 반면에 있지 않는 것이 있다면 있는 모든 것은 어떤 **하나**일까 실체로서 하나일까 아니면 속성으로서 하나일까 아니면 알론한 범주로서 하나일까 둘째,

있는 것들은 어떠한 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 있을까 있는 것과 마찬 가지로 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여지기 때문이다 그리고 있는 것들 **여럿**은 어떠한 있는 것 과 있지 않는 것으로부터 있을까 이들은 여럿이 그것 과 있는 것으로부터 있는 그 있지 않는 것을 거짓이라고 말하고져 할 것이기 때문이다

어떤 **하나**일까 라고 그가 물음을 던지는 원인은 어떤 범주를 가리키든지든 있는 것이 이것이며서 그러한 것이고 그러한 것이면서(καὶ 1089a11) 그 만큼한 것일수 없기 때문이며[1515]있지 않는 것 과 있는 것으로부터 있는

---

1514) 원인은 하나와 동일한 것이며 하나와 유비적인 것이기 때문이다

1515) 따라서,

텔레스는 여기서 범주들 이외의 다른 양상들 곧 이것 과 그러한 것 과 그 만큼한 것을 말하다고 보아야 할 것이다 설령 동일한 범주라고하더라도 이것이면서 그러한 것일 수 없고 그러한 것이면서 그 만큼한 것일 수 없고 그 만큼한 것이면서 이것이라는 것은 불 합리 하며 아예 불 가능하기 때문이다

것들 **여럿**이 어떤 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 그리고 어떤 있는 것 과 있지 않는 것으로부터 있을까 라고 물음을 던지는 것은 있지 않는 것도 있는 것 처럼 여러 가지로 말하여지기 때문이며[1516] 있지 않는 것을 거짓이라고 그들이 말하고져 할 것이기 때문이다 이제,

이런한 물음을 던지면서 텔레스는 다른 대안(代案)을 제시한다 있지 않는 것도 있다 라고 하면서 있는 모든 것의 하나를 말하려 하지 말고 있지 않는 것 대신에 잠재적으로 있는 것을 말하면서 있는 것의 하나 와 여럿을 말해 보자고 하기 때문이다 텔레스에 따르면,

있지 않는 것으로부터 생성되는 것도 아니고 있지 않는 것으로 소멸하는 것도 아니다 범주들 처럼 여러 가지로 말하여지는 있지 않는 것은 이 이외에도 거짓이라고 말하여지기도 하면 잠재적인 것(힘)이라고 말하여지기도한다 바로 이러한 잠재적인 것 으로부터 생성이 있다 사람이 아닌 것 곧 잠재적인 사람인 것으로부터 사람이 있고 희지 않는 것 곧 잠재적으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다 이와 같이 **하나**인 것이 있을 것이고 **여럿**이 생성될 것이다 이어,

*실체*에따라 말하여지고 있는 것이 어떻게 **여럿**인가 라고 물으면서[1517] 이들이 있는 그 무엇이 어떻게 여럿인가라고만 묻고 질 또는 량으로 있는 것이 어떻게 여럿인가 라고는 묻지 않은 것은 불 합리하다 라고 텔레

---

1516) 있는 것이 이것 과 그러한 것 과 그 만큼한 것일 수 없듯이 있지 않는 사람은 있지 않는 이것을 가리키는 직선이 아닌 것은 있지 않는 그러한 것을 가리키는 반면 세 큐빗이 아닌 것은 있지 않는 그 만큼한 것을 가리키기 때문이다

1517) 그런데,

실체가 어떻게 여럿인가 라고 묻는 것은 수들 과 선들 과 몸들이 생성되기 때문이다 라고 텔레스는 말한다 그러나 이것이 그러한 물음의 원인이 될까...

스는 말한다[1518]있는 그 무엇으로  있는 것이 어떻게 여럿인가 만을 조사하는 이들과는 달리 텔레스는 범주들 각각이 어떻게 **여럿**인가도 조사하자는 것이다 그에 따르면 이 여럿의 원인은 실체 **하나**이다

*프로스 티(관계)*를 똑 같지 않는 것(무 규정적인 두 겹 과 크고 작음)로 본 이들에 의해서 관계(프로스 티)가 어떻게 여럿인가가 조사되어져야 했으나 같지 않는 것(관계)이 어떻게 여럿인가가 더 이상 조사하지 않는다[1519]그런데,

[실체 이외의] 알론한 범주들의 경우에 어떻게 여럿인가 라는 물음은 알론한 난감함을 지닌다 **실체**와 분리지 않음을 통해서 그 [실체 이외의 범주들의] **기체**가 **여럿**으로 있고 여럿으로 되기 때문이다 이렇게 *질*들이 여럿이고 *량*들이 여럿이다 각기 범주 류에는 실체와 분리 될 수 없는 질료인 것이 반드시 있다 그러나,

*이 것*의 경우, '것(τι, b30, 어떤)'이 이 것이 아니라면 그리고 이것의 자연인 것이 아니라면 이 것이 어떻게 여럿인가에 관한 어떤 로고스를 지닌다 그런데 이 물음 보다는 오히려 저 실체에 관한 어려움 곧 에네르게이아

---

1518) 무 규정적인 두 겹 과 크고 작은 것이 흰 것 두 개의 원인도 아니며 여러 색 과 맛 과 모양의 원인이 아니기 때문이다

1519) 그럼에도 불구하고,

이들은 많고 적음 - 많고 적음으로부터 수들이 있다 - 과 길고 짧음 - 길고 짧음으로부터 선이 있다 - 과 넓고 좁음 - 넓고 좁음으로부터 면이 있다 - 과 깊고 옅음 - 깊고 옅음으로부터 체((οἱ ὄγκοι, 1089b14, 體)가 있다 - 등의 크고 작음을 말하며 나아가서 프로스 티의 많은 에이도스를 이들은 말한다 그런데,

이러한 관계가 여럿인 원인은 무엇인가 여기서 텔레스는 잠재적(힘)으로 있는 것이 반드시 추측 되어야(ὑποθεἰνα 1089b16)한다고 말한다 그러나 그 [플라톤]은 잠재적으로 있는 것도 아니며 잠재적으로 하나도 아닌[1)] 프로스 티를 덧 붙혔다 그래서 그가 만약 있는 것들이 어떻게 여럿인가를 조사하고 있었다면 동일한 범주들 예를들어 실체 또는 질이 어떻게 여럿인가를 조사하는 것 보다는 있는 것들 [전체가] 어떻게 여럿인가를 조사는 것이 오히려 나았다(πολὐ 1089b20)

에 있어서의 실체들이 어떻게 하나가 아닌 여럿인가 라는 아포리아(어려움)이 있다 '이(τόδε b32)' 와 량이 동일한 것이 아니라면 있는 것들이 어떻게 그리고 무엇 때문에 여럿인가가 아니라 량들이 어떻게 여럿인가가 말하여질 것이며[1520] 량과 있는 그 무엇이 헤태론하다면 있는 그 무엇이 어떤 것으로부터 있으며 어떻게 여럿인가 라고 말하여지지 않을 것이고 동일하다면 많은 대립들에 직면할 것이기 때문이다

위 처럼 요약 정리 될 수 있는 뉘 편 2 장의 인용 글월은 어디 까지나 36 쪽에서 말하여진 것 처럼 산술적인 것 과 기하학적인 것 등 수학적인 것 과 이데아도 실체일까 라는 물음이 조사되는 큰 맥락의 시작 부분에 속하지 있는 것이 어떻게 하나이며 여럿인가 라는 물음을 홀로 떼어내 그 물음만이 조사되지는 않는다 그러나,

그 큰 맥락(脈絡)을 염두(念頭)에 두고 큰 맥락의 작은 지맥(支脈)을 잡아가면 서툴게 큰 맥락의 어떤 본문이 인용 되었을 지라도 크게 읽는 이가 혼돈(混沌)하지는 않으리라

있는 것은 여러 가지로 말하여지는데 그렇다면 있는 것은 하나 라고 말하여질 수는 없는가 라고 944쪽에서 나는 묻고선 뉘 편 2 장 거의 대 부분을 인용했다[1521]따라서 내 물음에 관련되는 로고스를 이 인용 글월에서 뽑아 내야한다 첫째,

이제 까지 말하여진 있는 양상 - 범주들, 진실 과 거짓, 우연 과 필연, 힘 과 활동 과 현실 - 이외에도 이 [것] 과 그러한 것 과 그 만큼한 것 이

---

1520) 수는 량인 모든 것을 가리키며 모나드는 만약 측정된 것이 아니라면 량적으로 나뉘어지지 않은 것을 가리키기 때문이다

1521) 뉘 편 2 장은 1088b14-1090a15에 걸쳐 있는데 내가 인용한 부분은 1088b35-1090a2에 두루 걸친다

라는 있는 알론한 양상이 나타나는 것 같다[1522]그 [플라톤주의 자]들이 있는 것에 맞 세워 두었던 있지 않는 것이 말하여지면서 말이다

있지 않는 것이 있다면 그리고 있는 모든 것이 **하나**라면 어떤 길로 하나일까 하나라면 어떤 범주 로서의 하나일까 어떤 범주로서 하나라면 그 하나는 *이[것]* 과 *그러한 것* 과 *그 만큼한 것*일 텐데 있는 것의 그 [부분]의 어떤 하나의 자연 원인이 한 편으로 이것 과 한 편으로 그러한 것 과 한 편으로 그 만큼한 것((과 한 편으로 어디))라는 것은 불 합리하며 불 가능하다 그리고,

있지 않는 것이 있다면 그리고 있는 모든 것이 **여럿**이라면 있는 것들 여럿은 어떠한 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 있을까 있지 않는 것도 있는 것과 마찬 가지로 여러 가지로 말하여지기 때문이다 있지 않는 사람은 있지 않는 *이[것]*을 가리키는 반면 있지 않는 직선은 있지 않는 *그러한 것*을 가리키며 있지 않는 세 큐빗은 있지 않는 *그 만큼한 것*을 가리킨다 따라서,

있는 어떤 것이 이 [것]이면서 이러한 것일 수는 없고 이러한 것이면서 그 만큼한 것일 수는 없으며 그 만큼한 것이면서 이 [것]일 수는 없듯이 있지 않는 것도 그렇다 있지 않는 것[1523]도 있는 것 처럼 여러 가지로 말하여지기 때문이다[1524]따라서,

---

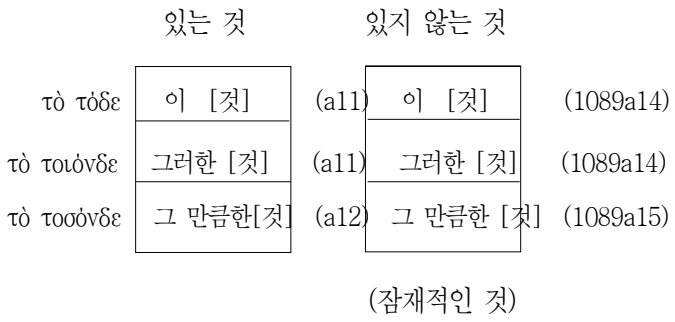
1522) 이러한 것들은 간간히 더불어 쓰여질 뿐 이러한 것들을 주로 말하는 곳이 형이상학 과 범주들에 나타나지 않으므로 나는 나타나는 것 같다 라는 말을 썻다 따라서 이 세 가지를 있는 양상이라고 말하기에는 약간 망설여지기도한다

1523) 그러나 텔레스는 있지 않는 것 대신에 잠재적으로 있는 것 이라는 말을 쓴다 사람이 아닌 그런데 잠재적으로 사람인 것으로부터 사람은 있고 흰지 않는 그런데 잠재적으로 흰 것으로부터 흰 것은 있다 라고 말이다

1524) 그러나,

여기서 텔레스는 이[것] 과 그러한 것 과 그 만큼한 것이 무엇인가에 대해 말하지 않는 대신  있지 않는 것에 대해 말하면서 사람 과 직선 과 세 큐빗으로 그 보기로 들 뿐이다 그러나 이 세가지가 이[것](τὸ τόδε 1089a11)

있지 않는 것 과 있는 것에 상응(相應)하는 이 세 가지를 다음 처럼 그려 볼 수 있으리라




그런데,

뒤 이어지는 글월에서 텔레스는 이 것(τόδε τι 1089b29)에 대해 말한다

이 것의 경우 '것(τι, b30, 어떤)'이 이 것 과 그( 이 것의) 자연인 것 이 아니라면 이 것이 어떻게 여럿이다에 관한 어떤 로고스를 지닐 것이다 그런데 아마 텔레스에 따르면 이 것의 '것'은 이 것일 것이며 이 것의 자연인 것일 것이다 이 것은 여럿이 아닐 것이기 때문이다 라고 말할 수 있을까 그렇다면 이 것의 '이'는 무엇일까

이 것의 '*이*(*τόδε* b32)'가 량과 동일한 것이라면 있는 것들이 어떻게 그리고 무엇 때문에 여럿인가가 아니라 량들이 어떻게 여럿인가가 말하여지는[1525]반면에 량 과 있는 그 무엇이 헤태론하다면 있는 그 무엇이 어떤 것으로부터 있으며 어떻게 여럿인가가 말하여지지 않는다 그런데 동일하다면 이렇게 말하는 자는 많은 대립들에 직면한다 그래서 에네르게이아에 있어서의 실체들이 어떻게 하나가 아닌 여럿인가 라는 아포리아(어려움)가 있다

---

과 그러한 것 과 그 만큼한 것의 보기들인지도 선명하지 않다

1525) 수는 량인 모든 것을 가리키며 모나드는 만약 재 어진 것(μέτρον, b35, 尺度)이 아니라면 모나드는 량적으로 나뉘어지지 않는 것{을 가리키기 때문이다)

따라서,

이 것의 '것'은 이 것이 아닐 거라는 것 그리고 이 것의 자연인 것도 아닐 거라는 것도 애매하나 이 것의 '이'는 량과 동일한 것이라고 헤태론한 것이라고도 말하기 힘들 정도로 애매하다 그러니 이 것은 더 애매하지 않겠는가 그러나,

텔레스는 범주들 5 장에서 모든 실체는 이 것을 가리킨다 라고 말한다

> " 모든 실체는 **이 것**(τόδε τι 3b10)을 가리키는 것 처럼 보인다 이 것을 가리킨다는 것은 첫 번째 실체들의 경우에는 논쟁의 여지 없고 진실하다 분명해진 것(τὸ δηλούμενόν, b13, 드러난 것)은 나뉘어 지지 않는 것(ἄτομμ b13)이며 숫적으로 하나이기 때문이다
>
> 그 겉 모습(τῷ σχήματι τής προσηγορίας b14-15)만 보자면 사람 과 생물이라고 말하여질 때의 두 번째 실체도 [첫 번째 실체와] 같이 이 것을 가리키는 것 처럼 보이나 실은 진실이 아니다 오히려 (두 번째 실체는) 질인 것을 가리킨다 그 기체가 첫 번째 실체 처럼 하나가 아니라 사람 과 생물은 여럿에 따라 말하여지기 때문이다 그런데,
>
> 흰 것과 같은 질인 것을 순수하게 가리키지는 않는다 흰 것은 질 이외의 알론한 것 어떤 것도 가리키지 않기 때문이다 반면에 종 과 류는 실체들에 관한 질을 규정한다 어떤 질의 실체(ποιὰν τινα οὐσίαν, 3b2-3, 질인 것의 실체)를 (종 과 류는) 가리키기 때문이다
>
> 사람들은 종 보다는 류를 가지고서 더 넓은 규정을 할 수 있다 사람들은 생물이라고 말 하므로서 사람이라고 말할 때 보다 더 많은 것을 취하기 때문이다 (3b10-3b24)[1526] "

라는 인용 글월은 실체에 고유한(ἴδιον 4a10)것을 찾아 가면서 실체가 무엇인지 말하여지는 맥락에 속한다 이러한 인용 글월을 요약하면,

---

1526) 라는 인용 글월의 맥락에 대해서는 178-179쪽을 참조하시오

모든 실체는 이 것을 가리키는 것 처럼 보인다 이 것을 가리킨다는 것은 첫 번째 실체의 경우에는 논쟁의 여지 없고 진실하다 분명한 것은 나뉘어지지 않는 것 과 숫적으로 하나인 것이기 때문이다[1527]그러나,

그 겉 모습만 보자면 사람 과 생물 등 두 번째 실체도 이 것을 가리키는 것 같으나 실은 진실이 아니다 사람 과 생물의 기체는 하나가 아니라 여럿이라고 말하여지기 때문이다 오히려 두 번째 실체는 질인 것을 가리킨다 그런데,

흼과 같은 어떤 질을 순수하게 가리키지는 않는다 흼은 질이외의 알론한 것을 가리키지 않기 때문이다 반면에 종 과 류는 실체들에 관한 질을 규정한다 어떤 질의 실체를 가리키기 때문이다

사람들은 종 보다는 류를 가지고서 더 넓은 규정을 할 수 있다 사람들은 생물이라고 말 하므로서 사람이라고 말할 때 보다 더 많은 것을 취하기 때문이다 그렇다면,

텔레스가 말하는 첫 번째 실체는 이 것(τόδε τι 3b10)을 가리킨다 두 번째 실체(종 류)는 그 겉 모습만 보면 이 것을 가리킬 것 같으나 실은 그렇지 않다

[더 이상] 나뉘어지지 않는 수적으로 **하나**인 것은 분명한 것이며 바로 이 분명한 것이 *이 것*인데 종 과 류는 자신이 예를들어 사람 과 생물이 거기에 속하는 기체가 **여럿**이라고 말하여지기 때문이다[1528] 그러므로 그

---

1527) 따라서 분명한 것이 첫 번째 실체이며 분명한 것은 나뉘어지지 않는 수적으로 하나인 것이므로 첫 번째 실체는 나뉘어지지 않는 것이며 수적으로 하나이다 라고 말할 수 있다 분명해야 첫 번째 실체인가 부다 실체에 대해서는 185, 284-287, 309-312쪽을 참조하시오

1528) 실체와 분리되지 않음을 통해서 그 기체가 여럿이므로 실체 이외의 범주들은 여럿이라 말하여진다 라는 947쪽을 참조하라 그리고 162-175, 295, 853, 917쪽 등도 참조하라

기체가 하나라고 말하여지는 첫 번째 실체 만이 이 것을 가리킨다 나아가서,

두 번째 실체는 질인 것을 가리키므로 그렇다 물론 자신 이외의 알론한 것을 가리키지 않는 흼과 같은 질을 가리키지는 않으나 종 과 류는 실체들에 관한 질[1529]을 규정하기 때문이다[1530][아마 질은 나뉠 수 있을 것이며 하나가 아닐 것이다(194-215참조) 그렇다면,

이 것은 분명한 것(τὸ δηλούμενόν, b13, 드러난 것)이고 분명한 것은 나뉘지 않는 것이며 숫적으로 하나이다 그렇다고 해서 이 것은 나뉘지 않는 것이며 수적으로 하나이다 라고 말해서는 안될 것 같다 나뉘지 않는 그리고 수적으로 하나인 것은 첫 번째 실체이지 이 것이 아니며 첫 번째 실체는 이 것을 가리키는 것으로 보아야 할 것 같기 때문이다 다음과 같은 말들의 배열(配列)을 통해 나는 이 것은 분명한 것이다 라는 로고스를 이끌어 냈다

첫 번째 실체 (가리킨다) 이 것
분명해진 것 (이라면) 나뉘지 않는 것이며 수적으로하나

---

이 것 [이다] 분명해진 것
첫 번째 실체 [이다] 나뉘지 않는 것이며 수적으로 하나[1531]

---

1529) 에이도스 와 게노스가 실체에 관한 질을 규정한다는 것은 무슨 말일까 나아가서 어떤 질적인 실체(ποιὰν τινα οὐσίαν, 3b21-22라는 말은 또 어떻게 받아드려야 할까 있는 것이 질로서 어떤 것에 속한다는 말일까

첫 번째 실체의 질이 된다는 말일까 아니면 기체에 속한다 라는 뜻에서 그 기체의 질이라는 말일까 아니면 있음이 질 로서 어떤 것에 속한다는 말일까...에라 모르겠다

1530) 어떤 질적인 실체를 가리키기 때문이다

1531) (첫 번째) 실체는 나뉘어지지 않는 것이며 수 적으로 하나 라는 로고스는 184, 309-310쪽에서 직접 확인된다

그렇다면 이 것은 분명해진 것 또는 선명해진 것이라고 말할 수 있으리라 나아가서,

형이상학 델타 편 8 장에서는 이 것은 에이도스(종)에 속하는 것들 가운데 하나 라고 말하여진다

> " 나아가서,
>
> 그( 몸)들 안에 부분으로 속해 있으면서 [그( 몸)을] 규정하고 [그 몸을] **이 것(τόδε τι** 1017b18)) 이라고 가리키는 [그리고] 자신들의 파괴가 그 전체를 파괴하는(ἀναιρείται b18)것들은 무엇이든지 (실체라고 말하여진다 예를들어 어떤 사람들이 주장하는 것 처럼 면의 몸 과 선의 면 처럼 [말이다] 그리고 전체적으로 수가 그( 실체)라고 여겨진다 [수가] 파괴되면 어느 것도 있지 않으며 (수가) 모든 것을 규정한다고 (여겨지기) 때문이다 나아가서,
>
> 그것의 로고스가 정의인 있어오고 있는 그 무엇이 각기 것의 실체 라고 말하여진다 알론한 것에 따라 더 이상 말하여지지 않는 궁극적인 기체 라고 그리고 **이 것(τόδε τι** 1017b25)으로 있으면서 분리된 것이라고 실체는 두 가지 길로 말하여진다 이것(τοιούτον b25)은 각기 것의 모르페애(모양) 과 에이도스(종)이다 (1017b21-26)[1532] "

라 는

인용 글월에서는 부분 으로서 전체 안에 속해 있는 것이라 할지라고 전체를 규정(정의)해서 **이 것**이라고 그 전체를 가리키는 것이 실체라고 말하여지며 나아가서 각기 것에 있어오고 있는 그 무엇이 실체 라고 말하여진다

이렇게 말하여지는 실체들 가운데 앞 것은 부분 으로서 전체 안에 속해 있는 것 으로서 그 부분이 파괴되면 그 전체도 파괴되는 그러한 것(*선*의 면 과 *면*의 몸 그리고 *수* 전체)이며 뒤 것은 알론한 것에 따라 말하여지지 않는 궁극적인 기체 라는 그리고 *이 것*으로 있는 분리된 것이라는 두 가지 길로 말하여지는 것(각기 것의 모양 과 종)이다 따라서,

---

1532) 이 인용 글월이 속한 맥락에 대해서는 283쪽을 참조하시오

앞 것에 따르면 **이 것**은 실체라기 보다는 이 것이라고 가리켜지는(σημαίνον 1017b18)것이 실체이며 이 것은 규정(ὁριζοντὰ[1533], b17, 規定)된 것이며 뒤 것에 따르면 이 것은 분리 그리고 궁극적인 기체와 더불어 실체가 그렇다고 말하여지는 그런 것이다 그러므로,

이 것이 곧 실체가 아니라 실체는 이 것을 가리킨다는 점(958쪽)에 유의하라 나아가서,

형이상학 제애타 편 12 장에서는 **이 것**을 실체는 하나인 것과 더불어 가리킨다 라고 말하여진다

> " 그런데,
> 정의 안에 [있는] 것은 무엇이든지 반드시 하나이다 정의는 실체 하나[의] 로고스인 것이어서 그( 정의)는 반드시 하나인 것의 로고스이기 때문이며 그리고 실체는 하나인 것 과 이 것(ἓν τι καὶ τόδε τι 1037b27)을 가리키기(σημαίνει b27) 때문이다 (1037b24-27)[1534]"

라는 인용 글월에서는 정의는 실체의 로고스이므로 정의 안에 있는 것은 반드시 하나이다 실체는 하나인 것 과 이 것을[1535] 가리키기 때문이다 라고 말하여지므로 실체는 이 것을 가리킨다 라는 로고스 이외에는 이 것에 관련된 어떤 로고스를 얻기는 힘들 것 같다 오히려,

여기서는 실체는 하나인 것 이므로 실체의 로고스인 정의에 있는 것

---

1533) 이러한 규정된 것과 관련지어 440쪽에 나오는 정의(ὁρισμός, 1037a9, 定意, 규정(規定))을 참조하시오

1534) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 440-441쪽을 참조하시오

1535) 이 것 과 하나인 것을 동일한 것으로 볼 수 있을까 그럴 수는 없을 것 같다 καὶ(그리고)로 연결되기 때문이다

들 역시 하나 라는 로고스가 더 주로 말하여진다 그렇다면,

하나인 것을 가리킨다 라고 하지 않고 하나인 것 과 이 것을 가리킨다 라고 여기서 말할까 아마 로고스 또는 정의를 통해 실체가 '분명해지'고 그리고 '규정되'기 때문이 아닐까 다시 말해서 정의 또는 실체의 로고스에 있는 것이 하나인 것은 실체가 하나인 것이기 때문이고 하나 로서 *분명*해지고 *규정*되는 것은 실체가 **이 것**이기 때문이 아닐까.....아마 그럴 것 같다.....

예를들어 흰 사람은 **이 것**이 아니라고 형이상학 제애타 편 4 장에서 말하여진다

" 그렇다면,

있어오고 있는 무엇(τί ἦν εἶναι 1030a2)은 '것(τι, 1030a2, 어떤)' 전체인가 아닌가[1536] 있어오고 있는 바로 그'것(τι' ἦν εἶναι a3)이 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι a3)이기 때문이다 그런데,

알론한 것에 따라 말하여지는 알론한 것은 무엇이든지 바로 **이 것**(ὅπερ **τόδε τι** a4)이 아니다 예를들어 흰 사람은 바로 이 것이 아니다 이 것은 단지 실체들에게만 속하기 때문이다 (1030a2-6) "

라는 인용

글월 앞에서는 (있어오고 있는 바로 그) '것(τι)'은 (있어오고 있는 그) 무엇

---

1536) 305쪽 각주 300 번에서 말하여진 것 처럼 이 부분은 어떻게 끊어 읽느냐에 따라 번역이 약간 달라지는 듯하다

' ....., ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι. ἆρα ἔςι τί ἦν εἶναί τι ἢ ὅλως ἤ οὔ ; (1030a2-3) ' 처럼 베케리는 읽지만 로스는 ' ..... -ἀλλὰ τὸ ἱματίῳ εἶναι ἆρά ἔστι τί ἦν εἶναί τι [ἢ] ὅλως; ἤ οὔ ; (1030a2-3) '로 읽어서 ' 그러나 외투에 있음은 도대체 본질인가 아마 아닐 것이다 ' 라고 번역한다 그러나,

나는 305쪽에서 처럼 '....아니라 외투에 있음이므로.....하다. 그렇다면, 있어오고 있는 무엇은 '것' 전체인가 아닌가 ' 라고 옮긴다

(τί)이므로 있어오고 있는 그 무엇은 '것' 전체인가 아닌가 라고 물어지며 뒤에서는 알론한 것에 따라 말하여지는 알론한 것 예를들어 흰 사람은 이것이 아니다 이 것은 단지 실체들에게만 속하기(ὑπάρχει 1030b6) 때문이다라고 말하여진다 따라서,

**이 것**은 알론하게 말하여지는 알론한 것이 아니라는 그리고 이 것은 단지 실체에만 *속한다는* 로고스를 이 것에 관해 뽑아 낼 수 있으리라 나아가서,

텔레스는 형이상학 제애타 8 장에서 생성의 경우 **이 것**을 생산함은 전체 기체로부터 이것을 생산함이다 라고 말한다

> " 생성되는 것은 (어떤) '*것(τινός*[1537] 1033b25)'에 의해서 그리고 (어떤) '*것*[1538]*'으로부터* 그리고 (*무엇(τί*, 1032a14, : ὅ[1539], 1033a 27)으로 생성되므로 어느 누구도 기체 [곧] 청동을 생산하지 않는 것처럼 우연적으로가 아니면 공(τὴν σφαίρά, a30)도 생산하지 않는다 청동으로된 공이 바로 공이며 저( 청동으로된 공)이 생산되기 때문이다 **이 것**을(τὸ τόδε τι 1033a31) 생산함은 전체 기체로부터 이 것을 생산함이므로 [그렇다] 나는 둥글게 된 청동을 생산함은 둥근 것 또는 공을 생산함이 아니라 헤태론한 어떤 것 을 생산함이라 말한다 예를들어 알론한 것 안에 [있는] 그 에이도스[를 생산하는 것 처럼 말이다] (1033a24-a34) "

라는 인용 글월에서는 생성되는 것은 (어떤) '것'으로부터 (어떤) '것'에 의해서 무엇으로 생성되므로 생산되는 것은 청동(기

---

1537) 이것을(τούτο b25) 나는 생성의 아르케애라고 말한다

1538) 이것에 대해 우리는 이미 말했으므로 결여가 아니라 질료라고 해 보자

1539) 이것을 우리는 공 또는 고리 또는 [그 때 그 때] 기회있을 때 마다 알론한 것들이라 말한다

체)도 아니요 공도 아니라 청동으로된 공이다 이 것을 생산함은 전체 기체로부터 이 것을 생산함이기 때문이다 라고 말하여진다 따라서,

이 것은 생산되는(ποίειν[1540] 1033a31) 또는 생성되는(γίγνεται 1033a27) 것이다 라는 로고스를 위 인용 글월로부터 뽑아 낼 수 있다 나아가서,

보편자는 **이 것(τόδε τι** 1039a16)을 가리키는 것이 아니라 **그러한 [것](τοιόνδε** 1039a16)을 가리킨다 라고 텔레스는 형이상학 제애타 편 13 장에서 말한다

> " 무엇이건 보편자(τών καθόλου 1038b9)라고 말하여지는 것은 실체일 수 없을 것 처럼 보인다 첫 째.....나아가서(ἔτι 1038b23),
>
> **이 (것)(τὸ τόδε** b24) 과 실체가 만약 어떤 것들로부터 있다면 실체들로부터도 **이 것(τὸ τόδε τι** b25)으로부터도 아니라 질로부터 (있다)는 것은 불 가능하고 불 합리하다 실체 와 이 (것) 보다 먼저 있는 것은 실체가 아니라 질일 것이기 때문이다 로고스에 있어서든 시간에 있어서든 생성에 있어서든 실체의 속성(τὰ πάθη[1541] 1038b28) 들이 먼저 있을 수는 없기 때문이다 [그렇게 되면] 분리될 것이므로 [그렇다].....실로(δὴ 1038b34),
>
> 이러한 이론들로부터 [본다면] 보편자에 속하는 어떤 것도 실체가 아니라는 것은 그리고 공통(κοινῆ 1039a1) 범주들 가운데 어느 것도 **이 것이(τόδε τι)** 아니라 **그러한 것(τοιόνδε** a2)이라는 것은 분명하다 만약 (그러한 것이) 아니라면 많은 것들 그리고 세 번째 사람이 잇 따를 것이다.....그런데(δε 1039a14),

---

1540) 생산 또는 생성을 낳음(γεννεᾳ, 1032a25, 335쪽)의 맥락에서 바라보아야 할 것 같다 에이도스(사람)가 에이도스(사람)을 낳는 것 처럼 말이다 (344, 360쪽 참조하시오)

1541) 속성을 질의 세 번째 류로 보는 203쪽을 참조하시오

어려움(ἀπορίαν 1039a14)이 잇 따른다 만약 **이 것**이 아니라 **그러한** 것을 가리키기 때문에 보편자들로부터는 어떤 실체도 있지 않다면 [그리고] 현실에(적으로) 있는 어떤 실체도 실체들로부터 묶어져(σύνθετον[1542] 1039a17) 있기 시작하지 않는다면 모든 실체는 묶인 것이 아닐 것이어서 어떤 실체의 로고스도 있지 않을 것이기 때문이다 그러나,

실로 단지 주로 실체의 정의만이 있다는 것은 오래 전에 말하여졌고 모두에 의해서 그렇게 여겨졌다 그런데 지금은 그럴 수 없을 것 처럼 보인다 (1038b9-1039a21) ”

라는 인용 글월은 ‘ **실체**는 각기 것에 고유한 것(ἴδιος 1038b11)이어서 알론한 것에 속하지 않는 것인 반면에 많은 것에 자연스레 속하는 것이라 말하여지는 **보편자**는 [그 많은 것에] 공통적인(κοινόν 1038b11) 것이며 ’ 그리고 ‘ 실체는 기체에 따르지 않는 것(τὸ μὴ καθ’ὑποκειμένον 1038b15)인 반면 보편자는 어떤 기체에 따르는 것이라고 항상 말하여지기 ’ 때문에 무엇이건 보편자[1543]를 실체라고 말하는 것은 불 가능할 것 처럼 보인다는 것을 논증하는 맥락에 속한다[1544]이러한 논증 가운데 **이 (것)** 과 **그러한 것**이 나타난다

**이 (것)** 과 실체가 어떤 것들로부터 있다면 실체로부터도 *이 것*으로부터도 아니라 질로부터 있다는 것은 불 가능하고 불 합리하다 실체 와 *이 (것)* 보다 질이 먼저 있을 것이기 때문이다 [그러나] 실체의 속성들이 로고스 와 시간 과 생성에 있어서 먼저 있을 수 없다 먼저 있다면 분리될 것이기 때문이다

여기서는 질이 보편자로 여겨진다 보편자가 실체라면 질이 실체일 것이므로 만약 이 (것) ((과 실체))이 어떤 것들로부터 있다면 질로부터 있을 것이다 그러나 그럴 수 없다 따라서,

---

1542) 묶임에 대해서는 866, 861, 688, 611, 966, 161쪽을 참조하시오

1543) 텔레스는 류(생물, 458, 524) 와 이데아(471-507)를 보편자로 여긴다

1544) 그 자세한 내용은 454-471쪽을 참조하시오

이 (것)은 질로부터 있는 것도 아니며 질도 아니다

실로 보편자에 속하는 것은 실체가 아니라는 것 그리고 공통 범주 가운데 어느 것도 **이 것**이 아니라 **그러한 것**이라는 것은 분명하다 그렇지 않다면 세 번째 사람이 잇 따르게 될 것이다

여기서는 공통 범주들이 보편자들로 여겨진다 공통 범주는 이 것이 아니라 그러한 것이다 따라서,

이 것은 공통 범주 또는 보편자가 아니다 공통 범주 또는 보편자는 그러한 것이다 그래서,

어려움이 잇 따른다 이 것을 가리키는 것이 아니라 보편자는 그러한 것을 가리킨다면 그리고 보편자들은 어떤 실체도 아니라면 그리고 현실에 있는 실체도 어떤 실체들로부터 묶여져 있는 것이 아니라면  모든 실체는 묶인 것이 아니므로 어떤 실체의 로고스도 있지 않을 것이다 그러나 단지 실체의 정의만이 있다고 말해져왔다 그런데 지금은 실체의 정의는 있을 수 없을 것 처럼 보인다

여기서는 **이 것**을 가리키는 것이 아니라 **그러한 것**을 *보편자*는 가리킨다는 것이 분명해진다 따라서,

이 (것)

은 질로부터 있는 것이 아니다
은 공통 범주가 아니다
은 보편자에 의해 가리켜지는 것이 아니다

그러한 것

은  공통 범주들이다
을 보편자는 가리킨다

나아가서,

형이상학 테애타 편 끝나가는 부분 1049a27에 따르면 첫 번째 질료에 **이 것**이 있으면 *기체*라고 있지 않으면 *보편자*라고 말하여진다

> " 더 이상 알론한 저것으로 된 이라고 말하여지지 않는 첫 번째 무엇이 있다면 이것은 첫 번째 질료이다 예를들어 만약 흙이 공기로 된 이고 공기는 불이 아니라 불로 된 이라면 불은 이 것 과 실체 [아닌] 것 으로서의 첫 번째 질료이다
>
> 왜냐하면 이( 첫 번째 질료)에 **이 것**(τόδε τι 1049a28)이 있느냐 또는 있지 않는냐에 따라서 *보편자 와 기체*는 차이나기 때문이다 예를들어 겪음들(τοίς πάθεσι, 1049b29, 속성(屬性)들)에 있어서의 기체는 사람 곧(καὶ 1049a29) 몸 과 영혼인 반면 속성은 음악적인(임) 과 흰이다 음악이 아니라 음악적인(임) [으로서] 생성된 음악의 저(기체)라고 말하여지며 흼이 아니라 흰 [으로서] (생성된 흼)의 (저) 사람이라 (말하여지고) 걸음 또는 움직임이 아니라 저것으로 된 과 흡사한(ώς 1049a33-34)걷는 또는 움직이는 [으로서] (생성된 저 사람이라 말하여진다) (1049a26-34)[1545] "

라는 인용 글월에서는 첫 번째 질료(불)에 이 것이 있느냐의 여부에 따라 보편자 와 기체가 차이난다 라고 말하여진다 첫 번째 질료에 이 것이 있으면(εἶναι 1049a28) 기체(사람)라고 말하여지는 반면 이 것이 있지 않으면 속성(흼 또는 음악 또는 걸음 또는 움직임) 이라고 말하여진다 생성되는 것은 흰 사람 또는 음악적인 사람 또는 걷는 사람 또는 움직이는 사람이지 흼 음악 걸음 움직임이 아니다 따라서,

텔레스에 따르면 *보편자*는 이 것이라고 말하여지지 않는 반면 *기체*는 **이 것**이라고 말하여진다[1546]

---

1545) 이 인용 글월의 맥락에 대해서는 606쪽 근방을 참조하시오

1546) 그렇다면 이 것이라고 말하여지는 것이 바로 실체이며 기체 역시 이 것이라고 말하여지는 것이므로 기체는 실체이다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 그러나,

이 것에 관한 로고스를 다음 처럼 우리는 모아 볼 수 있으리라

이 것

은 첫 번째 실체를 가리킨다 그러나 두 번째 실체를 가리킬 것 같지는 않다[1547](959)
은 분명해진 것(τὸ δηλούμενὸν, b13)이다(960)
이라고 가리켜지는 것이 실체이다(961)[1548]
을 실체는 가리킨다(962)
은 단지 실체들에만 속한다(963)
은 알론한 것에 따라 말하여지는 것(예를들어 흰 사람)이 아니다(963)
을 생산함은 전체 기체로부터 이것을 생산함이다(964)
은 질로부터 있는 것이 아니다(967)
은 공통 범주가 아니다(967)
은 보편자에 의해서 가리켜지는 것이 아니다(967)
이 첫 번째 질료에 있으면 기체라고 말하여진다(968)

이러한 로고스들 가운데 나는 실체는 이 것을 가리키는 것이지 이 것 자체가 실체는 아닐 거라는 점 그리고 이 것은 기체라고도 말하여진다는 점 그리고 이 것(τὸ τόδε, τόδε τἰ)은 공통 범주 또는 보편자를 가리키지 않는다는 점을 다시 강조하련다

이제 **그러한 것(τὸ τοιόνδε)**으로 닥아서보자 먼저,

---

그렇지 않다 298쪽에 나타난 것 처럼 분리된 이 것이 실체이기 때문이다

1547) 그러나 겉 모습 만 보면 두 번째 실체를 가리킬 것 처럼 보인다

1548) 따라서 이 것이 실체이다 라고 말하기 어려울 것 같다

이미 965쪽에서 말하여졌지만 그러한 (것)은 공통 범주 곧 보편자를 가리킨다

" 보편자에 속하는 어떤 것도 실체가 아니라는 것 그리고 공통 범주들 가운데 어떤 것도 이 것이 아니라 그러한 (것)을 가리킨다는 것은 이러한 이론들로부터 분명해진다[1549] (1038b34-1039a3) "

이러한 인용 글월에 따르면 그러한 (것)은 보편자 곧 공통 범주들을 가리킨다 또,

형이상학 뉘 편 2 장 1089a18에서는 그러한 (것)의 한 보기로 곧음(εὐθὺ, 直線)이 들어진다

" 있는 것들은 어떠한(ποιου a15) 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 [올까] 있는 것과 마찬 가지로 있지 않는 것도 여러 가지로 [말하여지기 때문이다] 한 편으로 있지 않는 사람은 있지 않는 이것을

---

1549)

" 만약 [그렇지] 않다면 여러 [어려움들]이 그리고 세 번째 사람들 [이라는 어려움]이 잇따를 것이다.....그런데,

어려움이 잇따른다 어려움(ἀπορίαν 1039a14)이 잇 따른다 만약 **이 것**이 아니라 **그러한** 것을 가리키기 때문에 보편자들로부터는 어떤 실체도 있지 않다면 [그리고] 현실에(적으로) 있는 어떤 실체도 실체들로부터 묶어져(σὐνΘετον[1)] 1039a17) 있기 시작하지 않는다면 모든 실체는 묶인 것이 아닐 것이어서 어떤 실체의 로고스도 있지 않을 것이기 때문이다 그러나,

실로 단지 주로 실체의 정의만이 있다는 것은 오래 전에 말하여졌고 모두에 의해서 그렇게 여겨졌다 그런데 지금은 그럴 수 없을 것 처럼 보인다 (1039a3-a21) "

가리키는 반면 다른 한 편으로 *곧음(εὐθύ,* a18, 직선(直線))이 아닌 것은 있지 않는 **그러한 것**을 (가리키며) 다른 한 편으로 세 큐빗(τρίπηχυ a18)이 아닌 것은 그 만큼이 아닌 것(을 가리킨다) (1089a15-a19)
"

그는 범주들 10a12-13에서 곧음 과 굽음 과 모습 과 모양을 질이라고 말하므로(206쪽) 그러한 (것)은 범주들 가운데서도 주로 질을 가리키는 것으로 보아야할 것 같다[1550]그렇다면,

**그러한 것(τοιόνδε)**은 질을 주로 가리킨다 라고 말할 수 있을 것이다 이제,

**그 만큼한 (것, τοσόνδε** 1089a12)에 대해 말해보기로하자

위에서 인용된 글월인 형이상학 뉘 편 2 장 1089a18에서는 세 큐빗이 그 만큼한 것의 보기로 들어진다 그런데,

이 것 과 그러한 것 과 그 만큼한 것에 대한 로고스가 형이상학 과 범주들에서는 그리 별로 눈에 뜨이지 않는 것 같다 아마 알론한 강의록들에

---

1550) 물론 질 이외의 다른 범주들은 그러한 것이 아니다 라고 말할 수는 없을 것 같다 그러나,

그 만큼한 것의 보기로서 뒤 이어 들어지는 세 큐빗은 량의 범주에 속하므로 그리고 945쪽에서 그에 의해 말하여진 것 처럼 어떤 것이 그러한 것이면서 그 만큼한 것이라는 것은 불 가능하며 불 합리한 것이라면 적어도 량의 범주 만큼은 그러한 것이 아니며 그리고,

바로 이러한 맥락에서 질 이외의 다른 범주들은 그러한 것이 아니다 라고 말하여 질 수 있을 것 같다

서도 마찬 가지일 것이다[1551] 따라서,

있는 것의 다섯 번째 양상 으로서의 이 것 과 그러한 것 과 그만큼한 것에 대해 물론 알론한 네 가지 양상도 마찬가지 이지만 충분히 말한다는 것은 불 가능할 것 같다 그러나 이 다섯 번째 양상에 대해 나는 네 가지 양상에 대해 말한 것 보다 훨씬 더 적게 말할 수밖에 없다는 것이 못내 불만스럽다 그럼에도 불구하고,

나는 알론한 네 가지 양상에 상응하는 하나의 양상으로 이 것 과 그러한 것 과 그만큼한 것을 내 세우려한다 이 것 과 그러한 것 과 그만큼한 것 이 세 가지에 있는 모든 것이 포괄되거나 또는 이 세 가지로 있는 모든 것은 분류(分類)될 것이기 때문이다

있는 모든 것은 이 것이든지 아니면 그러한 것이든지 또는 그만큼한 것이다 다시 말해 있는 모든 것은 실체를 가리키든지 아니면 보편자를 가리키든지 (아니면 그만큼한 것을 가리킬 것이다)[1552]그래서,

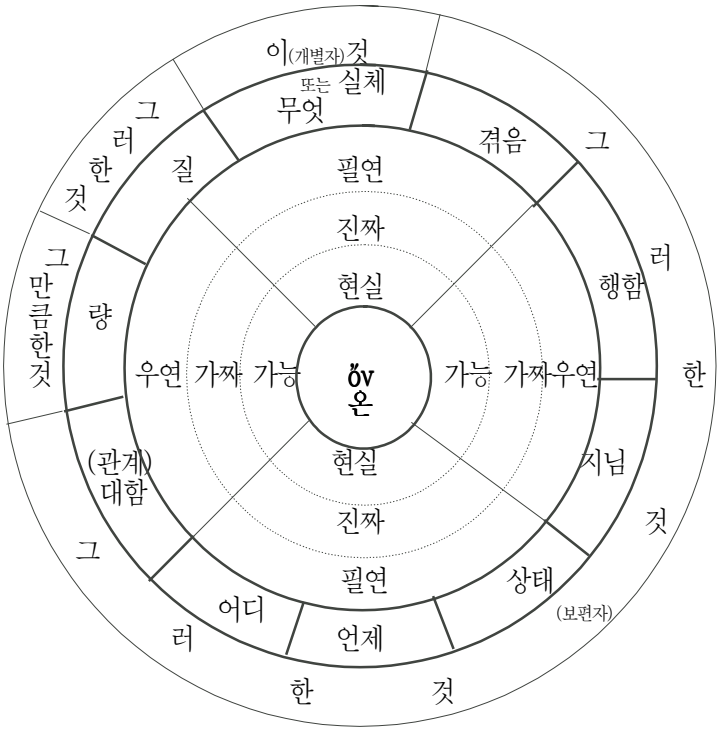
다음 쪽에 나오는 그림 처럼 943쪽의 그림을 넣힐 것이다

---

1551) 아리스토텔레스의 강의들에 관한 보니츠의 방대한 색인(索引)에서도 τόδε τι(이 것) 와 τοιόνδε(그러한 것) 와 τοσόνδε(그만큼한 것) 라는 항목은 나타나지 않는다 물론 그와 관련된 항목은 나타나기는 해도 말이다 ( Index Aristotelicus, 765-767쪽 참조) 그런데,

τοσόσδε 라는 항목에서 ' τοσόνδε(그만큼한 것) 또는 에이도스 또는 토포스(자리)는 움직이거나 또는 움직여지지 않는다 (224b6)' 라는 자연학 엡실론 편 1 장에 속하는 글월이 인용된다는 점에 유의하면 그 만큼한 것은 움직여지거나 또는 움직이지 않는다 라는 로고스를 끄집어 낼 수 있을 것이다

1552) 있는 모든 것은 개별(個別)자를 가리키든지 아니면 보편(普遍)자를 가리킬 것이다 라고 말하는 것이 더 나을지 모르겠다 그러나 개별자 라는 말은 이미 그 안에 분리(分離)를 내포하고 있는 것 처럼 보이므로 아직은 분리의 측면에서 말하여지지 않고 있는 토데 티(이 것, τόδε τι)를 개별자로 옮길 수 없을 것 같아 개별자 라는 말을 나는 여기서 쓰지 않았다




원이 다섯 개 있는 943쪽의 그림에 바깥 원 하나가 덧 붙혀져 이 그림이 이루어졌다 거기서 말하여졌듯 가운데 원을 뺀 둥근 원 각각은 있는 양상을 가리킨다 가운데 원을 빼면 다섯 가지 원이 있으므로 있는 다섯 가지 양상이 나열된 셈이다

있는 모든 것은 이 것도 아니며 그러한 것도 아니라면 그만큼한 것에 속한다 열 가지 범주 그리고 우연과필연 그리고 가짜와진짜 그리고 힘과현실에 각기 있는 모든 것이 속하듯 말이다 그래서,

있는 어떤 것이 이 것(개별자)이 아니면 보편자(그러한 것)일 것이고 보편자마져 아니라면 그만큼한 것일 것이다 그런데,

여기서 우리는 기체(τὸ ὑποκείμενον 1049a28)를 다시 끌어낼 필요가 있다 첫 번째 질료에 이 것이 있음에 의해서 기체는 보편자와 차이나는 것

으로 말하졌기 때문이다[1553]이 (것)은 기체적이긴 하나 기체 그 자체는 아니다 질료는 이 것이 아니듯 말이다(330쪽 참조) 이제,

있는 것은 모든 것에 공통이다 라고 말하는 형이상학 감마 편 2 장 1004b20으로 닥아서보기로 하자

" 그래서 마찬 가지로 있는 (것 으로서의) 있는 것에도 고유한 어떤 것들이(τινὰ ἴδια[1554] 1004b15-16)있다 그리고 이( 고유한

---

1553) 만약 첫 번째 질료가 이 것으로 [규정]되지 않는다면 그 질료는 기체라고 말하여지지 않을 것이다 그런데,

295쪽에서는 질료는 기체인 것이라고 말하여진다(295쪽)거기에서는 알론한 것들이 자신에 따르긴해도 자신이 알론한 것들에 따르지 않는 것이 바로 기체라고 말하여지는 반면 여기서는 첫 번째 질료에 이 것이 있다면 그 질료가 바로 기체이다 라고 말하여진다

1554) 범주들에서 텔레스는 각기 범주들에 고유한 것을 말하려 한다는 것에 유의하라

*실체*에 고유한 것(ἴδιον 4b3)은 184쪽에서 *질*에 고유한 것은 209쪽에서 량에 고유한 것은 223쪽에서 말하여지나 *프로스 티(關係)*에 있어서의 고유한 것은 말하여지지 않는다 텔레스에 따르면,

그 스스로 변함을 통해 반대를 받아드리는 것이 실체에 고유한 것이며 어떤 것은 자신이 지니는 질 때문에만 같다(ὅμοια 11a16) 또는 같지 않다 라고 말하여지는 것이 질에 고유한 것이고 어떤 것이 자신이 지니는 량 때문에만 똑 같다(τὸ ἴσον 6a26) 또는 똑 같지 않다 말하여지는 것이 량에 고유한 것이나 이러한 량 과 질 과 실체와는 달리 프로스 티에는 고유한 것이 있지않다 비록 텔레스에 따르면 모든 프로스 티는 상대 짝에 대해 그러하며(189) 프로스 티들은 자연스레 동시에 있긴해도(192)말이다

실체 량 관계(프로스 티) 질 등 이 넷 이외의 범주들은 이미 32 쪽에

것)들에 관한 진실을 철학자들은 조사해야만 한다 그런데(δέ 1004b17),

가리켜져야 [할 것이 있다] 변증가들 과 스피스테애스들은 철학자와 동일한자들로 위장(σχήμα, b18, 僞裝)하기 때문이다[1555]소피스티케애는 단지 (소피아(지혜(知慧))인 것) 처럼 보이는 [그런] 소피아일 뿐이며 변증가들은 모든 것들에 관해 변증하므로 그렇다 그런데,

**있는 것**은 모든 것에 공통(κοινὸν b20)이다 그런데 철학의 적절한 것은(οἰκεία b22) 그 (있는 것)들(ταύτα, b22)이기 때문에 (변증가들은) 이 (모든) 것들에 관해(περὶ τούτων b21) 변증한다는 것은 분명하다 왜냐하면,

소피스티케애(궤변술(詭辯術)) 과 디아레티케애(변증술(辨證術)) 은 철학과 동일한 류로 판명되지만(στρέφεται b22-23) 한 편으로 (철

---

서 그려진 것 처럼 그리고 231-235쪽에서 말하여진 것 처럼 범주들에서도 거의 말하여지지 않는다 행함 과 겪음 과 지님 등 이 세 범주가 말하여지는 아주 적은 지면(紙面)을 제외하면 말이다 따라서,

거의 말하여지지 않는 이러한 범주들에 있어서의 고유한 것이 말하여지지 않는다는 것은 두 말할 나위없다

1555) 변증가들 과 소피스테애스들은 자신들이 진실한 철학자들인 양 위장하므로 그 겉 모습만 볼 때는 언 듯 이 세 가지 류(소피스테애스 22쪽)가 동일한 것 처럼 보인다

텔레스의 이러한 언급은 물론 변증가 대신에 정치가가 들어서기는 해도 플라톤의 소피스테애스가 시작되는 곳에서 나타나는 언급과 비슷하다 거기에서 말하여지는 소피스테애스는 철학자인 척하는 자이며 여기에서 말하여지는 소피스테애스는 철학자로 위장하는 자이기 때문이다 그러나,

그러나 플라톤이 변증가들(οἱ διαλεκτικοὶ, 1004b17, 變證家)을 철학자인 척하는 자들로 여겼는지에 대해서는 아주 세심하게 살펴보아야한다 지금 나는 아버님에 관련된 형사 소송 사건 때문에 한서 대학 도서관 열람실에서 학생들과 같이 공부하고 있어서 그리운 아차도 내 방에 있는 풍부한 자료들을 볼 수 없어 두 사람이 변증가에 대한 어떤 의견을 지녔는지에 대해 알아볼 수 없어 유감이다

학은) [요구되는] 힘의 길[자연]에 있어서 (변증술과) 차이나며 한 편으로 그 삶의(τού βίου b24) 의도에 있어서 (철학은) 궤변술과 차이나기 때문이다 철학이 그것들의 인식술(γνωριστική, b26, 認識術)인 [바로] 그것들에 관한 비판술(πειραστική, b25, 批判術)이 변증술이며 궤변술은 [철학적인 것 처럼] 나타나나 (철학은) 아니다 (1004b15-b26)"

라는 인용 글월에서는 철학자 와 변증론자 와 궤변론자가 [종에 있어] 구분된다 비록 궤변술 과 변증술 과 인식술(철학)은 그 류에 있어서는 동일하긴해도 요구되는 힘의 길에 있어서 철학(인식술)은 비판술인 변증술과 차이나며 그 삶의 의도에 있어서 궤변술과 차이나기 때문이다 궤변술은 인식술(철학)인 것 처럼 나타나나 철학(인식술)은 아니다 따라서,

이 셋은 비록 [종적으로] 이 셋은 차이나더래도 그 류에 있어서는 동일하다 무엇 때문에 동일한가 이 세 가지가 다루는 것이 비슷[1556]하기 때문

---

1556)철학에 적절한 것은 모든 것에 공통인 바로 그 있는 것이므로 모든 것에 관해 변증가들은 변증하며 궤변을 늘어 놓는 소피스테애스 역시 [궤변이 있지 않는 것에 대해 말하는 것이라면 있지 않는 것 또한 있는 것 가운데 어떤 하나이므로 있는 어떤 것에 관한 궤변을 늘어 놓은 것이 될 것이] 므로 소피스테애스 와 변증가 와 철학자 모두가 다루는 것은 있는 것에 연관되는 것이라는 측면에서 이 셋은 동일한 류이다 라고 문제의 부분을 이해할 수 있을 것이다 그러나,

내가 지금 '비슷'이라고 말하는 것은 철학이 다루는 것인 '있는 있는 것에(τῷ ὄντι ἢ ὄν 1004b15)'을 있는 것과 구분해서 있는 것과 비슷한 것이며 변증가가 모든 것에 변증하는 그 모든 것에 공통인 것은 있는 것이나 모든 것 그 자체가 있는 것은 아니므로 모든 것은 있는 것과 비슷하고 소피스테애스가 다루는 있지 않는 것 역시 있는 것 가운데 하나이므로 있지 않는 것은 있는 것과 비슷하다 라고 말하고 싶었기 때문이다 다시 말해서,

철학(인식술) 과 변증술 과 궤변술 각각은 그 다루는 것이 있는 것에 관련하는 것이긴 하나 그 자체 동일하지는 않으므로 나는 비슷하다 라는 말

이다

변증가들은 모든 것에(ἁπάντων 1004b20)에 관해 변증(διαλέγονται, 1004b20, 辨證)한다 그런데 모든 것에 공통인 것은 있는 것이며 이 **있는 것**이 철학의 적절한 것이므로 있는 *모든 것*을 변증가는 변증하며 소피스테애스는 철학자인 것 처럼[1557] 나타나기(φαινομένη[1558] 1004b26)때문이다 그러므로,

이러한 로고스로부터 **있는 것**[1559]은 모든 것[1560]에 공통이다[1561]라는

---

을 썻다 철학(인식술)은 있는 있는 것을 다루며 변증술은 모든 것을 다루며 궤변술은 [있지 않는 것을 다루기 때문이다] 그래서,

텔레스는 1004b24에서 궤변술 과 변증술은 있는 것에 관련하는 것을 다룬다는 측면에서 철학(인식술)과 동일한 류(τὸ γένος 1004b22)이긴 하나 차이난다고 했을 것이다

1557) 그러나 [실은] 철학자가 아니기 때문이다

1558) 있지 않는 것에 관련하여 주로 쓰이는 말인 '나타나다' 라는 말이 쓰였다는 것은 바로 앞 각주에서 소피스테애스에 관련해서 내가 말한 것이 어느 정도 타당하다는 것을 보여줄 것이다

1559) 그러나,

**있는 것**을 **있는 있는 것 - 있는 있는 것**은 ὄν(**있는 것**)을 자신의 부분으로 지니는 말들에 대해 말하는 가운데 반드시 말하여질 것이다 - 과 동일한 것으로 보기 어려울 것 같다

1560) 그런데,

이 모든 것에(πάσι 1004b20)를 철학자 과 변증가 와 소피스테애스 모든 것에 또는 인식술 과 변증술 과 궤변술 모든 것에 라고 읽을 수도 있을 것 같다 다시 말해서 **있는 것**은 이 세 가지 모든 것에 공통인 [주제]이다 라고 말이다

로고스를 이끌어 낼 수 있을 것이다 그렇다면,

**있는 것**을 하나와 동일한 것으로 여길 수 있을까 이미 683쪽에서 말하여진 것 처럼 어떻게 보면 동일하다

> " 한 편으로 모든 각기 류에 있어서의 하나는 자연인 것이라는 점 그리고 어떤 경우에서도 자연 그 자체가 이 하나는 아니라는 점은 선명하다 그러나 색들에 있어서 우리가 조사하고 있는 하나 그 자체(αὐτὸ τὸ ἕν 1054a12)는 색 하나인 것 처럼 이와 마찬 가지로 실체에 있어서도 (우리가 조사하고 있는) 하나 그 자체는 실체 하나이다
>
> 다른 한 편으로 어떻게 보면(πως 1054a13) **하나** 와 **있는 것**은 동일한 것을 가리킨다는 점은 (하나 와 있는 것은) 범주들에 똑 같이 상응하며 어떤 것[범주] 안에도 있지 않다는 것 - 예를들어 [하나는] 있는 무엇 과 질 [등] 안에(ἐν a15) [있는 것]이 아니라 있는 것과 마찬가지로 [있는 무엇 과 질 등과] 같은 상태(ἔχει 1054a16)(이다)[1562] - 그리고 있음은 무엇 또는 질 또는 량과 나란한(παρὰ 1054a18)것이 아닌 것 처럼 사람 하나는 사람과 헤태론한 어떤 것으로 카테애고리화되지 않는다는 것 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음이라는 것으로부터 분명하다 (1054a9-a19[1563]) "

라는 인용글월에서는 색 또는 실체 등 각기 모든 류에 있어서의 하나는 자연적인 것이긴해도 자연 그 자체가 하나가 아니라는 것은 선명하며 하나 와 있는 것은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다는 것은 분명하다 라고 말하여진다

---

1561)

1562) **있음**은 무엇 과 량 과 질 등의 범주에 나란한 헤태론한 것이 아니라는 것은 다시 말해 있음은 범주와 떨어져 분리된 것이 아니라는 것은 690, 805쪽에서 이미 말하여졌다 이와 마찬 가지로,

**하나** 역시 범주들과 헤테론한 것으로 나란히 분리해 있는 것이 아니라 있는 무엇 과 량 과 질과 같은(ὁμοίως 1054a16) 상태이다

1563) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 682-688쪽을 참조하시오

색의 경우 하나 그 자체는 색 하나이며 실체의 경우 실체 하나이기 때문이며 하나 와 있는 것은 범주들에 똑 같이 상응하여 그 어떤 범주 안의 것이 아니라 그 범주와 같은 상태이며 있음이 범주와 나란히 있지 않는 것 처럼 하나 역시 하나도 그러하고 하나에 있음은 각기 것에 있음이기 때문이다 따라서,

각 범주 안의 것도 아니며 각 범주와 나란히 분리된 것도 아니라는 측면에서 **하나**는 **있는 것**과 동일하다 그러나,

전체적으로는 이 둘이 동일하지 않은 것 같다 형이상학 캎파 편 3 장 시작하는 부분에서 말하는 텔레스를 따라가 보자

> " 각기 있는 것(τὸ ὄν ἅπαν 1061a8)은 이와 동일한 길[1564]에서 (있다라고) 말하여진다 그러한 **있는 것** 각각은(ἕνκαστον αὐτών ὄν a10) *있는 있는 것*의 속성이거나 습성이거나 경향(διάθεσις a9)이거나 움직임이거나 알론한 이러한 어떤 것이기 때문이다 그런데,
>
> 있는 모든 것은 하나인 것 과 공통인 것을(πρὸς[1565] a11)지시하므로 반대들 각각도 마찬 가지로 있는 것의 첫 번째 차이들 과 반대들을 지시한다 있는 것의 처음 차이들은 여럿 과 하나이든 같음과 같지 않음이든 알론한 어떤 것(차이)이든 이러한 것들로 받아드려질 것이다
>
> 있는 어떤 것이 있는 것을 지시하든 하나를 지시하든 차이없다 (**있는 것** 과 **하나**가) 심지어 동일한 것이 아니라 알론한 것이라 하더라도 [서로] 짝은 될 것이기(ἀντιστρέφει[1566] a17) 때문이다 어떻게

---

1564) 건강이 말하여지는 길과 동일한 길을 말한다 어떤 것은 건강을 지시하므로 어떤 것은 건강을 생산하므로 건강하다 라고 말하여진다 이에 대해서는 806-808쪽을 참조하시오

1565) 하나에 대해 또는 관련하여 라는 말에 대해서는 807-808, 813, 302-303쪽을 참조하시오

1566) 범주들 189쪽을 참조하시오 로스는 convertible(855쪽, 치환(置換)하다) 라고 번역한다

보면 하나는 있는 것이요 있는 것은 하나이므로 [그렇다](1061a7-18)"

있는 있는 것을 보편적으로 인식하는 철학자의 앎에 대해 말하기 시작하는 맥락에 속하는 위 인용 글월은 어떤 것이 건강에 관련함을 통해서 건강하다라고 말하여지는 길과 동일하게 각기 있는 것은 있다라고 말하여진다 라고 말한다 있는 것 각각은 있는 있는 것의 속성이거나 습성이거나 경향이거나 움직임이거나 이와 같은 알론한 것이기 때문이다 그런데 있는 모든 것은 하나인 것 과 공통인 것에 관련하여 말하여지므로 반대로 있는 것들 역시 있는 것들의 첫 번째 차이들[1567] 과 반대에 관련하여 말하여진다

**있는 것**에 관련하여 말하여지든 **하나**에 관련하여 말하여지든 차이없다 설령 있는 것 과 하나가 동일한 것이 아니라 알론한 것이라 하더래도 있는 것 과 하나는 짝을 이룰 것이기 때문이다 어떻게 보면 하나는 있는 것이요 있는 것은 하나이기 때문이다 따라서,

어떻게 보면 동일한 것은 아니라 하더래도 이 둘은 서로 짝을 이루므로 하나에 관련하여 말하여지든 있는 것에 관련하여 말하여지든 차이나지 않는다 그렇다면,

알론한 것과 나란하지도 않고 알론한 것 안에 있지 않다는 점에서 있는 것 과 하나는 동일하지만 많은 여러 점에서는 동일하지 않다 그러나 동일하지 않더래도 이 둘은 서로 짝을 이룬다 라고 우리는 힘들게 나마 있는 것 과 하나에 대해 말할 수 있으리라 알론한 것들은 있는 것에 그리고 하나에 관련하기 때문이다 그러나,

관련되는 것들과 분리된 것도 아니고 그 안에 있는 것도 아니다 이러한 점에서 **있는 것** 과 *하나*는 동일하다 그렇다면,

---

주인 과 노예가 서로 짝이 되어 동시에 있듯이 하나 와 있는 것도 그렇다 라는 말일 것이다

1567) 있는 것들의 첫 번째 차이는 여럿 과 하나이든지 같음 과 같지 않으이든지 이와 같은 알론한 것이든지 한다

있는 것은 *여럿*이 아니다 라고 텔레스는 말하고 있는 것일까 이미 나는 944 - 954쪽에서 있는 것의 양상은 여럿일 뿐아니라 하나이기도하다 라고 말하면서[1568]아리스토텔레스는 있는 하나 와 있는 여럿에대해 말하며서 있지 않는 것 대신에 힘으로 또는 잠재적으로 있는 것을 이끌어들인다 라고 말했다 따라서,

있는 여럿은 있지 않는 것 또는 힘으로 있는 것과 깊숙히 관련지워진다 내가 보기에는 있지 않는 것들을 있는 여럿으로 보아 그 여럿을 힘으로 있는 것들로 텔레스는 말하고 있다 그렇다면 이미 여러 번 말하여진 것 처럼 힘으로 있는 것들 로서의 여럿들 역시 비록 현실로 있는 것이 아니라 힘으로 있는 것이긴해도 어째든 있는 것이라고 말하여질 수 있을 것이다 다시 말해,

있지 않는 것들도 역시 있는 것들이다 단지 있는 그 양상이 다를 뿐이다 곧 힘으로 있는 것일 뿐이다  여기서,

우리는 있지 않는 것 과 없는 것 그리고 있지 않음 과 없음(無)에 들어서서 그가 있지 않는 것 또는 없는 것에 대해 말하고 있는 부분을 따라갈 것이다것 그러나,

자신의 타 메타 타 퓌지카에서 텔레스는 있지 않는 것 과 있지 않음에 대해 말하는 것이 아니라 주로 힘으로 있는 것 과 있음에 대해 주로  말한다[1569]물론 있지 않는 것에 대해 직접 그가 말하지 않고 있다는 것은 아니다 직접 말하고 있는 부분을 따로 나중에 나는 정리할 것이다 우선,

나는 텔레스가 여럿 또는 많음에 대해 말하는 이오타 편 3 장부터 같은 편 6 장까지(1054a20 - 1057a17)을 살펴보려한다 하나에 대해서는 이미 680쪽 - 688쪽에서 살펴 보았다 그에 따르면,

---

1568) 여럿도 있는 것이다 라는 말 과 여럿도 있는 양상이다 라는 말은 동일한 말인가 라는 물음을 여기서 나는 제기하지 않으련다

1569) 이에 대해서는 545 - 660 쪽에서 충분히 정리되어졌다

여럿(τὸ πολλὰ 1054a20)은 많은 길에서 하나에 대립된다

" (3)*하나* 와 **여럿**[1570]은 *많은*(πλείους 1054a20) 길에서 대립된다(ἀντίκειται[1571] 1054a20) 그 [대립]들 중의 하나는 나뉘어질 수 있는 것 과 나뉘어질 수 없는 것 으로서의 하나 와 많음(τὸ πλήθος a21) [의 대립이다] 한편으로 나뉘어지는 것 또는 나뉘어질 수 있는 것이 **많음**[1572]이라고 말하여지는 반면에 다른 한편으로 나뉘어질 수 없는

---

1570) ' *여럿* 각자 안에 있어야하는 있는 *하나* [로서의] 에이도스(τὸ εἶδος ἐν ἑκάστῳ εἶναι τῶν πολλῶν ἓν ὄν, 파르메니데애스 131a8-9) ' 라는 8쪽의 말 과 ' 만약 하나가 있다면 *하나*는 알론한 어떤 것 *여럿*이 아닐 것이지 ? (137b4) ' 라는 38쪽의 말을 참조하라 플라톤의 파르메니데애스는 하나 와 여럿이 스스로 와 서로에 대해 어떻게 있는지에 관해 주로 말하고 있다는 것을 알게 될 것이다

*여럿*은 있지 않다 라는 제논의 첫 전제(휘포테신)에 이의를 제기하는 가운데 ' 만약 *하나*가 있다면 하나는 알론한 어떤 것 여럿이 아닐 것이지 ? (137b4) ' 라고 아리스토텔레스에게 물어보면서 파르메니데애스가 자신의 에이도스론을 전개하기 시작하여 ' *하나*가 만약 있지 않다면 알론한 것들 [곧 *여럿*]은 어떻게 되는가 (164b5-6) '에 대해 말하는 것으로 끝나는 부분으로 플라톤의 파르메니데애스는 주로 이루어졌기 때문이다

1571) 대립에 대해서는 235-253-258쪽을 참조하시오

여기서는 나뉘어진 것 과 나뉘어지지 않은 것 으로서의 대립이 말하여지는 반면 거기에서는 프로스 티(관계) 반대 습성과결여 긍정과부정 으로서의 대립이 말하여진다 따라서,

나뉜 것 과 나뉘지 않은 것, 긍정 과 부정, 습성 과 결여, 관계(프로스 티), 반대 등 텔레스는 대립을 다섯 가지로 범주들 과 형이상학에서 말하고 있는 셈이된다 그리고,

438쪽도 참조하시오

1572) 438쪽에서는 ' 첫 번째 질료이건 마지막 질료이건 [자신들의] 질료가 종적으로 나뉘어지기 때문에 여럿(τὸ πολλὰ 1017a3)이라고 말하여진다 ' 라고 말하여진다

것 또는 나뉘어지지 않는 것은 **하나**[1573]라고 말하여지기 때문이다

이제 **대립**들은 4가지로 (말하여지)고 이( 대립들) 가운데 헤태한 [하나]은 *결여*라고 말하여지므로 *모순*(ἀντίφασις 1054a25)이라고도 *프로스 티(관계)*라고도 말하여지지 않는 *반대*(ἐναντία a25)가 [헤태론한 하나로 남아] 있을 것이다

그런데 하나는 그 반대로부터 말하여지며 분명하게된다(δηλούται a26) [그래서] 나뉘어지지 않는 것은 나뉘어지는 것으로부터 (말하여지고 분명하게된다) 왜냐하면 많은 것 과 나뉘어지는 것은 나뉘어지지 않은 것 보다 훨씬(μάλλον a27) 감각적이어서 많은 것은 그 (훨씬 더) 감각적이라는 것 때문에 나뉘어지지 않는 것 보다 로고스에 있어 더 먼저이기 때문이다[1574](1054a20-a29) ”

---

1573) 하나에 대해서는 413-438쪽을 참조하라 425쪽에서는 ‘ 자연적으로든 기교적으로든 연속적인 것이 그 자체로 하나이다 ’ 라고 말하여진다 그리고,

연속에 대해서는 927쪽을 참조하라

1574) 그런데 활동적인 것은 로고스에 있어서 힘 과 자연 보다 먼저이다라는 615-616쪽을 참조하라

거기에서는 활동하기 시작할 수 있는 것이 첫 번째로 있을 수 있기 때문에 활동적인 것의 로고스 와 인식은 힘으로 있는 것의 인식이전에 반드시 있어야한다 라고 말하여진다 그렇다면,

거기에서는 활동하고 있는 것 곧 현실적인 것은 힘으로 있는 것 보다 먼저 인식된다는 말하여지는 반면에 여기에서는 훨씬 더 감각적이기 때문에 (διὰ τὸ μάλλον αἰσθητὸν 1054a27) 많은 것 또는 나뉘어지고 있는 것은 나뉘어지지 않는 것 곧 하나 보다 로고스에 있어 먼저이다 라고 말하여지고 있다 따라서,

만약 하나인 것을 현실적인 것이라고 그리고 나뉘어지고 있는 것들을 여럿 또는 많음이라고 말할 수 있다면 텔레스의 로고스들은 서로 어긋나지 않는가

라는 인용글월에서는
하나 와 여럿은 결여 와 모순 과 프로스 티(관계) 와 반대 등 많은 길에서 서로에 대립되는데 자신과 반대되는 것으로부터(ἐκ 1054a26) 하나는 말하여지며 분명해진다 라고 말하여진다

하나 와 여럿은 많은 길로 대립되는데 그 가운데 하나는 나뉘어질 수 없는 것 과 나뉘어질 수 있는 것 으로서의 하나 와 많음의 대립이다[1575]나뉘어지는 것 또는 나뉘어질 수 있는 것은 많음이라고 말하여지는 반면에 나뉘어지지 않는 것 또는 나뉘어질 수 없는 것은 하나 라고 말하여지기 때문이다 이제,

대립들 가운데 헤태론한 하나는 결여라고 말하여지므로 모순이라고도 프로스 티라고도 말하여지지 않는 헤태론한 반대가 남아있게 될 것이다 이러한 반대로부터 하나는 말하여지고 분명해진다[1576]나뉘어지지 않는 것은 나뉘어지는 것으로부터 말하여지고 분명해진다 왜냐하면 많은 것 과 나뉘어지는 것은 나뉘어지지 않는 것 보다 훨씬 감각적이어서 그 훨씬 더 감각적이라는 것 때문에 나뉘어지지 않는 것 보다 나뉘어지는 것은 로고스에 있어 더 먼저이기 때문이다 그렇다면,

하나 와 여럿 또는 많은 것은 서로에 결여, 모순, 프로스 티, 반대 로서 대립되는데 반대로 대립되는 것을 통해서 하나는 분명해지고 말하여진다 라고 여기서 텔레스가 말하고 있는 것은 분명하다 따라서 그에 따르면 반대로서 자신에 대립되는 여럿 또는 많음을 통해서 하나는 분명해지고 말하여진다 그런데,

여기서 말하여지고 있는 *하나*는 나뉘어지지 않은 것 또는 나뉘어질 수 없는 것인 반면에 *많음*은 나뉘어지는 것 또는 나뉘어질 수 있는 것이라

---

1575) 많은 대립들 가운데 나뉘어질 수 없는 것 과 나뉘어질 수 있는 것 으로서의 대립을 그는 반대라고 말하고 있는 것으로 여겨진다 그에 따르면 서로에 반대로서 대립되는 것 이외에도 하나 와 여럿은 모순으로서 대립되기도 하며 프로스 티로서 대립되기도 하고 결여로서 대립되기도한다

이러한 대립들에 대해서는 256-257쪽을 참조하라

1576) 로스는 자신의 이름 과 설명을 지닌다 라고 번역한다(로스 839쪽)

고 그에 의해서 말하여지므로  문제의 그 반대 대립은 나뉘어지느냐 그렇지 않느냐 또는 나뉘어질 수 있느냐 그렇지 않느냐에 근거한다 나뉘어진다면 어떤 것은 많음인 반면 나뉘어지지 않는다면 하나이다 나아가서,

이렇게 하나인 것은 자신에 반대인 많은 것으로부터 분명해지고 말하여진다 텔레스에 따르면 나뉘어진 것은 나뉘어지지 않는 것 보다 훨씬 더 감각적이며 훨씬 더 감각적인 것이 그렇지 않는 것 보다 로고스에 있어 먼저이므로 나뉜 것 으로서의 많음이 나뉘지 않는 것 으로서의 하나 보다 로고스에 있어 먼저이기 때문이다[1577]따라서,

나뉜 것 으로서의 많음에 반대로서 대립되는 하나는 나뉘지 않는 것 으로서의 하나는 많음 보다 훨씬 덜 감각적인 것임에는 틀림없다[1578] 이러한 하나에 대해 계속 말하는 텔레스를 따라가 보자

---

1577) 그런데,

617쪽(형이상학 1049b17)에서 짐작할 수 있듯이 만약 로고스에 있어 먼저라는 것이 먼저 인식된다 라는 뜻이라면 하나 보다는 많은 것이 먼저 인식될 것이므로 적어도 인식에 있어서는 하나 보다는 많은 것이 또는 나뉘어지지 않는 것 보다는 나뉘어지는 것이 인식의 근거일 것이다 그러나,

429쪽에서 확실해지듯이 하나(에 있음)는 인식의 첫 척도(τὸ πρώτον μέτρον 1016b18-19)이므로 그 하나에 의해서 비로서 인식이 시작된다 그렇다면 하나는 인식에 있어서 먼저인 것은 분명하다 그렇다면,

로고스에 있어서의 먼저는 인식에 있어서의 먼저이다 라고 섣불리 짐작해서는 안되는 것일까 - 참고로 1049b17(617쪽)에 나타나는 로고스와 인식은 καὶ(와, 그리고, 카이)로 연결되므로 (활동의) 로고스 와 인식은 (힘)의 인식이전에 반드시 있어야한다 라고 옮겨야한다 - 그래서 분명해진다 와 말하여진다 와 로고스 등의 말을 인식과 결부지어서 말해서는 안되는 것일까

1578) 하나를 감각적이지 않은 것이라고 말할 수는 없을 것 같다

" 반대들을 구분해서 우리들이 표현했던 것처럼[1579] 한편으로 *동일한 것*(τὸ ταὐτὸ(1054a31) 과 *같은 것*(ὅμοιον a31) 과 *똑 같은 것*(ἴσον a31)은[1580] **하나**인 반면 다른 한 편으로 *헤태론한 것* 과 *같지 않는 것* 과 *똑 같지 않은 것*은 **많은 것**이다

우리들은 *동일한 것*을 여러가지로 말하는데 그 하나의 길은 수적으로 하나인 것을 동일한 것이라 말하는 [길이며 다른] (하나의 길은) 예를들어 당신은 당신 자신에 에이도스 와 질료에 있어 하나인 것 처럼 로고스 와 수에 있어(ἀριθμῷ a34) 하나라면 동일한 것이다 라고 (말하는 [길]이고) 나아가서,

첫 번째 실체의 로고스가 하나라면 (동일한 것이다 라고 말하는 길이다) 예를들어 똑 같은 직선들은 동일한 것이며 똑 같은 각들을 지닌 4 변형들도 (동일한 것들이다) 실로 (이렇게 동일한 것들은) 많다 그러나 이러한 것들에 있어서는 *똑 같음의 하나*(ἡ ἰσότης ἑνότης 1054b3)이다 그런데,

동일하지 않게 순수하게(ἁπλώς b4)있는 것들이라면 또는(δὲ b4) 실체에 있어서는(κατὰ b5) 차이가 없지 않으나 에이도스에 있어서는 *동일*하다면 *같다*라고 (말하여진다) 예를들어 큰 4 변형은 작은 4 변형과 같으며 *똑 같지* 않는 직선들도 (*같다*) 이 똑 같지 않은 직선들은 한 편으로 *같은 것*들이나 다른 한 편으로 순수하게 *동일한 것*들은 아니기 때문이다 그리고 크고적게 [차이는] 나지만 큰 [차이]만은 또는 작은 [차이]만은 (나지) 않는 동일한 에이도스를 지닌다면 같다 (라고 말하여진다)[1581] 그리고 동일한 속성이며 에이도스에 있어 하나라면 (같다 라고 말하여진다) 예를들어 아주 크고 작은 흰 것은 (같

---

1579) 1004a2를 참조하시오 그리고 더불어 254쪽을 참조하시오

1580) 동일 과 같음 과 똑 같음에 대해서는 258-259쪽을 참조하시오 그리고,

209쪽에서 말하여진 것 처럼 어떤 것이 같다 같지 않다 라고 말하여지는 것은 단지 그 어떤 것의 질 때문이며 223쪽에서 말하여진 것 처럼 어떤 것이 똑 같다 똑 같지 않다 라고 말하여지는 것은 단지 그 어떤 것의 량 때문이다

1581) 어떤 것이 동일한 에이도스를 지니긴해도 아주 큰 차이 또는 아주 작은 차이가 나는 것이 아니라 다소간의 차이가 난다면 같다 라고 말하여진다 라는 뜻일까 아니면 어떤 것이 동일한 에이도스를 지니긴해도 큰 차이만

다) 그것들의 에이도스가 하나이기 때문에 우리는 같은 것들이라고 말한다 그리고 순수하게든 우월하게든(ἢ τὰ πρόχειρα 1054b12) 동일한 (속성)을 헤태론한 (속성) 보다(ἢ b12) 많이 지닌다면 (같다 라고 말하여진다) 예를들어 주석은 빛난다는 [점]에서 금과 (같으)나 금은 노랗고 붉다는 [점]에서 불과 같다 따라서,

헤태론한 것 과 같지 않는 것도 여러 가지로 말하여진다는 것은 분명하다 (1054a29-b14) ”

라는 인용글월에서는 동일한 것 과 같은 것 과 똑 같은 것이 하나라고 말하여지면서 동일한 것 과 똑 같은 것 과 같은 것은 무엇이라고 말하여진다

---

나거나 또는 작은 차이만 나는 것이 아니라 크고(καὶ 1054b8)작은 차이가 동시에 난다면 어떤 것은 같다 라고 말하여진다 라는 뜻일까 나는 나중 것을 뜻하는 것으로보아 옮겼다 참고로,

트레드닉은 ‘ difference in degree(19) ’ 와 ‘ difference of degree(19) ’ 로 ‘ τὸ μάλλον καὶ ἧττον (1054b8) ’ 와 ‘ ... μάλλον ἢ ... ἧττον (1054b9) ’ 을 번역하는 반면 로스는 둘 모두 ‘ difference of degree (840) ’로 번역해 ‘ 동일한 형상을 지니고 있으면서도 자신들 안에 정도의 차이는 가능하나 자신들은 정도의 차이를 지니지 않은 것들 ’ 이라고 문제의 그 말이 속한 문장을 번역한다 트레드닉도 로스처럼 번역한다 그러나,

나는 약간 달리 옮겨 보았다 두 사람을 따르자면 동일한 에이도스를 지닌 그러나 정도의 차이가 날 수는 있으나 정도의 차이를 지니지 않은 것들이 같다 라고 말하여지는 반면 나를 따르자면 동일한 에이도스를 지닌 그러나 크고작은 차이는 나더라도 큰 차이만 홀로 또는 작은 차이만 홀로 나지 않는 것들이 같다 라고 말하여지게 될 것이다 이 세 사람 중 어느 것을 따라야 할지는 나로서도 섣불리 결정할 수 없을 것 같다 여기서,

나는 그렇게도 해석할 수 있을 수 있다는 것 만을 지적하고 싶을 뿐이다

반대들을 우리들이 구분해서 표현했던 것 처럼 동일한 것 과 같은 것 과 똑 같은 것은 하나인 반면 헤태론한 것 과 같지 않는 것 과 똑 같지 않는 것은 많은 것이다

동일한 것을 우리는 여러 가지로 말하는데 수적으로 하나인 것을 동일하다 라고 말하며 또 로고스 와 수에 있어 하나라면 **동일**하다 라고 말한다 예를들어 에이도스 와 질료에 있어 당신은 당신 자신(σὺ σαυτῷ 1954a35) 과 하나이다[1582] 나아가서,

첫 번째 실체의 로고스가 하나라면 *동일*하다 라고 말하여진다 예를들어 똑 같은 직선들은 동일한 것이며 똑 같은 각들을 지닌 사변형들도 동일한 것들이다 실로 이렇게 동일한 것들은 많다 그러나 이것들은 **똑 같음**의 하나이다 그런데,

순수하게 동일한 것들이 아니라면 또는 실체에 있어서는 차이가 없지 않으나 그 에이도스에 있어서는 *동일*하다면 **같다** 라고 말하여진다 예를들어 큰 사변형은 작은 사변형과 같으며 *똑 같지* 않은 직선들도 같다 라고 말하여진다  똑 같지 않는 직선들은 한 편으로 같은 것들이나 다른 한 편으로 순수하게 동일한 것들은 아니기 때문이다 그리고 크고적게는 차이나지만 크게만은 또는 적게만은 차이나지 않는 동일한 에이도스를 지닌다면 같다라고

---

1582) 여기서 들어지는 예(例)가 로고스 와 질료에 있어 하나인 것 으로서의 동일한 것의 예인지 아니면 수적으로 하나인 것 으로서의 동일한 것인지가 분명하지 않다 물론,

어순(語順)에 따르면 로고스 와 질료에 있어서의 하나인 것의 예로 들어진 것이다 그러나 너 와 너 자신은 그 에이도스 와 질료에 있어 하나이기 때문에 동일한 것이라면 그리고 이러한 예가 로고스 와 질료에 있어 하나인 것의 예라면 로고스 와 에이도스를 동일한 것으로 보아야할 것이므로 나는 문제의 그 예가 어느 것의 예일까 라고 지금 물음을 제기하고 있는 것이다 물론,

이 예(例)를 수적으로 하나인 것의 예 보다는 로고스 와 질료의 예로 보는 것이 타당하기는 하다 그러나 그렇다면 로고스 와 에이도스를 동일한 것으로 보아야할 것 같은데.....

말하여지며 그리고 동일한 속성이면서 에이도스에 있어 하나라면 **같다** 라고 말하여진다 예를들어 아주 크고 작은 흰 것은 그 에이도스가 하나이므로 우리는 같은 것들이라고 말한다 그리고 순수하게든 우월하게든 동일한 속성을 헤태론한 속성보다 많이 지닌다면 같다 라고 말하여진다 예를들어 주석은 빛나는 속성에 있어 금과 같은 반면에 금은 노랗고 붉은 속성에 있어 불과 같다 따라서,

텔레스에 따르면 같다 라고 말하여지는 것 그리고 똑 같다 라고 말하여지는 것 그리고 동일(τὸ ταὐτὸ 1054a31)하다 라고 말하여지는 것들이 **하나**인 반면 같지 않다 라고 그리고  같지 않다 라고 그리고 동일하지 않다 라고 말하여지는 것들이 **많음**이다 많은 것은 같지 않은 것 과 똑 같지 않은 것 과 동일한 것인 반면 하나인 것과 같은 것 과 똑 같은 것 과 동일한 것이라는 말이다

수적으로 하나인 것 또는 로고스 와 수에 있어 하나인 것 또는 첫 번째 실체의 로고스가 하나인 것은 *동일한 것*이라고 말하여지는 반면 순수하게 동일하지 않은 것 또는 그 실체에 있어서는 차이나긴해도 그 에이도스에 있어서 동일한 것 또는 크고적게 차이나지만 크게만은 혹은 작게만은 차이나지 않는 동일한 에이도스를 지니는 것 또는 동일한 속성을 지니면서 그 에이도스에 있어 하나인 것 또는 순수하게든 우월하게든 헤태론한 속성 보다 동일한 속성을 많이 지니는 것은 각각 *같은 것*이라고 말하여진다 다시말해,

수(數)가 또는 수 와 로고스가 또는 첫 번째 실체의 로고스가 하나라면 동일[1583]한 반면 동일한 속성을 지니면서 그 에이도스에 있어 하나라면

---

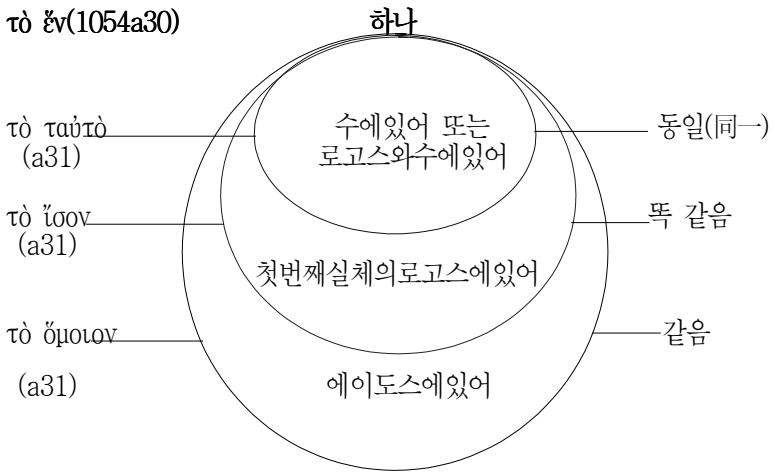
1583) 259쪽에 나타난 동일에 대한 로고스를 참조하라 그리고,

同一은 同 과 一(하나)로 이루어졌음도 눈 여겨보라 그러나 옥편에는 같을 同이라고 나와있으며 흔히 우리들이 그렇게 말한다고 해서 지금까지 쓰여진 同을 같을 同이라고 읽어서는 안될 것이다 텔레스의 위대한 점은 자신의 시대에 상식적으로 사용되는 말들의 섬세한 쓰임새들을 그 상식과 어긋나지 않게 구분해 내어 분별했다는 데에  다시말해 사태에 어긋나지 않게

같다[1584]그러면,

똑 같은 것은 어떠한 하나일까 똑 같음의 하나(ἡ ἰσότης ἑνότης 1054b3)는 아마도 동일한 하나 가운데서도 첫 번째 실체의 로고스가 하나인 경우의 하나인 것 같다 예를들어 그 똑같음의 하나는 자신들의 실체[1585]의 로고스가 하나이기 때문에 똑 같은 직선들 또는 똑 같은 각들을 지닌 사변형들은 동일한 경우의 바로 실체의 그 로고스의 하나 처럼 말이다 이와 같은,

텔레스의 로고스들을 나는 다음 처럼 그려 보려한다




이 그림을 432쪽에 그려지는하나
와 비교하여 보라

---

아주 섬세하고 올바르게 말로 그 사태를 묘사하고 있다는 데에 있지 텔레스의 철학이 심오하다는 데에 있지 않다고 나는 생각한다

1584) 물론 동일하지만 순수하지 않게 동일한 것도 역시 그에 의해 같다라고 말하여진다

1585) 그런데 986쪽 과 209, 223쪽에서도 말하여진 것 처럼 같음은 질에 고유한 반면 똑 같음은 량에 고유하다(ἴδιον 범주들 11a15) 그렇다면 실체에 고유한 것은 동일이다 라고 우리는 말할 수 있을까 아닐 것 같다 텔레스에 따르면 184쪽에 나와 있는 것 처럼 그 스스로 변함에 의해서 반대를 받아드림이 실체에 고유하기 때문이다

이 그림은 하나 라고 말하여지는 동일 과 똑 같음 과 같음이 각각 무엇에 있어 하나인가를 보여준다 수에 있어 하나이면 동일이며 실체의 로고스에 있어 하나이면 똑 같음이고 에이도스에 있어 하나이면 같음이라는 것을 앞 쪽 그림은 표현하기 때문이다 아울러,

209쪽 과 223쪽에 나온 것 처럼 같음은 질에 고유하며 똑 같음은 량에 고유하다는 점도 염두에 두어야 할 것이다

이러한 하나들에 대립되는 것이 여럿 또는 많음이라는 것 그리고 많음은 헤태론함(다름) 과 같지 않음 과 똑 같지 않음이라고 말하여진다는 것은 이미 말하여졌다 이제,

계속해서 그의 말을 따라가 보기로 하자

> " 따라서[1586] *헤테론한(다른*, 1054b14) 것 과 같지 않은 것도 여러 가지로 말하여진다는 것은 분명하다
>
> 한 편으로 *알론한(다른*, b15)것은 동일한 것[에] 대립되므로 그래서 각기 것에 대해(πρὸς ἅπαν b15-16)[있는] 모든 것은(πᾶν[1587]

---

1586) 동일 과 같음도 여러 가지로 말하지므로 따라서 동일에 반대되는 헤태론 과 같지 않음 역시 여러 가지로 말하여진다 라는 이 인용 글월은 987쪽에 이어진다

1587) 처음 과 중간 과 끝을 지닌 것들 가운데 그 위치에 있어 차이나지 않는 것들을 텔레스는 375쪽(1024a2)에서 **모든** 것(πάν 1024a2)이라고 말하므로 ἅ-παν(각기 것 1023b31)은 차이나지 않는 것이라고 말하여질 수 있을 것 같다 그러나,

그는 차이나지 않는 것을 **전체**(ὅλον 1024a3 全體)라고 말하며 차이난 것 과 차이나지 않는 것 이 양자를 **토탈**(ὅλα καὶ πάντα 1024a3 total)이라고 말한다 그러면서 그는 두 가지 전체 가운데 첫 전체를 **각기 것**(ἅπαντα 1023b31) 과 **각각**(ἕκαςον 1023b31)으로 있는 것 곧 보편자 라고 말한다 따

b15) 동일하거나 또는 알론한 반면  다른 한 편으로 질료 와 로고스가 하나이지 않다면 (알론하며) 그래서 당신 과 당신의 이웃은 헤태론하며[1588] 셋째로 다른 한 편으로 수학적인 것들에서 (알론한 것들은) [발견된다] 따라서,

이 때문에 모든 것에 대해 모든 것은(πάν πρὸς πάν 1054b19) 동일하거나 헤태론하다 라고 말하여진다 [단] 하나 와 *있는 것*이 말하여지는 경우에 [만 그렇다] (헤태론한 것은) 동일한 것의 모순(ἀντίφασις[1589] 1054b20)이 아니기 때문이다 이 때문에 *있지 않는 것*의 경우에는 (모든 것에 대해 모든 것은) 동일(하거나 헤태론하다 라고) 말하여지지 않는 반면 있는 모든 것들의 경우에 (말하여진다) 있는 것 과 하나는 자연스레 [서로] 하나이거나 하나이지 않으므로[1590] [그렇다]

---

라서,

ἅ-παν을 우리는 전체의 일 종이라고 볼 수 있을 것 같다 물론 이 경우 그 전체는 각기 하나 또는 각각 으로서 있는 것일 것이다

1588) 당신 과 당신 자신은 에이도스 와 질료에 있어 하나이다 라는 986쪽의 말을 참조하라 그리고 당신 과 당신의 이웃(ὁ πλησιόν 1054b17)은 질료와 로고스가 하나가 아니므로 헤태론하다 라는 여기의 말을 다시 음미해 보라 에이도스와질료에 있어 하나이므로 나와 나 자신은 동일한 반면 로고스와질료에 있어 하나가 아니므로 나는 내 이웃과 헤태론하다 988쪽의 각주 1582를 참조하시오 나아가서,

258쪽에 나와 있듯이 종이 또는 질료가 또는 실체의 로고스가 여럿이라면 헤태론하다 라고 말하여진다

1589) 모순인 것들 사이에는 중간적인 아무 것도 있지 않다는 그리고 이러한 모순은 반대에 속한다는 256쪽의 말을 염두에 둔다면 동일한 것 과 헤태론한 것의 사이에는 반드시 중간적인 어떤 것이 있다 라고 말하여질 수 있으리라 그렇다면 그 중간적인 것은 무엇일까

만약 모든 것은 모든 것과 동일하거나 헤태론하며 동일한 것은 헤태론한 것에 그리고 헤태론한 것은 동일한 것에 모순 으로서 반대 대립되는 것이 아니라 모순이 아닌 것으로서 다시 말해  사이에 중간적인 것을 허용하는 것 으로서 반대 대립한다면 그 중간적인 것은 알론한 것이 아닐까?

1590) 있는 것 과 하나는 어떻게 보면 동일하다는 978쪽(1054a13) 말 과 그

이렇게 헤태론한 것 과 동일한 것은 대립되는데 차이(διαφορὰ 1054b23)는 헤태론(한 것)과 알론(ἄλλο b23)하다 왜냐하면 한 편으로 모든 것은 있는 어떤 것(τι b25)이라면 헤테론하거나 동일하므로 헤태론한 것 과 그 (헤태론한 것)의(에) 헤태론한 것은 반드시 어떤 것(τινι b24)에 헤태론한 것은 아니기 때문이며 다른 한 편으로 어떤 것의 차이는 어떤 것에 차이나기 때문이다 따라서,

어떤 것은 반드시 동일한 무엇에서(ᾧ b26) *차이*난다 [바로] 이 (무엇)이 동일한 류 와 에이도스(종)이다 왜냐하면 한 편으로 질료가 공통적이지(κοινή, b28)도 않고 서로로 생성 되지도 않는 것들은 류적으로 (차이나며) 예를들어 그러한 것들의 범주들의 도식들이 *알론*하다 다른 한 편으로 류가 동일한 것들은 종[1591]적으로 (차이나기) 때문이다 [이 경우] 실체의 측면에서(κατὰ τὴν οὐσίαν b31) 이 양자의 차이들에 동일한 것이라 말하여지고 있는 류가 말하여진다 이 차이들이 반대들(τὰ ἐναντία b32)이며 대조(ἡ ἐναντίωσις b32)는 어떤 차이이다 이것들이 매끈하게 받아드려져야한다는 것은 귀납으로부터 분명해진다 모든 (반대들)은 선명하게 차이나는 것들이며 그리고 이것들은 단지 헤태론하게 있을 뿐만이 아니라 한 편으로 류(적으로) 헤태론하기도하며 다른 한 편으로 일련의 동일한 범주들에 있어서 헤태론하기도 하기 때문이다 따라서, 동일한 류에 있어 그리고 동일한 에이도스에 있어 (차이난다) 류적으로 동일한 것 과 헤태론한 것이 어떠한 것들인지를 우리들은 알론한 곳에서(258-259쪽 델타 편 9 장) 구분했다(1054b13 - 1055a3)[1592] ”

---

러나 있는 것 과 하나는 심지어 동일한 것이 아니라 하더라도 서로 짝은 된다 라는 979쪽(1061a17) 말을 비교해 보라 있는 것 과 하나는 어떻게 보면 동일하지만 전체적으로 보면 동일하지 않다는 것을 텔레스가 인정하고 있음을 보게 될 것이다

1591) 여기서 에이도스(종)에 의해서 그는 각기 범주들을 가리키는 것으로 보인다

1592) 일단 여기서 잠시 끊은 후 이어가 보자

동일한 것 과 똑 같은 것 과 같은 것 이라고 말하여지는 하나에 대립되는 많음에 속하는 헤태론한 것 과 똑 같지 않은 것 과 같지 않는 것에 대

이어지는 4 장에서 이제 그는 차이 와 대조(ἡ ἐναντίωσις, 對照)또는 반대에 대해 말하기 시작한다

> “ (4) 차이나는 것들은 다소간에 서로 차이나므로 마찬 가지로 가장 크게 차이난 것이 있다 이 (가장 큰 차이)를 나는 대조(ἐναντίωσιν[1593] 1055a5)라고 말한다 가장 큰 차이가 있다는 것은 귀납으로부

---

해 텔레스는 말하고 있는 중인데 이 지점에서 그는 물론 자신의 논점에서 동 떨어지는 것은 아니지만 약간 벗어난다 헤태론한 것에 대해 말하면서 차이 와 모순 과 결여에 대해 주로 말하기 때문이다 물론,

차이 와 결여 그리고 반대 와 대조 와 모순이 헤태론과 무관한 것은 아니나 일관되고 밀접하게 하나 와 여럿 과 많음에 대해 주로 말하기 보다는 차이 대조 대립 반대 등 그 주변 개념들을 폭 넓게 말하면서 하나여럿많음에 대해서는  4장 끝에서 하나 와 여럿은 첫 번째 반대 곧 류적인 반대이며 이 경우에 반대들의 헤태론이 결여에 따라서 충분히 말하여진다 라고 아주 짧게 말하기 때문에 만약 본문 순서에 따르지 않은 채  하나 와 여럿 과 많음에 직접 관련된 것만을 일목요연하게 다시 정리한다는 것은 하나 와 여럿 또는 많음이 서로에 대해 어떻게 있는가를 쉽고 논리 정연하게 말할 수는 있으나 본문을 심하게 훼손하는 것이 됨과 동시에 그것들 없이는 여럿 과 많음을 이해할 수 없는 그러한 개념을 빠트리는 결과를 가져올 것이다 따라서,

나는 약간 느슨해지더래도 차이 와 결여  그리고 대조 와 반대 와 모순에대해 말하면서 끝으로 하나 와 여럿에 대해 말하는 4장 과 5장으로 이어지는 본문 순서를 그대로 따르려한다

연 이어지는 6 장에서 다시 여럿에 대해 그리고 8 장에서는 헤태론한 것에 대해 주로 말하며 그 사이 7 장에서 또 중간적인 것에 대해 말한 후 다시 9 장에서는 대조에 관련된 것들과 이오타 편 마지막 10 장에서 또 헤태론한 것에 관련되는 것에 대해 그는 말한다

1593) ἡ ἐναντίωσις(대조)는 τὰ ἐναντία(반대, 1054a25, 254쪽)과도 αἱ ἀντιΘέσεις(대립, 1054a23-24, 236쪽))과도 구분된다는 점에 유의하라

터(ἐκ τής ἐπαγωγής 1055a5) 분명하다 한 편으로 *류*에 있어 차이나는 것들은 서로에로의 길을 지니는 것이 아니라 너무 멀리 떨어져있어서 비교될 수 없는데다 다른 한 편으로 *종*에 있어 차이나는 것들의 경우 반대들은 생성들이 그것들로부터 일어나는 극단들(ὡς ἐσχαάων a9)이기 때문이다 이 극단들 [사이]의 거리(διάςημα, a9, 距離, 間隔)는 가장 크다 따라서 반대들 [사이]의 그 거리도 (가장 크다) 그러나 실로 각기 *류*에 있어서 가장 큰(먼) (거리)가 끄트머리(τέλειον a11)이다 그 가장 큰 (끄트머리)는 초과되지 않으며 그 끄트머리 바깥에서는 어떤 것도 발견될 수 없기 때문이다 끝(τέλος a12)은 끄트머리 차이를 지니므로(ἔχει a12) [그렇다] 끄트머리 라고 말하여지는 알론한 것들이 그 끝을 지니는 것 처럼 말이다 그리고 그 끝의 바깥에는 아무 것도 [있지 않다] 모든 것에 있어서 극단은 둘러쌓기(περιέχει a15) 때문이다 이 때문에 끝의 바깥에는 아무 것도 [있지 않으며] 끄트머리를 어떤 것도 넘어서지 않는다 이제,

이것들로부터 반대임(ἐναντιότης a16)은 끄트머리 차이 라는 것이 분명하다 반대들을 여러 가지로 우리는 말하므로[1594] 끄트머리

---

254쪽에서는 가장 *많은* 차이(τὰ πλείςον διαφέροντα 1018a27)가 반대라고 말하여지는 반면 여기서는 가장 *큰* 차이(μεγίςη διαφορά 1055a4)가 대조 또는 반대 라고 말하여지기 때문이다 가장 많은 차이 와 가장 큰 차이가 어떻게 헤태론한지는 아직은 애매모호하지만 어쨰든 구분되어져할 말들인 것 같다 이어지는 1055a9에서는 종적으로 차이나는 것의 극단들의 거리(간격)이 크다 라고 말하여지므로 크다는 멀다 라는 뜻으로 쓰인 것 같기는 하다 그런데,

ἡ ἐναντίωσις(대조) 와 τὰ ἐναντία(반대) 와 반대임(ἐναντιότης 1055a16)를 헤태론한 것으로 구분할 필요가 있을지 의문 스럽다 엔안티오스는 형용사로 엔안티오오시스는 구체명사로 엔안티오테애스는 일반명사로 문법 상 구별되어 쓰일 뿐이기 때문이다 라고 말할 수도 있을 것 같으며 게다가 이 곳에서의 이어지는 설명에서 반대(1055a10)를 가장 큰 차이라고 그는 말하고 있기 때문이다 그렇다고 한다면 문법상의 품사 구분을 단지 말 뿐인 것으로 여겨야할텐데...도저히 지금의 나로서는 그럴 수 없다...아냐 그래야 할 것 같기도 한데...

1594) 254쪽에서 말하여지는 것들을 참조하시오 거기에서는 반대들이 첫째

도 그렇게 마찬 가지로 그러한 반대들에 속해 있을 것이다[1595]그런데,

이러한 있는 것들로부터 하나에 반대들이 많게(πλείως a20) 있기 시작하지 않는 다는 것이 분명하다 극단 보다 더 극단적인 어떤 것이 [있지 않을] 뿐 더러 극단들은 (어떤) 하나의 간격의 두 (극단) 보다 더 많게 극단들은(ἔσχατώτερον 1055a21) (있지 않을 것이기) 때문이다 그런데,

전체적으로 만약 반대임이 차이라면 차이는 두 가지 것에 있어서의 차이이고 따라서 마찬 가지로 끄트머리도 (두 가지 것에 있어서의 끄트머리이다) 그런데,

반대들의 알론한 정의(ὅρους a23)도 필연적으로 진실이다[1596] 끄트머리 차이는 가장 많이 차이나기 때문이다 류적으로 차이나는 것의 그리고 종적으로 (차이나는 것들의) 보다 바깥에서 발견되는 것은 아무 것도 있지 않으므로 [그렇다] 류의 바깥에 [있는] 것들에 대해서는 차이가 있지 않다는 것이 [이미] 보여졌기 때문이다 이 (차이들) 가운데서도 그러한 (류적으로 차이나는) 것이 가장 (차이가) 크다(μεγίστη a27) 그리고 동일한 류에 있어 가장 많이(πλείστον a28) 차이나는 것들이 반대들이다 이러한 것들 가운데서 가장 큰 차이가 끄트머리이기 때문이다 그리고 받아들이는 동일한 것에 있어(ἐν ταὐτῷ δεκτικῷ a29)서 가장 많이 차이나는 것들이 반대들이다 반대[되는] 것들

---

동일한 것에 동시에 현재하지 않는 류적인 차이들 둘째 동일한 것 안에 받아드려지는 것 가운데 가장 많은 차이들 셋째 동일한 능력을 지닌 것 들 가운데 가장 많은 차이들 넷째 순수하게 류 적으로든 종적으로든 가장 많은 차이들 이라고 말하여진다 따라서 거기에서는 반대들이 4 가지로 말하여지는 셈이다

1595) ‘ ἄν καὶ τὸ ἐναντίοις εἶναι ὑπαρχῇ αὐτοις a18-19 ’

여러 가지 감각으로 반대들이 불리워지는 것 처럼 ‘ 완전함(completeness)역시 그러한 반대들에 상응하여 ’ 여러 가지 감각으로 말하여진다 라는 뜻으로 트레드닉(III, 23) 과 로스(840)는 모두 번역한다

1596) 반대가 차이라면 그 차이는 두 가지 것의 차이이며 끄트머리 차이 역시 두 가지 것의 끄트머리 차이 라는 것은 반대들의 다른 정의에 있어서도 진실로 그러하다

[의] *질료*는 동일하기 때문이다 그리고 동일한 힘(δύναμιν a31)에의해 가장 많이 차이나는 것들도 (반대들( ἐναντία a30)이다) 그 끝이 가장 큰 차이인 하나 류에 관한 하나 앎이기 때문이다

첫 번째 대조(ἐναντίωσις a33 반대)가 습성 과 결여이다[1597]그런데 결여는 여러 가지로 말하여지기 때문에 모든 결여가 아니라 실로(ἥτις 1055a35) 끝인 어떤 (결여)이다 그리고 알론한 반대들은 이것들[1598]에 따라서[1599] 반드시 말하여진다 한 편으로 그것들을 지님으로 다른 한 편으로 그것들을 생산하거나 또는 그것들을 생산하는 (기교 ποιητικὰ a36)이므로 다른 한 편으로 이것들 또는 알론한 반대들을 얻거나 잃어버리기 [때문에] (반대라고 말하여진다) 실로,

만약 한 편으로 모순 과 결여 와 반대임 과 프로스 티로 대립된다면 다른 한 편으로 이것들 가운데 첫 번째 것이 **모순**(ἀντίφασις[1600] 1055b1)이며 모순은(ἀντιφάσεως b2) 사이에 아무 것도 있지 않

---

1597) 습성 과 결여(ἕξις καὶ ςέρεσις 1055a31)에 대해서는 241-248쪽도 참조하라 그런데,

프로스 티(관계)로도 반대로(ὡς τὰ ἐναντία 범주들12b26)도 *결여 와 습성*은 대립되지 않는다 라고 거기 241 쪽에서 말하여지는 반면 여기에서는 첫 번째 대조(ἐναντίωσις a33 반대)가 습성 과 결여이다 라고 말하여진다는 점에 유의하라 더불어,

여기 헥시스(습성)을 트레드닉(3권 25쪽) 과 로스(842쪽)는 모두 ' 긍정적인 상태 (positive state) '로 옮기는 반면에 거기 헥시스(습성)을 J. L. Ackrill(34쪽)은 소유(possession)로 옮기고 있다는 점도 눈여겨 보라 거기서 ' 하나의 질(앎, 덕-정의 절제) ' 이다 라고 말하면서 텔레스는 헥시스를 ' 자연스레 속하여지는 것(봄, 이빨) '이라고 한다 그에 따르면 헥시스는 ' 지님 또는 지녀짐의 에네르게이아 ' 이며 ' 경향(διὰθεσις 형이상학1022b10)에 비해 둔하게 움직이며 더 지속적이고 잘 변화하지 않는다 ' 따라서 245쪽에서 내가 지적한 것 처럼 헥시스를 天性 과 本性(퓌시스)에 대조되는 그러면서도 傾向과는 구분되는 習性(habit)이라고 옮기는 것이 낫지 않을까

1598) 첫 번째 반대인 대조 로서의 습성 과 결여 ?

1599) 여기에 나오는 따라서(κατὰ 1055a35)를 813쪽에 나오는 따라서(1030b13)와 비교해 보라

는 반면 반대들 (사이에는 어떤 것이) 있을 수 있다면 동일한 것이 모순 과 반대이지 않다는 것은 분명하다 그런데,

결여는 모순인 어떤 것이다 전체적으로든 어떻게든 결여된다는 것은 전체적으로 지닐 수 없다는 것이거나 자연적으로 지녀야할 것을 지니지 않은 것이기 때문이다 알론한 곳에서 우리에게 나뉘어진 것처럼 이것을 우리는 이미 여러 가지로 말했다[1601]따라서 **결여**는 모순인 어떤 것이며 또는 받아드리는 것에(τῷ δεκτικῷ b8)규정되어지거나 취하여지지 않는 *뒤나뮈스(ἀδυναμία* b8)이다 이 때문에 한 편으로 모순 사이에는 아무 것도 있지 아니하며 다른 한 편으로 결여는 (모순인) 어떤 것이다  왜냐하면 모든 것은 똑 같거나 '똑 같지 않다'[1602] [거나] 모든 것이 똑 같지 (않거[1062])나 '非 똑같지' 않은[1602]것이 아니라 말하여진 것 처럼 단지 똑 같음의[을] 받아드리는 것에 있어서만(ἐν τῷ δεκτικῷ 1055b11) (똑 같거나 '똑 같지 않고' 똑 같지 않거나 '非 똑같지' 않다)실로,

만약 질료에서의(τῇ ὕλῃ b11)생성[1603]들이 반대들로부터 [일어나서] 에이도스 와 에이도스의 습성(ἕξεως, b13, 획득 또는 소유 또는 얻음)으로부터 또는 에이도스 와 모르페애의[를] 결여[하는] 어떤 것으로부터 되어진다면 한 편으로 모든 대조(ἐναντίωσις b14)인 것은 결여인 반면 다른 한 편으로 모든 반대임(ἐναντιότης b15)이 똑 같이 결여는 아니라는 것은 분명하다 그 원인은 결여하고 [있는] 것은 여러 가지로 결여될 수 있기 때문이다 변화들[1604]은 극단들 [곧] 그 반대들로부터 [일어나]므로 [그렇다 이것은] 마찬 가지로 귀납을 통해서 선명해진다

---

1600) 모순에 대해서는 241-242, 253, 625, 863, 926, 961, 992, 997쪽을 참조하시오

1601) 241-248쪽을 참조하시오

1602) 앞의 οὐκ(아니, 1055b10)는 똑 같음에 걸리는 반면 중간의 아니 와 뒤의 οὐκ(아니, 1055b10)는 모든 것에 걸리는 것에 유의하라 그리고,

똑 같음은 량에 고유하다는 990쪽도 참조하시오

1603) 921쪽에 나오는 생성을 참조한 후에 334-367쪽에서 말하여지는 생성을 참조하라

1604) 변화 그 자체에 대해 말하는 921쪽을 참조하시오

모든 대조는 헤태론한 반대(τών ἐναντίων b18)를 결여하기 때문이다 그러나 모든 것이 똑 같은[ 길로 그러한 것은] 아니다 똑 같지 않음은 똑 같음(을 결여하는) 반면 같지 않음은 같음(을 결여하며) 나쁨(κακία, b20, 惡)은 덕(ἀρετής b20)(을 결여하기) 때문이다 말해졌던 것 처럼 차이난다 [어떤 것은] 단지 결여되기만 하는 반면 [어떤 것은] 어떤 때에 (결여하거나) 또는 어떤 [부분]을 (결여하기) 예를들어 살아있는 때에 또는 주로 (어떤 [부분]을) 또는 모든 [부분]을 결여하기 때문이다 이 때문에 [어떤 결여에는] 그 (결여)들 사이에 [어떤 것이] 있는 - 사람은 선(ἀγαθὸς b23)하지도 악하지도 않다 - 반면에 [어떤 결여에는] 있지 않다 - 그러나 반드시 홀 또는 짝이다 - 나아가서,

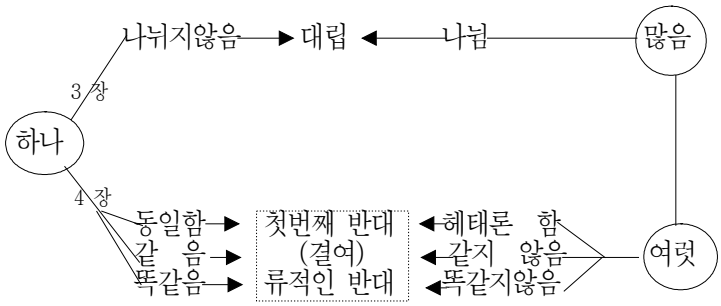
[어떤 결여는] 규정된 기체(τὸ ὑποκείμενον[1605] b24)를 지니는 반면에 [어떤 결여는] 지니지 않는다 따라서,

반대들의 헤태론은 결여에 따라서 항상 말하여진다는 것은 선명하다 그런데 반대들 가운데 첫 번째 것 곧(καὶ 1055b27) 류[적인 반대]일 경우에 예를들어 하나 와 여럿의 경우에 충분히 [반대들의 헤태론이 결여에 따라서 말하여진다] 알론한 것들은 그것들로 환원되기(ἀνάγεται b29) 때문이다 (1055a3-1055b29) ”

하나 와 많음(τὸ πλήθος 1054a21)은 나뉘지 않는 것 과 나뉘어지는 것 으로서 서로에 **대립**된다 라고 말하는 3 장(982-993)에 이어지는 위 4 장에서는 하나 와 여럿(τὸ πολλά 1055b28)은 첫 번째 **반대** 곧 류적인 반대 라고 말하여지면서 바로 이 첫 번째 반대에서 비로소 반대들의 *헤태론*이 *결여*에 따라서 충분하게 말하여진다 라고 말하여진다 그에 따르면 똑 같지 않음은 똑 같음의 결여이며 같지 않음은 같음의 결여 라고 말하여진다 아울러 986쪽에서 말하여진 것 처럼 동일한 것 과 같은 것 과 똑 같은 것은 하나인 반면 헤태론한 것 과 같지 않는 것 과 똑 같지 않은 것은 많음이다 이러한 것을 다음 처럼 그려 낼 수 있을 것이다

---

1605) 920쪽에 나오는 기체를 참조하라 그리고 162-175, 166, 295, 853, 917, 947-948, 959, 973쪽도 참조하라




이어지는 5 장은 하나 와 여럿이 어떻게 대립될 것인가 라고 묻는다

" (5) 하나는 하나에(ἑνί 1055b30) 반대이므로[1606] 하나 와 여럿은 어떻게 대립될 것이며 똑 같은 것은 큰 것 과 작은 것에 (어떻게 대립될 것인가) 라는 어려움[1607]이 생겨날 것이다 왜냐하면 우리들은 항상 **반 정립**(ἀντιθέσει[1608] b32)에 있어서 둘 가운데 어느 것(τὸ πότερον b33)이라고 말하기 때문이다 예를들어 흼 또는 검음 가운데 어느 것 그리고 흼 또는 희지않음 가운데 어느 것에서 처럼 말이다 그런데,

---

1606) 참고로 로스(843쪽) 와 트레드닉(3권27쪽) ' 하나인 것은 반대 하나를 지니므로 ' 라고 번역한다 그러나,

본문은 ' 어떤 것 하나에 반대되는 것은 어떤 것 하나이므로 하나 와 여럿은 서로에 어떻게 대립하며 똑 같은 것은 큰 것 과 작은 것 곧 똑 같지 않는 것에 어떻게 대립하는가 라는 어려운 물음이 생겨날 것이다 ' 라는 것 그 이하도 그 이상도 아니다

1607) 이 어려움은 6장을 열어 재끼는 어려움과 같은 어려움이다 1003쪽의 6장을 참조하시오

1608) 기체 아닌 것들에는 반대도 모순도 있지 않으므로 거기에는 반 정립이(형이상학 1067b21) 성립하지 않기 때문에 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로의 변화는 없다 라고 말하여지는 918쪽을 참조하시오 따라서,

어떤 것이 반 정립해 있으려면 그것들들은 반드시 반대 또는 모순이어야할 것이다

우리들은 사람 또는 흼 가운데 어느 것 이라고 말하지 않는다 예를들어 클레온 또는 소오크라테에스 가운데 어느 [한 사람]이 왔을 것이다와 같은 추측(ὑποθέσωες b35)으로부터 조사하지 않는 한 말이다 그러나 이것은 반드시 류적인 어떤 것은 아니지만 이것은 마찬 가지로 저 (대립의) 확장이다 대립들만이 동시에 속할 수 없기 때문이다 둘 가운데 어느 누구가 왔느냐 라는 것에서도 마찬 가지로 여기 [양립 불 가능성의] 추측이 이루어진다 만약 동시에 왔을 수 있다면 그 물음은 웃기는 것(γελοίον 1056a1)이기 때문이다 설령 그렇게 (동시에 왔을 수 있다)하더라도 [그와] 같이 반 정립이 성립된다 예를들어 양자 또는 혜태론한 것 가운데 어느 것이 왔느냐와 같은 *하나 와 여럿*(의 반 정립이 성립된다) 실로,

둘 가운데 어느 것이냐는 조사(ἡ ζήτήσις, a4, 調査, 물음)가 항상 대립들 안에서 [이루어진다]면 둘 가운데 어느 것(πότερον 1056a4)은 크거나 적거나 똑 같다 라고 말하여진다 **반 정립**은 동일한 것에 대한 똑 같은 것의 무엇(τίς a5)?이다 단지 혜태론한 [어느 하나]만도 [그 혜태론한] 양자[ 모두]도 반대는 아니기 때문이다 무엇?( ; a7)은 적은 것(에 대한) 것 만큼이나 오히려 큰 것에 (대한) 것이므로 [그렇다] 나아가서 똑 같은 것은 똑 같지 않는 것에 (대한) 반대이다 따라서 하나에 (대한) 것 보다는 많음에 (대한) 것일 것이다[1609]그런데,

만약 똑 같지 않음이 (큼 과 적음) 양자를 동시에 가리킨다면 [똑 같음은 그] 양자에 대립일 것이다 이 어려움은 똑 같지 않음은 두 겹(δυάδα[1610] a10)이다 라고 주장하는 자들을 보조한다 그러나 하나는 둘에(δυοίν a11)반대라는 것이 잇 따르게 되는데 바로 이것이 불 가능하다 나아가서 큼 과 작음 사이의 똑 같음은 선명한 반면 (큼 과 작음) 사이의 대조(ἐναντίωσις a11-12)는 선명하지 않다 정의로부터도 (선명할) 수 없다 끄트머리[1611]는 어느 것이든 어떠한 것의 사이가 아

---

1609) 똑 같지 않음은 여럿이라는 999쪽의 그림을 살펴보라

1610) 두 겹에 대해서는 395, 944쪽을 참조하시오 이 두 쪽에서도 말하여진 것 처럼 똑 같지 않은 두 겹을 주장하는 사람들에 텔레스가 찬성하는 것이 아니다 오히려 이러한 (이데아론 자들에게) 목숨을 내 놓고 반대하는 자가 텔레스이기 때문이다

1611) τελεία(끄트머리 1056a14)에 대해서는 995-996쪽을 참조하시오

니라 오히려 항상 자기자신의 사이에 어떤 것을 지니기 때문이다 그렇다면,

*부정*으로서 또는 *결여*로서 대립된다는 것이 남는다 이제 (둘 중의 어떤) 헤태론한 것의 [대립]일 수는 없다 적음 만큼이나 오히려 큼의 무엇?이기 때문이다 따라서 양자에 결여적인 부정이다 이 때문에 둘 가운데 어느 것은 양자에 대해 말하여진다 [그 양자의] 헤태론한 것에 대해 (말하여지는 것이) 아니다 예를들어 큼 또는 똑 같음 이 둘 가운데 어느 것이라고도 똑 같음 또는 적음 이 둘 가운데 어느 것이라고 (말하여지는 것이) 아니다 항상 셋이 있다

결여는 필연적으로 아니다 크거나 적지 않는 모든 똑 같음이 아니라 자연스러운 저 (크거나 적지 않는 똑 같음일) 것이기 때문이다 실로 똑 같음은 큼도 적음도 아닌 것이다 [결여인 것으로 보면] 똑 같음 자연스레 큼 또는 적음이다 그리고,

결여적인 부정으로서의(ὡς ἀπόφασις στερητική 1056a23-24) 양자에 대립된다 이 때문에 [그것들의] 사이에 [어떤 것이] 있다 마찬가지로 선도 악도 아닌 것이 곧 非호모오뉘모스한 것 양자에 대립된다 [이것들] 각각은 여러 가지로 말하여지며 [이 양자를] 받아드리는 하나가 있는 것이 아니라 오히려 흼도 검음도 아닌 것(이 있기 때문이다) 그런데 이것은 하나 라고 말하여지는 것이 아니라 결여적으로 부정이라고 말하여지는 색들이 어떻게든 규정된 것들이다 반드시 회색 또는 노랑 또는 알론한 이러한 어떤 것이기 때문이다 따라서,

모든 것들을 같은 것으로 말하여 신발도 손도 아닌 것은 신발과 손 사이에 있을 것이라고 생각하는 자들은 그 비판에 있어 그르다 선도 악도 아닌 것은 선 과 악의 사이에 있으므로 마치 모든 것들의 경우에 어떤 것의 사이에 (있을) 것 처럼 [말하는 자들은 그르다] 이것은 필연적으로 잇 따르는 것이 아니다 한 편으로 자신들의 사이에 어떤 것이 있으며 자연스런 간격이 있는 대립들의 부정적인 연결(συν απόδαις a35-36)이 있으며 다른 한 편으로 차이가 있지 않는 (대립)들의 (부정적인 연결이 있기) 때문이다 그러한 것들의 부정적인 연결은 따라서 그 기체[1612]가 하나가 아닌 알론한 류이므로 [그렇다] (1055b30 - 1056b2) ”

---

1612) 1000쪽의 각주 1067번을 참조하시오

라는 5 장에서는 하나가 어떻게 여럿에 대립되는가에 대해 말하여지는데 모든 하나와 여럿이 문제 삼아지는 것이 아니라 똑 같은 하나 와 똑 같지 않는 여럿이 문제 삼아진다 그래서 텔레스는 똑 같은 (것)이 큰 (것) 과 작은 (것)에 어떻게 대립되는가 라고 묻는다[1613]그에 따르면,

어떤 사람들이 말하는 크고 적음 이라는 두 겹에 대립되는 것이 아니라 똑 같음은  똑 같지 않음 곧 큼 과 적음에 양자의 결여적인 부정 으로서 대립된다

이러한 5 장에 이어지는 6 장은 여럿이 순수하게 하나에 대립된다면 불 가능한 것이 잇 따른다 라는 어려움을 제기하면서 열려진다

> " (6) 이와 같이 하나 와 여럿에 관한 어떤 어려움[1614]이 생겨날 것이다 여럿이 하나에 순수하게(ἁπλώς 1056b4) 대립된다면 불 가능한 [어떤] 하나가 잇따를 것이기 때문이다 *하나가* *몇몇*(중성 ὀλίγον b5) 또는 몇몇들(중성 ὀλίγα b5)일 것이므 [그렇다] *여럿*은 마찬 가지로 몇몇들에게 대립되기 때문이다 나아가서 *둘*(δύο b6)은 여럿일 것이다 두 배(διπλάσιον b7)는 여러 배이며 마찬 가지로 둘은 두 배라고도 말하여지므로 [그렇다][1615] 따라서 하나는 몇몇일 것이다 하나

---

1613) 반 정립된 '둘 가운데 어느 것' 예를들어 흼 과 검은 가운데 어느 것인가 라고 물어지면 반 정립이 말하여지기 때문이다 텔레스에 따르면 하나와 여럿은 반 정립된 것이다 그래서 똑 같음 (하나)이 똑 같지 않음 (여럿 또는 큼과적음)에 어떻게 대립되는가 라고 묻는다

1614) 이 어려움은 5장을 열어 재끼는 어려움과 같은 어려움이다 1000쪽의 5 장을 참조하시오

1615) 두 배는 둘로부터 파생된다(트레드닉 3권 33쪽) 그리고 두 배는 자신의 뜻을 둘로부터 파생시킨다(로스 844) 라고 번역되기도 하나 본문 그대로 직역하여 둘은 두 배라고도(καὶ 1056b7) 말하여진다 라고 옮기는 것이 더

와 몇몇에 대한 [것]이 아니라면 여럿 [과] 둘은 무엇에 대한[1616] [것]이겠는가 라는 [물음이 제기될 것이기 때문이다] (하나 와 몇몇) 보다 적음(ἔλαττον 1056b10)은 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서,

길이 로서의 길음 과 짧음이 (있)듯이 **많음**(πλήθει b11)에 있어서는 [량]많음 과 몇몇이 있다 그리고 *[량]많음*(πολύ b11)은 무엇이든 마찬 가지로 *여럿*(πολλά b11)일 것이고 여럿은 무엇이든 마찬 가지로 [량]많음일 것이다 만약 *몇몇*이 잘 형성되는(ἐυορίςῳ b13) 연속체에 있어서 차이나는 어떤 것이 아니라면 *많음*인 것일 것이다 따라서 *하나*는 많음일 것이며 마찬 가지로 몇몇일 것이다 *둘*이 *여럿*이라면 이것은 필연적이다 그러나,

**여럿**은 똑 같이 어떻게든 [량] 많음이라고도 말하여지긴 하지만 예를들어 물 [량] 많음이지 물 여럿이 아닌 것 처럼 ([량] 많음과) 차이난다 그러나 이( 여럿)에 있어서는 무엇이든 나뉘어지는 것들[1617]이 말하여진다 한 편으로 (*여럿*은) 어느 한 길에서는 순수하게든 또는 어떤 것에 대해서든(프로스 티, 관계) 초과되는(ὑπεροχὴν b17-18) 많음이라고 그리고 *몇몇*은 이와 같이 모자라는(ἔλλειψιν b19) *많음*이라고 말하여지는 반면 다른 한 편으로 (여럿은) 단지 *하나*에만 대립되는 수 로서 말하여진다 이렇게 우리는 하나 또는 여럿을 말하기 때문이다 바로 마치 [중성]하나(ἕν b21) 와 [남성] 하나(ἕνα[1618] b21) 또

---

나을 성 싶다

1616) πρὸς τί(1056b8, 關係) 라고 본문에는 나와있다 그러나 흔히 옮겨지곤하는 관계로 옮기지 않고 나는 그 말을 직역해서 무엇에 대함이라고 옮겼다 관계라는 말은 한문이기도 하거니와 추상명사화해서 있는 그 관계를 실체 보다 먼저인 것으로 간주하기 싫어서였다 그래서 나는 될 수 있는데로 관계라는 말 보다는 '프로스 티' 또는 '무엇 혹은 어떤 것에 대함'이라는 말을 썼다

어떤 것에 대함(πρὸς τι 범주들6b6)에 대해서는 187쪽 각주 165번을 참조하시오

1617) 982쪽의 나뉘어지는 것을 참조하라

1618) 그 당시 헬라어 하나(ἕν)에는 복수가 없으며 문제의 그 ἕνα(하나)는 남성 단수 4격이므로 로스(844) 와 트레드닉(3권33쪽) 처럼 하나들(ones)이라고 번역하는 것이 맞을런지.....그러나 앞 뒤 맥락으로 보아서는 하나**들**이

는 흰 것 과 흰 것들이라고 그리고 척도(τὸ μέτρον b22) 와 척도적인 것(τὸ μερητόν b22)에 대해 척도지워진 것들이라고 말하는 것 처럼 말이다 이렇게 여러 배도 말하여진다 여럿은 수 각각이기 때문이다 [남성] 하나들로부터 [이루어지]며 하나에 의해서 (수) 각각은 척도적인 것이므로 그리고 하나에 대립된 것이지 몇몇에 대립된 것이 아니므로 [그렇다] 이제,

이렇게 [보면] 심지어 *둘* 조차 *여럿*이다 어떤 것에 대해서든 순수하게든 초과되는 *많음* 으로서의 [여럿]이 아니라 첫 번째 (많음으로서의) [여럿]이다 반면에 순수하게는 둘은 *몇몇*이다 모자라는 많음 으로서의 첫 번째 것(몇몇)이기 때문이다 이 때문에 아낙사고라스가 같은[1619] 모든 것(χρήματα b29)들은 많음 과 작음에 있어서 무한하다 라고 말하고 말아 버렸기에 올바르지 못하다 '과 작음에(καὶ μικροτητί b30)' 대신에 '과 몇몇에'라고 말했어야했다[1620] 무한하지 않기

---

라고 해도 어쩐지 통할 것 같기는 하다 연 이어져서 ' λευκὸν(흼) καὶ(과) λευκά(흼들) '이라고 말하여지기 때문이다

엔텔레케이아 와 에네르게이와 같이 자신 만의 말을 만들어 쓰기도 하기 때문에 텔레스는 자신 만의 하나의 복수형을 만들어 썻을 수도 있으리라 모나드(μονάς, άδος : μόνος의 특수한 여성형) 역시 이러한 류의 말이 아닐까 모나드에 대해서는 430, 931쪽을 참조하시오

1619) " 아리스토텔레스기 그에관해 적절히 지적한 것 처럼 스페르마타(씨들)은 호모이오메레애(*ὁμοιομερή*, 같은 것들)이다 데모크리토스에게는 무한히 많은 질적으로 *같은* 원자들이 주어지나 아낙사고라스에게는 질적으로 다른 무한히 많은 호모이오메레애가 주어진다 왜냐하면 있게 될 사물들의 본질 역시 질적으로 무한하게 다양하기 때문이다

이런 *호모*이오메레애는 영원하며 파괴될 수 없는 것이며 변화될 수 없다 하나의 규정된 질의 형식이 우세함으로서 한 사물은 자신의 고유한 특색을 지니게 된다 " 라고 요하네스 휘르쉬베르거는 자신의 철학사 1권 41쪽 (노트 1 권 밀레토스 22쪽)에서 말한다

1620) 그리고 텔레스는 이러한 맥락에서 작음(μικρότητι 1056b30)대신에 적음(ἔλαττον 1056a7,.....b10)을 말하는 것 같다 작음 과 적음을 어떻게 구분해야할지 망설여지긴해도 말이다 크기를 말할 때 작음을 말하며 수효를 말할 때 적음을 말하곤 한다 라고 말하는 것은 아주 극히 피상적일 것 같다 물론

때문이다 어떤 사람이 말한 것 처럼 *몇몇은 하나*를 통해서가 아니라 *둘*을 통해서 [있으]므로 [그렇다] 실로,

하나 와 여럿은 수에 있어서 대립된다 척도가 척도적인 것에 (대립되듯이) [말이다] 이것들은 어떤 것에 대한 것들인데 그 자체로 자신에 대한 것들은 아니다(μὴ καθ' αὐτὰ τών πρός τι[1621] b34) 한 편으로 반대 로서 다른 한 편으로 알려지는것에 대한 앎 으로서 프로스 티(어떤 것에 대함)은 두 가지로 말하여진다 라고 알론한 곳에서[1622]우리에게 나뉘어졌다 [여기서] 알론한 어떤 것이 동일한 것에

---

거꾸로도 마찬 가지이다 보다 더 나은 것을 나는 나 자신에게 말해야 할 것이다

1621) 이러한 그의 말로 보아 스스로에 대해 있는 것(자기 관계) 과 알론한 어떤 것에 대해 있는 것(타자 관계)로 어떤 것에 대해 있는 것을 그는 나눈다 라고 말할 수는 없을까 여기서,

나는 헤애겔의 논리학 랏손 판 1권 125쪽에 나오는 ' mit sich selbst zusammenhang(자기 자신과의 관계) '를 생각해 본다 헤애겔에 따르면 유한한 것은 자기 자신과의 관계 속에서 자기 자신을 부정함 으로서 무한한 것으로 이행한다는데....물론 이 무한한 것은 저 他者(jenes Andere 125)이다 그러나,

궁극적으로 보아 이 자기 자신은 절대 이성 그 자신이다 그 자신이 스스로와 관계함 으로서 다시 말해 자기 부정함 으로서 저 타자 곧 자연이 생성된다면 저 타자가 바로 헤태론한 것이다 105쪽에서 헤애겔 자신 말로 헬라어 ἕτερον을 타자 로서 말한다 물론 헤애겔은 거기서 플라톤을 직시하고 있긴해도 말이다 그러나,

적어도 내가 보기에는 플라톤이든 텔레스이든 헤태론을 헤애겔 처럼 말한 것이 아니다 움직이는 것은 있음이 아니기 때문이다 단지 있기 위한 계기일 뿐이다

1622) 형이상학 델타 편 1021a26-30을 가리킨다고 로스는 말한다 195쪽을 보라 거기에서 나는 문제의 이 부분을 두 번째 요약에서 자세히 말할 것이라고 했으나 두 번째 요약하는 지금 자세히 말할 시간이 없어서 그냥 넘어

대해 말하여진다 그런데,

*하나*는 어떤 것 보다 예를들어 *둘* 보다 적다(ἔλαττον 1057a1) 라는 것을 막을 어떤 것도 있지 않다 *적다*면 마찬 가지로 *몇몇*은 아닐 것이기 때문이다 반면 *많음*은 수의 예를들어 류이다 수[1623]는 하나에 의해 척도지워지는 많음이기 때문이다 그리고 어떻게 보면 하나와 수는 대립된다 반대 로서 대립되는 것이 아니라 말하여진 것 처럼 그[ 양자 중] 어느 하나에 대함(프로스 티) 으로서 대립된다 척도 [와] 척도적인 것은 동일한 것에 대립되기 때문이다 이 때문에 모든 하나가 수는 아니다 만약 나뉘어지지 않는 것이라면 (수가 아니다)[1624]그런데 알려지는 것에 대한 앎이 이와 같다고 우리들이 말했지만 [실은] 그와 같지 않음이 판명난다 앎은 척도일 것으로 여겨지며 알려지는 것은 척도지워지는 것으로 (여겨지는) 반면에 앎은(ἡ ἐπιςήμη 1057a10) 알려지는 모든 것이나 알려지는 것이(τὸ ἐπιςήτον[1625] a11) 모든 앎은 아니기 때문이다 어떤 길에서 보면 앎은 알려지는 것에 의해서 척도지워지므로 [그렇다]

*많음*은 *몇몇*에 반대되는 것도 아니며 - [량] 많음이 이( 몇몇)에 (반대된다) 초과적인 많음이 초과되어진 많음에 (대립되는 것) 으로서 [말이다] - (많음은) 모든 것[감각]에서 *하나*에 (반대되는 것도 아니다) 그러나,

한 편으로 말하여진 것 처럼 [양자 중의 하나는] 나뉘어지는 것며 [양자 중의 다른 하나는] 나뉘어지지 않는 것이므로 [어떻게 보

---

가련다 아마 적절한 때에 이 약속을 지킬 것이다 그리고 프로스 티 로서의 앎에 대해 말하여지는 187쪽을 참조하라

1623) 수에 대해서는 216쪽 과 498쪽을 참조하시오

1624) 431쪽 과 900쪽에 나온 것 처럼 하나는 여러 가지로 말하지며 430쪽에 나온 것 처럼 량적인 하나 와 종적인 하나는 결코 나뉘어지지 않기 때문이다 그렇다면,

나뉘어지는 하나도 있다는 말인가 여러 가지로 대립되는데 그 가운데서도 나뉘어지지 않는 것 으로서의 하나가 나뉘어지는 것 으로서의 여럿에 대립된다 라고 982쪽에 나온 것으로 보아서는 하나란 나뉘어지지 않는 것으로 보여지는데.....

1625) 193쪽에서의 설명도 참조하라

면 대립되는] 것이며 다른 한 편으로 [어떻게 보면] 어떤 것에 대함으로서 [반대되는] 것이다 앎이 알려지는 것에 대해 있는 것 처럼 말이다 [많음이] 수이며 하나가 척도일 [경우에 그렇다] (1056b3 - 1057a17) ”

라는 6장에서는 하나 와 여럿이 순수하게(ἁπλώς 1056b4) 대립된다 라고 말하여질 경우 잇 따르게 될 불 가능한 것들이 말 하여진 후 하나 와 많음은 모든 [감각에서](πάντως 1057a15) 반대되는 것이 아니라 나뉘어지지 않는 것 과 나뉘어지는 것 으로서 그리고 앎 과 알려지는 것 처럼 서로에 대해 있는 것 으로서 [대립 또는] 반대된다는 것이 끝으로 말하여진다 이제,

이어지는 7 장에서는 반대들의 사이에 관해 주로 말하여진다[1626]

“ (7) 반대들의 사이에는 어떤 것이 있을 수 있으며 어떤 경우에는(ἐνίων 1057a19) 있으므로 그 **사이**(τὰ μεταξύ[1627], a19, 中間)은 반드시 반대들로부터 있어야만 한다 모든 사이는 그것들의 사이인 [바로] 그것들과 동일한 류[1628]로 있기 때문이다 *변화*하는 것들이 반드시 먼저 그것들로 변화하는 것들을 우리는 사이[에 있는 것]들이라고 말하므로 [그렇다] 예를들어 맨 윗 줄로부터 가장 아래 줄 까지 만약 가장 작은 간격에 의해서 지나간다면 우리는 먼저 사이 음들에로 닥아서며 색들에 있어서 흼으로부터 검음에로 닥아선다면 먼저 검음보다는 진홍색 과 회색에 닥아서야한다 알론한 경우들도 이와 같다 그런데 알론한 류로부터 알론한 류로 변화하는 것이 아니다 그러나 우연히는 [그렇게 변화한다[1629]] 예를들어 색으로부터 도형(σχήμα

---

1626) 반대들에(ἐναντίων 1057a18) 대해서는 252-275쪽을 참조하시오

1627) 중간 또는 사이에 대해서는 241-242 와 863-864쪽을 참조하시오

1628) 926쪽에 나오는 동일한 류와 비교해 보라

1629) 이미 921쪽에 그려진 것 처럼 형이상학 또는 범주들에서 텔레스는 우연적인 것에 대해서는 주로 말하려하지 않는다 따라서 우연적인 변화는 921쪽에서와 마찬 가지로 여기서도 주로 고려되지 않는다 그래서 1057b31

a28)으로의 [변화처럼 말이다] 따라서 사이들은 자신들과 그것들의 사이인 것들과 반드시 동일한 류로 있다 그러나,

모든 사이는 대립되는 것들의 (사이)이다 단지 이 (대립되는) 것들로부터만 그 자체로 변화하기 때문이다 이 때문에 대립되지 않는 것들의 사이는 있을 수 없다 [있다면] 대립되는 것들로부터가 아닌 변화들이 있게 될 것이기 때문이다 그런데 모순적인[1630] 대립들의 사이는 있지 않다 이것이 모순이기 [곧] 어떤 (부분)이든 헤태론한 부분이 함께 주어지는(πάρεςτιν 1057a35) [그리고] 그 사이에는 어떤 것도 있지 않는 반 정립(ἀντιθεσις[1631] a35)이기 때문이다 나머지 것(대립)들의 프로스 티 와 결여 와 반대가 있다 그런데 무엇이든 반대들이 아닌 어떤 것에 대함(프로스 티)는 사이[에 어떤 것]을 지니지 않는다 동일한 류로 있지 않다는 것이 그 원인이다 앎과 알려지는 것의 사이에 무엇이 있을까 [라는 물음이 생겨나기] 때문이다 그러나 큼 과 적음의 (사이에는 어떤 것이 있다)

보여졌던 것 처럼 만약 사이들이 동일한 류로 있고 반대들의 사이라면 그 (사이)들은 이러한 반대들과 반드시 함께 놓여진다(συγκείσθαι 1057b3) 그것들의 류인 것이 있거나 또는 있지 않을 것이기 때문이다 그리고 만약 류가 이렇게 있다면 따라서 반대들의 어떤 (류)가 먼저 있다면 류의 종적인(εἴδη ὡς γένους[1632] b7)반대들을 이루는 (ποιήσασαι b6) 차이들이 먼저인 반대들일 것이다[1633] 에이도스(종)은

---

과 1067b7(921)에서는 그 자체 변화만이 말하여진다

1630) 916-917쪽에 나오는 모순에 따른 생성 과 소멸을 참조하라 거기에 따르면 생성 과 소멸 로서의 변화는 움직임이 아니다 움직임인 것 으로서의 변화는 단지 반대들 사이에서 일어나는 것일 뿐이다 921쪽 참조하라

1631) 1000쪽 각주 1608번을 참조하시오

1632) 반대들을 이루는 차이가 바로 류의 종(에이도스)이라는 것은 448쪽에서도 확인된다 차이에 대해서는 258, 411, **448**, 924, **993**쪽을 참조하라

1633) 그러한 차이가 優先的인 반대들이다는 말일까 아니면 반대들 보다 먼저있다 라는 말일까

트레드닉은 3권 39쪽에서 그러한 차이는 우선적인 반대라고 번역하는

류 와 차이들부터 [있기] 때문이다 예를들어 흼 과 검음이 반대들이라면 그리고 한 편으로 투명한(διακριτικὸν 1057b18-9) 색이고 다른 한 편으로 압축적인(συγκριτικὸν b9)색이라면 그 차이들 투명 과 압축이 먼저이다 그래서 이것들은 서로 먼저인 반대들이다 그러나 실로 반대 차이들이 보다 더 반대들이며 나머지 (반대)들 곧(καὶ b12) 사이[에 있는]들은 류 와 차이들로부터 있을 것이다 예를들어 무엇이든지 색들은 흼 과 검음의 사이에 있다 이 (색)들은 반드시 류 - 류는 색이다 - 와 어떤 차이들로부터 말하여진다 그러나 이 (차이)들은 첫 번째 반대들이 아닐 것이다 만약 [그렇지] 않다면 각기 (색)은 흼 또는 검음일 것이다 따라서 **헤태론**하다 따라서 그러한 색들은 첫 번째 반대들의 사이에 있을 것이다 첫 번째 차이들은 투명 과 압축이다 그래서,

류적으로 반대가 아닌 [모든] 것들의 경우에는 무엇으로 그것들의 사이들이 [이루어졌는]지가 먼저 조사된다 동일한 류로 [있는] 것들은 반드시 그 류를 이루지 않는 것들로(ἐκ τών ἀσυνθέτων τῷ γένει b21) 이루어지거나 (그 류를) 이루지 않는 것들이어야하기 때문이다 한 편으로 이제 반대들은 서로로 이루어진 것들이 아니다 따라서 (반대들은) 아르케애[1634]들인 반면 다른 한 편으로 사이들은 모든 (서로로 이루어지거)나 어떤 (서로로도 이루어지지) 않는다 그런데 반대들로부터 어떤 것(τι b24) 생성된다 따라서 그 반대로 있기 전에 이

---

반면 로스는 846쪽에서 그러한 차이는 종 보다 먼저인 반대라고 번역한다 이 두 사람의 번역은 서로 비슷하다 비록 로스는 '종 보다' 라는 말을 덧 붙혔긴 했어도 말이다 그렇다면,

그러한 차이는 반대들 보다 먼저일 것이다 라고는 옮길 수 없을까 본문은 ' αἱ διαφοαὶ προτέραι ἐναντίαι ἔσονται ' 라고 나와있다 직역하자면 ' 차이들은 보다 먼저인 반대들일 것이다 ' 라고 옮겨질 것이다 더 직역하자면 ' 차이들은 보다 먼저 반대들일 것이다 ' 라고 옮겨질 것이다 이것을 ' 차이들은 반대들 보다 먼저일 것이다 ' 라고 보다 먼저 와 반대들의 순서를 바꾸어버리면 안될까 어짜피 헬라어 와 우리말의 어순은 주로 거꾸로되있지 않은가 물론 문제의 문장의 어순은 우리말의 어순과 같긴하다 어쨰든,

트레드닉 과 로스의 번역이 더 나은 듯하다 그리고 263-269쪽에서 말하여지는 먼저를 읽어보라

1634) 아르케들에 대해서는 513쪽을 보시오

어떤 것으로 변화할 것이다 (이 어떤 것은) 각기 것 보다 덜하며 더 할 것이기 때문이다 따라서 이 (어떤)것이 반대들의 사이일 것이다 따라서 알론한 모든 사이들은 [이 반대들로] 이루어진 것들(σὐνΘετα[1635], b27, 合해진 것들)이다 한 편으로(μέν b27) 더하게 다른 한 편으로(δ'1057b27)덜하게 합해진 것은 한 편으로 더 다른 한 편으로 덜 있다(εἶναι b28)라고 말하여지는 저 ( 반대)들로 (이루어진 것이기) 때문이다 그런데,

먼저인 것은 반대들의 같은 류(ὁμογενή b29)와 헤태론한 것이 아니므로 모든 사이들은 반대들로부터 (있)을 것이다 따라서 하위(κάτω, b31, 下位)의 모든 반대들 과 사이[에 있는 것]들은 첫 번째 반대들로부터 있을 것이다 사이들은 동일한 류 안에 (있으며) 반대들의 사이는 모두 각기 그 반대들로 이루어진다는 것은 분명하다 (1057a17 - 1057b34) "

라는 7 장에서는 반대들(흼 과 검음)의 사이[에 있는 것]들은 반대들과 동일한 류[에 속하는 것들] 로서 그 류(색)의 종 - 종(에이도스)은 류 와 차이들로부터 있다 - 적인 반대들이며 이러한 반대들은 차이들에 의해서 이루어진다 라고 말하여진다 따라서 사이들(진홍색 과 회색)은 류(색) 와 (첫 번째)차이들(투명 과 압축)로부터 있는데 반대들의 어느 한 쪽이 더 다른 한 쪽이 덜 합쳐진 것들로 있으므로 모든 사이들은 반대들로부터 있을 것이다 바로 이러한 모든 반대들이 **헤태론**(ἕτεραι 1057b17)한 것들이다 그리고,

---

1635) 반대들로 합(合)해진 것들이다 라는 뜻이다 그런데,

이미 말하여진 것 처럼 반대의 짝 - 반대의 짝을 189쪽에 나오는 관계의 짝과 비교해 보라 - 가운데 어느 하나가 다른 하나 보다 덜하며서 다른 하나가 어느 하나 보다 더하다면 량적으로 그러할까 질적으로 그러할까 아니면 모든 각기 범주들에 따라서 그러할까....

트레드닉은 3권 41쪽에서 정도(degree)에 있어 그러하다고 말하는 반면 로스는 847쪽에서 질(quality)에 있어 그러하다고 말한다 트레드닉 쪽이 더 나을 성 싶으나 두 사람 모두에 결코 나는 기울어 질 수 없다

999쪽에서 말하여진 것 처럼 헤태론한 것들이 동일한 *하나*에 류적으로 반대되는 *여럿*이다 그렇다면 이오타 편 7 장은 동일한 하나에 류적으로 반대되는 헤태론한 여럿에 대해 말하고 있는 셈이다 이어,

8장에서는 이러한 헤테론함이 말하여진다

> " (8) 종적으로 헤태론한 것은 어떤 것의(τινός 1057b35) 헤태론한 것이며 이( 어떤) 것은 반드시 [헤태론한 것] 양자에 속한다 예를들어 만약 종적으로 헤태론한 생물이라면 생물은 [종적으로 헤태론한 것들] 양자에 (속할 것이다) 따라서 종적으로(τῷ εἴδει[1636] 1057b37) *헤태론한* 것들은 반드시 *동일한* 류 안에 있어야한다 (헤태론한) 양자에 [속하는] 동일한 하나 라고 말하여지며 질료로서 있든 알론한 것으로서 있든 *非 우연적으로* 차이나는 그러한 것이 매끈하게(καλώ b38)**류**이기 때문이다 예를들어 생물이 [헤태론한] 양자[에 공통으로 속하는 것]처럼 공통인 것이(τὸ κοκνὸν 1058a2) [헤태론한 것 양자에] 반드시 속해야 한다는 것 때문이 단지 아니라 마찬 가지로 바로 그 생물이 각기 [그 양자에]의해 헤태론하기 때문이다[1637]예를들어 한 편으로 말 다른 한 편으로 사람 처럼[ 말이다] 이 때문에 공통인 것이 종적으로 서로 헤태론하다 실로 *그 자체로* 한 편으로 그러한[1638]생물

---

1636) 392쪽의 각주 454쪽을 참조하시오

1637) 로스(847) 와 트레드닉(3권 43쪽)은 ' , ἀλλὰ καὶ ἕτερον ἑκατέρῳ τούτο αὐτὸ τὸ ζῷον, 1058a3) ' 각자의 바로 이 동물성이 반드시 차이나기(different) 때문이다 ' 라고 번역한다 그러나 ἑκατέρῳ의 3격을 of(트레드닉) 또는 for(로스)로 간주할 것이 아니라 by로 간주해 ' 동일한 생물이 각기 [말 과 사람에] 의해(3격) 헤태론하기 때문이다 ' 로 번역하는 것이 어떨까

1638) 그러한 (τοιονδὶ 1058a5) 것에 대해서는 965-971쪽을 살펴보라 거기에서 그러한 것은 공통적인 것 또는 보편자를 가리킨다

여기 본문에 나오는 뒤의 그러한을 저러한으로 나는 옮겨 보았다 그러 그러한 생물일 것이다로 옮겨질 수도 있을 것이다 앞 뒤 그러한 것은 서로 헤태론한 것이라는 점을 도드라지게하기 위해 앞은 그러한으로 뒤는 저

인 반면 다른 한 편으로 저러한 생물일 것이다 예를들어 한 편으로 말 다른 한 편으로 사람일 것이다 따라서 이러한 차이가 반드시 류의 헤태론함들(ἑτερότητα b7)이다 이 (류) 자체를 헤태론하게 만드는 헤태론함들을 나는 류의 차이라고 말하기 때문이다 그렇다면 이것(헤태론함)이 *대조*(ἐναντίωσις, b8, 對照 또는 反對[1639])일 것이다 마찬 가지로 귀납으로부터 분명해진다 모든 것들은 *대립*들로 나뉘어지기 때문이며 *반대*들은 동일한 류라는 것은 보여졌기 때문이다 *반대임*은 끄트머리 차이이므로 [그렇다] 종적인 모든 차이는 어떤 것의 어떤 (차이)이다 따라서,

이 (어떤) 것은 양자에 동일한 것 곧(καὶ 1058a13) 류이다 때문에 종적인 차이이지 류적인 차이는 아닌 모든 반대들은 범주들의 일련의 동일한 선상에 있다[1640] [그리고] 서로 가장 헤태론하다 차이는 끄트머리이기 때문이며 서로로 동시에 되지 않기 때문이다 그래서 차이는 대조이다 따라서 이( 대조)는 종적으로 헤태론에 있음이다 동일한 류로 있는 대조는 쪼개지지 않은 상태로 있는 것들이다(ἄτομα ὄντα b18) 대조를 지니지 않은 종적으로 동일한 것들이 쪼개지지 않는 상태로 있는 것들이다 왜냐하면 쪼개지지 않는 것들로 되기 전에 대조는 나뉘어져 사이[에 있는 것]들로 되기 때문이다 따라서,

류로 있는 것이라고 불리워지는 것에 대해서는 류 ((로서))의 에이도스에 드는 것들 가운데 어느 것도 종적으로 동일하지도 헤테론하지 않다는 것은 선명하다 - 질료는 부정(ἀποφάσει[1641] b23)에 의해서 분명해지는데[1642]류는 어떤 것의 질료 라고 말하여지는 [그] 질료이기 때문이다[1643][물론] 헤라클레이도스의 것 으로서가 아니라 자연

---

라한으로 옮겨 보았다

1639) 가장 큰 차이를 대조 또는 반대 라고 말하는 994쪽을 참조하시오 그리고 이러지는 995쪽 까지에서 나타나는 대조 대립 반대 반대임 등으로 구분되는 사태를 유심히 살펴보라

1640) 모든 반대들은 일련의 동일한 범주에 속한다 라는 뜻이다

1641) 부정이라는 말의 쓰임새에 대해서는 869쪽도 참조하라

1642) 분명해지다(δηλούται 1058b23) 라는 말은 1054a26(983쪽)에서도 똑같이 쓰였다는 점을 참조하라

1643) 다시말해 질료의 류라고 말하여지는 그 질료가 부정에 의해서 분명

((에 있어서))의 것 으로서 (말하여지는 류)이다 - [또한] 동일한 류가 아닌 것에 대해서도 [류의 종에 드는 것 어느 것도 종적으로 동일하지도 헤태론하지도] 않다  류적으로는 저것들과 구분(διοίσει, b25, 차이)되는 반면 동일한 류로 있는 것과 종적으로는 (구분된다) 대조는 반드시 종적인 차이들인 그런 차이이기 때문이다 그런데 이것(차이)는 동일한 류로 있는 것들에만 단지 속한다 (1057b35 - 1058a38) ”

라는 8 장에서는 종적인 차이가 류의 헤태론함[1644]이라고 말하여진다 텔레스는 류 자체를 헤태론하게 만드는 헤태론함이 류의 차이다라고 말하고 있기 때문이다 그리고 이러한 헤태론함이 대조이다 따라서,

동일한 하나에 반대되는 여럿 으로서의 헤태론함은 종적인 차이들이며 이런 차이들로 인해 류가 헤태론해진다 그런데,

나는 종적인 차이들과 관련하여 8장 1058b23에서 돌출하는 질료 때문에 어려워한다 ‘ 질료는 부정에 의해서 분명해 지는데 그것(종?)의 질료 라고 말하여지는 그 질료가 바로 류이기 때문에 류로 있는 것이라고 불리워지는 것과 관련해서 말하자면 류 ((로서))의 에이도스에 드는 것들 가운데 어느 것도종적으로 동일하지도 헤테론하지도 않다는 것은 선명하다’ 라고 말하여지기 때문이다

무엇 때문에 여기서 그는 조각 胸像의 재료 로서의 질료의 류 보다는 자연적인 질료의 류를 문제 삼을까 그리고 문제의 이 질료를 무엇 때문에 그는 종적인 차이에 대해 말하면서 끌여드렸을까[1645] 라는 적어도 나에게는 난감한 이러한 물음을 던지면서 나는 9 장으로 닥아서 본다

9 장에서도 역시 질료들(1058b1,3,5,11,14)이 차이들과 관련하여 말하여지기 때문이다

---

해지기 때문에 류로(안에) 있는 것들 가운데 어느 것도 종적으로 동일하지도 헤테론하지도 않으며 류의 에이도스들에 들지도 않는다

1644) 예를들어 말 과 사람은 류의 헤태론함 으로서 종적인 차이이다 바로 이러한 차이가 대조라고 그에 의해 말하여진다

1645)  차이는 질료에 의해서 나지 않는다는 것을(9장 1058b6) 말하기 위해서 였을 것 같는 것을 지적하기 위해서 텔레스는 생물 수컷 과 암컷이라는 보기를 든다 그에 따르면 수컷 과 암컷은 종적으로 차이나지 않는다

“ (10) 무엇 때문에 여자는 남자와 종적으로 차이나지 않을까 라는 어려움이 대조적으로 차이나는 한편 반대로 있을 것 같은(ἄν 1058a29) 암컷 과 수컷으로부터 떠오를 것이다 생물 암컷 과 수컷은 종적으로 헤태론하지 않다 실로 그 자체로 생물의 이 차이는 힘 과 검음[의 차이와 같은] 것이 아니긴하나 생물 암컷 과 수컷은 그(차이)에 속한다 또한(δὲ a34) 이 어려움은 예를들어 날개 달림 과 다리 달림은 (종적으로 헤태론하게 만들지)만 흼 과 검음은 (종적으로 헤태론하게 만들지) 않는 것 처럼 무엇 때문에 한 편으로 대조는 (어떤 것을)종적으로 헤태론하게 만들면서도 다른 한 편으로 (어떤 것을 종적으로 해태론하게 만들지) 않을까 라는 (어려움)과 비슷하다( σχεδὸν b34) 한 편으로 류의 고착된(οἰκεία b37) 속성인 반면 다른 한 편으로 덜 (고착된 속성이어서)일까 그리고,

실로 한 편으로 로고스인 반면 다른 한 편으로 **질료**이므로 한 편으로 로고스에 있어 반대임은 종적인 차이를 만드는 반면 다른 한 편으로 함께 취하여진 질료에 있어 (반대임은 종적인 차이를 만들지) 않는다 때문에 사람의 흼도 검음도 이( 종적인 차이를) 만들지 않으며 흰 사람 과 검은 사람은 종적으로 차이나지 않고 심지어 [그것들 각각이] 이름 하나에 의해서 가리켜지더라고 [그렇지] 않다 질료 로서의 사람이고 질료는 차이를 만들지 않기 때문이다 이 (질료) 때문에 사람들은 사람의 종이지는 않으므로 [그렇다] 실로 이 [사람] 과 저 [사람]을 이루는 살 과 뼈는 헤태론하다 그러나 한 편으로 합쳐진 전체(τὸ σύνολον b8)는 헤태론하지만 다른 한 편으로 종적으로는 헤태론하지 않다 로고스에 대조가 주어지지 않기 때문이다[1646]

이 (대조)는 쪼개지지 않은 궁극적인 것이다 칼리아스는 질료 더하기(μετὰ[1647] b10)로고스이다 그리고 실로 칼리아스가 희기 때문에

---

1646) 정의(로스 849)에 있어서 대조 또는 대립되지 않다 라는 이 말은 정의 안에 있는 것은 무엇이든지 하나이다 라고 말하는 440쪽 - 454 쪽의 내용에 대해 어떻게 있을까 962쪽도 참조하라

1647) 질료 2격과 더불어 μετὰ(1058b10-11) 라는 전치사가 쓰였다 메타 라는 전치사는 물론 2격을 지배하면 함께(with)라는 뜻을 지니긴하나 그 뜻은 본디 뒤(after)이므로 ‘ 질료 이후에 이루어지는 로고스 ’ 라고 문제의 그 전

흰 사람[이 있다] 이제 사람은 우연히 희다 실로 청동으로된 둥근 것과 나무로된 둥근 것도 [종적으로 차이나지] 않으며 청동으로된 세모와 나무로된 둥근 것도 [종적으로 차이나지] 않는다  질료 때문에 종적으로 차이나는 것이 아니라 그 로고스에 대조가 주어지기 때문에 (종적으로 차이나기 때문이다) 그런데,

어떻게 헤태론하게 본다면 **질료**는 종적으로 헤태론하게 만들지 않을까 또는 만드는 것 으로서 있지 않을까 무엇 때문에 이 말이 저 사람과 종적으로 헤태론할까 비록 이 (말 과 저 사람의) 로고스들이 질료와 더불어(οὺν 1058b17) [있긴해]도 말이다 라는 [물음이 일어나기] 때문이다 로고스에 대립이 주어져 있기 때문일까 [확실히 그렇다] 왜냐하면 흰 사람 과 검은 말에도 마찬 가지로 [대립이 주어지기] 때문이다 그리고 종적으로 [대조된]다 그러나 한 편으로 흰 반면 다른 한 편으로 검기에 [그런 것이] 아니다 설령 [사람 과 말] 양자가 희더래도 이와 똑 같이 종적으로 헤태론할 것이기 때문이다 그런데,

생물의 수컷 과 암컷은 한 편으로 고착된 속성이다 그러나 실체에 따른 (고착 속성이) 아니고 질료 와 몸에 (고착된 속성)이다 때문에 동일한 씨가 어떤 것을 겪으므로서(παθὸν τι πάθος b24) 암컷 또는 수컷으로 된다 이제,

한 편으로 종적으로 헤태론함이 무엇인가가 그리고 무엇 때문에 한 편으로 종적으로 차이나는 반면 다른 한 편으로 (차이나지) 않는가가 말하여졌다 (1058a29 - 1058b26) ”

라는 9 장에서는 종적으로 헤태론하게 만드는 것은 질료가 아니라 로고스에 주어지는(ἔνεςιν 1058b15) 대조( 또는 반대) 때문이다 따라서 자신의 로고스가 대조된다면 어떤 것은 종적으로 헤태론하다 라고 그에 의해 말하여진다 그래서,

생물의 암컷 과 수컷은 종적으로 헤태론한 것이 아니다 씨가 어떤 것을 겪으므로서 질료 와 몸에 고착된 속성이 여성 과 남성이기 때문이다 남성 과 여성은 실체(τὴν οὐσίαν 1058b22)의 어떤 것이 아니다

---

치사가 쓰인 구절을 읽을 수 있을 것이다 따라서 이 구절은 질료 후에 이루어지는 로고스 와 그 질료로 칼리아스는 이루어진다는 것을 나타내고 있다고 볼 수 있으리라

이제 까지 3 - 9 장에서는 그 큰 줄기에서는 하나 와 여럿이 서로에 대해 있는 길이 곧 반대로 대립해 있는 길이 말하여지나 오히려 많은 로고스들이 반대 대립 헤태론함 차이들에 집중되므로 문제의 장들을 읽다보면 이 장들이 하나 와 여럿에 대해 말하는 것이 아니라 반대 모순 차이 헤태론에 대해서만 말하는 것 처럼 여겨지기도 한다

이오타 편 끝 장인 10장에 이르러서도 상황은 같다 질료가 도드라지는 9 장과는 달리 10 장에서는 소멸하는 것( τὸ φθαρτὸν 1058b26)이 도드라진다 다시 말해 도드라지는 소멸을 통해서 헤태론함이 말하여진다 그러나 종적인 헤태론함이 아니라 류적인 헤태론함이 문제 삼아진다

소멸하는 것은 소멸하지 않는 것과 류적으로 헤태론하다 라는 말로 10 장은 열려지고 있기 때문이다

> " (10) 반대들은 종적으로 헤태론하며 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 반대들이므로 - 결여[1648]는 규정된 무 능력(ἀδυναμία 1058b27)이기 때문이다 - 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 반드시 류적으로 헤태론하다
>
> 지금까지 보편자 이름의 그러한 것들 에 관해(ἐπ' αὐτών.....τών καθόλου ὀνομάτων b30)말했고 그래서 무엇이든(ὁτιούν b30) 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 종적으로 헤태론하다 라고 여기는 것은 불필요할 것이다 (무엇이든) 힌 것 과 검은 것은 (종적으로 헤태론하지) 않은 것 처럼 말이다 보편자 (이름의 그러한 것들)일 경우 동일한 것이 동시에 있을 수 있기 때문이며 사람이 희고 검을 것 처럼 [말이다] 그리고 각기 것도 [양자적이기 때무이다] 동일한 것이 동시적이지 않게 희고 검을 것이므로 [그렇다] 비록 흼은 검음에 반대이긴해도 반대들 가운데 어떤 것들은 한 편으로 지금 말하고 있는 알론한 **여럿**들 처럼 우연히 [양자 가운데] 하나에 속하는 반면에 다른 한 편으로 어떤 것들은 (우연히 어느 하나에) 속할 수 없다
>
> 이 (속할 수 없는 )것들 가운데 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것이 있다 우연히(κατὰ συμβεβηκός[1649] 1059a2) 소멸하는 것은 있지 않기 때문이다 왜냐하면 우연적인 것은 속할 수 없는 반면 소멸은 속

---

1648) 결여 와 습성이 바로 첫 번째 대조이다 라고 말하는 996쪽을 참조하라

하는 것들에 필연적으로 속하는 것들 [속성]들 가운데 [하나]이기 때문이다 동일한 것 과 하나가 소멸하고 소멸하지 않을 것이다 만약 소멸이 그것에 속하지 않을 수 있다면 말이다 따라서 소멸은(τὸ φθαρτὸν 1059a7) 반드시 각기 소멸하는 것들의(τῶν φθαρτῶν a7) 실체이든지 또는 각기 소멸하는 것들의 실체에 (반드시) 속해야만 한다 동일한 로고스가 소멸하지 않는 것에 관해 [성립한다] 양자는 필연적으로 속하는 것들이기 때문이다 따라서,

한 편으로 소멸하는 것 다른 한 편으로 소멸하지 않는 것에 관한 한 첫 번째로(πρώτον a9)반 정립[1650]하다 그래서 필연적으로 류적으로 헤태론하다 이제,

어떤 사람들이 말하는 그러한 에이도스는 있을 수 없다는 것이 선명하다 [있다면] 사람은 한 편으로 소멸하지만 다른 한 편으로 소멸하지 않을 것이기 때문이다 그렇지만 에이도스들은 각기 것들과(τοίς τισί[1651] a13) 종적으로 동일한 것들이지 호모오뉘마한 것들[1652]이 아니다 라고 말하여진다 그런데 류적으로 헤태론한 것들은 종적으로 헤태론한 것들보다 더 많이 벌려져있다(διέςηκεν a14) (1058b26 - 1059a14) ”

라는 8 장에서는 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 서로

---

1649) 921쪽에 그려진 것 처럼 우연적인 변화가 아닌 변화 그 자체에 소멸이 속하기 때문이다 1008쪽도 참조하시오 기체에서 기체아닌 것으로의 변화가 소멸이다 우연(적인 것)에 대해서는 834-851쪽을 참조하시오

1650) 반 정립이 성립하므로 변화가 있다는 916쪽을 참조하시오

1651) 로스는 with the individuals(개별자, 850)로 트레드닉은 as the particulars(특별자, 3권 51쪽) 번역한다

1652) 호모오뉘마(같은 말)한 것들에 대해서는 809 - 819 - 822쪽을 참조하시오 826쪽에서 다시 정리된 것 처럼 이름의 로고스가 헤태론하면 호모오한(같은) 이름인 반면 동일하면 쉬모오한(동일한) 이름이다 여기서 1006쪽을 참조해 보라

1006쪽에서는 로고스가 대조되면 종적으로 헤태론하다 라고 말하여진다

에 종적으로가 아니라 류적으로 헤태론하다 라고 말하여진다 텔레스에 따르면 류적으로 해테론한 것들이 종적으로 해태론한 것들 보다 훨씬 벌어져 있다

텔레스에 따르면 헤태론한 것은 많은(τού πλήθους 1054a31) 것들이지 하나가 아니다 동일한 하나에 대립되는 것 으로서의 여럿이 바로 헤태론한 많음들이기 때문이다[1653]그래서[1654],

알론한 것은 동일한 것에 대립되므로 모든 각기 것에 대해 모든 것은 동일하거나 알론하며(ἄλλο 1054b16) 질료 와 로고스가 하나이지 않다면 알론하고 수학적인 것도 알론하다 이 때문에,

모든 것에 대해 모든 것은 동일하거나 헤태론하다(ἕτερον 1054b18) 라고 말하여진다 그러나 하나 와 있는 것이 말하여지는 경우에만 그렇다 헤태론한 것은 동일한 것의 모순이 아니기 때문이다 이 때문에 있지 않을 경우에는 모든 것에 대해 모든 것은 동일하거나 헤태론하다 라고 말하여지지 않는다 있는 것 과 하나는 자연스레 하나이거나 하나이지 않기 때문이다 이렇듯,

헤태론한 것 과 동일한 것은 대립되는데 차이는 헤태론한 것과 알론하다 있는 어떤 것이라면 모든 것은 모든 것에 대해 헤태론하거나 동일하기 때문에 어떤 것에 헤태론한 것은 그 어떤 것과 반드시 헤태론한 것이 아닌 반면 어떤 것의 차이는 그 어떤 것에 차이나기 때문이다 따라서,

어떤 것은 반드시 동일한 무엇에서 차이난다 바로 이 무엇이 동일한 류 와 에이도스이다  질료가 공통적이지 않고 서로로 생성되지도 않는 것들은 예를들어 범주들의 도식들이 알론한 것 처럼 류적으로 차이나는 반면 류가 동일한 것들은 종적으로 차이나기 때문이다 이 경우 류란 차이나는 양자

---

1653) 따라서 동일한 것에 같지 않음 또는 똑 같지 않음이 대립되지는 않는다 999쪽에서 그려진 것 처럼 같은 하나에 대립된 많음은 같지 않은 여럿인 반면 같지 않는 하나에 대립된 많음은 같지 않은 여럿이기 때문이다

1654) 981쪽에서 이어지는 요약의 본문은 991쪽 이하의 것이다

에 실체에 따라 동일한 것이라고 말하여진다 바로 이 차이들이 반대들이며 [이 차이들 가운데] 어떤 차이가 대조이다 이것들은 귀납으로부터 산뜻하게 (καλώς 1054b33) 받아드려진다

모든 반대들은 선명하게 차이나는 것들이며 단지 헤태론하게 있는 것이 아니라 류적으로 헤태론하기도하면 일련의 동일한 범주들에 있어서 헤태론하기도 하기 때문이다 따라서 동일한 류에 있어 그리고 동일한 에이도스에 있어 차이난다[1655]

그는 여기서 알론한 것[1656]을 1) 동일한 것에 대립된 것 2) 질료 와 로고스가 하나이지 않는 것 3) 수학적인 것 등 여러 가지로 나누어 말한다 그런데,

보다 중요한 점은 단지 있는 것 과 하나의 경우에만 모든 것에 대해 모든 것은 동일하거나 헤태론하다 라고 그가 말하고 있다는 점이다 그에 따르면 있지 않는 것의 경우에는 모든 것에 대해 모든 것이 동일하거나 헤태론한 것이 아니다 있는 것 과 하나는 자연스레 하나이거나 하나이지 않기 때문이다 나아가서,

차이는 **헤태론**과 알론하다 라고 말한다 *있*는 어떤 것이라면 모든 것은 헤태론하거나 동일할 것이므로 어떤 것과 헤태론한 것은 반드시 그 어떤 것에 헤태론한 것은 아니 - 그 어떤 것에 동일할 수도 있을 것이기 때문이다 - 지만 어떤 것의 차이는 반드시 그 어떤 것에 차이나기 때문이다 그래서 텔레스에 따르면 헤태론은 차이와 구분된다 따라서,

어떤 것은 동일한 무엇에서 **차이**[1657]난다 바로 이 무엇이 류 와 에이도스이므로 차이나는 모든 것은 그것이 있는 것이라면 류적으로 차이나든지

---

1655) 류적으로 동일한 것 과 헤태론한 것이 어떠한 것들인지를 우리들은 알론한 곳 델타 편 9 장(258-259쪽)에서 구분했다

1656) 이 맥락에서 텔레스는 알론한 것 과 헤태론한 것을 서로 대신하여 쓰여질 수 있을 것 처럼 말한다

1657) 3 장에 따르면 종적인 차이들이 반대들이고 이 차이들 가운데 어떤 차이가 대조이다 더 자세한 설명이  4 장 과 8 장에 나온다

아니면 종적으로 차이난다 자신의 질료가 공통적이지 않으며 서로로 생성할 수 없는 것들은 *류*적으로 차이나는 반면 류[1658]가 동일한 것들은 *종*적으로 차이난다 나아가서,

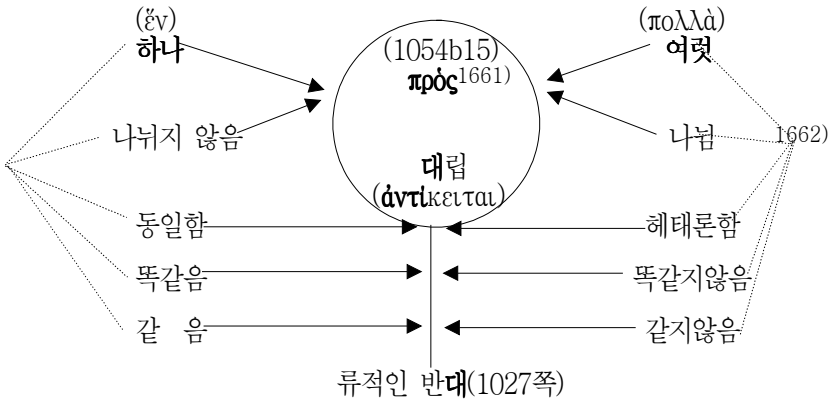
종적으로 차이나는 양자에 *실체에 있어* 동일한 것으로 들어 있는 것이 바로 **류**[1659]라고 그는 말한다 이어지는 4장 끝 부분에 따르면 류적으로 서로 대립 또는 반대되는 것[1660]이 하나 와 여럿(1055b27-28)이다 4 장을 요약하기 전에 3 장을 다시 그려 보면 다음과 같을 것이다

---

1658) 이 때의 류는 실체에 있어 동일한 것으로 차이나는 양자에 속하는 것이라고 말하여진다

1659) 텔레스의 형이상학 과 범주들 뿐만 아니라 그의 모든 글들을 이해하는데 있어서 가장 중요한 것이 바로 이 류 와 종이다고 여겨진다 그러나 불행히도 지금의 나 역시 전체적으로 이 둘을 파악하고 있지 못하다 단지 형이상학 과 범주들에서 말하여지고 있는 류 와 종들에 대해 겨우 건들고 있을 뿐이다 류에 대해서는 392쪽을 더불어 참조하라

1660) 그는 류적인 반대를 반대들 가운데 첫 번째 것이라고 동일한 곳에서 말한다




위 구분은 4장 1055b27에서 말하여질 것 처럼 류적인 구분이지 종적인 구분이 아니라는 점에 유의해야할 것이다 이미 말하여진 것 처럼 류적인 차이 와 종적인 차이 와 류적인 헤태론 과 종적인 헤태론 등 류 와 종 등으로 구분되어 말하여지기 때문이다

이어지는 4 장에서는 대조 반대 반대임등이 말하여지면서 끝으로 하나 와 여럿은 류적인 반대이며 그 반대는 헤태론의 결여라고 말하여진다 4장은 994 - 999쪽에서 옮겨 졌으니 여기서는 이 옮김을 요약해 보자

---

1661) 12쪽에 나오는 플라톤의 파르메니데애스 편 요약 그림의 프로스 티를 살펴보라 거기에서도 *하나*가 스스로 와 *알론한 것*에 대해(πρὸς) 어떻게 있음이 그려질 것이다 따라서,

플라톤의 파르메니데애스 와 텔레스의 형이상학은 이렇게 밀접히 연결되 있다 하나 와 알론한 것을 여기서의 하나 와 여럿이라고 해도 무방하다

1662) 이미 986쪽에서 말하여진 것 처럼 헤태론한 것 과 똑 같지 않은 것 과 같지 않을 것을 여럿이라 하지 않고 많음(τού πλήθους 1054a31)이라고 그는 말한다 비록 6 장에서 여럿, 초과된 많음, 모자란 많음, 몇몇, 둘 등이 구분되기는 하나(1004-1005쪽 참조) 여기서는 그냥 여럿을 많은 것으로 간주하고 넘어가기로하자

다소 간에 차이나므로 차이나는 것들에는 *가장 크게 차이나는 것*이 있다 이것을 나는 **대조**라고 말한다 가장 큰 차이가 있다는 것은 귀납으로부터 분명하다 *류*에 있어 차이나는 것은 서로에로의 길을 지니지 않을 뿐만 아니라 너무 멀리 떨어져 있어서 비교될 수 없는 반면 *종*에 있어 차이나는 것들의 경우 **반대**들은 생성들이 그것들로부터 일어나는 *극단*들이기 때문이다 이 극단들 사이의 거리가 가장 크다 따라서 반대들의 거리도 가장 크다 그러나,

실로 끄트머리는 류의 끄트머리가 가장 크다 이 가장 큰 끄트머리는 초과되지 않으며 그 바깥에서는 어떤 것도 발견 될 수 없기 때문이다 끄트머리 차이를 끝이 지닌다 끄트머리 라고 말하여지는 알론한 것들이 그 끝을 지니는 것 처럼 말이다 끝의 바깥에는 아무 것도 있지 않다 모든 것에 있어서 극단은 둘러싸고 있기 때문이다 이 때문에 끝의 바깥에는 아무 것도 있지 않으며 끄트 머리를 어느 것도 넘어서지 않는다 이제,

이것들로부터 **반대임**은 *끄트머리 차이* 라는 것이 분명하다 반대들을 우리는 여러 가지로 말하므로 끄트머리도 그러한 반대들에 속해 있을 것이다 그런데,

이러한 있는 것으로부터 하나에 반대들이 많게 있을 수 없다는 것이 분명하다 극단 보다 더 극단적인 어떤 것이 있지 않을 뿐 더러 극단들은 하나 간격의 두 극단 보다 더 많게 있지 않을 것이기 때문이다 그래서,

전체적으로 만약 반대임이 차이라면 차이는 두 가지 것의 차이으므로 마찬 가지로 끄트머리도 두 가지 것의 끄트머리이다

[이것은] 반대들의 알론한 정의에도 필연적으로 진실이다 끄트머리 차이[1663]는 가장 많이 차이나기 때문이다 류적으로 차이나는 것 과 종적으로 차이나는 것의 바깥에서 발견되는 것은 아무 것도 있지 않으므로 그렇다 류의 바깥에 있는 것들에 대해서는 차이가 있지 않다는 것이 이미 보여졌기

---

1663) 끄트머리 차이가 바로 반대임이라는 바로 위의 정의를 생각하라 텔레스는 반대를 1) 끄트머리 차이 2) 류적으로 가장 많은 차이 3) 받아드리는 동일한 것에 있어서의 가장 많은 차이 4) 동일한 힘에 있어 가장 많은 차이 등 네 가지로 나누는 것 같다

때문이다 이러한 차이들 가운데 류적으로 차이나는 것들이 가장 크다 그리고,

동일한 류에 있어 가장 많이 차이나는 것이 *반대*들이다 이러한 것들 가운데 가장 큰 차이가 끄트머리이기 때문이다 그리고,

받아드리는 동일한 것에 있어 가장 많이 차이나는 것들이 반대들이다 반대되는 것들의 질료[1664]는 동일하기 때문이다 그리고,

동일한 힘에 의해 가장 많이 차이나는 것들도 반대들이다 그 끝이 가장 큰 차이인 하나 류에 관한 하나 앎이기 때문이다

여기서 일단 끊고 넘어가 보자 약간 혼란한 듯한 그의 로고스들을 정리 않고 넘어가면 뒤 이어지는 로고스들을 통해서 더 혼란스러워질 것 같기 때문이다 그러나 간략하게 말하면 덜 혼란 스럽다 텔레스에 따르면,

가장 큰 차이는 대조(ἐναντίωσιν 1055a5)이며 끄트머리 차이는 반대임(ἐναντιότης 1055a16)이고 반대(ἐναντία 1055a30)은 생성들이 일어나는 극단들이다

이러한 반대는 가장 차이가 많은 끄트머리 차이라고도 동일한 류에 있어 가장 많은 차이라고도 받아들이는 동일한 것에 있어 가장 많은 차이라고도 동일한 힘에 있어 가장 많은 차이라고도 말하여진다 그리고 이러한 모든 차이는 두 가지 것의 차이므로 끄트머리 역시 두 가지 것의 끄트머리 이다 끄트머리(τέλειον[1665] a11)는 각기 류에 있어서 가장 큰 거리에 있는 것이기 때문이다 바로 이 끄트머리 차이가 바로 반대임이다 그런데,

차이 가운데 가장 멀리 떨어져 비교될 수 없는 것이 있는데 그것이 바로 류적인 차이이며 바로 이러한 차이를 그는 대조라고 말하지 반대라고 말한 것 같지는 않다[1666]반대는 생성이 일어나는 극단들인 반면 대조는 자

---

1664) 종의 질료는 류라는 8 장 1013쪽을 참조하라

1665) 이 끄트머리 차이를 지니는 것이 바로 끝(τέλος a12)이다

1666) 그렇다고 반대는 대조가 아니라 라고 말하는 것이 아니다 이 둘이 어떤 차이라는 점에서는 모두 같다 그러나 그 차이가 류적으로 벌어질 경우

신으로의 길이 끊어진 것이기 때문이다 반대들 가운데 가장 큰 차이가 대조이다 라고 말하는 것은 대조 와 반대 사이의 위 구분을 사라지게하는 것이 아니라 오히려 구분을 선명하게 해준다 실은,

이렇게 어려움을 만들면서 헤매는 것 보다는 어떤 하나에 어떤 하나가 반대되지 많음에 어떤 하나가 반대되거나 어떤 하나에 많음이 반대되지 않는다 극단은 간격 하나의 두 극단 보다 더 많지 않기 때문이다 라는 4 장 앞 부분 끄트머리의 로고스에 닥아서는 것이 하나 와 여럿 또는 많음의 대립을 더 선명하게 하기 때문이다[1667]이 로고스는 남아있는 모든 로고스를 이해하기 위해 반드시 필요한 로고스 가운데 하나이다 이제,

계속 요약해 가기로 하자

첫 번째 *대조*는 습성 과 **결여**인데 그 결여는 여러 가지로 말하여지는 모든 결여가 아니라 끝의 결여이다 이 결여에 따라서 알론한 *반대*들이 말하여진다 끝들을 지님으로 한 편으로 끝들을 생산하거나 또는 생산할 수 있기 때문에 한 편으로 끝들을 얻거나 잃어버리므로 반대라고 말하여진다 실로,

모순 과 결여 와 반대임 과 프로스 티로 대립된다면 모순이 그 첫 번째 것이다 그리고 모순 사이에는 아무 것도 있지 않으나 반대 사이에는 있을 수 있다면 모순 과 반대는 동일한 것이 아니라는 것은 분명하다 그런데,

---

에는 대조라고 말하여지는 것 같으며 종적으로 벌어질 경우에는 반대라고 말하여지는 것 같다 따라서,

모든 반대는 대조이나 모든 대조는 반대가 아니며 모든 대조는 반대이나 모든 반대는 대조가 아니라 라는 식으로 외연(外延)의 넓고 좁음을 근거로 이 둘을 구분해서는 안될 것 같다 류적인 차이 와 종적인 차이는 차이의 크거나 또는 많음 그리고 벌어짐의 거리 등을 근거로 해서 만약 구분된다면 구분해야할 것 같다 그러나,

실제로 구분할 수 있을런지가 의문이다

1667) 하나가 여럿에 순수하게 대립하는가 라는 어려운 물음이 6 장에서 제기된다

결여는 어떤 **모순**이다 전체적으로든 어떻게든 결여된다는 것은 전체적으로 지닐 수 없다는 것이거나 자연적으로 지녀야할 것을 지니지 않은 것이기 때문이다 알론한 곳에서 우리에게 나뉘어진 것 처럼 이것을 우리는 여러 가지로 말했다 따라서 결여는 모순인 어떤 것이며 또는 받아드리는 것에 규정되어지거나 취하여지지 ' 않는 뒤나뮈스 '이다 이 때문에 결여는 사이에 아무 것도 있지 않는 모순인 어떤 것이다 모든 것이 똑 같거나 ' 똑 같지 않다 ' 거나 모든 것이 똑 같지 않거나 ' 非 똑 같지 ' 않은 것이 아니라 말하여진 것 처럼 단지 똑 같음을 받아드리는 것에 있어서만 똑 같거나 ' 똑 같지 않'고 똑 같지 않거나 ' 非 똑 같지 ' 않기 때문이다 실로 ,

만약 질료에서의 생성들이 반대들로부터 일어나서 에이도스 와 에이도스의를 얻음으로부터 또는 에이도스 와 모르페애(모습)를 결여하는 어떤 것으로부터 되어진다면 모든 대조인 것이 결여인 반면 똑 같이 결여가 모든 반대임은 아니라는 것은 분명하다[1668] 그 원인은 결여하는 것은 여러 가지로 결여될 수 있기 때문이다 변화들은 극단들 곧 그 반대들로부터 일어나므로 그렇다 이것은 마찬 가지로 귀납을 통해서 선명해진다

모든 대조는 헤태론한 반대들을 결여하기 때문이다 그러나 모든 것이 똑 같은 길로 그러한 것은 아니다 똑 같지 않음은 똑 같음을 결여하는 반면 같지 앟음은 같음을 결여하며 나쁨은 덕을 결여하기 때문이다 말해졌던 것처럼 차이난다 어떤 것은 단지 결여되기만 하는 반면 어떤 것은 어떤 때에 결여하거나 또는 어떤 부분을 결여하기 때문이다 예를들어 살아 있을 때에 또는 주로 어떤 부분을 또는 모든 부분을 결여하기 때문이다 이 때문에 어떤 결여에는 사이에 어떤 것이 있는 - 사람은 선하지도 악하지도않다 - 반면에 어떤 결여에는 있지 않다 - 반드시 홀 또는 짝이다 - 나아가서 어떤 결여는 규정된 기체를 지니는 반면에 어떤 결여는 지니지 않는다 따라서,

반대들의 헤태론은 결여에 달라서 항상 말하여진다는 것은 선명하다 그런데 반대들 가운데 첫 번째 것 곧 류적인 반대들의 경우에 예를들어 하나 와 여럿의 경우에 충분히 반대들의 헤태론이 결여에 따라서 말하여진다 알론한 것들이 그것들로 환원되기 때문이다

---

1668) 바로 이 부분은 대조 와 반대를 구분해야한다는 것을 보여준다

4장의 앞 부분에 따르면 반대임은 끄트머리 차이였으며 반대들은 류적으로 가장 많은 차이 - 이 차이 가운데 가장 큰 차이가 *끄트머리*이다 - 이거나 받아드리는 것에 있어서의 가장 많은 차이이거나 힘에 있어 가장 많은 차이였던 반면에 대조는 가장 큰 차이였다 이제,

이러한 대조 가운데 첫 번째 것이 습성 과 결여 그것도 *끝* - 끄트머리 차이를 지닌 것이 끝이었다 - 의 결여이다 이러한 결여에 따라서 알론한 반대들이 말하여진다[1669]

결여는 어떤 모순[1670]이다 그런데 모순은 첫 번째 대립이다 반대도 프로스 티도 결여도 대립의 첫 번째 것이 아니다 나아가서 모순은 반대도 아니다 사이에 어떤 것이 있는 반대와는 달리 모순의 사이에는 어떤 것도 있지 않기 때문이다 전체적으로 지닐 수 없거나 자연적으로 지녀야할 것을 지니지 않는 것이기에 어떤 모순인 결여는 지녀야할 것을 규정하거나 취할 수 없는 능력이다 그래서,

모든 대조는 헤태론한 반대의 결여이다 그러나 모든 것이 똑 같이 그러한 것은 아니다 똑 같지 않음은 똑 같음의 결여인 반면 같지 않음은 같음의 결여이기 때문이며  어떤 결여는 결여되기만 하는 결여인 반면 어떤 결여는 어떤 때에 결여하거나 어떤 부분을 결여하므로 어떤 결여 와 습성 사이에 어떤 것이 있는 반면 어떤 결여 와 습성 사이에는 어떤 것이 있지 않기[1671]때문이고 어떤 결여는 규정된 기체를 지니는 반면 어떤 결여는 그렇지 못하기 때문이다 따라서,

반대들의 헤태론은 결여에 따라서 말하여진다 그런데 반대들 가운데 첫 번째 반대 곧 류적인 반대의 경우에 예를들어 하나 와 여럿의 경우에 헤태론한 반대들의 결여가 가장 만족스럽게 말하여진다 알론한 반대들은 다

---

1669) 끝을 지니거나 아니면 끝을 생산하거나 생산할 수 있거나 아니면 끝을 얻거나 잃어버리면 반대라고 말하여진다

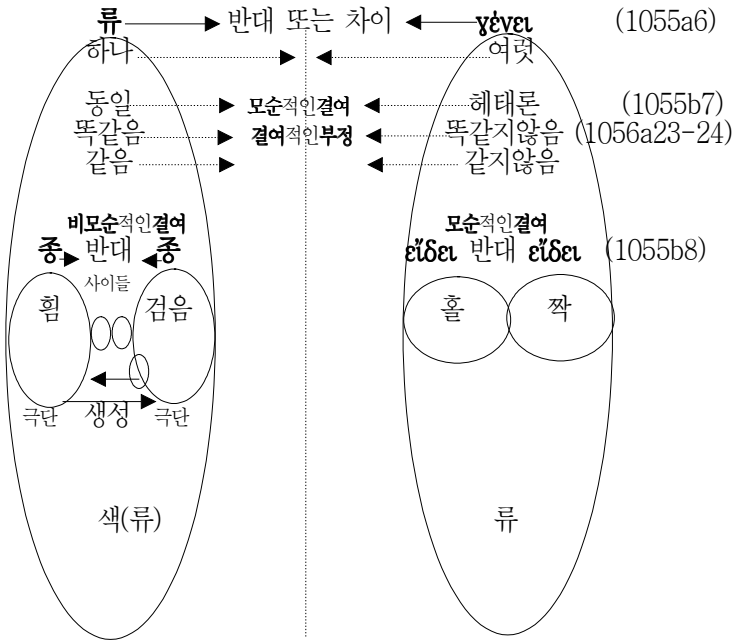
1670)

1671) 악 과 선 사이에는 사람이 있으며 홀 과 짝 사이에는 아무 것도 있지 않다 그래서 사람은 선하지도 악하지도 않다

이 류적인 반대들로 환원되기 때문이다  따라서,

하나 와 여럿의 대립은 가장 큰 차이 로서의 첫 번째 대조이며 이러한 대조는 헤태론한 반대의 결여라는 것 그리고 이러한 반대는 종적인 반대가 아니라 류적인 반대 라는 것이 4 장에서 텔레스가 가장 주로 말하고져 하는 로고스이다 더불어,

류적인 차이 와 종적인 차이에 상응하게 반대를 류적인 반대 와 종적인 반대로 텔레스는 구분한다는 것 역시 다시 주목해야 할 로고스이다 이런 차이 와 반대들과 더불어서 끝 과 극단 과 끄트머리 등이 말하여지며 생성이 일어나는 극단은 종적인 반대이지 류적인 반대가 아니기 때문이다 나는 이러한 구분을 다음 처럼 그려 보려한다 종적으로 차이나는 양자에 *실체에 있어* 동일한 것으로 들어 있는 것이 바로 **류** 라는 1021쪽을 참조하시오




종적인 반대들 곧 극단들로부터 생성이 일어나는 반면  류적인 반대들로부터는 생성이 일어나지 않는다는 것 그리고 류적인 차이는 너무 커서 비교할 수도 없다는 것에 주의하면서 앞 그림을 살펴보라 앞 그림은 여럿은 하나에 류적인 첫 번째 반대 로서의 *모순*적인 **결여**(1055b7)로서 대립하고 있다는 것을 보여 줄 것이다

이어지는 5 장에서는 이러한 대립 특히 같음에 대한 같지 않음의 반

정립(ἀντιθέσιν 1055b32)은 **결여**적인 *부정*(1056a23-24)이라는 것이 요약될 것이다

하나는 하나에 반대이므로 하나 와 여럿은 어떻게 대립될 것이며 똑 같음은 큼 과 작음에 어떻게 대립될 것인가 라는 어려움이 생겨날 것이다 왜냐하면 우리들은 항상 반 정립에 있어서 둘 가운데 어느 것이라고 말하기 때문이다 예를들어 흼 또는 검음 가운데 어느 것 그리고 흼 또는 희지 않음 가운데 어느 것에서 처럼 말이다 그런데,

사람 또는 흼 가운데 어느 것 이라고 우리는 말하지 않는다 예를들어 클레온 또는 소오크라테애스 가운데 어느 한 사람이 왔을 것이다와 같은 추측으로부터 조사하지 않는 한 말이다 그러나 이것은 반드시 류적인 어떤 것은 아니지만 마찬 가지로 저 대립의 확장이다 대립들만이 동시에 속할 수 없기 때문이다 둘 가운데 어느 누구가 왔느냐 라는 것에서도 마찬 가지로 여기 양립 불 가능 성의 추측이 이루어진다 만약 동시에 왔을 수 있다면 그 물음은 그야말로 웃기는 것이기 때문이다 설령 그렇더라도 반 정립은 성립된다 예를들어 양자 또는 헤태론한 것 가운데 어느 것이 왔느냐와 같은 하나 와 여럿의 반 정립이 성립된다 실로,

둘 가운데 어느 것이냐 라는 조사가 항상 대립들에서 이루어진다면 둘 가운데 어느 것은 크거나 적거나 똑 같다 라고 말하여진다 반 정립은 동일한 것에 대한 똑 같은 무엇이다 단지 헤태론한 어느 하나 만도 그 헤태론한 양자 모두도 반대는 아니기 때문이다 무엇은 적은 것에 대한 것 만큼이나 오히려 큰 것에 대한 것이므로 그렇다 나아가서 똑 같은 것은 똑 같지 않은 것에 대한 반대이다 따라서 하나에 대한 것 보다는 많음에 대한 것일 것이다 그런데,

만약 똑 같지 않음이 큼 과 적음 양자를 동시에 가리킨다면 똑 같음은 그 양자에 대립일 것이다 이러한 어려움은 똑 같지 않음을 두 겹이라고 주장하는 자를 보조한다 그러나 하나는 둘에 반대 라는 것이 잇 따르게 되는데 바로 이것이 불 가능하다 나아가서 큼 과 작음 사이의 똑 같음은 선명한 반면 그 사이의 대조는 선명하지 않다 정의로부터도 선명할 수 없다 끄트머리는 어느 것이든 어떤한 것의 사이가 아니라 오히려 항상 자기 자신들

의 사이에 어떤 것을 지니기 때문이다 그렇다면,

똑 같음 과 똑 같지 않음은 부정으로서 또는 결여로서 대립된다는 것이 남는다 둘 중의 어떤 헤태론한 것의 대립일 수는 없다 적음 만큼이나 오히려 큼의 무엇이기 때문이다 따라서 양자에 결여적인 부정[1672]이다 이 때문에 '둘 가운데 어느 것'은 양자에 대해 말하여지지 양자의 헤태론한 것에 대해 말하여지지 않는다 예를들어 큼 또는 똑 같음 이 둘 가운데 어느 것이라고도 똑 같음 또는 적음 이 둘 가운데 어느 것이라고도 말하여지는 것이 아니다 항상 셋이 있다[1673]

결여는 필연적으로 아니다 모든 것이 크거나 적지 않은 똑 같음이 아니라 저 결여는 자연스러운 것이기 때문이다[1674]크거나 적지 않은 모든 똑 같음이 아니라 자연스러운 크거나 적지 않은 똑 같음일 것이기 때문이다 실로 똑 같음은 큼도 적음도 아닌 것이다 그런데 [결여를 필연적인 것으로 하면] 똑 같음은 자연스레 큼 또는 적음일 것이다 그리고,

결여적인 **부정** 으로서의 양자에 대립된다 이 때문에 사이에 어떤 것이 있다 마찬 가지로 선도 악도 **아닌** 것이 곧 非호모오뉘모스한 것[1675]이

---

1672) 부정에 대해서는 869, 1013쪽을 참조하시오

1673) 큼 적음 똑 같음 이 셋을 말한다  하나 와 여럿의 반 정립에 있어서는 '둘 가운데 어느 것(τὸ πότερον 1055b33)'은 항상 큼 과 적음 과 똑 같음 이 셋에 대해서 그러하다는 말일 것이다

1674) 결여는 자연적으로 지녀야할 것을 지니지 않음 이라는 998쪽을 참조하시오

1675) 호모오뉘모스한 것 곧 같은 이름을 지닌 것은 비록 이름은 공통일지라도 실체의 로고스가 헤태론한 것이라는 819쪽 과 175-176쪽 과 1018쪽을 참조하라 따라서,

선에 악이 그리고 악에 선이 대립하는 것이 아니라 선도 악도 **아닌** 것 곧 非호오모뉘모스한 것에 선 과 악은 대립한다 다시 말해서 선 과 악이라는 이름을 공통으로 지녔을 지라도 그 로고스가 헤태론한 것에 선 과 악은 대립한다 이제,

1027쪽에 그려진 모순적인 결여를 곰곰히 살펴보라 그런 다음 같은

양자에 대립된다 이것들 각각은 여러 가지로 말하여지며 이 양자를 받아드리는 하나가 아니라 오히려 흼도 검음도 아닌 것이 있기 때문이다 그런데 이것은 하나 라고 말하여지는 것이 아니라 결여적인 부정이라고 말하여지는 어떻게든 규정된 것들이다 색의 경우 회색  또는 노랑 또는 알론한 이러한 어떤 것이기 때문이다 따라서,

모든 것들을 같은 것으로 말하여 신발도 손도 아닌 것은 신발 과 손 사이에 있을 것이라고 생각하는 자들은 그 비판에 있어 그르다 선도 악도 아닌 것이 선 과 악의 사이에 있으므로 마치 모든 것들의 경우에 어떤 것의 사이에 있을 것 처럼 말하는 자들은 그르다 이것은 필연적으로 잇 따르는 것이 아니다  사이에 어떤 것이 있으며 자연스런 간격이 있는 대립들의 부정적인 연결이 있는 반면 한 편으로는 차이가 있지 않는 대립들의 부정적인 연결 있기 때문이다 이러한 것들의 부정적인 연결은 그 기체가 하나가 아닌 알론한 류의 연결이므로 그렇다

이와 같은 5 장을 다음과 같이 짤막하게 풀어말 할 수 있을 것이다

어떤 것이 반대라면 반 정립이어야하고 반 정립이라면 둘 가운데 어느 하나이어야 할 것이므로[1676] 하나 와 여럿이 반대라면 하나 와 여럿은 각기 하나여야할 것이다 그런데 여럿이 하나인가 분명히 아니므로 하나가 여럿 또는 여럿이 하나에 반대된다 라고 말하는 것은 특히 똑 같음이 똑 같지 않음에 또는 똑 같지 않음이 똑 같음에 반대된다 라고 말하는 것은 심각

---

그림의 비 모순적인 결여를 들여다 보고 다시 1025쪽에서 말하여지는 사람은 선하지도 악하지도 않다 라는 말을 살펴보다

1676) 예를들어 흼 과 검음 가운데 어느 하나 또는 흼 과 희지 않음 가운데 어느 하나 라고 말하는 것은 이미 반 정립을 근거로 한다 물론,

'사람 과 흼' 가운데 어느 하나 또는 류적인 어떤 것이 아닌 '클레온 과 소크라테애스' 가운데 어느 하나 말하여지지는 않지만 심지어 이것들 조차도 이러한 반 정립의 확장(ἔλήλυθεν 1055b37)이라고 볼 수 있다 대립들만이 동시에 속할 수 없기 때문이다

한 어려움을 지닌다

대립되는 둘 가운데 어느 하나이냐 라고 물어진다면 똑 같음 과 똑 같지 않는 대립의 경우 그 어느 하나는 큼 또는 적음 또는 똑 같음을 가리킬 것이다 반 정립은 동일한 것에 대한 똑 같은 것의 무엇이어서 헤태론한 어느 하나도 헤태론한 양자 모두도 아니기 때문이다 무엇은 작음 만큼이나 큼에 대한 것이므로 그렇다 그래서,

똑같음이 똑 같지 않음에 반대되는 경우 똑 같지 않음은 많음이므로 하나는 하나 보다 많음에 반대되어야 할 것이다 그러나 반대는 둘 중의 어느 하나에 대한 다른 하나의 반대이다 그렇다면 똑 같음은 똑 같지 않음에 또는 똑 같지 않음은 똑 같음에 반대되는 것이 아닐까 아니다 텔레스는 결여적인 부정 으로서 반대 된다고 한다 우선,

텔레스는 똑 같음이 크고 적음[1677]에 대립된다 라고 말하지 않는다 크고 적음에 대립될 경우 크고 적음의 두겹은 둘로부터 있을 것이므로 하나는 둘에 반대이다 라는 로고스에 직면하는데 하나는 둘에 반대된다 라는 로고스는 불 가능하기 때문이다 나아가서 큼 과 적음 사이의 똑 같음은 선명하지만 크고 적음 사이의 똑 같음은 선명하지 않다 어떤 것의 끄트머리는 알론한 어떤 것의 사이에 어떤 것을 지니는 것이 아니라 자기 자신들 사이에 어떤 것을 지니기 때문이다 나아가서,

텔레스는 부정 으로서 또는 결여 로서 대립된다 라고도 말하지 않는다 그 무엇은 적음 만큼이나 큼의 무엇이므로 양자의 헤태론한 것의 대립일 수 없기 때문이다 따라서,

텔레스는 양자에 결여적인 부정 으로서 대립된다 라고 말한다 이 때문에 양자의 헤태론한 것에 대립되는 것이 아니라 양자에 대립된다 다시말해 큼 또는 똑 같음 가운데 어느 하나에 혹은 똑같음 또는 적음 가운데 어느 하나에 대립되는 것이 아니라 항상 큼 과[1678] 적음 과 똑 같음 이 셋

---

1677) 크고 적음을 텔레스는 형이상학 과 범주들에서 두 겹이라고 말한다 1001, 395, 944쪽을 참조하시오

1678) 텔레스는 또는(ἤ 1056a19) 이라는 말을 쓰나 나는 과(καί)로 바꾸어 보았다

(1056b20)이다 그렇다면,

결여적인 부정이라는 말은 무엇인가 그리고 동일한 것 과 헤태론한 것의 모순적인 결여 라는 말과 어떻게 다른가 먼저,

반드시 *결여*만은 아니다 라는 말이다 만약 결여 뿐 이라면 그 셋 가운데 똑 같음은 크거나 적지 않는 모든 똑 같음이 아니라 자연스레 크거나 적지 않은 똑 같음일 것이며 본디 똑 같음은 크지도 적지도 않는 것인데 반해 꼭 결여라고 한다면 똑 같음은 자연스러운 똑 같음일 것이므로 자연스레 큼 또는 적음일 것이기 때문이다 다음으로,

*결여*적으로 **부정**되는 것들은 **非**호모오뉘모스한 것들이다 라는 말이다 이 때문에 그 사이에 어떤 것들이 있다 예를들어 선도 악도 **아닌**[1679] 것들 또는 검지도 희지도 **않는** 색들 곧 회색 과 노랑 등이 있다 그래서 이러한 것들 각각은 여러 가지로 말하여진다[1680]그러므로 이것들은 대립된 것들의 부정적인 연결(συναπόφασις 1056a35-36) 나아가서,

**부정**되는 것들이 *결여*[1681]적으로 있다 라는 말이다 그리고,

결여적인 부정을 4 장의 모순적인 결여와 다음 처럼 비교해 볼 필요가 있다

---

1679) '아닌'을 플라톤의 소피스테애스에 나오는 부정사 '아닌'과 비교해 보라

1680) 호모오뉘모스한 것(같은 이름을 지닌 것)들이 아니라고 해서 쉬노오뉘모스한 것(동일한 이름을 지닌 것)들을 말하는 것이 아니다 821 쪽에서 말하여지다 시피 아마도 ' 하나에 따라서 ' 말하여지는 것들일 것 같다

1681) 결여 라는 말은 앞 4 장에서 1026쪽에서 이미 말하여졌다 그러나 먼저 말하여진 것 처럼 반드시 결여인 것만은 아니라는 점을 다시 되 짚어 보아야 할 것이다

| 대립 | 모순적인 **결여** | **결여**적인 부정 |
|---|---|---|
| 반정립 | 동일 과 헤태론 | 똑 같음 과 똑 같지 않음 |
| 사이 | 없다 | 있다 |
| 반대 | 류적인 반대 | |
| 차이 | 가장 큰 차이 | |

이 처럼 하나 와 여럿의 대립에 있어 그 결여되는 길이 여러 가지(πολλαχώς 1055b15)이다 이 때문에 6 장은 여럿이 하나에 대립됨은 순수하지(ἁπλώς[1682] 1056b4) 못하다 라는 말로 열어진다 1003 - 1007쪽에 옮겨진 6 장을 요약[1683]해 보기로 하자

이와 같이 하나 와 여럿에 관한 어떤 어려움이 생겨날 것이다 여럿이 하나에 순수하게 대립된다면 불 가능한 어떤 하나가 잇따르기 때문이다 하나가 조금 또는 몇몇들일 것이기 때문이다[1684]여럿은 마찬 가지로 몇몇들에게 대립되기 때문이다 나아가서 둘은 여럿일 것이다 두 배는 여러 배이며 마찬 가지로 둘은 두 배 라고도 말하여지므로 그렇다 따라서 하나는 몇몇일 것이다 하나 와 몇몇에 대한 것이 아니라면 여럿 과 둘은 무엇에 대한 것일까 하나 와 조금 보다 적음은 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서,

길이 로서의 길음 과 짧음이 있듯이 많음에 있어서는 량 많음 과 몇몇이 있다 그리고 량 많음은 무엇이든 여럿일 것이고 여럿은 무엇이든 량 많음일 것이다 만약 몇몇이 잘 형성되는 연속체에 있어서 차이나는 어떤 것

---

1682) 순수에 대해서는 267, 543, 758, 836, 841, 851, 923, 930, 990, 1003 쪽을 참조하시오

1683) 지금 까지의 요약은 재 정리 와 요약 과 문제 제기 순으로 행햐여졌다 앞으로도 그럴 것이다 그러나 문제 제기는 필요한 경우에 생략된다

1684) 하나가 둘이라는 것 역시 불 가능하다 라는 1001, 1031쪽도 참조하시오

이 아니라면 어떤 많음일 것이다 따라서 [하나 와 여럿이 순수하게 대립된다면] 하나는 많음일 것이며 마찬 가지로 몇몇일 것이다 둘이 여럿이라면 이것은 필연적이다 그러나,

여럿은 똑 같이 어떻게든 량 많음이라고도 말하여지긴 하지만 예를들어 물 량 많음이지 물 여럿이 아닌 것 처럼 량 많음과 차이난다 그러나 이 여럿에 있어서 무엇이든 나위어진 것들이 말하여진다 순수하게든 어떤 것에 대해서든 **여럿**은 어느 한 길에서는 *초과되는 많음*이라고 그와 같이 *모자라는 많음*이라고 말하여지는 반면 한 편으로 여럿은 단지 하나에만 대립되는 *수* 로서 말하여진다 이렇게 우리는 하나 또는 여럿을 말하기 때문이다 바로 마치 하나 와 하나들 또는 흰 것 과 흰 것들이라고 그리고 척도 와 척도적인 것에 대해 척도지워진 것들이라고 말하는 것 처럼 말이다 이렇게 여러 배도 말하여진다 여럿은 수 각각이기 때문이다 하나들로부터 이루어지며 하나에 의해서 수 각각은 척도적인 것이므로 그리고 하나에 대립된 것이지 몇몇에 대립된 것이 아니므로 그렇다 이제,

이렇게 보면 심지어 둘 조차 여럿이다 어떤 것에 대해서든 순수하게든 초과되는 많음 으로서의 여럿이 아니라 첫 번째 많음 으로서의 여럿이다 반면에 순수하게는 둘은 몇몇이다 모자라는 많음 으로서의 첫 번째 것이기 때문이다 이 때문에 아낙사고라스는 같은 모든 것들은 많음 과 작음에 있어서 무한하다 라고 말하고 말아 버렸기에 올바르지 못하다 '과 작음에' 대신에 '과 몇몇에'라고 ㅁ라했어야했다 무한하지 않기 때문이다 어떤 사람이 말한 것 처럼 몇몇은 하나를 통해서가 아니라 둘을 통해서 있으므로 그렇다 시로,

하나 와 여럿은 수에 있어서 대립된다 척도가 척도적인  것에 대립되듯이 말이다 이것들은 어떤 것에 대한 것들인데 그 자체로 자신에 대한 것들은 아니다 반대 로서 한 편으로 알려지는 것에 앎 으로서 프로스 티는 두 가지로 말하여진다 라고 알론한 곳에서 우리에게 나뉘어졌다 알론한 것이 동일한 것에 대해 말하여진다 그런데,

하나는 어떤 것 보다 예를들어 둘 보다 적다 라는 것을 막을 어떤 것도 있지 않다 적다면 마찬 가지로 몇몇은 아닐 것이기 때문이다 반면 많음은 예를들어 수의 류이다 **수**는 하나에 의한 척도적인 많음이기 때문이다

그리고 어떻게 보면 하나 와 수는 대립된다 반대 로서 대립되는 것이 아니라 말하여진 것 처럼 어느 하나에 대함(관계) 으로서 대립된다 척도 와 척도적인 것은 동일한 것에 대립되기 때문이다 이 때문에 모든 하나가 수는 아니다 만약 나뉘어짖 않는 것이라면 수가 아니다 그런데 알려지는 것에 대한 앎이 이와 같다고 우리들이 말했지만 실은 그와 같지 않음이 판명난다 앎은 척도일 것으로 여져지며 알려지는 것은 척도지워지는 것으로 여겨지는 반면에 앎은 알려지는 모든 것이나 알려지는 것이 모든 앎은 아닌기 때문이다 어떤 길에서 보면 앎은 알려지는 것에 의해서 척도지워지므로 그렇다

많음은 몇몇에 반대되는 것도 아니며 - 량 많음이 이 몇몇에 반대된다 초과적인 많음이 초과되어진 많음에 대립되는 것 으로서 말이다 - 모든 감각에서 하나에 반대되는 것도 아니다 그러나,

말하여진 것 처럼 나뉘어지는 것인 반면 한 편으로 나뉘어지지 않는 것이므로 어떻게 보면 [반대]되는 것이며 다른 한 편으로 어떻게 보면 어떻게 대함 으로서 대립되는 것이다 앎이 알려지는 것에 대해 있는 것 처럼 말이다  많음이 수이며 하나가 척도일 경우에 그렇다

하나 와 여럿은 순수하게 대립되는 것이 아니라 척도 로서의 하나가 수 로서의 여럿에 프로스 티(어떤 것에 대함, 관계) 로서 대립된다 수는 하나에 의해 척도지워지는 많음이기[1685] 때문이다 이 경우 프로스 티는 앎이

---

1685) 로고스 와 더불어 수는 끊어진(διωρισμένον 범주들4b20) 량 곧 非 연속적인 량 이라고 말하여지는 216쪽을 참조하라 거기에서는 량의 범주에 수가 속한다 량인 것을 많음이라고 할 수는 없을까 그렇다면 량에 고유한 것은 똑 같음이므로 똑 같은 하나에 똑 같지 않는 여럿은 수적으로 대립한다라고 말해야할 것이다 어쨰든,

여기에서 텔레스는 하나를 수가 아닌 것으로 보는 반면 여럿을 수로 보아서 하나에 여럿이 수적으로 대립한다 라고 말한다 그렇다면,

텔레스는 하나를 수로 보지 않고 있는 것일까 415 - 429 - 439 쪽에서 말하여진 것 처럼 하나에 대해 말하면서 그는 수 로서의 하나(429) 보다는 알론한 하나에 아주 많은 거의 모든 부분을 할애하기는 해도 수 로서의 하

알려지는 것에 대해 있음이다[1686]만약 하나가 여럿에 순수하게 대립된다 라

---

나를 거부하지는 않는다 그러나 수의 아르케에 로서의 하나에 대해 말하면서도 그는 류의 첫 번째 척도 로서의 하나에 대해서만 말하지 순수하게 수적인 하나에 대해서는 말하지 않는다

첫 척도 로서의 하나는 여기에서 그대로 적용된다 여럿이 수이며 하나가 척도일 경우에만 앎이 알려지는 것에 대해 있듯이 하나는 수에 프로스 티로서 대립된다 라고 말하여지기 때문이다

1686) 로스(845)에 따르면 텔레스는 여기서 형이상학 델타 편 15 장에서 말하여지는 프로스 티의 두 가지 구분 곧 1) 반대 로서의 2)알려지는 것에 대한 앎 으로서의 반대를 이끌어 드린다 그러나 관계에 대해 말하는 형이상학 15 장 전체에서는 반대들은 커녕 헤태론 이라는 말도 한 번도 안 나온다 대신 알론 이라는 말이 딱 한번 1021a28에서 나온다 게다가,

범주들 7 장 6a36-6b1에서 나타나는 프로스 티의 두 가지 구분(186-187)에서도 마찬 가지로 이 두 구분이 나오지 않고 대신 ' 어떤 것**의** 어떤 것(앎) ' 에서의 '의' 로서의 관계 와 ' 어떤 것에 **대해** 있는 어떤 것 ' 으로서의 '대함' 으로서의 관계 등의 두 구분이 나온다 따라서,

로스가 자신의 번역서 845쪽에서 제시한 각주 18번의 지시(指示)는 틀렸다 물론 로스가 지시한 곳에서 알려지는 것에 '대해' 있는 앎이 말하여지기는한다 그러나 내가 여기서 틀렸다 라고 하는 것은 관계 로서의 앎이 말하여지지 않았다 라는 것 아니라 텔레스가 행하고 있는 두 구분이 로스가 지시한 곳에서는 결코 나오지 않는다 라는 것이다 오히려,

위에서 제시된 범주들 188쪽(6b17)에서는 반대에 속하는 관계의 보기로 앎 과 몰 인식이 들어지기는 한다 그런데 범주들 이곳에서는 말하여지는 맥락이 알론하다  척도라는 말이 맥락에서 나타나지 않기 때문이다 그러나 형이상학 그 곳에서는 척도(1021a29)라는 말이 맥락에서 나타난다 그러므로 적절한 곳 어디를 다시 찾아 보아야 할 것 같으나 범주들에서 프로스 티에 관해 말하고 있은  부분을 다 읽어 보면 형이상학 그 곳 보다는 범주들 그 곳을 지시하는 것이 더 적절하다는 것을 알게될 것이다 그러나,

범주들에서도 류적인 앎을 프로스 티라 하는 반면 각각의 앎을 질이라

고 말한다면 다음 과 같은 불 가능한 로고스가 잇 따를 것이다 첫째,

하나는 조금 또는 몇몇들(ὀλίγον 1056b5)일 것이다 몇몇들에게 대립되는 것은 여럿이기 때문이다 여럿 과 둘은 무엇에 대한 것일까 분명히 하나 또는 몇몇이다 그렇지 않다면 하나 와 조금 보다 적음이 있어야할 것이기 때문이다 둘은 여럿이다 둘은 두 배라고도 말하여지며 두 배는 여러 배일 것이기 때문이다 둘째,

하나가 어떤 많음(πλήθος 1056b13)일 것이다 길이에는 길음 과 짧음이 있듯이 **많음**에는 량 많음(πολὺ 1056b11) 과 몇몇이 있다 그리고 무엇이든 량 많음은 여럿이고 여럿은 무엇이든 량 많음이다 만약 잘 형성되는(ἐυορίςῳ 1056b13)연속 체에 있어서 차이나는 것이 아니라면 몇몇은 어떤 많음일 것이다 따라서 하나는 어떤 많음일 것이며 마찬 가지로 몇몇일 것이다 둘이 여럿이라면 이것은 필연적이다 그러나,

**여럿**은 *물 량 많음* - 물 여럿이라고 말하여지지 않는다 - 처럼 량 많음이기도 하지만 량 많음과 차이나기도한다 순수하게든 프로스 티 로서든 어떻게 보면 차이나는 여럿은 *초과되는 많음*이라고 말하여지는 반면 *모자라는 많음*은 **몇몇**이라고 말하여진다 다른 한 편으로,

여럿은 하나에만 대립되는 **수**라고도 말하여진다 우리는 하나 와 하나들 그리고 흰 것 과 흰 것들 그리고 척도 와 척도지워진 것들 이라고 말하기 때문이다 여러 배도 마찬가지이다 여럿은 수 각각이기 때문이다 수 각각은 **하나**로부터 이루어지면[1687]하나에 의해서 척도지워지는 것이므로 그리고 하나에 대립된 것이지 몇몇에 대립된 것이 아니므로 그렇다 그러므로,

**둘**은 여럿이다 프로스 티 또는 순수한 것이라면 초과하는 많음 으로

---

고 하는 곳 210(11a25)은 나와도 프로스 티를 반대 라고 하는 곳은 나오지 않는다 오히려 반대는 대립이라고 말하여지는 것들 가운데서 프로스 티와 구분되는 것으로 나타날 뿐이다 나는,

텔레스의 문제의 이 두 구분을 정확히 만족시킬 수 있는 곳을 찾아야 할 것이다

1687) 이러한 맥락에서 하나는 수의 아르케애이다

서가 아니라 첫 번째 여럿 으로서의 여럿이다 반면 순수한 것이라면 **몇몇** 이다 모자라는 많음 으로서의 첫 번째 것이기 때문이다 그러므로 몇몇은 하나를 통해서가 아니라 둘을 통해서 있다[1688]따라서,

하나 와 여럿은 순수하게 대립하는 것이 아니라 수에 있어서 대립된다 이 경우 하나는 척도지워지는 여럿에 척도로서 대립된다 그리고 이러한 대립은 프로스 티이긴하나 그 자체 프로스 티인 것은 아니다[1689]그런데,

*하나*는 어떤 것 예를들어 둘 보다 적지 않다 적다면 몇몇이 아닐 것이기 때문이다 반면 *많음*은 예를들어 수의 류이다 수는 하나에 의해 척도지워진 많음이기 때문이다 그리고 어떻게 보면 하나 와 수는 대립된다 반대로서 대립되는 것이 아니라 프로스 티[1690] 로서 대립된다 척도 와 척도지워지는 것은 동일한 것에 대립되기 때문이다[1691]

많음은 몇몇에 대립되는 것도 아니며[1692]모든 감각에서 하나에 대립되는 것도 아니다 그러나,

---

1688) 그래서 같은 모든 것은 많음 과 적음에 있어 무한하다 라고 아낙사고라스가 말한 것으로 만족한 것은 그르다 ' 과 작음'에 대신에 '과 몇몇' 이라고 말했어야 하기 때문이다 '작음'에 있어서는 무한하지 않기 때문이다

1689) 프로스 티는 1) 반대 와 2) 어떤 것에 **대해** 있음 - 앎이 알려지는 것에 대해 있음 - 등 두 가지로 알론한 곳에서 구분되었다 여기서는 알론한 어떤 것이 동일한 것에 대해 있다 라고 말하여진다

1690) 이러한 프로스 티는 알려지는 것에 대한 앎의 프로스 티와 같다고 앞에서 말하여졌지만 실은 그렇지 않다 앎은 척도이며 알려지는 것은 척도지워지는 것인 반면 앎은 알려지는 모든 것이나 알려지는 것이 모든 앎은 아니기 때문이다 어떻게 보면 앎은 알려지는 것에 의해서 척도지워지므로 그렇다

1691) 이 때문에 모든 하나가 수는 아니다 나뉘어지지 않는다면 수가 아니기 때문이다 또한,

1692) 량 많음이 몇몇에 대립된다 초과적인 많음이 초과 되어진 많음에 대립되는 것 으로서 말이다

하나 와 많음 가운데 어느 것은 나뉘어지지 않는 반면 어느 것은 나뉘어지지 않는 것이므로 어떻게 보면 이 양자는 [반대]되지만 다른 한 편으로 프로스 티[1693] 로서 대립된다 많음이 수이고 하나가 척도라면 말이다 따라서,

6 장에 의하면  하나는 여럿에 반대 로서 대립된다 라고 말하기 보다는 그리고 여럿에 프로스 티로서 대립된다 라고 말하기 보다는 하나는 많음에 프로스 티로서 대립된다 라고 말해야 한다는 것으로 결판 났다(ἀποδίδωσιν 1057a8)그래서 단순히 하나가 여럿에 대립된다 라고 말해서는 않된다 이렇게 말해서는 안되는 원인은 하나가 몇몇(들)로 따라서 하나가 많음들로 되버릴 것이기 때문이다 이러한 그의 로고스는 주로 결정적일 때 귀납에 근거하는(ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς 1055a6) 장들과는[1694] 달리 6 장에서는 조금 낱말들의 규정에 근거하여 펼쳐진다[1695]  따라서,

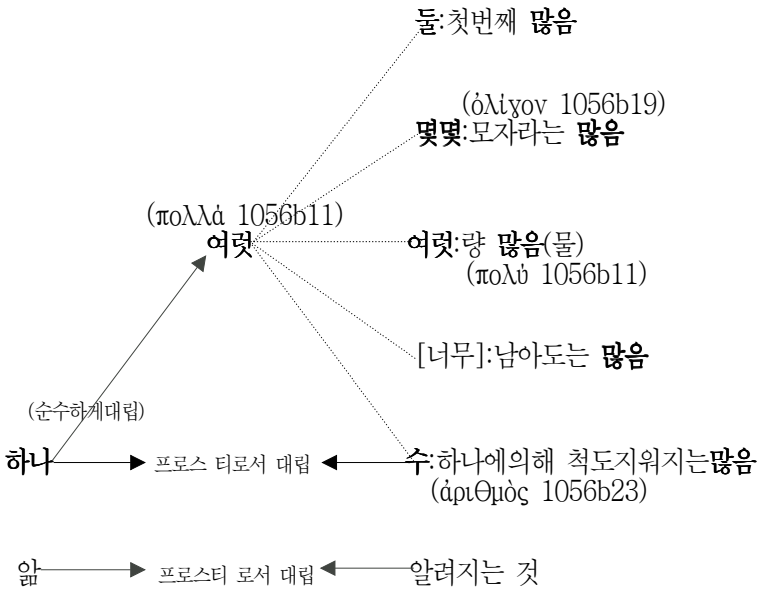
그 낱말들을 다음 쪽 처럼 나타내 보면 하나가 몇몇 또는 많음일 수 없음이 쉽게 드러날 것이다

---

1693) 앎이 알려지는 것에 프로스 티 로서 대립해 있는 것 처럼 말이다 그러나 위에서 말하여진 것 처럼 앎의 프로스 티 와 하나의 프로스 티가 엄밀히 같은 것(ὁμοίως 1057a8)은 아니다

1694) 대조는 가장 큰 차이라는 것 또한 변화는 극단들 곧 그 반대들로부터 일어난다는 것은(4장, 993, 998) 그리고 류 자체를 헤태론하게 하는 것은 차이이며 이것은 대조라는 것(8장, 1012)은 그에 의하면 귀납에 근거한다

1695) 물론 그 최종 근거는 그렇게 말하여지기 때문이다




그러나 앎의 프로스 티를 하나의 프로스 티와 같다고 여겨서는 안된다 단지 반대 와 대함 등 두 가지 프로스 티 가운데 대함 으로서의 프로스 티 라는 점에서만 이 둘은 서로 상응하기 때문이다 그리고,

순수하게 대립된다 라고 말하면 하나는 몇몇 또는 많음일 것이다 그러나 류적인 반대들은 서로에로의 길이 없어 서로로 변화 될 수 없을 정도로 저 멀리 떨어져 있다는 것은 이미 4장 955쪽에서 말하여졌다

이어지는 7 장은  앞 6 장 보다는 자신의 앞 부분에서 대조 반대 반대임 등에 관해 말하는 4 장에 가깝다고 볼 수 있다 7 장에서는 반대들의 사이가 말하여지고 있기 때문이다 7 장은 1008 - 1011 쪽에서 옮겨 졌으므로 여기에서는 정리 요약해 보기로 하자

**반대**들의 사이에는 어떤 것이 있을 수 있으며 어떤 경우에는 있으므로 그 사이는 반드시 반대들로부터 있어야만 한다 모든 사이는 그것들의 사이인 바로 그것들과 동일한 류로 있기 때문이다 *변화*하는 것들이 반드시 먼저 그것들로 변화하는 바로 그것들을 우리는 사이들에 있는 것들이라고 말

하므로 그렇다 예를들어 맨 윗 줄로부터 가장 아래 줄 까지 만약 가장 작은 간격에 의해서 지나간다면 우리는 먼저 사이 음들에로 닥아서며 색들에 있어서 흼으로부터 검음에로 닥아 선다면 검음 보다는 먼저 진홍색 과 회색에 닥아서야한다 알론한 경우들도 이와 같다 그런데 알론한 류로부터 알론한 류로 변화하는 것은 아니다 그러나 우연히는 그렇게 변화한다 예를들어 색으로부터 도형으로의 변화 처럼 말이다 따라서 사이들은 그것들의 사이인 것들과 반드시 동일한 류로 있다 그러나,

모든 사이는 **대립**들의 사이이다 단지 이 대립들로부터만 그 자체로 변화하기 때문이다 이 때문에 대립이 아닌 것들의 사이는 있을 수 없다 있다면 대립들로부터가 아닌 변화들이 있게 될 것이기 때문이다 그런데 모순적인 대립들의 사이에는 있지 않다 이것이 **모순**이기 곧 어떤 것이든 헤태론한 것이 함께 주어지는[1696] 그리고 그 사이에는 어떤 것도 있지 않는 반정립이기 때문이다

나머지 대립에는 프로스 티 와 결여 와 반대가 있다 그런데 무엇이든 반대들이 아닌 어떤 것에 대함(프로스 티)는 사이를 자니지 않는다 동일한 류로  있지 않다는 것이 그 원인이다 앎 과 알려지는 것의 사이에 무엇이 있을까 그러나 큼 과 적음의 사이에는 어떤 것이 있다

보여졌던 것 처럼 만약 사이들이 동일한 류로 있고 반대들의 사이라면 그 사이들은 이러한 반대들과 반드시 함께 놓여진다 그것들의 류인 것이 있거나 또는 있지 않을 것이기 때문이다 그리고 만약 류가 이렇게 있다면 따라서 반대들의 어떤 류가 먼저 있다면 류의 종적인 반대들을 이루는 차이들이 먼저인 반대들일 것이다 에이도스(**종**)은 류 와 차이들로부터 있기 때문이다 예를들어 흼 과 검음이 반대들이라면 그리고 한 편으로 투명한 색이고 다른 한 편으로 압축적인 색이라면 그 차이들 투명 과 압축이 먼저이다

---

1696) ‘ 어떤 것이든 헤태론한 것이 함께 주어지는 ’ 이라는 말은 ‘ 그 안에서 생성되는 그리고 그것의 카테애고리아가 되는 바로 그것에 반대 또는 모순들의 헤태론한 것이 속하는 ’ 이라고 256쪽에서 말하여진다

이렇게 속하는 것은 반대 와 모순 이 양자에 공통이나 모순의 경우에는 필연적으로 속하는 반면 반대의 경우에는 그렇지 않다 그러기에 모순에는 사이가 있지 아니하나 반대에는 사이가 있다

그래서 이것들은 서로 먼저인 반대들이다 그러나 실로 반대 차이들이 보다 더 반대들이며 나머지 반대들 곧 사이들은 류 와 차이들로부터 있을 것이다 예를들어 무엇이든지 색들은 흼 과 검음의 사이에 있다 이 색들은 반드시 류 - 류는 색이다 -와 어떤 차이들로부터 말하여진다 그러나 이 차이들은 첫 번째 반대들이 아닐 것이다 만약 그렇지 않으면 각기 색은 흼 또는 검음일 것이다 따라서 헤태론하다 따라서 그러한 색들은 첫 번째 반대들의 사이에 있을 것이다 첫 번째 차이들은 투명 과 압축이다 그래서,

류적으로 반대가 아닌 모든 것들의 경우에는 무엇으로 그것들의 사이들이 이루어졌는지가 먼저 조사된다 동일한 류로 있는 것들은 반드시 그 류를 이루지 않는 것들로 이루어지거나 그 류를 이루지 않는 것들이어야하기 때문이다 한편으로 이제 **반대**들은 서로로 이루어진 것들이 아니다 따라서 반대들은 아르케애들인 반면 다른 한 편으로 사이들은 모든 서로로 이루어지거나 어떤 서로로 이루어지지 않는다 그런데 반대들로부터 어떤 것이 생성된다 따라서 그 반대로 있기 전에 이 어떤 것으로 변화할 것이다 이 어떤 것은 각기 것 보다 덜하며 더할 것이기 때문이다 따라서 이 어떤 것이 반대들의 사이일 것이다 따라서 알론한 모든 사이들은 이 반대들로 이루어진 것들이다 한 편으로 더하게 다른 한 편을 덜하게 합해진(이루어진) 것은 한 편으로 더 다른 한 편으로 덜있따 라고 말하여지는 저 반대들로 이루어진 것이기 때문이다 그런데,

보다 먼저인 것(반대)은 반대들의 같은 류와 헤태론한 것이 아니므로 모든 사이들은 반대들로부터 있을 것이다 따라서 하위의 모든 반대들 과 사이들은 첫 번째 반대들로부터 있을 것이다 사이들은 동일한 류 아에 있으며 반대들의 사이는 모두 각기 그 반대들로 이루어진다는 것은 분명하다 따라서,

이오타 편 7 장은 사이에 대해 주로 말하면서 변화는 사이들을 거친다 라고 말한다 그래서 변화는 934쪽의 그림에 나타난 사이들을 거쳐 반대로 생겨난다

반대들의 사이이므로 반드시 반대로부터 있는 사이는 반대와 동일한 류로 있다[1697]따라서 모든 사이는 반대 대립들의 사이이다 이것들이 그 자체로 변한다 따라서,

모순 대립들에도 사이가 없다[1698]어떤 것이든 헤태론한 것이 함께 주어지는(πάρεςριν 1057a35) 모순은 자신의 사이에 어떤 것도 있지 않는 반정립이기 때문이다 마찬 가지로 프로스 티 대립에도 사이는 있지 않다 동일한 류로 있지 않기 때문이다[1699]나아가서,

사이들은 동일한 **류**이며 반대들의 사이라면 사이는 반드시 반대들과 함께 놓여진다 사이들의 류인 것이 있거나 있지 않을 것이기 때문이다 류가 이렇게 있다면 그래서 반대들의 류가 먼저 있다면 류의 종적인 반대들을 이루는 **차이**들이 먼저 반대들일 것이다 **종**은 류 와 차이들로 있기 때문이다 반대들은 서로로 이루어진 것이 아니다 따라서 아르케애들이다 그러나 사이들은 더 와 덜 합해진 반대들로 이루어진다

예를들어 흼 과 검음이 반대들이라면 그 차이는 투명 과 압축이다 이 투명 과 압축이 상위 반대들을 이룬다 그리고 예를들어 진홍 과 회색 같은 나머지 사이들은 상위 반대들의 더 와 덜로부터 있(εἶναι τού μὲν μάλλον τ ού δ΄ἧττον 1057b28-29)으므로 더 덜 합해진 상위 반대들의 차이(들)이다 따라서 하위 반대 와 사이들은 바로 류 와 차이들로 있다 류 와 차이들의 합해짐으로부터 **하위 종**(에이도스)들이 있다 그러므로,

**헤태론**(ἕτεραι 1057b17)들은 차이들이며 헤태론한 것들은 차이들을 지닌 반대들이고 그 차이 와 류로부터 있는 (종)에이도스(들)이다 그리고,

변화 그 자체는 사이들을 거쳐 먼저 반대로 이루어지지 **알론한** 류에

---

1697) 예를들어 사이 진홍 과 회색은 반대 흼 과 검음의 사이이므로 흼으로부터 검음으로 또는 거꾸로 변화하려면 반드시 진홍 과 회색을 거쳐야한다 이러한 변화는 알론한 류로 변하는 것이 아니다 색으로부터 도형으로의 변화 처럼 말이다 우연히 변화하는 것을 제외하고는 알론한 류로 변할 수 없다

1698) 그렇다고 모순 대립들의 변화가 없다는 것은 아니다 921쪽에 그려진 생성 소멸이 바로 그 변화이다

1699) 그래서 앎 과 알려지는 것 사이에는 아무 것도 있지 않으나 큼 과 적음 사이에는 어떤 것이 있다

서 알론한 류로 이루어지지 않는다는 것을[1700] 8 장 요약 전에 다시 말하고져 한다 따라서,

7 장에서는 류 하나 와 종 여럿이 말하여지고 있다고 볼 수 있으나 이러한 하나 와 여럿이 서로 대립한다 라고 말하여지는 것이 아니라 여럿들이 서로에 반대 대립된며 이러한 여럿들은 헤태론한 것들이다 라고 말하여지는 동안에 하나 와 여럿은 서로에 알론한 것들이지 헤태론한 것들은 아니다 라고 말하여지는 것 같다[1701]예를들어 동일한 것은 헤태론한에 알론한 것이지 헤태론한 것과 헤태론한 것은 아닌 것 같다 이제,

1011 - 1013쪽에서 옮겨진 8 장을 요약 정리해 보기로하자 헤태론에 대해 8 장은 말한다

*종적으로 헤태론한* 것은 어떤 것의 헤태론한 것이며 이 어떤 것은 반드시 헤태론한 것 양자에 속한다 예를들어 만약 종적으로 헤태론한 생물이라면 생물은 종적으로 헤태론한 것들 양자에 속할 것이다 따라서 종적으로 헤태론한 것들은 반드시 동일한 류 안에 있어야한다 헤태론한 양자에 속하는 동일한 하나라고 말하여지는 그리고 질료로서 있든 알론한 것으로서 있든 非우연적으로 차이나는 그러한 것이 매끈하게 **류**이기 때문이다 예를들어 생물이 헤태론한 양자에 공통으로 속하는 것 처럼 공통인 것이 헤태론한 것 양자에 반드시 속해야 한다는 것 때문이 단지 아니라 마찬 가지로 바로 그 생물이 각기 그 양자에 의해 헤태론하므로 그렇다 예를들어 [생물은] 말인 반면에 사람인 것 처럼 말이다 이 때문에 공통인 것이 종적으로 서로 헤

---

1700) 단 텔레스에 따르면 우연히 이루어기는 한다 따라서 변화 그 자체는 동일한 류 안에서 이루어진다

1701) 하나는 여럿에 알론하고(다르고) 여럿은 하나에 알론하지만 하나는 여럿에 헤태론하지(차이나지) 않고 여럿에 하나는 헤태론하지 않는 반면에 여럿들은 서로에 헤태론하다 라고 나는 일단 말해 보았으나 이러한 구분이 텔레스에게 적절한지 의문스럽다

태론하다 실로 그 자체로 그러한 생물인 반면 저러한 생물일 것이다 예를들어 말인 반면에 사람일 것이다 따라서 이러한 차이가 *류의 헤태론함*들이다 이 류 자체를 헤태론하게 만드는 헤태론함들을 나는 류의 차이라고 말하기 때문이다 그렇다면 이것이 대조일 것이다 마찬 가지로 귀납으로부터 분명해진다 모든 것들은 대립들로 나뉘어지기 때문이며 반대들은 동일한 류 라는 것은 보여졌기 때문이다 반대임은 끄트머리 차이이므로 그렇다 종적인 모든 차이는 어떤 것의 차이이다 따라서,

이 어떤 것은 양자에 동일한 것 곧 **류**이다 때문에 종적인 차이이지 류적인 차이는 아닌 모든 반대들은 범두들의 일련의 동일한 선상에 있다 그리고 서로 가장 헤태론한 차이는 끄트머리이기 때문이며 서로로 동시에 되지 않기 때문이다 그래서 차이는 대조이다 따라서 이 대조는 종적으로 헤태론에 있음이다[1702]동일한 류로 있는 대조는 쪼개지지 않은 상태로 있는 것들이다 대조를 지니지 않는 *종적으로 동일한 것들이* 아토마(쪼개지지 않는 것들)이다 왜냐하면 쪼개지지 않는 것들로 되기 전에 대조는 나뉘어져 사이들로 되기 때문이다 따라서,

류로 있는 것들이라고 불리워지는 것에 대해서는 류의 종에 드는 것들 가운데 어느 것도 종적으로 동일하지도 헤태론하지도 않는다는 것은 선명하다 - 질료는 부정에의해서 분명해지는데 어떤 것의 류라고 말하여지는 그 류가 어떤 것의 질료이기 때문이다 물론 헤타클레이도스의 것 으로서가 아니라 자연적인 것으로서의 질료이다 - [또한] 동일한 류가 아닌 것들에 대해서도 류의 종들 가운데 어느 것도 종적으로 동일하지도 않으며 헤태론하지도 않다 그러나 류적으로는 저것들과 구분되는 반면 동일한 류로 있는 것과는 종적으로 구분된다 대조는 반드시 종적인 차이들인 그런 차이이기 때무이다 그런데 이 차이는 동일한 류로 있는 것들에만 단지 속한다 따라서,

혜태론은 류적인 혜태론 과 종적인 헤태론 등 두 가지로 나뉘어진다[1703]

---

1702) 가장 큰 차이가 대조이다 라고 말하는 4 장 1022쪽을 참조하시오

1703) 그러나 그 나뉨은 분리해 있는 것이 아닌 것 같다 류의 헤태론은 종

*종적으로 헤태론*한 것은 동일한 류의 헤태론한 것이므로 헤태론한 것 양자에 류가 공통으로 속해 있다[1704]따라서 종적으로 해태론한 것들은 반드시 동일한 류로 있다 그런데 **류**란 종적으로 헤태론한 것 양자에 공통으로 속해 있는 동일한 하나일 뿐 아니라 질료로서든 알론한 것으로서든 非우연적으로 차이나는 것이기도하다 그래서 류는 그러한 차이에 의해 헤태론해진다 그러므로,

류 자체를 헤태론하게 만드는 것은 류의 차이이다 따라서 그러한 차이가 *류의 헤태론함*이다 바로 이것이 대조이다[1705] 그런데,

헤태론한 종의 차이는 동일한 류의 차이이다 헤태론한 양자에 동일한 것이 류이기 때문이다 따라서 류적인 차이가 아닌 종적인 차이인 모든 반대들은 범주들의 일련의 동일한 선 상에 있다 서로 가장 헤태론한 차이는 끄트머리이기 때문이며 서로로 동시에 되지 않기 때문이다 이러한 차이가 대조이며 이러한 대조가 종적으로 헤태론에 있음이다 그런데,

*종적으로 동일한 것들*은 이러한 대조를 지니지 않으며 더 이상 쪼개어지지 않는 것들이다 쪼개어지지 않는 것들로 되기 전에 대조는 나뉘어 사이들로 되기 때문이다 따라서,

동일한 **류**의 **종**은 종적으로 동일하지도 헤태론하지도 않으며[1706]또한 동일하지 않는 류의 종도 종적으로 동일하지도 헤태론하지도 않다 그러나 류적으로든 종적으로든 저 동일한 류의 종들과 구분된다 구분된다 대조는 반드시 종적인 차이들인 그런 차이이기 때문이다  여기서,

---

의 헤태론에 근거하고 있는 것 처럼 보이기 때문이다

1704) 예를들어 동일한 생물 류는 종적으로 헤태론한 것인 말 또는 사람에 공통으로 속해 있다 따라서 말 과 사람은 반드시 생물로 있어야한다

1705) 이것은 귀납으로부터 분명해진다 모든 것은 대립들로 나뉘어져 있으며 반대들은 동일한 류이기 때문이다

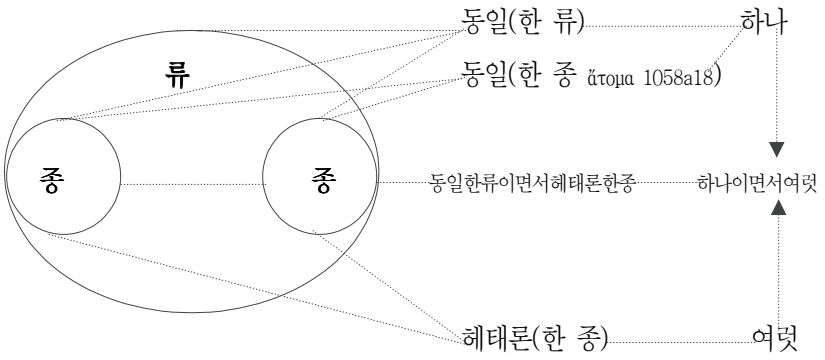
1706) 부정에의해서 분명해지는 질료는 어떤 것의 류라고 말하여지는 바로 그류이기 때문이다 따라서 어떤 것의 류는 어떤 것의 질료가 된다 이러한 질료는 자연적인 질료이지 헤라클레이토스의 흉상의 질료와 같은 그런 것 아니다

나는 종 과 류를 간단히 짚고 넘어가려한다[1707] 이 둘에 대해 무엇인가를 말하지 않고는 내 머리가 더욱 혼란 스러워 질 것 같기 때문이다 우선,

종은 류 와 차이로부터 있는 반면 류는 헤태론한 종들 안에 공통으로 있는 동일한 하나이며 非우연적인 차이를 지닌다 이 차이들 가운데 가장 큰 차이가 대조이며 대조는 종적으로 헤태론에 있음(1013)이다 따라서,

종적으로 헤태론한 것은 류적으로 동일한 것인 반면에 류적으로 헤태론한 것은 종적으로 차이난 것이다 차이 가운데 가장 큰 차이가 대조인데 대조를 지니지 않는 것이 있다 바로 그것이 종적으로 동일한 것 곧 쪼개지지 않는 것(ἄτομα 1058a18)이다 그렇다면,

동일한 하나 와 헤태론한 여럿이 서로에 어떻게 대립되는지를 종 과 류에 연결지어 다음 처럼 그려 볼 수 있을 것이다 1027쪽의 그림 과 1034쪽의 도표에서 말하여진 모순적인 결여로서 대립하고 있는 동일 과 헤태론은 아래의 그림에서 나타나지 않을 것이다




류 와 종이 크고 적은 둥그렇게 대조되는 것은 차이 때문이며 그 대조를 지니지 않는 것은 다시 말해 종적으로 헤태론하게 있지 않는 것은 더 이상 쪼개어질 수 없는 것 으로서 종적으로 동일한 것이다 그런데,

---

1707) 실체 로서의 종 과 류에 대해서는 170쪽을 살펴보시오

헤태론한 종들 곧 반대들 사이에 있는 모든 것들은 동일한 류로 있든 있지 않든 종적으로 동일하지만도 헤태론하지만도 않다 그러나 동일한 류로 있지 않는 것들은 사이에 동일한 류로 있는 저것들과 류적으로든 종적으로든 구분된다(διοίσει 1058a25) *대조*는 반드시 종적인 차이기 때문이다 이제,

9 장을 요약하기 전에 질료가 8장에서 나오는 맥락을 되 짚고 넘어가려한다 질료를 통해서가 아니라 로고스에 주어지는 *대조*를 통해서 종적으로 차이난다 라고 9 장에서 말하여지기 때문이다

[사이에] 동일한 류로 있는 것들 가운데 어느 것도 종적으로 동일하거나 헤태론하지 않는 원인(γὰρ 1058a23)이 말하여지는 8 장의 끝 부분에서 질료는 나타난다 부정(ἀποφάσει 1058a23)에 의해서 분명해지는 질료는 류인데 어떤 것의 류일 때의 그 류이다이다 따라서 어떤 것의 질료는 바로 어떤 것의 그 류이다 질료 때문에 [사이들은] 종적으로 동일하지도 헤태론하지 않다는 것인데.....어째든 9 장을 미리 끌어와 본다면 질료 때문에 종적으로 차이나는 것이 아니라 로고스에 주어지는 대조 때문에 종적으로 차이난다

차이나기 때문에 해태론하고 가장 큰 차이 곧 대조를 지니므로 반대된다는 것은 한결 같이 흐르는 텔레스의 로고스이다 그렇다면 어떤 것이 종적으로 헤태론하지 않는 것은 다시 말해 종적으로 차이나지 않는 것은 어떤 것의 류인 질료가 차이나기 때문은 아니라는 말이될텐데.....

1014 - 1016에서 옮겨진 9 장을 정리 요약해 보자

무엇 때문에 여자는 남자와 종적으로 차이나지 않을까 라는 어려움이 대조적으로 차이나는 한편 반대로 있는 암컷 과 수컷으로부터 떠오를 것이다 생물 암컷 과 수컷은 종적으로 헤태론한 것이 아니다 실로 흼 과 검음 같은 것이 아니긴 하나 생물의 이 차이 암컷 과 수컷은 그 생물에 그 자체로 속한다 또한 이 어려움은 예를들어 날개 달림 과 다리 달림은 종적으로

헤태론하게 만들지만 흼 과 검음은 종적으로 헤태론하게 만들지 않는 것 처럼 무엇 때문에 대조는 어떤 것을 종적으로 헤태론하게 만들면서도 어떤 것을 종적으로 헤태론하게 만들지 않을까 라는 어려움과 비슷하다 류의 고착된 속성인 반면 덜 고착된 속성이어서일까

실로 한 편으로 로고스인 반면 다른 한 편으로 **질료**이므로 로고스에 있어 반대임은 종적인 차이를 만드는 반면 함께 취하여진 질료에 있어서 반대임은 종적인 차이를 만들지 않는다 때문에 사람의 흼도 검음도 종적인 차이를 만들지 않으며 흰 사람 과 검은 사람도 종적으로 차이나지 않고 심지어 이것들 각각이 이름 하나에 의해서 가리켜지더라고 그렇지 않다 질료 로서의 사람이고 질료는 차이를 만들지 않기 때문이다 이 질료 때문에 사람들은 사람의 종이지는 않으므로 그렇다 실로 이 사람 과 저 사람을 이루는 살과 뼈는 헤태론하다 그러나 합쳐진 전체는 헤태론하지만 한 편으로 종적으로는 헤태론하지 않다

로고스에 대조가 주어지지 않기 때문이다 이 대조는 쪼개지지 않는 궁극적인 것이다 칼리아스는 질료 더하기 로고스이다 그리고 실로 칼리아스가 희기 때문에 흰 사람이 있다 이제 사람은 우연히 희다 실로 청동으로 된 둥근 것 과 나무로 된 둥근 것도 종적으로 차이나지 않으며 청동으로 된 세모 와 나무로 된 둥근 것도 종적으로 차이나지 않는다 질료 때문에 종적으로 차이나는 것이 아니라 그 로고스에 대조가 주어지므로 종적으로 차이나기 때문이다 그런데,

어떻게 헤태론하게 본다면 질료는 종적으로 헤태론하게 만들지 않을까 또는 만드는 것 으로서 있지 않을까  무엇 때문에 이 말이 저 사람과 종적으로 헤태론할까 비록 이 말 과 저 사람의 로고스들이 질료와 더불어 있긴해도 말이다 라는 물음이 일어나기 때문이다 로고스에 대립이 주어져 있기 때문일까 [ 그렇다 ] 왜냐하면 흰 사람 과 검은 말에도 마찬 가지로 대립이 주어지기 때문이다 그리고 종적으로 대조된다 그러나 한 편으로 흰 반면 다른 한 편으로 검기에 그런 것이 아니다 설령 사람 과 말 양자가 희더래도 이와 똑 같이 종적으로 헤태론할 것이기 때문이다 그런데,

생물의 수컷 과 암컷은 한 편으로 고착된 속성이다 그러나 실체에 따른 고착 속성이 아니고 질료 와 몸에 고착된 속성이다 때문에 동일한 씨가 어떤 것을 겪으므로서 암컷 또는 수컷이 된다 이제,

종적으로 헤태론함이 무엇인가 그리고 무엇 때문에 한 편으로 종적으로 차이나는 반면 다른 한 편으로 차이나지 않는가가 말하여졌다

질료에 있어 반대 되기 때문이 아니라 로고스에 있어 반대되기 때문에 종적으로 차이난다 라고 말하는 9 장에서는 질료적인 반대임 와 로고스적인 반대임으로 반대임을 나눈다 따라서 모든 반대가 종적으로 헤태론하게 만드는 것은 아니다 로고스에 있어서의 반대가 종적으로 헤태론하게 만든다 이러한 것을 말하기 위해 그가 들고 있는 차이들의 보기들을 살펴 봄 으로서 보다 쉽게 그가 말하고져하는 것에 접근할 수 있을 것 같다

암컷과수컷 과 흼과검음 과 날개달림과다리달림 그리고 살과뼈 와 청동으로된둥근것과나무로된둥근것 과 청동으로된세모와나무로된둥근것 등이 9장에서 그에 의해 들어지는 차이의 보기이다 이 가운데 단지 날개달림 과 다리달림 만이 종적으로 헤태론하게 만드는 차이인 반면 나머지 다섯 가지 차이는 종적으로 헤태론하게 만드는 것이 아니다 무엇 때문에 그러할까 이것이 문제이다

류에 더 고착된 속성인 반면 류에 덜 고착된(οἰκεία 1058a34) 속성이어서일까 류는 그것의 류라고 말하여지는 그것의 질료라고 8 장에서 말하여지므로 여기서 속성이 그리로 고착되는 것은 어떤 것의 류 라고 말하여지는 바로 어떤 것의 그 질료일 것이다 날개달림과두발달림 이외의 수컷과암컷을 포함한 다섯 가지 차이는 모두 이러한 질료 또는 류에 고착된 것들이므로 종적으로 차이는 만들지 못하지 더 덜 그 류 또는 질료에 고착된 것들이어서가 아니다 나아가서,

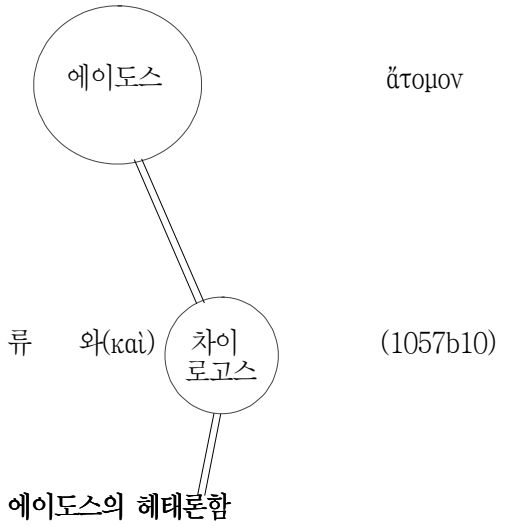
이렇게 고착된 것들은 우연히(κατὰ συμβεβηκὸς 1058b12) 그러한 것들이다 예를들어 사람은 우연히 희거나 검고 남자이거나 여자이며 공은 우연히 청동으로된 것이거나 나무로 된 것이고 청동으로된 세모도 나무로된 공도 우연히 그렇게 된 것이다 나아가서 사람이 희고 말이 검은 것도 역시 우연히 그러한 것이다 그러나,

흰 사람 과 검은 말은 종적으로 차이난 것이다 왜냐하면 로고스에 있어서 반대 또는 대조되기 때문이다 마찬 가지로 흰 새 와 검은 사람 역시

종적으로 차이 날 것이다 이 둘의 로고스 또는 정의 곧 날개달린 생물 과 두 발달린 생물 이 둘의 로고스 또는 정의가  대조 또는 반대되기 때문이다[1708]말 과 사람이 종적을 차이나는 것은 질료에 주어지는 흼 과 검음 이라는 대조(가장 큰 차이)가 아니라 로고스에 있어 주어지는 대조일 것이다 나아가서,

이러한 대조는 더 이상 쪼개지지 않는 것이다 다시 말해 나뉘어질 수 없는 것이다 따라서 종적으로 혜태론한 것은 더 이상 쪼개어지지 않는(ἄτομον 1058b10) 것이다 이제,

다음의 그림을 그려본 후 이오타 편 마지막 장으로 닥아서 보자




**에이도스의 혜태론함**

이제 류적인 혜태론함에 대해 말하는 이오타 편 10 장을 요약 정리해 보자 1017-1018쪽에서 10장은 옮겨졌다

반대들은 종적으로 혜태론하며 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 반대[1709]이므로 - 결여는 규정된 무 능력이기 때문이다 - 소멸하는 것 과

---

1708) (날개 달리지 않은) 두 발 생물 이라고 444쪽에서 말하여지는 사람의 로고스(정의)를 참조하라

소멸하지 않는 것은 반드시 류적으로 헤태론하다[1710]

지금까지 그러한 보편적인 이름들에 관해 말했고 그래서 무엇이든 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 종적으로 헤태론한다 라고 여기는 것은 불 필요할 것이다 흰 것 과 검은 것을 종적으로 헤태론하다 라고 여기는 것 역시 불 필요할 것이다 보편자의 경우 희고 검을 것 처럼 동일한 것이 동시에 있을 수 있기 때문이며 그리고 각기 것도 동일한 것이 동시적이지 않게 희고 검을 것이므로 양자적이기 때문이다 비록 흼은 검음에 반대이긴해도 반대들 가운데 어떤 것들은 한 편으로 지금 말하고 있는 알론한 *여럿*들 처럼 **우연**히 어떤 것 *하나*에 속하는[1711] 반면 다른 한 편으로 어떤 것들은 우연히 어느 하나에 속할 수 없다

이 우연히 속할 수 없는 것들 가운데 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것이 있다 우연히 소멸하는 것은 있지 않기 때문이다 왜냐하면 우연적인 것은 속하지 않을 수 있는 반면 소멸은 속하는 것들에 필연적으로 속하는 것들 가운데 하나이기 때문이다 동일한 하나가 소멸하거나 소멸하지 않을 것이다  소멸이 그 하나에 속하지 않을 수 있다면 말이다 따라서 소멸은 각기 소멸하는 것들의 실체이든지 또는 각기 소멸하는 것들의 실체에 반드시 속해야한다 동일한 로고스가 소멸하지 않는 것에 관해 성립한다 양자는 **필연**적으로 속하는 것들이기 때문이다 따라서,

소멸하는 것 그런데 소멸하지 않는 것에 관한 한 첫 번째로 반 정립하다 그래서 필연적으로 류적으로 헤태론하다 이제,

---

1709) 헤태론함에 대해 말하고 있기에 텔레스는 반대(ἐναντία 1058b28)라는 말을 썼으나 동일함 과 헤태론함에 대해 말하고 있다면 아마 그는 모순(ἀντίφασιν 1067b22)이라는 말을 썼을 것이다 997쪽에서 말하여진 것 처럼 반대 대립 과 모순 대립은 분명히 동일한 것이 아니기 때문에 써야 할 곳에 말을 써야 할 것이다

1710) 류는 헤태론한 종들에 공통적인 것이라는 1012쪽을 참조하라 그런 후 1047쪽의 그림을 살펴보라

1711) 칼리아스는 우연히 희다 라고 말하는 1015쪽을 참조하시오 그리고 우연에 대해서는 834 - 850을 참조하시오

어떤 사람들이 말하는 그러한 에이도스는 있을 수 없다는 것이 선명하다 있다면 사람이 한 편으로는 소멸하지만 다른 한 편으로는 소멸하지 않을 것이기 때문이다 그렇지만 에이도스는 각기 것들과 종적으로 동일한 것들이지 호모오뉘마한 것들이 아니다 라고 말하여진다 그런데 류적으로 헤태론한 것들은 종적으로 헤태론한 것들 보다 더 많이 벌려져 있다

7 장은 헤태론한 사이들에 대해서 8 장은 헤태론에 대해서 9 장은 종적인 헤태론에 대해서 10 장은 류적인 헤태론에 대해 말했다 이 장들에 따르면 헤태론한 사이는 종적인 차이를 지니지 않는 반면에 헤태론한 반대들은 종적인 차이 또는 류적인 차이를 지닌다 그런데 무엇 때문에 어떤 대립은 종적으로 헤태론하지 않고 류적으로 헤태론한가 라고 10 장에서 물어진다 가장 많이 벌려져 있는 첫 번체 반 정립이기 때문이다[1712]텔레스는 이러한 반 정립의 보기로 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것을 든다

9 장에서 말하여진 것 처럼 흰 것 과 검은 것은 종적으로 헤태론한 것이 아니 듯 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것도 종적으로 헤태론한 것이 아니다 다시 말해 반대들을 모두 종적인 반대들로 볼 필요가 없다 보편자의 경우[1713] 희고 검은 사람 처럼 동일한 것에 동시에 있을 수 있는데다 각기 것의 경우에도 동시적이 아니라면 동일한 사람이 희다가 검은 것 처럼 양자적이기 때문이다[1714]그런데,

흼 과 검음은 동일한 것에 우연히 속하는 반면 소멸 과 소멸하지 않음은 필연적으로 속하므로 속하는 어떤 것은 반드시 소멸하거나 또는 소멸하지 않는다 그래서,

---

1712) 999쪽에서 말하여진 것 처럼 반대들 가운데 첫 번째 반대들은 류적인 반대들이며 대립들 가운데 첫 번째 것은 모순이고 모순 가운데 첫 번째 것은 결여 와 습성이다(1026)

1713) 이오타 편 3 장 - 9 장은 보편자에 대해 말하는 맥락이다 보편자에 대해서는 456, 606쪽 각주 900번 등을 참조하시오

1714) 9 장에서 말하여지듯이 종적으로 헤태론한 것은 더 이상 쪼개어 질 수 없는 것이었음 기억하라

소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 첫 번째로 반 정립해 있는 것이다 그런데 반 정립들 가운데서 첫 번째 것은 필연적으로 류적으로 헤태론한 것이다 따라서,

소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것은 종적으로 헤태론한 것이 아니라 류적으로 헤태론한 것이다 류적으로 헤태론한 것들은 종(에이도스)적으로 헤태론한 것 보다 더 많이 벌려져 있기 때문이다 그런데,

텔레스는 여기서도[1715] 어떠한 에이도스론 자들의 에이도스를 반박한다 그리고 그 반박을 통해서 자신의 논증을 마무리한다

어떤 사람들의 에이도스는 있을 수 없다는 것이 분명하다 있다면 사람이 한 편으로 소멸하지만 다른 한 편으로 소멸하지 않을 것이기 때문이다 소멸해 버리는 에이도스 그건 에이도스가 아니다 어떤 각기 것에 가장 먼저 있어지고 있는 그 무엇이 아니다 그리고 에이도스는 어떤 각기 것과 종적으로 동일한 것이지 호모오뉘마한 것들이 아니다 그렇다면,

텔레스가 여기에서 거부하는 에이도스는 호모오뉘마하다고 말하여지는 에이도스이다 다시 말해 실체의 로고스에 있어서는 헤태론하지만 같은 이름을 지닌 그러한 에이도스이다 소멸하지 않는 것이 어찌 소멸하겠는가 죽은 손 가락 또는 짤려진 손 가락이 어찌 살아있는 손 가락 또는 붙은 손 가락일 수 있겠는가 이것은 호모뉘모스한 것일 뿐이다[1716]

이제 까지 이오타 편 3 - 10 장을 정리했다 이 장들은 하나 와 여럿이 어떻게 서로에 대립되는가가 말하여지면 그의 형이상학 핵심이 되는 것

---

1715) 그는 틈만 나면 그리고 관련이 조금만 되 있다고 여겨지면 여지없이 어떤 에이도스론자들의 에이도스 또는 이데아를 반박한다 특히 482쪽을 참조하시오 대 부분의 형이상학 또는 범주들에서 나타나는 그의 논증의 중요한 매듭은 이러한 에이도스를 반박하므로서 풀려진다

1716) 819 - 820쪽을 참조하시오

들 가운데 하나인 에이도스가 더불어 말하여졌다 그러나,

나는 에이도스 보다는 있는 하나 와 있는 여럿에 촛 점을 맞추어 여지껏 말해 왔다 에이도스에 촛 점을 맞추어 문제의 이 장들을 다시 정리해 보는 것도 아리스토텔레스를 위해 좋은 일이라 여겨진다 어쨌든,

있는 모든 것은 하나 이면서 여럿이다 다시 말해 1047쪽에 그려진 것처럼 동일한 류 이면서 헤태론한 종 으로서 모든 것은 항상 있다 물론 각기 것은 소멸하기도하고 소멸하지 않기도하지만 말이다

나뉘어지지 않는 하나가 나뉘어지는 여럿에 대립 되는데 하나에는 동일한 하나 와 같은 하나 와 똑 같은 하나가 속하는 반면에 여럿에는 헤태론한 여럿 과 같지 않는 여럿 과 똑 같지 않는 여럿이 속한다 그리고 헤태론한 것에는 종적으로 또는 류적으로 그러한 것이 있다(3장)그런데,

헤태론한 것은 차이나는 것이다 이 가운데 가장 많이 차이나는 것이 대조라고 말하여지며 첫 번째 대조는 습성과결여라고 말하여지고 이 결여적인 모순으로 헤태론한 것에 동일한 것은 반대된다 라고 말하여진다 이렇듯 하나 와 여럿은 대립되는 것들이다 헤태론은 동일함의 결여이며 같지 않음은 같음의 결여이고 똑 같지 않음은 똑 같음의 결여이다(4장) 그러나,

다 같은 결여가 아니다 헤태론은 동일함의 모순적인 결여인 반면에 똑 같음은 같음의 결여적인 부정(ἀπόφασις 1056b23-24)이다(5장) 그리고,

하나가 여럿에 순수하게 대립되는 것 이아니다 많음 수 로서 여럿에 프로스 티 로서 하나는 대립된다(6장) 나아가서,

모순적인 대립에는 있지 않는 사이들은 종적인 차이의 더 덜 합해진 것이며 종은 류 와 차이로 이루어진다(7장) 그리고 류는 헤태론한 종 양자에 공통으로 속해 있는 것 으로서 그 헤태론한 함은 종적인 차이에 근거한다(8장) 그런데  질료가 대조되는 것이 아니라 로고스에 있어 대조되기 때문에 종적으로 헤태론하다 따라서 수컷 과 암컷은 종적으로 헤태론한 것이 아니다 씨가 어떤 겪음을 통해서 질료에 고착된 것들이기 때문이다(9장) 나아가서 류 자체를 헤테론하게 만드는 헤태론함이 있는데 그것은 바로 류의 차이이다(8장) 류적으로 헤태론한 것이 첫 번째로 대립되는 것들인데 소멸하는 것 과 소멸하지 않는 것이 바로 이러한 첫 번째 대립에 속한다(10장)

하나 와 여럿은 이렇듯 대립한다 그러나 여럿에 하나가 분리해 있는 것이 아니다 980쪽에서 말하여진 것 처럼 있는 것과 더불어 하나는 범주들과 떨어져 있지 않기 때문이다

하나 이면서 여럿인 에이도스가 있으므로 그렇다[1717] 그래서 분리해 있는 호모오뉘모스한 것이라고 에이도스는 말하여지지 많아야한다 이제,

나는 있는 것의 양상에 대해 말하는 나의 본디 임무로 돌아가야한다 하나 와 여럿에 대해 말하기 시작한 것도 있는 것은 하나 이면서 여럿이라고 텔레스에 의하면 말하여질 수 있을 것 같았기 때문이다 이오타 편 3 - 10 장을 거슬러 올라온 결과 나는 소멸하지 않는 에이도스(종)의 류적인 동일함으로 인해 모든 것은 항상 하나로 있으며 그 종의 헤태론함으로 인해 모든 것은 항상 여럿으로 있다 라고 텔레스는 생각하고 있는 것을 확신하게 됐다 따라서,

있는 양상 가운데 하나 와 여럿을 속하게 할 수 있을 것 같다 그래서 나는 6 개의 원으로 이루어진 973쪽의 그림에 원 하나가 더 붙혀진 7 개의 원으로 있는 양상 7 가지를 다음쪽에 그려 내려한다

---

1717) 그렇다고 해서 하나가 여럿이라는 것은 아니다 721쪽을 참조하라

둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 나타낸다 범주[1718] 역시 그 있는 양상 가운데 하나이다 그런데 859쪽에서 보여진 것 처럼 범주는 그 자체로 있는 것이라고 말하여진다 그 자체로 있는 것을 나타내기 위해 선 진하게 둥글게 만들었다 물론 온을 감싸고 있는 둥근 원은 그렇지 않긴해도 말이다 혹시,

나는 위 일곱 가지 있는 양상 이외에 있는 다른 양상이 있나 하고 뒤

---

1718) 범주에 대해서는 161 - 164 쪽을 참조하시오 거기에서는 어떤 연결도 있지 않는 것 이라고 말하여지는 것은 실체 또는 량 또는 질 또는 관계 또는 어디 또는 언제 또는 상태 또는 지님 또는 행함 또는 겪음이다 라고 말하여진다

적거려 보았지만 현재의 나에게는 알론한 양상이 드러나 보이지 않았으므로 이제,

있는 것은 실체가 아니라는 말을 해야겠다

텔레스에 따르면 288쪽(1028a14)에 나온 것 처럼 첫 번째 있는 것이 바로 실체이기 때문이다  있는 것은 실체가 아니라고 말하는 제에타 편 16 장 가운데 부분 시작하는 곳 쯔음인[1719]1040b18을 보라 *하나*와 더불어 ① **있는 것**[1720]은 **실체**가 아니다 라는 그의 말이 나온다 물론 있는 것 과 하나는 아르케애 와 요소 와 원인 보다 더 실체적이긴하다 라는 그의 말이 뒤이어져 나오기는 해도 말이다

> " 하나는 있는 것 처럼 말하여지므로 그리고 하나인 것의(τού ἑνὸς 1040b17)실체는 하나이며 자신들의 실체가 수적으로 하나인 것은 수적으로 하나이므로 하나도 **있는 것**도 프라그마들의 **실체**(οὐσίαν b18)일 수 없다는 것은 선명하다 요소에 있음 또는 아르케애에 있음도 (프라그마들의 실체일 수 없는 것) 처럼 말이다 그러나 필연적으로 보다 더 인식하기 위해서 우리는 그 아르케가 무엇인지를 조사한다[1721]이제,
>
> 이것( 하나 와 있는 것 과 요소 와 아르케애)들 가운데 하나와 있는 것은 아르케애 와 요소 와 원인이 (실체인 것) 보다 더 실체이다 그렇지만 공통된 알론한 어떤 것도 실체는 아니므로 이(하나 와 있는 것)것들 조차 (실체가 아니다) 실체는 자기 자신을 제외한 어떤 것에도 속하지 않으며 자신을 지니는(ἔχοντι 1040b24)(자신이) 그것의 실체인 바로 그것에도 속하지 않기 때문이다 나아가서,

---

1719) 497 - 504 쪽에서 제애타 편 16 장은 옮겨져 요약 정리되 있다

1720) 있는 것은 주로 하나와 짝을 이루어 말하여지곤한다 물론 둘이 동일한 것은 아니다 이에 대해서는 978, 683, 943, 498, 992쪽을 참조하라

1721) 아르케애에 대해서는 510, 1010쪽을 참조하시오

*하나*는 동시에 *여러 (곳* πολλαχῆ b25)에 (속하지) 않을 것인 반면 공통적인 것은 동시에 여러 곳에 속한다 따라서 보편자들 가운데 어느 것도 각기 것과 나란히(παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα b27) 분리되어 속할 수 없다 그러나,[1722](1040b16-27) "

라는 인용 글월에서는 하나 와 있는 것은 비록 요소 와 아르케애 와 원인 보다는 더 실체이긴 해도 프라그마들의 실체는 아니다 라고 말하여진다 왜냐하면 실체는 그 어떤 알론한 것에도 속해지 않으며 그 어떤 알론한 것과도 공통적이지 않으나 있는 것 과 하나를 포함한 이 모든 것들은 알론한 것들에 속하기 때문이다

있는 것은 모든 것에 공통이라는 것은 이미 974-978쪽에서 충분히 말하여졌고 공통적인 것은 여러 곳에서 여럿에 동시에 속한다고 위 인용 글월에서 말하여지며 많은 것에 공통인 것은 보편자라고 456쪽에서 말하여졌으며 보편자는 각기 것들과 분리해 있지 않다는 것이 위 인용 글월에서 말하졌으므로 있는 것은 보편자 라는 로고스가 이어질 것이다 그래서,

실체가 만약 공통적인 것이 아니고 공통적인 것은 보편자 라면 보편자인 있는 것은 실체가 아니다 라는 것이 잇 따를 것이다 이러한 잇 따름은 다음 쪽 처럼 나타난다

---

1722) 에이도스에 관해 말하는 어떤 자들이 이 점에서는 옳고 저 점에서는 그르다 라고 이어진다 이어지는 부분에 대해서는 499쪽을 참조하라

있는 것은 모든 것에 공통이며
공통인 것은 보편자 라면
보편자는 있는 것이다

한 편

어떤 것에 있는 것은 어떤 것에 속한 것이라고[1723]
속한 것은 분리된 것이 아니 라면
있는 것은 분리된 것이 아니다

그래서

있는 것은 보편자이며
있는 것은 분리된 것이 아니라면
보편자는 분리된 것이 아니다

그리고

보편자는 공통인 것이고
공통인 것은 실체가 아니라면
실체는 보편자가 아니다

따라서

실체는 보편자가 아니고
있는 것은 보편자 라면
있는 것은 실체가 아니다

마찬 가지로

실체는 분리된 것이며[1724]
있는 것은 분리된 것이 아니라면
실체는 있는 것이 아니다

---

1723) 어떤 것에 속함은 반드시 어떤 것에 있음 이라는 것은 694쪽에 나와 있다

1724) 실체는 분리된 것이 아니 라는 로고스는 298쪽에서 확인되는 반면 여기서는 함축된다

거기에서는 분리( 가능)성 과 이 것임이 실체에 주로 속하는 것이라 말하여지는 반면 여기서는 어떤 보편자도 분리되 있지 않다 라고 말하여진다

있는 것은 실체가 아니 라는 제에타 편 16 장의 로고스는 실체에 우선적으로 속하는 분리 와 이 것에 근거해 볼 때 앞 쪽에서 말하여진 것 처럼 아주 일관적이다 그러나,

② **있는** (‘*범주*)들 가운데서도 **첫 번째 있는** 무엇은(**πρώτον ὄν** τὸ τ ἰ 1028b14, 288) **실체**를 가리킨다 라는 제에타 편 1 장을 여는 로고스는 **있는** ‘*것*은 **실체**가 아니다 라는 여기의 로고스와 어긋 나는 것 처럼 보인다 있는 것들은 여러 가지 범주 그리고 이제 까지 내가 말한 범주를 제외한 여섯 가지 양상으로로 말하여지며 이렇게 여러 가지로 말하여지고 있는 것들 가운데 첫 번째 있는 것이 일련의 범주들 가운데서 그 무엇이기 다시 말해 실체이기 때문이다 따라서,

있는 것들 가운데 첫 번째 있는 것이 다시 말해 가장 먼저 있는 것이 실체이다 라고 말할 수 있으리라 그런데,

있는 것은 실체가 아니다 라는 그의 로고스를 실체가 전혀 아니다 라고 받아드리는 것은 무모하다 여기 ‘ **μάλλον**.....οὐσία.....ἤ __ ( __ 보다 더.... 실체인....1040b21) ’에서 처럼 비록 실체는 아니지만 *보다 더* 실체이다 라는 말이 나오며 범주들에서도 종이 류 *보다* **더** 많이 실체이다 라는 말이 나오기 때문에(170쪽) 있는 것은 전혀 실체가 아니다 라고 간단히 이 부분을 처리해 버리는 것은 무모하다 그렇다면,

어떻게 받아드려야 하나.....에라 그냥 넘어가자[1725]더 와 덜을 실체에 고유한 것이라고 했다가는 큰 일 난다 실체에 고유한 것은 분리 와 이것이기 때문이다 그런데 더 실체적이라는 말을 같은 이름(호모오뉘마) 또는 동일한 이름(쉬노오뉘마)과 연관 지어 숙고해 보는 것이 어떻까 물론 직접적인 연관은 없을 지라도 말이다 나는 이러한 이름들을 809 - 830 쪽에서 형이상학 과 범주들에 한정하여 다루었으므로 여기서는 그냥 스치듯 지나가려

---

1725) 똑 같다 와 똑 같지 않음은 량에 고유한 것이며(223) 같다 와 같지 않다는 질에 고유한(209) 반면 더 와 덜은 어느 것에 고유한지 범주들에서는 말하여지지 않는다 단지 모든 질이 더 와 덜을 허용하는 것이 아니며(209) 모든 관계가 **더** 와 덜(**μάλλον** καὶ ἧττον 6b21)을 허용하는 것은 아니다(188-189) 라고 말하여지기 만 할 뿐이기 때문이다

한다

③ 있는 것(들)은 호모오뉘모스하게(같은 이름으로)도 쉬노오뉘모스(동일한 이름)하게도 말하여지지 않고 실체에 **대**해(관련하여, **πρὸς** 1003b6, 1030b3[1726])말하여진다

예를들어 자신들의 공통 이름인 생물를 지니지만 자신들의 실체의 로고스가 헤태론한 사람 과 (그려진) 사람[1727]과도 달리 말하여질 뿐 아니라 마찬 가지로 공통인 이름인 생물을 지녔으면서 그 실체의 로고스 마져 동일한 사람 과 황소[1728]와도 달리 말하여지는 있는 것(양상)들은 하나 실체에 대해(관련하여) 말하여 진다 그런데,

실체에 **대**해 말하여지는 있는 것들에 있어서의 **대**함이 어떠한 것인지는 말하지 않고 대신 806쪽에서도 말하여진 것 처럼 그는 건강 과 치료의 보기를 들어 문제의 그 '**대**해'를 말하고 있을 뿐이다

예를들어 어떤 것이 건강하다 라고 말하여지는 것은 그 어떤 것이 건강에 **대**해 있기 때문이다 건강을 보존하기에 아니면 건강을 생산하기에 아니면 건강의 징후(τῷ σημείον 1003a36)이기에 건강하다 라고 말하여지며 어떤 것이 치료제이다 라고 말하여지는 것은 그 어떤 것이 치료 능력 또는 기교가 있든지 아니면 치료 능력에 적용되든지 아니면 치료 능력의 에르곤(활동)이기 때문이다 따라서,

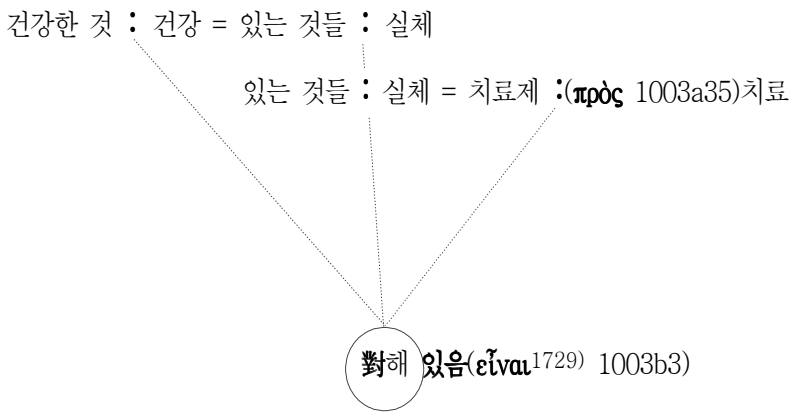
건강한 것이 건강에 **대**해 그리고 치료적인 것이 치료에 **대**해 있듯이 있는 것(들)은 있는 것에 **대**해 있다 라고 말하여진다 이러한 대함은 4 항 비례 유비로 말할 수 있다면 다음 쪽의 도식 처럼 나타낼 수 있을 것이다

---

1726) 물론 '실체'에 대하여 라는 말은 직접 나오지 않으나 뒤 이어지는 말들 가운데 실체라는 것이 분명해진다

1727) 809쪽에 나온 것 처럼 사람 과 그려진 (사람) 각각에 있는 그 무엇의 로고스는 헤태론하다

1728) 824쪽에 나온 것 처럼 이것들 각각에 있는 무엇은 생물 이라는 동일한 로고스




어설프지만 위 도식 처럼 나타낼 수 있다고 해서 있는 것이 유비적으로(κατ' ἀναλογίαν1730) 1016b34)말하여질 것 같지 않다 적어도 범주들 과 형이상학에서는 있는 것들은 유비적으로 말하여진다 라고 말하여지지 않는다 단 ' 유비적으로 하나인 것은 알론한 것이 알론한 것에 **대**해(πρὸς 1016b35) (있는 것)과 같은 그러한 상태이다 ' 라고 말하여지는 곳이 있긴하다 이제,

④ 있는 것을 규정해 놓은(ὥρισαι 1029a21) 것이 그 (범주)들1731)이라고 하는 그의 로고스로 넘어가 보자 제애타 편 3 장 가운데 끝 부분에서 질료에 대해 말하는 가운데 문제의 이 로고스가 나온다

---

1729) 이러한 ' εἶνατ πρὸς τι (어떤 것에 대해 있음) '을 플라톤의 파르메니데스를 요약 표현한 도식(12쪽)에 나오는 ' 에이나이 프로스 티 ' 와 비교해 보라

1730) 유비(적인 것)에 대해서는 431-432쪽을 참조하시오 그리고 600, 819, 657, 602, 600, 435, 595쪽을 참조하시오

1731) 사실 범주들 이라는 말 대신에 관계 대명사 중성 복수 3 격에 연결되는 알론한 것(범주) 이라는 말이 쓰이긴 하나 앞 뒤 문맥을 보면 알론한 것은 범주를 가리킨 다는 것이 쉽게 발각될 것이다

307쪽 과 812-813쪽에서 거듭 나에 의해 말하여진 것 처럼  질 또는 량 (등의 범주에 있어지고 *있는 그 무엇*)은 호모오뉘모스하게 말하여진다 라고 텔레스는 말하면서도[1732] 실체(있어지고 있는 그 무엇(본질))은 그렇게 말하진다 라고도 그렇게 말하여지지 않는다 라고도 말하지 않는 점이 애매하다

텔레스에 따르면 범주들에 있어지고 있는 그 무엇은 첫 번째로 순수하게 실체에 속하는 것이 아니다 첫 번째 실체이며 순수한 실체는 범주들에 있어지고 있는 그 무엇이 아닌 단지 [어떤 것에] 있어지고 있는 그 무엇일 뿐이다 텔레스는 이 실체를 호모오뉘모스게 말하여진다 라고도 그렇지 않다 라고도 말하지 않는다[1733]어쨰든,

범주들(에 있어지고 있는 그 무엇)은 호모오뉘모오스하게 말하여진다[1734] 라고 분명히 그가 말하고 있다는 점이 중요하다 범주들은 어떤 것들인가 859쪽에서 말하여진 것 처럼 그 자체로 있는 것들이라고 말하여지지 아니했던가 그렇다면 (그 자체로) 있는 것들[1735]은 호모뉘모오스하게 말하

---

1732) 범주에 있어지고 *있어지고 있는 그 무엇을* 텔레스는 있어지고 있는 그 무엇이(τὸ τί ἦν εἶναι, 본질)라 하지 않고 *있는 그 무엇*(τὸ τί ἐςιν 1030a31)이라 말한다 그러나 있는 그 무엇은 첫 번째로 그리고 순수하게 실체에 속하는 것이 아니다 *있어지고 있는 그 무엇* 만이 첫 번째로 그리고 순수하게(ἁπλώς 1030a30)실체에 속한다

1733) 호모오뉘모스하게 말하여지지 않는다 라고 일단 받아 드려야 할 것이다 그렇게 말하여진다 라고 했으면 굳이 여기서 있는 그 무엇 과 있어지고 있는 그 무엇을 구분하여 있는 그 무엇이 호모오뉘모스하게 말하여진다 라고 말하지 않았을 것이기 때문이다

1734) 로스는 2권 167쪽에서 ' 범주들은 호모오뉘모스하게 있다 라고 말하여진다 ' 본문에는 ' ταύτα(1030b32, 이것들) ' 이라고 나와 있다

1735) 859쪽에 따르면 분명히 질 량 등과 구분된 있는 무엇도 그 자체 있는 것이라 말하여진다 따라서,

있는 (그) 무엇 과 있어지고 있는 그 무엇을 세심하게 구분할 필요가 있나 싶다

여진다 라고 말하고 있지 않는가 그러데 있는 것은 호모오뉘모스하게 말하여지지 않는다 라고 1003a34(805)에서 너무나 또렸하게 말하는 원인은 무엇인가 여기서 말하여지고 있는 것들은 범주들이 아니란 말인가 그렇지는 않을 것이다 그렇다면,

실체(있어지고 있는 그 무엇)만이 호모오뉘모스하게 말하여지지 않는다 라고 텔레스는 생각했기 때문일까.....글쎄.....나아가서,

**있는 것**을 **규정**해 놓은(**ὥρισαι**[1736] 1029a21, 297쪽) 것이 (**범주**)[1737]

---

1736) 호오리스타이(규정되다 또는 정의되다)의 남성 명사 형이 바로 1037a9에서 말하여지고 있는 호리스모스(ὁρισμού, 정의(定義)440쪽)이다 따라서,

있는 것을 정의해 놓은 것 가운데 연결되지 않은 순수한 것이 범주들이다 라고 말하여진다 그렇다면 류는 무엇이고 종적인 차이는 무엇인가 정의는 류 와 가장 가까운 종의 차이로 이루어지기 때문이다 예를들어 량을 정의해 보라(216-231) 어째든,

실체도 량도 질도 관계도 어디도 언제도 상태도 지님도 행함도 당함도 있는 것의 정의이며 이것들이 묶여진 것은 그 정의를 설명한 것들이다 라고 말해도 될까 ?

1737) 본문에는 범주들이라는 말이 직접 나오지 않고 대신 알론한 것에 거리는 관계 대명사 중성 3격 복수에의해 이끌리는 구절이 ' 있는 것이 규정된 '이다 그러나 앞에 범주에 속하는 무엇 과 량이 μήτε(도 아닌)에 걸리며 마찬 가지로 이 메애테에 알로가 걸리고 이 알로가 비록 단수이긴해도 중성이기 때문에 문제의 중성 복수 관계 대명사 3 격 οἷς은 알론한 (범주)에 걸리는 것으로로 볼 수 있을 것 같다 그러나,

' λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε **ἄλλο** μηθὲν λέγεται **οἷς** *ὥρισαι τὸ ὄν* (1029a20-21 그 자체 무엇도 량도 또는 *있는 것이 그것들에 의해서 규정되어진다* 라고 말하여지는 바로 알론한 그 어떤 것(범주)도 아닌 질료를 나는 말한다) ' 에서의 알로를 범주로 [만] 생각할 것이 아니라 있는 것을 규정해 놓은 범주를 포함한 모든 것이라고 생각하면

이다 라고 제애타 편 3 장 가운데 끝 부분에서 말하여진다[1738]

> " 질료 그 자체는 무엇도 량도 또는 있는 것이 그것에 의해 규정(정의)된다 라고 말하여지는 알론한 것(범주)도 아니라 라고 나는 말한다 이( 카테애고리아이)들 각각이 그것의 카테애고리아이가 되는 [그리고] 카테애고리아이들 각각과 *있음*이(*τὸ εἶναι* 1029a22) 혜태론한 바로 그 어떤 것이 있기 때문이다 한 편으로 알론한 것들은 실체의 카테애고리아가 되는(κατηχορείται a23)반면에 한 편으로 이것(실체)는 질료의 카테애고리아이므로 [그렇다] 그래서 극단인 것(질료)은 그 자체로 무엇도 량도 알론한 어느 것도 아니다 실로,
>
> [이것들의 그] 어떤 부정( ἀποφάσεις a25)도 아니다 이( 부정)들은 우연적으로 속하기 때문이다 (1029a20 - a26) "

라는 인용 글월은 만약 알론한 것의 카테애고리아가 결코 되지 않는 것 만을 실체 라고 한다면 아마도 기체적인 질료도 실체일 것이다 그러나 질료는 실체가 아니다 실체에 고유하게 속하는 것은 분리 와 이 것이기 때문이다 라고 말하는 맥락에 놓여있다

이러한 맥락에서 질료 그 자체는 무엇 또는 량과 같은 알론한 범주가 아니다 라고 말하면서 텔레스는 **있는 것**을 정의(**규정**)해 놓은 것이 **범주**이다 라고 말한다 그렇다면,

있는 것의 규정 또는 정의가 범주이다 라고 말할 수 있을 것 같다 나

---

어떻까 설령,

그렇게 생각한다고해도 연결된 전체 모든 것(사태 또는 말)을 이루는 연결되지(συμλποκὴν, 범주들 1a20, 161) 않는 [순수한] 것이 바로 범주이므로 서로 비슷한 생각들이므로 별 차이 없을 것 같다

1738) 제애타 편 3 장 앞 뒤 맥락에 대해서는 297쪽을 참조하라 있어오고 있는 그 무엇 과 보편자 와 류 와 기체 라고들 말하여지는 실체에 관해 말하기 시작하는 3 장은 먼저 어떤 기체 또는 기체인 것이랄 수 있는 질료에 대해 말하는 맥락에 문제의 인용 글월은 속한다

아가서,

텔레스에 따르면 ⑤ 감각적인 것 만이 있는 것은 아니다 감각적인 것 보다 반드시 **먼저(πρότερον**[1739] 1010b37) 있는 헤태론한 어떤 것이 있다 감각적으로 있는 것 보다 먼저 있는 것이 반드시 있다 라는 말이다[1740]

" [ 모순 과 반대들은 동일한 것에 동시에 속한다 라는 그리고
의견 과 나타난 모든 것들은 진실하다 라는] 이러한 의견[1741]의 원인

---

1739) 먼저에 대해서는 261-269, 1009, 288쪽을 참조하라

1740) 이 말은 전체 8 장으로 이루어진 감마 편 5 장 끄트 머리에 나온다

' 동일한 것이 동일한 것에 동일한 것의 측면에서(κατὰ τὸ αὐτό 1005b19-20)속하면서 동시에 속하지 않을 수 없다(695) ' 라는 앎의 아르케애가 말하여지는 3 장 과 이러한 앎의 아르케애를 거부하는 자들을 반박하는 논증(695)으로 채워지는 4 장에 이어지는 5 장은 역시 4 장과 같은 맥락에 있다

5 장은 프로타고라스에 따르면 모든 것이 진실이면서 동시에 거짓일 것이다 라는 내용으로 시작되어 ' 감각적인 것들에 대한 관찰로부터 오는 이러한 의견(ἡ δόξα 1009a23)은 **감각**을 사려 깊은 것(φρόνησιν 1009b13)으로 받아드리는 반면 그 감각을 달리 됨(ἀλλοίωσιν, b13, 274, 變質)으로 본다 이들에게는 감각에 따라 나타난 것들(τὸ φαινόμενον, b14, 現狀)이 필연적으로 진실이다 엠페도클레스 와 데모크리토스 그리고 거의 모든 사람들이 그러한 자들이다

이러한 자들은 있는 것들에 관한 진실을 조사하면서 있는 것들을 단지 감각적인 것들로만 받아드렸기 때문이다 ' 라는 로고스를 5 장은 그 가운데 부분으로 지닌다 바로 이 가운데 부분이 다음에 인용하고져 하는 내용에 의해 연이어진다

1741) 이러한 의견을 근거로 해서 모든 것들은 반드시 진실이면서 동시에 거짓임이 틀림없다 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않기 때문이다 라는 프로타고라스의 로고스가 설득력을 얻는다

은 있는 것들의 진실을 한 편으로 조사하면서 다른 한 편으로 **있는 것**들을 단지 **감각**적인 것들로만(τὸ αἰσθητὰ μόνον 1010a3) 받아드렸 때문이다 그런데 이[ 감각적인]것들에는 [바로] 있는 것에 관해 [아직] 규정되지 않는 자연이 우리들이 말했던 바와 같이[1742] 많이 속해있다 (1010a1-14) ”

단지 **감각**적인 것 만을 **있는** 것으로 보면 나타난 모든 것 과 모든 의견은 진실하며 모순 과 반대들은 동일한 것에 동시에 속한다 라는 의견을 근원적으로 받아 드리게 된다 라고 말하는 문제의 이 쪽 인용 글월은 다음과 같은 감마 편 5 장 앞 부분의 내용에 이어진 글월이다

“ (5) 무엇이든 양자의 의견들은 동시에 같이 진실이거나 거짓이다 라는 프로타고라스의 로고스는 [실체 곧 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι 1007a21)은 있지 않으며 모든 것은 우연히(κατὰ συμβεβηκὸς a31) 있다 라고 위 4 장에서 말하여지는] 동일한 의견으로부터 있다 만약 의견들 과 나타난 모든 것들이 진실이라면 모든 것들은 반드시 진실이고 거짓이기 때문이다 많은 자들은 서로에 반대들을 견지하고서 자신들과 동일하지 않는 의견들은 거짓이다 라고 여겼으므로 동일한 것이 반드시 있고 있지 않다 라고 [생각하기] 때문이다 그리고 만약 이렇다면 모든 의견들은 반드시 진실이다 진실한 것들 과 거짓된 것들은 서로에 대립들이라고 여겨 졌기 때문이다 이제,

만약 있는 것들이 그렇다면 [있는] 모든 것들은 진실하다 로고스들은 동일한 디아노이아(διανοίας, 1009a16, 熟考)로부터 양자적으로 있다는 것은 분명하지만 접근하는 길들이 모두 동일하지 않다 어떤 자들은 한 편으로 반드시 설득적이지만(πειθούς a17-18) 어떤 자들은 다른 한 편으로 강제적이기 때문이다 난감해져서 이런 (반대들을) 견지 했던 자들에 있어서의 몰 인식은 (치료하기가) 보다 쉽다 (εὐϊατος a19) (그러한) 로고스 (모든 것 각각)에 (부딪히는 것이) 아

---

1742) 아마도 로스(745)에 트레드닉(1권189)이 동조(同調)하는 것 처럼 1009a32-36에서 말하여진 것일 것이다

니라 그러한 모든 디아노이아(숙고 수준) 각각에 (우리는) 부딪히기 때문이다 그런데 로고스 그 자체를 위해서(λόγου χάριν a21) 말하는 사람들의 경우에는 로고스의 소리(φωνῆ a21) 와 그 이름들에 있어서의 반박(ἔλεγχος a21)이 치료이다감각(적인 것)들을 난감하게 여겼던(διαπορούσιν 1009a22-23) 자들로부터 그러한 의견은 왔다

반대들은 동일한 것으로부터 생성된다고 보았던 이들은 모순과 반대들이 동시에 (동일한) 것에 속한다 라고 [여겼다] 실로 있지 않는 것이 생성될 수 없다면 [반대되는] 양자 프라그마들이 같이(ὁμοίως a26) 미리 [그 동일한 것에] 속했어야만한다 모든 것은 모든 것안에 섞어져 [있는] 모든 것들을 (말했던) 아낙사고라스 그리고 텅빔 과 충만(τὸ κενὸν καὶ τὸ πλήρες a28)그 자체는 무엇이든 어떤 것에 부분으로 속해 [있지]만 이것들 가운데 [하나는] 있는 것인 반면 [다른 하나는] 있지 않는 것이다 라고 말했던 데모크리토스 처럼 말이다

이러한 것을 받아드린 자들에 대해서 우리는 [어떤] 길에서 [보면] 옳은 반면 [어떤] 길에서 [보면] 몰 인식한(ἀγνοούσιν, a31, 188, 663, 669, 673-6,) 어떤 것(자)들이다 라고 **말할** 것이다 있는 것은 두 가지로 말하여지기 때문이다 그래서 있는 것은 [어떤] 길에서 [보면] 있지 않는 것으로부터 생성될 수 있는 반면 ([어떤] 길에서 [보면]) 있는 것은 (있지 않는 것으로 부터는 생성 될 수) 없다 그리고,

동일한 것은 있으면서 동시에 있지 않다 그러나 동일한 측면에서는 [그렇지] 않다 한 편으로 동일한 것이 힘으로(δυνάμει, a34-35, 潛在的으로)는 동시에 반대들 일 수 있지만 현실로서는 [그럴 수] 없기 때문이다 나아가서,

움직임도 소멸도 생성도 거기에는 모두 속하지 않는 알론한 어떤 것을 있는 것들의 실체로 받아들이라고 그들에게 우리는 요구할 것이다 (1009a6 - a38) ”

라는 인용 글월은 동일한 측면에서 동일한 것은 동일한 것에 속하면서 동시에 속할 수 없다 라는 앎의 아르케애를 거부하는 자들을 반박하는 4 장에 이어지는 5 장 앞 부분이다

이러한 앎의 아르케애를 거부하는 자들은 실체란 있지 않으며 모든 것은 우연히 있다 라는 디아노이아(숙고)를 지니는데 이런 사람 가운데 하나가 프로타고라스이다

프로타고라스는 모든 의견 과 나타난 것(現狀)이 진실이라면 모든 것들은 반드시 진실이고 거짓이기 때문에 어떤 두 가지 의견은 동시에 같이 진실이거나 거짓이다 라고 말한다 서로 반대들을 견지하는 자들은 자신과 동일하지 않는 의견은 거짓이라고 여기면서 동일한 것이 있고 반드시 있지 않다 라고 생각하기 때문이다

동일한 것으로부터 반대들이 생성된다고 보았던 이들은 모순 과 반대가 동시에 동일한 것에 속한다고 여겼다 실로 있지 않는 것이 생성될 수 없다면 반대 양자 프라그마들이 같이 미리 그 동일한 것에 속해야한다 모든 것에 모든 것이 섞여 있다 라고 말하는 아낙사고라스 와 무엇이든 어떤 것에 부분으로 속해 있는 텅빔 과 꽉참 가운데 텅빔은 **있지 않는** 것인 반면에 꽉참은 **있는** 것이다 라고 말하는 데모크리토스가 이들에 속한다

이들은 감각적인 것에 난감해 져서(διαπούσιν 1009a21-22) 이러한 로고스를 말한 것이 아니라 로고스 자체를 위해 이런 말을 했으며 로고스 자체를 위해 말하여진 로고스는 반박되어져야만한다 이런 자들은 어찌 보면 옳고 어찌 보면 몰 인식하다 있는 것은 두 가지로 말하여지기 때문이다

있는 것은 어떤 길에서 보면 있지 않는 것으로부터 생성될 수 있는 반면 어떤 길에서 보면 생성될 수 없다 그리고 동일한 것은 있으면서 동시에 있지 않다 그러나 동일한 측면에서는 그렇지 않다 동일한 것이 힘 으로서는 동시에 반대들일 수 있지만 현실 로서는 그럴 수 없기 때문이다 나아가서,

텔레스는 이들에게 움직임도 소멸도 생성도 거기에는 모두 속하지 않는 알론한 어떤 것을 있는 것들의 실체로 받아들이라고 요구할 것이다 따라서,

감각(적인 것)만을 있는 것이라는 의견을 견지하는 자는 실체(οὐσίαν 1007a21)없다 라고 말하면서 동일한 것이 동시에 있으면서 있지 않다 라는 로고스를 내 세우게 될 것이다 그러나 실체를 자신의 로고스의 근거로 삼은 텔레스는 동일한 것은 있으면서 동시에 있지않다 라고 말하기는 하지만 이 말에 힘의 측면에서만 그렇지 현실의 측면에서는 그렇지 않다 라고 덧 붙힌다 다시 말해 엔텔레케이아(현실)의 측면에서는 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다 동일한 것은 동일한 것에 동일한 측면에서 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다 동일한 것이 *힘* 으로서는 반대일 수 있지만 *현실*

로서는 반대이지 않기 때문이다 나아가서,

615-620쪽에서 말하여진 것 처럼 현실은 힘 보다 생성 과 시간 과 실체에 있어서 먼저이다 비록 시간의 경우에는 나중일 수도 있지만 말이다 따라서 *힘* 보다 현실이 실체에 있어 먼저이다 이와 같이,

**감각**(적인 것) 보다 먼저 있는 헤태론한 것이 있다 라고 텔레스는 말한다

> " 전체적으로 만약 감각적인 것만 있고 영혼인 것들(τών ἐμψύχων 1010b31)이 있지 않다면 어떤 것도 있지 않을 것이다 감각이(αἴσθησις b31)있지 않을 것이기 때문이다 이제 한 편으로 감각적인 것들(τὰ αἰσθητὰ b32)도 감각된 것들(τὰ αἰσθήματα b32)도 있지 않다는 것은 똑 같이 진실인 - 이것은 감각 되고 있는 것의(τού αἰσθανομένου b33)속성(πάθος 1010b33)이기 때문이다 - 반면 한 편으로 감각을 행하는(ποιεί, b34, 生産하는) 기체가 감각 없이 있지 않다는 것은 불가능하다 실로 (감각) 자기 자신의 감각이 있는 것이 아니라[1743]감각과 나란한 [그리고] 감각 보다 반드시 먼저 있는(πρότερον εἶναι b37) [바로] 헤테론한 그 어떤 것이 있기 때문이다 움직이게 하는 것[1744]은 움직여지는 것 보다 자연스레 먼저 있으므로 [그렇다] 이것들이 서로에 대해 말하여진다고해도 덜[경우이지] 않다 ( 1010b30-1011a2) "

라는 인용 글월에서는 감각(적인 것)의 속성 때문에 감각을 생산하는 것은 감각 없이 있을 수 있으며 그것도감각과 나란히(παρὰ 1010a36) 감각에 헤태론한 것으로서 감각 보다 반드시 먼저 있다 라고 말하여진다

---

1743) 자기 자신 또는 그 자체와(αὐτὸν 1074b33, ἑαυτής 1010b35)관련하는 것은 신성한 누우스 밖에 없다  감각은 자기 자신에 관련않는다

1744) 움직임에 관련되는 것에는 움직이게 하는 것 과 그것에 의해 움직이게 하는 것이 알론한 것을 움직이게 하는 것 과 움직여지고 있는 것 등 세 가지가 있다는 710쪽을 그리고 757쪽도 참조하시오

감각 그 자체의 감각은 있지 않으므로 감각을 생산하는 어떤 것이 반드시 있다 만약 감각적인 것만 있고 영혼인 것이 있지 않다면 어떤 것도 있지 않을 것이다 감각이 있지 않을 것이기 때문이다 마찬 가지로 감각적인 것들고 감각되고 있는 것들도 똑 같지 있지 않을 것이다 따라서,

감각이 있으면 감각을 생산하는 기체가 있다 없다는 것은 불 가능하다 감각 그 자체의 감각이 있는 것이 아니라 감각과 나란히 있는 그러나 감각에 헤태론한 어떤 것이 있기 때문이다 움직이게 하는 것은 움직여지고 있는 것 보다 자연스레 먼저이므로 그렇다 그러므로,

감각 보다 반드시 먼저 있는 그러나 감각과는 헤태론한 어떤 것이 있다 라는 텔레스의 로고스의 근거는 있는 감각 과 그 감각의 속성(πάθος 1010b33)이다 자기 자신의 감각은 있지 않기 때문이다 이러한 그의 디아노이아를 다음 로고스들로 나타낼 수 있을 것이다

감각은 있다 그러나,
감각 자신의 감각은 있지 않다 따라서,
감각을 생산하는 어떤 것이 있다 그런데[1745],

감각이 있지 않으면 감각 자신의 속성에 따라 감각적인 것도 감각되고 있는 것들도 있지 않을 것이다 그러나,
감각 없이 감각을 생산하는 기체가 있지 않다는 것은 불 가능하기 때문에 영혼인 것이 있지 않다면 감각도 있지 않을 것이다 따라서,

---

1745) 감각은 있다 라는 로고스 와 자신을 감각하는 감각은 있지 않다 라는 로고스로부터 감각을 생산하는 기체가 있다 라는 로고스가 필연적으로 잇따르는가

만약 760-761쪽에서 말하여지는 누우스 처럼 자신을 생각하므로서 생각되고 (있는) 것이 생성되는 것 처럼  스스로를 생각하므로서 어떤 것이 감각을 생산한다는 것이 보장된다면 문제의 로고스는 그 근거를 얻을 것 같긴하다

감각은 있기에 그리고 감각은 스스로를 감각하는 것이 아니기에 스스로와 관련해서 감각을 생산하는 어떤 것이 반드시 있을 것이기 때문이다

감각적인 것들만 있다면 아무 것도 있지 않게 될 것이다 이제,

움직이게 하는 것은 움직여지고 있는 것 보다 자연스레 먼저 있다 그래서,
움직여지게 하므로서 감각을 생산하는 것이 있다면,
감각 보다 반드시 먼저 있는 그러나 감각에 해태론한 어떤 것이 있다 바로 이것이 영혼이다[1746]그러므로,

있는 것들 가운데서도  나중에 있는 것 과 먼저 있는 것이 있다 나아가서,

⑥ **첫 번째 있는 것**이 있는데 그것은 결코 움직이는 것이 아니다 라고 텔레스는 전체 10 장으로 이루어진 형이상학 람다 편 8 장 앞 부분에서 말한다[1747]

---

1746) 그러나 이러한 재 구성에 나는 만족 못한다 영혼에 관하여 라는 그의 강의록에서는 감각들도 영혼이라고 말하여지기 때문이다 가장 상위의 영혼은 아니더라도 말이다

1747) 움직이지 않는 영원한 실체에 대해 말하는 6 - 9 장에 속하는 8 장의 맥락에 대해서는 754 - 764 - 791쪽을 참조하라 그리고,

제애타 편 등에서 나오는 실체 와 여기 람다 편에서 나오는 실체는 동일한 실체가 아니다 라고 생각하려 드는 것은 텔레스 전체를 거부하는 것이다 여기 람다 편 8 장의 인용 글월에 이어질 제애타 편 1 장의 인용 글월에서 드러나겠지만 제애타 편에서도 첫 번째 있는 것 으로서의 실체가 말하여지기 때문이며 그 실체란 우선적으로 각기 것에 있어오고 있는 그 무엇이기 때문이다 물론,

그 무엇은 에이도스 라고 말하여진다 그러나 543쪽에서 이미 선명해진 분리해 있는 순수한 에이도스를 한 번 숙고해 보라 그러나,

나는 그 순수한 에이도스가 신이라고 말하는 것은 아니다

“ (8) 그런데 [감각적인 것들과 분리된 움직이지 않는 영원한] 그러한 **실체**가 하나인가 또는 많은가 [많다면] 몇 개로 주장될까 [라는 물음을] 무시해서는 결코 않된다 그러나 확실히 어떻다고 말하여 [질 수 있는] 그 많은 숫자에 관해서는 어느 누구도 말하지 않았다는 것이 알론한 자들의 목록을(ἀποφάσεις 1073a16) [통해] 기억날 것이다 이데아들에 관련해서 받아 드려진 어떤 것도 [이 문제에 관한] 고유한 조사를 지니지 않기 때문이다 이데아들을 말하는 자들은 수의 이데아를 그것도 한 편으로 무한한 것들 로서 다른 한 편으로 10에 의해(δεκάδος 1073a20)규정되는 것들 로서 말하는 수들에 관해 말하므로 [그렇다] 그런데 [무슨] 원인 때문에 수들의 많음이 그러한가는 진지하게 논증하는 [식으로] 결코 말하여지지 않는다 그런데,

우리에게는 전제들 과 규정들로부터 말하여진다 (있는 것들의) 아르케애 와 **있는 것 가운데 첫 번째 것**( τὸ πρώτον τών ὄντων a24) 은 그 자체로 그리고 우연적으로 움직이는 것이 아닌(ἀκίνητον a24) 반면에 영원한 하나 첫 번째 움직임을 움직이게 하기 때문이다

움직여지고 [있는] 것은 반드시 어떤 것에 의해서 움직여지며 움직이게 하는 **첫 번째 것**은 그 자체로 움직이지 않고 영원이 움직이는 것은 영원한 것에 의해 움직여지며 하나인 것은 하나에 의해 (움직여)지므로 **첫 번째 [로 있는] 그리고 움직이지 않는 실체**가 움직이게 한다 라고 우리들이 말하는 [바로] 모든 (자리 움직임)과 나란한 순수한 그 자리 움직임을(τὴν ἁπλήν φοράν a29)우리들은 본다 [그리고]

영원히 - 둥글게 [움직이는] 몸은 영원하며 쉬지 않기 때문이다 이것들에 관해서는 자연들에 [관하여]에서 논증했다 - 떠 돌아 다니는(πλανήτων 1073a31) 알론한 자리 움직임들이 있다 이러한 자리 움직임들 각각은 반드시 움직이지 않는 것 과 영원한 실체에 의해서 (ὑπ΄ a33) 그 자체로 움직여진다 왜냐하면 쉬지 않는 것들의 자연은 영원하며 어떤 실체인 것이고 그리고 움직이게 하는 것은 영원하며 움직여지고 있는 것 보다 먼저이고 그리고 실체 보다 먼저인 것이 필연적인 실체이기(οὐσίαν ἀναγκαίον εἶναιa36) 때문이다 이제 [둥글게 쉬지 않고 움직이는] 그런 [몸들과] 같은 수의 필연적인 실체는 그 자연에 있어 영원하며 그자체로 움직이지 않으며 크기 없이 있다는 것은 선명하다 앞서 그 원인들에 대해서 말했기 때문이다 (1074a14-1073b1) ”

라는 앞 쪽 인용 글월에서는 움직여지고 있는 것은 움직이게하는 것 보다 **먼저** 있다 라는 프라그마를 근거로 해서 영원히 처음으로 *둥글게 움직이고 있는 첫 번째 것*을 움직이게 하는 바로 있는 것들 가운데 그 **첫 번째 있는 것**은 그 자체로든 우연히든 결코 움직이지 않으며 (감각적인 것들과 분리되 있고) 크기 없는 실체 라고 말한다

이러한 실체가 하나인가 아니면 많은가 많다면 몇 개인가 라는 물음에 대해서는 그 어느 누구[1748]도 말하지 않았다 그러나,

움직여지는 것은 반드시 어떤 것에 의해서 움직여지며 움직이게 하는 첫 번째 것은 그 자체로 움직이지 않는 것이고 영원히 움직이는 것은 영원한 것에 의해 움직여지며 하나인 것은 하나에 의해 움직여지므로 움직이게 하는 것은 움직이지 않는 첫 번째 것이다

이 **첫 번째 것**을 텔레스는 **실체** 라고 말한다 그리고 이 첫 번째로 움직이게 하는 것은 모든 자리 움직임들과 나란한(παρὰ 1073a29) 순수한[1749] 자리움직임을 일으킨다 그리고,

이 순수한 자리 움직임 이외에도 영원히 쉬지 않고 떠 돌아 다니는 알론한 자리 움직임들이 있는데 이렇게 움직이는 것들 역시 움직이지 않는 영원한 실체[들]에 의해 움직여진다 쉬지 않는 것은 영원하며 어떤 실체인 것이고 그리고 움직여지는 것 보다 움직이게 하는 것이 먼저 있으며 영원하고 그리고 실체 보다 먼저인 것은 필연적으로 실체이기 때문이다 이제,

둥글게 쉬지 않고 움직이는 몸들과 같은 수의 필연적인 그 실체는 영원하며 그 자체 움직이지 않는 것이고 크기 없다 따라서,

텔레스에 따르면 쉼 없이 둥글게 영원히 움직이며 떠 돌아 다니는 몸

---

1748) 수의 이데아들을 말하는 자들도 역시 무엇 때문에 수들이 그렇게 많은가를 진지하게 논증하지 않았다 그들은 수를 10에 의해 규정되는 것으로서 보기는 하지만 한 편으로 수를 무한한 것 으로서 보기 때문이다

1749) ἁπλήν(순수한, 1073a29)을 543쪽의 그림에 나타나는 순수하게(ἁπλώς 1041b2) 라는 말과 비교해보라

들의 개 수 만큼 이러한 몸들을 움직이게 하는 크기 없는 실체들이 있다 물론,

이러한 둥근 자리 움직임들과 나란히 있는 순수한 자리 **움직임**을 일으키는 첫 번째 것도 그에 따르면 반드시 **있다**[1750] 그렇다면,

이제 까지의 그의 로고스로부터 있는 것들 중에서도 첫 번째 것이 있는데 그것이 바로 실체이다 라는 로고스가 선명해진다 그리고,

이와 같은 로고스는 제애타 편 1 장에서도 선명해진다

> " (1) 얼마나 많은 [길]로 (말하여지는 지)에 관한 [우리의 논의]들에서 앞서 말했 것 처럼 있는 것은 여러 가지로 말하여진다 한 편으로 무엇 과 이 것(τόδε τι 1028a13)을 한 편으로 질 또는 량 또는 이와 같은 알론한 범주들 각각을 가리킨다 이 (범주)들 가운데 **첫 번째 있는 것**은 **실체**를 가리키는 그 무엇이라는 것이 있는 것에 관해 우리들이 그와 같이 많은 (길로) 말하는 것으로부터 선명하다 한 편으로 질인 이 것을 말했을 때 마다 우리들은 선 또는 악을 말하지 세 규빗 또는 사람을 말하지 않으며 한 편으로 무엇이다 라고 말할 때 마다 우리들은 희다 또는 뜨겁다 또는 세 규빗이다 라고 말하는 것이 아니라 사람 또는 신이다 라고 말하기 때문이다 그런데 알론한 것들은 이와 같이 있는 것*의* 한 편으로 질적인 것들 한 편으로 량적인 것들 한 편으로 속성들 한 편으로 이와 같은 알론한 것들로(τῷ 1028a18) 있는 것들이라고 말하여진다
>
> 때문에 걷다 와 건강하다 와 앉혀지다 [등] 이러한 것들 각각도 있는 것인가 아니면 있지 않는 것인가 라는 어떤 어려움이 [떠오]를 것이다 이러한 경우의 알론한 것들에 있어서도 마찬 가지이다 이러한 것들 어떤 것도 자연스레 그 자체로 있지 않으며 실체와 분리되어질 수 있는 것이 아니라 오히려 [있다]면(εἴπερ a24) 있는 어떤 것의 걷다 와 뜨겁다 와 건강하다 이기 때문이다 이것들이 보다 있는 것들 처럼 보인다 *어떤 것*(*τι*[1751] a24)은 (걷다 등과 같은) 이러한 것

---

1750) 그렇다면 움직여야 있기 시작한다는 말인가 아닐 것이다 있어 오(ἦν, 1071b7, 755)는 것에만 움직임이 속하기 때문이다

들로 규정되는 기체이기 때문이다 이것이 그와 같은 범주들에서 나타나는(ἐμφαίνεται a28) 실체 와 각기 것(τὸ ἕκαςον a27)이다 선하다 와 앉혀지다는 이( 실체 와 각기)것(τούτου a29) 없이는 말하여지지 않기 때문이다 이제 이(실체 와 각기 것) 때문에 저(선하다 등)것들의 각각(ἕκαςὸν a30)이 있다는 것은 분명하다 따라서,

**첫 번째로 있는 것**(τὸ πρώτως ὄν a30) 그리고 있는 어떤 것(τὶ ὄν a30-31)이 아니라 **순수하게 있는 것**이 **실체**일 것이다[1752] (1028a10-a31) "

라는 인용 글월에서는 있는 것들 가운데서 첫 번째로 있는 것이 실체이며 무엇이며 순수하게 있는 것이다 라고 말하여진다

무엇 과 이 것 또는 질 또는 량 또는 알론한 범주들 등 으로서 있는 것은 여러 가지로 말하여지는데 이것들 가운데 첫 번째 있는 것은 무엇이다 바로 이 무엇을 실체는 가리킨다는 것은 있는 것들에 관해 우리들이 말하는 여러 길들로부터 선명하다

질인 이 것을 말할 때 우리는 선 또는 악을 말하지 세 규빗 또는 사람을 말하지 않는 반며에 무엇이다 라고 말할 때 우리들은 희다 또는 뜨겁다 또는 세 규빗이다 라고 말하지 않고 사람 또는 신이다 라고 말하기 때문이다 이러한 있는 무엇의 질적인 것 또는 량적인 것 또는 속성 등이 알론한 것들이다 그렇다면,

걷다 와 건강하다 와 앉혀지다 등과 같은 것들도  있는 것일까 아니면 있지 않는 것일까 라는 어려움이 떠 오를 것이다 그러나 이 경우도 흼 과 뜨거움 과 세 규빗의 경우와 같다(ὁμοίως 1028a22) 이 모든 것들 가운데

---

1751) 957쪽의 τι(어떤 것, 1089 b30)과 비교해 보라 그리고 166쪽을 보라

1752) 로고스 또는 인식 또는 시간에 있어서 첫 번째 것이라고 말하여지듯이 첫 번째도 여러 가지로 말하여지나 이 모든 전체에서 실체는 첫 번째 것이라고 말하여진다 라고 이어진다 이어지는 로고스에 대해서는 287 - 293 쪽을 참조하라

어떤 것도 자연스레 그 자체 있는 것이 아니며 실체와 분리 될 수 있는 것도 아니라 만약 이것들이 있다면 있는 어떤 것의 걸음  또는 뜨거움 또는 건강 또는 세 규빗 또는 흼 으로서 있기 때문이다

어떤 것의 걸음 또는 흼 등이 보다 있는 것들 처럼 보인다 어떤 것은 이러한 걸음 또는 흼과 같은 것들로 규정되는 기체(τὸ ὑποκείμενον[1753] 1028a26)이기 때문이다 이러한 [기체]가 흼 과 걸음과 같은 범주들에서 나타나는 실체 와 각기 것이다 실체 또는 각기 것이 없이는 그러한 범주들이 있다 라고 말하여지지 않는다 그래서 실체 와 각기 것 때문에 선함 과 앉혀짐 등의 것들이 있다는 것은 분명하다 따라서,

첫 번째 있는 것이 그리고 순수하게 있는 것이 실체이다 실체는 있는 어떤 것이 아니다[1754]실체는 자연스레 그 자체로 있는 것인 반면 알론한 것들은 그렇지 못하다[1755] 이제,

---

1753) 그래서 실체는 기체적이다 라는 296쪽을 참조하라 그러나 기체는 실체가 아닌 경우의 보기로 텔레스는 297 - 298 쪽에서 질료를  들고 있다는 점도 다시 기억하라 질료는 결코 실체가 아니기 때문이다

1754) 있는 어떤 것 으로서의 량 질등의 범주 와 첫 번째로 있는 그리고 순수하게 있는 것 으로서의 실체 사이의 구분은 제애타 편 4 장 끝 부분(1030a29-32)에서도에서도 다시 나타난다 그리고,

이 구분은 어떤 것(τι, 1028a26) 과 무엇(τί, 1028a11) 사이 구분에 상응한다 따라서 이것은 어떠한 것이냐 와 이것은 무엇이냐의 물은 사뭇 다른 물음일 것이다

1755) 그렇다면,

나는 실체란 무엇인가에 대해 정리 요약해야 할 것 같다 그러나 나는 이미 166 - 186 그리고 277 - 545에서 이와 같은 작업을 해 왔다 물론 더 간략하고 매끈하게 다시 요약하는 것도 필요하나 지금 다시 그 작업을 하려다 보면 기한 4 년 이내에 석사 논문을 못 쓸 것 같다 그냥 넘어 가련다 지금 내 마음은 벌써 플라톤의 에이나이(있음)에 대해 옮겨 요약 해 놓은 것을 다시 정리 하려는 데로 향하려 한다 그러나,

텔레스가 어떠한 표현들에서 있는(ὄv) 이라는 말을 쓰는지를 살펴 보기로 하자 먼저,

감마 편 제 1 장에서는 ὄv(온) 과 ὄv(온) 사이에 ἥ(헤애)가 놓여진 표현이 나온다

" (1) **있는 있는 것**(ὄv ἥ ὄv[1756] 1003a21) 과 이 (있는 있는)

---

아리스토텔레스에 있어서의 있는 것에 대해 정리해야 할 것이 더 남아 있는 것 같아 성급한 마음을 억제한다

1756) '온 헤애 온'을 무엇으로 옮길까 보통 '있는 것 그 자체'(being as such, Sein als soleches) 또는 '있는 것 으로서의 있는 것'(being qua being, Sein qua Sein)으로 옮겨지곤한다 그러나,

나는 867, 980, 812, 808, 867, 976에서 모두 '있는 있는 것'으로 옮겼다 ἥ(헤애 ; 라틴어 cui)를 관계 대명사 여성 단수 3 격으로 보았기에 헤애가 사라져 버렸다 현재우리 말에는 관계 대명사에 해당되는 것이 없어 옮길 때 문제의 관계 대명사로 연결되는 명사 앞에 관계사 節 또는 句를 형용사처럼 놓아 버려 관계 대명사가 사라져 버리기 때문이다 영어 The being which being 독어 Das Seinde welche Seinde 등으로 번역될 수 있을 것이다 그런데,

관계 대명사 여성 단수 3 격이라면 여성 (단수 單數 - 텔레스의 경우에는 자주 數가 일치하지 않음을 본다)을 받아야 할 것이나 τὸ ὄv(토 온, 있는 것)은 여성이 아니다 그러나 반드시 성이 일치해야만 하는 것일까 어쨰든,

만약 관계 대명사가 아니라면 '있는 있는 것'으로 옮겨서는 안될 것이다 나아가서,

설령 관계 대명사라고 할 지라도 방식(Manner)의 관계 대명사로 보아 영어 as 독어 als 처럼 옮겨 주어야 할지..... 하여간에,

것에 *그 자체로 속한 것*들을 이론화하는 앎인 것이 있다 이 (앎)은 우리들이 [있는 것의] 부분들[을 이론화하는] 어떤 [앎]과도 동일한 것이 아니다 알론한 [부분적인 앎 가운데] 어떤 것도 있는 있는 것에 관해 보편적으로 바라 보지(ἐπισκοπεί, 1003a23, 명상하지) 않고 그 (있는 있는) 것의 어떤 부분인 것을 잘라 내어 그 (부분인) 것의 우연(τὸ συμβεβηκός a25)에 관해 바라 보기 때문이다[1757] 예를들어 앎들 가운데 수학적인 것[1758] 처럼 말이다 그런데,

아르케애들 과 가장 궁극적인(ἀκροτάτας a24-25) *원인*들을 우리는 조사므로 이 (아르케애 와 원인)것들은 어떤 자연 으로서 그 자체로(καθ' αὐτήν a28) 반드시 [어떤 것에] 있어야 한다는 것은 분명하다 이제,

있는 것들의 요소들을 조사하는 것이 그러한 아르케애들을 조

---

나는 있는 것 그 자체(being as such)로 옮기기가 망설여진다 있는 것 그 자체는 *단지* 그대로 있는 것 또는 있는 그대로 있는 것을 말할 것 같기 때문이다 '온 헤애 온'이 무엇을 가리키는 지는 따로 말하여질 것이다 *단지* 여기서는 헤애의 문법적인 쓰임새만을 분석하려 했을 뿐이다 형이상학 칲파 편 3 장 1061a34, 1061b5(1085쪽) 와 9 장 1065b23(882쪽)에서도 이러한 헤애가 쓰여진다

1757) 그 (있는 있는) 것의 어떤 부분인 것을 잘라 내어 그 (부분인) 것의 우연(τὸ συμβεβηκός 1003a25)에 관해 이론화한다 라고 번역하는 로스(731)와 트레드닉(1권 147쪽)을 나는 일단 받아 드렸다 그러나,

이렇게 번역하는 것 보다는 τὸ συμβεβηκός (a25, 우연적인 것)을 부사적으로 처리해서 예를들어 수학적인 앎과 같은 것들은 있는 있는 것의 어떤 부분을 떼어 내어 우연히 있는 있는 것을 이론화한다 라고 옮기면 어떨까 우연히 있는 있는 것을 이론화한다 라고 말이다 그런데 이러한 옮김은 말이 별로 되지 않을 것 같다 κατὰ συμβεβηκὸς (우연히) 라는 말이 이어지는 1003a30에서 나오기 때문이다

1758) 707쪽에 따르면 수학적인 앎은 기체와 분리해 있지는 않으나 움직이지 않은 채 머물러 있는 것에 관한 것이다 755쪽도 살펴보라

사하는 것이라면 있는 것들의 요소들은 반드시 우연히 있지 않고 있는 [있는] 것들(ᾗ ὄντα a30-31)[로] (있다, εἶναι, a30) 때문에 **있는 있는 것의** *첫 번째 원인*들이(τὰς πρώτας αἰτίας 1003a31) 우리에게 파악되어야한다(λεπτέον a32)[1759] (1003a21-a32) "

라는 인용 글월에서는 있는 있는 것 과 있는 있는 것에 속하는 것들을 이론화하는 앎이 하나 있다는 것이 말하여진다

이 앎은 부분적인 앎과 동일한 것이 아니다 부분적인 알론한 어떤 앎도 있는 있는 것을 보편적으로 바라 보지 않고 예를들어 수(학)적인 앎 처럼 있는 있는 것의 어떤 부분을 잘라 내어 그 부분의 우연을 바라 보기 때문이다 그런데,

우리들은 조사 할 때 아르케애들 과 가장 궁극적인 원인들을 조사하므로 이 아르케애 와 궁극적인 원인은 어떤 자연인 것 으로서 그 자체로 반드시 [어떤 것에 속해] 있어야만 한다 이제,

있는 것들의 요소들[1760]을 조사하는 것이 그러한 아르케애들을 조사하는 것이라면 *있는 것들의 요소들은 우연히 있는 것이 아니라 반드시 있는(있는) 것으로 있다* 때문에,

있는 있는 것의 첫 번째 원인들이 우리에게 반드시 파악되어야한다 따라서,

**있는 있는 것**에 관한 앎은 *있는 것*의 **요소** 또는 **아르케애** 또는 **첫 번째 원인**에 관한 앎이다 그렇다면 있는 있는 것(또는 있는 것 그 자체)은 있는 것과 동일한 것이 아니라 있는 것의 첫 번째 원인( 또는 아르케애)라

---

1759) 원인들 가운데 첫 번째 원인이 바로 있는 있는 것 또는 있는 것 그 자체 라는 말이다 원인들에 대해서는 513-522쪽을 참조하시오 거기에서는 원인들이 여섯 가지로 말하여진다

1760) 요소들에 대해서는 523-527쪽을 참조하라

는 것은 분명하다 이런 로고스는 다음과 같은 로고스들을 통해서 분명해진다

앎이 아르케애들 과 가장 궁극적인 원인에 관한 조사라면
아르케애 와 가장 궁극적인 원인은 그 자체 있다 그래서,

(있는 것들의) 아르케애를 조사하는 것이 있는 것들의 요소를 조사하는 것이고
있는 것들의 요소는 우연히 있는 것이 아니라 반드시 있는 있는 것이라면 따라서,

있는 있는 것은 있는 것(들)의 첫 번째 원인 또는 아르케애이다[1761] 그리고,

있는 있는 것을 이론화하는 앎은 있는 있는 것을 보편적으로 바라보지 수(학)적인 앎 처럼 있는 있는 것을 부분적으로 바라보는 것이 아니다 수(학)적인 앎은 있는 있는 것의 부분을 잘라 내어 그 부분의 우연(속성)을 바라 보아 이론화 하기 때문이다[1762]그런데,

---

1761) 그런데,

결론을 이렇게 내리면 감마 편 1 장의 마지막 로고스인 ' 때문에 우리에게 있는 있는 **것의**(**τού** 1003a31) 첫 번째 원인들이 파악되어져야 한다 ' 가 나에게 애매하게 와 닿는다 있는 있는 것을 있게 하는 첫 원인이 파악되어져야 한다면 있는 있는 것의 원인은 있는 있는 것과 동일한 것이 아닐 것이기 때문이다 그러나,

문제의 그 로고스를 있는 있는 것은 우리에게 첫 번째 원인들로 받아드려져야한다(λητέον 1003a32) 라고 이해하면 않될까.....참고로,

로스는 자신의 형이상학 1 권 252쪽에서 온 헤애 온을 있는 것 전체 또는 있는 것 자체(being as such)라고 말한다

1762) 여기서 있는 있는 것을 이론화하는 앎 이외의 알론한 모든 앎을 수

형이상학 캎 파 편 3 장 첫 로고스에 따르면 **있는 있는 것**을 보편적으로 다루는 앎이 바로 다름 아닌 **철학**이라고 말하여진다[1763]

> " (3) 철학자의 앎은 **있는 있는 것**을 부분적으로가 아니라 보편적으로 [다루는 앎]이며 있는 것은 하나의 길로 말하여지는 것이 아니라 여러 가지로 말하여지므로 만약 호모오뉘모오스하게 [말하여질 뿐] 공통적인 어떤 것도 [있지] 않다면 [어떤] 앎 하나(μίαν 1060a34)도 [있지] 않을 것이다 - 그러한 것들의 류[1764] 하나가 있지 않을 것이기 때문이다 - 그런데 공통적인 것에 따라[1765] [말하여진다]면 앎

---

(학)적인 앎과 동일한 선 상에 올려 놓으면 않된다 707쪽에서 말하여졌듯이 말이다 물론,

있는 있는 것의 부분 곧 있는 것을 바라 보아 있는 그것의 우연을 이론화 한다는 점에 있어서는 자신 이외의 알론한 앎과 수(학)적인 앎은 동일하다 그러나 수(학)적인 것은 거기에서 말한 것 처럼 자연적인 것(706)처럼 기체와 분리되 있지는 않지만 신적인 것 처럼 움직이지 않은 채 머물러 있다는 점에서는 있는 있는 것에 관한 앎 이외의 자연에 관한 앎 또는 요즈음의 물리학을 포함한 모든 다른 앎 보다 더 고귀하다(τὸ τίμιώτερον, 1064a36, - 1064a36에서는 신에 관한 앎이 가장 고귀하다 라고 말하여진다) 따라서,

수(학)적인 앎은 있는 있는 것을 바라 보면서 그것을 이론화 하는 것이 아니라 있는 있는 것의 부분 곧 있는 것을 바라 보면서 그것을 이론화 한다 라고 말하여질 수 있으리라

1763) 그런데 있는 것을 보편적으로 다루는 앎이 철학이라고 우리는 여기서 말할 수 없을까 그렇다면 있는 있는 것 과 있는 것을 동일한 것으로 말하는 셈이 될 것이다.....그러나,

1764) 류는 헤태론한 종들 안에 공통으로 들어 있는 것이라는 1047쪽의 요약 정리를 참조하라

1765) κατά(1060b35, 따라서)를 807쪽 과 814쪽에 나오는 πρὸς(1030b3, 에대해)와 비교하라 그에 따르면,

있는 것은 실체 하나에 *따라서* 말하여지는 쉬모오뉘모스한 것이 아니

하나가 [있]을 것이다

.....[1766]

있는 모든 것 각각은(ἕπαν[1767] 1061a8) [이렇게 건강한 것들이 말하여진 길과] 동일한 길로 말하여진다 **있는 있는 것**의 속성(πάθος a9) 또는 습성(ἕξις a9) 또는 경향(διάθεσις a9) 또는 움직임 또는 이와 같은 알론한 것들[이므로] 이렇게 *있는 것*(ὄν a10) 각각은 *있다*(εἶναι a10) 라고 말하여지기 때문이다 그런데,

있는 모든 것은 *하나인 그리고 공통인 것*을 지시하고 있으므로(πρὸς.....ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται, a11, 에대해 있으므로) 대조들(τῶν ἐναντιώσεων[1768] a12)각각도 있는 것의 첫 번째 차이들 과 대조들에 지시되어진다 많음 과 하나 또는 같은 것 과 같지 않은 것 또는 [이와 같은] 알론한 어떤 것들[1769]은 있는 것의 첫 번째 차이들이다[1770]우리

---

며 실체 하나에 *대해* 말하여지는 것이다 건강에 대해 건강한 것들이 말하여지는 것 처럼 말이다 물론 있는 것은 여기서 말하여지는 것 처럼 호모오뉘모스하게 말하여지는 것은 더욱 아니다

1766) 생략된 부분은 건강한 것들이 건강에 대해 있는 길들이 말하여진다

1767) 여기에 나오는 ἅπαν(1061a8)을 806쪽의 ἅπαν(1003b6)을 비교해 보라 거기에서도 역시 있는 모든 것 각각은 실체의 속성들이고 실체에 대해 있는 것들이며 이러한 것들의 부정(否定)이다 라고 말하여진다 따라서,

거기에 비추어 볼 때 여기에 나오는 있는 있는 것 또는 있는 것 그 자체는 실체라는 것을 알 수 있다

1768) τῶν ἐναντιώσεων (a12)을 대조들 이라고 일단 994쪽 이하에서 나는 옮겼다 물론 반대(ἐναντία 1054a25)와 이 대조가 어떻게 차이날지는 모르지만 말이다 만약 차이 난다면 대조는 가장 큰 차이 라는 것은 거기에서 분명해지지만 반대는 어떠한 차이인지가 분명해지지 않는다

1769) 알론한 첫 번째 차이들은 아마 똑같음 과 똑 같지 않음 그리고 동일함 과 헤태론함 들일 것이다 998쪽 참조하라 그런데,

1010쪽에 따르면 예를들어 반대 흼 과 검음은 투명 과 압축이라는 첫 번째 차이를 지닌다

가 이론화 했던 것들 그대로 받아드려야 하기 때문이다  있는 것을 지시하든 하나를 지시하든 있는 것의 그 [지시]는 차이나지 않는다[1771] 동일한 것이 아니라 알론한 것이라 하더라도 (있는 것 과 하나는 어째든) 짝이기(ἀντιςρέφει 1061a17) 때문이다[1772]어떻게 보면 하나는 있는 것이요 있는 것은 하나이기 때문이다

.....[1773]

수학자가 추상으로부터(ἐξ ἀφαιρέσωες a29) 이론을 만드는 것처럼 -  모든 감각적인 것들을 떼어 내면서(περιελὼν a29) 이론화하기 때문이다 예를들어 무거움 과 가벼움 과 딱딱함 과 그 반대 나아가서 뜨거움 과 차가움 과 대조되는 알론한 감각들을 (떼어내서) 일차원(τών ἐφ' ἕν[1774] a33) 한 편으로 이 차원 한 편으로 3 차원의 량 과 연속[1775]을 남겨 놓는다 그리고 량 과 연속 (*으로서*) **있는 (**ἥ ποσά **ἐστι** καὶ συνεχήa34)그러한 것들의 속성을 (이론화한다) 그리고 이와 헤태론한 어떤 것도 이론화하지 않는다 그리고 한 편으로 (량 과 연속적인) 것들의 서로에 대한 위치(Θέσεις, a36, 性向) 와 그 위치들에 속하는 것들을 조사하며 한 편으로 (량 과 연속적인) 것 들의 통

---

1770) 하나는 많음에 수적으로 대립된다고 하는 105쪽 과 같지 않음은 같음의 결여적인 반대 라고 하는 998쪽을 참조하시오

1771) 있는 것 과 하나는 어찌 보면 동일한 것을 가리킨다 라고 이미 683쪽에서 말하여졌다 978 , 944 참조하시오

1772) 이 인용 글월은 이미 979 - 980 쪽에서 하나 와 있음이 동일한가 아닌가 라고 물어 보면서 한 번 인용 됐었다

1773) 생략된 부분은 반대는 그 짝을 각기 결여한다는 로고스가 말하여진다 그리고,

이 로고스에 이어 와 수(학)은 추상적인(ἐξ ἀφαιρέσεως 1061a29) 이론이라는 것이 말하여진다

1774) 차원에 대해서는 430쪽을 참조하라

1775) 연속에 대해서는 982쪽 과 421쪽을 참조하고 량에 대해서는 216쪽을 참조하라

약적인 것들과 통약적이지 않는 것들 한 편으로 (량 과 연속적인) 것들의 비율(λόγους 1061b1)을 (조사한다) 그러나 우리는 이와 같은 모든 것들의 하나의 그리고 동일한 앎 *기하학*을 받아드린다 – 이와 동일한 길에서 있는 것에 관한 (이론을 추상으로부터 [철학자는] 만든다)

있는 것인 한 **있는 [것 으로서의] 있는 것의** 우연들(συμβεβηκότα b4) 과 그 대조들[에 관한] 앎은 철학 이론들과 알론한 것이 아니기 때문이다 *자연(학* τῇ φυσικῇ a6)에는 있는 것 ((으로서의)) (있는 것)이 아니라 **움직이는 ((것 으로서의)) (있는 것)**에 관여(μετέχει b7)하는 이론인 것을 배정할 것이므로 [그렇고] 또한 우연들의 *변증법* 과 *궤변술*[1776]은 있는 것들에 [대해] 있기는(εἰσι τοίς οὐσιν b9) 하나[1777] **있는 ((것))들 ((로서의)) (있는 것)**의 (우연들)의 것도 아니요 있는 것들인 한 있는 것 그 자체에 관한 것(περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὄν ἐςιν b9-10)도 아니(므로) [그렇다] 따라서 있는 것들인 한 우리들이 말했던 것들에 관한 이론인 *철학*(자)이 남는다

있는 모든 것 각각은 비록 우리들이 여러 가지로 말하긴 해도 하나인 것 과 공통적인 것에 따라 말하여지고 - 있는 것의 첫 번째 대조 와 차이들로 지시되는(ἀνάγεται b14) - 그 반대들도 동일한 길에서 (말하여지)므로 그런데 이러한 것들은 하나 앎으로 있을 수(δυνατὸν b14)있으므로 처음에 말하여진 어려움이[1778]해결 될 것이다 여러

---

1776) 변증법 과 궤변술에 대해서는 975쪽을 참조하라 거기서 철학은 인식술로 변증법은 비판(기)술(πειραστικὴ 1047b25)로 궤변술은 인식술인 것 처럼 위장하는 것으로 나타난다

1777) 로스(855)는 'of things that are' 트레드닉(3권69)은 ' of existing things'로 번역하나 나는 3 격을 살려서 있는 것들에 [대해] 라고 옮겨 보았다 적어도 궤변술은 있지 않는 것을 있다라고 말하는 자들일 것 같기도 하기 때문이다

1778) 1059a20-23에서 말하여진 어려움 으로서 다음 인용 글월에서 나타난다

" (칲파 편 1 장) 지혜(σοφία 1059a18)는 아르케애들에 관한

차이나고 있는 것들의 어떻게 류에 있어(τῷ γένει[1779] 1061b17)하나

---

앎인 것이라는 것은 아르케애들에 관해 알론한 자들에 의해서 말하여진 것들에 대해 우리가 의문을 제기했던 첫 번째 곳들로부터( 형이상학 알파 편 2 장 981b25-982a3) 분명해진다 지혜는 앎 하나로 받아드려져야 하는가 또는 앎 여럿으로 반드시 받아 드려져야 하는가 라는 어떤 어려움이 생겨난다

만약 하나 라면 항상 반대들의 하나일 것인데 아르케애들은 반대되지 않으며 만약 하나가 아니라면 어떠한 것들을 그러한 것[앎]들로 삼아야할까(Θείναι 1059a23) ( 1059a18-23) ”

라는 인용 글월에서는 아르케애들에 관한 앎이 지혜라면 그 앎은 하나인가 아니면 여럿인가 하나라면 반대들의 하나일 텐데 아르케애들은 반대되지 않으며 여럿이라면 어떤 앎(들)을 지혜라고 해야할까 라는 어려움이 드러난다

이러한 어려움은 있는 모든 것 각각은 하나인 것 곧 실체에 따라 말하여지며 그 반대들에 있어서도 하나인 반대에 따라서 말하여지므로 하나 앎일 수(δυνατὸν 1061b14) 있다

1779) 류 와 차이에 대해서는 1047쪽 과 1051쪽의 요약 그림을 살펴보라 그리고,

나는 여러 차이나는 것들이 어떻게 *류에 있어* 하나인 앎을 이룰까 라고 위에서 옮겼다 그러나 로스(856) 과 트레드닉(3권 69쪽)은 *류에 있어* 차이나는 많은 것들의 단일한 앎이 어떻게 있을 수 있을까 라고 옮긴다 이러한 옮김이 보여 주는 것 처럼 나는 ‘류에 있어’를 하나인 어떤 앎에 걸리는 것으로 보는 반면에 로스는 ‘류에 있어’를 차이나는 많은 것들에 걸리는 것으로 본다

텔레스가 자신의 로고스를 지탱하기 위해서 해당되는 사례를 예를들어 라는 말을 앞 세운 뒤 아주 많은 곳에서 - 하나의 습관 처럼 -드는 것이 플라톤과 구분되는 텔레스의 말하는 길이라는 것을 나는 158 쪽에서 지적한 바 있다 류의 이러한 보기로 그는 생물을 든다 그리고 이 류가 속해는 종들

인 어떤 앎이 있을까 라는 어려움을 나는 말한다 (1060b31 - 1061b33) ”

---

의 보기로 사람(166) 과 말(161)을 든다 물론,

생물이 류의 유일한(μόνον) 보기는 아닐 것이다 그러나 995쪽에서 말하여진 것 처럼 류에 있어 차이나는 것들은 서로로 될 수 없을 뿐 아니라 너무 멀리 떨어져 있어서 서로 비교 될 수 없다 그렇다면 생물과 류적으로 차이나는 것은 무엇일까 무 생물(無 生物)일까 무 생물이라면 하늘 과 땅에서 전혀 살아있지 않는 것이 텔레스에게 허용되어야 할 것이다 그러나 그가 허용할까 물론,

1021에 나오는 요약 그림이 보여주 듯이 하나 과 여럿을 그는 류적인 반대들로 말하긴 해도 이러한 대립에 대해 여러 제한을 그가 가하고 있다는 것이 거기서 확실해 졌다 그렇다면,

류에 있어서 차이나는 것들은 너무 멀리 떨어져 비교 될 수 조차 없으니 그에 관한 앎은 성립할 수 없을 것이 아닌가 설령 그에 관한 앎이 성립할 수 있다하더래도 류에 있어 차이나는 것들의 어떤 보기를 들 것인가 하나 와 여럿을 제외하고 말이다 물론,

문제의 인용 글월에서 그는 차이나는 여럿에 관한 앎 하나가 어떻게 있을까 라고 묻고 있으며 이 하나 와 여럿은 류 적으로 대립하는 것이기도 하다 그러나,

나는 문제의 그 류에 있어서 라는 말이 어디에 걸리는가를 묻는다 차이나는 모든 것들이 하나일 수 있는 것은 차이나는 그것들 안에 공통으로 속하는(ὑπάρχειν 1057b36, 1012, 1046) 류 때문에 가능하며 바로 그렇기에 앎 여럿이 아니라 류에 있어서 하나인 앎이 있을 수 있다고 나는 보기 때문이다 물론 류적인 차이는 종적인 차이를 근거로 해서 나뉘어질 것 같기는 해도 말이다(1046쪽 참조) 따라서,

여러 차이나고 있는 것들 앞에 에이도스에 있어 라는 말을 집어 넣어주어도 그 로고스를 통해서 텔레스가 말하고져 하는 바가 크게 달라지리라고 보여지지는 않는다

라는 앞 쪽 인용 글월에 이어지는 4 장은 그 로고스에 있어 긴밀히 관련 되므로 바로 4 장을 3 장과 하나로 묶어[1780] 옮겨 보자 묶어 옮기다 보면 있는 있는 것 또는 있는 것 으로서의 있는 것 또는 있는 것 자체가 속한 맥락 과 온 혜애 온 이라는 구(句)의 요소들의 문법적인 뜻이 드러 날 것이다

> " (4) *수(학)자*는 공통적인 것[공리]들을 고유하게(ἰδίως 1061a18)쓰므로 이러한 것[공리]들의 아르케애들을 *첫 번째 철학*이 이론화할 것이다(ἄν εἴη θεωρήσαι b19) 똑 같은 것들로부터 똑 같음들이 추상 될 때 남게 된 똑 같음들은 모든 량적인 것들의 경우에 공통이다[1781] 한 편으로 수(학)자는 고착된(οἰκείας b22) 질료의 부분인 것에 관한 이론을 만든다[1782]예를들어 **있는 것들(( 로서의))** (선들 또는 각들 또는 수들 또는 량들의 알론한 것들이 아니라 연속((적인 것 **으로서의**)) 선들 또는 각들 또는 수들 또는 알론한 량들인 것 각각에 (관한 이론을) 일 [차원] 또는 이 [차원] 또는 삼 [차원]의 측면에서 (만든다) 반면에,
>
> *철학자*는 이러한 것들 각각에 우연적인 무엇 ((**인(ἅπερ** b25) [것]))에 관해 부분적으로 조사하는 것이 아니라 이러한 것들 각각의 **있는 ((것 으로서의)) 있는 것**에관해 이론화한다
>
> *자연에 관한 앎*도 수(학적인 것에 관한 앎)과 동일한 길을 지닌다 자연(학)은 있는 ((것들 **로서의**)) (있는 것들의 우연들 과 아르케애들을 이론화 하는 것이) 아니라 움직여지는 ((것들 **로서의**)) 있는 것들의 우연들 과 아르케애들을 이론화 하기 때문이다

---

1780) 실제로 묶어져 있는 베케리 판을 따른 것이다 로스 판 역시 묶어져 있다

1781) 량에 고유한 것은 똑 같음 과 똑 같지 않음(ὸ ἴσον καὶ ἄνισον 범주들 6a26)이라는 223쪽을 참조하라 그런 후 990쪽을 참조하시오

1782) 그래서 707쪽에서 이미 요약 된 것 처럼 머물러 있긴하나 [기체와] 분리되지 않는 것들에 관한 이론이 수(학)이라고 말하여진다 질료와 연관되어 쓰여지는 고착된 이라는 말에 대해서는 1050쪽에 나오는 두 번째 옮김을 참조하라

우리들이 말했던 것 처럼 *첫 번째 앎*은 무엇이든 기체[1783]들로 있는 것들의 (앎)이지 헤태론한 무엇 ((**인(ℶ b32)**))것들의 (앎)이 아니다 때문에 이 (자연에 관한 앎) 과 *수(학)적인 앎*은 *지혜의* 부분이라고 반드시 받아 드려져야한다(Θετέον b33) (1061b17 - b33) ”

라는 인용 글월에서는 자연학 과 수학 역시 지혜의 일 부분이라고 말하여진다 있는 기체들에 관한 앎인 첫 번째 앎 또는 우선적인 앎에 자연학 과 수학이 속하기 때문이다 그러나,

이 두 가지 앎이 바로 지혜 전체 또는 그 자체는 아니다 무엇 때문일까 우선,

*수(학)자*는 추상으로부터 이론을 만든다 감각적인 모든 것을 떼어 내면서 이론화하기 때문이다 예를들어 무거움 과 가벼움 과 딱딱함 과 그 반대 나아가서 뜨거움 과 차가움 과 대조되는 알론한 감각들을 떼어내 일 차원 과 이 차원 과 삼 차원 등 각기 차원의 량과 연속을 남겨놓는다 그리고,

량 과 연속 **인(ℶ** 1061a34)것들의 속성을 이론화한다 이와 헤태론한 어떤 것도 이론화하지 않는다 량적인 것 과 연속적인 것들의 서로에 대한 위치 와 그 위치에 속하는 것들 또한 통약적인 것 과 통약적이지 않는 것 또한 로고스(비율)를 조사한다 그럼에도 이와 같은 모든 것들의 하나의 그리고 동일한 앎 *기하학*을 우리는 받아 드린다 그런데,

*철학자*도 이와 동일한 길에서 곧 추상으로부터 있는 것에 관한 이론을 만든다 **있는 있는 것**의 우연들 과 그 대조들에 관한 앎은 철학 이론과 알론한 것이 아니기 때문이다

*자연(학)*에는 있는 (것 **으로서의** 그러한)것이 아니라 움직이는 (것 **으로서의**) [있는] 것에 관여하는 어떤 이론이 배정될 것이며 우연들의 *변증법* 과 *궤변술*은 있는 것들에 [대해] 있기는하나 있는 (것)들 (**로서의**) 우연

---

1783) 기체는 실체라고도 말하여지는 것 처럼 보인다(δοκεί 1029a10 라는 약간은 애매한 294 - 295쪽을 참조하라

도 아니요 있는 것들인 한  있는 것 자체에 관한 것도 아니기 때문이다 따라서,

있는 것들인 한 있는 것들에 관해 말하는 *철학*이 남는다 있는 모든 것 각각은 비록 여러 가지로 말하여지긴해도 하나인 것 과 공통적인 것에 따라 말하여지고 있는 것의 첫 번째 대조 와 차이들로 지시되는 있는 것의 반대들도 동일한 길에서 말하여지므로 있는 모든 것들 과 그 반대들에 관한 하나 앎이 있을 수 있다 이제 여러 차이 나는 것들이 어떻게 류에 있어 하나인 앎인 것이 있을까 라는 어려움이 풀렸다 나아가서,

*수(학)자*는 공통적인 것[공리]들을 고유하게 쓰므로 이러한 공통적인 것[공리]들의 아르케애들을 *첫 번째 철학*은 이론화 할 것이다 똑 같은 것들로부터 똑 같음들이 추상될 때 남은 똑 같음들이 모든 량적인 것들의 경우에 공통이다 수(학)자는 고착된 질료의 부분인 것에 관한 이론을 만든다 예를들어 **있는 것들 ((로서의))** 량적인 선들 과 각들 과 수들이 아니라 **연속 ((적인 것 으로서의))** 량적인[1784] 선들 과 각들 과 수들 과 알론한 이와 같은 것들을 일 차원 또는 이 차원 또는 삼 차원의 측면에서 이론을 만든다 반면에,

*철학자*는 이러한 것들 각각에 우연적인 무엇 **((인))** 것에 관해 부분적으로 조사하는 것이 아니라 이러한 것들 각각의 **있는 ((것 으로서의)) 있는 것**에 관해 이론화한다

자연에 관한 앎도 수학적인 것에 관한 앎과 동일한 길을 지닌다 자연학은 **있는 ((것들 로서의)) 있는 것들**의 우연들 과 아르케애들이 아니라

---

1784) 그러나 216쪽에서 말하여진 것 처럼 모든 량이 연속적인 것은 아니다 수(ἀριθμὸς, 범주들 4b23, 數)는 끊어진 량인 반면 선 면 몸들은 연속적인 량이라고 그에 의해 말하여지기 때문이다 그렇다면,

그렇다면 그 당시에 수(학)자들은 수에 대한 이론을 만들지 않았단 말일까 여기에서는 단지 연속적인 량 만에 대한 이론이 말하여 지고 있기 때문이다 아마 그렇지는 않을 것이다 1086쪽에서 말하여진 것 처럼 지금 이 맥락에서는 동일한 하나의 앎 으로서의 기하학 만이 문제 삼아 지고 있기 때문이다 그런데 그 당시에 대표적인 수학이 아마 기하학이었기에 텔레스가 여기서 기하학만을 문제삼고 있는지도 모른다

움직여지는 **((것들 로서의))** 있는 것의 우연들 과 아르케애들을 이론화하기 때문이다 그렇다면,

철학 과 기하학(수학) 과 자연학은 있는 것들의 추상적인 이론 이라는 점에 있어서는 동일하지만 그것 ((으로서의)) 있는 것에 관한 이론들인 바로 그것에 따라서 이 세 가지 앎은 차이난다

*자연학은* 움직여지는 ((것 으로서의)) 있는 것에 관여(μετέχει, 1061b7, 關與)하며 *기하(수)학*은 움직여지지 않는 그러나 연속적인 질료(ὕλης[1785] 1061b22) ((로서의)) 있는 것에 관여하는 반면 *철학*은 있는 ((것 으로서의)) 있는 것에 관여하기 때문이다 그렇다고,

수학 과 자연학이 있지 않는 것에 관여한다는 것은 아니다  철학 처럼 있는 것에 관여한다 그러나 있는 있는 것에 관여하는 것이 아니라 움직여지지 않는 연속적인 것에 수학은 반면에 움직여지는 것에 자연학은 관여한다 있는 ((것 으로서의)) 있는 것에 관여하는 추상적인 이론은 텔레스에 따르면 오로지 철학 하나 뿐이다 그런데,

있는 것 전체에 철학이 관여하는 반면 수학 과 자연학은 각기 있는

---

1785) 휠레스(질료)라는 말이 여기에서는 수학에 관련하여(1089참조)쓰여졌으나 자연학에 관련해서도 역시 질료가 말하여진다

707쪽에서 말하여진 것 처럼  분리되 있지 않으면서 움직이지 않은 것에 관한 이론은 수학인 반면에 분리되 있지 않으면서 움직이는 것에 관한 이론은 자연학인데  문제의 그 분리는 질료 또는 기체와의 분리를 말할 것이기 때문이며

385쪽에서 말하여진 것 처럼 수(학)적인 것들은 감각적인 질료가 아니라 생각적인(νοητὴ 1036a10)질료인 반면 자연학에 관련하는 것들은 청동과 나무 같은 움직여지는 감각적인 질료이기 때문이다 나아가서,

295쪽에서는 이러한 질료가 기체인 것으로 말하여진다

것 부분에 관여한다 라고 말하여질 수 있을까 다시 말해 있는 것 으로서의 있는 것 또는 있는 것 자체를 있는 것 전체로 보고 량적인 것 또는 움직여지는 것 으로서의 있는 것을 있는 것의 부분으로 볼 수 있을까

1003a21에 주석을 달면서 로스는 있는 것 으로서의 있는 것을 있는 것의 전체(the whole of being, 로스, 아리스텔레스의 형이상학 1권, 252쪽)로 간주한다 그러나 있는 것 전체라고 말하기 보다는 텔레스에의해 직접 말하여진 있는 것들 가운데 첫 번째 것(1073a24, 1074쪽) 또는 첫 번째로 있는 것 다시말해 실체라고 말해야 하지 않을까 그래서 있는 있는 것을 있는 것 전체라고 말한다면 그건 틀리다 첫 번째로 있는 것을 있는 것 전체라고 말하는 셈이 될 것이기 때문이다 더욱이,

텔레스에 따르면 부분의 단순한 합이 전체가 아니다 만약 전체이다라고 말하려면 우선 그 전체가 어떻게 말하여지는 전체인가부터 밝혀야한다 수학 과 물리학(자연학) 등등의 앎을 단순히 합쳐놓은 것이 철학은 아니기 때문이다[1786]따라서,

있는 ((것 으로서의)) 있는 것은 있는 것 전체가 아니라 **첫 번째로 있는 것** 곧 **우시아(실체)**이다 그래서,

텔레스에 의해 여러 가지로 말하여지는 **있는 모든 것**은 건강한 것들이 자신들에 공통인 건강 하나에 대해 말하고 있듯이 자신에 공통인 것 하나 곧 실체를 지시하는 것이며 바로 이 하나 실체 곧 있는 있는 것에 대해 말하고 있는 것이다 나아가서,

**있는 모든 것은 있는 ((것 으로서의)) 있는 것의 속성(πάθος** 1061a9)인 것이며 습성 또는 경향(διάθεσις 1061a9) 또는 움직임인 것이다 이 때문에 있는 것 각각은 **있다(εἶναι** 1061a10) 라고 말하여진다 그렇다면,

텔레스는 있는 ((것 으로서의)) 있는 것을 첫 번째로 있는 것 곧 실체 이외의 어떤 알론한 것이라고 말하지 않는 것일까 아니다 순수하게(ἁπλώς 1025a9) 있는 것이라고도 한다 물론 순수하게 있는 것이 있는 있는 것이다라고 직접 말하지는 않으나 수(학)적인 그러한 모든 앎은 순수하게 있는 것

---

1786) 텔레스가 말하는 전체 와 부분에 대해서는 371-376쪽을 참조하라

에 대해 말하지 않는다 라고 말하므로서 순수하게 있는 이 것에 대한 앎이 있다는 것은 분명하게 하기 때문이다 형이상학 엡실론 편 1 장 1025b9-10 을 보라

> " (1) 있는 것들의 아르케애들 과 원인들이 조사되는데 분명히 **있는 것들** ((**로서의**, ᾗ, 1025b4 )) (있는 것들의) 그러한 (ὅτι b4) [조사이다] 건강 과 좋은 상태(εὐεξίας b4)의 원인인 것이 있으며 수(학)적인 것들의 아르케애들 과 요소들 과 원인들이 있기 때문이다 그리고 전체적으로 *디아노이아적*인(διανοητικὴ, b6, 수학(산술 과 기하학)적인 사유 또는 추리) 모든 앎 또는 *디아노이아*[1787]인 것을 나누어 지니는(μετέχουσά b6) 앎은 보다 정확하게든 보다 단순하게든(ἁπλουςέρας b7)원인들 과 아르케애들에 관한 (것)이다 그러나,
>
> 그러한 모든 (앎)들[1788]은 하나인 것 과 류인 것을 포괄하며 이러한 (하나인 것과 류인 것)을 사태화한다(πραγματεύονται, b9, 에 종사(從事)하다) 그러나 **순수하게 있는 것**에 관한 (로고스)도 **있는** ((**것 으로서의**)) (**있는 것**에 관한 로고스도) **있는 무엇**에 관한(τού τί ἐςιν b10)로고스도 만들지 않는다 그러나,
>
> 이것(있는 그 무엇)으로부터 어떤 사람들은 그것(있는 그 무엇)을 감각에 분명한 것으로 만드는 반면 어떤 사람들은 있는 그 무엇을 전제(ὑπόθεσιν b11)로 받아드리면서 [자신들이 다루는] 류에 그 자체로 속하는 것들을 보다 필연적으로든 보다 정당하게든(μαλακώτερον

---

1787) τι διανοίας(디아노이아인 것, 1025b6)을 어떤 말로 옮기는 것이 나을까 생각인 것으로 옮기려다 보면 τι νόησις가 걸린다 나는 주욱 노에애시스를 생각 또는 사유라고 옮겼기 때문이다 오히려 수학적인 사유 또는 생각 또는 추리 라고 옮기는 것이 무난할 듯 싶다(393) 어떻게 보면,

디아노이아를 숙고(熟考)라고도 옮길 수 있으리라 디아노이아에 대해서는 336, 392, 511, 604, 715, 787, 866, 871, 1069쪽을 참조하시오

1788) 디아노이아적인 모든 앎 곧 수학 이하(以下)의 모든 앎들을 말할 것이므로 철학 과 신학은 이러한 모든 앎에 속하지 않을 것이다 이렇게 본다면 철학 과 신학은 디아노이아적인 앎이 아니라는 말이 되는데.....

b13) 논증한다 이 때문에 **실체**의 논증도 **있는 그 무엇**의 (논증)도 그러한 귀납으로부터(τής τοιαύτης ἐπαγωγής[1789] 1025b15)는 있지 않으나 [있는 그 무엇]을 드러내는 알론한 길이 있다는 것은 선명하다 그리고 이와 마찬가지로,

자신들이 사태화하는 그 류가 있는지 있는 않는지에 대해서도 아무런 말도하지 않는다 [그 류가] **무엇인**가를 분명하게 하는 것 과 [그 류가] **있는**가 (를 분명하게 하는 것은) 동일한 디아노이아(숙고)이기 때문이다 (1025b3-b18)

.....(1025b18-1026a27)[1790]

만약 자연스레 이루어진 것들과 나란히(παρὰ τὰς φύσει συνεςη κυίας 1026a28) 헤태론한 실체인 것이 있지 않다면 *자연[학]*이 첫 번째 앎일 것이다 그런데 만약 실체인 것이 움직이지 않는 것이라면 이것[에 관한 앎인] *철학*이 보다 먼저이며 첫 번째 것이다 그리고 이러한 [길에서] 보편적이다(καθόλου[1791] a30) 첫 번째 것이기 때문이다

---

1789) 감각에 분명하게 만드는 길 또는 어떤 것을 전제로 받아드리는 길을 여기서 말하는 것 같다 그렇다면 이러한 길을 귀납이라고 해야할 것이다 귀납에 대해서는 389각주446번 과 600쪽 과 595쪽을 참조하라 그리고,
874, 918, 994, 1013, 1025, 1039 쪽도 참조하라

1790) 생략된 부분에서는 자연에 관한 앎 과 수학적인 앎 과 신에 관한 앎 등 이론적인 세 가지 앎에 대해 말하여진다 텔레스에 따르면 앎에는 실천적인 앎 과 생산적인 앎 과 이론적인 앎이 있다는 705-706쪽을 참조하라

1791) 보편자가 대 부분 요소라고 말하여진다 라고 하는 526쪽(1014a6)을 참조하라 그리고 보편자는 실체가 아니다 라고 말하는 456쪽을 살펴 보라

여럿에 속해 있는 순수한 아주 작은 하나 라는 점에서 보편자는 요소라고 대 부분 말하여지나 그로 인해 분리되 있지 않다는 점에서 결코 보편자는 실체이지 않다는 말이다 그런데,
여기에서는 첫 번째 것이기에(ὅτι 1026a31) 보편적이다 라고 말하여

**있는 것** ((**으로서의**)) **있는 것**에 관한 [앎이] 이러한 이론(Θεωρήσαι 1026b31)일 것이다 있는 무엇 과 [있는 무엇에] **있는 것 으로서** 속한 것들[에 관한 앎](1026a27-a32) "[1792]

라는 인용 글월에서는 있는 ((것 으로서의)) 있는 것에 관한 이론적인 앎인 철학이 첫 번째 앎이며 우리는 바로 이러한 첫 번째 앎을 조사하고 있다 라고 말하여진다

있는 것들의 아르케애들 과 원인들이 조사되는데 분명히 있는 것들로서의 있는 것들에 관한 조사이다 건강 과 좋은 상태의 어떤 원인이 있으며 수(학)적인 것들의 아르케애들 과 요소들 과 원인들이 있기 때문이다 그리고,

디아노이아적인 앎은 더 정확하든 더 단순하든지 간에 전체적으로 원인들 과 아르케애들에 관한 것이다 그러나,

이러한 모든 앎은 어떤 하나의 류를 개괄하며 사태화하나 순수하게 있는 것에 관한 로고스도 있는 것 으로서의 있는 것에 관한 로고스도 있는 무엇에 관한 로고스도 만들지 않는다 그러나,

있는 그 무엇으로부터 사람들은 혹은 그 무엇을 감각에 분명한 것으로 만들면서 혹은 전제로 받아 드리면서 자신들이 다루는 류에 그 자체로 속하는 것들은 더 필연적으로든 더 정당하게든 논증한다 이 때문에 실체의

---

진다 이 말을 모든 각각에 공통인 것은 각기 것의 요소이며 각기 것에 첫 번째로(τὸ πρώτον 1014b14-15) 속한 것이므로 보편자는 요소이다 라는 말(526) 과 보편자는 공통적인 것이다 라는 말(456)에 이어 보라 그리하면,

각기 것에 *첫 번째*로 속한 요소 로서의 보편자가 *첫 번째* 있는 것은 아니다 첫 번째 있는 것은 실체이며 실체는 보편자가 아니기 때문이다 1060쪽의 로고스를 비교해 보라

1792) 이어지는 엡실론 편 2 - 3 장에 대해서는 836-848쪽을 참조하라

논증도 있는 그 무엇의 논증도 이러한 귀납으로부터는 있지 않으나 있는 이 무엇을 드러내는 알론한 길이 있다는 것이 선명하다 이와 마찬가지로,

사태화되는 그 류가 있는지 있지 않는지에 대해서도 아무 말 하지 않는다 무엇인가를 분명하게 하는 것 과 있는가를 분명하게 하는 것은 동일한 디아노이아이기 때문이다

.....

자연스레 합해진 것들과 나란히 헤태론한 실체인 것이 있지 않다면 자연학이 첫 번째 앎일 것이다 그런데,

실체인 것이 움직이지 않는 것이라면 이것에 관한 앎인 철학이 먼저이며 첫 번째일 것이다 그리고 이러한 길에서 보편적이다 첫 번째 것이기 때문이다 있는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎이 이러한 이론 - 있는 무엇과 있는 무엇에 있는 것으로서 속한 것들에 관한 앎 - 일 것이다 따라서,

모든 앎이 **있는 ((것 으로서의)) 있는 것**에 관한 앎이 아니다 있는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎 곧 **있는 그 무엇** 과 있는 그 무엇에 그 자체로 속한 것들에 관한 앎은 앎 가운데서도 첫 번째 앎 곧 철학이기 때문이다 만약,

자연스레 합해진 것과 나란히 헤태론한 실체인 것이 있지 않다면 자연학이 첫 번째 앎일 것이다 그러나 그러한 실체가 있으며 게다가 그러한 실체인 것은 움직이지 않는 것이므로 자연학 보다는 철학이 먼저이며 첫 번째 것이고 그러기에 보편적이다 그래서,

철학 이외의 모든 앎은 있는 ((것 으로서의)) 있는 것 또는 있는 무엇 또는 **순수하게 있는 것**에 대해 말하지 않는다 단지 있는 그 무엇을 전제하거나 감각에 분명한 것으로 여기고서[1793] 이 무엇으로부터 논증한다 이 때문에 **실체** 또는 있는 그 무엇의 논증도 이런 앎으로부터는 있지 않다 그렇다면,

---

1793) 이러한 귀납으로부터는 실체 또는 있는 그 무엇의 논증이 있지 않다 따라서 있는 그 무엇을 드러내는 알론한 길이 있다는 것은 선명하다 이러한 길은 694쪽에 나타난 것 처럼 논증은 아닐 것이다

텔레스에 따르면 있는 것 으로서 있는 것이란 순수하게 있는 것이며 있는 그 무엇이고 실체이다 라고 나는 말한다 그런데,

자신이 종사하는 류에 대해 철학 이외의 앎은 그 류가 무엇으로 있는지에 대해서 아무 말 하지 못할 뿐 아니라 그 류가 있는지에 대해서도 아무 말하지 못한다 **있는 무엇**에 관한 디아노이아 와 **있음**에 관한 디아노이아는 동일한 *디아노이아*이기(τῆς αὐτῆς εἶναι *διανοίας* 1025b17)때문이다 라는 텔레스의 말을 마지막으로 짚고 넘어가려 한다

어떤 것이 무엇**인**가에 대한 숙고는 어떤 것이 **있는**가에 대한 숙고 와 동일한 것이다 라는 말이다 그렇다면 어떤 것의 '무엇(τί)'을 빼버리고 단지 어떤 것의 있음만을 숙고해도 동일한 것을 숙고하게 된다는 말일까 아니면 어떤 것의 무엇은 바로 어떤 것의 그 있음이라는 말일까 사실,

실체는 어떤 것에 있어 오는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)이며 그 무엇은 에이도스이다 라는 제애타 편의 로고스는 어떤 것의 **무엇(τί)**은 어떤 것에 **있**어 오는 것(τι)이라는 로고스를 허용할 것 같다 물론 이러한 허용이 어떤 것의 무엇은 어떤 것의 있음이라는 것을 허용할 것 같지는 않긴해도 말이다 이제,

있는 ((것 으로서의)) 있는 것 이라는 말이 나타나는 로고스를 다음 쪽 처럼 정리해 보자

을 철학자의 앎은 부분적으로가 아니라 보편적으로 [다룬다](1083) 철학자는 이러한 것들 각각에 우연적인 무엇에 관해 부분적으로 조사하는 것이 아니라 이러한 것들 각각의 있는 것 으로서의 있는 것에 관해 이론화한다(1089)

의 우연들 과 그 대조들에 관한 앎은 철학 이론들과 알론한 것이 아니다(1086)

의 속성.....등이 있는 모든 것 각각이므로 있는 것 각각은 있다라고 말하여진다(1084)

을 이론화하는 것이 아니라 수학은 량 과 연속 으로서 있는 것들의 속성을 이론화한다(1085) 수학자는 선 또는 각 또는 수 또는 알론한 량이 아니라 연속적인 것 으로서의 선 또는 각 또는 수 또는 알론한 량에 관한 이론을 일 또는 이 또는 삼 차원의 측면에서 만든다(1089)

을 이론화하는 것이 아니라 자연학은 움직이는 것으로서(의) 있는 것을 이론화한다(1086)자연에 관한 앎은 있는 것들 로서의 있는 것들의 우연들 과 아르케애들을 이론화하는 것이 아니라 움직여지는 것들 로서의 있는 것들의 우연들 과 아르케애들을 이론화한다(1089)

의 우연들에 관한 것도 아니고 있는 것 그 자체에 관한 것도 변증법 과 궤변술은 아니다(1086)

의에 관한 로고스도 순수하게 있는 것에 관한 로고스도 있는 무엇에 관한 로고스도 [철학 이외의] 앎은 만들지 않는다(1094) 있는 그 무엇의 논증도 실체의 논증도 그러한 귀납으로부터는 있지 않다(1095)

에 관한 앎이 바로 첫 번째 앎인 이론이다(1096) 그렇다면,

**있는** ((**것 으로서의**)) **있는 것**을 **있는 것 자체**(τὸ ὄν αὐτὸ 1051b2, 1061b9-10)라고 말할 수 있을까 힘 과 활동 과 현실에 대해 말하는 테애타 편 마지막 장인 10장[1794] 끝 부분에서 있는 것 자체 라는 말이 다음 처럼

나타난다

> “ 묶여(있)지 않는 실체와 관련해서도 이와 같다 (묶여 있지 않은 실체와 관련해서도) 속여짐[ 붙음?]은 있지 않을 것이기 때문이다 (묶여 있지 않은) 모든 (실체)는 *에네르게이아*로 있지 *뒤나뮈스*로 있지 않다 [그렇지 않다면] 생성 소멸할 것이기 때문이다 그런데, **있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ** 1051b29)는 생성 소멸하지 않는다 [그렇지 않다면] 어떤 것으로부터 생성될 것이기 때문이다[1795] 실로,
>
> 있음인 것 과 *에네르게이아*(*활동*)인 것 [등] 그러한 것에 관련해서는(περὶ ταύτα 1051b31) 속여짐이란 있지 않다 그러나 [있음인 것 과 에네르게이아인 것을] 생각하거나 (생각하지) 않는 것에(ἢ νοεῖν ἢ μή 1051b31-32)(관련해서는 속여짐이란 있다) 그러나 그러한 것들이 있는가 있지 않는가 라고 그러한 것들의 있는 그 무엇이 조사되어진다 (1051b26-33) ”

진실 과 거짓이라고 말하여지고 있는 것에 대해 주로 말하는 맥락에 속하는 위 인용 글월은 ‘ 연언 과 주장은 진실이다 주장은 긍정과 동일한 것이 아니며 연언은 몰 인식과 동일한 것이 아니기 때문이다 있는 그 무엇에 관련해서는 우연히를 제외하면 *속여짐*(ἀπατηθήναι 1051b25)은 있지 않을 것이므로 그렇다 ’ 라는 글월에 바로 이어지는 인용 글월이다

---

1794) 665쪽에서 이미 말하여진 것 처럼 10장은 1-9장과는 달리 힘 과 현실에 대해 주로 말하는 것이 아니라 진실 과 거짓에 대해 주로 말하긴 하나 결정적인 곳에서 힘 과 활동이라는 말이 나타난다 바로 이 곳에 있는 것 자체 라는 말도 더불어 나타난다

이러한 곳의 맥락에 대해서는 663쪽 전 후를 살펴 보라

1795) 텔레스 역시 있음 과 생성을 구분하고 있다는 것이 여기서도 드러난다 있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다고 말하지 않는가

이와 같은 구분은 티마이오스 편의 플라톤의 구분과 같다(티마이오스 136 쪽 이하)

*묶여지지 않은 실체*에도 있는 그 무엇에 있어서 처럼 속여짐은 있지 않다 묶여 있지 않은 모든 실체는 에네르게이아(활동으)로 있지 힘으로 있지 않다 그렇지 않다면 생성 소멸할 것이기 때문이다 이제,

**있는 것 자체**도 생성하지도 소멸하지도 않는다 소멸한다면 어떤 것으로부터 생성될 것이기 때문이다 실로,

있음인 것 과 에네르게이아인 것에는 속여짐이란 있지 않다 그러나 있음인 것 과 에네르게이아인 것을 생각하거나 생각하지 않음에는 속여짐이라는게 있다[1796]그렇다면,

생성 소멸하는 것도 아니며  자신에게는 속여짐도 있지 않은 있는 것 자체를 있는 ((것 으로서의)) 있는 것이라고 말할 수 있을까

묶여지지 않는 모든 실체에는 속여짐이 있지 않으며 이러한 실체는 뒤나뮈스라면 생성 소멸할 것이므로 뒤나뮈스가 아니라 에네르게이아라면 소멸한다면 생성할 것이므로 생성 소멸하는 것이 아닌 있는 것 자체에는 속여짐이 있지 않기 때문에 있는 것 자체는 실체이다 따라서 있는 ((것 으로서의)) 있는 것이 실체라면 **있는 것 자체**는 **있는 ((것 으로서의)) 있는 것**이다 라고 말하여질 수 있을까 다음 처럼 이 로고스들을 다음 쪽 처럼 연이어 볼 수 있으리라 괄호쳐진 로고스들은 위 인용 글월에 직접 나타나지 않는 로고스들이긴하나 이제 까지 인용된 모든 글월에 적어도 여러 번 직접 나타났던 로고스들이다

---

1796) 그러나 이러한 것들이 있는가 있지 않는가 라고 이러한 것들의 있는 그 무엇이 조사된다

1098쪽에 나오는 어떤 것이 무엇**인**가에 대한 숙고는 어떤 것이 **있는**가에 대한 숙고 와 동일한 것이다 라는 말을 더불어 숙고해 보라

묶여지지 않는 것이 실체이며
실체에는 속여짐이 있지 않다면,
묶여지지 않는 것에는 속여짐이 있지 않다

그리고,

(실체는 생성 소멸하지 않고)
뒤나뮈스는 생성 소멸한다면
뒤나뮈스는 실체가 아니다

또한,

(뒤나뮈스가 아닌 것은 에네르게이아이고)
뒤나뮈스는 생성 소멸한다면
(에네르게이아는 생성 소멸하지 않는다)

그리고,

있는 것 자체는 생성 소멸하지 않고
생성 소멸하지 않는 것은 실체라면
있는 것 자체는 실체이다

따라서,

있는 ((것 으로서의)) 있는 것은 실체이며
실체는 있는 것 자체라면
**있는 것 자체**는 **있는** ((**것 으로서의**)) **있는 것**이다

그러므로,

에네르게이아는 실체이고
실체는 있는 것 자체라면
있는 것 자체는 에네르게이아이다

결국,

실체는 묶여지지 않은 것이고
묶여지지 않는 것에는 속여짐이 없다면 그리고,
실체는 에네르게이아이고
에네르게이아는 있는 것 자체라면

있는 것 자체에는 속여짐이 없다

앞 쪽 로고스들은 있는 것 으로서의 있는 것은 있는 것 자체이다 라는 로고스가 무슨 로고스에 잇 따르는가를 보여준다 그렇다면 1061b9-10에서 나타나는 있는 것 자체 라는 말이 속하는 맥락에서도 있는 것 자체란 있는 ((것 으로서의))있는 것 이라는 로고스가 뽑혀져 나오는지 살펴 보자

> " 있는 것인 한 이[있는] 것의 우연들(συμβεβηκότα b4) 과 *있는 ((것 으로서의))* 그 있는 것의 대조들[에 관한] 앎은 철학 이론들과 알론한 것이 아니기 때문이다 *자연(학* τῇ φυσικῇ a6)에는 있는 것((으로서의)) (있는 것)이 아니라 *움직이는 ((것 으로서의)) (있는 것)*에 관여(μετέχει b7)하는 이론인 것을 배정할 것이므로 [그렇고] 또한 우연들의 *변증법* 과 *궤변술*은 있는 것들에 [대해] 있기는(εἰσι τοίς οὐσιν b9) 하나 *있는 ((것))들 ((로서의)) (있는 것)*의 (우연들)의 것도 아니요 있는 것들인 한 **있는 것 자체**에 관한 것(περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ ′ ὅσον ὄν ἐςιν b9-10)도 아니(므로) [그렇다] 따라서 무엇이든 있는 것들인 한 우리들이 말했던 것들에 관한 이론인 *철학*자)이 남는다 (1061b4-b11) "[1797]

라는 인용 글월에서는 있는 ((것 으로서의)) 있는 것의 우연들 과 대조들에 관한 앎은 철학 이론과 알론한 것이 아니라는 것이 말하여진다

*있는 것인 한 있는 것*의 우연들 과 *있는 ((것 으로서의)) 있는 것*의 대조들에 관한 앎은 철학 이론들과 알론한 것이 아니기 때문에 [철학자는 기하학과 동일한 길에서 곧 추상으로부터 있는 것에 관한 이론을 만든다]

자연학에는 *있는 것 으로서의 있는 것*이 아니라 움직이는 것 으로서의 있는 것에 관여하는 이론인 것을 배정하므로 그렇고 또한 우연들의 변증법 과 궤변술은 있는 것들에 대해 있기는 하나 *있는 ((것들 로서의)) 있는 것*의 우연들의 것도 아니요 *있는 것인 한* **있는 것 그 자체**에 관한 것도 아니므로 그렇다 따라서,

---

1797) 이 인용 글월이 속한 맥락에 대해서는 1086쪽 앞 과 뒤를 살펴 보라

*있는 것인 한* 우리들이 말했던 것들에 관한 이론인 철학이 남는다

비록 변증술 과 궤변술은 있는 것에 대한[1798] 우연들에 관한 것이기

---

1798) ' εἰσι τοίς οὖσιν (1061b9) ' 라는 문제의 글월을 ' 있는 것에 대한 ' 보다는 ' 실체에 대한 '으로 옮기는 것이 본문에 더 가까운 번역이 될 것이다 그러나 나는 실체 보다는 있는 것 으로 옮겼다 왜일까 있는 것에는 가짜가 있을 수 있지만 실체에는 가짜가 있을 수 없을 것 같아 그랬다 물론 이러한 가짜에는 '변증술'이 속하지 않을 거라는 것이 텔레스와 내가 지금 알론하기는 해도 말이다 어쨰든,

텔레스가 말하는 변증술 과 궤변술을 나는 975 - 977쪽에서 요약했다 물론 변증술 과 궤변술에 대해 말하기 위해서가 아니라 있는 것은 모든 것에 공통(κοινὸν 1004b20)이다 라는 로고스를 이끌어 내는 가운데 변증술 과 궤변술이 건드려지긴 했어도 말이다 거기에 따르면,

변증가 와 궤변가는 철학자인 척한다 궤변은 지혜인 것 처럼 보이며 변증가는 모든 것에 관해 변증하므로 그렇다 그러나 변증 과 궤변을 철학과 동일한 류인 것 처럼 보더라도 그 힘의 길[자연]에 있어서는 변증과 그 삶의 의도에 있어서는 궤변과 철학은 차이난다 철학은 있는 것들의 인식술인 반면 변증은 그것들의 비판술(περιρατικὴ 1004b25)이며 궤변은 철학인 것 처럼 나타나나 철학은 아니기 때문이다

이러한 거기 와 변증 과 궤변은 있는 것에 대한 우연들에 관여한다라고 말하는 여기를 합쳐 본다면 궤변 과 변증 과 철학은 각기 있는 것에 대한 것이라는 점에 있어 하나의 류인 듯하다 그러나

있는 것 으로서의 있는 것의 우연에 관한 것도 아니요 있는 것인 한에 있어서의 있는 것 자체에 관한 것이 아니라는 점에서 그 두 가지는 철학과 차이난 듯하다 움직이는 것 으로서의 있는 것에 관한 것이라는 점에서 자연학은 철학과 알론하며 량적인 연속 으로서의 있는 것에 관한 것이라는 점에서 수(학) 또는 기하학은 철학과 알론하듯이 말이다 그럼에도 궤변 과 변증은 일반인들이 생각하기에는 자연학 과 수학 보다는 더 철학적인 것일 것 같다 그렇다면,

변증 과 궤변은 어떠한 것 으로서의 있는 것에 관한 것일까 *있는 것*

는하나 *있는 것 으로서의 있는 것*의 우연들에 관한 것도 아니며 *있는 것인 한* **있는 것 자체**에 관한 것도 아니기 때문에 *있는 것인 한 있는 것*의 우연들 과 *있는 것 으로서의 있는 것* 대조들에 관한 이론인 철학(자)가 남는다 라고 **있는 것 자체**는 변증법 과 궤변술에 대해 말하는 데에 쓰여진다

있는 것 으로서 있는 것을 있는 것 자체[1799] 라고 말할 수 있을까 라고 묻는 가운데 문제의 인용 글월을 더듬어 오고 있다 각주 1799에서 말하여진 것 처럼 (문법적인) 뜻에 의해서는 동일한 것으로 여겨지기가 힘들 것 같다 그러나,

---

*으로서의 있는 것* 또는 *있는 것인한* **있는 것 자체**에 관한 것이 아니라는 것은 분명하다 여기서 말할 수 있는 것은 '있는 것'에 대한 것이 변증 과 궤변이다 라는 로고스 뿐일 것이다

1799) 있는 것 자체 보다는 있는 것 그것이라고 옮기는 것이 더 본문에 가깝다 희랍어에서는 어떤 명사를 강조할 때 바로 뒤에 그 명사의 성에 상응하는 3 인칭 대명사를 붙혀 두기 때문이다 ' τὸ ὄν αὐτὸ '의 ' αὐτὸ ' 라는 중성 3 인칭 대명사 역시 그러한 강조의 뜻을 지녔을 것이며 있는 것 그것이라고 말하는 것이 있는 것 자체 라고 말하는 것 보다 있는 것을 더 선명하게 강조하는 것 처럼 보이기 때문이다 그러나,

있는 것 으로서의 있는 것을 있는 것을 강조하는 것으로 나는 주욱 보아 오는 것이 아니라 있는 것 가운데서도 첫 번째로 있는 것을 곧 실체를 가리키는 것으로 보아 오지 않았는가 심지어 순수하게 있는 것과 동일한 것으로 보아 오지 않았는가 그렇다면,

있는 것 자체를 있는 것 으로서의 있는 것과 동일시 하려면 단순히 강조 이상의 뜻을 있는 것 자체를 지녀야 할 것이다 물론 헬라어 3인칭 대명사는 형용사의 부가적 위치에 놓여 자신이 수식하는 것과 동일함(same)을 나타기도한다 그러나 여기서의 'αὐτὸ'에는 관사가 붙질 않았으므로 same을 나타내지 않는다 또한 헬라어 3인칭 대명사는 대명사 또는 동사 속의 주어 - 헬라어는 동사의 끝이 변해 주어의 인칭을 가리킨다 이 경우 주어는 생략된다 -를 강조하는데 이 경우 강조되는 것과 관사 없이 나란히 놓인다 그러나 'τὸ ὄν'은 대명사도 아니고 동사도 아니므로 이러한 쓰임새도 아니다

그 단어가 속한 로고스로 눈을 돌린다면 동일한 것으로 볼 수도 있을 것 같긴하다 비록 ' μέν..... , δε..... '로 이어졌긴 해도 ' .....μέν....οὐχ....., οὐδε..... '처럼 동격의 부정(否定)이 이어졌기 때문이다 그렇다면 ' 있는 것으로서의 (있는 것)의 우연들의 것도 아니요 있는 것인한 있는 것 자체에 관한 것도 아니므로 '에서 밑줄 그은 것들을 동격으로 본다면 그 문법적인 뜻에서 동일하다고 볼 수 있을 것이다 그렇다면,

있는 것 으로서의 있는 것 과 있는 것인 한 있는 것 자체는 동일한 문법적인 뜻 - 단어의 문법적인 뜻이 아니라 단어가 속한 문장들의 구문론적인 문법의 뜻 -을 지녔을 것이다 그러나 이 둘이 동일한 프라그마를 가리키는 것으로 볼 수 있을까 일단 그럴 것 같다 라고 말하면서 그렇다면,

있는 것 으로서의 있는 것 이라는 말이 있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν, 진짜로 있는 것)과 동일한 것으로 여겨질 수 있을까 그런데,

텔레스의 형이상학 과 범주들에서는 있는 것으로 있는 것이라는 말이 나오지 않은 것 같다 대신에 플라톤에게서는 이 말이 이 따끔 나오는 것 같다(파르메니데애스 134a7, 159a5 와 소피스테애스 256d8, 833쪽) 그렇다면,

플라톤의 있는 것으로 또는 진짜로 있는 것 이라는 말 대신에 텔레스는 있는 것 으로서의 있는 것 등의 말을 쓴 것이 아닐까.....

바로 여기서 플라톤이 말하는 있음 또는 있는 것으로 넘어 갈 수도 있을 것이나 그 전에 말해야 할 것이 반드시 하나있다 있지 않음 또는 있지 않는 것[1800]에 대해 말해야 할 것이기 때문이다 그런데,

---

1800) 7쪽 각주 7 번에서 내가 물어 보는 과정에서 드러난 것 처럼 있지 않음 또는 있지 않는 것을 없음 또는 없는 것과 동일한 것으로 나는 보지 않는다 따라서,

적어도 지금의 나에게는 내가 있지 않다 와 내가 없다는 동일한 말이 아니다 앞의 것은 내가 알론하게 있다는 것을 허용하는 반면 뒤의 것은 심나는 알론하게도 있다는 허용하지 않기 때문이다

946 과 **953** 과 981 쪽에서 말하여진 것 처럼 텔레스는 여럿 또는 있지 않는 것에 대해 언급하면서 있지 않는 것은 힘으로 있는 것(τὸ δυνάμει ὄν, 1089a28, b16)이라고 말하여진다 라고 말한다 따라서,

①**있지 않음 또는 있지 않는 것은 힘으로 '있는' 것이라고도 말하여진다**[1801] 라는 로고스를 바로 이러한 맥락으로부터 나는 서둘러 뽑아든다 나중에 자세히 설명하더라고 우선 뽑아 들어야 만이 나의 직성(直星)이 풀릴 것 같기 때문이다 그리고 나서,

나는 ②**있지 않음도 있음 처럼**[1802] **여러 가지로 말하여진다** 라는 로고스를 거슬러 올라가서 천천히 뽑아든다 로고스②는 수학적인 것에 대해 말하는 바로 형이상학 뮈[1803]편 그 2 장[1804] 앞의 끝 부분인 1089a16에 나오며 이러한 로고스②에 로고스①이 연이어진다

" [이들[1805]더러] 그러한 것들[1806]에 향하도록하는 그런데 근원

---

1801) 아울러,

텔레스는 있지 않는 것을 말하는 것 대신에 힘으로 있는 것을 말하는 것 같다 여럿 과 생성 과 움직임에 대해 말하면서 말이다 말 사람은 있지 않는 사람으로부터가 아니라 힘으로 있는 사람(1089a29)으로부터 온다 라고 텔레스는 말하기 때문이다 더 자세한 설명은 ②로고스에 대해 말하는 가운데 나타날 것이다

1802) 여러 가지로 말하여지는 있음 과 있는 것에 대해서는 691쪽 과 802-803쪽을 참조하시오

1803) 뮈편에 관한 개괄적인 설명을 들으려면 796쪽 각주 1221번 과 799쪽 각주 1224 번을 보시오

1804) 수학적인 것에 대해 말하는 2 장에 대해서는 796쪽 각주 1221 번 과 944-955쪽을 보시오

1805) 요소(ϛοιχείον 1088b29)를 무 규정적인 두겹( δυάδα ἀόριϛον

적으로 어려움들을 [지닌] 원인들이 여럿 있다

'**있지 않는 것**이 있다 라는 ((그))것은 어디에서건 결코 [논증]되지 못할 것이다' 라는 파르메니데애스의 로고스에 천천히 지나치면서 어떤 자가 [그 로고스로부터] 풀려나지 못하는 한 있는 모든 것들은 하나 곧 있는 것 그 자체(αὐτὸ τὸ ὄν 1089a3)이지만 그러나 **있지 않는 것도 있다**는 것을 필연적으로 논증해야한다 라고 그들은 여겼기 때문이다 만약 여럿(πολλὰ a6)이 있다면 있는 것으로부터 그리고 알론한 어떤 것으로부터 있는 것들은 이렇게 있어질 것이므로 [그렇다]

한 편으로 실체를 한 편으로 질을 한 편으로 량을 한 편으로 알론한 범주들을 가리키므로 만약 있는 것이 여러 가지로 [말하여진다면 그리고] **있지 않는 것**이 있다면 첫째,

있는 모든 것들이 어떤 길로(ποίον 1089a9) **하나**일까 실체들[로서] (하나일까) 아니면(πότερον a10) 또는 속성들 [로서] (하나일까) 아니면(καὶ a10) ..... [둘째] 그래서(ἔπειτα a15),

있는 것들은 어떠한(ποίου a15) 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 [올까] 있는 것과 마찬 가지로 **있지 않는 것**도 여러 가지로 [말하여지기 때문이다] 한 편으로 **있지 않는** 사람은 있지 않는 *이것*을 가리키는 반면 다른 한 편으로 직선(εὐθὺ a18)이 아닌 것은 있지 않는 *그러한 것*을 (가리키며) 다른 한 편으로 세 큐빗(τριπηχυ a18)이 아닌 것은 *그 만큼*이 아닌 *것*을 가리킨다) 이제,

있는 것들 여럿은 어떠한 있는 것 과 있지 않는 것으로부터 [올까] ..... 그러나,

그 [다양한] 경우에 [받아드려지는] **있지 않는 것**은 *범주*들과 똑 같이 말하여지는 반면 이것 이외에도 **있지 않는 것**은 *거짓* 으로서 말하여지고 **함**에 따라 말하여진다 이 (힘)으로부터 생성이 있다 사람은 사람이 **아닌** 그런데(δὲ a29) 잠재적(힘)으로 사람인 것으로부터 사람은 있고 희지 **않는** 그런데 힘( 잠재적)으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다 이와 같이 하나인 것이 되어질 것이고 여럿이 (되어)질 것

---

1088b28-29)인 어떤 하나로 보아 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον 1088b29)을 도저히 참아내지 못하는 자들을 말한다

1806) 이들이 말하는 것들

이다 (1088b35 - 1089a31) "[1807]

라는 인용 글월은 요소를 무 규정적인 두 겹으로 곧 크고 적음으로 보는 자들은 비록 ' 있지 않는 것이 있다는 것은 결코 논증되지 못한다 ' 라는 파르메니데에스에 얽메어 있긴하지만 ' 있는 모든 것들은 하나이다 그러나 있지 않는 것도 있다 '는 것을 필연적으로 논증해야 하려는 자들이다 라는 말 로서 시작되면서 본디 이러한 자들이 겪는 어려움들에 대해 말하여지나 나는 있지 않는 것에 대해 주로 말할 것이다

' 있는 모든 것은 하나이지만 **있지 않는 것**도 있다 ' 라고 말하는 자들을 따르자면 있는 것은 실체 또는 질 또는 량 또는 알론한 범주 등을 가리키므로 여러 가지로 말하여지는 **있는 것**이 있는 반면 마찬 가지로 **있지 않는 것**도 있으므로 첫째,

있는 모든 것이 어떤 길로 하나일까 실체로서 하나일까 아니면 알론한 범주로서 하나일까 둘째,

있는 것들은 어떤 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 올까 **있는 것**과 마찬 가지로 **있지 않는 것**도 여러 가지로 말하여지기 때문이다 사람이 아닌 것은 있지 않은 이 [것](τοδί 1089a17)을 가리키며 직선이 아닌 것은 있지 않는 그러한 것을 가리키고 세 규빗이 아닌 것은 있지 않는 그 만큼한 것을 가리킨다 셋째,

있는 것들 여럿은 어떤 있는 것 과 **있지 않는 것**으로부터 올까[1808].....그러나,

---

1807) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 945-955쪽을 살펴 보라

1808) 이 있지 않는 것을 거짓과 동일한 자연이라고 이들은 말하고져 할 것이다 그 보폭(步幅)은 이 보폭이 아니다 라고 기하학자들이 말할 때 처럼 거짓인 어떤 것이 반드시 전제(ὑποθέσθα 1089a22)되어져야 한다 라고 말하면서 말이다 그러나 그럴 수는 없다 기하학자들은 거짓을 전제로 삼지 않을 뿐만 아니라 있는 것이 있지 않는 것으로부터 생성되지도 소멸되지도 않을

**있지 않는 것**은 **범주**들과 똑 같이 말하여지는 반면 이 이외에도 **거짓**[1809]이라고도 **힘**이라고도 말하여진다 이 힘으로부터 생성이 있다 사람이 아닌 그런데 잠재적(힘)으로 사람인 것으로부터 사람은 있으며 희지 않는 그런데 힘(잠재적)으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다 이와 같이 하나인 것이 되어질 것이고 여럿이 되어질 것이다 그렇다면,

이와 같은 텔레스의 로고스에서 **있지 않는 것**은 범주들이 말하여지는 만큼 여러 가지로 말하여지기도 하고 *거짓*이라고도 말하여지며 *힘*이라고도 말하여진다 라는 것을 뽑아낼 수 있을 것이다[1810] 그런데,

범주들 만큼 여러 가지로 말하여지는 있지 않는 것의 경우  사람이 아닌 이 것 또는 직선이 아닌 그러한 것 또는 세 규빗이 아닌 그 만큼한 것들에서 처럼 무엇(이 것) 또는 질 또는 량 등의 범주 자체를 부정(ἀπόφασις, 1027a21, 869쪽, 否定)하는 것이 아니라 ‘ 범주 로서의 있는 것 ’ 에서의 ‘ 있는 것 ’을 부정한다 그리고 부정의 그 표시로서 μὴ[1811](아닌, 1089a17, 27) 라는 부정어를 있는 것 앞에(τὸ μὴ ὄν, 1089a16) - 우리말의 경우 ‘있’ 뒤에 - 붙혀준다 다시 말해,

세 규빗이 아닌 그 만큼한 것은 그것이 량이라는 것을 부정하는 것이 아니라 량으로 있는 것 곧 세 규빗을 부정한다[1812] 따라서 세 규빗이 아닌

---

것이기 때문이다 그러나,

1809) 있는 것은 진실이라고 말하여졌음에 유의하라 865쪽을 참조하라

1810) 물론 이와 상응하게 **있는 것**도 범주들 만큼 여러 가지로도 말하여지며 진실이라고도 말하여지고 에네르게이아 또는 엔텔레케이아 라고도 말하여진다

1811) 플라톤은 소피스테애스 257b9 앞 뒤에서 부정어(否定語) μὴ(아닌)을 ‘ 그 부정어 뒤에 발설되는 이름들에 놓여진 프라그마와 알론한 것을 가리키는 것 ’ 으로서 인정한다( 126-127쪽 참조)

소피스테에스의 이러한 플라톤의 생각을 이어지는 형이상학에서의 텔레스의 생각과 비교해 보라 있지 않는 것을 여러 가지로 말하는 텔레스는 어찌 보면 플라톤의 생각을 발전시키고 있는 것 처럼 보일 것이다

량이라는 말이다 따라서 량 그 자체는 긍정(κατὰφασιν, 1027a21, 869쪽, 肯定)되는 셈이다 따라서,

있지 않는 것은 범주들 만큼이나 여러 가지로 말하여질 것이다 나아가서,

**있지 않는 것**은 **거짓**이라고도 말하여진다 반면 **있는 것**은 **진실**이라고도 말하여진다 나아가서,

**있지 않는 것**은 **힘**이라고도 말하여진다 반면 **있는 것**은 **에네르게이아** (활동) 또는 **엔텔레케이아**(현실)이라고도 말하여질 것이다 그렇다면,

힘으로 '있는 것'은 있지 않는 것일 것이다 보기로 들어진 바와 같이 그 사람이 힘(잠재적)으로 '있다'면 그 사람은 있지 않는 반면 그 사람이 현실 또는 활동으로 있다면 그 사람은 있다 바로 이렇게 힘으로 '있는' 사람으로부터 있는 사람이 온다 잠재적(힘)으로 흰 것으로부터 오는 흰 것 역시 마찬 가지이다 따라서,

텔레스의 용어(用語)를 따르자면 흰 것은 희지 않는 것으로부터 오는 것이 아니라 힘(잠재적)으로 흰 것으로부터 온다 만약 희지 않는 것으로부터 흰 것이 있다면 있는 것은 있지 않은 것으로부터 오게 될 것인데 그렇다면 이미 텔레스가 그렇게 말하는 사람들에게 물어 온 것 처럼 있는 것(들)은 어떤 있지 않는 것 과 있는 것으로부터 올까 있는 것 처럼 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여지는데 말이다 라는 물음이 일어날 것이다 그리고,

바로 여기에 **생성**(ἡ γένεσίς, 1089a29, 921쪽참조) 과 **소멸**이 있다 그러므로 생성 과 소멸은 있지 않는 것으로부터 있는 것으로 그리고 있는 것으로부터 있지 않는 것으로 일어나는 것이 아니라 힘(으로 있는 것)으로부터 현실(로 있는 것)로 그리고 현실에서 힘(잠재적인 것)으로 일어난다고 말해야 할 것 같다 나아가서,

**움직임**(ἡ κίνησις, 1065b23, 882쪽) 은 힘에 있는 것의 에네르게이아(활동)이며 될 수 있는 것의 현실화 이다 라는 889쪽을 살펴 보라 그렇다면,

---

1812) 있음은 범주와 나란한 것 곧 범주와 분리된 것이 아니라는 690쪽을 참조하시오

움직임을 비록 있는 것이긴하나 있는 것 으로서의 있는 것은 아니다 라고 말해야할 것 같다 움직임을 통해서 있다 라고 나 할까....텔레스에 따르면 755쪽에서 말하여진 것 처럼 항상 있어 오는(ἀεὶ ἦν 1071b7) '것'이 움직임이다 바면 있어 오(고 있)는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι 1028b34)은 실체 다시 말해 첫 번째로 있는 것이다

이 처럼 움직임 과 있음이 헤태론하다는 것은 플라톤에게도 그대로 적용된다 플라톤에 있어서는 움직임 과 있음은 다섯 가지 커다란 류에 속하는 것이기 때문이다(123쪽) 그런데,

텔레스에 따르면 있음 또는 있는 것이 여러 가지로 말하여지듯이 있지 않음 또는 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여진다 그래서,

범주들 만큼이나 여러 가지로 말하여지는 있지 않음은 거짓이라고도 힘이라고도 말하여진다 나아가서,

있음의 이름과 마찬 가지로 **있지 않음**[의] 이름도 [규정된] *이 [것]* 을 가리킨다[1813]

> " 첫 번째로 그렇다면 있음 과 **있지 않음**[의] 이름(τὸ ὄνομα 1006a29-31)은 [규정된] **이** [것](**τοδί** a31)을 가리키므로 그래서 모든 것이 그러면서도 그렇지 않지는 않을 것이다 라는 이것은 분명히 진실이다 (1006a29-31) "

라는 인용 글월에서는 있음 과 있지 않음의 이름은 규정된 이 [것]을 가리키므로 모든 것이 이렇게 규정되면서 이렇게 규정되지 않지는 않을 것이다 라고 말하여진다[1814]

있음의 '이' 규정 과 있지 않음의 '저' 규정은 서로 알론해서 '이(τοδε)'

---

1813) 이 점에 대해서는 이미 694 - 703 쪽에서 말하여졌다 물론 거기에서는 있음에 대해서 말하여지고 있지만 말이다 따라서 여기에서는 있지 않음에 초점을 맞추어서 그리고 거기와는 약간 다른 순서로 말할 것이다

로 규정되 있는 것은 '이'로 규정되 있지 않을 수 없다는 말일 것이다 만약 '이'로 규정되 있지 않다면 이러하면서 동시에 이러하지 않아야 할 것이기 때문이다 따라서,

있지 않음의 이름이 가리키는 규정 '저'는 있음의 이름이 가리키는 규정 '이'와 동일하지 않는 알론한 규정 곧 '이'의 부정(否定)일 것이다 이러한 것을 '않다 또는 아닌'은 가리킬 것이다 있지 않음의 이름 과 있음의 이름은 비록 규정 '이'를 가리키긴하나 서로에 알론한 규정 '이'를 가리켜야 할 것이다 나는 알론한 '이'를 '저'로 표시해 보았다 그렇다면,

'이(τοδέ)'에 대해 텔레스는 범주들 과 형이상학에서 무엇을 말하는지 살펴 보는 것이 더 나은 이해를 가져올 것 같아 나는 여기서 '이'에 대해 요약해 보려 한다 물론 '이'는 '것(τι)'과 더불어 '이 것(τοδέ τι)'를 이루는 '이'이다[1815]우선,

이미 요약 정리된 다음과 같은 인용 글월을 다시 살펴 보려한다

---

1814) 이렇게 규정되 있으면서 동시에 이렇게 규정되 있지 않을 수 없다는 말이다 무엇 때문에 이러한 로고스를 텔레스가 전개하는지는 695쪽 이하(以下)에서 이미 나는 말해 두었다 다시 간략하게 말한다면,

동일한 것이 동일한 관점에서 동일한 것에 속하면서 동시에 속하지 않을 수는 없다  더 간략히 말하면  동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다 라는 것은 앎의 아르케애인데 바로 앎의 이러한 아르케애에 모든 논증은 근거를 둔다 그러나,

앎의 아르케애는 논증되는 그러한 것이 아니라 하나의 어떤 궁극적인 신념(δόξαν, 1005a33)이므로 이 아르케애를 거부하는 자에게 논증할 길은 없다 단지 그 자의 로고스를 반박하므로서 되물어 갈 수 밖에 없다 바로 이러한 과정의 첫 단계에서 문제의 그 로고스 다시 말해 있지 않음의 이름은 규정된 이 것을 가리킨다 라는 로고스가 나타난다

1815) '이'를 할 수 있는 한 물고 늘어지는 원인은 텔레스의 실체가 물론 '이 것' 자체는 아니긴해도 '이 것'을 가리키기 때문이다  '이 것'에 관하여 나는 이미 957 - 969에서 미미(微微)하게나마 말해 두었다

" [실체 이외의] 알론한 범주들의 경우에는 어떻게 **여럿**인가 [라는 물음은] 알론한 어떤 난감함(ἐπίςασιν, b25, 難堪)을 지닌다 그 (실체)와(τῷ b26) 분리되지 않음을 통해서 그 [실체 이외의 범주들의] **기체**[1816]가 여럿이고 (여럿이) 되기 때문이다 [그렇게] 질들이 여럿이고 량들도 여럿이다 그렇지만 각기 [범주] 류에는 실체들과 분리될 수 없는 **질료인 것**이 반드시 있다 그러나,

**이**(τόδε 1089b29)것(τι b29)의 경우에는 만약 [이 것 가운데] *것*(*τι*[1817], b30, 어떤 것)이 이 것 과 그(이 것의) 자연인 것이 아니라면 *이 것*(*τόδε τι b29*)이 어떻게 여럿인가 [에 관한] 어떤 로고스를 지닌다 그런데 이 (물음)(αὕτη, b30) 보다는 오히려 저 [실체](ἐκείθεν b31)에 관해 *에네르게이아*에 있어서의 실체들이 어떻게 **하나**가 아닌 **여럿**인가 라는 아포리아(어려움)이 있다 그러나,

**이**(τόδε b32)[것] 와 량이 마찬 가지로 동일한 것이 아니라면 *있는 것들*이 어떻게 그리고 무엇 때문에 여럿인가가 아니라 량들이 어떻게 여럿인가가 말하여진다 수는 량인 모든 것을 가리키며 모나드는 만약 재 어진 것(μέτρον, b35, 尺度)이 아니라면 량적으로 나뉘어지지 않는 것{을 가리키기) 때문이다 이제,

만약 량 과 있는 그 무엇이 헤태론하다면 있는 그 무엇이 어떤 것으로부터 [있으]며 어떻게 여럿인가 라고 말하여지지 않는다 그런데 동일하다면 [이렇게] 말하는 자들은 많은 대립들에 직면한다 (1088b35-1090a2) "[1818]

---

1816) 실체는 기체적이다 라는 295-296쪽을 참조하시오 거기에 따르면 자신이 알론한 것의 카테에고리아이(속성들)이 되는 것이 아니라 알론한 것들이 자신의 속성이 되는 것이 기체이며 이러한 기체가 대 부분 실체라고 여겨진다 라고 말하여진다 그러나 실체는 기체와 같은 것이긴 해도 기체 예를 들어 질료(ἡ ὑλη 1029a2)는 실체가 아니다 따라서 모든 실체는 기체와 같은 것이긴해도 모든 기체가 실체인 것은 아니다(166, 295, 853, 917쪽)

두 줄 아래 나오는 질료인 것 역시 기체의 일 종이다

이러한 로고스는 162-175쪽에서 확인된다

1817) 166쪽에 나오는 사람인 것에서의 '것 (τὶς 2a13)'과 비교하라(447쪽)

앞 쪽 인용 글월은 있는 것들이 어떻게 여럿인가에 대해 말하는 맥락에 속한다 그러는 가운데 '이'가 문제 삼아진다 따라서 '이'에 대해 주로 말하고 있는 곳은 아니다[1819]그러나 나는 '이'에 대해서 이 만큼이나마 말하고 있는 곳을 찾아 보기 힘들어 앞 글월을 인용했다

프로스 티( (어떤)'것'에 대함, 關係)의 많은 종들(πλείω εἴδη 1089b14)에 대해 말하는 자들이 있는데 그렇다면 프로스 티 라는 종의 여럿의 원인은 무엇인가 라고 텔레스는 앞 인용 글월의 앞 글월에서 묻는다

텔레스에 따르면 이들은 프로스 티의 종의 여럿에 대해 말하고 있는데 있는 것의 각기 류(ἑκάστῳ γένει 1089b28)를 이루는 실체 질 등의 여럿에 대해 말하기 보다는 차라리 있는 것이 어떻게 여럿인가에 대해 말하는 편이 더 나았다 있는 것들이 한 편으로 실체이며 한 편으로 속성이며 한 편으로 프로스 티이기도 하기 때문이다 그런데,

실체 이외의 알론한 범주가 어떻게 여럿인가 라는 물음은 곤란한 물음이다 *실체*와 분리되지 않음을 통해서 알론한 범주의 *기체*가 여럿으로 되고 여럿이기 때문이다 따라서 질 과 량을 포함 알론한 범주들은 자신들이 기체가 여럿이므로 여럿이다 이러한 각기 류(범주)에는 실체와는 분리될 수 없는 *질료*가 있다 그러나,

'이 것'의 '**것**'이 '이 것' 과 이 것의 자연인 것이 아니라면 '이 것'이 어떻게 여럿인가 라고 물어 볼 수 있다 그런데 이 물음 보다는 오히려 저 실체의 경우 에네르게이아에 있어서의 실체들이 어떻게 하나가 아니라 여럿인가 라는 물음이 어렵다 그러나,

'**이**' 와 량이 동일한 것이 아니라면 *있는 것들*이 어떻게 그리고 무엇 때문에 여럿인가가 아니라 *량들*이 어떻게 여럿인가가 말하여진다 수는 량인 모든 것을 가리키며 모나드는 만약 재어진 것이 아니라면 량적으로 나뉘어

---

1818) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 944 - 957 쪽을 참조 하시오

1819) 그러나 '이' 또는 '것' 또는 '이 것'에 대해 주로 말하는 곳은 적어도 형이상학 과 범주들에서 나타나지 않는다 혹 오르가논에서는 나타날 지 모르겠다

지지 않는 것을 가리키기 때문이다 이제,

량 과 있는 그 무엇이 헤태론하다면 있는 그 무엇이 어떤 것으로부터 있으며 어떻게 여럿인가가 말하여지지 않는다 그런데 동일한다면 이렇게 말하는 자들은 많은 대립에 직면한다

**'이'** 와 량이 동일한 것이 아니라면 있는 것 여럿이 아니라 량 여럿이 말하여질 것이나 텔레스는 량 여럿 보다는 있는 것 여럿에 대해 말하려하므로 텔레스에 따르면 '이'는 량과 동일한 것이 아닐 것이다 나아가서,

**'것'**이 '이 것'이 아니라면 '이 것' 여럿에 대해 말하여질 것이나 그는 지금 있는 것 여럿에 대해 말하고 있으므로 '것'은 '이 것'이 아닐 것이다 따라서,

'것'은 '이 것'이 아니므로 **'것'**은 **'이'**도 아닐 것이다 '것'이 '이'라면 '것'은 '이 것'일 것이기 때문이다 이제,

다음과 같은 인용 글월을 살펴 보자

있는 모든 것들이 하나라면 그리고 있지 않는 것이 있다면

> " .....하나가 [어떤] **'것'**을 가리키는 한 하나는 **'이'** 와 '그러함' 과 '그 만큼' 과(καὶ 1089a12) [이와] 알론한 것들일 것이다 있는 것의 그 [부분의] 어떤 하나의 자연 생성 원인이 **'이'** 와 '그러함' 과 '그 만큼' 과 '어디' 라는 것은 불 합리 하며 오히려 불 가능하다.....
>
> 있지 않는 사람은 있지 않는 **'이'**를 가리키며 직선이 아닌 것은 있지 않는 '그러함'을 가리키고 세 큐빗이 아닌 것은 있지 않는 '그 만큼'을 가리킨다.....(1089a11-a19)"

라는 인용 글월에서는 있는 모든 것 각각 하나는 **'이'**를 가리키든지 아니면 '그러함'을 가리키든지 아니면 '그 만큼'을 가리키든지 아니면 '어디'를 가리킬 것이며 이와 상응하게 있지 않는 모든 것 각각 하나는 있지 않는 **'이'** 아니면 등 등을 가리킬 것이다

위와 같은 텔레스의 로고스는 **'이'**를 통해서 알론한 아홉 가지 범주들이 달라 붙는 범주인 있는 그 무엇 또는 실체를 가리키려고 한 듯 하다[1820] 바로 이 점을 염두에 두고서 아래 인용 글월을 살펴 보라

> " 무엇이건 보편자(τών καθόλου 1038b9)라고 말하여지는 것은 실체일 수 없을 것 처럼 보인다 첫 째.....나아가서(ἔτι 1038b23),
>
> **이**(τὸ τόδε b24) 와 실체가 만약 [어떤] **'것'**들로부터 있다면 실체들로부터도 **이** 것(**τὸ τόδε** τι b25)으로부터도 아니라 질로부터 (있다)는 것은 불 가능하고 불 합리하다 실체 와 **'이'** 보다 먼저 있는 것은 실체가 아니라 질일 것이기 때문이다 로고스에 있어서든 시간에 있어서든 생성에 있어서든 실체의 속성(τὰ πάθη[1821] 1038b28)들이 먼저 있을 수는 없기 때문이다 [그렇게 되면] 분리될 것이므로 [그렇다] (1038b9 - b29) "[1822]

라는 인용 글월에서는 만약 **'이'** (와 실체)가 (어떤) 것으로부터 있다면 질로부터 있을 것이다 라고 말하는 것은 불 가능하며 불 합리하다 라고 말하여진다 (실체 와) **'이'** 보다 질이 먼저 있어야 할 것이기 때문이다 그러나 로고스에 있어서든 시간에 있어서든 생성에 있어서든 실체의 속성들이 실체 보다 먼저일 수는 없다 그렇다면,

**'이'** (와 실체)가 '이 것' (과 실체)로부터 있다 라고 말하는 것은 가능하며 합리적일까 역시 불 가능하며 불 합리하다 실체는 어떠한 실체로부터 있는 것이 아니기 때문이다[1823]

---

1820) 그러나 '이'는 실체가 아니라는 말을 나는 이와 관련 된 여러 곳에 거듭 되풀이 했다

1821) 속성을 질의 세 번째 류로 보는 203쪽을 참조하시오

1822) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 454-471쪽 과 966쪽을 참조하시오

1823) 실체는 현실적인 어떤 실체로부터도 있지 않다 라고 말하는 462쪽을

이러한 로고스들로부터 그리고 '이'가 과(καὶ 1038b24)를 통해서 이어졌다는 것으로부터 **'이'**는 실체일 것 같다 라는 생각이 들 수도 있으리라 그러나 실체는 '이'를 가리키며 '이'의 속성을 지닌다 손 치더라도 '이'가 실체일 수는 없다 물론,

'이'(와 실체)는 질 등 보다 먼저 라는 것은 분명하다 나아가서,

문법적으로 보면 τόδε(이)는 고대 지시 대명사 ὁ, ἡ, τό에 전접사(前接詞) -δε가 붙어 이루어진 지시(指示) 대명사 ὅ-δε, ἥ-δε, τό-δε의 중성 1격 으로서 저 '것' 또는 **이** '것' 이라고 말할 때의 **'이'**를 가리킨다 굳이 영어로 번역하자면 this라고나 할까 그러나,

고대 희랍어 문법에 현대인이 접근할 경우 이미 자신의 해석 체계에 논리적으로 모순이 없도록 문제의 그 언어를 바라보기 때문에 이미 현대인의 관점이 스며들어 있으며 '지시 대명사' 라는 문법 용어 역시 그와 같은 것이다 따라서,

논리적 모순이 없는 새로운 해석 체계가 만들어 진다면 그 체계 안에서 새로운 문법 용어가 생겨날 수도 있으리라 다시 말해 문제의 τόδε 라는 말에 이러 저러한 뜻을 붙혀 보아 이 낱 말이 나타나는 모든 곳에 전체적으로 가장 모순이 적게 통용 되는 뜻을 골라 내어 적절한 이름을 달면 될 것이다 그러나,

그 시대에 공통적으로 그런 뜻으로 쓰였다고 하더라고 어떤 개인에 의해서 공통적으로 쓰인 뜻 그대로 쓰였다고 보기 어렵다 특히 철학자들의 글의 경우에는 더 그렇다 그러나 시대를 대표하는 철학자들은 해당 시대에 공통으로 통용되는 그 뜻에서 거의 벗어 나지는 않으리라 물론 가장 중요한 낱 말의 경우에는 시대를 훨씬 앞서 가지만 말이다 만약,

τόδε를 this(이 것)로 번역 하면서 τόδε τι 역시 this(이 것)으로 번역해 버리면 텔레스가 τόδε 와 τι 각각을 통해서 고유하게 나타내고져 한 프라그마를 혼동해 버리고 말 것이다 텔레스의 형이상학을 올바로 이해하기 위해서는 τόδε 와 τι 와 τἰ의 구분을 아주 날카롭게 해야 할 것이다 물론

---

참조하시오

더 자세히 구분되어야 할 많은 낱 말들이 있긴해도 말이다 그렇다면,

텔레스가 τόδε에 대해 어떻게 말하고 있는가를 다음 처럼 모아 볼 필요가 있다

**이(τόδε)**

를 있음 과 있지 않음의 이름이 가리킨다(1112)
가 량과 동일한 것이 아니라면 있는 여럿이 아니라 량 여럿이 말하여진다(1114)
를 가리키면서 동시에 그러함 또는 그 만큼 또는 어디 등을 가리킬 수 없다(1116)
있지 않는 사람을 사람아닌 것은 가리킨다(1116)
(와 실체) 보다 먼저인 질 량 등은 있지 않다(1117)

**'이'**에 대해서는 **'이'** 정도로 하고 본디 토피카(화제)인 있지 않음으로 다시 돌아가기로 하자

나는 이제 까지 **있지 않음**의 이름은 *'이'*를 가리킨다 라는 것에 대해 말해 왔다 다시 말하면 있음의 이름 만이 '이'를 가리키는 것이 아니라 있지 않음의 이름 역시 '이'를 가리킨다 나아가서,

**있지 않음**은 항상 나뉘어지기만 할 뿐 묶어진 것이 아니라고 형이상학 테애타 편 10 장에서 말하여진다

" 항상 묶여지기만 할 뿐 나누어질 수 없는 반면 다른 한 편으로 항상 나뉘어지기만 할 뿐 묶여질 수는 없다면 반대들일 것이다 [그렇다면] 있음은 묶어진 것이며 하나인 반면 **있지 않음**은 묶어진 것이 아니라 여럿이다 (1051b9-13) "[1824]

위 인용 글월에서는 항상 나뉘어지기만 하는 것이어서 결코 묶어질 수 없는 것이 **있지 않는 것**인 반면에 항상 묶어진 것이어서 결코 나뉘어질 수 없는 것은 있음이라고 말하여진다 그렇다면,

688쪽에서 말하여진 것 처럼 있음은 묶어진 하나인 반면 **있지 않음**은 나뉘어질 여럿이다 그런데,

묶어지는(σύγκειται 1051b9) 그리고 나뉘어지는 것은 무엇인가 일단 나는 프라그마[1825](689)로 보고 지나치련다 마찬 가지로,

여기서도 그냥 지나쳐 **있지 않음**에서 이제 **있지 않는 것**으로 넘어 가기로 하자

이미 1108쪽에서 말하여진 것 처럼 **있지 않는 것**은 있는 것 처럼 여러 가지로 말하여진다 그래서,

있지 않는 것은 범주들이 말하여지는 것과 똑 같이 말하여지며 **거짓**이라고도 말하여지고 **힘**이라고도 말하여진다[1826] 나아가서,

우연적인 것은 **있지 않는 것**과 흡사(ἐγγύς 1026b21, 838쪽)하다고 형이상학 엡실론 2 장 가운데 부분에서 말하여진다

> “ *있지 않는 것*에 관해 [말하는] 자로 소피스테애스를 플라톤[1827]이 다루(ἔταξεν 1026b15)는 것은 나쁘지 않다 소피스테애스들

---

1824) 이 인용 글월은 이미 688쪽 과 660-677 쪽에서 충분히 설명되어졌다

1825) 689쪽에서 나는 프라그마를 묶어진 범주로 보고 있다

1826) 이에 대해서는 1107-1112쪽을 참조하시오

1827) 플라톤의 소피스테애스 99, 131 쪽을 참조하시오  거짓 말하면서도 그 거짓 또는 있지 않는 것은 있지 않다 라고 젊은이를 속여 자신들이 말한 것을 모두 진리인 것 마냥 호리는 소피스테애스.....가 거기서 문제시된다

의 로고스들은 [다른] 모든 (사람들의 로고스들) 보다 훨씬 많이 우연적인 것에 관한 것들이기 때문이다  음악적인 과 문법적인은 그리고 코리스코스 와 음악적인 코리스코스[1828]는 혜태론 또는 동일 이 둘 중 어느 것인가 (하는 로고스) 그리고 *있을(ἦ 1026b18)것이지만 항상 (있지는) 않을(μὴ b18) 모든 것*들이 생성된다면 그래서 음악적인 것이 문법적인 것으로 (생성)된다면 마찬 가지로(καὶ b19) 문법적인 것은 음악적인 것으로 (생성)된다고 하는 ([그러한] 로고스들은 우연적인 것에 관한 것들이다) 그리고 이러한 알론한 모든 로고스들도 있다

*우연*(적인 것)은 **있지 않는 것**과 흡사(ἐγγὺς, b21, 恰似)한 것으로 나타나기 때문이다 그런데 이것은 이와 같은 로고스들로부터 분명해진다 알론한 길[로] 있는 것들로부터 생성 과 소멸이 있는 반면에 우연에 따라 (있는 것들로 부터는 생성 과 소멸이) 있지 않기 때문이다 (1026b14-b24) ”

라는 인용 글월에서는 소피스테애스를 **있지 않는 것**에 대해 말하는 자로 다루는 플라톤[1829]이 언급 되면서 이러한 소피스테애스에 의해 다른 사람들 보다 훨씬 더 많이 말하여지는 *우연(적인 것)*과 흡사한 것이 바로 있지 않는 것이다 라고 말하여진다

있지 않는 것에 관해 말하는 자로 소피스테애스를 플라톤이 다루는 것은 나쁘지 않다 소피스테애스들의 로고스는 다른 사람들의 로고스들 보다 우연적인 것에 훨씬 많이 관련되기 때문이다

음악적인 과 문법적인은 동일한가 혜태론한가 그리고 코리스코스와 음악적인 코리스코스는 동일한가 혜태론한가 그리고 있을 것이지만 항상 있지는 않을 모든 것들이 *생성*된다면 그래서 음악적인 것이 문법적인 것으로 마찬 가지로 문법적인 것이 음악적인 것으로 *생성*된다 라는 로고스는 모두

---

1828) 음악적인 등은 834 쪽에서 다시 우연(적인 것)의 보기로 들어진다

1829)  소피스테애스를 있지 않는 것에 관련시켜 플라톤이 정의한다는 것은 99쪽에서 말하여진 것 처럼 확실해 질 것이다 플라톤은 소피스테애스를 사기 꾼이며 있는 것을 모방하는 자로 소피스테애스 234c7 - 234a1에서 정의하는데  문제의 모방된 그것이 있지 않는 것이라면 말이다

우연적인 것에 관한 것이다

*우연적인 것*은 **있지 않는 것**과 *흡사(ἐγγύς* 1026b18)하기 때문이다 알론한 길로 있는 것들로부터 생성 과 소멸이 있는 반면에 우연에 따라 있는 것들로부터는 생성 과 소멸이 있지 않기 때문이다 먼저,

흡사하다는 말은 무엇일까 ἐγγύς는 부사로서 1) 장소의 경우 : 가까이(near, 근처) 2) 시간의 경우 : 가까이(nigh at hand) 3) 수의 경우 : 거의(nearly)모든 4) 관계의 경우 : 어떤 것과 흡사한(akin to) 등의 뜻으로 쓰인다고 한다 그렇다면,

장소에 있어서나 시간에 있어서나 수에 있어서나 **있지 않는 것**에 아주 가까이 있으면서 관계에 있어서 흡사한 것이 바로 *우연(적인 것)*일 것이다 그렇다고 우연적인 것 과 있지 않는 것이 동일한 것으로 보면 안될 것 같다 그러나 우연적인 것의 자연에 접근하다 보면 있지 않는 것의 자연이 얼추 드러날 것이므로 있지 않는 것에 대해 알아 보려면 우연적인 것에 대해 알아야 할 것이다는 것은 허용되어져야할 것 같다 그런데,

불행히도 838쪽에서 요약되었던 것 처럼 우연적인 것에 대한 앎 또는 이론은 불 가능하다 그렇지만 우연적인 것에 대한 의견(δόξα)은 가능하다 이러한 의견에 대해서는 834 - 853 쪽을 참조하시오 이 쪽들에 위 인용 글월 역시 속해 있다는 점 역시 되 새겨 볼 만하다 나아가서,

이러한 흡사함은 생성(γένεσις 1026b23, 19) 과 소멸에 관련되는 것 같다 알론하게 말하여지고 있는 것들로부터 생성 과 소멸이 있는(ἔισι 1062b23) 반면에 *우연히 있다* 라고 말하여지고 있는 것으로부터는 생성 과 소멸이 있지 않으므로 *우연적인 것*은 **있지 않는 것**과 흡사하다 라고 말하여지기 때문이다 그렇다면,

**있지 않는 것**으로부터는 생성 과 소멸이 있지 않다 라는 말이 성립되어야 할 것이다 있지 않는 것으로부터가 아니라 기체 아닌 것으로부터 생성이 일어나며 있지 않는 것으로가 아니라 기체 아닌 것으로 소멸이 일어난다는 것이 921쪽의 요약 그림에서 보여지기 때문이며 어떤 것(τι, 형이상학 1033a25)으로부터 어떤 것에 의해 무엇으로 생성된다 라는 346쪽의 텔레스의 말은 있지 않는 것으로부터 생성 과 소멸이 일어나는 것은 아니다 라는 말을 뒷 받침해 주고 있는 듯하기 때문이다 그렇다면,

*우연히 있는 것*으로부터의 생성 과 소멸은 있을 수 없는 것 처럼 **있지 않는 것**으로부터의 생성 과 소멸 역시 있을 수 없다[1830] 라는 점에서 이 둘은 흡사하다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 그럼에도,

꼭 이러한 점에서만 그 두 가지는 흡사하다 라고 나는 자신있게 말하지는 못할 것 같다 다음으로,

**있지 않는 것**은 어떻게 보면 비록 순수하게(ἁπλώς 1030a26)는 아니더라도 *있는 것이*다 라고 말하여진다 라고 형이상학 제애타 편 4 장 끝 시작 부분에서 다음 같은 맥락으로 말하여진다

> " 정의와 마찬가지로 있어지고 있는 그 무엇도 여러 가지로 말하여진다 있는 그 무엇은 한 편으로 실체 와 이것을 가리키며 다른 한 편으로는 량 질과 같은 카테애고리아이 각각을 가리키기 때문이다 (그가) 있다는 같지 않는 방식으로 모든 것에 속한다 그러나 한 편으로 첫 번째로 말하여지는 방식 으로서 있는 그 무엇은 순수하게(ἁπλώς 1030a23) 실체에 속하는 반면에 어떻게든 알론한 것들에도 속한다 심지어 우리들은 질에 관해서 조차 그 질이 무엇으로 있느냐 라고 물어 볼 수 있으리라 질 역시 있는 그 무엇이기 때문이다 그러나 있지 않는 것을 논리적으로 말하는 어떤 사람들이 순수하게 있는 것은 아니지만 어쨌든 **있지 않는 것**도 있지 않는 것으로 있다 라고 말하는 것 처럼 말이다[1831] 질도 역시 이와 같다 (1030a17 - a27) "[1832]

---

1830) **있지 않는 것**은 텔레스에 따르면 힘(잠재적)으로 '있는 것'이라고도 말하여진다는 것은 1111쪽에서 분명히 드러난 바 있다 그리고,

알론한게 말하여지고 있는 것 이라는 것은 바로 힘이라고 말하여지고 있는 것 과 현실이라고 말하여지고 있는 것이라는 말도 거기서 드러난다 ' 생성 과 소멸은 있지 않는 것으로부터 있는 것으로 그리고 있는 것으로부터 있지 않는 것으로 일어나는 것이 아니라 힘으로 있는 것으로부터 현실로 있는 것으로 그리고 현실에서 힘으로 일어난다 ' 라고 있지 않는 것을 요약하는 거기 1111쪽에서 말하여지기 때문이다

1831) 소피스테애스 103 쪽 과 104 쪽을 참조하시오

비록 순수하게 있는 것은 아니긴 해도 **있지 않는 것**도 **있는 것**이라고 말하여진다 라고 앞 쪽 인용 글월에서 말하여진다

정의와 마찬 가지로 있어오고 있는 그 무엇도 여러 가지로 말하여진다 있는 그 무엇은 하나의 길에서는 실체 와 이 것을 가키리는 반면 알론한 길에서는 량 질 그리고 이와 같은 알론한 범주들 각각을 가리키기 때문이다 (그가) 있다(τὸ ἔστιν 1030a21)는 같지 않는 방식으로 모든 것에 속하는 것처럼 말이다 그러나,

있는 그 무엇은 첫 번째로 순수하게 실체에 속하는 반면 어떻게든 알론한 것들에도 속한다 심지어 우리는 질에 관해서 조차 그 질이 무엇으로 있느냐고 물어 볼 수 있으리라 질 역시 있은 그 무엇이기 때문이다 그러나 있지 않는 것을 논리적으로 말하는 어떤 사람들이 순수하게 있는 것은 아니지만 **있지 않는 것**도 *있지 않는 것으로* 어떻게든 '있다' 라고 말하는 것 처럼 말이다 질도 역시 그와 같다

실체 와 이 것 그리고 량 과 질 과 알론한 범주들 각각 모두는 있어오고 있는 그 무엇이라고 말하여진다 그러나 첫 번째 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇은 량 등의 범주가 아니라 실체 와 이 것이다 순수하게 실체에 첫 번째로 속하는 있는 그 무엇[1833]은 알론한 길로 량 질 알론한 범주들 각각에 속하기 때문이다 그래서,

우리는 질이 무엇으로 있는가 라고 물어 볼 수 있다 그런데,

질을 이와 같이 말하는 것은 있지 않는 것도 어쨌든 있다 라고 말하는 것과 같다 논리적으로(λογικώς 1030a25)말하는 어떤 사람들은 비록 순수하게 있는 것은 아니긴 해도 있지 않는 것도 있다 보아라 있지 않는 것으로 있지 않은가 라고 말하기 때문이다[1834]그렇다면,

---

1832) 이 인용 글월의 더 큰 맥락에 대해서는 301 - 315 쪽을 참조하라

1833) 그러나 307쪽에 이어 말하여진 것 처럼 텔레스는 실체에 있어 오고 있는 그 무엇은 속하는 반면 있는 그 무엇은 실체 이외의 범주 곧 량 질 등에 속한다 라고 말한다 이러한 로고스는 헤태론한 것이 아니라 단지 말하는 그 길을 약간 달리한 것일 뿐이다

있는 것은 있지 않는 것에 순수하게 첫 번째로 적용되는 말이 아니라는 것 역시 분명해 진다  있는 그 무엇이 질에 첫 번째로 순수하게 적용되지 않고 실체 와 이 것에 첫 번째로 순수하게 적용되는 것 처럼 말이다 그런데,

있는 것이 첫 번째로 그리고 순수하게 적용되는 것은 무엇일까 바로 그것은 수 십차례 되풀이 된 바와 같이 실체 곧 첫 번째로 있는 것이다 따라서,

텔레스에 따르면 실체에 적용되는 길과는 알론하게 있는 것은 있지 않는 것에 적용된다 달리 말해 **있지 않는 것**은 실체가 있는 길과는 알론한 길로 있는 것이다 있지 않는 것이 바로 알론하게 있는 이 길을 나는 이미 말해 왔다 거짓 힘 우연 등이 바로 그러한 길이다 나아가서,

텔레스는 **있지 않는 것**을 있는 것에 반대되는 짝으로 본 것 같다 형이상학 감마 편 2 장 끝 부분을 보면 텔레스가 그러한 의견을 지녔음을 알 수 있을 것 같다

> “ 나아가서 반대들의 헤태론한 요소(συζοιχία 1004b27)는 결여[1835]적이다 그리고 모든 (반대)들은 **있는 것** 과 **있지 않는 것** 그리

---

1834) 텔레스는 이 처럼 말하는 길을 거부한 것이 아니다 어찌 보면,

있는 것에 대해 말하는 핵심적인 길로 받아 드리고 있다 주욱 이제까지 보아 왔듯이 그에 따르면 있는 것 뿐만 아니라 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여져 오고 있지 않는가

1835) 텔레스의 결여를 모순적인 결여(1005b7, 998쪽) 와 부정(否定)적인 결여(1056a23-24, 1002쪽)로 나눌 수 도 있다는 점에 유의하시오 거기에 따르면 동일한 하나 와 헤태론한 여럿은 모순적인 결여인 반면에 똑 같은 하나 와 똑 같지 않은 여럿은 부정적인 결여에 속한다(1027쪽)결여의 이러한 나뉨은 하나 와 여럿은 류적인 반대 라는 것을 말하는 맥락에서 나타난다 더불어,

고 하나 와 많음으로 환원된다(ἀνάγεται, b28, 還元) 예를들어 한 편으로 하나의 쉼 다른 한 편으로 많음의 움직임 처럼 [말이다] 거의 모든 사람 각각은 있는 것들 과 실체를 반대들로 합해진(συγκείσθαι 1004b30) 것이라고 말한다 어쨌든 모두 반대[ 되는] 아르케애들을 말하기 때문이다 어떤 사람들은 홀 과 짝을 어떤 사람들은 양 과 음(θερμὸν καὶ ψυχρόν[1836], b32, 陽 과 陰)을 어떤 사람들은 한계 [있는] 것과 무한한 것을 어떤 사람들은 (친구 간의) 사랑 과 투쟁을 ( 반대되는 아르케애들 이라고 말하기 때문이다) [이] 모든 것(반대) 와 [이 모든 것과] 알론한 (반대들)은 하나 와 많음으로 환원되는 것들로 나타난다 우리에게는 환원(ἡ ἀναγωγὴ, 1005a1)이라고 받아드려진다 알론한 자들에 의해 [도입된] 아르케애들 역시 모두 이러한 류에 해당한다 이제,

이것들로부터 *있는 것 ((으로서의)) 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν[1837] a3)*을 이론화하는 앎 하나가 있다는 것이 선명하다 모든 것들은 반대들이거나 또는 반대들로 [합해진 것]이며 반대들의 아르케애들은 하나 와 많음[1838]이기 때문이다 이것들은 하나에 따라 말하여지든 말하여지지 않든 앎 하나[에 속한다] 아마도(ἴσως b6) (하나에 따라서 말하여진다는 것이) 진실일 것이다[1839] 그러나 하나가 여러 가지로 말하

---

결여에 대해서는 248 - 249 쪽의 요약을 살펴 보라

1836) 대화편의 소피스테애스에서 엘레아 낯선이는 양 과 음(소피스테애스 243b8, 9)을 모든 있음 이라고 말하는 자들에 대해 언급하면서 있는 것 이라는 큰 류에 대해 말하기 시작한다(106쪽)

1837) 있는 것 으로서의 있는 것에 대해서는 1079-1106쪽을 참조하시오

1838) 하나 와 많음 또는 여럿은 류적인 반대 라고 말하는 1033쪽의 요약을 참조하라

1839) 로스(735) 와 로스를 주로 따르는 트레드닉(1권 157)은 ' 이것들은 그것들이 단일한 하나의 의미를 지니든 지니지 않든 앎 하나에 속한다 아마 그것들은 지니지 않는다는 것이 진실일 것이다 ' 라고 번역한다 그러나

아마 그것들은 지니지 않는다는 것이 진실일 것이다 라는 부분에 문제가 있다 ' *ὥσπερ* ἴσως ἔχει καὶ τἀληθές (1005a6) '가 그 원문이며 직역하자면 ' 아마 지닌다는 것이 진실일 것 *같다* '이고 베케리 판 원문 그 어디에도 否定語가 있지 않으며 다른 판 본 그 어디에도 부정어가 있지 않기 때문

여진다면 마찬 가지로(καὶ.....ὅμως 1005a5-6) 알론한 것들은 첫 번째 것에 대해 말하여진다 그리고 반대들도 그러하다(ὁμοίως a8)

그리고 이 때문에 심지어 *있는 것* 또는 하나가 보편자가 아니어서[1840] 모든 것의 경우에 분리(ἢ χωριςὸν a9-a10)해 있을 때 - [그러나 실은] 아마도 (분리해) 있지 않을 것이다 - 조차도 그러나 한 편으로 하나에 대해 [있고] 다른 한 편으로 이어져(τῷ ἐφεξής[1841] a11) [있을 것이다] 그리고 이 때문에 기하학은 반대 또는 끝임(τέλειον, a12, 完全) 또는 있는 것 또는 하나 또는 동일(ταὐτὸν a12) 또는 헤태론에 [관한] 이론이 아니라 [이것들을] 전제하는(ἐξ ὑποθέσως a13) (이론이다) 이제,

*있는 것 ((으로서의)) 있는 것*을 그리고 있는 것 ((으로서의)) 그 (있는) 것에 속하는 것들을 이론화하는 앎 하나가 있다는 것은 분명하다 그리고 실체들 뿐만이 아니라 [그 실체에] 속하는 것들의 [곧] [위에서] 말했던 것들 과 먼저 와 늦음 그리고 류 와 종 그리고 전체와 부분 그리고 이와 같은 알론한 것들의 동일한 이론[1842](술, ἡ αὐτὴ

---

이다 그렇다며,

왜 이 두 사람은 부정의 뜻을 첨가 했을까 아마도 텔레스의 전체 사유 맥락을 따른 것 같다 글쎄.....

1840) 그러나 텔레스에 따르면 있는 것 과 하나는 가장 보편적이다 1060쪽에서 함께하는 로고스들을 참조하라

1841) 926쪽 과 934쪽을 참조하시오

1842) 있는 것 으로서의 있는 것 과 이 실체에 속하는 것들에 관한 이론은 하나 라는 것이 분명하다 이러한 이론은 있는 것 - 있는 것은 있는 것 으로서의 있는 것의 속성이다(1093) - 과 하나 그리고 동일과헤태론 그리고 반대 와 끝(완전) 그리고 먼저와나중 그리고 류와종 그리고 전체와부분에 관한 이론이다

이러한 이론 곧 앎에 대해서는 1079 - 1099쪽을 참조하라 따라서,

텔레스의 존재론은 실체론이라고 말할 수 있으리라 실체에 속하는 것이 존재(있는 것)이다 라고 말할 수 있기 때문이다 존재는 감각적인 각기 것(개물, 個物)에 속하는 것 보다는 실체에 속하는 것이므로 그리고 적어도 타 메타 타 퓌지카 만을 바라 본다면 실체 곧 가장 먼저 있는 것은 감각적

Θεωρητική a15-16)이 있다는 것은 (분명하다) (1004b27 - 1005a18) ”

라는

인용 글월은 **있지 않는 것**은 *있는 것*의 결여적인 반대이다 라는 로고스로 시작해서 *있는 것 ((으로서의)) 있는 것*에 관한 앎 하나 있는데 그 앎은 기하학적인 앎과도 헤태론한 앎이다 라는 로고스로 끝난다

반대들의 헤태론한 요소(반대되는 짝)는 결여적이다 그리고 모든 반대는 *있는것*과**있지않는것** 그리고 *하나*와**많음**으로 환원된다 예를들어 하나의 쉼 과 많음의 움직임 처럼 말이다

거의 모든 사람들은 있는 것들 과 실체를 반대들로 합해진 것들이라고 말한다 어쨌든 반대되는 아르케애들을 모두 말하기 때문이다 어떤 사람들은 홀 과 짝을 어떤 사람들은 양 과 음을 어떤 사람들은 한정된 것 과 무한한 것을 어떤 사람들은 우정 과 투쟁을 반대되는 아르케애라고 말한다 이러한 반대되는 모든 아르케애는 하나 와 많음으로 환원되는 것들로 나타난다 우리는 이러한 환원을 받아 드려야한다 알론한 자들에 의해 말하여지는 아르케애들 역시 모두 이러한 류에 해당된다 먼저,

이러한 그의 로고스들을 요약 정리하기 전에 683, 978쪽에서 말하여

---

인 것이 아니라 에이도스(감각적인 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇)이므로 그렇다 그러나,

감각적인 것 만을 있는 것으로 본다면 그래서 감각적인 각기 것에 있어 오는 헤태론한 무엇을 거부한다면(1068-1070) 존재(있는 것)를 실체에 속하는 것이라고 말하지는 못할 것이며 - 그래서 존재는 존재이다 라고만 말할 것이다 - , 그리고 앎의 아르케애 - ‘동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 속하면서 동시에 속하지 않을 수는 없다’ 또는 ‘동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다’ 다시 말해 모순율(矛盾律) - 를 인정하지 못할 것이다

존재를 존재 라고만 말할 수 있다면 결국 감각적인 것 만을 먹으면서 살아야만 하는 것이 아닐까.....

진 어찌 보면 하나 와 있는 것은 동일한 것이다 라는 그의 로고스를 다시 더듬어 볼 필요가 있다 관련되는 것과 분리된 것도 아니며 그 안에 있는 것도 아니라는 점에서는 동일하다 그런데,

비록 979-980쪽에서 은근히 말하여진 것 처럼 설령 동일한 것이 아니라 알론한 것이라고 하더라도 있는 것 과 하나는 서로 짝이은 될 것이기에 어떤 것을 하나라고 말하든 있는 것이라고 말하든 별 차이가 없다 그렇다면,

모든 반대들은 있는것과**있지않는것** 그리고 하나와**많음**으로 환원된다 라고 텔레스에 의해 말하여지므로 있는 것 과 하나를 어떻게든 동일한 것으로 여긴다면 **있지 않는 것** 과 많음은 어떻게든 동일한 것으로 여겨 질 수 있을 것이다 비록 순수하게 동일한 것은 아닐지언 정 말이다 있는 것이 하나에 대해 있는 것 처럼 있지 않은 것이 많음 또는 **여럿**에 대해 있을 것이기 때문이다 그렇다면,

있는 하나에 반대되는 있지 않는 여럿이 말하여질 것이다 있는이 있지 않는에 반대되 듯 하나는 여럿에 여럿은 하나에 반대될 것이기 때문이다 이와 같은 결론은 있는 것 과 있지 않는 것은 서로에 반대된다는 여기의 로고스에 어긋나지 않을 뿐 더러 하나 와 여럿은 서로에 반대 대립된다 라고 말하는 980쪽의 로고스와도 어긋나지 않는다 그렇지만,

있는 것에 대(對)한 있지 않는 것의 이러한 반 정립(ἀντίθεσις[1843], 1067b21, 1055b32, 反 定立, 921쪽)은 결여적이라는 여기의 로고스에 더욱 더 세심한 숙고를 필요하다 **있지 않는 것**은 있는 것에 결여적인 반대로서 정립된다는 것이다 나아가서,

결여적인 반대(ἐναντία, 1004b27, 1055a30) 라는 말은 차이 와 대조(ἐναντίωσις[1844] 1055a33)에 대해 말하는 이오타 편 4 장에 나타난다 그에 따

---

1843) 모순되는 것들 과 반대되는 것들은 서로에 대해 반 정립하므로 모순과 반대에는 변화기 필연적이다 라고 말하는 921쪽을 참조하시오

1844) 반대 와 대조 이 두 낱 말을 구분해서 나는 대조를 반대 보다 더 차이난 것으로 쓰고 있으나 실은 텔레스가 직접 그렇게 쓰고 있지는 않다 그럼에도 물론 가장 큰 차이를 대조 라고 하는 직접적인 그의 말에 근거해서

르면 첫 번째 대조 - 모든 대조는 헤태론한 반대를 결여한다 - 가 결여 와 습성(지님)이다 그러나 모든 결여가 아니라 끝을 결여하는 그러한 결여이며 모순인 것 으로서의 결여이다 그러나,

반대와는 달리 모순 사이에는 어떤 것이 있지 않다 따라서,

있는 것에 결여적인 반대 로서 정립되는 **있지 않는 것**은 있는 것에 모순인 어떤 것으로서 그 사이에 아무 것도 있을 수 없으므로 있으면 있지 않을 수 없고 있지 않으면 있을 수 없다 있는 것 과 있지 않는 것 그 사이에는 중간적인 어떤 것도 없기 때문이다 그래서,

동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다는 것이 앎의 아르케애이다 있으면서 있을 수 있다면 그건 모순이기 때문이며[1845]있는 것은 자신 보다 더 이상 큰 것이 없을 정도의 거대

---

(994쪽, 1055a5)나는 반대 보다 더 큰 차이 라는 뜻으로 대조를 쓰고 있다 또,

대조 대신에 반대임이라고 해도 무방(無妨)할 것 같을 것 처럼 보이나 엔안티온(반대) 과 엔안티오시스(대조) 이외에도 끄트머리 차이 라는 뜻으로 엔안티오테애스(1055a16, 995쪽)가 그에 의해 직접 말하여지므로 만약 엔안티오테애스를 반대임으로 옮긴다면 엔안티오시스를 반대임으로 옮기는 것은 무방할 것 같지는 않다

이에 관한 나의 번민은 994-995쪽에 걸친 각주 1593번에 실려있다

1845) 그러나 예를들어 흼 과 검음 그리고 큼 과 적음 등의 반대의 경우에는(1001-1002쪽) 흼 과 검음의 그리고 큼 과 적음의 결여적인 부정인 회색 과 노랑 그리고 똑 같은 것들 등 그 사이의 것들이 있다 노랑 등은 흼 과 검음 양자에 동시에 결여적으로 부정(1056a23-24)된 것이기 때문이다 노랑은 희지도 검지도 않으며 그 정도에 따라 양자를 결여하므로 그렇다 똑 같은 것들도 그러하다 그런데,

텔레스는 선 과 악도 그 사이에 결여적으로 부정되는 것들이 있다라고 말한다(1002쪽)그렇다면 다시 말해 선도 악도 아닌 것 그리고 선 과 악 이 양자를 그 정도에 있어 결여적으로 지니는 것들이 있다 라는 말인데.....글세 그러할까,

한 류가 있는 것이기 때문이다[1846]이러한 있는 것에 결여적인 모순으로 반정립해 '있는' 것이 바로 있지 않는 것(류)이다 그런데,

있지 않는 이러한 것에 종사하는 자들이 있는데 소피스테애스들이 바로 그런 자들이다 라고 형이상학 갚파 편 8 장[1847] 처음 부분에서 말하여진다

> " (5) *순수하게 있는 것*은(τὸ ἁπλώς ὄν[1848] 1064b15) 많은 길에 따라 말하여지는데 그 중의 하나가 우연에 따라 말하여지는 것이므로 이렇게 (우연히) 있는 것에 관해 먼저 조사해 보자
>
> 전통적인 앎 가운데 어떤 것도 *우연적인 것*에 관해 프라그마화하지 않는다는 것은 분명하다 예를들어 건축가는 그 집을 쓰려하는 자들에게 [발생하는] 우연적인 것들을 고려하지(σκοπεί b19) 않는다 집에 사는 것을 고통스러워하거나 (집에 사는 것을) 반대하는 사람이 [살아야 할 집이라는 것을 그리고] 옷 짜는 자(기술) 또는 구두 수선하는 (기술)자 또는 자리 짜는 (기술)자가 [살아야 할 집이라는 것을 (고려하지 않는다) 이러한 것에 따르는 고유한 것을 그것들 만의 앎 각각은 고려한다 이것이 그 적절한(οἰκεῖον b23) 끝(τέλος, b23, 目的)이다 음악적이고 문법적이지[는] 않게 음악적인 자가 문법적으로 될

---

1846) 다음,

있는 것 과 있지 않는 것으로 예를들어 쉼 과 움직임과 같은 모든 (반대)것은 환원된다 뿐만 아니라 하나 와 많음으로도 환원된다 이러한 환원은 반드시 받아드려져야만 한다 그리고,

반대인 아르케애들을 말하는 많은 사람들이 있는 것들 과 실체를 반대들로 합해진 것이라고 말한다 한 편으로 홀 과 짝이 다른 한 편으로 양 과 음이 다른 한 편으로 한정된 것 과 무한한 것이 다른 한 편으로 우정 과 투쟁이 그러한 반대 아르케애들이라고 말하여진다

1847) 형이상학 갚파 편 8 장(1064b15 - 1065b4, 836-844쪽)은 형이상학 엡실론 편 2 장(1026a33 - 1027a28) 과 4 장의 요약이다

1848) 순수하게 말하여지고 있는 것은 여러 가지로 말하여지는데 라고 836쪽에 나오는 표현과 비교해 보라

때 전에는 양자적이지 않았지만 [이제는] 동시에 양자적일 것이다 *항상 (그렇게) 있지는 않지만 그렇게 됐다* 따라서 동시에 음악적이고 문법적으로 됐다(ἐγένετο 1064b26)

이것을 궤변술(ἡ σοφιστικὴ, b27-28, 소피스테애스의 기술)을 제외하면 흔히 말하는 실체들의 앎 가운데 어떤 것도 조사하지 않는다 이( 궤변술)만이 *우연적인 것*을 프라그마화 하기 때문이다 이 때문에 궤변술(을 지닌 자)는 **있지 않는 것**에 종사한다(διατρίβειν b30) 라고 플라톤이 말했을 때 나쁘게 말하지 않았다 (1064b15-b30)
"

라는 인용 글월에서는 **있지 않는 것**에 종사하는 자인 소피스테애스는 *우연적인 것* 만을 조사할 뿐 앎은 지니지 못한다 우연적인 것에 관한 앎은 있지 않기 때문이다 라고 말하여진다

순수하게 있는 것은 여러 가지로 말하여지는데 우연히 있는 것이라고도 말하여진다 그러나,

전통적인 앎 가운데 어떤 것도 우연적인 것을 프라그마화하지 않는다는 것은 분명하다 예를들어 집에서 살려는 자에게 발생하는 *우연적인 것*을 집짓는 자는 고려하지 않는다 어떤 사람은 집에서 사는 것을 고통스러워하거나 집에서 사는 것을 반대하기도 한다는 것을 고려하지 않으면 그 집에서 옷을 짤지 구두 수선할지 돗 자리를 짤지 고려하지 않는다 이러한 것에 따르는 고유한 것을 그것들 만의 앎들 각각은 고려한다 이것이 그 적절한 목적이다

동시에 문법적이지는 않은 음악적인 자가 문법적으로 될 때 전에는 양자적이지 않았지만 이제는 동시에 양자적일 것이다 항상 (그렇게) 있지는 않지만 그렇게 됐다 따라서 동시에 음악적이고 문법적으로 *됐다*

이것을 조사하는 것을 소피스테애스일 뿐이다 흔히 말하는 실체들의 앎 가운데 어떤 것도 이것을 조사하지 않는다 소피스테애스(궤변술) 만이 *우연적인 것*을 프라그마화하기 때문이다 이 때문에 소피스테애스는 **있지 않는 것**에 종사한다 라고 플라톤이 말했을 때 그는 나쁘게 말하지 않았다

바로 이러한 로고스에서 있지 않는 것이 우연적인 것과 동일시 되어

지는 것 같다 다시 말하면 비록 첫 번째로 순수하게 있는 것이지는 않더래도 어쨌든 있는 것의 일 종이라고도 말하여지는 *우연히 있는 것*이 **있지 않는 것**이다 라고 말하여지는 바로 그것인 셈이다[1849] 다음의 일련의 로고스에서 분명해진다

소피스티케애(궤변술)를 제외하면 우연적인 것을 조사하는 것은 없다 궤변술 만이 우연적인 것을 프라그마화 하기 때문이다 그런데 궤변술은 있지 않는 것에 종사한다 따라서,

우연적인 것은 있지 않는 것이다 이 둘에 종사하는 것은 소피스테애스 밖에 없기 때문이다 그러나 앞 각주에서 말하여진 것 처럼 우연적인 것을 있지 않는 것과 동일한 것으로 여기는 것 보다는 흡사(ἐγγύς 1026b18)한 것으로 여기는 것이 더 나을 것 같다 그렇다면,

우연적인 것[1850]의 자연은 어떠한가 이 점에 대해서 나는 이미 840쪽에서 말했다 여기서도 역시 거기서 말하여진 것을 넘어서지 않는다

항상 있는 것이 아니라 [있게] 되는 것(ἐγένετο 1064b25)이 우연적인 것이라 말하여지는데 이러한 말은 항상 있는 것도 아니요 많은 경우에 있는 것도 아닌 것을 우연히 있는 것이다 라고 하는 840쪽의 말에 어울린다 문제는,

(있게) 되는 것 곧 생성하는 것이 우연적인 것이다 라는 말에 있다 생성하는 것은 항상 있는 것도 아니요 많은 경우에 있는 것이 아니긴하다 어떻게든 있는 것이기 때문이다 그렇다면,

---

1849) 이러한 그의 로고스는 1121쪽에서 말하여지는 우연적인 것은 있지 않는 것과 흡사하다 라는 로고스와 같다  문제의 그 1121쪽에서 옮겨지고 있는 엡실론 편 2 장을 더 간략하게 요약해 놓은 것이 여기서 요약 정리되고 있는 캎파 편 8 장 처음 부분인 것 처럼 보이므로 이 두 곳의 로고스가 같은 것을 말하고 있다고 보아도 큰 착오는 없을 것 같다 그런데,

이 두 곳에서 말하여지는 생성(1026b19, 1064b26)을 눈 여겨 보라

1850) 우연(적인 것)에 대해서는 834-850쪽을 참조하시오

텔레스는 생성 소멸되는 것 과 있는 것을 구분하는 것이 아니라 항상 있는 것 과 그렇지 못한 것을 구분하는 셈이 된다 반면에 플라톤은 자신의 대화편 티마이오스 27d5-28a1에서 항상 있는 것이어서 생성을 지니지 않는 무엇 과 항상 생성되는 것이어서 있음을 지니지 않는 무엇을 구분한다(135-136)따라서 있는 것 과 생성이 날카롭게 티마이오스의 플라톤에 의해 분리된다 그러나 플라톤도 자신의 대화편 소피스테애스 241d1-7에서 엘레아 낯선이를 통해서 있지 않는 것도 어찌 보면 있고 있는 것도 어찌 보면 있지 않다 라고 라고 말한다 그렇다면 소피스테애스의 플라톤에 의해서는 있는 것 과 있지 않는 것이 날카롭게 분리되지 않을 것 같다 물론,

플라톤의 경우 있지 않는 것이 우연적인 것과 흡사하다 라고 말하여 질 수는 없다 적어도 파르메니데애스 와 소피스테애스 와 티미이오스에서는 우연(적인 것) 이라는 말이 나타나지 않은 것 같기 때문이다[1851] 그러나 티마이오스에서는 ' 항상 생성되는 그 무엇이어서 결코 있는 것이 아닌(ὄν δὲ οὐδέποτε 28a1)' 이라는 말이 직접 나타난다 그렇다면,

플라톤의 경우 생성되는 것은 있지 않는 것이다 라고 그리고 텔레스의 경우 우연적인 것은 있지 않는 것과 '흡사'하다 라고 결론적으로 말하여 질 수 있을 것이다 따라서,

텔레스의 경우 **있지 않는 것**은 *우연적인 것* '처럼' 항상 있는 것도 아니요 많은 경우에 있는 것도 아니긴 해도 어쨌든 생성되 **있는** 것인 반면 플라톤의 경우 있지 않는 것은 결코 있는 것이 아닌 것 으로서의 **생성**된 것일 것이다 이제,

나는 *플라톤*에 의해서 말하여지고 있는 있음과있는것 그리고 있지않음과있지않는것으로 향하려한다 물론 파르메니데애스 와 소피스테애스 와 티마이오스 편에만 한정된 것이라는 것은 *아리스토텔레스*의 경우 카테애고리아이 와 타 메타 타 퓌지카에 한정된 것이라는 것과 같다 그런데,

---

1851) 물론 그 뜻이 녹아 들어 간 말들은 있을 것이다

비록 체계적이지는 않았지만 텔레스는 있음과있는것에 대해 주로 말하는 곳이 더러 있었으나 소피스테애스 일 부를 제외하고는 있음또는있는것에 대해 플라톤은 주로 말하지 않는다 하나(파르메니데애스) 와 생성(티마이오스) 과 소피스테애스들(소피스테애스)을 주제로 삼아 글쓰는 가운데 있음과있는 것이 언급되어질 뿐이다[1852] 따라서,

있음이라는 낱말이 심각하게 내 눈에 걸리는 곳을 가려내어 그 있음을 이끌어 내려한다 먼저,

있음이 에이도스와 묶어지는 곳인 티마이오스 51c4, 51d4-5가 눈에 들어온다 **에이도스는 그 스스로 있다**(εἶναι καθ' αὐτὰ ταύτα,.....εἴδη 51d4-5) 라고 거기에 쓰여 있기 때문이다 그렇다면,

그 자체(스스)로 있음은 에이도스일 것이다[1853]

---

1852) 따라서 *텔레스*는 있음에 대해 말하기 시작한 첫 번째 사람이라고 말해도 거의 틀림이 없을 것이다 물론 *파르메니데애스* 와 *플라톤*도 있음을 말하기는 했다 그러나 전자는 하나와 결부지어 후자는 에이도스와 결부지어 있음을 말했으므로 있음 또는 있는 것 만을 따로 떼어내어 독자적으로 주로 말했다 라고 보기 힘들기 때문이다 그러나,

텔레스 역시 있음에 관해 체계적으로 말하지는 아니했다 있음 만을 떼어내 말하는 것은 어찌 보면 아무 것도 말하지 않고 있는 것인지도 모른다 언어적인 작업은 또는 메타 언어적인 작업에는 퇴보 만이 있을 뿐 진전이 없을 것 같기 때문이다 물론,

이미 성립된 거대한 철학을 이해하고 받아드리기 위해서는 어느 한계내에서 언어 분석적인 작업이 필요할 수도 있다 그러나 정도가 지나치면 그것은 거꾸로 철학을 죽이는 독으로 작용하기도 한다

1853) 그 자체로 있음은 범주들이며(691, 형이상학1017a22) 있음은 범주들과 나란한 것 곧 범주와 분리된 것이 아니 라는(690) 훗 날의 텔레스와 비교해 보라

" 그것들(불 물 흙 공기)에 관해 음미하는 가운데 오히려 로고스에 의해 철저히 규정해야하는 그러한 것이 실로 [있다] 자(ἆρα 51b7),

불[의] 어떤 자체[1854] 자기 자신(αὐτὸ ἐφ' ἑαυτού b8)이 그리고 **그 자체로 있는**(καθ' αὐτὰ ὄντα c1) 각기 것들이라고 우리들이 항상 말하는 그러한 모든 것들이 있을까 또는 몸을 통해 감각되어지는 한 우리가 보는 그러한 것들 만이 진실로 있는 그러한 것들일까[1855]그런데 이것들과 나란한 알론한 것들은 결코 어디에도 어떻게든 있지 않을까 그래서 각기 생각[에 관련된 누우스적인](νοητόν 51c5) 무엇이 **있다** 라고 우리들이 말하는 것은 헛되며(μάτην c4) 로고스(말) 뿐일까 여기에,

---

1854) 동일한 어떤 불 이라고 옮길 수도 있을 것이다 동일한 어떤 불로 나는 옮기고 싶은 충동을 더 많이 지닌다

1855) 몸을 통해 감각되는 것들 **만**이 있을까 라는 물음은 텔레스의 형이상학에서 있는 것이 문제 삼아질 때도 거듭 물어지는 것이다 이러한 점으로 미루어 볼 때 텔레스의 형이상학은 그 저자가 글을 쓰면서 늘 염두에 두는 따라서 저자가 그것을 넘어서면서 보완하려 했을 플라톤의 티마이오스 파르메니데애스 소피스테애스에 이어지는 있는 것에 관한 숙고이다

손으로 건드리고 만질 수 있는 것 **만**이(εἶναι **μόνον**, 246a10, 111쪽) 있다 라고 말하는 그래서 몸 과 실체(있는 것)를 동일한 것으로 간주하는 자들은 몸을 지니지 않는 것도 있다 라고 말하는 자들을 경멸한다 라고 소피스테애스에서도 역시 실체 또는 있는 것에 관해 말하는 과정에서 쓰여 있으며 텔레스의 형이상학 감마 편 5 장 1010a3(1068쪽) 앞 뒤에서도 단지 감각적인 것 **만**(**μόνον** 1010a3)을 있는 것으로 받아 드리기 때문에 실체(οὐσία v 1007a21)는 없다 라고 말하는 자들은 앎의 아르케애를 거부한다 라고 말하여지기 때문이다 실로,

텔레스는 이데아론을 박살내기 위해서 형이상학에서 실체에 대해 말하지만 어떻게 보면 감각적인 것 만이 있으며 '실체'이다 라고 말하는 자들의 이론도 더불어 박살내기 위해서 실체에 관해 말하고 있다 라고도 말하여 쓰여질 수 있을 것 같다

결코 음미하지 않은 채 또는 결정하지 않은 채 떠나 버려서는 안될 문제가 있다 또 해결할 수 없다고 너무 자신있게 확신해서도 않되며 우리의 현재의 긴 대화에 똑 같이 긴 일탈을 끼워 넣어서도 않된다 그러나 만약 몇 가지 말로 아주 중요한 규정(ὅρος 51d1)을 할 수 있다면 이것이 바로 우리가 원하는 무엇이다

만약 누우스 와 진실한 억견(δόξα ἀληθὴς 51d2-3)이 두 가지 류라면 우리에 의해서 감각되는 것이 아니라 (단지) 생각에 만 걸리는(νοούμενα d5) 그러한 **에이도스**(들)이 분명히(παντάπασιν d4) **그 스스로 있다**(εἶναι καθ αὐτὰ d4-5)그러나 만약 어떤 자에게 나타난 그대로의 진실한 *억견*이 *누우스*와 어떤 길에서도 차이나지 않는다면 몸을 통해서 우리에게 감각되는 모든 것들이 가장 확실하게 (있는 것)으로 설정되어야만 한다 그러나 저 둘을 인정해야한다 같지 않게 분리되어지기 때문이다 이 (둘) 가운데 (하나)는 *가르침*을(διδαχής 51e2) 통해서 (다른 하나는) *설득*에(πειθούς e2) 의해서 우리에게 되어지는데 (하나)는 항상 진실한 로고스 후에 [오는]것인 반면 (다른 하나)는 非 로고스적인 것 후에 [오]며 (하나)는 설득에 의해서 움직여지는 것이 아닌 반면 (다른 하나)는 설득적인 것이고 (하나)는 모든 남자[1856]가 나누어지닌다 라고 반드시 말해여져야하지만 누우스는 신들만이 (나누어 지니고) 아주 적은 사람들[1856]의 류가 (나뉘어지니는)것 이므

---

1856) 남자(man)를 뜻하는 모든 ἄνδρα가 진실한 억견을 지니는 반면에 사람(mankind, human)을 뜻하는 단지 몇 몇 小數의 ἀνθρώπος만이 누우스를 지닌다 라고 쓰여 있음에 유의하라 물론 내가 여자(woman) - 여자 또는 암컷(91d6) 곧 남자 이외의 생물을 플라톤은 남자로부터 생성된 것이라고 말한다 - 를 누우스 나누어 지니는 몇 안되는 사람(안드로오포)에 끼워 넣기 위해서 유의하라고 환기(換氣)시키는 것만은 아니다 신(神)들에 대비(對比)되는 사람을 지적하기 위해서도 유의 하라고 한 것이다

이미 내가 티마이오스 전체를 간략히 말하는 15쪽에서 이미 두드러지게 말하여졌듯이 누우스 나누어 지니는 사람은 몇되지 않으며 이러한 사람이 플라톤에 의해서 바로 신적인 사람이라고 쓰여진다 그러나,

콘퍼드(189) 와 벤자민 죠웻(1178)은 모두 남자(man 과 men)으로 번역한다

로 [그렇다]

이러한 것들로부터 한 편으로 생성하지도 소멸하지도 않으며 알론한 것을 자기 자신으로(εἰς ἑαυτὸ 52a2) 받아 드리지도 않고 알론한 것으로 자기 자신을 들여 보내지도 않으며 보이지도 않고 알론하게[1857] 감각되지도 않는 **그 자체 에이도스**가(τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος a1)하나 **있다** 그런데 실로 이것은 *노에애시스*(생각)가 바라 보아 획득(할 수 있는, εἴληχεν[1858], 52a3) 것이다 라는 것에 동의해야 할 것이다 다른 한 편으로,

두 번째로 같은 이름을(ὁμώνυμον[1859] a5) 지니며 저( 에이도스)와 같은(ὅμοιόν 52a5) [그리고] 감각적이며 생성되는 것이고 항상 급히 움직여(πεφορημένον[1860], a6, 생겨나) 어떤 장소로 생성되었다가 다

---

1857) 보는 감각 이외의 알론한 감각으로도 감각되지 않는다는 말이다

1858) 에이레애켄은 ' to obtain by lot, by fate, by the will of gods '를 뜻하는 λαγχάνω의 완료형임에 유의하라 노에애시스 그 자체가 신성하다는 것을 그래서 누우스 나누어 지니는 자는 신의 의지에 의해서 선택되 자라는 것을 미루어 알 수 있을 것이다

형이상학의 텔레스 역시 누우스를 신성한 것(Θεῖον 1072b23)이라고 말하는 데서 볼 수 있듯이 텔레스는 플라톤을 뒤 따라 간다 그럼에도 텔레스가 이데아 론들을 공격하는 것은 무엇 때문일까 그는 분명히 그 이데아론자 다시 말해 플라톤을 염두에 두고 공격한다 그리고 직접 플라톤을 거명(擧名)하며 이데아 론을 비판한다 무엇 때문일까 사실,

이데아를 분리시킨 이데아 론을 거부하면서 무엇 때문에 분리(χωρὶς 1040a28)해 있는 순수한(ἁπλως, 1028b1, 543쪽) 에이도스를 허용하는 것일까 이러한 에이도스의 허용은 여기에서 쓰여지는 에이도스를 다시 허용하는 것이 아닐까.....심사 숙고해 볼 일이다

1859) 이러한 호모한 이름 곧 호모오뉘마에 대해 범주들 과 형이상학에서 말하는 텔레스를 바라 보라(175 - 176, 819, 1018, 1029, 1054쪽 참조)

1860) φέρω(to bear or to carry)의 수동형(受動形) φέρομαι(to be borne along by waves or winds)의 분사형(分詞形)으로 쓰였는데 이와 같은 수동

시 그( 장소)에서 사라지는 [그리고] 감각과 더불은 억견에 의해서 파악되어지는 것[1861]. 다른 한 편으로,

세 번째로 파괴를 허용하지 않는 항상 있는 류인 공간인 것(τὸ τής χώρας 52a8)은 생성되는 모든 것들이 들어 앉는 집(ἕδραν 52b1)이며 그 자체는 감각되는 것들이 아니어서 어떤 유사한(νόθῳ, b2, 類似한) 논리(λογισμῷ 論理)에 의해 포착되므로 거의(μόγις b2) 믿음[에 관련 되는] 것이 아니다 실로 (이것)에 대해 우리가 꿈결 속에서의 어디 어떤 자리에(τόπῳ b4) 반드시 각기 있는 것이며 어떤 장소를(χώραν b4) 차지한다고 말하나 땅에 어디에도 그리고 하늘 아래 (어디에)도 있지 않다 실로 이러한 모든 것들 과 이와 [같은] 알론한 것들에 관하여 심지어 [꿈에서] 깨인 진실한 자연[의 상태에서도] 이러한 꿈과 같은 [상태에] 있게 되므로(ὑπάρχουσαν 52b7) [꿈에서] 깰 수 없어 진실한 것을 정의할 수 없다 라고 말한다 (51b6 - 52c2) "[1862]

라는 인용 글월은 만약 우주의 생성(τού κόσμου γενέσεως 27a6) 과 사람의 자연(φύσιν 27a6)에 대한 글인 티마이오스가 누우스로부터 생성된 것들 과 필연으로부터 생성된 것들 과 누우스와필연으로부터 생성된 것들에 대해 쓰여 있는 부분 과 이러한 글을 쓰게 되기 까지의 관정을 말하는 도입 부분으로 나뉘어진다면(15쪽) 필연을 통한(δι' 47e4) 생성에 관한 글(46c7 - 68d7)의 앞 부분에 속한다 그런데,

18쪽에 쓰여진 것 처럼 필연으로부터의 생성에 관한 글에서는 원인의 두 가지 류 와 모든 것의 세 가지 류 그리고 몸의생성과몸의속성 그리고 살의 생성 등이 말하여지는데 문제의 인용 글월은 모든 것의 세 가지 류에 대

---

형으로부터 온 ἡ φορὰ (포라, 1072b4, 급속한 둥근 자리 움직임)가 텔레스의 형이상학에서 쓰인다는 점에 유의하라 텔레스에 따르면 모든 움직임 가운데 첫 번째 것이며 영원하다(765쪽) 바로 이 포라이다

1861) 그러한 것이 [있다] 라고  있다 라는 말을 덧 붙혀 옮기고 싶으나 그러면 큰 일난다 이러한 것은 있는 것 축에 못드는 생성인 것이기 때문이다

1862) 이 인용 글월에 대한 일 부 맥락에 대해서는 147쪽 앞 뒤를 참조하라

해 쓰여 있는 글의 중간 부분에 속한다 먼저,

플라톤의 티마이오스는 모든 것 세 가지 류(γένος 48e4) 또는 종(εἴδη 48e3)을 어린이(생성되는 것) 와 어머니(생성되는 것이 그 안에서 일어나는 곳) 와 아버지(생성되는 것이 그것을 닮아 자연스레 생산되는 바로 그것) 등의 비유(比喩)한 후에 다음과 같이 물으면서 이 세 가지를 더 철저하게 규정(정의)하기 시작한다

불의 어떤 자체 자기 자신이 그리고 **그 자체로 있는** 각기 것들 이라고 우리들이 항상 말하는 그러한 모든 것들이 있을까 또는,

몸을 통해 감각되어지는 그러한 것들만이 진실로 있는 것들일까 그런데 감각적인 것들과 나란한 알론한 것들은 결코 어디에도 어떻게든 있지 않을까 그래서 각기 생각에 관련된 무엇이 **있다** 라고 우리들이 말하는 것은 헛되며 말뿐일까 여기에,

결코 음미하지 않은 채 또는 결정하지 않은 채 떠나 버려서는 안될 문제가 있다 또 해결될 수 없다고 너무 자신있게 확신해서도 않되며 우리의 현재의 긴 대화에 똑 같이 긴 일탈을 끼워 넣어서도 않된다 그러나 만약 몇 몇 말로 아주 중요한 규정(정의)을 할 수 있다면 이것이 바로 우리가 원하는 무엇이다

만약 누우스 와 진실한 억견이 두 가지 류라면 우리에 의해서 감각되는 것이 아니라 생각(노에애시스)에만 걸리는 그러한 에이도스들이 분명히 그 자체로 있다 그런데,

만약 어떤 자가 말하듯이 진실한 억견이 누우스와 어떤 길에서도 차이나지 않는다면 몸을 통해서 우리에게 감각되는 모든 것들이 가장 확실하게 있는 것으로 설정되어야만한다 그러나,

저 둘을 인정해야한다 같지 않게 분리(χώρις 52e1)되기 때문이다 이 둘 가운데 하나는 가르침을 통해서 다른 하나는 설득에 의해서 우리에게 되어지는데 하나는 항상 진실한 로고스 후에 되는 것이 반면 다른 하나는 非로고스적인 것 후에 되며 하나는 설득에 의해서 움직여지는 것이 아닌 반면 다른 하나는 설득적이고 하나는 모든 남자가 나누어지니는 것이라고 반드시 말해져야 하지만 누우스는 신들만이 나누어 지니고 몇 몇 사람들의 류가 나누어 지니므로 그렇다

이러한 것들로부터 한 편으로 생성하지도 소멸하지도 않으며 알론한 것을 자기 자신으로 받아 드리지도 않고 자기 자신을 알론한 것으로 내 보내지도 않으며 봄을 포함한 알론한 감각으로 포착되지도 않는 **그 자체 에이도스**가 하나[1863] **있다** 이러한 에이도스 [있음]을 우리는 노에애시스(생각)이 바라 보아야 획득할 수 있는 그러한 것이라는 것에 동의해야 할 것이다 둘 째,

호모오뉘마한 것이며 저 에이도스와 같은 그리고 감각적이며 생성되는 것이고 항상 급히 움직여 어떤 장소로 생성되었다가 다시 그 장소에서 사라지는 그리고 감각과 함께하는 억견[1864]에 의해서 파악되는 것. 세 째,

파괴를 허용하지 않는 항상 **있는** 류인 공간은 생성되는 모든 것이 들어 앉은 집이나 그 자체는 감각되는 것이 아니어서 어떤 논리 유사한 것에 의해 포착되므로 거의 믿음에 관련되는 것이 아니다 이것을 우리는 꿈결 속 어디 어떤 자리에 각기 반드시 있는 것이며 어떤 장소를 차지하는 것이라고 말하나 땅 어디에도 하늘 어느 아래에도 있지 않다 그리고 이러한 모든 것과 이와 같은 알론한 것들에 관하여는 심지어 꿈에서 깨인 진실한 자연의 상태에서도 꿈과 같은 상태에 있게 되므로 깨일 수 없어 진실한 것을 정의할 수 없다 라고 말한다 따라서,

불 물 흙 공기 등을 포함한 모든 몸을 이루는 세 가지 류[1865]는 **그 자체 있음**인 **에이도스**[1866] 와 항상 있는 류에 속하긴 하나 꿈에서 처럼 *있*

---

1863) 여기에 나타난 하나(ἕν 52a1) 에이도스를 파르메니데애스 편에 나타난 하나와 동일한 것을 여길 수 있을까 여길 수 있다면 파르메니데애스에서 쓰여지고 있는 하나는 에이도스일 것이다 나는 파르메니데애스 편을 요약 옮기면서 하나를 일단 에이도스로 여겼다(6쪽, 37쪽각주29번, 71쪽각주62번)

1864) 억견(화 된다) 라는 말은 파르메니데애스 163d3 이하(以下)에서 나타나듯이 있지 않는 것 또는 여럿과 어울린다(89쪽) 텔레스의 범주론 8a12에 나타나는 δόξασεισ(억견화된다) 라는 말도 이와 같은 맥락이다

1865) 원인(αἰτίας 48a7) 이라고도 말할 수 있을 것 같다

1866) 예를들어 불②의 에이도스는 불②의 그 자체 자기 자신이며 그 자체로 있는 **불①**이다 ①는 불의 에이도스이며 불②은 감각적인 불이다 그러나

는 *공간* 과 에이도스와 같은 이름을 지니는 그리고 에이도스와 같은 것인 *감각적인 것* 등이다

*그 자체 에이도스*는 생성 소멸하지 않으며 알론한 것을 자기 자신으로 받아 드리지도 않고  자기 자신을 알론한 것으로 내 보내지도 않는다 그리고 감각되는 것이 아니라 생각이 바라 보아 획득할 수 있는 것이다 반면에,

*감각적인 것*은 에이도스와 같은 이름을 지니며 에이도스와 같은 것이다 그리고 항상 급히 움직이면서 어떤 장소로 생성되었다가 다시 장소에서 사라지는데 감각과 함께하는 억견에 의해서 파악된다 반면에,

*공간*은 꿈속에서 있는 것과 같으나 어쨌든 파괴를 허용하지 않는 항상 있는 류이며 그 안에 생성되는 모든 것이 들어 앉는다 그러나 그 자체는 감각되는 것이 아니어서 논리와 유사한 것에 의해서 포착되므로 거의 믿음에 관련하는 것[1867]이 아니다 그러나,

에이도스 와 감각적인 것 과 공간 이 세 가지 모두 있음이 아니다 있다 라고 말하여질 수 있는 것은 에이도스 와 공간 뿐이고 감각적인 것은 '있다 또는 이다' 라고 말하여질 수 없는 것이다[1868]게다가,

---

②가 ①과 같지 ①이 ②와 같은 것이 아니며 ①때문에 ②가 불이라는 ①과 같은 이름을 지니지 ②때문에 ①이 불이라는 이름을 지니게 된 것은 아니다

1867) 믿음의 대상(objeckt)이다 라고도 말하여질 수 있으리라 그러나 믿음과 분리된 것이라는 착각을 불러 일으킬 것 같아 나는 가급적 대상이라는 말을 쓰지 않을 것이다

1868) 이러한 구분은 적어도 티마이오스 편에서는 칼 같이 그어진다 물론 소피스테애스 편에는 어찌 보면 이라는 단서가 들어 가긴해도 있는 것은 어찌 보면 있지 않고 있지 않는 것은 어찌 보면 있다 라고 말하여지므로 그 구분이 애매해 지는 것 같긴 해도 말이다(103쪽)그리고 파르메니데애스 편에서는 적어도 지금의 내가 보기에는 그러한 구분이 날카롭진 않아 보여도 그어지는 것 처럼 보인다 있는 하나 또는 있지 않는 하나와 알론한 것이 그

공간 마져 꿈결 처럼 있는 것이므로 공간은 그 자체 있다 라고 말해서는 안될 것이다 따라서,

그 자체로 있다 라고 말하여질 수 있는 것은 단지 에이도스 뿐이다 그렇다면,

에이도스 와 감각적인 것 과 공간 이 세 가지 류의 구분 근거는 무엇인가 플라톤은 누우스 와 진실한 억견의 구분을 그 근거로 한다[1869]

만약 누우스 와 진실한 억견이 두 가지 류라면 감각되는 것이 아니라 단지 생각에만 걸리는 그러한 에이도스들이 분명히 그 자체로 있다

누우스 와 진실한 억견이 두 가지 류를 반드시 인정해야한다 이 둘은 같지 않게 분리되기 때문이다 하나는 가르침을 통해서 되어지지만(닥아오지만) 하나는 설득에 의해서 우리에게 닥아오며  하나는 항상 진실한 로고스와 더불어 닥아오지만 하나는 非로고스적인 것과 더불어 닥아오고 하나는 설득에 의해서 움직여지는 것이 아니지만 하나는 설득적이며 하나는 모든

---

자체로 말하여지기 때문이다 따라서,

적어도 티마이오스에서는 감각적인 것은 있다 라고 쓰여지지 않으며 심지어 있지 않다 라고도 쓰여지지 않고 단지 생성 소멸한다 라고 만 쓰여진다 있다 라고  씻다가는 144쪽에서 언급된 것 처럼 있다 라는 말을 적절치 않게(οὐδὲν ἀκριβὲς 38b3) 쓰는 잘못을 범하게 될 것이다 그러나,

소피스테애스.....와.....파르메니데스에 있어서는 어떠할까.....나는 답을 잠시 미루려한다

1869) 누우스 와 진실한 억견이 구분되는 두 가지 류가 아니라 어떤 길에서도 차이 나지 않는 것이다 라고 말하는 자에 의하면 몸을 통해서 우리에게 감각되는 것 만이 가장 확실하게 '있는 것'으로 설정되어져야만 할 것이다 그러나,

플라톤에 따르면 그 두 가지 류를 구분된 것으로 인정해야한다 이 둘은 같지 않게 분리되기 때문이다

남자가 나누어 지니지만 누우스는 신들 과 몇 몇 사람의 류만이 나뉘어 지는 것이다 라고 반드시 말해져야 하기 때문이다  따라서,

플라톤은 각기 구분되는 류인 누우스 와 진실한 억견에 상응하는 것으로 에이도스 와 감각적인 것을 놓아 그 사이에 거의 믿음과는 관련없이 사이비 논리에 상응하는 것 으로 공간 이라는 류를 집어 넣은 것 같다[1870] 그렇다면,

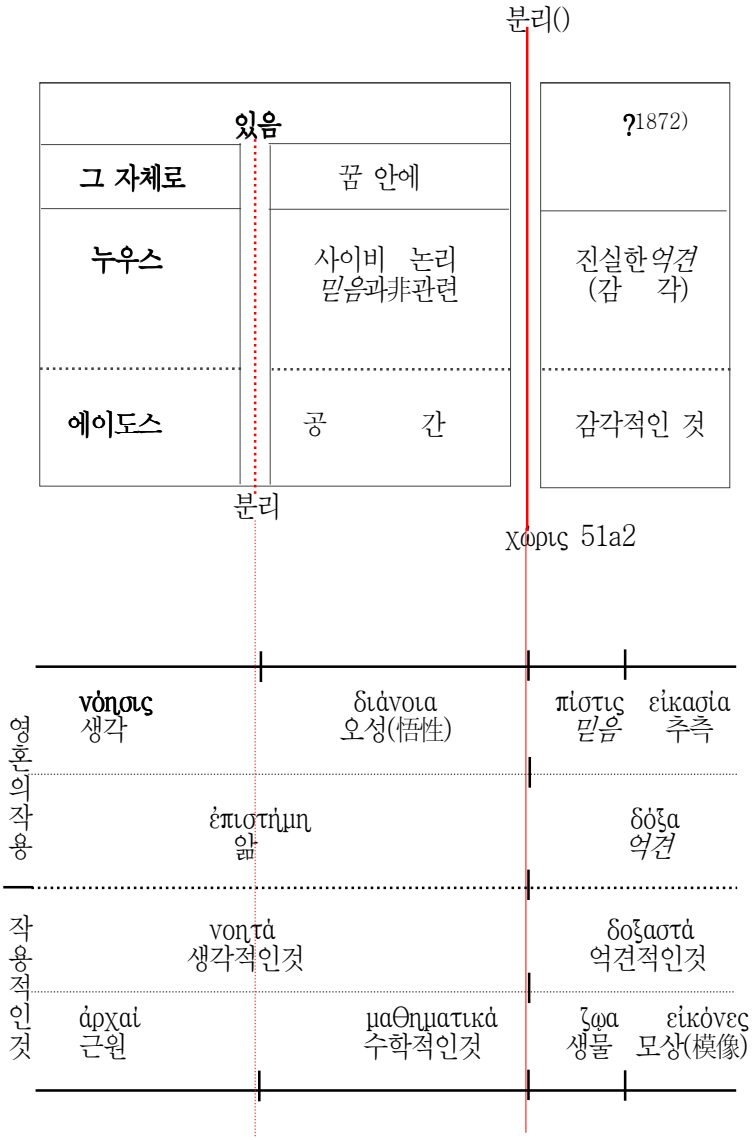
누우스 와 진실한 억견 사이의 구분은 에이도스 와 감각적인 것 사이의 구분을 나아가서는 어정쩡하게 있는 공간의 있음을 뒷 받침해 주는 것 처럼 보인다 인식 작용 과 인식되는 것이 분리해 있다면 그럴 것 처럼 보인다[1871]

나는 다음 쪽에서 그 서로에 대해 있음을 그려 보았으며 그 그림 아래에 코플스턴이 자신의 철학사 1권 152쪽에서 추측해 도식화한 국가 509d6-511e5, 521c-535a에 나오는 선분(線分)의 비유를 내 나름대로 응용해 보았다

---

1870) 공간은 감각적인 것들이 들어 앉은 집 같은 것이긴 하지만 어쨌든 비록 꿈속이라고는 하더라도 항상 있는 류인 것으로 그에 의해 쓰여지기 때문이다

1871) 분리해 있지 않다고 해서 구분되지 않다는 것은 아니다 만약 구분되지 않아 동일하다면 그야말로 심리주의 또는 관념론에 빠질 것이고 플라톤은 관념론자나 심리주의 자가 아니기 때문이다




영혼의 문제의 그 작용에 관련된 것을 작용적인 것이라고 말해 본다 적절한 말이 떠오르지 않기 때문이다[1873] 그리고 굵은 점선은 작용과 작용적인 것을 구분하기 위한 것이며 엷은 점선은 앎 생각적인것 억견 억견적인 것 각각을 그 하위 것으로 나누기 위한 것이고 선(의 구)분은 인식 또는 인식적인 것의 수준 혹은 정도들을 나타낸다 그리고,

---

1872) 1148쪽 각주 1178번을 참조하라 ? 대신에 있음이 아닌 것 또는 있지 않는 것이 들어 갈 수 있으리라는 것이 확인 될 것이다

1873) 대상이라고 하기도 그렇다

위 아래 도식에서 있는 것은 에이도스 와 근원(아르케애) 과 수학적인 것이지만 그 자체로(καθ'αὐτὸ 51d4) 또는 있는 것으로(ὄντως[1874], 52c5, 진짜로) 있는 것은 단지 에이도스 또는 아르케애들일 뿐이다 공간 과 수학적인 것은 꿈속에 있는 것과 같은 것이며 억견적인 것 또는 감각적인 것은 이러한 에이도스와 같은 것 또는 에이도스를 닮은 모상(模像)일 뿐이기 때문이다

앞 쪽 그림은 무엇 보다도 에이도스는 그 자체 있음[1875]이며 누우스

---

1874) 있는 것으로 또는 진짜로 있는 것 이라는 말은 1106쪽에서 물어진 것 처럼 텔레스의 형이상학이나 범주들에서는 나오지 않는 말이긴 하나 이 두 강의록에 자주 나타나는 그 자체로 있는 것 또는 있는 것 으로서의 있는 것 또는 순수하게 있는 것에 상응할 수 있을까 글쎄,

상응할 것 같기도 하고 할 것 같지도 않고.....분리된 순수한(543)에이도스를 가리키는 것이라면 또는 텔레스의 실체를 가리키는 것이라면 상응할 것 같으나 이렇게 단순하게 연결시킬 수 있는 말이 아닌 것 같기도하고.....

1875) 있음을 존재(存在)로 여길 수 있다면 그리고 플라톤의 있음은 그 자체 에이도스라면 플라톤의 존재론은 에이도스 또는 이데아론일 것인 반면 텔레스의 그 자체 있음은 범주들이라면(691) 텔레스의 존재론은 범주론일 것이다 더 좁힌다면 범주들 가운데서도 맨 먼저 말하여지는 실체에 관한 이론인 실체론이 될 것이다 그러나,

그 겉 말로만 보자면 플라톤의 에이도스론이나 텔레스의 실체론은 매한 가지이다 텔레스의 실체는 곧 에이도스 라고 텔레스에 의해 말하여지기 때문이다(307, 335)그러나 두 사람의 존재론은 그 방법 과 내용에 있어 사뭇 달라진다 어쩌면,

존재론이 이 두 사람 각각 에게 아예 성립할 수 없을는지 모른다 체계적으로 '존재'에 대해 글을 쓰지도 않았고 말하지도 않았기 때문이다 설령 존재에 관한 조각 글들을 겨우 이어 모아 느슨한 체계의 존재론을 짜 맞춘다고 하더라도 두 존재론을 비교 분석하기가 곤란하다 물론 텔레스 자신이 플라톤의 이데아 론을 극구(極口) 부인(否認)하고 있긴해도 그 존재론들은 상호 보완적이기 때문에 하나의 존재론으로 아우를 수도 있을 것 같기 때문

적이라는 것을 보여준다[1876]따라서,

이러한 에이도스는 생성 소멸하지 않으며 알론한 것을 자기 자신으로 받아 드리지도 않고  자기 자신을 알론한 것으로 내 보내지도 않으며 감각되는 것이 아니라 생각이 바라 보아 획득할 수 있는 그러한 것이다 그래서,

누우스적인 것 으로서의 원형 에이도스는 항상 동일하게 있는 것(ἀεὶ κατὰ ταὐτὸ ὄν 48e6)이다[1877]이제,

---

이다 따라서,

나는 두 사람의 '존재'론에 닥아 서려는 것이 아니라 두 사람이 말하는 에이나이(있음)에 닥아서려는 중이다 그런데,

텔레스 → 플라톤 → 텔레스 → 플라톤 → 텔레스를 거쳐 플라톤에 다시 다다른 지금에 이르러 두 사람이 쓰고 말하는 에이나이의 가닥을 잡으려 해도 얼른 잡히지 않는다 그 말을 문법적으로 분석도 해 보고 그 말이 가리키는 사태를 잡아내 보기도 했으나 문법적인 쓰임새 뿐만이 아니라 그 사태도 너무 다양하기 때문이다 그러므로,

두 사람에 있어서의 에이나이의 문법적인 쓰임새 와 사태들을 매개 시켜줄 새로운 말이 절박해지며 그 말을 담아 줄 문법적인 틀이 미리 걱정된다

텔레스가 있음에 대해 말하는 길들과 그 있음이 어느 정도 집혀 온다 문제는 이러한 있음을 어떻게 플라톤과 연결시키느냐 이다 연결시켜줄 말이 필요하다 그러나 그 말은 있음 또는 있는 것이 아니다 뒤나뮈스 또한 아니다

1876) 누우스를 있음 이라고 말할 수 있을까 글쎄 그럴 것 같지는 않다

1877) 에이도스에 대해 다그쳐 얼른 말하려고 하는 나를 간신히 억누르면서 있는 것이 아닌 있음을 추스려 가야 할 것이다 지금 나는 에이도스 와 있는 것에 관한 글이 아니라 있음에 관한 글을 쓰기 때문이다 물론,

*나타난 것*(τὸ φαίνεσθαι 236e1) 과 *처럼 보이는 것*(τὸ δοκίν, 236e1, 억견화된 것 또는 *억견적인 것*)은 **있음**이 *아니다* 라고 소피스테애스에 쓰여진다[1878]

" 오 ! 복 받게나 ! 우리는 아주 힘든 숙고에 임해 있네

**있지 않는**(εἶναι μή, (236e1-2)것인 이러한 *나타난 것* 과 *처럼 보이는 것* 그리고 진실이 아닌 어떤 것을 말하는 것 이 모든 것은 지금 그리고 항상 직면할 때 [마다] 엄청 어려운 물음들(ἀπορίας e3)이기 때문일세 거짓도 어떻게든(ὅπως e2) 있는 것으로 있다 라고 어떤 사람들이 말하거나 억견화할 때 이것은 반대되는 말로(ἐναντιολογίᾳ e5)연이어짐이 없이 발설된다는 것이 오 테아이테토스여 아주 힘드므로 [그렇다네] : 낯선이

도대체 무엇 [때문에 그렇게 힘드나요[1879]] ? : 테아이테토스 (236d9-237a1) "

---

있음 과 있는 것은 각기 알론한 것이 아니다 라고 말할 수도 있으리라 사실 아닌 것으로 보는 것이 더 나을 수도 있다 그러나,

나는 일단 알론한 것으로 여기고 글을 지금 쓰는 데다 에이도스 보다는 있음 또는 있는 것을 추스려 가고 있으므로 있음을 계속 따라 가련다

1878) 이러한 스피스테애스의 글은 1145쪽의 그림에서 ?에 속하는 것이 있지 않은 것이라는 점을 확인해 준다 억견적인 것이 바로 그 ?에 속하기 때문이다 따라서,

적어도 그 큰 맥락에 있어서는 소피스테애스 와 티마이오스가 동일하다는 것이 밝여진다

1879) 왜 그렇게 힘든지는 있음 과 있는 것을 두 번째로 요약 정리한 후 있지 않음 과 있지 않는 것에 대해 플라톤이 쓴 것을 두 번째로 요약 정리할 때 자세히 말하여질 것이다 여기서는 단지 처럼 보이는 것 과 나타난 것은 **있지** 않다는 점 만을 집어 낼 것이다 그리고,

이 인용 글월이 속한 맥락에 대해서는 99쪽 과 그 앞 뒤 쪽을 참조하라

있는 것을 모방하는 자(μιμητὴς 235a1) 로서의 소피스테애스는 모방하는 두 가지 기교[1880] 가운데 어떤 기교를 지닐까 라는 물음에 대한 답은 애매하다 라고 쓰여지는 맥락을 앞 쪽 인용 글월은 바로 앞에 지닌다 그리고,

애매모호해 하는 가운데 있지 않는 것 과 진실하지 않는 것의 엄청(μεστὰ 236e2)어려운 물음에 테아이테토스는 엘레아에서 온 낯선이에 의해 어느 덧 빨려든다[1881]

어려운 숙고를 즐겨 행하는 자로부터 복은 와야 할 것이다

오! 복 받게나 테아이테토스여 우리는 아주 힘든 숙고를 해야하네 있지 않는 것인 이러한 *나타난 것* 과 *처럼 보이는 것*에 대해 그리고 *진실이 아닌 어떤 것*에 대해 말하는 것은 항상 그래서 지금도 엄청 어려운 물음을 일으키기 때문일세 왜냐하면 어쨌든 반대 되는 말들이 연이어짐이 없이는 거짓도 있는 것으로 있다 라고 말하거나 억견화하기 힘들 것이기에 그렇다네 다시 말해,

'모순'에 빠져들지 않는한 있지 않는 것 과 거짓인 것을 말하기 힘들다는 것 일리라 엘레아에서 온 낯선이의 이러한 로고스도 아주 중요하다 그

---

1880) 모방 기교 곧 에이두울라(εἴσωλα, 234c6, 96쪽)를 만드는 기교는 판타스마(심상(心象)를 만드는 판타스마적인 기교 와 에이코나(비슷한 것 또는 닮은 것)을 만드는 에이코나적인 기교 등 두 종(에이도스)으로 나뉜다 이 두 에이도스 가운데 어떤 에이도스에 스피스테애스는 속하는가 라고 플라톤은 묻는다

1881) 이 곳으로 부터 어찌 보면 플라톤의 대화 편 소피스테에스의 핵심이 시작된다

소피스테애스는 소피스테애스를 정의하려다가 있지 않는 것을 건드리게 되며 나아가서 있지 않는 것을 다루려다가 있는 것에 관한 글을 쓰게 되는 식으로 진행하며 소피스테애스의 정의(23-24쪽을 참조하시오)의 핵심은 그가 있지 않는 것에 관해 말하는 다시 말해 사기 꾼이며 거짓 말하는 자(241b6-7, 101쪽)이다 라는데에 있기 때문이다

러나,

여기서는 처럼 보이는 것 과 나타난 것은 **있지** 않다 라고 쓰는 것으로 나는 만족하련다 여기 맥락은 **있음**에 관한 글로 쓰는 맥락[1882]이기 때문이다 처럼 보이지 않는 것 과 나타난 것에 대해서는 있지 않는 것에 관한 플라톤의 글을 요약 정리하는 가운데 쓰여질 것이다 따라서,

내 눈에 심각하게 걸리는 **있다**를 찾아 (눈)알이 부지런히 움직이다가 파르메니데애스 편 어느 한 곳에서 끊어지듯 서 버린다  하나 와 알론한 것 외에는(ἐκτὸς) 어떤 것도 있지 않다 라고 플라톤의 파르메니데애스 편 151a3에 쓰여지기 때문이다

일단 그 곳을 옮겨 놓고 나서 무엇 때문에 내가 심각하게 여기다가 끊어지 듯 서 버렸는지에 관해 글로 써 보기로 하자

> " 이제 *하나*가 만약 **있다**면(ἕν εἰ ἔστιν 142b3) 어떻게 있을지 그 *하나*에 관해 잇따르는 것들에 두루 동의해 보자 그러지 않겠는가 ? ( : 파르메니데애스)
>
> 예 (그러기로 하겠습니다 : 텔레스[1883], 142b3-5)

---

1882) 있는 것에 관한 글의 맥락 또한 아니다 설령 있는(온)으로부터 있다(에이나이)를 구분할 수 없다 손 치더라도 있는 것은 있음에 관한 글 다음에 쓰여 질 것이다

1883) 텔레스는 이 때 대화하는 사람들 가운데 가장 나이가 어렸다(10쪽) 그러나,

이 자는 플라톤 뒤의 철학자 아리스토텔레스가 아니라 30 명의 참주(僭主)라고 알려진 정치인 가운데 하나 라고 주석가(註釋家)들에 의해 말하여진다 거기 모인 사람들 가운데 나이가 어려 하고 싶은 말을 주저 없이 가장 많이(μάλιστα 137b7) 말할 것이므로 말하는 그 사이에 자신이 말할 것을 생각하기 위해 파르메니데애스는 대화 파트너로 텔레스를 택한다 그러나,

텔레스는 긴 말은 하지 않고 거의 예...., 그렇습니다, 어찌 않그러겟습니까 라는 식의 말 만 할 뿐 파르메니데애스에게 생각할 틈을 주지 않는다, 하하.

.....

이제(οὐκούν 152a2) *하나* 와 *알론한 것*들 이외에는 어떤 것도 **있지** 않다 라는 이것은 필연적이다 (: 파르메니데애스)

어떻게 (필연적이지) 않겠습니까 (: 텔레스) (151a2-4)

.....
.....

[나아가서] 하나가 만약 있다면 알론한 것들에게 무엇이 속할런지를 숙고해 봐야 하지 않겠나 ? (: 파르메니데애스)

숙고해 봐야지요 (: 텔레스)

실로 하나가 만약 있다면 하나의 알론한 것은 무엇이라고 말하여지는가 ? 라고 우리는 말하네 (: 파르메니데애스)

우리는 말합니다 (: 텔레스)

이제, 하나의 알론한 것이 있다면 알론한 것은 하나가 아니네 [하나라면] 하나의 알론한 것은 있지 않았을 것이기 때문이오 (: 파르메니데애스)

옳으십니다 (: 텔레스, 157b6-c1)

.....

이제 하나는 알론한 것들과 한 편으로 알론한 것들은 하나와 분리해 있지 않을까 (: 파르메니데애스)

무엇 (때문이지요)? (: 텔레스)

이( 하나 와 알론한 것들)과 나란한 한 편으로 하나의 알론한 것이면서 다른 한 편으로 알론한 것들의 알론한 것인 헤태론한 것은 어디에도 있지 않을 것{이기 때문이네) 하나 와 알론한 것이 말하여졌을 때 [이미] 모든 것이 말하지므로 [그러하다네] (: 파르메니데애스)

모든 것이 (말하여집니다 : 텔레스)

따라서 *하나* 와 *알론한 것*이 거기에 있을 이(하나 와 알론한 )

것들과 헤태론한 그것들은 있지 않네 (: 파르메니데애스)

있지 (않을 것입니다 : 텔레스)

따라서 *하나* 와 *알론한 것*은 결코 동일한 것에 있지 않네(: 파르메니데애스)

있지 않는 것으로 여겨집니다(: 아리스토텔레스) (159b6-c4)"[1884]

라고 빼 먹어 가며 일단 옮겼긴 옮겼으나 싸잡아 말하기가 여간 힘들지 않다 파르메니데스 편 그 자체가 여러 차원의 있음에 관한 글로 쓰여져 있기 때문이며 문제의 하나 와 알론한 것 역시 심지어 위 인용 글월에서 조차 다른 두 가지 차원에서 쓰여지고 파르메니데애스 편 전체에서는 각기 적어도 네 가지 이상(以上)의 차원[1885]에서 쓰여지기 때문이다

하나가 만약 있다면 실체를 지니는 하나 와 지니지 않는 하나 그리고 분리된 알론한 것 과 분리되지 않는 알론한 것 등 네 차원에 속하는 하나 와 알론한 것 이외의 어떤 헤태론한 것도 있지 않다 라고 위 인용 글월에 쓰여진다

---

1884) 라는 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 49, 60, 75 쪽 각기 앞 뒤를 살펴 보라

1885) 12쪽에 그려진 파르메니데애스에서도 보여 지듯이 만약 하나가 있다면 이라는 차원 과 하나가 만약 있다면 이라는 차원 과 만약 하나가 있지 않다면 이라는 차원  과 하나가 만약 있지 않다면 이라는 차원 등 네 가지 차원 에서의 하나 와 알론한 것이 각각 글로 쓰여지며 나아가서는,

하나 만약 있다면 과 하나 만약 있지 않다면 이라는 차원에 있어서 하나 자체는 실체를 지닌 경우 와 지니지 않는 경우로 그리고 알론한 것은 분리된 경우 와 분리되지 않는 경우로 나뉘어져 각각 글로 쓰여지므로 각각 네 차원 도합(都合) 여덟 차원이 더 있게 된다 따라서,

하나 와 알론한 것은 모두 열 가지 차원에서 스스로 와 서로에 대해 있다 하나 와 알론한 것은 여러 가지로 있다 라고 말하여진다 라고 텔레스 식으로 말할 수도 있을 것이다

하나 만약 있다면 어떻게 있을지 그 하나에 관해 잇따르게 될 것에 두루 동의해 보자 그러지 말까 - 아니오 그러기로 하겠습니다 - ..... - 이제 하나 와 알론한 것들 이외에는 어떤 것도 있지 않다는 이것은 필연적이네 - 어찌 필연적이 않겠습니까 - .....,.....

나이가서 하나 만약 있다면 알론한 것들에게 무엇이 속할지를 숙고해 봐야 하지 않겠나 - 숙고해 봐야지요 - 실로 하나 만약 있다면 하나의[1886] 알론한 것은 무엇 이라고 말하여지는가 ? 라고 우리는 말하네 - 우리는 말합니다 -

이제 하나*의* 알론한 것이 있다면 알론한 것은 하나가 아니네 하나라면 하나의 알론한 것은 있지 않았을 것이기 때문이오 - 옳으십니다 - .....

이제 하나는 알론한 것들과 다른 한 편으로 알론한 것들은 하나와 분리해 있지 않을까 - 무엇 때문이지요 ? - 하나의 알론한 것이면서 알론한 것들의 알론한 것인 그리고 하나와알론한 것들과 나란한 헤태론한 것은 어디에도 있지 않을 것이기 때문이데 하나 와 알론한 것이 말하여질 때 모든 것이 말하여 졌으므로 그렇다네 - 모든 것이 말하여 졌습니다 -

따라서 하나 와 알론한 것이 거기에 있을 그 헤태론한 것들은 있지

---

1886) ' τἆλλα **τού** ἑνὸς (157b8, 하나**의**) '에서 쓰인 2 격 '의'는 텔레스의 범주들 6a36에 나오는 2격(ἑτέρ**ων**, 다른 것들**의**)를 생각나게한다

186쪽 과 그 뒤에서 이어지는 관계 라는 범주에 관한 설명에서 이러한 2 격이 나타난다 텔레스에 따르면 관계는 헤태론한 것들의(과) 그렇게 있다 달리 말하면 헤태론한 것에 대해 그렇게 있다(186쪽을 참조하시오) 그러나,

텔레스의 이러한 관계 - 'πρὸς τι, εἶναι : 관계 또는 어떤 것에 대해, 있다' - 는 이미 12쪽의 그림에서 나타 났듯이 텔레스 자신의 고유한 말이라기 보다는 플라톤에서 쓰여진 말이다 쓰여졌던 이 말을 텔레스 자신이 더 체계적으로 말하면서 살을 붙혔을 뿐이다 그런데,

살을 붙히다 보니 약간 때로는 많이 그래서 전체적으로 그 모양이 달라져 버린다

않네 - 있지 않습니다 - 따라서 하나 와 알론한 것은 결코 동일한 것에 있지 않네 - 있지 않을 것 같습니다 그렇다면,

하나가 만약 있다면 어느 차원에서든지 다시 말해 하나가 실체를 지니든 지니지 않든[1887] 알론한 것이 분리 되든 되지 않든 하나 와 알론한 것 이외에는 있지 않다 하나 와 알론한 것 만이 있다 그런데,

하나가 만약 있는 차원에서 그러하다면 만약 하나가 있는 차원 또는 만약 하나가 있지 않는 차원 또는 하나가 만약 있지 않는 차원에서는 어떠할까 하나가 만약 있는 차원에서 처럼 하나 와 알론한 것 이외에는 그 어떤 것도 있지 않는 것일까 문제는,

하나 와 알론한(다른 것)이 무엇을 가리키느냐에 있다 뿐만 아니라 각기 네 차원에서 쓰여지는 하나 와 알론한 것이 동일한 것을 가리키는가도 문제 거리이며 하나가 만약 있는 차원 과 있지 않는 차원에서 실체 와 분리가 하나 와 알론한 것에 대해 어떻게 있는가도 문제 거리이다

하나 와 알론한 것은 무엇을 가리키는가 먼저,

하나가 가리키는 무엇을 알아 낸다면 알론한 것은 그 하나와 다른 것일 것이므로 알론한 것을 규정하는 실마리를 끄집어 낼 수 있으리라 그러나,

불행히도 파르메니데애스는 이러한 물음에 대한 답을 직접 주질 않는다 그져 처음부터 끝까지 하나 와 알론한 것을 쓰기만 하므로 하나가 무엇인지를 알아 내려면 후에 텔레스가 한 것 처럼 여러 가지로 말하여지는 하나 각각을 규정해 가면서[1888] 실체의 정의를 내리려고 시도해 보야야 하든

---

1887) 실체를 지니는 하나 와 지니지 않는 하나에 대해서는 67쪽의 요약을 보고 분리 되지 않는 알론한 것 과 분리 된 알론한 것에 대해서는 74쪽을 살펴 보라

1888) 416 - 439쪽을 보면 텔레스가 하나에 대해 말하는 여러 가지 규정을 볼 수 있으리라 그리고 이오타 편 등 알론한 곳에서 텔레스는 하나는 실체가 아니라는 것을 논증하면서 하나를 실체라고 말하는 자들을 반박한다(47

지 아니면 파르메네데애스 편 안에서 그 답을 찾아야 하든지 할 것이다

우선 에이도스 또는 이데아를 가리키는 것으로 받아 드린다 ' 부분은 여럿의 부분도 모두의 부분도 아니라 **하나 이데아인 것**의(개별적인 것 하나 이데아의) 곧 우리가 전체라 말하는, 모두로 이루어진 완전한 하나인 것의 부분이다(157d7-e2) ' 라고 파르메니데애스의 플라톤에 의해 직접 말하여지기 때문이다 하나 이데아인 것(μιάς τινὸς ἰδέας 157b8) 이라고 못 박아 말하여진다 그렇다면,

알론한 나머지 다섯 차원[1889]모두 에이도스 또는 이데아를 하나는 가리킬까

가리 킨다면 알론한 것은 알론한 이데아를 말하는가 아니면 이데아 또는 에이도스와 알론한 것을 말하는가 나아가서,

하나는 이데아와 알론한 것 하나를 가리키지는 않을까 아니면,

하나는 이데아 하나 그리고 이데아와 알론한 것 하나를 동시에 가리키지는 않을까 동시에 가리 킨다면 알론한 것 역시 알론한 이데아들 과 이데아와 헤테론한 알론한 것들을 동시에 가리킬 것이다 그러나,

하나는 이데아를 가리키는 반면 알론한 것들은 에이도스를 닮아 생성되는 것들을 가리킨다 라고 하나 와 알론한 것에 관해 쓰는 쪽으로 지금의 나는 기울어진다

---

쪽 각주 39번 참조)

1889) 실체 지닌 하나 만약 있는 차원 과 실체 지니지 않는 하나 만약 있는 차원  그리고 실체 지닌 하나 만약 있지 않는 차원 과 실체 지니지 않는 하나 만약 있지 않는 차원 다시 말해 실체 지닌 있는 하나 와 실체 지니지 않는 있는 하나 와 실체 지닌 있지 않는 하나 와 실체지니지 않는 있지 않는 하나 그리고 만약 하나 있지 않는 차원의 하나 등 다섯 차원을 나는 말한다

‘만약 하나 있다면 또는 있지 않다면’ 그리고 ‘하나 만약 있다면 있지 않다면’ 그리고 ‘실체 지니는 하나 만약 있다면 또는 있지 않다면’ 그리고 ‘실체 지니는 하나 만약 있다면 또는 있지 않다면’ 그리고 ‘하나와 분리되지 않는 알론한 것의 경우 하나 만약 있다면 있지 않다면’ 그리고 ‘하나와 분리된 알론한 것 경우의 하나 만약 있다면 또는 있지 않다면’ 등의 레애마(ῥήμα, 句)에서 보여지듯 *하나* **있다(있음)** *실체 분리 지님* 등의 오노마(ὄνομα, 이름 또는 낱 말 또는 單語)가 각기 따로 알론한(다른) 것으로 쓰였기 때문이다 그 가리키는 것이 동일하다면 따로 쓰지 않았을 것이므로 그렇다[1890]

만약 단지 에이도스와 헤태론한 것 하나를 또는 하나만을 하나가 가리킨다면 저런 낱 말들을 무엇 때문에 갈라 썻겠는가.....그리고,

젊은 소크라테애스가 펼친 에이도스론을 - 특히 에이도스 자신을 닮아 오는 생성된 것들이 자신을 나누어 지니는 길에 관해 - 비판하면서 나누어지는 그 길 과 하나 와 알론한 것의 분리에 대해 보완하는 회색의 노년(老年) 신사 파르메니데애스가 하나 에이도스가 여러 알론한 것들에 대해 여섯 차원에서 각기 어떻게 있으며 마찬 가지로 그 여섯 차원에서 하나 와 알론한 것이 서로에 대해 어떻게 있는가에 대해 말하고 있다는 것을 보면 에이도스 하나 그리고 에이도스와 알론한 여럿들에 관한 글이 파르메니데애스 라고 짐작할 수 있을 것이다 그럼에도,

어떤 차원에서든 알론한 여럿 마져 에이도스를 가리킨다 라고 말하고 싶은 구석이 남는다 알론한 것들이 있다면 그것들은 생성되는 것들이 아닐 것이기 때문이다[1891] 어쨌든,

---

1890) 이미 50쪽에서 지적 되었듯이 하나 와 실체는 동일하지 않다 동일하다면 하나는 실체를 나누어 지닐 수 없다 있음은 하나와 알론한 것을 가리킨다(σημαίνον 142c4) 그리고 하나가 있다 라고 말함은 실체를 나누어 지닌다 라고 말하는 것과 같다

1891) 이럴 경우 있음 과 생성의 날카로운 구분이 적용될 것이다

하나 그리고 하나와 알론한 것 이외에는 적어도 하나 만약 있는 차원에서는 아무 것도 있지 않다 따라서,

하나 만약 있다면 하나와 알론한 것도 역시 있다 그러나 하나 와 알론한 것 이외에는 아무 것도 있지 않다[1892]이제,

**있음**을 나누어 지니면 **시간**을 나누어 지닌다 라고 파르메니데애스 편 152a1-2에 쓰여진다

> " 이제 하나는[1893] 시간을 나누어 지니며(μετἐχει, 151e3, 分有 하며) 그 (하나)는 자기 자신 과 시간을 나누어 지니는 알론한 것들 보다 젊고 젊게 되며 늙고 늙게 되고 자기 자신 과 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 않고 않게 되지 ? (: 파르메니데애스)
>
> 어떻게요 ? (: 텔레스)
>
> *하나*이므로 **있음**은 *어다*에서[든](*που*[1894] 151e6) 동일한 것에 속한다 (: 파르메니데애스)
>
> 예 (: 텔레스)
>
> **있음**은 현재 시간에(ματὰ χρόνού, τού παρόντος e8)실체를 나누어 지님(μἐΘεξις e8)과 알론한 무엇인가 ? *있어 옴*(*τὸ ἦν* 152a1)은 지나간 (시간)에 그리고 있게 될은 닥아 올( 시간)에 실체(ούσίας κοινωνία a3)를 (나누어 지님)은 공통적인 것 처럼 말일세 (: 파르메니데애

---

1892) ' 첫 번째 실체가 있지 않다[면] 알론한 어떤 것도 있지 않다(텔레스의 범주들 2b5-6, 169쪽) ' 라는 텔레스의 말이 언뜻 떠오른다

1893) 실체를 지니는 하나가 만약 있다면 에서의 하나의 다시 말해 실체를 지는 있는 하나의 차원이다 하나가 만약 있다면 에서의 하나를 **있는 하나**(**τὸ ἕν ὄν** 143a5, **τὸ ὄν ἕν** 144e5) 라고도 파르메니데애스는 쓴다

1894) 어디(που)를 훗 날 텔레스는 자신의 열 범주 가운데 하나로 집어든다 (범주들 1b26) 물론 여기서 문제 삼아지고 있는 시간(χρονού)도 마찬가지로 집어든다 비록 ποτὲ(범주들, 1b26, 언제) 라고 알론하게 말하긴 해도 말이다 - ποτὲ(언제) 라는 말도 파르메니데애스 152b5에서 나타난다 나아가서 앞에서 말하여 졌던 실체도 범주로 집어든다

이러한 범주들을 그 자체 있음(1017a22, 691쪽) 이라고 텔레스는 말한다는 점에 유의하라

스)

(공통적) 이기 때문입니다(: 텔레스)

따라서 **있음**(을 나누어 지닌다)면 **시간**을 나누어 지니네(: 파르메니데애스)

물론입니다(: 텔레스)

이제 [앞으로] 나아가는 시간(을 나누어 지니지 ?)(: 파르메니데애스)

예(: 텔레스)

따라서 시간적으로 앞서니 (하나는) 항상 자기 자신 보다(ἑαυτοῦ 152a5) (하나는) 늙게 되지 ? (: 파르메니데애스)

필연적으로 (늙게 됩니다 : 텔레스)

그래서 이제 늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다는 것을 우리는 기억하네 (: 파르메니데애스)

우리는 기억합니다(: 텔레스)

이제 하나는 자기 자신 보다 늙게 되므로 (하나는) 젊게 되는 자기 자신 보다 늙게 됐지 않겠는가(: 파르메니데애스)

필연적으로 (그렇습니다 : 탈레스)

이렇게 (하나는) 자기 자신 보다 젊게 되고 늙게 되네[1895](: 파르메니데애스)

예(: 텔레스)

따라서 있어 옴 과 있게 될 사이의 *지금* 시간에(κατὰ τὸν *νῦν*[1896]152b3) 되어지는한 (하나는) 보다 늙지 않겠나 어디(에서든) 언제

---

1895) 하나는 젊어지는 자기 자신 보다 늙어간다 라는 이러한 결론은 모순을 넘어 서는 것 같다 하나 와 자기 자신(스스로)가 동일하다면 하나는 항상 늙고 하나 자기 자신은 항상 젊다는 것은 모순일 것 같기 때문이다

하나가 만약 있다면 그것도 하나가 **실체**를 지닌다면 **있음**을 **나누어 지님**은 **시간**을 나누어 지님 이외의 알론한 무엇이 아니고 시간은 앞으로 나아가는 것이기에 그렇다는 말인데.....

1896) 이러한 지금(νῦν)에 대해 텔레스가 어떻게 말하는지를 보라

텔레스는 자연에 관하여 233b33-234a4에서 ' 미래의 어떤 부분도 들어 있지 않는 과거의 극단 이면서 과거의 어떤 부분도 들어 있지 않는 미래

(ποτὲ 152b5)부터 그 이후로(εἰς τὸ ἔπειτα b5)나아가므로 지금이 건너 뛰어지지 않겠지 ? (: 파르메니데애스)

않습니다(: 텔레스)

그래서 지금에 머무르게 될 때 마다 보다 늙게 되는 것을 그만두고 (늙게) **되는** 것이 아니라 이미 보다 늙은 것으로 **있지**(ἔστι 152c1) 않은가[1897] 계속 더 되면 지금에 의해서 포착되지 않기 때문이네 그렇게 계속 더 됨(τὸ προϊὸν c3)은 지금 과 (지금) 이후 이 양자에서 묶어 - 지금을 뒤로 하고 그 이후에 도달 되어 - 져 지금 과 그 이후 양자 사이에서 이루어지므로 [그러하이] (: 파르메니데애스)

진실입니다(: 텔레스)

만약 (*생성)되어지는 것* 모두 지금을 넘어 가지 못하는 것이(παρελθείν c7)필연적이라면 이( 지금)일 때 마다 항상 (생성) 되는 것을

---

의 극단인 지금은 나뉘어지지 않은 채 모든 시간에 과거 와 미래의 한계(πέρας 234a3)로서 있다 만약 지금은 이러한 극단들이며 동일함이 논증된다면 지금은 나뉘어지지 않음이 명백해질 것이다 ' 라고 말한다

1897) 여기서도 생성(됨) 과 있음이 날카롭게 구분된다

있음을 나누어 지니므로 시간을 나누어 지니게 되는 하나인 것은 지금 시간에 속하는 것이지 지나간 또는 닥아올 시간에 속하는 것이 아니기 때문이다 지나간 시간 다시 말해 과거에 속하면 있어지는 것이며 닥아올 시간에 속하면 있게 될 것인데 있어지는 것이나 있게 될 것 모두 계속 되는 것(τὸ προϊδὸν 152c3)인 반면 지금에 머무르는 것은 더 이상 계속되지 않고 그 상태로 **있기** 때문이다 그러나,

151d1에서 처럼 여기서도 에이나이(원형)이 아니라 에스틴(3인칭 단수)가 쓰였음에 유의하라 물론 에스티가 쓰였다고 해서 에스티(있다)가 기그네타이(152c1, 생성되다)로 뒤집어져 버리는 것은 아니긴해도 말이다

에이나이 와 에스티 사이에도 무언가의 구분이 있어야 하지 않게는가 물론 같은 맥락은 아니긴 해도 텔레스가 자신의 형이상학 제애타 편 4 장 1030a31 앞 뒤에서 그 무엇 (3인칭 단수)있다 와 그 무엇 (원형)있다를 구분해서 (원형)있는 그 무엇을 실체에 순수하게 첫 번째로 적용하고 (3인칭 단수)있는 그 무엇을 실체 이외의 범주에서 그 다음으로 적용하는 등의 구분을 행한 것과 플라톤이 여기서 구분해 쓴 것을 비교해 볼 수 있으리라

그만두고 되어진 것이 무엇이든지 간에 (된 그것은) 이것(τούτο 152d1)으로 **있다**(**ἔστι** d1)(: 파르메니대애스)

분명합니다(: 텔레스)

그래서 마찬 가지로 하나도 보다 늙게 되어져 지금에 머무를 때 마다 (*늙게*) *되기*[1898]를 그만 두고 보다 늙은 채 **있다**네(ἔστι d2)(: 파르메니데애스)

물론입니다 (: 텔레스)

이제 보다 늙게 되어졌던 이것이 있다네 그런데 (이것은) 자기 자신 (αὐτού d5)보다 (늙어) 졌을까 ? (: 파르메니데애스)

예 (: 텔레스)

보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 늙은 것이지 ? (파르메니데애스)

(늙은 것)입니다(: 텔레스)

따라서 마찬 가지로 하나는 자기 자신 보다 젊게 **있네** 보다 늙게 되어진 채 **지금**에 머무를 때 마다 [말일세](: 파르메니데애스)

필연적입니다(: 텔레스)

실로 **지금**은 모든 **있음**을(τού εἶναι 152e1) 통해서 항상 **하나**[1899]와 더불은다네(πάρεστι e1)(: 파르메니데애스) 어떠한 때에(ὅταν περ ᾖ[1900] e2) 든지 지금은 항상 있기(ἔστι e1) 때문이오(: 파르메니데

---

1898) 나이 먹지 않는다는 말이다

1899) 하나 와 있는 것 또는 있음은 어찌 보면 동일하다 라고 말하는 978쪽에서의 텔레스를 참조하라

1900) 자꾸 헤애(ᾖ, 텔레스의 형이상학 1025b4, 1094쪽)가 떠오르는 것은 어찌된 일일까 아마 비슷해서 일리라

본디 원문에는 강기식(强氣息, ʽ ) 과 연기식(軟氣息, )ʼ 그리고 엑센트들(´, ,`, ˜)이 표기 되 있지 않을 것이므로 두 군데 모두 η 으로 같을 것이기 때문이다 현대어인 영어 역시 엑센트 표시를 하지 않는다 그러나,

엑센트를 붙혀 읽으면 하나는 관계 대명사 여성 3격인 '헤애'가 되고 하나는 에이미(있다 라는 동사)의 접속법 현재 3인칭 단수 '에애'가 되므로 여기에서는 접속법 현재 3인칭 단수 '있다(ᾖ)'로 쓰였다

애스)

어찌 (그렇지) 않겠습니까(: 텔레스)

따라서 **하나**는 자기 자신 보다(ἑαυτού e3) 보다 늙게 그리고 보다 젊게 **있고** *되어진다*(: 파르메니데애스)

분명합니다(: 텔레스)

그( 하나)는 자기 자신 보다 많은(πλείω 152e3) 시간[으로] 있는가 또는 되어지는가 아니면(ἤ e4) 똑 같은(시간으로 있는가 또는 되어지는가) ? (: 파르메니데애스)

똑 같은(시간으로 있거나 되어집니다 : 텔레스)

그러나 똑 같은 시간[으로] 있는 또는 되어지는 것은 동일한 생애를 지닌다네(: 파르메니데애스)

어찌 [그렇지] 않겠습니까(: 텔레스)

그런데 동일한 생애를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않는다네(: 파르메니데애스)

(보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도) 않습니다(: 텔레스)

따라서 *하나*는 그 자기 자신과 똑 같은 시간[으로] 있거나 되어지면서 자기 자신 보다 젊지도 늙지도 않게 있거나 되어지오이다(: 파르메니데애스)

(젊지도 늙지도) 않게 (있거나 되어진다고) 저에게 여겨집니다(: 텔레스)

그런데 알론한 것들과는 어떻게(τί 152e10) 되겠나 ? (151e3 - 152e10) " [1901]

라는 인용 글월에서는 **있음**을 나누어 지니는 **하나**는 **시간**을 나누어 지닌다 라고 쓰여진다[1902]

---

1901) 이어지는 글월에 대해서는 63쪽 앞 뒤를 보라

1902) 그러나 있음 과 시간이 동일한 것으로 쓰여진 것은 결코 아니다 있음이 공간과 동일하게 결코 쓰여지지 않았 듯이 말이다 티마이오스의 플라톤에 따르면 공간은 꿈 안에 있는 것과 동일한 것이지 그 자체 있음이 아니기 때문이다 1138-1139쪽을 참조하시오

아울러 모든 **있음**을 두루 통해 **지금**은 **하나**와 더불어 있다 따라서 **있음**을 나누어 지니는 것은 **지금** 두루 **하나**이지 과거 와 미래에는 하나로 있지 않다[1903]

이제,

시간을 나누어 지니는 하나는 자기 자신 과 시간을 나누어 지니는 알론한 것들 보다 젊게 있고 젊게 되며 늙게 있고 늙게 되며 자기 자신 과 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 않게 있고 않게 되지 ? - 어떻게 ?

- 하나 이므로 있음은 어디에서든 동일한 것에 속한다네 - 예 - **있음**은 *현재 시간*에 **실체**를 나누어 지님과 알론한 무엇인가 ? **있***어 옴*은 지나간 시간에 그리고 **있***게 될*은 닥아올 시간에 실체를 나누어 지님은 공통적인 것 처럼 말일세 - 알론한 무엇이 아닙니다 - 따라서,

**있음**을 나누어 지니면 **시간**을 나누어 지니네 - 물론입니다 -이제,

앞으로 *나아가는* **시간**을 나누어 지니지 ? - 예 - 시간적으로 앞서니 하나는 항상 자기 자신 보다 늙게 되지 ? - 필연적으로 늙게 됩니다 - 그래서 늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다고 우리는 기억하네 - 기억합

---

1903) 시간을 과거 현재 미래로 날카롭게 구분지어서 세 단계로 시간이 나뉘어져 **있다** 라고 말하여 질 수는 없을 것 같다

**있는** 시간은 **지금** - 파르메니데애스의 플라톤은 현재 시간(ματὰ χρόνοὐ, τού παρόντος 151e8) 보다는 오히려 지금 시간(κατὰ τὸν *νύν* χρόνον 152b3)을 쓴다 - 이지 있어 왔던 시간(과거) 과 있어 올 시간(미래) 등이 아니기 때문이다 있어 왔음 과 있어 올은 생성 되어짐이므로 그렇다 따라서,

지금을 기점(起點)으로해서 지금까지 있어 왔던 것은 되어졌던 것인 반면에 지금부터 있어 올 것은 되어질 것이지 있는 것이 아니다

이러한 것은 여전히 파르메니데애스에서도 마찬 가지로 생성 과 있음이 날카롭게 구분 됨을 보여 줄 것이다

니다 - 이제  자기 자신 보다 늙게 되므로 젊게 되는 자기 자신 보다 늙게 됐지 않겠는가 ? - 필연적으로 늙게 됩니다 - 이렇게 하나는 자기 자신 보다 젊게 되고 늙게 되네 - 예 -

따라서 있어 옴 과 있게 될 사이의 지금 시간에 되어지는한 보다 늙지 않겠나 어디에서든 언제부터 그 이후로 나아가므로 지금이 건너 뛰어지지 않겠지 ? - 않습니다 - 그래서 지금에 머무르게 될 때 마다 늘게 되는 것을 그만 두고 늙게 **되는** 것이 아니라 보다 늙은 것으로 이미 **있**지 않은가 계속 더 되어지면 지금에 의해서 포착되지 않기 때문이네 그렇게 계속 더 됨은 지금 과 지금 이후 이 양자에 묶어 - 지금을 뒤로하고 그 이후에 도달되어 - 져 지금 과 그 이후 양자 사이에서 이루어지므로 그러하이 - 진실입니다 -

만약 되어지는 것 모두 지금을 넘어 가지 못하는 것이 필연적이라면 지금일 때 마다  되는 것을 항상 그만 두고 무엇으로 되어 졌든지 간에 **이것**으로 **있다**네[1904] - 분명합니다 - 그래서,

마찬 가지로 하나도 보다 늙게 되어져 지금에 머무를 때 마다 늘게 **되**기를 그만 두고 보다 늙은 그대로 **있다**네 - 물론입니다 - 그래서 보다 늙게 되어졌던 이것이 있다네 그런데 이것은 자기 자신 보다 늙어 졌을까 ? - 예 - 보다 늙은 것은 젊은 것 보다 늙은 것이지 ?  - 보다 늙은 것입니다 - 따라서,

하나는 자기 자신 보다 젊게 있네 보다 늙게 되어진 그대로 지금에 머무를 때 마다 말일세 - 필연적입니다 - 실로,

---

1904) 이와 같은 글을 티마이오스 49d6(이것, τούτο, 148쪽) 앞 뒤에서도 쓰여진다 알론한 것에서 알론한 것으로 생성 되는 것을 이것 이라고 불러서는 않된다 라고 거기에 쓰여 있기 때문이다 이러한 '이것'을 텔레스가 말하고 있는 '이 것, τόδε τι, 범주들 3b10, 958쪽, 969쪽'과 비교해 보라

거기 텔레스의 '이 것'은 실체를 가리키지만 여기 플라톤의 이것은 '(3인칭 단수) 있다'을 가리킨다 나아가서,

텔레스의 실체는 가장 먼저 있는 것 이라는 점에 유의하라

**지금**은 모든 **있음**을 통해 두루 항상 **하나**와 함께 한다네 어느 때든지 지금은 항상 있기 때문이오 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 따라서,

하나는 자기 자신 보다 늙게 그리고 보다 젊게 **있**고 **되어**진다 - 분명합니다 - 그런데,

하나는 자기 자신 보다 많은 시간으로 있는가 또는 되어지는가 아니면 똑 같은 시간으로 있는가 또는 되어지는가 - 똑같은 시간으로 그렇습니다 - 그러나 똑 같은 시간으로 있는 또는 되어지는 것은 동일한 생애(ἡλικίον, 152e5, 삶의 기간)를 지닌다네 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 그런데 동일한 생애를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않는다네 - 않습니다 - 따라서,

하나는 그 자기 자신 보다 똑 같은 시간으로 **있**거나 *되어지*면서 자기 자신 보다 젊지도 늙지도 않게 **있**거나 *되어지*오이다 - 저에게 그렇게 여겨집니다  그렇다면,

시간을 나누어 지니는 하나는 만약 하나 있다면의 하나가 아니라 하나 만약 있다면의 하나이다 그리고,

시간을 나누어 지니는 **있는** 하나는 시간을 나누어 지니는 스스로 와 알론한 것들 보다 젊게 **있**고 젊게 *되어지*며 늙게 **있**고 늙게 *되어지*며 젊지 않게 **있**고 않게 *되어지*며 늙지 않게 **있**고 *되어진*다

무엇 때문일까 **있음**은 현재 시간에 **실체**(οὐσίας 151e8)를 나누어 지님이며 마찬 가지로 **있**어 옴은 지나간 시간에 그리고 **있**게 될은 닥아 올 시간에 **실체**를 나누어 지님이기 때문이고[1905]그래서 **있음**을 나누어 지니면 시간을 나누어 지니는데 바로 그러한 시간은 앞으로 나아가기 때문이다

그래서 하나는 스스로 보다 늙어**진다**

시간적으로 앞서는 하나는 항상 스스로 보다 필연적으로 늙게 된다

---

1905) 그렇다고 있어 옴 과 있게 될을 있음이라고 여겨서는 안 될 것이다 그건 단지 되어짐일 뿐이라는 것을 나는 여러 번 지적(指摘)했다

그런데 늙은 것은 젊어지는 것 보다 늙게 된다 따라서 스스로 보다 늙게 되는 하나는 필연적으로 젊게 되는 스스로 보다 늙게 됐던 것이지[1906]늙어지는 스스로 보다 늙어지지는 않을 것이다 따라서 하나는 스스로 보다 늙어 **진다** 나아가서,

하나는 스스로 보다 늙어 **있다**

있어 옴 과 있게 될 사이의 **지금** 시간에 머무르는한 하나는 보다 늙어 있다 지금을 건너 뛸 수 없다 어디에서든 언제부터 그 이후로 나아가기 때문이다 그래서 지금에 머무를 때 마다 늙어지기를 멈추어 더 이상 늙어 **지는** 것이 아니라 보다 늙어진 그대로 **있다** 계속 되어짐은 지금 과 지금 이후 그 양자 사이에서 이루어지므로 계속 되어지면 지금에 의해서 포착되지 않기 때문이다 따라서,

생성 되어지는 것 모두 필연적으로 지금을 건너 뛸 수 없다면 지금일 때 마다 항상 생성 되어지는 것은 되어짐을 멈추고 무엇으로 되어졌던지 간에 되어졌던 그대로 **이것**으로 분명히 **있다** 그래서,

마찬 가지로 하나도 보다 늙게 되어져 지금에 머무를 때 마다 늙어지기를 멈추고 늙어졌던 그대로 있다 보다 늙어졌던 이것이 있다 나아가서,

하나는 스스로 보다 젊어 있다 자,

보다 늙어 졌던 그대로의 이것이 있다면 이것은 스스로 보다 늙어졌던 것이다 그런데 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 늙은 것이므로 하나는 늙어진 그대로 지금에 머무를 때 마다 스스로 보다 필연적으로 젊어 있다 **지금**은 어떤 때에든지 항상 있으므로 지금은 모든 있음을 통해 항상 하나와 함

---

1906) 늙게 되는 하나는 젊어지는 스스로 보다 늙게 된다 라고 하는 이러한 글은 하나 와 하나 스스로는 서로에 늙어 지면서 젊게 된다는 것을 말하는 것 같다 그런데,

만약 스스로는 하나를 단지 가리키기만 하므로 하나 와 스스로가 동일한 것이라면 동일한 것이 늙어지면서 젊어진다는 말이 될 것이다 따라서,

하나가 만약 에이도스라면 어떤 에이도스는 늙어지는 반면 어떤 에이도스는 젊어진다 라고 말해야 할 것이다.....

께하기 때문이다 따라서,

하나는 스스로 보다 젊어 있다[1907]따라서,

하나는 스스로 보다 늙어 **있**고 젊어 있으며 늙어지고 젊어**진**다 나아가서,

하나는 스스로 보다 젊어 있지도 늙어 있지도 않으며 스스로 보다 젊어지지도 늙어지지도 않는다

스스로와 똑 같은[1908] 시간으로 **있**거나 **되어**지는 **하나**는 스스로와

---

1907) 스스로 보다 늙어 있는 하나를 써놓구선 곧 이어 스스로 보다 젊어 있는 하나를 써 재끼는 것은 어찌 보면 모순적이기도 할 것 같으리라 그러나,

파르메니데애스의 플라톤이 쓰는 **지금**을 올바로 받아 드리면 모순이 아니라는 것을 알게 될 것이다 그에 따르면,

어느 때든지 지금은 항상 있으므로 모든 있음에 두루 **하나**로 퍼진 것이 지금이다 따라서 있음을 나누어 지닌 것은 시간을 나누어 지니므로 있어 왔던 시간이든 있어 올 시간이든 시간을 나누어 지닌다면 그리고 있다면 **지금**은 모든 시간에 두루 퍼져 **하나**와 더불어 있을 것이다 따라서,

시간은 나아가는 것이며 모든 시간에 하나는 두루 퍼져 **있**으므로 스스로 보다 **하나**는 젊어 있다 그 이전 스스로 보다 말이다 자기 자신이므로 하나는 그 이후 스스로와 '동일'하기 때문이다 만약 동**일**(同一)하지 않다면 하나가 아니므로 그렇다 따라서,

하나는 스스로 보다 늙어 있으며 젊어 있다 그리고 늙어지며 젊어진다 지금을 기점으로 해서 있으며 지금으로 있어 왔고 지금으로부터 있어 올 것이기 때문이다 그래서 젊어지며 늙어진다 하나는! .

1908) τὸν ἴσον(152e4, 똑 같음)에 대해서 텔레스가 무엇이라 말하는지에 관해서는 223쪽 과 986쪽을 참조하시오 텔레스에 의해서 똑 같음은 량에 고유한 것이라고 말하여진다 만약,

동일한 생애를 지닌다 똑 같은 시간 동안 있거나 되어지는 것은 동일한 생애를 지니기 때문이며 그러나,

동일한 생애를 지니는 것은 보다 늙어 있지도 보다 젊어 있지도 않으므로 스스로와 동일한 생애를 지니는 하나는 스스로와 똑 같은 시간 동안 있거나 되어지며 스스로 보다 젊어 있지도 젊어 있지도 않고 젊어지거나 늙어지지도 않기 때문이다  따라서,

하나는 스스로 보다 젊**어지**고 늙어지며 젊어 있고 늙어 있으며 젊어지지도 늙어지지도 젊어 있지도 늙어 **있지**도 않다

**지금**으로 나아 오는 그리고 지금으로부터 나아 가는 시간을 나누어 지니는 하나는 있음을 나누어 지니는 것이며 **있음**은 *현재(지금)* 시간에 **실체**를 나누어 지님이고 그리고 **하나**이므로 있음은 어디에서든 동일한 것에 속하기 때문이다 먼저,

이러한 **있음**은 **되어짐**(**생성**)과 반드시 구분 된다 있음을 나누어 지니므로 시간을 나누어 지니는 것은 앞으로 나아가는 시간 때문에 늙어 **지거**나 젊어지며 늙어 있거나 젊어 **있기** 때문이다

만약 지금을 건너 뛰어 지금에 머무르지 않는다면 항상 되어지기만 할 뿐 있지는 않을 것이다 어떤 것이 지금에 머물러 되어지는 것을 멈추고 실체를 나누어 지님 으로서 되어졌던 그대로 있지 않는한 항상 되어가기만 할 뿐이기 때문이다 따라서 은 지금 이외의 시간에 *실체*를 나뉘어 지니지 못함이 **되어짐**(**생성**)인 반면에,

현재 시간에(μετὰ χρόνου τού παρόντος[1909], 151e8, 現在) *실체*를 나누

---

시간은 연속적인 량 그 자체 라고 말하는(221쪽, 범주들4b24) 아리스토텔레스를 본다면 더 한층 이해하기 쉬울 것이다

1909) 그러나 나는 현재를 지금과 구분되는 것으로 보고 싶으나 지금의 나는 그냥 지나 치려한다

어 지님이 바로 **있음**이다[1910] 그래서 있어 왔음은 지나간 시간에(τού παρελ ηλυθότος, 152a1, 過去) 실체를 나누어 지님이며 있어 올은 닥아 올시간에(τ

---

1910) 따라서 여기서 분명히 있음 과 실체가 서로 구분된다 실체를 나누어 지니는 것이 있음이기 때문이다 그렇다면,

실체는 있음과 어떻게 구분되며 실체는 또 무엇일까 애석(哀惜)하게도 파르메니데애스의 플라톤은 실체에 관해 무엇이라고 쓰지 않는다 소피스테애스 와 티마이오스의 플라톤 역시 마찬 가지이다 그래서,

텔레스의 강의록 형이상학 제애타 편 1 장 앞 부분 1028a14-15(291쪽)에서 있는 것은 무엇인가 라는 질문은 실체란 무엇인가 라는 질문을 가리킨다 라고 말하여지면서 실체에 대해 말하여지기 시작해서 실체란 에이도스(있어 오고 있는 그 무엇)이다 라고 같은 편 17 장 1041b8(508쪽)에서 말하여지므로서 제애타 편이 끝난다면,

텔레스는 비록 그 편에서 분리된 에이도스 곧 이데아 론을 반박하긴 해도 결국은 실체에 대해 정의하고 있으므로 플라톤의 생각을 이어 나갔다고 볼 수 있다 플라톤은 그러한 실체를 있음과 구분해 놓기만 하고 더 이상 실체에 대한 글을 쓰지 않고 있기 때문이다 그러나,

순수하게 이어나갔다 라고는 말할 수 없으리라 그는 실체를 여러 가지로 말하고 있으며 에이도스를 그 가운데 하나 라고 말하기 때문이다 물론 첫 번째 실체 라고 말하기는 해도 말이다

문제는 그가 첫 번째(τὸ πρώτον, 1028a32, 289쪽) 역시 여러 가지로 말하고 있다는 것에 있다(737쪽 참조) 그래서인지 그는 사람인 것(τὶς 범주들, 2a13, 166쪽)을 첫 번째 실체 라고 말했다가 에이도스(사람)을 첫 번째 실체 라고(508쪽, 1041b8) 말한다 그러나,

예를들어 사람이건 사람인 것이건 이것들을 모두 실체 라고 한다는 것에는 문제가 있을 수 없다 단지 어느 것을 첫 번째 실체 라고 하느냐 라는 물음에 문제가 있을 뿐이기 때문이다 위 범주들에서는 에이도스(사람)을 두 번째 실체 라고 했다가 위 형이상학에서는 에이도스를 첫 번째 실체라고 하면서 실체를 마치 에이도스 만인 것 처럼 그것도 분리된 순수한 에이도스 만일 것 처럼 말하므로 그렇다

οὐ μἐλλοντος, 152a1-2, 未來)  실체를 나누어 지님이다 그러나,

지나 온 또는 닥아 올 시간에는 엄밀히 말해 있어 왔거나 또는 있어 올 것이기 보다는 되어 왔거나 또는 되어 질 것이라고 여길 수 있을까 그렇지 않다면 그렇게 여기지 말고 시간에 걸리는 것은 무엇이든 모두 있음으로 보아 버릴까 그러나,

그러게 될 경우 되어짐은 시간 밖에서 일어나야만 하지 않은가 그렇다면 지금에 이르러 (생성) 되어지기를 그만 두고 비로소 있기 시작할 때 그 지금 이전(以前) 시간 곧 지나온 시간(過去)에도 마찬 가지로 있어와야지 되어져 와서는 안될 것이다 그럼에도,

파르메니데애스의 플라톤은 지금 이전에 되어져 왔다가 지금에 이르러 비로서 있기 시작한다는 투로 글을 쓴다 ' 지금에 머무를 때 마다 늙게 되는 것을 그만 두고 늙게 되는 것이 아니라 보다 늙게 있다 ' 라고 쓰기 때문이다 그렇다면,

시간은 나아가는 것이므로 필연적으로 지금을 벗어나게 될 경우 이제는 있기는 그만 두고 더 늙어져 가야 할 텐데 그러지 못하고 항상 있어야만 할 것이다 그러나,

그는 지금으로부터 벗어 날 때 더 늙어지기 시작한다 라는 투로 글을 쓴다 ' 계속 더 [됨] (τὸ προϊὸν 152c3)은 지금 과 그 이후 이 양자에 묶어져 - 지금을 뒤로하고 그 이후에 도달되어 - 지금 과 그 이후 양자 사이에서 이루어지기 때문에 계속 더 되면 지금에 의해 포착 되지 않는다 따라서 지금에 머무르게 될 때 마다 보다 늙게 되는 것을 그만 두고 되는 것이 아니라 이미 보다 늙은 것으로 있다 ' 라고 글 쓰기 때문이다 따라서,

나는 생성을 **지금** 이외의 시간에서 이루어지는 것으로 반면에 **있음**을 지금에 머무르는 '이 것'으로 간주하고져한다 나아가서,

지나 오는 시간은 반드시 지금에 이르고 지금에 이른 시간은 반드시 지금을 벗어나 앞으로 나아가므로 늙게 되어졌던 것은 늙어져 있다가 반드시 보다 더 늙어져야 할 것이다 이렇듯,

지금을 건너 뛰어 넘어 가는 것은 아무 것도 없다 다시 말해 시간을 나누어 지니는 것은 반드시 있다 그래서,

모든 **있음**을 통해서 **지금**은 항상 *하나*로 있다 그러므로,

있어 왔든 있어 올 거든 있는 것은 항상 하나로 있는 반면에 되어지는 것들은 여러 가지로 될 것이다 그리고 그 여럿들은 지금 이외의 시간을 통해서 되어질 것이며 되어지다가 다시 하나로 머무르다가 다시 알론한 것으로 되어져 또 다시 변한 채 하나로 머무르다가 다시 알론한 것으로 변하게 될 것이다 이렇게,

알론한 것으로 되어 하나로 있을 때 파르메니데에스의 플라톤은 삼인칭 단수 형태의 에스티(ἔστι, 152c1, 152d1, 152d2, 152e1, 1159-60쪽)를 쓰는 것 같고 모든 시간을 통해 하나로 있는 것에 관해서는 不定形의 에이나이(εἶναι, 있다, 151e7, 152e1, 1157-1157)를 쓰는 것 같다[1911]그리고,

앞의 하나를 스스로(ἑαυτοῦ, 152e3, 自己 自身)라 쓰는 반면 뒤의 하나를 하나 라고 쓰는 것 같다

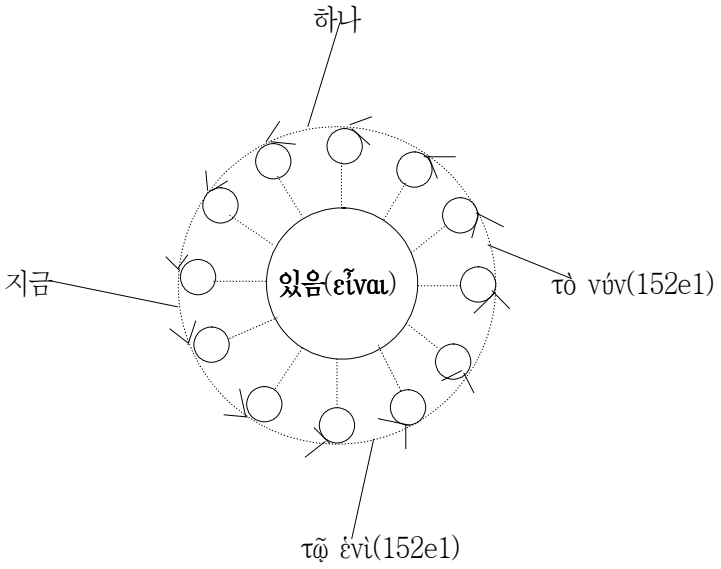
위와 같은 있음 과 지금 과 하나를 다음 쪽 처럼 그려 보고 싶다

---

1911) 에스티 와 에이나이의 이러한 쓰임새는 실체를 이외의 범주들과 구분할 때에도 텔레스에 의해 쓰여진다(1030a31, 307쪽) 1159쪽 각주 1897번도 참조하라 그런데,

있음 과 있는의 쓰임새도 구분될까 구분된다면 어떻게 구분될까 그리고 이런 구분은 두 사람 모두에게 같이 적용될까 라는 물음에 내 논문이 맨 처음에 답하려 했으나 아직까지는 그 문법적인 구분에만 머무를 뿐 더 이상 구분으로 나아가지 못하고 있다 대신에,

있음 과 있음을 동일 선 상에 놓고 두 사람의 있음 또는 있는 것을 더듬아 가는 중이다




크든 적든 동그라미 실선(實線)들은 모두 **지금**이며 **하나**이고 '**있음**이다' 그리고 화살 표는 시간의 나아감을 나타내는데 화살의 촉은 작은 동그라미들을 반드시 거쳐 날아가며 그 촉 사이에서 모든 것이 (*생성*)되어진다 그리고 시간이 나아가는 둥그런 흔적[1912]을 점선이 나타낸다 그런데,

이렇게 그림을 그리고 난 후 동그라미들을 자세히 보면 지금(들)이 모든 시간에 퍼져 있다는 것을 알게 될 것이다 그러나,

파르메니데애스는 텔레스에게 지금은 모든 시간에 퍼져 있다 라고 직접 말하지는 아니한다 그럼에도,

나는 그림을 위 처럼 그리고 나서 지금은 모든 시간에 퍼져 있다 라고 쓴다 플라톤의 파르메니데애스도 묵인할 것 같았기 때문이다[1913]이제까

---

1912) 시간이 둥그렇게 나아간다는 것은 플라톤의 티마이오스 38a8에 나오는 κυκλουμένου(둥글게 돌다) 라는 말에 의해 확인된다(1174쪽 각주 1923번을 참조하시오)

1913) 그러나,

내가 1158쪽 각주 1896쪽에서 말했듯이 텔레스는 자신의 자연에 관하여에서 지금은 모든 시간에 과거 와 미래의 한계로서 내재해 있다 라고 말한다 물론 시간이 둥그렇게 나아 갈 수 있을런지는 모르겠지만 어쨌든 텔레

지,

나는 티마이오스(51b6-52c2) 소피스테애스(236d9-237a1) 파르메니데애스(151e3-152e10) 편에서 쓰여지는 있음에 관해 한 번씩 돌아가며 거론했다

그 자체 있음은 에이도스인 반면 나타나는 것 과 처럼 보이는 것은 있음이 아니 라고 그 티마이오스 와 소피스테에스에서 쓰여진다 그리고 파르메니데애스에서는 있음을 나누어 지니는 것은 시간을 나누어 지니며 있음은 지금 시간에서 실체를 나누어 지님이라는 것 그리고 있음은 생성(됨)과 구분 된다는 것이 쓰여진다 나아가서,

나는 이러한 파르메니데애스에서 지금 이외의 시간에서는 생성 되어 지기만 할 거라는 것 그리고 지금은 모든 시간에 퍼져 있을 것라는 것을 이끌어 내었다[1914]이제,

생성(됨) 과 **있음**의 구분은 다시 티마이오스 38b3 앞 뒤에서 확인된다[1915] 생성되는 것을 생성되고 **있다** 라고 말하는 것은 정확하지 않는(οὐδὲν ἀκριβές 38b3)말 이라고 쓰여지기 때문이다[1916]

---

스의 경우에는 지금이 모든 시간에 퍼져 있다는 것이 분명하다

1914) 이러한 이끌어 냄은 플라톤의 티마이오스 38a1-2(1174쪽)에서 확인된다 거기에 따르면 (3인칭 단수가) 있다 만이 영원한 실체에 속하며 영원한 실체를 말하는 반면에 있어 왔음 과 있어 올은 단지 시간 안에서의 생성에 관해서 말하여질 뿐이기 때문이다

1915) 사실 생성 과 **있음**의 구분은 텔레스의 형이상학에서도 그대로 나타난다 있어 오고 있는 그 무엇(에이도스, 실체, 첫 번째 있는 것)은 생성되는 것이 아니다 라고 형이상학 7-9장에서(334-367쪽 참조) 말하여지기 때문이다

1916) 사실,

모든 것의 생성 과 사람의 자연에 관한 글인 티마이오스는 생성은 있음이 아니라는 따라서 있음은 생성되는 것이 아니라는 있음 과 생성의 그

" 생산자 아버지(πατήρ[1917] 37c7)가 살아 움직이는 그것을 곧 영원한 신들의 생성된 영광을 보았을 때 기쁘고 즐거워서 그 원형(τὸ παράδειγμα c8)에 더 같게 하려고 생각했다 이( 원형)은 *영원히*(*ἀίδιον* 37d1) 살아 **있는**(**ὄν** d1) 것이므로 그 모든 것을 할 수 있는한 이렇게 그와 같게 하려 했다

그런데 그 살아 [있는] 것의 자연은 *영원*(*αἰώνιος*, 37d3, 永遠)했으며 이(영원)것을 생성된 것에 완전하게 덧 붙힐 수 없었다 그래서 영원의 움직이는 어떤 모상(εἰκώ, 37d5, 模像)을 만들려고 생각했다 그리고 두루 질서 지워진(διακοσμών d5)하늘을 수적으로 하나인 동시에 *영원의*(*αἰώνος* d6) *영원한* 모상(*αἰώνιον* εἰκόνα d7)으로 만든다(ποιεί 37d6) 이(영원의 영원한 모상)을 우리는 **시간**(**χρόνον** d7)이라 이름한다 하늘이 생성되기 전에는 낮 과 밤 과 월 과 년이 있지 않았으나 저( 하늘)이 함께 들어 서면서 이(낮밤월년)것들이 더불어 생성되어지기 때문이다 그런데,

이 모든 (낮과밤 월과년)들은 시간의 부분이다 그리고 시간의 에이도스 [인] 있어 왔음 [과] 있어 올(τὸ τ'ἦν τὸ τ' ἔσται[1918] 37e4)이 생성된다 실로 이것들을 우리가 자신도 모르게 *영원한*(*ἀίδιον*[1919]

---

구분으로부터 시작한다 이러한 티마이오스에서 있음 곧 에이도스가 쓰여지는 것은 생성의 원인(αἰτίαν, 29d7, 原因)인 한에서 그러할 뿐이다

1917) 50d2(148-149, 1140쪽)에서도 아버지 라는 말이 나오는데 거기에서는 생성되는 것이 그것을 닮아 자연스레 생산되는 바로 그것이 아버지로 비유된다

1918) 있어 왔음 과 있어 올에 대해서는 1157쪽( 파르메니데애스 152a1)을 참조하시오

1919) ἀίδιον(37d1, e5) 와 αἰώνιος(37d3, d7) 또는 αἰώνος(37d5, d6)을 모두 영원(永遠)으로 옮겼으나 실은 구분되어져야 할 낱 말들이다 아이디온은 원형 또는 실체에 덧 붙혀지는 영원인 반면 아이오오노이스 또는 아이오오노스는 원형 또는 실체의 모상에 덧 붙혀지기 때문이다 아이디오스(영원)에 대한 텔레스의 쓰임새 756 쪽(1017b21, 형이상학 람다 편 6 장 끝 부분)을 참조하시오 그러나,

αἰώνιος, ον 과 αἰών, ώνος 역시 구분되어야한다 앞의 것은 영원(everlasting, eternal)을 뜻하지만 뒤의 것은 생애(生涯,, one's lifetime)를

e5) 실체에로 가져 오는 것은 옳지 않다  있어 왔다 (그리고 ) 있다 그리고 있어 올 것이다 라고 우리들이 말하나 단지 (3인칭 단수 그것이) 있다(τὸ ἔστιν 37e6) 만이 진실로 [그( 영원한 실체)것에] 속하며 [그것을] 말하는 반면 있어 왔음 과 있어 올은 시간 안에서의 생성에 관해서만 말하여지기 때문이다[1920]움직임(κινήσεις 38a2)이므로 [그렇다]

움직이지 않아 항상 동일하게 지니는 것(τὸ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔχον[1921], 38a3)은 시간을 통해 보다 늙어지지도 보다 젊어지지도 않으며 언제 되어졌지도 않고 지금 되어지지도 않으며 곧 되어질 것도 아니다 생성(γένεσις 38a6)이 감각에 의한 급한 움직임에 속하는한 이러한 모든 것이 아니다 그러나 이것들은 영원들(αἰώνα a7)을 모방하는 그리고 수에 따라[1922]빙 도는 시간의 종들일 뿐이다[1923]나아가서 이러한 것들에 관련하여 다음과 같은 것들을 [말하여진다]

생성된 것(τὸ γεγονὸς 38b1)을 생성되 **있다**(εἶναι γεγονὸς b1) 라고 생성되는 것을 생성되고 **있다** 라고 나아가서 생성되어질 것을 생성되어질 것으로 **있다** 라고 그리고 있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν b2-3)을 있지 않는 것으로 **있다** 라고 말하는 것은 어느 것도 우리가 정확하게 말하는 것이 아니다(ἀκριβές 38b3)그러나,

이것들에 관해서는 현재의 논의에서 정확해지지는 않을 것이다[1924](37c6 - 38b5)[1925]

---

뜻하기 때문이다

1920) 이 로고스는 1172쪽 파르메니데애스에 관한 글을 쓰면서 내가 이끌어 낸 말 곧 지금 이외의 시간에서는 생성되어질 뿐이다 라는 로고스를 확인해 준다

1921) 항상 동일한 상태의 것 또는 항상 동일한 것이라고도 옮겨질 수 있으리라 항상 동일하게 지니는 것은 보다 더 직역이다

1922) 수적인 비율로 라는 말일 것이다

1923) 그래서 나는 1171쪽에서 나아가는 시간의 흔적을 둥글게 점선으로 만들었다

1924) 콘퍼드는 자신의 책 플라톤의 우주론 98쪽에서 있다의 애매함에 관한 논의는 소피스테애스에서 발견될 것이라는 것을 이 로고스는 암시한다

라는 앞 쪽 인용 글월은 누우스로 부터의 생성에 속하는 우주의 영혼 생성에 이어지는 것 으로서 우주와 동시에 생성되는 시간에 관한 글월이다

살아 움직이는 그것 곧 영원한 신들의 생성된 영광을 생산자 아버지가 보았을 때 기쁘고 즐거워서 원형에 더 같게 하려고 생각했다 원형은 영원히 살아 있는 것 이므로 그 모든 것을 할 수 있는한 그와 같게 하려 했다 그런데,

그 생물의 자연은 영원했으며 이 영원을 생성된 것에 완전하게 덧 붙힐 수 없었다 그래서 영원의 움직이는 어떤 모상을 만들려고 생각했다 그래서 두루 질서 지워진 하늘을 수적으로 하나인 동시에 영원의 영원한 모상으로 만든다 영원의 영원한 모상을 우리는 **시간**이라 이름한다 하늘이 생성되기 전에는 낮과밤 그리고 월과년이 **있**지 않았으나[1926] 하늘이 함께 들어서면서 낮밤년월이 더불어 생성되어지기 때문이다 모든 낮밤년월은 시간의 부분이다 그리고,

시간의 에이도스(種)인 있어왔음 과 있어올이 생성된다 실로 있어왔음 과 있어올을 우리가 자신도 모르게 영원한 실체에로 가져오는 것은 옳지

---

라고 말한다 그러면서 그는 일상적인 말에서 통용되는 있지 않는 것은 소피스테애스에서 보여졌 듯이 그것에 관해서는 진실로 어떤 것도 주장될 수 없는 절대적으로 있지 않는 것 - 나는 이것에 없음 이라는 이름을 덧 붙힘으로서 있지 않는 것과 구분한다(7쪽 각주 7-8번 그리고 1106쪽 각주 1800번을 참조하시오) -을 뜻한다 라고 말한다 그러나,

소피스테애스 뿐 만이 아니라 파르메니데애스에서도 있음 과 있지 않음에 관한 글이 쓰여진다 물론 파르메니데애스에서는 하나와 밀접히 관련되어지기는 해도 말이다

1925) 라는 인용 글월의 맥락에 대해서는 143-144쪽 앞 뒤를 참조하시오

1926) 생성되는 것에 있음을 결코 덧 붙힐 수 없다면 낮과밤 그리고 년과월에도 있는 것들이 덧 붙혀지지 않아야 할 것인데 낮과밤과년과월이 있지 않았다 라고 있음이 덧 붙혀진 것은 어찌된 것일까 플라톤 스스로가 정확해지기 싫어서였을까 아니면 있지 않다 라고 쓰여지기 때문이어서였을까

않다 있어왔다 있다 있어올 것이다 라고 우리들이 말하나 단지 (3인칭 단수가) 있다 만이 진실로 영원한 실체에 속하며 영원한 실체를 말하는 반면 있어왔음 과 있어올은 시간 안에서의 생성에 관해서만 말하여지기 때문이다 움직임이므로 그렇다

움직이지 않아 항상 동일한 것은 시간을 통해 보다 늙어지지도 보다 젊어지지도 않으며 언제 되어졌지도 않고 지금 되어지지도 않으며 곧 되어질 것도 아니다 감각에 의한 급한 움직임에 생성이 속하는한 이러한 모든 것이 아니다 그러나 이것들은 영원들을 모방하는 그리고 수에 따라 빙 도는 시간의 종들일 뿐이다 나아가서,

이러한 것들에 관련하여 다음과 같은 것들이 말하여진다

**생성**된 것은 생성되 **있다** 라고 생성되는 것은 생성되고 있다 라고 나아가서 생성되어질 것은 생성되어질 것으로 있다 라고 그리고 있지 않는 것을 있지 않는 것으로 있다 라고 말하는 것은 어느 것도 정확하게 우리가 마라는 것이 아니다 그러나,

이것들에 관해서는 현재의 (시간 생성에 관한) 논의에서는 정확해지지는 않을 것이다 따라서,

우리는 시간에 관한 티마이오스의 글을 다시 정리해 볼 필요가 있다 위 인용 글월에서 그는 시간에 관해 쓰는 가운데 생성에 있음을 덧 붙혀서는 않된다 라고 말하기 때문이다

그에 따르면 **시간**은 영원(ἀίδιον, 37d1, 37e5)의 모상(εἰκόνα, 37d7, 模像)인 영원(αἰώνιος, 37d3, 37d7)이다 생명을 지닌 것은 자신의 생애(αἰών, 35d6) 동안 이러한 영원의 모상 으로서의 영원을 곧 시간을 지닌다 그리고 있어왔음(過去) 와 있어올(未來)등은 시간의 하위(下位) 종(에이도스)들인 반면 낮과밤 그리고 년과월은 시간의 부분들이다 그런데,

우주의 하늘이 생성되기 전에는 있지 않던 시간은 하늘이 생성되어 들어 섬과 동시에 더불어 생성된다 낮밤년월 등이 바로 그렇지 아니한가

살아 움직이는 우주의 영광(ἄγαλμα 37c7) 보고 우주를 생산한 아버지는 기쁘고 즐거워 그 원형에 될 수 있는한 같아지게 하려 했다 원형은 **영**

**원**히 살아 **있는** 것이었기 때문이다 그러나,

그 영원을 생성된 것에 완전하게 덧 붙힐 수는 없어서 영원의 움직이는 어떤 모상을 만들려고 생각했다(ἐπενόει 37d5)그래서 그는 두루 질서지워진 하늘을 수적으로 하나인 동시에 영원의 영원한 모상으로 만든다 따라서,

우주의 하늘은 영원을 닮은 것 으로서 영원할 것이다 다시 말해서 우주가 영원한 것은 자신이 닮은 것이 영원하기 때문이다 그러나,

영원한 이 실체에 시간의 에이도스인 있어왔음(過去) 과 있어올(未來)을 덧 붙혀서는 않된다 있어왔음 과 있어올은 시간 안에서의 생성에 덧 붙혀지는 반면 영원한 실체에는 단지 있다(있음)만이 속하기 때문이다 그래서,

움직이지 않아 항상 동일하게 있는 것은 시간을 통해 늙어지지도 젊어지지도 않고 지금 되어지지도 않으며[1927]곧 될 것도 아니다 감각에 의해 급한 움직임에 속하는 이러한 모든 것이 아니다 이것들은 영원을 모방하면서 수적인 비율에 따라 빙 도는 시간의 종들일 뿐이다 그렇다면,

내가 1171쪽에서 둥그런 점선으로 나타낸 것들은 바로 있어왔음 과 있어 올이 속하는 생성하는 둥근 움직임 이라는 것이 그래서 있는 것이 아니 라는 것이 여기서 확인된다[1928]따라서,

시간은 수적인 비율에 따라 빙 돌면서 앞으로 나아간다 라고 쓰여질 수 있으리라 물론 지금을 반드시 지금을 거쳐 순간 순간 있으면서 지금으로

---

1927) 사실,

지금 되어지지 않는다 라는 말은 티마이오스에게는 성립 될 수 없다 지금에는 되어지는 것이 아니라 있기 때문이다 1159-60쪽에서 옮겨진 것처럼 말이다

1928) 그런데 여기 티마이오스에서는 지금 시간이 쓰여지지 않는다 적어도 내가 보기에는 지금 이라는 말이 티마이오스 38b5에서는 쓰여졌긴해도 그리고 파르메니데애스 151e8에 나타난 τού παρόντος(현재) 라는 말이 티마이오스 38b4에서 ἐν τῷ παρόντι 라는 형식으로 나타나긴 해도 파르메니데애스에서 말하여지는 맥락에서 처럼 주제화 되어져 나타나지는 않은 것 같다

와서 지금으로부터 나아가기는 해도 말이다 어쨌든,

둥그렇게 움직이는 시간은 생성하는 과정이지 있음이 아니다 그 생성이 지금에 머무를 때 비로소 있기 때문이다 이렇듯[1929]

보다 더 정확히 말하려면,

생성된 것을 생성되 있다 라고도 생성되는 것을 생성되고 있다 라고도 생성되어질 것을 생성되어질 것으로 있다 라고도 그리고 있지 않는 것을 있지 않는 것을 있다 라고도 말해서는 안된다 이러한 모든 경우에는 생성(됨)에 있음이 덧 붙혀졌기 때문이다 정확히 말하기 위해선,

단지 됐건 되든 될 것이든 생성은 생성이라고만 말해야지 되 있다 되고 있다 될 것으로 있다 라고 말해서는 않된다 마찬 가지로,

정확히 말하기 위해서는 있지 않는 것을 있지 않다고만 말해야지 있지 않는 것으로 있다 라고 말해서는 않된다[1930]결국,

---

1929) 그리고 내가 1167쪽에서 말했듯 있음에 생성을 덧 붙혀서는 않된다

1930) 그런데,

플라톤의 소피스테애스를 읽어 가다 보면 여기 티마이오스에 어긋 나는 글월이 나타남을 볼 것이다 그리고 이런 어긋남은 좀 더 진지하게 대화편들을 읽어 가면서 보다 더 큰 맥락을 놓지지 말 것을 요구한다 거기 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 '있지 않는 것은 *어찌 보면* **있**(ἔστι 241d7) 고 있는 것은 어찌 보면 있지 않다' 라고 주장하기 때문이다

만약 엘레아 낯선이가 플라톤 자신을 진정으로 대변한다면 플라톤은 자신이 다른 책에서 범하지 말라고 요구한 오류 또는 부 정확함을 스스로 다른 책에서 범하는 셈이 될 것이다 그리고,

이런 부 정확함은 플라톤의 사유가 변하고 있다는 것을 보여 줄 수도 있으리라 그렇다면,

있음을 있지 않음에 덧 붙히는 이러한 오류를 어떻게 우리는 받아드

정확하게 말하기 위해서는 생성을 있음과 분리 해야 한다 그리고 이러한 생성은 있어 왔던 과 있어 올 시간에 일어나며 빙글 돌아 가는 움직임에 속하는 반면 있음은 지금 시간에 실체를 나누어 지님이며 움직임에 속하지 않는다 그러나,

생성된 것은 지금에 머무르면서 실체를 지니게 되 생성되었던 그대로 있기 시작하고 다시 그 생성되었던 그 있음으로부터 빠져 나가면서 다시 알론하게 생성되기 시작한다 그렇다면,

생성 과 있음은 시간을 통해서 교섭(交涉)한다고 쓰여질 수 있을 것 같으나 실은 분리된 것이라고 쓰여질 수 밖에 없을 것 같다

나는 지금 플라톤의 세 대화 편에서 있음(εἶναι)이 어떤 알론한 낱말들과 주로 쓰여지는지를 주욱 살펴 보는 가운데 있음에 관해 플라톤이 어떻게 쓰는지를 알아 보는 중이다 우선,

그는 에이도스와 관련해서 그 자체 있음 이라는 레애마(구, 句)가 자주 쓰이는 반면에 나타난 것 과 처럼 보이는 것 이라는 낱 말과 관련해서는 있지 않음이 묶어져 쓰이며 나아가서,

있음은 시간과 묶어지는 맥락에서 생성 구분되는 것으로 쓰여진다 나아가서,

εἶναι(있다) 앞에 ἐν이 붙은 ἐνεῖναι(안에 있다) 형태의 에이나이가 티마이오스 57e3에서 나타난다

---

릴 것인가 같은 대화 편 소피스테애스 편 237c7-8에서는 있지 않는 것에 있는 것은 덧 붙혀 질 수 없다 라고 말하여지기 때문이다(99쪽 참조)어찌보면,

오류가 아닐 수도 있다 분명히 그는 어찌 보면(πῃ 241d7)이라는 단서를 달고 있고 그에 따르면 있지 않는 것이란 있는 것의 반대(257b3, 127쪽)가 아니라 있는 것과 헤태론한 것이기 때문이다

" 움직임 과 쉼(στάσεώς 57d7)에 관하여 어떤 길에서 그리고 어떤 조건(ὥντινων d8)에서 생성되는가[에 대해] 동의하지 않는다면 우리의 뒤 추리( λογισμῷ[1931] 57e1)에서 여러 가지 [어려움들이 생겨] 날 것이다 이( 움직임 과 쉼)에 관해 이미 말하여졌지만[1932] 나아가서,

*움직임(κίνησιν* 57e3)은 같은 상태(ὁμαλότητι e2)**안에** 어디에서든 결코 **있**지 않으려한다 라고 하는 이[것]이 저(움직임 과 쉼)에 관해 (말하여진다) 움직이게 하는 것(τού κινήσοντος e4) 없이는 움직여지는 것이(τὸ κινησόμενον e3) 또는 움직여지는 것이 없이는 움직이게 하는 것이 **있**기 어려우며(χαλεπόν e4) 오히려 **있**을 수 없다[1933]이 (움

---

1931) 이 낱 말을 λογικώς(형이상학1005b22, 1029b13(302쪽), 1041a28(507쪽), 論理적으로) 라는 텔레스의 낱 말과 비교해 보라 나는 여기의 τῷ λογισμῷ (57e8)를 추리(推理)로 옮겼으나 실은 두 낱 말 모두 논리로 옮기고 싶었다

302, 507, 539, 738, 743, 796, 854, 1124, 1139쪽을 살펴 보시오

1932) 감각에 의한 급한 움직임이 생성 이라는 38a6(1174쪽)도 이미 말하여진 움직임 가운데 하나일 것이다

1933) 여기서 나는 704-717, 755-785쪽에서 말하여진 텔레스의 움직임을 되뇌어 보려 한다 '움직임은 움직이는 또는 움직여지는 것 **안에 있다**(**ἔστι.....ἐν** τῷ κινητῷ, 1066a27) 라고 거기에서도 '안에.....있다' 라는 레애마(句)가 나타나며 움직이게 하는 것(τὸ κινούν 영혼에 관하여433b10) 과 움직여지는 것 또는 움직이는 것(τὸ κινούμενον 433b16) 움직이는 것이 그것에 의해 움직이게 하는 것(ᾧ κινεί 433b14) 등의 구분이 거기에서도 나타나기 때문이다 물론 여기 티마이오스의 용어(用語)와는 약간 다르긴해도 말이다 플라톤의 티마이오스는 τὸ κινησόμενον (57e3, 움직여지는 것) 과 τὸ κινήσον(57e4, 움직이게 하는 것)이라는 말을 쓴다 그런데,

이러한 맥락에서 두 사람이 말하는 것이 사뭇 아니 엄청 다르다는데에 어려움이 있다 움직여지는 것이 없이는 움직이게 하는 것이 있기 어려우며 오히려 있을 수 없다 라고 여기 플라톤은 쓰는 반면 거기 텔레스는 움직여지는 것이 있으므로 움직이게 하는 것이 있으며 움직이게 하는 그것은 움

직여지는 것 과 움직이게 하는) 것과 분리해 있어서는(ἀπόντων 57e6) 움직임은 있지 않다 그런데 이(움직임)은 같은 상태에(ὁμαλὰ e6) **있**을 수 없다[1934] [따라서],

---

직이지 않는다 라고 말하기 때문이다 물론,

움직여지는 것이 있으므로 움직이게 하는 것이 있다 라고 피상적으로 말하여질 수 있으리라 그러나 이렇게 피상(皮相)적으로 말했다가는 큰 일난다 오히려 그 거꾸로다 움직이게 하는 것이 있으므로 움직여지는 것이 있다 라고 반드시 말해야 한다 첫 번째 실체(τὰς πρώτας οὐσίας, 형이상학1074b9, 神들)인 움직이게 하는 것이 있지 않으면 아무 것도 있지 않을 것(범주들 2b5-6, 169쪽, 물론 범주들에서 첫 번째 실체는 위 형이상학에서와는 달리 사람인 것 또는 말인 것 등을 염두에 두고 있지 신(들)을 염두에 두고 있지 않다 그러나 첫 번째 실체가 순수하게 가리키는 본디 뜻은 텔레스의 전체 강의록에서 볼 때 자신은 움직이지 않으면서 처음으로 움직이게 하는 것 이라는 것은 다시 여기서 거들먹 거릴 필요 조차 없이 선명하다 신은 분리해 있는 이 것이기 때문이다, 낄낄.....)이기 때문이다 따라서,

텔레스의 경우 움직여지게 하는 것이 없이는 움직여지는 것이 있지 않지만 움직여지는 또는 움직이는 것이 없어도 움직이게 하는 것이 있으며 그리고 움직이게 하는 것에는 움직임이 없다 그러나 플라톤의 경우에도 움직이게 하는 것에는 움직임이 없으며 그리고 움직여지는 것이 없이도 움직이게 하는 것이 있을까 움직여지는 것이 없이는 움직이게 하는 것도 없다 라고 분명히 플라톤의 티마이오스가 말하고 있기 때문에 움직여지는 것 없이 움직이게 하는 것은 불 가능하다는 것은 분명하다 그런데,

플라톤(의 티마이오스)이 움직이게 하는 것에는 움직임이 없다 라는 것을 허용할까 아마 허용하지 않을 것 같다

1934) 움직임은 무엇으로 **있**지 않다 라는 부정적(否定的)인 표현이 자주 나온다 이러한 표현이 움직임은 있다 라는 긍정적(肯定的)인 로고스를 허용하지는 않을 것이다 '있다'와 묶어진다고 해서 묶어진 그것을 있는 것으로 보아서는 크게나도 한 참 큰 엄청난 탈이 난다 있다에 아니다가 묶어지면 묶어진 그것은 있지 않을 것이며 그것은 있는 것의 부정(否定)이기 때문이다 따라서,

움직임은 같은 상태 로(안에) 있지 않다 라고 쓰여 질 때에는 움직임

이렇게 우리는 쉼을 같은 상태[인 것]으로 한 편으로 움직임을 같은 상태가 아닌[ 것]으로 항상 받아 드린다 그런데,

자연적인 같지 않는 상태의 원인은 똑 같지 않음(ἀνισότης 1935)58a1)이다 똑 같지 않음의 생성을 우리는 이미 말했다1936) (57d7 - 58a2) ”

라는 인용 글월은 필연으로부터의 생성에 관한 글(46c7 - 68d7)에 속하는 부분 으로서 모든 것의 세 가지 류 또는 종에 관해 쓰는 맥락에 이어지는 맥락을 지닌다

티마이오스는 모든 것의 세 가지 류 다시 말해 원인의 세 가지 류에 관한 글을 쓰고 나서 불 흙 물 공기 등의 몸의 생성에 관한 글을 쓰기 시작한다

몸의 각기 에이도스가 곧 불의 몸 과 흙의 몸 과 물의 몸 과 공기의 몸이 지니는 깊이(βάθος 53c6)를 둘러 쌓는 면은 등변 삼각형(τὸ ἰσοσκελὲς 54a1) 과 부 등변 삼각형(τὸ πρόμηκες1937) 54a2) 등 두 가지 삼각형(ἡ ὀρθὴ.....ἐκ τριγώνων, c7-8, 三角)으로 이루어 진다 이제,

이 두 가지 삼각형으로 불 과 다른 요소들의 몸의 모습이 이루어지는데1938)세 가지 류는 부 등변 삼각형으로 이루어지는 반면 나머지 류 하나는

---

의 있음이 부정(否定)된 것으로 보아야 하지 움직임의 있음이 긍정된 것으로 보아서는 안 될 것이다 그렇다면,

움직임은 있는 것이 아니다 또는 움직임은 있지 않다

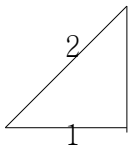
1935) 그런데 범주들 6a26에서 텔레스는 똑 같음 과 똑 같지 않음(ὁ ἴσον καὶ ἄνισον)을 량에 고유한 것 이라고 말한다(224쪽)

1936) 그곳이 어디일까 부등(不等)변 삼각형의 생성에 관한 글인 54a1-55b1 근방일까

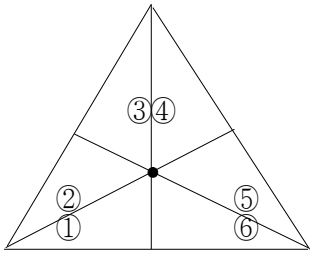
1937) 더 긴 변의 뒤나뮈스가(δύναμιν 54b5) 더 적은 뒤나뮈스의 세 배인 부 등변 삼각형을 말한다

등변 삼각형으로 이루어진다 이루어 지는 길은 다음과 같다 먼저,

세모 꼴의 가장 적은 첫 번째 종(에이도스)은 빗 변이 길이에 있어 더 짧은 변의 두 배(διπλασίαν 54d7)인 [다음과 같은 부 등변 직각] 삼각형이다[1939]이 삼각형은 세 번째 몸 까지만 생성되고 그 이후론 생성되지 않는다




가장 적은 에이도스의 직각 삼각형 두 개가 세 번 되풀이해서 그 빗 변끼리(κατὰ διάμετρον 54b8) 맞 붙여지면 빗 변 과 더 짧은 변들이 동일한 점 하나에서 만나는 식으로 여섯 개의 세모 꼴이 이루어지며 이 여섯 세모 꼴로부터 다음과 같은[1940] 등변 삼각형(ἰσόπλευρον 54e1)하나가 이루어진다




이런 등변 삼각형 4개가 함께 놓여지면 면의 각들은 체의 각 ㉠들

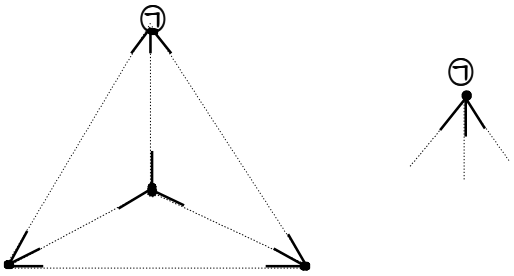
---

1938) 이렇듯 플라톤의 티마이오스는 불의 그리고 불 이외의 요소들 곧 물 과 흙 과 공기 등의 몸을 기하학적으로 설명한다

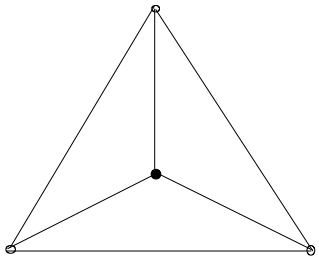
1939) 따라서 몸 각각은 수들의 [비율]에(ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμών 54d4) 따른다

1940) 앞으로 그려지는 모든 기하학적 그림은 콘퍼드 216 - 238에 나오는 그림을 하나 따오기도 하고 내가 직접 그려 보기도 했다 그러나 불행히도 나는 아직 기하학에 대해서는 잘 모른다

을(στερὰν γωνίαν[1941], 54e4-55a1, 體의 角) 다음 처럼 이룬다 그리고,



체의 각 4 개(τεττάρων 55a2)가 모여 첫 번째 (종)에이도스의 체(στερεὸν, 55a3, 體)가 다음 처럼 사면체로[1942] 이루어진다 이 첫 번째 체(體)의 전체 둘레는 똑 같은 그리고 같은 부분들로 나뉘어진다



두 번째 *몸*(*σῶμα*[1943] 55a7)은 4 개의 평면 각으로 이루어지는 *체*의

---

1941) 평면의 가장 큰 둔각(τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν, 55a1, 鈍角)에 연이어 입체(立體)의 각 - 콘퍼드는 217쪽 자신의 번역에서 180度 라고한다 -이 온다

1942) tetrahedron(사면체, 四面體) 라는 용어는 Howard Eves( An introduction to the history of mathematics, 1984, CBS college Publishing, U.S.A) 63쪽에서 따 왔다

1943) 체가 아닌 몸이라는 낱 말이 쓰임에 유의하라 우선 나는 체를 몸과 바꾸어 쓸 수 있는 말로 여긴다 그 거꾸로도 될 것이다

각이 여덟 개의 등변 삼각형과 더불어 여섯 개가 될 때 다음 처럼[1944]육면체가 이루어 진다

[ 8 면체? ]

120 개의 요소 삼각형으로 합해지는 세 번째 몸은 각기 다섯 개의 평면 등변 삼각형에 의해 이루어지는 열 두 개의 체의 각 과 등변 삼각형의 밑 변(βάσεις 55b1)을 다음 처럼[1945]지닌다 그런데,

세 번째 몸에 이르기 까지의 몸의 근본 삼각형은 빗변이 더 적은 변의 두 배인 그런 삼각형 으로서 이 세 번째 몸 이후 로는 더 이상 생성되지 않는다 그렇다면 이 후로는 이등변 삼각형 으로부터 몸이 생성될 것이다

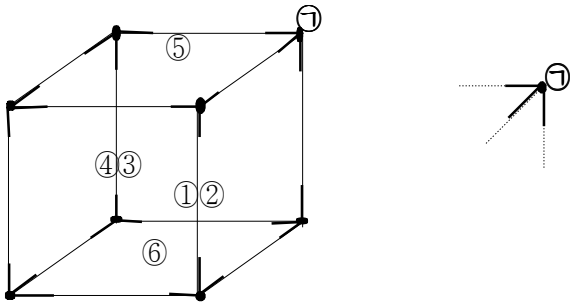
[ 20 면체? ]

---

1944) 콘포드는 8면체(octahedrron) 라고 말한다

1945) 콘퍼드는 20면체(icosahedron) 라고 말한다

네 번째 자연(φύσιν 55b5)은 이등변 삼각형으로부터 생성된다 이등변 삼각형 네 개가 중앙에 직각을 이루면서 합쳐져 등변 사각형 하나가 이루어지는데 이러한 등변 사각형 여섯 개가 묶여져 체의 각 - 체의 각은 각각㉠ 세 개의 평면 직각으로 이루어 진다 - 여덟 개가 생겨 난다  이렇게 이루어진 몸의 모습(τὸ σχήμα 55c2)이 바로 다음과 같은 정 육면체(κυβικόν c2)이다 이제,




플라톤의 티마이오스는 위의 이러한 요소적인 네 가지 류(γένη[1946] 55d7)의 모습(τὸ σχήμα, 55c2, 模襲, 꼴)을 다음 쪽 처럼 불 흙 물 공기에 배정한다[1947]그러나,

---

1946) 그는 이 네 가지를 앞에서는 종(에이도스, εἶδος, 55a3) 이라고도 했다가 여기서는 류(게네애) 라고도 한다 그러기에 영어 권의 어떤 사람들은 이러한 말들이 나올 경우 때로 kind(종류)라고 번역하곤 한다 이러한 현상은 플라톤 과 아리스토텔레스 두 사람 모두에 해당된다 그러나,

여기서 쓰인 에이도스(55d1)는 종(種)이라기 보다는 모습(模襲) 또는 꼴 이라고 보아야 하나 게노스(γενών 55e1)는 꼴에 상응하는 어떤 것이라기 보다는 일관 되게 류(類)로 보아야 할 것 같다

1947)물론,

어느 한 가지의 모습을 배타적으로 위 네 요소 어느 하나에 배정한 것 같지는 않다 그는 비록 선명한 구분 이라고는 할 수 없지만 어떠한 기준에 근거해서 구분 배정하기 때문이다

그에 따르면 이러한 모습은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리(τοὺς ὄγκους 56c2)일 뿐이다

| (要素) 類 / 에이도스 기준 (모습, 種) | 불 | 흙 | 물 | 공기 |
|---|---|---|---|---|
| 잘 움직임 | 피라밑 1 (사면체?) | 육면체 3 | 가장 팔면체? 묵직 | 이십면체? 2 |
| 몸 크기 | 피라밑 3 (사면체?) | 육면체 | 팔면체? 1 | 이십면체? 2 |
| 예리함 | 피라밑 1 (사면체?) | 육면체 | 팔면체? 3 | 이십면체? 2 |
| 피라밑(56b4-5) , τὸ κυβικὸν(55d8) | | | | |
| 생성순서 | 1 | | 3 | 2 (δεύτερον 56b6) |

위 도표에 나오는 ?는 티마이오스에 의해 직접 그 류에 꼴이 배정되지는 않았으나 그는 먼저 피라밑이 다음에 팔 면체가 다음에 이십 면체가 생성된다[1948]라고 직접 쓰고 있으며 나아가서 그 생성 순서는 불 공기 물이라고 직접 쓰고 있으므로 공기에 팔 면체를 물에 이십 면체를 나는 배정하는데 그러나 이러한 내가 미심쩍다는 것을 가리킨다 그런데,

이것 만이 미심쩍은 것은 아니다 위 도표에서 보여졌듯이 몸의 움직임 과 크기 와 예리함 과 생성 순서가 네 가지로 구분 되는 것이 아니라 세 가지로 구분된다는 점도 미심쩍다 분명히 요소로(στοιχείον 56b5) 구분되는

---

1948) 이런 순서는 이미 1183 - 86 쪽에 쓰여졌다 비록 팔 면체 와 이십 면체 라는 말이 티마이오스에 의해 직접 쓰이지는 않았어도 두 번째 몸 과 세 번째 몸이 팔 면체 와 이십 면체를 각기 가리킨다는 것을 알 수는 있을 것이다

류는 네 가지인데 말이다 그래서 그 기준에 근거해서 상대적으로 구분되는 것은 네 가지 류가 아니라 네 가지 류 중에서 세 가지인 것 처럼 보인다 이러한 것은 그가 가운데 것 곧 중간(τὸ μέσον, 56a3, 中間)이라는 낱 말이 확인한다 가운데 것은 세 가지 중 두 극단 사이에 있는 것을 나타낼 것이며 여기서는 그 둘 사이의 중간 여럿 보다는 하나를 나타내는 듯 하기 때문이다[1949]

예를들어 가장 작은 몸은 불이며 가장 큰 몸은 물인데 그 중간 크기의 것은 공기이다 라고 쓰여진 곳에서 처럼 말이다 이 곳에서는 흙에 관한 것은 쓰여지지 않는다 예리함도 마찬 가지이다 가장 예리한 것은 불이고 세 번째 예리한 것은 물인데 두 번째 예리한 몸은 공기이다 이 곳에서도 마찬 가지로 네 번째 류 이여야 할 흙에 관해서는 아무 것도 쓰여지지 않는다 네 번째 류가 쓰여지기는 하는 움직임의 경우에서도 상황은 비슷하다 가장 잘 움직이는 에이도스는 불이며 가장 움직이지 않는 것은 흙이고 그 중간적인 공기인 반면에 물은 가장 **잘**(**εὐ** 56a2) 움직임(κινητότατον 56a2)의 측면에서 쓰여지는 것이 아니라 그 움직임이 **묵직하다**(τὸ **δυσ**κινητότατον 56a2) 고 쓰여지기 때문이며 '잘' 과 '묵직함'은 분명히 구분 될 것 같기 때문이다 나아가서,

셋으로 묶어져 상대적으로 그 정도에 있어 비교되는 류의 트리오는 불 과 공기 와 물이고 나머지 류인 흙은 그 비교에서 잘 움직이는 정도를 제외하고는 비교되지 않는다는 점[1950]그리고 모든 경우에 중간적인 것은 공기 라는 점을 앞 쪽 도표를 통해서 집어 낼 수 있을 것이다 그리고,

---

1949) 927쪽에서 말하여지는 텔레스의 μέσον(1069a4, 中間, 가운데 것)을 참조한 후 1008, 863, 241, 927, 253, 625, 864, 886쪽 각주 1386번 등을 참조하시오

1950) 대신에 잘 움직이는 정도의 비교의 경우에는 방금 말하여진 것 처럼 물이 그 비교에서 빠진다 그러나 예리함 과 크기 와 생성순서에서는 위 트리오 만이 비교된다 그렇다면,

예리함 과 크기의 정도에 있어 나머지 네 번째인 것이 분명하므로 빠졌을까 아니다 셋 가운데 하나는 정도에 있어 가장 더한 것은 최상급이며 그 최상의 정도에 상응하는 최하의 정도 하나가 말하여지고 이 둘 가운데 중간의 정도 하나가 말하여지기 때문이다

불 공기 물 흙의 몸의 꼴(에이도스)는 서로 구분된다 라는 점에서 다시 말해 구분되는 다른 모습을 보인다 라는 점에서 요소(要素)이지 그 몸들 이러 저러한 속성을 지닌다는 점에서 요소는 아마 아닐 것이다 게다가,

이러한 요소적인 몸의 요소는 부 등변 세모 꼴(불 공기 물의 몸) 또는 이 등변 세모 꼴(흙의 몸)이므로 세모 꼴로부터 몸이 생성되기 때문에 몸들이 서로 부딪힐 때 몸의 부분들[1951]로 쪼개 지면서(μεριοθὲν[1952] 56d6) 수적인 비율로 섞어져 알론한 몸으로 된다(γιγνεσθαι 56d7)

그 비율을 다음 쪽 처럼 나타낼 수 있으리라

---

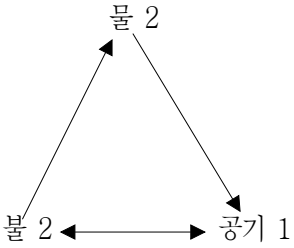
1951) 물론 몸의 이 부분들의 꼴은 몸의 꼴과 동일하다 동일하지 않다면 그건 요소적인 몸이 아니다 그러나 다른 몸의 부분들과 섞어질 때는 수적인 비율에 따라 어느 한 요소의 몸으로 된다

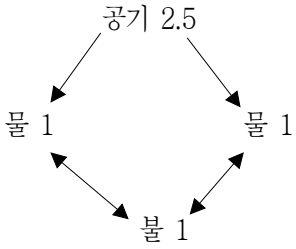
1952) 가장 예리하며 날쌔게 잘 움직이고 크기가 작은 불 때문에 쪼개진다 그래서 불은 이리 저리 헤집고 돌아 다니면서 그 뽀족한 자기의 몸으로 부딪혀 쨰면서 마주치는 몸 마다 녹여 버린다 다시 말해 꼴의 한계(限界)를 사라지게한다

불이 이렇게 모든 몸을 살라 버릴 수 있는 것은 부 등변 세모 꼴들로 합해져 이루어진 가장 날카로운 꼭지 각들로 이루어진 피라밑 꼴(에이도스)의 몸 때문이다 스치는 것 마다 부리 나케 문질러 태워 버린다

| 물 | 불 | 공기 |
|---|---|---|
| 2 | 2 | 1 |
| 1 | 1 | 2과 2분의1 |

이 도표를 다음 처럼 다시 그릴 수 있으리라




위의 수들은 몸의 잘려져 떨어져 나간 부분들(μέρους[1953] 56e1)의 갯수를 나타낸다 그래서,

물 둘은 공기 하나가 되고 물 하나는 불 하나가 되는 반면에 공기 2과 2분의1은 물 하나가 되며 공기 하나는 불 둘이 된다 거꾸로 물 하나는 불 하나가 되며 공기 하나는 불 둘이 되는 반면에 물하는 공기 2과 2분의1이 되며 불 둘은 공기 하나가 될 것이다 그러나,

---

1953) 물로부터 잘려져 떨어져 나왔다고 해서 물의 꼴을 잃어 버리는 것이 아니라 항상 동일한 꼴을 유지하다가 물 두 부분은 공기 하나가 되고 물 한 부분은 불 하나가 된다 따라서,

비록 부분이라고는 하나 그것이 동일한 꼴을 유지한다는 점에서는 그 몸 전체와 같다 그러기에 그러한 몸은 요소이다

물이 불 과 공기를 만나서 가장 불의 예리함에 의해 또는 덜 공기의 예리함에 의해 쪼개져 붙어야 그리고 불이 자신 보다 더 큰 공기 와 물을 만나 자신들에 의해 스스로 쪼개 짐과 동시에 공기 와 불을 쪼개면서 그것들에 붙어야 그리고 공기가 자신 보다 더 적은 불에 의해 쪼개져 그 불에 붙어야 문제의 그 비율로 불이되고 물이되고 공기가 된다

바로 이러한 수적인 비율로 물은 불 과 공기가 되며 불은 공기 와 물이 되고 공기는 불 과 물이 된다 그렇다면,

흙으로는 되지 못하는가[1954] 그렇다 !

불 공기 물의 '부분'들이 서로의 꼴(에이도스)로 되가는 동안 불의 날카로움에 의해 잘려져 떨어져 나가는(διαλυθίσά, 56d2, 溶解) 흙의 몸은 잘려져 떨어짐이 불 자체에 의해 일어나든 또는 공기의 덩어리 혹은 물의 덩어리에 의해 일어나든 자신의 몸의 부분들이 서로 마주쳐 들어 맞아 다시 흙이 될 때 까지 - 흙의 몸은 알론한 에이도스의 몸이 되지 않기 때문이다 - 이리 저리 급속히 움직이기(φέροιτ' 56d1) 때문이다 따라서 불 공기 물의 몸의 부분들은 흙의 몸으로 될 수 없다[1955] 그러나,

나머지 세 몸이 부분들로 잘려져 수적인 비율에 따라 서로의 꼴을 얻어가는 동안 흙의 몸이 홀로 떨어져 움직거리는 것이 아니다 오히려 나머지 세 몸의 예리함에 의해  특히 불의 몸의 날카로움에 의해 잘려진 흙의 몸의 부분들이 불 공기 물의 부분들과 휩쓸려 부딛히며 돌아 다닌다 따라서,

흙은 포함한 물 공기 불은 끊임 없이 움직이며 돌아다닌다 움직임은

---

1954) 1187쪽에서 보여진 것 처럼 흙은 나머지 요소 세 류와 잘 움직이는 정도를 제외하면 비교되지 않는다는 점에 유의하라

1955) 거듭 쓰여지지만 나머지 세 류의 몸과는 달리 흙의 몸의 에이도스 곧 육면체는 이 등변 삼각형들로 이루어진다는 것에 유의하라 그리고,

네 가지 류의 몸이 서로 비교될 때 무엇 때문에 불 공기 물의 몸 트리오가 상대적으로 비교될 뿐 잘 움직이는 것을 제외하고는 이러한 비교에 끼어들지 못하는가를 이 맥락을 통해 알 수 있을 것이다 그러나 네 가지 류 중 상대적으로 가장 잘 움직이지 않는 것이 바로 흙이다 물론 움직이기는 한다

어디에서든 같은 상태의 것(ὁμαλότητι 57e2) **안에 있지** 않으려 하기 때문이다

있음에 관한 글을 쓰기 위해 내가 1180쪽에서 인용한 글월은 움직임에 관한 위와 같은 맥락[1956]에 이어 나타난다

어디에서든 결코 움직임은 같은 상태의 것 **안에 있**지 않으려 한다는 것이 움직임 과 쉼에 관하여 말하여진다

움직이게 하는 것 없이는 움직여지는 것이 또는 움직여지는 것이 없이는 움직이게 하는 것이 있기 어려우며 오히려 있을 수 없다 이것과 분리되 있어서는 결코 움직임은 **있**지 않다 그런데 움직임은 같은 상태에 **있**을 수 없다 따라서,

이렇게 우리는 *쉼*을 같은 상태인 것으로 반면에 *움직임*을 같지 않는 상태인 것으로 항상 받아 드린다 그런데 자연적인 같지 않은 상태의 원인은 똑 같지 않음이다 그리고 우리는 똑 같지 않음의 생성에 관해 이미 말했다 따라서,

**안에 있다** 라는 말은 움직임은 같은 상태인 것 **안에 있지** 않으려 한다 라는 로고스에 나타나며 이 로고스에 나오는 *움직임*은 불이 공기 또는 물이 되며 공기가 불 또는 물이 되고 물이 불 또는 공기로 되는 *움직임*이라는 것은 선명하다 그렇다면,

같은 상태인 것은 같은 불 또는 공기 또는 물의 몸들일 것이고 *움직임*은 불의 몸 또는 공기의 몸 또는 물의 몸 **안에 있**으나 항상 같지 상태의 것 **안에**는 **있**지 않으려 하므로 항상 이 같은 몸으로 하여금 같지 않은 몸이 되도록 같은 몸들을 다그치며 끌고 다닌다고 보아야 할 것이다 반면에,

*쉼*은 같은 몸 **안에 있**으려 할 것이다 그러나,

---

1956) 서로 되어가는 네 가지 류 곧 불 과 공기 와 물 과 흙의 몸들의 움직임이 쓰여지는 맥락

소피스테애스 254d 앞 뒤( 123쪽 앞 뒤)에서 말하여진 것 처럼 *쉼* 과 *움직임* 과 **있음** 또는 **있는 것**은 동일한 것이 아니다 *움직임* 과 *쉼*은 위와 같은 몸들 **안에 있**으려 하거나 또는 **있**지 않으려 할 뿐이다[1957]이제,

세 대화 편에 나타난 **있음**(εἶναι)의 문법적인 쓰임새를 살펴 볼 차례이나 명사로 쓰일 경우 1격 2격 4격 등으로 쓰인 곳이 많이 눈에 뜨이고 이보다 훨씬 많이 술어로 쓰인 곳이 눈에 뜨인다는 것을 언급하는 것으로 만족하고[1958] **있는 것**(ὄν)에 관한 플라톤의 글로 넘어 가려고 한다

---

1957) 안에 있다 라는 말은 쾌락 과 고통에 관한 글을 쓰는 가운데 64c7에서 나타난다 '보고 듣는 몸의 부분들은 자신들 안에 불 과 공기가 가장 많이 있을 수 있기 때문이다 이제 우리는 이런 길로 쾌락 과 고통에 관해 숙고해야한다(64c6-8)' 라고 말이다

윤리학에 밀접히 연관되는 주제들인 쾌락 과 고통도 흥미로운 것이어서 건들고 싶으나 시간이 없어 이정도로 하고 그냥 지나가는 것이 참으로 유감이다 마찬 가지로,

이 부분도 안에 있다 라는 말이 나타난 앞 인용 글월의 부분 처럼 누우스 와 필연으로터의 생성에 속하는 맥락이다

1958) 그런데 이와 관련하여 반드시 짚고 넘어 가야 할 점이 두 개 있다 하나,

720 - 750쪽에서 말하여진 것 처럼 텔레스의 있음은 앞 뒤에 3격의 명사형을 지닌 채 아주 빈번히 두 강의록 가운데서도 특히 형이상학에서 나타나지만 플라톤의 세 대화 편에서는 이러한 쓰임새가 한 번도 나타나지 않는다 둘,

301쪽 이하에서 말하여진 것 처럼 텔레스의 있음은 앞에 ' τὸ τί ἦν '을 지녀 ' τὸ τί ἦν εἶναι ' 라는 형태 - 이 형태는 플라톤의 세 대화 편에 흩어져 있는 눈에 띠는 낱 말[εἶναι, ἦν {티마이오스37e4(1173)파르메니데애스152a1, b4(1157, 62), τί{소피스테애스243d4(106쪽)}, τὸ, τί τό{티마이오스

모든 것의 생성 과 사람의 자연에 관한 자신의 견해를 글로 쓰기 시작하면서 맨 먼저(πρώτον 27d5) 플라톤의 티마이오스는 **있는 것** 과 *생성되는 것*으로 나눈다(διαιρετέον[1959] 27d5) 다시 말해서,

---

27d6(135쪽)}]을 주어 모은 것이다 라고 말하여질 수도 있으리라 - 로 자주 나타난다 ' 있어 오고 있는 그 무엇 ' 이라고 부족하나마 옮길 수 있으리라 영어로는 주로 ' essence(本質) ' 이라고 번역되기도 하는데 이 표현은 실체(οὐσία, 62쪽, 301쪽)를 가리킨다 그리고,

이러한 에이나이(있다) 바로 앞에 위에서 말한 여격(τινι)이 생략됐다 라고도 여길 수 있다 여격을 채워서 옮긴다면 ' 어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇 ' 이라고 옮겨질 것이다 그러나,

생략된 형태든 생략 되지 않는 형태든 이러한 레애마(句, 표현)을 나는 플라톤의 세 대화 편에서 눈 씻고서도 찾아 볼 수 없다 결코 나타나지 않는다 그렇다면,

텔레스는 위와 같은 두 표현에서 플라톤과는 다른 무엇을 있음에 관하여 말하려 했을까 그리고 이러한 다른 표현을 통해 말하여지는 있음이 이러한 표현을 통하지 않고 글로 써지는 있음과 얼마나 헤태론할까 적어도,

내가 보기에는 각기 것(개별자)에 있는 있음 이라는 표현은 각기 것도 있는 것이라는 점을 강조하는 것 같기는 하다

1959) 류를 하위 종(에이데애)들로 나누는 방법(μέθοδος, 소피스테애스 219a1)변증법이다

*소피스테애스 편*에서는 나누는 방법을 통해서 소피스테애스가 무엇(τί 218c1)인가에 대한 답을 다시말해 소피스테애스의 정의(사기 꾼, 있는 것을 모방하는 자, 234c7-234a1, 96쪽) 또는 로고스가 얻어지며 이러한 류에 따라 나눔(διαιρείσθαι, 253d1, 121쪽)이 바로 변증적인 앎(τής διαλεκτικής ἐλπιστήμής, 253d2-3, 121쪽)에 속한다 라고 쓰여지기 때문이며 마찬 가지로,

아리스토텔레스 등으로 하여금 진리로부터 도망치지 못하게 하려고 플라톤의 파르메니데애스가 시키는 혹독한 훈련(γύμνασαι, 135d4, 8쪽)역시 변증법 훈련으로 볼 수 있기 때문이고 나아가서,

항상 **있는 것**은 *생성*을 지니지 않는 그 무엇이다

" 그러나 오, 소오크라테스여 ! 지혜를 조금이라도 지닌 사람들

---

있는 것 과 생성의 나뉨을 근거로 하여 쓰여지는 모든 것의 생성 과 생성된 것의 자연에 관한 플라톤의 티마이오스 견해 역시 변증적인 것으로 볼 수 있기 때문이다 그러나,

변증술을 지니는 변증가는 아리스토텔레스에 따르면 비록 철학자로 위장(σχήμα, 형이상학 1004b17, 975쪽)하는 그러나 철학자와는 동일한 류에 속하기는 하는 사람들이다 물론 이 때 말하여지는 변증술은 하나의 비판술(περιαστική, 1004b25, 976쪽, 批判術)이지 플라톤의 소피스테애스에서 쓰여지는 하위 에이도스로 나누는 방법이 아니다 그럼에도,

플라톤의 소피스테애스의 나눔의 방법에 의한 정의(όρισμών, 1037b28-29, 444쪽)를 텔레스는 자신의 형이상학 제애타 편에서 그대로 이어 받아 '사람'을 정의하려 시도한다 플라톤은 " '사람' 소피스테애스 "를 정의 했었다 그렇다면,

이 두 '사람'은 분명히 변증법 또는 변증술을 알론하게 쓰며 말하고 있으며 아울러 철학 역시 그러할 것이다 이에 관해서는 더 심오한 숙고를 필요로 한다

플라톤의 철학을 단지 있는 것 그 자체에 관한 앎이라고 서둘러 단정해서도 않되며 서둘러 단정했더라도 있는 것 그 자체를 플라톤이 무엇이라고 여겼는지에 대해 적어도 지금의 나는 서둘러 단정할 수 없기 때문이다 나아가서,

변증법에 의해 어떤 류가 하위 류 또는 종(에이도스)로 나뉜다면 그것도 있는 것 과 생성되는 것으로 나뉜다면 있는 것 과 생성되는 것으로 나뉘어 질 수 있는 것은 무엇일까 다시 말해,

있음 과 생성 이전의 류 또는 있음 과 생성 보다 더 큰 류는 무엇일까 라는 물음이 생겨 날 수 있을까 라는 물음을 나는 슬며시 던져 본다

은 작고 큰 일(πράγματος 27c3)을 시작하면서 항상 신(Θέον c3)을 부릅니다 그래서 어떻게 생성 됐는지 또는 생성되지 않았다[면 어떻게] 있는지에 관한 모든 로고스를 만드려는 우리는 만약 모두가 탈선하지 않았다면 (우리의) 모든 (로고스들이) 무엇 보다 저(남신들 과 여신)들에게 다음으로 우리에게 누우스적이도록(κατὰ νοῦν 27c7)기도로서(εὔχεσθαι c7) 반드시 (남신들 과 여신들) [저 분들]에게 간구해야 합니다 그리고 제안 되어진 주제들에 관한 로고스를 제가 제공하면 당신에게 가장 두루 지성적이고(διανοούμαι 27d3) [그래서] 우리에게 두루 지성적이도록 신들에게 도움을 청해야 합니다

*생성*(γένεσις 27d6)을 지니지 않는 [그래서] 항상 **있는** 그 무엇( τί τὸ **ὄν** ἀρέ d6)과 어디에도 **있지 않는** [그래서] 항상 *생성되는* 그 무엇(τί τὸ γιγνόμενον d6)?(; 28a1)이라는 이런 나뉨이(διαιρετέον τάδε d5) 이제 제 의견으로는 실로 첫 번째로 있습니다 항상 동일하게(κατὰ ταὐτὰ 28a2) **있는 것**은 누우스에 의해(νοήσει 28a1) 로고스 후에 파악되는 반면에 어디에서도 *있는 것으로 있지*(ὄντως ὄν 28a3-4) *않는 생성되는 것 과 소멸하는 것*은 억견에 의해(δόξῃ[1960], a1, 臆見) 非 로고스적인 감각 후에 억견화 됩니다 그런데,

생성되는 모든 것은 어떤 원인에 의해(ὑπ' αἰτίου 28a4) 필연으로부터 생성됩니다 원인과 분리되어(χωρὶς a5) 모든 것이 생성했을 수 없기 때문입니다 이제,

동일한 상태를 지니는 것(τὸ κατὰ ταὐτὰ ἔχον 28a6-7)을 바라볼 때 마다 항상 데미우르고스는 (동일한 상태를 지니는) 그것을 원형(παραδείγματι a7)으로 삼아 만들고 싶어하는 어떤 것의 이데아(τὴν ἰδέαν 28a8) 와 힘(δύναμιν a8)을 규정합니다 이렇게 해서 이루어진

---

1960) 누우스 와 진실한 억견(51d2-3)은 구분되는 두 가지 류의 인식 능력이라고 1137쪽에 이미 쓰여진 것에서도 그리고 여기에 쓰여진 것에서도 알 수 있듯이 누우스와 마찬 가지로 억견도 어떤 것을 인식하는 하나의 능력이다 그러나 누우스가 항상 있는 것을 알( 인식하)는 반면에 억견은 생성하는 것 과 소멸하는 것을 감각한다 또는 억견화한다 그리고,

거기에서는 이런 구분을 근거로 해서 에이도스는 그 자체로 있다는 로고스가 티마이오스에 의해 이끌어 내어진다

모든 것은 필연적으로 아름답지요(καλὸν a8) 그러나  그가 생성된 것을 (바라 보고서 보이는 것을) 원형으로 삼는다면 아름답지 않을 것입니다

실로 모든 하늘(ὁ πάς οὐρανὸς 28b2) - 또는 우주(κόσμος b3) 또는 우리가 대 부분 [이러한] 이름을 받아드리기 때문에(ὅτι b3) 우리에게 이러한 이름이 [주어지는데 이것과는] 알론한 (이름의) 것[일 수도 있습니다[1961]] - 이것에 관해 생성의 아르케애를 결코 지니지 않아서 항상 *있어 온*(ἦν b6)것인지 아니면(πότερον....., ἤ..... b6) 어떤 아르케애로부터 시작되는 생성된 것인지를 첫 번째로 조사해야(σκοπείν, b6, 調査) 하는데 이러한 (조사)가(ὅπερ b6) 반드시 모든 것에 관한 조사의 전제가 되는 아르케애적인 조사이지요

(하늘은) 생성된 것입니다 보여지며 건드려지고 몸(σώμα[1962] 28b8)을 지니기 때문이지요 이러한 모든 것은 감각적인 것들(αἰσθητά b8)[이]며 감각적인 것들은 언견에 의해 감각 후에[1963] 파악됩니다 생

---

1961) 그래서 그런지 플라톤의 티마이오스는 하늘(우라노스) 과 우주(코스모스) 과 모든 것(πάν 28c4)을 문맥에 맞게 번 갈아 쓰는 것 같다 그 문맥이 어떤 것인지는 그 때 그 때 파악해야 한다

1962) 몸이 무엇으로 이루어지는 지에 관해 나는 약간은 심각하게 1182-1191쪽에서 썼다 그리고,

플라톤의 소피스테애스에 따르면 손으로 건드려지고 만져지는 몸만 있다고 보아 몸을 실체로 여기는 자들은 몸을 지니지 않는 것도 있다 라고 말하는 자들을 극단적으로 경멸한다(καταφρονούντες 246b2)

1963) μετ' αἰσθήσεως(메타이스데애세오오스, 27c1)를 나는 감각과 더불어 보다는 감각 후에 라고 옮겨 보았다

μετὰ 라는 전치사가 뒤에 2격이 오면 함께(with, 더불어) 라고 옮겨야 하고 4격이 오면 후에 라고 옮겨야 한다라고 도식적으로 받아 드리는 것도 어떨 때는 편리하겠지만 오히려 그 보다는 어는 경우든지 일단 본디 뜻인 후에 또는 뒤에 라고 옮기고 난 뒤 뜻이 잘 통하지 않고 2격이면 '더불어, 라틴어cum'로 옮겨 보라 더 잘 통한다면 더불어로 옮길 수도 있으리라 그런데,

성됐고 생성되는 것들이 [바로 그러한 것들입니다] 그런데,

*생성되는 것*들은 반드시 어떤 원인에 의해서 생성되어지고 **있다**(εἶναι[1964] 28c3) 라고 우리는 말합니다 [그러나] 모든 것을 만드는

---

감각과 동시에 감각적인 것들이 파악되며 누우스와 동시에 누우스적인 것이 파악 되는지 아니면 감각 과 누우스 후에 파악 되는지 아직 여기서는 확실치 않다 이와 관련하여,

텔레스의 에네르게이아 또는 엔텔레게이아를 바라 보는 것도 텔레스의 보다 더 완전한 이해를 위해서 필요한 듯하다 에네르게이아를 봄(감각) 과 생각(누우스)은 에네르게이아로 말하여지며 봄 과 생각은 걷다 배우다 집짓다 등과 같은 다른 움직임들이 동시에 끝나지 않는 것 - 예를들어 걸으면서 그 걸음이 끝날 수는 없다 -과는 달리 보면서 동시에 그 봄이 끝나고 생각하는 것과 동시에 그 생각이 끝나기 때문이다 다시 말해 그 끝은 안에 지니는 것{엔(안에) + 텔레(끝) + 케이아(지니는 것) = 엔텔레케이아}이다 (598쪽) 그렇다면,

억견과 더불어( 또는 동시에 또는 함께) 감각된 것이 파악되며 생각과 더불어 생각된 것이 파악될 것이다 그런데,

에네르게이아 또는 엔텔레케이아 라는 낱 말은 텔레스의 형이상학에는 너무 빈번히 나타나지만 플라톤의 세 대화 편에는 한 번도 나타나지 않는다 그리고 페르세우스에 따르면 심지어 플라톤의 모든 대화 편 뿐 아니라 텔레스의 강의 이외의 모든 헬라어 글들에는 한 번도 나타나지 않는다고 한다 따라서,

발전이라고는 볼 수 없지만 누우스(생각)에 대한 섬세한 설명이 텔레스에 의해 이루어 졌다 라고 말하여질 수 있으리라

1964) 그런데 이러한 플라톤의 티마이오스의 이러한 어투(語套)는 후에 자신이 38b3에서 범하지 말라고한 오류에 자신이 이미 빠져 들었던 것은 아닐는지 거기에서는 생성되는 것을 생성되고 '있다' 라고 쓰는 것은 정확한 글이 아니라고 쓰여지기 때문이다

여기에 쓰여진 '있다'를 '이다' 옮길 수 있으므로 그는 자기 오류를 범하고 있지 않다 라고 강변(强辯)하지 말자 이러한 강변을 하려면 먼저 '이다'가 정확히 무엇을 뜻하는지 내 세우고서 강변하라

자(τὸν ποιητὴν 28c3) 와 (모든 것의) 아버지 활동을 발견하는 것은 그리고 발견해서 모든 이에게 말하는 것은 불 가능 합니다 기교를 지닌 자가(ὁ τεκταινόμενος c6) (두) 원형들 가운데(τών παραδειγμάτων[1965] c6) 어느 것에 따라 [곧] 동일한 그리고 이와 같은 [상태를] 지닌 것에 따라 이(모든) 활동을 하는지 아니면 생성된 것에 따라 (이 모든 활동을 하는지) 다시 이( 모든 것)에 관해 조사해야 합니다

만약 우주가 아름답고 데애미우르고스가 선하다면 분명히 영원한 것을(τὸ ἀίδιον[1966] 29a2) 바로 보았을 것이고 신성 모독 없이는

---

‘ 이다’는 동일함을 뜻하는가?

1965) 원형이 복수(複數) 형 이라는 점에 유의하라 복수로 쓰였으므로 그 원형이 아니라 원형들인데 셋 이상이 아니라 둘이다 πότερον(포테론, 28c6, 둘 중의 하나) 라는 말이 티마이오스에 의해 원형들 바로 앞에 쓰였기 때문이다

포테론{πότερον, 형이상학1055b33(1029쪽), 1056a4(1001쪽),1075b6(712쪽), 1089a10(945쪽)}이라는 말은 텔레스에 의해서도 흥미롭게 쓰인다 양자택일 강요하는 곳에서 쓰여지기 때문이다 그리고 티마이오스28b6(1197쪽)도 참조하시오 그렇다면,

원형 이라는 말은 꼭 항상 있는 것 다시 말해 동일한 것을 가리는 것이 아니라 생성되는 것을 가리킬 수도 있다는 점에 유의해야 할 것이다 만약 생성된 것을 원형으로 삼아 바라 보고 활동한다면 활동 결과 만들어진 것은 아름답지 않지만 항상 있는 것을 원형으로 삼아 바라 보고 활동한다면 그 결과 만들어진 것은 아름답다 라는 28a8(1197쪽)의 글은 원형은 생성된 것을 가리킬 수도 있다는 점을 뒷 받침한다 따라서,

모든 원형이라고 해서 좋은 것은 아니며 생성된 것을 본으로 삼아 그린다면 아름다운 그림이 생산될 수 없다는 것은 플라톤의 티마이오스에 따르면 선명하다 방금,

나는 에이도스가 꼭 원형인 것은 아니다 라는 글을 썻다

1966) 이 원형은 영원히 살아 있는 것이며 이러한 영원의 모상 으로서의 영원을 시간(χρόνον 37d7)이다 라고 말하는 부분을 옮긴 1173쪽을 보아라

(우주가) 말하여지지 않는다면 (분명히) 생성된 것을 (바라 보았을 것입니다) 영원한 것을 (바라 보았다는) 것은 모든 것에게 뚜렷하지요(σαφὲς 29a4) (우주는) 생성된 것들 가운데 가장 아름답고 (우주를 만든 자는) 원인들[1967] 가운데 가장 선한 것이기(ὁ ἄριστος, 29a6, 善한 것) 때문입니다  이렇게 생성되면서 (우주는) 로고스 와 프로테애시스(분별력)에 의해서 파악되는 그리고 동일한 [상태를] 지니는 것에 대해(πρὸς[1968] 29a6) 만들어졌습니다(δεδημιούργηται[1969] 29a7-b1) 또한,

---

플라톤의 티마이오스의 시간이 어디로부터 왔는지를 알 수 있을 것이다

1967) 우주의 원인에 대한 글을 여러 갈래에서 플라톤의 티마이오스는 쓰는 것 같다 이데아에 따른 생산에 도움을 주는 불 공기 물 흙과 같은 보조원인(τῶν συναιτίων 46c7)을 말하기도 하며 에이도스 와 데에미우르고스 등도 원인들 이라고 말하여지고 공간인 것(τὸ τῆς χώρας, 52a8, 1139쪽)도 원인의 류 하나인 것 같기 때문이다 그렇다면,

에이도스 와 데애미우르고스 와 공간(공간도 보조원인이라고 말하여질 수 있을는지 모르나 위(上) 보조원인이 문제 삼아지는 곳에서는 공간이 쓰여지지 않으므로 보조원인에 속하지는 않을 것 같다) 과 보조원인(불 공기 물 흙) 등이 우주의 원인일 것 같다 따라서,

플라톤의 대화 편을 읽어 훑터 내려간 텔레스의 영혼에 이러한 원인들을 선명하게 구분해야 겠다는 바램이 일어나지 않을 수 없었으리라 그래서,

합하여진 전체(τοὐ συνόλον, 형이상학1035b33, 383쪽, 예를들어 이 사람(소크라테애스) 과 저 말)의 원인들로 질료 와 형상을 말하지 아니했을까

1968) 나는 앞 쪽에서 ‘ πρὸς(프로스)..... ’를 ‘ .....에 따라 ’로 잠정적으로 옮겼다 그렇게 옮기는 것이 이렇게 옮기는 것 보다 그 로고스를 더 쉽게 받아 드릴 수 있도록 할 것 같았기 때문이다 그러나 쉽게 받아 드린다고 해서 반드시 더 정확하게 이해 한다는 것은 결코 아니다

원형에 따라 생성된다는 것과 원형에 대해 생성된다는 것은 알론하며 더욱이 한 장소에서 쉼을 나타내는 전치사 더하기 3격(라틴어로는 탈격)과는 달리 헬라어 전치사 더하기 4 격은 4격을 향하는 움직임을 나타내므로 ‘프로스 더하기 4격은’ 4격을 향해 움직인다는 문법적인 뜻을 담고 있기 때문이다 그렇다면,

모든 것이 이러한 것들에 속한다면 반드시 우주는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, 29b2, 模像, 닮은 것)입니다 모든 것의 시작은 자연에 따라서 시작되어져야한다는 것은 아주 [중요]하지요 이제 닮은 것 과 그 닮은 것의 원형에 관해 규정하는 말들(τοὺς λόγους 28b4)은 마찬 가지로 [자신이] (규정하는) 그러한 것들과 흡사한 류들로(συγγενείς 29b5) 있습니다 그러한 것들에 이끌리면서(ἐξηγηταί b5) [말]입니다 그래서 변동없고(μονίμου b6)그리고 확고하고 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보이는 것의 (로고스(말)들은) 변동없고 변함없는 것들이인(ἀμεταπτώτους b7) - 로고스들에 반박 될 수 없고 이겨 낼 수 없음이 속하는한 이러한 어떤 것도 필연적으로 실패하지 않는다 - 반면에 ( 말들)이 저( 닮은) 것을 표현한다면 닮은 것의 (로고스, 말)은 저 (원형을 표현하는 로고스)들의 로고스에 대한(ἀνὰ λόγον[1970] 29c2) 모

---

동일한 상태를 지니는 그리고 로고스와프로네애시스에 의해서 파악되는 '것에 대한' 우주는 그것에 향하여 움직이는 그러한 상태의 것이다

1969) 완료형으로 쓰여진 것으로 보면 만드는 자가 생성되는 우주를 만들었을 때 우주 만드는 그 활동이 그 시점에서 완료(完了)됐다는 것을 알 수 있으리라 그렇다면,

그 생성은 끊임 없이 그 후로든 지금 이 후로든 이루어지는 걸까 물론 만들어진 우주는 생성 소멸하는 것이므로 생성 소멸이 이어질 것 같으나 γεγενημένος(29a6, 생성되었던 것들)도 완료형인 것이므로 그 생성은 완료된 것으로 보아야 할 것 같다 이미 끝났다는 것을 완료 형은 나타내기 때문이다 만약 지금 까지도 그 생성이 계속 된다면 완료 분사가 아니라 과거 분사가 쓰였으니라 어쨌든,

우주의 그 생성 또는 만듦 과 그 우주의 생성 또는 만듦은 티마이오스에 따르면 완료됐다 그러나 그 우주 안에서의 일정(一定)한 변형(變形)은 끊임 없이 계속된다 만들어진 우주의 몸 안에서 그 우주를 이루는 알론한 몸들은 1191쪽에서 내가 요약한 것 처럼 끊이 없이 생성 소멸하기 때문이다 마찬 가지로,

일단 하나 뿐인 그 우주는 생성된 것이므로 비록 영원의 모상인 시간을 지녔다고 하더라도 언젠가는 소멸할 것이다 그리고,

그 후엔 다시 생성하겠지.....

1970) ἀνὰ λόγον(플라톤의 티마이오스29c1) 이라는 말은 텔레스의 형이상학에서 그대로 ἀναλογία(1016b32, 433쪽)로 나타난다 아예 한 살로 붙어 낱말 하나를 이룬 채 말이다 물론 플라톤의 대화 편에서도 붙어 나타나기도 한다(티마이오스 31c4, 32c1, 56c4 - Lexique de platon par Édouard des PLACES, S.J. 41쪽 참조 ) 나아가서 플라톤의 대화 편에서는 떨어져 있는 말들이지만 텔레스의 강의록에서는 한 살로 붙어 나타나는 말들 가운데 대표적인 것은 1193쪽 각주 1958쪽엣 말하여진 것 τὸ τί ἦν εἶναι(있어 오고 있는 그 무엇)이다 붙은 이 레애마(낱 말)은 아주 심각하다 그러나,

붙은 ἀναλόγον(류비, 類比) 라는 말도 내 딴에는 심각하다 이 말을 통해서 텔레스는 자신의 디아노이아(숙고)를 진전(進展)시키면서 플라톤으로부터 벗어나는 듯하기 때문이다 류비(아나로기아) 라는 말을 통한 그의 디아노이아에 대해서는 431, 600, 819, 657, 602, 600, 435, 595쪽을 참조하시오 그런데,

이러한 플라톤의 ἀνὰ λόγον(*아나 로고스*, 티마이오스 29c2) 이라는 말은 텔레스의 ἀναλογίαν(아나로기아, 형이상학 1016b32(431쪽), 796쪽, 819쪽) 이라는 말과 그 쓰임새가 같다 오히려 앞의 것이 더 정교한 듯하다

앞의 *아나 로기아*는 바로 밑 줄 29c3에 이어지는 ὅτιπερ(.....인 것 처럼, 콘퍼드는 23쪽에서 ' : as..... '로 번역한다)와 관련된다 닮은 것의 로고스는 저( 원형)의 *로고스 에(아나)* 대해 닮은 것으로 있는데 이것은 ὅτι(회티) 이하의 그런 류비(類比)와 같다 라고 옮겨지기 때문이다 회티 이하를 포함해서 " '생성에 대한(πρὸς 29c3) 실체' 이것(τούτο)은 '믿음에 대한 진리' 인 것 처럼(ὅτιπερ) '닮은 것의 *로고스 아나(에)* [대한] 원형의 로고스' " 라고 옮겨 본다 다시 말해,

생성에 대한 실체 와 믿음에 대한 진리 와 닮은 것의 로고스에 대한 원형의 로고스는 같다(≒, περ) 그렇다면 생성 : 실체 ≒ 믿음 : 진리 ≒ 닮은 것의 로고스 : 원형의 로고스 라고 6 항(項) 류비(類比)로 나타내어 질 수 있을 것이다 ' πρὸς(...에게로) '를 ' : '로 ' ὅτιπερ '를 ' ≒ '로 나타낼 수 있다면 그렇다 그러나,

설령 비율(比率)의 뜻을 ‘ 프로스 ’가 일 부 지닌다 손 치더라도 헬라어 4격 지배 전치사 πρὸς가 지니는 ‘ 향한 움직임 ’을 ‘ : ’은 지니지 않으므로 그렇게 옮길 수는 없을 것이다 따라서,

내가 819쪽에서 텔레스의 호모오뉘마한 것들에 대해 말하면서 호모뉘마한 4 개 항을 비례유비(比例類比)로 나타낸 것은 그리 정확한 것은 아닐 것이다 ‘ : ’은 ‘ 향한 움직임 ’ 이라는 뜻을 지니지 않기 때문이다 어쨌든,

819쪽에 따르면 힘에 대해 움직임으로 활동(에네르게이아)은 있듯이 질료에 대해 실체로 있다( 힘 : 움직임 = 질료 : 실체 ) - 본디 819쪽의 이러한 도식은 유비적으로 말하여지는 에네르게이아 부분(818쪽)을 집어 내 이 부분을 기하학에서(ἐν γεωμέτρᾳ 1046a8) 처럼 말하여지는 힘(뒤나뮈스) 부분(818쪽)과 관련지어 호모오뉘마를 설명하는 가운데 나온 것이었다 - 따라서 텔레스의 이러한 *아나로기아(류비, 類比)*는 플라톤의 *아나 로기아*(티마이오스의 29c1)와 같은 類(류)의 것이라고 보아도 무방(無妨)할 것 같다 류비적으로(κατ᾽ἀναλογίαν, 1016b32, 類比的으로, 431쪽) 하나인 것에 대해 말하면서 텔레스는 알론한 것이 알론한 것에 *대해* 있는 것과 같은 그러한 상태로 있을 때 유비적으로 하나 라고 말하기 때문이다 따라서,

텔레스 식으로 말한다면 플라톤의 티마이오스에 나오는 실체 와 진리 와 원형의 로고스 와 원형은 류비적으로 하나인 반면 생성 과 믿음 과 닮은 것의 로고스 와 닮은 것도 류비적으로 하나이다 이러한 텔레스 식 설명은 어느 정도 플라톤의 티마이오스에 들어 맞는 것 같다 그러나,

파르메니데애스에서 글로 쓰여지는 하나를 류비적인 하나로 볼 수 없을 것 같다 오히려 텔레스에 의해 4 가지로 말하여지는(432쪽) 어느 하나 - 이 가운데 류비적인 하나도 속한다 -에도 속하지 않을 것 같다 나아가서,

쉬노오뉘마하게도 호모오뉘마하게도(805-6, 812쪽) 말하여지는 것이 아니라 - 적어도 형이상학 과 범주들에서 호모오뉘마하게 말하여지는 것 과 하나에 대해 말하여지는 것은 동일한 것도 아니며 뒤의 것이 앞의 것의 하위 종이라고 말하여지지 않는 것 같다 - 건강한 모든 것이 건강에 대해 말하여지듯 있는 모든 것은 있음 하나**에 대해(πρὸς** ἕν, 1003a33, 805쪽) 말하여진다 라고 텔레스가 말하고 있기에 나는 심각해진다 내 논문의 모든 누우

스는 있음 또는 있는 것으로 향해 있으며 ' 대한 ' 것들은 류비적인 것이기 때문이다

1971) 직역(直譯)하자면 '있는 모상(模像)들' 이라고 옮겨야 할 것 같으나 그렇게 옮기면 모상들도 있는 것들 이라는 말이 되어 감히 그렇게 못 옮겼다 만약 그렇게 옮길 수 있다면 플라톤의 티마이오스 자신이 금지한 오류를 스스로 범하는 셈이 될 것 같기 때문이다 그래서,

플라톤의 티마이오스 더러 오류를 범하도록 하지 않기 위해서 나는 '이다'로 옮겼다 그렇다면 ' ὄν ' 또는 ' εἶναι '를 ' 있는 것 ' 또는 ' 있다 ' 를 뜻하는 것이 아니라 ' 인 것 ' 또는 ' 이다 '를 뜻하는 것으로 해야할 것이다 그러나,

지금 나는 무리할 정도로 ' 있음 ' 과 ' 이다 '를 분리 하려 들지 않고 이제 까지 ' 이다 ' 보다는 ' 있다 '로 될 수 있는한 옮기려 하는 중이다 그러면서 ' 이다 '로 옮겨진 부분을 모두 무시(無視)하며 지나 가는 중이다 그렇다면,

위 인용 부분에서 어떻게 해야 할까 ' 이다 '를 허용해야 할 것인가 허용하기 싫은데.....플라톤의 티마이오스가 ' 있는 ' 이외의 것을 가리키는 것으로 ' ὄντας(온타스) '를 썼다면 어쩔 수 없이 ' 인 또는 이다 '를 가리키기 위해 썻다 라고 보아야 할 것 같다 그런데,

요즈음의 영어 문법 과 영어를 따르는 현대 한글 문법 규칙으로 다시 말해 주어 와 술어를 도식적으로 가르는 그러한 규칙으로 티마이오스를 읽으려 한다면 술어가 생략된 것으로 착각하고선 착각할 그 때 마다 ' 이다 ' 라는 술어를 집어 넣어 주어야 할 것이다 ' 이다 ' 라는 술어(述語) 이외의 다른 술어를 집어 넣었다가는 도저히 옮길 수 없을 뿐 아니라 해석 조차 할 수 없기 때문이다 그러나,

술어를 꼭 채워 넣어 독립적으로 하나의 문장으로 완성 시키려 하는 그래서 전체 문장으로부터 분리시켜 고립된 뜻을 하나의 문장더러 지니게 하려는 이러한 습관 때문에 ' 이다(에이나이) '를 집어 넣으면 그 에이나이나 이다로 쓰인 건지 아니면 있다로 쓰인 건지 헷 갈리거나 또는 이다를 집어 넣으므로서 문제의 문장의 뜻이 왜곡(歪曲)되 버린다 따라서,

처럼 **진리**는 *믿음*에 대해(πρὸς[1972] 29c3) [있]듯이 [말입니다] : 티마이오스 (27c1 - 29c3) "[1973]

라는 인용 글월에서는 플라톤의 티마이오스는 있는 것 과 생성된 것으로 나눈다[1974]

지혜를 조금이라도 지닌 사람들은 작고 큰 일을 시작하면서 항상 신을 부릅니다 그래서 어떻게 생성[1975] 됐는지 또는 생성 되지 않았다면 어떻게 있는지에 관한 모든 로고스를 만드려는 우리는 만약 모두가 탈선하지 않았다면 우리의 모든 로고스들이 무엇 보다 남신들 과 여신들에세 다음으로 우리에게 누우스적이도록 기도로서 반드시 저 분[1976]들에게 간구해야 합

---

' 이다 '를 집어 넣기 전에 ' 이다 '가 무엇을 가리키는지부터 뚜렷하게 해야 할 것이다 문장 구성 요소들을 이어주기 만 함을 가리키는가 그렇다면,

' 이다 '는 동일(同一)함을 나타내는가? 구성 요소들의 동일함을 나타내지 않더라도 그리고 적어도 자신이 동일하지 않고서는 요소들을 이어주지 못한다면 동일함을 나타내야만 할 것이다.....

1972) 이러한 대해 있음(관계)은 텔레스의 4항 비례유비(類批)로 나타난다 (819쪽)

1973) 라는 인용 글월의 앞 뒤 맥락에 대해서는 135 - 138 앞 뒤를 참조하시오

1974) 무엇을 있는 것 과 생성된 것으로 나누는 지에 대해서는 지금의 나는 무어라 말을 못한다

1975) 텔레스가 어떻게 생성에 대해 말하는지 알려고 한다면 텔레스의 형이상학 제애타 편 7-9장(334-367쪽)을 우선 살펴 보라

1976) 남신들 과 여신들을 저 분들 이라고 옮겨 보았다 플라톤의 **신들**은 20세기 기독교 신(神) 보다 훨씬 인격적(人格的)일 것 같기 때문이다 여기서의 기독교 신을 통해 하나 님 보다는 하느 님을 가리키고져한다 하나님

니다 그리고 제안 되어진 주제들에 관한 로고스를 제가 제공하면 당신에게 가장 두루 지성적이고 그래서 우리에게 두루 지성적이 되도록 신들에게 도움을 청해야 합니다

생성을 지니지 않는 그래서 항상 **있는** 그 무엇 과 어디에도 있지 않는 그래서 항상 생성 되는 그 무엇이라는 이런 나뉨이 실로 제 첫 번째 의견입니다 *항상 동일하게* **있는 것**은 누우스에 의해 로고스 후에 파악되는 반면에 어디에서도 **있는 것으로 있**지 않는 생성되는 것 과 소멸되는 것은 억견에 의해 非 로고스적인 감각 후에 억견화 됩니다 그런데,

생성되는 모든 것은 어떤 *원인*에 의해 필연으로부터[1977] 생성됩니다 원인과 분리되어 모든 것이 생성했을 수 없기 때문입니다 이제,

*동일한 상태를 지니는 것*을 바라 볼 때 마다 항상 데애미우르고스는 동일한 그것을 *원형*으로 삼아 만들고 싶어하는 어떤 것의 이데아 와 힘을 규정합니다 이렇게 해서 이루어진 모든 것은 *필연적으로 아름답지요* 그러나 그가 생성된 것을 바라 보고서 보이는 것을 원형으로 삼는다면 아름답지 않을 것입니다

실로 모든 하늘 - 또는 우주 또는 우리가 대 부분 이러한 이름을 받아 드리기 때문에 우리에게 그 이름이 주어지는데 이런 이름과는 알론한 이름의 것일 수도 있습니다 - 이것에 관해 생성의 아르케애를 결코 지니지 않아서 항상 **있**어 온 것인지 아니면 어떤 아르케애로부터 시작되는 생성된 것인지를 첫 번째로 조사해야 하는데 이러한 조사가 반드시 모든 것에 관한 조사의 전제가 되는 아르케애적인 조사이지요

하늘은 생성된 것입니다 건드려지고 몸을 지니기 때문이지요 이러한 모든 것은 감각적인 것들이며 감각적인 것들은 억견에 의해 감각 후에 파악됩니다 생성됐고 생성되는 것들이 바로 이러한 것들입니다 그런데,

생성되는 것들은 반드시 어떤 원인에 의해서 생성되어지고 있다 라고 우리는 말합니다 그러나 모든 것을 만드는 자 와 (모든 것의) 아버지 활동

---

과 하느님의 구분이 모호하며 아무런 의미가 없다 손 치더 라도 말이다

1977) 필연적으로 생성된다 라고 옮겨도 별 탈은 없을 것 같은데.....

을 발견하는 것은 그리고 발견해서 모든 이에게 말하는 것은 불 가능합니다 기교를 지닌 자가 (두) 원형들 가운데 어느 원형에 따라 곧 동일한 그리고 이와 같은 상태를 지닌 것에 따라 이 모든 활동을 하는지 아니면 생성된 것에 따라 이 모든 활동을 하는지 다시 이에 관해 조사해야 합니다

만약 우주가 아름답고 데애미우르고스가 선하다면 분명히 *영원한 것*을 바로 보았을 것인 반면에 신성 모독 없이는 우주가 말하여지지 않는다면 분명히 생성된 것을 바라 보았을 것입니다 *영원한 것*을 바라 보았다는 것은 모든 것에게 뚜렸하지요 우주는 생성된 것들 가운데 가장 아름답고 우주를 만든 자는 그 원인들 가운데 가장 선하기 때문입니다 이렇게 생성되면서 우주는 *로고스 와 프로테애시스(분별력)에 의해서 파악되는* 그리고 *동일한 상태를 지니는 것*에 대한 [것으로] 만들어 졌습니다 또한,

모든 것이 이러한 것에 속한다면 반드시 우주는 어떤 것의 모상이지요 모든 것의 시작은 자연에 따라서 시작 되어져야 한다는 것은 아주 중요합니다 이제 닮은 것 과 그 닮은 것의 원형에 관해 규정하는 말들은 마찬가지로 자신이 규정하는 것들과 흡사한 류들로 있습니다 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다 그래서 *변동없고 그리고 확고하고 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보이는 것*의 로고스(말)들은 변동없고 변함없는 것들 - 로고스들에 반박될 수 없고 이겨 낼 수 없음이 속하는한 이러한 어떤 것도 필연적으로 실패하지 않습니다 - 인 반면에 로고스(말)들이 저 닮은 것을 표현한다면 닮은 것의 로고스는 저 *원형을 표현하는 로고스*에 대한 모상들 이지요 **실체**가 생성에 대해 있는 것 처럼 **진리**는 믿음에 대해 있듯이 말입니다 여기서,

있는 것에 관해서가 아니라 생성되는 것 과 생성에 관한 글을 쓰는 가운데 생성되는 것과 나뉘어진 것 으로서의 **있는 것**에 관한 글을 티마이오스는 쓴다 **있는 것**을 생성되는 것으로부터 떼어 냄에 의해서만 생성되는 것 의 로고스를 곧 억견을 시작할 수 있을 것 같았기 때문이리라 그렇다고,

따로 떼어 내어 티마이오스가 있는 것에 관한 글만을 쓰는 것도 아니다 생성되는 것과 나누어 비교하면서 있는 것에 관한 글을 쓰기 때문이다[1978]어쨌든,

어디에도 있지 않는 것과 곧 생성되는 그 무엇과 나뉘는 것이어서 생성을 지니지 않는 항상 있는 그 무엇은 항상 동일한 것이다 따라서 **있는 것**은 *동일한 것*(ταὐτὰ 28a2)이다 그리고,

항상 동일하게 있는 것은 누우스에 의해 로고스 후에[1979] 파악된다 이제,

데애미우르고스는 동일한 상태로 머무는 것을 바라 볼 때 마다 *동일한* 이 것을 *원형*으로 삼아 모든 것의 이데아 와 힘을 규정하므로서 모든 것을 만든다 그렇다면,

만들어진 모든 것의 이데아 와 힘은 자신의 *원형 곧 동일한 것*으로부터 온 것이며 그러기에 필연적으로 아름답다[1980]나아가서,

이러한 원형은 *영원하다* 선한 데애미우르고스가 처음으로 만든 우주가 아름다웠다면 그가 그것을 바라 보면서 우주를 만든었던 그 원형이 영원하다는 것은 [사람을 포함한] 모든 이에게 뚜렷하다 생성된 것들 가운데 우주는 가장 아름답고 데애미우르고스는 그 원인들 가운데 가장 선하기 때문이다

이러한 우주는 로고스 와 분별력에 의해 파악되는 그리고 동일한 상

---

1978) 그러나 이러한 글은 어쩐지 매끄럽지 못하며 문학적이지 않는 대신에 건조(乾燥)하다 아마 쓰려고 하는 것들이 그렇게 조잡(粗雜)하게 밖에 쓰여질 수 밖에 없는 덜 아름다운 것이어서인지 아니면 분석적으로 쓰려해서일까 아마 둘 다인 것 같다

1979) 로고스와 더불어 파악된다 라고 해도 되고 로고스와 더불은 누우스라고 해도 된다 그러나,

로고스와 더불은 누우스(생각) 이라고 하면 로고스 와 누우스가 동일한 격인 것 처럼 여겨질 것 같아 안될 것 같고 오히려 '누우스에 의한 로고스'와 더불어 있는 것은 파악된다(περιληπτεόν 28a1-2)라고 하는 것이 더 나을 것 같다

1980) 그렇지 않고 생성된 것을 원형으로 삼아 만들어진다면 아름답지 않을 것이다

태를 지니는 것에 대한 것이다 나아가서,

**있는 것**을 규정하는 로고스(말)들 역시 있는 것과 흡사한 류이며 있는 것에 이끌린다 그래서 변동없고 확고하며 누우스와 더불어 선명하게 보이는 것의 로고스도 마찬 가지로 변동없고 변함없는 것이다 이러한 로고스는 반박될 수 없고 이겨 낼 수 없는 것이다

이러한 로고스는 믿음에 대한 진리 그리고 생성에 대한 **실체** 처럼 자신을 닮은 것에 대한 것(로고스)이다[1981] 그래서 **있는 것**의 로고스가 진실[1982]이다 반면에,

*생성되는 그 무엇*은 어디에도 **있**지 않는 것이다 그래서 항상 생성된

---

1981) 티마이오스 28c3에는 생성에 대한 또는 믿음에 대한 이라고 '에 대한'에 걸리는 것이 생성 과 믿음이지만 오히려 나는 실체에 대한 또는 진리에 대한 이라고 '에 대한'에 걸리는 것을 실체 와 진리로 하고 싶다 왜냐하면,

실체 와 진리를 생성 과 믿음에 향한 것 또는 대한 것 이라기 보다는 그 거꾸로 생성 과 믿음이 실체 와 진리를 향한 것이라고 보는 것이 플라톤의 본디 생각이라고 여겨지기 때문이다

원형을 향하지 않고 어찌 닮은 것을 향할까 머리는 특별한 경우를 제외하고는 위를 향해야 하지 않을까 더 정확하게 말하면 머리를 늘 위로 향해야 한다 하긴,

지금의 맥락은 우주의 생성이니까 닮은 것 곧 우주에 원형이 향해야 할 것도 같다 그렇지 않으면 원형을 닮은 것이 거기에 이 때 만들어지지 않을 것 같기 때문이다 따라서,

내 몸( 우주)가 위를 향할 때 조차도 몸이 쳐든 것이 아니라 쳐들어진 것이다

1982) 진실은 로고스(말)에 대한 것인 반면에 진리는 있는 것이다 라고 진리 와 진실을 구분하려 한다 그러나 이런 구분 없어도 크게 혼란 스럽지는 않을 것이다

다 그리고,

*생성되는 것과 소멸하는 것*은 억견에 의해 非 로고스적인 감각 후에 억견화된다 나아가서,

*생성되는 모든 것*은 어떤 원인에 의해 필연으로부터 생성된다 원인과 분리되어서는 결코 생성될 수 없기 때문이다 그런데,

*생성되는 것의* 이데아 와 힘은 동일한 상태를 지니는 원형을 바로 보아 그 원형 대로 만드려 하는 데애미우르고스에 의해 규정된다 이렇게 해서 이루어진 것은 필연적으로 아름답다 그리고,

이렇게 생성된 첫 번째 것이 모든 하늘 또는 우주이다[1983]하늘은 보여지며 건드려지고 몸을 지니기 때문이다 따라서,

*생성된 것*은 보여지는 것이며 만지작 거려지는 것이고 몸을 지닌 것이다 바로 이러한 모든 것이 감각적인 것들이다 그리고,

*감각적인 것*은 억견에 의해 감각 후에 파악 된다 생성된 것들이 바로 그러한 것들이다 나아가서,

---

1983) 모든 하늘 또는 우주 이외의 알론한 이름을 플라톤의 티마이오스는 허용한다 단지 하늘 또는 우주 라고는 이름을 그가 쓴 것은 그 당시 사람들에게 이러한 이름들이 주어졌기 때문이다 다시 말해 그 당시 사람들에 의해 그런 이름으로 말하여졌기 때문이다

바로 이렇게 '말하여지다'가 바로 텔레스의 그 '말하여지다'이다 어떻게 보면 텔레스의 범주들 과 형이상학은 말하여지다로 시작해서 말하여지다로 끝난다 범주들에 대해 말할 때(1a16-19, 30쪽)에도 말하여진다 실체에 대해 말할 때(1028b33, 294쪽)도 말하여진다 라고 말하기 때문이다 텔레스의 말하여지다가 쓰인 곳을 적어도 텔레스의 두 강의록에서 집어 내서 따로 표기하려는 것 처럼 어리석은 짓은 없다 한 번도 그 강의록을 읽지 않은 사람 만이 그렇게 표기(標記)된 곳을 찾으려 할 것이기 때문이다

한 번도 읽지 않고 성경 또는 기독교를 반박하는 자의 어리석음을 제외하면 적어도 학자에게는 이 보다 더 큰 어리석음은 없다

*생성된 것*은 있는 것(원형)을 닮은 것(εἰκόνα, 29b2, 模像)이다 따라서 닮은 것의 로고스는 원형의 로고스를 닮은 것이다 이제,

나뉘어진 있는 것 과 생성된 것을 다음 처럼 도식으로 나타내 보자

(διαιρετέον τάδε 27d5)

**나뉨**

| **있는 것** | | *생성된 것* | |
|---|---|---|---|
| 항상 | | 항상 | |
| 생성을지니지 않음 | | 어디에도 있는 것으로 있지 않음 | |
| 동일함 | | [비슷함] | |
| 로고스와 더불은 누우스에 의해 파악됨 | | 非 로고스적인 감각과 더불은 억견에 의해 억견화됨 | |
| [생성의 원인 가운데 하나] | | 원인에 의해 필연적으로 생성 | |
| 원형 (παραδειγμά, 元型) | **영원** (ἀίδιον, 永遠) | 모상 (εἰκόνα, 模像) | 시간 : **영**속 (χρόνον : αἰώνιον) ( 時間 : 永續 ) |
| [규정의 근거] | | 데애미우르고스에 의해 자신의 이데아 와 힘이 규정됨 | |
| [아름다움] | | 필연적으로 아름다움 | |
| [몸을지니지않음] | | 감각적인 것(보여지고 건드려지며 몸을지님) | |
| 자신의 로고스도 변동없고 변함없음 반박되지않음 | | 있는 것의 로고스를 닮음 | |
| 실체 와 진리와 [류비적으로 하나인] 원형 | | 생성 과 믿음과 [류비적으로 하나인] 모상(模像) | |

앞 쪽 도식에서 대 괄호로 묶은 부분은 내가 임시로 집어 넣은 부분으로서 언제든지 없어질 수 있다 그러나,

결코 없어져서는 않될 로고스가 있으니 생성하기 위해 데애미우르고스가 늘 바라 보는 원형이 바로 **있는 것**이다 라는 로고스이다 이 로고스는 *데애미우르고스*를 항상 **있는** 무엇과 동일한 것으로 여겨서는 않된다 라는 로고스를 뒷 받침하기 때문이다[1984]설령 데애미우르고스를 누우스의 작용으

---

1984) 다시 말해 20세기에 이르는 모든 류형의 관념론(idealism, 觀念論) 관점에서 플라톤을 바라 보지 말라는 말이다 항상 **있는** 그 무엇은 관념 또는 '이상(ideal)' 이라기 보다는 현실(Wirklichkeit)또는 실재(reality)이기 때문이다 그래서,

현실 또는 실재 또는 있는 것을 오직 감각적인 것 만으로 전제하고 나서 감각적이지 않는 것을 非 현실 혹은 실제적인 것 또는 없는 것 또는 관념으로 받아 드리는 그러한 관점으로 소위 관념론을 바라 보아서는 않된다 더 더군다나 플라톤을 그렇게 바라 보아서야.....사실,

관념론(觀念論)은 소위 관념론자의 낱말이 아니라 유물론자(唯物論者)의 낱말이다 非 유물론 가운데 어느 론(論) 하나를 관념론이라고 유물론자들은 말하기 때문이다 어떻게 보면 이러한 유물론을 받아 드리는 자들은 유물론이 아니면 관념론 이라고 말할 것이다 피히테가 이 두 가지 론 가운데 어느 하나를 철학 하려는 사람은 반드시 선택해야한다 라고 말했듯이 말이다 그런데,

이렇게 말하는 길은 플라톤의 소피스테애스에서 실체에 대해 말하면서 엘레아 낯선이가 두 가지 류의 사람을 말하는 길과 비슷하다

감각적인 몸을 실체와 동일한 것으로 여기는 사람의 류 그리고 생각을 통해 얻어지는 에이도스(형상, 종) - 이에 따르면 에이도스는 보이는 몸이 아니다 - 를 실체와 동일한 것으로 여기는 사람의 류 등 두 가지로 류의 사람으로 엘레아 낯선이는 사람을 나누기 때문이다 아마도,

이렇기 때문에 훗 날의 어떤 사람들에 의해 그렇게 불리워 졌던 것 처럼 플라톤은 관념론 자의 아버지 라고 불리워질 법하다그 낯선이는 앞 류의 사람 보다는 뒷 류의 사람으로부터 얻어낼(τιθεμένων, 246c8, 112쪽)로고스가 훨씬 더 많다 라고 말하기 때문이며 플라톤을 관념론 자의 아버지라고

부르는 자들에 따르면 플라톤의 에이도스는 그져 '공허한 관념(이데아)'일 뿐이기 때문이다 그러나,

비록 이러한 사람의 류에 치우쳐 있는 듯해 보이기는 해도 엘레아에서 온 낯선이는 에이도스를 실체와 동일한 사람의 류에 속하는 자가 아니다 두 가지 류의 모든 사람이 인정할 만한 다른 대안을 낯선이가 찾고 있기 때문이다 그 낯선이 마져 이러할 진데 심지어 플라톤이야 말해서 무엇하랴

우리는 플라톤의 대화편의 주인공 소오크라테애스 와 티마이오스 와 엘레아낯선이 와 파르메니데애스 등을 플라톤 자신과 동일시 해서는 안될 것이다 이러한 주인공들은 문학 작품의 주인공들로 보아야할 것이다 물론 작가가 자신을 주인공 삼아 글을 쓰기도 할 것이다 그러나,

그렇다고 해서 그 주인공을 '현실적인 그 작가'와 동일하게 여겨서는 않되듯이 플라톤의 경우에도 마찬 가지일 것이라 사려(思慮)된다 플라톤의 대화편은 철학 그 자체이긴 해도 그 표현 방식에 있어 아주 뛰어난 문학이기 때문이다 그렇다고,

그 주인공이 말하는 철학 과 사상을 작가의 것이 아니라고 거부해서는 결코 안된다 플라톤의 대화 편 주인 공들이 말하는 것은 - 심지어 출연자들이 말하는 것도 - 모두 플라톤의 것이다 그러나 플라톤의 것이긴해도 그 주인공에 의해 공표(公表)하는 것만이 플라톤이 인정하는 철학이다 나아가서,

플라톤이 인정하는 철학이 플라톤 자신에 고유한 철학이다 라고 서둘러 말할 필요는 없을 것 같다 그는 자신의 모든 대화 편을 통해 자신 이전의 그리이스의 신화 와 사상 과 철학을 종합(綜合)하면서 자신에 고유한 그 철학을 이전의 철학들과 자신의 영혼으로부터 뽑아 내려 시도하기 때문이다

이러한 그의 시도는 21세기를 바라 보는 1998년 12월 16일에도 나에의해 이루어지고 있으며 적어도 앞으로 우리의 시간이 닿을 수 있는 거기 그곳 까지 행하여질 것이다 이렇게,

플라톤은 우리에게 철학거리를 제공한다 비록 아우구스티누스 보다는 덜 적어도 나에게 제공하기는 해도 말이다 그렇다고 내가 아우구스티누스에 만족한다는 것은 아니다 아퀴나스와헤에겔과맑스 등에 의해 플라톤과아우구

로 받아 드린다고 해도 말이다 그렇다면,

누우스이든 누우스의 작용이든 누우스적인 모든 것은 어떤 것이든 항상 **있는** 그 무엇 또는 있는 것이 아니다 나아가서,

생성을 지니지 않아 항상 *동일한* 그리고 *영원한* **있는 것**은 로고스와 더불은 누우스에 의해 인식되는 것 으로서 변동 없고 변함 없다[1985]라는 로고스로 집약되는 로고스는 다음과 같다

**있는 것**

은 항상 동일한 것'이다'[1986]
은 영원한 것'이다'
은 로고스와 더불은 누우스에 의해서 만 인식된다
의 로고스도 변함 없고 변동 없고 반박되지 않는다
은 실체 와 진리에 [유비적으로] 하나'이다' 생성 과 믿음에
생성된 것이 [유비적으로] 하나이듯이 말이다

은 생성을 지니지 않'는다'
은 생성된 것의 원형'이다'
을 닮은 것이 생성된 것이다 그리고,
은 생성된 것과 나뉘어진다[1987]

---

스티누스가 보충되었듯이 나와누구 등에 의해 또 철학이 보충되어야 할 것이기 때문이다 무수히 말이다

1985) 있는 것의 로고스 역시 변동 없고 변함 없다 따라서 반박되지 않는다

1986) 생략해도 무방하다는 것을 나타내기 위해서 나는 따옴표를 쓴다 따라서 '이다'는 '있'든 없든 상관없다

1987) 분리(分離)해 또는 떨어져 '있다' 라고 쓰여져도 동일한 맥락일 것이

이러한 맥락에서 플라톤의 티마이오스는 **있는 것** 과 *생성된 것*으로 나눈다 나아가서,

나뉘어진 이 두 가지는 서로 분리해 있을 것이다 여기 티마이오스에서는 *있는 것이* **실체**와 [유비적으로] 하나인 것 이라고 쓰여지는데다 소피스테애스 248a7에서는 *생성* 과 **실체**는 분리된다 라고 쓰여지기 때문이다

> " 이제, 헤태론한 자들에게로 [곧] 에이도스들의 친구들에게로 (πρὸς τοὺς τών εἰδών φίλοὺς 248a4)향해보세 마찬가지로 자네는 우리에게 이( 에이도스 친구들)의 대변자가 [되어]주게 : 낯선이
>
> 그 (대변자)일 것입니다 : 테아이테애토스[1988]
>
> 두루(που 248a7) 대화하는 가운데 자네는 *생성*을 **실체**와 *분리해*(χένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς a7 말하네? 그려? : 낯선이
>
> 예 : 테아이테애토스
>
> 그리고 감각을 통해서 우리는 *생성*[된] 몸*과* 교통하는(κοινωνεί v, 248a10-11, 交通) 반면에 생각을 통해서(διὰ λοχισμού[1989] a11)(우

---

다

1988) 이전까지 감각적인 몸만을 실체라고 우기는 자의 대변자로서 말하였지만 테아이테애토스는 이제부터 에이도스의 친구들의 대변인으로서 말하기 시작한다

1989) 이제까지 나는 노에애시스를 생각(1145쪽)이라고 옮겨 왔고 로기스모스 또는 로기스토스를 논리 또는 논리적으로(302, 738, 1180쪽)로 옮겨 왔으므로 로기스모스를 생각이라고 옮기는 것은 낱말 하나에 낱말 하나 라는 나 스스로에게 내가 새운 옮김의 원칙을 내 손으로 어겨 버린 셈이 된다 원칙에 따른다면 논리라고 옮겨야 할 것이기 때문이다 그러나,

로기스모스를 논리(論理)라고 옮기려하니 꺼림칙하다 차라리 로고스(말)들 이라고 옮기려 했으나 로기스모스는 엄연히 로고스(말)와는 구분되므로 그럴 수 없어서 그져 생각이라고 옮길 수 밖에 없었다 그럼에도,

나는 더 적절한 말이 떠오르는 순간 생각을 내 동뎅이칠 준비가 되

리는) **있는 실체**에 관계하는(πρὸς τὴν **ὄντως**[1990]) **οὐσίαν** 248a11)영

---

있다 참고로 콘퍼드는 반성(reflection, 反省, 992쪽)으로 H. N. Fowler는 생각(thought, 381쪽)으로 옮긴다

나도 생각으로 옮겼다 물론 무작정 Fowler를 따른 것은 아니라 내 나름대로 생각이 연이어졌기 때문이다

국가 439d1에 나오는 로기스모스에 연 이어지는 로기스티콘(439d5, 440e5-6-8 : Places, S. J. 309-310쪽 참조)들이 퍼득 떠 올랐기 때문이다

여기에서는 영혼의 세 가지 종(εἶδος 440e8)이 글로 쓰여지는데 그 첫 에이도스가 영혼의 합리적인 부분이라고 주로 번역되 곤하는 바로 λογιστικόν(로기스티콘, 440e7)인 것이다 그리고 이 로기스티콘과 같은 계열(系列)의 말이 바로 로기스모스이다 그렇다면,

로기스모스는 정욕(ἐπιθυμίας, 국가439d7, 情慾) 과 정열(θυμού, 국가439e3, 情熱, 勇氣, 티마이오스70a3)과는 헤태론한 종(εἴδη, 국가439e2, 種)의 영혼이다 그러기에,

일단 잠정적으로 로기스모스를 생각이라고 옮겨 보았다 그러나 이 생각을 언제든지 오히려 지금이라도 버리고 싶다 만약 추리(推理) 와 추론(推論) 과 합리성(合理性) 과 논리(論理) 와 이성(理性) 과 지성(知性) 이외의 적절한 말이 떠오르면 버릴 것이다

1990) 온토오스를 나는 보통 있는 것으로 라고 옮기 곤 하나 때에 따라서는 진짜로 라고 옮기는 것이 더 부드러울 경우도 있다 주로 온토오스 뒤에 온(있는)이 와서 온토오스 온으로 묶이는 레애마(句)로 쓰이며 온토오스 온을 있는 것으로 있는 것 보다는 진짜로 있는 것 이라고 부르는 것이 더 부드럽기 때문이다 그러나,

될 수 있으면 나는 진짜로 있는 보다는 '있는 것으로 있는'으로 옮기려 한다 본디 한글은 소리(發音) 와 글(文)이 일치됐을 것이기 때문이다 그리고,

1079-1106쪽에서 말하여지듯 텔레스의 ' 있는 ((것 으로서의)) 있는 것 '이 플라톤의 티마이오스의 ' 있는 것으로[진짜로] 있는 것 '를 가리키는

혼과 (교제한다네 [그리고] 이 있는 실체는) 항상 그러하게 동일한(ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως[1991] 24ba12) [상태를] 지니는 반면 *생성(되는 것)*은 (항상) 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말하네 : 낯선이

우리는 [그렇게] 말하기 때문입니다 : 테아이테애토스 (248a4-248b1)[1992] ”

---

것으로 나는 지금 본다 나아가서,

1093쪽에서 말하여지듯이 텔레스의 있는 것 으로서 있는 것을 첫 번째 있는 것 곧 실체로 나는 본다는 것을 염두에 두고 당신은 여기의 진짜 실체 또는 있는 실체를 숙고해 보라

1991) 있는 것을 말하는 길에 관해 말하면서 텔레스는 호오사우토오스 (형이상학1030a35, 813쪽)라는 말을 쓴다

거기 텔레스에 따르면 있는 것은 호모오뉘모스하게(정의가 헤태론하게)도 호오사우토스하게(정의가 동일하게)도 말하여지지 않는데 바로 이 호오사우토스한 말은 쉬노오뉘마를 가리킨다고 나는 본다 그런데,

호모오뉘모스하게 말하여지지 않는다 라는 말이 줄곧 처음부터 끝까지 나를 괴롭힌다 물론 그렇다 만약 호모오뉘모스하게 있는 것이 말하여진다면 있는 ((것 으로서의)) 있는 것에 관한 앎은 곧 형이상학은 성립할 수 없기때문이다(812쪽) 호모한 뉘마(이름)이라면 그 정의(로고스)가 각기 헤태론한 것이므로 있는 것들은 있는 것이라고 말하여질 수 조차 없을 것이므로 그렇다 범주들 과 형이상학에만 한정해 보면 그렇다 그러나 이에 관련해야 말해져야 할 무엇이 남아있다.....그래서 나는 괴롭다

1992) 라는 인용 글월에이 속하는 커다란 맥락에 대해서는 115쪽 앞 뒤를 살펴 보시오

이 맥락은 플라톤의 엘레아 낯선이가 자신의 아버지 파르메니데애스를 죽인다(πατραλοίαν 241d3)라고 테아이테애토스에의해 어찌보면 [잘못] 추측될 수도 있을 맥락이며 그래서 이 맥락은 소피스테애스를 정의하는 플라톤의 대화편 소피스테애스의 주제(主題)에서 얼핏 멀어지는 듯하게 보일 수도 있을 맥락이나 실은 그렇지 않다 - 왜 아버지를 죽인다는 추측이 잘

에이도스를 실체라고 말하는 사람들은 **실체** 와 *생성*을 분리시킨다 라고 위 인용 글월에서는 말하여진다  이제,

헤태론한 자들에게로 곧 에이도스들의 친구들에게로 향해 보세 마찬가지로 자네는 우리에게 이 에이도스 친구들의 대변자가 되어주게 - 그러겠습니다 - 두루 대화하는 가운데 자네는 *생성*을 **실체**와 분리해 말하네? 그려? - 예 - 그리고 감각을 통해서 우리는 생성된 몸과 교통하는 반면에 생각을 통해서 우리는 **있는 실체**에 관계하는 영혼과 교통한다네 그리고 이

---

못된 추측일 수 있는가 라는 물음에 관한 답이 여기서 주어지기는 어려우나 그 맥락이 왜 대화편 소피스테애스의 주제에서 멀어지지 않는가 라는 물음에 대한 답은 간단히 주어질 수 있다  - 오히려, 있는 것(102-130) 과 실체(111-116)에 관한 글을 쓰는 맥락인 이러한 맥락은 있는 것을 모방하는 사기 꾼을 폭로하는데애 결정적으로 중요한 부분이기 때문이다 있는 것이 무엇인가 라는 물음에 대한 답이 주어져야 있는 것을 모방한 것은 어떠한 것인가 라는 물음에 대한 답이 주어질 수 있을 것이기 때문이다 이제,

이러한 맥락은 있는 것을 하나라고 말하는 사람들 과 여럿 - 양(陽, 따스함)과음(陰, 차가움) 또는 싸움과결혼과양육 - 이라고 말하는 사람들을 언급한 후에 감각적인 몸만을 실체라고 말하는 사람들과 에이도스를 실체라고 말하는 사람들에 닥아서기 시작한다 그리고,

위에서 인용된 글월은 몸을 실체라고 우기는 사람 과 에이도스를 실체라고 내 세우는 사람 모두가 인정하는 있는 것에 관한 로고스를 찾아가는 맥락에 속한다

만약 있는 것을 힘이라고 한다면 앞 사람들은 고개를 끄덕일 것이다(ὁμιλογεῖν, 247d6, 115쪽, 同意할 것이다) 라는 글을 엘레아 낯선이는 쓰고 나서 이제(δή, 248a4, 1215쪽 : 115쪽, 실로),

그 낯선이는 에이도스를 실체라고 말하는 사람들에게 보여줄 있는 것에 관한 로고스를 테아이테애토스와 더불어 찾아가기 시작하는 처음 부분에 위 인용 글월이 놓여 있기 때문이다

**있는 실체**는 항상 그러하게 동일한 [상태]를 지니는 반면 *생성(되는 것)*은 항상 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말하네 - 우리가 그렇게 말하기 때문입니다 따라서,

에이도스를 실체 라고 말하는 자들은 **실체** 와 생성을 분리해 말하는데 감각을 통해서 우리는 생성(된 몸)과 교통하는 반면에 생각을 통해서 우리는 영혼과 교통한다 그리고,

이러한 영혼이 바로 항상 동일한 상태를 지니는 그 **있는 실체**에 관계한다 반면에 생성(되는 것)은 있는 실체와는 달리 항상 알론하게 알론한 상태를 지닌다 그렇다면,

여기서 *생성*과 분리된 것은 **있는 것**(ὄν, 티마이오스27d6) 보다는 오히려 **실체**(οὐσία : 파르메니데애스151e8, 티마이오스248a11)이다[1993]그렇다고 있는 것은 생성과 분리되지 않는다 라고 쓰여질 수는 없을 것 같다 1196쪽에 쓰여진 것 처럼 있는 것 과 생성되는 것으로 나누어지며 나뉜 것은 일단 분리된 것으로 보아야 할 것이기 때문이다[1994]어쨌든,

**실체**는 항상 그러하게 동일한 상태를 지닌다 이와는 달리 생성은 항상 알론하게 알론한 상태로 된다 나아가서,

---

1993) 있는 것 과 실체를 동일한 것으로 여길 수 있을런지가 애매하다 아마도 이런 애매함으로부터 텔레스의 형이상학(실체론)이 나왔을법도하다

플라톤의 파르메니데애스 151e6(1157쪽)에 쓰여진 것 처럼 파르메니데애스의 플라톤의 **있음**은 지금 시간에 *실체*를 나누어 지님인 반면 텔레스의 형이상학 1028a30(1077쪽)에서 말하여진 것 처럼 텔레스의 *실체*는 **있는 것**들 가운데서 첫 번째 있는 것이며 형이상학은 이러한 실체 와 실체에 관한 앎에 대해 주로 말하기 때문이다 따라서,

적어도 위 단락에서는 있는 것 과 실체가 동일한 것이 아닌 것 같다 그렇다면 이 두 가지는 헤태론한 것일까 헤태론하지 않다면 동일하지 않는데도 불구하고 헤태론하지 않아야 할 것이므로 애매하다.....

1994) 위 두 곳에 연 이어지는 로고스는 결국 동일한 것을 말한다는 것을 들여다 보면 알 것이다

**있는 실체**와 관계하는 것은 생성되는 몸이 아니라 우리의 영혼이며 이러한 영혼과 우리는 생각을 통해서 교통한다 라는 쓰는 엘레아 낯선이에 주목(注目)해야한다 다시 말하면,

감각으로는 **있는 실체**와 교통하지도 못할 뿐 아니라 그 실체에 닥아서지도 못한다 감각을 통해서는 기껏해야 생성되는 몸과 교통하기 때문이다 따라서,

있는 실체는 생성과 분리해 있다 라고 소피스테애스에 쓰여 있으므로 적어도 티마이오스와소피스테애스에서는 있는 것 과 생성의 구분이 동일하게 나타난다 뿐만 아니라,

파르메니데애스에서도 이러한 구분의 흔적(痕迹)이 아주 또렸하게 나타난다 116쪽에서 이미 글로 쓰여진 것 처럼 있음 과 생성의 구분을파르메니데애스 151e3-152e10(1157-1161쪽)은 전제(前提)하고 있기 때문이다[1995] 그러므로,

적어도 티마이오스 와 소피스테애스 와 파르메니데스에서는 생성된 것 과 있는 것이 분리된 것으로 구분되어 쓰여진다 그리고 이러한 구분은 플라톤의 다른 대화편들에서 더 뚜렸했으면 뚜렸했지 더 희미하게는 나타나지 않는다 그렇다면,

생성과 분리된 것 으로서의 **있는 것**은 무엇일까

1211과1214쪽에서 요약된 것 처럼 항상 **있는 것**은 *동일한 것*이며 자신을 닮아 생성된 것(모상)의 원형이고 영원한 것이며 로고스와 더불은 누우스에 의해서 인식되는 것이고 실체 와 진리에 [유비적으로] 하나이며 자신의 로고스 역시 변동없고 변함 없으며 반박되지 않는다 그리고,

항상 **있는 것**은 *생성을 지니지 않는* 것이다 더 나아가기에 앞서,

항상 **있는 것**은 항상 *동일*하다 라는 로고스를 나는 다시 짚어 보려

---

1995) 파르메니데애스의 이러한 흔적을 1176쪽(티마이오스37c6-38b5, 1173-1174쪽)과 연결시켜 보라

한다 항상 *동일한 것* 만이 **이 [것]**(**τόδε** καὶ τούτὸ 티마이오스e2-3)으로 불리워진다 라고 플라톤의 티마이오스에 의해 쓰여지며 **실체**만이 **이 것**(**τόδε τι**, 형이상학1017b18(283쪽), 범주들3b10(959쪽)이라고 아리스토텔레스는 말하기 때문이다[1996]그리고,

**실체**가 이 것이고(아리스토텔레스) **이 것**은 동일한 것(플라톤)이라면 실체는 동일한 것이다(플라톤더하기아리스토텔레스[1997]) 라는 로고스가 성

---

1996) 두 사람에 있어서의 에이나이(있음)이라고 하는 석사학위 논문을 쓰려는 나에게 이러한 말 과 글은 아주 심각하게 닥아온다

1997) 동일함(ἡ ταυτότης)은 *하나임* 또는 여럿의 **있음**의 *하나임*인 것'이다' 라고 텔레스는 형이상학 1018a7-8(259쪽)에서 말한다 - 동일(ταὐτὰ 1017a27)에 대해서는 42, 72, 124, 258, 266, 278, 302, 416, 754, 904, 986, 989 쪽을 참조하시오 - 그런데,

실체는 동일한 것이다 라고 말하여지는 곳을 텔레스의 형이상학 과 범주들에서는 찾을 수 없는 것 같다 쓰고 옮기고 요약하고 정리하는 서 너 번의 과정을 거친 지금에 이르러서도 말이다(185-186, 309-312쪽 참조) 그러나,

비록 실체 또는 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇에 관해 말하는 곳이 아니라 생성(되는 것)에 관해 말하는 곳(형이상학 제애타 편 7-9장, 334-368쪽)이긴 해도 실체는 동일한 것이다 라는 로고스를 이끌어 낼 수 있는 곳은 있다 거기에서는 사람이 사람을 낳으며(형이상학1032a25, 335쪽) 건강은 건강으로부터 생성되고 집은 집으로부터 생성된다(1032b12-13, 336쪽) 라고 말하여지며 그리고 바로 이러한 사람 과 건강 과 집은 비록 알론한 것들 안에 있는 것들이긴해도 같은 에이도스(ὁμοειδὴς, 1032a24, 335쪽)이다 라고 말하여지고 그리고 에이도스는 첫 번째 실체(1032b2, 335쪽)이기 때문이다

1056쪽에 나타나나는 ' 나는 소멸하지 않는 에이도스(종)의 류적인 동일함으로 인해 모든 것은 항상 하나로 있으며 그 종의 헤태론함으로 인해 모든 것은 항상 여럿으로 있다 라고 텔레스는 생각하고 있는 것을 확신하게 됐다 ' 라는 최종적인 나의 로고스를 참조해 달라 그럼에도,

실체는 동일한 것이다 라는 로고스는 어쩐지 꺼림찍하다 이미 298쪽

립되어야 할 것이다 물론 **있는 것**은 *동일한 것*이다' 라는 로고스를 허용하면서 말이다 그러나 플라톤의 티마이오스에 의해는 직접 허용되긴해도 텔레스에 의해서는 **있는 것**은 *동일한 것*이다 라는 로고스는 결코 허용되지 않을 것 같다[1998]어쨌든,

---

(1029a28)에서 말하여졌듯이 분리 와 **이 것**만이 텔레스의 실체에 고유한 것이며 같은(ὁμο)은 엄연히 동일(ταυτὰ)과 텔레스에 의해서 구분되기 때문이다 같음(ὅμοια, 범주들 11a16, 209쪽)은 실체에 고유한 것이 아니라 질에 고유하므로 그렇다(209쪽) 그래서,

괄호 연 후 나는 플라톤더하기아리스토텔레스 하고 괄호 닫았다

1998) 있는 것은 동일한 것이다 라는 로고스를 텔레스마져 허용할런지는 의문스럽다 물론 동일한 것도 있는 것 가운데 하나이기는 해도 동일한 것만이 있는 것이다 라는 로고스를 텔레스로부터 이끌어 내기란 거의 불 가능할 것 같기 때문이다 더구나,

앞 각주에서 음미(吟味)되었듯이 있는 것 가운데 가장 먼저 있는 것인 실체마져 그것이 동일한 것인지가 애매(曖昧)한 판에 하물려 있는 것이 동일할까부냐 나아가서,

1057쪽에 최종적으로 나타난 있는 것의 양상 그림을 참조해 보라 동일함 이라는 말은 그 어디에서도 보여지지 않는다 사실,

990쪽에서 요약 정리됬듯이 동일(한 것)(τὰ ταὐτὸ, 1054a31)은 텔레스에의해서 로고스 와 수에 있어 하나(인 것) 이라고 말하여지는 반면에 헤태론한 것은 1027쪽에서 요약 정리됬듯이 동일한 것의 모순적인 결여 라고 말하여지며 이러한 동일 과 헤태론은 류적인 반대 또는 대립이라고 말하여지기 때문에 있는 것을 동일한 것이다 또는 헤태론한 것이다 라고는 말하기 어려울 것이다 오히려,

있는 것은 동일하면서 헤태론하다 라고 말하는 것이 더 아리스토텔레스적이지 않을까 1055쪽에서 말하여지는 로고스 처럼 있는 모든 것은 하나이면서 여럿일 것이기 때문이다

*동일한 것* 또는 **있는 것**을 플라톤의 티마이오스는 **이 것**이라고 부른다

" 첫째, 이제 물은 쫄아(πηχνύμενον 49b8)들므로서 돌 과 흙이 되며 녹아지고 흩어지므로서 프뉴으마(호흡) 과 공기가 되며 공기는 타 올라(συγκαυθέντα 49c2) 불이되고 다시 불이 응축되고 사라짐으로서 공기 모습(ἰδέαν c3)을 띄우게 되며 공기가 모아져 응축되면 구름과 안개가 생성되고 이것들로부터 더 응축되면 흐르는 물이 되며 물로부터 한번 더 흙 과 돌이 생성되는 것을 우리는 봅니다[1999]그리고 이러한 생성은 서로에로 주기적으로(κύκλον 49c6)이루어지죠 실로,

이렇게 이런 것들 가운데 어떤 것도 각기 **동일한 것**들(τών αὐτών 49d1)로 나타나지 않으므로 무엇*이*든(ὡς ***ὅν***[2000] ὁτιούν d2)이런

---

1999) 그러나 이러한 변화(變化)는 수적인 비율에 따른다 라고 나중에 글로 쓰여진다(티마이오스, 56d7, 1189쪽)

2000) ' whatever it may *be* ' 라고 콘퍼드(179)나 Jowett(1176) 모두 옮긴다 이 두 사람을 따르면 " ' 무엇*이*든 ' 이러한 것들 가운데 " 라고 번역될 수 있으리라 그런데,

나는 약간 주저한다 연이어 49e3 과 50b3에서도 ' ὡς *ὄντα* ' 라는 식으로 동일한 표현이 세 번 나오는데다 **ὄν**(온, **있는 것**)이라는 낱말은 이 곳에서 어떤 고유한 쓰임새(뜻)를 부여 받는 것 같기 때문이다

이 곳에 따르면 불 공기 물 흙 등 네 가지 종은 끊임 없이 서로에로 주기적(週期的)으로 변화하므로 다시 말해 물이 흙 또는 공기로 되며 공기는 불이 되고 다시 불은 공기가 되며 공기는 물이 되고 또 물은 흙이 되는 식으로 주기적으로 순환(循環)하므로 이 네 가지 각각은 자기동일성을 유지하지 못한다 그렇다면 1211쪽에서 요약 정리된 것 처럼 *생성(되는 것)*이므로 **있는 것**이 아닐 것이다 그런데,

이러한 것들에게 **온(있는 것)**이라는 낱말이 ' ὡς **ὄν** ὁτιούν ' 이라는 식으로 걸리므로 이러한 네 가지 것 각각도 있는 것이다 라는 말이 성립되는 셈이다 그렇다면 불 공기 물 흙 등 4 요소는 생성(되는 것)이 아니어야 한다 그러나,

것들 가운데 [어느 하나가] 알론한 것이 아니라 [바로] **이(것)**(τούτ**ο**[2001] d2)이라고 우리들이 스스로 부끄러워짐이 없이 확고하게 주장할 수 있을까요 아닙니다 그러나 여태까지에서 가장 안전한 것은 이런 것들에 관해 이렇게 [다음과 같이] 말하는 것이지요

알론하게 알론한 것으로(ἄλλοτε ἄλλη 49d4-5) (생성)되는 것으로 우리들이 관찰하는 예를들어 불(ὡς πύρ d5)은 항상 각기 경우에 **이** (불)(**τούτο**, d5, **이것**)이 아니라 *그러한*(*τὸ τοιούτον*, d5, *그러한 것*) 불이라고 불러야하며 물도 **이(것)**이 아니라 *그러한 것*이라고 항상 (불러야한다) 알론한 어떤 것도[2002]우리들이 **어떤**[ 규정된] **것**(τι

---

이러한 것들 각각은 자기 동일성을 유지하지 못한다고 이 곳에 뚜렷히 쓰여 있으며 자기 동일적이지 않는 것은 1211쪽에서도 요약 정리 됐듯이 있는 것이 아니다 그래서 나는 약간 주저한다 나아가서,

이어 말하여질 것이지만 동일한 것만이 이 것이라고 불리워지지 그렇지 못한 것은 이 것이라고 불리워지지 않고 대신에 그러한 것(τὸ τοιούτον 49d5)이라고 불리워진다 그러므로,

있는 것은 동일한 것이기 때문에 있는 것 역시 이 것이라고 불리워져야지 그러한 것이라고 불리워져서는 않된다 그래서 나는 온(있는)이 4 가지 요소들에 걸리게 옮기는 것을 주저한다 그러나,

문제의 그 곳은 물어 보는 곳이므로 그렇게 걸린다고 해서 4 가지 요소 각각을 있는 것 이라고 단정해서는 않될 것이다 자,

어떻게 티마이오스는 말을 이끌어 나가는지 주의깊게 살펴 보기로하자

2001) 네 가지로 변하는 과정 도중에 '있는' 어떤 하나를 이 불 또는 이 공기 또는 이 물 또는 이 흙 이라고 주장할 수 있을까 라는 물음이다

2002) 물 불 이외의 알론한 것들 로서 여기서는 공기 와 흙 그리고 돌과숨(호흡)과구름과안개를 가리킨다 그러나,

더 정확히는 공기 와 흙만을 가리킬 것이며 더 느슨하게는 불 공기 물 흙이 서로에로 되는 과정에서 생겨나는 모든 것들을 가리킬 것이다

49e2)을 지시한다고 여기는 **이 (것)** 과 **이(것)**(**τόδε**[2003] καὶ **τοῦτο** 49e1) 이라는 표현에 의해서 우리가 가리키는 어떠한 고정성(βεβαιότητα, 49d7, 固定性 또는 恒常性)을 지니는 것 으로서 (불러서는 않된다) 왜냐하면 **이** (것) 과 **이(것)** 과 **이** (것과 [같은] **것**, τὴν τῷδε 49e3)에 의해서 그리고 **있는 그것들**을 표시하는 지속적인 모든 어떤 표현에 의해서 담지되지 못할 [정도로 불 공기 물 흙 등은] 휘발적이기(φεύγει, 49e1, 揮發的) 때문이다 그러나[2004] 그것들[2005]각각을 (이러한 표현에 의해서) 말해서는 않된다 [그것들] 모든 것 과 각각에 항상 주기적으로 나타나는 *같은 것*(*ὅμοιον* 49e5)은 *그러한 것*(*τὸ τοιοῦτον* e6)이라고 불러야한다 그래서 불을 모든 것을 통해[2006] *그러한 것*

---

2003) 형이상학 뉘편 2장 1089a11, b32(945, 948쪽) 등에서 텔레스에 의해 말하여지는 **이** (것)(**τόδε**)과 비교해 보라 티마이오스의 설명이 훨씬 더 이해하기 쉬울 것이다 그리고,

이러한 티마이오스의 설명이 *실체*를 **이 것**(**τόδε τι**, 범주들3b20 : 958쪽, 형이상학1017b18 : 961쪽)이라고 말하는 텔레스의 이해를 도와 줄 것이다 (티마이오스의) 플라톤은 각기 떨어져 있는 말들로 쓰지만 텔레스는 이러한 말들을 붙혀 한 낱말로 고유하게 말하는 것들 가운데 ' **τόδε τι**(**이 것**) '[ = ' τόδε(**이**, 티마이오스49e1) + τι(**것**, 티마이오스49e2) ']이 속하기 때문이다 따라서,

여기 티마이오스의 글을 잘 읽으면 텔레스의 실체가 어느 정도 선명하게 드러날 것이다 **이 것**을 가리키는 실체는 *그러한 것*(*τὸ τοιόνδε* 1089a14)과 구분되기 때문이며 텔레스의 τὸ τοιόνδε(토이온데)를 나는 티마이오스의 *τὸ τοιοῦτον*(토이우으톤, 49d5, e5)와 동일 선 상에 드는 것으로 일단 파악된다면 티마이오스의 토데가 토이우으톤에 대해 있는 것 처럼 텔레스의 토데 역시 토이온데에 대해 있을 것이기 때문이다

2004) 그러나(ἀλλὰ 49e4) 라는 말은 빼버리고 대신 그래서(ἄρα) 또는 실로(δή)라는 말을 써넣고 싶다

2005) 불 공기 물 흙 그리고 이것들이 서로에로 변하는 도중에 생겨나는 것들

2006) 모든 것을 통해(διὰ παντὸς 49e6)를 모든 때에(at all time, 179쪽)라고 콘퍼드는 번역한다 콘퍼드는 물론 모든 때 라고도 번역 될 수도 있으리

(이라고 불러야한다) 마찬 가지로 *생성*을 지니는 각기 모든 것이 그와 같다 그런데,

생성되는 이러한 것들 각각이 항상 저 안에서 나타났다 저리로 사라지는 [바로] 저것(ἐκείνο[2007] 50a1)만이 **이(것)** 과 **이** (**것**) 이라는

---

라 그러나,

나는 알론하게된 모든 것들을 통해 다시 말해 변화된 모든 것들을 두루 통해 *같은* 상태를 유지하는 불을 *그러한 것*이라고 불러야한다 라는 맥락에서 모든 것을 통해 라고 옮겼다 물론,

여기 같음(ὅμοιν)은 동일(ταύτα, 49d1, 50b3)이다 라는 로고스를 성립시켜서는 않된다 참고로 텔레스는 같음을 질(ποιότητας, 범주들11a16, 209쪽)에 고유한 것이라고 말한다

2007) 이것 보다는 멀리 떨어진 것(말)을 가리키는 저것은 여기서 불 등이 아니라 아마도 (생성)되는 모든 것을 받아드리는 받아드리는 것(ὑποδοχὴν 48a6)를 우선 가리켜야할 것 같다 위 인용글월은 원형(에이도스) 과 닮은 것 이라는 두 류 이외의 세 번째 류(γένος, 48e4, 147쪽)인 유모에 관한 글의 맥락에 속하기 때문이다 이제,

플라톤의 티마이오스는 생성되는 모든 것을 받아드리는 것을 다시 자연(φῦσεως, 50d5, 148쪽, 自然)이라고 설명한 뒤 또 한참 설명하면서 좀 더 선명하게 공간(τής χώρας, 52a8, 151, 1139쪽) 이라는 말을 쓴다 물론,

받아 드리는 것 과 자연 과 공간 이 셋을 동일한 소리는 분명 아니다 그러나,

동일한 것을 설명하는 글이 펼쳐지는 도중에 단계적으로 동일한 그것을 좀 더 철저하게 그 때 그 때 규정해(διοριζομένους, 51b7, 1136) 놓은 것으로도 이 세 가지를 여겨야 할 것이다 나아가서,

규정(정의)하려 할 뿐만이 아니라 티마이오스는 이 셋을 각기 그 단계에 따라 유모(τιθήνην, 48a6 : 147쪽, 乳母) 와 어머니(μητρὶ, 50d3, 1140) 와 자리(ἕδραν, 52b1 : 1139쪽, 집)으로 비유한다 따라서 유모 와 어머니 와 집 이 세 가지는 동일한 것이 그 때 그 때 다른 각도에서 말하여진 것으로도 볼 수 있다 그러나 이 셋이 동일한 소리는 아니다 그리고,

이름에 의해 불리워져야한다 그러나 뜨거움 또는 차가움 혹은 반대들인 [이와 같은] 어떤 질 그리고 이러한 (반대 질)들로 이루어진 모든 것들을 (이 (것) 과 이(것)2008))으로 불러서는 않됩니다 나아가서,

그것에 관해 다시 보다 더 선명하게(σαφέστερον 50a4)어서 말해 봅시다 금으로 빚어져 어떤 모습(σχήματα 50a6)을 띠게 [된] 모든 것 각각이 나머지 모든 (모습을 띠게 되는) 것으로 다시 끊임없이 빚어지는데 그것들 가운데 어떤 (모습을 띤) 하나는 그 때(ποτ'50b1) 무엇인가 라는 물음에 답해야 한다면 금[이다] 라고 말하는 것이 여태까지의 가장 안전하고 진실한 답일 것입니다 그런데,

세모난 것이다 - 알론한 모습을 띤 것이라 해도 [상관없소이다] - 라고 그것들을 **있는 것**들 처럼(ὡς ὄντα 50b3) 말해서는 결코 않됩니다 [세모다 라고] 주장하는 사이에도(μεταξὺ τιθεμένου b3-4)

---

나는 이러한 맥락에서 다시 텔레스의 쉬노한 이름(쉬노오뉘마)를 들여다 본다 텔레스에 따르면 쉬노한 이름들은 소리는 헤태론하나 자신의 실체의 로고스가 동일한 이름들이기 때문이다 사람 과 황소 처럼 말이다(175쪽) 유모 와 어머니 와 집 이 세 이름은 비록 그 소리가 다르더래도 자신들의 실체의 로고스는 동일하다 라고 말할 수 있지 않을까.....?.....글세 ?.....모르겠다,

있는 것에 쏠린 내 관심은 적어도 텔레스에 있어서의 있는 것 또는 있음이란 쉬노한 이름이 아니다 라는 로고스에 그리고 티마이오스의 플라톤이 꺼내 든 위 세 이름은 있는 것(동일한 것)을 유사(νόθῳ, 52b1 : 1139, 類似)하게 불러내는 이름이다 라는 로고스에 쏠릴 뿐이다

텔레스 역시 있는 것(있음)을 불러 내느라 아주 힘들었을 것이다

2008) ' ἐκείνο αὖ τούτων (50a4) ' 이라고 분문에는 나와 있으나 ' 저 그것들의 ' 라고 직역하지 않고 이 말이 가리키는 것을 괄호치고 그 안에 써 넣었다

여기서 에케이노(저) 라는 지시어는 받아드리는 것 과 자연 과 공간을 가리키는 것으로 투으토온(이것들)은 이 (것) 과 이(것)을 가리키는 것으로 나는 본다

변하기(μεταπίπτει 50b4) [때문이지요] 오히려 안전하게 *그러한 것*이다 라는 [무 규정적인] 표현을 취하는 것이 만족스럽습니다(49b7-50b5)[2009] "

라는 인용 글월에서는 **있는 것**은 **이 (것)** 이라고 불리워지는 반면 *변하는 것*은 다시 말해 *(생성)되는 것*은 *그러한 것* 이라고 불리워진다 라고 쓰여진다

물은 쫄아들므로서 돌 과 흙이 *되며* 흩어지므로서 숨(프뉴으마) 과 공기가 *되고* 공기는 타 올라 불이 *되며* 다시 불이 응축되고 사라짐으로서 공기 모습을 띠우게 *되고* 공기가 모아져 응축되면 구름 과 안개가 *되며* 이것들로부터 더 응축되면 흐르는 물이 *되고* 물로부터 한번 더 흙 과 돌이 *(생성)되는 것*을 우리는 봅니다 그리고 이러한 *생성*은 서로에로 주기적으로 이루어지죠 실로,

이렇게 이런 것들 가운데 어떤 것도 각기 **동일한 것**들로 나타나지 않으므로 무엇이든 이런 것들 가운데 어느 하나가 알론한 것이 아닌 바로 이(것)이라고 우리들이 스스로 부끄럼없이 확고하게 주장할 수 있을까요 아닙니다 그러나 여태까지 가장 안전한 것은 이런 것들에 관해 이렇게 다음과 같이 말하는 것이지요

알론하게 알론한 것으로 *(생성)되는 것*으로 우리들이 관찰하는 예를 들어 불은 항상 각기 경우에 이(것, 불)이 아니라 그러한 불 이라고 불러야 하며 물도 이(것, 물)이 아니라 *그러한 것*이라고 항상 불러햐 합니다 알론한 어떤 것도 우리들이 어떤 규정된 것을 지시한다고 여기는 **이 (것)** 과 **이 (것)** 이라는 표현에 의해서 우리가 가리키는 어떠한 고정성을 지니는 것으

---

2009) 이 인용 글월이 속하는 맥락에 대해서는 147-148쪽 앞 뒤를 살펴 보시오 바로 이어 티마이오스는 위와 동일한 로고스를 자연(φῠ́σεως 50b5)에 적용한다 모든 몸들을 받아드리는 자연을 항상 동일한 것이다 라고 말하면서 말이다 따라서,

자연은 이러한 것 보다는 이 (것)이라고 불리워져야 할 것이다

로서 불러서는 안됩니다 **이 (것)** 과 **이(것)** 과 **이** (것과 같은) **것**에 의해서 그리고 **있는 그것**들을 표시하는 지속적인 모든 표현에 의해서 담지되지 못할 정도로 불 공기 물 흙 등은 휘발적이기 때문이지요 그러나 그것들 각각을 이러한 표현에 의해서 말해서는 않됩니다 그것들 모든 것 과 각각에 항상 주기적으로 나타나는 ***같은 것***[2010]을 *그러한 것* 이라고 불러야하지요 그래서 불을 모든 것을 통해 *그러한 것*이라고 불러야 합니다 마찬 가지로 생성을 지니는 각기 모든 것도 그와 같습니다 그런데,

*생성되는* 이러한 것들 각각이 항상 저 안에서 나타났다 저리로 사라지는 바로 저것만이 **이(것)** 과 **이 (것)** 이라는 이름에 의해 불리워져야 합니다 그러나 뜨거움 또는 차가움 혹은 반대들인 이와 같은 어떤 *질* 그리고 이러한 반대 질들로 이루어진 모든 것들를 **이 (것)** 과 **이(것)**으로 불러서는 않됩니다 나아가서,

그것에 관해 다시 보다 더 선명하게 어서 말해 봅시다 금으로 빚어져 어떤 모습을 띠게 된 모든 것 각각은 나머지 모든 모습을 띠게 되는 것으로 다시 끊임없이 빚어지는데 그것들 가운데 어떤 모습을 띤 하나를 그 때 무엇이라 말해야하는가 라는 물음에 답해야 한다면 금이다 라고 말하는 것이 여태까지의 가장 안전하고 진실한 답일 것입니다 그런데,

세모난 것'이다' - 알론한 모습을 띤 것이라고 해도 상관없소이다 - 라고 그것들을 **있는 것**들 처럼 말해서는 결코 않됩니다 세모'다' 라고 주장하는 사이에도 변하기 때문이지요 오히려 안전하게 *그러한 것*이다 라는 무규정적인 표현을 취하는 것이 만족스럽습니다 따라서,

플라톤의 티마이오스는 **있는 것** 과 *(생성)되는 것*을 지시하는 표현(φάσις 49e4)을 여기서 구분한다 **이 (것)** 과 이(것)은 있는 것 또는 **지속적인 것**(μόνυμα 49e4)을 지시하는 반면 *그러한 것*은 되는 것 또는 *생성*을 지시한

---

2010) 같은 것은 에이도스와 같은 것을 가리키지 시시 각각 변하는 것 자기 끼리 같은 것을 가리키지 않는다는 것은 52a5(1138쪽)에서도 보여진바 있다 변하는 것은 변하지 않는 고정된 것에 따라 자신의 이름(52a5, 1138)을 지니게 되기 때문이다

다 라고 쓰여지기 때문이다 그러나,

**이 (것)**은 우선 **있는 것** 보다는 오히려 *받아 드리는 것*(유모) 또는 *자연*(어머니) 또는 *공간*(*자리* 혹는 집)을 지시하는 표현으로 보아야 할 것 같다 그렇다고 있는 것을 이 (것)이 지시하지 않는다는 것은 아니나 이 (것)이라는 표현이 쓰여진 문제의 인용 글월이 쓰여지는 맥락에서는 있는 것 보다는 자연이 문제삼아지기 때문이며 자연 또는 공간은 있는 것으로 있는 것이라기 보다는 꿈 속에 있는 것과 같은 진짜로 있는 것과 유사하게 있는 것이기 때문이다 물론,

**이 (것)**이 지시하는 것들은 *변하는 것* 또는 *(생성)되는 것*이 아니다 따라서,

4 가지 류 또는 종 이라고 쓰여지는 것들인 불 공기 물 흙 역시 이 (것) 이라는 표현에 의해서 지시되는 것들이 아니다 4 가지 류는 서로에로 끊임 없이 되어지는 반면[2011]**이 (것)**은 **있는 것** 또는 어느 한 곳에 머무는 것을 지시하기 때문이다 불 공기 물 흙 등은 이 (것)이 아니라 *그러한 것*이라는 표현에 의해서 지시된다 그러므로,

서로로 되는 이러한 주기적인 생성에는 동일한 어떤 것도 나타나지 않으므로 나타나는 어떤 것을 **이(것)**이다 라고 확고하게 주장할 수 없다 이 (것) 과 **이 (것)**은 고정된 있는 지속적인 어떤 것을 지시하나 (생성)되는 불 공기 물 흙 등은 그리고 불 공기 물 흙이 서로 수적인 비율로 섞인 것은 알론한 것에서 알론한 것으로 항상 변하기 때문이다 아주 휘발적이어서 그렇다 그나마,

*그러한 것*이다 라는 표현으로 지시되는 것은 변하는 모든 것 각각에

---

2011) 불 공기 물 흙이 4가지 류라고 말하여진다고 해서 지속적으로 고정된 것이라고 보아서는 않된다 끊이 없이 서로에로 변하면서 되어지기 때문이다 그러나,

변하여지면서 그 때 그 때 생성되는 모든 것들에 수적인 비율에 따라 각기 *같은*(*ὅμοιον* 49e5) *것* 으로서 불 공기 물 흙이 담아진다는(ὑπομένον 49e2)점에서 아마 보조원인(τών συναιτίων, 46c7, d1)또는 류라고 쓰여졌으리라

항상 주기적으로 나타나는 같은 것 때문이다 다시 말해 불 또는 공기 또는 물 또는 흙 때문이다 불 등은 모든 것을 통해 같은 그러한 것이다 따라서 이 불 또는 공기 라고 불리워져서는 않되고 그러한 불 또는 물 등이라고 불리워져야 한다 반면에,

생성되는 그러한 것 각각이 그 안에서 나타났다 그리로 사라지는 바로 그것만이 **이(것)** 과 **이 (것)** 이라는 이름에 의해 불리워져야한다 그러나 뜨거움 또는 차가움 또는 그와 같은 반대적인 질들 또는 그와 같은 반대 질들로 이루어진 모든 것을 이 (것) 과 이(것)으로 불리워 져서는 않된다[2012] 따라서,

생성(되는 것)의 유모(τιθήνην, 48a6 : 147쪽, 乳母, 생성되는 것들을 받아 드리는 곳) 또는 자연(φύσεως, 50d5, 148쪽, 自然) 또는 공간(τής χώρας, 52a8, 151, 1139쪽)만[2013]이 **이 (것)** 이라고 불리워져야 한다 이것들은 고정(항상)된 것들이기 때문이다 이제,

---

2012) 예를들어,

어떠한 모습을 띤 금으로 된 것들을 살펴 보자 금으로 된 그러한 것들은 끊이 없이 알론한 모습을 띤 것들로 (생성)되는 것들인데 어느 한 때 어느 한 곳의 어느 한 모습을 띠는 그것은 무엇인가 라는 물음에 세모난 것이다 라고 답했다 치자 그러나 세모'이다' 라고 말하는 사이에도 문제의 그것의 모습은 변하므로 세모 라고 답해서는 않된다

금이다 라고 답하는 것도 그리 만족스러운 표현이 아니다 그냥 그러한 것 이라고 답하는 것이 안전하고 만족스러운 표현이다 이미 쓰여졌듯이 끊임없이 변하기 때문이다

2013) 만(μόνον 50a1)이라고 해서 생성의 유모 또는 자연 또는 공간 만을 가리키는 것은 아니다 오히려 자연 등을 가리키는 것 보다는 생성된 것이 닮아 '있는' 그 원형 다시 말해 이데아 만을 가리킨다고 보아야 할 것이다 유모(乳母) 등은 있는 것이긴 해도 있는 것으로(진짜) 있는 것이 아니라 진짜 있는 것과 유사한 꿈 속에 있는 것이기 때문이다

나는 이러한 글을 거듭 되 풀이 쓰고 있다 지금 여기 맥락을 더 잘 이해하기 위해서다

플라톤의 티마이오스에 따르면 다음 것이 **이 (것)** 이라고 불리워져야 한다

**동일한 것**(49d1, 1223)
어떤 것(τι, 49e2, 1224)
고정(βεβαιότητα, 49d7, 1225, 固定)을 지니는 것
**있는 것**
지속적인 표현에 의해 불리워지는 것
자신 안에서 생성 소멸이 이루어지는 것 반면에,

다음 것은 *그러한 것* 이라고 불리워져야한다

서로에로 주기적의 (생성)되는 것
알론한 것으로 알론하게 (생성)되는 것
휘발적(βεβαιότητα, 49d7, 1225)인 것
모든 것 각각에 항상 주기적으로 나타나는 *같은 것(ὅμοιον,* 49e5, 1225)
생성을 지니는 것
자연안에서 생성소멸하는 것
반대되는 질 예를들어 뜨거움 과 차가움
반대 질들로 이루어진 것 따라서,

**있는 것**은 *그러한 것*이 아니라 **이 (것)** 이라고 불리워져야한다 *그러한 질인 것(ὁποιονοὺν[2014] τι 50a2)* 이라고 불리워져야 할 것은 *(생성)되는*

---

2014) 그런데,

류(생물) 와 종(사람)과 같은 두 번째 실체를 텔레스가 자신의 범주들 3b16에서 *질인 것(ποιόν τι*, 179) 이라고 말한다는 점에 나는 긴장(緊張)한다 물론 흰과 같은 자연적인 질을 말하는 것이 아니라 실체에 관한 *질*을 말한다 라고 텔레스는 덧 붙히기는 해도 말이다 그런데,

이런 말을 하기 전에 텔레스는 ' 분명히 나뉘어지지 않으며 수적으로 하나이기 때문에 첫 번째 **실체**(사람인 것)은 **이 것**(**τόδε τι**, 3b13, 179)을 가리킨다는 것은 논쟁의 여지 없이 진실하나 두 번째 실체는 그렇지 않다

*것*이어야하기 때문이다 그리고,

**있는 이 (것)**은 **동일한 것**이다[2015]나아가서,

**있는 동일한 것**이 바로 **에이도스 또는 이데아**'이다'[2016]라는 로고스를 플라톤의 회색 노년 신사 파르메니데애스는 젊은 소크라테애스에게 확인시킨다

" 자네(소크라테애스)의 의견에 어떤 크기 *여럿*이 있을 때 마

---

첫 번째 실체 와는 달리 두 번째 실체 - 텔레스에 따르면 실체에 고유한 것은 분리 와 하나이다(형이상학1029a28, 298쪽) - 는 그 기체가 하나가 아니라 여럿이기 때문이다 ' 라고 말한다 그렇다면,

*질인 것*을 **이 (것)** 이라고 불러서는 않된다 라고 우리에게 주의를 준다는 점에서는 위 두 사람이 같다 그러나 에이도스(종)를 질인 것 이라고 텔레스는 말하나 이를 플라톤이 허용할는지 의문스럽다 텔레스가 에이도스를 질인 것으로 받아 드린 것은 오해가 아닐런지.....하얀 같은 자연적인 질이 아니라 **실체**에 관한(περὶ 범주들3b20) *질*이긴 해도 말이다

2015) 이 로고스는 1211쪽 과 1232쪽의 요약에 그대로 나타난다

티마이오스 49d1 앞 뒤에 따르면 **동일**하지 않는데도 불구하고 어떤 것을 **이(것)** 이라고 부르는 사람은 마땅히 부끄러워해야한다(1223-1224쪽)

2016) 그런데,

플라톤의 티마이오스는 에이도스를 그 자체 있음(51d4-5, 1137쪽) 이라고 쓰기에 앞서 몸을 통해 감각되는 것 이외에도 그 자체로 있는 동일한 각기 것들(αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, 51c1, 1136)이 있을까 라고 묻는다 그리고 나서 누우스 와 진실한 억견이 구분되는 두 가지 류 라면 분명히 *생각에만 걸리는* 에이도스가 **그 자체로 있음**'이다' 라고 쓴다 그렇다면,

**있는 동일한** 것이 **에이도스**다 라는 로고스는 플라톤의 파르메니데애스 뿐만이 아니라 플라톤의 티마이오스에 의해서도 쓰여진다 그리고 나중에 확인될 것이지만 플라톤의 엘레아 낯선이에 의해서도 이 로고스는 쓰여진다

다 모든 경우에 **동일한 것**(ἡ αὐτὴ 132a3)으로 보이는(ἰδόντι a3)어떤 **이데아**[2017] *하나*가 똑 같이 **있**을 것 처럼 보인다(δοκεί 132a1) 라는 이러한 것으로부터 자네는 *하나 각기* **에이도스**가 **있다**(*ἕν ἕκαστον* **εἶδος** ..... **εἶναι**132a1)는 것을 믿는다(οἴεσθαι a1)고 나[파르메니데애스]는 짐작하네

진실을 말하고 계십니다 라고 [그는] 대꾸했어요

그런데 큼 자체(αὐτὸ τὸ μέγα 132a6) 와 알론한 크기들[에]는 무엇이? **영혼**에 의해 보이는(ἴδῃς a7) 모든 것의 경우에도 그와 같을 것 처럼[2018]그*(알론한) 것*들이 그것에 의해서 크게 나타나는 크기인 것 *하나*(*ἕν* τι μέγα a7)가 나타나지 않겠는가?

(나타날 것)처럼 보입니다

따라서 크기 자체 와 그 (크기 자체)를 나누어 지니게(τὰ μετέχοντα 132a11)되는 것들과 나란히 알론한(ἄλλο[2019] a10)에이도스 크기들이 다시 나타나게 될 것이며 모든 이러한 경우에 그것에 의해 모든

---

2017) 플라톤의 세 대화편에서는 거의 대 부분 이데아 대신에 에이도스가 쓰인다 그럼에도 에이도스 대신에 ἰδεα(이데아, 132a3)가 쓰이는 여기 와 티마이오스 28a8(1196쪽)에서는 이데아(τὴν ἰδεαν)가 쓰이긴 한다 그러나 이러한 곳은 몇 군데 되지 않는다 어쨌든,

초 중기 저서(著書)라고들 말하여지는 대화편과는 달리 후기(後期) 저서 라고 말하여지는 이 세 대화편에서 *이데아*는 거의 쓰여지지 아니하고 대신에 *에이도스*가 쓰이는 것은 무엇 때문일까 쓰임새의 이러한 변화를 통해 플라톤이 전해 주려고하는 그 무엇이 있을까.....

2018) 영혼에 의해 걸리는 모든 이데아의 경우에도 그러할 것 처럼이라고 의역(意譯)하고 싶다

2019) 이 곳에만 한정 지워 말한다면 파르메니데스가 쓰는 알론한 것은 에이도스를 가리킬 것이다 하나와 마찬 가지로 말이다 그렇다면 처음부터 끝까지 파르메니데스편은 에이도스 또는 이데아에 대한 글인 셈이다 6, 37, 1141각주1863번, 1156쪽을 참조하시오 그러나,

1237쪽 각주 2024 번을 보자면 알론한 것은 에이도스가 아니라 에이도스를 닮은 것 다시 말해 생성된 것을 가리킨다 라고도 쓰여질 수도 있을 것 같다

그 크기들이 있을 헤태론한 (에이도스 크기가 나타나게 될 것이네) 그래서 더 이상 자네에게는 에이도스들 각각 *하나*가 있을 것이 아니라 무한히 *많은* (에이도스가 있을 것이네)

그러나 오! 파르메니데애스여 그러한 **에이도스**들 각각은 영혼 안 [이외의] 알론한 그 어디에도 주어(προσήκῃ 132b4)지지 않는 *노에애마(νόημα*, b4, 생각된 것)는 아닐 겁니다 왜냐하면 이렇게 [에이도스들] 각각은 *하나*일 것 인데(καὶ b6) 방금(νυνδὴ, 132b6, 方今 )말했던 것은 받아들여지지 않을 것이기 때문입니다[2020] 라고 소크라테애스는 대꾸했지요(φάναι 132b3)

응답하시기를(φάναι 132b7) 그렇다면 무엇? 각각 *하나*는 노에애마들의 [각각 하나]인데 아무 것도 아닌 것의(οὐδενὸς 132b9)노에애마?

그러나 불 가능합니다 라고 말했어요

그러나 어떤 것의 (노에애마)?

예

**있는 것**의 또는 **있지 않는 것**의 (노에애마)?

있는 것의 (노오애마 입니다)

모든 경우 저 노오에마를 노에이한다고(νοεί, 132c3, 생각한다고) 주장되는(ἐπὸν c3) 어떤 것 *하나*의[곧] 어떤 **이데아** *하나*인 것(μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν c4)의 (노에애마)?

예

그렇다면 이 *누우으메논(τὸ νοούμενον*[2021] c6)이 **에이도스** *하*

---

2020) 에이도스 각각 하나는 영혼 안에 있는 노오애마 로서의 하나가 아니라는 말이다 물론 하나되는 이러한 길을 인정하는 듯하다 그러나,

에이도스 하나는 이러한 하나가 아니다 이렇게 말하는 길은 받아드려지지 않기 때문이다

2021) ‘ 이 누우으메논 ’을 콘퍼드(91쪽)는 ‘ This thing that is thought of (생각이 그것에 관한 생각인 바로 그것) ’ 으로 번역하며 Herausgegeben Gunter Eigler(13)에서는 ‘ Was so gedacht wird (그렇게 생각되어진 무엇) ’ 이라고 번역된다 어떻게 번역되든지간에,

비록 노에이(생각하다)에 관련된다는 점에서는 노오애마와 같기는 해도 누우으메논은 노오애마가 아니다.....으.....골치 아퍼... 그렇다면,

*나*가 아닐까 [곧] 모든 것에 걸쳐(ἐπι[2022] c7) **있는** *동일한 것*이 아닐까

반드시 다시 [그러할 것으로] 나타납니다(132a1-132c8) ”

---

누우으메논 과 노오애마는 헤태론한 것임에 틀림없다

2022) 모든 경우에 라고 옮겨 왔으나 본디 뜻에 더 가깝게 모든 것에 걸쳐 라고 옮겨 보았다 그러나 걸쳐 라고 옮기는 것 보다 위에(ἐπι, 에피) 라고 옮기는 것이 가장 본디 뜻에 가까울 것이다 헬라어 전치사 ‘에피’는 (표면) 위에(on + upon) 라는 본디 뜻을 지니기 때문이다

이렇게 보면 영어 보다는 우리 한글에 헬라어는 더 가깝다 비록 영어가 헬라어로부터 나왔긴 해도 말이다 어디 위 라고 말하면 우리 한글은 표면 바로 위 뿐만 아니라 표면에서 떨어진 위[above + upon(위쪽)]도 말하기 때문이다 말들을 너무 쪼개어 이 곳 저 곳 이 것 저 것을 가리키다 보면 언뜻 자세한 것 처럼 보이나 더 헷갈리며 표현하려는 내용이 가난해진다 위 그라면 모든 위가 표현되어져야 더 정확하고 자세하지 않을까  위를 바로 위 조금 더 위 조금 더 더 위 떨어진 위 붙은 위로 나누어 고정된 말을 부여해서 그 쪽을 수술한다고 해 보자 그러한 수술은 환자를 더 죽일 뿐이다 적어도 의사(醫師)라면 위 하나를 종합적으로 먼저 파악해 치료 뒤 각기 쪼개어진 위를 필요하다면 치료해야한다 단지 의학(醫學)만 그러한 것이 아니다 모든 학문이 그러하다 말을 적절히  쪼개는 것이 언 듯 과학일 것 처럼 보이지만 쪼개면 쪼갤수록 진리와 멀어진다 쪼개진 말 여럿을 하나로 묶지 않는한 말이다 따라서,

현미경(14쪽)을 들이 대서 쪼개 나누어 조작한 뒤 그 조각 하나 만에 매달려 그 조각에 고유한 뜻을 부여하여 이해하면 할수록 살아가야 할 이유를 모를 것이다 전체 모두에서 그 만큼 멀어져 갈 것이기 때문이다 그래서 21세기 과학은 인류의 삶을 이끌고 가서는 않되며 가지도 못한다 이대로 과학에게 자유를 허용하면 인류를 진리로부터 탈선하게 하여 멸망으로 이끌 것이다 그러나 과학을 종합적으로 이해해서 적절히 제어하면 그야 말로 신(神)의 뜻을 이 땅에서 이루어 인류에게 행복을 아주 조금 가져다 줄 것이다 그러나,

적어도 현대 과학(자)에게 이러한 행복을 바라는 것은 환상이다

라는 위 인용글월에서 플라톤의 파르메니데애스는 모든 *여럿*에 걸쳐 **있는 동일한 것** *하나* **이데아**가 바로 **에이도스**이며 누우으메논이 이러한 에이도스 *하나* 라는 로고스에 대한 필연적인 동의(同意)를 젊은 소크라테애스로부터 얻어낸다 그리고

이러한 동의를 거쳐 파르메니데애스의 소크라테애스는 에이도스를 나누어 지님에 관한 자신의 결론을 파르메니데스 앞에서 다음과 같이 내린다[2023]

> " 그러면 실로 무엇이? *알론한 것들*은 에이도스들을 **나누어 지닌다(μετέχειν** 132c10) 라고 주장하는 자네에 따르자면 노에애마들로부터 **있는** 각기 모든 것은 생각한다 라고 반드시 자네는 여겨야 하거나 또는 **있는** 노에애마들은 노에애시스적이지 않은 것(ἀνόητα ,c11, 생각하지 않는 것)이다 라고 (자네는 반드시 여겨야 하지) 않겠는가 라고 파르메니데애스께서는 말씀하셨지요
>
> 그러나 이(것)은 로고스를 지니지 못합니다 오! 파르메니데애스여 그러나 할 수 있는한 제가 제시해 보면 이렇습니다 이 에이도스들은 자연 안에 고정되어진 원형들 처럼 [있는] 반면에 알론한 것들은 이( 원형들)을 *닮거*나 (이 에이도스들과) *같은 것들*(*ὁμοιώματα* 132d3) 입니다 그리고 알론한 것들이 에이도스를 이렇게 **나누어 지님**은(**ἡ μέθεξις** 132d3)[2024]그 (에이도스)들을 닮아 감 이외의 그 어떤 것도 아

---

2023) 소크라테애스가 그 스스로 내리는 것 처럼 보이지만 실은 파르메니데애스의 도움을 받아서 내리게 되는 결론이라고 말해야 할 것이다

2024) 에이도스를 나누어 지님 으로서 알론한 것들은 생성되는 그러한 나누어지님은.....이라는 말이다 따라서 생성 됨은 에이도스를 나누어 지녀 그 에이도스에 닮아져 에이도스와 같게 됨이다 그리고,

에이도스를 원형(παραδείγματα 132d2)이라 하는 반면에 생성된 것을 이 원형을 닮은 것(τὰ ἐοικέναι 132d3) 또는 이 원형과 같은 것(ὁμοιώματα 132d3)이라 하는 플라톤의 파르메니데애스의 소크라테애스의 이러한 쓰임새는 그대로 플라톤의 티마이오스에서도 나타난다(28a7, 137, 1196쪽 그리고 εἰκόνα, 29b2, 1201, 138쪽) 따라서,

닙니다(132c9-132d4) ” 따라서,

에이도스와 *알론한 것*들은 에이도스를 닮은 것 또는 에이도스와 **같은 것**들이며 에이도스를 *나누어 지님*은 에이도스를 닮아 감 이외의 그 어떤 것도 아니다 라는 결론을 파르메니데애스의 소크라테애스는 파르메니데애스에게 내 세운다 그런데,

안티폰에 의해서 상기(想起)되어져서 케팔로스에 의해 적어지는 이러한 대화[2025]는 **같은 것**(ὅμοιά 127e1)을 고리로 하여 펼쳐진다 에이도스와 같은 것으로부터 **동일한 것 에이도스**로 그 대화를 열려지기 때문이다 물론,

파르메니데애스 편은 동일한 것에 관한 것 이라기 보다는 **동일한 것**과 **같은 것**이 자기 스스로 와 서로에 대해 어떻게 **있**는지에 관한 것이다 다시 말해 같은 것이 동일한 것을 **나누어 지님**에 관한 것이다[2026] 나누어

---

플라톤의 티마이오스에서의 생성은 나누어 지님을 통해서 이루어진다 라고 쓰여질 수 있으리라 나아가서,

플라톤의 파르메니데애스의 소크라테애스는 에이도스를 나누어 지니는 것들을 알론한 것들이라 한다 그래서,

나누어 지니는 것을 생성 되는 것 이라 한다면 나누어 지니는 것들은 알론한 것들이므로 알론한 것들을 생성된 것들이라 할 수 있을 것이다 그렇다면,

플라톤의 파르메니데애스 편에 나오는 알론한 것들은 생성된 것들을 가리킨다 라고도 쓰여질 수 있으리라 그러나 알론한 것은 반드시 생성된 것을 가리킨다 라고는 쓰여질 수 없을 것 같다 그의 파르메니데애스 편에 나타나는 알론한 것은 생성을 지니지 않으나 하나가 아닌 것을 가리킬 수도 있을 것 같기 때문이다( 1234쪽 각주 2019쪽을 참조하시오 그런 후 1154-55쪽을 참조하시오)

2025) 대화편 파르메니데애스는 희한하게 얽히고 섞혀 상기(想起) 되어진 대화 편이라는 그래서 더욱더 문학적이라는 9 쪽의 언급을 참조하라

지니는 그 길에 관한 글이 파르메니데애스 편에서 두루 쓰여지기 때문이다 그러나,

**동일한 것** 보다는 **같은 것**에 촛점을 맞추어서 그 대화 편 시작 부분을 다시 정리해 보는 것도 지금의 나의 논문에 커다란 도움을 줄 것이다 정리하다 보면 파르메니데애스의 '제자' 제논에게 물음을 제기하는 소크라테애스에게 다시 제논의 '스승' 파르메니데애스가 제기하는 물음 과 그 답을 통해서 **같은 것**들이 **동일한 것** 에이도스를 나누어 지니는 길이 드러나려 할 것이다[2027] 그것도 글로 말이다

안티폰의 회상(回想)을 기록(記錄)한 케팔로스의 열려지는 글에 따르면 파르메니데애스와 더불어 아테네에 온 제논이 소크라테애스 와 아리스토텔레스 등 여러 아테네 지자(知者)들 앞에서 자신의 책을 다 읽었을 때

> " *여럿*이 **있는 것**들이라면 그것들은 반드시 **같은 것**들 이면서 *같지 않는 것*들(**ὅμοιά** καὶ *ἀνόμοια* 127e2)이어야만 하는데 실로 이(것)은 불 가능하다 같지 않는 것들은 (단지) 같은 것들이 아니며 같은 것들은 단지(οἷόν[2028] e4) 같지 않는 것들이 아니기 때문이다 (127e1-4) "

라는 로고스가 제논의 첫 번째 전제(τὴν πρώτην ὑπόθεσιν 127d6-7)임을 제논에게 확인한 후 다시 소크라테애스는

> " 만약 같지 않는 것들이 **같은 것**들이며 같은 것들이 같지 않는 것들이라는 것이 *불 가능*(*ἀδύνατον* 127e6)하다면 여럿이 **있다**는 것은 불 가능하다 만약 *여럿*이 **있는 것들**이라면

---

2026) 8쪽을 참조하시오

2027) 물론,

나누어 지니는 그 길은 파르메니데애스가 아리스토텔레스에게 주입하다시피 일방적으로 말하는 대화를 통해서 완전히 드러 날 것이다

2028) 호이온(단지) 이라는 말에 주의해야 할 필요가 있을 것 같다 같지 않는 것은 그것 '만' 보면 같지 않는 것은 같은 것일 수 없고 같은 것 그것 '만' 보면 같지 않는 것일 수 없다 라는 뜻을 지닐 것이기 때문이다

불 가능한 것들을 겪어야 할 것이기 때문입니다 이(것)이[당신이 바로] 의도하는 바의 로고스일 것입니다 [다시 말해] (이것은) 사람들이 [보통] 말하는 것들에 맞서서 *여럿*(πολλά 127e10)은 **있지 않다** 라고 주장하는 것과 알론한 것이 아니지요? (127e6-10) ”

라고 제논의 그 첫 번째 전제를 분석하여 제논에게 재차(再次) 물은 뒤에 ‘그렇다’ 라는 제논의 확인을 소크라테애스는 다시 받아낸다 그리고 나서,

소크라테애스는 제논과 같이 아테내로 온 파르메니데애스에게 눈을 돌려 ‘ 자신의 우정에 못지 않게 자신의 글로서 자신을 당신과 연합 시키려 하는 제논은 헤테론한 말로 우리에게 속일 듯이(ἐξαπαταν 128a7) 둘러 대긴 해도 결국 제논을 당신과 동일한 어떤 것을 말합니다 ’ 왜냐하면

“ [당신의] 시에서 당신은 모든 것은 *하나***이다** 라고 말하고 이것들의 아름답고 좋은 증명을(τεκμήρια, 128b1, 證明)을 발전시키는 반면에 [제논은] 다시 *여럿*은 **있지 않다** 라고 말하고 여러 무거운 증명들을 발전시키는 가운데 이제 [당신은] 하나[2029]를 주장하시는 반면에 [제논은] 여럿을

---

2029) 파르메니데애스의 소크라데스에 의해서 파르메니데애스의 몫으로 돌려지는 이러한 하나는 후에 파르메니데에스 자신의 의하여 선포되는 두 가지 하나 가운데 어떤 하나를 가리킬까 만약 *하나* **있다**면에 있어서의 하나일까 아니면 *하나* 만약 **있다**면에 있어서의 하나 곧 ‘있는 하나’를 가리킬까 아마도 49-76쪽에서 쓰여지는 ‘있는 하나’는 간접적으로 가리킬 것 같은 반면에 38-49쪽에서 쓰여지는 ‘순수한’ 하나 또는 하나 ‘그 자체’는 직접적으로 가리키는 것 같다 이어지는 128d1에서 만약 *하나* **있다**면 이라는 가정이 파르메니데애스 것으로 돌려지기 때문이다 그런데,

파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 따르자면 *하나* 와 **있음**을 분리될 수 있는 반면 역사적인 파르메니데애스에 따르면 하나 와 있음을 분리되기 어렵다는 점에 유의하라(단편 8의 5-6줄 과 그 근방을 참조하시오, 철학사:엘레아25-3,) 물론 역사적인 파르메니데애스에 따르면 있음을 하나로부터 분리시키기 어렵다는 것을 플라톤 자신도 알고 있었을 것이다 그러기에,

하나와 분리된 여럿은 있지 않다 라는 로고스가 역사적인 파르메니

주장하여 이것들로[부터] 동일한 어떤 것이 말하여지지 않는 것 처럼 그렇게 제 각각 말씀하시긴하[나 실제로는] 거의 동일한 어떤 것을 말씀들하고 계십니다 [이것은] 우리 알론한 자들에게는 우리에게 말하여진 것들이 말하여지듯 나타나기[2030]때문입니다(128a6-b7) ”

라고 파르메니데애스에게 말하자 파르메니데애스 대신 제논이 다시 소크라테애스에게 ‘그렇긴하나 당신이 지적한 것은 단지 부수적인 것일 뿐더러 더구나 자신은 속일 의도는 없다 실은 파르메니데애스가 말하는 것 처럼 만약 *하나* **있다**면(εἰ ἕν ἐστι 128d1)잇따르게 될 반대되는 로고스들을 보여줌으로서 조롱하는 자들에 맞서 자신은 파르메니데애스를 옹호하여 만약 *여럿*이 **있다**면 이라는 전제에 잇따르게될 반대되는 로고스들은 만약 하나 있다면 잇따르게 될 반대되는 로고스들 보다 훨씬 많다는 것을 보여줌으로서[2031] 조롱하는

---

데스를 옹호하려는 제논에 의해 첫 번째 전제 - 플라톤 자신은 바로 이 전제를 깨고 나온다 - 로서 성립했을 것이다 그러나 플라톤 자신 곧 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 ‘있음과 분리되지 않은 하나’에 좀 더 치우치는 것 같다 물론 하나 와 있음은 본디 분리 된다는 것을 그 자신이 전제하는 것 같기는 해도 말이다

2030) 우리에게 말하여진 것들이 [다시] 말하여진다 라는 말은 동일한 것이 반복하여 말하여진다 라는 뜻일 것이다 그러나,

파르메니데애스의 소크라테애스는 동일한 말이 아니라 아주 흡사하게(σχεδόν 128b5)동일한 말이라고 쓰는다는 점에 유의하라 다시 말하면 모든 것이 하나‘이다’ 라는 말 과 여럿은 있지 않다 라는 말은 동일한 말이 아니라 거의 동일한 말일 뿐이다 나아가서,

우연적인 것은 있지 않는 것과 흡사(ἐγγύς, 형이상학1026b12, 1121쪽) 하다 라고 말하는 텔레스를 한번 염두에 두어 보라

2031) 따라서 만약 하나가 있다면 잇따르게 될 서로에 반대되는(ἐναντία 128d2) 로고스들이 여럿이 만약 있다면 잇따르게 될 서로에 반대되는 로고스들 보다 더 적다는 것을 보여줌으로서 *하나*가 **있다** 라고 말하는 파르메니데애스를 조롱하는 자들은 파르메니데애스 보다 더 조롱 받아야한다 라고 플라톤의 파르메니데애스 편의 제애논은 주장한다 조롱하는 자들은 *여럿*이

그 자들의 로고스를 효과적으로 반박(ἀντιλέγει 128d1)하려한다 ' 라고 말한다 그러면서,

제논은 소크라테애스에게 ' 자신의 책은 논쟁적인 것(φιλονικίαν 128d7)임에도 불구하고 덜 논쟁적인 어떤 사람에 의해 자신도 모르게 베껴 쓰여진 사본(寫本)을 당신이 보고 비록 틀리지는 않지만 오해했을 수도 있다 ' 라고 말한다 물론 제논의 이러한 말에 소크라테애스는 동의한다 그러나,

비록 그 의도를 자신이 오해하긴 했어도 다음[2032]을 당신께서 인정하실지 자신에게 말해달라고 소크라테애스는 제논에게 보챈다 바야흐로,

이제 젊은 소크라테애스에 의해서 128e6-130a7에서 자신의 에이도스론을 펼쳐진다[2033] 펼쳐지기 전까지를 다시 요약 정리해 보자

*하나*가 **있다** 라는 로고스로부터는 반대되는[2034]로고스가 잇 따르기

---

**있다** 라고 말하는 자들이기 때문이다 그런데,

하나가 있다 라는 로고스로부터는 반대되는 로고스(들)이 잇따르지 않는다 라는 것을 여기서 제애논이 주장하는 것일까 아마도 그런 것 같지는 않다 그는 분명히 더 조롱거리(γελοιότερα.....τού 128d5-6)이다 라는 비교급을 쓰기 때문이다 나아가서,

2032) 다음은 1244쪽에 쓰여지는 물음들이다

2033) 다 펼치자 듣던 회색 노년 신사 파르메니데애스가 끼어들어 그 에이도스을 반박하면서부터 그 에이도스론이 다듬어진다 반박한다고해서 거부하는 것이 아니다 오히려 더 정교하게 다듬어간다

2034) 반대(ἐναντία 128d2)라는 말을 어떻게 받아들여야 할까 일단 서로 반대되는 로고스들로 받아드려야 할 것같다 모순(ἀντιφάσις, 1041, 916쪽 등을 참조)을 포함하는 것으로 보는 것은 아직 성급할 것 같다 그러나,

결국은 모순을 뜻하는 것으로 받아 들여져야하는 것이 아닐까

때문에 *여럿*이 **있다** 라고 말하는 자들에 의해 조롱받는 역사적인 파르메니데애스를 옹호하기 위해 제애논은 *하나*가 **있다** 라는 로고스보다는 여럿이 있다 라는 로고스로부터 실로 반대되는 로고스가 잇 따른다는 것을 보여준다[2035],

---

cornford는 반대(contrary)가 아니라 모순(contradiction, 97쪽)으로 번역한다

2035) 따라서,

여럿이 있다 라고 말하는 자들은 더 조롱 받아야 할 것이다 이들은 '더 심각히' 반대되는 로고스가 잇 따르기 때문이다 라고 읽어야 할까 아니면,

하나가 있다 라고 말하는 파르메니데애스는 조롱 받아서는 않되고 대신에 여럿이 있다 라고 말하는 자들이 조롱 받아야한다 라고 읽어야할까 어찌됐건,

플라톤 자신은 하나만 있다 거나 여럿만 있다 라고 말하지는 않는다 만약 이 둘 가운데 어떤 것을 선택하려 했다면 아마 파르메니데애스 편을 쓰여지지 않았을 것이다

아마도 플라톤 자신은 하나도 있고 여럿도 있다 라고 말하고 싶었을 것이나 이러한 말은 플라톤의 파르메니데애스 편 그 어디에도 나타나지 않는다 비록 파르메니데애스 편의 파르메니데애스이긴해도 어찌됐건 파르메니데애스는 자신의 입으로 자신을 부분적으로 죽이는 그러한 말을 차마 직접 할 수 없었으리라 그 대신(代身) *하나*가 만약 **있다**면 *여러* 알론한 것들도 있다(145a2, 53쪽)라고 말하므로서 하나도 있고 여럿도 있다는 것을 간접적으로 인정한다 그런데,

할아버지 파르메니데애스를 실제로 죽인다 라고 착각할 만한 일이 플라톤의 소피스테에스 편의 엘레아에서 온 낯선이에 의해 벌어진다(102쪽) 그래서 그 대화편에서 플라톤은 파르메니데애스 라는 이름을 쓰지 않았을까 있지 않는 것도 어찌보면 있고 있는 것도 어찌보면 있지 않다 라고 엘레아 낯선이는 주장하기 때문이다 나아가서,

여럿만이 있다 라고 말하건 하나만이 있다 라고 말하건 있는 것만이 있다 라고 말하는 자들이 겪는 어려움을 나열하고만 지나가는 엘레아 낯선이에 대해서는 105-111쪽을 참조하라

제애논에 따르면 만약 *여럿*이 **있다**면 *반대되는* 로고스가 잇따른다 여럿이 있는 것들이라면 그것들은 같은 것들 이면서 **같지 않는 것**들이다 라는 로고스가 잇 따르는데 이 로고스는 *반대되는 불 가능한* 로고스이기 때문이다 같지 않는 것들은 단지 **같은 것**들이 아니며 같은 것들은 단지 같지 않은 것들이 아니기 때문이다 따라서,

같은 것들이 같지 않은 것들일 *수* 없고 같지 않는 것들이 같은 것들일 *수* 없다면 *여럿*은 있을 *수* 없다 만약 여럿이 **있는 것**들이라면 불 가능한 일이 일어나기 때문이다 그렇다면,

파르메니데애스 편의 제애논에 따르면 불 가능한 프라그마(일)은 같은 것이 같지 않는 것이며 같지 않는 것이 같은 것이다 그런데 만약 여럿이 있는 것들이라면 이런 불 가능한 일이 일어날 것이다 있는 여럿은 반드시 같은 것들 이면서 같지 않는 것들이어야 할 것이기 때문이다 이제,

이러한 제애논에게 소크라테애스는 다음[2036]과 같은 물음에 답해 달라고 보채면서 *같음의* **에이도스** 와 *같지 않음의* **에이도스** 이 둘을 나누어 지니는 것들은 서로 *같지 않으면서 같다* 라고 말한다 제애논을 뛰어 넘으려고[2037]소크라테애스가 에이도스 론을 펼지는 순간이다 에이도스를 끌어 들이므로서 여럿도 있다 라고 소크라테애스는 제애논에 맞서 말을 넌지시 건네기 때문이다 같음의 에이도스 와 같지 않음의 에이도스를 지닌다면 있는 여럿은 같으면서 같지 않을 수 있으므로 그렇다 그렇다면,

제애논에게 소크라테애스는 다음과 같은 물음을 던진다

"[첫째,]

*같음의* **에이도스**인 것이(εἶδός τι ὁμοιότητος 129a1) 바로 그 자체로 **있**으며[2038] 또 이러한 것에 반대되는 *같지 않음*(ἀνόμοιον a1)

---

2036) 1242쪽에 나오는 다음 이라는 낱 말이 속하는 맥락을 참조 하시오

2037) 뛰어 넘다가 걸려 넘어졌는지는 나는 모른다

2038) 그 자체로 있다 라고 쓰여지는 것이 바로 에이도스 이라는 것은 이미 티마이오스 51d4-5(1137쪽)에서도 글로 쓰여졌다

(의) 알론한 (이데아인) 것[2039](도 바로 그 자체로 있다) 라고 그리고 나 와 당신 그리고 *여럿* 이라고 우리가 부르는 알론한 것들[2038]은 **있는** 이러한 두 가지 것(에이도스)를 취한다(μεταλαμβάνειν 129a3) 라고 인정하지 않으시겠습니까? 그리고 [둘째,]

같음의 (에이도스)를 취하는 것들은 취하는한 그( 같음의 에이도스)와 같은 것들(ὅμοια[2040] 129a4)로 (생성)되며 같지 않음의(ἀνομοιότητος a6) (에이도스를 취하는 것들은 취하는 한) 같지 않는 것들(로 생성되는) 반면 양자의(ἀμφοτέρων, a6, 兩者의)(에이도스를 취하는 것들은 취하는한) 양자들로 (생성되지 않을까요?)[2041] [세째,]

---

2039) 여기에 따르면 파르메니데애스 편에 나오는 *알론한 것*은 에이도스일 것 처럼 여겨지나 바로 아래 줄에서 파르메니데애스 편의 소크라테애스는 여럿을 알론한 것들 이라고 부르므로 알론한 것은 여럿일 것 처럼 여겨야할 것 같다 물론 이 여럿은 에이도스 여럿 보다는 나 와 너 등 등의 감각적인 개물(個物, 각기 몸)들을 가리킨다고 보아야 할 것이다 그렇다면,

알론한 것은 에이도스 여럿일 뿐 아니라 감각적인 각기 몸 여럿일 것이므로 알론한 것은 *여럿*을 가리킴에 틀림없다

2040) 티마이오스 편의 티마이오스는 같은 것(ὅμοιον, 49e5, 1225)을 이 (것)이 아니라 그러한 (것) - 예를들어 불 - 이라고 부른다 그에 따르면 이 (것)은 동일한 것인 반면 그러한 (것은) 생성되는 모든 것 각각에 항상 주기적으로 나타나는 것이다 이제,

1211쪽에 나오는 표 오른 칸 위에서 세 번째 줄에 같음 - 비슷함 이라고 잠정적으로 써 꺽쇠로 가두어 놓았었다 - 이라고 써 넣어 보라 왼 칸의 동일함과 대비(對比)될 것이다 나아가서,

52a5 와 그 앞 뒤에서 같은 것을 저 (에이도스)와 같은 것이라고 부르면서 티마이오스는 같은 것을 ' 감각적이며 생성되는 것이고 항상 급히 움직여 어떤 장소로 생성되었다가 다시 그 장소로 사라지는 그리고 감각과 더불은 억견에 의해서 파악되는 것 ' 이라고 설명한다(1138-39쪽)

2041) 제애논의 로고스를 지렛대 삼아 소크라테애스가 그 당시의 생각을 뛰어 넘는다면 바로 이 부분에서 그렇게 도약한다 제애논에 따르면 여럿은 같으면서 같지 않을 수 '없는' 반면 소크라테애스에 따르면 여럿이 같으면서 같지 않을 수 '있기' 때문이다 만약 같음 과 같지 않음의 이 두 가지 에이도

만약 심지어 반대로 **있는** 양자를 모든 것이 취한다면 양자를 나누어 지님에 의해서(τῷ μετέχειν 129a8)그 (양자)가 서로(αὐτοίς 129a8-b1) [뒤 섞여]있을 것입니다 [ 뒤 섞여 있다는 것이] 놀라운 무엇일까요? (128e6-129b1) ”

라고 제애논에게 물어 보는 소크라테애스는 제애논의 답을 기대하지 않고 스스로 답하는듯하다[2042]자답(自答)하는 듯한 이러한 소크라테애스에게 ‘ 로고스들에 대한 열망은 존경할만하네(τής ὀρμής 130b1) 이제는 내 [물음]에 [답]해 주게 ’ 라고 말을 건넨 것은 존경하는 눈빛 웃음으로 바라보는 제애논 과 파르메니데애스 가운데 질문을 받은 제애논이 아니라 파르메니데애스였다[2043]그러나,

파르메니데애스의 물음을 더듬어 가기 전에 그리고 위 세 가지 물음에 대한 소크라테애스 자신의 답인 듯한 로고스들을 더듬어 가기 전에 나는 그 세 물음들을 다시 간략하게 다음 처럼 정리하려한다

1) 같음의 에이도스인 것 과 같음에 *반대*되는 같지 않음의 에이도스인 것이 **있**지 않는가? 그리고 *여러* 알론한 것들은 **있는** 이 두 가지 에이도스를 *취하지* 않는가?
2) 같음의 에이도스를 취하는한 같은 것들이 생성되며 같지 않음의 에이도스를 취하는한 같지 않는 것들이 생성되는 반면 이 양자의 에이도스를 *취하면* 양자로 생성되지 않는가?

---

스를 지닌다면 여럿은 같으면서 같지 않을 것이기 때문이다 물론,

소크라테에스를 따르더라도 우리는 여럿이 같다 라고 또는 여럿이 같지 않다 라고 말할 수 있다 반면 제애논을 따른다면 우리는 여럿은 같거나 아니면 같지 않다 라고만 말할 수 있지 여럿은 같으면서 같지 않다 라고는 말할 수 없다 이러하기에,

나는 제에논을 뛰어 넘는 소크라테애스 라는 표현을 써 보았다

2042) 답이라고도 볼 수 있고 어찌 보면 위 세 가지 물음의 긍정적인 보충 설명이라고도 볼 수 있으리라 아마 긍정적인 보충 설명이라고 보는 것이 더 나을 것이다

2043) 이제부터 설익은 에이도스론이 다듬어지기 시작한다 다시말해 에이도스 론(論) - 에이도스에 관한 로고스들 -이 펼쳐진다

3) 만약 *반대*로 **있는** 양자를 모든 것이 *취한다면* 양자를 *나누어 지님*에 의해서 [모든 것에는] 양자가 서로 섞여 있을 것이다 [이것은] 놀라운 무엇인가?

그러나,

이러한 물음들에 대한 답은 어느 누구에 의해서도 주어지지 않고 오히려 답인 듯하나 직접적인 답은 아닌 다소 장황(張皇)한 로고스들이 소크라테애스에의해 연 이어진다 따라서,

위 세 물음은 그 자신에게 이미 긍정적인 답을 보장하는 물음임에 틀림없다 그렇다면,

같음의 에이도스 뿐 아니라 같음에 반대되는 같지 않음의 에이도스도 있는데 있는 이 두 에이도스를 여러 알론한 것들이 취한다 그래서,

같음의 에이도스를 취하면 같은 것들이 되며 같지 않음의 에이도스를 취하면 같지 않는 것들이 되는 반면 반대로 **있는** 양자 에이도스를 취하면 그 양자를 나누어 지니므로 같음 과 같지 않음이 뒤 섞여 있을 것이다 따라서,

*여럿*은 같으면서 같지 않다 *같음*의 에이도스 와 *같지 않음*의 에이도스를 나누어 지니는 여럿은 같으면서 같지 않기 때문이다 그러나,

이러한 로고스는 놀라운 것이 아니다 마찬 가지로,

나는 ' *하나* **있는** *여럿*(ἕν.....ὄντα καὶ πολλά 129c4) ' 이라는 것도 놀라운 일이 아니다 여럿을 나누어 지니므로 나의 오른쪽과왼쪽 그리고 나의 앞쪽과뒤쪽 그리고 나의 위쪽와아래쪽은 헤태론하며 하나를 나누어 지니므로 일곱 사람 가운데 나는 한 사람(사람 하나)이기 때문이다 돌 과 통나무 같은 그러한 것도 ' 하나 있는 여럿 '이다 그러나,

이러한 경우에 어떤 것(τι 129d5)이 '하나 있는 여럿 '이지 하나가 여럿이며 여럿이 하나이지는 않는다 그래서 이러한 경우는 놀라운 어떤 것을 말하지 않는다 우리가 흔히 동의하는 그런 것들이기 때문이다 그래서,

양자 에이도스를 나누어 지니는 것들은 양자로 된다는 것 그리고 각기 모든 것은 하나를 나누어 지님에 의해서 하나이며 여럿을 나누어 지님에 의해서 여럿 이라는 것은 불 합리한 것(ἄτοπον 129b4)이 아니다 오히려,

있는 하나 그 자체가 여럿이며 여럿 그 자체가 하나이다 라고 논증된다면 실로 놀라울 것이며(Θαυμάσομαι 129c1)그리고 류 와 에이도스 자체가 그 스스로 안에 반대 속성을 지닌다는(πάσχοντα c2)것이 보여 진다면 *놀랄 만할 것이다*(ἄξιον Θαυμάζειν c4)나아가서,

같은 것은 같지 않은 것으로 된 것이며 같지 않는 것은 같은 것으로 된 것이다 라고 보여 진다면 기괴할(τέρας, 129b2, 奇怪) 것이다[2044]

---

2044) 답인 듯하면서도 직접적인 답이 아닌 다소 장황한 로고스들의 이러한 요약은 아래 옮김으로부터 뽑아 내 정리한 것이다

" 같은 것들은 같지 않는 것들로 된 것들이며 같지 않는 것들은 같은 것들로 된 것 이라고 어떤 사람이 보여 준다면 *기이*할(τέρας, 129b2, 奇異)것이고 나아가서 이 양자를 나누어 지니는 것들은 양자로 된 것들 이라고 그리고 각기 모든 것은 하나를 나누어 지님에 의해서 하나이며 여럿을 나뉘어 지님에 의해서 여럿 이라고 어떤 사람이 보여 준다면 불 합리(ἄτοπον 129b4)하지는 않을 것이다 그러나 있는 하나 그 자체는 여럿이며 여럿 그 자체는 하나이다 라고 논증한다면 실로 *놀랍기*(Θαυμάσομαι 129c1) 때문이다 각기 알론한 모든 것들에 관해서도 그러하다 만약 류 와 에이도스 자체가 그 스스로 안에 그러한 반대 속성을 지닌다(πάσχοντα c2) 라고 보여 준다면 *놀랄*만하다 그런데,

나는 **있는** *하나*이며 *여럿*이다 라고 논증된다면 *놀라운* 무엇일까 *여럿* 이라고 어떤 사람이 보여 주려할 때 우리들은 나의 오른 쪽과 나의 왼 쪽 그리고 나의 앞 쪽 과 나의 뒤 쪽 그리고 나의 위 쪽과 나의 아래 쪽은 헤태론하다 - 오! 나는 여럿을 나누어 지니기 때문이다 - 라는 식으로 말하며 *하나* 라고 보여 주려할 때 우리는 나는 **있는** 우리 일곱 명 중의 사람 *하나*(한 사람)이다 - 오! 나는 하나를 나누어 지니기 때문이다 - 라는 식으로 말한다 그래서 양자는 진실이라고 보여진다 이제 돌 과 통나무와 같은 그러한 것들의 경우 동일한 것이 하나 와 여럿 이다 라고 어떤 사람이 보여 준다면 우리는 그 무엇이 여럿 과 하나이다 라고 논증되지 하나가 여럿이며 여럿이 하나이다 라고 논증되는 것은 아니다 라고 주장한다 *놀라운* 어떤 것을 말하지 않는다 모두 우리들이 동의할 그런 것들이다

다소 헷갈리게 위 로고스들을 펼쳐 놓은 뒤에 소크라테애스는 제에논에게 다음과 같이 요청한다

> “ 예를들어 *같음* 과 *같지 않음* 과 *많음*2045) 과 *하나* 와 *섬* 과 *움직임* 과 이와같은 것들와 같은 **에이도스** 그것들을 내가 방금 말했던 것 처럼2046)그 자체로 먼저 분리해 나눈 다음에 이것들이 자기들 내에서(ἐν ἑαυτοίς, 129e2, 自己들 內에서) [서로] 붙고 떨어지는 힘들2047)을 보여 준다면(ἀποφαίνῃ e3) 오! 제에논이여 저는 *놀라워하며*

---

2045) 많음(πλὴθος 129d8)에 대해 텔레스는 무엇이라 말하는가를 보려면 1040쪽을 참조하시오

2046) 위에서 보여진 것 처럼 소크라테애스는 하나와여럿 그리고 같음과같지않음 그리고 움직임과섬을 그 자체로 떼어 내 이것들에 관해 말했다

2047) 이 힘들(δυνάμενα 129e1)을 소피스테애스 247d8(113-115)에 나오는 뒤나뮈스(힘)과 비교해 보라 물론 여기서는 분사형 명사로 쓰였으나 거기에서는 명사로 쓰여 있는 것은 힘과 알론한 것이 아니다 라고 말하여진다 그리고,

‘ 붙고 떨어지는 힘 ’ 또는 ‘ 붙고 떨어질 수 [있음] ’ 이라는 레애마에 있어서의 ‘ 붙고 떨어지는(συγκεράννυσθαι καὶ διακρίνεσθαι 129e2-3) ’ 이라는 句(레애마)를 소피스테애스 편 253b8-c3(121쪽)에 나오는 ‘ 합하고 나누는 원인(συμμείγνυσθαι.....καὶ.....διαιρέσεως αἴτια) ’ 이라는 레애마에 있어서의 ‘ 합하고 나누는 ’ 이라는 句와 비교해 보라 여기 합하여지다(συμμείγνυσθαι 253c2)라는 낱말을 나는 같은 맥락에서 쓰여지는 μείξεως(섞는, 253b9) 과 συμφωνεί(어울리다, 253b11) 라는 낱말과 동일선 상의 것으로 본다 다시 말해 섞다 어울리다 합해지다 라는 말들은 가장 큰 그 류(253b8)들이 서로 자기들끼리 섞어지고 어울리고 합해진다는 것을 나타내는 것으로 나는 본다 그리고 이 셋을 붙는다 라는 파르메니데애스 편의 말과 동일한 맥락에 있는 것으로 본다 그렇다면,

가장 큰 류 로서의 그러한 에이도스들이 섞어지고 어울리고 합해지고 붙는 반면에 나누어 떨어진다 라고 쓰여질 수 있을 것이다 그리고,

[당신을] 존경할 것입니다 (129d6-e4) ”

분리된 알론한 에이도스이 자기들끼리 [어떻게] 붙고 떨어질(διακρίνεσθαι 129e2-3)수 있는지를 보여 달라고 제애논에게 소크라테애스는 요청한다 만약 보여 줄 수만 있다면 놀라워하는 소크라테애스로부터 엄청난 존경을 제애논은 받을 것이다[2048]따라서,

---

소피스테애스 거기에서는 어떤 류가 어느 류와 어울리고 어울리지 않는가를 보는 그래서 이러한 요소들을 합하는 원인 과 나누는 원인을 정확히 보는 앎이 변증적인 앎(τής διαλεκτικής.....ἐπιστήμης, 253d2-3, 975, 1194쪽 참조)이라고 쓰여진다

2048) 그러나,

제논 대신(代身) 끼어드는 파르메니데애스가 그와 같은 놀라운 존경을 받는다 *같음* 과 *같지 않음* 과 *쉼* 과 *움직임* 과 *하나* 와 *많음* 등 에이도스가 자기들끼리 붙거나 떨어질 수 '있다'는 것을 보여 주는 사람은 제애논이 아닌 파르메니데애스이기 때문이다  이어지는 자신의 로고스에서 파르메니데애스는 *하나*가 **있**거나 **있지 않다**는 것을 전제할 경우 *하나* 와 *여럿*이 스스로 와 알론한 것에 대해 **있는** '양상'을 글로 쓰는 가운데 동일함 과 헤태론함 과 같음 과 같지 않음 과 움직임 과 쉼이 붙거나 떨어지는 '양상'을 보여주므로 그러하다 뿐만 아니라,

소피스테애스 편의 엘레아 낯선이 역시 파르메니데애스 편의 소크라테애스로부터 놀라운 존경을 받을 것이다 *있는 것* 과 *쉼* 과 *움직임* 과 *동일* 과 *헤태론* 등의 에이도스 각각이 서로를 공유하는 힘(δυνάμεως, 254c5, 123쪽)에 관한 로고스를 엘레아 낯선이는 펼치기 때문이다 물론 여기서 쓰여지는 힘(뒤나메오오스)은 파르메니데애스 편의 소크라테애스가 말하는 힘(δυνάμενα 129e1)과 동일한 것이기에 그렇다 - 바로 위 각주 2047번을 참조하시오 - 따라서,

플라톤의 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편은 약간 알론한 각도에서 동일한 것에 관한 로고스를 다시 말해 에이도스들이 섞어지고 갈라지는 힘(가능성?)에 관한 로고스를 펼친다 라고 쓰여질 수 있으리라 그러나

예를들어(οἷον, 129d8)[2049] 같음 과 같지 않음 과 많음 과 하나 와 쉼 과 움직임 등 에이도스들이 어떻게 자기들끼리 붙고 떨어질 수 '있는'지를 소크라테애스는 간절하게 보고 싶어한다 그런데,

이러한 에이도스들은 각기 같은 것 과 같지 않는 것 과 많은 것 과 하나인 것 과 쉬는 것 과 움직이는 것 등으로부터 분리 되면서 각기 알론한 에이도스들과 나뉘어져 있다[2050] 다시 말해 소크라테애스는 **분리**되 나뉘어

---

파르메니데애스 편에서는 *하나* 와 *많음* 과 *같음* 과 *같지 않음* 과 *움직임* 과 *쉼* 이라는 에이도스가 문제 삼아지지만 소피스테애스 편에서는 *있는 것* 과 *움직임* 과 *쉼* 과 *동일* 과 *헤태론* 이라는 에이도스(τών εἰδών, 254c2, 123쪽)가 문제 삼아진다 그런데,

단지 **움직임** 과 **쉼** 만이 이 두 곳에서 동시에 쓰여지는 에이도스이며 *하나와많음* 그리고 *같음과같지않음* 그리고 **동일**과**헤태론**(다름) 그리고 **있는 것**은 어느 한 곳에서만 쓰여지는 에이도스이다 *같음*(*ὁμοιότητα*, 129d8) 과 *동일*(*ταυτὸν*, 255b5, 124쪽)을 하나인 것으로 보았다가는 큰 일난다 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편 에서는 동일 과 같음이 구분되어 쓰여지며 후에 이 둘은 텔레스에 의해서 더욱 더 선명히 구분되기(258-259쪽참조, ὅμοια(같음, 형이상학 1018a5), ταὐτὰ(동일, 형이상학 1017a27)때문이다 심지어 *똑 같음*( *ἴσον* 범주들 6a26, 224쪽)도 이 둘과 선명히 구분된다 따라서,

같음 과 똑 같음 과 동일을 혼동해서는 않될 것이다 이러한 구분은 우리 한글에도 적용될 것이다 어떻게 구분하느냐는 그 글을 쓰는 나라의 학문수준에 달려있다 나아가서,

나는 플라톤의 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 움직임 과 쉼 과 동일 과 헤태론과 구분되는 류로 들먹이는 있는 것이 하나의 에이도스 라는 점을 지적하면서 지나치려한다 다시 말해 움직임이 에이도스인 것 처럼 움직임과 구분되는 류인 **있는 것**도 역시 **에이도스**이다

2049) 158, 1087, 1249쪽을 참조하시오

2050) 분리되 나뉘어진다(διαιρήται χώρὶς 129b7) 라는 말은 이러한 에이도

져 있는 **에이도스**를 여기서 문제 삼는다 나아가서,

이러한 에이도스들은 **반대** 속성(τἀναντία...πάθη 129c3)을 겪는 에이도스이다[2051]이제,

이러한 에이도스들이 자기들끼리 붙고 떨어지는 힘은 무엇인가 다시 말해 어떻게 이러한 에이도스들이 붙고 떨어질 수 있는가 라고 젊은 소크라테애스는 장년의 제에논에게 물었다[2052] 그러자,

되려 노년의 파르메니데애스가 젊은 소크라테애스에게 연이어 묻는다 묻고 답하는 가운데 소크라테애스의 에이도스론이 분명해지면서 그 에이도스 론이지니는 어려움이 자세하게 끄집어 내어진다[2053](130a3-135c4)먼저,

파르메니데애스는 에이도스의 **분리** 그리고 분리된 *에이도스*를 지금 자네는 문제 삼는가? 라고 확인하듯이 다음과 같은 물음을 던진다

---

스를 나누어 지니는 것과 분리되어 나뉜다 라고 읽여질 수도 있고 그 에이도스들 자체가 서로 분리되어 나뉜다 라고 읽혀질 수도 있을 것이며 에이도스를 나누어지니는 것과 분리되어 알론한 에이도스와 나뉜다 라고도 읽혀질 수 있을 것이다

나는 마지막 처럼 위에서 읽었으나 실은 가운데 처럼 읽는 것이 더 나을 것 같다

2051) 물론 자신의 짝 하나 에이도스에 반대되는 것이지 모든 에이도스에 반대된다는 것은 아니다

2052) 직접 제애논(129b4)을 가리키기는해도 그 자리에 모인 모든 사람들을 향해 던진 물음이리라

2053) 그러는 가운데 처음에는 제애논이었으나 물음을 통해서 소크라테애스로 그리고 다시 파르메니데애스로 대화의 주인공이 바뀐다 일단 주도권을 쥐게되면 놓지 않는다 물론,

이러한 상황은 안티폰의 회상을 기록하는 케팔로스에 의해 설정된 것이므로 전적인 주도권은 케팔로스에 달려있다 케팔로스는 파르메니데애스로 하여금 이데아론을 완성시키도록한다

" 한 편으로 어떤 에이도스 그 자체 **분리**(χωρὶς 130b2) 다른 한 편으로 이러한 (에이도스)들을 다시 *나누어 지니는 것*들(τὰ μετέχοντα; 130b3)**분리** 라고 말한대로 그렇게 당신 스스로 나누었는가?2054)

---

2054) 이러한 물음은 두 가지로 다시 쓰여질 수 있을 것 같다 첫째,

에이도스 끼리의 분리 와 에이도스를 나누어지는 것의 분리 등 분리를 두 가지로 나누었는가 그렇다면 에이도스를 나누어 지니는 것의 그 에이도스와의 분리 와 에이도스 끼리의 분리 등 두 가지 분리에 두 사람은 동의한 셈이며 둘째,

동일한 분리를 알론한 측면에서 다시 말해 에이도스의 측면 과 에이도스를 나누어 지닌 것의 측면에서 바라 보아 에이도스 쪽의 분리 와 에이도스를 나누어지닌 쪽의 분리로 동일한 분리를 나누었는가 그렇다면 두 가지 분리가 쓰여지기는 하지만 실은 동일한 분리 다시 말해 에이도스를 나누어지는 것 과 에이도스와의 분리가 문제삼아 진다는 것에 두 사람은 동의할 것이다 여기서,

나는 129d6-e4(1249) 인용 글월을 끌어 들인다 여기에 나오는 ' 에이도스 그것들을 내가 방금 말했던 것 처럼 그 자체로 **분리**해 나눈 다음에이것들이 자기들끼리 붙거나 **떨어지는** 힘을 보여 준다면 (129d6-7.....e3) '에 있어서의 ' 분리 ' 와 ' 떨어지는 '을 바라 본다면 첫 번째 와 두 번째 읽음 모두가 허용될 수 있으리라 '분리'를 '에이도스를 나누어지는 것 과 에이도스 사이의 분리'로 읽는 반면에 '떨어지는(διακρίνεσθαι 129e2-3)'을 '에이도스 사이의 떨어짐 곧 분리'로 읽어야만 할 것이기 때문이다 나아가서,

파르메니데애스 편 바로 이 지점에서 나는 소피스테애스 편 253d5-e2를 끌어들여 본다 121쪽에서 요약된 것 처럼 거기에서는 ' *여럿*에 두루 통해 각자 **분리**(χωρὶς 253d6)되어 그 여럿에 펼쳐있는 이데아 *하나* 그리고 서로 헤태론하지만 더 큰 이데아 *하나*에 포괄되 있는 이데아 *여럿* 그리고 *여럿* 전체를 통해 하나로 머무르는 이데아 *하나* 그리고 모두 **분리**(χωρὶς e9)되어 따로 따로인 이데아 *여럿*을 아는 자가 변증적인 앎을 지닌 자이다 ' 라고 쓰여지기 때문이다

이 곳을 어떻게 읽어야 할지는 더 숙고해 본 뒤에야 비로서 확실해

그리고 우리들이 지니는(ἔχομεν b4) *같음*[2055]과는 **분리**된 *같음 그 자체*(αὐτὴ ὁμοιότητος b4)그리고 실로 *하나* 와 *여럿* 그리고 이제 제애논이 들었던한의 [이와 같은] 모든[2056] 무엇(τἰ.....πάντα b2,5)이 **있다** 라고 자네는 여기는가? (130b1-5) ”

---

질 것 같지만 이 곳에 나타나는 두 가지 분리에 집중해 바라 본다면 파르메니데애스 편의 그러한 읽음을 소피스테애스 편의 이 곳이 적어도 지금의 나에게 허용할 것 같기 때문이다 이제,

499, 980, 803쪽에서 텔레스가 말하는 분리(χωρίς, 형이상학 1040b28)를 읽어 보라 텔레스가 집어내는 분리가 어느 분리인지 분명해 질 것이다 감각적인 실체와의 에이도스의 분리가 바로 형이상학 제애타 편 16장에 나오는 그 분리이다 그러나 거기에서 그는 여럿에 걸친 하나 로서의 에이도스에는 거부하나 분리된 에이도스에는 동의한다 *여럿*에 걸친(ἐπὶ 1040b29)*하나*라면 분리된 것이 아닐 것이기 때문이리라 자,

여기서도 우리는 하나 와 여럿 문제에 부딪힌다 이 문제에 깊숙히 들어가고 싶은 자는 981-1056(형이상학 이오타 편 3-10장)을 읽어 보라 재밌을 것이다 그냥,

나는 여기서 플라톤에 따르면 ‘ **하나** 와 **여럿**은 *에이도스*의 일 *종*(*種*)인데 있는 것 역시 에이도스의 일 종인 반면 텔레스에 따르면 있는 ((것 으러서의)) 있는 것의 속성이다 ’라는 로고스를 쓰고 지나만 가련다

2055) 같은 우리들이 지니는 같음 에이도스와는 분리된 같음 그 자체 라고 읽혀져야 할 것이다 이러하다면,

같은 것들이 나누어 지니는 이러한 같음 에이도스는 후에 파르메니데애스에 의해 쓰여지는 에이도스 있음 하나 또는 있는 하나 로서의 그러한 ‘에이도스’ 라고 쓰여 질 수 있을까 아니다 없을 것이다 ‘있는 하나(142d3-4, 50쪽) ’ 역시 분리된 에이도스들이 섞인 것일 것이기 때문이다 따라서 오히려,

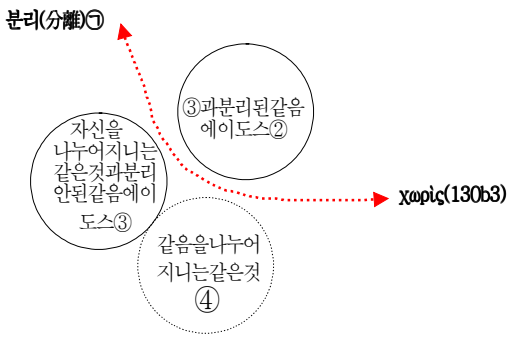
자신을 나누어지니는 것들과 분리되지 않은 ‘에이도스’ 로서의 같음일 것이다

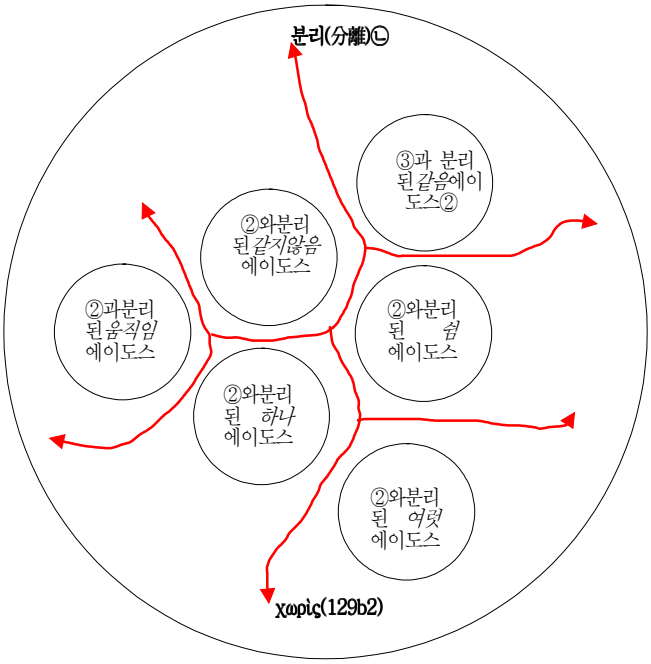
2056) 이미 말하여진 것 처럼 같음과같지않음 그리고 하나와많음 그리고 움직임과쉼 등이다

이러한 두 가지 물음을 나는 다음과 같이 정리하련다

1) 에이도스 그 자체 분리 와 에이도스를 나누어지니는 것들 분리로 [분리는] 나누어지는가? 또는 에이도스 와 에이도스를 나누어지는 것은 그 자체 **분리**되는가? 그렇다면,
2) 같은 우리가 지니는 같음과 *분리*된 **같음** 그 자체이 있는가? 마찬가지로 하나 그 자체 와 여럿 그 자체 등이 있는가?

파르메데애스의 이러한 물음에 대해 소크라테스는 그렇게 분리된 에이도스가 있다 라고 답한다 그렇다면 이제 소크라테애스 와 파르메니데애스는 분리해 있는 에이도스를 문제 삼아 앞으로 문답할 것이다 문답을 들어보기 전에 다음 쪽 처럼 그 분리를 그려 보고 나아가자




선의 이데아

이러한 분리 그림을 내가 텔레스의 분리를 그려낸 543쪽의 그림에 비교해 보라 거기에 나오는 **분리**(χωρὶς 1040a38)는 아마도 여기에 나오는 분리㉠와 동일할 것이다 그러나 지금의 나는 여기 분리㉡에 속하는 분리를 텔 텔레스로부터 아직 끄집어 낼 수 없다 분리㉡에 속하는 분리가 텔레스에게는 없단 말인가 글쎄 무어라 말을 못할 것 같다 어찌 보면 있을 것 같기도

하고 어찌 보면 있지 않을 것 같기도 하기 때문이다 우선,

분리㉠에 초점을 맞추어 보기로 하자 파르메니데애스가 이러한 분리로 잇 따르는 어려움을 들추어내기 때문이다 그러기 전에,

두 사람은 이러한 에이도스는 어떠한 것(τι 130b8)인가에 관해 다음처럼 묻고 답한다

> " 또는 예를들어 *정의의*(δικαίου, 130b7, 正義의)**에이도스**인 것 그것 과 *아름다움의* (에이도스인 것 그것) 와 *선의*(ἀγαθοῦ[2057], b8, 善의)(에이도스인 것 그것) 와 다시 이러한 모든 것들의 (에이도스 그것)도 그러한 것[으로] 그 자체 (있는)가? 라고 파르메니데애스는 말했어요
>
> 예 라고 [소크라테애스는]답했구요
>
> 그런데 우리와 그리고 우리와 [같은] 모든 이들과 분리된 *사람*의 에이도스는 어떠한가(τί 129c1)? 사람의 또는 *불*의 또는 마찬 가지로 *물*의 에이도스인 것 그것이 (그 자체로 있는)가?
>
> 오 파르메니데애스여 이 (것)들에 관해서는 저( 선 과 아름다움 과 정의)에서 처럼 말해야 할지 또는 알론하게 말해야 할지 자주 어려움에 [저는 직면합니다] 라고 답했어요
>
> 오 소크라테애스여 또한 이러한 것에 관해서는 [곧] 머리 털 과 진흙 과 먼지 또는 하찮고 우아하지못한(ἀτιμότατόν τε καὶ φαυλότατον 130c6-7)알론한 것에 관해서는 이런 것들 각각의 에이도스는

---

2057) 이 2 격을 어떻게 받아 들여야 할까 소유 또는 분리를 뜻하지 않는 것이 확실하다면 무슨 문법적인 뜻을 지닐까 부분을 뜻할 것 같지도 않고.....이런 애매한 2격이 텔레스의 범주들에서도 쓰이는데 파르메니데애스편 여기의 2격과 무슨 관련이 있을까

' 프로스 티는 헤테론한 것들**의**(ἑτέρων 6a36) (관계)이다 ' 라고 텔레스는 프로스 티(관계) 라는 범주에 대해 말하면서 2격을 쓴다 그러나 이 '의'가 선의 에이도스에서의 '의'와 같은 문법적인 뜻을 지닐 것 같지는 않다 그렇다면 이 두 곳의 2격은 무엇을 뜻할까 전체의 부분을 뜻할까.....글쎄,

우리 손에 쥐어져 **있는**(ὄν d1) [그러한] 것들과 알론하게 **분리**해 **있다**(εἶναι d1)라고 말해야 할지 (그렇게 말하지 말아야) 할지 어려움에 [직면해 있지]?

전혀(어려워하지) 않습니다 라고 소크라테애스는 답했습니다 그러나 이것들을 우리가 보는 그대로 그것들은 있습니다 이런 것들의 에이도스인 것이 있다 라고 상정하는 것은 그져 불 합리(ἄτοπον 130d5)한 것입니다 (129b1-130d5)[2058] ”

라는 인용 글월에서는 있는 에이도스인 것에 관한 문답이 이루어진다

예를들어 정의의 그리고 아름다움의 그리고 선의 그리고 이와 같은 모든 것의 에이도스인 것 그것이 그 자체 있는가? 있습니다 그런데,

우리와 그리고 우리같은 모든 이들과 분리된 사람의 에이도스는 어떠한가 사람의 또는 불의 또는 물의 에이도스인 그것이 그 자체로 있는가? 이것들에 관해서는 저 선 과 아름다움 과 정의 같은 것에서 처럼 말해야 할지 아니면 알론하게 말해야 할지 자주 어려움에 직면합니다 그렇다면,

머리 털 과 진흙 과 먼지 또는 하찮고 우아하지 못한 알론한 것들 각각의 에이도스가 우리 손에 쥐어져 있는 것과는 알론하게 **분리**해 **있다** 라고 말해야 할지 말아야 할지 마찬 가지로 어려움에 직면해 있겠네? 전혀 어려워하지 않습니다 우리가 보는 그대로 이것들은 있습니다 이런 것들의 에이도스인 것이 있다 라고 상정하는 것은 그져 불합리 할 뿐(μὴ λίαν 130d5)입니다

---

2058) 이렇게 답하면서 소크라테애스는 자신이 다 다른 지점에서 아주 조심 스러워한다 자신에게 진실했던 것이 때론 진실하지 않을 수도 있다는 의심이 들기 때문이다 그렇다고,

자신의 답을 바꾸지 아니한다 단지 조심스레 되 집어보려는 심정(心情)이라는 것을 파르메니데애스에게 폭로한다 그러자,

아직은 젊어서 그러하다고 하면서 이제 파르메니데애스는 알론한 것들이 에이도스를 취하는(μεταλαμβάνοντα 130e6)길에 대해 묻기 시작한다

위와 같은 세 가지 문답을 요약 정리해 보자

1) 정의 와 아름다움 과 선 과 이와 같은 것의 에이도스는 그 자체 있는가? - 있다[2059] 그런데,
2) 사람 또는 불 또는 물 등의 에이도스인 것은 우리 사람인 것 또는 불인 것 또는 물인 것과 **분리**해 그 자체로 있는가? - 1) 처럼 답해야할지 1)과는 달리 알론하게 답해야 할지 어렵다 그렇다면,
3) 머리 털 과 진흙 과 먼지 등과 같은 하찮고 우아하지 못한 것 각각의 에이도스는 우리에게 접해 있는 머리 털 등과 같은 그러한 것들과 알론하게 **분리**해 있는가 라는 물음도 어려운가? - 어렵지 않다 우리에게 접해 있는 그대로 그것들은 있다 이런 것들의 에이도스인 것이 있다 라고 상정하는 것은 너무 불합리하지 않을까?

따라서,

같음 과 같지 않음 과 많음 과 하나 와 움직임 과 쉼의 에이도스가 있다는 것 그리고 *정의* 와 *선* 과 *아름다움* 과 *이와 같은 것*의 에이도스도 그 자체 있다는 것 그러나 머리 털 과 진흙 과 먼지 등 하찮고 우아하지 못한 것의 에이도스는 머리 털 또는 진흙 또는 먼지 등과 **분리**해 있지 않다

---

2059) 이러한 답은 플라톤의 티마이오스 편 51d4-5(1137쪽)에서도 그대로 확인된다 단지 생각에만 걸리는 것(νοούμενα 51d5)는 그러한 것인 에이도스는 분명히 그 자체로 있다 라고 거기에 쓰여지기 때문이다 나아가서,

여기에서는 그 자체로 있는 에이도스는 선한 것 또는 아름다운 것 또는 정의로운 것의 에이도스인 선 또는 아름다움 또는 정의 또는 이와 같은 것이다 라고 덧 붙혀 쓰여진다 그런데,

잠시 집고 넘어가야 할 것이 있다 에이도스는 노에애마(132b4)는 아니지만 누우으메나(132c6)이다 라고 1235쪽에 쓰여지기 때문이다 노에애마와 누우으메나를 어떻게 구분해야 할지는 숙고해 보아야 할 어려움이다 그냥 대충 노에애마는 생각의 작용인(cornforn, 플라톤과파르메니데애스 91쪽) 반면 누우으메나는 생각의 대상이다 라고 하면서 넘어가서는 결코 않될 것 같기 때문이다

는 것[2060]은 분명히 소크라테애스에 의해서 인정된다 그런데,

사람 또는 불 또는 물 등의 에이도스가 사람인 것 또는 불인 것 또는 물인 것과 분리해 있는지의 여부는 어렵다[2061]그러나 사람 등의 에이도스는

---

2060) 그렇다면 가치 없는 것 또는 선하지 않은 것 또는 아름답지 못한 것 또는 정의롭지 못한 것의 에이도스는 악한 것 또는 아름답지 못한 것 그대로 그 안에 있다는 말인가 아니면 아예 그러한 것의 에이도스는 있지 않다는 말인가 분리(χωρὶς 129d1)해 있는지의 여부가 문제 삼아지는 것으로 여긴다면 그래서 분리해 있지 않다면 분리되지 않는 그대로 그 에이도스는 있다 라고도 받아 들여 있을 것 같기도 한데.....그렇게 된다면,

이 세상은 선하지 못한 것 또는 아름답지 못한 것의 에이도스가 될 것이다 물론 그러나 선 또는 아름다움의 에이도스를 닮아 있기도 하기에 이 우주는 그토록 아름답고 선할 것이기는 해도 말이다 음,

2061) 그런데,

불의 자기 자신 그 자체(αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοὐ, 51b8, 1136) 다시 말해 불 등의 에이도스를 플라톤의 티마이오스는 인정하는 듯하다 거기에서 티마이오스는 ' 그 자체 있는 것(51c1) ' 과 ' 자기 자신 그 자체 ' 하나로 보는 것 같기 때문이다 만약 하나로 본다면,

불의 에이도스는 그 자체로 있다 라고 1)처럼 말하여지지 1)과는 다르게 말하여지지 않을 것이고 따라서 사람의 에이도스는 사람인 것 곧 나(익성)와 분리해 그 자체로 있을 것이다 그러나,

이렇게 순진하게 답하여질 수는 물음이 결코 아니다 더 나은 답을 위해서는 지금의 내가 좀더 기다려야 할 것 같다 그렇지 않고 성급하게 답하러 들면 ' 소멸하는 것들과 에이도스에 있어 동일한 것들(τὰς αὐτὰς, 형이상학 1040b32, 500쪽)을 실체를 여겨 감각적인 것들에 자체(τὸ αὐτὸ, 동일한 것, 1040b34)라는 낱말을 에이도스론 자들은 덧 붙혀인다 사람 자체 와 말 자체 라고 하면서 말이다 ' 라고 텔레스 처럼 말해 버릴 것 같기 때문이다 그러나,

플라톤의 파르메니데애스 편 여기에 쓰여진 것 처럼 에이도스론 자들 가운데 적어도 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 사람 그 자체 또

어쨌든 있다 라고 쓰여질 수는 없을까 만약 그럴 수 있다면 **분리**해 있지는 않더라도 다시 말해 그 자체로 있지는 않더라도 그 안에는 있을 것이다 하여간에,

**분리** 라는 말은 어렵기도하다 이제,

어려운 물음을 일단 그대로 놔 둔채 두 사람의 문답은 에이도스를 **나누어 취함**(μεταλαμβάνοντα 130e6, μεταλαβόντα 131a1, μεταλήψτεαι 131e3)[2062]에 관한 대화로 이어진다 분리해 있다면 분리된 에이도스를 알론한

---

는 사람의 에이도스가 사람인 것 곧 소멸하는 것고 분리해 있다 라고 말하지도 말하지 않지도 않는다 그런데,

묘한 것은 거기에서 텔레스는 분리해 있다 라고 말하는 점에 있어서는 에이도스론 자들도 옳으나 에이도스를 여럿에 걸친 하나 라고 말한다는 점에 있어서는 옳지 않다 라고 말한다는 것이다 소크라테애스가 분리시키지 않는 것을 플라톤은 분리 시켰다 라고 형이상학 그 어디에선가 비판해 놓고 이제 여기서는 다른 맥락에서 곧 실체가 무엇인지를 제대로 알지 못해 실체를 소멸하는 것과 동일한 것으로 여겼다 라는 맥락에서 플라톤을 비롯한 에이도스론 자들을 비판한다 분리시킨 점에 있어서는 올바르다 라고 말하면서 말이다 아마도,

텔레스는 다른 관점에서 실체 곧 가장 먼저 있는 것을 바라 보는 듯하다 물론 가장 먼저 있는 것을 다른 관점에서 바라 본다면 있는 것 역시 다른 각도에서 말하게 될 것이다 좀더 솔직하게 말한다면 있는 것을 두 사람은 분명히 서로 헤태론하게 말한다 나는 석사학위 이 논문에서 바로 그 헤태론한 점을 끄집어 내려한다 그리고 지금 이 작업은 끄집어 내려는 준비 작업일 뿐이다 그래서,

지금의 내가 그 헤태론한 점을 가지고는 있으나 말로 나타내는데 자신 없어한다

것들이 나누어 취할 수 있는 길이 드러나야 할 것이기 때문이다

" 예를들어 *같음*을 나누어 취하는(μεταλαβόντα 131a1)것들은 같은 것들이 (되며) *큼*을 나누어 취하는 것들은 큰 것들이 (되는) 반면 *아름다움* 과 *정의로움*(을 나누어 취하는 것들은) 정의로운 것들과 아름다운 것들이 되는 것 처럼 그것들을 **나누어 취하는(μεταλαμβάνοντα** 130e6)것들이 그것들의 이름을(τὰς ἐπωνυμίας 130d6)유지하는 어떤 에이도스들이 있다 라고 자네가 주장하는 것 처럼 자네는 여기는가? 라는 [물음]에 관해 이제 나에게 답해 주게나

전적으로 (그렇게 여깁니다) 라고 소크라테애스는 답했어요

그렇다면 나누어 취하는 것 각각은 실로 에이도스 *전체* 또는 *부분*을 나누어 취할까? 또는 이( 전체 와 부분)과 분리된(χωρίς, 131a5) 알론한 어떤 것을 나누어 취할까[2063]?

어떨까요? 라고 반문했지요

이제 *여럿*의 *하나*로 있는[2064]에이도스 *전체*가 각기 것 안에

---

2062) 나누어 지니다(μετέχειν) 라는 말은 아직 쓰여지지 않다가 132c6(1265)에 가서야 비로소 쓰인다 이러한 쓰임새가 어떤 뜻을 지니는지를 나는 지금 알려하지 않는다(1265쪽각주2067번참조)

2063) 전체 와 부분 이외의 알론한 어떤 것을 나누어 취할까 라고도 읽여질 수 있을 것이다

2064) 여럿 각기 안에 전체 하나씩 들어 있을까? 다시 말해 하나 전체가 여러 각기 것 안에 각각 들어 있을까? 라는 물음일 것이다 그렇다면 'τών πολλών ἕν(131a9, 여럿의 하나)'를 텔레스가 형이상학 1040b28(499)에서 말하는 '여럿에 걸친 하나(τὸ ἕν ἐπὶ πολλών)'로 볼 수 있을까 만약 '여럿에 걸친 하나'가 '여럿에 부분으로 들어 있는 것들의 합이 전체 하나'을 뜻한다면 그렇게 볼 수 없을 것이다 사실 이러한 뜻으로 여기 플라톤의 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해서 131b9(1263쪽)에서 직접 말하여진다 여러 사람 위에 펼쳐져 있는 돛의 보기가 들어지면서 말이다(1263쪽각주2066번참조)

[들어] 있을까 또는 어떻게?

오 파르메니데애스여 (하나로 안에 들어 있지 [못하도록]) 무엇이 막겠습니까?(κωλύει[2065] 131a10)라고 소크라테애스는 [또] 반문했어요

그렇다면 *여럿* 안에 *하나* 와 동일한 것으로 [들어] 있는 동시에 (그 여럿) 안에 전체 **분리**(χωρὶς 131b1)[되어 들어] 있을 것이고 그렇게 그 (에이도스)는 스스로와 분리될 것이네

[그러나 그렇게 분리되어 들어 있지는] 않을 겁니다 만약 날(ἡμέρα ,131b3, 日) 하나 처럼 그것이 여러 곳에 동시에 있으나 스스로와 분리되 있지 않다면 그렇게 에이도스들 각각 하나는 모든 것에 동시에 동일한 것으로 있을[수도 있을] 겁니다 라고 [소크라테애스는] 답했어요

오 소오크라테애스군 예를들어 만약 돛이 여러 사람들 [위]에 펼쳐지는 것 처럼 여럿에 걸친 하나(ἕν ἐπὶ πολλοίς[2066] 131b9)전체

---

503쪽각주1099번 과 1253쪽각주2054번도 참조하라

2065) 막다(κωλύει 131a10) 라는 낱말이 텔레스(형이상학 1047b7,17)에 의해 어떻게 쓰였는지에 대해서는 586-587, 589쪽을 참조하라

거기에서 텔레스는 있을 수 있는 것은 있지 않을 수도 있으며 있을 수도 있다 이것을 막는 것은 아무 것도 없다 라고 말하려는 맥락에서 '막다 또는 방해하다'라는 낱말을 쓰며(586-587) 힘을 지니는 것이 욕망할 때 외부적인 어떤 습성이 막지 않는한 그 힘은 실현된다 라고 말하는 맥락에서 마찬 가지로 '막다' 라는 말을 쓴다 힘이 실현되려면 안팎의 조건이 맞아야 한다는 말일 것이다 반면에,

여기에서 파르메니데애스의 소오크라테애스는 전체 하나씩 에이도스는 여럿 각각 안에 들어 있지 못하도록 막는 무엇이 있을까? - 있지 않다 라는 맥락에서 '막다' 라는 말을 쓴다

2066) 여럿에 걸친 하나 라는 말은 텔레스에 의해서 어떤 에이도스 론자의 분리가 형이상학 제애타 편 16 장(499)에서 비판 당할 때 그대로 쓰여진다 거기에서 그는 여럿에 걸친 하나 로서의 에이도스에는 거부하나 분리된 에이도스에는 동의한다 *여럿*에 걸친(ἐπὶ 1040b29) *하나*라면 분리된 것이 아닐 것이기 때문이리라 다시 말해 에이도스(형상)의 분리를 전체 하나 에이도스

가 여럿 모두에 걸쳐 있는 식으로 '분리'로 보는 것은 본디 분리가 아닐거라고 텔레스는 비판한다 물론,

이 때의 에이도스는 543쪽의 그림에 나타나는 분리(1040a28)된 에이도스이지 질료 와 형상(에이도스)이 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, 1039b20, 483)에 있어서의 에이도스를 텔레스가 말하는 것은 아니다  이러한 맥락의 경우 오히려 텔레스는 에이도스를 그 합쳐진 것으로부터 - 질료로부터는 아닐 것이다 - 분리(1039b1, 473)시켰다고 이데아론 자(들)을 비판한다 나아가서,

여기 '여럿에걸친하나(ἕν ἐπὶ πολλοίς 131b9)'를 1262쪽에 나오는 '여럿의하나(τών πολλών ἕν, 131a9)'와 비교하여 보라 에이도스 하나 전체가 여럿 각각 안에 모두 들어 있다는 것을 거기 '여럿의하나'는 가리키는 반면 여기 '여럿에걸친하나'는 여럿 각각 모두에 걸쳐 있는 에이도스 하나 전체를 가리키므로 여기에서는 전체 에이도스의 부분이 여럿 각각에 걸쳐진 셈이 될 것이다 그러나,

소크라테애스 와 파르메니데애스는 에이도스 하나가 자신을 나누어 취하는 여럿에 걸쳐 있든(여럿에걸친하나) 자신과 분리되어 여럿 각각 안에 몽땅 들어 있든(여럿의하나) 아니면 자신과 분리되지 않은채 여럿 각각 안에 몽땅 예를들어 날(日) 하나 처럼 들어 있든지 간에 어떻게든 에이도스는 자신을 나누어 취하는 것들 안에 있어야 한다는 식으로 문답해 나아간다 자신들이 내 놓는 각각 대안(代案)을 자신의 것으로 이들이 인정하는지는 좀 더 두고 보아야 할 것 같다 지금으로서는 인정한다 라고도 인정하지 않는다 라고도 말하기 힘들다

아마 그러하지 않을까요(οὐκ ἄν 131b3) 또는 아마 그럴겁니다(ἄν 131a5, ἄν εἴη 131b2, εἰ.....εἴη 131b5-6)라는 식으로 임시(臨時) 가정(假定)해 놓고 나가기 때문이다 이렇지 않을까요 아니야 그렇다면 요렇지 않을까요 그것도 아닐 것 같은데 그럼 아마 이럴겁니다 라고 말이다 그러기에 인정하지 않는다 라고도 말할 수 없다 그러하다 라고 인정할 가능성이 있기 때문이다 그래서,

*알론한 여럿*들이 에이도스 *하나*를 어떻게 나누어 취하는가 라는 물음은  심지어 제우스(Δία 131e6)조차 규정하지 못할 정도로 어려운 문제이다 라고 결국 젊은 소오크라테애스 앞에서 회색 노년 신사 파르메니데애스

가 있듯 동일한 것 하나가 동시에 여러 곳에 (있다) 라고 자네는 할 것이네 또는 이러한 것은 공정하게 말한 것이다 라고 자네는 하지 않을 것인가? 라고 유쾌하게 [파르메니데애스께서는] 물으셨지요

[당신이 말씀하신 바와] 똑 같습니다(ἴσως 131c1) 라고 답했구요

그렇다면 그 돛 전체가 각자 위에( 걸치겠나) 또는 그 (돛)의 알론한 부분이 알론한( 각자)위에(ἐπὶ 131b9)(걸치겠)나?

부분(이 걸칩니다)

따라서 오 소오크라테애스여 그 에이도스 자체가 나뉘어져 있네 그리고 나뉘어 지니는 것들은 그(에이도스) 부분들을 나뉘어지닐(μετέχοι[2067] 131c6)걸세 그리고 각기 것 안에(ἐν[2068] c6)는 더 이상 전체가 (들어 있는 것이) 아니라 각기( 에이도스)의 부분이 (들어 있

---

는 고백한다 이 두 사람이 '신성한' 이 물음의 답을 규정하는지는 주욱 지켜볼 일이다 지금의 나로서는 나름대로 답했다고 본다 바로 그 답이 파르메니데애스 편이며 이후(以後) 주욱 그 대화 편 끝까지 이어지는 파르메니데애스의 설명을 통해서 나누어 지님이 밝혀졌기 때문이다 만약 하나가 있다면 그리고 하나가 만약 있다면 그리고 만약 하나가 있지 않다면 그리고 하나가 만약 있지 않다면 *하나*는 스스로 그리고 알론한 것에 이러 이러하게 있다라고 그는 설명하기 때문이다

2067) 이제까지는 나뉘어 지니다 대신에 나뉘어 취하다 라는 말이 쓰였음에 유의하라 물론 이후에도 나뉘어 취하다(μεταλαμβάνειν 131e5)가 쓰이기도한다 내가 유의하라고 한 것은 이 두 말이 언 듯 보아 서로 바꾸어 쓰여질 수 있을 것 처럼 보이나 실은 그러할 것 같지 않아 보여서이다 무엇 때문에 그러한가에 대해서는 알론한 곳에서 말하여질 기회가 있을 것이다 (1262쪽각주2062번참조)

2068) 돛이 여러 사람들 '위에' 펼쳐져 있듯이 에이도스가 자신을 나누어 취하는 알론한 것들 '안에' 들어 있다 라는 로고스에는 어딘가 들어 맞지 않는 구석이 있다 앞에서는 위에 펼쳐져야하지만 뒤에서는 안에 들어 있어야 하기 때문이다 물론 돛의 비유(比喩)일 것이 때문에 시시콜콜 따지고 분석해 들어가는 것이 오히려 틀렸을 것이다 비유를 문자 그대로 받아 들였다가는 망하기 쉽상이기 때문이다 그럼에도,

나는 '안에' 라는 말에 집중하기 위해 '위에'라는 말을 살짝 건드려

을 걸세) 라고 말했어요

그렇게 나타나 보입니다

그렇다면 그 하나 에이도스가 우리에게 진실로 나뉘어지네 그런데도 오 소오크라테애스여 여전히 하나[로] 있다 라고 자네는 말할 준비가 되있는가?

결코 아닙니다 라고 답했답니다

[다음을] 봐야하기 때문이네 만약 자네가 *큼* 자체를 나누는데μερείς 131c12) [나뉘어진] 여러 크기들의 큼들 각각이 그 큼 자체 보다

---

보았다 그런데,

이데아론 자들은 나누어 지님을 단지 비유(μεταφορὰς 1079b26)했을 뿐 그에 관한 선명한 로고스를 지니지 못했다 라는 비판을 어떻게 나는 받아들여야할까 만약 비판이 공정(公正)하고 정당(正當)하다면 파르메니데애스 편 자체를 텔레스는 거부한 했거나 아니면 나름대로 파르메니데애스에 관해 고유한 해석을 지녔을 것이다 그러나,

적어도 지금의 내가 보기에는 설령 완벽하게는 아닐지라도 플라톤의 파르메니데애스 편은 나누어 지님을 적어도 만족스럽게 다루었다 어떤 비유도 아닌 그 정의(定意)도 내리고 어떻게 나누어 지니고 있는가를 말로 아주 아름답게 보여 주었다 그것도 여덟가지의 경우로 나누어서 말이다 그럼에도,

텔레스의 그 비판을 나는 어느 정도 받아 들인다 다른 무엇을 있는 것 과 실체로 보았기에 그러한 비판을 자신의 입장에서 할 수 있었다고 보여지기 때문이다 다시 말해 내가 경멸하는 낱 말인 실재(reality, 實在)를 써서 말한다면 텔레스가 끄집어 낸 실재는 플라톤이 가리키는 실재와 너무 헤태론했기 때문이다 그렇다면,

이 두 사람의 바라 본 있는 것 또는 실체는 도대체 어떻게 해태론했을까 바로 이 헤태론한 점을 끄집어 낸 다음에 동일한 점과 헤태론한 점을 뒤 섞어서 논리적으로 정리 요약 하는 것이 내 석사 학위 논문의 일차적 과제이며 이 과제가 끝나면 내가 바라 보는 있는 것( 또는 실체)를 이 두 사람의 있는 것 (과 실체)과 뒤 섞어 보여 줄 것이다 아마도 논문의 크기는 약 100쪽 내외(內外)가 될 것이다

적은 큼 부분들에 의해 크다면 非로고스(ἄλογον[2069] 131d1)가 나타나지 않겠는가 라고 물으셨구요

물론입니다 라고 주장했습니다

그런데 [다음] 무엇이? *똑 같음* 자체 보다(αὐτού τού ἴσου 131d5) 더 적게 있는 [그리고] 똑 같음의 각기 적은 부분을 취하여 지니는(ἀπολαβόν.....ἕξει 131d4-5)것에 의해 똑 같음을 지니는 것이 있을까?

불 가능합니다

그러나 적음의 부분을 우리들 중 어떤 자가 지녔다[면] 적음은 자신의 부분인 바로 그 부분 보다 클 것이다 그리고 이렇게 *적음* 그 자체가(αὐτὸ τὸ σμικρὸν 131d9)[적음의 그 부분] 보다 클 것이다 그런데 취하여진 그( 적은 부분)이 덧 붙혀질 것은 이전 보다 적을 것이지 더 크지 않을 것이네[2070]

---

2069) 나뉘어진 큼 자체의 부분들은 큼 자체 보다는 *적은 큼* 부분(μεγέθους μέρει σμικρτέρῳ αὐτού τού μεγέθους 131d1-2)에 의해서 크게 있을 것이다 그러나 '적은 크기' 라고 함은 '적음과동시에큼'이므로 非로고스적이다 설령 적으면서 동시에 크다는 것은 非로고스적인 것이 아니다 라고 하더라도 '적음'에 의해서 '크'다 라고 하는 것은 확실히 非 로고스적일 것이다 큼을 나누어 취하므로서 크게 되는 반면 적음을 나누어 취하므로서 적게 될 것이기 때문이다 그렇다면,

큼의 에이도스 와 적음의 에이도스도 일단 있는 것으로 받아 들여야 할 것 같다 물론 있다 라고 파르메니데애스에 의해 직접 쓰여지지는 않긴 해도 말이다 그렇다면 직 간접으로 인정되어질 에이도스들은 큼과똑같음과 적음 같음과같지않음 많음과하나 움직임과쉼 큼과작음 선와아름다움과정의 그리고이와같은것의 에이도스이다

2070) 적음을 나누어 취하는 것은 이전 보다 더 적어질 것이다 적음을 나누어 지니기 때문이다 그러나 파르메니데애스에 따르면 적어진 것이 나누어 취하는 바로 그 적음 그 자체는 나뉘어 취하여진 적은 부분 보다 더 클 것이다 그런데,

바로 이 지점에서 내가 심각해진다 자신의 부분 보다 적음 자체는 오히려 더 적어야 하지 않을까 라는 물음이 내 안에서 솟아 오르기 때문이다 적음의 에이도스 라면 그래야 하지 않을까 자신의 부분 보다 큼 자체가

(적음이 덧 붙혀질) 것이 (이전 보다 더 커)지지 않을 것입니다 라고 말했습니다

오 소크라테애스여 알론한 것들이 에이도스들을 나누어 취하는 어떤 [알론한] 길이 자네에게 [열려야 겠지]? 부분으로도 전체로도 나누어 취할 수 없[으니 말일세]

마! 제우스로서도(μὰ τὸν Δία 131e6) 이러한 것을 쉽게 결코 규정할 수 없을 것으로 저에게는 여겨집니다

그런데 실로 무엇? 이것에 대해서는 어떠한가?

어떤 건데요?[2071] (130e4 - 131e9) "

" 자네(소크라테애스)의 의견에 어떤 크기 *여럿*이 있을 때 마다 모든 경우에 **동일한 것**(ἡ αὐτὴ 132a3)으로 보이는(ἰδόντι a3)어떤 **이데아** *하나*가 똑 같이 **있**을 것 처럼 보인다(δοκεί 132a1) 라는 이러한 것으로부터 자네는 *하나 각기* **에이도스**가 **있다**(*ἕν ἕκαστον* **εἶδος** ..... **εἶναι**132a1)는 것을 믿는다(οἴεσθαι a1)고 나[파르메니데애스]는 짐작하네

진실을 말하고 계십니다 라고 [그는] 대꾸했어요

그런데 큼 자체(αὐτὸ τὸ μέγα 132a6) 와 알론한 크기들[에]는

---

크다면 자신의 부분 보다 더 적어야 하지 않을까 적음 자체는 에이도스일 것이기 때문이다 그러나,

파르메니데애스는 적음 자체는 자신의 부분 보다 더 클 것이다 라고 쓴다

2071) 이어지는 글월은 이미 1233-1238쪽에 옮겨졌으나 다시 여기에 이어 베껴보자 비록 132a1-132d4까지이긴 해도 말이다 132d5 바로 앞에 나누어 취함 또는 지님에 관한 소크라테애스의 결론이 내려지기 때문이며 이후 132d5 - 135b2에서는 이러한 결론으로부터 잉태되는 알론한 어려움이 파르메니데에스에 의해서 잇 따라 제기 때문이다 그리고 나서,

파르메니데애스는 이러한 어려움들을 극복하는 성숙한 자신의 에이도스론을 대화 상대를 텔레스로 바꾸어 전개한다 적어도 나는 지금의 나는 그렇게 본다

무엇이? **영혼**에 의해 보이는(ἴδῃς a7) 모든 것의 경우에도 그와 같을 것 처럼 *그(알론한) 것*들이 그것에 의해서 크게 나타나는 크기인 것 *하나*(ἕν τι μέγα a7)가 나타나지 않겠는가?

(나타날 것)처럼 보입니다

따라서 크기 자체 와 그 (크기 자체)를 나누어 지니게(τὰ μετέχοντα 132a11)되는 것들과 나란히 알론한(ἄλλο a10)에이도스 크기들이 다시 나타나게 될 것이며 모든 이러한 경우에 그것에 의해 모든 그 크기들이 있을 헤태론한 (에이도스 크기가 나타나게 될 것이네) 그래서 더 이상 자네에게는 에이도스들 각각 *하나*가 있을 것이 아니라 무한히 *많은* (에이도스가 있을 것이네)

그러나 오! 파르메니데애스여 그러한 **에이도스**들 각각은 영혼 안 [이외의] 알론한 그 어디에도 주어(προσήκῃ 132b4)지지 않는 *노에애마*(*νόημα*, b4, 생각된 것)는 아닙니다 왜냐하면 이렇게 [에이도스들] 각각은 *하나*일 것이고(καὶ b6) 방금(νυνδὴ, 132b6, 方今 )말했던 것[2072]은 받아들여지지 않을 것이기 때문입니다 라고 소크라테애스는 대꾸했지요(φάναι 132b3)

응답하시기를(φάναι 132b7) 그렇다면 무엇? 각각 *하나*는 노에애마들의 [각각 하나]인데 아무 것도 아닌 것의(οὐδενός 132b9)노에애마?

그러나 불 가능합니다 라고 말했어요

그러나 어떤 것의 (노에애마)?

예

**있는 것**의 또는 **있지 않는 것**의 (노에애마)?

있는 것의 (노오애마 입니다)

모든 경우에 저 노오에마가 노에이한다고(νοεί, 132c3, 생각한다고) 주장되는(ἐπὸν c3) 어떤 것 *하나*의[곧] 어떤 **이데아** *하나*인 것(μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν c4)의 (노에애마)?[2073]

---

2072) 에이도스가 무한히 많아질 것이라는 것을 말한다 그러나 에이도스가 류가 무한히 많아진다는 것이 아니라 동일한 에이도스 예를들어 큼의 에이도스 개수가 무한히 많아진다는 것을 말한다

2073) 그렇다면 노오애마는 이데아 하나의 노오애마가 될것이며 모든 노오

예

그렇다면 이 *누우으메논(τὸ νοούμενον* c6)이 **에이도스** *하나*가 아닐까 [곧] 모든 것에 걸쳐(ἐπὶ c7) **있는** *동일한 것*이 아닐까

반드시 다시 [그러할 것으로] 나타납니다(132a1-132c8) ”

“ 그러면 실로 무엇이? *알론한 것들*은 에이도스들을 **나누어 지닌다(μετέχειν** 132c10)라고 주장하는 자네에 따르자면 [알론한] 각기 것은 노에애마들로부터 **있**고 [각기] 모든 것은 *생각한다* 라고 반드시 자네는 여겨야 하거나 또는 **있는** 노에애마들은 非노에애타(ἀνόητα ,c11, *생각하지 않는* 것)[로] **있다** 라고[2074] (자네는 반드시 여겨야 하

---

애마는 이러한 이데아 하나를 노에인(생각)한 것이다 다시 말해 생각을 통해 영혼 안에서 형성될 모든 노오애마(관념 또는 개념)는 그 생각을 통해서만 걸리는 - 플라톤의 티마이오스는 로고스와 더불은 누우스에 의해서 걸린다고 한다(1196쪽) - 이데아 또는 에이도스 하나의 노에애마이다

2074) 영혼 안에 있는 노에애마를 에이도스라 하고 알론한 것들은 에이도스를 나누어 취한다 라고 한다면  알론한 모든 것은 에이도스를 나누어 취하므로 노에애마로부터 있어야할 것이다 그런데,

노에애마는 모든 경우에 *노에이(생각)*를 통해서 영혼 안에 형성된 것이며 노에애마는 누우으메논(생각의 대상?)의 노에애마(생각된 것 곧 관념 또는 개념)여야할 것이므로 노에애마(관념)으로부터 있는 모든 각기 것은 반드시 노에이(생각)해야 하거나 있는 노에애마(관념)들은 반드시 非노에애타적(생각에 관련되지 않는 것) 이어야할 것이다 그러나,

에이도스를 나누어 취하는 각기 모든 것이 반드시 생각해야 하는가 에이도스가 ‘관념’ 또는 ‘개념’ 이라면 그래야할 것이다 ‘관념’ 또는 ‘개념’은 생각을 통해서 ‘마음’ 안에서 만들어진 것이기 때문이다 그러나 그렇지 않을 것이다 또 ‘개념’ 또는 ‘관념’은 생각이 아니여야 할 것이다 노에애마는 생각이 끄집어 내는 이데아의 관념 또는 개념이기 때문이다 그러나 생각에 관련된 것이 아니라면 어떻게 노에애마가 있을 수 있을까 따라서 둘 다 불합리한 것(ἄτοπον, 130d5, 1258)이다 로고스적인 것이 아니다 그래서,

소크라테애스는 최종적으로 달리 말한다

이러한 나의 설명이 플라톤을 왜곡하고 있지나 않은지 못내 불안하다

지) 않겠는가 라고 파르메니데애스께서는 말씀하셨지요

그러나 이(것)은 로고스를 지니지 못합니다  오! 파르메니데애스여 그러나 할 수 있는한 제가 제시해 보면 이렇습니다 이 에이도스들은 자연 안에 고정되어진 원형들 처럼 [있는] 반면에 알론한 것들은 이( 원형들)을 *닮*거나 (이 에이도스들과) *같은 것들*(*ὁμοιώματα* 132d3) 입니다 그리고 알론한 것들이 에이도스를 이렇게 **나누어 지님**은(**ἡ μὲ θεξις** 132d3)그 (에이도스)들을 닮아 감 이외의 그 어떤 것도 아닙니다(132c9-132d4) "

라는 인용 글월에서 여러 대안들을 음미(吟味)하는 방황 끝에 소크라테애스는 나누어 지님이란 닮아감 이외의 그 어떤 것도 아니다 라는 결론을 파르메니데애스 앞에서내린다 2075)

예를들어 *같음*을 나누어 취하는 것들은 같은 것들이 되며 *큼*을 나누어 취하는 것들은 큰 것들이 되는 반면 *아름다움* 과 *정의*를 나누어 취하는 것들은 정의로운 것들 과 아름다운 것들이 되는 것 처럼 자신들을 나누어 취하는 것들이 자신들의 이름을 유지하는 어떤2076)**에이도스**들이 있다 라고 자네가 주장하는 그대로 자네는 여기는가? 이제 나에게 답해 주게나 - 전적으로 그렇게 여깁니다 라고 소크라테애스는 답했어요

그렇다면 나누어 취하는 것 각각은 실로 에이도스 전체 또는 부분을

---

2075) 그러나 이러한 결론이 지니는 어려움이 파르메니데애스에 의해서 다시 드러난다

2076) 어떤(ἄττα, 131e5, 몇몇) 이라는 낱 말이 쓰이는 걸로 봐서 에이도스(種)의 류(流)들은  그 개수(個數) - 數 라는 말을 써도 될는지 모르겠다 - 에 있어 한정된다는 것을 알 수 있으리라 머리 털 과 머리 등의 에이도스는 분명히 있지 않으며 불 물 등의 에이도스가 있는지는 애매하다 라는 소크라테애스 자신의 이어지는 말이 이를 보증한다

**나누어 취할**까? 또는 이 전체 와 부분과 분리된 알론한 어떤 것을 나누어 취할까? - 어떨까요? 라고 반문했어요 이제,

*여럿의 하나*로 있는 에이도스 전체가 각기 것 안에 들어 있을까 또는 어떻게? - 오 파르메니데애스여 무엇이 막겠습니까? 라고 [또] 반문했어요 그렇다면,

*여럿 안에 하나* 와 동일한 것으로 들어 있는 동시에 그 여럿 안에 전체 분리해 들어 있을 것이어서 그 에이도스는 스스로와 **분리**될 것이네2077)

그렇지는 않을 [수도 있을] 겁니다 만약 낮 처럼 그것이 여러 곳에 동시에 있으나 스스로와 **분리**되 있지 않다면 그렇게 에이도스들 각각 하나는 모든 것에 동시에 동일한 것으로 있을 [수도 있을] 겁니다 라고 답했어요

오! 소오크라테애스군 예를들어 만약 돛이 여러 사람들에 펼쳐지는 것 처럼 *여럿 위에 하나* 전체가 있듯 동일한 것 하나가 동시에 여러 곳에 있다 라고 자네는 할 것이네 또는 이러한 것은 공정하게 말한 것이다 라고 자네는 하지 않을 것인가? 라고 유쾌하게 물으셨지요 - 똑 같습니다 라고 답했구요

그렇다면 그 돛 전체가 각자 위에 걸치겠나 또는 그 돛의 알론한 부분이 알론한 각자 위에 걸치겠나? - 부분이 - 따라서 오 소오크라테애스여 그 에이도스 자체가 나뉘어지네 그리고 나뉘어지는 것들은 에이도스의 부분들을 나뉘어 지닐 걸세 그리고 각기 것 안에는 더 이상 전체가 아니라 각기 부분이 들어 있을 걸세 라고 말했어요 - 그럴걸 처럼 보입니다 - 그렇다면 하나 에이도스가 우리에게 진짜로 나뉘어지네 그런데도 오! 소크라테애스여 여전히 하나이다 라고 자네는 말할 준비가 되있는가? - 결코 아닙니다 라고 답했답니다 - 다음을 봐야하기 때문에 그렇네

---

2077) 여럿 안에 각각 그 전체 들어 있다면 에이도스 하나는 동일한 여럿으로 스스로와 분리될 것이다 그러나 이러한 분리를 자신의 에이도스들 더러 허용하지 않도록 하면서 에이도스는 낮(日光?)처럼 자신을 나누어 취하는 것들 안에 들어 있지 않을까 라고 파르메니데애스에게 말한다

만약 자네가 *큼* 자체를 나누는데 나뉘어진 여러 크기들의 큼들 각각이 그 큼 자체 보다 적은 그 큼 부분에 의해 크다면 非로고스가 나타나지 않겠는가 라고 물으셨구요 - 물론입니다 라고 주장했습지요 - 그런데 다음 무엇은?

*똑 같음* 자체 보다 더 적게 있는 그리고 똑 같음의 각기 적은 부분을 취하여 지니는 것에 의해 똑 같음을 지니는 것이 있을까? - 불 가능합니다 - 그러나,

적음의 부분을 우리들 가운데 어떤 자가 지녔다[면] 적음은 자신의 부분인 바로 그 부분 보다 클 것이며 이렇게 *적음* 그 자체가 보다 적은 그 부분 보다 클 것이네 그런데 취하여진 그 적은 부분이 덧 붙혀질 것은 이전 보다 적을 것이지 더 크지 않을 것이네 - 더 커지지 않을 겁니다 라고 말했어요 - [따라서,]

오 소오크라테애스여 알론한 것들이 에이도스를 **나누어 취하는** 어떤 알론한 길이 자네에게 열려야겠지? 부분으로도 전체로도 나누어 취할 수 없으니 말일세 - 마! 제우스로서도 이러한 것을 쉽게 결코 규정할 없을 것으로 저에게는 여겨 집니다 - 그런데,

실로 이젠 무엇이? 이것에 대해서는 어떠한가? - 어떤 건데요?

자네 의견에 따라 어떤 크기 여럿이 있을 때 마다 모든 경우에 **동일한 것**으로 보이는 어떤 **이데아 하나**가 똑 같이 있을 것 처럼 보인다 라는 이러한 것으로부터 자네는 하나 각기 에이도스가 **있다**는 것을 믿는다고 나는 짐작하네 - 진실을 말하고 계십니다 라고 답했어요 - 그런데,

*큼 자체* 와 알론한 크기들에는 무엇이? 영혼에 의해 보이는 모든 것의 경우에도 그와 같을 것 처럼 알론한 것들이 그것에 의해 크게 나타나는 크기인 것 하나가 나타나지 않겠는가? - 나타날 것 처럼 보입니다 - 따라서 *큼 자체* 와 그 큼 자체를 나누어 지니게 되는 것들과 나란히 알론한 에이도스 큼들이 다시 나타나게 될 것이며 모든 이러한 경우에 그것에 의해 모든 그 큼들이 있을  헤태론한 에이도스 큼이 나타나게 될 것이네 그래서 더 이상 자네에게는 *에이도스 각각 하나가 있을 것이 아니라 무한히 많은 에이도스가 있을 것이네* - 그러나,

오! 파르메니데애스여 그러한 에이도스들 각각은 영혼 안 이외의 알론한 그 어디에도 주어지지 않는 *노에애마*는 아닐 겁니다 왜냐하면 그렇게 에이도스 각각은 하나일 것인데 방금 말했던 것은 받아들여질 수 없기 때문입니다 라고 소크라테애스는 답했지요 - 응답하시기를 그렇다면 무엇? 각각 하나는 노에애마들의 각각 하나인데 아무 것도 아닌 것의 노에애마? - 그러나 불 가능합니다 라고 답했어요 - 그러나 어떤 것의? - 예 - 있는 것의 또는 있지 않는 것의? - 있는 것의 - 모든 경우 저 노오애마를 노에이한다고 주장되는 어떤 것 하나의 곧 어떤 **이데아 하나**인 것의? - 예 - 그렇다면,

이 **누우으메논**이 에이도스 하나가 아닐까 곧 *모든 것 위에 걸쳐 있는 동일한 것*이 아닐까? - 반드시 그러할 것으로 나타납니다 - 그러면,

이제 실로 무엇이? 알론한 것들은 에이도스를 나누어지닌다 라고 주장하는 자네에 따르자면 *노에애마*들로부터 **있는** 각기 모든 것은 생각한다 라고 반드시 자네는 여겨야 하거나 또는 있는 노에애마들은 *노에애시스*적이지 않은 것이다 라고 여겨야 하지 않겠는가 라고 파르메니데애스께서는 말씀하셨지요 - 그러나,

그것은 로고스를 지니지 못합니다 오! 파르메니데애스여 그러나 할 수 있는한 제가 제시해 보면 이렇습니다

**에이도스**들은 자연 안에 고정되어진 **원형**들 처럼 있는 반면에 알론한 것들은 원형들을 닮거나 에이도스들과 같은 것들[2078]입니다 그리고 알론한 것들이 에이도스를 이렇게 **나누어 지님**은 그 에이도스를 **닮아감** 이외의 그 어떤 것도 아닙니다

비록 파르메니데애스에 의해 어려움이 드러나긴 해도 만약 전체 또는

---

2078) 제애논과의 문답이 같은 것을 축으로하여 시작된 것 처럼 파르메니데애스와의 문답도 결국 같은 것을 축으로하여 이루어진다 라고 쓰여질 수 있을 것이다 물론 에이도스가 또 하나의 그리고 더 진짜 축이긴해도 말이다 그러나,

같음의 에이도스가 있지 않은가....

부분을 나누어 취하는 것이 아니라면 나누어 지님은 닮아짐이다 라는 나누어 지님(**ἡ μέθεξις,** 132d3, 관여(關與))에 관한 소오크라테애스의 이러한 결론에 다다르는 길을 요약하면 다음과 같다

같음을 나누어 취해 같은 것이 되며 큼을 나누어 취해 큰 것이 되는 반면 아름다움 과 정의를 나누어 취해 아름다운 것 과 정의로운 것이 되듯 그것을 나누어 취하는 어떤 것들이 그것의 이름을 유지하는 **에이도스**가 있다 그렇다면,

나누어 취하는 것 각각은 에이도스 전체를 나누어 취할까 또는 부분을 나누어 취할까 아니면 전체 또는 부분과는 분리된 알론한 어떤 것을 나누어 지닐까 먼저,

전체 또는 부분을 나누어 취한다면

1) *여럿의 하나*로 있는 에이도스 전체가 각기 것 안에 들어 **있**을 수 있으리라 그렇다면 여럿 안에 하나로 그리고 동일한 것으로 그 전체 들어 있으므로 에이도스는 스스로와 **분리**(χωρὶς 131b1)될 것이다 그러나,

2) *날*(ἡμέρα ,131b3, 日) 하나 처럼 분리되지 않은 채 여러 곳에 동시에 있을 수도 있으리라 이럴 경우 에이도스 각각 하나는 모든 것에 동시에 동일한 것으로 있을 수 있으리라 그런데,

3) 여러 사람들 위에 펼져지는 *돛* 처럼 *여럿 위의 하나* 전체가 있듯 동일한 것 하나가 동시에 여러 곳에 있을 수도 있으리라 이 경우 그 돛의 알론한 부분이 각기 알론한 여럿 위에 있는 것은 그 돛의 알론한 부분이지 돛 전체는 아닐 것이다 그렇다면 에이도스 자체는 **나뉘어질**(μεριστὰ[2079])

---

2079) 따라서 이 맥락(脈絡)에서는 에이도스의 *나뉨* 과 에이도스의 *분리*를 동일한 것으로 보아서는 안될 것이다 자신 밖으로의 전체 분리(1256)인 반면 자신 안에서의 부분들로 나뉨 또는 쪼개짐이기 때문이다 그러나 밖으로의 전체 분리이든 안에서의 부분 나뉨이든 쪼개진다는 점에서는 같다 나아가서,

파르메니데애스 편의 표현에 따르자면 여럿으로 분리된 에이도스는

131c5)것이고 이렇게 나뉘어진 에이도스 부분을 알론한 여럿은 나누어 지닐 것이므로 더 이상 그 에이도스는 하나로 있지 않을 것이다[2080]따라서 만약 돛 전체가 알론한 부분들로 나뉘어 각자 위에 걸쳐 있듯 그렇게 에이도스 전체의 알론한 부분들을 알론한 것들이 나누어 취한다면 에이도스는 나뉘어질 것이며 그렇게 나뉘어 진다면 다음과 같은 비 로고스(ἄλογον131d1)들이 잇 따를 것이다 첫째,

여러 큰 것들의 큼들 각각은 큼 자체 보다 '적은 큼' 부분에 의해서 클 것이나[2081]적음을 취하는데도 커지는 것이 있을까 非 로고스이다 둘째 여러 똑 같은 것들 각각은 똑 같음 자체 보다 더 '적은 똑 같음'의 부분들을 취해야 할 것이나 적음을 취하여 똑 같아 지는 것이 있을까 없다 이것도 非 로고스이다 그런데 셋째 적음 그 자체는 나뉘어진 자신의 적은 부분 보다 클 것이나 그 적은 부분이 덧 붙혀진 것은 이전 보다 적지 더 크지 않다 커져야 하는데도 적어지니 非로고스이다[2082]따라서,

---

여럿의 하나인 반면 여럿으로 나뉜 에이도스 여럿위의 하나이다

2080) 쪼개져 여러 부분으로 있다는 곧 여럿 이라는 말이다 그러나 이러한 여럿을 내가 1256쪽에 그린 분리㉡에 나타난 에이도스 여럿으로 여겨서는 안된다 거기 여럿은 분리된 에이도스 전체 각각이기 때문이다 '나뉨' 대신에 '분리'라는 말이 쓰여진 것으로 보아서도 짐작할 수 있을 것이다

2081) 큰 여럿이 각기 나누어 취하는 큼들이 있을 것이며 이러한 큼들은 큼 자체가 나뉘어져 있는 것들이 큼들일 것이고 나뉜 부분은 자신의 전체 보다 적을 것이기 때문이다

2082) ' 토끼는 앞선 거북이를 따라 잡을 수 없다 토끼가 간 만큼 거북이도 가기 때문이다 ' 라는 제애논의 로고스를 ' 감 자체는 따라잡음과 알론한 것이기에 감을 나누어 취함에 의해서는 결코 따라 잡지 못할 것이다 따라서 앞선 거북이를 따라잡기 위해서 토끼는 감 뿐만아니라 반드시 따라잡음도 나누어 취해야 할 것이다 ' 라고 위 파르메니데애스에 따라서 설명할 수 있을까 오히려,

있음은 하나이지 나뉘어진 여럿이 아니다 여럿이 있다면 반대되는 로고스들이 잇 따르게 될 것이기 때문이다 라는 제애논의 로고스에 위 파르메니데애스 로고스는 관련된다고 보아야 할 것 같다

에이도스 그 자체는 부분으로 나뉘어지는 것들이 아니므로 돛이 모두 각자위에 부분으로 걸쳐 있듯 알론한 것들이 에이도스를 나누어 취하는 것이 아니다 따라서,

알론한 것들은 에이도스를 전체로든 부분으로든 나누어 취하는 것이 아니라는 로고스를 소오크라테애스 와 파르메니데애스는 이끌어 낸다 그러나,

심지어 제우스 조차도 쉽게 할 수 없을 정도로 나누어 취함을 규정하는 것은 어렵다 라고 푸념하는 소오크라테스에게 파르메니데애스는 자네에 따르면 ' *하나 각기 에이도스*가 있어야 할 것이다 *크기 여럿*이 있을 때마다 [그 여럿 각각에 상응하는] 동일한 *이데아 하나*가 똑 같이 있을 것이며 알론한 여럿은 반드시 에이도스를 나누어 취하기 때문이다 그러나,

나누어 취한다면 이 경우 *하나* 에이도스가 아니라 무한히 *많은* 에이도스가 있을 것이다 ' 라고 말하면서 소오크라테를 또 다른 어려움에 빠트린다 이 어려움은 나누어 취함 그 자체가 지니는 또 하나의 알론한 어려움이다2083)

---

2083) 그렇다면 소오크라테애스는 업치고 덥친 혼란 때문에 자신의 에이도스론을 포기했을 것이다,

' *여럿*이 있다면 어떤 것이 같으면서 같지않아야하는데 이는 반대(모순)이다 같으면서 같지 않을 수 없기 때문이다 따라서 *하나*만 있다 ' 라고 말하면서 파르메니데애스를 옹호하는 **제애논**을 반박하면서 ' 만약 서로 반대되는 같음의 에이도스 와 같지않음의 에이도스가 있다면 어떤 것이 같으면서 같지 않을 수 있다 같음의 에이도스 와 같지 않음의 에이도스를 동시에 그것이 나누어 취할 것이기 때문이다 그렇다면 각기 에이도스 *하나*가 있다' 라고 에이도스 론을 펼치는 **소오크라테스**에게 ' 자네가 고백하듯 나누어 취하는 것은 극히 어렵다 게다가 설사 어떻게든 나누어 취한다 손 치더라도 자네는 *하나* 에이도스 각각이 있다고 하나 자네에 따르자면 실은 하나가 아니라 무한히 *많은* 에이도스가 있을 것이므로 하나 보다는 여럿을 자네는 주장하는 셈이 될 걸세 ' 라고 **파르메니데애스**는 말하기 때문이며 소오크라테스 역시 파르메니데애스와 더불어 아마 그러할 것입니다 라고 말하

파르메니데애스는 큼 자체[2084]를 나누어 지니는 알론한 크기들을 그

---

기 때문이다 실은 그러나,

설익은 누우스로는 이러한 어려움에 직면할 것이나 성숙한 누우스에게는 결코 이러한 설익은 어려움에 혼란스러워하지 않는다 라고 파르메니데애스 와 소오크라테스는 에이도스 론에 거부하거나 미심쩍어하는 자들을 일깨우면서 다짐하고 있다고 나는 본다 파르메니데애스 편 후반부에서 파르메니데애스가 나누어 지님에 대한 그리고 어떻게 에이도스 여럿이 서로 섞어지면서 하나로 있는지에 대한 글을 쓰기 때문이다

2084) 그런데,

파르메니데애스는 큼의 에이도스 또는 이데아를 허용할는지 의문스럽다 이미,

1259 쪽에 쓰여진 것 처럼 정의(δικαίους, 130b7, 正義) 와 아름다움 과 선 과 이와 같은 것 그리고 같음 과 같지않음 과 많음 과 하나 와 움직임 과 쉼의 에이도스들은 분리해 그 자체 있는 것으로서 소크라테애스에 의해 허용되는 반면,

사람 또는 불 또는 물 등의 에이도스들이 위 에이도스들 처럼 분리해 그 자체 있는지의 여부를 아는 것은 어렵다 라고 소크라테애스는 고백한다 그러나,

머리 털 또는 진흙 또는 먼지 등 하찮고 우아하지 못한 것의 에이도스가 머리 털 또는 진흙 또는 먼지 등과 분리해 그 자체 있는 것으로서 소크라테애스에 의해 허용되지 않는다 그렇다면 분리되지 않은채 머리 털 등의 에이도스는 있는 것인가 아니면 아예 그러한 에이도스는 있지 않는 것인가 ' 이것들은 우리가 보는 그대로 있습니다 이런 것들의 에이도스인 것이 있다라고 상정하는 것은 그져 불 합리합니다(130d4-5, 1258) ' 라고 소크라테애스가 말하는 것으로 보아서는 그러한 에이도스들은 다시 말해 하찮고 우아하지 못한 것 곧 가치 없는 것 또는 선하지 못한 것의 에이도스들은 아예 있지 않다 라고 말해야할 것 같다 그렇다면,

여기서 문제되는 큼 자체(αὐτὸ τὸ μέγα 132a6)의 경우에는 어떠할까

보기로 든다

그 알론한 크기들은 크기인 것 하나에 의해서(ᾧ[2085]132a7)'나타날' 것이다[2086]따라서

큼 자체① 그리고 큼 자체를 나누어 지니는 것들이 가지는 크기②들

---

큼의 에이도스 또는 이데아는 큰 것들과 분리해 그 자체로 있는 것일까 큼의 에이도스는 소크라테애스에 의해 허용될 수 있을까 글쎄,

그렇다 라고도 그렇지 않다 라고도 말하기 힘들다 그렇다 라고 해 버리면 큼 에이도스 *하나*가 아니라 무한히 *많은* 큼 에이도스가 있을 것이며 그렇지 않다 라고 해 버리면 파르메니데애스의 로고스가 성립될 수 없어서 플라톤의 파르메니데애스 편 자체가 허물어 질 것이기 때문이다 그리고 큼을 같음과 또는 하나와 같은 류의 것이라고 볼 수 있다면 아마도 그렇다 라고 할 수 있을 것 같으나 같은 또는 동일한 류로 볼 수 있을 것 같지 않기 때문이다(한서대 도서관에서 씀 - 975쪽참조 - 아버님 초심 판결이 이상구 판사에 의해 이루어지는 1999년1월29일 12일 남았다 어떻게 나올런지는 모르나 아마도 집행유예가 나오지 않을까 안가가 나와서 아버님께 불리한 지극히 감정적인 증언을 하였기 때문이다 그러나 안가를 불러 낸 것이 불리했는지의 여부는 항소심 과 상고심을 통해서 드러날 것이다 예상되는 아버님 판결을 뒤집지 못한다면 나의 실착 또는 패착은 안가를 불러낸 것일 것이다 약간이라도 믿었던게 잘못이다 그 누구도 심지어 나 자신도 믿어서는 않된다

약 6 개월 동안 975 - 1278쪽 까지 썻으니 300쪽 가량 썻구나 180일 정도니까 하루에 2쪽 정도 밖에 이럴 수가.....거의 공부를 못했다고 봐야겠구나 아마도 공부한 날은 90일 안팎.....으으, 이게 방랑의 길이며 방황이 아니면 무엇인가 방황 중에도 논문을 써야 하다니 신이여 이다지도 무심하나이까 괴롭다 신께서 나를 위(爲)하시는 길인지도 모르겠다

2085) ἔν τι(132b7, 1269)를 받는 관계 대명사 ᾧ는 무슨 3격일까

2086) 나타난다 라는 말을 파르메니데애스는 영혼에 의해 보인다(ἴδῃς, a7, 1269쪽)라는 뜻으로 쓴다 그렇다면 큰 것들은 크기인 것 하나에 의해서 영혼에 나타난다 라고 쓰여질 수 있으리라 그리고 이러한 크기는 큼 자체와는 알론한 크기 에이도스이다

그리고 크기②들이 그것에 의해서 크기로 **영혼**에 '나타나는' 또 크기①과② 에 나란한 알론한 크기③ 그리고 다시 크기③들이 그것에 의해서 크기로 영혼에 '나타나는' 또 크기①②③에 나란한 헤태론한 에이도스④ ..... 등 무한히 크기 에이도스들은 나타날 것이다 이렇듯 하나 에이도스가 아닌 여러 에이도스가 있을 것이라고 말하자,

에이도스 각각은 **영혼** 안에만 주어지는 *노에애마(νόημα*, b4)[2087]가 아니라고 하는 소오크라테애스의 말을 받아들이면서 파르메니데애스는 에이도스 각각 하나는 *누우으메논(τὸ νοούμενον* c6)이다 라고 말한다 그렇다면 누우으메나는 노에애마와는 달리 영혼 밖에 있다는 것이 분명하다 비록 영혼에 관련되긴해도 말이다 이제,

노에애마는 아무 것도 아닌 것의(οὐδενός 132b9) 노에애마일 수 없고 어떤 것의 노애마이긴하나 있지 않는 어떤 것의(οὐκ ὄντος 132c1)노에애마가 아니라 있는 것의 곧 어떤 이데아 하나인 것의 노에애마[2088]이므로 노에애마는 어떤 이데아 하나인 것을 영혼이 생각해 놓은 것이다[2089]그리고,

---

2087) 그렇다면 영혼에 '나타나'므로서 성립하는 무한한 에이도스들을 소오크라테애스는 거부하는 셈이다 따라서,

에이도스 각각은 하나이다 라고 그는 일관(一貫)되게 말하려한다

2088) 파르메니데애스 와 소오크라테스 이 두 사람은 아무 것도 아닌 것과 있지 않는 것 과 있는 것을 서로 구분함에 동의한다 아무 것도 아닌 것은 어떤 것이 아닌 반면 있지 않는 것 과 있는 것은 어떤 것이니 반면에 노에마는 있는 것의 노오에마이지 있지 않는 것의 노오애마는 아니라는 것에 이 둘은 동의하기 때문이다 나아가서,

동일한 대화 편 160c5-6(77-78)에는 있지 않는 것이란 알론한 것과 헤태론한 것이라 쓰여있고 대화 편 소피스테애스 257b3-4(126쪽)에는 있지 않는 것이란 있는 것의 반대가 아니라 있는 것의 헤태론한 것 이라고 쓰여 있기 때문이다

2089) 그렇다면 노에애마는 생각의 대상이 아니라 생각과 동시에 영혼 안에 떠오른 것 또는 영혼 안에 생성된 것일 것 - 요즈음 말로 관념 또는 이상(idea, 觀念, 理想)도 이 가운데 하나일 것이다 - 이다 따라서,

에이도스 하나를 곧 모든 것에 걸쳐(ἐπὶ c7)있는 동일한 것을 파르메니데애스는 *누우으메논*일 것이라고 말하면서 ' 이러한 에이도스를 알론한 것들이 나누어 지닌다면 알론한 각기 것은 노에애마들로부터[2090] 있어야 하므로 각기 모든 것은 반드시 생각해야 하거나 있는 노에애마들은 반드시 非노에애타[2091]로 있어야 한다 ' 라고 말하자

소오크라테스는 이것은 로고스를 지니지 못한다 라고 말한다 따라서,

에이도스는 노오에마가 아니라 누우으메나일 거라는 로고스에 이 두 사람은 동의하므로[2092]나누어 지님은 생각함(νοεί, 132c3)도 아니다[2093]생각

---

생각과 동시에 떠오른 또는 생성된 모든 것이 이데아 또는 에이도스라는 말은 적어도 파르메니데애스 편에서는 도져히 허용될 수 없는 말이다 물론 에이도스 또는 이데아가 생각과 관련 없는 것은 아니긴 해도 말이다 에이도스는 생각이 가리키는 또는 지향(指向)하는 바의 바로 그 무엇 곧 내가 아주 쓰기 싫어하는 말인 생각의 '대상'일 것이기 때문이다

2090) 어쨓든 노오애마 와 누우으메논(에이도스) 이 둘은 서로에 관련된다 영혼이 누우으메논을 생각해 놓은 것이 노에애마이기 때문이다 이러한 맥락에서 에이도스(누우으메논)을 나누어 지니는 알론한 것들은 모두 노에애마로부터 있다 라는 로고스를 받아들어야 할 것 같다

2091) 노오에마들은 [영혼이] 생각해 놓은 것이긴하나 누우으메논이 아니기 때문이다 라고 쓰여질 수 있다면 노에애타는 노오에마 보다는 누우으메논적인 것으로 보아야 할 것이다

2092) 이와는 달리 두 사람은 에이도스란 모든 것에 **있는 동일한 것**'이다' 라고 한결 같이 말한다 나아가서,

나는 이 두 사람이 **에이도스**란 *노에애마*(생각된 것)이 아니라 *누우으메나*(생각에 관련된 것)도 '아니다' 라는 것에 동의하는 것으로 본다 그러나 이렇게 보는 것은 에이도스를 누우으메나(생각의 대상)로 간주(看做)하는 것이다 그러나 에이도스는 누우으메나이다 라고 파르메니데애스 편을 쓴 플라톤은 진짜로 여길까 진짜로 그러하는 지는 이어지는 나의 로고스에서 어느 정도 드러날것이다

에 이 둘은 걸리기 때문이다 이제,

막다른 골목에 다다른 소오크라테스는 ' 에이도스들은 자연 안에 고정되어진 원형들 처럼 있는 반면에 알론한 것들은 원형들을 닮거나 원형들과 같은 것들이므로 에이도스를 *나누어 지님*이란 에이도스를 *닮아감*(εἰκασθήναι 132d4)이외의 그 어떤 것도 아니다 라고 말하게 된다 그러나,

이러한 결론마저 파르메니데애스의 다음과 같은 지적(指摘)에 따라 어렵게 되 버린다

> " 자 만약 어떤 것이 **에이도스**에 *닮는*(*ἔοικεν* 132d5)다면 (닮은) 그( 어떤 것)과 같는한 저 에이도스는 [자신을] 닮은 그것과 같지 않을까 또는 어떤 길로든(τις μήχανὴ 132d7) *같은 것*은(*τὸ ὅμοιον*[2094] 132d7)같은 것과 같지않을까 라고 [파르메니데애스 께서는] 물

---

단지 여기서 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 '*에이도스*가 **노에애마**는 아니라면 그리고 어떤 *이데아* 하나를 생각해 놓은 것이 노에애마라면 곧 이데아인 것의 노에애마라면 에이도스는 **누우으메나**가 아닐까' 라고 한 번 소오크라테애스에게 물어 볼 뿐이기 때문이다 비록 '예(ναί 132c5)' 라는 답을 얻어내기는 했지만 말이다 따라서,

파르메니데애스 편의 소오크라테애스와파르메니데애스 이 두 사람에 따르면 에이도스는 바로 누우으메나이다 라고 성급히 나는 말하기를 주저한다 파르메니데애스 편을 쓴 플라톤의 진짜 생각이 어떠한지 궁금하기 때문이다

2093) 나누어 지님은 만약 생각함이다 라고 말하여 질 수 있다면 에이도스 여럿이 아니라 하나 라는 로고스는 그 근거를 지닐 것이다 생각하는 동안에는 비록 노에애마 와 누우으메논은 서로 헤태론한 것이긴 해도 그 작용에 있어 하나일 것 같기 때문이다

2094) 파르메니데애스 앞에서 소크라테애스는 나누어 지님에 관한 '결론'을 여기서 내린다 라고 나는 1237쪽에서 썻다 이 이후로는 나누어 지님에 관한 로고스가 소오크라테애스에 의해서는 더 이상 펼쳐지지 않기 때문이며 이후(以後)에 펼쳐지는 에이도스는 알려질 수 없다 라는 파르메니데애스의 로고

으셨구요

[같지 않지] 않지요 [라고 답했습니다]

따라서 **동일한 것**(에이도스) *하나*를(ἑνὸς τοὺ αὐτού[εἴδους] 131d9-e1)**같은 것**[2095]은 같은 것과 반드시 *나누어 지니지* 않을까

반드시[나누어 지닙니다]

그런데 같은 것들이 저것을 나누어 지님으로서 같을 바로 저것은 **에이도스** 자체(αὐτὸ[2096] 132e4)가 아닐까

---

스는 *나누어 지님*에 관한 것이라기 보다는 *분리*에 관한 것이기 때문이다 그래서 *닮아감* 으로서의 나누어 지님 이라는 것은 소오크라테애스의 '잠정적(暫定的)인' 결론이다 나아가서,

이러한 로고스가 결론적이라 함은 이 인용글월에서 나타나는 *같은 것* 때문이다

1238쪽에 쓰여진 것 처럼 파르메니데애스 편은 같으면서 같지 않을 수 없다 라는 제애논에 같으면서 같지 않을 수 있다 라는 소오크라테애스가 맞서자 이러한 소오크라테애스에 담긴 어려움들을 파르메니데애스가 끄집내는 식으로 펼쳐지는데 바로 이 인용글월에서 같은 것이 결론적으로 문제삼아진다 에이도스를 나누어 지니는 것들은 에이도스를 닮아 가는 것들이며 바로 이러한 것들이 에이도스와 같은 것들(ὁμοιώματα 132d3)이다 라고 말이다

2095) 따라서 같은 것 과 동일한 것은 여기서 구분되어야한다 '에이도스와 같은 것으로부터 동일한 것 에이도스로 열려지므로 파르메니데애스 편은 같은 것을 고리로하여 펼쳐지기 시작한다 그래서 그 대화편은 동일한 것에 관한 것 이라기 보다는 동일한 것 과 같은 것이 자기 스스로 와 서로에 대해 어떻게 있는지에 관한 것이다 다시 말해 *같은 것*이 **동일한 것**을 *나누어 지님*에 관한 것이다' 라고 내가 1238쪽에 썻듯이 말이다 그러나,

같은 것 과 동일한 것이 어떻게 구분될까 같은 것은 동일한 것을 나누어 지닌다 라고 여기에 쓰여진다

2096) 에이도스 자체 보다는 에이도스 그것 이라고 가볍게 옮기고 싶었으나 저것이라는 말이 앞에 쓰였으므로 혼동을 피해 자체라고 옮겼다 사실,

본 뜻대로 하자면 단지 αὐτὸν(형이상학1074b33 : 787쪽, 1050b36 :

물론입니다

따라서 어떤 것도 에이도스와 같지 않으며 에이도스도 알론한 것과 같지 않을 것이다 그런데 만약 [같지] 않다면 에이도스와 나란히(παρὰ 132e7)알론한 에이도스가 맞서 나타날(ἀναφανήσεσται e7)것이며[2097]저( [알론한] 에이도스)가 다시 어떤 것(τῳ 133a1)과 같다면 다시 헤태론한 (에이도스가 맞서 나타날 것이다) 그리고 항상 새로운 에이도스가 끊임없이 (나타나게)될 것이다 에이도스가 자신을 나누어 지니는 것과 같게 된다면 말이네

당신은 가장 진실하게 말씀하고 계십니다

따라서 알론한 것들이 같음에 의해서(ὁμοιότητι 133a5)에이도스를 나누어 취하는 것이 아니라 [같음과는] 알론한 어떠한 것에 의해서나누어 취하는가를 반드시 조사해야만한다네

그래야할 것 처럼 보입니다

이제 오 소오크라테스여 그 자체로 **있는** 에이도스[2098]그것 으로서의 어려움이 얼마나 많이 규정되어지는가를 자네는 보는가 라고 물었구요

아주 많이 라고 [답했어요](132d5-133a10) ”

그렇다면 지금 파르메니데애스 와 소오크라테스는 에이도스가 **그 자**

---

628쪽, 파르메니데애스139b4 : 42쪽)만을 *자체 또는 자신* 이라고 옮기고 τὸ αὐτὸ(형이상학1040b34 : 500쪽, 파르메니데애스132e4 : 1283쪽)은 *동일(한 것) 또는 그것*으로 옮겨야 할 것이다 따라서,

동일한 것 에이도스 라고 옮기는 것이 더 나을 것이다 박홍규 선생의 희랍철학논고 1권 33쪽도 참조하라 거기에서는 ‘ tauton(ταὐτὸν, 동일자)의 auto가 대명사임에 주의. 대명사는 반복될 때 쓰여진다 ’ 라고 쓰여진다

2097) 에이도스를 닮은 것이 에이도스와 같다면 에이도스㉠ 와 닮은 것은 같을 것이다 그런데 같은 것①은 같은 것②와 더불어 반드시 동일한 것 하나를 나누어 지녀야한다면 그리고 동일한 하나인 것이 에이도스㉡이라면 에이도스㉠은 에이도스㉡과 알론할(ἄλλο 132e7)것이다 따라서 에이도스㉠과 나란히 에이도스㉡이 맞서 나타날 것이다

2098) 그 자체로 **있는** 에이도스 라는 말은 티마이오스 51c7(1136)에서도 나타난다

**체로 있다**[2099]면 잇 따르게 될 어려움을 더터 가는 중이다 첫째,

사람 또는 불 또는 물의 분리된 에이도스가 있는가 라는 이 물음도 어려우며 둘째,

분리해 그 자체로 있는 에이도스의 무엇을 알론한 것은 나누어 취하는가 라는 물음도 어렵다

첫째 물음은 1257-1261에서 요약 정리되었다 비록 그 물음에 답하려는 시도가 생략된 채였기는 해도 말이다 그리고,

그 이후부터 지금까지 주욱 둘째 물음에 대한 답들이 비록 맞는 것은 아니었지만 옮겨지면서 요약 정리된다 분리해 그 자체 있는 에이도스를 나누어 지님은 닮아감 이외의 그 어떤 것도 아니다 라는 결론적인 소오크라테애스 답은 만약 닮아감이라면 동일한 류의 새로운(καινὸν 133a2)에이도스들이 끝 없이 나타나게 되는데 이러한 에이도스는 소오크라테스의 에이도스에 어긋난다 소오크라테스에 따르면 그 자체 분리해 있는 에이도스는 각각 하나(132a1, 1268)이기 때문이다

자 만약 어떤 것이 에이도스에 닮는다면 그 어떤 것과 같는한 저 에이도스는 닮은 그 어떤것과 같지 않을까 또는 어떤 길로든 같은 것은 같은 것과 같지 않을까 라고 물으셨구요 - (같지 않지) 않지요 (라고 답했습니다) 따라서 동일한 것 하나를 같은 것은 같은 것과 더불어 반드시 나누어 지니지 않을까 - 반드시 - 그런데,

같은 것이 저것을 나누어 지님으로서 같을 바로 그것은 에이도스 자체가 아닐까 - 물론입니다 - 따라서 어떤 것도 에이도스와 같지 않으면 에이도스도 알론한 것과 같지 않을 것이다 그런데 만약 [같지] 않다면 에이도

---

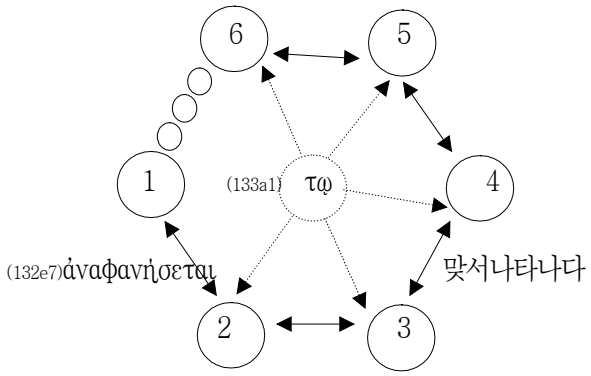
2099) 그 자체로 있다 라는 말은 달리 말해 분리해 있다(εἶναι χωρὶς 130d1, 1258쪽)라는 말이다 따라서 그 두 사람은 서로의 대화에서 에이도스의 분리가 지니는 어려움을 더터 가는 중이다 물론,

에이도스 그 자체 있음의 그리고 분리의 어려움 만이 언급되는 것은 아니다 그 자체 분리해 있는 에이도스의 류의 어려움도 그에 앞서 문제 삼기 때문이다

스와 나란히 알론한 에이도스가 맞서 나타날 것이며 저 알론한 에이도스가 다시 어떤 것과 같다면 다시 헤태론한 에이도스가 맞서 나타날 것이다 그리고 항상 새로운 에이도스가 끊임없이 나타나게 될 것이다 자신을 나누어지니는 것과 에이도스가 같게 된다면 말이네 - 당신은 가장 진실하게 말씀하고 계십니다 그러므로,

알론한 것들은 같음에 의해서 에이도스를 나누어 취하는 것이 아니라 알론한 어떤 것에 의해서 나누어 취하는가를 반드시 조사해야만하네 - 그래야할 것 처럼 보입니다 따라서,

이 두 사람에 따르면 에이도스의 같음을 알론한 것이 나누어 지니는 것이 아니므로 나누어 지님은 닮아감 이외의 그 어떤 것도 아니다 라고 결코 쓰여질 수 없다 만약 같음의 에이도스를 나누어 지닌다면 동일한 류의 에이도스가 자꾸 끊임 없이 새롭게 나타날 것이기 때문이고 그러게 될 경우 동일한 류의 여러 에이도스가 무한할 것이므로 동일한 류의 에이도스가 각기 하나이지 않을 것이기 때문이다 그림으로 그려 보면 다음과 같다




가운데 점선 동그라마는 에이도스와 **같은** 알론한 어떤 것을 가리키며 실선 동그라미는 새롭게 나타나는 동일한 류의 에이도스들을 가리키는 반면 쌍 화살표는 나란히(παρὰ 132e7) 맞서 나타남을 가리키고 점선 화살표는 그 촉이 가리키는 새로운 **동일한**(αὐτού 132e1)하나 에이도스② 또는 ③ 또는 ④ 또는 ⑤ 또는 ⑥ ..... 등을 **같은** 에이도스① 또는 ② 또는 ③ 또는 ④ 또는 ⑤ ..... 등과 더불어 알론한 **같은** 어떤 것이 나누어 지님을 가리킨다

물론,

문제의 에이도스는 그 자체 분리해 있는 같음의 에이도스일 것이다 에이도스 같음을 나누어 지녀야만 같은 것이 될 것이기 때문이다 그러나 그 같음이 분리해 있다면 그리고 자신을 나누어지녀 자신을 닮은 것과 같음이 같다면 그리고 같은 것들은 동일한 것을 나누어 지니고 있어야만 한다면 같은 것들이 나누어 지녀고 있어야할 바로 그 동일한 것 곧 새로운 에이도스 자체가 반드시 있어야 할 것이다 그런데,

만약 **동일**한 류의 에이도스는 각각 하나여야한다면 그 에이도스는 **같음**의 에이도스가 아니어야한다 같음의 에이도스라면 위 그림에서 보여진 것 처럼 **같은** 여러 에이도스들이 반드시 스스로 있어야만 할 것이기 때문이다 자!

그렇다면,

에이도스를 나누어 지님은 같음의 에이도스를 나누어 지님 곧 닮아감(εἰκασθήναι, 132d4, 1282)과는 알론한 그 어떤 것(τι 133a6)일까 그러나,

소오크라테애스와 문답하는 파르메니데애스는 이 물음에 답하지 않는다[2100] 오히려,

그는 그 자체로 분리해 있는 각각 에이도스 하나가 지니는 가장 큰 그래서 결정적인 어려움을 끄집어낸다

---

2100) 그렇다면 파르메니데애스는 아리스토텔레스와 문답하면서 이 물음에 답하는 것일까

지금의 나로서는 무어라 자신있게 답할 수 없을 것 같기는 하나 아마도 알론한 것들이 나누어 지니는 에이도스는 **있음**의 에이도스가 아닐까 이미 여러 번 말하여진 것 처럼 **있는 것 자체**(254d4-5, 123쪽)은 *에이도스*의 커다란 다섯 가지 *류*에 쉼 과 움직임 과 동일 과 헤태론과 더불어 속하며 이러한 나머지 4 가지 류를 뒤 섞어 묶어주는 힘(254c5, 123쪽)이 바로 있는 것 자체일 것이기 때문이다 그렇다면,

있음을 나누어 지님일 것이기에 나누어 지님이란.....휴우,

이 가장 큰 어려움을 옮기면서 요약 정리하기에 앞서 이제 까지의 어려움을 다시 정리해 보기로하자 첫째,

우리(사람인 것)과 분리된 사람의 또는 불인 것과 분리된 불의 또는 물인 것과 분리된 물의 에이도스는 그 자체로 있을까? 어려운 물음이다[2101]

---

2101) 여기서 다루어지지 않는 이 물음은 사람 또는 불 또는 물의 에이도스가 있을까 라는 물음 보다는 우리와 분리해서 사람의 에이도스가 또는 불인 것과 분리해서 불의 에이도스가 또는 물인 것과 **분리해서** 물의 에이도스가 **그 자체로** *있을까* 라는 물음이기에 사람 또는 불 또는 물의 에이도스가 있을까 라는 물음에 먼저 답하려해서는 안될 것이다 오히려,

저 물음은 문제의 그 에이도스들은 분리해 있지 않을 수도 있다는 것을 허용할 수도 있을 것 같기 때문이며 그렇다면 예를들어 우리와 분리해 있는 것이 아니라 우리 '안에' 사람의 에이도스가 있을 수 있기 때문이다 이 경우 사람의 에이도스는 사람인 것(우리)와 분리해 그 자체 있지 않을 것이다

이렇게 내가 조심스럽게 숨을 고르며 쓸 수 있는 것은 머리 털 또는 먼지 또는 진흙 같은 그리 우아하지 못한 하찮은 것들의 에이도스는 '우리 손에 쥐어져 있는(ὄv 130d1)그러한 것들과 알론하게 분리해 있지 않다' 라고 소오크라테애스에 의해 아주 쉽게 쓰여지며 그리고 문제의 그 에이도스들이 어려운 것은 이러한 에이도스들이 선한 것과 올바른 것과 그 자체로 분리해 있는 선의 또는 올바름의 에이도스 처럼 말해야 할지 아니면 알론하게 말하는 것이라고 쓰여지기 때문이다 따라서,

선 또는 올바름 또는 아름다움 등의 에이도스와 마찬 가지로 사람 또는 불 또는 물 등의 에이도스 와 머리 털 또는 먼지 또는 진흙 등의 에이도스도 있다고 볼 수 있을 것이다 단지 첫 번째 류의 에이도스는 자신을 나누어 지니고 '**있는**' 것들과 분리해 그 자체로 있으며 우리 눈에 감각적으로 보이는 그대로 있지 않다는 점에서 나머지 두 가지 류의 에이도스와 구분된다는 것을 소오크라테스는 말할 뿐이기 때문이다 그래서 아름다움 등의 에이도스는 그 자체로 분리해 있으며 우아하지 못한 하찮은 먼지 등의 에이도

둘째,

---

스는 눈에 감각적으로 보이는 그대로 있어 그 자체 분리해 있지 않는 반면 사람 등의 에이도스는 그 자체 분리해 있을지 그렇지 않을지 알기 어려운 에이도스이다 그러나,

만약 분리해 그 자체로 있지 않는 것은 에이도스가 아니라면 먼지 등의 에이도스는 있지 않고 착함(선) 등의 에이도스는 있는 반면에 사람 등의 에이도스가 있는지의 여부(與否)를 아는 것은 어렵다 '이런 먼지 등의 에이도스가 있다 라고 상정하는 것은(οἰηθήναι, 130d4, 1258) 불합리하다' 라고 아주 쉽게 말해버리는 소오크라테스에 따르자면 아마도 먼지들의 에이도스는 있지 않을 것이기 때문이기 때문이다 이렇게 보는 자는 어떤 부류의 에이도스의 유무(有無)를 선언(宣言)하고 있다 그러나,

'먼지 등의 에이도스가 [분리해 그 자체로] 있다 라고 상정(上程)하는 것은 불합리하다' 라고 읽으면 안될까 분리해 그 자체로 있는지의 여부가 문제삼는 것으로 보아서 말이다 그럼에도 '먼지 등의 에이도스가 있다 라고 상정하는 것은 불합리하다' 라고 그대로 읽는 것이 더 올바를 것 같기도 한데.....만약 에이도스의 있고 없음 만을 여기서 소오크라테애스가 문제삼는다면 ' 사람 등의 에이도스를 착함 등의 에이도스 처럼(ὥσπερ, 130d4, 1257) 착한 것 등과 분리해 그 자체로 있다 라고 말해야 할지 또는 알론하게 말해야할지 어렵다 '에서 선명해지는 분리의 문제가 빠져버릴 것이다 요컨데,

에이도스의 어떤 류가 있는지의 문제 보다는 에이도스의 어떤 류가 분리해 그 자체로 있는지의 문제를 소오크라테애스 와 파르메니데애스는 다루면서 어려움에 빨려든다 라고 나는 쓰고 싶다 이어지는 거의 독백에 가까운 텔레스와의 대화에서도 역시 파르메니데애스는 분리 - 이 분리는 1256쪽에 그려진 것과 같은 두 가지로 나뉠 수 있을 것이다 - 해 그 자체로 있는 에이도스 각기 '하나들'이 어떻게 뒤 섞어 '있는'지를 그것도 알론한 것들과도 관련지워서 문제삼는다고 나는 보기 때문이다

분리해 그 자체로 있는 에이도스를 알론한 것이 나누어 취한다면 에이도스의 전체 또는 부분을 나누어 취할까 아니면 알론하게 에이도스를 나누어 취할까 어려운 물음이다

두 사람에 의해서 지금까지 다루어진 이 어려움들을 아래 도표 처럼 나는 정리한다

| **나누어 취함** | 비 유 | 에이도스 | 어려움 |
|---|---|---|---|
| 전체지님 | | *여럿*안의 *하나* *(131b5, 1263)* | ①알론한 것들 안에 각기 전체 들어 있을 것이므로 에이도스는 스스로와 **분리** 될 것임 |
| | 낮 (ἡμέρα 131b3) | | ? |
| 부분지님 | 돛 | *여럿*위의 *하나* *(131b9, 1263)* | ②스스로와는 분리되지 않으나 쪼개질 것이므로 곧 **나뉘어** 질 것이므로 동일한 류의 에이도스가 *여럿* 있을 것임 |
| 생각함 | | (132b5,1269) 영혼안에있는 노에애마의누우으메논*하나* | ③누우으메논을 생각해놓은것이 노오애마이기 때문에 알론한 모든 것들은 노에애마들로부터 있을 것이므로 모든 것이 생각할 것이거나 그렇지 않다면 있는 노에애마들이 非노에애타적일(생각과 관련이 없을)것이다 |
| 닮아감 | | 원형 *하나* *( 132d2, 1271)* | ④같은 것들은 동일한것 하나를 나누어 지니므로 알론한 것과 같은 에이도스가 나누어 지녀야할 동일한 류의 새로운 에이도스가 나타날 것이며 이러한 나타남은 끝이 없을 것이다 |

이 표에서는 분리해 그 자체 있는 에이도스를 알론한 것들이 나누어 취함에 관련된 어려움 네 가지가 구분된다 첫째,

전체를 나누어 취한다면 알론한 것 여럿 각각 안에 동일한 에이도스

하나 씩 들어 있을 것이이 에이도스는 스스로와 **분리**될 것이다 -그러나 낮 하나 처럼 에이도스가 여러 곳에 동시에 있다면 에이도스 각각 하나는 스스로와 분리되지 않은채 모든 것에 동시에 동일한 것으로 있을 수 는 있을 것이다[2102]-

낮 처럼을 제외하면 스스로와 분리되지 않을 에이도스를 어떻게 나누어 취할 수 있을까 둘째,

아마도 돛이 여러 사람들 위에 펼쳐 있는 것 처럼 그 부분을 나누어 취한다면 스스로와 분리해 있지는 않으면서도 동일한 것 하나가 여러 곳에 동시에 있을 것이다 그러나 이 경우에는 에이도스 하나가 나누어져야 할 것이고 그렇게 되면 더 이상 하나로 있지 않을 것이다 그렇다면,

이 경우에 하나로 있을 수는 없을까 셋째,

있을 것 같다[2103]만약 영혼 안에 있는 노에애마들을 그 알론한 것들

---

2102) 낮 비유(比喩)에 관련된 어려움을 파르메니데애스는 끄집어 내지 않으므로 나는 물음표(?)를 그 칸에 넣었다 왜 그랬을까 얼토당토 않는 비유였기에 대꾸할 가치가 없어서였을까

지금의 나에게는 '낮'이 선 듯 닥아서지 않는다 무슨 비유일까 태양빛은 아닐 것 같으나 밤에 대비(對比)되는 낮은 확실한 것 같은데.....여러 낮들이 낮 하나를 지니는 것 처럼 에이도스를 나누어 지니는 알론한 것들도 그러하다라는 말인데.....

2103) 이미 1263쪽 각주 2066번에 쓰여진 것 처럼 소오크라테스 와 파르메니데애스는 자신의 주장을 내 세우면서 아마 그러지 않을까요(οὐκ ἄν 131b3) 또는 그럴 것이다(ἄν 131a5, ἄν.....εἴη 131b2) 또는 만약....일거라면(εἰ.....εἴη 131b5-6) 등의 레애마(句)를 쓴다 그러는 가운데 그럴 거라면 또는 만약 그렇다면 잇 따르게 되는 어려움들을 끄집어 낸다 따라서,

이들이 내 세우는 주장은 하나의 대안(代案) 성격을 조금 띄우긴 해도 자신들의 에이도스는 그런 식으로 분리해 있지는 않다는 것을 부정적(否定的)으로 보여준다 에이도스의 분리에 관한 오해(誤解)를 불식(拂拭)시키면서 말이다 어쨌든,

그들의 에이도스는 아주 독특하게 '분리해 있다'

이라고 본다면 노에애마는 누우으메논를 생각해 놓은(νοεί, 132c3, 1269)것이므로 자연히 그 자체 분리해 있는 동일한 에이도스 하나는 누우메논일 것이며 여기 생각 안에서는[2104] 더 이상 *크기*를 지닌 여럿으로 나뉘어지지 않을 것이기 때문이다 그러나,

그렇다면 각기 모든 것은 노에애마들로부터(ἐκ, 132b10, 1270)있을 것이므로 모든 것이 생각해야할 것이거나 또는 그렇지 않다면 있는 노에애마들은 非노에애타적인 것 다시말해 생각과 아무런 관련이 없는 것이어야 할 것이다 그런데 이것은 로고스를 지니지 못한다 그래서,

전체 또는 부분을 나누어 취하는 것도 아니며 생각하는 것도 아니라면 알론한 것들이 에이도스를 나누어 취함은 도대체 어떤 것이란 말인가 넷째,

자연 안에 고정되어진 원형 으로서의 에이도스를 알론한 것들이 닮아감 그 이외의 어떤 것도 나누어 취함은 아닐 것인가 그러나,

이 경우 자신을 닮은 것과 에이도스는 같다 그렇다면 동일한 것 하나를 반드시 나누어 지니기에 같을 것이다 바로 이 **동일한 것 하나**가 **에이도스** 자체이며 이러한 에이도스 자체는 자신을 나누어 지니므로서 같아진 것들 어느 것과도 같지 않을 것이다 따라서 새로운 에이도스들이 끝 없이 나타날 것이다(1286쪽 그림 참조)따라서 더 이상 에이도스가 하나이지 않을 것이다

이러한 非 로고스적인 그리고 그들의 에이도스와 어긋나는 로고스들은 알론한 것들이 에이도스 전체 또는 부분을 나누어 취하는 것으로 보거나 또는 이와는 달리 생각함 또는 닮음으로 나누어 취함을 볼 경우 잇 따르는 것들이다 그렇다면,

도대체 그 두 사람의 에이도스는 무엇이길레 이처럼 어려운가 자!.

---

2104) 아마도 파르메니데애스는 영혼에게도 크기가 없을 뿐 아니라 영혼이 하는 생각에도 크기(*大*)가 없는 모양이다 그렇다면 위대(偉*大*)한 영혼은 없단 말인가

이 물음에 답하기 전에 두 번째 와 세 번째 어려움을 다시 숙고해 볼 필요가 있다 이 두 어려움 모두 부분을(μέρος, 131b7, 131d7)나누어 취한다면 잇 따르게 될 것들이기 때문이다 비록 하나는 크기를 지니는 반면 다른 하나는 크기를 지니지 않지만 말이다[2105]

---

2105) 이러한 맥락을 이루는 로고스는 텔레스의 형이상학 제애타 편 13 장 1039a2-3에 나오는 세 번째 사람(ὁ τρίτος ἄνθρωπος)을 생각나게한다 거기에서는 여럿에 속하는 보편자가 이 (것)을 가리킨다면 많은 어려움들 가운데서도 세 번째 사람 이라는 어려움이 잇따른다 라고 말하여지는데 이 세 번째 사람이 파르메니데애스 편 여기의 세 번째 나타나는 바로 그 에이도스라고 볼 수 있기 때문이다 그런데 형이상학에 나오는 그 어려움은 여기의 두 번째 어려움 보다는 세 번째 어려움에 훨씬 더 가깝다 가깝다 라기 보다는 동일한 맥락의 어려움이라고 보아야 할 것 같다 거기의 '속한다'를 여기의 '나누어 취하여진다 또는 부분으로 있다'와 동일한 맥락의 말로 볼 수 있으므로 그렇다 텔레스에 따르면 실체에 고유한 것은 이 (것) 과 분리인데(1029a28, 298쪽)만약 보편자-텔레스에 따르면 플라톤의 이데아는 보편자 가운데 하나이며 보편자는 여럿에 속하는 것인 반면 실체는 그 어느 것에도 속하지 않는다-가 이 (것)을 가리킨다면 세 번째 사람 이라는 어려움이 잇따른다 그러나,

거듭 나에 의해 되풀이 된 것 처럼 여기 소오크라테스에 따르면 사람 또는 불 또는 물 등의 에이도스가 착함 등의 에이도스 처럼 그 자체 분리해 있다 라고 쉽게 쓰여질 수는 결코 없다 아니 어렵게라도 그렇게 쓰는 것은 아주 위험하다 그러나 텔레스는 세 번째 사람이라는 말을 분명히 쓴다 그것도 보편적인 이데아가 실체라는 것을 거부(拒否)하는 다음 장으로 이어지는 맥락에서 말이다 그렇다면 은연중에 텔레스는 사람의 이데아가 그 자체 분리해 있다고 주장하는 이데아 론자들을 문제삼고 있다 아마도 그 당시 아카데미의 이데아 론 자들이 그랬었던 모양이다 그러나 플라톤은 자신의 대화편 파르메니데애스에서 사람의 에이도스는 그렇게 있다 라고 쓰지 않고 머뭇거리고 있다는 점에 유의하라 플라톤 자신은 적어도 파르메니데애스 와 소피스테애스에서 내가 알기로는 결코 세 번째 사람이라는 말을 쓰지 아니하며 사람의 에이도스가 있다 라고도 쓰지 아니한다 나아가서,

---

거기 텔레스는 보편자인 이데아가 이 (것)을 가리킨다면 어떻게 해서 세 번째 사람의 어려움이 잇따르게 되는가에 관해서는 말하지 않는다 단지 그렇다면 잇따른다 라고 말할 뿐이기 때문이다 상황은 형이상학 큰 알파 편 9 장 앞 부분에서도 마찬 가지이다 에이도스가 있다는 것을 논증하는 길(τρόπους δείκνμεν 990b8-9)이 설득적이지 못한 원인들 중의 하나는 어떤 이데아 론자들은 우리가 있지 않다고 말하는 세 번째 사람이 있다 라고 텔레스는 거기서 말할 뿐 어떻게 그 세 번째 사람(ὁ τρίτον ἄνθρωπον 990b17)이 이끌려 나오게 되는가에 관해서는 결코 말하지 않기 때문이다 큰 알파 편 9 장의 텔레스에 따르면,

어떤 이데아 론 자들의 논증은 필연적인 추론이 아니며 어떤 이데아 론 자들은 있지도 않은 에이도스를 있다 라고 말하는 반면에 어떤 에이도스 론 자들은 우리가 있기를 더 열망하는 에이도스를 파괴해 버리므로 그리고 이데아들에 관한 억견들이 서로 어긋나므로 이데아 론 자들이 에이도스가 있다는 것을 논증하는 길은 설득적이지 못하다 - 설득적이지 못하다는 이러한 비판 이외에도 너무 광범위하고 어떻게 보면 지엽적(枝葉的)이기도한 그러나 때론 아주 심각한 이데아 비판들이 형이상학 곳곳에서 와 범주들 그리고 이 이외의 강의록들에서 나타난다 -

세 번째 사람이라는 말은 있지도 않는 에이도스를 있다 라고 말하는 어떤 이데아 론자들을 언급하는 겨우 990b15-17 전체 세 줄-이 세 줄에서 거부되는 에이도스는 세 번째 사람의 에이도스 와 관계의 에이도스이다-에서 보여진다 그러나 세 번째 사람이 나타나는 일련의 과정은 보여지지 않는다 이미 여기 파르메니데애스 편에서 말하여졌기 때문일까 아니면 그 당시 아카데미에 너무 잘 알려졌기 때문에 쓸 필요가 없어서 였을까(로스의 형이상학 1권 194-196쪽 과 로스의 플라톤의 이데아론 87쪽을 참조하고 Vlastos의 논문 그리고 Cornford의 플라톤과파르메니데애스 87-92쪽 등을 참조하라) 어쨌든,

소오크라테스의 예를들어 큼의 에이도스를 알론한 것들은 나누어 취하여 알론한 크기인 것들이 생성된다면 여러 크기인 것이 생성되는 그 만큼의 큼들이 비록 큼의 부분이긴해도 있을거라는 로고스① 그리고 나누어 취함이 닮아감이고 원형은 자신을 닮은 것과 같다면 같은 것들은 동일한 것

큼(의) 에이도스의 경우 알론한 것들이 부분을 나누어 취한다면 먼저,

㉠*적음*에 의해서 커지고 똑 같아지는 반면 *큼*에 의해서 적어진다는 非로고스적인 것이 잇따르는 어려움에 처할 것이다 큰 것들은 큼의 부분을 나누어 취함으로서 커질 것인데 큰 것들이 나누어 취하는 문제의 바로 큼의 그 부분들은 큼 자체 보다는 *적은* 큼들이므로 *적음*에 의해서 커질 것이며 마찬 가지로 똑 같은 것들도 똑 같음의 부분을 나누어 취함으로서 똑 같아질 것인데 똑 같은 것들이 나누어 취하는 문제의 바로 똑 같음의 그 부분들은 똑 같음 자체 보다는 *적은* 똑 같음들이므로 *적음*에 의해서 똑 같아질 것인 반면에 적은 것들은 적음의 부분을 나누어 취함으로서 적어질 것이나 적은 것들이 나누어 취하는 문제의 바로 적음의 그 부분들 보다 적음 자체는 *클* 것이므로 적은 것들은 자신들이 나누어 취하는 적은 부분들의 그 *큼*에 의해서 적어질 것이기 때문이다 나아가서,

㉡이럴 경우 에이도스 각각은 더 이상 *하나*가 아니라 무한히 많은 알론한 *여럿*일 것이다 예를들어 큼 자체 와 알론한 크기들의 경우 알론한 크기가 그것에 의해서 크게 나타나는 크기인 것 하나가 영혼에(τῇ ψυχῇ 132a7)보일 것이므로 큼 자체 와 이 큼을 나누어 지니는 것에 나란히 알론한 에이도스 크기가 다시 나타나게 될 것이며 이러한 모든 경우에 그것에 의해 모든 그 크기들이 있을 헤태론한 에이도스 크기들이 나타나게 될 것이기 때문이다 다음으로,

㉢그런데 나타나는 것들을 영혼 안에 있는 노에애마로 본다면 *여럿*이 아니라 *하나*일 것이리라 영혼 안에 있는 것들은 크기로 있지는 않을 것이기

---

하나를 각기 반드시 나누어 지니므로 그러한 같은 것들인 에이도스(원형)인 것 과 알론한 것은 각기 동일한 것 그 하나를 곧 새로운 에이도스를 나누어 지닌다는 로고스② 그리고  보편자이므로 여럿에 속하는-보편자는 여럿에 속해있기 때문이다-바로 그 이데아는 이데아론자들이 말하듯 그 여럿과 분리해 있기 때문에 세 번째 이데아 예를들어 세 번째 사람이 있을 거라는 로고스③은 비록 동일한 맥락은 아닐지라고 모두 같은 맥락에 속할 것 처럼 보인다(①과②는 플라톤의 로고스인 반면 ③은 텔레스의 로고스이다)

때문이다 그러나 이 경우에는 모든 것이 생각해야하거나 또는 노에애마가 非노에타적이어야할 것이다 누우으메나를 생각해 놓은 것이 노에애마이며 바로 이 누우으메나를 에이도스 하나일 것이므로 나누어 취함이란 바로 생각이외의 그 어떤 것도 아닐 것이기 때문이다 따라서,

위 두 번째 어려움을 이루는 ㉠과㉡ 그리고 세 번째 어려움을 이루는 ㉢ 이 셋 모두 부분을 나누어 취함에 관련되는 것들이다 다시,

두 번째 어려움 과 네 번째 어려움 이 둘도 묶어 숙고해 볼 필요가 있다 이 두 어려움 모두 끊임 없이 나타나는 무한한(infinite regress, 無限後退)여럿에 관련되는 어려움이기 때문이다 먼저,

㉡알론한 큰 것들이 있는 그 만큼 헤태론한 에이도스 크기들이 있을 것이어서 큰 것들의 개수가 무한하다면 에이도스 크기들도 무한(ἄπειρα 132b2)히 있을 것이다 다음으로,

㉣1286쪽에 그려진 것 처럼 나누어 취함이 닮아감이라면 알론한 것들과 에이도스는 같은 것일 것이다 자신을 닮은 것과 원형은 같은 것이기 때문이다 그리고 같은 것들은 반드시 동일한 것 하나를 나누어 취해야하는데 동일한 것 하나란 바로 에이도스임에 틀림없다 그렇다면 닮은 것 과 원형 에이도스 그리고 이 둘이 나누어 지니는 새로운 에이도스 그리고 끊임 없이 나타나는ἰοὐδέποτε παύσεται 133a1)새로운 에이도스들 이렇게 무한히 진행될 것될이다 따라서,

두 번째 어려움을 이루는㉡ 과 네 번째 어려움을 이루는㉣ 이 둘은 모두 무한함에 관련되는 어려움들이다 이제,

그 자체 분리 해 있는 에이도스 하나가 지니는 가장 큰 어려움(133a11-134c5)을 더듬어 가야할 때가 닥아온 것 같다 그러나 더듬기 전에 에이도스에 관해 이제까지 무엇이 쓰였지는 정돈하고 넘어가야한다 에이도스가 무엇인가를 알고싶은 나는 너무 초조(焦燥)하기 때문이다

인 것은 **그 자체로 있다**(1244)

인 것에는 *같음* 과 *같지않음* 과 *하나* 와 *많음(여럿)* 과 *쉼* 과 *움직임* 등이 있다 그리고 이것들은 서로 **분리**해 있으나 어떤 힘에의해 붙고 떨어진다(1249)나아가서 이 각각은 자신을 나누어 지니는 알론한 것들과도 **분리**해 그 자체 있다(1253)나아가서 *정의* 와 *선(ἀνάθος, 착함)* 과 *아름다움* 과 이와 같은 것의 에이도스가 있다(1257)앎의 에이도스도 있다(1302)그런데 *사람* 또는 *불* 또는 *물* 등의 에이도스가 선 등의 에이도스 처럼 그 자체 분리해 있는지는 알기 어려우나 우리 손에 놓여있는 머리 털과 알론하게 분리해 있는 *머리 털*의 에이도스가 있다 라고 하는 것은 불합리하다 우아하지 않은 하찮은 것들의 에이도스도 마찬 가지다(1257)

들은 각기 하나씩 있다 여럿 있는 것이 아니며(1268)스스로와 분리되지도 않고(1263)그 자체 나뉘어지는 것도 아니다(1265)그러나,

는 모든 것에 동일한 것으로 있다(1270)[2106]

를 나누어 지녀야 같아지며 하나가 되고 올바르며 선하고 아름답다 등 등(1262)그러나,

를 나누어 지님은 전체 또는 부분을 나누어 취하는 것도 아니요(1268)생각함(1270)도 닮아감(1284)도 아니다 그리고,

를 나누어 지녀야 그 이름을 유지한다(1262)

가운데 어느 것도 우리에게 인식되지 않는다 그 자체 분리

---

2106) 파르메니데애스는 누우으메논을 에이도스라고 말하고는 있으나(1270) 이것은 노에애마와의 관련에서 그렇게 말한 것일 뿐 실제로 플라톤이 누우으메논을 에이도스로 보았는지가 선명하지 않다

해 있다면 앎의 에이도스를 우리가 지니지 못하기 때문이다(1302)

끄응 어떻게 에이도스를 나누어 취할 수 있지? 어렵다 그러나,

그것을 나누어 지녀야 내가 착해질 수 있는 바로 그 자체 분리해 있는 에이도스를 내가 인식할 수 없다는 데에 가장 큰 어려움이 있다 이러한 아주 커다란 어려움을 파르메니데애스는 소오크라테애스에게 일깨워준다

> " *있는 것들*의 항상 각기 것에 상응하는(ἀφοριζόμενος[2107] 133b2)**에이도스 하나**를 만약 자네가 설정한다면 감히 그 자체 건드리지지도 못한다 라고 말하는 어려움이 있다는 것을 이제 잘 알아야하네 라고 (파르메니데애스께서는) 말씀하시자
>
> 어째서죠 ? 라고 (소오크라테스는) 말했지요
>
> 알론한 여럿들이 [있지]만 이 (것)이 가장 크다네(μέγιστον 133b4)우리들이 말하는 반드시 그러한 것들로 있는 에이도스 그것들은 인식되지 않을 것이라고 어떤 자가 주장한다면 폭 넓은 경험을 하게되고 자연적인 능력을 얻을 기회가 있어 전적으로 여러 더 나아간

---

2107) '상응하는' 보다는 '규정(規定)하는 또는 정의(定意)하는'의 본디 뜻을 살리자면 '있는 것들의 각각을 정의하는'으로 옮겨질 수 있을 것이다 그런데,

있는 것들의(τῶν ὄντων 133b1)이라는 낱말이 무엇을 뜻하는가 지금까지는 에이도스를 가리키는 것으로 쓰여졌으나 여기서는 에이도스를 나누어 취하는 것들 곧 개물(個物)이 가리켜지는 것은 아닌지.....그렇다면 만약 예를들어 착한 것들 각각을 정의하는 에이도스 하나를 자네가 받아들인다면 으로 옮겨질 것이다 그러나 에이도스를 가리키는 것으로 본다면 '에이도스들의 각기 것을 정의하는 에이도스 하나'가 될 것이고 에이도스를 에이도스로 정의하는 셈이 될 것이다 불합리하다 그래서,

나는 있는 것들 각각에 상응(相應)하는 또는 걸리는 에이도스 하나로 보아 있는 것들을 에이도스를 나누어 취하는 것들로 일단 받아드린다

몰입를 통해 스스로 꺽어져 깨닫지(τοῦ ἐνδείξνυμένον ἔοεσθαι 133b9) 않는한  거짓이라는 것을 어떤 사람도 그 자에게 논증하지 못할 것이네 그러지 않는한 그(러한 에이도스)들은 필연적으로 *몰인식적인 것*(*ὰ ἄννωστα*[2108] 133c1)일 것이다 라고 하는 자를 설득할 길이 없네 라고 (파르메니데애스는) 답했구요

오 파르메니데애스여 어째서죠? 라고 소오크라테스는 물었습니다

그것은 그 자체로 그 각각의 실체(οὐσίαν 133c4)라는 것을 받아드리는 자네 와 알론한 자들은 처음부터 그것들 가운데 어떤 것도 우리[ 세계] 안에 있지 않을 거라는 데애 동의할 거라고 오 소오크라테애스여 나는 여기기 때문일세

여전히(ἔτι 133c6) 그것은 어떻게[든] 그 자체 [있]을 것이기 때문이지요? 라고 소오크라테스는 물었어요

자네는 아름답게 말했네 라고 [파르메니데애스 께서는] 답하셨습니다 이제 그리고 서로에 대해 있는 것들로 있는 이데아들은 [자신들의] 실체를(τὴν οὐσίαν[2109] 133c9)자신들에 대해 지니지 우리들이 그것들을 나누어 지님으로서 각기 것들[의] 이름이 불려지는 그 같음들이든 또는 이렇게 받아드려지는 무엇이든 우리와 나란한(παρ'[2110]

---

2108) 이데아들을 우리는 결코 인식할 수 없다 라고 말하는 자 가운데 하나에 이미 우리가 486,  496-497에서 말한 것 처럼 형이상학 제애타 편 1040a22-27의 텔레스도 속할 것이다 거기서 텔레스는 분리된 이데아의 정의는 있지않으며 그래서 인식될 수 없다 라는 식으로 말하기 때문이다 물론 그가 인식될 수 없다 라는 말을 직접하지는 않는다 그러나 그렇다면 어떻게 인식이 될 것인가(πῶς γνωρισθήσεται; ,1040a25, 496)라고 반문한다 다시말해 분리된 이데아는 인식되지 않는 몰인식(沒認識)적인 것이다

2109) 이러한 실체를 발견하고 이러한 실체가 있는 것 또는 있음과 구분되는 어떤 것일까 하는 물음이 솟아 올라 아마도 텔레스는 자신의 형이상학에서 실체론을 펼친 것은 아닐는지.....실체의 이런 독자적인 쓰임새는 시체를 지니는 하나에 관해 쓰는 같은 파르메니데애스 편 143a6(50쪽) 이하에서도 여러 번 나타난다(47쪽 각주 39번 참조)

2110) '나란히 분리된' 보다는 '우리가 나누어 지니는'을 가리킬 것이다 그러나,

133d2)것들에 대해 지니는 것이 아니다[2111] 그런데 저( 이데아)와 동일한 이름을 [지니고] 있는 우리와 나란한 그것들은 다시 자신들에 대해(πρὸς 133d3)있지 에이도스들에 대해 (있지 않으)며 다시 저( 에이도스)들이 아니라 자신들의 이름이 그렇게 불리워진다

어떻게 말씀하십니까 라고 소오크라테스는 물었어요

예를들어 우리들 중의 어떤 자가 그 (누구)의 주인 또는 노예라면 저 노예는 아마 주인인 주인 자체의 (노예)도 아니요 그 주인은 노예인 노예 자체의 주인도 아니라 사람 실로(ὤν 133e1) [알론한] 사람의 그러한 양자(ἀμφότερα e1)인 반면 (주인)인 주인 자체는 (노예)인 노예 자체의 (주인 자체)요 그리고 노예 이와 마찬 가지로 노예 자체는 주인 자체의 (노예 자체)이다[2112] 그러나 우리 [세계] 안의(ἐν

---

이제까지 나는 παρά(나란한)이라는 전치사를 '나란히' 분리된 이라는 맥락에서 써 왔다 500(형이상학 1040b31), 1269(파르메니데애스 132a10)쪽도 그러한 맥락의 하나이다 이러한 맥락에서는 나누어 지님 보다는 분리가 강조된다 그러나,

여기 맥락의 παρ' 는 분리 보다는 나누어 지님을 강조한 것으로 보아야 할 것이다

2111) 나란한 것들과 관련하여 실체를 지니지 않는다 라는 말이다

2112) 나는 여기서 노예는 주인의 노예이며 주인은 노예의 주인 이라고 말하는 텔레스를 끄집어 내 본다(범주들6b29-30, 189쪽)

거기서 텔레스는 대해 있는 모든 것들 곧 모든 프로스 티(관계)는 자신의 짝을 지닌다 라고 말하면서 그 보기로 주인과노예 그리고 배와반 그리고 큰 것과 적은 것을 들면서 이어 7a28-a31에서 '만약 관계가 우연적인 것과 맺어지면 그 상대 짝은 있지 않다 예를들어 **노예가** 주인의 노예로서 주어지는 것이 아니리 **사람** (또는 두 다리 지닌 것 또는 이와 같은 어떤 것)**의 노예**로서 주어진다면 상대 짝은 있지 않게 될 것이다 그 짝이 적절히 주어지지 아니했기 때문이다' 라고 말한 뒤 7b15-b18에서 **프로스 티(πρὸς** τι, 관계)의 짝은 대부분 동시에 주어지므로 노예가 있을 때 주인이 있고 반이 있을 때 배가 있다 라고 말한다 따라서,

노예는 사람의 노예로서 있는 것이 아니라 주인의 노예로서 있다 라고 텔레스는 분명히 말하므로 노예는 주인 자체의 노예가 아니라 알론한 사

133e5) 것들은 저 [세계] 것들에 대해 힘을(τὴν δύναμιν e5) 지니는 것도 아니요 저 [세계] 것들은 우리 [세계]에 대해 (힘을 지닌 것도 아니라) 오히려 내가 말하[듯] 이( 우리[ 세계] 안의) 것들은 자신들의 (이것들)이요 저 [세계] 것들도 자신들의 (저것들)일 것이며 우리들에 나란한(παρ' 134a1 것들도 그와 마찬가지로 자신들에 대해 있을 것이다 자네는 내가 말하는 것을 알아듣겠는가(μανθάνεις 134a1)라고 파르메니데애스께서는 말씀하셨구요

물론 알아듣습니다 라고 소오크라테애스는 답했습니다

이제 마찬 가지로 앎인 앎 자체는 진리 자체인 것의 저 (진리)의 앎[이겠지]? 라고 물으셨어요

물론입니다

그런데 다시 있는 앎들의 각기 것은  있는 있는 것들(τῶν ὄντων, ὅ ἔστιν[2113], 134a6-7)각기 것의 앎일 것이다 또는 [그렇지] 않을

---

고 텔레스는 분명히 말하므로 노예는 주인 자체의 노예가 아니라 알론한 사람의 노예인 반면 노예 자체는 주인 자체의 노예 자체이며 주인 자체는 노예 자체의 주인 자체 라고 분명히 말하는 플라톤에 어긋난다 물론,

이 두 사람이 말하는 맥락이 다르긴하다 텔레스는 프로스 티의 짝에 대해 말하는 맥락인 반면에 플라톤은 노예 자체 또는 주인 자체 그리고 주인 것 또는 노예인 것이 서로에 **대**해(**πρὸς** 133c8,9, e5)있는 것이 아니라 자신들에 대해 있다 라고 쓰는 맥락이기 때문이다–물론 이 두 사람이 각기 사람을 가리키고는 있지만 오히려 텔레스가 '관념론'적인 편향성이 짙다–그러므로,

플라톤에 따르면 주인 자체(에이도스) 와 주인인 것(사람)은 적어도 여기에서는 서로에 대해 있는 것이 아니다 다시 말해 서로 관련을 맺는 것이 아니다 나아가서,

사람의 에이도스가 우리와 분리해 그 자체로 있는지에 대해서 말하기 어렵다 라는 1257쪽의 글을 나는 여기와 묶어 본다

2113) 텔레스의 있는 ((것 으로서의)) 있는 것(τὸ ὄν ἢ ὄν, 1060b31,

까?

예

그런데 우리와 나란한[ 것들의] 앎은 우리와 나란한 [것들의] 진리의 (앎)이 아닐까 다시 우리와 나란한[ 것들의] 앎 각각은 우리와 나란히 있는 것들 각각의 앎이라는 것이 잇따를 것이네

반드시

그러나

자네가 동의하다시피 에이도스 자체는 우리가 지니지도 못하며 실로 우리와 나란히(παρ[2114] 134b4)있지도 않네

[그러지] 않기 때문입니다

그런데 각기 있는 [에이도스] 류들 자체는 앎 그 자체의 그 에이도스에 의해서 어떻게든 인식되어야하지?

예

우리는 그( 앎 자체의 에이도스)를 지니지 못하네

(지니지) 못하기 때문입니다

따라서 에이도스들 가운데 어느 것도 우리들에 의해서 인식되지 않네 그( 에이도스)의 앎을 우리가 나누어 지니지 못하기 때문일세

못할 것 처럼 보입니다

따라서 그리고 있는 아름다움 자체 와 선(τὸ ἀγαθὸν, 134c1, 善, 착함) 그리고 우리가 이데아 자체로서 취하는 모든 것들은 우리에게 몰인식(ἄγνωστον, 沒認識)적이네

위험하군요

나아가서 보아야 할 이 보다 더 두려운 것은 이것이네

어떠한 것입니까?

---

1083-1106쪽)을 참조하라

2114) 그렇다면 '우리와 나란히(παρ')'란 '우리와 따로 떨어진' 보다는 '우리와 나란히 있는' 또는 '우리와 더불어 있는' 또는 '우리와 관련있는'을 뜻할 것 같다 따라서 우리와 나란하지않다 라는 말을 우리[의 세계]와 떨어져서 분리해 있다 도져히 우리와 관련을 맺을 수 없다 라고 읽을 수 있을 것 같다 그러나,

'나란히'란 말 자체를 나는 '분리해 떨어진' 것으로 받아 드렸다는 것을 이미 1299쪽 각주 2110번에 썻다

그 자체 앎의 류인 것이 있다면 그 (앎)은 우리와 나란한[ 세계 안의] 것 보다 많이 정확하며(ἀκριβέστερον[2115] 134d7)그리고 아름다움 과 알론한 모든 것도 이와 같다고 자네는 어떻게든 상정하려할 것이네

예

이제 만약 알론한 것이 앎 자체를 나누어 지닌다(μετέχει[2116]

---

2115) '신들의 생성 과 모든 것의 생성에 관한 많은 의견들 가운데서 각기 모든 측면에서 정확하고(ἀπηκριβωμένους 29c6)서로에게 일관된 말들을 제공할 힘(δυνατοὶ c5)이 우리에게 없다는 것은 놀라운 일이 아닙니다' 라고 티마이오스 편에서 티마이오스가 소오크라테스에게 말하는 19쪽을 참조하라 거기에서는 신 과 모든 것의 생성에 관한 의견들은 모든 것에서 완벽하게(πάντῃ πάντως 29c5) 정확할 수 없다 라고 말하여진다 그러나,

우리의 힘이 부족할 뿐 더러 생성된 것들 곧 신 과 모든 것(우주)에 관한 의견들은 본디 완벽하게 정확한 것들이 아니므로 우리가 완벽하게 정확한 의견을 뽑아 낼 수 없을 뿐이지 그렇게 정확한 앎 또는 진리가 없다는 것이 아니다 이데아들에 관한 앎 그것이 바로 진리요 완벽하게 정확한 것이다 그러나,

몇몇 사람 과 신들 만이 누우스를 지니는 것과 마찬 가지로 이러한 앎 역시 신 만이 지닐 것이다 아마 모든 신들이 지니는 것이 아니라 신 한 분 만이 지니실 것이다 신들이 지니는 것은 인간의 억견 보다는 더 정확할 것이지만 신 하나 보다는 덜 정확할 것이기 때문이다

2116) 나누어 취함(μεταλαμβάνοντα, 130a6, 1262, 1265) 나누어 지님이 비로서 본격적으로 이러한 맥락에서 쓰여진다는 점도 참고해 봄직하다 본디 나누어 지님(관여, 關與)이란 이렇게 앎과 관련되어 쓰여지는 것이 아닐까 분명히 그러하다 1290쪽에서 도표(圖表)로 보여진 바로 그러한 길로 알론한 것들이 에이도스를 나누어 *취하는* 것이 아니라 여기 앎의 길로 알론한 것들이 에이도스를 나누어 *지니는* 것으로 나에게는 보여지기 때문이다 다시말해,

전체로도 부분으로도 우리는 에이도스를 나누어 취할 수 없을 뿐만 아니라 '생각' 또는 닮음을 통해서도 에이도스를 우리는 나누어 취할 수 없고 단지 앎을 통해서-문제의 앎 자체가 어떻게 우리에게 닥아오는지는 다

134c10)면 어떤 것 보다 오히려 신(θεὸν, c11, 神)이 가장 정확한 앎을 지닌다 라고 주장하지 않으려는가

반드시

따라서 그렇다면 다시 이제 앎 자체를 지니는 그 신(ὁ Θεὸς[2117] 134d1)이 우리와 나란한 [세계 안의] 것들을 인식할까[2118]?

[그렇지] 않은 무엇[이 있습니까]?

오 소오크라테스여 저 에이도스들은 우리와 나라한 [세계 안의] 것들에 대해(πρὸς[2119] 134d5) [있을] **힘**을 지니는 것도 아니며 우리와 나란한 [세계 안의] 것들도 저 (에이도스)들에 대해 (있을 **힘**을 지니는 것도 아니라 이것들은 자기 각각들에 대해 (있다는 것)이 우리에게 동의되어지네 라고 파르메니데애스께서는 말했습지요

동의되어지기 때문입니다

이제 이 가장 정확한 주인 과 이 가장 정확한 앎이 신과 나란

---

른 물음이다–만이 우리는 에이도스를 나누어 취할 수 있을 뿐이다 나는 지금 앎이 '생각'을 통해서 온다 라고 말할 수 없다 끄윽, 꺽!

2117) 단수(單數)이지 복수(複數)가 아님에 그리고 가장 정확한 앎 이라는 최상급(最上級)이 134c11에서 쓰임에 유념(留念)하라 신들이 아니라 그 신이 가장 정확한 앎을 지닌다고 말이다 아마도 그에 따르면 신들은 덜 정확한 앎을 지닐 것이다 비록 사람 보다는 더 정확할 것이긴 해도 말이다

2118) γιγνώσκειν(134d1, 認識하다)라는 부정형(不定形)이 쓰였으므로 가능(可能)의 뜻을 첨가해 인식할 수 있다 라고도 옮길 수(cornford 97)있으리라 그러나,

부정형에 가능(할 수 있다)의 뜻을 첨가시키는 것은 하나의 해석이 아닐까 그져 단지 인식하다로 일단 옮겨 놓은 후에 더 천천히 생각해 보는 것이 나을 것 같기도하다 물론 가능(可能)의 부정형(不定形)을 내가 거부(拒否)하는 것은 아니다 해석하다 보면 그렇게 하는 것이 더 정합(整合)적일 때가 많기 때문이다

2119) 저 에이도스들은 우리와 나라한 것들에 관계 맺(을 수 있)는 힘을 지니지 않다 라는 말이다 '관계 맺다' 라는 말로 의역(意譯)될 수 있는 '에 대해 있다' 라는 본문의 표현을 쓰는 것이 더 정확하다는 것은 두 말할 나위 없다

히(παρὰ[2120], 134d9)있다면 주인은 언제든지 저 우리들의[2121]주인이 아닐 것이고 앎은 우리 인식이 아닐 것이며 우리와 나란한 [세계의] 것들의 알론한 어떤 것도 아닐 것이다 그러나 이와 같이 우리는 우리와 나란한 [세계의] 아르케애에 의해서 저( 이데아들)을 지배하지(ἄρχομεν 134e1)도 못하며 우리의 어떤 앎에 의해서도 신을 알지도 못하고 다시 동일한 로고스에 따라서 저( 신)들은 우리의 주인이 아니며 있는 신들은 사람의 일들을(πράγματα 134c5)알지 못할 것이다

그러나 만약 신[으로부터] 어떤 보아 앎(τού εἰδέναι[2122]

---

2120) 신 옆에 있다면 이라는 말이다

2121) 우리(들의, ἡμών, 134d9)라는 일 인칭 대명사 복수형들은 에이도스 론의 어려움들에 대해 쓰여지는 가운데 자주 나타난다 구체적인 사람 으로서의 나 또는 우리를 가리키면서 말이다 1248쪽에서도 우리가 거론되면서 나는 하나이면서 여럿이다 라고 쓰여지기도며 우리와 나란히 우리 옆에 있는 것들과 분리해 그 자체 있는 저 에이도스에서의 우리 처럼 쓰이기도 한다 '나와너와우리여럿(129a2-3, 1245)'가 자주 나타나는 글, 아! 얼마나 추상적이 아닌 생생한 글들인가 이처럼,

플라톤의 용어들은 딱딱한 강단(講壇)에서 나오는 글이라기 보다는 살아있는 구체적인 삶속에서 녹아흐르는 글을 이룬다

2122) 에이데나이(보아 알다)라는 부정형(不定形)과2격은 그대로 텔레스의 형이상학 첫 줄에서 그대로 τού εἰδέναι라고 똑 같이 나타난다 그러나 모든 *사람*은 자연스레 보아 알려한다(980a22)라고 거기서 쓰이는 반면 여기서는 *신*이 *사람*의 일을 보아 알지 못한다 라는 로고스는 놀랍다 라고 쓰인다 그런데,

신은 우리[ 세상]의 일을 보아 알지 못한다 라고 말하는 자들을 걱정스럽게 그리고 이상하게 바라 보았다는 것을 위 글은 보여 준다 그리고 플라톤의 학원에서 이십여년 동안 학업을 쌓았던 텔레스 조차 이러한 이상한 자 또는 걱정스러운 일을 하는 자들 축에 끼어들고 있다는 것은 좀 이상스럽기까지하다 물론 텔레스는 신에 대해 말하기는 하나 그의 신은 그져 최초의 움직임만 전달해 주었을 뿐 더 이상 그 움직임의 세계를 보아 알지 못할 것이기 때문이다 우주와 진짜 분리해 있을 뿐이다  형이상학 거기서 텔레스가 에이데나이의 주어로 신이 아닌 사람을 선택한 것은 괜히 이유 없이

134e7)을 빼앗는 로고스는 놀랍다[2123] 라는 것은 너무한 것이 아닐 것이다

오 소오크라테스여 더 나아가서 만약 **있는 것**들의 이런 **이데아**들이(αἱ ἰδέαι[2124] 135a2)있고 누군가가 그 자체 각기 **에이도스**인 것으로 구분한다면 이( 어려움) 과  이것들 이외에도 여러 알론한( 어려움)들을 그 에이도스는 지닌다네 그래서 듣는 자들은 어려워할 (ἀπορεῖν a3)것이고 이 (에이도스)들이 있느냐 또는 만약 대 부분( 있다손) 치더라도 여러 이것은 사람의 자연에 의해 非 인식적인 것들이다라고 논의하러 들 것이며 그리고 이렇게 말하는 자들은 우리들이 말했던 것 처럼 놀랍도록 설득하기 힘든 무엇을 말하는 것으로 여겨지네[2125] 그리고 단지 예외적인 재능을 받은 남자(ἀνδρὸς 135a7)만이 각각의 **류**인 것 과 **실체** 그것이 그 자체로(οὐσία αὐτὴ καθ' αὐτὴν 135a8-b1)있다는 것을 배울 것이며 나아가서 (이러한 실체 곧 그 자체로 있는 각각의 류인 것을) 발견하는 것 그리고 이런 모든 어려움

---

그런 것이 아닐 것이다 반면 여기 에이데나이의 주어는 사람이 아니라 신이다 나아가서,

나누어 지님을 쓰면서 어렵기 때문에 단지 분리해 그 자체로 있을 뿐인 에이도스만을 쓰는 로고스는 결국 신이 우리의 일을 알지 못한다 라고 하는 놀라운 로고스로 까지 나아가고 말 것이다 그러나,

불행히도 소오크라테스의 에이도스론은 이러한 놀라운 어려움을 잉태한다 에이도스를 알론한 것이 나누어 지님에 대한 글을 속시원하게 쓰지 못하기 때문이다 물론 어렵다고해서 에이도스론이 성립하지 않는 것은 아니지만 말이다

2123) Θαυμαστὸς(놀랍다, 134e6) 라는 말이 약간은 이상 야릇한 맥락에서 쓰인 듯하다 이러한 맥락은 1246-1247의 맥락과도 통한다

2124) 이데아들을 cornford는 특성(characters, 特性, 콘퍼드100쪽)으로 번역하곤한다 왜 그러할까

2125) 그러한 에이도스는 몰 인식적 것으로서 여기는 자를 우리는 논의에 의해서 설득할 수 없다고 이미 1299쪽에 옮겨졌다

들을 두루 음미한 알론한 자를 가르치는 것은 보다 더 놀라운 일이네 라고 파르메니데애스 께서는 말씀하셨구요

오 파르메니데애스여 당신과 함께합니다 진심으로 저와 합하게 당신께서 말씀하시기 때문입니다 라고 소오크라테스는 말했어요

그러나 더 나아가서 만약 오 소오크라테스여 어떤 자가 이런 모든 [어려움] 과 그와 같은 알론한 것을 고려하여 **있는** 것들의 **에이도스**가 있다는 것도 각기 하나의 에이도스인 것이 구분되는(ὁριείται 135b7)것도 허용하지 않는다면 그는 [자신의] 디아노이안[2126]이 그리로 향할 그 어떤 것도 자니지 못할 것이며 있는 것들 각각의 항상 동일한 이데아가 있지(ἐών c1)않을 것이다 그래서 그는 두루 말하여지는(διαλέγεσθαι c2)힘을 모든 곳에서 파괴한다[2127]네 이것을 자네도 많이 느꼈을 거라고 나에게 여겨지네 라고 파르메니데애스 께서는 말하셨어요

당신께서는 진실을 말씀하십니다 라고 [소오크라테스]는 말했습니다

그렇다면 철학(φιλοσοφίας 135c5)에 관해 자네는 무엇을 하려나? 이러한 몰 인식적인 것[상태]으로부터 어떻게 전환해야할까(πῇ τρέψῃ 135c5)? (133a11-135c6) ”

---

2126) 수(학)적인 생각 또는 추리(推理) 또는 숙고(熟考) 또는 오성(悟性)이라고도 옮겨질 수 있을 διάνοιαν(135b8, 사유(思惟)) 이라는 말을 파르메니데애스는 쓴다 이미,

1145쪽 선분의 비유에서 그려진 것 처럼 *디아노이아*는 수학적인 것들에 향하는(τρέψει 135b8) 생각이라고도 쓰여질 수 있을 것인데 바로 이러한 디아노이아 라는 말이 여기에 쓰여진다는데에 문제가 있다 왜 *생각*(νοεί ν)이라는 말이 쓰이지 않았을까 나누어 취함은 아마 생각함도 아닐 거라고 내가 결론을 내리는 1290쪽도 참조해 보라

나는 여기 디아노이안을 생각 과 오성(悟性) 과 믿음 과 추측 등 모든 숙고(熟考)를 포함하는 것 이라고 보고 싶다

2127) 어떠한 대화도 할 수 없다는 말이다

파르메니데애스 와 플라톤 이 두 사람은 우리에게 **에이도스**란 우리에게 알려지는 것이 아니다 라고 쓰려는 게 아니라 오히려 만약 에이도스가 그 자체 있지 않다면 우리는 아무런 *생각(디아노이아)*도 대화도 할 수 없을 것이므로 분명히 있긴하나 그 자체 **분리**해 있는 에이도스를 우리가 어떻게든 나누어 지니지 못한다면 어떠한 에이도스도 우리에게 인식될 수 없을 것이다 인식이란 앎의 에이도스를 통해 이루어지는데 바로 그 앎의 에이도스와 우리가 서로에 **대해 있을 수 있는 힘**(**τὴν δύναμιν** 134d5)이 서로에게 없기 때문이다 다시 말해 서로와 관계 맺을 수 있는 힘이 서로에 없기 때문이다 라고 쓴다

이러한 맥락의 위 인용 글월을 다시 옮겨 보기로 하자

**있는 것들**의 각기 것에 항상 상응하는 **에이도스 하나**를 만약 자네가 설정한다면 감히 그 자체 건드려지지도 못한다 라고 말하는 어려움이 있다는 것을 이제 잘 알아야하네 라고 말씀하시자 - 어째서죠? 라고 말했지요 - 알론한 여럿이 있지만 이것이 가장 크다네 우리들이 말하는 반드시 그러한 것들로 있는 에이도스 그것들은 인식되지 않을 것이라고 어떤 자가 주장한다면 전적으로 여러 더 나아간 몰입를 통해 스스로 꺽어져 깨닫지 않는한 거짓이라는 것을 어떤 사람도 그 자에게 논증하지 못할 것이네 그러지 않는한 그러한 에이도스들은 필연적으로 *몰인식적인* 것일 것이다 라고 하는 자를 설득할 길이 없네 라고 답하셨구요 - 오 파르메니데애스여 어째서죠? 라고 소오크라테스는 물었읍지요 -

그것은 그 자체로 그 각각의 실체라는 것을 받아드리는 자네 와 알론한 자들은 처음부터 그것들 가운데 어떤 것도 *우리*[ 세계] *안에* 있지 않을 거라는 데애 동의할 거라고 오 소오크라테스여 나는 여기기 때문일세 - 여전히 그것은 어떻게든 그 자체 있을 것이기 때문이지요? 라고 소오크라테스는 물었어요 - 자네는 아름답게 말했네 라고 답하셨습니다 이제 그리고 있는 서로에 대해 있는 **이데아**들은 실체를 자신들에 대해 지니지 우리들이 그것들을 나누어 지님으로서 각기 것들의 이름이 불려지는 그 같음들이든 또는 이렇게 받아드려지는 무엇이든 우리와 나란한 것들에 대해 지니는 것

이 아니네 그런데 **저** *이데아*와 동일한 이름을 지니고 있는 우리와 나란한 그것들은 다시 자신들에 대해 있지 **에이도스**[2128]들에 대해 있지 않으며 다시 저 에이도스들이 아니라 자신들의 이름이 그렇게 불리워진다네 - 어떻게 말씀하십니까 라고 소오크라테스는 물었어요 -

예를들어 우리들 중의 어떤 자가 그 누구의 주인 또는 노예라면 저 노예는 아마 주인인 주인 자체의[2129] 노예도 아니요 그 주인은 노예인 노예

---

2128) 여기서 쓰여지는 *이데아* 와 *에이도스*에 무슨 구분이 있을 것 같긴한데.....1269쪽에 옮겨진 것 처럼 *이데아*는 주로 생각 또는 노에애마와 연관지어져서 쓰이는 것 같다 '이데아 하나인 것을 노에인(νοεί, 132c3, 생각)해 놓은 것이 바로 노에애마이다'에서 처럼 말이다 그런데,

텔레스가 아주 끈질기게 공격하는 것을 에이도스 보다는 오히려 *이데아*-텔레스에 따르면 이데아(ἰδέας, 형이상학, 1039a25)란 분리된 실체 또는 에이도스이다-로 보는 것이 더 낫다면-그러나 텔레스는 분리된 에이도스를 공격한다 라고도 말하여질 수 있을 것이다- 플라톤에 의해 주로 생각에 관련되는 이데아를 텔레스는 문제삼는다 라고 말하여질 수는 없는 것일까 말하여질 수 있다면 텔레스는 노에애마(관념)을 이데아로 보지는 않았을까 라고 물어 볼 수도 있을 것 같다 물론,

이데아는 에이도스가 아니다 라고 지금 내가 말하려는 것은 아니다 단지 이데아는 에이도스와는 달리 생각 또는 인식과 연관지어져서 플라톤에 따르면 나타나는 것은 아닐는지 하고 내 스스로에게 물어 볼 뿐이다 그렇다면 *에이도스*는 어떤 것과 관련지어져 주로 나타나는가 글쎄.....딱 부러지게 말할 수는 없을 것 같으나,.....

2129) "주인 '**인**' 주인 그 자체의"는 "αὐτού δεσπότού..., '**ὅ**' ἔστι δεσπότης 133d8)"를 옮긴 것 인데 여기 '호(ὅ)' 처럼 쓰인 것이 바로 텔레스에 의해서 형이상학 감마 편 제 1 장 1003a21에서 쓰인 '으로서의(ᾗ)'가 아닐까 거기 '헤애' 와 여기 '호'를 같은 쓰임새로 본다면 거기를 '있는 있는 것'으로 여기를 '주인인 주인'으로 옮길 수 있을 것이다 실제로 나는 이렇게 옮겼다

나는 문장 구조 뿐 아니라 그 문법적인 뜻도 아마 비슷할 거라고 여기기에 여기서 문제 삼는다 텔레스의 형이상학 1061a34(1085) 뿐 아니라 자연학 알론한 곳 에서도 여기와 같은 문장 구조를 본 적이 있는데.....아니다

자체의 주인도 아니라 사람 실로 알론한 사람의 그러한 양자인 반면 주인인 주인 자체는 노예인 노예 자체의 주인 자체요 그리고 노예 이와 마찬 가지로 노예 자체는 주인 자체의 노예 자체이네 그러나 우리[ 세계] 안의 것들은 저 [세계] 것들에 대해 힘을 지니는 것도 아니요 저 [세계] 것들은 우리 [세계]에 대해 힘을 지닌것도 아니라 오히려 내가 말하듯이 이 우리[ 세계] 안의 것들은 자신들의 이것들이요 저 [세계] 것들도 자신들의 저것들일 것이며 우리들에 나란한 것들도 그와 마찬가지로 자신들에 대해 있을 것이네 자네는 내가 말하는 것을 알아듣겠는가 라고  파르메니데애스께서는 말씀하셨구요 - 물론 알아듣습니다 라고 소오크라테스는 답했습니다 - 이제,

마찬 가지로 앎인 **앎** 자체는 진리 자체인 것의 저 진리의 앎이겠지? 라고 물으셨어요 - 물론입니다 - 그런데 다시 있는 앎들의 각기 것은 있는 있는 것들 각기 것의 앎일 것이다 또는 그렇지 않을까? - 예 - 그런데 우리와 나란한 것들의 앎은 우리와 나란한 것들의 진리의 앎이 아닐까 다시 우리와 나란한 것들의 앎 각각은 우리와 나란히 있는 것들 각각의 앎이라는 것이 잇따를 것이네 - 반드시 - 그러나,

자네가 동의하다시피 에이도스 자체는 우리가 지니지도 못하며 실로 우리와 나란히 있지도 않네 - 있지 않기 때문입니다 - 그런데,

각기 있는 류들 자체는 앎 그 자체의 그 에이도스에 의해서 어떻게든 인식되어야하지? - 예 - 우리는 그 앎 자체의 에이도스를 지니지 못하네 - 지니지 못하기 때문입니다 - 따라서,

에이도스들 가운데 어느 것도 우리들에 의해서 *인식*되지 않네 그 에이도스의 *앎*을 우리가 **나누어 지니지** 못하기 때문일세 - 못할 것 처럼 보입니다 - 따라서 그리고 있는 아름다움 자체 와 선(τὸ ἀγαθὸν, 134c1, 善, 착함) 그리고 우리가 이데아 자체로서 취하는 모든 것들은 우리에게 몰인식적이네 -

위험하군요 - 나아가서 보아야 할 이 보다 더 두려운 것은 이것이네

---

영혼에 관하여에서도 본 것 같다 어쨌든,

텔레스 와 플라톤의 레애마(句)를 보고 있으면 상호 유사한 구조가 자주 눈에 뜨이곤한다

- 어떠한 것입니까? -

앎 자체의 어떤 류가 있다면 그 앎은 우리와 나란한[ 세계 안의] 것보다  많이 정확하며 그리고 아름다움 그리고 알론한 모든 것도 이와 같다고 자네는 어떻게든 주장하려 할 것이네 - 예 - 이제,

만약 알론한 것이 앎 자체를 나누어 지닌다면 어떤 것 보다 오히려 신께서 가장 정확한 앎을 지닌다 라고 주장하지 않으려는가? - 반드시 - 따라서 그렇다면 다시 이제 앎 자체를 지니는 그 신이 우리와 나란한 [세셰 안의] 것들을 인식할까? - 그렇지 않은 무엇이 있습니까? -

오 소오크라테스여 저 에이도스들은 우리와 나란한 [세계 안의] 것들에 대한 **힘**을 지니는 것도 아니며 우리와 나란한 [세계 안의] 것들도 저 에이도스들에 대한 **힘**을 지니는 것도 아니라 이것들은 자기 각각들에 대해 있다는 것이 우리에게 동의되어지네 라고 파르메니데애스께서는 말씀하셨읍지요 - 동의되어지기 때문입니다 - 이제 이 가장 정확한 주인[2130]과 이 가장 정확한 앎이 신과 나란히 있다면 주인은 언제든지 저 우리들의 주인이 아닐 것이고 앎은 우리 인식이 아닐 것이며 우리와 나란한 [세계의] 것들의 알론한 어떤 것도 아닐 것이네 그러나 이와 같이 우리는 우리와 나란한 [세계의] 아르케애에 의해서 저 이데아들을 지배하지도 못하며 우리의 어떤 앎에 의해서도 신을 알지도 못하고 다시 동일한 로고스에 따라서 저 신들은 우리의 주인이 아니며 있는 신들은 사람의 일들을 알지 못할 것이네 - 그러나,

만약 신으로부터 어떤 보아 앎을 빼앗는 로고스는 놀랍다 라는 것은 너무한 것이 아닐 겁니다 - 더 나아가서,

오 소오크라테스여 만약 있는 것들의 이런 이데아들이 있고 누군가가 그 자체 각기 에이도스인 것으로 구분한다면 이 어려움 과 이것들 이외에도 여러 알론한 어려움들을 그 에이도스는 지닌다네 그래서 듣는 자들은 어려워할 것이고 이 에이도스들이 있느냐 또는 만약 대 부분 있다 손 치더라도 여러 이것은 사람의 자연에 의해 非 인식적인 것들이다 라고 논의하라 들

---

2130) 파르메니데애스는 지금 신 과 주인을 동일선 상에 놓는 반면에 사람과 노예를 동일선 상에 놓는다는 점에 유의하라 그러면서 이 두 쌍을 앎과 관련하여 거론하고 있다는 점도 유의(有意)해 살펴보라

것이며 그리고 이렇게 말하는 자들은 우리들이 말했던 것 처럼 놀랍도록 설득하기 힘든 무엇을 말하는 것으로 여겨지네 그리고,

단지 예외적인 재능을 받은 남자 만이 각각의 류인 것 과 실체 그것이 그 자체로 있다는 것을 배울 것이며 나아가서 발견하고 그리고 이런 모든 어려움들을 두루 음미한 알론한 자를 가르치는 것은 보다 더 놀라운 일이네 라고 파르메니데애스께서는 말씀하셨구요 - 오 파르메니데애스여 당신과 함께합니다 진심으로 저와 합하게 당신께서 말씀하시기 때문입니다 라고 소오크라테스는 말했어요 - 그러나,

더 나아가서 만약 오 소오크라테스여 어떤 자가 이런 모든 어려움 과 그와 같은 알론한 것을 고려하여 있는 것들의 에이도스가 있다는 것도 각기 하나의 에이도스인 것이 구분되는 것도 허용하지 않는다면 그는 *디아노이아*가 그리로 향할 그 어떤 것도 지니지 못할 것이며 있는 것들 각각의 항상 동일한 이데아가 있지 않을 것이다 그래서,

그는 대화할 수 있는 힘을 모든 곳에서 파괴한다네 이것을 자네도 많이 느꼈을 거라고 나에게 여겨지네 라고 파르메니데애스께서는 말하셨어요 - 당신께서는 진실을 말씀하십니다 라고 소오크라테스는 말했구요 - 그렇다면,

철학에 관해 자네는 무엇을 하려나? 이러한 몰 인식적인 것들로부터 우리가 어떻게 전환해야하는가?2131)

이러한 로고스들에 의해서 첫째,

그 자체 분리해 있다면 각기 하나인 에이도스에 관한 앎을 가질 수

---

2131) 여기에 따르자면 지혜를 사랑함(φιλοσοφίας, 135c5, 철학)은 沒認識적인 것들로터 벗어남이다 그렇다면 철학은 무지(無知)의 상태에서 벗어나 지(知)의 상태로 나아가게한다 우리가 몰랐던 것은 무엇일까 파르메니데애스 편에서는 적어도 에이도스 그리고 그 에이도스를 알론한 것들이 나누어 지님이다 바로 이러한 것들을 우리는 파르메니데애스 편을 통해서 알아가야 할 것이다

없다 라고 주장하는 자를 그 스스로가 어떤 몰입에 의해(πραγματευομένου 133b9)깨우치지 않는한 논증에 의해 설득할 수 없다는 어려움[2132]이 있으며 둘째,

우리가 에이도스를 인식할 수 없다면 가장 정확한 앎을 지닌 신께서 우리의 일을 알지 못하게되어 신의 앎이 탈취당하며 신은 우리의 주인이 아닐 거라는 놀라운 말들을 하게 되는 어려움에 우리는 처하게 되며 셋째,

우리의 디아노이아(사유(思惟))가 향할 것들이 없게 되어 결국 대화할 수 힘을 우리가 지니지 못하게 되는 어려움에 이르게 된다는 것이 쓰여진다

이러한 어려움의 핵심은 에이도스가 그 자체 분리해 있다면 우리는 에이도스를 인식할 수 없어 에이도스에 관한 앎을 지닐 힘이 우리에게 없다는 어려움이다 그렇다면 에이도스를 알 수 없다 라는 이러한 로고스에 도대체 두 사람은 어떻게 다다르는가[2133]

---

2132) 이 어려움은 에이도스를 '깨달아 알 수 없다'는 어려움도 아니요 에이도스를 배우거나 가르칠 수 없다는 어려움도 아니요 그 자체 분리해 있다면 '인식해 알 수' 없다는 어려움도 아니라 그 자체 분리해 있는 데도 불구하고 그 에이도스들이 깨달아 인식되어 알려진다 라는 어려움이며 나아가서 그 자체 분리해 있다는 것이 다른 사람에 논증될(ἐνδείξασθαι 133b7)수 없다는 어려움이다 그 자체 분리해 있는 에이도스를 우리는 인식할 수 없어 에이도스에 관한 앎을 우리가 지닐 수 없기 때문이다

2133) 거듭 반복되는 말이지만,

에이도스를 사람은 인식할 수 없어 알 수 없으며 배울 수도 가르칠 수도 없다는 로고스에 두 사람이 결코 동의하는 것이 아님에 조심(操心)하라 그 자체로 분리해 있는 에이도스는 없다 라고 주장하는 자가 스스로 깨달아 자신의 주장을 뒤 엎기 전까는 우리가 논증(ἐνδείξασθαι b7)할 수 없기는해도 말이다 적어도 지금의 내가 보기에는 논증이외의 다른 길로 그 자를 설득할 수는 있을 것 같다 그러나,

누우스를 지닌 자도 거의 없듯이(티마이오스, 51e5-6, 15쪽)에이도스를 인식하는 자도 거의 없다 특별한 재능을 부여 받은 자 그것도 남자(ἀνδρὸς, 135a7)만이 에이도스를 아시는 그 무엇으로부터 배울 수 있고 다른 사람에게 가르칠 수 있을 것이다 덧붙혀,

있는 각기 것에 항상 상응하는 에이도스 하나를 상정한다면 감히 그 자체 건드려질 수도 없다 라고 말하여지는 가장 큰 어려움이 있다

우리들이 말하는 그러한 **에이도스** 그것은 인식되지 않을 것이라고 주장하는 어떤 자가 폭 넓은 경험을 하면서 자연적인 능력을 얻을 기회가 있어 더 나아가는 여러 몰입을 통해 스스로 꺽여 깨달아지지 못한다면 그러한 주장이 거짓이라는 것을 어느 누구도 그 자에게 논증하지 못할 것이다 따라서 에이도스들은 반드시 몰 인식적인 것이다 라고 주장하는 자는 그 스스로 깨닫기 전에는 결코 설득되어질 수 없을 것이다

그 자체로 각각의 실체인 에이도스는 우리 **안에**(ἐν ἡμίν[2134]), 133C5,

---

에이도스가 있다는 것을 포함 에이도스에 관련된 모든 것을 아는 길은 사유(思惟, 곧 생각(νοείν)과 디아노이아(계산력) 과 감각)가 아니긴해도 반드시 있긴 있으며 그리고 에이도스를 잃어 버리는자는 대화를 할 수없다 무엇을 통해서 우리는 이데아를 인식할 수 있을까 두 사람은 바로 여기에서 신을 이끌어 들인다

2134) 우리 안에 라는 레애마(표현)를 영혼 안에(ἐν ψυχαίς 132b5, 1269)라는 레애마와 비교해 보라 만약 우리 와 영혼이 동일한 맥락을 지닌다면 '안에' 있는 것들은 노에애마(일종의 관념)일 것이다 에이도스란 영혼 안에 있는 노에애마가 아니라고 거기에 쓰여지는 반면 그 에이도스 우리 안에 있지 않다 라고 여기에 쓰여지기 때문이다 어쨌든,

에이도스란 우리 안에 있는 것이 아니라는 것은 확실 선명 분명하다 그리고,

우리 안에 라는 구(句)를 우리와 나란한(παρ' ἡμίν, 133d2) 라는 구(句)와 비교해 보라 동일한 표현들일까 우선 그렇다 라고 볼 수 있으리라 비록 παρὰ(옆에, 나란한) 와 ἐν(안에)는 분명히 너무나도 헤태론한 전치사들이긴 해도 말이다 그러나,

그 차이나는 뜻 만큼 헤태론한 것들일 수도 있으리라 133e5의 우리 안의 것 과 133e5의 저( 에이도스) 와 134a1의 우리와 나란한 것의 구분이 하나의 맥락-이러한 맥락은 우리의(134e1) 와 우리와 옆의((나란한))것(134e1) 과 저(에이도스, 134d11) 등 세 가지가 함께 쓰여지는 맥락과도 같

133e5)있지 않다 그 자체 있기 때문이다 그런데,

있는 서로에 대해 있는 **이데아**들은 자신들에 대하여 실체를 지니지 자신들을 나누어 지님으로서 자신들의 이름으로 불리워지는 우리와 나란한 것들에 대해 지니지 않는다 마찬가지로 저 이데아와 동일한 이름을 지니는 우리와 나란한 것들도 자신들에 대해 있지 에이도스에 대해 있지 않으며 저 에이도스 이름이 불리워지는 것이 아니라 자신들의 이름이 그렇게 불리워진다 예를들어,

우리 가운데 어떤 자가 그 누구의 주인 또는 노예라면 저 노예는 주인인 주인 자체의 노예도 아니요 그 주인은 노예인 노예 자체의 주인도 아니라 실로 알론한 사람의 주인 과 노예인 반면 주인인 주인 자체는 노예인 노예 자체의 주인 자체요 노예인 노예 자체는 주인 자체의 노예 자체이다 이렇듯 우리 안의 것들은 저 것들에 대해 힘을 지니는 것도 아니요 저 것들은 우리에 대해 힘을 지니는 것이 아니라 이것들은 이것들이요 저것들일 것이요 우리에 나란한 것들도 마찬가지로 자신들에 대해 있을 것이다 이제,

물론 앎인 앎 자체는 진리 자체인 것의 저 진리의 앎이다 그런데 있는 앎 각각은 있는 있는 것들 각기 것의 앎일 것이다 다시,

반드시 우리와 나란한 것들의 앎은 우리와 나란한 것들의 진리의 앎이며 우리와 나란한 것들의 앎 각각은 우리와 나란히 있는 것들 각각의 앎이다 그러나,

**에이도스** 자체는 우리가 지니지도 못하며 우리 옆에((나란히))있지도 않다 나아가서,

각기 있는 에이도스 류(들) 자체는 **앎** 자체의 그 에이도스에 의해서 어떻게든 인식되어야한다 그러나 우리는 앎 자체의 에이도스를 지니지 못한다 따라서,

---

다-에 있다면 그 만큼 헤태론한 것들 받아드려질 수 있을 것 같기 때문이다 그럼에도,

크게 보아 여기 두 사람 파르메니데애스 와 소오크라테스는 우리 안의 것 또는 우리 옆의((와 나란한)) 것 그리고 저 것 등 두 가지로 구분하는 것 처럼 보인다

에이도스들 가운데 어느 것도 우리에 의해서 **인식**되지 않는다 그 에이도스의 앎을 우리가 나누어 지니지 못하기 때문이다 그러므로 있는 아름다움 자체 와 착함 그리고 우리가 이데아로서 받아드리는 모든 것은 우리에게 몰인식적(ἄγνωστον, 134b14, 沒認識)이다[2135]나아가서,

앎 자체의 류가 있다면 그 앎은 우리 옆의 것 보다 많이 정확하며 아름다움 그리고 알론한 모든 것도 이와 같다 이제,

알론한 것이 앎 자체를 나누어 지닌다면 그 어떤 것 보다 반드시 신이 가장 정확한 앎을 지닐 것인데 그러한 앎 자체를 지니는 신이 우리 옆의 것들을 인식하지 않을 것이다 그러나 저 에이도스들은 우리 옆의 것들에 대해 힘을 지니는 것도 아니며 우리 옆의 것들도 저 에이도스들에 대해 힘을 지니는 것도 아니라 이것들은 자기 각각들에 대해 그러했다 그렇다면,

가장 정확한 이 주인 과 가장 정확한 이 앎이 신 옆에((나란히))있다면 주인은 언제든지 저 우리의 주인이 아닐 것이고 앎은 우리 인식이 아닐 것이며 우리 옆의 알론한 어떤 인식도 아닐 것이다 그렇다면,

우리 옆의 것의 아르케애와 우리는 저 이데아들의 아르케애를 [결코 관련시킬 수 없을] 뿐만 아니라 우리의 어떤 앎에 의해서도 신을 알지도 못하고 또 동일한 로고스에 따라서 저 신((들))은 우리의 주인이 아니며 있는 신들은 사람의 일들을 알지 못할 것이다 그러나,

만약 신으로부터 어떤 보아 앎[2136]을 빼앗는 로고스는 놀랍다 라는 것은 너무한 것이 아니다 나아가서,

만약 있는 것들의 이런 이데아들이 있고 [이것들을] 그 자체 각기 에이도스인 것으로 구분한다면 이러한 어려움 이외에도 알론한 여러 어려움을 에이도스는 지닐 것이므로[2137]듣는 자들은 어려워할 것이고 이러한 에이도스가 있느냐 또는 설령 대부분 있다손 치더라고 여러 이것이 사람의 자연

---

2135) 이러한 로고스는 위험하다 그러나 이제 요약되어질 이 보다 더 두려운 로고스는 우리의 일을 알지 못하는 신은 우리의 주인이 아니다 라는 로고스이다

2136) 보아 앎(τού εἰδέναι, 134e7)살펴 봄 또는 보살핌 이라고도 쓰여질 수 있을 것이다

때문에 사람에 몰인식적 것들이다 라고 따지고 들 것이며 이러한 자들은 놀랍도록 설득하기 힘든 무엇을 말하는 자들일 것이다 다만,

예외적인 재능을 받은 남자만이 각각의 류인 것 과 실체 그것이 그 자체로 있다는 것을 배울 것이며 또 발견하는 것 그리고 이런 모든 어려움을 두루 음미한 알론한 자를 가르치느느 것은 보다 더 놀라운 일일 것이다 나아가서,

이 어려움과 알론한 어려움들을 고려하여 어떤 자가 있는 것들의 에이도스가 있다는 것도 각기 하나의 에이도스인 것이 구분되는 것도 허용하지 않는다면 자신의 디아노이아가 그리로 향할 그 어떤 것도 지니지 못할 그 자에게는 있는 것들 각각의 항상 동일한 이데아가 있지 않을 것이다 따라서 그 자는 대화할 수 있는 힘을 도처에서 파괴할 것이다

분리해 있어 우리는 에이도스를 인식할 수 없다 라고 말하는 자의 로고스는 다음과 같(을 것이)다

1) 그 자체 있는 각각의 **실체**는 우리 안에 있지 않다 어떻게든 그 자체 있을 것이기 때문이다
2) 자신들의 *실체*를 서로에 **대해 있는** 이데아들은 자신들에 대해 지니지 우리 옆의 것들에 대해 지니지 않는다 우리 옆의 것들도 자신들에 대해 있지[2138]에이도스들에 대해 있지 않다[2139]그리고,
3) 우리 안의 것들은 에이도스들에 대해 **힘**을 지니지도 않으며 에이

---

2137) 이러한 알론한 어려움들은 이미 1290쪽 도표에서 4 가지로 보여진 것으로 보아야할 것이다 거기에 따르면 ①스스로와 분리된 에이도스 ②스스로와 분리해 있지는 않으나 나뉘어 쪼개진 에이도스 ③자신을 나누어 지닌 모든 것이 반드시 생각해야하거나 아니면 어떤 것도 생각에 대해 있지 않아야하는 에이도스 ④무한히 새롭게 많이 나타나는 에이도스 등 4 가지 어려움을 지닌 에이도스가 쓰여진다

2138) 그리고 에이도스에 따라 자신들의 이름이 불려지긴해도 불려지는 것은 자신의 이름이지 에이도스의 이름이 아니다

도스들은 우리에 대해 힘을 지니는 것이 아니라 우리 안의 것들도 에이도스들도 우리 옆의 것들도 각각 자신들에 대해 힘을 지닌다 나아가서,

4) **앎** 자체는 진리 자체의 앎이며 있는 앎들은 있는 있는 것 각기 것의 앎이다 그리고,
5) 우리 옆의 것들의 앎은 우리 옆의 것들의 진리의 앎이고 우리 옆의 것들의 앎 각각은 우리 옆에 있는 것들 각각의 앎이다 그러나,

6) 우리가 지니지 못하는 에이도스 자체는 우리 옆에 있지 않다 그런데,
7) 각기 있는 에이도스 류들 자체는 앎 자체의 그 에이도스에 의해서 어떻게든 **인식**된다 그리고,
8) 우리는 **앎의 에이도스**를 지니지 못한다 따라서,

9) 에이도스들 가운데 어느 것도 우리에 의해 인식되지 않는다 그 에이도스의 앎을 우리가 나누어 지니지 못하기 때문이다[2140]따라서 우리에게 *몰인식적*이다

위의 1-3)는 우리 와 이데아 또는 에이도스는 서로에 대해 있지 않다고 쓰며 나아가서,
4-5)은 우리의 앎 과 에이도스의 앎도 서로에 대해 있지 않다고 쓰며,
6-8)은 앎의 에이도스에의해 각기 에이도스 류가 인식됨에도 불구하고 우리는 앎의 에이도스를 지니지 못한다 에이도스 자체가 우리

---

2139) 예를들어,

어떤 자가 그 자의 주인 또는 노예라면 그 노예는 주인인 주인 자체의 노예도 아니요 그 주인은 노예인 노예 자체의 노예도 아니라 실로 알론 한 사람의 노예 와 주인이다 그러나 주인 자체는 노예 자체의 주인 자체요 노예 자체는 주인 자체의 노예 자체이다

2140) 따라서 우리는 아름다움 과 착함 등의 모든 에이도스는 우리에게 몰인식적이다

옆에 없기 때문이다 라고 쓰며 그래서,

9)는 어느 에이도스도 우리에 의해 인식되지 않는다 라고 쓴다 따라서,

우리 와 이데아는 서로에 **대해 있지** 않기 때문에 다시말해 이데아는 자신의 **실체**를 우리에 대해서가 아니라 자신들에 대해 지니기 때문에 이데아에 대한 실체를 지니지 못하는 우리는 이데아에 대해 있을 수 없다 그리고 이데아에 대해 있을 힘이 없으므로 우리는 앎의 에이도스를 지닐 수 없다

앎의 에이도스를 지니지 못한다면 에이도스들을 인식할 수 없다 에이도스들은 앎의 에이도스에 의해서만 인식되기 때문이다 그러므로,

우리는 에이도스를 인식할 수 없다

이렇게 두 사람의 로고스는 **실체(있음)**으로부터 **대해 있음**(관계)으로 그런후 대해있음로부터 **나누어지님***(관여)*으로 그리고나서 **앎과인식**으로 나아가므로 그 두 사람은 에이도스란 우리에게 인식될 수 없다 라고 쓰면서 단지 '있음 과 앎'만을 그것도 무질서하게 문제 삼은 것이 아니다 소위 '관여 와 관계'를 포함한 이 넷을 곧 실체(있음) 과 대함(관계) 과 나누어지님(관여) 와 앎(인식)을 순서에 알맞게 건드린다 그러나 이제,

이 두 사람에 따르면 인식되어질 수 없는 에이도스는 너무나도 놀라운 로고스 곧 신이 우리를 보아 알지 못한다 라는 로고스로 다음처럼 나아갈 것이다

사람 옆의 것들이 저 에이도스에 **대해 있**을 수 없는 것 처럼 저 에이도스 역시 사람 옆의 것에 대해 있을 수 없을 것이므로 만약 **앎의 에이도스** 류가 있다면 우리는 에이도스 앎에 대해 있을 수 없을 뿐 아니라 저 앎 역시 우리에 대해 있을 수 없을 것이다 그런데,

우리 옆의 '앎' 보다 많이 정확한 앎 자체 류가 있으며 그리고 그 앎 자체를 어떤 것이 나누어 지닌다면 그 어떤 것은 신일 것이고 바로 신이 지니는 그러한 앎이 **가장 정확한 앎**일 것이므로 신은 우리 옆의 것을 인식할 수 없다 우리의 '앎' 덜 정확하기 때문이다 나아가서,

가장 정확한 앎을 지닌 자가 **가장 정확한 주인**이며[2141] **신**의 옆에 가장 정확한 앎이 있다면 가장 정확한 그 주인은 우리의 주인이 아닐 것이다 그 주인은 우리에 대해 있지 않아서 우리의 일을 모를 것이기 때문이다 따라서,

신은 우리의 일을 인식하지 못할 뿐만 아니라 우리의 주인이지도 않다

이러한 파르메니데애스의 로고스는 1)정확도(正確度)에 따라 **앎**은 구분된다는 것 과 2)가장 정확한 앎은 앎의 **에이도스**(種)의 류라는 것 과 2)가장 정확한 앎은 **신**만이 지닌다는 것 과  4)에이도스는 우리 옆에 **대해 있**지 않다는 것과 더불어 5)노예의 앎을 지녀야 **주인**이라는 것으로부터 이루어진다 이렇듯,

그의 로고스는 부정확(不正確)한 여러 '앎'으로부터 그런 '앎'들의 유일한 아르케애(앎의 에이도스)로 그리고 그 아르케애로부터 아르케애를 지니는 것으로 그리고아르케애를 지니는 그 신으로부터 우리에 대해 있지 않는 신으로 그리고 우리에 대해 있지 않는 신으로부터 우리를 알지 못하는 신으로 그리고 우리를 알지 못하는 신으로부터 우리의 주인이 아닌 신으로 나아간다 그리고 이러한 나아감은 결국 우리를 경악(驚愕)케한다 따라서,

신은 우리의 주인이 아니시질 않으며 우리의 일을 알지 못하시는 것도 아니고 우리 옆에(또는 대(對)해) 계시지 않는 것도 아닌 반면 우리가 신의 옆에 있지 않는 것도 아니며 비록 그 전체는 아닐 수도 있지만 신의 일을 우리가 알지 못하는 것도 아니고 우리가 신의 노예가 아닌 것도 아니다 왜냐하면,

신께서 지니고 계시는 에이도스의 앎을 나누어 지니는 힘을 어떻게든 지니므로 우리는 에이도스를 인식하기 때문이다 만약 그렇지 않다면 우리의 디아노이아가 성립될 수 없을 것이다[2142] 그래서,

---

2141) 그러다면,

결국 어떤 자의 주인이라면 주인은 그 어떤 자를 반드시 가장 잘 알고 있음에 틀림없다 이렇듯 앎은 주인에 대해 있다

에이도스는 우리에게 몰인식(沒認識)적이다 라고 말하는 것은 거짓이다(ψεὐδεται 133b7)그러나,

에이도스는 우리에게 몰인식적인 것(ὁ ἄγνωστα, 沒認識, 133c1)이어서 에이도스를 알 수 없다 라고 주장하는 자가 스스로 깨닫기 전에는 거짓이라는 것을 우리가 그 자에게 논증(설득)할 수 없다는 데애 가장 큰 어려움이 있다그 자체 분리해 있어 결코 우리 옆에 있지 않아 (앎의) 저 에이도스에 대해 있을 수 있는 힘을 우리는 지니지 못하기 때문이다 그럼에도,

이 힘을 지닐 수 있다면 그래서 저 에이도스를 나누어 지닐 수 있다면 결코 에이도스는 우리에게 몰 인식적인 것이 아닐 것이다 그렇다면,

어떻게든 우리가 또는 우리 옆의 것이 에이도스를 나누어 지니는 길에 대해 말하여질 수 있다면 이러한 가장 큰 어려움은 풀릴 것이다[2143]

이러한 어려움은 근본적으로 해결될 수 없는 어려움이라기 보다는 적어도 그 때의 이 두 사람에게 솟아 오르는 어려움들 가운데 가장 컷던 것으로 보아야 할 것이다 그 자체 분리해 있는 에이도스를 우리가 나누어 취하

---

2142) 그렇다면,

신이 우리의 일을 보아 알지 못한다고 말하는 것은 너무 심한 말이어서 우리를 경악스럽게한 다는 것 그리고 우리의 대화 와 디아노이아(숙고)는 이데아를 통해서 현실적으로 성립한다는 것을 근거로 에이도스란 우리에게 몰 인식적인 것이 아니라고 여기서 파르메니데애스는 말하고 있을 뿐이다

2143) 이러한 어려움들은 일차적으로 말하려는 데서 솟아 오르는 것들이라고 보아야 할 것 같기 때문이다 물론 말에 상응하는 그 길은 어려운 길이 아니라는 것을 지금의 내가 거부하는 것이 아니다 그 길도 그 길을 말하는 것 만큼이나 어려울 수도 있을 것이기 때문이다 의외로 그 길이 쉬울 수도 있을 것이지만 말이다-우리는 쉬운 것을 너무 어렵게 말하곤 하기 때문이다 그러나 쉬운 것을 쉽게 말하는 것이 때론 쉽기도 하지만 아주 어려울 때도 있으리라- 따라서,

나누어 지니는 그 길이 어렵다 또는 아주 힘들다 라고 서둘러 말할 필요는 없을 것 같다

는 길들에 관해 대화하는 가운데 자신들에게 솟아 오르는 어려움들을 피해 가며 나누어 취하는 그 길[2144]을 그 두 사람은 찾아가고 있었기 때문이다 어쨌든,

그 길을 찾지 못하여 에이도스를 모르게 된 이 두 사람으로 하여금 어떻게 알게 할까 다시 말해 무지몽매(無知蒙昧)한 사람을 어떻게 앎 또는 진리로 향하게 함으로서 스스로 깨우치게할까

바로 여기에 **철학**(φιλοσοφίας 135c5)이 해야 할 일이 있다[2145] 파르

---

2144) 지금까지 포기한 길은 1)에이도스 전체를 우리 각각이 나누어 지니는 길 2)에이도스의 부분을 우리 각각이 나누어 지니는 길 3)에이도스를 생각하는 길 4)에이도스를 닮아가는 길 등이다(1290)

2145) 따라서,

적어도 여기 파르메니데애스 편에서는 인식의 차원에서 철학이 시작한다 에이도스를 알게하려 하기 때문이다 그런데,

두 사람에 의해서 적어도 여기에서 받아드려지는 에이도스는 앎 착함 아름다움 올바름 움직임 쉼 하나 많음 같지않음 같음 등의 에이도스이지 머리카락 먼지 때 등의 하찮은 몰가치(沒價値)적인 것의 에이도스가 아니다 그리고,

사람 불 물 등의 에이도스인지는 확실하지 않다 따라서,

철학은 머리카락 때 불 물 보다는 앎 착함 아름다움 옳바름 하나 같음 움직임 쉼 같지않음 많음 등을 우리 더러 알게하려한다 라고 말하여질 수 있을 것같다 그러나,

플라톤이 쓰는 철학이 무엇인지 알려면 소피스테애스편 과 정치가 와 국가 등을 자세히 읽어 보아야할 것이다 특히 철학자 인척 하는 소피스테애스가 무엇인지를 알게 되는 자(25, 93)에게 철학은 그 모습을 일부 드러낼 것 처럼 보이나 소피스테애스편에서도 철학은 무엇이다 라고 말하여지지 않는다 그래서

미궁(迷宮)이다

메니데애스는 소오크라테스에게 앎을 전혀 지니지 못하는 이런 몰 인식한 상태로부터 벗어나게 하는 것이 바로 **철학**에 관련되는 일이라고 말하기때문이다[2146]

" 그렇다면 **철학**(φιλοσοφίας 135c5)에 관련하여 자네는 무엇을 하려나? 이러한 몰 인식적인 것[상태]으로부터 어떻게 전환해야 할까(πῇ τρέψῃ 135c5)?

현재로서는 [전환할 길이] 전혀 없는 것 처럼 보입니다

먼저 오 소오크라테스여 훈련받기(γυμνασθήναι 135c8)전에 아름다움 과 올바름 과 착함 과 에이도스 각기 하나인 것을 정의하려 하기 때문이네[2147] 바로 전에 자네와 아리스토텔레스과의 그러한 대화[2148]를 여기서 듣고서 내가 짐작했다네 한편으로 이제 자네를 이러한 로고스들에로 충동질하는 아름답고 신성한 충동(ἡ ὁρμὴ, 135d3,

---

2146) 그렇다면 몰랐다가 철학을 통해서 사람은 알게 될 것이다 다시 말해 무지(無知)에서 벗어나 앎에 다다르게 될 것이다 그런데,

여기에서 두 사람은 우리 옆에 있는 것들에 관한 앎 또는 우리 옆에 있는 것들이 나누어 지닐 앎들 보다는 이러한 앎들과는 분리해 있는 저 앎 자체(ἐπιστήμης αὐτὰ 134b7)를 문제 삼는다 저 앎 자체를 우리들이 나누어 지닐 그 길에 대해 말하기 어려우므로 '앎의 에이도스를 나누어 지니지 못하기 때문에 저 에이도스들을 우리는 알지 못한다' 라고 말하는 자에게 그 말은 거짓이라는 것을 논증하지도 설득하지도 못해 어떤 기회에 스스로 깨우치기를 바랄 수밖에 없는 아주 커다란 어려움 두 사람은 부딪혔기 때문이다 따라서,

철학은 앎들 보다는 앎 자체와 관련해서 어떠한 것을 사람들에게 건네 주어야할 것이다 물론 에이도스들 와 이데아들에 관련된 어떤 것도 건네줄 것이긴해도 말이다

2147) 따라서,

여기서도 보아 알 수 있듯이 에이도스를 우리가 인식할 수 없는 것이 아니다 혹독한 훈련을 받은 자에게만 에이도스는 정의될(ὁρίζεσθαι 135c8-9)수 있을 것이기 때문이다 정의하는 이런 일은 많은 자들에 의해서 할 일 없는 자들이나 할 짓으로 여겨지기는 해도 말이다

衝動)이 있어 오[고 있다]는 것을 잘 알아야 할 것이며 다른 한 편으로 많은 자들에 의해서 할 일 없는 자들이나 하는 짓이라고 불리워지는 것에 오히려 젊을 때 자네 자신을 몰입시켜 혹독한 훈련을 받아야 할 것이네 그런데 만약 [그렇지] 않으면 진리가 자네를 회피할 걸세[2149] 라고 (파르메니데애스께서는) 말씀하셨어요

이제 오 파르메니데애스여 훈련의(τής γυμνασίας 135d7)길은

---

2148) 지금 이루어지는 이 대화는 파르메니데애스 와 소오크라테스 사이에서 행하여지지만 이전에는 제애논 과 소오크라테애스 사이에서 행하여 졌고 이후에는 파르메니데애스 와 아리스토텔레스 사이에서 행하여 질 것이다 그런데,

물론 그 로고스들이 이어지긴해도 쓰여지는 것들은 사뭇 다르다 제애논 과 소오크라테스 사이의 저 대화에서는 *여럿*이 있지 않다 라고 주장하는 것은 *하나*가 있다 라고 주장하는 것과 거의(σχεδὸν 128b7)동일한 어떤 것을 실은 말하고 있어서 이러한 주장은 말한 것을 다시 말하고 '있다'는 것이(1239-1246) 그리고 소오크라테스 와 파르메니데애스 사이의 지금 대화에서는 *여럿* 과 *하나* 와 착함 등의 에이도스 등이 분리해 그 자체 있는 것으로 여겨질 경우 잇 따르게 될 어려움들이(1246-1322) 그리고 파르메니데애스 와 아리스토텔레스 사이에서 행하여질 앞으로 대화에서는 만약 *하나*가 있다면 또는 있지 않다면 또 *하나*가 만약 **있다**면 또는 **있지 않다**면 스스로와 알론한 것이 서로에 대해 **어떻게 있는**가가(10-12, 37-92)쓰여지기 때문이다 그리고,

나아가서 이러한 대화들은 제애논과소오크라테스 소오크라테애스와 파르메니데애스 파르메니데애스와아리스토텔레스 순으로 자연스레 행하여진다

2149) 내가 진리를 회피하는 것이 아니라 진리가 나를 회피한다(διαφεύξεται, 135d5, 回避하다)라는 표현은 의미심장하다 이러한 로고스는 내 힘만으로는 아니 내 힘으로는 결코 진리에 다다를 수 없다는 것을 우리에게 가르쳐 주기 때문이다 나는 진리에 닥아 설 수도 진리로부터 벗어 날 수도 없다는 것이 아닌가 그러기에 나는 단지 그 어디로부터인가 오는 신성한 이끌림(ὁρμᾷς, 135d3, 衝動)에 따를 수 밖에 없다

무엇입니까 라고 [소오크라테스는] 물었구요

자네가 들었던 제에논의 (길)과 같은 그런 (길)일세 그리고 이 (러한 길) 이외에도 이와 관련해서 자네가 말했던 놀라운 것 곧 보이는 것들(ὁρωμένοις 135e2)에 곧(καὶ e1) 흔들거리는 이 (보이는) 것들에 한정해서 숙고할 것이 아니라 로고스에 의해서 대부분(μάλιστα e3) 포착되는 것이며 에이도스들[2150]로 간주될 저 것들에 관해 (숙고해야 한다는 것)[이네] 라고 답하셨습니다[2151]

같음 과 같지않음 과 알론한 것들을 무엇이든 있는 것들은 겪는다는(πάσχοντα 135e6)것을 보여주는데에는 이러한 것들[의 경우]에[2152]어떤 어려움도 있지 않다고 저에게는 여겨지기 때문입니다 라고 (소오크라테스는) 대꾸 했어요

아름답네 그런데 나아가서 이것에(τούτῳ 135e8)반드시 요것(τόδε e8)을 [더] 해야 할 것이네 만약 각기 것이 있다면 이라고 전제하고 나서(ὑποτιθέμενον, e9, 前提) 그 전제로부터 잇따르는 것들을 숙고할(σκοπεῖν 135e9)뿐만 아니라 만약 동일한 것이 있지 않다면 이라는 이

---

2150) 129a1에 나오는 *에이도스*(εἶδός)를 가리킬 것이다(1244) 나아가서,

여럿은 같으면서 같지 않을 수 없다 라고 말하는 제에논을 극복(克復)하기 위해 같음의 에이도스 와 같지 않음의 에이도스를 끌어들이므로서 여럿은 같으면서 같지 수 있다 만약 같음의 *에이도스* 와 같지 않음의 에이도스를 동시에 나누어지닌다면 말이다 라고 말하는 소오크라테스에 나의 요약 1244쪽은 주목(注目)함에 유의(有意)하라

2151) 여기서 파르메니데애스는 눈에 보이는 것들을 숙고하지(ἐπισκοπεῖν 135e2)말라고 하는 것이 아니다 적어도 진리 찾아가는 철학을하려면 눈에 보이는 것들만 탐색하는 것을 운명적인 업(業)으로 삼을 그래서 눈에 보이지 않는 것을 숙고하는 자들을 할 일 없는 한가한 자들이라고 업신여기는 자들로부터 분리되어 눈에 보이지는 않지만 그 자체 있는 에이도스를 숙고해야한다 라고 쓰기 때문이다 소위 '한가한' 자들 이외의 자들로부터는 진리가 도망갈 것이다 그렇다면,

전체 파르메니데애스 편은 보이는 것에 관한 글이 아니라 보이지 않는 그 무엇에 관한 글이라고 보아야 할 것이다

2152) 지시 대명사 여성 단수 3격 ταύτῃ(135e5)는 저 것(ἐκείνα, 135e3, 에이도스)로 보아야할 것 같다

러한 전제도 취해 보아야 할 걸세 만약 보다 더 연습하길 바란다면 [말이세] 라고 말씀하셨습니다

당신은 어떻게 말씀하고 계십니까 라고 물었구요

예를들어 만약 바란다면 제에논이 전제했던 것과 동일한 만약 *여럿*이 있다면[2153]이라는 전제에 관련해서 그 여럿에 의해서 스스로들 과 하나에 대해 그리고 *하나*에 의해서 스스로 와 여럿에 대해 무엇이 반드시 잇따르는가를 (숙고해야하며) 또 만약 여럿이 있지 않다면 다시 하나에 의해서 와 여럿에 의해서 스스로들에 대해 그리고 서로에 대해 무엇이 잇따르는가를 숙고해야만 할 것이네 그리고 곧바로 또 만약 같음이 있다면 또는 만약 (같음이) 있지 않다면 이라고 전제하고서 그 전제 각각의 경우에(ἑϕ' 135b2) 전제된 그것들에 의해서 그리고 (전제된) 알론한 것들에 의해서 스스로들 과 서로에 대해 무엇이 잇 따르는가(도 숙고해야할 것이네) 그리고 같지않음에 연관해서 그리고 움직임에 연관해서 그리고 쉼에 연관해서 그리고 생성과소멸에 연관해서 그리고 있음 과 있지않음 그 자체(αὐτού τού εἶναι καὶ τού μὴ εἶναι 136b6)에 연관해서도 동일한 로고스[가 허용된다][2154]한

---

2153) 그러나,

여럿은 있다 라는 전제는 제논의 것이 아니라 제논이 논파(論破)하고져하는 전제이다 여럿이 있다 라고 전제하면 서로에 모순되는 로고스들-여럿은 같다 라는 로고스 와 여럿은 같지 않다 라는 로고스 따라서 여럿은 같으면서 같지 않다 라는 로고스-이 그 전제로부터 잇 따른다는 것을 보여주므로서 그 전제가 불 가능하다라고 제애논은 쓰기 때문이다(1239)

2154) 그래서,

하나와여럿 같음과같지않음 움직임과쉼에게 여기서 허용된 로고스와 동일한 로고스가 생성과소멸 *있음*그자체와*있지않음*그자체에도 적용된다 그렇다면,

하나와여럿 등이 에이도스이므로(129d8-e1, 1249) 생성과소멸 그리고 있음과있지않음도 에이도스이다 라는 로고스도 허용될까 129e1의 τὰ τοιαύτα(하나 등과 같은 그러한 것들)에 있음이 속한다면 그러할 수 있을 것이다 나아가서,

마디로(ἑνὶ λόγῳ 136b7) [말해서 어떤 것을] **있는 것**으로서 그리고 있지 않는 것으로서 그리고 [있는 것 이외의] 알론한 어떤 속성(πάθος[2155] b8)을 겪는 것 으로서 항상 전제할 때 마다 스스로에 대해 그

---

소피스테애스 254d4-5(123쪽)에 따르면 쉼과움직임과 더불어 있는 것 그 자체가 류들 가운데(τῶν γενῶν 254d4) 가장 큰 세 가지 류이며 이 세 류에 연이어 새로운 두 가지 류 동일과 헤태론(τὸ ταὐτὸν καὶ Θἀτερον 254e1-2)이 쓰여지므로 일단 쉼과움직임과있는것과동일과헤태론을 동일한 맥락에 드는 류로 보아야할 것 같다 따라서,

하나와 마찬가지로 있음도 에이도스(種) 그러나 동일한 에이도스가 아닌 헤태론한 에이도스(種) 또는 류(게노스, 類)로 보아야 할 것 같다 다시 말해,

삼년 째로 넘어서면서 내가 찾고 있는 바로 그 **있음** 또는 **있는 것**은 플라톤의 여기에 따르면 구분되는 하나의 류(게노스) 또는 **종(에이도스)**이다 그렇게 되면,

있음은 여러 류들 가운데 하나일 뿐이지 모든 것은 아닐 것이다 곧 있는 것과 구분되는 것들 로서의 하나 와 여럿 과 움직임 과 쉼 과 동일함 과 헤태론함 과 같음 과 같지않음 등의 에이도스 ! 그러나,

**있지않음**을 있음과 구분(區分)되는 것으로 보아야할까 섣불리 답하여질 수 없는 물음이다 그러나 소피스테애스 편에 있어서의 있지않음은 있음의 헤태론함(257b4, 126)이므로 적어도 소피스테애스 편에 따르면 있음은 있지않음과도 구분된다 라고 쓰여질 수 있을 것 같다 만약 헤태론한 것은 반드시 서로 구분된다라고 쓰여질 수 있다면 말이다

2155) 그렇다면,

파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 알론한 것들과 마찬가지로 있음 또는 **있는 것**을 하나의 **속성**(πάθος, 屬性)으로 간주(看做)하는 것일까 만약 여기 파토스(속성)가 텔레스의 형이상학에 나타나는 파토스와 동일한 것이다 라고 말하여진다면 실체 또는 기체에 달라 붙었다 떨어졌다하는 그러한 것일 것이므로 그건 실체 곧 가장 먼저 있는 것이 아닐 것이다(속성에 대해서는 203(속성은질의 세 번째 류이다), 806, 851, 925, 937, 965, 968,

리고 알론한 것들 각기 하나-선택할 것이므로 [각기 하나이다]-에 대해 그리고 [알론한] 많은 것들에 대해 그리고 한꺼번에 그와 같은 [알론한] 모든 것에 대해(πρὸς σύμπαντα 136c2)잇 따르는 것들을 숙고해야만 할 것이다 그리고 또 있는 것으로 전제되든 있지않은 것으로 전제되든 이러한 알론한 것들[에 있어서]도 항상 선택할 것이므로 스스로들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 (잇 따르는 것들을 숙고해야만 할 것이다) 만약 자네가 끝까지 훈련함에 의해서 주로 진리를 철저히 보려한다(διόψεσθαι 136c5)면 [말일세] 라고 말씀하셨습니다

오 파르메니데애스여 당신께서는 실행될 수 없는(ἀμήχανόν 136c6)일을 말씀하고 계십니다 그리고 저로서는 도저히 배우지 못하겠습니다 그러나 저로하여금 아주 철저히 배우도록하기 위해서 그러한 어떤 전제 무엇을 취하여 진행하지 않으시렵니까 라고 묻자,

오 *소오크라테스*여 자네와 같은 또래[2156]가 하기에는 과중한 활동(ἔρνον, 136d1, 임무(任務))일걸세 그러나 *제애논* 자네는 우리에게 무엇을 해야되지 않겠나? 라고 [*파르메니데애스*께서는 되] 물으셨지요[2157](135c7-136d3)

---

1085, 1108, 1117, 1252 등을 참조하시오) 그리고 특히 119쪽 각주 106번을 참조하시오 그러나,

이렇게 자신있게 말하려는 자는 먼저 있는 것 과 실체 이 두 로고스가 문제의 그 두 사람 플라톤과아리스토텔레스에 있어 모두 동일하다 라고 자신있게 말해야 할 것이나 오히려 지금의 나는 동일하다 라기 보다는 헤태론하다 라고 자신있게 말하고 싶어한다 비록 텔레스가 형이상학 제애타 편 1032b2(332)에서 에이도스를 첫 번째 실체 곧 어떤 것에 있어오는 그 무엇으로 말하기는해도 말이다 그러나 딱부러지게 그렇다 라고 지금 내가 말하지 못하는 것은 어떻게 보면 두 사람의 있음은 헤태론한 만큼이나 동일한 것이라고 여겨지기 때문이다

아아! 딱부러지게 앞으로도 말하지 못한다면 나는 결코 석사학위 논문을 쓰지 못할 것이다

2156) 125c5(8쪽)에 나온 것 처럼 그 당시 소오크라테스는 청년이었으며 제애논은 40세의 장년 파르메니데애스는 65살 쯔음의 노년이었다

2157) 이러한 말을 들은 제애논은 자신들은 보다 더 적은 나이를 먹었으므

.....

(137a7)자 어디로부터 시작할까 그리고 무엇을 첫 번째 전제로 삼을까(ὑποθησόμεθα 137b1)(아이) 놀이를 일 삼아 하는 것 처럼 여겨지므로 내 스스로로부터 시작해서[2158] 그리고 내 스스로의 [무엇을] 전제로 삼아 [곧] *하나 그 자체*(τού ἑνὸς αὐτού b3)전제로 삼아 만약 하나가 **있다**면 또는 만약 하나가 **있지 않다**면 무엇이 반드시(χρὴ b4) 잇따르는가를 (숙고하려 하는데) 자네 바라는가?

물론입니다 라고 제애논은 말했어요

그렇다면 나에게 누가 답할까? 가장 젊은 자? 아마도 그 자가 가장 적게 [나를] 번잡하게할 것이며 그리고 가장 많이 답할 것으로 상상되네 그래서 저가 답하는 동시에 나에게 쉼[이 있을 것이네]

이것은 저에게 준비됐습니다 오! 파르메니데애스여 라고 아리스토텔레스는 말했습니다[2159]말하는 자들 가운데 가장 젊은 자는 바

---

로 연장자(年長者)인 파르메니데애스께 요청하는 것이 적절한 생각(ἄξιον 136d7)이라고 말하면서 소오크라테스와 함께한다 그리고 이런 요청에 피토도오로스도함께하자 결국,

닥쳐올 그 무엇을 오랜 경험을 통해서 알기 때문에 전차 경주의 출발선에서 떨었던 이뷔케이우스의 늙은 말에다 자신을 비유하면서 파르메니데애스는 이들의 요청을 들어준다

2158) 만약 파르메니데애스가 제애논이었다면 만약 하나가 있다면 이라는 전제가 아니라 1326쪽에 쓰여진 것 처럼 만약 여럿이 있다면 이라는 전제로부터 시작했을 것이다 그러나,

여럿은 있지 않다 와 하나가 있다 라는 말은 거의(σχεδόν, 128b5, 1241)동일한 말일 것이므로 다시 말해 말한 것을 말한 것이므로 이 둘의 전제는 동일한 선 상에 놓인 것으로 보아도 별 탈은 없을 듯하다

2159) 젊은 사람이 말을 쉽게 많이하므로 어떠한 물음에 답을 아주 빨리 많이 할 것이라고 노련한 파르메니데애스가 상상한(οἴεται, 137b7, 想像)것 처럼 가장 젊은 아리스토텔레스가 그 사이를 참지 못하고 모든 자 보다 재빨리 제풀에 준비됐습니다 라고 말해버린다 물론,

10쪽에 쓰여진 것 처럼 설령 이 자가 30인의 참주 가운데 한 사람이

로 저를 두고 당신께서는 말씀하시고 계시기 때문입니다 그러나 물으시면(ὡς 137c2) 답할 것입니다(137a8-137c3)[2160] "

라는 인용글월에서는 알기위해서는 훈련받아야(γυμνασθῆναι 135c8)한다 라고 쓰여지는데 문제의 그 훈련은 무엇일까 첫째,

에이도스를 정의하기 전에 받아야하는 훈련이다(1323)둘째,
많은 자들이 소위 할 일 없는 자들이나 하는 짓거리 라고 소위 말하는 것이다(1324) 그러나 셋째,
이러한 훈련을 하지 않으면 진리가 나를 회피한다(1324)네째,
훈련의 방식(ὁ τρόπος, 135d7, 1325, 길)은 제에논의 논증방식을 따르며 여기에다 소오크라테스 처럼 보이는 것 보다는 보이지 않는 것 곧 에이도스를 숙고하는 길이다 나아가서 다섯째,

그 에이도스 각기 것이 **있다** 라고 그리고 **있지 않다** 라고 전제하고선 그 전제로부터 무슨 로고스가 반드시(χρὴ 137b4) 잇따르게 될 것인가를 숙고해 보는 훈련이다(1326)예를들어,
여럿이 있다면 그 여럿은 스스로와하나에 대해 어떻게 있으며 그 하나는 스스로와여럿에 대해 어떠한가를 또는 여럿이 있지않다면 하나는 스스로와여럿에 대해 그리고 여럿은 스스로와하나에 대해 어떠한가를 숙고하는 것이다[2161]따라서,

---

라손 치더라도 이 이름을 통해서 파르메니데애스 편을 지은 플라톤은 자신의 제자 아리스토텔레스를 분명히 가리킬 것이다

2160) 이후(以後)로부터 끝(166c5)까지의 초벌요약은 12-91쪽에 있다

2161) 하나와여럿이외에도 같음과같지않음 움직임과쉼 생성과소멸 있음과 있지않음 등 그 자체 분리된 에이도스 모든 경우를 다 숙고해 보아야할 것이다 그래서,

모든 경우를 다 숙고하는 것은 불 가능할 것 같으므로 이러한 훈련을 자신은 도저히 받을 수 없을 것 같다 라고 소오크라테애스가 미리 겁을

이러한 훈련은 에이도스 각각이 있는 경우 와 있지 않는 경우 스스로와알론한 것들이 자신과서로에대해 어떻게 있거나 있지않는가를 숙고하는 훈련이다[2162]그리고 여섯째,

이러한 훈련은 아이들이 일 삼아하는 놀이처럼[2163] 여겨지나(1329)실은 일곱째,

철학은 바로 이러한 훈련일 것이며 이런 훈련을 통해서 앎에 다다른다(1323)이제,

이렇게 쓰는 곳을 다시 옮겨 보자

그렇다면 철학에 관련하여 자네는 무엇을 하려나? 이러한 몰인식으로부터 어떻게 전환해야할까? - 현재로서는 길이 전혀 없는 것 처럼 보입니다 - 먼저,

오! 소오크라테애스여 훈련받기 전에 아름다움과옳바름과착함과에이도스 각기 하나인 것을 정의하려하기 때문이네 자네 와 아리스토텔레스와의 그러한 대화를 여기서 바로 전에 듣고서 내가 짐작했다네 한편으로 자네를 이러한 로고스들에로 충동질하는 아름답고 신성한 충동이 있어 온다는 것을 잘 알아야할 것이며 다른 한 편으로 많은 자들에 의해서 할 일 없는 자들이나 하는 짓이라고 불리워지는 것에 오히려 젊을 때 자네 자신을 몰입시켜 혹독한 훈련을 받아야 할 것이네 그런데 만약 그렇지 않으면 진리가 자네를 회피할 걸세 라고 말씀하셨어요 - 이제,

---

먹을 만도하다

2162) 바로 이러한 훈련을 아리스토텔레스에게 대화를 통해서 파르메니데애스는 시키고 있으나 실은 파르메니데애스 자신의 복습이라고 말하는 것이 어떤 면에서는 더 나을수도 있으리라 그 자신 만이 길게 말하는 반면에 텔레스는 한 두 마디 맞 장구 치고만 있기 때문이다

2163) 한가(閑暇)하게 하는 놀이라는 뜻도 있을 것이다

오 파르메니데애스여 훈련의 길은 무엇입니까 라고 물었구요 - 자네가 들었던 제에논의 길과 같은 그런 길일세 그리고,

이 이외에도 이와 관련해서 자네가 말했던 놀라운 것 곧 보이는 것들에 곧 이 흔들거리는(τὴν πλάνην 135e2)것에 한정해서 숙고할 것이 아니라 로고스에 의해서 대부분 포착되는 것이며 에이도스들로 간주될 저것들에 관해 숙고해야 하는 것이네 라고 답하셨습니다 - 같음 과 같지않음 과 알론한 것들을 무엇이든 있는 것들은 겪는다는 것을 보여주는데에는 이러한 것들의 경우에 어떤 어려움도 있지 않다고 저에게는 여겨지기 때문입니다 라고 대꾸했어요 - 매끈하네 그런데,

나아가서 이것에 반드시 요것을 더해야 할 것이네 만약 각기 것이 **있다**면 이라고 전제하고나서 그 전제로부터 잇따르는 것들을 숙고할 뿐만 아니라 만약 동일한 것이 **있지 않다**면 이라는 이러한 전제도 취해 보아야 할 걸세 만약 보다 더 연습하길 바란다면 말일세 라고 말씀하셨습니다 - 당신은 어떻게 말씀하고 계십니까 라고 물었구요 - 예를들어,

만약 바란다면 제에논이 전제했던 것과 동일한 만약 *여럿*이 있다면 이라는 전제에 관련해서 그 여럿의 경우 스스로들과하나에 대해 그리고 하나의 경우 스스로와여럿에 대해 무엇이 반드시 잇따르는가를 또 만약 *여럿*이 있지 않다면 다시 하나의 경우 와 여럿의 경우 스스로들에 대해 그리고 서로에 대해 무엇이 잇따르는가를 숙고해야만 할 것이네 그리고 곧바로 또 만약 *같음*이 **있다**면 또는 만약 같음이 **있지 않다**면 이라고 전제하고서 그 전제 각각의 경우에 있어 전제된 그것들의 경우 그리고 알론한 것들의 경우 스스로들과서로에 대해 무엇이 잇따르는가도 숙고해야 할 것이네 그리고 *같지않음*에 연관해서 그리고 *움직임*에 연관해서 그리고 *쉼*에 연관해서 그리고 *생성과소멸*에 연관해서 그리고 *있음 과 있지않음 그자체*에 연관해서도 동일한 로고스가 혀용된다[2164] - 한 마디로 말해서,

---

2164) 따라서,

*여럿* 과 *하나* 와 같음 과 같지않음 과 움직임 과 쉼 과 생성 과 소멸 그리고 *있음* 과 *있지않음* 자체 등의 에이도스 각각이 **있**을 경우 와 **있지 않**을 경우 그 에이도스 또는 그 에이도스를 겪는(πάσχοντα, 135e6, 136b8)것이 스스로에 대해 그리고 알론한 것에 대해 어떻게 '**있는**'가를 숙고했던 자

**있는 것**으로서 그리고 **있지 않는 것**으로서 그리고 알론한 어떤 속성을 겪는 것으로서 항상 전제할 때 마다 스스로에 대해 그리고 알론한 것들 각기 하나에 대해-선택할 것이므로 각기 하나이다- 그리고 알론한 많은 것

---

신의 길 그대로 파르메니데애스는 '어린' 텔레스로하여금 가게하는 훈련을 시킨다 따라서,

이러한 훈련은 에이도스들이 스스로와알론한 것으로 섞어지고 나누어지는 길을 숙고하는 훈련이라고도 볼 수 있을 것이다 그럴 수 있다면 이러한 훈련이 변증적인 훈련일 것이다 왜냐하면 '요소적인 류(253b8)들이 어떻게 서로 함께 섞어지며(συμμείγνυσθαι 253c2)나누어지는(διαιρέσεσιν 253c3) 가에 관한 앎이 가장 큰 앎이며 이러한 앎이 바로 변증적인 앎(τής διαλεκτικής ἐπιστήμης, 235d2-3, 121)' 이라고 소피스테애스 편에서 엘레아 낯선이에 의해서 말하여지기 때문이다 나아가서,

파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 이러한 **에이도스**를 어떤 것이 나누어 지니는 또는 겪는 이른바 하나의 **속성**(πάθος, 136b8, 屬性)으로 보는 것 같다-그렇다면 **있음** 역시 어떤 것에 달라붙거나 떨어지는 **속성**으로 보여질 것이다-그리고,

소피스테애스 편의 엘레아 낯선이(플라톤?)는 있음을 속성-모든 것에 다 달라붙은 것-으로 보지 않는다 라고 나는 119쪽 각주 106번에 썼다 거기서 낯선이는 '*있는 것*을 *움직임*으로 말하는 자 와 있는 것을 *쉼*으로 말하는 자 모두를 인정하지 않으면서 이런 자들은 모두 있음을 속성-모든 것에 있음이 딱 달라붙은 것-으로 여긴다(119)' 라고 쓰기 때문이다 자!

일단 숨을 고른 뒤 그렇다면,

이 두 대화 편을 쓴 사람으로 알려진 플라톤은 있음을 속성으로 보는 것일까 아니면 속성으로 보지 않는 것일까 아주 조심하면서 섬세하게 이 물음에 닥아서야한다 내 논문의 매듭이 여기서 풀릴 수도 있기 때문이다 텔레스는 있음을 속성으로 본 것 같지는 않으나(1327쪽 각주 2155번)플라톤은 있음을 속성으로 본 것 같기도 하고 본 것 같지 않은 것 같기도 하므로 그렇다 물론 텔레스가 있음을 속성으로 진짜 본 것이지 다시 더듬을 필요가 있긴해도 말이다

들에 대해 그리고 한꺼 번에 그와 같은 알론한 모든 것에 대해 잇 따르는 것들을 숙고해야만 할 것이다 그리고 또 있는 것으로 전제되든 있지 않는 것으로 전제되든 이러한 알론한 것들에 있어서도 항상 선택할 것이므로 스스로들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 잇따른 것들을 숙고해야만 할 것이다 만약 자네가 끝까지 훈련함에 의해서 주로 진리를 철저히 보려한다면 [말일세] 라고 말씀하셨습니다 - 오!,

파르메니데애스여 당신께서는 실행될 수 없는 일을 말씀하고 계십니다 그리고 저로서는 도저히 배우지 못하겠습니다 그러나 저로 하여금 아주 철저히 배우도록 하기 위해서 그러한 어떤 전제 무엇을 취하여 진행하지 않으시렵니까 라고 묻자 - 오 소오트라테스여 자네와 같은 또래가 하기에는 과중한 활동일걸세 그러나 제애논 자네는 우리에게 무엇을 해야되지 않겠나? 라고 물으셨어요 - ..... - 자,

어디로부터 시작할까 그리고 무엇을 첫 번째 전제로 삼을까 아이 놀이를 일 삼아하는 것 처럼 여겨지므로 내 자신으로부터 시작해서 그리고 내 자신의 하나 그 자체를 전제로 삼아 만약 하나가 있다면 또는 만약 하나가 있지 않다면 무엇이 반드시 잇 따르는가를 숙고하려하는데 자네 바라는가? - 물론입니다 라고 제애논은 말했어요 - 그렇다면,

나에게 누가 답할까? 가장 젊은 자? 아마도 그 자가 가장 적게 번잡하게 할 것이며 가장 많이 답할 것으로 상상되네 그래서 저가 답하는 동시에 나에게는 쉼이 있을 것이네 - 그것은 저에게 준비됐습니다 오 파르메니데애스여 라고 아리스토텔레스는 말했습니다 말하는 가운데 가장 젊은 자는 바로 저를 두고 당신께서는 말씀하고 계시기 때문입니다 그러나,

물으시면 저는 답[2165]할 것입니다(135c7-137c3) " 이제,

---

2165) 그러나,

이어지는 로고스들을 보아 알 수 있듯이 물음에 상응하는 새로운 프라그마를 말하는 답 이라기 보다는 오히려 '옳습니다(ὀρθώς140b1)' '물론입니다(πάνυ γε 137c8)' '그렇습니다(οὕτως 137e4)' 라는 식의 확인하는 답 또는 '어째서 그렇습니까(τί δή; 139e8)' '어찌 그렇지 않겠습니까(πώς δ'οὔ; 139d1-2)' 라는 식의 반문(反問)을 텔레스는 할 뿐이다 그러기에,

다시 한번 파르메니데애스가 제안하는 훈련을 요약해보자

알게하는 철학은 어떻게 모름으로부터 벗어나게 할까 어떤 자가 모름으로부터 벗어나려면 훈련받아야 한다 훈련받기 전에 소오크라테애스와아리스토텔레스 처럼 아름다움과올바름과착함 등의 에이도스 각각 하나 하나를 정의하려한다면 여러 어려움들을 겪는다[2166]

이러한 훈련의 길은 제애논의 길과 같으나,

이러한 길에다 눈에 보이는 흔들거리는 것이 아니라 로고스에 의해 포착되는 소오크라테애스의 저 에이도스[2167]에 관한 숙고를 덧 붙혀야하며 나아가서,

이것에다 요것을-만약 각기 것이 있다면 잇따를 무엇 뿐만 아니라 만약 각기 것이 있지 않다면 잇따를 무엇도 숙고하는 것을-더해야한다 예를 들어,

*제애논* 처럼 만약 여럿이 있다면 여럿 과 하나의 경우 각기 스스로와 하나(알론한 것)에 대해 그리고 스스로와여럿(알론한 것)[2168]에 대해 잇 따를 무엇을 그리고 만약 여럿 있지 않다면 하나와여럿의 경우 각가 스스로와

---

어찌 보면 대화가 아니라 파르메니데애스 자신만의 긴 독백 또는 설명이라고도 볼 수도 있으리라

2166) 이제,

이러한 로고스들에로 충동질하는 아름답고 신성한 충동이 있어 오고 '있다'는 것을 잘 알아야 하며 많은 자들이 할 일 없는 자들이나 하는 짓이라고 부르는 것에 젊을 때 몰입하는 혹독한 훈련을 받아야만 진리가 자네를 회피하지 않을 것이다

2167) 소오크라테애스는 우쭐해져서 같음 등의 에이도스들을 있는 것들이 겪는다는 것을 보여주는 것은 아무런 어려움도 자신에게 있지않는 것으로 여겨진다고 말한다

2168) 따라서 파르메니데애스에 따르면 하나 와 여럿은 서로에 대해 알론한 것이다

서로에 대해 잇따를 무엇을 숙고해야 할 것이다 나아가서 같음과같지않음 움직임과쉼 생성과소멸 있음과있지않음그자체에 연관해서도 마찬가지이다 한 마디로,

어떤 것을 **있는 것**으로서 그리고 **있지 않는 것**으로서 그리고 이와는 알론한 어떤 속성을 겪는 것으로서 항상 전제할 때 마다 스스로와알론한것 각기하나 와 알론한 많은 것 와 알론한 모든 것에 대해 잇 따를 무엇을 숙고해야만 할 것이다 그리고 있는 것으로 전제되든 있지않는 것으로 전제되든 알론한 것들의 경우에 알론한 것들 자신 그리고 알론한 것과 알론한 것들에 잇 따를 무엇도 숙고해야만 할 것이다 이렇게 끝까지 훈련해야만 진리를 철저히 볼 수 있을 것이다[2169]

나 파르메니데애스 자신으로부터 시작한다면 하나 그 자체를 전제로 삼아 만약 하나가 있다면 또는 만약 하나가 있지 않다면 반드시 잇 따를 무엇을 숙고해야 할 것이다 자!

누가 나의 말 상대가 되어 훈련을 받겠는가 젊은 자면 되네 까다롭지도 않을 뿐만 아니라 말을 많이하므로 그 사이에 내가 쉴 수 있거든....[2170]

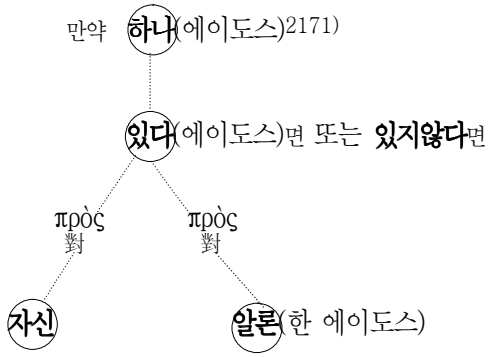
그렇다면,

파르메니데애스가 제안(提案)하는 훈련을 다음 쪽의 도식 처럼 나타낼 수 있으리라 이 도식은 알론한 에이도스들이 있는 것 또는 있음 에이도스를 통해서 서로에 대해 있다는 것을-서로관계맺는다는 것을-보여 줄 것이다

---

2169) 이러한 훈련은 실행될 수 없을 것 같아 자신은 도저히 배우지 못할 것 같다 라고 말하면서도 만약 철저히 배우도록 하는 자를 위해서 무슨 전제를 취해 훈련을 진행하려 하십니까 라고 소오크라테스는 파르메니데애스에게 도리어 묻는다

2170) 준비됐습니다 라고 아리스토텔레스가 말한다




그러나 파르메니데애스의 실제 훈련은 위 도식이 보여주는 것 보다는 더 폭 넓게 진행된다 라고 누군가 쓰고싶어 할 수도 있으리라 12쪽의 그림에 요약된 것 처럼 '만약 하나가 있다면' 과 '만약 하나가 있지 않다면' 등의 두 전제가 아니라 '만약 하나가 있다면' 과 '하나가 만약 있다면' 그리고 '만약 하나가 있지 않다면' 과 '하나가 만약 있지 않다면' 등의 4 전제로부터 그 연습이 진행되기 때문이다 다시 말해 훈련을 제안하는 앞에서는 만약(εἰ)이 하나 앞에 놓이는(137c4)경우만이 문제삼아지는 반면 실제로 훈련하는 뒤에서는 만약이 있다 앞에 놓이는(142b5)경우도 더불어 문제삼아지기 때문이다 그러나,

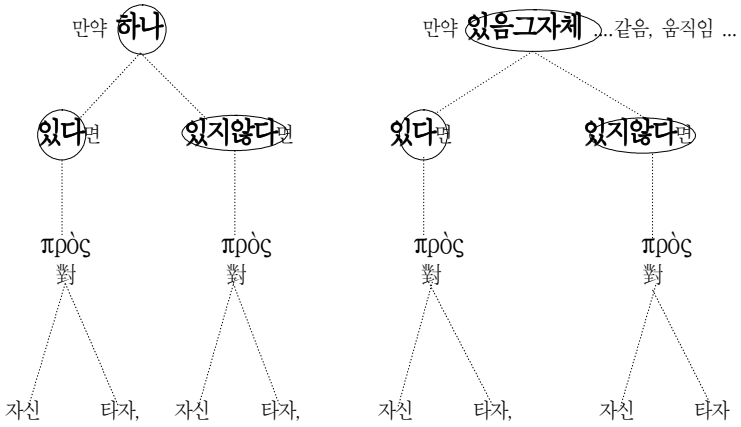
136b6(1326)에 나온 '**αὐτού τού εἶναι** καὶ **τού μὴ εἶναι**(**있음 그 자체** 와 **있지 않음 그 자체**'를 바로 뒤 136b7(1327)에 나오는 '**ὄντος** καὶ **οὐκ ὄντος**(**있는 것** 과 **있지 않는 것**)'과 구분 또는 분리되는 것으로 본다면 제안되는 훈련 과 실제 훈련은 동일한 폭으로 진행된다고 보아야 할 것이다 이 두 훈련 모두 다음 쪽에서 그려지는 4가지 분리된 전제를 그 아르케로 지니기 때문이다 그렇다면,

플라톤의 파르메니데애스 편 전체는 시종여일(始終如一)하게 동일한 맥락에서 쓰여지고 있다고 보아야 할 것이다2172)

---

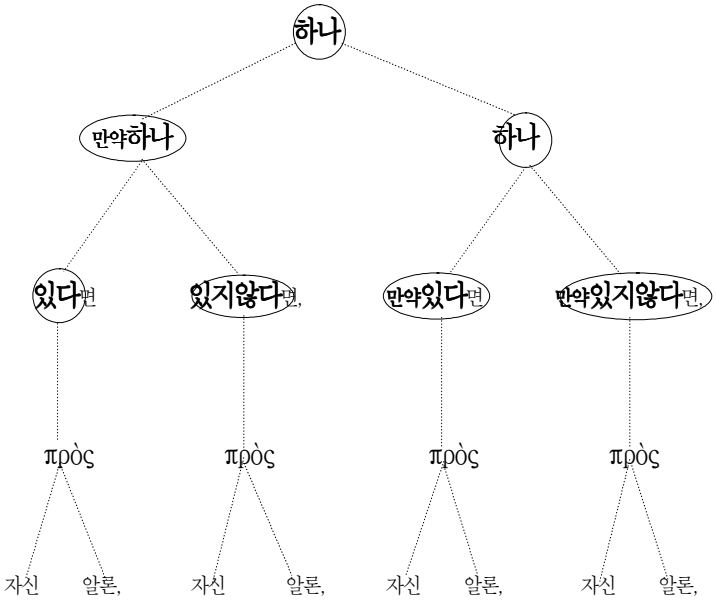
2171) 그러나 제애논의 훈련은 하나 보다는 여럿 에이도스로부터 시작됐다

2172) 그래서 더구나 간략한 이 대화편을 쪼개서 분리해 내려는 자는 진짜로 할 일 없는 사람들이다




이렇게 제안된 훈련과는 달리 그러나,

실제 훈련은 12쪽에서 이미 그려진 것 처럼 다음처럼 그려질 수 있으리라



그런데 앞 쪽에 그려진 두 도식에서 드러나는 것 처럼 제안된 훈련은 실제 훈련과 다른 것을 보여질 수도 있으리라 앞에서는 단지 '만약 하나가 있다면' 만이 전제되는 반면 뒤에서는 '*만약 하나*가 있다면' 만이 아니라 '하나가 *만약 있다*면'도 더불어 전제되기 때문이다 그렇다면,

자신이 제안하지 않는 전제로부터 시작되는 훈련을 파르메니데애스는 텔레스를 비롯한 모두에게 시키는 셈이 될 것이다 그러나,

이러한 전제들의 경우 각기 만약이라는 낱말이 어디에 걸리는가를 잘 살펴보라 그러면 앞 제한된 훈련에서는 **하나**에만 걸리는 반면 뒤 실제 훈련에서는 **하나** 와 **있다** 각각에 걸리는 것을 볼 수 있으리라 그러면서 뒤에서는 각기 걸리는 그것을 전제로 삼는다 바로 이러한 걸림을[2173]나는 지적

---

2173) 그러나 영어 번역에서는 결코 이러한 걸림이 눈에 띄지 않을 것이다 그리고 바로 이러한 걸림은 영어란 헬라어로부터 왔건만 헬라어로부터 오지 않는 우리 한글 보다 더 헬라어적이지 않다는 것을 가리켜 준다 영어로 직역해 보아라 각주를 달지 않고서는 전혀 그 뜻을 알지 못할 것이기 때문이다 나아가서,

단지 이러한 쓰임새만이 아니다 비록 동일한 문법 구조를 지니는 것은 아니지만 적어도 영어 보다는 더 비슷한 문법 구조를 우리 글은 헬라어와 곧 고대 그리이스어와 더불어 지닌다는 것을 가리켜 주는 수 많은 쓰임새을 아주 쉽게 우리는 지적해 낼 수 있다 이제,

라틴어로부터 온 영어 보다 더 우리 한글은 라틴어에 가깝다 사실 가깝다라기 보다는 거의 동일한 문법 구조를 지녔다고 말하는 것이 정확할 것이다 비록 단어의 형태 와 글꼴들은 헤태론해도 말이다 만약 영어가 자신의 엄마와아빠인 라틴어와헬라어와 닮은 점이 있다면 낱말들의 형태와 글꼴들일 것이다 그러기에 우리 글의 낱말 보다 더 가까운 뜻을 문제의 낱말 각각이 지닌 것 처럼 보일 것이다 그러나,

번역된 낱말들 만을 문제 삼는다면 상황은 뒤집어진다 옮겨진 우리 낱말들이 오히려 영어 낱말보다 더 라틴어와헬라어 낱말에 가깝다 아니 가깝다라기 보다는 거의 동일하다 따라서,

(指摘)해 내려한다 따라서,

**하나**의 경우 만약에 걸리는 하나 와 만약에 걸리지 않는 하나가 문제 삼아지듯이 **있음** (또는 **있지않음**)의 경우도 만약에 걸리는 있음 과 만약에 걸리지 않는 있음이 문제삼아진다 여기에서,

만약에 걸리지 않는 있음을 나는 **있음(그자체)**로 보는 반면 만약에 걸리는 있음을 '**있는 하나**(τὸ ἕν ὄν, 143a5, 50)'로 본다 그러므로,

플라톤의 파르메니데애스 편은 바로 이러한 **있음**(그 자체)를 하나 와 같음 과 아름다움 과 착함 과 움직임 과 생성 등의 에이도스와 구분되는 하나의 알론한 에이도스로 본다 라고 나는 쓴다[2174]그리고,

**있음**은 이렇게 구분된 하나의 **에이도스(종, 種)**이라는 것은 소피스테애스 편 254d3-4(123쪽)에서도 확인된다 거기에서는 에이도스라는 낱말 대신에 **류**(τών **γενών**)가 쓰여지는해도 말이다 이제,

거기 맥락을 따라가 보자

" 그런데 [이제는] 무엇이? **류**들은(τὰ γένη 253b8)동일한 섞어 짐(μείξεως b9)에 따라서 서로에 대해 [있으]므로[2175]류들 가운데 어

---

영어로 옮겨진 것 보다는 우리 글로 옮겨진 것이 헬라문헌이건 라틴 문헌이건 더 정확하다 적절한 낱말이 선택되기만 한다면 말이다 예를들어 콘퍼드는 자신의 자신의 플라톤과파르메니데스 라는 책 117 과 136쪽에서 각기 '만약 하나가 있다면' 과 '만약 하나가 있음을 지닌다면' 이라고 옮긴다

2174) 1326쪽의 옮김을 보라 거기에서는 있음이 하나 와 같음 과 움직임 과 생성과 알론한 에이도스로 구분되어 쓰인다

2175) 본문에서는 ἔχειν(지님, 253b9) 이라는 낱말이 쓰이나 옮겨쓰기 애매해서 그냥 대해 [있다] 라고 했으나 정확한 옮김은 아니다 본문은 모든 류들은 서로에 대해 동일한 척도로 섞어져 [있다] 라는 뜻일 것 같긴한데 맞을지 모르겠다 그러나,

모든 류들은 일정한 비율 또는 척도로 서로 섞어져 '있다' 라는 뜻을

떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며(συμφωνεί 253b11)어울리지않는가를 그리고 모든 (류)들을 통해 만약 어떤 동일한 것으로 남아(συνέχοντ' 253c1)있어 [류들을 서로] 어울리게 할 수 있는 것을 그리고 다시 나뉠 [경우]에 만약 전체( 류)를 통해 나뉨의 헤태론한 원인인 것을 로고스들을 통해 올바르게 취하는 어떠한 **앎**이 반드시 있어야하지 않겠습니까?[2176] : 엘레아 낯선이

앎 그것도(καὶ 253c4)아마 가장 큰 (앎)이 어찌 반드시 [있어]야 하지 않겠습니까? : 테아이테토스

그렇다면 이제 오 테아이테토스여 우리는 그러한 것(앎)을 무엇이라고 불러야할까요? 또는 *자유*로운 자들에 속하는 *앎*으로 우리들이 제우스에 의해서(πρὸς 253c7) 우리도 모르게 빨려들어가 소피스테애스를 우리가 위험무릅쓰고 조사하는가운데 먼저 *철학자*를 발견하게 되는 걸까요?[2177] : 엘레아 낯선이

어떻게 당신은 말씀하시는겁니까? : 테아이테토스

동일한 종(εἶδος 253d1)을 헤태론한 (종)으로 이끌지않고 있는

---

그 본문을 지닌다는 것은 분명하다

2176) 이러한 **앎**은 모든 *류*를 통해 두루 남아 있어 류들을 서로 어울리게(또는 붙게 또는 섞어지게 )하는 원인으로서의 류 그리고 전체 류를 통해 두루 자름으로서 류들을 서로 나누어지게( 또는 떨어지게) 하는 원인으로서의 류 그리고 붙고 떨어질 경우 어떠한 류들이 어떤 동일한 척도에 따라 붙고 떨어지는가를 로고스들을 통해 인식하는 그러한 **앎**일 것이다 그리고,

1333쪽에 쓰여진 것 처럼 이러한 앎은 플라톤의 파르메니데애스 편에서 궁극적으로 추구되는 앎과 같은 맥락의 것이기도하다 각기 *에이도스*들이 있을 경우 또는 있지 않을 경우 자신 과 알론한 것들에 대해 각기 에이도스가 어떻게 있거나 또는 있지 않는가에 관한 모름으로부터 **앎**으로 파르메니데애스 편은 나아가기 때문이다

2177) 소피스테애스 편은 소피스테애스는 무엇이다 라고 정의하는 책이라는 것은 이미 21쪽에 쓰여졌다 그러나 거기에서도 쓰여진 것 처럼 소피스테애스 편의 본디 의도(意圖)는 아마 철학자인 척하는 소피스테애스를 폭로함으로서 철학(자)으로 나-플라톤의 책들은 살 과 피가 섞인 개인을 주로 겨눈다-를 닥아서게 하려는 것일 수도 있으리라 바로 이러한 점이 여기에서 드러났다

(ὄν 253d1)헤태론한 것을 (있는) 동일한 것(으로 이끌지 않으면서) 류적으로 나누는 것[2178]이 바로 우리가 **변증**적인 **앎**(τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης d1-2)이라고 말하는 것이 아니겠습니까? : 엘레아낯선이

예 우리는 [그렇게] 말합니다 : 테아이테토스

그렇다면 각각 하나는 분리[2179]해 놓인 [그] 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아(ἰδέαν[2180] 253d5)그리고 *하나*( 이데아)에 의해 밖으

---

2178) 소피스테애스는 무엇이라고 정의하는 것은 22-24쪽에서 그려지고 쓰여진 것 처럼 하나의 동일한 류를 헤태론한 두 종(에이도스)으로 나누는 방법을 통해서 이루어진다 그리고,

23쪽 각주 22에 쓰여진 것 처럼 이러한 정의 방법을 그대로 텔레스는 자신의 형이상학 제애타 12 장에서 사람을 정의하면서 쓴다 그런데,

여기에 쓰여진 것 처럼 이렇게 나누는데 중요한 것은 **종**을 잘 구분하는 것이다 헤태론한 종 과 '동일한' 종을 말이다 그래서 헤태론한 종을 '동일한' 종으로 그리고 거꾸로 '동일한' 종을 헤태론한 종으로 끌고 오면(ἡγήσασθαι 253d1)결코 안된다 결코 혼돈하지 말아야한다 그래야 만이 **류**가 따라서 구분될 것이기 때문이다

2179) 이러한 분리는 1256쪽에 그려졌다

2180) 바로 이 이데아 하나를 텔레스는 여럿에 걸친(ἐπὶ, 1049b29, 499쪽) 하나로 보아 형이상학 제애타 편 16 장에서 거부한다 그런데,

거기에서 텔레스는 '실체란 각기 것 과 감각적인 것들에 나란히 떨어져 있는 소멸하지 않는 것 이라고 에이도스론 자들이 선언할 수 없었기에 여럿에 걸친 하나 에이도스를 인정하게 된다' 라고만 말할 뿐 자신이 여럿에걸친하나를 왜 거부하는가에 대한 더 이상의 설명을 하지 아니한다 그러나,

이렇게 걸쳐지는 분리는 플라톤의 파르메니데애스 편 131b9 앞 뒤에서도 거부된다 배 안의 여러 사람 위로(ἐπὶ, 131b9, 1623-24) [펼쳐저 걸쳐진] 돛 하나처럼 여러 에이도스에 걸쳐질 에이도스 하나를 파르메니데애스 편의 파르메니데애스도 거기에서 거부하기 때문이다 그런데 텔레스와는 달리 왜 거부하는가에 관한 글이 아주 상세히 그러나 간결하고 시원하게 거기에 쓰여진다 그럼에도 파르메니데애스는 여럿에 걸쳐진 하나의 그러한 분리

로부터 둘러쌓인 서로에 혜태론한 *여럿*( 이데아들) 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는(ἐν ἑνὶ συνημμένην 253d8-9)*하나* (이데아) 그리고 전적으로 분리되 버린(διωρισμένας 253e1)*여럿* (이데아) 이것을 선명하게 인지(διαισθάνεται, 253d7, 認知)할 수 있는 자. 이것은 각자( 이데아)가 어떤 길로(ὅπῃ 253e1)교통(κοινωνείν, e1, 交通, 交際)할 수 있는지를 류적으로 분간하여 아는 것입니다[2181]: 엘레아 낯선이

전적으로 [그러합니다] : 테아이테토스

그러나 깨끗하고 올바른 철학가를 제외한 알론한 자에게 **변증술**(τὸ διαλεκτικὸν[2182] 253e4)을 제가 보기에는 당신이 허용해서는 않됩니다 : 엘레아 낯선이

어떻게 알론한 어떤 자에게 허용하겠습니까? : 테아이테토스

이러한 어떤 자리에서 지금 그리고 후에 만약 우리가 조사한다면 우리는 철학가를 발견할 것입니다 그( 철학가를) 선명하게 본다는 것은 아주 힘듭니다(χαλεπὸν 253e9) 그러나 소피스테애스를( 선명하

---

를 거부하긴하나 어떻게든 여럿에 나누어 지녀지는 분리해 있는 하나를 인정한다 소피스테애스 여기 처럼 말이다 그리고,

여럿에 걸친 하나에 관한 더 나아간 글을 보려면 729쪽 각주 1099번과 503쪽 과 1253쪽 각주 2054번을 참조하라

2181) 따라서,

이데아 하나를 나누어지니는 감각적인 사물 여럿이 여기서 문제삼아지는 것이 아니라 그 이데아 하나를 나누어 지니는 이데아 여럿 각각 와 그 이데아 하나가 어떻게 서로 교통하는지가 문제 삼아진다고 보아야 할 것이다 그것도 두 겹으로 교통하는 것으로 다루어진다 121-124쪽 각주 109번을 참조하시오

2182) 그러나 텔레스의 형이상학 감마 편 2 장 1004b22-23(975쪽) 앞 뒤에 따르면 비판술(批判術)인 변증술은 철학의 인식술(γνωριστική, 1004b26, 認識術)과 동일한 류이긴 해도 그 힘의 길(자연)에 있어 인식술과 차이난다 따라서 텔레스에 따르면 철학에는 변증법이 속하지 않는다 변증가는 단지 철학가인 척하는 자일 뿐이다 더불어 1086쪽도 참조하라

게 보기) 힘듬과는 헤태론한 길에서 그( 철학가)를 (선명하게 보기) 힘듭니다 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

한편으로 **있지 않는 것**의 가장 큰 어두움(τὴν σκοτεινότητα 254a4-5)으로 숨어들어 거기에 들러 붙어 일삼는 자(소피스테애스)(있지 않는) 그것의 어두움 때문에 아주 생각하기 힘들지요 그렇지요? : 엘레아낯선이

그렇것 처럼 보입니다 : 테아이테토스

다른 한 편으로 논리들을(λογισμών, 254a8, 理性)통해서 항상 **있는 것**의 **이데아**[2183]에 몰두하는 철학자도 그 자리의 밝음 때문에 결코 보기 쉽지 않지요 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라 보고 [있을] 수 없기 때문입니다 : 엘레아 낯선이

마찬 가지로 이것도 저것 보다 덜 그럴 것 처럼 보이지는 않습니다 : 테아이테토스

이제 이후로 우리들은 만약 우리들이 계속하여 그러하려한다면 그( 철학자)에 관한 보다 더 예리한 조사들을 해야 할 것입니다 그런데 소피스테애스에 관해서도 우리들이 그( 철학자)에 관한 만족스런 견해를 지니기 전 까지 늦추지 말아야 할 것입니다 : 엘레아 낯선이

아름답게 말씀하셨습니다 : 테아이테토스

따라서 **류들** 가운데 어떤 것들은 서로 교통(κοινωνείν 254b8)

---

2183) 모든 이데아에 몰두하기 보다는 있는 것의 이데아에(τῇ ὄντος ἰδέᾳ 254a8-9) 철학가는 몰두한다는 점에 유의하라 물론 알론한 이데아에 몰두하지 않는다는 것은 아닐 것이다 단지 있지 않는 것을 일 삼아 움직이는 소피스테애스에 상응하는 철학가에 관해 쓰는 맥락이기에 **있는 것*의* 이데아** 라는 말이 쓰였을 것이다 우선,

**있는 것**을 **이데아**와 동일한 것으로 보는 것은 성급하다 있는 것*의* 이데아 라는 표현에 유의해야하기 때문이다 그러나,

있는 것을 **에이도스**들 가운데 하나의 에이도스로 보는 것은 성급하지 않을 것 같다 물론 같음*의*에이도스 하나*의*에이도스 움직임*의*에이도스 아름다움*의*에이도스 착함*의* 에이도스 등의 표현 때문에 에이도스를 있는 것과 동일한 것으로 보는 것은 성급할 것이기는 해도 말이다

하려 하지만 (어떤 것들은 교통하려 하지) 않으며 그리고 (류들 가운데) 어떤 것들은 몇되지 않는 것들(ὀλίγον 254b8)과 (교통하)지만 어떤 것들은 여러(류들)과 (교통하고) 또 어떤 것들에는 [자신들이] 모든 것에 두루 [거쳐] 모든 것과 교통하는 것을 막는 것이 결코 있지 않다는 것에 우리는 동의했으므로 여럿의 [경우]에 혼동하지 않기 위해서 모든 **에이도스**들에 관해서가 아니라 우리들이 아주 크다 라고 말하는 어떤 것들을 뽑아내어 먼저 [가장 큰 것들] 각각은 어떠한 것들(ποία 254c4)이며 그 다음으로 어떻게 서로 교통할 수 있는가를 조사하는 그런 식으로 우리의 로고스를 펼쳐나가 봅시다[2184]그리하여 비록 **있**

---

2184) 조사할 것을 미리 규정하는 이런 길은 파르메니데애스 편의 파르메니데애스가 훈련할 것을 미리 규정하는 길과 그 내용에 있어 같기 때문에 나는 지금 이 각주를 만든다 그리고,

그렇기 때문에 두 사람에 있어서의 **있음** 이라는 나의 석사학위 논문의 텍스트에 파르메니데애스 편 과 소오크라테애스 편을 나머지 세 권의 책과 더불어 포함시켰다 이 두 권의 책-나머지 세 권 중 티마이오스 편에서는 주로 생성이 티마이오스에 의해서 쓰여지는 가운데 생성(파르메니데애스 편에 따르면 생성 역시 하나의 에이도스(종)이라는 것에 유념하라)과 구분되는 것으로서의 있음이 부차적으로 쓰여지긴하지만 형이상학과범주들에서는 여기 두 권과 마찬 가지로 있음이 주로 텔레스에의해 말하여진다-에서 주로 '플라톤'이 쓰려하려 했던 바로 그 무엇인 **있음**(存在)이 조사할 것 과 훈련할 것을 미리 규정하는 위 두 맥락에서 한 **류** 또는 **종**(에이도스)로서 드러나기 때문이다

파르메니데애스 편 거기(135e8-136c5, 1325-1340)에서는 각기 에이도스 가운데 하나 라는 에이도스가 **있다**면 또는 **있지 않다**면-있음 역시 그 하나의 에이도스이다 라고 쓰여진다- 하나 (자체 와 있는 하나)는 자신 과 알론한 것(에이도스)들에 대해 어떻게 있거나 있지 않는가가 앞으로의 훈련에서 쓰여질 것이라고 미리 규정되는 반면 소피스테애스 편 여기에서는 모든 에이도스들이 아니라 가장 큰 에이도스 라고 우리에 의해서 말하여지는 그러한 에이도스들을 뽑아내서 그러한 에이도스들은 어떠한 것들이며 어떻게 서로 교제할 수 있는가가 조사될 것이라고 미리 규정되므로 그리고 그 가장 큰 에이도스들 가운데 하나가 **있음**이며 비록 **있지 않는 것**은 있는 것으로 있는 것은 아니지만 어쨌튼 있다 라고 말하여질 수 있으므로 그렇다

**는 것** 과 **있지 않는 것**을 우리가 완전히 선명하게 숙고할 수는 없다 하더라도 우리의 지금 조사하는 길이 허용하는한 그(있는 것 과 있지 않는 )것에 관한 만족스런 로고스를 최소한 우리들은 줄 수 있을 것 입니다 따라서 [비록] **있는 것으로 있는 것**은 아니지만(ὡς ἔστιν ὄντως[2185] μὴ ὄν 254d1)어떻게든 **있지 않는 것**을 상처없이(ἀθῳοις[2186] d1) 자유롭게 말하는 것이 우리에게 허용될 것입니다 : 엘레아 낯선이 그래야 합니다 : 테아이테토스

**류**들 가운데서도 지금 우리가 언급하고[2187] [있는] **있는 것** 그

---

그러나,

위 두 편이 동일한 것을 쓰고 있는 것이 아니다 그러기에 각기 두 편에서 쓰여지는 것들을 함께 모아서 이어야만한다 그렇지 않고서는 나의 논문이 결코 쓰여질 수 없으리라

2185) 있는 것으로(진짜로, 온토오스) 있는 것이라는 말 대신에 텔레스는 있는 것 으로서의 있는 것을 쓰는 것일까 라는 물음을 1079-1106쪽의 1106에서 슬며서 나는 던져 보았다(1146쪽각주1874번)

2186) 상처없이(ἀθῳοις 254d1)라는 말이 여기에 쓰인 것은 아마도 엘레아낯선이의 말을 듣는 사람은 그의 할아버지를 죽이고 있다고 생각할수도 있으나 실은 그렇지 않다는 것을(241d1-7, 102-103쪽)나타내기 위해서 일 것이다

2187) 여기서 이 인용글월이 속하는 좀 더 큰 맥락이 드러난다

물론 가장 큰 맥락은 소크라테애스가 무엇인지를 나눔의 방법을 통해서 정의하는 맥락이다 이제까지 여러 정의들이(93쪽) 나타났으나 이런 정의들에 이어서 '소피스테애스는 사깃 꾼들 중의 한 사람이며 **있는 것**들을 모방하는 자이다(234c7-a1, 96쪽)' 라는 정의 와 '소피스테애스는 거짓말쟁이 이다(241b6-7, 101쪽)' 라는 정의가 나타난다 이어지는 이러한 정의의 순서에 따라,

가장 큰 맥락에 속하면서 더 적은 맥락인 그러나 지금의 이 인용글월에 더 가까운 맥락인 **있는 것** 과 **있지 않는 것**이 쓰여지는 맥락이 바로 이 인용글월의 맥락 보다는 좀 더 큰 맥락이다 나아가서,

이 좀 더 큰 맥락도 더 작은 맥락으로 나누어질 수 있으나 여기서는

자체 와 섞 과 움직임이 가장 큰 것(류)들(μέγιστα 254d4)이지요 : 엘레아 낯선이

물론입니다 : 테아이테토스(253b8-254d6) ”

라는 인용 글월에서는 그리고 서로 어울리는 류들 과 그렇지 않는 류들을 아는 또 모든 류에 두루 동일한 것으로 남아 ‘있어’ 류들을 서로 어울어지게 할 수 있는 **류** 와 전체 류를 두루 나눌 수 있는 류를 로고스를 통해 아는 바로 앎 가운데서도 가장 큰 **앎**이 있다 라고 그리고 이런 류들 가운데 가장 큰 류들 중의 하나가 **있는 것** 그 자체 라고 쓰여진다

그런데 이제는 무엇이? 류들은 동일한 섞어짐에 따라서 서로에 대해 ‘있으’므로 류들 가운데 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며 어울리지 않는가를 그리고 모든 것들을 통해 만약 어떤 동일한 것으로 남아있어 어울리게 할 수 있는 것을 그리고 다시 나뉠 경우에 만약 전체를 통해 나뉨의 헤태론한 원인인 것을 로고스를 통해 올바르게 취하는 어떠한 **앎**이 반드시 있어야하지 않겠습니까? - 앎 그것도 아마 가장 큰 앎이 어찌 반드시 있어야 하지 않으리오? - 그렇다면,

이제 오 테아이테토스여 우리는 그러한 것을 무엇이라 불러야할까요 또는 자유로운 자들에 속하는 앎으로 우리들이 제우스에 의해 우리도 모르게 빨려들어가 소피스테애스를 우리가 위험무릅쓰고 조사하는 가운데 먼저 철학자를 발견하게되는 걸까요? - 어떻게 당신은 말씀하시는 겁니까? -

동일한 **종**을 헤태론한 것으로 이끌지 않고 있는 헤태론한 것을 동일한 것으로 이끌지 않으면서 **류**적으로 나누는 것이 바로 우리가 *변증적인 앎*이라고 말하는 것이 아니겠습니까? - 예 우리는 그렇게 말하지요 - 그렇다면 각각 하나는 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 **이데아** 그

---

생략하련다 그러나 이 인용글월의 맥락은 반드시 집어내야한다 문제의 맥락은 무엇인가?

리고 하나에 의해 밖으로부터 둘러쌓인 서로에 헤태론한 여럿 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나 그리고 전적으로 분리되 버린 여럿 이것을 선명하게 인지할 수 있는 자 이것은 이데아 각각이 어떤 길로 교통할 수 있는지를 **류**적으로 분간하여 아는 것입니다 - 전적으로 - 그러나,

깨끗하고 올바른 철학가를 제외한 알론한 자에게 *변증술*을 제가 보기에는 당신이 허용해서는 않됩니다 - 어떻게 알론한 자에게 허용하겠습니까? -

이러한 어떤 자리에서 지금 그리고 후에 만약 우리가 조사한다면 우리는 철학가를 발견할 것입니다 그를 선명하게 본다는 것은 아주 힘듭니다 그러나 소피스테애스를 선명하게 보기 힘듬과는 헤태론한 길에서 그를 선명하게 보기 힘듭니다 - 어떻게? -

한편으로 있지 않는 것의 가장 큰 어두움으로 숨어들어 거기에 들러붙어 일삼는 자 그것의 어두움 때문에 아주 생각하기 힘들지요 그렇지요? - 그런 것 처럼 보입니다 - 다른 한 편으로 논리들을 통해서 항상 **있는 것**의 **이데아**에 몰두하는 철학자도 그 자리의 밝음 때문에 결코 보기 쉽지 않지요 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라보고 '있을' 수 없기 때문입니다 - 마찬 가지로 이것도 저것 보다 덜 그럴 것 처럼 보이지는 않습니다 - 이제,

이후로 우리들은 만약 우리들이 계속하여 그러하려 한다면 철학자에 관한 보다 더 예리한 조사들을 해야할 것입니다 그런데 소피스테애스에 관해서도 우리들이 철학자에 관한 만족스런 견해를 지니기 전 까지 늦추지 말아야 할 것입니다 - 매끈한 말씀입니다 - 따라서,

**류**들 가운데 어떤 것들은 서로 교통하려 할 것이지만 어떤 것들은 교통하려 하지 않을 것이며 그리고 어떤 것들은 적은 것들과 교통하지만 어떤 것들은 여럿들과 교툥하고 또 어떤 것들에는 자신들이 모든 것에 두루 거쳐 모든 것과 교통하는 것을 막는 것이 결코 있지 않다는 것에 우리는 동의했으므로 여럿의 경우에 혼동하지 않기 위해서 모든 **에이도스**들에 관해서가 아니라 우리들이 아주 크다 라고 말하는 어떤 것들을 뽑아내어 먼저 각각은 어떠한 것들이며 그 다음으로 어떻게 서로 교통할 수 있는가를 조사하는 그런 식으로 우리의 로고스를 펼쳐 나가 봅시다 그리하여 비록 **있는 것** 과

**있지 않는 것**을 우리가 완전히 선명하게 숙고할 수는 없다하더라도 우리의 지금 조사하는 길이 허용하는 한 그것에 관한 만족스런 로고스를 최소한 우리들은 줄 수 있을 것입니다 따라서,

**있는 것으로 있는 것**은 아니지만 어떻게든 **있지 않는 것**을 상처없이 자유롭게 말하는 것이 우리에게 허용될 것입니다 - 그래야 합니다 -

**류**들 가운데서도 지금 우리가 언급하고 '있는' **있는 것** 자체 와 **쉼**과 **움직임**이 가장 큰 것들이지요 - 물론입니다

이러한 위 로고스들은 **있는 것** (과 있지 않는 것)으로 모아진다 가장 큰 류들 가운데 하나가 있는 것 자체이며 이러한 류들 모두에 두루 펴져서 그 류들을 어울리게 하는 **류 하나**가 있는데[2188]바로 이러한 류들에 관한 **앎**이 가장 큰 앎 곧 **변증술**이라고 위에서 쓰여지기 때문이다

동일한 섞어짐에 따라 류들은 서로에 대해 있으므로 어떤 류들이 어떤 류들가 서로 어울리며 어울리지 않는가를 그리고 모든 류에 동일한 것으로 남아 류들을 서로 어울리게 할 수 있는 **류** 와 전체 류를 나누는 나뉨의 헤태론한 것[2189]를 로고스를 통해 올바르게 포착하는 바로 앎 가운데서도

---

2188) 물론 이 류 하나만을 알아야하는 것은 아니다 오히려 이 류와 더불어 서로 어울리는 알론한 여러 류들도 알아야하기 때문이다

2189) 이것은 있는 것과 헤태론한 것 곧 있지 않는 것을 말할 것이다 그러나 있지 않는 것을 있는 것과 헤태론한 **류**로 보아서는 않된다 거듭 소피스테애스 편에서 반복되는 것처럼 있지 않는 것도 어찌보면 있는 것이다 라고 쓰여지기 때문이다 있지 않는 것은 있는 것으로 있는 것은 아니지만 어떻게든 있는 것이라고 우리는 상처없이 자유롭게 말할 수 있다 본 인용 글월 끝에서 처럼 말이다 따라서,

우리는 있는 것 과 있지 않는 것을 헤태론한 류가 아니라 동일한 **류**로 보아야 할 것이다 그렇다고 해서 이 둘을 동일한 것으로 보라는 말은 아니다 126쪽에 쓰여지듯 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이기 때문

가장 큰 그 앎이 반드시 있음에 틀림없다 그리고,

이러한 앎은 동일한 **에이도스(종)**을 헤태론한 것으로 이끌지 않고 헤태론한 것을 동일한 것으로 이끌지 않으면서 **류**에 따라 나누는[2190] 그러한 *변증적인 앎*이라고 말하여진다 그렇다면,

각각 하나는 분리된 여럿 모두에 두루 퍼진 *하나* **이데아** 와 이 하나에 둘러쌓인 서로 헤태론한 *여럿* 그리고 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 *하나* 와 전적으로 분리되 버린 *여럿*[2191] 이것을 선명하게 인지할 수 있는 자는 각각 (이데아)가 어떤 길로 교통할 수 있는 지를 전적으로 **류**에 따라 분간하여 안다 그러나,

철학가 중에서도 깨끗하고 올바른 철학가를 제외한 알론한 어떤 자에게도 결코 변증술은 허용되지 않는다 그래서 지금의 맥락을 따라 우리가 계속해서 조사해 나간다면 우리는 그러한 철학가를 발견할 것이다 그러나 철학가를 선명하게 알아 본다는 것은 소피스테애스를 선명하게 알아 본다는

---

이다

2190) 류를 종들로 나눌 때 헤태론한 종 과 동일한 종을 혼동하지말고 헤태론한 종은 헤태론한 것으로 동일한 종은 동일한 것으로 잘 나누라는 말일 것이다

2191) 이러한 구분은 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해서 실현되는 훈련에 나오는 네 가지 전제의 나뉨에 그대로 상응한다

1338쪽 아랫 그림을 보라 ①거기 하나 만약 있다면의 하나 곧 있는 하나는 여기 각각 하나는 분리된 여럿 모두에 퍼진 하나에 상응하는 반면 ②거기 하나 만약 있지 않다면의 하나 곧 있지 않는 하나는 ?에 상응하며 ③거기 만약 하나 있다면의 하나는 여기 여럿 전체들을 밖에서 둘러쌓는 그러므로서 여럿 전체를 하나로 두루 연결시키는 하나에 상응하는 반면 ④거기 만약 하나 있지 않다면의 하나는 여기 전적으로 분리된 여럿에 상응할 것이다 이렇게 쓰는 나도 실은 이렇게 상응하는 것으로 쓰여져도 괜찬은가라는 물음에는 선 듯 쉽게 그러하다 왜냐하면 ..... 이기 때문이다 라고 쉽게 말하기가 주저된다

것 만큼이나 힘들다 비록 헤태론한 힘듬이기는해도 말이다 왜냐하면,

**있지 않는 것**의 가장 큰 *어두움*에 숨어 들러 붙어 거기서 일하는 자를 우리는 그것의 어두움 때문에 아주 알아 보기 힘들 것 처럼 보이는 반면에 논리들을 통해서 항상 **있는 것**의 **이데아**에 몰두하는 철학자도 역시 그 자리의 *밝음* 때문에 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라 보고 있을 수 없어 '우리가' 바라 보기 힘들 것 처럼 보이기 때문이다[2192]이제,

**류**들 가운데 어떤 것들은 서로 교통하려 하지만 어떤 것들은 교통하지 않으려하며 어떤 것들은 적은 것들과 교통하려 하지만 어떤 것들은 여럿들과 교통하려 하고 또 어떤 것들에는 두루 모든 것과 교통하려한다는 데애 우리는 동의했으므로 여럿의 경우에 혼동하지 않기 위해서 모든 에이도스들에 관해서가 아니라 **아주 큰 에이도스**들이다 라고 말하여지는 것들을 뽑아내서 먼저 그것들 각각은 어떠한 것들 인지를 조사한 후 그 다음에 어떻게 서로 교통할 수 있는지를 조사해 보면 비록 우리가 **있는 것** 과 **있지 않는 것**을 완전히 선명하게 숙고할 수는 없다하더라도 허용되는한 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 최소한 만족스런 로고스를 우리는 제공할 수 있을 것이다 그 결과,

**진짜 있는 것**은 아니지만 있지 않는 것을 상처없이 자유롭게 우리는 말할 수 있게 될 것이다[2193]그런데,

우리가 지금 언급하는 것들 곧 **있는 것** 자체 와 *쉼* 과 *움직임*이 바로

---

2192) 있지 않는 곳은 어두운 반면에 있는 곳(τής χώρας 254a9)은 밝기 때문에 하나는 너무 어두어 하나는 너무 밝아 알아 보기 힘들다 라는 말이다 그리고 이러한 힘듬은 두 경우 모두 정도에 있어서 같다 나아가서,

밝은 곳을 신이 있는 곳과 연결시키는 플라톤의 번뜩임은 실로 놀랍다

2193) 있지 않는 것이 말하여진다 라는 것은 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것을 보장한다 238c10(99쪽)까지에 쓰여진 것 처럼 '있지 않는 것'은 생각할 수도 말할 수도 심지어는 발설할 수도 없기 때문이다 따라서,

우리는 심지어 할아버지 파르메니데애스 조차 다치게 하지 않은채 있지 않는 것을 자유롭게 말할 수 있다

류들 가운데서도 **가장 큰 류**이다

지금까지의 옮김 과 요약에서 **이데아** 와 **종**(에이도스) 과 **류**(게노스)가 서로의 자리에 번갈아 가며 쓰였다라는 착각이 들 정도로 비슷한 맥락의 그 자리에서 나타나므로 이 셋을 우선 짚고 넘어가야한다 첫째,

류들 중에 서로 어울리거나 어울리지 않는 류들 그리고 류들을 서로 어울리게 하는 **류** 와 류들을 나누어지게 하는 류에 관한 앎은 앎 가운데서도 가장 큰 **앎**이다 둘째,

이러한 앎은 동일한 **에이도스**(**종**)을 헤태론한 것으로 이끌지 않고 있는 헤태론한 것을 동일한 것으로 이끌지 않으면서 **류**에 따라 나누는 것을 통해서 얻어지는 변증적인 앎이라고 말하여지는 것이다 나아가서 셋째,

**류**에 따라 분간(διακρίνειν, 253e1, 分揀)하여 안다는 것은 각각 하나는 분리된 *여럿* 모두에 두루 퍼진 *하나* **이데아** 와 *하나*에 의해 밖으로부터 둘러쌓인 서로에 헤태론한 *여럿* (이데아) 와 다시 *여럿*의 전체들을 하나로 두루 연결하는 *하나* (이데아) 와 전적으로 분리되 버린 *여럿* (이데아) 등 이러한 (이데아) 각각이 어떤 길로 교통할 수 있는지를 류에 따라 분간하여 안다는 것이다 넷 째,

논리를 통해서 항상 **있는 것**의 **이데아**에 몰두하는 철학가를 알아 본다는 것은 그 자리의 밝음 때문에 결코 쉽지 않다 '우리' 영혼의 눈들은 신을 바라 보고 있을 수 없기 때문이다 다섯 째,

**류**들 가운데 어떤 것들은 서로 교통하려 들지만 어떤 것들은 교통하려 들지 않으며 그리고 어떤 것들은 적은 것들과 교통하려 들지만 어떤 것들은 여럿과 교통하려 들고 또 어떤 것들은 모든 것과 교통하려 들기 때문에 혼동하지 않기 위해서 모든 **(종)에이도스**에 관해서가 아니라 우리들이 가장 큰 것들이다 라고 말하는 것들을 뽑아내어 이것들 각각은 어떠한 것들이며 어떻게 서로 교통할 수 있는가를 조사해야한다 그 결과 비록 있는 것으로 있는 것은 아니지만 어떻게든 있지 않는 것을 상처없이 자유롭게 말할 수 있다 일곱 째,

**류**들 가운데 **있는 것** 자체 와 쉼 과 움직임 등의 류가 가장 큰 것들이다 먼저,

류 와 종으로 구분된다 무엇이 구분되는가 있는 것 과 쉼 과 움직임 등이 구분된다 그렇다면 있는 것은 쉼과움직임과 구분되는 하나의 류 또는 종일 것이다 류인가 아니면 종인가 요약 정리 그대로 류 그것도 가장 큰 류 가운데 하나이다 따라서 **있는 것** (자체)는 구분되는 가장 큰 **류**이다 그런데,

종(에이도스)은 아닐까 있는 것을 알론한 에이도스과 구분되는 하나의 에이도스(**종**)이라고 말할 수는 없을까 만약 254c2(1345)의 종 과 254b7(1344)의 류가 서로 그 자리에서 바꾸어 쓰여질 수 있다면 있는 것(자체)는 에이도스(종)일 수도 있으리라 종 가운데 가장 큰 것이라는 말이 쓰였고 그 가장 큰 것이 방금 위에서 언급한 류 가운데 가장 큰 것이라는 말과 동일한 것일 수만 있다면 아마 바꾸어 쓰여질 수 있을 것이다 그렇다면 있는 것은 구분되는 하나의 종일 수 있다 그렇다면,

무엇과 구분되는 종일까 파르메니데애스 편 136b6(1326)에 따르면 있음과있지않음은 같음과같지않음 과 하나와여럿 과 *쉼과움직임* 과 생성과소멸과 알론한 종으로 구분된다 그런데 129d8-e1(1249쪽)에서는 여기에 나타나는 같음 과 같지않음 과 많음 과 하나 와 쉼 과 움직임 같은 것들을 에이도스[2194](종)의 보기로 드나 있는 것을 그 보기로 들지는 않는다[2195]따라서,

---

2194) 물론 거기들 과 여기에 쓰여지는 에이도스라는 말이 동일한 것을 가리키는 것으로 다시말해 동일한 뜻을 지니는 것으로 간주될 수 있는 지는 알론한 물음이다 일단 나는 동일한 뜻을 지니는 것으로 보련다 혹자는 거기에서는 질(quality, 質)로 여기에서는 종(species, 種)의 뜻을 지닌다 라고 말하려할지 모르나 적어도 지금의 내가 보기에는 거기나 여기나 모두 '구분(區分)되는 종' 이라는 뜻을 지니는 것 처럼 보인다 나아가서,

혹자(或者)는 에이도스를 질이라고들 하는데 나에게는 여간 못 마땅한 짓들이다 엄연히 그 당시 앗티카 헬라어에는 quality(질)을 뜻하는 ποιότης 라는 여성명사가 쓰이고 있었고 이것의 형용사 형인 ποίος, α, ον도 쓰이고 있었기 때문이다 아마도 후세 사람들이 에이도스를 질로 옮기곤하는 것은 텔레스가 자신의 범주들 3b20(179쪽)에서 에이도스 와 류를 비록 흼과 같은 자연적인 질은 아니긴해도 실체와 관련된 어쨋든 질인 것으로 보았기 때문은 아닐까 그러나,

파르메니데애스 거기 와 소피스테애스 여기를 묶어 **있는 것**을 *쉼* 과 *움직임*의 에이도스(종)에 구분되는 하나의 **종**이다 라고 쓰여질 수 있을 것 같다 그러나 이러한 종을 질적인 어떤 것으로 보아서는 않될 것 같기도하다 나아가서,

**있는 것**의 **이데아** 라는 레애마(句)가 여기에 쓰여진다 그렇다면 이데아 와 에이도스는 서로 바꾸어 쓰여질 수 있는 표현들일까[2196]그렇다면 있는 것은 구분되는 하나의 이데아일 것이다 그리고,

**이데아**는 I)각기 분리된 여럿 모두에 두루 퍼진 *하나* 이데아 와 II)이 하나 이데아에 의해 밖으로부터 둘러쌓인 서로에 헤태론한 이데아 *여럿* 과 III)여럿의 전체를 하나로 두루 연결하는 이데아 *하나* 와 IV)전적으로 분리된 *여럿* 이데아 등 네 가지로 나뉘어진다(1350각주2191번참조) 이 네 가지 이데아는 다음 쪽 처럼 그려질 수 있을 것이다 그런데,

묘하게도 말 또는 글로는 나의 생각을 완전하게 어느 정도 써 낼 수 있으나 이미 쓰여진 말에 들어 맞는 그림을 그리려하면 잘 그려지지 않는다 아마 거꾸로도 마찬가지일 것이다-그러나 아직 나는 먼저 그린 후 그 그림에 들어 맞는 글을 써보려하지 않았다- 여기서도 그렇다

분리 됐으니 여럿일 그러한 이데아 여럿은 그릴 수 있었으나 그 여럿에 대해 있는 이데아 하나를 잘 그려 낼 수 없었다 그것도 두 가지 '에이도스'의 이데아 하나이니 더욱 어려울 수 밖에.....그러기에 아마도 파르메니데애스 편 132c9-132d4(1262-1298), 133a11-135c6(1298-1322)에 분리된 에이도스 하나를 여러 알론한 것들이 나누어 지님에 관한 어려움들이 쓰여져야

---

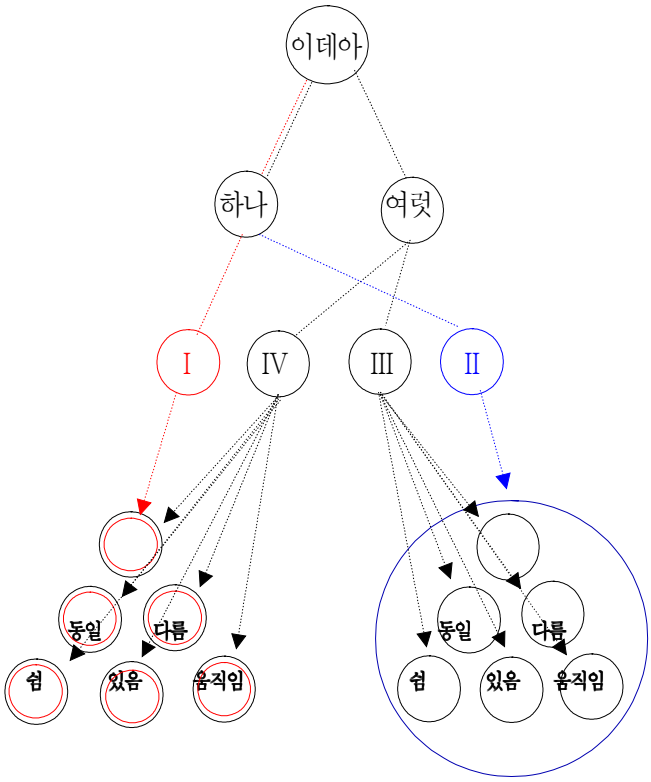
적어도 지금의 내가 보기에는 여기 거기 에이도스는 질적인 어떤 것이 아니다 휴우.....

2195) 물론 있는 것이 그 보기로 들어질 수 없다는 것은 아니나 어쨌든 그가 빼먹었다는 것이다 만약 의도적으로 빠트렸다면 무엇 때문에 그러했을까 아마도 이러한 물음을 무엇을 얻어 낼 수 있는 물음은 아닌 것 같다

2196) 바꾸어 쓰여질 수 있을 것 같진 않지만 이 물음은 일단 넘어가기로 하다 아직은 나에게 헷갈리는 답이 닥아설 것 같기 때문이다(1234참조)

만 했으리라[2197]어쨌든,

하나도 아래 그림에서 처럼 I) 와 II) 두 가지(에이도스, 種)이다




여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 I)두루 퍼진 빨강 하나 이데아 와 전적으로(πάντῃ, 253d9, 1343)분리된 여럿을 밖에서 둘러쌓는 II)파랑 이데아 하나 는 어느 정도 그려진 것 같으나 정확할지는 나에게도 의문스럽다 그리고 이러한 두 에이도스의 하나(들)은 이미 파르메니데애스 편의 훈련에 두 전제들로 나타난다(1338쪽 그림 과 1350쪽을 참조하라) 나아가서,

위 그림에 나오는 작은 동그라미 **류** (또는 **종**)들 중의 하나가 바로 있는 것'이다' 물론 나머지 동그라미 류는 움직임 과 쉼 과 동일함 과 헤태론함'이'며 파르메니데애스 편에서 들어지는 에이도스들 까지 거론한다면 하나 와 여럿 과 같음 과 같지않음 과 생성 과 소멸 과 선 과 아름다움 과 올바름 등일 것이다 그런데 사람 불 물 등의 에이도스도 그 동그라미 들 중의

---

2197) 이 어려움은 이어지는 훈련에 의해 풀렸다고 나는 본다

하나일 수 있을 지는 여전히 의문스럽다[2198] 물론 아니다 라고도 말할 수는 없지만 말이다(1257쪽) 그러나 머리털 진흙 먼지 등의 '에이도스'는 분명히 아니다 이제,

이러한 각기 **이데아**들은 아주 분간하기 어려운 길로 서로 *교통*(*κοινωνείν*, e1, 交通, 交際)한다 그런데,

이러한 **류**들 가운데 어떤 것들은 서로 교통*하려*(*ἐθέλειν*[2199], 254b8, 1344-45)하지만 어떤 것들은 서로 교통하지 않으며 또 어떤 것들은 소수(小數)이데아와 교통하지만 어떤 것들은 여럿들과 어떤 것들은 모든 것들과 교통하므로 혼돈하지 않기 위해서 이런 모든 **종**(**에이도스**)들이 아니라 가장 큰 것들을 뽑아내어 먼저 각각 어떤 것들인지 그 다음에 어떻게 서로 교통할 수 있는지를 알아야 할 것이다 그런데,

가장 큰 이러한 (종 또는) **류** 가운데 하나가 바로 **있는 것** (자체)이므로 이러한 가장 큰 류에 관한 앎이 있을 수 있다면 있는 것의 이데아에 관한 앎도 다른 류에 관한 앎과 더불어 있게 될 것이다 따라서,

---

2198) 티마이오스까지(티마이오스, 51b8, 1136-1147) 여기서 이끌어 들인다면 이 동그라미들은 아마도 불 물 등의 에이도스이기도 할 것이다 라고 말할 수는 있을 것 같으나 지금의 나로서는 여전히 머뭇거려진다 거기서도 역시 불 물 흙 공기 등의 네 요소는 그 자체 있는 것인 에이도스와 구분되어지며(1141)-그러기에 55c2(1186)에서는 에이도스가 쓰이지 않고 τὸ αχήμα(모습)이 쓰인 것은 아닐는지 물론 이 네 요소의 류 라는 표현도 쓰여지지만 이 때는 요소가 네 가지로 구분된다는 뜻에서 그렇게 썼을 것이다- 그리고 데애미우르고스가 감각적인 것들을 만들기 전에 바라보는 만들어지는 것들의 원인들 가운데 하나인 원형들 또는 이데아들.....?

2199) 교통한다가 아니라 문자 그대로 교통**하려**한다 라고 해석한다면 각기 이데아는 하나의 의지(意志)를 지닌 것이 될 것이다 또,

교통한다에 걸리는 것이 아니라 내 생각에는 그럴 것 같지 않지만 바로 윗 줄의 ὡμολόχηται(동의되다, 254b7, 1354)에 걸린다면 나는 통렬하게 오해하는 셈이다

논리를 통해서 있는 것의 이데아에 항상 몰두하는 자가 있는데 바로 그러한 사람이 *철학가*이다 반면에 있지 않는 것에만 몰두하는 자들이 있는데 *소피스테애스*들이 그러한 자들이다 그러나,

이 두 부류의 자들이 무엇을 하는 자들이며 이들이 이루어 낸 앎이 무엇인지를 아는 것은 똑 같이 무척 힘들다 왜냐하면 그들이 처한 자리가 너무 어둡거나 너무 밝기 때문이다 소피스테애스의 경우에는 있지 않는 것의 어두움에 숨어들어 거기에 들러 붙어 그것을 일 삼는 반면에 철학가가 처해 있는 자리는 늘 신이 함께 있어 너무 밝아 일상 영혼의 눈으로는 바라보고 있을 수 없으므로 그렇다 그럼에도 불구하고,

훈련을 받으면서 하나 씩 하나 씩 그 커다란 류 각각은 어떠한 것들이며 어떻게 서로 교통할 수 있는 지를 조사해 나가면 **있는 것** 과 **있지 않는 것**을 완전히 선명하게 숙고할 수는 없더래도 비록 있는 것으로 있는 것은 아니지만 있지 않는 것도 어떻게든 있다 라고 있지 않는 것에 관해 할아버지 파르메니데애스에게 상처를 줌이 없이 자유롭게 우리에게 말 할수 있을 것이다 자!,

**있는 것**에관한 로고스를 출발시켜 보기로하자[2200]우선,

101-104쪽을 읽어보라 있는 것이 소피스테애스 편에서 어떤 길로 문제삼아지는 지를 알게 될 것이다 그리고 나서,

((어떤)) **것**이라는 말은 **있는** ((것))을 나타낸다[2201]라고 하는 엘레아

---

2200) 소피스테애스 편의 순서에 따르자면 먼저 **있지 않는 것**을 숙고해야 할 것이나 먼저 거론되긴해도 있지 않는 것(모방된 것 그리고 헤태론하지만 닮은 것, 236a8, 97. 판타스마, 98쪽. 에이두울라, 100쪽 등)은 무엇이냐 라는 답은 **있는 것**에 관한 로고스들 다음에 주어지므로 나는 있는 것부터 숙고할 것이므로 나는 있지 않는 것에 대해 말할 것이다 텔레스에 관한 요약 순서와 같이 말이다

" 오 ! 복 받게나 ! 실로 우리는 아주 힘든 숙고에 있네[2202]
한편으로 **있지 않는**(εἶναι μή, 236e1-2) 그리고 다른 한 편으로 진짜가 아닌 이러한 *나타난 것* 과 *처럼 보이는 어떤 것*을 말하는 이 모든 것들은 이전 과 지금 [어느] 때이건 항상 엄청 어려운 물음들(ἀπορίας e3)이기 때문일세 가짜도 어떻게든(ὅπως e2)실로[2203]있다 라고 어떤 사람들이 말하거나 억견화할 때 이것은 반대되는 말이(ἐναντ

---

2201) **ὄν**(온, 있는, being)을 이제까지 나는 **있는 것** 이라고 옮겨 왔으나 적어도 이제는 아니 최소한도 지금의 맥락에서는 좀 더 세밀해질 필요가 있다 **있는** 과 **것**((τὸ **τι**, (어떤) 것, (some)thing))이 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 구분되기 때문이다 마찬 가지로,

비록 '**있는**'과 구분되는 것이 아니지만 '**이**(τὸ **τόδε**, 1089a14 : 945쪽, b29 : 948쪽)'와 구분되는 '**것**'의 쓰임새는 텔레스의 형이상학 뉘 편 2 장에서 " **있는** (것)이 여러 가지로 말하여진다면 **있지 않는** (것)도 여러 가지로 말하여진다 " 라고 말하는 맥락-이 맥락은 요소를 무 규정적인 두 겹인 어떤 하나로 보는 원인에 대해 말하는 맥락에 속한다-에서 나타난다 이러한 맥락에서 텔레스에 의해서 '것'이 어떻게 말하여지에 관해서는 944-958 쪽을 참조하라 그리고 자신의 범주들에서 실체에 관해 말할 때 **것**(τι, 2a13, 166, 179) 이라는 놈이 아주 요긴하게 쓰이면서 군데 군데 심지어 형이상학에서 까지 빛을 발한다

'것'에 관해서는 166, 178, 447, 948, 957, 1079, 1112-1119 등을 참조하라

2202) 여기 맥락에 대해서는 1148쪽을 참조하시오

2203) **실로**(ὄντως, 236e4, 實로)라는 말을 썻으나 실은 나는 여태것 **있는 것으로**(1106, 1146, 1346)으로 옮겨 왔다 **진짜로** 라고도 옮겨지기도한다 있는 것으로 옮기든 실로로 옮기든 진짜로로 옮기든 그 맥락에서 적절히 받아드리면 될 것이며 오해하지 않으려면 ὄντως(온토오스) 라는 부사(副詞)를 늘 염두에 두면 될 것이다 여기에서는 ' 반대되는 말을 연이어 쓰지 않고는 *가짜*도 **실로** 있다 라고 말할 수 없다 가짜 와 있다 라는 말은 서로에 반대

되기 때문이다 ' 라는 로고스 가운데 쓰인다

가짜도 실로 또는 있는 것으로 있다 라는 로고스가 반대되는 낱말로 이루어진다는 것은 또 무엇인가 이 로고스 그대로 따르면 **가짜**(ψευδή, 236e4, 거짓) 와 **있다**(εἶναι 236e4)는 **반대**되는 말(**ἐναντι**ολογίᾳ 236e5)이다 그러나,

우리는 있음 또는 있는 것에 반대 되는 것은 있지 않음 또는 있지 않는 것이라고 말하곤 하지 않는가 앗티카에서도 그랬을 것이다 그러기에 엘레아 낯선이는 이어지는 자신의 로고스에서 ' 우리는 **있지 않는 것**을 말할 때 있는 것의 **반대**(**ἐναντίον**, 257b3, 126)에 관해 말하는 것이 아니라 단지 헤태론한 것을 말하는 것 처럼 보인다 ' 라고 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 라고 주의를 환기시키는 지도 모른다 그래서,

소피스테애스 편의 여기와 거기의 엘레아 낯선이에 따르자면 있음의 반대는 진짜가 아닌 것 곧 가짜이지 있지 않는 것은 아니다 라고 말해야 할 것 같다 그런데,

소피스테애스 편의 여기만을 따르자면 나타난 것 과 처럼 보이는 것은 한편으로(δὲ 236e1) 있지 않는 것이면서 한편으로(δὲ 236e2) 진짜(ἀληθή 236e1)가 아니다 그렇다면 여기에 쓰인 δὲ(한편으로)을 통해서 연결된 진짜와 있는 것을 소리는 다르나 뜻은 동일한 것으로 보아야 할까 내가 이러한 물음을 던지는 것은

훗 날 텔레스가 있는 것은 진짜 라고도 말하여진다 라고 말하기 때문이다 텔레스에 따르면 **있는 것**은 소리는 같으나 뜻(로고스, 정의(定義))은 헤태론한 호모오뉘마도 아니요(175-76, 805-06, 829) 소리도 같고 뜻도 같은 쉬노오뉘마도 아니라(175-76, 813, 829) 있는 것은 가장 먼저 있는 것 곧 실체(우시아)에 대해서 말하여지는 그런 것이다 적어도 텔레스의 범주들 과 형이상학에만 따르면 그렇다(804-834) 따라서 텔레스에 따르면 있는 것은 가장 먼저 있는 것 하나에 관련지어져 여러 가지로 말하여지는데 그 가운데 하나가 바로 진짜 또는 진실이다 물론 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여지는데 그 가운데 하나가 **가짜** 또는 거짓이다(1111쪽) 따라서 텔레스는 여기 엘레아낯선이의 로고스를 전개시킨 것에 불과하다고 보아야 할 것이다

ιολογίᾳ e5)연이어짐이 없이는 오 테아이테토스여 발설되기 아주 힘드므로 [그렇다네] : 엘레아 낯선이

도대체 무엇 ? : 테아이테토스

**있지 않는 것**(τὸ μὴ ὄν 237a3) 이 **있다** 라고 그 자의 로고스는 감히 전제(ὑποθέσθαι[2204] a3)했소 그렇지 않다면 **가짜**는 **있**지 않을 (것)이기 때문이라네 그런데 오 어린 친구여 위대한 파르메니데애스께서는 이런 (로고스)에 이의를 제기해 어린 우리에게

**있지 않는** (μὴ ἐόντα 237a8)(것)이 **있다** 라는 그것에 어느 때든 결코 넘어가지(δαμῇ a8)마라 그러나 이 탐구의 길로부터 너는 [너의] 노에애마(생각)을 닫아라

라는 것을 처음부터 끝까지 걸어 다니시며 늘 말씀하시며 척도로 삼으셨다네 저것이 그 증거라네 그리고 모든 것 가운데서 가장 큰 [일은] 그 로고스[2205]자체를 적절히(μέτρια 237b1)음미해서 분명하

---

이제,

플라톤으로 돌아와서 말하기로하자 소피스테애스 편 여기 엘레아 낯선이에 따르면 나타난 것 과 처럼 보이는 것은 한 편으로 있지 않는 것이고 한 편으로 가짜이며 가짜는 있는 것에 반대이다 그런데 반대되는 말을 연이어 한 로고스안에 써서 가짜도 실로 있는 것이다 라고 말하는 것-거짓 또는 있지 않는 것에 관해 말하는 것은 바로 의견화 또는 억견화하는 것(δοξάζειν, 236e4, 意見, 臆見)이다-은 듣는 이로 하여금 어려움에 빠져들게하여 듣는 이를 아주 힘들게 만든다 [있는 것 과 있지 않는 것 자체가 사람을 곤혹스럽게하는 것들이기 때문이다]

2204) 무엇을 전제(前提)해 놓고 로고스를 펼쳐 나가는 식의 논의는 파르메니데애스 편에서 쓰여지는 논의 방식이다 거기 편에서 자주 쓰이는 ὑποθέσθαι(전제하다, 136a4, 1326) 라는 말이 여기에서도 쓰였음에 유의하라 이런 쓰임새가 결정적으로 소피스테애스 편을 이해하게 해 준다 라는 말은 아니지만 말이다

2205) 있지 않는 것도 있다 라는 로고스-플라톤 당시의 소피스테애스들이 내 세우는 로고스-를 말한다 바로 달리 말하면 있는 것은 있지 않는 것이다 라고도 말하여 질 수 있을 이러한 로고스는 있지 않는 것도 있다 라는 것에 넘어가지 말라고 무엇 때문에 파르메니데애스께서 말씀하셨는지 그 증

게하는 것일세 그래서 이 (로고스) 자체를 먼저 살펴보아야 할 것이네 만약 자네와 무슨 차이나지 않는다면 [말일세] : 엘레아 낯선이

저를 [당신이] 바라는 대로 놓으세요 가장 잘 그 로고스를 숙고 하는 길과 동일한 (길)따라 가도록 해 주세요 : 테아이테토스

그러나 이것들을 해야만 하네 **전혀 있지 않는** (τὸ μηδαμώς ὄν 237b7-8)(것)을 우리가 감히 어떻게 *발설*(ψΘέγγεσςθαι, 237b8, 發說)하겠는가?[2206] 나에게 말해주게 : 엘레아 낯선이

아니요 어떻게? : 테아이테토스

그렇다면 [말] 싸움이나 아이들 [말] 놀이를 위해서가 아니라 진지하게 심사 숙고하는 조심스러운 어떤 자가 **있지 않는**(τὸ μὴ ὄν 237c1)(**것**) [이라는] 이 *이름*(τοὔνομ' c1)은 어떠한 것에 붙혀져야[2207] 하는가 라는 물음을 받고 대답한다면 우리는 무엇이 무엇에 그리고 어떠한 *경우에*(*ἐπὶ* ποίον αὐτὸν c2)그 자체 적용되어지며(καταχρήσασθαι c2)그리고 배우는 자에게 드러날까 라고 상정해 볼 것이네 : 엘레아 낯선이

저희가 (말하기) 힘든 그리고 거의 말하지 못할 것 처럼 보이는 아주 어려운 물음입니다 : 테아이테토스

그러나 **있지 않는 것**은 **있는 것들**((의 *경우*))*에* 붙은 <것이> 아니라는 이것은 분명하네 : 엘레아 낯선이

어떻게 [그]럴 [수 있겠습니]까? : 테아이테토스

그렇다면 있는 것(τὸ ὄν 237c10)에 아니므로 올바르게 (**어떤**) **것**(τὸ τὶ c10)에도 붙지(φέρων c10)않을 것이네 : 엘레아 낯선이

어떻게 그러한가요? : 테아이테토스

(어떤) **것** 이 레애마(句)는 **있는** (것)의 경우에 우리가 늘 말한

---

거가 되기(μαρτυρείραι 237b1)때문이다 따라서,

음미되는 것은 있지 않는 것도 있다 라는 저 로고스이지 파르메니데애스의 경고 말씀이 아니다 물론 이러한 음미에(βασανισθείς 237b1) 파르메니데애스의 말씀도 직접 그 증거 로서 관련되기는 해도 말이다

2206) 전혀 있지 않는 것이 말하여질 수 있는가? 또는 전혀 있지 않는 것을 소리로 나타낼 수 있는가? 라는 물음이다

2207) ἐπιφέρειν(237c1, to lay or put upon, to bring)를 붙혀지다 라고 옮겨 보았다

다는 이것은 어디에서건 우리에게 분명하이 있는 것들 모든 것 각각으로부터 벗겨지고 끊어질 수 없는(ἀπηρημωμένον 237d2) 것으로만 이(어떤 **것**)을 말하기 때문이네 그렇지? : 엘레아 낯선이

[예 그럴] 수 없는 [것으로만] : 테아이테토스

따라서 (어떤) **것**을 말할 때는 필연적으로 (어떤) **것 하나**를 말하는 것 으로 여기는 데애 자네는 동의할 것인가? : 엘레아 낯선이

그렇습니다 : 테아이테토스

그래서 (어떤) **것**은 *하나*를 (어떤) [*짝인*] **것**(τινὲ 237d10)은 두 겹(δυοίν d10)을 (어떤) **것들**(τινὲς d10)은 *여럿*을 가리키고 있다고 자네는 주장하네 : 엘레아 낯선이

어째서 안 (그러겠습니까)? : 테아이테토스

그래서 **非 것**( τὸν μὴ τι 237e1)을 말할 때는 아주 필연적으로 전혀 *하나*도 말하지 않아(μηδὲν e2) 보이네 : 엘레아 낯선이

아주 필연적입니다 : 테아이테토스

따라서 하나도 말하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다라는 것도 인정하지 말하야 하고 그러나 **있지 않는** (것)을 발설하려 하는 자도 반드시 아무 말도 하지 말아야 하는가?[2208] : 엘레아 낯선이

어쨌든 이 로고스는 어려움 끝을 지닙니다[2209] : 테아이테토스

---

2208) 있지 않는 (것)은 발설되어지지 않는다 라고 말하려는 자는 아예 아무말도 해서는 않는가? 라는 물음이다

2209) 그런데,

이 어려움으로 끝나면 오죽이나 좋으랴 불행히도 이 어려움을 뿌리로 삼아 가장 큰 어려움이 솟아 오른다 그러나 가장 큰 어려움이 솟아 오르는 길을 나는 지금 따라 가지 않으련다 이 부분을 요약 정리한 후에 따라 가려하기 때문이다 나아가서,

약간은 무모할 것 처럼 보이지만 나는 여기 어려움을 변증법 훈련을 해야하는 원인으로 파르메니데애스 편(1290, 1308)에서 등장하는 바로 에이도스 분리가 지니는 바로 그 어려움에 이어보려한다 있지 않는 (것)은 발설하여지지 않으며 그리고 발설하여지지 않는다 라고 말하려 해서도 안되므로 그러한 말을 하려면 아무 말도하지 말아야한다 라는 어려움이 일단 더 적은

(236d9 - 237e7) ”

라는 인용 글월에서는 (어떤) **것**이란 **있는** (것)을 늘 말하는 반면 **아닌 것**은 하나도 말하지 않는다 라고 쓰여진다 그러면서 **있지 않는 것**에 관한 어려움이 문제 삼아진다

오! 복 받게나! 실로 우리는 아주 힘든 숙고에 있네 한편으로 있지 않는 그리고 다른 한 편으로 진짜가 아닌 이러한 *나타난 것* 과 *처럼 보이는 어떤 것*을 말하는 이 모든 것들은 이전 과 지금 어느 때이든 항상 엄청 어려운 물음들이기 때문일세 **가짜**도 어떻게든 실로 **있다** 라고 어떤 사람들이 말하거나 억견화할 때 이것은 반대되는 말이 연이어지지 않고는 오 테아이테토스여 발설되기 아주 힘드므로 그렇다네 - 도대체 무슨? -

있지 않는 것이 있다 라고 그 자의 로고스는 감히 전제했소 그렇지 않다면 가짜는 있지 않을 것이기 때문이라네 그런데 오 어린 친구여 위대한 파르메니데애스께서는 이런 로고스에 이의를 제기해 어린 우리에게 ‘ **있지 않는 것**이 **있다** 라는 것에 어느 때든 결코 넘어가지마라 그러나 이 탐구의 길로부터 너는 너의 생각을 닫아라 ’ 라는 것을 시종일관 걸어다니시며 늘 말씀하시며 척도로 삼으셨다네 저 로고스가 그 증거라네 그리고 모든 것 가운데서 가장 큰 일은 그 로고스 자체를 적절히 음미해서 분명하게 하는 것일세 그래서 자네가 동의한다면 이 로고스 자체를 먼저 살펴 보아야 할 것이네 - 바라는 데로 하세요 [대신] 저로하여금 가장 잘 그 로고스를 숙고하는 길과 동일한 길을 따라가도록 해 주세요 - [그렇다면],

이것을 해야만 하네 **전혀 있지 않는**(τὸ μηδαμώς ὄν[2210] 237b7-8)(것)을 우리가 감히 어떻게 발설하겠는가? 나에게 답해주게 - 아니요 어떻게

---

어려움으로 여기에 쓰여지며 거기에서는 에이도스란 몰 인식적인 것이야 라고 말하는 사람은 어떤 몰입에 의해 스스로 깨우치지 않는한 타인에 의해서 그렇지 않다 라고 설득될 수 없다 라는 심각한 어려움이기 때문이다 그러나,

무엇을 통해서 이루어질지지는 지금의 나로서는 약간 헷갈린다

[제가] ? - 그렇다면,

말 싸움이나 아이들의 말 장난을 위해서가 아니라 진지하게 심사숙고하는 조심스러운 어떤 자가 **있지 않는** (것) 이 이름은 어떠한 것에 붙혀져야하는가 라는 물음을 받고 답한다면 우리는 무엇이 무엇에 그리고 어떤 경우에 그 자체 적용되며 그리고 배우는 자에게 드러날까 라고 상정해 보아야 할 것이네 - 저희들에게는 힘든 그리고 거의 말하지 못할 것 처럼 보이는 아주 어려운 물음입니다 - 그러나,

**있지 않는** (것)은 **있는** (것)들에 붙는 것이 아니라는 것은 분명하네 - 어찌 붙을 수 있겠습니까 - 그렇다면 있는 (것)에 붙지 않으므로 **있지 않는** (것)은 (어떤) **것**에도 올바르게 붙지 않을 것이네 - 어떻게 그렇지요? - (어떤) **것** 이 레애마(句)는 **있는** (것)을 늘 말한다는 것은 분명하다네 있는 모든 (것) 각각으로부터 (어떤) 것은 벗겨지고 끊어질 수 없기 때문이네 그렇지 않나? - 벗겨지거나 끊어질 수 없지요 따라서,

(어떤) **것**을 말할 때는 필연적으로 (어떤) 것 하나를 말한다는 것에 자네는 동의할텐가? - 그렇습니다 - 그래서 (어떤) 것은 하나를 [짝인] 것은 두 겹을 (어떤) 것들은 여럿을 가리키네 - 어찌 그렇지 않겠습니까? - 그래서,

**아닌 것**(τὸν μὴ τι 237e1)를 말할 때는 전혀 하나(μηδὲν[2211] e2)도 말하지 않아 보인다는 것은 아주 필연이네 - 아주 필연이지요 - 따라서,

하나도 **말**하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다 라는 것도 인정하지 말아야 하고 그러나 **있지 않는** (것)을 발설하려는 자도 반드시 아무 말도 하지 말아야 하는가? - 어쨋든 그 로고스는 어려움 끝을 지닙니다

**있지 않는** (것)이 있지 않다면 **가짜**는 있지 않을 것이므로 있지 않는

---

2210) '토 메다모오스 온'을 없음이라고 옮길 수 있을런지는 좀 더 숙고해 보아야 할 것 같다

2211) 여기서도 '메애덴'을 없음 이라고 옮기기 보다는 하나도 없다 라고 옮기는 것이 나을 성 싶다

것도 있다 라고 말하는 자들은 소피스테애스[2212]였다 그러나,

있지 않는 것은 생각하지도 마라 라는 아버지 파르메니데애스의 경고 때문에 이들의 로고스를 숙고해 보아야하는데 **있지 않는** 것도 **있다** 라는 이들의 로고스에는 *반대*되는 말이 연이어지므로 게다가 연이어지는 반대 될 그 말들이 있다 와 있지 않다이므로[2213]이 로고스를 숙고하는 것은 힘들다 '반대'되는 말이 일련의 로고스 안에 있지 않아야 할 것이기 때문이다 나아가서,

있지 않는 것에 관해 숙고하려다 보면 **아닌 것**을 말할 때는 필연적으로 전혀 *하나*도 **말**하지 않는 것 처럼 보이므로 하나도 말하지 않는 경우에도 말을 하기는 한다는 것을 인정하지 말아야 할 것이며 있지 않는 것은 발설되지 않는다 라고 말하려는 자도 반드시 하나도 말해선 않될 것 같기 때문에 정말 어렵다

힘든 만큼 복 받을(μακάριε 236d9)것이므로 요약할 만한 가치가 있다

---

2212) 소피스테애스 편의 가장 큰 맥락은 소피스테애스가 무엇인가 라는 물음에 대한 답을 나눔의 방법에 의해서 찾아가는 맥락이라는 데에 늘 유념하라

2213) 지금까지의 맥락에서는 있는 (것) 과 있지 않는 (것)은 서로에 반대로 여겨진다 그런데 이렇게 '반대'로 여겨졌기 때문에 어려움이 생겨나다 반대(모순)되는 말들은 아예 하지 말아야 할 것이기 때문이다(238d6, 238e8, 99)따라서 텔레스의 형이상학 감마 편 4 장 1005b19-20(695, 논문자료0)에 나오는 앎의 아르케애 곧 (非)모순율의 근거가 여기에 있다 반대(모순)되는 적어도 학문(앎)에 있어서는 반대되는 말을 하지 말아야한다는 것이 여기에 쓰이기 때문이다 게다가,

있는 것 과 있지 않는 것을 반대로 여긴 채 있지 않는 것도 있다 라는 로고스를 받아드리게 되면 심지어는 아버지 파르메니데애스를 죽일 것이다 라는 오해를 불러 일으킨다 그러나,

실은 상처하나 내지 않고(254d1, 1346쪽 각주 2186)받아들일 수 있으리라 내가 생각하기에는 스피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 있지 않는 것을 있는 것의 반대(257b3, 126)로 보지 않고 있는 것과 헤태론한 것(257b4, 126)으로 보았기 때문에 그럴 수 있을 것이다

있지 않는 한 편으로 **진짜**가 아닌 *나타난 것* 과 *처럼 보이는 어떤 것* 을 말하는 것은 언제이건 항상 엄청 어려운 문제이다 **가짜**도 어떻게든 실로 있다 라는 억견을 지니거나 말을 할 때는 반대되는 말이 연이어짐이 없이는 발설되기 힘들기 때문이다 그런데,

이러한 억견은 **있지 않는 것**이 **있다** 라는 로고스를 전제한다[2214] 그렇지 않다면 가짜는 있지 않을 것이라고 하면서 말이다 이제,

그 로고스 자체를 적절히 음미해서 분명하게 하는 것이 일들 가운데 가장 큰 일이다 자!

**전혀 있지 않는** (것)을 우리가 감히 발설할 수 있겠는가?

만약 말 다툼이나 아이들 말 놀이 같은 것을 하기 위해서가 아니라 진지하게 심사 숙고하는 조심스러운 자가 **있지 않는** (것) 이라는 이름이[2215]어떠한 것에 붙혀져야 하는가 라는 물음을 받는다면 그는 무엇을 무엇에  그 자체 어떤 경우에 적용할까 어려운 물음이다 그러나,

---

2214) 이러한 전제는 '있지 않는 것이 있다 라는 것에 어느 때든 결코 넘어가지 말고 아예 이런 탐구의 길을 생각하지도 마라' 라고 늘 어렸을적 우리에게 말씀하셨던 아버지 파르메니데애스를 증거하는 셈이 된다

2215) τὸ μηδαμώς ὄν( 토 메애다모오스 온, 237b7-8) 과 τὸ μὴ ὄν(토 메애 온, 237c1) 이라는 이름 두 가지가 쓰였는데 나는 하나를 '전혀 있지 않는 것' 과 하나를 '있지 않는 것' 으로 옮겼으나 이 둘을 각기 '없음' 과 '있지 않음'으로 옮기면 않될 까 나아가서,

이어지는 로고스들에서 μηδὲν(메애덴, e2) 이라는 이름이 쓰이는데 나는 이것을 '하나도 아닌 것' 이라고 옮겼는데 이것을 다르게 옮기는 길은 없을까 그렇다면,

이 셋은 각각 '전혀 있지 않는 것' 과 '있지 않는 것' 과 '하나도 아닌 것' 이라고 옮겨진 셈이다 그런데,

이 셋을 두리 뭉실 연결해 '없는 것' 이름 하나로 옮기면 안될까? 나는 그러기 싫다(7, 1106쪽각주1800번, 1174쪽각주1924)

**있는 ((것))**에 붙지 않는다는 것은 분명하므로 **있지 않는 ((것))**[2216] 은 (어떤) **것**에도 붙지(φέρων c10)않을 것이다 (어떤) 것 이라는 레애마(句)는 있는 모든 (것) 각각으로부터 늘 벗겨지나 끊어질 수 없기 때문이다 나아가서,

(어떤) 것을 말할 때는 필연적으로 (어떤) **것 하나**를 말한다 그래서 (어떤) 것은 하나를 (어떤) [짝인] 것은 둘을 (어떤) **것들**은 여럿을 가리킨다 그러므로,

**아닌 것**을 말할 때는 더 필연적으로 전혀 *하나*도 말하지 않아 보인다 따라서,

하나도 말하지 않는 경우에도 말을 하기는 한다 라는 것을 인정해서는 않되며 있지 않는 (것)을 발설하려는 자는 반드시 아무 말도 해서는 않된다라는 최종적인 어려움 이 잇따른다[2217]지금,

여기에서는 있지 않는 것 과 가짜가 주로 쓰여지는 가운데 있는 (것)과 (어떤) 것이 쓰여진다 그런데,

엘레아 낯선이가 이러한 글을 쓰는 원인은 있지 않는 것은 아예 생각하지도 마라 라는 아버지 파르메니데애스의 경고 때문이기도하다 아버님 말씀을 따르자면 있는 것은 있고 있지 않는 것은 있지 않을 뿐이며 있는 것만을 생각하고 말할 수 있는[2218]반면 소피스테애스에 따르면 가짜가 있으므로

---

2216) 그러나 있지 않는 ((것)) 이라고 ((것))을 있지 않는에 붙힌 것은 어찌보면 지금의 맥락에서 벗어난 듯한 쓰임새일 것 같다 왜냐하면 지금의 맥락에서 있지 않음에는 결코 (어떤) 것 이라는 레애마가 붙혀질 수 없기 때문이다 그럼에도,

나는 붙혔다 대신 (( )) 라는 겹 괄호 안에 가두었긴 해도 말이다 이러한 쓰임새는 있지 않는 것도 실로 있다 라는 새로운 로고스를 염두에 두었기 때문이다 있다면 있지 않음에도 (어떤) 것 이라는 이름이 붙혀질 수 있을 것이다 그러나 이런 쓰임새는 적절치 못하다는 것은 지금의 나도 인정한다

2217)그러나 이 어려움을 시작으로해서 가장 큰 첫번째 어려움이 잇따른다

있지 않는 것도 실로 있기 때문이다 나타난 것 과 처럼 보이는 것[2219]이 바로 있지 않는 것이며 한 편으로 진짜가 아니다 따라서,

만약 가짜는 있는 것이 아니라면 소피스테애스는 있지 않는 것도 실로 있다 라고 말하지 못할 것이다[2220]그러나,

가짜는 실로 '없는 것'일까 엘레아 낯선이의 눈에도 세상에는 가짜가 너무 많이 있는 것으로 보여졌을 것이다 만약 그렇지 않았다면 이런 어려운 글을 그가 쓰려하지도 않았을 것이기 때문이다 그렇다면 아버지 파르메니데애스의 말씀도 거짓 중의 하나였을까 만약 거짓이었다면 그 아버지는 자신의 후손 엘레아 낯선이에 의해서 반드시 죽여져야만 할 것이다[2221]그런데 잘못하면 아버지를 죽일 수도 있게 된다 라는 심각하고 조심스런 번민을 안고 엘레아 낯선이는 있지 않는 것도 실로 있는가 라는 물음에 대한 답을 테아이테토스와 더불어 찾아 가려 했을 것이다 얼마나 잘못하면 아버님을 죽여 버리게 되니 얼마나 가슴 졸였겠는가 그 말씀이 돌아 가시게 되면 적어도 엘레아 낯선이에게는 엘레아 땅 덩어리가 폭삭 사라져 버렸을 것이다 그런데 말 장난이나 하고 아이들 말 다툼이나 하고 있었겠는가 그는 자신의 아버님의 말씀이 거짓으로 여겨지지 않았을 것이므로 어떻게든 탈출구를 찾

---

2218) 파르메니데애스 단편 2, 3, 6, 7, 8번(103-104)을 보라

2219) 나타난 것 과 처럼 보이는 것에 대해서는 후에 있지 않는 것을 요약정리하면서 쓰여질 것이다 여기서 지금 나는 단지 있는 것에 초점을 맞출 것이다

2220) 혹자(或者)는 플라톤의 있음 또는 있는 것으로부터는 양상(樣相)이 나오지 않는다고 말하나 실제로 그러할 지는 두고 볼 일이다

있지 않는 것도 있다는 것을 인정하는 여기 그리고 있는 것을 뒤나뮈스(힘, 가능성)이라고 일단 놓고 나가는 저기(소피스테애스, 247d8, 113-14)를 보면 있는 것은 있지 않을 수도 있으며 이렇게도 있다가 저렇게도 있을 수 있으며 있지 않을 수도 있고 있을 수도 있기 때문이다 그러나 이렇게 있는 것들 또는 있지 않는 것들은 있는 것 그 자체 또는 있지 않는 것 그 자체는 아니므로 이런 가능성이 필연 일 것 같지는 않다

2221) 그래야만 아버지도 살고 후손도 사니까....

고 있었으리라 그런데,

그 답을 찾아 내려면 있지 않는 것 또는 있는 것이 도대체 무엇인가라는 물음에 대한 답부터 찾아야 했을 것이다 있지 않는 것 과 있는 것이 어떠한 것들 인지부터 밝혀져야 있지 않는 것도 알고 보니 실로 있더라 라고 하든지 아니면 그렇지 않더라 있지 않는 것은 있지 않을 뿐 있는 것만이 있다 라고 할 수 있을 것이기 때문이다 그런데,

묻는 로고스나 답하는 로고스에 반대되는 말들이 없어야 했다 적어도 묻는 그 당시 맥락에서는 있는 것 과 있지 않는 것이 서로에 반대되는 것으로 여겨졌으며 그러기에 있지 않는 것 과 진짜가 아닌 것들을 '말'하는 데애는 엄청(μεστὰ 236e3)어려움이 있다 적어도 반대(모순)되는 말을 해서는 않되기 때문이다 그러나 있지 않는 것도 실은 있다 라는 로고스에는 모순(반대)되는 말들이 연이어 쓰여진 것 처럼 보인다 어려운 말이다 나아가서,

전혀 있지 않는 것에 관해 우리가 입도 벙긋할 수 없을 것 처럼 보이므로 더욱 더 일은 커지고 어려워진다 전혀 있지 않는 것은 우리가 말할 수도 생각할 수도 없다면 있지 않는 것 또는 아무 것도 아닌 것 또는 하나도 아닌 것에 관한 어떠한 로고스를 우리가 지닐 수 없을 것 같기 때문이다 그러나 아래와 같이 전개된 로고스에 따르면 (전혀) 있지 않는 것을 우리는 입도 벙긋할 수 없다

**있지 않는** (것) 이라는 *이름*은 어떤 부류에 *붙혀*져야(ἐπιφέρειν 237c2)하는가 분명히 있지 않는 것은 **있는** (것)에 붙지(οἰστέον 237c8)않으므로 (어떤) **것**에도 붙지(φέρων 237c10)않는다 (어떤) 것은 있는 모든 각각으로부터 벗겨질 수도 끊어질 수도 없는 것으로만 늘 어디에서든 말하여지기 때문이다 그런데,

(어떤) 것을 말할 때는 필연적으로 (어떤) 것 하나를 말하므로 (어떤) 것은 하나를 [짝인] 것은 둘을 (어떤) 것들은 여럿을 가리키고 '있다' 그래서,

아닌 것(τὸν μὴ τι, 237e1, 非 것)을 말할 때는 더 필연적으로(ἀναγκαιότατον 237e1)전혀 하나도 말하지 않아 보인다 따라서,

하나도 말하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다 라는 것도 인정하지 말아야 하고 있지 않는 것에 관해 입을 벙긋하려는 자는 아예 반드시 하나도 말지 말하야 할 것이다

이렇게 전개된 로고스로부터 나는 '있는 경우에 (어떤) 것을 우리는 말한다 **것**은 어느 때 어디서건 **있는** 모든 **각각**으로부터 벗겨질 수도 끊어질 수도 없다' 라는 로고스를 우선 집어든다 지금의 나는 있지 않는 것 보다도 있는 것에 관해 쓰기 때문이다[2222]따라서,

**있는 것** 이라는 말이 쓰여진다 그리고,

(**있는**) **것**은 늘 필연적으로 **하나**를 말한다 그리고 [*짝인*] **것**은 *둘*을 말하며 **것들**은 **여럿**을 필연적으로 말한다 여기서,

나는 '**하나** 와 **있는** (것)은 **동일한 것**(ταὐτὸ, 1054a13, 683쪽)을 가리킨다' 라는 텔레스의 형이상학 이오타 편 2 장을 끌여 들인다[2223]거기 텔레스에 따르면 **하나**는 무엇(τί[2224], 1053a15, 684)과 질 등과 같은 상태가 아니라이 아니라 **있는** (것)과 같은 상태이다 그래서 하나는 범주들과 나란한 것이 아니라는 점에 있어 있는 것 그것이라는 것이다 그러나 하나 와 있는

---

2222) 있는 과 것 으로부터 있는 것 이라는 우리 말을 이끌어 내어 ὄν(있는) 이라는 말만 보여도 τι를 붙혀 있는 것 이라고 옮길 것이다 그러나 설령 τι만 보여질 때는 그냥 (어떤) 것이라고 옮길 것이다 이제까지 그래왔고 앞으로도 특별한 경우가 아니면 그럴 것이다

2223) 거기 맥락의 텔레스에 따르면 있는 것이 여러 가지로 말하여지는 것처럼 하나도 여러 가지로 말하여진다(680)

2224) 범주들 중의 하나인 실체를 가리킨다 그렇다면 거기 텔레스의 τί 와 여기 엘레아 낯선이의 τι를 서로 비교해 볼 수 있을까 약간은 혼란 스러운 물음 같기도 하지만 내 논문을 위해 아주 필요한 작업 같기도 하다 그러나,

불행히도 지금의 내가 여기에서 비교하려하지 않으니 어찌된 걸까....

것 이 둘을 동일한 것으로 보지는 않는 것 같다 나아가서,

플라톤의 파르메니데애스 편이나 소피스테애스 편에서는 있음 과 하나는 서로 구분되는 에이도스로 나타난다(1326)그렇다면 (어떤) **것**이 말하여지는 곳에서는 늘 **있음**이 가리켜진다는 것 이상(以上)을 추측해서는 않될 것이다 그렇다면,

(어떤) 것은 있는 모든 각각으로부터 벗겨질 수도 끊어질 수도 없으므로 '**것**'을 말하는 곳에서는 늘 '**있음**'이 가리켜지는 반면 **아닌 것**을 말하는 곳에서는 필연적으로 전혀 하나도 가리켜지지 않으며 그리고 **있는 것**에 **있지 않는 것**은 붙지 않는다 라고 쓰는 것으로 여기에 만족하련다 나아가서,

(어떤) **것**이 **있다**면 **수**도 있다

" 따라서 하나도 말하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다 라는 것도 인정하지 말하야고 그러나 **있지 않는** (것)을 발설하려 하는 자는 반드시 아무 말도 하지 말아야 하는가? : 엘레아 낯선이

어쨌든 이 로고스는 어려움 *끝*을 지닙니다 : 테아이테토스

아직은 [그렇게] 말하지 말게 나아가서 오 복 받게나 어려움들 가운데 가장 크고 첫 번째인 이러한 것이 있기 때문이네 그 (어려움)은 이( 가장 큰 첫 번째 어려움)의 *처음*에 부딛히는(τυχχάνει 238a3) 것[일 뿐]이므로 [그렇다네] : 엘레아 낯선이

어떻게 말씀하십니까? 하나도 망설이지 마시고 말씀하십시오 : 테아이테토스

**있는** 것에는 어디서든 있는 것들의 *헤태론한* (어떤) **것**이 덧붙혀질(προσγένοιτ'[2225] 238a5) 것이네 : 엘레아 낯선이

---

2225) 덧 붙혀지다(προσγίγνεσθαι 238a5, a7)와 뒤에 나오는 결부시키다 (προστιθέναι, 238c1, 1373)와 들어 맞추다(προσαρμόττειν, 238c6, 1373) 와 연결시키다(συμπλοκὴν 240c1)그리고 1361쪽의 옮김에 나타났던 붙히다(ἐπιφέρ

어찌 그렇지 않겠습니까? : 테아이테토스

따라서 **있지 않는** (것)에 **있는** 것들의 어떤 **것**이 어느 때 덧붙혀진다 라고 우리가 말할 수 있겠소? : 엘레아 낯선이

그리고(καὶ 238a9)어떻게 (그럴 수 있겠습니)까? : 테아이테토스

있는 것들 가운데 **수** 일반(ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα, 238a10, 數一般)을 우리는 설정해 보세(τιθεμεν a10)[2226]: 엘레아 낯선이

알론한 어떤 것이 반드시 있는 것 처럼 (수도 반드시 있어야합니다)[2227] : 테아이테토스

그래서 우리는 수의 *하나*이든 *여럿*이든 **있지 않는 것**에 붙히려 해서는 않되네 : 엘레아 낯선이

그 로고스가 주장하는 것 처럼 우리가 (그렇게 붙히려) 하는

---

εν 237c1) 적용되다(καταχρήσασθαι c2) 붙다(φέρων c10) 등 이 다섯 가지 말들은 '어떤 것을 어떤 것에 (덧) 붙히다 적용하다 결부시키다 ' 또는 '어떤 것이 어떤 것에 붙다' 라는 동일한 맥락을 가리킨다고 볼 수 있으리라

2226) 수 일반을 우리는 있는 것들 중의 하나로 받아 들인다 라는 말일 것이다 그렇다면 수도 있는 것의 (어떤) 것이다 라고 쓰여질 수 있을 것이다

2227) 있는 것은 구분되는 가장 커다란 류들 가운데 하나라는 것이 미리 미리 1346-1347쪽에 쓰여졌다 그렇다면,

가장 커다란 류들 중의 하나인 있는 것이 다시 자신의 구분되는 알론한 어떤 것(하위 류 또는 종?)들로 나뉘어지며 그 가운데 하나가 수 일반이라는 말인데.....자!

범주는 그 자체 있음(1017a22, 691)이며 범주들은 알론한 아무 것도 뒤 섞여질 수 없이 있는 순수한 것들이라고 말하여질 수 있다면(30) 여기서 텔레스의 범주들을 이끌어 들이는 것은 너무 어처구니 없는 일일까? 있는 것들의 나뉘어진 하위 종 또는 류로서 말이다 그러나,

텔레스의 범주들이 플라톤의 어떤 것과 닮았다면 그 범주들은 플라톤의 가장 커다란 류 중의 하나인 있는 것의 하위 종 또는 류 보다는 바로 그 문제의 가장 큰 류들일 것이다 참고로 텔레스에 따르면 수는 량이라는 범주 중에서도 끊어진 량에 속한다

것은 올바르지 않을 것 처럼 보입니다 : 테아이테토스

그렇다면 수와 *분리된*(χωρὶς 238b8) [이러한] 있지 않는 것들 또는 있지 않는 것을 어떤 자가 어떻게 입을 통해 발설하거나 또는 *디아노이아*에 의해서(τῇ διανοίᾳ, 238b7, 생각) 모두함께 포착할까? : 엘레아 낯선이

어떠할 지를 말씀해주세요 : 테아이테토스

한 편으로 우리가 **있지 않는 (것)들**을 말할 때 마다 따라서 우리는 **수**의 *여럿*을 (있지 않는 것들과) 결부시키려(προστιθέναι, 238c1, 結付)하지 않겠나? : 엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

다른 한 편으로 **있지 않는 것**(을 말할 때 마다) 따라서 다시 (우리는 수의) *하나*를 (있지 않는 것과 결부 시키려 하지) 않겠나?[2228] : 엘레아 낯선이

가장 선명합니다 : 테아이테토스

그리고 **있는** (것)은 **있지 않는** 것에 들어 맞을(προσαρμόττειν 238c6)것이다 라고 우리가 말하는 것은 올 바르지(δικαιόν c5)도 않고 온당하지(ὀρθόν c7)도 않을 걸세 : 엘레아 낯선이

당신은 가장 진실하게 말씀하십니다 : 테아이테오스

그렇다면 **있지 않는 것** 그것은 그 자체로 곧 바로 발설될 수도 말하여질 수(δυνατὸν 238b8)도 두루 생각될 수도 없으나 마찬가지로 非생각적이며 非언어적이고 非발설적이며 非로고스적 이라네 : 엘레아 낯선이

모두 모두 [그렇습니다] : 테아이테토스 (237e4 - 238c11)[2229] "

---

2228) (어떤) **것**은 *하나*를 (어떤) 것들은 *둘* 또는 *여럿*을 가리킨다 라고 쓰여지는 237d9-10(1362)을 참조하라 그런데 (어떤)것은 **있는**과 항상 묶어지므로 거기 (어떤) 것을 **있는 것**으로 읽는 것이 더 나을 수도 있으리라 그렇다면,

거기 와 여기를 합하여 수의 하나 와 여럿은 있는 것 또는 있지 않는 '것'과 결부되어서 말하여지나 있는 것에만 결부되어 말하여지거나 생각된다 라고 쓰여질 수 있을 것이다

2229) 이 인용 글월의 본디 맥락은 있지 않는 것을 글로 쓰려하는 맥락임에도 불구하고 나는 있는 것에 알맞는 글을 뽑아 내려하므로 어찌 보면 적

라는 앞 인용 글월은 어떤 것에 관해 입을 벙긋하려거나 어떤 것을 두루 생각하려하면 **수**의 *하나* 와 *여럿*과 반드시 결부되므로 하나 와 여럿 이 거기에 붙을 수 없는 **있지 않는** 것에 관해서는 입도 벙긋할 수 없고 생각할 수도 없다 라는 맥락을 보여 준다 그러나,

있는 것들 가운데 하나가 바로 수이므로 **있는** 것들에 관해서는 입도 벙긋할 수 있고 생각할 수도 있다 따라서,

**수**도 있다

하나도 말하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다 라는 것도 인정하지 말아야하는가? 그러나 있지 않는 것을 발설하려 하는 자는 반드시 아무 말도 하지 말아야하는가? - 어쨌든 이 로고스는 어려움 끝을 지닙니다 - 아직은 그렇게 말하지 말게 나아가서,

오 복 받게나! 어려움들 가운데 가장 크고 첫 번째인 이러한 것이 있기 때문이네[2230]그 어려움은 이 어려움의 처음에 부딛히는 것일 뿐이므로 그렇다네 - 어떻게 말씀하십니까 하나도 망설이지 마시고 말씀하십시오 -

있는 것에는 어디서든 있는 것들의 헤태론한 (어떤) 것이 덧 붙혀질 것이네 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 따라서 **있는** 것들의 어떤 것이 **있지**

---

절치 않는 일을 지금의 내가 하려하는 지도 모르겠다 그러나,

있음이 송두리 채 나를 휘 잡아가는 걸 어찌하겠는가.....

2230) 가장 큰 이 어려움을 파르메니에애스 편 134b4 아래에서 나타나는 감히 건드려질 수 없을 정도로 큰 그 어려움과 비교해 보라

거기에서는 '**에이도스**란 본디 몰 인식적인 것이야 라고 우기는 자에게 자넨 틀렸어 라고 논증할 길이 없는 그래서 그 자가 몰입해서 스스로 깨닫지 않는한 결국 신이 우리의 일을 보아 알지 못하신다 라는 결론으로 나아가는 그 자에게 그렇지 않다는 것을 논증할 길이 없는(1298-1322)' 그러한 어려움이 나타나는 반면 여기에서는 '**있지 않는** 것에 관해서는 입도 벙긋할 수도 없고 말할 수도 없고 생각할 수도 없는데 우리는 지금 있지 않는 것도 실은 있다 라는 로고스에 관해 말해야하고 숙고해야만 하는' 어려움이 나타난다

**않는** 것에 어느 때 덧 붙혀진다 라고 우리말할 수 있겠는가? - 어떻게? -

우리 **있는** 것들 가운데 **수** 일반을 설정해 보세나 - 알론한 어떤 것이 반드시 있는 것 처럼 (수도 반드시 있어야 합니다) - 그래서 우리는 수의 *하나*이든 *여럿*이든 **있지 않는** 것에 붙히려 해서는 안된다네 - 로고스가 주장하는 것 처럼 그렇게 붙히려 하는 것은 올 바르지 않을 것 처럼 보입니다 - 그렇다면,

**수**와 *분리*된 있지 않는 *것들* 또는 있지 않는 *것*을 어떤 자가 입을 통해 발설하거나 또는 디아노이아(생각)에 의해서 어떻게 두루 포착할까 - 어떠할지를 말씀해주세요 - 한 편으로 있지 않는 *것들*을 우리가 말할 때 마다 따라서 우리는 수의 *여럿*을 결부시키려 하지 않겠나? - 무슨? - 다른 한 편으로 있지 않는 *것*을 말할 때 마다 따라서 다시 (수의) *하나*를 (있지 않는 것에) 결부시키려 하지 않겠나? - 가장 선명합니다 - 그리고,

있는 것은 있지 않는 것에 들어 맞을 것이다 라고 말하는 것은 올 바르지도 않고 온당하지도 않을 걸세 - 당신은 가장 진실하게 말씀하십니다 - 그렇다면,

있지 않는 것  그것은 그 자체로 곧바로 발설 될 수도 말하여질 수도 두루 생각될 수도 없으나 마찬 가지로 비생산적이며 비언어적이고 비발설적이며 비로고스적이라네 - 모두 모두.

엘레아에서 온 낯선이 와 테아이테토스 이 두 사람은 **수** 와 (어떤) **것**을 어떠한 가를 끄집어 내므로서 있지 않는 것은 입도 방긋하여질 수도 없고 생각되어질 수도 말하여질 수도 없다 라는 로고스에로 나아간다[2231]

이러한 나아감을 요약해 보자

---

2231) 그러나 이렇게 나아가는 자는 그 자체 *반대*(ἐναντία, 238d6, 反對, 矛盾)되는 일을 하는 자이다 있지 않는 것은 비언어적이며 비생각적이고 비발설적이며 비로고스적이라고 해 놓구선 있지않는 것에 관해 쓰고 있으니 말이다

하나도 말하지 않는 자는 말을 하는 것이 아니며 있지 않는 것에 관해서는 입도 벙긋할 수 없다 라고 말하려는 자는 반드시 아무 말도 하지 말아야 한다는 어려움은 어려움의 끝이 아니라 시작이다 이 어려움을 아르케애로 해서 가장 큰 어려움이 잇따르기 때문이다 자!

**있는** 것에는 어디서든 *헤태론*한 있는 것들이 덧 붙혀질 것이므로 있는 어떤 것이 **있지 않는** 것에는 덧 붙혀지지 않는다 그런데,

**수** 일반(ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα, 238a10, 數 一般)은 있는 것들 가운데 반드시 *알론한* 어떤 **것**이어서 수의 하나이든 여럿이든 있지 않는 것에 붙히려해서는 안된다 그렇다면,

**수**와 *분리*된 이와 같은 있지 않는 것 또는 있지 않는 것들을 입을 통해 발설하거나 디아노이아에 의해서 모두함께 포착할까?

**있지 않는** 것들을 말할 때 마다 우리는 수의 여럿을 결부시키려하는 반면 있지 않는 것을 말할 때 마다 수의 하나를 결부시키려한다는 것은 아주 선명하다 그러나,

**있는** 것이 있지 않는 것에 들어 맞을 것이다 라고 말하는 것은 올바르지도 않고 온당하지도 않다는 것은 아주 진실하다 따라서,

있지 않는 것 그것은 그 자체로 곧바로 발설될 *수*도 말하여질 수도 두루 생각될 수도 없으나 마찬가지로 비생각적이며 비언어적이고 비발설적이며 비로고스적이다 모두 모두 그렇다

따라서 그 두 사람이 자신의 로고스를 **있는**(것) **수** (어떤)**것 있지않는**(것) 순(順)으로 나아가게 하는 가운데 가장 중요한 연결 고리는 수 와 있는(것)이며 있는 것은 있는 것에만 덧 붙혀진다 라는 로고스이다[2232] 정

---

2232) 나는 지금 수도 있는 것이라는 것을 드러내기 위해 문제의 인용글월을 인용했기 때문에 이와 같은 글을 쓸 수 있을 것이다 그러나 그 인용글월은 본디 있지 않는 것도 실은 있다 라는 것을 선명하기 위한 맥락을 지니므로 있지 않는 것을 축으로해서 요약정리하는 것이 가장 올 바른 접근일 것

리하면 다음 과 같다

**있는** 것은 있는 것에만 덧 붙혀지며
덧 붙혀지는 것은 헤태론하게 있는 것들이고
있는 알론한 것들 중의 하나가 바로 수 일반이다 그런데,

**수**에는 하나 와 쌍 과 여럿이 있으며
이것들은 각각 반드시 (어떤) 것 과 (짝인) 것 과 (어떤) 것들에 상응하여(1362)것을 말할 때는 *하나*가 (짝인) 것을 말할 때는 *둘*이 것들을 말할 때는 *여럿*이 가리켜진다[2233]
(어떤) **것**은 있는 (것)을 말한다 그래서,

있지 않는 것에는 있는 어떤 것이 덧 붙혀지지 않아
있지 않는 것은 수와 **분리**되므로
하나 와 여럿은 있지 않는 것에 덧 붙혀지지 않는다 그러나,
있지 않는 '것' 과 '것들'을 말하려면 반드시 하나 와 여럿을 결부시켜야한다 따라서,

있지 않는 것은 그 자체로 입도 벙긋하여질 수 없고 말하여질 수도 없고 생각될 수도 없을 뿐아니라
비생각적이며 비언어적이고 비발설적이며 비 로고스적이다 이처럼,

있지 않는 것을 우리가 생각할 수도 입도 벙긋할 수도 없는 원인은 있지 않는 그것에는 수의 하나 와 여럿이 덧 붙혀질 수 없기 때문이다 그래

---

이다 그러나,

있지 않는 것을 축으로 삼는다고 하여도 말하고져 하는 바가 커다랗게 차이나지는 않을 것이다 물론 그 순서(順序)가 여기 순서와는 약간 다를 것이다 하긴 그렇다면 로고스도 달라지긴한데.....

2233) 따라서 가장 적은 여럿을 둘로 여기는 것은 여기 엘레아 낯선이 와 테아이테토스에게는 어울리지 않는 것 같다

서,

말하여질 때는 수로서의 하나 와 여럿이 결부되어져만 한다는 그리고 그 수는 있는 것 가운데 알론한 어떤 것이 이라는 로고스가 지금의 모든 로고스를 이어주는 로고스들이다 다시 한번 말하자면,

**있는** 것들 가운데 알론한 어느 하나가 **수** 일반이다 나아가서,

**진리**[2234]는 **있는 것으로 있는 것**이다

" 따라서 **진실한 것**(τὸ ἀληθινὸν 240b5)을 **있는 것으로 있는 것**이라고 우리는 말하는가[2235]? : 엘레아 낯선이

---

2234) 진실 또는 진짜

2235) λέγων(240b3) 이라는 직설 능동 1인칭 복수 현재 분사 형이 쓰였으니 ' 따라서 *우리는* 진실한 것을 있는 것으로 있는 이라고 *말하고 (있)는* ' 이라고 직역할 수 있으리라 그런데,

레고온(우리가.....이라고 말하고 있는) 이라는 이 말로부터 텔레스 강의에서 너무 자주 나타나는 그리고 그의 말투를 특징지어주는 λέγεται(.....이라고 말하여지다) 라는 말이 나온 것 같다 그 맥락도 거의 동일하다 ' 있는 것 과 있지 않는 것은.....진실 또는 거짓이라고 가장 주로 말하여진다, 1051a34-b2, 660-677) ' 라는 로고스가 직접 그의 형이상학 테애타 편 10장에 나타날 뿐 아니라 '말하여진다' 라는 말은 그의 강의록들 곳곳에 널려 있기 때문이다(538, 804.....)심지어,

어떻게 보면 그의 강의는 말하여진다로 시작했다가 말하여진다로 끝난다 이러한 점은 그 강의록들을 조금이라도 펼쳐 든 사람에 의해서 아마 인정될 수 있을 것이다 그런데,

문법적인 형태-텔레스는 직설수동현재3인칭단수인 반면 플라톤은 직

그렇게 : 테아이테토스

무슨? 따라서 **진실하지 않는 것**은 진실의 **반대**인가(ἐναντίον ἀληθούς 240b5)? : 엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

만약 자네가 그( 비슷한) 것을 진실하지 않는 것 이라고 말한다면 **비슷한 (것)**(τὸ ἐοικός 240b7)을 자네는 *있는 것으로*(ὄντως ὄν b7)있는 것이 아니라고 하는 거네 : 엘레아 낯선이

그러나 (비슷한 것은) 확실히 어떻게든 있습니다 : 테아이테토스

그렇다면 (비슷한 것은) *진실로*(ἀληθῶς 240b10) (있다) 라고 자네는 말하는 걸세 : 엘레아 낯선이

있는 것으로 비슷함(εἰκὼν 240b11)을 제외하면 아닙니다 : 테아이테토스

따라서 우리가 있는 것으로 비슷한 (것)이라고 말하는 것은 있는 (것)으로 있는 (것)이 아닌가? : 엘레아 낯선이

이러한 것은 **있지 않는 것**을 **있는 것**에 감히 *연결시키려*(συμπλοκὴν[2236] 240c1)려 하는 어떠한 것이지요 그리고 (이건) 아주 불합리

---

설현재능동분사1인칭복수이다-만 바뀌었을 뿐 λέγειν(말하다) 이라는 낱말이 동일한 맥락에서 쓰여진다는 것은 텔레스가 플라톤을 말만 좀 바꾸었을 뿐 거의 그대로 따라가는 것을 확인시켜 줄 것 처럼 보인다 우리는 진실한 것을 있는 것으로 있다 라고 말한다(플라톤) 라고 쓰나 있는 것은 주로 진실 또는 거짓이라고 말하여진다 라고 말하나 모두 거기서 거기이기 때문이다 그러나,

거의 그대로 따라가는 것이 지금의 나에게는 아닌 것 같다 진실한 것도 있는 것이라고 한 점에서는 같을 것 같으나 있는 것 또는 진실에 관해서는 서로 다른 말을 할 것 같기 때문이다 플라톤의 길과 같은 길을 걸어 나가면서도 헤태론한 여러 길로 텔레스는 빠져 나가는 것이 확실하기 때문이다 이러한 두 길에 관한 글이 내 학위 논문에서 보여질 것이다

2236) 연결하다(쉼플로케앤) 이라는 이 말은 텔레스가 자신의 범주들을 아무 것도 연결되지(1a16, 161)않는 것들 이라고 말하여지는 것들이다고 했을 때 그대로 쓰여진다 다시말해,

실체 량 질 프로스티(대함, 관계) 어디 언제 상태 지님 행함 겪음 등

해요(ἄτοπον c2) : 테아이테토스

어찌 불합리하지 않겠는가? 어쨋든 말바꿈에 의해서 여러 머리

---

열 가지 범주들은 아무 것도 자신에 연결된 것이 없는 '순수한' 것들 이라고 말하여진다 라고 텔레스는 '말'하면서 여기 소피스테애스 편의 쉼플로케앤(연결되다) 라는 말을 그대로 빌려쓴다 따라서,

있지 않는 것에 있는 것을 연결시키는 것은 불합리하다 라는 여기 로고스 와 범주들은 어떤 연결도 있지 않는 것들이다 라고 말하여지는 거기 로고스를 서로 잇대어 숙고해 봄직하다

나는 소피스테애스 238b1(1372쪽각주2227번)로고스를 텔레스의 범주와 관련시켜 숙고해 보았지만 어떻게 보면 말도 안되는 소리를 거기서 한 것 같다 그러나,

좀 더 자신있게 여기서는 텔레스의 범주를 끌어들일 수 있을 것 같다 연결시키는 고리 역할을 하는 말이 동시에 두 곳에서 쓰였기 때문이다 그럼에도 그 말이 쓰인 맥락이 서로 다르기 때문에 잇대어 여기서 숙고하는 것은 무리인 듯 싶다 거기서는 연결없이 말하여지는 것들 이라고 말하여지는 반면에 여기서는 있지 않는 것을 있는 것에 연결하는 것은 너무 불합리하다 라고 쓰여지므로 그리고 있지 않는 것이 있는 것에 연결되는 것과 범주들이 서로에 연결되는 것은 얼핏 다른 문제일 것 처럼 여겨지기도 하므로 그렇다 나아가서,

소피스테애스 편 259e6(130)에서는 에이도스들이 서로 연결되 있다는 것을 우리의 로고스는 보여준다 라는 맥락에서 쉼플로케앤이라는 말이 쓰인다는 점도 참고해 보라 그래서,

거기 텔레스 와 여기 플라톤을 그냥 잇대기만 한다면 여기 에이도스들은 여기 범주들이다 라고 쓸 수 있으리라 그러나,

아마도 여기 에이도스 라는 말은 있는 것 과 움직임 과 쉼 과 동일함 과 헤태론함 등 다섯 가지 커다란 류들 그리고 있는 것 가운데 하나의 에이도스(258c3, 128)인 있지 않는 것도 가리킬 것이므로 플라톤의 에이도스들을 텔레스의 범주들이라고 말하는 것은 맞지 않을 것 같다 30쪽도 참조해 보라

를 지닌 소피스테애스가  있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것에 동의
하도록 우리의 의지에 맞서 우리를 다그친다는 것을 자네는 보네 :
엘레아 낯선이
아주 많이 봅니다 : 테아이테토스 (240b3 - 240c6) ”

라는  인용글
월은 있지 않는 것이란 도대체 어떠한 것인가를 추적해 가다 보니 어떻게든 있는 것으로 받아들이도록 다그치는 맥락에 속한다 그리고,

바로 이러한 맥락에서 *있지 않는 것*의 보기로서 *비슷한 것*(τὸ ἐοικὸς[2237] 240b7)이 들어지면서 비록 몇 줄되지 않지만 비슷한 것은 **진실**(한

---

2237) 비슷한 것이 어떤 맥락에서 말하여지는가가 부연될 필요가 있다 이러한 모든 맥락 가운데 가장 큰 맥락은 소피스테애스가 무엇인가가 라는 물음에 답하는 맥락이기 때문이다 따라서,

비슷한 것도 소피스테애스의 정의(定義)에 나타난다 어떻게 나타나는가?

이미 나는 24쪽에서 동일한 류를 헤태론한 에이도스로 나누어 가는 방법에 의한 소피스테애스에 관한 정의들을 도식화 해 보았다 거기를 보면 ⑦(232b1-260a4)번 도식이 눈에 들어오면서 비슷한 것의 에이도스가 판타스마의 헤태론 에이도스와 나뉘어져 상위 류 또는 종인 에이두울라로부터 나올 것이다

에이두울라를 상(像)이라고 일단 옮겨보자 거기 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 상을 비슷한 상 과 그렇지 않은 상으로 나누면서 그렇지 않는 상을 판타스마(236b7, 98)라 이름한다 다시 말해,

물에 비치는 상 과 거울에 비치는 상 과 그림 조각에 있어서의 *에이두라(상)*을 말하는 그는 원형의 길이 폭 너비의 비율( συμμετρίας 235d8)에 따르는 그리고 각 부분에 적절한 색을 주는 모방 기교에 의해 만들어진 에이두울라를 *비슷한 것*이라하는 반면 실체적인 비율은 아니지만 아름답게 보이는 비율로 모방하는 기교에 의해서 만들어진 에이두울라를 *판타스마*-따라서 판타스마는 아름다움에 있어서 비슷하게 나타난다-라한다 그런데,

것)이 아니나 어떻게든 **있는** 것'이다'라고 쓰여진다 물론 **진실**한 것도 있는 것이다 하지만 **진짜**는 **있는 것으로**[2238] **있는** 것이다

---

상(에이두울라, 像 또는 象)을 생산하는 소피스테애스는 상들 가운데 어떤 상을 만들어 내는가 판타스마인가 아니면 비슷한 것인가 아니면 이 둘 모두인가 비슷한 것을 만들어 낸다면 그러한 상을 생산하는 기교를 지녔을 것이나 판타스마를 만들어 낸다면 판타스마를 생산하는 기교를 지녔을 것이다 소피스테애스는 과연 어느 한 기교만을 지녔는가 아니면 두 기교 모두를 지녔는가 그러나,

확실치 않다고 236c10(98)에 쓰여진다 그러면 그 이전이나 이후에서는 확실해지는가 소피스테애스 편 맨 마지막 268c8-d5(134)에 '.....에이두라 만드는 기교의 *판타스마*적인 류에 속하는 그리고 신성한 것이 아니라 인간적인 그리고 생산적인 행위의 기만적인.....' 이라고 쓰여진다 그렇다면,

소피스테애스는 비슷한 에이두라(상, 像)를 생산하는 것이 아니라 판타스마(환상, 幻像)을 생산하는 그러한 자이다 그리고,

이 각주가 속하는 문제의 그 인용 글월에 나오는 비슷한 상( 닮은 것)을 생산하는 기교를 소피스테애스는 지니지 못한다 그러나 어쨌든 상(에이두울라)을 만드는 기교는 지닌다

2238) 그렇다면 '가짜도 실로(있는 것으로, ὄντως) 있다( 236e4, 1368)' 라는 로고스에서의 '실로(있는 것으로)' 라는 말은 어찌된 것인가 가짜도 분명히 있는 것으로(실로) 있다라고 쓰였으니 말이다 그러나,

여기 맥락에서는 비슷한 것 (또는 닮은 것 또는 모방된 것) 다시 말해 진짜가 아닌 것은 있는 것으로 있는 것이 아니다 라고 말하여지지 않는가 ἀληθώς(240b10)를 내가 무엇 때문에 *실로*로 옮겼겠는가 어쨌든 일단,

가짜도 있다 그러나 가짜와는 달리 진짜는 있는 것으로 있다 라고 쓰고 지나가기로하자( 1106, 1146, 1358쪽도 참조해 보시오)

따라서,

**진실한 것**을 있는 것으로 있는 것이라고 우리는 말하는가? - 그렇게 - 무슨? 따라서 **진실하지 않는 것**은 진실(한 것)의 반대인가? - 무슨? - 만약 자네가 그 **비슷한 것**을 진실하지 않는 것이라고 말한다면 비슷한 것을 자네는 있는 것으로 있는 것은 아니라고 하는 게네 - 그러나 확실히 어떻게든 있습니다 - 그렇다면,

비슷한 것은 실로 있다 라고 자네는 말하는 걸세 - *있는 것으로 진실함*을 제외하면 아닙니다 - 따라서 우리가 있는 것으로 비슷한 것이라고 말하는 것은 있는 것으로 있다는 것이 아닌가? -

이러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 *연결*시키려하는 어떤한 것이지요 그리고 아주 불합리해요 - 어찌 불합리하지 않겠는가? 어쨋든,

말바꿈에 의해서 여러 머리를 지닌 소피스테애스가 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것에 동의하도록 우리의 의지에 맞서 우리를 다그친다는 것을 자네는 보네 - 아주 많이 봅니다 그렇다면,

비슷한 상(에이둘라, 像)은 비록 있는 것이긴해도 있는 것으로 있는 것은 아닌 반면 진짜는 있는 것이라는 점에서는 비슷한 상과 비슷하게 있긴해도 있는 것으로 있기 때문에 상(에이두울라)은 아니다 그러나,

이러한 로고스는 있지 않는 것도 어쨋든 있다는 것에 동의하도록 다그친다 그리고 이러한 다그침은 바로 소피스테애스에 의해서 감히 이루어지다 다시 요약해 보자

진실한 것을 우리는 있는 것으로 있는 것이라 말하는데 진실한 것의 반대는 진실하지 않는 것이다 그런데,

만약 비슷한 것을 진실하지 않는 것이라 말한다면 비슷한 것은 있는 것으로 있는 것이 아닐 것이다 그럼에도 불구하고 비슷한 것은 확실히 어떻게든 있다 비슷하게 있기 때문이다 그러나 진실로 있는 것은 아니다 따라서,

비슷하게 있는 것이라고 말함은 있는 것으로 있는 것이라고 말하는

것은 아니다 나아가서,

이러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려하는 아주 불합리한 어떤 것이다[2239] 따라서,

진짜(진리)는 있는 것으로 있는 것이다 이제,

있지 않는 것에 대해 있는 것을 말하는 맥락으로부터 떠나서 소피스테애스 편의 그 두 사람이 있는 것에 관해 직접 말하는 맥락으로 닥아서보자[2240]먼저,

이들은 자신 이전에 있어온 있는 것에 관한 규정들을 더듬고 나서 비판한다 우선,

있는 것을 **량**적으로 규정하는 자들로 닥아서 보자 아리송하다

" **있는** 것들은 얼마나 많고 어떠한 것들(πόσα τε καὶ ποιά 242c6)인가[2241]를 규정하여 분간하기 시작했던 파르메니데애스 와 [알

---

2239) 있는 것이 있지 않는 것에 덧 붙혀지는 것은 1361 과 1373 쪽 거듭 쓰여진 것 처럼 있지 않는 것은 있는 것에 (들러) 붙지 않는다 그럼에도 있지 않는 것을 있는 것에 연결시킴에 동의하라고 다그치니 우리는 어떠할 것인가 가만히 숙고해 보니 무턱대고 거부할 수만은 없고.....

바로 이러한 아포리아를 대화로 풀어 나가는 것이 소피스테애스 편이며 이 아포리아는 소피스테애스를 정의함으로서 해결된다! 물론 그 가운데서 아주 곤혹스러운 있는 것 과 있지 않는 것이 '말'하여진다

2240) 그 사이에 벌어지는 대화에 관해서는 101-104쪽을 참조하시오

2241) 이전 사람들도 있는 것들은 얼마나 많으며 어떠한 것들인가를 규정했다 다시 말해 있는 것의 *량* 과 *질*(πόσα τε καὶ ποιά 242c6)에 관해서 이

론한] 모든 자들이 여지껏 우리에게 각기 넘겨 준 것들은 그리 만족스럽지 못한(εὐκόως 242c4)것들처럼 나에게는 보여지네 : 엘레아 낯선이

어떻게요? : 테아이테토스

[이것들] 각각은 마치 아이들에게 하듯 우리에게 신화(μύθόν 242c8)를 자세히 들려주는 것으로 나에게 나타나 보인다네

한 편으로 어떤 자는 그것들 중 하나[ 하나]가 서로 적이 되었다가 다시 어느 때 친구가(φίλα 242d1)되어 결혼하여 아이들을 낳고 기르는 그러한 *세 가지*[242)]가 **있는** 것들이라고 다른 한 편으로 어떤 자는 젖음 과 마름 또는 **따스움** 과 **시원함** 등 [한 집에서] 함께 살면서 뒤섞여지는(ἐκδίδωσι d4)그러한 *두 가지* 헤태론한 것들이 (있는 것들 이라고) 다른 한 편으로 크세노파네스 와 나아가서 [그 보다] 더 처음으로 거슬러 올라가는 우리 엘레아 사람들은[2243)] 있는 모든 것들

---

전 사람들은 말했다 그런데,

바로 이 *량*(πόσα) 과 *질*(ποία)은 텔레스에 의해서 아주 중요한 범주들로 다시 도입(導入)된다 텔레스의 범주들 1b26(161)을 보라 거기에서는 그 범주들 중의 하나로 량(ποσὸν) 과 질(ποιὸν)이 말하여지며 거기 이후에서는 이 둘을 포함하여 실체 와 프로스 티(대함) 등 네 가지 범주들 만이 자세하게 논의 되어진다 그러나 나머지 범주들 곧 어디 와 언제 와 상태 와 지님 과 행함 과 겪음 등은 거의 논의되지 않는다(161-276)

2242) 싸움 사랑 결혼 이 세 가지를 있는 것들로 말하는 것일까 아니면 이 세 가지 것과는 알론한 어떤 세 가지 것을 있는 것들이라고 말하는 것일까 아마도 싸움 사랑 결혼일 것 같다 사람 한 평생 이 세 가지가 가장 중요한 일일 것 같기 때문이다 그러나,

알론하게 있는 것들 세 가지가 서로 적이 되었다가 어느 때 친구가 되어 결혼하여 아이낳아 기른다로 보아서는 안될까 241d1의 αὐτῶν(그것들)은 242c9의 있는 것들을 받는다고 보아야 하기 때문이다 그러나.....그래서는 안될 것 같기도한데.....

2243) 따라서 엘레아 낯선이는 스스로 자신의 (집안) 출신 내력에 대해 고백한다 여기에서 그는 자신이 분명 크세노파네스 와 파르메니데애스로 이어져 내려오는 사람들 축에 끼인다고 선언하기 때문이다 그는 자신을 아이(πα

을 **하나**라고 신화에 의해서(τοίς μύθοις 242d6)그렇게 계속 말해왔다네 그런데,

몇몇 이오니아 인들 과 보다 후의 시실리아 뮤즈들은 이 양자를[2244] 묶는 것이 가장 안전하다고 생각하고선 **있는** 것은 *여럿* 이면서(τε καὶ e2)*하나*이며 적 과 친구에 의해서 함께지속된다(συνέχεται 242e2)고 말한다네 더 불굴의 뮤즈들은 갈라져 나가면서 항상 함께 끌어당겨진다 라고 말하는 반면 더 온화한 뮤즈들은 항상 그것들이 그러한 상태여야한다는 것을 좀 누그러뜨려 어떤 때는 아프로디테애에 의해서 모든 것은 하나이며 친구이나 어떤 때는(τοτέ 243a1)어떤 싸움을 통해서 여럿이며 동일한 것이 그 자신과 적이된다 라고 말하기 때문이네 그런데,

이러한 모든 것들 가운데 어떤 것이 진실하게 말하든 또는 (진실하지) 못하게 말하든(εἰ 243a2) 나이든 유명한 사람에게 그 가치를 크게 깍아내리는 것은 가혹하고 적절치 못하다  그러나,

그렇지 않고 하나의 주장이 만들어진다네 : 엘레아 낯선이

어떠한? : 테아이테토스

우리와 같은 나머지 사람들을 너무 적게 염두에 두었다는 것이오 우리가 그들을 따라갈지 또는 그냥 남아있을지에 유의하지 않은 채[2245]각각 자신의 길을 끝까지 가버렸기 때문이오 : 엘레아 낯선이

---

ιοὶν 242c8)라고 그리고 파르메니데애스를 아버지(πατρὸς, 241d5, 103)라고 스스로 부르는 파르메니데애스 집안(ἔθνος 242d4)사람으로서 자신의 조상을 더욱 더 빛내려는 사람이라는 것에 유념하라

그는 결코 자신의 할아버지를 죽이는 그러한 자가 아니다(1365쪽참조)

2244) 엘레아 낯선이는 두 가지가 있다 라고 하는 것 과 세 가지가 있다 라고 하는 것을 동일한 맥락에서 있는 것을 말하는 것으로 보는 반면 자신이 속한 집단에서 (한 가지 또는) 하나가 있다 라고 하는 것을 그와는 헤태론한 맥락에서 있는 것을 말하는 것으로 본다 따라서,

양자는 이러한 두 가지를 가리킨다

2245) 우리가 성숙한 판단을 지녀 분간하면서 진실하니 따라가고 진실하지 않으니 따라가는 대신에 그냥 남아있고 한다는 말이 아니라 아직은 어렸던

당신은 어떤 말씀을 하시는 겁니까? : 테아이토스

이들 중의 어떤 자가 *여럿* 또는 *하나* 또는 *둘*이 **있**거나 되어졌거나 되어진다 라고 그리고 다시 뜨거움은 차가움과 뒤섞여진다(συγκεραννύμενον 243b5)라고 말하면서 알론한 어떤 길로 분리 와 결합한다 라고 말들이 발설할 때 마다 오 테아이테오스여 자네는 그들이 말한 이런 것들 중의 각각 어떤 것을 신들에 대해 [맹세코] 이해한(συνίης 243b7)적이 있는가?

지금 우리를 어렵게하는 **있지 않는** 것을 누군가 썻을 적 마다 나는 정확하게(ἀκριβώς 243b9)이해했다고 젊었을 적에 여겼었지만 지금 우리는 그 (있지 않는) 것에 관한 어려운 물음에 처해 [있다]는 것을 자네는 보기 때문일세 : 엘레아 낯선이

보지요 : 테아이테토스

헤태론한 것에 연관해서가 아니라 이 (있는) 것에 관련해 우리는 어떤 자가 그( 있는)것을 발설할 때 마다 비록 아주 쉽게 말하고 이해한다고 하지(μανθάνειν 234c4)만 그 **있는** 것에 관련해서도 아마 영혼 안에 그와 동일한 정열(πάθος 243c3)을 더 적지 않게 똑 같이 겪을 걸세 (있는 것 과 있지 않는 것) 양자에 대해 똑 같은 상태일 걸세 : 엘레아 낯선이

똑같습니다 : 테아이테토스

그리고 우리가 말하고 [있는] 알론한 것들에 관해서도 우리에게 동일한 것이 말하여질 것이네 : 엘레아 낯선이

전적으로 : 테아이테토스

후에 이런 여러 것들에 관해 숙고할 거네 자네의 의견[도 그렇다]면 [이런 것들 가운데] 지금 가장 큰( τού μεγίστού[2246] 243d1) 처음 것에 관해 먼저 숙고하려하네 : 엘레아 낯선이

당신은 어떠한 말씀을 하시는겁니까? 또는 있는 것을 말하는

---

우리가 잘 이해하지 못한 채로 따라갈지 아니면 잘 이해하지 못해 그냥 남아 있을지를 앞선 사람들이 염두에 두지 않았다는 말일 것이다 그렇다면,

적어도 지혜를 사랑하는 사람은 막무가내(莫無可奈)로 따라가지는 않을 것이다 뒤 쳐질 것이다

2246) 여기에서도 있는 것 (과 있지 않는 것)을 가장 큰 것이라고 말하여진다는 데에 유의하라 이러한 표현은 이따끔 나타난다(254d4, 1347)

자들이 분명히 상정하는 것이 무엇인지를 철저히 음미해서(διερευνήσ αοθαι 243d4) 이( 있는) 것을 먼저 말해야한다는 것이 분명합니다 : 테아이테토스 (242c4 - 243d5) ”

라는 인용 글월에서는 **있는** 것에 관해 말하는 사람들이 있는 것이라는 그 말에 의해서 상정하는 것이 **무엇(τί)** 인지를 먼저 분명하게 해야 한다는 것 그런데 있는 것은 *얼마나 많은가* 라는 물음에 대해 하나 또는 둘 또는 여럿 이라고 말했던 자들과 관련해서 이러한 조사를 우선 해 나가자는 것이 쓰여진다 그래서,

**있는** 것의 **량**(πόσα)에 대해 이전에 말하여진 것들을 엘레아 출신 학자 와 테아이테토스는 음미해 나가기 시작한다

있는 것들은 얼마나 **많고**(량) **어떠한 것**(질)인지를 규정하여 분간하기 시작했던 파르메니데애스 와 모든 자들이 우리에게 각기 여지껏 넘겨준 것들은 그리 만족스럽지 못한 것 처럼 여겨지네 - 어떻게요? -

각각은 마치 아이들에게 하듯 우리에게 신화를 자세히 들려주는 것으로 나에게 나타나 보인다네[2247)]

---

2247) 플라톤의 대화 편들에서도 가끔 신화들이 나타난다 그러나 내가 지금 다루는 세 대화 편 주인공들은 자신이 말하고져 하는 바를 신화를 통해 나타내는 것이 아니라 논리(λογίσμών, 254a8, 1344)를 통해서 나탄낸다 물론,

티마이오스 편은 일곱 현인들 중의 하나인 솔론(20e1)이 크리티아스의 할아버지 드로오피토스에게 전해 준 기원전 11세기 경의 고대 아테네에 관한 ‘신화’ 또는 ‘전설’을 티마이오스에게 크리티아스가 이야기함으로서 시작되긴하나 그 이야기는 사람의 모든 것인 국가로부터 우주의 모든 것으로 넘어가는 하나의 중간 다리 역할을 하기위해 이끌어 들여졌다고 볼 수도 있기 때문에 그리고 우주의 모든 것 과 사람의 생성에 대해 티마이오스는 결코 신화에 기대지 않고 말하기 때문이다 따라서,

적어도 티마이오스 편 과 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편에

한 편으로 어떤 자는 그것들 중 하나 하나가 서로 적이 되었다가 다시 어느 때 친구가 되어 결혼하고 아이들을 낳고 기르는 그러한 세 가지가 있는 것들이라고 다른 한 편으로 어떤 자는 젖음 과 마름 또는 따스움 과 시원함 등 함께 살면서 뒤 섞어지는[2248]그러한 두 가지 헤태론한 것들이라고 다른 한 편으로,

크세노파네스 와 나아가서 이 보다 더 처음으로 거슬러 올라가는 우리 엘레아 사람들은 **있는** 모든 것을 **하나**라고 신화에 의해서 그렇게 계속 말해왔네 그런데,

몇몇 이오니아 인들 과 보다 후의 시실리아 뮤즈들은 양자를 묶는 것이 가장 안전하다고 생각하고선 **있는** 것은 **여럿**이면서 **하나**이며 적 과 친구에 의해서 함께 지속된다고 말한다네 더 불굴의 뮤즈들은 갈라져 나가면서 항상 함께 끌어당겨진다 라고 말하는 반면 더 온화한 뮤즈들은 항상 그것들이 그러한 상태여야 한다는 것을 좀 누그러뜨려 어떤 때는 아프로티에 애에 의해서 모든 것은 하나이며 친구이나 어떤 때는 어떤 싸움을 통해서 여럿이며 동일한 것이 그 자신과 적이된다 라고 말하기 때문이다 그런데,

이러한 모든 것 가운데 어떤 것이 진실하게 말하든 또는 그렇지 않든 나이든 유명한 사람에게 그 가치를 깍아내리는 것은 가혹하고 적절치 못하다네 그러나,

그렇지 않고도 하나의 주장이 만들어진다네 - 어떠한? - 우리와 같은 나머지 사람들을 너무 적게 염두에 두었다는 것이오 우리가 그들을 따라갈지 또는 그냥 남아 있을지에 유의하지 않은 채 각각 자신의 길을 끝까지 가버렸기 때문이지요 - 당신은 어떤 말씀을 하시는 겁니까? -

이들 중 어떤 자가 *여럿* 또는 *하나* 또는 *둘*이 **있**거나 **되어**졌거나 되

---

서 다행인지 불행인지는 몰라도 결정적인 부분에서 신화적인 이야기를 하지 않는다 그리고,

소피스테애스 편 여기는 그 주인공이 자신의 로고스를 신화로부터 출발시킨다는 것을 보여준다 자신이 아이였을 적 그 어머니로부터 들었을 그 이야기로부터.....

2248) 들었던 것이 신화여서인지 의인화(擬人化)된 표현들이 나타난다

어진다 라고[2249] 그리고 다시 *뜨거움*은 *차가움*과 뒤섞어진다 라고 말하면서 알론한 어떤 길로 *분리* 와 *결합*한다 라고 발설할 때 마다 오 테아이테토스여 자네는 그들이 말한 이런 것들 중의 각각 어떤 것을 신들에 대해 맹세코 이해한 적이 있는가?

지금 우리를 어렵게하는 있지 않는 것을 누군가 썻을 적 마다 나는 정확하게 이해했다고 젊었을 적에 여겼지만 지금 우리는 있지 않는 그것에 관한 어려운 물음에 처해 있다는 것을 자네는 보기 때문일세 - 보지요 -

헤태론한 것에 연관해서가 아니라 이 있는 것에 관련해 우리는 어떤 자가 있는 그것을 발설할 때 마다 비록 아주 쉽게 말하고 이해한다고 하지만 있는 것에 관련해서도 아마 영혼 안에 그와 똑 같은 정열을 더 적지않게 똑 같이 겪을 걸세 (있는 것 과 있지 않는 것) 양자에 대해 똑 같은 상태일 걸세 - 똑 같습니다 - 그리고,

우리가 말하는 알론한것들에 관해서도 우리에게 동일한 것이 말하여질 것이네 - 전적으로 - 따라서,

후에 이런 여러 것들에 관해 숙고할 거네 자네 의견도 그렇다면 가장 큰 처음 것에 관해 지금 먼저 숙고하려네 - 당신은 어떤 말씀을 하시는 겁니까? 또는 **있는** 것을 말하는 말하는 자들이 분명히 상정하는 것이 **무엇**인지를 철저히 음미해서 이것을 먼저 말해야한다는 것이 분명합니다 따라서,

이들 두 사람은 *여럿 가지* 또는 *두 가지*가 있다 라고 또는 하나(*한 가지*)가 있다 라고 말하는 자들에의해 **있는 것**으로 상정되는(διερευνήσασθαι, 234b4, 想定)것이 **무엇**인지를 먼저 분명하게 하려한다[2250]

---

2249) 있음 과 생성이 구분되어 쓰여지는(1172) 티마이오스 편을 확인하는 투의 표현이다 있다 와 생성되다가 또는(ἤ 243b3)으로 이어지는 걸 보니 말이다

2250) 텔레스 역시 자신의 형이상학 제애타 편 1 장 끝에서 '**있는** 것은 무엇(τὶ, 1028b4, 292)인가 라는 물음은 실로 오랜 그리고 지금 항상 제기되는 그리고 항상 어려운 물음'이라고 말하면서도 이런 물음 대신에 **실체**(οὐσία 1028b4, 292)는 무엇인가 라는 물음을 자신은 더듬어 가겠다고한다 그런데,

이렇게 말하는 자들은 **량**적인 측면에서 **있는** 것을 규정하기 시작한 자들이다 *여럿* 또는 *하나* 또는 *둘* 이라고 말하기 때문에 그러하다 이제,

요약해 보자

있는 것들이 얼마나 많고 또한 어떤 것들인가에 관해 파르메니데애스 와 알론한 모든 자들이 규정했던 것들은[2251] 만족스럽지 못한 것 처럼 보인다

서로 적이 되었다가 다시 어느 때 친구가 되어 결혼하여 아이 낳아 기르는 **세** 가지 것을 어떤 자는 있는 것들이라 하고 어떤 자는 함께 살면서 뒤 섞어지는 젖음과마름 또는 뜨거움과차가움(陽과陰)등 헤태론한 **두** 가지를 있는 것들이라 하는 반면 크세노파네스 와 그 이전으로부터 이어지는 우리 엘레아 사람들은 **있는** 모든 것을 **하나** 라고 신화에 의해서 계속말해 왔다 그런데,

몇몇 이오니아 인들과 보다 후의 시실리아 뮤즈들은 이 양자를 묶는 것이 가장 안전하다라고 여기고선 있는 것은 *여럿 이면서 하나*이다 라고 말한다 어떤 뮤즈는 갈라져 나가면서 항상 끌어당겨진다 라고 하는 반면 어떤 뮤즈는 어떤 때는 아프로티테애에 의해서 모든 것이 하나이며 친구이나 어떤 때는 싸움을 통해 동일한 것이 그 자신과 적이되어 여럿이다 라고 말하기 때문이다 그러나,

---

텔레스가 이 물음들을 동일한 물음으로 여겼는지에 대해서는 확실하지 않지만 어쨋든 그에 따르면 실체는 있는 것들 가운데서도 가장 먼저 있는 것이므로 **있는** 것이 무엇이냐 라는 물음 과 **실체**란 무엇이냐 라는 물음은 알론한 물음이며 이에 대한 답 역시 다를 것이다 그러나,

텔레스 만이 실체란 무엇이냐 라고 물은 것이 아니다 뒤에 옮겨지면서 정리될 것이지만 플라톤 역시 실체(οὐσίας 246a5, 111)에 대해 묻는다 따라서,

여기서도 텔레스는 옆으로 샐 듯 말 듯 플라톤을 따라간다

2251) 신화를 아이에게 들려주듯 우리에게 넘어왔던 것들이다

이렇게 말하는 모든 자들[2252]은 우리와 같은 나머지 사람들을 그리 염두에 두지 않은 채 우리가 따라가든 말든 상관없이 각기 자신의 길을 가버렸다 그렇기 때문에 여럿 또는 하나 또는 두 가지가 있거나 되어졌거나 되어진다 라고 하면서 따스워졌다 시원해지며 또 알론한 길에서 분리 와 결합이 이루어진다 라고 발설할 때 마다 신들에 맹세코 이런 것들 각각을 이해하기 어렵다 [예를들어],

누군가에 의해 **있지 않는** 것이 쓰여질 적 마다 젊었을 적 나는 정확하게 이해했다 라고 여겼었지만 지금 우리는 다시 어려워졌다 **있는** 것에 관련해서도 마찬 가지이다 누군가가 있는 것을 발설할 때 마다 아주 쉽게 말하고 이해한다고 여겼지만 이에 관해서도 있지 않는 것에 관해 영혼 안에서 내가 겪었던 것과 똑 같은 정열을 겪기 때문이다

알론한 것들에 관해서도 동일하다 그래서,

있는 것을 말하는 자들이 상정하는 것이 도대체 무엇인지 먼저 철저히 음미해서 **있는 것**이 **무엇**인지 우선 분명히 말해야한다 그렇다면,

있는 것이 무엇인가 라는 물음을 더듬어 가기 시작하는 엘레아 낯선이는 있는 것을 량적인 측면에서 여럿 또는 둘 또는 하나 또는 하나이면서 여럿 이라고 말했던 자들을 비록 그들이 신화로 우리에게 건네 주긴 했지만 숙고하기 시작한다 그런데,

나는 여럿(πολλὰ 243b4) 또는 여럿(ἕν b5)을 한 가지 또는 여러 가지로도 받아드린다 물론 주로 여럿 또는 하나라고 받아드리지만 말이다 그렇다면 여럿 또는 하나로 있듯이 있는 것은 여러 가지 또는 한 가지로 분류될 수 있을 것이다 바로 그렇게 있는 것은 무엇인가

서로 적이 되었다가 친구가 되어 결혼하여 아이를 낳아 기르는 그러한 *짓*이 있는가 혹은 함께 서로 뒤 섞어지는 젖음과마름 또는 **뜨거움과차**

---

2252) 오랫 동안 명성을 얻어 온 이들을 진실하네 진실하지 않네 하면서 그 가치를 깍아 내리는 것은 가혹하며 적절치 못하다

**가움** 등 헤태론한 *둘*이 있는가 아니면 모든 것은 *하나*로 **있는**가 이것도 아니라면 *하나이면서여럿*으로 있는가 있는 것은 하나인가 아니면 둘 또는 셋인가 그런데,

(어떤) **것**은 *하나*를 [쌍인] 것은 *둘*을 (어떤) **것들**은 *여럿*을 필연적으로 가리키며 (어떤) **것**은 **있음**으로부터 떨어질래야 떨어질 수 없다 라고 엘레아 낯선이는 237c10-d10(1362)에 쓰므로 있는 **것**인가 아니면 **쌍**으로 있는 **것**인가 또는 있는 **것들**인가 라는 물음으로 위 물음을 바꿀 수도 있으리라 그리고,

둘 이상의 것은 헤태론한(ἕτερος 242d3)것들이므로 있는 것은 동일하든지 아니면 헤태론한 것들이다 라고도 쓰여질 수 있으리라 쌍인 것도 헤태론한 것이며 셋인 것들도 헤태론하지만 하나인 것은 '동일'할 것이기 때문이다 따라서 있는 것이 하나인가 아니면 둘 또는 셋인가 아니면 하나이면서둘인가 라는 물음으로부터 있는 것은 헤태론한가 아니면 동일한가 아니면 헤태론하면서동일한가 라는 물음이 잇 따른다 이제,

엘레아 낯선이는 **있는** 것에 관련된 말들을 *이해*할 수 없다 라고 말한다 이해할 수 없으니 무턱대고 따라 갈 수만은 없지 않은가

예를들어 젖음과마름 또는 차가움과뜨거움 같은 쌍인 것이 함께 살면서 뒤 섞어지면서 알론한 길로 분리 결합된다고 하는 말 그리고 헤태론한 셋이 한 때는 적이었다가 친구가되어 결혼하여 아이낳아 기른다는 말 그리고 있는 것은 항상 갈라져 나가면서 끌어 당긴다거나 아니면 아프로디테애에 의해서 하나이며 친구이었다가 싸움을 통해 적이되어 여럿이라는 말 등은 *아리송*한 말들이다 더군다나,

이러한 말들 가운데 가장 큰 것인 있는 것 이라는 말은 있지 않는 것이란 말과 마찬가지로 처음엔 이해한 것 같지만 다시 생각해보면 그렇지 않는 아리송한 가장 어려운 것이다 따라서,

고통스러운 일이기는 하지만 있는 것을 말하는 자들이 무엇을 상정하는지 알아내야만한다 먼저,

있는 것만을 말하거나 아니면 쌍으로 있는 것 또는 헤태론하게 있는 여럿만을 말하는 자들에 의해서 다시 말해,

**량**적인 측면에서 **있는 것**을 말하는 자들에 의해서 쓰여지는 **있는 것**이 **무엇**인지를 분명하게 해야한다

" 당신은 어떠한 말씀을 하시는겁니까? 또는 **있는** 것을 말하는 자들이 분명히 상정하는 것이 무엇인지를 철저히 음미해서(διερευνήσασθαι 243d4) 이( 있는) 것을 먼저 말해야한다는 것이 분명합니다 : 테아이테토스

오 테아이테토스여 자네는 곧바로(κατὰ πόδα 243d6)포착했구먼 나는 우리의 방법을 그것에 반드시 사용해야한다고 나는 말하기 때문일세 예를들어,

요것을 우리 앞에 놓고 철저히 조사해 보기로 하세 따스움 과 시원함 또는 이러한 어떤 두 가지 것이 모든 있음이다 라고 말할 때마다 양자와 관련하여 발설되면서 어느 때이든 이러한 양자(ἕμφω, 243e1, 兩者)와 각자에 걸리는 것은 무엇(τί 243e1)인가? [그리고] 우리들이 포착한 그 무엇은 당신들의 있음(τὸ εἶναι 243e1)인가?[2253]아니면(πότερον[2254] e1)저 둘과 나란한 셋 그리고 셋은 당신들에 따라 취하여진 둘이 아닌 모든 것인가? **있는** 헤태론한 것이라고 불리워진 둘 양자[2255]를 같이(ὁμοίως 243e5)**있다** 라고 자네는 말하지 못할 것이기 때문이네 아마 양자[의] 어느 것도 둘이 아니라 하나일 것이므로 [그렇다네] : 엘레아 낯선이

진실을 말씀하고 계십니다 : 테아이테토스

따라서 그러나 그 양자를 **있는** (것)이라고 부르길 바라는가? : 엘레아 낯선이

똑 같이 : 테아이테토스

---

2253) 따스움 과 차가움만이 있다 라고 말할 때 따스움 과 차가움 이 양자에 모두 걸리면서 각각에도 걸리는 그것은 무엇인가? 그리고 그 무엇은 바로 자네들이 말하는 그 있음인가? 라는 물음이다

2254) πότερον은 둘 가운데 어느 하나인지를 물어보는 접속(接續)의문사이다 이 말의 쓰임새에 대해서는 848, 1001, 945, 1197쪽을 참조하시오

2255) 둘 그리고 둘아닌 모든 것 또는 셋을 이 양자는 가리키는 것이 아니라 예를들어 따스움 과 시원함을 가리킨다

그러나 오 친구여 당신은 그렇게 그 둘을 아주 선명하게 하나라고 말할 것이라고 우리는 주장하네 : 엘레아 낯선이

아주 올바르게 말씀하십니다 : 테아이테토스

지금 우리는 어려움에 빠졌으므로 **있는** (것)이 발설될 때 마다 어느 때든 가리키길 바라는 그 **무엇**을 당신들은[2256]우리에게 충분히 선명하도록 만들어야 할 것이야 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만 우리들은 이전에는 알았던 것 처럼 여겨졌지만(φὸμεθα 244a7)지금은 어려움에 빠졌기 때문일세 이러한 그 (무엇)을 우리에게 먼저 가르쳐 주어야 할 것이네 모든 것이 그 반대로 된 것임에도 불구하고(μὲν.....δὲ 244b9)당신 들 쪽에서 말한 것들을 이해한다(μανθάν εν 244a9)고 우리가 억측하지 않도록 하기 위해서 말일세 이것을 모

---

2256) 지금 주욱 갑자기 2인칭 복수 인칭대명사가 격을 달리해 가며 또는 2인칭 어미를 지닌 동사형이 쓰이는데 이러한 맥락의 이 2 인칭은 테아이테토스를 포함 거기에 참석한 여러 사람들을 너희들은 가리키는 것일까 그렇다면 1인칭 대명사 복수는 누구를 가리키는가

만약 지금 이 말은 엘레아 낯선이가 하는 것이므로 우리에는 엘레아 낯선이를 포함 테아이테토스가 배정될 수 '있다'면 당신들에는 누구 누구가 배정되어야 할까 그 대화에 참석한 어느 누구일까 그러나 어느 누구도 엘레아 낯선이가 지니는 지혜와 동일한 지혜를 가지고 '있을' 성 싶지 않다 심지어 소오크라테애스도 그러지 못할 것이다 지금 소오크라테애스는 아이 취급 당하고 '있기' 때문이다 그 대화에 참석한 네 사람 그 어느 누구도 당신들에 배정될 수 없다면 당신들을 통해서 엘레아 낯선이는 누구를 가리키는 것일까 ,

소피스테애스 편에 나오는 테오도오로스 와 소오크라테애스 와 엘레아 낯선이 와 테아이테애토스 등 네 사람 가운데 엘레아 낯선이의 말에 테아이테애토스가 주로 맞장구 치는 대화를 아무 말 없이 소오크라테애스와 테오도오로스는 단지 듣고 있을 뿐이므로 그리고 세 사람은 어린아이(ὦ παί 244b7) 취급 당하고 '있으'므로 엘레아 낯선이의 말을 듣고 만 '있는' 대화 참석자는 아닐 것이다 그렇다면 있는 것을 헤태론한 두 가지라고 말하는 바로 그 사람(들)이어야 한다 바로 이 사람들에게 물음이 향해지고 '있기' 때문이다 그것도 테아이테토스의 동의하에서 말이다

든 것은 하나이다 라고 충분히 말하는 알론한 자들 쪽과 이러한 [당신]들 쪽에게 말하고 요구한다는 것은 오 아이여(ὦ παί 244b7) 그른 것은 확실히 아니 잖는가? : 엘레아 낯선이

최소한(의 요구입니다) : 테아이테토스

무엇? 따라서 모든 것을 *하나* 라고 말하는 자들 쪽에 **있는 것**을 **무엇**이라고 말하는지 반드시 힘닫는 데까지(εἰς δύναμιν 244b7)물어 봐야하지 않겠는가? : 엘레아 낯선이

어떻게 [그렇지] 않겠습니까? : 테아이테토스

*하나* 만이 **있다** 라고 (당신들은)[2257]주장하십니까 라는 이러한 물음에 우리들은 [그렇게] 말하기 때문입니다 라고 그들로 하여금 대답하도록 하게 해 보세 그러지 않을까? : 엘레아 낯선이

[그렇습니다] 예 : 테아이테토스

무엇이? **있는**(**ὄν** 244b12)을 (어떤) **것**(**τι** b12)이라고 자네는 부르는가[2258]? : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가 (προσχρώμενοι 244c1) 아니면 어떻게?[2259] : 엘레아 낯선이

---

2257) 이 전의 당신들과는 달리 여기 당신들은 하나만이 있다 라고 말하는 사람들을 가리킨다 참고로 여기 당신들은 동사(φατε는 φήμι의 복수 2인칭이다, 244b9) 어미에 의해 가리켜진다

2258) **것**(**τι**, 237c10, 1361) 이라는 레애마(표현)은 있는(ὄν)을 말한다는 것은 이미 1357 - 1371쪽에서 요약 정리 평하여졌다

2259) 동일한 하나를 두 이름으로 부르는가 아니면 어떠한가? 라는 물음이다 다시 말해 정의(定義)에 근거하는 두 가지 이름을 있는 하나인 것이 지닐 수 있는가 지닐 수 없다면 어떠한 것들이 그 두 이름을 지니는가? 라는 물음이다 그러한 두 이름으로 불리워지는 것이 있을까 두 정의를 지닌 하나가 있을 수 있을까

집에서는 아빠라 불리우는 반면 교회에선 목사로 학교에선 교수로

나라에선 대통령으로 모든 이에겐 선생님으로 불리우는 사람 하나는 이러한 여러 이름을 지닐 경우의 '이름'을 말하는 것이 아니라 있는 어떤 것을 정의해 놓은 이름이 하나인가 아니면 어떠한가를 문제삼는다 아빠라고 정의된 것은 아빠라고 불리울 뿐 엄마 등의 어떤 이름으로도 불리우지 않으며 목사라고 정의된 것은 목사라고만 불리울 뿐 중(승려) 등의 어떤 이름으로도 불리우지 않고 교수라고 정의된 것은 교수라고만 불리울 뿐 강사 등의 어떤 이름으로두 불리워지지 않으며 대통령이라고 정의된 것은 대통령이라고만 불리울 뿐 국무총리 등의 어떤 이름으로도 불리우지 않으며 선생님이라고 정의된 것은 선생놈 또는 도둑님 등의 어떤 이름으로도 불리우지 않기 때문이다

어떤 것 하나에 이름 하나 라는 레애마(句)는 정의된 이름 하나를 말하지 어떤 그것에 여러 이름이 적용될 수 없다는 것을 말하지 않는다 그러한 정의는 있을 수 없다 라고 대든다면 그 자가 스스로 깨닫지 전 까지는 적어도 지금의 나는 그 자에게 그렇지 않다는 것을 논증하기 힘들 것 같다 나아가서,

텔레스의 형이상학 제애타 편 4 장 중간 부분 1030a7(306)에 나오는 ὄνομα(이름)역시 바로 이러한 이름을 말하며 플라그마 하나에 이름 하나(ἕν 1006b31, 703)를 텔레스가 내 세웠다면 아마도 이러한 정의된 이름을 말할 것이다 그리고,

티마이오스 편 52a5(1138)에서 티마이오스가 말하는 저 에이도스를 나누어 지니는 것들은 저 에이도스와 같은 이름(ὁμώνυμον)으로 불리워진다 라고 말할 때 그 이름 역시 정의된 이름을 말할 것이다 따라서,

어떤 것이 정의된 자신의 이름 하나만을 지닌다는 것과 어떤 것이 그렇게 정의된 여러 이름을 나누어 지닐 수 있다는 것은 엄청나게 헤태론하다 바로 이러한 점을 착각(錯覺)해서는 안된다 물론 그러한 정의는 그 자체 불 가능하다 라고 대들면 그 사람이 깨닫지 전에는 지금의 나로서는 그 자가 틀렸다는 것을 논증할 수는 없지만 말이다 그러나,

그 자가 무엇 때문에 틀렸는지에 관한 '논의' 내지는 '설명'은 할 수 있다 논의 내지 설명은 필연적인 로고스들을 지니지 않을 수도 있기 때

이 물음에 대하여 오 (엘레아) 낯선이시여 그들에 의해서 무슨 답이? : 테아이테토스

오 테아이테토스여 지금의 물음에 대해서 그들이 전제한 동일한 전제에 [근거]하여 답하는 것은 무엇이든 알론한 물음에 대해서 답하는 것 보다 가장 쉽지(ῥᾷστον 244c6)않는 것임은 분명하다네 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

*하나* 이외의 어떤 것도(μηδὲν 244c8)있지 않다 라는 데에 동의해 놓고 **이름** *두 개*가 **있다** 라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스럽소 : 엘레아 낯선이

어찌 [그렇지] 않겠습니까? : 테아이테토스

*이름*(ὄνομά 244c12)은 (어떤) **것**(**τι** 244d1)이다 라고 말하는 것을 일반적으로 허용하는 것은 말이 되질 않는다네[2260] : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

*이름*을 *프라그마*와(τού πράγματος 244d3) 헤테론한 것으로 받아드린다면 어디에서건 둘을 말하는 것이라네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그리고 그 (프라그마를) 이름과 동일한 것으로 받아드린다면 하나도 아닌 것*의* 이름이라고[2261] 필연적으로 말하는 것이며 [설령]

---

문이다

이름이라는 말의 쓰임새에 대해서는 1315, 341, 361, 378, 598, 697, 700, 809, 824, 837, 849, 1015, 1017, 1069, 1156, 1197, 1162, 1299쪽 등을 참조하시오

2260) 허용하는 것이 일반적이지(τὸ παράπαν 244c11)않다면 말이 될까? 아마 그럴거라고 받아드려야 할 것 같은데.....

2261) 다시 말해 *이름*은 (어떤) **것**도 아니라고.....그런데,

것은 있음과 떨어질 수 없이 붙는다 라는 237d2(1362) 앞 뒤에 따르면 여기 **프라그마**를 **있는** (것)과 동일한 맥락에서 바뀌어 쓰여질 수 있는 것으로 볼 수 있을까 볼 수 있다고 여겨지면 다시,

텔레스의 범주들 12b14(31쪽)에 나오는 **프라그마**(πράγμα, 일, 事態)를

그( 이름)이 어떤 것*의* (이름이라고) 하더라도 그 이름은 결코 **있는** 알론한 것의 (이름이 아니라) 단지 이름*의* 이름(ὀνόματος[2262]ὄνομα 244d8) 뿐이라는 것이라는 것이 잇따를 것이네 : 엘레아 낯선이

그렇습니다 : 테아이테토스

그리고 하나는 하나의 이름으로 있으면서 다시 이름의 하나로 있[을] 것이다 : 엘레아 낯선이

필연적으로 : 테아이테토스

무엇이? (그들은) **전체**를(τὸ ὅλον 244d14) **있는 하나**와 *헤태론* 한 것이라고 또는 그( 있는 하나)[2263]와 *동일한* 것이라고 말할까? : 엘레아 낯선이

어떻게 (동일하지) 않다고 말하겠습니까 그리고 [실제로] (동일하다고) 말합니다 : 테아이테토스

만약 이제 *전체*(ὅλον 244e1)라면

---

눈여겨 보라 거기에서 '앉은 그' 또는 '앉지않은 그' 등으로 말하여지는 이 프라그마가 텔레스의 **있는** 것과 어떤 일정한 맥락에서 바뀌어 쓰여질 수 있을까 369쪽각주413번, 754, 792, 263, 689 쪽 등을 참조하라 나는 689쪽에서 '있음은 묶여진 하나 프라그마인 반면 있지않음은 나뉜 여러 프라그마'라는 말을 일단 해 보았는데.....

2262) 여기에 쓰인 2격이 문법적을 무슨 뜻인지 분간해 볼 필요가 있다 이러한 쓰임새'의' 2격이 파르메니데애스 편 129a1에 나타난 예를들어 같음'의' 에이도스 라는 레애마에서 쓰인 2격과 동일한 문법적인 뜻을 지닌 것 같기 때문이다 그렇다면,

이러한 2격은 올바름'의' 아름다움'의' 그리고 착함'의' 에이도스에서의 2격과 동일한 쓰임새(1257)일 것이므로 플라톤의 에이도스론을 좀 더 이해할 수 있도록 할 것이다

2263) 바로 이 **있는 하나**(τού ὄντος ἑνὸς 244b14)가 파르메니데애스 편 가장 많은 쪽들에 쓰여진다 **실체**를(οὐσίας, 142c5, 49)나누어 지니는 것이 바로 이 있는 하나(ἕν ὄν, 142d5, 51)이기 때문이다 그리고,

거기(51-21)그 맥락에서 전체 와 부분이 쓰여진다 있는 하나 전체는 자신을 담지하는 부분을 지닌다 라고 말이다 그러나 하나 자체는 그러지 못한다

‘ 모든 곳에서 비슷하게 뭉쳐서 매끈하게 둥글어진 [그리고] 가운데에서 모든 곳으로 똑 같이 퍼진 공(σφαίρης 244e3). 여기 또는 저기 보다 크지도 보다 적지도 않아야 하는(πελέναι e5)어떤 것이기 때문에 ’

라

고 파르메니데애스께서 말씀하신 것처럼 **있는 것**은 그렇게 있으면서 가운데 와 극단(ἔσχατα 244e6)을 지니며 이런 모든 것을 지니므로 반드시 *부분*(μέρη e7)을 지녀야 하네[2264] 아니면 어떻게? : 엘레아 낯선이

그렇습니다 : 테아이테토스

그러나 **하나**의 나누어지는 속성(πάθος 245a1)을 모든 *부분*이 지니는 것을 막는 것은 하나도 없다 그리고 이( 부분)들로 있는 모든 것은 전체 하나라네[2265]: 엘레아 낯선이

무엇이 아니리요 : 테아이테토스

그런데 이런 (속성)을 겪는 것들이 따라서 그 자체 하나 그 자체일 수는 없지 않은가? : 엘레아 낯선이

어떻게?[2266] : 테아이테토스

*부분 아닌 것*(ἀμερὲς 245a8)이 완전하게 아마도 말 그대로 진실로 하나τὸ ἀληθώς[2267] ἕν a8)라고 반드시 말하여질 것이네 : 엘레아 낯선이

---

2264) 그 가운데로부터 모든 곳으로 똑 같이 퍼진 끝을 지니는 공과 같은 *전체* 곧 **있는 하나**는 반드시 보다 크지도 적지도 않아야 하는 모든 *부분*들을 지닌다 라는 말일 것이다 따라서,

전체가 지니는 부분들은 모두 균일(均一)일 것이고 같은 덩어리(ἐναλίκιον ὄγκῳ 244e3)일 것이며 둥근 가운데 와 끝 사이에 놓이면서 움직거릴(πελέναι χρεών 244e1)것이다

2265) 이 부분들 각기 모든 것이 하나이며 전체이다는 것 보다는 이 부분들로 있는(ὄν 245a3) 모든 것이 전체 로서의 하나이다로 받아들여져야 할 것 같다

2266) 나누어 지는 것이 하나일 수는 없다 라고 하는 엘레아 낯선이에게 어떻게 그럴 수 있겠느냐고 지금 테아이테토스가 맞 장구치는 중이다

반드시 [그러하기] 때문입니다 : 테아이테토스

그런데 *여러*(πολλών 245b1)*부분*들로 있는 그러한 것은 그 말과 어울리지 않는다네 : 엘레아 낯선이

이해합니다 : 테아이테토스

**있는** 것은 **하나**의 속성을 지니므로 그렇게 하나이며 *전체*인가? 아니면 있는 것을 전체라고 우리가 결코 말해서는 안되는가?

선택하기 힘들군요 : 테아이테토스

그렇지만 자네는 가장 진실하게 말하였다네 이러한 속성을 겪는 **있는 것**이 어떻게든 하나라면(εἶναι 245b8)있는 (것)은 하나와 동일하지 않는 것으로 나타나므로 모든 것이 하나 보다 많을 것이기 때문이네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그리고 있는 것은 저( 나뉘는 속성)을 겪으므로서 전체가 아닐 것 이어서 전체 **자체**일(ἦ 245c1) 거라면 **있는** 것은 *자기 자신*을 필요로한다( ἐνδεὲς ἑαυτού[2268] 245c1)는 것이 잇따른다네 : 엘레아 낯선

---

2267) 바로 이 '진실로' 라는 말을 그럴 수 있다면 아마 파르메니데애스 편 134a7, 159a5 그리고 소피스테애스 편 256d8(833)에 나오는 '있는 것으로' 라는 말과 바꾸어 쓸 수도 있으리라(1106, 1382쪽각주2238번, 1358, 1146)그러나,

비록 있는 것은 진실한 것이다 라고 말하여질 수 있다 하더라도 있는 것을 진실한 것과 동일한 것으로 받아들여야 하는 지에 대해서는 아직 지금의 나로서는 무어라 말할 수 없을 것 같다 어쨋든 '있는 것으로 있는 것'을 '진짜로 있는 것'이라고 말한다고 해서 크게 플라톤으로부터 벗어나지는 않을 것 같다 여기 이 맥락에서는 '진실로 하나' 라는 말은 곧 '진실로 있는 것'와 같을 것이기 때문이다 그럼에도,

x는 y'이며' w는 z'이고' y는 z'라고' 해서

x는 w'이다' 라고 말해서는 안될 것 같다 '이다'라는 낱말이 문제거리이기 때문이다 나아가서,

'이다'는 '='로도 '≡'로도 '≒'로도 '≒'로도 '⇔' 등 수학기호를 포함한 어떤 기호로도 그것이 현재 학문 또는 과학에서 쓰여지는한 가리켜지지 않는다 그냥 말로 '이다'-'있다'는 아님-라고 하는 것이 가장 안전할 것이다

이

물론입니다 : 테아이테토스

그리고 동일한 로고스에 따라서 있는 것은 자시 자신이 빠져나가므로서(στερόμενον[2269] 245c5)있지 않을 것이네 : 엘레아 낯선이

그렇습니다 : 테아이테토스

그리고 다시 모든 것이 하나 보다 많게 되어 **있는** 것 과 *전체*는 분리된 자신 만의(ἰδίαν 245c9) 자연을 취할 것이네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그런데 전체가 전혀 있지 않다면[2270] 이[와 동일한]것이 있는

---

2268) 여기 헤아우토(자기 자신)은 있는 것을 가리키므로 있는 것이 있는 것 자신을 필요로 한다 라고 옮겨야지 있는 것이 그 하나 자신을 필요로 한다 라고 옮겨서는 안된다 물론,

있는 것은 하나라는 속성을 겪으므로 하나를 받아드린다면 있는 것은 하나 그것을 필요로한다 라는 로고스로 읽을 수도 있으리라 그러나 이보다는 있는 (것)이 어떤 것을 겪는다면 그래서 그것을 받아드린다면 어떤 그것은 바로 있는 것이므로 **있는** 것은 있는 **것 자신**(헤아우토)을 필요로한다 라는 로고스로 읽는 것이 더 나을 성 싶다 그리고,

이렇게 읽는 것이 문법에도 맞을 뿐 아니라 전체도 역시 있는 것일 것이기 때문이다

2269) στερέω(to deprive or rob of a thing)의 수동 분사형으로서 빼앗기다 라는 뜻이다 그래서,

있는 것이 하나의 속성을 받아드렸다가 그 속성을 잃어 버린다면 그리고 하나도 역시 있는 것이라면 있는 것은 결국 자기 자신을 잃은 것이고 자기 자신을 잃는다면 있는 것은 결국 있지 않을 것이다 자기 자신이 빠져나가면 어떤 것도 더 이상 자기일 수 없어서 자기 자신이 아닐 것이기 때문이다

2270) μὴ ὄντος (254c11) 라는 말이 쓰이므로 '있는 것이 전체가 전혀 아니므로' 또는 '전혀(τὸ παράπαν) 전체는 있지 않으므로' 라고 옮겨야 할 것 같으나 ἦ(245c2)를 '이다'로 옮겼으므로 여기에서도 그에 맞추어 '아니다'로 옮겼다 그러나,

것에[도] 속하며(ὑπάρχει 245d1)그것도(καὶ 245d1)어느 한 때도 **있지 않게** 될 그러한 것이네 : 엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

*되는 것*(τὸ γενόμενον, 245d4, 생성되는 것)은 항상 *전체*로 된다네 따라서 **실체**(οὐσίαν d4)도 **됨**(γένεσιν, d5, 생성)도 **있는 것**(οὖσαν d5)이라고 부르지 못한다네[2271](*하나* 또는)[2272] *전체*를 **실체**들로(ἐν τοῖς **οὖσαν** d5)설정하지 않으면 [그렇네]: 엘레아 낯선이

모두모두 그것은 그럴 것 처럼 보입니다 : 테아이테토스

그리고 *전체 아닌 것*은 (어떤) 것이든 그 만큼한 것(ὁποσονοῦν τι 245d8)이 반드시 아니라네 **량**인 **것**은(ποσόν[2273] τι d9) 있는 (것)이므로 있을 그 만큼일 한의 그 만큼 전체 그것이 반드시 있기 때문이네 : 엘레아 낯선이

정확합니다 : 테아이테토스

그렇다면 그러나 **있는** 것을 단지 둘만이 또는 *하나*만이 있다

---

이다로 옮기는 게 나을지 아니면 있다로 옮기는 게 나을지 아니면 '이있다' 라고 옮기는 게 나을지 지금의 나로서는 가닥이 잘 잡히질 않으나 이다로 옮기든 있다로 옮기든 그 어느 쪽으로 옮겨도 일단 맥락은 이어지는 것 같으므로 그냥 통과하기로 하자

2271) 여기서는 **있는 것**(τὸ ὄν)이 **실체**와 구분되는 것 같다 어쨌든,

지금의 나의 논문자료에서는 실체를 있는 것과 구분-이러한 구분은 물론 텔레스에게는 선명해지지만(288, 307, 804)플라톤에게는 그렇게 썩 선명해질 것 같지는 않다(47, 67)-한다

2272) 하나 또는 이라는 말은 자신의 판에 버닛이 이해를 위해 넣은 것이므로 원문에는 나오지 않았을 것이다 그러나 넣어 읽는 것이 맥락에 들어맞지 않는 것은 아니다

2273) 하나 만이 있다느니 또는 하나만이 아니라 여럿도 있다느니 또는 하나도 있고 여럿도 있다느니 말하는 것은 모두 **량**적인 측면에서(πόσα 242c6, 1384)**있는 것**이 *얼마나 많이* 있다라고 규정해 놓은 것이라는 것은 이미 쓰여졌다 이러한 맥락에 지금까지의 맥락이 속한다(1422쪽각주2295번, 1384쪽각주2241번)

라고 말하는 것에는 무한히 취하여진 각기 어려운 물음들이 수 없이(μυρία 245d12)나타난다네 : 엘레아 낯선이

[그러하다는 것은] 지금 나타난 것들 만으로 아마 분명해 질 겁니다 항상 이전에 말했던 것에 관련된 보다 크고 더 힘든 헤태론한(어려움)이 알론한 (어려움)으로부터 이어지기 때문입니다[2274] : 테아이테토스

있는 것 과 (있지) 않는 (것)에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 우리가 거론한 것은 아니지만 이( 만큼)으로 만족하기로하고 어느 때든(ποτ' 246a1) 있으므로 **있는** 것을 말하는 것은 **있지 않는** 것을( 말하는 것) 보다 더 쉬운 것은 아니라는 것을 모든 (면)에서 알아보기 위해 헤태론한 [측면]에서(εὐπορώτερον 246a1)[2275] 알론하게 말하는 자들을 다시 반드시 살펴 보아야 하네 : 엘레아 낯선이

그렇다면 그러한 것들에로 반드시(χρὴ 246a3) 닥아서야 합니다 : 테아이테토스 ( 243d6 - 246a3 ) "

---

2274) 먼저 어려움들이 말하여진 후에 그 어려움을 시원하게 풀어 나가는 식의 여기 소피스테애스 편 글 쓰는 길은 그대로 파르메니데애스 편 글 쓰는 길을 빼다 박은 듯 동일하다 거기에서는 분리된 에이도스를 어떻게 알론한 것들이 나누어 지님으로부터 오는 어려움들이 나열된(1290, 1313) 후에 그 어려움을 풀어 나가는 반면 여기에서는 있는( 또는 있지 않는) 것을 량(또는 질)적으로 규정하는 데에 관련된 어려움이 나열된 후에 있는( 것 과 있지 않는)것을 규정하는 듯 쓰여지는 그 무엇이 알론하기는 해도 말이다 그리고,

이렇게 글 쓰는 길은 쓰여지는 그 무엇이 이미 아카테미아(학교)에서 그 만큼 거론되었다는 것을 보여준다 어려워서 그 만큼 말이 많았기에 이렇게 정리했을 것이 아닌가 더군다나,

이러한 어려움들이 모두 풀렸다는 것을 글 쓰는 이러한 길이 보여주는 것은 더 더욱 아니다 만약 자신이 모두 풀었다 라고 자신하면서 이건 완전한 책입니다 라고 플라톤은 결코 내 세울 교만한 사람이 아니기 때문이다 그의 글을 조금이라도 읽어 본다면.....

2275) 헤태론한 [측면] 이라는 것은 있는 것을 량적인 측면에서가 아니라 질적인 측면을 말한다고 볼 수 있으리라(1384, 1388)

앞 쪽 인용글월 끝에 쓰여진 '있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것 보다 더 쉬운 것은 아니다' 라는 로고스는 무엇을 뜻할까

**있지 않는** 것도 말하기 쉽지 않지만 **있는** 것을 말하는 것은 이 보다 더 쉽지 않다는 것을 뜻하는가 다시 말해 있는 것을 말하는 것이 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 어렵다는 것을 뜻하는가 아니면 있지 않는 것 만큼이나 있는 것을 말하는 것도 마찬가지로 똑 같지 쉽지 않거나 똑 같이 어렵다는 것을 뜻하는가[2276]먼저,

있는 것 과 있지 않는 것은 서로에 대해 어떻게 있을까?

저기 1361, 1373쪽에 옮겨진 것 처럼 있지 않는 것 그것은 그 자체로 직통(直通)으로 발설될 수도 말하여질 수도 두루 생각될 수도 없으므로 생각적이지도 언어적이도 발설적이지도 로고스적이지도 않기 때문에 있지 않는 것 그 *자체*는(τὸ μὴ ὄν **αὐτό** 238c9)을 우리는 말할 수 없으리라 그러나 여기에서는 **있지 않는 것 자체**가 아니라 **있지 않는 것**이 말하여진다는 점에 유의하라 쉽게 말하여지는 것은 않지만 말이다 그렇다면,

어쨋든 있지 않는 것에 상응하는 것으로 있는 것을 보아서 **있는 것 자체** 역시 직접(直接) 발설될 수도 말하여질 수도 생각될 수도 없으므로 생각적이지도 언어적이지도 발설적이지도 로고스적이지도 않다 라고 쓰여질 수 있을까 적어도 파르메니데애스 편을 보면 그렇다 라고 말할 수 있을 것 같다 거기 38-49쪽(137c4-142a8)에서 말하여진 '만약 하나가 있다면'을 '있는 것이 만약 하나라면'으로 읽을 수 있고 '하나가 만약 있다면'을 '만약 있는 것이 하나라면'으로 읽을 수 있으며 여기 앞 맥락 237d1-d11(1361-1362)에서 말하여진 것 처럼 (어떤) **것**은 반드시 **있는** (것)과 묶여지며 (어떤) **것**은 **하나**를 가리키며 (어떤) **것들**은 여럿을 가리킨다면 말이다 왜냐하면,

**있는** (것)은 *하나*와 반드시 묶어지며,

---

2276) 영혼 안에 더 적지 않은 동일한(ταὐτὸν 243c2)정열을 있는 것 과 있지 않는 것 이 양자에 대해 같이(ὁμοίως c5)느낀다 라고 엘레아 낯선이 자신이 앞에서(1386) 썻으므로 똑 같이 쉽지 않다 라고 보아야 할 것 같다

하나는 (어떤) **것**에 의해 가리키고,
'있는 것이 만약 하나라면'이 '만약 하나가 있다면(137c4, 38)'이라면 그리고,

만약 하나가 있다면 그 하나의 이름은 지어질 수도 없고 그 하나가 말하여질 수도 없으며 알려질 수도 감각될 수도 없고 그 하나에 관한 억견이 생성될 수도 없으며,
이것은 있지 않는 것 자체(τῷ μὴ ὄντι αὐτῷ, 142a2, 46)에 관해서도 그러하다면 그리고,
있지 않는 것 자체는 있는 것 자체에 상응하다면,

**있는 것 자체는** 이름지어질 수도 말하여질 수도 알려질 수도 감각될 수도 없을 뿐 아니라 있는 것 자체에 관한 억견도 생성될 수 없기때문에,
이름을 짓거나 말하거나 생각하는 것은 있는 것 자체 또는 **있지 않는 것 자체**에 관해서가 아니라 **있는 것** 또는 **있지 않는 것**에 관해서이다 그러나,

이러한 로고스로 끝을 맺으려면 있는 것 과 있지 않는 것이 서로에 *구분*[2277]되어 *응*(應)하는 것과 마찬 가지로 있는 것 자체 와 있지 않는 것

---

2277) 물 불 흙 공기 등 티마이오스에 나오는 네 가지 요소의 구별 근거가 되는 구별 일반에 대해 말하면서 박홍규 선생은 근거가 되는 이 구별을 존재와 무의 관계에서 나오는 구별로 본다(전집2, 266-267) 이렇게 네 가지로 구별되려면 그 전제가 되는 구별이 있어야 한다는 뜻에서 말씀하신 것이리라 물론 존재와 무를 이처럼 구별시킬 수도 있으리라 그런데,
무엇으로 구별되는가를 밝혀야 할 것이다 모순인가 반대인가 결여인가 아니면 헤태론함 또는 알론함인가 그러나,

내가 1021 과 1027쪽에서 그려냈듯이 텔레스는 가장 큰 대립을 류적인 반대라고 하면서 이렇게 류적으로 반대되는 것들의 보기로 하나와여럿 동일과헤태론 똑같음과똑같지않음 같음과같지않음을 드나 있는것과있지않는

자체도 그러해야한다 그런데 진짜로 그러한가

파르메니데애스 편을 보면 그러하다 εἰ ἔν ἐστιν(137c4, 38)이 만약 하나가 있다면 과 있는 것이 만약 하나라면으로 ἔν εἰ ἔστιν(142b5, 50)이 하나가 만약 있다면 과 만약 있는 것이 하나라면으로 εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν (160b5, 77)이 만약 하나가 있지 않다면 과 하나가 만약 있는 것이 아니라면으로 ἕν εἰ μὴ ἔστι(160d3, 78)이 하나가 만약 있지 않다면 과 만약 있지 않는 것이 하나라면으로 옮겨지기 때문이다[2278] 그렇다면 이제,

다음 쪽 처럼 서로 상응하는 네 가지를 그려 볼 수있다

---

것을 그 보기로 내 세우지는 않는다 그리고,

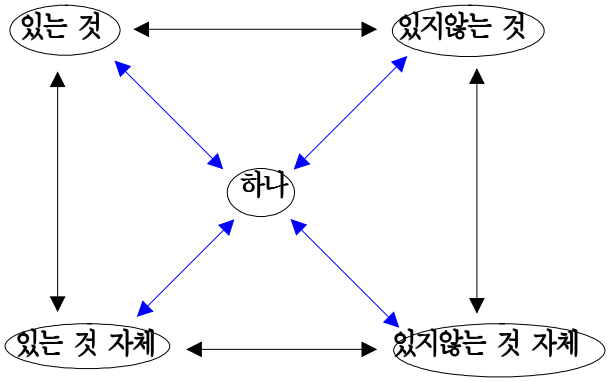
범주들 11b7 뒤의 텔레스는 대립을 *프로스 티*(관계) 그리고 *반대* 그리고 *결여와습성* 그리고 ***긍정과부정***(ἀπόφσις 11b19)으로 나누며 형이상학 델타 편의 텔레스는 대립을 ***모순***(ἀντίφσις, 1018a20, 253) 그리고 *반대* 그리고 *프로스 티* 그리고 *결여와습성*으로 나누는데 이 두 곳을 살펴보면 프로스 티 와 반대 와 결여와습성은 두 곳 모두에서 말하여졌으나 긍정과부정 그리고 모순은 각기 앞 과 뒤에서 말하여졌음을 알 수 있을 것이다 그렇다면,

긍정 과 부정은 서로에 모순으로 대립되는 것들(ἀντικείμενα 1018a20, 11b16)이라고 말해도 별로 큰 탈은 없을 성 싶다 그렇다면 우리는 이렇게 모순-모순에 대해서는 961, 926, 997, 241-242을 참조하라-으로 서로에 대립되는 것을 있는 것 과 있지 않는 것이라고 말해도 될까? 그러나,

플라톤은 있는 것 과 있지 않는 것은 서로에 반대되는 것이 아니라 있지 않는 것은 있는 것에 해테론하다 라고 파르메니데애스 편 160c5(77) 과 소피스테애스 편 257b4(126)에 쓴다 따라서,

적어도 플라톤의 경우에는 있는 것 과 있지 않는 것을 서로에 반대(모순)되는 것으로 보지 않았다는 것은 아주 선명하다

2278) 그러나 영어로는 이렇게 옮겨질 수 없을 것이다(1339쪽각주2173번)




이 그림에 나오는 화살의 촉은 어떤 것(속성?)이 서로 상응함을 나타낸다 그리고 가운데 동그라미에 여럿도 들어갈 수 있으리라 그런데,

있는 것은 있는 것 자체에 그리고  있지 않는 것은 있지 않는 것 자체에 상응한다고 한다면

있는 것 과 있지 않는 것을 말하거나 생각하는 것은 그렇게 쉬운 것은 아니나 있지 않는 것을 말하거나 생각하는 것 보다는 있는 것을 말하거나 생각하는 것이 더 쉽지 않다[2279]고 보면 안될까 어쨋든,

적어도 플라톤에 따르자면 우리는 있는 것 자체 와 있지 않는 것 자체에 관해서는 입도 벙긋할 수 없고 생각할 수도 없을 것이긴 하나 있는 것과 있지 않는 것에 관해서는 비록 쉽지 않긴해도 입도 벙긋할 수 있고 생각할 수도 있을 것 같다 둘다 물론 아주 어렵기는 해도 말이다 이제,

---

2279) 보아라!

착하게 있는 것 보다는 착하게 있지 않는 것이 더 쉽지 않은가! 물론 착하게 있지 않는 것도 어렵지만 말이다 그렇다고 악하게 있는 것 보다는 악하게 있지 않는 것이 더 쉬울까? 물론 악하게 있지 않는 것도 어렵지만 말이다 그렇지 않다 악하게 있는 것이 악하게 있지 않는 것 보다 더 쉬울 것 같다 물론 악하게 있지 않는 것도 쉽지 않지만 말이다 히히.....

다시 본문으로 돌아가 보자

**있는 것**을 먼저 **량**적인 측면에서 먼저 생각해 본 사람들은 있는 것을 **무엇**이라 여겼을까? 아주 어렵다

당신은 무슨 말씀을 하시려는 겁니까 또는 **있는** 것을 말하는 자들이 분명히 상정하는 것이 **무엇**인지를 철저히 음미해서 이 있는 것을 먼저 말해야 한다는 것이 분명합니다 - 오 테아이테토스여 자네는 곧 바로 포착했구먼 나는 우리의 방법을 그것에 반드시 적용해야 한다고 나는 말하기 때문일세 예를들어,

요렇게 우리 앞에 놓고 철저히 조사해 보기로 하세

따스움과시원함 또는 이러한 어떤 두 가지 것이 모든 있음이다 라고 말할 때 마다 이러한 어느 때이든 양자의 경우에 발설되는 것은 무엇이며 그리고 이 무엇은 당신들의 있음인가? 또,

저 둘과 나란한 셋 그리고 셋은 당신들에 따라 취하여진 둘이 아닌 모든 것인가? 있는 헤태론한 것이라고 불리워지는 *둘 양자*를 같이 있다 라고 당신들은 말하지 못할 것이기 때문이네 아마 양자 중 어느 것도 둘이 아니라 하나일 것이므로[2280]그렇다네 - 진실을 말씀하고 계십니다 - 그러나 따라서 그 **양자**(τὰ ἄμφω 243e8)를 **있는** 것이라 부르고 싶어할 것이네 - 똑같이 - 그러나 오 친구여 그렇게 그 둘(τὰ δύο 244a1)은 가장 선명하게 하나라고 당신은 말해야 할 것이라고 우리는 주장하네[2281] - 아주 올바르게 말씀하십니다 - 지금,

우리는 어려움에 빠졌으므로 있는 (것)이 발설될 때 마다 어느 때든

---

2280) 그렇다면,

237d7(1362)에서 '(어떤) 것은 하나를 가리키며 (어떤) [짝인] 것은 두 겹을 가리키는 반면 (어떤) 것들은 여럿을 가리킨다' 라고 엘레아 낯선이가 쓸 때의 그 짝(쌍) 또는 두 겹을 여기 양자(τὰ ἄμφω, 243d8) 곧 둘이 아닌 하나 로서의 양자는 말하는 것 같다

2281) 그렇다면 쌍수(雙數)는 단수(單數)에 아주 선명하게 가깝다는 말인가

가리키길 바라는 그 무엇을 당신들은 우리에게 충분히 선명하게 만들어야 할 것이야 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만 우리들은 이전에는 알았던 것 처럼 여겨졌지만 지금은 어려움에 빠졌기 때문일세 이러한 그 무엇을 우리에게 먼저 가르쳐 주어야 할 것이네 모두 그 반대로 된 것임에도 불구하고 당신들 쪽에서 말한 것을 이해한다고 우리가 억측하지 않도록 하기 위해서 말일세 이것을 모든 것은 하나이다 라고 만족하며 말하는 알론한 자들 쪽과 이러한 당신들 쪽에게 요구하는 것은 오 아이여 그른 것은 확실히 아니잖는가? - 최소한(의 요구입니다) - 따라서,

무엇이? **있는** 것을 **무엇**이라고 말하는지 모든 것은 하나**이다** 라고 말하는 자들 쪽에 반드시 힘 닿는데까지 물어봐야하지 않겠는가? - 어떻게 그러지 않겠습니까? - 하나만이 **있다** 라고 당신들은 주장하십니까? 라는 이러한 물음에 우리들은 그렇게 말하기 때문입니다 라고 그들로 하여금 대답하도록 해 보세 그러지 않을까? - 예 (그렇습니다) -

무엇이? **있는**을 (어떤) **것**이라고 자네는 부르는가? - 예 - *이름* 두 개가 동일한 **하나**에 걸리겠는가? 아니면 어떻게? - 이 물음에 대하여 오 낯선이시여 그들에 의해서 무슨 답이? - 오 테아이테토스여 지금의 물음에 대해서 그들이 전제한 동일한 전제에 근거하여 답하는 것은 무엇이든 알론한 물음에 대해서 답하는 것 보다 가장 쉽지 않는 것임은 분명하다네 - 어떻게? -

**하나** 이외의 어떤 것도 **있지** 않다 라는 데에 동의해 놓고 *이름* 두 개가 있다 라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스럽소 - 어찌 그렇지 않겠습니까? - 그리고 *이름*을 (어떤) **것**이다 라고 말하는 것을 일반적으로 허용하는 것은 말이 되질 않는다네 - 어떻게? -

*이름*을 **프라그마**와 헤태론한 것으로 받아드린다면 어디에서건 둘을 말하는 것이라네 - 예 - 그리고,

그 *프라그마*와 *이름*을 동일한 것으로 받아드린다면 하나도 아닌 것의 이름이라고 필연적으로 말하는 것이며 설령 어떤 것의 이름이라고 하더라도 그 이름은 결코 있는 알론한 것의 이름이 아니라 단지 이름의 이름 뿐이라

는 것이 잇따를 것이네 - 그렇습니다 - 그리고 하나는 하나의 이름으로 있으면서 다시 이름의 하나로 있을 것이네 - 필연적으로 -

무엇이? (그들은) **전체**를 **있는 하나**와 헤태론한 것이라고 말할까 또는 동일한 것이라고 말할까? - 어떻게 동일하지 않다고 말하겠습니까 그리고 그렇게 말합니다 - 만약 *전체*라면,

' 모든 곳에서 비슷하게 뭉쳐서 매끈하게 둥글어진 그리고 가운데에서 모든 곳으로 똑 같이 퍼진 공. 여기 또는 저기 보다 크지도 보다 적지도 않는 어떤 것이기 때문에 ' 라고 파르메니데애스께서 말씀하신 것 처럼 **있는 것**은 그렇게 있으면서 가운데 와 극단을 지니며 이런 모든 것을 지니므로 반드시 *부분*을 지녀야하네 아니면 어떻게? - 그렇습니다 - 그러나,

하나의 나누어지는 속성을 모든 부분이 지니는 것을 막는 것은 하나도 없으며 이러한 부분들로 있는 모든 것이 전체 하나라네 - 무엇이 아니리요 - 그런데,

속성을 겪는 이 부분들이 따라서 그 자체로 하나 **자체**(αὐτὸ 245a6)일 수는 없지 않은가? - 어떻게? - *부분 아닌 것*이 완전하게 아마도 말 그대로 **진실로 하나**하고 반드시 말하여져하네 - 반드시 그러하기 때문입니다 - 그런데 여러 부분들로 있는 그러한 것은 그 말과 어울리지 않는다네 - 이해합니다 - 그렇다면,

**있는** 것은 *하나*의 속성을 지니므로[2282]그렇게 하나이며 전체인가? 아니면 있는 것을 *전체*라고 우리가 결코 말해서는 않되는가? - 선택하기 힘들군요 - 그렇지만,

자네는 가장 진실하게 말하였다네 이러한 속성을 겪는 **있는** 것이 어

---

2282) 하나의 나누어지는 속성을 말한다 그리고 나누어진 것들 곧 부분들도 나누어지는 속성을 모두 지닌다 그리고 우리가 말하는 그 전체 하나는 이러한 부분들 모두(πάν 245a3)이다 그런데,

있는 것을 하나라고 한다면 있는 것은 나누어지는 이러한 속성을 지닐 것이다

떻게든 *하나*라면 있는 것은 하나와 동일하지 않는 것으로[2283]나타나므로 모든 것이 하나 보다 많을 것이기 때문이네 - 그리고 **있는** 것은 저 나뉘는 속성을 겪으므로서 전체가 아닐 것이므로,

*전체* **자체**(αὐτὸ[2284]245c1)일 거라면 있는 것은 자기 자신을 필요로

---

2283) 진실로 하나인 것이 아니라는 말이다 진실로 하나인 것은 부분이 아닌 것이며 따라서 나뉘어진 것 모두가 아닌데 하나의 나누어지는 그 속성을 있는 것이 겪는다면 있는 것은 더 이상 하나가 아니라 많을 것이다 있는 것이 그 전체 하나 뿐만 아니라 부분들 각각에도 걸려야 할 것이기 때문이다

2284) 자체라는 말에 조심해야한다 여기서 엘레아 낯선이는 분명히 **자체**라는 말을 붙히므로서 자체 라는 말이 붙지 않은 것으로부터 이 말이 붙은 것을 조심스레 떼어내기 때문이다 245a6에 쓰인 **하나 자체** 라는 것 과 여기에 쓰인 **전체 자체** 라는 것이 바로 조심스레  전체 하나 라는 것으로부터 떼어내어지는 그것이다 다시 말해,

하나 자체 와 하나 그리고 전체 자체 와 전체를 그는 구분한다 *하나*란 나뉘어진 부분들 모두인 반면에 *하나 자체*란 진짜 하나(τὸ ἀληθώς ἕν 245a8)로서 부분이 아닌 것이며 *전체*(ὅλον 244e1)란 처음 과 가운데 와 끝 여러 부분으로 나누어지는 모두인 반면에 전체 자체란.....일 것이다 나아가서,

이렇게 쓰여지는 자체 라는 이 말은 파르메니데애스 편 137d2(40)에서도 고스란히 나타난다 '만약 하나가 있다면'에서의 그 하나에 자체 라는 말이 붙혀지는 맥락에서 말이다 거기 파르메니데애스는 그 경우 하나란 여럿이 아니라 하나 자체이다 라고 쓰기 때문이다 어쨋든,

이러한 구분을 근거로하여 여기 엘레아 낯선이는 있는 모든 것은 하나 라고 주장하는 사람들의 주장에는 어려운 물음이 담겨 있다고 그는 쓴다 나아가서,

1073, 500, 628, 42쪽을 보라 500(형이상학1040b34)쪽에 나는 '이데아론자들은 실체를 무엇이라고 선언할 수 없어서 감각적인 것들에 자체(τὸ αὐτό)라는 말을 붙혔다'가 속하는 형이상학 제애타 편 14 장 끝 부분을 옮겼

한다는 것이 잇따른다네 - 물론입니다 - 그리고 동일한 로고스에 따라서 자기 자신이 빠져 나가므로서 **있는** 것은 **있지 않을** 것이네 - 그렇습니다 - 그리고 다시 모든 것이 하나 보다 많게 되어 있는 것 과 전체는 분리된 자신 만의 자연을 취할 것이네 - 예 - 그런데,

전혀 *전체*가 아니라면 **있는** 것에도 이와 동일한 것이 속하여 있는 것이 어느 한 때도 **있지 않게 될** 것이네 - 무슨? - (생성) *되는* 것은 항상 *전체*로 된다네 따라서 하나 또는 전체를 실체들로 설정하지 않아 **실체**도 **생성**(되는 것)도 **있는 것**이라고 부르지 못할 것이네[2285] - 모두 모두 그럴

---

다

2285) 무엇 때문에 갑자기 **됨**을 엘레아 낯선이가 끌어 들일까 여기에서 문제삼아지는 *전체*와 연관되기 때문이다 *전체*로 **되**기 때문이다 따라서 전체가 있지 않으면 다시 말해 전체가 있는 것이 아니라면 되는 것은 전체로 되므로 **됨**(생성) 역시 **있는 것**이라고 불리워지지 않다는 것을 가리키기 위해서 **됨**(생성)이 끌여 들여졌다 그렇다면,

전체가 있는 것이 아니라면 됨은 있지 않게 될 것이나 됨을 있지 않는 것이라고 말할 수 있는가 이런 로고스를 결론으로 지니게 되므로 어렵다 그러나,

**있는** 것 과 **되는** 것 또는 있음 과 됨(생성)은 티마이오스 편 38b3 앞 뒤(1172) 와 그리고 27d5(1194)에서 날카롭게 나누어 진다 되어오고 있다 되고 있다 되고 있을 것이다 라고 말하는 것은 됨 과 있음을 정확하지 못하게 쓰는 것이다 라고 앞에 쓰이는 반면 항상 (생성) 되는 것과 나누어지는 항상 있는 것은 결코 생성을 지니지 않는다 라고 뒤에 쓰이기 때문이다 그래서,

우리가 말을 정확하게(ἀκριβὲς, 38b3, 1172)쓰려면 되어오고 있다 되고 있다 되고 있을 것이다 라고 말하는 것 대신에 되어온다 된다 될 것이다 또는 있어온다 있다 있을 것이다 라고 말해야 하며 있는 것 과 되는 것을 동일한 것으로 보는 그러한 말을 해서는 안될 것이다 그러나,

뒤의 경우 되는 것 과 있는 것 앞에 각기 항상(ἀεὶ, 27d6, 28a1, 1196)

것 처럼 보입니다 - 그리고,

전체 아닌 것은 (어떤) 것이든 그 만큼한 것이 반드시 아니라네[2286] 량인 것은 있는 것이므로 있을 그 만큼 한에 있어서의 그 만큼 전체 그것이 반드시 있기 때문이네 - 정확합니다 - 그렇다면,

그러나 있는 것을 단지 둘만이 또는 하나만이 있다 라고 말하는 것에는 무한히 취하여진 각기 어려운 물음들이 수없이 나타난다네 - 지금 나타난 것들만으로도 아마 분명해 질 겁니다 항상 이전에 말했던 것에 관련된 보다 크고 더 힘든 헤태론한 어려움이 알론한 어려움으로부터 이어지기 때문입니다 - 이제,

우리가 있는 것 과 있지 않는 것에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 거론한 것은 아니지만 이로 만족하기로하고 어느 때든 있으므로 있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운 것은 아니라는 것을 모든 면에서 알아보기 위해 헤태론한 측면에서 알론하게 말하는 자들을 다시 반드시 살펴 보아야 하네 - 그렇다면 그러한 것들에로 반드시 닥아서야 합니다

이러한 두 사람의 대화는 있는 것이 무엇인가를 알아내기 위해 비록 모든 것을 다시 숙고해 본 것은 아니지만 그래도 있는 것에 관해 량적인 측면에서 가장 정확하게 말한 자들의 있는 것이 무엇일까를 숙고해 본다 그러나,

'그들의 입'에서 있는 것은 무엇이다 라는 답을 얻어내지는 못한다 당연히 그러할 것이다 옛날에는 있는 것이 무엇인지 정확히 알았다고 그들은

---

이라는 말이 붙어 있는 것 과 되는 것을 각각 제한한다는 점에 조심하라 항상을 떼어내 버림에도 불구하고 있는 것 과 되는 것을 티마이오스 편의 티마이오스는 날카롭게 나눌까 글쎄 어려운 물음이기 때문이다

2286) 전체가 있지 않다면 전체는 그 만큼한 것도 아니 라는 말이다 량인 것은 있는 (것)이므로 만약 전체가 있지 않다면 그 만큼한 (량인) 것 역시 있지 않을 것이기 때문이다

자부했으나 지금은 그렇지 못하게 됐기 때문이다 다음과 같은 어려움이 '그들의' 로고스에서 잇 따라 흘러 나오기 때문이다 이러한 어려움을 정리하기 이전에 두 번 옮긴 것을 요약해 보자

있는 것을 말하는 자들에 의해서 있는 것으로 상정되는(διαρευνήσασθαι, 243d4, 想定)것이 **무엇**인지 우리는 철저히 음미해서 **있는** 그것을 먼저 반드시 말해야 한다는 것은 분명하다 그러기 위해서는,

우리 앞에 갖다 놓고 요것을 철저히 따져 보아야한다

*따스함과시원함* 또는 이러한 어떤 *두 가지 것*이 모든 **있음**이다 라고 말할 때 마다 어느 때이든 양자와 관련되어 발설되면서 그 양자 와 각각에 걸리는 것은 무엇인가? 있음인가? 그리고 걸리는 그 무엇은 저 둘과 나란한 *셋*인가? 그렇다면 셋은 그 둘이 아닌 모든 것인가?

*헤태론한 것*로 있는 *둘 양자*를 같이 **있는** 것이라고 자네는 말하지 못할 것이기 때문이다 같이(ὁμοίως 243e5) 있다면 아마 양자 어느 것도 진실로 둘이 아니라 하나일 것이므로 그렇다 그러나,

당신은 그 양자를 똑 같이(ἴσως 243e9)있는 것이라 부르고 싶어 그 둘을 아주 선명하게 하나라고 말할 것이다 이제,

우리는 어려움에 빠졌으므로 당신이 있는 것을 발설할 때 마다 가리키는 것을 우리에게 선명하게 해야 할 것이다 당신은 오래 전에 그 무엇을 인식했을 것이지만 전에는 알았다고 여겼지만 지금은 어려워졌기 때문이다 우리에게 가르쳐 주게 모든 것이 그 반대임에도 불구하고 당신들이 말한 것을 이해했다 라고 우리 더러 억측하지 않도록 해야 할 것이 아닌가 나아가서,

이러한 최소한의 요구를 모든 것은 *하나***이다**' 라고 만족해하며 말하는 알론한 자들에게도 우리가 해야하는 것은 확실히 그른 일이 아니다 그래서 우리는 모든 것은 하나'이다' 라고 말하는 자들에게 당신들이 말하는 있는 것은 무엇인가 라고 있는 힘껏 물어보아야 한다 이들은 하나만이 있다라고 말하기 때문이다 자!

**있는** (것)을 **것**이라고 당신은 부르는데 이 경우에 동일한 *하나*에 **이름** *두 개*가 걸리는가? 분명히 아주 쉽지 않는 물음이다 왜냐하면,

*하나* 이외의 어떤 것도 있지 않다 라는 데에 동의해 놓고 **이름** *두* 개가 **있다** 라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스러운데가 **이름**을 (어떤) **것**이라고 하는 것은 일반적으로 허용되지 않기 때문이다

**이름**을 **프라그마**와 *헤태론한 것*으로 받아드린다면 어디에서건 *둘*을 말할 것인 반면에 *동일한 것*으로 받아들이면 하나도 아닌 것의 이름이라고 필연적으로 말하는 것이며 설령 어떤 것의 이름이라고 하더라도 그러한 이름은 결코 있는 알론한 것의 이름이 아니라 단지 이름의 이름일 뿐일 것이므로 그렇다 게다가 하나는 하나의 이름으로 있으면서 필연적으로 다시 이름의 하나로 있을 것이다 나아가서,

**있는 하나**는 **전체**와 *헤태론*할까 또는 *동일*할까 당신들은 동일하다고 말하는데,

만약 *전체*라면-다시말해 동일하다면- 가운데에서 모든 곳으로 주욱 둥글게 퍼진 공처럼 **있으면서 있는 것**은(ὄν τὸ ὄν 244e6)[2287]가운데 와 극단을 지니므로 반드시 *부분*들 지닐 것이다 그러나 모든 부분이 하나의 나누어지는 속성을 지니는 것을 막는 것은 하나도 없으며 이러한 부분들로 있는 모든 것이 바로 *전체 하나*이다 그런데 나누어지는 속성을 겪는 것들 자체가 *하나 자체*일 수는 없다[2288]부분 아닌 것이 아마도 완전하게 말 그대로 *진짜 하나* 라고 반드시 말하여질 것이기 때문이다 그런데 여러 부분들로 있는 그러한 것이 그 말과 어울리지는 않는다 그렇다면,

하나의 속성을 지니고 있는 것은 그렇게 하나이며 전체일까 아니면 있는 것을 전체라고 말해서는 결코 안될까를 선택하는 것은 힘들다 왜냐하

---

2287) 이 처럼 있는 것(ὄν) 이라는 말은 다양하게 쓰인다는 것을 보여주기 위해서 본문의 낱말을 옮겨진 낱말 옆에 괄호 열고 썻다

2288) 따라서 엘레아 낯선이는 여기서 분명히 하나를 전체하나 와 하나자체로 나눈다 나는 이러한 나눔을 파르메니테애스 편과 연관시켜 두 번째-논문자료 전체로 따지면 세 번째-옮김(1412)에서 다루었다

면 이러한 속성을 겪는 있는 것이 어떻게든 *하나*라면 있는 (것)은 하나와 동일하지 않는 것일 것이므로 모든 것이 하나 보다 많을 것이며 그리고 저 속성을 겪고 있는 것은 *전체*가 아닐 것임에도 불구하고 *전체 자체*가 있다면 있는 것은 자기 자신을 필요로 할 것이기 때문이며 그리고 동일한 로고스에 따라서 자기 자신이 빠져 나가므로서 있는 것은 있지 않을 것이기 때문이다 그래서 모든 것이 하나 보다 많게되어 있는 것 과 전체는 자신 만의 자연을 취할 것이다 그런데,

*전체*가 전혀 아니라면 이와 마찬 가지로 **있는 것**이 어느 한 때도 있지 않게 **될**(γενέσθαι 254d1)것이다 되는 것은 항상 전체로 되므로 전체를 실체들로 설정하지 않는한 실체도 됨(생성)도 있는 것이라고 불리워지지 못할 것이기 때문이다 그리고,

*전체아닌 것*은 (어떤) 것이든 그 만큼한 것이 반드시 아니다 **량**인 것은 **있는** 것이므로 그 만큼 있는한 그 만큼 전체 그것이 반드시 있기 때문이다 그렇다면,

**있는** 것을 단지 둘만이 또는 *하나*만이 있다라고 말하는 것에는 꼬리에 꼬리를 무는 헤아릴 수 없는 각기 어려운 물음이 나타난다는 것은 분명해졌다 이제,

비록 **있는 것** 과 **있지 않는 것**에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 우리가 거론한 것은 아니지만 이 만큼으로 만족하기로하고 *있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운 것은 아니라는 것*을 모든 면에서 알아 보기위해 **있는 것**을 헤태론한 측면에서 말하는 자들을 반드시 살펴 보아야한다 그렇다면,

지금 엘레아 낯선이는 있지않는 것 보다는 **있는** 것을 말하기 위해 이 어려운 로고스를 펼쳐나가는 중이다 그래야 만이 소피스테애스가 무엇이라는 물음에 만족스럽게 답할 수 있기 때문이다[2289]그러나,

---

2289) 물론 소피스테애스는 어두움 중에서도 가장 큰 어두움(τὴν σκοτεινότητα, 254a4, 1344)인 있지 않는 것의 어두움 속으로 스며들어 거기에 머물기 때문에 그가 무엇이라는 말하는 것은 그가 있는 곳이 너무 어두워 아주 힘

**있는 것**에 관해 이전 사람들이 말해 놓은 것을 숙고하는 자에게 꼬리에 꼬리를 물고 나타나는 어려운 물음들을 엘레아 낯선이는 다음 처럼 정리한다 먼저,

있는 것을 량적인 측면에서 하나인지 쌍인지 셋인지 구분하여 정리하려 하나 이러한 구분 모두 심각한 어려움에 직면한다 첫째,

쌍 곧 둘만이 있다 라고 한다면 둘[2290]에 걸린 있는 것 각각은 *헤태론*하게되 그 양자는 같이(ὁμοίως 243e5)**있지** 못할 것이다[2291]그러나,

같이 있는 것이 아니라 둘과 나란히(παρὰ e2)있는 셋이라 한다면 둘이 아니라 셋이 있을 것이다 둘아닌 모든 것 으로서의 셋이 바로 그 있는 것이다고 하여도 마찬가지이다 셋에 걸린 있는 것 각각은 *헤태론*하게되 그 셋은 같이 있지 못하기 때문이다 따라서,

**있는 것**은 *헤태론*하지 않다는 것이 여기에서 전제(前提)된다 헤태론하다면 그 양자에 동시에 있는 것이 걸릴 수 없기 때문이다 둘째,

*하나*만이 **있다** 라고 한다면  먼저,

---

들다 라고 나는 이미 썻다 그러나,

무엇 때문에 힘들여 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 있는 것은 무엇이다 라고 말하려할까 이미 여러 번 되풀이 된 로고스이지만 있지 않는 것도 있다 라고 말하는 소피스테애스는 바로 있는 것을 모방하는 자이다(235a1, 96)라고 자신에 의해서 선언되기 때문이다 따라서 있는 것의 무엇이냐 라는 물음에 답할 수 있는 자만이 소피스테애스는 무엇이다 라고 말할 수 있다

2290) 예를들어 뜨거움과차가움(陰과陽) 그리고 마름과젖(濕과乾과濕)

2291) 차가움에 있는 것①이 뜨거움에 있는 것②과 헤태론하다면 있는 것① 과 ②는 있는 것이라하지 말고 둘 다 헤태론한 이름으로 부르든지 아니면 ①과 다르게 ②를 부르든지 ②와 다르게 ①을 불러야 할 것이다

동일한 *하나*가 *두* **이름**으로 불리우지 못할 것이다 두 이름으로 불리운다면 둘이 있을 것이기 때문이다 나아가서 일반적으로[2292]**이름**은 (어떤) **것**-**것**이 **있는**과 늘 붙는다-이라고 말하여지지 않는데도 불구하고 있는 둘이라고 말하는 것은 **이름**을 *프라그마*와 *헤태론*한 것으로 보는 것이다 그러나,

**이름**을 *프라그마*와 *동일한* 것으로 보게 되면 이름은 필연적으로 하나도 아닌 것의 이름이 되며 설령 어떤 것의 이름이라고해도 있는 알론한 어떤 것의 이름이 아니라 단지 이름뿐인 것의 이름일 것이다 그래서 하나는 이름의 하나이며 동시에 하나**의** 이름일 것이다 따라서 (어떤) **것** 과 **이름**이 구분되지 않는다 다음으로,

**있는 하나**는 **전체**와 *동일할까* 아니면 *헤태론할까*

*동일하다면* 공과 같은 하나는 부분들을 지닐 것이다 그리고 이런 부분들 모두가(πάν 245a3) 바로 하나 전체일 것이며 그 부분들 각각은 이 전체 하나의 나누어지는 속성을 반드시 지닐 것이다 그러나 나누어지는 것 자체가 하나 자체일 수는 없다[2293]부분 아닌 것 만이 말 그대로 진짜 하나이기 때문이다 따라서 전체와 동일하다면 하나는 나누어질 수 밖에 없으니 *하나* 보다 *많을* 것이다 나아가서,

전체 자체는 아닐 것이므로 있는 것은 전체 자체이기 위해서 자기 자신을 필요로 할 것이나 이와는 반면에 자기 자신이 빠져나가기도 할 것이다 이 경우 자기 자신이 빠져 나갔으므로 있는 것은 있지 않을 것이다 그러나,

*헤태론하다*면 그래서 *전체*가 **있지** 않다면 있는 것은 어느 한 때도 있

---

2292) 일반(τὸ παρὰπαν, 244c11, 一般)적으로 그러하지 못하다는 것은 어떤 경우에는 그러하다는 것인가? 아니면 전혀 그러하지 못한다는 것인가 맥락으로 보아선 앞의 것이 옳을 것 같다

2293) 옮김 다시 옮김 요약 등의 세 과정에서 거듭 되풀이 된 것이지만 이 맥락에서 엘레아 낯선이는 하나와하나자체 그리고 전체와전체자체를 날카롭게 구분한다 이런 구분을 전제하지 않고는 적어도 지금의 나에게는 이 맥락의 글로부터 배울게 전혀 없다

지 않을 것이다 **되는 것**은 전체로 되는데 전체가 있지 않을 것이므로 **됨**도 **실체**도 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서,

그 만큼한 것도 있지 않다 전체는 량적으로 그 만큼한 것 그것인데 그 전체가 있지 않기 때문이다 그렇다면,

있는 것이 **헤태론**하게 될 것이기 때문에 있는 것은 *둘* 또는 *셋*이지 않을 반면에 이름은 일반적으로 *있는* (것)이 아닌데도 (어떤) **것** 과 **이름**을 구분하지 않기 때문에 또 하나를 **전체**와 동일한 것으로도 보든 헤태론한 것으로 보든 심각한 어려움이 오기 때문에 *하나*만 **있는** 것은 아닌 것 같다[2294]

*것* 과 *이름*을 구분하지 못하면 이름과 프라그마가 동일한 것으로 여기게 되며 동일한 하나를 두 이름으로 부를 수 없게되기 때문에 그리고 *전체*와 *동일한* 하나는 부분으로 나뉘므로 여럿일 것이며 있지 않게 되는 반면에 *전체*와 *헤태론한* 하나에는 생성도 실체도 그 어느 것도 있지 않게 되기에 가장 어렵다 그런데,

어려움을 실토하는 가운데 그는 전체 하나 와 하나 자체 그리고 하나 전체 와 전체 자체를 구분하는 것을 통해서 그 어려움으로부터 빠져 나가려

---

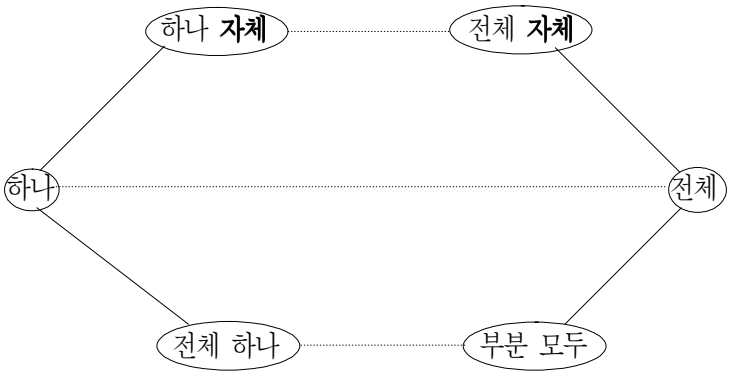
2294) 그러기에 있는 것은 하나이면서 여럿이다 라고 선언하는 것도 아니다 오히려 하나 이면서 여럿이면 하나이기에 오는 어려움 과 여럿이기에 오는 어려움이 겹쳐서 올 것이기에 선언을 하는 그만큼 어려움에 짓눌릴 것이다 오히려,

그는 하나만이 있다 라고 하는 데서 오는 어려움을 보아 그것에 임한 사람을 복 받게(μακὰριε, 236d9, 1358)하는 뜻있는 그런 어려움으로 보아 그 어려움을 풀어주려하는 것 같다  이러한 어려움이 풀리면 무엇 때문에 그의 아버지 파르메니데애스께서 자신 과 알론한 자들에게 있지 않는 것에는 아예 생각을 닫아 버려라 라고 손수 걸어다니시며 외치셨는지 사람들은 알게 될 것이고 그래서 비록 있지 않는 것을 '위해' 있는 것으로 닥아서서 자신은 있지 않는 것도 어떻게든 있다 라고 말하긴 했으나 이것은 그가 '우리'의 아버지를 살해했다 라고 여겼던 자들의 오해도 풀리게 될 것이다

하는 것 처럼 나에게는 보이기도 한다

그에 따르면 나누어지는 속성을 겪는 전체 하나는 자신의 속성을 지니는 각기 부분들 모두인 반면 하나 자체는 부분을 지니지 않는 진짜 하나이며 하나 전체는 나누어지는 속성을 겪는 부분들 모두 로서의 하나 전체인 반면 전체 하나는 나뉘어지지 않는 하나 전체이다 그런데,

이러한 네 구분은 이미 내가 1338 과 1408쪽에서 구분한 네 가지에 상응한다 실은 여기를 포함한 세 곳 모두 동일한 맥락에 있으므로 비록 동일한 맥락을 알론하게 구분하는 도식이긴 해도 다음과 같은 도식을 그려보려한다




위 실선은 그렇게 나뉘어진다는 것을 가리키며 점선은 어떤 속성이 끊어졌다는 것을 가리킨다 그런데,

있는 것을 향해서 지금까지 나아오면서 나는 뒤죽박죽 되버렸다 있는 것이 **량**적인 측면에서 과연 규정될 수 있는지 겨우 규정될 수 있다 하더라고 어떻게 규정되어야하는 지에 관해 어떤 정확한 말도 할 수 없을 지경에 이르렀기 때문이다 그러나,

**있는** 것을 *하나* 또는 *둘* 또는 *셋* 등으로 구분하는 것은 아주 어려운 일이라는 것은 분명하게 됐다 어쨋든 이제,

헤태론한 측면[2295]에서 **있는** 것을 규정해 왔던 자들에로 닥아서야한

다

“ 있는 것 과 (있지) 않는 (것)에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 우리가 거론한 것은 아니지만 이( 만큼)으로 만족하기로하고 **있는** 것을 말하는 것은 **있지 않는** 것을( 말하는 것) 보다 있으므로 어느 때든(ποτ' 246a1)더 쉬운 것은(εὐπορώτερον 246a1)아니라는 것을 모든 (면)에서 알아보기 위해 헤태론한 [측면]에서[2296]알론하게 말하는 자들을 다시 반드시 살펴 보아야 하네 : 엘레아 낯선이

그렇다면 그러한 자들에로 반드시(χρὴ 246a3)닥아서야 합니다 : 테아이테토스

**실체**에 관련된(περὶ τῆς **οὐσίας**[2297]246a5)알론한 자들 사이의

---

2295) 헤태론한 측면은 있는 것의 *어떠함*(*ποία* 242c6, 1384)이라는 측면일까 거기 1384쪽 각주 2242 번에서 나는 있는 것의 어떠함을 있는 것의 질(ποιὸν, 質)로 바꾸어 쓰면서 이 질을 량(πόσα) 곧 있는 것의 얼마나 많음에 대비(對比)시켰다 그런 후 텔레스의 범주들 가운데 량 과 질을 이 둘과 연결시켰다 사실,

먼저 실체를 그 다음에 량 프로스티(관계) 질 (행)함 겪음의 순으로 텔레스는 자신의 범주들에 대해 말한 반면(29쪽) 여기 엘레아 낯선이도 먼저 있는 것의 량에 관해 말한 후 량과 헤태론한 어떤 측면을 말하려하므로 만약 이 헤태론한 어떤 측면이 질이라면 있는 것을 말하는 순서마져 범주들의 텔레스는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이(플라톤?)를 따랐다 라고 말하여질 수 있으리라 물론 말하여지는 그 무엇 과 말하여지는 길 등이 사뭇 알론해도 말이다 어쨋든,

일단 헤태론한 그 측면을 질이라고 상정해 보기로하자(1403쪽각주 2269번)

2296) 따라서, 헤태론한 [측면] 이라는 것은 있는 것의 아니라 질적인 측면을 말한다고 보고 일단 넘어가기로하자(1384, 1388)

2297) 그렇다면 위 헤태론(한 측면)이란 바로 실체의 측면을 말하는 것이 분명하다 다시 말해 이제까지는 있는 것을 **량**의 측면에서 써왔는데 이제부

터는 **실체**의 측면에서 있는 것을 말한 자들 사이의 논쟁에 닥아서보겠다 라는 것이 분명하다 그런데,

**있는** 것의 **실체**에 관한 논쟁이라면 있는 것을 쓰는 것이긴 한데 있는 것의 실체 곧 실체로 있는 것에 관해 쓴다라는 말일거고 그렇게되면 있는 것 과 실체를 일단 분리해 보아야할 것 같다 물론 있는 것의 실체인긴 해도 말이다 그래서 이 맥락에서는 분명히 실체는 있는 것이긴하나 그 있는 것으로부터 떨어져 나가므로 있는 것과 구분되는 것으로 보아야할 것 같다 나아가서,

실체가 생성 과 있는 것과 구분되어 쓰이는 254d4(1403)에서도 이러한 구분은 나타나는 것 같으며 파르메니데애스 편 142b5(50)와 그 앞 뒤에 흩어져 나타나는 실체(πὐσίας)도 역시 있는 것과 구분되 나타나는 것 처럼 보인다 소피스테애스 편 거기에서는 '전체가 있지 않다면 되는 것은 전체로 되므로 만약 전체를 실체로 설정하지 않으면 실체도 됨도 있는 것이라 불리우지 않을 것이다' 라는 그리고 파르메니데애스 편 거기에서는 '하나가 만약 있다면 있으므로 실체를 나누어 갖지 않을 수 없다' 라는 맥락에서 실체 와 있는 것이 쓰이므로 일단 구분되는 것 처럼 보인다 물론,

실체 와 있는 것은 모두 에이나이(있다) 라는 동사의 변화 형이므로 모두 있다 라는 뜻은 지니고 있을 것이나 변화되어 나타난 것들이므로 변화된 그 만큼 나누어진 다양한 뜻들을 지닐 것이다 우선 실체 와 있는 것은 현재 분사 1격 단수 형이라는 점에서 그 문법적인 뜻이 같을 것이나 실체는 여성인 반면 있는 것은 중성이라는 점에서는 그 뜻들이 나뉠 것이다 따라서 문법적인 뜻들은 구분되어 로고스 곳곳에서 나타나는데 영어 와 독어 와 프랑스어 와 러시아어 와 한글 등 현대 언어에서는 이런 구분이 나타나지 않으므로 구분해주지 않은 것이 오히려 더 정확할는지 모른다 그러나 구분해 주지 않은 그 만큼 적어도 앗티카 방언을 쓰는 그리이스인들 특히 텔레스 와 플라톤으로부터 멀어져 갈 수 밖에 없을 것이다 그렇다면,

포기해야하는가 그럴 수는 없다 적어도 범주와형이상학의 텔레스의 경우에는 있는 것들 가운데 가장 먼저 있는 것이 실체인 반면 파르메니데애스와소피스테애스와티마이오스 편의 '플라톤' 경우에는 실체를 지녀야 있다라고 만 우선 쓰고 지나가야만 할 것 같다 있음에서 갈라져나온 무수히 많

논쟁을 통해서 *거인들의 싸움*인 것 같은 그러한 것들에 있는 것 처럼 보이네 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

한 편으로 단지 마른 땅에 바위 와 나무를 움켜 잡으면서 [어떤] 자들은 하늘 과 *보이지 않는* 것으로부터 모든 것을 땅으로 끌어내린다 이런 (마른 땅의) 모든 것을 (손에) 꽉 붙들고서 만져지고 건드려지는 것 만이 **있다**는 것을 확고하게 주장하면서 **몸**(σώμα 246b1)과 **실체**를(οὐσία b1)동일한 것으로 규정하는 한편 만약 몸을 갖지않는 것이 있다 라고 알론한 어떤 사람이 말하면 극단적으로 경멸하고 알론한 어떤 것도 들으려하지 않기 때문이네 : 엘레아 낯선이

당신이 말씀하시는 자들은 끔직한 사람들입니다 이미 저는 그러한 많은 자들과 마주쳤습지요 : 테아이테토스

그런데 따라서 이런 자들과 논쟁하는 자들은 어떤 생각적인(νοητὰ 246b7)그리고 몸이아닌 **에이도스**가 진짜 **실체** 라고(εἶναι b8) 불굴의 투지로 아주 주의깊게 위로부터의 *보이지 않는*[2298] 것[을 무기

---

은 낱말들-첫번째실체 두 번째실체....등 등-의 고유한 뜻을 분별해야만 할 것 같기 때문이다

2298) 몸을 실체로 여기는 자들은 하늘 과 보이지 않는 것(ἐξ οὐ ἀοράτου 246a7)으로부터 모든 것을 땅으로 끌어내리는 자들이었다 바로 이런 자들에 대하여 싸우는 자들이 지니는 일종의 무기는 위로부터 온 보이지 않는 것(ἀοράτου 246b7)이다 그렇다면 보이지 않는 이 [무기]는 무엇일까 **논리**(λογισμος)가 아닐는지.....

(파르메니데애스 편의) 에이도스 그리고 (소피스테애스 편)의 에이도스에 관련된 어려움들은 어떻게 보면 모두 논리에 의해서 드러난 것들이라고 나아가서 심지어 티마이오스 편의 작업 역시 *논리*(λογισμῷ, 57e1, 1180)적인 작업이라고 볼 수도 있기 때문이다  움직임과섬에 관련된 어려움이 논리와 관련 생겨날 것이다 라고 거기 티마이오스에 쓰여지고 나아가서 파괴를 허용하지않는 항상 있는 류인 공간은 생각이 에이도스를 보는 논리와 유사한 논리에 의해서 포착되는 반면 생성소멸하는 감각적인 것은 감각과억견에의해 포착된다 라고 티마이오스 52b2(1139)에 쓰여지므로 그렇다 그렇다면 플라톤이 말하는 이 논리는 무엇일까?

로하여] 스스로를 방어하는 한편 저들의 몸들을 그리고 저들에의해 진실이라고 말하여지는 것들을 [아주 섬세한] 작은 로고스들로 나누면서 (그 몸들을) **실체**에 맞서(ἀντ' οὐσίας 246c1)서는(φερομένην c1)**생성**(γένεσιν[2299] c1)인 것들 이라고 부른다네

이 양자 주위에 엄청난(ἄπλετος 246c3)싸움인 것이 한 가운데에서 오 테아이테토스여 항상 벌어진다네(συνέστηκεν c3) : 엘레아 낯선이

진실입니다 : 테아이테토스

그렇다면 그 양자 류 주위에서 실체 위에 놓여진 로고스를 부분적으로 우리 취하여 보세 : 엘레아 낯선이

어떻게 취하여야 할까요? : 테아이테토스

그( **실체**)를 **에이도스**로 놓은 자들 주위에서 (취하는 것은) 보다 쉽네 보다 더 길들여졌기(ἡμερώτεροι[2300] 246c9)때문이네 반면에 모든 것을 어거지로 **몸**[의 영역]에 끌어다 놓은 자들 주위에서 (취하

---

텔레스도 형이상학 제애타 편 4 장 1030a25에서 *논리적으로* 말하는 어떤 사람들은 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있지 않는 것도 있다 라고한다 라고 말한다 그리고 내가 보기에는 형이상학 역시 하나의 논리적인 작업이다 논리적으로 모순없이 말하려하기 때문이다(1344, 1124, 854, 796, 743, 738, 539, 507, 302쪽을 참조하라)

2299) 실체 와 생성을 서로 맞서는 것으로 보는 자들은 실체를 에이도스로 보는 자라면 티마이오스 편의 티마이오스 역시 그러한 자들 가운데 한 사람으로 간주 될 것이다 티아이오스는 **있는 것**(또는 **실체**)로부터 **생성**을 나누기(27d5, 1149) 때문이다

2300) 따라서,

엘레아 낯선이는 몸을 실체로 보는 쪽 보다는 에이도스를 실체로 보면서 몸을 생성되는 것으로 보는 쪽에 기울어져 있다는 것을 알 수 있으리라 길들여 졌다는 것은 더 문명(文明)화 되었다는 것을 뜻하며 나아가서 엘레아 낯선이 뒤 쪽으로부터 더 쉽게 실체에 관한 로고스를 얻어내는 반면 앞 쪽으로부터는 아주 힘들게 얻어내기 또는 거의 얻어내지 못하기 때문이다

는 것은) 보다 힘들다네 똑 같이 그리고 거의 불 가능할 것이네 그러나 그들에 관하여는 반드시 요렇게 해야 할 처럼 보이네 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

만약 무엇 보다도 먼저 어떻게든 가능하다면 그들이 더 낫게 활동하도록 만드는 것이네[2301]만약 이렇게 할 여지가 없다면 그들더러 지금 보다 더 합법적으로(νομιμώτερον[2302]246d6)물음에 기꺼이 답하도록하는 로고스를 우리가 만드는 것이네 열등한(χειρόνων 246d8) 것 보다는 더 나으면서 어디에서든 더 세력있는 것에 동의해야하기 때문이오 우리들은 이( 열등한) 것들을 숙고하는 것이 아니라 우리는 진리를 조사하는 것일세 : 엘레아 낯선이

가장 옳으십니다 : 테아이테토스

(그들이) 더 낫게 되는 답들을 자네가 해 주게 그리고 (그들이) 말한 것들을 해석해 주게 : 엘레아 낯선이[2303]

그럴 것입니다 : 테아이테토스

죽은 생물을 당신들은[2304]말하면서 (어떤) 것이 **있다** 라고 말

---

2301) 만약 이들이 더 낫게 활동하게 된다면 덜 어거지 싸움이 덜 끔직하게 벌어질 것이어서 조금은 더 길들여진( 또는 더 개화된) 문명사회가 될 것이다 따라서 엘레아 낯선이 쪽에서 볼 땐 이렇게 하는 것이 무엇보다 먼저이다 그러나 이러할 여지(餘地)가 없을 경우에는 어떻게 해야하는가 열등한 이들이 기꺼히 동의할 수 있을 더 나은 로고스를 그들 쪽에 제공하는 것이다 열등한 것 보다는 우수한 것에 고개를 끄덕이는 것이 더 낫기 때문이다

2302) 논리적인 법칙에 더 들어 맞도록하는 이라는 뜻일게다

2303) 더 낫게 만드는 이러한 길은 헤태론한 측면에서 있는 것에 관해 하나 또는 둘 또는 여럿 또는 하나이면서여럿이다 라고 말해왔던 자들의 의견이 지니는 어려움들을 드러낼 때도 엘레아 낯선이에 의해 쓰여졌다 이 때에도 동의해야할 로고스들을 엘레아 낯선이가 그들에게-그 맥락에서는 당신들(243e1:1394, 244a4:1395)이라는 표현이 쓰여진다- 만들어 내면 테아이테토스가 그렇다고 맞장구 쳤기 때문이다

2304) 당신들이란 몸을 실체라고 말하는 자로 된 테아이테토스 일당을 가

하여진다면 : 엘레아 낯선이

어찌 [그렇지] 않겠소 : 테아이테토스

이것은 **영혼**을 지닌(ἔμψυχον 246e7)**몸**이 아니라는 데에 당신들은 동의하시는가? : 엘레아 낯선이

물론이지요 : 테아이테토스

**영혼**을 **있는 것**들 가운데 (어떤) **것**으로 치시는가?[2305] : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스[2306]

무엇이? [어떤] 영혼은 한 편으로 올바르지만 다른 한 편으로 [어떤 영혼은] 올바르지 않으며 [어떤 영혼은] 한 편으로 신중하지만(φρόνιμον 247a3) 다른 한 편으로 [어떤 영혼은] 신중하지 않다 라고 주장하시겠는가? : 엘레아 낯선이

무엇이? : 테아이테토스

그러나 *올바름*을 지니며 (올바름이) 임해야(παρουσίᾳ, 247a5, 臨) 그것들 각각은 그런( 올바른) 것이 될 걸세 그리고 그 반대를 (지니며 그 반대가 임하면 각각) 그 반대가( 되겠지요)? : 엘레아 낯선이

예 그들은 찬성할 것입니다 : 테아이테토스

그러나 그것에(τῳ[2307] 247a8)나란히 (생성)되고 (그것)으로부터 (생성) 될 수 [있는] **것**(τι a9)이 모두 **있다** 라고 그들이 말할 것이네 : 엘레아 낯선이

---

리키나 여기서는 분사 λεγόντων의 끝 ων에 숨어들어 있다

2305) 영혼을 있는 것 가운데 하나로 친다는 말은 영혼을 항상 생성되는 것이 아니라 항상 있는 것으로 본다는 말이다

2306) 그러나 적어도 지금의 내가 보기에는 테아이테스가 대변하는 그들은 진짜 있는 몸 처럼 영혼은 있지 않다 라고 답할 것 같은데 엘레아 낯선이는 영혼도 있는 것이다 라는 것에 그들이 동의할 것으로 테아이테토스 더러 해석하게하는 것 같다

2307) 영혼을 가리키는 것일까 그렇다면 영혼에 나란히 영혼으로부터 생성되는 모든 것은 있다 라고 쓰여질 수 있을 것이다 그러나 영혼을 가리키는 것으로 보아야 하는 것일까 어쨋든,

τῳ 라는 중성 관사 3격만이 덜렁 쓰이는 경우가 플라톤의 경우(133a1, 1284, 1286)에도 텔레스의 경우에도 종종 나타난다

(그들은 그렇게) 말합니다 : 테아이테토스

그렇다면 올바름 과 신중 그리고 알론한 덕(ἀρετής 247b2) 그리고 그 반대들이 있을(οὔσης, b1, 실체일 )것이며 그리고 마찬 가지로 이것들이 그 안에서 (생성)되어지는 영혼도 (있을 것)이라면 (그들은) 그것들을 *보이는 그리고 건드려지는*(ὁρατὸν καὶ ἁπτὸν 247b3)**것**이라고 말하겠나 아니면 (그것들) 모두 보이지 않는 것들이라고 말하겠나?[2308] : 엘레아 낯선이

아마 이것들 가운데 어떤 것도 보이는 것(이라고 말하지는) 거의 못할 것입니다 : 테아이테토스

이러한 것들로부터 무슨? 그들은 **몸**인 것을 (**실체**라고) 계속 말할 수 [있는]가? : 엘레아 낯선이

이( 물음)은 더 이상 그 자체로 모두 답하여지지 않습니다 그러나 그들에 따르면 **영혼** 그 자체를 **몸**인 것이 획득하게 되는(κεκτήσθαι 247b8)한편 신중함 그리고 당신께서 취한 알론한 것들 각각[의 경우에] 이것들은 **있는 것**들 가운데 어떤 것도 아니다 라는 것에 (그들은) 용기있게 동의하거나 또는 모두 몸들이다 라고 자신있게 주장하는 것을 부끄러워할 것입니다 : 엘레아 낯선이

우리에게 분명하게 오 테아이테토스여 (그들이) 더 나은 사람들이 되었기 때문이네 이들 가운데 어떤 자도 [씨앗으로] 뿌려져 땅으

---

2308) 지금 문제 삼아지는 자들은 단지 보여지고 건드려지는 몸만이 실체이다 라고 말하는 자들이므로 엘레아 낯선이는 그렇게 우기는 자들에게 이러한 물음을 던지고 답을 기다리는 것이다 비록 그가 보기에 이들은 열등한 덜 길들여진 덜 깨어진 자들이긴해도 이들에게 이러한 물음을 던지는 것은 그들로부터 무엇이든 실체에 관한 무슨 로고스를 얻어 내면서 그들의 동의를 얻어내 그들을 깨우치려하기 때문이다 진리를 위해서 말이다 그리고,

이러한 길은 그들이 실제로 말한 것들을 더 나은 것으로서 그대로 받아드리는 길이 아니라 그들이 말한 것으로부터 이끌어 내어진 더 나은 로고스에 관한 동의를 그들로부터 얻어내는 길이다 그러나,

이들이 이러한 두 사람의 노고(勞苦)를 잘했다 라고 치하(致賀)할런지는 모르겠다 아마도 더 격렬하게 어거지로 대들 것이다 영혼은 실체인 몸으로부터 생성되어져 있는 그러한 것이므로 몸이 사라지면 죽는다 라고 말이다

로부터 솟아오른 자들(σπαρτοί[2309] 247c5)임을 부끄러워하지 않을 것이

---

2309) 아테네 와 델피 사이에 있는 도시 테배스(Thebes)가 생겨나는 신화 가운데 나오는 자들로서 땅에 뿌려진 용의 이빨로부터 태어난 자들(*σπαρτοί*, 247c5, 씨앗들)이다 이들이 *Cadmus*를 도와 테배스를 건설한다

누이 유로파가 제우스의 명을 받은 거세당한 황소에게 잡혀가자 유로파의 아버지는 *카드모스*에게 누이를 찾기 전 까지는 돌아오지 말라는 명과 더불어 유로파를 찾아내라고한다 명(命)을 받은 카드모스는 누이가 있었던 델피로 가서 신탁을 행하자 아폴론은 더 이상 아버님의 명을 따르지말고 델피를 떠나면 만나게 될 처녀 암소를 만나 따라가다 그녀가 누은 곳에 도시를 건설하라는 신탁을 그에게 내린다 이렇게 테배스는 생겨나기 시작했으며 암송아지의 땅 이라는 뜻의 보에티아(boeotia)라는 이름을 널리 얻게되었다 그러나,

암 송아지를 번제로 드리기 위한 물을 구하기위해 동료들을 가까운 샘으로 보냈으나 그 샘을 지키던 끔직한 용(龍)에게 그만 살해 당하자 물을 구하기 위해 그리고 복수하기 위해 용과 처절하게 싸워 끝내 그는 용을 죽였다 그러나 남은 것은 혼자였으며 혼자로는 도저히 도시를 건설할 수 없었으리라 끄응하고 용이 죽었을 때 아테나가 그에게 나타나 용의 이빨을 땅에 뿌리라 하길레 뿌렸더니 저절로 그 땅으로부터(αὐτόχθονες 247c5) 보기에도 끔직하게 무장한 거인들이 나타나 자기들끼리 싸우다 다섯 명만 남게 되었고 그는 이 거인들과 더불어 테배스 라는 도시를 생겨나게 했다 그리고 이들과 더불어 그 도시를 번영-헤로도토스에 따르면 그가 희랍어 알파벧을 그리이스에 가져왔다-하게 했으며 다스렸다(Hamilton, 신화, 254-255쪽 ; 브리타니커 1768년판, 4권 565쪽)

영웅들의 진짜 이야기는 지금 부터인데 너무 멀리 벗어나지 않고파 여기서 줄이기로한다 어쨌든,

용의 이빨을 씨로하여 땅으로부터 솟아난 끔직하게 무장한 이 거인들(σπαρτοί 247c5)을 엘레아 낯선이는 보여지며 건드려지는 몸만을 실체로 여기는 자들로 '본다' 이들은 자기 손으로 건드려보고 *땅*(ταίς χεροὶ 247c6)에서 쥐어짜 내어지는 것 만을 있는 것으로 보며 그 거인들 역시 *땅*을 몸으로

므로 그러나 땅에서 쥐어짜 낼 수 없는 것은 어떤 것도 전혀 **있지** 않다고 줄기차게 [우길 것이네] : 엘레아 낯선이[2310]

당신께서 거의 말씀하신 것으로 여겨집니다 : 테아이테토스

그렇다면 이들에게 다시 물어보도록 하세 만약 **있는** 것들 가운데 적은 것은 **몸**이 아니(ἀσώματον 247d1)라는 것을 인정하고 싶어한다면 (그걸로) 충분하기 때문이네 이( 몸이 아닌 적은) 것들 과 무엇이든 몸을 지니는 저것들 양자의 경우에 동시에 더불어지녀지는 자연(συμφυὲς d3)을 무엇으로 보는지 이것이 반드시 그들에게 거론되어져야만할 것이네[2311]그들은 똑 같이 답하기에 당황할 것이오 만약 이렇게 (그들이) 당황한다면 우리들의 제안을 (그들이) 인정할지 그리고 **있는 것**은[2312] *그러한 것*(τοιόνδ'[2313] d6)이다 라는 것에 (그들이) 동

---

받고 용을 씨로 받아 태어났기 때문이다 나아가서 몸만을 실체로 보는 자들은 주로 테베스 출신이었기에 이러한 신화를 끌여들었는지도 모르겠다

2310) 올바름(정의) 신중함 등도 몸인 것이다 라고 차마 우기지는 못할 것이지만 땅에서 쥐어짜 낼 수 없는 것은 전혀 있지 않다고 끝가지 우길 것을 엘레아 낯선이도 알고 있었다

2311) 이 양자가 동시에 지니는 그 자연이 무엇이냐고 그들에게 물어 볼 수 있는 것은 이미 옮겨졌듯이 올바름 과 신중 등 영혼 그 자체의 덕을 몸인 것이라고 우기기에는 그들이 너무 부끄러워하기(αἰσχύνονται 247b9-10) 때문이다 그렇다면,

그들은 올바름 과 신중 등을 영혼의 덕으로 그리고 영혼을 있는 것들 가운데 하나로 여기는데 아직 결정을 내리지 못한 셈이다

2312) 이 맥락에서 있는 것(τὸ ὄν 247d6)이 곧 잘 쓰이는 것으로 보아 실체(οὐσία)가 쓰이는 그 자리에 있는 것이 대신 놓여질 수 있을 것 같기도 하나 아직까지도 나는 이 둘을 구분한다

2313) 티마이오스 편의 티마이오스는 49d6(148)에 **있는 것**은 *그와 같은 것*(τὸ τοίουτον)으로 불리우지 않고 *이 것*(τούτο)이라고 불리운다 알론한 불로 늘 (생성)되는 불이 그와 같은 것으로 불리운다 라고 쓴다 모든 알론하게 되는 것들 각각에서 불은 주기적으로 *같은 것*(ὅμοιον, 49e5, 148)으로 나

타나기 때문이다 반면에 생성되는 모든 것이 항상 자신 안에서 나타나고 생성소멸하지만 자신은 항상 고정되어서 변하지 않는 것은 *이 것*이라고 불리운다 따라서,

항상 알론하게 되는 것들은 모두 *그와 같은 것*이라고 불리우는 반면 자신 안에서 그와 같은 것들이 알론하게 되긴하지만 정작 자신은 알론하게 되지 않고 고정된 것은 *이 것*이라고 불리운다 그리고 **있는** 것을 가리는 것은 **이** 것이지 **그와 같은** 것이 아니다(1224, 1232)그렇다면 여기에 나타나는 그러한 것(τοίονδ'247d6)은 무엇일까 또 어떠한 것(τὸ ποίον 247d7)은 무엇인가 일단,

멈추고 텔레스를 끌어들여보자 형이상학 뉘 편 2 장에서 텔레스는 *그러한 것*(τοιόνδε, 1089a11, 945, 967)을 **이 것**(τόδε, 1089a11, 945, 967) 과 *그 만큼한 것*(τοσόνδε 1089a12, 945, 957)로부터 나눈다 그에 따르면 이 것은 실체 그것도 첫 번째 실체를 그리고 그 만큼한 것은 량적인 것을 가리키는 반면 그러한 것은 각기 것에 공통인(κοινῇ, 1039a1, 965)을 것 곧 보편자(τῶν καθόλου, 1039a16, 965)를 가리킨다

약간 헷갈리기 시작하므로 다음 쪽 도식 처럼 두 사람이 쓰는 대명사를 구분해 보련다 거기에 선명해지는 것 처럼 플라톤은 **이 것**을 가지고 **있는 것**을 가리키는 반면 텔레스는 실체 그것도 **첫 번째 실체**를 가리킨다 텔레스의 실체는 있는 것 가운데서 가장 먼저 있는 것이니 두 사람이 동일한 말을 가지고 알론한 종을 가리키는 것은 분명하다 물론 같은 류의 것을 가리키고 있다는 것도 분명하기는 해도 말이다 나아가서,

*그러한 것*은 텔레스의 경우 보편자-보편자 가운데 하나가 이데아이다-를 가리키지만 플라톤의 경우 무엇을 가리키는지 선명하지 않다 바로 이어지는 247d7에서 어떠한 것(τὸ ποίον)이라는 말이 그에 상응하는 것 처럼 쓰이지만 그것도 그리 분명하지 않다 대신 플라톤은 *그와 같은 것*을 가지고 생성되는 것 각각에 늘 같은 것으로 나타나는 예를들어 불을 가리키나 적어도 범주들 과 형이상학에서는 그와 같은 것이라는 말이 텔레스에게는 나타나지 않는 것 같으므로 그와 같은 것 과 그러한 것의 쓰임새는 두 사람의 경우 각각 혜태론한 것 같다 나아가서,

의하여 받아드릴지 조사해 보아야할 것일세 : 엘레아 낯선이

(있는 것은) **어떠한 것(τὸ ποίον**[2314] 247d7)인데요? 말씀해주세요 빨리 보게요 : 테아이테토스

---

그 만큼한 것이라는 텔레스의 말이 플라톤의 소피스테애스 편 과 파르메니데애스 편 과 티마이오스 편에서는 나타나지 않는 것 같다 물론 소피스테애스 편에서도 량적인 그 만큼함(ὁπόσον 245d9)은 나타나지만 그 만큼한 것(τὸ τοσόνδε)은 나타나지 않은 것 같기 때문이다

| **플라톤** | | **텔레스** | |
|---|---|---|---|
| 이 것 (τούτο,τόδε) (50a1) | 있는 것 (불 자체?) | 이 것 (τότε τι) (1039a16) | (첫번째)실체 |
| 그와 같은 것 (τὸ τοιούτον) (49d6) | 생성되는 것 (불) | 그러한 것 (τοιόνδε) (1039a16) | 보편자 (καθόλου) (1038b9) |
| 그러한 것 (τοίονδ'247d6) | ? | | |
| | | 그만큼한 것 (τοσόνδε) (1089a12) | 량인 것 |

그렇다면 텔레스는 있는 것 가운데 가장 먼저 있는 것을 실체라 하여 실체를 있는 것으로부터 구분해 냈지만 플라톤은 있는 것 과 실체를 구분하여 쓰지 않았는가 글쎄,

실체는 지니는 하나는 실체를 지니므로 있다 라고 파르메니데애스 편의 파르메니데애스가 142b5-6 앞 뒤에서 말하는 것으로 보아서는 그리고 소피스테애스 편에서 엘레아 낯선이가 량적인 측면에서 있는 것에 닥아서고 난 후 있는 것의 실체 곧 있는 것의 어떠함 의 측면에서 있는 것에 닥아서는 걸로 보아서는 플라톤도 **실체**와**있는것**을 구분한 것 같으나 글쎄.....

아주 쉽고 아주 작게 단지 단 한 번(εἰς ἅπαξ 247e2)이더라도 무엇이든 헤태론한 것이 자연스레 행하(τὸ ποιεῖν 247e1)거나 겪는(τὸ παθεῖν 247e1)**힘**(δύναμιν[2315] 247d8)을 얻는 것(κεκτημένον d8)을 나

---

2314) 242c6(1384)에 나타난 ποία 라는 낱말과 그 맥락이 통하는 것으로 여기 ποίον을 보아야한다 사실 동일한 말이다 따라서,

있는 것의 량(πόσα 242c6)에 대해 말한 뒤 있는 것의 질(ποία)에 대해 엘레아 낯선이는 말하고 '있다'고 볼 수 있을 것 같다 본문의 이 두 낱말을 각기 량 과 질로 옮길 수 있을까 라는 물음이 떠오르긴 해도 말이다 어쨋든 있는 것의 량 과 질로 각기 나누어 지금 낯선이가 말하고 있다면 그렇게 말하는 맥락에 나오는 실체(οὐσία 246b1)를 있는 것의 질적인 측면이라고 할 수도 있을 것 같은데.....

만약 그럴 수 있다면 *두 번째 실체* 곧 종과류를 질적인 어떤 것(ποιόν τι, 3b16, 179)으로 본 범주들의 텔레스를 여기서 끌어 들일 수 있을 것 같다 그는 물론 이러한 질은 흼과 같은 자연적인 질이 아니라고 말하기는 하지만 어쨋든 종과류를 실체에 관한 **질**로 보기 때문이다 이러한 텔레스는 이어 플라톤을 설명하는 것이나 아닌지

2315) 뒤나뮈스(힘)에 대해서는 우선 113쪽 각주 103번을 참조하라 그런 후 518, 545, 954쪽도 참조하라

뒤이은 로고스에서 확인되겠지만 이러한 표식 또는 정의는 잠정적이라고 보아야한다 후에 헤태론하게 될 수도 있겠지만 우선 이 단계에서 그들과 우리 측 모두에게 두루 받아드려질 수 있는 '**있는** 것'에 관한 정의(표식)로 놓고 나가자고 쓰여지기 때문이다

땅에서 쥐어 짜 내어지는 것 이외의 어떤 것도 실체(있는 것)이 아니다 라고 당신들에게도 영혼은 있지 않는 것인가? 있지 않다면 할말 없다 있다면 영혼의 덕인 올바름 과 신중 등도 있는 것이 아닌가? 있는 것이 아니라면 할말 없고 있는 것이라면 어떠한 것들인가? 몸아닌 것들이라면 당들에 따라서 있지 않는 것들이어야하지 않는가? 있는 것들 가운데 아주 작은 것은 몸으로 이루어진 것이 아니지 않을까? 라는 맥락의 물음들을 그들에게 퍼 붓고 난 뒤에,

엘레아 낯선이 와 테아이테토스는 예를들어 올바름 과 신중 등 처럼

는 무엇이든 (있는) *그 어떠한 것*(τὸ καὶ ὁποιανοῦν 247d8)이라고 말한다네 **있는 것들은(τὸ ὄντα 247e3)힘 이외의 알론한 어떤 것도 아니라는** 표식(ὅρον, e3, 標識)이 놓여지기 때문이네 : 엘레아 낯선이

그들은 주어진(τῷ παρόντι 247e5)이것 보다 더 나은 것을 결코 말하지 못하므로 이것이 받아드려집니다 : 테아이테토스

매끈하네 후에 우리 와 그들에게 똑 같이 [이와는] 헤태론한 [표식이] 나타날 수도 있을거네 그렇지만 이것은 그들과 관련하여 우리에게 두루(μενέτω 248a1)함께 동의될 것이네 : 엘레아 낯선이

두루 : 테아이테토스

이제 헤태론한 자들 [곧] **에이도스**들의 친구들에게로 우리 가보세 자네는 우리에게[2316]그들 대신에(παρὰ 248d5)해석해 주게 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스 (245e6 - 248a9) ”

앞 쪽 인용글월에서는 있는 것의 실체가 무엇인지 더듬어 온 사람들을 두 편으로 나누어서 한 편에는 *몸*을 다른 한 편에는 *에이도스*를 그 실체를 각각 나누어 준 후 이 양쪽으로부터 무엇인가 얻어내기 위해 **몸**을 실체

---

있는 것을 건드려지지도 않고 보이지도 않은 몸이 아닌 ‘작은’ 것들로 여기면서 몸이 아닌 이러한 작은 것 과 몸인 것 이 양자가 동시에 같이 지니는 자연(συμφυὲς 247d3)이 무엇인지 묻고서 바로 **힘**이므로 힘을 얻는 또는 지니는 것이 **있는 것**이며 그러기에 있는 것은 힘 이외의 알론한 그 어떤 것도 아니다 라고 답한다 그렇다면,

올 바름 과 신중 등 영혼의 덕(ἀρετής, 247b1, 德)도 힘을 지니기에 있는 것이며 몸인 것도 힘을 지니기에 있는 것이므로 바로 이 **힘**을 **있는 것** (또는 실체)라고 말해야 할 것이고 두 사람도 역시 그렇게 말하는 것 같다 비록 잠정적인 것이긴 해도 말이다

이러한 힘을 지니므로서 행하거나 겪는다 그리고 몸 뿐만 아니라 몸이 아닌 아주 미세한 작은 것(올바름 과 신중등....)도 그 힘을 지닌다

2316) 엘레아 낯선이를 포함 테오도오로스 와 소오크라테애스를 말한다 이들 이외에 다른 사람이 듣고 있었는지 지금의 나로서는 모르겠다

라고 우기는 쪽에게 **힘**을 그 **있는 것**(실체) 이라고 하는게 어떠한가 라고 타협한다 *영혼*도 있는 것이고 영혼의 덕인 올바름 과 신중 등도 있다면 그렇게하자 라고 말이다 그렇다면,

**있는 것**은 **힘**이외의 알론한 것이 아니라 라는 로고스는 **몸** 과 **실체**를 동일한 것으로 보는 쪽으로부터 얻어낸 것이다[2317]

**있는 것** 과 **있지 않는 것**에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 우리가 거론한 것은 아니지만 이 만큼으로 만족하기로하고 있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 보다 어느 때든 더 쉬운 것은 아니라는 것을 모든 면에서 알아보기 위해 헤태론한 측면에서 알론하게 말하는 자들을 다시 반드시 살펴 보아야하네 - 그렇다면 반드시 그러한 자들에로 반드시 닥아서야 합니다 -

실체에 관련된 알론한 자들 사이의 논쟁을 통해서 거인들의 싸움인 것 같은 그러한 것들에 있는 것 처럼 보이네 - 어떻게? -

단지 마른 땅에 바위 와 나무를 움켜 잡으면서 어떤 자들은 하늘 과 보이지 않는 것으로부터 모든 것을 땅으로 끌어 내린다 이런 마른 땅의 모든 것을 손에 꽉 붙들고서 만져지고 건드려지는 것 만이 있다는 것을 확고하게 주장하면서 **몸** 과 **실체**를 *동일한 것*으로 규정하는 한편 만약 몸을 갖지 않는 것이 있다 라고 알론한 어떤 사람이 말하면 극단적으로 경멸하고 알론한 어떤 것도 들으려 하지 않기 때문이네 - 당신이 말씀하시는 자들은 끔직한 사람들입니다 이미 저는 그러한 많은 자들과 마주쳤습지요 - 그런데,

따라서 이런 자들과 논쟁하는 자들은 어떤 생각적인 그리고 몸이 아닌 **에이도스**가 **진짜 실체**라고 불굴의 투지로 아주 주의깊게 위로부터의 보이지 않는 것을 무기로하여 스스로를 방어하는 한편 저들의 몸들을 그리고 저들에 의해 진실이라고 말하여지는 것들을 작은 로고스들로 나누면서 그

---

2317) 더 적절하게 말하면 우리에 어긋나지 않으면서도 그들에게도 어긋나지 않는 있는 것에 관한 로고스이다 있는 것에 관해 우리가 말한 것을 알론한 자들이 거부해서는 안될 것이기 때문이다

**몸**들을 실체에 맞서는 **생성**인 것들이라고 부른다네

이 양자 주위에 엄청난 싸움인 것이 한 가운데서 오 테아이테토스여 항상 벌어진다네 - 진실입니다 - 그렇다면 그 양자 류 주위에서 실체 위에 놓여진 로고스를 부분적으로 우리 취하여 보세 - 어떻게 취하여야 할까요? - 그 실체를 에이도스로 놓는 자들 주위에서 취하는 것이 보다 쉽네 보다 더 길들여졌기 때문일세 반면에 모든 것을 어거지로 몸에 끌어다 놓은 자들 주위에서 취하는 것은 보다 힘들다네 똑 같이 그리고 거의 불 가능할 것이네 그러나 그들에 관해서는 반드시 요렇게 해야 할 것 처럼 보이네 - 어덯게? -

만약 무엇 보다도 먼저 어떻게든 가능하다면 그들이 더 낫게 활동하도록 만드는 것이네 만약 이렇게 할 여지가 없다면 그들더러 지금 보다 더 [논리에] 맞게 물음에 기꺼이 답하도록하는 로고스를 우리가 만드는 것이네 열등한 것 보다는 더 나으면서 어디에서든 더 세력있는 것에 동의해야 하기 때문이오 우리들은 이 열등한 것들을 숙고하는 것이 아니라 진리를 조사하는 것일세[2318] - 가장 옳으십니다 - 그들이 더 낫게 되는 답을 해주면서 그들이 말한 것을 해석해 주게 - 그럴 것입니다 -

죽은 생물[2319]을 당신들은 말하면서 (어떤) 것이 있다 라고 말하여진

---

2318) 따라서 엘레아 낯선이가 몸을 실체라고 우기는 자들에게서 얻어낼 것이 없나하면서 그들의 로고스를 숙고하는 것은 그들의 로고스가 뛰어나거나 얻어낼 것이 많아서가 아니라 진리 때문이다 어디에서건 그 누구에게서건 얻어낼 것은 있다 라고 보았기 때문일까?

2319) 영혼이 있다 라는 로고스를 끌어내기 위해서 엘레아 낯선이는 죽은 생물을 끌어 들인 것 같은데 이러한 끌어들임이 정당할까 죽은 생물도 썩어 눈에 보이지 않을 때 까지는 보며 손으로 만지작거릴 수 있는 몸일 것이므로 몸만을 실체로 여기는 자들에게는 그러한 죽은 몸도 어쨋든 실체(또는 있는 것)일 것이다 그렇다면 몸을 실체로 받아드린다면 죽은 몸까지도 실체로 받아들여야한다는 것을 보여 주면서 죽은 그 몸에는 더 이상 있지 않는 영혼을 도드라지게 하기 위해서였을까.....나아가서,

텔레스는 죽은 손가락(1035b25, 810)을 호모한 이름의 보기로 든다 물론 맥락이 여기와 사뭇 다르기는 해도 말이다 그러나 죽은 것이라는 점에

다면 - 어찌 그렇지 않겠소? - 이것은 영혼을 지닌 몸이 아니라는 데에 당신들은 동의하시는가? - 물론이지요 - **영혼**을 **있는 것**들 가운데 어떤 것으로 치시는가? - 예 -

무엇이? 영혼은 한 편으로 올바르지만 다른 한 편으로 올바르지 않으며 한 편으로 신중하지만 다른 한 펴으로 신중하지 않다 라고 주장하시는가? - 무엇이? - 그러나 올바름을 지니며 (올바름)이 임해야 그것들 각각은 올바른 것이 될 걸세 그리고 그 반대면 그 반대? - 예 그들은 찬성할 것입니다 - 그러나,

그것에 나란히 생성되고 그것으로부터 생성될 수 있는 것이 모두 **있다** 라고 그들이 말할 것이네 - 그렇게 말합니다 - 그렇다면 *올바름* 과 *신중* 그리고 알론한 덕 그리고 그 반대들이 있을 것이며 그리고 마찬 가지로 이것들이 그 안에서 생성된는 영혼도 있을 것이라면 그들은 그것들을 보이는 그리고 건드려지는 것이라고 말하겠소 아니면 그것들 모두 보이지 않는 것들이라고 말하겠소? - 아마 이것들 가운데 어떤 것도 보이는 것이라고 말하여지지는 거의 못할 것이니다 - 이러한 것들로부터 무슨? 그들은 몸인 것을 실체라고 계속 말할 수 있겠소? -

이 물음은 더 이상 그 자체로 모두 답하여지지 않습니다 그러나 그들에 따르면 영혼 그자체를 몸인 것이 획득하게 되는 한편 신중함 그리고 당신께서 취한 알론한 것들 각각의 경우에 이것들은 있는 것들 가운데 어떤 것도 아니다 라는 것에 그들이 용기있게 동의하거나 또는 모두 몸들이다 라고 자신있게 주장하는 것을 부끄러워 할 것입니다 - 우리에게 분명하게 오 테아이테토스여 그들이 더 나은 사람이 되었기 때문이네 이들 가운데 어떤 자도 씨앗으로 뿌려져 땅으로부터 솟아 오른 자들임을 부끄러워하지 않을 것이므로 그러나 땅에서 쥐어짜 낼 수 없는 것은 어떤 것도 전혀 있지 않다고 줄기치게 우길 것이네 - 당신께서 거의 말씀하신 것으로 여겨집니다 - 그렇다면,

이들에게 다시 물어보도록 하세 만약 있는 것들 가운데 적은 것은 몸이 아니라는 것을 인정하고 싶어한다면 그걸로 충분하기 때문이네 몸이 아

---

서는 여기와 같다

닌 적은 이것들과 무엇이든 몸을 지니는 저것들 양자의 경우에 동시에 더불어 지녀지는 **자연**을 **무엇**으로 보는지 이것이 반드시 그들에게 거론되어져야만 할 것이네 그들은 똑 같이 답하기에 당황할 것이오 만약 이렇게 당황한다면 우리들의 제안을 그들이 인정할지 그리고 있는 것은 그러한 것이다라는 것에 동의하여 받아들일지 조사해 보아야 할 것일세 -

*있는 것*은 *어떠한 것*인데요? 말씀해 주세요 빨리 보아 알게요 -

아주 쉽고 아주 작게 단지 단 한 번이더라도 무엇이든 헤태론한 것이 자연스레 행하거나 겪는 힘을 얻는 것을 나는 무엇이든 있는 그 어떠한 것이라고 말한다네 **있는 것**들은 **힘** 이외의 알론한 어떤 것도 아니라는 표식이 놓여지기 때문이네 - 그들은 주어진 이것 보다 더 나은 것을 결코 말하지 못하므로 이것이 받아드려집니다 -

매끈하네 후에 우리와 그들에게 똑 같이 이와는 헤태론한 표식(정의)가 나타날 수도 있기도 하겠지만 이것은 그들과 관련하여 우리에게 두루 함께 동의될 것이네 - 두루 -

이제 헤태론한 자들에게로 곧 에이도스들의 친구들에게로 우리 가 보세 자네는 우리에게 그들 대신에 해석해 주게 - 예 -

**있는** 것은 *어떠한 것*인가 라는 물음은 있는 것의 **실체**를 물어보는 것이며 나아가서 이 물음은 있는 것의 **질**적인 어떤 것을 물어보는 것이라고 나는 텔레스까지 끌어들이면서 썻다 두 사람에 따르면,

몸[2320]이 바로 실체야 라고 우기는 쪽으로부터 우리가 얻어 낼 수 있는 지금 까지의 가장 나은(βελτίους 247c3) 있는 것에 관한 로고스는 힘을 지니는 것이 있는 것 이라는 다시 말해 있는 것은 **힘**과 알론한 어떤 것이 아니라는 로고스이다 그리고 이러한 힘(뒤나뮈스)는 한 꺼번에 어느 한 순간에 아주 미세하긴 해도 헤태론한 무엇을 행하거나 겪는 힘이다 나아가서,

---

2320) 티마이오스 편의 티마이오스는 영혼이 들어 '있는' 몸이 어떻게 만들어지는가에 관해 말하는 가운데 우주의 몸 안의 우리에게 보여지기 시작하는 몸들은 맨 처음에 두 가지 세모꼴(54a1, 54a2, 1182)로 나타난다 라고 말한다 물론 그 몸은 불의 몸이기는 해도 말이다

용의 이빨을 씨로하여 땅으로부터 솟아나온 끔직한 거인들과 같은 그들에게도 이러한 로고스는 통할 것이다[2321]도대체 그렇게 완강한 자들에게 어떻게 말했길레 통할거라고 하는 걸까 그 말을 정리해 보기 전에 다시 요약해 보기로 하자

**실체**에 관한 논쟁은 *거인*들의 싸움과 같은 것이다

하늘 과 보이지 않는 것을 땅으로 끌어내려 만져지고 건드려지는 것만이 **있다** 라고 완고하게 주장하면서 **몸** 과 **실체**를 *동일한 것*으로 규정하는 그리고 몸을 지니지 않는 것이 있다 라고 말하는 자를 극단적으로 경멸하면서 그로부터 어떤 알론한 말도 들으려하지 않는 끔직한 사람들과 불굴의 투지로 아주 주의깊게 위로부터의 보이지 않는 것을 무기삼아 논쟁하는 자들은 **에이도스**를 **진짜 실체**라고 말하면서 이러한 *실체*에 맞서는 *생성*으로 *몸*을 여기는데 이 두 진영 사이에 벌어지는 싸움은 엄청나다(ἄπλετος 246c3)그렇다면,

이 양자 류 주위에서 실체에 놓여진 로고스를 우리는 부분적으로 취하여 할 것이다 그러나 에이도스를 실체로 놓는 자들의 주위에서 취하는 것이 보다 더 쉽다 더 길들여졌기 때문이다 반면에 모든 것을 몸으로 끌어다 갖다 놓는 자들의 주위에서 취하는 것은 보다 힘들다 아니 거의 불 가능할 것이다 그래서,

이들에 관해서는 반드시 요렇게 해야 할 것 처럼 보인다 그들의 로고스를 더 왕성하게 만들어야 하는데 그럴 수 없다면 문답을 통해서 이들도 동의할 더 나은 합법적인 로고스를 만드는 것이다 열등한 것 보다는 어디에서든 더 나은 것에 동의해야 하는 것이 가장 옳기 때문이다

그들은 죽은 생물도 있다 라고 말하면서도 **영혼**을 지닌 **몸**은 아니라고 말할 것이며 영혼을 **있는 것**들 가운데 하나로 여긴다 그런데,

**영혼**은 한편으로 올바르지만 한 편으로 그렇지 못하며 한 편으로 신

---

2321) 통하고 안통하는 것은 길게 재어 보아야 한다 물론 재어보는 것은 인류 역사이다

중하지만 한 편으로 그렇지 못하다 나아가서 각기 것은 올바름을 지녀 자신에 올바름이 임해야 올바른 것이 되며 그 반대 경우에는 반대로 될 것이다 따라서 그것에[2322]나란히 그것으로부터 생성될 수 **있는 것**이 모두 **있다** 라고 말하여질 것이다 그래서 올바름 과 신중 과 그 반대들 등도 있을 것이며 이것들이 그 안에서 생성되는 영혼도 있다면 영혼 과 올바름 과 신중 등을 보이는 것들이라고 말하지는 못할 것이다 그렇다면 그렇게 말하고서도 몸인 것을 실체라고 계속말할 수 있을까? 따라서,

몸인 것이 영혼을 얻는다 라고 말하는 그들은 올바름 과 신중함 등을 있는 것이 아니라는 것에 아마도 용기있게 동의하거나 그것들은 모두 몸들이다 라고 자신있게 주장하는 것을 부끄럽게 여길 것이 분명하다[2323]그럼에도 [용의 이빨을] 씨로하여 땅으로부터 솟아오는 이 자들은 땅에서 쥐어짜낼 수 없는 것은 어떤 것도 전혀 있지 않다 라고 줄기차게 우길 것이다 어쨌든,

이들이 있는 것들 가운데 아주 작은 것들은 몸이 아니라는 것을 인정하기만 하면 그걸로 족할텐데[ 아직은 만족할 단계가 아니긴 하나 영혼 올바름 신중 등을 몸인 것이라고 말하는 것은 뻔뻔스러운 것임을 스스로 그들이 알 것 같기에] 그렇다면 몸이 아닌 아주 작은 것 과 몸인 것 이 양자가 동시에 더불어 지니는 자연이 무엇인가 그들에게  물어보면 마찬 가지로 그들은 반드시 당황할 것이다 이제,

---

2322) 영혼 과 올바름(영혼의 덕)이 동일한 것으로 여기서 여겨지는지 여겨지지 않는지가 분명하지 않다

영혼 과 올바름 과 신중이 εἶναι(이다, 247a3, 있다)로 붙어 '있어' 영혼이 곧 올바름'일' 것 처럼 보이나 이어지는 로고스에서는 올바름 과 신중 등 영혼의 덕들은 그 영혼 (안)에서(ψυχής ἐν ᾗ 247b2)생성 된다고 하는 것으로 보아 올바름은 영혼의 활동인 것 처럼 보이기 때문이다 물론 어떻게 보면 이 두 맥락 모두가 동일한 것으로 보여지기도 하지만 말이다 어쨌든,

τῳ(247a8)에 걸리는 것은 영혼인가 아니면 올바름 또는 신중 등 영혼의 덕인가 언 듯 보기에는 이 두 가지 어느 것에 걸려도 뜻에는 별 차이가 없을 듯한데.....

2323) 그렇다면 이들은 더 나은 사람들이 되었다

이렇게 당황하는 자에게 ' **있는 것**은 아주 쉽고 아주 작게 단지 한 번이라도 자연스레 무엇이든 헤태론한 것이게 *하거나*(τὸ ποιεῖν 247e1)또는 헤태론한 것을 *겪는* **힘**을 얻는 것이다 **있는 것**들은 **힘** 이외의 알론한 어떤 것도 아니기 때문이다 ' 라고 제안해 보자 아마도 이들은 이보다 더 나은 것을 말하지 못할 것이므로 이 표식(정의)를 받아드릴 것이다 이러한 로고스는 매끈하다 물론,

후에 이와는 알론한 정의(표식)이 우리 와 그들에게 똑 같이 나타날 수도 있을 것이지만 적어도 지금 이 순간에는 우리 와 그들 모두에게 위 정의는 두루 동의될 것이다 따라서,

**있는 것**에 관한 이러한 표식(정의)는 그들이 직접 엘레아 낯선이 와 테아이테토스에게 말한 것이 아니라 자신들이 적어도 인정할 수 있게끔 그들의 로고스를 좀 더 낫게 바꾼 것이다 그리고 엘레아 낯선이는 만약에 그들에게 최소한도 낯짝이 있다면 이러한 정의를 인정하지 않는 것은 부끄럽다는 것을 알게 될 것이라고 말한다 **몸**으로부터 나오는 **힘**을 바로 **있는** 것이라고 하면 몸인 것을 **실체**로 여기는 자들도 이를 거부하지 않을 것 같았던 모양이다 거부하지 않고도 땅에서 나온 그 (거인)들은 부끄러워하지 않고 땅에서 쥐어 짜낼 수 없는 것은 결코 있지 않다 라고 우기기에는 아무런 지장이 없을 같았기 때문이리라 자!

이러한 거인들의 동의를 얻어냈다고 하는 엘레아 낯선이 와 테아이테토스의 로고스들을 이제 정리해보자

이들로부터 동의를 얻어내려면 이들이 동의하는 것으로부터 논의를 시작해야 할 것인데 바로 그것이 **영혼**이 있다 라는 로고스이며 이 로고스는 **몸**이 아닌 아주 작은(σμικρὸν 247d1)것들도 **있다**는 것을 이끌어 내기 위해 낯선이가 선택한 것이다 먼저,

영혼을 끌어들이기 위해 그는 죽은 생물을 집어든다 죽어 '있는' 생물에는 영혼이 있지 않다는 것을 그들도 받아 들일 것 같았기 때문이다 그래서 죽은 **몸**(생물)은 **영혼**을 지니고 '있지' 않다는 것을 놓고 나간다 물론 죽

은 몸도 또한 '있기'는 해도 말이다 따라서,

몸은 죽어도 영혼은 있으며 그 영혼을 죽은 몸은 지니지 못한다 바로 이 지점에서 몸으로부터 떨어져 나간 것 곧 영혼이 있다는 것이 보장 받는다 이제,

이렇게 분리(分離)된 영혼이 있다면 올바름 과 신중함 등과 같은 영혼의 그 덕들 역시 있을 것이다 올바른 영혼이 있는가 하면 올바르지 못한 영혼도 있으며 신중한 영혼이 있는가 하면 신중하지 못한 영혼도 있는 반면 올바름 또는 신중함을 지녀 이것들이 자신들에 임해야만 올바른 것 또는 신중한 것이 될 것도 있기 때문이다 따라서 이것들과 나란히 그리고 이것들로부터 생성되는 것도 있다 나아가서,

이러한 영혼 또는 영혼의 덕들은 보이며 건드려지는 것이 아니라 보이지 않는 것이다 죽은 몸이 있다는 것으로부터[2324]영혼은 몸과 분리됐다는 것이 영혼은 몸과 분리해 있다는 것으로부터 영혼의 덕도 몸과 분리해 있다는 것이 몸과 분리해 있는 영혼 과 영혼의 덕으로부터 영혼 과 영혼의 덕은 몸인 것이 아니라는 것이 몸인 것이 아니라는 것으로부터 영혼 과 영혼의 덕은 보이거나 만져지는 것이 아니라는 것이 나오기 때문이다 그러므로,

몸 아닌 아주 작은 것들이 있다 그런데,

몸도 있고 몸 아닌 것도 있다면 몸으로 **있는** 것 그리고 몸 아닌 것으로 **있는** 것 이 양자에 걸리는 바로 그 **있음**은 어떠한 것일까[2325]

---

2324) 그런데,

산 몸의 경우에는 어떠한가 생물이 살아 있더래도 그 생물의 몸과 영혼이 분리될 수 있을까 따라서 지금의 로고스는 단지 죽은 몸에만 해당되지 산 몸에는 해당되지 않는다 그런데 거의 대부분의 몸은 살아있다 따라서 엘레아 낯선이 당신의 로고스는 거의 대부분 맞지 않는다 몸과 분리된 영혼의 덕들이란 있지 않으므로 덕들 역시 몸인 것이기 때문이다 라고 누가 묻고 답한다면 엘레아 낯선이는 어떻게 대꾸할까

2325) 있는 것을 차가움 과 뜨거움 이 두 가지라고 전제하면 이 양자에 걸리는 있음은 무엇일까 라는 물음에 답하기 어렵다 라고한 엘레아 낯선이의 로고스(243d6-243e7, 1394, 1409)를 다시 숙고해 보라

**힘**이다 따라서,

몸인 것 과 몸 아닌 아주 작은 것(신중함 올바름 영혼 등)이 공통으로 함께 지니는 것은 힘이다 **힘**을 지니는 것이 바로 **있는** 몸이요 몸으로 **있지 않는** 아주 작은 것이다 나아가서,

이러한 힘은 헤태론한 것을 *하는* **힘**이요 헤태론한 것을 *겪는* **힘**이다 순간적으로 아주 미세하게 겪거나 행할지라도 반드시 힘을 지녀야한다 따라서 어떤 것이든 힘을 지녀야[2326]겪든지 행하든지한다

**있는 것**에 관해 이렇게 말하는 것을 끔직하게 완고한 그 '거인'들도 허용할 것이다 이제,

이러한 로고스들을 다음처럼 다시 정리해 보자

---

이 양자에 걸리는 있는 것이 헤태론하다면 이 양자 가운데 어느 하나는 있는 것이 아닐 것인 반면 동일하다면 하나만이 있거나 또는 셋이 있을 것이므로 그러한 반대 질들 두 가지만 있다 라고 말하는 것은 심각한 어려움과 마주친다 라는 길로 엘레아 낯선이는 있는 것을 량적인 측면에서 규정하는데 대한 어려움을 거기에서 토로했다는 것이 기억될 것이다

여기서도 있는 것이 몸인 것 과 몸 아닌 것에 걸리는 것은 마찬가지이다 이렇게 양자에 걸리는 있는 것은 무엇일까 그러나 거기에서는 있는 것이 량적인 측면이 문제시되는 반면에 여기서는 있는 것의 질적인 측면이 문제시된다 이렇게 양자에 걸려 있는 것은 어떠한 것(**τὸ ποίον,** 247d7)인가라고 말이다 그리고 이러한 있음을 지니는 두 가지 것은 반드시 같은 자연을 지녀야 만한다

그에 따르면 이렇게 **있는 것**은 **힘**이다

2326) 우리는 보통 힘이 '있어야' 그 일을 하지만 겪는데에는 힘이 있지 않아도 된다 라고 말하곤 하는 것 같지만 엘레아 낯선이에 따르면 무슨 일을 하거나 겪으려면 힘을 '지녀야'한다 힘을 지니지 않으면 어떤 일도 겪지 못할 것이다

살아 있는 것이 **영혼**이라면
죽은 **몸**에는 영혼이 있지 않을 것이므로
영혼은 몸과 분리해 **있다** 그리고,

영혼이 있고
[스스로 움직이는 것이 영혼이라면]
영혼으로부터 **덕**이 생성되는데
영혼은 (죽은) 몸과 분리해 있으므로
덕도 몸과 **분리**될 것이다 나아가서
그 덕은 아주 작다

몸은 크며
보여지는 것은 큰 것이라면
몸은 보여지는 것이다 반면에
덕은 작고
작은 것은 보여지지 않는다면
덕은 보여지는 것이 아니다 따라서,

보여지는 것도 있고
보여지지 않는 것도 있다면
**있는 것**은 보였다가 보여지지 않고 보이지 않았다가 보일 것이다 그렇다면
있는 이것은 어떠한 것(**τὸ ποίον,** 247d7)인가

그것은 **힘**이다
**힘**을 지녀야 겪거나 행하기 때문이다

몸으로부터 힘이 나온다고 여길 것이니 몸만이 있다 라고 우기는 자들도 있는 것은 힘과 알론한 것이 아니라는 로고스를 받아들일 것이다 이제,

그러나 **몸**은 하나의 **생성**일 뿐 **있는 것**이 아니고 오직 에이도스만이 **있다** 라고 말하는 **에이도스**의 친구들(φίλους 248a4)에게 닥아서기 전에 소피스테애스 편 236d9 - 248a1(1357-1444)에 쓰여진 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 글을 모아 보자

**있는** (것)

과 (어떤) **것**은 항상 붙는다(1361-1362)그리고 **이름** 일반은 **것**이 아니다(1398)

은 **량**적인 측면에서 *하나*라고도 둘이라고도 여럿이라고도 하나이면서여럿이라고도 말하여지기 어렵다(1403)

에는 있는 것과 헤태론한 것이 덧 붙혀지지 않는다(1361, ,1371)

에는 **있지 않는 것**이 덧 붙혀지지 않는다(1361)

은 **진리**이다 진리는 **있는 것으로 있는** 것이다(1378)

들 중의 하나가 **영혼**이다(1427)

들 중의 하나가 **수**이다(1372)수와 분리되서는 어떤 것도 말하여지지 않는다(1373)

은 구분되는 다섯 가지 큰 **류** 가운데 하나이다(1347)

의 **이데아**에 논리에 의해 몰두하는 사람이 철학자이다 (1344)

의 모방을 만드는 자는 소피스테애스이다(96)

의 **실체**는 **몸**이 아니다(1423-1424)

은 **힘**과 알론한 것이 아니다(1434)

은 **움직여졌으면서움직이지않는** 것이다(1454)

에 관해 말하는 것은 있지 않는 것에 관해 **말**하는 것 만큼 이나 쉽지않다(1404)

**[자체]**는 **이름**지어지지도 **말**하여지지도 **알**려지지도 **감각**되지도 않는다(1406)

**있지 않는 것**

은 **가짜(거짓)**‘이다’(1360)

도 어떻게든 **있다**(103)

에 관해 **말**하는 것은 **있는 것**을 말하는 만큼이나 쉽지 않다(1404)

의 어두움으로 숨어드는 자가 소피스테애스이다(1344)

[**자체**][2327] 또는 **전혀 있지 않는** 에 관해서는 결코 *입도 벙긋*하여질 수 없다(1361)

[**자체**] 와 **것**은 들러붙질 않는다(1361)

[**자체**]에는 **수**가 들어붙지 않는다(1372)

[**자체**]는 **발설**되지도 **말**하여지지도 **생각**되지도 않는 非**언어**적이며 非**로고스**적 것이다(1373)

이제,

있는 것의 실체를 에이도스이라고 말하는 친구들로 닥아서 보자

“ 이제, 헤태론한 자들에게로 [곧] **에이도스**들의 친구들에게로(πρὸς τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους[2328]248a4)향해보세 마찬가지로 자네는 우리에게 그들 대신에 해석해 주게 : 낯선이

---

2327) 나는 지금 있는 것을 있는 ((것)) 자체와 그리고 있지 않는 것을 있지 않는 ((것)) 자체과 구분한다 이에 대해서는 1407-08, 1337-38쪽을 참조하라

2328) **몸**을 **실체**라고 우기는 자들은 끔찍한(δεινοὺς, 246b5, 1424) 자들로서 용의 이빨을 씨로하여 땅으로부터 솟아난 ‘거인’들이라고 쓰여지는 것과는 달리 **에이도스**를 실체로 여기는 자들은 친구라고 쓰여지는 것으로 보아서 그리고 이 두 쪽은 엄청나게 항상 싸우는데 그 거인들로부터 우리는 별로 얻어낼 것은 없지만 깨우친(ἡμερώτεροι 246c9) 이 친구들로부터는 얻어내기(1425)쉽다 라고 쓰는 것으로 보아서 *엘레아 낯선이*도 역시 에이도스를

예 : 테아이테애토스[2329]

대화하는 가운데 어디에서든(που 248a7) 자네는 *생성*을 **실체**와 *분리*해(γένεσιν, τὴν δὲ οὐσίαν χωρὶς a7) 말하네? 그려? : 낯선이

예 : 테아이테애토스

그리고 감각을 통해서 우리는 *생성*[된] 몸*과* **교통**하는(**κοινωνεῖν**[2330], 248a10-11, 交通)반면에 논리 통해서(διὰ λογισμοῦ[2331]a11)(우리는) **있는 실체**에 관계하는(πρὸς τὴν **ὄντως οὐσίαν** 248a11)영혼과 교통한다네 [그리고] 이 있는 실체는 항상 그러하게 동일한(ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως 24ba12) [상태를] 지니는 반면 *생성(되는 것)*은 (항상) 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말하네 : 낯선이

우리는 [그렇게] 말하기 때문입니다 : 테아이테애토스

그런데 오 모든 자들 가운데서도 가장 나은 자들이여[2332] **교통한다**는 것은 그  양자의 경우에 무엇을 말하는 것인가요? 우리들이 방금 말했던 것은 아닐까요? : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

서로 함께 마주치게 되는 것들로부터(ἀπὸ 248b5) [유래하는] 어떤 **힘**으로부터(ἐκ b5) *겪*는 것 또는 *행하*는 것(πάθημα ἢ ποίημα[2333]

---

실체로 보는 것 같다

2329) 이전까지 감각적인 몸만을 실체라고 우기는 자의 대변자로서 말하였지만 테아이테애토스는 이제부터 에이도스의 친구들의 대변인으로서 말하기 시작한다

2330) 253e1(1343)에 나타나는 교통한다와 비교해보라

2331) 1424쪽 각주 2298번을 참조하시오 로기스모스를 내가 왜 여기서 논리로 옮겼는지 드러날 것이다

2332) 에이도스의 친구들에게 향하는 말일 것이다 또 테아이테토스가 대신해 해석하므로 테아이토스에게 향하는 말일 수도 있으리라 그렇지만 테아이테토스는 혼자인 반면 이 찬사가 향하는 것은 복수(ἄριστοι 248b2)이므로 설사향한다고 하더라도 테아이테토스에게 직접 향할 것 같지는 않다

2333) 몸을 **실체**라고 또는 몸만이 있다라고 우기는 자들에게 엘레아 낯선이가 절충하여 제시한 **있는 것** 으로서의 **힘**은 헤태론한 것을 자연스레 *겪*

b5) 오 테아이테토스여 아마 자네는 그것들에 대한 그들의 답을 듣지 못할 것이지만 나는 [그들과] 공정하게(ἴσως, b7, 公正)친숙했다네 : 엘레아 낯선이

그렇다면 그들은 무슨 말을 했습니까? : 테아이테토스

땅에서 태어난 자들에게 **실체**에 관해 방금 했던 말을 (그들은) 우리와 동의하지 않는다는 [것 일세] : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

가장 적은 것에 관련해서도 *겪는 또는 (행)하는*(δρᾶν[2334] 248b5)**힘** 이라는 **있는** 것들의 표식(정의)을 어느 곳에서든 충분하게 놓았지? : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

이것에 대해 그들은 요렇게 말한다네 한 편으로 *겪는 그리고 행하는* **힘**과 더불은 **생성**이 있는(μέτεστι τού.....δύναμεως 282c8) 반면 다른 한 편으로 힘[의] 이러한 (두 가지) 것들 가운데 어느 것도 **실체**에 들어맞지 않는다 라고 말한다네[2335] : 엘레아 낯선이

그래서 (그들은) [이러한] 어떤 것을 말하지 않겠습니까? : 테아이테토스

나아가서 한 편으로 **영혼**이 *인식*하는 반면 다른 한 편으로 **실**

---

*거나 행하는*(247e1, 1433)힘이었음에 유의하라

2334) τὸ ποιείν(행함, 247e1, 1433)이 아니라 δι-δαδράσκω(to run away, 하다)라는 말이 쓰였는데 구별되는 무슨 뜻이 있을까.....

2335) 그래야 어쩐지 246a1(1422)에서 **실체**와 관련된 알론한 자들 사이의 거인의 싸움과 같은 논쟁이라 해놓고(1422쪽각주2297)도 **몸**을 실체라고 우기는 거인들의 로고스가 더 낫게 고쳐지면서 실체 대신에 **있는 것** 이라는 말이 무엇 때문에 자주 쓰이는가 라는 의문을 지녔는데 엘레아 낯선이가 다 이러한 쓰임새를 염두에 두었구나

**에이도스**를 진짜 실체로 여기는 자들은 그 거인들에게 허용 될 힘과 더불어 **생성**은 일어나지만 그러한 **힘**은 실체에는 들어 맞지 않는 것이라고 여겼고 이러한 친구들을 문제의 엘레아 낯선이가 지녔기 때문이다 맞아! 그래서 그는 힘을 실체라하지 않고 있는 것이라고 한거구나 그렇다면,

분명히 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 실체 와 있는 것을 구분해....

**체**는 *인식되어진다는* 것에 그들이 동의하는 지를 그들 주위에서 보다 선명하게 우리에게 반드시 배워져야 한다는 것에 대하여 : 엘레아 낯선이

그렇다고 (그들은) 주장합니다 : 테아이테토스

무엇이? **인식***한다는 것* 또는 인식*된다는 것*은 *행하는 것인가 또는 겪는 것인가* (ποίημα ἢ πάθος[2336] 248d5)또는 [이] 양자인가? 또는 한편으로 (하나는) 겪는 것이지만 다른 한 편으로 (다른 하나는) 혜태론한 것[곧 행함]인가? 또는 모두 모두 이러한 혜태론한 것들 가

---

2336) **힘**을 **있는 것** 이라고 하는 247e1(1433)에도 이미 나온 *겪음 과 행함* 은 그대로 텔레스의 열 가지 범주(161) 가운데 맨 마지막 두 가지로 나타난다 그리고 이제까지 여기 저기에서 나타난 *실체(무엇?) 와 질(어떠한가?) 과 량(얼마나많이?)*등을 모으면 그의 범주들 다섯 가지가 나와 버렸다 그런데 아직 나타나지 않은 *관계 어디? 언제? 상태 지님* 등에서 관계를 뺀 나머지 넷 과 여기의 겪음 행함 둘 포함 여섯 범주는 거의 그의 범주들에서 다루어지지 않는다 (161쪽 1384쪽각주2241번 1403쪽각주2269번 1422쪽각주2295번 1433쪽각주2314번을 참조하시오) 따라서,

지금 까지 정리한 것 만으로도 텔레스의 범주들이 나오게 된 실마리를 잡을 수 있을 것 같다 있는 것에 관한 이론인 그의 범주론 또는 형이상학은 있는 것에 관해 말하는 소피스테애스 편 과 파르메니데애스 편 나아가서는 티마이오스 편에 반드시 이어져야 하는 강의 처럼 적어도 지금의 나에게는 보이기 때문이다 실로,

아주 단순화시키면 그의 범주들 이나 형이상학은 플라톤의 위 세 대화 편에 나온 중요하거나 애매한 여러 낱말들을 알기 쉽게 풀이해 놓은 것 밖에 되지 않는다 하나의 주석(註釋)이라고나 할까 아마 낱말의 토를 달다 보니 자신의 생각과 다른 부분에서 이데아 또는 에이도스 론자들을 논박했을 수도 있다 물론,

이러한 나의 주장이 만약 만약 적용될 곳이 있다면 **있는 것**에 관련된 부분 과 **논리**에 관련된 부분일 것이기에 서로에 겹치는 부분 보다는 그렇지 않는 부분이 그 두 사람에게 훨씬 더 많을 것이다 그러나 관련된 이 작은 부분들이 훗 날의 모든 신학 과 학문 과 과학을 건드리며 지탱해 주고 있다고 한다면 너무 과장(誇張)된 허풍(虛風)일까

운데 어떤 헤태론한 것도 아닌가? 말해보게나 : 엘레아 낯선이

이런 헤태론한 것들 가운데 어떤 헤태론한 것도 아니라는 것이 분명합니다 앞서 말한 것들에 반대되기(τἀναντία[2337]248d8) 때문입니다 : 테아이테토스

이해하네 요것(일 걸세) **인식**하는 것이 만약 어떤 것에 *행하는* 것이라면 다시 우리들이 인식하고 '있을' 것[때에]도 반드시 *겪는*(πάσχειν 248e1)것이 잇 따를 것이네 그래서 인식에(γνώσεως e3)의해서 우리가 **실체**를 **인식**하고 '있는' 것[때에]도[2338]동일한 로고스에 따라 겪은 것을 통해 움직여지는한 인식되어지는 것이 언제든지 ( 잇따른다네) *쉬는* 동안에는(περὶ τὸ ἠρεμοῦν 248e4)(인식)되지 않을 거라는 말일세 : 엘레아 낯선이

옳습니다 : 테아이테토스

제우스에 대고 무엇이? 진실로 *움직임* 과 *생명* 과 *영혼* 과 *신중함*은 **완전하게 있는 것**으로(παντελῶς ὄντι 248e7-249a1)임하지 않으며 그 자체로는 살지도 신중하지도(φρονεῖν, 249a1, 愼重, 생각)않으나 거룩하며 신성하며(ἅγιον a1)누우스를 지니지 않으며 고정되어(ἑστὸς a1)움직이지 않는 것이라고 우리는 쉽게 설득되어질까? : 엘레아 낯선이

그렇지만 오 테아이테토스여 동의하기에는 [너무] 끔직한 로고스일 [것 같습니다] : 테아이테토스

그러나 한 편으로 *누우스*를 지니지만 다른 한 편으로 *생명*을 (지니지) 않는다고[2339] (우리는) 말할 [수 있을]까? : 엘레아 낯선이

어떻게[우리가 그렇게 말할 수 있을까요]? : 테아이테토스

---

2337) 말한 것들이 반대되면 않된다는 것은 여기 소피스테애스 편에서 뿐만 아니라 파르메니데애스 편 아니 플라톤의 전 대화 편에 나오는 로고스에 해당되는 말이다 반대(모순)되는 말을 하지마라! (소피스테애스128d2 1241-1242 ; 소피스테애스 236e5, 1359)

2338) 인식에 의해서 인식한다 라는 로고스에 유념하라 이러한 로고스는 우리가 어떤 에이도스를 알 때 마다 앎의 에이도스에 의해서 인식된다(γιγνώσκεται 134b6, 1302) 라고 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해서도 그대로 쓰여진다 거기 인식된다 라는 말이 여기 248e3에서도 그대로 쓰였다

2339) 누우스를 지니는 한 편 생명을 지니지 않는다 라고 여기서 말하여지

그러나 그것 안에 이 (*누우스* 와 *생명*) 양자가 있지 않다 라고 (우리들이) 말하므로(λέγομεν 249a6) 우리는 그것이 **영혼** 안에 이 (양자)를 지닌다 라고 말하면 안되는가? : 엘레아 낯선이

(우리들이) 헤태론한 무슨 길을 지니겠습니까? : 테아이테토스

그러나 확실히 *누우스* 와 *생명* 과 **영혼**을 [그것이] <지니지> 만 영혼을 지니는 것은 전혀(παράπαν 249a10)움직이지 않는 것으로서 있을까? : 엘레아 낯선이

이것 모두가 저에게는 非로고스적인 것으로 나타납니다 : 테아이테토스

그리고 [그 경우에] *움직여지고 '있는' 것* 과 **움직임**은 **있는 것**으로 반드시 인정되어야만한다네: 엘레아 낯선이

어떻게 안 [그러겠습니까?] : 테아이테토스

이제 오 테아이테토스여 **있는 것**들이 *非움직임*인 것이라면 **누우스**는(ἀκινήτων τε ὄντων νούν(249b5-6)[2340]어떤 것에서도 어떤 것에 관해서 어떤 것에 있지 않다는 것이 잇따른다네 : 엘레아 낯선이

정확히 : 테아이테토스

흐르는 것(φερόμενα 249b8) 과 **움직여지는** 모든 것이라면 동일

---

는 것은 무엇일까 움직임 생명 영혼 신중함일까 아니면 영혼만일까

2340) 엘레아 낯선이의 *있으면서 움직이지 않는 누우스*(ἀκινήτων τε ὄντων νούν 248b5-6)는 텔레스의 *움직이지 않으면서 움직이게 하는 첫 번째 있는 것*(τὸ πρώτον κινούν ἀκίνητον ὄν, 형이상학1074a37, 769)을 생각나게한다 바로 이 두 레애마(句)만 분석해도 좋은 논문이 될 것 같다 두 사람의 독특한 생각을 이 句들이 나타낸다고 여겨지기 때문이다

형이상학 람다 편 8 장 끝 부분에 나오는 텔레스의 그 표현에는 첫 번째 와 움직이게 하는 것 이라는 두 낱말이 들어 있지만 여기에 나오는 엘레아 낯선이의 표현에는 이 두 낱말이 들어 있지 않는 반면에 움직이지 않고 있는 것 과 누우스 라는 말은 두 곳 모두에 들어 있다 한 곳에서는 단수 움직이지 않고 있는 것(단수)이지만 한 곳에서는  움직이지 않고 있는 것들(복수) 라는 점이 다르기는 해도 말이다 물론 이 두 표현이 생각을 나타내는 완결된 것이라는 전제하에서 이다 그러나,

텔레스에겐 그럴 것 같지만 여기 엘레아 낯선이게는 그럴 것 같지 않다 따라서 직접 이 두 레애마를 비교하는 것은 적절하지 않을 것 같긴하다

한 로고스에 의해서 이 (모든) 것을 우리는 **있는 것**들로부터 배제해야할 것이네 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

**멈춤**과(στάσεως 249c1)분리되어 동일한 것에 관해 그리고 동일한 측면에서 동일하게(ὡσαύτως 249b12)[2341]어느 때든 되어진다고 자네는 여기는가? : 엘레아 낯선이

[분리되어서는 그렇게 될] 길이 없지요 : 테아이테토스

무엇이? 이것들 없이 **누우스**는 **있는 것들**거나 **되는 것들**(γενόμενον 249c3)로 (자네는) 어디에서든 볼것인가?[2342] : 엘레아 낯선이

---

2341) 동일한 측면에서(κατὰ ταὐτὰ) 그리고 동일하게 (ὡσαύτως) 그리고 동일한 것과 관련해서(περὶ τὸ αὐτὸ 소피스테애스249b12) 라는 말들은 동일한 측면에서(κατὰ τὸ αὐτὸ, 형이상학1005b20, 695) 동일한 것이(τὸ αὐτὸ, b19) 동일한 것에(τῷ αὐτῷ b20) 속하면서 동시에 속하지 않을 수 없다 라는 앎의 아르케애를 텔레스가 감마 편 4 장에서 그대로 쓰여진다 1067쪽, 1365쪽각주2213번 그리고 논문번역자료2쪽을참조하라 나아가서,

텔레스는 동일한 측면에서 라는 말을 힘(1009a34-35)의 측면 또는 활동의 측면에서 라고 설명한다 따라서 그에 따르면 동일한 것이 동일한 측면은 동일한 것이 힘의 측면에서 또는 활동의 측면에서 라는 말이다(1069)그러나 여기 엘레아 낯선이가 말하는 동일한 측면은 어떠한 것을 말하는 것인지 지금의 나에게는 선명해지지 않는다 또,

동일하게(호오사우토오스) 라는 말을 텔레스는 형이상학 1030b32(824)에서 쉬노오한 이름 곧 소리도 같고 뜻도 같은 이름과 바꾸어쓰여질 수 있는 맥락에서 쓴다 물론 알론한 맥락(840, 813, 1452)에서 쓰기도하는 반면에 플라톤의 세 대화 편에서는 이 말이 눈에 거의 뜨이지 않다가 여기서 눈에 뜨인다 그져 나는 동일한 [상태]로 라고 풀어 읽을 뿐이다

2342) 누우스가 *이것들 없이* 있거나 될것인가 라고 물어진다는 점에 유의하라 그런데,

이것들(τούτων 249c3)은 여기서 무엇을 가리킬까 위로부터 세 번째 줄의 동일한 것들(ταὐτὰ 249b12)인 것 같은데 그렇다면 동일한 것들없이 누우스는 있거나 생성되는가 라는 물음으로 될 것이다 이럴 경우 동일한 것들

은 무엇을 가리키는가

콘퍼드 처럼 such objects(그러한 대상들, 번역전집2, 994쪽) 이라고 이것들을 옮긴다면 그러한 대상들 없이 누우스는 있거나 되는가? 라는 물음이 던져질 것이고 이 물음에 콘퍼드 처럼 전혀 불가능할 것이다 라고 답하면 누우스는 자신의 대상 없이는 전혀 있을 수도 될 수도 없을 것이다 과연 그러한가는 뒤로 미루더라도 우선 그렇게 물으면 그러한 대상들이 어떠한 것들인가를 찾아내야 그 물음이 선명해지는데 선명하게 하려면 such(그러한)이 무엇을 가리키는가부터 분명하게 해야 한다 콘퍼드를 따르자면 동일한 조건 과 동일한 측면을 가리키는 것으로 보아야하는 반면 fowler에 따르면 질 또는 자연 또는 관계들의 **동일함**(테아이테토스와소피스테애스, 385쪽)으로 보아야한다 이것들(τούτων 249c3)이 가리키는 것으로 보이는 위로부터 세 번째 줄의 동일한 것들(ταὐτὰ 249b12)을 각각 그렇게 이 두 사람은 옮기기 때문이다 그러나,

이것들이 동일한 것들을 가리키지 않는다면 무엇을 가리킬까 참고로 이것 과 동일한 것은 각기 문법적인 성(性)과 수(數)가 일치한다 처음 옮기고 요약한 후 정리한 글인 116쪽에서 나는 이것들이 쉼과움직임을 가리키는 것으로 보았는데 두 번째 옮기는 도중인 지금에 이르러서는 116쪽의 정리가 잘못된 것 같은 생각이 잠시 들긴 하나 오히려 그 정리를 차분하게 들여다보면 맞을 것 같기도 하고.....어쨋든 참 애매한 맥락에 문제의 이 지시대명사(指示代名詞)들이 끼어든다

2343) ἥκιστος, η, ον은 μικρός(작은 small)의 최상급으로서 '가장 적은(least)'을 나타내는데 물음에 대한 답일 경우 'nay not so, not at all'등의 뜻을 지닌다고하나 여기서는 '그럴 가능성이 거의 없다'고 옮겨야 할 것이다 다시말해,

이것들 없이 누우스가 있거나 될거라고 자네는 볼거냐 라고 엘레아 낯선이가 묻자 그렇게 있을 가능성이 거의 없다 라고 테아이테토스가 답하는 중이다 그렇다면 거의 없다 라는 것은 아주 조금이긴 하나(最上級)그럴 가능성이 있다는 것을 말하는 것이 아닌가 이러할 경우의 누우스는 이것들이 없이도 있거나 될 것이다

면서 어떤 것에 관련하여 어디에서든 우기는 이러한 자들에 대해 반드시 모든 로고스로 싸워야하네 : 엘레아 낯선이

격렬하게 : 테아이테토스

이 모든 것[2344]이 철학자에 의해서 가장 큰 명예를 얻고 '있으'며(τιμώντι 249c10) 이(것들) 때문에 **에이도스**를 *하나* 또는 그리고 *여럿*이라고 말하면서 모든 것은 *서'있다'*(ἑστηκὸς, 249d1, 멈추어 '있다')고 하는 것이 반드시 인정되어져도 않되며 다시 **있는 것**은 모든 곳에서 *움직이고 '있다'* 라고하는 것에도 결코 귀 기울여서도 않되나 어린이가 기도하는 [심정]으로 **있는 모든 것**(τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν 249d3-4)을 **움직이지 않음 과 움직여졌음**(ἀκίνητα καὶ κεκινημένα[2345] d3)이 양자를 함께(συναμφότερα d4)[ 지닌] 것으로 말해야하는

---

2344) 여기에 쓰이는 **앎** 과 **신중함(분별)** 과 **누우스**에 최고의 명예를 부여하는 철학자를 항상 **있는 것**의 **이데아**에 논리를 통해(254a8, 1344) 열망하는 철학자와 이어 보라 철학자는 어째야 하는지 알게 될 것이다

2345) 에이도스를 멈춘 것으로도 움직이는 것으로도 보지 말고 멈추면서움직이는 것으로 보지말고 움직이지않은 그러면서 움직여졌던 그러한 것으로 보라는 말이다 묘한 말이다 우선,

*아***키네***애타* 와 *케***키네***애메나* 라는 말이 문제이다 이 두 말은 모두 움직이다(**키네**인, κινείν, to set in motion)와 관련된다 아(ἀ)는 아니다(非) 않다를 뜻하고 애타(ητα)를 형용어미라 친다면 아키네애타는 움직이지 않는을 가리키는 반면 케(κε)는 완료를 나타내며 에애메나(ημένα)는 능동과수동의 중간 또는 수동을 가리키므로 케키네애매나는 움직여졌던을 가리키므로 이 둘을 합하면(καὶ) *움직여졌으면서움직이지않는*이 나타날 것이다 따라서 말 그대로하자면,

있는 모든 것은 움직이지않지만움직여졌던 또는 움직여졌지만움직이지않는 또는 움직임은 [지금] 없지만 [이전에] 움직여졌던 또는 [이전에] 움직여졌지만 [지금은] 움직이지않는 것일 것이다 그러나 요놈의 κε 라는 완료(perfect)를 나타내는 어간(語幹)이 문제이다 물론 능동과수동의 중간 과 수동을 나타내는 어미(語尾)도 문제이긴 하지만 말이다 우선,

어간은 때(시간)을 가두고 어미는 **행함**(능동)과**겪음**(수동)을 머금으므로 **움직임**에 닿는 바로 그 때는 이미 지나갔으며 지나 갔을 때(시간)에 움

것 처럼 여겨지네 : 엘레아 낯선이

가장 진리입니다 : 테아이테토스

무엇이? 따라서 **있는 것**이 로고스에 의해서 둘러쌓여(περιειλῆφεναι 249d6-7) 적절히 나타나지 않는가? : 엘레아 낯선이

물론 한편으로(μὲν d8) [그러합니다] : 테아이테토스

그렇지만 축복해 주게나(βαβαι 249d9) 오오 테아이테토스여! 그(**있는**) 것의 탐색의 어려움에 관해 지금 인식되는 것으로 우리가 여기는 것으로 나에게 [나타나네 그려] : 엘레아 낯선이

어떻게 그리고 무슨(어려움)? 다시 그것을 말씀해 주세요 : 테아이테토스 (248a4 - 249e1) ”

라는 인용글월에서는 *몸*만을 *실체*라고 우기는 자들의 동조(同調)를 얻으려고 엘레아 낯선이가 **힘**을 **있는 것**으로 표식(ὅρον, e3, 標識, 정의(定義))하고 난 후 이 표식을 근거로 있는 것을 **움직여졌으며서 움직이지 않는 것**이라는 로고스를 끄집어 낸다 어떠한 길을 통해서 그러하는지는 다시 옮기고 요약 정리 단평(短評)하는 가운데 말하여

---

직임을 겪었다 라는 말이된다 있는 모든 것이 그렇다 라는 말이다 그러나,

[지금] 움직이는 것은 아니다 요말인가? 만약,

이렇게 말하는 것이 어느 정도 받아드려진다면 움직이는 **때**(時點) 와 **(행)함과겪음**이 문제이다 지금은 움직이지 않으나 지나간 때에 움직여졌다 만약 중간적인 걸로 본다면 움지이지도 움직여지지도 않았지만 그 때 움직임에 닿았다 닿았으면 움직이든지 움직여지든지 움직이면서 움직여지든지 할 것 아니가 이도 저도 그도 아니라면 좌우단간 움직임과 접촉했을 것 아닌가 떠 밀렸던지 끌어당겼던지 끌어 당기던지 끌어당겨 졌던지.....할 것 아닌가

있는 모든 것이 이러할 것이라 엘레아 낯선이는 말한다 그러나 **완전하게 있는 것**에도(παντελῶς ὄντι 248e7-249a1)이러한 말이 통할까 **있는 것 자체**(1388)또는 있는 것으로 있는 것(1349)도 그러할까 이말이야!

질 것이다

이제 헤태론한 자들에게로 곧 에이도스들의 친구들에게로 향해보세 마찬가지로 자네는 우리에게 그들 대신 해석해 주게 - 예 -

대화하는 가운데 어디에서든 자네는 **생성**을 **실체**와 분리해(χωρίς 248a7)말하네? 그려? - 예 - 그리고 감각을 통해서 우리는 생성된 몸과 교통하는 반면 *논리*를 통해서 있는 실체에 관계하는 **영혼**과 **교통**한다네 그리고 있는 이 실체는 항상 그러하게 **동일**한 반면 생성(되는 것)은 생성은 항상 알론하게 **알론**한 것으로 됩니다 라고 자네는 말하네 - 그렇게 말하기 때문입니다 - 그런데,

오 모든 자들 가운데서도 가장 나은 자들이여 **교통**한다는 것은 그 양자의 경우에 무엇을 말하는 것인가요? 우리들이 방금 말했던 것이 아닐까요? - 어떠한 것인데요? - 서로 함께 마주치게 되는 것들의 어떤 **힘**으로부터 ***겪는*** 것 또는 ***행하는*** 것 오 테아이테토스여 아마 자네는 이것들에 대한 그들의 답을 듣지 못할 것이지만 나는 그들과 공정하게 친숙했다네 - 그렇다면 그들은 무슨 말을 했습니까? -

땅에서 태어난 자들에게 **실체**에 관해 방금했던 말을 그들은 우리와 동의하지 않는다는 것일세 - 어떠한 것? - 가장 적은 것에 관련해서도 *겪는* 또는 *행하는* **힘** 이라는 **있는** 것들의 표식을 어느 곳에서든 충분하게 놓았지? - 예 - 이것에 대해 그들은 요렇게 말한다네 *겪는 그리고 행하는* **힘**과 더불어 **생성**이 있는 반면 힘의 이러한 것들 가운데 어느 것도 **실체**에 들어맞지 않는다 라고 말일세 - 그래서 그들은 어떤 것을 말했습니까 - 나아가서,

**영혼**이 *인식하는* 반면 **실체**는 *인식된다*는 것에 그들이 동의하는지를[2346] 그들 주위에서 보다 선명하게 우리에게 반드시 배워져야한다는 것에

---

2346) *몸*을 *실체*라고 우기는 자들이 동의할 ' 죽은 생물(몸)은 **영혼**을 지니지 않으며 영혼도 **있는 것** 가운데 하나(1427) ' 라는 로고스로부터 시작하여 ' 있는 것은 **힘**과 알론한 것이 아니라는 것 '에 대한 그 거인들의 동의를

대하여 -

---

엘레아 낯선이는 거기서 얻어내려하는 반면 *영혼*을 *진짜 실체*라고 말하는 에이도스 론자들이 동의할 ' **영혼**은 *인식*하는 반면 인식되는 것은 **실체**이다 ' 라는 로고스로부터 시작하여 ' **있는 것**은 **움직여졌으면서[지금은]움직이지않는 것** '에 대한 이들의 동의를 여기서 그는 얻어내려한다 그렇다면,

위 네 가지 로고스 가운데 있는 것에 관한 두 가지는 반드시 엘레아 낯선이 뿐만아니라 그 거인들 과 에이도스 론 자들 모두에 의해 동의되어져야하는 것임에 틀림없다 그러나,

두 로고스에 대한 이러한 동의가 이루어져야 한다는 것을 가리키기 위해 내가 지금 이 각주를 다는 것이 아니다 그 보다는 오히려 이렇게 뒤섞이는 로고스들에서 영혼이 지니는 쓰임새에 대해 쓰기위해서이다 몸이 아닌 아주 작은 영혼의 덕 과 몸을 지니는 것 이 양자에 더불어 지니는 것으로서의 있는 것은 힘이다 라는 맥락을 이루는 앞의 로고스들 그리고 인식되는 실체를 인식하는 영혼의 인식은 겪음도 행함도 겪음과행함도 아니라는 맥락을 이루는 뒤 로고스들에서 영혼이 조금이나마 드러나기 때문이다

에대하에 대하여 – 그렇다고 그들은 주장합니다 – 무엇이? **인식**한다는 것 또는 인식된다는 것은 *(행)하는* 것인가 또는 *겪는* 것인가 또는 이 양자인가 또는 겪는 한편[2347] 헤태론한( 행하는)가 또는 모두 모두 이러한 헤태론한 것운데 어

---

엘레아 낯선이는 얻어 내려하는 반면 **영혼**을 진짜 **실체**라고 말하는 **에이도스**론자들이 동의할 영혼은 *인식하는* 반면 *인식되는* 것은 실체이다 라는 로고스로부터 시작된  있는 것은 움직여졌으면서 [지금은] 움직이지 않는 것이라는 로고스에 대한 이들의 동의를 여기서 그는 얻어 내려한다 그렇다면,

위 네 가지 로고스 가운데  있는 것에 관한 두 가지는 반드시 엘레아 넟선이

엘레아 낯선이 뿐 만 아니라 그 거인들 과 에이도스 론 자들 모두에 의해서 동의되어야 하는 것임에 틀림없다 그러나,

두 로고스에 대한 이러한 동의가 이루어져야 한다는 것을 가리키기 위해 내가 지금 이 각주를 다는 것은 아니다 그 보다는 오히려 이렇게 뒤섞이는 로고스들에서 쓰여지는 **영혼**을 드러내기 위해서이다 몸이 아닌 아주 작은 영혼의 덕 과 **몸**을 지니는 것 이 양자에 더불어 지니는 것 으로서의 **있는 것**은 **힘**이다 라는 맥락을 이루는 앞의 로고스들 그리고 *인식*되는 실체를 인식하는 영혼의 인식은 겪음도 행함도 격음과행함도 아니라는 맥락을 이루는 뒤 로고스들에서 영혼이 조금이나마 드러나기 때문이다

떤 헤태론한 것도 아니라는 것은 분명합니다 앞서 말한 것들에 반대되기때문입니다 – 이해하네,

요것일세 인식하는 것이 만약 어떤 것에 *행하는* 것이라면 다시 우리들이인식하는 것이 반드시 *겪는다는* 것이 잇따를 것이네 그래서 **인식**에 의해서 우리가 **실체**를 인식할 때에도 동일한 로고스에따라 겪는 것을 통해 움직여지는한 인식되는 것이 언제든지 잇따른다네 쉬는 동안에는 인식되지 않을 것라는 말일세 - 엘레아 낯선이 - 옳습니다 - 제우스에 대고 무엇이?

진실로 움직임 과 생명 과 **영혼** 과 신중함은 완전하게 **있는** 것으로는 임하지 않으며 그 자체로 살지도 신중하지도 않지만 거룩하고 신성하며 *누우스*를 지니지 않으며 고정되어 움직이지 않는 것이다 라고 우리는 쉽게 설득되어 질까 – 그렇지만 오 낯선이여 동의하기에는 너무 끔찍한 로고스일 것 같습니다 - 그러나 누우스를 지니지만 *생명*을 지니지 않는다고 말할 수 있을까 - 어떻게 - 그러나,

그것 안에 이( *누우스* 와 *생명*) 양자가 있지 않다 라고 말하므로 우리는 그것이 **영혼** 안에 양자를 지닌다 라고 말하면 않되는가-우리가헤태론하게 (말할) 무슨 길을 지니겠습니까-그러나 확실히 영혼은 누우스 와 생명을 지

---

[2347] ) *한편으로*(μὲν)…… *다른 한 편으로*(……δὲ, 248d 5)는 겪으면서 *동시에* (행) 한다는 것을말하는 것이 아니라 *어느 한 때*는 겪었다가 다시 (행) 사랑하고고사랑하고 다시 겪는다는 것을 말한다

니지만 영혼을 지니는 것은 전혀 움직이지 않는 것으로 서 있을까 - 이것 모두 저에게 非로고스적인 것으로 나타납니다-그리고 이 경우에 **움직여짐** 과 **움직임**은 **있는 것**으로 반드시 인정되어야만 한다네 - 어찌 않그러겠습니까 - 이제,

오오! 테아이테토스여 **있는** 것들이 **非움직임**인 것이라면 *누우스*는 어떤 것에서도 어떤 것에 관하여 어떤 것에 **있지 않다**는 것이 잇따른다네 - 정확히 - 그리고 흐르는 과 움직여지는 것이 모두라면 동일한 로고스에 의해 이러한 (모든) 것을 우리는 **있는** 것들로부터 배제해야 할 것이네 – 어떻게? – *멈춤*과 분리되어 동일한 것에 관해 그리고 동일한 측면에서 동일하게 어느 때든 되어진다고 자네는 여기는가? – [분리 될] 길이 없지요 - 무엇이? *누우스*는 어디에서든 이것들[2348] 없이 **있는** 것들이거나 **되는** 것들로 자네는 볼 것인가 - 거의 그렇게 있거나 되지 않죠 -

앎 과 신중함 과 누우스를 무시하면서 어디에서든 우기는 이러한 자들에 대해 반드시 모든 로고스로 싸워야하네 - 격렬하게 -

이 모든 것이 철학자에 의해서 가장 큰 명예를 얻기 때문에 **에이도스**를 하나 또는 여럿이라고 이라고 말하면서 모든 것은 *서 '있다'* 라고 하는 것은반드시 인정되어져도 않되고 또 있는 것은 모든 곳에서 *움직이고 '있다'* 라는 것에도 결코 귀 기울여서도 안되나 어린이 기도하는

---

[2348] ) 멈추는 것을 포함한 이와 같은 것 곧 동일한 것과 동일한 측면에서 동일하게 되는 것을 가리킨다

(심정)으로 **있는** 모든 것은 *움직이지 않음 과 움직여졌음* 이 양자를 지닌

따라서 있는 것이 로고스에 의해 둘러 쌓여 적절히 나타나지 않은 가 – 물론 한 편으로 (그러합니다) – 그렇지만,

것으로 말해야 할 것 처럼 여겨지네 - 가장 진실합니다 – 무엇이?

축복해 주게나 오오 테아이토스여 **있는** 그것의 탐색의 어려움에 관해 지금 인식되는 것으로 나에게는 여겨지네 - 어떻게 또 그리고 무슨 그걸 말씀해 주시겠어요 –

몸만이 실체라고 우기는 자에게 그렇다면 **있는** *것은 (행) 하거나 겪는* **힘**일 것 이라는 동의를 구하고 난 뒤 엘레아 낯선이는 이제 진짜 **실체**는 **에이도스**이다 라고 말하는 자에게 당신은 *논리를 통해서* (διὰ λογισμοῦ, 248a11, 1147)행하거나 겪으므로서[2349] **영혼**이 그러한 실체와 교통한다(κοινωνεῖν 248a10-11)고 하지 않는가 그렇다면 **있는** 것은 *움직여졌으면서(도 지금은) 움직이지 않는* 그러한 것 이라는 동의를 구한다

---

[2349] ) 겪고 행하는 인식을 말한다 다시말해 실체 과 영혼가 서로를 겪고 행한다는 것은 실체가 영혼에게 인식되고(γιγνώσκεσθαι 248d2)영혼이 실체를 인식한다(γιγνώσκειν 248d2)는 것이다

에이도스를 진짜 실체라 말하면서 그 실체 로부터 생성을 분리해 내는 에이도스 친구들은 생성된 몸과는 감각을 통해 교통하는 반면 있는 실체와는 논리를통해서 영혼이 교통하며 그리고 이러한 있는 실체는 항상 동일한 반면 생성되는 것은 항상  알론한 길로 알론하게 된다고 주장한다 그런데,

이러한 로고스에 그는 어떤 길로 도달할까 요약해 보자

오! **교통**한다는 것은 이 양자의 경우에 무엇( τί 248b2)을 말하는가 서로 마주치며 함께하는 것으로부터 오는 *어떤 힘을 겪는 것 또는 (행)한다는 것*이라고 또 겪는 그리고 행하는 **힘**은 생성과 함께 하는 반면 힘의 두 가지 가운데 그 어느 것도 **실체**가 아니라고 말하는 것을 그들과 공정(公正)하게 친숙했던 나는 들었다 나아가서,

우리는 그들로부터 영혼이 인식*하고* 실체는 인식*된다*는 것을 배워야한다 그런데,

인식한다는 것 또는 인식된다는 것은 행하는 것인가 또는 겪는 것인가 또는 이 양자인가 또는 겪는 것이지만 한 편으로 헤태론한 것인가 또는 이러한 헤태론한 모든 것 가운데 그 어떤 것도 아닌가 분명히 헤태론한 것 가운데 그 어떤 것도 아니다 요것이다

인식하는 것이 행하는 것이라면 인식 *할* 때 반드시 *겪는*다가 잇따를 것이다 그래서 **인식**에(γνώσεως 248e3)의해서 우리가 인식 *할*

동안에 인식 *된다* 겪음을 통해서 인식 *되*는 한 그렇다 쉬는 동안에는 결코 인식되지 않을 테니까 말이다 나아가서,

움직임 과 생명 과 영혼 과 신중함은 전혀 **있는** 것과 함께하는[2350] 것이 아니며 **영혼** 그 자체로는 살지도 신중하지도 않으나 거룩하며 신성하고 또한 누우스를 지니지 않으며 고정되어 움직이지 않는다 라는 로고스에 동의하는 것은 너무 끔찍하다

*누우스*는 지니면서도 *생명*을 지니지 않는다 라고 말할 수는 없으므로 누우스 와 생명 이 양자가 *움직임*에 있다(ἐνόντ'[2351] 249a6)라고

---

[2350] ) παρεῖναι (임(臨)하다, 249a1)를 함께하다로 써 보았다

[2351] ) **εἶναι(있다)** 앞에 ἐν이 붙는 쓰임새를 이미 1179-1193쪽에 나는 썼다 거기에서는 움직임은 같은 상태 **안에** 어디에서든 결코 **있**으려 하지 않는다 라고 쓰여지는 반면 여기에서는 그 *움직임* ((**안**))에 - 249a6 의αὐτῷ(그것)은 움직임을 가리키는 것으로 나는 본다 - *누우스 와 생명* 이 양자가 있고 이러한 *움직임*은 **영혼 안**(ἐν, 249a7) 있다 라고 쓰여진다

영혼 안의 움직임 안에 누우스(신중함) 와 생명이 있는 셈이다 나아가서,

움직임은 같은 상태로 있지 않는반면 쉼은 같은 상태(ὁμαλότητι,티마이오스,57e7)로 있다 라고 거기에 쓰여지는 반면 여기에서는 쉬지 않는한 인식되며 인식되는 동안 인식한다 라고 쓰여진다 따라서 움직이지 않는한 영혼은 인식하지 못한다 인식하는 동안 인식되기 때문이다 곧 겪기 때문이다

우리가말한다면 움직임은 **영혼** 안에서 그 양자를 지닌다 라는 말과 헤태론한 말을 할 길이 없을 것이다 그래서 영혼이 누우스 와 생명을 지닌다면 영혼을 지닌 것은 젼혀 움직이지 않는다 라고 말하는 것은 非로고스적이다 그리고 이 경우에 *움직여짐 과 움직임*은 반드시 **있다** 이제,

**있는 것**들이 비움직임이라면 *누우스*는 어떤 것에서도 어떤 것에 관해서 어떤 것에 있지 않다는 것이 정확히 잇따른다 그런데 실로,

**멈춤**과 분리되어서는 동일한 것에 관해 그리고 동일한 측면에서 동일하게(ὡσαύτως 249b12)어느 때든지 될 길이 없다 이러지 않고는 누우스가 거의 있거나 될 수 없다

우리는 앎과 신중 과 누우스를 무시한 채 어떤 것에 관련하여 어디에서든 우기는 자들에 대해 모든 로고스로 격렬하게 싸워야한다 이제까지 말한 모든 것은 철학자에 의해서 가장 큰 명예를 얻고 있으므로 에이도스를 하나 또는 여럿 이라고 말하면서 모든 것은 서 '있다' (ἐστηκός, 249d1, 멈추어 '있다') 라고 말하는 것이 인정되어서도 않되며 또 있는 것은 모든 곳에서 움직이고 '있다' 라고 말하는 것에 귀가 귀울여져서는 않된다 대신 우리가,

**있는** 모든 것은 *움직이지 않음 과 움직여졌음* 이 양자를 함께 지닌다 라고 말하는 것이 가장 진실하다 따라서 있는 것이 지금 로고스에 의해 둘러 쌓여 적절히 나타난다[2352]따라서,

비록 아주 어려운 일이긴해도 있는 것에 관해 어린 아이 기도하는 심정으로 그 두 편을 절충하는 엘레아 낯선이는 지금 " 움직임도 과연 있느냐 있다면 쉼도 있는 것인가 쉼도 있고 움직임도 있다면 있는 것은 쉬면서 움직이는가 아니면 쉬었다가 움직이고 다시 움직였다 쉬는가 나중이라면 쉬는게 먼저인가 움직이는게 먼저인가 움직이는게 먼저라면 겪는게 먼저인가 (행) 하는게 먼저인가 또는 겪으면서 하고 하면서 겪는가 또는 겪고 난 뒤 하고 하고 난 뒤 겪는가 겪으면서 하고 하면서 겪는다면 하거나 겪는 것은 무엇인가 나아가서 하는 것 과 겪는 것은 동일한 것인가 헤태론한 것인가 헤태론한 것이라면 그 둘은 무엇을 통해 교통(κοινωνωῖν, 248a10-11, 1447, 交通)하는가 바로,

**논리**(διὰ λογισμοῦ, 248a11, 1147, 論理) 또는 **누우스**를 **통**(通)해 **영혼** 과 **실체(에이도스)**가 하거나 겪으므로서 서로에 이어진다 " 라고 말한다 *하거나 겪는* **힘**이 (실체 로서의 **몸**에) **있는 것**이며 있는 것은

---

[2352] ) 그러나 있는 것을 조사하려는 데서 오는 어려움(ἀπορίαν 249d 10)이 해소된 것은 아니다 오히려 이러한 로고스로부터 알론한 어려움이 나타난다

(영혼이 행) 하면 (실체 로서의 에이도스를은) 겪는 그러나 했고 겪었으면서도 ((지금은)) *멈추는*( στάσεως, 249c1,1452) 그러한 것이다[2353] 다시말해 **움직여졌으면서도 움직이지않는 것**이 **있는 것**이다 따라서,

메모:

메모:

있는 것은 움직임 과 멈춤 또는 쉼 이 두 가지 것에 함께 있다고 보아야지 **움직임** 만을 **있는** 것으로 보거나 **멈춤**만을 있는 것으로 보면 안된다 이렇게 보면 안된다는 것을 더불어 일깨워 주기 위해서 플라폰은 파르메니데애스 와 소피스테애스 와 티마이오스 편을 아마 썻을 것이다 변증적인 앎을 지닌 철학자는 결코 그렇게 보지 않기 때문이다 이제,

다시 정리해 보아야한다

량적인 측면에서 뿐만 아니라 질적인 측면에서도 있는 것을 말해야만 하는데 땅에서 솟아나온 자들은 몸만을 실체라고 우기는 반면 '친구'들은 에이도스를 진짜 실체라고 하기 때문에 이 두 편 모두에 허용되는 있는 것에 관한 로고스를 비록 어렵기는해도 찾아가야만 한다 그 결과 '거인'들은 *겪고 (행)하는* **힘**이 **있는** 것이라는 로고스에 고개를

---

[2353] ) **ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὄν τε καὶ τὸ πᾶν** συναμφότερα λέγειν (249d3-4, 있는 모든 것은 움직이지않음 과 움직여졌음 이 양자를 함께[ 지닌] 것으로 말해야한다)

끄덕이게 됐으므로 이 로고스와 연관지어 있는 것에 관한 나아간 더 나은 로고스 곧 **있는** 것은 *움직여졌음과非움직임* 인 것이라는 로고스를 끄집어 내면 된다 어떻게 엘레아 낯선이는 끄집어 내는가 우선,

우리는 생성된 *몸*과 감각을 통해서 교통하지만 로기스모스(논리)를 통해서 우리는 **있는 실체**와 관계하는 **영혼**과 교통하는데 *교통*이란 마주치는 어떤 것으로부터 오는 **힘**으로부터 *겪고 행함*이다 라는 친구들의 로고스로부터 그는 시작한다 그에 의하면,

바로 이 교통이 **인식**이다 그리고 인식되는 것은 실체이며 인식하는 것은 영혼인 것과 마찬 가지로 감각되는 것은 몸이며 감각하는 것은 '영혼'이므로 교통하는 것은 실체 와 **영혼** 그리고 '영혼' 과 몸이다 바로 인식 *함 과 됨* 요것이 **힘**의 *겪음 과 (행)함*에 연관되며 움직임에 연관된다 움직여지는한 인식되며 움직이는한 인식하기 때문이다 나아가서 인식할 때(ὡς 248d10) 인식된다 인식하는 것 과 인식되는 것은 인식하면서 인식되는 것도 아니요 인식한 후에 인식 되는 것도 아니므로 그렇다 따라서 움직이고 움직여 지는한 영혼은 실체를 인식하고 실체는 영혼에 의해서 인식되는 이러한 하고 되는 것은 서로 분리되어 일어나는 하고 겪는 것이 아니다[2354]그러면,

---

[2354] ) 겪고 행함이 아마 힘 하나 안에서 이루어지기 때문이다 라고 말하여질 수 있을까 그렇다 라고 나는 말하고 싶은데.....어쨌든 낯선이는 겪음 과 행함을 분리된 어떤 것으로 보지 않은 것 같다 그러나

하고 겪는 **움직임**은 어디 안에 있을까 어떤 것이  누우스를 지니고도 생명을 지니지 않을 수 있을까 그럴 수는 없으므로 어떤 그것 안에 누우스 와 생명이 있음에 틀림없다 바로 그 무엇을 영혼이라하면 안되는가 헤태론한 것을 그 무엇이라고 할 수는 없을 것 같기 때문이다 그렇다면 영혼 안에 생명 과 누우스가 있고 이러하다면 움직여짐 과 움직임은 있음에 틀림없다 영혼을 지닌 것이 움직이지 않는다는 것은 말도 안 되기(ἄλογα, 249b1, 1451)때문이다 그래서,

만약 누우스가 非움직임인 것이라면 누우스는 어떤 것에서도 어떤 것에 관해서 어떤 것에 있지 않을 것이다 그런데 그러할까,

만약 모두 흐르고 움직여진다면 움직이지 않는 것은 **있는 것**으로부터 빠질 것이고 결국 모든 것은 멈춤과 분리되어 *동일한 것*에 관해 동일한 측면에서 어느 때든 동일할 수 없다 움직임을 지닌 것은 같은 상태로 머무르려하지 않는 반면 쉬는 것은 같은 상태에 있기 때문이다[2355]그러나,

---

텔레스는 분리된 것 곧 범주들로 본다 텔레스에 의하면 겪음 또는 행함은 연결된 것(συμπλοκὴ, 범주들 1a20, 162)이 아니기 때문이다

[2355] ) 1462쪽 각주 2351번 참조하라

이런 동일한 것들 없이는 결코 누우스는 있거나 되지 못한다 누우스는 동일한 것을 바라 보기 때문이다 그러나 **누우스**는 있지 않은가 그러므로 움직임도 있고 멈춤도 있다 따라서,

있는 모든 것은 움직이지않음 과 움직여졌음 이 양자(兩者)적이다 움직여졌으면서움직이지않는 것이다 그렇다면 결국,

있는 것을 이렇게 말하는 근거는 **인식(앎)**이다 인식이 우리에게 있으므로 인식하는 영혼 과 인식되는 실체가 있다는 걸 알 수 있으며 영혼 과 실체가 있다는 걸 알 수 있기에 움직임 과 비움직임도 있다는 걸 알 수 있다 만약 非움직임( 멈춤, 쉼)이 있지 않다면 동일한 것도 있지 않을 것이고 동일한 것들이 없다면(ἄνευ, 249b3, 1452) 누우스도 있지 않아야 할 것이므로 더욱이 그렇다 이렇게[2356],

---

[2356] ) 인식을 근거로 하여 어떤 것이 있다 라고 쓰는 것은 여기 뿐만 아니라 티마이오스 편 51b6-52c2(1135-1147)에도 나온다 누우스(νοῦς, 51d3, 1137) 와 진실한 억견 이 두 가지 류가 구분된다는 것을 근거로하여 있는 것(에이도스)또는 공간 과 생성된 것(감각적인 것)을 거기(1145 쪽그림참조)에서 구분하기 때문이다 그러나 거기에서는 있는 것 과 (생성) 되는 것의 구분 근거로 '인식'의 구분이 나타나는 반면 여기에서는 움직임 과 멈춤이 있는 근거로 인식이 나타난다

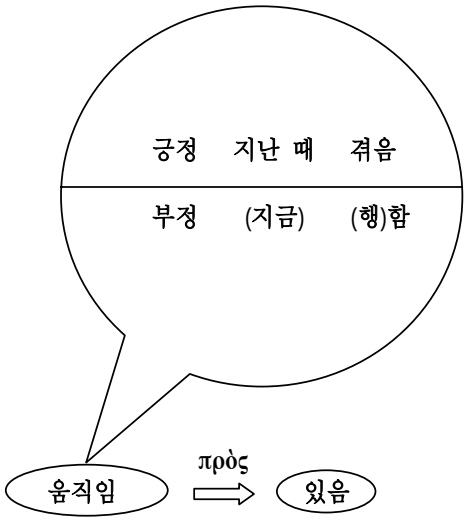
인식이 있는 걸 보면 결국 움직임 과 非움직임(멈춤 또는 쉼)이 있다는 걸 알 수 있으며 그래서 있는 것은 움직여져왔었으면서도 움직이지않는다는 것도 알 수 있다 그런데,

문제는 움직이는 때가 다를 뿐만 아니라 움직이는 태(態) 또한 다르고 움직임에 관련되는 길 또한 다르다는 데애 있다 움직여졌음 과 움직이지않음 [2357] 이 둘 가운데 하나는 움직임의 긍정인 반면 하나는 부정(否定)이며 하나는 지나간 때에 [2358] 일어난 움직임인 반면 하나는 그렇지 않고 하나는 겪는 움직임인 반면 하나는 (행 하는) 움직임이기 때문이다 있는 이러한 것을 다음 쪽 처럼 그려 볼 수 있으리라

---

[2357]) 움직이지 않음(ἀκίνητα, 249d3,1454)과 움직여져왔었음(κεκεινημέν, 249d3)에 관해서는 1454 쪽 각주 2345 번을 참조하라

[2358] ) 파르메니데애스 편 152a1 앞 뒤(1157)에서 파르메니데애스는 있어 옴은 지나간 시간에 실체를 나누어 지니며 있게 '됨'은 닥아 올 시간에 실체를 나누어지니는 반면 있음은 현재 시간에(μετά χρόνοῦ, τοῦ παρόντος, 151e8, 1157) 실체를 나누어 지닌다 라고 말한다 시간은 항상 앞으로 나아가는 것이라고 하면서 말이다




움직임에 관련해 **있는** 것은 (지금)은 움직이지(행함) 않지만(부정) 움직여졌던(지난 때 겪음 긍정) 것이라는 것을 위 그림은 나타내려하나 이렇게 있는 것이 잘 나타나졌는지 모르겠다 나아가서 블록 화살표는 움직여졌어야 (지금) 움직이지 않은 채 그렇게 **있다**는 관련(關聯)을 나타낸다 그러나,

이렇게 있는 것을 탐색하는(τῆς σιέψεως, 249d10, 1455))데에는 어려움이 많다 있는 것을 량의 측면에서 몇 개나 되는지 알아보려 했던 데서 오는 어려움 처럼 말이다 이제,

어떠한 어려움인지 살펴 보기로 하자

“ 그렇지만 축복해 주게나 오오 테아이테토스여 그 (있는) 것의 탐색의 어려움에 관해 인식되는 것 처럼 나에게는 여겨지네 그려 : 엘레아 낯선이

어떻게 그리고 무슨( 어려움)? 다시 그것을 말씀해 주세요 : 테아이테토스

오오 친애하는 (테아이테토스)여 비록 우리가 [있는 것에 관해] 말한 어떤 것들이 선명해지긴 해도 지금 우리는 그( 있는) 것에 관한 총체적인 몰인식에(ἀγνοίᾳ[2359] 249e2) 빠져 있다고 생각하지 않는가: 엘레아 낯선이

어쨋튼 저에게는 (그렇게 생각됩니다) 그런데 우리가 다시 어떻게 그러한 [몰인식을] 지니게 됐는지를 전혀 저는 이해하지 못하겠습니다 ; 테아이테토스

만약 지금 우리가 (이러한) 것들에 동의한다면 모든 것은 따스움 과 차가움**이다**(εἶναι 250a2) 라고 말하는 자들에게 우리가 그때 물었던 것과 동일하게 동일한 길로 공정하게(δικαίως 250a1)묻는지를 보다 선명하게 숙고해 보세나 : 엘레아 낯선이

어떠한? 저에게 기억나게해 주세요 : 테아이테토스

물론 그 때 저들에게 물어봤던 것과 같은 이것을 자네에게 물어 보려하네 동시에 더 나아간 어떤 것을 위해서 : 엘레아 낯선이

옳습니다 : 테아이테토스

---

[2359] ) 분리된 에이도스는 우리에게 몰인식적이다 라고 파르메니데애스 편 133c1(1299)에서 파르메니데애스가 말할 때에도 몰인식 이라는 낱말이 쓰였다는 것을 참조하라

자 **움직임** 과 **멈춤**(στάαιν 250a8)은 서로에 *반대*되는 것들(ἐναντιώτατα a8)이라고 말하지 않겠는가? : 엘레아 낯선이

어떻게 (말하지) 않으리오? : 테아이테토스

그리고 양자 그것 과 각각은 같이 **있다**(εἶναι 250b11) 라고 자네는 말하려는가 ?[2360] : 엘레아 낯선이

(그렇게) 말할 것입니다 : 테아이테토스

따라서 같이 **있다** 라고 동의할 때 마다 양자 와 각각은 *움직여진다* 라고 말하는가 : 엘레아 낯선이

결코 그렇지 않습니다 : 테아이테토스

그러나 이것들이 *쉰다* 라고 말함에 의해서 양자는 **있다**는 것을 (자네는) 가리키는가 : 엘레아 낯선이

어떻게? [가리키겠습니까] : 테아이테토스

따라서 **있는** 것은 이것들과 나란한(παρὰ 250b7) 세 번째 것 으로서 영혼((안))에[2361] 놓겠는가 저 (세 번째) 것에 의해 *멈춤 과 움직임*이 둘러쌓이는 것

으로서 [말일세] 이( 있는) 것과 관련지어 **실체**와의 *교통*을 포착하고 관찰하면서(ἁπιδὼν 250b9) 이렇게 양자가 있다 라고 자네는 이야기하려 하는가 : 엘레아 낯선이

---

[2360] ) 이러한 물음은 량적인 측면에서 있는 것을 두 가지 라고 말하는 자들에게 이 두 가지 양자 와 각각에 걸리는 것은 무엇인가 있음인가 있음 이라면 있음은 그 두 가지 것과 나란한 셋인가 라고 물은 뒤 엘레아 낯선이는 그 양자 와 각각에 걸리는 있음이 헤태론한 것들은 아닐 것이다 헤태론한 것들이라면 양자가 같이(ὁμοίως, 243e5,1394) 있지 않을 것이기 때문이다 라고말한다

[2361] ) 읽기 편할 것 같아 ἐν을 말 그대로 안에 라고 옮기지 않고 안을 빼 그냥 에 라고 옮겼으나 옮겨 놓고 보니 뜨끔하다 안 이라는 말을 결코 소홀히 다루어서는 안 될 것 같기 때문이다(1462 쪽 각주 2351 번)

*움직임* 과 *멈춤*이 있다 라고 말할 때 마다 (우리는) 있는 것을 진실로 세번째[2362]어떤 것이다 라고 선언하려 하지요 : 테아이테토스

따라서 **있는 것**은 *움직임* 과 *멈춤*[에] 함께하는 양자적인 것이(συναμφότερον, 250c3)아니라 이것들과는 실로 헤태론한 어떤 것일세 : 엘레아 낯선이

[그럴 것] 처럼 여겨집니다: 테아이테토스

그러므로 자신의 자연에 따라서 있는 것은 *쉬어왔던*(ἕστηκεν, 250c6)것도 (지금) *움직여지는* 것도 아니라네[2363]: 엘레아 낯선이

---

[2362] ) 있는 것을 두 가지 라고 말하는 자들에게 이 둘에 걸리는 것은 무엇인가 있는 것인가 아니면(πότερον, 243e2, 1394) 세 번째 것인가 라고 물어 본 후 엘레아 낯선이는 둘 양자가 헤태론하다면 같이 있지 않을 것이다 라고만 답했음에 유의하라 다시 말해,

그 양자에 걸리는 것이 있음(τὸ εἶναι, 243e2)이고 걸리는 있음 각각이 헤태론하다면 둘은 같이 있지 못할 것이다 라고만 답했지 있음을 세 번째 그것 이라고 말하지 않았다 물론 둘을 뺀 모든 것이 셋인가 라고 다시 물어 보기는 했어도 말이다

[2363] ) **있는** 것은 *움직여져왔으면서 움직이지 않는* 것이라고 249d3-4(1454)에서 이미 쓰여졌다 (1470 그림참조) 거기에서 나는 *때* 와 *태(態)* 와 *긍정과부정*에 있어 움직임이 다르게 **있다**고 썼는데 여기서도 마찬가지이다 쉬어왔음은 미완료능동태인 반면 움직여짐은 현재수동태이므로 있는 것은 지나간 어느 한 때에 쉬었던 것도 주욱

쉬어왔던 것도 아니며 (*지금*) 움직여지는 것도 아니다 라고 여기에 나는 쓰기 때문이다 따라서 거기 와 여기를 이어보면 **있는** 것은 어느 한 때 뿐 아니라 주욱 쉬지 않고 움직여져 왔었던(κεκεινημέν, 249d3, 1454) 것이나 (*지금은*) 움직여지는 것(τὸ κινείται 250c6)도 아니요 움직이는것(ἀκίνητα 249 d3)도 아니다 그런데,

*지금*이라는 말을 써도 될지 모르겠다 지나간 때와 구분하기 위해 썼으나 오히려 빼는 것이 더 나을성싶기도하기 때문이다 만약 뺀다면 움직여져 왔었으면서 움직이지 않는 것이 또한 쉬어오고 '있지' 않았으면서 움직여지지 않는 것이 있는 것이다 라고 읽어질 것이다 가만, 이렇게 읽어도 결국은 같질 않은가.....아닐 것이다.....그 말들 가운데 이미 지나간 때와 구분되는 움직여지거나 움직이는 그 어떠한 때가 바로 지금이라는 것 과 지나간 때 이외의 '싯점'이라는 것은 달라도 많이 다를 것이기 때문이다 휴우.....

*쉬어왔음*(*ἕστηκεν*, 250c6) 과*움직여져왔었음*(*κεκεινημέν*, 249d3 , 1454)은 지나간 때를 둘 다 가리키긴 하나 각각 가리키는 때의 폭이 다르다 쉬어왔음-쉬어 오고 있었음 이라고 하고 싶으나 있음이라는 말이 들어가므로 그러지 않았다-은 미완료로서 지나간 때부터 지금 이전까지 계속 쉬어오고있었다는 것을 가리키는 반면 움직여져왔었음은 과거완료로서 지금 이전의 과거 어느 한 때에 이미 움직임이 끝났다는 것을 가리키기 때문이다 아울러 이 둘을 지나간 어느 한 때를 단순히 가리키기만하는 부정과거(aorist, 單純不定過去)와 구분하지 않고 *쉬었다* 또는 *움직였다* 라고 그냥 옮기면 물론 지나간 때를 가리키긴하나 지나간

거의 (그렇습니다): 테아이테토스

나아가서 이 (있는) 것에 관해 자기 스스로 확신하려는 자는 반드시 어디로(ποῖ 250c1) 자신의 디아노이아를 돌려야만 할까: 엘레아 낯선이

어디로? : 테아이테토스

한편으로 어디 하나 쉽지 않을 것 처럼 (나에게) 보여지네 만약 어떤 것이 *움직여지지* 않는다면 어떻게 *쉬어왔지* 않을 [수 있을]까 또는 만약 쉬어왔지(ἑστὸς 250d5) 않았다면 어떻게 움직여지지 않을 [수 있을]까[2364] [물음이 일어나지만] 다른 한 편으로 있는 것은 이 양자의 밖에서(ἐκτὸς 250d2)우리에게 나타나기 때문일세 이것은 가능할까 : 엘레아 낯선이

불 가능한 모든[2365] 것들 가운데서도 가장 (불 가능한) 것입니다: 테아이테토스

---

때의 폭이 드러나지 않으므로 그렇게 썩 좋은 옮김이라고 보기 힘들다 물론 **있는** 것은 지나간 어느 한 때에도 쉬지않고 움직였긴해도 말이다

[2364] ) 따라서 움직여지지않음 과 쉬어왔음은 양자택일(兩者擇一)적인 것이다 라고 말할 수있을까 움직여지지않으면 반드시 쉬어왔어야하고 쉬어왔지 않으면 반드시 움직여지지 않아야한다 라고 말이다 그렇다면 움직여짐 과 움직임은 어떤한 것인가 이 둘은 양자택일적인 것이 아닌가 글쎄,,,,,,언듯 보기에는 움직여지지않으면 반드시 움직여야할 것 같은데,,,,,,

[2365] ) 모든(πάντων, 250d4) 이라는 말을 붙히는 걸 보면 있는 것은 이 양자 이외로는 나타날 수 없다는 그러한 불 가능성이 있는 것에 관한 로고스들 가운데 가장 결정적인가 보다

그렇다면 이런 것들의 경우에 올바르게 기억해내야 할 것이

[있다네]: 엘레아 낯선이

어떠한 것?: 테아이테토스

**있지 않는** 것의 *이름*이 어느 때든 놓여져야[2366] 할 것이 물여졌을 경우에 모든 어려움이 함께 딸려 나왔던(συνεσχόμεθα, 250d8)걸 기억해 내겠는가: 엘레아 낯선이

어찌 (기억나지) 않겠습니까: 테아이테토스

그렇다면 지금 (우리는) **있는** 것과 관련해서 확실히 [있지 않는 것의 어려움] 보다 더 작은 어려움에 있는가: 엘레아 낯선이

오오! 낯선이여 저에게는 [그렇게] 말할 수만 있다면 더 많은 어려움에 (우리가 있는 것으로) 나타납니다[2367]: 테아이테토스

[2366] ) 에 붙히다 라고 옮겨진 거기 237c1(1361)에 나오는 ἐπιφέρειν이 놓이다 라고 옮겨진 여기 250d7-8 에ἐφ'……φέρειν로 나타난다 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결(240c1,1397)하려한다는 맥락에서 말이다 거기에 따르면,

있지 않는 것의 이름이 놓일( 붙혀질) 것? 이라는 물음으로부터 1) 침묵도 일 종의 말이라는 것이 인정되지 않아야 한다는 어려움(1362) 2) 있지 않다고 말하려면 반드시 입도 벙긋 말아야한다는 어려움(1362) 3) 있지 않는 것은 그 자체로 발설될 수도 없으며 두루 생각 될 수도 없고 비언어적이며 비로고스적이다 라는 어려움(1373) 등의 어려움이 줄줄이 나타난다

[2367] ) 있는 것을 말하는 것은 물론 있지 않는 것을 말하는 것도 아주 어렵지만 그 보다 더 힘들다 라는 맥락에서 나는 " 있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운(εὐπορώτερον, 246a1, 1404) 것이 아니다 " 라는 로고스를 해석했다

쉬어왔지(ἑστος 250e5) 않았다면 어떻게 움직여지지 않을[ 수 있을]까 [라는 물음이] 일어나지만 다른 한 편으로 **있는** 것은 이 양자의 밖에서(ἐκτὸς 250d2) 우리에게 밝혀진다는 이것이 가능할까 [라는 물음이 일어나기] 때문일세 : 엘레아 낯선이

불 가능한 모든[2364] 것들 가운데서도 가장 [불 가능한] 것입니다 : 테아이테토스

그렇다면 이러한 것들의 경우에 올바르게 기억해내야 할 것이 [있다네] : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

**있지 않는** 것의 *이름*이 어느 때든 놓여져야[2365] 할 것이 물어졌을 경우에 모든 어려움이 함께 딸려 나왔던(συνεχόμεθα 250d8) 걸

---

2364) 모든(παάντων 250d4) 이라는 말을 붙히는 것을 보니 **있는** 것은 맨 먼저 움직임 과 쉼 이 양자 와 각각을 떠나서는 밝혀질(ἀναπέφανται 250d3)수 없다는 로고스가 있는 것에 관한 로고스들 가운데 가장 결정적인 가 보다

2365) ‘ 에 붙히다 ’ 라고 옮긴 ἐποφέρειν (237c1, 1361)이 바로 여기 250d7-8에 ἐφ’ ..... φέρειν(놓이다)로 쓰였다(있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결하려 한다 라고 쓰여지는 곳 240c1, 1379을 참조)

거기 237c1(1361)에 따르면 있지 않는 것 이라는 이름이 놓일(붙혀질) 곳이 어디냐는 어려운 물음으로부터 1) 침묵도 일종의 말 이라는 것이 인정되지 않아야 한다는 어려움(1362) 2) 있지 않다 라고 말하려면 반드시 입도 벙긋 말아야하는 어려움(1362) 3) 있지 않는 것 그 자체는 발설 될 수 없다는 어려움(1373) 4) 있지 않는 것 그 자체는 두루 생각될 수도 없다는 어려움(1374) 5) 있지 않는 것 그 자체는 非언어적이라는 어려움(1374) 6) 있지 않는 것 자체는 非로고스적이라는 등의 어려움(1374)들이 줄줄이 딸려 나온다(1357-1378)

기억해 내겠는가 : 엘레아 낯선이

어찌 (기억나지) 않겠습니까 : 테아이테토스

그렇다면 지금 (우리는) **있는** 것과 관련해서 확실히 [있지 않는 것의 어려움] 보다 더 작은 어려움에 있는가 : 엘레아 낯선이

오오! 낯선이여 더 많은 어려움에 (우리가 있는 것으로) 저에게는 나타납니다[2366]라고 할 수만 있다면 말하렵니다 : 테아이테토스

그렇다면 여기 이것을 우리 그 어려움으로 놓세나 **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 똑 같이(ἐξ ἴσου 250e6)어려우므로[2367] 이것들 가운데 헤태론한 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼 그렇게 헤태론한 것도 나타내질 것이라는 그리고 다시 헤태론한 어떤 것을 알아 볼 수 없다 하더래도 동시에 양자에 그렇게 우리가 할 수 [있는]한 어떻게든 규정되는 로고스가 있을 것이는 희망이 지금 [생기네] : 엘레아 낯선이

아름답습니다 : 테아이테토스

어느 때 어떤 길에서 여러 *이름*에게(πολλοίς ὀνόμασι 251a5) 동일한 이것을 각각 어느 한 때에 (우리가) 갖다 놓는[2368]지를 있는

---

2366) 있지 않는 것 보다는 있는 것을 말하는 것이 물론 있지 않는 것을 말하는 것도 아주 어렵지만 더 힘들다 라는 맥락에서 나는 ' 있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운(εὐπορώτερον, 246a1, 1404) 것이 아니다 ' 라는 레애마를 해석했다(1405-1408)

2367) 어렵게 한다는 점에서 똑 같다 라는 말이지 어려운 정도가 똑 같다는 말은 아닐 것이고 나아가서,

헤태론한 하나는 헤태론 것 하나가 아니(μὴ 250e6)라는 점에서 이 둘은 어떠한 연관을 맺고 있어서 하나가 밝혀지면 이와 더불어 다른 하나도 그렇게(οὕτως 250e8) 밝혀질 것이다 그렇다면 희망은 있다

그대로 우리 말해 보세나 : 엘레아 낯선이

예를들어 무슨? (본) 보기를 들어 말해 보세요 : 테아이테토스

(우리들이) 사람을 여러 *이름*으로 부르면서 그 사람에게 색들과 모습들 과 크기 와 악(덕)들 과 덕들을 덧붙히는데 [이러한] 모든 [ 경우] 와 무수한 헤태론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다** (εἶναἰ 251b1)라고 말하는 것이 아니라 착함 과 헤태론한 무한한 것도 **있다** (라고 말한다네) 그리고 알론한 것들도 동일한 로고스에 따라 그렇게 각기 것 *하나*를 (우리는) 취해 다시 그( 하나)를 *여럿*이라고 (하면서) 여러 *이름*에게 (갖다 놓는다네) : 엘레아 낯선이

(당신은) 진실을 말하십니다 : 테아이테토스

이런 길로 (나는) 즐겨 젊은 이들에게 그리고 뒤 늦게 배우게

---

2368) 동일한 것이 하나의 이름 뿐 아니라 여러 이름으로도 불리워 진다는 것은 량적인 측면에서 있는 것을 하나라고 주장하는 자들은 있는 동일한 것 하나에 이름 두 개가 걸리지는(προσχρώμενοι, 244c1, 1396, 각주2259번) 못할 것이다 라고 쓰여지는 곳에서 엘레아 낯선이에 의해 전제된다 그는 거기에서 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다는 것에 동의하는 자는 결코 *이름 두* 개가 있다 라고 하지 못한다 라고 말하기 때문이다 그러기에 **있는** 것을 단지 *하나*로만 보는 자는 어려움에 직면한다 여기에도,

이와 동일한 맥락이 와 닿는다 엘레아 낯선이는 여기에서 있는 그대로(καθ'ὅντινά 251a5)말하자면 동일한 것에 여러 이름이 각기 어느 한 때에(ἑκάστοτε 251a6)놓여진다는 것을 전제하고 난 뒤 이러한 전제에 대해 말해 보자고 하기 때문이다 그렇다면,

있는 동일한 것은 여러 이름으로 그 때 그 때 불리워진다는 로고스로부터 엘레아 낯선이는 자신의 로고스를 시작한다는 것 그리고 이러한 로고스를 근거로 해서 있는 것을 단지 하나로만 보는 자들에게서 그가 멀어진다는다는 것이 분명해진다

된 늙은 이들에게 향연을 베푼다네 대신에 곧 바로 [그들] 모든 자에게 *여럿*은 *하나* **일**(εἶναι 251b8)수 없고 *하나*는 *여럿* 일 수 없다는 것이(ὡς b7)받아드려져서[2369] 사람이 착한(ἀγαθὸν b8)것이 아니라 한 편으로 착한 것이 착하고 다른 한 편으로 사람{인 것}이 사람이라고 말해야 한다 [는 것에 그들은] 환호할 것이기 때문이네 오오! 테아이테토스 내가 보기에 (자네는) 이렇게 열광했던 자들과 여러 번 마주쳤네 [이들 가운데는] 빈약한 분별력(φεόνησιν 251c4)을 소유한 덕분에 그러한 것들에 놀라워해서 그것을 자신들이 발견한 어떤 모든 지혜로 여기는 일 군의 사람들이[2370] [있네] : 엘레아 낯선이

---

2369) 그런데,

소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 있는 것을 하나라고도 여럿이라고도 여럿이며하나라고도 말하지 않는다 단지 이렇게 말들하는 것이 지니는 어려움들 만을 끄집어 내 있는 것에 대해 말하는 것은 쉽지 않는 일이다 라고만 할 뿐이다(1394-1421)따라서 그는 이러한 세 가지 것 중 어느 하나를 분명하게 거부하거나 받아드리지 않으며 심지어 어느 하나에 조그만 호의를 보이지도 않는다 엘레아 낯선이가 이럴진데 심지어 플라톤일까 보냐 나아가서,

엘레아 낯선이는 여기에서 보여지듯이 하나를 여럿이라고도 여럿이 아니라고도 말하지 않는다 단지 그렇게 말하려면 어려움을 감내해야한다 라고 말할 뿐이다

2370) H. N. Fowler(393)에 따르면 이들은 동일한 속성(identical predicatio)을 제외한 모든 것을 부정하는 자들로서 안티스테페내스 유튀데모스 디오뉘소도로스 등이다 그에 따르면 나이들어 배움의 길에 들어선 사람은 뒤 두 사람이다

물론입니다 : 테아이테토스

그렇다면 마찬 가지로 **실체**에 관해(περὶ **οὐσίας** 251d1)한 번이라도 무엇이든 논의했던 모든 자들 각각에 우리[의] 로고스를 관련시키기 위해 이들에게 그리고 우리가 앞서 논의했던 자들에게[2371] 지금 우리[의] 물음대로(ὡς ἐν ἐρωτήσει d3)논의해 보기로 하세 : 엘레아 낯선이

어떠한 것들? : 테아이테토스

**실체**를 *움직임* 과 *멈춤*에 *덧 붙히지*(προσαπτωμεν 251d5-6)도 알론한 것을 알론한 것에 어떤 하나를 어떤 하나에 (덧 붙혀지)도 말아 (서로) 섞이지 않고(ἄμεικτα d6)있는 것들로 그리고 서로 받아드려질 수 없는 것들로 그렇게 그것들을 우리 로고스들과 나란히 그들의 로고스들에서 취하여야 하는가 아니면(ἢ d8)자신들 모두끼리 서로 *교통*하는(*ἐπικοινωνεί*[2372] d9)가 또는(ἢ d9)[모두가 아니라] 어떤 것들끼리는 (교통하지만) 어떤 것들끼리는 (교통하지)않는가 오 테아이테

---

2371) 이들은 하나는 여럿일 수 없고 여럿은 하나일 수 없다 라고 말하는 자들인 반면 앞서 논의된 자들은 실체를 몸 또는 에이도스라고 말하는 자들이라면 지금의 로고스는 **있는** 것을 *량*적인 측면에서 말하는 자들 과 있는 것의 *질*적인 측면에서 '있는 것의 **실체**'를 말하는 자들 모두에게 관련(πρὸς 251d1, 2)될 것이다

2372) **에이도스**를 진짜 **실체**로 여기는 자들은 *논리*를 통해서 우리는 이 실체와 관계하는 **영혼**과 교통한다 라고 말한다 라고 쓰여졌으나(248a10-11, 1447)이제 여기서는 움직임 과 쉼 과 실체 사이에 *교통*이 이루어진다 라고 쓰여진다 다시 말해 거기에서는 '우리'와 영혼 또는 영혼과 실체 사이에 이루어지는 교통이 물어지는 반면 여기에서는 커다란 세 가지 류 곧 (있는 것의) 실체 와 움직임 과  쉼 사이에 이루어지는 교통이 물어진다(1343도 참조하라)

토스여 이 (두 가지) 가운데 무엇이 그(실체 와 움직임 과 멈춤)[에 관련해서] 선택되어져야 한다고 우리는 말해야 할까? : 엘레아 낯선이

저는 이( 물음들)쪽에서(ὑπὲρ 251e2)그( 실체 와 움직임 과 멈춤)것들에[관련해] 답하지 못하겠습니다 : 테아이테토스

그렇다면 각기 하나[의 물음에] 답할 경우에 무엇이 잇따를 것인가를 조사해야하지 않겠는가? : 엘레아 낯선이

당신은 매끈하게 말씀하셨습니다 :테아이테토스

어떤 것도 어떤 것과 교통할 어떤 *힘*(δύναμιν 251e8)도 지니지 않는다고 그들이 말하는 것으로 (우리 자네가) 바란다면 상정해 보세나 그렇다면 *움직임* 과 *멈춤* 어떤 것도 **실체**를 나누어 갖지 못하지 않겠는가 : 엘레아 낯선이

못하기 때문이지요 :테아이테토스

무엇이? 이( 두 가지) 것 가운데 어느 것이 **실체**[2373]와 *교통*할 것인가? : 엘레아 낯선이

못할 것입니다 : 테아이테토스

[그런데] 동일한 것을 인정함에 의해서 모든 것은 *움직이(게하)는 것*이라는 것 그리고 (모든 것은) 하나로서 *멈춘* 것이라는 것 그리고 **종**적으로(κατ᾽εἶδη 252a7)동일하게 한결같이 **있는** 것들이 항상 **있다** 라고 말하는 자들 이 모든 것이 재빨리 뒤집어 엎어질 것 처럼 보이네 [이들 가운데] 어떤 자들은 한 편으로 있는 것으로(ὄντως a9) 움직여진다 라고 말하면서 다른 한 편으로 어떤 이들은 *있는 것으로* 멈

---

2373) 있는 것(ὄν)이 아니라 실체(οὐσια)가 이러한 맥락에서 꾸준히 쓰인다는 점에 유의하라 만약 실체를 있는 것과 구분하지 않았다면 있는 것을 쓰지 무엇 때문에 실체를 썻겠는가 라는 의구심(疑懼心)이 일어나기 때문이다 그렇다면 실체가 있는 것과 구분된다면 어떻게 구분되는가 라고 물어 보면서 이 맥락을 따라가 보아야 할 것이다

추어 **있다**(εἶναι 252a10)라고 말하면서 이들은 그런 것들 모두에 **있음**을(τὸ εἶναι a9)을 덧 붙히기 때문이네[2374] : 엘레아 낯선이

정확하게 :테아이테토스

그리고 무한한(ἄπειρα 252b2)(요소) 하나로부터 그리고 하나에로든 유한한 *요소*(στοιχεία b3)에로든 나누어지고 그리고 이러한( 요소들)로부터 합쳐지는 이것이 한 편으로 부분적으로 되어져도 같고(ὁμοίως b4)다른 한 편으로 항상 (되어져도) 같게 모든 것을 어느 한 때 합쳐지게하는 반면 어느 한 때 나누어지게하는 자들[의 경우에도] 어느 하나 *섞어지지*(σύμμειξις 252b6)않는다면 그(것)들 모두 어떠한 것도 말하지 않을 것이네 : 엘레아 낯선이

옳게 : 테아이테토스

그렇다면 나아가서 헤태론한 어떤 것도 헤태론한 것의 *속성*과(παθήματος 252b9)*교통*함에 의해서[는 결코 자신의] 이름을 얻지(προσαχορεύειν b10) 못한다고 하는 자들[의] 로고스는 모든 (로고스)들 가운데 가장 우스꽝스럽게 될 것이네 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

**있음** 과 *분리*(χωσὶς, 252c3, 分離) 와 알론한 것들의 와 [그] *자체로*(καθ' αὐτὸ[2375] c4) 와 헤아릴 수 없는 헤태론한 것들에 [의해서] 모든 것에 관해 어떻게든 다그쳐 쓰여져야 함에도 (불구하고 이들은) [그렇게] 하는데 무력할 것이며 로고스들로 (그것들을) 묶지 못해 알론한 자들을 반드시 반박하지 못할 것이나 그 적(πολέμιον, 252c7, 敵)과 미래의 반대자는 안 방에서 속삭여 말하는 듯 불합리한(ἄτοπον c8) 유리클레아[2376]처럼 항상 계속 (그것들을) 끌어다가 [쓸것이네] : 엘레

---

2374) 만약 움직임 과 쉼에 있는 것이 덧 붙혀지지 않는다면 움직이는 것도 쉬는 것도 결코 있지 않을 것이기 때문이다

2375) 텔레스가 자신의 형이상학 델타 편 18 장( 1022a14-34, 302-304)에서 그 자체를 어떻게 말하는지를 보라

아 낯선이

정확하게 (당신은) 일치된 것(ὅμου 252d1) 과 진실을 말씀하십니다 : 테아이테토스

모든 것은 서로 *교통*하는 **힘**을 지닌다 라고 우리가 할 거라면 무슨? : 엘레아 낯선이

이( 물음)은 예를들어 심지어 저 조차도 풀 (수 있습)니다 : 테아이테토스

어떻게[2377]? : 엘레아 낯선이

*움직임* 자체가 모두 모두 멈출 것이며 다시 *멈춤* 자체가 움직일 것이기 때문입니다 만약 서로로 되어진다면 [말]입니다 : 테아이테

---

2376) 유리클레스는 기원전 5 세기 경에 살았던 달콤하게 말 잘하는 복화술(複話術)자이다(H. N. Fowler, 397) 아

2377) 어떻게 그렇지요 라고 반문하는 자는 여지껏 테아이테토스였으나 여기서 만큼은 엘레아 낯선이이다 사실,

플라톤의 모든 대화 편은 짜고 치는 '고스돕'이라고 여겨 질 수도 있을 정도로 말을 나누는 자들이 서로 그렇다고 맞장구치는 경우가 많다 어떻게(πώς 252d5)그렇지요? 라고 물어 보는 경우도 마찬가지이다 자신이 문제의 어떤 것에 동의하지 않고 어떻게 그런가요 라고 묻는 것이 아니라 이미 동의하고 있는 자신이 듣는 다른 사람을 위해 어떻게 라고 묻기 때문이다 그러나 여기서는 테아이테토스가 아니라 엘레아 낯선이가 어째서 그런가? 라고 묻는 것이 특이하다 여지껏 어째서? 왜? 라고 묻는 자는 테아이테토스였으므로 그렇다

묻는 자가 테아이테토스이고 답하는 자가 엘레아 낯선이이며 맞장구치는 식의 물음이라면 당연히 엘레아 낯선이의 누우스가 그 대화 편을 이끌어 갈 것이다

토스

그러나 *움직임*이 멈추어지고 *멈춤*이(στάσιν 252d10) 움직여진다는 이것은 어디서든 필연적으로 가장 크게 불 가능하지? : 엘레아 낯선이

어떻게( 불 가능하지) 않겠습니까? : 테아이테토스

실로 세 번째 것만이 남네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그리고 모든 것이 (섞어지거)나 어떤 것도 (섞어지지)않거나 한 편으로 어떤 것들은 (섞어)질 것이지만 다른 한 편으로 어떤 것들은 *섞어지지*(συμμέιγνυσθαι 252e2)않을 것이라는 이것들 가운데 어떤 하나가 반드시 [진실]이어야 하네 : 엘레아 낯선이

어떻게 (진실이지) 않겠습니까? : 테아이테토스

그리고 둘[2378]은 불 가능하는 것이 발견되었네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

따라서 모두 올바르게 답하려 하는 자는 나머지 셋을 집어들어야할 걸세 : 엘레아 낯선이

정확하십니다 : 테아이테토스

한 편으로 어떤 것들은 (섞어)지지만 다른 한 편으로 어떤 것들은 섞어지지 않는다는 이것을 (집어들어야 할) 것이므로 예를들어 음소(τὰ γράμματα[2379], 253a1, 알파벳, 音素, 字母)와 거의 같을 것이네

---

2378) 모든 것이 섞어지는다는 것 과 어떤 것도 섞어지지 않는다는 것 이 두 가지를 말한다

2379) 이 음소 α 와 β가 나오는 맥락을 형이상학 제애타 편 마지막 장인 17장 1041b30-33(536-537)에 나오는 요소 로서의 음소(τὰ στοιχεία, 1041a13, 537, 音素) α 와 β가 나오는 맥락과 비교해 볼 필요가 있다

저( 알파벳)들 가운데 어떤 것들은 어디서든 서로 들어 맞지 않지만 어떤 것들은 함께 들어 맞을(συναρμόττει 253a2)것이기 때문이네 : 엘레아 낯선이

어떻게 (그렇지) 않겠습니까 : 테아이테토스

소리를 만드는 것들(τὰ φωνήεντα, 253a4, 모음(母音))은 예를들어 분리됐던 모든 것을 끈(δεσμὸς a5)이 두루 (묶어 놓)듯이 알론한 것들을 두루 묶어놓는(διαφερόντως a4)다네 그래서 이런 어떤 것들이 없이는 알론한 것들의 헤태론한 것이 헤태론한 것과 들어 맞을 수 없

---

거기에 따르면 예를들어 음절 βα(바)를 이루는 요소인 알파 와 베타 등의 음소(音素)는 모든 것을 이루는 요소로 빗대어 간주될 수는 있으나 이러한 요소는 실체가 아니다 비록 *합쳐지*는(σύνθετον 1041b11) 순간 이미 β와 α는 더 이상 이전의 자신들이 아니다 비록 단순히 모아진 자신들 보다 더한 무엇(음절-음절은 더 이상 단순한 음소가 합쳐진 덩어리가 아니다)이 긴해도 말이다 바로 더한 무엇이게 끔 만드는 그것이 그 제애타 편에서 더듬어 오고 '있었'던 질료와 분리된 그리고 그 *요소*(음소)와는 헤태론한 **실체**이다 반면에,

여기에 따르면 모든 것이 섞어지는 것도 어떤 것도 섞어지지 않는 것도 아니라 어떤 것은 섞어지나 어떤 것은 섞어지지 않는다 음소(τὰ γράμματα, 253a1, 音素, 字母)가운데 어떤 것을 들어 맞지(συναρμόττει 253a2)만 어떤 것은 들어맞지 않는 것 처럼 말이다 그렇다면,

여기도 거기와 같이 음소가 모든 것의 *요소*(στοιχεία, 252b3, 1483)로 빗대어지며 거기처럼 여기도 실체가 말하여지는 가운데 그 요소가 문제삼아진다 그러나 요소는 **실체**가 아니라고 분명히 말하여지는 거기와는 달리 여기에서는 이러한 요소 가운데 하나로 실체가 다루어지는 것 같다 비록 요소들을 묶어주는 요소 로서의 실체이긴 해도 말이다

네 : 엘레아 낯선이

그리고 더욱 더 : 테아이테토스

어떠한 것들이 어떠한 것들과 *교통*할 수 (있는)지를 모두 아는 (자)는 또는 이것을 충분하게 행할 수 있는 **기교**(τέχνῃς 253a9)[또한 필요하겠지]? : 엘레아 낯선이

기교[가 필요하지요] : 테아이테토스

어떠한 (기교일)까? : 엘레아 낯선이

글자 맞추는 기교(τῆς γραμματικῆς, 253a12, 문법(文法))(입니다) : 테아이테토스

무엇이? 높고 낮은 음정(φθόγγους 253b1)들에 관해서도 따라서 그와 같지 않겠나 한 편으로 [음정들을] 서로 섞어지게 하는 그리고 (섞어지지)않게 하는 기교를 인식하는 자는 음악가이며 다른 한 편으로 이해하지(συνιεὶς b3) 못하면 음악적이지 못하다네 : 엘레아 낯선이

그렇습죠 : 테아이테토스

그리고 (우리는) 알론한 *기교* 과 非기교에 따른(κατὰ 253b5) 그와 동일한 헤태론함(ἕτερα, b6, 차이)를 발견하네 : 엘레아 낯선이

어떻게 (발견하지) 않겠습니까 : 테아이테토스

그런데[2380] 무엇이? 류들은(τὰ γένη 253b8)동일한 섞어짐(μείξεως b9)에 따라서 서로에 대해 [있으]므로 류들 가운데 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며(συμφωνεῖ 253b11)어울리지않는가를 그리고 모든 (류)들을 통해 만약 어떤 동일한 것으로 남아(συνέχοντ'

---

2380) 여기부터는 있음은 플라톤의 소피스테애스 편에서 하나의 구분되는 에이도스(종) 또는 류(게노스)라는 로고스를 펼치는 1340-1347에 이미 옮겨졌다

253c1)있어 [류들을 서로] 어울리게 할 수 있는 것을 그리고 다시 나뉠 [경우]에 만약 전체( 류)를 통해 나뉨의 헤태론한 원인인 것을 로고스들을 통해 올바르게 취하는 어떠한 **앎**이(ἐπιστήμης[2381] 253b9) 반드시 있어야하지 않겠소? : 엘레아 낯선이

앎 그것도(καὶ 253c4)아마 가장 큰 (앎)이 어찌 반드시 [있어]야 하지 않겠습니까? : 테아이테토스

그렇다면 이제 오 테아이테토스여 우리는 그러한 것(앎)을 무엇이라고 불러야할까요? 또는 자유로운 자들에 속하는 앎으로 우리들이 제우스에 의해서(πρὸς 253c7) 우리도 모르게 빨려들어가 소피스테 애스를 우리가 위험무릅쓰고 조사하는가운데 먼저 **철학자**를 발견하게 되는 걸까요? : 엘레아 낯선이

어떻게 당신은 말씀하시는겁니까? : 테아이테토스

동일한 종(εἶδος 253d1)을 헤태론한 (종)으로 이끌지않고 있는(ὄν 253d1)헤태론한 것을 (있는) 동일한 것(으로 이끌지 않으면서) 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 *변증적인 앎*(τῆς διαλεκτικῆς ἐπιστήμης d1-2)이라고 말하는 것이 아니겠습니까? : 엘레아낯선이

예 우리는 [그렇게] 말합니다 : 테아이테토스

그렇다면 각각 하나는 *분리*해 놓인 [그] 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 **이데아**(ἰδέαν 253d5)그리고 하나( 이데아)에 의해 밖으로부터 둘러쌓인 서로에 헤태론한 여럿( 이데아들) 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는(ἐν ἑνὶ συνημμένην 253d8-9)하나 (이데아) 그리고 전적으로 분리되 버린(διωρισμένας 253e1)여럿 (이데아) 이것을 선명하게 인지(διαισθάνεται, 253d7, 認知)할 수 있는 자. 이것은 각자( 이데아)가 어떤 길로(ὅπῃ 253e1)*교통*(κοινωνεῖν, e1, 交通, 交際)할 수 있는지를 류적으로 분간하여 아는 것입니다 : 엘레아 낯선이

전적으로 [그러합니다] : 테아이테토스

---

2381) 어느 덧 화제가 *섞어짐 기교* **앎**으로 옮겨지는 것에 유의하라

그러나 깨끗하고 올바른 철학가를 제외한 알론한 자에게 **변증술**(τὸ διαλεκτικὸν 253e4)을 제가 보기에는 당신이 허용해서는 않됩니다 : 엘레아 낯선이

어떻게 알론한 어떤 자에게 허용하겠습니까? : 테아이테토스

이러한 어떤 자리에서 지금 그리고 후에 만약 우리가 조사한다면 우리는 철학가를 발견할 것입니다 그( 철학가를) 선명하게 본다는 것은 아주 힘듭니다(χαλεπὸν 253e9) 그러나 소피스테애스를( 선명하게 보기) 힘듬과는 헤태론한 길에서 그( 철학가)를 (선명하게 보기) 힘듭니다 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

한편으로 있지 않는 것의 가장 큰 어두움(τὴν σκοτεινότητα 254a4-5)으로 숨어들어 거기에 들러 붙어 일삼는 자(소피스테애스)(있지 않는) 그것의 어두움 때문에 아주 생각하기 힘들지요 그렇지요? : 엘레아낯선이

그렇것 처럼 보입니다 : 테아이테토스

다른 한 편으로 *논리*들을(λογισμών, 254a8, 理性)통해서 항상 있는 것의 **이데아**에 몰두하는 철학자도 그 자리의 밝음 때문에 결코 보기 쉽지 않지요 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라 보고 [있을] 수 없기 때문입니다 : 엘레아 낯선이

마찬 가지로 이것도 저것 보다 덜 그럴 것 처럼 보이지는 않습니다 : 테아이테토스

이제 이후로 우리들은 만약 우리들이 계속하여 그러하려한다면 그( 철학자)에 관한 보다 더 예리한 조사들을 해야 할 것입니다 그런데 소피스테애스에 관해서도 우리들이 그( 철학자)에 관한 만족스런 견해를 지니기 전 까지 늦추지 말아야 할 것입니다 : 엘레아 낯선이

아름답게 말씀하셨습니다 : 테아이테토스

따라서 **류**들 가운데 어떤 것들은 서로 *교통*(κοινωνείν 254b8) 하려 하지만 (어떤 것들은 교통하려 하지) 않으며 그리고 (류들 가운

데) 어떤 것들은 몇되지 않는 것들(ὀλίγον 254b8)과 (교통하)지만 어떤 것들은 여러(류들)과 (교통하고) 또 어떤 것들에는 [자신들이] 모든 것에 두루 [거쳐] 모든 것과 교통하는 것을 막는 것이 결코 있지 않다는 것에 우리는 동의했으므로 여럿의 [경우]에 혼동하지 않기 위해서 모든 에이도스들에 관해서가 아니라 우리들이 아주 크다 라고 말하는 어떤 것들을 뽑아내어 먼저 [가장 큰 것들] 각각은 어떠한 것들(ποία 254c4)이며 그 다음으로 어떻게 서로 교통할 수 있는가를 조사하는 그런 식으로 우리의 로고스를 펼쳐나가 봅시다 그리하여 비록 있는 것 과 있지 않는 것을 우리가 완전히 선명하게 숙고할 수는 없다하더라도 우리의 지금 조사하는 길이 허용하는한 그(있는 것 과 있지 않는 )것에 관한 만족스런 로고스를 최소한 우리들은 줄 수 있을 것입니다 따라서 [비록] **있는** 것으로 **있는** 것은 아니지만(ὡς ἔστιν ὄντως μὴ ὄν 254d1)어떻게든 **있지 않는** 것을 상처없이(ἀθῳοις d1) 자유롭게 말하는 것이 우리에게 허용될 것입니다 : 엘레아 낯선이

그래야 합니다 : 테아이테토스

**류들** 가운데서도 지금 우리가 언급하고 [있는] **있는** 것 그 자체 와 **쉼** 과 **움직임**이 가장 큰 것(류)들(μέγιστα 254d4)이지요 : 엘레아 낯선이

물론입니다 : 테아이테토스(249e2-254d6) ”

라는 인용글월에서는 *몸*만을 실체라고 우기는 자 와 진짜 **실체**를 *에이도스*라고 말하는 자 모두에게 동의 될 **있는 것**에 관한 로고스 곧 *하고 겪*는 힘 으로서 **있는** (것, 1434)은 *움직여져 왔었으나 (지금은) 움직이지 않*는 (것, 1454)이며 *쉬어왔던 것도 움직여지는 것도 아니*라는(1473) 로고스 자체가 지니는 어려움이 해소(解消)하려한다 이 어려움이 무엇이며 어떻게 그 어려움을 해소하려 하는지를 요약하기 전에 다시 옮겨 보자

그렇지만 축복해 주게나 오오 테아이테토스여 그 있는 것의 탐색의 어려움에 관해 인식되는 것 처럼 나에게는 여겨지네 그려 - 어떻게 그리고 무슨 어려움? 다시 그것을 말씀해 주세요 - 오오 친애하는 테아이테토스여 우리가 (있는 것에 관해) 말한 어떤 것들이 선명해지긴해도 지금 우리는 있는 것에 관한 총체적인 *몰 인식*에 빠졌 있다고 생각하지 않는가 - 어쨌든 그렇게 생각됩니다 그런데 우리가 다시 어떻게 그러한 몰 인식에 빠졌는지 저는 전혀 이해하지 못하겠습니다 -

만약 지금 우리가 이러한 것들에 동의한다면 모든 것은 *차가움* 과 *따스함*이다 라고 말하는 자들에게 그 때 물었던 것과 동일한 그러한 길로 공정하게 묻는 지를 보다 선명하게 숙고해 보세나 - 어떠한? 저에게 상기시켜 주세요 - 물론 저들에게 그 때 물어 봤던 것과 같은 이것을 자네에게 물어보려 하네 동시에 더 나아간 어떤 것을 위해서 [말일세] - 옳습니다 - 자!

*움직임* 과 *멈춤*은 서로에 가장 *반대*되는 것들이라고 말하지 않겠는가?[2382]-어찌 말하지 않으리오 - 그리고 양자 그것 과 각각은 *같이* **있다**

---

2382) 가장 반대된다(ἐναντιώτατα 250a8)라고 말하여질 수 있기에 있는 것에 관한 우리의 지금 로고스는 어렵다 하고 겪는 힘 으로서의 있는 것은 움직여져 왔었지만 (지금은) 움직이지 않는 그러한 것이라고 우리의 로고스는 선언하고 있으며 움직임 과 움직이지 않음(멈춤)은 서로에 반대되는 것들이고 반대되는 것들을 어떤 로고스가 말하면 안되기 때문이다 그러기에,

있는 것 또는 **있지 않는** 것에 대해 말하는 것은 어렵다 있지 않는 것도 어떻게든 **있다** 라는 로고스는 *반대(모순)*들이 연이어지기 때문이다

라고 자네는 말하려는가 - 말하렵니다 - 따라서 같이 **있다** 라고 동의할 때마다 양자 와 각각은 *움직여진다* 라고 말하는가 - 결코 그렇지 않습니다 - 그러나 이것들이 *멈춘다* 라고 말함에 의해서 양자는 **있다**는 것을 자네는 가리키는가 - 어떻게? (가리키겠습니까) - 따라서,

**있는** 것을 이것들과 나란한 세 번째 것 으로서 **영혼**에 놓겠는가 저 세 번째 것에 의해 *멈춤* 과 *움직임*이 둘러쌓이는 것으로서 (말일세) 이 있는 것과 관련지어 실체와의 교통을 포착하고 관찰하면서 그렇게 양자가 **있다**라고 자네는 이야기하려 하는가 - 움직임 과 멈춤이 **있다** 라고 할 때 마다 우리는 *있는* 것을 진실로 세 번째 어떤 것이다 라고 선언하려 하지요 - 따라서 **있는 것**은 *움직임* 과 *멈춤*에 함께하는 양자적인 것이 아니라 이것들과는 실로 헤태론한 어떤 것일세 - 그럴 걸 처럼 여겨집니다 - 그러므로,

있는 것은 자신의 자연에 따라서 쉬어왔던 것도 움직여지는 것도 아니라네 - 거의 - 나아가서,

있는 것에 관해 자기 스스로 확신하려는 자는 어디로 자신의 디아노이아를 돌려야만 할까 - 어디로? - 한 편으로 어디하나 쉽지 않을 것 처럼 나에게 여겨지네 만약 어떤 것이 움직여지지 않는다면 어떻게 쉬지 않을 수 있을까 또는 만약 *쉬워왔지* 않다면 어떻게 *움직여지지* 않을까 라는 물음이 일어나지만 다른 한 편으로 **있는** 것은 이 양자의 밖에서 우리에게 나타난다는 것이 가능할까 라는 물음이 일어나기 때문일세[2383]-불 가능한 모든

---

(1365각주2213번, 1452각주2341번(99쪽))

2383) 있는 것은 쉬어왔던 것도 움직여지는 것도 아니지만 쉼(멈춤) 과 움직임 이 양자와 관련 없이는 있을 수 없으며 게다가 쉬지 않으면 반드시 움직여야 하고 움직이지 않으면 반드시 쉬어야 하기 때문이다 **있는** 것은 *움*

것 중에서도 가장 불 가능하지요 - 그렇다면,

이러한 것들의 경우에 올바르게 기억해 내야 할 것이 있네 - 어떠한 것? - **있지 않는** 것의 *이름*이 어느 때든 놓여져야 할 것이 물어졌을 경우에 모든 어려움이 함께 딸려 나왔던 걸 기억해 내겠는가 - 어찌 기억나지 않겠습니까 - 그렇다면 지금 우리는 있는 것과 관련해서 확실히 (있지 않는 것의) 어려움 보다 더 작은 어려움에 있는가 - 오오! 낯선이여 더 많은 어려움에 우리가 있는 것으로 저에게 나타납니다 라고 할 수만 있다면 말하렵니다 - 그렇다면,

여기 이것을 우리 그 어려움으로 놓세나 **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 똑 같이 어려우므로 이것들 가운데 헤태론한 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼 그렇게 헤태론한 것도 나타내질 것이라는 그리고 다시 헤태론한 어떤 것을 알아 볼 수 없다 하더래도 동시에 양자에 그렇게 우리가 할 수 있는한 어떻게든 규정되는 로고스가 있을 것이라는 희망이 지금 생기네 - 아름답습니다 -

어느 때 어떤 길에서 여러 *이름*에게 동일한 이것을 각각 어느 한 때에 우리가 갖다 놓는 지를 있는 그대로 말해 보세나 - 예를들어 무슨? 본보기를 들어 말해 보세요 - 우리들이 사람을 여러 이름으로 부르면서 그 사람에게 색들 과 모습들 과 크기 와 악덕 과 덕들을 붙히는데 이러한 모든 경우 무수한 헤태론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다** 라고 말하는 것이 아니라 착함 과 무한히 헤태론한 것도 **있다** 라고 말한다네 그리고 알론한 것들도 동일한 로고스에 따라서 그렇게 각기 것 하나를 취해 다시 그 *하나*를 *여럿*이라고 하면서 우리는 여러 *이름*에게 갖다 놓는다네 - 진실을 말씀하십니다 -

---

*직임*과만 또는 *쉼*과만 연관되는 것이 아니라 이 양자에 모두 연관된다는 것에 유의하라

이런 길로 나는 즐겨 젊은 이에게 그리고 뒤 늦게 배우게 된 늙은 이에게 향연을 베푼다네 대신에 곧 바로 그들 모든 자에게 여럿은 하나로 있을 수 없다는 것이 받아드려져서 사람이 착한 것이 아니라 착한 것이 착한 반면 사람인 것이 사람이라고 그들은 환호하며 말할 것이기 때문이네 오오! 테아이테토스여 내가 보기에 자네는 이렇게 열광했던 자들과 여러 번 마주쳤네 이들 가운데는 빈약한 분별력을 소유한 덕분에 그러한 것들에 놀라워해서 그것을 자신들이 발견한 지혜의 어떤 모든 것으로 여기는 일 군의 사람들이 있네 - 물론 - 그렇다면,

마찬 가지로 실체에 관해 한 번이라도 논의했던 모든 자들 각각에 우리의 로고스를 관련시키기위해 이들에게 그리고 우리가 앞서 논의했던 자들에게 지금 우리의 물음대로 논의해 보기로 하세 - 어떠한 것들? -

*실체*를 *움직임* 과 *멈춤*에 덧 붙히지도 알론한 것을 알론한 것에 어떤 하나를 어떤 하나에 덧 붙히지도 말아 서로 섞이지 않은 채 있는 것들로 그리고 서로 받아드려 질 수 없는 것들로 그렇게 그것들을 우리 로고스들과 나란히 그들의 로고스들에서 취하여야 하는가 아니면 자신들 모두 끼리 서로 **교통**하는가 또는 어떤 것들 끼리는 교통하지만 어떤 것들 끼리는 교통하지 않은가 오 테아이테토스여 이 두 가지 가운데 무엇이 그 *실체 와 움직임 과 멈춤*에 관련해서 선택되어져야 한다고 우리는 말해야 할까 - 저는 이것들과 관련된 그 물음에 답하지 못하겠습니다 - 그렇다면,

각기 하나의 물음에 무슨 답이 잇따르는 지를 조사해야 하지 않겠는가 - 당신은 매끈하게 말씀하셨습니다

어떤 것도 어떤 것과 *교통*할 어떤 **힘**도 지니지 않는다고 그들이 말하는 것으로 자네가 바란다면 우리 상정해 보세나 그렇다면 *움직임 과 멈춤* 어떤 것도 **실체**를 나누어 갖지 못하지 않겠는가 - 못하지요 - 이 두 가지 가운데 어느 것이 실체와 무슨 교통을 할까? - 못할 것입니다 - 이와 동일한 것을 인정함에 의해서 모든 것은 움직이는 것이라는 것 그리고 모든 것

은 하나로서 멈춘 것이라는 것 그리고 종적으로 동일하게 한결같이 있는 것들이 항상 있다 라고 말하는 자들 이 모든 것이 재 빨리 뒤집어 엎어질 것처럼 보이네 이들 가운데 어떤 이는 있는 것은 움직여지는 것이다 라고 반면에 어떤 이는  있는 것은 멈추어 **있다** 라고 말하면서 모두 그런 것들에 **있음**을 덧 붙히기 때문일세 - 정확하게 - 그리고,

무한한 요소 하나에서 하나로 또는 유한한 요소로 나뉘어지고 [나뉘어진] 이것들로부터 합쳐지는 것이 [똑] 같이 부분적으로 되어지든 [똑] 같이 항상 되어지든 모든 것을 어느 한 때는 합쳐지게 하고 어느 한 때는 나누어지게 하는 자들의 경우에도 만약 어느 하나도 *섞어지지* 않는다면 그(것)들 모두 아무 것도 말하지 않는 셈이 될 것이네 - 옳게 - 그렇다면,

나아가서 헤태론한 어떤 것도 헤태론한 것의 속성과 *교통*함에 의해서는 결코 자신의 이름을 얻지 못한다고 하는 자들의 로고스는 모든 로고스들 가운데 가장 우스꽝스러운 로고스들이 될 것이네 - 어떻게? - 있음 과 분리 와 알론한 것들의 와 그 자체로 와 헤아릴 수 없는 헤태론한 것들이 모든 것에 관해 어떻게든 다그쳐 사용되어져야 함에도 불구하도 이들은 그렇게 하는 데에 무력할 것이며 로고스들로 그것들을 묶지 못해 알론한 자들을 필연적으로 반박하지 못할 것이나 그 적 과 미래의 반대자는 불합리한 유리클레이데스 처럼 안 방에서 속삭여 말하듯이 항상 그것들을 계속 끌어다가 쓸 것이네 - 정확하게 당신은 상식(ὅμοιν, 252d1, 常識)과 진실을 말씀하십니다 -

모든 것은 서로 *교통*하는 **힘**을 지닌다 라고 할 경우에는 무슨? - 이 물음은 예를들어 심지어 저 조차도 풀 수 있습니다 - 어떻게 - 움직임 자체가 모두 모두 *멈출* 것이며 다시 멈춤 자체가 *움직일* 것이기 때문입니다 만약 서로 교통하게 된다면 말입니다 - 그러나 움직임이 멈추어지고 멈춤이 움직여진다는 것은 어디서든 필연적으로 가장 크게 불 가능하지? - 어떻게 불 가능하지 않겠습니까 - 실로,

세 번째 것만이 남네 - 예 - 그리고,

모든 것이 섞어지거나 어떤 것도 섞어지지 않거나 어떤 것은 섞어질 것이지만 어떤 것들은 *섞어지지* 않을 것이라는 이것들 가운데 어떤 하나가 반드시 진실이어야 하네 - 어떻게 진실이지 않겠습니까 - 그런데 둘은 불가능하다는 것이 발견되었네 - 예 - 따라서,

모두 올바르게 답하려 하는 자는 나머지 셋을 집어들어야 할 걸세 - 정확하십니다 - 어떤 것들은 섞어지지만 어떤 것들은 섞어지지 않는다는 것을 집어 들어야 하므로 예를들어 음소(τὰ γράμματα, 253a1, 音素, 字母)와 거의 같을 것이네 저 자모 가운데 어떤 것들은 어디서든 서로 들어 맞지 않지만 어떤 것들은 함께 들어 맞을 것이기 때문이네 - 어떻게 그렇지 않겠습니까 - 모음들은 예를들어 분리됐던 모든 것을 끈이 두루 묶듯이 알론한 것들을 두루 묶어 놓는다네 그래서 이런 어떤 것이 없이는 알론한 것들의 헤태론한 것이 헤태론한 것과 들어 맞을 수 없네 - 바로 그렇지요 -

어떠한 것들이 어떠한 것들과 *교통*할 수 있는지를 모두 아는 자는 또는 이것을 충분하게 행할 수 있는 **기교**를 필요로하겠지? - 기교 - 어떠한? - 문법 - 무엇이? 높고 낮은 음정들에 관해서도 따라서 그와 같지 않겠나 음들을 서로 섞어지게 하는 그리고 섞어지지 않게 하는 기교를 인식하는 자는 음악가인 반면 [이걸] 이해 못하면 음악적이질 못하다네 - 그렇습죠 - 그리고 우리는 알론한 기교 와 非기교에 따른 이와 동일한 헤태론함을 발견하네 - 어떻게 발견하지 않겠습니까 - 그런데,

무엇이? **류**들은 동일한 *섞어짐*에 따라서 서로에 대해 '있으'므로 류들 가운데 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며 어울리지 않는가를 그리고 모든 것들을 통해 만약 어떤 동일한 것으로 남아있어 어울리게 할 수 있는 것을 그리고 다시 나뉠 경우에 만약 전체를 통해 나뉨의 헤태론한 원인인 것을 로고스를 통해 올바르게 취하는 어떠한 **앎**이 반드시 있어야하지 않겠

습니까? - 앎 그것도 아마 가장 큰 앎이 어찌 반드시 있어야 하지 않으리오? - 그렇다면,

이제 오 테아이테토스여 우리는 그러한 것을 무엇이라 불러야할까요 또는 자유로운 자들에 속하는 앎으로 우리들이 제우스에 의해 우리도 모르게 빨려들어가 소피스테애스를 우리가 위험무릅쓰고 조사하는 가운데 먼저 철학자를 발견하게되는 걸까요? - 어떻게 당신은 말씀하시는 겁니까? -

동일한 **종**을 헤태론한 것으로 이끌지 않고 있는 헤태론한 것을 동일한 것으로 이끌지 않으면서 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 **변증적인 앎**이라고 말하는 것이 아니겠습니까? - 예 우리는 그렇게 말하지요 - 그렇다면 각각 하나는 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아 그리고 하나에 의해 밖으로부터 둘러쌓인 서로에 헤태론한 여럿 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나 그리고 전적으로 분리되 버린 여럿 이것을 선명하게 인지할 수 있는 자 이것은 이데아 각각이 어떤 길로 교통할 수 있는지를 **류**적으로 분간하여 아는 것입니다 - 전적으로 - 그러나,

깨끗하고 올바른 **철학가**를 제외한 알론한 자에게 변증술을 제가 보기에는 당신이 허용해서는 않됩니다 - 어떻게 알론한 자에게 허용하겠습니까? -

이러한 어떤 자리에서 지금 그리고 후에 만약 우리가 조사한다면 우리는 철학가를 발견할 것입니다 그를 선명하게 본다는 것은 아주 힘듭니다 그러나 *소피스테애스*를 선명하게 보기 힘듬과는 헤태론한 길에서 그를 선명하게 보기 힘듭니다 - 어떻게? -

한편으로 있지 않는 것의 가장 큰 어두움으로 숨어들어 거기에 들러붙어 일삼는 자 그것의 어두움 때문에 아주 생각하기 힘들지요 그렇지요? - 그런 것 처럼 보입니다 - 다른 한 편으로 **논리**들을 통해서 항상 **있는** 것의 **이데아**에 몰두하는 철학자도 그 자리의 밝음 때문에 결코 보기 쉽지 않

지요 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라보고 '있을' 수 없기 때문입니다 - 마찬 가지로 이것도 저것 보다 덜 그럴 것 처럼 보이지는 않습니다 - 이제,

이후로 우리들은 만약 우리들이 계속하여 그러하려 한다면 철학자에 관한 보다 더 예리한 조사들을 해야할 것입니다 그런데 소피스테애스에 관해서도 우리들이 철학자에 관한 만족스런 견해를 지니기 전 까지 늦추지 말아야 할 것입니다 - 매끈한 말씀입니다 - 따라서,

**류**들 가운데 어떤 것들은 서로 *교통*하려 할 것이지만 어떤 것들은 교통하려 하지 않을 것이며 그리고 어떤 것들은 적은 것들과 교통하지만 어떤 것들은 여럿들과 교통하고 또 어떤 것들에는 자신들이 모든 것에 두루 거쳐 모든 것과 교통하는 것을 막는 것이 결코 있지 않다는 것에 우리는 동의했으므로 여럿의 경우에 혼동하지 않기 위해서 모든 **에이도스**들에 관해서가 아니라 우리들이 아주 크다 라고 말하는 어떤 것들을 뽑아내어 먼저 각각은 어떠한 것들이며 그 다음으로 어떻게 서로 교통할 수 있는가를 조사하는 그런 식으로 우리의 로고스를 펼쳐 나가 봅시다 그리하여 비록 **있는** 것 과 **있지 않는** 것을 우리가 완전히 선명하게 숙고할 수는 없다하더라도 우리의 지금 조사하는 길이 허용하는 한 그것에 관한 만족스런 로고스를 최소한 우리들은 줄 수 있을 것입니다 따라서,

**있는 것으로 있는** 것은 아니지만 어떻게든 있지 않는 것을 상처없이 자유롭게 말하는 것이 우리에게 허용될 것입니다 - 그래야 합니다 -

류들 가운데서도 지금 우리가 언급하고 '있는' **있는 것 자체** 와 **쉼** 과 **움직임**이 가장 큰 것들이지요 - 물론입니다

그렇다면,

*하고 겪는* 힘 으로서 **있는** 것은 *움직여져 왔었으나 (지금은) 움직이*

*지 않으며 자신의 자연에 따라 쉬어왔던 것도 움직여지는 것도 아니라*는 (1473)가 지니는 어려움은 무엇일까 어쨌든,

**있는** 것은(1455)

**힘**이라는 것 그리고,

움직**여지는** 것도 움직**이는** 것도 쉬어**왔던** 것도 아니라는 것 그러나,

움직여져 **왔었던** 것이라는 것은 분명하다 그래서,

움직임 과 쉼에 헤태론한 것이다 따라서,

**있음**은

**움직임**도 **쉼**도 아니라는 것이 분명하므로 움직임도 '있지' 않으며 쉼도 '있지' 않는 것일까 그런데,

**있는** 것은

**움직임** 과 **쉼** 이 양자에[2384] 나타나는(ἀναπέφανται 250d3) 것을 제외하고서는 그 어떤 것에서도 가장 큰 **류**로서 결코 나타날 수 없다 어렵다,

무엇 때문에 어려운 지는 먼저 요약한 다음에 정리해 보기로 하자

있는 것을 [이렇게] 탐색하는 데에는 어려움이 잇따른다

차가움 과 따뜻함 만이 **있다** 라고 말하는 자들에 [잇 따르는 어려움] 처럼 말이다 [차가움 과 따스움이 서로에 반대되는 것] 처럼 움직임 과 멈춤 역시 서로에 가장 반대된다면 그 양자 와 각각에 **같이**(ὁμοίως[2385]),

---

2384) 움직임에만 또는 쉼에만은 결코 나타나지 않음에 유의하라

250a11, 1473)**있는** 것은 움직여지지도 쉬지도 않을 것이다 따라서,

**있는** 것은 *쉼* 과 *움직임*을 둘러 쌓는 헤태론한 세 번째 것인 것 처럼 보인다 그리고 이 세 번째 것은 **영혼**에 있으며 영혼은 이것을 통해서 **실체**와 *교통*[2386]한다 그러므로 있는 것은 자신의 자연에 따라서 쉬어왔던 것도 움직여지는 것도 아닐(σχεδόν, 250c5, 1473)것이다 그렇다면,

**있는** 것에 관한 확신을 얻으려면 어디를 숙고해야할까 어디 하나 쉽지 않을 것 처럼 보인다 쉬어 왔던 것도 움직여지는 것도 아닌 있는 것은 이 양자 외부에서는 결코 (가장 커다란 류 로서) 나타날 수 없기 때문이며 움직여지지 않는다면 어떤 것은 쉴 것이며 쉬어왔지 않았다면 움직여졌을 것이기 때문이다 이제,

있지 않는 것의 *이름*이 놓여져야 할 곳이 물어지면서 잇 따라 딸려

---

2385) **같이** 라는 말은 오직 두 가지만 있다 라고 말하는 자들에게 그들의 어려움을 그들에게 끄집어 내어 보여 줄 때 아주 중요한 말이다 243e1(1394 )에 쓰여졌듯이 말이다 그런데,

거기에서는 만약 반대되는 그 두 가지 것에 덧 붙혀진 있음이 헤태론하다면 더 이상 그 둘은 **같이 있지** 못할 것이나 만약 헤태론하지 않다면 더 이상 둘이 있는 것이 아니라 하나만 있을 것이므로 오직 반대되는 두 가지만 있다 라고 말하는 것에는 어려움이 잇따른다 라는 식으로 쓰여지는 반면

여기에서는 만약 가장 크게 반대되는 두 가지 것 움직임 과 쉼이 **같이 있다**면 그 양자 와 각각은 움직여질까 아니면 쉴까 아니다 움직이지도 않고 쉬지도 않는다 따라서 그 두 가지 것에에 같이 있는 것은 그 둘이 아닌 세 번째 어떠한 것'이다' 라는 식으로 쓰여진다

2386) 이러한 교통이 인식(τής γνώσεως, 248e3, 1450, 1466)이라는 것은 이미 쓰여졌다

나왔던 어려움을 올바르게 기억해 내면서[2387][로고스를 전개해 보자]

우리는 여러 *이름*을 동일한 것에 각각 어느 한 때에 갖다 놓는다 예를들어 사람에게 색 모습 크기 악덕 덕 등을 덧 붙히면서 말이다 이 경우 사람 자체만이 있는 것이 아니라 착함 등 헤태론한 것들이 무한히 있다 라고 말하여진다 그리고 알론한 경우에도 동일한 로고스에 따라 각기 것 하나를 취해 그 하나에 여러 이름을 같다 놓는 다는 것은 진실이다 자!

이러한 길로 우리는 여럿은 하나일 수 없고 하나는 여럿일 수 없다는 것을 받아들여서 사람이 착한 것이 아니라 착한 것이 착하고 사람인 것이 사람이다 라고 말하는 젊은이 와 만학도(晩學徒)에게 배움의 향연을 배푼다 이들은 환호하며 그렇게 말할 것이기 때문이다 그러나 물론 이러한 자들은 빈약한 분별력을 소유한 덕분에 자신들이 발견한 것에 스스로 놀라워해 발견한 그것을 지혜의 모든 것이라고 여기는 일 군의 자들일 뿐이다 마찬 가지로,

지금의 우리 물음에 따라  실체에 관한 어떠한 논의를 해 보기로 하자

**실체**를 *움직임 과 쉼*에 덧붙혀지지 않는 것으로 보아 이것들을 서로 섞이지 않은 그리고 서로 받아드려질 수 없는 것으로 취하여야 하는가 아니면 이것들 모두 서로 *교통*하는 것으로 또는 끼리 끼리 교통하는 것으로 취

---

2387) 지금은 심지어 그 때 보다 더한 어려움에 직면한 것 처럼 보인다 그러나,

만약 있지 않는 것 과 있는 것 가운데 어느 하나가 불 분명하게든 선명하게든 드러난다면 그 만큼 헤태로한 것도 드러날 것이기에 헤태론한 이 둘 중의 하나를 알 수는 없더래도 어떻게든 그 양자에 동시에 걸리는 로고스를 규정할 수 있을 것라는 희망이 아름답게(καλώς, 251a4, 1478)솟네 자!,

하여야 하는가 만약 이것들 가운데 어떤 것을 선택해야 할지 망설여지면 하나 하나 조사해 보아야 할 것이다 [첫째],

어떤 것도 서로 교통할 *힘*을 지니지 않는다면 *움직임* 과 *멈춤*은 실체를 나누어 지니지 못해 어느 것도 **실체**와 *교통*하지 못할 것이다 그렇다면,

모든 것은 움직인다는 것 그리고 하나인 모든 것은 쉰다는 것 그리고 종적으로 동일하게 한결같이 있는 것들이 항상 있다는 것 이 모두 손 쉽게 엎어진다 이것들 가운데 어떤 것은 실로(ὄντως, 252a7, 1482) 모든 것은 움직여진다 라고 말하는 반면 어떤 것은 실로 모든 것은 쉰다 라고 말하면서 모두 있음을 [움직임 과 쉼에 각기] 덧 붙히기 때문이다 그리고,

무한하게든 유한하게든 그리고 부분적으로든 항상 그러하든 *요소*로 나누었다 합쳤다하는 자들의 경우에도 만약 어느 하나 *섞어지지*(σύμμειξις 252b6)않는다면 아무런 말도 하지 않는 셈이 된다는 것은 옳다 나아가서,

헤태론한 어떤 것도 헤태론한 것의 속성과 *교통*함에 의해서는 결코 자신의 *이름*을 얻지 못한다 라고 하는 자들의 로고스는 가장 우스운 것이 되고 말 것이다 있음 과 분리 와 알론한 것들의 와 그 자체로 와 같은 헤아릴 수 없는 말들을 모든 것에 관해 다그쳐 써야함에도 불구하고 이들은 그렇게 하는데 무력할 것이며 그러한 무한한 것들을 로고스로 묶지 못하므로 알론한 자들을 반박하지 못할 것이나 그 적 과 미래의 반대자들은 항상 계속하여 그러한 낱말들을 끌어다가 쓸 것 또한 정확히 상식이며 진실이기 때문이다 [둘째],

모든 것이 서로 *교통*하는 **힘**을 지닌다면 *움직임 자체*가 모두 모두 멈출 것이며 또 *멈춤 자체*가 움직여질 것이다 모두가 서로 교통하는 힘을 지녀 서로로 되어질 것이기 때문이다 그러나 움직임이 멈추어지고 멈춤이 움직여진다는 것은 가장 크게 불 가능한 것이 아니지 않을 수 없다 그래서,

어떤 것은 *함께 섞어지지*만(συμμέιχνυσθαι 252e2) 어떤 것은 섞어지

지 않는다는 세 번째 것 만이 남는다 앞 선 둘은 불 가능하다는 것이 발견 됐기 때문이다 이제,

어떤 것은 섞어지지만 어떤 것은 섞어지지 않는 것의 보기로 *음소*(자음과모음, 音素)를 들 수 있으리라 음소들 가운데 어떤 것들은 서로 들어맞지 않지만 어떤 것들은 함께 들어 맞을 것이기 때문이다 모음은 예를들어 분리됐던 모든 것을 묶는 끈 처럼 알론한 (음소)들을 두루 묶으므로 이러한 것이 없이는 알론한 것들의 헤태론한 것이 헤태론한 것과 결코 들어 맞을 수 없다 [나아가서,]

어떠한 것들이 어떠한 것들과 교통할 수 있는 지를 모두 아는 자는 그러한 것들을 충분히 교통하게 할 수 있는 **기교** 또한 지닐 것이다 음소의 경우에는 문법일 것이며 음정의 경우 음정들을 서로 섞어지게하고 섞어지지 않게하는 기교일 것이다 이런 **기교**를 *인식*하는 자가 음악가인 반면 그걸 이해하지 못한 자는 음악적이지 못하다

알론한 경우의 기교 와 非기교의 헤태론함도 이와 동일하다 그런데,

동일한 섞어짐에 따라 **류**들은 서로에 대해 있으므로 어떤 류들이 어떤 류들가 서로 *어울리며 어울리지 않는가*를 그리고 모든 류에 동일한 것으로 남아 류들을 서로 어울리게 할 수 있는 류 와 전체 류를 나누는 나뉨의 헤태론한 것을 로고스를 통해 올바르게 포착하는 바로 앎 가운데서도 가장 큰 그 **앎**이 반드시 있음에 틀림없다 그리고,

이러한 앎은 동일한 **에이도스**(종)을 헤태론한 것으로 이끌지 않고 헤태론한 것을 동일한 것으로 이끌지 않으면서 류에 따라 나누는 그러한 **변증적인 앎**이라고 말하여진다 그렇다면,

각각 하나는 분리된 여럿 모두에 두루 퍼진 *하나* **이데아** 와 이 하나에 둘러쌓인 서로 헤태론한 *여럿* 그리고 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나 와 전적으로 분리되 버린 여럿 이것을 선명하게 인지할 수 있는

자는 각각 (이데아)가 어떤 길로 교통할 수 있는 지를 전적으로 **류**에 따라 분간하여 *안다* 그러나,

**철학가** 중에서도 깨끗하고 올바른 철학가를 제외한 알론한 어떤 자에게도 결코 변증술은 허용되지 않는다 그래서 지금의 맥락을 따라 우리가 계속해서 조사해 나간다면 우리는 그러한 철학가를 발견할 것이다 그러나 철학가를 선명하게 알아 본다는 것은 소피스테애스를 선명하게 알아 본다는 것 만큼이나 힘들다 비록 헤태론한 힘듬이기는해도 말이다 왜냐하면,

**있지 않는** 것의 가장 큰 어두움에 숨어 들러 붙어 거기서 일하는 자를 우리는 그것의 어두움 때문에 아주 알아 보기 힘들 것 처럼 보이는 반면에 논리들을 통해서 항상 있는 것의 이데아에 몰두하는 철학자도 역시 그 자리의 밝음 때문에 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라 보고 있을 수 없어 '우리가' 바라 보기 힘들 것 처럼 보이기 때문이다이제,

**류**들 가운데 어떤 것들은 서로 *교통*하려 하지만 어떤 것들은 교통하지 않으려하며 어떤 것들은 적은 것들과 교통하려 하지만 어떤 것들은 여럿과 교통하려 하고 또 어떤 것들에는 두루 모든 것과 교통하려 한다는 데애 우리는 동의했으므로 여럿의 경우에 혼동하지 않기 위해서 모든 에이도스들에 관해서가 아니라 **아주 큰 에이도스**들이다 라고 말하여지는 것들을 뽑아내서 먼저 그것들 각각은 어떠한 것들 인지를 조사한 후 그 다음에 어떻게 서로 교통할 수 있는지를 조사해 보면 비록 우리가 있는 것 과 있지 않는 것을 완전히 선명하게 숙고할 수는 없다하더라도 허용되는한 **있는** 것 과 **있지 않는** 것에 관한 최소한 만족스런 로고스를 우리는 제공할 수 있을 것이다 그 결과,

**진짜 있는** 것은 아니지만 있지 않는 것을 상처없이 자유롭게 우리는 말할 수 있게 될 것이다 그런데,

우리가 지금 언급하는 것들 곧 **있는 것 자체** 와 **쉼** 과 **움직임**이 바로 류들 가운데서도 **가장 큰 류**이다

*량*적으로 규정하든 *질*적으로 규정하든 **있는** 것을 규정하는 것은 아주 어려운 일이다 그래서 비록 선명하게 드러 낼 수는 없으나 할 수 있는한 가까스로 나에 의해 1455쪽 과 1499쪽에 정리된 로고스들이 이제까지 엘레아 낯선이 와 테아이테토스에 의해 말하여진 **있는** 것에 관한 규정들이다 이러한 규정들을 다시 간추리면 *하고 겪는* **힘** 으로서의 **있는** 것은 ㉡*움직여 왔었으면서 움직이지 않는 것*이며 ㉠*쉬워왔던 것도 움직여지는 것도 아니다* 라는 로고스가 나올 것이다 그러나,

이러한 로고스 역시 어려움을 지닌다 천천히 위 로고스를 뜯어 보라 (지금) 움직이는 것도 움직여지는 것도 아님은 분명하나 움직여 왔었으므로 있는 것은 쉬어왔던 것이 아니다[2388]그렇다면 있는 것은 도대체 움직임 과 쉼에 어떻게 관련하는가 관련하는 것은 분명하다 *움직임* 과 *쉼 밖*에서는(ἐκτὸς, 250d2, 1477)결코 가장 큰 류 로서의 **있는 것** 자체가 나타나지 않으며 더군다나 그러한 움직임 과 쉼은 서로에 *가장 크게 반대*되기 때문이다 *반대*(모순)되는 것 자체 안에 있다는 것이 얼마나 어려운가[2389]어렵다 바로 이러한 어려움을 엘레아 낯선이는 차근 차근 끄집어 내면서 해소(解消)해 간다 그런데,

이러한 어려움은 **있는** 것을 *량*적인 측면에서 *차가움* 과 *따스움* 두 (가지)이다 라고 우기는 자들에게 이미 스며 있던 것과 같은 맥락의 어려움

---

2388) 이러한 레애마(句)들이 지니는 태(態) 와 때 와 긍정과부정의 차이를 나는 1474 와 1470쪽에서 이미 썻다

2389) 녹아들면 결코 반대 되는 것들 안에 결코 있을 수 없기에 더욱 어렵다

이다 *반대*되는 이 두 가지에 걸리는 **있음**이 헤태론하다면 그 양자는 '같이' 있지 않을 것인 반면 동일하다면 둘이 아니라 *하나*일 것이라는 어려움이 거기에서 나타나는 반면 여기에서는 가장 반대되는 움직임 과 쉼에 걸리는 있음이 동일해서 *움직임* 과 *쉼*이 '같이(ὁμοίως 250a11)' 있다면 그 양자 와 각각은 움직여진다고도 쉰다고도 말하여질 수 없다는 어려움이 나타나기 때문이다[2390]그래서 **있는** 것을 *움직임* 과 *쉼* 이 양자적인 것으로 보아서는 안되고 비록 이 양자를 둘러쌓고 '있긴'(περιεχομένην, 250b8, 1472)해도 이 둘과는 헤태론한 세 번째 것 곧 *쉬워왔던 것도 움직여지는 것도 아닌* 것으로 보아야 할 것이다 그리고 이 세 번째 것은 엘레아 낯선이에 따르면 **실체**와 *교통*하는 **영혼** 안에 놓인다 그렇다면,

무엇 때문에 ㉠**있는** 것은 *쉼(쉬어왔음)도 움직임(움직여짐)도 아닌*가라는 물음에는 답하여진 것 같다 그러나,

무엇 때문에 ㉡있는 것은 *움직여져 왔었으면서 움직이지 않는가* 라는 물음에는 답이 주어질 수 있을까 있다 이미 1466-1467에서 주어졌기 때문이다 거기에서 이미 정리된 것을 다시 추스려 보자

**영혼**은 **있는 실체**에 *로기스모스*(논리)를 통해서 **교통**하는데 바로 이 *교통*이 **인식**이다 이제,

인식되는 것은 실체인 반면 인식하는 것은 영혼이므로 인식은 **영혼**의

---

2390) 그러나,

거기 어려움은 이러한 여기 맥락에서 해소(解消)되는 것 처럼 보인다 주욱 이어지는 로고스에서 **있는** 것은 움직여져 왔었으면서 (지금-지금이라는 말을 써야 할지 말아야 할지 지금도 헷갈린다-은) 움직이지 않으며 그래서 쉬워왔지도 움직여지지도 않는 것이다 라고 있는 것이 규정되기 때문이다

*함* 과 실체의 *겪음*(됨)으로 이루어지기 때문에 *움직임*이 '있는'한 인식이 '있다' 움직이는한 영혼은 실체를 인식하는 반면 움직여지는한-쉬는 동안에는 인식이 일어나지 않는다- 실체는 영혼에 의해서 인식되기 때문이다 그러나 인식의 이러한 하고 겪는 **힘**의 움직임은 서로 분리되어 일어나는 것이 아니라 할 때 겪는 그러한 것 이다 그렇다면,

*하고 겪는* **인식**의 이러한 **움직임**은 어디에서 일어날까 누우스를 지니면 생명을 지니지 않을 수 없으므로 이 양자는 어디 안에 있음이 틀림 없다 영혼 안에 있다고 해보자[2391]그렇다면 **영혼** 안에(ἐν, 249a6, 1451)틀림없이 *움직여짐 과 움직임*이 *있다* 영혼을 지닌 것이 움직이지 않는다는 것은 말도 안되기 때문이다 그런데,

*움직임*만이 있다면 그래서 모든 것이 흐르며 움직이기만 한다면 움직이지 않는 것은 있는 것으로부터 빠질 것이고 결국 모든 것은 *쉼*과 분리되어 동일한 측면에서 동일한 것에 관해 어느 때든 동일할 수 없을 것이다 쉬는 것이 같은 상태에 머무르려 하지 움직이는 것은 같은 상태에 머무르려 하지 않기 때문이다 나아가서,

동일한 것 없이는 결코 **누우스**는 있지 않을 것이다 누우스는 동일한 것을 바라 보므로 그렇다 이제 누우스는 있다는 것은 분명하다 따라서 *쉼*도 **있다** 그래서,

㉡**있는** 것은 *움직여져 왔었으면서 움직이지 않는다*[2392]그러나,

㉡ 과 ㉠처럼 양자적이 아닌 것으로 **있는** 것을 규정해도(1506)어려움은 다시 생겨난다[2393]**있는** 것이 이 양자의 *밖에서*[2394]나타난다는 것은 불

---

2391) 달리 무엇이라 할 수 없을 것 같기 때문이다

2392) 그러나 이러한 로고스는 인식이 있다는 것 과 인식하는 영혼 과 누우스가 있다는 것으로부터 시작한다는 것은 이미 1468쪽에 나에의해 쓰여졌다

가능한 것 중에서도 가장 불 가능한 것이기 때문이다 그런데,

이러한 어려움은 *량*적인 측면에서 **있는** 모든 것을 *하나*로 보는 자들이 지니는 것과 같은 맥락의 어려움이다

거기에 따르면 있는 모든 하나를 말하는 자들은 동일한 것 하나에 두 이름을 붙히지 못할 것이다 *하나* 이외의 어떤 것도 있지 않다라고 해 놓고 *이름 두 개* **있다**(εἶναι 244c8, 1398)라고 하는 것은 우습기 때문이다 그래서 이름 일반은 (어떤) **것**이다 라고 말하는 것을 [이들에게] 허용하는 것은 말도 되지 않는다[2395]그렇다면 동일한 것 하나에 여러 이름을 붙히지 못한다는 것이 거기 어려움이었다 마찬 가지로,

*움직임 과 쉼* 이 양자가 **아닌** 것으로 *있는 것*을 규정하는 데도 불구

---

2393) 움직여 왔었던 것을 쉬어왔지 않은 것으로 읽는다면 ㉡도 역시 양자적인 것을 부정(否定)하는 것으로 볼 수 있을 것이다 쉬어왔지 않았다면 움직여지지 않을 수 없기 때문이다 마찬 가지로 쉬어왔음도 움직여짐도 아니다를 움직여져 왔음 과 쉼이다 라고 읽는다면 ㉠은 다시 양자적인 것을 긍정(肯定)하는 것으로 볼 수 있을 것이다 따라서,

양자적인 것을 *긍정*하면서 있는 것을 *규정*해도 또 양자적인 것을 부정하면서 있는 것을 규정해도 어려움은 잇 따른다(1470그림 참조)

2394) 밖에서(ἐκτὸς, 250d2, 1477)을 관련(關聯)없이로 읽어도 될 것 같긴한데....

2395) 무엇 때문에 그러한가에 대한 요약 정리 주석은 1146, 1419, 1420쪽 등을 보라

하고 이 두 가지 것 **밖에서**는 있는 것이 결코 나타나지 않는다는 여기 어려움도 *동일한 것*에 각기 어느 한 때 *여러 이름*을 갖다 놓아야 한다는 것과 연관된다

사람에게 색 모습 크기 악덕 덕 등(의 이름2396))을 덧 붙혀 사람 뿐 아니라 덕 등도 **있다** 라고 그래서 흑인 백인 황색인 나쁜 놈 착한 사람 거인 난쟁이 미인(美人) 추녀(醜女)도 있다 라고 말할 수 있어야 하는데 심지어 노년에 배우기 시작하는 자들을 포함한 어떤 자들은 *여럿*은 *하나*일 수 없고 하나는 여럿일 수 없다는 것을 받아 들여서 착한 것이 착할 뿐이고 사람인 것이 사람**일** 뿐이다 라고 열광하는 것이 이 맥락에서 지적되기 때문이다 사람 뿐이 아니라 알론한 것의 경우에도 이와 동일한 로고스가 적용된다 따라서,

하나는 하나일 수 밖에 없고 여럿은 여럿일 수 밖에 없다는 로고스 그리고 있는 모든 것은 하나이다 라는 로고스에는 동일한 것 하나에 여러 이름이 붙혀질 수 없다는 심각한 어려움이 잇따른다 흑인 백인 황색인 나쁜 놈 착한 사람 거인 난쟁이 미인(美人) 추녀(醜女)도 **있**으며 이들의 경우 사람이라는 동일한 것 하나에 흑 백 미(美) 추(醜) 거(巨) 난쟁 착함 나쁨 등의 여러 이름이 붙혀지기 때문이다 이와 마찬 가지로,

동일한 것 하나 곧 있는 것에도 여러 이름 곧 움직임 과 쉼이 덧 붙혀져서 움직이고 '있음' 쉬고 '있음' 이라고 말할 수 있어야 함에도 불구하고 만약 움직임 과 쉼 그 양자적인 것이 **아니**라고 있는 것 또는 있음을 규정해 버리면 움직이고 '있지 않음' 쉬고 '있지 않음'이 허용되어져야만 할 것이

---

2396) 이러한 이름 일반(τὸ παράπαν, 244c11, 1398)은 (어떤) **것**이라고 여겨져야 함에도 불구하고 **프라그마**와는 헤태론한 것으로 여겨져야한다 그러나 있는 모든 하나를 말하는 자들은 그렇지 못한다는 것이 엘레아 낯선이가 있는 것은 모두 하나이다 라고 말하는 자들에게 가하는 비판의 근거이다

다 그러므로,

그렇게 있는 것을 규정해도 어려움이 잇따른다 이 어려움을 어떻게 풀 것인가 이제,

이어지는 로고스에서 엘레아 낯선이는 **있는 것**(εἶναι) 보다는 **실체**(οὐσίαν, 251d5, 1481)라는 낱말을 쓴다 그러는 가운데 어느 덧 앎 중에서도 가장 큰 앎인 *변증적인 앎*으로 닥아 선 후에 급기야 류 중에서도 가장 큰 류들 가운데 하나 로서의 **있는 것 자체**(τὸ ὄν αὐτὸ 254d4-5, 1490, 1347)라는 말을 쓴다

*움직임 멈춤* 이 둘 모두에 **실체**가 덧 붙혀지는가(προσάπτωμεν, 251d5-6, 1481)아니면 그렇지 않고 이 셋 모두 서로 섞이지 않아(ἄμεικτα 251d6, 1481)*교통*하지(ἐπικοινωνείν, 251ㅇ9, 1481d9)가 아니면 끼리끼리만 *교통*하는가 첫째,

어떤 것도 어떤 것과 교통할 힘을 지니지 않는다면 움직임 과 쉼 어떤 것도 실체를 나누어 갖지 못할 것이다[2397]그러면 실체와 교통할 수도 없을 것이다 그러면,

움직이는 것만을 있는 것을 보는 자 쉰 것 하나만을 있는 것으로 보는자 종적으로 동일하게 한결같이 있는 것만을 항상 있는 것으로 보는 자 등은 재 빨리 뒤 엎어질 것이다 이들은 각각 움직이고 있다 쉬고 있다 라고 하면서 *움직임* 과 *쉼*에 **있음**을 덧 붙히고 있기 때문이다 뿐만 아니라 그러

---

2397) 실체를 나누어 지니지 못하는 하나는 결코 있을 수 없다 라는 로고스는 파르메니테애스 편의 파르메니데애스에 의해 여러 번 되풀이 된다(67, 50)

면 곧 어느 하나 섞어지지 않는다고 한다면,

무한하든 유한하든 *요소*로 나뉘어지고 합쳐진다고 하는 자들 역시 부분적으로 어느 한 때 그렇다고 하든 항상 그렇다고 하든 상관없이 모두 아무런 말도 하지 않는 셈이 되 버린다 나아가서 그렇다면,

가장 우스꽝스럽게 되 버리는 자들은 헤태론한 어떤 것도 헤태론한 것의 속성과 *교통*함에 의해서는 자신의 이름을 얻지 못한다고 하는 자들이다 자신의 논적(論敵)들은 *있음* 과 *분리* 와 알론한 것들의 와 *그 자체*로 등 헤아릴 수 없는 낱말들을 써 가며 안 방에서 싸우듯 불 합리한(ἄτοπον, 252c8, 1483)말까지 써가며 속삭이듯 자신들을 논박해도 정작 자신들은 그러한 낱말들을 모든 것에 관해 다그쳐 쓰지 못하는 무력함 때문에 그러한 낱말들로 묶어진 아무런 로고스도 만들지 못해 속수무책 당하고만 있을 수 밖에 없을 것이기 때문이다 둘째,

모든 것은 서로 교통하는 힘을 지닌다면 움직임 자체가 모두 모두 멈출 것이며 다시 멈춤 자체가 움직여질 것이다 교통하는 힘을 지녀 서로 통하게 된다면 그렇다 그러나 움직임이 쉬게되고 쉼이 움직여진다는 것은 불가능한 것 중에서도 가장 크게 불 가능한 것이다[2398]따라서 셋째,

어떤 것들은 섞어지지(συμμέιγνυσθαι, 252e2, 1485)만 어떤 것들은 섞어지지 않는다는 것만이 진실이다 첫째 와 둘째는 불 가능하기 때문이다

---

2398) 움직여지는 어떤 것이 쉴 수도 있고 쉬었던 것이 움직여질 수도 있으리라 그러나 여기서는 움직이는 또는 쉬는 어떤 것을 문제 삼는 것이 아니라 움직임 자체(αὐτὴ, 252d6, 7, 1485)를 문제 삼는다 자체의 영역에서는 움직임은 움직임이고 쉼은 쉼일 뿐 하나에 어느 하나가 덧 붙혀질 수 없다 단 있음만은 제외된다 무엇 때문에 제외되는가.....지금 더듬어가지 않는가 성급하게 굴지 마라

*음소들*(τὰ γράμματα[2399], 253a1, 1485, 音素)를 보기로 들어 보자 음소들 가운데 어떤 것들은 어디서든 서로 들어 맞지만 어떤 것들은 들어 맞지 않기 때문이다 분리됐던 것들을 묶는 끈 처럼 음소 가운데 모음은 알론한 음소들을 두루 묶으므로 모음 없이는 알론한 음소들의 헤태론한 것이 헤태론한 것과 결코 들어 맞을 수 없다 그런데 어떠한 음소들이 어떠한 음소들과 교통할 수 있는 지를 *아는* 자는 교통할 수 있도록 문제의 그 음소들을 묶는 *기교*를 지닐 것이다 바로 이 기교가 문법이다

높고 낮은 *음정*들(φθόγγους, 253b1, 1487)도 마찬 가지이다 섞어지는 음정들 과 섞어지지 않는 음정들을 잘 분별해서 서로 교통하게 하는 기교를 인식하는 자가 음악가인 반면 그 기교를 이해 못하면 음치(音癡)이다 알론한 경우도 마찬 가지이다 그런데,

**류들**의 경우에는 어떠할까 모든 것들이 섞어지는 것도 아니요 아무것도 섞어지지 않는 것도 아니라 어떤 것은 알론한 어떤 것과 섞어지는 반면 헤태론한 어떤 것과는 섞어지지 않으므로 류들의 경우에도 어떤 류는 알론한 어떤 류와 섞어지려 할 것이지만 헤태론한 어떤 류와는 섞어지려 하지

---

2399) 움직임 과 쉼 과 있음을 예를들어 음소(音素)로 빗대어 설명하고 '있다' 그러나 거의(σχεδὸν, 252e9, 1485, 아마) 라는 말이 한정하고 있듯이 아마도 이 셋을 음소로 빗대어 설명하면 거의 들어 맞을 것 같다는 뜻이지 그러한 설명이 완전하다는 것을 뜻하는 것은 아니라는 점에 주목하라 그럼에도,

소리의 가장 작은 요소인 음소 로서의 자음 과 모음(τὰ φωνήεντα, 253a4, 1486)을 보기로 든다는 것은 의미심장하다 *있음*에 대해 말하기 위해 *소리*를 끌어 들였기 때문이다 움직여야 시끌벅적한 소리이든 아름다운 소리이든 나지 않는가 그리고 움직임(과 쉼)을 떠나서는 있음이 결코 나타나는 것이 아니질 않는가 움직임( 과 소리) 와 있음 과 쉼.....

않을 것이다 그러나,

모든 류에 두루 통해 '**있**'으면서도 동일한 것으로 남아 '있'어 헤태론한 류들이 서로 어울려 섞어지도록 하는 류 또한 모든 류에 두루 통해 '**있지 않**'으면서 헤태론한 류로서 늘 떨어져 나가게만 함으로서 합쳐 섞어진 헤태론한 류들이 나누어(ἐν ταίς διαιρέσιν, 253c2-3, 1488)지도록 하는 류가 있거나 있지 않기에 섞어질 것이고 섞어지지 않을 것이다 바로 이러한 류에 관한 그리고 섞어지고 떨어지는 알론한 류들에 관한 **앎**이 '있다'

동일한 에이도스(**종**)를 헤태론한 에이도스로 이끌지 않은 반면 헤태론한 에이도스를 동일한 에이도스로 이끌지 않으면서 **류**적으로 나누는 **변증**적인 앎이 바로 그러한 앎이다 변증적인 앎을 지닌 자는 분리된 여럿에 두루 퍼진 하나 이데아 그리고 하나에 의해 밖에서 둘러쌓인 서로 헤태론한 여럿 그리고 여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 하나 그리고 전적으로 분리된 여럿을 선명하게 인지해서 각기 것이 어떤 길로 서로 **교통**하는 지를 **류적으로** 분간해서 알 것이다 그리고,

**철학가** 이외에는 이러한 변증술(τό διαλεκτικὸν, 253e4, 1343, 1489)이 허용되지 않는다 *논리*(λογισμών, 254a8, 理性, 1344, 1489)를 통해서 **있는** 것의 **이데아**에 몰두하는 철학가는 그 자리의 밝음 때문에 쉽게 보이지 않는[2400]반면 **있지 않는** 것의 어두운 곳으로 스며드는 소피스테애스는 있는 그 고스이 어두움 때문에 쉽게 보이지 않는다 따라서,

서로 교통하고 안하는 류들을 모두 분간하기란 아주 힘들 것이므로 류들 가운데 가장 큰 류들 몇몇을 뽑아 내어 이러한 큰 류들이 어떤한 것들인지를 조사한 다음에 이것들이 어떻게 서로 교통하는가를 조사하는 것이 어느 한 순간에 혼돈에 부딪히지 않기 위해서(ἵνα μὴ ταραττώμεθα 254bc2-3 , 1345, 1490)필요하다 이리하다보면,

---

2400) 여럿의 영혼의 눈들은 신을 바라 보고 있을 수 없기 때문이다

완전히 선명하게 숙고할 수는 없더래도 우리의 조가가 허용되는한 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 최소한 만족스러운 로고스가 우리에게 주어질 것이므로 상처없이 우리는 비록 있는 것으로 있는 것은 아니지만 어떻게든 있는 있지 않는 것을 말할 수 있게 될 것이다[2401]지금 우리가 다루는 *움직임* 과 *쉼* 과 **있는 것 자체**가 바로 그 가장 커다란(μέγιστα, 254d4, 1347, 1490)**류**들이기 때문이다  따라서,

이러한 맥락에 있어서의 엘레아 낯선이는 있는 것은 하나 또는 여럿 또는 하나이면서여럿이라는 것에 그리고 몸만이 실체이거나 또는 진짜 실체는 에이도스라는 것에 긍정도 부정도 하지않은 채 다만 그 어려움들[2402]을 끄집어 내면서 대신에 이러한 모든 것에 두루 통할 **있는** 것에 관한 로고스를 펼져나갈 뿐이다 물론,

이러한 로고스에마져 겹치는 어려움에 테아이테토스는 힘들어하지만 말이다 이 어려움을 풀려면 긍극적으로 **변증**적인 **앎**이 '*인식*되어야한다 변증적인 앎은 *움직임 과 쉼*이 **있음**을 통(通)해서 어떻게 교(交)하는지 다시 말해서 움직임과쉼이 어떻게 서로 교통(交通)하는지를 인식하는 것이기 때문이다 이러한 인식이 이루어지기 위해서는 있는 것 자체 또는 있음이 *밖*이 아니라 움직임과쉼 *안*에서 나타나야만 한다[2403] 그렇기 때문에,

---

2401) 따라서 플라톤의 소피스테애스 편의 의도는 적극적이 아니긴해도 소극적으로나마 수행될 것이다

2402) 이러한 어려움들은 여지 껏 나에 의해 되풀이 되고 되풀이 되었다

2403) 만약 밖에서 나타난다면 있음을 통해서 움직임 과 쉼이 서로 교통할 수 없을 것이기 때문이다 두 가지 알론한 류 각각에 항상 동일하게 머무는

*하고 겪는 힘 으로서의* **있는** *것은 움직여져 왔었으면서 (지금은) 움직여지지 않는 것이며 쉬어왔던 것도 움직이는 것도 아니라는* **있는** 것에 관한 이제까지의 로고스의 어려움이 나타난다 만약 (주욱 있어왔던) *쉼* 과 (하거나 겪는) *움직임*이 **아니**[2404]라면 필연적으로 있는 것은 이 양자 **밖에** '있'어야 할 것이며 그렇게 되면 어떤 것도 움직였다가 쉴 수도 없고 쉬었다가 움직일 수도 없을 것이기 때문이다 그렇다면,

이러한 어려움을 어떻게 풀 것인가 이미 제안된 것 처럼 모든 류를 숙고하는 것이 아니라 가장 큰 류들 만을 숙고해 보면 어떻게든 풀어질 것이다 그러나 이러한 숙고를 따라 가기 전에 있는 것에 관한 다음의 로고스를 나는 다시 쓰면서 다음 쪽과 같은 그림을 그리고 싶다

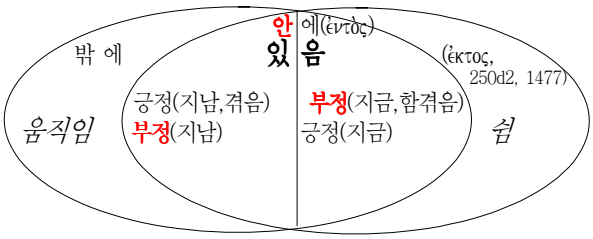
**있는** 것은

두 가지 알론한 류 *움직임* 과 *쉼* 양자 와 각각에 항상 *동일*하게 머무는 그러나 그 둘과는 *헤태론*한 것이다

---

그러나 그 둘과는 헤태론한 것이 바로 있음이기 때문이다

2404) 실로 엘레아 낯선이는 **아니**(τὸ μὴ καὶ τὸ οὔ 257c1 : 126 또는 ἀ-)라는 말을 해석하므로서 있지 않는 것도 있다 라고 말하는 데서 오는 어려움을 해소한다 그러나 이에 관해말하는 것을 잠시 참도록하자 지금 맥락에서도 '아니'라고 부정(ἀπόφασις, 257b9, 126, 否定)함으로서 오는 어려움이 해소되는 것이 아니며 또한 지금의 어려움 과 위 어려움은 비록 관련은 있지만 동일한 어려움이 아니기 때문이다




이 그림을 1470에 나타난 그림과 비교하여 보라 거기에서는 움직임에 만 관련되지만 여기에서는 움직임 과 쉼 이 양자 각각에 있음이 관련되는 반면 *태(態)* 와 *때* 와 *하고겪음*의 차이는 거기건 여기건 모두 드러날 것이다 그러나,

이러한 두 그림에 그려진 있는 것에 관한 로고스 또한 어려움에 부딛힌다 양자적인 것이 아니라고 **부정**(否定)됨에도 불구하고 *있는* 것은 그 양자 **밖에**서 결코 나타날 수 없기 때문이다 이제,

그러한 어려움을 어떻게 엘레아 낯선이는 푸는지 그대로 따라가 보기로 하자

“ **류들** 가운데서도 지금 우리가 언급하고[ 있는] **있는** 것 그 자체 와 **쉼** 과 **움직임**이 가장 큰 것(류)들(μέγιστα 254d4)이지? : 엘레아 낯선이

물론입니다 : 테아이테토스

그리고 그것들 중 둘은 서로와 *섞어지지* 않는다(ἀμείκω 254d7) 라고 우리는 말한다네 : 엘레아 낯선이

아주 확실히 : 테아이테토스

그런데 **있는** 것은 양자와 섞이네 어디에서든 *양자적으로*2405) 있을 것이기 때문이오 : 엘레아 낯선이

어떻게 안[그러겠습니]까 : 테아이테토스

이것들은 셋이(τρία[2406] 254d12)되네 : 엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

---

2405) 양자적으로(ἄμφω 254d10)있을 거라는 말은 *움직임* 과 *쉼* 이 양자에 **있다** 라는 곧 움직임도 있고 쉼도 있다 라는 말이다  가장 크게 반대되는(ἐναντιώτατα, 250a8, 1471, 1491)것들이므로 움직임 과 쉼은 서로 함께할 수 없는 것들임에도 불구하고 함께하는 것은 이 양자가 있기 때문이다 따라서 있는 것은 양자적'이다' 그렇다면,

이 양자에 같이(ὁμοίως, 250a11, 1506, 1472)있는 것은 움직이는가 아니면 쉬는가 만약 움직이거나 쉰다면 그 양자에 '같은' 것이 아니다 양자는 심히 반대되는 것이어서 움직인다면 쉬지 않을 것이요 쉰다면 움직이지 않을 것이어서 움직이면서 쉴 수는 없기 때문이다 따라서 그 양자에 같이 있는 것은 양자적인 것이 **아니**어야만 한다(οὐκ.....συναμφότερον, 250c3, 1473, 1506)그러나,

있는 것은 움직임 과 쉼 **밖**에서(ἐκτὸς, 250d2, 1477, 1516) 결코 나타날 수 없다는 것은 분명하다 그런데 양자적이 아님에도 불구하고 어떻게 그 양자 외부(外部)에 있지 않을 수 있을까 어려운 물음이다 바로 이 어려움을 풀어 나가는 로고스를 엘레아 낯선이는 지금 테아이테토스 앞에서 펼치는 중이다 읽는 자는 이러한 맥락에 있어서의 어려움에 초점을 맞추어야만 할 것이다 물론 이제까지 드러난 어려움들도 염두에 두면서 말이다

2406) 243e3(1349)에 나오는 셋(τρία)와 비교해 보라 거기에서는 여기 보다 덜 반대되는 것들인 차가움 과 따스움 이 둘 이외의 *셋*인가 라고 물어지는 맥락인 반면 여기에서는 가장 반대되는 움직임 과 쉼 과 있는 것은 *셋*이 된다 라고 선언(宣言)되는 맥락인 반면 거기 셋은 차가움 과 따스움 이외의 모든 것을 가리키는 반면 여기 셋은 움직임 과 쉼 이외의 모든 것을 가리키지 않고 단지 그 둘과 구분되는 셋을 가리킬 뿐이다

그렇다면 한 편으로 이것들의 각각은 둘에 *헤태론*(ἕτερον 254d 14)[하게] 있으며 다른 한 편으로 그( 각각)은 자신과 *동일한*(ταὐτόν d15)(것으로 있)네 : 엘레아 낯선이

그렇습죠 : 테아이테토스

동일한 것 과 헤태론한 것을 우리가 그렇게 말했을 때 무엇[을 말했겠는가]? 필연적으로 저( 세 류)와 섞어지기는해도 그 세( 류)와는 알론한 그렇게 어떤 두( 가지) **류**(γένη 254e3)일까 그래서 세( 가지)가 아니라 다섯( 가지)를 있는 그것들로서(ὡς ὄντων αὐτών e5) 반드시 숙고해야만 하는가 아니면 우리 이( 동일한 것 과 헤태론한 것을) 무시하면서 *동일한 것* 과 *헤태론한 것*을 저( 세 류)의 어떤 것으로서 불러야할까 : 엘레아 낯선이

아마도 (ἴσως, 254e3, 똑 같이) : 테아이테토스

그러나 *움직임* 과 *쉼*은 *헤태론*한 것도 *동일한* 것도 아니지 않는가[2407] : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

움직임 과 쉼[에] 공통인(κοινῇ 255a7)것이다 라고 우리가 말하는 그것은 어떠한 것이든지 이것들에[2408]있지(εἶναι a8)않을 것이네 :

---

2407) *움직임* 과 *쉼*은 *헤태론*한 것도 아니고 *동일*한 것도 아니다 라는 말이다 다시 말해 앞 둘은 뒤 둘과 알론한 것이라는 것을 말하지 움직임은 쉼과 쉼은 움직임과 헤태론한 것도 동일한 것도 아니라는 것을 말하지 않는다

2408) 일일이 문법적인 격에 맞추어 옮길 수는 없다 하더라도 αὐτοίν이 3경이니 그 격에 맞게 '이것들**에**(텔레스는 있다 앞 뒤에 아주 자주 3격을 쓰곤한다는 것은 이미 720쪽에 나타났다)**있다**' 라고 옮기는 것이 나을 것이다 그렇다면 이것들은 무엇을 가리키는가 움직임 과 쉼을 가리키는 것으로 보아야 할 것 같다 한 순간 헤태론(다름) 과 타우톤(동일)을 가리키는 것으로 여겨 보았지만 말이다 만약 다름 과 동일을 가리킨다면,

엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

*움직임*이 쉴 것이며 다시 *쉼*이 움직여질 것이네 자신들 중의 어느 하나에 헤테론(Θάτερον 255a11)[하게] 되는 양자와 관련해서 (헤태론한 것은) 자신의 자연과 반대되는 경우의 헤태론한 것으로 필연적으로 다시 *변화*(μεταβάλλειν[2409]a12)하기 때문일세 그래서 반대되는

---

*움직임* 과 *쉼* 이 양자에 공통으로 **있는** 것은 *헤태론* 과 *동일*에 **있지** 않는다 라고 읽혀져 앞 둘에 있는 것 하고 뒤 둘에 있는 것은 알론하게 되어 이 넷이 같이 있지 못하게 될 것이다 따라서 헤태론 과 타우톤을 가리키는 것으로 보아서는 안된다 그리고 이어지는 글월을 보아도 그렇다는 것을 알 것이다

2409) 필연적인 *변화*는(τὸ μέταβάλλον, 1067b1, 915) **모순**되는 것들(ἀντίφασιν, 1067b22, 916, 921)중 어느 하나에서 다른 하나로 또는 **반대**되는 것들(ἐναντία, 1068a5, 917, 921)중 어느 하나에서 다른 하나로 일어난다 이 두 가지 것에만 **반 정립**(ἀντιθεσις,1067b21, 916)이 성립하기 때문이라는 텔레스의 형이상학 갚파 편 11장을 참조해 보면 *변화*는 반대의 헤태론한 극(極)에서 극으로 필연적으로 일어난다는 여기의 로고스가 그대로 거기에서 말하여진다는 것을 알 수 있을 것이다 비록 모순이라는 낱말이 더불어 거기에 나타났기는 해도 말이다 그러나,

**변화**라는 말이 쓰인 맥락은 사뭇 다르다 물론 움직임과 연관해서 쓰였다는 점에서는 같기는 해도 말이다 여기에서는 ' 자신들에 공통인 것을 *움직임* 과 *쉼* 각각은 결코 자신의 자연으로서 지니지 않을 것이다 만약 지닌다면 (또는 있다면) 변화는 *반대*의 해태론한 극에서 극으로 이루어지므로 그 양 극인 움직임 과 쉼은 서로에로 *변화* 되 버려 움직임은 쉼이 될 것이고 쉼은 움직임이 될 것이기 때문이다 그러나 움직임은 쉼이 아니고 쉼은

것을(τού ἐναντίου 255b1)나누어 지니게 될 것일세 : 엘레아 낯선이

정확히 : 테아이테토스

[그러나](*움직임* 과 *쉼*은) 양자적으로(ἄμφω 254b3) *동일한 것* 과 *헤태론한 것*을 나누어 지닌다네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그렇다면 (우리는) *움직임*은 *동일한 것* 또는 *헤태론한 것***이다** (**εἶναι** 255b5)라고 말하지 못하며 다시 *쉼*도 (그렇다 라고 말하지) 못한다네 : 엘레아 낯선이

못합니다 : 테아이테토스

그러나 따라서 **있는 것** 과 *동일한 것*은 하나인 어떤 것으로서 우리에게 간주되는(διανητέον 255b8)가 : 엘레아 낯선이

아마도 : 테아이테토스

그러나 만약 **있는 것** 과 동일한 것이 차이나는 어떤 것을 가리

---

움직임이 아니다 ' 라는 맥락에서 변화 라는 말이 쓰이는 반면 거기에서는 ' *모순* 사이의 두 가지 변화 와 *반대* 사이의 변화 등 변화에는 세 가지가 있는데 이 세 가지 변화 가운데 *움직임*이라 말하여지는 것은 모순의 양 극에서 극으로 일어나는 변화인 *생성* 과 *소멸*이 아니라 반대의 양 극에서 극으로 일어나는 변화이다 ' 라는 맥락에서 변화 라는 말이 쓰인다 아울러 후자 맥락에서는 기체라는 말이 끼어든다는 것도 유념해야 할 것이다 어쨌든,

두 곳에서는 모두 움직임과 관련해서 변화 라는 낱말이 쓰인다 그러나 사뭇 다르게 쓰여지는 것 같다 뒤에서는 움직임이라 말하여지는 변화인 반면 앞에서는 움직임을 변화의 한 가지로 볼 수 없을 것 같기 때문이다 나아가서 모순이라는 말이 뒤에서 쓰였는데 모순에 따른(κατ᾽ἀντίφασιν 1067b 22, 916)변화는 아예 거기서도 움직임이 아니라고 말하여지므로 모순이라는 말은 지금의 이 비교에서 어떠한 어려움도 주지 않는다

키지 않는다면 또 다시 *움직임* 과 *쉼* 양자가 **있다** 라고 (우리가) 말할 때 그( 움직임 과 쉼에) **있는** 것들(이 양자적인 것)과 마찬 가지로[2410](ὡς 255c1)*동일*한 것(도 양자적[2411]'이다') 라고 말해야 할 것이네 : 엘레아 낯선이

그러나 이것은 불 가능합니다[2412] : 테아이테토스

따라서 *동일한 것* 과 **있는 것**은 *하나*/**일** 수 없네 : 엘레아 낯선이

거의 : 테아이테토스

(우리는) 동일한 것을 세 *에이도스*(εἴδεσιν 255c5)에 대한 네 번째 (에이도스)로 놓아야 할까 : 엘레아 낯선이

물론입니다 : 테아이테토스

---

2410) 1522쪽에 옮겨지는 마찬가지로(ὥσπερ 255d4)와 같은 맥락에 있다

2411) 255b12, 255c1 두 곳의 ἀμφότερα를 앞의 것을 양자로 뒤의 것을 양자적으로 라고 옮겨 보았다 양자나 양자(적으로)나 거기서 거기로 보았기 때문이다 움직임 과 쉼은 있는 것에 양자적이듯 동일한 것에도 양자적이다 라고 하나 움직임 과 쉼 이 양자는 동일한 것으로 있는 것들'이다' 라고 하나매 일반일 것이므로 그렇다

2412) 따라서 있는 것 과 동일한 것은 하나인 어떤 것이 아니다 라는 말이다 하나라면 차이나지 않을 것이고 차이나지 않는다면 움직임 과 쉼 이 양자는 동일한 것으로 **있을** 것이기 다시 말해 동일할 것**이기** 때문이다 따라서 그 양자에 있음이 걸리므로 양자가 있다는 것은 말이되나 있는 것 처럼 동일한 것도 양자에 걸리면 그 양자 곧 움직임 과 쉼은 동일한 것이 되버릴 것이고 이것은(τοὐτὸ 255c2) 불 가능하다 결국,

움직임 과 쉼은 가장 크게 반대되는 것으로서 *구분*되는 류 이라는 것을 근거로 모든 로고스가 펼쳐진다

무슨? 따라서 우리에게 나머지 다섯 번째( 에이도스)라고 말하여지는 *헤태론한 것*(τὸ Θάτερον 255c8)? 또는 이( 헤태론한) 것 과 **있는 것**은 하나의 **류**에 걸리는(ἐφ' c9)어떤 두 *이름*[2413]들 이라고 반드시 간주되어져야 하는가? : 엘레아 낯선이

아마도 : 테아이테토스

그러나 **있는** 것들 가운데 어떤 것들은 *그 자체*(καθ' αὐτά 255c13)*인 것*들(이라고 말하여지는) 반면 어떤 것들은 항상 *서로에 대한 것*들 이라고 말하여진다는 것에[2414]자네는 동의할거라고 여겨지네 : 엘레아 낯선이

무엇[땜에 그러지] 않겠습니까 : 테아이테토스

그런데 *헤태론한 것*은 항상 헤태론한 것에 **대한** 것(일세) 그렇지 않은(ἤ 255d1)가 : 엘레아 낯선이

그렇습지요 : 테아이테토스

만약 있는 것 과 헤태론한 것이 아주 많이 차이나지 않는다면 (그렇지) 않을 거네 그러나 만약 **있는** 것과 마찬 가지로[2415](ὥσπερ

---

2413) 1396, 1478 등을 참조하라

2414) 이러한 구분은 그대로 텔레스의 형이상학 델타 편 7장에 다시 나타난다 **있는** 것은 한 편으로 *우연*적인 것인 반면 다른 한 편으로 *그 자체*인 것으로 말하여진다 라고 거기에서 텔레스는 말하기 때문이다 단지 여기 알론한 것에 *대한* 것들(τὰ *πρὸς* ἄλλα 255c13)이라는 말이 거기 우연적인 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς 1017a7)이라는 말로 바뀌었을 뿐인데 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이도 이어지는 255d6에서 συμβέβηκεν(잇따르다)라는 말을 쓴다 그렇다면,

텔레스의 우연적인 것은 서로에 대해 있는 상대적인 것들을 말한다 라고 쓰여질 수 있으리라

2415) 255c1(1421)에 나오는 ὡς(호오스)를 나는 마찬가지로 라고 옮겼다 거

255d5) *헤태론*한 것이 양자 에이도스[2416]를 나누어 지닌다면 헤태론한 것들 가운데 때로 어떤 것은 헤태론한 것에 대한 것이 아니어 왔을 터인데 헤태론한 것은 무엇이든지 헤태론한 것으로부터(ἑτέρου 255d7) 필연적으로 잇따르는 그러한 것이 지금 단적으로 우리에게는 **있다**(εἶναι d7)네 : 엘레아 낯선이

당신께서 말씀하신 그대로입니다 : 테아이테토스

*헤태론*(한 것)의 자연을 간추려진 **에이도스**들 가운데 다섯 번째로 반드시 말해야 한다네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그리고 이( *헤태론한*) 것은 이( 간추려진 에이도스들) 모든 것에 두루 퍼진다(διὰ.....διεληλυθυίαν 255e4)고 (우리는) 말할 것이네 각기 것 하나는 자신의 자연을 통해서가 아니라 헤태론(한 것)의 이데아(ἰδέας e5)를 나누어 지님을 통해서(διὰ e5) 알론한 것들과 *헤태론*(하게) **있**기 때문이네 : 엘레아 낯선이

정확합니다 : 테아이테토스

이제 다섯 가지를 하나 씩 취해 (우리) 말해 보세나 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스 (254d7 - 255e10) ”

앞 인용 글월에서는 있는 것을 헤태론한 것과 구분할 뿐만 아니라 동

---

기나 여기나 양자(ἀμφοίν 255d4)라는 말에 걸리는 같은 맥락이기 때문이다

2416) 양자 에이도스는 움직임 과 쉼을 가리키는 것인가 아니면 헤태론한 것 과 있는 것을 가리키는 것인가 지금의 나는 움직임 과 쉼 이 양자를 가리키는 것으로 본다 255c1에 나오는 양자(ἀμφότερα, 1521, 兩者)역시 그렇게 보았다 그러나 헤태론한 것 과 있는 것을 가리키는 것으로 볼 수는 없는가 약간은 나를 헷갈리게한다

일한 것과도 구분한다 다시 말해서 엘레아 낯선이에 따르면 **있는** 것을 나누어 지님에 의해서 모든 것이 **동일**해지는 것이 아니라 동일한 것을 나누어 지님에 의해서 그러하며 마찬가지로 모든 것은 있는 것을 나누어 지님에 의해서 헤태론한 것이 아니라 *헤태론*(한 것)의 **이데아**를 나누어 지님에 의해서 헤태론해 진다 따라서,

동일한 것 이라는 류 또는 종과 구분될 뿐만 아니라 헤태론한 것 이라는 류 또는 종과도 구분되는 류 또는 종인 **있는** 것에는 동일한 것 과 헤태론한 것 이 양자가 스며(διεληλθυίαν 255e4) '있'으나 그 양자와는 구분된다[2417]다시 옮겨 보자

류들 가운데서도 지금 우리가 언급하는 **있는** 것 그 자체 와 **쉼** 과 **움직임**은 가장 큰 것들이지? - 물론 - 이것들 중 둘은 서로와 *섞어지지 않는다* 라고 우리는 말한다네 - 아주 확실히 - 그런데 있는 것은 양자와 섞이네 어디에서든 *양자적으로* 있을 것이기 때문이오 - 어찌 안 그러겠습니까 - 이것들은 셋이 되네 - 무슨? - 그렇다면,

이것들 각각은 둘에 *헤태론*한 반면 자신과는 *동일*하네 - 그렇지요 - 이렇게 동일한 것 과 헤태론한 것을 말했을 때 우리는 무엇을 말하는가 저 셋과 섞어지기는 해도 그 셋과는 *알론*한 그러한 두 가지 **류**일까 그래서 셋이 아니라 다섯을 있는 그것들로서 반드시 숙고해야만 하는가 아니면 동일

---

2417) 그렇다면 있는 것은 동일한 것이 아니라는 말인가 아니라면 티마이오스 편 28a2(1208)에 나오는 '있는 것은 동일한 것들이다' 라는 말을 어떻게 처리해야 하는가 있는 것에는 항상 동일한 것이 **스며**든다 라고 말해 버리면 안될까?.....

한 것 과 헤태론한 것을 무시하면서 이것들을 저 셋의 어떤 것으로 불러야 할까 - 글쎄요 - 그러나,

움직임 과 쉼은 헤태론한 것도 동일한 것도 아니지 않은가 - 어떻게? - 움직임과 쉼에 공통인 것이다 라고 우리가 말하는 그것은 어떠한 것이든지 이 움직임 과 쉼에 있지 않을 것이네 - 무슨? - 움직임이 쉴 것이며 다시 쉼이 움직여질 것이라네 자신들 중의 어느 하나에 헤태론한 그 양자와 관련해서 헤태론한 그것은 자신의 자연과 반대되는 경우의 헤태론한 것으로 필연적으로 다시 변화할 것이기 때문일세 그래서 반대되는 것을 나누어지닌 셈이 될 것이(므로 그렇네) - 정확히 - [따라서] (움직임 과 쉼은) 양자적으로 동일한 것 과 헤태론한 것을 나누어 지닌다네 - 예 - 그렇다면 움직임은 동일함 또는 헤태론함이다 라고 우리는 말하지 못하며 다시 쉼도 그렇다라고 말하지 못할 것이네 - 못합니다 - 그러나,

따라서 **있는** 것 과 **동일**한 것은 *하나*인 어떤 것으로서 우리에게 간주되는가 - 글쎄요 - 그러나 만약 있는 것 과 동일한 것이 차이나는 어떤 것을 가리키지 않는다면 또 다시 움직임 과 쉼 양자가 **있다** 라고 우리가 말할 때 우리는 있는 것이 *움직임 과 쉼에* 양자적인 것과 마찬가지로 동일한 것도 그 움직임 과 쉼에 양자적'이다' 라고 말해야 할 걸세 - 그러나 이것은 불 가능합니다 - 따라서 *동일*한 것 과 *있는* 것은 *하나*로 **있**을 수 없네 - 거의 - [그렇다면] 우리는 동일한 것을 세 에이도스에 대한 네 번째 에이도스로 놓아야 할까 - 물론입니다 - 따라서 무슨?,

우리에게 나머지 다섯 번째 것 이라고 말하여지는 헤태론한 것? 또는 이 *헤태론*한 것 과 **있는** 것은 하나의 **류**에 걸리는 어떤 두 *이름*들로 반드시 간주되어져야 하는가? - 아마도 - 그러나,

있는 것들 가운데 어떤 것들은 그 자체인 것들이라고 말하여지는 반면 어떤 것들은 항상 서로에 대한 것들이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의할 거라고 여겨지네 - 그렇지 않는 무엇[이라도]? - 그런데 헤태론한 것

은 항상 헤태론한 것에 대한 것일세 그렇지 않은가 - 그렇습지요 - 만약 **있는** 것 과 *헤태론한* 것이 아주 많이 차이나지 않는다면 그렇지 않을 것이네 그러나 만약 양자 **에이도스**가 **있는** 것을 나누어 지니는 것과 마찬가지로 *헤태론한* 것을 나누어 지닌다면 헤태론한 것들 가운데 어떤 것은 때로 헤태론한 것에 *대한* 것이 아닐 터인데[2418]헤태론한 것은 무엇이든지 헤태론한 것으로부터 필연적으로 *잇따르는* 그러한 것이라는 것이 지금 우리에게 단적으로 있다네 - 당신께서 말씀하신 그대로 입니다 - [그래서],

헤태론한 것의 자연을 간추려진 에이도스들 가운데 다섯 번째로 반드시 말해야 한다네 - 예 - 그리고,

이 헤태론한 것은 이 **에이도스**들 모든 것에 *두루 퍼진다고* 우리는 말할 것이네 각기 것 하나는 자신의 자연을 통해서가 아니라 헤태론한 것의 **이데아**를 나누어 지님을 통해서 알론한 것 들과 헤태론할 것이기 때문이네 - 정확합니다 - 이제,

다섯 가지를 하나 씩 취해 우리 말해 보세나 - 어떻게?

**있는** 것을 **동일**한 것과 하나로 여기면 움직임은 쉼이 쉼은 움직임으

---

2418) 있는 것은 *그 자체인* 것 과 어떤 것에 *대한* 것으로 나뉘는 반면 헤태론한 것은 항상 헤태론한 어떤 것에 대한 것인데 만약 있는 것 과 헤태론한 것을 *하나로* 본다면 이 둘을 각기 나누어 지니는 양자는 그 자체인 것일 수도 있고 헤태론한 것에 대한 것일 수 있으리라 헤태론한 것과 마찬가지로 있는 것을 그 양자가 *나누어 지닐* 것이기 때문이다 따라서 헤태론한 것이 그 자체인 것일 수도 있게 될 것이다 그러나 헤태론한 것은 항상 반드시 헤태론한 것을 잇따르는 다시말해 헤태론한 것에 *대한*(πρός, 255d5, 1523)것이다 그러므로,

**있는** 것 과 *헤태론한* 것은 *하나*가 아니라 *알론한* 것이다

로 있을 것이며 있는 것을 **헤태론**한 것 하나로 여기면 헤태론한 것 중에 어떤 것이 그 자체 있을 것이라는 지독히 불 가능한 것이 잇따를 것이다 따라서 있는 것 과 동일한 것과 헤태론한 것은 각각 구분되는 세 가지 류이지 하나의 류 또는 하나의 류에 걸리는 세 이름(ὀνόματα, 255c8, 1522)이 아니다

다시 요약해 보자

있는 것 자체 와 *쉼* 과 *움직임*은 **류**들 가운데서도 가장 큰 것들인데 이것들 둘은 확실히 서로와 섞이지 않으(ἀμείκω, 254d7, 1516)나 있는 것은 양자와 섞인다 어디에서든 양자적으로 **있**기 때문이다[2419]그래서 이것들은 셋이다 그렇다면 이것들 각각은 둘에 *헤태론*한 것인 반면 자신과는 *동일한* 것일 것이다 그렇다면,

저 셋과 필연적으로 섞어지는 헤태론한 것 과 동일한 것 이 둘은 셋 과 알론한 두 가지 류일까[2420]아니면 셋의 어떤한 것일까 그러나,

*움직임* 과 *쉼*은 *헤태론*도 *동일*도 **아니다**

움직임 과 쉼 이 둘에 *공통*인 것이다 라고 말하여지는 것은 결코 그 둘에 **있**지 않을 것이기 때문이다 만약 **있다**면(또는 둘**이라**면) 움직임이 쉴

---

2419) 움직임 과 쉼 이 양자 밖에서는 결코 있는 것이라는 류가 드러나지 않는다는 1477, 1508을 참조한 후 1150을 다시 보라

지금의 이 로고스는 양자를 떠나서는 있는 것이 나타나지 않는데도 불구하고 있는 것은 양자적이지 않다(250c3, 1473, 1516각주2405번, 1506) 라고 말하는 데서 오는 어려움을 풀어 나가는 중이라는 점도 다시 기억하라

2420) 그렇다면 다섯 가지 류가 될 것이다

것이며 다시 쉼이 움직여질 것이다 헤태론한 양자 중의 하나는 자신의 자연과 반대되는 헤태론한 알론한 하나로 필연적으로 다시 변화하여 자신에 정확히 반대되는 것을 나누어 지니게 될 것이므로 그렇다 [그래서] 움직임 과 쉼은 *양자적으로* 동일한 것 과 헤태론한 것은 나누어 지닌다 그렇다면 *쉼*과 마찬가지로 *움직임*도 *동일*한 것 또는 *헤태론*한 것이 **아니다** 이제,

글쎄 [있는 것은 어떠할가] 있는 것은 동일한 것과 하나인 어떤 것으로 간주되는가 있는 것 과 동일한 것이 차이나는 어떤 것을 가리키지 않는다면 움직임 과 쉼 양자가 있다 라고 말할 때 우리는 이 양자는 있는 것과 마찬 가지로 동일하다 라고 말해야할 것이나 이런 말은 거의 불 가능하다 그래서,

세 에이도스에 대한 네 번째 **에이도스**로 우리는 **동일**한 것을 놓아야 한다 따라서,

*헤태론*한 것을 다섯 번째 **에이도스** 라고 말해야하나 아니면 헤태론한 것 과 **있는** 것을 하나의 **류**에 걸리는 어떤 두 *이름* 이라고 말해야하나자,

있는 것들 중 어떤 것은 그 자체인 것이라고 말하여지는 반면 어떤 것은 항상 서로에 대한 것이라고 말하여진다 그런데 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한 것이다 그러나 **있는** 것 과 헤태론한 것이 많이 차이나지 않는다면 *헤태론*한 것은 항상 헤태론한 것에 대한 것은 아닐 것이다 있는 것과 마찬가지로 헤태론한 것을 양자 에이도스가 나누어 지닌다면 헤태론한 것 중 어떤 것은 헤태론한 것에 대한 것이 아니게 될 것이나 헤태론한 것은 무엇이든지 단적으로 헤태론한 것으로부터 *필연적으로 잇따르기* 때문이다 그래서,

헤태론한 것의 자연을 간추려진 **에이도스**들 가운데 다섯 번째 것으로 반드시 말해야 한다 그리고,

이러한 **에이도스**들에 *헤태론*한 것은 두루 퍼진다 라고 말해야한다

각기 에이도스 하나는 자신의 자연을 통해서가 아니라 헤태론한 것의 **이데아**를 *나누어 지님* 으로서 *알론*한 에이도스와 정확히 *헤태론*할 것이기 때문이다 그렇다면,

**있는** 것은 *동일*한 것과도 *헤태론* 것과도 구분되는 *하나*의 **류** 또는 **종**이다 있는 것이 헤태론한 것과 *하나*인 것이라면 헤태론한 것 중 어떤 것은 헤태론한 것에 대한 것이 아니라 그 자체 헤태론한 것일 수도 있을 것이며 있는 것이 동일한 것과 하나라면 움직임이 쉼이 될 것이고 쉼이 움직임이 될 것이기 때문이다

*하나*라면 양자에 **있음**이 걸리는 것처럼 동일도 그 양자에 걸릴 것이어서 반대되는 움직임 과 쉼이 같이 **있는** *동일한* 것일 것이므로 - 왜냐하면 *변화*는(μεταβάλλειν, 255a12, 1519, 變化)는 반대의 극에서 극으로 일어나므로 그 극의 하나인 움직임이 헤태론한 다른 하나의 극인 쉼으로 변하는 식으로 움직임이 쉼으로 또 쉼이 움직임으로 변할 것이기 때문이다 - 그러하며 있는 것이 헤태론한 것과 *하나*라면 양자에 있음이 걸리는 것 처럼 헤태론도 걸릴 것이어서 그 양자는 같이 **있는** *헤태론한* 것이 될 것이므로 - 왜냐하면 있는 것은 그 자체인 것과 알론한 것에 대한 것으로 나누어지기 때문이다 - 그렇다 따라서,

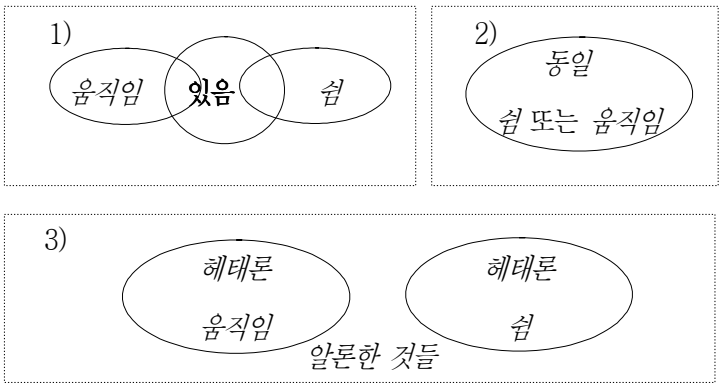
**있는** 것이 *동일*한 것과도 *헤태론*한 것과도 *하나*인 **류**가 아니라면 이것들은 *여러* 류가 될 것이다 이렇게,

*움직임 쉼* **있음** *동일 헤태론* 등의 **류**가 *여럿*인 원인은 자신들에 두루 퍼진 헤태론의 **이데아**를 이것들이 나누어 지니기 때문이지 자신들의 자연 때문이 아니며 마찬가지로 이것들이 동일한 원인은 안에 자신들을 두루 묶는(διαφερόντως, 253a4, 1487 ; μείξεως, 253b9, 1487)**있는** 것의 이데아[2421]를 나누어지니기 때문이 아니라 *동일*한 것의 **이데아**를 *나누어 지니기* 때문

이다 그렇다면,

**있는** 것은 동일한 것도 헤태론한 것과 구분되는 **류**라는 로고스 그리고 있는 것은 헤태론한 모든 것을 *두루 묶는다는* 로고스 그러나 있는 것 때문에 어떤 것이 동일해지는 것은 아니라는 로고스를 있는 것에 관하여 끌어낼 수 있으리라 그렇다면,

*움직임 과 쉼*은 **있음**을 나누어지니므로서 *서로 섞여* **있는** 반면 움직임 과 쉼은 동일을 나누어지니므로서 각기 *자신과 동일*하며 움직임 과 쉼은 헤태론을 나누어지니므로서 *알론한 것과 헤태론*하다 라고 쓰는 것이 가능할 것 같다 더 나아가기 전에 다음 쪽 처럼 처럼 그려 보자




위 그림은 네모 세 구역으로 나뉘었으나 실은 나뉘어질 수 없을 것이다 움직임 과 쉼 이 양자를 있음 과 동일 과 헤태론을 다 함께 나누어 지니기 때문이다[2422]그림에도 나에 의한 설명을 위해 나뉘어진 1)은 양자가 있

---

2421) 있는 것의 이러한 **이데아**의 밝음 때문에 있는 것의 이데아에 몰두하는 철학자를 속인(俗人)은 잘 볼 수 없다

2422) 이 다섯 가지는 선후(先後)없이 그냥 주어지는 것 같다

음 덕분에 섞여 묶여 있다는 것을 2)는 양자 각각이 동일 덕분에 자신과 동일하다는 것을 3)은 헤태론 덕분에 알론한 양자가 서로에 헤태론하다는 것을 나타낸다 다시 1)2)3)을 합해 말하면 *동일함* 과 *헤태론함*을 나누어 지니기에 *움직임* 과 *쉼*은 **있음**을 통해 함께 섞여 묶여지면서도 자기 *동일*(성)을 유지(維持)하며 서로 *하나*가 되지 않는다 움직이거나 쉬고 **있는** 모든 것이 그러하다 그러나 움직이면서 쉬고 있다는 것은 불 가능할 것이다 이 양자는 가장 크게 반대되는 것이기 때문이다 그렇다면 있는 것 과 동일한 것 과 헤태론한 것은 동렬(同列)의 것들로서 서로 구분되는 류라는 것이 그려진 셈이다 나아가서,

동렬(同列)의 셋도 서로를 나누어 지닐 것이기 때문이다 물론 움직임과 쉼 이 양자에 같이(ὁμόιως)는 아니더라도 함께 걸리면서 말이다 이제,

이 다섯 가지를 하나 씩 취하여 말하기 시작하는 엘레아 낯선이를 따라가 보자,

" 이제 다섯 가지를 하나 씩 취해 (우리) 말해 보세나 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

*쉼*과 모두 모두 *헤태론*[하게] **있는** 것 으로서의(ὡς ἔστι 255e11 )*움직임*을 먼저 (취하여) 말해 보세나 그러지 말까? : 엘레아 낯선이

그렇게( 하지요) : 테아이테토스

따라서 (움직임은) *쉼*이 아니네 : 엘레아 낯선이

전혀 아닙니다 : 테아이테토스

그런데 **있는** 것을 *나누어 지님*을 통해서(διὰ τὸ μετέχειν 256a1) (움직임은) 있네 : 엘레아 낯선이

있습니다 : 테아이테토스

뒤로 다시 *움직임은 동일함과*(ταὐτού a3) *헤태론*하다네 : 엘레아 낯선이

거의 : 테아이테토스

따라서 (움직임은) 동일한 것이 **아니**네(**οὐ ἐστὶν** 256a5) : 엘레아 낯선이

아닙니다 : 엘레아 낯선이

그러나 그( 움직임)은 다시 모든 것이 이( 동일함)을 나누어 지님을 통해서 *동일*[하게] **있**어왔네(ἦν[2423] a7) : 엘레아 낯선이

그리고 대 부분(μάλα 256a9) : 테아이테토스

*움직임은 동일한* 것이며 그리고 동일한 것이 **아니**다 라는 것에 고통스러워하지 않고 동의해야만 하네 (우리가) 그( 움직임)을 동일한 것이며 동일한 것이 아니다 라고 말할 때 마다 같은(ὁμοίως 256a12) 말을 하는 것이 아니라 *그럴 때 마다* 한 편으로 동일(한 것)을 나누어 지님을 통해서 자기 자신(ἑαυτὴν 256b1)에 대해 그렇게 동일하다는 것을 (우리는)말하며 다른 한 편으로 (그것)을 통해서 동일한 것과 분리되어 저( 동일한) 것이 아니라 헤태론한(ἕτερον b3)것이 되는 바로 그 헤태론과(θατέρου b1) *교통*함을 통해서(διὰ τὴν κοινωνίαν[2424])

---

2423) εἶναι(있다)의 미완료능동3인칭단수 ἦν(**있**어온)이 쓰였음에 유의하라 텔레스도 형이상학 람다 편 9 장 끝 부분에서 *움직임*을 항상 **있**어 오는(ἦν, 1071b5, 755)것으로 말하기 때문이다 텔레스는 있어 오는 이러한 움직임을 놓고 나가면서 움직여지는 것이 있으므로 처음으로 움직이게 하는 것이 있다 라고 말한다 나아가서,

있어 옴에 대해서는 294, 335, 582, 624, 137, 148, 1157쪽 등을 참조하라

2424) 따라서 교통함 과 나누어 지님은 서로 통하는 말임을 알 수 있으리라 어떤 경우에는 서로 바꾸어 쓸 수도 있을 정도로 말이다 그러나 자신이

b1) (움직임은) 동일한 것이 아니기 때문이다 그래서 다시 (움직임은) 동일한 것이 아니다 라고 올바르게 말하여지네[2425] : 엘레아 낯선이

물론입니다 : 테아이테토스

그런데 *움직임* 자체가 *섬*을 *나누어 취함*(μετελάμβανεν[2426] 256b6)것으로 [보아] 그( 움직임)을 쉬어 왔던 것으로 부르는 것은 불합리한 것이 아닐까? : 엘레아 낯선이

가장 올바르십니다 만약 그 **류**들 가운데 어떤 것들은 서로 섞어지며(μείγνυσθαι 256b9)한 편으로 어떤 것들은 (서로 섞어지지) 않는다는 것이 인정된다면 [말입니다] : 엘레아 낯선이

그리고 이러한 경우를 지금에 다다르기 전에 자연에 따라(κατὰ φύσιν 256c2)그러하다는 것을 보여주므로서 우리는 논증했네[2427] : 엘

---

고유하게 쓰이는 어떤 맥락을 지닐 것이다 그 맥락은 무엇인가....말할 시간이 없다

2425) 여기서 엘레아 낯선이는 동일하지 않다고 말하여지는 때(ὅταν 256b2)와 동일하다고 말하여지는 때(ὁπόταν 256b1)를 구분하여 그 양쪽이 다 올바르다는(ὀρθώς 256b4)것을 지적한다

2426) 나누어 지님(τὸ μετέχειν 256a1)대신에 나누어 취함이 쓰이는 경우는 파르메니데애스 편 131e5(1268, 1265각주2067, 1262각주2062)에도 나타난다 거기를 주욱 읽어 보라 미묘한 어려움에 빠져들 것이다(1303쪽각주2116번도 참조하시오)

2427) 모든 류가 교통하는 것도 어떤 류도 교통하지 않는 것도 아니라 류들 중에 어떤 것은 교통하는 반면 어떤 것은 교통하지 않는다는 논증은 251d5 - 253e8(1481-1485)에서 이미 이루어졌다 그리고,

지금 이전에 쓰인 *자연*(φύσιν) 이라는 말은 250c6(1473), 255b1(1519)에서 나타난다 있는 것은 자신의 자연에 따라서 쉬어왔던 것도 움직여지는

레아 낯선이

어찌 안 (그러겠습니)까? : 테아이테토스

우리 다시 말해 보세 *동일*한 것과 그리고 *섬*과 알론해 **왔**던 것처럼 *움직임*은 *헤태론*한 것과 헤태론하[게] **있다**고 (말일세) : 엘레아 낯선이

반드시 : 테아이테토스

따라서 심지어 지금의 로고스에 따라서 (*움직임*은) 어떻게든 *헤태론하지 않으며*(καὶ 256c8) *헤태론하다*네 : 엘레아 낯선이

진실 : 테아이테토스

이 후에는 무엇이? 따라서 다시 (우리는) 한 편으로 그( *움직임*)은 *셋*과는(τῶν τριῶν 256c11) *헤태론*하다(εἶναι c12) 라고 말하면서도 다른 한 편으로 *네 번째* (τοὺ τετάρτού, c12, 류)와는 (헤태론하지) 않다[2428]라고 말할까 전에 행해진 그( 류)들에 관한 조사에서 그 (류)들은 *다섯*[ 개]이다는 데에 동의했다면 [말이네] : 엘레아 낯선이

어떻게? 지금 나타난 (개) 수 보다 더 적다는 것을 인정할 수 없습니다 : 테아이테토스

따라서,

*움직임*은 **있는** *것*과 *헤태론한 것***이다**(εἶναι 256d5)라고 싸워가며 만족스럽게 (우리) 말하겠는가 : 엘레아 낯선이

---

것도 아니라는 로고스에 앞의 것은 나타나는 반면 뒤의 것은 헤태론한 것은 자신의 자연과 반대되는 헤태론한 것으로 필연적으로 변화한다 라는 로고스에 나타나나 이러한 말이 위 논증에 직접적으로 쓰여지는 것은 아닌 것 같다

2428) 콘퍼드(1002)는 넷 중의 셋과는 다르지만 네 번째와는 다르지 않다라고 우리는 말하는가? 라고 옮긴다

가장 만족스럽게 : 테아이테토스

그렇다면 분명하게 *움직임*은 **있는 것으로 있는 것**이 아니며(καὶ d8)있는 것을 *나누어 지니므로* **있는** 것이지? : 엘레아 낯선이

가장 분명합니다 : 테아이테토스

따라서 움직임의 경우에 **있지 않는 것**(τὸ μὴ ὄν d11)이 필연적으로 있네(ἔστιν d11)그리고 모든 **류**에 따라 (있지 않는 것이) **있다**(εἶναι d12)네 모든 것에 따라 *헤태론한 것의 자연*이 **있는** 것과 헤태론한 것을 완성하면서(ἀπεργαζομένη, 256e1, *完成*)각기 것을 **있지 않게** 하기 때문일세 그리고 동일한 [로고스에] 따라 (우리는 그 류들) 모두를 함께 **있지 않는** 것이라고 올바르게 부르리라(ἐροῦμεν e2) 그리고 다시 있는 것을 나누어 지니므로 **있는** 것들 이라(εἶναι e3)고 (올바르게 부르리라)[2429] : 엘레아 낯선이

감히 (그러합니다) : 테아이테토스

따라서 한 편으로 **에이도스**들의 각각에 관하여 **있는** 것은 많이(πολὺ 256e5)있고 다른 한 편으로 **있지 않는** 것은 *무한히* 아주 많이(πλήθει e6)(있네) : 엘레아 낯선이

(그럴 것) 처럼 보입니다 : 테아이테토스

그렇다면 **있는 것 자체**는 *알론한 것들*과 *헤태론*하다(εἶναι 257a1)라고 반드시 말해져야하네 : 엘레아 낯선이

필연적으로 : 테아이테토스

그리고 따라서 *알론한* 것들(τὰ ἄλλα a4)이 있는 만큼 우리에게

---

2429) 움직임이 있고 있지 않듯이 알론한 모든 류도 있고 있지 않다는 말이다 **있는** 것을 *나누어 지님*을 통해서 있는 반면 **헤태론한 것**을 나누어 지님을 통해서 있는 것과 헤태론한 것이기 때문이다 따라서,

*움직임* 등의 **류**가 **있지 않는** 것은 *헤태론한 것*을 나누어 지님을 통해 있는 것과 헤태론한 것으로 있기 때문이다 그러나 이러한 로고스는 **있지않는** 것은 **있는** 것과 *헤태론한 것*이라는 것을 전제해야만 할 것 같다

**있는** 것이 (있으며) 그 만큼 **있지않**(οὐκ a5)네 왜냐하면 있지 않을 (때) 저( 알론한?) 것들은 한 편으로 *하나* 자체이며 다른 한 편으로 다시 수적으로 무한한 알론한 것들이 아닐(οὐκ ἔστιν a6)것이기 때문이네 : 엘레아 낯선이

거의 그렇습니다 : 테

그렇다면 **류**들의 자연은 서로 *교통*하는 [것이]므로 이(런)것들은 고통스러운 것이 아니네 만약 어떤 자가 이것들을 인정하지 않는다면 우리의 이전 로고스들을 그런길로 설득시키고 나서 이것들을 설득시켜야하네 : 엘레아 낯선이

당신께서는 가장 올바르게 말씀하셨습니다 : 테아이테토스

그리고 요것을 알아보세(ἴδωμεν 257b1)나 : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

**있지 않는** 것을(τὸ μὴ ὄν 257b3)(우리가) 말할 때 마다 (우리는) **있는** 것과 **반대**(ἐναντίον[2430] b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아

---

2430) 바로 요 것이 결정적이다 요 말을 하기 위해서 엘레아 낯선이는 여지껏 말해 왔다고 나에게는 여겨지기 때문이다

있는 것이 아니라 있지 않는 것만을 말하는 소피스테애스 정체를 벗겨 보여주기 위해서는 소피스테애스가 메달리고 '있는' 있지 않는 것이 무엇인가에 관련해 말해야만 할 것인데 이 말의 끝은 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 헤태론한 것이다 라는 로고스-이 로고스는 파르메니데애스 편 160c5-6(77)에 그대로 나타난다-일 것이므로 그렇다 그렇다면 이제 엘레아 낯선이는 더 이상 할 말이 없을까 아니다 가짜는 있는 것이 아니라 라고 말하는 자 다시 말해 거짓 말은 있지 않다고 말하는 자-요 자가 바로 소피스테애스이다-의 껍데기를 벗겨내기 위해서는 거짓 말(로고스)이 무엇인가에 관련해 말해야하며 그러기 위해서는 로고스(말)가 무엇인가

니라 단지 (있는 것과) *헤태론한* 것(ἕτερον 257b4)(을 말하는 것) 처럼 보여지네 : 엘레아 낯선이

어떻게? : 테아이테토스

---

에 대해 말해야할 것이기 때문이다 있지 않는 것을 말하기 위해 있는 것을 말했 듯이 말이다 그러나,

이 각주에서 나는 있는 것과 헤태론한 것이 있지 않는 것이지 있는 것의 반대가 아니다 라는 것에 더 초점을 맞추려한다 흔히 많은 사람들이 있는 것은 있지 않는 것에 있지 않는 것은 있는 것에 반대라고 여기기 때문이다 따라서 상식을 가지고 상식을 벗어나기 위해서는 말하여지고 '있는' 반대가 무엇인지를 먼저 숙고해 보야야 할 것이다(텔레스가 반대에 관해 무엇을 말하는 지는 254쪽을 참조하라 995, 1008, 1023, 253등)

내가 보기에는 텔레스도 있는 것을 있지 않는 것과 반대[모순]되는 것으로 본 것 같지는 않다 있지 않는 것은 우연히 있는 것과 아주 흡사(ἐγγύς, 1026b2 1, 1120, 恰似)하다 라고 그리고 있지 않는 것은 순수하게 있는 것은 아니더라도 어떻게든 있는 것이라(1123)고 텔레스에 의해 말하여지기 때문이다 나아가서,

텔레스에 따르면 류적으로 반대 대립인 것들은 있는 것 과 있지 않는 것 보다는 이 둘의 속성 짝인 하나와여럿 동일함과헤태론함 같음과같지않음(1021그림참조)이다 그러나 있는 것 과 있지 않는 것을 반대 대립인 것들로 보지 않는다면 반대를 무엇으로 보아야 할 것인가 모순인가 그렇다면 결국 반대라고 말하는 셈이 아닌가 대립의 일 종인 반대의 일(一) 종(種, 에이도스)이 모순이다 라고 말할 수 있다면 그렇다 그런데 엘레아 낯선이는 부정(ἀπόφασις, 257b9, 否定)이 말하여질 때 마다(ὅταν, 257b9, 1538)반대(ἐναντίον, b9, 反對)가 가리켜지는 것으로 보았다 그렇다면 낯선이의 경우 반대는 부정일 것이다.....

예를들어 (우리가) *크지* **않는**(μὴ 257b6)어떤 것을 말할 때 마다 어느 때든 그 구(句)에 의해서 오히려 *작은* 무엇 또는 *똑 같은* 무엇이 자네에게 분명히 나타나지? : 엘레아 낯선이

그리고 어떻게? : 테아이테토스

따라서 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 否定)이 말하여질 때 마다 **반대**(ἐναντίον, b9, 反對)를 가리킨다고 하는 것은 단지 이 만큼한 정도에서만 인정되지 않으면[안되네] **있는** 것들의 이름들의(τῶν ἐπιόντων ὀνοματων 257c1)앞에 놓인 **아닐** 과 **아닌**(τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ c1)은 (있는 것들과는) 알론한 어떤 것을 또(δὲ c2) 그 부정[2431]뒤에 발설되어진 *이름*들이 설정할 어떤 *프라그마*[2432]들과는 (알론한 어떤 것)을 폭로(μηνύει b10)한다는 (정도에서만) [말일세] : 엘레아 낯선이

모두 모두 : 테아이테토스

만약 자네가 [나] 처럼 여긴다면 (우리) 요것을 두루 생각해 보세나 : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

나에게는 *헤태론*(한 것)의 자연(φύσις 257c7)이 **앎**[2433]과 마찬

---

2431) τής ἀποφάσις(否定, 257c3) 뒤에 발설된 것들에서 부정이라는 말은 아마도 두 번째 앞 줄(257c1)의 아닐 과 아닌을 가리킬 것이다 1470 과 1516쪽에 그려진 부정(否定)을 참조하라

2432) τών πραγμάτων(257c2, 일(事), 事態) 라는 말은 244d3(1398)에서도 쓰인다 이름이 프라그마와 헤태론한 것이라면 하나를 말하는 자들은 어떤 동일한 것이 이름을 두 개 지닐 수는 없다 라고 할 것이다 이름이 두 개라는 것을 인정하면 이미 여럿이 있다는 것을 인정하는 것이기 때문이다 라는 맥락에서 말이다

2433) 앎이 여러 가지로 나뉘어지는 것 처럼 헤태론한 것도 자신의 여러 부분으로 나뉜다는 말인데....앎의 여러 부분이란 무엇을 말하는 것일까 국가

가지로 여러 부분으로 나뉘어지는 것으로 나타난다네 : 엘레아 낯선이

어떻게 : 테아이테토스

한 편으로 저( 앎)도 어디에서든 *하나*이지만 다른 한 편으로 그( 앎)의 부분이 되는 경우 각각은 자신에게 주어진 고유한 어떤 이름을 유지한다네 이를 통해서 여러 **기교**들 과 **앎**들이 있네 : 엘레아 낯선이

물론 : 테아이테토스

그렇다면 이와 동일한(οὔσης, 257d5)것을 *헤태론*한 (것의) 단일한 자연의 부분들이 겪을 것이네 : 엘레아 낯선이

아마도 그럴 것입니다 그러나 어떤 길로 (우리는) 말해야할까요? : 테아이테토스

*아름다움*에 모순되는(ἀντιτιθέμενον 257d7) *헤태론의* 어떤 부분이 있을까[2434]? : 엘레아 낯선이

있습니다 : 테아이테토스

이 부분은 *이름*없다 라고 우리가 말할까 또는 하위이름(ἐπωνυμίαν 257d9)을 지닌다 (라고 말할까)? : 엘레아 낯선이

---

편에 나오는 선분의 나뉨에 상응하는 영혼(의 작용) 과 앎의 나뉜 부분을 (1145)여기에 끌여들여도 되는 것일까 어쨋든,

인식(γνώσεως, 248e3, 1450) 또는 **앎**(ἐπιστήμη, 257c8)이라는 말은 **있는** 것에 관한 로고스에서 아주 심각하게 도입(導入)된다

2434) 아름다움에 모순되는 바로 아름다움의 헤태론한 그 어떤 부분이 있을까 라는 물음일 것이다 모-순(*ἀντι*-φάσις, 矛-盾)이라는 말을 찾을 수 없어 *맞서* 놓여지다 라는 뜻의 *ἀντι*-τιθέμενον(257d7)을 모-순되다 라고 써보았다

지닌다고 (말해야지요) 발설되어지는 아름답지 **않는** 것 각각 이것은 *알론한* 어떤 것과 *헤태론*한 것이 아니라(ἤ d11) 아름다운 (것의) *자연*과 (헤태론한 것이기) 때문이지요 : 테아이테토스

지금 나에게 요것을 말하도록 해 주게나 : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

아름답지 **않는** 것은 **있는** 것들의 어떤 하나의 *류*들이 한정된 그리고 또 다시 있는 것들의 어떤 것에 대해 그렇게 잇따라 모순되게 놓여진(ἀντιτεθὲν, 反定立[2435]된) *알론한* 것**일**(εἶναι 257e4)까 : 엘레아 낯선이

그렇습지요 : 테아이테토스

그래서 아름답지 **않는** 것은 **있는** 것 대해 *있는 것의 모순된*(반정립된, ἀντίθεσις, e6) *어떤 것*이다(εἶναι e6)라고 잇따를 것 처럼 보이네[2436] : 엘레아 낯선이

가장 올바르십니다 : 테아이테토스

무엇이? 따라서 동일한 로고스에 따라서 한 편으로 아름다운 것은 더 많이(μάλλον 257e9) **있는** 것들이며 다른 한 편으로 아름답지

---

2435) 텔레스의 형이상학 갚파 편 11 장 1067b21(916)에 나타나는 반정립(ἀντίθεσις)을 참조하라 모순(ἀντιφάσις)에 대한 이해를 돕기위해서이다

2436) 그렇다면 *있지 않는* 것은 *있는* 것에 반 정립된( 또는 **모순**된) '*있는 어떠한 것*(τις *257e6*)이다 (어떤) 것(τὸ τὶ, 237c10, 1361)은 있는 (것)과 결코 떨어질 수 없다는 점에 유의하라 그렇다면 있는 않는 것 이라는 말이 불합리(ἄτοπος)한 것이 아니게 되 마침내 있지 않는 것도 말하여질 수 있게 된다

바로 이 지점에서 엘레아 낯선이는 자신의 아버지를 상처내지 않고(ἀθῳοις, 254d1, 1346)따라서 죽이지 않은 채 있지 않는 것을 말하게 됐다 아버지 파르메니데애스를 정확히 해석해 냈기 때문이다.....

**않는** 것은 더 적게(ἧττον e10)(있는 것들[2437])일까 : 엘레아 낯선이

어떤 것도 그렇지 않습니다 : 테아이테토스

[이와] 같이 따라서 크지 **않는** 것 과 큰 것 자체가 **있다**(εἶναι 258a1) 라고 말하여져야 할까 : 엘레아 낯선이

같이(ὁμοίως, 258a3) (있습니다) : 테아이테토스

그렇다면 헤태론한 것이 어느 헤태론한 것 보다 더 많이 있지 않는 그러한 어떤 것에 대한 헤태론한 것과 동일하게(κατὰ ταὐτὰ a4) 올바르지 **않는** 것은 *올바른*[2438]것에 (대해 **있**을)까 : 엘레아 낯선이

[다르게] 무슨? : 테아이테토스

---

2437) 만약 더 적게 있다면 어떤 것은 더 많이 있는 반면 어떤 것은 더 적게 있으므로 량적이든 질적이든 어떤 측면에서든 **있는** 것에는 정도(degree, 定度)가 있는가 라고 물을 수 있으리라 그렇다 라고 여기는 일련의 생각은 텔레스의 범주들에 나타난다 왜냐하면 텔레스는 두 번째 실체 가운데 종이 류 보다 더 많이(μάλλον, 2b7, 170)실체-그러나 실체 그 자체는 더 많음 과 더 적음을 허용하지 않는다(180)-이다 라고 자신의 범주들에서 말하기 때문이다 그러나 여기 테아이테토스는 있는 것(류) 과 있지 않는 것(류의 종)의 경우 이 둘 가운데 어떤 것이 더 많이 또는 더 적게 있는 것이 아니다 라고 답한다 어쨋든,

있는 것은 있지 않는 것 보다 더 많이 또는 더 적게 있는가 라고 묻는 엘레아 낯선이는 만약 더 많이 또는 더 적게 있다면 예를들어 아름다운 것은 아름답지 않는 것 보다 더 많이 있을 것이거나 또는 아름답지 않는 것은 아름다운 것 보다 더 적게 있을 것일세 라고 답할 것이다

2438) 지금 보기로 들어지는 *아름다움* 과 *올바름*(정의(正義) 등은 이미 파르메니테애스 편 130b7-8(1257)에서 *착함* 등과 같이 하나의 에이도스로서 파르메니데애스에 의해 거론(擧論)된다는 점에 유의하라

알론한 것들도 동일하게(ταὐτῃ 258a7) (우리) 말할 것이네 *헤태론한* 것의 자연은 **있는** 것들 중의 하나(οὖσα a8)라고 선언됐으므로 저 [헤태론하게] 있는(οὔσης a8)것의 부분들 어떤 것도 필연적으로 그 (있는) 것 보다 더 적게 **있는** 것들이(τὰ ὄντα a9)아니라네 : 엘레아 낯선이

어떻게 (그렇지) 않겠습니까 : 테아이테토스

그렇다면 *헤태론한* (것의) 자연의 부분의 그리고 서로에 대해 **있는** 것의 어떤 것도 *더 적게* 대립되는(ἀντικειμένων 258b1) *모순*(ἀντιθεσις, b1, 反定立, 矛盾)이 아닌 것으로 여겨지네 만약 그( 부분)것의 있는 것의 실체(οὐσια b2)가 저( 있는) 것과 반대인 것이 아니라 단지 저( 있는) 것과 헤태론한 것일 뿐인한 있다면 [말일세] : 엘레아 낯선이

가장 선명합니다 : 테아이테토스

이제 그것을 어떤 *이름*2439)으로 불러야하는가(προσείπωμεν258b

---

2439) 무지막지하게 잔인한 그 거인들 과 친숙한 에이도스론 자들을 상대할 때 엘레아 낯선이가 왜 자주 그토록 *이름*(ὀνὀμασιν 243c1, 1396 ; 255c9 , 1522 ; 251a5, 1478)을 들먹였는지 그리고 무엇 때문에 동일한 것 하나에 여러 이름이 붙혀질 수 있다는 것을 전제했는지 알 만할 것이다 있지 않는 것의 이름은 동일한 류인 있는 것에 걸리는 것이기에 나아가서 **있는** 것의 이름 과 **있지 않는** 것의 이름 이 두 이름이 하나의 *동일*한 **류**인 **있음**에 덧붙혀지기 때문이다

그 두 이름이 *없음*에 붙혀진 것이 아니다 다시 말해 있지 않는 것은 없음과 동일한 류가 결코 아니다 있지 않는 것의 이름은 있음을 가리키는 *하위이름*(ἐπωνυμίαν 257d7)일 뿐이다 물론 있는 것의 이름과 더 많지도 더 적지도 않는 동격(同格)으로서 말이다 있는 류와 알론한 류의 헤태론한 것이 아니라 있는 것과 헤태론한 것을 가리키는 있는 것과 동일한 류 바로 이

5) : 엘레아 낯선이

이것은 우리들이 그것을 통해 *소피스테에스*를 조사하는 **있지 않는 것**(τὸ μὴ ὄν 258b6) 바로 그것임이 분명합니다 : 테아이테토스

자네가 말한 것 처럼 (있지 않는 것은) 알론한 어떤 것 보다 **실체**를 부족하게 지니지(ἐλλειπόμενον b9)않는 것인가 그런데(καὶ b9) 크지 않는 것 과 아름답지 않는 것도 큰 것이 커왔(ἦν 258c1)고 아름다운 것이 아름다워왔던 것 처럼 (그렇게 있어온 것과) 같이 그와 *동일*하게(κατὰ ταὐτὸν c2)(있지 않는 것을) 여러 **있는** 것들 가운데 하나의 **에이도스**(εἶδος, c3, 種)으로 헤아리면서 **있지 않는** 것이 *있어왔(*ἦν c3)으며 그리고 있지 않는( 것이) *있(*ἔστι[2440]c3)[으므로] 있지 않는 것은 확고하게 자신의 자연을 지니고 있다 라고 반드시 담대하게 이

---

것을(αὐτὸ 258b7)있지 않는 것이라 *이름*한다

2440) 여기서 나는 있다(εἶναι)에 걸리는 때를 1454쪽 각주 2345번에 했던 것 처럼(1470, 1516쪽 그림참조) 구분해 보려한다 티마이오스 편 37e4(1173) 등 여러 곳에서 그 때가 날카롭게 구분되기 때문이다 우선,

있는 류의 여러 종들 가운데 하나인 있지 않는 것의 경우 지난 때부터 주욱 이리로 나아오는 시간을 가리키는 미완료능동현재3인칭단수형이 쓰여 있지 않는 것이 **있어 온** 이라고 말여지는 한 편으로 지금 현재-헬라어 현재에는 진행의 뜻이 들어있다-를 가리키는 현재능동3인칭단수형이 쓰여 있지 않는 것이 **있다** 라고 말하여진다 그렇다면 지금 현재 와 지금 현재 이전으로 때가 분명히 구분된다 1516그림을 본 후 249d3-4(1454)를 살펴 보라 그러면,

움직임 류의 여러 종이 쉼 류의 여러 종(250c6, 1473-75)이 역시 때에 따라 나누어진다는 것을 알 수 있을 것이다 움직여져왔었음(완료수동분사) 와 움직이지않음(지금?) 그리고 쉬어왔음(미완료능동분사) 과 쉼(지금?) 등으로 있음과 연관해서 나누어지기 때문이다 이 두 곳을 뭉뚱그려 지금

미 말하네 아니면(πότερον.....ἤ.....c4) 오오 테아이테토스여 이러한 것에 대한 어떤 무신앙(ἀπιστίαν, 無信仰) 지녀야하는가 : 엘레아 낯선이 : 테아이테토스

그 어떤( 무신앙도 지니면) 안됩니다 : 테아이테토스

---

과 지금 이전으로 그 때를 나누어 다음과 같은 도표로 나타낼 수 있을 것이다

| 때 \ 류(γένος) | *움직임* | **있음** | *쉼* |
|---|---|---|---|
| 지금이전 | 움직여져있어왔음 쉬지않고있었음 | | |
| 지금 | 움직움직여지거나움직이지않음 | | |
| 지금이후 | ? | | |

그러나 이렇게 수평적으로 구분해서 나타낼 수 있을는지 의문스럽다 1171쪽의 그림에 나타났듯이 지금(τὸ νύν, 파르메니데애스152e1)은 둥글게 나아오는 시간의 지금은 모든 있음에 함께하기(πάρεστι, 152e1, 1160, 臨在) 때문이다

이제 파르메니데애스에 의해 금하여진 것[2441]보다 더 길게(μακ
ροτέρως 258c6)우리 알게됬다는 것을 (자네는) 보는가 : 엘레아 낯선
이
무슨? : 테아이테토스 (255e8 - 258c8) ”

라는 인용글월에서도 결국 **있는** 것은 무엇이다 라고 말하여지지 않고 단지 있는 **류**의 어느 한 에이도스(**종**)이 **있지 않는** 것이며 있지 않는 것은 있는 것과 *헤태론*한 것이다 라고만 말하여질 뿐이다 그러나 있지 않는 것이 폭로되는 그 만큼(καθ

---

2441) 파르메니데애스가 다시 나타나는 것을 보아서 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 로고스가 거의 끝나가는가 보다 있는 또는 있지 않는 것이 말하여지기 시작하면서 파르메니데애스(237a4, 1360, 103)가 나타났었기 때문이다 거기서 파르메니데애스는 있지 않는 것이 있다라는 것에 결코 넘어가서는 안되며 그러한 것은 아예 생각하지도 말라고 금했으나 파르메니데애스를 아버지라 부르는 엘레아 낯선이는 지금 여기까지 줄곧 있는 것 뿐 아니라 있지 않는 것에 관해 생각해 왔고 급기야 있지 않는 것도 있는 것 만큼이나 있다 라고 선언하게 된다 그러기에,

엘레아 낯선이는 아버지의 금령(禁令)을 어긴 것 처럼 보이나 있지 않는 것을 있는 것의 알론한 종(에이도스)이라고 말하기 때문에 어긴 것이 아니다 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이라고 말했을 뿐이다 따라서 아버지를 살해한(241d3, 102)것이 아니라 오히려 상처없이 병을 고쳐 준 셈이다 그것도 아버지의 병이 아니라 아버님을 오해한 사람의 병을 자신의 아버지를 상처 냄없이(254d1, 1346)고쳐 주었다

ἀπερ, 250c7, 1478)있는 것도 밝혀진다는 희망을 갖고 있지 않는 것을 정확하게 알기위하여 위 인용글월을 다시 옮겨 보자

이제 다섯 가지를 하나 씩 취해 말해 보세나 - 어떻게? - 쉼과 모두 모두 헤태론[하게] 있는 것 으로서의 *움직임*을 먼저 말해 보세 그렇지 말까? - 그렇게 하지요 - 따라서,

움직임은 *쉼*이 아니네 - 전혀 아닙니다 - 그런데 **있는** 것을 *나누어 지님*을 통해서 *움직임*은 있네 - 있습니다 - 뒤로 다시,

움직임은 동일함과 *헤태론*하다네 - 거의 - 따라서 움직임은 동일한 것이 **아니**네 - 아닙니다 - 그러나 움직임은 다시 모든 것이 이 동일함을 나누어 지님을 통해서 동일[하게] 있어 왔네 - 아주 많이 - 움직임은 동일한 것**이며** 그리고 동일한 것이 **아니다** 라는 것에 고통없이 동의해야만 하네 그 움직임을 동일한 것이며 동일한 것이 아니다 라고 말할 때 마다 같은 말을 아니라 그럴 때 마다 한 편으로 동일한 것을 나누어 지님을 통해서 *자기 자신*(ἑαυτὴν[2442], 256b1, 1533)에 대해 그렇게 동일하다는 것을 말하며 다른 한 편으로 그것을 통해서 동일한 것과 분리되어 저 동일한 것이 아니라 헤태론한 것이 되는 바로 그 헤태론과 교통함을 통해서움직임은 (자기

---

2442) 어떤 것을 *자기 자신*(스스로) 과 *알론한* 것으로 나누어 이 둘이 서로에 대해 어떻게 있는가에 관해 쓰는 대화 편이 바로 파르메니데애스 편이다 12쪽 그림을 보면 이러한 나뉨이 선명하게 드러 날 것이다 따라서 거기 파르메니데애스 편 과 여기 소피스테애스 편은 상호 밀접한 관련 속에서도 쓰여졌다고 말하여질 수 있으리라 물론 자기들만의 고유한 숙고 대상을 지니고 있긴해도 말이다(819, 1338, 1406쪽도 참조하시오)

자신과) 동일한 것이 아니기 때문이다 그래서 다시 움직임은 동일한 것이 아니다 라고 올바르게 말하여진다네 - 물론입니다 - 그런데,

움직임 자체가 쉼을 나누어 취하는 것으로 보아 그 움직임을 쉬어왔던 것으로 부르는 것은 불합리한 것이 아닐까 - 아주 올바르십니다 - 만약 그 류들 가운데 어떤 것들은 서로 *섞어지는* 반면 어떤 것들은 서로 섞어지지 않는다는 것이 인정된다면 말입니다 - 그리고 지금에 다다르기 전에 자연스레 그러하다는 것을 보여주므로서 이러한 경우를 우리는 논증했네 - 어찌 논증하지 아니했겠습니까 - 우리 다시 말해 보세나,

*동일*한 것과 그리고 *쉼*과 알론해 **오고있었**던 것처럼 *움직임*은 *헤태론*한 것과 헤태론[하게] **있다**고 [말일세] - 반드시 - 따라서 심지어 지금의 로고스에 따라서 움직임은 어떻게든 헤태론하지 **않으**며 그리고 헤태론*하다*네 - 진실 - 이 다음에는 무엇? 따라서 다시 움직임은 셋[2443]과 헤태론하다(εἶναι, 256c12, 1535)라고 말하면서도네 번째[2444]류와는 헤태론하지 않다

---

2443) 쉼 과 동일 과 헤태론 이 셋을 말할 것이다

2444) 지금 이 맥락 이전까지의 로고스 순서에 따르면 네 번째 것은 동일함이어야한다 254b4(1516) 앞 뒤 줄에 쓰여졌듯이 움직임 쉼 있는 것의 류 순으로 거론(擧論)되며 있는 것에 이어 동일함 헤태론함(254d14-15, 1518)의 류 순으로 나타나기 때문이다 그런데,

1535쪽각주2428번에 쓰여졌듯이 콘퍼드처럼 넷 중의 셋과는 다르지만 네 번째와는 다르지 않다라고 옮기더래도 지금 이 맥락의 순서만을 따르자면 네 번째 류는 헤태론함이 될 것이다 움직임 쉼 동일함 헤태론함 순으로 거론되기 때문이다 -아니다 움직임을 제외하면 넷이 남는데 이 넷 중 동일함 쉼 헤태론함 셋 순으로 거론됐으니 나머지 네 번째 것은 있음이 분명하고나 그렇다면 지금의 나의 번민은 너무 많이 맥락을 연결시킨 잘못으로부터 왔다- 그렇다면 네 번째 것은 있는 것이다 이것은 이어지는 다음

라고 말할까 전에 행해진 그 류들에 관한 조사에서 류들은 다섯이다는 데에 동의했다면 말이네 - 어떻게? 지금 나타난 개 수 보다 더 적다는 것을 인정할 수 없습니다 - 따라서,

움직임은 있는 것과 헤태론한 것이다 라고 불굴의 투지로 우리 만족스럽게 말하겠는가 - 가장 만족스럽게 - 그렇다면 분명히 움직임은 있는 것으로 있는 것이 아니지만 있는 것을 나누어 지니므로 있는 것이지? - 가장 분명합니다 - 따라서 움직임의 경우에 있지 않는 것이 필연적으로 있네 그리고 모든 류에 따라 있지 않는 것이 있다네 모든 것에 따라 헤태론한 것의 자연이 있는 것과 헤태론한 것을 완성하면서 각기 것을 있지 않게하기 때문일세 그리고 동일한 로고스에 따라 우리는 그 류 모두를 있지 않는 것이라고 올바르게 부르리라 그리고 다시 있는 것을 나누어 지니므로 있는 것들이라고 올바르게 부르리라 - 감히 그러합니다 - 따라서,

에이도스들 각각에 관하여 있는 것은 많이 있지만 한 편으로 있지 않는 것은 *무한히* (ἄπειρον, 256e6, 1536)아주 많이 있네 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 그렇다면 있는 것 자체는 알론한 것들과 헤태론**하다**(εἶναι, 257a1, 1536) 라고 반드시 말해져야하네 - 필연적으로 - 그리고 따라서 알론한 것들이 있는 만큼 우리에게 있는 것이 있으며 그 만큼 있지 않네 왜냐하면 있

---

로고스와도 일치한다 움직임은 있는 것과 헤태론한 것이다(εἶναι, 256d5, 1535)라는 로고스가 바로 나타나기 때문이다 따라서,

쉼 동일함 헤태론함 있음 이 넷에 지금 중점적으로 거론되는 움직임을 합하면 다섯-바로 이 다섯이 이 맥락 이전까지 쓰여졌던 가장 큰 류의 개수와 맞다 그 순서는 다르지만 말이다-이 된다 내가 요놈의 네 번째 것이라는 말로부터 비롯되는 순서 때문에 잠시 헷갈렸다 여기 순서와 저기 거기 순서가 헤태론하므로 그렇다

지 않을 때 저( 알론한?) 것들은 하나 자체인 반면 한 편으로 다시 수적으로 *무한한*(ἀπέραντα[2445], 257c6, 1536)알론한 것들이 있지 않기 땜문이네 - 거의 그렇습니다 - 그렇다면,

류들의 자연은 서로 교통하는 것이므로 이런 것들은 고통스러운 것이 아니네 만약 어떤 자가 이것들을 인정하지 않는다면 우리의 이전 로고스들을 그런 길로 설득시키고나서 이것들을 설득시켜야하네 - 당신께서는 가장 올바르게 말씀하셨습니다 - 그리고 요것을 알아보세나 - 어떠한? -

**있지 않는** 것을 말할 때 마다 **있는** 것과 반대되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라 있는 것과 단지 *헤태론한* 것을 말하는 것처럼 보여지네 - 어떻게 - 예를들어 크지 않는 어떤 것을 말할 때 마다 어느 때든 그 구(句)에 의해서 오히려 작은 무엇 또는 똑 같은 무엇이 자네에게 분명히 나타나지? - 그리고 어떻게? - 따라서,

**부정**(ἀπόφασις, 257b9, 1538, 否定)이 말하여질 때 마다 반대를 가리킨다는 것은 단지 이 만큼한 정도에서만 인정되지 않으면 안되네 있는 것들의 이름들의 앞에 놓인 **아닐** 과 **아닌**은 **있는** 것들과는 과는 *알론한* 어떤 것을 또 그 부정 뒤에 발설된 이름들이 설정할 어떤 *프라그마*들과는 알론한 어떤 것을 폭로한다는 정도에서만 말일세 - 모두 모두 - 만약 자네가 나처럼 여긴다면 요것을 두루 생각해 보세나 - 어떠한? -

---

2445) 무한히 있는 있지 않는 것 이라는 것 등으로 무한함 이라는 말이 있지 않는 것과 덧 붙혀져 나타나곤 하는데 그렇다면 있지 않는 것은 무한히 있다 라는 말이 아닌가 있는 것은 그렇지 못한데도 말이다 심지어 더 많이 라는 말이 덧 붙혀져서 말이다 그래서 말 그대로 있지 않는 것은 무한하지만 있는 것은 무한하지 않다 라고 받아드려야 하는가 받아드려야한다면 무한함을 어떻게 해석해야하는가

나에게는 *헤태론한* 것의 *자연*이 **앎**과 마찬가지로 여러 부분으로 나뉘어지는 것으로 나타난다네 - 어떻게 - 저( 앎)은 어디에서든 하나인 반면 그 앎의 부분이 되는 각각은 자신에게 주어진 고유한 어떤 *이름*을 유지한다네 이를 통해서 여러 **기교들** 과 **앎들**이 있네 - 물론 - 그렇다면 *헤태론*(한 것)의 단일한 *자연*의 부분들이 이와 *동일한* 것을 겪을 것이네 - 아마 그럴 것입니다 그러나 어떤 길로 말해야할까요 -

아름다움에 *모순*되는 *헤태론*의 어떤 부분이 있을까 - 있습니다 - 이 부분은 이름없다고 말할까 또는 하위*이름*을 지닌다 라고 말할까 - 지닌다고 해야지요 발설되는 아름답지 **않는** 것 각각 이것은 알론한 어떤 것과 헤태론한 것이 아니라 아름다운 것의 자연과 *헤태론*한 것이기 때문이지요 - 지금 나에게 요것을 말하도록 해 주게나 - 어떠한? - 아름답지 않는 것은 **있는** 것들의 어떤 하나의 **류**들이 한정된 그리고 또 다시 있는 것의 어떤 것에 대해[2446]그렇게 잇따라 모순되게 놓여진 알론한 것일까 - 그렇습지요

---

2446) 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 *대한* 것이라는 255d1 앞 뒤(1552)를 참조하여 서로에 대해 있는 *헤태론*한 것은 어떤 **류**에 따라 한정되어진 **종**들로서 서로에 *모순(반정립)*된 *알론*한 것들이다라는 여기 맥락을 보라 그런다음,

바로 이 지점에 텔레스의 형이상학 제애타 편 12장에 나오는 ' 맨 끝의 차이(διαφοράς, 1038a25, 448)가 에이도스(**종**)이요 실체라는 말 그리고 차이들은 *헤태론한* 것(θατέρον, 1037b18, 411)들의 차이인데 이러한 차이를 **류**는 나누어지니지 않으며 나아가서 헤태론한 것도 헤태론한 것을 *나누어 지니지*(μετέχει, 1037b18, 411)않는다는 말을 삽입할 수 있으리라 비록 차이라는 말이 더 들어갔지만 말이다 **류**에 따라 한정된 것이 **종**들로서의 *헤태론*한 것들은 서로에 대해 *모순*적이라는 로고스 그리고 **류**가 나누어 지니지 못하는 바로 *헤태론*한 것들의 그 차이들 가운데 맨 끝의 차이가 **종**이라는

- 그래서 아름답지 **않은** 것은 있는 것에 *대한* **있는 것의 모순된(반정립된) 어떤 것**이다는 것이 잇따를 것 처럼 보이네 - 가장 올바르십니다 - 무엇이?

동일한 로고스에 따라서 아름다운 것은 *더 많이* 있는 것들인 반면 아름답지 않는 것은 *더 적게* 있는 것들일까 - 어떤 것도 그렇지 않습니다 - 따라서 이와 같이 크지 않는 것 과 *큰 것* 자체가 **있다**(εἶναι, 258a1, 1542) 라고 말하여져야할까 - (그와) 같이 - 그렇다면 헤태론한 것이 어느 헤태론한 것 보다 더 많이 있지 않는 그러한 어떤 것에 대한 *헤태론*한 것과 *동일*하게 올바르지 **않는** 것은 *올바른*것에 대해 **있**을까 - [다른] 무엇? - 알로한 것들의 경우에도 동일하다고 말할 것이네,

헤태론한 것의 자연은 **있는** 것들의 *있는* 것(*οὖσα*, 258a8, 1542)이라고 선언됐으므로 헤태론하게 *있는 이* 부분들 어떤 것도 필연적으로 **저 있는** 것[2447]보다 더 적게 있는 것이 아니라네 - 어떻게 그렇지 않겠습니까 - 그렇다면 헤태론한 것의 자연의 부분의 그리고 서로에 대해 있는 것의 어떤 것도 더 적게 대립되는 모순((ἀντίθεσις, b1, 反定立, 矛盾)이 라고 여겨지네 만약 그 *있는 부분 으로서의 있는* 것(실체, οὐσια, 258b2, 1542)가 **저 있는**

---

말은 종이란 결국 헤태론한 것에 관련된다는 것이라는 점에서 같을 것 같기 때문이다 물론,

여기 엘레아 낯선이는 이 경우 **있음**의 **류**에 속하는 **종**들 가운데 하나 로서의 **있지 않는** 것을 염두에 두는 반면 거기 텔레스는 *정의*의 한 요소 로서의 **종**을 염두에 두고 있긴하다 그러나 엘레아 낯선이의 종 역시 류에서 *한정*된(ἀφορισθὲν, 257e2, 1540)것이기 때문에 같은 맥락이라고 볼 수 있으리라

2447) **저 있는** 것은 **있는** 것을 말하며 *이 있는* 것은 *있지 않는 것으로 있*는 것을 말한다

것과 반대가 아니라 단지 **저 있는** 것과 헤태론한 것일 뿐인한 있다면 말일세 - 가장 선명합니다 - 이제,

(**있는** 것과 헤태론하게 *있는*) 이것을 어떤 이름으로 불러야 할까 - 이것은 우리들이 그것을 통해 소피스테애스를 조사하는 *있지 않는* 바로 그것임이 분명합니다 - 자네가 말한 것 처럼 있지 않는 이것은 알론한 어떤 것 보다 실체를 부족하게 지니지 않는 것인가 그런데 크지 않는 것 과 아름답지 않는 것도 큰 것이 크게 있어오고 아름다운 것이 아름답게 **있어온** 것처럼 이와 같이 그와 *동일*하게 여러 **있는** 것들 가운데 하나의 **에이도스**로 헤아리면서 있지 않는 것이 **있어오**며 그리고 있지 않은 것이 **있으**므로 있지 않는 것은 확고하게 자신의 자연[2448]을 지니고 있다 라고 반드시 담대하게 이미 말했네 아니면 오오! 테아이테토스여 이러한 것에 대한 어떤 몰신앙(ἀπιστίαν, 285c4, 1545, 沒信仰)을 지녀야하는가 - 전혀 아닙니다 - 이제,

파르메니데애스에 의해 금하여진 것 보다 더 길게 우리는 알게 됐다는 것을 자네는 보는가 - 무슨?

다섯 가지 가장 큰 **류**를 하나 씩 집어내 말해 보자고 하면서 위 인용글월을 시작했던 엘레아 낯선이는 *움직임* **있는** 것 **있지 않는** 것 순으로 말하고 관련된 글을 끝낸다 그렇다면 쉼 과 동일한 것 과 헤태론한 *것*은 어찌된 것일까 *헤태론*함은 있지 않는 것의 자연으로 그리고 있지 않는 것은 있는 류의 여러 종들 가운데 하나로 말하여지므로 헤태론한 것도 말하여진 것으로 본다하더라도 *쉼* 과 *동일*(한 것)은 무엇 때문에 자신의 순서에서 말하여지지 않았을까 동일함은 위 셋이 말하여지는 가운데 이따끔 쓰여지는 반면 쉼은 동일함이 말하여지는 가운데 움직임은 쉼과 헤태론한 것이다 라는

---

2448) 이 자연은 헤태론함이다

로고스에서만 쓰여질 뿐 더 이상 나타나지 않는다[2449]헤태론함 쪽으로 로고스를 몰고가기 위해서였을까 어쨋든,

그는 **있는 류**의 여러 **종** 가운데 하나로 **있지 않는** 것을 여기며 *헤태론함*을 있지 않는 이것의 *자연*이라고 본다 어떠한 길로 이런 결론에 이르게 되는지 그의 글을 이제 요약해 보기로 하자

다섯 가지 큰 류를 하나 씩 취해 말해 보기로 하자

*쉼*과 완전히 *헤태론*하게 **있는** 것 으로서의 움직임을 먼저 취해 말해 보기로하자 따라서 움직임은 쉼이 전혀 **아니**다 그런데 있는 것을 나누어 지님에 의해서 움직임은 있다 다시,

움직임은 동일함과 *헤태론*하므로 움직임은 *동일*한 것이 **아니**다 그러나 많은 경우에 동일함을 나누어 지님을 통해 움직임은 동일하게 **있어온**다 그래서 우리는 움직임은 동일한 것이며 동일한 것이 아니다 라는 것에 고통없이 동의해야만 한다 동일한 것을 나누어 지님을 통해 *자기 자신*에 대해 동일한 반면 헤태론함과 교통함을 통해서 동일한 (자기자신)과 분리되어 헤태론한 것이 되기 때문이다 그런데 움직임 자체가 *쉼*을 나누어 취할 것으로 보아 움직임을 쉬어 있어온 것이라고 부르는 것은 불합리한 가장 올바르지 못한 것일 것이다 류들 가운데 어떤 것은 서로 섞어지지만 어떤 것들은 섞어지지 않는다는 것이 인정된다면 그렇다 다시,

동일한 것 과 쉼에 알론하게 **있어올** 뿐만 아니라 움직임은 헤태론한 것과도 헤태론하게 **있다** 그러나 지금의 로고스에 따르면 움직임은 어떻게든 헤태론하며 헤태론하지 **않다**는 것은 진실하다 따라서 따라서 쉼 동일함

---

2449) 256b6-7(1534)

헤태론함 이 셋과는 헤태론하지만 네 번째와는 헤태론하지 않을 수 없다 이전의 숙고에서 류가 다섯이라는 데에 동의했기 때문이다 따라서 움직임은 있는 것과도 헤태론한 것이다 라고 불굴의 투지로 가장 만족스럽게 우리는 말한다 움직임은 **있는 것으로 있는** 것은 아니지만 있는 것을 나누어지니므로 **있다**는 것은 가장 분명하다 따라서,

움직임의 류 뿐만 아니라 모든 류는 필연적으로 **있으며 있지않다**[2450] *헤태론*한 것의 자연이 있는 것과 헤태론한 것을 완성하면서 각기 것

---

2450) 그러나,

텔레스는 자신의 형이상학 감마 편 4 장에서 *호모오뉘마한* 것을 제외하면 동일한 것은 **있으며**(καὶ, 1006b18, 698)**있지 않지**는 않을 것이다 라고 말한다 물론 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 속하면서 동시에 속하지 않을 수는 없다(1005b19-20, 695)라는 앎의 아르케와 연관지워진 것이기는 해도 말이다 그런데,

이러한 앎의 아르케애에는 소피스테애스 편의 낯선이의 문제의 로고스 보다는 국가 편 436b5-437b6, 438a7-439a3(논문번역 -1˜ -4)에 나오는 ' 동일한 것은 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 반대로 행하거나 겪을 수 없다 ' 라는 로고스가 상응할 수 있으므로 텔레스의 앎의 아르케애를 여기서 무시해도 괜찬다 앎의 아르케애가 문제의 텔레스의 로고스에 관련되는 것 처럼 국가 편의 로고스도 분명히 낯선이의 그 로고스에 관련되기 때문이다 나아가서,

거기 텔레스는 호모오뉘마한 것을 제외하면 동일한 것이 있으며 있지 않다 라고 하면서 호모오뉘마한 것을 끌어드리는데 엘레아 낯선이의 로고스에는 이런 제외(除外)가 효력없다 호모오한 이름을 지닌 것 과 같은 오노마(이름)을 지니지 않는 것 사이의 구별은 가장 큰 류에 있어서는 이미 사라

을 있지 않게하기 때문이다 그래서 있지 않는 것들이라고 감히 부르며 다시

---

지기 때문이다 그러나 더 큰 것에서는 더 작은 것 사이의 구분이 지양(止揚)되므로 그러한 구별이 무시되는 것은 아니다 이제,

우리는 두 곳의 맥락이 사뭇 다르기는 하지만 이 둘을 집어들어 서로 비교할 수는 있다 모두 **있는** 것에 직접 관련되는 로고스들이기 때문이다 먼저,

거기 텔레스는 *동일한 것*이(τὸ αὐτὸ, 1006b18)그러하다 라고 말하지만 여기 낯선이는 가장 큰 **류** 다섯 각각이 그러하다 라고 말하므로 두 곳 모두 동일한 것이 문제시된다 큰 류 가운데 하나가 동일한 것이기 때문이다 그런데 텔레스는 동일한 그것의 보기로 사람을 들고 있다는 점에 이 둘을 다른 차원의 것이라고 볼 수도 있을 것 같으나 오히려 동일한 것이기에 동일한 차원의 것이다 텔레스의 경우 사람은 **종**(에이도스)의 보기로 들어지지 아니한가 여기 낯선이의 경우 종은 하나의 **류**에 속하는 하위 것들이다 다음으로,

있으**며** 있지 않다 또는 있으**며** 있지 않을 수 없다는 것 가운데 어느 하나를 위 두 사람은 선택한다 낯선이는 앞의 로고스를 택하는 반면 텔레스는 뒤의 로고스를 택한다 그러나 모두 καὶ(...며..., ...그리고...)로 묶어지는 이 둘은 서로 모순(반 정립)되는 것임에 틀림없으므로 한 사람은 동일한 것은 있으며 있지않다 라고 말하는 반면 한 사람은 동일한 것은 있으며 있지 않을 수 없다 라고 말하는 가운데 가장 뚜렷히 구분된다 물론,

한 사람의 경우 혜태론함을 나누어지니면 **있지않는** 반면 있는 것을 나누어지니면 **있으**므로 동일한 것이 앞에서는 있지만 뒤에서는 있지않다 라는 단서(端緖)를 다나 혜태론함이건 있음이건 동일한 것에 늘 함께하는-함께함을 섞어짐으로 지금의 나는 보지않는다-것으로 여겨진다면 이러한

있는 것들이라 부른다 있는 것을 나누어 지니기 때문이다 따라서 에이도스들 각각은 한 편으로 많이 있고 다른 한 편으로 무한히 아주 많이 있지 않을 것 처럼 보인다 그렇다면,

있는 것 자체는 알론한 것들과 반드시 헤태론하므로 알론한 것들이 있는 그 만큼 있으며 **있는** *그 만큼* **있지 않다** 있지 않는 경우 있지 않는 것들 각각은 한 편으로 하나 자체인 반면 다른 한 편으로 수적으로 무한한 알론한 것들일 것이기 때문이다 이제,

**있지 않는** 것은 **있는** 것에 *반대*되는 것이 아니라 있는 것과 *헤태론한* 것일 뿐이다 예를들어,

크지 않는 것을 말할 때 분명히 우리는 오히려 작은 무엇 또는 똑 같은 무엇을 말한다 따라서 있는의 이름 앞에 놓인 **아닐** 또는 **아님**은 그 있는과 알론한 것을 또는 그 부정 뒤에 발설된 이름에 놓여지는 *프라그마*와는 알론한 것을 폭로한다(μηνύει, b10, 1538)는 [뜻]에서만 부정(ἀπόφασις, 257b 9, 1538, 否定)은 반대를 가리킨다[2451]나아가서,

---

단서는 두 사람의 로고스에 아무런 영향을 미치지 못한다 다시 말해 두 사람은 서로에게 허용될 수 없는 말들을 선언하고 있다 나아가서,

한 사람은 있어왔옴 또는 있지않아왔음 그리고 있음 또는 있지않음 등으로 때의 범위를 한정하나 이는 이러한 반정립에 아무런 영향을 미치지 않는다 따라서,

동일한 것이 있으며 있지않다는 것을 한 사람은 인정하나 한 사람은 거부한다는 점에서 두 사람은 아주 또렸하게 차이난다 두 사람의 있음은 헤태론하다 글쎄.....

2451) 따라서 부정(ἀπόφασις, 257b9, 1538, 否定)은 자신이 부정하는 알론한

헤태론의 자연은 앎의 자연과 마찬가지로 여러 부분으로 나뉨이다 앎은 한 편으로 하나이지만 한 편으로 앎의 부분 각각은 고유한 어떤 이름을 유지하는 것 처럼 말이다 이를 통해 여러 기교들 과 앎이 있다 그렇다면 헤태론한 단일한 자연의 부분들도 이와 동일할 것을 겪을 것이다 다음처럼 말할 수 있으리라

아름다움에 *맞서는*[2452]헤태론한 어떤 부분이 있다면 이 부분은 이름이 없을까 아니면 하위이름을 지닐까 지닐 것이다 발설되는 아름답지 않는 것 각각은 *알론한* 어떤 것과 헤태론한 것이 아니라 아름다운 자연과 *헤태론*하기 때문이다 그리고 아름답지 않는 것은 있는 류가 한정된 그리고 다시 한정된 어떤 것에 잇따라 맞서 놓여진 알론한 것**이다**(εἶναι, 257e4, 1540)

---

것에 대해 있다는 것을 알려 주는(μηνύει, 257b10, 1538)정도에서만 반대(ἐναντίον, 257b9, 1538,反對)이지 그 이상도 이하도 아니다 그렇다면 서로에 헤태론한 것으로서 '*대*(對)한다'라는 뜻에서 '반*대*'이므로 이러한 '반대'에서는 '반(反, -αντιον)'이라는 뜻이 거의 사라졌다고 볼 수 있으리라 차라리 우리말로 설명하는 것이 더 쉬울 것 같다 '맞섬'의 뜻만을 지닌 '반대'를 가리키는 부정은 오히려 헤태론함이라는 본디 뜻을 지니므로 있지 않는 것의 않음은 자신 앞-우리말의 경우엔 부정[어] 뒤(ὕστερον, 257c3, 1538)에가 아니라 앞에 부정되는 것이 놓인다-에 있는 것과 헤태론함을 말한다 라고 말이다 따라서,

있는 것이 아닌 것은 곧 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이다 다시말해 있는 것의 반대가 아니다 그러나 만약 있지 않는 것은 있는 것의 반대이다 라고 말할 수 있다면 있지 않는 것은 어떻게 될까 없어지는 것일까?

2452) 모순되는(ἀντιτιθέμενον, 257d7, 1540)이라고 옮겼었다

그래서 아름답지 않는 것은 있는 것에 대해 있는 것의 맞서 놓여진 어떤 것이라는 것이 잇따르는 것으로 보는 것이 가장 올바르다 그러나,

아름다운 것이 아름답지 않는 것 보다 더 많이 **있는** 것도 아니며 아름답지 않는 것이 아름다운 것 보다 더 적게 있는 것도 아니다 그래서 크지 않는 것 과 큰 것 자체 그리고 올바르지 않는 것 과 올바른 것도 동일하다 헤태론한 것이 어느 헤태론한 것 보다 더 많이 있지도 더 적게 있지도 않기 때문이다 알론한 어떤 것도 마찬가지이다 이제 헤태론한 자연은 있으므로 이렇게 있는 것의 어떤 부분들 역시 필연적으로 서로보다 더 적게 있는 것들이 아니다 그렇다면,

헤태론한 자연의 서로에 대해 있는 부분들 어떤 것도 더 적게 대립되어 맞서는 것이 아닐 것이다 그 부분의 있는 것의 실체가 저 있는 것과 반대되는 것이 아니라 단지 저 있는 것과 헤태론한 것이라면 분명히 그렇다 이제,

저 **있는** 것에 헤태론한 이 *있는* 부분에 어떤 이름을 붙혀야할까 우리는 이 이름을 통해서 소피스테애스를 조사하는 중인데 이 이름은 무엇일까 있지 않는 것임이 분명하다 담대하게 말하지만 있지 않는 것은 실체를 부족하게 지니지 않는다 크지 않는 것 과 아름답지 않는 것도 큰 것이 커져왔고 아름다운 것이 아름다워져 왔던 것처럼 **있지 않는** 것도 여러 **있는** 것들 가운데 하나의 **종**으로 헤아려지면서 있어왔으며 있다 오오 테아이테토스여 우리는 이러한 것에 대한 신앙을 지녀서는 안되는가 엘레아 낯선이여 결코 그렇지 않습니다 지금,

우리는 파르메니데애스가 금했던 것 보다 더 길게(μακροτέρως, 258c6, 1546)알게됐다

요약한 것을 다시 정리해 보자

거듭 말하지만 엘레아 낯선이는 다섯 가지 **류**를 가장 크게 구별되는 것으로 놓고 나가면서 어느 한 류의 부분을 끄집어내 **있지 않는** 것이라 *이름*한다 역시 다섯 류의 부분과도 서로 섞이는 수적으로 무한한(ἄπειρον, 256e6, 1536)이 부분은 **있는** 류와 *헤태론*함을 자신의 *자연*으로 지니는 있는 류의 하나의 **종**이다

있은 것의 부분(μέρος, 257c11, 1539)인 있지 않는 것은 있는 것에 반대될 것 처럼 보이나 실은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것의 부정이다 물론 맞선다 라는 뜻에서 반대라면 있지 않는 것은 있는 것에 반대이다 라고 말할 수는 있으리라 그러나,

있는 것에 **모순**(반대)되는 것 으로서의 '*없는* 것'은 아니다 있지 않는 것도 **있**기 때문이다 만약 *있지 않는* 것이 '없는(無[2453])' 것이라면 엘레아

---

2453) **없음** 이라고 옮겨질 수 있는 말이 세 대화 편에 있을까 티마이오스 편에는 없을 것 같으나 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편에는 있을 것 같다 그러나 그것도 낱말이 아니라 어찌보면 없음을 가리킨다고 해석되어질 수 있을 레애마(句)가 있을 것 같기에 그렇지 없음 이라는 낱말이 직접 결코 나타나지 않는다 예를들어,

'*하나도 있지 않는 것*(τὸ μηδαμώς ὄν, 237b7-8, 1361)' 이라는 레애마를 혹간 없는 것이라고 옮길 수 있을는지 모르겠다 그러나 τὸ μηδαμώς ὄν (*하나도* 또는 *전혀* 있지 않는 것)을 τὸ μὴ ὄν(*있지 않는 것*)의 강조로 보면 안될까 너 같은 놈은 결코 목사가 되선 안되! 라고 할 때 라든지 너는 전혀 도움이 되지 않아! 라고 할 때 처럼 말이다 이 두 경우 앞의 *결코*는 너는 목사가 *아니*어야되!를 강조하는 것이며 뒤의 *전혀*는 도움이 되지 *않*는 것을 강조하는 것이기 때문이다 또,

파르메니데스 편에서 *만약 하나 있지 않다면*(εἰ ἕν μὴ ἔστιν, 160b7,

낯선이도 있지 않는 것도 있다 라고 담대히 말할 수도 없었을 것이고 움직임을 포함한 모든 류는 있으며 있지않다 라고 말할 수도 없었을 것이다 그이에 따르면

***움직임***은 있으며 있지않다(있음과 헤태론하다) **있음**을 *나누어 지니므로* 있는 반면 헤태론을 나누어 지니므로 있지 않기 때문이다 마찬가지로 ***동일***하며 동일하지 않는다(동일함과 헤태론하다) 동일함을 *나누어 지니므로* 자신과 동일한 반면 헤태론과 교통하므로서 동일함과 분리되기 때문이다 마찬가지로 ***쉼***이 아니고 그리고 쉴 것이다 쉼과 헤태론하므로 쉼이 아닌 반면 쉼을 *나누어 취한다면* 쉴 것이기 때문이다 마찬가지로 움직임은 **헤태론**

---

78)이라는 구(句)의있지 않음을 소피스테애스 편의 거기처럼 혹간 **없음**이라고 옮길 수도 있을지 모르겠다 전혀 있지 않는 것을 우리는 입도 벙긋할 수 없다 라고 거기에 쓰여진 그대로 파르메니데애스 편 여기에서는 만약 하나 있지 않다면의 하나 와 알론한 것들에 대해서는 아무 말 않고 지나가 버리기 때문이다 그러나 또한 말하여질 수 없더라도 있다 라고 이 두 대화 편에 쓰여 있는 곳이 있는가 없다-지금 나는 있지 않는 것을 강조하는 것으로 없은 것을 쓴다- 만약 하나 있다면에서의 하나에 대해서 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 비록 *부정*(否定)적으로 말하긴 했어도 하긴 했으며 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이도 있는 것만이 말하여진다고 했기 때문이다 물론 있지 않는 것 처럼 아주 어렵기는해도 말이다 따라서,

나는 없음으로부터 *만들어 냄* 이라는 뜻에서의 **없음**에 해당하는 말을두 사람에게서 이끌어 낼 수 없다 따라서 여기의 나는 **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 **모순**되는 짝이라고 보지 않는다 그럼에도 나는 1408쪽에 처럼 있는 것 과 있는 것 자체 그리고 있지 않는 것 과 있지 않는 것 자체를 구분해서 서로 하나에 상응하는 것으로 그렸다

과 헤태론하며 헤태론하지 않다 헤태론함을 나누어 지님으로서 헤태론한 반면 움직임은 쉼 과 동일함과 헤태론한 것 처럼 헤태론과도 헤태론하기 때문이다 그러나,

움직임이 쉬며 쉬지않고 동일하며 동일하지 않고 헤태론하며 헤태론하지 않는 것은 움직임이 *있음을 나누어 지니기* 때문이다 나누어 지니지 않으면 쉬고 있어오지도 쉬고있지도 쉬지않고 있어오지도 쉬지 않지도 못하며 동일하게 있어오지도 동일하게 있지도 동일하지 않게 있어오지도 동일하게 있지도 못하고 헤태론하게 있어 오지도 헤태론하게 있지도 헤태론하지 않게 있어 오지도 헤태론하지 않게 있지도 못하기 때문이다 이렇듯 있는 것은 두루 모든 류를 섞어지게 하는 끈(δεσμὸς, 253a5, 1486)이다 끈에 의해 요소가 묶여지듯이 헤태론한 류들이 섞어진다 끼리 끼리 때에(ὅταν, ὁπόταν, 256b1 1, 12, 1553)따라서 말이다 때에 따라서 끼리끼리 섞어지기에 동일했다 하지않고 쉬었다 쉬지않고 움직였다 움직이지않고 헤태론했다 하지않고 거꾸로 동일하지 않았다 동일하고 쉬지 않았다 쉬고 움직이지 않았다 움직이고 헤태론하지 않았다 헤태론한다[2454]그런데,

있음을 나누어 지니는데도 불구하고 움직임은 무엇 때문에 있지 않게 될까 있는 것을 나누어지님과 '동시에 더불어' 헤태론함도 나누어지녀 있는 것과 헤태론해지기 때문이다 부분으로 나누어 분리되는 자연의 헤태론을 나누어 지니므로 있는 류가 자신의 여러 부분 에이도스로 무한히 쪼개지기 때문이다 헤태론한 이런 자연은 어떤 하나의 **류**를 헤태론하게 하면서 그 류를 있지 않게 한다 따라서 있음 과 동일함 뿐만 아니라 헤태론함도 나누어

---

2454) 그러나 이러한 것들이 동시에 일어난다 라고 말하여질 수 있을까 우선 지금의 나는 그렇다고 본다 지금(νυν, 파르메니데애스152e1, 1171)은 돌며 나아가는 시간에 하나로서 두루 있기 때문이다

지니는 자기 동일적인 움직임은 하고 겪는 힘으로 부딪혀 그 부분들로 쪼개지면서 자신과 동일한 것으로 있지 않게 된다 자신과 헤테론하게된다 자기 **부정**된다 그런데,

**자기 부정**(ἀπόφασις, 257b9, 1538, 否定, 無가 아니라 非)은 자신를 '없애는' 것이 아니라 자신의 부분으로 자기를 쪼개는 일이다 쪼개므로서 동일한 자신에 헤태론한 것들로 맞세워진다 물론 그 순간에 헤태론한 부분들에 대해서도 반드시 맞선다 단지, 단지 이러한 *맞섬*이라는 뜻으로만 *반대*일 뿐 '반드시 없어져야 한다' 라는 뜻은 아니다 따라서,

**있지 않는** 것은 **있는** 것과 *헤태론한* 것 이외의 그 어떤 것도 아니다 있는 것의 [**모순**]반대이 아니다 아름다움 큼 올바름 역시 다섯 류를 나누어지니므로 올바름이 **있어 왔고** 있는 반면 올바르지 않음도 있어왔고 있으며 아름다움이 있어왔고 있는 반면 아름답지 않음도 있어 왔고 있으며 큼이 있어 왔고 있는 반면 크지 않음도 있어왔고 있다 똑 같음 더 적음 등으로 있어 왔고 있는 것이 크지 않음으로 있어 왔고 **있다** 그런데,

있지 않는 것으로 있다고 해서 저(ἐκείνῳ, 258b3, 1542)있는 보다 더 적게 또는 더 많이 있는 것들이 아니며 아울러 반드시 서로에 대해 있는 헤태론한 그 부분들 역시 저 있는 것 보다 더 적게 또는 더 많이 있는 것들이 아니다 똑 같이 있다 동일한 실체를(οὔσια, 258b2, 1542)지닌다 그래서,

모든 것은 있으며 있지않다 있지 않는 것은 생각하지도 말라고 구석구석 걸어다니면서 권고했던 엘레아 출신의 파르메니데애스의 금령(禁令)을 엘레아에서 온 낯선이가 어긴 것 처럼 보인다 그러나 파르메니데애스를 아버지라 부르는 그 낯선이는 결코 아버지를 죽이지고 상처내지도 않았다 단지 아버지를 오해했던 사람들의 병을 고쳐 주었을 뿐이다 그러나,

내 병은 아직 못 고쳐 주었다 있는 것에 관한 정의를 나는 아직 엘레

아 낯선이로부터 듣지 못하였기 때문이다 그러나 이제까지 그에게서 있는 것에 관해 들은 말을 다음 처럼 정리 할 수 있을 것 같다

**있는 것**

과 (어떤) **것**은 항상 붙는다(1361-1362)그리고 **이름** 일반은 **것**이 아니다(1398)

은 **량**적인 측면에서 *하나*라고도 둘이라고도 여럿이라고도 하나이면서여럿이라고도 말하여지기 어렵다(1403)

에는 있는 것과 헤태론한 것이 덧 붙혀지지 않는(1361,1371)

에는 **있지 않는 것**이 덧 붙혀지지 않는다(1361)

은 **진리**이다 진리는 **있는 것으로 있는** 것이다(1378)

들 중의 하나가 **영혼**이다(1427)

들 중의 하나가 **수**이다(1372)수와 분리되서는 어떤 것도 말하여지지 않는다(1373)

**있는 것**

은 구분되는 다섯 가지 큰 **류** 가운데 하나이다(1347)

의 **이데아**에 논리에의해 몰두하는 사람이 철학자이다(1344)

의 모방을 만드는 자는 소피스테애스이다(96)

의 **실체**는 **몸**이 아니다(1423-1424)

은 **힘**과 알론한 것이 아니다(1434)

은 **움직여졌으면서움직이지않는** 것이다(1454)

에 관해 말하는 것은 있지 않는 것에 관해 **말**하는 것 만큼이나 쉽지않다(1404)

**[자체]**는 **이름**지어지지도 **말**하여지지도 **알**려지지도 **감각**되지도 않는다(1406)

은움직여져 오는 것이다

은 움직임 과 쉼에 헤태론한 것이다

**움직임** 과 **쉼** 이 양자에[2455] 나타나는(ἀναπέφανται 250d3) 것을 제외하고서는 그 어떤 것에서도 가장 큰 **류**로서 결코 나타날 수 없다 어렵다,

은 *움직임* 과 *쉼* 과 *동일* 과 *헤태론*과 구별되는 가장 커다란 류 들중의 하나이다

은 이 네 가지 **류**를 묶는다

은 그 류들 각각을 *나누어 지니므로* 움직임과 동일하며 헤태론한 반면 쉼과도 동일하고 헤태론하며 그리고 자신과 동일하며 자신과 헤태론하고 그리고 해태론한 것과 헤태론하며 동일한 것과 동일하다

의 **류**의 **종**은 있지 않는 것이다 그리고,

의 *부정*이 **있지 않는** 것이다

하고 겪는 **힘**이다

움직**여지는** 것도 움직**이는** 것도 쉬어**왔던** 것도 아니다

**있지 않는 것**

은 **가짜**(**거짓**)'이다'(1360)

도 어떻게든 **있다**(103)

에 관해 **말**하는 것은 **있는 것**을 말하는 만큼이나 쉽지 않다(1404)

의 어두움으로 숨어드는 자가 소피스테애스이다(1344)

[**자체**][2456]또는 전혀 있지 않는 것에 관해서도 *벙긋*하여질 수 없다(1361)

[**자체**] 와 **것**은 들러붙질 않는다(1361)

[**자체**]에는 **수**가 들어붙지 않는다(1372)

[**자체**]는 **발설**되지도 **말**하여지지도 **생각**되지도 않는 非

---

2455) 움직임에만 또는 쉼에만은 결코 나타나지 않음에 유의하라

2456) 나는 지금 있는 것을 있는 ((것)) 자체와 그리고 있지 않는 것을 있지 않는 ((것)) 자체과 구분한다 이에 대해서는 1407-08, 1337-38쪽을 참조하라

**언어**적이며 非**로고스**적 것이다(1373)

도 **있다**

은 **있는 류**의 **종**이다

그러나 있는 것에 관한 로고스들을 위 처럼 주어 모아만 놓아가지고는 나의 병(病)이 고쳐질 수 없다 있는 것에 관한 정의를 찾아 낼 수 없기 때문이다

**힘**이다 라고 말한 것은 *몸*만을 **실체**로 여기는 자들에게 동의를 구하기 위해 일시적으로 낸 제안이므로 엘레아 낯선이가 말하는 있는 것에 관한 최종적인 정의라고 할 수 없고 에이도스(**종**)을 *진짜* **실체**라고 말하는 친구들에게 동의를 구하기 위해 제시한 ' **있는** 것은 움직임과쉼 동일과헤태론 이 네 가지 류와 구분되는 류이며 이러한 있는 **류**의 **종**(에이도스, εἶδος, c3, 1543, 種)은 있는 것에 헤태론한 **있지 않는** 것이다 ' 라는 제안에서는 있는 것에 관한 정의가 나타나지 않는 것 같기 때문이다 비록 다섯 가지 구별되는 **류**들 중의 하나로서 **있는** 것 자체는 나머지 네 가지 류를 묶어주어 그 류들로 하여금 섞여 **있어오**게 하며 **있**게 하거나 **있어오지 않**게 하며 **있지 않**게 한다 라는 말이 나타나긴 하나 바로 그러한 **있음**이 무엇(τι)인가 라는 정의는 나타나지 않으므로 그렇다[2457]따라서,

있는 것은 종이긴 하나 있는 이 에이도스(종)은 저 있는 류의 하위 이름(ἐπωνυμίαν, 257d9, 1540)이라고 불리워지는 있지 않는 종이다 라는 동의를 엘레아 낯선이는 에이도스 친구들에게 구하고 있는 셈이다 그렇다면

---

2457) 그러나 이러한 로고스들을 통해서 우리는 있는 것은 어떠한(ποίος, α, ον, 242c6, 1384)것인가는 혹 드러났을는지 모르겠다

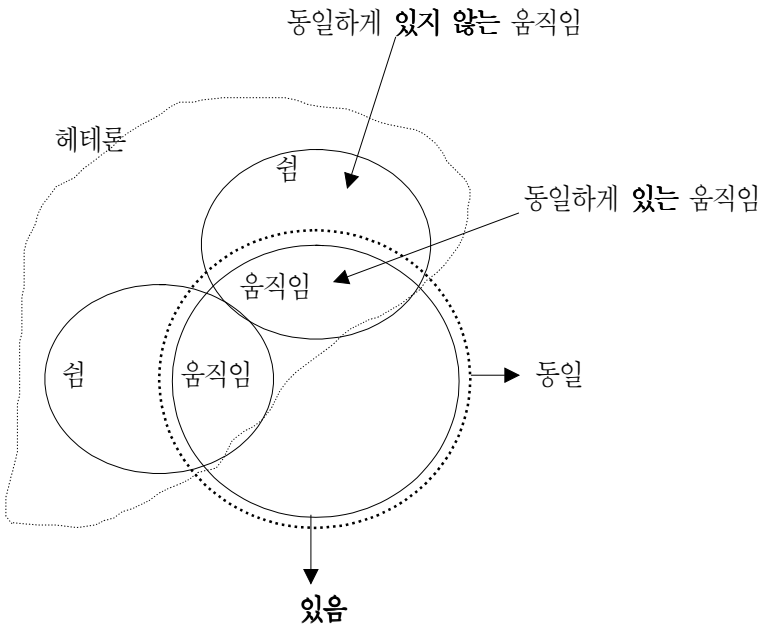
어쨋든,

**있지 않는** 것은 있는 **류**의 일 **종**(에이도스)이므로 그 친구들이 말하는 에이도스 로서 **있는** 것을 거부하지 않으면서 있는 것 과 있지 않는 것을 말하려는데서 오는 여러 어려움 특히 있는 것은 말하여질 수 없다는 어려움(1362, 1371, 1477) 그리고 움직임 과 쉼 이 양자에 걸리고 있는 것은 양자적이 아니면서도 이 양자 밖에 있지 않다는 어려움(1477, 1490)등을 풀었다고 말하여질 수 있으리라 있지 않는 것은 있는 종이므로 그것도 저 있는 류 보다 더 또는 덜 있지도 않는 에이도스이므로 발설하여질 수있기[2458] 때문이며 동일함 과 헤태론함과 더불어 있음을 움직임 과 쉼은 나누어 지니므로 움직임 과 쉼은 있어왔으며 있고 있어오지 않았고 있지 않기 때문이다 다시 말해 **있는** 것은 *움직임*과 *동일*하며 *헤태론*하고 *쉼*과 동일하며 헤태론하므로 그렇다

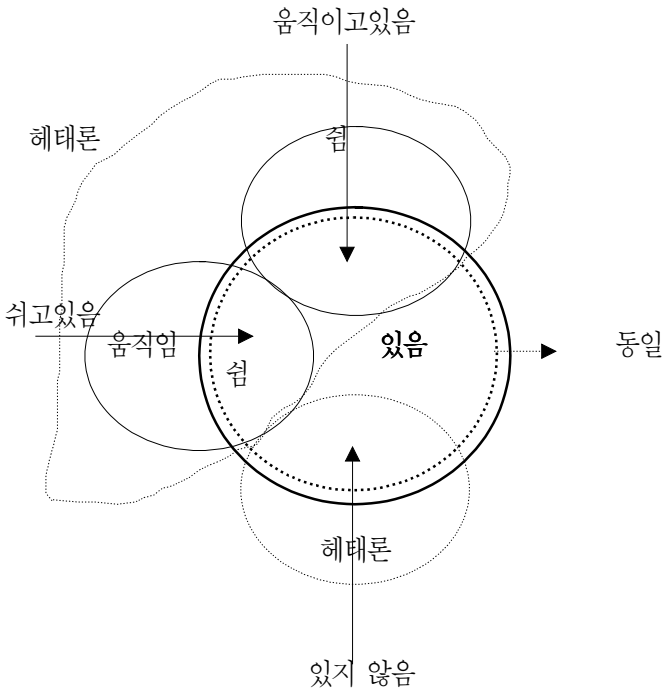
움직임과 헤태론하기에 있는 것은 움직이는 것이 아니며 동일하기에 있는 것은 움직임인 것과 마찬가지로 쉼과 동일하기에 있는 것은 쉼이며 헤태론하기에 쉼이아니다 쉼으로 있지 않다 있지 **않는** 것은 있는 것과 **헤태론**한 것이기 때문이다 헤태론의 자연은 자신을 나누어 지니는 것을 있는 것과 헤태론하게 하면서(256e1, 1535)있지 않게 하며 곧 **부정**(ἀπόφασις,257b 9, 1538, 否定)하며 앎의 자연(φύσις,257c7, 1539)과 마찬가지로 여러 부분들로 나눈다 이와 같은 것을 다음 처럼 그려 본 뒤 엘레아 낯선이를 계속 따라가 보기로 하자

---

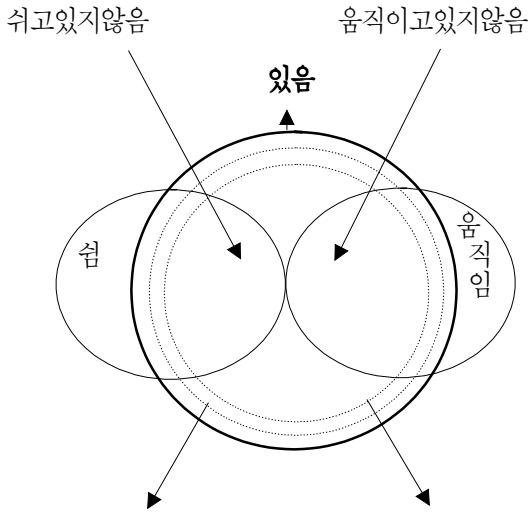
2458) 그렇다면 *있지 않는* 것 **자체**(τὸ μὴ ὄν αὐτὸ, 238c8, 1373)란 입도 벙긋하여질 수 없으며 비언어적이고 비생각적이며 비로고스적이다 라는 것은 어떻게 될까 있지 않는 것은 있는 류의 일 종이라고 했으니 해결됐지만..... 있지 않는 것 **그것**이라.....?




이 그림은 있는 류를 구분되는 네 가지 류가 나누어 지니는 경우 1)이다 화살 촉에 걸리는 부분은 있음에 의해서 구분되는 류들이 묶어져 서로 교통하는(διὰ τὴν κοινωνίαν, 256b1, 1533) 영역이다 경우 1)은 움직임은 동일한 것이며 동일한 것이 아니라는 것을 나타낸다 아래에 나오는 둥그럼 등의 크기는 무시(無視)하라 다섯 류들이 구별된다는 것을 나타내기 위해 단지 실선 또는 점선 안에 류들을 가두었기 때문이다

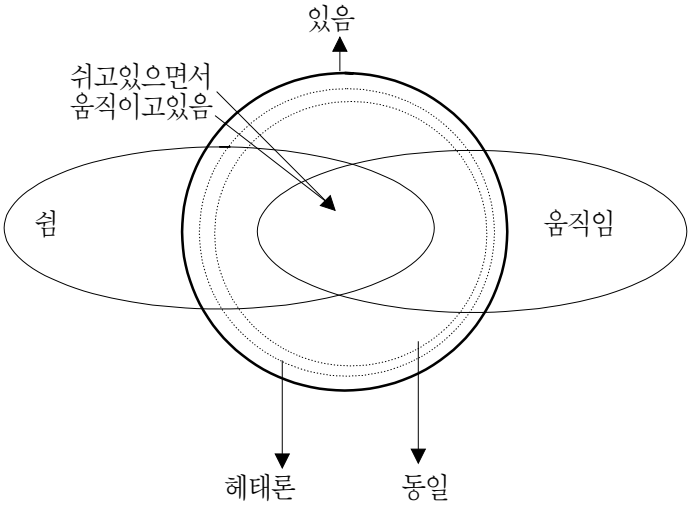



이 그림은 있는 류를 통해서 네 가지 류가 묶어지는 경우 2)이다 어떤 것은 쉬고 있으며 어떤 것은 움직이고 있고 어떤 것은 있지 않다 나누어지님을 표현하는 겹쳐지는 부분들은 화살 촉에의해 가리켜진다 이 부분에 문제의 어떤 것들이 있다



헤태론 동일

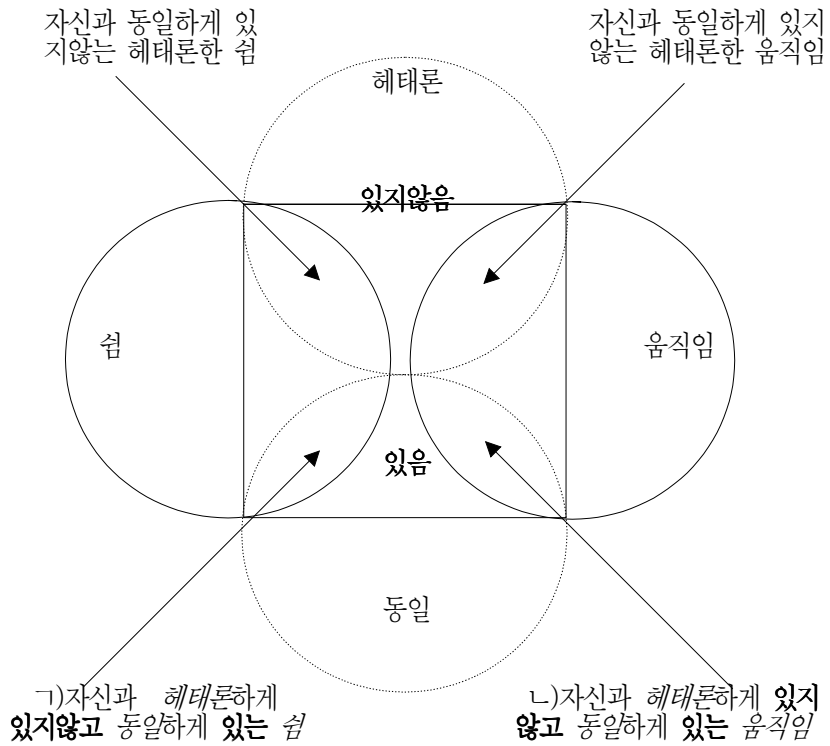
이 그림은 있는 류를 통해서 네 가지 구분되는 류가 묶어지는 경우 3)를 나타내는데 어떤 것은 쉬고 있으며 있지 않고 어떤 것은 움직이며 움직이지 않고 있다 여기서도 화살촉은 겹치는 부분들이 서로 나누어 지님을 가리킨다 그러나,




여기 두 줄에 걸리는 화살촉이 가리키는 쉬면서 움직임을 말하는 것은 불 합리하다(ἄτοπον, 256b7, 1533-34)하나 움직임 과 쉼은 어느 한 쪽이 어느 한 쪽을 결코 나누어 지니지 못해 서로 교통하지(κοινωνείν, 254b8, 1490)못할 것이기 때문이다 그래서 어떤 것은 섞어지나 어떤 것은 섞어지지 않는다 비록 양자가 있음을 서로 공통으로(κοινῇ, 255a7, 1518)지녀 있음과 교통한다고 해도 말이다 따라서 어떤 것이 쉬면서 움직일 수 없다 움직임은 쉼으로 있을 수 없고 쉼은 움직임으로 있을 수 없다 비록 움직임 또는 쉼이 헤태론 과 동일을 나누어지녀 자신과 동일하거나 헤태론해 질 수 있긴해도

말이다 따라서,

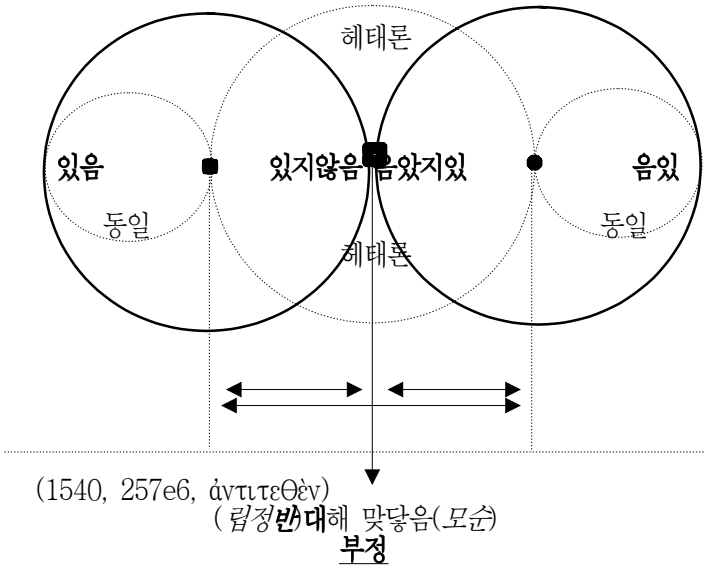
아래 그림 화살 촉이 가리키는 것 처럼 움직임 또는 쉼은 헤태론하며(καὶ, 256c8, 1534)헤태론하지 않다 다시 말해 동일하다 움직임 과 쉼 이 양자 처럼 동일 과 헤태론도 서로일 수는 없기 때문이다




있는 류를 통해서 네 가지 구분되는 류가 묶어지는 경우 4)를 나타내는 이 그림에 나오는 나누어지님으로서 교통하는 부분을 가리키는 화살 촉에 대한 설명 ㄱ) 과 ㄴ)에서 헤태론하게 **있지 않음**은 동일하게 **있음** 이라는 레애마가 쓰였다 따라서,

1554쪽 각주 2450에 쓰여진 것 처럼 **있으며 있지 않다**는 것이 모든 것에 허용된다 동일 과 헤태론을 함께 나누어 지닐 것이며 헤태론을 지닐

경우 있어오는 그리고 있는 것이 자기 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 1538, 否定)될 것이기 때문이다 *헤태론*의 자연은 *동일*하게 **있는** 것을 헤태론하게 하면서(ἀπεργαζομένη, 256e1, 1535, 完成) 그것을 **있지 않게**하므로 그렇다 나아가서 **않음**(또는 **부정**)은 자기 앞에 놓여 있는 것 또는 프라그마τών πραγμάτων (257c2, 1538,일(事), 事態)에 맞선다(ἀντιτιθέμενον, 257d7, 1540, '모순'된다 ; 반정립, ἀντιτεθὲν, 257e6, 反定立됬음, 1540) 정도에서만 있는 그것과 **반대**된다는 것을 나타내기 때문이다 있는 어떤 것의 이러한 자기 부정을 다음 처럼 나는 그려 낸다



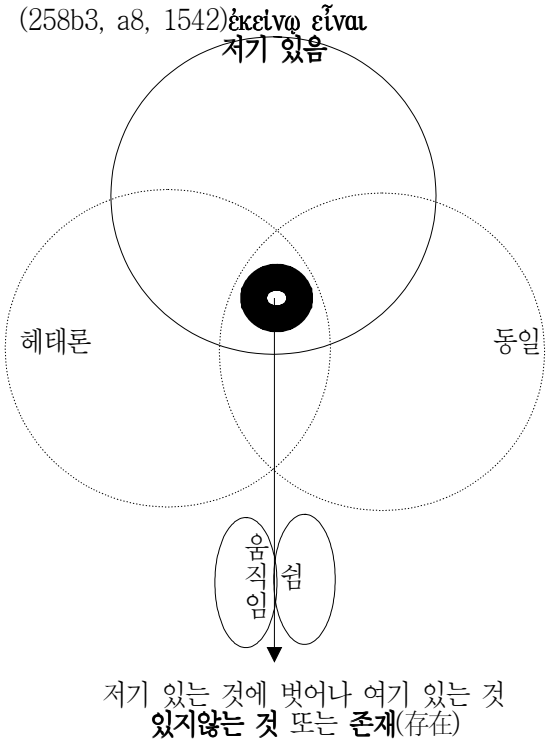

있는 것이 있지 않는 것에 대해 맞 닿아[2459]있어 모순이라는 것이 그

---

2459) 텔레스의 형이상학 캎파 편 12 장 1068b27(934)에 쓰여지는 접촉된다(ἅπτεσθαι)라는 말이 바로 여기에 쓰여지는 맞닿다 라는 뜻이다 라고도 볼 수 있을 것 같다

리고 있는 것이 나누어 지니는 헤태론의 자연 때문에 이렇게 모순(반대)적으로 부정된다는 것이 그리고 이렇게 맞서 있는 것은 있지 않는 것에 나아가서 있지 않는 것은 알론한 있지 않는 것에 반드시 서로 대하고 있다는 것이 위 그림을 통해 나타날 것이다 따라서,

부정의 부정을 통해서 어떤 것이 자신으로 돌아오는 것이 아니다 오히려 부정되는 그만큼 동일한 자신으로부터 멀어져간다 그 만큼 헤태론해졌기 때문이다 그러나 맨 처음의 자기에 반드시 대해 있다 물론 부정된 것들에도 반드시 대해 있지만 말이다 그래서 있는 동일한 어떤 것의 자기 부정을 통해 어떤 그것은 있지 않게된다 다시 말해 자신과 헤태론하게 있게된다 비로서 존재(**ex**-istance)하게된다 자신으로부터 벗어나 자신에 대해 알론하게 있게된다 아래의 그림에 다시 나타나는 것 처럼 말이다




따라서 **있음**(εἶναι, ὄν, essentia) 뿐 아니라 훗날에 사람들에의해 말

하여지는 **존재**(οὐσία-**실체**, 258b2 : 1542, 258a8, 257d5 : 1539, existentia, 存在, 탈존(脫存))역시 엘레아 낯선이는 말한다 저기에 있는 것(있음) 과 여기에 있는 것(존재) 가운데 어느 하나가 다른 하나에 더 많이 있지도 더 적게 있지도 않다 라고 하면서 말이다 이제,

엘레아 낯선이가 어떻게 계속 자신의 말을 테아이테토스에게 이어가는지 다시 따라사 보기로 하자

" 이제 파르메니데애스에 의해 금지된 것2460)보다 더 길게(μακροτέρως 258c6)우리 알게 됐다는 것을 (자네는) 보는가 : 엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

---

2460) 그가 다시 나타나는 것을 보아서 **있는** 것 과 **있지 않는** 것에 관한 로고스가 거의 끝나가는가 보다 있는 또는 있지 않는 것이 말하여지기 시작하는 첫 부분에서 파르메니데애스(237a4, 1360, 103)가 나타났었기 때문이다 거기서 그는 있지 않는 것이 있다라는 것에 결코 넘어가서는 안되며 그러한 것은 아예 생각하지도 말라고 금했으나 그를 아버지라 부르는 엘레아 낯선이는 지금 여기까지 줄곧 있는 것 뿐 아니라 있지 않는 것에 관해서도 생각해 오다 급기야는 있지 않는 것도 있는 것 만큼이나 있다 라고 선언하게 된다 그러기에,

엘레아 낯선이는 아버지의 금령(禁令)을 어긴 것 처럼 보이나 실은 있지 않는 것을 있는 것의 알론한 종(에이도스)이라고 말하기 때문에 어긴 것이 아니다 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이다 라고 말했을 뿐이다 따라서 아버지를 살해한(241d3, 102)것이 아니라 오히려 상처없이 병을 고쳐 준 셈이다 그것도 아버지의 병이 아니라 아버님을 오해한 사람의 병을 자신의 아버지를 상처 냄없이(254d1, 1346)고쳐 주었다

저( 파르메니데애스)께서 숙고할 것을 금지하셨던 것 보다 더 많이 나아가 조사하면서 (더 많은) 것들을 우리는 논증했네(ἀπεδείξαμεν 258c10) : 엘레아 낯선이

어떻게 : 테아이테토스

어디에서든 그 분은 **있지 않는** 것이 **있다**(εἶναι 258d2)는 것에 다그쳐지지 않도록하라 그러나 너는 노에애마(생각된 것)을 조사하는 이런 길로부터 [떼어] 놓으라 라고 말씀하셨기 때문일세[2461] : 엘레아 낯선이

(그 분은) 그렇게 말씀하셨지요 : 테아이테토스

우리는 **있지 않는** 것을 **있는** 것 으로서(ὡς ἔστιν 258d5)논증했을 뿐만 아니라[2462]있지 않는 것의 *우연히* 있는 것으로 *되는*[2463](τυγ

---

2461) 엘레아 낯선이의 이 인용글월은 237a8-9(1360)에서도 그대로 나타나나 거기는 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 숙고가 시작하는 부분인 반면 여기는 그 숙고가 끝나가는 부분이라는 점이 다른다

2462) 따라서 이제까지 엘레아 낯선이가 한 일은 **있지 않는** 것도 **있다**는 것을 *논증*하는(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6, *論證*)것이라는 것을 우리는 알 수 있으리라 다시 말해 그는 있는 것은 무엇이고 있지 않는 것은 무엇이다는 것에 관한 글을 직접 쓰는 것이 아니라 있지 않는 것도 있다 것은 *논증*하는 가운데 있는 것 과 있지 않는 것에 관한 로고스를 간접적으로 나타낸다 이러한 간접적인 로고스를 통해서 나는 있지 않는 것이 무엇인지를 이제 안다 그러나 있는 것이 무엇인지는 아직 잘 모른다 따라서 있지 않는 것이 무엇인도 잘 모르게 버린 셈이다 **있는** 것이 자신과 *헤태론*하게 있는 것이 바로 **있지 않는** 것이므로 있는 것을 알아야만 있지 않는 것도 알 수 있을 것이기 때문이다 나아가서,

텔레스에 관해서도 나는 마찬가지이다 그는 있지 않는 것은 있는 것과 마찬 가지로 여러 가지로 말하여진다 라고 말하는 것 이상의 일을 결코

χάνει ὄν 258d6)에이도스(種)를 보여 주었네 왜냐하면 *헤태론*의 *자연*은 **실체**(οὐσίαν d7)'이'며 **있는** 것들 모두를 서로에 대해 잘게 나눈다는 것을 논증하면서 [이 경우] 있는 것 각각에 대해 그 (있는) 것의 부분을 감히 맞서게[2464]하면서 그( **있는**) 것은 있는 것으로(진짜로,

---

하지 않기 때문이다 비록 형이상학 제애타 편에서 그가 있는 것은 무엇(τί)인가 라고 묻는 대신 실체(οὐσία)란 무엇인가 라고 묻고 나서 실체는 각기 것에 있어오는 그 무엇 으로서의 에이도스이다 라고 답하며 범주들에서 그 실체를 두 가지로 나누어 말하긴 해도 실체 또는 있는 것의 속성에 대해서만 언급하지 실체 그 자체 또는 있는 것 그 자체에 대해서는 아무 언급도 하지 않으므로 그렇다 그래서인지 몰라도 지금의 나는 있는 것에 관한 텔레스의 적어도 그 두 가지 책에 나타나는 말들로 인해 더 혼란스럽게 되 버렸다 있는 것이 더 애매하게 되 버렸기 때문이다 나아가서,

텔레스가 거기 엘레아 낯선이 처럼 논증만해도 그렇다 그 논증의 날은 낯선이 보다 무디기 때문이다 너무 쪼개서 논증하려다 보니 그러한 듯하다 한 번 읽어 보라 게다가 그러한 논증도 이러 이러하기 때문에 불합리 또는 불가능하므로 그렇지 않다 라는 식으로 대 부분 이루어지지 이러 이러하므로 이렇다 라는 식의 로고스는 거의 나타나지 않는다 기껏해야 이러 이러하게 말하여지는 이것은 요렇다고만 말할 뿐이다 있는 것에 관한 간접적인 논증에서 그렇다는 말이다 그래서,

만약 텔레스의 말을 어느 정도 받아드린다면 적어도 나는 그를 통해서 있는 것 또는 있지 않는 것에 대해 더 헷갈리게 되 버렸다

2463) 그렇다면 1572쪽에 그려진 있음 과 있지 않음의 맞닿음은 우연이라는 셈이되는데.....

2464) 그러나 반대되는 것은 아니라는 데에 조심하라 257e4(1540)에 쓰여진 것 처럼 맞섬(ἀντιτεθέν : 모순(矛盾), ἀντίθασις)이라는 뜻에서만 반대(ἐναν

실로) **있지 않는** 그러한 것이다 라고 [우리는] 말하기 때문이네 : 엘레아 낯선이

오오 ! 낯선이여 우리가 말한 것이 모두 모두 가장 진실하다고 저에게는 여겨집니다 : 테아이테토스

그렇다면 우리가( **있는 않는** 것은) 있다 라고(ὡς 258e7)말할 때 **있는** 것의 그러한 *반대*(τοὐναντίον 258e6)가 **있지 않는** 것이라는 것이 우연히 보여졌다 라고 어떤 사람이 말하도록 우리가 해서는 않될 것이네 (어떤 것이) 있거나 있지 않다 [는 식으로 반대는 둘 중의 하나이며] 라는 것을 그리고 (어떤 것의) 로고스를 지니거나 또는 비로고스적인 것을 지니거나 라는 것을 어떤 것의 반대에 관하여 그 자가(αὐτῷ 258e8) 환호하며 받아들일 것이라고(χαίρειν, e8)우리는 두고 두고 말하기 때문이다[2465]그런데,

---

τίον, 257b9, 1538)이지 진짜 반대는 아니기 때문이다 그렇다면 진짜 반대는 무엇을 가리키는 것일까

2465) 그러나 이러한 콘퍼드(1006)(와 H. N. Fowler(423))처럼 '우리는 어떤 것의 *반대*에 관하여[그것이] 있는가 있지 않는가(ἔιτε.....ἔιτε.....259a1) 그리고 [그것이] 로고스를 지니는가 또는 非로고스적인 것을 지니는가 하는 [물음]에는 우리가 두고 두고 안녕!이라고(χαίρειν 258e8)말하기-답하지 않기-때문이다' 라고 옮길 수도 있으리라 그러나 위 처럼 옮길 수도 있으리라 -251b8(1480)에 나오는 χαίρουσιν(환호하다 즐겨받아드리다)여기 여기 χαίρειν을 비교해 보라- 그러면 아마 위 처럼 옮기고도 싶을 것이다 있거나 있지않고(이거나 아니고) 그 로고스를 지니거나 지니지 않는가가 문제시 될 때 우리는 즐겨 어떤 것의 반대를 말하기 때문이다 그렇다면 이제야 비로서 엘레아 낯선이가 염두에 두는 반대가 어떠한 것인지 드러난다 여기 나온 것처럼 반드시 둘 가운데 어느 하나 만이 **있을** 경우에 그리고(καὶ 259a1) 짝의 로고스를 지니거나 또는 지니지 않을 경우에 반대라고 한는 것이 선명해

**있지 않는** 것이 **있다** 라고 지금 우리가 말했을 때 그 자(ὅ

---

졌기 때문이다 그렇다면 이러한 반대는 둘은 동시에 있을 수 없다 라는 흔히 말혀지는 모순(矛盾)인 것 같다 그런데,

모순을 대립적인 반대의 일 종으로 보는 *텔레스*는 형이상학 감마 편 7 장 첫 머리에서 **모순**들(ἀντιφάσεως, 1011b23, 863)사이에는 어떤 중간적인 것도 있지 않다고 하면서 동일한 것에 동시에 현재하지 않는 류적인 차이들을 **반대**라고 말하면서 같은 책 델타 편 10 장 첫 머리에서 *모순*과 *반대* 와 프로스티 와 결여와습성 등으로 **대립**되는 것들은 자신들을 받아드리는 것에 자신들이 동시에(ἅμα, 1018a22, 253) *현재*(παρείναι, 1018a23, 253)하지 않는다 라고 그리고 나아가서 범주들 10 장 중간 부분에서 *반대*들을 병과건강 홀과짝 처럼 자신들 사이에 **중간**인 것(μέσον, 12b30, 243)을 지니지 않는 것과 흼과검음 *뜨거움과차가움* 처럼 자신들 사이에 중간적인 것을 지니는 것으로 나누어진다 라고 말한다 그래서 텔레스가 대립의 일 종인 반대의 일 종으로 **모순**을 보면서 반대되든 모순되든 이 양자적으로 대립되는 것은 동일한 어떤 것에 동시에 현재할 수 없다 라고 말하는 것이 틀림없다면 반대되는 것들 가운데 어느 하나만이 있다 라고 말하는 자-엘레아낯선이는아님-와 모순되든 반대되든 동일한 것에 그 양자가 동시에 현재하지 않는다 라고 하는 거기 텔레스는 같은 의견을 지닌다고 보아야 할 것이다 물론 텔레스는 사이에 중간이 있는 것을 모순이라하고 그렇지 않는 것을 반대 라고 한다는 점에서 한 걸음 더 나가기는 해도 말이다 그러나,

비록 *모순*이라는 말을 쓰지는 아니했지만 엘레아 낯선이도 비록 그 하나는 인정하지 않더래도 *반대*를 두 가지로 구분하고 있음에 틀림없다 257b9(1538)과 257e4(1740) 거기의 **부정**(ἀπόφασις, 否定)으로서의 반대 와 여기 그 자의 **반대**로 말이다 부정(ἀπόφασις,257b9)되는 것은 서로 맞서게 됨(ἀντιρεθέν, 257e4, 反定立)이라는 뜻에서만 반대라고 거기서 말하여질 뿐

259a2)는 아름답지 못하게 우리가 말하고 '있다' 라고 어떤 반박을 하든지 또는 어떤 점에서도 (반박)할 수 없다면 우리가 말하는 그대로 이렇게 말을 해야 할 것이다 **류**들은 *서로 섞어지*며(συμμείγνυνται 259a4)그리고 **있는** 것 과 *헤태론*한 것은 모든 것에 그리고 서로에 두루 퍼지(므로, διεληλυδότε, 259a6)한 편으로 있는 것을 나누어지니는 헤태론한 것은 그러한 *나누어지님*을 통해서 있는데 나누어지니는 것은 저( 있는)것이 아니라 헤태론한 것이며[2466]다른 한 편으로 **있는** 것의 헤태론한 것은 **있는** 것이므로 **있지 않는** (것)은 가장 선명하게

---

이나 맞서는 것 가운데 어느 하나는 있지만 다른 하나는 있지 않을 경우에 그리고 어느 하나의 로고스는 있지만 다른 하나의 로고스는 있지 않을 경우에 그 자는 반대되는 것을 말한다 라고 여기서 말하여지기 때문이다 그렇다면 맞서는 것들 가운데 어느 하나의 **있음**이 허용되지 않을 경우(의 그자)의 반대 양쪽 모두의 있음이 허용되는 자신의 반대 등 두 종의 반대를 말하면서 여기 엘레아 낯선이는 **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 어느 한 쪽의 있음이 허용하지 않는 반대가 아니라 짝의 **있음**이 똑 같은 만큼 허용되는 **반대**를 택한다 따라서 텔레스의 **모순** 또는 반대는 들어설 자리가 없을까 아니 그보다 *텔레스*는 **있는** 것 과 **있지 않는** 것을 모순 또는 반대로 진짜 보는 것일까 1537쪽 각주 2430쪽에서 내가 말한 것 처럼 아마 텔레스는 짝의 있음을 허용하지 않는 모순 또는 반대로 *있음 과 있지 않음*을 본 것 같지는 않다(1120, 1123)대신에 *홀과짝 뜨거움과차가움*-이 양자를 엘레아 낯선이는 가장 크게 반대되는 것으로본다-을 텔레스가 모순의 보기로 든 것은 확실하다 그러나 모순으로 보지 않았다고 환호하며 말할 수 있을까 환호할 수만은 없을 것 같다 형이상학 감마 편 4 장에서 '호모오뉘마한 것을 제외하면 동일한 것은 있으며(καὶ, 1006b18, 698)있지 않지는 않을 것이다'라고 말하기 때문이다(1554쪽 각주2450번반드시참조)다시 말해 환호한다면 (비)모순율이 성립할 수 없을 것이기 때문이다

필연적으로 있으며 그런데 헤태론한 것을 나누어 취하고 **있는** 것은 알론한 류들과 *헤태론*할 것이고 저 모든 각기(ἁπάντων 259b2)것(류)들과 *헤태론*하게 **있는** 것은 그것들 각각(ἕκαστον b3)과도 자신을 제외한 알론한 것들 모두함께한 것(σύμπαντα b3)도 [동일한 것]이 아니므로 있는 것은 다시 논박의 여지없이 *헤아릴 수 없는 경우에 헤아릴 수 없이*(μυρία ἐπὶ μυρίοις[2467] 259b4) **있지 않으**며 (그리고) 알론한 것들이 각기 것에 따라 그렇게 그리고 여러 가지로 모두 함께 한 편으로 **있**으며 다른 한 편으로 여러 가지로 (모두 함께) **있지 않다** 고 [말일세] : 엘레아 낯선이

진실하십니다 : 테아이테토스

어떤 자가 이러한 반대들(ἐναντιώσεων 259b8)에 불신임한다 [면] 이 반대[들]을 숙고해서 지금 (우리가) 말한 것들 보다 더 나은 어떤 것을 말해야만 하든지 해야하는데 헤태론한 경우 헤태론한 때마다 [발견한] 로고스들을 환호하며 끌여다 붙혀 힘들게 두루 숙고한다 [면] 심각하게 몰두하지 않아도 될 것들에 심각하게 몰두한다는 것을 지금의 로고스들은 말해주고 '있'네 한 편으로 이러한 발견은 능란한 것도 아니요 고통스러운 것도 아니며 다른 한 편으로 힘들고 아름다운 것은 [이와는 알론한] 저것이기 때문이네 : 엘레아 낯선이

어떠한 것? : 테아이테토스

앞서 말하여진 것[이네] 이러한 것들은 예를들어 어떤 자가 있는 헤태론한 것은 어떻게 [보면] *동일한* 것이고(εἶναι 259d1) 있는 동일한 것은 어떻게 [보면] *헤태론한* 것이다[2468]라고 말할 때 마다 각기 것을 반박하면서 추적하여 이( 둘) 가운데 하나는 저 측면에서(κατ' ἐ

---

2466) 헤태론한 것이 있으려면 있는 것이 헤태론한 것을 나누어 지니는 것이 아니라 헤태론한 것이 있는 것을 나누어지녀야한다는 말이리라

2467) 헤아릴 수 없다 라는 이 말은 무한하다(ἄπειρον, 256a6, 1536) 라는 말이다

κείνο 259d1)저러하고 (다른 하나는 또 이 측면에서 이러한데) *동일*한 것은 어떤 길에서(ἀμῇ 259d3)어떻게 *헤태론*[하]며 헤태론한 것은 (어떤 길에서 어떻게) 동일하고 큰 것은 (어떤 길에서 어떻게) 작으며 같은 것은 (어떤 길에서 어떻게) 같지 않다는 것을 보여 주면서 로고스들에 **반대**들이 그렇게 가져와진다는 것을 환호하며[2469] [받아드리도록]

---

2468) 그러나 엘레아 낯선이에 따르면 동일한 것은 어떻게든 헤태론한 것 '일' 수 없고 헤태론한 것은 어떻게든 동일한 것'수'도 없다 그에 따르면,

단지 헤태론한 것이 **있음**을 나누어 지님 으로서 있으며 동일한 것이 있음을 나누어지님 으로서 헤태론하게 또는 동일하게 있을 뿐 있는 동일한 것 자체가 있는 헤태론한 것'일' 수 없고 있는 헤태론한 것 자체가 동일한 것'일' 수 없다 만약 어떻게 보니 그렇다 라고 한다면 이 둘은 구별된 *류*가 아닐 것이다 있음을 나누어지닌다는 것은 단지 나누어지니는 그것이 있다는 것만을 말할 뿐이지 있음을 나누어지님으로서 *동일*하게 **있다**다는 것을 말하는 것이 아니기 때문이다 동일하게 있으려면 어떤 것은 반드시 있음 과 동일을 함께 나누어지녀야만 할 것이다 설령  있음 과 동일 과 헤태론을 함께 나누어 지녔다손 치더라도 동일 자체가 헤태론해지거나 또는 헤태론 자체가 동일해 지는 것이 아니라 나누어 지니는 그것이 자신과 *동일*하게 **있**으며 그리고 자신과 *헤태론*하게 **있**을 뿐이다 움직임 과 쉼의 경우도 마찬가지이다

2469) 어떻게든 반대들이 말하여짐에도 불구하고 있지 않는 것도 있다 라고 말해야하는 엄청 큰 어려움(ἀπορίας, 236e3, 1358)을 엘레아 낯선이는 테아이테토스와 더불어 풀어 내므로서 자신은 소피스테애스로 **있지 않다**고 거짓 말하는 소피스테애스도 **있다**는 것을 그래서 있지 않는 것은 있지 않는 것일 뿐이다 라고 말하는 소피스테애스를 있지 않는 그 어두움으로부터 이끌어 내 주려한다는 것을 알 수 있을 것이다 그러면서 엘레아 낯선이의

하나씩 따져가며 각각 반박하여 말할 수 있는 것들일 것이네 [이러한 것은] 진실로 정확하게 어떤 반박이 아니라 있는 것들에 관한 분명히 새롭게 태어나(νεοχενὴς d7)첨가된 어떤 것이네 : 엘레아 낯선이

정확합니다[2470] : 테아이테토스

오오! 착하구나 모든 것을 모든 것으로부터 서로 분리해(ἀποχωρίζειν 259e1) 다루는 것은 조화롭지 못하며 모두 모두 어떤 뮤즈적인 것이 아니고 철학적인 것이 아니기 때문일세 : 엘레아 낯선이

무슨? : 테아이테토스

각기 것을 모든 것으로부터 끊어 놓는 것은 끝에가서는 모든 *로고스*들의 해체(ἀφάνισις, e4, 解體)일세 **에이도스**들의 서로의 연결(συμπλοκὴ[2471]259e6)을 통해서 *로고스*가 우리에게 되어지기 때문이네 :

---

이러한 일은 자신의 아버지 파르메니데애스에 대한 오해를 풀어 준다

2470) 이전에는 볼 수 없었던 있는 것에 관한 새로운 로고스가 태어났다는 것을 다시 말해 새로운 존재론이 태어났다는 엘레아 낯선이의 말에 테아이테토스도 정확히 동의한다

2471) 바로 이 쉼플로케애(연결)로부터 텔레스의 범주들이 시작된다 텔레스의 범주들은 연결없이 있다고 말하여지는 것들(τὼν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν κεχομένων 1b25, 161)이기 때문이다 그런데 여기 엘레아 낯선이는 에이도스들이 서로 연결됨을 통해서 로고스가 (생성)된다 라고 말한다 그렇다면 에이도스들은 서로 연결되 있다고 분명하게 말하여지므로 텔레스의 범주들은 엘레아 낯선이의 에이도스들이 아님도 분명하다 다시 말해 '플라톤'의 에이도스들은 텔레스의 범주들이 아니며 텔레스의 범주들은  플라톤의 에이도스들이 아니다 플라톤의 에이도스들은 있음의 이데아를 통해서 서로 연결되 있는 또는 서로 교통하는 반면 텔레스의 범주들은 서로 끊어졌서 말하여지는 것들이기 때문이다 하긴,

엘레아 낯선이

진실 : 테아이테토스

그렇다면 이런 [분리하는] 자들과 싸워 헤태론한 것이 헤태론한 것과 섞어질(μείγνυσθαι 260a3)것이라고 바로 지금 [이들에게] 다그쳐야 할 때(καιρῷ 260a1)라고 여겨지네 : 엘레아 낯선이

무엇으로 (다그치죠)? : 테아이테토스

*로고스*를(τὸν λόγον a5) **있는 류** 중의 하나인 것으로 **있다** 라는 것으로 (다그치세) 이( 로고스의 있음)을 빼앗기는 우리는 철학을 빼앗기게 되는 가장 큰 [일이 터]질거네 나아가서 현재(ἐν τῷ παρόντι a7)우리는 로고스가 어느 때든(ποτ' a8)무엇이라는 것에 동의해야 하네 만약( 우리가 로고스의 있음을) 빼앗기게 되면 이( 로고스)는 전혀(τὸ παράπαν a9)있지 않을[2472]것이고 나아가서 예를들어 우리는 있다

---

실체(있음)를 제외하고는 어느 범주도 파르메니데애스 편의 파르메니데애스 와 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이 오 티마이오스 편의 티마이오스의 에이도스들이 아니다 엘레아 낯선이는 하고 겪는 움직임의 류 또는 종을 말하고 있을 뿐 (행)함의 에이도스 와 겪음의 에이도스를 허용하지 않으며 량 질 관계 어디 언제 상태 지님 등을 어떤 곳에서도 에이도스라 하지 않기 때문이다 나아가서 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 있는 것의 이데아(τῇ ὄντως ἰδέᾳ, 254a8-9, 1344)와 있음의 류와(에이도스)종을 말하긴하나-파르메니데애스 편의 파르메니데애스도 어디선가 있음의 에이도스를 말하는데.....- 있는 것을 실체와 동일한 것으로 여길 수 있을 런지가 의문이다 따라서,

'플라톤'의 **에이도스** 와 텔레스의 **범주**들은 서로 아무런 관련이 없다 라고 말하여 질 수 있을 것 같다 설령 에이도스의 충격을 받아서 범주들이 새롭게 나타났다고 해도 말이다 에이도스는 서로 *연결*되 있는 반면 범주들은 서로 끊어진 것들이기 때문이다

라고도 어디에서든 (우리는) 말하지 못할 것이네 만약 어떤 하나도 어떤 하나와 어떤 하나에 대해 *섞이지* 않은 (채) **있다**(εἶναι μείξιν 260b1)는 것에 우리가 억눌린다면 (로고스의 있음을) 빼앗길 것일세 : 엘레아 낯선이

이것은 옳습니다 그렇데 [어떠한] 것을 통해서(δι' ὅτι b3)로고스(가 무엇인가에 대해) 동의해야할지 이해하지 못하겠습니다 : 테아이테토스 (258c6 - 260b4) "

라는 인용 글월에서는 *로고스*는 **있는 류** 가운데 하나'이다' 라고 말하여지면서 화제가 있는 것 과 있지 않는 것에서 로고스로 옮겨진다 단지 있지 않는 것 또는 있는 것만을 쓰려하는 것이 소피스테애스 편의 목적이었다면 이 대화 편은 여기서 끝났으리라 그러나 있는 것만도 있지않는 것만도 나아가서는 로고스만도 소피스테애스 이 대화 편의 목적은 아니었기에 그 목적에 다다르기 전 까지는 대화 편은 끝나지 않을 것이다[2473]어쨋든,

---

2472) 전혀 **있지 않다** 라고 했을 때 엘레아 낯선이는 있지 않는 것과는 전혀 '헤태론'한 **없는** 것을 말하는 것이 아닐까 그렇다면 어찌됐든 그는 없는 것을 거론(擧論)한 셈인데 전혀 있지 않는 이것을 하나도 있지 않는 것(τὸ μηδαμώς ὄν, 137b8, 1361, 1560)과 동렬(同列)의 것으로 보아 이 둘을 없는 것으로 여기면 안되는가 나는 이미 1560쪽에서 하나도 아닌(결코)을 강조의 뜻으로 썻긴 했는데 여기의 전혀도 강조의 뜻이라고 쓸 수 있을런지.....

2473) 134쪽에 이 대화 편의 끝 글월(268c8-268d5)이 나타난다 거기를 읽어보면 소피스테애스는 어떠한 자이다 라는 마지막 그의 억견이 나와 있을 것이다

있는 것 과 있지 않는 것에 관한 직접적인 로고스는 여기까지이다 따라서 두 사람에 있어서의 에이나이를 따라가는 내 석사논문을 위한 자료를 정리하는 나도 여기에서 잠시 멎어야한다 나는 직접 두 사람의 에이나이를 말해야하기 때문이다 다시 옮겨보자

이제 파르메니데애스에 의해 금지된 것 보다 더 긴 것을 우리 알게 됐다는 것을 보는가? - 무슨? - 저이 께서 숙고할 것을 금지하셨던 것 보다 더 많이 나아가 조사하면서 우리는 더 많은 것을 논증했네 - 어떻게 - 어디에서든 그 분은 " **있지 않는** 것이 **있다**는 것에 다그쳐지지 않도록하라 그러나 너는 노에애마를 이런 조사하는 길로부터는 떼어 놓으라 " 라고 말씀하셨기 때문일세 - 그렇게 말씀하셨지요 -

우리는 *있지 않는* 것을 *있는* 것으로 논증했을 뿐 아니라 있지 않는 것의 *우연히 있는* 것으로 되는 **종**을 보여 주었네 왜냐하면 헤태론의 자연은 **실체**이며[2474]있는 것 모두를 서로에 대해 잘게 나눈다는 것을 논증하면

---

2474) 따라서,

몸만을 실체라고 우기는 거인들 과 진짜 실체를 에이도스로 보는 친구들 양 쪽이 모두 동의할 **실체**는 바로 *헤태론의 자연*이다' 라고 지금의 내가 말해서는 안될까 라고 물어 보는 원인은 거인 과 친구들이 모두 동의(τὸ ὁμιλιχηθέν, 246d7, 1426 ; 260a8, 1583)할 실체(있음)에 관한 로고스를 엘레아 낯선이는 이끌어내려는 가운데 여기서도 동의를 구하게됐다 라고 쓰여질 수 있을 것 같기 때문이다 어쨌든,

*헤태론(의 자연*이) 바로 **실체**이다 라고 선포해 놓으면 무엇을 통해서 텔레스가 형이상학 제애타 편 12 장 1038a19-20b(444)에서 ' *맨 끝의 차이*

서 (이 경우) 있는 것 각각에 대해 그 있는 것의 부분을 감히 맞서게 하면

---

가 프라그마의 **실체**(οὐσία 1038a19)이며 정의일 것이다 ' 라고 말하게 됐는지 조금은 이해가 될 것이다 이러한 로고스에 ' *반대*는 동일한 것에 동시에 현재하지 않는 **류적**으로 *차이*나는 것들(διαερόντων, 1018a27, 254) ' 이라는 것 그리고 ' 비록 동일하긴해도 수적으로  또는 종 또는 류적으로 또는 유비적으로 *헤태론*한 것들을 우리는 *차이*(διάφορα, 1018a12, 258)나는 것 ' 이라는 것 그리고 ' 자신의 *종*들 또는 질료 또는 실체의 로고스가 여럿(πλείως, 1018a10, 258)이면 *헤태론*한 것들이라고 말하여진다는 것 ' 등의 로고스를 덧 붙히면 더 이해가 빨라지리라 '플라톤'의 글들 가운데 자신이 보기에 좀 더 설명되어져야한다고 또는 애매하다고 여겨지는 것들에 덧 붙혀 자신의 강의를 이어가는 것 같기 때문이다 그러나,

후에 텔레스가 무엇이라 말했든 엘레아 낯선이는 여기서 실체란 헤태론한 것의 자연이다 라고 말하는 것 같다 여기와 똑 같은 실체라는 말이 같은 대화 편 258b2(1542)에 ' 부분으로 있는 것의 **실체**가 저 있는 것과 *반대*인 것이 아니라 단지 **저 있는** 것과 *헤태론*한 것일 뿐이라면 헤태론한 것의 자연의 부분의 그리고 서로에 대해 있는 것도 더 적게 대립되어 맞서는 것이 아니라고 여겨지네 ' 라는 로고스에도 나타나기 때문이다 이 로고스에서도 저(기)있는 것의 부분으로 여(기) 있는 것의 **실체**가 저 있는 것과 헤태론함이라면 헤태론한 자연은 *더 적게* 맞섬이 아니라고 말하여지므로 그렇다 따라서 여기서도 실체는 헤태론(함)의 자연(φὐσεως, 258a11, 1542)이다 라고 쓰여진다 그렇다면,

여기 엘레아 낯선이의 '**실체**란 *헤태론*함의 자연' 이라는 로고스에 거기 텔레스의 '**실체**란 맨 끝 *차이*이며 *차이*는 비록 동일한 것들이긴해도 수(數) 또는 종 또는 류 또는 유비적으로 *헤태론*함이라는' 로고스가 이어지지 않는가 비록 맨 끝 차이라는 말 그리고 수 와 유비 등의 말이 덧 붙혀졌긴

서 있는 것은 있는 것으로 있지 않는 그러한 것이다 라고 말하기 때문이네 - 오오! 낯선이여 우리가 말한 것이 모두 모두 가장 진실하다고 저에게는 여겨집니다 - 그렇다면,

있지 않는 것은 있다 라고 우리가 말할 때 있는 것의 그러한 *반대*가 가 [바로] 있지 않는 [그]것이라는 것이 우연히 보여졌다 라고 어떤 사람이 말하도록 우리가 해서는 않될 것이네 **있거나 있지 않다**는 (식의 둘 중의 하나의 반대)라는 것을 그리고 어떤 것의 로고스를 지니거나 또는 비로고스적인 것을 지니는 (반대) 라는 것을 어떤 것의 *반대*에 관하여 그 자는 환호하며 받아들일 것이라고 우리는 두고 두고 말하기 때문이다 그런데 있지 않는 것이 있다 라고 지금 우리가 말했을 때 그 자는 우리가 아름답지 않게 말하고 있다고 어떤 반박을 하든지 또는 어떤 점에서도 반박할 수 없다면 우리가 말하는 그대로 이렇게 말해야 할 것이네

류들은 서로 섞어지며 그리고 있는 것 과 헤태론한 것은 모든 것에 또 서로에 두루 퍼지므로 있는 것을 나누어지니는 헤태론한 것은 그러한 나누어지님을 통해서 있는 한편 나누어지니는 것은 저 있는 것이 아니라 헤태론한 것인 반면 있는 것의 헤태론한 것은 있는 것이므로 있지 않는 것은 가장 선명하게 *필연적으로* 있으며 그런데 헤태론한 것을 나누어 취하고 **있는** 것은 알론한 류들과 헤태론할 것이고 저 모든 각기 것들과 헤태론하게 있는 것은 그것들 각각과도 자신을 제외한 알론한 것들 모두함께한 것과도 (동일한 것이)아니므로 있는 것은 다시 논박의 여지없이 *헤아릴 수 없는 경우에 헤아릴 수 없이* 있지 않으며 그리고 알론한 것들이 각기 것에 따라 그렇게 그리고 여러 가지로 모두 함께 한 편으로 **있으**며 다른 한 편으로 *여러 가지로* **있지않다** 라고 말일세 - 진실하십니다 - 만약,

---

해도 말이다 설명하려다 보면 알론한 어떤 말들이 쓰여져야하지 않는가

어떠한 자가 이런한 *반대*들에 불신임한다면 반대를 숙고해서 지금 우리가 말한 것들 보다 더 나은 어떤 것을 말해야만 하든지 해야하는데 헤태론한 경우 헤태론한 때 마다 헤태론한 로고스들을 발견할 때 마다 끌여다 들여 붙혀 힘들게 두루 숙고한다면 심각하게 몰두하지 않아도 될 것들에 심각하게 몰두한다는 것을 지금의 로고스들은 말해주고 있네 이러한 발견은 노련한 것도 아니요 고통스러운 것도 아닌 반면 [실로] 힘들고 아름다운 것은 이와는 알론한 저것이기 때문이네 - 어떻한 -

앞서 말하여진 것이네 이러한 것은 예를들어 어떤 자가 있는 헤태론한 것은 어떻게 보면 동일한 것**이고**(εἶναι, 259d1, 1580) 있는 동일한 것은 어떻게 보면 헤태론한 것이다 라고 말할 때 마다 각기 것을 추적 반박하여 이 둘 가운데 하나는 저 측면에서 저러하고 다른 하나는 이 측면에서 이러한데 *동일한 것*은 어떤 길에서 어떻게 *헤태론*하며 헤태론한 것은 어떤 길에서 어떻게 동일하고[2475]큰 것은 어떤 길에서 어떻게 작으며 같은 것은 어떤 길에서 어떻게 같지 않다는 것을 보여 주면서 로고스들에 **반대**들이 그렇게 가져와진다는 것을 환호하며 받아드리도록 하나씩 따져가며 각각 반박하여 말하는 것이네 그런데,

---

2475) 어떤 것이 자신 과 알론한 것에 대해 어떻게 있으며 있지 않는가에 대해 쓰는 파르메니데애스 편에서 *동일한* 것이 이러 이러하게 헤태론하고 *헤태론한* 것이 저러 저러하게 동일하다 라고 하나 하나 따져가는 파르메니데애스를 보는 사람은 탄성을 지르며 아마 그의 로고스들을 받아들일 것이다 거기에서는 만약 하나가 있는 경우 와 있지 않는 경우 그리고 하나가 만약 있는 경우 와 있지 않는 경우 등 각각의 경우에 자신(동일한 것) 과 알론한 것들에 대해 **하나**는 어떻게 **있는**지가 날카롭게 구분하여 쓰여지기 때문이다

이러한 것은 진실로 정확하게 어떤 반박인 것 보다는 있는 것들에 관한 분명히 새롭게 태어나 더해진 어떤 것이네 - 정확합니다 - 오오 착하네 그려 모든 것을 모든 것으로부터 서로 분리해 다루는 것은 조화롭지 못하며 모두 모두 어떤 뮤즈적인 것도 아니고 철학적인 것도 아니기 때문일세 - 무슨 -

각기 것을 모든 것으로부터 끊어 놓는 것은 끝에 가서는 모든 로고스들의 해체할 걸세[2476]**에이도스**들 서로의 *연결*을 통해서 *로고스*라는 것이 우리에게 되어지기 때문이네 - 진실 - 그렇다면 끊어 놓는 이런 자들과 싸워 헤태론한 것이 헤태론한 것과 섞어질 것이라고 바로 지금 이런 자들에게

---

2476) 따라서 있지 않는 것이 있는 것으로 있지 않다면 있지 않는 것에 관하여 우리는 입도 벙긋할 수 없을 것이라는 어려움으로부터 잇따르는 여러 어려움(1362, 1373)이 바로 여기서 풀려질 실마리가 보인다 *있지 않는 것을 있는 것으로 보지 않으면 각기 류를 서로 분리시키는 셈이 될 것이고* 그렇게 되면 모든 로고스가 해체될 것이므로 있지 않는 것을 있는 것으로 보는 것이다 그렇다면 이미 어려움은 풀렸다 이제까지 말하여진 것은 바로 있지 않는 것도 있다라는 것이었기 때문이다 그런데,

있는 것이 있지 않다면 무엇을 통해서 각기 류는 서로 분리되는가 라는 물음에 대한 답을 우리는 이미 지니고 있다 *움직임* 과 *쉼* 과 **있음** 과 *동일* 과 *헤태론* 등 가장 큰 다섯 가지 이 류는 이미 함께 주어져 놓여있으며 있음을 나머지 네 류는 함께 나누어지니기 때문이다 이러한 나누어지님을 이제까지 엘레아 낯선이는 논증했다

다그쳐야할 때라고 여겨지네 - 무엇으로 다그치죠? -

로고스는 있는 류 중의 하나인 것이다 라고 다그치세 로고스의 **있음**을 빼앗기게 되면 우리는 *철학*을 빼앗기게 되는 가장 큰 일이 터질거네 나아가서 로고스가 어느 때든 무엇이라는 것에 우리가 현재 동의해야하네 만약 있음의 로고스를 빼앗기게 되면 로고스는 전혀 있지 않을 것이고 나아가서 예를들어 우리는 **있다** 라고도 어디에서든 우리는 말하지 못할 것이네 만약 어떤 하나도 어떤 하나와 어떤 하나에 대해 섞이지 않은 채 있다는 것에 우리가 억눌린다면 빼앗길 것일세 - 그것은 옳습니다 그런데 어떠한 것을 통해서 로고스가 무엇인가에 대해 동의해야 할지 이해하지 못하겠습니다 따라서,

로고스의 **있음**을 빼앗기지 않기 위해서는 로고스가 무엇인지를 이해하는 것이 무엇 보다도 급하다 물론 있지 않는 것도 있다는 것이 먼저 이해되어야하지만-우리는 이미 이해했다- 말이다 그래야만이 우리가 **있다**( 또는 존재한다)(ἦμεν, 260a9, 1583)라고 *말*(로고스)할 수 있기 때문이다 그러나 나는 더 이상 엘레아 낯선이를 따라 갈 수 없다 시간이 없어서이다 대신,

앞 글월을 좀더 따져보아야한다

있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아닌데 그 반대를 둘 중의 어느 하나가 반드시 있지 않아야 하는 그러한 '반대'가 아니라 둘 중의 하나가 어느 하나에 알론하게 맞서는 반대이다 라고 엘레아 낯선이는 말한다 네가 지구에서 없어지지 내가 없어져야하는 식으로 둘 중의 하나가(ἔιτε.....ἔιτε.....259a1, 1577)없어져야하는 그래서 없는 그것에 대한 로고스(λόγον, 259a1, 1588)도 없는 그러한 반대가 아니라 너 와 나는 알론하게 맞서 있는 반대가 있는 것은 있지 않는 것의 반대 그리고 있지 않는 것은 있는 것의 반대 그리고 있지 않는 것은 있지 않는 것의 반대이다(1577쪽각주2465번)나아가서

서로에 대해 맞서 있는 있지 않는 것은 무수하다 다시 말해 *헤아릴 수 없을* (μυρία ἐπὶ μυρίοις, 259b4, 1580)정도로 많다 그리고,

1585쪽2474쪽에서 이미 언급된 것 처럼 엘레아 낯선이는 헤태론의 자연을( 또는 있지 않는 것의 **있음**을) **실체**라고 한 것 같다 그렇다고 **에이도스**를 **진짜 실체**라고 한 친구들로부터 떨어져나간 것도 아니며 몸만을 실체로 여기는 거인들을 내 팽개친 것도 아니다 친구들의 에이도스(종)은 있는 **류**의 **종**로 되었으며 거인들은 하고 겪는 **힘** 으로서의 **있는 것**을 내 팽개치지 않을 것이기 때문이다 그리고 영혼안에 있는 그 힘으로부터 *움직임*은 오기 때문이다 다시,

요약해 보기로 하자

이제,

우리는 파르메니데애스에 의해 금지된 것 보다 더 많이 우리는 알게 됐다 그는 있지 않는 것은 생각도하지마라고 했는데 우리는 그것도 있다는 것을 *논증*했기 때문이다 논증했을 뿐만 아니라 더 나아가서 있지 않는 것은 있는 류의 우연히 있는 종이라는 것도 보여주었다 헤태론의 자연은 **실체**이며 있는 것 모두를 서로에 대해 잘게 나눈다는 것을 논증하면서 이 경우 있는 것 각각에 대해 있는 그 부분은 맞선 것으로 여기면서 이 있는 부분을 있는 것으로 있지 않는 그러한 것으로 말하는 것은 가장 진실하기 때문이다 그렇다고,

**있는** 것의 *반대*가 **있지 않는** 것이라는 것을 우리가 우연히라도 보여준 것은 결코 아니다 *우연히* 보여 준 셈이다 라고 말하는 자는 하나가 있으면 그에 맞서는 하나는 있지 않는 그리고 하나의 로고스가 있으면 하나의 로고스는 있지않는 식의 반대를 환호하며 염두에 둘 수도 있을 것이나 우리의 반대는 그러한 반대가 아닐 것이기 때문이다[2477]만약 그자가 우리를 반박하지 못하면 그 자는 다음 처럼 우리말하는 대로 말할 것이다

1) 류들은 서로 섞어진다 2) 있는 류 와 헤태론한 류는 모든 류 모든

것에 그리고 서로에 두루 퍼진다 3)만약 있는 것을 나누어지님을 통해 헤태론한 것이 있는 경우 나누어지니는 것은 있는 것이 아니라 헤태론한 것이며 헤태론한 것을 나누어 취하고 있는 것은 그로 인해 알론한 류들과 헤테론할 것이다 4)모든 것과 헤태론하게 있는 것은 그 모든 것 각각과도 자신 이외의 알론한 것 모두함께와도 동일하지 않으므로 있는 것은 헤아릴 수 없이 있지 않다 라고 말이다 그런데,

어떤 자가 우리의 반대를 믿지 않는다면 그는 우리의 반대가 아닌 더 나은 반대를 말해야 할 것이다 그러나 더 나은 *반대*를 찾아가면서 헤태론한 경우마다 헤태론한 말을 끌여들여 새로운 발견인양 환호하며 아주 고통스럽게 두루 숙고한다면 심각하게 몰두하지 않아도 될 것들에 아주 심각하게 몰두하고 '있다'는 것을 우리의 지금 로고스는 말해준다 그러한 발견은 높은 차원의 어떤 것도 아니요 힘들어 숙고할 만한 가치가 있는 것도 아니라 진짜 고통스럽고 아름다운 것은 다음과 같은 것이라는 우리의 로고스가 보여주기 때문이다

어떤 자가 있는 헤태론한 것은 어떻게 보면 동일한 것이고 있는 동일한 것은 어떻게 보면 헤태론한 것이다 라고 말할 때 마다 이러한 것을 추적반박하면서 이 둘 가운데 하나는 저 측면에서 저러하는 반면 이 측면에서는 이러한데 *동일*한 것은 어떤 길에서 어떻게 어떻게 해태론하며 *헤태론*한 것은 어떻게 어떤 측면에서 동일하고 큰 것은 작고 작은 것은 크며 같은 것은 같지 않고 같지 않는 것는 그렇게 같다 라는 것을 보여 주면서 반대들이 어떻게 로고스 안에 가져와지는지를 받아들일 수 있도록 하나 씩 따져가며 반

---

2477) 이렇게 요약하는 것이 아니라 어떤 것의 반대에 관하여 그것이 있는가 있지 않는가 또 그것이 로고스를 지니는가 지니지 않는가 라는 물음에 우리는 답하지 않는다 라고도 요약할 수도 있으리라(1577쪽각주2466번참조)

박하여 말하는 것 바로 이것이 진짜 고통스러운 것이고 아름다운 것이다 실로,

이러한 것은 반박이라기 보다는 새롭게 태어난 있는 것에 관한 로고스(존재론)이다 이걸 받아드리는 자는 *착한* 사람이다 모든 것을 모든 것으로부터 *분리*해 다루는 것은 조화롭지 못하며 어떤 뮤즈적인 것도 아니고 철학적인 것도 아니기 때문이다 각기 것을 모든 것으로부터 끊어 놓으면 결국 로고스들은 파괴될 것이므로 그렇다 에이도스들 서로의 *연결*을 통해서 로고스가 우리에게 진실로 주어지기 때문이다 그래서,

분리주의 자들과는 투쟁하면서 그들에게 헤태론한 것은 헤태론한 것과 섞어진다고 하면서 *로고스*도 **있는 류** 중의 하나인 것으로 **있다**고 다그쳐야할 것이다 로고스의 있음을 약탈당하면 아주 큰 일이다 우리는 있다 라고도 우리가 말할 수 없기 때문이다 약탈당하면 로고스는 전혀 있지 않게 될 것이므로 그렇다 만약 어떤 하나도 어떤 하나와 어떤 하나에 대해 *섞이지* 않은 채 있다 라는 주장에 억눌리면 로고스의 **있음**을 약탈 당할 것이다 우선,

우리는 *로고스*가 무엇인가에 대한 **동의**를 얻어내야 한다

만약 로고스는 무엇인가에 대해 말하는 엘레아 낯선이를 따라가지 않으려면 석사학위 논문 자료 정리를 이 쯔음해서 마칠 것인가 아니면 파르메니데애스 편에 나오는 섞어지는 **류**들의 여덟 가지 경우를 다시 정리한 후 마칠 것인가를 결정해야한다[2478)]

결정하기 전에 정리해 보자

---

2478) 섞어지는 류들의 여덟 가지 경우 이전 까지는 이미 1239-1340에서 세 번째로 옮긴 후 두 번째 요약한 후 첫 번째 정리를 마쳤다

실체 와 반대에 관해 정리하고픈데 이미 각주들에서 충분히 말하여졌다고 여겨지므로 무한함에 대해서만 정리하기로 하자

엘레아 낯선이에 따르면 **있는** 것은 *헤태론*을 나누어지님을 통해 자신에 맞서는 **있지 않는** 것으로 *무한히*(ἄπειρον, 256a6, 1536)*또는 셀 수없이*(μυρία ἐπὶ μυρίοις, 259b4, 1579)*분열*된다 나는 무한히 쪼개지는 길을 다음 쪽 처럼 정리하려 한다

모든 **류,**
**있음** 과 *헤태론*도 류,
섞어지는 모든 류,

있음을 헤태론한 것은 나누어지니며
모든 것은 있음을 *나누어지님*을 통해 있으므로
헤태론한 것도 있다 반면,

*헤태론*을 **있음**도 나누어지니며
모든 것은 헤태론을 나누어지님을 통해 자신과 헤태론하므로
있음은 **자신**과 헤태론하게 있다 그런데,

헤태론의 자연은 각기 것을 **있지 않게**하며(ποιεί, 256e1, 1535)
있는 것은 헤태론의 자연을 나누어지니므로
**있는** 것은 **있지 않는** 것으로 있다 그리고,

**않음**은 맞섬이며
맞섬은 앞의 것에 맞섬이므로

있지 않음은 있음에 맞*선다* 그런데,

*헤태론의 자연은* 쪼개짐(κατακεκερματίσθαι, 257c7, 1539)이며

헤태론을 나누어지니는 것은 그 자연도 나누어지님으로

있는 것은 쪼개진다 그런데,

쪼개진 것은 다시 헤태론의 *자연*을 나누어지니고

헤태론의 자연은 있음을 나누어지니므로

쪼개져 있는 것은 있지 않는 것이다

헤태론의 자연은 있지 않게 하기 때문이다 그런데,

있는 것 가운데 하나가 **수**(ἀριθμὸν, 238a10, 1372, 數)이어서

있는 것은 수와 분리되지 않으므로

있지 않는 것도 수와 분리되지 않는다

(저) 있는 그 만큼 있지 않는 것도 있기 때문이다

저 **있음** *하나,*

헤태론한 있음 *하나,*

**있는** 것 *둘* 그런데,

있는 것은 알론한 류들과도 *헤태론*하고

모든 각기 것(ἁπάντων, 259b2, 1579)과 헤태론하게 있는 것은 각각과
도 모든 것과도 *동일*한 것이아니라 자신과만 동일하므로
있지 않는 것은 *헤아릴 수 없이* 많다

있지 않는 것은 있는 것과 *동일*한 것이 아니기 때문이다 따라서,

**있지 않는** 것은 *무한하게* **있다** 그러나,

이렇게 구차하게 두드려 맞출 것이 아니라 *움직임*은 **있는** 것을 나누

어지님을 통해 있다라고만 하면 있지 않는 것은 무한히 있을 것 아닌가 있는 것이 움직여 왔던(소피스테애스259d3, 1454)것이라면 움직이는한 흔들거리며 있지 않는 것이 막 쏟아졌다가 *섞*이 있음을 나누어지님을 통해서 같은 상태(ὁμαλότητι, 티마이오스57e7, 1182)를 유지한 채 있을 것이므로 그렇다 아마도,

그래서였을까 움직임을 있음과 함께 놓고나가는 것이.....그리고.....움직임을 있어왔던 것이라고 하는 것이.....,

어쨋든 텔레스도 *움직임*은 **있어오는**(ἦν, 형이상학 람다 편 9 1071b7, 755) 것다 라고 놓고 나가면서 움직임은 힘의 현실(화, ἐντελέχωια, 1065b33, 882)이다 라고 그리고 *현실*은 *무한한* 것이(τὸ ἄπειρον, 형이상학갚파 편 1066b11, 904)아니다 라고 말한다 이제,

다시 돌아와서 무엇 때문에 엘레아 낯선이가 로고스는 무엇인가 라는 물음에 답하려하는지 알아 보자 물론 소피스테에스가 무엇인가를 알아내 그 가면(假面)을 벗겨내기 위해서 인데 그러하는 것과 로고스를 정의하는 일은 어떻게 서로에 관련되는 것일까 엘레아 낯선이를 따라가 보자

> “ *로고스*를(τὸν λόγον a5) **있는 류** 중의 하나인 것으로 **있다** 라는 것으로 (모든 것을 분리하려는 자들을 다그치세) 이( 로고스의 있음)을 빼앗기는 우리는 철학을 빼앗기게 되는 가장 큰 [일이 터]질 거네 나아가서 현재(ἐν τῷ παρόντι a7)우리는 로고스가 어느 때든(ποτ ′ a8)무엇이라는 것에 동의해야 하네 만약( 우리가 로고스의 있음을) 빼앗기게 되면 이( 로고스)는 전혀(τὸ παράπαν a9)있지 않을 것이고 나아가서 예를들어 우리는 있다 라고도 어디에서든 (우리는) 말하지 못할 것이네 만약 어떤 하나도 어떤 하나와 어떤 하나에 대해 *섞이지* 않은 (채) **있다**(εἶναι μείξιν 260b1)는 것에 우리가 억눌린다면 (로고

스의 있음을) 빼앗길 것일세 : 엘레아 낯선이

이것은 옳습니다 그렇데 [어떠한] 것을 통해서(δι' ὅτι b3)*로고스*(가 무엇인가에 대해) 동의해야할지 이해하지 못하겠습니다 : 테아이테토스

그러나 요렇게 똑 같이 따라가면 (자네를) 가장 쉽게 이해시킬 수 '있을' 것 같네 : 엘레아 낯선이

어떻게 ? : 테아이테토스

**있지 않는** 것은 알론한 류들 가운데 **있는 류**의 하나인 것이라는 것이 우리에게 보여졌네 모든 것에(κατὰ πάντα 260b8)두루 퍼져(διεσπαρμνένον b8)**있는 것들**로서 [말일세] : 엘레아 낯선이

그렇게 (퍼졌지요) : 테아이테토스

그렇다면 이 다음으로 *억견*(δόξη[2479])260b10) 과 *로고스*와 (**있지 않는** 것이) 섞여지는지를 숙고해야하네 : 엘레아 낯선이

무슨(말씀이신지요)? : 테아이테토스

한 편으로 이( 있지 않는) 것이 그( 억견 과 로고스)와 섞어지지 않는다(면, μειχνυμένου 260c1) 반드시 모든 것이 **진실이**(εἶναι c2)며 다른 한 편으로 섞어진다(면) 억견 과 로고스는 **거짓**(ψευδὴς c2)이 될 걸세[2480]**있지 않는** 것들을 *억견화하*거(δοξάζειν c3)나 *말하*

---

2479) 생성 소멸하는 것은 *억견*에 의해(*δόξῃ*, 티마이오스 28a1, 1196)억견화된다는 것을 기억하라 그리고 진실한 억견 과 누우스의 구분을 근거로 해서 있는 것 과 생성을 구분한다는 것(1137, 1467)도 함께 기억하라 그런데 여기서는,

**있지 않는** 것이 *억견* 과 *로고스*에 *섞여지는*(μείχνυται 260b11)지가 물어진다 물론 거기의 억견은 억견화하는 일 종의 능력으로 쓰인 반면 여기의 억견은 우리가 흔히 요즈음 말하는 의견(意見)일 것이다

2480) *진실*한 것은(τὸ ἀληθινὸν, 240b5, 1378) **있는 것으로 있는** 것인 반면

는 이것이 어디에서든 거짓을 *디아노이아*(생각) 과 *로고스* 안에 되어져 **있**(ἔστι c3)게하기 때문일세 : 엘레아 낯선이

그렇게 : 테아이테토스

**있는** *거짓의 속임*(ἀπάτη, 260c6)이 있네 : 엘레아 낯선이

예 : 테아이테토스

그리고 **있는**( οὔσης c8)*속임*의 에이두울라(*심상, 心象*) 와 *비슷한 것*(εἰκόνων c8) 과 *환상*(φαντασίας, c9, 幻像, 나타난[2481]것들)[이]

---

진실하지 *않*는 것은 있는 것으로 있는 것이 *아니*라고 이미 엘레아 낯선이에 의해 쓰여졌으므로 진짜는 있는 것으로 있는 것인 반면 가짜는 있는 것으로 있지 않는 것 또는 있는 것으로 있지 않는 것이라 쓰여져야만한다 나아가서,

여기에서는 만약 있지 않는 것이 억견 과 로고스와 섞어지지 않는다면 모든 것이 진실일 것인 반면 섞어진다면 *억견 과 로고스*는 **거짓**이 될 것이라고 *억견 과 로고스*와 관련하여 **진실 과 거짓**이 말하여진다

2481) **있지 않는** 것 그래서 있는 것에 관해 엘레아 낯선이가 말했던 것은 어떤 자는 있지 않는 것도 어떻게든 있으므로 *가짜*도 있다 라고 말하지만 *가짜*는 있지 않을 것이므로 아버지 엘레아 낯선이는 있지 않는 것은 아예 생각하지도 말라고 하셨기 때문이었는데 이 경우 있지 않는 바로 그것의 보기로 들어졌던 것은 *나타난 것 과 처럼 보이는 것*(τὰ φαίνεθαι καὶ τὸ δοκεῖν, 236e1, 1358)이었다 이제,

있는 것에 관한 직접적인 말을 끝내 가면서 있는 로고스에 관한 직접적인 말을 시작하는 중인 엘레아 낯선이는 여기서 *나타난 것(환상) 과 심상(에이두울라) 과 비슷한 것* 모두를 속임을 통해서 되어지는 것으로 본다 물론 *속임*은 *가짜*가 있으므로 인해 있는 것이고.....그렇다면 그는 환상 과 심상 과 비슷한 것 모두를 **가짜**(거짓) 때문에 만연(蔓延)하게 되는 것들로

모든 것이 필연적으로 가득 차 **있**네 : 엘레아 낯선이

어떻게 (그렇지) 않겠습니까 : 테아이테토스

그런데 소피스테애스는 어디에서든 이러한 (환상 과 심상 과 비슷한) 것으로 숨어들어 *거짓*은 단적으로(τὸ παράπαν 260d1)어떤 것도 *가짜*이지 않다고 [가짜의 있음을] 거부하게(ἔξαρνον, d1, 拒否)된다네[2482]있지 않는 것은 두루 생각되어지거나 말할 [수 있는] 어떤 것이 아니기 때문이다 **있지 않는** 것은 전혀 어떤 **실체**(οὐσίας d3)도 나누어지니지 않으므로[2483][그렇다네] 라고 우리는 말했네: 엘레아 낯선이

---

본다

2482) 그렇게 되면 엘레아 낯선이의 아버지 역시 속이는 자 소피스테애스 중의 한 사람으로 고소(告訴)하는 셈이 되지 않은가 있지 않는 것은 있지 않고 있는 것만 있다 라고 구석 구석 돌아 다니시면서 말씀하셨으니 말이다 그러나 그렇지 않다 오히려 아버님의 말씀을 풀어 테아이테토스에게 있지 않음은 있음을 부정한 것 뿐이며 부정은 '반대'가 아니라 서로 맞섬을 나타내는 것 뿐이고 이런 맥락에서 있지 않는 것은 있는 것에 헤태론한 것일 뿐이라고 그는 설명하기 때문이다 있는 것에 헤태론한 것도 있지 않은가 그렇다면,

파르메니데애스는 있지 않음의 있음을 거부하지 않았단 말인가

2483) 실체를 나누어 지니지 않는다는 말은 저 있음(258b3, 1542)이 아니라 이 있음(258b2, 1542)을 나누어 지닌다는 것이리라(1585쪽 각주 2474번) 그리고,

파르메니데애스 편 142c5-6(50)등에 나오는 실체를 나누어지닌다 라는 로고스를 참조하라 참조해 보면 플라톤의 있음을 따라가다 보면 소피스테애스 편 과 파르메니데애스 편 과 티마이오스 편을 반드시 거치게 된다는 것을 알 수 있으리라

(소피스테애스는 거부해) 왔지요 : 테아이테토스

지금 그런데 이( **있지 않는**) 것은 **있는** 것을 나누어지닌 (것 μετέχον 260d5)으로 알려졌네 그래서 더 이상 (소피스테애스는) 이( 있지 않는) 것에 대해서 [우리와] 똑 같이 싸우려[2484]하지 않을 것이네 아마도 (그는) 에이도스(**종**)들 가운데 한 편으로 어떤 것들은 있지 않는 것을 나누어지니지만 다른 한 편으로 (어떤 것들은 나누어지니지) 않으며 *로고스 와 억견*은 (**있지 않는** 것을) 나누어 지니지 않는 (종)들일 거라고 말할 것일세 그래서 (우리가) 그( 소피스테애스)가 [바로 그러한 기교를 지닌] 자**이다**(εἶναι 260d9)라고 말하는 에이두울라를 만드는 기교 와 판타스마를 만드는 기교(φανταστικήν[2485], d9, 幻像을 만드는 기교(技巧))는 모두 모두 있지 않다 라고 다시 싸우려 들 것이

---

2484) 우리는 있지 않는 것을 있는 것으로부터 분리하려는 자들과 주욱 싸워왔다(διεμαχόμεθα, 260a2, 1583)이제 이러한 싸움은 끝난 것으로 엘레아 낯선이는 보려는 듯하다 그는 다른 측면에서 싸움을 준비하기 때문이다 다시 말해서,

있지 않는 것 곧 거짓(가짜)도 있다는 것이 진실이라는 것이 밝혀졌으니 이제 이것 갖고는 다툴 수 없고 대신에 거짓은 억견 과 로고스와 교통하는지의 여부를 가지고 다툰다는 말이다 물론 소피스테애스는 교통하지 않는다고 하면서 싸우려들 것이다 교통하게 되면 진실한 억견 과 진실한 로고스와 똑 같이 거짓 억견 과 거짓 로고스도 반드시 있어야 할 것이기 때문이다 말이다 만약 그렇게 되면 모든 것은 진실이다 라고 하는 그들의 근거가 무너질 것이다

2485) 지혜로운 척하기 위해 진실한 프라그마와는 동 떨어진 에이두울라(εἴδωλα, 234c6, 96, 심상(心象))를 말로 만들어 내 둔한 젊은이를 호리는 놀라운 기교를 지닌 자인 소피스테애스는 이러한 기교를 가지고 능수 능란하게 있는 것을 모방하는데 본디 모방기교에는 비슷하게 만드는 기교 와 환상(판

네 *억견 과 로고스*는 **있지 않는** 것과 *교통*하지(κοινωνεί[2486]260e2)않는다 *가짜*는 그( *억견과로고스*)와 *교통*하지 않은 채 **있**(εἶναι e3)기 때문이다 라고 하면서 [말이다] 이 때문에 이( 로고스와억견과판타지아)가 **있지 않는** 것과 *교통*함을 밝히면서 **있는**(ὄν 261a1)*거짓*을 논증해 [바로] 이( 거짓)으로 들러 붙는다면 소피스테애스가 들러붙는 다는 것을 논증하고 또는(ἤ 261a3) [소피스테애스가 그 거짓으로부터] 풀려난다면 알론한 류로 [그를] 조사하기 위해(ἵνα e5)어떤 때(ποτ' 260e5)든 **있는** 첫 번째로 *로고스를* 그리고 *억견 과 판타지아*를 정확하게 음미해야 할 것이다 : 엘레아 낯선이

오 엘레아 낯선이여 정확하십니다.....: 테아이테토스(260b3-261a4) ”

---

타스마)을 만드는 기교(236c3-4, 97)로 두 가지가 있다 라고 엘레아 낯선이는 앞서 말했다 그러면서 엘레아 낯선이는 거기서 이 두 가지 기교를 어느 기교를 소피스테애스가 지니는지 애매하다고 하면서 소피스테애스가 지니는 모방기교가 어떠한 것인지 말하지 않는다 이제,

여기에서 비로서 소피스테애스는 판타스마(환상)를 만드는 기교를 진 자라고 엘레아 낯선이에의해 말하여진다

2486) 엘레아 낯선이가 *교통*하다 라는 말을 쓰기 시작한 것은 에이도스 친구들이 말하는 진짜 실체 곧 에이도스에 관해 말하기 시작하면서 부터이다 그 친구들은 생성 과 실체를 구분하는데 우리는 감각을 **통**해서 생성된 몸과 **교**(交)하는 반면 논리를 **통**해 있는 실체와 **교**(交)하는 영혼과 우리는 **교통한다**(κοινωνείν, 248a10-11, 1147)라고 이들은 말한다 라고 하면서 말이다 (253e1, 1343)

교통한다 라는 말이 우리와영혼사이에서 움직임과쉼과있음사이를 지나 억견과로고스와있지않음으로 돌아 다닌다 것을 알 수 있으리라 다시 말해 교통한다는 말의 쓰임새가 넓혀진다는 뜻이다 물론 진짜로 돌아다닌다

따라서 엘레아 낯선이는 소피스테애스가 어떠한 **류**인가를 밝히기 위해 *로고스*가 무엇인가에 대해 말하기 시작한다[2487] **있지 않는** 것도 **있다**는 것이 논증됐으니 그렇지 않다라고 반박해 봤자 쓸데 없이 보잘 것 없는 것에 힘만 쓰는 꼴이 될 것이므로 소피스테애스는 이제 있지 않는 것 또는 *로고스 와 억견 과 환상(판타스마)*은 결코 *거짓* 또는 **있지 않는** 것과 *교통*하지 않는다 라고 대들 것이니 미연(未然)에 미리 그 기(氣)를 꺽기 위해 먼저 *로고스*는 *있지 않는* 것(**거짓**)과 *교통*한다는 것을 그리고 이 거짓에 소피스테애스는 들러붙는다는 것을 논증하자고 엘레아 낯선이는 말한다[2488] 따라서,

로고스가 무엇인지부터 살펴보아야 할 것이다.....그러나,

여기서 멈추고 나는 파르메니테애스 편으로 다시 넘어갈 것이다 말(로고스)과 거짓에 관심이 많은 자는 읽고 쓰고 옮기고 요약하고 정리하면서 주석을 스스로 달아 보라

*움직임* 과 *쉼*을 묶어주는(διαφερόντως, 253a4, 1487)것은 **있는 것**이므로 움직임에서 쉼으로 또는 쉼에서 움직임으로의 *변*하는 것은 어떻게든 바로 이 있는 것을 통해야만 할 것이다 통하지 않으면 이 둘은 결코 묶어질 수 없을 것이며 묶여 있지 않다면 하나에서 다른 하나로 변할 수 없기 때문이다[2489]그러나,

---

2487) 물론 그러한 가운데 있는 것이 간접적으로 드러날 것이다

2488) 물론 그리로 들러 붙지 않는다면 소피스테애스를 규정할 다른 류를 찾아 보아야 할 것이라고도 말한다

*변화*(μεταβάλλειν, 255a12, 1519)는 맞선 또는 반대되는 *헤태론*한 것들 사이에서 일어나므로 서로에로 변하는 것은 *맞서* '있는' 헤태론한 것들이어야 하며 *동일*한 자신으로부터 알론한 헤태론한 것으로 변할 것이므로 자신과 동일한 것이어야만 한다 동일한 것에 맞선(*반대* 되는) 것은 헤태론한 것이기 때문이다 따라서,

*움직임* 과 *쉼*은 **있음**을 *나누어 지닐* 뿐만 아니라 하나에 걸리는 두 이름(δύ' ὀνόματα, 255c9, 1522)가운데 어느 하나-다른 하나는 있는 것이다-인 것들 로서가 아니라 각기 구분되는 이름인 것들 로서의 *동일함* 과 *헤태론함*도 더불어 나누어 지닐 것이다 만약 *쉬*고 있거나 *움직*이고 **있는** 것이라면 모두 그러하다 자신과 동일하면서 알론한 것과 헤태론할 것이기 때문이다 구분되는 것들 가운데 가장 큰 것들은 이렇게 서로를 나누어 지닌다 이제,

파르메니데애스 편의 주인공(主人公)인 파르메니데애스는 이러한 **류**와 **종**들이 어떻게 서로 *교통*하는지를 숙고하는 변증적인 훈련을 아리스토텔레스로 하여금 받도록(γυμνασθῆναι, 135c8, 1323)한다(1329) 이러한 훈련은 1336쪽에 이미 쓰여진 것 처럼 **있는 류** 또는 **에이도스**2490)를 통해 알론한 류 또는 종(에이도스)들이 어떻게 *교*(交)하는지를 알게 할 것이다 그 훈련

---

2489) 움직임 과 쉼만이 그러한 것은 아니다 섞어지든 섞어지지 않든 모든 류 또는 종은 반드시 있는 것을 통해서 묶어지든지 아니면 분리 되든지 할 것이다 모든 것은 있지 않음을 통해서 분리되며 있음을 통해서 묶어지는데 바로 있지 않음 역시 있는 류의 한 종이기 때문이다

2490) **있는** 것의 **류** 와 **종**이 구분되어져 함은 1563-1565의 있는 것의 로고스 나열에서 다 드러났다 *수*(ἀριθμὸν, 238a10, 1372) **있지않는**것 *로고스*(τὸν λόγον, 260a5, 1596)등이 있는 **류**의 **종**(εἶδος, 258c3 1543)이다 물론 이 세 가지 이외에도 그 종은 많을 것이다

을 통해 아리스토텔레스는 *하나와여럿* 전체와부분 둥금과곧음(모양) ***움직임과쉼*** **동일과헤테론** *같음과같지않음* 똑같음과똑같지않음 *시간* 자기자신과 알론한 것 앎과억견 등의 구분되는 류 또는 종(에이도스)들이 **있음**과**있지않음**을 나누어 지님으로서 어떻게 서로에 대해 **있는** 지를 보았을 것이기 때문이다 파르메니데애스는 만약 하나가 있을 경우에 그리고 하나가 만약 있을 경우 그리고 만약 하나가 있지 않을 경우 그리고 하나가 만약 있지 않을 경우를 전제한 후 이러한 각각의 경우에 하나 그리고 하나*의* 알론한 것이 자기자신 과 알론한 것들에 어떻게 대해 있는지를 아주 아름답게 아리스토텔레스에게 말해 주었기 때문이다 이렇듯,

파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편은 아주 밀접하게 서로에 연이어진다 소피스테애스는 테아이테토스에게 **있음** 과 **실체**를 드러 내 보여 주는 반면 파르메니데애스는 아리스토텔레스에게 그 실체를 나누어 지니는 알론한 **류** 와 **종**들이[2491] 어떻게 서로 *교통*하는가를 드러내 보여 주기 때문

---

2491) 에이도스들을 **분리**해 있다고 할 경우 닥아오는 어려움들이 어떠한 것 인지를 소피스테애스에게 말한 뒤 파르메니데애스는 아리스토텔레스에게 그러기에 분리된 것들이 아니고 **있음**-있음 역시 에이도스들 가운데 하나이다-을 통해 **에이도스**들은 서로 *교(통)*한다는 것을 보여 주므로 파르메니데애스를 주인공으로 삼는 이 대화 편은 앞 뒤가 그 맥락에 있어 끊어진 것이 결코 아니다 따라서,

**있음**에 있어서 **에이도스**들은 **분리**된 것이 아니다 다시 말해 에이도스들은 분리 해 '**있는**' 것이 결코 아니다 설령 에이도스 그 자체로는 서로 분리될 것이다 라고 혹간 말여질 수 있다 손 치더라도 이미 *앎*의 에이도스를 통해 우리 *인식*에 걸린 이상 모든 류 와 종들은 결코 분리해 **있지** 못할 것이며 나아가서 우리에게 미쳐 인식되지 아니했다 하더 라도 **있는**한 에이

이다 따라서,

이 두 대화 편은 마주 보면서 서로를 향해 닥아와 이어지는 그러한 동일한 *존재론*의 다른 두 길에 있다 라고 말하여질 수도 있으리라[2492] 무엇을 통해서 그러한지 이제 파르메니데애스를 따라가 보기로 하자

에이도스 사이의 분리(χωρὶς, 130b2, 1253)㉠ 그리고 에이도스를 나누어 지니는 것(τὰ μετέχοντα, 130b3, 1253) 과 에이도스 사이의 분리㉡ 등 두 가지 분리를(1255)끄집어 내 그 가운데 분리㉡에 잇따르는 어려움들을 젊은 소크라테애스에게 *노년의 파르메니데애스*가 보여 주었다는 것은 이미 1257쪽에 내가 쓴 바와 같다 그러한 분리의 어려움들을 보여준 뒤에 이제,

*파르메니데애스*는 가장 나이 어린 아리스토텔레스에게 **하나**를 포함한 여러 류 또는 에이도스가 **있음** 과 **있지 않음**을 *나누어 지님*을 통해 서로에 **대**해 **있**게 된다는 것을 말해준다[2493]

" ..... 물론입니다 라고 제애논은 말했어요[2494]

---

도스들은 이미 묶어 섞여져 있기 때문이다 음소들이 모음을 통해 끼리 끼리 묶여 음절을 이루듯이 각기 류와종들은 **있음**을 통해 서로 묶어지고 **있지 않음**을 통해 다시 분리될 것이기 때문이다

2492) 따라서 소피스테애스 편에 나오는 엘레아 낯선이의 아버지 파르메니데애스는 자신의 아들에 의해 살해되는 것이 아니라 상처없이 되 살아나 여기 파르메니데애스 편에서 주인공 노릇을 한다

2493) 아마도 아리스토텔레스는 이러한 그의 말에 따라 숙고하면서 혹독한 훈련을 자신이 받고 있다는 것을 순간 순간 알아 챘으리라

2494) 1330쪽으로부터 이어짐

그렇다면 나에게 누가 답할까? 가장 젊은 자? 아마도 그 자가 가장 적게 [나를] 번잡하게할 것이며 그리고 가장 많이 답할 것으로 상상되네 그래서 저가 답하는 동시에 나에게 쉼[이 있을 것이네]

이것은 저에게 준비됐습니다 오! 파르메니데애스여 라고 아리스토텔레스는 말했습니다 말하는 자들 가운데 가장 젊은 자는 바로 저를 두고 당신께서는 말씀하시고 계시기 때문입니다 그러나 물으시면(ὡς 137c2)답할 것입니다

자 그럼 만약 **하나**가 **있다**면 하나는 알론한 어떤 것 [곧] **여럿**은 아닐 것이지? 라고 말하네

어떻게 (그렇지) 않겠습니까

따라서 반드시 그 (하나)의 *부분*도 그( 하나)의 *전체*도 **있지**(εἶναι 137a6)않네

무슨?

*부분*은 어디에서건 *전체*의 부분(μέρος 137c7)이네

예

전체는 무엇인가? 자신의 어떤 부분도 빠트리지(ἀπῇ 137c7) 않는 것이 전체일까?[2495]

---

2495) 있는 모든 것을 하나 라고 말하는 자는 그 하나가 전체와 연관지워질 때 어려워질 것이다 라는 엘레아 낯선이의 말을 기억하라 전체를 **있는** *하나*와(τοὑ ὄντος, 244d14, 1399)동일하다고도 헤태론하다고도 할 수 없기 때문이다 동일하다면 하나는 자신이 나뉘어진 부분들을 지닐 것인데 진짜 하나는 나뉘는 것이 아닌-나뉘는 것이라면 하나 보다는 *여럿*이 있다고 해야만 할 것이다- 반면에 헤태론하다면 곧 하나는 전체가 아니라면 있는 것 역시 전체가 아닐 것이므로 어떤 것도 있지 않게 될 것이므로 그렇다 생성되는 것은 항상 전체-*전체*는 그 만큼한 *량인 것*(ποσόν τι, 245d9, 1403)이므로-로 생성되므로 만약 전체가 실체인 것으로 설정되지 않으면 **생성**이든 **실체**이든 결코 있는 것이라고 불리워지지 않기 때문이다 그런데,

물론(입니다)

따라서 *전체로* **있으**면서(ὄν 137c9)*부분*을 지니는 [식으로 그렇게] 양자적으로 *하나*는 *부분*들로부터 [있]을 것이네

필연적으로

따라서 양자적으로[2496]그렇게 *하나*는 *여럿*이지 하나가 아닐 것

---

위에 쓰여진 '**있는 하나**(ἕν ὄν, 143a5, 50)'는 만약 하나 있다면에서의 하나가 아니라 하나 만약 있다면에서의 하나 있음이 전제될 경우의 하나라는 것은 이미 두 번째 요약에서 선명하게 됐음에도 불구하도 만약 하나 있다면에서의 하나에 대해 말하는 여기에서 거기 전체를 끌어들이는 것은 거기에서도 역시 *있는하나와진짜하나 전체하나와전체자체*의 구분이 그어졌기 때문이다(1421쪽그림)이 구분이 그어지지 않으면 거기의 로고스가 성립할 수 없으므로 그렇고 거기에서 구분되는 네 가지 말이 이미 쓰여졌기 때문에 그렇다 따라서,

여기 지금 이 맥락에서 쓰여지는 **전체** 와 **하나** 라는 말은 거기의 있는하나 와 전체하나가 아니라 진짜하나 와 전체 자체를 가리키는 것으로 보아야 할 것이다 거기에 따르면 진짜하나는 나뉘어지지 않는 그래서 부분을 지니지 않는 하나이며 전체자체는 나뉘어지지 않는 하나전체인 반면 있는하나는 자신과 마찬가지로 나뉘어지는 부분을 지니는 하나이고 전체하나는 그러한 속성을 지니는 부분 모두이다(1421)

2496) 양자적으로(ἀμφοτέρως, 137c8)라는 말은 량적인 측면에서 있는 것을 하나 또는 둘 또는 셋으로 말하는 자들 과 질적인 측면에서 있는 것의 실체를 몸 또는 에이도스로 말하는 자들이 겪는 어려움을 폭로하는데 결정적으로 쓰이는 말이다 그러나,

거기 양자는 반대되는 것 예를들어 음과양(1394) 움직임과쉼(1517각주2405, 1449, 1527)을 가리키는 반면 여기 양자는 하나와여럿( 또는 전체와

일세

진실

[그런데] *여럿*이 아니라 *하나 자체가*(ἕν αὐτὸ 137d1) 반드시 **있네**(εἶναι 137d2)[2497]

반드시

따라서 (하나 그 자체는) *전체*이지도 *부분*을 지니지도 않을 것

일세

아니기 때문입니다

그렇다면 만약 어떤 *하나*(μηδὲν 137d3)도 *부분*을 지니지 않는다면 시작도 끝도 중간(μέσον[2498] 137d5)도 지니지 않을 것이네 이런 것들은 그 (하나)의 부분일 것이기 때문이네

옳소

---

부분 또는 있는것과하나)를 가리킨다 하나 와 여럿 또는 전체 와 부분은 양자적으로 **있다** 라는 말이다 그런데 바로 이렇게 양자적으로 있다 라는 레애마(句)가 거기나 여기 모두에서 동일한 쓰임새를 지니다 그래서 여기 맥락에서도 역시 거기과 마찬가지로 있음이 도드라진다

2497) 콘퍼드(932) 와 조웬(14)은 그것은 여럿이 아니라 반드시 하나이다 라고 번역하나 나는 하나 그 자체이다 라고 옮겼다 두 사람이 더 잘 번역한 것 같으나 나는 있는 하나와 구분되는 여기 하나를 더 가리키기 위해서 하나 그 자체라고 해 보았다 아니,

이들의 번역 과 나의 옮김은 근본적으로 다르다 앞 부분도 아주 헤태론하게 옮겨지기 때문이다 그런데 누구의 번역이 더 매끄럽나....나는 별로 자신이 없다

2498) 중간이 텔레스에 의해 어떻게 쓰여지는가에 대해서는 886쪽의 각주 1387쪽을 참조하라 그리고 소피스테애스 편의 244e6(1400)도 참조하라

그리고 끝 과 시작은 각기 것의 *한계*(πέρας 137d6)이네

어떻게 [그렇지] 않겠습니까

따라서 하나는 *무한*하다네(ἄπειρον[2499] 137d7)만약 시작도 끝도 지니지 않는다면 말일세

무한합니다

그리고 따라서 *모양* 없을(ἄνευ σχήματος[2500]d8) 것이네 둥금도 곧음도 나누어 지니지 않기때문이네

어떻게?

*둥금*은 자신의 *극단*들(τὰ ἔσχατα, 137e3, 極端)이 중간으로부터 모든 [방향]으로 똑 같이 떨어져(ἀπέχῃ 137e3)'있는' 것[2501]이네

예

그리고 *곧음*은 자신의 중간이 극단들 양자 앞에 있을 그러한

---

2499) 그런데 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 따르면 있지 않는 것들은 무한히(ἄπειρον, 256e6, 1536)아주 많다 그렇다면 1595쪽에 다시 정리된 것 처럼 무한한 것들은 있지 않은 것들일 터인데 여기에 따르면 하나 그것(자체)이 무한한다 한계인 끝도 시작도 지니지 않기 때문이다 어찌된 것인가 만약 *하나*가 **있는** 경우의 하나도 *무한*하고 *있지 않*는 것의 경우도 무한하다면 이 두 경우는 어떻게든 무한하다라는 점에 있어서는 하나여야 할 것이 아닌가 그렇게 되면 있지 않는 것 과 만약 하나 있는 경우의 하나는 어떻게 보면 하나인 것이라는 말인데.....

2500) 도대체 질은 어떤한 것이야 라는 물음을 던지는 자들은 자신의 범주들에서 모양(σχήμά, 10a11, 206)을 질 가운데 하나로 보는 텔레스를 찾아가 보라

2501) 소피스테애스의 엘레아 낯선이는 공(σφαίρης, 244e3, 1400)이 그러하다고 한다

것이네

그렇습지요

그렇다면 곧음이든 빙두름이든 *모양*을 나누어 지닌다[면] *하나*는 부분을 지니며 *여럿*일 것일세

물론

따라서 어떤 부분도 지니지 않으므로 (만약 하나 있다면의 하나는) 곧음도 빙두름도 아니네

옳습니다

그리고 이러한 것은 *어디에도* **있지** *않을*(οὐδαμού 138a2)[2502]것일세 *알론한 것* 안에도 하나 자신(ἑαυτῷ a3) *안에도* (있지 않을 것이기) 때문일세

어떻게?

한 편으로 알론한 것 **안에** 있다(면) 저 안에 있을(ἐνείη 138a4) 저것에 의해서 어디에서든 빙 둘러쌓일 것이며 저것의 여러 [점]에서 여러 [방향]으로 *접촉*할 것이고 다른 한 편으로 하나 와 非부분들인 그리고 빙 두름을 나누어지니지 않는 것이 여러 [점]에서 (여러 방향으로) 접촉되어(ἅπτεσθαι[2503] 138a7)질 수는 없네

---

2502) 않을은 있는에 걸리는 것이 아니라 어디에도에 걸린다(οὐδαμού)

2503) **있는** 것 과 **있지 않는** 것이 맞 닿아 (접촉, 1572)함을 그려 내고 있는 1572쪽을 보라 그런 후 맞 닿음으로서 **존재**(**실체**, 1573)가 생겨나는 것이 아니라 *움직임 과 쉼 과 헤태론 과 동일*이 **있음**을 나누어 지님 으로서 존재(실체)가 저 있음으로부터 벗어나 있게 됨을 그려내는 1573쪽 그림을 참조하라 이 그림들을 잘 숙고해 보면 움직임을 나누어 지니므로서 있는 것은 있지 않는 것으로 있지 않는 것은 있는 것으로 나아가서 *동일*[성]을 유지하는 *헤태론* 것 각각이 헤태론한 것 각각으로 *움직*이면서 각기 어느 한

(접촉 될) 수 없지요

그러나 *자신*(ἑαυτῷ 138a7)안의 *그것*은(αὐτό a7)스스로(αὐτό a8)와 알론한 것이 아니라 [그것] 자신에 의해서 둘러 쌓일 것이네 자신 안에 (있을 것이)므로 [그렇네] 어떤 것 안에 둘러 쌓여 **있**(εἶναι 138b1)을 수 없기 때문일세

(있을) 수 없기 때문입니다

그렇다면 한 편으로 둘러 쌓는 그것은 헤태론한 것일 것이고 다른 한 편으로 둘러 쌓여지는 것은 헤태론한 것일 것이네 동일한 것(ταὐτὸν 138b4)이 전체를 양자적으로 동시에(ἅμα 138b4) (둘러 쌓이)면서(πείσεται καὶ b4)(둘러 쌓)지는 않기 때문일세 그리고 나아가서 그렇게[되면] 하나는 하나가 아니라 둘일 것이네

(그렇지) 않기 때문입니다

따라서 어디에서든 하나는 자신 **안에**도 **있지** 않고 알론한 것 안에도 (있지) 않네

있지 않습니다

만약 *쉬*고 있다면 또는 *움직*이고 (있다)면[2504]그러할 것인지를

---

점에서 맞 닿아 헤태론하게 된 채 *쉰*다는 것을 그리고 그 점에서 이미 변화되어 **있다**는 것을 알 것이다 그리고,

텔레스는 자신의 형이상학 캎파 편 12 장에서 어느 한 점에서의 이러한 *접촉*을 첫 번째 *자리* 안에 *동시에*(ἅμα, 1068b27, 934)있는 극단들의 접촉이라고 그리고 이러한 점들은 *공간*에서 연이어져(ἑξής, 1068b33, 934) 시간 속에서 연속적인 것(τὸ συνεχὲς, 1069a5, 934)들로 나타난다고 말한다는 것도 참조하여 보라

2504) 따라서 지금 파르메니데애스는 *하나와여럿 움직임과쉼* 등의 여러 종(에이도스)들이 **있음**을 나누어 지닌다면 어떠하게 될 지에 대해 말하는 중

(알아) 보세

(그렇지) 않는 무엇이?

움직여짐은 [급속한 둥근 자리] *옮겨졌음*(φέροιτο 138b8)또는 *알론하게 됬음*(ἀλλοιοίτο[2505] 138c1)이네 이것들만이 *움직임*이기 때문이네

예

그런데 스스로와 *알론*하게 되는 하나는 더 이상 어디에서든 *하나*[로] **있**(εἶναι, 138c2)을 수 없네

(있을) 수 없습니다 따라서 (하나는) 달리 됨의 측면에서 *움직여지지* 않는다네

(그렇게 움직여지지는 것으로) 나타나지 않습니다

그러나 (자리) *옮겨짐*의 측면에서는 (움직여지는가)

똑 같이 (움직여지지 않습니다)

그리고 하나가 옮겨졌다[면] 실로 자신 안에서 원을 그리며(κύκλῳ 138c6)옮아 다녔거나 헤태론한 *자리*(χώραν[2506] c6)에서 헤태론한

---

임을 알 수 있을 것이다 하나와여럿 움직임과쉼 등은 이미 129d8-e1(1249)에서 에이도스들 이라고 말하여지며 소피스테애스 편에서 헤태론(255e5, 1523)과동일함 움직임과쉼 있음 등을 이데아 또는 가장 큰 류라고 말하여 말하여지기 때문이다 따라서,

**있음**의 **에이도스**를 *하나와여럿 움직임과쉼 헤태론과동일 같음과같지 않음* 등의 에이도스가 나누어 지닌다면 또는 이러한 에이도스들을 나누어 지니는 것들은 어떻게 서로에 대해 있을지에 관해 파르메니데애스는 말하는 중이다

2505) 텔레스는 자신의 범주들 15a13(272)에서 *생성 소멸 늘어남 줄어듬 달리됨 자리변화* 등 여섯 가지 종의 움직임을 말한다 움직임에 대해서는 707-712, 755-785, 1180쪽 등을 참조하라

자리로 바꾸었거나(μεταλλάττοι c5-6)이네

필연적으로

그렇다면 한 편으로 원을 그리면서 옮겨 다니는 (하나는) 필연적으로 중간을 거쳐서(ἐπι 138c7)오갔을 것이며 중간 주위(περὶ 138c8)(를 돌아) 옮아가는 (것은) 스스로와 알론한 부분들을 지녔을 것인데 다른 한 편으로 중간에도  중간 주위에도 도달하지(προσήκει 138d1)못하는 이것이 중간을 거쳐서 원을 그리며 (옮아 다니기 위한) 어떤 도구를(τίς μηχανὴ[2507] d1) [지닐]까 ?

어떤 것도 (지니지) 않습니다

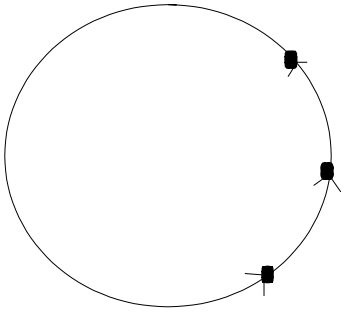
---

2506) 텔레스의 첫 번째 *장소*(*τόπῳ*, 1068b26, 934, 926)와 비교해 보라 나는 여기서 *χώραι*(코오란)을 *자리*로 옮겼다 헤태론한 자리에서 헤태론한 자리로의 자리 바꾸었음 이라고 말이다 그런데 텔레스는 코오란(자리)를 쓰는 것이 아니라 토포스(장소)를 쓴다 자리 변화(ἡ κατὰ *τόπον* μεταβολή, 범주들 15a14, 272)를 움직임 가운데 하나라고 하면서 말이다 그렇다면 텔레스는 파르메니데애스 와 티마이오스의 코오란(자리) 대신에 토포스(장소)를 쓰는 걸까 어쨋든 움직임과 관련지워진 '*공간*'을 가리키는 말이 두 사람에 있어서 헤태론한 것은 확실한 것 같다

2507) 도구란 *하나* 자신의 부분들을 가리킨다 어떤 것이 원을 그리며 옮아 다닌다면 자신의 중간 부분이 있어야 그 부분을 *거쳐*(επὶ 138c7)갈 수 있으며 중간 이외의 알론한 부분들이 있어야 중간 *주위*(περὶ 138c8)로 옮아 갈 수 있다 그래서 자리를 둥글게 옮겨 다니려면 반드시 거쳐 가야 할 부분들이 있어야 할 것이나 하나는 자신의 부분들을 지니지 않으므로 자신이 반드시 그것을 타고 옮아 가야 할 도구 로서의 부분이 없다 라는 맥락에서 도구란 부분을 가리키기 때문이다 다음 처럼 그려 보자

그러나 *자리*가 *변*했다는 것은(ἀμείβον 138d3) 알론했던 것이 알론한 것으로 **된다**(γίγνεται[2508] d2)는 것이며 그렇게 *움직여 진다*

---



위에 그려진 원은 움직이는 것이 옮겨 다니는 흔적(궤도, 軌道)이며 반드시 자신의 부분들을 지닌다 바로 이 부분이 옮겨 다니는 것이 그것을 타고 옮아 다니는 *도구*-이 도구를 텔레스는 **기체**(ὑποκείμενον, 1067b18, 915)라고 한다-이며 그것이 **있어 온** 그리고 **있는** 그리고 **있게 될 자리**이다 있어 온 그리고 있게 될 자리(χώραν)는 περὶ μέσον(중간 주위)에 있었던 그리고 있을 것인 반면 **있는** 자리는 옮아 다니는 것이 반드시 거쳐 가는 중간에 있는 자리(ἐπὶ μέσον)이다 그러나 부분을 나누어 지니지 않는 하나는 중간을 지니지 않을 것이므로 자신이 타고 옮아 갈 도구가 있지 않다 따라서 자리를 옮아 다니는 움직임을 하나는 나누어 지니지 않는다 이제,

원을 그리며 나아가는 이러한 자리 움직임을 수적인 비율에 따라 원을 그리며 나아가는 시간(χρόνου, 티마이오스38a7, 1174)의 흔적을 나타낸 1171쪽의 그림을 보라 거기에서는 여기 *자리* 각각 하나 대신에 *지금* 각각 하나가 들어서 있을 것이다 그렇다면 시간 과 자리(공간)이 따로 떨어진 어떤 것이 아니라 딱 붙어 있는 그래서 함께 나아가는 어떤 것임을 알 수 있을 것이다

2508) 이제 **됨**(생성)이 *자리 변화*와 연관되어 말하여진다 자리가 변한다는

는 것이지?

(그렇게 된다)면 (그렇지요)

그런데 (하나는) 어떤 것 *안에* 어디에서든 **있**을(εἶναι 138d4) 수 없다는 것을 (우리는) 봤지?

예

따라서 **되어진다는 것**은 더 이상 보다 더 불 가능 하네?

(저는) [왜 그러한지] 모르겠습니다(ἐννοώ ὅπῃ 138d6)

만약 어떤 것 *안에*서 되어진다면 이제(πω d7) 저것 *안*에서도 필연적으로 더 이상 되어졌지도 않으며 더 이상 저것 *밖에*서(ἔξω[2509] d7)도 모두 모두 (필연적으로 되어졌지도 않네) 이미(ἤδῃ 138e2) 되어졌다면 [말일세]

필연적으로

따라서 만약 알론한 어떤 것이 이러 하다면 자신의 부분을 겪

---

것은 알론한 것에서 알론한 것으로 된다(ἄλλοτ' ἄλλοι γίγνεται 138d3)는 것이며 움직여진다는 것이다 라고 하여지기 때문이다 그런데,

*자리 옮기는 움직임*은 *알론하게 되는 움직임*과는 구분 됐었다 비록 움직임 이라는 점에서는 동일한 것이었지만 말이다 그렇다면 자리 변화(ἀμείβον 138d7)하므로서 알론하게 된다는 것은 또 무슨 말인가 자리 옮기는 움직임 과 알론하게 되는 움직임을 구분할 수 없게 되는 것이 아닌가 그러나 여기에 *변화* 라는 말이 끼어들었다는 데에 조심하라

2509) 양자적인 것이 아니긴 해도 있는 것은 움직임 과 쉼 *외부*에서(ἐκτὸς ↔ἐντὸς(*내부*에서), 소피스테애스250d2↔파르메니데애스138e4, 1477↔1615)는 나타날 수 없다 라는 로고스와 이어보라 여기나 거기나 움직임을 나누어지니고 **있는** 것은 어떤 것 외부에서는 결코 그러하지 않는다고 말하기 때문이다 물론 거기에서는 움직임 과 있음이 함께 말하여지는 반면 여기에서는 되어지는 것 과 하나인 것이 함께 말하여지고 있긴하다

는 것들(πάσχοι 138e1)만이 저렇[게 될] 것이네 한 편으로 그것의 어떤 (부분)이 저것 *안에* 이미 [있으면서] 다른 한 편으로 (그것의 어떤 부분은 저것) *밖에* 동시에(ἅμα[2510] 138e1)[있을 것인]데 부분을 지니지 않는 것은 어디에서든 어떤 길로도 어떤 것 *내부*에(ἐντὸς e4) *전체* 있으면서 동시에 어떤 것 *밖에* (전체 있지) 않을 것이기 때문이네

진실

자신의 *부분*[과]도 (자신의) *전체*[와]도 마주치지(τυγχάνει 138e5)않을 것은 어디에서든 더 이상 훨씬 더 많이 **되어졌을** 수 없지 않을까 부분으로도 되어지지 못했으며 전체로도 (되어지지 못 했을 것이기) 때문일세

선명해집니다

따라서 **되어지는** 것 안에서 *자리*를 알론하게 하거나 자신 안에서 두루 (자리를) 옮기거나 *알론*해지거나 하는 등의 어떤 것도 (하나는) 아니네

(그럴 것) 처럼 보이지는 않습니다

따라서 (어떠한) 모든 *움직임*에 따라서(도) *하나*는 움직이는(질 수 있는, ἀκίνητον[2511], 139a3)것이 아니네

움직이지 않는 것입니다

그러나 그( 하나)는 어떤 것 *안에* **있을** 수 없다고 우리는 말하네

말합니다

따라서 어느 때이든 동일한 것(ἐν τῷ αὐτῷ 139a6)안에 있지 않

---

2510) 자리 하나 안에 있는 것들을 함마(함께, 동시에, ἅμα, 형이상학1068b26, 926)있다 라고한 텔레스를 여기서 끌여드려 보라 여기에서도 동시 보다는 함께 라는 말이 적절할 듯 한데.....

2511) 따라서 만약 하나 있는 경우의 하나는 있는 것과 마찬 가지로 움직이는 것이 아니다(ἀκίνητα, 소피스테애스249d3, 1454)

네

무슨?

저 (어떤) 것 안에 있다면 동일한 것 안에 있기 때문일세

물론

그러나 자신 안에도(ἐν αὐτῷ a6-7)알론한 것 안에도 예를들어 동일한 것 안에(αὐτῷ a7)도 있지 않네(ἐνεῖναι a7)

있지 않습니다

따라서 하나는 어느 때든 동일한 것 안에 있지 않네

않은 것 처럼 보입니다

그러나 어느 때든 *동일한 것* 안에 *있지 않는* 것은 머무르지도(ἡσυχίαν 139b1)쉬어왔지도(ἕστηκεν[2512] b1)않네

않습니다

따라서 하나는 쉬(어왔)지도 움직여지지도 않은 것[2513]처럼 보이네

처럼 보입니다

---

2512) 쉬어왔음 이라는 말은 있는 것은 쉬어왔지 않은(ἕστηκεν, 소피스테애스250c6, 1473) 라고 쓰여지는 곳에서도 쓰인다 그렇다고 하나만이 있다 라고 해서는 결코 안된다

2513) *쉬어 왔지도 움직여지지도 않는* 것 이라는 레애마(句)는 에이도스 친구들에게 엘레아 낯선이가 있는 것은 그러한 것이라는 것을 동의 할 것을 요구할 때 그대로 쓰인다(1470-1476) 그러나 거기에서는 **있는** 것이란 그러하다 라고 쓰여지지 반면 만약 하나 있는 경우의 *하나*가 그러하다 라고 쓰여진다 있는 것 과 하나 자체는 이러한 점에서 하나이다 라는 말 이상으로 받아드려서는 안된다 텔레스가 어떠한 점에서 있는 것 과 하나는 동일한 것이라고 하는지에 대해서는 683쪽을 참조하라

(하나는) *헤태론한* 것과도 **스스로**와도(ἑαυτῷ 139b4) *동일한 것*이(ταὐτόν b4)아니며 다시 **자신**(αὐτού b5)과도 헤태론한 것과도 헤태론한 것이 아닐 것이네[2514]

어떻게?

*스스로*와 헤태론하게 **있는** 것은 하나와 헤태론 할 것이며 하나가 아닐 것이다

진실

그리고 *헤태론*한 것과 *동일*하게 **있는** 것은 저 (헤태론한) 것일 것이지만 그(자신)은 아닐 것이다 그래서 있는 그대로 그렇게 *하나*가 아니라 하나와 헤태론한 것일 것이네[2515]

(있는 그대로 하나가) 아닙니다

따라서 (하나는)헤태론한 것에 동일한 것 또는 스스로와 헤태론한 것은 아닐 것이다

아닙니다

그런데 하나인 한(ἕως 139c4)헤태론한 것과 헤태론하지 않을 것이다 어떤 것과 헤태론하게 있음에 의해서는 하나에 이르는 것이아니라 단지 헤태론한 것과 *헤태론*함에 (이를) 뿐이며 어떤 알론한(ἄλλῳ 139c5)하나에도 (이르지 못할 것이기) 때문이네

옳소

---

2514) 하나는 자신과도 헤태론한 것과도 동일하지도 헤태론하지도 않다 라는 말은 하나는 동일 과 헤태론을 나누어 지니지 않는다는 말이다 1571쪽의 그림을 참조하라 만약 하나 있는 경우의 하나 곧 하나 자체는 거기 그림의 어느 영역에도 걸리지 않을 것이다

2515) 헤태론한 자연을 지니는 것은 그 자연에 의해서 동일한 자신과 헤태론하게 되면서(1535) 무한히 쪼개진다(1539)는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이의 로고스를 참조하라

따라서 하나 있음에 의해서는 헤태론하지 않을 것이네 또는 [다르게] 상정되는가?

확실히 (헤태론하지) 않습니다

그러나 이 하나 있음에 의해서(τοὐτῷ 139c7) (헤태론하지) 않다면[2516]스스로에 의해서도 (헤태론하지) 않을 것이다 그런데 만약 *자신*에 의해서(αὐτῷ 139c7-8)(헤태론하지) 않다면 [더 이상] 자신도 (헤태론한 것과 헤태론하지) 않을 것이다 그 자신이 헤태론한 어떤 것과 결코 헤태론하지 않을 것(이므로)

옳소

(하나는) *스스로*와 *동일*한 것이(ταὐτὸν ἑαυτῷ 139d1)아닐 것이네[2517]

어떻게 아니지요?

---

2516) 이렇지 않다면 곧 하나 있음에 의해서(τῷ ἕν εἶναι 139c6)헤태론하게 있다면을 뜻하는 것이 아니라 '동일한 것'에 의해서 헤태론하게 있다면을 뜻하는 것 같은데.....뒤를 뜻한다면 *동일*한 것에 의해서 *헤태론*하게 있지 않다면 *스스로*에 의해서도 헤태론하게 있지 않을 것이다가 되는 반면 앞을 뜻한다면 하나 있음에 의해서 헤태론하게 있다면 스스로에 의해서도 헤태론할 것이다가 될 터인데.....그렇게 되면 이어지는 로고스를 어떻게 읽어야 할 것인가

동일한 것(ταὐτὸν 139c1)은 관사(τὸ) 더하기 중성3인칭대명사단수(αὐτό)이며 이것(τοὐτῷ 139c7)은 가까운 것을 가리키는 지시사(指示詞)라는 것은 분명한데....

2517) 있는 것 과 동일한 것(ταὐτὸν, 소피스테애스255c3, 1521)은 하나가 아니다 라고 쓰여진 1521쪽을 참조하라 거기에 쓰여지는 있는 것 과 여기에 쓰여지는 하나 자체를 서로에 상응하는 것으로 말하고픈 충동이 일어날 것이나 참아라 눌러 버려라

*하나*의 자연은 아마 *동일*한 것의 자신(αὐτὴ, 139d1, 자연)이 아닐 것이네[2518]

무슨?

*동일*한 것이 어떤 것에 되어질 때 마다 *하나*가 (그 어떤 것에) 되어졌던 것이 아니기 때문일세[2519]

그러나 무슨?

여럿에 동일한 것이 되어지(면) 반드시 *여럿*이 되어지지 하나가 (되어지는 것은) 아니네

진실

그러나 만약 ***하나(一)*** 와 *동(同)****일(하나, 一)****한 것*이 결코[2520] 차이나지 않는다면 동일한 것이 되어졌을 때 마다 항상 하나가 되어졌을 것이고 하나가( 되어졌을 때 마다 항상 동일한 것이) 되어졌을 것(ἐγίγνετο 139d7)이네

물론

따라서 만약 하나가 스스로와 *동일*하면 스스로와 *하나*는 아니다 그리고 이렇게 [해서] 하나이면서(ὄν 139e2)하나가 아닐 것일세[2521]그러나 이것은 불 가능하다 따라서 *하나*에는 헤테론한 것과 *헤*

---

2518) 이를 두고 1621쪽에서는 분리된 자연이라고 파르메니데애스에 의해서 말하여진다

2519) 동일하게 된다고 해서 어떤 것이 하나로 된다는 것은 아니기 때문이다

2520) μηδαμῇ(결코 아니다, 139d6)를 1560쪽각주1453번과 더불어 숙고해 보라 나는 거기서 결코 있지 않는 것을 없는 것이 아니라 있지 않는 것의 강조로 보았다

2521) 스스로와 동일하면 하나이지만 동일하다고 해서 꼭 스스로와 하나인 것만은 아니므로 하나가 아닌 경우가 성립한다?

*테론한* 것도 *스스로*와 *동일한* 것도 **있**을(εἶναι e4)수 없네

(있을) 수 없습니다

이렇게 (해서) *하나*는 자신과도 헤태론한 것과도 헤태론하지도 않으며 동일하지도 않을 것이네

않습니다

(하나는) 자신과도 헤태론한 것과도 같지(ὅμοιόν 139e7)않으며 같지 않지도 않네

무슨?

*같은* 것은 어디에서든 *동일한* 것을 겪는 것 (때문일세)[2522]

예

*동일한* 것은 *하나*와는 분리(χωρὶς 139e9)된 *자연*이라는 것을 보았네[2523]

보았습니다

그러나 *하나가* 하나 있음과는 *분리*된 어떤 [속성을] 겪었(πέπον θε 140a1)다면 하나 보다 더 많게 겪음(속성)들이 있을 것인데 이것은 불 가능하네

예

따라서 *동일한* 것을 겪였던 것은 어떤 것이든 알론한 것과도 스스로와도 *하나* 있음이지 않네

---

2522) 그러기에 같음은 가장 큰 다섯 류에 끼이지 못하는 반면 동일은 그 다섯(소피스테애스255c8, 1522)류 가운데 하나이다 여기에 함축된 것 처럼 같은 것은 항상 동일하지만 동일한 것에는 같지 않는 것도 있기 때문이다 같음에 대해서는 209, 986, 359, 1225, 1245, 1138 등을 참조하시오 1138 거기에서는 같은 것은 저 에이도스와 같은 이름을 지닌다 라고 말하여진다

2523) 1619 이후 참조하시오

않은 것으로 나타납니다

따라서 그( 하나)는 *알론*한 것과도 *스스로*와도 *같은* 것[으로] 있지 않다네

않을 것 처럼 보입니다

*하나*는 *헤태론*한 어떤 것도 겪지 않았네 그렇게 겪은 것들(πεπόνθοι 140a7)은 하나 보다 더 많을 것 **있**기(εἶναι a7) 때문일세

많습니다

스스로와 또는 알론한 것과 *헤태론*한 것을 겪였던 것은 스스로 또는 알론한 것과 *같지 않을*(ἀνόμοιν a8)것이네 동일한 것을 겪었던 것이 같은 것 처럼 [말일세]

옳습니다

그런데 어떤 헤태론한 것도 겪지 않을 것 처럼 보이는 하나는 자신과도 헤태론과도 결코 *같지 않는 것이* 아니네

따라서 하나는 헤태론한 것과도 스스로와도 같지도 같지않지도 않을 것이네

않다는 [것이] 선명해집니다

이러한 것과 마찬 가지로 (하나는) 스스로와도 알론한 것과[2524] 도 *똑 같지*(ἴσον 140b6)도 *똑 같지 않지*도 않는다네

---

2524) 그런데 여기까지 오는 동안 파르메니데애스에 의해 쓰여지는 재귀대명사 지시대명사 인칭대명사 관사 등으로 인해 나는 혼란스러웠으므로 될 수 있는한 하나 낱말에 하나 낱말 이라는 식으로 옮겼다 그래서 인지 지금은 혼란스러움에서 어느 정도 벗어났으므로 스스로(ἑαυτῷ, 139b4, 1617)와자신(αὐτού 139b5, 1167)과동일(ταὐτόν, 139b4, 1167) 그리고 알론(ἄλλῳ, 139c5, 1618)과헤태론(ἑτέρῳ, 139c5)등의 쓰임새와 번역어를 구분할 필요가 생겨났다 그러나,

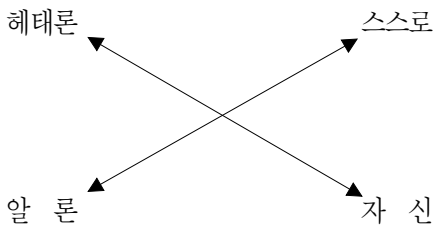
258쪽에서 내가 텔레스의 동일과헤태론의 뜻을 정리 했듯이 여기서

어떻게?

똑 같을 저것과 *동일한* **척도**들(*αὐτῶν* μετρών, 140b7, 尺度)의 똑 같음일 것이네[2525]

---

위 다섯 말들의 뜻을 정리하려는 것이 아니라 단지 위 말들 가운데 서로에 상응하여 나타난 쌍을 구분만 하고 지나가련다 다음의 그림 처럼 쌍을 구분하면 어느 정도 문제의 낱말들이 선명해질 것 같기 때문이다




위와 같이 서로에 상응하는 쌍은 139b5, 139e5, 140a4, 140b7, 140c7에 각기 나타난다 앞 두 곳에서는 헤태론이 자신과 더불어 나타나는 반면 뒤 세 곳에서는 알론이 스스로와 더불어 나타난다 따라서 자신이 있어야 할 곳에 스스로가 또는 그 거꾸로 그리고 알론이 있어야 할 곳에 헤태론이 있어서는 않될 것 같다 그러나 흔히 헤태론(different) 과 알론(other)은 다름으로 헤아오토 와 하오토는 자기(자신 또는 스스로) 등으로 그리고 타우톤은 동일로 옮겨지곤 한다 이러한 옮김은 비록 틀린 것이라고는 볼 수 없으나 좀더 섬세한 구분을 필요로 할 것 같다 그러나,

140d7(1624), 140e3(1625), 1041a4(1625)에서는 스스로 또는 자신이 알론한 것 또는 헤태론한 것과 더불어 나타나는 것이 아니라 헤태론한 것 또는 알론한 것과 더불어 나타난다 똑 같지 않다 또는 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이를 지니지도 않는라는 맥락에서 말이다

2525) 동일한 척도(재어짐)을 지니기 때문에 어떤 것들은 서로 똑 같다 라

예

어디 에서든 더 크거나 더 적게 있다(면) *함께 재어진 것들*(μὐμμετρον 140c1)중 한 편으로 더 적은 것들 보다 더 많은 *척도*들을 지니며 다른 한 편으로  더 큰 것들 보다 더 작은 (척도들을 지닐 것이네)

예

*함께 재어지지* 않는 것들[에도] 한 편으로 더 적은 척도들이 다른 한 편으로 더 큰 척도들이 있을 것일세

어떻게 [그렇치] 않겠습니까

그렇다면 *동일*한 것을 지니지 않는 것은 동일한 *척도*들의 있음(εἶναι 140c5)이거나 동일한 척도와 알론한 척도들의 (있음)일 수 없을 것이네[2526]

(일) 수 없습니다

따라서 동일한 척도들이지 않다면 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지 않을 것이다

그렇다면 선명해 집니다

그러나 이 만큼한 척도들(μἐτρών 140c9) 그리고 그 만큼한 (척도들 만큼의) 부분들(μἐρών 140c9)만큼 더 많은 척도들 과 더 적은 척도들이 있을 것이고 그렇게 다시 더 이상 *하나*가 아니라 그 만큼한 척도들 만큼한 것(*부분*)들이 있을 것이네

옳습니다

그런데 척도 *하나* 라면 그 척도와 똑 같게 될 것인데 그것과

---

는 말이다 예를들어 동일한 치수 또는 무게 또는 길이 등등.....아마도,

텔레스에 따르면 이러한 똑 같음(범주들6a26, 223)은 량적인 동일함일 것이다 질적인 동일함은 같음(범주들11a16, 209)일 것이고.....

2526) 동일을 지녀야 같거나 같지 않을 수 있듯이 마찬 가지로 동일을 지녀야 똑 같거나 똑 같지 않을 수 있다는 말이다

똑 같다(εἶναι 140d4)는 이것은 불 가능하다는 것을 보았네

보았습니다

따라서 (하나는) 하나 척도[2527]도 나누어 지니지도 많은 (척도를 나누어 지니지)도 더 적은 (척도를 나누어 지니지)도 동일한 (척도를) 전혀 나누어 지니지도 않으(므로) 언제든지 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지 않으며 다시 스스로 보다도 헤태론한 것 보다도 더 크지도 더 작지도 않다네

모두 모두 그렇게

무엇이? 하나가 어떤 것보다(τῷ 140e2)더 늙거나 더 젊거나 또는 *동일한* 나이(ἡκιείαν 140e1)을 지닐 수 **있**을 것 처럼 보이는가?

않는 무엇?

자신과 또는 알론한 것과 *동일한* 나이를 지닌다(면) (하나가) **시간**의(χρόνον 140e4) *똑 같음* 과 *같음*(ὁμοιότρτος e4)을 나누어 지닐 것인데 (우리는) *하나에는*(τῷ ἑνὶ e5)같음도 똑 같음도 나누어 지녀지지 않는다고 말했네

말했습니다

그리고 *같지 않음* 과 *똑 같지 않음도* 나누어 지니지 않는다는 이것도 (우리는) 말했네

물론

이러한 것으로 **있는**(ὄν 141a1) (하나가) 어떻게 어떤 것 보다 더 늙거나 더 젊거나 동일한 나이를 지니고 있을 것인가

전혀 아닙니다

따라서 *하나*는 자신 보다도 알론한 것 보다도 더 젊지도 더 늙지도  동일한 나이를 지니지도 않는다네

---

2527) 텔레스의 수적인 척도(μέτρον, 형이상학1016b18, 429) 로서의 하나를 생각나게 한다 거기서 그는 음소(音素) 하나 와 사분의 일음(一音) 하나를 그 척도로 든다

아님이 선명해집니다

따라서 만약 이러한 것이라면 *하나*는 모든 면에서(τὸ παράπαν 141a5) *시간* 안에 **있**을 수 없을 것인가? 또는 만약 시간 안에 [있다]면 항상 그( 하나)는 필연적으로 자신 보다 더 늙게 되지 않겠는가?

필연적으로

그렇다면 더 늙음은 항상 더 젊음 보다 더 늙을까?

무슨?

따라서 스스로 보다 더 늙게 되면서 동시에 스스로 보다 더 젊게 되네 만약 그것 보다 더 늙게 되는 어떤 것을(ὅτου 141b1)계속(μέλλει b1)나누어 지닌다면 [말일세][2528]

(당신은) 어떻게 말씀하시는 겁니까?

요것일세 헤태론한 것과 *차이*나는(διαφόρον 141b3) *헤태론*한 어떤 것[2529]은 이미(ἤδη b5) **있는** 차이로 **되어지는** 것이 아니라 한 편으로 *이미* **있으면서**(ὄν b5) (그 차이)로 *이미* 있고(**εἶναι** b5)다른 한 편으로 (그 차이로) **되어졌으면서**(γεγονότος b5) **되**어졌고(γεγονέναι b5)다른 한 편으로 계속 (그렇게 있거나 되 왔으)면서(μέλλοντος b6) 계속 (그렇게 있거나 됐던) 반면 다른 한 편으로 여태까지(πω b7) 그

---

2528) 스스로 보다 더 늙게 되면서 더 젊게 되는 것은 자신이 그것 보다 더 늙게 되는 바로 그것을 주욱 나누어 지니기 때문이라는 말인데.....그리고 1166쪽각주1907번을 읽어 보라 거기서 나는 지금과 관련지어서 그렇다라고 썻는데 여기서는 그것 보다 더 늙은 바로 그것을 더 늙은 것이 계속 나누어 지니기 때문이다 라고 써지는구나 그렇다면,

만약 하나 있는 경우이든 하나 만약 있는 경우이든 하나는 스스로를 계속(μέλλει 141b1)나누어 지닌다 라는 말인데,

2529) 헤태론한 것들은 차이나는 것들이다 라는 말이다 차이에 대해서는 993, 411, 258, 924, 1009쪽 등을 참조하라

*차이*로 되어지면서 되어져가는 것도 아니고 계속 (그 차이로 있거나 되)려 하지도 않으며 (그 차이로) 있는 것도 아니라 비록 알론한 (차이로) **있**는 것은 아니지만 (알론한 차이로) **되어져가**네[2530]

필연적으로

그러나 더 늙음은 더 젊음과 *차이남*(διαφορότης 141c2)이지 알

---

2530) 참고로 콘퍼드의 다음 번역(935)은 다시 읽어 볼 만하다 ' 만약 어떤 것이 다른 것과 *이미* 차이난다면 그것이 *차이*나게 **됨**(becoming)에는 물음의 여지가 없다 그것들 양자가 지금 **있**든 있어왔든 있을 것이든 차이난다 그러나 만약 **됨**의 과정에 있는 하나가 차이난다면 다른 것이 차이나게 있어 왔다고도 있을 것이라고도 그렇지만 아직 **있**는 것이라고도 당신은 말하지 못한다 ' 그러나,

이러한 의역(意譯)에서는 어떤 차이로 이미 있는 헤태론한 것은 그 차이로 **되**어져 **있**지-**있다** 또는 있는의 부정형(不定形) 또는 분사형(分詞形)은 쓰였지만 그 미완료나 부정과거(不定過去, aorist)나 단순과거나 미래형은 결코 쓰이지 않고 대신 **됨**의 *완료형*(γεγονέναι 141b6) 과 μέλλειν(계속할 것이다)가 쓰인다-만 그와는 알론한 차이로 **되**어지지만 **있**지는 않다는 식으로 선명하게 있음 과 됨을 가르지 못한다 *차이남*의 완료 와 미래가 **있다** 라는 말에 걸리는 것이 아니라 완료는 **됨**에 미래는 μέλλειν(할것임)에 각기 걸리기 때문이다 그러나 위 콘퍼드 의역은 있다 라는 말에 완료 와 미래가 함께 걸린다 그러기에 나는 있음 과 됨을 물론 구분해 주기는 해도 선명하게 갈라 주지는 못한다고 했다 그렇게 되면 있음 과 생성을 혼돈할 것이고 있음에 생성이 생성이 있음이 서로 뒤 섞일 때를 잘 분간(分揀)하지 못할 것이다 콘퍼드가 혼동하고 있다는 것이 아니라 영어로 옮기다 보면 혼동하게 된다 되다를 보통 to be*come* 이라고 딱 붙혀 옮기지 않는가 이게 어디 됨인가 됨에서 떨어져 나가야 있는 것이지 안 그런가 세상들아!

론한 어떤 것과도 (차이남이) 아니네

(더 젊음과 차이남)이기 때문입니다

따라서 스스로 보다 더 늙게 되면서 동시에 필연적으로 스스로 보다 더 젊게 된다네

[그럴 것] 처럼 보입니다

그러나 그리고 스스로 보다 더 많은 시간이나 더 적은 시간이 되어지는(γίγνεσθαι 141c5)것이 아니라 스스로에 똑 같은 시간이 **되어**지며 그리고 **있고** 그리고 되어졌고 계속 있어질(μέλλειν ἔσεσθαι 141c7)것이네

필연적으로 마찬 가지로 그것들이

따라서 필연적으로 그러한 것을 시간 안에서 나누어 지닐 때마다 그것들 각기 것은 스스로와 동일한 나이를 지니며 스스로보다 더  늙게 됨과 동시에(ἅμα[2531] 141d2)더 젊게 되는 것 처럼 보이네

감히 [그럴 것 처럼 보입니다]

그러나 이러한 *속성들* 가운데(παθημάτων 141d4) 어떤 것도 *하나*와 함께 있지(μετήν d4)않을 것이네

함께 있지 않을 것이기 때문입니다

---

2531) 함마(동시에) 라는 말이 연이어 쓰여진다 더 늙어지면서 동시에 더 젊어진다 라고 말이다 그렇다면 늙어지면서 동시에 젊어진다고 말한 여기 파르메니데애스는 늙어지는 경우 와 젊어지는 경우를 각기 나누어서 구분하는가 시간 안에서 그러 저러한 때(ὅσα 141c8)각각을 말 했기 때문이다.....아니야,

이러한 구분은 단지 생각 안에서만 이루어질 수도 있어 그렇다면 생각 밖에서는 시간이 이러 저러하게 구분되지 않을거야 그러나,

지금의 나로서는 애매하다 세 번째 요약이 끝나도 애매한 채로 남을 것인가 그럴 것 같지 않다

따라서

어떠한 시간도 그( 하나)와 함께 있지도 않고 (하나는) 어떤 시간 안에도 있지 않네

취하신 로고스 그대로입니다

무슨? **있어옴**(τὸ ἦν 141d7)과 **되었음**(τὸ γέγονε d7)과 되어왔음(τὸ ἐγίγνετο d7)은 *지나간*(τοῦ γεγονότος, d8, 過去)어느 때(ποτὲ d8)의 **시간**(χρόνῳ d7)을 *나누어 지님*을 가리키는 것으로 여겨지지 않은가?

아주 많이 (여겨집니다)

무슨?

**있게 될**(τὸ ἔσται 141e1)과 될(τὸ γενήσεται e1)과 되어질(τὸ γενηθήσεται e1)은 그래서 (닥아올 또는 행해질, μέλλοντος, e2) (시간을 나누어 지님을 가리키는 것으로 여겨지지) 않는가?

예 (여겨집니다)

그런데 (3인칭 단수)**있다**(τὸ ἔστι 141e2)와 **되다**(τὸ γίνεται e2)는 **지금 임하는**(τοῦ νῦν παρόντος, e3, 臨하는 또는 現在하는) (시간을 나누어 지님을 가리키는 것으로 여겨지지) 않는가?

물론[2532]

따라서 만약 하나가 결코 어떤 시간도 나누어 지니지 않는다면 어느 때든 되었지도 되어왔지도 않으며 어느 때든 있어오지도 않을 뿐더러 **지금**(νῦν 141e5)됐지도(γέγονεν e5)되지도 **있**지도 않으며 그래서 될지도 되어질지도 있을지도 않다네

가장 진실

---

2532) 그래서 여기 아리스토텔레스는 *시간*을 요즈음 말로해 *과거 와 미래와 현재로* 나누어 이러한 나뉨에 따라 **있음** 과 **생성**(됨)을 나누는 파르메니데애스에 동의한다 따라서 여기 파르메니데애스에 따르면 있음 뿐 아니라 생성(됨) 역시 각기 구분된 그 시간들을 나누어 지닌다

그렇다면 이와는 알론한 어떤 길에서(ὅπως 141e7)**실체**(οὐσίας, e7, **존재**[2533])를 나누어 지닐까 또는 이런 것들 중 어느 것에 따라

---

2533) 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 이끌어 낸 **존재**(**실체**, οὐσία, 258 b2, 1573, 1542)를 물끄러미 바라 보면 파르메니데애스 편의 파르메니데애스가 실체를 이끌어 낸 후에 무엇 때문에 *만약 하나 있는 경우의 하나*에 대해 말하는 것을 끝내고 바로 *하나 만약 있는(142b3) 경우의 하나*에 대해 말하기 시작하는지를 어렴풋이 나마 알게 될 것이다 내가 알아 낸 바로는 **실체**(**존재**)에 대해 그는 말하기 위해 아마 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 말하고 있는 것 같다 바로 이 실체를 지니게 되야 하나를 포함한 모든 것들이 비로서 있거나 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서,

내가 알아낸 바로는 **있음** 과 **실체**는 **에이도스**들 가운데 *하나*이므로 그리고 있음의 에이도스 또는 **이데아**를 나누어 지녀야 알론한 에이도스-하나와여럿도 에이도스 가운데 하나이다-들이 서로 *교통*하면서 *묶여지거나 떨어져* 서로에 대해 있을 것이므로 실체에 대해 말하는 것은 에이도스들이 서로를 어떻게 나누어 지니는 지에 대해 말하는 것을 반드시 포함한다 따라서 실체(존재)론은 에이도스 또는 이데아론이 된다 그러나,

나의 석사 학위 논문은 두 사람에 의해서 쓰여지는 에이나이(있음)가 각기 어떻게 서로에 대해 있는지 그리고 동일하거나 헤태론하다면 그 동일과 헤태론이 어떤 로고스로 나타나는지를 다루려 하므로 '.....론(論)'이 아니라 있음 이라는 낱말이 그 두 사람에 의해서 나타나는 '길'에 대한 글이 될 것이다 따라서,

소피스테애스 편 거기 과 파르메니데애스 편 여기에서 이끌어내어지는 실체(존재)를 근거로 해서 말이 이어져 나가야만 할 것이다 거기나 여기

(실체를 나누어 지닐까)

(알론한 어떤 길에서 실체를 나누어 지니는 것은) 아닙니다

따라서 하나는 결코 **실체**를 *나누어 지니질*(μετέχει 141e9) 않네

(지니지) 않을 것 처럼 보입니다

따라서 *하나*는 결코 **있**지 않네[2534]

(있지) 않는 (것으로) 나타납니다

따라서 *하나* **있다** 라는(ὥστε ἕν εἶναι, 141e11)그런 식으로 (하나는)있지 않네 이미 **있**다(면)(ἤδη **ὄν** e11) **실체**를 나누어 지닐 것이기 때문일세 그러나 *하나*는 *하나*이지(ἕν ἐστι e12)도 않으며 [전혀]**있지**(ἔστι e12)도 않을 것 처럼 보이네 만약 그러한 로고스를 반드시 믿는다면 [말일세]

감히 (그렇습니다)

[만약] 어떤 것이 **있지 않다**[면] 있지 않는 그러한 것 자체(αὐτῷ 142a1)에 어떤 것이(**τι**[2535]a1)[덧 붙혀 질]까? 또는 (있지 않는) 그것의 어떤 것이 [있을]까?

---

나 모두 **있음**이 **실체(존재)**와 구분된다 물론 거기에서는 **실체**도 **저 있음** 만큼 있다 라고 그리고 여기 파르메니데애스도 후에 ' **있음**은 현재 시간에 **실체**를 나누어 지님이며 있어 옴은 지나간 시간에 있게 될 시간에 실체를 나누어 지님이다(151e8-152a1, 1157) ' 이다 라고 말하기는 해도 말이다

2534) 여기서도 **실체(존재)** 와 **있음**은 분명히 구분되질 않는가 실체를 나누어 지니지 않으므로 있지 않다 라고 말이다

2535) (어떤) 것(237d1, 1361)과 있는은 떨어 질래야 떨어질 수 없으므로 있지 않는 것에는 있는 것이 덧 붙혀질 수 없다 라고 한 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이의 말을 상기하라

어떻게?

따라서 (있지 않는) 그것에는 *이름*도 있지 않고 *로고스*도 *앎인 것*도 *감각*도 *억견*도 **있지** 않네[2536]

(있지) 않는 (것)으로 나타납니다

따라서 있는 어떤 것에 의해서 그것은 불리워지지도 말하여지지도 억견화되지도 인식되지도 감각되지도 않는다

않는 것 처럼 보입니다

그렇다면 하나에 관해서도 이것들은 그럴 수 있을가?

저에게는 (그렇게) 여겨집니다[2537]

우리에게 알론한 어떤 말을 할 수 있을지 처음으로 되 돌아가 다시 그 전제를(τὴν ὑπόθεσιν[2538]142b1)취하길 바라는가

---

2536) 이 로고스 역시 그대로 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 그대로 나타난다(238c8-10, 1373)

2537) **있지 않는** 것이 감각 되지도 인식 되지도 억견화 되지도 말하여지지도 불려지지도 않는 것 처럼 만약 하나 있는 경우의 **하나** 역시 그러하다(ἔχειν 142a6) 그러나 있지 않는 것에는 아무 것도 있지 않듯이 하나 자체에도 아무 것도 있지 않다고 해서 이 둘이 동일한 것은 아니다 단지 있지 않는 것의 앎 등이 있지 않듯이 하나 자체도 그러 할 뿐이다 이 이상(以上)으로 나아가면 안된다 곧 *동일한 것*이라고 말해서는 않된다 하나 자체는 동일하지도 동일하지 않지도 헤태론하지도 헤태론하지 않지도 않을 뿐 더러 여기에 따르면 있지 않는 것 자체에는 아무런 말도 붙을 수 없기 때문이다

2538) 137b3(1329)에서 파르메니데애스가 제애논에게 하나 자체를 전제로 삼아 그것이 있는 경우 와 있지 않는 경우 무엇이 잇따르가를 숙고하기 바라는가 라고 묻자 제애논은 바란다 라고 말한다 이 때 나요! 하고 끼어드는 사람이 바로 가장 나이 어린 아리스토텔레스이다 가장 젊은 자를 벗 삼아

물론 (우리는) 바랍니다 (137c4-142b3) ”

라는 인용 글월에서는 만약 하나 있다면의 *하나*는 **실체**를 *나누어 지니지* 않으므로 **있지 않다** 라고 쓰여진다[2539]시간 역시 나누어 지니지 않기 때문이다 그러나 한 발짝 더 나아가서,

문제의 그 하나는 **있지 않는** 것과 '같을(οὔτως 142a7)' 뿐 아니라 아마 [있지 않는 것이 아니기]도 할 것이다 하나는 예를들어 같지도 같지않지도 않기 때문이며 같음의 부정[2540]인 같지않음의 부정은 같음의 부정의 부정(否定)이므로 이러한 예들 중의 하나인 있음의 부정인 있지 않음 역시 다시 부정될 수 있다는 것이 허용될 것 같기 때문이다 그러나 내가 1572쪽에 썻듯이 자신을 부정한 것이 다시 부정됬다고 해서 곧 바로 자신이 긍정되지는 않을 것이므로 그렇다[2541]다시 말해 어떤 것의 부정의 부정은 어떤 것의

---

말하는 것이 가장 덜 번잡하고 더 쉴 수 있으므로 누가 가장 젊은가 라고 파르메니데애스가 물었기 때문이다

2539) 그렇다고 문제의 그 하나는 있지 않는 것'이다'는 것은 결코 아니다 더군다나 있지 않는 것 자체도 아니다 다만 있지 않는 것에 관한 생각이나 로고스나 앎이 있지 않는 것 처럼 하나도 그러하다는 점에서만 그 하나는 있지 않는 것 (자체)에 상응할 뿐이다

2540) 두 번째 정리 38쪽에 쓰여진 것 처럼 이 하나에 관해서는 부정하기만 할 뿐 어떤 긍정도 하지 않는다

2541) 만약 있음의 부정(否定)인 있지 않음의 부정이 있음 이라면 나는 아마 그 하나는 '있지 않는 것이 아니다' 라고 쓰지 못할 것이다 그러나 있음

긍정이 아니라 어떤 것의 그 부정의 부정이다 그래서 부정한 것을 부정하면 부정한 만큼 처음 것으로부터 멀어진다 따라서,

있는 것의 부정 다시 부정되면 그 만큼 있는 것이 아닐 것이다? 어쨌든 이러한 로고스는 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편과 티마이오스 편을 제대로 이해하면 나올 수 있는 것들 가운데 하나 이라고 여기는 나는 다시 앞 쪽 인용 글월을 옮길 것이다

그렇다면 누가 나에게 답할까 가장 젊은 자? 아마도 그 자가 가장 적게 번잡하게 할 것이며 가장 많이 답할 것으로 상상되네 그래서 저가 답하는 동시에 나에게 쉼이 있을 것이네 - 이것은 저에게 준비 됬습니다 오! 파르메니데애스여 말하는 자들 가운데 가장 젊은 자는 바로 저를 두고 당신께서는 말씀하시고 계시기 때문입니다 그러나 물으시면 답할 것입니다 라고 아리스토텔레스는 말했습니다 - 자 그럼,

만약 *하나*가 **있다**면 하나는 알론한 어떤 것 곧 *여럿*은 아닐 것이지? 라고 말하네 - 어찌 그러지 않겠습니까 - 따라서,

---

의 부정인 있지 않는 것을 다시 부정하면 있음으로 되 돌아 오는 것이 아니라 부정된 것 만큼 그 있음으로부터 더 멀어지기 때문에 나는 당당하게 감히 그렇다 라고 쓴다 139c5 앞 뒤(1618)를 보라,

어떤 것과 헤태론하게 있음에 의해서는 하나에 이르는 것이 아니라 단지 헤태론한 것과 헤태론함에 이를 뿐이지 어떤 알론한 하나에도 이르지 못한다고 쓰여 있지 않은가 헤태론의 자연을 통해서 헤태론하게 되면서 무한히 쪼개지며 이렇게 분열하면서 맞서는 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 1538)을 **아님**(τὸ οὐ, 257c1, 1538)이라는 낱말이 나타내기 때문이다

반드시 하나의 *부분*도 하나의 *전체*도 **있지 않네** - 무슨? - 부분은 어디서건 전체의 부분이네 - 예 - *전체*는 무엇인가? 자신의 어떤 부분도 빠트리지 않는 것이 전체일까? - 물론 - 따라서,

전체로 있으면서 부분을 지니는 식으로 그렇게 *양자적*으로 하나는 부분들로부터 있을 것이네 - 필연적으로 - 따라서 양자적으로 그렇게 *하나*는 *여럿*일 것이므로 하나는 아니네 - 진실 - 그런데,

여럿이 아닌 *하나 자체*가 반드시 **있네**(εἶναι, 137d2, 1607)[2542] - 반드시 - 따라서 (하나 그 자체는) 전체이지도 부분을 지니지도 않을 것일세 - 아니기 때문입니다 - 그래서,

만약 어떤 하나도 부분을 지니지 않는다면 *시작*도 *끝*도 *중간*도 지니지 않을 것이네 이런 것들은 그 하나의 부분일 것이기 때문이네 - 옳소 - 그리고 끝 과 시작은 각기 것의 *한계*라네 - 어찌 그렇지 않겠습니다 - 따라서,

---

2542) 여기서 파르메니데애스는 *하나 자체*란 *여럿*이 아니다 라는 로고스를 깔고 들어 가면서 *전체*는 *부분*들의 전체이므로 그 하나에는 부분도 전체도 **있지 않다** 라고 한다 따라서 이러한 논증에 앞서서 무엇을 통해서 하나는 여럿이 아닌가가 논증 되어야 한다 척 보면 하나는 여럿이 아니지 라고 말한다면 별로 할 말이 없지만 말이다

만약 그 하나는 여럿이 아니라는 것이 논증되지 않는다면 그 하나의 부분이 있지 않다는 것도 그래서 그 하나의 전체도 있지 않다는 것도 논증되지 않는다 여럿은 전체 와 부분 이 *양자적*으로 있는데 하나 자체는 이러한 여럿이 아니므로 그 하나에는 전체도 부분도 있지 않다 라는 식으로 논증이 이루어지기 때문이다

하나는 *무한*하다네 만약 시작도 끝도 지니지 않는다면 말일세 - 무한합니다 - 그리고 따라서,

*모양*도 없는 것이네 둥금도 곧음도 나누어 지니지 않기 때문이네 - 어떻게? - *둥금*은 자신의 극단들이 *중간*으로부터 모든 방향으로 똑 같이 떨어져 있는 것이네 - 예 - 그리고 *곧음*은 자신의 중간이 극단들 양자 앞에 있을 그러한 것이네 - 그렇습지요 - 그렇다면 곧은 모양이든 빙두르는 모양이든 [어떤] 모양을 지닌다면 하나는 부분을 지니며 여럿일 것일세[2543] - 물론 - 따라서,

어떤 부분도 지니지 않으므로 곧음도 빙두름도 아니네 - 옳습니다 - 그리고,

이러한 것은 *어디에도* 있지 않을 것일세 알론한 것 안에도 하나 스스로 안에도 있지 않을 것이기 때문일세 - 어떻게? -

알론한 것 **안에** 있다면 저 안에 있을 저것에 의해서 어디에서든 빙 둘러 쌓일 것이며 저것의 여러 점에서 여러 방향으로 *접촉할* 것인 반면 하나 와 비(非)부분들인 그리고 빙 두름을 나누어 지니지 않는 것이 여러 점에서 여러 방향으로 접촉될 수는 없네 - 없지요 - 그러나 스스로 **안의** 그것은 스스로와 알론한 것이 아니라 그것 자신에 의해서 둘러 쌓일 것이네 자신 안에 있을 것이므로 그렇네 어떤 것 안에 둘러 쌓여 있을 수 없기 때

---

2543) 이런 말을 하는 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 '파르메니데애스'의 둥근 하나를 분명히 의식하고 있음에 틀림없다 그 둥근 하나는 후에 말하여지는 만약 하나 있다면의 하나 곧 있는 하나일 것이기 때문이며 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이 역시 자신의 아버지 파르메니데애스께서는 둥근 공 하나 전체를 말씀하셨다고 여기와 동일한 맥락에서 말하기 때문이다

문일세 - 없기 때문입니다 - 그런데,

둘러 쌓는 그것은 헤태론할 것이며 둘러 쌓여지는 것도 헤태론할 것이네 동일한 것이 전체를 양자적을 동시에 둘러 쌓으면서 둘러 쌓지는 않을 것이기 때문일세 나아가서 그렇게 되면 하나는 더 이상 하나가 아니라 둘일 것이네 - 않습니다 - 따라서,

어디에서든 하나는 자신 **안에**도 있지 않고 알론한 것 안에도 있지 않네 - 있지 않습니다 -

만약 *쉬고* 있는지 또는 *움직이고* 있는지 알아 보세 - 않는 무엇? -

**움직여짐**은 *옮겨졌음* 또는 *알론하게 됬음*이네 이것들만이 움직임이기 때문일세 - 예 - 그런데 스스로와 알론하게 되는 하나는 어디에서든 더 이상 하나로 있을 수 없네 - 없습니다 따라서 달리 됨의 측면에서 움직여지지 않는다네 - 않는 것으로 나타납니다 - 그러나 *옮겨짐*의 측면에서는? - (달림 됨의 측면에서와) 똑 같이 - 그리고,

하나가 *옮겨졌다*면 실로 자신 **안에**서 원을 그리며 옮아 다녔거나 헤태론한 *자리*로 바꾸었거나이네 - 필연 - 그렇다면 원을 그리면서 옮겨 다니는 것은 필연적으로 *중간*을 거쳐서 오가며 그리고 중간 주위를 돌아 옮아가는 것은 스스로와 알론한 부분들을 지니는데 중간에도 중간 주위에도 도달하지 못하는 어떤 것이 중간을 거쳐서 원을 그리며 옮아 다니기 위한 어떤 도구를 지닐까 - 하나도 지니지 못합니다 - 그러나,

*자리가 변했다*는 것은 알론했던 것이 알론한 것으로 **된다**는 것이며 그렇게 움직여진다는 것이지? - 그렇다면! - 그런데 어떤 것 *안에* 어디에서든 있을 수 없다는 것을 봤지? - 예 - 따라서 되어진다는 것은 보다 더 불가능하네? - 왜 그러는지 모르겠는데요 - 만약,

어떤 것 *안에*서 되어진다면 이제 저것 *안에*서도 저것 *밖에*서도 더 이상 모두 모두 필연적을 되어졌지도 않네 이미 되어졌다면 말일세 - 필연 - 따라서 만약 알론한 어떤 것이 이러하다면 자신의 부분을 겪는 것들만이 저

러할 것이네 그것의 어떤 부분이 저것 **안에** 이미 있으면 어떤 부분은 동시에 저것 **밖에** 있을 것인데 부분을 지니지 않는 것은 어디에서든 어떤 길로도 어떤 것 *내부에* 전체로 있으면서 동시에 어떤 것 밖에 전체로 있지 않을 것이기 때문이네 - 진실 - 자신의 부분과도 전체와도 마주치지 않는 것은 어디에서든 더 이상 훨씬 더 많이 되어졌을 수 없지 않을까 부분으로도 전체로도 되어지지 못했을 것이기 때문일세 - 선명해집니다 - 따라서 (하나는) 되어지는 것 안에서 자리를 알론하게 하거나 자신 안에서두루 자리를 옮아 다니거나 또는 알론해지거나 하는 등의 어떤 것도 아니네 - 아닌 것처럼 보입니다 - 따라서,

어떠한 모든 움직임에 따라서도 *하나*는 움직이는 것이 아니네 - 움직이는 것이 아닙니다 - 그러나 하나는 어떤 것 *안에* 있을 수 없다고 우리는 말하네 - 말합니다 - 따라서 어느 때이든 *동일한 것* 안에 있지 않네 - 무슨? - 저 어떤 것 안에 있다면 동일한 것 안에 있기 때문일세 - 물론 - 그러나 자신 **안에**도 알론한 것 안에도 예를들어 동일한 것 안에도 있지 않네 - 있지 않습니다 - 따라서 하나는 어느 때이든 동일한 것 안에 있지 않네 - 않는 것 처럼 보입니다 - 그러나,

어느 때든 *동일한 것* **안에** 있지 않는 것은 *머무르지도 쉬어왔지도* 않네 - 않습니다 - 처럼 보입니다 -

(하나는) 헤태론한 것과도 스스로와도 *동일한 것*이 아니며 다시 자신과도 *헤태론한 것*과도 헤태론한 것이 아닐 것이네 - 어떻게? -

스스로와 헤태론하게 있는 것은 하나와 헤태론할 것이며 하나가 아닐 것이네 - 진실 - 그리고 헤태론한 것과 동일하게 있는 것은 저 헤태론한 것일 것이지만 그 자신은 아닐 것이네 그래서 있는 그대로 그렇게 하나가 아니라 하나와 해테론한 것일 것이네 - 하나가 아닙니다 - 따라서 (하나는) 헤태론한 것과 동일한 것 또는 스스로와 헤태론한 것은 아닐 것이네 - 아닙니다 - 그런데,

하나인 한 헤태론한 것과 헤태론하지 않을 것이네 어떤 것과 헤태론하게 있음에 의해서는 하나에 이르는 것이 아니라 단지 헤태론한 것과 헤태론함에 이를 뿐이며 어떤 알론한 하나에도 이르지 못할 것이기 때문이네 - 옳소 - 따라서 하나 있음에 의해서는 헤태론하지 않을 것이네 또는 다르게 상정되는가? - 확실히 헤태론하지 않습니다 - 그러나 하나 있음에 의해서도 헤태론하지 않다면 스스로에 의해서도 해태론하지 않을 것이다 그런데 만약 자신에 의해서도 해태론하지 않다면 [더 이상] 그 자신이 헤태론하지 않을 것이다 그 자신이 헤태론한 어떤 것과 헤태론하지 않을 것이므로 그렇네 - 옳소 -

(하나는) *스스로*와 *동일한 것*이 아닐 것이네 - 어떻게 아니지요? - **하나**의 자연은 아마 **동일**한 것의 자연이 아닐 것이네 - 무슨? - 어떤 것에 동일한 것에 될 때 마다 하나가 그 어떤 것에 되어졌던 것이 아니기 때문일세 - 그러나 무슨? - *여럿*에 동일한 것이 되어지면 반드시 여럿이 되어지지 *하나*가 되어지는 것은 아니네 - 진실 - 그러나 만약 **일**(τὸ ἕν, 139d6, 1620, 一, 하나) 와 *동***일**(τὸ ταὐτὸν, 139d6, 1620, *同*一)이 결코 *차이*나지 않는다면 *동일한 것*이 되어졌을 때 마다 항상 *하나*가 되어졌을 것이며 하나가 되어졌을 때 마다 항상 동일한 것이 되어졌을 것이네 - 물론 - 따라서 만약 *하나*가 스스로와 **동일**하다면 *스스로*와 **하나**는 아닐 것이네 그리고 이렇게 해서 하나이면서 하나가 아닐 것일세 그러나 이것은 불 가능하네[2544] 따

---

2544) 바로 그렇기 때문에 파르메니데애스는 하나가 있다고 그리고 하나가 있지 않다고 전제 할 경우 **하나**가 *스스로* 와 *알론한 것*에 대해 그리고 하아와 **헤태론**한 것이 *스스로* 와 *알론한* 것에 대해 어떻게 있는지를 아리스토텔레스에게 로고스를 통해 전해준다 *하나*건 하나와 *헤태론*한 것이건 스스로와 **하나**일지언정 **동일**하지는 못하며 헤태론한 것과 [알론할 지언정] 헤태론하지 못하기 때문이다 만약 *동일*하거나 **헤태론**하다면 *하나가 알론한 것*

라서,

하나에는 헤태론한 것과 헤태론한 것도 스스로와 동일한 것도 있을 수 없네 - 있을 수 없습니다 - 이렇게 해서 하나는 자신과도 헤태론한 것과도 헤태론하지 않으며 동일하지도 않을 것이네 - 않습니다 -

자신과도 헤태론한 것과도 같지 않으며 같지 않지도 않다네 - 무슨? -

*같은 것*은 어디에서든 동일한 것을 겪는다는 것 - 예 - *동일한 것*은 *하나*와는 분리된 자연이라는 것을 보았네 - 보았습니다 - 그러나 만약 하나 있음과는 분리된 어떤 속성을 하나가 겪었다면 하나 보다는 많은 속성들이 있을 것이나 이것은 불 가능하네 - 예 - 따라서 *동일*한 것을 겪었던 것은 어떤 것이든 *알론*한 것과도 *스스로*와도 *하나* **있음**이지 않네 - 않은 것으로 나타납니다 - 따라서 하나는 알론한 것과도 스스로와도 같은 것으로 있지 않다네 - 않을 것 처럼 보입니다 -

하나는 *헤태론*한 어떤 것도 겪지 않았네 그러한 것을 겪는 것들은 하나 보다 더 많을 것**이**기 때문일세 - 많습니다 - 스스로와 또는 알론한 것과 *헤태론한* 것을 겪었던 것은 스스로 또는 알론한 것과 *같지 않을* 것일세 *동일한* 것을 겪었던 것은 *같은* 것 처럼 말일세 - 옳습니다 - 그런데 어떤 *헤태론한* 것도 겪지 않을 것 처럼 보이는 하나는 자신과도 헤태론한 것과도 결코 *같지* **않는** 것은 **아니**네[2545]따라서,

---

*에 대해* 어떻게 있는지만을 숙고했을 것이다 따라서,

1355쪽에 그려진 서로에 대해 I) II) III) IV) *네 겹*으로 있는 **에이도스**가 나온다

2545) 같지 않는 것이 아니라고 해서 같다는 말은 아니다 내가 앞에 썼듯이 어떤 것의 부정의 부정이 다시 어떤 것을 긍정하지는 않을 것이기 때문

하나는 헤태론한 것과도 스스로와도 같지도 같지 않지도 않을 것이네 않다는 것이 선명해집니다

이러한 것과 마찬가지로 *스스로*와도 *알론한* 것과도 *똑 같지*도 똑 같지도 않다네 - 어떻게? - 똑 같을 저것과 동일한 **척도**의 똑 같음일 것이네 - 예 - 어디에서든 더 크거나 더 적게 있다면 함께 재어진 것들 가운데 어떤 것들은 더 적은 것들 보다 더 많은 척도들을 지니는 반면 어떤 것들은 더 큰 것들 보다 더 작은 척도들을 지닐 것이네 - 예 - 함께 재어지지 않는 것들에도 더 적은 척도들이 있는 반면 더 큰 척도들도 있을 것일세 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 그렇다면,

*동일*한 것을 지니지 않는 것은 동일한 척도들의 **있음**이거나 동일한 척도와 알론한 척도들의 있음**일** 수 없네 - **일** 수 없습니다 - 따라서 동일한 *척도*들이지 않다면 스스로와도 알론한 것과도 *똑 같지* 않을 것일세 - 그렇다면 선명해 집니다 - 그러나,

이 만큼한 척도들 그리고 이 만큼한 부분들 만큼 더 많은 척도들 또는 더 적은 척도들이 있을 것이다 그래서 다시 더 이상 하나가 아니라 그 만큼한 척도들 만큼의 부분들이 있을 것이네 - 옳습니다 - 그런데 하나 척도 라면 그 척도와 똑 같게 될 것인데 그것과 *똑 같다*는 것은 불 가능하다는 것을 보았네 - 보았습니다 - 따라서,

(하나는) 하나 척도도 많은 척도도 나누어 지니지 않으며 더 적은 척도도 동일한 척도도 전혀 나누어 지니지 않으므로 언제든지 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지 않으며 다시 스스로 보다도 헤태론한 것 보다도 더 크지도 더 작지도 않다네 - 모두 모두 그렇게 -

---

이다

무엇이? 하나가 어떤 것 보다 *더 늙거나 더 젊거나 동일한 나이*를 지닐 수 있을 것 처럼 보이는가 - 않은 무엇? -

자신과 또는 알론한 것과 *동일한* 나이를 지닌다면 시간의 *똑 같음* 과 *같음*을 나누어 지닐 것인데[2546] *하나*에는 같음도 똑 같음도 나누어 지녀지지 않는다고 말했네 - 말했습니다 - 그리고 같지 않음 과 똑 같지 않음도 나누어 지니지 않는다는 것도 말했네 - 물론 - 이러한 것으로 있는 (하나가) 어떻게 어떤 것보다 더 늙거나 더 젊거나 동일한 나이를 지니고 있을 것인가 - 전혀 아닙니다 - 따라서 하나는 자신 보다도 알론한 것 보다도 더 젊지도 더 늙지도 동일한 나이을 지니지도 않는다네 - 아님이 선명해 집니다 - 따라서,

만약 이러하다면 *하나*는 모든 면에서 *시간* **안에** 있을 수 없을 것인가 또는 만약 시간 안에 있다면 항상 그 하나는 필연적으로 자신 보다 더 늙게 되지 않겠는가 - 필연 - 그렇다면 더 늙음은 항상 더 젊음 보다 더 늙을까 - 무슨 - 따라서 스스로 보다 더 늘게 되면서 동시에 스스로 보다 더 젊어지게 되네 만약 그것 보다 더 늙게 되는 어떤 것을 계속 나누어 지닌다면 말일세 - 어떤 말씀을 하시는 겁니까 - 요것일세,

혜태론한 것과 *차이나는* 혜태론한 것은 이미 **있는** 차이로 되어지는 것이 아니라 이미 있으면서 이미 있고 되어졌으면서 되어졌고 계속 (앞으로 그렇게 있거나 되는) 반면 여태까지 그 차이로 되어지면서 되어져가는 것도 아니고 계속 (그 차이로 있거나 되려) 하는 것도 아니고 (그 차이로) 있는 것도 아니라 비록 알론한 (차이로) **있는** 것은 아니지만 (그 알론한 차이로)

---

2546) 동일한 나이라면 시간의 똑 같음 뿐만 아니라 같음도 나누어 지녀냐 한다고 파르메니데애스는 말하는데 시간의 *같음*이란 무엇인가? 동**질**적(同質的)이라는 말인가? 그렇다면 **량**적으로 동일하게 재어져야 할 뿐 아니라 **질**적을 *동일한 시간*이라는 말인데.....

**되어져**가네 - 필연적으로 - 그러나 더 늙음은 더 젊음과 차이남이지 않론 한 어떤 것과도 차이남이 아니네 - (더 젊음과 차이남)이지요 - 따라서 스스로 보다 더 늙게 되면서 동시에 필연적으로 스스로 보다 더 젊게 된다네 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 그러나 그리고,

스스로 보다 더 많은 시간이나 더 적은 시간이 되어지는 것이 아니라 스스로에 똑 같은 시간이 되어지며 그리고 **있**고 그리고 되어졌고 그리고 계속 있어질 것이네 - 필연적으로 그것들이 - 따라서 그러한 것을 시간 **안에**서 나누어 지닐 때 마다 그것들 각기 것은 스스로와 동일한 나이를 지니며 스스로 보다 더 늙게 됨과 *동시에* 더 젊게 되는 것 처럼 보이네 - 감히 그럴 것 처럼 보입니다 - 그러나,

이러한 속성들 가운데 어떤 것도 *하나*와 함께 **있지** 않을 것이네 - 함께 있지 않을 것이기 때문입니다 - 따라서 어떠한 시간도 그 하나와 함께 있지도 않고 (*하나*는) 어떤 *시간* **안에**도 **있지** 않네 - 취하신 로고스 그대로입니다 - 무슨?

**있어옴** 과 되었음 과 되어왔음은 *지나간 어느 때의 시간*을 나누어 지님을 가리키는 것으로 여겨지지 않은가? - 아주 많이 - 있을 과 **될** 과 되어질은 그래서 *닥아올 시간*을 나누어 지님을 가리키기는 것으로 여겨지지 않은가 - 예 - 그런데 (그것이) **있다** 와 **되다**는 *지금 임하는(현재하는) 시간*을 나누어 지님을 가리키는 것으로 여겨지지 않은가[2547] - 물론 - 따라

---

2547) 여기서 파르메니데애스는 시간을 지나간 것 과 닥아 올 것 과 지금 등 세 가지로 구분하면서 각각 그 셋에 나란한 세 가지 있음 과 됨을 구분한다 따라서 되는 것과 마찬가지로 있는 것도 그리고 있는 것과 마찬가지로 되는 것도 되는 것도 각각 세 가지로 구분되어 있거나 된다 있으면서 되는 것도 아니요 되면서 있는 것도 아니라 되다가 있고 있다가 된다 홀연히 그

서,

만약 하나가 결코 어떤 시간도 나누어 지니지 않는다면 어느 때든 되었지도 되어왔지도 않으며 어느 때든 있어오지도 않을뿐더러 지금 됐지도 되지도 있지도 않으며 그래서 (앞으로) 될지도 되어질지도 있을지도 않네 - 가장 진실 - 그렇다면,

이와는 알론한 어떤 길에서 **실체(존재)**를 나누어 지닐까 또는 이런 것들 중 어느 것에 따라 (실체를 나누어 지닐까) - 아닙니다 - 따라서 하나는 결코 **실체**를 *나누어 지니질* 않네 않네 - 않을 것 처럼 보입니다 - 따라서 하나는 결코 있지 않네 - 않게 나타납니다 - 따라서,

하나 **있다**(εἶναι, 141e11, 1631) 라는 식으로 (하나는) 있지 않네 이미 있다면 실체를 나누어 지닐 것이기 때문일세 그러나 하나는 하나**이**지도 않으며 [전혀] 있지도 않을 것 처럼 보이네 만약 이러한 로고스를 반드시 믿는다면 말일세 - 감히 그렇습니다 -

만약 어떤 것이 **있지 않다**면 있지 않는 그러한 것 자체에 어떤 것이 (덧 붙혀질까) 또는 있지 않는 그것의 어떤 것이 있을까 - 어떻게? - 따라서 있지 않는 그것에는 *이름*도 있지않고 *로고스*도 *앎인 것*도 *감각*도 *억견*도 있지 않네 - 있지 않는 것으로 나타납니다 - 따라서 있는 어떤 것에 의해서 그것은 *불리워지지도* 말하여지지도 억견화되지도 인식되지도 감각되지도 않는다네 - 않는 것 처럼 보입니다 - 그렇다면,

*하나*에 관해서도 이것들은 그럴 수 있을까 - 그럴 것으로 저에게는 여겨집니다 -

---

렇다 따라서,

있어옴과있다과있을 그리고 되어(왔)음과됨과될 등으로 **있음** 과 **됨**은 각기 그 시간에 있어 구분된다 있음 과 됨 이 양자가 서로 구분되듯 말이다

우리에게 알론한 어떤 말을 할 수 있을지 처음으로 되 돌아가서 다시 그 전체를 취하길 바라는가 - 물론 바랍니다

어떤 이름으로도 불리워지지도 않으며 인식되지도 감각되지도 억견화되지도 알려지지도 않고 말하여지지도 않는 것은 있지 않는 것이 그러하듯 하나도 그러하기 때문이다 그러나,

나는 다시 옮기기 전 1361-62쪽에서 *그 하나*는 **있지 않을**뿐더러 **있지 않지도 않을** 것이다 예를들어 같지 않으면서도 같지 않지도 않듯 말이다 라고 썻다 다시 옮긴 후 지금의 나도 그러하다

있지 않을뿐더러 아마 하나는 있지 않지도 않을 것이다 비록 있지 않는 것 처럼 자기의 어떤 이름 등도 지니지 않을 것이기는 해도 말이다 그러나 **있지 않지**도 않을 것이라고 해서 그 *하나*가 **있다** 라는 말은 더군다나 아니다 어떤 것의 부정의 부정은 어떤 것의 긍정이라기 보다는 부정되는 그만큼 어떤 그것으로부터 떨어질 것 처럼 지금의 나에게는 여겨지기 때문이다

만약 *하나 있*는 경우의 이 하나가 있지 않는 것은 어떠한 **시간**에서도 **실체(존재)**를 나누어 지니지 않기 때문이다 시간 안에 그 하나가 있지 않을뿐더러 시간을 아예 나누어 지니지 않으므로 그렇다 동일한 나이이지도 동일한 나이가 아니지도 않으며 더 늙지도 더 늙지 않지도 않고 더 젊고 더 젊지 않지도 않듯이 말이다 이렇게,

그 *하나*는 .....이지도 **않고** .....이 **아니지도 않다** ' ..... '에는 있는 것이면 어떤 것이든-심지어 있음까지- 다 들어가며 시간 과 같음과같지않음 과 똑같음과똑같지않음 과 헤태론과헤태론하지않음 과 동일과동일하지않음 과 움직임과쉼 과 전체와부분 과 심지어는 스스로인것과알론한것 등도 들어

간다 다 들어 가는지 이제 문제의 그 인용글월을 요약해 보기 전에,

나는 파르메니데애스가 *나누어 지니다* 라는 말을 그 인용글월서 자주 쓴다는 것을 지적해 내야겠다 **분리**된 것을 *나누어 지닌다* 라고 말하는 것에 걷잡을 수 없이 쏟아지는 어려움들(1319, 1290쪽)과 연관지어 여기 파르메니데애스는 어떤 것도 *나누어 지니지 않는* 것이 있는데 그것은 만약 하나 있다면의 하나 곧 **실체(존재)**를 *나누어 지니지* 않는 하나 자체이다 라고 말하기 때문이다 그런데,

실로 있음(1326)도 하나(1249)도 에이도스 또는 이데아 가운데 하나이며 여럿(1249)도 같음도 쉼도 움직임도 많음 등도 에이도스 가운데 하나이다 그러나 여기 파르메니데애스는 그 *하나*는 **움직임** 등을 나누어지니지 않는다고 말한다 따라서 나누어 지님 또는 지녀짐이 **부정**적(否定的)으로 말하여지는 셈이다 그렇다면 분리(χωρὶς, 140a1, 1621)된다 라고 말이다

다시 힘주어 말하건데 이 하나는 **있음**을 나누어 지니지 않는다 이제,

요약해 보자 *여럿* 부분(1645) 전체 시작 중간 끝 모양 **안에** *움직임 쉼 동일 헤테론 같음 똑같음* 차이 늙음 젊음 동갑(同甲) **있음** 됨(생성) **실체**(존재) **있지않음** 등의 말이 주욱 이어지면서 하나는 이러한 것들이 **아니**거나 또는 **아닌 것도 아니**라고 말하여질 것이다

젊은 나 아리스토텔레스가 맞장구 치겠습니다

만약 하나가 **있다**면 *하나*는 알론한 어떤 것 곧 **여럿**은 아닐 것이다 이와 더불어,

하나의 **부분**도 **전체**도 있지않다는 것이 논증될 것이다

*전체*는 자신의 어떤 *부분*도 빠트리지 않는 그러한 것이므로 부분은

어디서건 전체의 부분이며 그래서 부분 과 전체는 양자적이다 따라서 만약 하나의 부분이 있다면 양자적으로 그렇게 *여럿*이지 하나는 진실로 아닐 것이다 그러나,

그 하나는 여럿이 아니라 하나이다 따라서 *전체*도 아니며 *부분*을 지니지도 않을 것이다 다음,

부분을 지니지 않는다면 **시작**도 **끝**도 **중간**도 지니지 않을 것이다 이것들은 하나의 부분일 것이라는 것은 옳기 때문이다 그리고 끝 과 시작은 각기 것의 *한계*이므로 시작도 끝도 지니지 않는다면 하나는 *무한*할 것이다 따라서,

**모양**없을 것이다 *둥금*도 *곧음*도 나누어 지니지 않기 때문이다 *둥금*은 자신의 *극단*들이 중간으로부터 모든 방향으로 똑 같이 떨어진 것이며 *곧음*은 자신의 *중간*이 극단들 양자 앞에 있는 것이다 그래서 곧음이든 빙둘음이든 *모양*을 나누어 지닌다면 하나는 부분을 지닐 것이며 여럿일 것이나 부분을 지니지 않으므로 곧음도 빙두름도 아니라고 하는 것이 옳으므로 그렇다 나아가서,

이러한 것은 *어디에도* 있지 않을 것이다 알론한 것 **안에**도 하나 자신 **안에**도 있지 않을 것이기 때문이다

알론한 것 *안에* 있다면 그 안에 있을 것에 의해서 어디에서든 빙 둘러쌓일 것이며 그것의 여러 곳에서 여러 방향으로 접촉할 것인데 非부분적인 하나 그리고 빙두름을 나누어지니지 않는 것은 여러 곳에서 여러 방향으로 접촉될 수는 없다 이제 *자신* **안에** 있다면 알론한 것이 아니라 바로 자신에 의해서 둘러 쌓일 것이다 자신과 알론한 어떤 것 **안에** 둘러 쌓여 있을 수 없기 때문이다 그러나 둘러 쌓는 것 과 둘러 쌓여지는 것은 [서로에] 헤태론할 것이다 동일한 것이 전체를 양자적으로 동시에 둘러 쌓으면서 둘러 쌓을 수는 없기 때문이다 이러하다면 [자신 안의] 하나는 하나가 아니라

둘일 것이다 따라서 하나는 어디에서든 자신 *안에*도 알론한 것 *안에*도 있지 않다 다음,

**쉬**고 있다면 또는 **움직**이고 있다면 그러할까

움직여짐은 *옮겨졌음* 또는 *알론하게 됬음*이다 이것들만이 움직임이기 때문이다 그런데 스스로와 *알론하게 되는* 하나는 더 이상 어디에서든 하나 **일**(εἶναι, 138c2, 1612)수 없다 따라서 달리 됨의 측면에서는 움직여지지 않는 것으로 나타난다[2548]그러나,

옮겨짐의 측면에서도 움직여지지 않는다 *옮겨 졌다*면 필연적으로 실로 자신 *안에*서 원을 그리며 옮아 다녔거나 헤태론한 자리에서 헤태론한 *자리*로 바꾸었거나이다 그런데 *옮겨 다니*는 것은 필연적으로 중간을 거쳐서 오갔을 것이나 중간 주위로 옮아가는 것은 스스로와는 알론한 부분들을 지녀야 할 것이다 그래서 중간에도 중간 주위에도 이르지 못하는 것은 중간을 거쳐 원을 그리며 옮아 다니기 위한 어떤 도구를 지니지 못할 것이다 또 *자리*가 변했던 것은 알론했던 것이 알론한 것으로 **됬던** 것이며 그렇게 움직여졌던 것이다 그런데 하나는 어떤 것 (*안)에* 어디에서든 있을 수 없다 따라서 *되어진다*는 것은 더욱 더 불 가능하다

---

2548) φαίνεται(138c3-4, *나타나다*) 라는 이 말은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 쉬어왔지않음 과 움직여지지않음 이 양자 밖에서는 *나타났지*(ἀναπέδανται, 250d3, 1492)않았다라고 말하여지는 가운데 쓰여진다 비록 저기는 나타났다 여기는 나타난다 라고 시제(時制)가 달랐지만 말이다 그렇다면,

달리 됨 이라는 움직임으로 하나는 나타나지(여기) 않듯이 쉬어왔지 않음 과 움직여지지않음 밖에서는 있는 것이 나타나지 않는다 라고 내가 쓰는 것은 나타나다 라는 말의 쓰임새를 드러내 보고 싶어서다

만약 어떤 것 *안에*서 되어졌다면 저것 안에서도 저것 *밖에*서도 필연적으로 이제 더 이상 되어지지 않을 것이다 필연적으로 이미 되어졌으므로 그렇다 따라서 알론한 어떤 것이 이렇게 됐다면 자신의 *부분*을 겪는 것들만이 그렇게 됐을 것이다 그 어떤 부분이 저것 안에 이미 있으면서 한 편으로 그 어떤 부분이 저것 밖에 동시에 이미 있을 것이기 때문이다 그러나 부분을 지니지 않는 것은 진실로 어디에서든 어느 길로든 어떤 것 *내부에 전체*로 있으면서 동시에 어떤 것 *밖에* 전체로 있지 않을 것이다 따라서 자신의 부분과도 자신의 전체와도 마주치지 않는 것은 어디에서든 더욱더 되어졌을 수 없다는 것이 선명해진다 부분으로도 되어지지 못하며 전체로도 되어지지 못하기 때문이다 그래서,

*되어지는* 것 *안에*서 *자리*를 알론하게 하거나 자신 안에서 두루 자리를 옮기거나 알론해지거나 하는 등의 어떤 것인 것 처럼 보이지는 않는다 따라서 어떠한 모든 움직임에 따라서도 하나는 움직일 수 있는 것이 아니다 그러나,

*하나*는 어떤 것 *안에* 있을 수 없으므로 어느 때이든 **동일**한 것 안에 있지 않다 어떤 것 안에 있다면 동일한 것 안에 있기 때문이다 따라서 하나는 어느 때든 동일한 것 안에 있지 않을 것 처럼 보인다 그런데 어느 때든 동일한 것 *안에* 있지 않는 것은 머무르지도 쉬어왔지도 않다[2549]따라서,

*하나*는 쉬어 왔지도 움직여지지도 않은 것 처럼 보인다 다음,

헤태론한 것과도 *스스로*와도 **동일**한 것이 아니며 다시 자신과도 헤태

---

2549) 동일한 것 안에 있지 않는 것은 머무르지도 쉬어왔지도 않다 라는 이말은 소피스테애스 편 249b12-c3에서 그대로 나타난다 *멈춤*과 *분리*되서는 *동일*한 것에 관해 동일한 측면에서 동일하게 되지 못한다고 그리고 동일한 것 없이는 누우스가 있지도 되지도 못한다고 거기에 쓰여지기 때문이다

론한 것과도 **헤태론**한 것이 아니다

*스스로*와 헤태론하게 있는 것은 *하나*와 헤태론 할 것이며 하나가 아닐 것이다 그리고 헤태론한 것과 동일하게 있는 것은 저 헤태론한 것일 것이지만 자신은 아닐 것이다 그래서 있는 그대로 그렇게 하나가 아니라 하나와 헤태론할 것이다 따라서 그 하나는 *헤태론한 것과 동일한 것도 스스로와 헤태론한 것도 아닐* 것이다 그런데,

하나인한 헤태론한 것과 헤태론하지 않을 것이다 어떤 것과 헤태론하게 있음에 의해서는 하나에 이르는 것이 아니라 단지 헤태론한 것과 헤태론함에 이를 뿐이며 어떤 알론한 하나에도 이르지 못할 것이기 때문이다[2550] 따라서 *하나* 있음에 의해서는 헤태론하지 않다는 것은 확실하다 만약 이러지 않다면 *스스로*에 의해서도 그렇지 않을 것이다 만약 자신에 의해서도 헤태론하지 않다면 더 이상 그 자신은 헤태론하지 않을 것이기 때문이다 그 자신이 헤태론한 어떤 것과도 결코 헤태론하지 않을 것이므로 그렇다 [그러나 자신과 헤태론한 것과 그 자신이 헤태론하지 않다는 것은 말이 되지 않는다]

(하나는) *스스로*와 **동일**한 것이 *아닐* 것이다 아마 *하나*의 자연은 아마 *동일*한 것의 자연이 아닐 것이다 *동일*한 것이 되어질 때 마다 *하나(일)이* 되어지는 것이 아니기 때문이다 여럿에 동일한 것이 되어지면 여럿이 되어지지 진실로 하나가 되어지는 것이 아니므로 그렇다 그러나 만약 하나(*일*)이 *동일*한 것과 결코 차이나지 않는다면 동일한 것이 되어졌을 때 마다 항상 하나가 되어졌을 것이고 하나가 되어졌을 때 마다 항상 동일한 것이

---

2550) 바로 요것 때문에 나는 어떤 것의 부정의 부정은 어떤 것의 긍정이 아니라 부정된 것 만큼 자신과 알론한 것이라고 했다 헤태론한 것과 헤태론하다고 해서 하나가 되는 것이 아니라 단지 헤태론한 그것에 헤태론할 뿐이라고 여기서 말하여지기 때문이다

되어졌을 것이다 그래서 하나(*일*)이 **스스로**와 *동일*하다면 일(하나)가 스스로와 하나(일)이 아닐 것이다 이렇게 해서 하나이면서(ὄν, 139e2, 1602)하나가 아닐 것이나 이것은 불 가능하다 따라서,

하나에는 헤테론한 것과 헤태론한 것도 있을 수 없고 스스로와 동일한 것도 있을 수 없다 이렇게 해서,

하나는 자신과도 헤태론한 것과도 헤태론하지 않으며 동일하지도 않을 것이다 다음,

자신과도 헤태론한 것과도 **같지** 않으며 같지 않지도 않다

*같은* 것은 어디에서든 *동일*한 것을 겪었는데 동일한 것은 *일*(하나)와는 분리된 자연을 지닌다 그러나 하나가 하나 있음과는 분리된 어떤 것을 겪었다면 하나 보다 더 많은 겪음(속성)들이 있을 것인데 하나에게는 이것이 불 가능하다 따라서 *동일*한 것을 겪었던 것은 어떤 것이든 알론한 것과도 스스로와도 *하나* 있음이지 않는 것으로 나타난다 따라서 하나는 알론한 것과도 스스로와도 같지 않을 것 처럼 보인다

하나는 *헤태론*한 어떤 것도 겪었지 않네 겪었다면 하나 보다 더 많은 것이 있을 것이기 때문이다 실로 스스로와 또는 알론한 것과 헤태론한 것을 겪었던 것은 스스로 또는 알론한 것과 같지 않을 것이라는 것은 옳다 동일한 것을 겪었던 것 처럼 말이다 그런데 어떤 헤태론한 것도 겪지 않을 것 처럼 보이는 하나는 자신과도 헤태론한 것과도 결코 같지 않는 것이 아니네 따라서,

하나는 헤태론한 것과도 스스로와도 같지도 같지 않지도 않다는 것이 선명해진다 다음,

이와 마찬가지로 *하나*는 *스스로*와도 *알론한* 것과도 **똑 같지**도 똑 같지 않지도 않다

똑 같을 것과 동일한 *척도*의 똑 같음일 것이므로 어디에서나 더 크거

나 더 적게 있다면 함께 재어진 것들 중 더 적은 것들 보다 더 많은 척도들을 지니거나 더 큰 것들 보다 더 작은 척도들을 지닐 것이다 그리고 함께 재어지지 않는 것들에도 더 적은 척도들이 있는 반면 더 큰 척도들고 있을 것이다 그렇다면 동일한 것을 지니지 않는 것은 동일한 척도들의 있음이거나 동일한 척도와 알론한 척도들의 있음일 수 없을 것이다 따라서 동일한 척도들이지 않다면 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지 않을 것이라는 것이 선명해진다 그러나,

척도들 만큼한 부분들 만큼 더 많은 또는 더 적은 척도들이 있다면 더 이상 하나가 아니라 그 만큼한 척도들 만큼의 부분들이 있을 것이라는 것은 옳다 그런데 하나 척도 라면 그 척도와 똑 같을 것이나 그것과 똑같다는 것은 불 가능하다는 것이 이미 보여졌다 따라서,

하나 척도를 나누어 지니지도 많은 척도 또는 적은 척도를 나누어 지니지도 않으므로 언제든지 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지 않으며 다시 스스로 보다도 헤태론한 것 보다도 더 크지도 더 작지도 않다 다음,

하나는 어떤 것 보다 **더 늙거**나 **더 젊거**나 **동일한 나이**를 *지닐* 수 있을 것 처럼 보이는가

자신 또는 알론한 것과 *동일한 나이*를 지닌다면 **시간**의 *똑 같음 과 같음*을 나누어 지닐 것인데[2551]하나에는 같음도 똑 같음도 나누어 지녀지지 않으며 같지 않음 과 똑 같지 않음도 나누어 지녀지지 않는다고 말하여졌다 이렇게 '있는' 하나가 어떻게 *어떤 것* 보다 더 늙거나 더 젊거나 동일한 나이를 지니고 있을 것인가 전혀 없다 따라서 하나는 자신 보다도 알론한 것

---

2551) 시간의 똑 같음 뿐만이 아니라 같음도 함께 놓여졌다는 것에 유념하라 우리는 시간을 단지 재어진 것과만 연관시키곤 하는 것 같기 때문이며 같음은 재어짐의 근거가 되는 어떠한 것일 것 같기 때문이다

보다도 더 젊지도 더 늙지도 동일한 나이를 지니지도 않는다는 것이 선명해진다 따라서,

하나가 *시간* **안에** 있다면 필연적으로 하나는 *자신* 보다 더 늙게 될 것이다 그런데 더 늙음은 항상 더 젊음 보다 더 늙다 따라서 스스로 보다 더 늙게 되면서 동시에 스스로 보다 더 젊게 될 것이다 그것 보다 더 늙게 되는 어떤 것을 계속 나누어 지닌다면 말이다 어떻게 그러한가

헤태론한 것과 *차이*나는 헤태론한 것은 이미 있는 차이로 되어지는 것이 아니라 이미 그 차이로 있으면서 이미 있고 되어졌으면서 되어졌고 계속 있거나 되면서 있을 것이거나 될 것이다 반면 여태까지의 그 차이로 되어지면서 되어져 가는 것도 아니고 계속 그 차이로 있거나 되려 하지도 않으며 그 차이로 있는 것도 아니라 비록 알론한 차이로 **있는** 것은 아니지만 필연적으로 되어져 간다 그러나 더 늙음은 더 젊음과 차이남이지 알론한 어떤 것과도 차이남이 아니므로 스스로 보다 더 늙게 되면서 동시에 필연적으로 스스로 보다 더 젊게 될 것 처럼 보인다 그러나 스스로 보다 더 많은 시간이나 더 적은 시간이 되어지는 것이 아니라 필연적으로 스스로에 똑 같은 시간이 되어지며 그리고 있고 그리고 되어졌고 계속 있어질 것이다 따라서,

이러한 것들을 필연적으로 시간 *안에*서 나누어 지닐 때 마다 각기 것은 스스로와 동일한 나이를 지니며 스스로 보다 더 늙게 됨과 동시에 더 젊게 되는 것 처럼 보인다 그러나 이러한 속성들 가운데 어떤 것도 하나와 함께 있지 않을 것이므로 어떠한 시간도 그 하나와 함께 있지도 않을뿐더러 하나는 어떤 시간 안에도 있지 않다는 로고스가 취하여져야 한다 다음,

그런데 *있어옴* 과 되었음 과 되어왔음은 *지나간* 어느 때의 *시간*을 나누어 지님을 가리키는 것으로 여겨지며 있게 될 과 될 과 되어질은 닥아올 시간을 나누어 지님을 가리키는 것으로 여겨지는 반면 (그가)**있다** 와 **되다**는 **지금** *임하는 시간을 나누어 지님*을 가리키는 것으로 여겨진다 따라서,

하나가 어떤 시간도 나누어 지니지 않는다면 어느 때든 되었지도 되

어왔지도 않으며 어느 때든 있어오지도 않을뿐더러 지금 됐지도 되지도 있지도 않으며 그래서 될지도 되어질지도 있을지도 않다는 것은 아주 진실하다 그렇다면,

이와 알론한 어떤 길에서 **실체(존재)**를 *나누어 지녀지지* 않으므로 하나는 결코 실체를 나누어 지니지 않을 것 처럼 보인다[2552]따라서 하나는 결코 있지 않는 것으로 나타난다 따라서 하나 **있다**(εἶναι, 141e11, 1631) 라는 식으로 하나는 있지 않다 이미 있다면 실체를 나누어 지닐 것이기 때문이다 그러나 하나는 하나*이지*(ἐστι, 141e12, 1631)도 않으며 전혀 있지도 않을 것처럼 보인다[2553]이러한 로고스를 믿는다면 말이다

만약 어떤 것이 **있지 않다**면 있지 않는 것 자체에 어떤 것이 붙혀질 수 없으므로 있지 않는 것에는 이름도 로고스도 앎인 것도 감각도 억견도 있지 않는 것으로 나타난다 따라서 있는 어떤 것에 의해서 그것은 불리워지

---

2552) **실체(존재)**를 나누어 지니지 않는다면 있음은 나누어 지닐까 아마 **있음**은 나누어 지니는 것 같다 그렇지 않다면 만약 하나가 있다면 이라고 결코 말하여지지 않았을 것이기 때문이다 따라서 있음 과 존재 또는 실체가 여기 파르메니데애스 편에서도 소피스테애스 편(1573)에서 처럼 구분되어야만 할 것 같다 그렇다면,

만약 하나 있다면의 하나는 있기만 할 뿐 실체를 나누어 지니지 않는반면 하나 만약 있다면의 하나는 있을 뿐만 아니라 실체도 나누어진다 라고 말해야만 하는데.....이 경우 여기 있음은 소피스테애스 편의 저 있음(258 b3, 1542, 1573)일 것이다

2553) 따라서 **있음** 과 **존재(실체)**가 반드시 구별되어야 한다 만약 구별되지 않는다면 하나 있다(**에이나이**)는 허용하지만 하나 있다(**에스틴**) 또는 있는(온)하나를 여기에서 허용하지 않는 파르메니데애스를 아마 이해하지 못할 것이다

지도 말하여지지도 억견화되지도 인식되지도 감각되지도 않는 것 처럼 보이다 마찬 가지로,

*하나*에 관해서도 이와 같다 따라서,

비록 **있**긴해도 **실체(존재)**를 *나누어 지니지* 않는 것이 있다는 것을 논증하기 위해 파르메니데애스는 실체를 나누어 지니지 않는 하나를 하나의 자신 과 하나의 알론한 것으로 구분해 서로 어떻게 대해 있는지에 관해 숙고해 본다 라고도 말하여질 수 있을 것 같다 그 결과 파르메니데애스는 그렇게 **있는** 하나는 어떻게든 **존재**하지도 않으며 존재하지 않지도 않는다[2554]라고 끝으로 말한다

---

2554) 이제부터 나는 있음 과 존재를 구분하려한다 물론 파르메니데애스 또는 소피스테애스 또는 티마이오스 자신은 이런 구분을 하지 않긴해도 말이다 그런데,

실은 구분한다고 보아야한다 **존재(우시아, 실체)**라는 말을 쓰고 있지 않긴해도 *티마이오스*는 존재와 구분되는 **있음**만을 말하고 있다고 볼 수 있는-있음과 구분되는 **생성**(됨)을 존재라고 보아서는 안된다 존재와 엄연히 구분된다-반면 *소피스테애스*는 저 있음과 구분되는 실체(우시아, 존재, 258b 2, 1542)라는 말을 비록 겨우 세 번 정도 그것도 자신의 존재론이 끝나기 직전이긴한 말하고 있으며 여기 *파르메니데애스*는 실체를 더 선명하게 말하고 있기 때문이다

참고로 이들을 ‘ (우리가) 묻고 답하면서 **있음**(τού εἶναι, 파이돈 78d1)을 거기에 주는 **실체 자체**(αὐτὴ ἡ οὐσία, 파이돈78d1)는 항상 동일하게 그와같은가 또는 알론하게 알론한가? 똑 같은 것 자체 아름다운 것 자체 있는(ἔστι 78d4) 각기 것 곧 있는 것(τὸ ὄν 78d4) 자체는 어느 때든 변

이러한 논증를 여지껏 나는 있는 그대로 따라왔다 이제는 순서를 뒤바꾸어가며 그 논증[2555]을 정리할 때다 이제,

*하나*는 하나의 *자신* 또는 *스스로* 와 하나의 *알론한 것*으로 구분된다는 것을 놓고 나가는 그 논증은 하나는 하나 있을 뿐이라는 것을 전제한다 하나는 하나일 뿐이라는 것은 척 보면 알 수 있을 것 같아 그랬을까 어쨌든 하나는 하나 있다는 것이 전제되지 않으면 논증을 무너진다 그래서 하나는 하나 있다 라는 이러한 전제를 파르메니데애스는 만약 하나 있다면 이라는 레애마(句)로 나타낸다 따라서 만약 하나 있다면 이라는 레애마는 하나는 하나 있다(ἕν εἶναι[2556], 141e11, 1631, 이다)는 것 그 이상도 이하도 아니다 이러한 하나는 하나 '있다'(ἕν ἐστι, 141e12, 1631)도 곧 에이나이의 3인칭

---

화하기 시작하는가? (78d1-d5) ' 라고 케베애스에 묻는 소오크라테스와 비교하라 실체에 자체라는 말이 붙는 걸로 보아 그리고 이러한 실체 자체에 있음이 주어지는 것으로 보아 거기 *소오크라테스* 역시 이 둘을 구분했다고 볼 수 있으리라 물론 여기에서 처럼 이 둘 가운데 어느 것도 더(μάλλον, 소피스테애스258a5, 1542) 또는 덜(ἧττον, 소피스테애스258b2, 1542)있는 것은 아닐 것이지만? 말이다 어쨌든,

*아리스토텔레스*는 파르메니데애스의 이러한 **실체(우시아)**가 애매했었을까 아니면 실체를 달리 보았을까 실체에 관해 부지런히 말하나 적어도 지금의 나에게는 그렇게 설득적이지 않아 보인다

2555) 적어도 소피스테애스 편 과 파르메니데애스 편 과 타 메타 타 퓌지카(형이상학)은 논증하는(ἀπεδείξαμεν, 소피스테애스258c10, 1574, 論證)책이다 논증하는 가운데 프라그마들이 드러나긴해도 말이다

단수 현재 직설형이 붙는 하나도 아니며 하나가 아닌 것도 아니며 하나가 아니지 않는 것도 아니라 *하나 자체*가 있다는 것(ἕν αὐτὸ **εἶναι**, 137d1, 1607)일 뿐이다 그래서 *여럿*은 있지 않다 나아가서,

그 논증은 하나는 하나 **있다**[2557]를 놓고 나가면서 하나가 아닌 여럿은 있지 않다는 것을 첫 번째로 논증한다 그리고 이 첫 논증을 아르케애(시작)로 삼아 줄 줄 논증이 이어지고 급기야 실체를 지니지 않는 하나라는 것이 논증된다 따라서 하나는 하나 있다는 것이 거부되면 그 논증도 거부되고

---

2556) 아무런 생각없이 그냥 이다로 옮겼으나 만약 어느 누가 이다는 동일함을 가리킨다라고 우긴다면 플라톤의 글을 읽어 보고나 그렇게 우기라고 할 것이며 이다는 계사(繫辭)적으로 쓰인 것이다 라고 어느 누가 말한다면 글쎄 ?..... 그러할까 라고 할 것이나 이다는 있다라는 말이야 라고 그 누가 말한다면 그래.....맞아! 라고 할 것이다 사실,

아리스토텔레스 텔레스가 있는 것은 여러가지로 말하여진다고 할 때도 있다는 *계사*적인 있음 과 *동일*을 나타내는 있음 과 **존재**를 나타내는 **있음** 등 여러 가지로 말하여진다 라고 한 것이 결코 아니라 *범주들 진실 거짓 현실 힘* 등으로 다시 이것들 각각도 여러 가지로 말하여진다고 했을 뿐이다 적어도 형이상학 과 범주들에서는 그렇다 물론,

텔레스의 소피스테애스 반박에 관하여에서는 그렇게 말할 수 있을 수도 있을 맥락이 나타나기는하나 훗날 사람들이 구분하기 위해서 그러한 말을 만들어 냈을 뿐 텔레스 자신은 결코 그런 말을 쓰지 않았다 소피스테애스 반박에 관하여 166b37-167a6, 168b27-169a5(텔레스노우트 14-18부터 14-20까지)에 나오는 내용에 그들이 보기에 상응한다고 여겨지는 낱말들을 이를테면 계사 또는 동일성 또는 존재 등을 단지 임의적으로 만들어 냈을 뿐이다 그러나 내가 보기에는 정확히 상응할 것 같지는 않다

2557) 실체(우시아, 존재)와 구분되는 있음

결국 파르메니데애스 편 전체가 거부된다 다시 말하지만 하나는 하나 있다는 것은 갑은 갑'이다'는 것과 다르다 이다가 동일성 또는 계사를 가리킨다면 그렇다[2558]따라서,

만약 하나 **있다**면 하나는 여럿으로 **있지 않다** 이와 함께,

하나의 **부분**도 **전체**도 있지 않다 왜냐하면 자신의 부분을 하나도 빠트지않는 것이 전체이므로 전체 와 부분은 항상 양자적으로 있을 것이고 그래서 전체로 있건 부분으로 있건 그렇게 양자적으로 여럿이지 하나이지 않을 것이기 때문이다 따라서 하나의 부분 또는 전체가 있다면 이미 양자적으로 여럿일 것이다 그러나 *하나는 그 자체 하나 있다* 그러므로 만약 하나가 **있다**면 하나의 부분도 전체도 **있지않다** 그러므로,

*하나*는 **무한하다**(ἄπειρον, 137d7, 1608)는 것이 논증될 것이다

무한하다는 것은 한계가 없다는 말이며 한계는 어떤 것의 *시작* 과 *끝*의 *한계*를 가리키고 시작 과 끝은 *중간*과 더불어 어떤 것의 부분들이다 그래서 부분들이 없으면 시작 과 중간 과 끝도 없을 것이고 시작 과 끝이 없으면 어떤 것의 한계도 없을 것인데 하나가 바로 그러한 것이다 따라서 하나는 자신의 한계가 없다 무한하다 이와 함께,

하나는 **모양없다**는 것이 논증될 것이다

*중간*으로부터 극단들이 모든 방향으로 떨어져 있으면 둥글고 중간이

---

2558) 지금의 내가 보기에는 하나 만약 있다면의 하나 역시 갑은 갑**이다**라는 것을 거부한다 갑은 갑으로 **있다** 라고 한다면 모르지만 말이다 따라서 A is A의 is가 동일성 또는 계사 심지어 존재를 나타낸다면 거부된다

극단들 앞에(ἐπίπροσθεν, 137e4, 1609)있으면 곧을 것이다 그래서 곧거나 둥글다면 반드시 중간 이라는 부분을 지닐 것이며 부분을 지닌다면 여럿일 것이다 그러나 자신의 중간 그리고 시작과끝 부분들을 지니지 않기에 하나는 둥글지도 곧지도 않을 것이다 따라서 둥글지도 곧지도 않다면 어떤 모양도 지니지 않는다 이와 함께,

하나는 **어느 것에도**(οὐδαμοῦ, 138a2, 1609)있지 않다는 것이 논증될 것이다

어느 것 **안에** 있다면 어느 그것에 의해서 빙 둘러 쌓여지면서 안에 든 것이 **밖에** 있는 그것과 여러 부분의 *여러* 방향으로 맞 닿을 것이다 그러나 *하나* 있으며 非 부분적인 것이 여러 부분과 맞 닿을 수는 없다 따라서 하나는 어떤 것 안에도 있지 않다 그리고,

자신 **안에** 있다면 그것은 *알론한* 것이 아니라 *자신*에 의해서 빙 둘러 쌓일 것이다 그러나 *동일한* 것이 전체를  둘러 쌓으면서 동시에 둘러 쌓여지는 양자적인 것일 수는 없으므로 둘러 쌓는 것 과 둘러 쌓이는 것은 서로에 *헤태론한* 것임에 틀림없다 그렇게 되면 더 이상 하나가 아니라 둘이다 따라서,

하나는 어떤 것 안에도 밖에도 있지 않다 이와 함께,

**움직**이지도 **쉬지**도 않는다는 것이 논증될 것이다

*옮겨졌다면* 어떤 것 **안에**서(ἐν, 138c5, 1612)원을 그리면서 옮겨 다녔거나 헤태론한 자리로 옮겨 갔거나이다 이제 원을 그리면서 옮겨 다녔다면 필연적으로 중간 부분을 거쳐 중간 주위 부분으로 원을 그리면서 옮겨 갈 것인데[2559]중간에서 중간 주위 부분에 이르지 못하는 것이 그 중간을 거쳐서 주위 부분으로 옮아 갈 수 있는 어떠한 도구를 지닐 수 있을까 어떤 것 안에도 밖에도 자신 안에도 밖에도 있을 수 없는 하나는 결코 그럴 수 없다 그러기에 헤태론한 자리로 옮아 갈 수는 더욱 더 불 가능하다 따라서 하나

는 옮겨 다닐 수 없다 나아가서,

알론하게 됐다면 스스로와 알론하게 됐을 것이므로 더 이상 하나로 있을 수 없을 것이다 그래서 하나는 달리 될 수 없다 나아가서,

*달리* **된다**는 것은 *자리*가 변(ἀμείβον, 138d3, 1614)한다는 것을 말한다 그렇지 않을 것 같은가? 보자! 이 *안에*서 됐다면 분명히 저 안에서도 저 *밖에*서도 되지 않았다는 것은 필연적이다 이 안에서 이미 *됐*으므로 그렇다 그런데 부분들이 있어야 어떤 부분은 이 안에 어떤 부분은 이 밖에 또는 저 안에 동시에 있을 것이나 부분을 지니지 않는 것은 이 안에도 이 밖에도 또는 저 안에도 동시에 전체로 있을 수 없다 그리고 달리 **됐**다면 부분이든 전체이든 반드시 만나면서 자신의 자리를 바꾸어야만 한다 그러나 부분도 전체도 있지 않으면 부분끼리든 전체와든 만남에 이을 수 없으니 자리가 바꾸어지면서 달리 될 수 없다 따라서,

만약 모든 **움직임**이 옮겨 다님 또는 달리 됨이라면 하나는 결코 움직이지 않는다 나아가서,

하나는 *동일한 것 안에* 있지 않을 것이다 자신 안에도 알론한 것 안에도 있지 않기 때문이다 어떤 것 안에 있다면 이미 동일한 것 안에 있으므로 그렇다 그래서 하나는 동일한 것 안에 있지않다 그러나 동일한 것 안에 있지 않으면 머무르지도 쉬지도 않으므로 하나는 쉬지 않는다 따라서,

**움직**이지도 **쉬지**도 않는다 이와 함께,

하나는 *헤태론한* 것과도 *스스로*와도 **동일**하지 않으며 *자신*과도 *헤태*

---

2559) 원을 그리며 옮겨 다니는 그 흔적은 이 아니라 일 것이다 시간의 나아감이 바로 이러한 흔적을 보이지나 않을런지(1171쪽 그림 참조)

*론한* 것과도 **헤태론**하지 않다는 것이 논증될 것이다

*하나*의 자연은 *동일함*의 자연이 아니다 동일함의 자연이라면 어떤 것에 동일(ταὐτὸν, 139d7, 1619, 同一)한 것이 되어질 때마다 일(ἕν, 139d7, 1619, 一, 하나)이 어떤 것에 되어야 할 것인데 여럿에 동일함이 되어질 때 그 여럿에 일이 되지 않고 여전히 여럿이기 때문이다 그래서 일(하나)은 동일과 차이나므로 일(하나)가 된다고 해서 동일해지는 것도 아니고 동일해진다고 해서 일(하나)가 되는 것도 아니다 따라서 *하나*가 하나 *스스로*와 **동일**해진다고 해서 하나되는 것이 아니므로 스스로와 동일한 것이라면 하나**이**면서(**ὄν**, 132e2, 1620)하나이지 않을 것이다 그러나 이것은 불 가능하다 그래서 *하나*는 *스스로*와 *동일한 것***일**(**εἶναι** e4) *수 없다* 그런데,

*스스로와 헤태론한 것일 수도 없다* 하나 스스로와 헤태론한 것은 하나와도 헤태론할 것이고 그래서 하나 아닐 것이기 때문이다 나아가서,

*헤태론한 것과 동일한 것일 수도 없다* 하나의 헤태론한 것과 동일한 것은 헤태론한 그것이지 하나는 아닐 것이기 때문이다 그런데,

*헤태론한 것과 헤태론한 것일 수도 없다* 헤태론하게 있음에 의해서는 결코 하나 있음에 이르는(προσήκει, 139c4, 1618)것이 아니라 헤태론한 것과 헤태론하게 있음에 이를 것이어서 결코 알론한 하나의 있음에 이르지 못할 것이기 때문이다 하나 있음에 의해서는 헤태론하게 있음에 이르지 못할 것이므로 그렇다 그러나 헤태론의 있음에 이른다면 하나 스스로가 자신과 헤태론한 것의 있음에 이르를 것이고 그래서 스스로와 헤태론한 것과 그 자신이 헤태론하지 않게 될 것이다 그러나 자신과 헤태론한 것과 어떻게 헤태론하지 않을 수 있는가 그럴 수 없다 따라서,

스스로와 동일할 수도 헤테론할 수도 헤태론한 것과 동일 할 수도 헤태론 할 수도 없다 이와 함께,

스스로와도 헤태론한 것과도 **같지** 않으며 같지 않지도 않다는 것이 논증된다

**같은** 것은 어디서나 **동일한** 것을 겪는다 그런데 *동일*한 것은 *하나*와 *분리*되는 자연을 지녔었으므로 *동일함*을 겪는 것은 반드시 *하나*와 분리되기 때문에 하나 보다 많아져야 할 것이고 그래서 하나이지 않을 것이다 따라서 어떤 것과도 동일하지 않는 하나는 어떤 것과도 *같지 않다* 나아가서,

**같지 않는** 것은 어디서나 **헤태론**을 겪는다 헤태론의 자연은 자신을 겪는 것들을 **있지 않게**하면서 그 부분들로 나누기 때문이다[2560]그런데 어떤 것과도 헤태론하지 않으므로 하나는 같지 않지 않을 것이다 그래서 하나는 스스로와도 헤태론한 것과도 같지 않은 것이 아니다 따라서,

스스로와도 알론한 것과도 하나는 같지도 같지 않지도 않다 이와 함께,

스스로와도 알론한 것과도 **똑 같지**도 똑 같지 않지도 않다는 것이 논증된다

동일한 척도를 지녀야 똑 같다 그리고 척도들이 있는 그 만큼 *재어진* 부분들이 있을 것이며 *재어진* 부분들 중에는 함께 재어진 것들이 있는가 하면 *함께 재어지지 않는* 부분도 있을 것이고 함께 재어졌든 함께 재어지지 않았든 더 많은 것 보다 더 적은 또는 더 적은 것 보다 더 많은 척도들이 있다면 더 적은 것 보다 더 *크거나* 더 큰 것 보다 더 적은 것들이 있을 것이다 반면 *동일*한 *척도를* 지니지 못하면 그와 *알론*한 척도도 지니지 못할 것이다 그런데,

척도들 만큼 재어진 부분들이 있다 그래서 더 이상 하나일 수는 없다 그러나 하나 척도 있다면 하나와 척도가 똑 같아야 하는데 **하나**와 *동***일**한

---

2560) 헤태론의 자연은 헤태론하게 하면서 어떤 것을 있지 않게하며(1535) 어떤 것을 부분들로 나눈다(1539)라는 로고스를 상기하라

것은 있을 수 없다[2561]그래서 하나 척도를 나누어 지니지도 동일한 또는 많은 또는 적은 척도를 나누어 지니지도 못한다 따라서,

하나는 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지도 똑 같지 않지도 않다 이와 함께,

스스로 보다도 알론한 것 보다도 더 **늙지**도 더 **젊지**도 **동일한 나이**를 지니지도 못한다는 것이 논증된다

**시간**의 같음 과 똑 같음을 나누어 지녀야 *동일한* 나이를 지닐 터인데 하나는 같음과같지않음 과 똑같음과똑같지않음을 나누어 지니지 않으므로 동일하 나이를 지니지 않으며 더 늙지도 더 젊지도 않는다 그러나,

만약 *시간* **안에** 있다면 하나는 자신 보다 필연적으로 항상 더 늙다 그러나 더 늙은 것을 나누어 지닌다면 그것 보다 항상 더 젊을 것이다 요것 때문에 그렇다 차이나는 헤태론한 것은 그 차이로 되어지는 것이 아니라 이미 그 차이로 *되어졌고 있고* 있을 반면 비록 알론한 어떤 차이로 있지는 않을 것이지만 그 어떤 차이로 **되어질** 것이다 그런데 늙음은 젊음과 차이나지 알론한 그 무엇과 차이나지는 않으므로 하나는 **스스로** 보다 늙어*지면서* 동시에 필연적으로 스스로 보다 젊어질 것이며[2562]있고 될 것이며 스스로와

---

2561) 하나는 자신과도 동일하지도 않고 헤태론하지도 않으며 자신과 알롷나 것과도 헤태론하지도 동일하지 않다는 것을 상기하라 결국 여기 이 말은 척도에 있어 똑 같으려면 **동일**한 척도를 지녀야 하는데 **일**(하나)는 그 어떤 것과도 심지어는 **하나 자신**과도 *동일*하지 않으므로 하나 척도는 불 가능하다는 말이다 물론 동일한 척도는 가능하다

2562) *헤태론한* 것은 자신의 *자연*과 반대되는 헤태론한 것으로 **변화**한다(μεταβάλλειν, 255a12, 1510)는 소피스테애스 편을 참조하라 거기에서는 *움직임 과 쉼*이 자연에 있어 헤태론한 것들로 쓰여지는 반면 파르메니데애스 편

*똑 같은 시간*이 필연적으로 [그 하나에] 되어지며 있고 될 것이다 따라서 이러한 시간을 나누어 지닐 때 마다 각기 것은 스스로와 *동일한 나이*를 지니며 스스로 보다 늙게 동시에 젊게 **될** 것이다 그러나,

이러한 속성들 중 어느 것도 하나와 함께하지 않으므로 어떠한 시간도 하나와 함께하지도 않고 하나는 시간 안에 있지도 않다 이와 더불어,

하나는 **실체**를 *나누어 지니지* 않는다는 것이 논증될 것이다

**있어옴** 과 되었음 과 되어왔음은 지나간 어느 때의 시간을 나누어 지님을 가리키며 **있을** 과 될 과 되어질은 닥아올 어느 때의 시간을 나누어 지님을 가리키고 **있다** 와 되다는 **지금** *임하는 시간*을 나누어 지님을 가리킨다 그래서 *하나*가 시간을 나누어 지니지 않는다면 하나는 *있어오지도 있을지도 있지도* 되었지도 되어왔지도 될지도 되어질지도 되지도 않을 것이다 그런데 이와 알론한 어떤 길로 실체를 나누어 지닐 수 있을까 없다 따라서,

하나는 결코 실체(존재)를 나누어 지닐 수 없다 그러므로 하나는 결코 있지 않다 있다면 실체를 나누어 지녔을 것이기 때문이다 이와 함께,

하나는 **말**하여지지도 않고 *인식*되지도 않는다는 것이 논증된다

있지 않는 것에는 어떤 것도 덧 붙혀질 수 없으며 있지 않는 어떤 것도 없다 그래서 있지 않는 것에는 이름도 로고스도 인식도 감각도 억견도 앎도 있지 않으며 따라서 있는 어떤 것에 의해서 불리워지지도 인식되지도 감각되지도 억견화되지 않는다 그런데,

하나에 관해서도 그러하다 따라서,

---

여기에서는 *늙음 과 젊음*이 그러하다고 쓰여진다 따라서 늙음은 단지 젊음으로만 다시 젊음은 단지 늙음으로만 변화할 것이다

하나가 있는 것이 아니라 하나는 있지 않으며 있지 않는 것 처럼 하나도 우리는 말할 수 없으며 알 수 없다 적어도 만약 하나 있다면의 그 하나 곧 실체를 지니지 않는 하나에 대해서 그러하다는 것을 파르메니데애스가 여기에서 논증하는 것은 여기의 있지 않는 것을 그 하나와 동일한 것으로 여기면 안 된다는 것은 이미 말했다 그러나,

*하나*는 *자신*과도 **동일**하지 않다는 로고스를 다시 짚어 보기로 하자

그는 *하나*와 **분리**된 *자연*을 지닌 것으로 **동일함**을 여긴다 분리되지 않는다면 *여럿*에 동일한 것이 되어질 경우에 여럿은 하나로 되어질 것이나 하나는 하나로 있을 여럿이 아니기 때문이다(1656)뿐이기 때문이다 그래서 하나는 자신과도 동일하지 않다 동일하다면 하나는 자신과 하나일 것이어서 하나는 하나이면서 하나가 아니게 될 것이므로 그렇다 동일함을 나누어 지닌다면 해태론함도 나누어 지닐 것이고 헤태론함을 나누어 지니면 그 자연(1621, 1661)에 의해 하나가 아니게 될 것이기 때문이다

하나이면서 하나 아닐 수는 없다 다시 말해 하나로 있으면서 있지 않을 수는 없다 그러나 동일한 것으로 있으면서 있지 않을 수도 있고 하나는 헤태론한 것으로 있으면서 있지 않을 수도 있다 그러기에 하나는 자신 또는 스스로와 동일하지 않다 물론 헤태론하지 않기도 하지만 말이다 따라서,

각기 것은 자신 과 알론한 것으로 구분된다[2563] *동일한* 것은 자신이고 자신과 알론한 것은 *헤태론한* 것이다 바로 이러한 구분을 근거로 해서 자신의 전제를 파르메니데애스는 여러 알론한 방향에서 더듬어 내려 온다 12쪽에서 내가 그려낸 그림을 보라 거기 그려진 줄기대로 파르메니데애스는 더

---

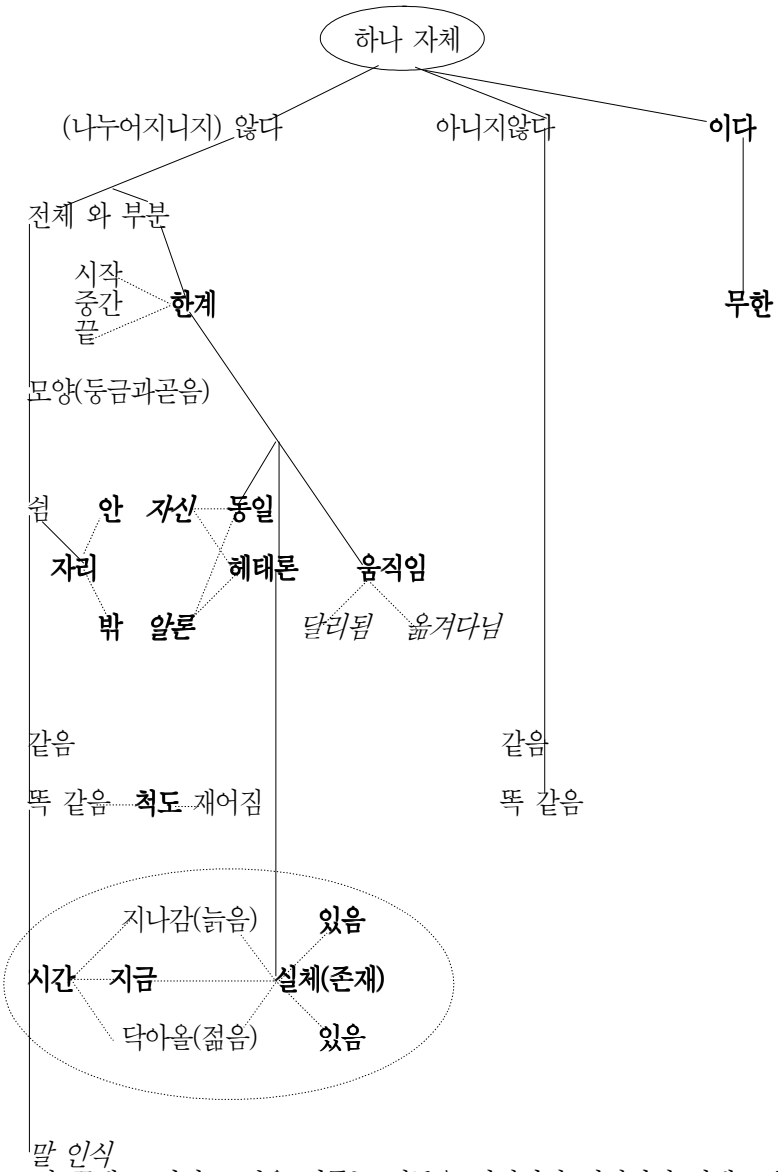
2563) 이 경우 하나 자신 과 알론한 것을 *이외에는* 아무 것도 있지 않다 (1150)

듬어 내려온다 나아가서,

소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 바로 이 동일 과 헤태론을 가장 크게 구분되는 다섯 류 중의 두 가지로 놓고 나가며 나머지 세 가지 움직임 과 쉼 과 있음 역시 여기 파르메니데애스에 의해서 말하여지므로 소피스테애스 편 과 파르메니데애스 편 모두 있음 또는 존재(실체)에 관한 글로 보아야 할 것이다 물론 앞 편은 뒤 편의 만약 하나 있는 또는 있지 않는 경우의 **있음**이 아니라 하나 만약 있는 또는 있지 않는 경우의 **존재**(실체)를 다루고 있긴 해도 말이다 따라서 우리는 이 두 대화 편을 뒤 섞어서 읽어야 할 것이다 서로 보충해 주는 면도 있을 뿐 아니라 서로에 이어지기 때문이다 그러나,

시간이 없어 어느 하나 만 읽는 것으로 만족해야 한다면 파르메니데애스 편을 읽는 것이 나을 것이다 그러나 존재(실체)에만 더 좁게 집착하고 싶다면 우선 소피스테애스 편을 읽어야 할 것이다 이제,

*하나*는 **실체**를 *나누어 지니지* 않으므로 *있지 않다*는 것을 논증하는 고리들을 하나 하나 그려 본 후 하나 만약 있는 경우의 하나에 관해 말하는 파르메니데애스를 따라 가 보기로 하자 아래에 그려지는 고리들 가운데 *동일* 과 *헤태론* 과 *안과밖* 과 ***움직임*** 과 ***시간*** 등을 더 잡아 당겨 보아야만 할 것이다




앞 쪽에 그려진 그림을 이루는 선들은 실선이건 점선이건 간에 모두 아님(否定)이 옮아 다니는 길이다 단 무한함에 이어진 실선만을 이다(肯定)가 옮아 다닌다 그렇다면 그 하나에 유일하게 긍정적으로 말하는 것이 무한함이므로 하나는 무한하다(ἄπειρον, 137d7, 1608)라고 쓰여질 수 있으리라 실로 그렇게 쓰여진다 마지막으로,

비록 모두 부정 되거나 또는 부정의 부정 되므로 있음 역시 부정되어서 있지 않을 것이긴해도 이 때의 있음은 저 있음 보다는 이 존재(실체)의 부정으로 그래서 저 하나는 존재하지 않는 곧 실체를 지니지 않는 것이라고

말하면서 여기를 건너 뛰어 이 존재를 나누어 지니는 하나 곧 **존재**하는 또는 **있는** 하나로 넘어 가려한다 물론 지금의 내가 존재를 강조하는 듯하지면 여전히 있는 대신에 존재하는 이라고 쓰지는 않을 것이다 이제,

파르메니데애스를 따라가 보기로 하자

" 우리에게 알론한 어떤 말을 할 수 있을지 처음으로 되 돌아가 다시 그 전제를(τὴν ὑπόθεσιν[2564] 142b1)취하길 바라는가

물론 (우리는) 바랍니다

그렇다면 **하나**가 *만약* **있다**면(ἕν εἰ ἔστιν[2565] 142b3) 그 (하

---

2564) 137b3(1329)에서 파르메니데애스가 제애논에게 하나 자체를 전제로 삼아 그것이 있는 경우 와 있지 않는 경우 무엇이 잇따르가를 숙고하기 바라는가 라고 묻자 제애논은 바란다 라고 말한다 이 때 나요! 하고 끼어드는 사람이 바로 가장 나이 어린 아리스토텔레스이다 가장 젊은 자를 벗 삼아 말하는 것이 가장 덜 번잡하고 더 쉴 수 있으므로 누가 가장 젊은가 라고 파르메니데애스가 물었기 때문이다

2565) 바로 앞 각주에 쓰여진 것 처럼 전제는 ' *하나* **있음** '이다 그리고 이러한 전체로부터 만약 하나 있다면, 하나 만약 있다면, 만약 하나 있지 않다면, 하나 만약 있지 않다면, 그렇다면 이 각각의 경우 하나는 자신에 대해 그리고 알론한 것에 대해, 또한 알론한 것은 스스로에 대해 그리고 헤태론한 것에 대해, 등 등의 여덟가지 가정 또는 소전제(小前提)가 잇따른다 그래서,

만약(εἰ)이 하나 앞에 붙었든(137c4, 1605) 있음 앞에 붙었든(142b3) 하나 아님 또는 있지 않는 하나 앞에 붙었든(160c1, 78) 있지 않음 앞에 붙

나)에 관해 잇따르는 것들이 어느 때(ποτε b4) 어떠한 것들로 있는지 그것들에 두루 동의해 보세 그러지 말까?

아니요(ναι[2566]: 예, 142b5)

---

었든(160c6, 160d3, 78) 상관없이 모든 경우에 하나 **있음**을 전제한다는 점에서 구분되는 것이 아니라 그 하나( 있음)이 **실체**를 나누어 지녔느냐 지니지 않았느냐에 따라서 각기 소전제들이 구분된다 있지 않는 것도 있기 때문이다 **존재**(**실체**)로 있느냐 **있음**(essentia?)으로 있느냐가 문제이다

2566) 여기에서 처럼 어떤 사태를 짐짓 **부정**(否定)하는 반어(反語)법으로 " 너는 나쁘다, 그렇지 **않은**가 " 라고 묻는 [(부가의문문(附加疑問文)의] 경우 **부정 자체**와 관련지워 예(ναι)라고 부정 그 자체를 **긍정**(肯定)하는 답을하여 사태를 긍정하며 **아니요**(οὐ) 라고 **부정 그 자체**를 **부정**하는 답을하여 사태를 부정하는 우리말과는 달리 지금의 영어 및 여러 유럽 언어 처럼 그 당시 헬라어는 짐짓 부정되는 사태를 직접 긍정 또는 부정하여 답한다 따라서 **부정 그 자체**를 무시(無視)한다 부가의문문 뿐만 아니라 직접의문문(直接疑問文)도 마찬가지이다 다시 말해 그들은 **부정 그 자체**를 무시하지만 그들과는 달리 우리는 부정 그 자체를 무시하지 않는다-말의 순서 때문에 무시하지 않는 것은 아니다- 그러기 때문에 그 **부정**에 대해 직접 예! 또는 아니오! 라고 응전(應戰)하지만 그들네는 **부정**에 대해 끽 소리 못한다

아마도 '플라톤'은 이러한 자기네들에게 반기(反旗)를 들고 일어서서 **부정 자체**를 문제 삼았을 것이다 그렇지 **않는**가? 주욱 파르메니데애스 편을 번역이 아니라 원문 그대로 꼼꼼히 읽어 보고 써 보다 고민하며 요약 정리해 보면 스스로 긍정한 또는 세워 놓은 것을 반드시 부정하며 심지어는 그 부정마져 다시 부정하는 파르메니데애스에 놀라워 할 것이다 그러나 바로 부정의 그 부정은 처음 부정한 것을 다시 긍정하는 것이 아니라는 데에 더욱 놀라워 할 것이다 바로 이러한 점에서 파르메니데애스는 자신을 넘어

따라서 시작부터 [다시 해 보세] 하나가 *만약* 있다면 그( 하나)는 한 편으로 **있**(εἶναι 142b6)고 다른 한 편으로 **실체**를(οὐσίας b6) *나누어 지니지* 않는가[2567]

아니오 (나누어 지닙니다)

그렇다면 하나의 **실체**는 하나와 *동일한 것*이 아닐세[2568]저[2569] (실체)는 저 (실체의) 실체로 **있어 오지**(ἦν[2570]142b8) 않았을 것이며

---

섰다고 또는 극복했다고 또는 부정했다고 볼 수 있을 것이다 그러나 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 자신의 아버지 파르메니데애스를 죽이지 않았다 살렸다 죽였다고 보는 것은 잘못 이해한 것이다 그러기에 엘레아 낯선이는 자신이 아버지를 죽인다고 추측하지 말라고(μή με πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαι τινα : ξε., 소피스테애스241d2, 102)하지 않은가 그렇지 **않은**가?

2567) 만약 하나 있다면의 하나가 아니라 하나가 만약 있다면의 하나가 그렇다는 말이다 뒤 하나는 **실체**를 지고 있는 것인 반면 앞 하나는 **실체**를 지니지 않고 있기 때문이다 만약 이러하다면 실체 없이도 있는 것이 있을 수 있으리라 그러나,

뒤 하나를 있는 하나라고 계속 옮길 것이며 앞 하나는 따로 옮겨져야 한다면  하나 자체라고 옮길 것이다 만약 하나 있다면의 하나 또는 하나 만약 있다면의 하나 라고 옮기지 않는다면 그러할 것이라는 말이다

2568) '하나 자체'는 자신과도 *동일한* 것이 아니라고 쓰여지는 1620, 1660쪽을 참조하시오 물론 *헤태론*한 것도 아니라고 거기에 쓰여진다 하나는 단지 하나와 하나로 '있을' 뿐이다 더불어 이제 여기에서는 '*있는* 하나'는 하나의 **실체**와도 *동일한 것*이 아니라고 쓰여진다

2569) ἐκείνη(저것 142b8)는 이것 보다는 멀리 떨어져 쓰인 여성 명사를 가리키는 원칭(遠稱)지시대명사이므로 여성명사 실체를 받는 것으로 보아야지 중성일 뿐만 아니라 실체 보다 더 가까이 있는 하나(ἑνος 142b7)나 동일한

하나는 저( 실체)를 *나누어 지니는* 것이지 저( **실체**)는 아닐 것이고 그러나 하나 **에이나이**(εἶναι, 142c2, **있다**)라고 말하는 것은 하나 *하나* (라고 말하는 것과) 같아 왔을 것이기 때문이다[2571]그런데 지금은

---

것(ταὐτὸν 142b7)을 받는 것으로 보아서는 안된다 그렇다면,

바로 이어지는 ἐκείνου(저것의 142b8)은 무엇을 받을까 하나를 받는 것도 아니요 동일한 것을 받는 것도 아니라면 저(실체)는 저( 실체)의 실체도 아닐 것이기 때문이다 라고 되는데.....말 된다 그렇기 때문에 하나의 실체는 하나와 동일하지 않다 라고 하는 맥락이므로 그렇다

2570) 파르메니데애스는 있다를 세 가지 시간 안에 곧 지나간 닥아온 임하는 시간 안에서 있어오며 있고 있을 것으로 보기 때문이다(1628)있다면 어떤 것도 이런 길들을 이외로는 실체를 나누어 지닐 수 없다 다시 말해 시간 밖에서는 **실체**를 *나누어 지닐* 수 없다 *움직임* 과 *쉼* 밖에서(소피스테애스 250b2, 1477)도 **있는** 것이 결코 *나타나지* 않는 것 처럼 말이다

2571) 그렇다면 **실체**는 **있음**과 구분되어져야 한다 라고 여기를 근거로 말하여질 수 있을까 시작부터 전제 되어지는 '하나 **있다**'는(141e11 : 1631, 142c2 : 1670 )바로 다름 아닌 '하나 **하나**'와 같지(ὅμοιν 142c1)않다 라는 로고스가 실체 와 있음은 하나가 아니라는 것을 함축한다고 볼 수도 있을 것 같기 때문이다 다음을 보라

하나는 **실체**와 *동일*하지 않고
**있음**은 하나와 *같지* 않다면
실체는 있음과 *동일*하든지 아니면 *같을* 것이다

동일한 것은 어디에서든(που, 139e8, 1620)같으나
같은 것은 *동일하지 않을 수도 있으므로*

만약 하나 *하나*면 이라는 전제[의 경우] 무엇이 (하나) 자신[에게] 잇따라야만 하는가가 아니라 만약 하나 **에스틴**(ἔστιν, 142c3, 그것이 **있다**)**이**라면 이라는 전제[의 경우] (무엇이 하나 자신에게 잇따라야만 하는가이다) 그렇지 않은가?

물론 (그렇습니다)[2572]

---

같은 것은 동일한 것이 아니다 그러나,

하나인 것은 동일하나
동일한 것은 하나가 *아닐 수도 있으므로*
동일한 것은 *하나*가 아니다 따라서,

**있음**은 실체와 *같고*
**실체**는 있음과 *동일*하다고 해서
실체는 있음과 *하나인 것*은 아니다 그렇다면,

**있음** 과 **실체**는 하나가 아니다 비록 아닐 *수 있다는 것* 뿐이기해도 말이다 더욱이 소피스테애스 편에 따르면 실체는 있는 류의 한 종이다 있지 않는 것(1543) 과 수 와 진실과거짓 과 로고스 등이 있는 류의 여러 종들(1603) 인 것 처럼 말이다.....글쎄.....어쨌든 **있음** 과 **실체**는 서로에 구분되야 할 것 같다

2572) 그렇다면 에이나이 와 에스틴이 여기서도 구분할 수 있을까 **에이나이**는 *만약 하나* **있다**면의 '있다'인 반면 **에스틴**는 *하나 만약* **있다**면의 '있다'로 말이다 어떻게 보면 그렇게 구분할 수 있을 것 같긴하다-그러나 이러한 구분은 파르메니데애스 편의 파르메니데애스의 어법(語法)에 맞는 것은 아니다- 그런데,

---

아리스토텔레스의 형이상학 제애타 편 4 장에따르면 에이나이 와 에스틴은 구분된다 **에스틴**인 그 무엇은 순수하게(ἁπλώς, 10301a31, 307) **에이나이**로 있어오는 그 무엇이 아니라 질 또는 량에 있어오는 그 무엇이기 때문이다 라고 거기 아리스토텔레스에 의해서 쓰여지기 때문이다 나아가서,

만약 에이나이 와 에스틴을 구분하는 자로 여기 *파르메니데애스*를 여긴다면 **실체**를 지니는 것은 하나 **에스틴**이지 하나 **에이나이**(137d1 : 1607, 141c2 : 1670)는 아니다 라고 말하여질 수는 있을 것 같다(1170, 307)그러나 그는 에이나이 또는 에스틴 이 둘을 그 자체만으로는 구분하지 않는다-대신 이러한 구분을 위해 그는 **에이**(εἰ, 137c4 : 1605, 142b3 : 1667, 1705)를 쓴다- 만약 그런 구분을 위해 에이라는 낱말이 쓰였다는 것이 확실하다면 실체를 지닌 에스틴 그리고 실체를 지니지 않는 에이나이 이라고 에이나이 와 에스틴을 구분할 수 있을 것 같긴하다 어쨌든,

'플라톤'은 그럴 것 같진 않지만 텔레스는 에이나이 와 에스틴을 구분한 것은 분명하다 나아가서,

그렇게 두 사람을 구분한다면 텔레스의 **실체(에이나이)**를 '플라톤'의 여기 파르메니데애스는 만약 하나 **에이나이**의 하나에 붙히는 것이 아니라 만약 하나 **에스틴**의 하나에 붙힌다 라고 말하여질 수 있으리라 그렇다면 텔레스의 에이나이는 실체와 철석 달라붙지만 '플라톤'의 에이나이는 그렇지 못하고 대신 '플라톤'의 에스틴이 실체에 철석 달라 붙는 반면 텔레스의 에스틴은 실체에 달라 붙지 않고 대신 질 량 등의 범주에 달라 붙는다 라고 이어 말하여질 수 있으리라 더 나아가서,

만약 두 사람의 실체가 동일하다면 무엇을 통해서 하나의 에이나이는 실체에 붙지만 하나의 에이나이는 실체에 붙지 않는 반면 하나의 에스틴은 실체에 달라 붙지만 하나의 에스틴은 실체에 달라 붙지 않는가 라고 물어 볼 수도 있을 것 같다 도대체 두 사람의 있음을 파들어가는 나의 논문에집착하다보면 그렇게 약간은 어거지로 물어 볼 수도 있을 것 같다 두 사람의 에이나이가 다른 것인가 아니면 두 사람의 실체가 다른 것인가 아니면 두 사람의 에스틴이 다른 것인가 아니면 모두 모두 다른 것인가 ..... 모두 모두 다를 수는 없고 ..... 아마 실체가 헤태론할

그렇다면 **에스틴**(τὸ ἔστι, 142c4-5, 그것이 있다)은 *하나*와 *알론한* 어떤 것을 가리키는가

필연적으로

---

것이다 차이난다면 텔레스의 실체는 그 첫 번째로 알려지는 것 으로서의 에이도스이든 또는 첫 번째로 움직이게 하는 것이든 첫 번째로 있는 것 으로서의 에이도스인 **것(τι)**이든 모두 있음인 것인 반면 '플라톤'의 실체는 단지 시간 안에 있는 것(존재, 에이도스)일 뿐 분리된 에이도스도 아니며 첫 번째 움직이게 하는 것도 아니라는 점에서 차이나는 것일까 ..... 갸웃 ..... 나아가서,

있음에서 차이난다면 ..... '플라톤'도 있는 류의 여러 종들을 말하기 때문에 여러 가지로 그렇게 말하여진다는 점에서는 차이나지 않을거고 두 사람 모두의 있음은 움직임 없이는 또는 밖에서는 있어 올 수 없으나 있음과 떨어지지 않고는 있을 수 없기 때문에 움직임과 관련지워져서도 차이나지 않을거며 하나와 관련지워져서도 아마 차이나지 않을 것 같다 그렇다면 무엇? 분명히 차이나긴 나는데 사실,

열정적으로 악착같이 분리해 있는 에이도스 로서의 이데아를 비판하지만 '플라톤' 자신은 에이도스를 분리한 것 같지 않고-오히려 텔레스가 에이도스를 분리한 것 같다 ..... 아냐 분리 문제도 그렇게 간단하지 않다 텔레스 자신도 분리된 에이도스를 허용하고 '플라톤'도 자신의 디아노이아에서(τῇ διανοίᾳ, 143a7, 1676)일단 분리시켰다가 묶어 놓은 셈이니 결국 생각 안에서는 분리시킨 셈이기 때문이다 그러나 더 근본적인 문제는 텔레스가 에이도스를 확대 적용한 것 같다 예를들어 사람의 에이도스에 대해서는 그 존재 여부에 대한 판단을 '플라톤'은 중지했지만 텔레스는 존재한다고 놓고 들어 가잖아 ..... 사실 또 그래 데애미우르고스가 이데아를 원형으로 삼아 만들어 나갈 때도 그 이데아가 사람인지 불인지 아니면 개개의 사물인지 불인지 그것도 분명하지 않아! ..... 시간도 문제야 만들어지는 시간 말이야 물론 지나간 때의 시간을 나타내는 표현들이 쓰여지지만 그게 그렇게 간단하지가 않아 ..... 움직임도 문제야 ..... 힘도 에네르게이아도 ..... 그렇다면,

무엇? 오줌누러가야 것다 한 시간이나 참았어! 이 두 사람 때문에.....

따라서 하나 **에스틴**이 라고 간단히 말할 때 마다 하나는 **실체**를 *나누어 지니는*(μετέχει 142c6)지 또는 (이와) 알론한 것인지 이것을 (우리) 말할까나? 2573)

물론

하나 *만약* 에스틴이라면 무엇이 잇따르는지 다시 말해 보세나 이 전제는 *부분*을 지니는 그러한 하나를 반드시 가리키고 있지 않은지를 숙고해 보세2574)

어떻게?

요것일세 만약 '하나 **있는**'의 *에스티*(*τὸ ἔστι,* 142d1, 그것이 있다) 와 '**있는** 하나'의 *하나*가 말하여진다면 **실체**(οὐσία 142d3) 와 하나는 동일한 것(τὸ αὐτὸ d2)이 아니나 전제되어진 저 동일한 것의 [곧] '하나 **있는**'의 (실체 와 하나이다) 따라서 한 편으로 *전체*는 '하나 **있는**'[과] 동일한 것이며(εἶναι, 142d4) 다른 한 편으로 하나 와 **에이나이**(εἶναι d5)는 이 (전체)의 *부분*이 필연적이지 않은가

필연적으로

이제 (우리는) 이러한 부분들의 각각만을 부분이라고 부르는가 아니면 전체의 부분을 부분이라고 부르는가

전체의2575)

따라서 부분을 지니는 그리고 하나일 *전체*(ὅλου 142d8)가 에스틴(있다)네2576)

---

2573) 하나가 **있다** 라는 말은 하나가 **실체**를 *나누어 지닌다*를 간략하게(συλλήβδην 142c7)한 말이다

2574) 만약 하나 있다면의 하나는 부분을 지니지 않는다는 1605쪽을 참조하라

2575) 이미 만약 하나 있다면의 하나의 전체 와 부분이 부정(否定)되는 1607쪽에 전체 와 부분은 양자적으로 있는 것이라고 쓰여졌다

물론

무슨? '하나 **있는**'의 이러한 *부분*들 (두 가지 중) 각각 [곧] 하나 와 **있는** (것). 따라서 *하나*는 **있음**(εἶναι 142d2)*부분*을 떠나거나 **있는** 것은 하나 부분을 떠나는가

않을 겁니다

따라서 다시 *부분*들 각각 하나는 **있는**을 (있는은 하나를) 머금고 두 부분들로부터 가장 적은 부분이 (생성) 되어지며 동일한 로고스에 따라서 그렇게 항상 부분이 되어질 때 마다 이렇게 항상 부분적으로 머금을 것일세 하나를 있는을 항상 머금고(ἴσχει 142e7)있는은 하나를 (항상 머금기) 때문이네  그래서 필연적으로 항상 둘이 되어지므로 어느 때이든 하나 있다(εἶναι 143a1)가 아니네

모두 모두

그렇다면 '하나 **있는**'은 이렇게 *무한하*[2577] **많음**(τὸ πλήθος 143a1)일 것일세

[그럴 것] 처럼 보입니다

나아가서 요리로 가보세

무슨길로?

---

2576) 이러한 하나가 바로 전체 하나(ὅλον ἕν, 245a3, 1400, 1421)이다

2577) 그러나 만약 하나 있다의 하나 경우도 *무한하다*(ἄπειρον, 137d7, 1608, 1666)는 점에 내가 걸린다 시작 과 끝의 한계를 그 하나는 지니지 않을 것이기 때문이다 그런데 하나 만약 있다면의 이 하나도 *무한하단*(ἄπειρον 143a2)다 하나 있는의 부분이 무한히(144a6, 1683)많아지기 때문이다 그렇다면 이 두 가지 하나의 무한함은 분명히 구분되는 무한함이다 여기의 하나는 그 하나의 부분이 수적으로 무한하다는 것이고 거기의 하나는 한계 없은 무한함으로 구분될 것이므로 그렇다 어찌됐든,

어떻게 있든지간에 하나는 무한하다는 것인데 무한이라

**실체**를 *하나는 나누어 지니며* 때문에(διὸ 143a5)*에스틴*(있다) 라고 우리는 말하네?

예

그리고 이 때문에 '하나 **있는** *여럿*'(τὸ ἕν ὄν πολλὰ 143a5)이 밝혀졌네[2578]

그렇게

무슨? 이 하나는 **실체**를 *나누어 지닌다*고 우리는 말하는데 143a8)나누어지[녀지]는 것이라고 (우리가) 말하는 그 (실체) 없이(ἄνευ)그 (하나)를 그 자체로 단지 *디아노이아*에 의해서(τῇ διανοίᾳ, 143a7, 생각에 의해서)만 취한다면[2579]이러한 그 **자체**는(τὸ αὐτὸ a9)

---

2578) '하나 **있다**'는 무엇을 때문에 *여럿*이 아니다 라고 말하여졌는가를 곰곰히 다시 기억해 보라 지금까지도 나는 기억해 곰곰히 따져 보는 중이나 무엇 때문에 여럿이 아닌지가 딱 부러지게 지금까지도 나에게 나오지 않는다 단지 거기서는 '하나 **있다**'를 논증의 전제로 놓고 나가야만 전체 와 부분이 그 하나에 있지 않다는 것이 논증 되면서 그와 더불어 여럿이 아니라는 것도 논증되기 때문이다 부분 과 전체는 양자적으로 있기에 이미 여럿이므로 그렇다(1656-1658)부분이 하나도 빠지 않은 것이 전체이기 때문이다 따라서 정의(定意)에 의한 논증이다

2579) 실체 지니는 하나를 생각하면 실체는 자연스레 떨어져 나가고 단지 하나 자체만이 생각되는데 그 자체는 하나 또는 여럿인가 라는 물음인가 아니면 하나로부터 실체 자체를 생각에 의해 떼어 낼 수는 있으나 단지 실체로부터 하나만을 생각에 의해 떼어내 하나 그 자체만을 생각하면 그 자체는 하나인가 여럿인가 라는 물음인가 만약 어떤 것으로부터 **실체**를 떼어낼 수 있는 유일한 길은 단지 *생각*에 의하는(τῇ διανοίᾳ 143a7)것 뿐이지 **프라그마**(244d3, 1398, 事態, 일)그 자체로는 진실로 떨어지는 것이 아니라면 앞

단지 *하나*로 나타날까(φανήσεται[2580]a8-9)아니면 *여럿*으로 (나타날까)

---

물음일 것이고 *하나* 와 *실체* 이 양자가 *프라그마*의 측면에서도 서로 각자로 부터 떨어진다면 뒷 물음일 것이다 여기서는 생각에 의해서**만**(τῇ διανοίᾳ μόνον 143a7)실체 없는(ἄνευ 143a8)하나 그 자체 라고 했으니 아마 앞 물음으로 해석하고 싶어할 것이다 만약,

뒷 물음으로만 받아들이면 **생각**(τὸ νοεῖν, 파르메니데애스단편3, Diels231, 103)과 **있음**(εἶναι, 파르메니데애스단편3, Diels231, 103)은 *동일한 것*(τὸ αὐτὸ.....ἐστίν.....파르메니데애스단편3, Diels231, 103)이나 앞 물음으로로만 받아들이면 *생각 과 있음은 동일한 것이 아닐* 것이다 그러나 **있음**이 아니라 **실체(존재)**를 플라톤의 '파르메니데애스'가 여기서 문제삼고 있으므로 어느 누가 그렇다면 실체는 생각과 동일한가 라고 파르메니데애스에게 물어 볼 수도 있으리라 그러면 아마 파르메니데애스는 *플라톤의 '파르메니데애스'의 실체 또는 존재*는 **있지 않는** 것이니 어찌 동일할손가 있는 것만이 있고 있지않는 것은 있지않을 뿐이며 생각만이 있는 것이기 때문일세 라고 그 어느 누구에게 답할 것이다 생각에서 분리되면 아마 프라그마의 측면에서도 실체(존재)이든 있음이든 생각이든 서로 분리될 것으로 지금의 나에게는 여겨진다 비록 있음은 생각과 동일할 수도 있을 것이지만 실체는 생각과 동일할 수 없다고 하더래도 말이다 어쨌든,

플라톤의 여기 '파르메니데애스'는 실체 와 하나를 생각안에서 분리한 것만큼은 분명하다 그러나 프라그마의 측면에서도-나는 really(실제로)라는 말을 의도적으로 쓰지 않는다- 그러할지는 두고 볼 일이다 텔레스의 프라그마에 대해서는 31 263, 369, 413, 754, 792, 881쪽등을 참조하라 '플라톤'의 프라그마에 대해서는 1398각주2261참조하라

2580) 나타나다 라는 여기의 말이 그대로 132a10(1269)에서도 나타나므로 거기 맥락을 주의 깊게 다시 되 짚어 생각해 낼 필요 있다 .....반드시 각주

저에게는 *하나*로 (나타날 것 처럼) 보입니다

(우리) [한 번 다음을] 살펴보세 한 편으로 **실체**는 헤태론한 그 (하나) 자체와(τού αὐτού 143b1) 반드시 *알론*한 어떤 것이며 다른 한 편으로 (하나) 그 자체는(**αὐτὸ**[2581]b2) (실체와) 헤태론한 것이네 만약 실체는 하나가 아니라 실체를 하나가 *나누어 지닌*다면(ὡς b1)[말이네]

반드시

만약 한 편으로 **실체**가 헤태론하고 다른 한 편으로 *하나*가 헤태론하다면 하나는 하나에 의해서 실체와 헤태론한 것도 아니고 실체가 실체에 의해서(τῷ[2582]οὐσία 143b5)하나와 알론한 것도 아니라 헤태론함 과 알론함에 의해서 서로와 헤태론하다네[2583]

물론

그래서 *헤태론*은 *하나*와도 *실체*와도 동일하지 않네[2584]

---

를 달도로....지금 나는 강화군립도서관 아동 자로실에서 아이들과 같이 있으므로 정신없다.....

2581) 파르메니데애스 단편 3에서 바로 이 아우토(동일)이라는 말이 쓰였음에 유의하라 생각 과 있음은 동일한 것이라고 하면서 말이다

2582) τῷ 라는 쓰임새를 분간해 볼 필요가 있다 915, 923쪽 등을 참조하라

2583) 각기 것은 *헤태론*함의 **이데아**(ἰδεας, 소피스테애스255e5, 1523)을 나누어 지님에 통해서 알론한 것들과 헤태론하다 라는 로고스를 참조하면 여기 파르메니데애스가 하나 와 실체 각각이 헤테론한 것은 그 자신들의 하나와 실체에 의해서가 아니라 헤태론 과 알론함에 의해서 라고 말한 것이 더 선명하게 닥아 올 것이다 여기 에 '의해서(τῷ)' 라는 말은 거기 '나누어지님을 통해서' 라는 말과 통하는 것임이 밝혀질 것이기 때문이다

2584) 하나의 자연은 동일의 자연이 아니라는 1619 와 각기 것은 자신과 동일하지도 헤태하지도 않다는 1620를 참조하라 그리고 거기 소피스테애스

어찌 [안 그러겠습니]까

무슨? **실체** 와 *헤태론* 또는 실체 와 *하나* 또는 하나 와 헤태론 이라는 것들을 추려내길 바란다면 따라서 [이러한] 각각을 올바르게 양자적인 것으로(ἀμφοτέρω 143c4)불리워지는 어떤 것으로 선택해야 할 것이 아니겠나2585)

어떻게?

요것일세 **실체**는 에스틴(있다) 라고 말하는가

에스틴

그리고 다시 *하나*도 에스틴(있다) (라고 말하는가)

마찬 가지로 그와 같이

따라서 이것들 각각이 말하여지지 않았는가

예

**실체** 와 *하나*가 말하여질(ἔιπω 143c7)때 마다 무엇이든 따라서 양*자적으로* (말하여지는 것이) 아니겠나?

물론

---

편에는 *동일함* 과 *헤태론* 과 **있음**은 가장 커다란 다섯 가지 류에 속하는 반는 하나는 그러지 않는다는 점에도 유의하라 그리고,

각각이 하나이고 실체이기 때문에 그 각각은 헤태론한 서로와 알론한 것이 아니라 헤태론함을 나누어 지님을 통해서 서로 헤태론하듯이 각각이 하나이고 실체이기 때문에 그 각각이 동일함을 유지하는 것이 아니라 동일함을 나누어 지님을 통해서 각기 동일함을 유지하는 것임을 여기서 파르메니데애스가 말한다는 점에도 유의하라 이렇게 해서 하나 와 실체 각각은 서로와 헤태론한 반면 동일함을 각기 유지하기 때문이다

2585) 실체와헤태론 이 양자적 것 또는 실체 와 하나 이 양자적인 것 또는 하나와헤태론 이 양자적인 것 이라고 실체 와 헤태론을 또는 실체 와 하나를 또는 하나 와 헤태론을 불러야 한다는 말이다

그렇다면 *실체*[2586]와 *헤태론* 또는 헤태론 과 *하나*도 그렇게 모두 각각의 경우에 *양자적으로* 말할 것인가[2587]

예

양자적으로 올바르게 불리워질 것은 따라서 한 편으로 *양자적으로* 그와같이(οἷόν 143d1)그렇게 **있**는데 둘[로] **있**지 않을까

(양자적으로) 그와같이 (있지는) 않습니다[2588]

실로(ἦτον 143d3)둘인 어떤 도구는(μηχανὴ[2589] d3)그것들 각각이 *하나*이(εἶναι d3)지는 않지 않을까

아니오

따라서 이런 것들 각각은 *함께* 둘(σὺνδυο 143d4)[로] **있다**는 것이 잇따르므로 각각은 *하나*일걸세

---

2586) ὄν(있는 것) 또는 εἶναι(있음)도 여기 쓰여지는 것이 아니라 실체(οὐσία 143c8)가 주욱 쓰여진다는 것은 그가 실체 와 있음 또는 있는 것을 구분한다는 것을 보여준다

2587) 양자적으로 말하여진다는 것은 이미 여럿으로 말하는 것이라고 하는 1607각주2496번을 참조하라

2588) *양자적인* 것이라고 그와같이 불리워지는 것은 둘로 **있는** 것이지 *양자적으로* **있다**(εἶναι 143d1)라고 말하여지는 것이 아니라고 지금 나는 읽는 중인데.....

2589) 도구(μηχανὴ 143d3)라는 말은 138d1(1613)에서도 쓰여진다 옮아 다니는 도구를 하나 자체는 지니지 못한다 라고 쓰여지는 맥락에서 말이다 앞에 τις(143d3) 또는 τίς(138d1)가 붙는 것도 동일하다 그러나 여기 맥락은 사뭇 헤태론하다 양자적이라고 불리우는 것은 *양자적으로* **있는** 것이 아니고 둘로 있는 것인데 실로 둘로 있는 어떤 도구가 그 각각은 *하나*로 있지 못하는 것은 아닌가이기 때문이다

분명해집니다

만약 그것들 각각이 *하나*라면 그러한 맞 붙은 *짝*에(συζυγίᾳ 143d6)하나가 함께 놓여져 모두 *셋*[2590]이 되지 않겠는가

예

그런데 [짝이되기 위해서는] *셋*은 좀 남고(περιττὰ, 143d7, 홀수) 둘은 딱 들어맞지(ἄρτια, d8, 짝수)않은가

어찌 아니리요

무엇이? **있는** 둘에는 반드시 *두 겹*(δὶς 143e1)이 **있**고 **있는** 셋의 *세 겹*이 (있네) 두 겹은 둘에 의해서 하나[에] 속하고(ὑπάρχει[2591] e1) 세 겹은(τὸ τρὶς 143e2)셋에 의해서 하나에 *속한다*면 말일세

필연적으로

그런데 **있는** 둘 과 *두 겹*(δὶς e3)에는 둘이 *두 번*(δὶς e3)반드시 **있**지[2591]않은가 그리고 (**있는**) *셋* 과 *세 겹*(에는) 다시 셋이 세 번

---

2590) 요 셋도 소피스테애스편 심각한 논증에서 나타난다 음 과 양 이 둘이 있다에 관한 반박논증(1394)에서 요 셋이라는 말이 나타나기 때문이다 1385쪽도 참조하라

2591) 텔레스가 어떤 것에 *속하는*(ὑπάρχει, 1041a23, 506, 694)것은 어떤 것에 **있는** 것이다 라고 말하는 형이상학 제애타 편 끝 장인 17 장 중간 시작 부분을 보라 그리고 텔레스의 속함에 대해서는 168, 343, 413, 499, 611쪽을 살펴보라 속함 이라는 말은 텔레스에게서만 나오는 줄 알았는데 '플라톤' 여기에서도 나오는 걸.....플라톤의 lexique를 찾아 볼까.....아니야 그냥 지나치자 아직 남의 연구를 참조하기에는 일러.....내 것이 아직 정리되지 않았거든! 나아가서,

에이나이 앞 또는 뒤에 3 격의 명사형이 나오는 것도 텔레스(720-752)에 고유한 쓰임새인 줄 알았는데 여기 파르메니데애스에 의해서도 그러한 쓰임새가 나타나는구나

반드시 있지 않은가

어찌 (있지) 않으리오

무엇이? **있는** *셋* 과 **있는** *두 겹*의 그리고 **있는** *둘* 과 **있는** *세 겹*에 반드시 *셋*이 *두 번* **있**고 그리고 *둘*이 세 번 (있지) 않은가

여러 번(πολλή 143e7)

따라서

딱 들어맞는 것(짝)이 딱 들어맞는 것에 그리고 남아도는 것(홀)이 남아도는 것에 그리고 짝이 홀에 그리고 홀이 짝에 (**있**)을 것이네

그렇게 에스틴(있지요)

이것들이 그러한 상태(ἔχει 144a1)라면 필연적으로 있지 않는 어떤 *수*가(ἀριθμόν a3)남아 있겠는가

그런 (수는 있지) 않지요

따라서 만약 *하나*가 에스틴(**있**다)면 필연적으로 *수*가 **있는**(**εἶν αι**[2592] 144a4)가

필연적으로

그러나 *수*가 있다[면](ὄν a3)여럿 그것도 **있는** 것들의 *무한히* 많음이(πλήθος a6) (있)을 것이네 또는 수는 *많음*에 [있어] *무한하*[2593] 며 **실체**를 *나누어 지나*게 되지 않은가

---

2592) *수 일반*(ἀριθμὸν τὸν σύμπαντα, 238a10, 1372)을 **있는** 것들 가운데 하나 라고 하면서 어떤 것이 있다면 반드시 수도 **있**다 라고 쓰는 소피스테 애스 편을 참조하라 거기에 따르면 우리는 *하나*이든 *여럿*이든 *수*를 **있지 않는** 것에 덧 붙히려 해서는 안된다

2593) 하나 자체는 한계 없으므로 무한하며 있는 하나는 그 하나의 부분이 수적으로 무한히 많으므로 무한하다 따라서 벌써 1676 각주 2577번에서 구분된 것 처럼 무한함은 구분된다

물론

그렇다면 만약 모든 *수*가 **실체**를 나누어 지니면 그리고 수의 *부분* 각각도 그 (실체)를 나누어 지닐 것인가

예

따라서 **실체**는 모든 *여럿*에 [두루] 걸쳐(ἐπὶ[2594] 144b1) 분배되어지며(νενέμηται b1)가장 적은 것이든 가장 큰 것이든 **있는** 것들의 어떤 것과도 떨어지지(ἀποστατεί d2)않는가 아니면 이것은 **실체**는 **있는** 것들과 어떻게든 떨어질 것들이기 때문에 비로고스적인 물음인가

어느 [길로도 떨어지지] 않습니다[2595]

따라서 **있는** 것들은 가장 적게든 가장 크게든 (어떠한) 모든 길로든 잘려지면서 대 부분(μάλιστα, 144b6, 무엇 보다도) 부분으로 되어 **실체**의 무한한 *부분*이 있네

그렇게 (실체를) 갖지요(ἔχει b6)

따라서 실체의 부분들이 가장 많이(πλείστα 144c1)있네

확실히 가장 많이

무엇이? 이 (부분)들 중에서 한 편으로 **실체**의 부분이며 다른 한 편으로 (실체의) *부분*이 확실히 아닌 어떤 것이 있는가

(아닌) 것이 어떻게 되어졌으리오

따라서 만약 (어떤) 길들(οἶμαι 144c4)(로도) [그렇게] 있다면 그 (부분)은 필연적으로 항상 그렇게 [부분으로] 있어야만 할 것이며

---

2594) 여럿에 걸친 하나 라는 레애마(句)에 집중되는 텔레스의 반박에 관련된 나의 단평을 보기 위해서는 499, 1245, 1264 등을 참조하라

2595) 그렇다면 실체는 있는 것과 떨어져 있을 수 없는 것임이 분명해진다 그러나 결코 떨어질 수 없는 것일까 전혀 떨어질 수 없는 것이라면 종적으로는 떨어질 수 있지만 류적으로는 떨어질 수 없다고 하는 1670-71쪽에 이르는 나의 주장은 틀린 것이 될 것이다

*하나*인 것[으로] **있다**네 [그렇지] 않는 어떤 (부분)도 (있을) 수 없을 것이네

필연적으로

따라서 **실체**의 *부분*[이 됨]에 의해서 (각기) 모든 것에 *하나*가 덧 붙여지네 보다 적은 부분이든 큰 부분이든 알론한 어느 것이든 (하나와) 떨어지지 않는다네

그렇게

따라서 *하나* **있는**은 여러 곳에서(πολλαχού 144d1)*동시*에 *전체*로 에스틴(있는)가 이것을 눈여겨 보게

제가 눈여겨 보기에는 불 가능하다는 것

따라서 만약 *전체*가 아니라면 (*부분*으로) 나누어졌을 것이네 어디에서든 실체의 (각기) 모든 부분들에 동시에 (이와) 알론하게 현재하지도 (부분으로) 나뉘었지도 않기 때문이네

예

그리고 *나뉘어지는*(τὸ μεριστὸν 144d4) 그 만큼 필연적으로 여러 *부분*들이 있다네

필연적으로

따라서 **실체**가 가장 많이(πλείστα 144d6)분배된다고 (우리가) 방금 말했던 것은 진실하지 않다고 (우리는) 말하네[2596] 어떤 것에도 *하나*가 많이(πλείω 144d7)분배되는 것이 아니라 똑 같이(ἴσα[2597]

---

2596) **실체**는 모든 *여럿*에 [두루] 걸쳐 분배되어지며 가장 적은 것이든 가장 큰(τού μεγίστού, 144b3, 1683) 것이든 **있는** 것들의 어떤 것과도 떨어지지않는가 라고 묻고선 아리스토텔레스로부터 긍정적인 답을 파르메니데애스는 이끌어 냈고 그러한 맥락을 자신도 허용했었다

2597) 파르메니데애스가 똑 같음에 대해 말한 것을 다시 상기하려는데 잘 안되면 1623쪽을 참조하시오 거기에 따르면 똑 같음은 동일한 척도의 똑 같

144e1) (부분) 하나에 (분배되는) 것 처럼 보이기 때문이네 **있는** 것은 *하나*와 떨어지지도 하나는 **있는** 것과 떨어지는 것도 아니라 둘은 항상 모든 것 옆에(παρὰ[2598] e2) 똑 같이 있으(ἐξισούσθον δύο ὄντε e1) 므로 그렇네

그렇게 모두 모두 분명해집니다

*부분*들은 *전체*의 부분들이므로 *하나*는 전체적으로 *한계*지워질 것이네(πεπερασμένον[2599] 144e8) 아니면 부분들은 그 전체에 의해서 둘러싸여지지 않은가

필연적으로

그러나 *한계*(πέρας 145a1)를 둘러쌓는 것일세

어찌 아니겠습니까

---

음이다 그렇다면 동일함에 대해서 다시 상기해 내야 할 것이다 하나의 자연과 차이나는 동일함의 자연 때문이다(1620)다행히도 하나와 잘 구분되면 *척도*에 대해서도 다시 상기해 내야 할 것인데 이에 관해서는 1724쪽을 천천히 다시 음미해 보라 나아가서,

저 **있음** 보다 여기 **실체**(존재)는 *더 많이* 또는 *더 적게* **있는** 것이 아니다 라는 1573쪽을 살펴 보라 실체를 *나누어 지니는* 것들은 알론한 것과 똑 같은 실체를 분배 받는다는 여기와 비록 맥락은 헤태론하지만 여기 와 거기는 이어지는 부분임을 알게 될 것이다

2598) 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 쓰여지는 παρὰ(134d9, 옆에)의 맥락에 대해서는 1305쪽 등을 참조하라

2599) 그러나 하나 자체는 한계지워지지 않는다고 하는 1608쪽을 참조하라 그리고 그러하기 전에 전체는 부분의 전체이며 부분은 전체이기에 전체 와 부분은 양자적이라고 하는 1607쪽도 참조하라

따라서 *하나*는 어디에서든 *하나 와 여럿* 에스틴(이)며 *전체* 와 *부분*이고 *한계지워진 것* 과 *많음*에 [있어] *무한*하다네[2600]

선명해집니다

따라서 한계지워지므로 *극단*들을 지니지 않겠는가

필연적으로

무엇이? 만약 *전체*라면 *시작* 과 *중간* 과 *끝*을 지니지 않겠는가 아니면 이러한 셋 없이 예를들어 전체인 것이 **있는**가 이러한 것들 중 무엇이든 어느 하나와 떨어진다면 더 이상 전체는 있지 않을(ἐθελήσει.....εἶναι 145a7-8)것이네

(있지) 않을 것입니다

그리고 *하나*도 시작 과 끝 과 중간을 지닐 것 처럼 보이네

지닙니다

그러나 중간은 극단들과(τών ἐσχάτων 145b1)똑 같이 멀어지네 알론하게 (떨어져 있으)면 중간이 아닐 것이기 때문이네[2601]

아닙니다

그리고 실로 곧음 또는 둥금 또는 이 양자의 어떤 섞어짐 등과 같은 어떤 *모양*을[2602]하나는 나누어 지니고 있는 것 처럼 보이네

나누어 지닐 것입니다

---

2600) 반면에 하나 자체는 하나도 여럿도 아니며 전체도 전체의 부분을 지니지도 않으며 그 끝도 없다 그렇다면 **있는** *하나*는 *하나 자체*의 **부정**(否定)이다 라고 쓰여질 수 있을까 1578, 1633, 1666 등을 참조하라

2601) 하나 자체는 모양을 지니지 않는 원인에 대해 말하면서 이와 동일한 로고스가 펼쳐졌다(1609)

2602) 하나 자체는 어떤 모양도 지니지 않는다 라고 쓰여질 때는 곧음 과 둥금의 모양 만이 거론(擧論)됐을 뿐 이 둘이 섞어진 어떤 모양은 거론되지 않았다 물론 어떤 그 모양이 함축됐었을 것이기는 해도 말이다(1609)

따라서 이렇게 지니는 그( 하나)는 *스스로* 안에 그리고 *알론한 것* 안에 에스타이(있지) 않겠는가

어떻게

어디에서든 *부분*들 각각은 전체 **안에** 있지 어느 (부분)도 그 전체 **외부에** (있지) 않네

그렇게

그런데 모든 부분들은 전체에 의해서 둘러 쌓이는가

예

그리고 그( *전체*)의 모든 *부분*들은 *하나*이며 모든 것 보다 더 *많은* 것도 더 *적은* 것도 아니라네

아니기 때문입니다

그렇다면 *전체*도 *하나*이네

어찌 아니리오

따라서 만약 모든 *부분*들이 *전체* 안에서 마주치고 **있는** 것들이라면 모든 것(부분)들이 하나이며 그 (하나는) 전체이고 모든 것들이 전체에의해 둘러쌓여지며 하나는 하나에의해 둘러쌓여졌고 그렇게 이미(ἤδη 145c7)하나 그것은 스스로 안에 있을 것이네

분명해집니다

그러나 실로 다시 *전체*는 모든 것(부분)이든 어떤 것(부분이)든 부분들안에 **에스틴(있**지) 않을 것이네 만약 모든 것 안에(πάσιν 145d 1)(있다)면 반드시 하나 안에도 (있을 것이기) 때문이네 어떤 하나 안에 있지 않다면 더 이상 어디에서든 (각기) 모든 것(ἅπασιν[2603])

---

2603) ἅπασιν(아파신, 145d2)을 각기 모든 것으로 πάσιν(파신, 145d1)을 모든 것으로 옮겨 보았으나 올바른 옮김인 줄은 모르겠다 텔레스가 ἅπαν(각기 모든 것, 1023b31, 373) 과 πάν(모든, 1024a2, 375) 과 전체(ὅλον, 1024a3, 375 , 991)에 무엇이라 말하는지에 대해서는 그의 형이상학 델타 편 26 장을 참

145d2) 안에 **있(**εἶναι d2)을 수 없을 것이므로 [그렇네] 만약 한 편으로 (각기) *모든* 것의 이 하나가 에스틴(있)고 다른 한 편으로 *전체*가 그 하나 아닌 것 안에 있다면 어떻게 더 이상 (전체가) 모든 것 **안에 있(**ἐνεῖναι 145d4)을 것인가

결코 아닙니다

*부분*들 중의 어떤 것(부분)에도 (있지 않네) 만약 어떤 것(부분) 안에 *전체*가 있다면 더 많은 것이 더 적은 것 안에 있을 것인데 이것은 불 가능하다네

불 가능하기 때문입니다

많은 (부분)것 안에도 (부분) 하나 안에도 (각기) 모든 *부분*에도 있지 않는 것이라 (면) *전체*는 헤태론한 것 안에 필연적으로 **있(**εἶναι 145d8)거나 더 이상 어떤 것 안에도 있지 않을 것이 아니겠는가

필연적으로

그렇다면 한 편으로 어떤 것 안에도 (있지) 않다면 아무 것 안에도 (있지) 않을 것이며 다른 한 편으로 *전체*[로] **있는** 것(이라면) 자신 안에 에스틴(있지)는 않으므로 반드시 알론한 것 안에 **있(**εἶναι 142e3)어야하네

물론

따라서 모든 부분들이 그 안에서 마주치고(τυγχάνει 142e4)있는 *알론한 것* 안에 [또] 그( 자체) 스스로 안에 *하나 전체*는(τὸ ἕν ὅλον e3)있을 것이네 그리고 그렇게 하나는 필연적으로 그( 자체) 스스로 안에 있고 *헤태론*한 것 **안에** (반드시 있네)

필연적으로

따라서 이런 **자연**[을 지]닌(πέφυκὸς 145e7) *하나*는 필연적으로 *움직*여지고 *쉴* 것이 아닌가

---

조하라

어떻게

그 (하나)는 *스스로 안에* 에스틴(있)으므로 어디에서든 *쉬*네 하나 안에 있으면서 이( 하나)로부터 [옮아] 가지[2604]않고 동일한 것(αὐτῷ 146a1)안에 [곧] 스스로 안에 (있)을 것이기 때문이네

있기 때문입니다

그런데 *동일한* 것 안에 항상 **있는** 것은 어디에서든 반드시 항상 *쉬고* **있**(εἶναι 146a3)네

물론

무엇? 헤태론한 것 안에 항상 **있는** 것은 그 반대(τὸ ἐναντίον[2605]146a4)인 것 [곧] *동일한 것* 안에 반드시 결코(μηδέποτ' a4) (있지) 않으며 그 (동일한) 것 안에 있지 않는 것은 결코 쉬지 않는다 그래서 쉬지 않고 *움직여지지* 않겠는가?

---

2604) 여기에서는 (옮아)가다(μεταβαίνον 146a1)라는 낱말이 쓰인 반면 136 b8(1611)에서는 옮아갔음(φέροιτο)이라는 낱말이 쓰였음에 유의하라 나는 이 두 말을 동일한 선상(線上)에 있는 것으로 파악한다

2605) 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 어려워한 것은 있지 않는 것도 있다 라고 말하게 되면 반대되는 말들이 한 로고스 안에서 허용되기 때문이었고 이러한 어려움을 그는 결국 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 헤태론한 것(ἕτερον, 257b4, 1538)이라고 함으로서 풀었다는 점을 상기(想起)하라 그러나,

있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라고 거기에 쓰여지는 반면 움직이는 것은 쉬는 것의 반대이다 라고 여기에 쓰여진다는 점에 유념(留念)하라 소피스테애스 편 알론한 곳 250a8(1471)에서 엘레아 낯선이는 움직임과 쉼을 서로에 가장 반대되는 것들 이라고 말하기 때문이다 그렇다면 **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 서로에 반대되는 것이 아니지만 *움직임* 과 *쉼*은 서로에 반대되는 것이라는 점이 선명해진다

그렇게

따라서 스스로 안에(ἐν ἑαυτῷ 146a6-7)그리고 헤태론한 것 안에 항상 있는 그 하나는 필연적으로 항상 움직여지고 쉬네[2606]

[그렇게] 나타납니다

그리고 그 (하나)는 스스로에 동일한 것으로 있고 스스로와 헤태론한 것(으로 있으)며 알론한 것들과도 그와 같이 동일한 것 과 헤태론한 것[으로] 있네 만약 앞의 것을(πρόσθεν 146b1) 겪는다면 [말일세][2607](142b1-146b2) ”

라는 인용 글월에서는 만약 하나 **있다(에이나이)**면의 *하나*가 아니라 하나 만약 **있다(에스틴)**면의 *하나*는 전체이며

---

2606) 실체를 나누어 지니는 하나 전체는 움직이면서 쉬고 있다 라는 말이 허용된다고 해서 그 전체의 어느 부분인 것이 움직이면서 쉬고 있다 라는 말도 허용될까 다시 말해 어떤 것이 움직이면서 쉴 수 있을까 여기 로고스를 따르자면 만약 그 어떤 것이 하나라면 반드시 허용되어야 할 것 같다 전체의 어떤 부분도 전체가 하나이듯 하나이기 때문이다 그런데 움직이면서 쉰다는 것이 가능한가 쉼 자체 와 움직임 자체는 가장 크게 반대되는 것이므로 함께 또는 동시에 있을 수 없지만 말이다 말이 되나? 나아가서,

텔레스에 따르면 실체만이 그 스스로 변함(μεταβολὴν, 범주들4b3, 18 4)에 의해서 반대를 받아들인다 이 경우 실체는 그 변화를 담고 있는 기체적인 것일 것이다

2607) 이러한 논증을 근거로하여 이와 함께(1657)하나는 요렇다 라는 알론한 논증들이 이어지므로 도저히 여기서 옮김을 끊을 수는 없으나 그 량의 방대함으로 인해 일단 끊어 본다

그 전체의 수적으로 *무한히 많은 부분*을 지니고 곧든 둥글든 이 둘의 섞어 짐이든 어떠한 *모양*을 지니며 스스로 *안에* 있을 뿐만이 아니라 알론한 것 안에도 있고 움직이며 쉬고 **에스틴(있)**다는 것이 잇달아 논증된다 이렇게 논증되는 하나의 있음은 **에이나이**(있다)가 아니라 **에스티**(그것이 있다)[2608] 로서의 있음이라고 파르메니데애스에 의해서 구분되면서 이러한 **에스틴**을 그는 **실체**를 *나누어 지니고* **있는** 것 이라고 쓰여진다 그렇다면 저 **에이나이**는 **실체**를 *나누어 지니지* 않고 **있는** 것 이라고 약간은 어거지이지만 쓰여질 수 있을 것 같다 이제,

이 **에스틴**은 저 (에스틴 또는) **에이나이**를 부정한 것이거나 또는 두 번 부정한 것인 듯하다 거꾸로 말하면 여기 **에스틴(있음**, 존재, 실체)에서 긍정(肯定)된 것이 저기 **에이나이(있음**)에서는 부정되거나 두 번 부정된 듯하다 더 헷갈리기 전에 다시 옮겨보자

알론한 어떤 말을 우리에게 할 수 있을지 처음으로 되 돌아가 다시 그 전제를 취하길 바라는가 - 물론 바랍니다 -

그렇다면 하나가 만약 **있다**면 그 하나에 어느 때 *어떠한* 것들로 **있는**[2609]지 그것들에 두루 동의해 보세나 그러지 말까? - 아니요 - 따라서

---

2608) 파르메니데애스의 어법에 맞는 것은 아니지만 있음의 두 영역을 구분하기 위해 하나를 에이나이로 다른 하나를 에스틴으로 나누어 본다 앞 에이나이는 만약 하나 있다면의 있음의 영역으로서 실체 라는 말로 바꾸어 질 수도 없는 반면에 뒤 에스틴은 하나 만약 있다면의 있음으로서 실체라는 말과 바꾸어질 수 있을 것이다 그러나 파르메니데애스는 앞의 경우도 에이나이가 아니라 에스틴을 쓴다 어디까지나 지금의 나의 이런 구분은 잠정적이고 일시적인 것이다

시작부터 다시 해 보세 하나가 만약 있다면 그 하나는 한 편으로 **있**(εἶναι, 142b6, 1669)고 다른 한 편으로 **실체**를(**οὐσίας**, 142b6, 1699) *나누어 지니지* 않을까 - 아니오 - 그렇다면,

하나의 **실체**는 *하나*와 *동일*한 것이 아닐세 저 실체는 저 실체의 실체로 있어오지 않았을 것이며 하나는 저 실체를 나누어지니는 것이지 저 실체는 아닐 것이고 *하나* **에이나이** 라고 말하는 것은 *하나 하나* 라고 말하는 것과 같아 왔을 것이기 때문이다 그런데 지금은 만약 *하나 하나* 라는 전제의 경우 무엇이 하나 자신에 잇따라야만 하는가가 아니라 만약 *하나* **에스틴**(ἔστιν, 142c3, 1672, 그것이 **있다**) 이라는 전제의 경우 하나 자신에 무엇이 잇따라야만 하는가이다 그렇지 않은가 - 물론 그렇습니다 - 그렇다면,

**에스틴**은 *하나*와 *알론한 어떤 것*을 가리키는가 - 필연적으로 - 따라서 하나 *에스틴* 이라고 간단히 말할 때 마다 하나는 **실체**를 *나누어 지니*는지 또는 이것 이외의 알론한 것인지 우리말해 볼까나? - 물론 -

하나 만약 에스틴이라면 무엇이 잇따르는지 다시 말해 보세나 이 전제는 부분을 지니는 그러한 하나를 반드시 가리키고 있지 않는지를 숙고해 보세 - 어떻게 - 요것일세,

만약 하나 있는의 에스티 와 있는 하나의 하나가 말하여진다면 실체와 하나는 동일한 것은 아니나 전제되어진 저 동일한 것의 곧 하나 있는의 실체 와 하나이다 따라서 필연적으로 *전체*는 *하나* **있는**과 *동일*한 반면 *하나* 와 **에이나는** 이 전체의 부분이지 않는가 - 필연적으로 - 이제 우리는 이러한 부분들 각각만을 부분이라고 부르는가 아니면 전체의 부분을 부분이

---

2609) 따라서 아마 항상(ἀεὶ, 146a7, 1690)그러하는 것은 아닐 것이다 어느 때(ποτε, 142b4, 1668) 그러한 어떤 것으로 있을 것이기 때문이다

라고 부르는가 - 전체의 - 따라서 부분을 지니는 그리고 하나일 *전체*가 **에스틴**(그것이 있다)이네 - 물론 - 무슨?

하나 있는의 이러한 부분들 각각 곧 하나 와 있는. 따라서 하나는 있음(**εἶναι**, 142d2, 1675) 부분을 떠나거나 있는 것은 하나 부분을 떠나는가 있는 것은 하나 부분을 떠나는가 - 않을 겁니다 - 따라서 다시 부분들 각각 하나는 있는을 머금으며 두 부분들로부터 가장 적은 부분이 되어지고 동일한 로고스에 따라서 그렇게 항상 부분이 될 때 마다 이렇게 항상 부분적으로 머금을 것일세 하나는 있는을 항상 머금고 **있는**은 항상 *하나*를 머금기 때문이네 그래서 필연적으로 항상 둘이 되어지므로 어느 때이든 하나가 있다가 아니네 - 모두모두 - 그렇다면 하나 **있는**은 이렇게 *무한히* 많음일 것일세 - 그럴 것 처럼 보입니다 -

요리로 나아가 보세 - 무슨 길로? - 하나는 **실체**를 나누어 지니기 때문에 **에스틴**(그것이 있)다 라고 우리는 말하는가 - 예 - 그리고 이 때문에 *하나***있는***여럿*이 밝혀졌네 - 그렇게 - 무슨?

이러한 하나는 **실체**를 나누어 지닌다고 우리말하는데 *나누어지[녀지]*는 것이라고 우리말하는 그 실체 없이 하나를 그 자체로 단지 디아노이아(생각)에 의해서만 취한다면 이러한 **그 자체**는(**τὸ αὐτὸ**[2610], 143a9, 1677)

---

2610) 물론 그 하나 라고도 옮길 수 있을 것이나 나는 그 **자체**로 라고 옮겨 보았다 텔레스의 형이상학 제애타 편 16 장에 1040b34(500)에 나오는 **τὸ αὐτό**(그 자체) 라는 말을 여기에 끌여 들이기 위해서이다 거기 텔레스에 따르면,

각기 감각적인 것과 *나란히* **있는** 소멸하지 않는 것 이라고 실체를 선언할 수 없기 때문에 에이도스를 여럿에 *걸친* 하나 하나라고 말하는 자들은 옳지않다 물론 이들이 에이도스들을 분리해 있다 라고 말하는 점에 있어서는 옳았지(ὀρθώς, 1040b28, 499)만 말이다 그래서 실체를 무엇이라고 선언

단지 *하나*로 나타날까 아니면 *여럿*으로 나타날까 - 저에게는 하나로 보입니다 - [다음을] 살펴보세,

실체는 헤태론한 그 하나와 반드시 알론한 것인 반면 [하나 그] 자체와 헤태론한 것이네 만약 실체는 하나가 아니라 실체를 하나가 나누어 지닌다면 말일세 - 반드시 - 만약 실체가 헤태론하고 한 편으로 하나가 헤태론하다면 하나는 하나에 의해서 실체와 헤태론한 것이 아니고 실체가 실체에 의해서 하나와 알론한 것도 아니라 헤태론함 과 알론함에 의해서 서로와 헤태론하다네 - 물론 - 그래서 헤태론은 하나와도 실체와도 동일하지 않네 - 어찌 안 그러리오 - 무엇? 실체와헤태론 또는 실체와하나 또는 하나와헤태론 이라는 것을 추려내길 바란다면 이러한 각각을 올바르게 양자적인 것으로 불리워지는 어떤 것으로 선택해야 할 것 아니겠나 - 어떻게? - 요것일세,

**실체**는 **에스틴**(있다) 라고 말하는가 - 에스틴 - 그리고 다시 *하나*도 **에스틴** - 마찬가지로 그와같이 - 따라서 이것들 각각이 말하여지지 않았나

---

할 수 없어 난감해 하던 이들은 소멸하는 것과 그 에이도스에 있어 동일한 것을(τὰς αὐτὰς, 1040b32, 500) 실체로 만들었다 그런 후에 그 감각적인 것에 그 자체(τὸ αὐτὸ, 1040b34, 500)라는 낱말을 덧 붙혀 사람자체 말자체 라고 말한다 따라서 텔레스에 따르면 이들은 사람 또는 말이 아니라 사람자체 또는 말자체 등을 실체라고 한다 그렇다면,

텔레스가 말하는 그 자체란 소멸하는 감각적인 것과 종적으로 동일한 것일 것이다 반면 여기 파르메니데애스가 말하는 그 자체란 디아노이아(생각)에 의해서 하나 **있음**으로부터 **실체**를 떼어 낸 하나[와 동일한 것] 곧 생각 안의 하나 그 자체인 듯하다 아직 나는 두 사람의 '자체'가 어떻게 서로 선명하게 구분될 수 있을런지는 모르겠으나 아무튼 이렇게 나열하고 나니까 무엇인가 서로 연관되는 듯하긴하다 42, 500, 628, 1073 등도 참조하라

- 예 - 실체와하나가 말하여질 때 마다 무엇이든 양자적으로 말하여지는 것이 아니겠나 - 물론 - 그렇다면 실체와헤태론 또는 헤태론과하나도 그렇게 모두 각각의 경우에 양자적으로 말할 것인가 - 예 - 양자적으로 올바르게 불리워질 것은 따라서,

그와 같이 *양자*적을 그렇게 있는데 **둘**로 있지 않을까 - (양자적으로) 그렇게 (있지는) 않겠지요 - 실로 둘인 어떤 도구 각각은 하나이지 않지 않을까 - 아니오 - 따라서 이런 것들 각각은 *함께* 둘 이라는 것이 잇따르므로 각각은 *하나*일 걸세 - 분명해집니다 - 만약 그것들 각각이 하나라면 맞붙은 짝에 하나가 함께 놓여져 모두 셋이 되지 않겠는가 - 예 - 그런데 (짝이 되기 위해서는) 셋은 좀 남고(홀수) 둘은 딱 들어맞지(짝수) 않는가 - 어찌 아니리요 - 무엇? 있는 둘에는 반드시 두 겹이 있고 있는 셋의 세 겹이 있네 두 겹은 둘에 의해서 하나에 속하고 세 겹은 셋에 의해서 하나에 속한다면 말일세 - 필연적으로 - 그런데,

**있는** 둘 과 두 겹에는 둘이 두 번 반드시 있지 않은가 그리고 있는 셋 과 세 겹에는 다시 셋이 세 번 반드시 있지 않은가 - 어찌 아니리요 - 무엇? 있는 셋 과 있는 두 겹의 그리고 있는 둘 과 있는 세 겹에 반드시 셋이 두 번 있고 둘이 세 번 있지 않은가 - 여러 번 - 따라서 딱 들어 맞는 것(짝)이 짝에 그리고 남아도는 것(홀)이 홀에 그리고 짝이 홀에 홀이 짝에 있을 것이네 - 그렇게 **에스틴**(있)지요 - 이러하다면 필연적으로 **있지 않는** 어떤 *수*가 남겠는가 - 남지 않지요 - 따라서 만약 하나가 **에스틴**(있)다면 필연적으로 *수*가 있는가 - 그러나,

수가 **있**다면 여럿 그것도 **있는** 것들의 무한한 많음이 있을 것이네 또는 수는 많음에 있어 *무한*하며 **실체**를 *나누어 지니게* 되지 않은가 - 물론 - 그렇다면 만약 모든 수가 실체를 나누어 지니면 마찬가지로 수의 부분 각각도 **실체**를 *나누어 지닐* 것인가 - 예 - 따라서 실체는 모든 여럿에 두루 걸쳐 분배되며 가장 적은 것이든 가장 큰 것이든 있는 것들의 어떤 것과도 떨어지지 않는가 아니면 이것은 실체란 **있는** 것들과 어떻게든 떨어질

것들이기 때문에 非로고스적인 물음인가 - 아닙니다 - 따라서 있는 것들은 가장 적게든 가장 크게든 어떠한 모든 길로든 잘려지면서 대 부분(μάλιστα,144 b6, 1684, 무엇 보다도) 부분으로 되어 실체의 무한한 부분이 있네 - 그렇지요 - 따라서 **실체**의 부분들이 가장 많이 있네 - 확실히 가장 많이 - 무엇? 이 부분들 중에 어떤 것은 실체의 부분인 반면 어떤 것은 실체의 부분이 아닌 것이 있는가 - 어찌 그렇게 되었으리오 - 따라서,

만약 이러하다면 그 부분은 필연적으로 항상 그렇게 있어야만 할 것이며 *하나*인 것으로 있다네 그렇지 않는 어떤 부분도 있을 수 없을 것이네 - 필연적으로 - 따라서 실체의 부분이 됨에 의해서 각기 모든 것에 하나가 덧 붙혀지네 보다 적은 부분이든 큰 부분이든 알론한 어느 것이든 하나와 떨어지지 않는다네 - 따라서 하나**있는**은 여러 곳에서 동시에 *전체*로 **에스틴(있는)**지 이것을 눈여겨 보게 - 제가 눈여겨 보니 불 가능합니다 - 따라서, *전체*가 아니라면 (*부분*으로) 나뉘었을 것이네 실체의 각기 모든 부분이 동시에 이와 알론하게 현재하거나 (부분으로) 나뉘었지도 않기 때문이네 - 예 - 그리고 나뉘어지는 그 만큼 필연적으로 여러 부분들이 있다네 - 필연적으로 - 따라서 실체가 가장 많이 분배됐다고 우리가 방금 말했던 것은 진실하지 않다고 우리는 말하네 어떤 것(부분)에도 하나가 많이 분배되는 것이 아니라 똑 같이 부분 하나에 분배되는 것 처럼 보이기 때문이네 **있는** 것은 하나와 떨어지지도 하나는 **있는** 것과 떨어지지도 않고 둘은 항상 모든 것 옆에 똑 같이 있으므로 그렇네 - 그렇게 모두 모두 분명해집니다 -

부분들은 전체의 부분들이므로 하나는 전체적으로 한계지워질 것이네 아니면 부분들은 전체에 의해서 둘러쌓여지지 않은가 - 필연적으로 - 그러나 한계를 둘러쌓는 것일세 - 어찌 아니겠습니까 - 따라서 하나는 어디에서든 *하나와여럿* **에스틴(이)**며 *전체와부분*이고 *한계지워진것과많음에있어무한*하다네 - 선명해집니다 - 따라서,

*한계*지워지므로 *극단*들을 지니지 않겠는가 - 필연적으로 - 무엇? 만약 전체라면 *시작* 과 *중간* 과 *끝*을 지니지 않겠는가 아니면 이러한 셋 없는

그러한 *전체*인 것이 있는가 이러한 것들 중 무엇이든지 어느 하나와 떨어진다면 더 이상 전체는 있지않을 것이네 - 않을 것입니다 - 그리고 하나도 *시작 과 끝 과 중간*을 지닐 것 처럼 보이네 - 지닙니다 - 그러나 *중간*은 극단들과 똑 같이 멀어지네 알론하게 멀어지면 중간이 아닐 것이기 때문이네 - 아닙니다 - 그리고,

*곧음* 또는 *둥금* 또는 *이 양자의 어떤 섞어짐* 등과 같은 어떤 **모양**을 하나는 *나누어지니고* 있는 것 처럼 보이네 - 나누어 지닐 것입니다 - 따라서,

이렇게 지니는 그 하나는 *스스로* **안에** 그리고 *알론한 것* **안에 에스타이**(있지) 않겠는가 - 어떻게 -

어디서든 부분들 각각은 전체 안에 있지 어느 부분도 그 전체 외부에 있지 않네 - 그렇게 - 그런데 모든 부분들은 전체에 의해서 둘러 쌓이는가 - 예 - 전체의 모든 부분들은 하나이며 모든 것 보다 더 많은 것도 더 적은 것도 아니라네 - 아니기 때문입니다 - 그렇다면 전체도 하나이네 - 어찌 아니리요 - 따라서 만약 모든 부분들이 전체 안에서 마주치고 있는 것들이라면 모든 것(부분)들이 *하나*이며 그( 하나)는 전체이고 모든 것들이 전체에의해 둘러쌓여지며 하나는 하나에의해 둘러쌓여졌고 그렇게 이미 하나 그것은 *스스로* **안에 있을** 것이네 - 분명해집니다 - 그러나,

실로 다시 *전체*는 모든 것(부분)이든 어떤 것(부분이)든 부분들 **안에 에스틴**(있)지 않을 것이네 만약 모든 것 안에 있다면 반드시 하나 안에도 있을 것이기 때문이네 어떤 하나 안에 있지 않다면 더 이상 어디에서든 각기모든 것 안에 있을 수 없을 것이므로 그렇네 만약 *각기모든* 것의 이 *하나*가 **에스틴**(**있**)는 반면 *전체*가 그 하나 아닌 것 안에 있다면 어떻게 더 이상 전체가 모든 것 안에 있을 것인가 - 결코 아닙니다 - *부분*들 중 어떤 것에도 있지 않네 만약 어떤 것(부분) 안에 전체가 있다면 더 많은 것이 더 적

은 것 안에 있을 것인데 이것은 불 가능하다네 - 불 가능하기 때문입니다 - 많은 (부분)것 안에도 (부분) 하나 안에도 *각기모든* 부분에도 있지않다면 전체는 혜태론한 것 안에 필연적으로 있거나 더 이상 어떤 것 안에도 있지 않을 것이 아니겠는가 - 필연적으로 - 그렇다면 어떤 것 안에도 있지 않다면 아무 것 안에도 있지 않을 것인 반면 전체로 있는 것이라면 자신 안에 **에스틴(있)**지 않으므로 반드시 알론한 것 안에 **있(εἶναι,** 142e3, 1689)어야 하네 - 물론 - 따라서 모든 부분들이 그 안에서 마주치고 있는 *알론한 것* **안에** 또 그 *스스로* **안에** 하나 전체는 있을 것이네 그리고 그렇게 하나는 필연적으로 그 스스로 안에 있고 *헤태론한 것* 안에 반드시 있네 - 필연적으로 - 따라서,

이런 자연을 지닌 하나는 필연적으로 *쉴* 것이 아닌가 - 어떻게 - 그 하나는 스스로 안에 에스틴(있)으므로 어디에서든 쉬네 하나 안에 있으면서 이 하나로부터 옮아가지 않고 동일한 것 안에 곧 스스로 안에 있을 것이기 때문이네 - 있기 때문입니다 - 그런데 동일한 것 안에 항상 있는 것은 어디에서든 반드시 항상 쉬고 **있(εἶναι**, 146a3, 1689)네 - 물론 - 무엇?

*헤태론한 것* **안에** 항상 **있다**면 그 반대인 것 곧 동일한 것 안에 반드시 결코 있지 않으며 동일한 것 안에 있는 것은 결코 쉬지 않는다 그래서 쉬지 않고 움직여지지 않겠는가 - 그렇게 - 따라서,

스스로 안에 그리고 혜태론한 것 안에 항상 있는 그 하나는 필연적으로 항상 움직여지고 쉬네 - 그렇게 나타납니다 - 그리고,

그 하나는 스스로에 동일하며 스스로와 혜태론하고 알론한 것들과도 그와같이 동일하며 혜태론하네 만약 앞의 것을 겪는다면 말일세

**있는** 하나가 *스스로 와 알론한 것*에 대해 어떻게 **있는**지를 선명하게 밝히는 이러한 위 논증은 **실체**를 *나누어 지니기*에 **있는** *하나*는 **실체**와 *동*

*일한 것*이 아니라는 것으로부터 시작되어 그러기에 하나는 *전체*이며 *부분*이라는 것 그런데 부분은 수적으로 *무한히 많다*는 것 그래서 하나는 *모양*을 지닌다는 것 그래서 스스로 **안에** 있을 뿐만이 아니라 알론한 것 안에도 있다는 것 그래서 *움직이며 쉰다*는 것 등으로 주욱 이어지면서 그러기에 *하나* 만약 에스틴(**있**)**다**면이 전제된다는 것이 밝혀진다 그리고,

이러한 *하나* 와 **있음**(**에스틴**, 또는 **실체**)의 양자(ἀμφοτέρω, 143c4, 1680, 兩者)임으로부터 수의 **있음**이 나온다 그것도 '하나 무한히 많이 **있는** 여럿'으로 말이다 달리 말하면 하나 만약 (에스틴)있다면 이라고 전제할 때 아울러 이미 그 하나는 수로 있다는 것이 전제 된다 따라서 만약 수의 있음을 논증하지 못하면 아무 것도 논증되지 못할 것이다 나아가서,

이러한 *하나 전체*는 **반대**(τὸ **ἐναντιον**, 146a4, 1689)되는 여럿을 머금는다 자신의 부분들로서 말이다

진짜로 위와 같은지 옮긴 것을 요약해 보기로 하자

하나가 만약 에스틴(있다)면 하나에 어느 때 어떠한 것들이 잇따를지 동의해 보기로 하자

하나가 만약 **에스틴**(있다)면 **에이나이**(있는)데도 실체를 나누어 지니지 않을 수는 없다 그래서 **실체**는 *하나*와 *동일한 것*이 아니다 실체는 실체의 실체로 *있어 오지* 않았을 것이며 실체는 나누어 지니는 하나는 실체가 아닐 것이고 *하나* **에이나이**(있다) 라고 말하는 것은 *하나 하나* 라고 말하는 것과 같아 왔을 것이기 때문이다 그래서,

물론 만약 *하나 하나*면 이라는 전제의 경우 무엇이 하나 *자신*에게 잇따라야만 하는가가 아니라 만약 하나 **에스틴**(있)이면 이라는 전제의 경우 무엇이 *하나 자신*에게 잇따라야만 하는가를 지금 살펴 보아야한다 자,

하나 만약 에스틴(있다)에서의 **에스틴**은 *하나*와 필연적으로 *알론한 어떤 것*을 가리킨다 따라서 하나 에스틴 이라고 간단히 말할 때 마다 하나는 실체를 나누어 지닌다는 것을 말하는가 또는 알론한 것을 말하는가 [먼저] 하나 만약 **에스틴**이라면 무엇이 잇따를까 이 전제는 *부분을 지니는 하나*를 필연적으로 가리키고 있지 않은지를 숙고하자 하나 **있는**의 **에스티** 와 **있는** 하나의 *하나*가 말하여진다면 하나 있는 이라는 저 전제의 **실체** 와 하나는 동일한 것이 아니다 따라서,

*전체*는 '하나 **있는**'과 동일한 것인 반면 하나 와 **에이나이**는 필연적으로 그 전체의 *부분*이다 이제 이러한 부분은 전체의 부분이므로 이러한 부분을 지니는 *전체 하나*가 **에스틴**(있다) 그래서 그 부분 각각 곧 하나 와 있은의 경우 하나는 있음 부분을 있는 것은 하나 부분을 떠나지 않는다 따라서 서로를 머금는 이 부분 각각으로부터 가장 적은 부분이 되어질 때 마다 되어지는 부분은 항상 그렇게 부분을 머금는다 *하나*는 **있는**을 **있는**은 *하나*를 항상 머금기 때문이다 그래서 모두 모두 하나가 아니라 항상 둘이 있다 그렇다면,

하나 **있는**은 *무한히 많은* 것 처럼 보인다 요것을 보라 **실체**를 *나누어 지니기* 때문에 하나는 **에스틴**(있다) 그리고 이 때문에 '하나**있는**여럿'임이 밝혀진다 하나는 실체를 나누어 지닌다 라고 우리가 말하는데 나누어 지녀지는 실체 없이 하나만을 그 자체 단지 생각(디아노이아)해 본다면 실체 없는 하나는 여럿이 아니라 하나로 나타날 것 처럼 보인다 다음을 살펴보자 **실체**는 헤태론한 그 하나 자체와 반드시 *알론*할 것인 반면 하나 그 자체는 실체와 *헤태론*할 것이다 실체는 하나가 아니라 실체를 하나가 반드시 나누어 지닌다면 말이다 그런데 실체 와 하나가 헤테론하다면 하나는 하나에 의해서 실체와 *헤태론*한 것도 아니요 실체에 의해서 실체가 하나가 *알론한 것*도 아니라 **헤태론**함 과 알론함에 의해서 서로와 헤태론하다 그래서 헤태론은 하나와도 실체와도 동일하지 않다 [이제],

실체와헤태론 또는 실체와하나 또는 하나와헤태론을 추려내길 바란다면 각각을 올바르게 양자적인 것으로 불리워지는 어떤 것으로 선택해야 할 것이다 요것이다 **실체**도 **에스틴**(있고) 하나도 에스틴(**있**)으므로 실체와하나가 말하질 때 마다 양자적으로 말하여진다 그렇다면 실체와헤태론 또는 헤태론과하나도 각각 그렇게 양자적으로 말하여진다 따라서 **양자**적으로 그와 같이 있다면 **둘**로 **있**을 것이다 실로 둘은 하나가 아니다 그러나 함께 둘(σὺν δυο, 143d4, 1681)로 있다는 것이 잇따르므로 각각은 하나라는 것이 분명해진다 만약 그 각각이 하나라면 맞 붙은 **짝**(συζυγία, 143d6, 1681)에 하나가 함께 놓여져 **셋**이되지 않겠는가 그런데 [짝이 되기 위해서는] 셋은 좀 남고(**홀**) 둘은 딱 들어맞는(**짝**)다 [이제],

있는 둘에는 두 **겹**이 있고 있는 셋에는 세 겹이 있다 두 겹은 둘에 의해서 하나에 필연적으로 속하는 반면 세 겹은 셋에 의해서 하나에 속한다면 말이다 그런데 있는 둘 과 두 겹에는 둘이 두 **번** 반드시 있고 있는 셋과 세 겹에는 다시 셋이 세 번 반드시 있다 그렇다면 있는셋과있는두겹 그리고 있는둘과있는세겹에는 반드시 셋이 두 번 있고 둘이 세 번 있지 않은가 따라서 짝은 짝에 그리고 홀은 홀에 그리고 짝이 홀에 그리고 홀이 짝에 **있**을 것이다 이렇게 모든 수가 길러 내어진다 따라서,

수**있는**여럿 그것도 무한히 많이 있는 것들 그래서 *무한히 많은* 수는 **실체**를 *나누어 지닌다* 그렇다면,

모든 수가 실체를 나누어 지닌다면 수의 부분 각각도 실체를 나누어 지닐 것이므로 모든 여럿에 두루 걸쳐 실체는 분배될 것이며 그러기에 여럿은 가장 적든 가장 크든 있는 것들과 어떤 길로도 떨어지지 않을 것이다 그래서 가장 적게든 가장 크게든 있는 것들은 그렇게 잘려진다면 실체의 무한한 부분들이 대 부분일 것이다 따라서 실체의 부분들이 확실히 가장 많이 있다 [이제],

이런 부분들 중 어떤 것은 실체의 부분인 반면 어떤 것은 실체의 부

분이 아닌 것은 확실히 되어졌을 수 없으므로 부분은 항상 그렇게 있어야 할 것이며 하나인 것으로 있다 그렇지 않으면 어떤 부분도 있을 수 없다는 것은 필연이기 때문이다 그래서 **실체**의 부분임에 의해서 *각기모든* 것에 하나가 덧 붙혀진다 보다 적은 부분이든 큰 부분이든 알론한 어느 것이든 하나와 그렇게 떨어지지 않는다 [그런데],

눈여겨 보면 **있는** 하나는 여러 곳에서 *동시에* 전체로 에스틴(있을) 수 없을 것이다 따라서 전체 아니면 부분으로 나뉘어졌을 것이다 어디에서든 실체의 **각기모든** 부분에 동시에 이와 알론하게 현재하지도 부분으로 나뉘었지도 않기 때문이다 그리고 나뉘어지는 그 만큼 필연적으로 여러 부분들이 있으므로 실체가 가장 많이 분배된 것이 있다 라고 우리가 말한 것은 진실이 아니다 어떤 것에도 하나가 많이 분배되는 것이 아니라 똑 같이 부분 하나에 분배되는 것 처럼 보이기 때문이다 **있는** 것은 하나와 떨어지는 것도 하나는 **있는** 것과 떨어지는 것도 아니라 둘은 항상 모든 것 옆에 똑 같이 있으므로 그렇다는 것이 모두 모두 분명해진다[이제],

부분들은 전체의 부분들이므로 필연적으로 하나는 전체적으로 한계지워질 것이며 부분들은 그 전체에 의해서 둘러쌓여진다 그런데 한계를 둘러싸지 않을 수 없지 따라서,

하나는 어디에서든 하나와여럿**에스틴**(이)며 전체와부분이고 한계지워진것과많음에있어무한이라는 것이 선명해진다 따라서,

한계지워지므로 극단들을 필연적으로 지닌다 그리고 전체라면 시작과 중간과끝을 지닌다 이런 셋 없이 전체인 것은 있을 수 없다 이것들 가운데 어느 하나만 떨어져 나가도 더 이상 전체는 없을 것이기 때문이다 그리고 하나 역시 시작과중간과끝을 지닐 것 처럼 보인다 그런데 중간은 극단들과 똑 같이 멀어진다 알론하게 멀다면 중간이 아닐 것이기 때문이다 그래서,

실로 곧음 또는 둥금 또는 이 양자의 섞어짐 등의 어떤 모양을 하나는 나누어 지니고 있는 것 처럼 보인다 따라서,

이러한 하나는 스스로 **안에** 그리고 알론한 것 안에 **에스타이(있을** 것이다)

어디에서든 부분들 각각은 *전체* **안에** 있지 그 전체 **외부**에 있지 않다 그런데 전체에 의해 둘러 쌓이는 모든 부분들은 *하나*이지 모든 것(다른 부분) 보다 더 많지도 더 적은 것도 아니다  그렇다면 어찌 *전체*도 *하나*가 아닐 손가 따라서 만약 모든 부분들이 전체 안에서 마주 치고 있는 것들이라면 모든 것(부분)들은 하나이며 그 하나는 전체이고 그 전체에 의해 모든 것들이 둘러 쌓여질 것이며 그리고 하나는 하나에 의해 둘러 쌓여졌고 그렇게 이미 하나 그것은 스스로 **안에** 있을 것이라는 것이 분명해진다 그러나,

실로 다시 **전체**는 모든 것(부분)이든 어떤 것(부분)이든 부분들 **안에 에스틴**(있지) 않을 것이다 만약 모든 것 안에 있다면 반드시 하나 안에도 있을 것이기 때문이다 *어떤 하나* 안에 있지 않다면 더 이상 어디에서든 *각기모든* 것 안에 있을 수 없을 것이므로 그렇다 만약 *각기모든* 것의 이 하나가 **에스틴**(있)는 반면 *전체*가 그 하나 아닌 것 안에 있다면 전체는 결코 모든 것 **안에** 있지 않을 것이다 따라서 부분들 중의 어떤 것에도 있지 않다 만약 전체가 어떤 그 부분 안에 있다면 더 많은 것이 더 적은 것 안에 있아야 할 것인데 이것은 불 가능하기 때문이다 따라서  많은 부분 안에도 부분 하나 안에도 각기모든 부분에도 있지 않다면 전체는 헤태론한 것 **안에** 필연적으로 있지 않으며 더 이상 어떤 것 안에도 있지 않을 것이다 그렇다면 어떤 부분 안에도 있지 않고 아무 부분 안에도 있지 않음에도 불구하고 전체로 있는 것이라면 *자신* 안에 **에스틴**(있)지 않으므로 반드시 *알론한 것* **안에** 있어야 한다 따라서,

모든 부분들이 그 안에서 마주치고 있는 알론한 것 안에 또 그 스스로 안에 하나 전체는 있을 것이다 이렇게 하나는 필연적으로 *스스로* **안에** 있고 *헤태론한 것* **안에** 반드시 있다 따라서,

이런 자연을 지닌 *하나*는 필연적으로 *움직여지고 쉰다*

스스로 안에 에스틴(있으)므로 어디에서든 쉰다 하나 안에 있으면서 이 하나로부터 옮아가지 않고 동일한 것 안에 곧 스스로 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 동일한 것 안에 항상 있는 것은 어디에서든 반드시 항상 쉬고 있다 그러나,

*헤테론한* 것 안에 항상 **있는** 것은 그 반대인 것 다시 말해 동일한 것 안에 결코 있지 않으며 그 동일한 것 안에 있는 것은 결코 쉬지 않는다 그래서 쉬지 않고 그렇게 움직여진다 따라서,

스스로 안에 그리고 *헤테론*한 것 **안에** 항상 **있는** 그 하나는 필연적으로 항상 *움직여지고 쉰다*[2611]

---

2611) 이와 같은 맥락의 글이 티마이오스 57e1-58a1(1180-1181)에도 그대로 쓰여진다 *움직임*은 *같은 상태* **안에**(ἐν ὁμαλότητι, 57e2, 1180)어디에서든 결코 있지 않는 반면에 *쉼*은(στάσιν, 57e7, 1182) 같은 상태 안에 있다 라고 거기에 쓰여지기 때문이다 단지 여기 동일함 대신에 같은 상태 라는 말이 쓰이긴 해도 말이다 그러면서 같지 않는 상태의 원인은 똑 같지 않음이라는 말이 거기에 덧 붙혀진다 나아가서,

하나는 움직여지고 쉰다 라는 말은 그 하나의 어느 부분은 쉬는 반면 어느 부분은 움직여지는데 그 부분은 하나 전체의 부분이므로 하나는 움직여지고 쉰다 라는 말로 받아 들여야 할지 아니면 하나의 동일한 어떤 부분이 움직이면서 동시에 쉬므로 그 부분의 전체인 하나 역시 움직여지고 쉰다 라고 받아 들여야 할지 애매하다 하나의 어느 부분이 어느 때에 움직여졌다가 어느 때에 쉬고 있으므로 그 부분의 전체인 하나는 움직이면서 동시에 쉰다 라고 덜컥 성급하게 생각하고서 앞을 받아 들였다가는 지금 이 맥락의 파르메니데애스는 부분 자체 또는 전체 자체에 관해 말하고 있지 보이는(ὁρωμένοις, 135e2, 1325)감각적인 부분 또는 감각적인 전체에 관해 말하고 있

하나 **에이나이**(있다)가 아니라 하나 **에스틴**(그것이 있다)를 전제한다는 것은 에스틴은 실체(우시아)를 지님 이라는 말을 간략하게 한 것에 불과한 것이(τις συλλήβδην εἴπῃ, 142c6-7, 1647)므로 하나 **우시아**(실체)를 전제한다는 것과 같을 것이다 바로 이러한 경우의 하나 그 자신에 무엇이 잇따를까를 로고스에 맞게 늘어 놓은 것이 지금 까지의 논증이다 따라서,

에스틴 곧 실체지님이 전제된다 그리고 실체를 나누어 지닌다 '면'을 나타내기 위해 아마도 파르메니데애스는 에스틴 바로 앞에 εἰ(142b3, 1667)를 놓았을 것이고 에스틴이 아니라 따라서 실체를 나누어 지니는 것이 아니라 단지 생각(디아노이아, τῇ διανοίᾳ, 143a7, 1677)안에서 그 실체가 떼어내어진 하나 자체라(εἶναι, 에이나이, 있다)'면'을 나타내기 위해 하나 바로 앞에 에이(εἰ, 137c4, 1605, 만약.....면)를 놓았을 것이다 그래서,

이 두 경우 모두 하나 있음이 전제된다 비록 뒷 경우는 앞 경우와는 달리 그 있음은 실체일 것이기는 해도 말이다 이제 비로서 **ὄν**(**있는, 온**)이 그 실체 로서의 있음을 대신(代身)할 수 있을 듯하다 물론 앞 경우 무엇이 하나 자신에 잇따를 것이다를 논증하는 가운데서도 무수히 온(있는)이 쓰여진다 그러나 자세히 그 맥락을 살펴 보라 하나가 있는 경우에는 이러 이러할 것인데 만약 하나 있다면의 경우에는 그러 그러하지 않다 라는 맥락일 것이므로 거기에 쓰여졌다고 해서 그 온이 거기 저 에스틴(에이나이) 하나를 가리킨다고는 볼 수 없으리라 물론 부정(否定)적으로는 가리킬 수 있을는지 모르겠다 그러나,

설령 그렇게 **있음**(에이나이 또는 에스틴) 그리고 **있는**(온) 그리고 **실**

---

지 않다 라는 반박에 머쓱해 질 것이다 하나(와여럿 또는 전체와부분)의 에이도스에 관해 그리고 있음의 에이도스에(εἴδος, 135e3, 1325)관해 그가 말하고 있다는 것은 분명하기 때문이다

**체**(우시아)를 구분 할 수 있다손 치더라고 그러한 구분은 **생각**(디아노이아) 안에서만의 구분일 뿐이지 **프라그마**에 있어서의 구분은 아닐 듯하다 지금의 나는 이 셋의 프라그마를 분간(分揀)할 수 없기- 그러나 분간되지 않는다 라고 내가 지금 단언하는 것은 아니다-때문이다 그런데 만약 프라그마에 있어서도 구분이 안된다면 그렇게 구분되어 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해서 말하여질 수 있었을까 아마 그 셋이 진짜 구분되지 않는 한 그렇게 발설(發說)되어질 수 없었을 것이다 있는 것만이 발설될 수 있을 것이기 때문이다 .....? 어쨌든,

하나가 **실체**를 *나누어 지나*면 다시 말해 하나 *만약* **에스틴**(**이**)면 ( 하나는 **존재**한다 존재하는 또는) **있는** 하나! 이와함께,

하나는 **실체**와 *동일*하지 않다는 것이 *논증*된다[2612]동일하다면 **실체**는 하나로 있어오지 실체로 있어오지 않았을 것이며 하나는 실체를 나누어 지닐 필요가 없었을 것이기 때문이며 게다가 *하나 에이나이*(있다)는 *하나 하*

---

2612) 하나의 자연은 *동일*한 것의 자연이 아니므로(1619) 하나는 하나 *자신 또는 스스로*와 *동일*하지 않다는 것은 이미 만약 하나 에이나이(있다)면의 영역에서 논증됐다는 것을 상기(想起)하라 그런데,

하나 만약 에스틴(있다)면의 여기 영역에서도 그러할까 비록 거기 하나와는 달리 여기 하나는 실체(우시아)를 지녔긴해도 여전히 **있**(에스틴)기 때문에 그러하다 라고 말하여져야 할까 아니면 거기와는 달리 여기 하나는 하나 *자신 또는 스스로*와 동일하다 거기 영역에서는 하나 이면서(ὄν, 1392, 1620) 하나가 아닐 수 없지만 여기 영역에서는 하나 이면서 하나 아닐 수 있기 때문이다 라고 말해야만 할까 글쎄.....둘다 맞을 것 같은데!

*나*와 같을 것이서 굳이 지금처럼 하나 만약 에스틴(있다)를 전제할 필요가 없었을 것이기 때문이다[2613]그래서 하나는 실체와 *알론한 것*을 가리킨다 이와 함께,

하나는 *부분*을 지닌다는 것이 논증된다

**있음** 과 *하나*는 전제되는 저 **있는**하나의 하나 와 있음이므로 있는하나는 하나 와 있는의 전체이며 하나 와 있는 각각은 이 전체의 부분들이다 그래서 부분은 전체의 부분이며 전체 하나는 부분을 지닌다 나아가서,

부분들 *하나* 와 **있음**은 서로를 떠날 수 없다[2614]동일한 전체의 부분들이며 그 전체는 부분을 결코 빠트리지 않기 때문이다[2615]그래서 하나 와 있음은 서로를 머금는다(ἀπολείπεσθεν, 142e1, 1676)이와함께,

하나는 *수*적으로 *무한히 많다*는 것이 논증된다

---

2613) 그러나 지금 우리는 하나 만약 에스틴(있)다면 하나 자신에 무엇이 잇따를지를 논증한다 만약 하나 만약 하나를 전제해 보라.....하나 하나,

2614) 물론 하나 와 **있음**(**실체**)은 동일한 것은 아니다 그러나 이 둘은 서로를 떠날 수 없으므로 어떤 것이 하나이면 반드시 있고 있다면 하나이다 이런 식으로 텔레스 역시 형이상학 이오타 편 2 장에서 말하기는한다 무엇 질 량 등의 범주와 결코 나란하지(παρὰ, 1054a14, 684)않는 있음과 마찬가지로 하나도 그러한 범주에 상응한다 라고 거기에서 말하기 때문이다 그러나,

텔레스는 이러한 *하나*로부터 **실체**를 조심스럽게 떼어낸다(684)하긴 여기 파르메니데애스도 하나를 **실체**와 동일한 것으로 보지 않았으니 두 사람 모두 같은 맥락에 있다

2615) 자신의 부분을 하나도 빠트지 않는 전체를 그리고 전체 와 부분은 항상 양자적으로 있다는 것을 이전의 정의를 상기하라(1658)

서로를 머금지만 *동일*하지는 않는 이 부분으로부터 다시 서로를 머금는 알론한 부분이 되어진다[2616]될 때 마다 항상 *하나*를 머금는 **있는** 부분이 또는 **있는**을 머금는 하나 부분이 각각 생겨나면서 말이다 부분 *하나* 마다 **실체**를 나누어 지니므로 있기 때문이다 그래서 '하나 **있는** 여럿[2617]' 이제,

**실체** 와 하나는 각기 자신에 의해서 서로와 헤태론한 것이 아니라 각기 나누어 지니는 *헤태론*함을 통해서 헤태론한다 서로를 나누어 지닌다면 그렇다 그래서 헤태론 과 **실체** 와 하나는 동일한 것이 아니다 그런데 **실체** 도 **있고** *하나*도 있다 라고 말할 때 마다 이것들 각각이 말하여지므로 실체와하나는 *양자적으로* 말하여진다 그렇다면 실체와헤태론 그리고 하나와헤태론도 이렇게 실체와하나 처럼 양자적으로 불리워질 것이다 나아가서,

이것들은 각각으로 보면 *하나* 라고 불리워지지만 양자적인 것으로 보면 *둘*이라고 불리워진다 이제 이 양자적으로 맞 붙은 것(짝)에(συζυγία, 143d6, 1681)그 부분 하나 각각이 놓여지면 *셋*일 것이다 그런데 이 경우 둘은 짝으로 딱 들어 맞는(ἄρτια, 143d8, 1682, 짝)반면 셋은 하나 남는다(περιττὰ, 143d7, 1682, 홀) 마침내 *홀 짝*이 생겨났다 나아가서,

---

2616) 그러나 무엇을 통해서 부분에서 부분으로 갈라지는지에 대해서는 여기에 나오지 않는다 단 부분 하나 와 부분 있음은 서로를 머금기는해도 서로 동일하지 않다는 데서 갈라지는 그 조짐을 볼 수 있기는 하다 동일하지 않음의 곧 헤태론함의 자연은 여러 부분으로 나뉘어짐(κατακεκερματίσθαι, 257c7, 1539) 이라고 소피스테애스 편에 말하여지기 때문이다

2617) 하나만 있다 라고 하는 자들 과 둘 또는 셋 등의 여럿 만이 있다 라고 하는 자들이 겪는 어려움에 대해서는 1415-1516을 참조하라 이러한 어려움은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 보여진다

둘에 의해서 두 **겹**은 하나에 속하고[2618]셋에 의해서 세 겹은 하나에 속한다면 있는 둘에는 반드시 두 겹(δις, 143e1, 1682)이 있고 있는 셋에는 반드시 세 겹(τὸ τρὶς, 143e2, 1682)이 있다 **있는** 부분은 반드시 *하나* 부분을 머금기 때문이다 그런데 있는 둘 과 두 겹에는 둘이 반드시 두 번(δὶς) 있고 있는 셋 과 세 겹에는 반드시 셋이 세 번(τρὶς)있다 그래서 **있는**셋과 **있는**두겹에는 그리고 있는둘과있는세겹에는 반드시 셋이 두 번있고 둘이 세 번있다 따라서 짝이 짝에 또 홀에 홀이 또 짝이 홀에 또 홀에 짝이 여러 번 있을 것이다 이렇게하여 모든 **수**(ἀριθμον, 144a3, 1683[2619])가 길러내어 진다 그러므로,

하나가 **있다**면 *수*가 있다 그런데 수가 있다면 여럿이 그것도 무한히 많이 있을 것이다 따라서 무한히 많이 **있는 수**는 **실체**를 나누어 지님이 밝혀졌다 그래서 실체의 부분 역시 무한히 많다 나아가서 이제,

실체는 하나와 떨어질 수 없으므로 하나는 수적으로 무한히 많이 있다 이와 함께,

하나는 *모양*을 지닌다는 것이 논증된다

---

2618) 속하다는 말 대신에 되다 또는 있다 라는 말이 더 맥락에 맞을 것 같기는 한데.....

2619) 그러나 만약 하나가 있다면 다시 말해 하나가 실체를 나누어 지니지 않으면 수는 있을 수 없다 따라서 하나 자체는 수가 아닐 것이다 그런데 이러한 로고스는 파르메니데애스에 의해서 결코 쓰여지지 않았다(1666) 왜 그랬을까 어쨌든,

실체(있음) 와 하나의 양자적인 겹침 으로부터 짝 과 홀이 생겨나고 이 첫 번째 짝(둘) 과 홀(셋)이 각각 과 서로에 겹침으로 말미암아 무한히 많은 수가 생겨난다 물론 생겨나는 수들은 각각 모두 하나 와 있음을 머금으므로 실체를 나누어 지닌다 바로 이러한 길을 통해서 수가 생겨난다

*부분*은 *전체*의 부분이므로 하나는 전체적으로 *한계*지워질 것이며 부분은 전체에 의해 둘러쌓일 것이기 때문이다 *둘러쌓*는 것은 한계를 둘러쌓으므로 그렇다 자! 한계를 지닌 것은 반드시 그 극단을 지닐 것이고 전체라면 시작 과 끝의 극단들 그리고 그 중간-중간은 양 극단에서 똑 같이 멀다 그렇지 않다면 중간이 아닐 것이기 때문이다-을 반드시 지닐 것이다 이 셋 중 어느 하나만 떨어져도 더 이상 *전체*는 있지 않을 것이기 때문이다 마찬가지로 *하나*도 이 셋을 다 지닌다 따라서,

곧음 또는 둥금 또는 곧고둥금 등의 모양을 하나는 지닌다[2620]이와함께,

*하나*는 *스스로* **안에**도 있고 *알론한 것* **안에**도 있다는 것이 논증된다

전체에의해 반드시 둘러쌓이는 모든 부분 각각은 어디에서든 전체 **안에** 있지 그 **밖에** 있지 않으며 그 전체의 모든 부분은 각기 하나이다 하나라는 점에서 어떤 다른 부분 보다 더 많지도 적지도 않기 때문이다 그래서 전체도 하나! 따라서 전체 안에서 마주치고 있는 모든 것들은 하나일 것인데 이 경우 모든 것들은 전체에의해 둘러쌓인 것이므로 하나에의해 하나가 둘러쌓였다 결국 이미 하나 그것은 *스스로 안에 있다* 다시 그러나,

실로 전체는 부분 **안에** 있을 수 없다 첫째, *부분 모두* 안에도 없다 부분 모두 안에 있으면 이미 하나 안에 있는 것이기 때문이다 어떤 부분 하나 안에도 있지 않다면 더 이상 *각기모두*(ἅπασιν, 145d2, 1688)안에 있을 수 없으므로 그렇다 그래서 만약 각기모두의 하나가 있고 이 *하나 아닌* 것안에 전체가 있다면 더 이상 전체는 *모두 안에* 있지 않을 것이다 둘째, *어떤 부*

---

2620) 양 극단 과 중간으로부터 둥금 과 곧음이 어떻게 이루어지는가는 이미 만약 하나 있다면의 하나 자신에 대해 말할 때 말하여졌다(1658)

*분에도* 전체는 있을 수 없다 만약 있다면 *더 많은* 것이 더 적은 것안에 있을 것이기 때문이다 셋째, 마찬가지로 *많은 부분들 안에*도 있을 수 없다 따라서 *부분 모두* **안에**도 *많은 부분*들 **안에**도 *어떤 부분* **안에**도 있지 않다면 하나 전체는 부분 하나와 헤태론한 것 안에 있거나 아니면 더 이상 어떤 것 안에 있지 않을 것이다 그러나 어떤 것 안에도 있지 않다는 것은 하나도 있지 않다는 것이므로 만약 하나 전체가 있다면 알론한 것 안에 있어야 할 것이다 자신 안에는 있지 않다는 것이 밝혀졌기 때문이다 따라서,

따라서 모든 부분이 그 안에서 마주 치고 있는 알론한 것 안에 또는 하나 전체는 있을 것이다 그리고 이렇게 하나는 필연적으로 스스로 **안에**도 있고 헤태론한 것 **안에**도 있다[2621]이와 함께,

하나는 움직이고 쉰다는 것이 논증된다

*스스로* **안에** 있으면 쉰다 스스로로부터 옮아가지 않고 동일한 것 안에 곧 스스로 안에 있을 것이기 때문이다 동일한 것 안에 항상 있는 것은 어디에서든 항상 쉬므로 그렇다 반면에,

*헤태론한 것 안에* 있으면 그 반대인 것 곧 *동일한* 것 안에 결코 있지 않을 것이므로 쉬지 않을 것이다 그래서 쉬지 않고 움직여진다 따라서,

스스로 안에 또는 헤태론한 것 안에 항상 있는 하나는 필연적으로 항상 *움직여지고 쉰다*[2622]

---

2621) 만약 하나 있다면의 하나의 경우에는 자신 안에든 알론한 것 안에든 어떤 것 안에도 있지 않다는 논증을 참조하라(1658-1659)

2622) 1659-1660쪽에서 이루어진 만약 하나 있다면의 하나는 움직여지지도 쉬지도 않는다 라는 논증을 참조하라

이러한 위 논증을 따라가면 갈수록 *하나*는 **실체**와 *동일한 것*이 아님에도 불구하고 *하나* 와 **실체**는 서로를 *머금는다는* 것 그리고 **실체** 와 하나는 양자적으로 ***있다***(ἔστιν, 143c4, 1680)말하여진다는 것이 톡 불거져 나온다 그런데,

*양자적으로* **있다**는 것은 참으로 중요하다 아마도 하나 만약 있다면의 하나에 무엇이 잇따르는지를 알려면 그 *하나*는 **실체**와 더불어 *양자적으로* **있다**는 것이 어떠한 프라그마를 가리키는 것인지를 반드시 알아야 하기 때문이다 바로 이러한 양자임[2623]으로부터 서로 머금고 **있음** 그리고 **수**의 무한히 많이 **있음** 등이 필연적으로 잇따르기 때문이다 따라서 양자는 논증을 이루어 내는 하나의 연결 고리 가운데서도 아주 중요한 것들 중의 하나라고도 약간은 과장해서 말하여질 수 있으리라

하나와**실체** 와 실체와헤태론 과 헤태론과하나의 각기모두는 *양자적으로* **있**으므로 자꾸 자꾸 양자적인 하나와실체들이 생겨난다 있는하나의 각 부분들로서 말이다 물론 이 부분들도 다시 양자적으로 있음으로 인하며 무

---

2623) ἀμφοτέρω(143c4, 143c7, 1680, 양자(각각)) 또는 ἄμφω(143c9, 1681, 양자)는 여기 파르메니데애스 편 뿐 아니라 소피스테애스 편을 이해하는 고리들 가운데 중요한 하나의 고리이다 량적인 측면에서 **있는** 것을 음 과 양 이 *두 가지* 라고 말하는 자들이 처하는 어려움 과 있는 모든 것을 하나라고 말하는 자들이 처하는 어려움을 끄집어 내는 고리 역할을 하는 것이 나아가서 움직임과쉼 과 동일과헤태론 이 두 쌍 네 가지가 **있음**을 *나누어 지니는* 길에 관해 말할 때 고리 역할을 하는 것이 바로 *거기 소피스테애스 편*의 양자(적, 243e1 : 1395, 242d10 : 1571) 이라는 낱말이기 때문이며 *여기 파르메니데애스 편*에서는 실체와하나 실체와헤태론 하나와헤태론 이 각기 세 쌍의 두 가지의 양자임으로부터 하나**있는**여럿 수의**있음** 무한히많음 안에**있는**하나 움직이며쉬고**있는**하나 등이 줄줄이 튀어나오기 때문이다

한히 많은 부분들이 또 생겨나고 자꾸 자꾸 하나의 부분 과 실체의 부분들이 길어내어지고 되풀이된다

양자 둘에 양자 각 하나가 덧 붙혀져 셋이 생겨나나 셋은 양자 보다는 하나 많아 홀인 반면 둘은 양자에 딱 들어 맞아 짝이다 이렇게 하나와실체 이 양자로부터 생겨나 있게 된 짝과홀은 다시 양자적으로 있으므로 짝홀 홀짝 짝짝 홀홀로 맞 붙어 모든 수가 길러 내어진다 둘에 의해서 두 겹(δὶς, 143e1, 1682)이 하나에 속하며 셋에 의해서 세 겹(τὸ τρὶς, 143e2, 1682)이 하나에 속한다면 둘에는 두 겹이 셋에는 세 겹이 있으므로 둘과두겹에는 둘이 두 번 그리고 셋과세겹에는 셋이 세 번 있을 것인데 이것들이 서로 붙어 셋이 두 번 있는 셋과두겹 그리고 둘이 세 번 있는 둘과세겹이 생겨날 것이기 때문이다 그리하여 모든 수가 남김없이 길러내어진다 그것도 무한히 되풀이되면서 말이다 물론,

이러한 모든 것들은 있는하나 곧 전체의 부분 하나들이다 따라서 **실체**를 하나가 *나누어 지님*을 통해 하나가 만약 **있다**면 위와 같은 일들이 벌어진다 그리고 이러한 부분들은 각각모두 실체를 지닌 하나의 부분이므로 각기 하나 자신일 것이다

이러한 하나가 어떠할지를 파르메니데애스는 아리스토텔레스와 더불어 논증한다는 것을 나는 여러 번 되풀이 했다 이제 여기까지를 마무리하는 차원(次元)에서 저 *하나 자체*에 관한 논증 과 이 ***있는*** *하나*에 관한 여기까지의 논증을 서로 관련시켜 보려한다 먼저,

양자의 논증 가각의 **전제**들을 숙고해 보자

물론 양쪽 모두에서 전제되는 것은 하나'이다' 그러나 저기에서는 하나 있다의 *하나*를 전제하는 반면 여기에서는 하나 있다의 **있다**를 전제(1329, 1632, 1667)한다 그럼에도 두 곳 모두 그렇게 전제 할 경우의 하나

자신에 잇따라야만(χρὴ, 137b4, 1329)하는 무엇(τἱ, 137b4, 1329)을 논증한다 그러나,

하나 있다의 하나만 전제됐다고 해서 그 하나가 있지 않다는 것은 아닐 것이다 하나 있다의 하나 로서 저기에 전제됐기 때문이다 그러나 실체를 나누어지니지는 않으므로 이러한 하나는 존재하는 하나는 아닐 것이다 그래서 하나로 하여금 실체를 나누어 지니게 하려면 하나 있다의 있다를 전제해야 할 것이다 하나 있다의 있다가 전제될 경우에 비로소 그 하나가 존재할 것이기 때문이다 다시 말해 실체를 나누어지닐 것이기 때문이다 하나 와 있다 이 두 가지 가운데 어느 하나를 전제하기 위해서 아마 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 전제되는 것 앞에 εἰ(142b3 : 1667 : 1706, 137c4 : 1605 : 1706)를 두었을 것이다 따라서,

하나 와 있음 이 양자 가운데 어느 하나가 전제 됐다고 해서 나머지 하나가 떨어져 나가는 것이 아니다 하나가 전제되도 있음이 그 하나에 붙고 있음이 전제되도 그 있음에 하나가 붙는다 단 있음이 전제되면 반드시 실체를 나누어 지녀야만 한다 그러기에 있음이 전제될 경우의 그 하나는 실체를 나누어 지녀 비로소 여기에 존재한다 그렇다면 하나가 전제될 경우의 그 있음은 실체가 아닐 것이다 있음이 전제되지 않았기 때문이다 따라서,

나는 **있음** 과 **실체**(존재)를 구분한다 **실체**가 어떻게 해서 저 **있음**으로부터 벗어나 **있는**지에 관해서는 소피스테애스 편의 있음을 마무리하는 그림인 1573을 참조하라[2624]다음으로,

---

2624) 따라서 소피스테애스 편의 소피스테애스 와 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 따르면 존재(있음, Sein, Be) 와 존재자(있는 것, Seinde, Being)가 구분되는 것이 아니라 **있음**(Essentia, Sein, Be) 과 **존재**(Existentia, Dasein, Existence)가 구분된다 **실체**를 나누어 지니느냐의 여부에 따라 말이다 그러나,

이러한 두 전제로부터 하나 자신에 잇따르는 무엇의 논증을 비교해 보기로 하자

그 두 전제로부터 *부분도 전체도* 지니지않지만 하나는 한 편으로 *부분*을 지니는 *전체*이다는 것이 논증된다

부분은 어디에서건 전체의 부분이며 *전체*는 부분을 하나도 빠트리지 않으므로 만약 하나에 전체와부분이 있다면 양자적으로 하나는 그 양자 각각에 있을 것이고 그렇게 하나는 *양자적*일 것이다 그러나 전제된 그대로 저 하나는 *하나 자체*일 뿐이다 그래서 둘이 아니다 따라서 저 하나의 전체도 부분도 있지않다 그러나,

**있는** *하나* 전체는 있는 부분 과 하나 부분으로 이루어진다 그렇다면 있는 하나의 있음 과 하나이므로 부분은 전체의 부분이다 따라서 부분을 지니는 *하나 전체*가 있다[2625]이와함께,

*무한*하지만 한 편으로 *유한*하다는 것이 논증된다

자신의 부분을 지니지 않는다면 저 하나는 시작도 끝도 중간도 지니지 않는다 이것들은 그 하나의 부분이기 때문이다 그런데 시작 과 끝은 한계들이다 그래서 시작 과 끝을 지니지 않는다면 저 하나는 한계들을 지니지 않는다 따라서 *무한하다* 그러나,

---

이렇게 구분하는 것을 '플라톤' 자신은 그리 달갑게 여기지 않을 것이다 이렇게 구분은 실체에는 있음이 더 또는 덜 있다는 오해를 불러 일으킬 수도 있을 것 같으나 그에 따르면 **실체**도 **있음**만큼 있기 때문이다

2625) 하나 자체 와 하나 전체가 선명히 구분된다 이러한 구분은 소피스테 애스 편에서도 확인된다(1421)

**있는** 하나의 부분 있음 과 하나는 각기 서로를 떠나지 않으므로 이러한 부분 양자 각각 하나는 다른 하나를 머금는다 그리고 이러한 두 부분으로부터 있음을 머금는 가장 적은 부분 하나가 생겨나고 다시 가장 적은 이 부분으로부터 동일한 로고스에 따라 부분들이 생겨난다 이렇게 부분들이 생겨날 때 마다 있는 부분은 하나를 하나 부분은 있음을 머금기 때문에 하나는 더 이상 하나가 아니라 양자적이다 그래서 하나는 수적으로 *무한히 많아*진다 나아가서,

**있는** 하나의 부분은 그 전체에 의해서 둘러쌓인다 그 부분 하나는 있는 하나 전체의 부분이고 하나는 전체에의해 한계지워지기 때문이다 그런데 *한계*지워지면 *극단*들을 지닌다 시작 과 중간 과 끝 가운데 어느 하나라도 떨어져 나가면 전체는 더 이상 있을 수 없으므로 전체라면 반드시 이 셋을 지니며 중간은 양 극단들과 똑 같이 멀기 때문이다 알론하게 멀다면 더 이상 중간이 아니므로 그렇다 따라서 *있는 전체 하나*도 시작 과 중간 과 끝을 지닌다 따라서 *유한*하다 그렇다면,

*하나*는 한 편으로 한계 없이 *무한*하며 숫적으로 *무한히 많은* 반면 한 편으로 한계를 지닌다 곧 *유한*하다 이와함께,

하나에는 *모양*이 없는 한 편 모양이 있다는 것이 논증된다

극단들이 중간에서 모든 방향으로 똑 같이 떨어져 있으면 둥근 반면 극단 양자 앞에(ἐπίπροσθεν, 137e4, 1609)중간이 있으면 곧다 바로 이러한 둥금 또는 곧음을 나누어지녀야 모양을 지닌다 그래서 모양을 지닌다면 반드시 극단들 과 중간을 지녀야 할 것이나 부분을 지니지 않으므로 하나는 극단 양자 와 중간을 지닐 수 없다 따라서 하나에는 모양이 있지않다(1609) 그러나,

**있는** 하나는 자신의 부분들을 지닌다 그래서 둥글든지 아니면 곧든지 아니면 *둥금과곧음* 이 양자가 섞어진 모양을 지닌다(1687)따라서,

하나는 모양을 지니는 한 편 모양을 지니지 않는다 이와함께,

하나는 어떤 것 **안에**도 있지않는 한 편 *스스로* **안에**도 *알론한 것* **안에**도 있다는 것이 논증된다

*알론한 것* **안에** 있다면 자신을 둘러 쌓는 것에의해서 빙 둘러쌓일 것이며 빙 둘러 쌓는 것의 여러 점에서 여러 방향으로 접촉할 것이나 부분들도 지니지 않고 둥글지도 않기 때문에 하나는 *알론한 것* **안에 있지 않다** 나아가서 *자신* **안에** 있다면 스스로에 의해서 빙 둘러 쌓일 것이다 그런데 빙 둘러 쌓는 것 과 빙 둘러 쌓인 것은 서로에 헤태론하다 동일한 것이 전체를 양자적으로[2626]동시에 빙 둘러쌓을 수 없기 때문이다 그래서 그렇게 헤태론하다면 더 이상 하나가 아니라 둘일 것이다 따라서 *하나만* 있다면 그 하나는 *스스로* **안에** 있지 않다(1610-1611)그러나,

**있는** 하나의 부분들은 전체 **외부에** 있는 것이 아니라 전체 **안에** 있다 그리고 이러한 모든 부분들은 전체에 의해 빙 둘러 쌓인다 그런데 빙 둘러 쌓여지는 모든 부분 각각은 다른 부분 보다 많지도 적지도 않는 하나이나 마찬가지로 전체도 하나이다 따라서 전체 안에서 마주치고 **있는** 모든 부분들이 하나이고 그 전체도 하나라면 그리고 모든 것이 전체에 의해 둘러 쌓여졌다면 하나가 하나에 의해서 둘러 쌓였을 것이다 그래서 이미 하나는 *스스로* **안에** 있다 나아가서,

*전체*는 모든 부분이든 어떠한 부분이든 많은 부분이든 *부분* **안에 있**을 수 없다 첫째, 모든 것 안에 있다면 반드시 하나 안에도 있기 때문이다 어떤 하나 안에 있지 않다면 더 이상 각기모든 것(ἅπασιν, 145d2, 1688-1689 )안에 있을 수 없을 것이므로 그렇다 그래서 각기모든 것의 하나가 있고 바로 이러한 *하나 아닌 것* 안에 있다면 더 이상 전체는 모든 것 안에 있을

---

2626) 그래서 양자적이라는 말을 이해하는 것이 모든 논증에 있어 아주 중요하다

수 없다 둘째, 어떤 부분 안에 전체가 있다면 더 많은 것이 더 적은 것 안에 있을 것이나 그럴 수는 없으므로 전체는 어떤 부분 **안에**도 있지 않다 셋째, 마찬가지로 이 때문에 많은 부분 안에도 있을 수 없다 그래서 많든 어떤하나이든 모두이든 부분 안에는 전체 하나가 있을 수 없다 그렇다면 전체는 헤태론한 것 안에 있든지 아니면 어떤 것 안에도 있지 않아야만 한다 그러나 어떤 것 안에도 있지 않다면 아무 것 안에도 있지 않을 것이므로 자신 안에 있지 않다면 전체는 자신과 알론한 것 안에 있어야만한다 그래서 모든 부분들이 그 안에서 마주치고 있는 *헤태론한 것* **안에** 전체 하나는 **있다** 따라서,

**있는** 하나는 스스로 안에도 있고 헤태론한 것 안에도 있다(1689)따라서.

하나는 자신 안에도 있지 않고 알론한 것 안에도 **있지 않는** 한편 스스로 안에도 있고 헤태론한 것 안에도 **있다** 이와함께,

하나는 *쉬어왔지도 움직여지지도* **않는** 한편 *움직이고 쉬고* ***있다***는 것이 논증된다

**움직임**은 *옮아갔음*이든지 *알론하게 됬음*'이다' 이것들만이 움직임이기 때문이다 그런데 스스로와 알론하게 되는 하나는 더 이상 하나일 수 없으므로 하나는 더 이상 *알론하게됨의 측면에서는 움직여지지 않는다* 나아가서 옮겨졌다면 *자신* **안에**서 둥글게 옮아다녔거나 헤태론한 곳에서 헤태론한 곳을 자리를 바꾸었을 것이다 그런데 필연적으로 중간을 거쳐서 오가면서 중간 주위로 둥글게 옮겨 가는 것은 *스스로*와 알론한 부분을 지녔을 것이므로 중간을 지니지 않아 그 중간에 다다를 수 없는 것이 중간을 필연적으로 거쳐서 중간 주위로 둥글게 원을 그리면서 옮아다닐 수 있는 도구를 지닐 수는 없다[2627]그래서 어떤 부분도 지니지 않는 하나는 *옮아 다니는 움직임을 지닐 수 없다* 나아가서 자리가 변했다(ἀμείβον, 138d3, 1614)는 것은 알론하게 됬다는 것이며 그렇게 움직인다는 것이다 그런데 어떤 것 안**에**도

있을 수 없으므로 하나는 **되어질** 수도 없다 만약 어떤 것 안에서 되어진다면 저 것 안에서도 밖에서도 되어졌지 않았을 것이며 이러하다면 자신의 부분을 겪는 것만이 저러할 것이기 때문이다 자신의 어떤 부분은 저 것 안에 동시에 어떤 부분은 저 것 밖에 있을 수 있기 때문이다 그래서 자신의 부분을 지니지 않는 것은 어떤 것의 **내부에**(ἐντὸς, 138e4, 1615)*전체* 있으면서 동시에 어떤 것 **밖에** 전체 있을 수 없을 것이다 그래서 자신의 부분과도 전체와도 마주치지 않은 것은 더 이상 훨씬 더 **되어질** 수 없을 것이다 부분으로도 전체로도 되어질 수 없을 것이기 때문이다 그래서 *되어지는 것 안에 자리를 알론하게 하거나 자신 안에서 자리를 두루 옮기거나 알론하게 할 수 없다* 따라서 모든 움직임의 측면에서 하나는 움직이는 것이 아니다 나아가서,

어떤 것 안에도 **있을 수 없는** *하나*는 어느 때이든 *동일한 것* 안에 있을 수 없다 어떤 것 안에 있다면 동일한 것 안에 있을 것이기 때문이다 그래서 자신 그리고 알론한 것과 같은 동일한 것안에 하는 어느 때이든 있을 수 없다 그러나 동일한 것 안에 있지 않는 것은 머무르지도 쉬어왔을 수 없다 따라서 하나는 *쉬어왔지도 않다*(1617)따라서 하나는 쉬어왔지도 움직여지지도 않는다 그러나,

**있는** 하나는 *동일한 것* **안에** 있다 그런데 동일한 것 안에 항상 있는 것은 항상 쉬고 있다 그래서 하나는 쉬고 있다 그러나 헤태론한 것 안에 항상 있는 것은 그 반대인 것 곧 동일한 것 안에 결코 있지 않으며 동일한 것 안에 있는 것은 결코 쉬지 않는다 그래서 *헤태론한 것* **안에** 있는 하나는 쉬지않고 움직여진다 따라서 *스스로* **안에** 그리고 *헤태론한 것* **안에 *있는*** 하나는 필연적으로 *항상 움직여지고 쉰다*(1690)

---

2627) 없다는 있지 않다의 강조일 뿐이다(1560)

이상(以上)에서 논증된 *하나*는 늘 **반대**되는 것을 안에 품는 다는 것이 다음쪽의 도표에서 더 선명하게 드러날 것이다

| | 하나<br>하나 *자신* | **있는** 하나 *자신* |
|---|---|---|
| 전제 | (만약)하나(있다면) | 하나(만약 **있다**면) |
| **실체** | 지니지않음 | 나누어지님 |
| 여럿으로 | **없다** | **있다** |
| 전체와부분 | **없다** | **있다** |
| 한계 | **없다** | **있다** |
| 수 | **없다** | (무한히 많이) **있다** |
| 모양 | **없다** | **있다** |
| 안과밖에 | **없다** | **있다** |
| 움직임과쉼 | **없다** | **있다** |

(1727쪽각주2633번참조)

이 도표는 하나가 실체를 나누어 지니는 경우 와 그렇지 않는 경우 하나 자신에 반드시 잇따르는 무엇에 관해 논증한 것을 다시 정리해 본 것이다 이 표에 나타나는 **없다**는 소피스테애스 편에서 이미 말하여진 것 처럼[2628]그리고 여기 파르메니데애스 편에서 앞으로 말하여질 것 처럼 **있음**

---

2628) 1537-1538쪽을 참조하라 거기 엘레아 낯선이는 있지 않는 것을 있는 것과 헤태론한 것이라고 쓰여졌음을 눈으로 확인할 수 있을 것이다 마찬가

과 헤태론한 것일 뿐인 **있지않음**을 *강조한* 것일 뿐이다 나아가서,

앞 쪽의 표 안에서의 하나 자체는 있는 하나를 **부정**(否定, 1749)한 것 처럼 보인다 그렇다면 소피스테애스 편 257e4(1578)에 쓰여진 것 처럼 **부정**은 **반대**가 아니라 단지 서로 **맞섬**을 가리키며 없음은 있음의 반대가 아니라 단지 있음의 부정일 뿐이므로 **없음** 역시 **있음**에 맞설 뿐이다 그래서 있음 과 *헤태론* 과 하나를 나누어 지님과 동시에 있음에 없음이 그 하나 **안에**서 맞서게 되는 것이지 있음의 반대인 없음을 나누어 지님으로서 있는 하나인 것이 **없게** 되는 것이 아니다 그러나,

만약 있는 것 과 없는 것이 서로에 반대되는 것이라면 있는 것의 부정이 없는 것일 수는 없을 것이다 반대되는 것들은 서로 안에 동시에 있을 수 없기 때문이다 있는 것이 있지 않는 것에 **반대**되는 것이 아니라 그것에 의해 있지 **않게** 되는 **헤태론**이 동일에 반대된다 따라서 헤태론 과 동일(146d6, 1724)은 서로 안에 동시에 있을 수 없을 것이다 *움직임*과*쉼* 과 같음과같지**않음**(1732) 등이 반대(소피스테애스250a8, 1471,모순)되는 것들이다 이다 따라서,

하나가 만약 있다면 다시 말해 하나가 **실체**를 나누어 지니는 하나는 자신 안에 이러한 반대(모순)들을 비로서 부정하면서 담고 **있다**는 것이 선명해진다 이제,

이러한 논증을 이어가는 파르메니데애스를 계속 따라가 보자

" 따라서 스스로 안에(ἐν ἑαυτῷ 146a6-7)그리고 헤태론한 것

---

지로 여기 파르메니데애스 편 160c5-6(77)에서도 이와 동일한 말이 되풀이 되어 그대로 나타난다 하나는 있지않다 라고 말할 때 마다 우리는 있지 않는 것이란 알론한 것과 헤태론한 것이라고 말한다 라고 말이다

안에 항상 있는 그 하나는 필연적으로 항상 움직여지고 쉬네

[그렇게] 나타납니다

그리고 그 (하나)는 반드시 스스로에 *동일*하며 스스로와 *헤태론*하고 *알론한* 것들과도 그와 같이 동일하며 헤태론하네 앞의 것을(πρόσθεν 146b1)겪는다면 [말일세][2629]

어떻게

*모든* 것은 *각기모든* 것에 **대해**(πρὸς ἅπαν, b2-3)요러하(ἔχει 146b4)네 *동일*하거나 *헤태론*하네 또는 동일하지도 헤태론하지도 않을 거라(면) 이( 각기모든) 것에 *대한* 그러한 [바로] 이(모든) 것의 [그] *부분*이거나 부분에 대한 *전체*일 걸세[2630]

선명해집니다

따라서 *하나*는 자신의 *부분* 그것인가

---

2629) 헤태론한 것 안에도 있고 동일한 것 안에도 있으므로 **있는** 하나는 움직이고 쉰다면 이라는 말이다 '겪는다' 라는 말에 너무 긴장할 필요없다 그져 그러한 것(속성)을 겪는다 라는 뜻으로 받아들이면 되기 때문이다

2630) *모든* 것은 *각기모든* 것에 대해서 동일하거나 헤태론하든지 아니면 전체에 대한 부분이거나 부분에 대한 전체일 것이다 라고 읽는다면 동일또는부분 과 전체또는부분 등 이 네 가지는 모든 것들이 각기 모든 것에 대해 있는 길이라고 쓰여질 수 있으리라 그렇다면 동일하지 않으면 헤태론하고 동일하지도 헤태론하지도 않으면 부분이고 동일하지도 헤태론하지도 부분도 아니면 전체인 그런 식으로 *모든* 것은 *각기모든* 것에 **대해** 있을 것이다 그렇다면,

대해 있음(프로스 티, 관계)에는 동일 과 헤태론 과 부분 과 전체 등 네 가지가 있는 셈인데.....텔레스의 프로스 티에 관해서는 186-200쪽을 참조하시오

결코 아닙니다

따라서 그것은 *스스로에* 대한 부분으로 있지 (않) 듯 (자신의) 부분에 대한 *자신*의 전체도 아닐 것이네

있지 않을 것이기 때문입니다

그러나 따라서 하나는 하나와 *헤태론*한가

확실히 아닙니다[2631]

따라서 *스스로와 헤태론*하지 않을 것이네

실로 아닙니다

만약 그것이 스스로에대해 *전체*도 *부분*도 *헤태론*하지도 않다면 이미 필연적으로 그것은 스스로에 *동일*하지(εἶναι 146c4)않은가

필연적으로

무엇? 스스로와 *헤태론한* 곳에(ἑτέρωθι 146c5)있는 것이 스스로와 *동일한* 것 **안에**(ἐν τῷ αὐτῷ 146c5)있다면 그것은 스스로와 필연적으로 *헤태론*하지 않은가 헤태론한 곳에 있으니 [말일세]

저도 그럴 것 처럼 보입니다

*스스로* **안에** 있으면서 *동시에*(ἅμα 146c8)헤태론한 것 *안에* (있는) 그(러한 상태를) *하나*는 그렇게 지닌다는 것이 보여졌네[2632]

보여졌습니다

따라서 *하나*는 [스스로와] *동일*한 것 **안에** 있을(εἴη ταὐτῃ ἄν 146d1) [그러나] 스스로와 *헤태론*한 것 처럼 여겨지네

여겨집니다

무엇? 만약 자네 *헤태론*한 어떤 것이 있다면 헤태론한 것과 헤태론할까

필연적으로

---

2631) 하나의 자연과 **동일**의 자연이 아니라는 말(1619)을 여기에 관련시켜 보라

2632) 145b6 - 145e7(1687-1689, 1717-1718)에서 보여졌다

그렇다면 *하나*이지 않는 것은 무엇이든 *각각모두* 하나와 헤태론하고 하나는 *하나 아닌* 것들과 헤태론하지?

어찌 (헤태론하지) 않으리오

따라서 하나는 *알론한* 것들과 *헤태론*할 것이네

헤태론

따라서 동일한 것 자체(αὐτό 146d5) 와 헤태론한 것 (자체)는 서로 **반대**(**ἐναντία**[2633] 146d6)아닌가

어찌 아니리오

그렇다면 *동일*한 것은 헤태론한 것 안에 또는 *헤태론*한 것은 동일한 것 안에 어느 때든 **있**(εἶναι 146d7)으려 하겠는가?

(있)으려 하지 않습니다

따라서 만약 헤태론한 것이 동일한 것 안에 어느 **때**든 있지 않다(μηδέποτε 146d8)면 그 안에 *헤태*론한 것이 어떤 **시간**(χρόνον d9) [동안] 있는 *동일*한 것은 어떤 것도 있지 않네 만약 그 안에(τῷ 146e1 )있다면 *헤태론*한 것이 *동일한* 것 안에 저 *시간* [동안] 있을 것이기 때문이네 그렇지 않은가

그렇지요

*동일한 것* 안에는 어느 때에도 있지 않으므로 헤태론한 것은 **있는 것들**의 어떤 것 안에 어느 때도 [있지] 않을 것이네[2634]

---

2633) 움직임과쉼은 서로에 가장크게 반대된다(1537) 그러나 있지않는 것은 있는 것의 반대(1537)는 아니다 텔레스의 반대에 대해서는 254, 995, 1008, 1023 등을 참조하고 더불어 1723쪽을 참조하라

2634) 있는 것의 어떤 것 안에도 헤태론한 것은 잠시(暫時)도 있지 않다는 말인가 아니면 동일한 것 안에서만 그러하단 말인가 앞을 인정하고 싶었으나 일시적으로나마 뒤를 인정하기로 하였다

ἐν ᾧ (146d9)의 ᾧ가 받는 것은 무엇인가 바로 앞의 οὐσὲν ὄντων(있는

---

것들 가운데 그 어떤 하나)인가 아니면 한 줄 위의 τῷ αὐτῷ(동일한 것)인가 ᾧ는 남성 과 중성 단주 3격 관계대명사이므로 자신 앞의 남성 또는 중성을 ᾧ는 받을 것이다 그런데 모두 중성이므로 있는 것이나 동일한 것을 받을 수 있을 것이나 주로 관계대명사는 자신이 받는 것 바로 뒤에 있으므로 ᾧ는 있는 것을 받는다고 보는게 문법적이다 그렇다면 앞을 인정해야 할 것이다 그러나

바로 밑 줄(146e1)에 나오는 ἐν *ταὐτῷ*(동일한 것 안에) 라는 구(句)가 속하는 로고스의 주어가 헤태론한 것이며 마찬가지로 ἐν ᾧ가 속하는 로고스의 주어 역시 헤태론한 것이므로 ᾧ를 ταὐτῷ와 동격의 것으로 보아 동일한 것을 받는 것으로 일시적으로나마 보기로하였다 그렇다면 뒤를 일시적으로나마 인정해야 할 것이다 그러나,

인정하기는 해도 일시적이다 석줄 밑에(146e3)에 동일한 것 안에는 어느 때도 있지 않으므로 헤태론한 것은 있는 것들의 어떤 것 안에(ἔν τινι τῶν ὄντων)어느 때도 있지 않다 라는 말이 나오는데 있는 것들의(가운데) 어떤 것 안에 라는 말이 바로 여기에 선명하게 나타나기 때문이다 그렇다면 있는 어떤 것 안에도 헤태론한 것은 잠시도 있을 수 없다 라고 문제의 맥락을 읽어야 할 것이다 동일한 것 과 헤태론한 것은 서로에 반대되므로 동일한 것이 헤태론한 것 안에 다시 헤태론한 것이 동일한 것 안에 어느 때도 있지 않다 라고 물론 더 큰 맥락이 읽혀질 것이기는 해도 말이다

위에서 말하여진 차이는 헤태론한 것은 있는 것 안에 잠시라도 있지 못하는가 아니면 헤태론한 것은 동일한 것 안에 잠시라도 있지 못하는가이므로 *헤태론*한 것이 그 안에 잠**시**라도 있지 못하는 문제의 그것은 **있는** 것인가 아니면 **동일**한 것인가 하는 차이이다 동일한 것 안에서 그러하다는

따라서 *하나 아닌* 것들 **안에**도 *하나* 안에도 *헤태론한* 것은 **있지 않을** 것일세

있지 않기 때문입니다

따라서 *헤태론함에 의해서*[2635] 하나는 하나 아닌 것들과(τών μ

---

것은 파르메니데애스 자신에 의해서 딱 부러지게 선언되므로 선명하다 따라서 헤태론한 것은 동일한 것 안에 어느 **시간** 동안에도 있지 않다 그러나,

**있는** 것 안에서도 그러할까 지금의 나는 그러하다고 본다 있는 것들의 어떤 것 안에서도 잠시라도 헤태론한 것은 있지 않을 것이다 라고 146e3-4에 직접 나왔기 때문이다 거기 어떤 것(τινι)을 있는 것들 중의 어느 하나로 보아서는 안되고 있는 것들 모두각각(ἅπαν, 145d2, 1688, 1711, 각기모두)로 보아야 할 것이야 어떤 것도 그렇지 않다 라는 맥락이기 때문이다 그렇다면 **동일**한 것 뿐 만아니라 **있는** 것 안에서도 **헤태론**한 것은 잠시라도 있지 못한다 나아가서,

그렇기 때문에 **있음** 과 **동일**을 하나로 보아서는 않된다는 것이 다시 확인된다 **있는** 것 과 **동일**한 것은 *하나*가 아니라는 것 그리고 차이난다는 것은 이미 소피스테애스 편에(1521)서 확인됐긴 해도 말이다 따라서 있음은 동일 또는 헤태론을 나누어 지닐 수 있긴해도 있음이 바로 동일 또는 헤태론 이지는 않다 따라서 ***있음***은 ***동일***을 그 로고스(정의, 定義)에 있어 가리키지도 않으며 뜻하지도 않는다 바로 이 점을 다시 확인하기 위해 여지껏 약간은 산만(散漫)하게 각주를 달았다

2635) 헤태론의 이데아를 나누어지님을 통해서(διὰ, 255e5, 1523) 아주 큰 *네 가지* 류 곧 움직임과쉼 과 있음 과 동일은 *알론한* 것들과 *헤태론*하다 라고 쓰여지는 소피스테애스 편을 참조하라 그런데 파르메니데애스 편 여기에서 하나는 하나아닌 것과 다시 하나 아닌 것은 하나와 헤태론한 것은 *헤태론에 의해서*가 아니라고 쓰여진다 무슨 차이가 있는 걸까 비록 *하나*는 에이

ἢ ἓν 146e6)(헤태론할 [수 있는] 것)도 아니요 *하나 아닌* 것이 하나와 헤태론할 [수 있는] 것도 아니네

아니기 때문입니다

스스로들에 의해서는(ἑαυτοίς 146e7) 서로 헤태론하지 않을 것일세 *헤태론*을 나누어 지니지 않는다(면) [말일세]

어떻게?

만약 자신들에 의해서도(αὐτοίς 147a1)헤태론에 의해서도 헤태론하지 않는다면 서로와 헤태론하지 않다는 것을(τὸ μὴ ἕτερά εἶναι a2)모든 [방향]에서 피하지 않는가?

피합니다

그러나 하나 **아닌**(μὴ[2636]a3)것은 하나를 *나누어 지니지*(μετέχε

---

도스들(소피스테애스129d8, 1249, **종**)가운데 하나 라고 말하여지지만 파르메니데애스편 거기 아주 큰 *다섯* **류**에는 끼어들지 않는다 그러나 *헤태론은* 그 아주 큰 류에 끼어든다 하나는 이러한 아주 큰 류 보다 더 크다는 말인가.....어쨌든,

지금 나는 크고 적은 류 또는 종의 크고 적음을 지금 문제삼는 것이 아니라 거기에서는 헤태론에 의해 류들이 서로 헤태론하다 라고 해 놓고선 여기에서는 무엇 때문에 하나는 하나아닌 것과 다시 하나아닌 것은 하나와 헤태론한 것은 헤태론에 의해서가 아니다 라고 하는가를 문제 삼는다 거기 나머지 *류*들도 있음을 통해 **있**고 여기 *하나*도 실체를 나누어 지니므로 있는데 말이다 하나 고것이 문제라는 말인가?

2636) **아님**은 알론하다고 폭로함(μηνύει, 257b10, 1538-1539)이라는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이의 말에 주목하라 그런데 여기 파르메니데애스는 하나 **아닌** 것은 하나를 *나누어 지니지* 않은 것이라고 하므로 그렇다면 거기 와 여기를 합쳐 어떤 것과 *알론*하다고 *아님*이 자신 뒤에 폭로된 것은 자신과 알론한 문제의 그 어떤 것을 나누어 지니지 않다 라고 쓰여질 수 있을

ι a3)않는 것이네 [하나를 나누어 지녔다면] 하나 아닌 (것)으로 있어 오는 것이 아니라 어떻게든 하나로 있어올 것이기 때문이네

진실

따라서 하나 아닌 것은 *수*가 아닐 것이다 **수**를 *나누어 지닌다* (면) 하나 아닌 (것)이 그렇게 모두 모두 있어오지 않았을 것이기 때문이다

않았을 겁니다

무엇? 따라서 하나 아닌 것이 하나의 *부분*일까 또는 그렇게 (부분)이라면 하나 아닌 것이(τὸ μὴ ἕν 147a7)하나를 그렇게 나누어 지닐까

나누어 지닙니다(μετείχειν a8)

따라서 만약 모든 (방향에서) 한 편으로 하나가 있고 다른 한 편으로 하나 아닌 것이 (있다면) 하나는 하나 아닌 것들의 부분이 아닐 것이며 부분들이 아니 듯(ὡς 147b2)전체도 아닐 것이네

아닙니다

그러나 부분들도 아니고 전체도 아니고 서로와 헤태론하지도 않는 것들은 서로와 동일한 것들이라고 우리는 말했네

말했습지요

따라서 하나는 하나 아닌 것에 대해 그러하므로(ἔχον 147b6)그것들에 동일하다(εἶναι b6)라고 (우리) 말할까

말합니다

따라서 하나는 알론한 것들과 그리고 스스로와 헤태론하며 저(

---

것이다 다시말해,

**있지 않는** 것은 **실체(있음)**을 **나누어 지니지** *않은* 것이요 있음과 *알론한* 것-*헤태론한* 것은 아님?에 유의-이며 하나 아닌 것은 하나를 나누어지니지 않은 것이요 하나와 알론한 것이다 1721쪽의 도표 역시 이러한 것을 보여준다

알론한) 것들에 그리고 스스로에 동일한 것 처럼 보이네

로고스로부터 감히 선명해집니다

따라서 *스스로*에 그리고 *알론한* 것들에 *같고*(ὅμοιόν 147c1) *같지 않을까*[2637]

똑 같이(ἴσως, 147c2, 아마도)[같고 같지 않습니다]

어쨌든 (하나는) 알론한 것들과 헤태론하다는 것이 보여졌으므로 *알론한 것*들은 어디에서든 저( 하나)와 *헤태론*할 것이네

---

2637) 하나 자체의 경우에 하나는 자신과도 헤태론한 것과도 같지도 않고 같지 않지도 않다는 1620쪽의 옮김 과 1666쪽의 도식을 참조한 후 스스로에 그리고 알론한 것들에 같고 같지 않다는 여기를 살펴보라 하나 자체 와 있는 하나의 경우 모두 자신 또는 스스로와 그리고 헤태론 또는 알론한 것과 같지 않다는 점에서 일치한다는 것을 볼 수 있으리라 같지 않다는 점에서 하나 자체 와 있는 하나는 일치한다 물론 하나 자체는 같지 않지도 않는 반면 있는 하나는 같다는 점에서는 일치하지 않는다 그러나,

부정의 부정을 긍정으로 보아 같은 것을 부정하면 같지 않은 것이 되고 같지 않는 것을 또 부정하면 같은 것이 된다 라고 혹간 여기는 자들에게는 같지 않음의 않음은 같음일 것이므로 이 점에서도 일치한다 라고 말하려 할 것이다 그러나 같지 않음의 않음은 같은 것이 아니라 오히려 처음의 같음 보다 더 같지 않게 된다는 것을 나는 이미 1572, 1633쪽에 썼다 나아가서,

하나 자체(1608) 와 있는 하나(1676, 1683)는 무한하다는 점에서도 일치하는 것 같다 라고 이미 쓰여졌으나 그 경우의 무한이 하나자체의 경우에는 한계없음의 무한인 반면 있는하나의 경우에는 수적인 많음의 무한이라고 날카롭게 구분됐었다

무엇?

그렇다면 알론한 것들이 저( 하나)와 (헤태론한) 것 처럼 그렇게 (하나는) 알론한 것들과도 헤태론하네 그것도(καὶ 147c4)더 많지도 않고 더 적지도 않게 [말일세]?

무얼?

따라서 만약 [정도에 있어] 더 많지도 더 적지도 않다면 *같을*[2638]걸세

예

---

2638) 만약 하나 있다면의 하나는 자신과도 헤태론한 것과도 같지 않지도 같지 않지도 않다는 것을 논증하면서 파르메니데애스는 같은 것은 어디에서든 동일한 것을 겪는다 라고 말하는(1620)반면에 이제 여기의 파르메니데애스는 하나 만약 있다면의 하나는 스스로와도 알론한 것과도 같으며 같지 않다는 것을 논증하면서 더 많지도 더 적지도 않는 것이 같은 것이다 라고 덧붙힌다 그래서 거기 와 여기-여기 이후148a3(1732)에서도 거기와 같은 말이 나온다-를 이어보면 *동일한* 것을 반드시 겪고 있는 같은 것은 더 많지(μάλλον 147c5)도 더 적지(ἧττον 147c5)도 않은 것이다 라는 로고스가 나온다 그러나,

거기 파르메니데애스는 마찬 가지로 하나 자체는 똑 같지도 똑 같지 않지도 않다는 것을 논증하는 가운데 더 많은(πλειόνων, 140c8, 1624)또는 더 적은(ἐλαττόνων, 140c8-9, 1624)척도도 지니지 않으므로 하나는 스스로와도 알론한 것과도 똑 같지 않지도 않는 반면 동일한 척도도 지니지 않으므로 똑 같지도 않다 라고 말하면서 더 많음 또는 더 적음 이라는 말을 쓴다 따라서 만약 어떤 자가 이 두 쌍을 곧 말론과에애톤 플레이오노온과에라토노온을 구분하지 못한다면 같음 과 똑 같음 역시 구분하지 못하게 될 것이다 물론 지금의 나도 이 두 쌍의 말을 정확하게 구분하지는 못하나 대충 한 쌍은 질적인 정도(定度)에 있어 많거나 적음으로 한 쌍은 량적인 크기나 그

그렇다면 (하나가) 알론한 것들과 *헤태론함*을 겪였듯 그렇게(ὡσαὐτως 147c7)알론한 것들이 저( 하나)와 (헤태론함을 겪는) 그러한 (겪음)에 의해서 하나는 알론한 것들에 *동일함*을 **겪었**던 것(πεπονθεν 147c6)이고 알론한 것들은 하나에 동일함을 (겪었던 것들)일 것일세

어떻게 말씀하시는지

요것일세 (자네는) 어떤 것에 *걸치는*(ἐπί 147d1)**이름**을 부르지 않는가?

제가

무슨? (자네는) 그(τὸ αὐτὸ 147d2)이름을 여러 번 또는 한 번(ἅπαξ d3)말하는가?

제가

자네는 한 편으로 한 번 말할 (때) 저것의 이름인 저( 어떤) 것을 부르고 다른 한 편으로 여러 번 말할 (때)는 저( 어떤)것이 아닌 것을 (부르는)가 아니면 한 번이든 여러 번이든 동일한(ταὐτὸν 147d5) 이름을 발설할 (때) 자네는 동일한 것을 항상 반드시 여러 번 말하는가[2639]

---

개수에 있어 많거나 적음으로 구분한다 달리 말하면 뒤의 많고 적음 재어진 결과나온 수치(數値)의 차이를 앞의 많고 적음은 질적으로 동일한 어떤 속성에 있어서의 정도의 차이를 가리키는 것 같다 어쨌든,

하나의 자연 과 동일의 자연이 헤태론하듯 같음 과 똑 같음의 자연 역시 헤태론하다는 것 물론 동일의 자연 과 같음의 자연 역시 헤태론하다는 것은 분명해지는 것 같다 물론 이 넷은 어떤 하나를 통해서 이어지는 것 같기는 해도 말이다

2639) 동일한 것을 여러 이름으로 불리워진다고 하는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이를 기억하라(1478) 그리고 1508, 1522, 1396, 1299, 1138, 313,

무얼?

그렇다면 *헤태론*은 어떤 것에 걸치는 *이름*인가?

물론

따라서 그 (이름)을 발설할(φθέγγῃ 147e1)때 마다 한 번이든 여러 번이든 저것의 이름으로 있어온 저것과 알론한 어떤 것에 걸치는 이름을 (자네가) 붙히는 *것은* 아닐세

필연적으로

한 편으로 알론한 것들은 하나와 *헤태론*하며 다른 한 편으로 하나는 알론한 것들과 *헤태론*하다 라고 (우리가) 말할 때 마다 두 번 이상(δὶς.....μάλλον 147e4-5)알론한 어떤 것에 걸치는 헤태론을 말했던 것이 아니라 저 것에 자연스레 걸치는 *이름*으로 있어온 그 (헤태론)을 항상 (우리는) 말한다네

물론

따라서 하나는 알론한 것들과 그리고 알론한 것들은 하나와 헤태론하는한 그 자체 알론한 헤태론이 *겪어지는* 것이 아니라 하나가 알론한 것들에 (헤태론한) 그( 헤태론)이 *겪어지네* 그런데 어디에서건 *동일한 것*을 같은 것은 *겪네*(πέπονθὸς 148a1)아닌가[2640]

예[2641]

---

488, 491, 697, 700. 809, 819 등을 참조하라 거기 1478쪽의 맥락은 여기 맥락과 약간 다르다는 것을 알 수 있을 것이다 동일한 어떤 것이 이름 하나가 아니라 여러 이름으로 불리워진다는 거기 맥락 과 동일한 어떤 것이 동일한 이름으로 한 번이 아니라 여러 번 불리워진다는 거기 맥락은 분명히 알론한 맥락이기 때문이다

2640) 1730각주2638번을 참조하라

2641) 아니다가 아니라 그렇다 라는 답이나 의역(意譯) 보다는 일부러 직역(直譯)해 보았다 1688쪽각주2566번을 다시 생각하도록하기 위해서이다

하나가 알론한 것들과 헤태론함을 겪고 있는(εἶναι 148a4)한 그 자체 이것은 각기모든 것은 각기 모든 것에 *같을* 것이라는 것이네 각기모든 것이 각기모든 것들과 *헤태론*하기 때문이네

[그럴 것] 처럼 보입니다

그러나 *같은 것*은 *같지 않는 것*에 **반대**이네

예

그렇다면 그리고 *헤태론한 것*은 *동일한 것*에 (**반대**이네)

그렇지요

그러나 마찬가지로*하나*는 *알론한 것*들과 *동일하다*는 이것이 보여졌네

보여졌기 때문입니다

알론한 것들에 *동일한* **있음**(τὸ εἶναι 148b2)은 알론한 것들에 헤*태론한* **있음**에 **반대**되는 *속성*(πάθος 148b1)이네[2642]

물론

그리고 ***헤태론한한 같다***는 것이 보여졌네

예

따라서 *같게 하는*(ὁμοιούντι 148b5) 속성에 반대되는 속성에 따라서 ***동일한한 같지 않을*** 걸세 **헤태론**[2643]은 어디에서든 한결같이

---

2642) 반대되는 것 곧 헤태론 과 동일을 **있음**이 머금음에 유의하라 이러한 쓰임새는 반대되는 것들이 있음을 통해서 묶어진다는 것을 보여주기 때문이다(1530)**있는 것** 자체가 반대는 아니고 있는 것을 통해 묶어진 그것들이 반대라는 그리고 있지않는 것은 있는 것에 그리고 있는 것은 있지 않는 것에 반대가 아니라 알론한 것이라는 로고스는 파르메니데애스 와 소피스테애스을 두루 뚫고 지나간다는 것을 항상 염두에 두라

2643) 따라서 **헤태론**은 어떠한 것을 **반대**(τοὐναντίον 148b4)로 만든다는 것이 여기에서 보여진다 헤태론의 자연은 있는 것을 **있지 않**게하며(1535)전

(ὡμοίου b5)지?

예

따라서 같지 않음에 의해서 동일한 것[이 되네] 그렇지 않으면 (ἤ 148b6) (동일은) 헤태론에 반대가 아닐 것이네

(아닐 것) 처럼 보입니다

따라서 하나는 알론한 것들에 같고 같지 않을 것이네 한 편으로 그( 알론한 것들)에 *헤태론함*에 의해서 **같으**며 다른 한 편으로 그( 알론한 것들)에 *동일함*에 의해서 **같지않으**면서 [말일세]

실로 이러한 로고스르를 지닐 것 처럼 보이기(ὡς ἔοικον 148c3) 때문입니다

그리고 이러한 (로고스)도 지니기 때문이네

어떠한?

*동일한* 것을 겪었던한 *알론한* 것을 겪지않았으며 알론한 것을 겪지 않았던한 *같지않지* 않고 같지**않지 않는**한(μὴ ἀνόμοιον, 148c5) *같게있네*(εἶναι c6)[2644]그런데 알론한 것을 겪었던한 알론하며 알론하게 있으(면) *같지않게* 있네

(당신은) 진실을 말씀하십니다

따라서 하나는 알론한 것들과 동일한 것이고 헤태론한 것이라

---

체를 여러 부분으로 **나누어지게**하고(1539)같은 것을 **같지않게**한다(1621)는 로고스와 섞어서 이 로고스를 받아드리라

2644) 같지않지 않는한 같다 라는 이 말은 같음을 부정한 같지않음을 다시 부정한 같지않지않음은 같음이다(εἶναι 148c6)는 것은 부정의 부정은 긍정이라는 말이 아닌가 그렇다면,

1572에서의 나는 파르메니데애스에 의하면 틀렸다는 말인가 거기서 나는 부정의 부정은 본디 것을 긍정한 것이 아니므로 더욱 더 본디 그것으로부터 멀어져간다 라고 했는데.....

(면) 양자적으로 그리고 각기적으로(κατὰ ἑκάτερον 148c8) (하나는) *알론한 것들*과 같고 같지 않을 것이네

물론

그렇다면 *스스로*와도 그와같을 것일세 스스로와 헤태론하고 스스로에 동일하다는 것이 보여졌으므로 양자적으로 그리고 각기적으로 같고 같지 않다는 것이 보여졌지?

필연

무엇?

*하나*는 *자신*과 그리고 *알론한* 것과 **접촉**된다(ἅπρεσθαι 148d5)와 관련하여 그리고 접촉되지 않는다와 관련하여 어떻게 그러한가(ἔχει d6)를 숙고하세

숙고하지요

그 하나는 *스스로 전체* **안에** 어디에서든 **있는** 것으로 보았네[2645]

옳소

그렇다면 하나는 *알론한 것들* 안에도 (있다고 보았는가)

예

따라서 알론한 것들 안에 (있는)한 알론한 것들과 접촉할 것일세 그런데 스스로 안에 그( 하나)가 (있는)한 한 편으로 알론한 것들과의 접촉을 막았고(ἀπείργοιτο 148e1)다른 한 편으로 *자신*과(αὐτού e2) 접촉하면서 *스스로*(ἑαυτῷ e2) 안에 **있을** 것이네

선명해집니다

그렇게 하나는 자신과 그리고 알론한 것들과 접촉했다네

접촉했습니다

요런 무엇? 따라서 연이어진[2646]어떤 것과 접촉하게 될(τὸ μέλ

---

2645) 1689(142e9)를 참조하시오

λον 148e5)모든 것이 반드시 (거기에서) 접촉하게 될 [그리고] 뒤[이어] 접촉하게 되는 것도 (거기)에 놓여져 동일하게 머금어지는(κατέχον 148c6)(바로) 저것에 놓여져야(κεῖσθαι148e5)만 하지 않는가?

필연(ἀνάγκη e7)

따라서 하나는 만약 그 (하나)가 *자신*과 *접촉*하게 될 거라면 반드시 *스스로* 뒤에 곧 바로 놓여져 *연이어져야*하네 그 (하나)가 (거기) **안에** 있는 [그리고] 저( 스스로)를 머금는 [그] *자리*(χώραν[2647] 148e9)을 지니면서 [말일세]

반드시(δεί e10)

그렇다면 *하나*가 *둘*이라(면, ὄν, e10)이것이 행하여질 것이며 (하나가) *두 자리* **안에** 동시에 되어졌네 그런데 하나일 것인한 [그러지] 못할까

못합니다

따라서 *하나*에 의해서는 *둘*이지 않은 그 필연에 의해서 그(하나는) 자신과 [필연적으로] *접촉*되지도 않는다네

그 (필연)[!]

그러나 *알론한 어떤* 것들과도 접촉되지 않네

무슨?

접촉될 것은 접촉될 *연이어진* 저것과 *분리*해(χωρὶς 149a5)있다고 (우리는) 말했으므로 그것들 *중간* ((안))에 어떤 세 번째 것도 **있**(ε

---

2646) 연이어짐(ἑφεξῆς 148e5)에 대해서는 934쪽을 참조하시오 거기에 텔레스의 형이상학 1063b33에 나온 연이어짐이 그려졌을 것이다 마찬 가지로 연이어진 것들의 접촉 과 그 사이들도 그려졌다

2647) 옮겨가는 움직임은 헤태론한 자리에서 헤태론한 자리로 그 자리를 바꾼다 라는 1612쪽을 참조하라 거기는 만약 하나 있다면의 하나는 움직여지지도 않는다 라는 맥락에 속한다

εἶναι a6)지 않네

진실

따라서 만약 *이음매*(ἅψις, a7)가 있으려면 반드시 최소한도 *둘*이 있어야만 하네

반드시

그 두 경계들에(ὅροιν 149a8)에 세 번째 것이 연이어진다면 한 편으로 그것들은 *셋*이며 다른 한 편으로 *이음매*들은 둘이네

예

그리고 그렇게 항상 하나가 덧 붙혀져 *이음매* 하나가 덧 붙혀지네 그리고 수적으로 많은 것들의 이음매들은 하나 더 적게 **있다**(εἶναι 149b4)는 것이 잇따르네 첫 번째 둘은 이음매들 보다 (하나) 더 많은 결과  모든 이음매들 보다 수적으로 똑 같이 [하나] 더 많게 됨에 의해서 모든 [경계들]이 이음매들 보다 수적으로 더 많게 되기 때문일세  나머지 것(경계)들[에] 수적으로 하나가 덧 붙혀지며 하나 *이음매*가 그 이음매들에 덧 붙혀지므로 [그렇네]

옳습니다

따라서 **있는** 것들이 수적으로(τὸν ἀριθμόν 149c1-2)있을 때 마다 항상 *이음매*들은 그 (있는) 것들 보다 하나 더 적다네

진실

만약 *하나*만이 있다면 **두 가닥**(δυὰς[2648] c4)은 있지 않을 것이고 이음매도 있지 않을 것이네

어찌 (있겠습니까)

---

2648) δυὰς(149c4, 두 가닥, 뒤아스)을 δὶς(1709, 두 겹 또는 두 번, 디스)과 비교해 보라 거기에서는 하나 와 홀 짝으로부터 수가 생성되는 것에 관한 맥락에서 디스(두 겹)이 쓰여지는 반면 여기에서는 이음매가 있으려면  반드시 뒤아스( 두 가닥)이 있어야 하는데 만약 하나만 있다면 두 가닥은 있지 않다 라는 맥락에서 뒤아스(두 가닥)이 쓰인다

그렇다면 하나와 *알론한 것들*은 하나도 아니고 그 (하나)를 나누어 지니지도 않네 만약 알론한 것들이라면 [말일세]

아닙니다

따라서 *수*도 *알론한* 것들 *안에 있지 않네*[2649] 그( 알론한) 것들 안에 하나가 **있지 않다**(면) [말일세]

어떻게? (수가 안에 있겠습니까)

따라서 *알론한 것들*은 하나도 아니고 둘도 아니고 알론한 어떤 수의 이름들도 지니지 않을 것이네

아닙니다

따라서 하나만이 하나이며 두 가닥(**δυὰς**, 149d2, 두 **겹**)은 있지 않을 것이네

있지 (않다는 것이) 선명해집니다

따라서 *이음매*는 둘이 있지 않으(면) 있지 않을 것일세

있지않습니다

따라서 하나는 알론한 것들과도 알론한 것들은 하나와도 접촉

---

2649) 에스틴 과 온 바로 앞에 안에(ἐν)이 붙은 형식을 나는 플라톤의 에이나이의 특이한 형식으로 보았다 1179(티마이오스57e3, 1180) 과 파르메니데애스 편 131b2(1263), 139a7(1616) 등을 참조하라 거기들에서는 각기 움직임은 어디에서든 결코 같은 상태 안에 있지 않으려 하는(1180)반면 쉼은 같은 상태 안에 있으려 한다(1182)라는 그리고 하나는 자신 안에도 알론한 것들 안에도 곧 동일한 것들 안에 있지 않다(1616)라는 그리고 여럿 안에 에이도스 전체가 동시에 있다면 에이도스 자체가 분리될 것이다(1263)라는 맥락에서 쓰인다 나아가서 파르메니데애스 편 145d4(1688) 과 1462각주2351(소피스테애스249a6)번을 참조하시오 소피스테애스 편 거기에서는 움직임 안에 누우스 와 생명 이 양자가 있다면 움직임은 영혼 안에서 그 누우스 와 생명을 지닌다 라는 맥락에서 쓰인다

하지 않네 *이음매*가 있지 않으므로 [그렇네]

있지 않습니다

이렇게 이런 모든 것들에 따라서 하나는 알론한 것들과 그리고 스스로들과 접촉하고 접촉하지 않네

[그런 것] 처럼 보입니다

따라서 자신에 그리고 알론한 것들에 똑 같고(ἴσον[2650] 149d8) 똑 같지 않네

어떻게?

만약 하나가 또는 알론한 것이 더 크거나 또는 더 적다면 또는 다시 알론한 것들이 하나 보다 더 크거나 또는 더 적다면 따라서 하나는 하나**이고**(**εἶναι** 149e2) 알론한 것들은 하나와 알론한 것들이라는 것에(τῷ e2)의해서는 [곧] 그러한 그것들 **실체들**에 의해서는 서로 보다 더 큰 것이지도 더 적은 것이지도 아니지 않는가[2651]그러나 만약 한 편으로 그렇게 대해 있는 각기 것이 *똑 같음*을 지닌다면 서로에 대해 *똑 같을* 것이고 다른 한 편으로 크기를 다른 한 편으로 적음

---

2650) 이 쯔음해서 1666쪽의 도식을 살펴보라 만약 하나 있다면의 하나 자신에 대해 잇따르는 것들을 그리는 그 도식에서는 유독 같음 과 똑 같음의 경우에만 부정의 부정이 나타날 것이다 알론한 경우들에서는 단지 부정만이 나타나지만 말이다 하나 만약 있다면의 여기에서도 마찬가지이다 1721쪽의 도표에 나타났듯이 이 전까지의 경우들에서는 단지 긍정만이 있을 뿐 부정이 하나도 없었으나 같음 과 접촉 과 똑 같음의 경우에만 긍정과 더불어 그 긍정의 부정이 나타날 것이다

부정의 부정에 대해서는 1572 와 1734쪽을 참조하라

2651) 여기 있는 어떤 것(실체, 존재)들도 저 있음 보다 더 많지도 더 적지고 그리고 저 있음은 여기 있는 어떤 것(실체, 존재)들 보다 더 많지도 더 적지도 않다는 1573쪽을 참조하라

을 (지닌 것들이라)면 한 편으로 하나가 크며 다른 한 편으로 알론한 것들이 적은 것들일 것이고 한 편으로 둘 중의 어느 하나의 에이도스에(ὁποτέρῳ τῷ εἴδει 149e7)크기가 더해지면(προσείη e7)를 것이고 다른 한 편으로 적음이 (더해지면) 더 적을 것인가[2652]

필연

그렇다면 그러한 어떤 에이도스(εἴδη 149e9) (곧) *크기* 와 *적음* 이 있어야 하는가 어디에서든 있지 않다(면) (이러한 에이도스들은) 서로에 반대로 있지 않을 것이네 있는 것들 안에서(ἐν τοίς οὖσιν 149e10-11)되어지지 않기 때문이네

어찌 (있지) 않으리오

따라서 만약 *하나* 안에서 *적음*이 되어진다면 그 (하나의) 전체 안에서 또는 그 하나의 부분 안에서 되어질 것이네

필연

만약 *전체* 안에서 되어진다면 무엇? 그( 하나)의 전체를 통해 똑 같이 그 하나에 (두루) 퍼졌을 것이거나 그 하나를 둘러쌓을(περιέχουσα 150a4)것이 아닌가

분명합니다

따라서 똑 같이 (하나에 두루 퍼졌) 있다(οὖσα, 150a5)(면) 적음은 그 하나에 똑 같을 것이며 한 편으로 둘러쌓는다(면) (그 하나 보다) 더 크지 않겠는가

어찌 안 그러리요

그러나 *적음*이 그 **있음**에 의해서(τῷ εἶναι 150a7)(어떤 것과)

---

2652) 에이도스가 분리해 있다면 그리고 그러한 에이도스를 여럿에 걸친 하나로서 나누어 취한다면 에이도스의 부분을 지닐 것인데 그러하다면 적음 그 자체의 경우 적음의 부분을 나누어 취할 터인데 이러할 경우 적음 그 자체는 그 적은 부분 보다 클 것이라는 어려움 곧 적음이 크게된다는 어려움에 직면한다 라고 하는 파르메니데애스를 참조해 보라(1267)

똑 같거나 어떤 것 보다 클 수 '있'을까 그리고 자신의 일이 아니라 *크기* 와 *똑 같음*의 [일을] 수행할(πράττειν a8) (수 있을까)

(그럴) 수 없습니다

따라서 *하나 전체* 안에는 *적음*이 (있지) 않을 것이고 만약 (있다)면 *부분* 안에 (있을 것일세)

예

다시 *모든 부분* 안에 (*적음*) 있지는 않을 것일세 만약 (그렇지) 않다면 *전체*에 대해서 (만들어진) 것과 같은 동일한 것들이 만들어질 걸세 [곧] (*적음*이) 그 안에 항상 있을 부분의 *같음이*거나 (부분의 ) 보다 *큼*일 걸세

필연

따라서 **있는** 어떤 것들 안에도 어느 때든 *적음*은 있지 않네 (적음이) *부분* 안에서도 *전체* 안에서도 되어지지 않는다(면) [그렇네] 그런데 어떤 것도 *적음 자체*이 없이는(πλὴν 150b7)적지 않을 것일세

않는 (것 처럼) 보입니다

따라서 *크기*도 그 (하나)것 안에 있지 않네 (어떤 것이) 더 크다면 *크기 자체*(αὐτού μεγέθος, 150c1, 크기 그것)이외에도 그 크기가 그 안에 [들어] 있을 저 (알론한 어떤) 것이 있어야 할 것이며 (그 크기가) 필연적으로 초과해야(ὑπερέχειν, c2, 超過)하는 적음 자체가 그 (알론한 어떤 것 안)에 **있지 않아**야(ταύτα σμικρού.....**οὐκ ὄντος** c1) 할 것이나 이것은 불 가능하기 때문이네 *적음*(αμικρότης c3)이 어떠한 하나에도 있지 않을 것이므로 [그렇네]

진실

그러나 *크기 자체*는 *적음 자체*(αὐτής σμικρότης 150c5)와 알론한 것 보다는 크지 않고 *적음* (*자체*)는 *크기 자체*와 알론한 것 보다는 적지 않네

않기 때문입니다

따라서 알론한 것들은 하나 보다 더 크지도 더 적지도 않네 크기도 적음도 지니지 않는다(면)[2653] [말일세] 하나에 대해서 그렇고 이

렇게 초과하고 초과될 힘을 지니는 것이 아니라 [크기 와 적음은?] 서로에 대해 지니[므로 그렇네] 다시 하나는 알론한 것들 보다 그렇게 더 크지도 적지도 않네 크기도 적음도 지니지 않는다(면) [그렇네]

그렇다면 선명해집니다

따라서 만약 하나가 알론한 것들[2654]보다 더 크지도 더 적지도 않다면 필연적으로 그( 하나)는 저( 알론한) 것 보다 초과하지도 *초과되지*(ὑπερέχεσθαι[2655] 150d6)도 않을 것이네

필연

---

2653) 여지것 쓰인 (면)은 현재 능동 또는 수동 분사를 나타낸다 여기 ἔχον τα(150c7) 처럼 말이다

2654) 따라서 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해서 쓰여지는 알론한 것들(τών ἄλλων, 150d5)은 알론한 에이도스 여기서는 큼 과 적음 과 똑 같음을 가리키는 것으로 우선적으로 보아야 할 것 같다 물론 그러한 이데아를 나누어 지니는 [감각적인 어떤] 것들도 그 다음으로 가리킬 것이기는 해도 말이다 그러나,

이러한 가리켜짐은 감각적인 어떤 것을 직접 가리키는 것이 아니라 감각적인 것이 나누어 지니는 에이도스를 직접 가리키다 보니 그 에이도스를 지닌 감각적인 것(개물(個物))이 잇따라 더불어서 가리켜지는 것일 것이다 그렇다면 하나와 알론한 것은 하나 이외의 모든 것을 말한다는 것이 선명해질 것이다(1155, 1237각주2024, 1234각주2019, 6, 37, 1141각주1863, 1156 )

2655) 어떤 것이 어떤 것 보다 더 위대하거나 왜소하거나 또는 위대(偉大)해지거나 왜소(矮小)해지다 또는 어떤 것이 어떤 것을 극복하거나 어떤 것이 어떤 것에 의해서 극복(克復)되다 등으로 변용(變容)하여 말하여질 수도 있을 법하기도 하다

그렇다면 초과하지도 초과되지도 않는 여러(πολλὴ d7)것은 똑 같음으로부터 있네 똑 같음으로부터 있다(면, **ὄν**, d8) *똑 같음*이 있다(**εἶναι** d8)네

어찌 [그렇지] 않으리오

그리고 *하나 자체*(αὐτὸ τὸ ἕν 150e1)는 스스로에 *대해* 그러한 상태라네(ἔχοι, e1)스스로 **안에** *크기*도 *작음*도 지니지 않는다(면) 스스로 보다 초과했지도 초과하지도 않을 것이네 그러나 [그렇다면] (스스로에) 똑 같음으로부터 있(으므로, ὄν[2656], e3) 스스로에 똑 같을 것

---

2656) 분사형을 옮길 때는 우선 '.....하는 또는.....인' 등으로 부드럽게 옮겨 본 후 여의치 않으면 1741쪽각주2653번에 쓰여진 것 처럼 '...이면' 으로 옮겨보든지 아니면 '.....이므로' 또는 '.....한 후에' 또는 '.....할 때' 등으로 옮겨 보라 이런 모든 옮김을 담는 우리말은 아마 '.....하면서.....'일 것이다 그러나,

나는 보통 분사형이 쓰인 부문장(副文章)의 동사의 분사형을 부문장이 거기에 걸리는 주문장(主文章)의 동사와 별다른 매개하는 뜻 없이 바로 이어 버린다 '(부문장의 동사)인(주문장의 동사)' 그러면 이 두 가지 동사가 자연스레 합하여진다 그러나 자연스럽지 못하고 무엇인가 이어주는 뜻이 필요할 경우에는 '하면' 또는 '한 후에' 또는 '하므로' 또는 '하면서' 등을 덧 붙혀 본다 그러면 대개 그 두 동사가 통한다 여기 **ὄν**(150d8, **있는**) 과 **εἶναι**(150d8, **있다**)도 마찬가지이다 하나는 부문장의 '동사' 분사형인 반면 다른 하나는 주문장의 부정형(不定形)'동사'이기 때문이다 그냥 '똑 같음으로부터 있'**는** '똑 같음 (하나) 있음'이라고 이어주면 훨씬 더 한글을 쓰는 우리에게 더 부드러울 것이다 그럼에도 나는 '이므로' 라는 매개하는 뜻을 그 분사형에 덧 붙혀 보았다 어떻게 보면 필요없는 일이기는 해도 말이다

너무 어떤 낱 말의 형식에 얽메이면 오해할 수도 있다는 뜻에서 이러한 각주를 달았다 아마 오해하게 되면 있는 것(존재자) 과 있음(존재)의 구분에 너무 집착하여 필요 없는 책을 그 누구 처럼 헛지어 낼 수도 있을 것

일세

물론

따라서 하나는 스스로에 그리고 알론한 것들에 똑 같을 것이네

선명해집니다

그리고 그 (하나)는 스스로 **안에** 있으(면서) 스스로 주위 바깥에 있다면(ἄν εἴη, 150e6)그리고 한 편으로 둘러쌓는 것은 스스로 보다 크며 다른 한 편으로 둘러 쌓여지는 것은 더 적다(면) 이렇게 *하나 자체*는 *스스로* 보다 더 크고 더 적을 것이네

---

같기 때문이다 진짜 있음을 '망각'할 것이므로 [그렇다] 그러나

부정형(不定形) 에이나이(**있음**) 와 남성 분사형 온(**있는**, ὄν)으로부터 여성 분사형 **우시아(οὐσία, 실체**)를 너무 심각하지 않게 구분해 낼 필요는 있을 것 같다 훗날의 철학사가 보여 주듯이 실체 라는 낱 말을 통해서 어찌 보면 과학을 포함한 모든 학문이 요동친다고 볼 수도 있을 것이기 때문이다 저 있음(1542)으로부터의 실체의 *분리* 그러나 저 있음 보다 더 있지도 덜 있지도 않은 실체 그러나 저 있음을 부정함으로서 저 있음으로부터 벗어나 온 있음 으로서의 실체 바로 이 **실체**를 텔레스는 있는 것들 가운데서도 처음으로 있는 것이라고 한다(1074)이러한 실체에 고유한 것은 바로 *분리* 와 *이것*(τὸ χωριζὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형이상학1029a28, 198)이다 라고 선언하면서 말이다 물론 반대들(τών ἐναντίων, 범주들4b4, 184)이 자신에 속하는 것은 고유한 것이기는 해도 말이다

바로 이러한 맥락을 염두에 두고 훗 날 라틴어의 essentia(본질) 와 existentia(존재)의 구분 그리고 독일어 Seinde(있는 것) 과 Sein(있음) 또는 Sosein(그렇게있음) 과 Dasein(지금거기있음, 현존재) 그리고 영어의 Being (있는 것) 과 Existence(존재) 과 Essence(본질)의 구분 맥락을 바라 보면 어느 정도 왜 오늘 날의 존재가 비참하게 몰락하는지를 알게 될 것이다

(그)럴 것입니다

그렇다면 반드시 이것 [곧] 하나 와 알론한 것 이외에는(ἐκτὸς 151a3)어떤 것도 있지 않다는 것이지?[2657]

어찌 않으리오

그러나 그리고 **있는**(τὸ ὄν 151a4-5)것은 항상 어디에서든 **있네**(εἶναι a4)

예

그렇다면 (어떤) 것[2658](τῳ a5)**안에** 하나가 있다(면) 더 큰 것 **안에** 있으(면서) 더 적을 것이네 헤태론한 것 **안에 (있을 것이)** 헤태론한 것[과] 알론하지는 않을 것이기 때문일세[2659]

---

2657) 이 글월은 1151쪽에 이미 옮겨졌었다 하나 와 알론한 것이 있지 않다면 어떤 것도 있지 않다 라는 로고스를 이끌어 내는 저 곳에서 말이다

2658) 지금 까지의 나의 옮김 과 요약 과 정리에 나타나는 '**것**'은 우선적으로 τὸ τι(237d1, 1361)을 옮긴 것이며 그 다음으로 여기처럼 관사-헬라어에는 영어 등의 부정관사(不定冠詞)는 없다- τὸ(것)를 옮긴 것이다 내가 플라톤의 책 세 권(티마이오스와소티스테애스와파르메니데애스) 과 텔레스의 책 두 권(범주들과형이상학)을 옮기면서 요약하고 정리(각기 세 번씩 되풀이됨)하는 가운데 아주 어려웠던 말들 가운데 하나가 바로 요 정관사 토(τὸ)이다 홀로 쓰여지는 1격 과 2격 과 4격은 어느 정도 옮기기 쉬었으나 3격 토오(τῳ 또는 τῷ)는 옮기기 아주 어려웠기 때문이다 그래서 나는 일일이 문제의 그 관사 3격이 두드러지게 어느 문맥에서 나타날 때에는 각주를 달았다(903, 893, 909, 910, 915, 923, 947, 1679, 1618, 1729) 각주를 달지 않는 곳에서는 τῷ를 괄호 안에 따로 써 두면서 말이다

2659) (헤태론한) 큰 것 안에 (헤태론한) 적은 것이 있을 것인데 이 적은 것은 자신이 그 안에 들어 있는 큰 것과 헤태론하다는 말이다 다시 말해 헤

아닙니다

그런데 헤태론한 어느 것도 *알론한* 것들과 그리고 *하나*와 *분리* 해 있지는 않으며 이것들( 하나 와 알론한 것들)은 반드시 어떤 것 안에 있으므로 알론한 것들은 하나 안에 그리고 하나는 알론한 것들 안에 있듯 이미 서로 안에 필연적으로 있지 않은가 아니면 어느 것 안에도 있지 않을 것이 아닌가

선명해집니다

따라서 *하나*는 *알론한* 것들 **안에** 있으므로(ὅτι 151b3) 그 (하나)를 둘러쌓는 알론한 것들은 하나 보다 큰 한 편 하나는 알론한 것들 보다 작으며 *알론한* 것들은 *하나* 안에 (있으)므로 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 큰 반면 알론한 것들은 하나 보다 작을 것이네

[그럴 것] 처럼 보입니다

따라서 하나 그것(αὐτό 151b6)은 자신과 그리고 알론한 것들과 똑 같고 더 크고 더 작네

선명해집니다

그리고 만약 더 크고 더 작고 똑 같다면 자신에 그리고 알론한 것에 똑 같은 척도들 과 더 많은 **척도**들 과 더 적은 척도들의 (하나)일 것이네 그런데 *척도*들의 (하나)라면 *부분*들의 (하나) 일 것이네[2660]

어떻게 [그렇지] 않겠습니까

따라서 똑 같은 척도들의 있는 그리고 더 많은 (척도)들의 그리고 더 적은 (척도)들의 (하나) [라면] 그 (하나)는 *자신*과 그리고 *알론한* 것들과 *수적으로*(ἀριθμῷ 151c3) 더 적으며 더 많을 것이고 그리

---

태론 안에 있는 것은 헤태론하지 않을 수 없다 그렇다면,

량적인 차이도 헤태론의 일 종이다 라고 말하여질 수 있으리라

2660) 척도들(μέτρων) 만큼의 부분들 이라는 140c9(1624)를 참조하라

고 그러한 것들에 따라서(κατὰ ταὐτά c4-5) *자신*에 그리고 *알론한* 것들에 똑 같을 것이네

어떻게?

*더 큰* 만큼(ὅνπερ c5) 어디에서든 그것도 척도들 만큼의(ὅσων c6)부분들 (만큼의) 그러한 더 많은 척도들의 (하나)일 것이며 *더 적은* (만큼) 그와 같을 것이고 똑 같다(면) 그와 같이(κατὰ ταὐτὰ 151c7) (똑 같은 척도들의 하나일 걸세)

그렇게

그렇다면 *스스로* 보다 더 크고 더 작고 똑 같이 있다(면) *자신*에 똑 같은 척도들의 그리고 더 많은 (척도)들의 그리고 더 적은 (척도)들의 그리고 척도들의 (하나[2661])이므로 부분들의(μερών 151d1)(하나일) 거지?

어찌 [그렇지] 않으리오

따라서 자신에 *똑 같은 부분*들의 (어떤 것)이라(면) 자신에 (수적으로) 똑 같이 많을 걸세 *더 많은* (부분들의 어떤 것이면) (자신 보다 수적으로) 더 많을 것이며 *더 적은* (부분들의 어떤 것이면) 자신보다 수적으로 더 적을 걸세

선명해집니다

그렇다면 *하나*는 *알론한 것*들에 대해서도 그와같을(ὡσαύτως ἔχει 151d5)것이지? 그래서 한 편으로 그 (알론한) 것들 보다 더 크게 나타나는 것이므로 필연적으로 그( 알론한) 것들 보다 *수적으로 더 많이* 있고 다른 한 편으로 더 적게 (나타나는 것이므로 필연적으로 그 알론한 것들 보다 수적으로) *더 적게* (있으며) 다른 한 편으로 크기에 [있어] 똑 같이 (나타나므로 필연적으로) 알론한 것에 똑 같이 많은 (τὸ πλήθος 151d7-8)것이지?

---

2661) 하나 보다는 차라리 어떤 것이 더 적절한 듯 싶으나 어쨋든 지금 이 맥락에서는 하나가 문제시 되므로 하나라고 하였다

필연적으로

다시 이렇게 하나는 (그) 자체(αὐτό 151e2) 자신과 그리고 알론한 것들과 수적으로 똑 같고 더 많고 더 적을 것이네

[그]럴 것입니다

이제 시간을 나누어 지니는 하나 그것(자체)는 스스로보다 그리고 알론한 것들 보다 더 젊고 젊게되며 더 늙고 늙게되며 그리고 시간을 나누어 지니는 스스로 보다 그리고 알론한 것들 보다 더 젊지도 더 늙지도 않게 되지?

어떻게요? (146a9 - 151e2) ”

라는 인용글월에서는 있는 하나란 자신과 그리고 알론한 것에 각각 *동일하며 헤태론하고-동일하지* ***않고*** *- 같고 같지* ***않으며*** *접촉하며 접촉하지* ***않고*** *더 크고 더 크지* ***않으며*** *더 작고 더 작지* ***않고*** *더 많고 더 많지* ***않으며*** *더 적고 더 적지* ***않고*** *똑 같고 똑 같지* ***않다****는* 것이 논증된다 그리고,

이러한 논증은 1470-1471에서 이루어진 논증 곧 하나는 *스스로 안에도 헤태론한 것 안에도 있으며 움직이고쉰다는* 논증2662)에 이어지는 논증이다 이제,

이러한 논증을 통해서 *하나* **안에 있는 반대**가 드러난다는 것에 그리

---

2662) 물론 이러한 논증은 하나의 **실체(존재, 있음)**가 전제될 때 하나 그 자신과 관련해 이루어지는 논증이다 하나가 **존재**해야 하나는 *여럿으로* 있으며 과 *전체와부부으로* **있고** 수적으로 *무한히많이* **있으며** *둥글고 곧게* **있고** 와 *안과밖에* **있으며** *움직이며쉬고* **있다**는 등 등에 관한 논증이 이어질 수 있을 것이기 때문이다

고 그 반대는 아마 *하나 자신*이 *스스로*를 **부정**함에 의해서 드러나며 그러한 부정은 하나가 **헤태론**을 나누어 지니기 때문에(1680)일어 난다는 것에 빠싹 긴장하는 나를 더 긴장하게 하는 것은 **있는** 또는 **존재**하는 *하나*의 이러한 **자기 부정**은 바로 있는 하나의 이러한 자기 부정을 다시 부정하는 하나 자체의 그 **부정**(1722)과는 구분되는 부정인 것 같기 때문이다 이러하다면 부정은 있는 하나의 부정 과 이러한 부정의 부정(1572)으로 나뉘어 질 수 있을 것 같다 이제,

다시 옮겨가며 그러한가를 확인해 보기로 하자

따라서 스스로 **안에** 그리고 헤태론한 것 **안에** 항상 **있는** 그 *하나*는 필연적으로 항상 *움직여지고 쉬*네

선명해집니다

그리고 그 하나는 반드시 스스로에 동일하면 스스로와 헤태론하고 알론한 것들과도 그와같이 동일하며 헤태론하네 앞의 것을 겪는 다면 말일세 - 어떻게 - 모든 것은 각기모든 것에 대해 요러하네 동일하거나 헤태론하네 또는 동일하지도 헤태론하지도 않을 것라면 그렇게 각기모든 것에 대한 모든 것의 부분이거나 부분에 대한 전체일 걸세 - 선명해집니다 - 따라서 하나 그것은 자신의 부분인가 - 결코 아닙니다 - 따라서 그것은 그것은 스스로에 대한 부분으로 있지 않듯 자신의 부분에 대한 전체도 아닐 것이네[2663] - 아닐 것이기 때문입니다 - 따라서 하나는 하나와 헤태론한가 - 확실히 아닙니다 - 따라서 스스로와 헤태론하지 않을 것이네 - 실로 아닙

---

2663) 있는 하나는 전체 와 부분에 양자적인 것이라는 1675쪽각주2575번을 참조하라

니다 - 만약 그것이 스스로에 대해 그 전체도 부분도 헤태론하지 않다면 이미 그것은 필연적으로 스스로에 동일하지 않는가 - 필연적으로 - 무엇?

스스로와 헤태론한 곳에 있는 것이 스스로와 동일한 것 안에 있다면 그것은 스스로와 필연적으로 헤태론하지 않은가 헤태론한 곳에 있으니 말일세 - 저도 그럴 것 처럼 보입니다 - 스스로 안에 있으면서 동시에 헤태론한 것 안에 있는 그러한 상태를 하나는 그렇게 지닌다는 것이 보여졌네 - 보여졌습니다 - 따라서 하나는 스스로와 동일한 것 안에 있을 그러나 스스로와 헤태론한 것 처럼 보여지네 - 여겨집니다 - 무엇?

만약 자네 헤태론한 어떤 것이 있다면 헤태론한 것과 헤태론할까 - 필연 - 그렇다면 하나이지 않는 것은 무엇이든 각각모두 하나와 헤태론하고 하나는 하나아닌 것들과 헤태론하지? - 어찌 헤태론하지 않으리로 - 따라서 하나는 알론한 것들과 헤태론할 것이네 - 헤태론 - 따라서 동일한 것 자체 와 헤태론한 것 자체는 서로 반대 아닌가 - 어찌 아니리오 - 그렇다면 동일한 것은 헤태론한 것 안에 또는 헤태론한 것은 동일한 것 안에 어느 때든 있으려 하겠는가[2664] - 하지 않습니다 - 따라서 만약 헤태론한 것이 동일한 것 안에 어느 때든 있지 않다면 그 안에 헤태론한 것이 어떤 시간 동안 있는 동일한 것은 어떤 것도 있지 않네 만약 그 안에 있다면 헤태론한 것이 동일한 것 안에 저 시간 동안 있을 것이기 때문일세 - 그렇지 않은가 - 그렇지요 - 동일한 것 안에는 어느 때도 있지 않으므로 헤태론한 것은 있는 것들의 어떤 것 안에 어느 때도 있지 않을 것이네 - 진실 - 따라서 하나 아닌 것들 안에도 하나 안에도 헤태론한 것은 있지 않을 것일세 - 있지 않기 때문입니다 - 따라서 헤태론함에 의해서 하나는 하나 아닌 것들과 헤태론할 수 있는 것도 아니요 하나 아닌 것이 하나와 헤태론할 수 있는 것

---

2664) 그렇다면 여기 파르메니데애스에 따르면 반대인 것들은 서로 **안에 동시에** 있을 수 없다

도 아니네 - 아니기 때문입니다 - 스스로들에 의해서는 서로 헤태론하지 않을 것일세 헤태론을 나누어 지니지 않는다면 말일세 - 어떻게 - 만약 자신들에 의해서도 헤태론에 의해서도 헤태론하지 않는다면 서로와 헤태론하지 않다는 것을 모든 방향에서 피하지 않는가 - 피합니다 - 그러나,

하나 아닌 것은 하나를 나누어지니지 않는 것이네 (하나를 나누어 지녔다면) 하나 아닌 것으로 있어오는 것이 아니라 어떻게든 하나로 있어 올 것이기 때문이네[2665] - 진실 - 따라서 하나 아닌 것은 수가 아닐 것이다 수를 나누어 지닌다면 하나 아닌 것은 결코 그러하지는 않을 것이기 때문일세 - 않았을 겁니다 - 무엇? 따라서 하나 아닌 것이 하나의 부분일까 또는 그렇게 부분이라면 하나 아닌 것이 하나를 그렇게 나누어 지닐까? - 나누어 지닙니다 - 따라서 모든 방향에서 한 편으로 하나가 있고 다른 한 편으로 하나 아닌 것이 있다면 하나는 하나 아닌 것들의 부분이 아닐 것이며 부분들이 아니 듯 전체도 아닐 것이네 - 아닙니다 - 그러나 부분들도 아니고 전체도 아니며 서로와 헤태론하지도 않은 것들은 서로와 동일하다고 말했네 - 말했습지요 - 따라서 하나는 하나 아닌 것에 대해 그러하므로 그것들에 동일하다 라고 말할까 - 말합니다 - 따라서,

*하나는 알론한 것*들[2666]과 그리고 *스스로와 헤태론하며 저 알론한 것들에 그리고 스스로에 동일한 것 처럼 보이네* - 로고스들로부터 감히 선명해집니다 - 따라서,

---

2665) 하나의 부분들도 하나요 그래서 하나있는여럿 과 전체있는부분 이 모든 것은 하나인 반면 하나 아닌 것은 부분도 전체도 여럿도 하나도 아닐 것이다

2666) 따라서 *하나 아닌 것*은 **알론한 것**들을 가리키는 것 처럼 보인다 하나가 헤태론을 나누어 지니어 하나 아니게 '된' 것이 바로 알론한 것들 이라는 말이다

스스로에 그리고 알론한 것들에 같고 같지 않을까 - 아마도 - 어쨌든 하나는 알론한 것들과 헤태론하다는 것이 보여졌으므로 알론한 것들은 어디에서든 저 하나와 헤태론할 것일세 - 무엇? - 그렇다면 알론한 것들이 저 하나와 헤태론할 것 처럼 그렇게 하나는 알론한 것들과도 헤태론하네 그것도 더 많지도 더 적지도 않게 말일세 - 무얼 - 따라서 만약 (정도에 있어) 더 많지도 더 적지도 않다면 같을 걸세 - 예 - 그렇다면 하나가 알론한 것들과 헤태론함을 겪였듯 그렇게 알론한 것들이 저 하나와 헤태론함을 겪는 그러한 겪음에 의해서 하나는 알론한 것들에 동일함을 겼었고 알론한 것들은 하나에 동일함을 겪었을 것일세 - 어떻게 말씀하시는지 - 요것일세,

자네는 어떤 것에 걸치는(ἐπί, 147d1, 1732)이름을 부르지 않는가 - 제가 - 무슨? 자네는 그 이름을 여러 번 또는 한 번 말하는가 - 제가 - 자네는 한 번 말할 때 저것의 이름인 저 어떤 것을 부르는 한 편 여러 번을 말할 때는 저 어떤 것이 아닌 것을 그 이름으로 부르는가 아니면 한 번이든 여러 번이든 동일한 그 이름을 발설할 때는 자네 동일한 것을 항상 반드시 여러 번 말하는가 - 무얼 - 그렇다면 헤태론은 어떤 것에 걸치는 이름인가 - 물론 - 따라서 그 이름을 발설할 때 마다 한 번이든 여러 번이든 자네가 이름을 붙히는 것과 알론하지 않는 어떤 것과도 알론한 것이 아니고 또는 저것의 이름으로 있어온 저것과도 알론한 것이 아닐세 - 필연 - 알론한 것들은 하나와 헤태론하는 한 편 하나는 알론한 것들과 헤태론하다 라고 우리가 말할 때 마다 두 번 이상 알론한 어떤 것에 걸치는 헤태론을 말했던 것이 아니라 저것에 자연스레 걸치는 이름으로 있어 온 그 헤태론을 항상 말하네 - 물론 - 따라서 하나는 알론한 것들과 그리고 알론한 것들은 하나와 헤태론하는한 그 자체 알론한 헤태론이 겪어지는 것이 아니라 하나가 알론한 것들에 헤태론한 그 헤태론이 겪어지네 그런데 어디에서건 동일한 것을 같은 것은 겪네 아닌가? - 예 - 하나가 알론한 것들과 헤태론함을 겪고 있는한 그 자체 이것은 각기모든 것이 각기모든 것에 같을 것이라는 것이네

각기모든 것이 각기모든 것과 헤태론하다는 것이기 때문이네 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 그러나 같은 것은 같지 않는 것에 반대이네 - 예 - 그렇다면 그리고 헤태론한 것은 동일한 것에 반대이네 - 그렇지요 - 그러나 마찬가지로 하나는 알론한 것들과 동일하다는 이것이 보여졌네 - 보여졌습니다 - 알론한 것들에 동일한 있음은 알론한 것들에 헤태론한 있음의 반대되는 속성(πάθος, 148b1, 1733, 겪음)이네 - 물론 - 그리고 헤태론한한 같다는 것 것이 보여졌네 - 예 - 따라서 같게하는 속성에 반대되는 속성에 따라서 동일한한 같지 않을 걸세 이러한 속성은 어디에서든 한결같이 헤태론이지 - 예 - 따라서 같지 않음에 있어 동일하네 그렇지 않으면 동일은 헤태론에 반대가 아닐 것이네 - 아닐 것 처럼 보입니다 - 따라서 하나는 알론한 것들에 같고 같지 않을 것이네 그 알론한 것들에 헤태론함에 의해서 같은 한편 그 알론한 것들에 동일함에 의해서 같지 않으면서 말일세[2667] - 실로 이러한 로고스를 지닐 것 처럼 보입니다 - 그리고,

이러한 로고스도 지니네 - 어떠한? - 동일한 것을 겪었던한 알론한 것을 겪지 않았으며 알론한 것을 겪지 않았던한 같지않지 않고 같지않지 않

---

2667) 동일함을 겪음에 의해서 같지 않은 반면 헤태론함을 겪음에 의해서 같다 라는 로고스가 파르메니데애스 편의 파르메니데애스의 존재론을 이루는 로고스들 가운데 아주 주요한 로고스들 가운데 하나인 듯 하다 자기 부정(否定)에 관한 로고스이기 때문이며 부정된 것 곧 있지 않는 것은 역시 있지 않는 것 만큼이나 그의 존재론의 중요한 부분을 차지하는데 그러한 부정이 위 로고스에서 드러나기 때문이다 나아가서,

이러한 로고스는 하나란 자신과 그리고 알론한 것들과 동일하며 헤태론하다는 로고스를 근거로한다 물론 이러한 근거 로고스에서도 부정이 드러나긴한다 동일 과 헤태론 양자가 서로를 하나 그 안 과 밖에서 부정하기에 하나는 동일하며 헤태론하기 때문이다

는한 같게있네 그런데 알론한 것을 겪었던한 알론하며 알론하게 있으면 같지않네 - 진실을 말씀하십니다 - 따라서 하나는 알론한 것들과 동일한 것이고 헤태론한 것이라면 양자적으로 그리고 각기적으로 하나는 알론한 것들과 같고 같지않을 것일세 - 물론 - 그렇다면 스스로와도 그와같을 것일세 *스스로와 헤태론하고 스스로에 동일하다*는 것이 보여졌으므로 양자적으로 그리고 각기적으로 *같고 같지 않다*는 것이 보여졌지? - 필연 -

무엇? - 하나는 자신과 그리고 알론한 것과 접촉되며 접촉되지 않는다와 관련하여 어떻게 그러한가를 숙고하세 - 숙고하지요 -

그 하나는 스스로 전체 안에 어디에서든 있는 것으로 보았네 - 옳소 - 그렇다면 하나는 알론한 것들 안에도 있다고 보았는가 - 예 - 따라서 알론한 것들 안에 있는한 알론한 것들과 접촉할 것일세 그런데 스스로 안에 그 하나가 있는한 알론한 것들과의 접촉이 막힌 채한 편으로 자신과(αὐτού, 148e2, 1736)접촉하면서 스스로(ἑαυτῷ, 14  8e2)안에 있을 것이네 - 선명해집니다 - 이렇게 하나는 자신과 그리고 알론한 것들과 접촉했다네 - 접촉했습니다 - 요런 무엇?

따라서 연이어진 어떤 것과 접촉하게 될 모든 것이 반드시 거기에서 접촉하게 될 그리고 뒤 이어 접촉하게 되는 것도 거기에 놓여져 동일하게 머금어지는 저것에 (연이어 접촉하게 될 모든 것은) 놓여져야만 하지 않겠는가 - 필연 - 따라서 하나는 만약 자신과 접촉하게 될 것라면 반드시 스스로 뒤에 곧 바로 놓여져 연이어져야만 하네 그 하나가 거기 안에 있는 그리고 저 스스로를 머금는 그 자리를 지니면서 말이네 - 반드시 - 그렇다면 하나가 둘이어야 이것이 행하여질 것이며 두 자리 안에 동시에 되어질 것이네 그런데 하나일 것인한 그러지 못할까 - 못합니다 - 하나에 의해서는 둘이지 않는 그 필연에 의해서 자신과 필연적으로 접촉되지도 않는다네 - 그 필연! - 그러나 ,

알론한 어떤 것들과도 접촉되지 않네 - 무슨 - 접촉될 것은 접촉될

연이어진 저것과 분리해 있다고 말했으므로 그것들 중간에 어떤 세 번째 것도 있지 않네 - 진실 - 따라서 만약 이음매가 있으려면 반드시 최소한도 둘이 있어야만 하네 - 반드시 - 그 두 경계들(ὅρων, 149a8, 1737)에 세 번째 것이 연이어진다면 그것들은 셋인 한 편 이음매들은 둘이네 - 예 - 그리고 그렇게 항상 하나가 덧 붙혀 이음매 하나가 덧 붙혀지네 그리고 수적으로 많은 것들의 이음매들은 하나 더 적게 있다는 것이 잇따르네 첫 번째 둘은 이음매 보다 하나 더 많은 결과 모든 이음매들 보다 수 적으로 똑 같이 하나 더 많게 됨에 의해서 모든 경계들이 이음매들 보다 수적으로 더 많게 되기 때문일세 나머지 경계들에 수적으로 하나가 덧 붙혀지면 하나 이음매가 그 이음매들에 덧 붙혀지므로 그렇네 - 따라서 있는 것들이 수적으로 있을 때 마다 항상 이음매들은 그 경계들 보다 하나 더 적다네 - 진실 - 만약 하나만이 있다면 두 가닥(δυὰς, 149c4, 겹)은 있지 않을 것이고 이음매도 있지 않을 것이네 - 어찌 - 그렇다면 하나와 알론한 것들은 하나가 아니며 (그래서) 하나를 나누어 지니지 않네 만약 알론한 것들이라면 말일세 - 아닙니다 - 따라서 수도 알론한 것들 안에는 있지않네 그 알론한 것들 안에 하나가 있지 않다면 말이네 - 어떻게 있겠습니까 - 따라서 알론한 것들은 하나도 아니고 둘도 아니고 알론한 어떤 수의 이름도 지니지 않을 것이네 - 아닙니다 - 따라서 하나만이 하나이며 두 가닥(겹)은 있지 않을 것이네 - 있지 않다는 것이 선명해집니다 - 따라서 둘이 있지 않으면 이음매는 있지 않을 것일세 - 있지 않습니다 - 따라서 하나는 알론한 것들과도 알론한 것들은 하나와도 접촉하지 않네 이음매가 있지 않으므로 그렇네 - 이렇게,

이런 모든 것에 따라서 *하나는 알론한 것들과 그리고 스스로들과 접촉하고 접촉하지 않네* - 그런 것 처럼 보입니다 - 따라서,

자신에 그리고 알론한 것들에 똑 같고 똑 같지 않네 - 어떻게 -

만약 하나가 또는 알론한 것이 더 크거나 또는 더 적다면 또는 다시

알론한 것들이 하나 보다 더 *크*거나 또는 더 적다면 따라서 하나는 하나이며 알론한 것들은 하나와 알론한 것들이라는 것에 의해서는 곧 그것들 **실체**들에 의해서는 서로 보다 더 큰 것이지도 더 적은 것이지도 아니지 않는가 그러나 만약 한 그렇게 *대해* **있는** 각기 것이 *똑 같음*을 지닌다면 서로에 대해 똑 같을 것인 반면 한 편을 크기를 다른 한 편으로 적음을 지닌 것들이라면[2668]하나가 크면 알론한 것들이 적을 것이다 둘 중의 어느 하나의 에이도스에 *크*기가 덧 붙혀지면 클 것이나 적음이 덧 붙혀지면 더 적을 것이기 [때문인]가 - 필연 - 그렇다면 *크*기 와 적음 같은 그러한 어떤 **에이도스**가 **있**어야 하는가 어디에서든 있지 않다면 서로에 반대로 **있지 않을** 것이네 **있는** 것들 안에서 되어지지 않기 때문이네 - 어찌 (되어지지) 않으리오 - 따라서,

만약 하나 **안에**서 *적음*이 되어진다면 그 한나의 전체 안에서 또는 그 하나의 부분 안에서 되어질 것이네 - 필연 - 만약 전체 안에서 되어진다면 무엇? 하나의 전체를 통해 똑 같이 그 하나에 두루 퍼졌을 것이거나 그 하나를 둘러쌓을 것이 아닌가 - 분명합니다 - 따라서 똑 같이 하나에 두루 퍼져 있다면 *적음*은 그 하나에 똑 같을 것이며 한 편으로 둘러 쌓는다면 그 하나 보다 더 *크지* 않겠는가 - 어찌 그렇지 않으리로 - 그러나 적음이 그 있음에 의해서 어떤 것 보다 클 수 있을까 그리고 자신의 일이 아니라 *크기* 와 *똑 같음*의 일을 *적음*이 수행할(πράττειν, 150a8, 1741)수 있을까 - 그럴 수 없습니다 - 따라서 하나 전체 안에는 적음이 있지 않을 것이고 만약 있다면 하나의 부분 안에 있을 것일세 - 예 - 다시 *모든* 부분 **안에** 적음이 있지는 않을 것일세 만약 그렇지 않다면 전체에 대해서 만들어진 것과 같은 동일한 것들이 만들어질 걸세 곧 적음이 그 안에 항상 있을 부분고 같거나

---

2668) 따라서 큼 과 적음 과 똑 같음 등은 있음(εἶναι, 149e4, 1740)과는 구분되는 에이도스(εἴδη, 149e9, 1740)라는 것이 또 다시 밝혀진다

부분 보다 클 걸세 - 필연 - 따라서 있는 어떤 것들[2669]안에도 어느 때든 적음은 있지 않네 부분 안에서도 전체 안에서도 적음이 되어지지 않는다면 그렇네 그런데 어떤 것도 *적음 자체*가 없이는 적지 않을 것일세 - 않을 것 처럼 보입니다 - 따라서,

*크기*도 그것 **안에** 있지 않네 크기 자체 없이는 알론한 어떤 것도 크지 않을 것이며 크기는 저 알론한 어떤 것 안에 있어야 할 것이고 적게 있는 것을 필연적으로 초과하지 않는 *큰* 것 이것은 불 가능하기 때문이네 *적음*이 어떠한 하나에도 있지 않을 것이므로 그렇네 - 진실 - 그러나 *크기 자체*는 적음 자체와 알론한 것 보다는 크지 않고 *적음 자체*는 크기 자체와 알론한 것 보다는 적지 않네 - 않기 때문입니다 - 따라서 크기도 적음도 지니지 않는다면 알론한 것들은 하나 보다 더 크지도 더 적지도 않네 하나에 대해서 그렇고 이렇게 초과하고 초과될 힘을 지니는 것이 아니라 서로에 대해서 그러한 힘을 지니기 때문일세 다시 크기도 적음도 지니지 않는다면 하나는 알론한 것들 보다 그렇게 더 크지도 적지도 않네 - 그렇다면 선명해집니다 - 따라서 하나가 알론한 것들 보다 더 크지도 더 적지도 않다면

---

2669) **있는** 것들(οὐδενὶ.....τῶν ὄντων 150b5)이라고 쓰였지 *하나* 라고 결코 쓰여 있지 않다 다시 말해 **있는** 것 과 **적음**은 서로와 구분되는 **에이도스**라는 말이다 물론 하나도 이렇게 구분되는 에이도스이다 바로 이러한 에이도스 맥락에서 우리는 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 접근해야지 생물이라는 류의 **종**으로서의 *사람*(ἀνθρώπου, 130c1, 1257)이니 개이니 게이니 말이니 그리고 불이니 물이니 하는 에이도스(종) 맥락에서 접근해서는 결코 않된다 이미 파르메니데애스 편의 앞 부분에서 분명하게 선이 그어졌듯이 사람의 에이도스의 실체(존재)에 대해서는 아름다움 과 착함 과 정의(1257) 과 같음 과 큼(1262) 등의 에이도스의 **실체** 처럼 *분리*해 **있다** 라고 말하여지는 것이 아니기 때문이다

필연적으로 그 하나는 저 알론한 것 보다 초과하지도 초과되지도 않을 것일세 - 필연 - 그렇다면 초과하지도 초과되지 않는 여러 것들은 필연적으로 *똑 같음*으로부터 **있**네 *똑 같음*으로부터 **있다**면 똑 같이 **있**네 - 어찌 있지 않으리오 - 그리고 하나 그것은 스스로에 대해 그러하다네 스스로 안에 크기도 작음도 지니지 않는다면 스스로 보다 초과했지도 초과하지도 않을 것이네 그러나 그렇다면 똑 같음으로부터 있으므로 스스로에 똑 같을 것일세 - 물론 - 따라서 하나는 스스로에 그리고 알론한 것들에 똑 같을 것이네 - 선명해집니다 - 그리고,

그것이 스스로 안에 있으면서 스스로 주위 바깥에 있다면 그리고 둘러쌓는 것은 스스로 보다 큰 반면 둘러쌓여지는 것은 더 적다면 이렇게 하나 자체는 스스로 보다 더 크고 더 적을 것이네 - 그럴 것입니다 - 그렇다면 반드시 이 *하나* 와 *알론한* 것 이외에는 어떤 것도 있지 않지? - 어찌 않으리오 - 그러나 그리고 있는 것은 항상 어디에든 있네 - 예 - 그렇다면 어떤 것 안에 하나가 있다면 더 적은 것 안에 있으면서 더 큰 것 안에도 있을 것일세 헤태론한 것 안의 헤태론한 것과 알론하게는 있지 않을 것이기 때문일세 - 않습니다 - 그런데 헤태론한 어느 것도 알론한 것들과 그리고 하나와 분리해 있지 않으며 하나 와 알론한 것들은 반드시 어떤 것 안에 있으므로 알론한 것들은 하나 안에 그리고 하나는 알론한 것들 안에 있듯 이미 서로 안에 필연적으로 있든지 아니면 어느 것 안에도 있지 않을 것 아닌가 - 선명해집니다 - 따라서 하나는 알론한 것들 안에 있으므로 하나를 둘러쌓는 알론한 것들은 하나 보다 큰 반면 하나는 알론한 것들 보다 작으며 알론한 것들은 하나 안에 있으므로 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 큰 반면 알론한 것들은 하나 보다 작을 것이네 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 따라서,

*하나 그것은 자신*과 그리고 *알론한 것들*과 *똑 같고 더 크고 더 작네* - 선명해 집니다 - 그리고,

만약 더 크고 더 작고 똑 같다면 자신에 그리고 알론한 것에 똑 같은 척도들 과 더 많은 척도들 과 더 적은 척도들의 하나일 것이네 그런데 *척도들의 하나라면* 부분들의 하나일 것일세 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 따라서 똑 같은 척도들의 **있는** 그리고 더 많은 척도들의 그리고 더 적은 척도들의 하나라면 하나는 자신과 그리고 알론한 것들과 수적을 더 적으며 더 많을 것이고 그리고 그러한 것들에 따라서 자신에 그리고 알론한 것들에 똑 같을 것이네 - 어떻게 -

더 큰 만큼 어디에서든 그것도 척도들 만큼의 부분들 만큼의 그러한 더 많은 척도들의 하나일 것이며 더 적은 만큼 그렇게 더 적은 척도들의 하나일 것이고 똑 같다면 그렇게 똑 같은 척도들의 하나일 것이네 - 그렇다면 스스로 보다 더 크고 더 작고 똑 같이 있다면 자신에 똑 같은 척도들의 그리고 더 많은 척도들의 그리고 더 적은 척도들의 그리고 척도들의 하나이므로 부분들의 하나일 것이지? - 어찌 그렇지 않으리오 - 따라서,

자신에 똑 같은 부분들의 어떤 것 이라면 자신에 수적으로 똑 같이 많을 걸세 더 많은 부분들의 어떤 것이면 자신 보다 수적으로 더 많을 것이며 더 적은 부분들의 어떤 것이면 자신 보다 수적으로 더 적을 걸세 - 선명해집니다 - 그렇다면 하나는 알론한 것들에 대해서도 그와 같을 것이지? 그래서 그것들 보다 더 크게 나타나는 것이므로 필연적으로 그것들 보다 수적으로 더 많이 있는 반면 더 적게 나타나는 것이므로 더 적게 있으며 그리고 크기에 있어 똑 같이 나타나므로 그 알론한 것에 똑 같이 많은 것이지? - 필연적으로 -

다시 이렇게 *하나 그것은 자신*과 그리고 *알론한 것들*과 *수적으로 똑 같고 더 많고 더 적을* 것이네 - 그럴 것입니다 -

이제 시간을 나누어 지니는 하나 그것은 스스로 보다 그리고 알론한 것들 보다 더 젊고 젊게되며 더 늙고 늙게되고 그리고 시간을 나누어 지니는 스스로 보다 그리고 알론한 것들 보다 더 젊지도 더 늙지도 않게되지?

- 어떻게요?

**있는** 하나는 자신과 그리고 알론한 것과 *동일한 한편 헤태론하며-동일하지* ***않으며-*** *접촉하는 한편 접촉하지* ***않고*** *같고 같지* ***않으며*** *더 크고 더 크지* ***않고*** *더 작고 더 작지* ***않으며*** *더 많고 더 많지* ***않고*** *더 적고 더 적지* ***않으며*** *똑 같고 똑 같지* ***않다****는* 것을 논증하는 위 글월은 하나가 만약 **있다**면의 하나 다시 말해 있다고 전제되는 하나 곧 **실체**를 나누어 지니는 하나 곧 **있는(존재**하는)하나가 그러 그러하다는 것을 논증한다 그렇다면 위 논증은 존재하고 (있는) 하나가 자신을 부정한다는2670)것을 보여준다 예를들어 자신과 동일하지만 한 편으로 자신과 동일하지 **않기** 때문이다 **헤태론**을 지니는 것은 어떠한 것이든 헤태론의 자연에 의해서 동일한 자신을 부정하므로 그렇다 나아가서 *하나와 알론한 것 곧 하나* ***아닌*** *것*(1729)에 대해서도 마찬가지이다 따라서,

자기의 **존재(실체**)가 전제되지 않는다면 하나는 자신 과 알론한 것을 부정할 수 없다 우선 실체를 나누어 지녀야 하나는 존재할 것이고 존재하기에 비로서 하나는 동일 과 헤태론을 나누어 지닐 것이고 헤태론을 나누어 지니기에 비로서 동일한 자신 과 알론한 것을 그 헤태론의 자연에 의해 부정하면서 하나는 안 과 밖에 있게 '되'고 곧으면서 둥글며 움직이면서 쉬고

---

2670) 그러나 '존재하는' 이러한 하나에 대한 부정으로서 나타나는 나아가서는 이러한 부정의 부정으로서 나타나는 듯한 '있는' 하나 자체 곧 실체를 나누어 지니지 않는 하나 곧 단지 만약 하나 있다면의 하나 곧 하나만이 전제되고 '있는 것'은 자신 과 알론한 것을 부정하는 것 같지는 않다 존재하는 하나가 부정한 자신 과 알론한 것이 또 다시 부정된 것이 '있는' 하나의 자신 과 알론한 것들의 부정인 듯하기 때문이다

접촉하면서 접촉하지 않으며 같으면서 같지 않고 똑 같으면서 똑 같지 않으며 크면서 크지않고 작으면서 작지않고 수적으로 많으면서 많지않고 적으면서 적지 않기 때문이다 그러므로,

먼저 **실체**를 나누어 지녀야 하나의 에이도스는 비로서 존재하게 되고 이와 더불어 **존재**하는 하나의 **있음**에 덧 붙혀지는(προσειη, 149e7, 1740)반대되는 에이도스 짝 **동일 과 헤태론** 덕분에 하나는 동일하게 있는 자신 과 동일하게 있는 알론한 것들을 부정한다 다시 말해 하나가 헤태론하게 분열한다 이러한 부정과 동시에 이미 '있어' 왔던 반대되는 에이도스 짝인 **움직임 과 쉼**이 하나 자신 과 알론한 것에 뒤 섞이고 이어 예를들어 지금까지 거론된 큼 적음 같음 똑 같음 등의 알론한 에이도스들이 있음에 의해 뒤 섞여 묶여지면서 있음과 **헤태론**한 것에 의해  곧 **있지 않음**에 의해 뒤 섞여 분리된다 그러기에,

하나는 자신과 그리고 알론한 것에 대해 이러 이러하게 존재하면서 이러 이러하게 존재하지 않게 '된'다 다시 말해 이러 이러하게 존재하는 것이 안 밖에서 부정된다[2671]그러면서 분리된다 결국 '**존재**'해 왔던 에이도스

---

2671) 그래서 ' .....있으면서.....있지 않다 '의 ' ..... ' 그 자체로 존재하는 에이도스가 들어가는 것이 아니다 에이도스들은 그 자체로서는 **존재**할 수 없다 비록 **있**기는해도 말이다 따라서 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편 과 티마이오스 편에는 그 자체로 존재하는 에이도스는 없다 있음의 에이도스를 나누어 지녀야만 비로서 존재한다 심지어 있음의 에이도스 마져 그 자체 존재한다 라고는 말하여질 수 없을 것이다 있음이 알론한 에이도스들과 더불어 어떤 것의 안 과 밖에서 시간 안으로 들어서기 전까지는 말이다 따라서,

있음의 에이도스 그 자체는 1256쪽의 그림에 나온 분리㉡ 처럼 다른 에이도스 처럼 분리되 있을 것이다

들이 부정되어 존재하지 않게 되고 존재해 오지 않았던 에이도스들이 부정되어 존재하게 된다 물론 이러한 에이도스들은 이미 '**있는**' 것들이긴해도 말이다 그래서

적어도 지금의 내가 보기에는 파르메니데애스가 자신의 이어지는 논증들을 통해서 위와 같이 '**존재**하는 하나'에 담아지는 반대(모순)인 것들의 부정(否定)을 밝히려한 듯하다 진짜로 그러한지 다시 요약해 보기로하자

따라서 스스로 안에 그리고 헤태론한 것 안에 항상 있는 하나는 필연적으로 항상 *움직*여지고 *쉰*다 그리고,

하나는 스스로 와 알론한 것들과 반드시 *동일*하며 *헤태론*하다

모든 것은 *각기모든* 것에 **대해** *동일*하거나 *헤태론*하거나 부분의 *전체*이거나 전체에 대한 *부분*이라는 것은 선명하다 그런데 하나는 *스스로*에 *대한* 자신의 부분으로도 그 부분에 대한 자신의 전체로도 있지 않을 것이므로 그리고 하나는 분명히 하나와 헤태론하지 않으므로 하나는 스스로와 헤태론하지 않을 것이다 그래서 스스로에 대한 전체와도 부분과도 헤태론하지 않다면 필연적을 *하나는 스스로와 동일*하다 다음,

스스로와 헤태론한 곳에 있는 것이 스스로와 동일한 것 **안에** 있다면 헤태론한 곳에 있으므로 스스로와 필연적으로 헤태론할 것 처럼 보인다 그런데 하나는 스스로 안에 있으면서 동시에 헤태론한 것 안에 있다는 것은 [앞서] 보여졌으므로 스스로와 동일한 것 안에 있지만 *하나는 스스로와 헤태론한 것 처럼* 여겨진다 다음,

헤태론한 것은 필연적으로 헤태론한 것과 헤태론하다[2672]면 하나 아

---

2672) 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한 헤태론한 것이다(1522) 라는

닌 것은 무엇이든 각각모두 하나와 헤태론하고 하나는 하나 아닌 것과 헤태론할 것이므로 *하나는 알론한 것들과 헤태론할* 것이다 다음,

따라서 동일한 것 자체 와 헤태론한 것 자체는 서로에 반대이다 그렇다면 동일한 것은 헤태론한 것 **안에** 또는 헤태론한 것은 동일한 것 안에 어느 때든 있으려하지 않을 것이므로 만약 헤태론한 것이 동일한 것 안에 어느 때든 있지 않다면 동일한 것 안에는 어떤 시간 동안에도 헤태론한 것이 있지 않을 것이다 그 **안에** 있다면 어떤 시간 동안 있을 것이기 때문이다 자! 동일한 것 안에 어느 때도 있지 않으므로 헤태론한 것은 **있는** 어떤 것 안에 어느 때도 있지 않을 것이다 따라서 *하나 아닌 것들* 안에도 *하나* 안에도 헤태론한 것은 있지 않을 것이다 그래서 *헤태론함*에 의해서 하나는 하나 아닌 것들과 그리고 하나 아닌 것이 하나와 헤태론할 수는 없다 그렇지만 *헤태론*을 나누어 지니지 않는다면 스스로들에 의해서는 서로 헤태론하지 못할 것이다 그런데 *자신들*에 의해서도 *헤태론*에 의해서도 헤태론하지 않는다면 서로와 헤태론하지 않다는 것은 모든 방향에서 회피될 수 없다 그러나 *하나* ***아닌*** 것은 하나를 나누어 지니지 않는 것이다 나누어 지녔다면 *하나 아닌* 것이 아니라 하나로 있어 올 것이라는 것은 진실이기 때문이다 따라서 하나 아닌 것은 **수**가 아닐 것이다 수를 나누어 지닌다면 하나 아닌 것일 수 없었을 것이기 때문이다 그래서 하나의 부분이라면 하나 아닌 것은 하나를 나누어 지녔을 것이다 그래서 하나는 하나 아닌 것의 부분도 아니며 그 전체도 아니다 그런데 부분들도 아니고 전체도 아니고 서로와 헤태론하지도 않는 것들은 서로와 동일한 것들이라고 우리는 말했네 그리고 하나는 하나 아닌 것에 대해서 바로 그러하므로 *하나 아닌 것 과 하나는 동일하다* 라고 말해야한다 따라서,

---

로고스 와 헤태론한 것에 의해서는 단지 헤태론한 것과 헤태론함에 이를 뿐이다(1618) 라는 로고스를 참조하라

하나는 *알론한 것들과 그리고 스스로와 헤태론하며 알론한 것들에 그리고 스스로에 동일하다*는 것이 감히 선명해진다 그렇다면,

하나는 스스로에 그리고 알론한 것들에 *같고 같지 않다*

하나는 알론한 것들과 헤태론하다는 것이 보여졌으므로 *알론한* 것들이 어디에서든 *하나*와 *헤태론*하다면 더 많지도 더 적지도 않게 헤태론할 것이다 따라서 *(정도에 있어) 더 많지도 더 적지도 않다면 같을 것이다* 그렇다면 하나가 알론한 것들과 그렇게 헤태론함을 *겪었듯* 알론한 것들이 하나와 헤태론함을 겪는 그러한 겪음에 의해서 하나는 알론한 것들에 동일함을 겪었을 것이고 알론한 것들은 하나에 동일함을 겪었을 것이다 요것이다 자네는 어떤 것에 걸치는(ἐπί, 147d1, 1732)**이름**을 한 번 또는 여러 번 부를 경우 한 번 부를 때는 저 어떤 것을 부르는 반면 여러 번 부를 때는 저 어떤 것이 아닌 것을 부르는 것이 아니라 동일한 이름을 발설할 때는 한 번이든 여러 번이든 동일한 어떤 것을 항상 부를 것이다 **헤태론**은 바로 이와 같은 이름이다 따라서 헤태론 이라는 이름을 발설할 때 마다 한 번이든 여러 번이든 알론한 어떤 것에 걸치는 이름을 부르는 것은 필연적으로 아닐 것이다 그래서 알론한 것들은 하나와 헤태론하며 하나는 알론한 것들과 헤태론하다 라고 말할 때 알론한 어떤 것에 헤태론이 두 번 걸치는 것이 아니라 자연스레 저 (동일한) 것에 걸치는 이름으로 있어온 헤태론을 말하므로 하나가 알론한 것들과 그리고 알론한 것들이 하나와 헤태론하는한 그 자체 알론한 헤태론이 겪어지는 것이 아니라 하나가 알론한 것들에 헤태론한 그 헤태론이 겪어진다 그런데 ***동일한*** 것을 어디에서건 **같은** 것은 겪는다 따라서 **하나가 알론한 것들과 *헤태론함*을 겪고 있는한 각기모든 것은 각기모든 것에 *같을* 것이다 각기모든 것은 각기 모든 것과 헤태론할** 것 처럼 보이기 때문이다 그런데 같은 것은 같지 **않는** 것에 **반대**이며 헤태론한 것은 동일한 것에 반대이고 알론한 것들에 동일한 있음은 알론한 것들에 헤태론한 있음에 반대되는 속성이다 그러나 하나는 알론한 것들과 동일하다는

것이 그리고 **헤태론한한 같다**는 것이 보여졌네 따라서 같게하는 속성에 반대되는 속성에 따라 **동일한한 같지 않을** 것일세 어디에서든 헤태론은 이와 같다 따라서 헤태론은 동일한 것을 같지 않게 만든다 그렇지 않으면 동일은 헤태론에 반대가 아닐 것 처럼 보이기 때문이다 따라서,

*알론한 것들에 헤태론함에 의해서 같으며 알론한 것들에 동일함에 의해서 같지 않으므로 하나는 알론한 것들에 같고 같지 않을* 것이다 나아가서,

동일한 것을 겪었던한 알론하지 ***않는(μή*** ἀλλοίον, 148cἐ, 1735)것을 겪었으며 알론하지 않는 것을 겪었던한 *같지않지 않*고 같지않지 않는한 *같은* 반면 알론한 것을 겪었던한 알론하며 알론하게 있으면 같지않게 있다는 것은 진실하다 따라서 하나는 알론한 것들과 동일한 것이고 헤태론한 것이라면 양자적으로 그리고 각기적으로 하나는 *알론한 것들과 같고 같지 않다* 그렇다면,

스스로와도 그와 같을 것이다 스스로와 헤태론하고 *스스로에* 동일하다는 것이 보여졌으므로 양자적으로 그리고 각기적으로 필연적으로 *같고 같지 않다* 그렇다면,

하나는 자신과 그리고 알론한 것과 접촉하며 접촉하지 않는다

하나는 스스로 전체 **안에** 어디에서든 있다 라고 옳게 보았다 그런데 알론한 것들 안에 있는한 알론한 것들과 접촉할 터인데 스스로 안에 있으므로 알론한 것들과의 접촉이 막힌 채 자신과 접촉하면서 스스로 **안에** 있을 것 이라는 것은 선명하다 그러나 하나는 알론한 것 안에도 있다 라고 옳게 보았다 그래서 알론한 것 안에 있으므로 알론한 것과 접촉한다 따라서 이렇게 하나는 *자신과 그리고 알론한 것들과 접촉한다* 그런데,

연이어진 어떤 것과 접촉하게 될 모든 것은 접촉하게 될 앞 뒤의 것이 거기에 놓여져 동일하게 머금어지는 저것에 필연적으로 놓여져야만 한다 그래서 하나가 *자신*과 접촉하게 될 거라면 *스스로 뒤*에 반드시 곧 바로 놓

여져 연이어져야만 한다 반드시 스스로를 머금을 *자리* **안에** 있으면서 말이다 그런데 하나가 둘이어야 그러하지 하나가 하나일 것인한 그러하지 못할 것이다 *두* 자리 안에 *하나*가 **동시에** 되어지기 때문이다 따라서 하나에 의해서는 둘이지 않는 그 필연에 의해 하나는 *자신과 필연적으로 접촉되지 않는다* 그러나,

접촉될 것은 그것에 연이어 접촉될 것과 분리해 있다고 말했으므로 접촉될 것들 중간에는 어떤 세 번째 것도 진실로 있지않다 그런데 *이음매*가 있으려면 반드시 최소한도 둘이 있어야만 한다 그래서 두 **경계**(ὅρων, 149a8, 1737)에서 세 번째 것이 연이어 진다면 연이어지는 것들은 셋이지만 이음매는 둘일 것이다 그리고 항상 하나가 덧 붙혀질 때 마다 이음매 하나가 덧 붙혀지므로 이음매들은 연이어지는 것 보다는 하나 더 적게 있다 처음 둘은 이음매 보다 하나 더 많은 결과 연이어지는 것들은 모든 이음매 보다 *수적으로 똑 같이* 하나 더 많기 때문이다 따라서 있는 것들이 수적으로 있을 때 마다 이음매들은 있는 그 것들 보다 하나 더 적다는 것은 진실이다 그런데 하나만 있다면 겹(δυὰς, 149c4, 1738, 두 가닥)은 있지않을 것이고 이음매도 있지 않을 것이다 자! 만약 하나와 *알론한 것들*이라면 알론한 것들은 하나도 아니고 하나를 나누어 지니지도 않을 것이므로 알론한 것들 안에는 수도 있지 않을 것이다 알론한 것들 안에 하나가 있지 않다면 그렇다[2673]그래서 알론한 것들은 하나도 둘도 알론한 어떤 수의 이름도 아닐 것이다 따라서 단지 하나만이 하나일 뿐 겹은 있지 않을 것이다 그런데 둘이 있지 않다면 *이음매*는 있지 않을 것이다 이음매가 있지 않으므로 *하나는 알론한 것들과도 알론한 것들은 하나와도 접촉하지 않는다* 따라서,

이러한 모든 것에 따라 *하나는 알론한 것들과 그리고 스스로와 접촉*

---

2673) 하나 와 겹으로부터 짝과홀이 생겨나고 다시 하나 와 겹 과 짝홀이 어울려 무한히 많은 수들이 생겨난다는 1709-1710을 참조하라

*하고 접촉하지* **않는** 것 처럼 보인다 그렇다면,

자신에 그리고 알론한 것들에 똑 같고 똑 같지 않다

만약 하나가 알론한 것 보다 다시 알론한 것이 하나 보다 더 크거나 더 적다면 하나는 하나**이고**(εἶναι, 149e2, 1740)알론한 것들은 하나와 알론한 것들이라는 것에 의해서는 곧 하나 와 알론한 것들의 **실체**들에 의해서는 서로 더 크지 적지도 않을 것이지만 그렇게 *대해 있는* 각기 것이 똑 같음을 지닌다면 서로에 대해 똑 같을 것이며 *크기* 또는 *적음*을 지닌다면 크거나 적을 것이다 그래서 둘 중의 어느 하나의 에이도스에 크기가 더해지면 필연적으로 클 것이나 적음이 더해지면 필연적으로 더 적을 것이다 그렇다면 크기 와 적음의 **에이도스**가 있어야 할 것이다 만약 어디에서든 있지 않다면 *크기 와 적음*은 서로에 **반대**도 있지 **않을** 것이기 때문이다 **있는** 것들 안에서 크기 와 적음의 이 에이도스가 되지 않으므로 그렇다 그렇다면 하나 **안에**서 적음이 되어진다면 필연적으로 하나의 전체 안에서 또는 부분 안에서 되어질 것이다 만약 전체 안에서 되어진다면 그 전체를 통해 두루 똑 같이 그 하나에 퍼졌을 것이나 그 하나를 *둘러 쌓을* 것이 분명하다 따라서 똑 같이 퍼져 있다면 적음은 그 하나에 똑 같을 것이며 둘러쌓는다면 더 크지 않을 수 없다 그러나 *적음*이 그 **있음**에 의해서(τῷ εἶναι, 150a7, 1741)똑 같거나 어떤 것 보다 클 수 없으며 자기의 일이 아니라 *크기* 와 *똑 같음*의 일을 수행할 수 없을 것이다 따라서 *하나 전체 안에는 적음이 있지 않을 것이고* 만약 있다면 *부분* **안에** 있어야 할 것이다 다시 *모든* 부분 안에 적음이 있지는 않을 것이다 있다면 전체에 대해서 만들어진 것과 같은 동일한 것들이 만들어질 것이다 곧 *적음*이 그 안에 항상 있을 부분의 필연적인 *같음*이거나 그 부분 보다 필연적으로 *큼*일 것이다 따라서 *있는 어떤 것들 안에도 어느 때든 적음은 있지 않다* 부분 안에서도 전체 안에서도 적음이 되어지지 않는다면 그렇다 따라서,

*크기도 하나* ***안에*** *있지 않다* 보다 크려면 *크기 자체* 이외에도 크기가 그 안에 있을 *저 알론한 어떤* 것이 있어야 할 것이며 그 크기가 필연적으로 *초과*해야만 하는 적음 자체가 그 알론한 어떤 것 안에 있어야 할 것이나 이것은 불 가능하기 때문이다 *적음이 어떠한 하나에도 있지 않을 것이기 때문이다* 그러나,

크기 자체는 적음 자체와 *알론한 것* 보다는 크지 않고 적음 자체는 크기 자체와 알론한 것 보다는 적지않으므로 크기도 적음도 지니지 않는다면 알론한 것들은 하나 보다 더 크지도 적지도 않을 것이다 하나에 *대해서* 이러 저러하게 초과하고 초과될 힘을 지니는 것이 아니라 서로에 대해서 그러한 **힘**을 (크기 와 적음은) 지니기 때문이다 그래서 크지도 적음도 지니지 않는다면 *하나는 알론한 것들 보다 더 크지도 적지도 않다*는 것이 선명해진다 그렇다면,

만약 하나가 알론한 것들 보다 더 크지도 더 적지도 않다면 알론한 것을 하나는 필연적으로 *초과하지*도 알론한 것에 의해서 하나는 필연적으로 *초과되지*도 않을 것이다 그렇다면 초과하지도 초과되지도 않은 여러 것은 *똑 같음*으로부터 있다 똑 같음으로부터 있다면 똑 같지 않을 수 없다 그런데 하나 자체는 스스로에 *대해* 그러하다 다시 말해 스스로 **안에** 크기도 작음도 지니지 않아 스스로를 초과했지도 초과하지도 않았다면 스스로에 똑 같음으로부터 있을 것이므로 스스로에 똑 같을 것이기 때문이다 따라서 *하나는 스스로에 그리고 알론한 것들에 똑 같을 것이다* 그리고,

하나가 스스로 **안에** 있으면서 스스로 주위 **바깥에** 있다면 그리고 둘러 쌓는 것은 스스로 보다 크나 둘러 쌓여지는 것은 더 적다면 *이렇게 하나 자체는 스스로 보다 더 크고 더 적을 것이다* 그런데 하나 와 *알론한 것* 이외에는 어떤 것도 있지 않으며 있는 것은 항상 어디에든지 있으므로 어떤 것 안에 하나가 있다면 더 큰 것 **안에**도 있으면서 더 적을 것이다 헤태론한 것 안에는 헤태론한 것이 있을 것이기 때문이다[2674]그런데 헤태론한 어느 것도 알론한 것과 그리고 하나와 분리해 있지 않으며 하나 와 알론한 것

들은 반드시 어떤 것 **안에** 있으므로 알론한 것들은 하나 안에 그리고 하나는 알론한 것들 안에 있듯 이미 헤태론한 것들은 서로 **안에** 필연적으로 있지 않든가 아니라면 어느 것 안에도 있지 않을 것이다 따라서 하나는 알론한 것들 안에 있으므로 하나를 둘러쌓는 알론한 것들은 하나 보다 큰 반면 하나는 알론한 것들 보다 작으며 그리고 알론한 것들은 하나 안에 있으므로 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 큰 반면 알론한 것들은 하나 보다 작을 것 처럼 보인다 따라서 *하나 그것은 자신과 그리고 알론한 것들과* 똑 같고 *더 크고 더 작다*는 것이 선명해진다 그런데,

더 크고 더 작고 똑 같다면 자신에 그리고 알론한 것에 똑 같은 척도들 과 더 많은 척도들 과 더 적은 *척도*들의 하나일 것이다 나아가서 척도들의 하나라면 *부분*들의 하나이지 않을 수 없으므로 똑 같은 척도들의 그리고 더 많은 척도들의 그리고 더 적은 척도들의 하나로 있다면 하나는 자신과 그리고 알론한 것들과 수적으로 더 적으며 더 많을 것이고 그리고 자신에 그리고 알론한 것들에 똑 같을 것이다 더 크다면 더 많은 척도들 만큼의 부분들의 하나일 것이며 더 적다면 더 적은 척도들 만큼의 부분들의 하나일 것이고 똑 같다면 똑 같은 *척도*들 만큼의 *부분*들의 하나일 것이기 때문이다 그래서 스스로 보다 더 크고 더 적고 똑 같다면 자신들에 똑 같은 척도의 하나이며 더 적은 척도들의 하나이고 더 많은 척도들의 하나이므로 그 만큼의 부분들의 하나이지 않을 수 없다 따라서 자신에 똑 같은 부분들의 하나라면 자신에 수적으로 똑 같을 것이고 더 많은 부분들의 하나라면 자신 보다 수적으로 더 많을 것이며 더 적은 부분들의 하나라면 자신 보다 수적으로 더 적다는 것이 선명해질 것이다 마찬가지로 하나는 *알론한 것*들에 대해서도 그러하다 그래서 알론한 것들 보다 더 크므로 수적으로 더 많이 있고 더 적으므로 수적으로 더 작게 있으며 그 크기에 있어 똑 같으므로 알론한

---

2674) 이와 알론(ἄλλως, 151a6, 1746)할 수는 없다

것에 똑 같이 필연적으로 많다 그러므로 *하나 그것은 자신과 그리고 알론한 것들과 수적으로 똑 같고 더 많고 더 적을* 것이다 따라서,

하나가 **존재**한다면 하나는 이렇게 자신 과 알론한 것을 **부정**한다는 것 그리고 부정을 통하여 존재한다는 것 그래서 저 **있음**으로부터 벗어나 **있**게 '된'다는 것이 논증된다 둥금 과 안 과 움직임의 부정으로서 **존재**하는 곧음 과 밖 과 쉼을 논증하는 1667-1721에 이어지는 여기 위 맥락에서는 동일 과 접촉 과 같음 과 큼 과 작음 과 많음 과 적음 과 똑같음의 **부정**으로서 **존재**하는 헤테론 과 **분리**(χωρὶς[2675], 149a5, 1737) 와 같지않음 과 크지않음 과 작지않음 과 만지않음 과 적지않음 과 똑같지않음이 논증되므로 그리고 이러한 부정의 근거는 헤태론[2676]이라는 것이 논증되므로 **존재**하는 하나는 스스로와 그리고 알론한 것들에 **헤태론**하면서 **동일**하다는 논증을 다시 정리해 보아야 한다

이 논증은 스스로 안에 있으면서 헤태론한 것 **안에** 항상 **있는**(**존재**하는)하나는 필연적으로 항상 움직이면서 쉰다는 논증을 전제한다

모든 것은 각기 모든 것*에 대해* 동일하거나 헤태론하거나 전체거나

---

2675) 텔레스 역시 이러한 분리를 말한다(1256, 543) 참조하시오

2676) 없음 또는 있지않음이 부정의 근거도 아니며 있지않음의 근거 역시 부정이 아니라 그 근거는 헤태론의 에이도스라는 것을 알아 차리는게 중요하다 그리고 이 보다 더 중요한 것은 이러한 헤태론이 있음의 에이도스를 또는 실체를 나누어 지녀야 어떤 에이도스가 부정되어 존재한다는 것을 알아 차리는 것이다

부분이거나 한다 이제 *자신*에 대한 부분으로 있지 않으므로 전체로도 있지 않는 하나는 그러나 *하나*와 헤태론하지 않으므로 *스스로*와 헤태론하지 않을 것이다 그런데 *스스로*에 대해 전체로도 부분으로 있지 않으므로 하나는 스스로에 대해 전체로도 부분으로도 헤태론하지 않다면 필연적으로 스스로에 동일할 뿐이다 따라서 *하나는 스스로에 대해 동일하다*는 것만이 남는다 그런데,

하나는 스스로 안에 있으면서 동시에 헤태론한 것 **안에** 있다는 것은 이미 보여졌다[2677]그러나 스스로와 헤태론한 것 안에 있으면서 스스로와 동일한 것 안에 있는 것은 스스로와 필연적으로 헤태론하다 헤태론한 곳에 있으니 말이다[2678]따라서 *하나는 스스로와 헤태론하다* 그런데,

헤태론한 것은 필연적으로 헤태론한 것과 헤태론하며 그리고 하나와 **헤태론**한 것은 하나 **아닌** 것이므로 하나는 *하나 아닌 것*과 헤태론하다 따라서 하나는 *알론한 것들과 헤태론하다*[2679]따라서,

동일한 것과 헤테론한 것은 반대이다 그래서 동일한 것은 헤태론한 것 안에 헤태론한 것은 동일한 것 안에 어느 때든 있지 않다 그렇다면 어느 시간 동안에도 있지 않을 것이다 이제 **동일**한 것 안에는 어느 때도 있지 않으므로 **헤태**론한 것은 **있는** 어떤 것들 안에 어느 때도 있지 않을 것이다 따라서 *하나*는 하나 아닌 것과 그리고 *하나 아닌 것*은 하나와 헤태론함에

---

2677) 145b6 - 145e7(1687-1689, 1717-1718)에서 보여졌다

2678) 헤태론한 것은 반드시 헤태론한 것에 대해 있다는 것은 논증의 연결고리이다

2679) 아님 또는 있지않음은 알론함이라는 것이 다시 확인된다(1538)하나가 *하나 아닌 것*에 대해 있는 것은 하나가 *알론한 것*에 대해 있는 것이기 때문이다

의해서는 헤태론해질 수 없다[2680]그런데 헤태론을 나누어지니지 않는다면 스스로들에 의해서도 서로에 해테론할 수 없다 그래서 자신들에 의해서도 헤태론에 의해서도 헤태론하지 않다면 하나 와 하나 아닌 것은 헤태론하지 않다는 것을 피할 길이 없다 그런데 하나 아닌 것을 하나를 나누어 지니지 않는다 나누어 지닌다면 하나로 있어 왔을 것이기 때문이다 따라서 하나 아닌 것은 **수**가 아니다 수를 나누어 지닌다면 하나 아닌 것이 아닐 것이므로 그렇다 따라서 *하나* ***아닌*** *것은 하나의 부분이 아니다* 부분이라면 하나를 나누어 지닐 것이기 때문이다 따라서 *하나 아닌 것은 하나의 전체도 아니다* 그런데 모든 것은 각기모든 것에 대해 전체거나 부분이거나 헤태론하거나 동일한 것이며 그리고 전체도 부분도 헤태론하지도 않으므로 필연적으로 동일하다 따라서 하나는 하나 아닌 것에 대해 그러하므로 *하나는 하나 아닌 것에 대해 동일하다 곧 알론한 것에 대해 동일하다* 그렇다면,

그렇다면 하나는 스스로와 알론한 것들에 동일하며 헤태론하다 따라서,

동일하면서 동일하지 않다 라는 논증의 전제는 모든 것(πάν, 146b2, 1723)각기 모든 것ἅπαν, 146b2-3, 1723)에 대해 *헤태론* 또는 *동일* 또는 *전체* 또는 *부분* 이 네 가지 중의 어느 하나로 있다는 것을 전제한다[2681]따라서

---

2680) 하나 와 하나 아닌 것은 있는 어떤 것이라는 것이 여기에서 전제되어야만 한다

2681) 그렇다면 헤태론 동일 전체 부분 이 넷은 모든 **대해 있음** 가운데 가장 큰 류라고도 볼 수 있을 것 같다 어떠한 모든 것도 각기 모든 것에 대해 이 넷 중의 하나로 있을 것이기 때문이다 1528쪽에서 말하여지는 가장 큰 류를 참조해 보라 동일 과 헤태론은 거기 다섯 류에도 속한다는 것을 알 수 있으리나 그렇다고 거기 나머지 셋 움직임 과 쉼 과 있는 것을 모든 것이

*하나* 역시 이 네 가지 중의 어느 하나 로서 *자신 또는 알론한 것*에 **대해** 있을 것이다 먼저,

*하나는 자신의 부분이 아니다* 따라서 *전체도 아니다* 부분의 전체이기 때문이다 그렇다면 동일하든지 헤태론하든지 할 것이다 그런데 하나는 하나와 헤태론하지 않으므로 하나는 스스로와 헤태론하지 않다 따라서 하나는 ①스스로와 **동일**하다 나아가서 스스로 안에 있으면서 하나는 헤태론한 것 안에 있다는 것이 보여졌고 스스로 안에 있으면서 헤태론한 것 안에 있는 것은 스스로와 헤태론하다 헤태론한 것 안에 있기 때문이다 따라서 하나는 ②스스로와 **헤태론**하다 그렇다면 알론한 것에 대해서는 어떠한가 그렇다면,

하나는 스스로와 동일하며 헤태론하다 스스로와 그러하다면 동일한 것에 대해서는 어떠할까

이러한 맥락에서 파르메니데애스는 하나 **아닌** 것(τὸ **μὴ** ἕν, 146d3,

---

각기 모든 것에 대해 있는 길 들 중의 하나 라고 말하여질 수는 없을 것 같다 나아가서,

자신의 범주들에서 *앎 습성 감각 상태 경향 큼 같음 작음 많음 적음* 등을 관계(프로스 티, 186-187, 32)라고 말하는 텔레스를 기억해 보라 그는 뒷 다섯을 *헤태론한* 것에 **대해 있음**으로 앞 다섯을 헤태론한 것**의** 그렇게 있음으로 나눈다는 것도 덩달아 기억될 것이다 어쨌든,

여기 파르메니데애스는 모든 것이 각기모든 것에 대해 있음을 네 가지로 구분하면서 그 중의 하나로 헤태론을 말하는 반면 거기 아리스토텔레스는 헤태론한 것이 헤태론한 것에 대해 있음을 10가지로 구분했으므로 파르메니데애스는 헤태론을 관계(프로스 티)로 본 반면 텔레스는 헤태론을 관계로 본 것 같지는 않다

1724)이라는 말을 이끌어 들여 논증하기 시작한다 하나 뒤(앞)에 아님이 붙었으므로 하나 아닌 것의 하나는 하나 아닌 것이 하나와 알론한 것임을 폭로할(μνύει, 소피스테애스257b10, 1538-1539)것이므로 하나 아닌 것은 하나와 알론한 것임이 분명하다 그러나 알론한 것 대신에 하나 아닌 것 이라는 말을 그가 써가면서 논증한 것은 이러한 논증에서 어쩔 수 없이 **부정**(아님)이 두드러지 때문이었을 것이다 아울러,

하나와 헤태론한 것은 하나 **아닌** 것이고 하나 아닌 것은 하나와 헤태론하므로 ③하나는 알론한 것들과 헤태론하다 헤태론한 것은 헤태론한 것과 헤태론하기 때문이다 그런데,

헤태론 과 동일은 서로에 **반대**이므로 동일한 것 안에는 헤태론한 것이 그리고 헤태론한 것 안에는 동일한 것이 어느 때든 있지 않을 것이다[2682]그런데 동일한 것 안에 어느 때든 있지 않을 것이므로 헤태론한 것은 어떤 것 안에 어느 때든 있지 않을 것이다 따라서 하나 아닌 것 안에도 하나 안에도 있지 않을 것이다 어느 시간에도 말이다 그래서 *헤태론*에 의해서 하나 와 하나 **아닌** 것은 서로에 헤태론할 수 없다 더군다나 스스로들에 의해서는 헤태론해 질 수 없다 헤태론해지려면 헤태론을 나누어 지녀야 할 것이기 때문이다 따라서 스스로에 의해서도 헤태론에 의해서도 헤태론해지지 않는다면 *서로에 헤태론하지* ***않음****(ὸ μη ἕτερά εἶναι, 147a2, 1728)을 피할 수 없다* 이제, 하나 **아닌** 것은 하나를 *나누어 지니지* 않는다 나누어 지녔다면 하나로 있어 올 것이기 때문이다 따라서 어떤 수도 나누어 지니지 않는다 수들은 하나 와 겹으로부터 생겨나기 때문이다 따라서 *하나* ***아닌*** *것은 하나의 부분이 아니다* 부분이라면 하나를 나누어 지녀야 하기 때문이다 그래서 *하나의 전체도 아니다* 그러나 부분도 아니고 전체도 아니며 헤태론하

---

2682) 그래서 어떤 시간에도 있지 않을 것이다

지도 않다면 하나는 하나 아닌 것과 동일하다 따라서 ④하나는 알론한 것과 동일하다 모든 것은 각기모든 것에 대해 부분아니면 전체로 전체아니면 헤태론으로 헤태론 마져 아니면 동일하게 있기 때문이다

위 논증에서 파르메니데애스는 *알론한 것과 헤태론한 하나*를 논증하기위해 하나 와 *알론한* 것 이라는 말 대신에 하나 와 하나 **아닌** 것 이라는 레애마(句)를 쓴다 그러면서 하나 와 하나아닌 것 안에는 헤태론이 있지 않으므로 하나는 하나아닌 것과 헤태론하지 않다는 것을 이끌어낸다 하나 와 하나 **아닌** 것은 있는 어떠한 것이며 있는 어떤 것 안에도 헤태론은 있지 않기 때문이다 헤태론은 동일에 반대이며 반대되는 것은 서로 안에 있지 않으므로 동일 안에는 헤태론이 있을 수 없으므로 그렇다 그러나,

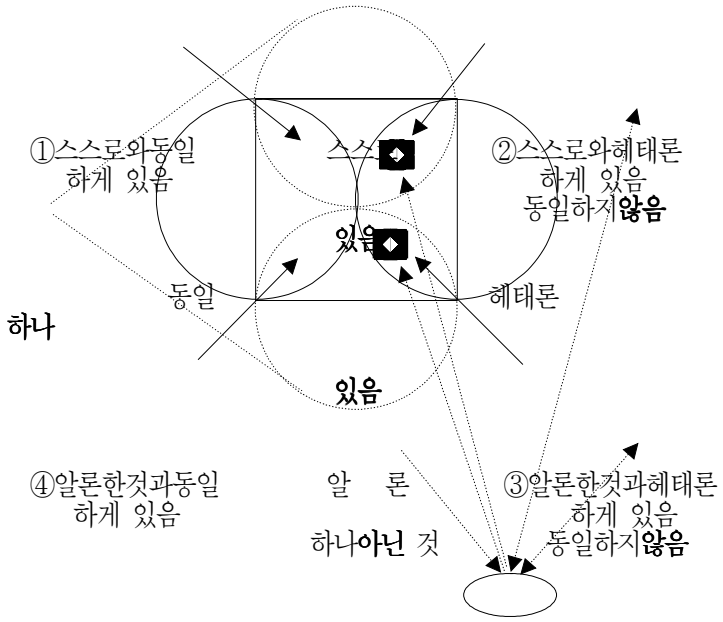
이러한 그의 논증에는 걸리는 곳이 있다 ' **동일**한 것 안에(ἐν τῷ αὐτῷ, 146e3, 1725)는 헤태론한 것이 있지 않으므로(ἐπειδὴ, 146e1, 1725)**있는 어떤** 것 안에(ἔν τινι τών ὄντών, 146e3, 1725)도 헤태론은 있지 않다 따라서 하나 **아닌** 것 안에도 하나 안에도 헤태론은 있지 않다 ' 라는 곳에서 내가 막히기 때문이다 동일한 것 안에 있지 않다고 해서 있는 어떤 것 안에 헤태론한 것이 있지 않는다는 보장이 어디에 있는가 *동일* 뿐만이 아니라 *움직임*도 *쉼*도 그리고 *헤태론*도 실체를 나누어 지니면 있을 것이기 때문이다[2683]물론 있는 어떤 것이 헤태론을 나누어 지니면 그것은 헤태론의 자연

---

2683) 있는 어떤 것을 동일한 어떤 것으로 고쳐 읽는다면 위 인용글월의 앞 부분은 통한다 그러나 이어지는 뒷 부분에서 또 막힌다 있는 동일한 것 안에 헤태론한 것은 있지 않기 때문에 하나 아닌 것 과 하나 안에는 헤태론이 있지 않다 라고 읽혀지기 때문이며 이러한 읽음에는 하나 아닌 것 과 하나는 그 자연에 있어 동일하다 라는 것이 전제되어야 하나 그럴 수는 없기 때문이다 동일함 과 구분되는 것 만큼이나 있음은 하나와도 따라서 하나아

에 의해 있지 않게 된다 그러나 문제의 그 있는 것에 있지 **않는** 것이 속하지 않는다고 한다면[2684] ' 그러기에 하나 아닌 것 안에도 하나 안에도 헤태론은 있지 않다 ' 라는 바로 이어지는 로고스를 어떻게 받아 들여야 할 것인가 하나 **아닌** 것은 하나로 **있지 않는** 것을 말하기 때문이다 어쨌든,

동일하며 헤태론하다 라는 그의 논증을 다음 처럼 그려 볼 수 있으리라




**부정**
(**ἀπόφασις**, 소피스테애스257b9, 1538, 1571, 否定)

---

님과도 구분되기 때문이다 심지어 동일함도 하나임과 그 자연에 있어 구분되는데(1521)하물며 있음 과 동일이 구분되지 않으랴 동일이 있으려면 실체를 나누어지녀야 하기 때문이다 따라서 있음은 동일이 아니다

2684) 있지 않는 것도 있는 것 만큼이나 실체를 나누어 지니는 그래서 있지 않는 것은 있는 류의 한 종이라는 것은 소피스테애스 편 258b9 앞 뒤(1543)에서 이미 확인된다

이 그림(1571)은 하나가 스스로와 그리고 알론한 것과 동일하며 헤태론한 영역을 나타낸다 점선이건 실선이건 선으로 그어진 것은 하나 와 동일과 헤태론 과 있음 등의 각기 에이도스들이 구분된다는 것을 나타낼 뿐이니 영역의 크기는 무시하라 네모는 있음을 나타내는 반면 둥그런 실선은 각기 반대되는 동일 과 헤태론을 나타내며 둥그런 점선은 각각 하나 자신 과 하나와 알론한 것을 나타낸다 그러나 하나와 알론한 것은 비록 점선으로 이어지긴해도 하나를 나누어지니지 않음에 유의하라 그리고,

이 그림은 헤태론의 자연 때문에 스스로 와 알론한 것이 **부정**됨을 나타내는 **검은 점**(1573쪽의검은점)을 보여 주면서 그 검은 점이 곧 부정이 *하나* 안에서 일어난다는 것을 그러기에 있지 않다는 것을 보여 줄 것이다 다시 말해 하나 안에서만 반대가 허용 됨을 보여 줄 것이다 동일하며 헤태론하다는 이러한 논증[2685]과 함께,

---

2685) 파르메니데애스의 이러한 논증은 소피스테애스 편의 231d9-259d8(1358-1596)에 나오는 논증과 같다 **있는** 것에 관한 새롭게 태어나(γεογενὴς, 259d3, 1581)기존의 것에 덧 붙혀진 것인 거기 논증은 결국 헤태론한 것들이 어떤 길에서 동일하며 동일한 것이 어떤 길에서 헤태론한지를 보여주면서 로고스에 반대들이 그렇게 가져와진다는 것을 받아드리도록 하는 논증이기 때문이다 물론,

소피스테애스 편의 거기 새로운 존재론은 소피스테애스가 무엇인지를 정의해가는 도중에 나타난 것이기는 해도 존재(실체)에 관련 부분을 따로 떼어내 하나의 분리된 책으로 엮을 수 있을 정도로 거기 존재론은 두드러진다 있지 않는 것에 스며들어 숨어버리는 소피스테애스를 정의하여 끄집어내어 폭로하기위해서는 있는 것에 관한 로고스를 만들어야 하는 결코 쉽지않아 아주 힘들고 어려운 일 그래서 심지어 다른 사람들이 할 일 없어 하는

하나는 스스로에 그리고 알론한 것에 *같고 같지* **않다**는 것이 논증된다

(정도(定度)에 있어) 많지도 적지도 않다면 같으며 *같은* 것은 어디서든 *동일한* 것을 겪는다는 것이[2686]전제된다 그런데,

하나는 알론한 것과 헤태론하다는 것이 보여졌으므로 알론한 것 역시 저 하나와 헤태론할 것이다 그러는한 하나는 알론한 것과 헤태론을 겪고 알론한 것은 하나와 헤태론을 겪을 것이며 그러는한 양자는 동일한 것을 겪었을 것이다 **이름**을 숙고해 보자 이름은 어떤 것에 *걸쳐*(*ἐπί*, 147d1, 1732)있다 이제 이러한 이름을 한 번 또는 여러 번 부를 경우 만약 동일한 이름이라면 매 번 그 이름은 동일한 어떤 것에 걸치지 그 어떤 것이 **아닌** 것에 걸치지는 않을 것이다 그래서 헤태론의 이름 역시 어떤 것에 걸치는 이름이므로 이 이름이 발설될 때 마다 그 어떤 것이 **아닌** 것에 걸쳐지지는 않을 것이고 그래서 알론한 것은 하나와 헤태론하며 하나는 알론한 것과 헤태론하다 라고 말하여질 때 마다 발설되는 헤태론의 이름은 *알론한* 어떤 것에 걸쳐지는 것이 아니므로 알론한 것이 하나와 헤태론하며 하나가 알론한 것과 헤태론한한 *헤태론과 알론한 어떤 것*이 아니라 **헤태론**과 **동일**한 것(τὸ αὐτὸ, 148a2, 1733)을 겪을 것이다 그래서 하나는 동일한 헤태론을 겪는다자! 그런데 **같은** 것은 어디에서건 *동일*한 것을 겪는다 따라서 각기모든 것은 각기모든 것과 헤태론한 *동일*을 겪을 것이므로 하나가 알론한 것들과 **헤태론함을 겪는한** 각기모든 것은 각기모든 것과 **같을** 것이다 따라서 하나

---

짓거리(1324, 1330)라고 오해할만도할 그러한 일에 몰두해야하기때문이다 따라서 있는 것의 이데아(254a8-9, 1344)에 몰두해야 하기 때문이다 **있지 않는** 것도 **있는** 것의 하나의 종이므로 그렇다

2686) 이러한 것은 정의에 의해 전제된다

가 알론한 것에 해태론하는 바로 그 헤태론함에 의해서 ⑤하나는 알론한 것과 같다 그런데,

같은 것은 같지 않음의 **반대**인 것과 마찬 가지로 동일한 것도 헤태론한 것에 반대이다 그래서 알론한 것에 **있는** 동일함도 알론한 것에 있는 헤태론함에 반대일 것이다 그런데 방금 앞에서 **헤태론**한한 **같**다는 것이 보여졌으므로 따라서 **동일**한한 **같지않을** 것이다 따라서 알론한 것과 동일하다면 이러한 동일함에 의해서 하나는 알론한 것과 같지 않을 것이다 하나는 알론한 것과 동일하다(1755)는 것은 이미 보여졌으며 헤태론은 어디에서든 한결 같고[2687]그리고 같지 않음에의해서 동일해지지 않는다면 동일은 헤태론의 반대가 아닐 것이므로 그렇다 따라서 ⑥하나는 알론한 것과 같지 않다[2688]그런데,

---

2687) 따라서 헤태론에 의해서 동일한 것이 같지않게 '된'다

2688) 그런데 하나가 알론한 것과 같고 같지않다는 것에 관한 또 하나의 논증을 파르메니데애스는 보여준 뒤 이 논증을 근거로 하나는 스스로와 같고 같지않다는 것을 논증한다

동일을 겪는한 알론을 겪지않으며 알론을 겪지않는한 같지않지않고 같지않지않는한 같다 알론을 겪어야 알론하며 알론한한 같지않기 때문이다 하나가 알론한 것과 동일하며 '헤태론'하다면 동일을 겪으므로 하나는 알론한 것과 같은 반면 '헤태론'을 겪으므로 하나는 알론한 것과 같지않다 따라서 하나는 알론한 것과 같으며 같지않다 그런데,

이러한 짤막한 논증에 신경이 적지않게 쓰인다 만약 알론이 헤태론과 하나라면 알론을 겪는한 헤태론의 동일을 겪을 것이므로 알론한 것은 저기 동일한 헤태론에 의해서 같아야 할 것이나 여기에서는 같지않다 라고 쓰여지기 때문이다 따라서 '알론'은 헤태론과 하나가 아닐 것 같다 그러나,

동일을 겪는한 알론을 겪지않으며 알론을 겪지않는한 같지않지않고 같지않지않는한 같다 *알론*을 겪는한 알론하며 알론한한 같지않기 때문이다 그래서 하나가 *알론*한 것과 동일하며 *헤태론*하다면 하나는 알론한 것과 같고 같지않다 그렇다면 스스로와도 하나는 그러할 것이다 하나는 스스로와 동일하며 헤태론하다는 것이 보여졌기 때문이다 따라서 ⑦하나는 스스로와 같고 ⑧같지않다 그런데,

알론한 것과 같고 같지않는 하나에 관한 논증이 두 번 이루어졌다 그러나 다른 논증들 예를들어 둥글고 곧은 하나 그리고 움직이며 쉬고 있는 하나 그리고 안 과 밖에 있는 하나 그리고 동일하고 헤태론한 하나 등의 앞선 논증은 단 한 번만 이루어졌다 그렇다면 무엇 때문에 파르메니데애스는 같고 같지않는 하나 만을 두 번 논증할까 그런데 길고 힘든 첫 번째 논증 후에 이루어지는 두 번째 논증은 짧고도 쉽다 논증은 본디 가장 짧고 간결해야 하는데 무엇 때문에 길고 힘든 논증 후에 짧고 쉬운 논증을 덧 붙혔을까 어떤 하나에 관한 여러 가지 논증이 있다는 것을 보여주려 했을까 아마 아닐 것이다 그러나 두 번째 논증을 통해서 하나는 스스로와 같고 같지않다는 것이 논증되므로 두 번째 논증은 첫 번째 논증 보다 더 필요하다 첫 번째 논증을 통해서는 그러한 하나가 논증되지 않기 때문이다 그래서 버려질 수 있다면 두 번째 논증 보다는 첫 번째 논증일 것이다 그러나,

버려서는 않된다 첫 번째 논증을 통해서 **아님**(否定) 과 **반대**가 그래서 *헤태론의 자연*이 밝혀지고 그래서 무엇 때문에 하나 자신 과 *알론*한 것으로 구분되어져서 **있는하나**가 논증되지는지가 밝혀지기 때문이다[2689]나아

---

이 둘이 어떻게 서로로부터 구분되어야 하는가 라는 물음에 지금의 나는 당황한다 어렴풋이 구분되는 것 같기는 하지만 그 구분을 정확히 글로 쓰기가 난감하므로 그렇다

가서,

이 두 논증의 결론은 같지만 그 중간 로고스들은 알론할 뿐만 아니라

---

2689) 물론 **프라그마**가 그렇게 구분되기에 하나가 그렇게 구분되어 논증됐을 것이다 그렇다면 사태(프라그마, 事態)구분이 그 구분의 근거일 것이다 그 구분된 프라그마가 영혼에 의해 밝혀질 필요가 있다

나는 파르메니데애스 편을 읽으면서 파르메니데애스 편의 저자인 플라톤이 무엇 때문에 하나를 스스로 와 알론한 것으로 구분해서 각기 양자적으로 논증해 나갔는지 의아해 했다 지금도 마찬가지이다 게다가 동일하며 헤태론하다는 것을 논증하기 위해서 하나와 알론한 것 대신에 하나 **아닌** 것을 '플라톤'은 들먹거릴 때는 한층 더 의아해 했다  하나와 알론한 것 그리고 하나 아닌 것 그리고 하나와 헤태론한 것 이 셋은 하나가 아니다 분명히 구분된다 알론 과 헤태론이 구분되듯 말이다 아마 **프라그마**에 있어서는 구분되지 않을 수도 있으리라 설령 그렇다고하더라도 프라그마의 그 논증(로고스)에 있어서는 구분된다 그리고 그 쓰임새도 각기 헤태론하다

위와 같은 나의 의아(依阿)함은 적어도 나에게는 밝혀져야한다 프라그마에서는 그렇지 않는데 말에서는 그렇다 라는 것은 플라톤을 몰라도 한참 모르는 말이다 **있음** 과 **실체(존재)**의 차원에서는 그렇지 않는데 말에서는 그렇다 라고 우기는 것은 한참 더 모르는 말이다 플라톤의 파르메니데애스에게는 거짓도 진리 처럼 똑 같이 존재하고 가짜도 진짜 처럼 똑 같이 존재한다 설령 거짓 또는 가짜가 저 있음의 이데아에는 속하지 않더래도 말이다 머리카락 진흙의 에이도스가 저 이데아의 영역에는 있지 않으나 하찮고 우아하지 못한 그러한 것의 에이도스는(130c6-7, 1257)는 여기에 존재하는 그대로 존재한다 실체를 지닌 채로 말이다 그러한 에이도스가 존재하지 않는다는 것은 아니다

어찌 보면 반대된다 뒤 논증에서는 *알론*하다면 *같지않다*(148c6-7, 1735)라고 말하여지는 반면 앞 논증에서는 **헤태론**하다면 *같다*(148b3, 1734)라고 말하여지는데 같지 않다 와 같다가 반대된다면 알론 과 헤태론 역시 반대되야 할 것이기 때문이다 어떻게 이러한 말들이 나올 수 있는가 먼저,

*동일을 겪어야만 같다고 했으니* 동일하지 **않는** 것을 겪으면 같지 않을 것이다 그런데 동일하지 않는 것은 알론한 것 또는 헤태론한 것일 것이다 그래서 알론을 겪으면 같지 않을 것이므로 **알론한한 같지 않을** 것이다[2690]다음으로, 하나는 알론한 것에 헤태론하며 알론한 것은 하나에 헤태론하다면 그렇게 말할 때 마다 헤태론의 이름은 **동일**한 어떤 것에 걸치지 동일하지 **않는** 어떤 것에 걸치지는 않을 것이므로 하나 와 알론한 것은 헤태론한 동일을 겪을 것이다 그런데 *동일을 겪어야만 같으므로* **헤태론한 동일**을 겪는 하나는 같을 것이다 그래서 **헤태론한한 같다** 그런데 같음은 같지않음에 그리고 헤태론은 동일에 **반대**이다 그리고 하나는 알론한 것과 동일하다는 것은 이미 보여졌고 헤태론한한 같다는 것은 방금 보여졌다 그래서 위의 그 반대에 따라서 **동일한한 같지않을** 것이다 따라서 하나는 알론한 것과 같지않다 그래서,

앞에서는 알론한한 같지않다는 그리고 뒤에서는 헤태론한한 같고 동일한한 같지않다 라는 그리고 동일한한 같다는 로고스가 그 논증의 과정에서 나타난다 그러나 헤태론하게 동일한한 같지않으므로 동일한한 같다는 것과 반대(모순)되지 않는다 동일이 헤태론과 있음을 통해서 묶어지기 때문이다 마찬가지로 헤태론한 같다는 로고스도 그 헤태론은 헤태론의 동일과 있음을 통해서 묶어질 것이므로 동일한한 같다는 말에 반대되지 않는다 있음을 통한[2691]헤태론함 과 동일함의 바로 이러한 묶어짐을 파르메니데애스는

---

2690) 이 경우 동일하지 않는 것은 헤태론한 것 보다는 알론한 것이라는 것이 논증되어야한다

**이름**을 통해서 드러낸다 이름이 걸쳐지는 어떤 **것**은 결코 **있음**으로부터 떨어져 나갈 수 없기 때문이다(1361)

바로 여기에 *이름*이 그의 존재론에서 어떠한 부분을 차지하는가가 드러난다 우선,

플라톤의 파르메니데애스 와 엘레아 낯선이 와 티마이오스에 의해 쓰여지는 **존재** 와 **에이도스** 또는 이데아를 구분[2692]할 필요가 있으므로 그의 **존재론**은 **에이도스론** 또는 이데아론으로부터 조심스럽게 구분 되어야 할 것이다 에이도스 가운데 하나가 **있음** 과 존재(실체)이기 때문이다[2693]만약 에이도스 그 자체 각각이 서로에 대해 어떻게 있는가 관한 *로고스(말)*들의 모음을 *에이도스론(論)*이라 한다면 존재론 과 에이도스론은 떨어질래야 떨어질 수 없다 있음을 제외한 각기 것의 에이도스들은 있음의 그 에이도스에 의해 것 과 있지 않는 것에 의해 섞어지고 분리될 것이기 때문이다 있음을 나누어 지녀야 각기 **에이도스**가 비로서 서로에 **대해 있거나 있지 않을** 것이므로 그렇다 바로 이러한 에이도스론이 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해 펼쳐진다 따라서 파르메니데애스 편의 에이도스론은 존재론에 속한다 서로에 대해 있는 에이도스들을 논증하기 때문이다 그러나 에이도스

---

2691) 하나의 있음이 전제 됬음에 유의하라

2692) 이러한 구분은 **있음** 과 **실체(존재)**의 구분을 전제한다 물론 실체 또는 존재가 저 있음 보다 더 있거나 또는 덜 있는 것은 아니지만 말이다

2693) 그러나 이러한 **있음**을 텔레스의 있어 오고 **있**는 그 무엇(τό τί ἦν εἶναι, esseintia, 본질, 本質)과 하나로 보는 것은 약간 성급할 것 같다 말 그대로 있어 오고 있음 과 있음은 서로에 구분될 것 같기 때문이다

그 자체 각각은 무엇인가를 논증하기 않는다 혹간 그 자연(φύσις)은 어떠한 것들이다 라고는 말하여지지만 말이다 반면에,

소피스테애스 편은 에이도스론이기 보다는 존재론(1064) 곧 존재에 관한 논증으로 보는 것이 더 성급하지 않을 것이다 **실체(존재)**를 **있음**과*움직임*과*쉼*과*헤태론*과*동일* 이 다섯가지 가장 큰 다섯 류로부터 이끌어내는 논증이 거기 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 이루어지기 때문이다 그리고 이러한 논증은 조심스럽게 서로로부터 떼어내지는 네 가지 큰 류가 있음 과 있지않음에 의해서 어떻게 섞어지고 분리되는 가운데 실체(존재)가 튀어나오는지를 논증한다 그리고,

바로 이러한 실체를 나누어 지니는 하나 와 그렇지 않는 하나가 각각 있는 경우 와 있지 않는 경우[2694]를 파르메니데애스 편은 논증한다 따라서 텔레스의 존재론 과 실체론 과 본질론은 구분되어져야 하듯이 '플라톤'의 에이도스론 과 존재(실체)론 역시 구분되어져야 할 것이다 그러나 이러한 다섯 논증들 각각 그 자체만으로는 불완전하다 있는 것에 관한 논증이 이루어질려면 이 다섯 논증들이 연이어져야만 할 것이다 아마도 그렇기에 헤에겔은 자신의 논리학을 있음(Sein, 존재)에관한이론(제1책) 과 본질(Wesen)에관한이론(제2책) 과 개념(Begriff)에관한이론(제3책)으로 나누지않았을까[2695]

---

2694) 그러므로 만약 하나 있는 또는 있지않는 경우 와 하나 만약 있는 또는 있지않는 경우로 나누어진다 그래서,

실체를 지니는 하나를 있지 않는 하나와 하나인 것으로 여겨서는 않된다 있지 않는 하나도 실체를 나누어 지니는 경우 와 그렇지 않는 경우로 구분되기 때문이다

2695) 하여튼 헤애겔은 비록 나에게는 불만족스러운 사람이긴해도 기념비적인 사람이다 그러나 플라톤이나 텔레스 보다는 덜 기념될 것이라는게 나의 생각이다

어쨋든,

'플라톤'의 이러한 존재론 과 에이도스론에서 **이름**은 어떠한 부분을 차지할까 그 결정적인 부분이 하나 만약 있다면의 하나는 같고 같지않다를 논증하는 곳에서 바로 여기에 나온다 하나만이 있다고 말하는 자들이 겪는 어려움을 지적하는 곳(1396-1399)에서 그리고 동일과헤태론은 있음과 구분된다는 것을 지적하는 곳(2413)에서 이미 이름은 결정적으로 쓰였긴해도 말이다 이제,

*같고 같지않다*는 것을 논증하는데 **이름**이 어떻게 쓰여지는지에 관해 써보자 묘(妙)할 것이다 *동일*을 겪어야 *같다*는 전제를 깔고 들어가는 파르메니데애스의 입에서 *헤태론* 덕분에 *같다*는 말을 나오게한 것이 바로 **이름**이기 때문이다 그리고 바로 이 부분을 고리로하여 '플라톤'의 존재론은 이어진다

플라톤의 파르메니데애스 편의 파르메니데애스가 말하는 여기 맥락에 따르면 어떤 것에 걸치는(ἐπι, 147d1, 1731)이름을 한 번 부르든 여러 번 부르든 부를 때에는 그 **이름**에 저것이 걸쳐지지 저것이 **아닌** 것이 걸쳐지지는 않는다[2696]다시 말해 **동일**한 것이 걸쳐진다 그런데 헤태론 역시 하나의

---

2696) 여기 맥락을 어떤 것이 여러 이름을 지닐 수 없다는 것을 허용하는 맥락으로 받아드려서는 결코 않된다 저 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이로 하여금 동일한 것이 여러 이름으로 불리워진다 라고 말-물론 이러한 말은 '플라톤'의 말일 것이다-하게 할 때의 '플라톤'은 동일한 어떤 것이 헤태론한 여러 이름을 지닌다 것을 근거로 자신의 존재론을 펼쳐나가기 때문이다 나아가서 여기 맥락은 동일한 어떤 하나에 헤태론한 여러 이름에 관련되는 맥락이 아니다 오히려 관련된다면 소피스테애스 편의 저 맥락일 것이기 때문이다 오히려,

**이름**이다 따라서 헤태론이 한 번 또는 여러 번 발설 될 때 마다 헤태론은 동일한 것에 한 번 또는 여러 번 걸칠 것이다 이제,

하나는 알론한 것과 헤태론하며 알론한 것은 하나와 헤태론하다 라고 말하여지는 경우를 살펴보자 이 경우 헤태론은 두 번 발설 됐으나 헤태론에 걸쳐지는 것은 동일할 것이다 그런데 *동일*을 겪는 것은 반드시 *같다* 그래서 하나 와 알론한 것은 **동일**을 겪었으므로 하나는 알론한 것과 같다 그것도 헤태론 이라는 이름에 의해서 말이다 따라서 헤태론의 이름의 동일을 겪음을 통해 같기 때문에 **헤태론한한 같을** 것이다 그렇다면,

헤태론한한 같다 라는 로고스를 이끌어내기 위해 **이름**이 쓰여졌다 알론한 것과 함께 헤태론을 겪는 하나는 그 헤태론에 의해 알론한 것과 같다 헤태론의 이름이 걸쳐지는 것의 바로 그 동일 때문이다 동일을 겪는한 같으므로 그렇다 그래서 *헤태론에 의해*(τῷ ἑτέρῳ, 148b6, 1734)같다 이제,

헤태론한한 하나는 알론한 것과 같다는 것으로부터 동일한한 같지 않다가 나온다 같은 것은 같지 않는 것에 헤태론은 동일한 것에 **반대**이며 하나는 알론한 것과 동일하기 때문이다 그래서 같음에 반대되는 같지 않음에

---

여기에서는 어떤 하나의 이름에 걸쳐지는 것은 단지 하나일 뿐이라는 맥락에서 말하여지므로 동일한 어떤 것에 걸쳐지는 이름은 단지 하나라는 말이다 걸쳐지다를 뜻하다 또는 가리키다로 받아들이면 곤란하다 오히려 저 소피스테애스의 문제의 그 곳이 이름 하나에 뜻 여럿을 허용하는 것 처럼 보일지도 모르겠다 그러나 그곳에서 동일한 것에 여러 이름이 허용될 때도 동일한 것이 지니는 이름의 여러 뜻 보다는 여러 이름에 상응하는 프라그마 여럿이 가리켜지고 있었을 것이다 따라서,

어떤 것의 이름이 존재하느냐 하지 않느냐 라고 묻는 것은 존재론 이라기 보다는 의미론-의미론을 나는 말장난(때로 장난치고 싶을때도 있다)으로 본다-으로 보아할 것이다

따라서 **동일한한 같지않다**

이러한 것을 아래 처럼 그려 볼 수 있으리라.

헤태론 ㉢ 같지않음

㉡

**반대** **이름** **반대**

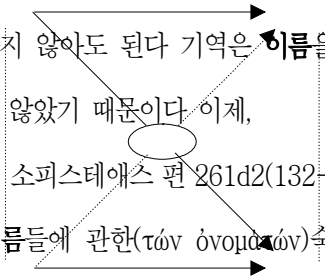
㉠

동 일 ㉢ 같 음

이 그림은 ㉠동일한 것에 걸치는 **이름**의 헤태론에 의해 같으며 ㉡같음과같지않음 사이의 그리고 동일과헤태론 사이의 **반대**에 의해서 동일한한 같지않다는 것을 보여준다 나아가서 ㉢동일하면 같고 헤태론하면 같지않던 것이 **이름**이 그 사이에 끼어들면서 동일하면 같지않고 헤태론하면 같게 됐다는 것도 염두에 둘만하다 그런데,

하나는 알론한 것과 헤태론하고 동일하다는 것이 논증됐으므로 하나는 알론한 것과 헤태론하기에 같고 동일하기에 같지않다 그러나,

기역 과 디귿의 화살은 반대되는 것을 향한다는 것을 알 수 있으리라 그러나 너무 번민하지 않아도 된다 기역은 **이름**을 거쳐 그렇게 된 반면 디귿은 이름을 거치지 않았기 때문이다 이제,



바로 여기에서 소피스테애스 편 261d2(132-133)이후 엘레아 낯선이에 의해 행하여지는 **이름**들에 관한(τών ὀνομάτων)숙고를 이끌어 들일 필요가 있다 그래야 만이 이름들에 관한 로고스들이 이어질 것이기 때문이다 그러나 불행히도 나는 지금 이러한 숙고에 머무를 시간적 여유가 없다 단지 ‘로고스는 *말하여진 것들*(τὰ ῥήματα[2697], 262c4, 133)과 섞어진 어떤 *이름*들이 묶어질 때 비로서 이루어진다 ’는 것 만을 적시(摘示)하고 지나칠 수 밖에 없어서 몹시 애석하다 어쨌든,

하나는 스스로와 그리고 알론한 것들과도 같고 같지않다는 것이 논증됬다 이와함께,

하나는 스스로와 알론한 것에 *접촉*하며 *접촉하지* ***않는다***는 것이 논증된다

하나는 스스로 **안에**도 있고 알론한 것 **안에**도 있다는 것은 이미 보았다(1717-1718)그런데 알론한 것 안에 있다면 알론한 그것과 접촉할 것이다 그래서 하나는 *알론한 것과 접촉한다* 나아가서 스스로 전체 안에도 있으므로 하나는 알론한 것과의 접촉이 막힌채 *자신과 접촉하면서* 스스로 안에 있을 것이다 이렇게 하나는 자신과 알론한 것과 접촉한다 나아가서,

어떤 것들이 접촉하려면 함께 머물러야 하는 동일한 것에 연이어 접촉하는 것들이 필연적으로 놓여져야 할 것이다 그런데 하나가 자신과 접촉한다면 스스로 뒤에 바로 연이어지면서 거기 안에 스스로와 함께 머물러야 하는 자리를 자신은 지녀야할 것이다 그러나 하나인한 그럴 수 없다 그러려면 하나가 아니라 둘이어야만한다 따라서 둘이지 않는 그 필연에 의해서 *하나는 자신과 접촉할 수 없다* 접촉하려면 한 자리 안에 연이어지는 둘이 있어야 하기 때문이다 나아가서,

연이어 접촉될 것은 분리해 있으므로 그 사이에 세 번째 것이 있지 않다는 것은 분명하다 그러나 연이어질려면 그곳에서 이어지는 이음매가(ἅψ

---

2697) 흔히 동사(動詞)라고 옮기나 그렇게 적절한 옮김이라고 보기는 힘들 것 같다 언제 이 문제에 관해 진지하게 숙고해 보고 싶다 행위에 걸쳐져(ἐπὶ ταίς παάξεσιν, 262a3, 133)분명하게 된 것들을 레애마(구, 句)들 이라고 말한 엘레아 낯선이의 로고스를 분석해 보아야하긴 하는데.....동사와명사(이름)로부터 로고스는 이루어진다라고 하는 것은 너무 천박해.....플라톤이 이런 천박한 뜻으로 말한 것은 분명아닐거야

ις, 149a7, 1737)있어야 한다 그런데 이음매가 있으려면 최소한도 둘 있어야 하고 그 둘의 경계(ὅρον, 149a8, 1737)에서 세 번째 것이 이어져야한다 그래서 연이어지는 것이 둘이라면 이음매는 하나요 셋이라면 둘이다 늘 이음매는 수적으로 하나 더 적다 계속 하나가 더 연이어질 때 마다 이음매 하나가 덧 붙혀지기 때문이다 그런데 하나만 있다면 겹도 있지 않을 것이고 이음매도 있을 수 없을 것이다 그러나 하나와 *알론한 것들은 하나가* ***아닌*** *것들이며* 하나를 나누어지니지도 않는다 따라서 **수**적으로 있지도 않다 이제 이음매가 있을 수 없다 둘이 있지 않으면 이음매는 결코 있지 않기 때문이다 그래서 하나는 알론한 것과 알론한 것은 하나와 접촉하지 않는다 따라서 하나는 알론한 것들과 접촉하지 않는다 그러므로,

하나는 스스로와 알론한 것과 접촉하고 접촉하지 않는다 스스로 전체 안에 그리고 알론한 것 안에 있으므로 하나는 자신에 그리고 알론한 것에 접촉하는 반면 하나로 있는한 접촉하는 자리를 지닐 수 없어 자신과도 알론한 것과도 접촉할 수 없기 때문이다 연이어지는 것 둘이 그 안에 있는 **자리**(χώραν, 148e9, 1736)에서 이음매가 있을 수 있으므로 그렇다 하나는 하나 **아닌** 것[2698]이며 하나를 나누어 지닐 수 없기 때문이다 이와 함께,

하나는 자신에 그리고 알론한 것에 똑 같고 똑 같지 않다는 것이 논증된다 먼저,

---

2698) 알론한 것 대신에 하나 **아닌** 것이라는 말은 1776쪽에 정리됐듯이 알론한 것과 헤태론한 하나를 논증하기 위해 쓰였다 그러나 알론한 것과 *접촉하는* 하나를 논증하는 곳에서는 하나 아닌 것 대신에 알론한 것이 쓰여진 여기 처럼 거기에서도 알론한 것과 *동일한* 하나를 논증하기 위해서는 하나 아닌 것 대신에 알론한 것이라는 말이 쓰이지 않았다 다시 말해 긍정적인 하나를 논증하는 이 두 곳에서는 하나 아닌 것이 쓰이지 않는다 알론한 것 대신에 무엇 때문에 하나 아닌 것이라는 말을 썻을까.....

*똑 같다는* 것을 논증해 보자

스스로 **안에** *크기*도 *적음*도 지니지 않는다면 하나는 스스로를 초과하지도 스스로에 의해 초과되지도 않을 것이다 크기는 적음을 초과하는 반면 적음은 크기에 의해 초과되기 때문이다 나아가서 초과하지도 초과되지도 않는다면 똑 같다 *똑 같음*2699)으로부터 있을 것이기 때문이다 그래서 있는 어떤 것 안에도 크기 와 적음이 있지 않다는 것을 논증하면 하나는 알론한 것과 똑 같다는 것이 논증된다 먼저,

*하나 ((안))에는* ***적음****이 있는가* 만약 하나 **안에**서 *적음*이 되어진다면 하나 전체 안에서 되어지든지 아니면 하나 부분 안에서 되어질 것이다 그런데 전체 안에서 된어진다면 하나 전체에 두루 퍼져 있거나 아니면 하나를 둘러쌓을 것이다 그러나 전체에 두루 퍼져 있다면 두루 퍼진 그 적음이 하나와 똑 같을 것이나 둘러쌓고 있다면  둘러쌓고 있는 적음이 하나 보다 클 것이다 그러나 적음이 그 **있음**에 의해(**τῷ εἶναι**, 150a7, 1741)어떤 것과 똑 같거나 보다 더 클 수는 없으며2700)적음이 자신의 일이 아니라 똑 같음 과 큼의 일을 수행할 수는 없다 나아가서 어떤 부분 안에도 적음이 있을 수 없다 부분 안에 있다면 전체 안에 있을 경우와 마찬 가지로 적음은 그 부분과 똑같거나 클 것이기 때문이다 따라서 *하나 안에는 적음이 있지 않다* 따라서 부분 안에도 전체 안에도 *적음*이 있지 않다면 **있는** 어떤 것 안에도 적음이

---

2699) *크기* 와 *적음* 과 *똑 같음* 각각은 하나의 **에이도스**로 간주된다는 것에 유념(留念)하라

2700) 있음의 경우 더 많거나 더 적지 않다는 말은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서도 쓰여진다 실체를 지니는 하나의 부분 각각에 실체는 더 많이(πλείω, 144d7, 1685)분배되는 것이 아니라 똑 같이 분배 된다고 거기에 쓰여지기 때문이다

있지 않을 것이다 그런데 어떤 것 적음 자체 없이는 적지 않을 것이다 그렇다면,

*하나 안에는* ***큼****이 있는가* 만약 어떤 것이 크다면 어떤 그것 안에는 큼 이외에도 크기가 초과해야하는 적음이 있어야 할 것이나 있는 어떤 것 안에는 적음이 있지 않으므로 어떤 것도 클 수 없다 무엇 때문에 초과해야 하는 적음이 있어야 하는가 크기는 적음 보다 크지 *알론한 어떤* 것 보다 크지 않으며 마찬 가지로 적음도 큼 보다 적지 알론한 어떤 것 보다 적지 않기 때문이다 그래서,

**크기**도 **적음**도 지니지 않는다면 *알론한 것은 하나 보다 크지도 적지도 않다* 하나에 대해서 초과하거나 초과되는 **힘**을 지니는 것이 아니라 크기 와 적음이 서로에 대해 그러한 힘을 지니기 때문이다[2701]마찬 가지로 *하나도 알론한 것 보다 크지도 적지도 않다* 그 안에는 적음도 큼도 있지 않기 때문이다 그래서 알론한 것 보다 크지도 적지도 않는다면 하나는 초과하거나 초과되는 **힘**을 지니지 않을 것이다 그런데 초과하거나 초과되지 않는것들은 똑 같다 따라서 *하나는 알론한 것과 똑 같다* 그리고 스스로에 대해 그러하다 하나 스스로 안에는 큼도 적음도 있지 않기 때문이다 따라서 *하나는 스스로에 대해 똑 같다* 그러므로 하나는 *스스로와 그리고 알론한 것에 똑 같다* 다음,

*같지 않다*는 것을 논증해 보자 그러려면 크고 적다는 것이 논증되어야 한다

하나는 스스로 **안에 있다**는 것은 이미 보여졌으므로(1717, 1721)하나는 바깥에서 둘러쌓는 스스로 안에 있다면 둘러쌓는 것은 둘러쌓이는 것 보

---

2701) 마찬가지로 알론한 것도 큼 과 적음을 지니지 않는다면 하나 보다 크거나 적지 않다

다는 큰 반면 둘러쌓이는 것은 둘러쌓는 것 보다 더 크다 이렇게 *하나는 자신 보다 크고 적다* 나아가서,

하나 와 *알론한 것* 이외에는 어떤 것도 있지 않으며 **있는** 것은 항상 어디에(που[2702], 151a4, 1754)있다 그래서 하나가 어떤 것 **안에** 있다면 더 *큰* 것 안에 있으면서 더 *적을* 것이다 헤태론한 것 안에 있는 것은 반드시 헤태론할 것이기 때문이다 그런데 헤태론한 것은 알론한 것과도 하나와도 분리해 있지 않으므로 이것들은 반드시 어떤 것 안에 있으므로 하나는 알론한 것 안에 알론한 것은 하나 안에 필연적으로 있다 그래서 하나는 알론한 것 안에 있으므로 하나는 알론한 것 보다 적은 반면 하나 안에 알론한 것이 있으므로 하나는 알론한 것 보다 크다 따라서 하나는 알론한 것 보다 크며 적다 그렇다면,

*하나는 자신 과 알론한 것 보다 크고 적다* 이제,

*수 적으로 똑 같고 더 많고 더 적다*는 것을 논증해 보자

더 크고 더 적고 똑 같다면 똑 같은 **척도**들 과 더 적은 척도들 과 더 많은 척도들을 지닐 것이다 그런데 척도들을 지니면 그 만큼 **부분**들도 지닌다 이렇게 똑 같은 척도들 과 부분들 그리고 더 적은 척도들 과 부분들을 그리고 더 많은 척도들 과 부분들을 지닌다면 하나는 자신들과 알론한 것들에 **수**적으로 똑 같으며 더 적으며 더 많을 것이다 그래서 더 크다면 그 만큼한 부분들의 더 많은 척도들을 지니며 더 적다면 그 만큼한 부분들의 더 적은 척도들을 지니고 똑 같다면 그 만큼한 부분들의 똑 같은 척도들을 지닐 것이다 그렇다면 스스로 보다 더 크고 적고 똑 같다면 자신들과 똑 같은 척도들 과 그 부분들을 지니며 더 적은 척도들 과 그 부분들을 지니고 더

---

2702) 텔레스의 열 범주 가운데 하나인 πού(어디에?, 범주들1b26, 161, 909, 911)와 연결되지 않는가 비록 거기 어디는 의문부사인 반면 여기는 의문부사가 아닌긴해도 말이다 그래도 장소를 가리키는 부사라는 점에서는 같다

많은 척도들 과 그 부분들을 지닌다 그래서 자신과 똑 같은 부분들을 지닌다면 자신과 수적으로 똑 같이 많을 것이며 더 많은 부분들을 지닌다면 자신 보다 수적으로 더 많을 것이고 더 적은 부분들을 지닌다면 수적으로 더 적을 것이다 따라서 자신 보다 더 크고 적고 똑 같으므로 *하나는 자신 보다 수 적으로 더 많고 작고 똑 같고* 나아가서 *알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같으므로 하나는 알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같다* 이렇게,

파르메니데애스는 하나 **안에** *적음*이 **있지 않다**는 것을 논증하므로서 반드시 그 적음을 초과할 *큼*도 하나 안에 있지 않다는 것을 이끌어 낸 다음 초과되거나 초과하지 않는 것은 똑 같다는 것을 근거로 *하나는 자신과 똑 같다고 말하면서 알론한 것과도 하나는 똑 같다고 논증한다* 하나가 알론한 것 보다 크거나 적으려면 하나 안에 큼이나 적음이 있어야 하는데 그렇지 못하기 때문이다 나아가서,

파르메니데애스는 어떤 것 **안 과 밖에** 있는 것은 어떤 것을 둘러쌓고 어떤 것에 의해 둘러 쌓이므로 더 크고 더 적다는 것을 근거로 스스로 안 과 밖에 있는 하나는 자신 보다 더 크고 적으며 알론한 것 안 과 밖에 있는 바로 알론한 것과 헤태론한 것 으로서의 그 하나는 알론한 그것 보다 더 크고 적기 때문에 하나는 자신과 그리고 알론한 것 보다 더 크고 적다는 것을 논증한다 이어,

파르메니데애스는 똑 같거나 더 크거나 더 적다면 똑 같거나 더 크거나 더 적은 척도들 과 부분들을 지니므로 수적으로 똑 같거나 더 많거나 더 작다는 것을 근거로 하나는 자신과 그리고 알론한 것에 수적으로 똑 같고 더 많고 더 작다는 것을 논증한다 그런데,

이러한 그의 논증은 큼 과 적음 과 똑 같음은 각기 자신 만의 고유한 일을 수행하기에(πράττειν, 150a8, 1741)큼은 크기만하고 적음은 적기만하며 똑 같음은 똑 같기만 하다는 것 그리고 어떤 것이 **있음**에 의해서는(τῷ εἶναι, 150a7, 1741)어떤 것과 똑 같거나 더 크거나 더 적거나 하지 않다는 것에

근거한다 물론 큼은 반드시 적음을 초과한 것이고 적음은 반드시 큼에의해 초과된다는 것 그리고 어떤 것 안에 있는 것은 둘러쌓이므로 더 적고 어떤 것 밖에 있는 것은 둘러쌓으므로 더 크다는 것 그리고 헤태론한 것 안에 있는 헤태론한 것은 어떤 큼과적음의 량적인 차이라는(1746각주2659)것도 전제되는 근거이긴하나 앞 두 근거에서 잇따라 나오는 것들이다 그래서 앞 두 근거가 무너지면 파르메니데애스의 논증은 무너질 것이다 어쨌든,

똑 같고 더 크고 더 적다 라는 논증은 **안 과 밖에 있음**의 측면에서 이루어진다 따라서 자리((χώραν[2703],138c6 : 1612, 148e9, 1736, 공간)와 관련된다 안에 있고 밖에 있음은 어디에(που, 151a4, 1745, 1792)있음의 일 종이며 어디는 있는자리를 말할 것이기 때문이다 이러한 **자리**에 관련되는 논증은 똑 같고크고적게 있는 하나의 논증 이외에도 접촉되고되지않고 있는 하나 와 동일하고헤태론하게 있는 하나 와 *움직*이고쉬고 **있는** 하나 그리고 안과밖에 있는 하나의 논증이다 그래서 이러한 논증에서 드러나는 프라그마(사태)를 잘 살펴 보면 자리(공간) 안에 있는 것들이 어떠한 것들인지는 어느 정도 알 수 있으리라 그러나 그 **자리(공간)**가 무엇인지는 아무리 살펴보아도 모를 것이다 공간이 무엇인지를 알려면 비록 충분하지는 않지만-꿈에 있는 것과 같다라고 쓰여지기 때문이다-아마도 티마이오스 52a8(1139, 151)앞뒤를 보면 될 것이다 어쨌든,

하나는 자신과 그리고 알론한 것과 똑 같고 똑 같지 않다는 이러한 논증과 더불어 있는 하나는 **시간**을 나누어 지녀 *자신과 그리고 알론한 것보다 젊고 젊게되며 늙고 늙게되고 자신과 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 않고 않게된다*는 것이 논증된다 그러나,

---

2703) 옮겨가는 움직임은 헤태론한 자리에서 헤태론한 자리로 그 자리를 바꾼다 라는 1612쪽을 참조하라 거기는 만약 하나 있다면의 하나는 움직여지지도 않는다 라는 맥락에 속한다

나는 이 논증을 따라가지 전에 하나가 어떠하게 **있**으며 **존재**하는지를 1714-1720에 이어 다시 정리해 보려한다 적어도 지금의 나에게는 비록 고단(孤單)하고 힘든 일이지만 말이다

하나는 자신 **안에**도 있지 않고 알론한 것 **안에**도 **있지 않는** 한편 스스로 안에도 있고 헤태론한 것 안에도 **있다**는 것과 함께 하나는 쉬어왔지도 움직여지지도 않는 한편 움직이고 쉬고 **있다**는 것이 논증됐다 이와함께,

자신과도 알론한 것과도 *동일하지도 헤테론***하지도 않는** 하나는 스스로와 그리고 알론한 것과 *동일하고 헤태론***하다**는 것이 논증된다

하나 *스스로*와 헤태론한 것은 하나와도 헤태론할 것이므로 하나가 **아닐** 것이기 때문에 *하나*는 스스로와 헤태론한 것이 아니며 그리고 헤태론과 *동일한* 것은 헤태론한 것이지 하나 스스로는 아닐 것이기 땜문에 하나는 헤태론과 동일한 것이 아니다 나아가서,

하나 **있음**에 의해서는(τῷ ἕν **εἶναι**, 139c6, 1618)하나와 *헤태론*할 수 없다 어떤 것과 헤태론하게 있음에 의해서는 하나에 이르는 것이 아니라 단지 헤태론함에 이르를 뿐이기 때문이다 나아가서 하나에 의해서 헤태론에 이르지 못한다면 하나 *스스로*에 의해서도 헤태론에 이르지 못할 것이다 따라서 하나에 의해서도 스스로에 의해서도 헤태론에 이르지 못한다면 어떻게 해서도 *하*나는 헤태론한 것과 헤태론할 수 없을 것이다 그 자신이 헤태론한 어떤 것과도 헤태론하지 않기 때문이다 나아가서, **하나**의 자연은 **동일**한 것의 *자연*이 아닐 것이다 그렇지않다면 어떤 것에 동일한 것이 되어질 때 마다 하나가 되어져야만 할 것이나 **여럿**에 동일한 것이 되어질 경우에는 하나가 아니라 여럿이 되어지기 때문이다 그러나 하나 와 동일이 결코 차이나지 않는다면 동일한 것이 되어졌을 때 마다 항상 하나가 되어졌어야하고 하

나가 되어졌을 때 마다 항상 동일한 것이 되어졌어야 할 것이다 그래서 하나가 스스로와 동일하다면 하나는 스스로와 하나가 아닐 것이므로 하나이면서 하나가 아닐 것이다 그러나 이것은 불 가능하다 따라서 하나는 스스로와 **동일**한 것이 아니다 그런데,

모든 것은 각기모든 것에 **대해** 동일하든지 아니면 헤태론하든지 아니면 부분의 전체이든지 아니면 전체의 부분으로 있을 뿐이다 그런데 **있는** 하나는 자신의 부분이 아니므로 스스로에 대해 부분으로 있지 않으며 그래서 부분의 전체로도 있지 않을 것이다 그리고 하나와 헤태론하지 않으므로 하나는 스스로와 헤태론하지 않다 따라서 하나가 스스로에 대해 부분도 전체도 헤태론하지도 않다면 필연적으로 하나는 스스로**에 대해** 동일하게 **있다** 그런데 하나는 스스로 안에 있으면서 동시에 헤태론한 것 **안에** 있다는 것은 이미 보여졌으며[2704]스스로와 헤태론한 것 안에 있으면서 스스로와 동일한 것 안에 있는 것은 스스로와 필연적으로 헤태론하다 헤태론한 곳에 있으니 말이다 따라서 *하나는* 스스로와 헤태론하게있다 그런데,

헤태론한 것은 필연적으로 헤태론한 것과 헤태론하며 그리고 하나와 **헤태론**한 것은 하나 **아닌** 것이므로 하나는 *하나 아닌 것*과 헤태론하다 따라서 하나는 알론한 것들과 헤태론하게 있다[2705]그런데,

동일한 것과 헤테론한 것은 반대이다 그래서 동일한 것은 헤태론한 것 **안에** 헤태론한 것은 동일한 것 **안에** 어느 때든 있지 않다 그렇다면 어느 시간 동안에도 있지 않을 것이다 이제 **동일**한 것 안에는 어느 때도 있지 않으므로 **헤태**론한 것은 **있는** 어떤 것들 안에 어느 때도 있지 않을 것

---

2704) 145b6 - 145e7(1687-1689, 1717-1718)에서 보여졌다

2705) 아님 또는 있지않음은 알론함이라는 것이 다시 확인된다(1538)하나가 *하나 아닌 것*에 대해 있는 것은 하나가 *알론한 것*에 대해 있는 것이기 때문이다

이다 그런데 하나 와 하나 아닌 것은 있는 어떤 것이어서 안에 헤태론한 것이 있지 않으므로 헤태론에 의해서 *하나*는 하나 아닌 것과 그리고 *하나 아닌 것*은 하나와 헤태론해질 수 없다 그러나 헤태론을 나누어지니지 않는다면 스스로들에 의해서도 서로에 해테론할 수 없다 그래서 자신들에 의해서도 헤태론에 의해서도 헤태론하지 않다면 하나 와 하나 아닌 것은 헤태론하지 않다는 것을 피할 길이 없다 그리고 하나 **아닌** 것을 하나를 나누어 지니지 않는다 나누어 지닌다면 하나로 있어 왔을 것이기 때문이다 따라서 하나 아닌 것은 **수**가 아니다 수를 나누어 지닌다면 하나 아닌 것이 아닐 것이므로 그렇다 따라서 *하나* ***아닌*** *것은 하나의 부분이 아니다* 부분이라면 하나를 나누어 지닐 것이기 때문이다 따라서 *하나 아닌 것은 하나의 전체도 아니다* 그런데 모든 것은 각기모든 것에 대해 전체거나 부분이거나 헤태론하거나 동일한 것인데 전체도 부분도 헤태론한 것도 아니므로 필연적으로 동일하다 이제 하나는 하나 **아닌** 것에 대해 그러하므로 *하나는 하나 아닌 것에 대해 동일하다 곧* 알론한 것에 **대해** 동일하다 그렇다면 *하나는 스스로와 알론한 것들에 동일하며 헤태론하게 있다* 그래서,

이렇게 하나는 자신과도 알론한 것과도 *동일하지도 헤테론*하지도 **않으며** 그리고 스스로와 그리고 알론한 것과 *동일하고 헤태론*하게 **있다**는 것이 논증됐다 이렇나 논증을 나는 다음 쪽 도표로 나타낸다

| | 하나 | | | |
|---|---|---|---|---|
| | 하나자체 ◀ **부정** ▶ **있는**하나 | | | |
| | **실체**지니지**않음** | | **실체**지님(**존재**) | |
| | 스스로 | 알론한것 | 스스로 | 알론한것 |
| 동일<br>(같음 똑같음)<br><br>**반대**<br><br>헤태론<br>(같지않음 똑같지않음) | 하지**않다** | 하지**않다** | 하다 | 하다 |

이 도표는 ↕ 먼저 하나자신은 있는하나의 **부정**(否定)이라는 것을 나타내며 하나 자신이든 하나와 알론한 것이든 모두 자신 **안에 반대(모순)각각을 부정하면서** 머금는다는 것을 나타낸다 그러나 있다(하다) 와 있지않다(하지않다) 사이를 *반대*로 보면 안된다 이미 여러 차례 강조되었듯 있지 않는 것은 있는 것에 헤태론하기 때문이다 그러나 한 발 짝 더 나아가서 앞으로 차차 드러나게 될 것이지만 내가 이미1632각주2537에 쓴 것 처럼 여기 **있지않는** 것을 실체를 지니는 있지않는 하나 곧 존재하지않는 하나와 동일한 것으로 여겨져서도 또한 안된다[2706]이제,

---

2706) 12쪽의 그림에 나온 것 처럼 만약하나있다면의 하나 와 하나만약있지않다면의 하나 와 만약하나있지않다면의 하나는 비록 그것이 있는하나의 부정이라는 점에서는 같을지 몰라도 그 자체에 있어서는 반드시 서로 구분되어져야 할 것이기 때문이다 이러한 구분을 나는 있음 있는것 있지않는것 있지않음 등으로 구분하고 싶은 충동도 느끼나 이렇게 구분하는 것은 다소

이러한 논증과 함께, 자신과도 *헤태론한* 것과도 같지도 같지않지도 않은 하나는 스스로와 *알론한* 것에 같고 같지않다는 것이 논증된다

**같은** 것은 어디서나 **동일한** 것을 겪는다 그런데 *동일*한 것은 *하나*와 *분리*되는 자연을 지녔었으므로 *동일함*을 겪는 것은 반드시 *하나*와 분리되기 때문에 하나 보다 많아져야 할 것이고 그래서 하나이지 않을 것이다 따라서 어떤 것과도 동일하지 않는 하나는 어떤 것과도 *같지 않다* 나아가서,

**같지 않는** 것은 어디서나 **헤태론**을 겪는다 헤태론의 자연은 자신을 겪는 것들을 **있지 않게**하면서 그 부분들로 나누기 때문이다[2707]그런데 어떤 것과도 헤태론하지 않으므로 하나는 같지 않지 않을 것이다 그래서 하나는 스스로와도 헤태론한 것과도 같지 않은 것이 아니다 그러나,

*하나*는 알론한 것과 헤태론하게 **있다**는 것이 보여졌었으므로 알론한 것 역시 하나와 헤태론할 것이다 그러는한 하나는 알론한 것과 헤태론을 겪고 알론한 것은 하나와 헤태론을 겪을 것이며 그러는한 양자는 헤태론한 동일한 것을 겪었을 것이다[2708]그런데 **같은** 것은 어디에서건 *동일*한 것을 겪

---

성급한 듯 싶다 없는것 없음 등으로 하여도 마찬가지이다 어쨌든,

있음 자신에 잇따르는 것들이 '....있지않다' 라는 식으로 말하여졌다고 해서 있지않는 것과 동일한 것으로 있음을 여겨서는 결코 안된다

2707) 헤태론의 자연은 헤태론하게 하면서 어떤 것을 있지 않게하며(1535) 어떤 것을 부분들로 나눈다(1539)라는 로고스를 상기하라

2708) **이름**을 숙고해 보자 이름은 어떤 것에 *걸쳐*(*ἐπί*, 147d1, 1732)있다 이제 이러한 이름을 한 번 또는 여러 번 부를 경우 만약 동일한 이름이라면 매 번 그 이름은 동일한 어떤 것에 걸치지 그 어떤 것이 **아닌** 것에 걸치지

는다 따라서 각기모든 것은 각기모든 것과 헤태론한 *동일*을 겪을 것이므로 하나가 알론한 것들과 동일한 **헤태론을 겪는한** 각기모든 것은 각기모든 것과 **같을** 것이다 따라서 하나가 알론한 것에 해태론하는 바로 그 헤태론함에 의해서 **있는** 하나는 알론한 것과 같다 그런데,

같은 것은 같지 않는 것의 **반대**인 것과 마찬 가지로 동일한 것도 헤태론한 것에 반대이다 그래서 알론한 것에 **있는** 동일함도 알론한 것에 있는 헤태론함에 반대일 것이다 그런데 방금 앞에서 동일한 **헤태론**인한 **같**다는 것이 보여졌으므로 따라서 헤태론한 **동일**인한 **같지않을** 것이다 따라서 알론한 것과 동일하다면 이러한 동일함에 의해서 하나는 알론한 것과 같지 않을 것이다[2709]따라서 하나는 알론한 것과 같지 않다 그런데,

동일을 겪는한 알론을 겪지않으며 알론을 겪지않는한 같지않지않고 같지않지않는한 같다 *알론*을 겪는한 알론하며 알론한한 같지않기 때문이다 그래서 하나가 *알론*한 것과 동일하며 *헤태론*하다면 하나는 알론한 것과 같고 같지않다 그렇다면 스스로와도 하나는 그러할 것이다 하나는 스스로와 동일하며 헤태론하다는 것이 보여졌기 때문이다 따라서 하나는 스스로와같

---

는 않을 것이다 그래서 헤태론의 이름 역시 어떤 것에 걸치는 이름이므로 이 이름이 발설될 때 마다 그 어떤 것이 **아닌** 것에 걸쳐지지는 않을 것이고 그래서 알론한 것은 하나와 헤태론하며 하나는 알론한 것과 헤태론하다라고 말하여질 때 마다 발설되는 헤태론의 이름은 *알론한* 어떤 것에 걸쳐지는 것이 아니므로 알론한 것이 하나와 헤태론하며 하나가 알론한 것과 헤태론한한 *헤태론과 알론한 어떤 것*이 아니라 **헤태론**과 **동일**한 것(τὸ αὐτὸ, 148a2, 1733)을 겪을 것이다 그래서 하나는 동일한 헤태론을 겪는다 자

2709) 하나는 알론한 것과 동일하다(1755)는 것이 이미 보여졌고 헤태론은 어디에서든 한결 같기 때문에 그리고 같지 않음에의해서 동일해지지 않는다면 동일은 헤태론의 반대가 아닐 것이기 때문이다

고 같지않다 따라서,

*스스로와 그리고 알론한 것에 같지도 같지않지도 않는 하나는 스스로와 알론한 것에 같고 같지않게* ***있다*** 이와함께,

*스스로와 그리고 알론한 것과 똑 같지도 똑 같지 않지도 않는 하나는 자신에 그리고 알론한 것에 똑 같고 똑 같지 않게* ***있다****는* 것이 논증된다

*동일*한 **척도**를 지녀야 똑 같다 그리고 척도들이 있는 그 만큼 *재어진* **부분**들이 있을 것이다 그런데 *재어진* 부분들 중에는 함께 재어진 것들이 있는가 하면 *함께 재어지지 않는* 부분도 있을 것이고 함께 재어졌든 함께 재어지지 않았든 더 많은 것 보다 더 적은 척도들 또는 더 적은 것 보다 더 많은 척도들이 있다면 더 적은 것 보다 더 큰 것들 또는 더 큰 것 보다 더 적은 것들이 있을 것이다 반면 *동일*한 *척도를* 지니지 못하면 그와 *알론*한 척도도 지니지 못할 것이다 그런데 척도들 만큼 재어진 부분들이 있다 그래서 더 이상 하나일 수는 없다  그러나 하나 척도 있다면 하나와 척도가 똑 같아야 하는데 **하나**와 *동***일**한 것은 있을 수 없다 그래서 하나 척도를 나누어 지니지도 동일한 또는 많은 또는 적은 척도를 나누어 지니지도 못한다 따라서 하나는 스스로와 그리고 알론한 것과  똑 같지도 똑 같지 않지도 않다 반면,

**있는** 하나는 자신과 그리고 알론한 것과 똑 같고 똑 같지 않다 만약 스스로 **안에** *크기*도 *적음*도 지니지 않는다면 하나는 스스로를 초과하지도 스스로에 의해 초과되지도 않을 것이다 반드시 크기는 적음을 초과하는 반면 적음은 크기에 의해 초과되기 때문이다 그리고 초과하지도 초과되지도 않는다면 똑 같다 큼 또는 적음으로부터 있지 않다면 *똑 같음*으로부터 있을 것이기 때문이다 그러나 하나 안에 크기 와 적음이 있지 않으므로[2710] 하나

---

2710) 하나 안에 큼 과 적음이 있지 않다는 것은 아래 처럼 논증된다 먼저,

는 자신과 똑 같게 **있다** 마찬 가지로 어떤 것이 크거나 적다면 그 안에는 초과되는 적음이나 초과하는 큼이 반드시 있어야 할 것이다 그러나 하나 안에는 적음이 있지 않으므로 알론한 어떤 것도 하나 보다 클 수 없다 그래서 *알론한 것은 하나 보다 크지도 적지도 않다* 하나에 대해서 초과하거나 초과되는 **힘**을 지니는 것이 아니라 크기 와 적음이 서로에 대해 그러한 힘을 지니기 때문이다 바로 이러한 알론한 것에 대해 하나는 있다 그래서 하나는 *알론한 것 보다 크지도 적지도 않을 것이고* 크지도 적지도 않다면 하나는 초과하거나 초과되는 **힘**을 지니지 않을 것이며 초과하거나 초과되지 않는 것들은 똑 같다 따라서 *하나는 알론한 것과 똑 같게* **있다** 그러나 하나는

---

*하나 ((안))에는 **적음**이 있는가* 만약 하나 **안에**서 *적음*이 되어진다면 하나 전체 안에서 되어지든지 아니면 하나 부분 안에서 되어질 것이다 그런데 전체 안에서 된어진다면 하나 전체에 두루 퍼져 있거나 아니면 하나를 둘러쌓을 것이다 그러나 전체에 두루 퍼져 있다면 두루 퍼진 그 적음이 하나와 똑 같을 것이나 둘러쌓고 있다면  둘러쌓고 있는 적음이 하나 보다 클 것이다 그러나 적음이 그 **있음**에 의해(**τῷ εἶναι**, 150a7, 1741)어떤 것과 똑 같거나 보다 더 클 수는 없으며 적음이 자신의 일이 아니라 똑 같음 과 큼의 일을 수행할 수는 없다 나아가서 어떤 부분 안에도 적음이 있을 수 없다 부분 안에 있다면 전체 안에 있을 경우와 마찬 가지로 적음은 그 부분과 똑 같거나 클 것이기 때문이다 따라서 *하나 안에는 적음이 있지 않다* 따라서 부분 안에도 전체 안에도 *적음*이 있지 않다면 **있는** 어떤 것 안에도 적음이 있지 않을 것이다 그런데 어떤 것 적음 자체 없이는 적지 않을 것이다 그렇다면,

*하나 안에는 **큼**이 있는가* 만약 어떤 것이 크다면 어떤 그것 안에는 큼 이외에도 크기가 초과해야하는 적음이 있어야 할 것이나 하나 안에는 적음이 있지 않으므로 큼이 있을 수 없다

스스로 **안에 있다**는 것은 이미 보여졌으므로(1717, 1721)하나는 바깥에서 둘러쌓는 스스로 안에 있다면 둘러쌓는 것은 둘러쌓이는 것 보다는 큰 반면 둘러쌓이는 것은 둘러쌓는 것 보다 더 크다 이렇게 *하나는 자신 보다 크고 적다* 크고 작다면 똑 같지 않으므로 하나는 자신과 똑 같지 않게 있다 나아가서 하나는 알론한 것 **안에** 있으므로[2711]하나는 알론한 것 보다 적은 반면 하나 **안에** 알론한 것이 있으므로 하나는 알론한 것 보다 크다 따라서 *하나는 알론한 것 보다 크며 적다* 따라서 하나는 알론한 것과 똑 같지 않게 있다 나아가서,

자신 보다 더 크고 적고 똑 같다면 *하나는 자신 보다 수 적으로 더 많고 작고 똑 같으며*[2712]그리고 알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같으므로

---

2711) 하나 와 *알론한 것* 이외에는 어떤 것도 있지 않으며 **있는** 것은 항상 어디에(που[1], 151a4, 1754)있다 그래서 하나가 어떤 것 **안에** 있다면 더 *큰* 것 안에 있으면서 더 *적을* 것이다 헤태론한 것 안에 있는 것은 반드시 헤태론할 것이기 때문이다 그런데 헤태론한 것은 알론한 것과도 하나와도 분리해 있지 않으므로 이것들은 반드시 어떤 것 안에 있으므로 *하나는 알론한 것* ***안에*** *알론한 것은 하나* ***안에*** *필연적으로 있다*

2712) 더 크고 더 적고 똑 같다면 똑 같은 **척도**들 과 더 적은 척도들 과 더 많은 척도들을 지닐 것이다 그런데 척도들을 지니면 그 만큼 **부분**들도 지닌다 이렇게 똑 같은 척도들 과 부분들 그리고 더 적은 척도들 과 부분들을 그리고 더 많은 척도들 과 부분들을 지닌다면 하나는 자신들과 알론한 것들에 **수**적으로 똑 같으며 더 적으며 더 많을 것이다 그래서 더 크다면 그 만큼한 부분들의 더 많은 척도들을 지니며 더 적다면 그 만큼한 부분들의 더 적은 척도들을 지니고 똑 같다면 그 만큼한 부분들의 똑 같은 척도들을 지닐 것이다 그렇다면 스스로 보다 더 크고 적고 똑 같다면 자신들과 똑 같은 척도들 과 그 부분들을 지니며 더 적은 척도들 과 그 부분들을 지니고

*하나는 알론한 것 보다 수적으로더 크고 적고 똑 같다* 이와 더불어,

**있는** 하나는 스스로와 그리고 알론한 것에 접촉하며 접촉하지 않는다는 것이 논증된다[2713]

알론한 것 **안에** 있다면 알론한 그것과 접촉할 것이다 그래서 하나는 알론한 것과 접촉한다 나아가서 스스로 전체 안에도 있으므로 하나는 알론한 것과의 접촉이 막힌채 *자신과 접촉하면서* 스스로 안에 있을 것이다 이렇게 하나는 자신과 접촉한다 그러나,

어떤 것들이 접촉하려면 함께 머물러야 하는 동일한 것에 *연이어* 접촉하는 것들이 필연적으로 놓여져야 할 것이다 그런데 하나가 자신과 접촉한다면 스스로 뒤에 바로 연이어지면서 거기 안에 스스로와 함께 머물러야

---

더 많은 척도들 과 그 부분들을 지닌다 그래서 자신과 똑 같은 부분들을 지닌다면 자신과 수적으로 똑 같이 많을 것이며 더 많은 부분들을 지닌다면 자신 보다 수적으로 더 많을 것이고 더 적은 부분들을 지닌다면 수적으로 더 적을 것이다 따라서 *하나는 자신 보다 수 적으로 더 많고 작고 똑 같고* 나아가서 *알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같으므로 하나는 알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같다*

2713) 하나 자체는 접촉하지도 접촉하지않지도 않는다 라는 로고스는 나타나지 않는다 그러나 1609-1610쪽에 옮겨졌듯이 모양 없는 하나 자체를 논증하는 맥락에서 하나 자체는 ' 알론한 것 안에 있지않다 알론한 것 **안에** 있다면 자기를 둘러쌓는 알론한 이것과 여러 곳에서 여러 방향으로 접촉해야 할 텐데 부분을 지니지도 않으며 빙두름을 나누어 지니지 않는 하나가 그렇게 접촉되는(ἅπτεσθαι, 138a7, 1610)것은 불 가능하기 때문이다 ' 라고 말하여지는 것으로부터 하나 자체는 접촉하지 않는다 라는 로고스를 간접적으로 뽑아 낼 수 있을 것이다

하는 **자리**를 자신은 지녀야할 것이다 그러나 하나인한 그럴 수 없다 그러러면 하나가 아니라 둘이어야만한다 따라서 둘이지 않는 그 필연에 의해서 하나는 자신과 접촉할 수 없다 접촉하려면 한 자리 안에 연이어지는 둘이 있어야 하기 때문이다 나아가서 연이어 접촉될 것은 분리해 있으므로 그 사이에 세 번째 것이 있지 않다는 것은 분명하다 그러나 연이어질려면 그곳에서 이어지는 이음매가(ἅψις, 149a7, 1737)있어야 한다 그런데 이음매가 있으려면 최소한도 둘 있어야하고 그 둘의 경계(ὅρουν, 149a8, 1737)에서 세 번째 것이 이어져야한다 그래서 연이어지는 것이 둘이라면 이음매는 하나요 셋이라면 둘이다 늘 이음매는 수적으로 하나 더 적다 계속 하나가 더 연이어질 때 마다 이음매 하나가 덧 붙혀지기 때문이다 그런데 하나만 있다면 겹도 있지 않을 것이고 이음매도 있을 수 없을 것이다 하나와 *알론한 것들은 하나가* ***아닌*** *것들이며* 하나를 나누어지니지도 않으므로 **수**적으로 있지 않다 그래서 이음매가 있을 수 없다 둘이 있지 않으면 이음매는 결코 있지 않기 때문이다 따라서 하나는 알론한 것들과 접촉하지 않는다 그러므로,

하나는 스스로와 알론한 것과 접촉하고 접촉하지 않는다 스스로 전체 안에 그리고 알론한 것 안에 있으므로 하나는 자신에 그리고 알론한 것에 접촉하는 반면 하나로 있는한 접촉하는 자리를 지닐 수 없어 자신과도 알론한 것과도 접촉할 수 없기 때문이다 연이어지는 것 둘이 그 안에 있는 **자리**(χώραν, 148e9, 1736)에서 이음매가 있을 수 있으므로 그렇다 하나는 하나 **아닌** 것[2714]이며 하나를 나누어 지닐 수 없기 때문이다 이렇게해서,

---

2714) 알론한 것 대신에 하나 **아닌** 것이라는 말은 1776쪽에 정리됐듯이 알론한 것과 헤태론한 하나를 논증하기 위해 쓰였다 그러나 알론한 것과 *접촉하는* 하나를 논증하는 곳에서는 하나 아닌 것 대신에 알론한 것이 쓰여진 여기 처럼 거기에서도 알론한 것과 *동일한* 하나를 논증하기 위해서는 하나 아닌 것 대신에 알론한 것이라는 말이 쓰이지 않았다 다시 말해 긍정적인

하나는 자신과 그리고 알론한 것과 접촉하고 **있고** 접촉하지 않고 **있다**

이상(以上)에서 논증됐듯 하나는 **반대**되는 것을 안에 품어 스스로를 **부정**(否定)하고 다시 부정한다 예를들어 같기도 하지만 같지**않기**도하고 같지**않지 않기**[2715]도 하기 때문이다 이러한 반대 와 부정을 1721의 도표에 이어 다음 쪽의 도표를 만들어 볼 수 있으리라

---

하나를 논증하는 이 두 곳에서는 하나 아닌 것이 쓰이지 않는다 알론한 것 대신에 무엇 때문에 하나 아닌 것이라는 말을 썼을까.....

2715) 그런데 같지 않지 않는한 같게 있다 라는 1753(148c5-6) 파르메니데애스의 로고스를 다시 떠 올린다면 부정의 부정은 긍정이다 라고 말하여질 수 있을 것 같다 그러나 나는 부정의 부정을 통해서 어떤 것은 자신으로 돌아오는 것이 아니라 그만큼 멀어져간다 라고 1572쪽에서 말했다 그렇다면,

'플라톤'을 따라가는 내가 틀리게 따라갔다는 말인가 부정된 만큼 멀어져 간다면 부정의 부정은 긍정이 아닐 것이기 때문이다 나로 하여금 그이로부터 멀어지지 않게 하려면 동일의 부정은 헤태론이나 헤태론의 부정은 동일이 아니라 헤태론인 반면 같음의 부정은 같지않음이며 같지않음의 부정은 같음이다 라고 말해야 할 것 같다 그럼직하다

| | 하나<br>하나 *자신* | **있는** 하나 *자신* |
|---|---|---|
| 전제 | (만약)하나(있다면) | 하나(만약 **있다**면) |
| **실체** | 지니지않음 | 나누어지님 |
| 여럿 | **없다** | **있다** |
| 부분의전체<br>전체의부분 | **없다** | **있다** |
| 한계 | **없다** | **있다** |
| 수 | **없다** | (무한히 많이) **있다** |
| 모양 | **없다** | **있다** |
| 안 | **없다** | **있다** |
| 움직임<br>쉼 | **없다** | **있다** |
| 동일<br>헤태론 | **없다** | **있다** |
| 같음 | **없다** | **있고** |
| 같지않음 | | **없다** |
| 똑같음 | **없다** | **있고** |
| 똑같지않음 | | **없다** |
| 접촉 | **없다** | **있고없다** |

부분과전체에 걸리는 점선을 제외한 모든 점선은 **반대**(ἐναντία, 소피스테애스250a8 : 1471, 파르메니데애스 146d6 : 1724)를 나타내는 반면 겹실선은 **부정**(ἀπόφασις, 소피스테애스 257b9, 1538, 否定) 과 **맞섬**(ἀντίθεσις, 소피스테애스 257e6, 1541, 反定立)을 나타내는 위 도표를 통해서 **있음** 과 **없음**은 **반대(모순)**이 아니라 **부정과맞섬** 이라는 것이 뚜렷해질 것이다 점선이든 실선이든 위 모든 선은 구분을 나타내기 때문이다 하나는 안에 반대

를 허용하면서 부정하고 또 부정한다는 말이다 다시 말해 하나는 반대들을 안에 부정하면서 담고 있다 그러나 하나가 실체를 나누어지니는 경우에만 그러하다 실체를 나누어지니지 않는 하나 자체는 있는 하나의 부정 또는 부정의 부정을 통해서만 그어질 또는 가리켜질 뿐이다[2716].....이제,

이러한 하나의 논증에 이어 어떠한 하나를 논증하는지 파르메니데애스를 계속 따라가 보자

---

2716) 그러나,

1751쪽에 다시 옮겨진 것 처럼 반대인 것들은 서로 안에 있을 수 없으므로 동일한 것은 헤태론한 것 안에 그리고 헤태론한 것은 동일한 것 안에 있을 수 없을 것이다 움직임과쉼도 마찬가지이다 그런데,

같음에 관련해 약간 어렵게 되는 것 같다 같음과같지않음 각각은 서로에 **반대**되나 이것들이 **실체**를 나누어 지니게 되면 각각 반대로 맞서는 것이 아니라 **부정**적으로 **맞**서게 되기 때문이다 같게 있는 것 과 같지 않게 있는 것 사이를 구분하는 겹 실선이 바로 그러한 부정적인 맞섬을 뚜렷하게 할 것이다 똑 같음에 관련해서도 마찬가지 어려움이 일어난다 그러나 이러한 어려움은 역설적으로 하나 와 동일 과 같음 과 똑 같음이 **실체**를 지님으로해서 있어 오게 된 결과는 아닐런지.....그런데,

이러한 어려움은 '플라톤'의 모든 맥락에서 반대(모순) 와 부정을 지금의 내가 구분하려 하기 때문에 오는 어려움일 수도 있다 어쨌든 플라톤의 파르메니데애스 와 엘레아 낯선이에 따르면 부정은 반대와 비록 맞섬이라는 점에서는 통할는지 모르지만 **반대(모순)**되는 것들은 서로 안에 동시에 있을 수 없지만 **부정**되는 것들은 그렇지 않다는 것은 분명하다 따라서 이러한 어려움은 반대 와 부정 사이의 구분에서 오는 것 같지는 않다

" 다시 이렇게 하나 그것은(αὐτό 151e2) 자신과 그리고 알론한 것들과 수적으로 똑 같고 더 많고 더 적을 것이네

[그]럴 것입니다

이제 하나는[2717]시간을 나누어 지니며(μετέχει, 151e3, 分有하며) 그 (하나)는 스스로 보다 그리고 시간을 나누어 지니는 알론한 것들 보다 젊고 젊게 되며 늙고 늙게 되고 자기 자신 과 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 않고 않게 되지 ?

어떻게요 ?

있음은 어디에서[든](που[2718]151e6)그 (하나)에 속하네 만약(εἴπερ e7)하나가 있다면 말일세

예

있음은 현재 시간에(μετὰ χρόνου, τοῦ παρόντος e8)실체를 나누어 지님(μέθεξις e8)과 알론한 무엇인가 ? 있어 옴(τὸ ἦν 152a1)은 지나간 (시간)에 그리고 있게 될은 닥아 올(시간)에 실체(οὐσίας κοινωνία a3)를 (나누어 지님)은 공통적인 것 처럼 말일세

---

2717) 이러한 하나를 있는 하나(τὸ ἕν ὄν 143a5, τὸ ὄν ἕν 144e5) 라고도 파르메니데애스는 쓴다

2718) 어디(πού)를 훗 날 텔레스는 자신의 열 범주 가운데 하나로 집어든다(범주들, 1b26, 161)물론 여기서 문제 삼아지고 있는 파르메니데애스의 시간(χρονού)도 마찬가지로 열 범주 가운데 하나로 집어든다 비록 ποτὲ(범주들,1b26,언제-ποτὲ(언제)라는 말은 파르메니데애스 152b5에서 나타난다)라고 알론하게 말하면서 이긴 해도 말이다 나아가서 앞에서 파르메니데애스에 의해서 앞에서 거론된 실체도 범주 중의 하나로 아리스토텔레스는 집어든다 그리고,

이러한 범주들을 그 자체 **있음**(1017a22, 691쪽) 이라고 텔레스는 말한다는 점에 유의하라

(공통적) 이기 때문입니다

따라서 있음(을 나누어 지닌다)면 시간을 나누어 지니네

물론입니다

이제 [앞으로] 나아가는 시간(을 나누어 지니지?)

예

따라서 시간적으로 앞서니 (하나는) 항상 자기 자신 보다(ἑαυτοῦ 152a5) (하나는) 늙게 되지?

필연적으로 (늙게 됩니다)

그래서 이제 늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다는 것을 우리는 기억하네

우리는 기억합니다

이제 하나는 자기 자신 보다 늙게 되므로 (하나는) 젊게 되는 자기 자신 보다 늙게 됐지 않겠는가

필연적으로 (그렇습니다)

이렇게 (하나는) 자기 자신 보다 젊게 되고 늙게 되네[2719]

---

2719) 스스로 보다 늙어 있는 하나를 써놓구선 곧 이어 스스로 보다 젊어 있는 하나를 써 재끼는 것은 어찌 보면 모순적이기도 할 것 같으리라 그러나(1827각주2739번참조),

파르메니데애스의 플라톤이 쓰는 **지금**을 올바로 받아 드리면 모순이 아니라는 것을 알게 될 것이다 그에 따르면,

어느 때든지 지금은 항상 있으므로 모든 있음에 두루 **하나**로 퍼진 것이 지금이다 따라서 있음을 나누어 지닌 것은 시간을 나누어 지니므로 있어 왔던 시간이든 있어 올 시간이든 시간을 나누어 지닌다면 그리고 있다면 **지금**은 모든 시간에 두루 퍼져 **하나**와 더불어 있을 것이다 따라서,

시간은 나아가는 것이며 모든 시간에 하나는 두루 퍼져 **있**으므로 스

예

따라서 (보다 늙게) 되어지는 것이 있어 옴 과 있게 될 사이의 지금 시간에(κατὰ τὸν νύν [2720]152b3)[걸리는]한 (하나는) 보다 늙게 있지 않겠나? 어디(에서든) 언제(ποτὲ 152b5)부터 그 이후로(εἰς τὸ ἔπειτα b5)나아가므로 지금이 건너 뛰어지지 않기 때문일세

않습니다

그래서 지금에 머무르게 될 때 마다 보다 늙게 되는 것을 그만두고 (늙게) 되는 것이 아니라 이미 보다 늙은 것으로 있지(ἔστι 152c1)않은가[2721] 계속 더 되면 지금에 의해서 포착되지 않기 때문이

---

스로 보다 **하나**는 젊어 있다 그 이전 스스로 보다 말이다 자기 자신이므로 하나는 그 이후 스스로와 '동일'하기 때문이다 만약 동**일**(同一)하지 않다면 하나가 아니므로 그렇다 따라서,

하나는 스스로 보다 늙어 있으며 젊어 있다 그리고 늙어지며 젊어진다 지금을 기점으로 해서 있으며 지금으로 있어 왔고 지금으로부터 있어 올 것이기 때문이다 그래서 젊어지며 늙어진다 하나는!

2720) 이러한 지금(νύν)에 대해 텔레스가 어떻게 말하는지를 보라

텔레스는 자연에 관하여 233b33-234a4에서 ' 미래의 어떤 부분도 들어 있지 않는 과거의 극단 이면서 과거의 어떤 부분도 들어 있지 않는 미래의 극단인 지금은 나뉘어지지 않은 채 모든 시간에 과거 와 미래의 한계(πέρας 234a3)로서 있다 만약 지금은 이러한 극단들이며 동일함이 논증된다면 지금은 나뉘어지지 않음이 명백해질 것이다 ' 라고 말한다

2721) 여기서도 생성(됨) 과 있음이 날카롭게 구분된다

있음을 나누어 지니므로 시간을 나누어 지니게 되는 하나인 것은 지금 시간에 속하는 것이지 지나간 또는 닥아올 시간에 속하는 것이 아니기

네 그렇게 계속 더 됨(τὸ προϊὸν c3)은 지금 과 (지금) 이후 이 양자에서 묶어 - 지금을 뒤로 하고 그 이후에 도달 되어 - 져 지금 과 그 이후 양자 사이에서 이루어지므로 [그러하이]

진실입니다

만약 (생성)되어지는 것 모두 지금을 넘어 가지 못하는 것이(παρελθείν c7)필연적이라면 이( 지금)일 때 마다 항상 (생성) 되는 것을 그만두고 되어진 것이 무엇이든지 간에 (된 그것은) 이것(τούτο 152d1 )으로 있다(ἔστι d1)

분명합니다

그래서 마찬 가지로 하나도 보다 늙게 되어져 지금에 머무를 때 마다 (늙게) 되기[2722]를 그만 두고 보다 늙은 채 있다네(ἔστι d2)

---

때문이다 지나간 시간 다시 말해 과거에 속하면 있어지는 것이며 닥아올 시간에 속하면 있게 될 것인데 있어지는 것이나 있게 될 것 모두 계속 되는 것(τὸ προϊδὸν 152c3)인 반면 지금에 머무르는 것은 더 이상 계속되지 않고 그 상태로 **있기** 때문이다 그러나,

151d1에서 처럼 여기서도 에이나이(원형)이 아니라 에스틴(3인칭 단수)가 쓰였음에 유의하라 물론 에스티가 쓰였다고 해서 에스티(있다)가 기그네타이(152c1, 생성되다)로 뒤집어져 버리는 것은 아니긴해도 말이다

에이나이 와 에스티 사이에도 무언가의 구분이 있어야 하지 않게는가 물론 같은 맥락은 아니긴 해도 텔레스가 자신의 형이상학 제애타 편 4 장 1030a31 앞 뒤에서 그 무엇 (3인칭 단수)있다 와 그 무엇 (원형)있다를 구분해서 (원형)있는 그 무엇을 실체에 순수하게 첫 번째로 적용하고 (3인칭 단수)있는 그 무엇을 실체 이외의 범주에서 그 다음으로 적용하는 등의 구분을 행한 것과 플라톤이 여기서 구분해 쓴 것을 비교해 볼 수 있으리라

2722) 나이 먹지 않는다는 말이다

물론입니다

이제 보다 늙게 되어졌던 이것이 있다네 그런데 (이것은) 자기 자신 (αὐτού d5)보다 (늙어) 졌을까 ?

예

보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 늙은 것이지 ?

(늙은 것)입니다

따라서 마찬 가지로 하나는 자기 자신 보다 젊게 있네 보다 늙게 되어진 채 지금에 머무를 때 마다 [말일세]

필연적입니다

실로 지금은 모든 있음을(τού εἶναι 152e1)통해서 항상 하나[2723]와 더불은다네(πάρεστι e1)어떠한 때에(ὅτανπερ ᾖ[2724] e2) 든지 지금은 항상 있기(ἔστι e1) 때문이오

어찌 (그렇지) 않겠습니까

따라서 하나는 자기 자신 보다(ἑαυτού e3)늙게 그리고 보다 젊게 있고 되어진다

---

2723) 하나 와 있는 것 또는 있음은 어찌 보면 동일하다 라고 말하는 978쪽에서의 텔레스를 참조하라

2724) 자꾸 헤애(ᾖ, 텔레스의 형이상학 1025b4, 1094쪽)가 떠오르는 것은 어찌된 일일까 아마 비슷해서 일리라

본디 원문에는 강기식(强氣息, ᾽ ) 과 연기식(軟氣息, ) 그리고 엑센트들(΄, ,` , ῀)이 표기 되 있지 않을 것이므로 두 군데 모두 ῃ 으로 같을 것이기 때문이다 현대어인 영어 역시 엑센트 표시를 하지 않는다 그러나,

엑센트를 붙혀 읽으면 하나는 관계 대명사 여성 3격인 '헤애'가 되고 하나는 에이미(있다 라는 동사)의 접속법 현재 3인칭 단수 '에애'가 되므로 여기에서는 접속법 현재 3인칭 단수 '있다(ᾖ)'로 쓰였다

분명합니다

그( 하나)는 자기 자신 보다 많은(πλείω 152e3)시간[으로] 있는가 또는 되어지는가 아니면(ἤ e4) 똑 같은(시간으로 있는가 또는 되어지는가) ?

똑 같은(시간으로 있거나 되어집니다)

그러나 똑 같은 시간[으로] 있는 또는 되어지는 것은 동일한 나이를 지닌다네

어찌 [그렇지] 않겠습니까

그런데 동일한 나이를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않는다네

(보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도) 않습니다

따라서 하나는 그 자기 자신과 똑 같은 시간[으로] 있거나 되어지면서 자기 자신 보다 젊지도 늙지도 않게 있거나 되어지오이다

(젊지도 늙지도) 않게 (있거나 되어진다고) 저에게 여겨집니다

그런데 알론한 것들과는 어떻게(τί 152e10)되겠나

(어떻게 될지) 말하지 못하겠습니다

말해야할 것은 하나와 *알론한* 것들은 만약 헤태론이 아니라 *헤태론*들이면 하나 보다 많이 있다는 요것이네 한 편으로 헤태론(ἕτερον 153a2)이라(면) 하나 있어오지만 다른 한 편으로 헤태론들(ἕτερα 153a3)이라(면) 하나 보다 많이 있고 많음을 지니기 때문이네

지니기 때문입니다

많음은 하나 보다 많은[2725]수를 나누어 지닐 것이네

어찌 그렇지 않겠습니까

무엇? 수의 더 *많은* 것들이 먼저 되어졌으며 되어지는가 또는 (수의) 더 *적은 것들이* (먼저 되어졌으며 되어지는가)[2726]

---

2725) 아리스토텔레스는 둘을 모자라는(ἔλλειψιν, 형이상학1056b27, 1005) 많음 가운데 첫 번째 것으로 보았다는 것을 기억하라(1040)

더 적은 (수들이 먼저)

따라서 가장 적은 것(τὸ ὀλίγιστον 153a7)이 **첫 번째** 것일세 그런데 이것은 **하나**이네[2727]그렇지?

예

따라서 수를 지니는 모든 것들 가운데 하나는 되었던(γέγονε 153b2)첫 번째 것이네[2728]그런데 알론한 모든 것들은 만약 *알론한 것*

---

2726) 하나 와 겹으로부터의 홀짝의 생성 그리고 이 셋으로부터의 무한히 많은 수들의 생성에 관해서는 1709쪽을 참조하라

2727) 내가 그렇게도 기다리던 **첫 번째**(πρῶτον 153a7)이라는 말이 드디어 나왔다 **있는** 것들 가운데 첫 번째 것을 텔레스는 **실체**(878)라고 하므로 도대체 '플라톤'은 어느 맥락에서 첫 번째 것를 말하는지 궁금했기 때문이다 *하나* 와 *분리*가 고유하게 속하는 텔레스의 실체는 첫 번째 것인 반면 여기 파르메니데애스의 첫 번째 것은 하나이지 실체가 아니다 따라서,

파고들면 들수록 플라톤 과 텔레스 사이의 구분이 모호해지는 것 같은 착각이 들곤하나 여기서 만큼은 이 두 사람이 선명히 구분는 것 같다 실체를 첫 번째 것이라고 텔레스는 말하는 반면 파르메니데애스는 첫 번째 것은 하나이지 실체는 아닌 것라고 말하기 때문이다 하나는 실체를 나누어 지니므로 그렇다 그러나 다시 모호해진다 텔레스도 하나는 실체가 아니라고 말하기 때문이다 어쨌든,

텔레스가 말하는 첫 번째(166, 335, 737, 289, 1159)라는 말은 골치아픈 말이다 특히 실체와 관련해서는 더욱 더 그렇다

2728) 그렇다면 하나 역시 수(를 지니는 것으)로 보아야 할 것이다 물론 하나를 수로 여길 수는 있으리라 그러나 한 걸음 더 나아가서 파르메니데애스는 하나를 **되어졌던** 것 곧 생성된 것 그것도 *첫 번째로* **생성**된 것이라고 한다 하나는 되어지는 첫 번째 것인가 글쎄.....

*들이*(ἄλλα 153b2)[하나] *알론한 것*이(ἄλλο b3)아니라면 수를 나누어 지니네

지니기 때문입니다

첫 번째 되어졌던 것은 보다 *먼저* 되어졌지만 알론한 것들은 보다 *늦게* 되어지는 것이며 보다 늦게 되어진 것들은(τά ὕστερον γεγονότα 153b5)보다 *먼저*[2729]되어지는 것 보다(τοῦ πρότερον b5)더 젊을 것이네 그리고 이렇게 알론한 것들은 하나 보다 더 젊을 것이지만 *하나*는 *알론한* 것들 보다 더 늙을 것일세

그럴 것이기 때문입니다

이런 무엇이? *하나*는 자신의 **자연**에 어긋나게(παρὰ φύσιν 153b8)되어졌을까 또는 [그럴] 수 없을까

[그럴] 수 없습니다[2730]

그러나 하나는 부분을 지닌다는 것이 보여졌었네 그런데 만약 *부분*을( 지닌다면) 처음 과 끝 과 중간도 지닐 것일세

예

---

2729) 먼저 와 나중(늦음)에 관해 텔레스가 무슨 말을 하는지 보려면 261-269, 288, 1009, 1067을 참조하라

2730) 자신의 자연에 어긋나게 될 **수 없다**고 파르메니데애스에게 아리스토텔레스는 동의하므로 이 두 사람에 따르면 어떤 것도 자신의 자연 그대로 될 *수 밖에* 없을 것이다 그러나 그럴 수 (없다) 라는 *불 가능*(可能)의 말 ἀδύνατον(153c1)이 쓰였음에 조심하라 자신과 어긋나게 **될 수 없지**만 그렇지 않을 수도 있는 것을 허용할 수 있을 것 같기 때문이다 다시 말해 그렇게 되는 것은 *필연*이 아니라는 뜻이다 그런데,

**됨** 또는 생성에 관련하여 가능 과 불가능을 이렇게 말해도 되는 것일까 된다 이러한 해석이 가능하기에 텔레스는 [불]**가능**([ἀ]**δύνατον** 형이상학1046a29 : 550, 878)을 **있는** 한 양상(樣相)으로 보지 않았을까 .

그렇다면 *하나* 그것이든 알론한 것들 각각이든 **아르케애**(처음)는 모든 것들 가운데서도 *첫 번째 것* 일세[2731]그리고 *아르케애* 뒤에 알론한 모든 것들이 주욱 (되어질 것일)세?

무슨

모든 알론한 *부분*들은 전체와하나의 그러한 것들이며 이(러한 부분)은 동시에(ἅμα 153c7)저 끝까지 *하나와전체*가 될 것이라는 것을 (우리는) 볼 것일세[2732]

(우리는) 볼 것이기 때문입니다

*끝*은 더 늦게 되어지는데 이 (끝)에 의해서 자연스레 하나가 **동시에** 되어지는 것으로 여겨지네 그래서 만약 필연적으로 하나 그것이 자연에 어긋나지 않게 되어진다면 동시에 알론한 것들 보다 더 늦게 되어졌던 끝에 의해서(τελευτῇ 153d2)[2733]자연스레 (더 늦게) 되어

---

2731) **되어지는** 첫 번째 것 으로서의 이러한 아르케애를 텔레스의 아르케애와 비교해 보라 참고로 텔레스는 자신의 형이상학 감마 편 1 장(1012a14 - 1013a23, 510-513)에서 아르케애를 여섯 가지로 말하면서 제애타 편 17 장에서는 **자연**은 일 종의 **아르케애**(ἀρχή, 1041b31, 509)라고 말한다 **실체**는 각기 것의 **있음**의 *원인*이요 때에 따라서는 *자연*이라고도 말하여지나 *요소*라고는 말하여지지 않는다 라는 맥락에서 말이다 감마 편 거기에서 됨(생성)과 관련하여 두 가지의 아르케애를 텔레스는 말하므로 여기 파르메니데애스의 첫 번째 됨과 어긋나는 말을 하지 않는 셈이다 그것도 **실체**와 관련해서 말하는 맥락이라는 점에 있어서는 한치도 어긋나지 않는다 그러나,

실체란 무엇이냐 라는 점에 있어서도 과연 그러할까

2732) 지금 여기의 로고스는 부분을 하나도 빠트리지 않는 전체이므로 부분의 전체이며 전체의 부분이라는 1715쪽의 로고스 와 '존재하는' 하나는 이러한 부분과 전체를 지닌다 라는 1716쪽의 로고스를 다시 확인하는 로고스이다 동시에 끝까지 부분은 하나와전체의 부분이라고 하지 않는가

질 걸세

분명해집니다

따라서 하나는 알론한 것들 보다 *젊게* 있는 반면 알론한 것들은 하나 보다 *늙게* 있네

이렇게 저에게 다시 선명해지는군요

무엇이? 무엇이든(ὁτιοῦν 153d6)하나의 또는 무엇이든 알론한 것의 *아르케애* 또는 알론한 부분은 만약 알론한 부분*들*이 아니라 부분이라면 필연적으로 *하나* **있는**(ὂν d7)부분**이**(εἶναι d7)어야 하지 않겠나

필연적으로

그렇다면 하나는 동시에 첫 번째로 되어졌던 것으로 되어졌을 것이며 동시에 두 번째로 되어졌던 것으로 되어졌을 것이고 알론한 그 어떤 것들로 남김 없이 되어졌을 것이네  어떤 중간도 어떤 첫 번째 것도 어떤 극단도 (생성) 되어(ἐν τῇ γενέσει 153e4)덧 붙혀지지 않을 *전체 하나*[2734]가 될 때 까지 무엇이든 그 극단에(πρὸς τὸ ἔσχατον e 1-2)덧 붙혀질 것이기 때문이네

진실

---

2733) **끝**이 속해있는 **움직임**을 **실천**(ἡ πρᾶξις, 형이상학1048b23, 596)이라고 하면서 그 안에서 움직임이 끝나는 그러한 것을 에네르게이아(활동)이라고 하는 텔레스를 여기에 이끌어들일만 하다 그가 **에네르게이아**의 보기로 드는 봄 과 생각 등은 보면서 *동시에* 보았으며 생각하면서 *동시에* 생각하는 그러한 것들이기 때문이며 더불어 바로 여기에 **동시에**(ἅμα ,1048b33, 598)라는 말이 쓰여지기 때문이다.

2734) 하나만이 있다는 것에 잇따르는 어려움을 폭로하는 소피스테애스 편의 245d4 앞 뒤(1400-1403, 1408)에서 이미 이러한 전체 하나가 암시(暗示)되었다는 것을 나는 1421쪽에서 지적해 냈다

따라서 *하나*는 모든 *알론한* 것에 동일한 *나이*를 먹을 (ἴσχει e5 )걸세 그래서 만약 자연에 어긋나지 않게 *하나 그것*이 자연스럽다면 알론한 것들 보다 먼저도 나중에도 되어졌던 것이 아니라 동시에 (되어졌을 것이)며 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 그런데 알론한 것도 하나 보다 젊지도 늙지도 않을 것이네 그런데 앞선 (로고스에) 따라 (하나는 알론한 것들 보다) 늙고 젊을 것이네그리고 알론한 것들은 저( 하나) 보다 그렇게 (늙고 젊을 것이네)

물론

이렇게 **있**으며 **되**어졌네(γεγονός 154a5) 그러나 다시 **되어짐**에 관해서는 무엇? 그( 하나)는 알론한 것들 보다 그리고 알론한 것들은 하나 보다 젊으며 늙게 되어지고 젊게도 늙게도 되어지지 않을까 따라서 **있음**에 관해서(περὶ τοῦ εἶναι a7-8)처럼 그렇게 **되어짐**에 관해서(περὶ τοῦ γίγνεσθαι a8)도 그러할까 또는 헤태론할까[2735]

---

2735) 지금 파르메니데애스는 있음을 생성과 철저히 구분하고 있다는 것에 유념(留念)하라 티마이오스의 **생성**과**있음**의 철저한 구분(1172)을 시작으로 플라톤의 티마이오스 편이 시작하는 것과 마찬 가지로 플라톤의 여기 파르메니데애스 편 역시 그러한 구분에 근거한다 마찬가지로 플라톤의 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이 역시 이러한 구분에 근거하여 있는 것에 관한 자신의 로고스를 펼친다 에이도스를 진짜 실체 라고 말하는 엘레아 낯선이의 '친구'들은 곧 에이도스 론 자들은 몸만을 실체라고 우기는 자들의 몸을 생성(된 것)이라고 하면서 그 **생성**(**γένεσιν**, 246c1, 1425)으로부터 **실체**(**있음**)를  구분시키기 때문이다 그렇다면,

적어도 플라톤의 세 대화 편 곧 파르메니데애스 와 티마이오스 와 소피스테애스 편에서는 **생성**과**있음**이 구분이 철저히 분리된다 있는 것은 어떻게 보면 있지 않는 것이다 라는 소피스테애스 편에 깔린 로고스를 근거로하여 있음과생성의 구분 약화시키려하면 할수록 위 세 대화 편을 이해할

(저는) 말(답)하지 못하겠습니다

그러나 나는 요것을 (말할 것이네) 만약 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 늙게 있다면 그 첫 번재 것이 곧 바로 나이에 의해서 차이나는 것 이외에는(ἔτι ἢ ὡς, 154b2)그 (헤태론한) 것이 보다 늙게 되어질 수 없을 것이네 다시 보다 젊게 있다(면) (그렇지 않는)한(ἔτι 154b4) 보다 젊게 될 수도 없을 것이네 왜냐하면 시간에 [있어서든] 그리고 무엇이든 알론한 것에 [있어서든] *똑 같음*이 똑 같지 않음에 덧붙혀지(면) 그 첫 번째 것이 차이난 그대로 항상 [그] 똑 같음에 의해서 차이 날(ποιεῖ διαφέρειν 154b6)[2736]것이기 때문이네

어찌 [그렇지] 않겠습니까

따라서 만약 나이 차이가 항상 똑 같이 난다면 **있는** 것은(τὸ ὄν 154b7)**있는** 것[하나] 보다 어느 때든 늙게 되지도 젊게 *되지도* 않

---

수 없게된다 소피스테애스 편의 있지 않는 것은 되는 것과 구분되는 있지 않는 것이기 때문이다 되지 않는 것을 있는 것이라고 해서도 않된다 있는 것의 부정(否定)은 있지 않는 것이지 되는 것이 아니기 때문이다

2736) **적음**은 ((**있음**의 경우)) 자신의 일만을 **수행**하지(**πράττειν** 150a8)*큼* 또는 똑 같음의 일을 수행하지 않는다는 1741쪽을 참조하라 이러한 자신의 고유한 *기능*(機能)에 의해서 적음은 큼 뿐만 아니라 **똑 같음**과도 구분된다는 것을 근거로 거기 파르메니데애스는 알론한 것들은 하나 보다 더 크지도 적지도 않다는 것을 논증한다 여기 파르메니데애스도 자신의 고유한 일을 행하는 똑 같음을 근거로하여 하나는 알론한 것들 보다 젊게 ((있지도)) 되어지지도 않으며 늙게 ((있지도)) 되어지지도 않는다는 것을 논증한다 그러나 그 근거에 따라서 그렇게 있음 보다는 그렇게 된다는 것을 논증한다 라고 말하는 것이 더 적절할 것 같다 그래서,

거기 수행하다(프락테인, 遂行)나 여기 **포이에인**(**행**하다, 行)이다 라는 말은 동일한 맥락에서 쓰인 것들이라는 것이 선명해진다

을 것이네 그러나 늙게 한 편으로 젊게 있고 *되어졌네* [더 이상] (늙고 젊게) 되어지지 않은 [채 말일세]

진실

그리고 알론한 것들 보다 하나는 [보다 늙고 젊게] 있긴해[도] 하나는 어느 때 보다 늙게도 보다 젊게도 되어지지 않을 걸세

않습니다

따라서 요렇게 더 늙고 더 젊게 되어진다면[을 숙고해 보세나]

어떻게?

하나는 알론한 것들 보다 그리고 알론한 것들은 하나 보다 늙다는 것은 보여졌었네

무슨?

하나가 알론한 것들 보다 늙을 때 마다 어디에서든 알론한 것들 보다(ἢ 154c8)더 많은 시간(동안) 되어졌네

예

다시 숙고해 보세나 똑 같은 시간이 더 많은 그리고 더 적은 시간에 덧 붙혀진다면 따라서 더 많은 것은 똑 같은 조각들에 의해 (μορίῳ 154d2)더 적은 것과 차이날까 또는 더 작은 (조각들)에 의해 (차이 날까)

더 작은 (조각들)에 의해서

따라서 **첫 번째 것** [곧] *하나는 알론*한 것들에 *대해* 이 때 그리고 이 후(τοῦτο καὶ εἰς τὸ ἔπειτα 154d5)*나아*에 의해서 차이나지는 않을 것이다 그러나 알론한 것들에[2737]똑 같은 시간을 더함(λαμβάνον

---

2737) ἀλλήλοις가 아니라 ἄλλοις(154d6, 1822)이므로 서로에가 아니라 알론한 것들에 라고 옮겨져야 할 것이다 그러나 문맥으로 보아서는 하나 와 알론하 것들 서로에 똑 같은 시간을 더하면 이라고 옮겨야 할 것 같은데.....서로에 라는 말은 이 보다 열 두줄 아래 155a3에서 나타난다 어쨌든 나는 일단 알론한 것들에 라고 적었다 아니야 (하나와) 알론한 것이 맞아.

154d5)은 그( 알론한) 것들과 나이에 [있어] 항상 더 적은 [것으로] 또는 먼저[인 것으로] 차이나게 할 것일세 또는 [그렇지] 않는가

예 [그렇게 차이 납니다]

그렇다면 더 *적은* 것은 나이에 [있어] 어떤 것에 대해 차이 나거나 또는 (저것)에 대해 먼저 보다 늙게 있어 온 저것에 대해(πρὸς ἐκεῖνα πρὸς ἃ 154e2)앞서(ἐν τῷ πεόσθεν 154e1-2)먼저 보다 젊게 될 것이네 또는 [그렇지] 않은가?

더 젊게 (될 것입니다)

그런데 만약 저것이 보다 젊다면 저 알론한 것들은 하나에 대해 보다 늙거나 먼저인가

물론

한편으로 보다 젊게 되었던 것은 먼저 **되었**(γεγονός 154e6)것에 대해 그리고 보다 늙게 **있는**(ὄν e6)(것에 대해) 보다 늙게 되어지며 다른 한 편으로 어느 때든 보다 늙게 있지 않다 그러나 항상 저것 보다 늙게 되어진다 저 것은 한 편으로 보다 젊은 것에 다른 한 편으로 보다 늙은 것에 걸치기(ἐπὶ ἐπιδίδωσιν e8)때문이네 그런데 다시 보다 늙은 것은 그와 같은 [길에서] 보다 젊은 것 보다 젊게 되어지네 이것들은 반대[방향]으로 오가면서(ἰόντε 155a2)서로에 반대로 되어지기 때문일세 한 편으로 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 보다 늙게 되어지며 다른 한 편으로 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 젊게 될 것이네 그러나 되어짐은 있을 것이 아닌 것 처럼 보이네(οὐκ ἄν οἵω τε εἶτην a5)만약 [그렇게] 되어온다면[2738]더 이상 되었던 것이 아니라 있을(εἶεν a6)것이기 때문이네 **지금**(νῦν a6)서로 보다 늙고 젊게 되어지네 한 편으로 (우리가) 보았던 것 [처럼] 보다 늙어 있으면서

---

2738) 되어짐 과 있음이 합쳐져 버린다면 다시 말해 되어지면서 있는 것이 아니라 있음 바로 그것으로 되어져 온다면 더 이상 되었던 것이 아니라 있었을 것이기 때문이다

그리고 보다 먼저 되어졌으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지며 다른 한 편으로 보다 늦게 되어졌으므로 *알론*한 것들은 *하나* 보다 늙게 되어지네 [그리고] 동일한 로고스에 따라서 (우리가) 보았던 것 처럼 그 (하나) 보다 늙어 (있으면서) 그리고 먼저 되어졌던 것들이므로 그렇게 *하나*에 대해 ( *알론*한 것들은) 머무를(ἴσχειν 155b3)것이네

그렇게 선명해지기 때문입니다

그렇다면 알론한 것들과 수적으로 똑 같음에 의해서 항상 차이난다[면]그러는한(ᾗ 155b4)헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 못할 것이네 하나는 알론한 것들 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이고 알론한 것들은 하나 보다 (늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이네) 그런데 *알론*한 [작은] 조각에 의해서 항상 차이난다[면] 필연적으로 *나중* 것들 보다 먼저 것들이 되어지고 그리고 *먼저* 것들 보다 나중 것들이 되어질 것이며 그러는한(ταύτῃ, 155c2, 18 23, 알론한 조각들에 의해서 항상 차이나는한) 필연적으로 서로 보다 *늙은* 것들 과 *젊은* 것들이 되어져서 알론한 것들은 하나 보다 그리고 하나는 알론한 것들 보다 (늙게 그리고 젊게 되어질 것이네)?

물론

이러한 모든 것들에 따르면 *하나* 그것은 *자신* 보다 그리고 *알론*한 것들 보다 늙고 젊게 있으며 되어지고 자신 보다도 알론한 것들 보다도 늙게든 젊게든 있지도 않으며 되어지지도 않네

완전하게(παντελῶς 155c7-8)

그런데 *하나*는 **시간**을 나누어 지니며 그 보다 늙고 젊게 되어지므로 따라서 필연적으로 그 *어느 때*(τοῦ ποτέ, 155d2, 과거)와 그 *미래*(τοῦ ἔπειτα d2)와 그 **지금**을 나누어 지니지 않겠는가 만약 시간을 나누어 지닌다면 말일세

필연적으로

따라서 *하나*는 있어 오며 있고 있을 것이며 되어져 왔고 되어지고 되어질 것이네

무엇이?

그리고 저( 하나)*에게* [대해] 어떤 것이 그리고 저 (하나)*의* (어떤 것이) 있어 오며 있고 있을 것이네

물론

그리고 그 (하나)의 **앎**[2739]과 *억견*(δόξα 155d6) 과 *감각*도 (있어 오며 있고 있을 것이네) 지금 그 (하나)에 관한 이러한 모든 것(앎 억견 감각)들을 우리는 수행하고 (있으)므로 [그렇네]

(당신은) 옳게 말씀하고 계십니다

그리고 그 하나에 (대한) 이름들 과 로고스도 있으며 그리고 이름 붙혀지며 말하여진다네 그리고 알론한 것들에 관련하여 마주치고 있는 이러한 것들 그대로(ὅσαπερ 155e1)하나에 관해서도 있다네

완전히 그러합니다

나아가서 세 번째 것[2740]을 (우리) 말해 보세나 (151e3 - 155e3 ) ”

---

2739) 만약 하나 있다면의 하나에 관한 **앎**도 억견도 감각도 있지 않는 것에 관한 논증(1631)을 참조한 후 물론 에이도스에 관한 앎을 우리가 지닐 수 없는 것은 아니지만 지니지 못한다고 우기는 자에게 그 자는 거짓이라는(ψεύδεται, 133b7, 1299)것을 논증할 수 없는 어려움을 참조하라 나아가서,

아리스토텔레스는 앎 과 억견 과 감각을 어떤 것**의** 앎 과 억견 과 감각을 말한다는 것에 다시 말해 이 셋을 하나의 관계로 말한다는 것에 유념하라(187)

2740) 첫 번째 전제는 만약 하나 있다면 이었고 두 번째 전제는 하나 만약 있다면 이었으니 세 번째 전제는 무엇일까 만약 하나 만약 있다면일까?

라는 인용 글월에서는 하나가 만약 있다면 있음이 그 하나에 *속한다*는 것 그리고 **있음**이 *하나*에 **속함**[2741](ὑπάρχει 151e7)은 어떤 **시간** 동

---

2741) 끝까지 나를 괴롭히는 *속한다* 라는 요 말은 아리스토텔레스에 의해서 그 괴롭힘의 절정을 이룬다 형이상학 제애타 편의 끝 장인 17 장(504-538)'에' *속한다*는 말이 두드러지기 때문이다 이미 542 쪽에 쓰여진 것 처럼 17 장에서는 ' **위해**지는 그 무엇 으로서의 [효과] 원인이기도하며 맨 처음 움직이게 하는 무엇 으로서의 **있음**의 원인이기도 하는 바로 **있어 오고 있는 그 무엇**이 실체이다 이러한 실체는 **질료**의 원인이기도 하다 ' 라고 말하여지는데 바로 이러한 말을 곧 **원인** 으로서의 **실체**에 관한 말을 하는 맥락에서 *속한다* 라는 낱말이 두드러지게 쓰여지므로 그렇다

거기 17 장에 따르면 무엇 때문에(διὰ τἰ, 1041a11, 534, 504, 왜) 알론한 것이 알론한 것에 예를들어 사람이 음악에 또는 달이 일그러짐에 속하는가를 조사하는 것은 그러한 사태(τὸ ὅτι, 1041a15, 505)의 원인(τὸ αἴτιον, 1041a27-28, 535)을 조사하는 것이다 바로 이 원인이 실체요 있어 오고 있는 그 무엇이다 그런데 달이 일그러짐에 속할 때 달이든 일그러짐이든 있는 것이 아니라면 아무 것도 아닌 것을 조사하는 셈이 될 것이므로 속한다면 있어야 할 것이다 다시 말해 어떤 것에 속하는(ὑπάρχει, 1041a24, 506)것은 어떤 것에 반드시 분명히 있다 속함은 있음이다 그런데,

있음은 속함일 뿐 아니라 지님(ἔχειν, 1041b4, 507)이기도하다 따라서,

어떤 것에 속한다는 것은 어떤 것에 있다는 말이고 어떤 것에 있다는 것은 어떤 것을 *지닌다*는 말이다 반면,

여기 파르메니데애스에 따르면 *속하*는 것은 어느 **시간** 동안 **실체**를 *나누어 지니*는 것이다 다시 말해 **시간 안에 있는** 것이라는 말이다 어떤

안 **실체**를 *나누어 지님*이라는 것 그리고 이러한 **있음**은 **됨**이 아니라는 것이 쓰여지면서 시간을 나누어 지니는 **있는** 이러한 하나는 스스로 보다 그리고 알론한 것들 보다 젊게있고 젊게되며 늙게 있고 늙게 되며 젊게 있지도 늙게 있지도 않고 젊게 되지도 늙게 되지도 않는다는 것이 논증된다

이러한 논증을 다시 옮겨 보자 골치 아플 것이다

이제,

시간을 나누어 지니는 하나는 자기 자신 과 시간을 나누어 지니는 알론한 것들 보다 젊게 있고 젊게 되며 늙게 있고 늙게 되며 자기 자신 과 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 않게 있고 않게 되지 ? - 어떻게 ? -

만약 하나가 있다면 있음은 어디에서든 그 하나에 *속한다*네 - 예 - **있음**은 *현재 시간*에 **실체**를 나누어 지님과 알론한 무엇인가 ? **있***어 옴*은 지나간 시간에 그리고 **있***게 될*은 닥아올 시간에 실체를 나누어 지님이 공통적인 것 처럼 말일세 - 알론한 무엇이 아닙니다 - 따라서,

**있음**을 나누어 지니면 **시간**을 나누어 지니네 - 물론입니다 -이제,

앞으로 *나아가는* **시간**을 나누어 지니지 ? - 예 - 시간적으로 앞서니 하나는 항상 스스로 보다 늙게 되지 ? - 필연적으로 늙게 됩니다 - 그래서 늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다고 우리는 기억하네 - 기억합니다 - 이제 스스로 보다 늙게 되므로 하나는 *젊게* 되는 스스로 보다 늙게 됐지 않겠는가 ? - 필연적으로 늙게 됩니다 - 이렇게 하나는 스스로2742)보다 젊

---

사람의 말이 더 통렬(痛烈)한가 있는 하나는 안과 밖에 있다 라는 말과 이 어보라 파르메니데애스의 말이 더할 것이다 여기도 **존재**론 거기도 **존재**론 이기 때문이다.

게 되고 늙게 되네 - 예 -

---

2742) 젊게 되는 스스로 보다 하나는 늙게 되므로 하나는 스스로 보다 젊게 된다 라는 말인데.....만약,

이러한 로고스가 이루어지려면 하나 스스로는 하나 스스로가 아니라 늘 **하나 그것**이어야 할 것이다 만약 앞으로 나아가는 시간을 나누어 지니게 된다면 시간의 나아 감에 따라서 하나는 반드시 스스로① 스스로② 스스로③ 등 등으로 되어져 왔을 것인데 ① 과 ② 와 ③ 각각이 하나 그것이 아니라 하나와 동일한 것으로 되어져 왔을 경우 이미 1619쪽에서 보여진 것처럼 하나는 스스로와(ἑαυτῷ, 139d1, 1619) **동일**한 것(ταὐτόν, 139d1, 1619)이 아니므로 하나 아닌 것으로 될 것이기 때문이다 하나 스스로 곧 하나 자신이 하나 아닐 수는 없으므로 그렇다 따라서 하나는 스스로 보다 젊게 된다 늙게 될 스스로①하나는 젊게 되는 스스로②하나 보다 늙게 될 것이므로 하나②스스로는 하나①스스로 보다 젊게 될 것이기 때문이다 그래서,

하나 스스로 각각이 하나 그것이 아니라면 다시 말해 동일하다면 하나는 스스로 보다 젊어 질 수도 늙어 질 수도 없을 것이다  동일한 것으로 혼돈해 버리면 하나 스스로를 하나 아닌 것과 하나로 오해할 것이며 나아가서 하나와 알론한 것들을 하나인 것으로 오해하게 될 것이다 그러나 알론한 것들은 하나가 아니라 여럿이다

하나의 자연은 동일의 자연이 아니므로 그렇다 그래야만 젊게 되는 하나(스스로)는 늙게 됐던 스스로(하나) 보다 젊게 될 것이기 때문이다 그러나 그래서 하나는 스스로와동일한 것으로 혼돈(混沌)하면 안된다 혼돈해서 하

따라서 (늙게 되어지는 것이) 있어 옴 과 있게 될 사이의 **지금** 시간에 (걸리는)한 보다 늙게 있지 않겠나? 어디에서든 언제부터 그 이후로 나아가므로 지금이 건너 뛰어지지 않기 때문일세 - 않습니다 - 그래서 지금에 머무르게 될 때 마다 늙게 되는 것을 그만 두고 늙게 **되는** 것이 아니라 보다 늙은 것으로 이미 **있**지 않은가 계속 더 되어지면 지금에 걸리지 않기 때문이네 그렇게 계속 더 됨은 지금 과 지금 이후 이 양자에 묶어-지금을 뒤로하고 그 이후에 도달되어-져 지금 과 그 이후 양자 사이에서 이루어지므로 그러하이 - 진실입니다 -

만약 되어지는 것 모두 지금을 넘어 가지 못하는 것이 필연적이라면 지금일 때 마다  되는 것을 항상 그만 두고 무엇으로 되어 졌든지 간에 **이것**으로 **있다**네[2743] - 분명합니다 - 그래서,

마찬 가지로 하나도 보다 늙게 되어져 지금에 머무를 때 마다 늙게 **되**기를 그만 두고 보다 늙은 그대로 **있다**네 - 물론입니다 - 그래서 보다 늙게 되어졌던 이것이 있다네 그런데 이것은 스스로 보다 늙어 졌을까 ? - 예 - 보다 늙은 것은 젊은 것 보다 늙은 것이지 ?  - 보다 늙은 것입니다

---

나를 스스로와 동일한 것으로 여겨 버리면 .

2743) 이와 같은 글을 티마이오스 49d6(이것, τούτο, 148쪽) 앞 뒤에서도 쓰여진다 알론한 것에서 알론한 것으로 생성 되는 것을 이것 이라고 불러서는 않된다 라고 거기에 쓰여 있기 때문이다 이러한 '이것'을 텔레스가 말하고 있는 '이 것, τόδε τι, 범주들 3b10, 958쪽, 969쪽'과 비교해 보라

거기 텔레스의 '이 것'은 실체를 가리키지만 여기 플라톤의 이것은 '(3인칭 단수) 있다'을 가리킨다 나아가서,

텔레스의 실체는 가장 먼저 있는 것 이라는 점에 유의하라

- 따라서 하나는 자기 자신 보다 젊게 있네 보다 늙게 되어진 그대로 지금에 머무를 때 마다 말일세 - 필연적입니다 - 실로,

**지금**은 모든 **있음**을 통해 두루 항상 **하나**와 함께 한다네 어느 때든지 지금은 항상 있기 때문이오 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 따라서,

하나는 자기 자신 보다 늙게 그리고 보다 젊게 **있**고 **되어**진다 - 분명합니다 - 그런데,

하나는 스스로 보다 많은 시간으로 있는가 또는 되어지는가 아니면 똑 같은 시간으로 있는가 또는 되어지는가 - 똑같은 시간으로 그렇습니다 - 그러나 똑 같은 시간으로 있는 또는 되어지는 것은 동일한 나이(ἡλικίον, 152e5, 생애)를 지닌다네 - 어찌 그렇지 않겠습니까 - 그런데 동일한 나이를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않는다네 - 않습니다 - 따라서,

하나는 스스로와 똑 같은 시간으로 **있**거나 *되어지*면서 자기 자신 보다 젊지도 늙지도 않게 **있**거나 *되어지*오이다 - 저에게 그렇게 여겨집니다 - 그런데,

***알론한 것들***과는 어떻게 되겠나 - 말할 수가 없군요 - 하나와 알론한 것들이 만약 헤태론이 아니라 헤태론들이라면 하나 보다 많이 있다는 요것을 말해야 할 것이네 헤태론이라면 하나 있어오지만 헤태론들이라면 하나 보다 많이 있고 많음을 지니기 때문이라네 - 지니기 때문입니다 - 많음은 하나 보다 많은 **수**를 나누어 지닐 것이네 - 어찌 않으리오 - 무엇? 수의 더 많은 것들이 먼저 되어졌으며 되어지는가 또는 수의 더 적은 것들이 먼저 되어졌으며 되어지는가 - 더 적은 - 따라서 가장 적은 것이 **첫 번째** 것일세 그런데 이것은 하나이네 그렇지? - 예 - 따라서 수를 지니는 모든 것들 가운데 하나는 되었던 첫 번째 것이네 그런데 만약 알론이 아니라 알론

들이라면 *알론한* 모든 것은 수를 나누어 지니네 - 지니기 때문입니다 - *첫 번째* 되어졌던 것은 보다 **먼저** 되어졌지만 알론한 것들은 보다 **늦게** 되어지는 것이며 보다 늦게 되어진 것들은 보다 먼저 되어지는 것 보다 더 젊을 것이네 그리고 이렇게 알론한 것들은 하나 보다 더 젊은 것이지만 *하나는 알론한 것들 보다 더 늙을 것일세* - 그럴 것이기 때문입니다 -

이런 무엇이? 하나는 자신의 자연에 어긋나게 되어졌을까 또는 그럴 수 없을까 - 그럴 수 없습니다 - 그러나 하나는 부분을 지닌다는 것이 보여졌었네 그런데 만약 부분을 지닌다면 처음과끝과중간도 지닐 것이네 - 예 - 그렇다면 하나 그것이든 알론한 것들 각각이든 **아르케애**는 모든 것들 가운데서도 *첫 번째* 것일 걸세 그리고 아르케애 뒤에 알론한 것들이 주욱 [늘어질 걸세] - 무슨? - 모든 알론한 부분들은 전체와하나의 그러한 것들이며 이러한 것은 *동시에* 저 끝까지 하나와전체가 될 것이라는 것을 볼 것일세 - 볼 것이기 때문입니다 - 끝은 더 늦게 되어지는데 이 끝에 의해서 자연스레 하나가 **동시**에 되어지는 것으로 여겨지네 그래서 만약 필연적으로 하나 그것이 자연에 어긋나지 않게 되어진다면 *동시*에 알론한 것들 보다 더 늦게 되어졌던 **끝**에 의해서 자연스레 더 늦게 되어질 걸세 - 분명해 집니다 - 따라서 *하나는 알론한 것들 보다 젊게 있는* 반면 알론한 것들은 하나 보다 늙게 있네 - 이렇게 저에게 다시 선명해지는군요 -

무엇이? 무엇이든 하나의 또는 무엇이든 알론한 것의 *아르케애* 또는 알론한 부분은 만약 알론한 부분*들*이 아니라 부분이라면 필연적으로 하나 **있는** 부분이어야 하지 않겠나 - 필연적으로 - 그렇다면 하나는 *동시에* 첫 번째로 되어졌던 것으로 되어졌을 것이며 **동시에** 두 번째로 되어졌던 것으로 되어졌을 것이고 알론한 그 어떤 것들도 남김없이 되어졌을 것이네 어떤 중간도 어떤 첫 번째 것도 어떤 극단도 생성되어 덧 붙혀지지 않을 *전체 하나*가 될 때 까지 무엇이든 그 극단에 덧 붙혀질 것이기 때문이네 - 진실 - 따라서 *하나는 모든 알론한 것과 동일한 나이를 먹을걸세* 그래서 만약 자연에 어긋나지 않게 *하나 그것*이 자연스럽다면 알론한 것들 보다 **먼저**도 **나**

**중**에도 되어졌던 것이 아니라 **동시**에 되어졌을 것이네 그리고,

동일한 로고스에 따라서 *하나는 알론한 것들 보다* 그런데 알론한 것도 하나 보다 *젊지도 늙지도 않을 것이네* 그런데 앞선 로고스에 따라 *하나는 알론한 것들 보다 늙고 젊을 것이네* 그리고 알론한 것들은 저 하나 보다 그렇게 늙고 젊을 것이네 - 물론 - 이렇게 **있**으며 **되**어졌네 그러나,

다시 **되어짐**(**생성**)에 관해서는 무엇? 하나는 알론한 것들 보다 알론한 것들은 하나 보다 젊으며 늙게 되어지고 젊게도 늙게도 되어지지 않을까 따라서 **있음**에 관해서 처럼 그렇게 **됨**에 관해서도 그러할까 아니면 헤태론할까 - 답하지 못하겠는데요 - 그러나,

나는 요것을 말할 것이네 만약 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 늙게 있다면 그 첫 번재 것이 곧 바로 나이에 의해서 차이나는 것 이외에는 그 헤태론한 것이 보다 늙게 되어질 수 없을 것이네 다시 보다 젊게 있다면 그렇지 않는한 보다 젊게 될 수도 없을 것이네 왜냐하면 시간에 있어서든 그리고 무엇이든 알론한 것에 있어서든 *똑 같음*이 똑 같지 않음에 덧 붙혀지면 그 첫 번째 것이 차이난 그대로 항상 그 똑 같음에 의해서 차이 날 것이기 때문이네 - 어찌 않으리오 - 따라서 만약 *똑 같음*에 의해서 항상 **나이** *차이*가 난다면 **있는** 것은 있는 것 보다 언제든 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이네 그러나 늙고 젊게 있고 되어졌었네 더 되어지지 않은 채 말일세 - 진실 - 그리고 알론한 것들 보다 하나는 [보다 늙고 젊게] 있지(만) 어느 때 보다 늙게도 젊게도 되어지지 않을 걸세 - 않습니다 - 따라서,

요렇게 더 늙고 젊게 되어진다면 숙고해 보세- 어떻게? - 하나는 알론한 것들 보다 그리고 알론한 것들은 하나 보다 늙다는 것은 보여졌었네- 무슨? - 하나가 알론한 것들 보다 늙을 때 마다 어디에서든 알론한 것들 보다 더 많을 시간 동안 되어졌네 - 예 - 다시 숙고해 보세나 - 똑 같은 시간이 더 많은 그리고 더 적은 시간에 덧 붙혀진다면 따라서 더 많은 것은 똑 같은 조각들에 의해 더 적은 것과 차이날까 또는 더 작은 조각에 의해

**차이**날까 - 더 작은 조각에 의해서 - 따라서 *첫 번째* 것 (곧) 하나는 알론한 것들에 대해 이 때 그리고 이 후 *나아*에 의해서 **차이**나는 것은 아닐 것이네 그러나 알론한 것들에 똑 같은 시간을 더함은 그( 알론한) 것들과 나이에 있어 항상 더 *적은* 것으로 또는 **먼저**인 것으로 **차이**나게 할 걸세 또는 그렇지 않은가 - 예 납니다 - 그렇다면 더 적은 것은 나이에 있어 어떤 것에 대해(적게) 차이 나거나 또는 (저것)에 대해 먼저 보다 늙게 있어 온 (바로 그) 저것에 대해 앞서 먼저 보다 젊게 될 것이네 또는 그렇지 않은가 - 더 젊게( 될 것입니다) - 그런데 만약 저것이 보다 젊다면 저 *알론*한 것들은 다시 *하나*에 *대해* 보다 늙거나 또는 먼저인가 - 물론 - 보다 젊게 되었던 것은 *먼저* **되었던** 것에 대해 그리고 보다 늙게 **있는** 것에 대해 늙게 되어지는 한 편으로 어느 때든 보다 늙게 있지 않다 그러나 항상 저것 보다 늙게 되어진다 저것은 보다 젊은 것에 한 편으로 보다 늙은 것에 걸치기 때문이네 그런데 다시 보다 늙은 것은 그와 같은 길에서 보다 젊은 것 보다 젊게 되어지네 이것들은 반대 방향으로 오가면서 서로에 대해 **반대**로 되어지기 때문일세 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 늙게 되어지는 반면 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 젊게 될 것이네 그러나 **되어짐**은 **있**을 것이 아닌 것 처럼 보이네(οὐκ ἄν οἵω τε εἶτην, 155a5, 1823) 만약 그렇게 되어졌다면 더 이상 되었던 것이 아니라 **있**어야 할(εἶεν, 155a6, 1823)것이네 지금 서로 보다 늙고 젊게 되어지네 우리가 보았던 것 처럼 보다 늙어 **있**으면서 그리고 보다 **먼저 되**어졌으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지는 반면 보다 **늦게** 되어졌으므로 알론한 것들은 하나 보다 늙게 되어지네 그리고 동일한 로고스에 따라서 우리가 보았던 것 처럼 하나 보다 늙어 있으면서 그리고 먼저 되어졌던 것들이므로 그렇게 *하나*에 **대해** *알론*한 것들은 머무를 것일세 - 그렇게 선명해지는군요 - 그런데,

알론한 것들과 수적으로 똑 같음에서 항상 차이난다면 그러는한 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 못할 것이네 그래서 *하나는 알론한 것들 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이고* 알론한 것

들은 하나 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이네 그런데 알론한 작은 조각에 의해서 항상 차이난다면 필연적으로 나중 것 보다 먼저 것들이 되어지고 그리고 먼저 것들 보다 나중 것들이 되어질 것이며 그러는한 필연적으로 서로 보다 늙은 것들 과 젊은 것들이 되어져서 알론한 것들은 하나 보다 그리고 *하나는 알론한 것들 보다 늙게 그리고 젊게 되어질 것이네!* - 물론 -

이러한 모든 것들에 따르면 하나 그것은 자신 보다 그리고 알론한 것 보다 늙고 젊게 있으며 되어지고 자신 보다도 알론한 것들 보다도 늙게든 젊게든 있지도 않으며 되어지지도 않네 - 완전하게 - 그런데,

하나는 *시간*을 나누어 지니며 그 보다 늙고 젊게 되어지므로 따라서 필연적으로 그 어느 때 와 그 이 후 와 그 지금을 나누어 지니지 않겠는가 만약 시간을 나누어 지닌다면 말일세 - 필연 - 따라서 하나는 있어오며 있고 있을 것이며 되어져왔고 되어지고 되어질 것이네 - 무엇이? - 그리고 저 하나에 [*대해*] 어떤 것이 그리고 저 하나*의* 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이네 - 물론 -

하나의 **앎** 과 억견 과 감각도 (있어오며 있고 있을 것이고 되어왔고 되어지고 되어질 것이네) 지금 하나에 관한 이러한 모든 것들을 우리는 수행하고 있으므로 그렇네 - 옳게 말씀하고 계십니다 - 그리고 그 하나에 [대한] 이름들 과 로고스도 있으며 **이름** 붙혀지고 말하여진다네 그리고 알론한 것들에 관련하여 마주치고 **있는** 이러한 것들 그대로 하나에 관하여 **있다**네 - 완전히 그러합니다 - 나아가서,

세 번째 것을 우리말해 보세나

그러나,

참으로 난삽(難澁)한 논증이다 그런데로 겨우 지금까지 버텨 왔지만 더 이상 버티기 어려울 정도로 논증이 난삽하다 그럼에도 하나씩 하나씩 힘쓰다 보면 묘하고 알찬 로고스들이 벗겨져 나온다

이러한 로고스들에 의하여 **생성(됨)**으로부터 **있음**이 날카롭게 구분된다 *스스로 보다 늙고젊게* ***있는*** *하나* 그리고 *알론한 것들 보다 젊으며 늙고 젊지도 늙지도 않은 하나*가 논증되는 가운데서 말이다 **시간**의 흐름을 타고 반대 방향으로 오가는 하나 와 알론한 것들이 구분되는 어느 한 시간에 합쳐져 하나가 될 만도 하건만 그럴 수 없는 것은 **될** *때* **있는** 그것들이 아니기 때문이다 만약 어느 한 때 되는 것이 곧 바로 있는 것이라면 다시 말해 됨이 곧 있음이라면 있으면서 될 수도 되면서 있을 수도 없을 것이기 때문이다 시간 안에서 비로서 **있**게 **되**고 **되**고 **있**다 이러한 있고 됨의 겹침은 실로 묘하다 그런데,

하나**있는**여럿, 전체하나**있는**부분, 자신과다른것**안에있는**하나, 움직이고쉬고**있는**하나, 자신과다른것과동일하고헤태론하게**있는**하나, 자신과다른것과같게같지않게**있는**하나, 자신과다른것에접촉하며접촉하지않고**있는**하나, 자신과다른것보다크기에있어똑같고더크고더작게그리고수에있어똑같고더크고더작게**있는**하나를 이제까지 논증하는 가운데서는 **됨**(생성)이 결코 문제삼아지지 않았다 다시말해 그렇게 **있는** 것과 마찬가지로 그렇게 **된다** 라고 말하여지지 않았다 그러나 자신과알론한것보다늙고젊게늙고젊지않게**있는**하나를 다시 말해 시간을 나누어 지니는 하나를 논증하는 여기에서만 유독(有毒)**있**는 그대로 **되**는 **됨**이 문제삼아진다 그래서,

이러한 논증을 이제 다시 요약해야만 한다 요약하는 가운데 더 선명해 질 것이기 때문이다 자,

하나가 만약 있다면 **어디**에서든 그 하나에 *속하는* **있음**은 현재 **시간**에 *있어 옴*은 지나간 시간에 *있을*은 닥아올 시간에 **실체**를 *나누어 지님*이

다 그래서 있음을 나누어 지닌다면 나아가는(πορευομένου[2744], 152a3-4, 1811 )시간을 나누어 지닌다 따라서 시간적으로 앞서니(προέρχεται, 152a5, 1811) *항상 스스로 보다 필연적으로 하나는 늙게* ***된다*** 그런데,

늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다고 우리는 기억하므로 만약 스스로 보다 늙게 된다면 하나는 젊게 되는 스스로 보다 필연적으로 늙게 됐지 않겠는가 [그래서 *하나는 자신 보다 젊게* ***된다***] 이렇게,

*하나는 스스로 보다 젊고 늙게* ***된다*** 그런데

있어 옴 과 있을 사이의 **지금 시간**에 보다 늙게 **되어짐**이 걸리는한 하나는 보다 늙게 **있**지 않겠는가 어디에서든 *언제*(ποτὲ[2745], 152b5, 1812)부터 그 *이후*로 나아가므로 *지금*이 건너 뛰어지지는 않을 것이기 때문이다 그래서 **지금**에 머무를게 될 때 마다 늙게 되는 것을 그만 두고 이미 보다 늙은 것으로 **있다** 계속 더 되면(προϊὸν, 152c2, 1812)어느 때든 지금에 걸리지(ληφθείη, 152c2, 1812)않을 것이기 때문이다 *계속 더 됨*은 지금을 뒤로 하고 그 이 후에 도달되어 실로 지금 과 그 이 후 양자 사이에서 이루어지므로 그렇다 만약 (생성) 되는 것 모두 지금을 건너 뛰지 못하는 것이 필연이라면 지금 마다 항상 되기를 그만 두고 무엇으로 되어졌든지간에 분명히 *이것*(τοῦτο, 152d1, 1813)으로 있다 그래서 마찬가지로 물론 *하나*도 보다 늙게 되어져 **지금**에 걸릴 때 마다 늙게 되기를 그만 두고 보다 늙은 채 그대로 있다 따라서 늙어 있는 바로 이 *하나는 스스로 보다 늙어 있다* 그런데,

---

2744) 나아간다고 해서 꼭 앞으로만 나아간다고 해야할 것인가 뒤로도 나아 올 수는 없는 것일까 우선 앞으로 나아간다 라고 나는 받아드렸다 그러나 뒤로 나아 올 수 있을 여지(餘地)도 나는 남겨 놓는다(1171쪽 그림참조)

2745) 콘퍼드(944)는 과거(past)라고 옮기나 꼭 과거라고만은 옮길 수 없을 것 같다 그져 어느 한 때가 적절하지 않겠는가

보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 늙은 것이므로 *하나는 스스로 보다 젊게 있다* 늙게 되어진 채 지금에 머무를 때 마다 말이다 실로,

**지금**은 모든 **있음**을 통해서 항상 **하나**와 함께한다 어느 때든지 지금은 항상 있기 때문이다 따라서 분명히 하나는 스스로 보다 늙고 젊게 있고 되어진다 그런데,

이러한 하나는 스스로 보다 *많은* 시간 있거나 되어지는 것이 아니라 *똑 같은* 시간 있거나 되어진다 그리고 똑 같은 시간 있거나 되어지는 것은 *동일한* **나이**를 지니지 않을 수 없다 그런데 동일한 나이를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않으므로 *스스로와 똑 같은 시간 있거나 되어지면서 하나는 스스로 보다 젊지도 늙지도 않게 있거나 되어지는* 것 처럼 여겨진다 헌데,

*알론한* 것들과는 어떠할까[ 우선],

하나와 *알론*한 것들이 만약 *헤태론*이 아니라 헤태론**들**이라면 하나 보다 많이 있다는 요것이 말하여져야한다 헤태론이라면 하나로 있어오지만 헤태론들이라면 하나 보다 많이 있고 *많음*을 지닐 것이기 때문이다 많음은 하나 보다 많은 **수**를 나누어 지니지 않을 수 없다 그런데 수의 많은 것들 보다는 수의 적은 것들이 먼저 되어지므로 가장 적은 것이 그 첫 번째 것일 것이다 헌데 바로 이 첫 번째 것은 **하나**이다 그래서 수를 지니는 모든 것 가운데 하나는 되어졌던 첫 번째 것이다 그러나 *알론*한 모든 것들은 만약 알론한 것이 아니라 알론한 것*들*이라면 **수**를 나누어 지닐 것이다 자, 첫 번째 되어졌던 것은 보다 먼저 되어졌지만 알론한 것들은 보다 늦게 되어지는 것이며 보다 늦게 되어진 것들은 보다 먼저 되어지는 것 보다 더 젊을 것이어서 *알론*한 것들은 *하나* 보다 더 젊은 것이지만 *하나는 알론한 것들 보다 더 늙은 것이다* 헌데,

하나는 자신의 **자연**에 어긋나게 되어졌을 수 없다 그러나 부분을 지닌다는 것이 보여졌으므로 하나는 처음과끝과중간을 지닌다 그렇다면 하나 그것이든 알론한 것들 각각이든 아르케애(처음)는 모든 것들 가운데서도 첫 번째 것일 것이며 아르케애 뒤에 알론한 모든 것들이 주욱 [이어질 것이다] 보라 전체와하나의 부분들인 모든 알론한 부분들은 그러기에 동시에(ἅμα,153 c7, 1818)저 끝까지 하나와전체가 된다 그런데 더 늦게 되어지는 **끝**에 의해서 자연스레 **동시**에 **하나**가 되어지는 것으로 여겨지므로 만약 하나그것이 자연에 필연적으로 어긋나지 않게 되어진다면 동시에 알론한 것들 보다 더 늦게 되어졌던 끝에 의해서(τελευτῆ, 153d2, 1818)자연스레 더 늦게 되어진다는 것은 분명하다 따라서 *하나는 알론한 것들 보다 젊게 있는* 반면 알론한 것들은 하나 보다 늙게 있다는 것이 선명해진다 그런데,

하나이든 알론한 것이든 무엇이든 만약 알론한 부분**들**이 아니라 부분이라면 아르케애 또는 아르케애가 아닌 부분은 필연적으로 *하나* **있는** *부분*이어야한다 그렇다면 하나는 동시에 첫 번째 것으로 되어졌음과 동시에 두 번째 것으로 되어졌을 것이고 [또 이와 동시에] 알론한 어떤 것들로 남김없이 되어졌을 것이다 어떤 중간도 어떤 첫 번째 것도 어떤 극단도 더 이상 덧 붙혀지지 않을 전체 하나가 될 때 까지 실로 무엇이든 그 극단에 덧 붙혀질 것이기 때문이다 따라서 하나는 모든 알론한 것과 동일한 **나이**를 먹을 것이다 그래서 만약 자연에 어긋나지 않게 하나그것이 자연스럽다면 알론한 것들 보다 먼저도 나중에도 되어졌던 것이 아니라 **동시**에 되어졌을 것이며 동일한 로고스에 따라서 *하나는 알론한 것들 보다 그런데 알론한 것도 하나 보다 젊지도 늙지도 않을 것이다*[2746] *이렇게* **있**으며 **되어졌다**(γεγον

---

2746) 헌데,

앞선 로고스에 따르면 하나는 알론한 것들 보다 그리고 알론한 것은 하나 보다 늙고 젊을 것이다

ός, 154a5, 1820) 그러나,

다시 **되어짐**(γίγνεσθαι[2747], 154a8, 1820)에 관련해[ 살펴보자] **있음**에 관해서 처럼 그렇게 **되어짐**에 관해서도 그러할까 그래서 *하나*는 *알론*한 것들 보다 그리고 알론한 것들은 하나 보다 젊고 늙게 되어지고 젊게도 늙게도 되어지지 않을까

요렇게 숙고해 보자 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 늙게 있다면 그 첫 번째 것이 곧 바로 나이에 의해서 차이나지 않고는 그 헤태론한 것이 보다 늙게 되어질 수 없을 것이다 또 만약 보다 젊게 있다고해도 그렇지 않는 한 보다 젊게 되어질 수 없을 것이다 왜냐하면 시간이든 알론한 무엇이든 똑 같음이 똑 같지 않음에 덧 붙혀지면 그 첫 번째 것은 차이난 그대로 항상 그 똑 같음에 의해 차이 나지[2748]않을 수 없을것이기 때문이다 따라서

---

2747) 되어졌음(되어져왔음)이 아니라 되어짐이라는 것에 유념(留念)하라 있어옴 과 있음이 시간에의해 구분되듯 되어져왔음 과 되어짐도 시간에의해 구분되기 때문이다 나아가서,

이러한 구분은 있음 과 됨 사이의 구분이 아니라는 것에도 유념하라

2748) **차이**로부터(τῆς διαφορᾶς, 1038b9-10)차이로 나뉨을 통한 정의(定義)를 아리스토텔레스는 형이상학 제애타 편(446)에서 말하나 헤태론한 것이 헤태론한 것과 차이나는 것은 똑 같지 않음에(ἀνίσοις, 154b5, 1821)똑 같음이 덧 붙혀지기 때문이다 라고 여기 파르메니데애스는 쓴다 물론,

이 두 사람에 의해서 쓰여지는 차이의 모든 맥락을 지금 내가 거론하는 것은 아니다 그러나 그렇게 할 수도 없고 그래서도 않된다 오히려 더 난삽해지기 때문이다 단지 두드러지게 주로 쓰여지는 맥락을 드러내면 그것으로 할 일은 다한 것이리라 맨 마지막 *차이*를 실체(에이도스, 실체)라고 하

이렇게 만약 *똑 같음에 의해서* 항상 나이 차이가 난다면 **있는** 것은 **있는** 것 보다 어느 때든 늙게 **되**지도 젊게 **되**지도 않을 것이다 그러나 비록 (더 이상) 되어지지는 않지만 이미 늙고 젊게 **있**고 늙고 젊게 **되었었**다 그리고 알론한 것들 보다 하나는 [늙고 젊게] 있긴해도 어느 때 *늙고 젊게 되어지지도 않을 것이다* 그런데,

더 늙고 더 젊게 **되어짐**을 요렇게 숙고해 보자 하나는 알론한 것들 보다 그리고 알론한 것들은 하나 보다 늙다는 것이 보여졌으므로 알론한 것들 보다 늙을 때 마다 하나는 어디에서든 알론한 것들 보다 더 많은 시간 **되어졌**다 그래서 요렇게 숙고해 보자 똑 같은 시간이 더 많은 시간에 그리고 더 적은 시간에 덧 붙혀진다면 더 많은 것은 똑 같은 조각들에 의해 (μορίῳ, 154d2, 1822) 더 적은 것과 **차이**나는 것이 아니라 더 *작은* 조각들에 의해(*σμικροτέρῳ*, 154d3, 1822) 더 *적은* 것과(τοῦ *ἐλάττονος*, 154d3, 1822)**차이** 날 것이다 그래서 *첫 번째 것 곧 하나*는 *알론한 것들*에 대해 이 때 그리고 이 후 나이에 의해서는 차이나지 않을 것이나 알론한 것들에 똑 같은 시간을 더함은 그 (알론한 것) 들과 나이에 있어 항상 더 적은 것으로 또는 **먼저**인 것으로 *차이*나게 할 것이다 그렇다면 더 *적은* 것은 나이에 있어 어떤 것에 대해 적게 차이나며 또는 저것에 대해 먼저 보다 늙게 있어 온 바로 그 저것에 대해 앞서 먼저 보다 젊게 될 것이다 그런데 만약 저것이 보다 젊다면 물론 저 알론한 것들은 다시 하나에 대해 보다 늙거나 먼저이다 그래서,

*보다 젊게 되었던 것*은 **먼저** *되었던* 것에 대해 그리고 보다 늙게 *있*는 것에 대해 보다 늙게 **되어지**는 한 편 어느 때든 보다 늙게 **있**지 않다 그러나 항상 저 것 보다 늙게 되어진다 저 것은 보다 젊은 것에 걸치는 한

---

면서 이러한 실체에 관련해서만 정의할 수 있다고 말하는 텔레스의 맥락인 반면

편 보다 늙은 것에 걸치기(ἐπὶ ἐπιδίδωσιν , 145e8, 1823) 때문이다 그런데 다시 *보다 늙은 것*은 그와 같은 길에서 보다 젊은 것 보다 젊게 되어진다 이것들은 반대 방향으로 오가면서 서로에 반대로 되어지기 때문이다 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 늙게 되어지지만 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 젊게 될 것이다 그러나 *되어짐*이 **있음**은 아닐 것 처럼 보인다(οὐκ ἄν οἷω τε εἶτην, 155a5, 1823)만약 그렇게 되어져 온다면 더 이상 **되어졌**지 않고 **있(었)을**(εἶεν, 155a6, 1823)을 것이기 때문이다 지금 *서로 보다 늙고 젊게 되어진다* 보여졌듯이 보다 늙어 있으면서 보다 먼저 되어졌으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지는 반면 보다 늦게 되어졌으므로 알론한 것들은 하나 보다 늙게 되어진다[2749]그렇다면,

알론한 것들과 *수적으로* **똑 같음**에 의해서 항상 *차이*난다면 그러는한 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 늙게 되지도 젊게되지도 못할 것이다 그래서 *하나는 알론한 것들 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이고* 알론한 것들은 하나 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이다 그런데 **알론한 작은 조각**에 의해 항상 **차이**난다면 필연적으로 *나중* 것들 보다 먼저 것이 되어지고 그리고 먼저 것들 보다 *나중* 것들이 되어질 것이지만 동일한 조각에 의해 항상 차이난다면 필연적으로 서로 보다 늙은 것들 과 젊은 것들이 되어져서 알론한 것들은 하나 보다 그리고 *하나는 알론한 것들 보다 늙게 그리고 젊게 되어질 것이다* 따라서,

이러한 모든 것에 따라 하나그것은 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙고 젊게 있으며 되어지고 자신 보다도 알론한 것들 보다도 늙게든 젊게든 있지도 않으며 되어지지도 않는다는 것은 완벽하다 그런데,

---

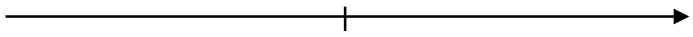
2749) 보여졌듯이 하나 보다 늙어 있으면서 먼저 되어졌던 것들이므로 그렇게 하나에 대해 그렇다는 것은 선명해진다

하나는 시간을 나누어 지니며 그 보다 늙고 젊게 되어지므로 필연적으로 어느 때 와 미래 와 그 지금을 나누어 지닌다 그래서 하나는 있어오며 **있**고 있을 것이며 되어져 왔고 **되**어지고 되어질 것이다 그리고 물론,

하나**에** *대해* 어떤 것이 그리고 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다 그래서,

그 하나**의** 앎 과 역견 과 감각도 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 그 하나에 대한 이름들 과 로고스도 있으며 그러기에 이름붙혀지며 말하여진다 그리고 알론한 것들에 관련해 **있는** 이러한 것들 모두 그대로 하나에 관련해서도 있다

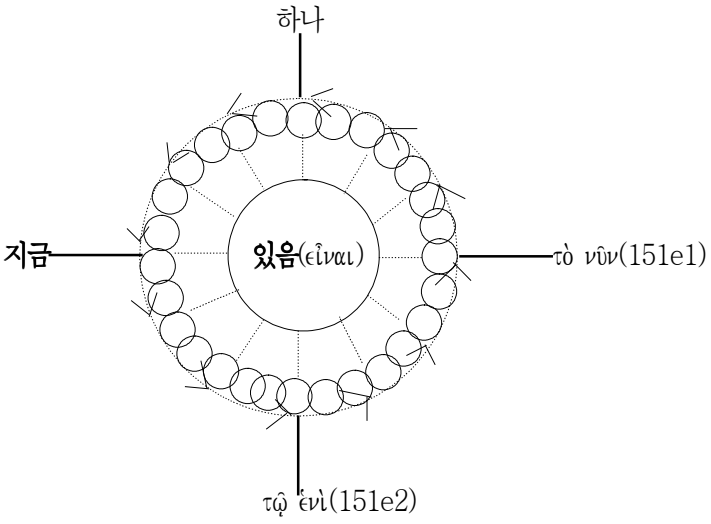
이러한 논증 가운데 나타나고 **있는** 하나가 나누어 지니는 **시간**은 *어느 때*(τοῦ ποτέ, 155d2, 1825)와 그 *이후*(τοῦ ἔπειτα, 155d2, 1825)와 **지금**(νῦν, 152c7, 1813)으로 구분된다 그러나 이러한 세 구분을 아래 그림의 구분으로만 받아드리면 곤란(困難)하다




물론 현재 라는 말에 해당 될 수도 있을 말이 151e8에 μετὰ χρόνου, τοὺ παρόντος(1810, 1162각주1903)라고 나타나나 흔히 고고(考古)(생물)학이나 역사나 과학 등에서 쓰여지는 그 뒤 시간을 과거 그 앞 시간을 미래로 하는 현재 시간을 여기 현재(παρουσία)는 가리키지 않는다 관념적인 그러한 시간의 직선적인 구분만을 여기 파르메니데애스는 나타내지 않기 때문이다 그렇다고,

라

는 그림의 시간 구분만을 나타내지도 않는다 비록 현재가 직선 상의 어느 한 점에만 속하는 것이 아니라 과거이든 미래이든 직선의 모든 점에 있긴해도 말이다 이러한 시간 구분은 나아(πορευομένου, 152a3-4, 1811)가기만 할 뿐 둥글지 않기 때문이다 그렇다면 다시 이미 1171쪽에 그려진 아래와 같은 그림을 그려 볼 수 있으리라




크든 적든 동그라미 실선들은 모두 지금이며 하나이고 **있음**이다 그리고 화살표는 시간의 **나아감**을 나타내는데 화살의 촉은 작은 동그라미들을 반드시 거쳐 날아가며 그럴 때 마다 달리 **된** *채* **있다** 그리고 둥그런[2750] 점선은 흔적은 시간이 나아가는 흔적을 나타낸다[2751]바로 이 흔적들이 과거

---

2750) 시간이 둥그렇게 나아간다는 것은 비록 파르메니데애스 여기에서는 확인되지 않지만 플라톤의 티마이오스 38a8에 나오는 둥글게 돌다(κυκλουμένου(1174쪽 각주 1923)라는 말에 의해 확인된다.

라면 과거랄 수 있을 것이며 미래는 아직 닥아오지 않았을 것이기 때문이다 그리고 그러한 흔적들은 있음도 있을 것도 나타내는 것이 아니라 있어 온 것을 나타낸다 그러나

좀더 엄밀하게 그리자면 그 흔적은 1659쪽 각주 2559번에 나타난 것 처럼 이 아니라 일 것이다 따라서,

지나온 시간 과 지금 시간 과 닥아올 시간의 이러한 세 구분을 수평선 상에서 또는 단순히 원 안에서 완전하게 나타내는 것은 아마 불 가능할 것이다 더욱이 ***지금***은 *언제든지*(ὅτανπερ 152e2)*항상* ***있***으며 *어느 한 때*(τοῦ ποτέ, 155d2, 1825)와 *그 때 이후*(τοῦ ἔπειτα, 에페이타, 155d2, 1825)*사이에*(μεταξὺ, 152b3, 1812)**지금**이 있고 **시간**의 *나아감*(πορευομένου, 152a3-4, 1811)은 그 때부터 그 때 이후로 이루어지나 시간의 *나아감의 계속 더함*(τὸ προϊὸν, 152c3, 1813)지금으로부터 지금 이후로 이루어지기 때문이다 그러므로 그 어느 한 때를 역사 또는 과학 또는 고고학에서 말하는 과거로**만** 볼 수는 없다 물론 지나온[2752]과거이기는 하지만 말이다 따라서 그 때 와 그 때 이후 사이에 있는 지금은 하나와 더불어 모든 시간에 있다 그런데,

이러한 **지금**에 걸리는한 되어지는 모든 것은 **있다** 그런데 어느 한 때에서 그 어느 한 때 이후로 나아갈 때 그 사이의 시간인 지금을 건너 뛸 수 없다 필연적으로(ἀνάγκη, 152c6, 1813)지금을 거치므로 되어져 오는 모든

---

2751) 이러한 그림을 그리고 난 후 동그라미들을 자세히 보면 지금들이 모든 시간에 퍼져 있다는 것을 알게 될 것이다

2752) 지나간 보다는 지나온 이라는 표현이 더 적합하다

것은 필연적으로 지금에 걸려 되어져 왔기를 그만 두고 **이것**(τούτο, 152d1, 1813)으로 **있다** 바로 이러한 **있음**이 **지금** 시간에 **실체**를 *나누어 지니는 하나*이다 그러나 시간의 나아감은 지금에서 지금 이후로 계속되므로 지금을 벗어나 지금에 걸리지 않게 **된**다 그래서 *되어진다* 그래서,

결코 **되**고 **있다** 또는 **있**게 **된**다(becoming into being)라고 말하거나 쓰면 안된다 말하거나 쓰려면 **된다** 아니면 **있다** 라고 해야 정확하다 그래서 (생성)**되고 있다** 라고 말하면 정확하지않다(ἀκριβὲς, 티마이오스38b3, 177 4)그러나 어떤 것이 되면서(γιγνόμενον, 152b2, 1812)있거나 또는 있으면서(ὄν)된다 라고 말하는 것도 정확할 것 같다 따라서 **있음** 과 **됨**은 날카롭게 구분되야 한다 있음은 지금 시간에 실체를 나누어 지닌 것이지만 됨은 지금에서 지금 이후로 시간의 더 나아감에 의해 있음으로부터 벗어나게[2753]되어

---

2753) ἐκ(152b5, 1812, 로부터)을 근거로하여 나는 ' (.....로부터) 벗어나' 라는 말을 쓴다 그렇게 덜 정확한 표현은 아닐 것으로 사려(思慮)되기 때문이다 이미 나는 소피스테애스 편에 나오는 새로운 존재론을 마무리 하는 1573쪽에서 자신으로부터 '벗어나' 있음을 존재 또는 실체라는 말로 대신했으며 거기 소피스테애스 편이나 여기 파르메니데애스 편에 나오는 있음 과 실체 또는 존재는 다르지 않기 때문이다

' 있는 동일한 어떤 것의 자기 부정을 통해 어떤 그것은 있지 않게 '된다' 다시 말해 자신과 헤태론하게 된다 비로서 존재하게 된다 *자신*<u>**으로부터 벗어나**</u> 자신에 대해 *알론하*게 있다 ' 라고 하는 소피스테애스 편의 거기 해석이 절묘하게 여기 파르메니데애스 편과 맞아 떨어지므로 그렇다 실체를 나누어 지니고 있는 *하나*는 시간의 나아감의 계속을 통해 *자신*의 있음<u>**으로부터 벗어나**</u> 알론한 것으로 되어지기 때문이다 그래서,

바로 되어짐 또는 됨은 있음과 날카롭게 구분된다 있음을 됨이라고 또는 있게 되어짐이라고 되어지고 있음이라고 해서도 않된다 플라톤의 파르메

짐이기 때문이다 마찬가지로,

있어 옴 과 되어졌음 역시 구분되어져야 한다 **있어 옴**은 지나온 시간에 **실체**를 나누어 지님인 반면 **되어졌음**은 있어 옴에서 벗어나게 되어졌음이지 실체를 나누어지님이 아니기 때문이다 만약 되어졌음(γίγνοιντο, 155 a6, 1823)이 있어옴이라면 되어졌음이 아니라 있어왔음이어서 지나온 그 때 실체를 나누어 지녔을 것이기 때문이다 되어짐은 결코 실체를 나누어 지니지 않는다 다시 말해 있지 않다 이와 나란히,

**있을** 역시 **될**과도 날카롭게 구분된다 따라서,

**실체**를 나누어 지니고 **있는** *하나*는 있어오며 있고 있을 것이며 되어오고 되어지고 되어갈 것이다 시간을 나누어 지니기 때문이다 그러나 (생성) 되어지는 것은 시간을 나누어 지니는 것이 아니라 시간의 한계에서 벗어나기 시작하는 것이라고 달리 말할 수도 있을 것 같다 시간을 나누어 지니는 것은 됨이라기 보다는 있음이기 때문이다 그러나,

만약 있다면 어떤 것은 **있**을 뿐만이 아니라 **되어진**다 함께 말이다 시간을 나누어 지니고 있는 것은 시간의 나아감의 그 더함(τὸ προϊὸν, 152c 3, 1813, 계속)으로 인하여 있는 자신으로부터 **벗어나 되어지기** 시작하기 때문이다 그러기에,

그러기에 있는 하나는 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙게 있고 되며 젊게 있고 되며 늙게도 젊게도 있지않고 되지않는다 이제 이렇게 있는 하나를 어떻게 파르메니데애스 편의 파르메니데애스가 가장 어린 미숙아(未熟兒)아리스토텔레스에게 논증하는지 정리해 보자 우선,

---

니데애스 편을 충실히 따르자면 그렇다는 말이다.

**실체**를 나누어 지니고 **있는** *하나*가 나누어 지니는 시간은 나아간다는 것 그리고 어느 때 시간 과 그 어느 때 이후 시간 사이의 시간인 지금을 건너 뛸 수 없으므로 *하나*는 **지금 있다**는 것이 전제된다 이와 더불어,

*하나*는 *자신* 보다 늙고 젊게 되며 늙고 젊게 있으며 늙게도 젊게도 되지 않으며 늙게도 젊게도 있지 않다는 것이 논증된다

그래서 있음을 나누어 지니는 하나가 지니는 시간은 나아가므로 하나는 스스로 보다 시간적으로 앞선다 그래서 스스로 보다 늙게 **된다**(γίγνεται, 152a4, 1811)그런데,

늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 되므로 늙게 되는 하나는 젊게 되는 스스로 보다 늙게 **됐다**(γίγνοιτο, 152b1, 1811)그래서 하나는 스스로 보다 젊게 된다 따라서 하나는 스스로 보다 젊게 되고 늙게 된다 이와 더불어,

스스로 보다 늙게 있고 젊게 있다는 것이 논증된다

어느 한 때로부터 그 어느 한 때 이후로 나아가는 시간은 그 사이의 지금을 건너 뛸 수 없으므로 되는 것은 지금에 필연적으로 걸린다 지금은 있어옴 과 있을 사이에 있기 때문이다 그래서 **지금**에 걸릴 때 마다 되는 것을 그만 두고 더 이상 되는 것이 아니라 되어진 그대로 *이미* 있다 시간의 더해짐은 지금 과 지금 이후 양자 사이에서 이루어지므로 시간이 계속 더해지면 지금에 걸리지 않을 것이 때문이다 그래서 지금에 걸릴 때 마다 되어진 것은 그대로의 **이 것**으로 있다 그래서 늙게 되어진 것도 지금에 걸리므로 늙어진 그대로의 이것으로 있다 따라서 하나는 지금 보다 늙게 있다 그런데,

보다 늙은 것은 젊은 것 보다 늙으므로 늙게 된 채로 지금에 머무를 때 마다 필연적으로 하나는 스스로 보다 젊게 있다 지금은 모든 있음을 통해서 두루 항상 하나와 더불은다 어느 때든 지금은 항상 있기 때문이다 이와 함께

스스로 보다 젊게도 늙게도 되지 않으며 젊게도 늙게도 있지 않다는 것이 논증된다

하나는 스스로 보다 많은 시간 동안 되거나 있지 않다 그런데 똑 같은 시간으로 있거나 되는 것은 동일한 나이를 지니며 동일한 나이를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않다 따라서 스스로와 똑 같은 시간 동안 있거나 되는 하나는 스스로 보다 젊게 되지도 늙게 **되**지도 않으며 젊게 있지도 늙게 **있지**도 않다 그런데,

*알론한 것들* 보다 *하나*는 젊고 늙게 **있**으며 그리고 젊고 늙게 **있지 않다**는 것도 논증된다,

하나와 *알론*한 것들은 헤태론이 아니라 *헤태론*들이므로 하나 보다 많이 있다 헤태론이라면 하나 있어 오지만 헤태론들이라면 하나 보다 많이 있으며 많음을 지니기 때문이다 그런데 많음은 하나 보다 많은 수를 나누어 지닌다 헌데 수 가운데 더 많은 것들이 **먼저** 되어졌으며 되어지는 것이 아니라 더 적은 것이 먼저 되어졌으며 되어진다 그래서 **가장 적은 것**이 **첫 번째 것**이며 바로 이 첫 번째 것이 **하나**이다 그래서 하나는 모든 수들 가운데 가장 먼저 되었던 첫 번째 것이다 나아가서 알론한 것이 아니라 알론한 것들이라면 모든 알론한 것은 수를 나누어 지니는데 그 가운데 첫 번째 되어졌던 것은 알론한 것들 보다 **먼저** 되어졌을 것이며 알론한 것들은 **늦게** 되어지는 것들이다 그리고 늦게 되어졌던 것은 먼저 되어졌던 것 보다 더 젊을 것이다 그래서 알론한 것들은 하나 보다 젊을 것이지만 하나는 알론한 것들 보다 늙을 것**'이다'** 그런데,

하나는 자신의 자연에 어긋나게 되어졌을 수 없다 헌데 하나는 부분을 지닌다는 것이 그리고 부분을 지닌다면 *처음*과**끝**과*중간*도 지닌다는 것이 보여졌었다 그렇다면 하나그것이든 알론한 것들 각각이든 아르케애(처음)은 모든 것들 가운데서도 첫 번째 것이며 알론한 모든 것들은 그 아르케

애 뒤에 주욱 [늘어설 것이다] 그리고 알론한 모든 부분은 전체와하나의 부분이므로 이러한 부분들은 동시에(ἅμα, 153c7, 1818) 저 끝에 의해서 하나와 전체가 될 것이다 그래서 더 *늦게* 되어지는 **끝**과 **동시에** 자연스레 *하나*는 되어진다[2754]그래서 필연적으로 하나그것이 자연에 어긋나지 않게 된다면 알론한 것들 보다 늦게 되어졌던 끝에 의해서 하나는 자연스레 더 늦게 되어진다 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊게 **있는** 반면 알론한 것들은 하나 보다 늙게 있다 나아가서,

하나이든 알론한 것이든 어떠한 것의 아르케에 부분 또는 알론한 부분은 필연적으로 하나 있는 부분이어야 할 것이다 그렇다면 하나는 동시에 첫 번째 것으로 동시에 두 번째 것으로 동시에 나머지 알론한 것으로 남김없이 동시에 되어졌을 것이다 어떤 부분도 덧 붙혀지지 않는 전체하나가 될 때 까지 그 극단 부분들에 동시에 덧 붙혀질 것이기 때문이다 그래서 하나는 모든 알론한 것과 동일한 나이를 먹을 것이고 그래서 만약 하나그것이 자연에 어긋나지 않는다면 알론한 것들 보다 먼저도 나중에도 되어졌던 것이 아니라 동시에 되어졌을 것이며 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 **않고** 그런데 알론한 것도 하나 보다 젊지도 늙지도 않을 것이다 그런데,

**있음** 뿐 아니라 **되어짐**에 관해서도 이러하다는 것이 논증된다

만약 *헤태론한 것*이 *헤태론한 것* 보다 늙게 **있다**면 그 첫 번째 것은

---

2754) 단지 하나만이 있다면 그 하나는 전체일 수 없을 것이며 그렇게 되면 어느 한 때도 하나는 있지 않을 것이고 될 수 없을 것이다 **되는** 것은 항상 전체로 되기 때문이다 라고 말하는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이의 로고스를 기억하라 여기와 얼마나 잘 맞는 로고스인지를 알 수 있을 것이다

**나이 차이**를 제외하고는 헤태론한 것 보다 늙게 **되어**질 수 없을 것이며 다시 보다 젊게 **있다**면 나이 차이를 제외하고는 보다 젊게 **될** 수 없을 것이다 왜냐하면 시간이든 무엇이든 똑 같지 않는 것에 **똑 같은** 것이 덧 붙혀지면 차이난 첫 번째 것 그대로 항상 그 똑 같음에 의해서 차이날 것이기 때문이다 그런데 나이 차이가 항상 똑 같이 난다면 있는 것은 있는 것 보다 어느 때든 늙게 **되**지도 젊게 되지도 않을 것이다 그러나 더 이상 늙고 젊게 되어지지 않은 채 한 편으로 보다 늙고 젊게 **있**고 **되어졌었다** 그리고 알론한 것들 보다 하나는 보다 늙고 젊게 있긴해도 어느 때 보다 늙게도 젊게도 **되어지지 않을** 것이다 그런데,

하나는 알론한 것들 보다 알론한 것들은 하나 보다 늙다는 것이 보여졌었다 헌데 알론한 것들 보다 늙을 때 마다 하나는 어디에서든 알론한 것들 보다 더 *많은* 시간 동안 **되**어졌을 것이다 또 똑 같은 시간이 더 많은 그리고 더 적은 시간에 덧 붙혀진다면 더 많은 것은 *똑 같은* 조각들(μορίῳ, 154d2, 1822)에 의해서가 아니라 *더 작은* 조각들에 의해서 차이날 것이다 그래서 첫 번째 것 [곧] 하나는 알론한 것들에 대해 이 때 그리고 이 후 나이에 의해서 차이나지는 않으나 알론한 것들에 똑 같은 시간을 더함은 저 [하나] 것과 나이에 있어 항상 더 *적게* **차이**나게 하거나 또는 더 *먼저*인 것으로 차이나게 할 것이다 그렇다면 더 *적은* 것은 나이에 있어 어떤 것에 대해 적게 차이나거나 또는 저 [하나 첫 번째] 것에 대해 먼저 보다 늙게 있어 온 바로 그 저 [하나 첫 번째] 것에 대해 앞서 보다 먼저 젊게 될 것이다 그런데 저 [알론한] 것이 보다 젊다면 다시 저 *알론한 것*들은 *하나*에 대해 보다 늙거나 먼저일 것이다 그래서 보다 젊게 되었던 것은 *먼저* 되었던 것에 대해 그리고 보다 늙게 있는 것에 대해 보다 늙게 **되어**지지만 어느 때든 늙게 **있지**는않다 그러나 항상 저( 보다 늙은) 것 보다 늦게 되어진다 저( 보다 늙은) 것은 보다 젊은 것 과 보다 늙은 것에 걸치기 때문이다 그런데 보다 늙은 것은 그와 같은 길에서 보다 젊은 것 보다 젊게 되어진다 이것들은 반대 방향으로 오가면서 서로에 반대로 되어지기 때문이다 [그래

서] 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 보다 늙게 되어지는 한 편 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 보다 젊게 되어진다 그러나 **되어짐**은 **있을** 것이 아닌 것 처럼 보인다(οὐκ ἄν οἷω τε εἶτην, 155a5, 1823)[2755]만약 그렇게 됐다면 더 이상 되었던 것이 아니라 있을 것이기 때문이다 그런데 지금은 서로 보다 늙고 젊게 되어진다 한 편으로 우리가 보았던 것 처럼 보다 늙어 있으면서 보다 먼저 되어졌으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지며 다른 한 편으로 보다 늦게 되어졌으므로 알론한 것들은 하나 보다 늙게 되어진다 그리고 동일한 로고스에 따라서 우리가 보았던 것 처럼 하나 보다 늙어 있으면서 먼저 되어졌던 것들이므로 하나에 대해 알론한 것들은 그러할 것이다 그렇다면,

알론한 것들과 수적으로 *똑 같음*에 의해서 항상 차이난다면 그러는한 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 못할 것이므로 *하나는 알론한 것들 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이고* 알론한 것들은 하나 보다 늙게 되지도 젊게 되지도 않을 것이다 그런데 알론한 [작은] 조각들에 의해서 항상 차이난다면 필연적으로 나중 것들 보다 먼저 것들이 되어지고 그리고 먼저 것들 보다 나중 것들이 되어질 것이며 그러는한 필연적으로 서로 보다 늙은 것들 과 젊은 것들이 되어져서 알론한 것들은 하나 보다 그리고 *하나는 알론한 것들 보다 늙게 그리고 젊게 되어질 것이다* 따라서,

이러한 모든 것에 따라서 하나그것은 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙고 젊게 **있**으며 **되**어지고 자신 보다도 알론한 것들 보다도 늙게든

---

2755) 그것들은 결코 최종적으로(finally, 콘퍼드946)그렇게 될 수 없다 라고 콘퍼드는 번역한다 다시 말해 그런 되어짐은 끝이 날 수 없다 라고 번역하는듯 한데.....

젊게든 **있**지도 **않**으며 **되**어지지도 **않**는다 이와 함께,

하나는 있어오며 **있**고 있을 것이며 되어왔으며 **되**고 될 것이라는 것이 논증된다,

시간을 나누어 지니고 있는 하나는 그 보다 늙고 젊게 되어지므로 필연적으로 그 어느 때 와 그 어느 때 이 후 와 그 지금을 나누어 지닌다 따라서,

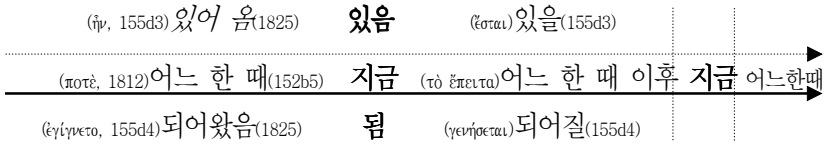
하나는 있어오며 있고 있을 것이며 되어져왔고 되어지고 되어질 것이다 이와 함께,

하나의 그리고 알론한 것의 **앎** 과 억견 과 감각이 있어오며 있고 있을 것이며 되어져왔고 되어지고 되어질 것이라는 것이 논증된다

하나**에** (대한) 어떤 것이 그리고 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 하나에 관한 이러한 모든 것을 우리는 수행하므로 하나의 앎 과 억견 과 감각도 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 하나에 대한 이름들 과 로고스들고 있으며 그리고 이름 붙혀지며 말하여진다 그리고 알론한 것들에 관련되는 모든 것들 그대로 하나에 관련된다 따라서,

하나이든 알론한 것이든 시간을 나누어 지니고 있는한 있어오며 있고 있을 것이며 되어져왔으며 되어지고 되어질 것이다 그러나 **있어옴**은 **되어왔음**이 아니며 **있음**은 **됨**이 아니고 **있을**은 **될**이 아니다 오히려 시간을 나누어 지니기 때문에 이 처럼 **있는 것**은 **되는 것**과 되는 것은 있는 것과 날카롭게 구분된다 그렇다면,

아래의 그림이 허용될 수 있으리라 물론 이 그림에 나타나는 시간이 곧다는 점에서는 불 완전 할지라도 말이다




시간의 나아간의 덧 붙혀짐을 나타내는 화살 촉을 앞에 두는 선은 실선이든 점선이든 시간의 흔적이며 굵은 실선에 의해서 곧 시간에 의해서 구분되는 영역은 각각 **있음**의 영역 과 **됨**의 영역이다 그리고 이렇게 각각 구분되는 영역에 이어진 그러나 이러한 영역과도 또 다시 각기 구분되는 있어옴과되어왔음의 영역 그리고 있을과될의 영역이 위 그림에서 보여질 것이다 그래서 있음은 됨도 아니며 있어옴은 되어왔음도 아니고 있을은 될도 아니라는 것이 선명해질 것이다 그럼에도,

비록 하나인 것으로 되지는 않더래도 **있음** 과 **됨**은 시간에 의해 묶어지는 영역이라는 것을 위 굵은 실선이 보여줄 것이며 선의 굵기는 이러한 구분의 강도(强度)가 세다는 것을 보여줄 것이다 그리고 나는 점선을 통해서 그 나아감이 *휘어진다는* 것을 보여 주려했다 나아가서,

어느 한 때 와 그 이 후의 모든 사이에 **지금**은 놓일 것이므로 지금은 모든 시간 안에 하나와 더불어 있을 것이라는 것도 보여질 것이다 비록 직선으로 그려짐으로 인하여 잘 나타나 보이지는 않더래도 말이다 그러나 시간은 곧게 나아가는 것이 아니라 둥글게 나아 간다는 것을 그것도 시작 과 끝이 둥글게 겹쳐 이어지면서 나아가는 것이 아니라 비록 시작 과 끝이 이어져 둥금이 이루어지더래도 이루어진 그 둥금들이 겹쳐치지 않게 둥글게 나아가는 것일 거라는 것을 염두에 두면 어느 정도 위 그림이 보완(補完)될 것이고 그래서 결국 **지금**은 모든 곳 곳에 **항상 있다**는 것이 더 잘 이해될 것다 이제,

**시간**을 지니고 **있는** 하나에 관한 이러한 논증을 시간을 지니지 않은 *하나자체*에 관한 논증과 비교해 볼 때다 그러나 이 두 논증을 비교해 보기

전에 *알론한 것*들 보다 늙고 젊게 되며 늙게도 젊게도 되지 않는 *하나*에 관한 논증을 간략히 다시 숙고해 볼 필요가 있다 되어짐이 어떠한 것인가를 좀 더 선명하게 하고 싶기 때문이다

이미 논증되어진 *알론한* 것 보다 늙고 젊게 **있는** *하나*로부터 출발하여 알론한 것들 보다 늙게도 젊게도 **되지 않는** 하나가 논증된다

헤태론한 것 보다 늙게 **있는** *헤태론한* 것은 *나이 차이*가 나지 않고는 서로 보다 늙게 **될** 수 없다 그리고 *똑 같지 않는* 것들에 *똑 같음*이 덧 붙혀져도 여전히 첫 번째 차이는 유지(維持)될 것이다 이제 이런 식으로 나이 차이가 항상 똑 같다면 있는 것은 **있는** 것 보다 젊게 **되**지도 늙게 되지도 않을 것이다 그런데 *하나*는 *알론한* 것 보다 **되어졌**던 그대로 늙게 **있다**는 것이 보여졌다 그래서 하나는 알론한 것 보다 늙게 되지 않는다 보다 젊게 있는 경우에도 동일한 로고스가 적용되므로 하나는 알론한 것 보다 젊게 되지 않는다 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊게도 늙게도 **되지** 않는다 그런데,

*똑 같은* 것이 더 *많은* 것 과 더 적은 것에 덧 붙혀진다면 더 많은 것은 똑 같은 조각들에 의해서가 아니라 *더 적은* 조각들에 의해서 **차이**날 것이다 그리고 보다 늙은 것은 어디에서든 보다 *많은 시간* 동안 되어졌을 것이다 그런데 알론한 것 보다 하나는 늙다는 것이 보여졌으므로 하나는 알론한 것 보다 많은 시간 동안 되어졌다 그래서 똑 같은 시간이 더 많은 시간을 지니는 하나 와 더 적은 시간을 지니는 알론한 것에 덧 붙혀질 경우 비록 똑 같은 조각에 의해서 그 때 와 그 때 이 후로 차이나지는 않겠지만 더 작은 조각에 의해서 *첫 번째 것 하나*는 *알론한 것*과 **더 작은 차이**가 나거나 알론한 것 보다 더 **먼저**일 것이다 그렇다면 더 **적은** 것은 어떤 것*에 대해* 더 적게 나이 차이 나든지 **먼저** 보다 늙게 있어 온 것*에 대해* 앞서 보다 먼저 **젊**게 될 것이다 그런데 보다 젊다면 알론한 것은 하나에 대해 보다 늙거나 ***먼저***일 것이다 그래서 보다 젊게 되었던 것은 먼저 **되었던** 것*에*

*대해* 그리고 보다 늙게 **있는** 것*에 대해* 보다 늙게 **되어**지지만 어느 때든 보다 늙게 **있**지는 않다 그러나 보다 늙은 것 보다는 항상 **늦게** 되어진다 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 과 보다 늙은 것에 걸치기 때문이다 그런데 이와 같은 길로 *보다 늙은 것은* 보다 젊은 것 보다 보다 젊게 되어진다 이것들은 서로 반대 방향으로 오가면서 서로에 반대로 **되어지기** 때문이다 그래서 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 보다 늙게 되어진다 그러나 이런 되어짐은 끝나지 않는다 끝나 버리면 더 이상 **되어짐**이 아니라 **있을** 것이기 때문이다 그런데 보다 늙게 있으면서 보다 **먼저** 되어졌다는 것이 보여졌었으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지는 반면 보다 **늦게** 되어졌다는 것이 보여졌으므로 알론한 것은 하나 보다 늙게 되어진다 그리고 동일한 로고스에 따라서 하나 보다 늙게 있으면서 **먼저** 되어졌다는 것이 보여졌으므로 하나에 대해 알론한 것들은 보다 젊어지는 반면 하나는 알론한 것들 보다 늙게 되어진다 따라서,

헤태론한 시간을 지닌 것들에 똑 같은 시간이 덧 붙혀지면 헤태론한 그것들은 비록 차이나는 처음의 나이 때문에 주욱 나이 차이는 나겠지만 덧 붙혀지는 **똑 같음** 덕분에 더 이상 늙게 되거나 젊게 되지 않는 반면 다른 한 편으로 비록 똑 같은 시간이 덧 붙혀지기 때문에 더 이상의 나이 차이는 나지 않더래도 헤태론한 어느 하나가 지니는 그 **적음** 덕분에 서로에 대해 주욱 적은 나이 차이가 나거나 먼저일 것이므로 그리고 늙은 것 과 젊은 것은 반대 방향으로 오가면서(ἰόντε, 155a2, 1823)서로에 반대 되므로 헤태론한 것들은 서로에 대해 늙게 되면서 젊게 된다 따라서 하나와 헤태론한 알론한 것은 하나 보다 그리고 알론한 것들과 헤태론한 *하나는 알론한 것 보다 늙게되며 젊게된다* 따라서,

**반대**로 **되어진다**는 것이 선명해진다 그리고 이 보다 더욱 더 유념해야 할 것은 만약 되어짐이 있음이라면 또는 그 거꾸로 있음이 되어짐이라면 반대가 있을 수 없다는 것이다 따라서 **있음** 과 **되어짐**을 하나인 것 이라면

있는 모든 것은 하나일 뿐이며 반대되는 모든 것은 어디에서든 어느 때든 있을 수 없을 것이다 이제,

**시간**을 지니고 **있는** 하나의 논증(1625-1629) 과 시간을 *지니지 않는* 하나 자체의 논증을 비교해 볼 차례이다

스스로와도 알론한 것과도 똑 같지도 똑 같지도 않으므로 하나 자체는 스스로 보다도 알론한 것 보다도 보다 늙지도 보다 젊지도 않으며 동일한 나이를 지니지도 못한다는 것이 논증된다(1663)

시간의 같음 과 똑 같음을 나누어 지녀야 동일한 나이를 지닐 터인데 하나는 같음과같지않음 과 똑같음과똑같지않음을 나누어 지니지 않으므로 동일한 나이를 지니지 않으며 더 늙지도 더 젊지도 않는다 그러나,

만약 *시간* **안에** 있다면 하나는 자신 보다 필연적으로 항상 더 늙다 그러나 더 늙은 것을 나누어 지닌다면 그것 보다 항상 더 젊을 것이다 요것 때문에 그렇다 차이나는 헤태론한 것은 그 **차이**로 **되어지는** 것이 아니라 이미 그 차이로 *되어졌고 있고* 있을 반면 비록 알론한 어떤 차이로도 있지 않을 것이지만 그 어떤 차이로 **되어질** 것이다 그런데 늙음은 젊음과 차이나지 알론한 그 무엇과 차이나지는 않으므로 하나는 **스스로** 보다 늙어*지면서* 동시에 필연적으로 스스로 보다 젊어질 것이며[2756]있고 될 것이며 스스

---

2756) *헤태론한* 것은 자신의 *자연*과 반대되는 헤태론한 것으로 **변화**한다(μεταβάλλειν, 255a12, 1510)는 소피스테애스 편을 참조하라 거기에서는 *움직임 과 쉼*이 자연에 있어 헤태론한 것들로 쓰여지는 반면 파르메니데애스 편 여기에서는 *늙음 과 젊음*이 그러하다고 쓰여진다 따라서 늙음은 단지 젊음으로만 다시 젊음은 단지 늙음으로만 변화할 것이다

로와 *똑 같은 시간*이 필연적으로 [그 하나에] 되어지며 있고 될 것이다 따라서 시간을 나누어 지닐 때 마다 각기 것은 스스로와 *동일한 나이*를 지니며 스스로 보다 늙게 동시에 젊게 **될** 것이다 그러나,

이러한 속성들 중 어느 것도 하나와 함께하지 않으므로 어떠한 시간도 하나와 함께하지도 않고 하나는 시간 안에 있지도 않다 이와 더불어,

하나는 **실체**를 *나누어 지니지* 않는다는 것이 논증될 것이다

하나가 만약 있다면 **어디**에서든 그 하나에 *속하는* **있음**은 현재 **시간**에 *있어 옴*은 지나간 시간에 *있을*은 닥아올 시간에 **실체**를 *나누어 지님*이다 그래서 있음을 나누어 지닌다면 나아가는 시간을 나누어 지닌다 따라서 시간적으로 앞서니 항상 스스로 보다 필연적으로 하나는 늙게 **된다** 그런데,

늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다고 우리는 기억하므로 만약 스스로 보다 늙게 된다면 하나는 젊게 되는 스스로 보다 필연적으로 늙게 됐지 않겠는가 그래서 하나는 자신 보다 젊게 **된다** 이렇게 *하나는 스스로 보다 젊고 늙게* ***된다*** 그런데,

**있어옴** 과 되었음 과 되어왔음은 지나간 어느 때의 시간을 나누어 지님을 가리키며 **있을** 과 될 과 되어질은 닥아올 어느 때의 시간을 나누어 지님을 가리키고 **있다** 와 되다는 **지금** *임하는 시간*을 나누어 지님을 가리킨다 그래서 *하나*가 시간을 나누어 지니지 않는다면 하나는 *있어오지도 있을지도 있지도* 되었지도 되어왔지도 될지도 되어질지도 되지도 않을 것이다 그런데 이와 알론한 어떤 길로 실체를 나누어 지닐 수 있을까 없다 따라서 하나는 결코 실체(존재)를 나누어 지닐 수 없다 그러므로 하나는 결코 있지 않다 있다면 실체를 나누어 지녔을 것이기 때문이다 그런데,

실체는 나누어 지니고 **있는** 하나는 **시간**을 나누어 지니며 이러한 하나는 스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 젊고 늙게 있으며 되고 젊게도 늙게도 있지 않고 되어지지 않는다는 것은 다음 처럼 논증된다

하나가 만약 있다면 **어디**에서든 그 하나에 *속하는* **있음**은 현재 **시간**에 *있어 옴*은 지나간 시간에 *있을*은 닥아올 시간에 **실체**를 *나누어 지님*이다 그래서 있음을 나누어 지닌다면 나아가는 시간을 나누어 지닌다 따라서 시간적으로 앞서니 항상 스스로 보다 필연적으로 하나는 늙게 **된다** 그런데,

늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다고 우리는 기억하므로 만약 스스로 보다 늙게 된다면 하나는 젊게 되는 스스로 보다 필연적으로 늙게 됐지 않겠는가 그래서 하나는 자신 보다 젊게 **된다** 이렇게 *하나는 스스로 보다 젊고 늙게* ***된다*** 그런데,

어느 한 때로부터 그 어느 한 때 이후로 나아가는 시간은 그 사이의 지금을 건너 뛸 수 없으므로 되는 것은 지금에 필연적으로 걸린다 지금은 있어옴 과 있을 사이에 있기 때문이다 그래서 **지금**에 걸릴 때 마다 되는 것을 그만 두고 더 이상 되는 것이 아니라 되어진 그대로 *이미* 있다 시간의 더해짐은 지금 과 지금 이후 양자 사이에서 이루어지므로 시간이 계속 더해지면 지금에 걸리지 않을 것이 때문이다 그래서 지금에 걸릴 때 마다 되어진 것은 그대로의 **이 것**으로 있다 그래서 늙게 되어진 것도 지금에 걸리므로 늙어진 그대로의 이것으로 있다 따라서 하나는 지금 보다 늙게 있다 그런데,

보다 늙은 것은 젊은 것 보다 늙으므로 늙게 된 채로 지금에 머무를 때 마다 필연적으로 하나는 스스로 보다 젊게 있다 지금은 모든 있음을 통해서 두루 항상 하나와 더불은다 어느 때든 지금은 항상 있기 때문이다 이와 함께

스스로 보다 젊게도 늙게도 되지 않으며 젊게도 늙게도 있지 않다는 것이 논증된다

하나는 스스로 보다 많은 시간 동안 되거나 있지 않다 그런데 똑 같은 시간으로 있거나 되는 것은 동일한 나이를 지니며 동일한 나이를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않다 따라서 스스로와 똑 같은 시간 동안 있거나 되는 하나는 스스로 보다 젊게 되지도 늙게 **되**지도 않으며 젊게 있지도 늙게 **있지**도 않다 그런데,

*알론한 것들* 보다 *하나*는 젊고 늙게 **있**으며 그리고 젊고 늙게 **있지 않다**는 것도 논증된다,

하나와 *알론*한 것들은 헤태론이 아니라 *헤태론***들**이므로 하나 보다 많이 있다 헤태론이라면 하나 있어 오지만 헤태론들이라면 하나 보다 많이 있으며 많음을 지니기 때문이다 그런데 많음은 하나 보다 많은 수를 나누어 지닌다 헌데 수 가운데 더 많은 것들이 **먼저** 되어졌으며 되어지는 것이 아니라 더 적은 것이 먼저 되어졌으며 되어진다 그래서 **가장 적은 것**이 **첫 번째 것**이며 바로 이 첫 번째 것이 **하나**이다 그래서 하나는 모든 수들 가운데 가장 먼저 되었던 첫 번째 것이다 나아가서 알론한 것이 아니라 알론한 것들이라면 모든 알론한 것은 수를 나누어 지니는데 그 가운데 첫 번째 되어졌던 것은 알론한 것들 보다 **먼저** 되어졌을 것이며 알론한 것들은 **늦게** 되어지는 것들이다 그리고 늦게 되어졌던 것은 먼저 되어졌던 것 보다 더 젊을 것이다 그래서 알론한 것들은 하나 보다 젊을 것이지만 하나는 알론한 것들 보다 늙을 것**'이다'** 그런데,

하나는 자신의 자연에 어긋나게 되어졌을 수 없다 헌데 하나는 부분을 지닌다는 것이 그리고 부분을 지닌다면 *처음*과**끝**과*중간*도 지닌다는 것이 보여졌었다 그렇다면 하나그것이든 알론한 것들 각각이든 아르케애(처음)은 모든 것들 가운데서도 첫 번째 것이며 알론한 모든 것들은 그 아르케애 뒤에 주욱 늘어설 것이다 그리고 알론한 모든 부분은 전체와하나의 부분이므로 이러한 부분들은 동시에(ἅμα, 153c7, 1818) 저 끝에 의해서 하나와전체가 될 것이다 그래서 더 *늦게* 되어지는 **끝**과 **동시에** 자연스레 *하나*는 되

어진다그래서 필연적으로 하나그것이 자연에 어긋나지 않게 된다면 알론한 것들 보다 늦게 되어졌던 끝에 의해서 하나는 자연스레 더 늦게 되어진다 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊게 **있는** 반면 알론한 것들은 하나 보다 늙게 있다 나아가서,

하나이든 알론한 것이든 어떠한 것의 아르케애 부분 또는 알론한 부분은 필연적으로 하나 있는 부분이어야 할 것이다 그렇다면 하나는 동시에 첫 번째 것으로 동시에 두 번째 것으로 동시에 나머지 알론한 것으로 남김없이 동시에 되어졌을 것이다 어떤 부분도 덧 붙혀지지 않는 전체하나가 될 때 까지 그 극단 부분들에 동시에 덧 붙혀질 것이기 때문이다 그래서 하나는 모든 알론한 것과 동일한 나이를 먹을 것이고 그래서 만약 하나그것이 자연에 어긋나지 않는다면 알론한 것들 보다 먼저도 나중에도 되어졌던 것이 아니라 동시에 되어졌을 것이며 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 **않고** 그런데 알론한 것도 하나 보다 젊지도 늙지도 않을 것이다 나아가서,

*알론한 것들* 보다 *하나*는 젊고 늙게 **되어지**며 그리고 젊고 늙게 **되어지지 않**는 것도 논증된다

헤태론한 것 보다 늙게 **있는** *헤태론한* 것은 *나이 차이*가 나지 않고는 서로 보다 늙게 **될** 수 없다 그리고 *똑 같지 않*는 것들에 *똑 같음*이 덧 붙혀져도 여전히 첫 번째 차이는 유지(維持)될 것이다 이제 이런 식으로 나이 차이가 항상 똑 같다면 있는 것은 **있는** 것 보다 젊게 **되**지도 늙게 되지도 않을 것이다 그런데 *하나*는 *알론한* 것 보다 **되어졌**던 그대로 늙게 **있다**는 것이 보여졌다 그래서 하나는 알론한 것 보다 늙게 되지 않는다 보다 젊게 있는 경우에도 동일한 로고스가 적용되므로 하나는 알론한 것 보다 젊게 되지 않는다 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊게도 늙게도 **되지** 않는다 그런데,

*똑 같은* 것이 더 *많은* 것 과 더 적은 것에 덧 붙혀진다면 더 많은 것

은 똑 같은 조각들에 의해서가 아니라 *더 적은* 조각들에 의해서 **차이**날 것이다 그리고 보다 늙은 것은 어디에서든 보다 *많은 시간* 동안 되어졌을 것이다 그런데 알론한 것 보다 하나는 늙다는 것이 보여졌으므로 하나는 알론한 것 보다 많은 시간 동안 되어졌다 그래서 똑 같은 시간이 더 많은 시간을 지니는 하나 와 더 적은 시간을 지니는 알론한 것에 덧 붙혀질 경우 비록 똑 같은 조각에 의해서 그 때 와 그 때 이 후로 차이나지는 않겠지만 더 작은 조각에 의해서 *첫 번째 것 하나는 알론한 것*과 **더 작은 차이**가 나거나 알론한 것 보다 더 **먼저**일 것이다 그렇다면 더 **적은** 것은 어떤 것*에 대해* 더 적게 나이 차이 나든지 **먼저** 보다 늙게 있어 온 것*에 대해* 앞서 보다 먼저 **젊**게 될 것이다 그런데 보다 젊다면 알론한 것은 하나에 대해 보다 늙거나 ***먼저***일 것이다 그래서 보다 젊게 되었던 것은 먼저 **되었던** 것*에 대해* 그리고 보다 늙게 **있는** 것*에 대해* 보다 늙게 **되어**지지만 어느 때든 보다 늙게 **있**지는 않다 그러나 보다 늙은 것 보다는 항상 **늦게** 되어진다 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 과 보다 늙은 것에 걸치기 때문이다 그런데 이와 같은 길로 *보다 늙은 것은* 보다 젊은 것 보다 보다 젊게 되어진다 이것들은 서로 반대 방향으로 오가면서 서로에 반대로 **되어지기** 때문이다 그래서 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 보다 늙게 되어진다 그러나 이런 되어짐은 끝나지 않는다 끝나 버리면 더 이상 **되어짐**이 아니라 **있을** 것이기 때문이다 그런데 보다 늙게 있으면서 보다 **먼저** 되어졌다는 것이 보여졌었으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지는 반면 보다 **늦게** 되어졌다는 것이 보여졌으므로 알론한 것은 하나 보다 늙게 되어진다 그리고 동일한 로고스에 따라서 하나 보다 늙게 있으면서 **먼저** 되어졌다는 것이 보여졌으므로 하나에 대해 알론한 것들은 보다 젊어지는 반면 하나는 알론한 것들 보다 늙게 되어진다 따라서,

헤태론한 시간을 지닌 것들에 똑 같은 시간이 덧 붙혀지면 헤태론한 그것들은 비록 차이나는 처음의 나이 때문에 주욱 나이 차이는 나겠지만 덧 붙혀지는 **똑 같음** 덕분에 더 이상 늙게 되거나 젊게 되지 않는 반면 다른

한 편으로 비록 똑 같은 시간이 덧 붙혀지기 때문에 더 이상의 나이 차이는 나지 않더래도 헤태론한 어느 하나가 지니는 그 **적음** 덕분에 서로에 대해 주욱 적은 나이 차이가 나거나 먼저일 것이므로 그리고 늙은 것 과 젊은 것은 반대 방향으로 오가면서(ἰόντε, 155a2, 1823)서로에 반대 되므로 헤태론한 것들은 서로에 대해 늙게 되면서 젊게 된다 따라서 하나와 헤태론한 알론한 것은 하나 보다 그리고 알론한 것들과 헤태론한 *하나는 알론한 것 보다 늙게되며 젊게된다* 따라서,

스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 늙지도 젊지도 않으며 동일한 나이도 아닌 하나는 스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 늙어있고 늙어지며 젊어있고 젊어지며 늙어있지도 젊어지지도 않는다 이와 함께,

하나 자체의 앎도 억견도 감각도 **있지 않는** 반면 하나의 앎도 억견도 감각도 **있다**는 것이 논증된다

있지 않는 것에는 어떤 것도 덧 붙혀 질 수 없으며 있지 않는 어떤 것도 없다 그래서 있지 않는 것에는 이름도 로고스도 인식도 감각도 억견도 앎도 있지 않으며 따라서 있는 어떤 것에 의해서 불리워지지도 인식되지도 감각되지도 억견화되지도 않는다 그런데,

하나 자체에 관해서도 그러하다(1664)반면에,

있는 하나는 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙고 젊게 있으며 되어지고 자신 보다도 알론한 것들 보다도 늙게든 젊게든 있지도 않으며 되어지지도 않는다는 것은 완벽하다 그런데 하나는 시간을 나누어 지니며 그 보다 늙고 젊게 되어지므로 필연적으로 어느 때 와 미래 와 그 지금을 나누어 지닌다 그래서 하나는 있어오며 **있**고 있을 것이며 되어져 왔고 **되**어지고 되어질 것이다 그리고 물론 하나**에** *대해* 어떤 것이 그리고 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다 그래서,

하나**의** 앎 과 역견 과 감각도 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 그 하나에 대한 이름들 과 로고스도 있으며 그러기에 이름붙혀지며 말하여진다 그리고 알론한 것들에 관련해 **있는** 이러한 것들 모두 그대로 **하나**에 관련해서도 **있다** 그래서 있는 하나**에** (대한) 어떤 것이 그리고 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다 그리고,

하나에 관한 이러한 모든 것을 우리는 수행하므로 하나의 앎 과 억견 과 감각도 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 하나에 대한 이름들 과 로고스들고 있으며 그리고 이름 붙혀지며 말하여진다 그리고 알론한 것들에 관련되는 모든 것들 그대로 하나에 관련된다 이제,

나는 이미 808쪽의 도표를 다음 쪽에서 마무리 하면서 하나 자체 와 있는 하나에 관한 논증을 지나 하나 안에 머금어진 반대들이 어떻게 어떤 시간에 서로에로 변하는지에 대해 쓰는 파르메니데애스를 따라 가려한다

| | 하나 | |
|---|---|---|
| | 하나 *자신* | **있는** 하나 *자신* |
| 전제 | (만약)하나(있다면) | 하나(만약 **있다**면) |
| **실체** | 지니지않음 | 나누어지님 |
| 여럿 | **없다** | **있다** |
| 부분의전체 | **없다** | **있다** |
| 전체의부분 | | |
| 한계 | **없다** | **있다** |
| 수 | **없다** | (무한히 많이) **있다** |
| 모양 | **없다** | **있다** |
| 안 | **없다** | **있다** |
| **움직임** | **없다** | **있다** |
| 쉼 | | |
| 동일 | **없다** | **있다** |
| 헤태론 | | |
| 같음 | **없다** | **있다** / **없다** |
| 같지않음 | | **없다** / **있다** |
| 똑같음 | **없다** | **있다** / **없다** |
| 똑같지않음 | | **없다** / **있다** |
| 접촉 | **없다** | **있고** / **없다** |
| 늙다 | **없다** | **있고된다** / **없고되지 않는다** |
| 젊다 | | **없고되지 않는다** / **있고없다** |
| 동일한나이 | | **있고** / **없다** |

부분 과 전체에 걸리는 점선을 제외한 위 도표의 모든 점선은 반대를

나타내는 반면 겹 실선은 부정(否定)과 맞섬을 나타낸다는 것은 이미 1080 쪽에 쓰여졌다 그리고 이러한 앞 쪽 도표를 통해서 반대들 그리고 부정하며 맞서는 것들이 선명해졌으므로 이제,

하나 안에 머금어진 **반대**들이 서로에로 어떻게 그리고 어떤 시간에 **변**하는가를 그리고 마찬가지로 하나 안에 머금어진 **맞서**며 **부정**하는 것들이 어떻게 그리고 어떤 **시간**에 **변**하는가를 숙고하는 맥락에서 파르메니데애스 와 '아리스토텔레스'를 따라가 보기로 하자

" 그리고 그 하나에 (대한) 이름들 과 로고스도 있으며 그리고 이름 붙혀지며 말하여진다네 그리고 알론한 것들에 관련하여 마주치고 있는 이러한 것들 그대로(ὅσαπερ 155e1)하나에 관해서도 있다네

완전히 그러합니다

나아가서 세 번째 것[2757]을 (우리) 말해 보세나 *하나*가 **만약** (우리가) 묘사했던 것과 같은 그러한 것**이**(ἔστιν, 155e4)라면[2758][곧]

---

2757) 첫 번째 전제는 만약 하나 있다면 이었고 두 번째 전제는 하나 만약 있다면 이었으니 세 번째 전제는 무엇일까 만약 하나 만약 있다면일까? 66 쪽의 각주 58번을 참조하라

2758) 만약 하나 있다면의 하나 와 하나 만약 있다면의 하나인 그러한 하나가 만약 있다면 이라는 말이다 따라서 지금의 맥락에서는 이제 까지 논증되어진 모든 하나가 문제 삼아 진다는 것을 알 수 있으리라 이렇듯 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 모든 하나를 논증하므로 나는 각기 두 전제에 있어서의 하나를 비교해 왔다 그러한 나의 비교(1715-1720, 1796-1890

그( 하나)는 하나 **있는** 여럿이며 하나도 여럿도 아니고 그리고 시간을 나누어지닌다(면) 한 편으로 *어느 때*(ποτέ, 155e7)**실체**를 나누어 지니므로 하나는 **있**지만 다른 한 편으로 다시 어느 때 실체를 나누어 지니지 않으므로 (하나는) **있지 않는**다는 것은 필연적이지 않겠는가2759)

필연적으로

따라서 **저 때**(ὅτε 155e8)나누어 지닌 그러한 것이 **그 때**(τότε e9 )나누어 지니지 않을 것이거나 저 때 나누어 지니지 않은 (그러한)것

---

,1856-1865)를 참조하면 지금의 맥락이 어떠한 맥락인지를 쉽게 이해 할 수 있으리라

2759) 여럿 있는 하나 그리고 시간을 나누어 지니는 하나는 있는 하나를 말하는 것인 반면 하나도 여럿도 아니라는 것은 하나 자체를 말하는 것이다 그렇다면,

지금 맥락에서는 시간을 지니고 **있는** 하나 가운데 어떤 것은 어느 한 때 실체를 나누어 지니므로 있는 하나이지만 어떤 것은 어느 한 때 실체를 나누어 지니지 않으므로 **있지 않는** 하나 라는 것이 새롭게 말하여지는 맥락같다 어느 때 와 어느 때 이후 와 이 둘 사이이 지금 등 시간이 세 가지로 구분됐다는 데에 유념(留念)하라 헌데 어느 한 때 실체를 나누어 지니는 하나 와 어느 한 때 그렇지 않는 하나 라는 구분을 무엇 때문에 파르메니데애스는 여기서 끌어 들일까.....어쨌든,

이 구분은 시간의 세 구분 가운데 하나인 어느 때에 속하므로 있어 오는 하나 이어야 할 것 같다 그러나 ' ὅτι δ'οὐκ *ἔστι* [ἕν](155e7) ' 라는 레애마(句)에서 보여지듯이 ἦν(있어오는) 아니라 *ἔστι*(있다) 라는 말이 쓰였을까 어느 한 때(ποτε)라는 시간에 걸렸는데도 말이다 한 번 숙고해 볼 만한 대목이다

이 그 때 나누어 지니나?

그러한 것일 수 없습니다

따라서 알론한 **시간** ((안))에 나누어 지니고 알론한 (시간)에 나누어 지니지 않네 이렇게만 그( 실체)를 나누어 지니고 나누어 지니지 않을 것이기 때문일세

옳소

그렇다면 저 때(ὅτε 156a1)**있음**을 나누어 취하고 **저 때**(ὅτε a2) 그( 있음)을 벗어나는(ἀπαλλάττεται[2760] a2)그러한 **시간**이 있을까 아니면 한 편으로 **그 때**(τοτὲ a3)그( 있음)을 지니며 다른 한 편으로 그 때(τοτὲ a3)지니지 않는 어떻게든 그러한 것일까 **어느 때**(ποτε a3) 그( 있음)을 취하고 잃는 것이 아닐(ἀφίῃ a4)거라면 말일세[2761]

---

2760) 자유롭게 되다(to let free, to cease from)라는 뜻이므로 벗어나다 라고 옮겨 보았다 1845각주2753번을 염두에 두었기 때문이다 거기 나는 시간의 더 나아감에 의해 **있음***으로부터*(ἐκ)*벗어나* **되어짐**에 관한 주석을 달고 있었다

2761) 저 때 와 그 때 와 어느 때 등의 말이 혼란스럽게 나타나는 것 처럼 보이나 시간의 때를 나타낸다는 점에 있어서는 혼란스럽지 않을 것이다 다시 말해 그 때 실체를 나누어 지니면서 나누어 지니지 않을 수 없다는 것은 필연이니 어느 한 때 실체를 나누어지니는 한 편 알론한 어느 한 때 실체를 나누어지니지 않는다는 것도 필연이다 그렇다면 시간의 때에 실체를 나누어지지 않을 수는 없다는 것도 필연인가 여기 파르메니데애스에 따르면 그렇지않다 분명히 그러한 시간의 저 때가 있다 라고 나는 해석한다 다시 말해,

이전까지 파르메니데애스는 시간을 어느 때 와 지금 과 어느 때 이후 등 세 가지로 구분하면서 이 세 가지 어느 시간에서는 하나는 실체를 나누어지니므로 있어오며 있고 있을 것이며 되어졌고 되고 될 것이다 라고만 말하여왔지 시간 안에 **있는** 하나가 **있지 않는** 저 때에 대해서는 말하지 않했

(어느 때 취하고 있는 것은) 결코 아닙니다

따라서 *실체를 나누어 취함*(μεταλαμβάνειν 156a4-5)을 **되어짐**이라고 자네는 부르지 않는가

제가

따라서 *실체를 벗어남*은 *사라짐*(ἀπολλυσθαι, a6, 소멸, 消滅)이 아니겠는가[2762]

---

다 그러나 이제 파르메니데애스는 이러한 **저 때**(ὅτε)에 대해 말하려한다 그렇다면,

155e4(1865)에 나오는 세 번째 라는 말은 만약 하나 있다면의 하나 이라는 첫 번째 전제 와 하나 만약 있다면의 하나 라는 두 번째 전제에 이어져야할 만약 하나 있지 않다면의 있지않는 하나 또는 하나 만약 있지 않다면의 있지않는 하나 라는 전제를 가리키는 것이 아니라 이러한 있지 않는 하나의 두 전제로 넘어가기 위한 그래서 앞 두 전제 와 뒤 두 전제를 이어주는 로고스들을 가리킬 것이다 그래서 지금의 이 맥락은 첫 번째 전제 와 두 번째 전제를 이어주는 것만도 아니요 두 번째 전제 와 뒤에 이어질 세 번째 전제를 이어주는 맥락만도 아니다 오히려 **있는** 것에서 **있지 않는** 것으로 넘어가는 맥락이라고 말하는 것이 더 정확할 것이다 물론 앞 두 전제 와 뒤 두 전제를 이어준다 따라서 앞은 있음에 뒤는 있지않음에 관련된다는 점에서 앞 두 전제 와 뒤 두 전제는 가장 크게 구분된다

2762) 실체를 나누어 취함이 됨(생성)이요 실체를 잃음이 사라짐(소멸)이라는 말인데.....그렇다면 **시간**의 *더 나아감*에 의해 **저 있음**으로부터 벗어나게 **됨** 이라고 나에 의해 말하여진 1845쪽은 틀린말이 아니다 실체를 나누어 취함 으로서의 됨의 여기 됨 과 저 있음으로부터 벗어나게 됨의 거기 됨은 서로에 어긋나는 것이 아니기 때문이다 여기는 실체와 연관되지만 거기는 있음과 연관되면 있음 과 실체가 구분된다면 그렇다 나아가서,

물론

하나가 실체를 취하고(λαμβάνον 156a7)잃으(면) 되어지고 사라질 것 처럼 보이네

필연적으로

하나가 **되**어질 때 마다 여럿 있음은 **사라**지며 여럿이 (되어질) 때 마다(ὅταν 156b3) 하나 **있음**(εἶναι, b3)이 사라지는[2763] [그런 길로]

---

하나 **있다**는 말은 하나가 **실체**를 *나누어지닌다*(μετέχει, 142c6, 1674)라는 말을 간략하게 한 것 뿐이다 라는 파르메니데애스의 말을 기억하라 확연히 드러나는 여기의 *나누어취하다*(μεταλαμβάνειν 156a4-5)라는 말 과 거기의 *나누어지니다* 라는 말이 날카롭게 서로 구분되어져야할 필요가 있기 때문이다 있음 과 됨 처럼 말이다 이러한 구분은 나누어가 아니라 *취하다* 와 *지니다*에서 드러난다 그런데 지니다(ἔχειν)라는 말은 골치 썩이는 말 가운데 하나이다 아리스토텔레스의 지니다에 대해서는 232-235를 참조하라 나아가서 파르메니데애스 와 소오크라테스는 알론한 것들이 에이도스를 나누어지님 이라는 말 보다는 나누어취함(μεταλαμβάνοντα, 130e6, 1261)을 쓴다는 것도 참조하라 나누어취하다라는 말에 대한 이해를 돕기 때문이다 그리고,

생성에 대해서는 334-367, 1413각주2285, 1172, 1626쪽 등을 참조하라 어쨌든,

취함 과 지님 이라는 헤태론한 말들이 쓰이는 만큼 있음 과 생성은 헤태론하게 구분된다는 것이 이 각주의 핵심이다 실체를 나누어 취하면 되어지지만 실체를 나누어 지니면 있기 때문이며 있음 과 됨은 날카롭게 구분되기 때문이다 있음을 나누어 취한다 라는 156a2의 로고스도 음미해 볼만하다.

2763) 152b6(1812)에 나오는 ἐπίσχει(to hold or direct towards, 유지하다)를

하나 있는 여럿은 되어지며 사라지지 않을까?

물론

따라서 **되는** 가운데(γιγνόμενον, 156b4)하나 와 여럿은 필연적으로 떨어지고 붙질 않겠는가.

여럿

그리고 *같지않음* 과 *같음*은 되어질 때 마다 (필연적으로) 같아지지 않고 같아지지 (않은가)[2764]

---

기억해 보다 그 맥락에 자연스레 여기와 이어진다는 것을 알 수 있으리라 거기에서는 지금에 걸릴 때 마다 늙게 되는 것은 늙어지는 것을 그만 두고 더 이상 늙게 되는 것이 아니라 이미 그렇게 늙은 채로 있다 라는 거기 맥락에 하나가 되어질 때 마다 여럿 있음은 사라진다 라는 맥락은 자연스레 이어지기 때문이다 콘퍼드는 여기를 있기를 그만두다(to ceases to be, 콘퍼드947) 거기를 멈추다(stops, 콘퍼드944)로 옮긴다 적절한 번역이라고 볼 수 있다.

2764) 이와 같은 로고스는 이미 1823쪽에서 확인되었다 보다 젊게 되는 것과 보다 늙게 되는 것은 반대(τὸ ἐναντίον, 155a2, 1823)되는 서로에로 반대방향으로 **되어지므로** *젊게 되는* 것은 *보다 늙게* 되고 *늙게 되는* 것은 보다 *젊게* 된다 라고 거기에 쓰여지기 때문이다 그래서 1788쪽의 그림이 다시 확증된다 *헤테론*한 것은 그 이름의 동일함에 의해서 *같아*지며 그래서 *동일*한 것이 *같지않게* 된다는 것이 그 그림에 나타나기 때문이다 이제 여기에서는 *같지않은* 것이 *같게* 되고 *같은* 것이 *같지 않게* 된다 라고 쓰여진다 되는 가운데 바로 그렇게 된다 라고 말이다 따라서,

파르메니데애스의 말이 논리적으로 차근 차근 쓰여진다 그래서 그 전체 로고스를 항상 염두에 두어야한다 플라톤의 모든 대화 편이 그렇다 그래서 어느 한 곳 만을 따라 떼어내 그 곳만 집중으로 말하기가 아주 어렵다

예

---

집중적으로 말하다 보면 자연히 다른 맥락의 말이 들어서야만 하고 그러다 보면 플라톤의 말과는 엉뚱한 말을 하게 될 것이기 때문이다 아마 아리스토텔레스도 에이도스를 분리를 말하게 될 때 그런 엉뚱한 말을 혹시 하고 있었던 것은 아닐까 여기 같은 것에 저 같음이 떨어져 나갈 수 없기 때문이다 떨어져 나가면 같지않게 되므로 그렇다 물론 텔레스의 순수한 에이도스 처럼 같음 그 자체가 분리됐긴해도 말이다 그러나,

그 부분만 집중적으로 말하다 보면 전체를 미쳐 못 보아 분리된 그 같음 자체가 존재한다 라는 틀린 말을 하게 된다 분리된 그 자체가 존재한다 라는 말은 파르메니데애스 편에든 소피스테애스 편에도 티마이오스 편에도 결코 덧 붙혀질 수 없기 때문이다 같음 그 자체는 하나 자체와 마찬가지로 하나인 것 과 같은 것에 분리해 **존재**하는 것이 아니므로 그렇다 나아가서,

**있다**고 해도 그렇다 저 있음은 존재(**실체**)만큼이나 있으며 저 있음(1542)의 에이도스를 알론한 에이도스들이 나누어 지님으로서 있으므로 섞여진 에이도스로부터 ((개별적인)) 각기 것은 분리해 존재할 수 없기 때문이다 따라서 '플라톤'에 의해서 비로서 예를들어 같은 것은 같음과 떨어져 분리해 존재할 수 없게 된다 그것도 그 자연에 의해서 그렇다 그러나 지금의 내가 보기에는 텔레스는 말로만 무성(茂盛)하게 분리해 존재할 수 없다라고 한 것 처럼 보인다 텔레스의 존재론 전체를 꼼꼼히 들여다 보면 말로만 분리를 허용하지 않았을 거라는 억측이 나에게 거머리 처럼 달라 붙기 때문이다 오히려 텔레스는 사람의 존재를 사람의 에이도스로부터 분리시킨 것 같다 이에 관한 말을 유보했던 플라톤(파르메니데애스130c1, 1257)과는 달리 말이다

그리고 *크고 적고* 똑 같게 (되어질 때 마다 필연적으로) 자라나고(αὐξάνεσθαι[2765], 156b8, 성장하게되다, 盛裝) 줄어들며 똑 같아진다네

그렇게,

그런데 *움직*여짐이 쉬어질 때 마다(ὅταν δὲ κινούμεόν[2766]τε ἵστηται, 156c1)그리고 쉼이 움직여짐으로 **변**할(μεταβάλλῃ[2767], c2, 變)때마다 반드시 어디에서든 그( 하나)는 하나의 *시간* **안에 있**지 않네

어떻게

**먼저** 쉬면서 **나중**에 움직여지든 먼저 움직여지면서 나중에 쉬어지든 그러한 것들은 *변화 없이*는 쉬어짐을 겪지 않을 걸세

어찌?

(자신) 안에서는 어떤 것도 **동시**에 움직여지지도 쉬어지지도 않는 그럴 하나의 시간은 있지않네[2768]

---

2765) 성장하다(자라다)를 움직임의 한 에이도스로 보는 텔레스가 떠오른다(272)

2766) 움직여지다가 쉴 때 마다 라고 옮기는 것이 더 나을지도 모른다 어쨌든 분사형의 동사를 옮기는 것은 나에게 고통스럽다(1744쪽각주2656번)

2767) 변화(ἡ μεταβαλλὴ, 형이상학1067b12, 915)그 자체에 대해 말하는 아리스토텔레스와 비교해 보라 거기에서 아리스토텔레스는 생성 과 소멸 과 움직임을 변화 그 자체의 세 가지 에이도스로 보긴하나 생성 과 소멸을 움직임으로 보지는 않는다 움직임의 쉼이나 생성의 반대는 소멸이기 때문이다(919)

2768) 어느 하나의 시간 안에서 어떤 것은 움직여지면서 동시에 쉬지 못한다 라는 말인 것 같다 여기에 쓰여지는 헬라어의 부정어(否定語)들이 나를 헷갈리게한다 ' οὐδεις....., .....μήτε.....μήτε.....(156c6-7) '은 두 번 부정(否定)

않기 때문입니다

그러나 **변함** 없이는(ἄνευ, 156c8)어떤 것도 변하지 않는다네

않을 것 처럼 보입니다

그렇다면 어느 때 변하는가 쉬고 있으면서도 움직여지면서도 시간 안에 **있**으면서(ὄν 156d1)도 변하지 않기 때문이다

않기 때문입니다

따라서 **변**하는 **저 때**가(ὅτε 156d2)그 안에서 **그 때**(τότ' d2)일 [바로]**이** 것(**때**)은 불 합리한가

어떤?

**순식간**에(ἐξαίφνης[2769], d3). **순식간**은 저( 움직임 과 쉼)것으로부터 (그 둘 중의) 어느 것으로의 변화[2770]와 같은 그러한 어떤 것을 가리키는 것 처럼 보이기 때문이네 *쉼*으로부터 더 이상 쉼으로 변하지 않으며 움직임으로부터 더 이상 *움직임*으로 변하는 것이 아니라 어느 한 **시간 안에도 있지 않으**면서(οὐσα[2771]156e1)*움직임 과 쉼의*

---

이 아니라 한 번 부정으로 보아할 것 같다 비록 관계 문장 안에도 그리고 주문장 안에도 부정어가 있긴해도 말이다.

2769) ἐξ - αίφνης( ἄφνω : unawares, of a sudden)는 순식간(瞬息間)에 또는 갑자기 또는 찰나(刹那)에 라고 옮겨질 수 있을 듯하다

2770) 크고작음 같음과같지않음 움직임과쉼 하나와여럿 등의 각기 두 반대 것 중 어느 하나(ἑκάτερον, 256d4)로의 변화를 말할 것이다 나아가서 있음과 있지않음으로의 변화도 마찬가지일 것이다

2771) **때**이지만 시간 안에 있지 않는 **엑사이프네애스**(순식간, 찰나)는 텔레스의 **지금**일까 라는 물음을 던질만도하다 미래의 어떤 부분도 들어 있지 않는 과거의 극단이면서 과거의 어떤 부분도 아닌 미래의 극단 으로서의 텔레스의 지금은 나뉘어지지 않은채 *모든 시간에* 과거 와 미래의 한계(πέρας,

*사이에*(μεταξὺ 156d7)놓여지는 그 **순식간**[의] 불 합리한(ἄτοπος 156d7) 어떤 **자연** 그리고움직여지는 것은 쉼으로(τὸ ἑστάναι 156e2)**이( 순식간)에서 이( 순식간)으로** 변화하며 쉬는 것은(τὸ ἑστὸς 156e2)움직여짐으로 (순식간에서 순식간으로 변하므로 [그렇다네]

감히

쉬었다가 움직여지므로 하나는 (둘 중의) 어느 것(극단)으로 변할 것이네

그렇게 양자 [중의] 홀로로만(μόνως 156e4)행함[2772]니다

그런데 **변**하는 것은 순식간[에] 변한다네 그리고 변할 **저 때**(ὅ

---

자연학234a3 : 1812각주2720, 854)로서 *있기* 때문이다 그래서 과거가 아닌 미래의 극단이면서 미래가 아닌 과거의 극단이라면 미래의 부분도 과거의 부분도 아닐 것이고 그렇다면 어떠한 시간도 아닐 것 같으므로 때이면서도 시간 안에 있지 않는 순식간과 같을 것 같다 그러나 파르메니데애스의 순식간은 텔레스의 지금이 아니라는 것이 더 정확할 것 같다 텔레스의 지금은 모든 시간 **안에** *속하기* 때문이다(ἐν ἅπαντι τὸ τοιοῦτο χρόνῳ ἐνυπάρχειν, 자연학233b34-35) 비록 있다 대신에 속하다 라는 말이 쓰였긴해도 말이다 텔레스에 따르면 속하는 것은 있으므로 그렇다 그러나,

텔레스의 지금을 파르메니데애스의 지금(1812)과 하나인 것으로 여겨도 될른지.....글세 ! 무엇이라고 지금의 나는 말할 수 없을 것 같긴하나 하나인 것이라고도 동일한 것이라도 같은 것이라고도 말하고 싶지 않다 라고 말하고픈 심정(心情)이다

2772) 소피스테애스 편 248c8(1448)에 쓰인 **ποιεῖν**(행하다)가 여기에서도 그대로 ποιοῖ(156e5)쓰였다는 점에 유의(留意)하라 몸만을 실체라고 우기는 자들도 동의할 **하고** 겪는 힘이 있는 것이라는 로고스를 거기에서 제시한 후 계속하여 엘레아 낯선이는 인식과 관련하여 행함과겪음을 말한다.

τε 156d6)에는 어느 하나의 시간[2773]안에도 [있지] 않을 것이며 움직이지도 쉬지도 않을 것이네

않습니다

이렇게 알론한 것들에 대한 **변화**들은 **있음**으로부터 **사라짐**으로 변하거나 **있지않음**으로부터 **되어짐**으로 변할 *(저) 때* (마다, ὅταν 156e8)*그 때*τότε 157a2)움직이는 것들 과 쉬는 것들 **사이**에서 일어난다(ἔχει[2774]156e8)네 그리고 (**변**하는 것들은) **있는** 것도 아니요 있지 않는 것도 아니요 **되어지는** 것도 아니요 사라지지 않는 것도 아니지요?

최소한도

동일한 로고스에 따라서 *하나*로부터 *여럿*으로(ἐπὶ[2775]157a5) 그

---

2773) 파르메니데애스는 시간을 어느 때 와 지금 과 어느 때 이후로 구분했다는 점을 기억하라 기억이 어슴프레하면 1853쪽의 화살 표를 들여다 보라

2774) 사이에 있다 라고 옮겨서는 안될 것 같다 지금 이 순간에는 있지도 있지않지도 되지도 되지않지도 않아서 마악 되려는 또는 사라지려는 상태 상태(ἕξει)이기 때문이다 상태로 옮기려 했으나 사이에 상태이다 라고 하기가 낯설어서 그러지 않았다 맞아.....사이의 상태라고 하면 될 것을.....이제야,

비로서 ἔχει(지니다) 라는 텔레스의 범주가 선명해지는듯하다 텔레스 역시 파르메니데애스 편의 여기에 나오는 ἔχει를 읽지 않았을리 없기 때문이다 그러나 범주들 가운데 하나인 ἔχει(지님, 232-235)은 여기 지님과 사뭇다르므로 여기를 텔레스의 범주와 연결시켜서는 안될 것이다 단지 나는 지님(에케인)이라는 낱말이 쓰여지는 곳만을 지금 가리킬 뿐이다 여기 ἔχει에 해당하는 텔레스의 말은 아마 ἕξις(습성 또는 상태, 범주들6b2, 187)가 아닐런지.....

리고 여럿으로부터 하나로 (**변**할 때도) 똑 같지(ἰόν[2776] a5) *하나*(ἕν a5) *이지도 여럿이지도 않으며 [서로에] 떨어지지도 붙지도 않네* 그리고 *같음*으로부터 *같지않음*으로 그리고 같지않음으로부터 같음으로 (변할 때도) 마찬가지로(ἰόν a7) *같지도 같지않지도 않으며 같아지지도 같지 않아지지도 않네* 그리고 *작음*으로부터 *큼* 과 *똑 같음*으로 그리고 그 반대로 (변할 때도) 마찬가지로 *작지도 크지도 똑 같지도 않으며 성장하지도 줄어들지도 똑같아지지도 않을 것이네*

않을 것 처럼 보입니다

이것들이 하나가 겪는 모든 속성들(τὰ παθήματα 157b4)일 걸세 만약 있다면 말이네

어찌 [그렇지] 않겠습니까 (155e4 - 157b5) ”

라는 인용글월 직전(直前)에서는 **있음** 과 **됨**이 구분됐으나 이제 됨으로부터 **변화**가 구분되면서 변하는 **때** 곧 **순식간**은 시간 안에 일어나지 않는다고 말하여진다 그래서 어느 한 시간 안에서 **실체**를 나누어 *지님* 으로서의 **있음** 과 어느 한

---

2775) 여기서도 ἐπὶ가 쓰였구나 1264 등을 참조하라.

2776) ἕν(하나)이 아니라 ἰόν(하나)이 쓰였음에 유의하라 ἕν의 서사시(敍事詩) 형태가 ἰός, ἰα, ἰόν 이라는데.....어쨌든 하나의 다른 형태가 쓰였다는 것은 ἔχειν를 파르메니데애스가 고유한 영역을 지닌 것으로 곧 있음 과 있지 않음의 그 사이 그리고 됨 과 되지않음의 그 사이 영역으로 보았다는 것을 보여준다 물론 움직임 과 쉼의 사이 영역이기도 하다 그러나 움직임과쉼은 됨과되지않음 보다 그리고 됨과되지않음은 있음과있지않음 보다 그 영역에 있어 좁을 것 같다 과연(果然) 좁을지는 의문이긴해도 말이다 윽!

하나 보다는 마찬가지로가 나을는지 모르겠다.....끽!!.

시간 안에서 실체를 나누어 *취함* 으로서의 **됨** 과 비록 묘한(ἄτοπος, 156d7, 1874, *妙*한) **때**이긴 해도 결코 **시간** 안에서 일어나지 않는 **변화**는 선명하게 구분된다 알론한 시간 (동)안에 있고 되는 것과는 달리 변화는 어느 한 시간 (동)안에 일어나는 것이 아니기 때문이다 그런데,

**반대**되는 것은 서로 **안에** 함께 있을 수 없으므로(1751) 만약 **변화**가 **됨**과 구분되지 않는다면 반대로 되어짐은 불 가능할 것이다 그래서 *큼이 적음으로* 그 거꾸로 그리고 *똑 같음이 똑 같지않음으로* 그 거꾸로 그리고 *같음이 같지않음으로* 그 거꾸로 그리고 *되어짐이 사라짐으로* 그 거꾸로 그리고 *하나가 여럿으로* 그 거꾸로 그리고 *움직임이 쉼으로* 그 거꾸로 급기야는 *있음이 있지않음으로* 그 거꾸로 될 수 없을 것이므로 어떤 것으로 **될** 수 없을 것이고 그래서 어떤 것으로 **있**을 수도 **있지 않**을 수도 없을 것이다 따라서 존재론이 완성되려면 반드시 어떤 것의 **변화** 곧 어떤 것의 **상태**(ἔχειν 지님)가 논증되어야 한다 그래야만,

어떤 것으로 됨이 논증되고 그래야만 어떤 것의 존재가 논증되기 때문이다 그리고 그래야만 **실체**를 나누어 지니고 존재하는 *하나*가 어떻게 **반대**를 머금는지도 논증될 것이다 이러한 논증을 다시 옮겨보자

나아가서 세 번째 것을 말해 보세나 하나가 만약 묘사했던 것과 같은 그러한 것이라면 곧 하나는 하나 **있**는 여럿이며 하나로도 여럿으로도 **있지 않고 시간**을 나누어지닌다면 어느 때는 **실체**를 나누어지니므로 **있**지만 *어느 때*는 실체를 나누어 지니지 않으므로 있지 않다는 것은 필연적이지 않겠는가 - 필연적으로 - 따라서 *저 때* 나누어지닌 그러한 것이 *그 때* 나누어지니지 않거나 저 때 나누어지니지 않는 그러한 것이 그 때 나누어지니겠나? - 그러한 것일 수 없습지요 - 따라서 알론한 시간 (동)안에 나누어 지니고 알론한 시간 (동)안에 나누어 지니지 않네 이렇게만 실체를 나누어지니며 나누어지니지 않을 것이기 때문일세 - 옳소 - 그렇다면 **저 때** 있음을

*나누어 취하고* 저 때 있음을 벗어나는 그러한 시간이 있을까 아니면 **그 때** *지니고* 그 때 지니지 않는 그러한 시간이 있을까 **어느 때** 취하고 잃는 것이 아니라면 말일세 - 결코 아닙니다 - 따라서,

**실체**를 나누어취함을 **됨** 이라고 자네는 부르지 않는가 - 저지요 - 따라서 실체를 벗어남(ἀπολλάττεσθαι, 156a6, 1868)은 **사라짐**(소멸)이 아니겠는가 - 물론 - 하나가 실체를 취하고 잃으면 되어지고 사라질 것 처럼 보이네 - 필연 - 그런데 하나가 **되**어질 때 마다 여럿 있음은 **사라**지며 여럿이 (되어질) 때 마다(ὅταν 156b3) 하나 **있음**(εἶναι, b3)이 사라지는 그런 길로 하나 **있는** 여럿은 되어지며 사라지지 않을까? - 물론 - 따라서 되는 가운데 하나 와 여럿은 떨어지고 붙질 않겠는가 - 여럿 - 그리고 *같지않음과 같음*은 되어질 때 마다 같아지지않고 같아지지 않은가 - 예 - 그리고 *크고 적고 똑 같게* 되어질 때 마다 필연적으로 자라나며 줄어들고 똑 같아진다네 - 그렇게 - 그런데,

*움직여지면서 쉴* 때 마다 그리고 쉬면서 움직여짐으로 **변**할 때 마다 반드시 어디에서든 하나는 하나의 시간 **안에** 있지 않네 - 어떻게 - 먼저 쉬면서 나중에 움직여지든 먼저 움직여지면서 나중에 쉬어지든 이러한 것들은 **변화** 없이는 쉬어짐을 겪지 않을 걸세 - 어떻게 - 어떤 것이 그 **안에**서 **동시**에 움직여지지도 쉬어지지도 않는 그런 하나의 시간은 있지 않네 - 않기 때문입니다 - 그러나,

변화 없이는 어떤 것도 변하지 않는다네 - 않을 것 처러 보입니다 - 그렇다면 **어느 때** 변하는가 쉬고있으면서도 움직여지면서도 시간 **안에** 있으면서도 변하지 않기 때문이네 - 않기 때문입니다 - 따라서 **변**하는 저 **때**가 그 안에서 그 **때**일 이것은 이상한가[2777]- 어떤? - **순식간**(ἐξαίφνης, 156d

---

2777) 여태 것 나는 ἄτοπον(155d1, 1873)을 불 합리(不合理)하다 라고 옮겨

3, 1873). **순식간**은 저것으로부터 (그 중)어느 것으로의 변화와 같은 그러한 어떤 것을 가리키는 것 처럼 보이기 때문이네 쉼으로부터 더 이상 쉼으로 변하지도 않으며 움직임으로부터 더 이상 움직임으로부터 변하는 것이 아니라[2778]어느 한 시간에도 있지 않으면서 움직임 과 쉼의 사이에 놓여지는 그 **순식간**의 이상한 어떤 자연 그리고 움직여지는 것은 쉼으로 순식간에서 순식간으로 변하며 쉬는 것은 움직여짐으로 순식간에서 순식간으로 변하므로 그렇다네 - 감히 - 쉬었다가 움직여지므로 하나는 이 둘 중의 어느 극단으로 변할 것이네 - 양자 중의 어느 것으로만 행합니다 - 그런데,

변하는 것은 **순식간**에 변한다네 그리고 **변**할 저 때에는 어느 한 시간 (동)**안에**도 있지 않을 것 움직이지도 쉬지도 않을 것이네 - 않습니다 - 이렇게 알론한 것들에 대한 변화들은 **있음**으로부터 **사라짐**으로 **변**하거나 **있지않음**으로부터 **되어짐**으로 변할 때 마다 그 때 *움직이는* 것들 과 *쉬는* 것들(τινων, 157a2, 1875)**사이**에서 일어난다네 그리고 있는 것도 아니요 있

---

왔다 그런데 불합리하다는 말은 너무 관념적인 말이며 논리적인 말이다 차라리 여기에서는 이상(異常, strange)하다 라고 옮기는 것이 나을 것 같기도 하다 그러나 불합리하다 라고 옮기는 거나 이상하다 라고 옮기는 거나 거기서 거기다 **τόπος** 라는 말은 곳(장소, 場所)을 나타내며 ἄ는 비(非)를 나타내므로 out of place(장소에서 벗어남)가 ἄτοπος의 가장 적절한 옮김이기 때문이다 그렇다고 불합리하다 또는 이상하다 라고 옮긴다고 해서 크게 잘못될 것은 없다고 본다 그럼에도 시간에 관련된 곳에서 토포스(곳, 장소)와 관련되기에 나는 지금 이 각주를 단다 1612쪽각주2506번을 참조하라

2778) 이런 맥락에서 아마 아리스토텔레스는 움직임**의** 움직임(κινεήσεως κίνησις, 형이상학1068a15, 923)은 있지않다 라고 말했던 것은 아닐까 더불어 그는 변화의 변화도 생성의 생성도 있지않다 라고 말한다 아니야 아마 그정도까지 텔레스가 머리 잘 돌아갔을리 없다

지 않는 것도 아니요 되어지는 것도 아니요 사라지는 것도 아니지? - 최소한도 - 동일한 로고스에 따라서 하나로부터 여럿으로 그리고 여럿으로부터 하나로 변할 때도 마찬가지로 하나이지도 여럿이지도 않으며 서로에 떨어지지도 붙지도 않네 그리고 같음으로부터 같지않음으로 그리고 같지않음으로부터 같음으로 변할 때도 마찬가지로 같지도 같지않지도 않으며 같아지지도 같지않아지지도 않네 그리고 작음으로터 큼 과 똑 같음으로 그리고 그 반대로 변할 때도 마찬가지로 작지도 크지도 똑 같지도 않으며 성장하지도 줄어들지도 똑 같아지지도 않을 것이네 - 않을 것 처럼 보입니다 -

이것들이 하나가 겪는 모든 속성들일 걸세 - 만약 있다면 말일세 - 어찌 않으리오 - 따라서,

반대인 것들로 되어짐은 곧 예를들어 보다 늙은 것이 보다 젊은 것으로 되어지거나 보다 젊은 것이 보다 늙은 것으로 되어짐은[2779]이러한 변화를 근거로한다 **변**하지 않으면 **될** 수 없기 때문이다 따라서 변화를 통해서 그러한 반대로 된다 그런데,

**변함**는 **있음**으로부터 **사라짐**(소멸)으로 또는 **있지않음**으로부터 **되어짐**(생성)으로 일어난다[2780]그런데 되어짐은 실체를 나누어 취함인 반면

---

2779) 이러한 되어짐을 논증하는 가운데 됨으로부터 있음이 구분됐다는 것에 유념(留念)하라(1823) 물론 이러한 구분은 지금에 관한 로고스에서도 구분됐지만 말이다 어쨌든,

순식간에 **변**하지 않고서는 늙은 것이 젊은 것으로 또는 그 거꾸로 **될** 수 없다 그러나 변함은 시간 안에서 일어(ποιοῖ, 156e5, 1874)나지 않지만 됨은 어느 한 시간 안에서 시작되며 마찬가지로 됨과 구분되는 있음 역시 어느 한 시간 안에서 이루어진다

사라짐은 **실체**를 벗어남이므로 **있다**가 **사라지는** 변화는 실체로부터 벗어나는(ἀπαλλάττεται, 156a2, 1867, 잃는) 것이며 **있지않다**가 **되어지는** 변화는 실체를 취하는(지니는) 것이다 그런데 실체를 잃고 취하는 이러한 변화는 움직이는 **것**들 과 쉬는 **것**들[2781]사이에서 **순식간**에 갑자기 일어난다 그것도

---

2780) 그러기에 파르메니데애스는 있지않는 것 과 있는 것을 서로 반대인 것으로 말하지 않은 것이 아닐까 반대라면 있지않는 것으로부터 있는 것으로 또는 그 거꾸로 직접 변하게 된다 라고 해야 할 터이나 여기 파르메니데애스는 **있지않는** 것으로부터 **되어짐**으로 그리고 **있는** 것으로부터 **사라짐**으로 **변**한다고 말하기 때문이다 그렇다면 알론함을 나타내는 부정(ἀπόφασις, 소피스테애스257b9, 1538, 否定)인 한 그렇게 맞서는(ἀντιτεθεν, 소피스테애스257e4, 1540, 반정립, 反定立) 것들 로서의 있음 과 있지않음은 서로에 반대인 것들이 아니다 라는 로고스가 더 선명해진다 반대라면 양자 중 어느 것으로만 **변**해야 **되**나 있는 것은 사라짐으로 변하는 반면 있지 않는 것은 되어짐으로 변하기 때문이다.

2781) τινων(157a2, 1875, 것들의)은 텔레스의 **기체**(ὑποκείμενον, 형이상학1067b18, 915, 基體)를 생각나게한다 아리스토텔레스는 기체를 가지고서 **변화**를 설명하기 때문이다 이미 921쪽의 그림에 요약되어 나타났듯이 텔레스에 따르면,

기체에서 기체로 또는 기체아닌 것에서 기체아닌 것으로 또는 기체에서 기체아닌 것으로 또는 기체아닌 것에서 기체로 변화한다 그러나 기체란 긍정에서(καταφάσει, 형이상학1067b18, 918)분명해지는 것이므로 필연적으로 세 가지 **변화**가(μεταβολάς, 형이상학1067b19, 918)있다 기체아닌 것에서 기체아닌 것으로의 변화는 있지않기 때문이다 **반정립**(ἀντίθεσις, 1067b21, 916, 1541)이 아니므로 거기에는 **반대**도 **모순**도 있지않기 때문이다 그래서 기체에서 기체아닌 것으로 모순적인 변화인 소멸 과 기체아닌 것에서 기체로의

어느 한 **시간** 안에서가 아니다[2782] 비록 저 **때**(ὅτε)이긴 해도 말이다

바로 이 **순식간**에 반대로 **변**한다 그러나 아직 반대로 **된** 것은 아니

---

모순적인 **변화**인 생성 과 기체에서 기체로의 변화인 **움직임** 등 세 가지 변화가 있다 그러므로 모든 변화를 움직임이라고 해서는 않된다 단지 기체에서 기체로의 변화만이 움직임이기 때문이다 움직임은 반대인 것에서 **반대**인 것으로 시작되므로 그렇다 따라서,

텔레스에 따르면 모순적인 변화인 됨(생성) 과 사라짐(소멸)은 **움직임이 아니다**(οὐκκινήσεις, 형이상학1068a3, 917)! 나아가서,

텔레스의 됨 과 사라짐을 여기 파르메니데애스의 됨 과 사라짐과 비교해 보라 많이 다를 것이다 **실체**를 나누어 취함이 됨이며 실체를 잃음이 사라짐 이라고 여기 파르메니데애스에 의해 쓰여지는 반면 거기 아리스토텔레스는 기체아닌 것에서 **기체**로의 변화를 됨이라고 쓰며 기체에서 기체아닌 것으로의 변화를 사라짐이라고 쓰기 때문이다

2782) 그러나 순식간 또는 갑자기가 시간 안에서 일어나는 것이 아니라고 해서 시간 밖에서 일어나는 것이라고 하기는 좀 그렇다 안는 밖의 반대이며 밖은 공간에 관련되는 말이기 때문이다 어느 한 **시간** ((동))안 일어나는 것이 아니라 순각적으로 찰나에 갑자기 **저 때**에 일어난다 라고만 말하는 것이 안전할 것 같다 그렇다면 때 와 시간은 구분되어져야한다는 말인가.....어쨋든,

시간 안에서 일어나지 않으므로 변화하는 시간의 길이가 한정될 수 없으리라 다시 말해서 일찍 또는 늦게 변한다거나 짧은 또는 긴 시간 동안 변하는 것이 아니다 그래서 이른 또는 늦은 그리고 짧은 또는 긴 시간 등이 걸리는 것은 변화가 아니라 됨 또는 있음이다 오랫 동안 아니면 너무 빨리 되거나 사라지거나 있거나 있지 않기 때문이다

다 **되어짐**은 이미 어느 한 시간 **안**에서 실체를 나누어 취함이기 때문이다 그래서 있음에서사라짐으로의 그리고 있지않음에서 됨으로의 변화는 움직이는**것**과쉬는**것** 사이에서 순식간에 일어난다 그러나 움직이는것과쉬는것 사이에서만 그러한 변화가 일어나는 것이 아니다 하나인것과여럿인것 같은것과같지않는것 큰것과적은것 똑같은것과똑같지않은것 늙은것과젊은것 등 등의 반대되는 모든 것들사이에서 사이에서 필연적으로 일어나기 때문이다 이제,

1864쪽의 도표에 나오는 있다 와 없다 그리고 여러 반대들을 유심히 살펴 보면서 이러한 반대로의 변화는 그리고 있음에서사라짐으로 없음에서 됨으로의 변화는 순식간에 그것도 어떤 시간도 걸리지 않고 일어난다는 위로고스를 생각해 보라 그러면 하나가 만약 있다면 자신 과 알론한 것들에 대해 어떻게 있을지 알게될 것이다

다시 요약해 보자

하나 만약 있다면 그 하나는 하나있는여럿이며 하나도여럿도아니고 시간을 나누어지닐 것이므로 어느 때는 실체를 나누어지니지만 어느 때는 실체를 나누어지니지 않을 것이다 그래서 하나는 **있지않다**는 것이 필연적이다 따라서 실체를 나누어 지니는 저 때 실체를 나누어 지니지 않을 수 없고 나누어지니지 않은 그 때 나누어 지닐 수 없다 그래서 나누어 지니며 나누어지니지 않는 것은 *알론한* **시간**에 그러할 것이라는 것은 옳다 그렇다면 있음을 나누어 취하는 **저 때** 있음을 잃는 그러한 시간은 없을 것이고 있음을 지니는 **그 때** 있음을 지니지 않는 그러한 시간도 없을 것이다 있음을 취할 **어느 때** 있음을 잃는 것이 아니라면 말이다 그런데,

실체를 나누어 취함은 됨이라 불리워지는 반면 실체를 잃음은 사라짐이라고 불리워진다 이제 실체를 취하면서 되고 잃으며서 사라지는 것은 필

연적으로 하나인 것 처럼 보인다 그렇다면 *하나*가 되어질 때 마다 여럿 **있음**은 사라지며 *여럿*이 되어질 때마 하나 있음이 사라지면서 하나**있는**여럿은 되어지며 사라진다 그래서 되는 가운데 하나와여럿은 필연적으로 떨어지며 붙을 것이고 *같지않음과같음*은 되어질 때 마다 같아지지않으며 같아질것이고 *큼과적음과똑같음* 역시 되어질 때 마다 필연적으로 자라나고 줄어들며 똑 같아질 것이다 그런데,

움직여짐이 쉼으로 그리고 쉼이 움직여짐으로 변할 때 마다 변하는 것은 하나의 시간 **안에** 있지 않다 헌데 먼저 쉬고 나중에 움직여지든 먼저 움직여지고 나중에 쉬어지든 *움직여지는 것*은 **변화** 없이 *쉬어짐*을 겪지 않을 것이다 어떤 것도 하나의 시간 안에서는 움직여지면서 동시에 쉬어질 수는 없기 때문이다 그러한 시간은 있지않기 때문이다 그런데 변함 없이는 어떤 것도 변하지 않을 것 처럼 보인다 그래서 쉬는 **시간 안에**서도 움직이는 시간 안에서도 변하지 않는다면 어느 **때** 변하는가

저 때 변하는 그 때는 바로 이상한 **순식간**(ἐξαίφνης, 156d3, 1873)이다 쉼으로부터 더 이상 쉼으로 변하는 것도 아니며 움직임으로부터 더 이상 움직임으로 변하는 것이 아니라 둘 중의 저것으로부터 어느 것으로의 변화를 이 순식간은 가리키기 때문이다 어느 한 시간 안에도 있지 않는 움직임과쉼 사이에 놓여지는 이 **순식간**의 이상한 **자연**으로 인하여 움직여짐은 쉼으로 순식간에서 순식간으로 변하며 쉬는 것은 움직여짐으로 감히 변한다 쉬었다가 움직이므로 하나는 둘 중의 어느 극단으로 변할 것이다 그 양자 중의 어느 하나 만으로 행할 것이다 그러데 변하는 것은 **순식간**에 변한다 그리고 변할 저 때에는 어느 하나의 시간 안에도 있지 않을 것이며 움직이지도 쉬지도 않을 것이다 그래서,

이렇게 알론한 것들에 대한 **변화**들은 있음으로부터 사라짐으로 변하거나 있지않음으로부터 되어짐으로 변할 때 마다 그 때 움직이는 것들 과

쉬는 것들 사이에서 일어난다 그리고 이러한 **변함**은 **있음**도 아니요 **있지않음**도 아니요 **되어짐**도 아니요 **사라짐**도 아니다 그리고,

동일한 로고스에 따라서 하나로부터 여럿으로 그리고 여럿으로부터 하나로 변할 때도 마찬가지로 하나이지도 여럿이지도 않으며 서로에 떨어지지도 붙지도 않는다 그리고 같음으로부터 같지않음으로 그리고 같지않음으로부터 같음으로 변할 때도 마찬가지로 같지도 같지않지도 않으며 같아지지도 같지않지도 않다 그리고 작음으로부터 큼 과 똑같음으로 그리고 그 반대로 변할 때도 마찬가지로 작지도 크지도 똑같지도 않으며 자라지도 줄어들지도 똑같아지지도 않을 것 처럼 보인다

이것들이 하나가 겪는 모든 속성들일 것이다 만약 있다면 말이다 따라서,

플라톤의 '파르메니데애스'는 지금의 이 맥락에서 *어떤 것*의 **있음**과**실체(존재)** 와 **됨**과는 다른 *어떤 것*의 **상태**(ἔχειν, **지님**)를 **시간**과 연관지어 구분한다 그래서 있음과됨이 구분되는 것 처럼 상태(지님, 습성, 習性)도 구분된다

물론 이러한 **상태**의 속성(τὰ παθήματα, 157b4, 1876)은 있음과됨의 속성 또한 아니다 그래서 어떠한 **상태**의 또는 **습성**의 것은 하나로도 여럿으로도 **있**지도 **되**지도 않으며 떨어져 **있**거나 떨어**지지**도 않고 붙어 **있**거나 붙게 **되**지도 않으며 같게도 같지않게도 똑 같게도 똑 같지 않게도 크게도 작게도 **있**지 않고 **되**지 않는다 나아가서,

바로 이러한 **상태**를 거쳐야만 그렇게 **되**고 **사라**지며 그렇게 **있**고 **있지않을** 것이다 다시 말해 그런 상태를 거쳐야만 그러한 **반대**들로 되거나 사라지고 있거나 있지않을 것이다 따라서 상태(습성 또는 지님)을 거치지 않는한 되거나 있을 수 없다 필연적으로(ἀνάγκη, 155e8, 1869)상태를 거쳐야

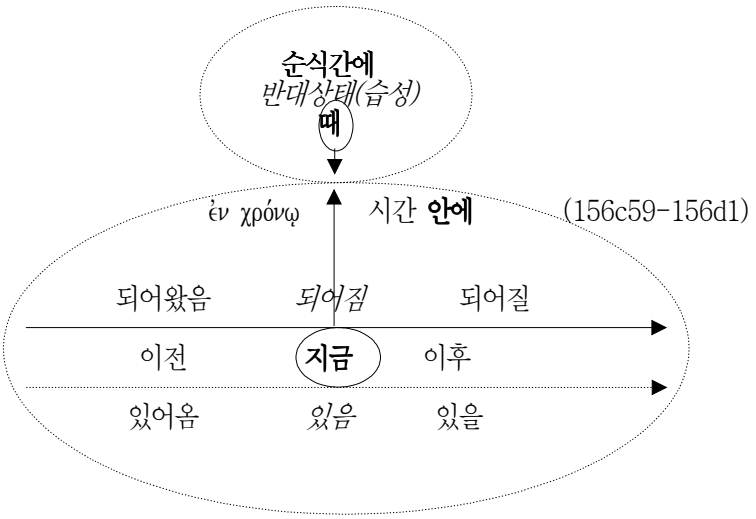
만하기 때문이다 그런데,

이러한 **상태 또는 습성**을 각기 것은 **반대**로 **변**하는 **저 때**(ὅτε)에 갑자기 **순식간** 겪으나 이러한 겪음은 어떤 시간 **안에**서도 일어나지 않는다 다시 말해 어떤 시간도 걸리지 않는다 그러한 습성을 겪는 것은 순식간 바로 그 때(찰나, 刹那)에 일어난다 그러므로 어떠한 시간도 걸리지 않게 **반대** 어느 한 짝으로 급작스레 변하는 바로 **그 때**(**τότε**, 156d2, 1873)에 어떠한 상태(습관)를 겪는다[2783]또는 반대의 어느 한 짝을 지닌다 그렇다면

시간 과 때를 다음 쪽 처럼 그려 봄으로서 있는 하나가 어떻게 반대 속성을 지녀(상태) 그러한 반대 속성으로 되거나 되지않게 '된 채' 반대로 존재하거나 존재하지 않는지를 나타내는 그림의 실마리를 찾아낼 수 있을 것 같다

---

2783) **ὅτε**(56d2, 1873)에는 찰나(刹那)라는 우리말이 가장 잘 어울릴 것 같으며 ἐξ αἰγνης(156d3, 1873)에는 순식간에 또는 갑자기 라는 말이 가장 절적하게 걸리는 말 같다 붙잡을려는 **찰나**에 **순식간에 갑자기** 떨어져 나갔다 라는 식으로 말이다



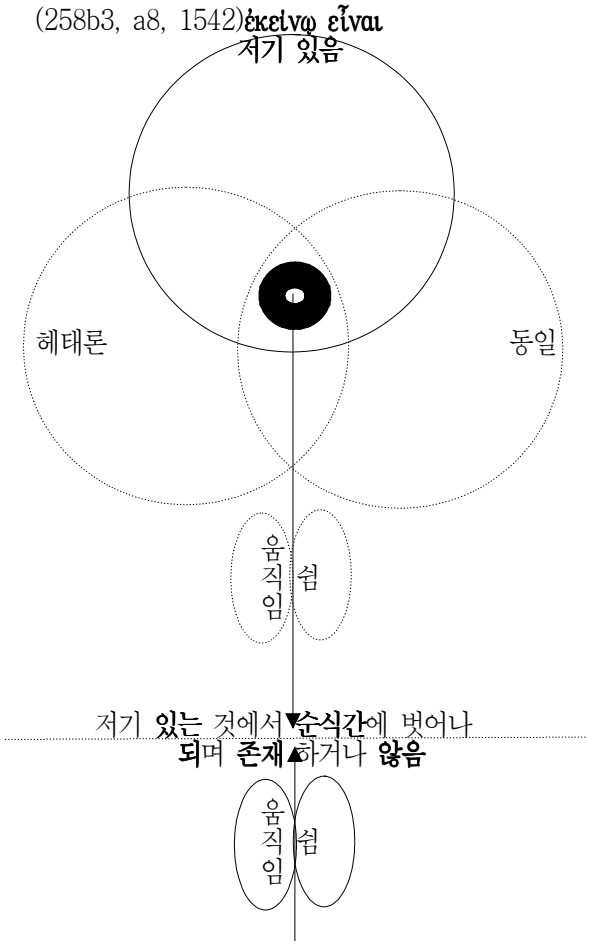

**시간**을 가두는 타원형의 아래 점선 과 **순식간**(엑사이프네애스)을 나타내는 위 점선에 의해서 순식간이 시간 안의 영역이 아님이 드러날 것이다 그러나 난 이 두 타원형의 점선이 어느 한 곳에 부딪히도록 그렸다[2784]부딪히는 저 **때**(ὅτε, τότε, 156a2-3, 1867)를 나타내기 위해서이다 비록 순식간이 시간 안의것이 아니긴하더래도 시간과 떨어지지는 않을 것 같기 때문이다 만약 떨어진다면 어느 **때**(ποτε, 156a3, 1867)와 어느 때 사이의 지금이 불가능할 뿐 아니라 하나는 **반대**로 될 수도 반대로 있을 수도 없을 것이기 때문이다 순식간 저 때에 갑자기 반대**상태**를 겪으므로 그렇다 그러나 어느

---

2784) 그러나 지금의 나의 생각으론 파르메니데애스가 어느 한 곳에서만 때가 시간과 걸리는 것으로 본 것 같지는 않다 물론 순식간 이라는 때 와 어느 한 때의 시간이 부딪힌다 라고 여기서 직접 그가 말하는 것은 아니나 그의 로고스를 숙고하노라면 때는 반드시 시간과 부딪힌다는 것을 그의 로고스는 허용해야한다는 것을 알 수 있으리라 어느 한 때 와 어느 한 때 사이에 지금이라고 그리고 저 때 순식간에 라고 직접 그가 말하기 때문이다

한 때가 지금이라는 말은 결코 아니다 이미 시간이라면 그 때를 전후로하여 계속 나아가기 때문이다 나아가서,

나는 1573쪽에 그려진 소피스테애스 편의 저 있음으로부터 벗어나 있는 존재가 저 있음으로부터 벗어나기 시작하는 바로 그 때가 순식간이라고 감히 쓰려한다 따라서 거기 그림은 다시 아래 처럼 고쳐 질 수 있으리라.




검은 점 과 활살 표는 저 때 홀연히 갑자기 순식간에 있음에서 됨으로 변함을 나타낸다 따라서 곧은 점선 위는 변하는 상태의 영역 곧 시간의 영역이 아닌 반면 그 점선 아래는 시간 안의 영역이다 존재가 순식간에 튀

어져 나옴이 선명해질 것이다[2785]나아가서,

튀어나와 존재할 뿐 만아니라 존재하지 않기도한다

*만약 하나*가 있는 경우 와 하나가 *만약 있는* 경우 등 두 가지로 전제된 *하나*에 관해 여태껏 말하여진 것들이 그와 같다면 다시 말해 하나는 하나있는여럿이며 하나도여럿도**아니**고 시간을 나누어지닌다면 필연적으로 어느 때 실체를 나누어 지니는 하나는 있는 반면 어느 때 실체를 나누어지니지 않는 하나는 **있지않는** 것이다 라고 파르메니데애스는 155e4-8에서 말하면서 분명히 있지않는 하나를 허용하므로[2786]벗어나 존재하며 존재하지 않는다 라는 레애마(句)는 지금까지의 파르메니데애스 편에 근거해서도 전혀 틀린 표현이 아니다 그리고 이 이후의 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편의 존재론 부분에 근거하면 두 말할 필요도 없이 존재하지 않는 것이라는 말을 반드시 덧 붙혀야한다 이제,

순식간 저 때에 관한 파르메니데애스의 논증을 정리해 보기로 하자 파르메니데애스 편은 어디까지나 논증하는 책이기 때문이다 그리고 순식간

---

2785) 물론,

내가 소피스테애스 편 과 파르메니데애스 편 과 티마이오스 편의 '플라톤'에서 너무 멀리 나갔을 수도 있으리라 그러나 적어도 존재와시간에 관한한 위와 같은 그림을 최소한도 그려 낼 수 있을 것 같다 그리고 지금의 나는 이 그림을 만약 플라톤이 본다면 고개를 끄덕이라고 생각한다

2786) 이제 부터는 있지않는 하나가 문제 삼아질 것이다 물론 있는 하나의 경우의 알론한 것들을 먼저 문제삼은 후에 있지않는 하나를 문제삼긴해도 말이다 그리고 '플라톤'의 존재론은 존재하지않는 것을 언급할 때 비로서 시작한다고 해도 과언(過言)은 아닐 것이다

에 관한 논증과 함께 있는 하나는 움직이지도 쉬지도 같지도 같지않지도 똑 같지도 똑 같지않지도 크지도 작지도 하나이지도 여럿이지도 않다는 것이 논증된다 우선,

**순식간**에 관한 *논증*을 정리해 보자

만약 하나 있다면 하나는 하나로도 여럿으로도 있지 않는 반면에 하나 만약 있다면 하나는 하나 와 여럿으로 있으며 **시간**을 나누어 지닌다 그래서 어느 **때** 실체를 나누어 지닌다면 하나는 있지만 어느 **때** 실체를 나누어 지니지 않는다면 하나는 **있지않다**는 것은 필연적이다 그래서 저 때 나누어 지니는 것이 그 때 나누어 지니지 않거나 저 때 나누어 지니지 않는 것이 그 때 나누어 지닐 수 없다 따라서 *알론한* **시간 안에** 나누어 지니며 알론한 시간 안에 나누어 지니지 않는 길로만 하나는 실체를 나누어 지닌다 그래서 있음을 취하는 **어느 때** 있음을 읽는 것이 아니라면 나누어 취하는 **저 때** 있음을 잃는 그러한 **시간**은 있을 수 없고 있음을 지니는 **그 때** 있음을 지니지 않는 그러한 시간은 있을 수 없다 그리고,

**됨**은 실체를 나누어 취함이며 **사라짐**은 실체를 잃음이므로 실체를 취하면 하나는 필연적으로 *되어*질 것이고 실체를 잃으면 하나는 *사라질* 것이다 그래서 하나가 되어질 때 마다 여럿 **있음**은 사라지며 여럿이 되어질 때 마다 하나 있음이 사라지는 그런 길로 하나**있는**여럿은 **되**어지며 사라질 것이다 따라서 하나로 되면서 필연적으로 붙는 반면 여럿이 되면서 피연적으로 떨어진다 그리고 *같지 않음* 과 *같음*이 되어질 때 마다 필연적으로 같아지지 않고 같아질 것이다 그리고 크고 적고 똑 같게 되어질 때 마다 필연적으로 자라나고 줄어들며 똑 같아질 것이다 그런데,

*움직여짐*이 *쉬어짐*으로 그리고 쉼이 움직여짐으로 **변**할 때 마다 어디에서든 하나는 어떤 **시간 안에** 있지 않다 먼저 쉬고 나중에 움직여지든 먼저 움직여지고 나중에 쉬든 움직여지는 것은 **변함**이 없이는 쉼을 겪을 수 없으며 하나의 **시간 안에**서는 어떤 것도 움직여지면서 **동시**에(ἅμα, 156c6,

1 872)쉬어질 수 없기 때문이다 그런데 **변함** 없이는 않고는 어떤 것도 **변**할 수 없다 그러나 쉬면서도 움직여지면서도 시간 안에서도 변하지 않는다면 어느 **때 변**할까 저 때 변하는 그 이상한 때이다 곧 **순식간**에 변한다

어느 한 시간 **안에**도 있지 않으면서 *움직여짐* 과 *쉼*의 사이에 놓여지는 **순식간**의 *이상한 어떤 자연* 때문에 움직여짐은 더 이상 움직여지지 않고 쉼은 더 이상 쉬지 않은채 움직여지는 것은 쉼으로 그리고 쉬는 것은 움직여짐으로 순식간에 변한다 그리고 이러한 변화는 (반대의) 어느 한 짝으로부터 어느 한 짝으로만 일어나므로 쉼은 움직여짐으로만 움직여짐은 쉼으로만 변한다 그리고 변하는 저 때 **순식간**에는 움직여짐도 쉼도 있지않으며 시간도 있지않다 따라서,

**시간**의 어느 한 때 **안에**서는 어떤 것도 *움직여*지면서 동시에 *쉴 수* 없다는 것을 근거로 삼아 파르메니데애스는 움직여짐도 쉼도 시간의 어느 한 때도 없는 **저 때 순식간**을 이끌어 내면서 그 순식간에서 있음에서 사라짐으로 그리고 있지않음에서 됨으로 그리고 움직여짐에서 쉼으로 쉼에서 움직임으로 변하도록 한다

있음에서 사라짐으로 **변**한다는 것은 있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않을 뿐이다 라고 하는 측에서 볼 때는 도저히 용납하지 못할 것이다 사라짐은 있음을 잃어 버리는 것이기 때문이다 그러나 파르메니데애스 편의 '플라톤'은 있음에서 사라짐으로 변하는 그 찰나 곧 이상한 순식간 이라는 저 때를 시간으로부터 구분함으로서 있는 것이 사라지며 있지 않는 것이 되어진다는 것을 허용한다 되어짐은 있음을 나누어 취함이기 때문이다 따라서 있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다는 것을 고집하는 쪽에서는 **변함**을 인정할 수 없을 것이다 그러나,

변함을 인정하긴 해도 파르메니데애스 편의 플라톤은 변함을 있는 것이라 하지 않고 대신에 있는 것과 구분되는 나아가서 되어짐과도 구분되는

어떠한 하나의 상태(성향 또는 습성)라고 한다[2787]이제,

순식간에 관한 이러한 논증과 함께 만약 있다면 하나는 되어짐도 사라짐도 움직임도 쉼도 하나도 여럿도 같음도 같지않음도 똑같음도 똑같지않음도 크지도 크지않지도 작지도 작지않지도 않을 뿐만 아니라 어떠한 반대속성도 아니라는 것이 논증된다

시간의 어느 한 때는 아니지만 저 때인 순식간에서 하나는 만약 있다면 반대의 어느 한 극으로 **변**하기 때문이다

알론한 것들에로의 변화들은 있음으로부터 사라짐으로 변하거나 있지않음으로부터 되어짐으로 변할 저 때 마다 그 때 움직여지는 것 과 쉬는 것 사이에서 일어난다 그리고 **변**하는 것은 **있는** 것도 아니요 **있지않는** 것도 아니요 **되어지는** 것도 아니요 **사라지지않는** 것도 아니다 그리고 동일한 로고스에 따라서 하나에서 여럿으로 여럿으로 하나에로 변할 때도 하나이지도 여럿이지도 않으며 떨어지지도 붙어지지도 않으며 같음에서 같지않음으로 같지않음에서 같음으로 변할 때도 마찬가지로 같지도 같지않지도 같아지지도 같지않아지지도 않고 작음에서 큼 과 똑 같음으로 그리고 그 반대로 변할 때도 마찬가지로 작지도 크지도 똑같지도 자라지도 줄어들지도 똑같아지지도 않는다 이와 같은 모든 속성들은 만약 있다면 하나가 겪는 것들이다

이제까지는 하나가 만약 **있다** 라고 전제할 경우 **하나**는 *자신 과 알론한 것*들에 **대해** 어떠한가가 숙고되었다 이제는 그렇게 전제할 경우 알론한 것들은 무엇을 겪을지 숙고해 보자

" 따라서 *하나*가 만약 에스틴(있다면) *알론한* 것들에게 무엇이

---

2787) 1885-1886쪽을 보라

겪어질지(προσήκοι.....πάσχειν, 157b6-7)를 숙고해보지 않으려는가

숙고하고 [싶습니다]

하나가 만약 **있다**면 하나*의*(τοῦ[2788] 157b8) 알론한 것들이 무엇을 겪어야 하는 지를 (우리) 말하는가

(우리는) 말합니다

그렇다면 하나*의* 알론한 것들이므로 알론한 것들은(ἐστι 157b9) 하나가 아니네 [그렇지 않다면] 하나의 알론한 것들이 아니어 올[2789](ἦν 157c1)것이기 때문이네

옳소

그러나 알론한 것들은 모두 모두 하나를(τοῦ[2790] 157c3)뺏기지

---

2788) 콘퍼드(948)나 죠웬(46)은 여기 2 격을 than으로 번역해서 the things other *than* the one(하나 *보다는* 알론한 것들을)이라고 한다 물론 그렇게 옮길 수도 있을 것 같으나 오히려 the other *of* the one(하나*의* 알론한 것)이라고 옮기는 것이 더 낫지 않을까 텔레스는 범주들에서 2격을 곧 잘 심각하게 쓰곤한다(174, 186-187) 그리고 '플라톤' 역시 선 등의 이데아에서 처럼 2격을 심각하게 쓴다(1257)

2789) 그러게 있어 오므로 그렇게 있다 라는 식은 논증은 종 종 나타난다 심지어 텔레스도 이러한 논증을 이어 받는다 움직임은 생성소멸하는 것이 아니라는 것을 논증하면서 말이다 있어 오(ἦν, 형이상학1071b7, 755)므로 움직임은 생성 소멸하는 것이 아니다

2790) 여기서는 2격지배 동사 στέρταί(빼앗기다)에 걸리는 2격으로 보아야한다 그래도 2격의 '의'의 문법적인 뜻은 지닌다 단지 저러한 류의 동사는 자신의 목적어로 2격의 문법적인 뜻을 지니는 명사 등을 지닐 뿐이다 수동 분사형으로 쓰인 소피스테애스 편 245c5(1402)의 빼앗기다를 참조하라 거기에

않네 어떻게든 나누어 지니네

어떻게

어디에서[든] 하나*의* 알론한 것들은 *부분*들을 지니는 알론한 것들이라는 것(이므로) 만약 부분을 지니지(ἔχοι[2791] 157c4)않는다면 완전하게(παντελῶς c4)하나일 것이기 때문일세[2792]

옳소

부분은 전체일 이것의 부분이라고 우리는 말했었네

말했었기 때문입니다[2793]

---

서는 하나만이 있다고 할 경우 부딪히는 어려움들에 관한 맥락에서 쓰였다.

2791) 1875쪽각주2774번을 참조하면 지님(ἔχειν)이라는 말이 상태 또는 습성의 뜻을 지닌다는 것을 다시 확인할 것이다.

2792) 부분을 하나도 빠트리지 않는 전체 로서의 하나 그리고 그렇지 않는 완전한 하나 또는 하나 그 자체의 구분은 이미 만약 하나 있다면의 하나에 관한 논증에서 선명하게 그어진다(1607) 나아가서 소피스테애스 편 245a8(1 400)에서는 직접 완전하게(παντελῶς)에 걸리는 하나가 나타나면서 이러한 완전한 하나가 진실로 하나이다 라고 쓰여진다 그래서 전체하나 와 하나자체는 반드시 구분(1421)되어져야만 한다 하나자체 와 있는하나가 구분(1408)되어져야만 하듯이 말이다

하나 자체가 아니라 비록 하나의 알론한 것들에 관해 말하는 중이긴 해도 이러한 하나는 하나 자체가 아니라 있는 하나라는 것에 유념하면 그러한 구분은 눈에 쏘옥 들어 올 것이다 다시 말해 우리는 지금 완전한 하나를 문제 삼는 것이 아니므로 하나*의* 알론한 것들도 전체 하나처럼 부분을 지닌다 라는 말이다.

2793) 부분은 반드시 전체*의* 부분이고 전체는 반드시 부분의 전체여서 부분과전체는 양자적이라는 것 역시 하나 자체를 논증하는 가운데 파르메니데

그러나 실로 *전체*는 여럿으로부터의 *하나*이며(εἶναι 157c8)**부분**들은 이 *전체 하나*의 부분일 것이네 부분들의 각각은 **여럿**의(πολλῶν c7)부분이 아니라 **전체**의 부분이어야 하기 때문이네

어떻게 이것이?

만약 어떤 것이 **여럿***의* 부분이라면 그( 어떤)것은 그 (여럿) 중에 [하나]일 것이고 어디에서든 *스스로*의 부분일 것이네 [그러나] 이것은 불 가능하네 그리고 만약 마찬가지로 **모든***의*(πάντων 157d2)(부분이라)면 [스스로의 부분이 아니므로] *알론한 하나 각각의*(ἑκάστου d2) [부분이어야 할 걸세] 왜냐하면 [만약 어떤] *하나의* 부분이 아니라(면)(μὴ ὄν d3)이 (하나)를 제외한(πλὴν d3) 알론한 [부분들]이어야 할 것이기 때문이다 이렇게 해서 하나 각각의 부분도 아닐 것이며 각각 하나의 부분이 아니라면 알론한 [어떤] (하나의 부분도) 아닐 것이네 그런데 어느 하나도 결코 아닐 이 모든 것들의 어떤 하나는 결코 있지 않을 것이네 부분이든 알론한 것이든 무엇이든 불 가능하네

선명해집니다

따라서 그 부분은 *여럿*의 (부분)도 *모든*의 부분도 아니라 **이데아** 하나인 것의(μιᾶς τινὸς ἰδέας 157d8)그리고 *각각 모든* 것으로부터(ἐξ ἁπάντων 157e1)완성(τέλειον e1)되었던 하나 전체 라고 (우리가) 부르는 하나인 것의[2794][바로 그러한] 이것의 부분이 그 부분일 것이네

---

애스는 써 먹었다(1607)따라서 여기에 쓰여지는 2 격은 양자(兩者)적이라는 것을 나타내 준다 전체*의* 부분은 전체 와 부분이 서로에 양자적이듯 하나*의* 알론한 것은 하나 와 알론한 것이 서로에 양자적이라고 말이다

2794) ' .....ἀλλα μιᾶς τινὸς **ἰδέας** καὶ ἑνος τινος ὅ καλοῦμεν *ὅλον*, ἐξ *ἁπάντων* ἓν τέλειον γεγεονός, τούτου μόριον ἄν τὸ *μόριον* εἴη. (157d8-157e2) ' 라는 본문을 ' 그 부분은 이데아 하나인 것의 곧 각기 모든 것으로부터 완성 되어졌던 하나 전체 라고 우리가 부르는 어떤 하나의 부분이다 ' 라고 다시 옮

---

길 수 있으리라 먼저,

1818-1819쪽을 보라 그러면 알론한 부분들은 처음부터 끝까지 동시에 이루어지는 *하나*와전체의 부분들이라는 것을(1818)그래서 *하나*는 알론한 부분들의 끝에 의해 비로서 동시에 되어지므로 알론한 것들(1819)보다 늦다는 것을 알게 될 것이다 물론 하나는 알론한 것들 보다 늙고 보다 젊다는 것을 논증하는 가운데 이러한 로고스가 나타난다는 것도 더불어 알게 될 것이지만 말이다 그런 후에,

여기 로고스를 숙고해 보라 각기 모든 것으로부터 완성(끝) 되었던 *하나* 전체인 어떤 것이 이데아이므로 지금까지 쓰여진 *하나*는 **이데아** 또는 **에이도스**(1249)임이 다시 확인된다 *있음*도 역시 이데아 또는 에이도스인 것처럼 말이다 더불어 알론한 것들은 이러한 이데아 하나의 부분들이라는 것이 선명해질 것이다 그렇다면 파르메니데애스 편에 쓰여지는 알론한 것들은(1743)모두 이데아의 부분들이다 라고도 말하여질 수 있을 것 같다 바로 여기에서 나는 에이도스의 곧 있어 오는 그 무엇의 부분들에 관하여 말하는 아리스토텔레스를 끌어 들이려한다(383) 이런 텔레스를 살펴 본 후에,

만약 **있다**면 하나*의* 알론한 것들은 하나 전체의 곧 이데아의 부분들이라는 본디 맥락으로 들어오라 그러면서 '파르메니데애스'의 이데아는 결코 존재하지 않는 것이 아니라는 것을 다짐하라 이데아는 저기에 **있**을 뿐만 아니라 여기에도 **존재**한다고 말이다 **있다**면 시간을 나누어 지니며 시간은 있지않는 것이 되는 것으로 **순식간**에 **변**하는 저 **때**에 맞닿고(1887-1888)맞닿자마자 되어지며 되어지다 **지금**에 걸려 **존재**하지 않을 수 없기 때문이다 따라서 이데아는 저기에 있으면서 순식간에 홀연히 갑자기 여기에 존재한다 시간과 접촉하면서 말이다 그러나,

이와 같은 것 보다는 여기에서는 파르메니데애스 편에서 파르메니데

따라서 만약 알론한 것들이 부분을 **지닌다**(ἔχει[2795] 157e3)면 전체 와 하나를 나누어 지닐 것이네

물론

따라서 하나*의 알론한 것*들은 필연적으로 *부분들을 끝까지 지니는 하나 전체*일(εἶναι 157e4)세

필연적으로

그리고 각기 그 부분에 관하여서도 동일한 로고스[일세] 이( 부분 각각)도 하나를 나누어 지니기 때문일세 만약 그것들 각각이 부분이라면 각각은 어디에서든 하나를 가리키고 있을 것이며 알론한 것들과 떨어져서(ἀφωρισμένον 158a2)그 자체로 있을 것이므로 [그렇네] 각각( ἕκαστον a3)이라면 말일세

옳습니다

그런데 하나를 *나누어 지니*는 것은 분명히 하나 보다는(ἢ, 158a4)알론한 것이네 그러나 (알론한 것이) 나누어 지니지 않았다면 그러나 하나 자체가 있어 왔을 것인데 지금 하나 자체 없이 하나로 있네[ 그러나 이것은] 어디에서든 불 가능하기 때문일세[2796]

---

애스 와 아리스토텔레스에 의해 쓰여지는 알론한 것은 이데아의 부분이기도 하다는 것에 몰두해야 할 것이다

2795) 1885쪽에서 말하여지는 지님( ἔχειν, 상태, 습성)을 퍼득 떠 올려야만 할 것이다

2796) 나누어지니는 것이 알론한 것이 아니라 하나라면 있어오는 것은 하나*의* 알론한 것이 아니라 *하나 자체*(αὐτὸ ἕν 158a5)이다 하나가 하나를 나누어 지녔을 것이기 때문이다 그런데 지금은(νῦν 158a5)알론한 것에 하나가 있다 다시 말해 하나 자체 없이 하나로 있다 그러나 하나 없이 하나로 있다는 것은 불 가능하다 따라서 하나를 나누어지니는 것은 하나가 아니라 알론한 것이다

불 가능합니다

그런데 하나를 나누어 지님은 필연적으로 전체 와 부분적으로 [그러하네] 한 편으로 하나는 부분이 그것의 부분인 전체이며 다른 한 편으로 다시 각기 것은 전체의 부분일 전체의 부분 하나일 것이기 때문이네

그렇지요

그렇다면 그( 하나)를 나누어지는 것들은 [자기들이] 나누어 지니는 하나와 헤태론하게 **있는** 것들일까[2797]

어찌 [그렇지] 않으리오

그런데 *하나와 헤태론*한 것들은 어디에서든 *여럿*(πολλά 158b3)일 것일세 하나*와* 알론한 것들이 하나도 하나 보다 많지도(ἑνὸς πλείως b3)않다면 아무 것도 아닐 것이기 때문이네

아니기 때문입니다

그런데 하나 보다 많은 것은 하나 부분 과  하나 전체를 나누어지니는 것이므로 이미 하나를 나누어취하는 저것들은 필연적으로 **무한**히[2798]많은 그러한 것들이지 않을까

어떻게

---

2797) 하나는 실체를 나누어지니므로 실체와 동일한 것이 아니다 만약 동일하다면 하나는 자신과 동일한 하나를 나누어지니지 실체를 나누어지니지는 않을 것이기 때문이다 라는 있는 하나의 논증을 참조하라(1670) 거기나 여기나 일련의 동일한 로고스이기 때문이다

2798) 하나 자체도 무한하고 있는 하나도 무한하지만 앞은 한계 없는 무한인 반면 뒤는 수적으로 무한히 많다 라는 1675각주2577번을 참조하라 여기서도 역시 하나있는여럿은 많음에 있어 무한하지(πλήθει ἄπειρια 158b6)시작과끝의 한계가 없는 그러한 무한은 아니다 .

요렇게 바라 보세나 그( 하나)를 나누어 취할 저 **때**(ὅτε μεταλαμβάει 158b9)**나누어 취하는** 그 때(τότε b9)알론한 것은 하나로 **있**(ὄντα b8)지도 않으며 하나를 **나누어 지니지**(μετέχοντα b9)도 않는 것들인가[2799]

분명합니다

그렇다면 하나에 의해서( ἕνι 158c1)하나가 아닌 *많음*[2800][으로] 있는 것들인가

확실히 많음

무슨? 만약 (우리가) 디아노이아(생각)에 의해서 이것들 가운데 가장 적은 그러한 것을 떼어내길 바란다면 떼어내진 저것은 만약 하나를 나누어지니지 않는다면 필연적으로 *많음*이지(εἶναι 158c4) *하나*는 아닐 것이지 않은가[2801]

---

2799) 나누어취함 과 나누어지님은 있음과생성이 상태(습성, 지님)이 구분되는 것 처럼 확연히 구분되어야한다 라는 1868-1869쪽의 각주 2762번을 참조하라 그리고 난 후 1885쪽에서 말하여지는 상태 와 있음 과 됨의 구분을 살펴보라 많은 도움이 될 것이다 내가 적절했다면 있음과됨은 시간 안의 것들이지만 시간 안의 것이 아니라 상태는 시간이 맞닿는 저 때 순식간에 변하는 그 때에 걸린다 라고 거기에 쓰여있을 것이다

2800) 텔레스가 형이상학 이오타 편 6 장에서 말하는 많음을 정리해 나타낸 1949쪽의 도식을 참조하라

2801) 이러한 논증은 실체를 나누어 지니는 하나**있는**여럿의 맥락에서도 나타난다 단지 디아노이아에 의해서만(τῇ διανοίᾳ μόνον, 143a8, 1676, 1795, 생각)**실체**를 떼어 낸 하나 그 자체는 여럿이 아닐 것이라는 논증으로부터 하나있는여럿이 논증되기는해도 말이다 그러나,

동일한 논증이 쓰여지긴해도 여기 맥락은 사뭇 다르다 여기에서는 실

필연적으로

그렇다면 그렇게 항상 그 자체로 그 에이도스[2802]의 그러한 헤태론한 자연을 숙고한다(면) 그러는한 (우리는) 많음의 경우(πλήθει 158c7)**무한**하다는 것을 볼 것이네

모두 모두

그런데 하나 각기 부분이 부분이 될 때 이미 서로에 *대한* 그리고 전체에 *대한* **한계**를 지니며 전체는 부분들에 *대한* ( 한계를 지닐 것이네)[2803]

정확하십니다

*하나* 와 *스스로*들로부터의 교통(κοινωνησάντων 158d4)으로부터

---

체가 생각에의해서 떼어내어지는 것이 아니라 많음들 가운데서 가장 적은 것이 떼어내어지면서 설령 그렇게 떼어내어진 가장 적은 것이라 할지라도 하나가 아니라 필연적으로 많음이다 라고 논증되기 때문이다 따라서 여기서 논증되는 것은 하나 자체는 여럿이 아니다가 논증되는 것이 아니라 아무리 가장 적은 것이라고 해도 많은 것은 많은 것이지 만약 하나를 나누어 지니지 않았다면 하나가 아니다는 것이 논증된다 그러나,

생각에서만 어떤 것을 떼어내어 논증하는 길은 여기나 거기나 동일한다 비록 떼어내어지는 것이 거기는 실체인 반면 여기는 가장 적은 많음이지만 말이다 나아가서 많음을 첫 번째 많음 과 모자라는 많음 과 남아도는 많음 등으로 해서 자신의 논리를 전개하는 텔레스(1040)는 어찌보면 기특하고 어찌보면 쓸모없다.

2802) 많음(여럿) 역시 하나의 에이도스라는 것이 다시 확인된다 1249(πλῆθος, 129d8)에서 처럼말이다

2803) 헤태론한 것은 항상(ἀεὶ, 소피스테애스255d1, 1522)헤태론한 것에 대한 것이라는 엘레아 낯선이의 로고스가 기억날 것이다.

잇따라 하나*의* 알론한 것들에게 헤태론한 어떤 것이 스스로들 안에 되어지는 것 처럼 보이네 서로에 대해 한계지우면서 스스로들의 자연에 따라 스스로 한계 (지워지는) [그런 헤태론한 어떤 것이 말일세]

선명해집니다

그렇게 하나의 알론한 것은 전체 그리고 부분적으로 무한하며 그리고 한계를(πέρατος 158d8)나누어 지닌다네

물론

그렇다면 서로에 그리고 자신들에 *같으며 같지 않은가*?

어떻게

스스로들의 자연에 따라 어디에서든 모든 것들이 무한한한 그에의해 동일한 것을 겪을 것이네

물론

그리고 각기 모든 것들이(ἅπαντα 158e4)한계를 나누어지니는한 그에의해 모든 것은 동일한 것을 겪을 것이네

어찌 [그렇지] 않으리오

그런데 *한계*지워지고 **있는** 것들이 *무한함*을 겪었던한 그러한 속성들을 겪었으(므로)서로에 **반대**되는 그러한 속성들로 **있**네(ὄντα 15e6)

예

반대 것들은 그런 식으로 *같지않는* 것들이네

무슨?

따라서 한 편으로 자신들에 그리고 서로에 그것들은 각각 *속성*에 따라(κατὰ ἑκάτερον τὸ πάθος 159a2)같을[2804]것이며 다른 한 편으로 양자적으로 반대되는 양자에 따라서 같지않을 것이네

---

2804) 동일한 것을 겪는 것은 어디에서든 같다 라는 1620쪽의 파르메니데애스를 참조하라 한계 또는 무한함을 겪는한 동일함을 겪을 것이므로 같은 것들이다

감히

이렇게 알론한 그것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지않을 것이네

이렇게

그리고 서로 *동일*한 것들 과 *헤태론*한 것들 그리고 *움직여*지는 것들 과 *쉬는* 것들 그리고 [이러한] 모든 반대[2805]속성들을 하나*의* 알론한 것들은 겪는다는 것을 발견하는 것은 더 이상 고통스럽 (χαλεπῶς 159a8)않다 그리고 이러한 것들을 겪는다는 것은 보여졌었네[2806]

(당신께서는) 옳게 말씀하셨습니다

그렇다면 만약 이것들을 (우리가) 선명하게 했다면 다시 하나 만약 있다면 따라서 하나*의* 알론한 것들이 이와 같지 않을지 또는 단지 이와 같을 뿐인지 숙고해 보아야할까

물론

그래서 하나 만약 있다면 하나*의* 알론한 것들은 무엇(τί 159b5)을 겪었어야할지 처음부터 (우리)말하[세]

말합시다

따라서 한 편으로 *하나*는 알론한 것들과 분리해 (있고) 다른 한 편으로 *알론한* 것들은 하나와 **분리**해 있는가(χωρὶς.....εἶναι 159b6-7)

---

2805) 따라서 만약 있다면 하나 뿐 아니라 하나*의* 알론한 것들도 반대 속성들을 겪는다는 것이 선명해졌다 물론 반대 방향에서 반대로 변함은 시간 **안에**서 일어나는 것이 아니긴해도 말이다 그러나 반대로 되어지거나 되어지지 않고 반대로 있거나 있지않는 것은 시간 (동)안에서 이다

2806) 만약 있다면의 하나의 논증에서 이미 선명하게 밝혀졌다(1718-1721,1796-1809)

무슨?

한 편으로 *하나의* 알론한 것들이며 다른 한 편으로 *알론한 것들의* 알론한 것들인 이러한 것들과 **나란한**(παρὰ 159b7) *헤태론*한 것들은 어디에도 있지 않기 때문이네 하나 와 알론한 것들이 말하여졌을 때 모든 것이 말하여지므로 [그렇네]

모든 것이

따라서 하나 와 알론한 것들이 그(τῷ αὐτῷ 159c3)안에 있을 이(하나 와 알론한)것들과 헤태론한 [그]것들은 있지 않네

있지않기 때문입니다

따라서 *하나* 와 *알론한* 것들은 어느 때든 *동일한* 것 **안에** 있지 않네

않을 것 처럼 보입니다

따라서 **분리**(해 있는)가

예2807)

진짜 하나는 부분들을 지니지 않는 것이라고 우리는 말했네2808)

---

2807) 이와 같은 맥락의 로고스가 텔레스의 형이상학 갚파 편 마지막 장인 12 장에 그대로 나타난다 알론한 자리 안의(ἐν ἄλλῳ τόπῳ, 1068b27, 926)것들은 **분리**해 있다 라는 로고스가 거기에 나타나며 이러한 로고스는 하나의 자리 안의 것은 분리해 있는 것이 아니다 라는 로고스와 같을 것이기 때문이다 텔레스에 따르면 하나의 자리 안의 것들은 **함께**(ἅμα, **동시**에)있다 어쨌든,

하나 와 알론한 것들이 서로에 분리해 있다면 무엇을 통해서 이것들은 알론한 것들은 자신들과 그리고 알론한 것들(하나 그리고 알론한 것)과 동일하며 헤태론할까 분리해 있으면 알론한 것 그리고 이 알론한 것과 알론한 것 곧 하나는 동일할 수 없을 것 같기 때문이다

어찌?

따라서 알론한 것들 안에는 전체 하나도 하나의 부분들도 [있지] 않을 것이네 (하나가) 알론한 것들과 분리해 있으며 부분들을 지니지 않을 거라면 말일세

어찌?

따라서 어느 길로도 *알론*한 것들은 *하나*를 나누어지니지 않으며 부분적으로도 하나의 어떤 것을 (나누어 지니지 않고) 전체로도(κατὰ ὅλον 159d1)나누어 지니지 않네

않을 것 처럼 보입니다

따라서 결코 *하나*는 알론한 것들이 아니며 [알론한 것들은] 어느 것도 스스로들 안에 하나를 지니지 않네

않기 때문입니다

따라서 알론한 것들은 **여럿**이 아니네 그것들 각각 하나는 전체의 *부분*이어 왔을 것이기 때문이네 만약 여럿이어 왔다면 [말일세] 그런데 지금은 하나의 알론한 것들은 하나도 여럿도 전체도 부분들도 아니네 이러한 어떤 것도 나누어 지니지 않으므로 [그렇네]

옳게

따라서 알론한 것들은 *둘*도 *셋*도 이러한 것들도 아니며 이러한 것들 안에 있지도 않네 만약 모든 방향에서(παντα χῇ 159e1)하나를 빼앗기지 않는다면 말일세

그렇게

---

2808) 이 말은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서도 그대로 확인된다 부분 아닌 것이 완전하게 아마도 말 그대로 진실로 하나(τὸ ἀληθῶς ἕν, 245a8, 1400)라고 반드시 말하여질 것이다 라고 그는 거기에 쓰기 때문이다 여기에서는 τὸ ὡς ἀληθῶς ἕν(159c5, 진실로 하나인 것) 이라는 레애마(句)가 쓰인다 나아가서,

여기 파르메니데애스 편 곳 곳에서도 이 말은 확인된다(1067).

따라서 알론한 것은 하나와 같지도 같지 않지도 않으며2809)이런 것들도(αὐτὰ e2)(아니고) *같음* 과 *같지않음*의 이런 것들 안에 있지 않네 만약 그것들이 같고 같지않거나 또는 스스로들 안에 같은 것들과 같지않는 것들을 지닌다면 어디에서든 서로에 **반대**되는 두 에이도스를 하나*의* 알론한 것들은 스스로들 안에 지닐 것이기 때문이네

선명해집니다

그런데 하나를 나누어 지니지 않는 것들이 둘인 것들을 나누어 지닌다는 것을 불 가능하다네

불 가능

따라서 알론한 것들은 *같은* 것들도 *같지않는* 것들도 [이] 양자적이지도 않네 한 편으로 하나와 같거나 같지않다(ὄντα 160a1)(면) 헤태론한 에이도스를 나누어 지닐 것이며 다른 한 편으로 [그] 양자적이라면 반대되는 둘을 (나누어 지닐 것이)지만 이것들은 불 가능하다는 것을 보았네

진실

따라서 *동일*한 것들도 *헤태론*한 것들도 *움직여지는* 것들도 *쉬는* 것들도 *되어지는* 것들도 *사라지는* 것들도 더 *큰* 것들도 더 *적은*

---

2809) 연이어서 어떤 것이든 οὔτε.....οὔτε.....(.....도.....도 아니다)라는 식으로 부정(否定)되는 것은 만약 하나 있다면의 하나가 부정되는 것(1645)과 동일하다는 것을 알 수 있으리라 그러나 있는 하나의 알론한 것을 만약 하나 있다면의 하나 자체와 동일한 것으로 보아서는 결코 안된다 1664쪽에 언급된 것 처럼 입도 벙긋할 수 없다는 점에서는 있지 않는 것이나 하나 자체는 같을 것 처럼 보이나 그렇다고 있지않는 것이 하나 자체와 동일한 것은 아닌 것처럼 여기에서도 연이어 모든 속성들이 부정된다는 점에서는 있는 하나의 분리된 알론한 것들 과 하나 자체가 같을 것 처럼 보이나 그렇다고 이러한 알론한 것 과 하나 자체를 동일한 것으로 착각(錯覺)하면 안되기 때문이다.

것들도 *똑 같은* 것들도 아니네 알론한 어떤 것들도 이러한 것들을 겪지 않네 만약 알론한 것들이 이러한 어떤 것을 지속적으로(ὑπομένει 160a7)겪을 수 [있다]면 하나 와 둘 과 셋 과 홀 과 짝을 나누어 지닐 것인데 모든 방향에서 모두 *하나*를 빼앗긴 그러한( 알론한) 것들에 의해서 이것들이 나누어 지녀질 수는 없다는 것을 (우리는) 보았기 때문일세

가장 진실하십니다

따라서 이렇게 *하나*가 만약 **있다**면 하나는 모든 것이며 하나는 어느 것도 아닐세(οὐδὲ ἕν ἐστι 160b3) 그리고 스스로에 대해서 그리고 알론한 것들에 대해서도 그와같네

완전하십니다(παντελῶς 160b4)

자 만약 *하나*가 **있지 않다**면 무엇이 잇따라야만 하는지를 따라서 이 후로 숙고해 보아야하지 않겠나

숙고해야 하기 때문입니다 (157b6 - 160b6) ”

라는 인용글월에서

는 하나 만약 있다면 알론한 것에 무엇이 잇따라야 할 지에 관해 쓰여진다 물론 논증이다 그것도 스스로 와 알론한 것[2810]에 *대해* 알론한 것이 지니는

---

2810) 알론한 것과 알론한 것은 헤태론한 것이 아니라 하나라는 것에 유념(留念)하라 나도 처음에는 헤테론한 것들은 항상 헤태론한 것에 대한 것들이라는 로고스에 너무 집착해서 알론한 것들 역시 항상 알론한 것에 대한 것일 것이므로 알론한 것도 알론한 것과 알론한 것일 것이라고 여겼으나 하나만이 알론한 것과 알론한 것이라는 것을 일단 허용해야 할 것 같다 맥락이 약간 다르기 때문이다

**반대 속성**들이(τὸ πάθος, 159a2, 1901)논증된다 *한계와무한 동일과헤태론 움직여짐과쉼 되어짐과사라짐 큼과적음 똑같음과똑같지않음 같음과같지않음*과 같은 그러한 속성[2811]을 알론한 것이 스스로 와 알론한 것에 대해 '어떻게'

---

2811) 그런데,

파르메니데애스는 이러한 **속성**들을(τὸ πάθος, 159a2, 1901) 각각 **에이도스**들(εἴδη, 159e5 : 1905, 160a1 : 1905)이라고 부른다 따라서 여기에 근거해서 '플라톤'의 에이도스들을 속성이라고 부른다면 있음 또는 존재 역시 속성이라고 불러야 할 것 같다 있음(1326) 역시 하나의 에이도스이기 때문이다 그렇다면 어떤 기체가 겪는 하나의 속성으로 그것도 자존(自存)적인 속성으로 반드시 받아드려져야만 할 것이다 그러나,

있음을 포함한 모든 에이도스는 어떤 기체에 달라 붙거나 떨어지는 속성(屬性)이 아니다 사실 '플라톤'에게는 아리스토텔레스 식의 기체(ὑποκειμένου, 범주들2a2 : 166, 형이상학1607b18 : 915)가 아무런 나타나지 않는다 지금의 내가 기억하기로는 세 대화편에서 한 번도 나타나지 않는 것 같다 휘포케이메논과 비슷한 휘포메네이(ὑπομένει)가 딱 한 번 파르메니데애스 편 160a7(1905)에서 나타난 걸 제외하면 그와 비슷한 어떤 말도 지금 나의 기억에는 없기 때문이며 움직임을 담고 있는 기체 라든지 어떤 속성이 들어 붙어야 할 기체 라는게 플라톤에게는 별로 필요할 것 같지 않기 때문이다 따라서,

단지 있음의 에이도스 또는 하나(평등)의 에이도스 착함의 에이도스 등을 순식간에 겪는다는 정도에서만 속성을 말할 수 있을 것 같다 **있음**을 겪어야 **존재**하고 선(ἀγαθός, 善, 착함)을 겪어야 착한 것 처럼 말이다 그렇다면 있음은 존재하고 싶은 사람이 나누어 지녀야 할 어떤 이데아이지 어떠한 기체적인 실체에 달라 붙는 속성이 아니다 있음 뿐 아니라 모든 에이도스들이 기체에 달라 붙는 속성이 아니다 자!

나누어지니는가를 논증한다

하나*의* 알론한 것의 논증 과 하나와 **분리**해 있는 알론한 것의 논증 등 그러한 논증은 크게 두 가지로 구분된다 이러한 각기 구분에 따라 잇따르게 되는 로고스들은 전혀 그 반대(모순)으로 치닫는다 각기 구분 안에서도 반대가 머금어질 뿐 아니라 그 구분 각각에 대해서도 서로 반대된다 따라서 이제까지의 모든 논증에서 드러난 심각한 모순(**반대**)를 여기 논증의 반대들이 더 극명하게 드러내준다 아마 있는 하나에서 있지않는 하나 넘어가기 위한 하나의 과정인지도 모른다 이제,

있는 *하나*와 *알론*한 것들 안에서 드러나는 이러한 반대가 어떻게 논증되는지 다시 옮겨 보자 옮긴 후 알론한 것이 무엇을 가리키는지 집중적으로 분석해 보자

따라서 하나가 만약 있다면 알론한 것들에게 무엇이 겪어질지를 숙고해 보지 않으려는가 - 숙고하지요 - 하나가 만약 있다면 하나의 알론한 것들이 무엇을 겪어야 하는지를 말해야하는가 - 말해야 합니다 - 그렇다면,

하나*의* 알론한 것들이므로 *알론*한 것들은 *하나*가 아니네 (하나라면) 하나*의* 알론한 것들이 아니어 왔을 것이기 때문이네[2812] - 옳소 - 그러나

---

일이 이 지경 까지 이르렀으면 우리는 존재론을 다시 써야하지 않겠는가.....관념론이니 유물론이니 물활론이니 생명론이니 영혼론이니 목적론이니 기계론이니 하는 것은 있는 어느 한 부분을 곡해해서 침소붕대하거나 의도적으로 어느 한 부분을 무시(無視)했기 때문이다 아니다 그 전체 틀리다 거짓이다 바라 보는 관점이 다른게 아니라 몰랐기에 그런 이론이 나왔다

2812) 하나의 알론한 것이 만약 하나라면 하나의 알론한 것이 아니라 하나

*알론*한 것들은 모두 모두 *하나*를 뺏기지 않네 어떻게든 *나누어 지니네* - 어떻게 - 어디에서든 하나*의* 알론한 것들은 **부분**들을 지니는 알론한 것들이므로 만약 부분을 지니지 않는다면 완전하게 하나일 것이기 때문일세 - 옳소 - 부분은 전체일 이것*의* 부분이라고 우리는 말했었네 - 말했기 때문입니다 - 그러나 실로 부분들이 그것의 부분일 전체 하나는 **여럿**들로부터 있어야 하네 부분들 각각은 **여럿**의 부분들이 아니라 **전체**의 부분들이어야 하기 때문이네 - 어떻게 이것이? - 만약 어떤 것(부분)이 여럿의 부분이라면 그 (부분) 자체는 그 여럿 중에 하나일 것이고 어디에서든 스스로의 부분일 것이네 그러나 이것은 불 가능하다네 그리고 (스스로의 부분이 아니므로) 알론한 것들 각각 하나의 부분일 걸세 만약 마찬가지로 **모든**[2813]것의 부분이라면 말일세 만약 어떤 하나의 부분이 아니라면 이것을 제외한 알론한 부분들이어야 할 것이기 때문이다 이렇게 해서 하나 각각의 부분도 아닐 것이며 각각 하나의 부분이 아니라면 알론한 어떤 하나의 부분도 아닐 것이네 그런데 어느 하나도 결코 아닐 이 모든 것들의 어떤 하나도 결코 있지 않을 것이네 부분이든 알론한 것이든 무엇이든 불 가능하네 - 선명해집니다 - 따라서,

그 부분은 *여럿*의 부분도 *모든* 것의 부분도 아니라 **이데아** *하나인 것*

---

가 있어 왔을 것이라는 말이다

2813) 텔레스가 모든 과 전체 와 토탈 등에 관하여 말한 것을 되뇌어 보아야하는가(991각주1587, 375)어쨌든,

하나의 알론한 것들은 전체 하나의 부분이지 부분들 모두의 부분도 아니며 부분들 여럿의 부분도 아니라고 여기 파르메니데애스는 말하므로 **모든** 과 **전체**는 반드시 구분되어져야만 한다 **여럿** 과 **많음**과도 구분되듯이 말이다 그러나 어떻게 구분되는가 라는 물음에 답하기는 지금의 내가 어리다

의 그리고 각각 모든 것으로부터 완성 되었던 *하나* **전체** 라고 부르는 하나인 것 이것의 부분이 그 부분일 것이네 - 모두 모두 - 따라서 만약 알론한 것들이 *부분*을 지닌다면 **전체** 와 *하나*를 *나누어 지닐 것*일세 - 물론입니다 - 따라서 하나*의 알론한 것*들은 필연적으로 부분들을 끝까지 지니는 *하나 전체*일세 - 필연적으로 - 그리고 부분 각각에 관하여서도 동일한 로고스가 (적용되네) 각각의 부분도 하나를 나누어 지니기 때문일세 만약 그것들 각각이 부분이라면 **각각**은 어디에서든 하나를 가리키고 있을 것이며 알론한 것들과 떨어져서 그 자체로 있을 것이므로 그렇네 각각이라면 말일세 - 옳습니다 - 그런데,

*하나*를 *나누어 지니는 것*은 분명히 *하나* 보다는 *알론*할 것일세 그러나 (알론한 것이)나누어 지니지 않는면 하나 자체가 있어 올 것인데 지금은 하나 자체 없이 하나에 있네( 그러나 이것은) 불 가능하기 때문일세 - 불 가능합니다 - 그런데 하나를 나누어 지님은 필연적으로 *전체* 와 *부분*적으로 그러하네 *하나*는 부분이 그것의 부분인 *전체*인 반면 다시 (부분) *각각*은 전체의 부분일 (바로) 전체의 (그) *부분* 하나일 것이기 때문이네 - 그렇지요 - 그렇다면 하나를 나누어 지니는 것들은 (자기들이) 나누어 지니는 하나와 *헤태론*하게 있는 것들일까 - 어찌 않으리오 - 그런데 하나와 헤태론한 것들은 어디에서든 *여럿*일세 하나와 알론한 것들이 하나도 하나보다*많지* 도 않다면 아무 것도 아닐 것이기 때문일세 - 아니기 때문입니다 - 그런데 하나 보다 *많은* 것은 하나 *부분* 과 하나 *전체*를 나누어지니는 것이므로 이미 하나를 나누어 취하는 저것들은 필연적으로 무한히 많은 그러한 것들이지 않을까 - 어떻게 - 요렇게 바라 보세나,

하나를 나누어 *취할* 저 때 나누어 취하는 그 때 알론한 것은 하나로 **있**지도 않으며 하나를 나누어 *지니지*도 않은 것들인가 - 분명히 - 그렇다면 하나에 의해서 하나가 아닌 **많음**들로 있는가 - 확실히 많음 - 무슨 만약 생각에 의해서 우리가 이것들 가운데 가장 적은 그러한 것을 떼어내길 바란다면 떼어내어진 저것은 만약 하나를 나누어지니지 않는다면 필연적으

로 많음이지 하나는 아니 질 않는가 - 필연적으로 - 그렇다면 그렇게 항상 그 자체로 그 에이도스의 그러한 헤태론한 자연을 숙고한다면 그러는한 *많음*에 의해 **무한**하다는 것을 볼 것이네 - 모두 모두 - 그런데 하나 각기 부분이 부분이 될 때 이미 서로에 대한 그리고 전체에 대한 한계를 지닐 것이며 그리고 전체는 부분에 대한 **한계**를 지닐 것일세 - 정확하십니다 - 하나와 스스로들로부터의 교통으로부터 잇따라 하나*의* 알론한 것들에게 헤태론한 어떤 것이 스스로들 안에 되어지는 것 처럼 보이네 서로에 대해 한계지우면서 스스로들의 자연에 따라 스스로 한계지워지는 그런 헤태론한 어떤 것이 말일세 - 선명해집니다 - 그렇게 하나의 알론한 것들은 전체적으로 그리고 부분적으로 무한하며 그리고 한계를 나누어 지닌다네 - 물론 - 그렇다면,

서로에 그리고 자신들에 *같으며 같지않은가* - 어떻게 - 스스로들의 자연에 따라 어디에서든 모든 것들이 무한한한 그에의해 동일한 것을 겪을 것이네 - 물론 - 그리고 각기 모든 것들이 한계를 나누어지니는한 그에의해 모든 것들은 *동일*한 것을 겪을 것이네[2814]-어찌 않으리오 - 그런데 한계지어지고 있는 것들이 무한함을 겪었던한 그러한 겪었으므로 서로에 반대되는 그러한 속성들로 있네 - 예 - 반대 것들은 그런 식으로 *같지않는* 것들이네 - 무슨 - 따라서 자신들에 그리고 서로에 그것들은 각각 속성에 따라 같을 것이지만 양자적으로 반대되는 양자에 따라 같지않을 것이네 - 감히 - 이렇게 알론한 그것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지않을 것이네 - 이렇게 - 그리고,

---

2814) 이름의 동일함을 겪으므로 헤태론한 것은 같다 라는 1733쪽을 참조하라 만약 있다면 하나는 알론한 것과 그러한 반면 여기에서는 만약 있다면 알론한 것들이 스스로들과 그러하며 거기에서는 이름의 동일함을 겪는 반면 한계의 동일함을 겪는다

서로 *동일*한 것들 과 *헤태론*한 것들 그리고 움직여지는 것들 과 쉬는 것들 그리고 이러한 모든 **반대 속성**들을 하나*의* 알론한 것들은 겪는다는 것을 발견하는 것은 더 이상 고통스럽지 않네 그리고 이러한 것들을 겪는 것이 보여졌네 - 옳게 말씀하셨습니다 - 그렇다면,

만약 이것들을 우리가 선명하게 했다면 다시 하나 만약 **있다**면 따라서 하나의 알론한 것들이 이와 같지 않을지 또는 단지 이와 같을 뿐인지 숙고해 보아야 할까 - 물론 - 그래서 하나 만약 있다면 하나의 알론한 것들은 무엇을 겪어야할지 처음부터 우리말하세 -말합시다 - 따라서,

하나는 알론한 것들과 **분리**해 **있**으며 알론한 것들은 하나와 분리해 있는가 - 무슨 - 하나*의* 알론한 것들이며 알론한 것들*의* 알론한 것들인 이러한 것들과 **나란한** 헤태론한 것들은 어디에도 있지 않기 때문일세 하나와 알론한 것들이 말하여졌을 때 모든 것이 말하여지므로 그렇네[2815]- 모든 것이 - 따라서 하나 와 알론한 것들이 그 **안에** 있을 이것들과 헤태론한 것은 있지 않네 - 있지않기 때문입니다 - 따라서 하나 와 알론한 것들은 어느 때든 동일한 것 안에 있지 않네 - 않을 것 처럼 보입니다 - 따라서 **분리**해 있는가 - 예 -

*진짜 하나*는 *부분*들을 지니지 않는 것이라고 우리는 말했네 - 어찌 - 따라서 알론한 것들 **안에**는 전체 하나도 하나의 부분들도 있지 않을 것이네 알론한 것들과 분리해 있으며 부분들을 지니지 않을 거라면 말일세 - 어찌 - 따라서 어느 길로도 알론한 것들은 하나를 나누어 지니지 않으며 부분으로도 전체로도 하나의 어떤 것을 *나누어 지니지* 않네 - 않을 것 처럼 보입니다 - 따라서 결코 하나는 알론한 것들이 아니며 알론한 것들은

---

2815) 하나 와 알론한 것 이외에는(ἐκτὸς, 151a3, 1150)어떤 것도 있지 않다라는 말이다 이에 관해서는 1150 - 1152쪽을 참조하라.

어느 것도 스스로들 안에 하나를 지니지 않네 - 않기 때문입니다 - 따라서,

알론한 것들은 **여럿**이 아니네 - 그것들 각각 하나는 *전체의 부분*이어 왔을 것이기 때문이네 만약 *여럿*이어 왔다면 말일세 - 그런데 지금은 하나*의* 알론한 것들은 하나도 여럿도 전체도 부분들도 아니네 이러한 어떤 것도 나누어 지니지 않으므로 그렇네 - 옳게 - 따라서 알론한 것들은 둘도 셋도 이러한 것들도 아니며 이러한 것들 안에 있지도 않네 만약 모든 방향에서 하나를 빼앗기지 않는다면 말일세 - 그렇게 - 따라서 알론한 것은 하나와 같지도 같지않지도 이것들도 아니며 같음 과 같지 않음의 이것들 안에 있지도 않네 만약 그것들이 같고 같지 않거나 또는 스스로들 안에 같은 것들과 같지 않는 것들을 지닌다면 어디에서든 서로에 **반대**되는 두 **에이도스**를 하나*의* 알론한 것들은 스스로들 안에 지닐 것이기 때문일세 - 선명해집니다 - 그런데 *하나*를 나누어지니지 않는 것들이 *둘*인 것들을 나누어 지닌다는 것은 불 가능하다네 - 불 가능 - 따라서 알론한 것들은 같은 것들도 같지 않는 것들도 이 양자적이지도 않네 - 같거나 같지 않다면 헤태론한 에이도스를 나누어 지닐 것이며 양자적이라면 반대되는 둘을 나누어 지닐 것이지만 이런 나누어 지님은 불 가능하다는 것을 보았네 - 진실 - 따라서,

동일한 것들도 헤태론한 것들도 움직여지는 것들도 쉬는 것들도 되어지는 것들도 사라지는 것들도 더 큰것들도 더 적은 것들도 똑 같은 것들도 아니네 알론한 어떤 것들도 이러한 것들을 겪지않네 만약 알론한 것들이 이러한 어떤 것을 지속적으로(ὑπομένει, 160a7, 1905)겪을 수 있다면 하나 와 둘 과 셋 과 홀 과 짝을 나누어 지닐 것인데 모든 방향에서 모두 하나를 빼앗긴 그러한 것들에 의해서 이것들이 나누어지녀질 수 없다는 것을 보았기 때문이네 - 가장 진실하십니다

따라서,

부분을 지니지 않은 것도 아니며 그래서 전체도 아니며 여럿도 **하나**

**도 아닌 것**이 그래서 *동일한* 것도 *헤태론한* 것도 *움직여지는* 것도 *쉬는* 것도 되는 것도 *사라지는* 것도 *큰* 것도 *적은* 것도 *똑 같은* 것도 *똑 같지 않은* 것도 *같은* 것도 *같지않는* 것도 **아닌** 것이 **있다** 이것은 *하나*와 **분리**된 *알론한 것*이다 그리고 이러한 **알론**한 것은 하나를 나누어 지니지도 않으므로 하나 아닌 것으로 **있**[2816]으나 **되**지도 **사라지**지도 않는다 됨과사라짐 등의 반대 속성을 겪지않기 때문이다 그러나,

**있는** *하나의* *알론한* 것은 부분들을 지니는 완성된 *하나 전체*(ἓν ὅλον , 157e4, 1897)이다 곧 **이데아** 하나인 것(μιᾶς τινὸς ἰδεας, 157d8, 1895)이다 그래서 부분[2817]들을 지니며 하나와 전체를 나누어지니고 하나와 **분리**해 있다 그리고 되며사라진다 됨과사라짐 등의 반대 속성들을 겪는다 그렇다면,

*알론한* 것은 **있는** *하나의* *전체*이며' 하나 **아닌** 것이고 하나와 **분리**해 있으며 분리해 있지않다 따라서 있다면 *하나* 뿐 아니라 *알론한* 것도 **반대**를 머금는다 그리고 하나 와 알론한 것을 제외하면 아무 것도 없다 이제,

이러한 **있는** 알론한 것에 관한 논증을 다시 옮겨 보자

---

2816) *하나* **아닌** *것*은 하나를 *나누어지니지* 않는다 라는 말은 이미 147a3( 1728, 1752)에서 확인되었다 **있는** *하나*는 하나 아닌 것 곧 알론한 것에 대해 동일하게 있다는 것이 논증되는 가운데 위 말이 아주 긴요(緊要)하게 쓰여지면서 말이다 반면 여기에서 위 말은 있는 하나와 분리해 있는 알론한 것은 자신들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 동일하게 있지 않다는 것이 논증되는 가운데 아주 긴요하게 쓰인다 따라서,

파르메니데애스 편에 나오는 알론한 것은 하나 아닌 것임에 틀림없다

2817) 그래서 부분은 부분들의 *여럿*의 부분도 부분들의 *모든*의 부분도 아니라 **전체**의 부분이다

하나 만약 있다면 알론한 것들에게 무엇이 겪어질지 숙고해 보자

하나가 만약 있다면 하나*의* 알론한 것은 무엇을 겪는가

하나*의* 알론한 것들이므로 알론한 것들은 하나가 아니다 하나라면 하나*의* 알론한 것들이 있어오지 않을 것이기 때문이다 그러나 알론한 것들은 하나를 결코 뺏기지 않고 어떻게든 나누어 지닌다 하나*의* 알론한 것들은 **부분**을 지니므로 그렇다 부분을 지니지 않는다면 완전하게 하나일 것이기 때문이다 그러나 부분이 그것의 부분인 *전체 하나*는 여럿들로부터 있어야한다 부분들 각각은 *여럿*의 부분들이 아니라 **전체**의 부분들이어야하기 때문이다 만약 **여럿**의 부분이라면 그것은 여럿 중에 하나일 것이고 스스로의 부분일 것이나 그럴 수 없다 그리고 스스로의 부분이 아니므로 알론한 것들 *각각 하나*의 부분일 것이다 만약 **모든** 것의 부분이라면 말이다 이 (스스로)를 제외한  알론한 부분들이어야 할 것이기 때문이다 이렇게 해서 하나 각각의 부분도 아닐 것이며 각각 하나의 부분이 아니라면 알론한 어떤 하나의 부분도 아닐 것이다 그런데 부분이든 알론한 것이든 어느 하나도 결코 아닐 이 모든 것들의 어떤 하나는 선명히 결코 있지 않을 것이다 따라서,

그 부분은 **여럿**의 부분도 **모든**의 부분도 아니라 **이데아** 하나인 것의 그리고 각각 모든 것으로부터 완성 되었던 *하나 전체*라고 우리가 부르는 하나인 것의 부분이다 그래서 만약 알론한 것들이 부분을 지닌다면 전체 와 하나를 나누어지닐 것이므로 하나의 알론한 것들은 필연적으로 부분들을 지니는 완성된 *하나 전체*이다(εἶναι, 157e4, 1897)

부분 **각각**에 관해서도 동일한 로고스가 적용된다 각기 부분도 하나를 나누어 지니기 때문이다 만약 그것들 각각이 부분이라면 **각각**은(τὸ ἕκαστον, 158a1, 1897)어디에서든 *하나*를 가리키고 있을 것이며 알론한 것들과 *떨어져서* 그 자체로 있을 것이므로 그렇다 **각각**이라면 그렇다 그런데 하나를 *나누어 지니는* 것은 분명히 하나 보다는(ἢ, 158a4, 1897) *알론한* 것이다 알론

한 것이 나누어 지니지 않는다면 하나 자체가 있어 올 것인데 지금은 하나 자체 없이 하나로 있다 그러나 이것은 어디에서든 불 가능하다 (따라서 하나*의* 알론한 것의 경우 나누어 지니는 것은 알론한 것이지 하나는 아니다) 그런데 하나를 나누어 지님은 필연적으로 전체적으로 그리고 부분적으로 그러하다 *하나*는 부분인 *전체*이며 **각각**은 전체의 *부분* 하나일 것이기 때문이다 그렇다면 하나를 나누어지니는 것들은 자기들이 나누어지니는 하나와 헤태론한 것들이다 그런데 *하나*와 *헤태론한 것*들은 어디에서든 **여럿**이다 하나의 알론한 것들이 하나도 아니고 하나 보다 **많지**도 않다면 아무 것도 아니기 때문이다 그런데,

하나 보다 많은 것은 하나 부분 과 하나 전체를 나누어지니므로 하나를 나누어 취하는 것들은 필연적으로 무한히 많은 그러한 것들이다 요래서 그렇다 하나를 나누어 **취할 저 때** 알론한 것들은 하나로 **있**지도 않으며 하나를 나누어 **지니지**도 않는다는 것이 분명하다면 하나에 의해 하나가 **아닌** *많음*으로 있다 이제 가장 적은 많음을 우리의 디아노이아(생각) 안에서 떼어내 보자 그렇더래도 가장 적은 그것은 필연적으로 많지 하나이지는 않을 것이다 그런데 *헤태론*한 에이도스의 자연[2818]에 의하는한 많은 것은 *무한*하다 그런데 하나 각각 부분은 이미 서로에 대한 그리고 전체에 대한 **한계**를 지니며 하나 전체는 부분들에 대한 한계를 지닌다 그런데 서로에 대해 한계 지우면서 스스로들의 자연에 따라 스스로 한계지워지는 **헤태론한** 어떤 것이 하나 와 스스로들로 부터의 교통으로부터 하나*의* 알론한 것들에게 잇따라 되어지는 것 처럼 보인다 그래서 하나*의* 알론한 것은 전체적으로 그리고 부분적으로 무한하며 그리고 한계를 나누어 지닌다 그렇다면,

*서로에 그리고 자신들에 같으며 같지않다* (요래서 그렇다) 스스로들의 자연에 따라 어디에서든 모든 알론한 것들은 무한한한 그 *무한함*에 의해

---

2818) 헤태론의 자연에 대해서는 1734쪽각주2643을 최종적으로 참조하라

*동일함*을 겪을 것이며 각기 모든 것들은 *한계*를 나누어지니는한 그 한계에 의해 동일을 겪을 것이다 그런데 *한계*지워지고 있는 것들이 *무한함*을 겪었떤한 서로에 **반대**되는 그러한 속성을 겪었다 그리고 반대되는한 *같지않다* 따라서 스스로들에 그리고 서로에 각각 속성에 따라 같을 것이며 반대되는 양자의 속성에 따라 양자적으로 같지않을 것이다 이렇게 *알론한 그것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지않을 것이다* 그리고,

*서로동일한것들과헤태론한것들 서로움직여지는것들과쉬는것들* 등 모든 반대 속성들을 하나의 알론한 것등은 겪는 다는 것을 더 이상의 고통 없이 발견할 수 있다 이제 이러한 것들을 겪는다는 것이 보여졌다 자,

선명해졌다면 만약 **있다**면 하나*의* 알론한 것들이 이와 같지 않을지 아니면 단지 이와 같을 뿐인지 숙고해 보기로 하자 그래서 다시 처음부터 말해본다

하나는 알론한 것들과 분리해 있으며 알론한 것들은 하나와 **분리**해 있다(χωρὶς.....εἶναι, 159b6-7, 1902)하나*의* 알론한 것들인 한 편 알론한 것들*의* 알론한 것들인 것들과 **나란히** 헤태론한 것은 어디에도 있지 않으며 *하나 와 알론한 것*들이 말하여지면 모든 것이 말하여지기 때문이다 그래서 하나 와 알론한 것들이 그 **안에** 있을 *헤태론*한 것들은 있지 않으므로 하나와 알론한 것들은 어느 때든 *동일한* 것 **안에** 있지않다 따라서 **분리해 있다** 그런데,

*진짜 하나*는 부분들을 지니지 않는 것이라고 우리는 말했으므로 알론한 것들 안에는 전체 하나도 하나의 *부분*들도 있지 않을 것이다 알론한 것들과 **분리**해 있으며 부분들을 지니지 않는다면 그렇다 그래서 부분으로든 전체로든 어느 길로도 알론한 것들은 어떤 하나를 나누어지니지 않을 것 처럼 보인다 그래서 알론한 것들은 **여럿**이 아니다 여럿이라면 각각 하나는 전체의 부분이어 왔을 것이나 지금 하나*의* 알론한 것들은 하나도 여럿도 전

체도 부분들도 아니다 이러한 어떤 것도 나누어 지니지 않기 때문이다 그래서,

알론한 것들은 둘도 셋도 아니며 둘 셋 안에 있지도 않다 모든 방향에서 하나를 빼앗기지 않는다면 그렇다 그래서 알론한 것들은 하나와 같지도 같지않지도 않으며 같음 과 같지 않음 안에 있지도 않다 만약 같고 같지 않거나 스스로들 안에 같음 과 같지않음을 지닌다면 어디에서든 서로에 반대되는 **두** *에이도스*를 하나의 알론한 것들 스스로들 안에 지닐 것이기 때문이다 그러나 하나를 나누어지니지 않는 것들이 둘인 것들을 나누어 지닌다는 것은 불 가능하다 따라서 알론한 것들은 같은 것들도 같지않는 것들도 아니며 이 양자적인 것도 아니다 하나와 같거나 같지않다면 헤태론한 에이도스를 나누어지닐 것이며 **양자**적이라면 **반대**되는 둘을 나누어 지닐 것이지만 불 가능하기 때문이다 따라서,

동일하지도 헤태론하지도 움직여지지도 쉬지도 되어지지도 사라지지도 크지도 적지도 똑 같지도 않다 알론한 어떤 것들도 이러한 것들을 겪지 않는다 만약 이러한 어떤 것을 지속적으로(ὑπομένει, 160a7, 1905)겪는다면 *하나 둘 셋 홀 짝*을[2819]나누어 지닐 것인데 모든 방향에서 하나를 빼앗긴 그러한 알론한 것들에 의해서 이것들이 나누어 지녀질 수 없기 때문이다 따라서,

*이렇게* 하나가 만약 **있다**면 하나는 모든 것인 한 편 어느 것도 아닐 것이다 스스로에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 말이다 그래서,

---

2819) 하나 알론한 것 두겹 둘 셋 홀 짝으로부터 파르메니데애스는 모든 수를 이끌어 낸다는 것은 이미 써졌다(1709)그리고 있는 모든 것은 수를 지닌다

만약 있다면 알론한 것은 하나*의* 알론한 것이든지 아니면 하나와 **분리**해 **있는** 알론한 것이든지 한다 앞이라면 하나를 나누어 지니지만 뒤라면 하나를 나누어 지니지 않으므로 *전체 하나*인 반면 *하나 아닌 것*이다 나아가서 자기[2820]의 *부분*이 있는 하나 처럼 알론한 것에도 그 부분이 있는 반면 자기의 부분이 없는 진짜 하나 처럼 알론한 것에도 그 부분이 없으므로 그 전체 하나의 부분 하나 각각이 있는 반면 알론한 것에는 하나의 부분도 없다 그래서 알론한 것의 전체 하나가 있는 반면 알론한 것에는 전체 하나가 있지 않다 이 *전체 하나*가 **이데아** 라고 불리워진다 따라서 분리해 있는 알론한 것에는 이데아가 있지 않다 전체 하나가 거기에는 없기 때문이다 그래서,

그 부분들이 있으므로 하나*의* 헤태론한 것은 어디에서든 *여럿*이며 **무한**히 *많은* 반면 그 부분들이 있지 않으므로 하나와 분리해 있는 알론한 것는 *여럿*이 아니며 마찬가지로 부분들이 있는한 서로에 대해 이미 한계지워지면서 스스로 한계지우므로 여러 알론한 것에는 **한계**가 있는 반면 그러한 부분들이 있지 않으므로 알론한 것에는 한계가 없다 이렇게 한계 와 무한함을 겪는 알론한 것은 각기 그것들을 겪는한 동일함을 겪어 *같지*만 이미 그 양자를 겪는한 **반대 속성**을 겪어 *같지 않는* 반면 이러한 어느 것도 겪지 않는 알론한 것은 *같지도 같지않지도 않다* 나아가서,

알론한 다른 모든 반대 속성 양자를 알론한 것은 겪는 반면 알론한 것은 겪지 않는다 따라서,

만약 있다면 하나의 알론한 것은 하나와 분리해 있는 알론한 것에 반대로 있다 이러한 알론한 것에 관한 논증을 각기 다시 정리해 보자 그러나,

정리하기 전에 하나에 **분리**해 있는 알론한 것의 논증 과 전체하나 곧

---

2820) 지금의 나는 자기를 자신(αὐτὸ) 과 스스로(ἑαυτὸ)와 구분한다

**이데아** 로서의 알론한 것의 논증을 아주 간략하게 요약해야 할 필요가 있다 너무 중요한 논증이기 때문이다

알론한 것 과 하나가 **동일한 것 안에** 있을 수 없다는 것만 논증하면 된다 동일한 것 안에 있지 않으면 필연적으로 **분리**해 있기 때문이다 이제, 하나 와 알론한 것이 말하여지면 모든 것이 다 말하여지므로 하나 와 알론한 것과 **나란한** *헤태론*한 것은 어디에도 있지 않다 그래서 하나 와 알론한 것이 그 **안에** 들어 있는 *헤태론*한 것은 없으므로 어느 때든 이 두 가지 것은 *동일한 것 안에* 있지않다 따라서 알론한 것은 **하나**와 **분리**해 있다 그러나,

알론한 것은 **하나***전체*이기도하다 만약 하나가 있다면 말이다 부분을 지니지 않는 완전한(παντελῶς, 157c4, 1894)하나 곧 만약 하나 있다면의 하나의 알론한 것이 아니므로 하나 만약 있다면의 하나의 알론한 것은 부분을 나누어 지닌다 그런데 전체는 *부분의 전체*이고 부분은 *전체의 부분* 이므로 알론한 것은 전체의 부분을 나누어 지닌다 그러나 여럿의 부분도 아니요 모든의 부분도 아니다 만약 **여럿**의 부분이라면 여럿 가운데 **하나**일 것인데 부분은 어디에서든 자신의 부분일 수는 없다 그렇다면 그 부분은 나머지 알론한 **각각**의 부분일까 여럿 가운데 하나가 아니라면 그 하나를 제외한 알론한 것들이어야 할 것이기 때문이다 그러나 하나 *각각*의 부분도 아니다 알론한 것들과 떨어져서 그 자체로 **있는 각각**( ἕκαστον, 158a3, 1897)은 어디에서든 **하나만**을 가리키고 있기 때문이다 그리고 하나 각각의 부분이 아니라면 **각기 모두**(ἅπάντων, 157e1, 1895)의 부분도 아니며 그래서 **모두**(πάντων, 157d8, 1895)의 부분도 아니고 따라서 알론한 것의 부분은 각기 모두로부터 완성되어진 *하나* **전체**[2821]의 곧 **이데아** *하나*인 것의 부분이다 그렇다면,

---

2821) 전체 모두 토탈 등에 대해 아리스토텔레스가 무슨 말을 하는지 알아

**이데아**는 전체 하나 곧 알론한 것이며 하나***의*** 알론한 것*의* 부분은 이데아의 부분이다[2822]그렇다면,

하나 전체가 하나 **아닌** 것에 대해 있는 것 처럼 하나는 하나 자체에 대해 있을 것이다 다시 말해 하나*의* 알론한 것이 하나와 **분리**된 알론한 것에 대해 있는 것 처럼 하나는 진짜 하나에 대해 있다 이제,

이러한 두 가지 알론한 것의 논증을 정리해 보자

*알론한 것은 하나와* ***분리해 있는*** *반면 알론한 것은* ***하나 전체***라는 것이 바로 위에서 논증됐다 이와 함께 *알론한 것은 하나이며 여럿인 반면 하나도 여럿도 아니*라는 것이 논증된다

알론한 것은 하나 전체이므로 하나이다 따라서 알론한 것은 하나이다 나아가서, 알론한 것이 지니는 부분 각각은 하나를 나누어 지닌다 각각은 어디에서든 하나를 가리키며 알론한 부분들과 떨어져서 그 자체로 있기 때문이다 그런데 하나를 나누어 지니는 것은 하나가 아니라 알론한 것이다 알론한 것이 하나를 나누어 지니지 않았다면 알론한 것은 없고 하나 자체만 있어왔을 것이므로 지금 있는 알론한 것은 그 하나 없이 하나로 있는 셈이 될 것이다 그러나 하나 없이 하나로 있다는 것은 불 가능하다 따라서 하나를 나누어지니는 것은 하나가 아니라 하나와 알론한 것이다 그런데 나누어지니는 것은 전제 와 부분을 나누어지닌다 하나는 부분의 전체이며 부분 각각은 전체의 부분 하나이기 때문이다 헌데 하나와 *알론한* 것이 하나도 아니고 하나 보다 많지도 않다면 아무 것도 아니므로 하나와 *헤태론*한 것은 어

---

보려면 371-376 참조하시오

2822) 아리스토텔레스가 에이도스의 부분에 대해 어떤 말을 하는지를 알려면 383, 763, 904쪽을 참조하시오 더불어 1895도 다시참조.....

디에서든 **여럿**이다 반면에,

알론한 것은 하나와 분리해 있으므로 하나를 나누어 지닐 수 없다 따라서 하나가 아니다 그래서 전체로도 부분으로도 하나를 나누어 지닐 수 없으므로 하나는 알론한 것이 아니며 어느 알론한 것도 스스로들 안에 하나를 지니지 않는다 따라서 알론한 것들은 여럿이 아니다 여럿이라면 여럿 각각 하나는 전체의 부분이어 왔을 텐데 지금의 알론한 것은 하나도 전체도 부분들 어떠한 것도 나누어 지니지 않기 때문이다 따라서,

하나이며 **여럿**인 알론한 것은 하나이지도 여럿이지도 않다는 것이 논증됐다 이와 함께 알론한 것은 한계를 지니며 무한하다는 것이 논증된다

하나 보다 **많은** 것은 하나의 부분 과 전체를 나누어 지닌다[2823]는 것은 보여졌다 이제 우리의 생각 안에서 하나 보다 많은 것 가운데 가장 적은 것을 떼어내 보자 떼어내진 것 역시 하나 보다 필연적으로 많을 것이다 하나가 아닌 것이기 때문이다 하나와 헤태론한 것이기 때문이다 이제 헤태론의 자연 덕분에 많음은 무한해질 것이다 그런데,

하나의 각기 부분은 부분이 될 때 이미 서로에 대한 그리고 전체에 대한 한계 그리고 부분에 대한 전체의 한계를 지녔다 이제  서로에 대해 한계 지우면서 그 자연에 따라 스스로 한계지워지는 헤태론한 어떤 것들이 하나 와 자신들과의 교통을 통해 알론한 것들 안에 잇따라 되어지는 것 처럼 보인다 이렇게 한계를 지닌다 따라서,

알론한 것들은 무한하며 한계를 지닌다는 것이 논증됐다 이와 함께,

알론한 것은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같으며 같지않는 반면 같지도 같지않지도 이 양자적이지도 않는다는 것이 논증된다

---

2823) 그런데 하나를 나누어 취할 **저 때** 나누어 *취하는* 알론한 것은 하나로 **있**지도 않으며 하나를 나누어 *지니지*도 않는다

자신들의 자연에 따라 어디에서든 무한한한 이에의해 동일을 겪을 것이며 한계를 나누어 지니는한 이에의해 동일을 겪지 않을 수 없다 그런데 *한계*지워지고 있는 것들이 *무한함*을 겪었던한 이미 이러한 반대되는 속성들을 겪었으므로 그렇게 있다 그러나 반대되는 것들은 같지않는 것이다 따라서 자신들에 그리고 서로에 알론한 것들은 각기 속성에 따라 같을 것이지만 양자적으로 반대되는 양자 속성에 따라서 같지 않을 것이다 이렇게 알론한 것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지 않을 것이다 반면에,

*하나*를 나누어 지니지 않으므로 알론한 것들은 둘도 셋도 나누어지니지 않네 결코 하나를 빼앗아 오지 못하기 때문이다 그래서 하나와 같지도 같지않지도 양자적이지도 않으며 자신들 안에 이런 것들이 있지도 않다 이런 것들을 지닌다면 어디에서든 서로에 **반대**되는 두 에이도스이 자신들 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 *하나*를 나누어지니지 않는 것이 **둘**을 나누어지닐 수 없다 따라서 알론한 것들은 같지도 같지않지도 이 양자적이지도 않다 같거나 같지않다면 헤태론한 에이도스를 나누어 지녀야 할 것이며 양자적이라면 반대되는 둘을 나누어 지녀야 할 것이지만 그럴 수 없기 때문이다 따라서,

같고 같지 않는 알론한 것은 같지도 같지않지도 같고같지않지도 않다는 것이 논증됐다 이와함께 알론한 것은 모든 반대 속성들을 겪는 한 편 겪지않다는 것이 논증된다

같음 과 같지 않음은 서로에 반대되는 속성들인데 이러한 반대 속성을 알론한 것은 자신들 안에서 그리고 알론한 것들에 대해서 겪는다 그래서 각기 속성에 따라 같고 반대되는 양자에 따라 양자적으로 같지않을 것이다 그래서 알론한 것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지않다 이와 마찬가지로 동일과헤태론 움직여짐과쉼 등과 같은 모든 반대 속성들을 알론한 것들은 자신들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 겪는다 반면에,

알론한 어떤 것도 동일과헤태론 움직여짐과쉼 되어짐과사라짐 큼과적

음 똑같음과똑같지않음 등 반대 속성을 겪지 않는다 겪는다면 *하나* 와 둘 과 셋 과 홀 과 짝을 나누어 지녀야 할 것인데 *하나*를 빼앗아 오지 못하는 알론한 것들에 의해서 이것들이 지녀질 수는 없다 그래서 모든 반대 속성들을 겪을 수 없다 따라서,

만약 있다면 *알론한 것*은 자신들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 모든 것이며 어느 것도 아니다 만약 있다면 *하나*는 자신들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 모든 것이며 모든 것이 아니기 때문이다 그런데,

하나가 그러하다는 것을 도표(圖表)로 나는 1864쪽에서 나타냈으므로 마찬가지로 나는 도표로 알론한 것이 그러하다는 것을 나타내야 할 것이다 그래서 나는 다음 쪽과 같이 그 도표를 그린다

<table>
<tr><td rowspan="2"></td><td colspan="3">알론한 것</td></tr>
<tr><td>하나의<br>전체하나(이데아)</td><td colspan="2">하나와분리된 것<br>하나아닌것</td></tr>
<tr><td>전제</td><td>하나 만약있다면</td><td colspan="2">하나 만약있다면</td></tr>
<tr><td>실체</td><td>지님</td><td colspan="2">지님</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="3">(있다)</td><td>각각</td><td>양자(ἀμφότερα, 160a2,1905)</td></tr>
<tr><td>됨</td><td rowspan="2">없다</td><td rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>사라짐</td></tr>
<tr><td>여럿</td><td>있다</td><td colspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>부분의전체</td><td rowspan="2">있다</td><td colspan="2" rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>전체의부분</td></tr>
<tr><td>한계</td><td>있다</td><td colspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>수</td><td>무한히 많다(있다)</td><td colspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>움직임</td><td rowspan="2">있다</td><td colspan="2" rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>쉼</td></tr>
<tr><td>동일</td><td rowspan="2">있다</td><td colspan="2" rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>헤태론</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="3">있다</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>같음</td><td rowspan="2">없다</td><td rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>같지않음</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="3">있다</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>똑같음</td><td rowspan="2">없다</td><td rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>똑같지않음</td></tr>
<tr><td></td><td rowspan="3">있다</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>큼</td><td rowspan="2">없다</td><td rowspan="2">없다</td></tr>
<tr><td>적음</td></tr>
</table>

1864-1865쪽에 쓰여진 것 처럼 부분과전체에 걸리는 점선을 제외한 모든 점선은 반대 속성(to. pa,qoj, 159a2, 1901)들을 나타내는 반면 겹 실선

은 부정(否定)과 맞섬을 나타낸다 따라서 있음 과 없음은 반대가 아니라는 것이 그대로 앞 쪽 도표에서 드러 날 것이다 나아가서 비록 그에 관한 문제의 논증이 주어지지는 않았지만 알론한 논증들을 미루어 보건데 그러할 것이다라는 짐작은 괄호가 나타낸다 그리고 각각은 반대 속성 각각에 대해 그러하다는 것을 나타내는 반면 양자(ἀμφότερα, 160a2,1905)는 반대 속성 양자에 대해 그러하다는 것을 나타내므로 예를들어 하나 아닌 것은 되지도 사라지지도 되지도사라지지도 않는다 라는 함축(含蓄)을 각각 와 양자는 나타낸다[2824]이제,

만약 있다면 하나의 알론한 것에 관한 논증을 마지막으로 다루었으니 이 논증을 만약 있다면 하나에 관한 논증 과 만약 하나 있다면의 논증과 더불어 비교해 보아야 할 차례이다 그러나[2825],

더 간결하게 그 논증들을 비교 요약해야 할 터이나 다음 기회로 미루기로 하고 그 논증들의 비교 대신에 *하나* 와 *알론한 것*이 어떠하다는 것만을 나열(羅列)해 보기로 하자 이러한 나열에서 *진짜 하나* 와 *있는 하나* 와

---

2824) 나는 이 양자 와 각각은 서로에 반대 되는 것이 아니라 부정(否定)과 맞서는 것으로 일단 보았으나 진짜 이렇게 파르메니데애스가 보았는지는 모르겠다

2825) 다시 더 간결하게 정리해야만 하나 지금의 나는 심신(心身)이 피로하여 그럴 힘이 없다 그러나,

만약하나있는 경우의 *하나* 와 하나만약있는 경우의 *하나*사이의 비교 논증 요약은 1724-1720, 1796-1807, 1856-1863에 나와 있으며 하나만약있는 경우의 *알론한 것* 가운데 하나*의 알론한 것*(전체 하나) 과 하나와 분리해 있는 *알론한 것*(하나 아닌 것)사이의 비교 논증은 1921-1924에 나와 있으므로 문제의 곳을 찾아 읽는 사람은 덜 나를 원망할 것이다

*전체 하나(하나의 알론한 것)* 와 *하나 아닌 것(하나와 분리해 있는 알론한 것)*이 어떠한 것들인지면서 이데아가 바로 그러하다는 것이 보여질 것이다 먼저,

①진짜하나 그리고 ②**있는**하나와전체하나와하나**아닌**것의 **전제**들을 숙고해 보자

물론 ①②양쪽 모두에서 전제되는 것은 하나'이다' 그러나 저기①에서는 하나 있다의 *하나*가 전제되는 반면 여기 ②에서는 하나 있다의 **있다**가 전제(1329, 1632, 1667)된다 그럼에도 ①에서는 그렇게 전제될 경우 하나 자신에 잇따라야만(χρὴ, 137b4, 1329)하는 무엇(τι, 137b4, 1329)이 논증되는 반면 ②에서는 그렇게 전제될 경우의 하나 자신에 그리고 알론한 것에 잇따라야만 하는 무엇이 논증된다 그러나,

① 처럼 하나 있다의 하나만 전제됐다고 해서 그 하나가 있지 않다는 것은 아니다 하나 있다의 하나로서 전제됐기 때문이다 그러나 실체를 나누어지니지는 않으므로 이러한 하나는 **존재**하는 하나는 아닐 것이다 그래서 하나로 하여금 **실체**를 나누어 지니게 하려면 하나 있다의 **있다**가 ② 처럼 전제되야 할 것이다 하나 있다의 있다가 전제될 경우에 비로소 그 하나가 존재할 것이기 때문이다 다시 말해 실체를 나누어지닐 것이기 때문이다 하나 와 있다 이 두 가지 가운데 어느 하나를 전제하기 위해서 아마 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 전제되는 것 앞에 **εἰ**(142b3 : 1667 : 1706, 137c4 : 1605 : 1706)를 두었을 것이다 이러한 에이(만약.....라면)가 ①의 경우에는 하나 바로 앞에 ②의 경우에는 있다 앞에 붙었다 그래서 논증이 되면 될수록 있음이 드러난다 나아가서,

하나 와 있음 이 *양자* 가운데 어느 하나가 전제 됐다고 해서 나머지

하나가 떨어져 나가는 것이 아니다 하나가 전제되도 있음이 그 하나에 붙고 있음이 전제되도 그 있음에 하나가 붙는다 단 있음이 전제되면 반드시 실체를 나누어 지녀야만 한다 그러기에 있음이 전제될 경우의 그 하나는 실체를 나누어 지녀 비로소 여기에 존재한다 그렇다면 하나가 전제될 경우의 그 있음은 실체가 아닐 것이다 있음이 전제되지 않았기 때문이다 따라서,

나는 **있음** 과 **실체**(존재)를 구분은 옳바르다 **실체**가 어떻게 해서 저 **있음**으로부터 벗어나 **있는**지에 관해서는 소피스테애스 편의 있음을 마무리 하는 그림인 1573을 참조하라 이제,

이러한 두 전제로부터 하나 자신 과 알론한 것에 잇따르는 무엇을 살쳐 보기로 하자

이러한 두 가지 전제로부터 *부분도 전체도* 지니지않는 하나는 *부분*을 지니는 *전체*인 반면 전체 와 부분을 지니는 알론한 것은 전체와 부분을 지니지 않는다는 것이 논증된다[2826]이와 함께 한계를 지니지 않는 하나는 *무한*하고 *유한*한 반면 한계를 지니지 않는 알론한 것은 한계를 지니며 무한히 많다는 것이 논증되며 이와함께 모양이 없는 하나에 모양이 있다는 것이 논증되고[2827]이와 함께 어떤 것 **안에**도 있지않는 하나는 *스스로* **안에**도 *알론한 것* **안에**도 있다는 것이 논증되며[2828]이와함께 *쉬어왔지도 움직여지지도*

---

2826) 여기 논증 뿐 아니라 앞으로 이어지는 논증은 각기 해당 쪽들을 참조하라 최소한도 네 번 이상 그 논증이 옮겨져 요약 정리 되풀이 되었기 때문이다

2827) 그러나 알론한 것에 관련한 모양의 논증은 파르메니데애스에 의해서 주어지지 않는다

2828) 이와 관련된 논증 역시 알론한 것의 측면에는 주어지지 않는다

**않는** 하나는 *움직이고 쉬고* **있**는 반면 움직이지도 쉬지도 않는 알론한 것은 움직이며 쉰다는 것이 논증된다[2829](1714-1720, 1921-1923)이와함께 자신과도 알론한 것과도 *동일하지도 헤테론*하지도 않는 하나는 스스로와 그리고 알론한 것과 *동일하고 헤태론*한 반면 자신과 그리고 알론한 것에 동일하며 헤태론한 알론한 것은 자신과도 알론한 것과도 동일하지도 헤태론하지도 않는다는 것이 논증된다 이와함께 같음과같지않음 똑같음과똑같지않음 접촉과접촉하지않음 큼과적음 등에 관해서도 하나와알론한 것들은 그와같다는 것이 논증된다[2830](1796-1807, 1923-1924)이와함께 보다 늙고 젊게 동일한 나이로 있어 오며 있고 있을 것이며 되어왔고 되고 될 *하나*는 늙고 젊게 동일한 나이로 있어 오지도 있지도 있을지도 되어왔지도 되지도 될 것이지 않는다는 것이 논증된다[2831]이와함께 그것에 관한 앎도 억견도 감각도 있지

---

2829) 그러나 그 논증하는 길이 하나 와 알론한 것의 경우 아주 많이 차이난다 어떻게 차이나는지는 앞으로 그려질 도표에서 보여질 것이지만 알론한 것은 두 가지 반대 속성 각각을 겪는한 동일하지만 그 양자를 양자적으로 겪는한 헤태론하다 반대되는 것은 서로 헤태론한 것이기 때문이다 라고 먼저 간략하게 말하여질 수 있으리라

2830) 알론한 것의 경우 접촉과접촉하지않음의 논증이 빠졌으나 이것들은 서로 반대되는 속성이라고 볼 수 있으므로 이미 논증됬다고 보아야한다

2831) 알론한 것들의 경우 이에 관해 자신들 과 알론한 것들에 대해 어떠할지에 관한 논증은 파르메니데애스에 의해 주어지지 않는다 그러나 젊고늙음 동일한나이를지님과지니지않음은 반대 속성이므로 하나가 자신 과 알론한 것들에 대한 **있**거나 **되는** 것처럼 알론한 것들도 자신들 과 알론한 것들에 대해 그러할 것이다 라고 미루어 짐작할 수는 있다 그러나 이렇게 짐작할 수만도 없는 것이 있음은 됨에 됨에 있음은 반대되는 속성들이 아니기

않는 하나에 앎도 억견도 감각도 있다는 것이 논증된다[2832](1856-1863)이제,

비록 그러한 논증이 요약된 것이 아니라 논증되어진 것만이 나열됐긴 해도 이로 만족하기로 하고 하나 와 알론한 것들에 관한 논증에의해 논증된 무엇들을 하나의 도표 안에 모두 가두어 보기로 하자 이러한 도표는 1666, 1721, 1808, 1864, 1925를 묶어논 것이므로 다음 쪽 처럼 나타내어 질 수 있으리라

이미 1864쪽에 쓰여진 것 처럼 부분과전체를 구분하는 점선 이외의 다음 쪽의 모든 *점선*은 **반대**를 나타내는 반면 *겹 실선*은 **부정**(否定)과 **맞섬**을 나타내는 반면 실선은 단지 구분을 나타낼 뿐이다 그렇다면 **있음**과**없음** 반대가 아니지만 됨과사라짐 하나와여럿 안과밖 움직임과쉼 동일과헤태론 같음과같지않음 똑같음과똑같지않음 큼과적음 늙음과젊은 동일한나이와 동일한나이가아님 등은 반대 짝임이 선명하게 드러날 것이다 그리고 **각각**은 알론한 것들 각각이 아니라 반대 짝들 각각을 말하며 양자는 반대 짝 양자(兩者)를 말하며 *괄호*는 파르메니데애스에 의해 직접 말하여지지는 않지만 관련된 논증을 통해 미루어 보건데 간접적으로 그러하다는 것을 가리킨다

---

때문이다 있음 과 됨은 1907각주2811쪽에 쓰여진 것 처럼 우리가 생각하는 그 어떠한 속성도 아닐 것이기 때문이다 설령 백번 양보해서 잘못 생각해서 있음 과 됨을 어떤 속성이라고 억측해보더라도 있음은 됨에 됨에 있음은 반대인 것이 아니기 때문이다 파르메니데애스에 따르면 됨은 사라짐에 반대되는 반면 있음은 심지어 있지않음에 반대되는 것이 아니므로 그렇다

2832) 마찬가지로 알론한 것도 그렇다 라는 논증 역시 주어지지 않는다

| 전제(ὑπόθεσις) (137b 1:1329, 142b1:1632) | *하나* | **있음(τὸ εἶναι)** | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | *하나*자체 | **있는***하나* | 전체 *하나*(이데아) | *하나***아닌**것 | |
| | *하나* | | *알론한 것* | | |
| **실체(οὐσία)** | 지니지않음 | 지님 | | | |
| | (*아니다*) | (*이고아니다*) | (*이다*) | 각 | 자 |
| **됨(γένεσις)** | | | | 년 | 안 |
| 사라짐 | | | | | |
| 여럿 | **없다** (μὴ εἶναι) | **있는** (ὄν) | | **없는** (μὴ ὄν) | |
| 부분의전체 | | | | | |
| 전체의부분 | | | | | |
| 한계 | | | | | |
| 수 | | 무한히많이**있는** | | | |
| 모양 | | **있는** | (있는) | (없는) | |
| 안 | (없다) | | | | |
| 밖 | | | | | |
| 움직임 | **없다** | | **있는** | **없는** | |
| 쉼 | | | | | |
| 동일 | | | | | |
| 헤태론 | | | | | |
| | | | | 각 | 자 |
| 같음 | | 년 | 년 | **없는** | |
| 같지않음 | | 년 | 년 | | |
| | | | | 각 | 자 |
| 똑같음 | | 년 | 년 | **없는** | |
| 똑같지않음 | | 년 | 년 | | |
| | (없다) | | | 각 | 자 |
| 큼 | | 없는 | 없는 | **없는** | |
| 적음 | | 없는 | 없는 | | |
| | | | (있고되는) | 각 | 자 |
| 늙음 | | 고 년 | 고 또는 | 없는 | 없는 |
| 젊음 | | 고 또는 | 고 년 | (없다) | |
| 동일한나이 | | 고 년 | 고 또는 | | |
| 앎 | 없다 | 있는 | (있는) | | |
| 억견 | | | | | |
| 감각 | | | | | |

앞 쪽 도표는 하나만 전제될 경우 와 하나와 더불어 있음이 전제 될 경우 하나 와 알론한 것은 자신에 대해 그리고 알론한 것에 **대해**(πρὸς, 146 b2-3 : 1723, 160b3 : 1906) 무엇으로 있는지를 보여 줌과 동시에 하나 와 알론한 것은 모두 **반대**를 머금은 다는 것을 보여 줄 것이다 다시 말해 각기 모든 것은 각각에 대해 **반대**로 있어오며 **있**고 있을 것이고 되어 오고 **되**고 될 것이라는 것을 집요하게 보여 줄 것이다 그리고 이러한 반대로의 변화는 시간 **안에**서 일어나는 것이 아니라 시간이 거기에 부딪히는 저 때(ὅτε, 155e8, 1866)에 순식간에 홀연히 갑자기 일어난다는 것은 이미 말하여졌고 이러한 순식간에 관한 논증도 이미 1890쪽에서 정리됐고 1887쪽에서 시간과 더불어 그려졌다 **있음**은 저 **때** 그 **순식간**에 **사라짐**으로 **변**하며 **있지않음**이 그 때 저 순식간에 **됨**으로 변한다 따라서 있음은 됨과 구분된다 됨의 반대는 있지않음이 아니라 사라짐(소멸)이기 때문이다 나아가서,

*하나 자체* 와 하나 *아닌 것*(*하나*와 **분리**해 있는 *알론한 것*)에 잇따라야만 하는 무엇들이 같다고 해서 이 둘을 하나로 본다는 것은 위험천만(危險千萬)한 일이라는 것도 앞 쪽 도표는 보여준다 그 전제부터가 헤태론하기 때문이다 한 쪽은 **있음**을 전제하므로서 **실체**를 나누어지녀 **시간 안에** 있지만 한쪽은 있음도 실체도 시간도 전제하지 않으므로 그렇다 따라서 진짜하나 와 하나 아닌 것은 비록 자신에 잇따를 무엇들은 같지만 하나가 아니라는 것은 분명하다 ,

**있는** 것에서 **있지 않는** 것으로 넘어가야 할 때가 됐다 있는 모든 것 곧 하나 와 알론한 것에 관한 논증이 다 이루어졌으며 '플라톤'의 존재론은 있는 것으로 끝나는 것이 아니기 때문이다 오히려 플라톤의 존재론은 **있지 않은** 것에 관한 논증(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6, 1575)에 이르러 비로서 그 빛을 발하면서 이전의 존재론과는 다른 새롭게 태어난(νεογενὴς, 259d7, 1581)존재론임이 더욱 또렸해진다 이제,

있지않음을 전제하는 파르메니데애스를 따라가 보기로 하자 있는 것

이 어디까지 넓혀지며 무엇 때문에 *동일과 헤테론*이 반대되는 것의 선두주자(先頭走者)로 **있음**이 전제되자마자 *부분의전체*와 더불어 나타났는지 그리고 무엇 때문에 파르메니데애스는 모든 것을 말하면서 하나만 말하지 않고 더불어 하나의 알론한 것을 말하게 됐는지를 알게 될 것이다 그의 말을 들어보자

" 따라서 이렇게 *하나*가 만약 **있다**면 하나는 모든 것이며 하나는 어느 것도 아닐세(οὐδὲ ἕν ἐστι 160b3) 그리고 스스로에 대해서 그리고 알론한 것들에 대해서도 그와같네

완전하십니다(παντελῶς 160b4)

자 만약 *하나*가 **있지 않다**면 무엇이 잇따라야만 하는지를 따라서 이 후로 숙고해 보아야하지 않겠나

숙고해야 하기 때문입니다

만약 하나 있지 않다면 이라는 전제[의 경우] 자신(αὑτη, 160b6)에는 무엇이 (잇따를까) 따라서 만약 하나 **아닌** 것이(μὴ ἕν[2833], b7-8

---

2833) 1728에서 이미 말하여진 것 처럼 하나 **아닌** 것은 하나를 나누어 지니지 않은 것이며 1904에서 말하여진 것 처럼 하나와 **분리**해 있는 알론한 것은 하나를 나누어지니지 않으므로 하나 아닌 것은 *알론한 것*이다 라고 말하여질 수 있으므라 물론 알론한 모든 것이 하나 아닌 것이라는 말은 아니다 어떻게든 하나를 나누어 지니는 하나*의* 알론한 것(1874)도 있기 때문이다 그러나 하나 아닌 것은 알론한 것이기도 하다는 것만을 쓰기 위해 지금의 이 각주가 달아지는 것은 아니다 오히려,

이제까지는 1931쪽 도표에 보여진 것 처럼 하나 와 있음만이 전제 된 반면 지금부터는 하나 와 있지않음이 전제 되면서 더불어 하나 **아닌** 것도

)있지 않다면 이라는 요러한 것(전제)와 어떠한 차이가 날까

---

전제된다는 것을 쓰기 위해 이 각주가 달아진다 물론 있음이 전제 될 경우 하나와 분리해 있는 것에 무엇이 잇따를지가 숙고 되었으니 하나 아닌 것을 전제로 삼은 것이 아니냐 라는 물음도 일어 날 수 있으리라 그러나 그렇지 않다 거기에선 있음이 전제 될 경우의 하나와 분리된 알론한 것 으로서의 하나 아닌 것 만이 문제 삼아졌으므로 하나 아닌 것이 전제됐다고 볼 수 없으나 여기에선 직접 하나 아닌 것이 전제 되기 때문이다 하나가 전제된 것처럼 말이다 따라서,

파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 1)하나 와 2)있음 과 3)있지 않음 과 4)하나아닌 것 등 네 가지를 전제 한 후 1-1)하나'라'면 자신과알론한것에게 그리고 있다면 하나는 2-2)실체를 지니는 경우 와 **2-3)**그렇지 않는 경우 각각 자신과알론한것에게 그리고 알론한 것은 2-4)하나*의* 자기의 경우와 2-5)하나와 분리해 있는 자기의 경우 각각 자신과알론한것에게 그리고 있지않다면 하나는 3-6)실체는 지니는 경우 와 3-7)그렇지 않는 경우 각각 자신과알론한것에게 그리고 알론한 것은 3-8)하나의 자기의 경우 와 3-9)하나와 분리해 있는 자기의 경우 각각 자신과알론한것에게 그리고 **3-10)** 하나아닌것이라면 자신과알론한것에게 무엇이 잇따를 것인가를 숙고한다 그러므로,

파르메니데애스는 하나 와 있음 과 있지않음 과 하나아님을 전제한 후 이 4 가지 큰 전제를 10 가지 작은 전제로 나누어서 각기 전제로부터 잇따라야만 하는 무엇들을 논증한다 따라서 그의 전제는 4 가지이다 이 4 가지를 다시 10 가지로 나누기 때문이다 그러나 4 가지로 구분되지만 그 류로 볼 때는 **하나** 와 **있음** 등 두 가지 전제일 뿐이다 이미 소피스테애스 편에 선명하게 쓰여진 것 처럼 **있지않음**은 **있음** 이라는 **아주 큰 류**(Μέγιστα τῶν γενῶν, 254d4, 1516)의 어느 한 **종**(εἶδος,258c3, 1543)이므로 **하나아님**도 하나

확실히 차이 납니다

그리고 만약 *하나* ***아닌*** *것*이 **있지 않다**면은 만약 *하나*가 **있지 않다**면과 모두 그 **반대**(τούναντίον 160c1)이라는 *차이*만 날까

모두 **반대**

---

라는 류의 어느 한 종일 것임이 분명하기 때문이다 그래서 '플라톤'은 하나와 있음 이 두 가지 류의 전제를 네 가지 종의 적은 전제로 나눈 뒤 이 4가지(에이도스, 종, 種)의 전제를 다시 10 가지 더 적은 전제로 나누어 이 전제들에 잇따르는 무엇들을 자신의 그 대화 편에 파르메니데애스의 입을 통해 쓴다 따라서,

그가 전제하는 것은 류적으로 볼 때는 하나 와 있음 둘이요 종적으로 볼 때는 하나 와 하나아님 과 있음 과 있지않음 넷이며 그 종류로 볼 때는 헤태론 동일 움직임 쉼 됨 사라짐 여럿 같음 같지않음 똑같음 똑같지않음 큼 적음 시간 등 등 이다 그리고 이와같이 전제되는 것들은 모두 파르메니데애스 또는 엘레아 낯선이에 의해 에이도스 또는 이데아 라고 쓰여지는 것들이다 그리고,

이러한 전제로부터 잇따르는 논증은 **있음**을 통해서 각기 **하나**의 에이도스들이 서로에 **대해** 어떻게 있는가를 보여주는 가운데 모든 것들이 그렇게 에이도스들을 자신 과 알론한 것들에 대해 나누어 지닌다는 것을 읽는이로 하여금 일깨워 준다 그런데,

2-3)있는 하나가 실체를 지니지 않는 경우 와 3-10)하나 아닌 것이 있지않는 경우를 심각히 고려해 볼 필요가 있다 그런데 앞의 전제는 이미 1865-1892에 옮겨져 요약 정리 되었으므로 거기를 보면 그 심각한 고려(考慮)를 알 수 있을 것이다 그러나 뒤의 전제에 대해서는.....파르메니데애스가 아무 말도 않으므로 심각하다

그런데 만약 크키가 있지 않다면 또는 적음이 있지 않다면 또는 이러한 알론한 어떤 것(이 있지 않다면) 이라고 어떤 자가 말한다면 따라서 각각의 경우에 **있지 않는** 것은 *헤태론*한 어떤 것이라고 말하는 무엇이 분명한가

물론

그렇다면 **있지 않는** 것은 알론한 것들*의*[2834] 헤태론을( ἕτερον ..... τῶν ἄλλων 160c5)말한다는 것이 지금 분명하네 *하나*가 *만약* **있지 않다**면 이라고 말할 때 마다 [말일세] 그리고 (우리는 그가) 말하는 무엇을 보네

봅니다

따라서 **있음** 또는 **있지 않음**을 그것에 덧붙히는 *하나*를 말할 때 마다 *인식되는* 어떤 것을(πρῶτον.....γνωστιόν 160c7)첫 번째로 말하며 이와 더불어(ἔπειτα[2835]c7) *알론한* 것들*의 헤태론*한 것을 (말하네)

---

2834) 있다면 알론한 것은 하나*의* 알론한 것이든지 하나와 분리해 있는 알론한 것이다 라는 1894, 1902를 참조하라 거기에서는 있다면 알론한 것은 하나*의* 알론한 것이지만 여기에서는 있지않다면 있지않는 것은 알론한 것들*의* 헤태론한 것이라는 데에 유념(留念)하라 그렇다면 있지않는 것은 하나*의* 헤태론한 것이 아니라 하나*의* 알론한 것*의* 헤태론한 것이다,

이러한 로고스는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이다 라는 1538쪽의 로고스에 의해 다시 확인된다(1538)

2835) 먼저 있지않다는 것을 인식하고 난 후 그리고 나서(ἔπειτα, 160c7, 에페이타)알론한 것들의 헤태론 곧 알론한 것들의 차이를 인식하고 그리고 나서 있지않는 그 차이를 말한다는 식으로 콘퍼드(951) 와 죠웰(52)처럼 번역하지 말고 그냥 더불어 인식하고 더불어 말한다 라고 옮기는 것이 더 적절할 것 같아서 위 처럼 옮겼다 에페이타를 인식 싯점의 먼저 와 나중으로 보

(우리가) **있지 않음** 이라고 말하는 그 *무엇* 그리고 알론한 것들*의 차이*(διάπορον 160d2)는 덜 *인식*되어지는(οὐδὲν ἧττον γιγνώσκεται d1)어떤 것이 아니기 때문일세 또는 [그렇지] 않은가

필연적으로

따라서 하나가 만약 있지 않다면 *무엇*이 **있**어야만(τί χρὴ **εἶναι** 160d3)하는 것이 처음부터 반드시 말하여져야만 하네 (있지 않는) 그( 하나)의 **앎**(ἐποστήμην 160d5)이 **있다**는 이 첫 번째 것이 (있지 않는) 그( 하나)에 반드시 속하는 것 처럼 보이네 그렇지 않으면(ἢ d5)어떤 자가 하나가 만약 있지 않다면 말할 때 마다 말하여진 것(그 하나)이 인식되지[2836]않을 것이네

진실

---

지않고 οὐδὲν ἧττον(160d1, 어떤 것도 덜하지 않다)를 정도의 더 덜 하지 않음으로 보는 게 나을 것 같았기 때문이다 따라서 어떤 것이 있지 않다 라고 말할 때 우리는 **있지 않는** 것이 처음(Πρῶτον 160c7) *인식* 되면서 더불어 있지 않는 것의 **있는** 것*과의* 그 **차이** 곧 있는 **헤태론**함이 인식된다 라고 해석하는 더 올바를 것 같다 있지 않는 것을 처음 인식한 후 그리고 나서 있는 것들의 헤태론함 곧 차이를 인식한다 라고 해석하는 것 보다 말이다 어쨋든,

이러한 문제는 반드시 좀 더 숙고해 보아야 할 것 같으나 이 정도로 만 하고 지나치련다.

2836) **있지 않는** 하나를 전제한 후 파르메니데애스는 무엇 때문에 첫 번째로 아리스토텔레스에게 *인식*되므로 있지 않는 하나의 **앎**이 **있다**는 것을 논증할까 그것도 **있는** 하나를 전제한 후 있는 하나의 앎이 있다는 것을 *맨 마지막에* 아리스토텔레스에게 논증한 파르메니데애스가 말이다(1825) 있는 하나의 경우에는 맨 마지막에 논증한 것을 무엇 때문에 있지 않는 하나의 경우에는 맨 처음에 논증할까 물론 이 논증에 앞서 먼저 **있지 않는** 것(하

그렇다면 그리고 *알론한* 것들은 그( 하나)*의 헤태론한* 것들**이**(εἶναι 160d7)그렇지 않으면(ἢ, d7, 또는, or) 저(하나)것은 *알론한* 것들의 *헤태론*(ἕτερον d7)이라고 말하여지지 않을 걸세

물론

그리고 따라서 **헤태론함**은(ἑτεροιότης 160d8) 그 앎에 대한(πρὸς d8)그(하나)것에 있네[2837]하나가 알론한 것들의 헤태론이라고 말하여

---

나)도 인식 되는데 인식 될 때는 *알론한 것들의 차이* 로서 그러하다는 것이 먼저 말하여지긴 했어도 말이다 나는,

여기서 맨 마지막 차이(ἡ τελευταία διαφορά, 형이상학1038a19, 448)로부터 정의는(ὁ ὁρισμός, 형이상학1038a20, 448)이루어진다는 아리스토텔레스를 끌어들인다 이 맥락에서 텔레스는 **차이**를 **헤태론함**이라고(διαφορὰ δὲ θάτερον, 형이상학1038a4, 445)하기 때문이다 그런데 이미 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 알론한 것들*의 헤태론*이 바로 있지 않는 것이며 이러한 있지않은 *알론한 것들의* **차이**라고 이미 말하지 않는가

2837) 하나에 대한 앎 뿐만이 아니라 하나에도 헤태론은 속한다 라는 말일 것이다 다시 말해 있지 않는 하나는 헤태론하므로 있지 않는 하나의 앎은 이러한 헤태론함에 대한 앎이다 라고도 풀어 말할 수 있을 것이다 참고로,

콘퍼드(951)는 알려질 수 있음 이외에도 그(하나)것은 특성 상(in character) 차이를 지닌다 라고 번역하는 반면 죠웬(52)은 그렇다면 차이는 앎 뿐만 아니라 그(하나)것에도 속한다 라고 번역한다 그러나 이러한 번역은 '.....에 대함'을 빠트리므로 나는 그러한 번역을 따르지 않았다 번역을 될 수 있는한 그 당시의 말을 하나도 빠트리지 않아야 할 것이다 빠트리면 빠트릴수록 그 본디 것으로부터 멀어질 것이기 때문이다 그렇다고 처음 보는 사람이 이해 못할 정도로 직역해도 안 될 것이다 그래서 나는 먼저 직역한 다음 최대한 그 직역(直譯)에 가깝게 의역(意譯)한 다음 다시 그 직역에 가

질 때 마다 알론한 것들의 헤태론함들이 아니라 저(하나)것의 헤태론함이라고 말하여지기 때문일세

선명해집니다

그리고 **있지 않는** *하나*는(τὸ μὴ ὄν ἕν 160e4) 저(하나)것 과 어떤 것(τινὸς e3)과 이것(τούτου e3) 과 이것에(τούτῳ e3)[있는 것] 과 이것들을(τούτων e3)그리고 이런(τῶν τοιούτων e4)모든 것들을 나누어 지니네 하나는 말하여지는 것도 하나의 헤태론들도 저(하나)것에 있어 오는 어떤 것(ἐκείνῳ τι ἦν[2838] 160e5)도 저(하나)것의 (어떤 것)도 말

---

깝게 요약(要約)한 후 다시 그 의역에 가깝게 정리(整理)하는 길로 지금의 나의 석사학위논문자료를 만들어 나가는 중이다 따라서,

나를 못 미더워하는 자들은 직역을 보면 될 것이고 덜 미더워하는 자들은 요약을 보면 될 것이다 그러나 반드시 앞의 분들은 나의 각주들을 참고해야 할 것이다 사실 각주들이 논문의 근거를 이룰 것이기 때문이다 사실 그들의 철학을 알려면 최대한 그들만의 언어로 접근한 후 다시 반드시 지금 우리만의 언어로 그 철학을 내 뱉은 다음 내 뱉어진 것을 수정(修整)하여 뒤 바꾸는 것이 올바른 순서일 것이나 나는 이러한 순서를 밟지 못해 안타갑다 우리만의 언어도 내가 지금 모르기 때문이다 그러나,

어차피 하나 하나 밟아가면서 서로 수정해주는 것이 아닌가

2838) 아리스토텔레스의 핵심적인 강의록 형이상학 가운데서도 람다 편 다음으로 주요(主要)한 강의 라고도 할 수 있을 제애타 편의 핵심적인 낱말인 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦ εἶναι ἑκάςῳ, 1029b20-21, 305, 토 티 에엔 에이나이 헤카스토오)이 이미 다 나와 버린 셈이다 텔레스는 플라톤의 대화 편 도처에 깔린 이러한 말들을 주어 모아 자신에게 고유한 것 처럼 보이는 낱말을 만들어 냈을 뿐이다 *에이나이*를 말하는 여기 맥락에서 *3격* 과 *있어 오는* 과 *것(무엇)* 등이 나오지 않았는가 여기에 그는 관사 토

하여지는 [저 하나의] 어떤 것도 아닐 것이기 때문일세 만약 어떤 것의 그것에도 ([있지]않고) 이러한 알론한 것들의 (그것도) 아니라면 말일세

옳소

만약 **있지 않다**면 한 편으로 (있지 않는) 그러한 것(οἷόν 160e8)은 **하나**에 **있지 않을** 것이며 다른 한 편으로 [있지않는 그러한 것]이 **여럿**을 나누어 지니는 것을 막는 것도 (있지) 않네 그러나 그리고 필연적으로 만약 하나가 저것이며 그리고 알론하지 않는 것(μὴ ἄλλο 161a1)이 아니라면 [그렇네] 그렇지만 만약 있지 않는 것이 하나도 저것도 아니라면 그리고 로고스는 그것의(τοῦ[2839] 161a3)(로고스)라면 어떤 자도 (있지 않는 것을) 반드시 발설하지 못한다 그런데 만약 *하나*가 저것이지 알론하지 않는 것은 아니다 라고 놓고 나간다면 (ὑπόκειται 161a4) 그리고 저것 과 알론한 *여럿***들의** 그 (*하나*)가 반드시 놓여질 (μετεῖναι 161a5)것이네[2840]

그리고 따라서 *같지 않음도 알론*한 것들에 대한(πρὸς[2841] 161a6)

---

(τὸ)를 붙혀 하나의 말을 만들었을 뿐이다 지금 맥락이 에이나이에 관한 것이 아니라고 우기는 것은 너무나도 파르메니데애스 편의 지금 여기를 아니 파르메니데애스 과 소피스테애스 편의 '플라톤'을 오해한 데서 나오는 것이라는 것은 금방 모두 알 것이다.

2839) 앞의 어떤 것을 지시(指示)하기 위해서 그 당시 헬라어 사람들은 관사(冠詞) τὸ를 썻던 것 같다 여기에서 처럼 말이다 그렇다면 여기 토(τὸ)는 앞의 무엇을 지시할까 하나 와 저것을 지시하는 것으로 보아야 할 것 같다 그래서 로고스가 하나도 여럿도 지시하지 않는다면 이라고 의역(意譯)할 수도 있으리라

2840) 다시 말해 만약 있지 않다면 하나는 여럿을 나누어 지닌다 라는 말이다

그( *하나*에 있다 하나*의* 알론한 것들은 헤태론한(ἑτεροῖα 161a7)헤태론[2842]일 것이기 때문일세

예

그런데 **헤태론**[의 일 종]은 **알론**[의 일종]이(ἀλλοῖα a8)아닌가

어찌 않으리오

---

2841) **있지 않다**면 *하나*에 대해 있을 뿐 아니라 알론한 것들에 대해서도 **있다** 라고 말할 수도 있을 것이다 이 말은 하나란 알론한 것에 대해 있다는 말을 근거로 하기 때문이다

2842) 헤태론 과 알론을 구분해서 될 수 있는한 지금까지 써 왔던 내가 틀리지 않았다는 것을 이 곳이 보여준다 이 둘을 다르다 라는 우리말로 두리뭉실 번역해 버리면 구분되는 이 말들을 통해서 '플라톤'이 나타내려고 했던 것을 혼동할 것이기 때문이다 *있지 않는* 것은 **알론**한 것들*의* **헤태론**한 것들 이라는 로고스가 이러한 구분의 필연을 보여준다 다시 말해 구분하지 않으면 있지 않음은 알론의 헤태론이라는 정의(定義)가 필연적으로 내려질 수 없게 된다 후에 적절하게 아리스토텔레스가 자신의 형이상학에서 지적(指摘)한 것 처럼 정의에 쓰여지는 말들은 되풀이(προσθέσεως, 형이상학1031a2, 317)되면 안될 것이기 때문이다 구분하지 않는다면 있지않음은 알론의 알론 또는 헤태론의 헤태론이다 라는 말이 성립하고 이러한 말(로고스)이 정의로 받아들여져야 할 것이므로 그렇다  그런데,

하나의 알론한 것들은 헤태론한 헤태론 이라는 여기 파르메니데애스도 동일한 말이 되풀이하지 않은가 아니다! 내가 번역을 잘못했기 때문이다 헤태론**한** 헤태론 이라고 번역하기 보다는 헤태론**한** 일 종( ἕτερον **ὄντα** ἑτεροῖα 161a7)이라고 하는 것이 올바른 옮김인 것 같으므로 그렇다 그러나 알론한 것은 헤태론한 것과 헤태론한 것이라고 옮길 수도 있을 것 같은데..... 어휴...헷갈려.....내가 괜히 텔레스를 끌여들였나 보다

그런데 알론은 *같지 않는* 것이 아닌가

같지 않는 것입니다

그렇다면 하나에 같지 않는 것이 있다면 같지 않는 것에 같지 않는 같지 않는 것(ἀνόμοια ἀνόμοια 161b2)이 (있을) 것이라는 것은 분명하네

분명합니다

그리고 하나에 같지않음이 (있다)면 그( 하나)에 *대한* 같지 않는 알론한 것들이 그( 하나)에 있을 것이네

[있을 것] 처럼 보입니다

그런데 만약 알론한 것들의 같지않음이 그( 하나)에 있다면 따라서 필연적으로 *스스로*의 같지않음이 그( 하나)에 있지 않겠는가

어떻게

만약 하나*의* 같지 않음이 하나에(τῷ ἑνί [2843]161b6)있다면 어디에서든 그러한 것에 관한 로고스도 하나의 로고스와 같은 그러한 것이 아니고 (그러한 것에 관한) 전제도 하나에 관한 (전제가) 아니라 하나 보다는(ἢ b8)알론한 것에 관한 (전제)일 것이네

물론입니다

그런데 반드시 아니네

확실히 아닙니다

따라서 하나에 *같음*은 그( 하나)의 *스스로*에 **있**네(ἑαυτῷ εἶναι 161c2)

반드시

그리고 다시 *똑 같은*도 *알론*한 것들에 있지 않네[2844]만약 똑같

---

2843) 따라서 이제 까지의 그것에(αὐτῷ, 161b5 등 등)대신에 하나에를 집어넣을 수 있다.

2844) 다시 똑 같음이 알론한 것들 안에 있지 않고 하나 안에 있다면 하나는 알론한 것들과 똑 같지 않을 것이다 라는 맥락이다 내가 너무 고지식하

이 ( 알론한 것들 안에) 있다면[2845]이미 같은이 똑 같음에 따라서 그( 알론한) 것들 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 이러한 양자들은 만약 하나가 있지 않다면 불 가능하네

불 가능합니다

그런데 똑 같은이 알론한 것들에 있지 않으므로 따라서 필연적으로 알론한 것들도 저것에 똑 같지 있지 않지 않은가

필연적으로

그런데 *똑 같지 않은* 것들은(τὰ μὴ ἴσα 161c7-8) *非똑같지*(ἄνισα c8) *않은가*[2846]

예

그런데 非똑같은 것들은 비똑같음과 비똑같지 않은가

---

게 3격을 살리려다 보니 더 난삽하게 된 것 같지만 실은 더 정확할 수도 있다

2845) 있음 앞에 이렇게 자주 쓰이는 3격을 아리스토텔레스는 더욱 자주 심지어 뒤에도 쓰게 된다는 것은 이미 720쪽 등 여러 곳에서 아주 자세히 말하여졌다 따라서 있음 앞에 3격이 온다는 것은 있음에 관한 텔레스의 독특한 쓰임새가 되지 못한다

2846) 이러한 논증을 **있는** *하나는 알론한* 것과 *같지* 않다는 논증과 비교해 볼만하다(1735, 1807) '동일을 겪었던한 알론을 겪지 않았으며 알론을 겪지 않았던한 같지않지 않았고 *같지않지 않는한 같으*므로 알론한 것과 헤태론한 하나는 알론한 것과 헤태론을 겪으므로 알론한 것과 같지않다' 라고 거기서 논증이 이루어지는 반면에 **있지 않는** *하나*에 관한 여기 논증은 역시 '*알론*한 것과 *똑 같지* 않다 똑 같음은 알론한 것 안에 있는 것이 아니라 하나 안에 있으며 똑 같지 *않는* 것들은 *非*똑같기 때문이다' 이라고 이루어지는데 이러한 논증들에서 아님(非)의 옮겨다님(1667)이 드러나기 때문이다

어찌 않으리오

그리고 비똑같음을 *하나*는 나누어 지니는가 이( 하나)에 대한 알론한 것들이 그( 하나)와 비똑같은 [그런 비똑같음을] 말일세

나누어 지닙니다

그렇지만 그러나 *비똑같음*은 *크고 작음*이네

[크고 작기] 때문입니다

따라서

이러한 하나에 크고 작음이 있을까

감히[ 있습니다]

크고 작음은 항상 서로에 **차이**날 걸세

물론

따라서 그( 크고 작음) 사이에는 항상 어떤 것이 있네

있지요

이제 (자네는) 그것들 사이에[ 있다 라고] 말하여질 똑 같음을 (ἰσότητα 161d7)지니는가 또는 알론한 어떤 것을 지니는가

[알론한 어떤 것을 지니지] 않습니다 그러나 이(똑 같음)것을 지닙니다

따라서 그렇게 크고 작음이 있는한 똑 같음은 그렇게 있는 것들 사이의 그( 하나)에 있네

선명해집니다

똑 같음 과 큼 과 작음은 **있지 않는** *하나*에 놓여질(μετέιη 161e 2) 것 처럼 보이네

처럼 보입니다[2847]

그리고 그( *하나*)는 어떻게든(πῃ 161e3) **실체**를 반드시 나누어 지녀야 하네[2848]

---

2847) 지금 맥락의 있지 않는 하나는 자신과 크고 작고 똑 같지 알론한 것들과 크고 작고 똑 같지 않다 라는 말이다

어떻게

(우리가) 말한 것 처럼 그렇게 반드시 그( 하나는) 지니네 만약 그렇게 지니지 않는다면 하나는 있지 않다 라고 말하면서 (우리가) 우리에게 말했던 것이 *진실*이(ἀληθῆ[2849] 161e5)아닐 것이며 만약 진실이라면 (우리는) *있는* 그것들[2850]을 말한 것이 분명하기 때문이네 또는 그렇지 않은가

그렇습니다

그런데 *진실*을 말한다고 우리는 주장하므로 **있는** 것들을 말한다고 우리에게 필연적으로 주장할 것일세

필연적으로

따라서 **있지 않는** 하나가(τὸ ἓν οὐκ ὄν 162a2)**있는** 것 처럼 보이네 만약 있지 *않는* (것)이 있지 *않다*면 그러나 어떻게든 **있음**으로부터(τοῦ εἶναι 162a2)**있지 않음**에로(πρὸς[2851] a3)지나가(ἀνήσει a3)[2852](그(하나)것은) 곧 바로 **있는**(ὄν, a3, 것)것일 것이기 때문이네

---

2848) **있지 않는** 것(하나)도 **실체**를 반드시 나누어 지닌다는 말이다 있지 않는 것도 **있는** 것의 일 종이라는 것을 염두에 두면 별로 그렇게 어려운 말이 아니다

2849) 그렇게 있지 않다면 또는 그렇지 않다면 진실이 아니라는 말이다 그렇다면 있지 *않는* 것은 진실하지 *않는* 것이다 라고 말해도 되는가 말해도 된다 소피스테애스의 엘레아 낯선이는 진실한 것을 있는 것이라고 쓰기 때문이다(1378)진실이 아닌 말도 마찬가지일 것이다 진실이 아닌 말은 있지 않는 말이기 때문이다

2850) 하나가 그렇게 있다고 말하여지는 그것들(αὐτὰ 161e6)을 말하지 하나와 알론한 것들이 아니다 복수형이라고 알론한 것들이라고 말해선 않되고 그러기에 오히려 복수형을 살릴려면 하나*들* 이라고 말해야 할 것이다 그 하나는 여럿이기 때문이다.

모두 모두

---

2851) 지금까지는 주로 ' ..... 대해 ' 라고 옮겨 왔으나 그 본디 뜻은 ' ..... 에로(for, to) '이다 사실 영어를 통해 헬라어를 받아 들이는 것은 고통이다 헬라어는 영어 보다는 구문론적으로 우리 글-세종이 우리의 소리를 문자화 한 한글이 아니라 신라 발해 남북극(南北極)시대 이전의 고구려 백제의 글-에 가깝기 때문이다 그러나 어느 누가 영어를 베끼지 말고 순수 우리 글에 맞추어서 헬라어를 배울 수 있도록 해 줄 수 없을까 지금의 나도 역부족이니 슬플 수 밖에 없다 그럼에도,

' ..... 에 대해 '라고 악착같이 옮긴 것은 관계(關係)라는 한자어를 쓰지 않기위해서 이다 물론 대(對) 역시 한자어이긴해도 둘 보다는 하나를 쓰는 것이 더불어 세종 이후의 우리 글도 살리는 길이다 그래서 하나씩 하나씩 서두르지 말고 한자어를 죽여가면서 영어도 더불여 죽여가면 언제가 순 우리말도 한 계레 모든 사람들이 통일된 말과글로 아주 심오(深奧)한 학문을 아주 쉽게 몇 백배 더 많은 사람들이 할 수 있을 그 날이 올 것이다 그렇다고 한문과영어를 배척(排斥)하자는게 아니라 한문과영어를 많이 아는 사람들이 될 수 있으면 그런 미개한 언어들을 우리 일상생활에서 쓰지 말자는 것이다 쩝 .....하나의 공상(空想)인가?

2852) 따라서 여기 파르메니데애스에 따르면 있음 과 있지않음 사이에 있는 것 과 있지않는 것이 끼어 있을(ἔσται 162a3)것 이라는 것이 선명해진다 다시 말해 있음 있는 것 있지않는 것(없는 것) 있지않음(없음) 등 네 가지가 서로에 구분되어져야 할 것이다 바로 이 네 구분 가운데서 앞 두 구분은 1831쪽의 도표에서 더 선명해지는 것 처럼 만약 하나 있다면의 하나 와 하나 만약 있다면의 하나의 구분에 상응한다고 볼 수 있으며 지금의 맥락은 있지 않는 것 곧 만약 하나 있지 않다면의 하나 곧 있지 않는 하나에 관한 논증이라고 볼 수 있으리라 그렇다면,

따라서 만약 (그(하나)것이) **있지 않**으려면 반드시 그(하나)것은 **있음**을(τὸ εἶναι 162a4)**있지 않음**과(τὸ μὴ εἶναι a4)[묶는] **있지 않는 (것)** [으로서의] 끈(δεσμὸν[2853] a4)을 지녀야 하며 마찬 가지로(ὁμοίως 162a5)**있는 것**(τὸ ὄν a5)처럼 끝까지 주욱(αὖ a6)있기 위해서는 **있지 않는 것**은 **있지 않음**을 지녀야 한다 이렇게 왜냐하면 끝까지 **있**으려면 **있는** 것은 한 편으로 **있는 있음**의 **실체**를(οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν

---

있음(에이나이) 과 있는 것(온) 과 있지않는 것(메애 온) 과 있지않음(메애 에이나이)은 분명히 구분되어져야 할 것 같다(1743각주1656번) 그러나 그러한 구분을 말 또는 글로 나타낼 수 없을 것 같다 거듭 되풀이 된 것 처럼 있지 않음 뿐 아니라 있음에 관해서는 입도 벙긋할 수 없기 때문이다 나아가서 아마 생각할 수도 없을 것이다 나아가서,

지금의 파르메니데애스에 따르면 그렇다는 것이고 파르메니데애스 편 뿐 아니라 소피스테애스 편에 의해서도 이러한 구분은 확인되는 것 같다 있음 과 실체(존재)가 조심스레 거기 소피스테애스 편(1542, 1573, 1691, 1739)에 의해서도 구분되어져야 할 것 같기 때문이다 다시 말해 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 있는 것 으로서의 있음 과 있지 않는 것 으로서의 있지 않음만을 말하고 있다고 보아야 할 것 같다 그러나 있는 것 과 있음 또는 있지않음 과 있지않는 것의 이러한 겹침은 별 큰 문제가 되지 않는다 저 있음 만큼이나 있는 것은 있을 것이기 때문이다.

2853) 끈 이라는 말은 1486(파르메니데애스253a5)과1561에서 이미 나타났던 말이다 음소(音素)들을 묶어주는 모음처럼 **있는** 것은 모든 류를 두루 묶어주는 끈이다 라는 맥락에서 말이다 그러나 여기에서의 끈은 있음 과 있지않음을 묶어주는 **있지 않는** 것(하나)이다 따라서 여기의 끈 과 거기의 끈은 묶어주는 것이 각기 알론하다 하나는 있음 과 있지않음을 묶어주지만 다른 하나는 구분되는 모든 류들을 묶어주기 때문이다

162a8) *나누어 지니면서* 다른 한 편으로 **있지 않는 있음**<않음>[2854] *의* **실체 아님**을(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ>εἶναι μὴ ὄν 162a8-b1) (나누어 지니는 반면) **있지 않는 것**이 만약 끝까지 주욱 있으려면 한 편으로 **있지** <**않는**> **있지 않음***의* 실체 아님을 (나누어 지니면서) 다른 한 편으로 **있지 않는 있음***의* **실체**를 (나누어 지니는 [식으로]) **있는 것**은 대 부분(τὸ ὄν μαλιστ' 162a7)있을 것이며 **있지 않는** 것은 (대 부분)있지 않을 것이기 때문이네

가장 진실합니다

그렇다면 **있지 않음**의 **있는 것**에 그리고 **있음**의 **있지 않는 것**에 놓여지므로(μέτεστι 162b4) 그리고 **있지 않음**이려면 **있음**의 *하나에* 필연적으로 놓여져야 할 것이네 있지 않기 때문일세

필연적으로

그리고 만약 있지 않다면 *하나*에 **실체**가 선명해지네

선명해집니다

따라서 있지 않다면 (하나에) 실체 아님(μὴ οὐσία 162b7)(도 선명해질 것일세)

어찌 않으리오[2855]

---

2854) 꺽쇠 < >는 버넷 판에 삽입된 그대로이다 그리고 괄호 ( )에 나는 생략된원문을 집어넣었으며 대 괄호 [ ]에 나는 어떤 로고스를 이해 하기위해 내 임의로 어떤 레에마(句)집어넣어주었다

2855) 있지 않는 하나는 있지 않으려면 실체를 나누어 지니면서 실체아님(μὴ εἶναι, 非실체)도 나누어 지녀야 한다 라는 말이다 다시 말해 실체 와 실체 아님을 나누어 지녀야 어떤 것은 있지 않다 왜냐하면,

주욱 있으려면 있음의 실체를 나누어 지니고 있으면서 있음의 실체 아님도 나누어 지니는 것 처럼 주욱 있지 않으려면 있지 않음의 실체 아님을 나누어 지니고 **있**으면서 있지 않고 있음의 실체를 나누어 지니는 식으

그런데 **지니는 것**은(τὸ ἔχον 2856)162b9) 지닌 것의(ἐκ ταύτης τῆς

---

로 있는 것은 있고 있지 않는 것은 있지 않으므로 있음 과 있지 않음을 잇고 있는 있지 않는 것은 있음 뿐 아니라 있지 않음도 지녀야 하기 때문이다

2856) 156e8(1875, 1885)에 나오는 **ἔχει**(**지니다**)의 分詞形이므로 거기를 보아야 여기를 알 수 있다 그런데,

**있음**에서 *사라짐*으로 그리고 **있지 않음**에서 *됨*으로의 **변함**은 움직임과 쉼의 사이에서 *일어난다*(지니다) 라고 거기에 쓰여지는 반면 여기 앞 맥락은 있거나 있지 않으려면 실체 와 실체 아님을 나누어 **지녀야** (μετ**έχον**τα 162a7)한다는 맥락이므로 언 듯 라고 지니다 라는 말이 이해되지 않을 것이다 그러나 너무나도 선명하다 **변**할 때 **지니기** 때문이며 1885에 요약 정리된 것 처럼 지님은 있음과도 됨과도 구분되기 때문이다

이제 변하는 것은 시간 안의 것은 아니나 저 때에 변하므로서 시간과 순식간에 부딛친다 그리고 부딛치므로서 비로서 시간 안에서 되고 그리고 있다 그래서 선후(先後)의 그런 과정(過程)은 아니지만 변해야 비로서 되고 그리고 있다 바로 이러한 **됨** 과 **있음**과 구분되는 **지님**이 **있지 않는** 하나에 연관지워져서 다시 말하여진다 그런데,

실체 와 실체 아님을 **나누어** 지닌다 라고 쓴 후 먼저 파르메니데애스는 **나누다**(**μετεῖναι** 162b5)에 관련하여-나누다를 놓이다로 옮겼다-있지않음의 있는 것에 그리고 있음의 있지않는 것에 놓이다 라는 말을 한다 그러고 나서 지니다에 관련하여 말하기 시작한다 하나에 실체 와 실체아님이 **놓여져야** 그 실체 와 실체아님을 **지닐** 것이기 때문이리라 또는 하나는 실체와 실체 아님을 **나누어 지닐** 것이기 때문이리라 바로,

이러한 나누어 지님의 그 **지님**에 있음으로부터 사라짐으로의 변화

ἕξεως 162b10) **변화** 없이는 그렇게 어떻게 지니겠는가

아닙니다

따라서 그러한 모든 것은 그렇게 (지니고) 그리고 그렇게 지니지 않을(μὴ 162c1) **변화**를 가리키네

어찌 아니리오

**변화**는 **움직임**(κίνησις[2857] c2)일세 또는 무엇이라고 (우리) 말할까

움직임

그런데 **있는** 그리고 **있지 않는** 하나가 보여졌는가

예

따라서 그렇게 (지닌) 그리고 그렇게 **지니지** 않는다는 것이 선명해지네

그럴 것 처럼 보입니다

그리고 따라서 **있음**으로부터 **있지않음**으로의 **변화**를 **지니**므로 **있지 않는** *하나는 움직여진다*는 것이 보여졌네

감히

---

와 있지않음으로부터 **변화**를 이어 보라 어떠한 로고스들이 반드시 보충되어질 필요가 있다는 것을 금방 알게 될 것이다.

2857) 파르메니데애스는 **자리옮김** 과 **달리됨**을 움직임으로 보았다는 것에 유념(留念)하라(1611) 그런데 이제 여기의 파르메니데애스는 **변화**란 **움직임**이다 라는 로고스를 아리스토텔레스로부터 얻어 낸다 그러나,

이미 각주 2856(1949쪽)번에서 지적(指摘)됐듯이 파르메니데애스는 변화란 움직임 과 쉼의 사이에서 저 때 순식간에 일어난다 라고 말한(1875) 그렇다면 여기 와 거기 로고스는 틀리지 아니한가 거기에서는 움직임도 쉼도 아니라고 했다가 여기에서는 움직임이라고 말하니 말이다 그러니 그의 말을 좀 더 지켜 볼 일이다

그러나 있지 않다면 있지 않는 것 처럼 만약 결코 **있는** 것들의 [어떤 것이] 아니라면 언제 어디서도 옮겨졌지(μεθίσταιτό, 162c8, 이동, 移動)않았을 것이네

어찌

따라서

*자리 옮김*에 의해서는(τῷ μεταβαίνειν 162d1)*움직여지지* 않을 것일세

아니기 때문입니다

동일한 것(자리) ((안))에서는 어떤 것도 회전하지(στρέφοιτο d2) 못할걸세 동일한 것과는 결코 *접촉*되지 않을 것이기 때문이네[2858]**있는** 동일한 것이 있으므로 [그렇네] 그런데 **있지 않는** 하나는 있는 어떤 것들에 의해서는(τῳ 162d3) 있을 수 없네

(있을) 수 없기 때문입니다

따라서 있지 않는 하나는 안에 있지 않는 저것 안에서는 회전할 수 없네

없기 때문입니다

어디에서든 **있**든 **있지않**든 *하나*는 스스로와 *달라지지도*(ἄλλοι οὖται [2859]162d6)않네 그(하나)것이 스스로와 달라진다면 더 이상 하나에 관해서가 아니라 알론한 어떤 것에 관한 *로고스*로 있어 올 것이기 때문이다

---

2858) 이와 비슷한 논증이 하나 자체는 자신 **안에** 있지 않다는 논증에서도 나타난다(1611) 동일한 것이 둘러쌓이면서 둘러쌓을 수 없기 때문에 자신 안에 하나는 있지 않다 라고 말이다 그리고 이 논증은 하나 자체는 자신과 **접촉**할 수 없다는 바로 앞 논증과 연이어 나타난다

2859) 알론한 것이 알론한 것으로 된다는 것은 달리 말해 달리 된다는 것은 자리가 변했다는 것이라고 하는 1614쪽의 파르메니데애스를 참조하라

옳소

그런데 만약 달라지지도 동일한 것 안에서 회전하지도 옮겨지지도 않는다면 따라서 어떻게든 움직여질 것인가

어찌

움직임이 없는 것은 (τὸ ἀκίνητον 162e1)필연적으로 *멈출*(ἡσυχία 162e2)것이네 그런데 멈춘 것은 *쉬네*(ἑστάναι e2)

필연

따라서 있지 않는 하나는 쉬었으며 움직여지네[2860]

[그럴 것] 처럼 보입니다

그리고 만약 움직여졌다면 달라진 그것 보다 클(μεγάλη [2861]162e4)것이네 어떤 것이 움직여지는한 그 만큼 [움직여지기 이전에] 지닌 것과 같이(ὡσαύτως 163a1)더 이상 지니지는 않을 것이기 때문이네

그렇게

감히 하나도 달라진다네

예

---

2860) **있는** 것은 *쉬었지*(ἔστηκεν, 소피스테애스250c6, 1473)도 *움직여지지*도 않는다는 엘레아 낯선이의 말과 기막히게 들어 맞는다 그 동사의 변화형과도 말이다 여기에서는 **있지 않는** 것은 *쉬었으*며 *움직여진다* 라고 말하여지기 때문이다 따라서,

거기 와 여기를 합쳐 있는 것은 쉬어왔지도 움직여지지도 않지만 있지 않는 것은 쉬어왔으며 움직여진다 라고 그리고 나아가서 **있지 않는** 것이 *쉬었을 때 쉬지 않았던* 것은 **있는** 것인 반면 **있지 않는** 것이 *움직여질 때 움직여지지 않았던* 것은 **있는** 것이다 라고도 쓸 수 있으리라

2861) 콘퍼드(953)는 같지않다(unlike)로 죠웬(56)은 다르다(other)로 번역한다 물론 이들의 옮김도 그런데로 이해가 간다 그러나 나는 될 수 있으면 원문의 낱말을 쓰려고 발악하다보니 크다 라고 해 버렸다

그리고 결코 *움직여지지* 않는다(면) 결코(οὐδαμῆ 163e4) *달라지지* 않는다네

않기 때문입니다

따라서 **있지 않는** 하나가 움직여지는한 달라지며 움직여지지 않는한 달라지지 않네

않기 때문입니다

따라서 있지 않는 하나는 달라지며 달라지지 않네

선명해집니다

따라서 달라지는 것은 필연적으로 먼저 것과 *헤태론*하게 되어지며 먼저 지녔던 것으로부터 벗어나게 되는(ἀπόλλυσθαι[2862] 163a8)반면에 달라지지 않는 것은 되어지지도 벗어나지도 않을 것 아닌가

필연적으로

그리고 따라서 달라지는 **있지 않는** 하나는 되어지며 벗어나고[2863]다른 한 편으로 달라지지 않는 있지않는 하나는 되어지지도 벗어나지도 않네 있지 않는 하나는 이렇게 되어지며 벗어나지고 되어지

---

2862) 벗어나다 라는 이 말은 이미 156a2(1867)에서 파르메니데애스에 의해서 쓰였다는 것을 기억(記憶)에 떠 올리면 이해가 한 층 더 쉬어질 것이다 그리고 1845쪽각주2753번을 다시 보라 그러면 파르메니데애스가 낱 말의 폭을 얼마나 매끈하게 차근 차근 더 넓혀가는지를 알게 될 것이다 따라서 어느 한 부분만을 떼어내어 전체와의 아무런 연관없이 말했다가는 크게 '플라톤'을 오해하게 될 것이다 거기에서는 **저 때** 있음을 나누어 취하며 있음을 벗어난다 라고 쓰여진다 그래서,

지녔던 것-거기에서는 있음-을 벗어나거나 또는 달리 되는 것은 시간 안의 것은 아니지만 저 때를 통해 시간에 맞닿은 순식간에 일어난다 라고 거기 와 여기를 합쳐  쓸 수 있으리라

2863) 여기서는 소멸하다 또는 사라지다 라고 옮겨도 괜찬을 것 같다

지도 벗어나지도 않네

않기 때문입니다

우리에게 선명해진이것들이 이러한지(ἅπερ 163b8)그리고 또는 헤태론한지를 한 번 더 다시 처음으로 되 돌아가 살펴 보기로 하세[2864]

그러나 그래야만 합니다

그렇다면 하나가 만약 있지 않다면 그( 하나)에 관해 무엇이 잇 따라야만 하는가를 (우리는)말하는가

예

그런데 **있지 않는** 것을 (우리가) 말할 때 마다 따라서 (우리가) 그것에 **있지 않음**이라고 말하는 [바로] 그것에 **실체**의 **떨어져나**

---

2864) 이러한 맥락의 φανεῖται(163b8, 선명해지다)는 비록 그 변화 형이긴해도 159b2(1902)에서도 나타나며 처음(τὴν ἀρχὴν 163b7)라는 말은 142b1에서도 나타난다(마지막으로는 165e2 : 1965) 거기 맥락들을 잘 갈라내면 파르메니데애스 편 전체가 한 눈에 들어 올 것이다 위 두 곳 과 여기 이 곳 모두 실체를 나누어 지니는 경우 잇따를 무엇을 주욱 논증한 후 실체를 나누어 지니지 않는 경우 잇 따를 무엇을 다시 처음부터 살펴 보기 시작하는 곳이기 때문이다 따라서,

파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 하나 보다는 **있음** 그리고 있음 보다는 **실체**에 관한 말을 한다는 것을 알게 될 것이다 그리고 이미 보여진 것 처럼 이러한 실체는 텔레스의 실체와는 아주 헤태론한 것이라는 것을 알게 될 것이다 적어도 지금의 나에게는 그렇다 텔레스의 실체는 각기 것에 있어 오는 그 무엇 곧 에이도스(생물의 종(種))인 반면 플라톤의 실체는 비록 그것이 하나의 구분되는 에이도스(종, 種)이긴 해도 예를들어 사람 같은 생물의 종이 아닐 것이기 때문이다

**감**(αἰσὶαν ἀπουσίαν 163c3)과 알론한 무엇을 가리킬까

알론한 (무엇을) 가리키지 않습니다

어떤 것이 **있지 않다** 라고 (우리가) 말할 때 마다 (우리는) *어떻게* [보면](πὼς 163c4) 그것이 있지 않지만 어떻게 [보면] 있다 라고 말하는가 또는 있지 않다 라고 (우리가) 말하는 이것은 있지 않는 것은 결코 어떤 것도(οὐδαμῶς οὐδαμῇ c6) 있지 않으며 어떻게든 **실체**를 *나누어 지니지* 않는다는 것을 순수하게 가리키는가

가장 순수하게

따라서 **있지 않는** 것은 있을 *수*도 없고 알론하게 결코 실체를 나누어 지니지도 않는다네

않기 때문입니다

**되어지는** 것 과 *사라지는* 것은(τὸ ἀπόλλυσθαι 163d1-2)한 편으로 실체를 나누어 취하는 것 과 다른 한 편으로 **실체**를 *벗어나는* 것(ἀπολλύναι[2865]d3)과 알론한 어떤 것이 아닌가

아닙니다

이( **실체**)에 *놓여지지*(τούτου μέτεστιν d4)않는한 어떤 것도 그(실체)를 *취하*지도 *벗어나지*도 못하네

어찌

따라서 결코 **있**지 않으므로 하나에는 결코 **실체**가 놓여지지(ἐκ

---

2865) 같은 말을 한 번은 사라지다로 한 번은 벗어나다로 옮겨 보았다 그러나 여기의 이런 쓰임새는 156a4-6(1868)의 쓰임새 보다는 덜 정확한 것 같다 거기에서는 벗어나지다에는 ἀπαλλάττεσθαι가 사라지다에는 ἀπόλλυσθαι가 라는 말이 각각 쓰이기 때문이다 따라서 여기의 쓰임새 와 거기의 쓰임새를 각기 고유한 쓰임새로 보아야 할 지는 좀더 두고 보아야 할 일이다 비록 저 때 순식간을 통해 시간에 닿긴해도 시간 안의 것이 아닌 거기 맥락 과 시간 안의 것인 여기 맥락은 엄연히 다른 맥락이기 때문이다 나아가서 있음 뿐만 아니라 됨도 시간을 나누어 지닌다고하는 1628-1629도 참조하라

τέον 163d5)도 벗어나지지도 나누어 취하여지지도 않네

(그럴 것) 처럼 보입니다

따라서 **있지 않는** *하나*는 *사라지지*도 *되어지지*도 않네 결코 **실체**를 나누어 지니지 않으므로 [그렇네]

않는[다는 것이] 선명해집니다

따라서 결코 *달라지*질 않네 이미 되어졌고 사라졌다면 이( 달라짐)을 겪었을 것이기 때문이네

진실

그런데 만약 달라지지 않는다면 필연적으로 움직여지지 않지 않은가[2866]

필연

**결코 있지 않는** 것은(μηδαμοῦ[2867] 163e4) *쉬지*도 않는다 라고 (우리는) 말할 것이네 *쉬는* 것은 동일한 어떤 것 안에 반드시 항상 **있**기 때문일세

동일한 어떤 것 안에 어찌 (있지) 않으리오[2868]

---

2866) 실체를 나누어 지니는 있지 않는 하나의 경우에는 움직여진다면 필연적으로 달라진다 라는 식으로 논증(1952)되나 여기는 그 거꾸로라는 것에 유념(留念)할 필요가 있겠다

2867) 이 표현은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서도 237b7-8(13 61)쓰였다는 것을 상기하는 것도 좋다 결코 있지 않는 것에 관해서는 입도 벙긋할 수 없다는 것을 논증하기 시작하는 맥락이기 때문이다 그리고 1560쪽 각주 2453번을 참조하라 거기에서 나는 결코(μηδαμοῦ)를 강조(强調)의 뜻으로 받아 들인다는 것을 이미 말해 두었다,

2868) 쉬는 것은 항상 동일한 것 안에 반드시 있다는 것은 티마이오스 편의 티마이오스에 의해서도 확인된다 비록 동일한 것 이라는 말 대신에 같은 것(ὁμαλότητι, 티마이오스57e7, 1182)이라는 말이 쓰였긴해도 말이다 나아가

이렇게 다시 (우리는) **있지 않는** 것은 어느 때든 *쉬*지도 *움직여지지*도 않는다고 말하네

않기 때문입니다

그러나 그(하나)것에는 **있는** 것들 중 어떤 것[2869]도 있지 않네

이미 이( 어떤) 것을(τούτο 163e7) 나누어 지니<고 있는>것은 실체를 나누어 지니기 때문일세

분명합니다

따라서 그( 하나)에는 큼도 작음도 똑같음도 있지 않네

않기 때문입니다

*자신*에 대해서든 *알론한* 것들에 대해서든 **같음**도 **헤테론**함도 그( 하나)에는 (있지 않네)

(있지) 않[다는 것이] 분명해집니다

무엇이? 만약 그(하나)것에 어떤 것도 있지 않다면 *알론한 것*들이 그것에 그렇게 있을까

있지 않습니다

따라서 *알론한* 것들은 *그(하나)*에 *같지*도 *같지않지*도 *동일*하지도 *헤테론*하지도 않네

않기 때문입니다

무엇이? 있지 않는 것에 관해서는 저것의 또는 저것에 또는 어떤 것 또는 이것(τοῦτο 164a8) 또는 이것의 또는 알론한 것의 또는 알론한 것에 또는 어느 때 또는 (어느 때) 이 후 또는 지금 또는 앎 또는 억견 또는 감각 또는 로고스 또는 이름 또는 무엇이든 있는 알론한 것들이 있는가

---

서 여기 파르메니데애스 편의 파르메니데애스에 의해서는 직접 동일한 것이라는 말이 여러 번 이러한 맥락에서 쓰여진다(146a3 : 1689) .

2869) 어떤 것(τὸ τι, 소피스테애스237d1, 1361)은 항상 있는 것을 말한다고 하는 엘레아 낯선이의 말을 참조하라

있지 않습니다[2870]

있지 않는 하나는 이렇게 결코 어떻게도 지니지 않네

그렇다면 결코 지니지 않는(ἔχειν 164b4)것 처럼 보입니다

나아가서 (우리) *하나* 만약 있지 않다면 *알론*한 것들이 무엇을 겪어야(πεπονθέναι[2871] 164b5-6)하는지를 말해보세

말하기 때문입니다

어디에서든 반드시 그것들은 **있**네 만약 알론한 것들이 있지 않다면 알론한 것들에 관해 말하지 못할 것이기 때문일세

그렇게

만약 알론한 것들에 관한 로고스가 (있다)면 *알론*한 것들은 *헤태론*한 것들일세 또는 (자네는) *알론*한 것 과 *헤태론*한 것을 *동일한* 것에 걸리는(ἐπὶ τῷ αὐτῷ[2872] 164b9)것이라고 부르는가(καλεῖς b9)

제가( 부릅니다)

---

2870) 그 하나에 관한 이름도 로고스도 감각도 억견도 앎도 있지 않으며 그 하나는 **지금** 있는 것도 아니요 **어느 때** 있는 것도 아니요 **어느 때 이후** 있는 것도 아니며 그 하나에 관한 이것 또는 저것 또는 알론한 것도 있지 않으며 그 하나에 관한 저것에 또는 이것에 또는 알론한 것에는 어떤 것도 있지 않다는 말이다 그렇다면,

어느 때도 지금도 어느 때 이후도 있지않으니 이 하나는 시간을 나누어 지니지 않는 것이 분명하다 그렇다면 시간 안의 것이 아니다

2871) 겪는다는 말은 하나 보다는 알론한 것들과 묶어져서만 쓰여지는 것 같다

2872) 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 여기와 비슷한 맥락에서 *ἐπί*(255 c9, 1522)라는 전치사를 쓴다 *헤태론한 것* 과 **있는** 것은 하나의 *류*에 *걸리*는 두 이름으로 간주되어져서는 않된다고 말하면서 말이다(1396, 1478)그런

그런데 헤태론한 것은 어디에서든 헤태론과 헤태론하다(εἶναι 164c1)고[2873]알론한 것들은 알론한 것과 알론한다 라고 (우리는) 이야기하는가(φαμεν c1)

예

그리고 따라서 알론한 것들에는 만약 알론한 것들이 있으려면 그것*의*(οὗ c3)알론한 것이 있을 그 어떤 것이 다시 있네

필연

---

데 알론 과 헤태론에 걸리는 여기의 동일한 것을 거기 처럼 하나의 류라고 볼 수 있을까 그리고 헤태론이 쓰이는 곳이면 어디에서든 알론이 쓰여질 수 있고 알론이 쓰이는 곳이면 어디에서든 헤태론이 쓰여질 수 있을까 지금의 나로서는 이 둘을 하나의 *류*에 *걸리는* 두 **이름**이라고 부를 수는 있으나 동일한 에이도스(*종*, 種)라고는 부를 수 없다 있는 류의 종들인 수(ἀριθμὸν 1372) 와 있지 않는 것(1543) 처럼 말이다

아마도 이러한 것들을 아리스토텔레스는 *호모한* 이름들(809)이라고 부르지 아니했을까 그러나 여기서 텔레스를 끌어 들이는 것은 무책임한 것 같다 어떤 연관은 있을 것 같긴해도 말이다 그런데 죠웬(58)은 *쉬노한* 이름이라고 옮긴다 아마도 죠웬의 의역(意譯)을 우리는 거부할 수 없을까 텔레스는 사람 과 황소를 쉬노한 이름들의 보기로 들었으나 여기에서는 알론 과 헤태론이 문제 삼아지기 때문이다 어쨌든,

동일한 것에 *걸리는*(ἐπὶ)두 이름이므로 더욱 더 구분해 써야할 것같다 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이를 보라 그는 거기에서 필요한 몇 곳을 제외한 모든 곳에서 알론 대신 헤태론을 쓰지 않는가.

2873) 이 로고스는 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서도 그대로 확인된다(1522)

무엇이 [있]을 것인가? 하나*의* 알론한 것들이 있지는 않을 것이네 있지 않는 하나이기 때문일세[2874]

않기 때문입니다

따라서 *서로의*(ἀλλήων 164c7) (알론한 것으로) 있네 이것이 그것들에 남을 뿐(ἔτι c6)이네 그렇지 않으면(ἤ c6)알론한 것들에 아무것도 있지 않을 것이기 때문일세

옳소

따라서 서로*의* 알론한 것들은 각각 많게(κατὰ πλήθη 164c7)있네 하나가 아니(라면) *하나*로 [있지] 않을 것이기 때문일세 그러나 [자기들 중] 가장 적은 것이[2875] [한] 웅큼(λάβῃ 164d1)있는 것 처럼 보이는 각각은 그것들의 덩어리(ὄγιος d1)로 무한히 많이 있을 것으로 보이네 잠자면서 [꾸는] 꿈에서 처럼보이는것 하나에 맞서(ἀντὶ ἑνος δόξαντος[2876]d3)**순식간**에(ἐξαίφνης[2877]164d3)*여럿*이 있으며 그리고 가장 적은 것에 맞서 그( 가장 적은)것으로부터 잘려진 작은 것들이 (순식간에)

---

2874) 있지 않는 하나라면 하나는 있지 않기 때문에 그 어떤 것의 알론한 것들인 바로 그 어떤 것은 하나가 아니라는 말이다

2875) **있지 않는** 하나*의* 알론한 것들은 무한히 많다는 것을 논증하는 가운데 쓰여진 가장 적은 것(τὸ σμικρότατον, 164d1-2, 1960) 이라는 여기 낱 말은 **있는** 하나*의* 알론한 것들은 무한히 많다는 것을 논증하는 가운데 쓰여지는 가장 작은 것(ολίγιστον, 158c3, 1899)이라는 저기 낱 말과 같은 역할을 하는 듯하다 그런데 무엇 때문에 다른 말들이 쓰였을까 나아가서 가장 작은 것 이라는 말은 있는 하나는 알론한 것들 보다 늙고 젊다는 논증(153a7, 1816)에서 그대로 나온다 어쨌든,

이 세 곳 모두 있든 있지않든 알론한 것에 관한 맥락에서 나온다는 것 만은 선명하다.

2876) 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 236e1(1358)에서 τὸ δοκεῖν(처럼

엄청나게(παμμέγεθες 164d4)커져 (있을) 것 처럼 말일세

---

보이는 것)이라고 말한 것이 바로 여기의 δόξαντος(처럼보이는것, 89쪽각주 84)이므로 파르메니데애스 편 소피스테애스 편이 얼마나 딱 붙어야 할 것인지는 저절로 알게 될 것이다 할 일 없이 말싸움*만* 하는 자들을 제외하면 말이다

소피스테애스는 무엇인가를 말하는 *거기 소피스테애스 편*에서는 있지 않는 것에 들러붙는 자들이라고 소피스테애스이다 라고 말하여지면서 있는 것 과 있지 않는 것이 써지는 반면 하나 와 있는 것을 전제하면 무엇이 잇따르는가를 말하는 *여기 파르메니데애스 편*에서는 있는 것에서 있지 않는 것으로 바로 **변**하는 것이 아니라 있는 것에서 사라지는 것으로 또 있지 않는 것에서 됨으로 변하며 됨이 지금 시간에 걸릴 때 비로소 있거나 있지 않다 라고 말하여지면서 있는 것 과 있지 않는 것이 써지기 때문이다 그러나 이렇게 비교하기 위해 지금의 내가 이 각주를 다는 것이 아니다 거기에서든 여기에서는 **있지 않는** 것은 **처럼 보이는** 것이다 라는 것을 이 각주에서 이끌어 내려 하기 때문이다 비록 여기에서는 있지 않는 것이 하나 와 알론한 것으로 구분되어 쓰여지기는 해도 말이다.

2877) 있다면 하나에서 알론한 것으로 넘어가는 그 사이의 맥락에서 나타난 순식간(156d3, 1873)을 다시 기억해 보라 어떤 하나의 말을 조금씩 조금씩 맥락을 달리하며 써가면서 그 말을 보충해 가는 파르메니데애스에 감탄할 것이다 그런데,

있지 않음에서 됨으로 그리고 있음에서 사라짐으로 **변**하는 **저 때**가 바로 그 **순식간**인데 순식간이 저 때를 통해 거기에 부딛히는 시간을 나누어 지닐 때 비로서 **있는** 하나는 되어왔고 그리고 있어 오며 또 되고 그리고 있고 또 될 것이며 그리고 있을 것이다 라는 것이 거기 맥락인 반면 **있지 않는** 하나*의* 알론한 것들 각각은 꿈이 잠자는 도중에 **순식간**에 나타나

가장 옳으십니다

알론한 것들은 이러한 덩어리들 서로*의* 알론한 것들일세 만약 하나는 만약 **있지 않고** 알론한 것들이 **있다**면 [그렇네]

정확하십니다

그렇다면 각각으로 나타나는 여러 덩어리들이 있을 것일세 그런데 하나가 만약 있지 않다면 (각각들)의 (하나 덩어리는 있지) 않을까

그렇게( 있지는 않습니다)

그리고 그것들의 **수**도 억견화되어(δόξει 164e1)**있**네[2878]만약 그리고 각각이 하나이며 있는 여럿의 (각각)이라면 말일세

물론

그리고 그러한 것들 가운데어떤 것들은 *짝*들인 반면 어떤 것들은 *홀*들인 것들로 진짜 아니게 (οὐκ ἀληθῶς 164e2-3) 나타난다네 하나가 만약 있지 않다면 말일세[2879]

---

듯(ὥσπερ 164d2)그렇게 **있지 않는** 하나*의* 알론한 것들 각각은 서로에 무한히 많이 나타난다는 것이 여기 맥락이므로 파르메니데애스가 말하는 순식간에 대한 보다 폭 넓은 이해를 위해서는 이 두 곳을 묶어야만 할 것이다 그러나 묶는 것은 나중에 해 보자 더 급한 것들이 많기 때문이다

2878) 그러나 하나가 만약 있다면 필연적으로 수도 있다(144a4, 1682)라고 하는 데서는 억견화된다(δόξει, 처럼보인다)라는 말이 쓰이지 않는 데에 유의할 만하다 처럼 보이는 것은 있지 않는 것들의 맥락에서 쓰이는 말이기 때문이다,

2879) 있는 하나가 지니는 수의 생성을 참조하라(1709) 아마 거기에서 생성되는 홀 짝은 진짜일 것들이지만 여기 홀 짝은 진짜 아닌 것들이다 거기 홀 짝은 있는 하나의 홀 짝인 반면 여기의 홀 짝은 있지 않는 하나의 알론한 것들의 홀 짝이기 때문이다 진짜는 있는 것들 중의 하나인 반면 진짜 아닌

않기 때문입니다

그리고 그것들 안에 있는(ἐν αὐτοῖς ἐνεῖναι 164e4) *가장 적은 것*이 *억견화* 된다(δόξει[2880]e4)고 (우리는) 말하네 그런데 이것은 있는 *적은* 것들 로서의 여럿들 각각에 대한 여럿들 과 *크기*들로 *나타나게 된다*네(φαίνεται 164e5)

어찌 않으리오

그리고 적은 여럿들에 *똑 같은* 각기 덩어리가 억견화 되어져 있다(δοξασθήμσεται εἶναι 165a2-3)네 더 큰 것으로부터 더 적은 것으로 나아가면서 나타나지 않을 것이기기 때문이다 *똑 같음*으로 나타나는 이것이 그 사이에서 억견화되기 이 전에는 말일세

(그럴 것) 처럼 보입니다

그렇다면 한계를 지니는 알론한 *덩어리*에 대해서든 자신( 덩어리)에 대해서든 그것은 시작도 한계(πέρας[2881]165a6)도 중간도 지니지 않는가

어떻게

그것들은 항상 [그러하다는] 것. 어떤 자가 [자신의] 디아노이아에의해서[2882]그렇게 [덩어리로] 있는 것들 가운데 어떤 것을 한 웅큼 [집어들] 때 마다 시작 앞의 알론한 것은 항상 시작으로 나타나며

---

것은(τὸ μὴ ἀληθινὸν, 소피스테애스249b5, 1379)진짜의 반대라는 것은 이미 1378-1379쪽에서 확인 됐다

2880) 89쪽 각주 84번을 참조하라

2881) 콘퍼드(955) 와 죠웬(59)은 끝(end)이라고 번역한다 한계이니 끝일 수도 있으리라 적절한 의역(意譯)이다

2882) 자신의 생각 안에서(ἐν τῇ διανοίᾳ 165a8)라는 말이다 1677쪽 각주 2579번 과 1899쪽 각주 2801번을 보면 앞에 '안에' 라는 전치사를 덧 붙힐 수도 있다는 것을 알 수 있으리라 물론 안 붙히는 것이 더 정확하지만 말이다

끝(τελευτὴν 165b1) 뒤의 혜태론한 것은 (항상) 끝으로 남게되고 중간((안))에의 알론한 것들은 중간 보다 더 중간으로 그런데 더 적은 것들로 (나타날 것인데) 이것들 각각 하나가 취하여질 수 없기 때문일세(δια 165b3)하나가 있지 않는한(ἅτε b4)[그렇네]

가장 진실

어떤 자가 디아노이아(생각)에 의해서 한 웅큼 [취]할 있는 모든 것은 필연적으로 더 잘게 [항상] 부셔질 것으로 보이네 덩어리가 어디에서든 항상 하나 없이 취하여질 것이기 때문일세

물론

그래서 이러한 것을 계속해 나가면 한 편으로 더 먼 것을 보는 자에게 필연적으로 더 무디게(ἀμβλὺ 165c1) 하나 [덩어리] 각각은 나타날 것이고 다른 한 편으로 더 가까이 것을 생각하는 자에게 예리하게 무한한 여럿으로 하나 [덩어리] 각각은 나타날 것이네 만약 있지 않는 하나를 빼앗기게 된다면 [말일세]

가장 필연적입니다

이렇게 알론한 것들 각각은 *한계없음* 과 *한계*를 지니는 하나와 여럿으로 반드시 나타나게 될 걸세 하나가 만약 있지 않다면 그 하나*의* 알론한 것들[이 그렇다는 말일세][2883]

반드시

---

2883) **있지 않는** 하나*의* 알론한 것들 각각은 분별되지 않는 어떠한 **덩어리**(ὄγκος 165b6)들로 다루진다는 점에 유념하라 하나이든 여럿이든 말이다 그러나 여기 하나*의* 알론한 것들을 서로*의*(ἀλλήων, 164c5, 1962) 알론한 것들이라고 읽을 수는 없을까 지금의 맥락은 하나가 만약 있지 않다면 서로*의* 알론한 것들에 알론한 것은 무엇으로 **나타나 있는**가를 논증하는 맥락이기 때문이다 아니면,

가까운 것을 바라보는 자에게 나타나는 알론한 것 각각은 하나의 알론한 것인 반면 그렇지 않는 모든 알론한 것은 서로의 알론한 것이다 라고

그렇다면 (알론한 것들 각각은) 같으며 같지않은 것으로 억견화되 있는가(δόξει εἶναι; 165c6)

어떻게

예를들어 [화폭(畵幅)에] 그려진 것들은 떨어진 자에게 모두 하나로 나타나는 것들이(므로) 동일한 것을 겪어서 *같은* 것으로 나타나 있네[2884]

물론입니다

그런데 더 가까운 자에게는 여럿 과 헤태론들(로 알론한 것들 각각은 나타나므로) 헤태론과 헤태론한 환상들(φαντάσματι[2885]165d2)에

---

여겨든지 또는 서로의 알론한 것 과 하나의 알론한 것은 동일한 것에 걸리는 단지 두 이름으로만 여겨야 할 것이다 그런데 나는 이렇게 여기고 싶지 않다 하나*의* 알론한 것은 반드시 하나를 나누어 지녀야 하나 지금의 여기 하나는 있지 않는 것이기 때문이다 억견으로 나타나든 있든 상관없다 그렇다면 여기의 하나의 알론한 것이라고 읽지 말고 하나 보다는 알론한 것이라고 읽어야 할 것 같다 그러나 이렇게 읽으면 하나의 알론한 것이라고 이제까지 내가 읽어온 것으로부터 나는 벗어나는 셈이다

이렇게 벗어나야만 165e3(1965)의 하나*의* 알론한 것을 올바로 읽을 수 있을 것이다 그러나 거기에서도 있는 하나*의* 알론한 것이 아니라 있지 않는 하나*의* 알론한 것이라는 점에 유념(留念)하라 있는 하나의 알론한 것은 *반드시 하나를 나누어 지니지만* 있지 않는 하나의 알론한 것을 *결코 하나를 나누어 지니지 않기* 때문이다 앞의 하나와는 달리 뒤의 하나에는 있지 않음이 전제되이 되기 때문이다

2884) 동일을 겪어야 같다는 것은 이미 여러 번 확인 되었다(1620, 1732)

2885) 나타난 환상 역시 있지 않는 것 이라는 것은 1598, 1358, 97 등 등에서 여러 번 확인 될 것이다

그리고 스스로들에 같지 않는 것들(로 나타나 있을 걸세)

그렇게

그리고 *자신*들에 그리고 *알론한* 것들에 그 덩어리들의 같음 과 같지않음이 필연적으로 나타나질 걸세

물론입니다

그렇다면 그것들 그리고 서로 헤태론한 것들은 스스로들과 *접촉*하며 *분리*된 것으로 그리고 모든 움직임으로[2886] 움직여지며 모든 곳에서(πάντῃ 165d7)쉬는 것으로 그리고 되어지며 사라지고 이 양자도 아닌 것으로 그리고 이미 우리에게 쉽게 나열 되어진 그러한 모든 것들로 어디에서든(나타나 있을 걸세) 하나가 만약 있지 않고 여럿이 있다면 [말일세]

가장 진실하십니다

나아가서 마지막으로 한 번 더(ἅπαξ 165e2) 다시 처음으로 되돌아가[2887] (우리) 하나가 만약 있지 않다면 하나의 알론한 것들[에] 무엇이 잇따라야 있어야만 하는지를 물어 보기로 하세나

물어 보아야 하기 때문입니다

그렇다면 알론한 것들은 *하나*가 아닐세

어찌?

*여럿*도 아닐세 여럿 안에 하나가 있을 것이기 때문일세 만약 그것들 가운데 어떤 것도 하나가 아니라면 *각기 모든 것*은(ἅπαντα[2888] 165e6)도 아닐 것이어서 여럿도 아닐 것이므로 [그렇네]

---

2886) 파르메니데애스에 따르면 모든 움직임은 자리옮김이든지 달리됨이다(1611)

2887) 마지막으로 한 번만 더 1954쪽 각주 2864번으로 되돌아가보자

2888) 각기 모든 것이 쓰이는 맥락은 아주 나를 골치 아프게 한다(1688,

진실로

알론한 것들 ((안))에 하나가 있지 않다(면) 알론한 것들은 하나도 여럿도 아니네

아니기 때문입니다

하나로도 여럿으로도 *나타나지*(φαίνεται 166a1)않네

무슨?

있지 않는 것들*의* 알론한 것들은 *결코* 어떤 것에 교통하는(κοινωνίαν 166a1)어떤 것을 *결코* 나누어 지니지 않는 것[2889]. 알론한 것들과 나란한 있지 않는 것들의 어떤 것도 그것에(τῷ a3)있지 않네 있지 않는 것들에는 어떤 부분도 있지 않기 때문일세

진실

따라서 알론한 것들과 나란한(παρὰ[2890] 166a5) **있지 않는** 것의

---

1711, 1724, 1722)

2889) 부정어(否定語)가 연이어 4 개나 있다 οὐδενὶ οὐδαμῇ οὐδαμῶς οὐδεμίαν (166a1) 라고 말이다 그런데 요 넷을 잘 살펴 보면 뒤에서 두 번째 것을 제외한 각기 모든 **부정**에 *하나*가 들어 있다는 것을 알 수 있으리라 실은 뒤에서 두 번째 것도 하나가 들어가 있다고 보아야한다 앞 뒤 것으로부터 파생된 부사(副詞)이기 때문이다 따라서,

하나도 아니다 라고 그 넷을 옮길 수 있으리라 그러나 나는 어떤 것으로 옮겼다 이렇게 옮기고 보니 바로 그 밑 줄 166a3에 나오는 어떤 것(τι)과 구별되지 않게 되 버렸다 그래서 나는 지금 이 각주를 단다 별로 필요하지도 않다고 여겨질 수도 있는 각주를 말이다.

2890) 나란하다는 말은 하나와 분리된 것이라는 말이다 159b7(1903)에 나오는 나란한 이라는 말을 본 후 그 앞 뒤를 보면 나란함을 분리됨을 가리킨다는 것을 금방 알게 될 것이다 거기 맥락 과 여기 맥락도 비슷하다 거기는

*억견*도 *환상*들도 있지 않으며 [이러한] 알론한 것들에 *걸리는*(ἐπὶ 2891) a6)**있지 않는** 것은 결코 어떤 것에 의해서도 억견화되지 않네

않기 때문입니다

따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들의 어떤 하나도 여럿도 *억견*화되지 않을 걸세 하나 없이는 여럿 억견들 이 [있을] 수 없기 때문이네

불 가능하기 때문입니다

따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않고 억견화되지도 않네[2892)]

[그럴 것] 처럼 보입니다

따라서 *같지*도 *같지 않지*도 않네

않기 때문입니다

동일한 것들도 헤태론한 것들도 접촉되는 것들도 분리된 것들도 (우리가) 나타나는 것들 이라고 앞서 거론했던 그 무엇도 알론한 것들은 아니네 이러한 것들 가운데 어떤 것도 하나가 만약 있지 않다면 있지도 않고 나타나지(φαίνεται 166b7)도 않을 걸세

진실

그래서 하나가 만약 **있지 않다**면 어떤 것도 있지 않다 라고

---

있는 하나의 알론한 것이 그 하나와 나란하다는 맥락인 반면 여기는 있지 않는 하나의 알론한 것이 그 하나와 나란하다는 맥락이기 때문이다 그러나 하나는 있지 않는 반면 하나는 있다

2891) 에피(ἐπὶ)라는 전치사를 나는 걸리는 이라고 옮겨 보았다 1264, 1683, 1958, 499쪽 등을 보면 이에 관한 더 나은 이해를 얻어 낼 수 있을는지 모르겠다

2892) 하나로 억견화되다(δοξάζεται 166b3)를 콘퍼드는 can be imagined to be(하나로 심상화되다, 여겨지다)로 옮긴다 적절하다고 본다

간략히 만약 (우리가) 말한다면 (우리는) 옳게 말하는 것인가

모두 모두

따라서 이것을 말하도록 하고 그리고 하나가 있든 있지않든 그 ( 하나) 와 알론한 것은 자신들에 대해 그리고 서로에 대해 모든 길로(πάντως 166c4)모두 있고 있지 않으며 나타나며 나타나지 않는다고 (말하도록 하세) (163b7 - 166c5) ”

라는 인용 글월에서는 **있지 않다**면 잇따를 무엇이 논증된다 **있다**면 잇따를 무엇은 이미 논증됐기 때문이다 이에 따르면 **있음**은 **지금**에 **실체**를 *나누어 지님*이었으니 **있지 않음**이 어떠한 것이지 이제 밝혀져야 할 것이다 그리고,

이렇게 밝혀진 것은 소피스테애스 편에서 엘레아 낯선이에 의해 밝혀 것과 같다 그러나 더욱 풍성(豊盛)해진다 *알론 과 헤태론*에 관한 로고스가 계속 이어지기 때문이다 **있는** 것과 *헤태론*한 것이다 라고 거기(257b4, 1538)에 또 **있는** 것*의* 알론한 것과 헤태론한 것이다 라고 여기(257b4, 1538)에 쓰여지면서 그러나 있는 것과 **반대**가 아니다 라고 거기에 또 **있는 것**[2893]의 **실체**를(οὐσίας τοῦ **εἶναι**, 162b2, 1948)나누어 지닌다 라고 쓰여지므로 그렇다 나아가서,

**있지 않는** 것은 **있지 않음**의 **실체 아님** 뿐만 아니라 **있음**의 **실체**를 나누어 지녀야 한다 **있음**의 **실체** 뿐 아니라 **있지 않음**의 **실체 아님**을 있

---

2893) 있음 과 있는 것은 결국 문법적인 쓰임새(뜻) 만이 다를 뿐 이라는 임시적인 결론 끝에 나는 있음을 써야 할 자리에 있는 것을 썼다 문법적인 뜻의 구분이 프라그마의 구분에 일치(一致)하는가에 관한 물음에 지금의 나는 쉽게 답 할 수 없을 것 같기 때문이다 그러나 일치해야만 하지 않을까.....

는 것이 나누어 지니는 것 처럼 말이다 그래야 **있지 않는** 것은 **있음** 과 **있지 않음**을 이어주는 끈(δεσμὸν, 162a4, 1947)일 수 있으며 이렇게 이어져야 있음으로부터 있지 않음의 [사이가 끈어지지 않기 때문이다][2894]그래서 비록 있는 것과 **헤태론**하긴 해도 있지 않는 것은 **있음**의 **실체**를 나누어 지니다 물론 **있지 않음**의 **실체 아님**도 나누어 지니면서 말이다 그렇다면,

있지 않는 이러한 것에 관한 논증을 다시 옮겨 볼 필요가 있다 이미 옮겨졌긴 해도 말이다

" 자 *만약 하나*가 있지않다면 무엇이 잇따라야만 하는지를 따라서 이후로 숙고해 보아야 하지 않겠나 - 숙고 - *만약 하나* **있지 않다**면 이라고 전제할 경우 자신 *만약 하나 아닌 것*이 **있지 않다**면 이라고 전제하는 경우와 어떠한 차이가 날까 - 확실히 차이납니다 - 그리고 *만약 하나 아닌 것*이 있지 않다면은 *만약 하나*가 있지 않다면[2895]과 모두 그 반대 라는 차이

---

2894) 그렇다면 있음 과 있는 것 과 있지 않는 것 과 있지 않음 이 넷은 일단 구분되어야 할 것 같다 그러나 있음을 있는 것과 있지않음을 있지않는 것과 분리해 떨어진 것으로 보아서는 않될 것 같다

2895) 그런데 **있는** 경우에는 *만약 하나*가 있다면 과 하나가 *만약 있다*면으로 구분 했는데(1705, 1672각주2572)여기 **있지 않는** 경우에는 *만약 하나* 있지 않다면 과 하나 *만약 있지 않다*면으로 구분하지 않고 *만약 하나* 있지 않다면 과 *만약 하나 아닌 것*이 있지 않다면으로 그는 구분한다 그렇다면 이러한 구분을 서로 상응(相應)하는 구분으로 보아야 하는가 상응하는 구분으로 보아야 할 것 같다 그러나 반대 되는 구분으로 보아서는 결코 않된다 있지 않는 것은 있는 것에 반대되는 것이 아닐 뿐만 아니라 거기에서는 하나와 **있음**이 전제되지만 여기에서 전제되는 것은 있지 않음이 아니라 *하나*

만 날까 - 모두 반대 - 그런데,

만약 *크기*가 **있지 않다**면 또는 *적음*이 **있지 않다**면 또는 알론한 이러한 알론한 어떤 것이 있지 않다면 이라고 어떤 자가 말한다면 따라서 각각의 경우에 **있지 않는** 것은 **헤태론**한 어떤 것이라고 말하는 것이 분명한가 - 물론 - 그렇다면 있지 않는 것은 **알론**한 것들*의* **헤태론**을 말한다는 것이 지금 분명하네 하나가 만약 **있지 않다**면 이라고 말할 때 마다 말일세 그리고 그가 말하는 것을 우리는 보네 - 봅니다 - 따라서 있음 또는 있지 않음을 그것에 덧 붙히는 하나를 말할 때 마다 *인식*되는 어떤 것을 첫 번째로 말하며 이와 더불어 알론한 것들*의* 헤태론한 것을 말하네 **있지 않음** 이라고 말하는 그 무엇 그리고 알론한 것들*의* **차이**는 덜 인식되는 어떤 것이 아니기 때문일세 또는 그렇지 않은가 - 필연적으로 - 따라서,

하나가 *만약 있지 않다*면 무엇이 있어야만 하는가가 처음부터 반드시 말하여져야만 하네

그 하나*의* **앎**이 **있다**는 이 첫 번째 것이 하나에 반드시 속하는 것 처럼 보이네 그렇지 않으면 *하나*가 만약 **있지 않다**면 이라고 어떤 자가 말할

---

*아님* 과 하나이기 때문이다는 있지 않음이 전제되는 것이 아니기 때문이다 에이(ἐ, 160b7, 1935)가 어디에 걸리는 가를 보라 있지않음에 걸리지 않고 하나아닌 것에 걸리지 않는가 그러나,

160d7(1937)에서는 에이가 있지 않다면에 걸린다 따라서 만약 하나 아닌 것이 있다면은 하나 만약 있지 않다면을 가리키는 것으로 보아야만 할 것 같다 하나 *만약 있지 않다*면 무엇이 **있**어야만 하는가는 논증되지만 *만약 하나* 있지 않다면 무엇이 **있**어만 하는가는 논증되지 않으므로 만약 하나 있지 않다면 있어야 할 무엇은 하나 만약 있지 않다면 잇따르게 될 무엇에 반대되는 것이라고 여겨질 수 있기 때문이다.

때 마다 말하여진 것이 *인식*되지 않을 것이네 - 진실하십니다 - 그렇다면 그리고 *알론*한 것들은 하나*의* 헤태론한 것들인가 그렇지 않으면 저(하나)것은 *알론*한 것들의 *헤태론* 이라고 말하여지지 않을 걸세 - 물론입니다 - 그리고 따라서 그 **앎**에 대한 *그(하나)에* **헤태론함**이 있네 하나가 알론한 것들*의* 헤태론 이라고 말하여질 때 마다 알론한 것들*의* 헤태론함들이 아니라 저(하나)것*의* 헤태론함이라고 말하여지기 때문일세 - 선명해집니다 - 그리고,

**있지 않는 하나**는 저(하나)것 과 어떤 것 과 이것 과 이것에 [있는 것] 과 이것들의 [있는 것] 과 이런 것들의 모든 것들을 나누어 지닌다네 하나는 말하여지는 것도 하나의 헤태론들도 저(하나)것에 있어오는 어떤 것도 저것의 어떤 것도 말하여지는 (저 하나의) 어떤 것도 아닐 것이기 때문일세 만약 어떤 것의 그것에도 있지 않고 이러한 알론한 것들의 그것도 아니라면 말일세 - 옳소 -

만약 **있지 않다**면 그러한 [어떤 것도] **하나**에 **있지 않을** 것이지만 그러한 것이 **여럿**을 *나누어 지니는* 것을 막는 것도 **있지 않을** 것일세[2896] 그러나 그리고 필연적으로 만약 하나가 저것이며 그리고 알론하지 않는 것이 아니라면 그렇네 그렇지만 만약 **있지 않는** 것이 하나도 저것이 아니라면 그리고 로고스가 그것의 로고스라면 어떤 자도 있지 않는 것을 발설하지 못하네 그런데 만약 하나는 저것이지 알론하지 않는 것이 아니다 라고 놓고 간다면 그리고 저것 과 알론한 여럿들이 그 하나가 반드시 놓여질 것이네 그리고,

따라서 **같지 않음**도 *알론*한 것들에 대한 *그 하나에* **있**네 하나*의* 알론한 것들은 헤태론한 헤태론들이기 때문일세 - 예 - 그런데 헤태론은 아

---

2896) 있지 않는 것은 알론한 것과 헤태론한 것이라는 로고스를 늘 염두에 두어라

론이 아닌가 - 어찌 않으리오 - 그런데 알론은 *같지 않는* 것이 아닌가 - 같지 않는 것입니다 - 그렇다면 *하나에 같지 않는* 것이 있다면 같지 않는 것에 *같지 않는 같지 않는* 것이 있을 것이라는 것은 분명하네 - 분명 - 그리고 하나에 같지 않음이 있다면 그 하나에 *대한* 같지 않은 알론한 것들이 그 하나에 있을 것이네 - 있을 것 처럼 보입니다 - 그런데 만약 알론한 것들의 같지 않음이 그 하나에 있다면 따라서 필연적으로 *스스로의* 같지 않음이 그 하나**에 있**지 않겠는가 - 어떻게 - 만약 하나*의* 같지 않음이 하나에 있다면 (그런데 있는데도 불구하도 하나의 같지 않음이 자신의 같지 않음이 아니라면) 어디에서든 그러한 것에 관한 로고스는 하나의 로고스와 같은 그러한 것도 아닐 것이며 그 전제도 하나에 관한 전제도 아닐 것이나 하나 보다는 알론한 것에 관한 전제일 것이네 - 물론 - 반드시 아니네 - 확실히 아닙니다 - 따라서 하나에 *같음*은 그 하나*의* 스스로**에 있**네 - 반드시 - 그리고 다시 *똑 같은*도 알론한 것들에 있지 않네 만약 똑 같음이 알론한 것들 안에 있다면 이미 같은이 똑 같음에 따라서 그 알론한 것들 안에 있을 것이기 때문이네 그런데 이러한 양자들은 만약 하나가 **있지 않다**면 불 가능하네 - 불 가능합니다 - 그런데,

똑 같은이 알론한 것들에 있지 않으므로 따라서 필연적으로 알론한 것들도 저것에 똑 같지 있지 않지 않은가 - 필연적으로 - 그런데 *똑 같지 않은* 것들은 非똑같지 않은가 - 예 - 그런데 비똑같은 것들은 비똑같음과 비똑같지 않은가 - 어찌 않으리오 - 그리고 비똑같음을 하나는 나누어 지니는가 이 하나에 대한 알론한 것들이 그 하나와 비똑같은 그런 비똑같음을 말일세 - 나누어 지닙니다 - 그렇지만 비 똑 같음은 *크고 작음*이네 - 그러기 때문입니다 - 따라서 이러한 하나에 크고 작음이 있을까 - 감히 있습니다 -

크고 작음은 항상 서로에 차이날 걸세 - 물론 - 따라서 그 크고 작음 사이에는 항상 어떤 것이 있네 - 있지요 - 이제 자네는 그것들 사이에 있다 라고 말하여질 *똑 같음*을 지니는가 아니면 알론한 어떤 것을 지니는가

- 지니지 않습니다 그러나 이(똑같음)것을 지닙니다 - 따라서 그렇게 크고 작음이 있는한 똑 같음은 그렇게 있는 것들 사이의 그 하나에 있네 - 선명해집니다 - 똑 같음 과 큼 과 작음은 **있지 않는** 하나에 **놓여질**(μετέιη[2897], 161e 2, 1944)것 처럼 보이네 - 처럼 보입니다 - 그리고,

그 하나는 어떻게든 **실체**를 반드시 *나누어 지녀야* 하네 - 어떻게 - 우리가 말한 것 처럼 그렇게 반드시 그 하나는 지니네 만약 그렇게 지니지 않는다면 하나는 있지 않다 라고 말하면서 우리가 우리에게 말했던 것이 진실이 아닐 것이며 만약 진실이라면 우리는 있는 그것들을 말한 것이 분명하기 때문이네 또는 그렇지 않은가 - 그렇습니다 - 그런데 진실을 말한다고 우리는 주장하므로 있는 것들을 말한다고 우리에게 필연적으로 주장할 것일세 - 필연적으로 - 따라서 **있지않는** 하나가 **있는** 것 처럼 보이네 만약 **있지 않는** 것이 **있지** 않다면 그러나 **있음**으로부터 **있지 않음**으로 어떻게든 곧 바로 지나가고 **있는** 것이 바로 그(하나)것일 것이기 때문일세 - 모두 모두 - 따라서,

만약 그(하나)것이 **있지 않는** 것[으로 **있**으]려면 반드시 그(하나)것은 **있음**을 **있지않음**과 *묶는 끈* 곧 **있지않는**을 지녀야 하며 마찬 가지로 **있는** 것 처럼 주욱(αἰ, 162a6, 1947)**있**기 위해서 있지 않는 것은 있지 않음을 지녀야한다 이렇게 왜냐하면 끝까지 **있**으려면 **있는** 것은 **있는 있음**의 **실체**를 나누어 지니면서 **있지않는 있음**<않음>의 **실체아님**을 나누어 지닐 것인 반면 끝까지 주욱 있으려면 **있지 않는 것**은 **있지**<않는>**있지 않음**의 **실체아님**을 나누어지니면서 **있지않는 있음**의 **실체**를 나누어 지니는 식으로 **있는**

---

2897) 1885에서는 실체를 나누어 지님에서 *지님*이 쓰여졌으나 이제 여기에서는 나누어 지님에서 *나누어짐*이 쓰여지는 것 같다 비록 나는 놓여짐 이라고 여기서 옮겼지만 말이다

것 일반은 **있을** 것이며 **있지 않는** 것 일반은 **있지 않을** 것이기 때문일세 - 가장 진실 - 그렇다면,

**있지 않음**의 **있는** 것에 그리고 **있음**의 **있지 않는** 것에 **놓여**지므로 그리고 **있지 않음**이려면 **있음**의 *하나에* 필연적으로 놓여져야 할 것이네 있지 않기 때문일세 - 필연적으로 - 그리고 만약 *있지 않다*면 **하나에** *실체*가 [**있다**는 것이] 선명해지네 - 선명해집니다 - 따라서 있지 않다면 하나에 **실체 아닌**도 선명해 질 걸세 - 어찌 않으리오 - 그런데,

**지니는** 것은 지닌 것의 *변화 없이* 그렇게 어떻게 지니겠는가 - 아닙니다 - 따라서 그러한 모든 것은 그렇게 지니고 그리고 그렇게 지니지 않을 **변화**를 가리키네 - 어찌 아니리오 - 변화는 움직임일세 또는 무엇이라고 우리말할까? - 움직임 - 그런데 **있는** 그리고 **있지 않는** *하나*가 보여졌는가 - 예 - 따라서 그렇게 지닌 그리고 그렇게 지니지 않는다는 것이 선명해지네 - 감히 - 그러나 있지 않다면 있지 않는 것 처럼 만약 결코 있는 것들의 어떤 것이 아니라면 언제 어디서도 옮겨졌지 않았을 것이네 - 어찌 - 따라서 **자리 옮김**에 의해서는 움직여지지 않을 것일세 - 아니기 때문입니다 -

동일한 것 안에서는 어떤 것도 회전하지 못할 걸세 동일한 것과는 *접촉*되지 않을 것이기 때문이네 있는 동일한 것이 있으므로 그렇네 그런데 있지 않는 하나는 있는 어떤 것들에 의해서는 있을 수 없네 - 있을 수 없기 때문입니다 - 따라서 있지 않는 하나가 저 안에 있지 않는 저것 안에서는 회전할 수 없네 - 없기 때문입니다 - 어디에서든 *있든 있지 않든* 하나는 *스스로*와 **달라지지**도 않네 - 그(하나)것이 *스스로와 달라*진다면 더 이상 하나에 관해서가 아니라 알론한 어떤 것에 관한 로고스로 있어 올 것이기 아니기 때문일세 - 옳소 - 그런데 만약 달라지지도 동일한 것 안에서 회전하지도 옮겨지지도 않는다면 따라서 어떻게든 움직여질 것인가 - 어찌 - 움직임이 없는 것은 필연적으로 멈출 것이네 그런데 멈춘 것은 쉬네 - 필

연 - 그리고,

만약 움직여졌다면 달라진 그것 보다 클 것이네 어떤 것이 움직여지는한 그 만큼 이전에 지닌 것과 같이 더 이상 지니지는 않을 것이기 때문일세 - 감히 하나도 *달라진*다네 - 예 - 그리고 결코 움직여지지 않는다면 결코 달라지지 않는다네 - 않기 때문입니다 - 따라서 있지 않는 하나가 움직여지는한 달라지며 움직여지지 않는한 달라지지 않네 - 않기 때문입니다 - 따라서 **있지 않는** *하나는 달라지며 달라지지 않네* - 선명해집니다 - 따라서,

*달라지는* 것은 필연적으로 먼저 것과 헤태론하게 되어지며 먼저 지녔던 것으로부터 벗어나게 되는 반면에 달라지지 않는 것은 *되어지지*도 *벗어나지도* 않을 것 아닌가 - 필연적으로 - 그리고 따라서 있지 않는 하나는 *되어지며 소멸하는* 한 편 달라지지 않는 있지 않는 하나는 *되어지지도 소멸하지도 않네* - 않기 때문입니다 - 않기 때문입니다[2898] -

우리에게 선명해진 이것들이 이러한지 그리고 또는 헤태론한지를 한 번 더 다시 처음으로 되 돌아가 살펴 보기로 하세[2899] - 그러나 그래야만

---

2898) 따라서,

**있지않는** 것은 실체와실체아님을 **나누어** *지니므로* **있**고 *움직이며쉬고 달라지며달라지지않고 생성소멸한다*는 순서로 논증은 이루어진다

2899) 지금 여기 맥락은 *세 번째*(155e4, 66, 1865)라는 말로부터 시작되는 맥락과 *같은* 맥락이다 저 때 순식간에 하나가 걸리기 때문이다 물론 있음이 전제 되는 것도 같다 그러나 거기에서는 있는 하나가 말하여지지만 여기 에서는 있지 않는 하나가 말하여지기 때문에 *같지 않는* 맥락이기도 하다 그러나 *있음*을 전제 할 경우 **실체**에 놓여지지 않고 '있는' 하나가 거기에서는

합니다 - 그렇다면 하나가 *만약 있지 않다*면 그 하나에 관해 무엇이 잇따라야만 하는가를 우리는 말하는가 - 그런데,

있지 않는 것을 우리가 말할 때 마다 따라서 그것에 있지않음 이라고 우리가 말하는 바로 그것에 **실체***의* **떨어져 나감**과 알론한 무엇을 가리킬까 - 알론한 무엇을 가리키지 않습니다 - 어떤 것이 **있지 않다** 라고 우리가 말할 때 마다 우리는 어떻게 보면 그것이 *있지 않지*만 어떻게 보면 *있다* 라고 말하는가 또는 있지 않다 라고 우리가 말하는 이것은 있지 않는 것은 *결코* 어떤 것도 *있지 않으*며 어떻게든 **실체**를 *나누어 지니지 않는*다는 것을 순수하게 가리키는가 - 가장 순수하게 - 따라서 있지 않는 것은 있을 수도 없고 알론하게 결코 실체를 나누어 지니지도 않는다네 - 않기 때문입니다 -

되어지는 것 과 사라지는 것은 한 편으로 **실체**를 나누어 취하는 것과 실체를 벗어나는 것과 알론한 어떤 것이 아닌가 - 아닙니다 - 이 실체에 **놓여**지지 않는한 어떤 것도 그 실체를 취하지도 벗어나지도 못하네 - 어찌 - 따라서 결코 있지 않으므로 하나에는 결코 실체가 놓여지지도 벗어나지도 나누어 취하여지지도 않네 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 따라서 있지 않는 하나는 사라지지도 되어지지도 않네 결코 실체를 나누어 지니지 않으므로 그렇네 - 않는 다는 것이 선명해 집니다 - 따라서,

---

말하여지는 반면 *있음* 전제할 경우 **실체**에 놓여지지 않는 '있지 않는' 하나가 말하여지므로 거기나 여기나 *동일한* 것이 전제된다 따라서 여기를 있지 않은 하나 그 자체에 상응하는 맥락으로보면 절대 않된다 그 세 번째 맥락의 것들이 곧 **실체**를 지니지 않고 '**있는** *하나*의 것들이 비록 하나 그 자체의 것들과 그 결과에 있어 같다고 해서 결코 동일한 것이 아니 듯이 말이다 여기는 실체를 나누어 지니지 않는 '있지 않는 하나'에 관한 맥락이기 때문이다

결코 달라지질 않네 이미 되어졌고 사라졌다면 달라짐을 겪었을 것이기 때문이네 – 그런데 달라지지 않는다면 필연적으로 *움직여지지 않지* 않는가 – 필연 – **결코 있지 않는** 것은 *쉬지도 않다* 라고 우리는 말할 것이네 *쉬는* 것은 동일한 어떤 것 **안에** 반드시 항상 있기 때문일세 – 동일한 어떤 것 안에 어찌 있지 않으리오 – 이렇게 다시 우리는 *있지 않는* 것은 어느 때든 *쉬지도 움직여지지도 않*네 – 않기 때문입니다 – 그러나,

그(하나)것에는 *있는* 어떤 것도 있지 않네 어떤 것을 나누어 지니<고 있는> 것은 **실체**를 나누어 지니기 때문일세 – 분명합니다 – 따라서,

하나에는 *큼도 작음도 똑 같음도 있지* 않네 – 않기 때문입니다 – 자신에 대해서든 알론한 것에 대해서든 *같음도 헤태론함도 그 하나에는 있지 않*네 – 있지 않다는 것이 분명해집니다 – 무엇이? 만약 그(하나)것에 어떤 것도 있지 않다면 *알론*한 것들이 그것에 그렇게 있을까 – 있지 않습니다 – 따라서 *알론한 것들은 그 하나에 같지도 같지 않지도 동일하지도 헤태론하지도 않네* – 않기 때문입니다 – 무엇이?

있지 않는 것에 관해서는 저것의 또는 저것에 또는 어떤 것 또는 이것 또는 이것의 또는 알론한 것의 또는 알론한 것에 또는 어느 때 또는 어느 때 이 후 또는 **지금** 또는 **앎** 또는 억견 또는 감각 또는 로고스 또는 이름 또는 무엇이든 있는 알론한 것들이 있는가 – 있지 않습니다 – 있지 않는 하나는 이렇게 결코 어떻게도 지니지 않네 – 그렇다면 결코 지니지 않는 것 처럼 보입니다 – 나아가서,

나아가서 하나 *만약 있지 않다*면 알론한 것들이 무엇을 겪어야 하는지를 우리말해보세 – 말하기 때문입니다 –

어디에서든 반드시 그것들은 **있**네 만약 알론한 것들이 있지 않다면 알론한 것들에 관해 말하지 못할 것이기 때문일세 – 그렇게 –

만약 알론한 것들에 관한 **로고스**가 있다면 *알론한* 것들은 *헤태론*한 것들일세 또는 *알론한* 것 과 *헤태론*한 것을 *동일한* 것에 걸리는 것이라고 자네는 부르는가 - 제가 - 그런데 *헤태론*한 것은 어디에서든 헤태론과 헤태론하다고 *알론한* 것들은 알론한 것들과 알론하다고 우리는 이야기하는가 - 예 - 그리고 따라서 알론한 것들에 만약 알론한 것들이 있으려면 *그것의* 알론한 것이 있을 그 어떤 것이 다시 있네 - 필연 - 무엇일? 있지 않는 하나라면 하나*의* 알론한 것들은 있지 않을 것이기 때문일세 - 않기 때문입니다 - 따라서 서로*의* 알론한 것들이 있네 이것이 그것들에 남을 뿐이네 그렇지 않으면 알론한 것들에 아무 것도 있지 않을 것이기 때문일세 - 옳소 - 따라서,

서로*의* 알론한 것들은 각각 *많*게 있네 하나가 아니라면 하나로 있지 않을 것이기 때문일세 그러나 가장 적은 것이 한 웅큼 있는 것 처럼 보이는 각각은 그것들의 덩어리(ὄγιος, 164d1, 1960)로 무한히 많이 있을 것으로 보이네 잠자면서 꾸는 꿈에서 처럼 보이는 것 *하나*에 맞서 **순식간**에 *여럿*이 있으며 그리고 가장 적은 것에 맞서 그 가장 적은 것으로부터 잘려진 작은 것들이 순식간에 엄청나게 커져 있을 것 처럼 말일세 - 가장 옳으십니다 - 알론한 것들은 이러한 덩어리들 서로*의* 알론한 것들일세 하나가 만약 **있지 않고** 알론한 것들 있다면 말일세 - 정확하십니다 - 그렇다면 각각으로 나타나는 *여러* 덩어리들이 있을 것일세 그런데 하나가 만약 있지 않다면 (각각들)의 (하나는) 있지 않을까 - 그렇게 (있지 않습니다) - 그리고,

그것들의 **수**도 **있는** 것 처럼 여겨지네 만약 그리고 각각이 *하나*이며 있는 *여럿*의 각각이라면 말일세 - 물론 - 그리고 그러한 것들 가운데 어떤 것들은 짝들인 반면 어떤 것들은 홀들인 것들로 **진짜 아니**게 나타난다네 하나가 만약 있지 않다면 말일세 - 않기 때문입니다 - 그리고,

그것들 안에 있는 *가장 적은 것*이 **억견**화된다고 우리는 말하네 그런데 이것은 있는 적은 것들 로서의 여럿들 각각에 대한 여럿들 과 *크기*들로 나타나게 된다네 - 어찌 않으리오 - 그리고 *적은* 여럿들에 *똑 같은* 각기

*덩어리*가 억견화 되어져 **있다**네 더 *큰* 것으로부터 더 적은 것으로 나아 오면서 나타나지는 않을 것이기 때문일세 똑 같음으로 나타나는 이것이 그 사이에서 억견화 되기 이전에는 말일세 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 그렇다면,

*한계*를 지니는 알론한 덩어리에 대해서든 자신 (덩어리)에 대해서든 그것은 시작도 한계도 중간도 지니지 않는가 - 어떻게 - 그것들은 항상 그러 하다는 것. 어떤 자가 자신의 디아노이아에 의해서 그렇게 (덩어리로) 있는 것들 가운데 어떤 것을 항 웅큼 (떼어 낼) 때 마다 시작 앞의 알론한 것은 항상 시작으로 나타나며 끝 뒤의 헤태론한 것은 항상 끝으로 남게되고 중간 안에의 알론한 것들은 중간 보다 더 중간으로 그런데 더 적은 것들로 나타날 것일세 이것들 각각 하나가 취하여질 수 없기 때문이네 하나가 있지 않는한 그렇네 - 가장 진실 - 어떤 자가 자신의 생각에 의해서 한 웅큼 (떼어 낼) 있는 모든 것은 필연적으로 더 잘게 항상 부셔질 것으로 보이네 덩어리가 어디에서든 항상 하나 없이 취하여질 것이기 때문일세 - 물론 - 그래서 이러한 것을 계속해 나가면 더 먼 것을 보는 자에게 필연적으로 더 무디게 하나 (덩어리) 각각은 나타날 것이지만 더 가까이 것을 생각하는 자에게 예리하게 무한한 *여럿*으로 하나 (덩어리) 각각은 나타날 것이네 만약 있지 않는 *하나*를 빼앗기게 된다면 말일세 - 가장 필연적입니다 - 이렇게 알론한 것들 각각은 *한계 없음* 과 *한계*를 지니는 *하나* 와 *여럿*으로 반드시 나타나게 될 걸세 하나가 만약 있지 않다면 그 하나*의* 알론한 것들이 그렇다는 말일세 - 반드시 - 그렇다면,

*같으며 같지 않은 것으로 억견화되 있는가* - 어떻게 - 예를들어 (화폭에) 그려진 것들은 떨어진 자에게 모두 하날 나타나는 것들이므로 *동일*한 것을 겪어서 *같은* 것으로 나타나 있네 - 물론입니다 - 그런데 더 가까운 자들에게는 *여럿* 과 *헤태론*들로 나타나므로 헤태론과 *헤태론한 환상들*에 그리고 *스스로들에 같지 않는* 것들로 나타나 있을 걸세 - 그렇게 - 그리고 자신들에 그리고 알론한 것들에 그 **덩어리**들의 *같음 과 같지않음*이 필연적으로 나타나질 걸세 - 물론입니다 - 그렇다면,

그것들 그리고 서로 헤태론한 것들은 스스로들과 *접촉*하며 **분리**된 것으로 그리고 모든 움직임으로 *움직여지며 모든 곳에서 쉬는* 것으로 그리고 *되어지며 사라지고 이 양자도 아닌 것으로* 그리고 이미 우리에게 쉽게 나열되어진 모든 그러한 것들로 어디에서든 나타나 있을 걸세 하나가 만약 있지 않고 *여럿*이 있다면 말일세 - 가장 진실하십니다 - 나아가서,

마지막으로 한 번 더 다시 처음으로 되 돌아가 하나가 *만약 있지 않다*면 하나의 알론한 것들에 무엇이 잇따라 있어야만 하는지를 물어 보기로 하세나 - 물어 보아야 하기 때문입니다 - 그렇다면,

알론한 것들은 *하나*가 아닐세 - 어찌? - *여럿*도 아닐 것일세 여럿 **안에** 하나가 있을 것이기 때문일세 만약 그것들 가운데 어떤 것도 *하나*가 아니라면 *각기 모든* 것도 아닐 것이어서 여럿도 아닐 것이므로 그렇네 - 진실로 - 알론한 것들 ((안))에 하나가 있지 않다면 *알론한 것들은 하나도 여럿도 아니네* - 아니기 때문입니다 - 하나로도 여럿으로도 *나타나지 않*네 - 무슨? -

있지 않는 것들*의* 알론한 것들은 결코 어떤 것에 *교통*하는 어느 것을 결코 나누어 지니지 않는 것. 알론한 것들과 나란한 있지 않는 것들의 어떤 것도 그것에 있지 않네 있지 않는 것들에는 어떤 *부분*도 있지 않기 때문일세 - 진실 - 따라서,

알론한 것들과 나란한 있지 않는 것의 억견도 환상들도 있지 않으며 이러한 알론한 것들에 걸리는 있지 않는 것은 결코 어떤 것에 의해서도 *억견화*되질 않게 - 않기 때문입니다 - 따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들의 어떤 하나도 여럿도 억견화 되지 않을 걸세 *하나* 없이는 *여럿* 억견들도 있을 수 없기 때문일세 - 불 가능하기 때문입니다 - 따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않고 억견화되

지도 않네 - 그럴 것 처럼 보입니다 - 따라서,

*같지도 같지 않지도* 않네 - 않기 때문입니다 - *동일*한 것들도 *헤테론*한 것들도 *접촉*되는 것들도 *분리*되는 것들도 우리가 나타나는 것들이라고 앞서 거론했던 그 무엇도 알론한 것은 아니네 이러한 것들 가운데 어떤 것도 하나가 만약 **있지 않**다면 **있**지도 않고 **나타나지**도 않을 걸세 - 진실 - 그래서,

하나가 만약 있지 않다면 어떤 것도 있지 않다 라고 간략히 우리가 만약 말한다면 우리는 옳게 말하는 것인가 - 모두 모두 - 따라서,

이것을 말하도록하고 그리고 하나가 **있**든 **있지않**든 그 하나 와 알론한 것들은 자신들에 대해 그리고 서로에 대해 모든 길로 모두 있고 있지 않으며 나타나며 나타나지 않는다고 말하도록 하세 그래서,

**있음**이 전제 되면 **있는 것**에 *헤테론*한 **있지 않는 것**도 **있을** 것이고 그래서 **있지 않음** 역시 전제 될 것이므로 *있든 있지 않든* **하나** 와 알론한 것들에 무엇이 잇따른다면 자신 과 서로에 대해 모든 길로 모두 그렇게 있고 있지 않고 나타나며 나타나지 않는다 따라서,

파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 **있**는 그리고 **존재**하는 모든 길에 관해 말했다 라고 나는 최종적인 결론(結論)을 내리려고 하므로 파르메니데애스 편이 '플라톤'의 **존재론**임이 더욱 더 선명진다 그런데,

있지 않는 하나와 분리된 *알론한 것*들은 **덩어리**(λάβῃ 164d1, 1960)로 뭉쳐져 **나타나나** 있지 않는 하나는 그렇지 않다 그러나 **있는** 하나 와 알론한 것은 그리고 있지 않는 하나는 나타나는 것들이 아니다 라는 것에 유념(留念)하라 있는 것은 있지 않는 것이든 하나는 무엇이든지 **나타나는** 그러한 것이 아니다 그래서 나타나 있는 것이 아니라 그져 있다 그렇다면,

**있는** 모든 것은 실체를 나누어 지니거나 있거나 되거나 되지 않거나

있지 않거나 실체를 나누어 지니지 않는 그러한 것일 반면 하나가 있지 않을 경우 알론한 모든 것은 그러한 것들로 반드시 **나타나** 있거나 있지 않거나 **나타나게** 되거나 되지 않거나 실체를 나누어 지니는 것으로 **나타나거나 나타나지 않는다** 이러한 알론한 것은 **꿈** 속의 어떤한 것 처럼 **환상**으로 나타나거나 나타나지 않는 반면 그 알론한 것의 이외 모든 것은 환상과 같은 꿈 속의 어떤 것 처럼 나타나 있거나 나타나게 되는 것이 아니다 따라서,

**있는** 것은 **나타난** 것이 아니다 나타난 것들은 있지 않는 것과 분리된[2900]들이기 때문이다 나아가서 있지 않는 하나와 분리된 서로*의* 알론한 것들이라면 덩어리로 나타나지만 있지 않는 하나*의* 알론한 것은 덩어리로 나타나지 않는다 이렇듯,

있지 않는 것을 하나 와 알론한 것으로 나누어 말하는 '파르메니데애스'는 있지 않는 것을 가장 순수한(ἁπλῶς, 163c6, 1955)것 과 그렇지 못한 것으로 다시 나눈다 그러나 이러한 다시 나눔은 실체를 나누어 지니거나 나누어 지니지 않음에 상응하는 것이 아니다 오히려 실체를 나누어 지니지 않음과 실체를 나누어 지님 사이의 구분은 순수하지 못한 것들 사이의 구분이기 때문이다 그래서 실체를 나누어 지니지 않는다고 해서 순수한 것이 아니다 나아가서 하나가 있지 않을 경우에도 하나이든 알론한 것이든 모든 것은 실체를 나누어 지니거나 지니지 않는다 여기 파르메니데애스는 이렇나 각기 구분에 맞추어 있지 않는 것을 말한다 따라서,

**있지 않는** 것에 관한 그의 글(160b5-166c5)는 **실체**를 지니고 *있는 있지 않는* 하나에 관한 글(160c5-163b6) 그리고 실체를 지니지 않은 *있는 있지 않는* 하나에 관한 글(163b6-164b4) 그리고 실체를 지니는 서로*의* 알론한 것[2901]에 관한 글(164b4-165e1) 그리고 실체를 지니지 않는 *있지 않는* 하나

---

2900) 있는 것 조차 있지 않음과 분리될 수 없다는 것에 유념하라

*의* 알론한 것에 관한 글(165e1-166c5)등으로 나뉜다 그러나 이런 모든 **있지 않는** 하나 와 알론한 것은 '**있음**'을 전제한다 있지 않는 것은 있는 것 가운데 하나여서 있음과 분리될 수 없기 때문이다 그러나,

심지어 **있지 않는 것** 까지도 **있음**을 전제함에도 불구하고 **실체**를 *나누어 지니지도 나누어 지니지 않는* 그래서 있지도 있지 않지도 않으며 되지도 되지 않지도 않는 경우가 '있다' **순식간**의 **저 때**에 걸리는 모든 것이 바로 그러하다 그리고 모든 것은 바로 그러한 순간에 **실체**를 *지니거나 잃는다* 그래서 **있는** 것이 **사라짐**으로 **변**하고 **있지 않는** 것이 **되는** 것으로 **변**한다 그리고 그러한 순식간에 *움직여지는* 것이 *쉬는* 것으로 *쉬는* 것이 *움직여지는* 것으로 변한다 그리고 아울러 모든 **반대**인 배타적(排他的) 짝의 어느 하나가 다른 하나로 변한다 그러나 이러한 때에도 **있는** 것이 곧 바로 **있지 않는** 것으로 또는 **있지 않는** 것들이 곧 바로 **있는** 것으로 **변**하지는 않는다(155e4-157b5)**있는** 것 과 **있지 않는** 것은 **반대 짝**이 아니기 때문이다 나아가서,

이제 이러한 **순식간**의 **저 때**에 걸리는 것은 있는 하나와 분리된 알론한 것들 과 있지 않는 하나와 분리된 서로*의* 알론한 것들이다 순식간에 무한히 많이 실체를 얻거나 잃으며(1899) 순식간에 덩어리 하나가 여럿으로 뻥 튀겨지면서 가장 적은 것이 커지는데(1960)이럴 경우[2902]어떠한 하나로부터 반드시 분리되야만 하기 때문이다 그래서 있지 않는 하나이든 있는 하

---

2901) 서로의 알론한 것은 있지 않는 하나와 분리된 것이라고 볼 수 있으리라

2902) 이러한 맥락에서 모두 디아노이아(생각)에의해(ἐν τῇ διανοίᾳ, 143a8 : 1899, 165a8 : 1963)그 실체를 떼어내 본다면 이라는 말이 위 두 곳에서 동시에 나타난다

나이든 하나와 *분리되*지 않는 알론한 것은 이 순식간에 걸리지 않는다 어느 **반대 짝**'일' 수 없을 것이기 때문이다 나아가서,

거기에서 실체를 지니면서 잃는 순식간의 저 때와 시간이 접촉하는 순간 되어지기 시작하고 사라지기 시작하며 그리고 있고 있지 않다 그러나 되어진 후 있거나 사라진 후 있지 않거나 하지 않는다 **지금** 시간에 걸려야만 있(1812)거나 있지 않기 때문이다 따라서 만약 시간의 지금이 시간의 저 때 순식간 이거나 시간의 순식간이 시간의 지금이라면 어떤 변화도 불 가능하게 되어짐도 사라짐도 불 가능하게 될 것이다 설령 있을 것이기는 해도 말이다 그러나 그럴 수는 없다 **지금**은 시간 안에 있지만 **순식간**은 시간 안에 있지 않으며 시간은 저 때을 통해 순식간과 접하는 반면 **지금**은 어느 때 와 어느 때 이 후 사이의 시간이기 때문이다 그래서,

순식간에 변하는 것들은 시간 안에 있는 하나의 알론한 것 뿐만 아니라 있지 않는 하나의 알론한 것들이다 이제,

이러한 있지 않는 알론한 것들 뿐만 아니라 있지 않는 하나에 잇따르른 무엇을 파르메니데애스가 어떻게 논증하는지 다시 요약해 보기로 하자

만약 하나가 있지 않다면 무엇이 잇 따라야만 하는지를 숙고해 보자 그런데,

만약 하나 있지 않다면 이라는 전제와 만약 하나 아닌 것이 있지 않다면 이라는 전제[2903]는 정 반대(τούναντίον, 160c1, 1935)로 차이난다 그런

---

2903) 이 전제를 만약 하나 있지 않다면의 하나로 간주(看做)해선 안될 것 같다 하나 아닌 것은 하나와 분리해 있는 알론한 것이기 때문이다(1914, 1728, 1752)

데,

*크기* 또는 *적음* 또는 이러한 알론한 어떤 것이 있지 않다면 이러한 각 경우 **있지 않는** 것은 *헤태론*한 어떤 것임은 분명하다 그렇다면 어떤 자가 하나가 만약 있지 않다면 이라고 말할 때 마다 그가 말하는 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤태론을 말한다는 것이 지금 보여진다 따라서,

**있음** 과 **있지 않음**이 덧 붙혀지는 *하나*를 말할 때 마다 *인식*되는 알론한 것들의 *헤테론*한 것을 말한다 있지 않다고 말하여지는 그 무엇 과 알론한 것들의 **차이**는(διάπορον, 160d2, 1937)필연적으로 덜 *인식*되는 어떤 것들이 아니기 때문이다 따라서,

*하나*가 만약 **있지 않다**면 **있**어야만 하는 그 무엇은 첫 번째로 그 하나에 관한 **앎**이여야 한다 그렇지 않다면 어떤 자가 하나가 만약 있지 않다면 이라고 말할 때 마다 아무 것도 인식되지 않을 것이기 때문이다[2904]그렇다면 알론한 것들은 하나*의* 헤태론한 것들이다 그렇지 않으면 하나는 알론한 것들의 헤태론이라고 말하여지지 않을 것이기 때문이다 따라서 하나는 알론한 것들의 헤태론이라고 말하여질 때 마다 알론한 것들의 헤태론함들이 아니라 하나의 헤테론함이라고 말하여질 것이므로 **앎**에 대해 *하나*는 **헤태론**하다는 것이 선명해진다 그리고,

**있지 않는** 하나는 *저것* 과 *어떤 것* 과 *이것* 과 *이것에* 와 *이것들의* 와 이러한 모든 것들을 나누어 지닌다 만약 어떤 것의 그것에도 있지 않고 이러한 알론한 것들의 그것도 아니라면 하나는 말하여지는 것도 하나의 헤태론한 것도 하나에 있어오는 어떤 것도 하나의 어떤 것도 말하여지는 하나의 어떤 것도 아니라는 것은 옳기 때문이다 [나아가서]

---

2904) 그러나 알론한 것들의 차이와 더불어 인식된다는 것은 이미 보여졌다

만약 있지 않다면 하나는 있지 않을 것이긴해도 그 *하나*가 **여럿**을 나누어 지니는 것을 막는 것은 있지않다 만약 하나가 저것이며 그리고 알론하지 않는 것이 아니라면 그렇다 그리고 있지 않는 어떤 것도 저것이 아니고 로고스는 저것의 로고스라면 어떤 자도 있지 않는 것을 발설하지 못할 것이다 그런데 만약 하나가 저것이지 알론하지 않는 것이 아니라면 저것 과 알론한 **여럿**들*의* **하나**일 것이다 따라서,

알론한 것들에 대한 하나에 *같지 않음*이 있다 하나*의* 알론한 것들은 헤태론한 헤태론일 것이기 때문이다 그런데 헤태론은 (일 종의) 알론이며 알론은 같지 않은 것이다 그렇다면 하나에 같지 않는 것이 있다면 분명히 같지 않는 것***에*** *같지 않는 같지 않는 것이* ***있다*** 그리고 하나에 같지 않음이 있다면 하나에 대한 같지 않는 알론한 것이 그것에 있을 것 처럼 보인다 그런데 만약 알론한 것들*의* 같지 않음이 그 하나에 있다면 필연적으로 *스스로의 같지 않음*이 그 하나에 있을 것이다 만약 하나*의* 같지 않음이 하나에 있다면 (그럼에도 불구하고 하나 안에 있는 하나의 같지 않음이 자신의 같지 않음이 아니라면) 어디에서든 그러한 하나에 관한 로고스는 하나의 로고스와 같은 그러한 것도 아닐 것이고 전제도 하나에 관한 것이 아니라 하나보다는 알론한 것에 관한 것일 것이다 그러나 결코 그럴 수는 없다 따라서 *하나에 있는 같음은* 반드시 *하나의 스스로에도 있다* 그리고 다시 *똑 같은*도 알론한 것들에 있지 않다 만약 똑 같은이 알론한것들 안에 있다면 이미 같은도 똑 같음에 따라서 그 알론한 것들 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 이러한 양자들은 만약 하나가 있지 않다면 불 가능하다 그런데 똑 같은이 알론한 것들에 있지 않으므로 필연적으로 알론한 것들도 저것에 똑 같지 있지 않다 그런데,

*똑 같지 않는* 것들은 *非똑같은* 것이며 비똑같은 것들은 비똑같음과 비똑같다 그리고 하나에 대한 알론한 것들이( 나누어 지니는) 하나와 비똑같은 그러한 *비똑같음*을 하나는 나누어 지닌다 그렇지만 비똑같음은 *크고*

*작음*이므로 감히 하나에 *크고 작음*이 있다 그런데 크고 작음은 항상 서로에 **차이**날 것이므로 큼 과 작음 사이에는 항상 어떤 것이 있다 곧 똑 같음이 있다 따라서 크고 작음이 있는한 이 사이에 그 똑 같음을 지니는 그 하나가 있다는 것이 선명해진다 그래서 똑 같음 과 큼 과 작음은 있지 않는 하나에 놓여지는 것 처럼 보인다 그리고,

그 하나는 어떻게든 **실체**를 반드시 나누어 지녀야한다 만약 지니지 않는다면 하나는 **있지않다** 라고 말한 것이 진실이 아닐 것이고 **진실**이라면 **있는** 그것들을 말할 것인데 우리는 *진실*을 말한 것이라고 주장하므로 필연적으로 우리는 (그 경우) **있는** 것들을 말한다 따라서 있지 않는 하나는 있는 것 처럼 보인다 그러나,

**있지 않는** 것이 ***있지 않다***면 **있음**으로부터 **있는 않음**으로 지나가는 **있는** 것이 곧 바로 (있어야 할 것)'이다' 그래서 만약 **있지 않음**이 **(있으)**려면 **있음** 과 **있지 않음**을 묶는 끈 으로서 있어야 할 것이다 그래서 끝까지 주욱 **있**기 위해서는 **있는** 것처럼 **있지 않는** 것은 **있지 않음**을 지녀야한다 왜냐하면 끝까지 **있**으려면 **있는** 것은 **있는 있음**의 **실체**를 *나누어 지니면서* **있지 않는 있음**<않음>의 **실체 아님**을 *나누어 지니는* 한 편 끝까지 **있**으려면 **있지 않는** 것은 **있지**<않는> **있지 않음**의 **실체아님**을 *나누어 지니면서* **있지 않는 있음**의 **실체**를 나누어 지니는 식으로 **있는** 것 일반은 있을 것이며 **있지 않는** 것 일반은 있지 않을 것이기 때문이다 그렇다면,

**있지 않음**의 **있는** 것에 그리고 **있음**의 **있지 않는** 것에 놓여지므로 **있지 않**으려면 **있음**의 *하나*에 필연적으로 놓여져야 할 것이다 **있지 않**기 때문이다 그래서서 **있지 않다**면 *하나*에 **실체**(가 **있다**는 것)이 선명해진다 따라서 **있지 않다**면 *하나*에 **실체 아님**이( **있다**는 것도) 선명해지지 않을 수 없다 그런데,

**지니는 것**은 **지닌 것**의 **변화** 없이는 그렇게 지니지 못하므로 그러한

모든 것은 그렇게 지니고 지니지 않을 변화를 가리킨다 그런데 **변화**는 **움직임**이며 *있는* 그리고 *있지 않는* 하나가 보여졌다 그래서 하나는 그렇게 **지니고** 그리고 그렇게 **지니지 않는다**는 것이 선명해질 것 처럼 보인다 따라서 *있음*으로부터 *있지 않음*으로의 **변화**를 지니므로 *있지 않는 하나*는 *움직여진다*는 것이 감히 보여졌다 그러나 있지 않다면 있지 않는 것 처럼 만약 *결코* 어떤 있는 것도 아니라면 언제 어디에서도 옮겨 졌지 않을 것이므로 *자리 옮김*에 의해서는 움직여지지 않을 것이다 그리고 동일한 것 안에서는 결코 접촉되지 않을 것이므로 어떤 것도 회전하지 못할 것이다 동일하게 있기 때문이다 그런데 있지 않는 하나는 있는 어떤 것들 안에도 있을 수 없다 따라서 어떤 것 **안에**도 **있지 않는** 하나는 *회전*할 수 없다 나아가서 있든 있지않든 어디에서든 하나는 *스스로*와 *달라지지*도 않는다 스스로와 달라진다면 더 이상 하나에 관한 로고스가 아니라 알론한 어떤 것에 관한 로고스가 있어 올 것이기 때문이다 그런데 *달라지지*도 *동일한 것 안에서 회전하지*도 *옮겨지지*도 않는다면 어떻게도 **움직여지지 않을** 것이고 움직임이 없은 것은 필연적으로 멈출 것이며 멈춘 것은 **쉰다** 따라서 *있지 않는 하나*는 *쉬었으며 움직여진다* 이제,

움직여졌다면 (이 전의) 것 보다는 *크게*(μεγάλη, 162e4, 1952)달라질 것이다 움직여지는한 그 만큼 (이 전에) **지닌** 것과 같이 더 이상 **지니지**는 않을 것이기 때문이다 이렇게 감히 하나도 달라진다 그런데 결코 움직여지지 않는다면 결코 달라지지 않을 것이다 그래서 움직여지는한 달라지며 움직여지지 않는한 달라지지 않는다는 것이 선명해진다 따라서 달라지는 것은 필연적으로 먼저 것과 *헤태론*하게 되어지며 먼저 **지녔던 것**으로부터 벗어나게 되는 반면에 달라지지 않는 것은 되어지지도 벗어나지도 않는다 그래서 **달라지는** *있지 않는* 하나는 **되어**지며 벗어나는 반면 달라지지 않는 있지 않는 하나는 되어지지도 벗어나지도 않는다 따라서 있지 않는 하나는 이렇게 되어지며 벗어나지고 되어지지도 벗어나지지도 않는다 이제,

다시 한 번 처음으로 되 돌아가 이러할지 아니면 헤태론할지 살펴 보자

하나가 만약 있지 않다면 하나에 관해 잇따르는 무엇을 우리는 말해야한다 그런데,

있지 않는 것을 말할 때 마다 그것에 **있지 않음**이라고 말하는 바로 그것에 **실체**의 *떨어져 나감* 이외의 알론한 무엇을 가리키지 않는다 어떤 것이 있지 않다 라고 우리가 말할 때 마다 우리는 어떻게 보면 그것이 있지 않지만 어떻게 보면 있다 라고 말하는 것이 아니라 우리는 있지 않는 것은 결코 어떤 것에도 있지 않으며 어떻게든 **실체**를 *나누어 지니지* 않는다는 것을 가장 순수하게[2905]가리킨다 따라서 **있지 않는** 것은 **있을** 수도 없고 알론하게 결코 **실체**를 나누어 지니지도 않는다 그런데,

되어지는 것 과 사라지는 것은 **실체**를 *나누어* ***취하는*** 것 과 **실체**를 *벗어나는* 것과 알론한 어떤 것이 아니다 그리고 실체에 ***놓여지지*** 않는한 어떤 것도 그 **실체**를 ***취하지***도 *벗어나지*도 못할 것이다 그래서 결코 있지 않으므로 하나에는 결코 실체가 놓여지지도 벗어나지지도 나누어 취하여지지도 않는 것 처럼 보인다 따라서 있지 않는 *하나는 사라지지도 되어지지도 않는다*는 것이 선명해진다 실체를 나누어 지니지 않으므로 그렇다 나아가서

*결코 달라지질 않는다*는 것은 진실이다 이미 되어졌다 사라졌다면 이러한 달라짐을 겪었을 것이기 때문이다 그런데 달라지지 않는다면 *필연적으로 움직여지지 않는다* 그리고 결코 있지 않는 것은 *쉬지도 않는다* 쉬는 것은 동일한 어떤 것 안에 반드시 항상 **있**기 때문이다 그래서 있지 않는 것은 어느 때든 쉬지도 움직여지지도 않는다 라고 우리는 다시 말한다 그런

---

2905) 순수하게(ἁπλῶς, 형이상학1041b1, 543)라는 말은 아리스토텔레스에 의해서도 그대로 쓰여진다

데,

그 하나에는 있는 어떤 것도 있지 않다 이미 어떤 것을 나누어 지니고 있는 것은 실체를 나누어 지닌다는 것은 분명하기 때문이다 그래서 하나에는 *큼*도 *작음*도 *똑 같음*도 있지 않다 그리고 *자신에 대해*서든 *알론한 것에 대해*서든 *같음*도 *헤태론함*도 그 하나에는 있지 않다는 것이 분명해진다 나아가서 그 하나에 어떤 것도 있지 않다면 알론한 것들 역시 하나에 있지 않다 따라서 알론한 것들은 그 하나에 같지도 같지않지도 *동일*하지도 *헤태론*하지도 않다 그리고,

있지 않는 것에 관해서는 저것의 또는 저것에 또는 어떤 것 또는 이것 또는 이것의 또는 알론한 것의 또는 알론한 것에 또는 어느 때 또는 어느 때 이후 또는 **지금** 또는 **앎** 또는 **억견** 또는 **감각** 또는 **로고스** 또는 **이름** 또는 무엇이든 있는 알론한 것이 있지 않다 그렇다면 이러한 것들을 결코 지니지 않는 것 처럼 보인다 나아가서,

하나가 만약 있지 않다면 이제 알론한 것들이 무엇을 겪을지 우리말 해보자

어디에서든 *알론한 것들*은 **있다** 있지 않다면 알론한 것들에 관해 말하지 못할 것이기 때문이다 만약 알론한 것들에 관한 로고스가 있다면 알론한 것들은 헤태론한 것들일 것이다 그리고 알론한 것 과 헤태론한 것은 동일한 것에 걸리는 것이라고 불리워진다 그런데 헤태론한 것은 어디에서든 헤태론과 헤태론하며 알론한 것은 알론한 것과 알론하다 라고 우리는 말한다 그래서 알론한 것들에는 만약 알론한 것들이 있으려면 그것*의* 알론한 것들일 그 어떤 것이 다시 필연적으로 있을 것이며 있지 않는 하나라면 하나의 알론한 것들은 있지 않을 것이다 그래서 서로***의*** 알론한 것으로 있다는 것이 (우리에게) 남을 뿐이다 그렇지 않으면 알론한 것들에는 아무 것도 있지 않을 것이라는 것은 옳기 때문이다 따라서 서로*의* 알론한 것들은 *각각* 많게 있다 하나가 아니라면 하나로 있지 않을 것이기 때문이다 그러나,

가장 적은 것이 한 웅큼 있는 것 처럼 보이는 각각은 그것들의 덩어리로 무한히 많이 있을 것으로 보이네 잠자면서 꾸는 꿈 속에서 보이는 것처럼 *하나*에 맞서 순식간에 *여럿*이 있으며 그리고 가장 적은 것에 맞서 가장 적은 그것으로부터 잘려진 작은 것들이 순식간에 엄청나게 커져 있을 것처럼 말이다 그래서 하나가 만약 있지 않고 알론한 것들이 있다면 알론한 것들은 이러한 *덩어리들 서로의 알론한 것*들이라는 것이 정확하다 그렇다면 각각은 **여러** 덩어리들로 나타나 있을 것이다 그런데 하나가 만약 있지 않다면 그 각각의 하나 덩어리는 있지 않을 것이다 그리고,

하나 **있는** 여럿의 각각이라면 각각 알론한 것들의 *수*도 있는 것 처럼 여겨진다 그리고 이러한 것들 가운데 어떤 것은 짝들인 반면 어떤 것들은 홀들로 진짜 아니게 나타날 것이다 하나가 만약 있지 않다면 말이다 그리고

그것들 중에 가장 적은 것이 억견화된다 라고 우리는 말하는데 이 가장 적은 것은 있는 적은 것들 로서의 *여럿*들 각각에 대한 여럿들 과 크기들로 나타나게 된다 그리고 적은 여럿들에 똑 같은 각기 덩어리가 억견화 되어 있다(δοξασθήμσεται εἶναι, 165a2-3, 1963)더 큰 것 과 더 적은 것 사이에서 억견화 되어 있기 전에는 더 큰 것으로부터 더 적은 것으로 나아가면서 나타나지 않을 것 처럼 보이기 때문이다 그렇다면 *한계*를 지니는 알론한 덩어리에 대해서든 자신 덩어리에 대해서든 그것은 *시작* 과 한계 와 *중간*을 지닌다 그런데,

어떤 자가 자신의 *디아노이아*(생각)에 의해서 **덩어리로 있는** 것들 가운데 어떤 것을 항 웅큼 집어들 때 마다 집어내어진 것의 *시작 앞*의 알론한 것은 항상 시작으로 나타나며 그 *끝 뒤*의 헤태론한 것은 항상 끝으로 남게 되고 *중간 안*의 알론한 것들은 중간 보다 더 중간으로 그런데 더 적은 것들로 나타날 것이다 있지 않는 하나로 인해 이것들 각각 하나가 집어질 수 없을 것이라는 것이 아주 진실하기 때문이다 그래서 어떤 자가 디아노이아에 의해 한 웅큼 집어들 있는 모든 것은 필연적으로 더 잘게 *항상* 부서질 것으

로 보인다 어디에서든 덩어리가 항상 하나없이 집어들어질 것이기 때문이다 그래서 계속 이러하다면 더 먼 것을 보는 자에는 필연적으로 더 퉁겁게 하나 덩어리 각각은 나타날 것이며 더 가까이 것을 생각하는 자에게는 쬬삣하게 무한한 여럿으로 하나 덩어리 각각은 나타날 것이다 만약 있지 않는 하나를 빼앗기게 된다면 말이다 이렇게,

*알론한 것들 각각은 한계없음 과 한계를 지니는 하나 와 여럿으로 반드시 나타나게 될* 것이다 만약 있지 않다면 그 하나의 알론한 것들이 그렇다는 말이다 그렇다면,

*같으며 같지않는* 것으로 억견화 되 있다 예를들어 (화폭(畵幅)에) 그려진 것들은 *떨어진* 자에게는 모든 하나로 나타날 것이므로 *동일*한 것을 겪어서 *같은* 것으로 나타날 것이다 그런데 더 *가까운* 자에는 여럿 과 헤태론들로 알론한 것들은 각각 나타나므로 헤태론과 헤태론한 환상들에 그리고 스스로들에 같지 않는 것들로 나타나 있을 것이다 그래서 자신들에 그리고 알론한 것들에 그 덩어리들의 같음 과 같지 않음이 필연적으로 나타나 질 것이다 그렇다면,

그것들 그리고 서로 헤태론한 것들은 스스로들과 접촉하며 분리된 것으로 그리고 모든 움직임으로 움직여지며 모든 곳에서 쉬는 것으로 그리고 되어지며 사라지고 이 양자도 아닌 것으로 그리고 이미 우리에게 쉽게 나열되어진 그렇나 모든 것들로 어디에서든 나타나 있을 것이다 하나가 만약 있지 않고 여럿이 있다면 말이다 나아가서,

마지막으로 한 번 더 다시 처음으로 되 돌아가 하나가 만약 있지 않다면 하나*의* 알론한 것들에게 무엇이 잇 따라 있어야만 하는지를 우리 물어보자 그렇다면,

*알론한* 것들은 *하나*도 아니다 그리고 *여럿*도 아니다 여럿이라면 여럿

안에 하나가 있을 것이기 때문이다 만약 알론한 것들 가운데 어떤 것도 아나가 아니라면 각기 모든 것도 아닐 것이어서 여럿도 아니므로 그렇다 그래서 알론한 것들 안에 하나가 있지 않다면 알론한 것들은 하나도 여럿도 아니다 나아가서,

하나로도 여럿으로도 *나타나지* 않는다 있지 않는 것들*의* 알론한 것들은 결코 어떤 것에 교통하는 어떤 것을 결코 나누어 지니지 않으며 그래서 알론한 것들과 나란한 있지 않는 것들의 어떤 것도 그(알론한)것에 있지 않기 때문이다 있지 않는 것들에는 어떤 부분도 있지 않으므로 그렇다 따라서,

알론한 것들과 나란한 있지 않는 것의 *억견*도 *환상*도 있지않으며 알론한 이러한 것에 걸리는 있지 않는 것은 결코 어떤 것으로도 억견화되지 않는다 그래서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들의 어떤 하나도 여럿도 억견화되지 않을 것이다 하나 없이는 여럿 억견들이 있을 수 없기 때문이다 따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않고 억견화되지도 않는 것 처럼 보인다 따라서,

같지도 같지않지도 않으며 동일한 것들도 헤태론한 것들도 접촉되는 것들도 분리된 것들도 그리고 우리가 나타나는 것들 이라고 앞서 거론했던 그 무엇도 알론한 것들은 아니다 이러한 것들 가운데 어떤 것도 하나가 만약 있지 않다면 있지도 않고 나타나지도 않을 것이기 때문이다 그래서,

하나가 만약 있지 않다면 어떤 것도 있지않다 라고 간략히 말하는 것은 모두 모두 옳다 따라서,

여기에 덧 붙혀,

하나가 있든 있지않든 하나 와 알론한 것은 자신들에 대해 그리고 서로에 대해 모든 길로 모두 있고 있지않으며 나타나면 나타나지 않는다고 우리 말하는 것이 가장 진실하다 이로서,

파르메니데애스는 *하나 자체* 그리고 *있는 하나 와 알론한 것* 그리고 *있지 않는 하나 와 알론한 것*에 관한 논증을 끝낸다 하나가 있든 있지않든 하나 와 알론한 것은 자신에 대해 그리고 서로에 대해 모든 길로 **있고 있지 않으며 나타나며 나타나지 않는**다 라는 로고스로 있지 않는 하나와 분리된 알론한 것에 관한 논증을 끝내면서 말이다 그래서 그의 논증은 하나 자체로부터 시작해서 있지 않는 하나*의* 알론한 것으로 끝난다 그리고 이러한 시작 과 끝 사이에 실체를 지니는 있는 하나 와 실체를 지니지 않고 있는 하나 그리고 이 하나*의* 알론한 것 그리고 와 이 하나와 *분리*된 알론한 것 그리고 실체를 지니고 있는 있지 않는 하나 와 실체를 지니지 않은 있지 않는 하나 그리고 서로*의* 알론한 것이 차례로 놓여진다 그래서 이를 통해 파르메니데애스 편 하나 전체가 이루어진다 그리고,

위에서 요약된 것은 있는 않는 것에 관한 논증이다 그런데,

**실체**를 지닌다 라는 논증으로부터 시작해 **앎**이 **있다**는 논증으로 끝나는 **있는** 것에 관한 논증(1863, 1931)과는 달리 **있지 않는** 것에 관한 논증은 앎이 있다는 논증으로부터 시작해서 **실체**를 지니다는 논증을 거쳐 다른 논증으로 끝난다 그러나 실체 와 앎을 제외한 다른 논증들의 순서는 비슷하다 먼저 하나와여럿 전체와부분 수 안과밖 움직임과쉼 동일과헤태론 같음과 같지않음 시간 등의 순으로 비록 다소 엇 갈림은 있지만 그 논증은 나아가기 때문이다 그렇다면,

있지 않는 것을 논증하면서 무엇 때문에 그는 **있다**는 것 보다는 **앎**을 먼저 논증했을까 있지 않는 것의 경우에는 존재 보다는 앎이 먼저 있기 때문이었을까 말도 안되는 소리다 그렇다면 무엇일까 물론 이런 터무니 없는 듯한 물음에 답을 주진 않을 것이지만 그래서 요약된 그의 논증을 다시 정리해 보자

있지 않는 하나에는 **앎**이 **있다**

크기가 있지 않다 그리고 적음이 있지 않다 라고 말하여질 때에는 언제든지 **있지 않는** 것들의 **헤태론**함이 **인식**된다 큼 과 적음은 서로에 헤태론하기 때문이다 그래서 *하나*가 있지 않다 라고 말하여질 때에는 *알론한 것*의 헤태론함이 인식될 것이다 헤태론함과 더불어 있지 않는 하나가 인식될 것이기 때문이다 따라서 있지 않는 하나에는 *첫 번째*(πρῶτον, 160d4, 1937)로 **앎**이 **있다** 그래서,

**앎**에 관련해서 그 하나*에* **헤태론**이 *있다* 하나는 알론한 것과 헤태론하다 라고 말하여질 때 마다 알론한 것*의* 헤태론이 아니라 하나*의* 헤태론이 *인식*되기 때문이다 이와 함께,

하나는 *여럿*이라는 것인 논증된다

있지 않는 것이 *하나*라면 있지 않는 것은 하나에 있지 않을 것이며 그래서 있지 않는 하나가 **여럿**을 나누어 지니는 것을 막는 것이 하나도 없을 것이다 그러나 하나가 있지 않는 것이며 알론하지 않는 것이 아닐 때 그렇다 그렇지만 만약 하나가 있지 않는 것이 아니라면 하나의 로고스를 결코 발설하지 못할 것이다 그래서 있지 않는 하나가 알론하지 않는 것이 아니라면 알론한 **여럿***의* **하나**가 있다 이와 함께,

있지 않는 하나는 스스로에 그리고 알론한 것에 같으며 같지 않다는 것이 논증된다

하나*의 알론*은 *헤태론한 헤태론*이기 때문에 알론한 것에 *대한* 그 하나에 *같지 않음*이 있다 그리고 헤태론은 일 종의 알론이며 알론은 헤태론의 일종이며 *알론*은 *같지 않음*이므로 하나에 같지 않는 것이 있다면 같지않는 것에 같지 않는 같지 않는 것이 있으며 그리고 하나에 *대한* 알론한 것의 같지 않음이 그 하나에 있다는 것이 분명하다 그런데 알론한 것들*의* 같지 않

음이 하나**에 있다**면 필연적으로 *스스로의* 같지 않음도 하나**에 있다** 만약 하나의 같지 않음이 하나에 있는데도 불구하고 하나의 같지 않음이 스스로의 같지 않음이 아니라면 하나의 로고스 와 전제는 하나의 로고스 와 전제가 아니라 알론한 것의 로고스 와 전제일 것이나 결코 그럴 수는 없기 때문이다 따라서,

하나에 *같음*은 그 하나*의* 스스로에도 있다 그리고 이와 함께,

똑같으며 똑같지 않으며 크고 적다는 것이 논증된다

*똑 같음*도 알론한 것에 있지 않다 만약 있다면 *똑 같음*에 따라서 *같음*이 알론한 것 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 똑 같음이 알론한 것에 있지 않으므로 알론한 것들도 저것에 똑 같지 않다 그런데,

똑 같지 않는 것은 非똑같지 않다 그런데 비똑같음은 비똑같음과 비똑같다 그리고 하나는 하나에 대한 알론한 것들에 있는 비똑같음을 나누어 지닌다 그러나 비똑같음은 크고 작음이다 따라서 하나에 *크고 작음*이 있다 그런데,

크고 작음은 항상 서로에 **차이**난다 그래서 크고 작음 사이에는 항상 똑 같음이 있다 따라서 크고 작음이 있다면 항상 그 사이에 똑 같음이 있다 그리고 하나에 크고 작음이 있으므로 반드시 *똑 같음*도 하나에 있다 따라서,

*있지 않는 하나는 똑 같으며 크고 적고 똑 같지 않다* 이와 함께,

**실체**를 나누어 지니므로 '**있다**'는 것인 논증되면서 실체 아님을 나누어 지닌다는 것이 논증된다

만약 지니지 않는다면 하나는 있지 않다 라고 말하면서 우리가 말했던 것이 **진실**이 아닐 것이며 만약 진실이라면 **있는** 그것들을 우리가 말한 것이 분명하기 때문이다 그런데 우리는 진실을 말한다고 주장하므로 있는 것을 필연적으로 말한다고 우리는 주장한다 따라서 **있지 않는** 하나는 **있는**

**것** 처럼 보인다 만약,

**있지 않는** 것이 (결코) **있지 않다**면 **있음** 과 **있지않음** 사이에는 **있는 것** 만(εὐθύς, 162a3, 1945)이 있을 것이다 그런데 **있는 것**이 끝까지 주욱 있기 위해서는 **있는 있음**의 **실체**를 나누어 지니면서 **있지 않는 있음**의 **실체아님**을 나누어 지녀야한다 **있는 것 일반**이 그렇다 그래서 **있음** 과 **있지 않음**을 이어주는 끈이 필요하다 바로 이 끈이 **있지 않는 것**이다 그러므로 끝까지 주욱 있으려면 **있지 않는 것**은 **있는 있지 않음**의 **실체 아님**을 나누어 지니면서 **있지 않는 있음**의 **실체**를 나누어 지녀야한다 **있지 않는 것 일반**(τὸ μὴ ὄν μαλιστ ', 162a7)이 바로 그렇다 그렇다면,

**있지 않음**의 **있는 것**에 그리고 **있음**의 **있지 않는 것**에 (*나누어*) *놓여지므로* 있지 않으려면 **있음**의 하나에 필연적으로 놓여져야만 한다 **있지 않기** 때문이다 *이제* ***있지 않는*** *하나는* ***실체*** *와* ***실체 아님****을 나누어* ***지닌다****는 것이 분명해졌다*2906)이와 함께,

쉬었으며 움직여진다는 것이 논증된다

그런데 **지니는 것**은 *지닌 것*의 **변화** 없이는 어떤 것을 *지닐* 수 없다 지니는 모든 것은 지녔던 것에서 지닐 것으로 변한다 그런데 변화는 움직임이다 그런데 있는 그리고 있지 않는 하나가 보여졌다 그래서 그렇게 지니고 그렇게 지니지 않는 것이 선명해진다 따라서 있음으로부터 있지않음으로의 변화를 지니므로 **있지 않는** 하나는 *움직임*을 지닌다는 것이 감히 보여졌다

---

2906) 그런데 이와같은 로고스가 있는 하나(1866)에도 그대로 적용될 수 있을까 글쎄 적용하기가 머뭇거려진다.....아마 적용해서는 않될 것 같다 거기에서는 거기에서는 실체를 나누어 지니지 않고 있는 하나이지만 여기에서는 실체아님을 나누어 지니고 있는 있지 않는 하나이기 때문이다 실체를 나누어 지니는 것은 실체 아님을 나누어지는 것이 아닐 것 같기 때문이다

그러나,

결코 있지 않다면 있지 않는 것은 언제 *어디*서라도 옮겨졌지 않았을 것이다 그래서 *자리 옮김*에 의해서는 움직여지지 않을 것이다 나아가서 동일한 것 안에서는 어떤 것도 돌지 못한다 동일하게 있으므로 그 안에는 접촉이 있지 않기 때문이다 그런데 있지 않는 하나는 있는 어떤 것들에 의해서도 있을 수 없다 그래서 그 안에 있지 않는 그것 안에서는 있지 않는 것이 결코 *돌* 수 없다 나아가서 있든 있지 않든 하나는 스스로와 *달라지지* 않는다 달라진다면 더 이상 그 하나에 관한 로고스가 아니라 알론한 어떤 것에 관한 로고스가 있어 올 것이기 때문이다 그런데 달라지지도 돌지도 자리 옮기지도 않는다면 움직여질 수 없고 움직여 질 수 없는 것은 멈춘다 그런데 멈춘 것은 필연적으로 *쉰다* 따라서,

*하나는 쉬었으며 움직여진다* 이와 함께,

달라지며 달라지지 않는다는 것이 논증된다

움직여졌다면 달라지기 이전 보다 클 것이다 움직여지는한 그 만큼 이전에 지닌 것을 더 이상 지니지 않을 것이기 때문이다 그래서 *달라진다* 그리고,

움직여지지 않는한 *달라지지 않는다* 따라서,

있지 않는 하나가 움직여지는한 달라지며 움직여지지 않는한 달라지지 않는다 그렇다면 *있지 않는 하나는 달라지며 달라지지 않는다* 이와함께,

되어지며 사라지고 되어지지도 사라지지도 않는다는 것이 논증된다

달라지는 것은 필연적으로 먼저 것과 헤태론하게 되어지며 먼저 지녔던 것으로부터 벗어나게 되는 반면 달라지지 않는 것은 필연적으로 되어지지도 벗어나지도 않는다 그래서 달라지는 있지 않는 하나는 되어지며 벗어나는 반면 달라지지 않는 있지 않는 하나는 되어지지도 벗어나지도 않는다 이렇게,

*있지 않는 하나는 되어지며 벗어나고 되어지지 않으며 벗어나지 않는다* 그런데,

지금까지는 **실체**를 나누어 지니는 *있지 않는* 하나에 관한 논증이었다 그러나 이와 함께,

**실체**를 나누어 지니지 않는 *있지않는* 하나가 논증된다

**있는 않는** 것 이라고 말하여질 때 마다 있지 않다 라고 말하여지는 것에서 **실체**의 떨어져 나감과 알론한 무엇이 가리켜지지는 않는다 어떤 것이 있지 않다 라고 말할 때 우리는 어떻게 보면 그 어떤 것은 있고 어떻게 보면 있지 않다는 것을 말하는 것이 아니라 가장 **순수**하게(ἁπλούστατα, 156c 8, 1955)말할 때는 있지 않는 것은 결코 어느 것에도 결코 있지 않으며 어떻게든 실체를 나누어 지니지 않는다는 것을 말한다 그래서,

*있지 않는 것은 있을 수도 없고 결코 실체를 나누어 지니지도 않는다* 이와 함께,

되어지지도 사라지지도 않는다는 것이 논증된다

되어지는 것은 **실체**를 나누어 취하는 것과 알론한 무엇이 아니며 사라지는 것은 **실체**를 벗어나는 것과 알론한 무엇이 아니다 그래서 실체를 **나누지** 않는한(실체에 놓여지지 않는한) 어떤 것도 실체를 **취할** 수도 벗어날 수도 없다 그런데 있지 않는 하나(에)는 결코 실체(를 **나누지** 않으므로)가 놓여지지 않으므로 하나는 실체를 **취하지**도 벗어나지도 않는다 따라서,

결코 실체를 **나누어 지니지** 않으므로 *있지 않는 하나는 되어지지도 사라지지도 않는다* 이와함께,

달라지지 않는 것이 논증된다

되어졌고 사라졌다면 달라짐을 이미 겪었을 것이다 그러나 되어지지

도 사라지지도 않으므로 달라지지 않는다 그래서,

*있지 않는 하나는 달라지지 않는다* 이와 함께,

움직여지지도 쉬지도 않는다는 것이 논증된다

달라지지 않는다면 필연적으로 움직여지지 않는다 나아가서,

있지 않는 하나는 쉬지도 않는다 쉬는 것은 항상 동일한 것 안에 있을 것이나 이 하나는 어떤 것 안에도 있지 않기 때문이다 따라서,

*있지 않는 하나는 움직여지지도 쉬지도 않는다* 이와 함께,

큼도 작음도 똑 같음도 있지 않다는 것이 논증된다

이 하나**에**는 있는 어떤 것도 **있지 않다** 있다면 이미 실체를 나누어 지니고 있을 것이기 때문이다 그래서,

*이 하나에는 큼도 작음도 똑 같음도 있지 않다* 이와 함께,

이 하나에는 같지도 같지 않지도 동일하지도 헤태론하지도 않다는 것이 논증된다

이 하나에 어떤 것도 있지 않다면 알론한 것도 그 안에 있지 않을 것이다 그래서 알론한 것들은 이 하나와 같지도 같지 않지도 동일하지도 헤태론하지도 않다 따라서,

*있지 않는 하나는 자신에 대해서 알론한 것에 대해서 같지도 같지않지도 동일하지도 헤태론하지도 않다* 이와 함께,

시간도 앎도 감각도 이름도 로고스도 있지 않다는 것이 논증된다 나아가서,

있지 않는 것에 관한 저것의 또는 저것에 또는 어떤 것 또는 이것 (τοῦτο 164a8) 또는 이것의 또는 알론한 것의 또는 알론한 것에 또는 어느 때 또는 (어느 때) 이 후 또는 **지금** 또는 **앎** 또는 **억견** 또는 **감각** 또는 **로**

**고스** 또는 **이름** 또는 무엇이든 있는 알론한 것들도 있지 않다 있지 않는 하나는 어떤 것도 *지니지 않기* 때문이다 이제,

하나 만약 있지 않을 경우의 알론한 것으로 넘어 가지 전에 실체를 지니는 있지 않는 하나 와 실체를 지니지 않는 있지 않는 하나를 섞어 논증하면 다음과 같을 것이다 먼저,

그 안에 **앎**이 **있으며 있지 않는** 하나에는 **전혀 앎이 있지 않다**는 것이 논증된다

크기가 있지 않다 그리고 적음이 있지 않다 라고 말하여질 때에는 언제든지 **있지 않는** 것들의 **헤태론**함이 **인식**된다 큼 과 적음은 서로에 헤태론하기 때문이다 그래서 *하나*가 있지 않다 라고 말하여질 때에는 *알론한 것*의 헤태론함이 인식될 것이다 헤태론함과 더불어 있지 않는 하나가 인식될 것이기 때문이다 그래서 있지 않는 하나에는 *첫 번째*(πρῶτον, 160d4, 1937)로 **앎**이 **있다** 그러나,

가장 순수하게 말하여지는 있지 않는 하나는 실체를 나누어 지니지 않는다 그래서 이 하나에는 그 어떤 것도 있지 않다 따라서 **앎** 또는 **억견** 또는 **감각** 또는 **로고스** 또는 **이름** 또는 이와 관련된 무엇이든 있지 않다 어떤 것도 *지니지 않기* 때문이다 따라서,

앎이 있는 하나에 앎이 있지 않다 이와 함께,

여럿이며 (*여럿*이 아니라는 것이) 논증된다

있지 않는 것이 *하나*라면 있지 않는 것은 하나에 있지 않을 것이며 그래서 있지 않는 하나가 **여럿**을 나누어 지니는 것을 막는 것이 하나도 없을 것이다 그러나 하나가 있지 않는 것이며 알론하지 않는 것이 아닐 때 그렇다 그렇지만 만약 하나가 있지 않는 것이 아니라면 하나의 로고스를 결코

발설하지 못할 것이다 그래서 있지 않는 하나가 알론하지 않는 것이 아니라면 알론한 **여럿***의* **하나**가 있다 (그러나,

실체를 지니지 않게 되면 여럿일 수 없을 것이다)이와 함께,

스스로에 그리고 알론한 것에 같고 같지 않는 하나는 스스로에 그리고 알론한 것에 같지도 같지 않지도 않다는 것이 논증된다

하나*의 알론*은 *헤태론한 헤태론*이기 때문에 알론한 것에 *대한* 그 하나에 *같지 않음*이 있다 그리고 헤태론은 일 종의 알론이며 알론은 헤태론의 일종이며 *알론*은 *같지 않음*이므로 하나에 같지 않는 것이 있다면 같지않는 것에 같지 않는 같지 않는 것이 있으며 그리고 하나에 *대한* 알론한 것의 같지 않음이 그 하나에 있다는 것이 분명하다 그런데 알론한 것들*의* 같지 않음이 하나**에 있다**면 필연적으로 *스스로의* 같지 않음도 하나**에 있다** 만약 하나의 같지 않음이 하나에 있는데도 불구하고 하나의 같지 않음이 스스로의 같지 않음이 아니라면 하나의 로고스 와 전제는 하나의 로고스 와 전제가 아니라 알론한 것의 로고스 와 전제일 것이나 결코 그럴 수는 없기 때문이다 그러나,

실체를 지니지 않는 있지 않는 하나**에**는 있는 어떤 것도 **있지 않**을 것이다 이미 실체를 나누어 지니고 있을 것이기 때문이다 그래서 *이 하나에는 같음도 같지 않음도 있지 않다* 따라서,

스스로에 그리고 알론한 것에 같고 같지않는 있지 않는 하나는 같지도 같지않지도 않다 이와 함께,

똑같으며 똑같지 않고 크며 적은 하나는 똑같지도 똑같지 않지도 크고적지도 않다는 것이 논증된다

*똑 같음*도 알론한 것에 있지 않다 만약 있다면 *똑 같음*에 따라서 *같음*이 알론한 것 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 똑 같음이 알론한 것에 있지 않으므로 알론한 것들도 저것에 똑 같지 않다 그런데 똑 같지 않는 것

은 非똑같지 않다 그런데 비똑같음은 비똑같음과 비똑같다 그리고 하나는 하나에 대한 알론한 것들에 있는 비똑같음을 나누어 지닌다 그러나 비똑같음은 크고 작음이다 따라서 하나에 *크고 작음*이 있다 그런데 크고 작음은 항상 서로에 **차이**난다 그래서 크고 작음 사이에는 항상 똑 같음이 있다 따라서 크고 작음이 있다면 항상 그 사이에 똑 같음이 있다 그리고 하나에 크고 작음이 있으므로 반드시 *똑 같음*도 하나에 있다 따라서 *있지 않는 하나는 똑 같으며 크고 적고 똑 같지 않다* 그런데,

실체를 나누어 지니지 않고 있는 하나**에**는 있는 어떤 것도 **있지 않**을 것이다 이미 실체를 나누어 지니고 있을 것이기 때문이다 그래서 똑 같지도 똑 같지 않지도 크고적지도 않다 따라서,

똑 같으며 똑 같지 않고 크고 적은 있지 않는 하나는 똑 같지도 똑 같지 않지도 크고적지도 않다 이와 함께.

**실체**를 나누어 지니므로 **있**으며 **실체아님**을 나누어 지니므로 **있지 않는** 있지 않는 하나는 **실체**를 *나누어 지니지 않으므로* 있지 않다는 것이 논증된다

만약 지니지 않는다면 하나는 있지 않다 라고 말하면서 우리가 말했던 것이 **진실**이 아닐 것이며 만약 진실이라면 **있는** 그것들을 우리가 말한 것이 분명하기 때문이다 그런데 우리는 진실을 말한다고 주장하므로 있는 것을 필연적으로 말한다고 우리는 주장한다 따라서 **있지 않는** 하나는 **있는 것** 처럼 보인다 만약 **있지 않는** 것이 (결코) **있지 않다**면 **있음** 과 **있지않음** 사이에는 **있는 것** 만(εὐθύς, 162a3, 1945)이 있을 것이다 그런데 **있는 것**이 끝까지 주욱 있기 위해서는 **있는 있음**의 **실체**를 나누어 지니면서 **있지 않는 있음**의 **실체아님**을 나누어 지녀야한다 **있는 것 일반**이 그렇다 그래서 **있음** 과 **있지않음**을 이어주는 끈이 필요하다 바로 이 끈이 **있지 않는 것**이다 그러므로 끝까지 주욱 있으려면 **있지 않는 것**은 **있는 있지 않음**의 **실체 아님**을 나누어 지니면서 **있지 않는 있음**의 **실체**를 나누어 지녀야한

다 **있지 않는 것 일반**(τὸ μὴ ὄν μαλιστ', 162a7, 1945)이 바로 그렇다 그렇다면 **있지 않음**의 **있는 것**에 그리고 **있음**의 **있지 않는 것**에 (*나누어*) *놓여지므로* 있지 않으려면 **있음**의 하나에 필연적으로 놓여져야만 한다 **있지 않기** 때문이다 *이제* ***있지 않는*** *하나는* ***실체*** *와* ***실체 아님****을 나누어* ***지닌다****는 것이 분명해졌다* 그러나,

**있는 않는** 것 이라고 말하여질 때 마다 있지 않다 라고 말하여지는 것에서 **실체**의 떨어져 나감과 알론한 무엇이 가리켜지지는 않는다 어떤 것이 있지 않다 라고 말할 때 우리는 어떻게 보면 그 어떤 것은 있고 어떻게 보면 있지 않다는 것을 말하는 것이 아니라 가장 **순수**하게(ἁπλούστατα, 156c 8, 1955)말할 때는 있지 않는 것은 결코 어느 것에도 결코 있지 않으며 어떻게든 실체를 나누어 지니지 않는다는 것을 말한다 그래서 *있지 않는 것은 있을 수도 없고 결코 실체를 나누어 지니지도 않는다* 따라서,

실체를 나누어 지니므로 있으나 실체아님도 *나누어 지니므로* 있지 않는 있지 않는 하나는 실체를 *나누어 지니지 않으므로* 있지 않다 이와함께,

쉬었으며 움직여지고 달라지며 달라지지 않고 되어지며 사라지는 그 하나는 되어지지도 사라지지도 달라지지도 움직여지지도 쉬지도 않는다는 것이 논증된다

그런데 **지니는 것**은 *지닌 것*의 **변화** 없이는 어떤 것을 *지닐* 수 없다 지니는 모든 것은 지녔던 것에서 지닐 것으로 변한다 그런데 변화는 움직임이다 그런데 있는 그리고 있지 않는 하나가 보여졌다 그래서 그렇게 지니고 그렇게 지니지 않는 것이 선명해진다 따라서 있음으로부터 있지않음으로의 변화를 지니므로 **있지 않는** 하나는 *움직임을 지닌다는 것이 감히 보여졌다* 그러나 결코 있지 않다면 있지 않는 것은 언제 *어디*서라도 옮겨졌지 않았을 것이다 그래서 *자리 옮김*에 의해서는 움직여지지 않을 것이다 나아가서 동일한 것 안에서는 어떤 것도 돌지 못한다 동일하게 있으므로 그 안에는 접촉이 있지 않기 때문이다 그런데 있지 않는 하나는 있는 어떤 것들에 의해

서도 있을 수 없다 그래서 그 안에 있지 않는 그것 안에서는 있지 않는 것이 결코 *돌* 수 없다 나아가서 있든 있지 않든 하나는 스스로와 *달라지지* 않는다 달라진다면 더 이상 그 하나에 관한 로고스가 아니라 알론한 어떤 것에 관한 로고스가 있어 올 것이기 때문이다 그런데 달라지지도 돌지도 자리 옮기지도 않는다면 움직여질 수 없고 움직여 질 수 없는 것은 멈춘다 그런데 멈춘 것은 필연적으로 *쉰다* 그래서 움직이며 쉰다 나아가서,

움직여졌다면 달라지기 이전 보다 클 것이다 움직여지는한 그 만큼 이전에 지닌 것을 더 이상 지니지 않을 것이기 때문이다 그래서 *달라진다* 그리고 움직여지지 않는한 *달라지지 않는다* 따라서 있지 않는 하나가 움직여지는한 달라지며 움직여지지 않는한 달라지지 않는다 그렇다면 *있지 않는 하나는 달라지며 달라지지 않는다* 나아가서,

달라지는 것은 필연적으로 먼저 것과 헤태론하게 되어지며 먼저 지녔던 것으로부터 벗어나게 되는 반면 달라지지 않는 것은 필연적으로 되어지지도 벗어나지도 않는다 그래서 달라지는 있지 않는 하나는 되어지며 벗어나는 반면 달라지지 않는 있지 않는 하나는 되어지지도 벗어나지도 않는다 이렇게 *있지 않는 하나는 되어지며 사라지고 되어지지 않으며 사라지지 않는다* 그러나,

되어지는 것 과 사라지는 것은 **실체**를 *나누어* ***취하는*** 것 과 **실체**를 *벗어나는* 것과 알론한 어떤 것이 아니다 그리고 실체에 ***놓여지지*** 않는한 어떤 것도 그 **실체**를 ***취하지***도 *벗어나지*도 못할 것이다 그래서 결코 있지 않으므로 하나에는 결코 실체가 놓여지지도 벗어나지지도 나누어 취하여지지도 않는 것 처럼 보인다 따라서 있지 않는 *하나는 사라지지도 되어지지도 않는다*는 것이 선명해진다 실체를 나누어 지니지 않으므로 그렇다 나아가서,

*결코 달라지지 않는다*는 것은 진실이다 이미 되어졌다 사라졌다면 이러한 달라짐을 겪었을 것이기 때문이다 그런데,

달라지지 않는다면 *필연적으로 움직여지지 않는다* 그리고 결코 있지 않는 것은 *쉬지도 않는다* 쉬는 것은 동일한 어떤 것 안에 반드시 항상 **있**기 때문이다 그래서 있지 않는 것은 어느 때든 쉬지도 움직여지지도 않는다라고 우리는 다시 말한다 그래서 **되어지지**도 **사라지지**도 **달라지지**도 **움직여지지**도 **쉬지**도 않는다 따라서,

움직여지며쉬고 달라지며달라지지않는 되어지며사라지는 있지않는 하나는 되어지지도 사라지지도 달라지지도 움직여지지도 쉬지도 않는다 이제,

이러한 있지 않는 하나의 두 가지를 다음 쪽 도표에서 나타낼 수 있을 것이다

<table>
<tr><td colspan="2">전제</td><td colspan="2">하나 만약 있지 않다면</td></tr>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="2">하나</td></tr>
<tr><td>실체</td><td>非실체<br>(μὴ οὐσίας)<br>(162a8,1948)</td><td>나누어지니는</td><td>나누어지니지 않는</td></tr>
<tr><td colspan="2">앎</td><td rowspan="7">있는</td><td rowspan="7">있지않는</td></tr>
<tr><td>같음</td><td>같지않음</td></tr>
<tr><td>큼</td><td>적음</td></tr>
<tr><td>똑같음</td><td>똑같지않음</td></tr>
<tr><td>쉬었음</td><td>움직여짐</td></tr>
<tr><td>달라짐</td><td>달라지지않음</td></tr>
<tr><td>됨</td><td>사라짐</td></tr>
</table>

점선은 반대를 나타내며 겹 실선은 부정을 나타내고 홑 실선은 구분을 나타낸다는 것은 1864쪽 등의 도표에서 이미 쓰여진 바와 같다 그런데,

있지 않는 하나는 **실체** 뿐 아니라 **非실체**도 나누어 지닌다는 것을 1864쪽의 도표는 나타내지 못하지만 여기 도표는 나타낸다 그것도 그 실체와 비실체 사이를 점선이 아닌 겹 실선으로 나타낸다 그렇다면 이 둘은 서로 반대되는 것이 아니라 단지 부정적으로 반 정립되기만 하는 그러한 것임에 분명하다 나아가서 비실체를 지니는 것 과 실체를 지니지 않는 것은 분명히 서로 구분되어야만 한다 만약 ***非실체****를 지니는 경우* 와 ***실체****를 지니지 않는* 경우를 구분되지 않는다면 파르메니데애스 자신이 이제까지 모두 헛 일을 해 왔을 것이기 때문이다[2907]그러나,

---

2907) 구분할 수 없는 구분을 하려했기 때문이다 왜냐하면 비실체를 지니는 것 과 실체를 지니지 않는 것 사이의 구분이 사라지면 실체 와 비실체 사이의 구분도 사라질 것이고 그렇게 되면 알론한 것 내의 모든 구분이 사라지고 급기야는 하나 와 알론한 것 사이의 구분도 사라져야만 할 것이기

똑 같지 **않는** 것(τὰ **μὴ** ἴσα, 161c7-8, 1943)은 **비** 똑같은(**ἄνισα**, 161c8, 1943)것이라는 것을 허용 함으로서 파르메니데애스는 **비**(**ἀ**, 非) 와 **않음** 또는 **아님**(τὸ **μὴ** καὶ τὸ **οὐ**, 279c1, 1538)을 모두 같은 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 1538, 否定)으로 보는 것 같다 그렇다면 非실체를 나누어 지니는 경우 와 실체를 나누어 지니지 않는 경우가 서로 구분 될 수 없지 않은가 어쨌든,

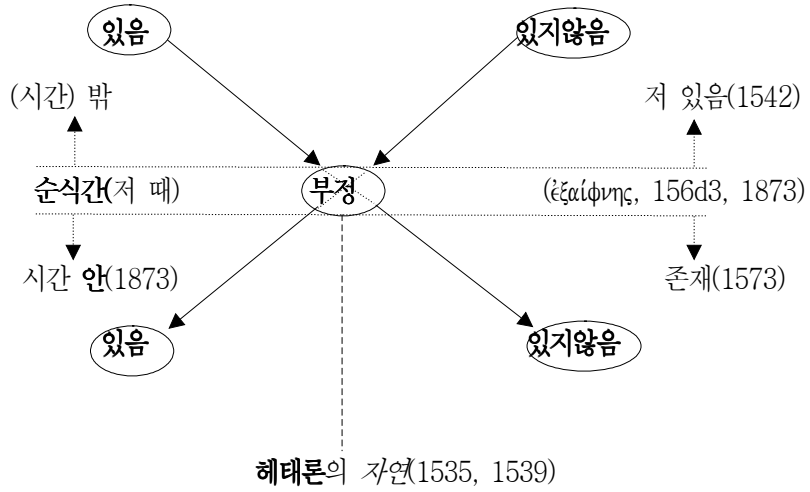
비실체를 나누어 지니므로 파르메니데애스에 따르면 **있는** 것은 *있는 있음의* **실체** 와 *있지 않는 있지 않음의* **비실체**를 나누어 지니는 반면 **있지 않는** 것은 *있지 않는 있지 않음의* **비실체** 와 *있지 않는 있음의* **실체**를 나누어 지닌다 다시 말해 **있는** 것은 끝까지 있으려면 있음의 **실체**를 나누어 지니고 있으면서 있지 않음의 **비실체**를 나누어 지니므로서 있지 않고 '있'어야 하며 있지 않는 것 역시 끝까지 있지 않으려면 있지 않음의 비실체를 나누어 지니므로서 있지 않으면서 있지 않고 있음의 실체를 나누어 지니고 '있'어야만 한다 그렇다면 있는 것은 있으면서 있지 않는 반면 있지 않는 것은 있지 않으면서 있을 것이다 따라서,

**있는** 것은 어떻게 보면 **있지 않고 있지 않는** 것은 어떻게 보면 **있다** 물론 있는 것은 있으며 있지 않는 것은 있지 않지만 말이다[2908]그렇다면 다음 쪽의 도식을 그려 볼 수 있으리라

---

때문이다 역시 부정(否定)을 통해서 하나 와 알론한 것도 구분되기 때문이다

2908) 이 로고스는 가짜도 어떻게든 있다 라는 로고스와 통한다(1358)그리고 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 주장한 로고스인 있는 것은 어찌보면 있지 않고 있지 않는 것은 어찌 보면 있다 라는 로고스를 다시 확인한다




이 그림은 있는 것이 실체 와 실체**아님**을 어떻게 지녀 있고 있지 않는지를 보여 준다 그 **지님**(1885, 1867)은 결코 시간 안에서는 일어나지 않으나 그 시간의 경계에서 **순식간** 저 때에 갑자기 일어나기 때문이다 바로 이 순식간이 반대로 변하는 때 이므로 그렇다 그래서,

있지 않는 하나를 포함한 모든 것은 실체 와 실체 아님을 지닌다 이제,

있지 않다면 알론한 것들에는 무엇이 잇따라 있을지에 관한 논증을 정리해야 할 때다 파르메니데애스는 그 하나의 알론한 것 과 그 하나와 분리해 있는 알론한 것으로 나누어 논증하므로 이에 따라 정리해 보자 서로*의* 알론한 것이든 하나*의* 알론한 것이든 *알론한* 것은 **덩어리**로 나타나지만 1921쪽 앞 위에 정리된 것 처럼 **있는** 알론한 것은 하나와 분리됐든 분리되지 않았든 *나타는* 것도 아니며 *덩어리*도 아니라는 것을 두고 두고 염두에 두라,

알론한 것은 무엇을 겪을 지를 정리하자

*알론한 것들*은 반드시 **있다** 있지 않다면 알론한 것들을 우리는 **말**할 수 없을 것이기 때문이다 그런데 알론한 것 과 헤태론한 것은 동일한 것에 걸리는 것이라 불리워지므로 알론한 것들에 관한 로고스가 있어서 알론한 것들이 있다면 *알론*한 것들은 *헤태론*한 것들이다 그런데 헤태론한 것은 어디에서든 헤태론한 것들과 헤태론한 하며 알론한 것들은 어디에서든 알론한 것들과 헤태론하다 라고 말하여지므로 있다면 알론한 것들이 어떤 것*의* 알론한 것들인 바로 *그 어떤 것이* 필연적으로 다시 **있다** 그러나 하나*의* 있는 것은 아니다 있지 않는 하나이기 때문이다 그렇다면 서로*의* 알론한 것 만이 우리에게 남을 뿐이다 그렇지 않으면 알론한 것에는 아무 것도 있지 않기 때문이다 따라서,

*하나*가 **있지 않다**면 서로*의* 알론한 것들이 **있다** 이와함께,

이러한 알론한 것은 *무한히 많은* **덩어리**들이라는 것이 논증된다

하나가 아니라면 하나로 있는 것이 아니므로 서로*의* 알론한 것은 무한히 많이 있다 그러나 이들 가운데 가장 적은 것이 **한 웅큼** 씩 있는 것 처럼 보이는 각각 그것들의 덩어리로 무한히 많이 있을 것 처럼 보인다 잠자면서 꾸는 **꿈** 속에서 처럼 **순식간**에 '*처럼* 보이는 것' 하나에 맞서 여럿이  있으며 그 가장 적은 것으로부터 잘려진 작은 것들이 가장 적은 그것에 맞서 순식간에 엄청 커지는 것 처럼 말이다 알론한 것들은 바로 이러한 **덩어리들** 서로*의* 알론한 것들이다 그렇다면 각각으로 나타나는 **여러** 덩어리들이 있을 것이다 그런데 하나가 만약 있지 않다면 그 **각각**의 **하나**[2909] 덩

---

2909) 있는 경우에 각각은 반드시 하나를 가리켰다(1897) 그런데 있지 않는 경우에도 그렇다는 말인가.....아니다 있지 않는 하나의 경우 서로 알론한 것 각각은 하나를 가리키는 것이 아니라 하나를 **가리키는 것 처럼** 보이기 때문이다

어리는 있지 않을 것이다 따라서,

하나가 **있지 않다**면 서로의 알론한 것은 **각각** 무한히 많은 **한 웅큼의 덩어리**로 **있다** 이와함께,

알론한 것**에**는 **수**가 *처럼 보인 것*으로 **있다**는 것이 논증된다[2910]

만약 **각각**이 *하나*이며 **있는 여럿**의 각각이라면 알론한 것들의 **수**는 **처럼 보이는 것**으로 **있다**(εἶναι, 164e8, 1962)그리고 그러한 것들 가운데 어떤 것은 짝으로 어떤 것은 홀로 *진짜 아니게* 나타난다 하나가 만약 있지 않을 거라면 그렇다 따라서,

서로의 알론한 것들은 수 처럼 나타나는 것이나 수로 진짜 있는 것은 아니다 이와 함께,

**한계**를 지니며 **한계 없**는 하나 와 여럿으로 **나타난다**는 것이 논증된다

그것들 가운데 가장 적은 것이 억견화 될 때 *가장 적은* 것은 보다 적은 여럿 각각에 *대한* 여럿들 과 크기들로 *나타나* 이러한 적은 여럿들에 *똑 같은* 각기 **덩어리**로 **억견화**되 **있다**(δοξασθήμσεται εἶναι, 165a2-3, 1963)더 큰 것 과 더 적은 것 사이에 *똑 같은* 것이 억견화 되기 이전에는 더 큰 것에서 더 적은 것으로 나아 가면서 **나타나지**는 않을 것 처럼 보이기 때문이

---

2910) 비로 이 논증에 주목해야 하는가 하나가 있지 않음에도 불구하고 서로의 알론한 것들에는 수가 있다고 하는 것 같으니 말이다 그러나 **있는** 것 가운데 하나인 **수**는(1372)하나가 있지 않다면 결코 생성될 수 없다(1904, 1931)반드시 하나를 나누어 지녀야만 수들이 생성될 것이기 때문이다(1682, 1709-1710)그러나 하나가 있지 않다면 **수**는 서로*의* 알론한 것들에 있는 것 처럼 나타나 있다 비록 있는 것은 아니지만 있는 것 **처럼 나타나는** 것이기 때문이다

다 그렇다면 **한계**를 지니는 알론한 덩어리들에 대해서든 자신 덩어리들에 대해서든 알론한 것은 *시작*도 *한계*도 *중간*도 항상 지니지 않는다 어떤 자가 자신의 디아니오이아 의해서 덩어리로 있는 알론한 것들 가운데 어떤 것을 한 웅큼 떼어 낼 때마다 그 시작 바로 앞의 알론한 것이 항상 시작으로 나타나며 그 끝 바로 뒤의 헤태론한 것이 항상 끝으로 남게 되며 중간 안에의 알론한 것들은 그 중간 보다 더 중간으로 그런데 더 적은 것들로 나타날 것이기 때문이다 하나가 있지 않는한 이것들 각각이 하나로 집어질 수 취할 수 없으므로 그렇다 그래서 어떤 자가 자신의 디아노이아에 의해서 한 웅큼 집어들 있는 모든 것들은 어디에서든 *하나 없이* 항상 덩어리로 집어질 것이므로 더 잘게 부셔질 것이며 계속 부셔져 더 먼 것을 보는 자에게는 더 퉁거운 *하나* 덩어리 각각으로 **나타날** 것이다 그러나 더 가까운 것을 생각하는 자에게는 필연적으로 예리한 **무한**한 *여럿*으로 나타날 것이다 하나가 있지 않아 그 하나가 결여되므로 그렇다 이렇게 알론한 것들은 서로에 대해 무한하게 많이 나타나 '있다' 따라서,

이미 서로에 대해 **한계**지워진 알론한 것은 서로에 대해 **무한**한 여럿으로 **나타**난다 이와 함께,

*같으며 같지 않는* 것으로 **억견화되어 나타나 있다**는 것이 논증된다

[화폭(畵幅)에] 그려진 것들은 떨어진 자에게는 모두 하나로 나타날 것이므로 *동일*을 겪어 *같은* 것으로 나타날 것이지만 더 가까운 자에게는 헤태론과 헤태론한 환상들에 그리고 스스로들에 *여럿* 과 *헤태론*들로 나타날 것이다 그래서 자신들에 그리고 알론한 것들에 그 덩어리들의 *같음* 과 *같지 않음*이 필연적으로 나타날 것이다 헤태론을 겪으면 같지 않기 때문이다 따라서,

서로의 알론한 것들에는 같음 과 같지 않음이 나타나 있다 이와 함께,

접촉하며 분리된 것으로 움직여지고 쉬는 것으로 되어지며 사라지고 이 양자도 아닌 것으로 이러한 모든 반대되는 것들로 나타나 있다는 것이

논증된다

자신들에 그리고 알론한 것들에 알론한 것이 같으며 같지 않는 것으로 나타난다면 자신들에 그리고 알론한 것들에 접촉하며 분리된 것으로 움직여지며 쉬는 것으로 되어지며 사라지는 것으로 그리고 이러한 양자들이 아닌 것으로 그리고 우리가 이미 나열한 그런 모든 반대들로 나타난다 하나가 있지 않고 알론한 여럿이 있다면 말이다

이제까지는 서로***의*** 알론한 것이 **있다**는 것의 논증이 요약 정리 되었다 비록 **나타난 것**이긴 해도 말이다 이제 하나***의*** 알론한 것도 있는지의 논증이 요약 정리 될 차례이다 물론 이 하나는 있는 하나가 아니라 **있지 않는** 하나이다 먼저,

하나로도 여럿으로도 있지도 않고 나타나지도 않는다는 것이 논증된다

하나가 있지 않는데도 불구하고 그런 하나*의* 알론한 것이라면 알론한 것은 *하나로도 여럿으로도 있지않다* 그 어떤 것도 하나로 있지 않다면 각기 모든 것도 하나로 있지 않을 것이고 그래서 여럿으로도 있지 않을 것이므로 알론한 것들 안에 하나가 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서,

하나로도 여럿으로도 **나타나지 않는다 있지 않는** 것들***의*** *알론한 것*들은 결코 어떤 것에 교통하는(κοινωνίαν, 166a1, 1966)어떤 것도 나누어 지니지 않는다 알론한 것들과 ***나란하다***면 있지 않는 것들***의*** 그 어떤 것도 알론한 그 어떤 것**에 있**지 않을 것이며 있지 않는 것들에는 알론한 것의 그 어떤 부분도 있지 않기 때문이다 그래서 알론한 것들과 *나란한* 있지 않는 것의 억견도 환상도 있지 않으며 이러한 알론한 것들에 걸리는 있지 않는

것은 결코 어떤 것에 의해서도 억견화되지 않는다 그래서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들의 어떤 하나도 여럿도 억견화되지 않을 것이다 하나 없이는 여럿 억견들이 있을 수 없기 때문이다  따라서,

하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않고 억견화되지도 않는다 이와 함께,

같지도 같지않지도 동일하지도 헤태론하지도 접촉되지도 분리되지도 그리고 앞에서 그렇게 나타난다고 거론된 그 무엇으로도 있지도 않으며 나타나지도 않는다는 것이 논증된다

이러한 어떤 것들에도 하나가 만약 있지 않다면 하나는 있지도 않고 나타나지도 않을 것이기 때문이다 따라서,

알론한 것들은 같지도 같지않지도 동일하지도 헤태론하지도 접촉하지도 분리되지도 그 어떠하게도 **있지도 않고 나타나지도** 않는다 이와함께,

하나가 만약 있지 않다면 그 어떤 것도 있지 않다는 것이 논증된다 따라서,

하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들 가운데 서로***의*** 알론한 것들은 한 웅큼씩 덩어리로 나타나 있으나 하나***의*** 알론한 것은 그렇게 나타나 있지 않다는 것이 요약 정리됐다 이제,

이 두 가지 알론한 것을 섞어 정돈(整頓)해 보아야 할 것 같다 먼저,

하나가 만약 **있지 않다**면 *서로**의*** 알론한 것이 있는 반면 *있지 않는 하나**의** 알론한 것*은 있지 않다는 것이 논증된다

*알론한 것들*은 반드시 **있다** 있지 않다면 알론한 것들을 우리는 **말**할

수 없을 것이기 때문이다 그런데 알론한 것 과 헤태론한 것은 동일한 것에 걸리는 것이라 불리워지므로 알론한 것들에 관한 로고스가 있어서 알론한 것들이 있다면 *알론*한 것들은 *헤태론*한 것들이다 그런데 헤태론한 것은 어디에서든 헤태론한 것들과 헤태론 하며 알론한 것들은 어디에서든 알론한 것들과 헤태론하다 라고 말하여지므로 있다면 어떤 것*의* 알론한 것들인 바로 *그 어떤 것이* 필연적으로 다시 **있다** 그러나 하나*의* 있는 것은 아니다 하나는 있지 않기 때문이다 그렇다면 서로*의* 알론한 것 만이 우리에게 남을 뿐이다 그렇지 않으면 알론한 것에는 아무 것도 있지 않기 때문이다 따라서 서로***의*** 알론한 것이 있다 그러기에,

하나***의*** 알론한 것은 있지 않다 따라서,

하나가 만약 있지 않다면 서로의 알론한 것은 있으나 하나의 알론한 것은 있지 않다 이와 함께,

*무한히* ***수****적으로 많은* **덩어리**들로 **나타나 있는** 알론한 것은 하나로도 여럿으로도 나타나지도 있지도 않다는 것이 논증된다

하나는 있지 않으므로 있다면 서로*의* 알론한 것은 많이 있다 그러나 그 중 가장 적은 것이 **한 웅큼** 씩 있는 것 처럼 보이는 각각 그것들의 덩어리로 *무한히 많이* 있을 것 처럼 보인다 잠자면서 꾸는 **꿈** 속에서 처럼 **순식간**에 '*처럼* 보이는 것' *하나*에 맞서 *여럿*이  있으며 그 가장 적은 것으로부터 잘려진 작은 것들이 가장 적은 그것에 맞서 순식간에 엄청 커지는 것 처럼 말이다 알론한 것들은 바로 이러한 **덩어리** 서로*의* 알론한 것들이다 그렇다면 각각으로 *나타나는* **여러** 덩어리들이 *있*을 것이다 그런데 하나는 있지 않으므로 그 **각각**의 **하나**[2911]덩어리는 있지 않을 것이다 따라서

---

2911) 있는 경우에 각각은 반드시 하나를 가리켰다(1897) 그런데 있지 않는 경우에도 그렇다는 말인가.....아니다 있지 않는 하나의 경우 서로 알론한 것

하나가 **있지 않다**면 서로의 알론한 것은 **각각** 무한히 많은 **한 웅큼의 덩어리**로 **있다** 그래서 알론한 것**에**는 **수**가 *처럼 보인 것*으로 **있다** 만약 **각각**이 *하나*이며 **있는 여럿**의 각각이라면 알론한 것들의 **수**는 **처럼 보이는 것**으로 **있다**(εἶναι, 164e8, 1962)그리고 그러한 것들 가운데 어떤 것은 짝으로 어떤 것은 홀로 *진짜 아니게* 나타난다 하나가 만약 있지 않을 거라면 그렇다 따라서 서로의 알론한 것들은 수 처럼 나타나는 것이나 수로 진짜 있는 것은 아니다 따라서 알론한 것은 수적으로 무한히 많이 있는 것으로 나타난다 그러나,

하나가 있지 않는데도 불구하고 그런 하나*의* 알론한 것이라면 알론한 것은 *하나로도 여럿으로도 있지않다* 그 어떤 것도 하나로 있지 않다면 각기 모든 것도 하나로 있지 않을 것이고 그래서 여럿으로도 있지 않을 것이므로 알론한 것들 안에 하나가 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서 하나로도 여럿으로도 **나타나지 않는다 있지 않는** 것들***의*** *알론한 것*들은 결코 어떤 것에 교통하는(κοινωνίαν, 166a1, 1966)어떤 것도 나누어 지니지 않는다 알론한 것들과 ***나란하다*** 면 있지 않는 것들***의*** 그 어떤 것도 알론한 그 어떤 것**에 있**지 않을 것이며 있지 않는 것들에는 알론한 것의 그 어떤 부분도 있지 않기 때문이다 그래서 알론한 것들과 *나란한* 있지 않는 것의 억견도 환상도 있지 않으며 이러한 알론한 것들에 걸리는 있지 않는 것은 결코 어떤 것에 의해서도 억견화되지 않는다 그래서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들의 어떤 하나도 여럿도 억견화되지 않을 것이다 하나 없이는 여럿 억견들이 있을 수 없기 때문이다 따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않고 억견화되지도 않는다 따라서,

---

각각은 하나를 가리키는 것이 아니라 하나를 **가리키는 것 처럼** 보이기 때문이다

*무한히 수적으로 많은* **덩어리**들로 **나타나 있는** 알론한 것은 하나로도 여럿으로도 나타나지도 있지도 않다 이와 함께,

**한계**를 지니며 **한계 없**는 하나 와 여럿으로 **나타난다**는 알론한 것은 (그렇게 나타나지 않는다는) 것이 논증된다

무한히 수적으로 많은 덩어리들로 나타난 각기 알론한 것들 가운데 가장 적은 것이 억견화 될 때 *가장 적은* 것은 보다 적은 여럿 각각에 *대한* 여럿들 과 크기들로 *나타나* 이러한 적은 여럿들에 *똑 같은* 각기 **덩어리**로 **억견화**되 **있다**(δοξασθήμσεται εἶναι, 165a2-3, 1963)더 큰 것 과 더 적은 것 사이에 *똑 같은* 것이 억견화 되기 이전에는 더 큰 것에서 더 적은 것으로 나아 가면서 **나타나지**는 않을 것 처럼 보이기 때문이다 그렇다면 **한계**를 지니는 알론한 덩어리들에 대해서든 자신 덩어리들에 대해서든 알론한 것은 *시작*도 *한계*도 *중간*도 항상 지니지 않는다 어떤 자가 자신의 디아니오이아 의해서 덩어리로 있는 알론한 것들 가운데 어떤 것을 한 웅큼 떼어 낼 때마다 그 시작 바로 앞의 알론한 것이 항상 시작으로 나타나며 그 끝 바로 뒤의 헤태론한 것이 항상 끝으로 남게 되며 중간 안에의 알론한 것들은 그 중간 보다 더 중간으로 그런데 더 적은 것들로 나타날 것이기 때문이다 하나가 있지 않는한 이것들 각각이 하나로 집어질 수 취할 수 없으므로 그렇다 그래서 어떤 자가 자신의 디아노이아에 의해서 한 웅큼 집어들 있는 모든 것들은 어디에서든 *하나 없이* 항상 덩어리로 집어질 것이므로 더 잘게 부셔질 것이며 계속 부셔져 더 먼 것을 보는 자에게는 더 퉁거운 *하나* 덩어리 각각으로 **나타날** 것이다 그러나 더 가까운 것을 생각하는 자에게는 필연적으로 예리한 **무한**한 *여럿*으로 나타날 것이다 하나가 있지 않아 그 하나가 결여되므로 그렇다 이렇게 알론한 것들은 서로에 대해 무한하게 많이 나타나 '있다' 따라서 이미 서로에 대해 **한계**지워진 알론한 것은 서로에 대해 **무한**한 여럿으로 **나타**난다 그러나,

(있지 않는 하나*의* 알론한 것은 하나로도 여럿으로도 나타나지 않으

므로 한계지워져서도 무한하게도 나타나지 않을 것이다) 따라서,

서로에 대해 한계워지며 무한한 여럿으로 나타나는 알론한 것은 (한계지워지지도 무한하지도 않다) 이와함께,

*같으며 같지 않는* 것으로 **억견화되어 나타나 있는** 알론한 것은 같게도 같지 않게도 나타나 있지 않다는 것이 논증된다

[화폭(畵幅)에] 그려진 것들은 떨어진 자에게는 모두 하나로 나타날 것이므로 *동일*을 겪어 *같은* 것으로 나타날 것이지만 더 가까운 자에게는 헤태론한 환상들에 그리고 그 헤태론한 환상들과 헤태론한 환상들에 *여럿* 과 *헤태론*들로 나타날 것이다 그래서 자신들에 그리고 알론한 것들에 그 덩어리들의 *같음* 과 *같지 않음*이 필연적으로 나타날 것이다 헤태론을 겪으면 같지 않게 나타날 것이기 때문이다 따라서 서로의 알론한 것들에는 같음 과 같지 않음이 나타나 있다 그러나,

이러한 어떤 것들에도 하나가 만약 있지 않다면 하나는 있지도 않고 나타나지도 않을 것이므로 그 하나의 알론한 것들에는 그 어떠한 것도 있지도 않고 나타나지도 않을 것이다 그래서 같게도 같지않게도 나타나지도 있지도 않다 따라서,

같게 같지않게 나타나 있는 알론한 것은 같게도 같지않게도 나타나 있지 않다 이와 함께,

접촉하며 분리된 것으로 움직여지고 쉬는 것으로 되어지며 사라지고 이 양자도 아닌 것으로 그리고 이러한 모든 반대되는 것들로 자신들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 **나타나 있는** 알론한 것은 자신들에 그리고 알론한 것들에 그러하게도 그러하지않게도 나타나지도 있지도 않다는 것이 논증된다

자신들에 그리고 알론한 것들에 알론한 것이 같으며 같지 않는 것으로 나타난다면 자신들에 그리고 알론한 것들에 접촉하며 분리된 것으로 움

직여지며 쉬는 것으로 되어지며 사라지는 것으로 그리고 이러한 양자들이 아닌 것으로 그리고 우리가 이미 나열한 그런 모든 반대들로 나타난다 하나가 있지 않고 알론한 여럿이 있다면 말이다 그러나,

같지도 같지않지도 동일하지도 혜태론하지도 접촉되지도 분리되지도 그리고 앞에서 그렇게 나타난다고 거론된 그 무엇으로도 있지도 않으며 나타나지도 않는다 이러한 어떤 것들에도 하나가 만약 있지 않다면 하나는 있지도 않고 나타나지도 않을 것이기 때문이다 따라서,

반대되는 속성들로 나타나 있는 알론한 것은 어떤 반대되는 속성들로도 나타나지도 있지도 않다 그러므로,

*하나*가 **있지 않는** 경우의 이러한 *알론한 것*을 나는 도표로 다시 나타내려 한다 서로를 부정(否定)하는 이러한 두 가지 알론한 것의 부정을 그려보고 싶었기 때문이다 아마 다음 쪽 처럼 도표 안에 가두어 질 수 있으리라 하나 만약 있다면의 알론한 것을 나타내는 1925쪽 도표를 참조하라

<table>
<tr><td colspan="2">전제</td><td colspan="2">하나 만약 있지 않다면</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2"></td><td colspan="2">알론한 것</td></tr>
<tr><td>서로의</td><td>하나의</td></tr>
<tr><td colspan="2">있는 것</td><td>한 웅큼씩 덩어리로 각각에 나타남</td><td rowspan="3">나타나지않음</td></tr>
<tr><td>하나</td><td>여럿</td><td>나타남</td></tr>
<tr><td colspan="2">수</td><td>무한히 많이 나타남</td></tr>
<tr><td colspan="3"></td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>한계</td><td>한계없음</td><td rowspan="7">나타남</td><td rowspan="7">나타나지않음</td></tr>
<tr><td>동일</td><td>헤태론</td></tr>
<tr><td>같음</td><td>같지않음</td></tr>
<tr><td>접촉</td><td>분리</td></tr>
<tr><td>움직여짐</td><td>쉼</td></tr>
<tr><td>됨</td><td>사라짐</td></tr>
<tr><td colspan="2">모든반대것</td></tr>
</table>

여기에서도 점선은 반대를 가리키는 반면 겹 실선을 부정(否定)을 나타낸다 나아가서 여기 알론한 것은 반드시 각각 한 웅큼 씩 나타나며 그리고 이러한 **나타남**[2912]은 하나가 있지 않을 경우에 있다는 점에서 그렇지 않는 1925쪽의 알론한 것과 구분된다 그러나 **순식간**에 걸리는 것은 바로 이러한 알론한 것 이라는 점에서는 여기는 거기와 일치한다 물론 그렇다고 **시간 안에 있지 않는**다는 말은 거기에서나 여기에서나 허용되지 않는다 시간이 저 때를 통해 순식간에 걸리기 때문이다 나아가서,

있지 않을 경우 하나 와 알론한 것에 잇따를 무엇을 함께 다음 쪽의

---

2912) 자면서 꾸는 꿈에서 나타나는 것과 같다라고 말하여진다는 것을 다시 기억해 낼 필요가 있을 것 같다

도표로 나타내 보자[2913]

| 전제 | | 하나 만약 있지 않다면 | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | 하나 | | 알론한 것 | |
| | | | | 서로*의* | 하나*의* |
| **실체** | **비실체** | 나누어지니는 | 나누어지니지 않는 | | |
| **앎** | | **있는** | **있지 않는** | 한 **웅큼**씩 **덩어리**로**나타나 있는** | **나타나지 않고 있는** |
| **반대**들 | | | | | |

**반대**들은 각각 한계와한계없음 동일과헤태론 같음과같지않음 똑같음과똑같지않음 큼과적음 쉬었음과움직여짐 달라짐과달라지지않음 됨과사라짐 그리고 이와 같은 각기 모든 짝을 말한다 그러나 위 도표에 나오는 점선은 1864쪽 등에서와는 달리 반대를 나타내지 않는다 **실체** 와 **非실체**는 **반대**(**모순**)되는 것이 아니기 때문이다(1537, 1880)마찬 가지로 2008쪽에서 처럼 부정(否定)적인 반 정립을 나타내지 **반대**(**ἐναντίον**, 257b9, 1538)인 반 정립을 나타내지 않는다 물론 **반 정립**(**ἀντίθεσις**, 257e6, 1541)된다는 점에서는 반대 이긴해도 말이다 나아가서,

실체 와 비실체를 나누어 지니므로 그리고 나누어 지니지 않으므로 있고 있지 않으며 있지도 있지 않지도 않는 모든 것 각기 모든 반대되는 짝

---

2913) 있는 경우의 하나 와 알론한 것을 나타내는 1931쪽의 도표를 참조하라

으로 있으며 있지 않고 그리고 있지도 있지않지도 않고 그렇게 나타나며 나타나지 않고 그리고 나타나지도 나타나지않지도 않는 것을 보여준다 물론 나타나고 나타나지 않는 것은 하나가 아니라 알론한것이기는 해도 말이다 자!

하나 만약 있지 않다면의 모든 경우(2008, 2021, 2022) 와 하나 만약 있다면의 모든 경우(1864, 1925, 1931) 와 만약 하나 있지 않다면의 모든 경우(1666)의 도표를 그렸으니 이제 이 세 가지 모든 경우를 뒤 섞어 정리할 차례이다 그러면 있는 모든 것의 구분이 한 눈에 들어 올 것이다 먼저,

**하나**를 어떻게 '파르메니데애스'가 구분하는지 정리해 보자 *만약 하나* **있다**면 과 *하나 만약* **있다**면 과 *하나 만약* **있지 않다**면 등 이 세 가지 경우로 나누어 그가 구분했다는 것이 지금까지 옮겨져 요약 정리 도표로 보여졌을 것이다 그렇다면 이 셋을 하나로 묶어 정리한 후 도표로 나타내 보자 먼저,

이 세 경우 모두 **있음**이 전제된다 그런데 그 있음은 *하나 만약* 있다면 과 하나 *만약 있다*면 과 하나 *만약 있지 않다*면 등의 레애마(句)로 갈라져 구분되는데 그 가운데 맨 앞 *하나*는 순수한 저 **있음**(1543)만을 전제하며 가운데 하나는 **실체**를 전제하고 맨 뒷 하나는 **실체** 와 **非실체**를 함께 전제한다[2914]따라서 하나가 세 가지로만 구분되는 것 같을 것이다 그러나

---

2914) 따라서,

나는 **있음** 과 **실체**(존재)를 구분한다 **실체**가 어떻게 해서 저 **있음**으로부터 벗어나 **있는**지에 관해서는 소피스테애스 편의 있음을 마무리하는 그림인 1573을 참조하라

이에서 더 갈라진다 가운데 하나는 *실체를 나누어 지니는 것* 과 *나누어 지니지 않는* 것으로 그리고 맨 뒤 하나는 *실체 와 비실체를 함께 나누어 지니는* 것과 *함께 나누어 지니지 않는* 것으로 나누어지기 때문이다 그래서 이러한 네 가지 나누어짐을 포함하면 **하나**는 순수한 있음을 전제하는 하나 와 실체를 나누어 지니는 하나 와 실체를 나누어 지니지 않는 하나 와 실체 와 비실체를 함께 나누어 지니는 하나 와 실체 와 비실체를 함께 나누어 지니지 않는 하나 등 다섯 가지로 갈라진다 이제 나는 이 다섯 가지 하나에 관한 모든 논증들을 뒤 섞어 정리할 것이다 먼저,.

*부분도 전체도 지니지 않는 하나는 부분의 전체*이며 *전체의 부분*이고 *여럿이며 여럿이 아니*라는 것이 논증된다

부분은 어디에서건 전체의 부분이며 *전체*는 부분을 하나도 빠트리지 않으므로 만약 하나에 전체와부분이 있다면 양자적으로 하나는 그 양자 각각에 있을 것이고 그렇게 하나는 *양자적*일 것이다 그러나 전제된 그대로 저 하나는 *하나 자체***일** 뿐이다 그래서 둘이 아니다 따라서 저 하나의 전체도 부분도 있지않다 그런데,

**있는** *하나* 전체는 있는 부분 과 하나 부분으로 이루어진다 그렇다면 있는 하나의 있음 과 하나이므로 부분은 전체의 부분이다 따라서 부분을 지니는 *하나 전체*가 있다[2915]그러나,

순식간[2916]에는 하나도 여럿도 있지 않다 순식간에서는 하나에서 여

---

2915) 하나 자체 와 하나 전체가 선명히 구분된다 이러한 구분은 소피스테 애스 편에서도 확인된다(1421)

2916) 순식간에 관한 논증은 다음과 같다,

*만약 하나* 있다면 하나는 하나로도 여럿으로도 있지 않는 반면에 *하나 만약* 있다면 하나는 하나 와 여럿으로 있으며 **시간**을 나누어 지닌다 그

럿으로 그리고 여럿에서 하나로 변하기 때문이다 나아가서,

---

래서 어느 **때** 실체를 나누어 지닌다면 하나는 있지만 어느 **때** 실체를 나누어 지니지 않는다면 하나는 **있지 않다**는 것은 필연적이다 그래서 저 때 나누어 지니는 것이 그 때 나누어 지니지 않거나 저 때 나누어 지니지 않는 것이 그 때 나누어 지닐 수 없다 따라서 *알론한* **시간 안에** 나누어 지니며 알론한 시간 안에 나누어 지니지 않는 길로만 하나는 실체를 나누어 지닌다 그래서 있음을 취하는 **어느 때** 있음을 잃는 것이 아니라면 나누어 취하는 **저 때** 있음을 잃는 그러한 **시간**은 있을 수 없고 있음을 지니는 **그 때** 있음을 지니지 않는 그러한 시간은 있을 수 없다 그리고,

**됨**은 실체를 나누어 취함이며 **사라짐**은 실체를 잃음이므로 실체를 취하면 하나는 필연적으로 *되어*질 것이고 실체를 잃으면 하나는 *사라질* 것이다 그래서 하나가 되어질 때 마다 여럿 **있음**은 사라지며 여럿이 되어질 때 마다 하나 있음이 사라지는 그런 길로 하나**있는**여럿은 **되**어지며 사라질 것이다 따라서 ***하나***로 되면서 필연적으로 붙는 반면 ***여럿***이 되면서 필연적으로 떨어진다 그리고 *같지 않음* 과 *같음*이 되어질 때 마다 필연적으로 같아지지 않고 같아질 것이다 그리고 크고 적고 똑 같게 되어질 때 마다 필연적으로 자라나고 줄어들며 똑 같아질 것이다 그런데,

*움직여짐*이 *쉬어짐*으로 그리고 쉼이 움직여짐으로 **변**할 때 마다 어디 에서든 하나는 어떤 **시간 안에** 있지 않다 먼저 쉬고 나중에 움직여지든 먼저 움직여지고 나중에 쉬든 움직여지는 것은 **변함**이 없이는 쉼을 겪을 수 없으며 하나의 **시간 안에**서는 어떤 것도 움직여지면서 **동시**에(ἅμα, 156c6, 1872)쉬어질 수 없기 때문이다 그런데 **변함** 없이는 어떤 것도 **변**할 수 없다 그러나 시간 안에서 변하지 않는다면 어느 **때 변**할까 저 때 변하는 그 이상한 때 **순식간**에 변한다

어느 한 시간 **안에**도 있지 않으면서 *움직여짐* 과 *쉼*의 사이에 놓여

있지 않는 것이 *하나*라면 있지 않는 것은 하나에 있지 않을 것이며 그래서 있지 않는 하나가 **여럿**을 나누어 지니는 것을 막는 것이 하나도 없을 것이다 그러나 하나가 있지 않는 것이며 알론하지 않는 것이 아닐 때 그렇다 그렇지만 만약 하나가 있지 않는 것이 아니라면 하나의 로고스를 결코 있을 수 없을 것이다 그래서 있지 않는 하나가 알론하지 않는 것이 아니라면 알론한 **여럿***의* **하나**가 있다 (그러나,

실체를 지니지 않게 되면 여럿일 수 없을 것이다) 따라서,

여럿이 있지 않는 하나가 여럿으로 순식간에 변해 하나에 여럿이 있다 그러나 전혀 하나도 여럿도 있지 않다 이와함께,

*무한*한 하나는 유한하며 무한에서 유한으로 변하고 유한하지도 무한하지도 않다는 것이 논증된다

자신의 부분을 지니지 않는다면 저 하나는 시작도 끝도 중간도 지니지 않는다 이것들은 그 하나의 부분이기 때문이다 그런데 시작 과 끝은 한계들이다 그래서 시작 과 끝을 지니지 않는다면 저 하나는 한계들을 지니지 않는다 따라서 *무한하다* 그런데,

**있는** 하나의 부분 있음 과 하나는 각기 서로를 떠나지 않으므로 이러한 부분 양자 각각 하나는 다른 하나를 머금는다 그리고 이러한 두 부분으로부터 있음을 머금는 가장 적은 부분 하나가 생겨나고 다시 가장 적은 이

---

지는 이러한 **순식간**의 *이상한 어떤 자연* 때문에 움직여짐은 더 이상 움직여지지 않고 쉼은 더 이상 쉬지 않은채 움직여지는 것은 쉼으로 그리고 쉬는 것은 움직여짐으로 순식간에 변한다 그리고 이러한 변화는 (반대의) 어느 한 짝으로부터 어느 한 짝으로만 일어나므로 쉼은 움직여짐으로만 움직여짐은 쉼으로만 변한다 그리고 변하는 저 때 **순식간**에는 움직여짐도 쉼도 있지않으며 시간도 있지않다

부분으로부터 동일한 로고스에 따라 부분들이 생겨난다 이렇게 부분들이 생겨날 때 마다 있는 부분은 하나를 하나 부분은 있음을 머금기 때문에 하나는 더 이상 하나가 아니라 양자적이다 그래서 하나는 수적으로 *무한히 많아*진다 나아가서 **있는** 하나의 부분은 그 전체에 의해서 둘러쌓인다 그 부분 하나는 있는 하나 전체의 부분이고 하나는 전체에의해 한계지워지기 때문이다 그런데 *한계*지워지면 *극단*들을 지닌다 시작 과 중간 과 끝 가운데 어느 하나라도 떨어져 나가면 전체는 더 이상 있을 수 없으므로 전체라면 반드시 이 셋을 지니며 중간은 양 극단들과 똑 같이 멀기 때문이다 알론하게 멀다면 더 이상 중간이 아니므로 그렇다 따라서 *있는 전체 하나*도 시작 과 중간 과 끝을 지닌다 따라서 *유한*하다 그러나,

[순식간에서 무한이 유한으로 변한다 한정 없다가 한정되어지는 것은 순식간이기 때문이다] 나아가서,

[하나가 있지 않다면 ..... ] 이와함께,

*모양*이 없는 하나에 모양이 있다는 것이 논증된다

극단들이 중간에서 모든 방향으로 똑 같이 떨어져 있으면 둥근 반면 극단 양자 앞에(ἐπίπροσθεν, 137e4, 1609)중간이 있으면 곧다 바로 이러한 둥금 또는 곧음을 나누어지녀야 모양을 지닌다 그래서 모양을 지닌다면 반드시 극단들 과 중간을 지녀야 할 것이나 부분을 지니지 않으므로 하나는 극단 양자 와 중간을 지닐 수 없다 따라서 하나에는 모양이 있지않다(1609) 그런데,

**있는** 하나는 자신의 부분들을 지닌다 그래서 둥글든지 아니면 곧든지 아니면 *둥금과곧음* 이 양자가 섞어진 모양을 지닌다(1687)그러나

[둥금에서 곧음으로 그리고 곧음에서 둥금으로 변하는 순식간에는 둥금도 곧음도 있지않고 둥글게도 곧게도 되지 않는다] 나아가서,

[.....]따라서,

모양이 없는 하나에 모양이 있다 이와 함께,

하나는 어떤 것 **안에**도 있지않는 한 편 *스스로* **안에**도 *알론한 것* **안에**도 있다는 것이 논증된다

*알론한 것* **안에** 있다면 자신을 둘러 쌓는 것에 의해서 빙 둘러쌓일 것이며 빙 둘러 쌓는 것의 여러 점에서 여러 방향으로 접촉할 것이나 부분들도 지니지 않고 둥글지도 않기 때문에 하나는 *알론한 것* **안에 있지 않다** 나아가서 *자신* **안에** 있다면 스스로에 의해서 빙 둘러 쌓일 것이다 그런데 빙 둘러 쌓는 것 과 빙 둘러 쌓인 것은 서로에 헤태론하다 동일한 것이 전체를 양자적으로 동시에 빙 둘러쌓을 수 없기 때문이다 그래서 그렇게 헤태론하다면 더 이상 하나가 아니라 둘일 것이다 따라서 *하나만* 있다면 그 하나는 *스스로* **안에** 있지 않다(1610-1611)그런데,

**있는** 하나의 부분들은 전체 **외부에** 있는 것이 아니라 전체 **안에** 있다 그리고 이러한 모든 부분들은 전체에 의해 빙 둘러 쌓인다 그런데 빙 둘러 쌓여지는 모든 부분 각각은 다른 부분 보다 많지도 적지도 않는 하나이나 마찬가지로 전체도 하나이다 따라서 전체 안에서 마주치고 **있는** 모든 부분들이 하나이고 그 전체도 하나라면 그리고 모든 것이 전체에 의해 둘러 쌓여졌다면 하나가 하나에 의해서 둘러 쌓였을 것이다 그래서 *이미 하나는 스스로* ***안에*** *있다* 나아가서 *전체*는 모든 부분이든 어떠한 부분이든 많은 부분이든 *부분* **안에 있**을 수 없다 첫째, 모든 것 안에 있다면 반드시 하나 안에도 있기 때문이다 어떤 하나 안에 있지 않다면 더 이상 각기모든 것(ἅπασιν, 145d2, 1688-1689)안에 있을 수 없을 것이므로 그렇다 그래서 각기모든 것의 하나가 있고 바로 이러한 *하나 아닌 것* 안에 있다면 더 이상 전체는 모든 것 안에 있을 수 없다 둘째, 어떤 부분 안에 전체가 있다면 더 많은 것이 더 적은 것 안에 있을 것이나 그럴 수는 없으므로 전체는 어떤 부분 **안에**도 있지 않다 셋째, 마찬가지로 이 때문에 많은 부분 안에도 있을 수 없다 그래서 많든 어떤하나이든 모두이든 부분 안에는 전체 하나가 있을 수 없다 그렇다면 전체는 헤태론한 것 안에 있든지 아니면 어떤 것 안에도

있지 않아야만 한다 그러나 어떤 것 안에도 있지 않다면 아무 것 안에도 있지 않을 것이므로 자신 안에 있지 않다면 전체는 자신과 알론한 것 안에 있어야만한다 그래서 모든 부분들이 그 안에서 마주치고 있는 *헤태론한 것* **안에** 전체 하나는 **있다** 따라서 하나는 자신 안에도 있고 헤태론한 것 안에도 있다 그러나,

[순식간에는.....] 나아가서,

[있지 않는 하나에는 ?] 따라서,

스스로 안에도 헤태론한 것 안에도 있지 않는 하나는 스스로 안에도 있고 헤태론한 것 안에도 있다(1689)이와함께,

*쉬어왔지도 않고 움직여지지도* ***않는*** 하나는 *움직이고 쉬고* ***있***으며 *쉬어왔지도 움직여왔지도* 않는다는 것이 논증된다

**움직임**은 *옮아갔음*이든지 *알론하게 됐음*'이다' 이것들만이 움직임이기 때문이다 그런데 스스로와 알론하게 되는 하나는 더 이상 하나일 수 없으므로 하나는 더 이상 *알론하게됨의 측면에서는 움직여지지 않는다* 나아가서 옮겨졌다면 *자신* **안에**서 둥글게 옮아다녔거나 헤태론한 곳에서 헤태론한 곳을 자리를 바꾸었을 것이다 그런데 필연적으로 중간을 거쳐서 오가면서 중간 주위로 둥글게 옮겨 가는 것은 *스스로*와 알론한 부분을 지녔을 것이므로 중간을 지니지 않아 그 중간에 다다를 수 없는 것이 중간을 필연적으로 거쳐서 중간 주위로 둥글게 원을 그리면서 옮아다닐 수 있는 도구를 지닐 수는 없다[2917]그래서 어떤 부분도 지니지 않는 하나는 *옮아 다니는 움직임을 지닐 수 없다* 나아가서 자리가 변했다(ἀμείβον, 138d3, 1614)는 것은 알론하게 됐다는 것이며 그렇게 움직인다는 것이다 그런데 어떤 것 안**에**도 있을 수 없으므로 하나는 **되어질** 수도 없다 만약 어떤 것 안에서 되어진다

---

2917) 없다는 있지 않다의 강조일 뿐이다(1560)

면 저 것 안에서도 밖에서도 되어졌지 않았을 것이며 이러하다면 자신의 부분을 겪는 것만이 저러할 것이기 때문이다 자신의 어떤 부분은 저 것 안에 동시에 어떤 부분은 저 것 밖에 있을 수 있기 때문이다 그래서 자신의 부분을 지니지 않는 것은 어떤 것의 **내부에**(ἐντὸς, 138e4, 1615)*전체* 있으면서 동시에 어떤 것 **밖에** 전체 있을 수 없을 것이다 그래서 자신의 부분과도 전체와도 마주치지 않은 것은 더 이상 훨씬 더 **되어질** 수 없을 것이다 부분으로도 전체로도 되어질 수 없을 것이기 때문이다 그래서 *되어지는 것 안에 자리를 알론하게 하거나 자신 안에서 자리를 두루 옮기거나 알론하게 할 수 없다* 따라서 모든 움직임의 측면에서 하나는 움직이는 것이 아니다 나아가서 어떤 것 안에도 **있을 수 없는** *하나*는 어느 때이든 *동일한 것* 안에 있을 수 없다 어떤 것 안에 있다면 동일한 것 안에 있을 것이기 때문이다 그래서 자신 그리고 알론한 것과 같은 동일한 것안에 하는 어느 때이든 있을 수 없다 그러나 동일한 것 안에 있지 않는 것은 머무르지도 쉬어왔을 수 없다 따라서 하나는 *쉬어왔지도 않다*(1617)따라서 하나는 쉬어왔지도 않고 움직여지지도 않는다 그런데,

**있는** 하나는 *동일한 것* **안에** 있다 그런데 동일한 것 안에 항상 있는 것은 항상 쉬고 있다 그래서 하나는 쉬고 있다 그러나 헤태론한 것 안에 항상 있는 것은 그 반대인 것 곧 동일한 것 안에 결코 있지 않으며 동일한 것 안에 있는 것은 결코 쉬지 않는다 그래서 *헤태론한 것* **안에** 있는 하나는 쉬지않고 움직여진다 따라서 *스스로* **안에** 그리고 *헤태론한 것* **안에 *있는*** 하나는 필연적으로 *항상 움직여지고 쉰다*(1690)그러나,

어느 한 시간 **안에**도 있지 않으면서 *움직여짐* 과 *쉼*의 사이에 놓여지는 **순식간**의 *이상한 어떤 자연* 때문에 움직여짐은 더 이상 움직여지지 않고 쉼은 더 이상 쉬지 않은채 움직여지는 것은 쉼으로 그리고 쉬는 것은 움직여짐으로 순식간에 변한다 그리고 이러한 변화는 (반대의) 어느 한 짝으로부터 어느 한 짝으로만 일어나므로 쉼은 움직여짐으로만 움직여짐은 쉼으로만 변한다 그리고 변하는 저 때 **순식간**에는 움직여짐도 쉼도 있지않으며

시간도 있지않다(1891)그런데,

**지니는 것**은 *지닌 것*의 **변화** 없이는 어떤 것을 *지닐* 수 없다 지니는 모든 것은 지녔던 것에서 지닐 것으로 변한다 그런데 변화는 움직임이다 그런데 있는 그리고 있지 않는 하나가 보여졌다 그래서 그렇게 지니고 그렇게 지니지 않는 것이 선명해진다 따라서 있음으로부터 있지않음으로의 변화를 지니므로 **있지 않는** 하나는 *움직임을 지닌다는 것이 감히 보여졌다* 그러나 결코 있지 않다면 있지 않는 것은 언제 *어디*서라도 옮겨졌지 않았을 것이다 그래서 *자리 옮김*에 의해서는 움직여지지 않을 것이다 나아가서 동일한 것 안에서는 어떤 것도 돌지 못한다 동일하게 있으므로 그 안에는 접촉이 있지 않기 때문이다 그런데 있지 않는 하나는 있는 어떤 것들에 의해서도 있을 수 없다 그래서 그 안에 있지 않는 그것 안에서는 있지 않는 것이 결코 돌 수 없다 나아가서 있든 있지 않든 하나는 스스로와 *달라지지* 않는다 달라진다면 더 이상 그 하나에 관한 로고스가 아니라 알론한 어떤 것에 관한 로고스가 있어 올 것이기 때문이다 그런데 달라지지도 돌지도 자리 옮기지도 않는다면 움직여질 수 없고 움직여 질 수 없는 것은 멈춘다 그런데 멈춘 것은 필연적으로 *쉰다* 그래서 있지 않는 하나는 움직이며 쉰다(2006)그러나,

(가장 순수하게 말하여지는 있지 않는 것에는 그 어떤 것도 있지 않다 따라서 쉬었음도 움직여짐도 있지않다(2005))따라서,

쉬었지도 움직여지지도 않는 하나는 순식간에 쉼에서 움직여짐으로 움지여짐에서 쉼으로 변하므로 쉼과움직임을 나누어 지니게 되 쉬었음으로 있고 있지 않고 움직임으로 있고 있지 않다 그리고 쉬었지도 움직여지지도 않다 이와함께,

자신과도 알론한 것과도 *동일하지도 않고 헤테론*하지도 않는 하나는 스스로와 그리고 알론한 것과 *동일하고 헤태론*하다며 동일하지도 헤태론하지도 않다는 것이 논증된다

하나 *스스로*와 헤태론한 것은 하나와도 헤태론할 것이므로 하나가 **아**

**닐** 것이기 때문에 *하나는* 스스로와 헤태론한 것이 아니며 그리고 헤태론과 *동일한* 것은 헤태론한 것이지 하나 스스로는 아닐 것이기 땜문에 하나는 헤태론과 동일한 것이 아니다 나아가서 하나 **있음**에 의해서는(τῷ ἕν **εἶναι**, 139c6, 1618)하나와 *헤태론*할 수 없다 어떤 것과 헤태론하게 있음에 의해서는 하나에 이르는 것이 아니라 단지 헤태론함에 이르를 뿐이기 때문이다 나아가서 하나에 의해서 헤태론에 이르지 못한다면 하나 *스스로*에 의해서도 헤태론에 이르지 못할 것이다 따라서 하나에 의해서도 스스로에 의해서도 헤태론에 이르지 못한다면 어떻게해서도 *하*나는 헤태론한 것과 헤태론할 수 없을 것이다 그 자신이 헤태론한 어떤 것과도 헤태론하지 않기 때문이다 나아가서, **하나**의 자연은 **동일**한 것의 *자연*이 아닐 것이다 그렇지않다면 어떤 것에 동일한 것이 되어질 때 마다 하나가 되어져야만 할 것이나 **여럿**에 동일한 것이 되어질 경우에는 하나가 아니라 여럿이 되어지기 때문이다 그러나 하나 와 동일이 결코 차이나지 않는다면 동일한 것이 되어졌을 때 마다 항상 하나가 되어졌어야하고 하나가 되어졌을 때 마다 항상 동일한 것이 되어졌어야 할 것이다 그래서 하나가 스스로와 동일하다면 하나는 스스로와 하나가 아닐 것이므로 하나이면서 하나가 아닐 것이다 그러나 이것은 불 가능하다 따라서 하나는 스스로와 **동일**한 것이 아니다 그런데 모든 것은 각기모든 것에 **대해** 동일하든지 아니면 헤태론하든지 아니면 부분의 전체이든지 아니면 전체의 부분으로 있을 뿐이다 그런데 **있는** 하나는 자신의 부분이 아니므로 스스로에 대해 부분으로 있지 않으며 그래서 부분의 전체로도 있지 않을 것이다 그리고 하나와 헤태론하지 않으므로 하나는 스스로와 헤태론하지 않다 따라서 하나가 스스로에 대해 부분도 전체도 헤태론하지도 않다면 필연적으로 하나는 스스로**에 대해** 동일하게 **있다** 그런데 하나는 스스로 안에 있으면서 동시에 헤태론한 것 **안에** 있다는 것은 이미 보여졌으며[2918]스스로와 헤태론한 것 안에 있으면서 스스로와 동일한 것 안에 있는 것은 스스로와 필연적으로 헤태론하다 헤태론한 곳에 있으니 말이다 따라서 *하나는* 스스로와 헤태론하게있다 그런데 헤태론한 것은 필연적으로 헤태론

한 것과 헤태론하며 그리고 하나와 **헤태론**한 것은 하나 **아닌** 것이므로 하나는 *하나 아닌 것*과 헤태론하다 따라서 하나는 알론한 것들과 헤태론하게 있다 그런데 동일한 것과 헤테론한 것은 반대이다 그래서 동일한 것은 헤태론한 것 **안에** 헤태론한 것은 동일한 것 **안에** 어느 때든 있지 않다 그렇다면 어느 시간 동안에도 있지 않을 것이다 이제 **동일**한 것 안에는 어느 때도 있지 않으므로 **헤태**론한 것은 **있는** 어떤 것들 안에 어느 때도 있지 않을 것이다 그런데 하나 와 하나 아닌 것은 있는 어떤 것이어서 안에 헤태론한 것이 있지 않으므로 헤태론에 의해서 *하나*는 하나 아닌 것과 그리고 *하나 아닌 것*은 하나와 헤태론해질 수 없다 그러나 헤태론을 나누어지니지 않는다면 스스로들에 의해서도 서로에 해테론할 수 없다 그래서 자신들에 의해서도 헤태론에 의해서도 헤태론하지 않다면 하나 와 하나 아닌 것은 헤태론하지 않다는 것을 피할 길이 없다 그리고 하나 **아닌** 것을 하나를 나누어지니지 않는다 나누어 지닌다면 하나로 있어 왔을 것이기 때문이다 따라서 하나 아닌 것은 **수**가 아니다 수를 나누어 지닌다면 하나 아닌 것이 아닐 것이므로 그렇다 따라서 *하나* ***아닌*** *것은 하나의 부분이 아니다* 부분이라면 하나를 나누어 지닐 것이기 때문이다 따라서 *하나 아닌 것은 하나의 전체도 아니다* 그런데 모든 것은 각기모든 것에 대해 전체거나 부분이거나 헤태론하거나 동일한 것인데 전체도 부분도 헤태론한 것도 아니므로 필연적으로 동일하다 이제 하나는 하나 **아닌** 것에 대해 그러하므로 *하나는 하나 아닌 것에 대해 동일하다 곧* 알론한 것에 **대해** 동일하다 그렇다면 *하나는 스스로와 알론한 것들에 동일하며 헤태론하게 있다* 그러나,

[순식간에는.....]나아가서,

[있지 않는 하나에는.....] 따라서,

이렇게 하나는 자신과도 알론한 것과도 *동일하지도 않고 헤테론*하지

---

2918) 145b6 - 145e7(1687-1689, 1717-1718)에서 보여졌다

도 **않으며** 그리고 스스로와 그리고 알론한 것과 *동일하고 헤태론*하게 **있다**는 것이 논증됐다 이와 함께,

자신과도 같지도 같지도 않고 *헤태론한* 것과도 같지도 같지않지도 않은 하나는 스스로에 같고 같지 않으며 *알론한* 것에 같고 같지않고 스스로에도 알론한 것에도 같고 같지 않다는 것이 논증된다

**같은** 것은 어디서나 **동일한** 것을 겪는다 그런데 *동일*한 것은 *하나*와 *분리*되는 자연을 지녔었으므로 *동일함*을 겪는 것은 반드시 *하나*와 분리되기 때문에 하나 보다 많아져야 할 것이고 그래서 하나이지 않을 것이다 따라서 어떤 것과도 동일하지 않는 하나는 어떤 것과도 *같지 않다* 나아가서 **같지 않는** 것은 어디서나 **헤태론**을 겪는다 헤태론의 자연은 자신을 겪는 것들을 **있지 않게**하면서 그 부분들로 나누기 때문이다[2919]그런데 어떤 것과도 헤태론하지 않으므로 하나는 같지 않지 않을 것이다 그래서 하나는 스스로와도 헤태론한 것과도 같지 않은 것이 아니다 그런데,

*하나*는 알론한 것과 헤태론하게 **있다**는 것이 보여졌었으므로 알론한 것 역시 하나와 헤태론할 것이다 그러는한 하나는 알론한 것과 헤태론을 겪고 알론한 것은 하나와 헤태론을 겪을 것이며 그러는한 양자는 헤태론한 동일한 것을 겪었을 것이다[2920]그런데 **같은** 것은 어디에서건 *동일*한 것을 겪

---

2919) 헤태론의 자연은 헤태론하게 하면서 어떤 것을 있지 않게하며(1535) 어떤 것을 부분들로 나눈다(1539)라는 로고스를 상기하라

2920) **이름**을 숙고해 보자 이름은 어떤 것에 *걸쳐*(*ἐπί*, 147d1, 1732)있다 이제 이러한 이름을 한 번 또는 여러 번 부를 경우 만약 동일한 이름이라면 매 번 그 이름은 동일한 어떤 것에 걸치지 그 어떤 것이 **아닌** 것에 걸치지는 않을 것이다 그래서 헤태론의 이름 역시 어떤 것에 걸치는 이름이므로 이 이름이 발설될 때 마다 그 어떤 것이 **아닌** 것에 걸쳐지지는 않을 것이

는다 따라서 각기모든 것은 각기모든 것과 헤태론한 *동일*을 겪을 것이므로 하나가 알론한 것들과 동일한 **헤태론을 겪는한** 각기모든 것은 각기모든 것과 **같을** 것이다 따라서 하나가 알론한 것에 해태론하는 바로 그 헤태론함에 의해서 **있는** 하나는 알론한 것과 같다 그런데 같은 것은 같지 않는 것의 **반대**인 것과 마찬 가지로 동일한 것도 헤태론한 것에 반대이다 그래서 알론한 것에 **있는** 동일함도 알론한 것에 있는 헤태론함에 반대일 것이다 그런데 방금 앞에서 동일한 **헤태론**인한 **같**다는 것이 보여졌으므로 따라서 헤태론한 **동일**인한 **같지않을** 것이다 따라서 알론한 것과 동일하다면 이러한 동일함에 의해서 하나는 알론한 것과 같지 않을 것이다[2921]따라서 하나는 알론한 것과 같지 않다 그런데 동일을 겪는한 알론을 겪지않으며 알론을 겪지않는한 같지않지않고 같지않지않는한 같다 *알론*을 겪는한 알론하며 알론한한 같지않기 때문이다 그래서 하나가 *알론*한 것과 동일하며 *헤태론*하다면 하나는 알론한 것과 같고 같지않다 그렇다면 스스로와도 하나는 그러할 것이다 하나는 스스로와 동일하며 헤태론하다는 것이 보여졌기 때문이다 따라서 하나는 스스로와같고 같지않다 그러나,

(같은 것에서 같지 않는 것으로 그리고 같지 않는 것에서 같은 것으로 순식간에 변하므로 순식간에서는 같음을 지니지 않고 같지 않음을 지니

---

고 그래서 알론한 것은 하나와 헤태론하며 하나는 알론한 것과 헤태론하다라고 말하여질 때 마다 발설되는 헤태론의 이름은 *알론한* 어떤 것에 걸쳐지는 것이 아니므로 알론한 것이 하나와 헤태론하며 하나가 알론한 것과 헤태론한한 *헤태론과 알론한 어떤 것*이 아니라 **헤태론**과 **동일**한 것(τὸ αὐτὸ, 148a2, 1733)을 겪을 것이다 그래서 하나는 동일한 헤태론을 겪는다 자

2921) 하나는 알론한 것과 동일하다(1755)는 것이 이미 보여졌고 헤태론은 어디에서든 한결 같기 때문에 그리고 같지 않음에의해서 동일해지지 않는다면 동일은 헤태론의 반대가 아닐 것이기 때문이다

면서 같지 않음을 지니면서 같음을 지니지 않는다 그래서 순식간에는 같음과 같지않음이 있지도 않고 되지도 않는다)그런데,

하나*의 알론은 헤태론한 헤태론*이기 때문에 알론한 것에 *대한* 그 하나에 *같지 않음*이 있다 그리고 헤태론은 일 종의 알론이며 알론은 헤태론의 일종이며 *알론은 같지 않음*이므로 하나에 같지 않는 것이 있다면 같지않는 것에 같지 않는 같지 않는 것이 있으며 그리고 하나에 *대한* 알론한 것의 같지 않음이 그 하나에 있다는 것이 분명하다 그런데 알론한 것들*의* 같지 않음이 하나**에 있다**면 필연적으로 *스스로의* 같지 않음도 하나**에 있다** 만약 하나의 같지 않음이 하나에 있는데도 불구하고 하나의 같지 않음이 스스로의 같지 않음이 아니라면 하나의 로고스 와 전제는 하나의 로고스 와 전제가 아니라 알론한 것의 로고스 와 전제일 것이나 결코 그럴 수는 없기 때문이다(2003) 그러나,

실체를 지니지 않는 있지 않는 하나**에**는 있는 어떤 것도 **있지 않**을 것이다 이미 실체를 나누어 지니고 있을 것이기 때문이다 그래서 *이 하나에는 같음도 같지 않음도 있지 않다* 따라서,

스스로에 같지도 않고 같지 않지도 않으며 알론한 것에 같지도 같지 않지도 않는 하나는 순식간에 같음 과 같지않음을 지니고 지니지 않아 그 결과 스스로에 그리고 알론한 것에 같고 같지 않게 되며 있고 되지 않고 있지 않다 그리고 같지도 같지않지도 않다 이와함께,

스스로와 똑 같지도 똑 같지도 않으며 알론한 것과 똑 같지도 똑 같지 않지도 않는 하나는 자신에 그리고 알론한 것에 똑 같고 똑 같지 않게 있으며 스스로와도 자신과도 똑같지도 똑같지 않지도 않다는 것이 논증된다

*동일*한 **척도**를 지녀야 똑 같다 그리고 척도들이 있는 그 만큼 *재어진* **부분**들이 있을 것이다 그런데 *재어진* 부분들 중에는 함께 재어진 것들이 있는가 하면 *함께 재어지지 않*는 부분도 있을 것이고 함께 재어졌든 함께 재어지지 않았든 더 많은 것 보다 더 적은 척도들 또는 더 적은 것 보다 더

많은 척도들이 있다면 더 적은 것 보다 더 큰 것들 또는 더 큰 것 보다 더 적은 것들이 있을 것이다 반면 *동일한 척도를* 지니지 못하면 그와 *알론한* 척도도 지니지 못할 것이다 그런데 척도들 만큼 재어진 부분들이 있다 그래서 더 이상 하나일 수는 없다  그러나 하나 척도 있다면 하나와 척도가 똑 같아야 하는데 **하나**와 *동일*한 것은 있을 수 없다 그래서 하나 척도를 나누어 지니지도 동일한 또는 많은 또는 적은 척도를 나누어 지니지도 못한다 따라서 하나는 스스로와 똑같지도 똑같지 않지도 그리고 알론한 것과  똑 같지도 똑 같지 않지도 않다 그런데,

**있는** 하나는 자신과 그리고 알론한 것과 똑 같고 똑 같지 않다 만약 스스로 **안에** *크기*도 *적음*도 지니지 않는다면 하나는 스스로를 초과하지도 스스로에 의해 초과되지도 않을 것이다 반드시 크기는 적음을 초과하는 반면 적음은 크기에 의해 초과되기 때문이다 그리고 초과하지도 초과되지도 않는다면 똑 같다 큼 또는 적음으로부터 있지 않다면 *똑 같음*으로부터 있을 것이기 때문이다 그러나 하나 안에 크기 와 적음이 있지 않으므로[2922] 하나

---

2922) 하나 안에 큼 과 적음이 있지 않다는 것은 아래 처럼 논증된다 먼저,

*하나 ((안))에는* ***적음****이 있는가* 만약 하나 **안에**서 *적음*이 되어진다면 하나 전체 안에서 되어지든지 아니면 하나 부분 안에서 되어질 것이다 그런데 전체 안에서 된어진다면 하나 전체에 두루 퍼져 있거나 아니면 하나를 둘러쌓을 것이다 그러나 전체에 두루 퍼져 있다면 두루 퍼진 그 적음이 하나와 똑 같을 것이나 둘러쌓고 있다면  둘러쌓고 있는 적음이 하나 보다 클 것이다 그러나 적음이 그 **있음**에 의해(**τῷ εἶναι**, 150a7, 1741)어떤 것과 똑 같거나 보다 더 클 수는 없으며 적음이 자신의 일이 아니라 똑 같음 과 큼 의 일을 수행할 수는 없다 나아가서 어떤 부분 안에도 적음이 있을 수 없다 부분 안에 있다면 전체 안에 있을 경우와 마찬 가지로 적음은 그 부분과 똑 같거나 클 것이기 때문이다 따라서 *하나 안에는 적음이 있지 않다* 따라서

는 자신과 똑 같게 **있다** 마찬 가지로 어떤 것이 크거나 적다면 그 안에는 초과되는 적음이나 초과하는 큼이 반드시 있어야 할 것이다 그러나 하나 안에는 적음이 있지 않으므로 알론한 어떤 것도 하나 보다 클 수 없다 그래서 *알론한 것은 하나 보다 크지도 적지도 않다* 하나에 대해서 초과하거나 초과되는 **힘**을 지니는 것이 아니라 크기 와 적음이 서로에 대해 그러한 힘을 지니기 때문이다 바로 이러한 알론한 것에 대해 하나는 있다 그래서 하나는 *알론한 것 보다 크지도 적지도 않을 것이고* 크지도 적지도 않다면 하나는 초과하거나 초과되는 **힘**을 지니지 않을 것이며 초과하거나 초과되지 않는 것들은 똑 같다 따라서 *하나는 알론한 것과 똑 같게* **있다** 그러나 하나는 스스로 **안에 있다**는 것은 이미 보여졌으므로(1717, 1721)하나는 바깥에서 둘러쌓는 스스로 안에 있다면 둘러쌓는 것은 둘러쌓이는 것 보다는 큰 반면 둘러쌓이는 것은 둘러쌓는 것 보다 더 크다 이렇게 *하나는 자신 보다 크고 적다* 크고 작다면 똑 같지 않으므로 하나는 자신과 똑 같지 않게 있다 나아가서 하나는 알론한 것 **안에** 있으므로[2923]하나는 알론한 것 보다 적은 반

---

부분 안에도 전체 안에도 *적음*이 있지 않다면 **있는** 어떤 것 안에도 적음이 있지 않을 것이다 그런데 어떤 것 적음 자체 없이는 적지 않을 것이다 그렇다면,

*하나 안에는 **큼**이 있는가* 만약 어떤 것이 크다면 어떤 그것 안에는 큼 이외에도 크기가 초과해야하는 적음이 있어야 할 것이나 하나 안에는 적음이 있지 않으므로 큼이 있을 수 없다

2923) 하나 와 *알론한 것* 이외에는 어떤 것도 있지 않으며 **있는** 것은 항상 어디에(που[1], 151a4, 1754)있다 그래서 하나가 어떤 것 **안에** 있다면 더 *큰* 것 안에 있으면서 더 *적을* 것이다 헤태론한 것 안에 있는 것은 반드시 헤태론할 것이기 때문이다 그런데 헤태론한 것은 알론한 것과도 하나와도 분리해 있지 않으므로 이것들은 반드시 어떤 것 안에 있으므로 *하나는 알론한*

면 하나 **안에** 알론한 것이 있으므로 하나는 알론한 것 보다 크다 따라서 *하나는 알론한 것 보다 크며 적다* 따라서 하나는 알론한 것과 똑 같지 않게 있다 나아가서 자신 보다 더 크고 적고 똑 같다면 *하나는 자신 보다 수 적으로 더 많고 작고 똑 같으며*[2924] 그리고 알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같으므로 *하나는 알론한 것 보다 수적으로더 크고 적고 똑 같다* 그러나,

(순식간에 똑 같음 과 똑 같지 않음을 지니고 지니지 않으므로 순식간의 하나는 똑 같지도 않고 똑 같지 않지도 않다) 나아가서,

*똑 같음*도 알론한 것에 있지 않다 만약 있다면 *똑 같음*에 따라서 *같음*이 알론한 것 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 똑 같음이 알론한 것에

---

*것 **안에** 알론한 것은 하나 **안에** 필연적으로 있다*

2924) 더 크고 더 적고 똑 같다면 똑 같은 **척도**들 과 더 적은 척도들 과 더 많은 척도들을 지닐 것이다 그런데 척도들을 지니면 그 만큼 **부분**들도 지닌다 이렇게 똑 같은 척도들 과 부분들 그리고 더 적은 척도들 과 부분들을 그리고 더 많은 척도들 과 부분들을 지닌다면 하나는 자신들과 알론한 것들에 **수**적으로 똑 같으며 더 적으며 더 많을 것이다 그래서 더 크다면 그 만큼한 부분들의 더 많은 척도들을 지니며 더 적다면 그 만큼한 부분들의 더 적은 척도들을 지니고 똑 같다면 그 만큼한 부분들의 똑 같은 척도들을 지닐 것이다 그렇다면 스스로 보다 더 크고 적고 똑 같다면 자신들과 똑 같은 척도들 과 그 부분들을 지니며 더 적은 척도들 과 그 부분들을 지니고 더 많은 척도들 과 그 부분들을 지닌다 그래서 자신과 똑 같은 부분들을 지닌다면 자신과 수적으로 똑 같이 많을 것이며 더 많은 부분들을 지닌다면 자신 보다 수적으로 더 많을 것이고 더 적은 부분들을 지닌다면 수적으로 더 적을 것이다 따라서 *하나는 자신 보다 수 적으로 더 많고 작고 똑 같고* 나아가서 *알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같으므로 하나는 알론한 것 보다 더 크고 적고 똑 같다*

있지 않으므로 알론한 것들도 저것에 똑 같지 않다 그런데 똑 같지 않는 것은 非똑같지 않다 그런데 비똑같음은 비똑같음과 비똑같다 그리고 하나는 하나에 대한 알론한 것들에 있는 비똑같음을 나누어 지닌다 그러나 비똑같음은 크고 작음이다 따라서 하나에 *크고 작음*이 있다 그런데 크고 작음은 항상 서로에 **차이**난다 그래서 크고 작음 사이에는 항상 똑 같음이 있다 따라서 크고 작음이 있다면 항상 그 사이에 똑 같음이 있다 그리고 하나에 크고 작음이 있으므로 반드시 *똑 같음*도 하나에 있다 따라서 *있지 않는 하나는 똑 같으며 크고 적고 똑 같지 않다* 그런데,

실체를 나누어 지니지 않고 있는 하나**에**는 있는 어떤 것도 **있지 않**을 것이다 이미 실체를 나누어 지니고 있을 것이기 때문이다 그래서 똑 같지도 똑 같지 않지도 크고적지도 않다 따라서,

똑같지도 않고 똑같지 않지도 않는 하나는 순식간에 똑같음 과 똑같지 않음을 지니고 지니지 않아 똑같게 되며 있고 똑같지 않게 되며 있다 그리고 똑같게도 똑같지 않게도 되지 않고 있지 않다 이와함께,

**있는** 하나는 스스로와 그리고 알론한 것에 접촉하며 접촉하지 않는다는 것이 논증된다

알론한 것 **안에** 있다면 알론한 그것과 접촉할 것이다 그래서 하나는 알론한 것과 접촉한다 나아가서 스스로 전체 안에도 있으므로 하나는 알론한 것과의 접촉이 막힌채 *자신과 접촉하면서* 스스로 안에 있을 것이다 이렇게 하나는 자신과 접촉한다 그러나 어떤 것들이 접촉하려면 함께 머물러야 하는 동일한 것에 *연이어* 접촉하는 것들이 필연적으로 놓여져야 할 것이다 그런데 하나가 자신과 접촉한다면 스스로 뒤에 바로 연이어지면서 거기 안에 스스로와 함께 머물러야 하는 **자리**를 자신은 지녀야할 것이다 그러나 하나인한 그럴 수 없다 그러러면 하나가 아니라 둘이어야만한다 따라서 둘이지 않는 그 필연에 의해서 하나는 자신과 접촉할 수 없다 접촉하려면 한 자리 안에 연이어지는 둘이 있어야 하기 때문이다 나아가서 연이어 접촉될

것은 분리해 있으므로 그 사이에 세 번째 것이 있지 않다는 것은 분명하다 그러나 연이어질려면 그곳에서 이어지는 이음매가(ἅψις, 149a7, 1737)있어야 한다 그런데 이음매가 있으려면 최소한도 둘 있어야하고 그 둘의 경계(ὅρου, 149a8, 1737)에서 세 번째 것이 이어져야한다 그래서 연이어지는 것이 둘이라면 이음매는 하나요 셋이라면 둘이다 늘 이음매는 수적으로 하나 더 적다 계속 하나가 더 연이어질 때 마다 이음매 하나가 덧 붙혀지기 때문이다 그런데 하나만 있다면 겹도 있지 않을 것이고 이음매도 있을 수 없을 것이다 하나와 *알론한 것들은 하나가* ***아닌*** *것들이며* 하나를 나누어지니지도 않으므로 **수**적으로 있지 않다 그래서 이음매가 있을 수 없다 둘이 있지 않으면 이음매는 결코 있지 않기 때문이다 따라서 하나는 알론한 것들과 접촉하지 않는다 그러므로 하나는 스스로와 알론한 것과 접촉하고 접촉하지 않는다 스스로 전체안에 그리고 알론한 것 안에 있으므로 하나는 자신에 그리고 알론한 것에 접촉하는 반면 하나로 있는한 접촉하는 자리를 지닐 수 없어 자신과도 알론한 것과도 접촉할 수 없기 때문이다 연이어지는 것 둘이 그 안에 있는 **자리**(χώραν, 148e9, 1736)에서 이음매가 있을 수 있으므로 그렇다 하나는 하나 **아닌** 것[2925]이며 하나를 나누어 지닐 수 없기 때문이다 이렇게해서,

하나는 자신과 그리고 알론한 것과 접촉하고 **있고** 접촉하지 않고 **있**

---

2925) 알론한 것 대신에 하나 **아닌** 것이라는 말은 1776쪽에 정리됐듯이 알론한 것과 헤태론한 하나를 논증하기 위해 쓰였다 그러나 알론한 것과 *접촉하는* 하나를 논증하는 곳에서는 하나 아닌 것 대신에 알론한 것이 쓰여진 여기 처럼 거기에서도 알론한 것과 *동일한* 하나를 논증하기 위해서는 하나 아닌 것 대신에 알론한 것이라는 말이 쓰이지 않았다 다시 말해 긍정적인 하나를 논증하는 이 두 곳에서는 하나 아닌 것이 쓰이지 않는다 알론한 것 대신에 무엇 때문에 하나 아닌 것이라는 말을 썻을까.....

**다** 이제,

스스로 보다도 늙지도 젊지도 않으며 알론한 것 보다도 보다 늙지도 보다 젊지도 않고 동일한 나이를 지니지 않는 하나는 스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 늙고 젊게 있으며 되고 스스로와 그리고 알론한 것과 동일한 나이로 있으며 되고 있지 않으며 되지 않고 [늙게도 젊게도 동일한 나이로도 있지 않고 되지 않는다] 것이 논증된다(1663)

시간의 같음 과 똑 같음을 나누어 지녀야 동일한 나이를 지닐 터인데 하나는 같음과같지않음 과 똑같음과똑같지않음을 나누어 지니지 않으므로 동일한 나이를 지니지 않으며 더 늙지도 더 젊지도 않는다 그런데 만약 *시간* **안에** 있다면 하나는 자신 보다 필연적으로 항상 더 늙다 그러나 더 늙은 것을 나누어 지닌다면 그것 보다 항상 더 젊을 것이다 요것 때문에 그렇다 차이나는 헤태론한 것은 그 **차이**로 **되어지는** 것이 아니라 이미 그 차이로 *되어졌고 있고* 있을 반면 비록 알론한 어떤 차이로도 있지 않을 것이지만 그 어떤 차이로 **되어질** 것이다 그런데 늙음은 젊음과 차이나지 알론한 그 무엇과 차이나지는 않으므로 하나는 **스스로** 보다 늙어*지면서* 동시에 필연적으로 스스로 보다 젊어질 것이며2926)있고 될 것이며 스스로와 *똑 같은 시간*이 필연적으로 [그 하나에] 되어지며 있고 될 것이다 따라서 시간을 나누어 지닐 때 마다 각기 것은 스스로와 동일한 나이를 지니며 스스로 보다

---

2926) *헤태론한* 것은 자신의 *자연*과 반대되는 헤태론한 것으로 **변화**한다(μεταβάλλειν, 255a12, 1510)는 소피스테애스 편을 참조하라 거기에서는 *움직임 과 쉼*이 자연에 있어 헤태론한 것들로 쓰여지는 반면 파르메니데애스 편 여기에서는 *늙음 과 젊음*이 그러하다고 쓰여진다 따라서 늙음은 단지 젊음으로만 다시 젊음은 단지 늙음으로만 변화할 것이다

늙게 동시에 젊게 **될** 것이다 그러나 이러한 속성들 중 어느 것도 하나와 함께하지 않으므로 어떠한 시간도 하나와 함께하지도 않고 하나는 시간 안에 있지도 않다 그런데,

**있어옴** 과 되었음 과 되어왔음은 지나간 어느 때의 시간을 나누어 지님을 가리키며 **있을** 과 될 과 되어질은 닥아올 어느 때의 시간을 나누어 지님을 가리키고 **있다** 와 되다는 **지금** *임하는 시간*을 나누어 지님을 가리킨다 그래서 *하나*가 시간을 나누어 지니지 않는다면 하나는 *있어오지도 있을지도 있지도* 되었지도 되어왔지도 될지도 되어질지도 되지도 않을 것이다 그런데 이와 알론한 어떤 길로 실체를 나누어 지닐 수 있을까 없다 따라서 하나는 결코 실체(존재)를 나누어 지닐 수 없다 그러므로 하나는 결코 있지 않다 있다면 실체를 나누어 지녔을 것이기 때문이다 그런데 실체는 나누어 지니고 **있는** 하나는 **시간**을 나누어 지니며 이러한 하나는 스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 젊고 늙게 있으며 되고 젊게도 늙게도 있지 않고 되어지지 않는다 그래서 하나가 만약 있다면 **어디**에서든 그 하나에 *속하는* **있음**은 현재 **시간**에 그리고 *있어 옴*은 지나간 시간에 그리고 *있을*은 닥아올 시간에 **실체**를 *나누어 지님*이다 그래서 있음을 나누어 지닌다면 나아가는 시간을 나누어 지닌다 따라서 시간적으로 앞서니 항상 스스로 보다 필연적으로 하나는 늙게 **된다** 그런데 늙은 것은 젊게 되는 것 보다 늙게 된다고 우리는 기억하므로 만약 스스로 보다 늙게 된다면 하나는 젊게 되는 스스로 보다 필연적으로 늙게 됬지 않겠는가 그래서 하나는 자신 보다 젊게 **된다** 이렇게 *하나는 스스로 보다 젊고 늙게* ***된다*** 그런데 어느 한 때로부터 그 어느 한 때 이후로 나아가는 시간은 그 사이의 지금을 건너 뛸 수 없으므로 되는 것은 지금에 필연적으로 걸린다 지금은 있어옴 과 있을 사이에 있기 때문이다 그래서 **지금**에 걸릴 때 마다 되는 것을 그만 두고 더 이상 되는 것이 아니라 되어진 그대로 *이미* 있다 시간의 더해짐은 지금 과 지금 이후 양자 사이에서 이루어지므로 시간이 계속 더해지면 지금에 걸리지 않을 것이 때문이다 그래서 지금에 걸릴 때 마다 되어진 것은 그대로의 **이 것**으로

있다 그래서 늙게 되어진 것도 지금에 걸리므로 늙어진 그대로의 이것으로 있다 따라서 하나는 지금 보다 늙게 있다 그런데 보다 늙은 것은 젊은 것 보다 늙으므로 늙게 된 채로 지금에 머무를 때 마다 필연적으로 하나는 스스로 보다 젊게 있다 지금은 모든 있음을 통해서 두루 항상 하나와 더불은 다 어느 때든 지금은 항상 있기 때문이다 이와 함께 스스로 보다 젊게도 늙게도 되지 않으며 젊게도 늙게도 있지 않다는 것이 논증된다 하나는 스스로 보다 많은 시간 동안 되거나 있지 않다 그런데 똑 같은 시간으로 있거나 되는 것은 동일한 나이를 지니며 동일한 나이를 지니는 것은 보다 늙게 있지도 보다 젊게 있지도 않다 따라서 스스로와 똑 같은 시간 동안 있거나 되는 하나는 스스로 보다 젊게 되지도 늙게 **되**지도 않으며 젊게 있지도 늙게 **있지**도 않다 그런데 *알론한 것들* 보다 *하나*는 젊고 늙게 **있**으며 그리고 젊고 늙게 **있지않다**는 것도 논증된다 하나와 *알론*한 것들은 헤태론이 아니라 *헤태론***들**이므로 하나 보다 많이 있다 헤태론이라면 하나 있어 오지만 헤태론들이라면 하나 보다 많이 있으며 많음을 지니기 때문이다 그런데 많음은 하나 보다 많은 수를 나누어 지닌다 헌데 수 가운데 더 많은 것들이 **먼저** 되어졌으며 되어지는 것이 아니라 더 적은 것이 먼저 되어졌으며 되어진다 그래서 **가장 적은 것**이 **첫 번째 것**이며 바로 이 첫 번째 것이 **하나**이다 그래서 하나는 모든 수들 가운데 가장 먼저 되었던 첫 번째 것이다 나아가서 알론한 것이 아니라 알론한 것들이라면 모든 알론한 것은 수를 나누어 지니는데 그 가운데 첫 번째 되어졌던 것은 알론한 것들 보다 **먼저** 되어졌을 것이며 알론한 것들은 **늦게** 되어지는 것들이다 그리고 늦게 되어졌던 것은 먼저 되어졌던 것 보다 더 젊을 것이다 그래서 알론한 것들은 하나 보다 젊을 것이지만 하나는 알론한 것들 보다 늙을 것**'이다'** 그런데 하나는 자신의 자연에 어긋나게 되어졌을 수 없다 헌데 하나는 부분을 지닌다는 것이 그리고 부분을 지닌다면 *처음*과**끝**과*중간*도 지닌다는 것이 보여졌었다 그렇다면 하나그것이든 알론한 것들 각각이든 아르케애(처음)은 모든 것들 가운데서도 첫 번째 것이며 알론한 모든 것들은 그 아르케애 뒤에 주욱 늘어설 것이

다 그리고 알론한 모든 부분은 전체와하나의 부분이므로 이러한 부분들은 동시에(ἅμα, 153c7, 1818) 저 끝에 의해서 하나와전체가 될 것이다 그래서 더 *늦게* 되어지는 **끝**과 **동시에** 자연스레 *하나*는 되어진다그래서 필연적으로 하나그것이 자연에 어긋나지 않게 된다면 알론한 것들 보다 늦게 되어졌던 끝에 의해서 하나는 자연스레 더 늦게 되어진다 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊게 **있는** 반면 알론한 것들은 하나 보다 늙게 있다 나아가서 하나이든 알론한 것이든 어떠한 것의 아르케애 부분 또는 알론한 부분은 필연적으로 하나 있는 부분이어야 할 것이다 그렇다면 하나는 동시에 첫 번째 것으로 동시에 두 번째 것으로 동시에 나머지 알론한 것으로 남김없이 동시에 되어졌을 것이다 어떤 부분도 덧 붙혀지지 않는 전체하나가 될 때 까지 그 극단 부분들에 동시에 덧 붙혀질 것이기 때문이다 그래서 하나는 모든 알론한 것과 동일한 나이를 먹을 것이고 그래서 만약 하나그것이 자연에 어긋나지 않는다면 알론한 것들 보다 먼저도 나중에도 되어졌던 것이 아니라 동시에 되어졌을 것이며 동일한 로고스에 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊지도 늙지도 **않고** 그런데 알론한 것도 하나 보다 젊지도 늙지도 않을 것이다 나아가서 *알론한 것들* 보다 *하나*는 젊고 늙게 **되어지**며 그리고 젊고 늙게 **되어지지 않**는 것도 논증된다 헤태론한 것 보다 늙게 **있는** *헤태론한* 것은 *나이 차이*가 나지 않고는 서로 보다 늙게 **될** 수 없다 그리고 *똑 같지 않*는 것들에 *똑 같음*이 덧 붙혀져도 여전히 첫 번째 차이는 유지(維持)될 것이다 이제 이런 식으로 나이 차이가 항상 똑 같다면 있는 것은 **있는** 것 보다 젊게 **되**지도 늙게 되지도 않을 것이다 그런데 *하나*는 *알론한* 것 보다 **되어졌**던 그대로 늙게 **있다**는 것이 보여졌다 그래서 하나는 알론한 것 보다 늙게 되지 않는다 보다 젊게 있는 경우에도 동일한 로고스가 적용되므로 하나는 알론한 것 보다 젊게 되지 않는다 따라서 하나는 알론한 것들 보다 젊게도 늙게도 **되지** 않는다 그런데 *똑 같은* 것이 더 *많은* 것 과 더 적은 것에 덧 붙혀진다면 더 많은 것은 똑 같은 조각들에 의해서가 아니라 *더 적은* 조각들에 의해서 **차이**날 것이다 그리고 보다 늙은 것은 어디에서든 보

다 *많은 시간* 동안 되어졌을 것이다 그런데 알론한 것 보다 하나는 늙다는 것이 보여졌으므로 하나는 알론한 것 보다 많은 시간 동안 되어졌다 그래서 똑 같은 시간이 더 많은 시간을 지니는 하나 와 더 적은 시간을 지니는 알론한 것에 덧 붙혀질 경우 비록 똑 같은 조각에 의해서 그 때 와 그 때 이후로 차이나지는 않겠지만 더 작은 조각에 의해서 *첫 번째 것 하나는 알론한 것*과 **더 작은 차이**가 나거나 알론한 것 보다 더 **먼저**일 것이다 그렇다면 더 **적은** 것은 어떤 것*에 대해* 더 적게 나이 차이 나든지 **먼저** 보다 늙게 있어 온 것*에 대해* 앞서 보다 먼저 **젊**게 될 것이다 그런데 보다 젊다면 알론한 것은 하나에 대해 보다 늙거나 ***먼저***일 것이다 그래서 보다 젊게 되었던 것은 먼저 **되었던** 것*에 대해* 그리고 보다 늙게 **있는** 것*에 대해* 보다 늙게 **되어**지지만 어느 때든 보다 늙게 **있**지는 않다 그러나 보다 늙은 것 보다는 항상 **늦게** 되어진다 보다 늙은 것은 보다 젊은 것 과 보다 늙은 것에 걸치기 때문이다 그런데 이와 같은 길로 *보다 늙은 것은* 보다 젊은 것 보다 보다 젊게 되어진다 이것들은 서로 반대 방향으로 오가면서 서로에 반대로 **되어지기** 때문이다 그래서 보다 젊은 것은 보다 늙은 것 보다 보다 늙게 되어진다 그러나 이런 되어짐은 끝나지 않는다 끝나 버리면 더 이상 **되어짐**이 아니라 **있을** 것이기 때문이다 그런데 보다 늙게 있으면서 보다 **먼저** 되어졌다는 것이 보여졌었으므로 하나는 알론한 것들 보다 젊게 되어지는 반면 보다 **늦게** 되어졌다는 것이 보여졌으므로 알론한 것은 하나 보다 늙게 되어진다 그리고 동일한 로고스에 따라서 하나 보다 늙게 있으면서 **먼저** 되어졌다는 것이 보여졌으므로 하나에 대해 알론한 것들은 보다 젊어지는 반면 하나는 알론한 것들 보다 늙게 되어진다 따라서 헤태론한 시간을 지닌 것들에 똑 같은 시간이 덧 붙혀지면 헤태론한 그것들은 비록 차이나는 처음의 나이 때문에 주욱 나이 차이는 나겠지만 덧 붙혀지는 **똑 같음** 덕분에 더 이상 늙게 되거나 젊게 되지 않는 반면 다른 한 편으로 비록 똑 같은 시간이 덧 붙혀지기 때문에 더 이상의 나이 차이는 나지 않더래도 헤태론한 어느 하나가 지니는 그 **적음** 덕분에 서로에 대해 주욱 적은 나이 차이가

나거나 먼저일 것이므로 그리고 늙은 것 과 젊은 것은 반대 방향으로 오가면서(ἰόντε, 155a2, 1823)서로에 반대 되므로 헤태론한 것들은 서로에 대해 늙게 되면서 젊게 된다 따라서 하나와 헤태론한 알론한 것은 하나 보다 그리고 알론한 것들과 헤태론한 *하나는 알론한 것 보다 늙게되며 젊게된다* 따라서 스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 늙지도 젊지도 않으며 동일한 나이도 아닌 하나는 스스로 보다 그리고 알론한 것 보다 늙어있고 늙어지며 젊어있고 젊어지며 늙어있지도 젊어지지도 않는다 그러나,

만약 하나 있다면 하나는 하나로도 여럿으로도 있지 않는 반면에 하나 만약 있다면 하나는 하나 와 여럿으로 있으며 **시간**을 나누어 지닌다 그래서 어느 **때** 실체를 나누어 지닌다면 하나는 있지만 어느 **때** 실체를 나누어 지니지 않는다면 하나는 **있지않다**는 것은 필연적이다 그래서 저 때 나누어 지니는 것이 그 때 나누어 지니지 않거나 저 때 나누어 지니지 않는 것이 그 때 나누어 지닐 수 없다 따라서 *알론한* **시간 안에** 나누어 지니며 알론한 시간 안에 나누어 지니지 않는 길로만 하나는 실체를 나누어 지닌다 그래서 있음을 취하는 **어느 때** 있음을 읽는 것이 아니라면 나누어 취하는 **저 때** 있음을 잃는 그러한 **시간**은 있을 수 없고 있음을 지니는 **그 때** 있음을 지니지 않는 그러한 시간은 있을 수 없다 그리고 **됨**은 실체를 나누어 취함이며 **사라짐**은 실체를 잃음이므로 실체를 취하면 하나는 필연적으로 *되어*질 것이고 실체를 잃으면 하나는 *사라질* 것이다 그래서 하나가 되어질 때 마다 여럿 **있음**은 사라지며 여럿이 되어질 때 마다 하나 있음이 사라지는 그런 길로 하나**있는**여럿은 **되**어지며 사라질 것이다 따라서 하나로 되면서 필연적으로 붙는 반면 여럿이 되면서 피연적으로 떨어진다 그리고 *같지 않음* 과 *같음*이 되어질 때 마다 필연적으로 같아지지 않고 같아질 것이다 그리고 크고 적고 똑 같게 되어질 때 마다 필연적으로 자라나고 줄어들며 똑 같아질 것이다 그런데 *움직여짐*이 *쉬어짐*으로 그리고 쉼이 움직여짐으로 **변**할 때 마다 어디 에서든 하나는 어떤 **시간 안에** 있지 않다 먼저 쉬고 나중에 움직여지든 먼저 움직여지고 나중에 쉬든 움직여지는 것은 **변함**이 없

이는 쉼을 겪을 수 없으며 하나의 **시간 안에**서는 어떤 것도 움직여지면서 **동시**에(ἅμα, 156c6, 1  872)쉬어질 수 없기 때문이다 그런데 **변함** 없이는 않고는 어떤 것도 **변**할 수 없다 그러나 쉬면서도 움직여지면서도 시간 안에서도 변하지 않는다면 어느 **때 변**할까 저 때 변하는 그 이상한 때이다 곧 **순식간**에 변한다 바로 이러한 순식간에 하나가 걸리면 되지도 있지도 않는 대신에 실체를 지니고 지니지 않으므로 하나는 [보다 젊게도 늙게도 동일한 나이로도 있지지 있지않지도 되지도 되지않을 것이다 시간 안에 있지 않기 때문이다] 그러나,

만약 **실체**를 지니지 않는다면 하나는 **있지 않다** 라고 말하면서 우리가 말했던 것이 **진실**이 아닐 것이며 만약 진실이라면 **있는** 그것들을 우리가 말한 것이 분명하기 때문이다 그런데 우리는 진실을 말한다고 주장하므로 있는 것을 필연적으로 말한다고 우리는 주장한다 따라서 **있지 않는** 하나는 **있는 것** 처럼 보인다 만약 **있지 않는** 것이 (결코) **있지 않다**면 **있음**과 **있지않음** 사이에는 **있는 것** 만(εὐθύς, 162a3, 1945)이 있을 것이다 그런데 **있는 것**이 끝까지 주욱 있기 위해서는 **있는 있음**의 **실체**를 나누어 지니면서 **있지 않는 있음**의 **실체아님**을 나누어 지녀야한다 **있는 것 일반**이 그렇다 그래서 **있음** 과 **있지않음**을 이어주는 끈이 필요하다 바로 이 끈이 **있지 않는 것**이다 그러므로 끝까지 주욱 있으려면 **있지 않는 것**은 **있는 있지 않음**의 **실체 아님**을 나누어 지니면서 **있지 않는 있음**의 **실체**를 나누어 지녀야한다 **있지 않는 것 일반**(τὸ μὴ ὄν μαλιστ ', 162a7, 1945)이 바로 그렇다 그렇다면 **있지 않음**의 **있는 것**에 그리고 **있음**의 **있지 않는 것**에 (*나누어*) *놓여지므로* 있지 않으려면 **있음**의 하나에 필연적으로 놓여져야만 한다 **있지 않기** 때문이다 *이제* ***있지 않는*** *하나는* ***실체*** *와* ***실체 아님****을 나누어* ***지닌다****는 것이 분명해졌다* [따라서 있지 않는 하나는 보다 늙고 젊게 있고 되며 있지않고 되지 않는다] 그러나,

**있는 않는** 것 이라고 말하여질 때 마다 있지 않다 라고 말하여지는 것에서 **실체**의 떨어져 나감과 알론한 무엇이 가리켜지지는 않는다 어떤 것

이 있지 않다 라고 말할 때 우리는 어떻게 보면 그 어떤 것은 있고 어떻게 보면 있지 않다는 것을 말하는 것이 아니라 가장 **순수**하게(ἁπλούστατα, 156c 8, 1955)말할 때는 있지 않는 것은 결코 어느 것에도 결코 있지 않으며 어떻게든 실체를 나누어 지니지 않는다는 것을 말한다 그래서 *있지 않는 것은 있을 수도 없고 결코 실체를 나누어 지니지도 않는다* [따라서 있지 않는 하나는 늙게도 젊게도 있지않으며 되지않는다] 따라서,

실체를 나누어 지니지도 않고 나누어 지니지 않지도 않는 하나는 **실체** 와 **非실체**를 나누어 지니고 나누어 지니지 않는 **순식간**에 맞닿은 **시간 안에**서 되며 있고 되지 않고 있지 않으며 되지도 있지도 않는다 그래서 보다 늙게 되지도 있지도 않고 보다 젊게 되지도 있지도 않는 하나는 보다 늙게 되며 되지 않고 그리고 있고 있지 않으며 보다 늙게도 보다 젊게도 있지 않고 되지 않는다 이와 함께,

앎도 있지 않고 감각도 있지 않는 억견도 있지않는 하나에 앎 과 억견 과 감각이 있고 있지 않다는 것이 논증된다

**있지 않는** 것에는 어떤 것도 덧 붙혀 질 수 없으며 있지 않는 어떤 것도 없다 그래서 있지 않는 것에는 이름도 로고스도 인식도 감각도 억견도 **앎**도 있지 않으며 따라서 있는 어떤 것에 의해서 불리워지지도 인식되지도 감각되지도 억견화되지도 않는다 그런데 하나 자체에 관해서도 그러하다 (1664)그런데,

**있는** 하나는 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙고 젊게 있으며 되어지고 자신 보다도 알론한 것들 보다도 늙게든 젊게든 있지도 않으며 되어지지도 않는다는 것은 완벽하다 그런데 하나는 시간을 나누어 지니며 그보다 늙고 젊게 되어지므로 필연적으로 어느 때 와 미래 와 그 지금을 나누어 지닌다 그래서 하나는 있어오며 **있**고 있을 것이며 되어져 왔고 **되**어지고 되어질 것이다 그리고 물론 하나**에** *대해* 어떤 것이 그리고 하나**의** 어떤

것이 있어오며 있고 있을 것이다 그래서 하나**의** 앎 과 역견 과 감각도 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 그 하나에 대한 이름들 과 로고스도 있으며 그러기에 이름붙혀지며 말하여진다 그리고 알론한 것들에 관련해 **있는** 이러한 것들 모두 그대로 **하나**에 관련해서도 **있다** 그래서 있는 하나**에** (대한) 어떤 것이 그리고 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 하나에 관한 이러한 모든 것을 우리는 수행하므로 하나의 앎 과 억견 과 감각도 있어오며 있고 있을 것이다 그리고 하나에 대한 이름들 과 로고스들고 있으며 그리고 이름 붙혀지며 말하여진다 그리고 알론한 것들에 관련되는 모든 것들 그대로 하나에 관련된다 나아가서,

**있지 않는** 하나에도 **앎**이 **있다** 크기가 있지 않다 그리고 적음이 있지 않다 라고 말하여질 때에는 언제든지 **있지 않는** 것들의 **헤태론**함이 **인식**된다 큼 과 적음은 서로에 헤태론하기 때문이다 그래서 *하나*가 있지 않다 라고 말하여질 때에는 *알론한 것*의 헤태론함이 인식될 것이다 헤태론함과 더불어 있지 않는 하나가 인식될 것이기 때문이다 따라서 있지 않는 하나에는 *첫 번째*πρῶτον, 160d4, 1937)로 **앎**이 **있다** 그래서 **앎**에 관련해서 그 하나*에* **헤태론**이 *있다* 하나는 알론한 것과 헤태론하다 라고 말하여질 때마다 알론한 *것의* 헤태론이 아니라 하나*의* 헤태론이 *인식*되기 때문이다 그러나,

가장 순수하게 있지 않는 것에 관한 저것의 또는 저것에 또는 어떤 것 또는 이것(τοῦτο 164a8) 또는 이것의 또는 알론한 것의 또는 알론한 것에 또는 어느 때 또는 (어느 때) 이 후 또는 **지금** 또는 **앎** 또는 **억견** 또는 **감각** 또는 **로고스** 또는 **이름** 또는 무엇이든 있는 알론한 것들도 있지 않다 있지 않는 하나는 어떤 것도 *지니지 않기* 때문이다(2002) 따라서,

앎도 있지 않고 억견도 있지 않으며 감각도 있지 않는 하나에는 앎 과 억견 과 감각이 있으며 앎도 억견도 감각도 있지 않다 이제까지,

나는 약간은 무모하게 하나만 '있는' 경우 와 하나가 있는 경우 와 있

지 않는 경우 와 하나가 순식간에 걸리는 경우로 나누어 하나를 정리해 보았다 이러한 정리를 다음 도표로 나타낼 수 있을 것이다

<table>
<tr><td colspan="2">전제</td><td colspan="6">하나와있음</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="3">나누어지니는 것</td><td></td><td colspan="5">실체 와 非실체</td></tr>
<tr><td>하나</td><td colspan="2">하나와있음</td><td colspan="3">하나와(非)존재</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">순식간</td><td colspan="3">시간</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">하나</td><td>자체</td><td colspan="2" rowspan="8">(있고없다)</td><td>있는</td><td colspan="2">있지 않는</td></tr>
<tr><td>있다</td><td colspan="2" rowspan="3">존재하는</td><td colspan="2">존재 않는</td></tr>
<tr><td colspan="2">여럿</td><td colspan="2" rowspan="10">없다</td><td rowspan="3">(존재하는)</td><td rowspan="3">(존재않는)</td></tr>
<tr><td>분</td><td>체</td></tr>
<tr><td colspan="2">한계</td></tr>
<tr><td colspan="2">수</td><td>무한히 존재하는</td><td>(무한히 존재하는)</td><td>(무한히 존재않는)</td></tr>
<tr><td colspan="2">모양</td><td colspan="2" rowspan="8">존재하는</td><td colspan="2" rowspan="2">(존재않는)</td></tr>
<tr><td colspan="2">안</td></tr>
<tr><td>임시</td><td></td><td>꺾</td><td>지</td><td>꺾</td><td>지</td></tr>
<tr><td>일</td><td>체</td><td colspan="2" rowspan="5">(있고있지않는)</td><td colspan="2" rowspan="5">존재않는</td></tr>
<tr><td>음</td><td>지<br>음</td></tr>
<tr><td>음</td><td>지<br>음</td></tr>
<tr><td>음</td><td>음</td></tr>
<tr><td colspan="2">동일한 나이</td></tr>
<tr><td colspan="2">앎</td><td colspan="2">[있다]</td></tr>
</table>

내가 있음 과 실체 및 여러 가지를 나누어 지니는 하나를 나타내려 하는 이 도표에 나오는 점선은 반대를 나타내는 반면 겹 실선은 단지 부정(否定)만을 나타낸다는 점에서 이 도표는 이제 까지의 도표 모두와 일치한다 따라서 움직임 과 쉼 등은 반대이지만 존재 와 존재하지 않음 또는 있음

과 있지않음은 반대가 아니라는 것이 드러날 것이다 여러 곳에서 내가 강조하는 바이지만 소피스테애스 편에서든 파르메니데애스 편에서는 있음 과 있음 또는 **있는 것** 과 **있지 않는 것**은 서로에 **반대**[2927]가 결코 아니다 따라서 있는 것 이라고 하든 존재하는 것이라고 하든 존재는 비(非)존재 또는 존재않음에 그리고 있음은 있지않음에 반대되지 않음으로 **있는** 것은 **있지 않는 것**에 그리고 있지 않는 것에 있을 수 있다 단 **동일** 과 **헤태론**의 자연을 나누어 지님으로서만 가능하다 그러나 동일 과 헤태론은 서로에 반대된다[2928]그러므로 동일은 헤태론에 헤태론은 동일에 있을 수 없다 움직임 과 쉼 그리고 반대되는 모든 짝에 대해서도 마찬가지이다 그리고,

실선이든 점선이든 앞 쪽 도표의 모든 선은 구분을 나타내며 非를 담는 것을 뺀 모든 괄호는 '파르메니데애스'에 의해 직접 말하여지지는 않았으나 내가 짐작해서 집어 넣은 것들이다 따라서 틀릴 수도 있으리라 그러나 **순식간**의 칸에 해당하는 것을 제외하면 틀릴 가능성은 전혀 없다 나아가서 아마 순식간의 칸에 괄호로 묶어진 것도 틀리지 않을 것이다 그리고,

위 도표에 나오는 **있음** 과 **존재** 와 **실체**로 인해 헷갈리는 사람들은 또는 이 세 가지 말은 동일한 것만을 가리킨다라고 여기는 자들은 이 세 가지 말을 **있음**으로 통일하는 것이 아마 무난할 것이다 **존재**이든 **실체**이든 **있음**이 **있는** 것 만큼 **있**기 때문이다 그러나 무난한 그 만큼 파르메니데애스 편 과 소피스테애스 편을 이해하지 못할 것이다 나아가서,

시간을 지니는 있는 과 있지 않는 사이에는 두 겹의 실선이 그어졌지만 그 결과에는 두 겹의 실선도 어떤 구분 선도 있지 않음에 조심하라 그 결과는 같지만 그 전제는 다르기 때문이다 다시 말해 잇 따르는 결과가 같

---

2927) 반대되는 것은 서로 안에 동시에 있을 수 없다는 1751쪽을 기억해 내라

2928) 바로 여기가 미묘(微妙)한 부분이다

다고 해서 그 전제가 일치하는 것이 아니다 하나는 있는 하나이지만 하나는 있지 않는 하나이기 때문이다 이러한 로고스는 하나 자체의 하나 와 있지 않는 하나의 있지 않는 경우에도 그리고 순식간의 하나 와 하나 자체의 하나에도 순식간의 하나 와 있지않는 하나에도 허용된다 곧 결과는 같지만 그 전제는 일치하지 않는다[2929]이제,

*하나*를 떠나서 *알론한* 것을 네 가지 경우를 섞어서 정리해 보자 파르메니데애스는 *알론한 것*을 **있는** 하나의 경우 와 **있지 않는** 경우 각각 두 가지로 나누어 말하기 때문이다 그래야 많이 **있는 모든** 것이 말하여지므로 그렇다 하나 와 알론한 것 이외에는 그 어떤 것도 전혀 있지 않기 때문이다 먼저,

*하나*가 만약 있다면 *알론한 것*은 **있**고 **있지 않지**만 *하나*가 만약 **있지 않다**면 *알론한* 것은 **나타나** *있*고 **나타나** *있지 않다*는 로고스를 끄집어 내야만 한다 **나타난** 것은 하나가 있을 경우의 알론한 것이 아니라 하나가 있지 않는 경우의 알론한 것이기 때문이다 그런 후,

있는 하나와 **분리**해 있으면서도 있는 하나*의* 알론한 것 곧 **이데아** 하나로 있는 알론한 것은 하나가 있지 않을 경우 서로*의* 알론한 것으로 나타나 있으면서 있지 않는 하나*의* 알론한 것으로 나타나 있지 않다는 논증을 정리해야 한다

알론한 것 과 하나가 **동일한 것 안에** 있을 수 없다는 것만 논증되면 있는 하나와 분리해 있는 알론한 것이 논증될 것이다 동일한 것 안에 있지 않으면 필연적으로 **분리**해 있기 때문이다 이제 하나 와 알론한 것이 말하

---

2929) 이러한 결론도 존재를 이해하는데 많은 도움이 될 것이다

여지면 모든 것이 다 말하여지므로 하나 와 알론한 것과 **나란한** *헤태론*한 것은 어디에도 있지 않다 그래서 하나 와 알론한 것이 그 **안에** 들어 있는 *헤태론*한 것은 없으므로 어느 때든 이 두 가지 것은 *동일한 것 안에* 있지않다 따라서 알론한 것은 **있는 하나**와 **분리**해 **있다** 그런데,

알론한 것은 **하나** *전체*이기도하다 만약 하나가 있다면 말이다 부분을 지니지 않는 완전한(παντελῶς, 157c4, 1894)하나 곧 만약 하나 있다면의 하나의 알론한 것이 아니므로 하나 만약 있다면의 하나의 알론한 것은 부분을 나누어 지닌다 그런데 전체는 *부분의 전체*이고 부분은 *전체의 부분* 이므로 알론한 것은 전체의 부분을 나누어 지닌다 그러나 여럿의 부분도 아니요 모든의 부분도 아니다 만약 **여럿**의 부분이라면 여럿 가운데 **하나**일 것인데 부분은 어디에서든 자신의 부분일 수는 없다 그렇다면 그 부분은 나머지 알론한 **각각**의 부분일까 여럿 가운데 하나가 아니라면 그 하나를 제외한 알론한 것들이어야 할 것이기 때문이다 그러나 하나 *각각*의 부분도 아니다 알론한 것들과 떨어져서 그 자체로 **있는 각각**(ἕκαστον, 158a3, 1897)은 어디에서든 **하나만**을 가리키고 있기 때문이다 그리고 하나 각각의 부분이 아니라면 **각기 모두**(ἀπάντων, 157e1, 1895)의 부분도 아니며 그래서 **모두**(πάντων, 157d8, 1895)의 부분도 아니고 따라서 알론한 것의 부분은 각기 모두로부터 완성되어진 *하나* **전체**의 곧 **이데아** *하나*인 것의 부분이다 그렇다면, **이데아**는 전체 하나 곧 알론한 것이며 하나***의*** 알론한 것*의* 부분은 이데아의 부분이다[2930]나아가서,

*하나*가 **있지 않**더래도 *알론한 것들*은 반드시 **있다** 있지 않다면 알론

---

2930) 그렇다면,

*하나 전체*가 *하나* ***아닌*** *것*에 대해 있는 것 처럼 *하나*는 *하나 자체*에 **대해 있**을 것이다 다시 말해 하나*의* 알론한 것이 하나와 **분리**된 알론한 것에 대해 있는 것 처럼 하나는 진짜 하나에 **대해 있**다

한 것들을 우리는 **말**할 수 없을 것이기 때문이다 그런데 알론한 것 과 헤태론한 것은 동일한 것에 걸리는 것이라 불리워지므로 알론한 것들에 관한 로고스가 있어서 알론한 것들이 있다면 *알론*한 것들은 *헤태론*한 것들이다 그런데 헤태론한 것은 어디에서든 헤태론한 것들과 헤태론 하며 알론한 것들은 어디에서든 알론한 것들과 헤태론하다 라고 말하여지므로 있다면 어떤 것*의* 알론한 것들인 바로 *그 어떤 것이* 필연적으로 다시 **있다** 그러나 하나*의* 있는 것은 아니다 하나는 있지 않기 때문이다 그렇다면 서로*의* 알론한 것 만이 우리에게 남을 뿐이다 그렇지 않으면 알론한 것에는 아무 것도 있지 않기 때문이다 따라서 서로***의*** 알론한 것이 있다 그러기에,

하나***의*** 알론한 것은 있지 않다 따라서,

있는 하나와 분리된 알론한 것 과 있는 하나*의* 알론한 것이 있는 알론한 것은 서로*의* 알론한 것으로 나타나 **있**고 있지 않는 하나*의* 알론한 것으로 나타나 **있지 않**다 이와 함께,

*하나이며 여럿인 알론한 것은 하나도 여럿도 아니*며 각기 한 웅큼 씩 서로에 대해 각각 나타나 있으며 나타나 있지 않다는 것이 논증된다

알론한 것은 하나 전체이므로 하나이다 따라서 알론한 것은 하나이다 나아가서, 알론한 것이 지니는 부분 각각은 하나를 나누어 지닌다 각각은 어디에서든 하나를 가리키며 알론한 부분들과 떨어져서 그 자체로 있기 때문이다 그런데 하나를 나누어 지니는 것은 하나가 아니라 알론한 것이다 알론한 것이 하나를 나누어 지니지 않았다면 알론한 것은 없고 하나 자체만 있어왔을 것이므로 지금 있는 알론한 것은 그 하나 없이 하나로 있는 셈이 될 것이다 그러나 하나 없이 하나로 있다는 것은 불 가능하다 따라서 하나를 나누어지니는 것은 하나가 아니라 하나와 알론한 것이다 그런데 나누어지니는 것은 전제 와 부분을 나누어지닌다 하나는 부분의 전체이며 부분 각각은 전체의 부분 하나이기 때문이다 헌데 하나와 *알론한* 것이 하나도 아니고 하나 보다 많지도 않다면 아무 것도 아니므로 하나와 *헤태론*한 것은 어

디에서든 **여럿**이다 그런데,

알론한 것은 하나와 분리해 있으므로 하나를 나누어 지닐 수 없다 따라서 하나가 아니다 그래서 전체로도 부분으로도 하나를 나누어 지닐 수 없으므로 하나는 알론한 것이 아니며 어느 알론한 것도 스스로들 안에 하나를 지니지 않는다 따라서 알론한 것들은 여럿이 아니다 여럿이라면 여럿 각각 하나는 전체의 부분이어 왔을 텐데 지금의 알론한 것은 하나도 전체도 부분들 어떠한 것도 나누어 지니지 않기 때문이다 그래서 하나이며 **여럿**인 알론한 것은 하나이지도 여럿이지도 않다 나아가서,

하나가 있지 않다면 하나는 있지 않을 것이므로 있다면 서로*의* 알론한 것이 있을 것이다 그러나 그 중 가장 적은 것이 **한 웅큼** 씩 있는 것 처럼 보이는 각각 그것들의 덩어리로 *무한히 많이* 있을 것 처럼 보인다 잠자면서 꾸는 **꿈** 속에서 처럼 **순식간**에 '*처럼* 보이는 것' *하나*에 맞서 *여럿*이 있으며 그 가장 적은 것으로부터 잘려진 작은 것들이 가장 적은 그것에 맞서 순식간에 엄청 커지는 것 처럼 말이다 알론한 것들은 바로 이러한 **덩어리** 서로*의* 알론한 것들이다 그렇다면 각각으로 *나타나는* **여러** 덩어리들이 *있*을 것이다 그런데 하나는 있지 않으므로 그 **각각**의 **하나** 덩어리는 있지 않을 것이다 따라서 하나가 **있지 않다**면 서로의 알론한 것은 **각각** 무한히 많은 **한 웅큼의 덩어리**로 **있다** 그래서 알론한 것**에**는 **수**가 *처럼 보인 것*으로 **있다** 만약 **각각**이 *하나*이며 **있는 여럿**의 각각이라면 알론한 것들의 **수**는 **처럼 보이는 것**으로 **있다**(εἶναι, 164e8, 1962)그리고 그러한 것들 가운데 어떤 것은 짝으로 어떤 것은 홀로 *진짜 아니게* 나타난다 하나가 만약 있지 않을 거라면 그렇다 따라서 서로의 알론한 것들은 수 처럼 나타나는 것이나 수로 진짜 있는 것은 아니다 따라서 알론한 것은 수적으로 무한히 많이 있는 것으로 나타난다 그러나,

하나가 있지 않는데도 불구하고 그런 하나*의* 알론한 것이라면 알론한 것은 *하나로도 여럿으로도 있지않다* 그 어떤 것도 하나로 있지 않다면 각기 모든 것도 하나로 있지 않을 것이고 그래서 여럿으로도 있지 않을 것이

므로 알론한 것들 안에 하나가 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않을 것이기 때문이다 나아가서 하나로도 여럿으로도 **나타나지 않는다 있지 않는** 것들***의*** *알론한 것*들은 결코 어떤 것에 교통하는(κοινωνία, 166a1, 1966)어떤 것도 나누어 지니지 않는다 알론한 것들과 ***나란하다*** 면 있지 않는 것들***의*** 그 어떤 것도 알론한 그 어떤 것**에 있**지 않을 것이며 있지 않는 것들에는 알론한 것의 그 어떤 부분도 있지 않기 때문이다 그래서 알론한 것들과 *나란한* 있지 않는 것의 억견도 환상도 있지 않으며 이러한 알론한 것들에 걸리는 있지 않는 것은 결코 어떤 것에 의해서도 억견화되지 않는다 그래서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들의 어떤 하나도 여럿도 억견화되지 않을 것이다 하나 없이는 여럿 억견들이 있을 수 없기 때문이다 따라서 하나가 만약 있지 않다면 알론한 것들은 하나로도 여럿으로도 있지 않고 억견화되지도 않는다 따라서,

하나 와 여럿으로 있는 *알론한 것*은 하나로도 여럿으로도 **있지 않**으며 *서로에 대해* 각각 한 **웅큼** 씩 **나타나 있는** 것 **처럼** 보이며 그리고 그렇게 나타나 있는 것 처럼 보이지도 않는다 이와 함께,

한계를 지닌 알론한 것은 무한하며 ***수****적으로 무한히 많은* **덩어리**들로 **나타나 있는** 알론한 것은 그렇게 나타나 있지 않다는 것이 논증된다

하나 보다 **많은** 것은 하나의 부분 과 전체를 나누어 지닌다는 것은 보여졌다 이제 우리의 **생각 안에서** 하나 보다 많은 것 가운데 가장 적은 것을 떼어내 보자 떼어내진 것 역시 하나 보다 필연적으로 많을 것이다 하나가 아닌 것이기 때문이다 하나와 헤태론한 것이기 때문이다 이제 헤태론의 자연 덕분에 많음은 무한해질 것이다 그런데,

하나의 각기 부분은 부분이 될 때 이미 서로에 대한 그리고 전체에 대한 한계 그리고 부분에 대한 전체의 한계를 지녔다 이제  서로에 대해 한계 지우면서 그 자연에 따라 스스로 한계지워지는 헤태론한 어떤 것들이 하나 와 자신들과의 교통을 통해 알론한 것들 안에 잇따라 되어지는 것 처럼

보인다 이렇게 한계를 지닌다 그러나,

무한히 수적으로 많은 덩어리들로 나타난 각기 알론한 것들 가운데 가장 적은 것이 억견화 될 때 *가장 적은* 것은 보다 적은 여럿 각각에 *대한* 여럿들 과 크기들로 *나타나* 이러한 적은 여럿들에 *똑 같은* 각기 **덩어리**로 **억견화**되 **있다**(δοξασθήμσεται εἶναι, 165a2-3, 1963)더 큰 것 과 더 적은 것 사이에 *똑 같은* 것이 억견화 되기 이전에는 더 큰 것에서 더 적은 것으로 나아 가면서 **나타나지**는 않을 것 처럼 보이기 때문이다 그렇다면 **한계**를 지니는 알론한 덩어리들에 대해서든 자신 덩어리들에 대해서든 알론한 것은 *시작*도 *한계*도 *중간*도 항상 지니지 않는다 어떤 자가 자신의 디아니오이아 의해서 덩어리로 있는 알론한 것들 가운데 어떤 것을 한 웅큼 떼어 낼 때마다 그 시작 바로 앞의 알론한 것이 항상 시작으로 나타나며 그 끝 바로 뒤의 헤태론한 것이 항상 끝으로 남게 되며 중간 안에의 알론한 것들은 그 중간 보다 더 중간으로 그런데 더 적은 것들로 나타날 것이기 때문이다 하나가 있지 않는한 이것들 각각이 하나로 집어질 수 취할 수 없으므로 그렇다 그래서 어떤 자가 자신의 디아노이아에 의해서 한 웅큼 집어들 있는 모든 것들은 어디에서든 *하나 없이* 항상 덩어리로 집어질 것이므로 더 잘게 부셔질 것이며 계속 부셔져 더 먼 것을 보는 자에게는 더 퉁거운 *하나* 덩어리 각각으로 **나타날** 것이다 그러나 더 가까운 것을 생각하는 자에게는 필연적으로 예리한 **무한**한 *여럿*으로 나타날 것이다 하나가 있지 않아 그 하나가 결여되므로 그렇다 이렇게 알론한 것들은 서로에 대해 무한하게 많이 나타나 '있다' 따라서 이미 서로에 대해 **한계**지워진 알론한 것은 서로에 대해 **무한**한 여럿으로 **나타**난다 그러나,

(있지 않는 하나*의* 알론한 것은 하나로도 여럿으로도 나타나지 않으므로 한계지워져서도 무한하게도 나타나지 않을 것이다)따라서,

한계를 지닌 알론한 것은 수적으로 무한하며 각기 덩어리로 서로에 대해 수적으로 무한히 많은 것으로 나타나며 그렇게 나타나지 않는다 이와 함께,

자신들에 그리고 알론한 것들에 같으며 같지 않는 알론한 것은 같지도 같지 않지도 이 양자적이지 않으며 각각 서로의 덩어리에 대해 한 웅큼씩 같게 같지 않게 **나타나** 있고 그리고 그렇게 같게도 같지 않게도 이 양자적으로 나타나지 않는다는 것이 논증된다

자신들의 자연에 따라 어디에서든 무한한한 이에 의해 동일을 겪을 것이며 한계를 나누어 지니는한 이에 의해 동일을 겪지 않을 수 없다 그런데 *한계*지워지고 있는 것들이 *무한함*을 겪었던한 이미 이러한 반대되는 속성들을 겪었으므로 그렇게 있다 그러나 반대되는 것들은 같지않는 것이다 따라서 자신들에 그리고 서로에 알론한 것들은 각기 속성에 따라 같을 것이지만 양자적으로 반대되는 양자 속성에 따라서 같지 않을 것이다 이렇게 알론한 것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지 않을 것이다 그런데,

*하나*를 나누어 지니지 않으므로 알론한 것들은 둘도 셋도 나누어지니지 않네 결코 하나를 빼앗아 오지 못하기 때문이다 그래서 하나와 같지도 같지않지도 양자적이지도 않으며 자신들 안에 이런 것들이 있지도 않다 이런 것들을 지닌다면 어디에서든 서로에 **반대**되는 두 에이도스이 자신들 안에 있을 것이기 때문이다 그런데 *하나*를 나누어지니지 않는 것이 **둘**을 나누어지닐 수 없다 따라서 알론한 것들은 같지도 같지않지도 이 양자적이지도 않다 같거나 같지않다면 헤태론한 에이도스를 나누어 지녀야 할 것이며 양자적이라면 반대되는 둘을 나누어 지녀야 할 것이지만 그럴 수 없기 때문이다 나아가서,

[화폭(畵幅)에] 그려진 것들은 떨어진 자에게는 모두 하나로 나타날 것이므로 *동일*을 겪어 *같은* 것으로 나타날 것이지만 더 가까운 자에게는 헤태론한 환상들에 그리고 그 헤태론한 환상들과 헤태론한 환상들에 *여럿* 과 *헤태론*들로 나타날 것이다 그래서 자신들에 그리고 알론한 것들에 그 덩어리들의 *같음* 과 *같지 않음*이 필연적으로 나타날 것이다 헤태론을 겪으면 같

지 않게 나타날 것이기 때문이다 따라서 서로의 알론한 것들에는 같음 과 같지 않음이 나타나 있다 그런데,

이러한 어떤 것들에도 하나가 만약 있지 않다면 하나는 있지도 않고 나타나지도 않을 것이므로 그 하나의 알론한 것들에는 그 어떠한 것도 있지도 않고 나타나지도 않을 것이다 그래서 같게도 같지않게도 나타나지도 있지도 않다 따라서,

서로에 그리고 알론한 것에 같고 같지 않는 알론한 것은 같지도 같지 않지도 이 양자도 아니면서 자신에 그리고 알론한 것에 같고 같지 않는 것으로 나타나 있고 있지 않으며 그렇게 같게도 같지 않게도 이 양자적으로도 나타나 있지 않다 이와 함께,

모든 반대 속성들을 겪는 알론한 것은 겪지 않으며 서로에 대해 그러한 나타남을 겪지도 겪지않지도 않는다는 것이 논증된다

같음 과 같지 않음은 서로에 반대되는 속성들인데 이러한 반대 속성을 알론한 것은 자신들 안에서 그리고 알론한 것들에 대해서 겪는다 그래서 각기 속성에 따라 같고 반대되는 양자에 따라 양자적으로 같지않을 것이다 그래서 알론한 것들은 자신들에 그리고 알론한 것들에 같고 같지않다 이와 마찬가지로 동일과헤태론 움직여짐과쉼 등과 같은 모든 반대 속성들을 알론한 것들은 자신들에 대해 그리고 알론한 것들에 대해 겪는다 그런데,

알론한 어떤 것도 동일과헤태론 움직여짐과쉼 되어짐과사라짐 큼과적음 똑같음과똑같지않음 등 반대 속성을 겪지 않는다 겪는다면 *하나* 와 둘 과 셋 과 홀 과 짝을 나누어 지녀야 할 것인데 *하나*를 빼앗아 오지 못하는 알론한 것들에 의해서 이것들이 지녀질 수는 없다 그래서 모든 반대 속성들을 겪을 수 없다 그러나,

자신들에 그리고 알론한 것들에 알론한 것이 같으며 같지 않는 것으로 나타 난다면 자신들에 그리고 알론한 것들에 접촉하며 분리된 것으로 움직여지며 쉬는 것으로 되어지며 사라지는 것으로 그리고 이러한 양자들이

아닌 것으로 그리고 우리가 이미 나열한 그런 모든 반대들로 나타난다 하나가 있지 않고 알론한 여럿이 있다면 말이다 그러나,

같지도 같지않지도 동일하지도 혜태론하지도 접촉되지도 분리되지도 그리고 앞에서 그렇게 나타난다고 거론된 그 무엇으로도 있지도 않으며 나타나지도 않는다 이러한 어떤 것들에도 하나가 만약 있지 않다면 하나는 있지도 않고 나타나지도 않을 것이기 때문이다 따라서,

반대 속성을 겪는 알론한 것은 겪지 않으며 반대 속성을 겪는 것으로 나타나며 나타나지 않는다 따라서,

**모든** 것은 *하나* 와 *알론한* 것을 지니며 지니지 않고 하나 와 알론한 것으로 있고 있지 않으며 되며 사라지고 나타나며 나타나지 않는다는 것이 논증됐다 이제,

이러한 네 가지 알론한 것을 다음 쪽 도표로 나타내 보자

<table>
<tr><td colspan="2">전제</td><td colspan="4">하나 와 있음</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">나누어 지니는 것</td><td colspan="4">실체 와 비(非)실체</td></tr>
<tr><td colspan="4">시간</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="2">하나</td><td colspan="2">있음</td><td colspan="2">있지 않음</td></tr>
<tr><td>하나전체<br>이데아</td><td>비(非)하나</td><td colspan="2">하나 아닌 것</td></tr>
<tr><td colspan="2">알론한 것</td><td>하나의 알론한 것</td><td>하나와 분리된<br>알론한 것</td><td>서로의 알론한 것</td><td>하나 아닌 것의<br>알론한 것</td></tr>
<tr><td>전체</td><td>부분</td><td colspan="2">있는</td><td colspan="2" rowspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">수</td><td>무한히 많이 있는</td><td rowspan="3">있지 않는</td></tr>
<tr><td>하나</td><td>여럿</td><td rowspan="10">있는</td><td rowspan="10">있지 않는</td><td>무한히 많이<br>나타나 있는</td><td rowspan="2">나타나지 않는</td></tr>
<tr><td>한계</td><td>한계없음</td><td rowspan="9">덩어리로<br>나타나 있는</td></tr>
<tr><td>움직여짐</td><td>쉼</td><td>각각</td><td>양자</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>접촉</td><td>분리</td><td colspan="2" rowspan="9">있지 않는</td><td colspan="2" rowspan="9">덩어리로<br>나타나 있지않는</td></tr>
<tr><td>됨</td><td>사라짐</td></tr>
<tr><td>동일</td><td>헤태론</td></tr>
<tr><td>같음</td><td>같지않음</td></tr>
<tr><td>똑 같음</td><td>똑 같지<br>않음</td></tr>
<tr><td>큼</td><td>적음</td></tr>
<tr><td colspan="2">모든 반대 짝</td></tr>
</table>

마찬 가지로 점선은 **반대**를 나타내는 반면 겹 실선은 **부정**(否定)을 나타내며 실선은 어떠한 것이든 구분을 나타내는 여기 도표에서는 하나와 분리된 알론한 것과 그렇지 않는 알론한 것에 무엇이 잇따르는지를 보여 줄 것이다 알론한 것 역시 하나 처럼 있고 있지 않다 그러나 하나가 있지 않을 경우에 알론한 것들은 서로에 각각 **한 웅큼 씩 덩어리**로 각기 무한히 나타나 있고 있지 않다는 것이 다른 모든 경우와 심각하게 구분된다 다른 모든 것은 나타나는 것들이 아니기 때문이다 그리고,

있는 하나**의** 알론한 것은 이데아 하나(1895)라는 것 이외에 특별히

여기서 언급될 별 다른 것이 없는 것 같다[2931]전제되는 것은 파르메니데애스 편 본론 처음부터 끝까지 **하나** 와 **있음**이며 **순식간**에 걸리지 않는한 모든 것은 **시간** 그리고 **실체** 와 **비(非)실체**를 *나누어 지니고* **있**기 때문이다 따라서 그 결과가 같다고 해서 그 전제를 일치된 것으로 여겨서는 않된다는 것만을 끄집어 내면서 일단 여기서 벗어나도 별 무리가 없을 듯 하다 하나와 알론한 것을 모두 나타낼 다음 쪽의 도표에 관해 거론해야 할 말들이남아 있어야 할 것이기 때문이다

---

2931) 진짜로 그러할까....

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 전제 | 하나 와 **있음** | | | | | | |
| 내어 지는것 | | **실체** 와 **비(非)실체** | | | | | |
| | 하나와 (非)있음 | | 하나와 알론한 것 과 (**비**)**존** | | | | |
| | | *순식간* | *시간* | | | | |
| | 만약하나 | 하나만약 | | | | | |
| | **있다**면 | | | | | | |
| | 하나 | | | 알론한 것 | | | |
| | 자체 | **실체**지나지않는 | **실체**지나는 | 하나의 | 하나와**분리**된 | **실체** | |
| 수 | **없다** | | **있는** | **있는** | 있지않는 | | |
| 체 분 | | 각 자 | | | 각 자 | | |
| 음 음 | | **있지도 다 있지않지도** | | | **있지않는** | | |
| | | | | | | | |
| 계 계 | | | | | | | |
| **일 론** | | | | | | | |
| **염** | | | | | | | |
| **짜** | | | | | | | |
| 음 지 음 | | | | | | | |
| 음 계 음 | | | | | | | |
| 음 | | | | | | | |
| 음 은 | | | | | | | |
| 도는 반대짝 | | | | | | | |
| 동일한 나이 | | | | | **있지않는** | | |
| **앎 연간 각** | | | | | | | |
| | 자신 와 알론한 것에 대해(πρὸς, 1 | | | | | | |

**부정**(否定)으로 이어지고 **있는 것**을 겹 실선으로 나타내는 앞 쪽 도표를 볼 것이다 이렇듯 **있는** 것은 자신을 부정 함으로서 *알론*하게 있고 되며 또 자신을 부정 함으로서 알론한 것은 헤태론하게 있고 된다는 것을 논증한다 **있는** 하나로부터 잇 따르는 로고스들이 서로를 부정하기 때문에그 결과들이 부정되기 때문에 있는 하나라는 그 전제가 거부되는 것이 아니라 오히려 그 거꾸로 하나 와 알론한 것이 서로를 부정하며 **있다**는 것을 논증한다 바로 이러한 것을 위 도표의 겹 실선 과 점선은 나타낸다 **있지 않는** 것도 **있다**고 하면서 말이다 거듭 되 풀이 된 바와 같이 *수* 또는 *진짜*가 **있는 것**의 일 종인 것 처럼 있지 않는 것도 그 일 종이기 때문이다 물론 여기 파르메니데애스는 하나만이 **있다**는 것을 거부한다 하나 와 여러 하나 자신 과 알론한 것들도 있고 있지 않으며 하나도 **있지 않는 것 가운데 하나**이기 때문이다 그래서 *하나 아닌 것*이 있는 것 처럼 *하나*도 있다 그리고,

이러한 하나 와 알론한 것은 있고 있지 않을 뿐만 아니라 움직임과쉼 그리고 동일과헤태론 등 모든 **반대** 짝도 *나누어* **지닌다**[2932]는 것 그리고 이러한 반대로의 **변화**는 **시간 안에**서 일어나는 것이 아니라 **순식간에** 일어난다는 것 그래서 그러한 순식간에서는 어떠한 반대 짝으로도 그 짝 양자로도 있고 되는 것이 아니라 이미 나뉘어진 그 짝을 지니고 지니지 않는다는 것그러나 순식간에 있는 것에서 있지 않는 것으로 또는 있지 않는 것에서 있는 것으로 **변**하는 것이 아니라(1875)**있지 않음**에서 **됨**으로 그리고 **있음**에서 **사라짐**으로 **변**한다는 것[2933]따라서 **있음** 과 **됨**(생성)은 여기서도 구

---

2932) 그러나 있음 과 있지 않음은 반대가 아니라는 것은 두고 두고 기억되어야 할 것이다

2933) 그렇다면 됨에서 사라짐으로 또는 사라짐에서 됨으로 변하지는 않는 것일까 실체를 나누어 취함이 됨이요 실체를 벗어남이 사라짐 이라는 1702쪽을 참조하면 변할 것 같다

분된다는 것을 나는 앞 앞 쪽 도표에 보여주려 했다 나아가서,

이러한 *나누어* **지님**에 관한 파르메니데애스의 로고스들은 소크라테애스가 펼친 에이도스론이 지니는 어려움 곧 **분리**된 **에이도스**를 *나누어 지님*에 관한 어려움(1290, 1316, 1354)을 시원하게 풀어준다 *나누어* **지님**(1885)은 *시간 안에*서 일어나는 것이 아니라 시간이 거기에 부딪히는 **저 때 순식간**에 일어나는 **반대 에이도스**를 취함이기 때문이다 그리고 앞 앞 쪽 도표에서 반대의 짝이라고 말하여지는 것들은 모두 1249 와 1326 과 1257 쪽에서 이미 젊은 소크라테애스에 의해 노년의 파르메니데애스에게 말하여진 **에이도스**들 이라는 것은 앞서 소크라테애스에게 던진 어려운 물음들에 파르메니데애스 자신이 스스로의 에이도스론을 통해 답했다는 것을 보여준다 이 답을 듣는 아리스토텔레스를 포함한 모든 사람들에게 변증적인 훈련을 시키면서 말이다 이제,

범주들 형이상학 티마이오스 소피스테애스 파르메니데애스 편을 원문을 한 번 베끼면서 두 번 옮기고 두 번 요약하고 정리하는데 걸린 3년(1997년1월-99년5월)남짓의 세월을 벗어나서 기다리고 기다리던 나의 석사학위 논문을 구상하면서 써야 할 때이다 그래서 이 후로는 지금까지의 내 자료와 주변 자료를 섞어 연구하는 아주 신나는 일과 더불어 하나 씩 하나 씩 살 과 피와 같은 나의 로고스들이 펼쳐지면서 세계를 뒤 바꾸는 역사(歷史)를 향해 나의 석사학위 논문은 서울대를 통해 나아갈 것이다 물론 그 뒤를 전남대가 뒷 받침한다[2934]

원문(原文)을 옮기고 요약 정리하면서 부족하지만 내 나름대로 토를 달고 분석하며 주석(註釋)을 달았던 아주 힘든 일차 작업을 이 아차도에서

---

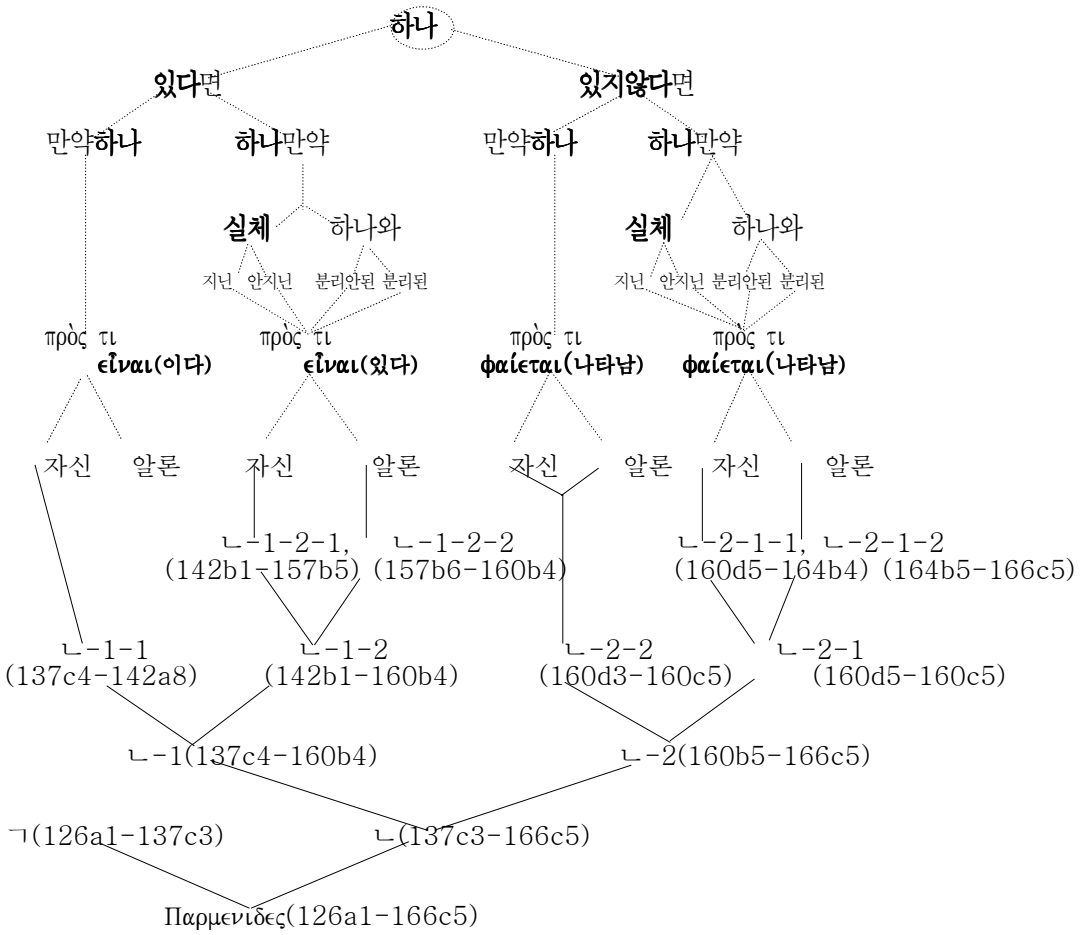
2934) 나는 학부 과정을 전남대에서 마쳤기 때문이다

무사히 마치도록 인도하신 나의 주님 하나님께 감사할 뿐이다 이제 나의 발과 손 과 머리 와 가슴이 그 어디로 향할지 나도 모른다 그러나 그 어디에 가든 머무르든 주님을 나의 사랑 생명으로 간직하고 받아드리는 신앙 과 구도(求道)의 삶이 앞으로도 그 분께서 나에게 주시는 건강을 통해 이루어지길 기도한다 1999년 5월 26일 수요일 오전 10시08분에.....

멀고
가까움을
통해
쏟아져 오네 그
아픔
빛나도록 서러운
찬란함이
앞을 비추일 때
끊어지는 숨 따라
이어지는 그
길
아 !
고픔 과 눈물이
거기에
흐를지라도
십자가만
보인다면
갈 수 있으리  그
곳에
오전 10시 14분 아차도에서 !
화거(火車).

## 2-2)파르메니데스 편(논문1, 19-21쪽)

파르메니데스 편은 ㄱ)소크라테스가 자신의 에이도스론을 전개하는 부분(126a1-137c3)과 ㄴ)파르메니데스가 그 에이도스론을 직접 보완하는 부분(137c4-166c5) 등 크게 보아 두 부분으로 나뉜다. 그리고 다시 ㄱ-1)에이도스론이 시작되기까지 일련의 상황이 기술되는 부분(126a1-127d6)과 ㄱ-2)'여럿은 있지 않다' 라는 제논의 첫 전제(휘포테신)에 이의(異議)가 제기되면서 에이도스론이 전개되는 부분(127d6-137c3)등 두 가지로 그 첫 부분은 나뉘며(169쪽), 역시 두 번째 부분도 ㄴ-1)하나가 있다면 하나와 다른 것들이 각각 자기 자신들과 서로에 대해 어떻게 있는가를 보여주는 부분(137c4 -160b4)과 ㄴ-2)하나가 있지 않다면 하나와 다른 것들이 각각 자기 자신들과 서로에 대해 어떻게 있는가를 보여주는 부분(160b5-166c5)등 두 가지로 나뉜다. 이러한 두 번째 부분을 아래 도표로, 첫 번째 부분은 다음 쪽 도표로 나타낼 수 있으리라.




(도표 1 - 전제되고 있는 것과 하나)

앞 쪽 도표 '3'을 15쪽 도표 '1'과 비교해 보면 파르메니데스 편에서 εἶναι(있음-존재)와 τὸ ὄν(있는 것-존재)과 οὐσία(실체-존재)가 어떻게 다루어지는지가 잘 드러 날 것이다. '**만약** 하나가 있다**면** 또는 있지 않다면, 또는 하나가 **만약** 있다**면** 또는 있지 않다면, 하나 자신 그리고 알론한 (다른) 것은 자신 그리고 알론한 것에 대해 어떻게 있는가?'에 관한 논증이 바로 파르메니테스 편이기 때문이다. 이것은 파르메니데스 편의 다음과 같은 마지막 문단에 의해 확인된다. 이렇게 끝나는 파르메니데스 편이 소피스테스 편에 대해 맺는 관련은 이미 15쪽에서 말하여졌다.

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

그리고 그 관련은 파르메니데스 편 전반 부에서 말해지는 이데아론과 그 아포리아에 의해 더 분명해진다. 왜냐하면 소피스테스 편 역시 이데아들의 상호 관련에 대해 말하기 때문이다. 파르메니데스 편 전반 부(126a1-137c3)는 다음 쪽 도표처럼 요약될 수 있다.

**(도식 2: 파르메니데스 편 전반 부의 내용 구분)**

1)들어가기(126a1-127d5)

1-1)안티폰을 만나는 케팔로스 일행(126a1-127a7)

1-2)안티폰이 기억하는 제논과 파르메니데스와 소크라테스와의 만남(127a7-127d5)

2)소크라테스의 에이도스 론(127d6-128e4)

2-1)제논의 글이 지니는 의도를 말하는 소크라테스(127d6-128e4)

2-2)제논의 반박 - 소크라테스의 에이도스론(128e5-130a2)

2-3)에이도스의 분리를 확인하는 파르메니데스(130a3-130b6)

3)파르메니데스가 지적하는 그 에이도스론의 아포리아들(130b7-135c4)

3-1)예를들어 사람과 먼지의 에이도스도 (분리 해) 있는가?(130b7-130d9)

3-2)에이도스들을 어떻게 나누어 지니는가?(130e1-131e9)

3-2-1) Μεταλαμἀνειν(130e5)

3-3)에이도스들이 무한히 있게 되지 않는가?(132a1-132b2)

3-3-1)모든 것에 동일한 것(ἡ αὐτὸ, 132a3)이 이데아이다.

3-4)에이도스들이 노에마들처럼 나뉘어 지녀지는가?(132b3-132c11)

3-4-1)에이도스들은 노에마들(νόημα, 132b4)인가?

3-5)나누어 지님이라는 관계는 닮음이라면, 에이도스들은 무한히 있게 되는데? (132c12-133a10)

3-6)분리 해 있다면, 우리에 관한 앎을 신은 지닐 수 없게되지 않는가?(133a11-134e8)

3-6-1)앎의 에이도스 자체(αὐτοῦ τοῦ εἰδους τοῦ τῆς ἐπίστήμης, 134b6-7)

3-7)그러나 이데아가 없다면, 우리는 철학을 잃게되지 않는가?(134e9-135c4)

4)아포리아에서 벗어나려면, 훈련을 받아야 한다고 말하는 파르메니데스(135c5-137c3)

# 논문 4 임시 목차


1)들어가기

2)소크라테스의 에이도스론(127d6-130b6)

2-1)이데아의 단일성

2-2)분리(χώρις)

3)그 이데아론의 아포리아(130b7-135c4)

3-1)나누어 지님(Μετέχειν, 분유, 分有)

3-1-1)어떻게 나누어 지니나? - 전체와 부분인가?

3-1-2)나누어 지녀지는 에이도스들이 무한히 있게 된다 - '제 3 인간'

3-1-2-1)큼과 작음

3-1-2-2)원본과 모상

3-1-3)앎이 불 가능해진다.

3-1-4)철학도 불 가능해진다.

4)아포리아의 극복

4-1)나누어 지는 그 때가 시간 안에 있지 않다.

4-1-1)제 2 가정에 있어서의 시간.

4-2)그 때(ἐξαίφνης, 순식간)는 존재와 비존재의 영역이 아니다.

4-1-2)하나의 상태( ἕξις )이다.

4-3)따라서 모순이 극복된다.

5)전반 부와 후반 부의 관련성

**I)파르메니데스 편 해석들**

**1)심오한 형이상학의 전개로 여기는 (현대) 신 플라톤 주의 자(논문집 31, 60a, 각주 19번) 와 헤에겔 주의 그리고 그 이외의 해석**

Πλωτινος(A.D. 205-270),
Προκλος(A.D. 410-485),

Zeller E.(1839),
Speiser A.(1937),
Wahl J.(1951),
Gauss H.(1961),
Friedländer P.(1975),
Groy H.(1981),
Trienes R.(1989),
Devereux (1994).
Reale G.[1968(1990), 1991(1997)],
Hubber,
Wyller,
Lynch,

**1-1)신 플라톤 주의 반박**

Hägler(100)
Taylor(145-159)

**1-2)헤겔 주의(의 근거는 신 플라톤 주의이다, Groy, 논문집 31, 31)**

Hegel[1832-45(1971)]
Bröker,

**2)인식정립의 과정으로 보는 신 칸트 주의적인 해석**

Natorp(1921),
Wunt,
Weingartner(1973)

**3)비(非)·반(伴)형이상학적인 내용으로 보는 사람들**

Gorte G.(1888),
Horn F.(1904)
Burnet J.[1914(1950)],
Cornford F.M.[1939(1958)],
Cherniss H.[1932(1977)]
Ryle G.(1939)
Taylor A.E.[1943(파.), 1936(그 책.) =Burnet?, 토일러, 파., 서문)
Ross D.(1953)

Robinson R.(1953)
Robinson R.(1953),
Vlastos G.(1955),
Runciman W.G.(1959)
Owen G.E.L.(1959)
Moravcsick J.M.E.(1964, 1992),
Zekl H.G.(1972)
Sayer K.M.(1978),
Hägler R.P.(1983),
Allen R.E.(1983),
Fine G.(1984),
Miller M.H.(1986),
Turnbull R. G.(1989)
Meinwald C.C.(1991),
Mainwald C.C.(1991)
McCabe M.M.(1996),
Coxon A.H.(1999),

## 1-1)신 플라톤 주의 자들과 헤에겔의 파르메니데스 편 해석(긍정적인 형이상학의 전개로 간주함).

**Πλωτινος**(A.D. 205-270): 파르메니데스는 존재(τὸ ὄν, V.1, 16)과 누우스를 동일시 했지만, 플라톤의 파르메니데스는 일자를 여럿이라고 우리가 말하는 일자와 그리고 일자와 여럿(ἕν καὶ πολλα, V.1. 26)으로부터 구분한다(플로티누스에 대한 비판은 토일러(파., 145-159)에 의해서 이루어진다).

**Προκλος**(A.D. 410-485): 그 대화 편의 의도는 논쟁 훈련(번역 36)도 방법 훈련도 아니라, 하나(신?, 36)로부터( 유래) 생성되는 모든 것(being)들을 설명하는 것이다.

외견상[apparently, 번역, 들어가기(xxxiii), 195]해결될 수 없을 것처럼 보이는 아포리아는 단지 어떠한 수준에서만 해결 될 수 없다. 더 높은 수준에서는 해결된다. 그래서 해결 될 수 없는 아포리아들은 없다. 파르메니데스의 의도는 논쟁(eristic)이 아니라, 산파술(maieutic, 번역, 195)이다.

주석가들은 하나와 다른 것들에 관한 동일한 [명제] 것들이 주어졌음에도 그 귀결(τὰ ἑπαόμενα τῷ ποιῷ, 1052, 29줄)이 질적으로 차이나면 전제(ὑπόεσιν)라고 말했다.

[그러나 그의 의도는 아님]

불 가능한 결론(ἀδύνατα συμβαίνει, 1057, 4; 번역 414)들이 나옴-플루타르크도 이런 견해를 지녔음

1·2·3·4·5 가정은 진실한, 그러나 6·7·8·9 가정은 ἄτοπά(1056, 3; 1061, 13)한 귀결을 지닌다. 따라서 그의 의도(σκοπὸς, 1056, 17)는 있는 모든 것은 일자의 있음을 통해서 자신들의 바탕(τὴν ὑπόστασιν, 1056, 18-19; 번역 413)을 얻는 반면, 일자의 있지 않음을 통해서 사물들의 자연은 단적으로 제거된다는 것을 보여주는 것이다.

플로티누스의 스승인 Syrianusi에 따르면,

1 가정은 있는 것의 우시아(οὐσίας.....τοῦ ὄντος, 1060, 29), 곧 일자 - 신(τὸ ὅν εἶναι θεος, 1063, 21: 번역 419), 그래서 1 가정은 있는 것 보다 우등한 하나가 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 다룬다.

2·3 가정은 항상 있는 것 - 제 1 가정(모든 신들, 1064, 1)·제 3 가정(신 같은 영혼들, 1064, 5), 그래서 제 2 가정은 있는 것과 동치인 하나가 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 다루며, 제 3 가 정은 있는 것 보다 열등한(τὸ καταφεέστερον τοῦ ὄντος, 1040, 5; 번역 401)하가 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 다룬다.

4·5 가정은 생성되는 것 - 제 4 가정(질료 안의 <형상?>들)·제 5 가정(질료, 1064, 8)을 다룬다.

논리 방법 연습aporetic(번역, 29)으로서의 논리 방법 연습과 훈련(번역 30)으로서의 논리 방법 연습, 그리고 존재에 관한 연구(번역 32)로서의 형이상학과 일자로부터 파생되는 모든 것들에 관한 연구로서의 형이상학(번역, 34)등으로 그 대화 편의 주제에 관한 의견들이 갈린다[프로클레스는 네 번째 의견을 완성한다]

**Zeller**(1839, 플연.): 그 첫 번째 부분의 물음들은 그 두 번째 부분에서 변증법적인 답(Dialektische Antwort, 플연, 182)을 얻는다. 그리고 그 전체 저작의 목적은 가능한 이의 제기와 오해에 맞서 그 이데아론을 근거지우는 것 이외에는 그 어떤 것도 아니다.

**Hegel**: 플라톤의 파르메니데스 편은 신적인 삶의 긍적적인 묘사와 계시를 위한 고대 변증법의 가장 위대한 Kunstwerk(정신형상학, 서문, 57쪽).

**Gauss**(1961): 두 번째 부분은 이데아 변증법으로서 중기 플라톤 철학의 핵심 중의 하나이다.

**Friedländer**(1975): 첫 부분의 아포리아들은 분리와 관계의 Ineinander(논문집31, 152b)에서 해소된다-내재와 초월(144B). 변증법 Übung의 임무는 하나와 여럿의, 존재와 비존재의, 에이도스세계와 현상이 세계의 필연적인 Aufeinander bezogensein을 새롭게 볼 수 있도록 만드는 것이었다(153a).

**Groy**(1981): 첫 부분은 플라톤 자신의 이데아 비판이라는 점에는 의견의 일치(Konsens, 논문집31, 27)가 있다.

그런데 신 플라톤과 칸트 학파의 해석의 난점은 그 대화 편의 두 부분 사이의 관계(31)를 물음 설정(관여 문제)과 해소(과정을 통한 이데아와 감각세계의 합쳐짐)로 봄에 있어 안티노미적인 결론이 전제들에 의해 잇따른다는 것에 있다.

Dialektischen Interpretation(68b).

**Triens**(1989): 두 부분은 변증법의 두 구분되는 형식(form, 3)이다. 첫 부분은 아포리아적 논의의 변증법이며 두 번째 부분은 이데아의 형이상학을 구성하는 형이상학적 변증법으로서 아포리아들을 해결한다.

트리엔스는 헤겔의 파르메니데스의 비판적인 개정으로 나아간다.

**Reale**[1968(1990), 1991(1997)]: 첫 번째 부분의 아포리아는 플라톤 자신의 이론에 관한 비판이 아니다. 파이돈의 제 2의 항해 수준을 이해하지 못한 채 이데아 론에 반대하는 자들에게 행해진 것이다(논문집30, 226, 각주 9).

**Devereux**(1994): 파르메니데스 편 초반 부는 플라톤의 형상 개념의 발전에 상응한다(논문집30, 617b)

## 1-2)비(非)형이상학적 인식 이론

**Natorp**: 소크라테스의 이데아 론은 오해된(mißverstandene, 이데아론, 232쪽)이다. 그러나 방법으로서의 이데아 론에 입각한 그 아포리아에 대한 답은 어디에서도 발견되지 않는다(242).

가정은 그 자체 섞어지고 다시 분리 될 수 있는 순수 개념들의 연역(Deduktion, 243)이다. 이러한 연역 과정 안에서 그 하나의 기능(Finktion, 245)이 정립된다. 그리고 그 연역의 마지막 전개에서 경험(Erfahrungs, 245)의 영역이 정립된다.

제 1 가정

제 2 가정에서는 모순되는, 관련된(beziehertlich, 2460)모든 사유 정립-인식일반-이 가능해진다. 이 두 번째 연역은 저 소크라테스의 도전(248)에 대한 답이다.

제 3 가정(연역)-변화 개념의 연역은 1·2의 매개(Vermittlung, 260)이다. 변화 역시 8 가지 근본 개념들(achten Grundbegriff, 245)중의 하나이다. (시간의) 연속성의 Denkmittel을 통해서 전제의 무 관계적인 정립과 반(反)전제의 관계적인(bezüglichen, 263)정립의 균형(Ausgleich)이 시작된다 - 순수하게 생각된 아 프리오리한 Idee가 경험(관계성Bezüglichkeit의 영역)안으로 들어 설 수 있는 가능성이 열린다 - 관계성 안의 비(非)관계적인 정립. 그래서 방법적으로 확실해진 인식으로서의 경험의 가능성의 첫 근거가 놓여진다. 이것이 바로 전체 조사의 Ziel(263)이다.

**Weingartne**r(1973): 앎 획득 방법과 앎의 대상의 자연에 관한 자신의 견해를 플라톤은 개조(revising, 논문집30, 153) - 이것은 형상에 관한 그의 개념을 개조(112)하는 것이다.

런치맨의 해석에는 무게가 있다.

## 1-3)非反 형이상학적인 현대의 해석

**Grote(1888)**: 파르메니데스 편의 enigma(109)는 긍정적인 사상으로부터 부정적인 의심과 회의로 끌고 간다 - 애매한 명제와 정당치 못한 추리가 있다.

**Horn(1904)**: Zeller와 Grote에 관한 언급(94).

**Stellbaum(In Apel, 특색, 45; In Cornford, 파., 101)**: 파르메니데스 보다는 소크라테스학파인 메가라 학파에 향한다.

**Burnet[1914(1950)]**: 전반 부는 파이돈과 국가 편에 나오는 형상론 비판(그릭철학사, 253). 플라톤은 관여에 관한 자신의 견해를 제공하지 않는다(255). 관여에 반대하는 논의들은 메가라 학파의 Eristic(254)이다.

후반 부는 정신적인 훈련(γυμνασία, 261)으로서, 그 가치를 방법 훈련에 두는 laborious game(262)이다 - 실제로 그는 메가라 학파의 무기를 가지로 메가라 사상을 반박한다.

**Tayler[1934(파.,), 1936(그 책)]**: 전반 부는 일과 다의 어려움을 관여 이론으로 해결하려 한 소크라테스가 지니는 어려움, 곧 이데아의 단일성이 [확보되지 않는다는] 것을 말한다 - 어긋나다( 파., 서물, 7)

전 후반의 그 어떤 연결(파., 서문, 8)도 있지 않다 - 희망 없는 회의주의(서문, 8)

후반 부는 플라톤 자신의 것이 아닌 제논의 모방(imitation, 파., 서문; 저서, 350, 366)-Jeu d' esprit (철학사, 351)이다 - 귀결 (역설)들은 플라톤 자신의 것이 아니다. 그 오류들을 드러 낼 뿐이다(그의 책, 366).신 플라톤 주의 해석은 원리상 illegitimaet(파., 서문)

제 1 가정은 있는 것의 단일성(unity, 그의 책, 366)을 강조 - 있는 것 자체가 부정됨.

제 2 가정은 있는 것의 실제성을 강조 - 단일성은 긍정과 동시에 부정. 그러나 궤변이며, 'each'와 'all collect'를 동일시하는 오류 추리(책1, 89a, 그의 책 366쪽).

제 3 가정은 Appendix(그의 책, 366).

[토일러(파., 서문)는 버닛에 동의한다. 그러나 버닛의 사후 저서 platonism는 버싯 자신의 의견의 반을 포기한다]

**Cherniss[1932(1977)]**: 파르메니데스의 일원론에 적용된 제논의 변증법은 그것이 다원론에 적용됐을 때와 동일한 역설을 생산한다 - 그 두 번째 부분은 형식적으로는 파르메니데스 편의 풍자(parody, 281)요, 방법론적으로 제논의 논리-chopping이다.

**Cornford[1939(1958)]**: 전반 부의 아포리아들(difficulties, 파., 101)은 아카데미아 안에서 생긴 것들이다 - Eudoxus가 관여 이론에 관한 조잡한 유물론적 견해를 지녔다. 그래서 그 반대들은 플라톤과 동시대인들인 소크라테스 학파 중의 하나인 메가라 학파의 것들이 아니다. 따라서 후반 부의 안티노미들도 메가라적 논리 방법에 의해 연역된 것들이 아니다(토일러를 반박).

후반 부는 이데아 상호 관계(80)를 다룬다(105).

제 1·2 가정은 antinomy(202)가 아니다 - 하나와 다름의 여러 의미들을 구분하지 못하면, 안티노미에 걸릴 것이다. 토일러에 따르면, 헤겔 변증법이나, 칸트의 안티노미들을 우리는 발견 못한다(202-303). 공통 전제의 서로 반대되는 하나의 해석이다(203).

제 1 가정의 하나는 아무런 속성들도 지닐 수 없으며, 제 2 가정의 있는 하나는, 만약 제논이 무시했던 애매한 항들(terms, 204)의 의미들의 구분들을 관찰한다면, 반대 속성들을 지닐 수 있다.

제 2·3 가정에서 우리의 시선을 시 공간 안에(204)놓을 필요 없다 - 논리적인 순서와 감각 세계를 혼동해서는 않된다 - 제 2 가정은 일자로부터의 감각세계 유출 또한 아니다.

제 3 가정을 구분된 전제로 보는 것은 신 플라톤 주의(플로티누스)와 헤겔에 의한 것이다. 그러나 제 3 가정은 독립적인 전제의 지위를 지닐 수 없다. 3 가정은 Appendix or Corallary(194)로서 생성이 일어나는 때에 관한 물음이다.

**Ryle**(1939): 파르메니데스 편은 논리 문제에 관한 논의이다. 이 대화 편에서 인간 영혼 또는 신 또는 불

멸성 또는 물리학 또는 파르메니데스적인 일원론 등에 관한 플라톤의 후기 견해를 파악(to know, 316)하려 들려고 생각해서는 않된다. 그것은 철학의 운문이나 시 연습이 아니라, 문법 연습이다.

라일은 1939년(논문집29)의 자신의 견해를 취소함 - 그 첫 부분은 간접화법(indirect discourse, Weingartner,논문집30, 57쪽)인 반면 그 두 번째 부분은 직접화법이므로, 후자의 물음들이 전자의 물음들에 속한다고 한 자신의 주장에 유감을 그 스스로 유감을 표명한다. 그러나 라일은 자신의 견해를 포기하지 말았어야 했다.

**Ross**(1953)와 **후지사와**(논문집3, 241b): 그 첫 부분은 자신의 견해를 표현하는 것이 아니라, 그 견해를 논의하기 때문에 특별자와 형상 사이의 관계를 나타내는 용어들의 분류에서 그 부분을 제외시킨다.

토일러의 관념론적인 해석, 논쟁적인(eristic, 95)해석, 초월론적인 해석, 컨퍼드와 로빈슨의 해석 등에 관한 단평 - 여기서 로스는 하디의 용어들을 빌려 온다.

**Robinson**(1953): 첫 번째 부분은 플라톤 자신의 형상이론 비판(229)이며, 두 번째 부분은 어떤 사상을 진술한 것이 아니라(279)단지 정신적인 훈련(264)일 뿐이다-오류 추리의 발견과 변증법의 실천(224).

**Vlatos**(1955):

중기 존재론을 거부하는 것이 아니다. 그 대화 편의 전반 부의 어려움은 중기 존재론에 내재한 어려움에 대한 심각한(gravity, In 스미쓰 플라톤II, 214쪽 각주 16번)어려움의 인정일 뿐이다 - 분리와 비동일성(IN Smith Plato IV, 15)의 함축을 분명히 하면 세 번째 사람의 논의는 성립한다.

두 번째 부분 전체는 철학적인 진리를 말하는 것이 아니다(논문집13, 328). 단지 laborius game일 뿐이다.

**Runciman**(1959): 형상 이론의 변경을 포함하지 않는 그 대화 편은 형상 이론에 관한 플라톤 자신의 진지한 단평을 제시한다. 그리고 그 후반 부는 형이상학적 가르침을 포함하지 않는다. 그러나 그 후반 부로부터 이끌려 나오는 모순들이 가능하다는 훈육(Moral, 논문집 30, 211b)은 단순한 변증적인 훈련 보다는 더한 것이나 형상 이론의 포기 보다는 덜한 것이다.

모방해석, 초월론적인 해석, 코퍼스 해석, 로빈슨 해석, 라일 해석, Peck 해석, Scoon의 해석 등에 관한 단평들(230b-230a).

**Owen G.E.L**(1959):

세 번 째 가정은 I/P 혼동[is의 동일성과 술어적 쓰임새의 혼동, Ryle노트, 358번(Logic, 85)]

**Zekl**(1972): 두 번째 부분은 하나의 비판(Kritisch, XXIX)일 뿐이다.

**Hägler**(1983): 첫 부분의 아포리아는 플라톤 자신의 것인가? 또는 변증 이데아 론에 향한 것인가? 후자일 듯하지만, 무한 후퇴 논의(세 번째 사람, 자기 술어-이데아?)는 심각하다. 이데아 론 자체가 문제시 되는가? 무한 후퇴 논의의 구조와 기능이 밝혀지면 대답 가능(2).

첫 부분과 두 번째 부분은 묶이지 않을 것처럼 보인다(3)? 그 부분들은 불합리한 결론을 이끌어 낸다는 것에 공통이다(5). 국가 509B(101)가 파르메니데스 두 부분을 묶는 것이 아니다(프로클로스 비판). 두 부분은 분리 돼 있다(103)

해소될 (아포리아) 모순이 없다 - 다른 대상 다른 속성(Eigenschaften, 177)을 지닌다. 그 귀결들이 연결되지 않는다(179).

제 3 가정은 논의를 시간과 결부시키는 것일 뿐이다-제논의 역설과 관계되는(181; Ryle, 논문집30, -18b)생성과 순간의 아포리아를 규정한다. 제 1 가정의 역설이나 2 가정의 안티노미들이 순식간에 해소되는 것이 아니다. 단지 제논의 움직임의 역설을 다시 재 생산하는 것일 뿐이다.

제 2 가정의 몇 몇 반대들은 제거된다. 그러나 모든 것은 아니다(181).

**Allen**(1983): 그 전반 부의 비판들은 아포리아(96, perplexity)이다. 철학한다면 반드시 직면하는 곤란한 것들이다. 이러한 곤란함들은 변증적인 탐구를 제안한다-부정되야 하는 것은 인정(recognition, 98)되지 말아야 할 것을 요구한다. 나아가서 이러한 비판들이 타당하거나 타당하지 않아야(invailed)한다는 것은 논리적으로 요구될지는 모르겠으나, 그 결과가 만족스럽지 못하다(96). 그래서 첫 번째 부분은 Aporetic이

다. 그리고 이런 문제학이야 말로 파르메니데스의 구조적 단일성을 위한 열쇠이다.

전제적인 연습 또한 문제학(aporetic, 98)이다. 그러한 그릇된 인정(admission, 98)의 결과들을 보다 세부적으로 드러 낸다.

제 3 가정은 제 1·2 가정을 combine(261, 연결)한다. 제 3 가정은 독립된 전제가 아니라, 동일한 전체가 '세번' 취해진 것이다. 세 번째 연역이지, 두 번째 연역의 corollary[계론, (증명된 것들로부터 잇따르는 것)]이 아니다.

**Fine**(1984): 파르메니데스 편은 is aproetical and dialetical(스미쓰, 플라톤II, 179). 어떤 최종적인 견해를 제공하지 않는다. 그는 자신이 믿지 않는 것을 우리에게 말했을 것이다.

**Turnbull**(1989):

'트리톤'은 세 번째 가정(Coda)을 가리킨다. 첫 번째 두 번째는 전제 결론의 파르메니데스적 Version [제 1 가정]과 플라톤적인 Version[112, (제 2 가정)]을 가리킨다. 제 3 가정은 1·2 가정의 비꼬는 투의 (tongue-in-check)연결이다. 그 대화 편 초기 페이지의 파르메니데스적 그리고 제논적 주장에 어떤 위안도 주지 못하기 때문이다. 제 3 가정의 주요 임무는 변화에 관한 논리적으로 만족스러운 설명을 제공하는 것이다. 이 때 변하는 것이 동시에 F와 G일 수 있다는 것이 회피되야 한다. 그러나 비-시간적인 순식간에 변하는 것은 F도 G도 아니다.

**Mainwald**(1991):일자에 관한 결론을 획득하는 세 번째 effort(121)이긴 하나, 그 주요 부분이 아니라, 보조적인 탐구이다.

**Coxon**(1999):

파르메니데스의 연습의 나뉨들을 Deduction이라고 부르자(125) - 그 전제는 제안된 훈련 그대로 A(있다면), B(있지 않다면).

제 3 가정의 부정들은 제 1 연역[제 1 가정]으로부터 파생(derive, 151)된 것이 아니다. τὸ τρὶτον은 시간에 관한 앞 선 두 논의에 이은 시간에 관한 세 번째 최종(final, 151)논의로서 제 1 연역의 반 정립이다. '세 번째'는 기원 전 5 세기에 최종적인 논의를 도입하는 쓰임새를 지녔다.

## II) Μερέχειν(논자3, 101-102; Morrow, 들어가기, XIX)

### II-1)플로티누스와 관여(Strange, 논문집 31)

플로티누스는 관여의 문제(324b)-프로클레스의 주석에 따르면 파르메니데스 편에 공통되는 4가지 문제 중의 마지막 문제이다(324a-)를 자신의 엔네아데스 VI.4-5에서 논의한다.

파르메니데스 편의 관여는 감각적인 것들의 이데아로의 관여(329a)를 말한다.

### II-2)메텍시스가 나타나는 맥락

**II-2-1)Groy**: 전반 부의 관여 아포리아(논문집31, 68a)와 후반 부의 코이오니아의 아포리아는 die Chorismos-Problematik에 직면한다.

**II-2-2)Tayler**: 관여의 의미(파., 16) - 앎에 다다르기 위함? - 전반 부의 모든 비판은 관여 관계(그 책, 353)에 연관된다. 파르메니데스의 모든 비판은 감각적인 것이 지성적인 것에 대해 맺는 관계에 대한 설며이 일관적이지 않다는 것을 보여준다. 그러아 이러한 비판은 플라톤 자신의 것이 아니다(그 책, 350). 따라서 진지한 것이 아니다 -- **Robinson** 참조(초기 변증법, 224)-형상이 있다는 것에 관한 비판.

**II-2-2)Ross**: 제논의 다원론 반박에 대한 재 반박의 근거로서 소크라테스는 관여이론을 내 세운다(이데아 론, 83)

**II-2-3)Cornford**: 동일한 것이 동시에 반대되는 질들을 지닐 수 없다는 제논을 반박하기 위해 파이돈의 '플라톤'은 큼과 작음의 '관계'를 내 세운다 - <두 이데아를 동시에 메텍시스한다(80).

**II-2-4)Fujisawa**: 관여 개념은 그 전반 부에서 연이은 비판의 타켓이 된다(논문집3, 234a).

**II-2-5)Allen**: 관여의 딜레마(논문집31, 196a).

### II-3)관여 항들과 그 관계.

#### II-3-1)관여 항들['III-2-1)분리 항들' 참조]

**II-3-1-1)Nehamas**: 중기 대화 편의 관여는 감각적인 것들과 형상들 사이의 관계이다(논문집31, 294a). 그러나 소피스테스 편에서는 형상 서로의 관계이다. 형상들 사이의 관여는 플라톤 사유의 진보이다(307a).

**II-3-1-2)Fujisawa**: 형상 서로의 메테케인과 형상과 특별자 사이의 메테케인은 다르다. 이것은 로스가 주장한 그대로이다(논문집3, 234'a, 241b). 그러나 **Zeller**는 동일하다고 주장한다.

**II-3-1-3)Natorp**: 관여하는 것들은 경험 대상 x(247)과 동일하게 되는, 알론한 것들-있지 않는 것-하나 아닌 것-Erscheinenden(247).

**II-3-1-4)Mills K.W.**: 특성(characterstic)을 보기화(exemplifies)하는 것이 그 특성에 대해 맺는 관계를 표시한다(논문집3, 223a).

#### II-3-2)관여 관계

**II-3-2-1)Strange**: 플로티누스에 따르면 닮음은 non reciprocal(논문집31, 332b; παρουσία역시 그러하다 137b). 따라서 무한 후퇴는 일어나지 않는다(ἐννεαδες, I,2,2,3-10).

**II-3-2-2)Vlastos**: 'Q: 형상들은 분리해 존재한다'안에서 표현된 관여하는 것이 형상에 대해 맺는 그 관계가 Symmetrical(스미쓰, 플라톤2, 209; 논자2, 133)하다면, 그 'Q'는 'P: 형상들은 그 자체로 존재한다'와 논리적으로 동치가 아니다. 'P' 안에서 표현된 관여하는 것이 형상에 대해 맺는 그 관계는 antesymmertic(210)하기 때문이다. 바로 이 'P' 관계가 플라톤의 중기 대화 편과 티마이오스 편에서 표현된다['III-2-2-1)'참조]

## Ⅱ-4)메테케인과 에케인

### Ⅱ-4-1)메텍시스라는 낱말.

**Ⅱ-4-1-1)Kutscheta**: Μετέχειν 이라는 단어는 플라톤 이전에 아낙사고라스 만이(nun, 25)사용한다(단편 6. πάντα παντὸς μοῖραν μετάχει). 아낙사고라스에 의존하는 Diogenes von Apollonia도 사용함

### Ⅱ-4-2)메텍시스와 헥시스의 구분

**Ⅱ-4-2-1)Ross**: ㉠ἔχειν과 μετέχειν과 ἔνειναι는 형상의 내재를 함축하는 말이다(후지사와, 논문집3,40; 로스, 228). 파르메니데스 편 전반 부의 세 번째 사람 반대는 초월론적인 견해에 대한 반대(object, 230)이며, 그 전반 부의 마지막 논의 역시 내재론 적인 견해에 맞선(against, 231)것이 아니라, 초월적인 견해에 엄밀히 맞선다. 따라서 플라톤은 초월론적인 견해에 만족하지 않는다(231).

㉡παράδειγμα와 αὐτὸ καθ' αὑτό와 μίμησις는 형상의 초월을 함축하는 말이다(228).

**Ⅱ-4-2-2)Fujisawa**: 후지사와는 내재/초월 보다는 자신의 논문에서 그 구문론적 함축에 더 관심을 나타낸다. 로스의 주장과는 달리 에케인은 내재를 메테케인은 초월을 가리킨다(논문집3, 237a). 메테케인이라는 용어는 결국 세 번째 사람 안의 형상 론을 포함하는 아리스토텔레스적인 개념 틀에 얽혀든다(283'b). 그러나 주어-기체-실체로서의 x(이 것) 없는 F 틀은 텔레스적이 아니다. Χώρα를 질료와 동일시하는 텔레스는 그것을 다시 관여자(238'b)에 적용한다. 그래서 어쩔 수 없이 x(개별자) 개념을 사용하여 관여 용여로 형상과의 관계를 재 진술한다. 그러나 관여 보다는 파라데이그마 용어가 플라톤의 후기 대화 편들에서 쓰여진다. 이것은 내재에서 초월로의 발전이다(논문집3, 234'a). 메테케인 용어로 형상/특별자 관계를 나타내는 후기 대화 편은 없다.

**Ⅱ-4-2-3)Nehamas**: Vlastos는 관여와 지님을 구분한다(논문집31, 299b). 관여는 후자(지님)의 특별한 종이다

**Ⅱ-4-2-4)Mills K.W.**: 메테케인(to have a portion of, 논문집3, 223a)은 에케인(to have)보다 더 잘 쓰인다.

**Ⅱ-4-2-5)Cronford**: Παρουσία는 quality의 소유를 나타내는 비 테크니컬한 용어이다.

## Ⅱ-5)메텍시스의 해석

**Ⅱ-5-1)Sckofield**: Jackson에 따르면 메테케인은(논문집30, 444b) '공통으로 지니다'를 말한다 - 형이상학적으로 unloaded.

**Ⅱ-5-2)Natorp**: 메텍시스는 이데아로부터 현상으로의 도달(247)[을 나타낸다]. 이데아와 경험대상 x와의 bezüglich(관계있는, 분리되지 않는) Setzung의 근거는 사유의 기능(247)이다. 바로 이 기능이 관계 속에서 성립함.

**Ⅱ-5-3)hägler**: 관여가 하나의 Prozeß(들어오고, 나가는 과정, 184)으로 파악된다.

## Ⅱ-6) 'is'와 'Partake of'(논문1, 50-52).

**Ⅱ-6-1)Cornford**: 'Is = Partake of'는 'share or have in common'일 뿐이다(76-77). '='는 'is equivalant to'를 뜻함. 그러나 'becoming(79) ≠ partake of'.

**Ⅱ-6-2)Robison**: Hardie는 '='를 인정(초기변증법, 245).

**Ⅱ-6-3)Hägle**r: 파., 155e-156a은 I/P혼동(Both A and -B를 존재와 비존재의 문제로 해석하는 것, 'is'의 동일성과 술어의 혼동)에 근거한다는 Owen의 비판은 " 'Teilhabe an Sein'과 'Existenz'는 동의어이다 " 라는 그릇된( 182)전제에 근거한다.

## Ⅲ) Χωρὶς(논문1, 87-88, 143)

### Ⅲ-1)파르메니데스 편의 분리는 파이돈 편의 분리인가(분리의 맥락)?

**Ⅲ-1-1)Ἀριστοτέλες**: 플라톤의 이데아는 감각적인 것들과 분리(εἶναι παρὰ, 형., 1078b16)
소크라테스는 보편자를 분리시키지(χῶρις, 1086b4)않았다.

**Ⅲ-1-2)Natorp**: 분리의 그 강조는 파이돈에 나타나지 않는다(231).

**Ⅲ-1-3)Burnet**: 파이돈과 국가의 형상 론의 비판이 파르메니데스 편이다(253)-소크라테스의 이론은 정확히 파이돈의 것이다.

**Ⅲ-1-4)Tayler**: 파이돈의 것이다(10, 35, 50).

**Ⅲ-1-5)Groy**: 파이돈의 것이라는 것에는 공감대가 형성돼 있다(논문집31, 27)

**Ⅲ-1-6)Strege**: 파이돈의 분리이다(논문집31, 329b).

**Ⅲ-1-7)Turnbull**: (19).

**Ⅲ-1-8)Gauss**: 중기(mittlere, 130) 플라톤의 이데아 비판이라는 것은 논쟁의 여지가 없다.

**Ⅲ-1-9)Cronford**: 분리를 가장 뚜렷하게 말하는 유일한 대화 편인 파이돈과 그리고 파이돈 보다 더 초기 대화 편인 메논의 비교는 소크라테스는 에이도스를 사물들로부터 분리시키지 않았다는 텔레스 3 장을 확인(bear out, 136)시켜 준다 - 파이돈의 그 분리(81)가 파르메니데스 편의 그것이다.

**Ⅲ-1-10)Fine**: 티마이오스를 포함 어느 중기 대화편에서도(nowhere, 스미쓰, 플라톤II, 178) Χωρὶς가 현상에 적용되지 않는다. 단지 소피스테스와 파르메니데스 편에서만 적용된다. 그러나 독자적인 존재(I.E., 178)를 뜻하지는 않는다.

**Ⅲ-1-11)Devereux**: 중기 대화 편의 형상 이론의 본질적인 요소를 플라톤은 파르메니데스 편(논문집30, 608a)에서 다시 지적해 낸다. 파르메니데스 편 그 전반 부의 의도는 그 중기 대화 편의 분리된 형상들의 이론을 공격하는 것이 아니라, 형상들과 그것들의 관여자들로부터 형상들이 근원적으로 분리되는 그 이유들을 지시하는 것이다(213).
텔레스의 형상 분리 이해는 플라톤의 형상 분리와 동일하다(609b) - 오해하지 않는다 - 텔레스는 형상들의 분리는 자신들의 관여자들 안에 있지 않는 것으로 여기는데(613b), 플라톤은 존재론적인 독립으로 그 분리를 이해하기 때문이다.

**Ⅲ-1-12)Allen**: 그렇다(96, 로빈슨의 플라톤의 초기 변증법 229-230을 보라). 관여에 관한 논의는 파이돈과 필레보스 편에서 나타난다.

### Ⅲ-2)분리 항들과 그 관계

#### Ⅲ-2-1)분리 항들[ 'Ⅱ-3-1)' 관여 항들을 참조]

**Ⅲ-2-1-1)Πλωτινος**: 내재 형상은 μιμήματα(Strenge, 논문집31, 336b).

**Ⅲ-2-1-2)προκλος**: 내재된 특성?(τὶς ἐξῃρημένας μονάων, 784, 21줄).

**Ⅲ-2-1-3)Cornford**: 에이도스와 내재된 특성(Character, 81)과 구체적인 사물 이 세 가지이다.

**Ⅲ-2-1-4)Vlastos**: 형상과 이 형상에 관여하는 것(관여자, Partinonals, In Smith Plato II, 16).

**Ⅲ-2-1-5)Devereux**: 자체적인 형상은 여럿 안에 있는 것들이 아니다(논문집30, 616a).

Ⅲ-2-1-6)Turnbull: 분리는 형상과 개별자 뿐만이 아니라(not just,19), 형상과 그 형상의 몫들(shares, 내재 형상, 나뉘어지녀진 것들, 20).

Ⅲ-2-1-7)Fine: 중기 대화 편에 관한 형상론에 관한 비판에 있어서의 우리 안의 큼(In Smith plato IV, 212a)

### Ⅲ-2-2)분리 관계

Ⅲ-2-2-1)Vlastos: 분리 항들이 몸과 영혼인 경우(파이돈, 64c5-8)antisymmetric한 것이 아니라는 것은 분명하다(In Smith, Plato II, 210). 그러나,
분리 항들이 형상과 관여자들인 경우에는 antisymmetric하다. 같음은 항상 symmetric한 관계만은 아니다['Ⅱ-3-2-1)' 참조].

Ⅲ-2-2-2)Allen: 이데아의 분리는 symmetric(100)하다 - 존재론적인 독립의 감각에서 그렇다(파르메니데스 첫 물음의 경우).

Ⅲ-2-2-3)Fine: 분리는 symmetric relationship(In Smith Plato II, 178-179)을 가리킨다. 게네시스와 우시아 그리고 감각적인 것과 형상들은 서로(from one another, 179) 분리되기 때문이다. 그러나 감각적인 것들은 형상들로부터 독립적으로 존재 할 수는 없다[ 그래서 분리는 독립적인 존재를 뜻하지 않는다?]

## Ⅲ-3)분리 라는 낱말과 그 뜻

### Ⅲ-3-1)분리 표현들

Ⅲ-3-1-2)Groy: χωρὶς 라는 말은 129d-130d에서 다섯 번 나타난다. 그러면서 주제로 삼아진다(논문집 31, 68B, 각주35)

Ⅲ-3-1-1)Vlastos: 플라톤은 부사 χωρὶς 만을 사용했다. 동사 χωριζεῖν과 형용사 χωριστὸν은 사용되지 않는다. 그러나 Allen(130b3-5)과 Cornford(130b2-3)는 separate(분리시키다)라는 동사로 번역한다. 이러한 번역은 거부되야 한다(In Smith Plato II, 208). 아리스토텔레스 당시 아카데미에서 사용되고 있었을 그 동사와 형용사 형을 아리스토텔레스는 집어 들었을 것이다. 그래서 텔레스는 플라톤에 관한 비판의 맥락에서 그 동사형과 형용사 형을 자주 사용했을 것이다.
플라톤의 경우 εἶναι χωρὶς(130B4)는 εἶναι ἀυτὸ καθ' αὐτὸ(128eb-129a1)와 동치이다. 그래서 χωρὶς는 εἶναι ἀυτὸ καθ' αὐτὸ와 동치일 뿐.

### Ⅲ-3-2)Χωρὶς의 뜻

Ⅲ-3-2-1)Nartorp: beziehungslos(χωρὶς, 246).

Ⅲ-3-2-2)Kutschera: χωρὶς는 'getrennt, 분리된', 'verschieden, 구분된', 'unabhängig, 자존의'을 뜻한다(23).

Ⅲ-3-2-3)Devereux: 영혼과 몸의 경우에 있어서의 플라톤의 분리된 존재는 존재론적 Independence(논문집30, 628b6)와 동일한 것이 아니다. 그러나,
텔레스의 형상 분리 이해는 플라톤의 형상 분리와 동일하다(609b) - 오해하지 않는다 - 텔레스는 형상들의 분리는 자신들의 관여자들 안에 있지 않는 것으로 여기는데(613b), 플라톤은 존재론적인 독립으로 그 분리를 이해하기 때문이다.

Ⅲ-3-2-4)Vlastos: 분리는 주로 공간(space, In smith Plato II, 208)분리 이다.

Ⅲ-3-2-5)Fine: χωρὶς에 관한 여러 해석들 중 '㉠'을 인정한다-파르메니데스 편이건 소피스트 편이건 분리는 독립적인 존재(178)를 뜻하지 않는다
㉠ Ross(형이상학, I, xli), Morrison: 어느 하나 또는 모든 F 감각적인 특별자와 다름(in smith,

Plato II, 10).

㉡ Allen(유티프론, 132): 어느 하나 F 감각적인 특별자와 독립적으로 존재한다.

㉢Hardie, Irwin: 모든 F 감각적인 특별자와 독립적으로 존재한다.

㉣ Else G.F.  F 감각적인 특별자와 다른 자리를 지닌다—공간적인 분리

㉤Irwin: 감각적인 용어들로는 형상을 정의 할 수 없다—정의 가능성으로 그 분리를 설명한다.

**Ⅳ)나누어 지니는 때 - ἐξαίφνης**[156d3: 가정1과 2를 종합-변화(162c1; 논자1, 1950)의 때, 164d3: 여럿은 순식간에 무한하게 나타난다]

**Ⅳ-1)엑사이프네애스 맥락**

**Ⅳ-1-1)Gauss**: A에서 非A로의 전변 - **존재에 관여**(Partizipation, 세 대화 편, 172, 56).

**Ⅳ-1-2)Gloy**: 변화의 ort(논문집31, 105b)그러나 ortlos = stellelose. 매개의 원리가 엑사이프네에스(책, 310).

**Ⅳ-1-3)Speiser**:

**Ⅳ-1-4)Frienländer**: 순식간에 에이도스는 다른 이데아들과 연결(verknüpft, 논문집31, 145a)되는 반면 자신을 나누어 지니는 것들과 연결된다 - konvergenzpunkt(에이도스의 Ort)이면서 Divergrnz이다.

**Ⅳ-1-5)Natorp**: 이 말로 하기 어려운, 엑사이프네스(Denkstadium, 262)에서 사람들은 있음에서 소멸로, 있지 않음에서 생성으로 다달을 수 있다 - 순식간에 A에서 -A로의 끊임 없는 이행이 생각된다.

**Ⅳ-1-6)Grote**: 변화의 point(101) - 제 1·2 가정을 지탱해준다 - 3~9 가정까지 적용된다.
존재와 생성의 절대적인 대립을 붕괴시키기 때문에, **Steinhart**는 '순식간'을 플라톤의 중요한 진보로 본다(103). 그러나 플라톤의 진보는 아니다. 다른 대화 편에 나타나지 않기 때문이다.

**Ⅳ-1-7)Horn**: NU(ἐξαίφνης, 134)는 엘레아 철학의 새로운 처리(운동의 가상이 일어나는 곳).

**Ⅳ-1-8)Cornford**: 움직임에서 정지로의 전이(transition, 200)를 움직임의 불 가능성이라는 제논의 역설에 의해 제안된(suggestted, 200) 경우로 플라톤은 취한다.

**Ⅳ-1-9)Talyer**: 미적분학자들을 괴롭게 만들었던 역설(그 책, 366)을 플라톤은 여기에서 진술하고 있다.

**Ⅳ-1-10)Hägler**: 순식간은 제 1· 2 가정을 매개하지 않는다(181).

**Ⅳ-2)엑사이프네스와 시간**

**Ⅳ-2-1)Gauss**: 파악할 수 없는 시간의 요소(플라톤철학 일반, I, 71).

**Ⅳ-2-2)Gloy**: 시간 밖의 추상적인 점으로서 과거도 미래도 현재도 아님.

**Ⅳ-2-3)Speiser**: Zeitpunkt이다.

**Ⅳ-2-4)Natorp**: 움직임에서 정지로 되는 그 때(wann, 261)는 Zeitpunkt이 아니다. 존재 형식으로서의 시간의 개념은 생각의 구분되는 과정(stadien, 261) 또는 계기의 논리적인 Sonderung(분리? 261) - 시간의 기능은 생각 안에서의 (개념들의) 상호정립 이외는 어떤 것도 아니다 - 구분되는 사유 과정 안에서의 정립 - 이로부터 시간의 구체적인 일상적 Bedeutung이 비로서 파생된다.
시간은 diskreten(불 연속적인, 262)정립으로 묘사될 수 있다. 불 연속적인 사유의 점. 그래서 시간의 Kontinuum은 Zeit-denken(163)을 통해서 가능해진다. 시간은 생각에 속하는(gehört, 262) 앞 뒤 만을 말한다. 그러나 시간 생각 안에서는 A와 -A가 함께 생각될 수 없다. A와 -A의 한계들이 동일하게 정립 되 버린다.

**Ⅳ-2-5)Grote**: 시간 외적인 점 - 과거나 현재나 미래도 아님.

**Ⅳ-2-6)Tayler**: 순식간에는 어떤 지속도 없다(파., 94; 파., 들어가기, 38; 책1, 83a).

## IV-3)순식간의 해석들

### IV-3-1)순식간은 지금 또는 점인가?

**IV-3-1-1)Coxen**: νῦν처럼, 지속을 지니지 않는 시간 상의 어느 한 점(53)처럼 여겨져서는 안된다. 엄밀하게 非시간적인 근원으로 특징지워진다. 뉜과 시간의 경과 사이에 엑사이프네에스는 놓이다.

**IV-3-1-2)Allen**: 아리스토텔레스의 νῦν과 같다(265) - 과거와 미래 사이의 end-point(255)로서의 indivisible한 now(νῦν)은 연속적인 지속 안의 limit(257)이다(선 안의 점처럼.)

**IV-3-1-3)Speiser**: 뉜의 자연인 것이 순식간이다(책1, 145b). 지금은 시간이 아니다. 시간은 지속(Dauer, 책1, 146b)을 지니지만 지금은 그렇지 않기 때문이다. 지금은 infinitesimal Zeit이다. 이러한 지금과 순식간은 이것들이 Zeitpunkt라는 점에 있어서는 동일하다. 그러나 지금에는 있는 주관이 전제되지만 순간은 현실적인 현재가 필요지 않다(책1, 119).

**IV-3-1-4)Gloy**: νῦν이 아니다. 뉜은 과거와 미래 사이의 Jetzt이나, ἐξαίφνης는 아주 작은 원자적인 순간이기 때문이다.

**IV-3-1-5)Cornford**: 점과 같다. 아리스토텔레스에 따르면 플라톤은 점을 선의 아르케애(형., 992a20)로 본다. 현재 거기에 지금 있다(187). [컨퍼드는 지금에 관해 별로 말하지 않는다]

**IV-3-1-6)Turnbull**: Terporeal now(107) ↔ non stretch of time

### IV-3-2)순식간은 상태( ἕξις, Zustand, state)이다.

**IV-3-2-1)Πρoκλος**: 제 2 가정의 하나는 τὸ ὄν과 분리되는 것도 아니고, 헥시스로서의 그것도 아니다.(1041, 23, 24; 1062, 20)

**IV-3-2-2)Natorp**: 순식간은 한 상태에서 다른 상태로 되는 때이다. 엑사이프네애스는 Punkte이 아닌 Denkens이다. 반대 상태로 옮아 감은 경험적으로(empirsch, 262)주어지거나 지시되는 것이 아니다. 반대 상태들(Zustände, 261)이 동시에 생각되는, 그 반대의 상태로 옮아가는 때가 엑사프네애스이다. ㅇ롬아감 그 자체는 경험적으로 주어지는 것이 아니다. 그러나 옮아감이 지각 됨이 없이는 이전에 없던 것이 이후에 있을 수 없다(262). 따라서 사유의 정립이 회피 될 수 없다.

**IV-3-2-3)Tuenbull**(115)

**IV-3-2-2)hägle**r(183)

**IV-3-2-3)김 익성**: 순식간의 영역은 τὸ ὄν과 τὸ γιγνομένον와 구분되는 제 3의 영역으로서의 ἕξις이다. 바로 이 영역에서 반대 에이도스로의 메텍시스가 일어난다.

### IV-3-3)기타 해석들

**IV-3-3-1)Owen**: 배재율(the Exclued Middle)이 적용된다(로직, 라일 노트, 358번). P와 -P사이에는 아무 것도 없다.

**IV-3-3-2)Grote**: logically(102)

**IV-3-3-3)Speise**r: logisch(172)

**IV-3-3-4)Cornford**: 향연(210E)과 제 7 편지(341D)에도 순식간이라는 낱말은 나타난다. 그러나 상기(**Speiser**, 47)나 아름다움의 직관(**Wahl**, 171)과 연결시키는 것은 이해 할 수 없다.

**Ⅳ-4)엑사이프네애스 영향사**
**Ⅳ-4-1)Gloy**(논문집31, 105b, 각주 97번)

**Ⅳ-4-1-1)아리스토텔레스**: 시간과 엑사이프네스의 관계(자연학 Ⅳ, 10-14)

**Ⅳ-4-1-2)Dionysius Areopagitas**: Christologie

**Ⅳ-4-1-3)키에르케고르**: 불안의 개념(2. Anm. zum 3. Kap. (IV, 351-354)

V)Widersprüchen(논문1, 222-226)

V-1)Hägler: 아포리아들의 해소를 인정하는 입장 비판(175-181). 90-97, 102. 있고 있지 않다는 어느 한 때 있다가 어느 한 때 있지 않다는 말이다.

V-2)Tayler: 안티노미들은 모순율 위반(그 책, 349). 플라톤은 모순율을 거부하지 않는다(350).

V-3)Cornford: 소크라테스의 이데아 론에 따르면, 어떤 모순도 발생(contradiction, 80)하지 않는다. 후반 부 맨 마지막(166c)외견상(apperent, 107)모순은 일자의 두 가지 다른 의미들로부터 온다. 이 의미들이 구분되면 그 모순들은 해소된다. 그리고 전반 부 소크라테스의 모순은 소크라테스의 에이도스론(파이돈)에 의해서 [해소]된다(모순이 포함되지 않는다, 80쪽)

V-4)Natorp: 소크라테스는 모순을 해소한다(271) - (반대) 모순되는 속성들이 그 자체 분리 해(χωρὶς, 231)있기 때문이다.

모순 규정들은 분리 안된(bezüglichen, 247, 246) 정립의 영역이다 - 변화 과정에서 지양되는 속성들은 모순 없이(247)정립되는 것들이다?

V-5)Owen: 있고 있지 않다는 어느 한 때 있다가 다른 한 때 있지 않다는 말이다(logic, 358번)

**VI. ἕν과 ἄλλα(논자1, 1238)**

**VI-1)Προκλος**: ㉠τὸ ἕν의 세 가지 의미 - 있는 것 보다 뛰어난 것, 있는 것과 동치, 있는 것 보다 열등한 것(1039, 28-30; 번역 400, 하나의 ἕξις I 1041, 23)

㉡τὸ μὴ ὄν의 두 가지 의미 - μηδαμῶς ὄν과 어떤 때는 있으나 어떤 때는 있지 않는 것(1039, 31-32).

㉢ἄλλα(1041, 35; 번역 402)의 네 가지(논문4-1, 5).

㉠㉡㉢ 그래서 전제는 ἐννέα(1041, 42)이다(논문 4-1, 5) - 전제(ὑπόθεσιν, 1052, 20; 번역 410)란 (그 명제, 번역, 410)의 질(τὸ ποιον, 1052, 25)이 단지 다른 것이 아니라, 동일한 명제로부터 다른 귀결들이 나오면 그것을 전제라 했다. ⑥⑦⑧⑨전제는 ἄτοπά한 ①②③④⑤는 진실한 귀결들을 생산한다.VI-1)Burnet: The things of sense(262)이 아니다 - ἄλλα - 다른 형상들이다.

**VI-2)Cornford**: τὸ ἕν의 그릭 의미들(111, 185) - 하나를 파르메니데스 일자나, 신 플라톤 주의 자의 일자나, 헤겔적인 절대자나, 플라톤적인 형상과 동일시하면, 플라톤의 의도를 놓친다. 하나는 애매모호하다(112). 하나를 A로, 알론한 것을 (-A) or B로 표현하는 것은 정확하지 않다(112).

ἄλλα는 다른 형상이나, 감각세계나, 이 둘 안의 유비적인 요소가 아니라, τὸ ὄν에 상응하는 여러 의미(meanings, 112)들을 지닌다.

여러 의미들을 지니므로 후반 부의 전제는 8 가지 연역들(107)로 나뉜다.

**VI-3)Zeller**: 이데아 일반이지 이데아들 중의 하나가 아니다. 나토르프 해석은 유혹적(verlockend, 108)이다.

**VI-4)Natorp**: 하나는 중심 근본 개념(Grundgegriff, 244)이지, 순수 개념의 일반적인 표현이 아니다.

알론한 것들은 Nicht-Eine(244)이지 규정된 경험 대상 x으로 이해되면 않된다 - 이데아를 나누어 지니는 것들(248).

**VI-5)Ryle**: ἄλλα를 감각 사물이나 이데아 어느 한 쪽에 한정 할(restrict, 논문집21, -18)필요 없다.

**VI-6)Hägler**: 하나는 절대자(신)과 최상의 존재 원리(하나 선 이데아)가 아니다. 하나는 가능한 대상일 수 없다. 신 플라톤 주의는 틀렸다. 그렇다고 이데아들의 류나 수나 역사적인 파르메니데스의 일자나 하나의 이데아도 아니다. 하나는 Referiender(99) term이다 - Entität을 위한 이름이다.

여럿(185-186)의 후보들 - 하나와 구분되는 모든 것, 감각 대상, 하나와 구분되는 이데아들, 다름의 이데아.

**VI-7)Allen**: 역사적인 파르메니데스의 일자는 아니다 - 관여 못 하므로. 그래서 모든 것(우주) 또는 하나의 이데아 또는 주어(subject, 1833)들 중의 하나일 것이다. 신 플라톤적 해석(189-195).

**I)형이상학을 한 번 읽은 후에.....**

델타 이후부터[1] 뮈까지 번역을 거의[2]끝냈다.

///느리 나루터에 들어오면서 이전의 작업을 계속 이어 나갔다. 람다 편 3 장부터 뉘 편 6 장까지 모두 3권 22 장 번역을 한 셈이다. 들어오기 전에 델타 편부터 람다 2 장까지 모두 7 권 80 장을 해 놓았으니 도합 9 권 103 장을 번역 했고나! 그렇다고 모두 번역한 것은 아니다. 알파[3]부터 감마까지 4권 27장은 그리 중요할 것 같지 않아 번역을 미루어 놓았으며, 갚파 12 장은 이전의 내용과 물리학의 일부를 요약 해 놓은 것으로서 뺐다. 따라서 5권 39 장이 아직 번역 안 된 셈이다. 시간의 여유가 생기는 데로 번역 할 것이다. 비록 완성된 번역은 아니더래도 중요한 부분과 거의 대부분의 내용이 번역됐으므로, 이제 그간의 생각을 요약해 보기로 하자.

형이상학(타 메타 타 퓌지카) 이라는 제목으로 묶여진 아리스토텔레스의 강의록은 그 내용으로 볼 때 크게 4 부분으로 나뉜다. 1)서론 부분: **알파**(1권 2권), **베타**(3권), **감마**(4권)과 그리고 2)형이상학의 주요 내용을 쉽게 이해 하기 위해서 예비적으로 먼저 알아 두어야 할 '자연에 관한 강의'의 핵식점 개념들을 요약한 그리고 이전 권들의 여러 내용들을 요약한 부분인 **갚파**(11권)등으로 번역 안 된 부분으로 나뉘며, 번역된 부분은 3)있는 것을 말하는 부분과 4)있는 것을 말하기 위해 쓰여진 32 가지 용어들을 간략히 설명하는 부분 **델타**(5권) 등 크게 보아 둘로 나뉜다. 나아가서, 이 두 부분 가운데, 3)있는 것을 말하는 부분은 3-1)가장 먼저 있는 것으로서의 실체를 다루는 부분과 3-2)잠재성과 활동성과 현실성이라고 말해지고 있는 것 그리고 진실이라고 말해지고 있는 것을 다루는 부분 **테애타**(9권)과 3-3)있는 것의 구분에 따라 분류되는 앎을 다루는 부분 **엡실론**(6권) 등 세 가지로 나뉜다. 다시, 3-1)실체를 다루는 부분은 3-1-1)'실체는 결국 종(種)이다'고 결론 내리는 **제타**(7권)와 3-1-2)감각실체 또는 질료 그리고 질료를 지니

---

1) 시간상 델타 이전을 번역하지 못 했다. 중요하다고 생각하지 않았기 때문이었으나, 실은 시간이 없어서였다. 여유가 생기면 처음부터 다시 번역하리라[998년 봄에 쓰여진 이글을 2003년에 다시 적는다]

2) 급하게 아버님의 전화를 받고 집에 가느라, 하루 정도 분량의 희랍원문을 번역 못했다. 뉘 편 5-6장을 미쳐 마치지 못했다. 약 15이면 되는데...

3) 알파는 1권과 2권으로 나뉜다.

지 않는 것을 기술하는 **에애타**(8권)와 3-1-3)'하나도 실체인가'라는 물음으로부터 출발해서 있는 것과 있음 그리고 하나 여럿 많음 등을 설명하는 **이오타**(10권)와 3-1-4)감각적인 실체 그리고 움직이지 않는 실체 그리고 영원한 실체를 기술하는 **람다**(12권)과 3-1-5)수학적인 것과 이데아 등, '감각적이지 않는 것도 실체인가' 라는 물음을 다루는 **뮈**(13권)과 **뉘**(14권) 등 다섯 부분으로 나뉜다. 이런 여러 부분들을 다시 아래 목록으로 묶어 보자.

1)서론부분: 알파(1-2권)[4], 베타(3권), 감마(4권)

2)내용요약: 갚파(12권)

4)32가지 용어설명: 델타(5권)

3)있는 것에 대해 말하는 부분:

3-1)가장 먼저 있는 것으로서의 실체:

3-1-1)종(에이도스)로서의 실체: 제타(7권)

3-1-2)감각실체 또는 질료 그리고 질료를 지니지 않고 있는 것: 에애타(8권)

3-1-3)하나와 여럿 그리고 실체와 있음: 이오타(10권)

3-1-4)구분되는 실체들(감각적인 실체와 움직이지 않는 영원한 실체): 람다(12권)

3-1-5)수학적인 것과 이데아도 실체인가: 뮈(13권)와 뉘(14권)

아리스토텔레스(기원 전 384/3 - 322/1)가 죽은 뒤, 로도스 출신의 안드로니쿠스에 의해 기원 전 60-50년 경에 출간 된 총 14 권 142 장 메타퓌지카는 '있는 것 그 자체(토 온 헤애 온, 1033a21)을 관조(테오레인)하는 앎은 어떠한 것이며, 있는 것은 무엇(τί, 987a20, 1041b9, 1092a20, 1093a13)'에 대해 말한다. 그에 따르면 가장 먼저 있는 것 그것이 실체이며, 실체는 바로 종(에이도스, 1041b9, 種)이다. 이 실체를 에워 쌓고 그의 강의가 움직여 가면서, 신(테오스, 神), 있는 것, 하나(헨), 모나드, 수, 움직임 등이 근원적으로 말해진다. 그러는 가운데 이것들에

---

4) 알파는 큰 알파(A)와 작은 알파(A ΕΛΑΤΤΟΝ)로 나뉘어져 있어서 어떤 사람들은(예를들어 로스(W.D.Ross)) 알파를 두 권으로 쳐, 총 14 권이라고 말하기도 한다. 그러나 알파와 작은 알파를 두 권으로 친다면, 타 메타 타 퓌지카(TA META TA ΦΥΣΙΚΑ)는 총 13 권이 될 것이다. 일단 나는 14 권이라 말한다.

관한 이전 의견(독사)들이 역사적으로 때론 비 역사적으로 펼쳐지며 개정된다.

아리스토텔레스는 주로 논증하는 식으로 자신의 의견을 피력한다. 다시 말해서, 있는 것에 관해 말하고 있는 그는 자신 이전까지 의견들의 요점을 하나 씩 먼저 적은 뒤, 문제의 그 의견들이 어떤 점에서 불합리(아토폰)한지 꼬집어 그 이유(로고스)와 원인(아이티아)을 나열하면서, 맨 나중에 자신의 견해를 너무나 간략히 내 세우는 식으로 주로 자신의 논지(論旨)를 펴나가나, 무조건 이전의 견해들을 배타적으로 포기하지는 않는다. 그 견해들의 불합리한 점을 배재하면서 올바른(ὀρθως, 128a1)점은 받아 들이는[5] 가운데 자신의 결론을 조심스레 내 놓기 때문이다.

예를들어, 그는 '.....이라고 말해진다(.....레게타이...)'는 표현을 자주 쓴다. 아마 그 당시에 사람들의 입에서 실체는 '있어오고 있는 그 무엇(토 티 에앤 에이나이, τὸ τί ἦν εἶναι, 본질, 본질(本質))이며, 보편자(토 카톨루, τὸ καθόλου, 보편자, 普遍者)이며, 류(게노스, γένος, 類)이며, 기체(토 휘포케이메논, τὸ ὑποκείμενον, 基體)이다'고 자주 말해졌던 모양이다(1028b33-36). 이 넷 중에서 그는 있어 오고 있는 그 무엇, 곧 종(토 에이도스, τὸ εἶδος, 種)을 실체로 집어든다. 그러나 나머지 셋이 완전히 포기된 것은 아니다. 어떻게 보면 이 셋도 실체에 속할 수 있기 때문이다(1038b19-22).

**Ⅱ)형이상학을 모두 옮기고 나서.**

기나긴 길을 걸어 왔다. 헬라어에 익숙하다면, 좀 더 쉽고 확실한 뱃 길따라 왔을텐데, 힘겨웠다. 언제 우리 말로 철학 할 수 있는 내가 될 것인가. 그 순간이 열리면 이 민족 언어가 분열 안 돼 나라 힘이 하나 되는 신명나는 우리 세상 내일이 올 것이다. 언어가 중요하다. 철학 또는 학문에서는 특히 그러하다. 언어를 통해서 우러 나오는 사물(프라그마 πρᾶγμα, 1006b22)을 우리 모두 한 마음으로 조절 할 수 있기 때문이다. 사람이 사람 또는 나라를 조절하는 것이 아니다. 프라그마를 통해서 나 너 우리 마을 사회 나라 사람 세계 자연 우주 다시 말해 이 모든 것 또

5) 이러한 방식은 헤애겔이 이전의 철학을 변증적으로 자신 안에 가두는 방식과 같다. 헤애겔의 변증법을 아리스토텔레스가 그대로 쓰고 있다는 것이 아니라, 자기 이전의 견해를 두루 자기 체계 내에서 포섭하고 있다는 점에서 그리고 버릴 것은 버린다는 점에서 그렇다.

는 있는 것과 있음이 조절된다. 너와 나를 조절하려면 먼저 너와 나를 이루는 프라그마를 올바로 인식해야 한다. 그렇다면 이러한 인식은 무엇을 통해 이루어질까. 그게 바로 말이다. 말을 이루는 것은 이름(오노마 ὀνομα, 1006b11)이며, 이름이 가리키는 것은 프라그마이기 때문이다.

아리스토텔레스도 말이 중요하다는 것을 알았다. 어찌보면 그의 형이상학은 '말해진다'(레게타이 1028a10)로 시작하여 '말해진다'로 끝난다. 범주들과 형이상학은 이 레게타이 투성이다. 말해지는 것들을 잘 나누어서 그 쓰임새를 분별하다 보니, 잘게 나누어진 말 곧 이름이 하나같이 가리키는 것이 우시아(실체)임이 드러나자, 이 우시아를 에워쌓고 자신의 디아노이아(생각)을 굴러가게 하기 때문이다. 이렇듯 알파에서부터 뉘까지 모두 실체에 대해 말한다.

누구든 무엇인가를 보려한다. 이리 기웃 저리 기웃 훔쳐보면서 긍금하지 않아도 알려하는 게 사람이다. 아리스토텔레스에 따르면, 앎은 구분된다. 실천적인 앎이 있는가 하면, 생산적인 앎도 있으며, 이론적인 앎도 있다(1025b25-26, 1064a10 이하). 이러한 앎들 중에 가장 뛰어난 앎이 있다면, 그것은 무엇일까. 그러한 앎이 지혜(소피아)라 말해진다. 지혜는 있는 것들 중에서도 가장 먼저 있는 것으로서의 우시아와 관련한다. 가장 먼저 있는 것이니, 나중에 생성되는 것들의 원인임은 두말 할 나위도 없으리라. 그런데 있는 모든 것들의 맨 처음 원인이기도 한 이 우시아도 두 가지로 구분된다. 흔히 이것(토데 티)라고 말해지는 것이 첫 번째 우시아고, 이 것에 속하는 그리고 이 것이 무엇임을 알려는 그러한 것(토이온 데)으로서의 두 번째 우시아 곧 에이도스(種 1042b8)이다. '어떤 것-예를들어 사람인 것-에 있어 오고 있는 그 무엇'(토 티 에앤 에이나이 1041a28)이다. 사람을 보기로 들어 보자면, 종은 사람이고, 사람을 통해서 사람인 것(티 노스 안드로오푸, 범주들1a22)이 알려진다. 다시 말해, 이 것이 사람으로 알려진다. 따라서 앎이 정의들로 이루어진다면 정의(호리스모스)되는 것은 사람**인 것** 또는 **어떤** 사람 또는 **이** 사람이 아니라, 사람[6]일 것이다.

'우시아(먼저 있는 것)이란 무엇인가'에 대해 말하면서 그는 먼저 있는 것이라고 말해지거나 먼저 있을 것 같다고 생각이 언 듯 들 수도 있는 것들, 예를들어 이데아 수(數) 몸 보편자 등을

6)사람의 로고스는 여러 가지인데, 그 중의 하나가 '두 발 생물'(1006b3-4, 1037b12)이다. 이러한 로고스가 정의라고 말해진다고 볼 수 있으리라. 아리스토텔레스에 따르면, 정의란 우시아의 로고스(1037b25-26)이기 때문이다.

언급하면서 이것들에 관해 자세히 논의한다. 그러나 이것들이 우시아는 아니다 라는 결론을 내리면서 이것들에 대한 자신의 견해를 밝힌다. 따라서 그에 따르면 이데아는 실체(우시아) 곧 먼저 있는 것이 아니다.

끈질기게 플라톤을 위시한 이데아 론 자들을 자신의 강의 처음부터 끝까지 공격하면서 아리스토텔레스는 급기야 이데아 론은 이치에 맞지 않다고 까지 한다. 이데아는 본디 수일 수도 없고 또 프라그마와 떨어져 있을 수 없기 때문이다. 그들이 말하는 이데아는 불 가능하다는 것이다. 치밀하게 의도적으로 반박하는 그를 보고 있으면 이데아 론을 끝장내기 위해서 강의하고 있지 않는가 하는 의구심이 들 정도이다. 어쨋거나,

이렇듯 실체를 에워쌓고 이어지는 말들은 이제 신(테오스 1072b25_에 닥아선다. 신도 실체 중의 하나에 속하기 때문이다. 실체는 크게 보아 감각실체와 움직이지않는 실체 등 두 가지로 나뉜다. 다시, 감각실체는 사라지는 실체와 사라지지않는 영원한 실체 등 둘로 나뉘지만 말이다. 바로 이 움직이지 않는 실체가 아리스토텔레스에 있어서는 신(神)과 동일하다. 따라서 먼저 있는 것에 대한 그의 강의는 신에 대해 말하는데로까지 나아간다. 궁극적으로 지혜란 신에 관한 앎(1029a19)이며, '있는[ 것 (으로서의)] 있는 것'(토 온 에애 온 1003a21)인 신에 관한 앎이 모든 앎들 중에서 최상의 앎(1029a20)이기 때문이다.

이상은 13 권[7]으로 이루어진 형이상학을 뭉뚱그려 이야기 해 보았으나, 실은 이 권들 모두가 매끄럽게 그 내용에 있어 이어진다고 만은 볼 수 없다. 물론 그가 죽은지 380 여 년 흘러 후학이 그의 강의들을 모아 책으로 묶었으니 그럴 수 밖에 없으리라. 그렇다고 전혀 다른 내용들은 더구나 아니다. 다소 밀접하게 연관되는 주제들이 서로 연 이어져 펼쳐진다고 볼 수 있기 때문이다.

먼저, 지혜란 무엇인가 그리고 이 물음이 간직하는 어려움들은 어떠한 것들인가 가 분석되면서 지혜를 찾아 갔던 선행자들의 의견이 요약 비판된다. 이 부분에 알파 베타 감마 엡실론 편 전부와 갚파 앞 부분이 속한다. 다음으로, 있는 것을 말하기 위해 주로 거론 된 용어들이 설명

7) 큰 알파와 작은 알파를 낱 권으로 파악한 것이 아니라, 베커 판에 따라 한 권으로 간주하면, 형이상학 전체는 14권이 아니라 13 권이 된다.

된다. 이 부부은 델타 편이다. 그 다음으로, 실체들이 집중적으로 설명된다. 이 부분에는 제타 에애타 이오타 람다 뮈 뉘 등이 속한다. 그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말해지고 있는 것이 설명된다. 이 부분에는 테애타 편이 속한다. 그리고 나서 움직임이 분석된다. 이 분에는 갚파 편 뒷 부분이 속한다. 이처럼 형이상학 총 13 권은 다섯 부분으로 그 내용 상 나뉘어질 수 있으리라. 다시 각 편들을 아래처럼 요약 해 보자.

지혜란 무엇이며, 지혜를 찾아 갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 큰 알파와 그리고 철학은 '진실에 관한 앎이다'고 말하는 작은 알파로 **알파**는 이루어지며,

우리들이 찾는 앎이 지니는 어려움들 14 가지가 열거 분석되면서 **베타**에서는 그 문제점들이 선명해지고,

**감마**에서는 있는 것으로서의 있는 것을 다르는 앎(철학)에 연관되는 것은 실체라고 말해지면서 앎의 아르케가 논증된다.

**델타**에서는 있는 것을 말하기 위해 쓰여진 여러 용어들이 설명된다. 아르케애, 원인, 요소, 자연, 필연적으로, 하나, 있는 것, 우시아, 동일, 차이, 같음, 대립, 먼저와 나중, 뒤나뮈스(잠새성), 량, 질, 관계, 목적, 한계, ~에 따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 갖다, 안에 있다, 부분과 전체와 모든, 잘린, 류, 거짓, 우연 등이 사전 식으로 간략하게 분석된다.

**엡실론**에서는 앎이 분류되고,

**제타**에서는 가장 먼저 있는 것으로서의 실체가 말해지며,

**에애타**에서는 감각실체 또는 질료와 그리고 질료를 지니지 않는 것이 말해진다.

있는 것은 잠재태와 활동태와 현실태라고도 말해지며, 진실이라고도 말해진다는 것이 **테애타**에서는 말해지며,

하나도 실체일까 라는 물음을 제기하면서 열어지는 **이오타**에서는 있는 것과 있음, 하나와 여럿과 많음에 관해 말해지고,

**앎**에 관한 어려움들과 항상 진실인 것이 말해지는 갚파에서는 더불어 움직임도 설명된다.

**람다**에서는 (소멸하는 실체와 영원한 실체들인) 감각실체와 움직이지 않는 실체가 말해지며,

**뮈**와 **뉘**에서는 산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 실체일까 라는 물음이 조사된다.

# 분석론 들어가기(R. Smith, 1989)

**1)분석론 전서의 내용**: 아리스토텔레스의 관점으로부터 보면, 분석론 전서(前書)는 단순히 *그 분석*의 첫 번째 부분일 뿐이며, 두 번째 부분은 우리에게 분석론 후서(後書)로 알려진 것이다. 후자의 주제는 증명 또는 논증(아포데이크시스), 즉, 학문적인 앎(에피스테매애)을 생산하는 논의이다. 아리스토텔레스는 출발부터 이것은 마찬가지로 전체적인 분석의 주제라는 것을, 그래서 그 전서는 그 첫 부분이라는 것을 선명하게 만든다. 아리스토텔레스는 논증적인 학문을 논증들의 한 체계로 간주한다. 그리고 그 체계는 결국 연역(실로로기스모스)의 유형이다. 따라서 분석론 전서는 연역 일반에 관한 논의를 제공하며 그리고 후서는 논증들인 이러한 연역들의 특별한 성격을 논의한다.

비록 그 분석의 두 부분들의 관계가 이러한 설명에 의해 충분히 곧장 드러나기는 하지만, 그 세부 사항들과 그 역사에 관해서는 논쟁들이 제기됐다. 여러측면에서 분석론 전서는 보다 고도로 발전된 작업이다. 그렇지만 후서에서 아리스토텔레스는 그 안에 포함된 기교적인 결과들을 자주 무시하는 것처럼 보인다. 어떤 학자들은 그 두 부분들의 철학적인 환경들은 마찬가지로 다르다고 주장했다. 아리스토텔레스는 초기 플라톤 철학적인 입지

로부터 플라톤 주의에 적대적인 성숙한 입장으로 전개됐다는 예거의 견해를 사용하여, F. Solmsen은, 아주 중요한 그런 연구를 언급하기 위해, 아리스토텔레스의 논리적 사상들의 역사적인 발전 과정을 회복하러 시도했다. 분석론 후서는 보다 이른 작품이라고, 그리고 그것은 전서에서 발견되는 것보다 더 초창기적인 연역이론을 반성한다고, 그는 결론내렸다. 이 점에 관한 논쟁은 아직 끝나지 않았다.

여기 화제의 욧점은 두 가지이다. 그 분석의 다양한 부분들이 언제 합쳐졌으며, 그리고 어떻게 우리에게 주어진 궁극적인 모습을 띄게 됐느냐 라는 역사적인 물음이 그 하나요, 다른 하나는 분석론 후서는 어떻게 전서의 이론들에 밀접하게 의존하는냐 라는 물음이다. 나는 여기서 이러한 화제들을 충분하게 논의할 수 없다. 그러나 내가 그것들을 무시하기를 바랄 수도 없다. 대신에, 어느 정도 각주들에서 옹호되는 내 자신의 해석에 나로하여금 독자들이 유의할 수 있도록 할 것이다. 나는 분석론 전서를 아리스토텔레스가 말하고 있는 바 그대로의 것으로 받아들인다. 다시 말해 그 후서에 대한 이론적인 준비이다. 이것으로부터 그 전서의 사상들은 그 후서 안에서 발전된 것들의 그 최소한도 첫 모습을 뛴다는 것이 거의 잇따른다. 사실 나는 그 연결이 보다 흥미로운 형식을 취한다고 믿는다. 분석론 후서에서의 아리스토텔레스의 의도는 학문적인 이해의 관점을 단순히 제시하는 것이

아니다. 그러나 심지어 초보적이기는 해도 그것은 정확한 것이라는 것을 보여주는 것이다. 이것은 그 전체 저서 안의 가장 근원적인 영특한 통찰로 내가 간주하는 것으로 그를 이끌고 간다. 즉 아리스토텔레스는 논증적인 학문의 가능한 구조들에 관한 물음들에 답하기 위해 증명 그 자체를 연구의 대상으로 한다. 이것은 분석론 전서에서 연역이론을 발전시키도록 아리스토텔레스를 끌고 간다. 이와 동일한 길에서 어떤 수학적인 물음들을 해결하려는 힐버르트의 욕망은 그의 증명이론 개념으로 끌고 간다. 결과는 분석론 전서의 내용들은 염두에 둔 그 후서의 증명-이론적인 관심과 더불어 철저하게 큰 부분 고안된다는 것이다.

분석론 전서 알파는 세 가지 목적을 지닌 것으로서 자신을 여러 번 묘사한다. 각기 연역이 어떻게 생겨나는가를 규정하는 것, 연역들이 발견될 수 있을 그 길을 정의하는 것, 어떤 주어진 연역이 그 격들 안의 한 연역으로 어떻게 변형되는지를 설명하는 것. 이전 계획들 중 첫 번째 것은 1-26장 안에서 수행되며 그리고 두 번째 것은 27-31장 안에서 수행된다**(대안적인 과정으로서의 플라톤적 나눔의 불 충분성에 관한 단평은 31장에서 이루어진다)**. 세 번째 계획은 32-45장을 차지한다(그 계획의 완수는 46장(51b3-5)의시작에서 알려진다). 그리고 46장은 분석론 전서의 나머지 것들과의 명백하지 않은 관계와 더불어 크게 독자적인 연구로 나타난다.

분석론 전서 베타 편은 자신있게 특징지우기 매우 어렵다. 그가 더 나아간 연구로서 가리켰던, (추측들로부터의 논의들에 아마 두드러지게 관련되는) 몇 몇 영역들을 제외하고, 그의 알려진 모든 목적들을 아리스토텔레스가 이루어냈다는 것을 알파 편의 내적인 구조는 나타낸다. 따라서 베타 편은 그 이후 사유들의 모음으로서 보여졌다. 그것은 마찬가지로 알파 편의 조직을 보기 쉽게 만들어준 실행들의 요약과 목적의 주기적인 진술들을 결여한다. 덧붙혀서 베타 편의 어떤 내용은(예를들어 베타 편 5 - 7 장, 15 장) 논의들의 분석에 실제적인 어떤 연관도 지니지 않는 형식적이거나 기교적인 연구들인 것처럼 보인다. **토피카(VIII.14, 163a29-30)** 안의 어떤 언급에 영향을 입은 주석가들은 베타 편 많은 부분의 아리스토텔레스의 의도는 학생들의 능력을 발전시키려는 훈련을 제공하는 일 종의 논리적인 '연습'이라는 견해의 편을 때때로 든다.

베타 편 연구를 위한 설명으로서의 이것은 아주 불만족스럽다. 마찬가지로 불필요하다 왜냐하면 더 나은 대안이 있기 때문이다. 베타 편 각 장은 알파 편(그래서 더 나아가서는 알파 편 32-34 장)의 격들에 관한 이론에 의한 변증법의 연구로부터 존재하는 기교적인 관념들을 설명하려는 시도이거나, **분석론 후서**에서 제기된 어떤 증명-이론적인 물음들에 답하기의해 격들에 관한 이론을 사용하는 이 두 가지 의도들 중의 하나로 봉사한다는

것을 나는 각주들에서 보여 주려한다. 이런 의도들 중 첫 번째 것은 마지막 장들(22-27)에 의해서 가장 잘 예시되어진다. 그러나 그것은 베타 편16-18에도 적용되며 그리고 베타 19-20 안의 논증적인 실천에 관한 간단한 각주에도 적용된다. 분명하고 철저한 두 번째 의도는 베타 편 2-15 안의 메타 논리적인 추상적인 연구들이다. 예를들어 베타 편 5-7은 **분석론 후서 알파 편 3 장**에서 제기된 물음을 해결하기위한 배경을 제공하는 반면 베타 편 2-4는 **분석론 후서 알퍼 편 12장**에 의해서 고무된다. (마찬가지로 베타 편 자체 안의 내적인 의존 관계도 있다. 다시 말해 예를들어 베타 편 2-4장은 베타 편 15 장을 위해 토대 부분을 제공한다. 그리고 이 양자는 결국 베타 편 21장에 중요하다). **분석론 후서 알파 편 16-17** 장과 나란한 그러나 아리스토텔레스의 연역 이론의 발전의 고도의 수순을 분명하게 반성하는 베타 편 21 장은 특히 충격적인 경우이다. ( 특별한 단락에 관한 세부적인 제안들을 위해서는 각주들을 참조하라).

## **분석론 후서**(W. Detal, II, 543쪽)

Zabarella가 올바르게 언급했듯이, 대부분의 그리이스와 라틴 주석가들은 두 번째 분석의 알파 편은 가장 넓은 감각에서의 논증(ἀπόδειξις, demonstrario)을 그 대상-그 구조와 그 전제들과 다른 연역들과 그차이 그리고

그 방법론적인 전제들-으로 지니는 반면 이 저자들에 따르면 베타 편은 우선적으로 중간 (εὕρεσις μέσον, inventio medii)을 그리고 원인들(αἰτιαι, casae)에 대해 그 중간 개념이 맺는 관련을 다룬다. 그러나 논증에 있어서의 중간 개념은 최상 개념의 정의이므로, 아리스토텔레스는 우연히 동일하게 정의를 다룬다(그래서 예를들어 Philoponus도 마찬가지). 그에 반하여 자바렐라 자신은 Themistius와 Averroes와 연결지어 정의를 베타 편의 중심 조사 대상으로 설명한다. 이러한 해석에 따르면 알파 편은 논증을 이유에 관한 앎의 획득 수단(die demonstratio qua demonstratio)으로 다루는데 반하여, 베타 편은 die demonstratio를 있는 그 무엇에 관한 앎의 획득 수단(die demonstratio qua defintio)으로 다룬다. Die defintio는 즉, 특히 아베로이즈가 강조한 것처럼, 앎의 끝(finis scientia)으로 간주된다. 그 때문에 베타 편은 논증 그 자체에 대해서는 새로운 그 어떤 것을 가져오는 것이 아니라, 모든 학문의 목적-곧, 정의-에 관한 논의를 위해서 알파 편에서의 논증에 관한 논문의 열매를 획득한다.

베타 편 1 장은 베타 편 2 장과 함께 자주 알파 편으로부터 베타 편으로의 그 중심 테마의 넘어 옴으로 간주된다. '이유(διότι)'을 언급하므로서 아리스토텔레스는 알파 편에 있어서의 논증의 다룸을 회고한다. 있는 그 무엇(τί ἐστιν)을 지시함으로서 그는 베타 편에서의 정의의 논의를 미리 바라

본다(이를 위해서는 Brunschwig, 1981, 93을 참조). 자바렐라는 이 두 장을 -완전히 알파 편과 베타 편의 관련에 관한 그의 일반적인 평가의 감각에서 - 비슷하게 숙고한다. 여기서는 논증이 어떠한 새로운 하나의 측면에서 주제화되는 것이 아니라(예를들어 die inventio medii), quid와 propter quie의 동일화의 도움으로 논증에 대한 알파 편 안에서의 여태까지의 진행은 정의에 대한 베타 편 안에서의 잇따르는 논의를 위해 유익하게 될 수 있다는 것을 논증한다(그래서 이미 Themistius도). 이와는 반대로 현대의 문헌에서는 '알파 편에 맞서 새롭게 시작되는 한 베타 편 1장( 그리고 2장)과 더불어 학문적인 발견으로서의 발견의 문맥이 전면에 들어선다' 라는 파악이 나타난다.

1장에서는 조사되는(알려지는) 네 가지와 그리고 그 조사 방법(길)과 순서가 말하여진다.

(1)우리가 조사하는 것은 알려지는 것과 수적으로 똑 같다. 우리는 사실(τὸ ὅτι, 89b24), 그 사실의 이유(τὸ διότι, b24), 어떤 것이 있는가(εἰ ἔστι, 24, 있는 것), 있는 그것은 무엇인가(τί ἐςιν, 24-25, 있는 무엇), 네 가지를 조사한다. 왜냐하면 이것 또는 이것을 조사할 때 마다, 수적으로 정립하면서, 예를들어 해가 일그러진다 또는 일그러지지 않는다와 같은 사실을 우리는 조사하기 때문이다. 그런데 이것을 가리킨다. (어떤 것이) 일그러진다는 사실을 발견했을 때 우리는 멈추는데, 만약 일그러진다는 사실을 처음부터 알았더라면, (이것 또는 이것을) 조사하지 않았을 것이기 때문이며, 예를들어 일그러진다는 사실과 땅이 움직여진다는 사실을 보아 알 때마다, 우리는 일그러지는 그 사실의 이유 또는 움직여지는 그 사실의 이유를

조사하기 때문이다. 이와같이 이것들을 조사하기도 하지만, 우리는 알론한 어느 한 길에서(ἄλλον τρόπον, 89b31-32) 조사하기도 한다. 예를들어 [반인반마(半人半馬)의 ] 켄타로스 또는 신(θεός, b32)이 있는가 또는 있지 않는가를 조사하는 것처럼 [말이다]. 그런데 순수하게(ἁπλῶς, b33)있는가 또는 있지 않는가를 나는 말하지 흰지 또는 희지 않는지를 말하지 않는다. 그리고 (어떤 것이) 있다는 사실을 인식할 때 우리는 (그 어떤 것이) 무엇인지를 조사한다. 예를들어 신은 무엇인지 또는 사람이 무엇인지를 조사한다(89b23-b35).

논문이 교수로부터 반려(返戾)된 뒤에도, 두 사람은 그 책들에서 우시아를 정의하려 한다는, 이러한 정의는 논증과 밀접한 관련을 두 사람 모두에게서 맺는다는, 그리고 이러한 '정의'들 중의 하나가 '뒤나뮈스(힘)'라는 나의 확신은 변치않았다[1]. 그러나 정의에 관한 텔레스의 견해, 특히 나눔에

---

1) '있는 것은(τὸ ὄν)힘이다' 라는 정의(ὅρον, 소, 247e3)를 플라톤은 직접 내린다. 물론 몸만을 우시아라고 우기는 '거인'들을 설득하는 과정에서 나온 것이므로, 그 정의가 최종적인 것이라고 단정되기는 힘들어도 말이다. 그러나 텔레스는 그러한 로고스를 '정의'라고 하지는 않는다. 대신, 있는 것의 호모뉘마한 한 '양상' 이라고 말할 뿐이다. 그에 따르면 여러 가지로 말하여지고 있는 것들 중의 하나가 '힘'이며, 그리고 여러 가지로 말하여지고 있는 그것들은 호모뉘마한 것들이기 때문이다. 따라서 두 사람 모두 '힘'을 있는 것의 최종적인 '정의'로 본 것 같지는 않다. 그러나 존재(우시아, 온)의 '정의'를 찾아 간다는 것은 두 사람 모두에게 공통된다.

의한 플라톤적인 정의에 대한 텔레스의 비판, 그리고 이러한 정의와 논증 사이의 관계가 나에게 흐릿한 채로 남아 있었다. 그래서 이와 관련된 텍스트를 뒤적이다가, 분석론 전서 알파 편 31 장과 후서 베타 편 1-13장까지를 번역 요약하기로 나는 마음 먹었다.

텔레스가 분석론 후서 베타 편에서 조사하려는 것들은 여기 1 장 첫 로고스에서 말하여진 것처럼 사실과 그 사실의 이유와 그리고 있는 어떤 것(어떤 것이 있는가?)과 있는 그 어떤 것의 무엇(있는 그 어떤 것은 무엇인가?) 등 수적으로 네 가지이다. 그런데 앞 질러서 미리 3 장 첫 로고스를 끌어들여 말하자면, 이 모든 조사의 초점은 중간 것(μέσου, 90a35)에 모아진다-그 이유는 2 장에서 밝혀진다. 그리고 조사되는 이 네 가지 수효(數爻)는 알려지는(ἐπιστάμεθα, 89b23)것들과 같다. 다시 말하면, 텔레스가 여기서 조사하는 모든 것은 알려지는 것들이고, 이 양측면에서 문제시 되는 것들의 수효는 모두 네 가지로 같다. 따라서 텔레스는 여기서 전개되는 주제가 **앎**과 연관된다는 것을 넌지시 강조하고 있는 셈이다.

그러나 여기 네 가지가 모두 동일한 길(τρόπον, 89b32)에서 조사되는 것은 아니다. 있는 어떤 것과 있는 그 무엇은 사실과 사실의 이유와는 알론한(ἄλλον, b31-32)길에서 조사되기 때문이다. 따라서 사실과 그 사실의 이유를

조사하는 길과 그리고 있는 것과 있는 무엇을 조사하는 길은 다르다. 예를 들어 '일그러진다' 또는 '움직여진다' 라는 사실, 그리고 일그러지거나 움직여지는 이유는 조사하는 길은 '일그러지는 어떤 (τι)것이 있으며, 그리고 일그러지고 있는 그 어떤 것은 무엇(τί)인가'를 조사하는 길, 또는 '반인반마(半人半馬)의 케타로스 혹은 신(神)이 있는가[2]' 그리고 '그러한 케타로스 또는 신은 무엇인가'를 조사하는 길은 다르다. 따라서 사실을 **발견**(εὑρόντες, 89b27)하는 길과 어떤 것의 있음과 무엇을 조사하는 길(방법)은 다르다.

뿐만아니라, 이 네가지 것의 경우, 조사하는 순서도 다르다. 사실이 발견된 다음, 또는 그와 더불어, 그 사실의 이유가 조사되며, 그리고 어떤 것의 있음이 조사된 다음, 또는 그와 더불어, 있는 그것의 무엇임이 조사되나, 그 거꾸로는 불 가능하기 때문이다.

따라서 무턱대고 조사하는 것이 아니라,  그 길(방법)과 순서에 따라 조사가 이루어진다. 그런데 '이 모든 조사는 중간이 있는지 그리고 있다면 그것은 무엇인지를 조사하는 것과 동일하다. 그 중간은 원인이며, 모든 경우에 이것이 조사되기 때문이다' 라고 이어지는 2 장에서 말하여진다.

(2)이제 우리가 조사하는 것들과 그리고 발견하여 보아 아는(ἴσμεν, 89b36)것들

---

2)여기서 문제되는 '있음'은 순수한 있음이지, 흰 사람에 있어서의 흼과 같은 우연적인 있음이 아니다.

은 이것들이며 그리고 이만큼한 것들이다. 그런데 그 사실을 또는 (어떤 것이) 순수하게 있는지를 조사할 때 마다, 우리는 그것의 **중간**(μέσον, 89b38)이 있는지 있지 않는지를 조사한다. 그리고 부분적으로 혹은 순수하게 그 사실을 또는 (어떤 것)이 있는지를, 다시 그 사실의 이유(τὸ διὰ τί, 90a1)를 또는 (어떤 것이) 무엇인지를 **인식**할 때 마다, 우리는 그 중간이 무엇인지를 조사한다. *부분적으로 그리고 순수하게* 그 사실을 또는(어떤 것이) 있는지를 나는 말하는데, *부분적*일 경우에는 달이 이그러지는지 또는 커지는지를 말한다. 왜냐하면 *순수하게* 어떤 것(τι, a4)이 있는지 또는 어떤 것이 있지 않은지를 조사할 경우에는 달 또는 밤이 있는지를 조사하기 때문이다. 따라서 우리의 모든 조사에서는 중간이 있는지를 또는 그 중간이 무엇인지를 조사한다. 그 중간이 원인(αἴτιον, 90a7)이며, 모든 경우에 이( 중간)이 조사되기 때문이다. 그래서 (어떤 것이) 일그러지는가? 그래서 어떤 것이 **원인**인가 아닌가? 라는 이 (물음)들과 더불어(μετὰ, a8) **어떤 것**이 있다 라는 사실(ὅτι ἔςι τι, a8-9, 것)을 인식하면서, 이것이 **무엇**(τί, a9)인지를 조사한다. 왜냐하면 그 있음의 원인은 이것 또는 이것이 아니라 순수하게 우시아이거나, 또는 순수하게 (어떤 것)이 아니라 자체적으로든 우연적으로든 [그것에 속하는] 어떤 것, [곧] 중간이기 때문이다. 예를들어 달 또는 땅 또는 해 또는 감각형과 같은 기체를 순수한 것이라고 나는 말하는 반면 중간 것 안에 있든 있지 않든 일그러짐 똑 같음 똑 같지 않음 [등]을 [속하는] 어떤 것이라고 말한다. 이 모든 각각의 경우에 있는 그 무엇(어떤 것의 무엇임)과 있는 어떤 것의 이유는 동일하다는 것이 분명하기 때문이다. 일그러짐은 무엇인가? 땅(지구)의 가림에 의한 달로부터의 빛의 결여이다. 무엇을 통해서(διὰ τί, 90a16-17, 왜)일그러짐이 있는가? 또는 무엇을 통해서(왜) 달이 일그러지는가? 땅의 가림에 의한 빛의 떠남이다. 조화(συμμφωνία, a18-19)는 무엇인가? 높고 낮음에 있어서의 숫적인 로고스(비율)이다. 무엇을 통해서 높음이 낮음과 조화되는가? 높음과 낮음이 수적인 로고스를 지님을 통해서이다. 따라서 높음과 낮음이 조화로울 수 있는가? 따라서 수 안에 그것들의 로고스가 있는가? 있다는 사실(ὅτι ἔςι, a22)을 추측해 보자. 그러면 로고스는 무엇인가?

중간 (것)의 조사라는 것은 그 중간이 감각적인 것들의 경우에 분명해진다. 왜냐하면 우리에게 감각되지 않는다면, 예를들어 일그러짐의 경우에, [그것이] 있는지

또는 있지 않은지를 우리는 조사할 것이기 때문이다. 그런데 만약 우리가 달 위에 있다면 [그 일그러짐이] 발생하는지도 무엇 때문에 (발생하는지)도 조사하지 않음에도 불구하고 동시에 분명해질 것이다. 왜냐하면 감각됨으로부터(τοῦ αἴσθενδαι, 90b28)마찬가지로 그 보편적인 것이 우리에게 보여 알려질 것이기 때문이다. 지금 가려진다는 사실이 감각[ 될 것]이고 그리고 지금 일그러진다는 사실(ὅτι νῦν ἐκλείπει, a30)이 분명해질 것이며 이것으로부터 그 보편적인 것(현상)이 발생할 것이기 때문이다.

우리가 말하는 것처럼, [어떤 것의] 무엇임을 보아 아는(εἰδέναι, a31)것은 [어떤 것이] 무엇을 통해(무엇 때문에, 왜)있는지를 보아 아는 것과 동일하다. 이것은 순수한 것이며 그리고 [어떤 것에] 속하는 어떤 것이 아니거나 또는 예를들어 이 직각(δύο ὀρθαί, 90a33, 二 直角)이라는 사실 또는 크거나 적다는 사실과 같은, [어떤 것에] 속하는 어떤 것이 아니다(89b36-90a34).

1장과 2장에서 말하여진 네 가지는 아래처럼 보여질 수 있다. 여기에서 중간은 '일그러짐'이다. '일그러짐'은 순수하게 우시아인 것에 속하는 어떤 것으로서의 그 있음의 ***원인***(αἴτιον, 90a7)이며, 바로 이것이 **중간**이기 때문이다.

㉠사실(τὸ ὅτι) → (해 또는) 달이 **일그러진다**(일식(日蝕)과 월식(月蝕)).
㉡이 사실의 ***이유***(τὸ διότι) → 땅의 가림에 의한 빛의 소멸(ἀπολείπειν, 99a18).
㉢그것이 있는가(εἰ ἔστι)? → (해 또는) 달의 **일그러짐**이 있는가?
㉣있는 그것은 *무엇*인가(τί ἐςι)? → 땅의 가림에 의한 달빛의 결여(ςέρησις, a16)

바로 그 중간이 위 네 가지 것 모두와 더불어 조사되는 것은 기역과 디

근에서는 '중간이 있느냐'가, 반면에 니은과 리을에서는 '있는 그 중간이 무엇이냐'가, 조사되기 때문이다. ㉠달이 이그러지는 사실이 발견되면, ㉢달의 그 이그러짐의 존재 여부가 조사될 것이고, 만약 있다-존재한다-면, ㉣있는 그것의 무엇(임)이 조사될 것인데, 있는 그 무엇과 ㉡있는 그 이유는 동일하므로 그렇다. ㉣이그러짐은 땅의 가림에 의한 달 빛의 결여이며 달이 이그러지는 이유는 땅의 가림에 의한 빛의 떠남이기 때문이다. 따라서 이 네 가지 조사 모두에서 중간(일그러짐)이 문제시된다. 그리고 바로 그 중간(일그러짐)이 그 있음의 원인이다. 여기에서 바로  존재 **원인**과 그 사실의 **이유**가 동일시 된다.

감각 될 때, 모든 조사에서 문제시 되는 그 중간이 분명해질 것이다. 달에 있다고 해 보자. 달의 이그러짐을 발견하지 못하므로, 달의 그 이그러짐이 발생하는 이유를 조사하지 않음에도 불구하고, 그 원인(중간)은 분명해지기 때문이다. 지구(땅)에 의해 해가 가려지는 것이 감각될 것이며, 그래서 지금 이그러진다는 사실이 분명해질 것이므로 그렇다.

그런데 네 번째 것, 곧 있는 그 무엇에 관한 논증은 가능한가? 라는 물음과 더불어 3장은 논증과 정의 일반에 대해 말하기 시작한다. 논증은 정의도 아니며, 정의는 논증도 아니다. 이 양자는 헤태론하다. 뿐만 아니라 정의의 대상과 논증의 대상도 다르다 그렇다면 그 대상은 무엇인가?

있는 그 무엇의 정의인 반면 있는 어떤 것의 논증이다

(3) 이제 우리가 조사하는 모든 것들은 중간 것의 조사라는 것이 분명해졌다. 그런데 있는 그 무엇은 어떻게 증명되는(δείκνυται, 90a36)가? 그리고 귀납의(τῆς ἀν-αγωγῆς, a37)길은 무엇인가? 그리고 정의(ὁρισμὸς, a37)는 무엇이며 어떤 것들의 정의인가? 이것들을 먼저 문제삼아서, 이웃해 있는 가장 적절한 로고스들에 관해 우리 시작해 보도록하자.

정의와 논증(ἀποδείξει, 90b3)에 의해서 동일한 것을 동일한 측면에서 보아 알 수 있는가? 아니면 그럴 수 없는가? 라고 어떤 사람들은 물을 것이기 때문이다. 무엇(τοῦ τί, 90b3)의 정의라고 여겨질 수 있을 것처럼 보이는데, 그 무엇은 각기 모두 보편적이며 범주적(긍정적)인 반면, 삼단논법(추리)은, 예를들어 2격에서(ἐν τῷ δευτέρῳ σχήματι, b6)모두 부정적(ςερηρικοί, b6)이지만 3격에서는 보편적이지 않는 것처럼, 한편으로 부정적이만 한편으로 보편적이지 않으므로 [그렇다]. 나아가서 1격에서의 각기 모든 긍정들(κατηγορικῶν, 90b8, 범주들)의 정의는 있지 않다. 예를들어 모든 삼각형은 2직각과 똑 같다[처럼 말이다]. 이것의 로고스는 [다음과 같다]. 논증을 지닌다는 것은 논증적으로 안다는 것, 따라서 이것들의 논증이 있다면 그것들의 정의는 있지 않다는 것은 분명하다. 어떤 자는 논증을 지니지 않은 채 정의적으로 알았을 것이기 때문이다[3]. 동시적이지 않게 지니는 것을 막는 것은 그 어떤 것도 없으므로 [그렇다]. 그리고 믿음은 귀납으로부터 충분히 온다[귀납도 충분히 설득적이다]. 자체적으로 속하는 것들이든 우연적인 것들이든 정의들에 의해서 인식하지 않았기 때문이다. 나아가서 정의가 우시아의 어떤 인식이라면 그러한 것들이 우시아들은 아니라는 것은 분명하다.

이제 각기 모든 것의 정의가 각기 모든 것의 논증이 아니라는 것은 분명하다. 그것의 정의인 [바로 그] 무엇의 논증은 있는가? 있지 않은가? 이 (무엇)에 관한 로고스는 하나며 동일하다. 하나로서의 하나의, 앎 하나 있기 때문이다. 따라서 만약 논증적인 것을 알게 된다는 것이 그 논증을 지니는 것이라면 불 가능한 어떤 것이 잇따를 것이다. 논증없이 정의를 지닌 자가 알게 될 것이기 때문이다. 나아가서 정의들은 논증의 아르케애들이다. 그 정의들의 논증은 있지 않다는 것은 앞에

---

3)그러나 텔레스에 따르면 논증 없는 앎은 불 가능하다(90b23).

서 분명해졌다. 또는 그 아르케들이 논증될 것이고 그리고 아르케들의 아르케애들이 있을 것이며, 그리고 이것은 무한히 진행 될 것이기 때문이다. 또는 첫 번째 정의들은 비 논증적일 것이다.

그러나 따라서, 만약 모든 것의 논증과 정의가 아니라면, 어떤 것의 정의와 논증은 가능한가? 또는 불 가능한가? 그것의 정의는 그것의 논증이지 않기 때문이다. 있는 그 무엇과 우시아의 정의인 반면, 모든 논증들은 있는 그 무엇을 가정하고 추측하는 것들이라는 것은 분명하므로 [그렇다]. 예를들어 모든 논증은 어떤 것에 따른 어떤 것(τὶ κατά τινος, 90b34)을 증명한다(δείκνυσιν, b34, 분명하게한다). 예를들어 (어떤 것이) 있다 또는 있지 않다 라는 사실을 (분명하게한다-증명한다). 그런데 정의 안에서는 헤태론한 것이 헤태론한 것의 범주가 되지 않는다. 예를들어 생물이 그 두발 달림의 또는 이(두발 달림)이 그 생물의 또는 도형이 평면의 (속성이 되지않는다-범주가되지않는다). 평면이 도형이지도 않으며, 도형이 평면이지도 않기 때문이다. 나아가서 있는 그 무엇을 증명하는 것과 그리고 (어떤 것이) 있다라는 사실(ὅτι, 91a1)을 증명하는 것은 헤태론하다. 정의는 있는 그 무엇을 분명하게 하는 반면 논증은 사실 또는 이런 측면에서 이것이 있다 또는 있지 않다는 것을 (분명하게 한다). 전체의 부분으로서의 어떤 것이 아닌 한 헤태론한 것에 관한 헤태론한 것의 논증이다. 이것을 나는 말한다. 만약 모든 삼각형이 증명된다면 이등변 삼각형은 2직각이라는 사실이 증명됐다는 것. [하나는] 부분인 반면 [다른 하나는] 전체이기 때문이다. 그러나 사실과 있는 그 무엇은 서로에 대한 이러한 상태가 아니다. 헤태론한 것이 헤태론한 것의 부분이 아니기 때문이다.

따라서 정의되는 모든 것의 논증도, 논증되는 모든 것의 정의도 있지 않다는 것은 분명하다. 따라서 양자는 어떤 동일한 대상도(τοῦ αὐτοῦ οὐδενὸς, 91a9)지닐 수 없다. 따라서 정의와 논증은 동일한 것도 아니며, 헤태론한 것 안에 헤태론한 것이 있을 수 없다는 것이 분명하다. 기체가 같아질 것이기 때문이다(90a35-91a11)

조사되는 4 가지 것 중 네 번째 것, 곧 있는 그 무엇을 분명하게 밝히는 길이 있다. 그러나 그 길은 논증하는 길과는 다르다. 논증(ἀπόδειξις,

90b33)은 그 세 번째 것, 곧 어떤 것이 있다는 것을 분명하게 드러내는 길이기 때문이다. 따라서 어떤 것이 있다는 사실을 분명하게 밝히는-증명하는- 길과 그리고 있는 그 어떤 것의 무엇(임)을 분명하게 밝히는 길은 헤태론하다.

첫째, 있다는 사실과 있는 어떤 것의 무엇은 서로의 부분(μέρος, 91a6)이 아니기 때문이다. 만약 어느 하나가 전체의 부분이라면, 모든 삼각형이 증명될-분명하게 밝혀질- 경우 이등변삼각형은 2직각이라는 사실이 증명될 것처럼, 있다는 사실과 있는 그것의 무엇 역시 그렇게 분명하게 밝혀질 것이므로 그렇다. 따라서 어떤 것의 정의가 그것의 논증일 수는 없다. 그렇다면 논증의 어떤 대상이 정의의 대상일 수는 없다.

둘째, 그 대상 전체(ἅπαντος, 90b18)의 정의가 논증의 대상 전체일수 없기 때문이다. 정의와 논증을 동시에(ἅμα, b13)지니지 않는다는 것이 가능하므로, 논증 없는 정의가 있을 수 있다. 그렇다면 논증의 대상 전체가 정의의 대상 전체일 수는 없다. 더구나 안다는 것은 논증을 지닌다는 것인데, 논증 없이도 '혹간' 정의가 가능하므로, 단지 정의에 의해서만도 앎이 성립하는 불 가능한(ἀδύνατον, 90b22-23)일이 생겨날 것이다[4]. 더구나 있는 그

4)추리(ἐνσυλλογισμῳ, 테아이테토스, 186d3, 삼단논법)에 앎이 있다는 것은 플라톤에게도 공통된다(논문1, 152쪽).

무엇에 관한 로고스, 곧 정의는 단지 하나일 뿐이다. 만약 정의만에 의해서 앎이 가능하다면, 논증이 단지 하나만의 로고스로 이루어져야 할 것이다. 그러나 이것 역시 불 가능하다. 나아가서, 정의는 모두 보편적이면서 긍정적인 반면, 삼단논법(추리)의 경우에는 모두 부정적인 것(2격)과 보편적이지 않는 것(3격)이 가능하며, 예를들어 '모든 삼각형은 2직각과 똑같다(1격)'처럼, 각기 모든 긍정들의 정의가 있지 않는 경우도 있다. 논증 안에서는 부정도 가능하고 보편적이지 않는 것도 가능하다. 따라서 그 전체에 있어서 논증의 대상은 정의의 대상일 수 없다. 정의되는 모든 것의 논증도, 논증되는 모든 것의 정의도 있지 않다는 것은 것이다.

그래서 정의와 논증 이 양자는 어떤 동일한 대상도 지닐 수 없다. 따라서 정의와 논증은 동일한 것이 아니며, 헤태론한 어느 하나에 헤태론한 어느 하나가 있을 수 없다는 것이 분명하다. 기체가 같아질 것이기 때문이다.

그러나 모든 논증은 정의의 대상인 있는 그 무엇을 가정하고 추측한다(ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι, 90b31-32). 그래서 이러한 논증의 아르케애들이 정의들(ὁρισμοί, b24)이다.

따라서 여기 3장에서는 정의와 논증 이 양자는 서로 안에 서로를 결코 포함할 수 없는, 그래서 서로의 어떤 부분도 아닌 그러한 '관계'를 지닌다는

것을 밝히고 있다. 그러나 이러한 관계가 그 둘 사이의 모든 관계는 아니다. 오히려 텔레스는 논증과 그러한 관계를 맺는 이러한 '정의'를 '포기'하는 대신(분석론 전서알파 편, 31장과 분석론 후서 베타 편 5 장과 13장), 알론한 '정의'를 내 세운다. 그러기 위해, 그는 있는 그 무엇에 관한 논증은 진정 불 가능한가? 라고 다시 묻는다.

(4)이 어려운 물음들에 대해서는 이 정도 하기로 하자. 그러나 지금 로고스가 가정했던 것처럼, 있는 그 무엇의 삼단논법과 논증은 있는가? 또는 있지 않은가? 삼단논법은 중간을 통해 어떤 것에 관한 어떤 것을 증명하는(분명하게 밝히는)반면, 그무엇은 고유한 것(ἴδιόν, 91a15)이며, 그리고 무엇 안에서 (어떤 것이) 필연적으로 범주화 되는데(어떤 속성이 되는데), 이것들은 필연적으로 환위되기(ἀντιςέφειν, 91a16) 때문이다. 만약 A가 Γ에 대해 고유하다면, B에 대해서도 고유하고 그리고 이것(B)는 Γ에 대해서도 고유하며 따라서 모든 것이 서로에 대해서 고유하다는 것은 분명하므로 [그렇다] 그러나 마찬가지로 만약 A가 있는 그 무엇 안에서 모든 B에 속한다면 그리고 보편자 B가 있는 그 무엇 안에서 모든 Γ에 대해 말하여진다면 필연적으로 마찬가지로 A는 있는 그 무엇 안에서 Γ에 대해 말하여질 것이다. 그러나 만약 어떤 자가 이런 이중적인 길에서 추측하지 않는다면 A는 있는 그 무엇 안에서 Γ의 범주가 필연적으로 되지는 않을 것이다. 만약 A가 있는 그 무엇 안에서 B에 대해 있음에도 B가 있는 그 무엇 안에서 [A와 똑같이] 있지 않는한 말이다. 실로 있는 그 무엇은 양자적으로 이것들을 지닌다. 따라서 B도 Γ적으로 있는 그 무엇일 것이다. 만약 실로 있는 그 무엇(τό τί ἐςι, 91a25)과 있어 오고 있는 그 무엇(τό τί ἦν εἶναι, a25)이 양자적으로 지닌다면 중간의 경우에 있어 오고 있는 그 무엇이 먼저일 것이다. 전체적으로 만약 무엇이 사람이라는 것을 분명하게 밝힌다-증명한다-면, 사람을 Γ라고 하는 반면 두발 생물이든 알론한 어떤 것이든 있는 그 무엇을 A라고 해 보자 만약 이제 삼단논법이라면 A는 모든 B의 범주가 필연적

으로 될 것이다. 그런데 이것과 알론한 로고스가 중간일 것이다. 따라서 이[ 중간 로고스]가 사람인 무엇일 것이다. 이제 증명되야 할 것이 가정된다. 마찬가지로 B도 사람인 무엇일 것이기 때문이다.

그런데 두 전제들 그리고 첫 번째 것들과 중간적이지 않은 것들에 관해 반드시 조사해야만 한다. 우리가 말하는 것이 대부분 선명해질 것이기 때문이다 이제 환위법(τοῦ ἀντιστρέφειν, 91b35)을 통해서 영혼인 무엇 또는 사람인 무엇 또는 있는 알론한 것인 무엇을 증명하는 자들은 출발점을 요청한다. 예를들어 영혼은 그 자신이 생명인 원인이며, 이것은 그 자신을 움직이는 수이다 라는 공리를 어떤 자가 세운다면 말이다. 그 자신을 움직이는 수와 (동일하게 있는 것) 동일한 것으로서 영혼을 필연적으로 원인으로 삼기 때문이다. 만약 A가 B에 잇따르고 그리고 이(B)가 Γ에 잇따른다면 A는 B에 있어 오고 있는 그 무엇일 것이다 [라는 식으로가] 아니라 실로 (A)는 (Γ)일 것이다 라고 말했으므로 [그렇다]. A는 어떤 것이고 모든 B의 범주가 된다면 [이라는 식도] 아니다. 생물에 있음은 사람에 있음의 범주가 되기 때문이다. 실로 사람에 있는 모든 것이 생물에 있으므로 [그렇다] 모든 사람이 생물인 것처럼 말이다. 그러나 이것은 하나인 것이 아니다. 만약 이런 식으로 추측되지 않는다면 A는 Γ에 있어 오고 있는 그 무엇이며 우시아이다 라는 사실을 삼단논법[으로 논증한] 것이 아니다. 그런데 이런 식으로 추측된다면 있는 그 무엇은 Γ에 있어 오고 있는 그 무엇 B이다 라고 이미 추측된 것이다. 따라서 논증된 것은 아니다. 출발점으로 말하여진 것이기 때문이다(91a12-91b12).

그런데 있는 이 무엇을 '증명'의 출발점(τὸ ἐξ ἀρχῆς, 91a36, b11)으로 요청하는 것은 이 무엇을 논증하는 것이 아니다. 논증되어야 할 그 무엇이 이미 추측(εἰληφως, 91b9)됐기 때문이다. 예를들어 생명의 원인이며, 스스로 움직이는 수가 바로 영혼이라는 것을 추측하고서, 영혼의 무엇(임)을 '증명'하려는 자들이 있다. 영혼을 Γ라고, 영혼의 무엇(임)을 A라고 해 보자. 이들은

단지(μόνον, 91b3) Γ(영혼)은  그 무엇(A)이다-영혼은 스스로 움직이는 생명의 원인이다- 라고 말하는 것일 뿐이다. 그러나 이렇게 말하는 것은 A는 B에 잇따르고 B는 Γ에 잇따른다면, A는 B에있어 오고 있는 그 무엇이다 라고 말하는 것이 아니다. 따라서 A는 Γ이다 라고 말하는 것은 전혀 논증(삼단논법)이 아니다. 있는 그 무엇 Γ가 증명되지 않았기 때문이다.

그런데 삼단논법(ὁ συλλογισμὸς, 91a13)은 중간(12쪽)을 통해 어떤 것에 관한 어떤 것(τὶ κατὰ τινος, a14-15)을 '증명'한다. 있는 그 무엇-이 무엇은 고유하다-안에서 어떤 것이 필연적으로 범주화되는데, 범주화된 이것들이 그 안에서 필연적으로 환위되기 때문이다. 만약 A가 Γ에 대해서 고유하다면 B에 대해서도 고유하고 그리고 이 B는 Γ에 대해서도 고유하며 따라서 모든 것이 서로에 대해서 고유하다는 것이 분명하므로 그렇다. 그러나 마찬가지로 A가 있는 그 무엇 안에서 모든 B에 속한다면 그리고 보편자 B가 있는 그 무엇 안에서 모든 Γ에 대해 말하여진다면, 필연적으로 A는 있는 그 무엇 안에서 Γ에 대해 말하여질 것이다. 따라서 A는 있는 그 무엇 안에서 필연적으로 Γ의 범주가 될 것이다. 이 경우 A는 있는 그 무엇 안에서 B에 대해 있는 것과 똑 같이 B도 있는 그 무엇 안에서 A에 대해 있다. 그렇다면 있는 그 무엇은 양자적으로 A와 B를 지닌다. 따라서 B도 Γ적으로 있는 그 무엇일 것이다. 예를들어 사람의 무엇임을 분명하게 밝힌다-증명한다

-고 해 보자. '사람'을 Γ'라고 하고, '사람의 무엇임(예를들어 두 발 생물)'을 'A'라고 해 보자. 만약 삼단논법이라면 'A'는 필연적으로 모든 B'의 범주일 것이며, 그리고 A와는 알론한 로고스가 그 중간이 될 것이다. 따라서 이것이 사람의 무엇임일 것이다. [그러나 여기서도] '증명'되야 할 것이 가정됐다. 'B'역시 사람의 무엇임일 것이기 때문이다.

따라서, 여기까지만 보자면, 논증(삼단논법)에서도 있는 그 무엇이 가정(λαμβάνει, 91a31)될 것이므로, 있는 그 무엇은 '증명'될 수 없을 것처럼 보인다. 그러나 이것이 분석론 후서 베에타 편의 결론은 아니다. 8-10장에서는 '논증' 없이는 있는 그 무엇이 '인식'(γνῶναι, 93b18)될 수 없다 라고 말하여지기 때문이다. 그래서 만약 '논증' 없이는 있는 그 무엇이 인식될 수 없음에도 불구하고 그 무엇 만이 '정의'의 대상이라면, '정의'와 '논증'은 3 장에서 말하여진 그러한 관련과는 다른 관련을 맺어야만 할 것이다.

이러한 관련를 말하기 위한 준비 과정으로, 4 장에서는 나눔에 의한 플라톤적인 정의이 비판된다. 그런데 이 비판은 분석론 전서 알파 편 31 장에 이어지는 맥락 속에서 행해진다. 따라서 나는 전서 알파 편 31 장을 먼저 번역 요약할 것이다.

[분석론 전서 알파 편 31 장] 류들을 통한 나뉨(διαίρεσις, 46a31)은 말해졌던 방법(μεθόδου, a32)의 작은 어떤 부분이라는 것을 보아 아는 것은 쉽다. 왜냐하면

류를 통한 나뉨은 약한 정의이다-중간항을 통한 증명이 아니다
-중간항을 전제했다

나뉨은 예를들어 약한(ἀσθενὴς, 46a33)삼단논법이기 때문이다. 증명되야 할 것이 요청되며, 보다 더 높은 것으로부터 어떤 것이 항상 삼단논법화(논증)되므로 [그렇다]. 첫 번째로 바로 이것을 그( 나뉨)을 사용하던 모든 자들이 알아차리지 못했다. 그리고 그들은 우시아에 관한 그리고 있는 그 무엇의 논증이 가능하다 라고 사람들을 설득하려고 시도했다. 따라서 나누고 [있는] 자들은 어떤 것이 삼단논법화되는 것도, 우리가 말했던 바 그대로 그렇게 삼단논법화가 가능하다(ἐνδέχεται συλλογίσασθαι, 46a37)는 것도 이해하지 못했다. 속하는 어떤 것이 삼단논법화 될 때마다, 이제 그 논증들 안의 삼단논법이 그것을 통해 되어지는 그 중간항은 극단들 중 첫 번째 것 보다 항상 더 적어야(ἧττον, 46b1)하고 보편적이지 않아야 한다. 그런데 나뉨은 그 반대로 하려 한다. 보편자를 중간적인 것으로서 취하기 때문이다. 생물을 Γ라고, 멸함을 B라고, 그리고 불멸을 Γ라고, 그것의 로고스를 얻어 내야만 하는 사람을 Δ라고 해 보자. 생물 또는 멸 또는 불멸 각각 모두를 추측한다. 이 경우 A일 각기 모든 것이 B 또는 Γ이다. 다시 나누면서 항상 사람을 생물로 받아 들인다. 따라서 A는 Δ의 측면에(κατὰ τοῦ Δ, 46b8)속한다고 추측한다. 이제 각기 모든 D는 B 또는 Γ 라는 것이 추리(연역, 삼단논법)이다. 그래서 사람은 필연적으로 멸 또는 불멸인 반면 (사람이) 멸하는 생물이라는 것은 필연적이 아니라 요청된다. 그런데 이것이 삼단논법화되야 할 것이다. 그리고 다시 A를 멸할 생물로 받아드리면서, B를 발달림으로, G를 발달리지않음, 사람을 D로 받아드린다. 그러는 가운데 실로 A는 B안에 또는 G는 안에 있다 라고-멸하는 생물 각기 모두는 발 달리거나 또는 발 달리지 않기 때문이다-, 그렇지만 Δ의 측면에서 A라고-사람은 멸하는 생물이라고 추측했기 때문이다- 추측한다. 따라서 발달림 또는 발 달리지 않음은 필연적으로 생물 그 사람인 반면 발 달림은 생물 그 사람이라는 것은 필연이 아니라 추측된다. 그런데 이것이 다시 증명(δεῖξαι, 46b19)되야 할 바로 그것이었다. 그리고 이런 길로 항상 나누어가면서 보편자를 논증되야 할 그 중간적인 것과 차이들 [로서의] 극단들로서 그들은 추측한다. 그런데 결론적으로 이 중간적인 것이 사람이며 또는 어느 때든 조사해야 할 바로 그 어떤 것이고 따라서 필연적으로 있다는 것을 어느 누구도 선명하게 하지 못했다. 왜냐하면 이런 가능한 쉬운 길들을 취하지 못하고 알론한 길을 모두 걸어 갔기 때문이다. 이 방법에 의해 반박되지 않는다는 것, 우연 또는 고유한

것 관해서는 삼단논법화되지 않는다는 것, 류에 관해서도 삼단논법화 되지 않는다는 것, 이러 이러하다는 것이 인식되지 않을 경우에는 삼단논법화되지 않는다는 것은 선명하다. 예를들어 따라서 빗변은 측정되지 않는 경우에서처럼 말이다. 왜냐하면 만약 각기 모든 길이는 측정될 수 있거나 또는 측정될 수 없다. 그런데 빗변은 길이이다 라고 추측한다면 빗변은 측정될 수 없거나 또는 측정될 수 있다는 사실(것)이 삼단추리됐기 때문이다. 그런데 만약 측정될 수 없다는 것이 추측된다면 삼단추리되야 할 것이 추측된다 따라서 증명(δεῖξαι, 46b33)이 아니다. 이것이 그 길인데 이러한 (길)을 통해서는 (논증이) 있지 않기 때문이다. 측정될 수 없음 또는 측정될 수 있음을 A라고, 길이를 B라고, 빗변을 G라고 해 보자. 이제 그 조사 방식은 모든 숙고해 적절하지 않으며, 대부분 적절하다고 여겨지는 경우들에 있어서도 쓸모없다는 것은 선명하다(46a31-46b37).

후서 베타 편 3 장에서 말하여지는 '정의'와 논증의 관계는 서로 안에 어떤 것도 포함될 수 없는, 서로의 어떤 부분(μέρος, 91a6, 16쪽)도 될 수 없는 그런 것이었다(17쪽). 그러나 전서 알파 편 31 장에서 말하여지는 관계는 '정의'는 논증의 작은 부분(μοίριόν, 46a31)이 되는 그러한 것이다. 류를 통한 나뉨에 의한 정의는 약한 삼단논법(추리, 연역)이기 때문이라는 것이다. 나누는 자들은 중간을 보편자로 간주하면서 그 중간을 '증명'한 것이 아니라, 자신의 나눔에 있어 요청(αἰτεῖται, 46a33-34)하므로 그렇다. 그래서 방법, 곧 삼단논법화가 가능하다는 것을 이해하지 못했다.

그러나 논증들 안의 삼단논법이 그것을 통해 이루어지는 그 중간은 첫 번째 것 보다 항상 더 적어야 하고 보편적이지 않아야 한다[5]. 그러나 나뉨은 이와는 반대로(τοὐναντίον, 46b2)진행된다. 보편자를 그 중간으로 취하기

때문이다. 사람의 로고스 Δ를 얻어 내기 위해서 생물 A와 멸함 B와 불멸 Γ를 이들은 추측한다. 이 경우 각기 모든 A는 B 또는 Γ이다. 나누는 과정에서 이들은 사람을 A로 항상 받아들인다. 따라서 A는 Δ에 속하는 것으로 추측하는 그 추리(삼단논법, 연역)은 각기 모든 Δ는 B 또는 Γ라는 형식을 띤다. 그래서 사람은 멸 또는 불멸이라는 것은 필연이지만, 멸이라는 것은 필연이 아니라 오히려 요청된다(αἰτεῖται, 46b12). 그런데 요청되는 바로 이것이 추리(연역, 삼단논법화)되야 한다. 나누는 자들은, 이제 계속해서, 멸하는 생물 A와 발달림 B와 발달리지 않음 Γ와 사람 Δ를 정립하면서(θέμενος, b12, 받아 들이면서), A는 B 안에 또는 Γ 안에 있지만, Δ의 측면에서 A이다 라고 추측(λαμβάνει,b14)한다. 각기 모든 멸하는 생물은 발 달리거나 또는 발 달리지 않으며, 사람은 멸하는 생물이라고 추측하기 때문이다. 그래서 생물 그 사람은 발 달리거나 또는 발 달리지 않는다는 것은 필연이지만, 발 달린다는 것은 필연이 아니라 추측된다. 그러나 이것이 바로 증명(δεῖξαι, 46b19)돼야 한다. 이런 식으로 항상 나누어 가면서 그들은 보편자를 그 중간으로서, 그리고 차이들로서의 극단들로서 추측할 뿐, 이것들을 증명하지 않는다. 그러나 증명되야 할 것들은 바로 그 중간이다. 그래서 사람은 필연적으로

---

5)보편적인 않는 논증(삼단논법 3격)이 있다는 점에서 논증은 소위 '정의'들과 구분됐다.

이 중간-멸함과 발 달림-이라는 것이(12, 20쪽) '증명'되야 한다. 조사되야 한다. 그러나 류를 통해서 나누어 가는 자들은 증명하지도 않았고, 선명하게 하지도 않았다. 다른 길(ὁδὸς, 46b23, 33)로 빠졌기 때문이다. 이들은 분명히 쓸모 없는 일을 했다(οὔτ'.....χρήσιμος, 46b36-37).

이들을 삼단논법(추리, 연역)을 몰랐다. 삼단논법 이라는 방법은 반박될 수 없는 것이며, 우연 또는 고유한 것 그리고 류를 그 대상으로 하지 않는다. 나아가서 이러 이러 하다는 것이 인식되지 않는(ἀγνοεῖται, 46b28)한 성립되지 않는다는 것이 선명하다. 그래서 측정될 수 없다는 것이 인식되지 않았음에도 불구하고 빗 변은 측정될 수 없다는 것을 추측하는 것은 '증명'되야 할 것이 추측된 것이므로 삼단논법(추리, 연역)화 될 수 없다. 따라서 모든 길이는 측정되거나 또는 측정될 수 없다. 그런데 빗 변은 길이이다. 따라서 빗 변은 측정되거나 또는 측정될 수 없다 라고 '추리'했다면, 이것은 증명이 아니다. 측정될 수 없다는 것이 아직 인식되지 않았기 때문이다.

그러나 비록 논증이 아니기는 해도 나뉨에 의한 정의는 어떤 것을, 귀납처럼, 분명하게(δηλοῖ, 분석론 후서 베타 편 5장 91b35)하기는-증명하기는- 한다. 그것이 그 중간을 '증명'하는 것은 아니기는 해도 말이다. 그래서 '약한'(ἀσθενὴς, 분석론 전서 알파 편 31 장 46a33)삼단논법(추리)이다.

류를 통한 나뉨은 약한 정의이다-중간항을 통한 증명이 아니다
-중간항을 전제했다

[분석론 후서 베타 편 5 장] 그러나 격들에 관한 분석[론 전편 알파 편 31 장]에서 말하여진 것처럼, 나누는 길은 삼단논법이 아니다. 만약 이러하다면 저 어떠한 사태도 필연적으로 생겨나지 않을 것이기 때문이다. 그러나 귀납하는자가(ὁ ἐπάγων, 91b15)논증하는 것이 아닌 것과도 같다. 반드시 결론을 요청할 필요도 결론을 제공할 필요도 없기 때문이다. 그러나 설령 대답하는 자가 긍정하지 않더래도 반드시 저 [결론이] 있어야 한다. 따라서 사람은 생물인가? 또는 영혼을 지니지 않는 것인가? 만약 생물을 추측했다(ἔλαβε, b18)면 삼단논법이 아니다. 다시 각기 모든 생물은 육상 또는 수중이다. 육상이라고 추측했다. 그리고 사람은 그 전체, 곧 육상생물이라는 것이 말해졌던 것으로부터 필연적으로 [나오지] 않는다. 그러나 이것 역시 추측한다. 많은 과정을 거쳐 이렇게 행하는 것과 적은 과정을 거쳐 이렇게 행하는 것은 차이나지 않는다. 동일하기 때문이다. 이런 길로 진행하는 자들은 심지어 삼단논법일 수 있는 경우에서 조차도 비삼단논법적인 것을 사용한다. 사람과 관련해서 있는 그 무엇과 있어 오고 있는 그 무엇을 선명하게 하지 못하도록 하는 막는 것은 무엇인가? 나아가서 어떤 것을 덧 붙이거나 또는 추상하거나 또는 그 우시아에 있어 어떤 것을 빠트림은 막는 것은 무엇인가?

이제 이것들이 무시된다. 그러나 만약 모든 무엇을 추측하고, 첫 번째 것을 요청하면서 연이어진 나뉨을 행하며, 그리고 어떤 것도 남겨놓지 않는다면, [그 물음들은] 해결될 수 있다. 이것은 각기 모든 것이 나뉘어지고 그리고 어떤 것도 남아있지 않는다면 필연적이다. 이것은 필연이다 이미 나뉠 수 없는 것(ἄτομον, 91b32)이 있어야 하기 때문이다. 그러나 그와 같은 것 안에는 삼단논법이 있지 않다. 그러나 가능하다면 알론한 길에서 인식이 행하여질 때 마찬가지로 이것은 불합리하지 않다(ἄτοπον, b34). 귀납하는자도 똑 같이 논증하는 것은 아니나, 어떤 것을 마찬가지로 분명하게 하기 때문이다. 나뉨으로부터의 정의를 말하는 자는 삼단논법을 말하는 것이 아니다. 왜냐하면 중간 없는 결론들에서(ἐν τοῖς συμπεράσμασι, 91b37)처럼, 만약 어떤 자가 (결론들이) 이러하다면 필연적으로 이것이 있다 라는 사실을 말한다면, **무엇 때문에**(διὰ τί, b39, 그 **이유**)를 물을 수 있기 때문이다. 그런데 나뉨에 의한 정의들에 있어서도 이와 같다. 사람은 무엇인가? 멸함, 발달림, 두발, 날개없는 생물이다. 무엇때문인가? [위] 각기 것이외에도 (그 이유가) 덧 붙혀져야

한다. 왜냐하면 나뉨에 의해서 모든 것은 멸 또는 불멸이라고 말하며 그리고 증명(δείξει, 92a2)한다고 여길 것이기 때문이다. 그러나 이러한 모든 로고스 각각 모두가 정의는 아니다. 따라서 심지어 만약 나뉨에 의해서 논증했다손 치더라도 그 정의가 삼단논법이지는 않다(91a5-92a5).

전서 알파 편의 거기(31장)처럼, 여기(5장) 후서 베타 편 역시 나뉨에 의한 정의는 중간 '없는'(ἄνευ, 91b37), 다시 말해 중간이 '증명되지 않는' 결론을 지니기 때문에 그러한 정의는 '논증'이 아니라고 한다. 이것은, 후서 베타 편 4 장에서처럼, B를 언급함이 없이 A는 Γ이다 라고 말하는 것과 같을 것이기 때문이다. B가 빠졌을 뿐아니라, Γ 그 자체가 증명없이 추측(λαμβάνειν, 91b19(4장); (5장)91b18, 19, 21, 29)됐기 때문이다(20쪽). 따라서 **무엇 때문**에 그 Γ인가? 라고, Γ의 이유를 물을 수 있다. 사람은 멸하는, 발달린, 두 (발), 날개 없는 생물이라면[6], 각기 무엇 때문에 그러한가? 바로 그 이유가 덧 붙혀져야한다. 그래서 이러한 각기 모든 무엇을 추측하고, 첫 번째 것을 요청하면서 필연적으로 연이어진 나뉨을 행하여, 그 어떤 것도 남겨 놓지 않았다 하더라도, 각기 그 무엇의 이유가 분명하게 밝혀지지 않으면 삼단논법이 아니다. 사람은 생물인가? 만약 생물을 추측했다면, 삼단논법이 아니다. 각기 모든 생물은 육상 또는 수중 생물인가? 만약 육상이라

---

6)멸하는 생물, 발달린 생물, 두 발 생물, 날개 없는 생물 각 각 모두가(ἅπας, 92a4)정의는 아니다.

고 추측했다면, 삼단논법이 아니다. 마찬가지로 사람은 그 전체, 곧 육상 생물이라는 것 역시 추측된다. 말하여진 것들로부터 필연적으로 이어지지 않기 때문이다.

이제 이어지는 6 장에서는 삼단논법 안에는 있어 오고 있는 그 무엇이 있지 않다고 말한다[7]. 이 무엇은 삼단논법화되지 않는다는 것이다. 그 무엇이 없이도 어떤 것은 삼단논법화되기 때문이다.

(6)그러나 따라서 우시아적으로 있는 그 무엇(τὸ τί ἐςι κατ' οὐσίαν, 92a6)있고 그리고 논증되는가? 전제들로부터, 있어 오고 있는 그 무엇은(τὸ τί ἦν εἶναι, a7) 있는 그 무엇 안의 고유한 것으로부터 이루어지는 것이며, 단지 있는 그 무엇 안에만 있는 그리고 모든 것에 고유한 그러한 것이라는 가정하에서 [말이다]. 이것은 저것에 있음이기 때문이다. 또는 다시 이 경우에도 있어 오고 있는 그 무엇을 가정하는가? 필연적으로 중간을 통해서 증명될 것이기 때문이다. 나아가서 삼단논법화 됐던 삼단논법 안에는 그 무엇이 가정되지 않는 것처럼-삼단논법이 그것들로부터 이루어지는 그 전제들은 부분 또는 전체이기 때문이다-, 그렇게 있어 오고 있는 그 무엇 역시 삼단논법 안에 있지 않다. 이것은 정립된 것들과 분리해 있다. 그리고 삼단논법화 됐는지 또는 되지 않았는지를 논쟁하는 자들에 대해서는 그것은 삼단논법이었다 라고 말해주는 것이 모든 각기 것이다. 그리고 있어 오고 있는 그 무엇이 삼단논법화되지 않았다 라고 (논박하는) 자들에게는 그렇다 (라고 말해주는

---

7)정의(로고스) 안에는 정의의 그 대상인 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 있지 않다는 형이상학 제애타 편 4 장 1029b19-20의 글월을 참조하라(논문 1, 145쪽).

것이 각기 모든 것이다. 있어 오고 있는 그 무엇은 우리에게 [가정되는] 이것이기 때문이다. 따라서 무엇 또는 있어 오고 있는 그 무엇 없이(ἄνευ, 92a18)도 필연적으로 논증이 있으며, 어떤 것이 삼단논법화된다.

전제들로부터 증명될 때 조차도 그렇다. 예를들어 나뉘어짐에 있음은 나쁜에 있음이라면 그리고 어떤 것이 반대인한 반대에 있음은 반대에 있는 것이라면 그리고 선(τὸ ἀγαθὸν, a22)은 나쁨에 반대이며 나뉘어짐에 반대는 나뉘어지지 않는 것이라면, 따라서 선에 있음은 나뉘어지지 않음에 있다처럼 말이다. 왜냐하면 여기에서는 있어 오고 있는 그 무엇을 추측하고서 증명하나 있어오고 있는 그 무엇을 논증하기 위해서 [그 무엇을] 가정하기 때문이다. 물론(μέντοι, 92b25)헤태론하다. 왜냐하면 이런 측면에서 이런 것이라는 것을 논증하는 과정에 있으나, 그것 자체를, 자신의 로고스가 동일한 어떤 것을, 그리고 환위된 것을 (논증하는 것이) 아니기 때문이다. 그러나 나뉨의 측면에서 증명을 하든 그리고 그렇게 삼단논법화되든 그 양자에 대해서는 동일한 어려움들이 있다. 무엇 때문에 사람은 두발 달린 육상 생물이지, 육상 생물과 두발 달린 생물은 아닌가[8]? 왜냐하면 추측된 것들로부터는 범주로된 것들이 필연적으로 하나로 되는 것은 아니나, 마치 동일한 사람이 음악적이며 문법적인 것처럼 있을 것이기 때문이다(92a6-a33).

나는 (석사) 학위 논문 1의 111쪽에서 '~에 있는 것'과 '~에 있는 그 무엇(우시아 이외의 범주들)'과 '~에 있어오고 있는 그 무엇(우시아)' 등 텔레스가 세 가지 표현을 구분했다. 여기 6 장에서도 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 92a7)과 있는 그 무엇(τὸ τὶ ἐςιν, a8)이 구분된다. 물론 앞엣 것은 뒤엣 것에 고유한(ἰδίων, a8)것이라는 단서가 붙기는 해도 말이다. 그

8)이것은 정의 안의 것들은 하나인가 아니면 여럿인가(1037b14)라는 물음에 답하는 형이상학 제애타 편 12 장을 참조하라(논자1 410~440~456쪽).

리고 “삼단논법은 있어 오고 있는 그 무엇에 직접적인 연관이 없이도(ἄνευ, 92a18)필연적으로 있으며, 그리고 어떤 것이 삼단논법화 된다” 라고 말하여진다. 따라서 논증과 삼단논법을 문제 삼을 때에는 있어 오고 있는 그 무엇을 오히려 논외(論外)로 하는 것이 더 자연스러울 것이다. 이것 대신에 이미 ‘있는 그 무엇’이 그 논란(論難)의 중심에 서 있기 때문이다. 그러나 4장에서 말하여진 것처럼 ‘있는 그 무엇’은 ‘증명’될 수 없을 것처럼 보인다. 과연 그러한가? 라는 물음에 답하는 맥락에서 지금의 로고스들이 이어진다. 그래서 ‘있어 오고 있는 그 무엇’의 삼단논법화 가능성에 대해 논쟁하는 자들에게는 삼단논법이란 이런 것이다 라고 말해주는 것이 그들에게 해 줄 수 있는 모든 것이며, ‘있어 오고 있는 그 무엇’은 삼단논법화 되지 않는가? 라고 물어오는 자에게는 그져 그렇다(ναι, 92a17)라고 말해주는 것이 할 수 있는 모든 것(ἁπαντᾶν, a15)이다. 그것은 우리에게 그렇게 있는 것이기 때문이다.

마찬가지로, “분열하는 것은 나쁘며, 그리고 반대인 것은 어떤 것에 반대된다면, 그리고 착함은 나쁨에 반대이고 그리고 분열에 반대는 분열하지 않는 것이라면, 착함은 분열하지 않는 것이다” 라는 ‘증명’ 역시 ‘있어 오고 있는 그 무엇’ 없이도 행하여진다. 그것을 ‘증명’하기 위해서(εἰς τὸ δεῖξαι, 92a25)그것을 추측하고 있기 때문이다. 그래서 논증이 아니다. 물론 이런 측

면에서(κατὰ, 92b26)이러하다는 것을 '증명'하기는 한다. 그러나 그것 자체를, 자신의 로고스가 동일한 어떤 것을, 그리고 환위되어진 것을 '증명'하는 것이 아니기 때문이다.

그러나 나뉨의 측면에서 '증명'을 하든, 위와 같이 '증명'을 하든, **무엇 때문에** 사람은 두발 달린 육상 생물이지, 육상 생물과 두발 달린 생물은 아닌가? 라는 어려움에 빠져든다. 만약 추측에 근거한다면 범주로된 것들이 필연적으로 하나이지 못함에도 불구하고, 마치 동일한 사람이 음악적이며 문법적인 것처럼 있을 것이기 때문이다.

따라서 '증명'하지 못하고 '추측(가정)'하기만 한다면, 논증(삼단논법)에 이르지 못한다. 그렇다면 있어 오고 있는 그 무엇이든 있는 그 무엇이든 그 무엇은 결코 '증명' 될 수 없는 것인가? 만약 삼단논법 역시 그 무엇을 논증하지 못하고 추측하기만 한다면, 그 무엇을 추측한다는 점에 있어서는 나뉨에 의한 '증명'이나 '삼단논법'이나 별 다른 차이가 없을 것이다.

(7)그렇다면 정의하는 자는 실로 우시아 또는 있는 그 무엇을 어떻게 증명(διέξ-αι, 92a34)하는가? 왜냐하면 그는 논증에 있어서처럼(ὡς ἀποδεικνυς, a35)우리가 동의하는 것들로부터 저것들이 헤태론한 어떤 것이라는 것을 분명하게 하는 것도 아니며–이것이 논증(ἀπόδειξις, a36-37)이기 때문이다–, 귀납하는 자처럼(ὡς ὁ ἐπάγων, a37)그는 각기 분명한 것들을 통해서 모든 것을 그렇게 저것과 알론한 것이 아니라는 것을 (분명하게 하지)않기 때문이다. 왜냐하면 무엇이 귀납을 통해서 증명되는 것이 아니라 (어떤 것이) 있거나 있지 않다는 **사실**(ὅτι, 92b1)이 증명되기 때문

이다. 이제 알론한 길이 남아 있는가? 감각에 의해서 또는 손가락으로 가리켜짐에 의해서 증명되는(분명하게 되는, δείκνυσιν, 92b1)것이 아니기 때문이다.

나아가서 있는 그 무엇을 어떻게 증명하는가? 사람 또는 알론한 것이 무엇(τί, 92b5)인가를 보아 아는 자는 그것이 있다는 **사실**을 필연적으로 보아 알기 때문이다. 어떤 것이(τι, b7)있다는 것을 보아 아는 자는 있지 않는 것이 아니라, 염소를 말할 때 마다 그 로고스 또는 그 이름이 가리키는 것을 보아 알지, 염소가 무엇인지를 보아 알(εἰδέναι, b8)수는 없으므로 [그렇다]. 그러나 만약 있는 그 무엇과 있다는 사실을 증명한다면, [그는] 어떻게 동일한 로고스에 의해서 증명할까? 정의와 논증은 하나인 어떤 것을 분명하게 하는데(δηλοῖ, 92b10)**사람이 무엇이라는 것(사람의 무엇임)과 사람이 있다는 것(사람의 있음)은 분명히 알론하기 때문이다**.

다음으로 마찬가지로 (어떤 것이) 있다는 사실 각각 모두는 논증을 통해서 필연적으로 증명되야한다고 우리는 말한다. (그것이) 우시아가 아니라면 [말이다] 그런데 **있음은 어떤 측면에서도 우시아가 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다**. 그래서 (어떤 것이) 있다는 사실[에 관한] 논증이 있을 것이다. 이제 이 (**논증**)이 **앎**을 지니는 자들이 행하는 바로 그것이다. 왜냐하면 기하학자들은 삼각형이 가리키는 그 무엇을 추측하고서, (그 삼각형이) 있다는 사실을 증명하기(분명하게 하기) 때문이다. 그렇다면 있는 그 무엇을 정의하는 자는 무엇을 증명하는가? 아니면 삼각형을 (증명하는)가? 따라서 정의에 의해서 있는 그 무엇을 보아 아는 자가 (어떤 것이) 있다는 (사실)을 보아 알지 못할 것이다. 그러나 (이것은) 불 가능하다.

그런데 정의하는 지금의 길들에 따라서 정의하는 자들은 있다는 사실을 증명하지 못한다는 것은 선명하다. 마찬가지로 만약 중간으로부터 똑 같은 것이라면 정의하는 것은 무엇을 통해서일까? (라는 물음이 생겨날 것이기) 때문이다. 그리고 무엇을 통해서(왜) 이것이 둥글까? 놋쇠로부터 그것은 있다 라고 말할 수 있을 것이기 때문이다. 정의들은 우리들이 말하는 것이 가능하다는 것도, 그들이 말하는 저것들이 정의들이라는 것도 부가적으로 분명하게(προσδηλῶσιν, 92b23) 하지 못하므로 그렇다. 그러나 무엇때문에(왜)를 말하는 것은 항상 가능하다.

따라서 정의하는 자가 있는 무엇 또는 그 이름이 가리키는 무엇을 증명한다면, [그런데] 만약 있는 그 무엇은 결코 (증명되는 것이) 아니라면, 정의는 이름에 의해

서 동일한 것을 가리키는 것들의 로고스일 것이다. 그러나 [이것은] 불합리하다. 왜냐하면, 먼저, 우시아들이 아닌 것들의 [정의가] 그리고 있지 않는 것들의 [정의가] 있을 것이기 때문이다. 있지 않는 것조차 가리켜질 수 있을 것이므로 [그렇다] 나아가서 모든 로고스들이 정의일 것이다. 로고스마다에 의해서 이름이 정립될 것이고, 따라서 우리는 모든 정의를 두루 살필 것이며, 심지어 일리아드조차 정의일 것이기 때문이다. 나아가서 어떤 앎도 이 이름이 이 이름에 의해서 선명해진다는 것을 논증하지 못할 것이고, 정의들은 이것을 이제 부가적으로 분명하게 하지 못할 것이다.

그렇다면 이것들로부터 정의와 삼단논법은 동일한 것이 아니라는 것, 동일한 것의 삼단논법과 정의가 아니라는 것, 이것에 덧 붙혀서, 정의는 논증되는 것도 증명되는 것도 아니라는 것, *있는 그 무엇은 정의에 의해서도 논증에 의해서도 인식되지 않는다는 것*이 선명해진다(92a34-92b39).

3장에 따르면 있는 그 무엇은 정의되는 것이다(17쪽). 그러나 여기 7장에따르면, 있는 그 무엇은 정의에 의해서도 인식되지 않는다. 그렇다면 있는 그 무엇은 어떻게 '발견'되는 것일까? 그냥 단순히 침묵 속에서 어떤 것을 골똘이 생각하면 있는 그것의 무엇(임)이 그냥 저절로 '알'아지는 것일까? 적어도 지금 맥락의 텔레스에 따르면 설령 그러한 '길'이 있다손 치더라도 그것은 앎이 아니다. 플라톤 역시 여기에 동조할 것이다. 플라톤에 따르면 앎은 추리(ἐνσυλλογισμῳ, 테아이테토스, 186d3)에 의해 비로서 얻어지는 것이기 때문이다(논문1, 151쪽). 마찬가지로 텔레스 역시 여기 7장에 따르면, 앎을 지닌자들이 행하는 바로 그것이 논증(ἀπόδειξις, 92b14)이며, 형이상학 텔타 편 3 장의 텔레스에 따르면, 바로 이러한 논증의 요소들이 추리

(συλλογισμοὶ, 형., Δ(3), 1014b2)들이기 때문이다. 따라서 앎은 그 추리(논증)에 있다는 것은 두 사람 모두에게 공통이다.

이제 분석론 후서 여기 7 장의 텔레스에 따르면, 이러한 논증은 있는 그 무엇에 관한 '논증'이 아니라, (어떤 것이) 있다는 사실(ὅτι, 92b14)에 관한 논증이다. 어떤 것, 예를들어 사람의 있음과 사람의 무엇임은 알론하며(τὸ δὲ τί ἔςιν ἄνθρωπος καὶ τὸ εἶναι ἄνθρωπος ἄλλο, b10-11), 이미 여러 번 암시(暗示)된 것처럼, '증명'되는 어떠한 것이 아닐 것이나 그 무엇은 정의와 연관되는 것이고, 그러나 정의와 논증의 동일한 대상은 있지 않으므로 정의와 논증은 서로를 포함하는 것이 아니기 때문이다. 만약 정의하는 자가 있는 그 무엇(우시아)을 증명한다-분명하게 밝힌다-면, 논증에 의해서일까? 또는 귀납에 의해서일까? 귀납 역시 어떤 것이 어떤 것과 알론한 것이 아니라는 것을 분명하게 밝히기 때문이다. 논증에 의해서는 그 무엇을 증명하지 못할 것이라는 것은 이미 말하여졌다. 그러나 귀납에 의해서도 증명되는 것은 아니다. 귀랍이란 (어떤 것이) 있거나 있지 않다는 것을 분명하게 밝히는-증명하는- 것이기 때문이다. 그래서 만약 그 무엇이 증명될 수 있다면, 어떻게 증명될까? 귀납 또는 논증에 의한 '증명'이외의 알론한 길이 있을까?

그런데 예를들어 사람의 무엇(임, τί, 92b5)을 필연적으로 보아 아는 자

는 어떤 것이 있다는 사실을 보아 알 것이다. 어떤 것(τι, 92b7)을 보아 아는(εἰδέναι, b8)자는 어떤 그것의 무엇임을 필연적으로 보아 알 수는 없을 것이기 때문이다. 그러나 그 자가 있는 그 무엇과 (어떤 것이) 있다는 사실을 '증명'한다면, 동일한 로고스에 의해서 '증명(분명하게 밝힘)' 할 수는 없을 것이다. 사람이 무엇이라는 것과 사람이 있다는 것은 분명히 알론하며, 그리고 이것들과 각 각 관련되는 정의와 논증(증명)은 하나인 어떤 것을 분명하게하기 때문이다. 그렇다면 있는 그 무엇을 증명하는 길은 무엇일까?

그런데 우리는 (어떤 것이) 있다는 사실 각 각 모두는 논증을 통해서 필연적으로 증명되야 한다고 말한다. 이것들이 우시아(있는 그 무엇)가 아니라면 말이다. 그런데 어떤 것에 있음(τὸ εἶνια, 92b13)은 어떤 것의 우시아가 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 그래서 (어떤 것이) 있다는 사실이 논증될 것이다(ἀπόδειξις ἄρ' ἔςαι ὅτι ἔςιν, b14-15). 바로 이 논증이 앎을 지니는 자들이 행하는 바로 그것이다. 예를들어 기하학자들은 삼각형이 가리키는 그 무엇을 추측하고서, (어떤 것이) 있다는 사실을 증명하기 때문이다. 그러나, 있는 그 무엇을 정의하는 자는 '증명'을 하기는 하고 있는 것일까? 있다면 도대체 어떻게 '증명'하는가? 있다는 것은 분명한데도 말이다. 만약 정의에 의해서 있는 그 무엇을 보아 아는 자가 (어떤 것이) 있다는 사실을 보아 알지 못한다는 것은 불 가능(ἀδύνατον, 92b18)할 것 같기 때문이

다.

그러나 지금의 일상적인 길에 따라 정의하는 자들은 (어떤 것이) 있다는 사실(ὅτι, 92b20)을 증명하지 못하는 것은 선명하다. 만약 중간으로부터 똑 같이 떨어져 있는 둥근 어떤 것이 있다면, 무엇 때문에(διὰ τί, b21, 왜) 그렇게 정의되는 둥근 그것이 있을까? 라고 떠오르는 물음에 놋쇠때문일 것이다 라는 답이 가능할 것이기 때문이다. 놋쇠 때문에, 둥근 것은 중간으로부터 똑 같이 떨어져 있는가? 이와 같은 말을 둥근 것에 관한 그 정의는 불 가능하게 한다. 그럼에도 불구하고 무엇 때문에(왜) 그러한 정의인가? 라고 묻는 것은 항상 가능하다.

그런데 만약 정의하는 자가 있는 그 무엇 또는 그 이름이 가리키는 무엇(τί σημαίνει, 92b26)을 '증명'한다면, 그러나 그 무엇은 결코 '증명'되는 것이 아니라면, 정의는 그것을 이름으로만 가리키는 로고스일 것이다. 그러나 이것은 불합리하다. 첫째 우시아가 아닌 것들의, 그리고 있지 않는 것들의 정의가 있을 것이기 때문이다. 있지 않는 것조차 가리켜질 수 있을 것이므로 그렇다. 둘째 모든 로고스들이 정의일 것이기 때문이다. 로고스들마다에 이름이 정립(θέσθαι, 92b31)것인데, 그 때 마다 모두 정의가 성립될 것이고, 그래서 심지어 일리아드조차 정의일 것이므로 그렇다. 셋째 어떤 앎(μία ἐπι-ςήμη, 92b33)도 이 이름에 의해 이것이 선명해진다는 것을 논증하지 못할

것이며, 그래서 정의들은 이제 이것을 부가적으로 분명하게 할 수 없을 것이기 때문이다.

따라서, 여기 7장에 따르면, 있는 그 무엇에 관한 '증명'이 있기는 한데, '정의'가 그 '논증'은 아니라는 것, 그러므로 그러한 '정의'에 의해서는 있는 그 무엇이 '인식'되지 않는다는 것, 그렇다고 그 무엇은 '논증'에 의해서도 인식되지 않는다는 것, 왜냐하면 논증되는 것은 (어떤 것이) 있다는 사실이지 있는 그 어떤 것의 무엇(임)은 아니며 나아가서 존재(**εἶναι**, 있음)와 (있어 오고 있는 그) 무엇은 알론한 것이기 때문이라는 것, 그리고 있는 그 무엇에 관한 '정의'는 '논증'되지도 '증명'되지도 않는다는 것이 선명해진다.

그러나 논증없이는 있는 그 무엇이 인식되지 않는다(8장).

여기서 짚고 반드시 넘어가야 할 것이 하나 있다. 플라톤과 텔레스는 '이다(소위 계사)'로서의 '**εἶναι**'와 '존재(Existence)'로서의 'εἶναι'를 구분한 것이 아니라, 'εἶναι'의 여러 '양상'을 구분하고 있다는 것이다. 이에 대해서는 이미 논문1의 44-57쪽에서 충분히 언급했다. 여기에서의 'τὸ εἶναι'와 'το τί ἔϛιν'[9]의 구분을 '존재(있다?)'와 '계사(이다)'의 구분에 적용시킬 수 있는

9)여기에 에큐트 엑센트 ''가 붙었다. 따라서 그 엑센트의 있고 없음에 따

가? 그 무엇은 어떤 것들을 서로 이어주는 것이라고 이 맥락에서 설명되고 있는가? 몇 천년을  두고 두고 생각해 보아라! 헛 수고일 것이다.

이어지는 8장에 따르면 그 무엇은 비록 논증되는 것은 아니지만, 논증 없이는 인식되지는 않는다. 어떻게 인식되는가?

(8)다시 이것들중 무엇이 매끈하게 그리고 무엇이 매끈하지 않게 말하여지는지, 그리고 정의는 무엇인지 그리고 있는 그 무엇의 논증과 정의가 어떻게 있는지 또는 결코 있지 않는지가 조사되야 한다. 그런데 만약 우리가 말했던 것처럼 있는 그 무엇을 보아 아는 것과 있는 그 무엇의 원인을 보아 아는 것과 동일하다면-그것의 로고스는 그 원인인 어떤 것(τι, 93a5)이라면-, 그리고 이것은 동일하든가 또는 알론하다면, 그리고 알론하다면 논증할 수 있는 것이든지 또는 논증할 수 없는 것이라면, 이제 알론하며 그리고 논증될 수 있다면, 그 원인은 필연적으로 중간이며 그리고 1격 안에서 증명되야 할 것이다. 왜냐하면 증명될 수 있는 것은 보편자이며 그리고 속성이 되는 것(긍정적인 것)이기 때문이다. 실로 하나의 길은 지금 우리가 조사한 것, [곧] 알론한 것을 통해 있는 그 무엇을 증명하는 것이다. 왜냐하면 있는 그 무엇의 중간은, 필연적으로, 있는 그 무엇이며 그리고 고유한 것들의(τῶν ἰδίων, 93a12)고유한 것이기 때문이다. 따라서 동일한 사태에 있어 오고 있는 그 무엇을 한편으로 증명하면 다른 한편으로 증명되지 않는다.

이제 이러한 길은 논증이 아니라는 것은 보다 앞에서 말하여졌다. 그러나 있는 그 무엇의 삼단논법은 변증적으로(λογικὸς, 93a15)있다. 그렇다면 있을 수 있을 그

---

라서 '존재'와 '계사'를 구분한다는 것 역시 여러 텍스트(논문1, 44, 49쪽)와 더불여 여기 텍스트에 맞지 않는다.

길을 처음부터 다시 말하여보자. 그 사실(τὸ ὅτι, 93a17)을 지닐 때 우리는 그 사실의 이유(τὸ διότι, a17)를 조사하는 것처럼, 그런데 한가지로 동시에 분명히 인식되기는 하지만, 그러나 그 사실을 인식하는 것 보다 먼저 그 사실의 이유가 인식될 수는 없다. 마찬가지로 (어떤 것이) 있다는 사실 없이 있어 오고 있는 그 무엇이 (조사될 수) 없다는 것은 분명하다. 만약 (어떤 것이) 있다는 것을 인식할 수 없다면, 있는 그 무엇을 보아 아는 것은 불 가능하기 때문이다. 그런데 (어떤 것이) 있다는 것[에 관한 인식]을 *우연히*(κατὰ συμβεβηκὸς, 93a21) 우리는 때로 지닌다. 그 프라그마 자체의 어떤 것을 우리가 지닐 때 말이다. 예를들어 구름의 어떤 소리 [라는] 사실에서 천둥(이 있다는 것을), 빛의 어떤 결여 [라는 ]사실에서 일그러짐이 (있다는 것을), 그리고 어떤 생물 [이라는] 사실에서 사람(이 있다는 것을), 그리고 자기 자신을 움직인다는 사실에서 영혼(이 있다는 것에 관한 인식을) 지닌다. 이제 (어떤 것이) 있다는 사실을 우연히 보아 알 때 마다 있는 그 무엇에 대한 [인식을] *필연적으로* 지니는 것은 결코 아니다. (어떤 것이) 있다는 사실을 아는(ἴσμεν, 93a26) 것이 아니며, 있다는 사실(에 관한 인식을) 지니지 않은 채 있는 그 무엇을 조사하는 것은 아무 것도 조사하는 것이 아니기 때문이다. 그러나 어떤 것을 지니는 경우에는 쉽다. 따라서 (어떤 것이) 있다는 사실[에 관한 인식을] 지닐 때 그렇게 우리는 마찬가지로 있는 그 무엇에 관한 [인식을] 지닌다. 이제 우리가 있는 그 무엇의 어떤 것(τι, 93a29)을 지니는 경우에 관하여 먼저 이렇게 해 보자. 일그러짐을 A라고, 달을 Γ라고, 지구의 가림을 B라고 해 보자. 일그러지느냐 일그러지지 않느냐는 B를 조사하는 것이다. 따라서 (어떤 것이) 있느냐 또는 있지 않느냐 이다. 그런데 이것은 그것의 **로고스**가 있느냐 있지 않느냐를 조사하는 것과 차이나지 않는다. 그리고 이러하다면 우리는 저러하다 라고 말하는 것이다. 모순(τῆς ἀντιγάσεως, 93b34)되는 것들의 로고스가, 또는 2직각을 지니는 것의 또는 지니지 않는 것의 로고스가 있다. 우리가 발견할 때 마다, 동시에 그 사실과 그 사실의 이유를 보아 안다. 중간 것을 통해서라면 말이다. 만약 (그렇지) 않다면 그 사실은 보아 알지만 그 사실의 이유는 보아 알지 못한다. 달을 Γ라고, 일그러짐을 A라고, 우리들 사이에 아무 것도 있지 않다면 둥근 달에는 그림자를 생산할 수 없다는 것을 B라고 해 보자. 이제 만약 우리들 사이에 아무 것도 있지 않다면 둥근 달에는 그림자를 생

산할 수 없다는 B가 Γ에 속하고, 이것에 일그러짐이라는 A가 속한다면, (Γ가) 일그러진다는 것은 분명하다. 그런데 그 사실의 이유(διότι, 93b2)는 아니다. 그리고 우리는 일그러짐이 있다는 것을 보아 알지만 [그것이] 무엇이라는 것(있는 그 무엇)을 우리는 보아 알지 못한다. A가 Γ에 속하는 것이 분명하다면, 그러나 무엇 때문에 속하는 가를 조사하는 것은 B가 무엇인가를 조사하는 것이다. 가려짐이든 또는 달의 회전이든 또는 소멸이든 말이다. 그런데 이것은 헤태론한 극단(ἄκρου, 93b6)의 **로고스**이다. 예를들어 이것들의 경우에는 A의 (로고스)이다. 왜냐하면 일그러짐은 지구에 의한 가림이기 때문이다. 천둥은 무엇인가? 구름 안에서 불이 소멸됨 때문이다. 구름을 Γ라고, 천둥을 A라고, 불의 소멸을 B라고 해 보자. 그 B는 실로 구름 Γ에 속한다. 불이 그 [구름] 안에서 소멸하기 때문이다. 그런데 이것에 그 소리 A가 속한다. 그리고 B는 첫 번째 그 극단 A의 **로고스**이다. 그런데 다시 이것 [B]와 알론한 중간 것이 있다면 나머지 로고스들로부터 있을 것이다.

이제 있는 그 무엇이 어떻게 취하여지고(λαμβάνεται, 93a15)인식되는가가 말하여졌다. 따라서 있는 그 무엇의 삼단논법도 논증도 있지 않다. 그러나 삼단논법을 통해서 논증을 통해서 (있는그 무엇이 인식된다)는 것은 분명하다. 따라서 있는 그 무엇은 논증 없이는 인식되지 않는다. 그것의 원인은 알론하다. 그것의 논증은 있지 않다. 우리가 문제 삼았을 때 말했던 것처럼 말이다(93a1-93b20).

지금까지 조사되어 온 것은 사실과 그 사실의 이유와 (어떤 것이) 있다는 것(사실)과 있는 그 어떤 것의 무엇(임) 등 수(τὸ ἀριθμὸν, 89b23)적으로 네 가지였다(9쪽). 그러나, 1장에서 그리고 지금까지 주욱 말하여진 것처럼, 이것들을 조사하는 길은 다르며, 그 순서는 정해진다. 우선, 사실이 발견된다. 그리고 사실의 발견과 동시에, 또는 그 후에 그 사실의 이유가 조사된다. 이 순서는 뒤집어질 수 없다. 그런데 중간을 통해서(διὰ μέσων, 93a36)발견한다면 동시에(ἅμα, 93a35)그 사실과 그 사실의 이유를 보아 안다. 그러나

만약 중간을 통하지 않고 발견한다면 그 사실은 보아 알아도 사실의 그 이유(τὸ διότι, 93a36)는 보아 알지 못한다. 예를들어 A(이그러짐) B(사이에 아무 것도 없다면 둥근달에 그림자를 생산할 수 없다) Γ(달) 이라고 해 보자. 이제 B는 Γ에 속하고 이것에 A속한다면, 이그러진다는 사실을 보아 아는 것은 분명하다. 그러나 그 사실의 이유를 보아 아는 것은 아니다.

그런데 중간을 통해서 보아 안다면, 사실이 발견되면서 그 사실이 있는지의 여부가 조사될 것이다. 그리고, 만약 있다면, 있는 그 무엇이 조사될 것이다(13쪽). 있는 그 무엇(임)과 그 사실의 이유는 동일(τὸ αὐτὸ, 90a15)할 것이며—이그러짐은 무엇인가? 지구의 가림에 의한 달로부터의 빛의 결여이다. 무엇 때문에(διὰ τί, 90a16-17)일그러짐이 있는가? 또는 무엇 때문에 달이 이그러지는가? 지구의 가림에 의한 빛의 떠남이다(이유)—, 사실이 발견되면서 그 사실의 이유가 조사될 것이기 때문이다. 그런데 만약 있는 그 무엇이 논증될 수 있다면, 중간은 필연적으로 원인이며, 그리고 1격 안에서 증명되어야 할 것이다. 왜냐하면 1 격 안에서 증명될 수 있는 것은 보편자(καθόλου, 93a8-9)이며 긍정적인 것이기 때문이다. 그리고 이러한 증명은 알론한 것을 통해 있는 그 무엇을 증명하는 것일 것이다. 있는 그 무엇의 중간은 필연적으로 있는 그 무엇이기 때문이다. 그러나 있는 그 무엇의 논증은 있지 않다는 것이 이미 말하여졌다[10].

그래서 다시 되 물어 가 보자. 사실(τὸ ὅτι, 93b17)을 지닐 때 우리는 그 사실의 이유(τὸ διότι, b17)를 조사하는데, 중간을 통해서 그 사실을 발견(인식)할 경우 한가지로 동시에 그 사실의 이유를 인식한다. 그럼에도 불구하고 그 사실을 인식하는 것 보다 먼저 그 사실의 이유가 인식될 수는 없다. 바로 이와 마찬가지로 (어떤 것이) 있다는 사실 없이(ἄνευ, 93b19) 있어 오고 있는 그 무엇이 조사될 수 없다는 것은 분명하다. 있다는 것을 인식할 수 없음에도 불구하고 있는 그 무엇을 보아 아는 것은 불 가능하기 때문이다. 따라서 있다는 사실에 관한 인식을 지닐 때 그렇게 우리는 마찬가지로 있는 그 무엇에 관한 인식을 지닌다. A(이그러짐) B(지구의 가림) Γ(달) 이라고 해 보자. '이그러짐이 있느냐, 있지 않느냐'는 B를 조사하는 것이다. 그런데 이것은 그것(이그러짐)의 **로고스**가 있느냐 있지 않느냐를 조사하는 것과 차이나지(διαφέρει, 93a32)않는다.

그러나 이그러짐이 있다는 것은 보아 알지만, 우리가 있는 그 이그러짐이 무엇이냐는 것을 보아 알 수는 없다. 사실을 발견하여 그것을 인식한다고 해서 그 사실의 이유를, 만약 중간을 통하지 않는다면, 보아 알 수는 없듯이 말이다. 그런데, A가 Γ에 속하는 것이 분명하다면, 그러나 무엇 때

---

10)그러나 있는 그 무엇의 삼단논법은 변증법적(λογικὸς, 93b15; 논자3, 109쪽)으로는 있다.

문에 속하는가를 조사하는 것은 B가 무엇인가를 조사하는 것이다. 가려짐이든 또는 달의 회전이든 또는 빛의 소멸(ἀπόσβεσις, 93b6)이든 말이다. 그런데 이것은 헤태론한 극단(ἄκρου, b6)의 로고스이다. 예를들어 A의 **로고스**이다. 왜냐하면 이그러짐은 지구에 의한 가림이기 때문이다. 천둥은 무엇인가? 구름 안에서 불의 소멸이다. A(천둥) B(불의 소멸) Γ(구름)이라고 해보자. 그 B는 실로 구름 Γ에 속한다. 불이 그 구름 안에서 소멸하기 때문이다. 그리고 이것에 그 소리 A가 속한다. 그리고 B는 첫 번째 그 극단 A의 **로고스**이다-있는 그 무엇의 로고스는 원인인 어떤 것(τι, 93a5)이다.

이렇게 그 원인(αἴτιον, 90a7(2장), (8장)93a5)-(중간)-과 사실의 그 이유(τὸ διότι, 93a17(8장), διὰ τί, (2장)90a15)의 동일성-사실의 이유와 있는 그 무엇의 로고스적인 동일성-을 통한 삼단논법의 진행을 과정에서 있는 그 무엇이 인식된다. 중간을 통한 삼단논법 안에서 말이다. 물론 이것은 있는 그 무엇이 논증된다는 것을 말하는 것은 말하는 것이 아니다. 따라서 있는 그 무엇은 논증 없이는 인식되지 않는다. A가 Γ에 속하는 이유를 조사하는 것은 중간 B가 무엇를 조사하는 것이고, 그리고 B는 첫 번째 그 극단 A의 **로고스(정의)**이며, 그리고 논증(삼단논법)은 이런 식으로 알론한 중간들에 따른 나머지 로고스들이 합쳐지는(συλλογισμὸς, 91a14(4장)식으로 진행되기

때문이다. 그래서 우리의 모든 조사는 바로 이 중간(μέσου, 90a35(3장)이 무엇이냐는 것에 그 초점이 맞추어진다.

그런데 있는 그 무엇들 중에서 어떤 것들은 중간적이지 않는 것도 있다(논문1, 229쪽 참조).

(9)있는 것들 중 헤태론한 어떤 것은 원인인 반면 어떤 것은 원인이 아니다. 따라서 있는 그 무엇들 중에서 어떤 것들은 중간이 아니라(ἄμεσα, 93b22)아르케애들이라는 것은 분명하다. 이렇게 있는 그 무엇들은 전제(ὑποθέσθαι, b23)되야만 하거나 또는 알론한길에서 선명하게 되야만 한다. 산술학자들이 행하는 것처럼 말이다. 왜냐하면 모나드가 무엇이라는 것 그리고 (그 모나드가) 있다는 사실이 전제되기 때문이다. 그런데 중간을 지니는 것들 중에서 헤태론한 어떤 것이 우시아의 원인이라는 것은, 우리가 말했던 것처럼, 논증을 통해서 분명해진다. 그렇지만 있는 그 무엇은 논증되지 않는다(93b21-b28).

있는 그 무엇들 중 어떤 무엇은 비중간적이고 아르케애인 반면 어떤 것은 중간을 지니는 것이다. 어떤 것 Γ의 원인이 어떤 것 E의 원인이 아닐 수도 있으며, 이 경우 Γ와 E의 원인은 헤태론하기 때문이다. 따라서 그 무엇들 중 어떤 무엇은 논증을 통해서 선명(φανερὰ, 93b24)해지는 것이 아니라 단순히 전제되는 반면, 어떤 무엇은 논증을 통해서 분명(δηλῶσαι, b27)해진다. 뒤엣 것이 어떤 것의 존재(우시아)의 원인이다. 그렇지만 이 두 가지 무엇 모두 논증되는 것은 아니다.

(중간적인 있는 그 무엇)논증적인 정의와
비논증적인 정의(비중간적인 있는 그 무엇)

그렇다면 논증 안에서 인식되고 있는 그 무엇의 로고스는 어떠한 정의인가?(10장).

(10장) 그런데 정의는 있는 그 무엇의 로고스이라고 실로 말하여지므로, 어떤 것은 이름(τὸ ὄνομα, 93a30)또는 일종의 헤태론한 이름인 로고스가 가리키는 그 무엇의 로고스라는 것이 선명하다. 예를들어 삼각형이 가리키는그 무엇(τὸ τί σημαίνει, a31)그리고 (어떤 것이) 있다는 사실을 지닐 때 무엇 때문에 있다는 것을 조사한다. 그러나 있다는 사실을 우리가 파악하지 못한다면 그러한 (조사를) 취하기 어렵다. 그런데 그 어려움의 원인은 우연히를 제외하면 (어떤 것이) 있다 또는 있지 않다는 사실을 우리가 알지(ἴσμεν, 93b35)못하는 것이라고 보다 앞에서 말하여졌다. 그런데 로고스는 두 가지로 하나이다. 일리아드에서처럼 함께 이어짐(συνδέσμῳ, b36)에 의해서 하나인 반면 비우연적으로 하나 그 자체 하나를 분명하게 함에 의해서 하나이다.

우리가 말한 정의의(ὅρου, 93b38)정의는 실로 하나인 반면 알론한 정의는 무엇 때문에 있는가를 분명하게 하는 **로고스**이다. 따라서 보다 앞의 정의는 (어떤 것이) 있을 것이라는 사실을 가리키기는 하지만 증명(δείκνυσι, 94a1)하지는 않는 반면 보다 뒤의 정의는 선명(φανερὸν, a1)하게한다. 예를들어 있는 그 무엇의 논증(ἀπόδειξις, a2)이다. 논증의 차이를 정립함에 의해서 [말이다]. 무엇 때문에 천둥이 일어나는가?와 천둥은 무엇인가?를 말하는 것은 차이나기 때문이다. 그 사실의 이유는 불이 구름 안에서 소멸되기 때문이라고 그렇게 말하는 반면 천둥은 무엇인가–구름 안에서 소멸하는 불의 소리이므로 [그렇다]. 따라서 동일한 **로고스**가 알론한 길에서 말하여진다. 이렇게 연속적인 논증인 반면 어렇게 정의이다. 나아가서 천둥의 정의는 구름 안의 소리이다. 그런데 이것은 있는 그 무엇의 논증 결과이다(τοῦτο δ' τῆς τί ἐςιν ἀποδείξεως συμπέρασμα, 94a8-9). 그런데 非중간적인 것들의 정의는 있는 그 무엇의 非논증적인 정립이다.

따라서 일 [종]의 정의(정의 하나)는 있는 그 무엇의 非논증적인 로고스인 반

면 정의 하나는 있는 그 무엇의 삼단논법이다. 논증의 측면에서 차이난다. 그런데 세 번째 정의는 있는 그 무엇의 논증 결과이다. 말하여진 것들로부터 있는 그 무엇의 논증이 어떻게 있고 그리고 어떻게 있지않다는 것이, 그리고 어떤 경우에 있고 어떤 경우에 있지 않다는 것이, 나아가서 정의는 여러 가지로 말하여지며(ποσαχῶς τε λέγεται, 94a16) 그리고 있는 그 무엇이 어떻게 논증되며 그리고 어떻게 논증되지 않는다는 것이 그리고 어떤 경우에 [그러]하고 어떤 경우에 [그러하지] 않다는 것이, 나아가서 [정의가] 논증에 대해 어떤 상태인지 그리고 이것들이[정의와 논증]이 어떻게 동일할 수 잇으며 어떻게 동일할 수 없다는 것이 선명해진다(93b29-94a19).

논증 안의 정의가 있고, 그렇지 않은 정의가 있으며, 논증에 의한 정의가 있다. 따라서 정의는 여러 가지로 말하여진다(논문1, 241). 맨 앞 정의가 중간적인 있는 그 무엇의 그 자체로 하나인 로고스인 반면 그 다음 정의는 非중간적인 있는 그 무엇의 로고스이며 마지막 정의는 논증 결과(논문1, 4쪽)'확인되는' 로고스이다. 따라서 두 번째 정의는 비논증적인 반면 첫 번째와 세 번째 정의는 논증 안의 또는 논증에 의한 로고스이다. 따라서 이것들 중에서도 첫 번째 정의 하나가 있는 그 무엇의 연역(συλλογισμὸς, 94a12)이다. 이렇게 동일한 로고스가 알론한 길(τρόπον, a6)에서 말하여진다.

어떤 이름-로고스 역시 일 종의 헤태론한 이름이다-이 가리키고 있는 그 무엇의 로고스는 두 가지로 하나이다. 일리아드에서처럼 함께 이어짐에 의해서 하나인 것이 그 하나요, 그리고 非 우연적인, 하나 그 자체 하나라

는 것을 분명하게 함에 의해서 하나인 것이 바로 그 하나이다.

나아가서, 이른바 있는 그 무엇의 정의라고 할 때의 정의는 어떤 것이 있을 것이라는 사실을 가리키기는 하지만 증명하지는 않는 그러한 것인 반면 지금 우리가 문제 삼는 정의는 무엇 때문에 (어떤 것이) 있는가를 선명하게 하는-증명하는- 그러한 것이며, 그래서 있는 그 무엇'의' 논증이다. 천둥이 일어나는 그 이유(무엇때문)을 더불어 말하는 것과 그리고 천둥의 무엇(임)만을 말하는 것은 차이나기 때문이다. 불이 구름 안에서 소멸(B)되기 때문에 천둥(A)은 일어나는 반면 천둥은 구름(Γ) 안에서 소멸하는 불의 소리이므로 그렇다. 동일한 로고스가 이렇게 알론한 길에서 말하여진다-A B Γ에서 B는 A의 로고스라는 8장을 상기하라(43쪽). 뿐만 아니라, 천둥의 정의는 구름 안의 소리이다. 그런데 이것은 있는 그 무엇의 논증결과이다. 그래서 지금의 이 정의는 논증에 의한 정립(τῇ θέσει.....τῆς ἀποδείξεως, 94a2)인 반면 이른 바 그 정의는 있는 그 무엇의 非 논증적(ἀναπόδεικτος, 94a10)인 정립이다. 그 논증에 있어 차이난다(διαφέρων, a12).

따라서 그 정의는 있는 그 무엇의 非 논증적인 로고스인 반면 이 정의는 있는 그 무엇의 '삼단논법'이다. 그런데 이러한 '논증' 결과 '확인되는' 로고스가 또 있다. 천둥의 정의는 '구름 안의 소리' 말이다.

중간을 통해 증명되는 네 원인들
있어오고있는그무엇, 필연적으로있는것, 첫번째로움직이게했던것, 목적.

그렇다면 논증적인 있는 그 무엇들과 비논증적인 있는 그 무엇, 그리고 이에 상응하는 로고스와 정의들, 선명해지지 않는가? 중간을 지니지 않으면 논증적일 수 없다. 그리고 중간을 통해서 네 원인이 밝혀진다(11장).

(11) 원인을 볼(εἰδῶμεν, 94a20)때 우리는 알게 된다(ἐπίςασθαι, a20)고 생각하는데, 원인들은 네 가지이므로—하나는 있어 오고 있는 그 무엇인 반면, 하나는 있는 어떤 것들 중에서 필연적으로 있는 이것이고, 헤태론한 (원인)은 첫 번째로 움직여지게 했던 어떤 것(τι πρῶτον ἐκίνησε, a22)이며, 네 번째 (원인은) 어떤 것의 목적(τὸ τίνος ἕνεκα, 94a23), 이 모든 것은 중간을 통해서 증명된다. (만약) 어떤 것이 이렇게 있다면, 전체 하나가 추측되는 것이 아니라 최소한도 두 개가 있을 때만 필연적으로 있는데, 이것은 중간 것 하나를 지닐 때이기 때문이다. 이제 이 하나가 추측될 때 결론이 필연적으로 있다. 마찬가지로 이것도 분명하다. 무엇 때문에 반원에서는 직각인가? 또는 어떤 것이 있을 때 직각인가? 직각을 A라고, 2직각의 반을 B라고, 반원 안에서의 (각을) Γ라고 해 보자. B는 직각 A가 반원 안의 (각) Γ에 속하는 것의 **원인**이다. 그것 (B)은 A와 똑 같은 반면 Γ는 B와 (똑 같기) 때문이다. (B)는 2직각의 반이므로 그렇다. [그래서] 이제 B가 2직각의 반일 때 A는 Γ에 속한다. 그런데 이것은 반원 안의 (각이) 직각이라는 것이다. 그렇데 이것은 있어 오고 있는 그 무엇과 동일하다. 이것을 그 로고스가 가리키기 때문이다. 그러나 실로 마찬가지로 **중간**은 있어 오고 있는 그 무엇[이요] 원인[이라는 것이] 증명됐다. 무엇 때문에 페르시아 전쟁이 아테네인들에게 생겨났는가? 아테네인들이 싸우게된 원인은 무엇인가? 에레트리아인들과 함께 사르데이스를 공격했다는 것(사실). 이것이 *처음으로 움직이게 했던 것*이기 때문이다. 전쟁을 A라고, 첫 번째 공격을 B라고, 아테네사람들을 Γ라고 해 보자. 실로 B는 Γ에 속한다. 아테네인들을 첫 번째로 공격함. 그런데 A는 B에 (속한다). 처음으로 정의롭지 못한 자들과 (그들이) 싸웠기 때문이다. 따라서 A는 B에 속하는 반면 첫 번째 (전쟁을) 시작한 자들과 싸우게 됨 이것 B는 아테네인들 Γ에 속한다. 먼저(첫 번째로) [전쟁을] 시작했기 때문

이다. 따라서 여기서 **중간**은 첫 번째로 움직이게 한 것, [곧] **원인**이다. 그런데 그것들의 원인은 어떤 것의 **목적**(τὸ ἕνεκα τινος, 94b8)이다. 예를들어 무엇 때문에 싸웠나? 어느때든 건강해지려고. 무엇 때문에 집이 있나? 그 소유들이 구원(σώζηται, b10, 보존)되려고. 건강의 목적인 반면 구원됨의 목적. 무엇때문에 저녁먹은 후에 산책해야 하는가? 어떤 목적으로만. 차이나지 않는다. 저녁먹은후 산책을 Γ라고, 음식찌거기남기지않음을 B라고, 건강을 A라고 해 보자. 위의 입구에 음식찌거기를 남기지 않음이 저녁 먹은 후 산책에 속한다고 그리고 이것이 건강이라고 해 보자. 음식찌거기를 남기지 않음 B가 산책함 Γ에 속하는 반면 이것(B)에 건강해짐 A가 속한다고 여겨지기 때문이다. 이제 A가 Γ에 속하는 원인은 무엇인가–무엇을 위함인가? 남기지 않음 B이다.  그런데 이것(B)는 저것의 로고스 그대로이다. A가 그렇게 설정되기 때문이다. 무엇 때문에 B가 Γ에 있는가? 이것은 건강함[ 이라는] 사실이다. 그렇게 지님이다. 그런데 로고스들의 위치를 바꾸어 놓아야 한다. 그리고 그런 길에서 각기 것이 보다 더 선명해진다. 여기서 되어지는 것들은 움직임의 원인들의 경우에 거꾸로이다. 왜냐하면 거기에서는 중간이 첫 번째로 와야 하지만 여기에서는 마지막 것 Γ가 (첫 번째 것으로 되는) 반면 마지막 것이 어떤 것의 목적이 되기 때문이다.

어떤 것의 목적과 **필연**(ἐξ ἀνάγκης, 94b27-28) 이 양자는 동일할 수 있다. 예를들어 등불 때문에 빛처럼 말이다. 왜냐하면 섬세한 몸이 만약 빛이 두루 통해 온다면–필연적으로 그리고–우리가 비틀거리지 않기 위해서–어떤 목적을 가지고 보다 큰 구멍을 통해서 오기 때문이다. 따라서 이제 만약 이럴 수 있다면 그렇게 될 수 있는가? 예를들어 만약 천둥이라면 불이 소멸됐을 때 필연적으로 우르릉 거리는 소리가 날 것이다. 그리고 마찬가지로 퓌타고라스사람들이 말한 것처럼 그러하다면 두렵게 하기 위해 지하 동굴(지옥) 사람들을 위협하는 목적을 지닐 것이다. 그렇게 이러한 많은 것들이 있다. 그리고 그러한 것들 대 부분은 자연적으로 그렇게 [함께] 구성되고 그리고 구성될 것이다. 왜냐하면 자연은 그것의 목적을 행하지만 한편으로 필연적으로 [그러하기] 때문이다. 필연은 두겹(διττή, 94a37)이다. 자연스러운 그리고 충동(τὴν ὁρμὴν, 95a1)적인 필연인 반면 한편으로 어거지에 의한(βίᾳ, a1) 또는 충동에 반대되는 필연이기 때문이다. 예를들어 돌은 필연적으로 위 그리

고 아래로 구른다. 그러나 동일한 필연때문은 아니다. 디아노이아(생각)으로부터의 것들 가운데 어떤 것들은 자발적인(τοῦ αὐτομάτου, 95a4)것들에 속하는 것이 아니며 -예를드러 집 또는 조각상처럼, 필연적인 것들에 속하는 것도 아니다. 어떤 것의 목적에 속하는 반면 어떤 것들은 우연적이다-예를들어 건강과 구원(보존)처럼 말이다. 그렇게 이러할 수 그리고 알론할 수 있는 것들 중에서 대부분이다. 우연적으로 되지 않을 때 [그렇다]. 따라서 끝(τὸ τέλος, 95a7, 목적)은 자연 또는 기교로 되어지는 것의 **목적**(ἕνεκά, a8, 위함), [곧] **착함**(ἀγαθὸν, a8, 선, 善)이다. 되어지는 것의 목적(위함)은 어느 것도 우연적이지 않다(94a20-95a9).

있어 오고 있는 그 무엇과 필연적으로 있는 것과 첫 번째로 움직이게 했던 것과 목적 이 네 원인은 중간을 통해서 분명해진다. 중간은 원인이기 때문이다(12쪽). 그리고 이 원인을 볼 때 비로서 안다.

만약 어떤 것이 있다면 하나가 아니라 둘 이상이 있어야만 필연적으로 있는데, 그 두 개가 중간 것 하나를 지닐 때에만 그러하기 때문이다. 그래서 그 하나가 추측될 때 필연적으로 결론이(τὸ συμπέρασμα, 94a27)있다.

나아가서, 중간은, 예를들어 반원 안의 직각은 있어 오고 있는 그 무엇과 동일하다(ταὐτόν, 94a34). A(직각) B(2직각의 반) Γ(반원 안의 각)이라고 해 보자. 무엇 때문에 반원 안에서는 직각인가? B는 A가 Γ에 속하는 것의 원인이다. B는 A와 똑 같은(ἴση, a31)반면 Γ는 B와 똑 같기 때문이다. B는 2직각의 반이므로 그렇다. 그런데 이렇게 되면 반원 안의 각은 2직각이 된

다. 바로 이것이 있어 오고 있는 그 무엇과 동일하다. 이것을 그 로고스가 가리키기 때문이다. 따라서 중간은 (반원 안의 각(Γ)와 (A)직각에) 있어 오고 있는 그 무엇이요 (그 Γ의) 원인이라는 것이 증명됐다.

나아가서, 중간은 첫 번째 움직이게 한 것이다. A(전쟁) B(첫 번째 공격) Γ(아테네사람들) 라고 해 보자. 실로 B는 Γ에 속하고-아테네인들을 첫 번째로 공격했기때문에)-, A는 B에 속한다-처음으로 정의롭지 못한자들과 싸웠기 때문에-. 그런데 여기서 중간은 첫 번째 움직이게 한 것, 곧 원인이다. 따라서 중간은 첫 번째로 움직이게 한 것이다.

그런데, 이 원인은 어떤 것의 목적이다. 무엇 때문에 싸웠나? 착해(ἀγαθ-ὸν; 95a8)지려고! A(건강) B(음식찌거지 남기지 않음) Γ(저녁 먹은 후 산책) 라고 해 보자. 위의 입구에 음식찌거기를 남기지 않음(B)이 저녁 먹은 후의 산책(Γ)에 속하는데, 이것이 건강(ὑγιεινόν, 94a16)이라고 해 보자. B가 Γ에 속하며, 이것에 A(건강)이 속한다고 여겨지기 때문이다. 그렇다면 A가 Γ에 속하는 원인은 무엇인가-무엇을 위함인가(τὸ οὗ ἕνεκα;, 94b18)? B(남기지 않음)이다. 이제 이것은 A의 로고스이다. 무엇 때문에 B가 Γ에 있는가-속하는가? 건강 때문이다. 따라서 원인은 이 건강, 곧 목적이다. 그리고 이 목적들의 끝은(τὸ τέλος,, 95a7)은 착함이다. 그렇다면 이 목적이 그 중간을 통해서 증명된다.

이제 어떤 것의 목적과 필연 이 양자는 동일할 수 있다. 그 목적들 가운데 어느 것도 우연적이지는 않기 때문이다.

이러한 중간 원인을 보는 것이 바로 앎이다. 중간 것을 통한 논증을 통해 그 네 원인들을 보아 알기 때문이다. 이제 이 중간은 같은 질(ὁμογ́νον, 95a37)을 지닌다(12장)

(12)되는 것들과 되어졌던 것들과 그리고 있는 것들과 있을 것들의 원인은 동일하다. 왜냐하면 중간이 원인이기 때문이다. 우시아로 있으며, 되어지는 것으로 되어지고, 되어졌던 것으로 되어졌으며, 있을 것으로 있는 것을 제외하면 [말이다]. 예를들어 무엇 때문에 일그러짐이 발생했나[되어졌나]? 지구가 그 중간에 되어졌기 때문이다. (땅이 중간에) 되기 때문에 (일그러짐)이 되며, (땅이) 그 중간에 있을 것이기 때문에 (일그러짐이) 있을 것이고, 그리고 (중간에) 있기 때문에 (일그러짐이) 있다. 얼음은 무엇인가? 실로 물이 굳어진 것(사실)으로 추측된다. 물을 Γ로, 굳어짐을 A로, 중간 원인 곧 열의 완전한 침식(ἔκλειψις, 95a18, 이그러짐)을 B라고 해 보자. 실로 B는 Γ에 속하며, 이것(B)에 굳어짐 A가 속한다. B로 된다면 얼음이 되고, (B)로 되었다면 얼음이 되었고, (B)일 것이라면 (얼음)일 것이다.

이제 이와같이 (그것의 원인과 함께) 되어졌고 있을 것처럼 그렇게 원인은 있다. 그런데 따라서 그것들의 경우에 연속적인 시간 동안(ἐν τῷ συνεχεῖ χρόνῳ, 95a24-25)함께[모두] [원인인 것]이 아니라, 우리에게 여겨질 것처럼, 알론한 것들의 원인들이 있는가? [그래서] 되어졌을 때 그것과는 헤태론한 것이 되어졌으며, 있을 때 그것과는 헤태론한 것이 있을 것이고, 그리고 (될 때 그것과는 헤태론한 것이) 되어지는가? 만약 그 이전에 어떤 것이 되어졌다면 [말이다]. 실로 삼단논법은 보다 늦은 것으로부터 되어졌으며 있다. 그것들의 아르케애는 되어졌던 것들이다. 이

때문에 되어졌던 것들의 경우에도 그와 같다. 보다 앞선 것들로부터 있지 않다. 예를들어 이것이 되어졌으므로 이것이 보다 늦게 되어졌다는 것(사실). 그리고 [앞으로] 있을 것의 경우에도 그와 같다. 시간의 규정된 어떤 것도 비규정(ἀορίςου, 95a32)된 어떤 것도 있지 않을 것이기 때문이다. 따라서 되어졌다 라고 말하는 이것이 진실이므로, 보다 늦은 것이 되어졌다 라고 말하는 것이 진실이다. 이미 헤태론한 것이 되어졌음에도 불구하고, 그 사이에 이것을 말하는 것은 거짓일 것이기 때문이다. [앞으로] 있을 것의 경우에도 동일한 로고스[이다]. 이것이 되어졌으므로 (이것이) 있을 것이다 라고 논증할 수는 없다. 중간은 같은 [종류의] 질(ὁμόγονον, 95a37)의 것이어야하기 때문이다. 되어졌던 것으로 되어졌으며, [앞으로] 있을 것으로 잇을 것이고, 되어지는 것으로 되어지며, 있는 것으로 있으나, 되어졌던 것과 있을 것은 같은 (질, ὁμόγονον, a39)일 수 없기 때문이다. 나아가서 그 사이 시간은 규정될 수도 규정되지 않을 수도 없다. 그 사이에 말하는 것은 거짓일 것이기 때문이다. 연속적인 것(τὸ συνέχον, 95b2)은 무엇인가가 조사되어야한다. 따라서 되어졌던 것 후에 되어짐이 그들 프라그마들로 속한다[되어졌던 것 후에 되어진 프라그마들이 있다]. 또는 되어졌을 때는 되는 것이 있지 않다는 것이 분명하다. 되어졌던 것으로부터 되어졌던 것은 없기 때문이다. 한계들(πέρατα, 95b4-5)이고 원자들(ἄτομα, b5)이기 때문이다. 점들이 서로 지녀지지(연이어지지) 않은 것처럼 서로로 되지도 않는다. 양자적으로(ἅμφω, b6)나누어 질 수 없는 것이기 때문이다. 실로 동일한 이유에서 되어졌던 것의 되어짐은 있지 않다. 되어짐은 [되어진다면] 나누어지는 반면 되어졌음은 나누어지는 것이 아니기 때문이다. 이제 선(γραμμὴ, 95b8)이 점에 관련지워지는 것처럼 그렇게 되어짐은 되어졌음에 관련지워진다. 되어짐 안에는 무한한(ἄπειρα, 95b10)되어졌음이 속하기 때문이다. 오히려 우리는 움직임에 관한 보편적인 [논의]에서 이것들에 관해 보다 선명하게 말해야 한다.

됨의(γενέσεως, 95b13, 생성됨)됨이 연이어(ἑφεξῆ, b13)진다면, 어떻게 중간이 원인인가에 대해서는 이만큼 추측하기로 하자. 이것들의 경우 중간과 첫 번째 것은 필연적으로 비 중간적인(ἄμεσα, b15, 직접적인) 것이기 때문이다. 예를들어 Γ가 되어졌으므로 A가 되어졌다. 그런데 A가 그 이전에 (되어졌으므로) Γ는 더 늦게 되어졌다. 그런데 지금 있음에 보다 가깝기 때문에 Γ가 아르케애이다. 시간의 아르케

애이다. 그런데 만약 Δ가 되어졌다면 Γ가 되어졌다. 실로 Δ가 되어졌음으로부터 필연적으로 A가 되어졌다. 그런데 Γ가 원인이다. Δ가 되어졌음으로부터 Γ가 필연적으로 되어졌는데, 그 Γ가 되어졌음으로부터 필연적으로 보다 먼저 A가 되어졌기 때문이다. 만약 이렇게 진행된다면, 중간은 어디에선가 非 중간적인 것으로 멈추겠는가? 또는 [자신의] 그 무한함 때문에 항상 그 사이에서 맴돌게될까? 왜냐하면 앞에서 말해진 것처럼, 되어졌던 것의 되어졌음은 있지 않기 때문이다. 그러나 중간적인 것<직접적인 것?>과 지금 첫 번째 인 것으로부터 (각기) 마찬가지로 필연적으로 시작된다. 그런데 있을 것의 경우에도 마찬가지이다. 만약 Δ가 있을 것이라는 것을 말하는 것이 진실이라면 A가 있을 것이라는 것을 말하는 것이 필연적으로 보다 먼저 진실이기 때문이다. 이것[A]의 원인이 Γ이다. 만약 Δ가 있을 것이라면 보다 먼저 Γ가 있을 것이고, 만약 Γ가 있을 것이라면 보다 먼저 A가 있을 것익 때문이다. 이것들의 경우에도 나뉨은 마찬가지로 무한하다. 서로를 지니고 있을 것들은 있지 않기 때문이다. 이것들의 경우에도 아르케는 비중간적이라는 것이 얻어진다. 활동(τῶν ἔργων, 95b32)의 경우에도 이와같다. 만약 집이 되어졌다면, 필연적으로 돌이 나뉘어지며 되어졌다. 이것은 무엇때문인가? 필연적으로 기초가 되어졌다는 것, 만약 집이 되어졌다면 [말이다]. 만약 기초가 되어졌다면 모다 먼저 돌이 필연적으로 되어졌다. 다시 만약 집이 있을 거라면 그와 같이 돌들이 먼저 있을 것이다. 마찬가지로 중간을 통해서 증명된다. 먼저 기초가 있을 것이기 때문이다.

그런데 되어지는 것들의 경우에 되어짐의 어떤 **순환**(κύκλῳ 95b38)이 있다는 것을 우리가 보므로 중간과 극단들이 서로 잇따른다면, 이것은 가능하다. 이것들의 경우에 **환위**(τὸ ἀντιστρέφειν, b40)가 있기 때문이다. 이것은 [우리의] 첫 번째 [답]들<73b6-20>에서 결론들이 환위된다는 것을 증명했다-분명하게밝혔다. 이것이 순환이다. 활동들의 경우에 이것이 선명해진다. 흙이 축축하다면 필연적으로 수증기가 생긴다. 이것으로부터 구름이 생기고(되고), 이것으로부터 물이 생기며, 이것으로부터 필연적으로 흙의 축축함이 생긴다. 그런데 이것이 **출발점**(τὸ ἐξ ἀρχῆς, 96a6)이 어왔다. 따라서 순환이 진행됐다. 왜냐하면 그것들중의 어느 하나가 있다면 헤태론한 것이 있으며 저것으로부터 알론한 것이 있고 그리고 이것으로부터 첫 번째 것이 있기 때문이다.

되는 것들 중 어떤 것들은 보편자인-항상 모든 것의 경우에 그러하거나 그렇게 되기 때문이다-반면, 어떤 것들은 항상 그런 것이 아니라 대부분의 경우에 [그렇게 된다] 예를들어 모든 사람이 턱 수염을 지니는 것이 아니다. 대부분의 경우에(ἐπὶ τὸ πολύ, 96a11)그렇다. 실로 이것(대부분의 경우들)로부터 **중간**이 필연적으로 대부분이 경우에 있다. 만약 A가 보편자 B의 (속성) 범주가 된다면 그리고 이것(B)는 보편자 Γ의 (범주가 된다면) 필연적으로 A도 Γ의 범주가 항상 그리고 모든 경우에 될 것이다. 이것[Γ?]은 보편자이며, 그리고 모든 경우에 그리고 항상 [그러하기] 때문이다. 그러나 대 부분의 경우에도 [그러하다고] 상정됐다. 따라서 필연적으로 중간도 대부분의 경우에 B일 것이다. 대부분의 경우에 그렇다. 있고 또는 되는 한 [말이다](95a10-96a19).

그렇다면 논증은 무한(τὸ ἄπριον;, 95b23)히, 그것도 순환하면서 진행되는가? 아니면 그 어디에선가 멈추는가? 이 물음은 아래와 연관된다.

그런데, 됐음과 됨과 있음과 '있을 '(ἐπὶ τοῦ ἔϛαι, 95b26)등은 각 각 한계들(πέρατα, 95b4-5)이고 원자들(ἄτομα, 95b5)이다. 됐던 것과 되는 것과 있는 것과 있을 것은 모두 각 각 같은 질의 것(ὁμόγονον, 95a39이 아니어서, 점들처럼 서로를 지니지 못하기 때문이다[11]. 그래서 만약 논증이 이루어지려면 이것들 연속적인 것(τὸ συνέχον, 95b2)을 통해 이어져야(ἐφεξῆ, 95b13)한다. 바로 이 연속적인 것이 중간이다. 따라서 중간은 같은 (질의) 것(τὸ ὁμόγονον, 95a37)이어야 한다. 그래야 되어졌고 되며 있고 있을 것이기 때문

11)따라서 됨(생성)과 있음의 구분은 여기에서도 드러난다(논문1, 16, 203쪽)

이다. 그렇다면 이 경우 어떻게 중간은 그 원인인가?

무엇 때문에 이그러짐이?

그 사이에 지구가 끼어들게 됐기 때문에 (달 또는 해가) 이그러지게 됐다. A(굳어짐) B(열의 완전한 침식-중간 원인) Γ(물)이라고 해 보자. B는 Γ에 속하며 이 B에 A가 속한다. 얼음은 무엇인가? 물이 굳어진 것으로 추측되기 때문이다. 그래서 B로 됐다면 얼음이 됐다.

그런데 됐고, 있을 원인은 연속적인 시간 동안 함께(ἅμα, 95a22)하는 것이 아니라, 각 각 헤태론하다. 그래서 됐던 원인을 있을 원인이라고 말하는 것은 진실이 아니라 거짓이다. 됐던 것은 됐던 것일 뿐 있을 것이 아닐 뿐만 아니라, 이것들은 같은 것이 아니며, 그리고 이것들 사이(τὸν μεαξὺ, 95a40)의 시간은 규정될 수도 규정되지 않을 수도 없어서, 그 사이에 말하는 것은 거짓일 것이기 때문이다. 그래서 됐던 것은 되는 것이 아니라는 것은 분명하다. 서로를 지니지 않는 이것들 각 각은 서로로 되지도 않는 점들과 같은 것이기 때문이다. 양자적으로 나뉘어 지녀질 수 없는 것이므로 그렇다. 나아가서 선이 점에 대해 맺는 관계를 됨은 됐음에 대해 맺는다. 됨 안에는 무한함이 속하기 때문이다.

이제, *됐던 것*들은 중간 때문에 연이어진다. 중간은 같은 질(ὁμόγονον,

95a37)의 것이기 때문이다-그래서 중간은 그 존재(우시아)의 원인이다. 이 경우 중간과 첫 번째 것은 비 중간적인 것(ἄμεσα, 95b15, 직접적인 것)들이므로 그렇다. A와 Γ와 Δ는 됐던 것들이다. 그런데 Γ가 됐으므로 A가 됐고 Δ가 됐으므로 Γ가 됐다면, Δ가 됐으므로 필연적으로 A가 됐다 그리고 그 원인은 Γ이다. Δ가 됐음으로부터 Γ가 필연적으로 됐는데, 그 Γ가 됐음으로부터 필연적으로 A가 됐기 때문이다. 그런데 바로 이러한 중간은 非 중간적인 것과 지금 첫 번째 것으로부터 필연적으로 시작된다. *있을 경우*에도 마찬가지이다. 그 나뉨은 무한하다. 있을 것들 A, Γ, Δ, .....등 모두 각 각은 서로를 지니는 것들이 아니기 때문이다. 그리고 이것들의 경우에도 아르케애는 非 중간적이다. *현실적인 것의 경우*(ἐπὶ τῶν ἔργων, 95 b32)에도 이와 같다.

따라서, 만약 중간과 극단들이 서로 잇따른다면, 됨의 어떤 순환(κύκλῳ 95b38)은 가능하다. 이것들의 경우에 환위(τὸ ἀντιστρέφειν, b40)가 있기 때문이다. 바로 이 환위가 순환이다. 현실적인 것의 경우에 이것이 선명해진다. A(흙이 축축함)이라면, 필연적으로 B(수증기)가 된다. 그리고 B로부터 Γ(구름)이 되며, Γ로부터 Δ(물)이 되고, 다시 이 Δ로부터 A가 된다. 바로 이 A가 아르케(출발점)이다. 따라서 순환된다. 어느 하나가 있다면 헤태론한 것이 있으며, 저것으로부터 알론한 것이 있고 그리고 이것으로부터 첫 번째

것이 있기 때문이다. 되는 것들 중 어떤 것은 항상 그러한 보편자인 반면 어떤 것은 대부분 그러하다. 턱 수염처럼 말이다. 모든 사람이 그러한 것이 아니라 대부분의 경우에 그러하다. 이 경우에도 중간이 필연적으로 있다. 만약 A가 보편자B의 범주가 된다면 B는 보편자 Γ의 범주가 된다면, A도 Γ의 범주가 필연적으로 항상 또는 대부분 될 것이다. 따라서 필연적으로 중간도 항상 또는 대부분 B일 것이다. 있고 되는한 말이다.

따라서 중간은 非 중간적이기도 하다. 이 경우 중간은 순환이 거기에서 시작하는 첫 번째 것 아르케애이다.

(13) 있는 그 무엇이 어떻게 정의들 속에서 전달되며(ἀποδίδοται, 96a20), 그리고 어떤 길에서 그 (무엇)의 논증 또는 정의가 있는지가 보다 앞에서 말하여졌다. 지금은 있는 그 무엇 (안)의 범주가 되는 것들을 어떻게 파악되야(δεῖ θηρεύειν, a22) 하는지를 말한다.

항상 각기 것에 속하는 것들 중에서 어떤 것들은 보다 많이 넓어지지(ἐπεκτείνει, 96a24)만, 그 류밖으로까지 (넓혀지지지는) 않는다. 보다 많이 속하는 것을 나는 말한다. 각기 것에 보편적으로 속하지만 그러나 알론한 것에도 속하<지 않는?>는 한 말이다. 예를들어 모든 세 겹에(τριάδι, a27)속하지만 非 세 겹에도 (속하는). 있는 것은 세 겹에 속하지만 非 수에도 속하는 것처럼. 그러나 홀은 모든 세 겹에 속하고 그리고 보다 많이 속한다. 다섯 겹에도 속하기 때문이다. 그러나 그 류 밖(에는 속하지 않는다). 다섯은 수이며, 홀(περιττόν, a32)은 수 밖의 것이 아니기 때문이다. 실로 이러한 것들이 그것들 각 각은 보다 많이 속하지만 모든 것 각 각이 보다 많이 속하지는 않는 그 첫 번째 것으로 받아드려질 때까지는 그러한 것들이

그것들로 받아드려져야한다. 이것이 필연적으로 프라그마의 **우시아**이기 때문이다. 예를들어 세 겹은 모든 수에, 홀에, 그리고 수에 의해 측정되지 않는 것으로서의 그리고 수로(부터) 이루어지지 않는 것으로서의 이 양자들 중 첫 번째 것에, 속한다. 이제 그것이 이미 세 겹-수, 홀, 첫 번째 것 그런데 그렇게 첫 번째 것. 왜냐하면 이것들 각각은 어떤 경우에는 모든 홀에 속하는 반면, 맨 마지막의 경우에는 두 겹(τῇ δυάδι, 96a1)에 속하나 그것들 모두는 어떤 것에도 한꺼번에 속하지 않기 때문이다. 그런데 무엇 (안)의 범주가 되는 것들은 필연적이며 보편자들도 필연적이라는 것은 위에서 우리에게 분명하게 됐으므로, 그리고 세 겹의 경우와 우리가 이런길로 취하는 알론한 것의 경우에 취하여진 것들은 있는 그 무엇 안에 있으며, 이런 길로 세 겹은 필연적으로 그런 것들일 것이다. **우시아**라는 것은 이것으로부터 분명하다. 왜냐하면 필연적으로, 만약 이것이 세겹임이 아니라면, 예를들어 이것은 어떤 류일 것이기 때문이다. 이름지어진 것이든 이름지어지지 않는 것이든 [말이다] 그렇다면 세 겹 보다 많이 속할 것이다. 류는 잠재적으로 보다 속하는 것이라고 가정되기 때문이다.이제 만약 원자적인 세 겹 이외의 어떤 알론한 것에도 속하지 않는다면 이것이 세 겹임(τὸ τριάδι εἶναι. 96b11)일 것이다 왜냐하면 각기 것의 **우시아**는 원자적인 마지막 그러한 범주들이기 때문이다. 따라서 이런길로 증명?된 알론한 것의 경우에도 동일한 것이 그 각기 것에 있음에도 적용될 것이다.

어떤 자가 전체적인 어떤 것을 프라그마화할 때 그 류를 종적으로 첫 번째[것들인] 원자들로 나누어야한다. 예를들어 수를 세 겹과 두 겹으로 나는다. 이렇게 저것들의 정의를 얻으려 시도한다. 예를들어 직선과 곡선과 직각의 정의들을 얻으려 시도한다. 그리고 이 것 후에 그 류가 무엇인지를 파악하면서, 예를들어 량적인 것들인지 질적인 것들인지를 (파악하며) 공통인 첫 번째 것들을 통해서 고유한 속성들(τὰ ἴδια πάθη, 96b20)이론화 한다. 원자들이(ἐκ τῶν ἀτόμων, b21, 나누어질수없는것들)합쳐짐에 의해서 우연적인 것들이 있다는 것은 정의들로부터 분명해진다. 정의와 순수한 것은 모든 것들의 아르케이며 그리고 우연적인 것들은 순수한 것들에만 자체적으로 속하는 반면 알론한 것들에는 저( 순수한)것들에 따라 속하기 때문이다. **차이들**에 따른 나뉨들은 그러한 진행에 쓸모가 있다. 그렇지만 어느정도 증명(분명히밝힘)이라는 것은 보다 앞선 곳들에서 말하여졌다. 그런데 있는 그 무

엇이 삼단논법화되는 것에 대해서만 그렇게 쓸모있을 것이다. 그렇지만 어떤 방식으로도 그러할 것 같지는 않고, 각기 모든 것을 곧바로 추측하는 것처럼 보인다. 마치 처음부터 나뉨없이 어떤 것들을 추측하는 것처럼 말이다. 그런데 범주화되는 것들의(τῶν κατηγορευμένων, 96b31)어떤 것이 처음 범주화되는 것과 나중에 범주화되는 것은 차이난다. 예를들어 생물 길들임 두발달림 또는 두발달림 생물 길들임이라고 말하는 것처럼. 만약 모든 것 각 각이 두 가지로부터 있고, 그리고 생물 길들임이 하나인 것이며 그리고 다시 사람 또는 실로 어떤때이든 하나로되는 어떤 것이 그것과 차이로부터 (있다)면 뉘는 것이 요청된다는 것은 필연적이기 때문이다.

나아가서 단지 이런 길에서만 있는 그 무엇 안에 어떤 것도 남겨지지 않을 수 있따. 왜냐하면 첫 번째 류를 취할 때 마다 보다 더 낮은 어떤 [류]것으로 나누어 간다면 모든 것 각 각이 이렇게 진행되지는 않기 때문이다. 예를들어 모든 생물이 전체날개지닌 것 또는 갈라진날개를지닌 것이 아니라, 날개지닌생물각각모든것처럼 말이다. 이것이 그 **차이**이기 때문이다. 생물의 첫 번째 차이는 모든 생물 각 각이 거기에 포함되는(ἐμπίπτει, 97a2)그러한 것이다. 그것 외부의 류들과 그것 아래의 류들 [모두] 각 각 알론한 것들의 경우에도 이와같다. 예를들의 새의[ 첫 번째 차이]는 모든 새 각 각이 거기에 포함되는 그러한 것이고 고기(의 첫 번째 차이)는 모든 고기 각 각이 거기에 포함되는 그러한 것이다. 이제 이렇게 진행된다면 어떤 것도 남지 않는 것을 보아 알 것이다. 그런데 다른 길로 (진행한다면) 필연적으로 (어떤 것이) 남을 것이고 그리고 [그 끝을] 보아 알지 못할 것이다. 그런데 정의하는 자와 다루는 자가 있는 것들 모두 각 각을 보아 알 (필요는) 없다. 그리고 어떤 자들은 각기 것과 관련하여 각기 것을 보아 알지 못한다면 차이들을 보아 알 수 없다 라고 말한다. 그런데 차이들이 없이는 각기 것을 보아 알 수 없다. 그것과 차이나지 않는다면 그것과 동일하지만 그것(어떤 것)과 차이난다면 그것과 헤태론하기 때문이다. 첫째로 이제 이것은 거짓이다. [어떤 것이] 모든 차이의 측면에서 헤태론하지는 않기 때문이다. 많은 차이들이 종적으로 동일한 것들에 속하므로 [그렇다] 비록 우시아의 측면(κατ' οὐσίαν, 97a13)에서도 그 자체적으로도 (속하지) 않기는 해도 [말이다]. 나아가서 대립들과 차이를 그리고 모든 것이 여기 또는 여기에

포함된다는 것을 추측할 때마다 차이들이 알론한 그것들의 범주가 되는 [바로] 그것들에 관해 보아 아는 것 또는 보아 알지 않는 것은 차이나지 않는다. 왜냐하면 만약 이렇게 진행해서 더 이상 차이나지 않는 것들에 닥아선다면 **우시아**의 로고스를 지닐 것이라는 것 선명하기 때문이다. 그것들 사이에 어떤 것도 있지 않는 대립들이라면 각 각 모든 것은 나뉨에 포함된다는 것은 요청이 아니다. 왜냐하면 각기 모든 것은 그것들과 헤태론한 것 안에 필연적으로 있기 때문이다. 만약 저것의 차이라면[ 말이다].

그런데 나뉨을 통한 정의(διὰ τῶν διαιρέσεων, 97a23)를 얻기 위해서는 세 가지 노력을 해야한다. 있는 그 무엇 안의 범주가 되는 것들을 파악하는 것, 그리고 첫 번째 또는 두 번째 무엇인지 이것들에 순서를 정하는 것 그리고 이것(범주)들이 모든 것들이라는 것을 [담보하는 것]. 이것들 중 첫 번째 것 하나는, (어떤 것이) 속한다는 사실(것)이 우연적인 것과 관련하여 삼단논법화되는 것처럼, 류를 통해 얻어낼 수 있다. 그런데 첫 번째 것이 파악된다면 그 순서들은 [파악되는] 그대로이다. 그런데 이것은 모든 것이 그것에 잇따르는 바로 그러한 것일 것이지만 그것에 모든 것들이 잇따르는 것은 아니다. 그러한 어떤 것이 필연적으로 있기 때문이다. 그런데 이것이 취하여지면 이미 그 아래의 것들의 경우에는 동일한 길을[걷는다]. 왜냐하면 두 번째 것은 알론한 것들의 첫 번째 것일 것이고, 그리고 세 번째 것은 [그 다음 것의 첫 번째 것]일 것이기 때문이다. 위엣 것이 추상(ἀφαιρεθέντος, 97a33)된다면 그 다음 것이 알론한 것들의 첫 번째 것일 것이므로 그렇다. 알론한 경우들에도 그와같다. 그런데 각기 모든 것들은 이것들이라는 것은 [선명해진다. 왜냐하면] 나눔에 따른 첫 번째 것을 추측하는 것으로부터, 각기 모든 [생물은] 이런 또는 이런 생물인데 이것이 [그것에] 속하며, 그리고 다시 이것의 전체가 차이인데 맨 마지막 것(전체)의 차이는 더 이상 있지 않거나, 또는 마찬가지로 합쳐진 전체의 맨 마지막 차이 바로 그 이 후에는 그것이 종적으로 차이나지 않는다는 것이 선명해지기 [ 때문이다]. 있는 그 무엇 안에서 이러한 모든 것들이 취하여지므로 [그렇다]. 류건 차이이건 어떤 것도 빠트려지지 않을 것이기 때문이다. 이제 류가 첫 번째 것이고, 차이들과 함께 이것이 [그 류에로] 취하여(προσλαμβανόμενον, 97b4)진다. 모든 차이들이 취하여진다. 그 이후에는 어떤 것도 남지 않기 때문이다.

맨 마지막 것은 종적으로 차이 날 것이나, 이것은 차이나는 것이 아니다 라고 말하여지므로 [그렇다].

그런데 같은 것들과 차이나지 않는 것들을 살펴 보면서, 먼저 각기 모든 것들은 동일한 것[으로서의] 무엇을 지니는지를 조사해야하고, 다시 다음으로 동일한 류안에서 저것들과 헤태론한 [그러한 헤태론한] 것들을 (살펴 보아야 한다). 이러한 모든 어던 것이 동일하다는 것을 그리고 알론한 것들의 경우에도 그와 같다는 것을 파악할 때, 다시 우리가 파악한 것들 동일한지를 조사해야한다. 로고스 하나에 다다를 때 까지 말이다. 이것이 그 프라그마의 **정의**이기 때문이다. 그런데 하나 로고스에 이르지 않고, 둘 또는 여러 [로고스]에 [이른다면] 우리가 조사하는 것은 분명히 하나인 것이 아니라 열엇일 것이다. 예를들어 나는 말한다. 만약 우리가 자존심(μεγαλοψυχία, 97b16)이 무엇인지를 조사한다면 우리는 우리가 아는 자존심있는 어떤 사람들의 경우에 이들 모두가 그러한 것으로서 지니는 하나 무엇을 [조사해야한다]. 예를들어 알키비아데스 또는 아킬레우스 그리고 아이아스가 자존심있다면 각각 모두가 지니는 하나는 무엇인가? 모욕을 못참음. 한 사람은 전쟁한 반면 한 사람은 분노에 탱중했고 한 사람은 자살했기 때문이다. 다시 뤼산드로 또는 소크라테스와 같은 헤태론한 것들의 경우. 실로 만약 행(εὐτυχοῦντες, 97b22, 幸)과 불행(ἀτυχοῦντες, a22)이 차이나지 않는(ἀδιάφοροι, b21)것들이라면, 이 두 가지 것을 취해서 행(幸)에 무관심함(ἀπάθεια, b23)과 불명예를견디지못함이 지니는 동일한 것이 무엇인지 나는 조사한다. 그런데 (동일한 그)어떤 것도 있지 않다면, 두 가지 종의 자존심이 있을 것이다.

모든 정의는 항상 보편적이다. 의사는 어떤( 개별적인) 눈(ὀφθαλμῷ, 97b26)에게가 아니라 모든 또는 종적인 눈에게 해당되는 건강함을 말하기 때문이다. 보편자보다는 각 각이 규정(정의)되기 쉽다. 각기 것으로부터 보편자로 건너가기 때문이다. 그리고 호모뉘마들은 非 종차적인 것들 안에서 보다는 보편자 안에서 보다 더 눈에 뜨이지(식별되지) 않기 때문이다. 그런데 논증들 안에 삼단논법됨이 속해야하는 것처럼 그렇게 정의들 안에 선명히 (속해야한다). 그런데 이것(선명함)은 각기 것(개별자)들을 말함을 통해서 각기 류 안에서 정의된 것으로서 분리된다면-예를들어 모든 것이 아니라 색과 모양에 있어서의 같음 그리고 소리에 있어서의 날

카로움-, 그리고 이런 길로 공통의 것으로 진행한다면, 있을 것이다. 호모뉘마들에 빠져들지 않도록 주의하면서 말이다. 그런데 비유로(μεταφοραῖς, 97b38)논의하지 말아야한다면, 비유에 의해서도 비유에 의해 말함에 의해서도 정의되지 말아야 한다는 것은 분명하다. 필연적으로 비유에 의해서 논의될 것이기 때문이다(96a20-97a39).

그렇다면, 논증에 의해서 인식되고 있는 그 무엇(43쪽)안의 범주가 되는 것들(20쪽)은 무엇인가? 이것들을 파악(λαβεῖν, 97b24)하는 것은 나뉨을 통해 정의할 때 처음으로 해야 할 것이다. 그런데 이러한 나뉨은 어떤 것 전체를 프라그마화할 때 그 류를 차이들로 나누어 가는 것이며, 그 끝에서 다른 더 이상 차이가 아닌 맨 마지막 차이와 더불어 그 류가 취하여(προσλαμβανόμεν- ον, 97b4)짐으로서 얻어진 로고스 하나가 바로 그 프라그마의 정의(ὁρισμός, b13)-각 프라그마의 우시아의 로고스임-이다. 바로 이러한 차이들이 있는 그 무엇 안의 범주들로 되는 것들이다. 그리고 원자적인 이러한 범주들 중 맨 마지막의 범주가 바로 각기 것의 우시아(οὐσία, 96b13)이다.

그런데 차이들에 따른 이러한 나뉨은 논증이 아니다. 있는 그 무엇이 삼단논법에 의해 인식되는한에 있어, 단지 그 정도만 있는 그 무엇의 증명(διεκνύουσιν, 96b26)일 뿐이다. 그러나 이러한 나뉨은 중간을 통한 '논증'이 아니라, '증명'되야 할 모든 것을 추측한다(24-25쪽). 따라서 약한(ἀσθενὴς, 4

6a66)논증(삼단논법)이다.

이제, 있는 그 무엇 안의 범주들을 파악하는 차이에 따른 나눔을 살펴보기로 하자. 류에 속하는 것들 중 어떤 것은 그 류 밖으로까지는 아니지만 자기 이외의 알론한 것으로까지 보다 넓어(ἐπεκτείνει, 96a24)진다. 이러한 보다 넓어짐을 나는 보다 속함이라고 말한다. 예를들어 홀(περιττόν, a32)은 세 겹에도 속하지만 다섯 겹에도 속한다. 그러나 수 아닌 것에는 '속하지' 않는다. 이렇게 보다 많이 '넓어지는' 것이 그 류 안의 첫 번째 것(범주)이다. 나아가서, 세 겹은 홀에, 모든 수에, 측정될 수 없는 수적인 것에, 속한다. 물론 홀 보다 넓지는 않다-보다 많이 속하지는 않는다. 그러나 있는 그 무엇 안에 필연적으로 있다. 그런데 이 세 겹은 자신 이외의 어떤 알론한 것에도 속하지 않는다. 바로 이것이 그 류 안의 원자적인 마지막 범주로서, 필연적으로 그 프라그마의 우시아이다.

이제, 정의는 그 류 안의 종적인-원자적인- 첫 번째 것의 정의이다. 예를들어, 수의 세 겹과 두 겹의, 또는 직선과 곡선과 직각의 정의이다. 그래서 정의(와 순수한 것)은 모든 것들의 아르케이다. 바로 이러한 진행에 **차이들**에 따른 나뉨이 쓸모(χρήσιμαί, 96b25)있다. 그렇지만 있는 그 무엇이 삼단논법화되는 것에 대해서만 그렇게 쓸모있다-어느정도 '증명'이다. 각기 모든 것은 (나뉨은) 곧 바로 추측하는 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 이

렇게 나누는 길에 의해서만 있는 그 무엇 안의 모든 것 각 각이 남김없이 밝혀진다. 왜냐하면 첫 번째 것 그 다음 것 등으로 나누어 간다면 맨 마지막에는 더 이상 알론한 것과 차이나지 않는 차이에 다다를 것이기 때문이다. 그런데 첫 번째 그것에는 그 류의 모든 것이 포함된다(ἐμπίπτει, 97a2). 예를들어 새의 첫 번째 것에는 모든 새 각 각이 포함되는 것처럼 말이다. 그러나 이러한 차이들 덕에 헤태론한 것은 아니다(논자1, 258, 351). 많은 차이들이 종적으로 동일한 것들에 속하므로-물론 이러한 속함은 우시아적으로 또는 그 자체적으로 속함이 아니다-, 차이 덕에 헤태론한 것일 수는 없기 때문이다. 그리고 여기 차이들은 그 사이(μεταξύ, 97a21)에는 아무 것도 없는 모순적인 대립들 또한 아니다.

그런데 나뉨을 통한 정의를 얻기 위해서는 1)있는 그 무엇 안의 범주가 되는 것들을 파악하는 것-이것들은 차이들이라는 것은 이미 말해졌다-, 2) 첫 번째 것과 두 번째 것 등 등이 무엇이라는 것 그리고 이것들에 순서를 정하는 것, 3)이 범주들이 남김없이 말하여진 모든 것이라는 것을 담보하는 것, 등 세 가지 노력을 해야한다. '2)'는 다음에 의해서 완성된다. 그 범주들 중 첫 번째 것은 속한다는 사실이 우연적인 것과 관련하여 삼단논법화되는 것처럼, 류를 통해 얻어낼 수 있다. 이 첫 번째 것에 나머지 모든 것들이

잇따르나, 그 거꾸로는 아니다. 그래서 두 번째 것은 알론한 것들의 첫 번째 것일 것이고, 세 번째 것은 그 다음 것의 첫 번째 것일 것이다–위엣 것이 추상(ἀφαιρεθέντος, 97a33)그 다음 것이 알론한 것의 첫 번째 것일 것이기 때무이다–. 이런 그대로의 순서를 따라 가면 있는 그 무엇 안의 범주(차이)들의 순서는 정해진다. 나아가서 '3)'-이 차이들이 있는 그 무엇 안의 모든 것이라는 것-은 다음으로부터 선명해진다. 첫 번째 것이 추측되면, 각기 모든 것은 이것 또는 저것일 것이며, 그래서 이것 또는 저것에 속할 것이고, 그래서 이것 저것 등 전체가 차이인데, 그 마지막 차이는 그 이후에는 더 이상의 차이나지 않는다는 것이 선명해지기 때문이다. 류건 차이이건 어떤 것도 빠트려지지 않으므로 그렇다. 그리하여 모든 차이들이 취하여지고, 어떤 것도 남지 않게 된다.

이제, 나뉨이 이루어지면, 같은 것들과 차이나지 않는 것들을 살펴보면서, 각기 모든 것들이 동일한 것으로서 무엇을 지니는지를 조사해야 하고, 다시, 동일한 류 안에서 헤태론한 것들을 파악해야 한다. 그런 다음 동일한 것들을 살펴보면서 그것들 가운데서 동일한 것 하나를 파악(ληφθῇ, 97b10-11)함을 통해서 로고스 하나에 이르러야한다. 바로 이 로고스 하나가 그 프라그마의 정의이다. 만약 로고스 하나가 아니라 둘 이상에 이른다면, 우리가 조사하는 것은 하나가 아니라 여럿이라는 것이 분명해질 것이다. 예를들

어 자존심이 무엇(자존심의 정의)을 조사한다고 해 보자. 알키비아아데스와 아길케우스와 아이아스 그리고 뤼산드로와 소크라테스 모두 자존심있는 사람들이라면, 이들이 지니는 동일한 무엇(τὸ αὐτὸ, 97b23)하나를 파악해야 할 것이다. 앞 세 사람의 경우 모욕을 참지못함인 반면 뒤 두 사람의 경우 행(幸)에 무관심인가? 그렇다면 이 두 가지 것이 지니는 동일한 것이 무엇인지를 살펴보라. 만약 없다면 두 가지 자존심이 있을 것이다.

이렇게 해서 얻어진 모든 정의는 보편적인 것이다. 의사는 어떤 눈(ὀφθα-λμῷ, 97b26, 目)에게가 아니라 모든 또는 종적인 눈에게 해당되는 건강함을 말하기 때문이다. 다음으로 정의는 선명해야한다. 만약 각기 것을 말함을 통해서 각기의 그 류에 있어 정의된 것으로 분리된다면-예를들어 모든 것에 있어서의 같음과 날카로움이 아니라, 색과 모양에 있어서의 같음과 소리에 있어서의 날카로움처럼 분리된다면-, 그리고 이런 길에서 공통인 것으로 진행한다면, 그 정의는 선명해질 것이다. 다음으로 비유에 의해 논의하지 말하야한다. 비유에 의해 말하는 것은 정의하는 것이 아니기 때문이다.

이 후 이어지는 14-19(98a1-100b17)장의 번역과 요약은 하지 못했다. 지금의 나의 관심에 덜 중요하기 때문이다. 그러나 실은 시간이 없다. 1-13

(89a23-97b39)장까지만도 한 달 넘게 걸렸다.....

텔레스가 고안한 삼단논법(추리, 연역)은 각기 것의 원인에 관한 증명일 뿐인다. 물론 이 원인은 각기 것의 존재 원인-이유이기도 하다. 그러나 존재 그 자체에 관한 언급은 아니다. 오히려 일반 과학이 이 방법으로부터 유래한다고 볼 수 있다. 실험이니, 검증이니,.....모두 다.....어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇이 그 어떤 것에 어떻게 속하는가를 분명하게 밝혀보자는-증명하자는- 것 아닌가? 수학에 있어서의 전제(가정)으로부터의 결론의 연역 역시 어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇이 그 어떤 것에 속하는 가를 분명하게 밝혀보자는 것일 뿐이다. 어떤 것의 존재 이유를 설명하는 것이다.

그러나 이러한 설명이 존재 그 자체에 관한 언급은 아니다.

# 음절(συλλάβη)에 관한 텔레스의 로고스들

**1)형이상학**

1-1) Mδ2. 1013b18: 철자들은 음절의 원인-4원인 중 질료 원인-이다.
**형상 : 질료 = 우시아 : 요소(τὸ ὄν)?**
사물(살)의 요소(τὰ στοιχεῖα, 1041b13)가 음절로 **비유**된다.

1-2) Mζ17. 1041b12(논자1, 536; 논문1, 211, 692, 1486): 음절의 존재 원인은 그 음절의 본질(있어오고 있는 그 무엇)과 아르케애이다-음절을 이루는 철자들은 그 요소들일 뿐이다.

1-3) Mη3. 1043b5: -음절의 존재 원인은 에이도스(있어오고있는 그 무엇, 본질)이다.

1-4) Mγ1, 1087b36: 리듬의 척도(하나)로서의 음절과 박자.

1-5) Mν5. 1092a26: 음절은 함께놓여짐(συνθέσει, 1029a26; 논자1, 831)에 의해서 이루어진다.

**2)범주들**

2-1) 6. 4b33(논자1, 126): 음절은 말(로고스, 끊어진 량의 범주)의 척도이다.

2-2) 12. 14b2: 문법에 있어서는 음절보다는 요소들이 그 순서에 있어 '먼저'이다
여러가지 먼저 중의 하나

**3)해석에 관하여**

3-1) 4, 16a48, b31: 사람의 음절(사와 람)은 어떤 것도 가리키지 않는다(로고스란?)
음절은 의미 단위가 아니다?

**4)토피카**

4-1) Tζ4. 141b9: 음절보다는 철자가 그 인식에 있어서는(γνωριμώτερον, 141b5)먼저.

4-2) Tζ13. 150b2: 음절은 철자와 쉬모오한 어떤 것이 아니다 - 전체가 부분과 쉬모오한 것이 아니 라는 것을 설명하는 보기(例).

**5)시학**

5-1) Πο20. 1456b34: 언어(λέξεως, 1450b13, 1456a34)의 요소들 8가지 - 철자, 음절,.....
로고스.
5-1-1)철자는 나뉘어질 수 없는 소리(1456b22, 논문집29, 87a)- Σ와 P

5-2-1)음절은 소리와 비소리가 합쳐진, 가리키지않는 소리(1456b34) - ΓΡΑ.
(무 의미?)

5-2-3)합쳐진, 가리켜진 소리(1457b3)-로고스 → 플라톤(이름+ 레애마)
세 가지 가능한 의미(테., 206c-210b;
책14, 콘퍼드, 154)

5-2-4)이름들(Πσ21. 1457a31)

5-2) Πο21. 1458a2: 확장된 이름은 외부 음절이 끼어든 것이다.

**6)수사학**

6-1) Pγ2. 1405a31: 비유는 어긋날 수도 있다. 왜냐하면 비유되는 <낱말>의 음절이 소리가 가리키는 것을 <지시하기에> 실패할 수도 있기 때문이다.

6-2) Pγ29. 1436a10: 같은 이름은 같은 음절들로 이루어진 것이다
음절안에서 쓰여진(γράματα, 1436a10)것들은 동일한 것들이다.

**7)동물의 발생**

7-1) Zγα18. 722a32: 쓰여진 이름은 각각 음절들로부터 온다

**비유(μεταφορά, 은유?)에 관한 텔레스의 로고스들**

**1)형이상학**

1-1) 1015a11(논자1, 529): 모든 **우시아**는 **비(은)유**적으로 자연이라고 말하여진다
유비적으로 보면 아르케애와 요소는 동일하다(1070a30).

1-2) 1014b3(논자1, 524): **요소**는 '**있는** 하나'라고 **비(은)유**적으로(**μεταφέροντες**, 1413 ,논자1, 526) 말하여진다
모음은 끈과 같다(**διαφερόντεως**, 소., 253a4; 데거, 책 14-4, 518)
모든 인식은 어떤 것을 다른 것에 관계지우는(**ἀναφέρειν**파이돈, 76e1, 75b4; 아리, 노트17, **ἀναλογὶστεσθαι**, 테., 186a10)것이다
닮게 하는(**προσεοικένα**) 것이다

1-2) 991a22: 원형으로서의 **이데아**는 시적인 **비(은)유**일 뿐이다(Rorty, 수사학, 357).

1-3) 1024a8, 1019b33, 1021b29

**2)시학**

2-1) 1457b6(논자2, 196; 논문1, 97): **비(은)유**는 *이름*이 말하여지는 8 가지 방식 중의 하나로서, 어떤 이름을 다른 것에 적용하는 것이다. 이러한 적용은 다음과 같이 4 가지 방식으로 이루어진다.
2-1-1)류의 이름이 그 류의 종들 중의 어느 하나에 적용된다.
2-1-2)종의 이름이 그 종의 류에 적용된다(로티, 수사학, 336)
2-1-3)종의 이름이 그 종의 류의 다른 종에 적용된다.
2-1-4)**유비**적인(κατὰ τὸ ἀνάλογια, 1457b9; 논자1,1201; 논문1, 97)**비(은)유** 방식 → A : B = C : D의 경우, D의 이름이 B에 또는 그 거꾸로 적용된다.
이름 : 자음 **=** 레애마 : 모음(?, 논문집15, 라일 240a)

2-2) 1459a10: **비(은)유**는 **같은 것**(τὸ ὅμοιον, 1459a8)에 관한 이론이다–가장 중요함.

**3)수사학**

3-1) 1401b36: 4가지 **비(은)유** 중 대 부분의 것은 **유비**적이다.

3-2) 1413a15: Proverbs(αἱ εἰκόνες, 1413a13-14, 직유)는 하나의 종에서 다른 종으로의 **비(은)유**(2-1-3)이다.

3-3) 1412b35: 성공적인 similes(αἱ εἰκόνες, 1412a32, 직유)는 어떤 측면에서는 **비(은)유**(2-1-4)이다.

3-4) 1407a10-14: 성공적인 **비(은)유**는 분명히 similes이기도 하다. 물론 그 거꾸로도 가능하다.

3-5) 1406b3: 이암브리크의 시에서는 **비(은)유**가 자주 쓰임.

3-6) 1405a3-b21: 시에서는 **비(은)유**가 가장 가치있다.

3-7) 1404b32: 각운법을 제외하면 **비(은)유**가 시에 가장 유리하다.

**4)토피카**

4-1) 140a9: **비(은)유**는 **같은 것**을(κατὰ τινα ὁμοιότητα, 140a1-12)가리킨다

4-2) 139b32: **비(은)유**는 항상 애매하다(ἀσαφὲς, 139b34).

**5)니꼬마노프 윤리학**

5-1) 1115a15: 비(은)유에 의해서 뻔뻔함은 용기라고 말하여질 수 있다.

5-2) 1149a23: 비(은)유에 의해서 자기-탐닉과 절제는 incontinence와 continence라고 불리워진다.

# 음절(συλλαβη)에 관한 플라톤의 로고스들

## 1)소피스테애스

논문1, 209; 논자1, 1485; 논문집3, 166; 논문집15, 라일, 139b, 237a; 논문집29, 라일, -2a)

1-1) 258a1: *음소*들(τὰ γράμματα, 253a1)을 류(종)들로 <**비(은)유**함>(책14, 콘퍼드, 261; 논문집15, 라일, 431; 책 15, seligman, 52)

이름 : 자음 = 동사 : 모음(논문집15, 라일, 240a)
음절 : 문자 = οὐσία : τὸ ὄν ?
큰 문자 : 작은 문자 = 도시 : 사람(211, 로빈슨, 초기변)
같다(논자2, 199; 논문1, 93)

:*음소*들은 류들과 **같다**(논문집3, 107)

Rowe, 정치가, 203-정치술은 정치술과 비슷한 것이 아니라 동일한 것이다)

:*음소*들을 류들의 **보기**(οἷον, 例, **소**, 253a3, 5; 테., 207a1; 책44-1, rapp, 214; 논자1, 158-범., 1b12, 508, 534, 1087, 1249, 1486, 형., 1041b32; 로빈슨, 초기변., 208)로 들음.

: 모음없이 *칠자*들은 *음절*로 될 수 없다(책19, bluck, 131; cf. 테., 197d).
:모음(τὰ φωνήεντα, 소., 253a4; 논자1, 1485; 책14-1, 켐벨, 143)은 being을 가리킨다-동일헤테론도 가리킨다(논문집29, stephen, 99a1, 비교된다)
:모음은 δεσμὸς(소. 253a5; 논문1, 210; 논자1, 1484, 크라틸로스 427b2; Palmer, 120; 티., 31bc; 번역 216; 로빈슨 초기변, 209)와 같다
:모음의 비(은)유(the analogy of vowels, 논문집3, 107; 책19, bluck, 116; 오웬, 변증법, 99)-ἀναλογία(영헬사전, I, 94b)
:모음은 being과 같다(책21, 로스, 113; 논문집3, 168; 논문집1, 195)

:형이상학적인 term인가 아니면 언어적인 term인가?

## 2)테아이테토스

2-1)203a7: *음절*은 *문자*의 *요소*들(τὰ τῶν γραμμάτων στοιχεῖα, 202e6)로 이루어진다. 예를들어 *이름* Σωκράτους(203a6)의 첫 음절 'Σω'는 그 요소 'Σ'와 'ω'로 이루어진다.

:이름과 레애마(동사)의 연결(σύνφεσις, 소., 262c1, d3; 논자1, 133)
이 바로 *로고스*이다.

요소들은 실제 대상의 아르케애의 예(논문집29, 295)
: 그 요소들 세 가지(τρίτον εἶδος γραμμάτων, **필레보스**, bury, 들어가기37)

a: ἄπειρος한 φωνὴ의 세 가지 나뉨들(bury, 들어가기, 37);
τὰ ἄφωνα(필., 18c4)↔ㄱ)소리아닌(ἀφώγων, 테., 203b3)단지 소음(ψόφος, 테., 202b3)
논문집29, 87a 뿐인 것-예를들어 Σ (혀꼬부라지는 소리)
τὰ ἄφθογγα κατὰ ἄφωνα(필., 18c4)↔ㄴ)소리도 소음도 아닌 것-예를들어 B
τὰ φώνηεντα(필., 18b8)↔ㄷ)소리인 것(φωνὴν, 테., 203b7)-모음

: 음절 'Σω'를 인식하는 자는 그 요소들 'Σ'와 'ω'도 반드시(ἀνάγκη, 테., 203d7)인식한다(γιγνώσκει, 테., 203d2)

: 그러나 음절은 그 부분들의 모두와 전체(τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 204a11)와 헤태론(ἕτερον, 204b3; 논문1, 212)하다
음절은 그 요소들이 합쳐질 때(συντεθέντων, 203c6)생겨나는 단일한 이데아(ἰδέαν, 203c5-6; 거드리5, 116; 책35, 스텔젠, 43; 켐벨, 테아이테토스, 192, 224-5)이다

:따라서 음절은 이데아의 보기(παραδείγματα, 테., 202e4; 정치가, 277d1;거드리5, 173, illustration, 책14, 콘퍼드, 153; 거드리5, 115, 117; 例)

2-2)202a3: 이름을 이루는 음절(테., 208a3)들의 모든 요소(문자, 철자)를 열거(ἀποδοῦν -αι, 207a1)한다고 해서, 그 이름 'Θεαίτητον'(207e7)를 아는 것이 아니다. 마찬가지로 마차를 이루는 음절들의 모든 요소를 열거한다고 해서, 그 마차의 **우시아**(207c3)를 아는 것이 아니다.

①이름과 술어(레애마, 동사)를 지닌 소리를 통해 어떤 사람의 생각(διάνουν, 206d1)을 보여주는 표현
②모든 요소들의 열거
③각기 것의 차이를 나타내는 어떤 표현(τι σημεῖον, 208c7)
로고스가 가리키는(σημαίνειν, 206c7-8)세 가지 무엇.
:따라서 만약 로고스(λόγον, 테., 207c7)가 '모든 요소의 열거'라면 앎은 '옳은 의견 더하기 로고스'가 아니다.
:왜냐하면 어떤 것이 때때로 헤태론한(207d5)두 가지 것의 부분이라고 여겨진다고 해서, 그 어떤 것이 알려지는 것은 아니기 때문이다.

:문자(207e1) 'Θ'와 'ε' → 헤태론한 두 가지 것의동일한 부분-음절 'Θε' 이름 Θεαίθητον과 Θεόδωρον

:그래서 읽고 쓰는 것을 배우는 아기가 'Θεαίθητον'를 연이어 썼다고 해서, 동일한 그 음절 'Θε'를 아는가? 모른다. 테오도로스의 '테'를 분별하지 못하기 때문이다. 만약 로고스가 모든 요소들의 열거라면 아니다. 둘 셋 네 번째 음절의 경우도 마찬가지이다. 비록 모든 요소들을 열거한 결과 그 요소 (στοιχείου, 208a9)의 완전한 목록(논문집29, 라일, 33)이 곧 로고스가 옳은 의견에 더했지만, 그렇다고 그 아이가 그 음절 또는 이름들을 아는 것은 아니다.

### 3)정치가

3-1)277e7(277d9-278c2; G.E.L.Owen, 논리, 140쪽): 아이들이 문자(γραμμάτων, 277e3)들을 인식(γίγνωνται, 277e4)하는, 특별한(278e6) 예(例, 보기)는 앎(τὴς ἐπιστήμης, 277d7)을 얻어내는 (ㄹ)예의 (ㅁ)예(ἄλλῳ παραδείγματι, 278e7, 例)이다-귀납의 일종으로서의 유비-가장 가까운 지시-보기(로빈슨, 초기변, 210, 212)이다.

:'(ㄹ)'은 커다란 공동체를 양육(τοῦ βασιλέες, 278e7)하는 정치술을 인식하는 例
:'(ㅁ)'은 아이가 가장 짧고 단순한 음절(277e7)안의 각기 요소(τῶν στοιχέων, 277e6)는 인식(277e8)하나, 다른 음절 안의 그(요소)것들은 인식하지 못할 때, 인식시키는(278ab)例이다.

:아이에게 인식하는 (음절)과 인식하지 못하는 (음절) 이 양자의 같은 자연(ὁμοιότα καὶ φύσιν, 278b1; 논자4, 932; 로빈슨, 초기변, 210/동일한 에이도스(1278e8, G.E.L.Owen, 논리, 146/동일한 프라그마(279a8, 〃)을 분명하게 해 준다. 이때 인식된(γιγνόμενα, 278b4-5)(문자, 철자)가 인식되지 않는 (문자)의 例(παραδείγματα, 278b4)가 된다

:이렇게 해서 결국 모든 것(278d1)의 요소들을 인식하게 된다.

: 그 유비(거드리5, 173; Rowe, 정치가, 203; Scodel, 정치가, 106; G.E.L.Owen, 논리, 140)

같다(논자2, 199; 논문1, 93)
아는 음절(의 철자) : 모르는 음절(의 철자) = 직조술 : 정치술
: 프라그마의 길고 어려운 음절 = (279a-283a)
(278d4-6; 논문집29, 953)

4)필레보스

5)국가 3, 402(education in μουσική, 켐벨, 책14-1, 253)

### 2-2-3)존재 유비

그렇다면, 유비는 각기 것의 서로에 **대해 있는** 방식(관계)를 말하는 하나의 길이라고 볼 수 있다. 그러나 이것이 존재(있는 것)을 말하는 유일한 길은 아니다. 그 하나일 뿐이지, 있는 모든 방식(길 또는 양상)이 아닐 뿐더러, 유비적으로만 있는 것에 관해 말할 수 있는 것은 아닐 것이기 때문이다[1]. 이러한 존재 유비는 아리스토텔레스의 형이상학 감마 편 2 장에서 도드라진다.

> "있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라 건강한 모든 것 각각이 건강에 대하여 말하여지는 것처럼, 말하여진다(1003a33-35)"

예를들어 '어떤 것이 건강하다' 라고 말하여지는 것은 그 어떤 것이 건강에 **대**해 있기 때문이다. 건강을 보존하기에, 아니면 건강을 생산하기에 , 아니면 건강의 징후(τῷ σημεῖον 1003a36)이기에, '건강하다' 라고 말하여지며, '어떤 것이 치료제이다' 라고 말하여지는 것은 그 어떤 것이 치료 능력 또는 기교가 있든지, 아니면 치료 능력에 적용되든지, 아니면 치료 능력의

---

1) 아리스토텔레스에 따르면, 관계이외의 우시아(실체), 량, 질 등의 범주들이라고도, 진리 또는 거짓이라고도, 뒤나뮈스 또는 에네르게이아라고도 있는 것은 말하여지기 때문이며, 있는 것은 유비적인 방법 뿐 아니라, 삼단논법을 통해서도 말하여질 수 있기 때문이다.

에르곤(활동)이기 때문이다.

따라서 건강한 것이 건강에 **대해** 그리고 치료적인 것이 치료에 **대**해 **있**듯이, '있는 것들(τὰ ὄντα)은 우시아(οὐσία)에 **대해 있다**' 라고 말하여진다 이러한 **대해 있음**(관계)에 4 항 비례 유비를 적용한다면 아래의 식이 나타날 것이다.

④-7) 건강한 것 : 건강 = 있는 것들 : 우시아(실체) = 치료제 : 치료
(πρὸς, 1003a35)
**對**해 **있음**(εἶναι[2] 1003b3)

2) 이러한 'εἶναι πρὸς τι'(어떤 것에 대해 있음)은 플라톤의 파르메니데스 편의 '.....πρὸς ἄλληλα.....ἔστι'(서로에 대해 있음, 166c4)와 비교 될 수 있으리라.

## 폴리티코스 번역

"오, 신적인 영감이 있는이여! **예들**(παραδείγμασι, 277d1)을 사용하지 않고 보다 더 큰 어떤 것을 충분하게 증명(ἐνδείκνυσθαι, d2)한다는 것은 아주 고통스럽네. 우리들 각자는 **예를들어**(οἷον, d3) 꿈 속에서 모든 것 각 각을 보아 알았다가 다시 깨어나서는 모든 것을 인식치 못하는 것**과 같은** 사람일 수 있네: 낯선이

어떻게 이것을 말씀하십니까?: 젊은 소크라테스

우리 안의 앎의 상태(πάθος, 277d7)는 현재 아주 불합리한 진행에 처한 것처럼 여겨지네: 낯선이

무슨?: 젊은 소크라테스

"오 친우여! 나에게는 **예 그 자체**가(τὸ παράδειγμα αὐτὸ, d9-10)다시 **예**를 필요로 하게 됐네: 낯선이

무슨? 저를 위해 망설이지 말고 말씀해주십시요: 젊은 소크라테스

자네가 따를 준비가 돼 있으니 해야겠네. 막 철자(γραμμάτων, e3, 문자)들을 익혀 인식하게 될 때의 어린 아이들을 우리는 아네(ἴσμεν, 277e3): 낯선이

어떠한?: 젊은 소크라테스

가장 짧고 쉬운 음절들 안의 요소들(τῶν στοιχείων, e6)을 충분하게 분간한다는 것, 그리고 저( 요소)것들에 관한 진실을 주장할 수 있게 된다는 것: 낯선이

어찌 그렇지 않겠습니까?: 젊은 소크라테스

그런데  알론한 (음절)들 안의 동일한 그 (요소)들과 이 (요소)들에 의심을 품어 그들은 다시 거짓 의견과 로고스를 [지니게] 되네: 낯선이

물론: 젊은 소크라테스

따라서 아직 인식하지 못하는 것들에로 그들을 가장 쉽고 매끈하게 이끄는 (길)은 이것이 아니겠나?: 낯선이

어떠한?: 젊은 소크라테스

먼저 올바른 의견을 지니는 (요소)들의 그 음절로 끌어다가, 아직 인식하지 못하는 (음절)을 나란히 놓여지게 하여, [그것들을] 비교하면서(παραβάλλοντας, 278b1)[양자를] 연결함에 의해서(τοῖς συμπλοκαῖς, b2) 그 양자 안에 있는 그 동일한 같음과 자연(τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν, b1-2)을 분명하게 보여주게나. 의심스러운 모든 것 [대신]에 진실한 의견들이 보여져 놓여지게 될 때까지. 그런데 그렇게 보여지게 되면 인식된 (요소)들은 예들(τὰ παραδείγματα, 278b4)된다네. 모든 음절 안의 모든 요소들 각 각이 한 편으로는 알론한 것들과 헤태론한 것으로서의 헤태론한 것이라고 다른 한 편으로는 동일한 측면

에서 자기 자신과 동일한 것으로서의 동일한 것이라고 불리워질 것일세: 낯선이

물론 물론: 젊은 소크라테스

이제 이것이 충분하게 파악됐는가? 예(例)는 때때로 끊겨지는(διεσπασμένῳ, 278c5)헤태론 것 안에 있는 동일한 것이 올바르게 의견화되고 그리고 그 양자에 함께하는 단일한 것으로서의 각 각에 관한 진실한 의견이 완전하게 모아질 때 발생한다는 것: 낯선이

[그렇게] 나타납니다: 젊은 소크라테스(277b9-278c7)"

"우리 자신의 영혼이 모든 것들의 요소들에 관하여 이러한 것을 자연스레 겪는다면 놀라운가? 어떤 때는 진리에 의해서 어떠한 것들 안의 각기 것 하나 [하나]가 끌어 모아지지만 어떤 때는 헤태론한 것들 안의 (각기) 모든 것이 다시 흩어지며(φέρεται, 278d3), 그리고 어떻게든 다르게든 함께 섞어진 그것들의 올바른 의견을 지니는 반면 프라그마들의 길고 쉽지않는 음절들로 옮아가면(μετατιθέμενα, 278d4)그것 자체들을 다시 인식할 수 없게 된다는 것: 낯선이

전혀 놀랍지않습니다: 젊은 소크라테스(278c8-d7)"

"이제 이와 같다면, 나와 자네가 전체 예(ὅλου παραδείγατος, 287e6, 例)의 자연을 그 부분에 있어 작은 알론한 예 안에서 보아 알려(ἰδεῖν, e6)고 앞서 시도한 것은, 이 후에 더 작은 (동일한 에이도스)로부터 가장 큰 왕의 동일한 에이도스에로 적용하면서, 꿈에서 우리를 깨어나게 하기 위하여, 예(例)를 통하여 도시의 양육을 기교에 의해 인식하려고 시도하는 것과 어긋나지 않는다: 낯선이

아주 올바르십니다: 젊은 소크라테스(278e4-e11)".

## 테아이테토스 편 번역

“우리는 그 (음절은 철자 모두라는 )것을 매끈하게 견지할 수 없네. 똑같이 우리는 음절을 요소들이 아니라 그(요소)들로부터 떠오르는(γεγονὸς, 203e4, 발생하는), 그런데 그 요소들과는 *헤태론한, 자기 자신의 단일한 이데아를 지니는 어떤 에이도스 하나*(ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, e3-4)로 놓아 보아야 하네: 소크라테스

물론입니다. 아마 저것보다는 더 그러할 것 같습니다: 테아이테토스

조사해야 하네. 그렇게 인간을 넘어선 방식으로(ἀνάνδρως, 203e8)[정립된] 크고 거룩한 그 로고스를 포기해서는 안되네: 소크라테스

안되기 때문입니다: 테아이테토스

그렇다면 지금 우리가 말하는 식으로 해 보세나. 각기 합쳐지는(συναρμοττ-όντων, 204a2)요소들로부터 떠오르는, **이와같이**(ὁμοίως, a2)문자들(γράμμασι, a3)과 그리고 알론한 모든 것들 각각 안에서도 (떠오르는), *단일한 이데아*가 음절이라고 [말일세]: 소크라테스

물론입니다: 테아이테토스

그렇다면 그것의 부분(μέρη, 204a5)은 아니어야만 하네: 소크라테스

실로 무슨?: 테아이테토스

그것(οὗ, a7)의 부분이라면, *전체*는 필연적으로 부분 *모두들*(τὰ πάντα, a7)이네. 또는 그 전체는 부분들로부터 떠오르는, 모든 부분들과는 헤태론한 어떤 하나 에이도스라고 자네 말하는가?

저는 그렇습니다: 테아이테토스

실로 *모두*와 *전체*(τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 204a11)를 자네는 동일한 것 또는 각기 헤태론한 것 중 어느 것이라고 말할텐가?: 소크라테스

어느 것도 선명하지는 않지만, 대담하게 답하라고 당신이 다그치시니 저는 위험을 무릎쓰고 헤태론한 것이라고 말하겠습니다: 테아이테토스

오 테아이테토스여! 대담함은 옳은 것이네. 자 그 대답이라면 조사해야 하네: 소크라테스

(조사) 해야 합니다: 테아이테토스

그렇다면 *전체*는 *모두*(τοῦ παντός, 204b7)와 차이나는가? 지금 로고스대로 하자면 [말일세]: 소크라테스

예: 테아이테토스

실로 무슨? *모두들*과 *모두*(τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν, b10, 모든 것과 모든 것들)는 차이나는가? 예를들어 하나, 둘, 셋, 넷, 다섯, 여섯, 그리고 셋의 두배

또는 둘의 세배 또는 넷과 둘 또는 셋과 둘과 하나 라고 우리들이 말할 때, 이러한 모두들을 동일한 것 또는 헤태론한 것 중 어느 것이라고 말할까?: 소크라테스.

동일한 것: 테아이테토스

따라서 육 이외의 알론한 것?: 소크라테스?

(알론한) 어느 것도 아닙니다: 테아이테토스

그렇다면 각 각 표현(λέξεως, 204c6; 시., 1450b20, 1456a34)모두들을 우리는 육이라고 말하는가?: 소크라테스

예: 테아이테토스

그런데 *모두들*(τὰ πάντα, 204c8)이라고 말할 때 우리는 *모두*(πᾶν, c8)[이외의] 어떤 것도 말하지 않지?: 소크라테스

필연적으로: 테아이테토스

육들(τὰ ἕξ, c10)과 알론한 어떤 것?: 소크라테스

어떤 것도 아닙니다: 테아이테토스

따라서 수로 이루어진 것들에 있어서는 어떠한 것이든지 모두와 모두들 각 각(τό πᾶν καὶ τὰ ἅπαντα, 204d1-2)은 동일한 것이라고 불리워지는가? 소크라테스

(그렇게) 나타납니다: 테아이테토스

그것들에 관해 우리는 이렇게 말하네. 플레트론(πλέθρου, d4, 길이 단위-약 100feet, 1/6 스타디온)수치와 플레트론은 동일하다고. 그렇지 않은가?: 소크라테스

예[ 그렇습니다]: 테아이테토스

그리고 스타디온(τοῦ σταδίου, 204d7, 약600feet-6플레트론-100 ὀργυιαί-1/8 roman mile)의( 수치 경우에)도 그와 같네: 소크라테스

예

그리고 다시 군대의 [병졸] 수와 군대도, 그리고 이와같은 모두들도? 왜냐하면 수 모두는 그것들 모두 각 각 있는 것(τὸ ὄν, d11; 논자1, 1372)이기 때문이네: 소크라테스

예: 테아이테토스

그런데 각기 것들의 수는 확실히 부분 이외의 알론한 어떤 것인가?: 소크라테스

(알론한) 그 어떤 것도 아닙니다: 테아이테토스

따라서 부분을 지니는 것은 무엇이든지 부분들로 이루어졌겠지요?: 소크라테스

나타납니다: 테아이테토스

그런데 부분 모두들은 모두라는 것에 동의되네. 모두 수는 모두이므로: 소크라테스

그렇게: 테아이테토스

따라서 전체는 부분들로 이루어지지 않네. 왜냐하면 모두는 모두들 부분일 것이기 때문이네: 소크라테스

(이루어지지) 않을 것처럼 여겨집니다: 테아이테토스

그런데 부분이 전체 이외의 알론한 것의 부분일 수 있을까?: 소크라테스

모두의( 부분일 수 있습니다): 테아이테토스

오 테아이테토스여! 용감하게 싸웠도다. 그런데 모두는 어떤 것도 빠트려지지 않는 것이고, 이것이 그것 모두이지?: 소크라테스

필연적으로: 테아이테토스

그런데 전체는 결코 어떤 것도 빠트려지지 않을 이것과 동일하지 않는가? 반면에 빠트려지는(ἀποστατῇ, 205d5)것은 전체도 모두도 아닐세. [이 양자의 경우에는] 동일한 것으로부터 동일한 것이 동시에 발생하겠지?: 소크라테스

지금 저에게는 모두와 전체는 어떤 차이도 없는 것처럼 여겨집니다: 테아이테토스

그렇다면 전체의 부분과 모두의 부분은 모두들 부분이라고 우리는 말하고 있지?: 소크라테스

물론입니다: 테아이테토스

다시 방금 전의 욧점으로 돌아가 보세. 만약 음절이 요소들은 아니라면 필연적으로 요소들을 자신의 부분으로 지니지 않아야 하든지, 또는 그 (요소)들과 동일하다면 저 (요소)들과 같이 인식될 수 있든지, 해야하지 않겠나?: 소크라테스

그렇게: 테아이테토스

그렇다면 이렇게 되지 않기 위해서 그( 음절)은 그 (요소)들과 헤태론해야 되지?: 소크라테스

예: 테아이테토스

무엇이? 만약 음절의 요소들이 (음절의) 부분이 아니라면, 음절의 부분인 그렇지만 [그 요소(철자)들과는] 알론한 어떤 것이 저( 음절)의 요소이다 라고 말해야 하지 않는가?: 소크라테스

결코 [그렇지] 않습니다. 오 소크라테스여! 만약 저( 음절)의 어떤(ἄττ', 205b11)부분을 인정해야 한다면 그 요소들을 제쳐두고 알론한 것들을 찾는다는 것은 비웃음을 살것입니다: 테아이테토스

물론 물론, 오 테아이테토스여! 지금 로고스에 따르면 음절은 부분이 없는 단일한 어떤 이데아일세: 소크라테스

(그럴 것처럼) 여겨집니다(ἔοικεν, 205c3): 테아이테토스

오 친애하는! 만족스럽게 여겨졌던 잠시 전에 말해진 것을 우리가 인정한다는 것을 자네 기억하는가? 알론한 것들이 그것들로부터 합쳐지는 그 첫 번째 것들의 로고스는 있지 않을 것이라는 것. 그( 첫 번째) 것 각 각은 그 자체로 합쳐진 것이 아니기 때문일세. 그리고 (첫 번째) 그것에 관해서는 '있다'(τὸ εἶναι, 205c7)를 올바르게 덧붙혀져서 말할 수 있는 것도 아니며, 마찬가지로 알론한 것에 속하는 헤태론한 것으로서의 이것(τοῦτο, c8)이라고 말할 수 있는 것도 아니라는 것, 그리고 실로 이것이 그( 첫 번째) 것을 비로고스적이며 비인식적으로 만드는 원인이라는 것: 소크라테스

기억합니다: 테아이테토스

이제 그것 이외의 알론한 어떤 것이 그( 음절)이 단일한 에이도스(τοῦ μονοειδές, 205d1)이며 비부분적이라는 것의 원인인가? 나는 알론한 (원인)을 볼 수 없기 때문이네: 소크라테스

(알론한 원인이) 실로 나타나지 않습니다: 테아이테토스

그렇다면 음절은 저( 첫 번째)것과 동일한 에이도스에 해당되는가(ἐμπέπτωκεν, 205d4)?부분을 지니지 않으며 단일한 이데아라면 [말일세]: 소피스테스

물론 물론: 테아이테토스

따라서 만약 여러 요소들이 음절이고 그리고 (음절은) 전체인 어떤 것이며, 그것의 부분들은 동일한 것들이라면, 그 요소들도  음절과 같이(ὁμοίως, 205d8) 인식되며 설명(ῥηταί, d9, 수식)될 것이네. 모두들 부분이 그 전체와 동일하다고 말하여질 것이기 때문일세: 소크라테스

훨씬 [그렇습니다]: 테아이테토스

그런데 만약 (음절이) 하나이고 비부분적이라면, 음절과 같이 그렇게 요소는 비로고스적이며 비인식적일 것일세. 동일한 원인이 그것들을 그렇게 만들기 때문이네: 소크라테스

다르게 말할 수 없습니다: 테아이테토스

따라서 우리는 이것을 인정해서는 안되네. 음절은 인식적이고 설명되는 것이지만 요소는 그 반대일 것이라는 것: 소크라테스

안됩니다. 로고스에 의해서 설득됐기 때문입니다: 테아이테토스

다시 무슨? 따라서 문자들을 배울 때(ἐν τῇ τῶν γραμμάτων μαθήσει, 206a2)자네 자신이 처한 상황은 오히려 그 반대를 인정하도록 하지 않는가?: 소크라테스

어떠한?: 테아이테토스

배울 때 그 요소들을 보고 들음에 의해서 그것 각 각을 그 자체로 구분하려는 것 이외의 알론한 어떤 것도 하지 않는다는 것. 말하고 쓰는 순서(ἡ θέσις, 206b7; 논자1, 187)의 혼란을 겪지 않기 위해서 [말일세]: 소크라테스

가장 진실하십니다: 테아이테토스

그리고 음악에서 최상의 성취는 구분된 여러 음(τῷ φθογγῳ, 206b1)들이 [현악기의] 어느 줄에 속하는가를 말하는 능력에 엄밀히 놓여있네. 사람들이 동의하는 바와 같이 구분된 음들이 음악의 요소들이지 않는가?: 소크라테스

(구분된 음 이외에는) 어떤 것도 아닙니다: 테아이테토스

따라서 요소들과 음절들들에 관한 우리의 경험으로부터 만약 알론한 것들을 판단하려 한다면 요소들의 류는 음절들(τῆς συλλαβῆς, 206b8, 복합적인 것)의 인식(τὴν γνῶσιν, 206d7)보다도 더 선명하며 그리고 더 완전하게 각 각을 배우게 하는 인식을 산출한다네. 만약 어떤 자가 음절은 자연스레 더 인식적인 반면 요소는 자연스레 덜 인식적이다 라고 말한다면 우리는 그가 의도하든 의도하지 않든 그것은 어린아이 놀이라고 상정할 것이네: 소크라테스

정확하십니다: 테아이테토스(203e4-206b12)"

"그러나 내가 여기기에는 실로 이것(τούτου, 206c1)에 관한 알론한 논증이 선명해져야 할 것처럼 보이네. 우리 앞에 놓인 그것(δι' αὐτὰ, c3)을 잊어서는 안되네. 실로 언제 진실한 의견에 로고스가 더해져 가장 완성된 앎이 생겨나느냐가 말해지는 것: 소크라테스

그렇다면 보아야 할 필요가 있습니다: 테아이테토스

실로 닥아서 보세. 우리에게 어느 한 때 건네져오는(ποτε βούλεται, 206c7, 언제)그 로고스가 가리키는 그 무엇인가? 나에게는 세 가지 중의 하나를 (로고스의) 무엇이라고 말하는 것처럼 여겨지네: 소크라테스

어떠한 것들의?: 테아이테토스

이름과 술어들을 지닌(μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνοματων, 206d2)소리들을 통해 자신의 생각(διάνοιαν, d1)을 보여주는 것이 그 첫 번째 것일 것이네. 거울이나 물 안으로처럼 입을 통한 흐름 안으로 그 의견을 새겨넣으면서(ἐκτυπούμενον, d3)[말일세] 자네는 로고스(λόγος, d5, 말)가 이러한 것이라고 여겨지지 않는가?: 소크라테스

여겨집니다. 말하는 것(λέγειν, 206d6)은 최소한도 그것을 하는 것이라고 우리는 말합니다: 테아이테토스

그렇다면 다시 처음부터 벙어리나 귀머거리가 아닌 모든 자는 각기 것에 관해 스스로의해 여겨진 그 무엇을 표시(ἐνδείξασθαι, 206d8)하는 이것을 다 소간에 행할 수 있네. 그리고 옳은 의견을 지니는 자는 누구든지 그렇게 로고스를 가지고 그 모든 것을 선명하게 할 걸세. 그렇지만 여전히 앎과 분리된 옳은 의견이 결코 생겨나지는 않을걸세: 소크라테스

진실: 테아이테토스

이제, 지금 우리가 말하면서 보여준 어떤 것도 지금 우리가 조사하는 앎을 말하는 것이 아니라고 쉽게 고소하지는 말게. 똑 같이 왜냐하면 이것을 우리가 말하는 것이 아니라 각기 것이 무엇이냐고 물으면 그 물음에 요소들을 통해서 답하러 들 수 있을 것이기 때문일세: 소크라테스

예를들어(οἷον, 207a1)무엇인가를 말해주십시요. 오 소크라테스여!

예를들어 헤시오도스는 마차에 관해서 '그런데 마차의 수많은 통나무 조각들'이라고 말하네. 나는 (그 조각들을) 다 말할 수 없는데 자네도 할 수 없다고 보네. 그러나 만약 마차는 (무엇)이냐고 우리에게 물어온다면 우리는 바퀴, 축, 모통, 난간(ἀντυγες, 欄干), 멍에라고 말할 것이네: 소크라테스

물론: 테아이테토스

그런데 자네 이름을 물어 오는데 그 음절로 대답하는 경우와 똑 같이 우리를 그는 비웃을 것이네. 말할 때 우리는 올바르게 의견을 지니며 말하지만 [스스로를] 문법가로 여기면서 문법가처럼 이름 데아이테토스의 로고스를 말하며 지닐 것이기 때문이네. 진실한 의견에 요소들 각기 것을 완성하기 전까지는 어떤 것도 앎이지 않다라고 (그는) 말할 것이네. 앞서 내가 말했던 것처럼. : 소크라테스

말씀하셨기 때문입니다: 테아이테토스

그렇다면 그렇게 마차에 관한 올바른 의견을 우리는 지닌다 라고 [그는] 말할 것이지만, 저( 마차)의 수 많은 [부분들]을 두루 말함을 통해서 그( 마차)의 우사아를 말할 수 있는 [사람은] 그렇게 함으로서 진실한 의견에 로고스를 덧붙히며 그리고 의견을 형성하는 것 대신에(ἀντὶ, 207c2) 그 마차의 우시아에 관한 기교적인 앎을 생겨나게 한다네. 요소들을 통해서 그 전체로 감(περάναντα, c4)에 의해서: 소크라테스

그렇다면 당신께 좋게(ἓυ, c5)여겨지십니까? 오, 소크라테스시여: 테아이테토스

오 친우여! 각기 것에 관하여 요소들을 두루 통해 가는 길은 로고스이지만 음절 또는 더 큰 것을 (통해 두루 가는 길은) 비로고스라는 것을 자네 인정하는지의 여부-인정할 것처럼 여겨지네만- 그것을 나에게 말해 주게. 그것

을 우리가 조사하기 위해서이네: 소크라테스

그러나 물론 인정됩니다: 테아이테토스

동일한 것이 어떤 때는 동일한 것의 의견과 관련하여(δοκῇ αὐτῳ, 207d4)동일한 것의 [부분]이지만 어떤 때는 헤태론한 것의 [부분]일 때, 또는 헤태론한 것이 (헤태론한 것의) 의견과 관련하여(δοξάζῃ, d6) 어떤 때는 동일한 것의 [부분]이지만 어떤 때는 [다른] 헤태론한 것이 (동일한 그것의 [부분]일 때, 어느 때든지  앎을 지닌다고 보는가?: 소크라테스

제우스에 맹세코 내가 [보기엔] (지니지) 않습니다: 테아이테토스

자네 자신과 알론한 자들이 처음에 문자들을(τῶν γραμμάτων, 207d8)배울 때를 잊었는가?: 소크라테스

동일한 음절이 어느 한 때는 헤태론한 문자(γράμμα, 207e1, 철자, 綴字)에, 어느 한 때는 [다른] 헤태론한 문자에 이끌린다는 것, 그리고 동일한 ( 문자)가 어느 한 때는 그 음절에 덧붙혀지지만 어느 한 때는 다른 음절에 놓여진다는 것은 당신은 말하십니까?: 테아이테토스

그것을 내가 말하네: 소크라테스

그렇다면 저는 제우스에 맹세코 잊지 않았습니다. 그러한 상태들인한 어는 것도 어떻게든 앎으로 이끌지지 않습니다: 테아이테토스

무엇이? 그러한 때에 테아이테토스(Θεαίτητον, 207e7)를 쓰면서 어떤 자가 테애파(θῆτα, θ, e8)를 쓸적에 만약 써야 한다고 여기면서 쓴다면, 그리고 다시 테오도로스(Θωόδωρον, 208a1)를 쓰면서 타우(ταῦ, τ, α1)를 쓰려 할 적에 마찬가지로 만약 써야 한다고 여기면서 쓴다면, 자네 이름의 첫 번째 음절 그것이 알려진다고 우리는 말할 수 있을까?: 소크라테스

그러한 상태는 아무 것도 보아는 것이 없다는 것에 우리 동의할 것입니다: 테아이테토스

두번째 음절과 세 번째와 네 번째에 관하여 그와 동일한 상태로 되는 것을 막을 어떤 것이 있는가? 소크라테스

어떤 것도 없습니다: 테아이테토스

따라서 연이어 쓸 적에 (그는) 옳은 의견과 함께 요소를 두루 통하여 '테아이테토스'를 쓰지?: 소크라테스

예: 테아이테토스

따라서 여전히, 우리가 말한 바와 같이, 올바른 의견을 지니지만, 앎은 아니지?: 소크라테스

예: 테아이테토스

올바른 의견과 더불어(μετὰ, 208b4)로고스는 지니네. 요소들을 두루 통해 가는 길에 [의해] 썼던 것(τὴν γὰρ διὰ τοῦ στοιχείου ἔχων ἔγραφεν, b4-5)이 로

고스였다는 데에 우리는 동의하네: 소크라테스

진실: 테아이테토스

따라서, 오 친구여! 그러한 로고스와 더불은 옳은 의견은 어디에서도 앎이라고 불리워지지 않네: 소크라테스

감히 (그렇습니다): 테아이테토스

가장 진실한 앎의 로고스를 우리가 지닌다고 상상했던 것은 실로 부풀은 꿈이었던 것처럼 여겨지네. 또는 어디에도 없다 라고 우리는 선언해야(κατηγορῶμεν, 208b12)하는가? 똑 같이 이것은 그( 앎)을 정의(ὁριεῖται, 208c1)하는 것이 아니기 때문이네. 그러나 세 가지 에이도스 중에 앎을 로고스를 지닌 옳은 의견이라고 **정의**하는 가운데(ὁριζόμενον, c3) 우리가 말했던 로고스가 놓여지는 어떤 하나가 남았네: 소크라테스

옳게 기억납니다. 남아 있는 것은 하나이기 때문입니다. 영상(εἴδωλον, 208a5, 映像)과 같은 소리 안의 디아노이아가 (그 하나) 였고, 요소들을 두루 통하여 그 전체에 도달하는 길이 (그 하나)였습니다. 그런데 실로 당신은 세 번째 것을 무엇이라고 말하시렵니까?: 테아이토스

많은 사람들이 말하는 것처럼, 그것에 의해 각기 것들이 차이나게 되냐고 (그것이) 물어졌던 그 어떤 기호(τι σημειον, 208c7)를 말하는 것일세: 소크라테스

어떤 것의 그러한 로고스의 **예(οἷον**, 208c9)를 저에게 말하실 수 있습니까?: 테아이토스

원한다면, 해를 **예(οἷνο**, 208d1)로 취해 보세. 땅 주위를 도는(ἰόντων, d3) 하늘의 가장 밝은 몸들로서의 그( 해)의 로고스에 자네는 만족할 거라고 나는 감히 말하네: 소크라테스

물론: 테아이테토스

실로 (그 예를) 말할 수 있도록 호의를 베풀어 주시게나. 우리가 방금 말했던 것처럼, 따라서 알론한 것들과 차이나게 하는 각기 것의 그 차이(τῆν διαφορὰν, 208d6)를 취함으로서, 어떤 자들이 말하는 것처럼, 로고스를 얻을 것이네. 반면에 어떤 것의 공통점(κοινοῦ τινος, 208d8)을 고정시킨다면, 저 공통일 것들의 그 로고스가 자네에게 저것들과 관련하여 있을 것일세: 소크라테스

이해했습니다. 그와같은 것이라고 불리워진 로고스를 나는 매끈하게 지닌 것처럼 보입니다: 테아이테토스

그런데 옳은 의견과 함께 알론하게 있는 것들의 차이를 그것이 무엇이든지 간에 취한다면, 먼저 번에는 의견이었던 것의 앎이 생겨날 걸세: 소크라테

스

우리는 그렇게 말하고 있습니다: 테아이테토스

실로, 오 테아이테토스여, 물론 물론 나는, 그림자그리기(σικαγραφήματος, 208e8)와 아주 비슷하게 우리가 말하는 것들을 바라 본다네. 조금도 이해(συνίημι, e8)하지 못하면서 (말이네). 비록 내가 거리를 유지하는한 나에게 무엇이 말해지는 듯해도 말일세: 소크라테스

어떻게 무엇[때문에] 그러합니까?: 테아이테토스

가능한한 이야기해 보려네. 자네에 관해 옳은 의견을 지니는 내가 만약 자네의 로고스를 덧붙힌다면 자네를 인식하는거지만 만약 (덧 붙히지) 못한다면 단지 의견 만(을 지닐거네): 소크라테스

예: 테아이토스

그런데 로고스는 자네 차이를 [말로] 전달하는 것(ἑρμηνεία, 209a5)이었네: 소크라테스

그렇게: 테아이테토스

그래서 단지 의견 만을 지닐 때, 알론한 것들과 그것에 의해서 차이나는 어떤 알론한 것들 중 어느 것도 디아노이아에 의해서는 포착되질 않네: 소크라테스

안될 것처럼 보입니다: 테아이테토스

따라서 알론한 어떤 자들이 지니는 것 보다 더 많이 자네가 그 어떤 것도 지니지 않는[ 그 만큼 지니는] 공통적인 어떤 것을 디아노이아에 의해 포착했어야 하네(διενοούμην, 209a10): 소크라테스

필연: 테아이테토스

제우스에 맹세하고 말해주게. 어떻게 나는 그러한 것에 있어 알론한 자보다는 자네의 의견을 언제 어떻게 지녔겠는가? 테아이테토스를 있는 그대로 우리 생각(διανοούμενον, 209b3)하고 있다고 해 보세. [그는] 사람이고 코와 눈과 입과 그리고 그렇게 실로 그러한 것들 각 각 하나이네. 데오도로스 또는 아주 먼 저만큼의(τὸ ἔσχατον, b7) 뮤즈라고 생각하기 보다는 테아이테토스라고 생각하게 하는 것은 그러한 디아노이아일세: 소크라테스

무슨?: 테아이테토스

그러나 실로 단지 코와 눈 뿐만이 아니라 들어간 코(σιμόν, 209c1; 논자1, 317; 논자4, 135)와 나온 눈을 지닌 사람에 관해 생각한다면 다시 내 자신 또는 그러한 다른 자들 보다는 오히려 다시 자네 의견을 지니지 않는가?: 소크라테스

(제 의견 이외에는) 어떤 것도 (지니지) 않습니다: 테아이테토스

그러나 내가 보기에는 내 안에는 테아이테토스의 의견이 먼저 있지는 않

네. 그의 들어감(ἡ σιμότης αὕτη, 209c5, 푹꺼짐)[과] 내가 보았던 알론한 자들-만약 자네라면 자네가 그것들과 그렇게 알론한 바로 그 알론한 것들이-의 들어감과의 어떤 차이(διάφορόν τι, 209c6)가 찍혀 내 안에(πατ', c6)기억(μνημε-ῖον, c6)남기 전까지는 말일세. 그래서 만약 내가 자네를 내일 만난다면 기억이 되살아나서(ἀναμνήσει, c8)자네에 관한 옳은 의견을 지니게 할 것이네: 소크라테스

가장 진실하십니다: 테아이테토스

따라서 옳은 의견은 각기 것과도 관계하고 차이남(τὴν διαφορότητα, 209d1)과도 관계할 것이네: 소크라테스

선명해집니다: 테아이테토스

옳은 의견에 로고스를 덧 붙히는 것에는 나아가서 무슨[일이 일어날까]? 만약 어떤 것을 알론한 것들과 차이나게 하는 그것을 의견에 덧붙히는 것이라고 말한다면 [덧 붙히라는] 그러한 명령(ἡ ἐπίταξις, 209d6)은 전적으로 비웃음을 사게 될 것이네: 소크라테스

어떻게?: 테아이테토스

알론한 것들과 차이나게 하는 그 [길]것들의(ὧν, d8) 옳은 의견을 우리가 지닐 때 알론한 것들과 차이나게 하는 그 [길]것들의 우리의 옳은 의견들을 덧붙히도록(κελεύει, 209d9)다그칠 것이네. 그러나 그렇게 참모와 로울러와 그러한 것이라고 말해지는 것의 굴러돌아감(περιτροπὴ, 209e1)이 그러한 명령에 대해 어떤 것도 말하지 않는다네[명령을 수행할 어떤 것도 없다?]. 오히려[그 명령들은] 장님의 방어(παρακέλευσις, e2)라고 불리우는 것이 더 정당할 것이네. 왜냐하면 우리가 [이미] 지니는 의견들을 우리가 배우기 위해서, 우리가 [이미] 지니는 그것들을 스스로 다그쳐 취하려하기 때문일세. 그러한 명령은 전적으로 비웃음을 살 것처럼 보이네: 소크라테스

반면에, 만약 ---- ? 당신에 방금 한 가정은 당신은 어떤 대안을 진술한다는 것을 함축합니다. 그것은 무엇입니까?: 테아이테토스[콘퍼드 번역].

오 어린이여! 만약 로고스를 덧붙히는 것이 차이남에 관한(τὴν διαφορότη-τα, 209d7) 의견을 지니는 것이 아니라 그( 차이남)을 인식하는 것이라면 앎에 관한(περὶ, d8) 이러한 이러한 가장 아름다운 로고스는 즐거운 일일 것이네. 인식한다는 것(τὸ γνῶναι, 209e6)은 어디에서든 앎(ἐπιστήμην, 210a1)을 획득하는 것이기 때문이네. 그렇지않은가?: 소크라테스

예: 테아이테토스

그렇다면 앎은 무엇인가 라고 물었던 것에는 차이남에 관한 앎을 지닌 옳은 의견이라고 답하여질 것처럼 여겨지네. 왜냐하면 저것에 따르면 로고스를 덧붙힘은 이것이기 때문이네: 소크라테스

그럴 것처럼 여겨집니다(ἔοικεν, 210a6): 테아이테토스

그리고 물론 물론, 우리가 앎(은 무엇인가)을 조사할 때에 차이남의 (앎)이든 어떤 [알론한] 것의 (앎)이든 앎을 지닌 옳은 의견이라고 말하는 것은 어리석다네(εὐήθες, 210a6). 따라서 오 테아이테토스여! 감각도 진실한 의견도 진실한 의견과 함께하는 로고스도 앎이 될 수는 없을 것일세: 소크라테스

아닐 것처럼 여겨집니다: 테아이테토스

오 친구여! 우리는 앎에 관하여 아이 출산하는 고통을 지닌 작업 도중에 있는가? 아니면 (그 앎에 관한) 모든 것들을 산출했는가?: 소크라테스

예 제우스에 맹세코 저는 내 자신 안에 지니는 것들 보다 더 많이 당신을 통해 말해졌습니다: 테아이테토스

그렇다면 산파술(ἡ μαιευτικὴ τέχνη, 210b8)이 우리에게 갖다 준 이 모든 것들은 공허하며 영양가가 없는 것들이라고 말하여지는가?: 소크라테스

물론 물론[찾고 있는 앎의 정의에 있어서 그렇습니다]: 테아이테토스(206c1-210b10)"

## 소피스테애스 번역

“그렇다면 우리 이제 잠시 전에 종들과 철자들에 관해 이야기했던 것과 같이 이름들에 관해(τῶν ὀνομάτων, 261d1)조사해 보기로 하세. 왜냐하면 이런 방향에서 우리가 현재 조사하는 것이 시야에 들어오기 때문일세: 낯선이

이름들에 관해 우리들이 이해하기 위해 무엇이 필요합니까?: 테아이테토스

이름들 모두가 서로 묶여지는지(συγαρμόττει, 261d5) 또는 그 이름들 중 어느 것도 서로 묶여지지 않는지 또는 어떤 것은 묶어지는 반면 어떤 것은 묶어지지 않은지?: 낯선이

분명히 마지막 것입니다. 곧 어떤 이름은 묶어지는 반면 어떤 이름들은 묶어지지 않을 것입니다: 테아이테토스

그렇다면 질서있게 말하여져서 명백해지는 것들이 묶여지는 것인 반면 자신들이 연이어져 있어도 *가리키지 않는 것*(μηδὲν σημαίωντα, 261e2)들은 묶여지지 않는 것이라는 것을 자네는 아마 말하고 있을 것이네: 낯선이

어떻게 그렇지요? 그리고 당신이 말하고 있는 것은 무엇이지요?: 테아이테토스

자네가 동의했을 때 자네가 염두에 두고 있었던 것을 내가 가정했네. 왜냐하면 우리들은 우시아에 관한 소리(τὴν φωνῆ, 261e6)의 두 가지 류의 명백해진(δηλωμάτων, e6) 것을 지니기 때문일세: 낯선이

어떻게?: 테아이테토스

하나는 **오노마**(τὰ ὀνοματα, 262a1, 이름)들이라고 다른 하나는 **레애마**(τὰ ῥηματα, a1, 말하여진 것들, 속성들, 술어들, 동사들)들이라고 불리워지네: 낯선이

이것들 각자에 대해 말해 보십시요: 테아이테토스

행위와 연관되어 분명해진 것(τὸ ἐπὶ τὰς πράξεσιν ὃν δήλωμα, 262a4)을 우리는 레애마라고 부르네: 낯선이

예: 테아이테토스

그리고 문제의 그 행위들을 수행하는 자들에게 적용되어진 소리신호(σημε-ῖον τῆς δωνῆς, 262a6)를 이름이라 부르네: 낯선이

정확하십니다: 테아이테토스

따라서 **로고스**는 연이어 말하여지는 오노마들만으로는 결코 복합되지않는 또 레애마와 오노마가 분리되서는 결코 이루어질 수 없네: 낯선이

저는 이것을 이해하지 못하겠습니다: 테아이테토스

자네가 방금 동의했을 때 자네가 분명히 그 이외의 어떤 것을 염두에 두

었다고 나는 보네. 왜냐하면 오노마들과 레애마들이 만약 다음과 같은 길에서 연이어져 말해진다면 로고스를 이루지 못한다는 것을 나는 말해기 원했기 때문일세: 낯선이

어떻게?

예를들어 행위를 가리키는 바로 걷는다 달린다 잠들다 그리고 이와같은 다른 행위들을 가리키는(σημαίει, 262b6) 레애마들은 심지어 발설됐을지라도 그것들 모두 로고스를 만들지는 못한다네: 낯선이

물론 만들지 못합니다: 테아이테토스

그리고 다시 이런 행위들을 수행하는 것들의 예를들어 사자 숫사슴 말 그리고 다른 모든 그 오노마들이 발설될 때 그것들의 측면에서 연이어짐은 아직 로고스를 만들지 못한다네. 왜냐하면 래애마들가 오노마들와 섞어지기(κετάσῃ, 262c2)전까지는 어느 경우에도 발설된 그 오노마들은 있는 또는 있지 않는 어떤 것의 행위들 비행위들(ἀπραξίαν, c4) 우시아들을 가리키지 않기 때문일세. 그런데 섞어진(ἥρμοσέ, c4)직후 저 첫 연결(πρώτη συμπλοκή, c5)이 **로고스**일세. 이 로고스가 로고스들의 첫 그리고 가장 짧은 것일세: 낯선이

당신은 이것에 의해 무엇을 말씀하고 계십니까?: 테아이테토스

사람은 배운다 라고 누가 말했을 때 이것들중 극단적인 것이(ἐλάχιστόν, 262c8) 첫 로고스이다는 것에 자네는 동의하시는가?: 낯선이

예: 테아이테토스

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

옳습니다: 테아이테토스

그렇다면 이것들중 어떤 것은 서로 들어 맞는(ἥρμοττε, 262d7)반면 어떤 것은 그렇지 않는 것과 똑 같이 역시 어떤 소리의 기호들은(τὰ τῆς φωνῆς σημεῖα, d9)들어맞지 않지만 어떤 것들은 들어맞아 로고스를 이루네: 낯선이

물론 물론: 테아이테토스

나아가서 사소한 이런 것들: 낯선이

그러한 것은?: 테아이테토스

로고스가 로고스이기 위해서는 그 로고스가 반드시 어떤 것의(τινὸς,262e 7) 로고스여야만 하네. 어떤 것이 없이는 로고스가 불 가능하네: 낯선이

그렇게: 테아이테토스

어떤 것은 마찬가지로 반드시 어떤 질(ποιόν, 262e9)에 관한 것이어야 하지?: 낯선이

어찌 않으리오: 테아이테토스

이제 우리 서로에게 주의를 기울여 보세나: 낯선이

그래야만 합니다: 테아이테토스

그렇다면 오노마와 레에마에 의해서 **사물**(πρᾶγμα, 262e13)을 행위에 함께 놓으면서(συνθεὶς, e13)나는 자네에게 로고스를 말할(λἐξω, e12)것이네. 이제 그 로고스가 어떤 것이든 그 어떤 것의 로고스인가를 자네는 나에게 말씀하시게: 낯선이

할 수 있는 한 최선을 다하겠습니다: 테아이테토스

테아이테토스는 앉다 이것은 긴 로고스인가 아닌가?: 낯선이

아닙니다. 그 로고스는 짧습니다: 테아이테토스

이제 이 로고스는 어떤 것에 관한 것이며 그리고 어떤 것의 로고스인지를 자네는 나에게 말해야 하네: 낯선이

분명히 그 로고스는 나에 관한 것이며 그리고 그 로고스는 나의 로고스입니다: 테아이테토스

다시 요것은 무엇?: 낯선이

어떠한?: 테아이테토스

내가 지금 그와 대화하는 그 테아이테토스는 날다: 낯선이

마찬가지로 이 로고스는 나에 관한(περὶ ἐμουI 263e10)것이며 그리고 그 로고스는 나의 로고스임을 누구든 동의할 것입니다: 테아이테토스

그러나 우리들은 각 로고스가 반드시 어떤 질을 지녀야 한다는 것에 동의했네: 낯선이

예: 테아이테토스

이런 각 로고스에 어떤 질이 덧 붙혀져야 할까?: 낯선이

하나는 거짓이며 다른 하나는 진실입니다: 테아이테토스

이것들중 진실한 것은 당신에 관해 있는 그대로의 것을 말하네: 낯선이

확실합니다: 테아이테토스(262d1-263b7)"

## 텔레스의 시학 시그마 편 20 장

"(20)모든 **언어**(λέξις, 1456b20; 논문3, 14쪽)각 각의 부분들은 이것이다. 요소(철자), 음절, 관사(σύνδεσμος, b21), 오노마(이름), 레에마(동사), 연결사(ἄρθρον, b21), 어미변화(πτῶσις, 1456b21), 로고스.

**요소**는 나뉘어질 수 없는 **소리**(φωνὴ, b22)이지만, 모든 (소리가) 아니라 소리가 자연스레 그것으로부터 합해지는 그런 것들이다. 짐승들의 나뉘질 수 없는 소리들은 어느 것도 요소가 아니라고 나는 말하기 때문이다. 그( 소리)의 부분은 소리(τὸ φωνῆεν, 1456b25, 모음)와 반소리(ἡμίφωνον, b25, 半모음)과 비소리(ἄφωνον, b25)이다. 소리(모음)는 [어떤 것과 함께] 놓여지지 않고도 들리는 소리이다. 예를들어 알파(A)와 오메가(Ω)처럼. 그렇지만 반소리는 [어떤 것과 함께] 놓여진 후에야 들리는 소리이다. 예를들어 시그마(Σ)와 로오(P)처럼. 그런데 비소리는 [함께] 놓여진 후에도 그 자체로는 어떤 것도 소리가 아니지만 어떤 소리를 지닌 후에야 들려지는 것이다. 예를들어 감마(Γ)와 델타(Δ)처럼. 이 (소리의 요소)들은 입의 모양(σχήμασί, 1456b32)과 자리(τόποις, b32) 그리고 호흡의 강함과 약함 그리고 길고 짧음 나아가서 날카로움(ὀξύτητι, b33, 에큐트)과 강세(그라브)와 그 중간(서 컴플렉스)에 의해서 차이난다. 이것들 각 각에 관해서는 *음운(μετρικοῖς*, b34)학에 속한다.

**음절**은 소리(모음)와 비소리(묵음)로 합쳐진 비기호적인(ἄσημος, 1456b35, non-significant)소리이다. A없는 ΓP도 예를들어 A와 함께하는 ΓPA처럼 음절이기 때문이다. 그러나 이것들에 관한 이론은 *음운학*과는 차이난다.

연결사 ..... 비기호적인 소리 .....

관사 ..... 비기호적인 소리 .....

**이름**은 시간 없는 의미(σημαντικόν, 1457a12, 기호)를 지닌 합쳐진 소리이다. 그렇지만 그 부분은 어떤 것도 자체로 의미없다[기호가 아니다]. [그 부분들이] 겹쳐진 것들에 있어서, 그 (부분) 자체가 의미를 지닌(σημαῖον, a13, 기호로서) 쓰여지는 것이 아니기 때문이다. 예를들어 테오도로스에 있어서의 도로스(τὸ δῶρον, a13)는 어떤 의미도 지니지 않는다(οὐ σημαίνει, a14, 가리키지 않는다-지시하지않는다)

**레에마**는 시간을 지닌 의미의 합쳐지 소리이다. 이(레에마)의 부분은 그 자체로는 어떤 의미를 지니지 않는다[어떤 것도 가리키지 않는다]. 이름들의 경우에서 처럼 말이다. 사람 또는 흼은 어느 때(πότε, 1457a16-17)를 가리키지 않는(οὐ σημαίνει, a16) 반면 걷다 또는 걸었다는 한편으로는 현재시간을 한편으로는 지나간 시간을 가리키기(προσσημαίει[3], a17)때문이다.

**어미변화**는 오노마와 레애마의 (어미변화)이다. 이것의 또는 이것에 그리고 이와같은 것들의 의미를 지니며(σημαίνουσα, 1457a19-20, 가리키며], 예를들어 사람들과 사람에서처럼 하나 또는 여럿을 (가리키고), 예를들어 물음과 명령에서처럼 발설의 양상(κατὰ τὰ ὑποκριτικά, a21)(을 가리킨다, 의 의미를 지닌다). 걸었어[?] 또는 걸어라[!]는 이런 측면에서 레애마의 발설 양상의 에이도스(종)이기 때문이다.

**로고스**는 자신의 어느 부분도 그 자체로 어떤 것을 가리키는(σημαίνει, 1047a24)합쳐진 가리켜진 소리(φωνὴ συνθετὴ σημαιντική, a23-24)이다. 모든 로고스 각 각(ἅπας, a25)이, 예를들어 사람의 정의(ὁρισμός, a26)에서처럼, 이름들과 레애마들의 함께 놓임(σύγκειται, a25)이 아니라, 레애마들 없이도 로고스는 있을 수 있기 때문이다. 그렇지만 그( 로고스의) 부분은 항상 어떤 것을 가리킨다[어떤 의미를 지닌다]. 예를들어 클레오온이 걷는다에서의 클레오온처럼. 그런데 로고스는 두 가지 길에서 하나이다. 왜냐하면 하나를 가리키거나 또는 여럿으로부터 연결(συνδέσμων, a29)되기 때문이다. 예를들어 (여럿의) 연결에 의해 하나인 일리아드이지만 하나를 가리킴에 의한 사람의 로고스처럼(1456b20-1457a30).

(21)이름의 에이도스(종)은 한편으로 순수한-나는 의미있는 것들로(ἐκ σημ-αινόντων, 1457a32, 의미 있는 부분들로)함께 놓여지지 않는 것을 말한다 예를들어 땅(γῆ, a32)처럼-(이름), 한 편으로 겹쳐진 (이름)이다. 이( 겹쳐진 이름)은 한 편으로 가리키는 것(의미있는 것)과 기호아닌 것으로부터(ἐκ δημαίνοντος καὶ ἀσήμου, a33, 가리키는 것과 가리키지않는 것으로부터, 기호인 것과 기호 아닌 것으로부터)(함께 놓여진 이름)이며, 한 편으로 가리키는 것들로 함께 놓여진 (이름)이다. 그런데 세 겹과 네 겹과 여러 겹 이름이 있을 것이다. 예를들어 메갈리오오톤의 많은 [사람들의 이름] 헤르모카이코크산도스처럼. 모든 이름 각 각은 일상어 또는 외래어 또는 비유어 또는 수식어 또는 신조어 또는 설명어 또는 축약어 또는 기타 변형어이다(논문3, 15).

그런데 일상어(κύριον, 1457b3) .....

---

3) 'προσσημαίνει(의미를 덧붙히다, 더하여가리키다)'라는 표현은 해석에 관하여(19b20-21)에서 "ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος'의 "ἔστι'를 설명하는 가운데 그 핵심단어로 나타난다(논자4, 66; 논자1, 862; 논문1, 47)

## 생성과 소멸에 관하여 알파 10장 327b10-328b22

나무(τὴν ὕλην, 327b10, 질료)가 불에 섞였다고도, 타오르면서 그 (나무)가 자신의 부분들에도, 불에도, 타오르면서 섞인다고도 우리는 말하지 않는다. 그러나 불은 생성 소멸된다(고 말한다). 동일한 길에서, 우리는 음식이 몸과도, 모양이(τὸ σχῆμα, b14)이 덩어리로 찍히면서 그 밀랍과도, 섞이지 않는다고 말한다. 몸은 흼과도, 전체적으로 예를들어 속성과 성향이 사물들과도, 섞여지지(μίγνυσθαι, b16)않는다. 유지되는 것들이(σωζόμενα, b17)보여지기 때문이다. 그러나 흼과 앎도 섞여질 수 없고, 분리되지 않는(τῶν μὴ χωριστῶν, b19)알론한 것들 어느 것도 (섞여지지) 않는다. 그러나 이것은 모든 것은 언제든지 같으며 섞여졌다라고 말하는 자들에게는 매끈하지 않다(οὐ καλῶς, b19). 모든 것 각 각이 모든 것 각 각과 섞여질 수는 없기때문이다. 섞여지는 것들 각 각은 분리해 있어야 하는데, 속성들 중 어느 것도 분리적일 수 없다.

그런데 있는 것들중 어떤 것들은 잠재적으로 있는 반면 어떤 것들은 활동적으로 있으므로, 섞여지는 것들은 있고 어떻게든 그리고 있지 않다. 생성된 것 각 각은 [자신이] 그것들로부터 (생성된) 그것들과는 에네르게이아적으로 헤태론하지만, 섞어지기 전까지는 그것들 각 각은 뒤나뮈스적으로 있었을 것이다. 흩어지지(ἀπολωλότα, 327b6) 않는 것들이다. 이것은 보다 앞선 로고스에서 나타났던 어려움이었다. 섞어지는 것들은 보다 앞선 분리됐던 것들로부터 합해진 것들이며(συνιόντα, b28)그리고 다시 잠재적으로 분리된 것들이다. 그래서 몸과 흼처럼 활동적으로 머무르지도, 파괴되지도, 헤태론하게도(몸으로도, 힘으로도), 이 양자적으로도, 않는다. 그( 섞어지는) 것들의 뒤나뮈스가 유지되기 때문이다. 때문에 그( 어려움)것들이 무시된다. 그런데 그것들과 연속된 어려움, [곧] 섞어짐이 감각에 대한 무엇인지의 여부는 세분화되야한다.

섞어지는 것들이 그렇게 적은 것들로 나뉘어질 때, 그리고 그와 동일한 길에서 서로 나란히 놓여져(τεθῇ, 327b35) 감각에 의해서는 각 각 분명해지지 않을 때, 섞여졌는가? (섞여지지) 않았는가? 그러나 따라서 섞어지는 것들의 부분이 나란히(παρ', 328a1)있는가? 이제 한 편으로는 저것이라고, 예를들어 [밀의] 낱 알이 나란히 놓일 때 밀이 낱알들과 섞여진다고 말해지는 반면, 한 편으로 모든 몸이 나뉘어지는 것이라면, 몸은 몸[의] 작은 [부분]과 같은 부분(ὁμοιομερές, a4)이므로, 부분은 어느 (부분이든) 나란히 되야할 것이다.

그런데 (몸은) 가장 작은 (부분)으로는 나뉘어질 수 없으므로, 배열과 섞임은(σύνθεσις καὶ μίξις, 328a6)동일한 것이 아니라 헤태론하다. 섞어지는 것(τὰ μιγνύμενα, a7-8) 어떤 것도 적음의 측면에서 유지되는한 섞어지는 것은 아니

라고 우리는 말해야한다. 배열은 합쳐짐(κρᾶσις, 328a8-9)도 섞어짐도 아니며, 그 어떤 부분도 전체와 동일한 로고스(비율)를 지니지 않기 때문이다. 그런데 어떤 것이 섞어져야 하는한 섞어진 것은(τὸ μιχθὲν, a10)같은 부분이다. 그리고 물의 부분은 물인 것처럼 합쳐진 것의(τοῦ κραθέντος, a12)(부분도) 그렇다. 그런데 섞어짐이 적은 것(부분들의) 배열(κατὰ μικρὰ σύνθεσις, a12)이라면. 이것들중 어떤 것도 일어나지(συμβήσεται, 328a13)않을 것이나, 그러나 단지 섞어지는 것만이 감각에 대해 (있을 것이다). 그리고  동일한 것이 그것과(τὸ αὐτὸ τῳ, a14)섞어진다. 만약 예리하게 보지 않는다면, 륑케이에게는 섞어지는 어떤 것도 (보여지지 않는다). [섞어지는 어떤 것들도] 부분 나란히 나뉘어지지 않는다. 그렇게 나뉘어지는 것이 가능하지 않기 때문이다. 그렇다면 섞어짐이 있지 않거나 또는 이것이 어떻게든 다시 생겨날 수 있어야 한다.

실로, 우리들이 말했던 것처럼, 있는 것들 중 어떤 것들은 행하는(ποιητικά, a18-19)것들인 반면 어떤 것들은 (행하는) 이것들에의해서 겪는(παθητικά, a19)것들이다. 이제 한편으로 자신들의 질료(ὕλη, 328a20)가 동일한 것들은 짝(ἀντιστρέφει, a19; 논자1, 189, 979, 1010쪽, 상호적이다)인, [곧] 서로 행하는 것들이고 서로에 의해서 겪는 것들인 반면, 한편으로 자신들의 질료가 동일하지 않는 것들은 겪지 않고 행하고 있는 것들이다. 이제 한편으로 이것들의 섞어짐은 있지 않는, 때문에 치료술도 건강도 몸들과 섞어짐에 의해서 건강을 생산하지 못하는 반면, 한편으로 행하는 그리고 겪는 것들은 무엇이든지(ὅσα, a24)잘 나뉘는 것들이다. 많은 것들이 몇몇(ὀλίγοις, a24)들과 그리고 큰 것들이 작은 것들과 병열되는 것들(συντιθέμενα, a25)은 섞어짐을 생산하는 것이 아니라 우세한(κρατοῦντος , a26)것들의 증가를 생산한다. 왜냐하면 헤태론한 것이 그 우세한 것으로 변하기(μεταβάλλει, a28)때문이다. 예를들어 포도주 몇 방울이 많은 물에 부어지는 것이 섞어지는 것이 아닌 것처럼 말이다. 그 에이도스가 풀어져(λύεται, a2  7)모든 물로 변하기 때문이다. 그런데 그것들의 힘들이 어떻게든 똑 같아질 때 마다 한 편으로 각기 것은 그 자신의 자연으로부터 그 우세한 것으로 변하지만 한 편으로 헤태론한 것으로 되는 것이 아니라 (그 양자에) 공통인 사이의 것(μεταξὺ, 328a31)(으로 된다). 이제 반대(ἐναντίωσιν, a32)를 지니는 행하는 그러한 것들이 섞어지는 것들(μικτὰ, a31)이라는 것은 선명하다. 왜냐하면 실로 이것들이 서로에 의해서 겪는 것들이기 때문이다.

그런데 적은 것들이 적은 것들에 병열되면 더 섞어진다. 쉽고 빠르게 서로 풀어지게 하기때문이다. 많은 것은 이것을 여러 시간에 행한다. 때문에 나뉘어지고 그리고 겪는 것들 중 잘 한계지워지는 것들[τὰ εὐοριστα, 328a35-329 b1, 그 모양이 쉽게 바뀌는 것, 그 테두리가 쉽게 변하는 것, 가소성(可塑性)

이 좋은 것]이 섞이는 것들(μικτὰ, 328b1)이다. 왜냐하면 이것들은 쉽게 적은 것들로 나뉘기 때문이다. 이것이 잘 한계지워지는 것에 있음이었으므로 [그렇다]. 예를들어 몸들중에서 축축한(τὰ ὑγρὰ, b3)작은 것들이 가장 잘(섞이는 것들이다). 나뉘는 것들 중에서 축축한 것이, 끈끈하지만 않는다면, 가장 잘 한계지워지기 때문이다. 실로 이(끈끈하고 축축한) 것들은 단지 많고 크게 덩어리지우으므로 [그렇다]. 헤태론한 것을 단지 격렬하게, 그런데 전체적으로는 다소 조금, 겪을 때, 섞인 어떤 것도 그 양자로부터 적게도 많이도 (섞이지) 않는다. 주석과 구리(τὸν χαλκόν, b8, 청동)의 경우에 일어나는 것처럼[ 말이다]. (이 둘 각 각) 하나는 서로에 대해 불 분명하고 애매하게 있기 때문이다. 어떻게든 다소 조금 겪은 것이라는 것, 그리고 헤태론한 것이 헤태론한 것[의] 에이도스를 받아들이기 적합(δεκτικόν, 328b11)하다는 것이 선명해지므로 [그렇다]. 바로 이것들의 경우에 일어난다. 왜냐하면 주석은 마치 거의 구리(청동)의 비질료적인(ἄνευ ὕλης, b12)어떤 속성인 것처럼 그리고 섞어지면서 단지 색을 제외한 그 어떤 것도 겪지(ἄπεισι, b13)않는 것처럼 행하기 때문이다. 이와 동일한 것이 헤태론한 경우에도 일어난다(συμβαίνει, b14).

그렇다면 말해진 것들로부터 섞어짐은 있다는 것, 무엇이라는 것, 무엇 때문에(이유)(있다는 것), 그리고 있는 것들 중 어떠한 것들이 섞어지는(μικτὰ, b16)것들이라는 것이 선명해진다. 서로에 의해 겪어지며, 잘 한계지워지고 그리고 잘 나뉘어지는 것들이 그러한 (섞어지는) 어떠한 것들이므로. 왜냐하면 필연적으로 이것들은 소멸하지도, 나아가서 순수하게 동일한 것들이지도 않게 섞어졌던(μεμιγμένα, b18) 것들이기 때문이다. 그러한 것들의 섞어짐은 배열도 아니며 감각에 대한 것도 아니다. 그러나 한편으로 섞어지는 것은 잘 한계지워지면서 겪고 행하는 이것에 섞어지는 그러한 것일 것이며-섞어지는 것은 호모뉘마한 것에 대한(πρός ὁμώνυμον, b21)[것이기] 때문이다-, 한편으로 변경되는 섞어지는 것들의 하나 하나에 대한 섞어짐이다(ἡ δὲ μίξις τῶν μικτῶν ἀλλοιωθέντων ἕνωσις, 328b22)(327b10-328b22)"

**토피카[Δ(2), 122b25-b36, Z(14), 151a20-31]번역**

"나아가서 만약 종 대신에(εἰς τὸ εἶδος, 122b25)류가 놓였는가를 보라. 예를들어 연속일 때 접촉이, 또는 합침일 때 섞임이( 정의됐던 것처럼), 또는 플라톤이 장소에따른 움직임을 회전움직임(φορὰν, b26)으로 정의했던 것처럼. 접촉이 필연적으로 연속이지는 않으나, 다시 거꾸로 연속은 접촉이어야 하며, 그리고 접촉하는 모든 것은 연속되는 것은 아니나, 연속되는 것은 접촉되야 하기 때문이다. 나머지 경우도 그와 같다. 합침 모두 각 각이 섞임은 아니며-마른 것들을 섞는 것은 합치는 것이 아니므로.-, 장소적인 변화가 모두 회전움직임은 아니기 때문이다. 걸어감은 회전움직임이 아니므로 [그렇다]. 거의 회전움직임은 비자발적으로 장소에서 장소로 변하는 것들의 경우이기 때문이다. 영혼을 지니지 않는 것(ἀψύχων, 122b34-35)들의 경우에 일어나는 것처럼. 그런데 많은 경우에 류보다는 종이 배정된다는 것은 분명하다. [이 경우] 다시 그 거꾸로 되야한다(토피카, Δ(2), 122b25-b36)".

"다시, 예를들어 생물은 몸과 영혼의 배열이다에서처럼, 만약 (정의) 전체는 이것들의 배열(σύνθεσιν, 151a20)이다 라고 말했다면, 먼저 배열의 종류(ποία, a22)를 그가 말했는지의 여부에 관해 조사해야 한다. 살 또는 뼈를 정의하면서 불과 흙과 공기의 배열이다 라고 할 때처럼 말이다. 배열을 말하는 것으로 충분한 것이 아니라, 더 나아가서 (그 배열이) 어떠한 것인지를 규정해야 하기 때문이다. 그 길이야 어찌됐든(ὁπωσοῦν, a25) 이것들의 배열로 인하여 살이 생성된 것이 아니라, 이런 길로(οὑτωσὶ, a26)배열되면 살이 생성되는 반면 저런 길로 배열되면 뼈가 생성되므로 [그렇다]. 그런데 말해졌던 것들 중 어느 것도 전혀 배열과 동일하지 않을 것처럼 보인다. 왜냐하면 모든 배열에는 [그] 반대 해체(διάλυσις, a28)가 (있는) 반면 말해졌던 것들 중 어느 것에도 (그 반대 해체가) 있지 않기 때문이다. 나아가서 만약 그 배열 가능한 것이(τὸ σ ύνθετον, a29)이 [문제의] 배열(σύνθεσιν, a29)이라는 것 또는 (만약) 어느 (그 배열 가능한) 것도 [문제의] 배열이라는 것이 같이 설득이라면, 그런데 생물들 각 각 배열 가능한 것이 있음에도 [그것이 문제의 그] 배열은 아니라면 알론한 것들 어떤 것도 배열 가능한 어떤 것도 배열은 아닐 것이다(토피카, Z(14), 151a20-31)"

해석에 관하여 2-4 장(16a19-17a7)

# 고대철학 논자시 답안

# 고대철학존재론 논자시 목차


물음들....(5-45)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**[디오게네스 라이티우스의 요약]**

불은 요소(στοιχειὸν, D.L. IX, 8번 - II권 414쪽)이다.

: 불로부터 모든 것이 이루어지며(συνεστάναι, IX, 7 - II, 414)다시 불로 해체된다.

: 모든 것은 자신의 운명(καθ' εἱμαρμένην, 7 - 414, 일정 비율, 몫)에 따라 생성된다. 그리고 있는 것들은 반대되는 흐르는 것들을 통해서 조화롭게 된다(ἁρμόσθαι) - 모든 것은 영혼과 신성한 것들로 채워진다.

: 모든 것은 불의 변화(ἀμοιβὴν, 8 - 414)이며, 응축과 풀어짐에 의해서 생성된다 - 그러나 그(헤라클레이토스)는 이것에 관해 선명하게 설명하지 않는다.

: 변화(τὴν μεταβολὴν, 8 - 416)를 그는 아래 위로의 길이라고 부른다. 그리고 이 변화에 따라 우주가 생성된다.

: 아래로의 길

불

↓ 이 응축하면

습기(로 됨)

↓ 가 쫄아들면

물(로 됨)

↓ 이 얼면

흙(으로 됨)

: 위로의 길

: 믈로부터 나머지 모든 것이 [나온다]

: 그는 거의 모든 것을 바다의 증발로 환원시킨다. 물론 바다와 마찬가지로 흙에서도 일어난다

: 그러나 바다의 증발은 밝고 순수하지만 흙의 증발은 어둡다.

물(로 됨)

↑ 이 묽어지면

흙

: 불은 밝은 증발에 의해(ὑπὸ τῶν λαμπρῶν, 9 - 416)자라는 반면 축축한 것은 혜태론한 증발에 의해 자란다.

: 모든 것은 반대들(의 충돌, ἐναντότητα, 8 - 414)에 따라 생성된다. 그리고 (모든 것) 전체는 강처럼 흐른다.

: 반대들 중에서 생성하는 경향이 있는 것은 전쟁과 싸움이라고 불리워지는 반면 불에의해 파괴되는 경향이 있는 것은 일치와 평화라고 불리워진다.

: 나아가서 모든 것은 한계지워지며 그리고 우주 하나이다.

: 이 우주는 불로부터 생성되며 그리고 다시 영원히 모두 어떤 고정된 주기(περιόδους, 8 - 414)에 따라 다시 불로된다.

: 그런데 이것은 어떤 비율(εἱμαρμένην, 8 - 414)에따라 [운명적으로 그렇게] 된다.

**[섹스투스 엠피리쿠르스의 설명]**

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

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

: 그러나 히피아수스와 아낙시메네스와 탈레스는 모든 것들이 질이 있는 하나인 것으로부터 생성된다고 주장한다

: 이들 중에서 히피아수스는 모든 것은 불로부터 생성된다고 주장하며-- 어떤 사람에따르면 에페수스 출신의 헤라클레이토스도 그렇다-, 아낙시메네스는 공기로부터 탈레스는 물로부터 (어떤 사람에 따르면) 크세노파네스는 흙으로부터 모든 것이 생성된다고 한다.

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

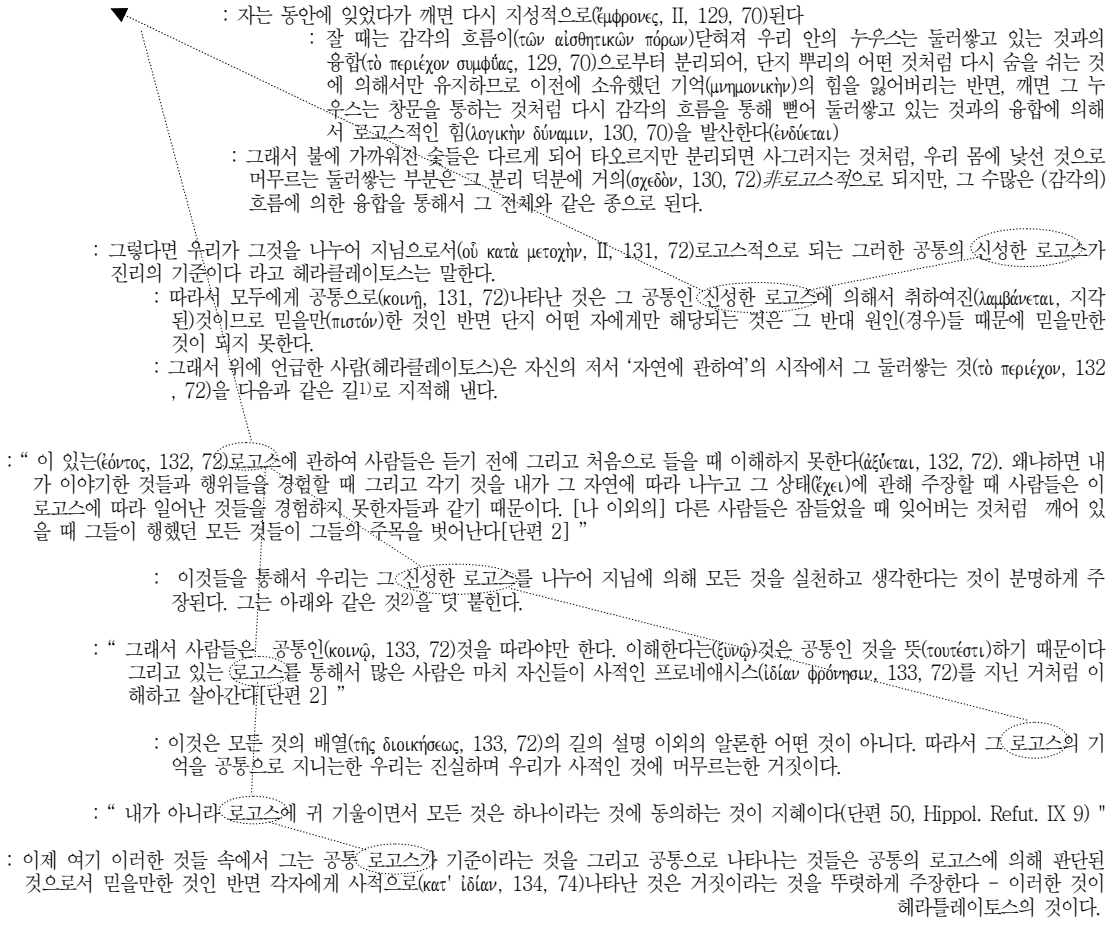
: 이 로고스를 나누어 지님으로서 우리는 로고스적으로(λογικοί, II, 131, 72)된다.

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

(김 익성)

논자시 답안 - 소크라테스 이전

(공통) 로고스 - 진실의 기준


: 자는 동안에 잊었다가 깨면 다시 지성적으로(ἔμφρονες, II, 129, 70)된다
: 잘 때는 감각의 흐름이(τῶν αἰσθητικῶν πόρων)닫혀져 우리 안의 누우스는 둘러쌓고 있는 것과의 융합(τὸ περιέχον συμφύας, 129, 70)으로부터 분리되어, 단지 뿌리의 어떤 것처럼 다시 숨을 쉬는 것에 의해서만 유지하므로 이전에 소유했던 기억(μνημονικὴν)의 힘을 잃어버리는 반면, 깨면 그 누우스는 창문을 통하는 것처럼 다시 감각의 흐름을 통해 뻗어 둘러쌓고 있는 것과의 융합에 의해서 로고스적인 힘(λογικὴν δύναμιν, 130, 70)을 발산한다(ἐνδύεται)
: 그래서 불에 가까워진 숯들은 다르게 되어 타오르지만 분리되면 사그러지는 것처럼, 우리 몸에 낯선 것으로 머무르는 둘러쌓는 부분은 그 분리 덕분에 거의(σχεδὸν, 130, 72)非로고스적으로 되지만, 그 수많은 (감각의) 흐름에 의한 융합을 통해서 그 전체와 같은 종으로 된다.
: 그렇다면 우리가 그것을 나누어 지님으로서(οὗ κατὰ μετοχὴν, II, 131, 72)로고스적으로 되는 그러한 공통의 신성한 로고스가 진리의 기준이다 라고 헤라클레이토스는 말한다.
: 따라서 모두에게 공통으로(κοινῇ, 131, 72)나타난 것은 그 공통인 신성한 로고스에 의해서 취하여진(λαμβάνεται, 지각된)것이므로 믿을만(πιστόν)한 것인 반면 단지 어떤 자에게만 해당되는 것은 그 반대 원인(경우)들 때문에 믿을만한 것이 되지 못한다.
: 그래서 위에 언급한 사람(헤라클레이토스)은 자신의 저서 '자연에 관하여'의 시작에서 그 둘러쌓는 것(τὸ περιέχον, 132, 72)을 다음과 같은 길[1]로 지적해 낸다.
: " 이 있는(ἐόντος, 132, 72)로고스에 관하여 사람들은 듣기 전에 그리고 처음으로 들을 때 이해하지 못한다(ἀξύνετοι, 132, 72). 왜냐하면 내가 이야기한 것들과 행위들을 경험할 때 그리고 각기 것을 내가 그 자연에 따라 나누고 그 상태(ἔχει)에 관해 주장할 때 사람들은 이 로고스에 따라 일어난 것들을 경험하지 못한자들과 같기 때문이다. [나 이외의] 다른 사람들은 잠들었을 때 잊어버는 것처럼 깨어 있을 때 그들이 행했던 모든 것들이 그들의 주목을 벗어난다[단편 2] "
: 이것들을 통해서 우리는 그 신성한 로고스를 나누어 지님에 의해 모든 것을 실천하고 생각한다는 것이 분명하게 주장된다. 그는 아래와 같은 것[2]을 덧 붙힌다.
: " 그래서 사람들은 공통인(κοινῷ, 133, 72)것을 따라야만 한다. 이해한다는(ξυνῷ)것은 공통인 것을 뜻(τουτέστι)하기 때문이다 그리고 있는 로고스를 통해서 많은 사람은 마치 자신들이 사적인 프로네애시스(ἰδίαν φρόνησιν, 133, 72)를 지닌 거처럼 이해하고 살아간다[단편 2] "
: 이것은 모든 것의 배열(τῆς διοικήσεως, 133, 72)의 길의 설명 이외의 알론한 어떤 것이 아니다. 따라서 그 로고스의 기억을 공통으로 지니는한 우리는 진실하며 우리가 사적인 것에 머무르는한 거짓이다.
: " 내가 아니라 로고스에 귀 기울이면서 모든 것은 하나이라는 것에 동의하는 것이 지혜이다(단편 50, Hippol. Refut. IX 9) "
: 이제 여기 이러한 것들 속에서 그는 공통 로고스가 기준이라는 것을 그리고 공통으로 나타나는 것들은 공통의 로고스에 의해 판단된 것으로서 믿을만한 것인 반면 각자에게 사적으로(κατ' ἰδίαν, 134, 74)나타난 것은 거짓이라는 것을 뚜렷하게 주장한다 - 이러한 것이 헤라클레이토스의 것이다.

[불은 모든 것의 요소이다. 그리고 불의 변화가 모든 것이다]

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

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

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

2) 딜즈와 크란츠에 의해 단편 2로 배열된다

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

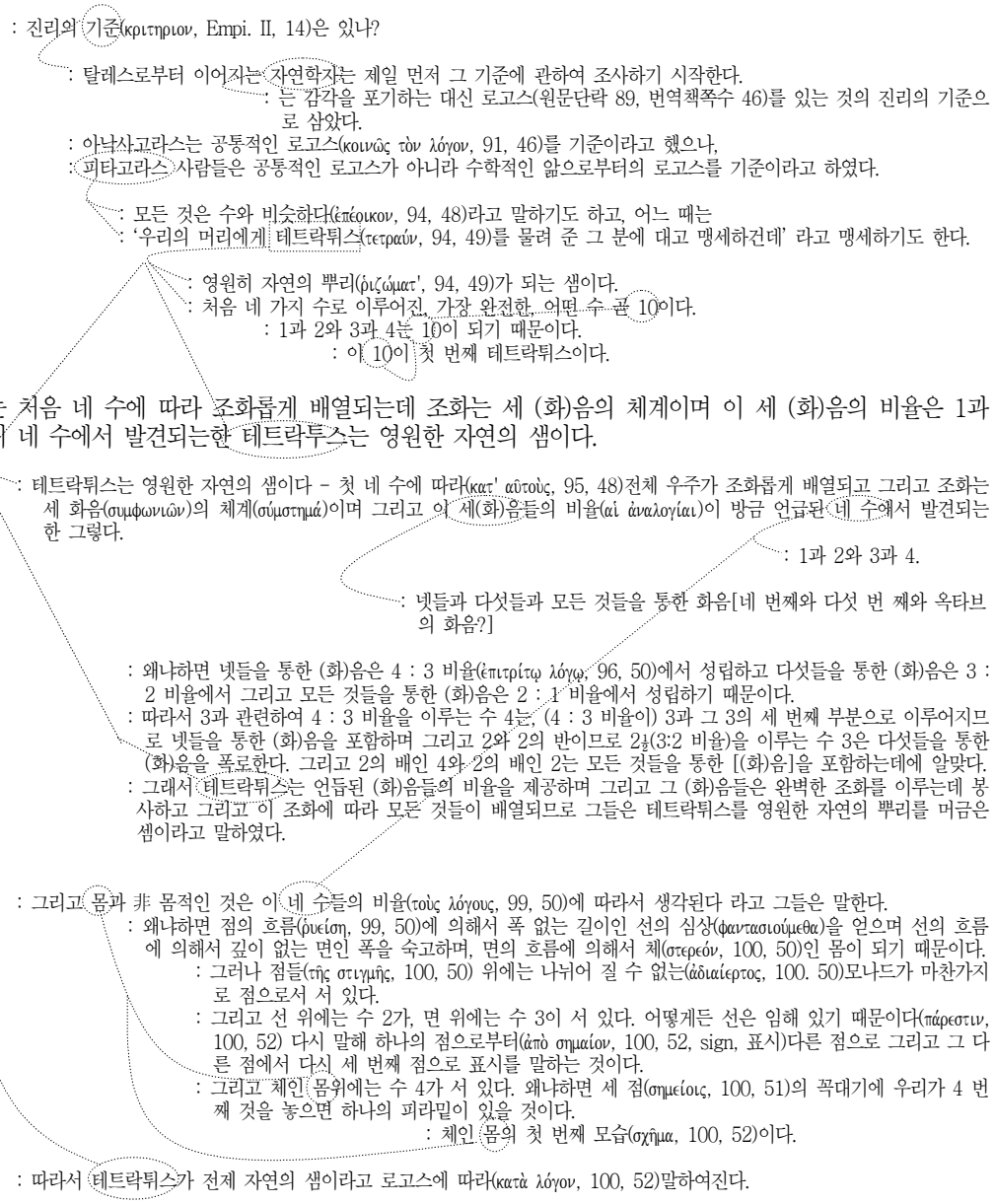
우주는 질서있게 구조적이다 라는 추측은 그리이스 철학의 특색이다. 그리고 플라톤과 아리스토텔레스에 이 있어서도 스토아주의에 있어서처럼 질서 라는 관념은 목표 또는 의도 라는 관념과 묶어진다. 그러나 플라톤도 아리스토텔레스도 이런 질서는 지상의 현상들과 그리고 하늘의 모들의 움직임 이 양자에 완벽하게 주어지는 원인과 결과의 질서이다 라는 스토아 학자들에게 동의하지 않는다. 플라톤의 형상들에 또는 천상의 영역과 달-아래의 영역 사이의 아리스토텔레스의 구분에 상응하는 것이 스토아 주의에는 있지 않다. 스토아주의는 플라톤의 실재성의 정도도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

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

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

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

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




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

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

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

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

그 첫 네 수에 따라 전체 우주가 조화롭게 배열되는데, 이 조화는 세 화음의 체계이며 그 세 화음의 비율이 문제의 그 첫 네 수에서 발견되기 때문이다. 넷들을 통한 화음[네 번째 화음-4도 화음?]은 4:3 비율에서 성립하고, 다섯들을 통한 화음[다섯번째 화음-5도 화음?]은 3:2 비율에서 성립하며, 모든 것들을 통한 화음[옥타브 화음-8도 화음?]은 2:1 비율에서 성립하므로 그렇다. 그래서 3과 관련하여 4:3 비율을 이루는 수 4는  4:3 비율이 3과 그 3의 세 번째 부분[3⅓ ?]으로 이루어지므로 넷들을 통한 화음을 포함하며, 2와 2의 반이므로 2⅔(3:2 비율)을 이루는 수 3은 다섯들을 통한 화음을 포함하고, 2의 배인 4와 1의 배인 2는 모든 것들을 통한 화음을 포함하는데 알맞다. 따라서 테트락튀스는 언급된 화음들의 비율을 제공하며, 그 화음들은 완벽한 조화를 이루는데 봉사하고, 이 조화에 따라서 모든 것이 배열되므로, 피타고라스 사람들은 테트락튀스를 영원한 자연의 뿌리를 머금은 샘이라고 말하였다.

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

따라서 테트락튀스는 전체 자연의 샘이라고 로고스에 따라 말하여진다.

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

음악적인 조화가 수에 의존하는 것처럼 우주의 조화도 그러할 것이다

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

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

.
..
...
....

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

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

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

## [단편 8 논변 정리]

**ἐόν**

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

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

□: 은 전체적이다(οὐλομελές, 8. 4) - ㄴ)모두 같으며(ὁμοῦ, 8. 5, 22)하나이고, 연속적이다(συνεχές, 8. 6).

: 그래서 있는 것은 나뉘어지지 않는다(ὡδὲ διαιρετόν, 8. 22)모두 같기 때문이다.
: 더 많거나 더 적거나 하지 않다. 있는 것은 모두 풍부하다
(ἔμπλεὸν, 8. 24)그래서 모두 연속적이고 들러 붙어 있다.

: 움직이지 않는다(ἀκίνητον, 8. 26) - 시작도 끝도 없다(ἄπανστον, 8. 27)생성과 소멸과는 아주 동떨어졌기 때문이다(μαλ' ἐπλάχθησαν, 8. 28) - 생성 소멸하는 이 모든 [있지 않는] 것들은 멸할 인간들(βρὸτοὶ, 8. 39)이 진실하다고 믿고 지어 붙인 이름(ὄνομ(α), 8. 38)일 뿐이다.
: 자리 바꾸는 것들(τόπον ἀλλάσσειν, 8. 41)
[kirk와 Reven의 단평 - 퓌타고라스 학파의 the void(274[ 'ㄴ)' ])와 시간 부정[ 'ㄱ)' ]
[: 하나와 무한자 = [여럿 있다], 여럿이 비 실제적인 허공으로부터 있다]

: 동일한 것에 동일한 것으로 그 자체(καθ' ἑαυτό, 8. 29)머무른다 - 그 곳에 확고하게 머무른다(ἔμπεδον, 8. 30)
: 왜냐하면 그 한계 이내를 강력한 필연성(ἀνάγκη, 8. 30)이 묶으면서(δεσμοῖσιν, 8. 31)각 변을 유지하기 때문이다.
: 있는 것이 끝이 없다는(ἀτελεύτητον, 8. 32)것은 일상적으로 말하여지는 바기 아니다.
: 가장 먼 한계(πεῖρας, 8. 42)가 있으므로 끝이 테두리지어진다(τετελεσμένον, 8. 42)

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

[생각과 있음은 동일하다는 것에 대한 해석(휘르쉬베르거, 28쪽)]

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

: 건전한 인간 오성의 실제론적인 인식이론을 나타낼 뿐이다.

: 우리의 생각은 대상의 재현(모사, Wiedergeben, I, 26)일 뿐이고, 그러는 한에서 있음과 동일하다.
: 복사 본이 원본을 되 비추어내는 것처럼 생각은 대상을 되 비추인다.

## 있음과 생각

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

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

: 이러한 진실 배후의 형이상학적인 확신

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

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

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

: 이와 같은 파르메니데스의 입장은 니이체에게 다음과 같은 파급효과는 낸다.

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

### [8-1번의 지문]

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

For what parentage of it will you look for?

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

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

### [10번의 지문]

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

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

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

# 있음과 생각

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

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

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

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

[ 생각과 있음은 동일하다는 것에 대한 휘르쉬베르거의 해석 ]

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

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

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

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

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

**움직임이 있지 않다는 논증** - 4 가지

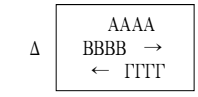
: (Lee, 78) - '1)'과 '2)'는 시 공간의 무한한 나뉨을 전제하나 '3'은 시간은 지금들로 이루어진다는 것을 전제함.

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

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

: 3)나는 화살 -

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




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

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

**3)날아가는 화살 논증**

: ㄱ) 재구성

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

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

: 이 논증에 관한 *텔레스의 평

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

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

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

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

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

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

: 키르크와 레이번의 재 구성과 단평

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

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

**4) 다(多)의 역설**

: 많음이 있다면 다음의 모순에 직면한다.

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

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

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

: ㄷ) Zeller와 Ross - 수적인 해석

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

: ㄹ) H.D.P. Lee - 기하학적인 해석

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

: 위 두 해석에 관한 키르크와 레이번의 단평(短評)

: 이러한 해석의 원인은 전제 'ἐι πολλά ἐστιν(만약 여럿이 있다면)'의 애매성에 궁극적으로 기인한다. 제논이 공격했던 자들은 퓌타고라스 학자들이었다고 믿는 콘퍼드는 ' 여럿이 있다 라는 주장은 아마 다음 두 가지 명제를 포함할 것이라고 한다.

: ㅁ) 구체적인 것들, 곧 감각이 우리에게 보여주는 것과 같은 움직이는 몸들의 다수성(plurality, p.290)이 있다
: ㅂ) 이런 구체적인 몸들 각 각은 낱 개(units)들의 다수성 또는 수이다.

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

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

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

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

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

움직임은 있지 않다는 논증은 다음과 같은 네 가지로 이루어진다.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 호모이오메래(동질소, 同質素)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**[ 심플리키우스가 남긴 단편들 ]**

**Noûς**

□: 는 항상(ἀεὶ, 단편 14번/39쪽21줄)있다 - 둘러 쌓는 모든 것 안에 그리고 합쳐지거나 분리되는 것들 안에 있다.

□: 그 자체로(ἐφ' ἑαυτοῦ, 12/37-20/38-1)있는 것들이다 - 가장 섬세하고 가장 순수한 것들이다(λεπτότα καὶ καθαρώτατον, 12/38-2~3).

— : 어떤 것들과도 섞여 있지 않다(μέμεικται, 12/37-19·22).
: 알론한 것들과 섞어진 것들은 그 자체로 있는 것이 아니며, (자신들의) 몫(부분, μορῖραν, 12/38-4·18·22)을 나누어 지니는(μετάχει, 12/38-18·21)것들이다. 모든 것 안에 모든 것의 몫이 있기 때문이다.
: 만약 모든 것과 섞어진다면 누우스와 섞어진 그 어떤 것이 누우스를 방해(ἐκώλυεν, 12/38-24)할 것이다. 그래서 그 어떤 것도 조절(κρατεῖν, 12/39-1, 지배)할 수 없을 것이다.

: 그래서 각기 모든 것에 관한 인식(γώμην, 12/38-3·9)을 지니며, 가장 힘이 세다(ἰσχύει μέγίστον, 12/38-3~4)
: 각기 것에 가장 많이(πλεῖτα, 12/39-6)있다? : 영혼을 지니는 모든 것을 **조절**한다(κρατεῖ, 12/38-5)
: 그래서 가장 분명하다(ἐνδηλόλὸτατα, 12/39-6)

□: 모든 회전과 움직임을(τῆς περιχωρήσις, 12/39-5)그 처음부터 **조절**한다.

: 처음에는 조금 돌아가기 시작하였다가 점점 많이 돌게 되다. (그 결과) 섞어진 것들이 분리되며 나뉘어진다.
: 뜨거운 거과 차가운 것, 빽빽한 것과 므문 것, 축축한 것과 마른 것이 분리 됨.
: 있었던 것들이 있지 않게 되고, 다시 있게 된다
: 많은 것들의 몫(μοῖραι, 12/39-3)들이 있게 됨.

: 누우스 이외의 어떤 것도 분리되거나 나뉘어 지게 할 수 없다.
: 움직임을 일으키기 시작 할 때 누우스는 움직여지는 모든 것과 분리 해 있다.
: 무게 속력에 의해(ὑπὸ βίης τε καὶ ταχυτῆτος, 단편 9)그렇게 된다.
: 무게는 속력을 생산한다(ποιει, 9)그리고 이런 속력(빠르기)는 지금 우리 인간이 어떤 것을 돌리는 빠르기와 비교 될 수 없을 정도로 빠르다.

□ : 는 모두 같다(ὅμοιός, 12/39-4 ; ὁμοίως, 12/38-1) - 더 크건 더 적건 모두 같다.
: 누우스 이외의 어떤 것도 어떤 것과 같지 않다.

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

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

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

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

## 모든 것의 존재와 움직임와 인식의 원인 으로서의 누우스

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

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

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

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

**[ kirk & Reven의 견해 ]**

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

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

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

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

**[ 출제 단편 - 아래에 나오는 누우스 개념을 정리하라 ]**

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

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

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

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

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

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

**[Text : 파이돈 99b7-99d2]**

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

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

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

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

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

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

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

**30-1) 두 설명 방식을 예(例)를 통한 비교 분석.**

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

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

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

**34) 소크라테스의 아낙사고라스의 비판 요지와 그 이론적 대안**

**34-1) 소크라테스의 아낙사고라스의 비판 요지**

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

**34-2) 그 이론적인 대안**

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

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

**[ Text : 72e-77ab ]**

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

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

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

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

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

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

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

: 이것들은 가장 활동적으로 있다(ἐνἀργὲς ὄν, 77a3).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

앎 - 상기(想起) - 있는 것 - 영혼 - 이데아

: 이러한 상기는 (똑 같은) 것에 관한 우리의 보고 듣는 등의 감각으로부터 (똑 같은 것과) 혜태론한 (똑 같음) - 곧 잊어 버렸던 것을 연상(ἐννοῆσαι, 76a3)함을 통해 획득(λαβόντα, a2)하는 것이다.

: 연상은 잊어 버렸던(ἐπελέληστον, 76a3)혜태론한 그것과 감각된 이것(τοῦτο, a3)이 같은지 같지 않은(ὅμοιον ἢ ἀνόμοιον, a3-4)를 맞추어 봄(ἐπλησιαζεν, a3)이다.

: 알론한 것을 봄(ὄψεως, 74d3)으로서 알론한 것이 같은지 같지 않는지(εἴτε.....εἴτε, d1)를 연상한다(ἐννοῆσῇς, d1) - [이것을 보면 저것이] 생각난다(ἐννοῆσῄς, d1).

: 그래서 **상기**(ἀνάμνησις)는 같음과 같지 않음으로부터(ἀφ', 74a3).

: 어떤 것이 기억난다면(ἀναμνησθήσεται, 73c2)먼저 어느 땐가 그것을 알았을 것이다(ἐπίστασθαι, c2). 다시 말해 이전에 알았던 것을 기억해 내는 것이 상기(ἀνάμνησις εἶναι, c5)이다.

: 그리고 이것은 생각한 것을(곧 **연상**된 것을, τὴν ἔννοιαν, 73c9)**기억**해 내는 것이다.

: 어떤 것을 보거나 듣는 등 감각하면 그것을 인식(μνῷ, c7)일 뿐만 아니라 그것과 다른 [종류의] 앎의 [대상]인 혜태론한 것을 생각해 낸다(ἐννοῄῃ, c8)-연상해 낸다.

: 예를들어 사람과 가야금(λύλας, 73d3)의 앎은 알론하다.

: 사랑했던 사람이 썼던 가야금이나 옷이나 알론한 것을 볼 때 마다 그것들인 인식되면서(ἔγνωσάν, 73b3)그 생각 안에(ἐν τῇ διανοίᾳ, d7)그 가야금을 탓던 어렸을적 연인이 획득된다(ἔλαβον, d7, 떠오른다). 바로 이것이다 - 심미아스를 보면 케베스기 기억되는(ἀνεμνήσωη, d9)것과 같다.

: 대신 오랫 동안 보지 않으면 잊어 버린다(ἐπελέληστο, 73e3).

: 따라서 상기는 같음과 같지 않음으로부터 이루어진다.

: 그런데 같은 것으로부터 기억해 낼 때 우리는 그 같음의 부족 여부를 생각하게(ἐννοεῖν, 74a6)된다. 그리고 바로 여기에 똑 같음(ἴσον, a10)-돌이 돌과 그리고 막대기가 막대기와 똑 같음이 아니라, 이런 똑 같음과는 혜태론한 똑 같은 것 자체(αὐτὸ τὸ ἴσον, 74a11-12)-이 있다. 따라서 우리는 똑 닥은 나무 또는 돌 등을 보므로서 똑 같음을 연상하게 된다. 그런데 이것들은 어떤 자에게는 똑 같은 것으로 어떤 자에게는 똑 같지 않는 것으로 나타난다(φαίνεται, 74b8). 그러나 똑 같은 것 자체(αυτὰ τὰ ἴσα, 74c1)는 똑 같지 않음이 아니며, 똑 같음(ἡ ἰσότης, c1)은 똑 같지 않음(ἀνισότη, c2)이 아니다. 그리고 똑 같은 것들과 똑 같은 것 자체(τὸ ἴσα καὶ αὐτὸ τὸ ἴσον, c4-5)은 동일하지 않다.

: 이제 이러한 똑 같은 것들로부터 혜태론한 저 똑 같은 것 자체에 관한 앎을 연상하게 되며(ἐννενόηκάς, 74c8), 얻는다.

: 같은 것 또는 같지 않는 것도 이와 마찬가지이다(74c11).

: 따라서 영혼은 사람의 모습 안에(ἐν ἀνθρώπου εἴδει, 76c12)있기 전에 몸들과 분리되어(χωρὶς)그리고 신중함을 지닌 채(φρονησιν, 76a12)있어 왔다(ἦσαν, c11) - 앎이 **있지** 않다면 우리의 영혼은 우리가 태어나기 전에 있지 않았으리라(οὐδε, e7). [이러한 관계는] 필연적이다. 함께 피난처가 된다(καταφεύγει, 76d9)따라서 우리가 태어나기 전에 있는 영혼과 실체는 함께 **있다**(εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι, 77a1)

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

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

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

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

자체는 동일하지 않다.

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

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

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

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

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

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

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

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

: 원인에 관한 로고스 - **다양한 에이도스들이 있다**.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 전제되는 이데아

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

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

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

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

**[Text : 파이돈 95e-107a]**

## 32-1) 영혼 불멸에 관한 마지막 논변

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

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

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

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

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

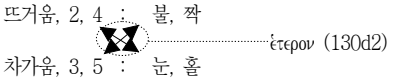
: 이제 큼 자체(αὐτὸ τὸ μέγεθος, d6)는 크(μέγα, d7)거나 적으려 하지 않을 뿐 아니라, 우리 안에 있는 큼도 작음을 받아드리지 않으며 능가되려 하지 않는다(ὑπερέχεδθαι, d8).

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

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

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

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

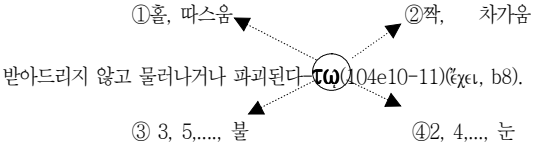



: 따라서 반대는 결코 스스로에(ἑαυτῷ, c8) 반대일 수 없다.

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

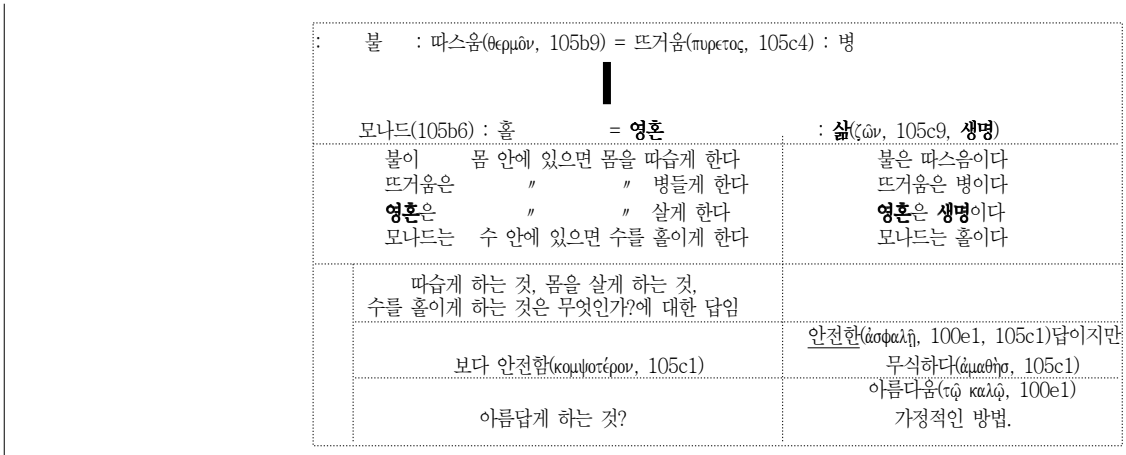
: 저 반대(ἐκεῖνα τὰ ἐναντία, 104b7)들도 서로를 받아드리지 않을(οὐ δεχόμενα, b8)뿐만 아니라, 비록 저 반대들이 아니긴 해도 그 반대들을 지니는 것들 안에 있을(ἀν.....οὔσῃ, b10) 반대들도 자기와 [반대되는] 이데아들을 받아들이지 않을 것처럼 보인다(ἔοικα, b9). 그러나 그 이데아가 닥아서면(ἐπιοὐσης, b10)파괴 되거나(ἀπολλούμενα, c1)물러난다 - 따라서 서로의 닥아섬을 허용하는 것은 반대 에이도스들 뿐만이 아니라 알론한 것들이기도 하다.

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




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

## 반대되는 이데아들 - 영혼 불멸




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

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

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

: 따라서 영혼은 불멸한다.

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

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

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

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

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

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

따라서 영혼은 불멸한다.

---

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

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

내세에서의 삶 - 신화

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

신화(τὸν μὺθον, 114d7)

: 의 도입 이유

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

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

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

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

: [ 그 신화의 사실성? ]

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

: 의 내용 - 그 영혼의 내세에서의 거주(삶)

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

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

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

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

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

그 내용은 다음과 같다.

**32-1-1) 리터와 거드리의 플라톤 신화의 의의**

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

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

**트라쉬마쿠스의 정의**

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

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

**이 정의에 관한 플라톤의 반박**

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

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

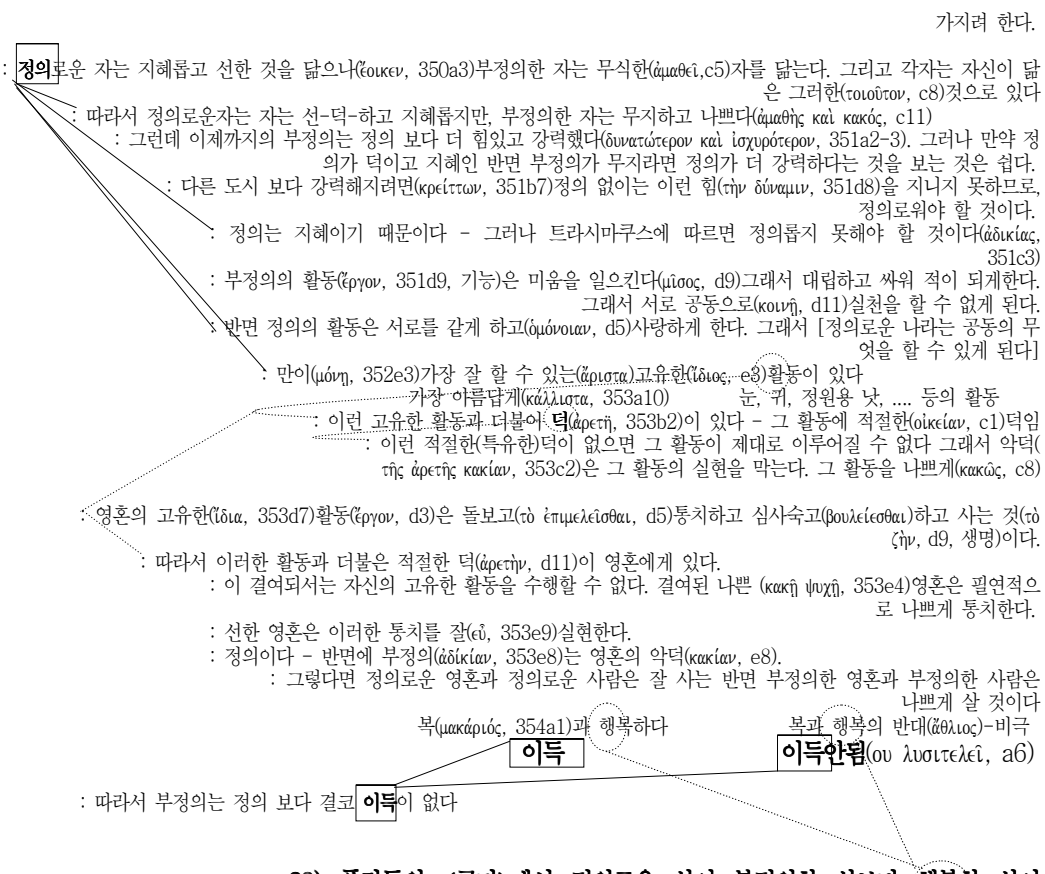
: 'A)'의 트라쉬마쿠스의 반박
: ㄱ-1)과 ㄱ-2)을 알지 못하고 'A)'를 생각하고 믿으니 그렇게 말하는 것이다.
: ㄱ-1) 목자는 가축의 주인과 자신에게 선한 것(ἀγαθὸν, 343b4)보다는 알론한 어떤 것을 염두에 두고 양과 소를 친다. 게다가 통치자의 마음 씀(διανοεῖσθαι, 343a5)은 목자의 양과 소를 향한 마음 씀과 다르다.
: ㄱ-2) 정의는 보다 강한 자의 이익이지만 부정의는 (어떤 사람) 자신(ἑαυτῷ, 343c8 ; 개인 적으로, ἰδίᾳ αὐτῷ, 344a3)의 이익이며 그 자신에게 지불 됨(λιστιελοῦν).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

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

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

: ㄷ) 'ㄱ-2)'를 반박 - **앎**을 끌어 들임.

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




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

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

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

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

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

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

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

## 정의는 강한 자의 이익이 아니라 영혼의 덕이다

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

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

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

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

**그 유비**

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

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

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

: 사이에 같음이 성립함.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[ Text 476b - 480a ]

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

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

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

: 은 있는 것들의 어떤 류(νένος, 477e1)이다.

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

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

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

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

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

: 억견은 억견화 함(δοξάζειν, a8)이다.

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

: 앎이 인식하는 것과 동일한 것을 억견이 억견화 할 수는 없다

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

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

: 만약 억견과 앎, 이 양자가 능력이라면, 그리고 각기 알론하다면

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

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

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

: 있지 않는 것이 아니다.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

: 그래서 억견은 인식 보다는 어둡지만 몰인식 보다는 밝다.

: 따라서 억견은 이 양자 안쪽에(ἐντὸς,478d1)놓인다.

: 그렇다면 억견은 이것들 사이에 놓인다.

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

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

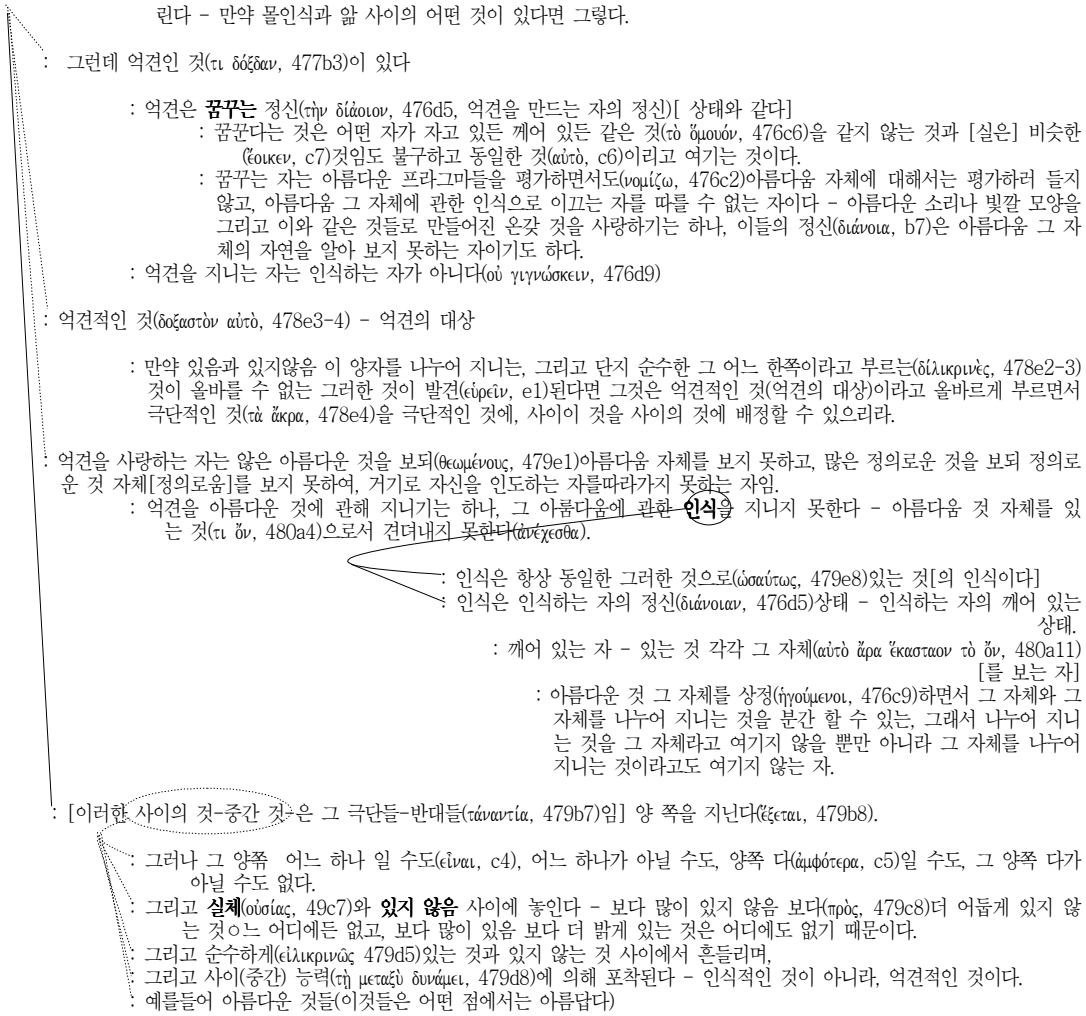
: 인식하는 자는 어떤 것(τὶ, 476e7)을 인식한다 - 아무 것도 아닌 것(οὐδέν, e7), 곧 있지 않는 것(μὴ ὄν τι, 477 a1)은 인식될 수 없기 때문이다.

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

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

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

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




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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[Text : ]

**: 앎에 관한 동일한 견해**

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

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

: (아주 또는 다소) 차갑다 — 어떤 자에게는 차갑고, 어떤 자에겐 다소 차갑고.
: 있는 것과 있지 않는 모든 것의. — 동일한 바람
: (아주 또는 다소) 차갑지않다. — 어떤 자에게는 차갑지않고, 어떤 자에게는 차갑지않고.

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

: 나타나짐(τὸ φαίνεσται, 152b11)은 감각됨(αἰσθάνεσθαι)이다. 각자에게 나타난 그대로만 각자는 감각한다.
: 따라서 감각은 항상 있는 것의 감각이며 그리고 앎으로서 거짓이 없다(ἀψευδὲς, 152c5)

: 에 관한 플라톤의 평

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

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

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

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

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

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

나의 정리.

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

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

논자시 답안 - 플라톤 (김 익성)

프로타고라스와 헤라클레이토스의 '있음'

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

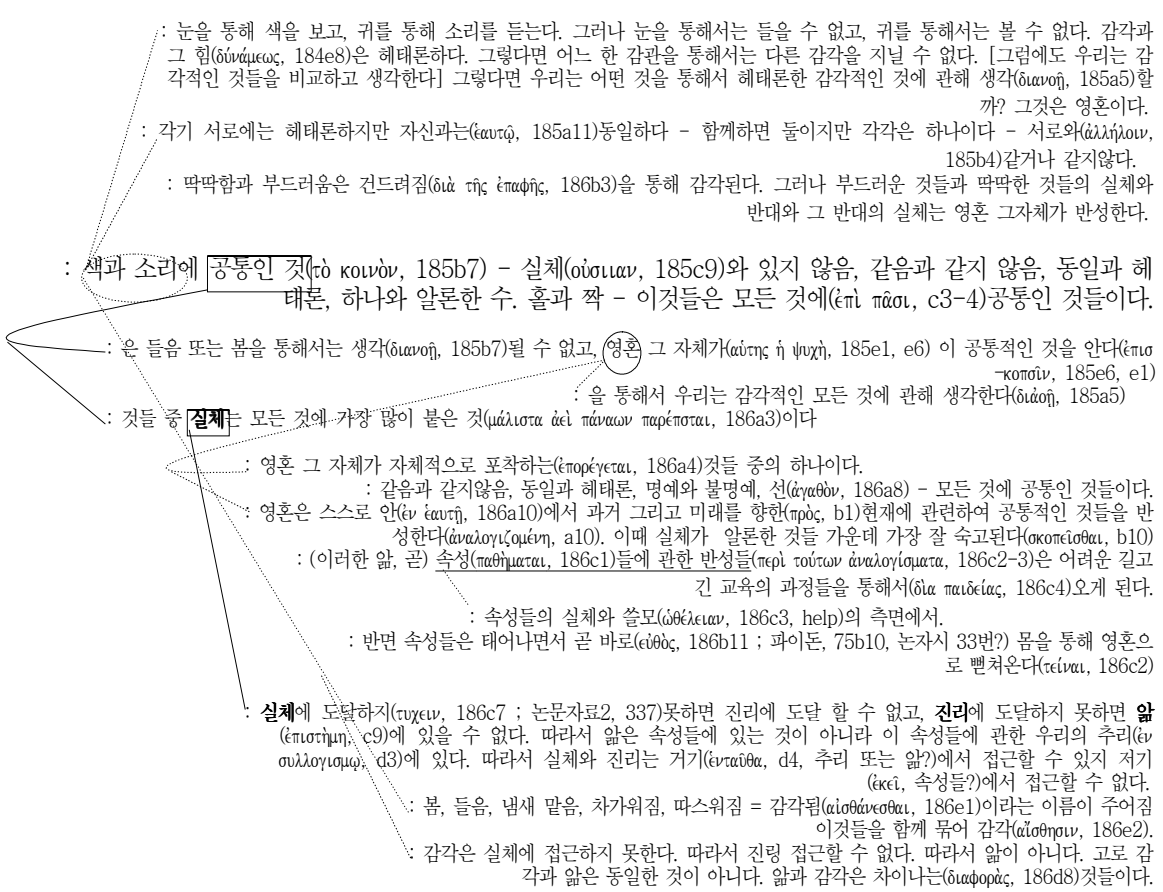
이제 헤라클레이토스에 따르면 다른 모든 것을 발생시키고 조절하는 불 또는 뜨거움은 마찬가지로 움직임인 자리 옮김과 마찰로부터 된다.이것이 바로 불의 생성이다. 생물의 류 역시 이와 동일한 길로부터 태어난다. 움직임은 영혼과 몸 모두에게 좋다. 영혼은 움직임으로 있는 배움과 연습에 의해 앎을 획득하고 유지하고 발전하나, 멈춤과 둔함과 非연속에 의해서는 어떤 것도 배워질 수 없고, 배워진 것도 잊어 버리기 때문이며, 몸도 움직임과 훈련을 통해서 건강하게 되는 반면 멈춤과 게으름에 의해서 건강이 나빠지기 때문이다.

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

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

[ Text : 184b -186e ]

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




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

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

논자시 답안 - 플라톤 (김 익성)

# 실체와 진리와 앎

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

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

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

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

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

**로고스를 동반한 억견이 참 이라는 견해 - 꿈 이야기**

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

: 테아이테토스가 어떤 사람에게 들어서 기억하는 꿈

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

: 소크라테스가 어떤 사람에게 들어서 기억하는 꿈

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

: 그래서 앎은 로고스를 지닌 진실한 억견이다

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

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

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

## 옳은 또는 진실한 억견이 앎인 것은 아니다-음절과 음소(音素)

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

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

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

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

옳은 또는 진실한 억견이 앎인 것은 아니다–음절과 음소(音素)

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

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

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

소크라테스 - 덕은 가르쳐질 수 없다

- ▭: 1)정치적인 **기교**(τὴν πολιτικὴν τέχνην, 319a4, 도시를 이루는 기교, 정치술, 政治術)는 가르쳐 질 수 있는(θαυμαστόν, 318b2))어떤 것이 아니 라고 여겨진다. 정치적인 기교와 사람을 선한 시민으로 만드는 것은 가르쳐지거나 한 사람에서 다른 사람으로 건네 질 수 없다. 2) 나아가서 이런 정치적인 공적인 것(τὸ κοινὸν τῆς πόλεως, 317d7-e1)뿐만 아니라 사적인 삶에 있어서도 우리의 가장 지혜롭고 가장 선한 시민들은 자신들이 소유한 덕을 다른 사람에게 건네 줄 수 없다 그래서 나는 덕을 가르쳐질 수 있는 것이라고 여기지(ἡγοῦμαι, 320b4) 않는다. 다음의 경우를 보아 분명해지기 때문이다.

  - : 1)아테네사람들은 지혜롭다. 그런데 의사당에서 건축한다는 결정이 내려졌을 때 아테네 사람들은 건축가의 충고를 들으며, 배를 지을 경우 배 짓는 사람의 충고를 듣는다. 그들은 배우거나 가르침을 받을 수 있는 경우 모두 이와 같다고 생각한다. 그래서 신사이거나 부자거나 귀족이거나 상관없이 숙련가가 아니라면 그로부터 어떤 충고도 듣지 않는다. 바로 이것이 기교에 있어서 아테네 사람들이 취하는 행위 방식이다. 그러나 정치적인(τῶν τῆς πόλεως διοικήσεως, 319d1)문제의 경우 목수나 대장장이나 상인이나 선주(船主)나 부유한자나 가난한자나 귀족이나 하층민 등의 의견을 들으려 하지 않고, 자신이 배우거나 교육받지 못한 어떤 것에 관한 충고를 들으려 할 것이다. 그래서 그들은 정치적인 문제를 가르쳐질 수 있는 어떤 것으로 간주하지 않는다.
  - : 2)젊은 사람들의 아버지 페리클레스는 젊은이들에게 스승으로서 여러 가지 것을 교육한다. 그렇지만 자신의 지혜(σοφός, 320a1 )는 자신도 알론한 자도 가르치지 못한다. 그리고 페리클레스가 그의 보호자이며, 알키비아데스의 동생인 클레니아스의 경우, 페리클레스는 알키비아데스에 의해 타락할까 두려워 클레니아스를 아리프론의 집으로 보냈다. 그러나 페리클레스는 클레아니스와 더불어 아무 것도 할 수 없었기 때문에 여섯 달 후에 다시 알키비아데스로 보냈다.
- ▭: 그러나 스스로 발견한 학식이 많고 경험이 풍부한 프로타고라스 당신이 덕은 가르쳐질 수 있다고 주장하니 내가 흔들린다. 당신은 나에게 덕은 가르쳐질 수 있다는 것을 확실하게 보여줄 수 있겠는가?

프로타고라스 - 덕은 가르쳐질 수 있다.

- ▭: 정의(정치적인 기교) 라는 덕을 지니게 되는 과정에 관한 **신화**(μῦθον, 320c3 ; 논자시 플라톤 32-1와 밀레토스 노트 1-91~1-100을 참조) - 국가를 통한 구원을 위해[살기 위해].

  - : 죽을 류는 있지 않고 신들만이 있었을 적에, 죽을 것들이 생성될 시간이 되자 신들은 흙과 불과 그것들의 구성요소들을 섞어 멸할 것들을 빚으셨다(τυποῦσιν, 320d2). 낮의 빛에 멸할 것들이 가져와 질 때 신들은 에피메테우스와 프로메테우스에게 필요한 힘들을(δυνάμεις, 320d5)갖추어 주라고 했다. 내가 그 힘들을 그것들에게 줄테니 당신은 정검할 수 있느냐고 에피메테우스는 프로메테우스에게 물었고 프로메테우스는 동의했다. 그래서 그 힘들을 주었는데 그는 어떤 것들에게 속력없는 강함(ἰσχὺν, 320d8)을 반면에 약한 것들에게는 속력을 주었다. 어떤 것들에겐 발톱과 뿔을 주었고, 이것들이 없는 것들에게는 생존(εἰς σωτηρίαν, 320e3)을 위한 다른 힘들을 주었다. 크기가 작은 자들에게는 나는 날개를 주거나 땅 속에 거주할 수 있도록 했으며 큰 것들에게는 그 큼직한 자체가 보호막(ἔσῳζεν, 321a1)이 되도록 했다. 이런 길에서 서로 균형을 이룰 수 있도록 모든 것을 다른 것들에게 분배했다. 그리고 각기 보호 장비를 갖추어 준 후 다른 종들에게 각기 다른 음식을 배정했다. 그래서 어떤 것은 목장에서 살며 어떤 것들은 나무 열매를 먹으며 어떤 것들은 뿌리들을 어떤 것들은 자신의 음식으로 아주 많이 번식하는 다른 멸할 것을 먹도록 했다. 그러나 완전하게 지혜롭지는 못한(οὐ πάνυ, 321b7)에피메테우스는 비로고스적인 것(τὰ ἄλογα, 321c1)들에게 모든 힘들을 써버렸다는 것을 알아차리지 못했다. 맨 마지막으로 그는 아무 것도 갖추지 못한 인간과 함께 남게되자 어찌 할 바를 모르고 당황하며 골똘히 생각하고 있었다.
  - : 그 때 그 분배를 점검하기 위하여 프로메테우스가 와서 흙으로부터 날의 빛으로 이미 와 날을 배정 받은 사람이 모든 것을 갖추게된 다른 것들과는 달리 벌거벗을 채 있는 것을 보았다. 사람의 생존을 위한 숙고 끝에 프로메테우스는 헤파이투스와 아테나로부터 불과 더불은 그 기교에 있어서의 지혜(τὴν ἔντεχνον σοφίαν, 321d1)를 훔쳐와서 인간에게 주었다. 불 없이는 그 기교는 쓸모없기 때문이다. 이렇게 해서 사람은 생존 지혜(τὸν βίον σοφίαν, 321d4)를 얻게 됐으나 아직 정치술(πολιτικὴν, 321d5)은 지니지 못했다. 이를 제우스가 지켜 보는 사이 헤파이투스로부터는 불과 관련된 기교(τὴν ἔμπυρον τέχνην, 321e1-2)를 아테네로부터는 아테네가 지니는 다른 기교를 훔쳐 와서 프로메테우스는 인간에게 주었다. 그 결과 인간은 강해졌으나 대신 프로메테우스는 절도 죄로 처벌 받는다(밀레토스 노트, 1-95~1-98참조). 어쨌든 인간은 신성한 몫(ποίρα, 322a3)을 나누어지니게 되어 무엇 보다도 먼저 신들과의 연관을 통하여 유일하게 신들을 경배하는 멸할 것이 됐다. 이어 인간은 분명한 소리와 이름들을 기교에 의해 발전 시키면서 집과 옷과 신을 만들고 땅을 경작하게 됐다. 그런데 이렇게 갖추어진 사람은 처음에 도시에(πόλεις, 322b1)살지 않고 흩어져 살았으며 약했으므로 야수(野獸)들에 의해서 파괴되기 시작했다. 생산하는(ἡ δημιουργικὴ τέχνην, 322b3, 만드는)기교는 먹을 것을 제공하는데에는 충분했으나 야수들에 맞서 싸운데에는 불충분했으며, 전투 술이 그것의 일부(一部)인 정치 기교(πολιτικὴν τέχνην, 322b5, 도시를 만드는 기교)를 아직 소유하지 못했기 때문이다. 그래서 사람들은 뭉쳐서 도시를 이루므로서 생존하려(σῴζεσθαι, 구원을 얻으려) 했으나 아직 도시를 만드는(정치) 기교를 지니지 못한고로 서로를 올바르게 다루지 못했다(ἠδίκουν, 322b7). 그래서 다시 흩어졌고 다시 파괴되기 시작했다.
  - : 그러나 우리의 류(τῷ γένει ἡμῶν, 322c1)가 소멸할 것을 우려한 제우스는 도시의 조화를 이루며 우정을 이어주는 양심과 올바름(αἰδῶ τε καὶ δίκην, 322c2, 정의(正義))을 사람에게 가져다 주기 위해 헤르메스를 보냈다. 그 때 헤르메스는 '예를들어 의술을 지니는 의사 한명이 그렇지 않는 여러 사람들에게 충분한 그러한 기교들과 동일한 길로 이것들을 배분할까요? 아니면 모든 사람들에게 이것들을 배분할까요?' 라고 묻자, 제우는 모든 사람이 양심과 올바름을 나누어 지니도록(μετεχόντων, 322d2)분배하라고 했다. 만약 다른 기교들처럼 몇 몇 사람만이 나누어지닌다면 도시는 생성될 수 없기 때문이다. 나아가서 제우스는 양심과 올바름(정의)을 나누어 지닐 수 없는 자는 도시의 전염병자처럼 죽이라는 법(νόμον, 322d4)을 자신의 권위에 근거해 제정하라고 했다. 바로 이것이 아테네사람들은 특별한 기교의 경우 해당 기(교)술자 만의 충고를 들으려 하는 반면에 정치적인 기교(기술, 技術)의 경우에는 어느 누구로부터도 충고를 듣는 원인(αἰτία, 323d4)이다. 그래서 만약 예를들어 아우로스를 부

는 기교가 없음에도 불구하고 어떤 사람이 자신은 아우로스 연주가이다 라고 말한다면 사람들은 비웃거나 화낼 것이며 그의 가족은 미친 사람처럼 다룰 것이다. 그러나 올바름(정의)과 정치적인(πολιτικῇ, 323b2)다른 덕의 경우에는 어떤 사람이 정의롭지 못함을 보아 아는 여러 사람들 앞에서 그가 자신의 진솔함을(τἀληθῆ, 323b4)심지어 맨 정신의(σωφροσύνην, 323b4 상태에서 말한다하더라도 사람들은 그 진솔함을 **미친 것**(μαίαν, 323b5, 비정상적이다)으로 여길 것이다. 어떻게든 올바름을 필연적으로 나누어 지니지 않고 있는 자는 사람이 아닐 것이기에, 올바르다고 하든 올바르지 않다고 하든 모든 사람은 올바라야 하며 그래서 올바른 체 하지 않는 자는 미친 자이다 라고 모두 말하기 때문이다.

-▭: (정의를 비롯한) 덕은 가르쳐지는 것이며, 신중한 선택에 의해 얻어 진다는 것에 관한 **논증**

: 그래서 모든 사람에게 그러한 덕이 나누어 진다고 여기기에(διὰ τὸ ἡγεῖσθαι, 323c4) 그 덕에 관하여는 모든 사람은 어느 누구로부터도 충고를 받아 드려야 할 것처럼 보인다(εἰκότως, 323c3). 그러나 이러한 덕은 자연스레 또는 자동적으로 오는 것이 아니라 가르쳐지며, 그리고 그 덕을 얻게 되는 자는 신중한 선택으로부터(ἐξ ἐπιμελείας, 323c6)얻게 된다는 것을 논증(ἀποδείξαι, 323c8)해 보세.

: 사람들이 자연 또는 우연(τύχῃ, 323d1)에 의해 지니는 악(κακὰ, 323c8, 惡)의 경우에는 그것들에 대해 분노하지도 않으며 그것들을 교정하지도 가르치지지도 않고 그렇지들 않도록 하기 위해 그것들을 지닌 자를 처벌하지도 않고 오히려 측은해 한다.

: 예를들어 못생김 또는 왜소(矮小)함 또는 연약함을 그렇게 다루는 자는 어리석다. 그래서 없다. 잘생김 그리고 이에 반대되는 것과 같은 것들은 자연과 우연에 의해서 온다는 것을 사람들은 알기(οἶνται, 323d5) 때문이다.

: 그러나 만약 지니지 못했다면 신중한 선택과 훈련(ἀσκήσεως, 323d7)과 가르침(διδασχῆς)에 의해서 사람들이 얻게 되는 선(ἀγαθὰ, 323d7)에 반대 되는 악 경우에는 분노하고 처벌하고 교정시킨다.

: 이런 것들 중의 하나가 올바르지 못함(부정의, 不正義)과 불경(ἡ ἀσέβεια, 323e3, 不敬)이며 한 마디로 정치적인(시민의) 덕의 반대이다.

: 여기에서는 모두가 모두에게 분노하고 교정시킨다. 신중한 선택과 배움(μαθήσεως, 324a3)으로부터 얻는다는 것이 분명하기 때문이다.

: 주의 깊게 숙고해 본다면 올바르지 못한 자들을 처벌할 수 있다는 것 자체가 (소크라테스)자네에게 사람들은 덕을 제공 되어 질 수 있는 것(παρασκευαστὸν, 324a5, 획득될 수 있는 것)으로 여긴다는 것을 가르칠 걸세.

: 왜냐하면 짐승들처럼 非로고스적으로(ἀλογίστως, 324b1)보복하지 않는한 올바르지 못함 이외의 다른 것을 염두에 두고 어떤 자도 올바르지 못한 자를 처벌할 수 없기 때문이다. 로고스적으로(μετὰ λόγου, 324b1)처벌하려는 자는 지나간 것은 되 돌릴 수 없으므로(ἀγένητον θείη, 323b3)과거에 올바르지 못한 것 때문에 벌주는 것이 아니라 올바르지 못한 그 자신도 그 처벌을 보는 알론한 자도 다시는 미래에 올바르지 못하지 않도록 하기 위해서 벌을 준다.

: 바로 이러한 생각(διάνοιαν, 324b5)은 교육적인(παιδευτὴν, 224b6)덕 이라는 그의 생각을 함축한다. 벌의 목표(γοῦν, 324b6)는 예방하는(ἀποτροπῆς)것이다. 바로 이러한 의견을 사적이든 공적이든 처벌하는 모든 자는 지닌다.

: 올바르지 않다고 여겨지는 알론한 사람들을  벌하고 처벌한다. 최소한도 자네 도시인들(οἱ πολῖται, 324c3, 시민) 곧 아테네인들 [뿐 만은] 아니다.

: 따라서 이 로고스에 따라서 아테네인들도 덕은 제공 되어 질 수 있으며 가르쳐질 수 있다고 여기는 자들 중의 [하나]이다.

: 그래서 스크라테스여 ! 나(프로타고라스)는 자네에게 자네 시민들은 정치적인 문제에 있어서 대장장이나 구두 수선공의 충고를 들어야 한다는 것 그리고 덕을 가르쳐질 수 있고 훈련할 수 있는 어떤 것으로 간주한다는 것을 충분히 보여 주었네.

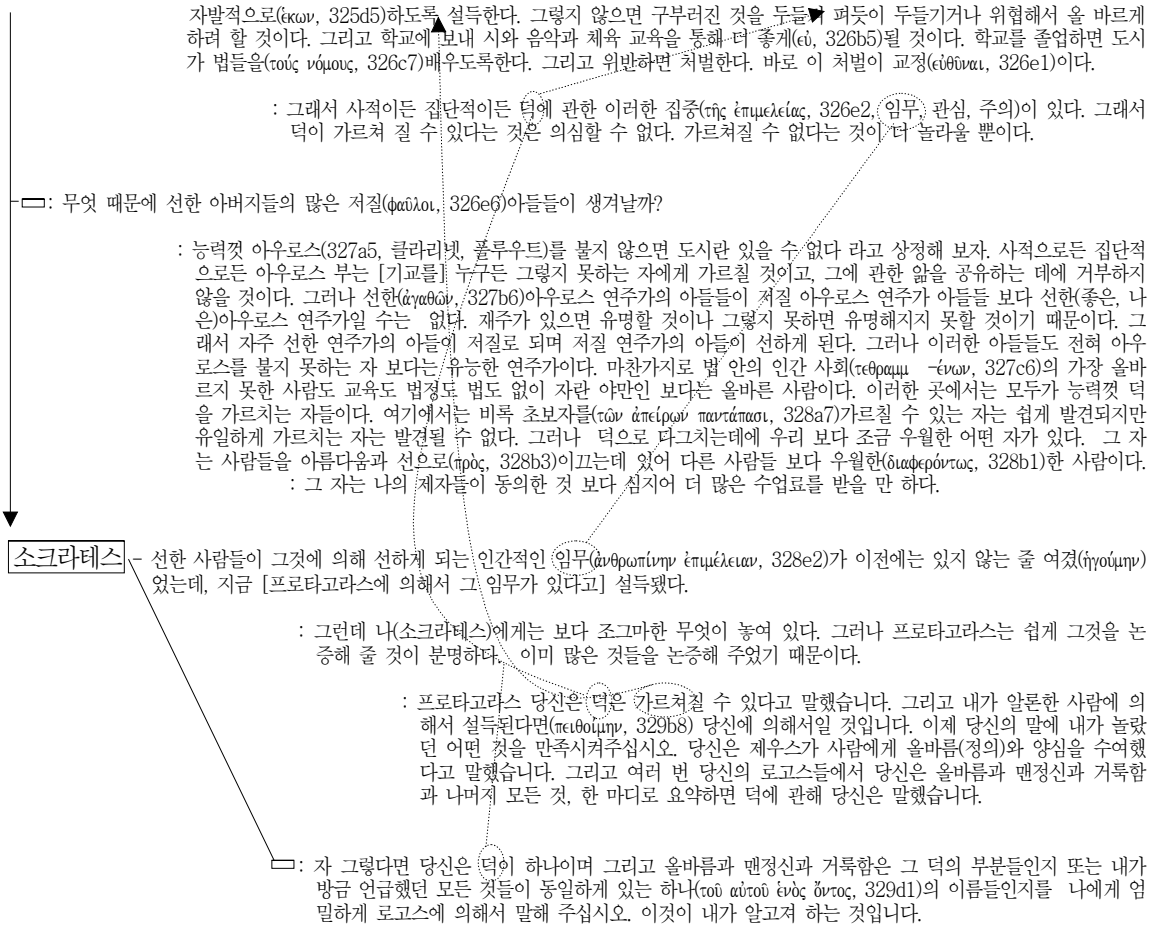
-▭: 선한 사람들은 자신들이 기르칠 수 있는 것들은 아들들에게 가르치고 그리고 지혜롭게 만들면서도 무엇 때문에 자신들의 선한 덕에 [관련하는 한] 누구 보다도 더 선하게(βελτίους, 324d4-5) [아들을을] 만들려 하지 않는가 라는 어려운 물음에 관한 로고스(λόγον, 324d7, 설명) - 신화(μῦθόν, 324d6)가 아님.

: 이 물음의 해결은 도시가 있다면 모든 시민(πολίτας, 324d8)들이 필연적으로 나누어 지녀야 하는 어떤 것 하나가 있는가 있지 않는가 라는 물음에만 의존한다.

: 왜냐하면 만약 있다면, 그리고 이 하나는 목수나 대장장이나 도공[의 기교가] 아니라 올바름과 맨 정신(σωφ-ροσύνη, 325a1)과 거룩함이라면 그리고 한 마디로 말해서 이 하나가 사람의 덕이라면, 그리고 만약 이것은 모든 사람이 나누어 지녀야만 하는 것이며 알론한 어떤 것을 배우거나 실천하려고 할 때 마다 이것에 따라(μετὰ τούτου, 325a3)모든 사람은 그렇게 실천해야 한다면, 그리고 남자든 여자든 아이들이든  이것이 없는 또는 이것을 나누어 지니지 않는 자는 누구든 더 선하게 될 때 까지(βελτίων, 325a7)가르쳐지고 처벌되어야 하며, 그리고 가르침과 처벌을 따르지 않는 자는 누구든 불치 병자로 간주되어 그 도시로부터 추방되거나 죽어야 한다면, 그리고 만약 이러한 상태에서 선한 사람들이 이것이 아니라 알론한 것을 자신들의 아들들에게 가르친다면,  그 선한 사람들[에게는] 놀라울 것이 없다. 사적이든 집단적으로든(δημοσίᾳ, 325b5)이것을 가르쳐질 수 있는 어떤 것으로 간주하는 그들은 가르쳐서 융성해 질 수 있으므로 비록 [사람의 덕의] 무지에 대한 그 처벌이 죽음을 가져오지 않는 경우에는  아들들에게 알론한 것들을 가르친다. 그런데 자신들의 아들들이 만약 덕을 배우기에 그리고 덕을 융성하게 하기에 실패한다면 그 처벌로 죽어야 하거나 귀양가야 할 경우에는 곧 죽음 뿐이 아니라 재산의 몰수와 한마디로 말해서 완전한 가족적 재앙일 경우에는 그 선한 사람들이 아들들에게 이것을 가르치지 않거나 아들들에게 가능한한 모든 주의를 기울이지 않을 것이다.

: 그래서 어렸을 때부터 가능한한 더 선하게(βέλτιστος, 325d1)가르쳐 보려고 노력한다. 올바른 것, 칭찬받을 만한 것, 거룩한 것은 행하(ποίει, 325d5)고, 올바르지 못한 것, 부끄러운 것, 거룩하지 않는 것은 행하지 마라고 보여주면서 가르친다.

사람을 선하게 하는 인간적인 임무가 있다(프로타고라스와 소크라테스)




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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

[이러한 프로타고라스에 대한 소크라테스의 반응]

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

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

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

로고스에 의해서 말해 주십시오. 이것이 내가 알고져하는 바의 것입니다.

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

[ Text : 328d3 - 333b6 ]

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

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

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

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

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

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

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

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

: 'ㄱ)'은 프로타고라스에 의해서 [전제된다]

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

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

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

것이 아니다.
: 그래서 어리석게 실천하는 것은 맨정신으로 실천하는 것의 반대이다.
: 나아가서 어리석게 실천하는 것은 어리석음에 의해서 실천하는 것이고 맨정신으로 실천하는 것은 맨정신에 의해서 실천하는 것에 프로타고라스는 동의한다.
: 강한 것이 실천하면 강하게 실천하고 약한 것이 실천하면 약하게 실천하는 것처럼 여겨진다.
: 그래서 빠른 것이 실천하면 빠르게 실천하고 느린 것이 실천하면 느리게 실천한다.
: 그리고 그러하게(ὡσαύτως, 332c1)어떤 것이 실천하면 그러한 것에 의해서(ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ, 332c1-2)실천하고 반대로 어떤 것이 실천하면 그 반대에 의해서 실천한다.
: 아름다운 어떤 것이 있고 이것에 반대인 것은 추한 것(τὸ αἰσχρόν, 332c4)이다.
: 선한 어떤 것이 있고 이것에 반대인 것은 나쁜 것(τὸ κακόν, 324c6)이다.
: 높은 소리인 어떤 것이 있고 이것에 반대인 것은 낮은 소리인 것이다.
: 그렇다면 반대들 중 각기 하나에는 단지 하나 만의 반대(ἐναντιόν, 332c9)가 있지 여러 반대가 있지는 않다.

: ㄷ)그래서 하나에는 단지 하나 반대만이 있다.
: 그런데 반대로 실천하는 것은 반대에 의해서 실천되는(πράττεσθαι, 332d4)것이다
: 어리석게 실천하는 것은 맨정신으로 실천하는 것에 반대로 실천한다는 것에 우리는 동의했다.
: 그런데 맨정신으로 실천하는 것은 맨정신에 의해서 실천되는 것이며 어리석게 실천하는 것은 어리석음에 의해서 실천되는 것이다.
: 그렇다면 반대로 실천하는 것은 반대에 의해서 실천되는 것이다.
: 그런데 맨정신에 의해서 실천되는 것과 어리석음에 의해서 실천되는 것은 반대로 실천하는 것이다.
: 그래서 반대에 의해서 실천되는 것이다.

: 따라서 ㄴ-2)어리석음은 맨정신의 반대이다.
: ㄴ-1)그런데 어리석음은 지혜의 반대였다.
: ㄷ)그러나 하나에는 하나 반대만이 있다.
: 따라서 'ㄷ)'을 포기하든지, ㄱ)맨정신과 지혜는 헤태론하다는 것을 포기하든지 해야 한다.
: 소크라테스와 프로타고라스는 'ㄱ)'을 포기한다.

: 3)[그러면서 프로타고라스는1)지혜와 맨정신과 용기와 정의(올바름)과 거룩은 동일한 것의 이름들(ὀνόματα ἐπὶ ἑνὶ, 349b6)이 아니라 각각은 고유한 프라그마들의이름이며, 이것들 모두는 서로 같은 금의 그 부분들이 아니라 서로 같지 않는(ἀνόμοια, 349c5)얼굴의 그 부분들로서의 덕의 자신의 고유한 힘을 지니는 그 부분들 이라는 자신의 맨 처음의 의견에 대한 소크라테스의 반박 'A)'으로 인하여 수정된 견해 2)올바름과 거룩은 서로를 닮는다라는 수정된 의견을 내 놓았다. 그러나 '1)'과 '2)'에 대한 소크라테스의 반박 'B)'로 인하여 이제 프로타고라스는 다시 수정된 세 번째 의견 3) '지혜와 맨정신(절제?)과 용기와 올바름과 거룩은 모두 덕의 부분이며 그리고 이것들 넷은 서로를 아주 닮았으(ἐπιεικῶς παραπλήσια, 349d3-4)나 용기는 나머지 모든 것들과 많이 차이난다(πολὺ διαφέρον, 349d4-5, 359b1) 그래서 아주 거룩하지 않으며 아주 올바르지 못하고 아주 지 멋대로(ἀκολαστοτάτους, 359b4)고 아주 큰 죄를 짓지(ἀμαθεστάτους)'만 아주 용감한 사람을 발견할 수 있다'를 내놓는다]

: C)그러나 프로타고라스의 수정된 의견 '3)' 역시 소크라테스의 아래의 논증(ἀπεδείξθη, 359d5)을 아주 고통스럽게(μόγις, 360d3)인정할(χαριοῦμαι, 360e4)[뿐이다]

: C-1)**쾌락에 약해짐**은 가장 큰 **죄**(ἁμαθίαἡ μεγίστη, 357d1, e1, 무지, 잘못 ; 논자시 플라톤 50번 참조)이다

: 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 지혜는 이러한 것들에 관한 죄(무지)에 반대 라는 소크라테스의 의견에 프로타고라스는 고개를 끄덕이며, 그리고 이러한 것들에 관한 죄(무지, 잘못)가 비겁이라는 것에는 아주 고통스럽게 고개를 끄덕이고, 그리고 용기는 두려운(δεινῶν, 360d4)것들과 두렵지 않는 것들에 관한 지혜이며, 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 죄(ἁμαρθία, 360d5, 무지, 無知, 잘못)에 반대라는 것에는 심지어 고개조차 끄덕이려하지 않고 침묵한다.

: 용기있는 사람은 자신(θαρραλέους, 359b8)있으며, 대담(ἴτας, 359c1)하다.
: 그런데 용기있는 사람이 그것에 대담한 그 무엇과 비겁한 사람이 그것에 대담한 그 무엇은 헤태론(359c4)하다.
: 용기있는 사람은 두려운 것들에 대담한 반면 비겁한 사람은 자신있는(τὰ θαρραλέα, 359c5)것들에 대담하다 라고 사람들에 의해서 말하여진다.
: 용기있는 사람은 두려운 것들(τὸ δεινά, 359d2)에 이끌리지(ἡγουμένους)않는다-(그 무엇을 두려워하지 않는다).
: **자기에 약해져 있음**(τὸ ἥττω εἶναι ἑαυτοῦ, 359d6)은 **죄**임이 드러나므로(ηὑρέθη, 359d6), 어느 누구도 두려운 것들에 이끌리려 하지 않는다.
: 그러나 용기있는 사람이든 비겁한 사람이든 모든 사람은 자신있는 것들에 향한다(ἔρχονται, 359d4)
: 이러한 길에서 용기있는 사람들과 비겁한 사람들은 동일한 것들에 향한다.
: 그러나 비겁한 사람들이 [자신 있어] 그것들로 향하는 바로 그것들과 용감한 사람들이 [자신 있어 해] 그것들로 향하는 바로 그것들은 모두(παν, 359e2)반대이다.
: 용감한 사람들은 곧장 기꺼이 전쟁(αὐτίκα εἰς τὸν πόλεμον.....ἐθέλουσιν, 359e3-4, 투쟁)에 오고 가지만 비겁한 사람들은 전쟁에 오고가려 하지 않는다.
: 전쟁에 오고가는(ἰέναι, 359e5)것은 아름다운(καλὸν, 359e5)것이지 추한(αἰσξρόν)것이 아니다.
: 아름다운 것은 선하다는 것에 우리는 이미 동의했다 모든 아름다운 실천들은 선하다는 것을 우리는 인정했기 때문이다.
: 비겁한 사람들은 전쟁[자신과의 투쟁]에 기꺼이 오고 가는 아름답고 선한 이것을 원하지 않는 자들이다.
: 이제 아름답고 선하다면 쾌락(ἡδύ, 360a3)이라는 것에 우리는 동의했다.
: 그렇다면 비겁한 사람들은 아름답고 선하며 쾌락인 것들에 기꺼이 오고 가려 하지 않는 자들이다.
: 용기있는 사람들이 무서워(φοβῶνται, 360b1)할 때 전체적으로 추한 것들을 무서워하는 무서움이 아니며. 자신있어 할 때 추한 것을 자신있어 하는 자신있어함이 아니다.
: 추하지 않다면 아름답다.
: 그리고 아름답다면 선하다.

반대되는 말들만 하고 있다(칼리아스?)

: 이와는 반대로 비겁한 사람들과 무모한 자들(οἱ θρασεῖς, 360b4)과 미친 자들이 (무서워 할 때) 추한 것들을 무서워하는 무서움이 떠 자신있어 할 때 추한 것을 자신있어 하는 지신있어함이다.
: 이들의 자신 있어 함[자신 감][4]은 **무지**(ἄγνοιαν,360b7)와 **죄** 이외의 알론한 어떤 것을 통해서 추하고 나쁜 것이 아니다.
: 그런데 비겁한 사람들이 그것을 통해 비겁하게 있는 것은 비겁(δειλίαν, 360c1)인가 용기인가? 비겁이다.
: 그리고 비겁한 자들은 두려운 것들에 관한 죄[무지]를 통해서 비겁하게 있다는 것이 드러났다.

: 그래서 비겁한 자들은 그러한 죄를 통해서 비겁하게 있다-비겁하다.
: 그리고 비겁을 통해서 비겁한자들은 비겁하게 였다.
: 그렇다면 비겁은 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 죄[무지]일 것이다 - 프로타고라는 끄덕인다.
: 그런데 비겁의 반대는 용기이다.

끄덕인다.

: 이제 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 **지혜**는 그러한 것들에 관한 **죄**[무지]의 반대이다 - 프로타고라스는 다시 한번
: 그리고 그러한 것들에 관한 죄는 비겁이다 - 고통스러워하며 마지못해 프로타고라스는 끄덕인다.
: 그래서 두려운 것들과 두렵지 않는 것들에 관한 **지혜는 용기이다(ἐστίν, 360d5)**. 그러한 것들에 관한 죄의 반대이기 때문이다 - 프로타고라스는 고개를 끄덕이려 하지도 않은 채 침묵한다 그러면서 소크라테스를 따라 간다.

소크라테스의 물음.

: 프로타고라스 당신께서는 처음에 어떤 사람들은 죄를 범하지만 용기 있다 라고 하셨는데 지금도 그렇게 여기십니까? -
: 프로타고라스는 소크라테스를 따르(χαριοῦναί, 360e4)겠다고 하면서 용기 있게 죄를 범하는 것은 불 가능(ἀδύνατον, 360e5)하다고 주장한다

칼리아스(362a2)?

: 덕 그 자체가 무엇(τί, 360e8)인지 선명해진다면 덕은 가르쳐질 수 있다 라는 나의 의견과 그럴 수 없다 라는 당신의 의견과 더불어 여지껏 말 많았던 그 물음들이 완벽하게 해소될 것입니다. 그런데 우리가 도달한 결론은 고발인처럼 우리를 조롱하는 것처럼 보입니다. 왜냐하면 소크라테스 당신는 처음에는 덕은 가르쳐질 수 없다 라고 말했으나 지금은(νῦν, 361a7)자신과 반대되는 것을 주장하면서 올바를 맨정신 심지어 용기 조차 모두 앎(ἐπιστήμη, b1-2)이라는 것을 보여 주려 시도하고 있고 그리고 이것으로부터 앎은 기르쳐질 수 있을 거라는 것이 대 부분 선명해질 것 같은 반면-만약 프로타고라스가 시도하려는 것처럼 덕이 앎과는 알론한 것이라면 분명히 기르쳐질 수 없으나 만약 소크라테스 당신이 주장하는 것처럼 덕이 앎 전체라면 그 덕이 가르쳐질 수 없다는 것은 놀랍기(θαυμάσιον, 361b6) 때문입니다-, 프로타고라스는 처음에는 덕은 가르쳐질 수 없다 라고 전제 했으나 지금은 그 반대를 말하면서 덕은 오히려 앎 이외의 어떤 것이므로 가르쳐질 수 없다는 것을 은연중에(ὀλίγου361b8)주장하시는 것처럼 보이기 때문입니다.

그래서 이러한 혼란 속에서 모든 것을 보고 있는 제 쪽에서는 모든 것을 해소하고픈 열망으로 덕이 [어떠한] 것(ὅτι ἔστιν, 361c5)인가를 숙고 한 후에 덕은 가르쳐질 수 있는 것인가 라는 물음으로 향하고 싶습니다 나는 생각에 의해(ἐν τῇ διανομῇ, 361d1)속임수를 써서 우리를 어리벙벙하게 만드는 당신들의, 분배하는 과정에서 우리는 무시했던 저 에피메테우스처럼 되고 싶지 않습니다. 나는 신화에 있어서 에피메테우스 보다는 프로메테우스를[다시 말해 나중에 생각하는 자 보다는 먼저 생각하는 자를] 좋아 합니다. 이런 모든 물음들에 향하는 것이 내 전체 삶의 길이기 때문입니다. 제가 처음에 말했던 것처럼 당신이 원하신다면 당신과 그 물음들을 살펴보는 가장 큰 행복을 주시겠습니까?

프로타고라스

: 내가 여지껏 만났던 사람들 중에서 특별히 자네 또래 가운데 소크라테스 자네가 가장 존경스럽(ἄγαμαι, 361e3)네 자네의 지혜에 의해 자네가 유명해진데도 전혀 놀라운 일이 아닐 것일세. 그러한 물음들에 대해서는 자네가 원한다면 다른 때 숙고해 보세나 지금은 알론한 어떤 것에 양해 이미 있네.

소크라테스

: 당신께서 원하신다면 실로 우리가 해야할 것이 바로 그러한 숙고입니다. 그러나 오래 전에 제가 말한 곳으로 저는 갔어야 합니다. 그러나 저는 저의 친구 칼리아스를 따라서 여기에 머물렀습니다

칼리아스

: 이것으로 우리의 대화는 끝났고, 우리는 떠났다(ἀπῆμεν, 362a4).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

지혜와 절제는 어리석음의 반대이다

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

칼리아스?의 마무리

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

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

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

프로타고라스와 소크라테스의 회피

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

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

칼리아스의 아쉬움

이것으로 우리의 대화는 끝났고, 우리는 떠났다.

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

**[ Text : 351b3 - 357c9 ]**

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

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

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

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

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

: 을 끌려 다니는 노예로 간주한다.
: 을 지닌 사람은 앎에 의해 지배 당하는 것이 아니다. 알론한 어떤 것에 의해 지배 당한다.
: 정열, 쾌락, 고통(λύπην, 352b9)
: 가장 선한 것(τὰ βέλτιστα, 352d6)을 인식한다고 해서 실천(πράττειν, d7)하고픈(ἐθέλειν, d6)것은 아니다. 이러한 상황에서 알론한 것을 실천한다. 왜냐하면 쾌락 또는 고통(λύπης,352d6)또는 에로스 또는 두려움에 **의해서 약해졌기 때문이다**(ὑπὸ ἡδεονὴς.....ἡττωμένοις, 352d8-e1)

: 플라톤의 견해 → 프로타고라스의 견해

: 앎은 사람을 지배하는 아름다운 것(καλόν, 352c3)이며,
: 선과 악이 어떤 것인지 인식하는 자는 앎 이외의 알론한 것에 의해서 결코 정복(κρατηθῆναι, c5)되지 않고,
: 프로네애시스(c7)는 사람의 충분한 보호자이다 - 앎과 지혜는 인간 프라그마(d3)의 가장 강한 것이다(κράτιστον, d3)

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

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

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

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

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

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

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

: 그 당시 보다 더 많은 쾌락을 빼앗아 가거나 그 당시의 쾌락 보다 더 많은 고통을 가져오기 때문에만 오락은(τὸ χαίρειν, 354c6)나쁠 것이다. : 이외에는 알론한(κατ' ἄλλο, 354d1)때문이 아니다.
: 4) 그 당시 아주 격렬한 아픔(ὀδύνας, 354b2)과 참담함을 주기 때문에 선한가? 아니면
: 5) 그 후에 건강하게 되어 몸이 나아지고 도시가 안전하게 되며 다른 사람들을 통치하게 디고 부를 얻게 되기 때문에 선한기?
: 그들은 '5)' 이외의 다른 목적(τέλος, 354b7)을 들지 않을 것이다.
: 그래서 ㄱ)그 당시 고통 보다 더 큰 고통을 제거하거나 그 당시 고통보다 더 많은 쾌락을 가져온다면 고통당함 그 자체가(αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι, 353d5)선이라 불릴 것이다. - 'ㄱ)'이외의 다른 어떤 목적(ἄλλα τι τέλος, 354b8)이 있을 수 없기 때문이다.
: 쾌락 이외의 알론한 어떤 것이(ἄλλο τι ἢ τὴν ἡδονήν, 355a1)어떻게 선이고 쾌락이외의 어떤 것이 어떻게 악인지를 보여주는 길은 'ㄱ)' 밖에 없다 - 그 끝(목적, τελευτᾷ, 355a5)이 'ㄱ)' 이외에는 어떤 것을 선하거나 악하다 라고 말할 길이 없다(μηδὲν, 353a4)

# 선을 알고도 쾌락에 약해져 악을 행하는 것은 아니다

: 그렇다면 **쾌락에 의해 허약해지므로**(ἡττώμενος, 355b1)나쁘다고 인식해도 나쁘게(ὅμως, a8)실천하며, 나쁘게 실천하지 않는 것을 막을 수 없다(ἔξον, 355a8)라는 그리고 쾌락에 의해 약해지므로, 선하다고 인식해도 사람은 당장의 쾌락 때문에 선한 것을 실천하러 들지 않는다 라는 것은 **웃기는** 말이다(γελοῖν, c8)-**예절없는**(ἰβλρωτὴς, 355c8)자가 하는 말임.

: 이러한 로고스는 **비웃음**을 산다는 것은 다음으로부터 분명해진다(κατάδηλον, 355b4)

보자

: A) 쾌락, 고통(ἀνιαρῷ, 355a5), 선, 악 이라는 이름들 중에서 먼저 선과 악을, 그 다음에 쾌락과 고통으로 향해
: 나쁜 것들은 나쁘다 라고 인식하고서도, 사람은 **허약해짐**(ἡττώμενος 355c3) 때문에 그와 같이 나쁜 것들을 실천한다고 해 보자. 그럴 경우 우리는 더 이상 쾌락에 의해서(ὑπὸ, 355c4)허약해진다고 말할 수 없을 것이다. 'A)'에 따라서 쾌락은 선이라는 이름을 획득했기(μετειληφειν, c5) 때문이다. 그렇다면 선에의해서 허약해질 것인데.....
: 그러나 선에 의해서 **허약해진다** 라는 말은 **웃기는** 말이다 - 악하다는 걸 인식하면서도 어떤 자가 선에 의해서 **약해지면서(압도 되면서)** 악을 실천하는 걸 멈추지 못해(οὐ δέον, 315d1)악을 실천 한다는 것은 웃기는 일(πρᾶγμα, 355d1)이기 때문이다.
: **B) 선에 의해 압도되면(νικᾶν, 355d4)악**들이라고 분명히 여겨질 수(ἀξιών, d3)없기 때문이다.
: **쾌락 보다 약해져 있다(ἥττω εἶναι τῶν ἡδονῶν, 355d6)**라고 우리가 말하는 자가 그릇되게 행했을 리가 없을 것이므로(ἐξημάρτανεν, d6)그렇다.

: 그렇다면 무엇에 따라서(κατὰ τί, 355d6)선들은 악들이 또는 악들은 선들이 아니라고 여겨지는가(ἀνάξία, d7)
: 한편은 보다 많고(πλίεω, e1)한편은 보다 적음 또는 한편은 보다 크고(μείζω,d8)한편은 보다 작음 이의의 어떤 알론한 것일 수 없다.
: 그렇다면 **보다 더 약해짐(τὸ ἡττᾶσθαι, 355e2)이란** 더 적은(ἐλαττόνων, e3)선들 대신에(ἀντί, e3)더 큰(μείζω, e3)악을 취한다(λαμβάνειν, e3)는 것을 말한다는 것이 분명해진다 ['B)' 때문에그렇다]

(νῦν, 355e6)고통.

: 이제 다시 쾌락과 고통이라는 이름들(τὰ ὀνόματαν, 355e4)을 취하여 보자 - 전에는 악이었지만 지금은
: 고통이라는 것을 인식하면서도 사람은 **쾌락에 의해서 보다 약해져** 고통스러운 것들을 실천한다 라고 말하여질 것이다.

: (고통에) 압도되 있다(ὄντων νικᾶν, 356a1)라고는 분명히 여겨질 수는 없다.
: [여겨지거나] 여겨지지 않는(ἀναξία, 356a1)근거는?
: 단지 서로의 초과(ὑπερβολὴ, 356a1)와 모자람(ἔλλειψις, a3)뿐임.
: 서로의 보다 크고 보다 작고 그리고 보다 많고 보다 적고 그리고 세고 약함(μᾶλλον καὶ ἧττον, 356a4-5)
: (눈 여겨 보는 길) = 맞추어(ἱστάναι, 356b1) 봄-선을 눈여겨 봄
: 그 당시 쾌락 그리고 그 이후의 쾌락과 고통 사이의 많은 차이가 보이면, 단지 그 쾌락과 고통만을 따져, 합쳐진 쾌락과 합쳐진 고통의 원근을 고려하여 어느 것이 더 많은 지를 살핀다 - 선의 균형을 맞추는(ἱστάναι, 356b1)사람처럼-.

: 쾌락에 쾌락이 맞추어지면 항상 더 크고 더 많은 것을 실천해야 하고.
: 쾌락에 고통이 더 작고 더 적은 것을
: 쾌락이 고통에 맞추어지자, 쾌락이 고통을 초과하면 멀음이 가까움을 초과하든 가까움이 멀음을 초과하든 쾌락을 가져오는 것을 실천해야 하고.
: 쾌락이 고통에 맞추어지자, 쾌락을 고통이 초과하면 아무런 실천도 하지 말아야 한다

: 이러한 **측정술**(ἡ μετητικὴ τέχνη, 356d4)이 우리의 생명을 구원한다(σωτηρία, 356d3) - 만약 잘함(τὸ εὖ, d1)이 더 작은 것을 회피하고 더 큰 것을 취해서 실천하는데에 있다면.....

: 은 **앎**(ἐπιστὴμη, 357b5)
: 은 초과와 부족에 관련되는 산술적인 측정의 기교임(ἀριθμητική, 357a3).
: 은 우리의 삶을 보존.
: 은 진리를 보여주며 확고히 포착하게 하므로 현상들을 무력하게 하면서 영혼에 평화를 준다.
: 쾌락과 고통사이의 올바른 포착임 - 짝과 홀 사이의 어느 하나의 포착임(αἱρεσει, 356e5)
: 현상들의 힘
(ἢ τῶ φαινομένου δύναμις, d4)은 우리의 생명을 구원하지 못한 다.
: 보다 더 크 것과 작음의 선택에 있어 현상의 힘은 우리를 혼란시키며 동일한 것에 대한 우리의 생각을 왔다 갔다 하게 만든다 - 동일한 크기가 가까우면 더 크게 나타나고 멀면 더 적게 나타난다. 두꺼움과 수에 있어서도 그렇다. 소리 역시 가까우면 들리고 멀면 안들린다.

: **쾌락 보다 약하게 있음**(τὸ ἡδονῆς ἥττω εἶναι, 357c7, e2)은 가장 큰 죄(ἁμαθία ἡ μεγίστη, 357d1, e1)이다

: 를 프로타고라스와 히피아스와 프로디코스가 치료했다고 우긴다.
: 는 측정술의 **앎**의 결여(ἐνδειᾳ, 357d4)로 인하여 빚어지는 잘못이다.
: 쾌락에 의해서 약해지는 그 속성(τὸ πάθημα, 357c7)은 잘못(죄, ἁμαθία, 353d1)이다.
: 소피스트들은(τοὺς σοφιστὰς, 357e7) 이러한 잘못을 범했다 - 따라서 이들은 가르칠 수 없다(διδακτοῦ, e6)

선을 알고도 쾌락에 약해져 악을 행하는 것은 아니다

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

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

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

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

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

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

선을 알고도 쾌락에 약해져 악을 행하는 것은 아니다

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

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

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

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

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

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

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

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

### [Text : A(6) 189a31 - A(7), 191a20]

**기체가 아르케애로 도입되기 이전의 논변**

: 아르케애들은 반드시 반대들이다(ἐναντίας, 189a9-10, 188a30) - 5장

: 아르케애들은 하나도 아니고 수적으로 무한한 것도 아니다(ἄπειροι, 189b20) - 6장

: 반대의 짝(ὑποιαοῦν, 189b20)은 서로에 어떤 길로도 작용하지(ποιεῖν, a23) 않는다
: 하나가 행하며(a23)하나는 겪는다(πάσχειν, 189b13,b33)
: 사랑 ↔(반대) 미움, 빽빽함 ≠(반대 아님) 드묾, 불 공기 물 흙(189b4-5)
: 그래서 그 짝은 자신들과 혜태론한 세 번째 것(τρίτον, 189a26, b1)에 작용한다
: 반대들에 깔린 것(ὑποτίθησι, 188a28)임
: 어떤 것의 범주(τοῦ κατηγορουμένου, 189a32, 속성)보다 먼저이다
: 반대는 있는 것들의 실체(τῶν ὄντων οὐσίν, 189a29)를 이루지 못한다. 그러나 아르케는 기체인 것의 아르케(ακθ' ὑποκείμενον, a31)라고 말하여지지는 않는다 - 아르케의 아르케가 허용될 것이므로. 따라서 세 번째 것인 기체(ὑποκείμενὸν, 189a31) 가 아르케애로 설정된다.
: 그러므로 요소(τὰ στοιχεῖα, 189b16)들은 수적으로 셋(τὸ τρία, 189b16)이라는 것이 가장 무난할 것이다.
: 공기 그리고 불 또는 흙 또는 물(공기(ἀέρα, b6)가 가장 중간적이므로).
: 아르케애들은 단지 먼저와 나중에 있어서만 차이 날 뿐(διοίσουσιν, 189b24-25)류적으로는 차이나지 않는다 - 류 하나에는 항상 반대성(ἐναντίωσίς, 189b26)이 있으며, 다른 반대들 (αἱ ἐναντιώσεις, b26)들 모두 하나로 여겨지기 때문이다.
: 실체는 있는 것의 한 류이듯이 말이다(189b23-24)

**기체가 아르케애로 도입되는 논변**

[(파이돈, 102e2) - 반대 에이도스는 자신의 반대 에이도스를 받아 들이거나, [그 반대에] 깔릴 수(남을 수, ὑπομένον, 102e2)없다 - 포기하여 물러서거나, 파괴된다]

: 생성할 때 남는(τὸ ὑπομένον, 190a10)것이 있고 남지 않는 것이 있다.
: 사람이 음악적이 될 때의 사람 ↔ 음악적이지 않음.

: 항상 깔려 남는 것(τι ἀεὶ ὑποκεῖσθαι, 190a15) = 되는 것(τὸ γινόμενον, 190a15) = 깔린 것(ὑποκεῖσθαι τι, 190a34).
: 은 수적으로는 항상 하나이지만 그 에이도스에 있어서는 최소한도 하나가 아니다.
: 그 로고스에 있어(λόγῳ, 190a16)
: 은 대립되지 않는(τὸ μὴ ἀντικείμενον, 190a18)것이다.
: 은 반대(τάναντία, 190b33)들과 알론하다 - 반대들이 아니기 때문이다 - 반대들에 깔린, 그러나 알론한 것(ἄλλοτι ὑποκεῖσθαι, 191a16-17).
: 의, 어떤 **기체**의(ὑποκειμένου τινὸς, 190a35)량 질 관계 언제 어디가 되어진다.

: 단지 실체 만이 알론한 기체에 따라(κατ' ἄλλου, a36)말하여지지 않는 반면 알론한 모든 것은 실체에 따라 말하여지기 때문이다.
: **기체**들로부터 되는 길들 - 1)청동으로부터 청동 상. 2) 덧 붙힘에 의해서(성장). 3)떨어 냄(ἀφαιρέσει, 190b7)에 의해서. 4)함께 놓음에 의해서(τὰ συνθίσει, b7). 5)달리(τὰ ἀλλοιώσει, b8)됨에 의해서
: 예를들어 사람(τὸν ἄνθροωπον, 190b14), 청동, 돌, 금
: 바로 이 기체와 형상(τῆς μορφῆς, 190b20)으로부터 모든 것이 생성된다. 그것도 우연적으로가(οὐ κατὰ συμβεβηκὸ, b26)아니다. 그러나 반대들로부터는 우연적으로가 된다.
: 는 수적으로는 하나이지만 그 에이도스에 있어서는(εἴδει, 190b24)둘이다
: 사람과 금(이것들은 ἡ ὕλη ἀριθμητή(190b25)이다) 그리고 결여들.

: **기체**는 그래서 하나의 아르케애(ἀρχὴ, 191a12)이다. 그러나' 이 것(τὸ τόδε τι)'과 같은 것도(οὕτως, 191a14) '이 것'도 아니다.

: 그리고 그 로고스(ἡ ὁ λόγος, 191a13)도 하나의 아르케애 - 에이도스
: 그리고 이 로고스에 대한 반대(τὸ ἐνατίον τούτῳ, 191a14), 곧 결여(ἡ στέρησις, 191a14)도 하나의 아르케애이다.
: 따라서 아르케애들은 셋(τεία, 191a17)이다 - 기체, 에이도스, 에이도스의 결여.

: 의 자연에 관한 앎은 유비적이다.

: 청동 : 청동 상 = 나무 : 침대 = 형상의 결여(τὸ ἄμορφον, 191a10)와 질료 : 형상을 지니게 된 것 = **기체**의 자연 (αὕτη, 191a11)
: **실체 곧 이 것과 있는 것**(τίδε τι καὶ τὸ ον, 191a11-11).

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

## 반대는 있는 것들의 실체일 수 없다

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

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

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

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

---

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

## 반대들은 서로를 받아 들일 수 없다

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

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

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

**τὸ σιμόν(186b22, 논자316)**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# 넓적 코 같은 것을 자연학에서 다룬다

: 이렇듯(οὕτως, 187a10) 있는 것은 하나일 수 없다는 것은 분명하다.

: σιμότης와 같은 것이 무엇(τί, 194a13)인지를 자연학은 이론화한다.

: σιμότης와 같은 것은 질료 없는 것은 아니다. 질료에 따르는 것 또한 아니다(οὔτε κατὰ τὴν ὕλην, 194a14-15).

: 그렇다면 질료와 형상 등 두 가지 자연 중에서 어느 것에 자연학(τοῦ φυσικοῦ, 194a16)은 관련할까? 또는 이 양자로부터 이루어진 것에 관련하는 것일까? 만약 이 양자가 [합쳐진 것에] 관련한다면 '합쳐진 것에 있는 질료와 형상 이] 두 가지 중의 어느 하나에 관련하는 것일까?

: 자연한은(τὸν φυσικὸν, 194b10)자신의 에이도스(형상)은 분리될 수 있지만(χωριστὰ εἴδει, 194b12-13)질료 안에 있는 것들에만 관련한다

: 그러나 분리 될 수 있는 그것(τὸ χωριστὸν 194b14)은 어떠한 것이며 그리고 무엇(πῶς ἔχει καὶ τί ἐστι, 194b14)은 제 1 철학(φιλοσοφίας τῆς πρώτης διορίσαι ἔργον, 194b14-15)의 일이다[논자2, 212].

: ρις σιμὴ(194a6, 넓적 코 코)살, 뼈, 사람에는 움직임이 있다. 그러나 이와는 달리 짝과 홀 , 곧음과 굽음, 나아가서는 수, 선(γραμμή), 도식(σχῆμα, 194a5)에는 움직임이 없다(ἄνευ κινήσεως). 그러나 표면, 부피(στερεὰ, 193b5), μὴκη(선), 점 등 수학적인 것들은 생각에 의해서(τῇ νοήσει, 193b34)움직임으로부터 분리된 것들(χωριστὰ κινήσεώς)로서, 자연적인 몸들의 각기 한계가 아니다(φυσικοῦ σῶματος πέρας ἕκαστον, 193b32)

: 이데아 론 자들도 비록 수학자들 보다덜(ἧττον, 194a1)분리하긴 해도 자연적인 것들(τὰ φυσικὰ, 193a36)분리한다. [따라서 이데아에는 자연이 분리되] 있다.

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

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

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

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

## ‘바로 그 있는 하나’는 기체가 아니다

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

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

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

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

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

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

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

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

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

**[ Text : 자연학, B(1) 192b8 -193b22 ]**

**Φύσις**

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

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

: 우연적으로 자연을 지니는 것들은(생산되는 것(τῶν ποιουμένων, 192b628)이다.
: 스스로 안에 자신이 생산(τῆς ποιήσεως, 192b29)의 아르케애를 지니지 못하는 것들이다
: 이 밖에 있는 알론한 것에 있기도 하고(집과 같은 인위적인 생산 품)
: 을 자신들 안에 그러나 그 자체로가 아니라 우연적으로 지니고 있기도 하다(의사가 자신의 건강의 원인이 되는 경우(192b16)
: 이러한 아르케를 지니는한 **자연**을 지닌다
: 있는 것들 중 다른 원인들로부터 있는 것들(δι' ἄλλας αἰτίας, 192b8-9)
: 기교로부터(ἀπὸ τέχνης, 129b18)생산된 것들이다(예를들어 침대와 옷 등)
: 이것들은 변화의 충동(ὁρμὴν, 192b18)을 자연스레 지니지 못한다(ἔμφυτον, b19)그러나 돌과 흙으로 이루어지는한 우연적으로 이 충동을 지닌다.
: 그 자체로 자신안에(ἐν ἑαυτοῖς, 392b14)자연을 지니는 것들
: 움직임과 쉼(στάσεως, 192b14)의 아르케애
: 자리 또는 성장과 감소 또는 달리 됨의 측면에서
: 있는 것들 중 **자연스레(φύσει, 192b8-9)있는 것**들이다 - 동물(τά ζῴα, 192b9)과 동물의 부분들, 식물(τὰ φυτὰ), 순수 한 몸들.

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

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

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

□: 이 말하여지는 길(τρόπον, 193a28)

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

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

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

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

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

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

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

# 자연은 기체(질료)와 실체(에이도스)이다

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

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

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

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

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

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

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

# 자리와 위치와 몸과 움직임

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

**[ Text : 자연학 (1)208a27 - (4)212a30 ]**

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

Τόπος(자리)

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

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

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

: 안에 몸이 있다.

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

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

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

논자시 답안 - 아리스토텔레스 (김 익성)

## 자리와 질료와 모양과 간격

: 분리 되야만 그 안에 있을 수 있다(211a35-36)

: 그렇다면 자리는 필연적으로 다음 네 가지 중의 하나(ἕν, 211b7)일까?
: 모르페애? - 모르페애와 자리는 한계(πέρατα, 211b12-13)들이지만 동일한 것은 아니다. 모르페애는 프라그마의 한계들이지만 자리는 자신이 담고 있는 몸의 한계이기 때문이다.
: 간격(διάστημά, 211b7)? - διάστημά는 사이(μεταξὺ, 211b17)의 어떤 것(τι, 자리 바뀐 몸과 나란한 어떤 것)이라고 여겨지는데-담는 것은 동일하지만 그와 분리된 담긴 것은 변하기 때문이다-, 이러한 διάστημά(간격)은 없다. 간격은 독립적으로 존재하는 것이 아니라 우연적인 것이기 때문이다. 만약 독립적이라면 무한한 자리가 있을 것이므로 그렇다.
: 질료? - 만약 분리 되지 않았지만 연속적이며 정지해(ἠρεμοῦντί, 211b30)있는 것을 자리라 한다면 그 자리는 질료일 것이다. (희다 검게 된 것, 부드럽다가 딱딱하게 된 것(이 '것'은 질료=(?)자리(질적인 변화)). 그러나 질료는 프라그마의 분리된 것도 아니고 그 프라그마를 담는 것도 아니다 그리하여 질료는 자리가 아니다. 자리는 분리되 있으면서 담는 것이기 때문이다.
: 극단들? -

: 는 담는 몸의 한계(τὸ πέραι τοῦ περιέχοντος σώματος, 212a5-6)이다.
: 담긴 몸은(τὸ περιεχόμενον σῶμα, 212a6-7)은 자리 이동한 것이다 (자리 옮겨진 것, τὸ κινητὸν φοράν, 212a7).
: 는 담는, 움직임이 없는 첫 번째 한계(πέρας, 212a20)이다 - 자리는 프라그마와 함께(ἅμα, 212a29)있다.

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

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

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

---

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

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

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

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

---

는 전체의 부분들이 아니다.

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

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

**ὁ χρόνος**

: 에 관련된 어려운 물음들

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

: 현재(ἑττῷ παρόντι, 218b8)우리는 움직임과 변화를 구분해야만 한다.
: 각기 움직임과 변화는 움직이고 변화하는 것 안에(ἐν αὐτῷ, 218b11)만 있다. 그리고 움직여지거나 변하는 것 자체는 어느 곳에 우연히 있을 것이다.
: 변화는 항상 더 빠르거나 늦다. 그러나 시간은 그렇지 않다. 빠름과 느림은 시간에 의해 규정된 것이나, 시간은 량적으로든 질적으로든 시간에 의해 규정되는 것이 아니기 때문이다.

: 적은 시간에 많이 움직임.
: 짧은 시간에 많이 움직임

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

: 수는 두 겹이다(ἔστι διχῶς, 219d6)

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

: 2) 그것에 의해 헤아려지는 바로 그것(ᾧ ἀριθμοῦμεν)

: 시간은 자리 바꿈(이동-움직임)의 수이다.

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

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

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

# 시간과 움직임과 지금

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

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

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

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

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

: 따라서 시간은 움직여지는 것과 쉬는 것을 측정한다(221b17)

: 시간의 척도(μετρεῖ, 219b12)-앞 뒤 척도이다-는 **지금**이다.

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

: 과거와 미래를 연결하는(συνδεῖ, 222a15)지금은 동일. 그래서 동시적인(ἅμα, b10)모든 시간은 동일하다.

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

: 동일한 지금은 점과 같다(ὁμοίως, b16)

: 움직임의 앞 뒤 - 지금(219b16)

: 잠재적으로(δυνάμει, 222a14)시간을 나누고 있는 지금

: 알론한 시간들 안에 있는한 그 지금은 혜태론하다

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

: 지금은 시간의 고리(συνεχεια, 222a10

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

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

: 자리 이동하는 것에 의해서 우리는 움직임의 앞 뒤를 인식한다.

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

: 앞 뒤를 헤아리는(ἀριθμητὸν, 219b28)지금

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

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

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

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

: [유비적으로 말하여진 것들은 다음과 같다]

**ἀκολουθεῖ**(잇 따르다, 219b15)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

: 마찬가지로 있지 않는 모든 것도 시간 안에 있지 않을 것이다 .

(김 익성) 논자시 답안 - 아리스토텔레스

# 영혼과 시간과 순식간

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

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

: 순식간의 변화(소멸) - 시간에 의한 소멸

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

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

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

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

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

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

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

논자시 답안 - 아리스토텔레스 (김 익성)

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

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

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

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

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

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

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

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

무한한 크기의 몸은 없다 그 자리의 위치기 없기 때문이다

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

**[ Text : Γ(5), 204b1 -206a8 ]**

무한한 몸을 말하면서 동시에(ἅμα, 205b24)그 무한한 몸의 어떤 자리(τόπον τινὰ, b25)[의 위치]를 말할 수 없기 때문이다

: σῶμα 는 모든 방향에서 거리를 지니는 것(τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν, 204b20).

: 무한한 감각적인 크기(μέγεθος αἰσθητὸν ἄπειρον, 204a12)가 있는 가를 조사하는 것이 자연학의 주요 임무이다.

: 무한은 여러 가지로 말하여진다
: 1) 그 자연상 횡단(διιέναι, 204a3)될 수 없어서, 횡단 될 수 없음(διελθεῖν, 204a2) - 보이지 않는 소리의 경우처럼.
: 2) 완료 될 수 없는 통과(διέξοδον, 204a5) 또는 거의 완료 될 수 없는(μόλις)통과 또는 통과 될 수 있는 자연은 지니나 통과 될 수 없거나 또는 한계를 지니지 않는 것.
: 무한은 여러 측면에서 무한하다[ 형이상학 감마 편 10 장 1066a36과 논자 903-914를 참조]
: ㄱ) 덧 붙힘의 측면에서(κατὰ πρόσθεν, 204a6-7) 또는
: ㄴ) 나뉨(διαίρεσιν, a7) 또는
: ㄷ) 이 양자의 측면에서
: 무한은 한정없는 거리(τὸ ἀπεράντως διεστηκός, 204b21)

: 모든 감각적인 것(πᾶν τὸ αἰσθητόν, a10)은 어디에(που)있으며, 각기 어떤 자리(τόπος, 205a10, a11)에 있다 - 자리 안에 있다는 것은 어디에 있다는 것이고 어디에 있다는 것은 자리 안에 있다는 것이다

: 자리의 종과 차이들 -위와 아래와 앞과 뒤(ἔμπροσθεν καὶ ὄπισθεν, 205b32-33)와 좌와 우.
: [이것들은 자리의 위치(τὴν θέσιν, 218b16)였다]
: 각기 그 거리(διαστάσωι, 206a6)가 다름
: 각기 어떤 한계임( πέρας, 206a7)

: 그러나 무한한 것의 이러한 여섯(ἕξ, 206a6)[자리의 위치들]은 있을 수 없다. 그래서 무한한 자리(τόπον ἄπειρον εἶναι, a1)에 있을 수 없고, 그래서 모든 몸이 자리에 있다면 무한한 몸인 것(ἄπειρόν τι σῶμα, 206a11)은 있을 수 없다.

: 따라서 현실적으로(ἐνεργείᾳ, 206a7)무한한 몸은 있지 않다.

: 그러나 무한한 것이 순수하게(ἐνεργείᾳ, 206a7)있지 않다면 여러 불 가능한 것들이 잇따른다.
: A) 시간의 시작과 끝이 있을 것이다.
: B) 크기(μεγέθη, 206a11)가 크기로 나뉘어지지 않을 것이다.
: C) 수는 무한하지 않을 것이다

: 그런데 어떻게(πῶς, 206a13)무한한 것은 있고 어떻게 보면 있지 않다.
: 질료(ὡς ὕλη, 207a35)로서의 원인은 무한한 것이며, 이것에 있음은 결여(στέρησις, 208a1) 연속적이고 감각적인 기체 그자체이다.
: 있는 것은 한편으로 현실적이며(ἐντελχείᾳ, 206a14-15)다른 한편을 잠재적이고.

: 그리고 무한한 것은 한편으로 덧 붙힘에 있어, 다른 한편으로 떼어냄에 있어(ἀφαιρέται, 206a15-16, 190b6)[무한하다] - 형이상학 감파 편 10 장 1066b4와 논자 903과 범주들 논자 220-221을 참조]
: 이제 **크기**(τὸ μέγεθος, 206a16)는 현실적으로(κατ' ἐνέργειαν, 206a16)무한하지 않다. 그러나 그 나뉨에 있어서는 무한하다. 거꾸로(ἀντιστραμμείνως, 206b4, b27)그 덧붙힘에 있어서도(κατὰ πρόσθεσιν, 206b3)무한하다. 나뉨은 무한히(εἰς ἄπειρον, 206b5)진행된다 나뉨의 거꾸로의(206b27)측면에서만 덧 붙힘은 무한할 뿐이다 - 각기 크기를 능가하는(ὑπερβάλλειν, 207134)덧붙힘의 측면에서는 무한하지 않다.

: 연속적인(τὸ συνεχές, 207b16-17)것이 무한히 나뉘어진다 그러나 증가의 차원에서는(ἐπὶ τὸ μεῖζων, b17)무한하지 않다 잠재적으로 그러한 만큼(τοσοὐτον, 207b18)현실적으로 그러할 것이기 때문이다. 따라서 감각적인 크기는 무한하지 않으므로 규정된 크기(ὡρισμένουμεγέθους, b20)를 초과 할 수 없다. 초과할 수 있다면 증가한 것이 하늘 보다 더 클 것이기 때문이다.

: 그러나 크기와 움직임과 시간이 무한하다고 해서 그 무한함이 동일한 하나의 어떤 자연(μία τις φύσις, 207b22)은 아니라 보다 뒤이 것이 보다 앞의 것에 따라서(κατὰ, 207b23)그러하다.
: 그래서 움직임은 그 움직임( 또는 달리됨 또는 성장)에 걸리는 크기 덕분에(τὸ μέγεθος ἐφ' οὗ κινεῖται, 207b23-24)무한하며, 시간은 움직임을 통해서 무한하다.

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

## 무한히 나뉘는 크기와 움직임과 시간의 연속

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

영혼에 관한 기존의 정의들에 대한 비판에서 드러난 영혼과 몸의 관계

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# 영혼은 요소들이 아니다

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

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

: 이에 관한 숙고(409b28-411a7)

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

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

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

: .....

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

는 것이 두루 추측된다.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

: 이에 관한 숙고

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

영혼은 몸과 분리되지 않는다

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

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

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

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

**영혼은 몸과 분리되지 않는 것처럼 보인다.**

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

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

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

**영혼에 관한 기존의 정의들에 대한 비판에서 드러난 영혼과 몸의 관계.**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

것은 진실이 아니다.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3)움직이는 것과 인식하는 것으로서의 영혼

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

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

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

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

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

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

3-A-1)움직이는 수로서의 영혼에 관한 비판

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

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

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

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

4-1)이에 관한 비판 -- 영혼은 몸의 부분들의 조화가 아니다.

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

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

영혼은 잠재적으로 생명의 기관을 지닌 자연적인 첫 번째 몸으로서의 현실태-실체-이다

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

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

(ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, 412a27-28)

영혼은 잠재적으로 생명을 지닌 자연적인 첫 번째 몸의 현실태이다 - 영혼은 잠재적으로 생명을 지닌 자연적인 몸의 에이도스로서의 실체(οὐσίαν, 412a19-21)이다

: 선행자들에 의해서 전승되어 온 영혼에 관한 것들을 말했다 이제 다시 [약간] 느슨하게(ἐπανίωμεν, 412a4)시작하면서, 영혼은 무엇이며 그 영혼에 가장 공통적인 로고스가 무엇인지를 규정해 보자

: 있는 것들의 실체들 - 어떤 하나의 류(γένος, 412a7)[들].

: 그 자체 이 것이 아닌 질료로서의 실체 - 잠재태(힘)

: 그 자체 이미 이 것이라고 말하여지는 [질료와] 혜태론한 모르페애와 에이도스 - 현실태

: 앎으로서의 그리고 이론(τὸ θεωρεῖν, 412a11, 관조)로서의 [현실태] 등 두 가지로 현실태이다.

: 질료와 에이도스로 [이루어진] 세 번째 것.

: 대부분의 사람들은 몸들 그리고 몸들 중에서도 자연적인 것들(τὰ φυσικά, 412a12)을 실체들로 여긴다. 이것들은 알론한 몸들의 아르케애들이기 때문이다.

: 자연적인 몸들 중에서 어떤 것들은 생명(ζωήν, 412a13)을 지니지만 어떤 것들은 지니지 않는다.

: 생명을 통한 영양(τροφήν, 412a14, 營養)과 성장과 썩음(φθίσιν, a15)을 우리는 말한다.

: 따라서 생명을 나누어지니는 모든 자연적인 몸은 실체일 것이다. 그것도 합쳐진 [세 번째] 것(συνθέτη, 412a16)으로서의 실체일 것이다.

: 그런데 몸은 생명을 지니는 그러한 것(τοιόνδε, 16-17)이므로, 몸은 영혼이 아닐 것이다. 몸은 기체에 따른(καθ' ὑποκειμένου, 412a18)것들이라기 보다는 오히려 기체와 질료로서의 몸이기 때문이다.

: 따라서 필연적으로 영혼은 잠재적으로 생명을 지닌 자연적인 몸의 에이도스로서의 실체여야만 한다. 그런데 실체는 현실태이다. 따라서 이러한 몸의 현실태이다.

: 그런데 현실태는 앎으로서의 그리고 이론(관조)으로서의 등 두 가지로 말하여진다.

: 이제 앎으로서의 현실태 라는 것은 선명하다. 잠과 깸이 영혼에 속하는데, 깸은 이론(화함, 관조)와 비슷한(ἀνάλογον, 412a25)반면 잠은 [앎을] 지니지만 활동하지 않음(μὲ ἐνεργεῖν, 412a26)과 비슷하고, 그리고 앎은 이[ 잠]의 경우에 앎은 그 발생(τῇ γενέσει, 412a26)에 있어 더 먼저이기 때문이다.

: 이 때문에 영혼은 잠재적으로 생명을 지니는 자연적인 첫 번째 몸의 현실체이다.

: 기관을 지니는(ὀργανικόν, 412a28-b1)것은 무엇이든지 이러한 (몸)이다. 심지어 식물들의(τῶν φυτῶν, 412b1)부분들조차 기관이다. 그러나 아주 단순(παχτελῶν ἁπλᾶ, 412b1-2)한 기관이다. 열매를 덮는 꼬투리, 꼬투리를 덮는 잎, 뿌리와 잎 양자는 음식을 먹기 때문에 입과 비슷한 뿌리들처럼 말이다.

: 기관을 지니는 자연적인 첫 번째 몸의 현실태 라는 말은 모든 영혼에 공통인 어떤 로고스일(εἴη ἄν, 412b5)것이다.

: 이 때문에 영혼과 몸이 하나인지를 조사해서는 안된다. 밀납과 [밀랍에] 찍힌 것이 하나인지 그리고 전체적으로 각기 것의 질료와 질료가 하나인지를 조사해서는 안되는 것처럼 말이다.

: 왜냐하면 하나와 있음은 여러 가지로 말하여지며 [ 그 중] 가장 주로 말하여지는 것은 현실태이기 때문이다.

: 이것은 영혼이 무엇인가를 보편적으로 말한 것이다. 실체는 로고스에 따르는 것이기 때문이다.

: 이[ 영혼]이 그러한 몸에 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 412b11)이다.

: 예를들어 도끼가 기관들의 자연적인 어떤 몸이라면 그 도끼에 있는 것이 그 도끼의 실체일 것이고 그리고 이 실체는 영혼일 것이기 때문이다. 도끼는 그 영혼과 분리되서는 있어 오지(ἦν, 412b14)않을 것이므로. 그러나 호모뉘모스하게(눈자2, 181쪽)는 지금 도끼가 있다.

: 왜냐하면 영혼은 이러한( 도끼)몸에 있어 오고 있는 그 무엇과 로고스가 아니라 자연적인 그러한 (몸)이 자신 안에 지니는 움직임과 쉼의 아르케애이기 때문이다.

: [몸의] 부분들에 관한 이론(θεωρεῖν, 412b17)을 [살펴 보아야] 한다

: 생물의 눈이 있어 온다면 눈의 영혼은 시력(ἡ ὄψις, b19)[으로] 있어 온다. 눈의 실체는 로고스에 따른 그( 시력)이기 때문이다. 그런데 눈은 시력의 질료이며, 돌로 조각된 눈과 그려진 눈과 같은 호모뉘모오스한 것을 제외하면 시력을 떠나서는 눈이 있지 않다.

: 실로 산 몸 전체에 대한(ᾧ', 412b22)부분들에 관한(이론도 형성해야한다) 부분에 대한 부분은 감각적인 전체 몸에 대한 감각 전체와 유비적으로 같은 이것(τοιοῦτο, 412b25) 때문이다.

: 따라서 잠재적으로 (ὧν ὥστε ζῆν, 412b26)살아 있는 것은 영혼과 떨어져 나가는 것이 아니라 영혼을 지닌다. 잠재적으로 그러한 몸인 씨와 열매들이 [그렇다]

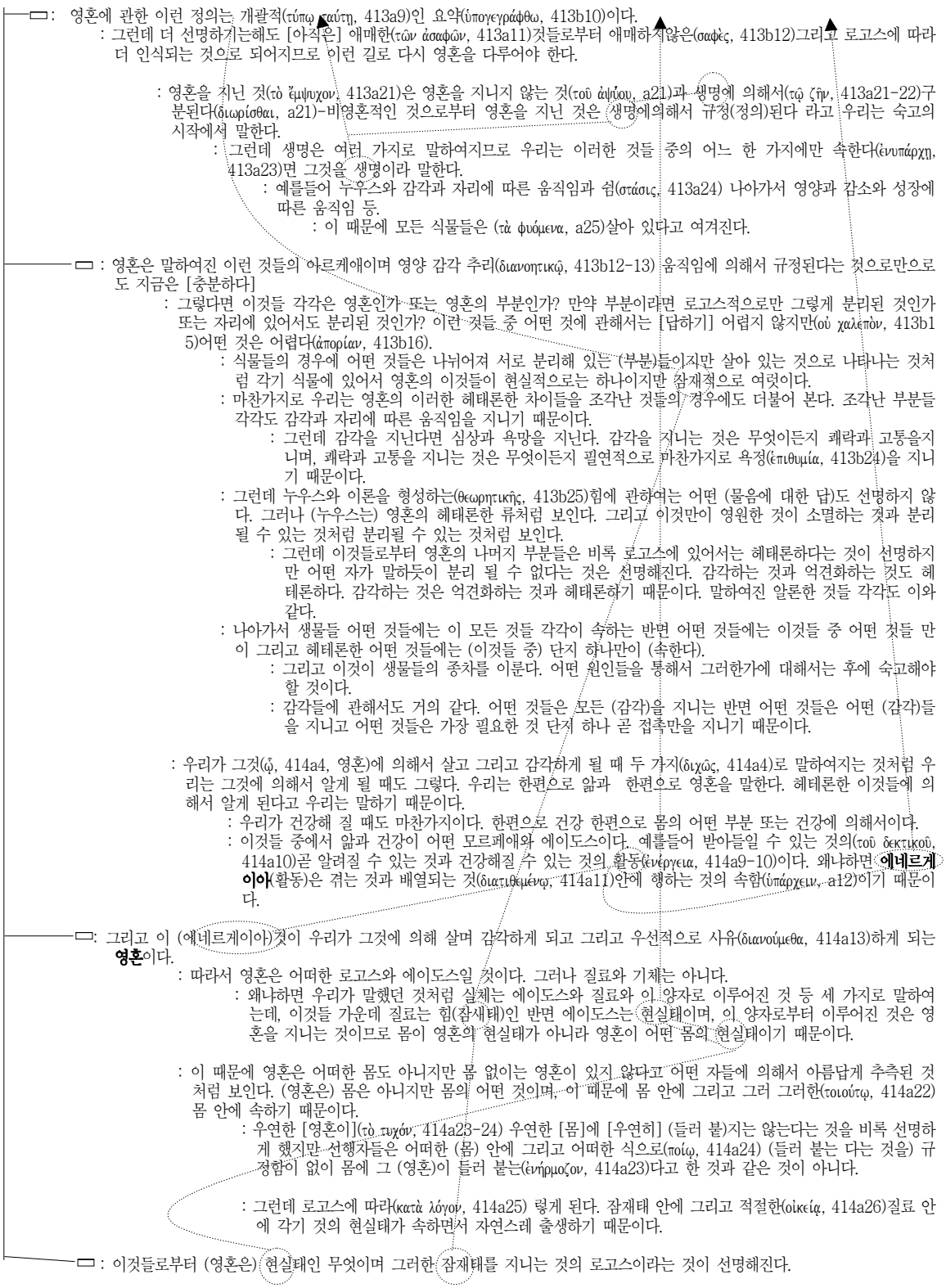
: 잘려져 진 것(ἡ τμῆσις, 412b28)과 봄(ἡ ὄρασις, b28)처럼 그렇게 깸도 현실태이다. 반면 영혼은 시력과 그 기관의 힘처럼 (현실태로 있다). 그러나 몸은 잠재적으로 있는 것이다.

: 눈동자(ἡ κόρη, 413a3)와 시력이 눈인 것처럼 영혼과 몸이 생물(τὸ ζῷον, a3)이다.

: 영혼은 몸과 또는 자연스럽게 나뉘어진 (부분)이라면 그 몸의 어떤 부분과도 분리되지 않는다는 것은 불분명하지않다. 그 몸의 어떤 부분들은 현실태이나(실현되나). 몸의 어떤 (부분들)은 (그 분리를)막는 것이 있지 않으므로 현실태가 아 니기(실현되지 않기) 때문이다.

: 그러나 선장이 배의 현실태이듯 그렇게 영혼이 몸의 현실태인지는 분명하지 않다.

영혼은 받아들일 수 있는 것의 에네르게이아이다–영혼에 의해 살게된다




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

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

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

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

영혼은 각기 몸에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이다

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

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

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

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

영혼은 하나인가 여럿인가? 누우스라는 영혼

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

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

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

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

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

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

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

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

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

정치술(ἡ πολιτικὴ, 1094a27, 정치학)은 가장 주요하고(τῆς κυριωτάτης, a26-27)가장 주도적인 기교(ἡ ἀρχιωτάτης, a27)이며, 가장 선한 것(τὸ ἄριστον, a23)을 그 목적(τὰ τέλη, a17)으로 삼는다(ἐφίεσθαι, a2). 그리고 이 (가장) 선(한 것)에 관한 **인식**(ἡ γνῶσις, a23)이 생명에(τὸν βίον, a22)가장 큰 영향을(μεγάλην ῥοπην, 1094a23 ; 프로타고라스, 321d4)미친다.

—□: 모든 **기교**와 방법(μέθοδος, 1094a1)은 그리고 마찬가지로 실천(πρᾶξίς, a1)과 선택(προαίρεσις, a2)도 선인 것을 겨눈다(ἐφίεσθαι, a2, 산출한다). 그래서 모든 것은 선을 겨눈다.

: 그러나 그 목적들(τῶν τελῶν, 1094a4, 끝, 산출해 내는 것)은 차이난다.

: 어떤 것들은 활동들(ἐνέργειαι, a4)이지만,

: 어떤 것들은 이 활동들과 나란한, 이 활동으로부터 생산된 것들(τὰ παρ' αὐτὰς ἔργα τινά, 1094a4-5)이다

: 실천들과 나란한 목적인 것들 곧 생산품들은 자연스레 그 활동들 보다 선하다.

: 그리고 여러 실천들과 기교들과 **앎**들의 여러 목적들이 있다.

: 의술은 건강이 그 목적인 반면 도공술(陶工術)은 도자기가 그 목적이고 전투술(στρατηγικῆς, 1094a9)은 승리가 그 목적며 상술(οἰκονομικῆς, 상술(商術)은 부(富)가 그 목적이다.

: 그러나 이러한 기교들은 하나의 힘인 것(어떤 힘)에 속한다(εἰσὶ, 1094a10)

: 제갈과 고삐를 만드는 그리고 말의 장비와 연관되는 다른 기교들은 기마술(騎馬術)에 속하며, 모든 군대의 실천은 전투술에 속하는 것처럼 말이다 - 알론한 것들이 헤태론한 것들에 (속하는) 것과 동일한 길에서 그렇다.

: 이러한 각기 모든 것에 있어서 가장 주도적인 기교들의 목적들은 속하는 모든 목적들 보다 선호(αἱρετώτερα, 1094a15)된다 속하는 목적들은 주도적인 목적들을 위해(χάριν, a15)추구되기 때문이다.

: 그 활동들 자체가 그 실천들의 목적들인지 또는 그 활동들과 나란한 어떤 것들이 그 실천들의 목적들인지는 차이나지 않는다(별 문제가 않된다). 방금 언급된 **앎**의 경우에 있어서처럼 말이다.

—□: 이러한 주도적인 목적이 (가장) 선(한 것, τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, 1094a22)이라는 것은 분명하다.

: 이 목적은 그 자체로(δι' αὑτὸ, a19)바래어지는, 그러나 알론한 모든 목적이 그것 때문에(διὰ τοῦτο)바래어지는 것이다. 그리고 우리가 모든 것을 선택한다면 이 목적 때문이지 이 목적과 헤태론한 목적때문이 아니다.

: 바로 이 목적 곧 선에 관한 **인식**이 우리의 삶에 가장 큰 영향을 미친다.

: 그래서 표적을 맞추려는 활쏘는 사람처럼 오히려 훨씬 우리도 그 목적에 명중해야 하지 않겠는가?

: 그러려면 우리는 반드시 그 목적이 무엇이며 그리고 그 목적에 관한 앎들 또는 힘들이 무엇인지를 최소한도 개괄적으로라도 규정해야만 한다.

: 그리고 이 목적 곧 선이 가장 주요하고 가장 주도적인 기교의 선이요 목적인 것처럼 보인다.

: 정치술이 바로 그러한 주도적인 기교로 나타난다.

: 도시들에 있어서는 무슨 앎들이 필요한지(χρεὼν, 1094a28)그리고 각기 어떠한 (시민들의 부류)가 무엇을 배워야할 지를 정치술이 규정하기 때문이다.

: 심지어 전투술(전투학) 상술(경제학) 수사술(修辭術, 수사학)과 같은 고도의 힘(능력)들이 이 정치술에 속한다.

: 나아가서 나머지 실천술(πρακτικαῖς, 1094d4)에 의해 이러한 정치 술의 앎들을 사용되며 실천해야 할 무엇과 삼가야 할 무엇들에 관한 법을 정치술(학)은 제정하므로, 정치술(학)의 목적은 알론한 모든 기교들의 목적을 포괄한다.

: 따라서 이 목적은 사람에게 선할(ἄν εἴη, 1094b7)것이다.

: 심지어 그 목적이 한 (사람)과 도시(국가)에 동일할 때 조차도 도시의 목적은 보다 더 큰 것이며 획득하고 보존하는 데 있어 보다 더 완전하기(τελεώτερον, 1094b8) 때문이다. 비록 단지 한 (사람) 만이 그 목적을 획득하는 것도 거특한(ἀγαπητὸν, b9)일이지만 종족(ἔθνει, b10)이나 도시가 그 목적을 획득하는 것이 더 아름답고 더 신적인 것이므로 그렇다.

: 그렇다면 이러한 목적들을 겨누는 방법(ἡ μέθοδος, 1094a11), 곧 정치술(학)인 것이 있다.

—□: [그런데 이 정치학에 관해서는] 기체적인 질료[주된 그 내용]을 선명하게(διασαφηθείη, 1094b12)하는 것만으로도 충분할 것이다.

: 왜냐하면 장인들(ἐν τοῖς δημιουργουμένοις, b14)에 있어서는 각기 모든 로고스적인 정확함(τὸ ἀκριβὲς, 1094b12-13)이 추구(ἐπιζητητέον, b12)되지 않는 것처럼 그 정확힘이 추구되는 것은 아니기 때문이다.

: 정치학(술)이 조사하는 아름다운 그리고 올바른(τὰ καλὰ καὶ τὰ δίκαια, 1094b14)[실천들 또는 행위들]은 그 만큼이나 차이나고 다양하다 그래서 단지 관습(μονῳ, b16, 법)적일 뿐 자연적이지는 않는 것처럼 보인다.

: 마찬가지로 그만큼이나 선들도 다양하다 많은 사람들에게 그 선들로부터 해를(βλάβας, 1094b18)입기 때문이다. 이미 어떤 사람들은 재산 때문에 몰락했지(ἀπώλοντο, b18)만 헤태론한 사람들은 용기 때문에 몰락했으므로 그렇다.

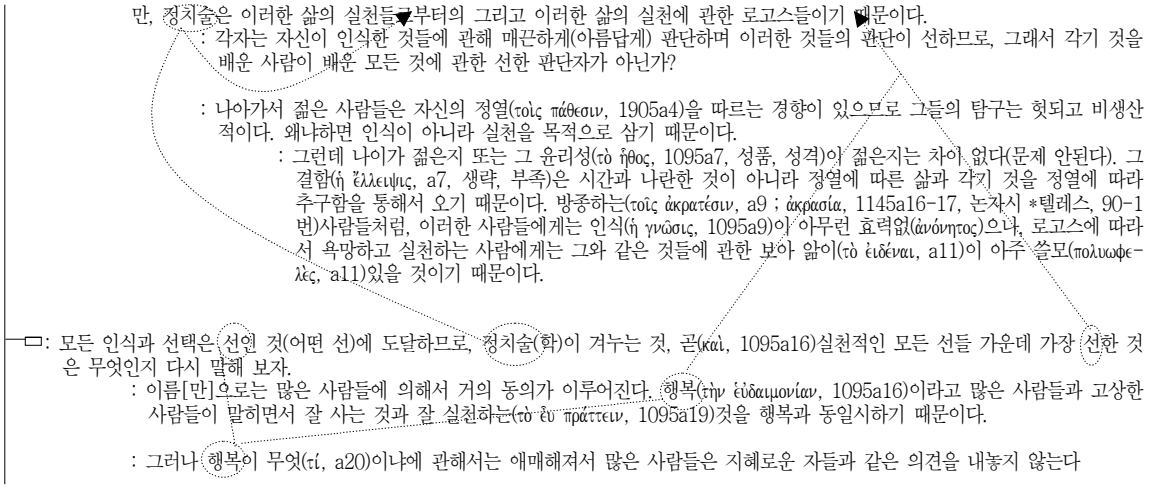
: 그렇다면 이러한 것들에 관해 그리고 이러한 것들로부터 말하면서 그 진실을 대충(παχυλῶς, 1094b20) 그리고 개략적으로(τύπῳ) 나마 지시하는 것도 그리고 많은 경우에 그러한 것들에 관해 그리고 그러한 것들로부터 그만큼한 것들을 완수하는 것도 기특하다.

: 따라서 이와 동일한 길에서, 우리가 말하는 것들 각각이 받아들여져야 한다.

: 프라그마토스의 [그 주제의] 자연이 인정하는 만큼의 그러한 정확함을 각기 류에 따라 추구하는 것이 배운사람들이기 때문이다(πεπαιδευμένου, 109423-24)

: 그래서 수학으로부터 개연적인 것을 인정하거나 수사학자로부터 논증을 요구하는 것은 분명히 똑 같이 어리석다.

: 젊은 사람(ὁ νέος, 1095a2)이 정치술(학) 강의를 듣는 것은 적절치 않다. 젊은 사람은 삶의 실천들에 있어 익숙하지(ἄπειρος, a3)




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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

도덕적인 삶에 단지 보조적인 것처럼 말한다. .....

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

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

*텔레스의 윤리학은 인간의 본성(자연)학이다(코플스턴)

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

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

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

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

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

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

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

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

: 그런데 *윤리적인 것들*(τῶν ἠθικῶν, a2)에 관해서는 논의했으므로 영혼에 관해 먼저 언급했던 것과 더불어 나머지 것들에 관해 이렇게 말 해보자.

: 영혼의 두 부분(μέρη, 1139a4) - 로고스(이성)를 지니는 것과 비로고스인 것(τὸ ἄλογον)적인 것

: 로고스를 지니는 두 (부분)

: 자신들에게는 어떤 같음과 관련성(οἰκειότητα, 1139a11)에따라 인식(ἡ γνῶσις, a11)이 속하므로, 영혼의 그 부분들은 류적으로 헤태론한 것들에 상응하여 각각에 대해 자연스레 류적으로 헤태론하다.

: 자신들의 아르케애들이 알론하게 시작 되지 않는(μὲ ἐνδέχονται, 1139a7-8)상태로 있는 것들을 우리가 그것에 의해서 이론화하는(θεωροῦμεν, a7)것 - 앎적인 것(τὸ ἐπιστημονικόν, a12)

: 자신들의 아르케애들이 알론하게시작되는 상태로 있는 것들을 우리가 그것에 의해서 이론화하는 것 - 논리적인 것(τὸ λογιστικόν, a12)

: 심사숙고하는 것(τὸ βουλεύεδαι, 1139a12-13)과 논리적으로 추리하는 것(τὸ λογίζεσθαί)은 동일하나[-그래서 이 둘은 로고스를 지니는 동일한 것이다], 어떤 사람도 알론하게 시작되지 않는 상태로 있는 것들에 관하여는 심사숙고 하지는 않기 때문이다.

: 그래서 논리적으로 추리하는 것은 로고스를 지니는 것의 하나의 어떤 부분(부분인 것)이다.

: 그렇다면 이것들 각각의 가장 선한 **상태**가 무엇인지(τίς ἡ βελτίστη ἕξις, 1139a16 ; *텔레스 논자시 90-1, 1146 a14 ; 논자1, 1885)를 다루어야 한다(λητέον, a15). 왜냐하면 이것이 각각의 **덕**이기 때문이다[ 다시말해 덕은 각기 것의 가장 선한 상태이다]

—ㅁ 로고스를 지니는 영혼의 두 양 부분의(ἀμφοῖν, 1139b13)덕들 - 각각이 거기에서 진실하게 되는(ἀληθεύσει, b13)가장 큰 상태(καθ' ἃς οὖν μάλιστα, b12-13).

: 그런데 [로고스를 지니는 영혼의 두 부분들의] 덕은 고유한 활동에 대한 것(πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον, 1139a17)이다.

: 그런데 영혼 안에는 실천들과 진실들의 주인(κύρια, 1139a18)들인 세 가지 곧 감각 누우스(생각) 욕망(ὄρεξις, a18)이 있다.

: 이것들 중 감각은 실천의(πράξεως, a18)어떤 아르케도 아니다. 짐승들은(τὰ θηρία, 1139a20)감각을 지니지만 실천[끝(목적)에 속한 움직임으로서의 실천(논자1, 597, 1048b18)]을 공유하지는 않기(μὴ κοινωνεῖν, a20)때문이다[8]

: 그리고 지성 안에(ἐν διανοίᾳ, 1139a21, 생각 안에)있는 긍정과 부정 이것이 욕망 안에 있는 추적과 회피(δίωξις καὶ φυγή, a22)이다.

: 그래서 *윤리적인 덕*(ἡ ἠθικὴ ἀρετὴ, a22)은 선택과 관련되는 상태(ἕξις προαιρετική, a22-23)인데, 선택은 심사숙고하는 욕망이므로, 이것들을 통해서 만약 선택이 아주 진지하(σπουδαία, a26)다면 로고스는 진실하여야 하며 욕망은 올바러야만 한다. 그리고 이것들은 한편으로 (긍 또는 부)정하고(φάναι, 1139a25)한편으로 추적한다(따른다)

: 이러한 지성과 진실이 실천과 연관된다(πρακτική, 1139a27, 실천적인 것이다).

: 실천적이지도 않고 생산적(ποιητικῆς, a28)이지도 않는 그리고 **이론적인 지성**(τῆς θεωρητικῆς διανοίας, a27, 생각)의 **좋음**과 나쁨(τὸ εὖ καὶ κακῶς, a28)이 진실과 거짓이다. 이것이 지성적인 모든 것의 활동(ἔργον, a29, 기능)이기 때문이다.

: 반면에 **실천적인 지성**의(τοῦ πρακτικοῦ καὶ διανοητικοῦ, 1139a29-30)진실은 올바른 욕망과 일치된 상태이다(ὁμολόγως ἔχουσα, a30).

: 실천의 아르케애는 선택이다 - [그러나] (선택은 실천의) 움직임이지 (실천이) 그것을 위한 것인 바로 그 끝(οὗ ἕνεκα, 1139a32, 목적)은 아니다.

: 반면 선택의 (아르케애)는 욕망이며 그리고 어떤 그 끝(ὁ ἕνεκα, a33)[을 염두에 둔] 로고스이다.

: 이 때문에 선택은 누우스와 지성(생각) 없이 그리고 *윤리적인 상태*(ἠθικῆς ἕξεως, a34)없이는 있지 않다. 좋은 실천(εὐπραξία, 1139a34)과 실천에 있어서의 그 반대는 지성(생각)과 *윤리*(ἤθους, a35, character, 성격)없이는 있지 않기 때문이다.

: 지성(생각) 자체가 어떤 것을 움직이게 하는 것은 아니라, 그 끝(목적)을 [염두에 두는] 실천적인 것이다. 그것은 생산적인 것의 아르케에이기 때문이다. 생산하는 자는 모두 목적(끝)을 위해(ἕνεκα τοῦ, 1139b1)생산하고, 그리고 생산된 것은 순수한 끝(τέλος, b2)이 아니라 어떤 것에 대한 그리고 어떤 것의 (생산된 것)이므로 그렇다. 그러나 실천된 것(τὸ πρακτόν, b3)이다. 좋은 실천이 끝(τέλος, b3-4)이며 (욕망은) 이것의 욕망이기 때문이다.

: 이 때문에 선택은 욕망적인 누우스이며 지성적인 욕망이다. 그리고 이러한 것의 아르케애는 **인간**이다.

: 예를들어 합락된 트로이를 선택하지 않는 것처럼 됐던(γεγονός, 1139b6)것을 선택하는 것은 아니다. 됐던 것이 아니라 있을 것 그리고 시작될 것에 관해 심사숙고하기 때문이다. 반면 됐던 것은 시작 될 수 없다(선택 : 1112a18, 1113a14, 로스, 아리스토텔레스, 199쪽, 우리안에 내재해 있는 심사숙고하는 욕망)

: 그래서 되어진 프라그마를 되지 않도록 하는 것, 이것만은 신도 결여한 것이다 라고 아가톤은 옳게 말했다.

: 그렇다면 지성적인 양 부분들의 활동(τὸ ἔργον, 1139b12, 기능, function)은 진실이다. (부분들) 각각이 거기에서 가장 진실하게

8) 짐승의 행동(action)을 부정한 것이 아니다. 단지 짐승의 행동은 그 끝을 안에 머금지 않으므로 실천이 아니라고 말할 뿐이다. 따라서 실천은 행동 또는 행위와 구분되어야 한다. 적어도 아리스토텔레스에 따르면 그렇다.

되는 상태(καθ' ας μάλιστα ἴξινς, b12-13)가 그 양자의 덕들이다.

영혼이 긍정과 부정에 의해서 진실하게 되는 상태들은 수적으로 다섯 가지이다-기교, 앎, 프로네애시스(실천적인 지혜), 지혜, 누우스이다. 추측(ὑπολήψει, 1139b17)과 억견에 의해서는 거짓 될 수 있기 때문이다.

: ㄱ)앎

: 앎은 보편자들에 관한 그리고 필연적으로 있는 것들에 관한 추측(ὑπόληψις, 1140b31, 신념)이므로 논증적인 것들의 그리고 모든 앎의 아르케애들이 있다. 앎은 로고스와 더불은(μετὰ, b33) 것이므로 [그렇다]
: 그렇다면 그 앎의 아르케애의 앎도 기교도 프로네애시스도 없지 않다. 앎은 논증적인 것이며 [프로네애시스는] 알론하게 있을 수 있는 것들에 연관되는 것들(αἱ τυγχάνουσιν, 1140b35-1141a1)이기 때문이다.
: 실로 이( 앎의 아르케애)들의 지혜도 있지 않다. 어떤 것들에 관한 지혜의 논증(ἀπόδειξίν, 1141a2-3)이 있기 때문이다.
: 만약 알론하게 있을 수 없는 것들에 관해 또는 마찬가지로 알론하게 있는 것들에 관해 진실하게 되는 그리고 결코 거짓이 되지 않는 것들이 앎과 그리고 프로네애시스와 그리고 지혜와 그리고 누우스라면 그러한 세 가지 것-나는 프로네애시스와 앎과 지혜를 그 세 가지라고 말한다-들 중 어느 것도 그 아르케애들의 그것일 수 없다면 그 아르케애들의 누우스가 남아 있다.

: ㄴ)기교

: ㄷ)프로네애시스 - 우리는 프로네시스한 어떤 자(τίνας, 1140a25)에 관한 이론을 지니다.

: 프로네시스한 어떤 자는 예를들어 건강 또는 강함에게( 어떤 것이 선하며 선한 그것을 가져오는 것에 관한 것과) 같이 부분적으로가 아니라 [전체적인] 좋은 삶(τὸ εὖ ζῆν, 1140a28)에 어떠한(ποῖα)것이 그 자체 선한 것들이며 선한 그것들을 함께 가져 오는 것에 관해 아름답게 심사숙고 할 수 있는 자이다.
: [이것은] 기교가 아닌 어떤 것[의] 끝(τέλος, a29)에 대해 진지하게 잘(σπουδαῖον εὖ, 1140b29-30)논리적으로 추리할(λογίσωνται, a30)때 마다 어떤 측면에서(περί τι, a29) 그러하다는 것(ὅτι, a28, 사실)과 그 어떤 것들에 관해 프로네시스한 자는 말한다는 것을 가리킨다.
: 그래서 전체적으로 프로네시스한 자는 심사숙고 하는 자(ὁ βουλευτίκος, 1140a31)이다.
: 그러나 알론할 수 없는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니요 실천에 의해서 시작 되지 않는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니다.
: 이 때문에 우리는 페리클레스(플라톤 논자시 48번)와 이와 같은 사람들을 프로네스한 사람들이라고 말한다. 이들에게 선한 것들과 사람들에게 선한 것들을 볼 수 있기 때문이다(δύνασθαι θεωρεῖν, 1140b9-10, 이론을 지닐 수 있기 때문이다)
: 이들이 집과 도시를 다스린다(τοὺς οἰκονομικοὺς καὶ τοὺς πολιτικούς, b10-11, 경제술과 정치술을 지닌다).
: 이래서 이 이름에 의해서 절제(τὴν **σω**φροσύνην, 1140b11, 맨정신)가 말하여지게 된다. 프로네시스를 보존하는(**σώ**ζουσαν, b12 ; 플라톤 논자시 48번, 프로타고라스 32b5-6)것으로서 말이다.
: 그런데 [우리가 기술한 바와 같은] 그런 추측(ὑπόληψιν, 1140b13)을 보존한다. 예를들어 삼각형은 2직각과 같은 각을 지니거나 또는 지니지 않는다와 같은 추측에서처럼 각기 모든 추측을 쾌락적인 것과 고통스러운 것이 파괴하거나 그르치는 것이 아니라 단지 실천적인 것(τὸ πρακτόν, 1140b16)에 관한 추측들만 파괴하거나 그르치기기 때문이다
: 실천적인 것들의 아르케애들은 실천적인 것들의 목적(τὸ οὗ ἕνεκα, 1140b16)인 반면 쾌락과 고통을 통해 파손됨에 의해서 곧 바로 그러한 아르케를 선명하게 보지 못하므로-이것의 목적도 이것을 통해 선택해서 실천해야 할 모든 것들을 선명하게 보지 못하므로-그렇다. 나쁨(악덕)은 그 아르케애를 파괴하기 때문이다.

: 따라서 프로네시스는 앎이지도 기교이지도 않을 것이다.
: 실천적인 것은 알론하게 시작되는 것(알론하게 될 수 있는 것)이므로 (프로네시스는) 앎이 (아니요), 실천의 류와 생산의 류는 알론하므로 기교가 아니다.
: 앎은 논증에 따른(μετ' ἀποδείξεως, 1140a33)것이나 자신들의 아르케들이 알론하게 시작되는 것들의 논증은 이지 않기 때문이다-논증되지 않는 모든 것들은 시작되는 것들이며, 알론한 상태의 것이지만, 필연적으로 있는 것들에 관해서 심사숙고하는 것은 아니므로 그렇다.

: 따라서 그러한 상태는 [곧 프로네애시스는] 인간에게 선하고 나쁜 것에 관한 실천적인 로고스에 따른 진실이라는 것이 남는다. 왜냐하면 그 끝(τὸ τέλος, 1140a6)은 생산과는 헤태론하지만 실천과는 헤태론하지 않기 때문이다. 잘실천함(ἡ εὐπραξία, a7)이 그 끝이므로 그렇다. [다시말해 생산의 끝은 생산과 헤태론하지만 실천의 끝은 실천과 헤태론하지 않다? 아니면 생산은 자신과 헤태론한 끝을 머금지만 실천은 지신과 헤태론한 끝을 머금지 않는다?]

: 따라서 필연적으로 프로네애시스(실천적인 지혜)는 사람들이 선을 실천하는 것에 관한 로고스에 따른(μετὰ λόγου, 1140b20)진실한 상태(상태의 진실)이다.
: 그러나 기교의 덕은 있는 반면 프로네시스의 덕은 있지 않다. 그리고 기교에 있어서는 의도적으로 잘못을 저지르는(ὁ ἑκὼν ἁμαρτάνων, 1140b23)자가 보다 더 선호 될 수(αἱρετώτερος, b23)있지만, 프로네시스에 관해서는 보다 덜 (선호 된다) 덕에 관해서처럼 말이다.
: 그렇다면 (프로네시는) 어떤 덕이지만 기교는 아니라는 것이 분명하다. 로고스를 지니는 두 부분들 중의 [어느] 헤태론한 것(부분)의 덕일 것이다. 억견을 형성하는(τοῦ δοξαστιλοῦ, 1140b26)것의 (덕일 것이다) 억견은 알론하게 시작

되는 것에 관한 것이기 때문이다. 그래서 프로네시스이다.
: 그러나 단지 로고스에 따른 상태만은 아니다. 이러한 상태는 잊혀(λήθη.....ἐστι, 1140b29)지지만 프로네시스의 (상태는) 그렇지 않기 때문이다.
: 프로네애시스는 사람(τὰ ἀνθρώπινα, 1141b9)에 관한 것들이며 그리고 심사숙고되는 것들에 관한 것이다. 프로네애시스한 자의 활동은 잘 심사숙고 되는 이것을 대 부분 말하기 때문이다. 그러나 알론할 수 없는 것들에 관한 어떤 것도, 자신들의 끝인 무엇이 있지 않는 것들에 관한 어떤 것도 심사 숙고되지 않는다.
: (끝인) 이것은 실천[에 의해 가져와 질 수 있는] 선이다.
: 순수하게 잘 심사숙고하는 자는 논리적(인 추리)에 따라(κατὰ τὸν λογισμόν, 1141b14)사람에게 가장 선한 것을 실천에 의해서 능숙하게 겨눌 수 있는 자이다.

: 프로네애시스는 단지 보편자에만 관한 것이 아니라 각기 것들에 따라(τὰ καθ' ἕκαστα, 1141b15)인식되는 것들에 관한 것이어야만 하기도 하다. 실천이기 때문인데 실천은 각기 것들에 관한 것이기 때문이다.
: 이 때문에 보아 알지 못하는(οὐκ εἰδότες, 1141b17)자들이 그리고 알론한 것들에 있어서 경험을 지닌 자들이(οἱ ἔμπειροι, b18)보아 아는 자들 보다 실천적이다.
: 만약 어떤 자가 연한 고기가 소화가 잘되고 건강에 좋은 줄은 알지만 어떠한(ποῖα, 1141b19) 고기가 연한 줄에 대해서 무식하다면 건강을 생산하지 못할 터이지만, 만약 닭고기가 건강에 좋다는 것을 보아 아는(εἰδὼς, b20)자는 보다 많이 건강을 생산할 것이기 때문이다.
: 그런데 프로네애시스는 실천적이다. 따라서 양자적으로 [어떠한] 관련이 있어야만 하거나(δεῖ ἄμφω ἔχειν, 1141b21-22) 또는 [양자 가운데] 그것[프로네애시스와 앎(지혜) 가운데 프로네애시스?]이 더 많아야만 한다. 마찬가지로 여기에는 조절하는(ἀρχ-ιτεκονική, b22-23)어떠 것이 있을 것이다.

: 그런데 프로네애시스와 정치술은 동일한 상태이지만 한편으로 그것들에 동일하지 않다.
: 도시와 관련되는 것 중 조절하는 것으로서의 프로네애시스는 법제정술(νομοθετική, 1141b25)이지만 공통의 것에[대한] 각기 것[에 관한 것]으로서의 [그 상태는] 정치술이라는 이름을 지닌다.
: 이것은 실천적이고 심사숙고적이다. 법령(τὸ ψήφισμα, 1145b27, 투표에의한 propositon)은 극단적인(ὡς τὸ ἔσχατον, b27-28) 실천이기 때문이다. 이 때문에 그것들만이 도시에 참여하는 것이라고 우리는 말한다. 그것들만이 손기교(를 지닌자, 장인)들처럼 실천하는 것들이기 때문이다.

: 그런데 마찬가지로 프로네애시스는 어떤 한 사람 자신(αὐτὸν καὶ ἕνα, b30, 각기 것, 개별자)에 관한 것이라고 대부분 여겨진다.
: 그리고 프로네시스 라는 이름에 이것들이 공통적이다
: 이것들 중의 어떤 것은 경제적인 것(οἰκονομία, 1141b32, 경제를 다루는 것)이며 어떤 것은 법제정하는 것이고 어떤 것은 정치술이다.
: 그리고 이( 정치술)것의 어떤 것은 심사숙고 하는 것이며 어떤 것은 판결을 올바르게 내리는 것(ἡ δικαστική, b33)이다.

: 나아가서 보편적인 것들을 또는 각기 것들을 심사숙고 함에 있어서의 **잘못**(ἡ ἁμαρτία, 1142a21)[이 있다] 물에 적셔져 무거워진 모든 것들은 하차잔하다거나 또는 (물에 적셔져) 무거워진 이것(τοδι, 1142a23)은 (하차잔하다-사소하다-볼 것업다) 라고 (잘못 심사숙고하기) 때문이다

: 이제(οὖν, 1141b33)[각 사람] 자신에 [선한 것을] 보아 아는(εἰδέναι, b33)것은 **인식**의 [어느 한] 에이도스일 것이다. 그러나 많은 (인식의 에이도스)들과는 차이난다.
: 자신에 관해 보아 알고 신경쓰는 자들은 프로네애시스한 자들인 반면 정치가들은 여러 가지 일(πολυπράγ-μονες, 1142a2)을(보아 알고 신경쓰는)자들이라고 여겨진다. [시민들 각자]자신들에게 선한 것을 조사하고 실천해야 할(διὲν, 1142a7)것을 숙고하기 때문이다.
: 이것들로부터 이러한 자들은 프로네시스한 자들이라는 의견이 이끌려 나온다. 그렇지만 똑 같이 그 자신의 잘됨(τὸ αὑτοῦ εὖ, 1142b9)은 경제적인 것 없이는 그리고 정치적인 것 없이는 있지 않다.
: 나아가서 그 자신의 (일)을 어떻게 다루어 나가야 할지가 분명치 않다. 그래서 조사되어야 한다.

: 프로네애시스가 앎이 아니라는 것은 선명하다(φανερόν, 1142a24) 말하여진 것처럼 궁극적인 것의(τοῦ ἐσχ-άτου, a24, 각기 것의, 개별자의 )프로네시스이기 때문이다. 실천적인 것은 그러한 것이므로.
: 그렇다면 누우스에 대립된다. 로고스가 있지 않는 정의들(τῶν ὅρων, 1142a26)의 누우스인 반면 앎이 아니라 감각이 있는 궁극적인 것의 (프로네애시스이기) 때문이다-고유한(τῶν ἰδίων, 1142b27)[궁극적인] 것이 감각되는 것이 아니라, 수학적인 것들에 있어서의 궁극적인[것 인] 삼각형들이 감각되는 것과 흡사한(οἷα, b28)[감각]-. 거기에는 한계지워지므로(στήσεται, b29). 그것은 프로네시스 보다는 감각이다. 저것은(프로네애시스와는) 알론한 에이도스(종)이다.

: 말해졌던 것을 젊은 자들이 기하학자들과 수학자들이 되며 그리고 이들은 지혜로운 자들인 반면 프로네애시스한 자는 아니라고 여겨진다는 것이 가리킨다. 경험으로부터 인식되는(γνώριμα ἐξ ἐμπειρίας, 1142a15), 각기 것들의 프로네애시스이지만 젊은 자의 경험은 있지 않기 때문이다. 많은 시간이 경험을 만드므로 [그렇다]
: 마찬가지로 무엇을 통해서 소년이(παῖς, 1142a17)수학자로 되지만 지혜로운자나 또는 지연학자는 되지 않는가 라고 어떤 자가 묻는다면 [그것은] 추상(δι'ἀφαιρέσεων, 1142a18)을 통해서이지만 (지혜로운 자와 자연학자)들의 아르케애는 경험으로부터 이기 때문이며 젊은 자들은 (이것들에 관한) 신념을 지니지 않고 말하지만 (수학적인 것)들의 무엇은 분명하기 때문이다 [ 라고 답하여 질 수 있다].

: 심사숙고됨(τὸ βουλεύεσθαι, 1142a31)과 조사함(τὸ ζητεῖν)은 차이난다 - 심사숙고 됨은 어떠한 조사(조사함인 것, 조사함의 [일 종] ; 논자1, 166쪽 참조)이기 때문이다.

: 좋은 심사숙고(εὐβουλίας, 1142a32-33)가 무엇인가에 관해 [그것이] 어떠한 앎인지(앎인 것인지) 또는 억견인지 또는 겨누는 기교(ευβστόχια, a33)인지 또는 알론한 어떤 류인지를 파악해야만 한다.
: 앎은 아니다. 알았던(ὧν ἴσασιν, 1142a1)에 관해서는 조사하지 않지만 좋은 심사숙고는 어떠한 심사숙고

이며 심사숙고하는 자는 조사하며 논리적으로 추리하(λογίζεται, 1142a2)기 때문이다.
: 그러나 겨누는 기교도 아니다.
: 겨누는 기교는 로고스 없는 어떤 것이며 빠른 어떤 것이지만 많은 시간 동안 심사숙고 되기 때문이다. 그리고 느리게 심사숙고 되지만 심사숙고된 것들은 빨리 실천해야만 한다 라고 말하여지기 때문이다.
: 나아가서 좋은 심사숙고와 임기응변(ἡ ἀγχίνοια, 1142a5, 재치)는 헤테론하다. 임기응변(재치)은 어떠한 겨누는 기교이다.
: 어떤 억견(의견)도 아니다.
: 그러나 나쁘게 심사숙고 하는 자는 잘못을 저지르는 반면 좋게(εὖ, a8)심사숙고하는 자는 올바르(ὀρθῶς, a8, 정확히)므로, 좋은 심사숙고는 어떠한 올바름(ὀρθότης, a18-9, 정확함)이지, 앎도 억견도 아니라는 것은 분명하다. 앎은 잘못된 (어떤) 것이 아니므로 앎의 올바름은 있지 않고, 올바른 억견의 진실한 것들(ἀλήθεια, 1142b11)이 있긴 하나 동시에 모든 억견들은 이미 정의된 것들(ὥρισται, b11, 규정된 것들)이기 때문이다.
: 그러나 좋은 심사숙고는 로고스 없이 있는 것은 아니다.

: 따라서 지성(διανοίας, 1142b12, 생각)이 [좋은 심사 숙고의 후보로] 남아 있다. 그것은 아직(οὔπω, b13)(긍 또는 부)정(φάσις, 주장)이 아니기 때문이다. 억견은 조사가 아니라 이미 어떠한 (긍 또는 부)정(주장)이지만, 심사숙고하는 자는 좋게 또는 나쁘게 심사숙고 되든 어떤 것을 조사하며 논리적으로 추리하기 때문이다.

: 그러나 좋은 심사숙고는 심사숙고의 올바름인 무엇(τίς, 1142b16)이다.

: 이 때문에 심사숙고는 무엇이며, 무엇에 관한 심사숙고인지가 조사되어야 할 것들이다.
: 올바름(정확함)은 여러 가지이므로 각기 모든(πᾶσα, 142b18)(심사숙고)는 아니라는 것은 분명하다. 할려고 작정한 것에 대한 논리적인 추리로부터 [그렇게 된] 방종한 자와 실수한 자(ὁ φαῦλος, b18)는 올바르게 심사숙고 했을 터이지만 커다란 악을 획득했을 것이기 때문이다.
: 그런데 **좋게**(εὖ, 1142b21)심사숙고 됨이라는 것은 **선한**(ἀγαθόν)어떤 것이라고 여겨진다. 그러한 **올바른** 심사숙고가 좋은 심사숙고이기, 곧 **선한** 것에 도달하는(τευκτική, b22)것이기 때문이다.
: 그러나 이( 선한)것에거짓 삼단논법(추리)에 의해서 도달[수 있]을 것이고 그리고 행해야 할(δεῖ ποιῆσαι, 1142b23)것에 [올바른] 것이 아니라 거짓된 중간 항(ὅρον, b24)을 통해서 (도달 할 수 있다)
: 그래서 [올바르지] 않는 것을 통해서 도달 해야 할 것에 도달하는 그러한 [상태]것은 좋은 심사숙고가 아니다.
: 나아가서 심사숙고 하는 데에는 많은 시간이 걸리지만 (어떤 심사숙고는) 빠를 [수 있다].
: 그래서 (많은 시간이 걸리는) 저( 심사숙고)는 좋은 심사숙고가 아니라, 해야 함(δεῖ, 1142b28)과 방식(ὡς)과 시간(ὅτε)의 측면에 있어서 도움을 주는 올바름(올바른 심사숙고)이다
: 나아가서 순수하게 좋게 심사숙고 될 [수]도 있을 것이고 어떠한 목적(τέλος, b29)에 대해서 좋게 심사숙고 될 [수도] 있을 것이다.
: 그렇다면 순수하게 좋게 심사숙고 됨은 잘 완수되는 순수한 목적에 대해 그러한 반면 어떠한 (측면에서 좋게 심사숙고됨은) 어떠한 목적에 대해 그러할 것이다.
: 그래서 만약 프로네시스한 자들의 좋게 심사숙고 됨이라면 그 좋은 심사숙고는 프로네시스한 자가 진실하다고 추측한 어떤 목적에로 이끄는 것에 관련한 올바름(ὀρθότης, 1142b32)일 것이다.

: ㄹ)지혜 - 지혜는 기교의 덕 이외의 알론한 어떤 것도 아니다.

: 지혜에 기교들 중에서 가장 정확한 기교들이 주어진다. 예를들어 지혜로운 돌 조각가 피디아스와 인간 흉상을 만드는 지혜로운 폴뤼크레이토스처럼 말이다.
: 여기서는 지혜란 기교의 덕이다 라는 것 이외의 알론한 어떤 것이 가르쳐지지 않는다.
: 그러나 어떤 사람들은 부분적이지도 않고 알론한 어떤 점(τι, 1141a13)에서의 지혜이지도 않는 전체적으로 지혜로운 자들이라고 우리는 여긴다.

: 따라서 지혜는 앎들 중에서 가장 정확한(ἡ ἀκριβεστατν, 1141a16)것이리라.
: 그래서 지혜로운 자는 아르케애들로부터의 것들을 보아 알 뿐 아니라 그 아르케애들에 관한 진실들도 지녀야(ἀληθεύειν, 1141a18)만 한다.

: 그래서 지혜는 **누우스**와 앎일 것이다. 가장 귀한 것(κεφαλὴν.....τιμυωτάτον, a19-20)것에 관한 앎이리라.

: 정치술 또는 프로네애시스를 어떤 자가 가장 진지한 것으로 여긴다면 불합리하기 때문이다. 우주안에서 사람이 최상의 것(τὸ ἄριστον, 1141a21)이 아니라면 말이다.
: 건강과 선이 사람들과 고기들에 헤태론한 반면 흼과 곧음(εὐθὺ, 1141b23)은 동일하다면 지혜는 모든 것에 동일하지만 프로네시스는 헤태론할 것이라고 어떤 자는 말할 수 있으리라. 각기 자신에 관해[각기 자신의 관점에서] 잘 보는 것(τὸ εὖ θεωροῦν, 1141a25)에 신뢰하는(ἐπιτρέψειαν, a26)것이 프로네시스 라고 말할 것이기 때문이다.
: 이 때문에 자신들의 삶에 관해 예측(προνοητικτήν, 1141a28)할 수 있는 힘이 분명해지는한 짐승(τῶν θηρίων, 1141a27)들의 어떤 프로네애시스가 있다 라고 말한다.
: 그러면 지혜와 정치술이 동일하지 않을 것이라는 것으로 나타난다.
: 왜냐하면 만약 자신들의 관심을 끄는 것에 관련하는 것이 많은 지혜들이 있을 것이기 때문이다. 각기 모든 생물들의 선이 하나가 아니라 각각에 관하여 헤태로할 것이므로 그렇다. 있는 모든 것들에 관한 치료술(ἰατρικὴ, 1141a32)이 하나가 아닐 것이다.
: 그런데 만약 사람이 모든 생물들 중에서 가장 선한 것(βέλτιστον, a33)이라면 아무런 차이도 없다. (그 생물들의) 자연이 사람 보다 신성한 헤태론한 것들이, 가장 선명한 예를들자면

우주가 그것으로부터 이루어지는 흙이, 있[을] 것이 때문이다.

: 말하여진 것들로부터 지혜는 자연스레 가장 귀한(τιμιωτάτον, 1141b3)것들의 누우스라는 것이 분명해진다.

: 이 때문에 자기 자신들에게 유익이 되는 것들(τὰ συμφέρονθ', 1141a5-6)에 대해서는 무지했다는 것을 볼 때 그리고 주목할만 하고 아주 놀랄만하며 어렵고 신성한 것들(δαιμόνια, 1147a7)은 보아 알았지만 사람의 선들을 조사하지 않았기 때문에 쓸모 없다(ἄχηστα, b7)라고 말할 때 마다 아낙사고라스와 탈레스 그리고 이와 같은 자들은 지혜롭지만 프로네시스하지 않았다 라고 우리는 말한다.

: ㅁ)누우스

: 따라서 프로네애시스와 지혜 각각은 영혼의 알론한 부분들의 덕들(ἀρετὴ, 1143b16)이다.

: 이런 덕들 각각은 무엇들에 쓸모(χρήσιμοι, 1143b18)있나? - 어려운 물음이다.

: 지혜로운 어떤 것도 사람을 행복하게 만들지 않기 때문에 지혜는 사람들을 행복하게 하는 어떠한 것에 관한 이론(θεωρεῖ, 1143b19)을 형성하지 않는 반면 프로네애시스는 그러한 이론을 형성한다. 그러나 무엇을 위해서 형성 하는가? 라는[ 어려움이 생겨나기 때문이다].

: 프로네애시스는 사람에게 정의로운(δίκαια, 1143b22)아름다운 선한 것들에 관한 것이다. 그러나 이것들은 선한 인간들이 실천하는 것들이지만 덕들은 상태들이므로 그것들을 **보아 앎**에(τῷ εἰδέναι, b21)의해서는 그것들 중 그 어떤 것도 **실천**되는 것들이 아니다. (보아 앎)에 의해서 우리는 건강[하게 하는] 것들과 이로운 것들을 실천하는 것이 아니라 (보아 앎)에 의해서 그 상태들로부터 있는 것처럼 말이다. (보아 앎)에 의해서 치료와 체육을 실천하는 것이 아니라 지니는 것(아는 상태)이기 때문이다.

: 그러나 프로네애시스는 이것들을 위해(χάριν, 1143b28)설정(θετέον)되어야 하는 것이 아니라 이것들로 되기( 위한 것)이라면 이 [선한] 것들에게는 아무런 쓸모도 없을 것이다. 나아가서 이렇지 않는 것들에게도 아무런 쓸모도 없을 것이다. 그것들을 지님과(ἧ, 1143a31)그것들을 지닌 자를 따름은 묶어지지(διοίσει, a30)않기 때문이다. 건강에 관해서는 우리가 건강을 지니는 것으로 충분한 것처럼 말이다. 건강해지기를 바라는 자들이 치료술을[ 꼭] 배우지 않는 것과 마찬가지이기 때문이다.

: 이 이외에도(πρὸς, 1143b33)지혜가 보다 주도적인 것이어서 그( 프로네애시스)를 지배한다는 억견은 불합리할 것이다. 각각을 생산하는 것(ποιοῦσα, b 35, 기교(? ross))이 각기 것을 지배하고 각기 것에 관해 명령할 것이기 때문이다.

: 이(프로네애시스와 지혜)것들은 필연적으로 **선택**적인 것들이다. 설령 그것들 어느 것도 생산적이지 않다 하더라도 각기 부분 각각의 덕들이[기 때문이다]

: 나아가서 치료술이 건강을 (생산하는 것)처럼이 아니라 건강이 (건강을 생산하는 것)처럼 생산한다.

: 그렇게 지혜는 행복을 생산한다. 전체 덕의 부분은 지녀짐에 의해서 그리고 활동함에 의해서(τῷ ἐνεργεῖν, 1144a6) 행복을 생산하기 때문이다.

: 나아가서 그 활동(τὸ ἔργον, 1144a6)은 프로네애시스와 윤리적인 덕(τὴν ἐθικὴν ἀρτήν, a7)에 따라서 완수된다. 덕은 올바른 표적(τὸν σκοπόν, a8)를 만들며 프로네애시스는 동일한 것에로 (이끄는) 것들이기 때문이다.

: 그러나 영혼의 네 번째 부분[영양]에는 이와같은 덕이 있지 않다. 이것의 경우에는 실천하거나 실천하지 않는 [힘]이 있지 않기 때문이다.

: 덕은 선택을 올바르게 한다.

: 프로네애시스을 통해서 아름다운(고상한) 것들과 정의들을 실천하지 않는 경우가 있다.

: [이 경우에는] 정의들을 실천하는 어떤 자들이 아직 정의롭지 않다.

: 법들에 의해 규제되어 비자율적으로(ἄκοντας, 1144a15)또는 무지 때문에 또는 헤태론한 무엇 때문에 그러나 그것들 때문에는 아니게 행하는 자들이다 - 그렇지만 이들도 해야 하는 것들과 진지한 필연적인(χρὴ τὸν σπουδαῖον, 1144a17)모든 것들을 실천한다.

: 그래서 선하려면 각자는 어떻게든 지닌 것을(τὸ πῶς ἔχοντα, 1144a18)[어떠한 상태 속에서, 로스]실천해야 할 것처럼 보인다. 나(텔레스)는 선택을 통해서 그것들의 목적(αὐτῶν ἕνεκα, 1144a19)을 실천하는 것을 말한다.

: 덕은 선택을 올바르게 한다.

: 그렇지만 덕이 아니라 헤태론한 힘들에 의해서 저 목적들이 무엇이든 자연스레 실천된다.

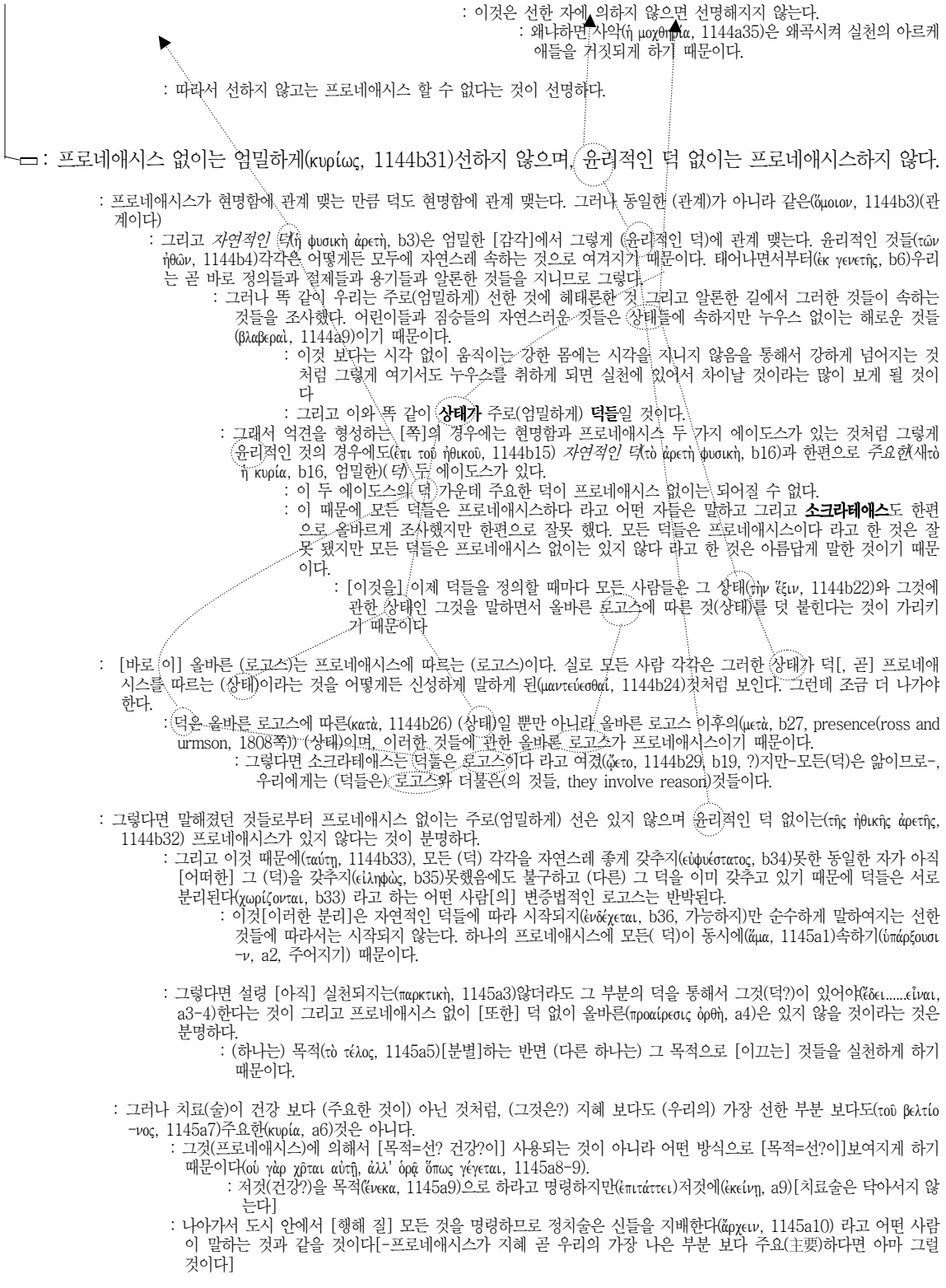
: 현명함(δεινότητα, 1144a23-24)이라고 불리워지는 어떤 힘이 있다.

: 그( 현명함)은 세워진 표적들로 뻗어 나갈 수 있도록 하므로서 그 표적들을 실천하게 하며 그 표적들과 마주치게 한다.

: 만약 그 표적(목표)이 아름답다면 권고되지만 저질이면(φαῦλος, 1144a27) 사악하다(πανοὐργία, a27)

: 이 때문에 현명한 자들을 프로네애시스한 자들 그리고 사악한 자들이라고 말한다. 그렇지만 프로네애시는 현명함이 아니다. 그( 현명한) 힘이 없이도 있다.

: 그런데 영혼의 이러한 눈에 의해 되어진 상태[현명함]은 말하여진 것처럼 덕 없이는 있지 않다는 것 분명하다. 실천들의(τῶν πρακτῶν, 1144a31-32)삼단논법(추리)들은 아르케애를 지니는 것들이기 때문이다. 그 끝(τέλος, a32)과 가장 선한 것은 무엇이든 그러한 것(τοιόνδε, a32)이므로 [그렇다] 선호하면서(χάριν, a33) 우연히 로고스적이게 하기 때문이다.




[실천과 진실들을 조절하는 영혼 안의 세 가지 것 감각과 욕망과 누우스(생각) 중 누우스는 긍정과 부정에

의한 영혼의 다섯 가지 진실한 상태에 기교와 앎과 프로네애시스(실천적인 지혜)와 지혜와 더불어 속한다. 그래서 이 다섯 가운데 실천적인 것은 누우스(지성-디아노이아)와 프로네애시스인 반면 생산적인 것은 기교이고, 이론적인 것은 앎과 지혜이다. 그리고 지혜는 가장 정확한 앎이며 동시에 기교의 덕이다. 나아가서 지혜와 프로네애시스는 로고스를 지니는 동일한 영혼의 알론한 각기 부분의 덕이며, 그리고 각각 영혼의 그 부분은 자신의 올바른 로고스적인 상태에서 가장 크고 진실하게 되므로, 비로 이러한 상태가 덕이다.

그런데 덕 가운데 어떤 것은 윤리적인 반면 어떤 것은 자연적이나, 주로 덕이라 말하여지는 것은 자연적인 것이 아니라 윤리적인 것이다. 그리고 이러한 윤리적인 덕을 통해서 자신들의 그것을 올바르게 선택하는 우리 각자의 바로 그 선을 실천하는 것에 관한 로고스적인 영혼의 진실한 상태가 프로네애시스이므로, 윤리적인 덕 없이는 결코 우리 각자는 프로네애시스 해 질 수 없으며  프로네애시스 없이는 결코 선해 질 수 없다.

이렇듯 프로네애시스 또는 정치술(폴리튀케애)는 개별적인 것이며 나아가서 알론하게 있을 수 있는 것 곧 우연적인 것에 관한 것이다. 그러나 앎 또는 지혜는 보편적인 것이며 필연적으로 있는 것에 관한 것이다. 따라서 프로네애시스는 앎도 지혜도이니다. 다시 말해 이론적인 지성(디아노이아)과는 다른 실천적인 지성이다. 나아가서 프로네애시스는 기교도 아니다. 기교의 생산과 프로네에시스의 실천은 알론하기 때문이다. 그렇다면 앎 또는 지혜는 이론적이어서 실천적이거나 생산적이지 않는 반면 기교는 생산적이어서 이론적이거나 실천적이지 않고 그리고 프로네애시스는 실천적이어서 이론적이거나 생산적이지 않다 라고 *텔레스의 경우 말하여질 수 있을까?[9]

그러나 만약 앎이 아니어서 그에 관한 필연적인 논증이 불 가능하다면, 실천적인 지성의 '앎'의 형식은 어떠할까?[10]그것은 각자의 선을 보아 아는 것과 그리고 이러한 선의 선택에 관한 좋은 올바른 심사숙고-논리적으로 추리하는 것-이다. 그리고 바로 여기에서 실천적인 지성(디아노이아)과 덕의 연관이 드러난다. 덕을 통해서 각자는 올바르게 자신의 선을 선택하며 실천적인 지성 곧 프로네애시스는 이러한 선택에 관한 심사숙고이기 때문이다. 덕의 지성(프로네애시스)은 선을 분별하게 한다. 다시 말해 그 선 곧 목적을 실천하게 하는 것이 아니라, 실천해야 할 그 선과 목적을 보아 알게한다. 실천하는 힘은 프로네애시도 덕도 아니라 신중함이기 때문이다]

윤리적인 영혼의 덕에 관해서는 이미 말 했으므로 영혼의 나머지 지성적인 덕에 관해 영혼에 관한 언급과

---

9)  아마 그럴 수 있을 것 같다. 이론과 실천의 분리는 바로 여기 이 지점 아리스토텔레스로부터 일어난다. 앎(지혜)과 선을 향한 실천은 하나가 아니다.

10) 앎의 형식이라는 표현은 적절한 표현이 아니다. *텔레스에 따르면 앎(에피스테애매)는 필연적으로 있는 것들에 관한 논증으로 이루어진 '억견'들을 이루는 반면 프로네애시스는 우연적으로 있을 수 있는 것들에 관한 '추리'로 이루어진 '억격 또는 추측'을 이루기 때문이다.

더불어 말해 보자. [그런데 이러한 덕의 구분은] 로고스를 지니는 것과 非 로고스적인 것 이라는 영혼의 두 가지 부분의 구분[에 상응한다]. 그리고 로고스를 지니는 영혼의 부분 각각은 다시 류적으로 헤태론한 것들에 상응하여 류적으로 각각에 대해 헤태론하다. 어떤 같음과 고유성에 따라 인식이 이러한 부분에 속하기 때문이다. 그래서 영혼의 류적으로 헤태론한 부분 중의 어느 하나를 통해서 우리는 자신들의 아르케애가 알론한 상태로 있을 수 없는 것들을 이론화 하는 반면 다른 하나를 통해서 우리는 자신들의 아르케애가 알론한 상태로 있을 수 있는 것들을 이론화 한다. 앞엣 것은 앎적인 것, 뒤엣 것은 논리적인 것이라고 말하여진다. 논리적으로 추리하는 것은 심사숙고하는 것과 동일하나 어느 누구도 알론한 상태로 있을 수 없는 것에 관해서는 심사숙고 하지 않기 때문이다. 그래서 논리적으로 추리하는 것은 로고스를 지니는 하나의 어떤 부분인 것이다. 그렇다면 로고스를 지니는 영혼의 류적으로 헤태론한 부분들 각각의 가장 **선한 상태**가 무엇인지를 다루어야만 한다. 왜냐하면 이것이 각각의 **덕**이기 때문이다. 그리고 이러한 덕은 로고스를 지니는 영혼의 류적으로 헤태론한 부분의 고유한 활동에 관련된다.

그런데 영혼 안에는 실천들과 진실들의 주인들인 감각과 **누우스**와 욕망 등 세 가지 것이 있다. 그러나 이것들 중 감각은 실천의 어떤 아르케애도 아니다. 감각을 지니는 짐승의 움직임이 실천은 아니기 때문이다[ 실천은 목적에 향하는 움직임이므로 그렇다] 그리고 **지성**(디아노이아) 안의 긍정과 부정인 것은 욕망 안의 추적과 회피이다. 그렇다면 윤리적인 덕이 관련하는 그 선택은 심사숙고하는 욕망이므로 만약 선택이 아주 진지하다면 로고스는 진실해야하며 욕망은 올바라야한다. 그래서 한편으로 긍정 또는 부정하며 한편으로 추적 또는 회피한다. 이러한 지성과 *진실*이 *실천*과 연관된다. 나아가서 실천적이지도 생산적이지도 않는 **이론적인 지성**의 진실과 거짓은 그 지성의 좋음과 나쁨–이것이 이론적인 지성의 모든 활동이다–인 반면 **실천적인 지성**의 진실은 올바른 욕망과 일치된 상태이기 때문이다. *실천*의 아르케애는 선택이다 그러나 *선택*은 실천의 움직임이지 실천이 위하는 목적은 아니다. 반면 선택의 아르케애는 욕망이며 그리고 어떤 목적을 염두에 두는 로고스이다. 이 때문에 선택은 **누우스와 지성** 없이 그리고 윤리적인 상태 없이는 있지 않다. 좋은 실천 그리고 좋은 실천의 반대는 지성과 윤리 없이는 있지 않기 때문이다. 그러나 지성 자체는 어떤 것을 움직이는 것이 아니라, [단지] 목적을 염두에 두는 실천적인 것[일 뿐이다]. 목적(끝)은 생산적인 것의 아르케애이기 때문이다. 생산하는 자는 모두 목적을 위해 생산하나, 생산된 것은 순수한 끝(목적)이 아니라, 어떤 그 끝에 대한 그 끝의 생산이므로 그렇다. 그러나 그 지성 자체는 실천적이다. 지성의 목적(끝)은 좋은 실천이며, 욕망은 이러한 목적의 욕망이기 때문이다. 이 때문에 선택은 욕망적인 누우스이다. 그리고 이러한 욕망의 아르케애는 인간이다. 그러나 트로이의 함락과 같이 됐던 것을 선택하는 것이 아니다. 있을 것 그리고 시작 될 것에 관해 심사숙고 하나, 됐던 것은 심사숙고 될 수 없기 때문이다. 이미 되버린 사태는 신도 돌이킬수 없다고 아가돈이 옳게 말하지 않았던가. 그렇다면 지성적인 양 부분들의 활동은 진실이다. 그리고 그 부분들이 거기에서 가장 진실하게 되는 상태가 그 양자의 덕들이다.

프로네애시스는 앎이 아니다

긍정과 부정에 의해서 영혼이 진실하게 되는 그러한 상태들은 2)기교와 1)앎과 3)프로네애시스와 4)지혜와 5) 누우스 등 다섯가지이다. 추측과 억견에 의해서는 거짓될 수 있기 때문이다.

1)앎은 보편자들에 관한 그리고 필연적으로 있는 것들에 관한 신념이므로 논증적인 것들의 그리고 모든 앎의 아르케애들이 있다. 앎은 로고스와 더불은 것이기 때문이다. 그러나 그 아르케애의 앎도 기교도 프로네애시스도 지혜도 있지않다. 앎은 논증적인 것이며 프로네애시스는 알론하게 있을 수 있는 것들에 관한 것이고, 지혜는 논증될 수 없는 것이기 때문이다. 따라서 그 아르케애의 누우스[만] 있을 [뿐]이다. 비록 앎 또는 프로네애시스 또는 지혜는 (누우스처럼) 알론하게 있을 수 없는 것 또는 알론하게 있을 수 있는 것에 관해 결코 거짓 될 수 없는 그래서 진실하게 되는 것들이기는 해도 말이다.

2)기교

3)프로네애시스[실천적인 지혜].

먼저 우리는 프로네애시스한 자에 관한 이론을 지닌다. 프로네시스한 자는, 예를들어 건강 또는 강함에게 어떤 것인 선한가에 관한 그리고 건강 또는 강함에게 선한 어떤 것을 가져오는 것에 관한 것과 같이 부분적으로가 아니라, (전체적으로) 좋은 삶에 어떠한 것이 그 자체 선한 것들인가에 관해 그리고 선한 그것들을 함께 가져 오는 것에 관해 아름답게 심사숙고할 수 있는 자이다. 이것은 기교가 아닌 어떤 것의 목적에 관해 진지하게 잘 논리적으로 추리할 때 마다 어떤 측면에서 그러하다는 것(사실)에 관해 그리고 그 어떤 것의 목적에 관해 프로네애시스한 자는 말한다는 것을 가리킨다. 그래서 그는 전체적으로 심사숙고하는 자이다. 그러나 알론하게 있을 수 없는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니요 실천할 수 없는 것들에 관해 심사숙고하는 것도 아니다. 이 때문에 우리는 페리클레스와 같은 사람들을 프로네애시스한 자들이라고 말한다. 이들에게 그리고 사람들에게 선한 것들을 [이들로부터] 볼 수 있으며 이론화 할 수 있기 때문이다. 이들은 집과 도시를 다스린다(-경제술과 정치술을 지닌다-). 그래서 프로네에시스 라는 이 이름으로부터 절제(**소오**프로쉬네앤)가 말하여진다. 프로네애시스를 보존(**소오**제우사안)하는 것으로서 말이다. 마찬가지로 모든 추측(신념)이 아니라 어떤 추측을 보존한다. 쾌락적인 것과 고통스러운 것은 예를들어 삼각형은 2직각과 같은 각을 지니거나 지니지 않는다와 같은 추측을 파괴하거나 그르치는 것이 아니라, 단지 실천적인 것에 관한 추측들만을 파괴하거나 그르치기 때문이다. 실천적인 것들의 아르케애는 실천적인 것들의 목적인 반면 쾌락과 고통을 통해 파손 됨에 의해서 곧 바로 그러한 아르케애들을 보지 못하므로 그렇다. 나쁨(악덕)이 그 아르케앨을 파괴하므로 그렇다. 선택해서 실천해야 할 모든 목적들을 쾌락과 고통이 보지 못하게 하기 때문이다.

따라서 프로네애시는 앎도 기교도 아니다. 실천적인 것은 알론하게 될 수 있는 것이므로 앎이 이니요, 실천과 생산은 알론한 류이므로 기교가 아니기 때문이다. 앎은 논증에 따른 것이나 자신들의 아르케애가 알론하게 될

수 있는 것들에 관한 논증은 있지 않으므로 그렇다. 논증되지 않는 모든 것들은 알론하게 될 수 있는 상태의 것들인 반면 필연적으로 있는 것들에 관해서는 심사숙고하지 않을 것이기 때문이다 -- 그래서 말하여진 것처럼 궁극적인 것[개별적인 것]의 프로네애시스이기 때문에 프로네애시스는 앎이 아니라는 것은 분명하다. 실천적인 것이 바로 그러한 것들이다. 그렇다면 프로네애시스는 **누우스**에 대립된다. 누우스는 로고스가 없는 정의들의 누우스인 반면 프로네애시스는 앎이 아닌 감각적인 궁극적인 것의 프로네애시스이기 때문이다. 그래서 설령 [누우스의 경우에는] 고유한 것들의 감각이 아니라, 예를들어 수학적인 것에 있어서의 궁극적인 것 곧 삼각형들이 감각과 흡사한 감각이 성립한다 하더라도, 이러한 감각은 프로네애시스 보다는 감각이다. 따라서 프로네애시스는 누우스와는 헤태론한 에이도스이다. 이러한 언급은 젊은 기하학자들과 수학자들은 지혜로운 자들이긴 해도 프로네애시스한 자들로 여겨지지는 않는다는 것을 가리킨다. 경험으로부터 인식되는, 각기 것들의 프로네애시스이지만 젊은 자의 경험은 있지 않기 때문이다. 많은 시간이 경험을 만드므로 그렇다. 마찬가지로 무엇을 통해서 소년이 수학자로는 되나 지혜로운 자 또는 자연학자는 되지 못 하는가? 라고 어떤 자가 묻는다면 추상을 통해서 수학자로 되지만 경험을 통해서 지혜로운 자 또는 자연학자로 되기 때문이며 젊은 자들은 비록 분명한 수학적인 것들에 관한 말하기는 해도 그것들에 관한 신념을 지니는 것은 아니기 때문이다 라고 답하여 질 수 있으리라 -- 따라서 그러한 상태는 인간에게 선하고 나쁜 것에 관한 실천적인 로고스에 따른 진실이다. 왜냐하면 목적(끝)은 생산과는 헤태론하지만 실천과는 헤태론하지 않기 때문이다. 잘 실천함이 그 목적이므로 그렇다. 따라서 프로네애시스는 시람들이 선을 실천하는 것에 관한 로고스에 따른 진실한 상태(상태의 진실)이다. 그러나 기교의 덕은 있는 반면 프로네애시스의 덕은 있지 않다 그리고 덕과는 달리 기교에 있어서는 의도적으로 잘못을 저지르는 자가 보다 더 선호 될 수 있지만, 프로네애시스에 있어서는 덕처럼 보다 덜 선호된다. 그렇다면 프로네애시스는 어떤 덕이지만 기교는 그렇지 않다는 것은 분명해진다. 나아가서 프로네애시스는 로고스를 지니는 영혼의 두 부분들 중 이 어느 헤태론한 부분의 덕일 것이다. 그것도 억견(의견)을 형성하는 부분의 덕일 것이다. 억견은 알론하게 될 수 있는 것에 관한 것이기 때문이다. 그래서 프로네애시스이다. 그러나 단지 로고스에 따른 상태만은 아니다. 로고스적이기 만하는 상태는 잊혀지지만 프로네애시스는 그렇지 않기 때문이다.

이러한 프로네애시스는 사람에 관한 것들이며 그리고 심사숙고 되는 것들에 관한 것이다. 프로네애시스한 자의 활동은 잘 심사숙고함의 '대상'인 목적에 관해 대 부분 말하기 때문이다. 그러나 알론할 수 없는 것들에 관한 어떤 것도, 자신들의 끝인 무엇이 있지 않는 것들에 관한 어떤 것도 심사숙고되지 않는다. 그리고 이러한 목적은 실천에 의해서 얻어지는 선이다. 그래서 순수하게 잘 심사숙고하는 자는 논리적인 추리에 따라 사람에게 가장 선한 것을 실천에 의해서 능숙하게 겨눌 수 있는 자이다. 그러나 프로네애시스는 단지 보편자에 관한 것이 아니라, 각기 것을 인식하는 것에 관한 것이다. 실천이기 때문인데 실천은 각기 것들에 관한 것이기 때문이다. 이 때문에 보아 알지 못하는 자들이 그리고 알론한 경험을 많이 지닌 자들이 보다 실천적이다. 만약 어떤 자가 연한 고기가

소화 잘되고 건강에 좋은 줄은 알지만 어떠한 고기가 연한 지에 대해서는 무식하다면 건강을 생산하지 못할 터이지만, 만약 닭 고기가 건강에 좋다는 것을 보아 아는 자는 보다 많이 건강을 실천할 것이기 때문이다[이 자는 비록 연한 고기가 소화 잘되고 건강에 좋은 줄을 보아 알지 못하지만 닭 고기가 건강에 좋다는 것은 경험을 통해 보아 알기 때문이다] 그런데 프로네애시스는 실천적이다. 따라서 [보편적인 것과 개별적인 것?] 이 양자에 양자적으로 어떠한 관련을 맺어야만 하거나 또는 이 양자 중 어느 하나에 더 많이 관련을 맺어야만 할 것이다. 그래서 마땅히 여기에 조절하는 어떤 것이 있을 것이다. 바로 이 조절하는 것으로서의 프로네애시스가 바로 법제정술인 반면 공통의 것에 대한 각기 것에 관한 것으로서의 프로네애시스는 정치술이라는 이름을 지닌다. 법제정술은 실천적이고 심사숙고적이다. 법령은 투표에의한 극단적인 실천이기 때문이다. 그래서 이것만이 도시에 참여하는 것이라고 우리는 말한다. 이것만이 손 기교를 지닌 장인(匠人)의 실천과 같은 것들이기 때문이다. 그렇다면 경제적인 것과 법제정적인 것과 정치술 이 모든 것에 프로네애시스라는 이름은 공통이다. 나아가서 마찬가지로 프로네애시스는 어떤 한 사람 자신에 관한 것이라고 대 부분 여겨진다. 나아가서 보편적인 것들 또는 각기 것들을 심사숙고하는 데에 있어서의 잘못이 있다. 물에 적셔져 무거워진 모든 것들은 사소하거나 볼품없다 라고 잘못 심사숙고하곤 하기 때문이다.

이제 각 사람 자신에게 선한 것을 보아 아는 것은 **인식**의 어느 한 에이도스일 것이다. 그러나 많은 각자들에게 선한 것을 보아 아는 인식의 에이도스와는 차이난다. 그런데 자신에 관해 보아 알고 신경쓰는 자들은 프로네애시스한 자들인 반면 정치가들은 여러 가지 일들을 보아 알고 신경쓰는 자들이라고 여겨진다. 시민들 각자에게 선한 것을 조사하고 실천해야 할 것을 숙고하기 때문이다. 이것들로부터 정치가들 역시 프로네애시스한 자들이라는 의견이 이끌려 나온다. 그러나 똑 같이 각 사람 자신의 잘 됨은 경제적인 것 없이는 그리고 정치적인 것 없이는 있지 않다. 더구나 각 사람 자신의 일을 어떻게 다루어져야 할 지가 각 사람 자신에게 불 분명하다. 그러기에 정치가에 의해서 조사되어야 한다. 그러나 조사와 심사숙고는 차이난다. 심사숙고는 어떠한 조사(調査)곧 조사의 일 종이기 때문이다. 그래서 **좋은 심사숙고**가 무엇인가에 관해 그것이 앎의 일 종인지 아니면 억견인지 아니면 겨누는 기교인지 아니면 알론한 어떤 류인지를 파악해야만 한다. **앎**은 아니다. 알았던 것에 관해서는 조사하지 않지만 좋은 심사숙고는 심사숙고의 일 종이며 심사숙고는 조사의 일 종이고 논리적으로 추리하는 것이기 때문이다. 그러나 겨누는 **기교** 또한 아니다. 겨누는 기교는 로고스 없는 어떤 것이며 빠른 어떤 것이지만 심사숙고는 많은 시간 동안 이루어 지기 때문이다. 심사숙고는 느리게 하지만 심사숙고된 것들은 빨리 실천되야 한다 라고 말하여지지 않는가? 나아가서 좋은 심사숙고와 재치(임기응변)은 헤태론하다. 재치는 겨누는 기교의 일 종이기 때문이다. 마찬가지로 좋은 심사숙고는 **억견** 또한 아니다. 나쁘게 심사숙고하는 자는 잘못을 저지르는 반면 좋게 심사숙고하는 자는 올바르므로 좋은 심사숙고는 어떠한 **올바름**이지 앎도 억견도 아니라는 것은 분명하기 때문이다. 앎은 잘못되는 어떤 것이 아니므로 앎의 옳바름은 있지 않으며, 올바른 억견의 진실한 것들이 있긴하나 동시

에 모든 억견들은 이미 정의(규정)된 것들이므로 그렇다. 나아가서 좋은 심사숙고는 **로고스** 없는 어떠한 것이 아니다. 따라서 **지성**(디아노이아)이 좋은 심사숙고의 후보로 남는다. 그것은 아직 (긍 또는 부)정 곧 주장이 아니기 때문이다. 억견은 조사가 아니라 이미 어떠한 (긍 또는 부)정이지만 심사숙고 하는 자는 좋게 또는 나쁘게 심사숙고 되는 어떤 것을 조사하며 논리적으로 추리하기 때문이다.

따라서 좋은 심사숙고는 심사숙고의 올바른 무엇이라는 것이 분명해진다. 이 때문에 심사숙고는 무엇이며, 무엇에 관한 심사숙고인지가 조사되어야 할 것이다. 그런데 **올바름**은 여러 가지 이므로 좋은 심사숙고가 모든 각기 [올바른] 심사숙고가 아니라는 것은 분명하다. 할려고 작정한 것에 대한 논리적인 추리로부터 그렇게 된 방종한 자와 실수한 자는 올바르게 심사숙고 했을 터이지만 커다란 악을 획득했을 것이기 때문이다. 그런데 **좋은** 심사숙고는 **선한** 어떤 것이라고 여겨진다. 그러한 올바른 심사숙고가 좋은 심사숙고이기, 곧 선한 것에 도달하는 심사숙고이기 때문이다. 그러나 선한 것에 거짓 삼단논법(추리)를 통해서 도달 할 수 있을 것이고 그리고 행해야 할 것에 올바른 것이 아니라 거짓된 중간항을 통해서 도달할 수 있따. 그래서 올바르지 않는 것을 통해서 도달해야 할 것에 도달하는 그러한 상태(것)은 좋은 심사숙고가 아니다. 나아가서 심사숙고하는 데에는 많은 시간이 걸리지만 어떤 심사숙고는 빠를 수 있다. 그래서 많은 시간이 걸리는 심사숙고는 좋은 심사숙고가 아니라 해야 함과 방식과 시간의 측면에 있어 도움을 주는 올바른 심사숙고이다. 나아가서 순수하게 좋게 심사숙고 될 수도 있을 것이고 어떠한 목적에 대해 좋게 심사숙고 될 수도 있을 것이다. 그렇다면 순수하고 좋은 심사숙고는 잘 완수되는 순수한 목적에 대해 그러한 반면 어떠한 측면에서 좋은 심사숙고는 어떠한 목적에 대해 그러할 것이다. 그래서 만약 프로네애시스한 자들의 좋은 심사숙고는 자신이 진실하다고 추측한 어떤 목적에로 이끄는 것에 관한 올바른 심사숙고일 것이다.

4)지혜는 기교의 덕 이외의 알론한 어떤 것이 아니다.

기교들 중에서 가장 정확한 기교들이 지혜에 주어진다. 예를들어 지혜로운 돌 조각가 피디아스와 인간 흉상을 만드는 지혜로운 폴뤼크레이토스에서처럼 말이다. 여기에서 지혜란 기교의 덕이다 라는 것 이외의 알론한 어떤 것도 가리켜지지 않는다. 그런데 부분적이지도 않고 알론한 어떤 측면에서도 지혜롭지 않는, 전체적으로 지혜로운 어떤 자들이라고 우리는 여긴다.

따라서 지혜는 앎들 중에서 가장 정확한 것이리라. 그래서 지혜로운 자는 아르케애들로부터의 것들을 보아 알 뿐 아니라 그 아르케애들에 관한 진실들도 지녀야만 한다. 그래서 지혜는 **누우스**와 앎일 것이다. 가장 귀한 것에 관한 앎이리라. 정치술 또는 프로네애시스를 어떤 자가 가장 진지한 것으로 여긴다면 불 합리할 것이기 때문이다. 우주 안에서 사람이 최상의 것이 아니라면 말이다. 사람들의 건강과 선은 고기들의 건강과 선과 혜태론한 반면 사람들의 흼과 곧음은 고기들의 흼과 곧음과 동일하다면 지혜는 모든 것에 동일하지만 프로네애시스는

프로네애시스와 지혜는 영혼의 헤태론한 부분의 헤태론한 덕이다

모든 것에 헤태론할 것이라고  어떤 자는 말할 수 있으리라.  각기 자신에 관해 잘 보는 것에 신뢰하는 것이 프로네애시스라고 말 할 것이기 때문이다. 이 때문에 자신들의 삶에 관해 예측할 수 있는 힘이 분명해지는 한 짐승들의 어떤 프로네애시스가 있다 라고 말한다.

그렇다면 지혜와 정치술은 동일하지 않는 것으로 나타난다. 왜냐하면 만약 자신들이 관심들을 끄는 것에 과련하는 많은 지혜들이 있어야 할 것이기 때문이다. 각기 모든 생물들의 선이 하나가 아니라 각각에 관하여 헤태론 할 것이므로 그렇다. 그러나 있는 모든 것들에 관한 치료술은 하나가 아닐 것이다. 그런데 만약 사람이 모든 생물들 중에서 가장 선한 것이라면 아무런 차이도 없다. 자신들의 자연이 사람 보다 신성한 헤태론한 것들이,가장 선명한 예를들자면 우주가 그것으로부터 이루어지는 흙이, 있을 것이기 때문이다.

그래서 말하여진 것들로부터 지혜는 자연스레 가장 귀한 것들의 누우스라는 것이 분명해진다. 이 때문에 자기 자신들에게 유익 되는 것들에 대해서는 무지할 때 그리고 두드러진 아주 놀라운 어렵고 신성한 것들은 보아 알았지만 사람의 선들은 조사하지 않았기 때문에 쓸모없다 라고 말할 때 우리는 아낙사고라스와 탈레스 그리고 이와 같은 자들은 지혜롭지만 프로네애시스하지 않았다는 것을 말한다.

따라서 프로네애시스와 지혜는 영혼의 알론한 부분들의 덕들이다.

그렇다면 이러한 덕들은 어디에 쓸모있나?

이 물음은 어렵다. 지혜로운 어떤 것도 사람을 행복하게 만들지 않기 때문에 지혜는 사람들을 행복하게 하는 어떠한 것에 관한 이론을 형성하지 않는 반면 프로네애시스는 그러한 이론을 형성한다. 그러나 무엇을 위해서 형성하는가? 라는 어려운 물음이 떠오른다. 프로네애시스는 사람에게 정의로운 아름다운 선한 것들에 관한 것이다. 그러나 이것들은 선한 인간들이 실천하는 것이지만 덕들은 상태이므로 덕들을 보아 앎에 의해서는 그것들 중 어떤 것도 **실천**되는 것들이 아니다. 보아 앎에 의해서 우리는 건강하게 하는 것과 이로운 것들을 실천하는 것이 아니라, 보아 앎에 의해서 우리는 그 상태들로부터 있는 것처럼 말이다. 보아 앎에 의해서 치료와 체육을 실천하는 것이 아니라 아는 상태에 머무르기 때문이다. 그러나 프로네애시스는 이것들을 위해 설정되어야 하는 것이 아니라 이것들로 되기 위한 것이라면 이것들은 아무 쓸모도 없을 것이다. 나아가서 이렇지 않는 것들도 아무런 쓸모없을 것이다. 그것들을 지님과 그것들을 지닌 자를 따름은 묶어지는 것이 아니기 때문이다. 건강에 관해서는 우리가 건강을 지니는 것으로 충분한 것처럼 말이다. 건강해지기를 바라는 자들이 치료술을 [꼭] 배우지 않는 것과 마찬가지이기 때문이다. 이 이외에도 지혜가 보다 주도적이어서 프로네애시스를 지배한다는 억견은 불 합리할 것이다. 각각을 생산하는 것이 각기 것을 지배하고 각기 것에 관해 명령할 것이기 때문이다.

이것들 필연적으로 선택적인 것들이다. 설령 그것들 어느 것도 생산적이지 않다 하더래도 각기 부분의 각기

의 덕들이기 때문이다. 나아가서 치료술이 건강을 생산하는 것처럼이 아니라, 건강이 건강을 생산하는 것처럼 그렇게 지혜는 행복을 생산한다. 전체 덕의 부분은 지녀짐에 의해서 그리고 활동함에 의해서 행복을 생산하기 때문이다. 나아가서 그 활동은 프로네애시스와 윤리적인 덕에 따라서 완수된다. 덕은 올바른 표적을 만들며 프로네애시스는 동일한 것에로 이끄는 것이기 때문이다. 그러나 영혼의 네 번째 부분(영양)에는 이와같은 덕이 있지 않다. 이것의 경우에는 실천하거나 실천하지 않는 힘이 있지 않기 때문이다.

[덕은 선택을 올바르게 한다] 프로네애시스를 통해서 아름다운 것들과 정의들을 실천하지 않는 경우가 있다. 이 경우에는 정의들을 실천하는 어떤 자들이 아직 정의롭지 않다. 법들에 의해 규제되어 비 자율적으로 또는 무지 때문에 또는 해테론한 무엇 때문에  그러나 그것들 때문에는 아니게 행하는 자들이기 때무이다. 그렇지만 이들도 해야 하는 것들과 진지한 필연적인 모든 것들을 실천한다. 그래서 선하려면 각자는 어떻게든 지닌 것을 실천해야 할 것처럼 보인다. 나 텔레스는 선택을 통해서 그것들의 목적을 실천하는 것을 말한다. **덕**은 **선택**을 **올바르게** 한다. 그렇지만 덕이 아니라 **신중함**이라 불리워지는 헤태론한 힘들에 의해서 저 **목적**들이 무엇이든 자연스레 실천된다. 신중함은 세워진 표적들로 뻗어 나갈 수 있도록 하므로서 그 표적들을 실천하게 하며 그 표적들과 마주치게 한다. 만약 그 표적이 아름답다면 권고되지만 저질이면 비난받는다. 이 때문에 현명한 자들을 프로네애시스한 자들 또는 비난받을 자들이라고 우리는 말한다. 그러나 프로네애시스는 신중함이 아니다 신중함 없이도 있다.  그런데 영혼의 이러한 눈에 의해 되어진 상태(신중함)은 말 하여진 것처럼 덕없이는 있지 않다는 것이 분명하다. 실천들의 삼단논법들은 아르케애를 지니는 것들이기 때문이다. 그 목적과 가장 선한 것은 무엇이든 그러한 것이므로 그렇다. 선호하면서 우연히 로고스적이게 하기 때문이다. 이것은 선한 자에 의하지 않으면 선명해지지 않는다. 왜냐하면 사악함은 왜곡시켜 실천의 아르케애들을 거짓되게 하기 때문이다. 따라서 선하지 않고는 프로네에시스할 수 없다는 것이 선명하다.

프로네애시스 없이는 엄밀하게 선하지 않으며, 윤리적인 엄밀한 덕 없이는 프로네애시스하지 않다.

프로네애시스가 신중함에 관계 맺는 만큼 덕도 신중함에 관계 맺는다. 그러나 동일한 관계를 맺는 것은 아니다. 그리고 자연적인 덕은 엄밀하게 그렇게 그것(신중함? 윤리적인 덕?)에 관계 맺는다. 윤리적인 덕들 각각은 어떻게든 모두에 자연스레 속하는 것으로 여겨지기 때문이다. 태어나면서부터 우리는 곧 바로 정의와 절제와 용기와 알론한 것들을 지니므로 그렇다. 그러나 우리는 엄밀하게 선한 것과 헤태론한 것 그리고 알론한 길에서 그것들이 속하는 길들을 조사했다. 어린이들과 짐승들의 자연스러운 것들은 *상태*들에 속하지만 **누우스** 없이는 해로운 것들이기 때문이다. 이것 보다는 시각 없이 움직이는 강한 몸에는 시각을 지니지 않음을 통해서 강하게 넘어지는 것처럼 그렇게 여기서도 누우스를 취하게 되면 실천에 있어서 차이날 것이라는 것을 많이 보게 될 것이다. 그리고 이와 똑 같이 *상태*가 엄밀하게 **덕**일 것이다. 그래서 억견을 형성하는 쪽의 경우에는 현명함과 프로네애시스

두 가지 에이도스가 있는 것처럼 그렇게 윤리적인 것의 경우에도 **자연적인 덕**과 **엄밀한 덕** 등 두 가지 에이도스가 있다. 이 두 가지 가운데 엄밀한 덕이 프로네애시스 없이는 되어질 수 없다. 이 때문에 모든 덕들은 프로네애시스하다 라고 어떤 자들은 말하는 자들은 잘못 됐다. 소크라테애스 역시 한편으로 올바랐지만 한편으로 잘못됐다. 모든 덕들은 프로네애시스하다 라고 한 점에 있어서는 잘못됐지만 모든 덕들은 프로네애시스 없이는 있지 않다 라고 한 점에 있어서는 아름다웠기 때문이다. 덕들을 정의할 때 마다 모든 사람들이 상태 그리고 그것에 관한 상태인 그것을 말하면서 올바른 로고스에 따르는 상태를 덧 붙힌다는 것은 바로 이러한 것을 가리키기 때문이다.

바로 이 올바른 로고스가  프로네애시스에 따르는 로고스이다. 실로 모든 사람 각각은 그러한 상태가 덕, 곧 프로네애시스를 따르는 상태라는 것을 어떻게든 신성하게 말하게 된 것처럼 보인다. 그런데 우리는 여기에서 조금 더 나가야만 한다. 덕은 올바른 로고스에 따른 상태일 뿐 아니라 올바른 로고스와 더불은 상태이며, 이러한 것들에 관한 올바른 로고스가 프로네애시스이기 때문이다. 그렇다면 모든 덕을 앎으로 보아 소크라테애스는 덕들은 로고스이다 라고 하였지만 우리는 로고스와 더불은 덕들이라고 말한다.

그렇다면 말해진 것들로부터 프로네애시스 없이는 엄밀하게 선은 있지 않으며 윤리적인 덕 없이는 프로네애시스가 있지 않다는 것이 분명해진다. 그리고 이것 때문에 모든 덕 각각을 자연스레 좋게 갖추지 못한 동일한 자가 아직 어떠한 덕을 갖추지 못했음에도 불구하고 다른 어떠한 덕을 이미 갖추고 있기 때문에 덕들은 서로 분리된다 라고 하는 어떤 자의 변증법적인 로고스는 반박된다.  이러한 분리는 자연적인 덕들에게는 가능하지만 순수하게 말하여지는 선한 것들에게는 가능하지 않다. *하나의 프로네애시스에 모든 덕이 동시에 속하기* 때문이다. 그렇다면 설령 아직 실천되지는 않더래도 그 부분의 덕을 통해서 그것이 있어야 한다는 것이 그리고 *프로네애시스 없이는 또한 덕 없이는 올바르지 못하다는* 것은 분명하다. 하나는 목적을 분별하는 반면 하나는 그 목적으로 이끄는 것들을 실천하게 하기 때문이다. 그러나 치료술이 건강보다 주요하지 않는 것처럼 그것은 지혜, 곧 우리의 가장 선한 부분 보다도 주요한 것은 아니다. 프로네애시스에 의해서 어떠한 목적이 사용되는 것이 아니라, 어떠한 방식으로 그 목적이 보여지게 하기 때문이다. 저것을 목적으로 하라고 명령하지만 저것에 닥아서게 하지는 않는다. 나아가서 도시 안에서 행해질 모든 것을 명령하므로 정치술을 신들을 지배한다 라고 어떤 사람이 말하는 것과 같을 것이다. [프로네애시스가 지혜 곧 우리의 가장 선한 부분 보다 주요하다면 아마 그럴 것이다]

**90-1) 아리스토텔레스의 '니코마코스 윤리학' 7권에서 논의되고 있는 akrasia란 어떤 것인지 그 내용을 설명하시오. 그리고 akrasia에 대한 논의가 희랍철학사적 맥락에서 어떤 의의를 지니고 있는 것인지도 함께 설명하시오.**

[Text : H(1-11), 1145a16-1152a36 ]

**ἀκρασία** – 회피 되어야 할 세 가지 윤리적 상태(τὰ ἤθη φευκτῶν, 1145a16) 중의 하나.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 나쁘고 비난 받을 만한 것 | 악덕(κακία, a16, 惡德) | **방종**(ἀκρασία,a16-17, 放縱) | 잔인(θηριότης, a17, 殘忍, 짐승) |
| ↕ 반대(τὰ ἐναντία, 1145a17) | | | |
| 선하고 칭찬 받을만한 것 | 덕(ἀρετῆν, a18, 德) | 자제(ἐγκράτειαν, a18, 自制) | 영웅적이고 신성한 초 인간적인 덕. |

: 위 세 가지는 우리 앞에 놓여진 일 종의 **현상**(τὰ φαινομενα, 1145b31, 現狀)이다.

: 이런 현상의 어려움을 논의 한 후 계속해서 가능하다면 이런 정열들(τὰ πάθη, b5)에 관한 여러 억견들의 진실성을 음미해야 한다. 어려움들을 해결 해서 이러한 의견들의 방해를 받지 말아야 하기 때문이다.

▭: 한 자는 (악하다는 것을) 보아 알면서도 **쉽게** 정열 때문에(διὰ πάθος, 1045b12-13)실천한다.

: **방자**한 어떤 자(τὸν ἀκόλαστον, b16, 放恣)와 **방종**하는 자는 구분되지 않을 정도로 방종하고 방자하다. 그리고 실천적으로 지혜로운(τὸν φρόνιμον, b17)자도 때론 방종한다 라고 말하여진다.

: 반면 **자제**하는 사람은 (악하는 것을) 보아 알았을 때 자신의 이성(로고스) 때문에 욕정들을(αἱ ἐπιθυμὶαι, b13)쉽게 따르지 않는다.

: **신중**한(σώφρονα, 1045b14)자는 모두 자제하며 인내(καρτερικὸν, b15)하는 반면 자제하는 자들 중 어떤 자는 신중하지만 어떤 자는 그렇지 못하다.

▭: 하는 자는 정확히 어떠한 (종류의 상태)를 소유하게 되는(τις τῶς ὑπολαμβάνων ὀρθῶς, 1145b21-22)가?

: [앎] – 소크라테스 같은 어떤 자는 **알**면서(ἐπιστάμενον, 1145b22) (방종하게) 있다(εἶναι, b23-24)라고 말하지 않는다. 안에 있는 앎이 알론한 어떤 것을 지배하여, 노예처럼 질질 끌고 다니는 것은 끔찍한(δεινὸν, b23)것이라고 생각했기(ᾤετο, b23) 때문이다.

: 그래서 사람들은 최상의 선이라는 것이라고 여기면서(ὑπολαμβαμνονται, 1145b26)그 선 이외의(παρὰ, b26)것을 실천하지 않는다 무지 때문에(δι' ἄγνοιαν, b27)선 이외의 것을 실천한다. 방종은 있지 않다 라고 소크라테스는 주장한다.

: 그러나 이것은 선명한 현상들에(τοῖς φαινομένοις ἐν ἀργῶς, 1145b28)어긋난다(ἀμφασβητωῖ, b27-28).

: 그러한 자들이 겪는 속성(τὸ παθος, b29 ; 플라톤, 프로타고라스, 352d6, 357c7)에 관해 조사해 보자.

: 만약 무지때문이라면 어느 길에서 무지하게 되는가?

: 방종한 자들은 그런 상태로 되기 전에(ἐν τῷ πᾶθει, 1145b30, 그런 상태로 빠지기 전에)생각하지(οἴεται, b30)않는 것은 분명하다.

: [억견] – 그래서 어떤 자들은 앎 보다 더 강한 것이 없다는 것을 인정하면서도, 가장 선하다고 여겨진 것 이외의(παρὰ τὸ δόξ-αν βέλτιον, 1145b33)을 사람은 실천하지 않는다는 것에 동의하지 않는다. 자신의 **쾌락에 의해 지배 될 때(κρατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἡδοῶν**, b36)방종하는 사람은 **앎**을 지니는 것이 아니라 **억견**(δόξα, b36)를 지닌다고 이들은 주장한다.

: 그러나 앎이 아니라 억견이라면, [그 지배에] 저항하는(ἀτιτείνουσα, 1146a1)것은 강한 억견이 아니라 약한(ἠρεμαία, 1146a1)억견이라면, 망설이는 자와 같은 어떤 자들이 강한 정욕들(πρὸς ἐπιθυμείας, a2-3)에 빠져듬이 용납 되어야 할 것이다.

: 그러나 우리는 사악한 것들도(τῇ μοχθηρία, a3)비난 받을 만한 어떤 것도 용납하지 않는다.

: 그렇다면 실천적인 지혜(φρονήσεως, a4)가 저항 할 것이며, 이것이 가장 강력할 것이다.

: 그러나 이것은 불 합리(ἄτοπον, 1146a5)하다.

: 동일한 자가 동시에 실천적으로 지혜로우며 방종하지는 않을 것이며, 어떤 사람도 실천적인 지혜 속에 가장 **손쉬운** 것을 의도적으로(ἑκόντα τὸ φαυλότατα, a7)실천하는 것이 있다고 말하지는 않을 것이기 때문이다.

: 이것들 이외에도 실천적으로 지혜로운 자는개별적인 것들에(ἐσχάτων, a9)관련되는 것들을 실천하며 그리고 다른 덕들을 지닌 자 이기 때문이다.

: 나아가서 자제(ὁ ἐγκρατὴς, 1146a10)가 강(력)하고 손 쉬운 정열들을 포괄한다면 절제하는(ὁ σώφρων, a11)자는 자제하지 않을 것이고 자제하는 자는 절제하지 않을 것이다. [본디] 절제하는 자는 너무 많은 (정욕들을) 지니지도 않으며 손 쉬운(τὸ φάυλας, a12)(정욕들을) 지니지도 않기 때문이다. 그러나 (자제하는 자는) 반드시 (절제해야만)한다. 만약 정열들에 휩쓸린다면(χρησταῖ, 1146a13)(그 정열들을) 따르는 것을 막는 상태(ἕξις, a14)는 손 쉬운 것(φαύλη, a14, 악(惡))이다. 그래서 모든 자제는 그리 중요한(σπουδαία, a15)것이아닐 것이기 때문이다.

: 반면에 만약 약하고 손쉬운 것이 아니라면 권장할(σεμνόν)만한 것은 아니며, 그리고 손쉽고 약하다면 위대한(μέγα, a16)것이 아니기 때문이다.

: 나아가서 만약 자제(自制)가 모든 억견들에 의해서 대기 하는 것(ἐμμενετικὸν, 1146a17)이라면 손 쉽다. 즉 만약 자제가 거짓 억견에 의해서 조차 심지어 대기하는 것이고, 방종이 모든 억견들부터 떠나는(ἐκστατικὸν, a18)것이라면, 소포클레스의 네오프토래모스와 같은 권장할 만한 방종이 있을 것이다. 고통스러워서 거짓말 하는 것이기 때문에 그는 오딧세우스에 의해 설득되어(압도되어, ἐπείσθη, 1146a20) 대기하지 않이사 권장할 만한 사람이

됐기 때문이다.
: 나아가서 거짓 궤변적인(ὁ δοφιστκὸς, 1146a21-22)로고스에 빠져든다. 非실천적인 지혜(ἡ ἀφροσύνη, a27)가 방종 때문에(μετὰ ἀκρασίας, a28)덕이라는 로고스가 있다. 왜냐하면 방종 때문에 생각했던 것들(ὑπολαμβάνει, a29)과 반대되는 것을 실천하기 때문이다 [다시 말해] 선(ταγαθὰ, a29)을 악(κακὰ)이라고 그리고 실천해서는 안되는 것이라고 여긴 뒤, 선(善)을 그리고 악이 아닌 것을 실천한다.
: 나아가서 **압도 되어져서(τῷ πεπεῖσθαι**, 1646a31, 설득되어져서)쾌락을 실천하며 추구하고 선택하는 자는 추리(τοῦ μὴ διὰ λογισμὸν, a32-22)가 아니라 방종 때문에 그렇게 하는 자 보다 더 선할 것이다. 압도되는 것(τὸ μεταπεισθῆναι, a33-34, 설득되는 것?)이 보다 더 잘 되기(εὐϊατόερος, a33) 때문이다. 그러나 방종하는 자에게는 '물에 질식했을 때, 무엇을 더 마실 것인가?' 라는 격언이 적용될 수 있으리라. 만약 실천하는 자가 압도(설득) 된<되지 않는[11]>다면 ἄν ἐπαύσατο(1146b1, ?)함에도 불구하고 압도됐을 것이다. 그런데 지금은 아무 것도 아닌 더 적은 알론한 것에(οὐδὲν ἥ ττον ἄλλα, b2)압도되어 실천한다.
: 나아가서 만약 방종과 자제가 모든 것에 대해 있다면 순수하게 방종하는 자는 어떤 것에 대해 있을까? 어떤 자도 각기 모든 방종들을 지니지 못하기 때문이다. 그런데 어떤 자는 순수하게 방종하다 라고 우리는 말한다. [어떤 자는 순수하게 방종할 수 있다 라고 말한다]

: 하는 자는 보아 알고서(εἰδότες,1146b9)그러는가? 그렇지 않는가? 그리고 보아 알고서 그런다면 어떻게 알고서 그러는가?

: 자제하는 자와 방종하는 자는  그 대상에 관련함에 의해서(τῷ περὶ ἃ, 1146b15)차이나는가? 또는 그 어떠한 상태에 관련함에 의해서(τῷ πῶς ἔχοντες, b15-16)차이나는가? - 방종한자는 단지 이러 저러한 대상에 관련해서만(τῷ περὶ ταδὶ, b16)방종한가 아니면 그 상태에 과 련함에 의해서만 방종하지 않는가(ἢ οὗ ἀλλὰ τῷ ὥς, b17)또는 양자에 관련해서 방종하지 않는가?

: 방종한 자와 자제하는 자는 모든 것에 관해서 방종한가 또는 그렇지 않는가? 순수하게 방종한 자는 모든 것에 관해서 (방종하는 것이) 아니라 자기-탐닉(ὁ ἀκόλαστος, 1146b20)하는 자가 관련하는 것과 같은 것들에 관련하며, 자기-탐닉하는 자와 동일하므로 (방종하는 자는) 그것들에 대해 순수하게 관련되는 상태가 아니라 그것들에 대해 이러 저러한 길로 관련되는 상태이기 때문이다. 하나는 항상 현재의(παρὸν, 1146b23)쾌락을 추구해야 한다고 생각하면서 선택에 따라 가는 반면 하나는 (선택과는 관련)없다고 여기면서 (현재의 쾌락을) 추구(διώκει, b23)하므로 그렇다.

: 앎이 아니라 진실한 억견이 없기 때문에(παρ',1146b25)방종하게 된다는 것은 [지금의] 로고스에 대해 어떠한 차이도 주지 못하다. 망설임 없이 억견을 지닌 자들은 자신들이 정확하게 보아 안다(εἰδέναι, b27)고 여기기 때문이다. 그렇다면 만약 억견을 지닌 자들은 아는(ἐπισταμένων, b28)자들 보다 자신들의 연약한 믿음을 통해서 보다 더 쉽게 그 추측에 반대하여(παρὰ τὴν ὑπόληψιν, 1146b28)실천한다면 앎은 억견과 아무런 차이도 나이 않을 것이다. 자신들이 아는 것들을 믿지 않는 헤태론한 자들 못지 않게 억견을 지니는 어떤 자들도 자신들이 지닌 억견들을 믿지 않기 때문이다. 헤라클레이토스가 분명히( 바로 그러한 자이다).
: 그러나 지니지만 앎을 행사(χρώμενος, 1146b32)하지 않는자와 지니는 앎을 행사하는 자는 알게 된(ἐπίστασθαι, 1146b33)자라고 말하여지므로 우리는 알게 됨을 두 가지로 말한다. 이 때문에 어떤 자가 실천하지 말아야(δεῖ)할 것을 대한 이론을 지니면서(μὴ θεωροῦντα, 1146b33)(그것을) 행하지 않는 상태와 (그것에 대한) 이론을 지니면서도 (그것을) 행하는 상태는 차이난다. 후자는 끔찍하지만 이론을 지니지 않았다면 끔직하지 않기 때문이다.
: 나아가서 전제(προτάσεων, 1147a1, 명제)들의 두 가지 방식(τρόποι, a1)이 있으므로 양 전제를 지닌 어떤 자가 만약 부분적인(κατὰ μέρος, 1147a3, 개별적인)(전제)가 아니라 보편적인(전제)를 사용한다면 앎에 반대하여(παρα., a2)실천하는 것을 막는 것은 그 어떤 것도 있지 않다. 왜냐하면 실천적인 것들은 개별적인 것들이기 때문이다.
: 마찬가지로 보편자도 차이난다. 하나는 자신에 걸리는 (보편자인) 반면 하나는 프라그마에 걸리는(ἐπὶ, 1147a5)(보편자)이기 때문이다. 예를들어 마른 것들이 모든 사람에게 좋다(συμφέρει, 1147a4)는 것 그리고 사람은 자신이다는 것 또는 마른 것은 (마른) 그러한 것이다는 것처럼 말이다. 그러나 이것이 그러한 것이다는 것에 관한 것은 (방종한 자는) 지니지 않거나 또는 활용(ἐνεργεῖ, 1147a7)하지 않았을 것이다. 이러한 방식들에 따른 차이들은 그 만큼 당혹스럽다(ἀμήχανον ὅσον, a8). 그래서 그렇게 보아 아는 것은 불합리하지 않다. 알론하게 보아 아는 것이 놀랍다.

: 나아가서 지금 언급했던 방식과는 과는 알론한 방식으로 앎을 지니는 것이 사람들에게 속한다. 왜냐하면 사용하지 않지만 앎을 지님의 경우에 예를들어 잠듬과 미침과 술취함처럼 (앎을) 지니지 않은 것 같지만 어떻게든 (앎을) 지닌 것과 같은 차이나는(독특한) 상태(ἕξιν, 1147a12)를 우리는 보기 때문이다. 그러나 정열적인(ἐν τοῖς πάθεσιν ὄντες, 1147a 14-15)사람들이 바로 그러한 (상태에) 해당된다. 분노와 욕정 그리고 이러한 것들이 폭팔하면 확실히 몸이 변해 심지어 어떤 사람들은 미쳐버리기까지 하기 때문이다.
: 방종하는 자들의 상태가 이와 같다고 말해져야 하는 것은 분명하다.
: 앎으로부터 오는 것들의 로고스들을 말한다는 것은 아무 것도 가리키지[증명] 못한다 심지어 정열적인 이러한 자들도 엠페도클레이도스가 말한 것들을 말하며 논증할 것이며 그리고 처음 배우기 시작한 자들까지도 아는 것처럼(ἴσασι, 1147a21)그렇게 로고스들을 벌려놓을 것이기 때문이다. 시간이 걸린 만큼 그들의 것이 되어야 했을 것이므로 그렇다
: 따라서 방종하는 자들이 내 뱉은 말들은 무대 위의 배우의 발설 그 이상의 것이 아니다.

: 나아가서 억견들도 어떤 것들은 보편적인 반면 헤태론한 것들은 개별적(καθ' ἕκαστά, 1147a26)이다 그리고 이미 억견들은 주로 감각적이다. 이것들로부터 하나(의 억견)이 발생할 때 마다 한편으로 영혼은 반드시 거기에서 어떠한 결정을 내려야(τὸ συμπερανθὲν, 1147a27)만하고 한편으로 행하는 것들에 있어서의(ἐν ταῖς ποιητικαῖς, 1147a28)곧 바로 실천이 (이루어져야한다).
: 예를들어 달콤한 모든 것들이 맛보여져야만 한다면 그리고 개별적인 (각기 것들)의 어떤 하나로서의 이것이 달콤하다면 할 수 있는 그리고 방해받지 않는 자라면 이것을 필연적으로 실천해야만 할 것이

11) <Bekkeri 판>에는 'μὴ'가 덧 붙혀진다.

다.

: 그래서 한편으로 맛 보지 말라는 보편적인 (억견)이 주어지며 한편으로 모든 달콤한 것은 쾌락이라는 그런데 이 것이 달콤하다는-이것이 달콤하다는(억견)이 활동케한다(ἐνεργεῖ, 1147a33)-(억견)이 주어지고 한편으로 우연히 욕정이 안에서 일어 날 때마다 한편으로 [보편적인 억견은] 이것을 피하라고 말하지만 한편으로 욕정은 그것으로 끌고간다. 왜냐하면 (욕정은) 부분들 각각을 움직일 수 있기 때문이다.

: 그래서 어떻게든 로고스와 억견에 의해서 방종하게 된다. 그렇지만 (로고스와 억견은) 그 자체로 반대되는 것들이 아니라 우연히 반대되는 것들이다. 왜냐하면 욕정은(ἡ ἐπιθυμία, 1147b2)**올바른 로고스에** 반대이지만 억견은 반대이지 않기 때문이다.

: 따라서 이 때문에 짐승들은 방종하지 않는다. 보편적인 추측(τῶν ὑπόληψιν, 1147b4-5, 전제, 신념)을지니지는 않지만 개별적인 것(추측)들의 심상과 기억(μνήμην, 1147b5)은 지니기 때문이다.

: 무지가 어떻게 해소되고 그리고 방종한 자가 다시 알게 되는 지는 술취하거나 잠잔 자들의 경우와 마찬가지로 동일한 로고스이다. 그리고 이러한 정열들(πάθους, 1147b8)에 고유한 것이 아니다. 우리는 자연학적인 로고스들 나란히 듣고 있어야 한다.

: 맨 마지막 전제(πρότασις, 1147a9)는 감각적인 그리고 주로 실천적인 억견이므로 정열적인 자는 이 억견을 지니거나 또는 (그 억견을) 지녔다는 것을 **알**지 못하지만 엠페이도클레이도스의 것들을 취중에 말하는 것처럼 말하는 자이다.

: 궁극적인 것(ὅρον, 1147a14)은 보편적인 것도 아니요 보편적인 것에 관한 앎도 아닌 것처럼 보이므로 마찬가지로 소크라테에스가 설정했던 것도 결말이 난 것처럼 보인다.

: 왜냐하면 **정열에 홈빡 빠진** 것은(δοκούσης παρούσης γίνεται τὸ πάθος[12], 1147b16)주인인(κυρίως, b15)앎에 의해서도 아니요, 정열을 통해서 그 앎이 이끌린 것도(περίελκεται, b16)아니요, 감각적인 것에 의해서(τῆς αἰσθητικῆς, 1147b17)이기 때문이다.

: 보아 알고(τοῦ εἰδότα, 1147b17)그리고 보아 알지 못함에 의해서, 그리고 어떻게 보아 알고 보아 알지 못함에 의해서 방종하게 되기 시작하는 가? 라는 (물음)에 관하여는 말 했던 것 만큼이다.

▭: 어떤 자가 순수하게 방종하는가? 또는 방종하는 자 모두 부분적으로(κατὰ μέρος, 1147b21-22)방종하는가? 그렇다면 어떠한 것에 관하여 그러한가?가 논의 되어져야만 한다.

: 자제하는 자들(ἐγκρατεύεσθαι, b22)과 인내하는 자들(ὶ καρτερικοὶ, b22-23)그리고 방종하는 자들과 유약한 자들(μαλακοί, b23)은 쾌락과 고통(λύπην, b22)에 관한 것이라는 것이 나타난다(선명하다).

: 쾌락을 생산하는 것들 중 어떤 것들은 필연적인 (상태들)반면 어떤 것들은 그 자체로 선택적이지만 초과를 허용하는상태들(τὰ αἱρετὰ μὲν καθ' αὑτὰ ἔχόντα δ' ὑπερβολήν, 1147b24-25)이므로 몸에 관련되는(τὰ σωματικὰ, 1147b26-27)필연적인 것들-나는 그러한 것들을 음식과 성교에 관한 것들이라고 그리고 몸적인 것들 중에서 우리가 통상 자기-탐닉과 절제라고 하는 것들에 관한 것들이라고 말한다-인 반면 필연적으로 (몸에 관련되지는) 않지만 그 자체로 선택적으로 (몸에 관련되는) 것들-나는 승리와 명예와 부 그리고 선과 쾌락들 중에서(τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων, 1147b30-31) 그러한 것들을 말한다-이다

: 후자들에 관계하여 올바른 로고스에 맞서(πατὰ, b31)초과를 허용하는 자들을 우리는 그 자체 순수하게 방종하는 자들이라고 말하지 않는다. 돈들과 이득들과 명예들와 분노들의 방종들이라고 설정한다. 그렇지만 우리는 순수하게란 혜태론하지 않고 같게(καθ' ὁμοιότητα, 1147b34-35)이다 라고 말한다. 올림픽 게임에서 승리한 자에 서처럼 말이다. 이 자의 경우 그 공통의 로고스는 특수한 로고스와(τοῦ ἰδίου, 1148a1)아주 적게 차이나지만 (승리에 있어서) 그렇게(ὅμως, a2)혜태론하기 때문이다.

: [이것을] 방종한 자는 단지 **잘못** 이어서가(ὡς ἁμαρτία μόνον, 1148a3, 실수, 죄 ; 논자시 플라톤 50번 참조))아니라 순수하든 부분적으로든 어떠한 악(κακία, a3)이어서 질책(ψέγεται)받기 때문이라는 것이 가리킨다.

: 그런데 우리가 절제와 자기-탐닉하는 자는 그것들에 관련된다 라고 말하는 몸적인 것들의 향락을 누리는 자들 중에 배고픔과 갈증과 뜨거움과 추움과 그리고 촉감과 맛의 모든 것들의 고통들을 **선택됨**에 의해서(τῷ προαίρεσιν, 1148a9)회피하며 쾌락들의 초과를 추구하는 것이 아니라, 그 선택과 사유와는 반대로(παρὰ.....τὴν διάνοιαν, 1148a9-10)(추구하는) 자는 예를들어 분노와 같은 그러한 것에 한정되어 방종하다 라고 말하여지는 것이 아니라 단지 순수하게 방종하다 라고 말하여진다.

: 그런데 [이것을] 그러한 것들(쾌락과 고통)에 관해 유약하다 라고 말하여지지 [알론한] 어떤 것들에 관하여 유약하다 라고 말하여지지 않기 때문이라는 것이 가리킨다.

: 이 때문에 [알론한] 어떤 것들이 아니라 방종과 자기-탐닉 그리고 자제와 절제를 동일한 것으로 우리는 놓는다. 어떻게든 동일한 쾌락과 고통에 관한 것들이기 때문이다. 그러나 동일한 것들에 관한 것들이긴 해도 같은 식으로(ὡσαύτως, 1148a16)(관련되는 것이) 아니라 어떤 것들은 **선택**되지만 어떤 것들은 **선택**되지 않는다.

: 이 때문에 욕정(ἐπιθυμῶν, 1148a18)없이 또는 다소 간의 욕정으로 그 초과는 추구하고 측정된(μετρίας, 1148a19, 중간의) 고통은 회피하는 자가 누구든지 간에 우리가 이 자를 욕정에 빠진(σφόδρα, 1148a20)자 보다는(ἤ) 자기-탐닉(ἀκόλαστον, 1148l7-18)한 자라고 부른다. 만약 격렬한(νεανικὴ, 1148a21)욕정이 덧붙혀진다면 그리고 필수적인 것들의 결핍[으로 인한] 강렬한 고통에 직면한다(περὶ, a21)면 무엇이 (초과를 추구하고 측정된 고통을 회피하는)저것을 행하겠는가? [라는 답이 뻔한 물음이 제기 될 것이기 때문이다]

: 그런데 욕정들과 쾌락들 중 어떤 것들은 자연스레 **선택**되므로 류적으로 아름답고 **진지**한(σπουδαίων, 1148a23)것들인 반면 어떤 것들은 그 반대들이며 어떤 것들은 중간적인 것들이다. 우리가 앞에서 말했던 부와 이득과 승리와 명예 들처럼 [말이다].

12) 로스와 엄슨은 'παρούσης γίνεται'를 'περιγίνεται'로 읽어 'the passon overcome(정열이 압도하다)'로 옮긴다.

: 그런데 모든 것 각각 그리고 이러한 것들 그리고 중간적인 것들에 관련해서는 겪고 욕정하고 사랑함(φιλεῖν, 1148a27)에 의해서 질책 당하는 것이 아니라 어떻게든 (그것들이) 초과함에 의해서(τῷ πως ὑπερβάλλειν, a28)(질책 당한다).
: 이 때문에 자연스레 어떤 아름답고 선한 것들에 의해서 로고스와는 반대로(παρὰ, 1148a28, 상관없이) 지배(καρτοῦνται, 29)되거나 또는 추구하는 자는 누구든지 간에, 예를들어 자녀들 또는 부모들에 관해 **진지**하기 보다는 오히려 명예에 관하여 **진지**해지는-이것들도 선들이기 때문이다-자들 그리고 그것들에 관해 진지해지는 자들과 같은 자는 어떠한 그것을 초과하며 그것들에 [몰입하지]만 칭찬(ἐπαινο-ῦνται, 1148a32).
: 말하여진 것들 때문에 그렇다면 이것들 중 어느 것도 타락이(μοχθηρία, 1148b2)아니다. 그것들 각각은 그 자체로 자연스레 선택된 것들이기 때문이다. 그럼에도 그것들의 초과들은 실수들(φαῦλαι, 1148b4)이며 회피되어 진다.
: 마찬가지로 (이것들 중 그 어떤 것에 관해서도) 방종은 없다.
: 방종은 단지 회피되어져야 할 뿐만아니라 질책받을 만한 것들이기 때문이다.

: 그런데 이와 같음 때문에 정열들(τοῦ παθους, 1148b6)각각에 관하여는 방종이 덧붙혀져 말하여진다.
: 예를들어 순수하게 나쁘다고 말하여지지는 않을 터이지만 나쁜(κατὸν, b7)의사와 나쁜 배우에 서처럼 말이다.
: 그렇다면 그것들 각각은 나쁘지 않지만 유비적으로(τῷ ἀνάλογον, 1148b10)같기 때문에 (그것들 중) 어떤 것도 여기의[순수하게 나쁘다고 말하여지는?] 것(ἐνταῦθα, 1148b9)이 아니므로, 거기에서(κακαῖ, 1148b10-11)의 그것들은 절제와 자기-탐닉에 관련되고 있을(ἥτις, 1148b11)뿐만(μόνον, 1148b11)아니라 방종과 자제도 (그것들에 관련되고) 있다고 추측되어야(ὑποληπτέον, 1148b11)한다.
: 그런데 우리는 분노에 관해 같게(καθ' ὁμοιότητα, 1148b13)말한다.
: 이 때문에 명예와 이득에게( 방종을 덧붙히는 것과) 마찬가지로 우리는 분노에게도[로스와 엄슨(1814쪽)-순수하게] 방종을 덧붙힌다.

: 어떤 쾌락들은 자연스럽고 그리고 이것들 중에서 어떤 것들은 순수하게 (그러)하고 어떤 것들은 생물이든 사람이든 류적으로(그러)한 반면 (어떤 것들은 자연스럽지) 않으나 (이것들 중에서) 어떤 것들은 불구로됨(πηρώσις, 1148b17) 때문에 어떤 것들은 습관 때문에 어떤 것들은 자연스러운 타락(μεχθηρὰς, 1148b18) 때문에 (쾌락적)이므로, 이것들 각각에 관하여도 비슷한 상태를 발견하는 것이 가능하다 - 나는 짐승 또는 임신 중의 여인의 상태와 같은 것들을 말한다.

: 이러한 (상태들)은 한편으로 짐승적이나 한편으로 병 때문에 또는 미침 때문에 한편으로 습관적으로 일어나는 병적인 상태이다.

: 이러한 상태들은 자연스레 한편으론 습관으로부터(ἐξ ἔθους, 1148b30)일어난다.
: 그러나 자연이 그러한 상태의 원인일 경우 어떠한 자도 방종하다 라고 불리워지지 않는다.
: 섹스하는 상태의 여자나 관습(ἔθος, 1148b34) 때문에 병적인 상태인 자들은 방종하다 라고 불리워지지 않는 것처럼[말이다]
: 그리고 짐승적임(ἡ θηριότης, 1149a1)과 마찬가지로 이런 류형들(τῶν ὅρων, 1148b34-1149a1)각각을 지니는 것은 악(τῆς κακίας, 1149a1)밖에 있다.
: 지배하거나(κρατεῖν, 1149a2)지배당하면서 (그런 것들을) 지님은 순수하게 방종이 아니라, 분노에 관한 그러한 지님의 정열의 그러한 길이지 방종이 아닌 것과 같음이다. 어리석음과 비겁(δειλία, 1149a5)과 자기-탐닉과 나쁜기질(χαλεπότης, 1149a6)[의]모든 초과는 짐승적이거나 병적인 것들이기 때문이다. 예를들어 새앙 쥐의 찍찍거림 같은 모든 것을 자연스레 무서워하는 자는 짐승적인 비겁으로 바겁하며 족제비를 무서워하는 자는 병을 통해 그러한 반면 어리석은 자들 중에서 동 떨어진 야만인처럼 자연스레 비로고스적이며(ἀλόγιστοι, 1149a9-10)그리고 단지 감각에 의해서만 사는 자들은 짐승적이며 예를들어 간질처럼 병 또는 미침을 통해 그러한 자는 병적이므로 그렇다.
: 이것들 가운데 어떤 것들을 단지 어떤 때(ἐνίοτε, 1149a13)지니기만 할 뿐 지배 당하지는 않는-나는 어린이 살을 먹으려는 또는 비정상적인(ἄτοπον, 1149a15)성적 쾌락을 위한 욕정들을 예를들어 팔라리스 같은 자를 말한다-반면 어떤 때는 단지 지닐 뿐만 아니라 지배 당한다.
: 이제 인간의 측면에서의 타락이 순수하게 타락인 반면 짐승적인 또는 병적인 곧 부가적인 측면에서의(κατὰ πρόσθεσιν, 1149a17)(타락은) 순수한 (타락이) 아닌 것과 동일한 길에서 방종 역시 한편으로 짐승적 또는 병적이지만 한편으로 단지 인간의 측면에 있어서의 *자기-탐닉*(ἀκολασίαν, a20)만이 순수하게 (*방종*)이라는 것은 분명하다.

: 그렇다면 방종과 자제는 자기-탐닉과 절제인 바로 그것에 관해서만 단지 방종과 자제라는 것 그리고 알론한 것들에 관한 것은 방종과는 아론한 에이도스라는 것 비유적으로(καταμεταφορὰν, 1140a23)말해서 순수하게 (방종이 아닌 [방종]이라는) 것이 분명하다.

: 이제 분노의 방종은 욕정들의 방종 보다 덜 부끄러운(αἰσχρὰ, 1149a24)방종이라는 것을 우리는 보려한다(θεωρήσωμεν, 1149a25)

: 분노는 어떻게든 로고스를 따르지(ἀκολουθεῖ, 1149a1)만 욕정은 그렇지 않기[ 때문이다] 그래서 (욕정의 방종은) 보다 부끄럽다.
: 분노의 방종은 어떻게든 로고스에 의해서 수그러(ἡττᾶται, 1149a3)들지만 욕정의 방종은 로고스에 의해서 수그러들지 않으므로 [그렇다]

: 그래서 욕정에 관한 방종은 분노에 관한 방종 보다 더 부끄럽다는 것 그래서 자제와 *방종은 몸적인 욕정과 쾌락에 관한 것이라는 것*은 분명하지만 후자의 이것들의 차이를 파악해야 한다. 왜냐하면 처음에 말해졌던 것처럼 어떤 것들은 그 류와 크기에 있어서(τῷ μεγέθει, 1149b28-29)인간적이고 자연적인 반면 어떤 것들은 짐승적이며 어떤 것들은 불구적(πηρώσεις, 1149b29)이고 병적이기 때문이다.

방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다

: 이것들 가운데 첫 번째 것에 관해서만 절제와 자기-탐닉이다. 이 때문에 우리는 짐승(적인 것에 관한) 것들을 절제 또는 자기-탐닉 이라고 말하지는 않는다. 그러나 비유적으로는 (그렇게) 말한다. 그리고 만약 생물의 알론한 류가 알론한 류에 대해 지어떤 멋대로임과 파괴적임과 과도하게 먹어치움에 있어 전체적으로 차이난다면 (그렇게 말한다). **선택**도 추리(λογισμόν, 1149b35)도 지니지 않기 때문이다. 그러나 사람들 중에 미친 자들처럼 자연적인 것들로부터 출발한다.

: 그런데 짐승(θηριότης, 1150a1, 잔인함)은 비록 더 경고적이기는해도 덜 악(κακίας, a1)하다. 사람에 있어서처럼 가장 선한 것(τὸ βέλτιστον, 1150a2)이 파손(διέφθαρται, b2)되지는 않기 때문이다. (가장 선한 것을) 지니지 않[으므로 그렇다]

□: 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다.

: 접촉과 맛을 통한 쾌락과 고통 그리고 욕정과 혐오에 관하여, 자기-탐닉과 절제가 먼저 그것에 관한 규정들인 것들에 관하여, 심지어 많은 사람들이 *지배하는*(κρείττους, 1150a12)것들에 의해서 조차 *약하게 되며*(ἡττᾶσθαι, a12), 마찬가지로 많은 사람들이 (그것에 의해서) 연약하게 되는 것들을 지배한다.

: 이것들 중에서 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약함(μαλακὸς, 1150a14)과 인내는 고통에 관한 것이다. 많은 사람들의 상태는 오히려 손쉬운(더 나쁜)쪽으로(πρὸς τὰς χείρους, 1150a16, 로스와 엄슨(1817쪽)-더 나쁜 쪽으로) 기울기는 해도 중간이다.

: 그런데 쾌락들 중 어떤 것들은 필연적인 것들이며 어떤 것들은 필연적이지 않는 것들이고 (어떤 것들은) (그 쾌락의 초과도 부족도(ἐλλείψεις, 1150a18)아닌 어느 선까지만 (필연적)이며 그리고 정욕과 고통도 이와 같으므로, **선택**을 통해서, 그리고 헤테론한 것들이 아니라 자기 자신들을 통해서 유래하는, 쾌락들의 초과를 추구(διώκων, 1150a19)하거나 또는 초과적(καθ' ὑπερβολας[13], a19)인 사람들이 **자기-탐닉**적(ἀκόλαστος, 1150a21)이다. 후회없이 필연적으로 그러한 것이어서 고칠 수 없(ἀνίατος, a22)기 때문이다. 후회없는 사람은 고쳐질 수 없으므로 [그렇다]

: (쾌락의) 부족은 [그와] 대립된 것인 반면 그 중간은 **절제**(σώφρων, 1150a23)이다.

: 이와 마찬가지로 몸적인 고통을 회피하는 자들 중 어떤 자들은 **약해졌기** 때문(δι' ἧτταν, a24)이 아니라 선택 때문에 (회피하는) 반면 선택때문이 아닌 자들 중 어떤 자들은 쾌락을 통해 이끌려 (회피하)며 어떤 자들은 고통을 회피함을 통해서 욕정에 의해(τὴν ἀπὸ τῆς ἐπιθυμίας, 1150a26-27)(이끌린다). 따라서 서로 차이난다.

: 만약 어떤 자가 욕정 없이 또는 약간의 욕정에 의해 부끄러운(αἰσχρόν, 1150a28)어떤 것을 실천한다면 격렬한 욕정들에 의해서 (실천하는)자 보다, 그리고 화내지 않고 (실천한다)면 홧김에 (실천한 자) 보다, 더 나쁜(더 손쉽게 하려는) 자라고 모든 이에 의해 여겨질 것이다. 정열들에 휩싸였다(ἐν πάθει, 1150a30)면 무엇을 했을까? [라는 물음이 던져질 것이기] 때문이다.

: 이 때문에 자기-탐닉적인 자는 방종한 자보다 더 나쁘다.

: 그렇다면 이름붙혀진 것들 중에서 어떤 것(방종)은 더 유약한(μαλακίας, 1150a31-32)에이도스인 반면 어떤 것은 자기-탐닉적이다.

: 그런데 자제는 방종에 대립하며 인내는 유약함 대립한다. 왜냐하면 인내는 대립의 상태(ἐν τῷ ἀντέχειν, 1150a34)로 있지만 자제는 지배하며(ἐν τῷ κρατεῖν, a35) 있는데, 약해지지 않음(τὸ μὴ ἡττᾶσθαι, a36)이 정복됨(τοῦ νικᾶν, a36)과 (헤태론)하듯 대립상태와 지배함(τὸ κρατεῖν, a35)은 헤태론하기 때문이다.

: 이 때문에 **자제**는 **인내** 보다 더 **선택**적이다.

: 많은 자들이 거기에 대해 저항하는(ἀντιτείνουσι, 1150b2)그리고 (저항)할 수 있는 것에 있어 부족한자는 유약하며 연약(τρυφῶν, b2)하다. 유약도 연약인 것이기 때문이다. 그러한 자는 자신의 망토를 들어 올리는 고통을 회피하기 위해 그 망토를 질질 끌고 가는 그래서 스스로는 한심(ἄθλιε, 1150b5)하다고 여기지 않고 그런 일을 하지만 그걸 모방하는 자는 한심한 그와 같은 자이다.

: 자제와 방종도 이와 같다.

: 만약 강력하며 넘쳐나는(초과적인) 쾌락 또는 고통들에 의해 약해진다면 놀라울 일이 아니나-만약 저항한다면 인정받을 만한(συγγνωμονικόν, 1150b8)것이다-, 많은 사람들이 저항할 수 있는 것들에 의해 어떤 사람이 약해져서(ἡττᾶται, b13)저항 할 수 없다면 그러나 그 류의 자연이나 또는 병 때문에 (그러한 것이) 아니라면 (놀라울 일이기) 때문이다. 스퀴티안 나라의 그 류(τὸ γένος, 115025, 유산, 인습)로 인한 또는 남성과 구분되는 여성의 연약함과[ 같은 것이 아니라면 말이다.

: 방종 중에서 어떤 것은 성급하지만 어떤 것은 약하다(ἀσθένεια, 1150b19).

: 왜냐하면 심사숙고하는 어떤 자들(οἱ βουλευσάμενοι, 1150b20)그 정열 때문에(διὰ τὸ πάθος, 1150b20-21)심사숙가 끝나기를 기다리지 못하는 반면 어떤 자들은 그 정열에 의해서 [아예] 심사숙고 하지 못하게 되기 때문이다. 먼저 간지럽히는 자는 (자신이) 간지럽혀지지 않는 것처럼 그렇게 자기 자신을 먼저 감각하며 먼저 보고 먼저 자극(προεγείραντες, 1150b23)하는 자들은 쾌락이든 고통이든 정열에 의해서 약해지지 않고 추리(τὸν λογιμὸν, 1150b24)할 것이므로[ 그렇다].

: 대 부분의 예민한(οἱ ὀξεῖς, 1150b25)그리고 흥분한 자들은 성급한 방종함의 방종이다.

: 왜냐하면 (후자는) [자신들의] 급함 때문에 (전자는) [정열들의] 격렬함 때문에 로고스를 기다리지 않기 때문이다. [그들은] 심상들에 의해서 딸려가므로 [그렇다]

□: 방종은 실수(φαῦλος, 1151a25, 로스와 엄슨(1819쪽)-나쁜 상태)이긴 해도 순수한 실수는 아니다.

---

13) 로스와 엄슨은 'καθ' ὑπερβολήν'을 'καὶ'로 읽어 "쾌락적인 것들의 초과들을 추구하거나 또는 대상들을 필연적으로 초과하려고 추구하는, 그리고 그래서 선택에 의해서 그렇게 행하는 사람은"이라고 옮긴다.

방종은 악이 아니다-방종과 자제 그리고 탐닉과 절제의 같음

ㅁ: 방종은 실수(φαῦλος, 1151a25, 로스와 엄슨(1819쪽)-나쁜 상태)이긴 해도 순수한 실수는 아니다.

: 말해졌던 것처럼 자기-탐닉(한 자)은 후회없다. 선택하기(ἐμμένει τῇ προαιρέσει, 1150b30) 때문이다. 반면 방종한 모든 (자)는 후회한다(μεταμελητικός, 1150b30-31). 문제되지 않았을 [걸료 여겼을] 그러한 상태(ὅτω καὶ ἔχει, 1150a31)였기 때문이다.

: 그러나 (자기-탐닉은) 고칠 수 없는 반면 (방종)은 고칠 수 있다. 사악함(ἡ μοχθηρία, 1150b32-33)은 수종(ὑδέρῳ, b33 水腫)과 폐결핵 같은 병적인 것과 비슷한 반면 (방종은) 간질같은 것들(τοῖς ἐπιληπτικοῖς, b34, 잡혀질 수 있는 것들)이므로 [그렇다]. 연속적인 (고달픔) 반면 연속적이 않는 고달픔(πονηρία, b35)이기 때문이다.

: 방종과 악(κακίας, 1150b35-36)은 전체적으로 헤태론하다.

: 악(덕)은 [본인이] 알아 차릴 수 있지(λανθάνει, b36)반면 방종은 [본인이] 알아 차릴 수 있는 것이 아니기 때문이다.

: 그런데 방종하는 자들 중 몽롱한 자들은(οἱ ἐκστατικοὶυ, 1151a1)로고스를 지니지만 (그 로고스에) 머무르지 않는 자들 보다 더 선하다(βελτίους, a1). 보다 약한(ἐλάττονς, a2)정열에 의해서 약해지기(ἡττῶνται, a3)때문이며 그리고 헤태론한 자들처럼 먼저 심사숙고하지 않고(ἀπροβούλευται, a3)는 [실천하지] 않기 때문이다. 방종(한 자)은 많은 사람들과는 달리 적은 포도주에 의해 빨리 취해버리는 자들과 같으므로 그렇다.

: 그렇다면 방종은 악(덕)이 아니라는 것이 나타난다(선명하다).

: 그러나 어떻게 보면 똑 같다(ἴσως, 1151a6)

: (방종은) 선택에 반대(παρὰ, 1151a7)되는 반면 (악은) 선택에 따르는(κατὰ, a7)것이기 때문이나, 실천적으로는 [꼭] 같은 것은 아니기 때문이다. '밀레토스사람들은 지각없이는 있지 않지만 지각없는 자들이 하는 짓들을 한다' 라고 밀레토스 사람들에 관한 데모도쿠스의 말에서처럼 말이다.

: 그래서 방종한 자들은 올바르지 않지(ἄδικοι, 1151a10)는 않지만 올바르지 않는 짓을 [할 때도 있다].

: 그러데 이러한(방종한)는 올바른(ὀρθὸν, 1151a12)로고스에 반대되는 몸적인 쾌락들을자는 추측적으로(καθ' ὑπερβολὴν, 1151a12) 설득되어 추구하는 것은 아닌 반면 (자기-탐닉하는 자는) 그러한 (몸적인 쾌락)들을 그러한( 측측)을 통해서 설득되어 추구하므로, 저(방종한 자들)은 잘 설득되는 반면 (자기탐닉하는 자는) 잘 설득되지 않는다.

: 덕과 사악은 아르케애(원리)를 아르케애가 그것의 목적(τὸ οὗ ἕνεκα, 1151a16)인 실천들 속에서 보존하는 한편 파괴한다. 전제들이 수학적인 것들 안에서 (보존되고 파괴되는 것)처럼 [말이다].

: 실로 거기에서든 여기에서든 그 아르케애들을 가르치는 것은 **로고스**가 아니라, 자연적인 또는 윤리적인 (ἐθ-ιστὴ, 1151a19, 습관에 의해 생산된(로스와 엄슨, 1818쪽))덕이 그 아르케애들에 관한 올바른 억견을 가르친다.

: 절제들의 이러한 (덕, 자)인 반면 그 반대는 자기-탐닉이다.

: 그런데 홀바른 로고스에 반대되는 정열들을 통해서 몽롱해진 어떠한 자는 그래서 올바른 로고스에 따라서가 아니라 정열에 지배되어(κρατεῖ, 1151a22)실천하며 그래서 그러나 설득되어(πεπεῖσθαι, 1151a23)그러한 쾌락들을 내키는데로(ἀνέδην, 1151a23, 차유롭게) 추구해야 한다는 데에는(οἷον, a23)지배되지 않게 그렇게 (실천한다)

: 바로 이러한( 자)가 **방종**(한 자)이며, 자기-탐닉(한 자) 보다 더 낫고(βελτίων, 1151a24), [실수(잘못) 이기는 해도] 어떤 것도 순수한 실수(φαῦλος, 1151a25)는 아니다. 왜냐하면 가장 선한 것(τὸ βέλτιστον, a25)이, [곧] 아르케가, 보존되기(σώζεται, 1151a25) 때문이다.

: 의에 반대되는 (자)는 (올바른 로고스에) 머무르면서 정열들을 통해서 황홀해하지 않는 알론한 자이다.

: 이런 것들로부터 한편은 **진지**한 상태(σπουδαία ἕξις, 1151a27, 탁월한 상태)인 반면 한편은 하차잖은(φαύλη, a28, 손쉬운, 실수) (상태라)는 것이 나타난다(선명해진다).

ㅁ: 방종은 자제에 유일한 반대이듯 자기-탐닉이 절제에 유일한(μόνον, 1151b32)반대인 것처럼 보인다.

: 각기 모든(ὁποιῳοῦν, 1151a29)로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르는 자제인가? 또는 올바른 (로고스에) 의한 (올바른 선택에) 머무르는 자제인가? 그리고 각기 모든 로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르지 않는 방종인가? 또는 거짓이 아닌 로고스에 의한 올바르지 않는 선택에 (머무르는) 방종인가? 라고 먼저 물어 보아야 할 것이다.

: 또 각기 모든 로고스와 선택에 의해서 우연적으로 또는 자체적으로(καθ' αὑτὸ, 1151a34)머무르는가? 아니면 머무르지 않는가?

: 만약 어떤 자가 이것(τοδὶ, 1151a35)을 통한 이것에 의해 선택되거나 추구한다면 자체적으로 그것(τοῦτο, 1151b1, 후자)를 추구하며 선택되는 한편 그렇지 않으면 우연히 후자(τὸ πρότερον, 1151b2)를 그러할 것임.

: 그러나 우리는 순수한 것을 자체적인 것이라고 말한다.

: 그래서 (그것에) 머무르는 한편 지각없어지는(ἐξίσταται, 1151b4)것은 각기 모든 억견인 반면 순수하게는 진실한 억견이다.

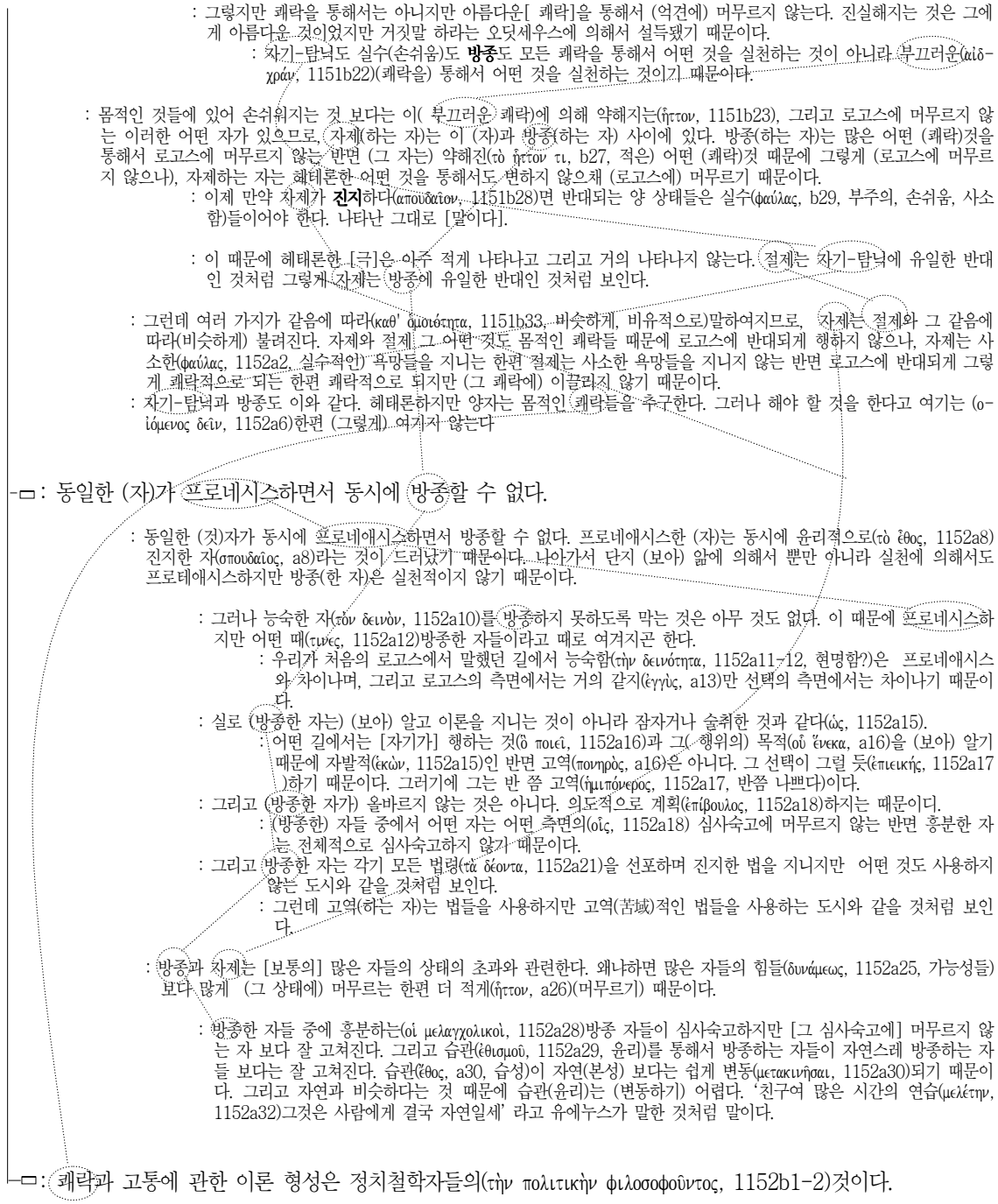
: 어떤 자는 힘들게 설득되는 그리고 잘 설득되려들지도 않는 것과 같은 굳은 머리를 지닌 채 억견에 머무른다. 이들은 자제하는 자들이 지니는 것과 같은 어떠한 것을 지닌다. 그러나 여러 가지로 헤태론하다.

: 왜냐하면 (억견을 지닌 굳은 머리는) 정열과 욕정을 통해서 변하지 않는 반면, 종 종 잘 석득(εὔπειστος, 1151b10)되므로 자제하는 자는 잘 설득되는 자이나, 많은 자들은 욕망을 취하므로 그리고 쾌락들에 의해서 이끌리므로 로고스에 의하지 않기 때문이다.

: 그런데 사견을 지닌자들이며 학식없는 자이고 촌스러운 자들이다. 굳은 머리를 지닌 자들(ἰσχυρογνωμονες, 1151b12)은 쾌락과 고통을 통해서 사견을 지닌다. 만약 설득되지 않는다면 [쟁취한] 승리 속에서 손쉬워 할(χαίρουσι, b14, 기뻐할) 것이나, 만약 그들의 [결정]들이 때로 신조처럼 권위가 없어진다면 고통스러워 할 것이기 때문이다.

: 따라서 (억견을 지닌 완고한(굳은 머리를 지닌)자)는 자제하는 자들 보다는 오히려 방종하는 자들과 비슷한 것처럼 보인다.

: 어떤 자들은 방종을 통해서는 아니지만 억견들에 머무르지 않는 자들이 있다. 소포클레스의 필로크테토스에서의 네오프토레모스처럼 말이다.




[아크라시아(방종, 放縱)은 악덕과 잔인(殘忍)과 더불어, 사람이라면 회피해야 할 세 가지 非 윤리적인 상태로서 우리 앞에 놓여진 일 종의 현상(現狀)이다. 악하다는 것을 보아 알면서도 방종한 자는 자신의 정열 때문에 쉽게 악한 그것을 실천하며, 선하다는 것을 보아 알면서도 선한 그것을 실천하지 않는다.

그렇다면 방종의 상태는 어떠한가? 무지(無知)의 상태인가? 아니면 어떠한 의견도 지니지 못하는 상태인가?

무지의 상태(소크라테스)라면, 알고 있는 상태에서는 어느 누구도 악을 실천하지 않을 것이다 그러나 무지의 상태에서도 악을 실천하곤 한다는 것은 너무나 분명한 하나의 현상[사실]이다. 따라서 몰라서 악을 실천하는 것이 아니다. 그렇다면 아무런 의견을 지니지도 못하는 상태인가? 그렇다고 한다면, 쾌락에 의해 지배 되는 그 때 그 지배에 저항하는 것이 약하다면 사악한 것들이나 비난 받아야 하는 것들도 용납되어져야 할 것이며 강하다면(프로케애시스가 제일 강함) 프로네시스(실천적인 지혜)가 가장 손쉬은 것을 의도적으로 실천할 것이고, 그리고 절제는 많이 지니는 것도 아니며 손 쉬운 것도 아닌데 만약 쾌락에 휩 쓸린 다면 많은 또는 손 쉬운 욕정들을 지닐 것이기 때문에 절제하는 자는 자제하지 않을 것이며 자제하는 자는 절제하지 않을 것이고, 그리고 방종은 모든 심지어 거짓 의견으로부터도 분리되는 것이기 때문에 어떠한 의견도 기다리지 않고 고통스러워서 거짓 말하는 것 같은 권장할 만한 방종이 허용 될 것이며, 그리고 非 실천적인 지혜가 방종 때문에 덕이 될 수 있을 것이므로 악이 선으로 착각 되어 실천할 수도 있을 것이고, 그리고 압도 되는 것이 훨씬 더 잘 일어 날 것이므로 사리 분별하여 쾌락을 선택 실천하면서 추구하는 것 보다 쾌락에 압도되어 그것을 선택 실천하면서 추구하는 것이 더 선할 것이다. 그러나 이 모든 것들은 불 가능하다. 더구나 의견이 없는 상태라고 말하는 어떤 자가 주장하는, 모든 것에 방종하는 그러한 순수한 방종이 가능할까? 없다. 따라서 방종의 상태는 무지나 몰 상식(沒 常識, 또는 無意見)가 아니다. 악과 선을 모르거나, 악과 선에 대한 의견이 없다고 해서, 악이 아닌 선을 실천하고, 선이 아닌 악을 실천하지 않는 것이 아니다

그래서 알았음에도 불구하고 선을 실천하는 대신 악을 실천할 수 있는가? 라는 소크라테스 이후의 논란은 이제 해소된다. 앎 또는 억견을 어떻게든 미리 지녔으면서도 실천 할 때에는 모르는 것처럼  보이거나 또는 억견을 지니지 않는 것처럼 보이는 독특한 상태가 하나의 엄연한 비 윤리적인 현상으로서 성립되고, 바로 그 상태에서 문제의 그 실천이 행해지기 때문이다. 잠든 또는 미친 또는 술취한 상태에서 실천되는 행위처럼 말이다. 그러나 이러한 상태는 정열에 휩쓸리거나 쾌락에 빠져 마비(痲痺)된 상태이므로 비록 알지는 못한다 하더라도 어떤 개별적인 앎 또는 억견을 통한 상태이기는 하다. 왜냐하면 실천은 개별적인 것이며, 앎 또는 억견을 이루는 명제는 개별적이거나 아니면 보편적인 것인데, 실천을 위한 선택 직전의 심사숙고에서는 보편적인 것이 속하는 개별적인 로고스가 도드라지기 때문이다. 그런데 이 때 정열에 휩싸여 이러한 심사숙고의 결론을 기다리지 못한채 욕정을 따라가는 자가 바로 방종하는 자이다. 따라서 이렇게 어떻게든 방종은 로고스와 억견에 의해서 이루어진다. 그러나 비록 개별적인 심상과 기억을 지니더래도 짐승은 방종하지 않는다. 보편적인 것에 관한 추측을 지니지 않기 때문이다.

나아가서 방종이 관련하는 것과 자제와 탐닉과 절제가 관련하는 것은 동일하다. 동일한 것에 관련힌 쾌락과 고통의 방종과 자제 또는 탐닉과 절제이기 때문이다. 몸에 필연적인 배고픔과 갈증과 뜨거움과 추움과 촉감과 맛 -음식과 성교에 관한 것들임- 그리고 몸에 우연적인, 선택적인 승리와 명예와 부 그리고 선과 쾌락적인 이러한

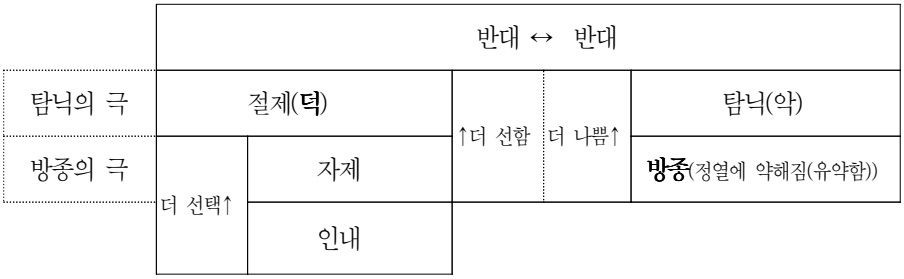
것들이 바로 그러한 동일한 것들이다. 그러나 이것들에 관련되는 방식은 서로 다르다. 왜냐하면 탐닉과 절제는 **선택**에 의해 이것들에 관련하지만 방종과 자제는 선택에 의하지 않기 때문이다. 그래서 만약 동일한 그것들이 생산하는 **고통**을 **선택**과 사유와는 반대로 정열에 휩싸여-이러한 상태에서는 어떠한 추리도 가능하지 않다-회피하거나 또는 **쾌락**의 초과를 추구한다면 방종 또는 자제라고 불리워지는 반면 만약 선택에 의해서 그러한다면 탐닉 또는 절제 라고 불리워진다. 따라서 절제와 탐닉 그리고 자제와 방종은 동일한 것들이 생산하는 쾌락과 고통에 관계한다. 그러나 자연스레 몸에 필연적인 것들에 관한 방종(과 자제 그리고 탐닉과 절제)는 순수한 반면 몸에 우연적인 것들에 관한 방종(과 자제 그리고 탐닉과 절제)는 순수하지 못하다.

나아가서 이와 같은 것들로부터 순수하든 부분적이든 방종은 **잘못**(죄)이기 때문이 아니라 **악**이기 때문에 *질책* 받는다는 것이 잇따라 나온다. 그러한 쾌락의 초과는 실수(잘못)으로 간주되어 회피되기 때문이다. 쾌락들 중에서 어떤 것은 자연스럽게 선택되는 아름답고 진지한 류의 쾌락인 반면 어떤 것은 그 반대이며 어떤 것은 그 중간이다. 그리고 이러한 모든 쾌락에 관한 질책은 그러한 쾌락에 대한 욕정이나 사랑이 아니라 그 쾌락의 초과 때문에 온다. 그래서 자연스레 아름답고 진지한 쾌락에 의해 로고스와는 반대로 지배되거나 그 쾌락의 초과를 추구하는 자-예를들어 명예의 초과를 추구하는 자-는 설령 그 실천 자체는 칭찬 받을 만하지만, 그 초과는 실수로 인정되며 회피된다. 그러나 선택되는 이러힌 쾌락의 초과에 관한 방종은 있지 않다. 회피 될 뿐만 아니라 방종은 질책받는 것이기 때문이다. 정열에 휩싸여 선택하지 못하는 상태에서 겪는 아름답거나 진지하지 못한 그리고 비자연적인 쾌락의 그 초과에 관한 방종이므로 그렇다. 불구와 습관과 '자연스런' 타락으로 인한 쾌락이 자연스럽지 못한 그러한 쾌락이다. 야만인 또는 임신한 여인이 겪는 쾌락처럼 말이다. 이러한 쾌락(의 초과)를 겪는 모든 상태는 야만성 그리고 병 또는 미침 그리고 습관에 의한 것과 같다. 그리고 이와 같은 것이 방종의 상태이다.

나아가서 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다. 우선 이러한 현상들은 대 부분의 사람들이 지배하는 쾌락과 고통에 대해서는 오히려 약하게 되는 반면 대부분의 사람들이 약하게 되는 쾌락과 고통에 대해서는 오히려 지배하는 것과 연괸된다. 그런데 *선택*을 통해서 이러한 쾌락의 초과를 추구하면 **탐닉**이라 불리워지는 반면 탐닉과 그리고 탐닉의 반대 사이의 중간일 경우 **절제**라고 불리워진다. 그러나 이와 마찬가지로 선택을 통해서 이러한 고통의 초과를 회피하면 **유약**(柔弱)이라고 불리워지는 반면 유약과 그리고 유약에 대립되는 극 사이의 중간일 경우 **인내**라고 불리워진다. 그리고 인내가 유약에 반대이듯이 그렇게 자제는 방종에 반대이다. 인내는 대립의 상태이지만 자제는 지배하는 상태이며 그리고 정복과 약해짐이 헤태론하듯 지배와 대립은 해태론하기 때문이며, 그리고 올바른 로고스에 반대되는 정열들에 휩싸여서 몽롱해졌으므로 올바른 로고스에 따라서가 아니라 정열에 지배되어 실천하지만, 설득되어 그러한 쾌락들을 내키는데로 추구하는 것에는 지배되지 않게 실천하는 것이 **방종**이라 불리워지는 반면 방종과 그리고 방종의 대립되는 극-몸적인 것들의 쾌락 보다는 부끄러운 쾌락에 의해서 약해지는 상태-사이의 것이 **자제**라 불리워지기 때문이다. 방종은 많은 쾌락 때문에

덕인 절제의 반대가 탐닉이다

로고스에 머무르지 않는 반면 방종의 극은 약해진 부끄러운 쾌락 때문에 로고스에 머무르지 않으나 자제는 혜태론한 어떤 것도 변하지 않은채 로고스에 머무르므로, 문제의 그 혜태론한 극은 아주 적게 나타나거나 거의 나타나지 않기 때문이다. 그래서 절제는 탐닉에 유일한 반대이듯 자제는 방종에 유일한 반대인 것처럼 보인다. 탐닉이 절제의 유일한 반대이듯 자제의 유일한 반대가 방종이다. 나아가서 방종은 탐닉보다 더 낫다. 그리고 자제는 인내 보다 더 선택적이다.




나아가서 탐닉에는 후회 없다. 선택했기 때문이다. 그러나 방종에는 후회 있다. 선택이 문제시되는 상황이 아니었기 때문이다. 그리고 탐닉은 설득하기 어렵지만 방종은 설득하기 쉽다. 방종은 올바른 로고스에 반대되는 몸적인 쾌락들을 추측에 의해 설득되어 추구하지 않지만 탐닉은 추측에 의해 설득되어 추구하기 때문이다. 그래서 탐닉은 고쳐지기 어렵지만 방종은 고쳐지기 쉽다. 나아가서 방종은 악과 다르다. 악은 자신이 알아 차릴 수 있는 것이지만 방종은 자신이 알아 차릴 수 없는 것이기 때문이다. 그렇다면 방종은 악이 아니라는 것이 선명해진다. 그러나 어떻게 보면 방종과 악은 똑 같다. 비록 방종은 선택에 반대되는 반면 악은 선택을 따르는 것이기는 하나, '밀레토스사람들은 지각없는 자들은 아니지만 지각없는 짓거리를 할 때도 있다' 라는 데모도쿠스의 말처럼 그 실천에 있어서는 똑 같을 수도 있기 때문이다. 그래서 방종한 자들이 비록 올바르지 않는 것은 아니지만 올바르지 않는 짓거리를 할 때도 있다. 그러나 덕은 아르케애를 아르케애가 그것의 목적인 실천들 속에서 보존하는 반면 사악은 파괴한다. 덕이든 사악이든 아르케애를 가르치는 것은 로고스가 아니라, 자연적인 덕 또는 윤리적인 덕이 아르케애들에 관한 올바른 억견을 가르친다. 바로 이러한 **덕**이 **절제**인 반면 그 반대는 **탐닉**이다. 나아가서 방종은 동시에 프로네애시스가 아니다. 프로네애시스는 동시에 윤리적으로 진지하지만, 방종은 윤리적으로 진지하지 않기 때문이다. 만약 자제가 진지하다면 자제에 대립되는 두 상태는 진지하지 않을 것이므로 그렇다. 그러나 자제는 진지하다 따라서 방종은 진지하지 않다. 나아가서 탐닉 역시 진지하지만 방종은 사소한 것(실수, 순쉬운 것)이다. 그리고 이미 말하여진 것처럼 방종은 탐닉에 혜태론하다. 따라서 방종은 진지하지 않다. 그러나 현명한 자를 방종하하지 못하도록 막는 것은 아무 것도 없으므로, 프로네애시스한 자가 어떤 때 방종 할 수도 있다 ]

# 방종의 상태는 무지도 몰상식도 아니다

방종(아크라시아)은 악덕과 잔인과 더불어, 나쁘고 비난 받을 만한, 그래서 회피 되어져야 할 세 가지 非 윤리적인 상태 중의 하나이다. 그러나 이 셋과는 반대되는 것으로서의 자제와 덕과 영웅적이고 신성한 초 인간적인 덕은 선하며 칭찬받을 만한 것이다. 이러한 것들은 우리 앞에 놓여진 일 종의 현상(現狀)이다. 그리고 이 현상들의 어려움을 논의한 후, 가능하다면 계속해서 정열들에 관한 여러 의견들의 진실 성을 음미해 보아야 한다. 그 어려움들을 해소해서 여러 의견들로부터 오는 방해로부터 벗어나야 하기 때문이다.

방종하는 자는 악을 보아 알면서도 정열 때문에 **쉽게** 그 악을 실천한다. 방종하는 자는 방자한 자와 거의 구분되지 않는다. 심지어 실천적으로 지혜로운 프로네시스한 자들 역시 때론 방종한다. 반면 자제하는 자는 악을 보아 알았을 때 자신의 이성(로고스) 때문에 정욕들을 쉽게 따르지 않는다. 신중한 자는 모두 자제하면 인내하는 반면 자제하는 자들 중 어떤 자들은 신중하지만 어떤 자들은 그렇지 못하다.

그렇다면 자제하는 자는 어떤 종 류의 상태를 소유할까?

무지(無知)일까? 알면서 방종하다 라고 소크라테스 같은 사람은 말하지 않는다 안에 있는 앎을 알론한 어떤 것이 지배하여 그 결과 앎이 노예처럼 그 어떤 것에 의해 질질 끌려 다닌다는 것은 끔직한 일이라고 여겼기 때문이다. 그래서 소크라테애스에 따르면 최선(最善)이라고 여기면서도 최선을 다하지 않는 일은 벌어지지 않는다. 만약 벌어진다면 최선이 무엇인지를 모르기 때문이다. 다시 말해 선에 관한 무지 때문에 사람들은 선을 실천하지 못하고 선 대신에 다른 것을 실천한다. 따라서 방종은 있지 않다. 정열들 때문에 쾌락에 의해 압도 되어, 악을 알고도 쉽게 악을 실천하는 것이 아니기 때문이다. 그러나 이것은 아주 선명한 현상들과 어긋난다. 방종하는 자들이 겪는 속성을 조사해 보라. 방종하는 자들이 그런 상태에 빠지기 전에 미리 그런 상태를 생각하지 않았다는 것은 분명하다. 그리고 만약 무지 때문에 그런 상태에 빠졌다면 어떠한 길에서 무지하게 되는가?

몰 상식일까? 그래서 앎 보다 더 강한 것은 없다는 것을 인정하면서도 어떤 자들은 최선이라고 여겨진 것 이외의 것을 사람은 실천하지 않는다는 것에 동의하지 않는다. 대신, **쾌락에 의해 지배될 때** 사람은 방종하게 되며, 그 때 그 사람의 상태는 앎이 아니라 의견(상식)이다 라고 주장한다.

그러나 앎이 아니라 의견이라면, 그리고 그 지배에 저항하는 것은 강한 의견이 아니라 약한 의견이라면, 망설이는 자와 같은 어떤 자들이 강한 욕정들에 빠져듬이 용납 되야 할 것이다. 그러나 우리들은 사악한 것과 비난 받을 만한 것을 용납하지 않는다. 그렇다면 실천적인 지혜가 저항 할 것이고 이것은 가장 강력할 것이다. 그러나 이것은 불 합리하다. 동일한 자가 실천적으로 지혜로우면서 동시에 방종(放縱)하지는 않을 것이며, 어떤 자도 아주 손 쉬운 것 만을 의도적으로 골라 하는 것이 실천적인 지혜이다 라고 말하지는 않을 것이기 때문이다. 이 이외에도 실천적으로 지혜로운 자는 개별적인 것들에 관련되는 것을 실천하며, 그리고 다른 덕들을 지닌 자이기 때문이다.

나아가서, 강력하고 손 쉬운 정열들도 **자제** 한다면 **절제** 하는 자는 자제하지 않을 것이고 자제하는 자는 절제하지 않을 것이기 때문이다. 본디 절제하는 자는 너무 많은 정욕들을 지니지도 않으며, 손쉬운 정욕들을 지니지 않기 때문이다. 그리고 자제하는 자는 반드시 절제해야 한다. 그리고 만약 정열들에 휩쓸린다면 그 정열들을 따르는 것을 막는 상태는 손 쉬울 것이고, 그래서 모든 자제는 어렵고 중요한 정열들을 지니지 않을 것이며, 반면에 만약 약하고 손 쉬운 것이 아니라면 권장 할 만한 것은 아니며, 그리고 손 쉽고 약하다면 위대(偉大)한 것은 아니기 때문이다.

나아가서, 만약 **자제**가 모든 의견을 기다리는 것이라면 손 쉽다. 만약 자제(自制)가 심지어 거짓 의견을 기다리는 것이고, **방종**이 그러한 모든 억견들과 분리 되는 것이라면, 오디세우스에 의해 설득(압도) 되어 기다리지 않고 고통스럽기 때문에 거짓 말 했던 소포클레스의 네오프토레모스와 같은 권장할 만한 방종이 있을 것이기 때문이다.

나아가서, 非 실천적인 지혜는 방종 때문에 덕이다 라는 거짓 궤변에 빠져든다. 생각했던 것-악-과 반대 되는 것-선(善)-을 방종 때문에 실천할 것이기 때문이다. [기다리지 않고 실천하면] 악으로 여겨진 것을 실천 했는데도 불구하고 그 결과는 선을 실천하는 것이기 때문이다.

나아가서, 압도 되어 쾌락을 선택 실천 추구 하는 자는 추리 때문이 아니라 방종 때문에 더 선할 것이다. [추리 보다는 방종에 의해서] 압도 되는 것이 훨씬 더 잘 일어날 것이 때문이다. 그러나 방종하는 자에게는 '물에 질식 사(死)한 자가 무엇을 더 마셨겠는가?' 라는 격언이 적용 될 수 있으리라. 만약 실천하는 자가 압도(설득) 된<되지 않는>다면 ἄν ἐπαύσατο(1140a1, ?)함에도 불구하고 압도됐을 것이다. 그런데 지금은 아무 것도 아닌 적은 알론한 것에 압도 되어 실천한다.

나아가서, **방종**과 **자제**가 모든 것에 대해 있다면 순수하게 방종하는 자는 어떤 것에 대해 있을까? 어떤 자도 모든 방종을 지닐 수는 없기 때문이다. 그런데 순수하게 방종한다 라고 어떤 자는 말한다.

방종하는 자는 (보아) 알고서도 그러는가? 그렇지 않는가? 그리고 만약 (보아) 알고서도 그런다면 어떻게 알고서 그러는가?

앎이 아니라 진실한 억견이 없기 때문에 방종한다는 것은 자제와 방종의 차이는 그 대상인가? 아니면 그 상태인가? 그리고 방종과 자제의 대상은 모든 것인가? 아닌가? 라는 물음에 아무런 차이도 주지 못한다. 망설임 없이 억견을 지닌 자들은 자신들이 정확히 보아 안다고 여기기 때문이다. 그래서 만약 억견을 지닌 자들이 아는 자들 보다 자신들의 연약한 믿음을 통해서 더 쉽게 그 전제(추측)와는 반대로 실천한다면 앎은 억견과 아무런 차이가 없다. 자신들이 아는 것을 믿지 않는 헤태론한 자들 못지 않게 억견을 지니는 자들도 자신들이 지닌 억견들을 믿지 않을 것이기 때문이다. 헤라클레이토스처럼 말이다. 그런데 지녀진 앎이 행사 될 수도 있고 행사 되지 않을

수도 있다 라고 말하여지므로 실천하지 말하야 할 것에 대한 이론을 지니면서 행하지 않는 상태와 행하는 상태는 차이난다. 앞의 것은 끔직하지만 뒤의 것은 끔직하지 않다. 나아가서 보편과 개별 등 두 가지 명제가 있으므로, 만약 그 두 가지 명제를 지닌 자가 개별 명제가 아니가 보편 명제를 사용한다면 그 앎에 반대하여 실천을 막는 것은 아무 것도 있지 않다. 실천은 개별적인 것들이기 때문이다. 이어서 보편 명제 역시 동일 명제와 실질 명제 등 두 가지로 구분된다. 사람은 그 자신이다와  마른 것은 그러한 것이다 그리고 마른 것은 모든 사람에게 좋다처럼 말이다. 그러나 방종한 자는 앞의 두 가지 것을 지니지 않거나 또는 활용하지 않았을 것이다. 이러한 두 가지의 차이들은 그 만큼 당혹스럽다. 그래서 이 둘의 차이를 아는 것은 당연하다. 모르는 것이 놀랍다.

그런데 지금 언급했던 방식과는 다르게 사람은 앎을 지닐 수 있다. 예를들어 잠듬과 미침과 술취함과 같은 독특한 상태, 곧 사용하지 않는 앎을 지니는 경우를 우리는 보기 때문이다. 정열적인 상태가 바로 앎을 지니는 이러한 경우이다. 분노와 욕정 그리고 이러한 것들이 폭발하면 확실히 몸이 변해 심지어 어떤 사람들은 미쳐버리기 까기 하기 때문이다. 방종의 상태가 바로 이와 같다는 것은 분명하다. 앎으로부터 로고스가 온다고 말하는 것은 아무런 효력이 없다. 정열적인 자들도 심지어 엠페도클레이도스의 로고스를 지껄일 것이며, 갓 배우는 자들도 마치 앎을 지닌 것처럼 그와 같은 로고스들을 벌려 놓을 것이기 때문이다. 걸린 시간 만큼 익숙해 졌을 것이기 때문이다. 따라서 방종하는 자들의 말은 무대 위의 배우의 발설 그 이상도 이하도 아니다.

나아가서 억견들도 어떤 것들은 보편적인 반면 어떤 것들은 개별적이다. 그리고 이미 억견들은 주로 감각적이다. 그래서 이러한 억견들이 발생할 때 마다 영혼은 반드시 어떤 결정을 내려야만 하고, 그러면서 행하는 실천이 반드시 이루어져야만 한다. 그래서 달콤한 모든 것은 맛 보여져야 한다 그리고 이것이 달콤하다 라는 의견이 발생한다면 할 수 있는 자라면 그리고 방해받지 않는다면 개별적인 그 억견을 반드시 실천해야만 할 것이다. 그래서 만약 *맛 보지 말라*는 보편적인 억견이 주어졌을 때, *모든 달콤한 것은 쾌락*이다 그리고 *이것이 달콤하다* 라는 억견이 주어진다면 이것이 달콤하다 라는 개별적인 억견이 활동할 것이다. 이 때 보편 명제는 이것을 피하라라고 말하지만 때 마침 안에서 우연히 일어난 **욕정**은 이것으로 끌고 간다. 왜냐하면 욕정 역시 부분들 각각을 움직일 수 있기 때문이다.

그렇기 때문에 어떻게든 로고스와 억견에 의해서 방종하게 된다. 그러나 로고스와 억견은 그 자체로 반대인 것들이 아니라 우연히 반대인 것들이다. 왜냐하면 **올바른 로고스**에 반대인 것은 욕정이지, 억견은 아니기 때문이다. 따라서 짐승들은 방종하지 않는다. 개별적인 것들의 심상과 기억은 지니지만 보편적인 추측은 지니지 않기 때문이다.

무지가 어떻게 해소되고 그리고 방종한 자가 다시 알게 되는 지는 술취한 자와 잠든 자의 경우와 동일한 로고스에 따른다. 그리고 이것은 자연학적인 로고스와 병행한다. 욕정들에만 고유한 것이 아니기 때문이다. 그런데 맨 마지막 명제는 감각적인 그리고 주로 실천적인 억견이므로 정열에 휩쓸린 자는 이러한 억견을 지녔지만 이를

알지 못하는, 그래서 엠페이도클레스의 것들을 취중(醉中)에 말하는 것처럼 말한다. 그리고 궁극적인 것은 보편적인 것도 아니요, 보편적인 것에 관한 앎도 아닌 것처럼 보이므로 마찬가지로 소크라테애스가 설정했던 '물음'도 결말이 난 것처럼 보인다. 왜냐하면 정열에 휩쓸린 자의 주인은 앎도 아니요, 앎이 그 정열에 이끌리는 것도 아니요, 그 주인은 감각적인 것이기 때문이다.

그렇다면 방종은 순수한가 아니면 부분적인가? 부분적이라면 어떠한 것에 관하여 그러한가?

자제와 인내와 방종과 유약은 쾌락과 고통에 관한 것이라는 것은 선명하다. 어떤 것은 필연적인 반면 어떤 것들은 그 자체 선택적이지만 초과를 허용하므로, 쾌락을 생산하는 것들 중 어떤 것은 몸에 필연적인(음식과 성교. 이것들이 탐닉과 절제에 관련된다)반면 몸에 필연적이지는 않지만 몸에 선택적인(승리와 명예와 부와 그리고 선과 쾌락적인 그러한 것들)것이다. 뒤의 것들에 관계되는 **올바른 로고스**에 반대하여 그 초과를 허용하는 것을 우리는 그 자체 순수한 방종이 아니라, 돈과 이득과 명예와 분노의 방종이라 말한다. 그렇지만 *순수*는 헤태론하지 않고 같음이기 때문이다. 올림픽 게임에서 승리한 자의 경우 그 공통의 로고스는 특수한 로고스와 아주 적게 차이나지만 그 승리에 있어서는 그렇게 헤태론한 것처럼 말이다. 그래서 방종은 죄(잘못)가 아니라 순수하든 부분적이든 악이기 때문에 질책 받는 것일 뿐이다. 그러나 절제와 탐닉이 관련되는 몸적인 향략들 중에 배고픔과 갈증과 뜨거움과 추위와 그리고 촉감과 맛의 모든 것들의 *고통*들을 **선택**에 의해서 회피하면서 *쾌락*들의 초과를 추구하는 것이 아니라, 그 선택과 사유와는 반대로 추구하는 것이 *순수한 방종*이라고 말하여진다. 예를들어 분노와 같은 그러한 것에 한정된 방종이 아니다. 마찬가지로 순수한 방종에 관련되는 것들에 관해서만 유약(柔弱)함이 성립한다. 이와는 알론한 어떤 것에 관한 유약함이라고는 말하여지지 않기 때문이다.

이 때문에 우리는 방종과 탐닉 그리고 자제와 절제를 동일한 것에 관한 것으로 놓는다. 어떻게든 동일한 쾌락과 고통에 관한 것들이기 때문이다. 그러나 동일한 것들에 관한 것들이긴해도 같은 식으로 관련되는 것은 아니다. 탐닉과 절제는 선택되지만 방종과 자제는 선택되는 것이 아니기 때문이다. 이 때문에 욕정없이 또는 아주 적은 욕정으로 그 초과를 추구하면서 측정된 고통을 회피하는 것은 욕정에 빠지는 것이라고 하기 보다는 탐닉하는 것이라고 말하여진다. 만약 격렬한 욕정이 덧 붙혀진다면 그리고 필수적인 것들의 결핍으로 인한 강렬한 고통에 직면한다면 무엇이 저것을 행하겠는가? [뻔하다 욕정이다] 그런데 욕정들과 쾌락들 중 어떤 것들은 자연스레 선택되므로 류적으로 아름답고 진지한 것들인 반면 어떤 것들은 그 반대들이며 어떤 것들은 중간적인 것들이다. 우리가 앞에서 말했던 부와 이득과 승리와 명예들처럼 말이다. 그런데 모든 것 각각 그리고 이러한 것들 그리고 중간적인 것들에 관련해서는 겪고 욕정하고 사랑함에 의해서가 아니라 어떻게든 그것들이 초과함에 의해서 질책당한다. 이 때문에 자연스레 어떤 아름답고 선한 것들에 의해서 로고스와는 반대로 지배되거나 또는 추구하는 자는 누구든지 간에, 예를들어 자녀들 또는 부모들에 관해 진지하기 보다는 오히려 명예에 관하여 진지해지는–이것들도 선들이기 때문이다–자들 그리고 그것들에 관해 진지해지는 자들과 같은 자는 어떠한 그것을 초과하며 그것

들에 [몰입하지]만 칭찬받는다. 말하여진 것들 때문에 그렇다면 이것들 중 어느 것도 타락이(mocqhri,a, 1148b2)아니다. 그것들  각각은 그 자체로 자연스레 선택된 것들이기 때문이다. 그럼에도 그것들의 초과들은 실수들이며 회피되어 진다. 마찬가지로 (이것들 중 그 어떤 것에 관해서도) 방종은 없다. 방종은 단지 회피되어져야 할 뿐만 아니라 질책받을 만한 것들이기 때문이다. 그런데 이와 같음 때문에 정열들각각에 관하여는 방종이 덧붙혀져 말하여진다. 예를들어 순수하게 나쁘다고 말하여지지는 않을 터이지만 나쁜 의사와 나쁜 배우에 서처럼 말이다. 그렇다면 그것들 각각은 나쁘지 않지만 유비적으로 같기 때문에 그것들 중 어떤 것도 여기의[순수하게 나쁘다고 말하여지는?] 것이 아니므로, 거기에서의 그것들은 절제와 자기-탐닉에 관련되고 있을 뿐만 아니라 방종과 자제도 그것들에 관련되고있다고 추측되어야 한다. 그런데 우리는 분노에 관해 같게 말한다. 이 때문에 명예와 이득에게 방종을 덧붙히는 것과 마찬가지로 우리는 분노에게도 방종을 덧붙힌다.

자연스러운 쾌락들 중에서 어떤 것은 순수하며, 어떤 것은 생물이든 사람이든 류적인 것이고, 어떤 것은 불구 또는 습관 또는 '자연스러운' 타락으로 인한 것이므로, 이것들 각각에 대해서도 비슷한 상태를 발견하는 것은 가능하다. 이것들은 야만성 또는 병 혹은 미침 때는 습관으로부터 자연스레 일어난다. 그러나 자연이 그러한 상태의 원인일 경우 방종이라고 불리워지지 않는다. 섹스하는 여인의 상태나 관습 또는 병으로부터 오는 상태는 방종이라고 불리워지지 않는 것처럼 말이다. 나아가서 야수성과 마찬가지로 이런 류형들 각각은 악 외부에 있다. 이것들을 지배하거나 또는 이것들에 의해 지배당하면서 이것들을 지님은 순수하게 방종이 아니다. 분노의 지님이 방종이 아닌 것처럼 말이다. 어리석음과 비겁과 탐닉과 기질의 모든 초과는 야수적이거나 병적인 것들이기 때문이다. 예를들어 새앙 쥐의 찍찍거림 같은 모든 것을 자연스레 무서워하는 것은 야수적인 비겁이며, 족제비를 무서워하는 것은 병적인 것이고, 야만인처럼 자연스레 비로고스적인 것은 어리석은 것이며, 감각에 의해서만 사는 것은 야수적이고, 간질과 같은 병 또는 미침은 병적인 것이기 때문이다. 이것들 가운데 어떤 것은 어린이 살을 먹는 또는 비 정상적인 성적 쾌락의 팔라리스 욕정처럼 단지 어떤 때 지니기만 할 뿐 지배 당하지 않는 반면 어떤 것은 지닐 뿐만 아니라 지배 당한다. 이제 인간의 타락이 순수하지 야수적인 또는 병적인 또는 덧붙혀지는 타락은 *순수*하지 않는 것처럼, 야수적이거나 병적이지 않는 인간의 탐닉만이 *순수하게 방종*이라는 것이 분명해진다.

그렇다면 탐닉과 절제에 관련되는 그것에만 방종과 자제 역시 관련된다는 것 그리고 이와 알론한 것에 관련되는 방종은 단지 비유적으로만 말하여지는 방종이지 순수한 방종은 아니라는 것이 분명해진다.

그러나 분노의 방종은 욕정들의 방종 보다 덜 부끄럽다. 분노는 어떻게든 로고스를 따르지만 욕정은 그렇지 않기 때문이다. 그래서 욕정의 방종은 더 부끄럽니다. 분노의 방종은 어떻게든 로고스에 의해서 수그러들지만 욕정의 방종은 로고스에 의해서 수그러들지 않으므로 그렇다. 그래서 욕정에 관한 방종은 분노에 관한 방종 보다 더 부끄럽다는 것 그래서 자제와 방종은 몸적인 욕정과 쾌락에 관한 것이라는 것은 분명하지만, 뒤의 것들에 관한 차이를 파악해야만 한다. 왜냐하면 처음에 말해졌던 것처럼 어떤 것들은 류와 크기에 있어서 인간적이고 자연

적인 반면 어떤 것들은 야수적이며 어떤 것들은 불구이며 어떤 것들은 병적인 것이기 때문이다. 이것들 가운데 첫 번째 것에 관해서만 절제와 자기-탐닉이다. 이 때문에 우리는 짐승적인 것에 관한 것들을 절제 또는 탐닉이라고 말하지는 않는다. 그러나 비유적으로는 그렇게말한다. 그리고 만약 생물의 알론한 류가 알론한 류에 대해 지어떤 멋대로임과 파괴적임과 과도하게 먹어치움에 있어 전체적으로 차이난다면 그렇게 말한다. 선택도 추리도 지니지 않기 때문이다. 그러나 사람들 중에 미친 자들처럼 자연적인 것들로부터 출발한다. 그런데 야수성은 비록 더 경고적이기는해도 덜 악하다. 사람에 있어서처럼 가장 선한 것이 파손되지는 않기 때문이다. 가장 선한 것을 지니지 않으므로 그렇다.

방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다.

탐닉과 절제에 먼저 관련되는 것들의 경우, 대부분의 사람들이 지배하는 것들에 대해서는 **약하게** 되는 반면 약하게 되는 것들에 대해서는 지배한다. 이것들 중에서 방종과 자제는 쾌락에 관한 것인 반면 유약과 인내는 고통에 관한 것이다. 오히려 대부분의 사람들의 상태는 손쉬운 쪽으로 기울기는해도 방종과 자제 그리고 유약과 인내의 그 중간이다. 그런데 몸에 필연적인 것들을 통해서 유래하는 쾌락들의 초과를 선택을 통해 추구하는 것이 **탐닉**이다. *쾌락*들 중들 어떤 것은 몸에 필연적이지만 어떤 것은 필연적이지 않으며 어떤 것은 쾌락의 초과도 부족도 아닌 선까지만 필연적이기 때문이며, 그리고 정욕과 고통과 이와같기 때문이다. 그래서 탐닉은 후회없이 필연적으로 그런 것이어서 고칠 수 없다. 후회 없는 자는 고칠 수 없기 때문이다. 이제 대립되는 쾌락의 부족과 쾌락의 초과 사이의 것이 **절제**이다. 이와 마찬가지로 몸적인 *고통*을 회피하는 자들 중 어떤 자는 약해졌기 때문이 아니라 선택 때문에 회피힌다. 반면 선택 때문에 회피하지 않는 자들 중에서 어떤 자는 쾌락을 통해 욕정에 의해 이끌려 회피하는 한편 어떤 자는 고통을 회피함을 통해서 욕정에 의해 이끌린다. 따라서 서로 차이난다. 이제 욕정없이 또는 약간의 욕정에 의해 부끄러운 것을 실천했다면 격렬한 욕정들에 의해 실천하는 자 보다 더 손쉽게 하려는 (나쁜) 자라고 여겨질 것이다. 마찬가지로 화내지 않고 실천했다면 그 자는 홧김에 실천한 자 보다 더 나쁜 자로 여겨질 것이다. 앞의 것들의 경우 정열들에 휩싸였다면 어찌 됐을까? 라는 물음이 제기되기 때문이다. 이 때문에 탐닉은 방종 보다 나쁘다. 그렇다면 방종은 탐닉 보다 유약하다. 아울러 자제는 방종에 대립하며 인내는 유약함에 대립된다. 인내는 대립 상태이지만 자제는 지배하는데 대립상태는 지배와 해테론하기 때문이다. 약해지지 않음이 정복됨과 대립하듯이 말이다. 이 때문에 자제는 인내 보다 더 선택적이다. 그리고 대부분의 사람들이 갖는 저항(력) 보다 부족한 저항을 지니는 자는 연약하다. **유약**도 연약인 것이기 때문이다. 연약한 자는 자신의 망토를 들어 올리는 고통을 피하기 위해서 그 망토를 질질 끌고가는 그러나 자신은 한심하다고 여기지는 않지만 그걸 모방하는 자는 한심한 그와 같은 자이다.

자제와 방종도 이와같다. 만약 저항한다면 인정받을 만한 것인 강력한 또는 초과적인 쾌락 고통들에 의해 약

해진다면 놀라운 일이 아니나, 대 부분의 사람들이 저항 할 수 있는 것에 의해 **약해져** 저항할 수 없다면 그것도 그 류의 자연이나 병 때문이 아니라면 놀라운 일이기 때문이다. 스퀴티안 나라의 인습으로 인한 또는 남성과 구분되는 여성의 연약함이 아니라면 그렇다. 나아가서 방종 중에서도 어떤 것은 성급하지만 어떤 것은 약하다. 왜냐하면 성급한 방종은 그 정열 때문에 심사숙고가 끝나기를 기다리지 못하는 것인 반면 약한 방종은 그 정열에 의해서 처음부터 심사숙고 하지 못하는 것이기 때문이다. 먼저 간질이는 자는 결코 자신이 간지럽혀지지 않는 것처럼 자기 자신을 먼저 감각하며 먼저 보고 먼저 자극하는 자는 쾌락이든 고통이든 정열에 의해서 약해지지 않고 추리할 것이기 때문이다. 대 부분의 예민함과 흥분함은 성급한 방종이다. 전자는 격렬함 때문에 그리고 후자는 성급함 때문에 로고스를 기다리지 않기 때문이다. 심상들에 의해 딸려가므로 그렇다.

방종은 실수이긴 해도 순수한 실수는 아니다.

말해졌던 것처럼 탐닉에는 후회없다. 선택했기 때문이다. 방종은 후회한다. 문제되지 않을 사소한(실수) 것으로 여겼기 때문이다. 그래서 탐닉은 고칠 수 없는 반면 방종은 고칠 수 있다. 사악한 탐닉은 수종(水腫)과 폐결핵 같은 것이지만 방종은 간질 같은 것이므로 그렇다. 앞의 것은 연속적인 고달픔인 반면 뒤의 것은 연속적이 않는 고달픔이기 때문이다.

방종과 악은 전체적으로 헤태론하다. 악은 본인이 알아 차릴 수 있는 반면 방종은 본인이 알아 차릴 수 없는 것익 때문이다. 방종들 중에 몽롱한 방종은 로고스를 지니면서도 그 로고스에 머무르지 않는 자 보다는 선하다. 보다 약한 정열에 의해서 약해지기 때문이며, 헤태론한 자들처럼 먼저 심사숙고하지 않고는 실천하지 않기 때문이다. 방종한 자는 대 부분의 사람들과는 달리 적은 포도주에 빨리 취해 버리는 자들과 같으므로 그렇다. 그렇다면 방종은 악이 아니라는 것은 선명하다. 그러나 어떻게 보면 똑 같다. 비록 방종은 선택에 반대되는 것이며 악은 선택을 따르는 것이기는 하나, 실천적으로는 꼭 그렇지는 않기 때문이다. '밀레토스 사람들이 지각없는 것은 아니지만 지각없는 짓거리를 한다' 라는 밀레토스 사람들에 대한 데모도쿠스의 말처럼 말이다. 그래서 방종한 자들은 올바르지 않지는 않지만 올바르지 않는 짓을 할 때도 있다.

그런데 방종은 잘 설득되는 반면 탐닉은 잘 설득되지 않는다. 방종은 올바른 로고스에 반대되는 몸적인 쾌락들을 추측적으로 설득되어 추구하는 것이 아니지만 탐닉은 그러한 쾌락들을 그러한 추측을 통해 설득되어 추구하기 때문이다. 덕 또는 사악은 아르케애를 아르케애의 목적인 실천들 속에서 보존하거나 또는 파괴한다. 전제들이 수학적인 것들 안에서 보존되거나 파괴되는 것처럼 말이다. 실로 거기에서든 여기에서든  아르케애를 가르치는 것은 로고스가 아니라 자연적인 덕 또는 윤리적인 덕이 그 아르케애들에 관한 올바른 억견을 가르친다. 이러한 **덕**이 **절제**인 반면 그 반대는 **탐닉**이다. 그런데 올바른 로고스에 반대되는 정열들을 통해 몽롱해진 자는 그래서 올바른 로고스에 따라서가 아니라 정열에 지배되어 실천한다. 그러나 설득되어 그러한 쾌락들을 내키는데로

추구해야 할 정도로 지배되지는 않게 실천한다. 비로 이러한 자가 **방종**한 자이다. 그래서 탐닉 보다는 더 나으며, 실수이기는 해도 순수한 실수는 아니다. 가장 선한 것, 곧 아르케애를 보존하기 때문이다. 이에 반대되는 자는 올바른 로고스에 머무르면서 정열들을 통해 황홀해지지 않는 알론한 자이다. 방종의 반대는 진지한 상태인 반면 앞의 것은 방종은 실수라는 것이 선명해진다.

방종에 유일한 반대가 자제이듯 탐닉에 유일한 반대는 절제인 것처럼 보인다.

자제는 각기 모든 로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르는 것인가? 아니면 올바른 로고스에 의한 올바른 선택에 머무르는 로고스인가? 그리고 방종은 각기 모든 로고스에 의한 각기 모든 선택에 머무르지 않는 것인가? 아니면 거짓 로고스에 의한 올바르지 않는 선택에 머무르지 않는 것인가? 나아가서 각기 모든 로고스와 선택에 의해서 우연적으로 아니면 자체적으로 머무르는가? 아니면 머무르지 않는가? 만약 특정한 것에 의한 특정한 것을 선택하거나 또는 추구한다면 자체적으로 추구하거나 선택하는 반면 그렇지 않다면 우연적으로 그러할 것이다. 그러나 우리는 순수한 것을 자체적인 것이라고 말한다. 그래서 각기 모든 억견이라면 각기 모든 선택에 머무르는 동안 지각없어지지만 진실한 억견이라면 순수하다. 그런데 억견에 머물러 힘들게 설득되는 그리고 잘 설득되지 않는 것은 자제와 같다. 그러나 여러 가지로 해테론하다. 그렇게 머물러지는 억견은 정열과 욕정을 통해서도 변하지 않는 반면 자제는 잘 설득되기 때문이다. 그런데 대 부분의 사람들은 욕망을 취하며, 쾌락들에 의해서 이끌리므로 로고스에 의하지 않는다. 그리고 잘 설득되지 않는 것은 쾌락과 고통을 통해서 사견을 지니는 것과 같다. 그래서 이것은 자제 보다는 방종과 비슷하다. 방종은 아니지만 억견에 머무르지 않는 것이 있다. 모든 쾌락이 아니라 아름다운 쾌락을 통해서 억견에 머무르지 않는 것이 그것이다. 그런데 탐닉과 방종과 실수는 모든 쾌락을 통해서 어떤 것을 실천하는 것이 아니라 부끄러운 쾌락을 통해서 어떤 것을 실천하는 것이다.

그리고 부끄러운 이러한 쾌락에 의해 약해져서, 로고스에 머무르지 않는 것이 있다. 바로 이것과 방종 사이에 자제가 있다. 방종은 많은 쾌락을 통해 **로고스**에 머무르지 않으며, 바로 이것은 약해진 쾌락을 통해서 로고스에 모르지 않는 반면 자제는 헤태론한 어떤 것을 통해서도 변하지 않은채 로고스에 머무르기 때문이다. 이제 만약 자제가 진지하다면 반대되는 양 상태는 실수들이라는 것은 선명하다. 이 때문에 방종의 헤태론한 극 곧 바로 이것은 거의 나타나나지 않는다. 따라서 방종의 유일한 반대는 자제인 것처럼 보인다. 그리고 이와 비슷하게  탐닉의 유일한 반대는 절제인 것처럼 보인다. 그런데 같음에 따라 여러 가지로 말하여지므로 자제는 절제와 그 같음에 따라 불려진다. 자제와 절제는 몸적인 쾌락 때문에 로고스에 반대되게 행하는 않으나, 자제는 실수하는 욕망들 지니기는 하는 한편 절제는 실수하는 욕망들을 결코 지니지 않으므로, 자제는 로고스에 반대되게 그렇게 쾌락적으로 될 가능성은 있지만 그 쾌락에 이끌리지는 않는 한편 절제는 쾌락적으로 될 가능성도 없을뿐더러 그 쾌락에 이끌리지도 않기 때문이다.

방종은 덕이 아니다–방종은 동시에 프로네애시스일 수 없다

방종하면서 동시에 프로네애시스할 수 없다.

방종하면서 동시에 프로네애시스할 수 없다. 프로네애시스는 동시에 윤리적으로 진지한 것이지만 방종은 진지한 것이 아니며, 나아가서 프로네애시스는 보아 앎에 의해서 실천하지만 방종은 보아 앎에 의해서 실천하는 것이 아니기 때문이다. 그러나 현명한 자를 방종하지 못하도록 막는 것은 없다. 이 때문에 프로네애시스하지만 어떤 때 방종하다 라고는 말하여진다. 말하여진 것처럼 현명함은 프로네애시스와 차이나지만 로고스의 측면에서는 거의 같기 때문이다. 물론 선택의 측면에서는 [방종이] 프로네애시스와 차이나기는 하지만 말이다.

그리고 방종은 보아 알고, 이론을 지니는 것은 아니나, 잠자거나 술취한 것과는 같다. 어떤 길에서는 행하는 것과 그 행위의 목적을 보아 알기 때문에 자발적이기는 하지만 고역은 아니다. 그 선택이 그럴 듯하기 때문이다. 그러기에 방종은 반 쯤 고역이다. 나아가서 방종은 올바르지 않는 것은 아니다. 의도적으로 계획하지는 않기 때문이다. 방종들 중에서 어떤 것은 어떤 측면들에 있어서의 심사숙고에 머무르지 않지만, 흥분한 방종은 전체적으로 아예 심사숙고 하지 않으므로 그렇다. 나아가서 방종은 각기 모든 법령을 선포하며 진지한 법은 지니지만 그 어떤 것도 사용하지 않는 도시와 같을 것처럼 보인다. 그런데 고역은 법들을 사용하는 것처럼은 보이지만 고역적인 법들은 사용하지 않는 도시와 같을 것처럼 보인다.

방종과 자제는 대 부분의 사람들의 상태의 초과와 관련한다. 왜냐하면 대 부분의 사람들의 가능성들 보다 많게 방정은 그 상태의 초과에 머무르지만 자제는 그 상태의 초과에 더 적게 머무르기 때문이다. 그리고 방종들 중에 흥분하는 방종은 심사숙고하지만 거기에 머무르지 않는 방종 보다 잘 고쳐진다. 그리고 습관을 통한 방종들이 자연스러운 방종들 보다 잘 고쳐진다. 습관이 자연 보다는 쉽게 변동되기 때문이다. 그러나 자연과 비슷하다는 것 때문에 습관(윤리)은 변동하기 어렵다. '친구여 많은 시간의 연습 그것은 사람에게 결국 자연일세' 라는 유에누스의 말처럼 말이다.

쾌락과 고통에 관한 이론은 정치철학에 속한다.

**95)스토아 자연 철학의 특징을 적어 보시오(1991박사2학기)**
**96)스토아 학파의 pneuma 개념에 관해 아는 바를 쓰라(1999년1학기)-스토아 학파의 pneuma이론을 약술하고 그 개념적 역할을 논의하시오(1992박사2학기)**
**[텍스트 : D.L. VII, 132-160 ; S.V.F.(아르님 단편, II)]**

**96-1) Πνεῦμα(숨) 이란?**

**Πνεῦμα(숨)**은 **불**과 같은 종(πυροειδὲς, D.L. VII, 156)이다.

: 모든 것을 기교적으로(τεχνικόν, 위의 곳)생성하는 '것'이라는 점에서 같은 종이다.
: 〃 〃 〃 '불'을 그들은 자연(τὴν φύσιν, 위의 곳)이라고 한다.
: 따라서 스토아 학에 따르면 불 또는 프뉴마는 자연(τὴν φύσιν, D.L. VII, 156)

—□: 은 우리가 타고 난(συμφυὲς, 위의 곳)바의 것으로서 **영혼**(τὴν φυχὴν, 위의 곳)이다.

: 은 따뜻한(ἔνθερμον, D.L. VII. 157)프뉴마(숨)이다. 우리는 **영혼**에 의해서 숨쉬며 움직이기 때문이다.
: 은 **몸**(σῶμα, 위의 곳)이며 죽은 후에도 사라지지 않는다(ἐπιμένειν).

: 은 길이 폭 깊이 등 3 차원적인 팽창(τὸ τριχῆ διαστατόν, 〃, 136)임= στερεὸν σῶμα(입체)
: 의 한계는 단지 길이와 폭만을 지니는 표면(ἐπιφάεια, 〃, 135)이다.
: 표면은 생각(ἐπίνοιαν, 위의 곳)적일 뿐만이 아니라 기체(ὑπόστσιν, 위의 곳)적인 것이기도 하다(포세이도오니오스).

: 그러나 비록 개별적인 영혼은 그것의 부분인 전체의 영혼이 소멸하는 것은 아니긴(ἄφθαρτον, 위의 곳)해도 소멸한다.

□: **불**은 4 가지 **요소** 중의(στοιχεὶων, 〃, 136)하나이다.

: 들은 생성 되는 것들이 그것으로부터 맨 처음 유래하고 그것으로 맨 마지막으로 해체(ἀναλύσται, 〃, 136)되는 그러한 것들이다. 아래 네 가지 요소 가운데 불과 공기(프뉴마)는 능동적인 것으로서 물과 흙 등 수동적인 것과 짝을 이룬다. 그리고 항존하는 유일한 요소인 불은 뜨거움 이외의 질 곧 차가움 마름 축축 등을 질료더러 취하도록 한다.

: 불-뜨거움. 네 가지 것 중 가장 위에(ἀνωτάτω, 〃, 137)있다 그리고 αἰθέρα(에테르)라고 도 불리운다. 그리고 고정된 별(항성, 恒星)이 이 불로부터 맨 처음 생성된다 음 움직이는 별등(행성, 行城)이 생성된다.
: 공기-차가움.
: 물-축축함.
▼: 흙-마름(마름은 공기와 동일한 부분이다. 공기 안에도 있다). 흙은 가장 아래에 깔려 있다(ὑποστ-άθμην, 〃, 137). 그리고 모든 것들의 중심에 있다(μέσην ἁπάντων σῦσαν, 〃, 137).

: 는 한정되지 않는(ἄποιον, 〃, 137)실체-질료-를 함께(ὁμοῦ, 위의 곳)이룬다.

: 는 질이 없는 실체(ἄποιον σὐσίαν, 〃, 134)로서 수동적인 아르케애(τὸ πάσχειν, 위의 곳)이다. 반면 능동적인 아르케애는로고스-신-실체임
: 질료를 모양짓고 움직이게하는 ratio(세네카, 편지65.2).

: 질료와 로고스 이 두 가지 것이 전체의 아르케애이다.
: 로부터 어떤 것이든 생성된다(〃, 150)
: 가운데 첫 번째(τὴν πρώτην, 위의 곳)것이 있는 모든 것의 실체.

: 능동적인 것과 수동적인 것(τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχειν, 〃, 151 ; 아르님, II, 310) 이 두 가지 아르케애의 물리적인 관계가 섞어짐(μίξωις, 아르님, II, 47 ; κράσεις, L.D. VII, 151 : mis-ture, long, 154)이다-신은 질료와 섞어지며(μεμῖχθαι, 아르님, II, 310)모든 것을 관통하며 모든 것을 모양짓는다(μορφοῦντα, 위의 곳)

: 는 **아르케애**와 차이난다(διαφέρειν, L.D. VII,, 134). 모든 것이 불로 파괴될 때(φθείρεσθαι)요소들은 '불'로 사라지지만, 아르케애는 생성 소멸하지 않는다. 더구나 아르케애는 **非몸적인**(ἀσωμάτους, 〃 ,134)**것**이며 非모르페애적인 것인 반면 요소들에게는 모르페애가 주어진다(μεμορφῶσθαι, 〃, 134)

□: 크뤼시포스는 스페르마를 신체적인 **숨**(〃,159)으로 본다 - 씨가 건조한 땅으로 떨어지면, 그 프뉴마의 힘(τῆς δυνάμεως)으로 인하여 싹이 트기 때문이다.

따라서 프뉴마(숨)이란 모든 것을 기교적으로 생성한다는 점에서 불과 같은 종이며, 그러기에 모든 것의 자연이다. 스토아 자연학에 따르면 불은 자연이기 때문이다.

이러한 자연의 불은 생성되는 것들이 그것으로부터 맨 처음 유래하고, 맨 마지막에 그것으로 해체되는 네 가지 요소 중의 하나이다. 그러나 이것들 가운데서 유일하게 항존(恒存)하는, 뜨거움 이라는 질을 지니는, 그리고 가장 위에 위치하는 불은 자신 이외의 질 곧 (공기의) 차가움과 (물의) 축축함과 (흙의) 마름 등의 질을 수동적인, 그리고 질이 없는 아르케애인 질료더러 취하도록 한다. 따라서 질료 안의 **로고스-신**-은 불과 동일시 된다. 능동적인 아르케애인 로고스가 질료를 모양 지우며 움직이게 하기 때문이다. 능동적인 불(로고스-신)과 수동적인 질료 이 두 가지 아르케애의 뒤 섞임으로부터 모든 것이 유래한다. 그래서 질료와 섞어지므로 인하여, 모든 것을 관통하며, 모든 것을 모양 지우는 것은 신이다. 따라서 이 두 아르케애들은 생성 소멸하지 않는다. 그러나 불(로고스-신)이외의 세 요소들(공기, 물, 흙)은 모든 것이 불로 파괴 될 때 소멸한다는 점에서 아르케애들은 요소들과 다르다. 더구나 이러한 아르케애는 몸이 아니며, 모양도 지니지 않는 반면 요소들에게는 모양이 주어진다. 따라서 스토아 자연학에 따르면 궁극적으로 **있는 실체**이며 모든 것의 아르케애는 질료와 로고스-신(불)이다. 질료와 함께하는 불(로고스)로부터 전체 모든 것이 생성하고 소멸한다.

질료 안의 로고스(이성)은 불과 동일시 된다(제논, 클레안테스 ; Long, 154). 모든 것을 기교적으로 생성하는 불이 자연이며, 그 불의 뜨거움은 어떤 것을 살게하고 움직이게 하기 때문이다. 이것으로부터 **신**은 우주의 **종자 로고스**(τοῦτον σπερματικὸν λόγον, L.D. VII, 136)라는 핵심 사상 나타난다-크뤼시포스는 스페르마(종자, 씨)를 육신적인 숨(D.L. VII, 159)으로 본다. 씨가 건조한 땅으로 떨어지면, 그 프뉴마의 힘으로 인하여 싹이 트기 때문이다. 신은 누우스와 운명(εἱμαρμένην, 위의 곳, 135)과 제우스 등 여러 이름으로 불리운다. 태초에 스스로 있는(καθ' αὐτὸν, 위의 곳, 136)신은 모든 실체를 공기를 통해 물로 변형시킨다(τρέ πει, 위의 곳, 136)그리고 생성할 때, 씨가 (ἐν τῇ γογῇ, 위의 곳)둘러 쌓여지듯이(περιὲχεται, 위의 곳)우주의 종자 로고스로 있는 신도 그러하다. 축축한 것으로 남아 있으면서(ἐν τῷ ὑγρῷ, 위의 곳)이어지는 생성을 위해(πρὸς, 위의 곳)질료에 작용한다(ποιοῦντα, 위의 곳). 그러면서 맨 처음의 4 요소를 생성한다(ἀπογεννᾶν, 위의 곳).

이러한 불과 같은 종으로서의 프뉴마(숨)이 바로 우리가 타고 난 바 그 **영혼**이다. 그래서 숨은 따뜻하다. 불이기 때문이다. 그러하기에 우리는 영혼에 의해서 호흡하며 움직인다. 불은 공기와 더불어 능동적인 것이기 때문이다. 나아가서 영혼은 길이와 폭과 깊이 등을 지니는 삼차원적인 것이다. 몸의 한계인 표면은 기체적인 것일 뿐만 아니라 지성적인 것이기도 하기 때문이다. [(A. A. Long)행하거나 겪을 수 있음(long, 154)이라는 스토아 학의 존재 기준을 **몸**이 만족시키는가? 그렇다면 몸이 이 둘로 분석될 수 있어야 할 것이다. 그런데 몸은 질료와 동일

할 수 없다. 단지 몸의 한 측면일 뿐이다. 몸은 질료와 영혼(신 또는 로고스)이 섞어진 것이기 때문이다. **영혼**은 몸이외의 그 어떤 것도 아니다. 그러나 몸의 필연적인 아르케애 곧 질료 안의 **로고스**(이성)이다] 그러나 육신적인 것임에도 불구하고, 그리고 전체 영혼의 부분들인 개별적인 영혼은 소멸함에도 불구하고, 스토아 자연학에 따르면 전체 영혼은 우리가 죽은 후에도 소멸하지 않는다. 불이 항존하듯이 말이다.

**96-1-1) 프뉴마에 관한 타인의 설명**

**96-1-1-1) A. A. Lung**

행하거나 겪을 수 있음(long, 154)이라는 스토아 학의 존재 기준을 **몸**이 만족시키는가? 그렇다면 몸이 이 둘로 분석될 수 있어야 할 것이다. 그런데 몸은 질료와 동일할 수 없다. 단지 몸의 한 측면일 뿐이다. 몸은 질료와 영혼(신 또는 로고스)이 섞어진 것이기 때문이다. **영혼**은 몸이외의 그 어떤 것도 아니다. 그러나 몸의 필연적인 아르케애 곧 질료 안의 **로고스**(이성)이다.

**프뉴마**는 순수한 불과 동일시 되는 것이 아니라, 불과 공기가 섞어진 것이다. 1)프뉴마는 숨(호흡)을 뜻한다-의학의 경우 동맥을 통해 전달되는 생면적인 정신이다. 숨+ 불=영혼(뜨거운 숨, long, 155). 2)프뉴마는 로고스의 탈 것(vehicle, long, 155, 크뤼시포스)-지성적인 프뉴마 또는 기교적인 불. 3)프뉴마의 속성은 다른 요소(물과 흙)을 합치게 한다(συέχειν, S.V.F. II, 413 ; long, 156). 전체 우주에 스며들어 그 주위를 중심과 묶는다 그리고 그 전체를 합쳐지게 하므로서 모든 것을 흩어지지 않게 한다. 이런 기능은 개인적인 몸의 경우에도 그대로 발휘된다-동물의 영혼, 식물의 자람(φυσικόν, 아르님 II, 716 ; long, 156), 돌들의 뭉침(τὸ συνέχον, 위의 곳). 4) 프뉴마의 움직임(tension, long, 156-157)은 차가움에 의한 수축과 뜨거움에 의한 풀림(S.V.F. II, 146)을 통해 우주를 역동적인 연속체로 만든다. 그리고 그 움직임은 질료를 움직이게 하는 일 종의 힘(force, long, 158)이다. 그러나 질료와 프뉴마 모두 몸이며, 동시에 동일한 공간에 있을 수 없다. 그렇다면 어떤게 질료를 움직이게 하는가? 섞어짐이다.

**96-1-1-2) Frederick Copleston, S.J.**

보편이성 또는 **프뉴마**는 무기적인 것들에게는 ἕξις 또는 결합 원리로 작용하며, 식물에게는 움직임의 힘으로, 동물들에게는 영혼으로(φνατσία καὶ ὁρμή의 힘으로), 인간에게는 이성으로 나타난다(ἡγεμοσνικον).

**95) 스토아 자연 철학의 특징**

**97)스토아 논리의 특성은 어떤 것인지 설명하라(1995박사1학기) - 스토아 논리학의 특징을 서술하시오(1992**

논자시 답안 - 아리스토텔레스 (김 익성)

**박사1학기) - 스토아 논리학의 특성에 관해 논하시오(1998년2학기)-스토아 논리학의 주요 특성은 어떤 것이며 논리학사에서 스토아 학파가 차지하는 위치에 대해 평가하시오(2000년2학기)**

**[Text : D.L. VII, 41-85. ; Sextus, Adv. math., II. ; Pyrr. Hyp., II. ; S.V.F.(아르님 단편)]**

**97-1) 스토아 논리**

스토아 논리(τὸ λογικὸν)[14]는 어떤 자에 따르면 1) rhetoric(τὴν ῥητορικὴν, 위의 곳)과 dialectic(D.L. VII 42, 83)을 그 부분들로 지닌 것으로서, 있는 어떠한 것을 말하는(τί τῶν ὄντων καλεῖτα)것에 관한 것이다. 그러나 어떤 자는 '1)'에 정의론(τὸ ὁρικὸν, 定意, 위의 책, 41)을 덧 붙이기도 하며, 어떤 자는 '1)'에 규준과 기준론(κανόνων καὶ κριτηρίων, 위의 곳)을 덧 붙이기도 한다.

**97-1-1) 스토아 논리의 부분들**

**97-1-1-1) 수사학**

서술하는(ἐν διεξόδῳ, D.L. VII, 42 : long 122)로고스로 있는 것을 잘 말하는(bene d*icendi scientiam,* S.V.F-아르님단편, I, 49)것*에 관한 앎* 으로서의 수사학 그 자체는 토론과 변론(τὸ δικαχικόν, 위의 책, 42)과 연설 등을 자신의 부분으로 지닌다. 그리고 이러한 부분 각각은 발견과 표현과 배열과 전달로 나뉜다. 아울러 각기 수사학적인 로고스(위의 책, 43)는 서론과 본론과 결론으로 나뉜다.

**97-1-1-2) 변증법**

있는 것을 문답하는 로고스로 올바르게 대화하는(διαλέγεσθαι, 위의 곳)것에 관한 앎(τὴν διαλεκτικὴν ἐπιστήμην 위의 곳) 으로서의 변증법은 가리켜진 것들에 관한(τῶν σημαιζομένων, 위의 책, 43)토포스와 소리에 관한 토포스로

---

14) 스토아 학에 따르면 철학이 생물이라면 논리학은 영혼(자연학)과 살(윤리학)에 대한 뼈와 힘줄로, 또는 철학이 달걀이라면 노른 자위(자연학)와 흰 자위(윤리학)에 대한 달걀 껍질로, 철학이 전답이라면 나무(자연학)와 열매(윤리학, D.L. VII, 40)에 대한 논밭 두렁(울타리)로 비유된다. 그에 따르면 철학(τὸν κατὰ φιλοσφίαν λὸγον, D.L., VII, 42)은 자연학과 윤리학과 논리학 이 셋-그러나 클레안테스는 변증법 수사학 윤리학 정치학 자연학 신학 등 여섯 가지로 나눈다-으로 나뉘긴 하나, 이것들은 본성적으로 독립된 것이 아니라, 서로 뒤 섞인(μεμίχθαι, 위의 책, 40)것들이다. 그래서 어떤 것도 분리되어서 가르쳐 질 수 없다. 그러나 그 순서는 다소 엇갈린다. 제논과 크리티포스는 논리학 자연학 윤리학 순으로 가르치는 것처럼 말이다.

나뉜다. 그리고 전자에는 **심상**(τῶν φαντασιῶν, 위의 책, 43, 45ff)**레크톤**과 이러한 심상들로부터 생겨나는 **명제 레크톤**(위의 책, 65, 68ff)과 이 명제들의 주어(αὐτοτελῶν, 위의 책, 43)와 술어(**범주**들, 위의 책, 64)**레크톤**, 그리고 이와 같은 것들에 직간접으로 연관되는 류와 종(위의 책, 위의 책, 61), 로고스(위의 책, 45, 76), 법(τρόπων, 양상, 위의 책, 43), 삼단논법(위의 책, 45), 그리고 소리와 프라그마에 기인하는 궤변(σοφισμάτων, 위의 책, 44)등이 속하는 반면, 후자에는 (낱)말(로고스)-여기에는낱말, λέξεων, 위의 책, 44, 56-57, 62)도 포함됨-과 쓰여진 소리(글)가 속한다.

스토아 학에 따르면 이러한 변증법은 필수 불 가결한 앎으로서, 그 자체 안에 다른 특수한 덕(ἀρετάς, 위의 책, 46)들을 포함하는 하나의 덕이다. 그래서 지혜로운 사람은 진실한 변증론자(위의 책, 83)이다.

### 97-1-1-2-1) 심상

프라그마들의 진실을 시험하는 기준(τὸ κριτήριον, 위의 책, 49, 154)으로서, 밀납 위에 찍힌 자욱처럼, 영혼 안에 찍힌(τύπωσιν, 위의 책, 45)심상과 분리되서는 나머지 모든 것들에 선행하는 파악과 생각에 관한 로고스와 동의(συγκαταθέσεως, 위의 책, 49)에 관한 로고스가 성립될 수 없다.

### 97-1-1-3) 정의

정의는 진리를 인식하는 수단이다.

### 97-1-1-4) 규준 또는 기준

진리를 발견하는 수단이다.

## 97-1-2) 스토아 논리의 특성

### 97-1-2-1) 나의 것

스토아 논리는 수사학과 변증법 그리고 여기에 정의(定意)론과 기준(基準)론 등이 덧 붙혀진다. 그런데 정의는 진리를 인식하는 수단이요, 기준은 진리를 발견하는 수단이며, 수사학은 서술하는 방식으로 있는 것을 조리있게 말하는 것-토론과 변론과 연설-에 관한 앎이고, 변증법은 문

답하는 방식으로 있는 것에 대해 올바르게 대화하는 것에 관한 앎-레크톤 이론과 언어 이론-이므로, 이것들로 이루어진 스토아 논리는 그 전체로 볼 때 형식 논리나 기호 논리 그리고 문법과 언어학과 인식론 심지어 존재론-범주 레크톤-등을 포괄한다. 따라서 스토아 논리는 특정한 이러한 분야를 기준으로 하여 그 전체 특성을 규정하기 어렵다는 것을 그 특징으로 지닌다.

나아가서 스토아 논리의 부분들은 그 전체로 철학의 일 부분을 이룬다. 철학이 생물로 비유된다면 영혼과 살이라고 말하여지는 자연학과 윤리학에 비(比)하여 논리학은 뼈와 힘줄이라고 말하여지며, 달걀로 비유된다면 노른 자위와 흰 자위이라고 말하여지는 것에 비하여 논리학은 껍질이라고 말하여지고, 전답(田畓)으로 비유된다면 나무와 열매로 라고 말하여지는 것에 비하여 (논·밭)두렁-울타리-으로 말하여진다. 그리고 이러한 철학의 부분들 곧 논리학과 자연학과 윤리학은 본성적으로 구분된 독립적인 것이 아니라 서로 유기적으로 뒤 섞인 것이므로, 어느 것도 분리되어서 가르쳐 질 수는 없다. 그렇다면 스토아 논리는 철학의 틀-뼈와 힘줄, 껍질, 울타리-을 이룬다는 것이 그 특성이다.

나아가서 스토아 논리의 부분들 각 각의 특성 역시 고려 될 수 있다. 특히 변증법 일부를 이루는 레크톤 이론은 지금의 존재론 또는 의미론 또는 명제 논리의 내용을 지닌다. 미완성 레크타인 범주 덕분에 존재론적이며, 완성 레크타인 명제들 사이의 '실질 함축' 덕분에 명제 논리적이고, 레크타 그 자체는 (낱)말에 의해 가리켜진 것으로서 몸이 아닌 것 그래서 사유에 의해서 우리에게 주어지는 일 종의 '뜻'이라고 말하여질 수 있다는 점 덕분에 '의미론' 적이기 때문이다. 따라서 프레게의 감각과 지시의 구분 그리고 아리스토텔레스로부터 이어지는 '범주들'의 구분 그리고 개념들 사이의 함축과 구분되는 명제(문장)들 사이의 함축 등에 관한 이론을 지닌다는 것이 스토아 논리의 부분적인 특성이다.

**97-1-2-2) Banson mates(스토아 논리, 1-4쪽)**

그 고대인들은 지금 우리가 실질함축이라고 부르는 관계를 의식하고 있었으며 그에 관해 많은 논쟁을 해왔다는 것에 주목하기만 했던 C.S.Peirce(Collected Papers. Vol. II, p.119 ; Vol. III, pp.229-280)와는 달리 Łukasiewicz는 실질함축 뿐 아니라 현대 논리의 다른 많은 중요한 개념들과 방법들이 초기 스토아학의 저술들 속에 내재해  있었다는 것을 지적하면서 스토아 논리는 아리스토텔레스 논리와 본질적으로 차이난다는 것을 보

여주었다. 스토아 논리는 명제 논리인 반면 아리스토텔레스의 논리는 집합(classes)논리이며, 스토아 논리는 추리식(schemas)이론인 반면 아리스토텔레스 논리는 논리적으로 진실인 식(matrices)의 이론이라는 점에서 본질적으로 차이난다는 것이다. 스토아 논리를 명제 논리로 아리스토텔레스 논리를 집합 논리로 특징지움에 의해서 우리는 스토아 도식(formulae)에서 나타나는 변항들의 값은 명제들-문장들이 치환된다-인 반면 아리스토텔레스적인 변항들의 값은 非空집합들-상응하는 개념(terms)들이 치환된다-이라는 것을 의미한다. 스토아 학은 서수(序數)를 변항들로 쓰는 반면에 아리스토텔레스와 그의 계승자들은 문자들을 변항들로 썼다(Apuleius, In De Interp., ed. Oud., 279 ; but cf. Galen, Inst. Log., 15). 나아가서 그는 모든 명제 연결사들에 대한 진실-함수적인 정의들을 스토아 학은 사용했다는 것을 보여주었다. 그리고 더 이상의 논증이 필요 없이 타당한 그리고 다른 타당한 식들이 그리로부터 파생되는 다섯 가지 일 종의 추리-식 계산법을 스토아 학은 지녔다는 사실에 그는 주목한다. 그는 이러한 사실들을 Prantal과 Zeller와 다른 저자들에 의한 스토아 논리의 부정확한 특징화(ch
-aracterizations)와 비교한 결과, 논리의 역사는 다시 쓰여져야 한다는 것에 이르게 된다.

여기에 밴슨 메이츠는 네 가지를 덧 붙힌다. 1)자신의 의미론에서 스토아 학은 Frege와 Carnap의 감각-지시와 내포-외연 구분들과 아주 비슷한 구분을 했다. 2) '만약....이라면.....이다(if...then)' 명제의 진실 조건들에 관한 것 중에서 소위 '디오도리안 함축'은 엄밀(strict)함축의 고대 견해이다 라고 오해 되 왔다. 그러나 디오도로스의 견해는 필연성과 가능성에 관한 그의 비 일상적인 견해와 아주 밀접히 연결된다. 3) 루카지비츠에 의해 주목된 스토아 학 원리들 중의 하나, 곧 만약 전건(前件)으로서의 전제와 후건(後件)으로서의 결론이 연언(連言, conjunction)되는 조건 명제가 논리적으로 진실이라면 그리고 단지 그 때에만(if and only if)어떤 논의는 진실하다 라는 원리는 소위 '조건화의 원리'와 '연역 정리'와 아주 비슷하다는 것은 흥미롭다. 4)  각기 타당한 논의는 일련의 다섯 가지 근본 류형으로 환원된다는 감각에서 자신들의 명제 논리 체계는 완결(complete)되었다 라고 스토아 학자들은 주장했다. 그러나 그 완결성 여부는 분실된 규칙들의 도움을 얻어야만 결정될 수 있으리라.

**98) 스토아 철학자들이 이야기하는 lekton은 왜 상정된 것이며 그것의 존재론적인 위치가 어떤 것인지 설명하시오(1996박사1학기) - 스토아학파의 'Lekton' 개념에 관해 설명하시오(1997년2학기) - 스토아학파의 <레크톤> 개념의 요지와 논의의 철학적맥락을 서술하라(2000석사1학기)**

**[텍스트 : D.L. VII, 39-40, 43, 51, 56-8, 61-83, 94, 102. ; Sextus Adv. math. II 509, 517, XI 29., Adv. logi. II 11, 12, 70ff, 79, 93ff, 243-6., Pyrr. Hyp. II, 81, 104 ; Seneca, Epistulae, 13, 11 ; S.V.F. (아르님 단편)]**

**98-1) 레크톤이란?**

φωνής(소리)론-음성학-에는 크로티푸스에 따르면 σημαίνοντα와 σημαινόμενα(D.L. VII, 62)이 속하는데, 이것이 바로 변증법의 주제들이다. 따라서 가리켜진 것과 프라그마 자체를 다루는 레크톤 이론은 언어 이론의 출발 점(ἐνάρχεσθαι τόπου, D.L. VII, 55)이다.

Λεκτόν →소리에 의해 가리켜진 것(**τὸ σήμαινόμενον**, S.V.F. adv. logi., VII, 11.12)이다.

——□은 스토아 학에 의해서 함께 묶여지는 세 가지 것중의 하나.

| | |
|---|---|
| σώματα | 1)τὸ σημαῖνον(가리키는 것-τὴν φωνήν)<br>:예를들어 Δίων(제우스, adv. logi., VII, 12)<br>: τὰ σημεῖα(signs, Pyrr Hyp., II, 97)과 구분되는 것인가?<br>2)τὸ τυγχάνον(외부기체, τὸ ἐκτος ὑποκείμενον, 위의 곳)<br>:예를들어 αὐτὸς ὁ Δίων(제우스 그 자체) |
| ἀσώματον | 3)**τὸ σήμαινόμενον**(가리켜진 것)-meaning or significance of a word<br>:가리키는 소리에 의해 가리켜진 프라그마 그 자체(αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, 위의 곳)<br>:우리의 사유(διανοίᾳ)에 의해 포착되는 것이기 때문에 야만인들은 이것의 소리는 들어도 이해 못함(οὐκ ἐπαίουσι) |

——□이 진실 또는 거짓이 된다(γύεται, 위의 곳)-이 레크톤에 진실 또는 거짓이 있다(ἦν, 위의 곳 ; εἶναι, adv. log. II, 70)

: 레크톤은 심상(τὸ κατὰ φαντασίαν λογικὴν, 心像, 표상, D. L. VII, 63 ; adv. log. II, 70)에 상응하는 것은 로고스에 의해 우리에게 주어진(λόγῳ παταστῆναι, adv. log. II, 70)것이다.

——□의 종류

1) 미완성 레크톤(ἡ λεκτὸν ἐλλεπὲς, D.L. VII, 64 ; adv. log. II. 12, 70)

: 채 끝나지 않는 소리가 가리키는 것-예를들어 '누가 쓰는가?'의 '쓰다(Γράφει, D.L. VII, 63)'가 가리키는 것.

: 모든 **범주**들(τὰ κατηγορήματα, D.L. VII, 63)이다-어떤 것에 따라(κατὰ τινος, 〃, 64)말하여지는 것들로서, 어떤 것에 덧 붙혀지는(συντακτὸν)프라그마(아폴로도로오오스의 계승자들)-[그러나 이것들이 진실 또는 거짓은 아닐 것이다].

2) 완성 레크톤(τὸ αὐτοτελῆ λεκτόν, D.L. VII, 63 ; adv. log. II, 12)

: 끝난 소리가 가리키는 것-예를들어 '소크라테스가 쓴다(Γράφει Σωκράρης)'가 가리키는 것.
: τὸ ἀξιώματα(판단, 명제), οἱ συλλογισμοὶ(Pyrr. HYp. 193ff), τὰ ἐρωτήματα(설명하는 답을 요구하는 물음), τὰ πύσματα(동의 여부를 묻는 물음)

: 완성 레크톤 중에서도 τὸ καλούμενον ἀξίωμα(adv. log. II, 12)만이 진실 또는 거짓일 것이다.
τοῦτο ου' κοινῶς πᾶν(adv. log. II. 12)
에는 단순 명제(τὰ ἐστιν ἁπλᾶ, D.L. VII, 68)와
非단순 명제(τὰ ούχ ἁπλᾶ, 위의 곳)가 있다.

따라서 레크톤은 **소리**에 의해 가리켜지는 것, 곧 (낱) 말의 소위 '뜻(meaning, 의미)' 또는 '의의(significance)'로서, (낱) **말**(제우스 라는 낱말)과 그 낱말 외부의 기체(제우스 그 자체)와 구분된다. 레크톤은 우리의 사유 또는 로고스에 의해서 우리에게 주어지는 것으로서 몸 아닌 것이지만, (낱) 말과 외부 기체-物-는 몸이기 때문이다.

이러한 레크톤에는 어떤 것에 따라 말하여지는 것들로서, 어떤 것에 덧 붙혀지는 것들인 미완성 레크톤(예를 들어 '쓰다', 범주들)과, 완전히 발설되어 하나의 말을 이루는 완성 레크톤(예를들어 '소크라테애스가 쓰다')등이 있다. 그리고 다시 후자는 (판단)명제, 그리고 설명하는 답을 요구하는 의문문 또는 동의 여부를 요구하는 의문문, 그리고 논증들로 구분된다. 그래서 만약 어떤 것이 진실 또는 거짓이라면 그것은 바로 이러한 레크톤들일 것이다. 그러나 모든 레크톤이 진실 또는 거짓인 것은 아니다. 완성 레크톤 가운데서도 단지 (판단)명제만이 진실 또는 거짓이기 때문이다. 스토아 학에 따르면 그렇다.

나아가서 크로티푸스에 따르면 변증법의 주제는 바로 이 레크톤과 (낱) 말과 외부 기체(物)이다. 그렇다면 (낱) 말에 의해 가리켜지는 이 레크톤에 관한 앎이 스토아 변증법의 출발점이요, 스토아 논리의 주요한 요소라고 말하여 질 수 있으리라. 스토아 논리(τὸ λογικόν)는 서술적인 로고스로 있는 것을 잘 말하는(εὖ λέγειν, D.L. VII, 42)것에 관한 앎인 rethoric (수사학)과 문답하는 로고스 형식으로 있는 것에 대해 올바르게 대화하는(διαλέγεσθαι, 위의 곳 ; long, 122)기교(앎)인 dialectic(변증법, D.L. VII, 83 ; Long, p.121)으로 이루어지기 때문이다.

**98-2) 레크톤의 존재론적 위치.**

**98-2-1) 나의 것**

스토아 논리에 따르면, **있는 것**(τὸ ὄν, D.L. VII, 61, **존재**)는 어떤 류도 지니고 있지 않는 **최상의**(γενικώτατον, 위의 곳)**류**이다. 그런데 분리되지 않는 많은 노에마[15]들을 포괄하는(ἀναφαιρέρ-ων ἐννοημάτων σύλληψις, 위의 곳, 60)것인 **류**-예를들어 생물-는 자신에 포함되는 **종**들의 최근(προσεχῆ)종들-예를들어 생물은 이성적인 것(τὰ λογικά)과 非 이성적인 것(τὰ ἄλογικα)-로 나뉜다. 그런데 이러한 나뉨은 부정에 의한(κατ' ἀπόφασιν)류들의 반대(κατὰ τοὐναντίον)종들로의 反나뉨이다. 예를들어 있는 것들의 선한 것들과 선하지 않는 것들로의 反나뉨처럼 말이다. 그리고 이 나뉨에 하위 나뉨들이 연 이어진다. 그래서 있는 것들 중에 어떤 것들은 선하지만 어떤 것들은 선

---

15) 노에마들은 어떤 것(τι, D.L. VII, 61)도 질도 아니지만, 그럴듯하게 있는 어떤 것(ὡσανεὶ τι ὄν)과 그럴듯한 질인 사유의 심상(φάνταςμα διανοίας)들이다. 예를들어 비록 말(馬)이 주어지지는 않지만(μὴ παρόντος)그 말의 인상(ἀνατύπωμα, 印象)이 생겨나는 것처럼 말이다.

하지 않다 라고 말하는 것에 연 이어서, 우리는 선하지 않는 것들 중에 어떤 것들은 악하지만 어떤 것들은 선하지도 악하지도 않다-무차별적이다(ἀδιάφορα, D.L. VII, 61)라고 말한다. 이렇게 스토아 학에 따르면, **있는 것(존재)**은 모든 것을 포괄하는 **최상의 류**이다. 심지어 선과 악까지도 존재(있는 것)에 포괄된다. 다시 말해 있는 것 그 이상은 없다.

나아가서, 스토아 자연학에 따르면, 처음부터 **그 자체로 있는 것**(κατ' ἀρχὰς καθ' αὑτὸν ὄντα, 위의 곳, 135)은 **신**(Θεὸν)이다. 그래서 모든 것의 아르케애이다. 그러나 신 만이 아르케인 것은 아니다. 그 자체에는 결코 아무런 질도 없는 질료 역시 아르케애이기 때문이다. 능동적인 신과 수동적인 첫 번째 질료로부터 모든 실체(존재)가 유래하므로 그렇다. 그래서 질료 역시 **실체**(τὴν οὐσίαν, 위의 곳, **존재**)이다. 그런데 이 아르케들은 아직 **몸**이 아니다. 따라서 몸이 아닌 것도 있다. 몸은 영혼과 더불어 불과 공기와 물과 흙 이 4 가지 요소로부터 생겨나기 때문이다.

이제, 스토아 논리학에서는 '**레크톤**'이 몸 아닌 것[16]이라고 말하여진다. 레크톤이 그것에 의해 가리켜지는 (낱)말과 그 (낱)말의 외부 기체(Sextus, adv. logi. vii, 12)는 몸이긴 해도 말이다. 그래서 레크톤의 존재론적인 지위(위치)는 사유에 의해서 포착되는, 몸이 아닌, 지성적인 것(ἐννόημα, D.L. VII, 61)이라는 데에 있다. 그러나 이 '것(τι)'은 본디 '것'과 유사한 '것'이요, 본디 질과 유사한 '질'로서, 몸의 한계에 의해 몸과 접촉되는(ἐπίνοιαν, 위의 책, 135)것이다. 따라서 몸으로 있지 않는 '존재-있음'이 레크톤의 존재론적 지위이다.

나아가서 레크톤의 존재론적인 지위는 일련의 범주들이 미완성 레크타톤 이라는 데에 있다. 디오게네스 라이티우스의 스토아 학에 따르면 **범주**(τὸ κατηγόρημα[17], D.L. VII, 64)는 어떤 것에

---

16) 레크톤 이외에도 시간(τὸν χρόνον, D.L. VII, 141)과 텅 빔(τοῦ κενοῦ, 위의 책, 140)도 몸 아닌 것이다.

17) 바로 이것이 명제를 이루기 위해 1, 2, 3, 4격에 덧 붙혀지는 미완성 레크다로서, 채 끝나지 않는 소리(낱말)가 가리키는 것이다. 예를들어 '누가 쓰는가?' 라는 명제(문장)를 이루기 위해 '누가'에 덧 붙혀지는(συντακτὸν) '쓰다'가 가리키는 것이 미완성 레크다 곧 범주이다. 이런 범주들 중에 어떤 것은 '많은 암초에 의해'와 같이 부사적(συμβάματα)이며, 어떤 것은 직접적(ὀρθά)이고, 어떤 것은 간접적(ὕπτια)이며, 어떤 것은 직접적이지도 간접적이지도 않다. 직접적인 것은 '듣다'와 '보다' 와 '대화하다'와 같이 사격(τῶν πλαγίων πτώσεων, 斜格)중의 하나-소유격(2격) 또는 여격(3격) 또는 목적격(4격)-에 덧 붙혀지는 범주이며, 간접적인 것은 '들어지다'와 '보여지다'와 같이 수동 태로(τῷ παθητικῷ μορίῳ)[어떤 것에] 덧 붙혀지는 범주이고, 직접적이지도 간접적이지도 않는 것은 '심사숙고하

따라(κατά τινος)말하여지는 것 또는 어떤 것(들)에 덧 붙혀지는 것(프라그마)이므로(아폴로도로

---

다'와 '산책하다'와 같이 위 두 가지 것 가운데 그 어느 것도 아닌 범주이다. 또(ὅἑ, D.L. VII, 64)간접적인 것들 중에는 '스스로 머리카락을 자르다(κείρεται)'와 같이 수동적인 형식을 지니지만 그 뜻은 능동적인 재귀적(ἀντιπεπονθότα)범주[이른 바 중간 태]가 있다.

위 보기에서와 같이  머리 카락을 자르는 자는 자기 자신(ἑαυτὸν)이기 때문이다. 따라서 디오게내스 라이티우스가 전하여 주는 스토아 논리학의 '범주'는 어떤 것(기체)에 덧 붙혀지는 '속성 또는 술어(predicate)'이라고 말하여질 수 있는 바의 것이다. 그리고 그가 여기서 문제 삼는  '술어' 또는 '문장(명제)의 부분'은 '부사'와 '동사', 그 중에서도 '동사'이다. 능동과 수동과 '중간' 등 동일한 동사의 '태(μοριῳ, 態)'를 구분하기 때문이다. 물론 그 동사가 거기에 덧 붙혀 지는 '주어'의 '격(πτώσεων)들'과 연관지어지는 해도 말이다. 따라서, 이렇게 말해도 될지 모르겠지만, 디오게네스 라이티우스가 여기에서 우리에게 건네주는 스토아 학의 '범주'는 *텔레스의 열 범주 가운데 능동과 수동이라는 두 범주에 상응한다-능동적인 것과 수동적인 것은 모든 것의 두 가지 아르케애로서, 디오게네스 라이티우스의 스토아 자연학에 나타난다.

그런데 플로티누스(Enneades, VI, 1, 25, 2-3)와  심플리키우스(Cate., 66, 32f)는 '기체(ὑποκείμ-ενα)'와 '질(ποιὰ)'과 '상태(πὼς ἔχοντα)'와 '관계(πρίς τί πως ἔχοντα)'등 네 가지 '범주'를 받아드리는 자-스토아 학자들-가 있다는 것을 우리에게 알려준다. '기체'를 제외한 세 가지는 모두 *텔레스의 범주들에 속하는 것들이다. *텔레스에 따르면 비록 실체는 기체적인 것이기는 하지만, 기체는 실체가 아니기 때문이다. '질료'는 실체일 수 없으므로 그렇다. 그런데 디오게네스 라이티우스의 스토아 학에 따르면 기체는 언어 외부적인 것으로서 몸이며, 첫 번째 질료(D.L. VII, 137, 150)는 질 없는 것이다. 나아가서 질료는 신과 더불어 모든 것의 아르케애인데, 질료는 수동적인 것(τὸ πάσχον, D.L. VII, 134)인 반면 신(로고스-프뉴마-불)은 능동적인 것(τὸ ποιοῦν, 위의 곳)이다 그리고 질은 뜨거움과 차가움과 축축함과 마름 등 네 가지 '요소'로 나뉘어 지는데, 이것들로부터 이루어진 '질들'을 몸은 지닌다. 나아가서 '상태'와 '관계'에 대한 언급이 디오게네스 라이티우스와 섹스투스 엠피리쿠스의 저작들에 나와 있는지의 여부는 현재의 나로서는 모르겠다. 따라서 범주들에 관한 스토아 학파의 언급은 플로티누스와 심플리쿠스의 저작에 의존해야만 한다.

오스 계승자들), 기체(주어)에 달라 붙는 속성(술어)들로서의 범주는 그 기체와 더불어 비로서 있기 때문이다.

**98-2-2) Michael Frede**(language, pp.113-6)

**93)Epicurus의 인식이론을 약술하시오(1991박사1학기) - 에피쿠로스학파의 인식이론을 정리하시오(1992석사2학기) - 에피쿠로스의 인식론적 입장을 정리해 보라(1994박사2학기).**

**[Text : D.L. X, 29, 31-35, 37-54]**

**93-1) 진실의 기준**(κριτήρια, X, 31)

진실의 기준은 감각과 선 개념(προλήψεις, 31)과 느낌(πάθη)과 심상(τὰς φανταστικὸς ἐπιβολὰς τῆς διανοίας)이다.

: 감각(αἴσθησις)은 非 로고스적이며 기억(μνήμης)될 수 없다 - 자기 뿐 아니라 헤태론한 것에 어떤 것(τι)이 덧 붙혀지거나 덮어질 수 없기(ἀφελεῖν) 때문이다.
: 을 반박 할 수 있는 것은 아무 것도 없다
: 동류의 감각이 동류의 감각을 또는 非 동류의 감각이 비 동류의 감각을 억누를 수 없기(ἰσοσθένειαν, 32) 때문이다
: 로고스도 감각을 반박할 수 없기 때문이다 - 모든 로고스는 감각에 메달리(ἤρτηται)므로.
: 헤태론한 감각이 헤태론한 감각을 반박할 수 없기 때문이다 - 헤태론한 모든 것은 똑 같이 다루어지기(προσέχομεν) 때문이다.
: 분리된 감각은 감각의 진실성을 보장한다
: 으로부터 모든 생각(ἐπίνοιαι)이 되어진다 - 논증(λογισμοῦ)의 도움을 받은 현실적인 접촉(περιπτωσιν)과 유비와 닮음과 합침(σύνθεσιν)에 의해서 된다.
: 의 가장 많은 원인(τὴν πλείστην αἰτίαν, 65)은 **영혼**이다.
: **영혼**은 몸(σῶμά, 63)의 작고 여린 부분들로 이루어져 있으며 그 틀(τὸ ἄνθροισμα)전체에 두루 퍼져 있고, 뜨거움(θερμον)이 섞인 프뉴마와 아주 흡사하다. 어떤 측면에서는 뜨거움이고 어떤 측면에서는 프뉴마이다.
: **영혼**은 몸안에 있는한 그 틀의 어떤 다른 부분이 제거되어도 감각한다. 그러나 그 틀의 나머지 부분은 결코 감각을 지닐 수 없다. 만약 틀 전체가 부서진다면 영혼은 흩어지며 더 이상 움직일 수도 감각할 수도 없다.

: 선 개념 - 이해(κατάληψιν, 33)또는 옳은 억견(δόξαν)또는 관념(ἔννοιαν)또는 생각에 저장된 보편적인 (καθολικ-ην)것 이라고 말하여진다.
: 자꾸 나타난 외부적인 것의 **기억**- 예를들어 사람은 그러한 것이다에 관한 기억.
: 감각에 의해 이끌리면서 그 사람의 상(τίπος, 相)이 생각됨과 동시에 곧바로 선 개념에 따라서 사람이 발설된다. 그래서 각기 이름에 첫 번째로 걸리는 것은 선명하다(ἐναργές)
: 그리고 말과 소의 모습(μορφήν)이 먼저 **인식**되지(ἐγνώκειμεν)않고서는저기 서 있는 것이 말과 소이다 라는 조사가 이루어 질 수 없다
: 그래서 선 개념적으로 그것의 상(τὸν τύπον)을 배우지(μαθόντες)않은 채, 어떤 것에 이름을 부여 해서는 않된다.
: 따라서 선 개념은 선명하다(ἐναργοῦς). 그리고 먼저 선명한 어떤 것으로부터 억견적인 것(τὸ δοξαστὸν)파생된다. 그리고 이로부터 우리는 '이것이 사람이라는 것을 어떻게 아는지(ἴσμεν)'를 말할 수 있다.
: 억견이 거짓 또는 진실이라고 말하여진다
: 합치하거나 어긋나지 않으면(ἐπιμαρτιρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτωρηται)진실.
: 합치하거나 어긋나면 거짓.
: 그래서 **(확인을) 기다려라**(προσμένον, 34).

: 느낌 - 살아 있는 모든 것에는 두 가지 느낌 곧 **쾌락**과 **고통**(ἡδονὴν καὶ ἀλγηδόνα, 34)이 있다.
: 우호적인(οἰκεῖον)것임
: 적의적인(ἀλλότριον)것임
: 이 선택(αἱρέσεις)과 회피(φυγάς)의 기준이 된다(κρίεσθαι)

**[에피쿠르스가 헤로도토스에게 보낸 편지 -** 자연학에 관한(περὶ τῶν φυσικῶν, 29)에피쿠르스 자신의 요약(ἐπιτομὴν, 35)**]**

[인식의 전제] 증명이 필요 없는 것(μηθὲν ἀποδείξεως προσδεῖσθαι, 38)-논증이 무한후퇴(εἰς ἄπειρον, 37)에 빠지면 않된다.
불분명한 것(τὸ ἄδηλον, 40)이 아님-확인을 기다리는 불분명한(38)것들을 규정하기 위해 우리는 느낌에 들러붙어야 한다.
: 감각에 근거한 논리에 의해(τῇ λογισμῷ, 40), 불분명한 것이 분명하게 된다.

: 감각들(τὰς αἰσθήσεις, 38), 그리고 생각의(διανοίας)것이든 기준의(τῶν κριτηρίων)것이든 현재 주어진 것(τὰς παρούσ ἐπιβολάς), 그리고 느낌(πάθη).

: 감각 그 자체가 모든 경우에 증언하는(μαρτυρεῖ, 40)것.
: **몸**들이 있다는 것.
: 텅빔(κενόν)이 있다는 것 - 만약 공간(χώραν)과 텅빔이 있지 않다면 몸들은 어디에도 있지 않을 것이며 움직이지도 않을 것이다. 공간을 통해 몸들은 움직이기 때문이다.
: 모든 것은 몸과 텅빔이다. 이것들 이외에는 그 전체로서 껴안은(τοῖς περιληπτοῦς) 것은 없다. 이것들은 껴안은 것의 우연(συμβεβηκότα)이라고 말하여지지 않는다.
: **몸**들 가운데 어떤 것은 복합적인 것들(τὰ συγκρίσεις)이며 어떤 것은 복합적인 것들이 그것들로부터 이루어지는 것들이다.

: **원자(ἄτομα,** 41)이며 변하지 않는(ἀμετάβλητα) 것들이다. 따라서 있지 않는 것으로 소멸하는 것이 아

[인식의 전제 - 감각]

니라 복합적인 몸들이 해체될 때에도 항상 그 자연대로 남아 있다(ὄντα, D.L. X, 41). 따라서 아르케들인 **원자들**은 필연적으로 그 자연상 몸들이다.

: 원자들은 자신들 안에 텅빔을 지니지 않으며(42), 그 수에 있어 무한하다(ἄπειραι, 45). 따라서 우주들은 무한하다.

: 원자들은 연속적으로(συνεξῶς, 43)영원히 움직(κινοῦνται)인다. 그리고 텅빔에 의해서 원자들 각각은 떨어져 있다. 원자들과 텅빔은 영원히 있는(αἰδίων τῶν οὐσῶν, 44) 것들이다.

: 원자들은 꼴(σχήματα, 54)과 무게와 크기(μεγέθος)를 제외한 그 어떤 것도 지니지 않는다. 모든 질(ποιότης)은 꼴과 더불어 필연적으로 온다.

: [**몸**들의] 입방체(τοῖς στερεμνέοις, 46)와 같은 꼴(ὁμοισχήμονες, 46, ὁμοιομόφων, 49)의 상(τύποι, 46, 相)이 있다.
: 통일한 색들을 지님(ὁμοχρόων, 49)

: 의 움직임과 상대적인 위치(θέσιν, 46)를 지니는, 몸들의 면(ἐπιπολῆς, 48)의 얇음과 들어감을 나타내는, 그리고 그 입방체로부터 무한히(ἀπειρω, 47)유출된(ἀπόρροιαι, 46, ῥεισις, 48)것들인 이러한 상들을 우리는 **에이둘라**(**εἴδωλ**α, 46)이다.

: 의 생성 역시 생각된 것들(νοηματι, 48)과 동시적이다(ἅμα).

: 은 공기 속에서 재빨리 생성된다. 어떤 깊음(κατὰ βάθος, 48)도 지니지 않기 때문이다.

: 은 빨리 움직인다. 그 입방체 안의 원자들의 요동(πάζεως, 50)으로 인한 생각(τῇ διανοίᾳ)또는 감관(τοῖς αἰσθητηρίοις)과의 직접적인 접촉(ἐπιβλητικῶς)으로부터 **심상**(φαντασίαν)을 얻음
: 우리는 외부적인 것으로부터(ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, 49) 오는 것들의 모습을(τῆς μορφῆς)보고 그것들을 생각(διανοεῖσθαι)한다.

: 그 결과 우리는 상(相)으로부터 심상(心相)을 얻는다 - 이러한 심상의 모양과 우연(속성, μορφῆς, συμβεβηκότων, 50)은 [몸들의] 입방체의 것들이다. 그러나 그림이나 꿈속에서 받아들인 우리의 심상들은 우리가 접촉하는 그리고 우리가 진실하게 있는 것(οὐσί, 51)이라고 부르는 그러한 것에 속하지 않는다(ὑπῆρχε, 51).

[인식의 진실과 거짓] - 감각의 선명한(ἐναργείας, 50)증거에 근거한 기준(τὰ κριτὴρια, 52)에 따른다.

: **거짓**과 잘못(τὸ ψεῦδος καὶ τὸ διημαρτημένον, 50)은 항상 의견에 덧 붙혀지는(ἐν τῷ προσδοξαζομένῳ, 51)것이다.
: 잘못은 만약 구분되어 받아드려진(διάληψιν), 우리 안의 어떤 움직이는(κίνησιν)심상과(τῇ φανταστικῇ)과 다르지 않다면 발생하지 않으리라. 그리고 이러한 심상과 합치하지 않거나 어긋난다(μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ)면 거짓이 된다.

: 그리고 이러한 심상과 합치되거나 어긋나지 아니하면 **진실**이 된다(γίνεται) - 의견은 바로 이러한 합치함 또는 어긋나지 않음 그리고 **합치하지 않거나 어긋남의 확인을 기다린다**(50)

[행위의 기준?]

: 느낌(πάθος, 52). - 소리 또는 가락(ἠχοῦντος)또는 소음을 내 보내는 것으로부터의 흐름(ῥεύματος)이 닥아 서거나(φερομένου)듣는 느낌을 내려할 때(παρασκευάζοντος)들음(τὸ ἀνούειν)이 생긴다.

: 은 같은 부분의 덩어리(ὄγκους, 53)로 나뉘어 진다. 이러한 덩어리들의 이동(ἔκθλιψιν, 53)이 우리에게 듣는 느낌을 일으킨다. 냄새도 마찬가지이다. 그리고 이러한 덩어리들은 밖으로 내 보내는 것이 지니는 상호연관과 구분된 단일성을 유지한다 - 이러한 전이가 없으면 들리지 않을 것이다.

### 93-1-1) 우리의 인식

감각하고 생각하고 느끼는 것은 **영혼**이므로 인식의 주체는 영혼[18]이다. 그런데 영혼은 가장 많이 **감각**한다. 그리고 감각 그 자체는 **몸**과 텅 빔(공간)이 있다는 증거한다. 왜냐하면 증명이 필요 없는, 선명하고 분명한 감각이 몸과 텅빔이 있다는 것을, 그리고 만약 공간과 텅빔이 있지 않다면 몸들은 어디에도 있지 않으며 움직이지도

---

18) 영혼은 뜨거움이 섞인 프뉴마와 아주 흡사하다. 그래서 어떤 측면에서는 뜨거움이고 어떤 측면에서는 프뉴마이다. 영혼은 몸의 작고 여린 부분들로 이루어져 있으며, 그 몸 전체에 두루 퍼져 있다. 그래서 몸 안에 있는 한, 영혼은 그 몸의 다른 부분이 제거 되어도 감각한다. 그러나 몸 전체가 부셔진다면 영혼은 흩어져, 더 이상 감각 할 수도 움직일 수도 없다.

않는다는 것을 보여 주기 때문이다. 몸들은 공간을 통해 움직이므로 그렇다. 그런데 몸들 가운데 어떤 것은 복합적인 반면 어떤 것은 복합적인 몸이 그것으로부터 이루어지는 것 곧 원자이다.

**원자**는 변하는 것이 아니므로, 있지 않는 것으로 소멸하는 것이 아니다. 원자는 복합적인 몸들이 해체 될 때에도 항상 그 자연대로 남아 있다. 그래서 원자는 아르케애이며, 필연적으로 그 자연으로 인하여 **몸**이다. 그리고 원자는 자기 안에 지니지 않는 그 텅 빔들을 통해서 각 각 떨어져 있으며, 텅 빔과 더불어 그 수에 있어 무한-따라서 우주는 무한하다-하고, 텅 빔과 함께 영원히 있다. 나아가서 원자는 연속적으로 영원히 움직인다. 무게를 지니기 때문이다. 무게 뿐만 아니라, 원자는 자신의 크기와 꼴(모양)도 지니는데, 이러한 꼴로 인하여 그로부터 필연적으로 모든 **질**이 생겨난다.

그런데 원자-몸의 입방체의 움직임과 모양과 그 상대적인 위치와, 몸의 면의 얇음과 들어 감 만을 지니는 그래서 몸의 깊이는 지니지 않는, 그 입방체로부터 무한히 공기 속에서 동일한 색을 지니게 되면서 재 빨리 유출 생성 되는 **상(像)**이 있다. 이러한 像이 **에이둘라** 라고 불리운다. 이제 이러한 에이둘라의 감관과의 직접적인 접촉과 그 입방체 안의 원자들의 요동으로 인한 생각로부터 우리는 **심상(心像)**을 얻는다. 감각에 의해서 이끌리는 이러한 과정을 통해 예를들어 말(馬)과 소와 사람 등의 상을 우리는 생각하게 되며, 이와 동시에 사람 등의 이름을 **선 개념**(先 槪念)에 따라 발설한다. 선(先)개념은 밖에서 자꾸 나타나는 것에 관한 **기억**으로 인하여, 이해 또는 옳은 억견(판단) 또는 관념에 저장되는 보편적인 것이기 때문이다. 그리고 우리는 선 개념으로부터 파생 되는 이러한 옳은 **억견**(과 이해와 관념)을 통해 '사람은 이것이라는 것'을 안다. 그렇다면 사람의 모양이 먼저 인식되지 않는한 우리는 사람이 어떠한 것이라는 것을 결코 알 수 없다. 밖의 것으로부터 오는 것의 모양을 보고 우리는 밖의 것을 생각하기 때문이다.

그런데 억견은 **진실** 또는 **거짓**이라고 말하여지는 것이다. 만약 어떠한 억견이 구분되어 받아 드려진 우리 안의 어떤 심상과 합치하거나 어긋나지 않으면 진실한 반면 합치하지 않거나 어긋나면 거짓이다. 그래서 모든 억견은 심상과의 합치 또는 어긋남의 확인을 기다려야만 한다. 따라서 감각과 선개념과 심상과 느낌은 진실과 거짓의 기준이다. 이것들은 선명하고 분명한 것들인 반면 확인을 기다리는 것들은 불 분명한 것들이며, 감각에 근거한 논리에 의해서 불 분명한 것이 분명하게 되기 때문이다. 논리의 도움을 받아 현실적인 접촉과 유비와 닮음과 합침에 의해서 생각되므로. 모든 생각은 감각으로부터 이루어진다. 감각은 그 자체 기준이다. **감각**을 반박하는 것은 아무 것도 없다. 모든 로고스는 감각에 메달리므로 로고스가 감각을 반박할 수는 없고, 헤테론한 모든 것은 똑 같이 다루어지므로 헤태론한 감각이 헤태론한 감각을 반박할 수 없으며, 동 류의 감각이 동 류 감각을 또는 비 동류의 감각이 비 동류의 감각을 억누를 수 없기 때문이다. 감각은 자기 뿐 아니라 헤태론한 것에 어떤 것이 덧 붙혀지거나 덮어 질 수 없으므로 그렇다. 감각은 분리된 것이기 때문이다. 바로 감각의 이 분리성이 감각의 진실을 보장한다. 그러나 감각은 기억되지 않는다. 그래서 기억되는 **선(先) 개념** 역시 진실과 거짓의 기준이다.

억견은 선명한 선 개념으로부터 파생되며, 기억을 그 바탕으로 하기 때문이다. 나아가서 **심상** 역시 그 기준이다. 심상은 감관을 통해 들어 오는 상에 관한 생각으로부터 얻어지는 것이기 때문이다. 바로 이러한 심상과 선개념과 감각은 더 이상의 증명이 필요 없는 선명하고 분명한 것들이다. 어떠한 논증도 무한 후퇴에 빠지면 않될 것이기 때문이다. 따라서 우리의 인식은 감각과 심상과 선개념 그리고 이것들을 전제로하는 억견으로 이루어진다.

나아가서 **느낌** 역시 하나의 기준이다. 왜냐하면 모든 생물의 선택과 회피는 쾌감과 고통이라는 두 가지 느낌에 따라 이루어지기 때문이다. 소리 또는 가락 또는 소음을 내 보내는 것에 관한 느낌은 외부의 그것으로부터의 어떠한 흐름이 우리에게 닥아 올 때 일어난다. 그리고 이와 더불어 들음(**감각**)도 생겨난다. 냄새도 마찬가지이다. 그래서 자신들을 내 보내는 것이 지니는 상호 연관성을 담지하는, 그러면서 같은 부분으로 쪼개져 구분된 단일성을 유지하는 이러한 흐름 덩어리들의 이동이 우리에게 듣는 느낌과 더불어 감각을 일으킨다. 이러한 흐름에 대해 우호적인 쾌락을 느낀다면 우리는 그것을 선택하는 반면 적의적인 고통을 느낀다면 회피한다. 따라서 느낌은 선택과 회피의 기준이 된다.

93-1-1-1) A. A. Long(21-30)

**94. 스토아 학파와 에피쿠로스 학파의 자유의지론을 비교 서술하시오(1991석사2학기).**

원자와 움직임(에피쿠르스)과 그 운명(스토아)

[Text : Lucretius, De rerum natura, II ; D.L. VII ; S.V.F. II]

**94-1) 에피쿠르스 학파(루크레티우스)** 에피쿠르스에게는 비스듬함(swerve, long, 58)에 관한 뚜렷한 진술이 없다. 단지 루크레티우스에게만 비스듬함과 자유의지 사이의 관계에 관한 세부적인 논의가 있을 뿐이다.

**: 무게는 외부 힘에 의한 타격(충돌?)을 통해 원인지워지는 것을 막는다(루크레티우스, II, 288)**

**타격**과 무게(plagas et pondera, 285)이외의 움직임의 알론한 원인(causa)이 있고, 그 원인으로부터 오는 힘이 우리 안에 타고나 있으므로(innate, 286), 우리 마음 그 자체(mens ipsa, 189)는 자신의 모든 행위의 필연성을 가지지 않으며 어떤 필연성에도 다그쳐지지 않는다. 어떤 장소와 시간에도 고정되지 않은, 처음 시작되는 움직임의 사소한 **비스듬함**(clinamen, 292 ; swering ; declinando, 253)이 있기 때문이다.

: 그래서 만약 모든 움직임이 항상 연결(conectitur, 251)되어져서 새로운 움직임이 오래된 움직임으로부터 항상 이어진다면 그리고 움직임의 처음 시작이 비스듬함(declinando, 253)으로 인한 것이 아니라면 지구상의 생물에게는 의지의 자유(libera...volumtas, 256-7)가 없을 것이다. 원인에서 원인으로(causam causa, 255)무한히 이어지는 운명의 사슬(fati fuedera, 244)들이 깨어질 수 없을 것이기 때문이다. 그러나 **비스듬한** 움직임이 있다. 따라서 의지의 자유가 있다-의지의 자유(volumtas(will), long, 59)는 우리의 욕망을 실현시켜주는 것 같다.

: 에피쿠르스가 말하는 원자들의 움직임 - 영원히 연속적이며 똑 같은 속력으로(ἐνδοτέρω ἰσοταχῶς, D.L. X, 43)움직여진다. 어떤 것들은 서로와의 거리를 두고 되튀기는 반면 어떤 것들은 뒤 엉키거나 또는 뒤 섞인 다른 원자들의 집단에 갇힌 채 왔다 갔다 진동한다(τὸν παλμὸν ἴσχουσιν, 43).

: 공간을 통해서 분리되 있어서 되튀기는 데에 저항할 수 없기 때문이다. 그리고 충돌(κατὰ τὴν αύγαρουσυν, 44)후 되 튀기는 것은 원자의 입방체(στερεότης, 44)이다.

: 루크레티우스가 말하는 원자들의 움직임 - [첫 번째] 몸들(corpora, 루크레티우스, 217, 원자들)은 자신들의 무게 때문에 텅 빔(허공)을 통해 곧 장 아래로 향한다. 그러다가 불 확실한 공간과 불 확실한 장소 속에서(locis spatio, 219)**비스듬하게**(declimare, 221 움직이기 시작한다. 만약 빗 방울처럼 허공을 통해 아래로만 모두 움직임다면 충돌(offensus, 223)은 일어나지 않을 것이고 **타격**의 새로운 시작은 불 가능할 것이다. 그래서 자연은 결코 어떤 것도 생산 할 수 없을 것이다(creasset, 224). 또한 원자들은 비록 무게는 똑 같더래도 똑 같은 속력으로 저항 없는 허공을 통해 움직일 것이다. 따라서 몸들은 다소 비스듬하게 반드시(necessest, 223)움직여야 한다(ferri, 239 ; inclinare, 243).

**94-2) 스토아 학파**

: 원인 없는 움직임(ἀναίτός κίνησιη, 아르님, II, 273쪽, 12)은 있지 않다 - 원인을 몸으로, 결과를 움직임에 영향을 입는 다른 또는 동일한 몸으로 나눈다(자연학 50).

: 우연은 불 분명한(τὺχηναίτίαν ἄδηλον ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ, 아르님, II, 966) 원인일 뿐이다. 각기 사건은 자신의 필연적인 원인을 지닌다(57). 그리고 원인들의 사슬은 상호 의존한다. 이러한 의존성이 제거되면 우주는 파괴된다.

: 운명은 우주의 로고스이다(εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, 아르님, 264쪽, 19-20). 우주의 로고스에 따라서 모든 것들이 생겼으며 생겨나고 또 완성된다. 운명은 있는 것들의 일련의 원인(αἰτία, D.L. VII, 149)또는 로고스이다. 이러한 원인 또는 로고스에 따라서 우주는 있으며 또 진행된다. - 힘 또는 예언 또는 섭리 인정 - 그리고 이러한 운명은 불과 같은 프뉴마 힘(γρύστππος δύναμιν πνευματικὴν, 아르님, II, 264, 14)

94-2-1)크뤼시포스 - 운명의 완전하고 주요한 원인들이 우리와 더불어(ἐφ' ἡμῖν, 자연학, 62)또는 우리를 통해(δι' ἡμῖν, 자연학 65)있다. 따라서 우리에게는 의지의 자유가 있다.

: 운명에는 두 가지 원인이 있다.

: 1) 보조적이며 유사한 원인(adiurante et proximae)-명백한 결정적인 자연을 지님
: 외부적인 모든 사건과 인간의 영혼에 주어진 표상을 포함하는 원인의 사슬(link, 자연학 61)
: 2) 그 자체 완전한 주요 원인(perfectae et principalis, αὐτοτελεῖς αἴτιαι, 자연학, 61)-사슬의 두 번째 부분
: 이유 있는 선택이거나 비 합리적인 충동인 우리의 힘(appetitus, 자연학 61)-그 움직임의 과정을 규정한다.
: 외부 조건들에 독자적임(자연학 65)

: 예를들어 A) 돌로 된 원통(cylindrical stone, 자연학 62)또는 물레에 어떤 충격(impulse, 자연학 61)이 주어지지 않는한 움직일 수 없다. 그러나 일단 충격이 주어지면 B) 자신들의 본성(suapte natura, 자연학 61)에 따라서 굴러가거나 또는 실을 잣는다. - 이처럼 운명의 법칙과 필연성은 원인의 아르케에와 부류를 움직이게 한다. 그러나 우리의 계획과 생각과 행동 그 자체의 충격(충동)은 각기 자신의 의지와 그 영혼의 특성에 의해 결정된다.

: 따라서 모든 것(특히 인간?)은 자발성의 형식 또는 양상(moudus and formae, 자연학 63)을 지닌다. 인간의 충격(충동)은 사

람 안의 내적인 원인이다. [중력]이 그 돌의 자연스런 움직임의 원인이듯이 말이다. 그리고 바로 이러한 행위들이 자신들의 자연에 어긋나지 않는 그러나 필연적인 행위이다(κατ' ἀνάγκην οὐ τὴν ἐκ βίας, 자연학 63). 바로 이렇게 행동하는 자는 자유로운자-지혜로운자-이다. 그리고 불분명한 원인을 아는 자이다. - 그러나 이런 자유는 단지 내적인 의식의 자유일 뿐인가?

: 실제로 자유는 어떤 상황에서도 자신 안에서 (자신의 힘으로) 이 충격(충동)을 생상하거나 생성하지 않는 것이다(자연학 64).

: 진실한 자유 의지는 사람 안에 있는 부수적인 충동(ἐπελειστικὴ κινησις, 자연학 64)의 존재를 지닌다.

94-1-1)

루크르티우스에 따르면, 첫 번째 몸들은 자신의 무게 때무에 텅 빔을 통해 곧장 아래로 향한다. 그러다가 불확실한 공간과 장소 속에서 비스슴하게 움직이기 시작한다. 만약 빗 방울처럼 허 공을 통해 아래로만 모듬 몸이 움직인다면 어떠한 충돌도 일어나지 않을 것이고 타격의 새로운 시작은 불 가능할 것이다. 자연은 그래서 어떠한 생산도 할 수 없을 것이고 또한 원자들은 비록 무게는 똑 같더래도 똑 같은 속력으로 저항 없는 허공을 통해 움직일 것이다.

그래서 만약 모든 움직임이 항상 연결되어져서 오래된 움직임으로부터 항상 새로운 움직임이 이어진다면, 그래서 무게와 타격 이외의 다른 원인으로 인하여서는 어떠한 움직임도 처음 시작되지 않는다면, 지구 상의 생물에게는 의지의 자유가 없을 것이다. 원인에서 원인으로 무한히 이어지는 운명의 사슬들이 결코 깨어질 수 없을 것이기 때문이다. 그러나 어떤 장소와 시간에도 고정되지 않는, 처음 시작되는 비스듬한 움직임이 있다. 그래서 몸들은 반드시 비스듬하게 움직이기 시작한다. [이것은 하나의 사실이다].

따라서 무게와 타격 이외의 움직임의 다른 원인이 있으며, 이 원인으로부터 오는 힘을 우리는 우리 안에 타고 난다. 그래서 우리 마음 자체는 자신의 모든 행위의 필연성을 지니지 않으며, 어떤 필연성에도 다그쳐지지 않는다. 비스듬하게 기울어지며 움직이는 우리 안의 그 힘으로 인하여 우리는 움직이기 때문이다. 따라서 자신의 욕망을 실현시켜주는 의지의 자유가 우리에게 있다. [이러한 설명은 쿠크테티우스 것이지, 에피쿠르스(342-270 BC)의 것은 아니다. 에피쿠르스에게는 비스듬한 움직임에 관한 뚜렷한 진술이 없다[19]. 그러나 쿠크레티우스(91-51 BC)역시 에피쿠르스 학파의 일 원이므로, 의지의 자유에 관한 루크레티우스의 주장을 에피쿠르스 학자의 것으로 보는 것에는 무리 없다]

원인을 몸으로, 결과를 움직임에 영향을 입는 다른 또는 동일한 몸으로 나누는 스토아 학에 따르면, 원인 없

---

19) 에피쿠르스에 따르면, 꼴과 크기와 무게를 지니는 원자-몸은 그 무게로 인하여 영원히 텅 빔 안에서 연속적이며 똑 같은 속력으로 움직인다. 그러나 어떤 것들은 공간을 통해 분리해 있어서 서로와의 거리를 두고 되튀기는-충돌 후 되 튀기는 것은 원자-몸의 입방체이다- 반면 어떤 것들은 되 엉키거나 뒤 섞인 다른 원자들의 집단에 갇힌 채 왔다 갔다 한다.

는 움직임은 있지 않다. 그래서 (모든 사건은) 자신의 필연적인 원인을 지니며 그 원인들의 사슬은 상호 의존한다. 만약 이런 의존성이 깨지면 우주는 파괴 될 것이다. 만약 있다면 우연은 불 분명한 원인일 뿐이다. 운명은 우주의 로고스이다. 우주의 이 로고스에 따라서 모든 것이 생겼으며, 생겨나고, 완성된다. 그래서 운명은 있는 것들의 일련의 원인 또는 로고스이며, 불과 같은 프뉴마 힘이다. [따라서 스토아 학에 따르면 있는 모든 것은 필연적으로 그러할 수 밖에 없는 운명을 지닌다-사람(의 행위)역시 마찬가지이다.]

그런데 크뤼시포스(281/278-208/205 BC)에 따르면, 운명의 완전하고 주요한 원인들이 우리와 더불어 또는 우리를 통해 있다. 외부적인 모든 사건과 인간의 영혼에 주어진 표상에 영향을 미치는 원인의 사슬인 보조적이며 유사한 원인이 그 하나요, 외부 모든 조건에 독자적으로 그 움직임의 과정을 규정하면서 이유 있게 선택 하는 우리의 비 합리적인 힘-충동인 완전한 주요 원인이 그 하나이다. 그러나 우리에게 결정적인 것은 후자의 원인이다. 따라서 우리에게는 의지의 자유가 있다. 어떤 충격이 주어지지 않는한 예를들어 물레와 돌로 된 원통은 움직일 수 없다. 그러나 일단 충격이 주어지면 자신들의 본성에 따라 실을 잣거나 굴러간다. 이처럼 운명의 법칙과 필연성에 따라 모든 것은 움직인다. 그런데 우리의 계획과 생각과 행동 그 자체의 충격(충동)은 각기 자신의 의지와 그 영혼의 특성에 의해 결정된다. 따라서 모든 것(특히 인간?)은 자발성의 형식 또는 양상을 지닌다. 인간의 경우 그의 충동(충격)이 그것의 내적인 원인이다. 돌의 경우에는 [중력이] 그 돌의 자연스런 움직임의 원인이다. 그리고 바로 이러한 행위들은 자신들의 자연에 어긋나지 않는 그러나 필연적인 행위들이다. 바로 이러한 자신의 자연에 따라 행동하는 자가 자유로운 자이며 지혜로운 자이고 불 분명한 그 원인을 아는 자이다.

[그러나 이러한 자유는 단지 내전인 의식의 자유일 뿐일까?] 실제로 자유는 어떤 상황에서도 자신 안에서 자신의 힘으로 이 충동(충격)을 생산하는 것이 아니다. 진실한 자유 의지는 사람 안에 있는 부수적인 충동의 존재를 지니기 때문이다.

## 고대철학존재론 색인(索引)


가능태 : 받아들이는 것으로서의 (244, 토마스)와 현실태

감각 : 감각된 것은 (279, 후서얼) 이외의 그 어떤 것도 아니다, 말에있어 선명하게 분절된 채 발음 가능한 것이 (329, 하이데거), (79, 플라톤)을 통해 앎이 회복된다

개념 : (259, 칸트)은 아프리오리한 직관의 대상이다

개별자 : (244, 토마스)화의 원리는 가리켜진 질료이다

계기 : 있음과 없음의 자존성으로부터 (269, 헤애겔)로의 추락.

계사 : (255, 칸트)로서의 Sein, (260, 칸트)는 판단의 양상과 관련된다.

구성 : Da의 존재 곧 심정성과 이해를 (316, 하이데거)하는 것은 말이다, 미래 파지로부터 충실로되는 생기있는 과정이 바로 각기 근원적인 (281, 후서얼)되는 과정이다.

기억 : (281, 후서얼)은 꾸준한 하나의 흐름에 있다, 감각된 것과 같은 것을 (79, 플라톤)해 내는 것이 상기이다, 과거에 거주하려는 욕망인 (359, 베르그송)을 통해 부정(否定)으로 돌아선다.

기체 : 반대들의 (132, 텔레스)-아르케임, 표상들로부터 얻어지는 (264, 헤애겔)이 신, 세계, 영혼이다, 다른 것들은 변해도 항상 머무르는 것이 (260, 칸트).

꿈 : 억견은 (97, 플라톤) 꾸는 상태와 같다, (104, 플라톤)과 같은 견해-로고스를 동반한 억견이 앎이다라는 견해.

논리학 : 방법을 통한 학문의 그때 그때의 입장을 조사하는 (297, 하이데거), 선험(259, 칸트).

놀라움 : (114, 121, 124, 플라톤).

누우스 : (73, 아낙사고라스)는 순수하며, 분리해 있고, 움직임을 일으킨다, (161, 텔레스)는 단 한 번에 생각한다-움직임 보다는 쉼과 멈춤을 닮았다, (164, 텔레스)는 나뉘어지지 않는다, (182, 텔레스)는 로고스없는 정의들-앎의 아르케애(191, 텔레스)에 관련된다.

덕 : (119, 플라톤)은 앎인가?, 올바른 로고스에 따른 가장 크고 진실한 영혼의 부분들의 상태가 (189, 190, 텔레스)이다, (196, 텔레스)은 선택을 올바르게한다, 모든 (197, 텔레스)은 앎인가?, (207, 텔레스)은 아르케를 목적들의 실천속에서 보존한다.

로고스 : 공통적인 신성한 (54, 헤라클레이토스), (104, 플라톤)와 분리되서는 앎이 불가능한가?, (136, 텔레스)안의 로고스, (139, 텔레스)에 의하지 않으면 결코 에이도스는 분리되지 않는다.

매개 : 반성규정의 체계로서의 (264, 헤애겔).

먼저(와 나중) : 지금의 떨어짐으로서의 (148, 텔레스).

모나드 : (166, 텔레스)의 부분은 없다, 단순실체로서의 (249, 라이프티쯔), 순수자아는 (286, 후서얼)이다.

모순 : (82, 플라톤)은 회피하라, *있고 있지 않는 것은 억견적인 것이다(97, 플라톤)*, (134, 텔레스)은 동시에 있을 수 없다.

모양 : (143, 텔레스)은 프라그마의 한계.

목적 : 그 자체 (177, 텔레스), (192, 텔레스)은 실천에 의해 얻어지는 선이다.

몸 : 순수한 (139, 텔레스)-자신 안에 자연을 지닌 것, (151, 텔레스)은 모든 방향에서 거리를 지니는 것이다, (158, 텔레스)과 영혼의 상호작용, 자연적인 (171, 텔레스)이 실체이다.

무 : (357, 베르그송)는 환상이다-각기 것의 부재로서의 무-유용성의 부재로서의 (360, 베르그송), (348, 하이데거)를 결의한다-장래는 무는 자기에로 가져온다, 순수한 (269, 헤애겔).

무지 : (97, 플라톤)는 가장 어둡다.

무한 : 몸의 크기는 (151, 텔레스)는 무한하지 않지만, 그 나뉨은 (〃)하다, (151, 텔레스)은 한정없는 거리를 뜻한다.

반대 : (84, 플라톤)는 자신에 반대되지 않는다, 하나는 하나에만 (119, 플라톤)된다, 비겁의 (123, 플라톤) 용기, 자제의 (206, 텔레스)는 방종, 있음과 없음의 (270, 헤애겔).

방종 : (208, 텔레는)은 무지나 몰상식이 아니다, (178, 텔레스)한 자에게는 인식이 아무런 효력 없다, (204, 텔레스)은 정열에 의해 지배된 상태.

범주 : Dasein적이지 않는 전재자들만의 존재적인 있음 양식에 속하는(218, 하이데거, 302), (132, 텔레스)의 기체, (158, 텔레스)에는 공통적인 것이 있지 않다, (259, 칸트)는 오성개념이다.

범주 : 영혼은 (163, 텔레스 : 요소)로부터 이루어진 것이 아니다.

변화 : 순식간의 (149, 텔레스)는 시간 안에서 일어난다.

부정 : (358, 베르그송)은 긍정에 정확히 대칭적이다.

분리 : 영혼과 몸은 (159, 172, 텔레스)은 분리되지 않는다, 움직이는 것으로부터의 누우스는 (72, 아낙사고라스), 덕들의 (197, 텔레스), 있음과 없음은 구분되지만 (269, 헤애겔)되지 않는다, 에이도스는 로고스에 의하지 않고는 결코 (139, 텔레스)되지 않는다, 자리의 (143, 텔레스), 있는 것이 하라라면 두발 달림과 사람은 (136, 텔레스)된다, 생각과 있음은 대자적으로 (264, 헤애겔)되지는 않지만 구분되는 것으로 인식된다.

불 : 모든 것을 발생시키고 조절하는 헤라클레이토스의 (100, 플라톤), 모든 것은 (52, 헤라클레이토스)의 변화, (111, 플라톤)과 더불은 기교.

불안(Angst) : (335, 337, 하이데거).

비(非) : (358, 베르그송)를 덧 붙힘은 전적으로 지성적인 작업일 뿐이다. 거룩은 (120, 플라톤)거룩이 아니다.

상기 : (79, 플라톤)는 배움이다-(〃)는 같음과 같지않음으로부터 이루어진다.

상태 : 덕은 로고스를 지닌 영혼의 부분의 (196, 텔레스)일 뿐이다.

생각 : (159, 텔레스)은 영혼에 고유한 것이다.

생명 : (172, 텔레스)은 여러 가지로 말하여진다, (170, 텔레스)의 일 부-감각 움직임 사유 소화 섭취,

(361, 베르그송)처럼 행위 또는 앎은 불 연속적이다. (362, 베르그송)을 지속안에서 본다-(〃)은 근원적인 실재성이다.

생성 : 움직여지거나 실천 없이는 어떤 것도 (149, 텔레스)생성되지 않는다, 있음으로 옮아가는 없음의 직접적인 규정성으로서의 발생(270, 헤애겔), (245, 토마스)은 형상을 획득할 때 일어난다, (361, 베르그송)일반은 추상으로서 사기이다, (70, 아낙사고라스)은 뒤섞임이다-없는 것으로부터는 (〃)될 수 없다.

선(善) : (123, 텔레스)의 반대는 나쁨, (123, 플라톤)은 아름다움이다, 아르답고 (123, 플라톤)하다면 쾌락이다?, (192, 텔레스)은 실천에 의해 얻어지는 것이다.

선택 : 신중한 (111, 플라톤)에 의해 덕은 얻어진다?, (190, 텔레스)은 심사숙고하는 욕망이다, 방종은 (206, 텔레스)에 의하지 않는다.

세계 : (331, 하이데거)의 세계성.

소멸 : (149, 텔레스)의 원인은 순식간에 떨어져 나감이다, 생성의 계기로서의 발생과 (169, 헤에겔), 없음으로 옮아가는 있음의 직접적인 규정성으로서의 (270, 헤애겔).

소크라테스 : (197, 211, 텔레스).

속성 : 신의 (254, 칸트)은 논리적인 속성일 뿐이다-실제적인 속성이 아니다.

수 : (166, 텔레스)는 모나드들의 총합인가?

순수 : (97, 플라톤)하게 있는 것, (211, 텔레스)는 헤태론하지 않고 같음이다.

순식간 : 아주 작아서 인식될 수 없는 변화의 (149, 텔레스).

시간 : (147, 텔레스)은 있는가-(〃)은 움직임의 일 종이다-(149, 텔레스)과 있음-영혼없이는 (149,텔레스)도 없다, 체험류의 다양을 하나로 통일하는 원리 로서의 (279, 후서얼), 현존재의 존재(Sorge)의 의미로서의 (341, 하이데거), (148, 텔레스)의 앞 뒤 척도는 지금이다, 아프리오리한 (250, 칸트)의 규정일 뿐인 순수오성의 도식. 내적 감각으로서의 (칸트, 260)은 나타남의 직관형식이다-(〃)은 흐르지 않는다.

신화 : 올바름을 지니게 된 과정에 관한 (111, 플라톤), 사후의 삶에 관한 (88, 플라톤).

실존 : Dasein이 거기에 태도를 항상 취하거나 취할 수 있는 있음 그 자체가 (298, 하이데거)이다, (299, 337, 하이데거)을 구성하는 것들의 구조연관이 실존성이다.

실천 : 반대로의 (112, 플라톤), (176, 텔레스)은 선을 겨눈다, (190, 텔레스)의 주인은 감각과 누우스와 욕망, (190, 텔레스)의 아르케애는 감각이 아니다, 정열에 의한(206, 텔레스), (194, 196, 230, 텔레스)적인 삼단논법, 느낌은 (359, 베르그송)적 사회적 요인이다.

실체 : 있는 것 자체(78, 플라톤), 있는 것의 한 류로서의 (132, 171, 텔레스)실체, (139, 텔레스)는 자연을 지니는 것들이다.

악 : (207, 텔레스)은 자신이 알아 차릴 수 있다.

앎 : (78, 플라톤)과 영혼과 실체는 함께하는 것들이다-(〃)을 갖는 것은 상기하는 것이다, 있는 것을 인식하는 것이 (97, 플라톤)이다, (104, 플라톤)은 로고스를 동반한 옳은 억견이 아니다, (196, 텔레스)에 관련되는 영혼의 부분, (191, 텔레스)의 아르케애는 앎이 아니라 누우스에 관련된다, (361, 베

르그송)의 구조는 영화촬영술의 구조이다-생명처럼 ( 〃 )과 행위는 불연속적이다.
앞과 뒤 :  시간과 움직임의 (148, 텔레스), 자리의 (142, 텔레스) 위치.
어려움 : (159, 172, 280, 텔레스)으로부터 벗어나자.
억견 : (104, 플라톤)은 힘이다.
에이도스 : 기체 안의 현실적인 자연이 (139, 텔레스)이다.
연속 : (143, 텔레스)된 것은 동시에 있다, (151, 텔레스)적인 것은 무한한 것이다-그 나뉨과 덧붙힘에 있어.
염려(Sorge) : Dasein의 존재로서의 (334, 315, 하이데거).
영혼 : (158, 텔레스)과 몸은 상호작용한다-영혼의 속성들이 질료 안의 로고스이다, (159, 텔레스)은 몸의 부분들을 함께 묶는다, 플라톤의 (162, 텔레스)에 관한 텔레스의 비판, (163, 텔레스)은 프라그마인가?, (토마스, 245)의 개별화, (250, 라이프니쯔)은 우주의 거울이다.
요소 : 첫 번째(104, 플라톤), 세 가지 (132, 텔레스).
용기 : (122, 플라톤)는 두려운 것과 그렇지 않은 것에 관한 지혜이며 비겁(두려운 것과 두렵지 않는 것에 관한 죄임)의 반대이다.
우연 : 두 가지( 135, 텔레스).
움직임 : (72, 아낙사고라스)의 원리로서의 누우스, (142, 텔레스)의 성립근거는 자리(장소)이다, 모든 변화와 (149, 텔레스)는 시간 안에 있다, 있음에서 없음으로 없음에서 있음으로 옮아 감이 (269, 헤애겔)이다.
원인 : 첫 번째 진실한 (76, 플라톤), 있는 것의 (82, 플라톤), 부수적인 (82, 플라톤).
위치 : 자리의 (152, 텔레스), 상대적인 (142, 텔레스), 자리는 없지만 (142, 텔레스)를 가지는 수학적인 것들, 자리의 각기 거리가 다른 여섯 (151, 텔레스), (166, 텔레스)없는 모나드가 점이다.
유비적으로 : (144, 텔레스) 자리의 앞 뒤는 움직임의 앞 뒤이다, 순수한 것과 그렇지 못한 것은 (201, 텔레스) 같다.
윤리 : (178, 텔레스)학, (197, 189, 텔레스)적인 덕, 방종은 회피되어야 할 非 (208, 텔레스) 상태.
으로케애 : (131, 텔레스)로부터 모든 것이 생겨난다.
음절 : (104, 플라톤)의 요소는 인식된다-단지 요소들의 합이 음절은 아니다.
이념(이상) : 신은 하나의 (254, 칸트), 이데아는 (363, 베르그송)일 뿐이다.
이데아 : 반대되는 (85, 플라톤), 음절은 그 철자들이 합쳐질 때 생성되는 단일한 (104, 플라톤)이다.
이름 : 동일한 것의 여러 (114, 플라톤), 소피스테에스 편의 (137, 텔레스)
이해 : 실존함 자체를 이끌고 가는 이해가 실존적인 (298, 하이데거), Da의 존재(현-존재)로서의 (317, 하이데거).
인식 : (72, 아낙사고라스)의 원리로서의 누우스, (97, 플라톤)에는 있는 것이 배정된다, 같은 것에 의한 같은 것의 (158, 텔레스), 젊은이들은 (178, 텔레스) 보다는 실천을 문제삼는다.
있음 : Da(하이데거, 316)은 세계-내-존재, Da(299, 하이데거)있음구조(틀), 실연판단으로부터의 Da(칸트, 250), 규정된 있음으로서의 Da(헤애겔, 270), (246, 토마스)은 받아들여진 것이다, 움직임으로부터 (99, 플라톤), 생성으로서의 (100, 플라톤), 모든 것에 공통된 것으로서의 (102, 플라톤, 실체), 항

상 (72, 아낙사고라스)으로서의 누우스, 류 개념으로서의 (스토아, 226 ; 하이데거, 329), (135, 171, 텔레스)은 여러 가지로 말하여진다, (324, 하이데거)의 여러 의미, (96, 플라톤)자체가 앎의 대상이다, (215, 칸트)은 실제적 속성이 아니다, (149, 텔레스)에 있어서 헤태론한 시간의 부분은?, 시간 안에 (149, 텔레스), (149, 텔레스)과 시간, (149, 텔레스)과 생성의 우연적인 원인은 떨어져 나감이다, 실존론적인 범주로서의 (310, 하이데거), 전재성-(하이데거, 314), 전재적 (328, 하이데거), Da(316, 하이데거), Da(270, 헤애겔), Da(260, 칸트), Da(278, 후서얼), 도구적(328, 하이데거), (135, 텔레스)자체, 순수한 (269, 헤애겔).

있지않음 : 쉼으로부터의 (99, 플라톤), (348, 하이데거), 순수한 (헤에겔, 269), 있음의 이면적인 규정으로서의 (271, 헤애겔), (357, 베르그송)은 환상이다, 비록 순수하게는 아니지만 (136, 텔레스)도 있다.

자리 : (152, 텔레스)의 위치, (144, 텔레스)는 움직임의 성립근거, (142, 텔레스) 안에 있지는 않지만 위치는 지니는 수학적인 것들, (142, 텔레스)는 길이와 폭과 깊이 라는 세 차원을 지닌다, (143, 텔레스)는 담긴 몸의 한계.

자아 : 의식하면서 구성하는 초월적 (280, 후서얼).

자연 : 움직임과 쉼의 아르케애로서의 (139, 텔레스)-에이도스와 질료-그러나 에이도스가 고유한 자연이다.

자연학 : (137, 텔레스)은 질료와 에이도스가 합해진 것을 다룬다, (160, 텔레스) 이론에 영혼의 속성들에 관한 이론이 속한다, (210, 텔레스)적인 로고스.

절제 : 올바르고 유용함이 (121, 플라톤)이다, 대립되는 쾌락의 부족과 쾌락의 초과 사이의 것이 (213, 텔레스)이다, (191, 텔레스)는 프로네애시스를 보존한다.

점 : (166, 텔레스)은 위치 없는 모나드, (58, 퓌타고라스)의 흐름에 의한 폭 없는 길이인 선의 심상을 숙고한다.

정치 : (110, 플라톤)적인 덕의 교육가능성?, (193, 텔레스)술이라는 이름이 프로네애시스에게 주어진다, (112, 플라톤 ; 텔레스, 193)술.

조화 : (167, 텔레스)는 비율이거나 뭉침이다, 수적인 비율에 의한 우주의 (57, 퓌타고라스), 신에 의한 예정된 (249, 라이프니쯔).

존재(Existenz) : (273, 헤애겔)는 본질의 절대적인 외화(外化)이다, 신에서만 (246, 토마스)와 본질이 일치한다, 신의 (254, 칸트)로부터 존재의 도출은 환상이다. (198, 플라톤), (346, 하이데거)론적 차이.

죄 : 자기에 약해짐은 (122, 플라톤, 129).

죽음 : 염려는 (348, 하이데거, 341)에 이르는 존재.

지금 : 시간이 아닌 (66, 텔레스), 과거와 미래의 경계로서의 (148, 텔레스), 시간의 앞 뒤 척도의 (148, 텔레스), 자기 이동하는 수의 모나드로서의 (148, 텔레스). '통속적인 시간 개념'으로서의 (349, 하이데거)-시간, 흐르는 >(283, 후서얼)<-시점.

지평 : 상기된 것의 미래에 열려진 (281, 후서얼).

지향성 : 의식의 존재방식으로서의 (280, 후서얼), 과거파지는 독특한 하나의 (281, 후서얼).

지혜 : 앎-측정술로서의 덕(110, 플라톤), (195, 텔레스)는 프로네애시스가 아니다.

진실 : 지성적인 양 부분의 활동이 (190, 텔레스)-실천적인 지성의 ( 〃 )은 욕망과 일치된 상태인 반면 이론적인 지성의 ( 〃 )은 좋음이다. (63, 텔레스)은 있는 것은 있고 없는 것은 없다 라고 말하는 것이 진실이다.
질료 : (132, 텔레스)는 형상의 결여이다, 기체안의 잠재적인 자연이 (139, 텔레스)이다.

차이 : 생물의 종적인 (173, 텔레스).
추상 : 수학적인 (179, 텔레스, 192).

쾌락 : 아름답고 선하다면 (123, 플라톤)이다?, (206, 텔레스)에 방종은 연관된다.
크기 : (153, 텔레스)은 현실적으로 무한하지는 않더래도 그 나뉨에 있어서는 무한하다, 영혼은 (161, 텔레스)가 아니다.

테트락튀스 : (58, 퓌타고라스)는 완전 수 10이요 모든 자연의 샘이다.
파르메니데스 : (137, 텔레스)에 대한 두 사람의 반박.
판단 : 오성의 논리적 기능이 (259, 칸트)이다.
프라그마 : 영혼은 (163, 텔레스)인가?
프로네애시스 : (192, 텔레스)의 목적은 잘 실천함이다-( 〃 )목적을 잘 심사숙고한다, (194, 텔레스)가 가장 귀한 것은 아니다-가장귀한 것은 지혜이다, 사적인 (55, 헤라클레이토스).

하나 : 잠재적으로는 여럿이지만 현실적으로는 (172, 텔레스).
한계 : 자리는 담는 몸의 첫 번째 (143, 텔레스)이다.
현실성 : 현존재의 현실의 사실성으로서의 (310, 334, 337, 하이데거), 앎으로서의 (171, 텔레스)-영혼, (171, 텔레스)은 가장 주로 말하여지고 있는 것, (255, 칸트)은 그 이상의 가능성을 포함하지 않는다, (274, 헤에겔)은 반성된 절대자이다.
호모뉘마 : (170, 텔레스)한 생명은 본디 생명이 아니다, (172, 텔레스)한 눈, (245-246, 토마스)하게만 형상과 질료 안에 가능태와 현실태가 발견된다.
활동(ἐνέργες) : 영혼은 가장 (78, 플라톤)적으로 있다, 영혼은 가능태의 (173, 텔레스), (176, 텔레스)을 목적으로 삼는 기교도 있다.
힘(δύναμις) : 있는 것의 한 류로서의 (96, 토마스), 생존하는 (111, 플라톤), 영혼의 (172, 텔레스)으로서의 몸, 모든 기교는 하나의 (176, 텔레스)에 속한다.

# 존재론 논자시 답안

**3) 토마스의 '개별화의 원리'를 형상과 질료라는 개념으로 설명하라(1996박사1학기) - Thomas는 '개별화의 원리'를 형상-질료 관계에서 어떻게 파악하고 있는지 약술하시오(1991박사2학기) - 토마스 아퀴나스에서 개별화의 원리를 형상과 질료의 개념을 사용하여 설명하시오(1998년2학기) - 4) Tomas Aquinas 존재론에서 '본질'(essentia)과 '존재'(existentia)의 구별이 갖는 의의를 쓰시오(1995박사1학기) - 5) 스콜라 철학에서는 본질(essentia)과 가능태(potentia)의 관계가 어떻게 파악되고 있는가(1992석사1학기) - 5-1) 토마스 아퀴나스에서 자연적 '존재자(ens)'의 발생과 소멸을 해명하시오(2000년 1학기)**

[ Text : De ente et essentia ]

**개별화 원리(individuationis principium, 영어번역 2 장[4 문단], 독어 번역 원문 23쪽).**

: 는 질료(materia, 2[4], 23)이다 - 그래서 형상과 질료를 포괄하는 본질(essentia, 2[4], 23)은 보편자가 아니라 특별자(particularis, 위의 곳)이다 - 고로 이 경우 보편자는 정의 될 수 없다.
본질은 사물(rei, 2[1], 20)정의에 의해서 가리켜진(significatur, 2[4], 23)것이라면 그렇다

: 자신의 본질을 통해서 사물(res, 2[1], 19)은 인식되며, 종과 류 안에 고정된다.

: 그러나 단순한 것(rei, 4[4], 46)의 본질은 전체로서만 가리켜진다 ↔ 복합실체만의 본질임 - 전체 또는 부분으로서 가리켜질 수 있다(significare, 4[4]. 46)
형상이외의 받아 들이는 어떤 것이 없기 때문이다 - 질료 안에서, 받아드려지지 않는다.

: 그러나 가리켜진 질료(materia signata, 2[4], 23)이지, 첫 번째 질료(materia prima, 2[10], 31 ; 5[10], 51)는 아니다.
: signo - are(signum), to put a mark upon, marl. onscribe : to indicate, to impress.
: 규정된 차원들(dimensionibus, 2[4], 23)아래서 숙고된 것을 말한다.
: 이 특별한 살과 이 특별한 뼈(hoc os et haec caro, 2[4], 23)이다.

: 이러한 질료는 소크라테스가 정외될 수 있다면 소크라테스의 정의의 부분이지 사람 그 자체의 정의의 부분은 아니다

: 은 가리켜지지 않는(materia non signata, 2[4], 3)질료를 포함한다.
: 은 단적인 살과 뼈(caro et os absoluto, 2[4], 23)이다.

: 따라서 사람의 본질과 소크라테스의 본질은 가리켜지는 것과 가리켜지지 않는 것의 차이일 뿐이다.
: 종 : 같은 종 안의 개별자들(indiviui, 2[5], 24)임.
: 질료를 통해 종들과 관련하여 규정된 것들이다.
: 종의 측면에서(respectu specaei) 차원에 의해 규정된 질료를통해 자리켜진다.
: 류의 측면에서(respectu generis) 구성적인 차이를 통해 가리켜진 것이다 - 형상을 통해 류들과 관련하는 규정.

: 가리킴 또는 규정은 그 류와 관련된 종 안의 것이다.
: 종(사람)의 본질 안에 그리고 류(동물)의 본질 안에 존재하는(existens, 2[5], 38)어떤 것에 의해서 원인지워질 수 없다.
: 종 안에 있는(sit)것은 무엇이든 류 안에, 단지 규정되지 않은 채 있다.

: 가리켜진 질료 안에서 받아 드려짐에 의해 복합적인 것의 본질은 나뉘어진 그대로 여러 개로 된다(multiplcan-tur, 4[5], 46). 그 결과 종적으로 동일한 것들이 수적으로 다르게 된다

: 1) 차이를 덧 붙힘에 의해서(류적인 자연이 종들안에서 여러 가지로 됨).
: 2) 질료의 다른 부분들 안에서 형상을 받아드림에 의해서(종적인 자연이 다른 개별자들 안에서 여러 가지로 됨)
: 3) 분리된 것 그리고 어떤 것 안에서 받아 드려진 것 사이의 구분에 의해서 - 예를들어 분리된 뜨거움과 분리 안된 뜨거움-(4[6], 48)

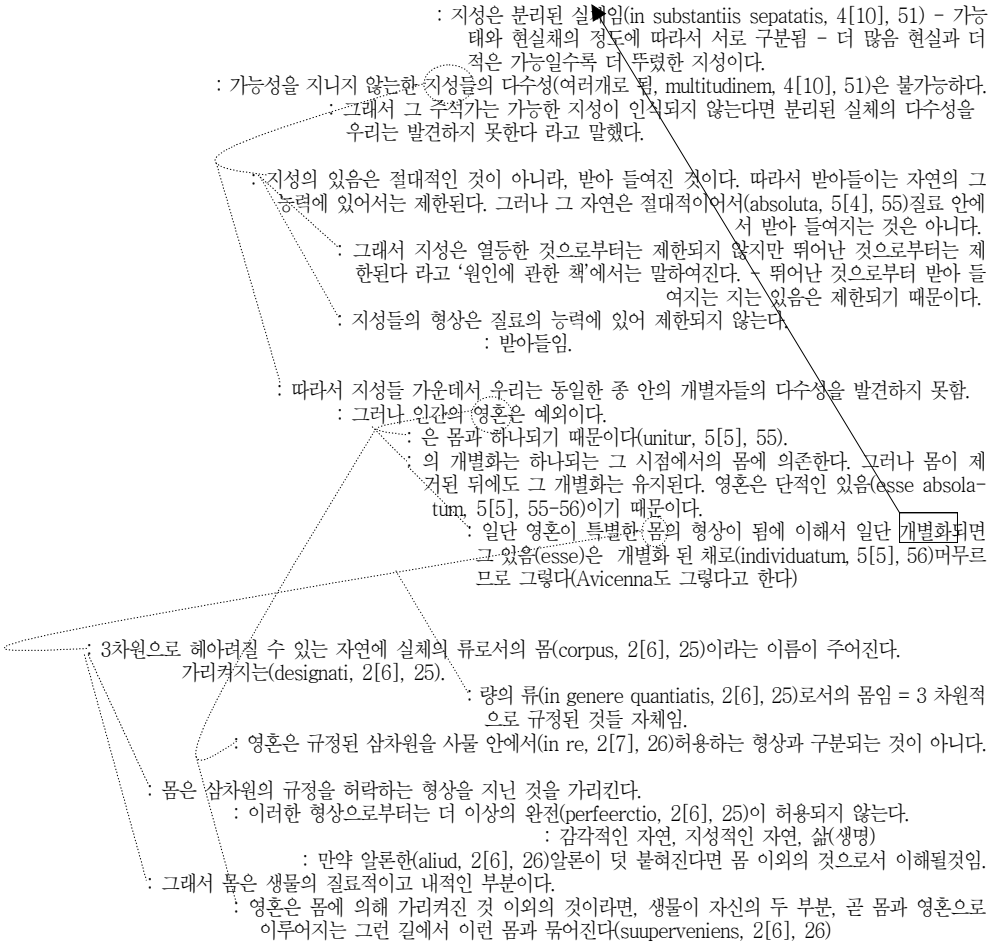
: 그러나 단순한 것의 본질은 질료 안에서 받아 들여지지 않기 때문에 동일한 종 안의 여러 개별자들은 있지 않고 [구분되는] 많은 종들 만큼 개별자들이 있다.

: 는 형상을 통해서 현실적으로 **있는 것(ens** actu, 2[2], 21)이 된다.

: 은 질료를 현실화 시킴.
: 이러한 형상(forma)이 획득 될 때 어떤 것(res)은 비록 순수하게 아니라 이차적이긴 해도 생성(generari, 4[5], 46)된다

: 받아 들이는 것은 받아 들여지는 것과 비교할 때(respectu, 4[8], 50)가능태인 반면 받아 들여지는 것은 현실태(actus, 4[8], 50)이다.
: 따라서 형상(forma)은 자신이 신으로부터 받아 들이는 그 **있음**의 측면에서는(respectu esse, 4[8], 50)반드시 가능태(in potentia, 4[8], 50)이다
: 가능태와 현실태는 우선적으로 형상과 질료 안에 발견되는 것이 아니라, 지성 안에서 발견된다.
: 그러나 애매한 뜻(aequivoce, 4[8], 50)에서는 (형상과 질료 안에서도 발견된다).

# 영혼의 개별화와 몸




[ 동일한 종에 속하는 구별되는 개별자의 원리는 가리켜진 질료이다. 형상을 받아 들이는 질료의 자연에 의해서 복합적인 것의 형상 또는 본질은 나뉘어진 그대로 여러 개로 된다. 그 결과 종적으로 동이한 것이 수적으로 다르게 된다. 그리고 여러 개로 되는 이러한 길은 1)류적인 자연이 종들 안에서 여러 가지로 되는, 차이가 덧 붙혀짐에 의해서이든지, 또는 2)종적인 자연이 다른 개별자 안에서 여러 가지로 되는, 질료의 다른 부분들 안에서 형상이 받아 드려짐이든지, 또는 3)예를들어 분리된 뜨거움과 분리 안된 뜨거움에서처럼, 분리된 것과 그리고 어떤 것 안에서 받아 들여진 것 사이의 구분에 의해서이든지 이다. 나아가서 받아 들여지는 것은 받아 들이는 것에 대하여 볼 때 현실태인 반면 받아 들이는 것은 받아 들여지는 것에 대하여 볼 때 가능태 이다. 그래서 질료는 가능태인 반면 형상은 현실태이다. 형상은 질료를 현실화시키기 때문이다. 그러나 지성과 같은 단적인 것의 본질은 질료 안에서 받아 들여지는 것이 아니기 때문에 질료가 가능태 이다라는 뜻에 있어서의 가능태가 아니라, 오히려 자신의 있음을 신으로부터 받아 들인다는 뜻에서 가능태 이다. 종에 속하는 개별자들과는 달리 지성은 동일한 종 안의 여러 개별자들로 있는 것이 아니라, 종들 만큼 많은 개별자들로 있을 뿐이다.

따라서 질료를 지니지 않는 지성의 개별화의 원리는 자신의 있음을 신으로부터 받아 들일 수 있는 가능성이

다. 따라서 지성의 경우 개별화의 원리는 가리켜진 질료가 아니므로 동일한 종 안의 구분되는 개별적인 지성들은 없다. 그러나 영혼의 경우는 예외이다. 영혼은 몸과 하나되기 때문이다. 몸과 하나되므로 몸의 그 질료가 영혼을 받아 들이기 때문이다. 그래서 몸과 하나 되는 그 시점에 동일한 종 안의 영혼들이 개별화 된다. 그리고 영혼의 이러한 개별화는 몸이 제거된 뒤에도 유지된다. 영혼은 단적인 있음이기 때문이다 ]

같은 종(사람)에 있어서의 개별자(소크라테스)의 개별화의 원리는 [형상이 아니라], 가리켜진 질료이다. 그러나 첫 번째 질료는 아니다. 그래서 소크라테스로 되게 하는 것은 소크라테스의 형상이나, 소크라테스의 첫 번째 질료가 아니라, 구체적인 이 소크라테스의 살과 뼈들이다. 그리고 바로 이러한 질료는 소크라테스가 정의 될 수 있다면 그 정의의 부분이지, 사람 그자체의 정의의 부분은 아니다. 그 자체 사람의 정의의 부분은 가리켜지지 않는 질료, 곧 단적인 살과 뼈이기 때문이다. 따라서 같은 종 안의 개별자들은 자신들의 종적인 측면에 있어, 어떤 차원에 의해 규정된 질료를 통해, 가리켜지는 바의 것들이다. 그리고 바로 이 개별자가 소크라테스의 본질이다. 나아가서 이 본질이 사물의 정의해 의해서 가리켜지는 것이므로, 만약 개별적인 소크라테스가 인식된다면 그의 본질이 인식되는 것이지 [소크라테스 자체가 인식되는 것은 아니다]. 반면에 사람의 본질은 류적인 측면에 있어, 형상을 통해 그 류와 관련하는 구성적인 차이를 통해, 가리켜지는 바의 것들이다. 그렇다면 종 안에 있는 것들은 무엇이든 류 안에 규정되지 않은 채로 있을 뿐이다. [이 규정되지 않는 것들이 질료에 의해서 가리켜질 때 개별화 된다].

따라서 그 가리킴은 류와 관련된 그 종 안의 것으로서, 종(사람)의 본질 안에 그리고 류(동물)의 본질 안에 존하는 어떤 것에 의해서 원인지워질 수는 없다. 그렇기 때문에 복합적인 것의 본질은 가리켜진 질료 안에서 받아 들여지는 가운데, 1)류적인 자연을 종들 안에서 여러 가지로 되게 하는, 차이를 덧 붙힘에 의해서든지 또는 (vel, 4[6], 48), 2)종적인 자연이 다른 개별자들 안에서 여럿으로 되는, 질료의 다른 부분들 안에서 형상을 받아 들임에 의해서든지 또는 3)예를들어 분리된 뜨거움과 분리되지 않은 뜨거움과 같은, 분리된 것과 그리고 어떤 것 안에서 받아 들여진 것 사이의 구분에 의해서, 나뉘어진 그대로 여러 개로 된다. 그리고 그 결과 종적으로 동일한 것들이 수적으로 다르게 된다. [개별화 된다. 그래서 개별화의 원리는 받아 들여지는 형상이 아니라, 받아 들이는 질료이다] 그러나 단순한 것의 본질은 받아 들여지지 않기 때문에 동일한 종 안의 여러 개별자들이 있는 것이 아니라, [구분되는] 많은 종들 만큼 개별자들이 있다.

반면 질료는 형상을 통해서 현실적으로 있는 것이 된다. 형상은 질료를 현실화시키기 때문이다. 그리고 바로 이러한 형상이 획득 될 때, 어떤 것(**res**)은 비록 순수하게가 아니라 이차적이긴 해도 **생성**된다 [그렇다면 형상을 잃는 것이 소멸일 것이다] 나아가서 받아 들이는 것은 받아 들여지는 것과 비교 할 때 **가능태**인 반면 받아 들어지는 것은 **현실태**이다. 따라서 형상은 자신이 신으로부터 받아 들이는 그 **있음**의 측면에서는 반드시 가능태이다. 그러나 가능태와 현실태는 우선적으로 형상과 질료 안에서 발견되는 것이 아니라, 지성 안에서 발견된다–단지 이

의어(異意語)적인 감각에서만 형상과 질료 안에서 발견 될 뿐이다-. 나아가서 가능태와 현실태의 정도에 따라서 지성은 서로 구분되는 분리된 실체이므로, 더 많은 현실과 더 적은 가능일수록 더 뚜렷한 지성이다. 그렇다면 이러한 가능성을 지니므로 지성들의 다수성은 가능하다. 개별화의 원리는 질료이며, 질료는 받아 들이는 반면 형상은 받아 들여지기 때문이다. 그래서 그 주석가는 가능한 지성이 인식되지 않는다면 분리된 실체의 다수성을 우리는 발견하지 못한다 라고 말했다. 그런데 지성의 **있음**은 절대적인 것이 아니라, 받아 들여진 것이다. 그래서 받아 들이는 자연의 그 능력에 있어서 지성은 제한된다. 비록 지성의 그 자연은 단적인 것이어서 질료 안에서 그 **있음**을 받아 들이는 것은 아니지만 말이다. 그래서 '원인에 관한 그 책'에서 지성은 열등한 것으로부터는 제한 받지 않지만 뛰어난 것으로부터는 제한 받는다 라고 말하여진다. 뛰어난 것으로부터 받아 들여지는 **있음**은 제한되기 때문이다. 그러나 지성들의 형상은  받아 들이는 질료의 능력에 있어서는 제한되지 않는다. 따라서 지성들 중에서 우리는 동일한 종 안의 개별자들의 다수성을 발견하지 못한다.

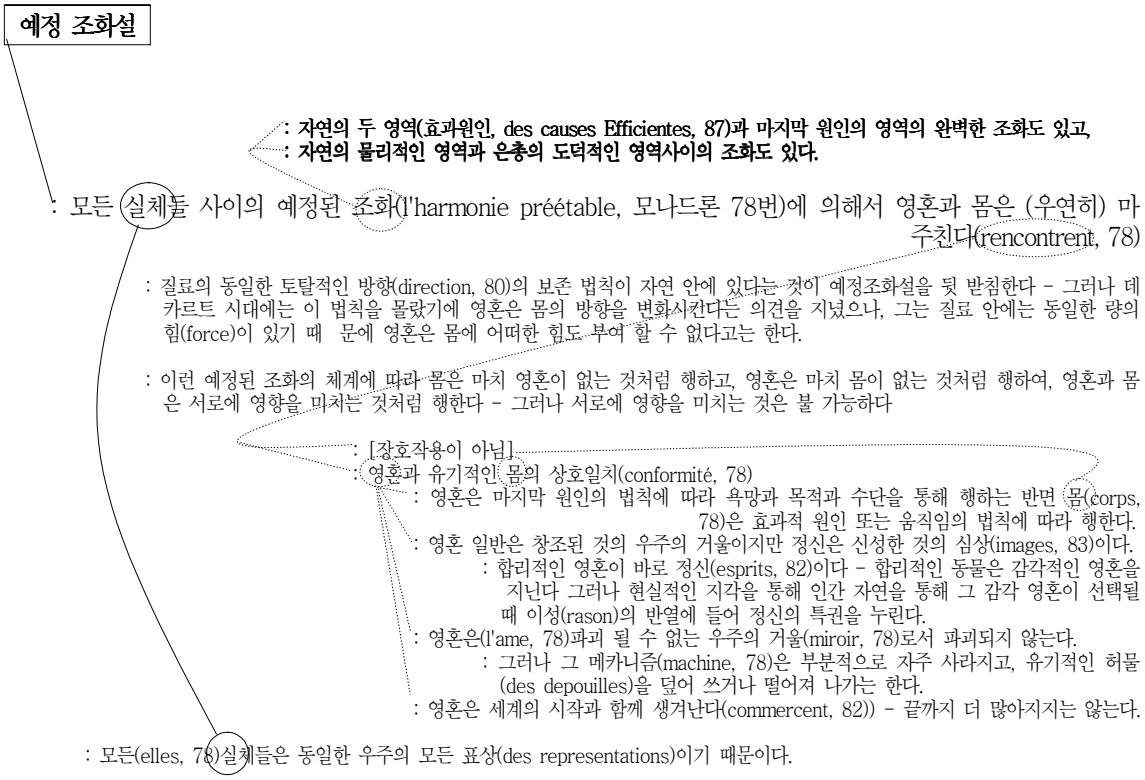
그런데 인간의 영혼은 예외이다. 영혼은 몸과 하나되기 때문이다. 그리고 하나되는 그 시점에 영혼의 개별화는 의존한다. 그러나 몸이 제거된 뒤에도 그 개별화는 유지된다. 영혼은 단적인 있음이기 때문이다. 아비켄나도 말햇듯이 일단 영혼이 특별한 몸의 형상이 됨에 의해서 일단 개별화 되면 그 **있음**은 개별화 된 채로 머무르므로 그렇다.

**본질과 존재(essentia et existentia)의 구분 의의?**

[존재자와 존재(ens et existentia)의 구분도 아니고 있음과 존재(esse et existentia)의 구분도 아니라, 본질과 존재의 구분이라....아마 본질과 존재자(essentia et ens)의 구분일 것이다. 여러 가지 'ens'들이 구분된다는 것 다시 말해 존재하는 것들의 층을 보여준다. 존재를 받아 들이는 것의 본질의 구분들을 통해서 말이다. 복합적인 것의 본질은 단적인 것의 본질과 구분되며, 그리고 이러한 구분에 상응하여 개별화 되는 길 역시 구분되기 때문이다. 그러나 종에 속하는 개별자들이 구분 되는 그 하나요, 종에 속하지는 않는 그러나 종적으로는 구분되는 개별자들이 그 하나이다. 물론 이 두 가지 개별자의 본질 역시 구분된다. 그들이 받아 들이는 존재(있음)의 완전성에 있어서 구분되기 때문이다. 후자는 전자 보다 더 완전하다. 전자는 존재를 받아 들이는 그 자연에 있어 단적인 것이 아니지만 후자는 단적인 것이기 때문이다. 질료 안에서 받아 들이기 때문이다. 그러나 후자 역시 그 존재에 있어 완전한 것은 아니다. 존재가 신으로부터 받아 들여지는 것이기 때문이다. 따라서 그 존재에 있어서는 후자 곧 지성 역시 완전하지는 않다. 완전한 존재를 신 뿐이기 때문이다. 이 신만이 존재와 그 본질(보편자)이 일치한다. 선과 진리와 아름다움 그 자체가 완전하게 신에게서만 존재하는 것처럼 말이다. 따라서 존재와 본질 사이의 실제적인 이 구분은 그 본질의 완전한 실현(현실)의 정도에 근거하며, 그 정도에 따라 존재하는 것들의 층이 구분된다. 현실적으로 완전하게 실현되어 존재하는 본질은 신 이외의 그 어느 것에도 없다. 그리고 유한한 피조물 비록 그

실현 정도는 다르지만 본질을 현실화하고 있다. 질료를 지니지 않는 피조물로부터 질료를 지닌 피조물까지 말이다 질료를 현실화 시키는 형상을 후자는 나누어 지니기 때문이다.(스콜라철학 입문 108-110쪽 참조)]

**24) Leibniz에서 '단자'와 자연물의 관계를 설명하시오(1991박사2학기) - Leibniz의 단자론에서 '단자'와 '물체'의 관계를 설명하라(1993박사2학기) - 25) Leibniz에서 '단자'(monade)와 전체 우주와의 관계를 설명하시오(1995박사2학기) - 27)Leibniz는 Monad를 自然物의 基礎原理로 파악한다. 이 사상이 함축하는 바를 釋明하시오(1991박사1학기) - 30) Leibniz 형이상학 체계내에서의 '예정조화설'의 위치를 논하시오(1994박사2학기) - 라이프니츠의 단자론의 체계 내에서 예정조화설은 어떤 의미를 갖는가(1995박사1학기) - 라이프니쯔의 '예정조화'설을 설명하라(1996석사1학기).**




[ 모든 단순 실체 곧 모나드들은 서로에 어떠한 영향도 미치지 않으므로 이들의 고유한 작용들에는 그리고 이러한 모나드들로 이루어진 우주에는 어떤 조화도 있지 않을 것처럼 보인다. 그러나 완전한 원리에 따라서 신에 의해 창조 될 때 마치 시계를 만드는 사람이 두 개의 시계를 맞추어 놓은 것처럼 모든 모나드들의 작용이 서로 조화를 이루도록 맞추어 놓았다. 그런데 이 두 개의 시계는 언제나 같은 시간을 맞추는데 있어서 자신들 각각의 내적인 구조(메카니즘)를 따르며 자신들의 이외의 어떤 것으로부터도 영향을 받지 않는다. 이와 똑같이 정신의 모나드도 몸에서 생기는 것을 그대로 되풀이 하며 또 몸에서 생기는 것은 정신의 모나드들 그대로 되풀이 한다. 그래서 조화의 참된 근거는 모든 모나드들이 지니는 표상의 내용이 동일하다는데에 있다. 바로 이 표상의 정도에 따라서 개별적인 단자들이 서로 구별된다. 따라서 각기 모나들은 개별적인 엔텔레케이아이다. 그러나 각기 단자들은 그 잠재적인 내용 속에서 우주 전체를 포괄한다. 이렇듯 자신의 표상 내용이 통일 되어 있는 각기 단자는 우주의 살아 있는 거울이므로, 모든 모나드들은 표상의 정도에 따른 개별성이 있음에도 불구하고 애초부터 서로 일치한다. 바로 이것이 신에의한 예정된 조화이다(노우트(휘르시베르거), 라이프니쯔, 30) ]

모든 실체들은 동일한 우주의 모든 표상이므로 이것들 사이의 예정된 조화에 의해서 영혼과 몸은 서로 만난다. 이러한 예정된 조화의 체계에 따라 몸은 마치 영혼이 없는 것처럼 행하고, 영혼은 마치 몸이 없는 것처럼 행하여, 영혼과 몸은 서로에 영향을 미치는 것처럼 행한다. 그러나 서로에 미치는 영향은 불 가능하다. 그래서 영혼과 몸의 이러한 만남은 상호 작용이 아니라, 영혼과 유기적인 몸의 상호 일치이다. 영혼은 마지막 원인의 법칙에 따라 욕망과 목적과 수단을 통해 행하는 반면 몸은 효과적인 원인 또는 움직임의 법칙에 따라 행한다. 세계의 시작과 더불어 함께 생겨나는 그러나  끝까지 더 많아 지거나 더 적어지지 않는 파괴될 수 없는 영혼은  우주의 거울이다. 비록 그 메카니즘은 부분적으로 자주 사라지고, 유기적인 허물을 덮어쓰거나 떨어져 나가기는 해도 말이다. 그리고 정신은 이러한 영혼의 합리적인 부분이다. 그리고 바로 이 정신이 신성한 것의 심상이다. 합리적인 동물도 감각적인 영혼을 지닌다. 그러나 현실적인 지각을 통해 인간 자연을 토해 그 감각 영혼이 선택 될 때 이성의 반열에 들어 정신의 특권을 누린다.

질료는 동일한 토탈적인 방향에서 보존된다는 자연 법칙이 예정조화설을 뒷 받침한다. 그러나 데카르트 시대에는 이 법칙을 몰랐기에 영혼은 몸의 방향을 변화시킨다는 의견을 지녔으나, 그는 질료에는 동일한 량의 힘이 있기 때문에 영혼은 몸에 어떠한 힘도 부여할 수는 없다 라고는 했다. [ (제 1) 질료의 자연은 저항과 관통할 수 없음 성(impenetrability)이다. 이러한 수동적인 힘이 고유하게 질료를 구성하기 때문이다. 수동적인 힘은 하나의 몸이 그것에 의해서 관통(penetration)될 뿐만 아니라 움직임에 맞서는 저항(resistance)-이러한 저항은 케플러에 의해서 몸들의 자연스런 관성(inertion, inactivity)이라고 불리워진다-이다. 이제 이러한 질이 모나드 안에서 반복되는 것(repeated)으로 숙고 되면 몸들의 팽창(넓음)이 나온다. 그래서 이러한 질의 무 규정적인 반복 으로서의 팽창은 일 종의 추상(抽象)이다.

그러나 제 1 **질료**는 **몸**과 동일한 것이 아니다. 제 1 질료는 수동성이지만 몸은 수동적일 뿐만 아니라 능동적인 힘도 포함하기 때문이다. 그래서 순수하게 수동적이어서 미 완성적인 어떤 것이 제 1 질료와 구분되는 완성적인 것으로서의 제 2 질료가 나온다. 이러한 제 2 질료는 능동적인 힘을 부여 받은 제 1 질료이다. 그리고 바로 이 제 2 질료가 **몸**과 동일한 것으로 간주된다. 마찬가지로 제 2 질료는 라이프니쯔에 의해서 덩어리(mass)로 불리운다. 바로 이 덩어리가 모나드들의 뭉침(aggregate)이다. 그렇다면 제 2 질료와 몸과 덩어리는 동일한 것을 뜻한다. 나아가서 이러한 몸은 유기적인 것으로 간주된다. 그러나 유기적인 것으로서의 몸은 엔테레키아 또는 질체적인 형상으로 작용하는 우월한 모나드를 소유함에 의해서 모나들의 단순한 뭉침 또는 우연적인 모아짐 대신에 하나로 된 진짜 몸으로 된다. 이것이 라이프니쯔에 의해 육신적인 실체라고 불리워진다. 그래서 라이프니쯔는 1) 원초적(primitive)인 엔텔레키아 또는 영혼, 2) 우선적인 질료 또는 원초적인 수동적인 힘, 3) 영혼과 우선적인 질료 이 둘에 의해서 완성된 모나드, 4)헤아릴 수 없는 종속적인 모나드들이 거기에서 발생하는 바로 그 유기적인 메카니즘 또는 이차적인 질료 또는 덩어리, 5)우월한 모나드에 의해서 하나의 메카니즘으로 되는 육신적인 실체 또는 동물 등을 구분한다. 여기서 '우월한' 또는 '지배하는(dominate)'은 지각과는 분리 될 수 없다. 그리고 우월한

모나드와 이에 지배되는 모나들의 개수는 무한하다. 그러나 현실적으로 무한한 개수의 모나드들이 있다는 말은 아니다. 무한한 모나드들이 몸 안에 있다는 것은 배정 될 수 있는 모나들 보다 더 많은 모나드들이 항상 있다는 것을 말하는 것일 뿐이기 때문이다. 나아가서 모나드들이 뭉침인 복합 실체들은 하나의 **현상**이다. '구성하는 모나드들을 제외한 각기 것은, 동시에 지간된다는 사실로부터, 단지 지작에 의해 덧 붙혀지는 것이기 때문이다' 그러나 뭉침들이 현상이라는 것은 이 뭉침이 꿈이거나 환상이라는 것이 아니다. 모나드들의 뭉침은 토대가 튼튼한 현상들이다. 현상들의 실제적인 토대는 현상들이 그것들의 뭉침인 모나드들의 공존이기 때문이다. 감각에게는 묶어진 단일한 몸으로서 나타나지만 돌과 나무는 팽창 없는 단순한 실체들의 뭉침이다. 따라서 일상의 삶의 세계는 감각-지각의 세계이며, 과학의 세계는 현상 세계이다. 그러나 모나드 또는 궁극적인 실체들은  현상적이지 않다. 모나드들은 지각에게는 나타나지 않는다. 그러나 단지 철학적인 분석의 과정에 의해서만 알려진다(노우트(코플스턴), 라이프니쯔, 35-39)]

**32) "있음은 실재적 술어가 아니다"(Sein ist kein reales Prädikat)라는 칸트의 테제가 소위 신존재 증명에 대해 갖는 의의가 무엇인지를 약술하시오(1991석사2학기).**

**[ Text : B626 -627 ]**

Sein 은 분명히 실제적인 속성(prädikat, 533)이 아니다 - 즉 하나의 사물(Ding, 533)의 개념에 덧 붙혀질 수 있는 어떤 것에 관한 개념이 아니다.

—▭: 은 단순히 하나의 사물의 위치(Position, 533)일 뿐이다 - 자기 자신에 관한(an sich selbst, 533) 어떤 규정일 뿐이다.

: 논리적인 쓰임새의 Sein은 단지 어떤 판단의 계사(Kopula, 533)일 뿐이다.
: 예를들어 신은 전능하다 → '이다(ist)'는 술어(속성)가 주어에 연관되는 방식(beziehungsweise, ....., setzt, 533)을 정립하는 것이다(-놓는다, κειμένων, 논자2, 67)

주어-개념 개념-술어
: 자신의 객관(objekte, 533)을 지니는 개념이다.

: 그래서 신이 있다(Gott ist, oder es ist Gott, 533, 신이다 또는 그것은 신이다)라고 말하는 자는 신의 개념에 새로운 속성(술어)을 정립하는 것이 아니라 그 주어를 주어 자신에 정립시키는 것이다 - 물론 그의 모든 속성들과 더불어 그것을 나의 개념과 연관되는대상인 그러한 주어(객관) 자기자신을 말이다.

: 신과 '이다' 이 양자는 반드시 하나인 것(einerlei, 533)을 유지해야 한다. 신 개념에 어떤 것도 덧 붙혀질 수 없다
: 의 대상(Gegenstand, 553)은 단적인 것으로 여겨지기 때문에 그 가능성만을(Das Möglichkeit, 553)표현하는 개념이다.
: 그래서 현실적인 것은 단순히 가능적인 것 이상의 어떤 것을 머금지 않는다.
: 현실적인 백 타알러( 1 Taler는 3 마르크 정도의 옛 은화이므로 300마르크 )는 가능적인 백 타알러 이상의 것을 최소한도 머금지 않는다.

: 이것(신)은 개념을, 저것(Jene, 534, 이다)은 [그 개념의] 대상 그리고 그 개념 자기 자신의 위치(Position, 534)을 의미하기 때문에, 이것(신)의 경우에는 저것(이다)이상의 것을 머금을 것이고, 나의 개념은 전체 대상을 묘사하지 못할 것이며, 마찬가지로 그 대상의 적절한 개념일 수 없을 것이다. 그러나 내 능력(Vermöenszustand, 534)에 있어서는 현실적인 백 타알러임에도 불구하고 그것의 단순한 개념의 경우보다 더 많다(즉 그것의 가능성).

: 현실성의 경우 대상은 나의 개념 안에 분석적으로 단순히 머금어지는 것이 아니라, 나의 개념에 종합적으로 머금어지는 것이기 때문이다.
: 내 개념 바깥의 이 있음을 통해서 이 생각된 백 타알러 그 자체가 최소한도 더 많아짐이 없이 말이다.

: 실제적인 속성은 논리적인 속성(술어)와 [구분된다]

: 주어[주관]가 자시 자신의 속성이 될 수 있다 라고 말하여지는 바의 모든 것에 논리적인 속성(술어)은 봉사한다.
: 논리학은 모든 내용을 추상하기 때문이다.

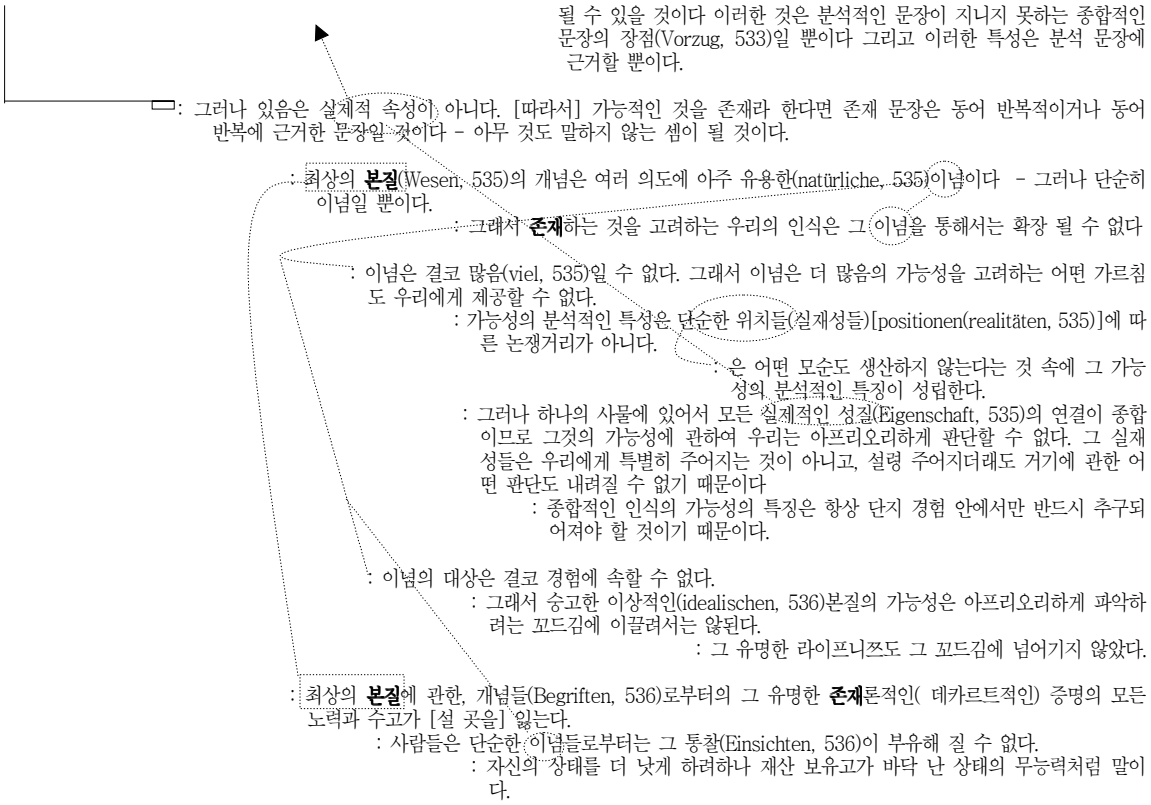
: [본디] 속성은 하나의 규정(Die Bestimming, 533)이다.
: 그리고 실제 속성은 어떤 사물(Ding, 533)규정이다.
: 속성은 주관의 개념에 덧 붙혀져 그 주관을 넓히는 규정이다. 그리고 그 주관(주어)에 결코 이미 포함되 있지 않아야 한다.

: 논리적인 속성을 실제적인 속성과 혼동하는[뒤 바꾸는] 환상(Illusion, 533)을 나 칸트는 존재(Existenz, 533)의 개념을 엄밀히 규정함을 통하여 제거 하기를 나 칸트는 희망한다.
: 가상에 따라 획득된 놀이(Spiel, 533) - 아무 것도 말하지 않는다.

: 이러한 환상 때문에 다음과 같은 까탈스런(gröblerische, 533)논의가 성립한다 - 그러나 이런 논의는 존재(Existenz, 531)의 개념을 엄밀히 규정하면 사라진다.

: 그 가능성에 따라 생각되는 어떤 사물의 개념을 그 존재(Existenz, 532)의 개념하에 가져오면 당신은 모순에(Widrspruh, 532) 직면하게 된다.
: 아무 것도 말하지 않는 셈이 될 것이다 - 단순한 동어 반복(Tautologie, 532)에 직면할 것이기 때문이다.
: (가능한 것으로 인정되는) 이 또 저 사물(Ding, 532)은 존재한다 라는 문장은 분석적인가 종합적인가?
: 분석적인 문장이라면 당신이 그 사물의 Dasein을 통해서는 그 사물에 관한 생각에 다다르지 못할 것이다 - [모든 물체는 팽창이다 - 분석 판단의 예]
: 그렇다면 1)당신 안에 있는 사유(Gedanke, 532)가 사물 자신(selbst, 532)이든지 아니면
: 2)당신은 가능성에 속하는 것으로서의 Dasein을 전제해야 할 것이다
: 그리고 Dasein은 그걸 핑계로하여 그 내적 가능성으로부터 완결될 것이다.

: 종합적인 문장이라면 존재의 속성은 모순없이 제거 될 수 있다 라고 주장




[ 신(의 있음)은 분석 종합 판단에 걸리는 것이 아니다. 앎의 범위를 넘어 선다? 개념으로 파악되는 것이 아니다 ]

[ 실제적인 속성을 논리적인 속성과 혼돈하면  하나의 이념일 뿐인 신의 최상의 본질로부터 그 신의 '존재(Existenz)'를 이끌어 내려하는 데카르트적인 소위 존재론적인 신 증명 이라는 단순한 말 장난-환상-에 걸려들게 된다. 가능성만을 표현하는 신이 존재한다는 것은 동어 반복적인 그래서 아무 것도 말하지 않는 것이기 때문이다. 신의 '있음(Sein)'은 논리적인 속성일 뿐 실제적인 속성이 아니므로 그렇다.

본디 논리적인 속성은 주체가 자신의 속성이 될 수 있는 모든 것에 해당되는 것이다. 그렇다면 '신은 있다'의 '있다'는 신 이라는 주체를 자기 정립(定立)시키는 역할만을 할 뿐이다. 그렇다면 '신이 있다'는 '신 이다'로 읽혀져야 할 것이다. 최상의 본질로서의 신은 어떤 사물이 아니라, 여러 의도에 아주 유용한 하나의 이념일 뿐이다. 그러나 이념의 대상은 결코 경험에 속할 수 없다. 그래서 존재하는 경험적인 사물을 고려하는 우리의 인식은 이러한 이념을 통해서 확장될 수 없다. 그렇다면 최상의 본질 가능한 개념으로부터 그 현실적인 '존재' 개념을 이끌어 내는 데까르크적인 존재론적인 증명은 자신의 근거를 잃는다. 아무 것도 말하고 있지 않기 때문이다.

따라서 '있음은 실제적인 속성이 아니다' 라는 테제는 칸트에 따르면 소위 신 '존재' 증명이 아무 것도 말하지

않고 있는 단순 말 장난이라는 것을 폭로시킨다 ]

**있음**(Sein)은 **실제적인 속성**이 아니다. 다시 말하면 하나의 사물의 개념에 덧 붙혀 질 수 있는 어떠한 개념이 아니라, 단순히 어떠한 사물 그 자체에 관한 위치 규정일 뿐이다. 예를들어 '신은 전능하다'의 '(이)다(ist)'는 전능이라는 속성(술어) 개념이 신 이라는 주체(주어)에 연관 되는 방식을 정립할 뿐이다. 이러한 논리적인 쓰임새의 'sein(이(있)다)'가 어떤 판단의 계사라고 불리운다. 그래서 '신이 있다' 라고 말하는 나는 신의 개념에 새로운 속성 개념을 정립하는 것이 아니라, **나**와 관련되는 대상인 신 이라는 그 주체를 자기 정립시키고 있을 뿐, [존재라는 속성을 그 신에게 정립하는 것이 아니다] 신 개념에는 어떤 것도 덧 붙혀질 수 없다. 대상으로서의 **신**은 단적인 것으로 여겨지므로, 그 **가능성**만을 표현이기 때문이다. 그래서 '신'과 '이(있)다' 이 양자는 반드시 하나여야만 한다. 그리고 **현실적**인 것은 그 이상의 가능적인 어떤 것을 포함하지 않는다. 그래서 현실적인 백 타알러(300 마르크)는 최고한으로 가능적인 백 타알러 이상을 포함하지 않는다. 그런데 내가 '신이 있다' 라고 말할 경우 '이(있)다' 개념은 '신' 개념 그 자체의 위치만을 뜻하기 때문에 신 개념은 '이(있)다' 개념 그 이상을 포함하지 못할 것이고, 그래서 나는 그 전체 대상을 묘사하지 못할 것이다. 그러나 '나에게 백 타알러 있다' 라고 내가 말할 경우 내 능력으로는 현실적으로 백 타알러임에도 불구하고 그것의 단순한 개념 보다는 더 많다. 현실성의 경우 대상은 나의 개념 안에 분석적으로 단순히 포함되는 것이 아니라, 나의 개념에 종합적으로 포함되는 것이기 때문이다. 내 개념 바깥에 있음을 통해서 생각된 백 타알러 자체가 최소한도 더 많아짐이 없이 말이다.

나아가서 **논리적은 속성**은 **실제적인 속성**과 구분된다. 속성은 [본디] 하나의 규정이다. 그러나 논리적인 속성은 어떠한 주체가 자기 자신의 속성이 될 수 있다 라고 말하여지는 바의 모든 속성이 논리적인 속성이다[-곧 자기 규정이다-]. 논리학은 모든 내용을 추상하기 때문이다. 반면 실제적인 속성은 어떤 사물의 규정이다 이러한 속성만이 주체의 개념에 덧 붙혀져 그 주체를 넓히는 규정이다. 주체에 결코 이미 포함되어 있지 않기 때문이다. 그런데 논리적인 속성을 실제적인 속성과 혼동하는 환상에 사람들은 빠지곤 한다. 그러나 이러한 환상은 **가상**에 따라 획득된 놀이로서 아무 것도 말하고 있지 않다. 이제 이러한 환상 때문에 사람들은 모순에 빠진다. '존재' 라는 개념을 예로 들어 보자.

가능적인 어떤 것의 개념이 **존재**한다는 것은 모순이다. 그리고 이것은 동어 반복에 직면할 것이므로 아무 것도 말하지 않는 셈이 된다. 가능적인 것(사물)이 존재한다 라는 문장은 분석적인가 종합적인 것도[ 아니기 때문이다.] [ 분석 판단은 예를들어 '모든 물체는 팽창된다'처럼 함축적으로라도 주어 개념에 술어 개념이 포함되는 판단이다. 그래서 설명판단이라고도 불리운다. 이 경우 술어는 주어에 있지 않는 것을 결코 더해 줄 수 없다. 나아가서 논리적 **모순**에 직면하지 않고는 그 명제를 부정할 수 없다. 반면 종합 판단은 예를들어 '모든 물체는 무겁다' 처럼 주어 개념에 술어 개념이 들어 있지 않는 판단이다. 그래서 주어 개념에 무엇이 더해 지므로, 확장 판단이라고도 불리운다. 우리의 앎을 증가시켜 주기 때문이다. 그런데 긍정 종합 판단의 경우, X 라는 부족의 모든 개

인은 작다'처럼 주어와 술어의 결합이 순수하게 사실적이거나 우연적인 후천적인 종합 판단과 '우연적인 모든 것은 원인을 지닌다'처럼 필연적이고 엄밀하게 그리고 보편적으로 결합되는 선천적인 종합판단으로 나뉜다. 따라서 선천적인 종합 판단의 특징은 보편성과 필연성으로서, 경험에 앞서서 알려진다. 칸트는 '7+5=12'와 같은 수학적인 명제들, '직선은 두 점 사이의 가장 짧은 거리이다'와 같은 기하학적인 명제들, '물질세계의 모든 변화에 있어서 물질의 량은 변하지 않는다'와 같은 물리적인 명제들, 윤리적인 명제들, 그리고 '세계는 반드시 최초의 시작을 갖는다'와 같은 형이상학적인 명제들을 선천적인 종합판단의 보기로 든다[노우트(코플스턴), 칸트, 9-13] 만약 '가능적인 것(사물)이 존재한다' 라는 문장이 분석적인 것이라면 가능적인 그것의 Dasein을 통해서 그 사물에(관한 생각에) 다다를 수 [있어야 할 것이나] 그럴 수 없을 것이다. 그렇다면[ 분석적이기 위해서는] 1)생각이 사물 자신이어야 하든지 아니면 2)가능적인 것의 Dasein이 전제되어야 하든지 할 것이다. '2)'라면 Dasein은 그 내적 가능성으로부터 완결 될 것이다. [그러나 '1)'과 '2)'는 불 가능하다] 그러나 만약 종합적인 문장이라면 **존재**의 속성은 **모순**없이 제거 될 수 있을 것이다. 이것이 분석 문장이 지니지 못하는 종합적인 문장의 장점이다. 그러나 이러한 장점 역시 분석문장에 근거할 뿐이다. [분석 문장은 모순 없이 부정(否定)될 수 없기 때문이다. 따라서 모순 없이 제거 된다는 것은 불 가능하므로 종합적인 문장 역시 아니다. 그렇다면 '가능적인 것이 **존재**한다' 라는 문장은 분석적인 것도 종합적인 것도 아니다. 두 경우 모두 불 가능한 '모순'에 직면하기 때문이다] 따라서 **있음**은 실제적인 속성이 아니므로, '가능적인 것이 **존재**한다' 라는 존재 문장은 동어 반복적이거나 동어 반복에 근거한 문장일 것이다. 다시 말해 아무 것도 말하지 않는 문장일 것이다.

대상으로서의 신은 단적인 것으로 여겨지기 때문에 신은 단지 가능성만을 표현하는 개념이다. 그런데 그 가능성의 분석적인 특성은 단순한 위치들(실재성들)이 어떤 모순도 생산하지 않는다는 것이다. 그러나 어떤 것(사물)에있어서의 모든 실제적인 성질의 연결이 종합이므로 그것의 가능성에 관하여 우리는 아프리오리하게 판단할 수 없다. 그 실재성들은 우리에게 특별히 주어지는 것도 아니고, 설령 주어지더래도 거기에 관한 어떤 판단도 내려 질 수 없기 때문이다. 종합적인 인식의 가능성의 특징은 항상 단지 경험 안에서만 반드시 추구되어져야 할 것이기 때문이다. 이념의 대상은 결코 경험에 속할 수 없다. 그리고 바로 그 이념 [중의 하나가] 최상의 본질로서의 신이다. 최상의 본질 개념은 여러 의도에서 아주 유용한 이념일 뿐이다. 그래서 **존재**하는 것을 고려하는 우리의 인식은 그 이념을 통해서는 확장 될 수 없다. 그래서 숭고한 이상적인 본질의 가능성을 아프리오리하게 파악하려는 꼬드김에 넘어가서는 안된다. 그 유명한 라이프니쯔도 그 꼬드김에 넘어가지 않았다. 따라서 최상의 본질 개념으로부터의 데카르트적인 그 유명한 존재론적인 증명의 모든 노력과 수고가 [설 곳]을 잃는다. 사람들은 단순한 이념들로부터는 그 통찰이 결코 부유해 질 수 없다. 자신의 상태를 더 낫게 하려 하나 재산 보유고가 바닥난 무 능력자처럼 말이다.

**33) '실체(substantia) - 우연적 성질(accidens)'이라는 관계범주에서 존재자의 무엇(어떠함)이 드러나는가 (1995석사1학기)?**

**[ Text : B 106 - ; B 183 ; B 219 232 ; 백종현, 309-317쪽 ]**

**순수 오성 개념의 발견의 실마리** - 다양한 것들을 어떤 방식으로든 받아 들여 묶으므로서 인식을 만드는 것이 종합이다 - 인식을 위해 요소들을 묶음

: 순수한 종합은 종합적인 통일성의 근거에 아프리오리하게 기인한다 그래서 우리의 수들(Zählen, 117)은 개념들에 따른 종합이다.

: 수들은 통일성(단일성)의 일반적인 근거에따라서 나타나기 때문이다.

: 그런데 이러한 개념들 역시 다양한 것들의 종합에 있어서의 통일성이 필연적이다. 그런데 개념위에로 가져와 지는 것은 표상들이 아니라, 표상들의 순수한 종합이다 - 바로 이것을 선험논리가 가르친다(일반논리의 임무는 하나의 개념 아래로 구분되는 표상들을 가져온다)
: 1)인식을 위해 우리에게 아프리오리하게 반드시 주어져야 하는 것은 순수한 직관의 다양한 것들이다.
: 2)상상력을 통한 이런 잡다한 것들의 종합이다(그러나 이것은 아직 인식이 아니다)
: 3)개념이 이러한 순순한 종합에게 통일성을 제공한다. 개념은 이런 필연적인 종합적인 통일성의 표상 안에서 단지 존립할 뿐이다. 그리고 오성(Verstande, 117)에 근거한다.

: 순수한 오성 개념이라고 말하여지는 기능(Funktion, 117)은 하나의 판단 안의 구분된 표상들에게 통일성을 제공하는 것 역시 단순한 종합에게 하나의 직관적인 통일성 안의 구분되는 표상들을 제공하는 것이다.
: 순수한 오성 개념들은 많다 - 아프리오리하게 객관으로(objectkt, 118), 아프리오리하게 직관의 대상으로(Gegenständ....gehen, 118)으로 나아간다.
: 순수 오성 개념은 모든 가능한 판단들에 있어서의 논리적인 기능들의 표 안에서 주어진다.
: 오성들은 생각된 기능들을 통해서 완전히 길러 내어지며 그의 능력은 그를 통해서 재어지기(ausgemessen, 118) 때문이다.
: 우리는 이러한 개념들을 아르스토텔레스에 따라서 범주들이라고 부를 수도 있으리라.

| | 판단 안의 오성의 논리적인 기능에 관하여 | 순수오성개념 또는 범주들에 관하여 |
|---|---|---|
| 판단의 | 어떤 판단 일반의 모든 내용(Inhalte, 111)을 추상하고, 그 안의 순수한 오성의 형식에 주의를 기우리면 생각(Denkens)의 동일한 기능이 4 가지 표 아래 가져와 질 수 있다는 것을 우리는 발견할 것이다 -4 가지 각각은 자신 아래에 세 가지 계기(monente)를 품는다 | (경험적으로 주어지든 아프리오리하게 주어지든)다양성의 종합이 인식을 성립시킨다.<br>: 종합은 상상력의 단순한 활동(Wirkung, 117일 뿐이다.<br>: 상상력은 영혼의 필수 불가결하지만 눈먼(blind)기능이다<br>: 종합은 개념위에서 행하여지는 기능(Funktion, 117)이다<br>: 그리고 이러한 기능은 오성에 귀속된다.<br>: 그리고 이러한 기능을 통해서 오성은 고유한 의미에 있어서의 인식을 마련해 준다 |
| 1) 량 | 일반, 특수(Bosondre), 개별 | 통일성(Einheit), 다수성, 전제성(Allheit) |
| 2) 질 | 긍정, 부정, 무한(Unendliche). | **실재성**(realität), 부정성(Negation), 제한성(Limitation) |
| 3)관계 | 판단들 안의 생각의 모든 관계들은 a)술어가 주어에 대해 맺는, b)근거가 잇따르는 것(Folge, 113)에 대해 맺는, c)나뉜 인식과 나뉜 것의 모아진 분절이 서로에 대해 맺는 관계<br><br>a)정언(Kategorische)-두개의 개념이 서로에 대해 맺는 관계<br>b)가언(Hupothetisch)-두개의 판단이 〃 〃<br>c)선언(Disjunktive)-많은 판단들이 〃 〃 | 내속과 **실체**(**실체**와 속성)<br>Der Inhärenz und Subsistenz(Substantia et Accidens)<br>인과성과 의존성(원인과 결과)<br>Der Kausalität und Dependenz(Urasche und Wirkung)<br>공동성(행함과 겪음사이의 상호작용)<br>Gsmeinschaft(Wechselwirkung zwischen dem Handelnlen-Leidenden |
| 4) 양상(modalitä-t, 111) | 판단의 내용을 이루는 것은 크기 질 관계이므로 판단의양상은 생각 일반과 관련된 계사(Kopula, 114)값과 연관 있다.<br><br>Problematisch(개연)-긍정과 부정을 단지 가능한(임의적인) 것으로서만 받아 들인다.<br>Assertorische(실연)-긍정과 부정을 단지 현실적인(진실인) 것으로서만 고찰한다 논리적인 현실성 또는 진실성만을 묘사한다.<br>Apodiktisch(필연)-긍정과 부정을 단지 필연적인 것으로만 고려한다. | 가능성 - 불 가능성<br>**Dasein** - Nichtsein<br>필연성 - 우연성 |

**순수 오성 개념의 도식(Schematismus, 187)**

: 순수 오성 개념의 도식(Schema, 190)은 어떤 상(Bild, 象)안에서 가져와 질 수 있는 것이 아니라 개념 일반에 따른 통일성의 규칙에 따른 순수한 종합일 뿐이다.
: 도식은 규칙에 따른 아프리오리한 시간의 규정일 뿐이다.
: 이런 규정은 범주들의 순서에 따라, 시간 열(Zeitreihe, 192), 시간 내용, 시간 순서, 모든 가능한 대상들을 고려한 시간 총괄(Zeitinbegriff, 193)으로 나아간다.

: **실재성**은 감각(Empfindung, 191)에 상응하는 것으로서 그것의 개념 그 자신이 (시간 안의) 있음을 가리키는 바의 그것이다.
: 부정은 그것의 개념이 (시간 안에) 있지 않음을 표상하는 바로 그것이다.

: 시간은 단지 대상의 범위 이내에서의 현상(Erscheinung, 191)으로서의 직관 형식일 뿐아므로 감각의 이러한 것에 상응하는 것은 물 자체(사태- Sachheit, 실재성)로서의 모든 대상들의 선험적인 질료(Materie)이다.
: 감각은 정도(Grade)또는 크기를 지닌다.
: 를 통해서 감각은 동일한 시간을 다소 간에 채울 수 있다. 무(nicht = 0 = negatio, 191)속에서 그만 두게 될 때까지.
: 시간은 하나의 대상의 동일한 표상을 고려함에 있어서의 내적 감각이다.

: 어떤 것의 량으로서의 실재성의 도식은 그것이 시간을 채우는한(erfüllt, 191)시간 안에서의 연이어지는 동일한 형식의 생산들(Erzeugnis, 191)이다.
: 그러면서 사람들은 어떤 정도를 지니는 감각으로부터 시간 안에서 동일한 것의 소멸까지 하강하며 부정으로부터 동일한 것의 크기까지 점차적으로 상승한다.

: **실체**의 도식은 시간 안에서 실제적인 것의 고정성(Beharrlichkeit, 191, 굳어짐, 지속?)이다.
: 곧 경험적인 시간 규정의 하나의 기체임
: 다른 모든 것은 변해도 [항상] 머무르는 것(bleibt, 191).
: 시간은 흐르는 것이 아니라(Verläuft, 191), 단지 시간 안에서 변하는 것들의 **Dasein**이 흐를 뿐이다. 그 자체 변하지 않을 뿐 아니라 머무르는 시간은 그 나타남(Erscheinung, 현상)에 있어서 Dasein 안의 변하지 않는 것(Unwandelbare, 192)에 상응한다. 그리고 변하지 않는 것은 **실체**에 상응한다.
: 나타남의 잇따름과 동시적임이 시간에 따라 변하지 않는 것에서 규정된다.

: 사물 일반의 원인과 결과의 도식은 실제적인 것(Das Reale, 192) - 임의적으로 정립된다면 각 각 그 때 그 때 이 실제적인 것으로부터 알론한 어떤 것이 잇따른다.
: 하나의 규칙에 예속되는 한 그것(실제적인 것?)은 잡다한 것의 연이어짐(Das Sukzession, 192)안에 성립한다.

: 공동성(상호작용) 또는 자신의 우연을 고려한 실체의 상호적인 인과성의 도식은 일반적인 어떤 규칙에 따른 어떤 것의 규정과 다른 것이 규정의 동시적임이다.

: **가능성**의 도식은 구분된 표상들의 종합과 시간 일반의 규정들의 일치이다 - 어떤 하나의 시간에서의 하나의 사물의 표상규정.
: 예를들어 하나의 사물에 있어서의 대립은 동시적이 아니라 단지 잇따를 수 있을 뿐이다.

: 현실성의 도식은 하나의 규정된 시간에서의 **Dasein**이다.

: 필연성의 도식은 모든 시간에서의 대상의 **Dasein**이다.

: [판단의 4가지 큰 구분들의 도식들]

: 크기의 도식 - 대상의 연이어진 파악에 있어서의 시간 자체의 생산물(종합)이며,
: 질의 도식 - 경험(지각)과 시간의 표상 또는 시간의 채움(Erfüllung, 192)이고,
: 관계의 도식 - 모든 시간에서의 서로의 지각 관계(즉 시간 규정의 규칙에 따른).
: 양상과 그 범주들의 도식 - 대상들의 규정의 Correlatum으로서의 시간 그 자체.

['실체-우연적인 속성'이라는 관계범주에서는 존재자(실재적인 것)의 시간 안에서의 고정성(固定性)이 드러난다. 감각에 상응하는 것으로서의 실재성의 개념은 그 자신이 시간 안에 있음을 가리키며, 속성(술어)이 실체(주어)에 대해 맺는 관계가 실체와 (우연적인) 속성이라는 순수오성개념 또는 범주이고, 그 속성이 [들어 붙는] 기체 곧 실체는 시간 안에서의 실체의 고정성이기 때문이다. 따라서 실체-속성의 관계범주에서는 존재자의 시간성이 드러나기 보다는 그 시간성과 더불은 실제적인 것(존재자)의 고정성이 드러난다]

실체 범주 곧 실체라는 순수오성개념의 발견 실마리는 오성의 논리적인 기능인 판단이다. 마약 우리가 어떤 판단 일반의 모든 내용을 추상하고, 그 안의 순수한 오성의 형식에 주의를 기우리면, 생각의 동일한 기능이 각기 자신 아래에 세 가지 계기를 품는 1)량(일반, 특수, 개별) 2)질(긍정, 부정(否定), 무한) 3)관계(정언(定言), 가언(假言), 선언(選言)) 4)양상(개연(蓋然), 실연(實然), 필연(必然)) 등 네 가지 표 아래 가져와 질 수 있다는 것을 발견할 것이다. [그래서 우리는 량을 나타나는 일반판단과 특수판단과 필연판단 그리고 질을 나타내는 긍정판단과 부정판단과 무한판단 그리고 관계를 나타내는 정언판단과 가언판단과 선언판단 그리고 양상을 나타내는 개연판단과 실연판단과 필연판단 등 열 두 가지 판단을 얻는다] 나아가서 이 열 두 판단으로부터 이에 상응하는 열 두 가지 순수오성개념 또는 범주 곧 량을 나타내는 통일성과 다수성과 전체성 그리고 질을 나타내는 실재성과 부정성(否定性)과 제한성 그리고 관계를나타내는 실체(와 속성)과 인과성(과 의존성)과 공동성 그리고 양상을 나타내는 가능성(과 불가능성)과 Dasein(과 Nichtsein)과 필연성(과 우연성)을 우리는 얻는다.

이렇게 순수오성개념은 모든 가능한 판단들에 있어서의 논리적인 기능들의 표 안에서 주어진다. 그리고 이러한 많은 순수오성개념들이 아프리오리하게 객관으로 나타나며, 아프리오리하게 직관의 대상으로 나타난다. 왜냐하면 오성들은 생간된 기능들을 통해서 완전히 길러내어지며, 그의 능력은 그를 통해서 재어지기 때문이다. 우리는 이러한 개념들을 아리스토텔레스에 따라서 범주라고 부를 수도 있으리라. 그리고 순수한 오성 개념이라고 말하여지는 기능은 하나의 판단 안의 구분된 표상들에게 통일성을 제공하는 것, 마찬가지로 단순한 종합에게 하나의 직관적인 통일성 안의 구분되는 표상들을 제공하는 것이다. 그래서 다양한 것들을 어떤 방식으로든 받아 들여 묶으므로서 인식을 만드는 것이 바로 순수한 그 종합(인식을 위한 요소들의 묶음)은 종합적인 통일성의 근거[오성]에 아프리오리하게 기인한다. 그래서 우리의 수(數)는 개념들에 따른 종합이다. 수들은 통일성(단일성)의 일반적인 근거에 따라 나타나기 때문이다. 그런데 이러한 개념들 역시 다양한 것들의 종합에 있어서의 통일성이 필연적인다. 그러나 개념 위에로 가져와지는 것은 표상들이 아니라, 표상들의 순수한 종합이다. 바로 이것을 *선험논리*가 가르친다. (일반논리의 임무는 하나의 개념 아래로 구분되는 표상들을 가져오기 때문이다) 1)인식을 위해 우리에게 아프리오리하게 반드시 주어져야 하는 것은 순수한 직관의 다양한 것들이다. 2)상상력을 통한 이런 잡다한 것들의 종합이다(그러나 이것은 아직 인식이 아니다) 3)개념이 이러한 순순한 종합에게 통일성을 제공한다. 개념은 필연적인 종합적인 통일성의 표상 안에서 단지 존립할 뿐이다. 그리고 오성에 근거한다.

[오성의 순수한 개념들이 거기에서 파생된] 판단들 안의 생각의 모든 관계들은 ㄱ)술어가 주어에 대해 맺는, 두 개의 개념이 서로에 대해 맺는 관계인 정언적인 것과 ㄴ)근거가 잇따르는 것에 대해 맺는, 두 개의 판단이 서로에 대해 맺는 관계인 가언적인 것과 ㄷ)나뉜 인식과 나뉜 것의 모아진 분절이 서로에 대해 맺는, 많은 판단들이 서로에 대해 맺는 선언적인 것으로 나뉜다. 그리고 'ㄱ)'으로부터 실체와 속성(실체와 내속)이, 'ㄴ)'으로부터 원인과 결과(인과성과 의존성)가, 'ㄷ)'으로부터 공동성(행함과 겪음 사이의 상호작용) 등의 순수오성의 개념이 도출된다. 나아가서 이러한 괸계와 더불어 크기(량)와 질이 그 판단들의 내용을 이루므로, 판단의 양상은 생각 일반과

관련된 **계사**(繫辭)값과 연관있다. 그래서 ㄹ)개연 판단은 긍정과 부정(否定)을 단지 가능한(임의적인) 것으로만 받아들이며, ㅁ)실연(實然)판단은 긍정과 부정을 단지 현실적인( 진실인) 것으로서만 고찰하며 논리적인 현실성 또는 진실성 만을 묘사하고, ㅂ)필연판단은 긍정과 부정을 단지 필연적인 것으로만 고려한다. 그리고 'ㄹ)'로부터 가능성(과 불가능성)이, 'ㅁ)'으로부터 **Dasein**(과 **Nichtsein**)이, 'ㅂ)'으로부터 필연성(과 우연성) 등의 순수오성개념이 도출된다.

이제, 규칙에 따른 아프리오리한 시간이 규정일 뿐인 순수오성개념의 그 도식은 어떤 상(象)안에서 가져와 질 수 있는 것이 아니라 개념 일반에 따른 통일성의 규칙에 따른 순수한 종합이다. 이러한 규정 곧 그 도식은 범주들의 순서에 따라 **시간** 열(列), 시간 내용, 시간 순서, 모든 가능한 대상들을 고려한 시간 총괄을 나타낸다.

**실재성**의 규정(도식)은 감각에 상응하는 것으로서 그것의 개념 그 자신이 **시간** 안의 **있음**을 가리키는 바의 그것인 반면 부정성의 규정은 그것의 개념이 시간 안에 있지 않음을 표상하는 바로 그것이다. 그리고 하나의 대상의 통일한 표상을 고려함에 있어서의 내적감각으로서의 시간은 단지 대상의 범위 이내에서의 현상으로서의 직관형식일 뿐이므로, 정도 또는 크기를 지님을 통해서 동일한 시간을 무(無, 영(零), 부정(否定))속에서 그만 둘 때까지 다소 간에 채울 수 있는 감각의 이러한 것에 상응하는 것은 물 자체(사태, 실재성)으로서의 모든 대상들의 선험적인 질료이다. 나아가서 어떤 것의 **량**으로서의 실재성의 도식은 그것이 시간을 채우는한 시간 안에서 연이어지는 동일한 형식의 생산들이다. 그러는가운데 사람들은 어떤 정도를 지니는 감각으로부터 시간 안에서 동일한 것의 소멸까지 하강하며 부정으로부터 동일한 것의 크기까지 점차적으로 상승한다.

나아가서 **실체**의 규정(도식)은 시간 안에서 실제적인 것의 고정성(굳어짐)이다. 곧 경험적인 시간 규정의 하나의 기체이다. 다른 모든 것은 변해도 항상 머무르는 것이 바로 이 기체이다. 그러나 시간이 흐르지는 않는다. 단지 시간 안에서 변하는 것들의 **Dasein**이 흐를 뿐이기 때문이다. 그래서 그 자체 변하지 않을 뿐 아니라 머무르는 시간은 그 나타남(현상)에 있어서 Dasein 안의 변하지 않는 것에 상응한다. 그리고 변하지 않는 것이 실체에 상응한다. 그리고 변하지 않는 것에서 나타남의 잇따름과 동시적임이 시간에 따라 규정된다. 나아가서 사물일반의 원인과 결과의 도식(규정)은 **실제적인 것**이다. 그리고 이 실제적인 것으로부터 알론한 어떤 것이 잇따른다. 임의적으로 정립된다면 말이다. 하나의 규칙에 속하는한 그것은 잡다한 것의 연이어짐 안에서 성립한다. 나아가서 공동성(상호작용) 또는 자신의 우연을 고려한 실체의 상호적인 연관성의 도식은 일반적이 어떤 규칙에 따른 어떤 것의 규정과 다른 것이 규정의 동시적임이다.

나아가서 가능성의 도식은 구분된 표상들이 종합과 시간 일반의 규정들의 일치이다. 다시 말해 어떤 하나의 시간에서의 하나의 사물의 표상규정이다. 예를들어 하나의 사물에 있어서의 대립은 동시적이 아니라 단지 잇따를 수 있을 뿐이다. 나아가서 **현실성**의 도식이 바로 하나의 규정된 시간에서의 그 **Dasein**이다. 반면 **필연성**의 도식은 모든 시간에서의 대상의 **Dasein**이다.

[나아가서 판단의 4가지 큰 구분들의 도식들은 다음과 같다] **크기**의 도식은 대상의 연이어진 파악에 있어서의 시간 자체의 생산물(종합)이며, **질**의 도식은 경험(지각)과 시간의 표상 또는 시간의 채움이고, **관계**의 도식은 모든 시간에서의 서로의 지각관계(즉 시간 규정의 규칙에 따른)이며, **양상**과 그 범주들의 도식은 대상들의 규정의 Correlatium으로서의 시간 그 자체이다.

**33)칸트에 있어서 '형이상학'개념을 긍정적 측면과 부정적(비판적) 측면에서 설명하시오(1995석사2학기) - 34)Kant가 말하는 '재래의 형이상학'이란 무엇이며, 그가 '모든 미래의 형이상학을 위한 서론'에서 한 작업은 무엇인가(1996년2학기)? - 35) Kant가 『형이상학 서설』(Prolegomena)에서 말하는 바, 형이상학이 하나의 진정한 '학문'이 되기 위한 요건을 설명하시오(1997년1학기) - 35-1) 칸트에서 "형이상학은 어떻게 가능한가?(2000년 2학기)" - 36) Kant에서 존재론이 형이상학에서 차지하는 위치를 설명하시오(1998년2학기) - 36-1)칸트에서 '오성적 세계(mundus intelligibilis)의 존재론적 의미를 구별하여 말하시오(2000년 1학기)**

[제1장 문제의식과 연구방법. 제1절 '순수이성비판'의 동기와 결실. 1-3)초월철학과 존재론]

(백종현, 존재와진리, 43-46)초월철학은 대상을 다루는 것이 아니라 오직 순수 이성 인식의 요소들과 그것들의 범위와 한계와 관련하여 우리 자성만을 다루는 '초월논리학'이라고 칭할 수도 있다(XXVII-363 참조). 바로 이 때문에 초월철학은 또한 존재론(A845=b875)이라고 불릴 수도 있다. 왜냐하면 초월철학은 "우리의 모든 선험적 인식의 조건들과 제 1 요소들을 내용으로 갖는 것(XX-260)"인데, 이러한 인식의 개념들과 원칙들은 대상 일반과 관계 맺는 것이니 말이다(A845이하 =B873 이하 참조). ..... 초월철학에서 주제는 오직 우리 인간이 어떻게 어떤 선험적인 인식에 이를 수 있는 가(XXIX-786)에 있다. 반면에 존재론에서 고찰하는 것은 존재자, 곧 " 사물들 자체와 그것들의 보편적인 성질들이다"(XXVIII-363-786 참조)에 있다. 그런데 '사물들 자체를 그것들의 보편적 성질들에서 고찰한다'는 것은 무엇을 말하는가? 그것은 사물들을 사물들로서, 일체의 특수성을 도외시하고 고찰함(XXIX-784)을 말한다. 그리고 사물로서 사물이란 단적으로 사물인 것을 뜻한다. 그러니까 존재론은 '사물의 단적으로 사물임'이라는 개념의 가능성을 추궁하는 학문이다. 이 가능성의 근거가 칸트에게서는 선험적 이성 인식의 기본 개념들과 원칙들에 있다. 그러므로 칸트에게서 존재론은 초월철학이 내용으로 갖는 순수 이성 인식의 모든 선험적 원리들 이외의 것을 내용으로 갖지 않는다. 바로 이런 까닭에 칸트 자신은 그의 「형이상학 강의」에서 자주(A845=B873, XXVIII-390-185-470 이하, XXIX-752-784 참조)초월철학을 존재론이라고 일컫기도 한다. 바록 그가 정색할 때에는, 모든 순수한 이성 인식이 근거하는 기본 개념들과 원칙들의 학문을 존재론이라고 부르는 것은 그다지 합당하지 않다고 지적하면서(XXVIII-391, A247=B304)도 말이다.

우리는 초월철학과 존재론을 그 지향점의 상이함에서 구별할 수 있다. 칸트의 초월철학은 인간의 이성이 어떤 것, 즉 사물을 선험적으로 인식한다는 것이 어떻게 가능한가를 밝히고자 한다. 그리고 이를 위한 순수이성비판의 방법적 절차에 의해 획들될 체계로서 초월철학은 본래적 형이상학의 "예비학"(B25, A841=B869 참조)이다. 반면에 존재론은 그 내용으로 볼 때 이미 형이상학의 일부다. 그것도 형이상학의 불가결한 부분이다(XXVIII-82

3-542-627 참조). 칸트는 존재론을 "본질의 학" 내지는 " 보편적 본질의 이론"(XXVIII-524)으로 이해한다. 대체 본질이란 무엇을 일컫는 것이던가? 본질이란 논리적 본질(essentia logica)이거나 실재적 본질(essentia realis)을 지시한다(XXVIII-552 참조). 논리적 본질이란 "개념에 함유되어 있는 모든 것의 제일의 내적 근거"(XXVIII-553)로서 논리학에서 다루어지는 것이므로 형이상학의 소재가 아니다. 반면에 실재적 본질은 "모든 본질 규정의 제일 근거"(같은 곳)로서 존재론의 주제를 이룬다. 그것은 어떤 경험적 사물을 다른 경험적인 사물과 구별지우는 경험적인 본질[무엇임 또는 그러그러함'이 아니라, "사태 자체에 속하는 모든 것의 제일의 내적 근거"(같은 곳)을 지시한다. 어떤 사물의 사물임의 제일의 내적 근거는 선험적 본질로서, 그것은 '사물', '사물이라는 것', '사물 일반'이라는 개념을 가능하게 하는 근거를 말한다(XXVIII-477 참조). 그럼에도 존재론은 사물 이론은 아니고 본질이론(XXVIII-679), 곧 사물의 본질에 관한 이론이다. 존재론에서 사람들이 탐구하는 바는 "사물 일반에 관한 것, 그러므로 워낙은 아무런 사물에 관한 것도 아닌 것"(XXIX-752)이다. 칸트에서 존재론은 요컨대 '사물'이라는 개념을 가능하게 하는 선험적인 실재적 본질에 관한 이론, 즉 사물의 사물임의 근거에 대한 이론이다. 사물은, 순수직관적인 것이든 경험직관적인 것이든 감각적인 것에 속한다.. 그러나 사물의 사물임은 감각적인 것이 아니라 감각적인 것의 기초에 놓여 있는 것, 그러니까 비(非)감각적인 것이다. 따라서 형이상학의 일부로서의 존재론은 칸트에서 비감각적인 것에 관한 이론이다. 이로써 우리가 알 수 있는 바는, 칸트에서 "감각적인 것에 대한 인식으로부터 이성을 통해 초감각적인 것에 대한 인식으로 전진해 가는 학문"(XX-260)이라 "정의"되는 형이상학은, 그 궁극목적은 물론 초감각적인 것의 파악에 있지만, 그러나 초감각적인 뿐만 아니라 그 현관에는 비감각적인, 그러면서도 "감각적인 것의 영역에"(같은 곳) 속하는 것 또한 포함하고 있다는 사실이다. 저 초감각적인 것에 대한 인식들이 특수 형이상학(metaphysica specialis)을 구성한다면 이 비 감각적인, 그러나 감각적인 영역에도 속하는 것에 대한 인식들이 일반 형이상학(metaphyisca generalis)을 이룬다(XXVIII-617 참조).

그런데 칸트에게서는, 아래에서 밝혀지겠지만, '사물'이라는 개념을 가능하게 하는 "제일의 내적 근거"가 다름 아닌 사물을 선험적으로 인식하는 제일의 원리들이다. 이런 까닭에 칸트 자신 초월철학과 존재론을 빈번히(XX-260, XXVIII-617-679 등) 동일한 의미로 사용한다. 물론 이 양자는 그 지향점이 서로 다르다. 그럼에도 칸트에서 존재론은 초월철학의 직접적인 결실 내지는 이면(裏面)이다. 본래 초월철학을 형성하는 것이 "우리의 전 선험적 인식을 순수 지성 인식의 요소로 분해하는 일"이라면, 존재론은 바로 "순수 지성 개념들과 경험 인식에 사용되는 선험적 원칙들을 분해하는 일에서 성립"(XX-281)하니 말이다.

칸트 존재론의 내용과 초월철학의 체계를 우리는 어디에서 보다도 그의 주저 「순수이성비판」에서 볼 수 있다 철학 작업으로서 '순수이성비판'은 단지 형이상학을 위한 "준비작업"(A841=B869)이지만, 그러나 이 준비작업의 결실인 칸트의 저작 「순수이성비판」에서 우리는 형이상학의 한 체계, 곧 자연형이상학을 볼 수 있다. 이런 점에서 형이상학을 위한 준비 작업으로서의 순수이성비판과 그 결과물인 저작 「순수이성비판」은 구별되어야 한다. 칸트는 「순수이성비판」의 머리말에서 "여기서 해결되지 않는 또는 적어도 그 해결을 위한 열쇠가 제시되

지 않는 형이상학적 괴제는 하나도 없다"(AXIII-370)고 말한다. 이에 덧 붙여 칸트는 그가 「순수이성비판」에서 "순 철학[곧, 형이상학]의 완성된 전체"(1799.8.7일자의 해명 :XII-370)의 시야를 가지고 있다고 언명한다. 그러므로 칸트는 그의 저작 「순수이성비판」에서 단지 형이상학을 위한 준비작업의 내용을 제시하고자 한 것이 아니라, 형이상학이 답변하지 않으면 안되는 '나는 무엇을 알 수 있는가?'라는 물음에 최종적인 답을 제시하고자 했다. 칸트가 그의 저작 「순수이성비판」에서 수행한 모든 작업은 이에 대한 답변을 위한 것으로서, 이 물음 '나는 무엇을 할 수 있는가?'야말로 순수이성비판의 선도(先導)적 물음이다.

[제7장 요약 : '현상존재론'과 그 의의 1)인식된 것으로서의 존재자 : 현상]

(백종현, 존재와 진리, 354-)칸트적인 엄밀한 의미에서 존재하는 것은 우리에게 존재하는 것으로 나타난 것, 즉 현상이며 그런 뜻에서 언제나 '그 자체로 있는 것'이라기 보다는 대상[對象, 우리 맞은 편에 客으로 있는 것, 따라서 客體]이다. 이에 반해 대상을 규정하는 우리 인식 기능은 대상을 대상을 가능하게 하는 본부, 즉 기체(基體)이며 그런 뜻에서 주체(主體)내지는 주관(主觀)이다. 그렇다고 이 대상이라는 것이 임의로 만들어 낸 것은 아니다.

우리에게 인식된 대상 그리고 같은 방식으로 우리에게 인식될 수 있는 대상만이 우리에게는 존재하는 것이다. 그래서 우리는 우리에 대해서 대상인 것에 관해서만 그것이 존재자임을 말할 수 있다. 우리가 인식하지 않았고 인식할 수도 없는 것에 대해서 우리는 무슨 권리로, 그럼에도 그것은 존재한다고 말할 수 있겠는가? 그러나 우리는 우리가 하나의 대상을 어떻게 인식하는가를 반성해 보으로서, 우리의 일정한 선험적 표성에서 어떤 것이 하나의 대상으로 규정되고 인식되며, 바로 이 인식하는 표상 작용 중에서 인식된 대상이 도대체가 하나의 대상인 것으로 가능하다는 사실 뿐만 아니라 대상의 인식은 그러나 대상을 그 현존의 면에서 생산해내는 것이 아니라는, 그러니까 없는 것을 하나의 존재자로 창조해내는 것이 아니라는 사실 또한 잘 안다. 우리의 인식작용은 현존하는 대상을, 그것이 우리에게 나타나는 대로 파악하는 의식활동이다. 우리는 어떤 대상을 우리에게 나타나는 바와는 다르게 인식할 수는 없다. 자기 자신의 선험적 표상에 따라서 우리 인식 능력은 우리에게 나타나는 어떤 것을 나타나는 그대로 하나의 대상으로 규정한다. 즉 인식한다. 우리는 우리의 선험적 표상 틀을 가지고서 하나의 대상을 형상화하는 것이다. 이것이 우리의 대상인식이며, 바로 여기에서 어떤 것이 우리에게 하나의 대상, 사물, 존재자이게 된다. 그러나 바로 이 때문에, 즉 우리의 인식능력은 -"백지(白紙)"가 아니라- 인식의 형식으로서 일정한 선험적 표상을 스스로 준비해 가지고 있기 때문에, 우리는 대상을, 그것이 그 자체인 바대로라기 보다는, 우리에게 나타나는 바대로 인식할 수 밖에 없다.....

우리의 선험적 표상들은, 요컨대 어떤 것을 하나의 그러그러한 대상으로 규정한다. 하나의 그러그러한 대상인 것으로 규정된, 우리에게 존재자인 것은 그러나 그 자체로서는 우리에게 알려져 있지 않으며, 바로 그것이 현

상함으로서 자신이 현존함을 우리에게 알려주는 어떤 것의 "현상"일 뿐이다. 우리에게 대상인 것, 즉 인식된 것으로서의 존재자, 곧 현상은 "현상 아닌 것의 표상[표출]이다"(「발견」: VIII-214).

2)현상으로서의 존재자의 '**임**'[본질]과 '**있음**'[존재].

한 대상을 인식한다는 것은 칸트에게서는 우선 어떤 것을 하나의 대상으로 본질적으로, 다시 말하면 대상인 것으로 규정한다는 뜻이다. 대상을 본질적으로 규정함은 그러나 대상을 그 현존에서 생산해 냄이 아니고, 한 대상을 그러그러한 대상으로서 가능하게 함이다. 하나의 대상을 그러한 대상으로 가능하게 만드는 것은 그 대상의 실천적인 본질이다. 이 대상의 실천적 본질 규정은 바로 그 대상이 현존함을 "전제"한다. 이것은 대상의 본질과 대상의 현존은, 즉 어떤 대상이 그런 대상'**임**'과 그런 대상으로 '**있음**'은 별개의 범주임을 함축한다.

칸트에게서는 어떤 것이 무엇이고, 몇 개며, 다른 어떤 것과 어떤 관계를 맺고 있는가의 규정 곧 질(質)·량(量)·관계(關係)의 범주는 이를테면 대상의 본질규정의 형식이며, 이 범주에서 규정되는 것은 기본적으로 어떤 것이 무엇이냐, 곧 어떤 것의 무엇 '임'이지, 그 어떤 것이 있느냐 없느냐, 곧 어떤 것의 '있음'이 아니다. 있음, 사물의 현존, 현실성은 사물의 실질적인 규정이 아니다. 칸트의 예를 그대로 옮기면, "실재하는 100타알러가 가능성으로 있는 100타알러 보다 그 실질 내용에서는 조금도 더 크지 않다"(A599=B617). 100타알러는 그것이 지금 내 지갑에 들어 있는 것이든, 내가 내일 일하면 품삯으로 받게 되는 것이든, 가령 쌀 한 말을 살 수 있는 화폐가치라는 점에서는 똑 같다. 그러나까 100타알러가 무엇이냐와 100타알러가 있느냐 없느냐은 별개의 문제다.

한 대상의 실질적 본질 규정에는 '하나'·'실재[질]성'·'실체와 속성'과 같은 순수지성개념들이 범주로 기능한다. '실체' 범주 없이는, 따라서 이 범주에 대응하는, 어떤 시간 관계에서나 동일한 것으로 지속하는 고정적인 것이 없이는 시시각각 변전하는 직관의 잡다한 질료들이 그 하나의 대상이라는 개념에서 생각 될 수 없다. 곧 변전하는 것들이 "그" 대상으로 통합될 수 없다(A182=B244 이하, 제1유추의 원칙 참조). '하나' 그리고 '실재[질]성'이라는 범주 없이는 어떤 것이 '하나의 무엇임'으로 생각될 수 없다. 이런 이유에서 한낱 인간의 사고의 틀인 범주들은 "객관적 실재[질]성"을 갖는다. 즉 그것들은 대상으로서의 존재자의 실질적 순수 본질을 이룬다. 순전히 주관적인 사고 형식이던 순수지성개념들이 그 개념 틀 안에서 인식된 대상, 곧 우리에게서의 존재자의 존재 구조를 이룬다.

지성은 대상을 대상으로서 규정한다. 그러나 지성은 사물 인식에서 단독으로 그렇게 하는 것이 아니라 오직 감성과 "결합해서" 그렇게 한다. "우리에게서 지성과 감성은 오로지 결합해서만 대상을 규정할 수 있다. 우리가 양자를 분리해서 개념 없이 직관을 갖는다거나 직관없이 개념을 갖는다면, 두 경우 모두에서 우리는 아무런 대상과 관계 맺을 수 없는 표상을 갖는 것이다"(A258=B314, 참조A52=B75 이하). 사물 인식에서는 어떤 경우에나 규정함[형식]에는 규정되는 것[질료]이 대응한다. 순수지성개념 '실재[질]성'에 대응하는 것은 "감각 일반에 상응하는 바로 그것"(A143=B182) 곧 "실질[적인 것]"(A175/B217)이다. '실재[질]성' 개념에 대응하는 이 직관내용이 없으면

실재[질]성이라는 개념은 공허하다. 직관의 질료인 이 감각이 없으면 '실재[질]성'이란 하낱 형식적인 개념일 따름이다. 감각이 인식된 대상의 내용, 실질, '무엇'을 이룬다. 그러나 감각재료자체는 한갓 잡다에 불과하다. 그 자체로는 '무엇'이라는 통일적 표상이 아니다. 작관은 감각에서 우리에게 아직 하나의 대상이라는 개념을 주지 못한다. 우리 인간은 '무엇'을 감각할 수는 없다. "'무엇'을 감각하기 위한 감각 기관은 없다(heidegger, Die Frage nach dem Ding, GA 41, S.233)". 그러나 "감각에 수반되는 표상"(B147)인 지각은 주어지는 감각을 그저 취하기만 하는 것이 아니라 하나의 '무엇'인가를 "맞이하여 미리 취한다(하이데거 같은 책, 222쪽)". 즉 지각은 감각을 수용하면서 동시에 무엇을 예취(豫取)한다. 하나의 "무엇", "모든 감각 마다에서 자신이 무엇인가를 선험적으로 인식하도록하는 무엇"(A167=B207)이 지각에서 예취된다. 이에 따라서 지성은 "본래가 감각과 결부되어 있는 것"인 경험에서 주어지는 감각 인상을 넘어서 "선험적으로 종합적으로" 하나의 "무엇"을 인식한다(A175=B217). 그러므로 하나의 '무엇'은 결코 후험적으로 취해지는 것이 아니고, 오직 선험적으로 보태져서 [종합적으로] 인식되는 것이다. 이렇게 해서 우리에게 하나의 대상, 현상으로서의 이 사물 혹은 저 사물이 있다. 이런 방식으로 지성은 인식된 대상의 무엇임, 현상으로서의 **존재자임**[본질]을 규정한다.

앞서 얘기했듯이 한 사물의 무엇임, 실재[질]성은 그 사물의 있음, 현존과는 구분된다. "한 사물의 단적인 개념에서는 그 사물의 현존은 전혀 마주치지 않는다"(A225=B272). 그러나 경험적으로 직관되고 따라서 경험적으로 인식되는 대상의 실질성[무엇임]은 그 인식된 대상의 현존을 고지(告知)한다. "현상에서의 실질(realitas phaenomenon)"(A265=B320·A166·A168·B209·A581=B609 참조), 곧 "(현상에서) 삼루 자체를 이루는 바로 그것"(A581=B609 참조)은 자신이 현존함을 증시(證示)한다. 현상으로서의 존재자의 실질, 곧 그것을 경험적 존재자로 만드는 바로 그것은 다름 아니라 "직관의 실질(내용)", 곧 "본래가 (감각) 경험적인 것, 감각이다"(IV-307). 현상의 이 실질이 곧 현상의 "질료", "재료"인(A375, B207, A225=B273)감각에서 감각된 것이다. "감각은 [.....] 우리 밖의 사물에 대한 한갓 주관적인 우리의 표상이다. 그러나 원래 (그것을 통해 현존하는 무엇인가가 주어지는) 바로 그것의 질료(실질)를 말한다"(「판단력 비판」, 서론 : V-189). "감각 일반에 상응하는 실질(적인 것)은" 그러므로 상상물이 아니라 "그것의 개념 자체가 한 존재를 포함하는 무엇인가"(A175=B217, A143=B182, XVIII-647, 조각글 6324)를 표상한다. 감각에 수반되는 표상으로서의 지각은 '무엇'인가를 예취하면서 그 실질(적인 것)을 현실적인 것으로 표상한다(heidegger, GA 41, S.224). 지각은 "현실성[현존하는 것]의 표상인 것이다"(A374). 지각에서 예취된 '무엇'을 지성은 그러므로 주어진 감각(실질)이 그것에 귀속하는 기체[실체]로서 어떤 현존하는 것을 표상한다. 다시 말하면, 지성은 이로서 '하나의 그러그러한 실제로 있는 대상'을 규정한다. 여기에서 우리에게 '현존하는 하나의 무엇인 것'이 나타난다. 이것이 우리에게 실재하는 **존재자**다. 이런 의미에서 지성은 인식된 대상의 무엇임과 어떻게 있음, 곧 존재자의 본질[임]과 존재[있음](방식)을 규정한다.

지각에서, 그것의 내용인 감각이 지각되는 사물의 실질을 이루는 바로 그 지각에서 그 사물의 현존함[현실성]이 고지된다. 그래서 지성은 그 범주적 사고에서 "경험의 질료적 조건(곧, 감각)과 결부되어 있는 것은 현실적으

로 있다"(A218=B266)는 원칙을 요청한다. 경험적사고는  보편타당한 사고의 틀에 맞게 "사물의 현존함[현실성]"을 인식하는 데에 "지각 따라서 감각을 요구한다"(A225=B272). 왜냐하면 지각 곧 지각에서 포착되는 사물의 실질이 그 사물의 "현존함의 유일한 징표이기"(A225=B273) 때문이다. 직관에서 주어지는 실질적인 것만이 어떤 사물의 현존함을 보증한다. 그러나 여기서 사물의 실질(적 본질)과 그것의 현존(성)이 혼동되거나 동일한 것으로 생각되서는 안 된다. 실질(적 본질)성은 그 자체가 실재하는 것의 현존성은 아니고, 그 실재하는 것이 "주어지기 위한 조건"(heidegger, GA 41, S.214)이다[1].

하나의 대상이라는 "개념을 위한 재료"를 제공하는 지각이 이제 그 대상의 "현존함의 유일한 징표"이기도 하다고 칸트는 말했다.....실제로 현존하는 지각하는 주관없이는 주관 없이는 아무런 지각도 일어나지 않는다. 마찬가지로 지각 작용의 상관자로서 실제로 현존하는 대상이 없이는 아무런 지각도 일어나지 않는다.....지각은 이를테면 지각하는 주체와 지각되는 객체의 만남 내지는 "마주침'이다. 사물 인식은 본래 하나의 '주제[주관]'와 '객체'[대상]의 "마주침"(A92=B124 이하 참조)이다. 그러나 여기서 말하는 주체와 객체는 그 자체가 지각된 것 곧 현상은 아니다. 이 양자는 한갓 존재한다고 전제되는 것이다. 존재하는 것으로 단지 전제되는 이 양자는 그러나 지각 작용[지각함]과 현상으로서의 지각 대상[지각된 것]을 가능하게 하는 근거다. 이 양자는 하나의 지각 따라서 경험 인식 일반을 가능하게 하는 원리다. 그래서 칸트는 전자를 "초월적 주체[주관]", 후자를 "초월적 객체[대상]"라 부르며(「유작」: XXII-95), 이때 '초월적'이란 "경험 인식을 가능하게 하는"(IV-373 참조)이라는 의미를 갖는다. .....

칸트는 "우리에게 가능한 경험의 모든 대상, 곧 현상은 우리의 사고 밖에서는 아무런 그 자체로서 근거지워진 현존성을 가지고 있지 않다"(A491=B579 이하)고 말한 바 있다. 모든 현상들은 "그 자체로서는 사물이 아니라 한갓 표상에 불과하며, 우리의 마음[의식] 밖에서는 전혀 현존할 수 없다"(A492=B520)는 것이다. 그러나 이 말이 뜻하는 바는 경험 인식의 대상으로서 현상이 한갓 상상물 혹은 "환영(幻影)"(A157=B196, A222=B269)이라거나 지성이 대상의 현존성을 창안해낸다는 것이 아니다. 우리에게 그러그러한 것으로 인식된 모든 현존하는 것은 실질성을 갖춰 현존하는, 말하자면 객관적으로 실재하는 것이기도 하다. 그러나 현존[현실성, 실제로 있음] 그 자체는 전혀 사물의 "실질 규정[내용]"이 아니다(A222=B266 참조). 그것은 사물의 사태성 내지는 사물성이 아니다(A223=b270). 현존 개념도 그 가운데 하나인 **양태** 범주들은 사물의 **실질적 술어**로서 기능하지 않는다. 양태 범주들은 대상임의 보편적 본질에 속하지 않으며, 대상으로서의 대상의 본질을 한정[정의]하는 그런 순수개념에 속하지 않는다(heidegger. GA 41, S.240). '현존' 개념을 포함해서 양태의 순수 지성들은 "객체의 규정(내용)을 조금도 증가시키지 않으며, 단지 객체의 인식 기능(주체)에 대한 관계를 표현할 뿐이다"(A219=B266, A233=B286). 양태 곧 하나의 대상이 규정되어야 할 방식으로서의 '**현존**'은 사물의 "구성적 술어(determinatio)가 아니라"(XVIII-133, 조각

1) 앞에서 우리는 본질 규정은 '존재'를 전제한다고 말했다. 그러나 또한 거꾸로 어떤 것이 존재하기 위해서는 그것이 '무엇'이어야 한다. 아무 것도 아닌 것이 존재하는 않는다. 이런 뜻에서 '본질'은 어떤 것이 존재하기 위한 조건이다.

글 5255), 단지 형식적인 주관적 조건이며(A234=B286 참조), "그를 통해서 비로서 대상이라는 것이 규정될 수 있는"(같은 곳)"지성과의 관계에서의 사물의 설정(設定)"(A235=B287 주)이다. 그리고 이 설정은 필연적 보편적 설정이기 때문에 직관의 실질을 근거로해서 객관적으로 규정된 현상으로서 현존하는 것은 그것이 한갓 현상임에도 불구하고 단지 우리의 사고 안이나 의식 속에서만, 즉 주관적으로만 타당하게 존재하는 것이 아니라 객관적으로 타당하게, 곧 "언제 누구에게나 타당하게"(IV-298)존재한다. .....

인식되어야 할 것으로서의 어떤 것은, 그로부터 현상으로서의 대상의 질료가 주어지는 한에서 초월적 객체라는 뜻에서의 그 자체로서의 사물'로 이해된다. 그 자체로서의 사물, 어떤 것=X가 *현존*한다고 말해짐에도 불구하고 그것은 알려져 있지 않는 것이다. 왜냐하면 그 자체로서의 사물이 현존한다고 말해진다 해도 그것은 실질 내용상 조금도 규정되지 않으며, 따라서 그것이 무엇인지에 대해 전혀 인식된 바 없기 때문이다. **현존함**이란 대상의 아무런 실질적 규정도 아니다. 그러나 이 말은 그 자체로서의 사물은 아무런 실질(내용)도 갖지 않는 한갓 현존하는 어떤 것임을 뜻하는게 아니다. 아무런 실질 내용도 갖지 않으면서 존재하는 것이란 없다. "우리에게 알려져 있지 않는 존재자"(A492=B520)인 그 자체로서의 사물도 그것의 실질 내용[속성]을 가지고 있을 터다. 다만 "그것이 어떤 성질의 것인지가 [우리에게는] 언제나 문제로 남아 있는 것이다"(A38=B55). 그것들의 실질 내용[무엇임]은 우리에게 알려져 있지 않을 뿐만 아니라 결코 알려질 수도 없다. "그 자체로서의 사물에 속하는 속성들은 [.....] 우리에게 감관을 통해서는 결코 주어질 수 없는" 것이니 말이다(A36=B52, A43=B60 참조). 그렇기 때문에 인식하는 자인 우리의 맞은 편에는 언제나 한갓 어떤 것이 서 있다고 생각 될 뿐이다. 이 "어떤 것=X, 그에 관해서 우리가 아는 바도 전혀 없고, (현재와 같은 우리 지성의 인식 구조로서는) 결코 인식할 수도 없는 것"(A250)인 그 자체로서의 사물은 그래서 질료의 면에서 현상을 가능하게 하는 근거로 간주된다. 그것은 우리 감성의 "진짜 상관자"(A36=B46)이자 또한 "감성적 직관에서 잡다를 통각이 통일하는 데 그 통일의 상관자로서도"기여한다. "이 감성적 직관을 매개로해서 지성은 바로 그것을 하나의 대상이라는 개념에서 통일하는 것"이니 말이다(A250 참조). .....

범주의 규정은 대상의 존재임, 존재자의 존재를 규정함이다. 다시 말하면 그것은 존재자가 무엇이며, 그것이 우리 인간에 대해 어떤 방식으로 있는가 하는 존재 *양태*를 규정함이다 범주는 규정하는 인식에서 대상 일반을 가능하게 하는 보편적 표상이기는 하지만, 그러나 이 대상과 저 대상을 구별 가능하게 하는 규정 될 것으로서의 질료가 주어질 때만 의미있게 기능할 수가 있다. 결론적으로 말해서 칸트에게서 존재자의 존재를 규정하는 사물인식은 바로 존재자의 무엇임과 어떻게 있음을 개념적으로 파악함이다. 규정하는 인식을 가능하게 하는 근거(형식)로서의 범주에 관한 칸트 이론은 그러므로 현상, 곧 그것의 실질 내용[질료]이 어떤 현존하는 것에 귀속시켜야 할 현상으로서의 존재자 일반의 보편적 본질에 관한 이론이다. *이런 의미에서만 칸트의 범주들은 "존재론적"(「판단력 비판」: V-181) 개념들*이다. 초월적 개념으로서 범주는 "경험 일반을 가능하게 하는 조건"인 까닭에 "동시에" 이 경험 인식에서 인식된 "경험 대상 일반을 가능하게 하는 조건"이기도 한 것이다(A158=B197). 그것들

은 존재자를 존재자로서 가능하게 하는 근거(ratio essendi)다. 그러나 이때 존재자는 우리에 대해서 그러그러하게 있는 대상인 것, 곧 현상일 따름이다. 그러므로 칸트에게서 초월철학인 존재론 우리에게 경험 감각적으로 인식되는 것, 곧 현상의 존재론이다.

제3절 유일하게 가능한 존재론으로서의 현상존재론의 함축

존재자의 보편적 본질에 관한 이론으로서의 존재론은 우리 인간에게는, 그 존재하는 것의 보편적 본질이 인식될 수 있는 한에서만 가능하다. 그런데 칸트에 다르면 우리에게는 감각적 직간에서 주어지고 주어질 수 잇는 사물만이 인식될 수 있다. 그러니까 칸트에서는 우리에게 유일하게 가능한 존재론은 감각 경험적으로 인식되고 인식될 수 있는 존재자 일반, 곧 칸트적 의미에서 현상 일반에 관한 존재론이다.....현상에 관한 이론은 불가불, 촉발하는 객체가 인식하는 주체에 독립해서 이미 현재한다는 전제 아래에서만 유의미하다. 경험적 직관의 재료, 곧 현상의 질료가 그로부터 유래하는 (「발견」: VIII-215 참조)촉발하는 객체는 그 자체가 "현상으로 보아지지 않는다"(A256=B312). 그것은 그 자체로서의 사물로 보아지며, 그러나 현상을 현상이게끔하는 근거로 간주된다는 점에서 초월적 객체라 할 수 있다. 현상이 아닌 한에서 "어떤 범주에서도 인식될 수 있는 것이 아니며"(같은 곳), 따라서 "오로지 알려지지 않는 어떤 것이라는 이름으로 생각될 수 있는 것"(같은 곳)이다. 곧 그것은 "일종의 순수한 지성[오성]에 의해"(A254=B310)생각될 수 있고, "순전히 개념에 따라 규정될 수 있는"(A285=B341)것이다. 이런 뜻에서 그것은 "순수 사고의 대상, 즉 가상체(可想體)"(A287=B343)라고 명명될 수 있다. 가상체, '생각 가능한 것'이란 그러나 한갓 생각 속에서만 있는 것을 의미하지 않는다. 현상의 질료의 근원으로서의 '그 자체로서의 사물'은 인간의 인식 작용에 독립해서 실재하는 것일 수 밖에 없다. 그것의 현상이 이미 그것의 실제 현존을 생각토록 만든다. 그러므로 그것이 생각 가능한 것이라 함은 인간의 지성이 그 자체로서의 사물의 무엇임[실질내용]은 알 수는 없지만, 그것이 *현존함*은 충분히 생각할 수 있음을 말한다. 그리고 이것은 다시금 대상에 대한 인간의 직관은 창안이 아니라 어떤 객관적인 것과의 관계맺음이라는 것을 말하고, 또한 인간의 직관 기능인 감성은 "감성적 인식의 객관적 타당성"을 위해서는 객관적으로 주어지는 어떤 것만을 수용해야 하며, "감성적 직관을 그 자체로서의 사물 넘어서까지 연장"할 수도 없고 연장해서도 안된다는 것을 말한다. 여기서 가상체인 '그 자체로서의 사물'이라는 개념은 "감성의 월권을 제한하기 위한 한계 개념"(A255=B310 이하)으로 기능한다. 다시 이 말이 뜻하는 바는, 인간의 직관은 스스로 그 대상을 창조해 내는 무한한 본원적인 직관(intuitus originarius)이 아니라 현존하는 객체를 수용하는, 그것도 극것이 현상하는 그대로 수용하는 유한한 파생적인 직관(intuitus derivativus)이라는 것이다.

칸트가 간혹 그 자체로서의 사물을 "오성적 존재자(noumenon intelliggibilia)"라고 표현하기는 하지만, 이로서 그가 그 자체로서의 사물은 "오성세계(mundus intelligibilis)"에 속하며, 우리에 대한 사물인 현상은 "감성세계(mu-ndus sensibilis)"에 속한다고 말하려는 것은 아니다–만약 이런 뜻으로 '가상체'가 쓰인다면 그것은 "적극적인 의

미"로 사용되는 것이겠다(A249 이하B307 이하A252 이하 참조)-. 그 자체로서의 사물과 그것의 현상은 결코 서로 다른 두 사물이 아니다. 다름 아닌 그 자체로서의 사물, 그것이 그것의 현상에서 자신을 드러낸다. 현상은 다름 아닌 그 자체로서의 사물의 현상이다. 이 말은 그러니까 본래 오성 세계에 속하는 어떤 것이 감성세계에 나타난다는 것을 뜻하는 것이 아니라 그 자체로 존재하는 어떤 것(ens per se), 그러나 그것이 무엇인지 우리에게 알려지지 않는 어떤 것이 인간의 감성이라는 조건 아래서 자신을 드러내며, 그것이 자신을 드러낸 모습의 "직접적인, 곧 감각적인 표상"(A252)이 인간의 지성 기능의 조건 아래서 규정된다는 것을 뜻한다.

우리 인간은 구조상-선험적으로, 그러니까 필연적으로- 일정한 조건 아래서 작동하는 인식의 기능형식을 가지고 있고, 바로 그 때문에 그 자체로 존재자는 어떤 것이 그것이 있는 바 그대로 우리에게 현상하는지 어떤지 알 수가 없다. 어쩌면 사물은 자기가 그것인 바 그대로를 우리에게 내 보이는지도 모른다. 그러나 우리에게는 그것을 결코 확인할 방도가 없다. 이런 유보 아래에서 우리는 칸트와 더불어 말한다 --- 우리 인간의 인식작용이 지향하는 인식의 대상은 다름 아닌 그 자체로서 존재하는 어떤 것이다. 그러나 우리가 정작 인식한 대상은 한낱 그것의 현상이다. 실재하는 존재자를 규정하는 인식인 경험인식은 그 자체로서 존재하는 것을 파악하길 노린다. 그러나 파악대상은 바로 '파악된' 것이기 때문에 더 이상 그 자체로서 존재하는 것이라기 보다는 한갓 우리에 대해서 존재하는 것으로 간주된다. 물론 그 양자는 동일할 수도 있다. 그러나 우리는 그것을 확인 할 수가 없다. 오로지 이런 이해에서만 그 자체로서의 사물과 그것의 현상은 서로 구별된다. 그리고 오로지 이런 의미에서만 그 자체로서의 사물은 그것의 현상을 현상이게 한 근거[원인]로 보여진다.

제4절 형이상학에 남겨진 문제

초월적 관념론이지 경험적 실재론이 칸트의 현상존재론이 형이상학에 남기는 문제는 많다. 그것은 무엇 보다도 이론 이성이 자신의 순수한 인식능력을 검사한 결과, 감성적인 것으로부터 초감성적인 것으로 넘어가 지식을 확장할 능력이 자신에게는 없음을 확인한 데서 비롯한다. 이제 진리와 허위가 가려지는 지식의 영역은 현상존재 세계에 국한된다. 그러니까 자연 현상 너머의 세계에 대한 지식의 체계로서의 '형이상학'은 칸트철학 체계 안에서는 설 자리가 없다.....칸트는 이성 사용의 방식을 이론적 사용·실천적 사용으로 나누어 보았을 뿐 아니라 더 나아가서 반성적 사용의 방법까지도 제시하였다. 그리고 과학적 탐구의 목표인 진리가치 외에도 '형이상학적' 가치들을 지속적으로 탐구하였다. 그러나 그에게 그런 가치들은 더 이상 인식의 대상은 아니고 희망과 믿음과 동경, 한 마디로 이상(理想)의 표적이었다. 그래서 우리가 칸트에게서 '진짜 형이상학'을 얘기하려면 그의 이상주의를 거론할 수 밖에 없다. 그것은 이성주의, 합리주의의 정점에 서 있는 칸트에게서 낭만주의, 비합리주의를 발견하는 일이다.

칸트의 '이성비판'이 형이상학을 파괴했다고 본 헤겔은, 칸트 이래로 사람들은 "형이상학 없는 세련된 족속(Hegel, Wissenschaft der Logik I, GW 11, Hamburg 1978, S.5)이 돼 버렸다고 통탄했지만, 형이상학을 더 이상

진리 가치적, 이론적 지식의 체계로 볼 수 없다고 비판한 것이 형이상학을 무효화시킨 것일가?.....칸트의 현상존재론은 이제까지의 진리의 지식 체계이고자 했던 형이상학에게 선(善)과 미(美)와 성(聖) 그리고 완전성의 가치체계로의 전환을 모색케한 것이 아닐까? 그렇다면 형이상학은 지성적 지식 안에서가 아니라 이성의 이념 속에서 자신의 자리를 찾아야 하는 것이 아닐까?.....칸트가 이성비판을 통해 엄밀한 학으로서의 형이상학이 가능하지 않음을 드러냈다면-이 공적을 우리는 인정하고 그의 말을 귀담아 들어야 한다-, 그 때 무너진 형이상학은 진리의 학문이고자 했던 종래의 형이상학일 것이다. 그리고 종래 형이상학의 부질 없음은 초감성적 언어로 씌어져야 할 형이상학이 당초에 감성적 언어로 읽혀지기를 기도한 탓이 아니겠는가? 이제 초감성적 세계의 학으로서의 "진정한" 형이상학은 그 체계가 자연 세계와 부합하는 거의 여부에서 그 학문성이 평가되서는 않되고, 인간의 완성을 향해 있는 이성의 궁극적 관심(「실천이성비판」: V-79-120 이하 참조)에 비추어 평가되어야 하지 않을까? 그렇다면 진정한 형이상학은 더 이상 존재론의 확장이 아니라 이념론 혹은 이상론일 것이다.

**46) Hegel의 논리학에서 '존재'(Sein), '개념'(Begriff)의 관계를 설명하라(1993박사2학기) - 51)Hegel의 『논리학』(Wissenschaft der Logik)에서 존재(Sein), 본질(Wes en), 개념(Begriff)의 관계를 밝히시오(1997년1학기) - 52) 헤겔에서 '가상'(Schein)과 '본질'(Wesen)의 관계를 설명하시오(1995박사2학기) - 57) 헤겔이 '논리학'(Logik)과 '형이상학'(Metaphysik)을 한가지로 파악한 이유를 설명하시오(1991박사2학기) - 58) 헤겔에 있어서나 후설-하이데거에 있어서 현상학(phänomenologie)이 존재론이 되는 이유를 서술하시오(1995박사2학기) - 현상학(Phänomenologie)이 존재론(Ontologie)으로 되는 이유를 설명하시오(1991석사2학기) - 현상학은 어떻게 존재론이 될 수 있는가? 양자의 관계를 설명하시오(1993박사2학기).**

**[ Text : Wissenschaft der Logik, I, 41-47 ]**

**논리학** - 순수 앎(Wissen, 논리학, I, 42)을 자신의 원리로 지니는 순수한 생각(Denkens, I, 42)의 학(die Wissenschft , I, 42)으로서 논리학은 스스로를 규정한다.

: 대자적으로(für sich, I, 42)있는 주관적인 것과 두 번째 있는 그러한 객관적인 것의 의식의 대립을 극복하면서 있음을(das Sein, I, 42)을 ㄱ)즉자적인(an sich) 순수한 개념 자체로 그리고 순수한 개념을 ㄴ) 진실한 있음으로 인식함을 통해서

: 논리학은 추상적이 아닌 구체적인 통일성(Einheit, I, 42)을 이룬다.

: 두 계기(Momente, I, 42)의 통일임.

: 분리 될 수 없는 것으로 인식된 - 의식 안에 각기 대자적으로(für sich)있는 것이 아님

: 곧 대자적으로 있지는 않지만 구분된(unterschiedene, I, 43)것으로 인식됨을 통해서만 이 두 계기의 통일은 구체적이다 - 추상적인 죽은, 움직이지 않는 것이 아니다-. -ät, I, 43).

: 대자적으로 있는 규정들임 - 주관과 객관 또는 생각과 있음 또는 개념과 실재성(Realit

: 전체(ganze, I, 43)개념이 한 번은 ㄴ)있는 개념으로서 다른 한 번은 ㄱ)개념으로서 고찰된다.

(대자적으로, für sich, I, 43)있는 개념 ↔ 즉자적인 개념

있음으로서의 개념의 논리 ↔ 개념으로서의 개념의 논리

객관 논리 ↔ 주관 논리

▭: 의 나뉨(Einteilung, I, 43)

: 이 두 논리는 동일성(I, 43)을 이룬다 - 물론 구분됐기는 해도 말이다.

: 서로 관계 맺음(in Beziehung, I, 44).

: 로부터 매개(Vermittlung, I, 44)의 영역이 주어짐.

: 반성 규정들의 체계(system, I, 44)로서의 개념

: 곧 개념의 자기 안에 있음(inSichsein des Begriff, I, 44)으로 이행하는 있음의 체계로서의 개념. 이러한 있음은 그 자체 즉자적으로 더 이상 정립되는 것이 아니라 즉자적으로 정립된 것에 외화된(Äußeren, I, 44)로 것으로서의 직접적인 있음이다.

: 바로 이것이 본질론(die Lehre von dem Wesen, I, 44)이다.

: 있음론과 개념론 사이의 것임.

: 객관 논리에 속함 - 주관의 특성의 개념이기를 유보하는 내적인 것임(das Innere, I, 44).

▭: 논리 중 객관 논리가 이전의(vormaligen, I, 46)형이상학 자리에 들어선다 - 있음의 논리와 본질의 논리.

: 은 생각(gedanken, I, 46)을 통한 세계의 학문적인 건축.

: 이러한 학문을 고려하는 최근의(letzte, I, 46) 모습-존재론-형이상학의 부분.

: **Ens** 자연일반을 탐구함.

: **Ens**는 **본질로서의 있음**(Sein als Wesen, I, 46).

: 따라서 이러한 존재론의 자리에 객관 논리가 들어섬.

: 나아가서 객관논리는 나머지(übrige, I, 46)형이상학도 포함한다.

: 순수한 사유 형식들 과 더불어 특히 우선적으로 표상들(Vorstellung, I, 46)로부터 얻어지는 기체들을 파악한다

: 사유 규정들은 고찰 방식의 본질적인 것을(das Wesentliche, I, 47)형성한다. : 영혼 세계 신

: 그러나 객관논리는 진실한 이러한 형식들(Formen, I, 47)을 저 기체들과 그 표상들의 주관들(Subjecke, I, 47, 주체)과 이것들의 자연과 가치로부터 자유롭게 즉자 대자적으로(an und für sich selbst, I, 47)고찰한다.

: 그런데 저 형이상학은 이런 고찰을 포기한다

: 그것들이 칸트의 표현대로 하지면 물 자체의 규정들 또는 오히려 이성적인 것의 규정들 수 있는지, 있다면 어떻게 그러한지에 관한 관한 선행 되는 조사없이 무 비판적으로 그것들을 사용한다, gebracht, I, 47)는 정당한 비난에 직면한다.

: 따라서 객관논리는 진실한 비판(Kritik, I, 47)이다.

: 아포스테리오리한 것에 대한 아프리오리성의 추상적인 형식에 따라 그것들을 고찰하는 것이 아니라 그것들의 독특한 내용(inhalte, I, 45)에 있어 그 자체 고찰한다.

▭: 논리 중 주관적인 논리는 개념의 논리이다 - 있음 또는 가상(Schein, I, 47)과의 관계를 지양하는 본질의 논리임.

: 그 규정에 있어 더 이상 외화적인 것(Äußerlich, I, 4)이 아니다.

: 스스로 안에서 스스로를 규정하는, 자유로운 자존적인 주관(주체, Das Subjecktive, I, 47)적인 것 또는 주관(주체, Das Subjekt, I, 47)의 [논리임]

: 그러나 여기에서는 주관과 객관(Subjektiven und Objektiven, I, 47)의 구분이 더 이상 특별히 문제되지 않는다.

: 후에 논리 그 자체 내부에서 이 구분이 더 자세히 전개(entwickeln, I, 47)되기 때문이다./

: 여기에서는 주관적인 것(das Subjektive, I, 47)은 의식의 형식에 속하는 임의적이고 우연적인 규정들일 것라고 일

반적으로 오해된다.

[ 생각을 통한 세계의 학문적인 건축을 이전의 형이상학으로 간주하는 헤겔은 이러한 건축을 자신의 객관 논리에서 행한다. 형이상학의 부분으로서 존재론이 고찰하는 Ens의 자연 일반은 그에 따르면 본질로 있는 것이며, 이러한 본질과 있음을 고찰하는 있음(존재)론과 본질론이 그의 객관논리 부분들이기 때문이다. 그래서 존재론의 자리에 객관논리가 들어선다. 나아가서 객관논리는 나머지 형이상학도 포함한다. 순수한 사유 형식들과 더불어 특히 우선적으로 표상들로부터 얻어지는 기체들(영혼, 세계, 신)를 객관 논리는 파악하기 때문이다. 그러나 객관논리는 이러한 기체들에 관한 순수 사유 형식을 그 기체들과는 자유롭게 고찰한다. 그런데 저 형이상학은 이런 고찰을 포기하였으므로, 객관논리는 저 형이상학에 대한 진실한 비판이다.

논리학은 순수 앎을 자신의 원리로 지니는 순수한 생각에 관한 학문이기 때문이다 ]

논리학은 순수 앎을 자신의 원리로 지니는 순수한 생각의 학문으로서 스스로를 규정한다. 그리고 논리학은 순수한 개념을 진실한 있음으로 그리고 있음을 즉자적인 순수한 개념 자체로 인식함을 통해, 대자적으로 있는 주관적인 것과 두 번째 그러하게 있는 객관적인 것의 의식의 대립을 극복하면서, 이러한 두 계기, 곧 주관과 객관 또는 생각과 있음 또는 개념과 실재성을 추상적이 아니라, 구체적으로 통일한다. 대자적으로 분리 해 있지는 않지만 구분된 것으로 인식하기 때문이다. 따라서 논리학은 전체 개념을 한번는 대자적으로 있는 개념으로서 다른 한 번은 즉자적인 개념으로서 고찰한다. 그리고 전자가 있음으로서의 개념의 논리인 객관 논리인 반면 후자가 개념으로서의 개념의 논리인 주관논리이다.

그러나 비록 구분된기는 해도 이 두 논리는 동일성의 관계를 맺는다. 바로 이러한 관계 맺음으로부터 매개의 영역이 주어진다. 매개는 반성 규정들의 체계로서의 개념이다. 다시 말해 개념의 자기 안에 있음으로 이행하는 있음의 체계로서의 개념이다. 이제 이러한 있음은 더 이상 그 자체 즉자적으로 정립된 것이 아니라 그 즉자적인 것에 외화된 것으로서의 직접적인 있음이다. 바로 이러한 매개의 영역이 본질론이다. 그러나 이것 역시 아직은 주관의 특성이기를 유보하는 내적인 것이므로 객관 논리에 속한다.

종래의 형이상학의 자리에 들어서는 것은 바로 이러한 객관 논리, 곧 있음의 논리(존재론)와 본질의 논리(본질론)이다. 생각을 통한 세계의 학문적인 건축인 형이상학을 고려하는 최근의 모습인 존재론이 다루는 Ens 자연 일반은 본질로서의 있음이기 때문이다. 따라서 존재론의 자리에 이제는 객관논리가 들어선다. 나아가서 객관논리는 나머지 형이상학도 포함한다. 순수한 사유 형식들과 더불어 특히 우선적으로 표상들로부터 얻어지는 기체들–영혼, 세계, 신–을 파악하기 때문이다. 그러나 객관논리는 진실한 이러한 형식들을 기체들과 그 표상들의 주관들과 이것들의 가치와 자연으로부터 자유롭게 즉자 대자적으로 고찰한다. 그런데 종래의 형이상학은 이런 고찰을 포기했다. 따라서 칸트의 말을 빌리면 물 자체의 규정이겠지만 오히려 이성적인 것의 규정들일 수 있는지 있다면

어떻게 그러한지에 관한 선행 조사 없이 무 비판적으로 그것들을 사용한다는 정당한 비난에 직면한다. 그래서 객관논리는 진실한 비판이다. 아포스테리오리한 것에 대한 아프리오리성의 추상적인 형식에 따라 그것들을 고찰하는 것이 아니라, 그것들의 독특한 내용에 있어 그 자체 고찰하는 하나의 비판이다.

주관논리는 개념의 논리로서, 있음 또는 가상과의 관계를 지양하는 본질의 논리이다. 그래서 그 규정에 있어 더 이상 외화적인 이 아니라 자기 안에서 자기를 규정하는 자유로운 자존적인 주체의 논리이다. 그래서 여기에서는 주관과 객관의 구분이 더 이상 중요하지 않다. 여기에서의 주관은 의식의 형식에 속하는 임의적이고 우연적인 규정들일 것이라고 일반적으로 오해 되기는 해도 말이다.

[ 따라서 개념이 자기 외화된 것이 있음이기 때문에 헤겔의 논리학은 존재론 일 수 밖에 없다 그래스 그의 논리학은 개념을 있음으로 다룬 후에 개념 그 자체를 다룬다 ]

**44) 헤겔의 존재(Sein)의 변증법에서 '순수 양'(die reine Quantität)-'분량'(das Quantum)-'도량'(der Grad)의 이행을 설명하시오(1992박사2학기) - 45) Hegel의 존재론적 '생성'(Werden) 개념을 설명하라(1996년2학기) - 헤겔에서 '생성(Werden)'의 의미를 설명하시오(2000년 2학기) - 47) Hegel의 『논리학』(Wissenschaft der Logik)에 나오는 'Sein'의 변증법의 전개과정을 서술하시오(1997년2학기) - 49) 헤겔 논리학에서의 '現存在'(Dasein: 定在)를 설명하시오(1992박사1학기) - 헤겔에서 '현존재(Dasein)'와 '실존재(Existenz)'의 의미를 구별하여 설명하시오(2000년1학기) - 50) 헤겔은 사물(Ding)의 본질(Wesen)을 어떻게 설명하는가(1995박사1학기)? - 53) Hegel에서 '변증법'(Dialektik)과 '절대자'(das Absolute)의 관계를 설명하시오(1991박사1학기) - Hegel에 있어서 변증법과 절대자의 관계를 설명하라(1996박사1학기).**

[ Text : ]

**Dasein** - 있음론의 첫 번째 계기인 규정성의 두 번째 계기를 이룬다.

: 규정성 - : 있음(Sein)[Sein → Nichts → Werden(Sein과 Nichts의 통일 → Werden의 계기들(Entstehen und Vergehen) → Werden의 지양]
: **Dasein** [Dasein 그 자체(Dasein일반→질→Etwas) → 유한성 → 무한성]
↓ ↓
: 대자적 존재 [Fürsichsein 그 자체(Dasein과 대자적 존재 → Sein-für-Eins → Eins) → 일과 다 → 밀고 당김.

: 크기(량) - : 량(Quantität)
↓
: Quantum(수 → 외연과 내연 량 → 량적인 무한성)
↓ ↓
: 량적인 관계

: 척도 - : 특별 량
↓
: 실제적인 척도
↓
: 본질의 생성

Dasein [ Enyzkolpädie ] : 생성(논, 96)으로부터 Dasein이 유래한다.

: 그의 모순을 통해 됨(Werden, 생성)이 그 양자를 지양한 통일성 속으로, 곧 스스로 속으로 붕괴한 결과(Resultat, 백, 111)가 Dasein이다 : Sein과 Nichts
: Nichts(무)와의 통일로서의, 됨에 있어서의 Sein은 그래서 Sein과의 통일로서의, 됨에 있어서의 Nichts는 단지 사라지는 것일 뿐이다.

: 그래서 Dasein은 Sein과 Nichts의 통일성이다.
: 그리고 이러한 통일성 속에서 이러한 직접성이 그리고 이와 함께 그 관련 속엣 그것들의 모순이 사라진다.
: 이 통일성 속에서는 그것들이(존재와 무?)단지 하나의 계기(Momente, 백, 111)일 뿐이다.

: 그리고 그 결과가 지양된 모순이므로 그것(es, Dasein?)은 Sein으로서의 스스로 또는 자신(Sich oder Selbst, 백, 111-30)과의 그 형식에 있어 단순한 통일성이다. 그것(es, Dasein)은 그의 계기들 중의 하나의, 곧 있음의 형식에 있어서의 됨(Werden, 백, 111-34)이다. : Sein은 부정(Negation)또는 규정성과 더불은 Sein임.

: Dasein은 규정된(bestimmtes, 논 95) 또는 규정성을 지닌(mit, 백, 111-36)Sein이다.
: 이 규정성이 질(Qualität, 백, 111-37), 곧 있는 또는 직접적인(unmittelbare, 백, 111-36~37)것 으로서의 지접성이다.

**Existenz** - 본질론의 두 번째 계기인 현상(나타남)의 첫 계기를 이룬다.

: 반성의 본질[가상(본질적인 것과 비 본질적인 것) → 가상 → 반성] → 본질성 및 반성 규정(동일성→구분→모순) → 근거(절대근거→규정근거→조건)]
↓
: **나타남** - [**존재(Existenz**, Ding an sich와 Existenz→속성→사물의 변화) → 질료로부터의 Ding의 성립 → Ding의 해체]
↓
: **나타남**
↓ ↓
: 본질적인 관계

: 현실성[절대자 → 현실성 → 절대적인 관계]

**Existenz** - Existenz의 근거로서의 본질

# 존재의 근거로서의 본질

**Existenz** - Existenz의 근거로서의 본질

: 은 자기 안의(in Sich, 백, 130-18)**가상**과 매개이다. 매개의 토탈성으로서의 그의 자기와의 통일성이다.
: 구분의 그리고 그와 함께 매개의 자기 지양으로서 정립된 자기이다.
: 이것은 마찬가지로 매개의 지양을 통해 매개되는 한의 Sein의 또는 직접성의 회복이다.
: - 존재(Existenz, 백, 130-24)

: 은 자기를 지양한 Sein.
: 그러나 본질은 자기와 전도된(umgekehrt, 101)있음과의 단순한 동일성(Gleicheit, 101)이다.
: 그리고 본질과 관련을 맺는 이러한 있음, 곧 본질적인 있음이 존재(Existenz, 논, II-101)이다.
: 그래서 본질은 반드시 나타난다.
: 존재는 부정과 내면성으로부터 반드시 나타난 것이다.

: Existenz는 자기-안의-반성(der Reflexion-in-sich, 백, 131-3)과 타자-안의-반성의 통일성이다.

: 이 때문에 존재는 자기-안에-반성된 것으로서의 존재자(Existierenden, 백, 131-5)의 무규정적인 많음이다.
: 무 규정적인 많음은 동시에 똑 같이 타자-안의-가상인 것으로서 상대적인(relativ)이다. 그리고
: 〃 〃 은 상대와의 의존성과 무한한 연관성의 세계를 근거들과 근거지워진것들로부터 형성한다.
: 근거들은 그 자체 존재들이다. 그리고 존재자들(die Existierendn, 백, 131-9)도 여러 측면에서 근거 지워지는 것들과 마찬가지로 근거이다.

: 존재자의 타자 안의 반성은 그러나 자기-안의-반성과 분리 될 수 없다.
: 근거는 그것들의 통일성이다. 그리고 이 통일성으로부터 존재가 유래한다.
: 이 때문에 존재자는 관계성(Realtivität, 백, 131-15)그리고 그 자신에서의 다른 존재자와의 그의 다양한 연관을 머금는다.
: 존재자는 자기 안에서 반성되어진 근거로서 있다.
: 그래서 그 존재자가 **Ding**이다.
: Ding은 근거와 존재의 규정들의 통일 안에서 정립된 발전 (Entwicklung, 백, 131-25~26)으로서의 토탈성이다.
: 근거는 동일성과 구분의 통일성이다.
: 구분과 동실성에 주어진 것으로서의 그것[들]의 진실성이다.
: 은 자기-안의-반성과 타자-안의-반성임
: 근거는 토탈성으로 정립된 본질이다.

: Existenz는 근거의 조건을 통해 관계하는 매개(Vermittlung, 논 102)로부터 유래하는 직접성이기 때문에,
: 이러한 유래는 유래(Hervorgehen, 논, 102)속에서 자신을 지양한다.
: 존재는 근거를 지나면서 똑같이 근거를 지니지 않는다.

: 자기-안의-반성은 자기 자신 안에서의 본질의 가상(Scheinen, 논, II, 101)이다.
: 동일한 규정들은 단지 정립된(gesetztsein)것으로서의 단적으로 포함된 통일성으로 지양되거나, 또는 그것(sie?-반성)은 그의 법칙안에서 직접적으로 자기와 동일한 본질이다.
: 그러나 이것은 근거이므로 그것(es)은 자기자신을 지양하는 또는 자기에로 되돌아가는 반성을 통해서 자기를 실제적으로 규정한다.
: 더 나아가서 이 규정 또는 근거 연관의 달리 있음(Andersein, 논, II, 101)은 근거의 반성을 통해서 자기를 지양하며, 존재(Existenz)가 되므로 이 형식규정들은 여기서 자존적인 존립의 요소들을 지닌다.
: 그것의 가상이 자기를 나타남(Erscheinung, 논, II, 101)으로 완성한다.
: 직접성을 향하여(zur)진행하는 본질성은 우선적으로 존재이고, 그리고 존재자 또는 Ding이다 - 본질과 그의 직접성과의 구분된 통일성으로서의.
: Ding은 더욱이 반성을 포함한다. 그러나 그것의 부정성은 그의 직접성 안에서 우선적으로 사라진다.
: 단지 그의 근거는 본질적으로 반성이므로 그의 직접성을 지양한다. 그래서 그것은 하나의 법칙으로 발전한다(macht sich, 102)

: **본질**은 존재한다. 또는 **존재**를 지닌다 - 오히려 존재는 그의 절대적인 와화(Entäußerung, 논, II, 105)이다. 그것 저편 배후에서 그것이 머무는 것이 아니다.
: 즉 본질은 존재이다. 그것은 그의 존재와 구분되지 않는다 - 본질이 존재로 이행한다. 근거로서의 본질이 근거지우는 것으로서의 자기와 더 이상 구분되지 않는한 또는 저 근거를 스스로 지양하는 한 그렇다.
: 그러나 이런 부정은 마찬가지로 본질적으로 그의 Position이다 또는 자기 자신과의 단적으로 긍정적인 연속성이다.
: 존재는 그의 부정성에서 성립하는 자기 자신과의 그의 동일성에 있어서의 근거의 반성이다(105쪽에서 이어진다)

**Begriff**

: 주관성 - 개념(개념일반→특수 개별→개별자) → 판단 → 추리

↓

: 객관성 - 메카니즘(기계적인 대상→기계적인 과정→절대적인 메카니즘) → 화학(Chemismus) → 이데올로기

↓

: 이데아 - 생명(살아있는 개별자→삶의 과정→류) → 인식의 이데아(진실의 이데아→선의 이데아) → 절대적인 이데아.

[(불 수레(火車), 헤에겔노우트, 리포트, 2쪽).

1)규정성. 1-1)있음. 1-1-1)순수한 있음, 있음. 모든 규정 없는 있음, 곧 순수한 있음은 무규정적인 직접성 속에서 자시 자신과 동일하다. 안에서도 밖에서도 어떤 구분성을 지니지 않는다. 이러 있음은 텅빔이다. 만약 직관(바라 봄)에 관해 말하여질 수 있다면 그 속에서는 아무 것도 직관(바라 보여질)될 수 없다. 그래서 있음은 이런 순수한 텅빈 직관(바라 봄) 그것이다. 있음은 단지 이런 텅빈 생각일 뿐이다. 그래서 있음은 곧 무규정적인 직접적인 것은 없음이다. 없음 보다도 더 하지도 덜하지도 않다.

1-1-2) 없음, 순수한 없음은 자기 자신과 단순히 같음이며, 완전한 텅빔이며, 규정 없음성이며 내용없음성이다. 자기 자신 속에는 단지 구분 없음성만이 있다. 여기서 바라 봄(직관) 또는 생각함이 언급되는 한 바라 보여지는 것이 있느냐 또는 없느냐가 중요하다. 생각하여지는 것 또는 보여지지 않는 것은 하나의 가리켜지는 것-의미(Bedeutung)-이므로, 우리의 생각 속에는 없음이 있다. 또는 오히려 없음은 텅빈 바라 봄 또는 자기 생각이다. 따라서 없음은 동일한 규정 또는 규정 없음성이다. 그래서 순수 있음인 것과 동일한 것이다. 있음 규정. 있음은 규정적이지도 반성적이지도 않는 직접적인 것이어서 질을 지니지 않는다. 질을 지니는, 곧 규정되는 과정은 다음과 같다. 먼저, 있음 일반에 맞서 규정적인 있음이 들어선다. 이와 함께 있음 일반의 무 규정성 그것이 있음의 질을 형성한다. 있음이 즉자적으로 규정된다. 첫 있음이다. 둘째, 그 있음이 지금거기있음(Dasein)으로 옮아간다(이행한다). 여기에서 있음은 Dasein을 유한한 있음으로 자기 지양함녀서 자기 자신과 무한한 관계를 맺는다. 셋째, 있음이 즉자적인(스스로 향해)있음으로 이행한다. 있음과 없음은 비록 곧 해소 될 구분을 절대적으로 지니지만, 분리되지도 않으며 분리 될 수도 없다. 반대되는 각자 속으로 있음과 없음은 스며든다. 그리고 이 스며듬은 있음이 없음으로, 없음이 있음으로 옮아 감(이행)이다. 바로 이러한 옮아 감이 스스로 해소되는 구분을 통한 움직임이다. 곧 됨(생성)이다.

1-1-3)생성. 있음과 없음의 통일성. 있음과 없음은 비록 곧 해소 될 구분을 절대적으로 지니지만, 마찬가지로 분리되지 않으며 분리 될 수도 없다. 반대되는 각자 속으로 있음과 없음은 스며든다. 그리고 스며듬은 있음이 없음으로 없음이 있음으로 옮아감-이행-이다. 바로 이러한 옮아 감이 스스로 해소되는 구분을 통한 **움직임**이다. 곧 **생성**이다.

1-1-3-1)생성의 계기들로서의 발생과 소멸. 통일(하나 됨)된 것 속에는 있음과 없음이 서로 분리되지는 않지만, 스며든 것으로서만 곧 지양된 것으로서만 있다. 그래서 있음과 없음은 자존성으로부터 계기들로 추락한다. 그래도 구분된다. 그러나 지양된다. 그래서 이런 구분성 속에서 취하여진 계기들 각각은  다른 것과 통일된 것으로서 있다. 그런데 생성은 있음과 없음을  다음과 같은 두 가지로 통일된 것을 머금는다. ㄱ)첫째, 없음과 연관된 직접적인 것으로서의 있음 이라는 통일성이고, ㄴ)둘째 있음과 연관된 직접적인 것으로서의 없음이라는 통일성이다. 바로 이 둘의 이중적인 규정이 **생성**이다. 여기서, ㄱ-A)없음으로 옮아가는 있음의, 그리고 그 속에는 있음이

직접적인 바로 그 규정이 **소멸**이고 ㄴ-B)있음으로 옮아가는 없음의, 그리고 그 속에는 없음이 직접적인 바로 그 규정이 **발생**이다. 이런 규정으로서의 발생과 소멸은 동일한 것이다. 그리고 심지어 이런 구분된 방향으로서 받아드려질 때 조차도 그것들은 서로 맞서 관통하고 짝지워진다. ㄱ-A-a)소멸에서는 있음이 **자기 자신**에서 자기(sich an sich selbst, 논리학 I, 93)를 지양함으로서--즉자적으로 자기를 지양해서?--없음으로 옮아간다. 여기서는 없음으로서의 자기가 있음에 반대된다. 곧 있음의 맞선 부분이 된다. 그래서 자기의 반대인 없음으로 있음은 옮아간다[소멸한다]. 반면에 ㄴ-B-b)발생에서는 없음이 자기 자신에서 **자기**를 지양함으로서 있음으로 옮아간다. 여기서는 있음으로서의 자기가 없음에 반대된다. 곧 없음의 맞선 부분이 된다. 그래서 자기의 반대인 있음으로 없음은 옮아간다[발생한다].

1-1-3-2) 생성의 지양. 발생과 소멸이 그 안에서 정립되는 그 균형점이 생성 자신(Selbst, 93)이다. 그러나 생성 자신으로서의 균형점은 정적인 통일성과 일치한다. 정적인 통일성 속에서 있음과 없음은 스며든 것(지양된 것)으로서만 있다. 그러나 생성 그 자체(als Solches, 93)는 단지 있음과 없음의 구분성을 통해서만 있다. 이 때문에 있음과 없음의 스며듬(지양)은 생성의 스며듬 또는 스며듬 자신의 스며듬이다. 정적인 결과[물]을 그 안에서 함께 가라앉는 하나의 불 안정한 동요(Unruhe, 93)가 생성이다. 다시 말하면 생성은 있음에서 없음으로 그리고 없음에서 있음으로 스며듬(Verschwinden, 93)이며 그리고 있음과 없음 일반의 스며듬이다. 그러나  동시에 이것들의 구분에 기인한다. 마찬가지로 *생성은* ***자기 자신 속에서****(in sich selbst, 논리학 I, 93)* ***자기****와* ***모순****된다. 왜냐하면 반대되는 것 자체가 자신 속에서(in sich, 93)하나되기 때문이다.* 그러나 그러한 하나됨(Vereinigung, 93)은 파괴된다. 이런 결과가 스며들어있음(Verschwundebsein, 93, 지양되어 있음)이다. 그러나 없음으로서는 아니다.  이 스며들어있음은 이미 지양된(aufgehobenen, 93) 규정들 중 하나의 규정으로의 복귀일 뿐이다. 그것은 정지된 단순성으로 되는 바로 있음과 없음의 통일성(Einheit, 93)이다. 정지된 단순성은 있음이다. 그러나 대자적인 있음이 아니라 전제의 규정으로서의 있음이다.

있는 것으로서 있는 또는 이런 계기들의 일면적이고 직접적인 통일성의 형식을 지니는 바로 있음과 없음의 그 통일성으로 생성이 옮아 갈 때 Dasein(지금거기있음)이 있다.

1-2) Dasein. Dasein은 규정된 있음(Sein)이며, 그의 규정성은 있는(seieinde, 95)규정성이다-질이다. 그의 질을 통해서 어떤 것이 타자에 대하여 단지 하나의 타자에 대해서 뿐만이 아니라 그것에 단적으로 부정적으로 규정되어진 것에 대해서 달리되는 것으로 그리고 유한한 것으로 있다. 이것의 부정이 유한한 어떤 것에 우선적으로 맞선 무한한 것이다. 그 규정들이 그 안에서 나타나는 추상적인 대립은 대립없는 무한성 속에서 곧 대자적 있음(das Fürsichsein, 95)속에서 해소된다. Dasein에 관한 장은 1-2-1)Dasein자체와 1-2-2)어떤 것과 타자, 유한성과 1-2-3)질적인 무한성 등 세 부분으로 나뉜다.

1-2-1)Dasein 자체. 1-2-1-1)Dasein 자체는 우선적으로 그의 규정성이다. 1-2-1-2)질로서 구분되는 Dasein.

그러나 이것은 Dasein의 하나의 규정으로서와 마찬가지로 Dasein의 다른 규정으로서 곧 실재성과 부정(Realität und Ne- gation)으로서 취하여져야한다. 그러나 이런 규정들 속에서 Dasein은 마찬가지로 자기 반성한다. 그리고 그러한 것으로서 정립된다. 3-1-3) 어떤 것, Daseindes(지금거기있는 것).

1-2-1-1-1)Dasein은 있음과 없음의 단순한 하나있음(Einsein, 96)이다. 이런 단순성을 지니기 위해서 Dasein은 직접성의 형식을 지닌다. 이 직접성의 배후에 매개가, 곧 생성이 놓여있다. 매개를 자기를 지양한다. 이 때문에 첫 번째 것으로서 Dasein이 나타나고, 이 첫 번째 것으로부터 '다른 것'이 나온다. Dasein은 있음의 일면적인 규정이다. Dasein을 담는 다른 것, 곧 없음이 그것에서 있음의 이면적인 규정에 맞서 마찬가지로 나타난다. 어원적으로 볼 때 Dasein은 하나의 자리에 있음이다. 그러나 여기에는 표상공간이 속하지 않는다.

1-2-1-1-2)Dasein은 있지않음(Nichtsein, 96)을 지니는 있음이다. 있지않음은 있음과의 단순한 통일성 속에서 받아들여진다. 있음을 곧 직접성의 형식을 구체적인 전체는 취함으로 이 있지않음이 규정성그것 곧 질을 구성한다. 있음은 자기를 하나의 계기로서만 생성 속에서 나타나므로 이 구체적인 전체는 있음의 규정에 있어서 지양된 곧 부정적으로 규정된 전체이다. 전체는 곧 있음과 없음의 통일은 있음의 일면적인 규정 속에 있을 것을 보장한다. 그러나 **부정**에서 곧 어떤 것(Etwas, 97)과 다른 것 등 등에서 그 통일은 정립될 수 있다.

1-2-1-1-3)Dasein은 규정된 있음이다. 있음과 없음 이 둘은 어느 것도 다른 것에 우위를 점함이 없이 Dasein 속에서 통일되 있어서, 직접적일 수 있다. 그리고 직접적이여야 Dasein 속에서 이 둘은 통일 될 수 있다. 또 있는 것만큼 있지 않는 것이 Dasein에 담겨진 한 곧 같은 정도로 있는 한 Dasein이 규정된다. 이런 규정은 있지않음과 있음이 위의 식으로 통일되어야 주어진다.

[개념의 첫 계기인 있음(론)의 첫 계기인 규정성의 둘째 계기로서의] Dasein은 있음과 없음의 통일로서의 생성으로부터 유래한다. 그의 모순을 통해 생성이 있음과 없음 이 양자를 지양한 통일성 속으로, 곧 스스로 속으로 붕괴한 결괴가 Dasein이다. 없음과의 통일로서의, 생성에 있어서의 있음은 그래서 있음과의 통일로서의, 생성에 있어서의 없음은 단지 사라지는 것일 뿐이다. 이러한 있음과 없음의 통일성이 Dasein이다. 그리고 통일성 속에서 이러한 직접성이 그리고 이와 함께 그 관련 속에서 그것들의 모순이 사라진다. 그것들이(있음과 없음?)이 단지 하나의 계기일 뿐이기 때문이다. 그리고 그 결과가 지양된 모순이므로 그것(Dasein?)은 있음으로서의 스스로 또는 자신과의 그 형식에 있어서 단순한 통일성이다. 그것은 그의 계기들 중의 하나의, 곧 있음의 형식에 있어서의 생성이다. 다시 말해 부정(否定)또는 규정성과 더불은 Sein의 형식에 있어서의 생성이다. 이렇게 Dasein은 규정된 또는 규정성을 지닌 있음이다. 그리고 이 규정성이 질, 곧 있는 또는 직접적인 것으로서의 직접성이다.

1-2-1-2) 질

대자적으로 그렇게 격리되어 있는 규정성으로서의 규정성이 질이다-전체적으로 단순하고 직접적인 것이다.

규정성 일반은 더 규정적인 만큼 질적인 것일 수 있는 보편적인 것이다. 이렇게 있는 또는 직접적인 규정성으로서의 질의 일면성의 척도(Maßstab, 98)가 Dasein이다. 마찬가지로 없음의 규정 속에서도 직접적인 또는 있는 규정성이 구분되어 반성적인 것으로서 정립될 수 있다.  없음은 규정성의 규정된 것을 나타내는 것과 마찬가지로 반성됨과 거부도 나타내기 때문이다.  이런 거부와 묶여진 질이 **부정** 일반이다. 부정 일반도 비록 부족으로서 간주되기해도 마찬가지로 질이며, 자기를 계속해서 한계로서, 제한으로서 규정한다. 반면에 질이 있는 것으로서 구분되는한 그 질은 **실재성**이다. 실재성은 거부 제한 부족이 배제된 긍정적인 무엇으로서만 효력이 있으므로, 이 실재성 안에는 있는 것으로 있다는 강조(Akzente, 98)와 더불어 역시 마찬가지로 부정을 머금은 규정성이 포괄된다.

1-2-1-3) 어떤 것.

2-2-1) [개념의 둘째 계기인 본질(론)의 둘째 계기인 현상(나타남)의 첫 계기를 이루는] **존재**(Existenz)는 자기-안의-반성과 타자-안의-*반성*의 통일성이다. 이 때문에 존재는 자기-안에-반성된 것으로서의 존재자의 무규정적인 많음이다. 이 많음은 동시에 똑 같이 타자-안의-**가상**인 것으로서의 상대적인 것이며, 상대와의 의존성과 무한한 연관성의 세계를 근거들과 근거지워진 것들로부터 형성한다. 근거들은 그 자체 존재들이다. 그리고 존재자들도 여러 측면에서 근거지워지는 것들과 마찬가지로 *근거*이다.

그 근거는 타자-안의-반성과 자기-안의-반성의 통일성이다. 그리고 이 통일성으로부터 존재가 유래한다. 이 때문에 존재자는 관계성 그리고 그 자신에서의 다른 존재자와의 그의 다양한 연관을 머금는다. 존재자는 자기 안에서 반성된 근거로서 있다. 그리고 바로 그러한 존재자가 **Ding**(사물)이다. Ding은 근거와 존재의 규정들의 통일 안에서 정립된 발전으로서의 토탈성이다. 그래서 근거는 동일성과 구분의 통일성이며, 구분과 동일성에 주어진 것으로서의 그것들의 진실성이다. 구분과 동일성에 주어진 바로 이것이 자기-안의-반성과 타자-안의-반성으로서의 **존재**이다. 나아가서 이러한 근거가 토탈성으로 정립된 **본질**이다. 그래서 본질은 존재의 근거이다. 나아가서 이러한 본질은 자기 안의 **가상**과 매개이며, 매개의 토탈성으로서의 그의, 구분의 그리고 그와 함께 매개의 자기 지양으로서 정립된, ***자기***와의 통일성이다. 이것은 마찬가지로 매개의 지양을 통해 매개되는 한의 Sein의 또는 직접성의 회복-**존재**-이다. 따라서 본질은 자기를 지양한 Sein이다. 그러나 본질은 자기와 전도된 있음과의 단순한 동일성이며, *본질과 관련을 맺는 이러한 있음, 곧 본질적인 있음이* ***존재***이다. 그래서 존재는 부정과 내면성으로부터 반드시 나타난다. 따라서 본질은 반드시 나타난다.

Existenz(존재)는 근거의 조건을 통해 관계하는 매개로부터 유래하는 직접성이기 때문에 이러한 유래는 유래 속에서 자기를 지양한다. 그러나 존재는 근거를 지니면서 똑 같이 근거를 지니지 않는다. 자기-안의-반성은 자기 자신 안에서의 본질의 **가상**이다. 동일한 규정들이 단지 정립된 것으로서 단적으로 포함된 통일성으로 지양되거나, 또는 그것(sie-가상? 반성?) 그 법칙 안에서 직접적으로 자기와 동일한 본질이다. 그러나 이것은 근거이므로

그것(es)은 자기 자신을 지양하는 또는 자기에게로 되 돌아가는 반성을 통해 자기를 실제적으로 규정한다. 더 나아가서 이 규정 또는 근거 연관의 달리있음은 근거의 반성을 통해서 자기를 지양하여, 존재가 되므로 이 형식규정들은 여기서 자존적인 독립요소를 지닌다. 그것의 가상아 자기를 나타남으로 완성한다. 직접성을 향하여 진행하는 본질성은 본질과 그의 직접성과의 구분된 통일성으로서의 우선적으로 존재이고 그리고 존재자 또는 Ding이다. Ding은 더욱이 반성을 포함한다. 그러나 그것의 부정성은 그의 직접성 안에서 우선적으로 사라진다. 단지 그의 근거는 본질적으로 반성이므로 그의 직접성을 지양한다. 그래서 그것은 하나의 법칙으로 발전한다.

그래서 본질이 존재한다. 또는 존재를 지닌다. 오히려 ***존재***는 ***본질****의 절대적인 외화이다.* 그러나 본질은 그것 저편 배후에서 머무는 것이 아니다. 즉 본질은 존재이다. 그것은 그의 존재와 구분되지 않는다. 본질이 존재로 이행한다. 근거로서의 본질이 근거지우는 것으로서의 자기와 더 이상 구부노지지 않는 한 또는 저 근거를 스스로 지양하는 한 그렇다. 그러나 이런 부정은 마찬가지로 본질적으로 그의 Position이다. 또는 자기 자신과의 단적으로 긍정적인 연속성이다. **존재**는 그의 부정성에서 성립하는 자기 자신과의 그이 동일성에 있어서의 *근거의 반성*이다.

2-3)현실성(Die Wirklichkeit, 논리학 II, 156)

**현실성**은 본질과 존재의 통일성이다. 그리고 이 현실성 안에서 모양없는(gestalose, 156)본질과 내용없는 나타남 또는 규정없는 존속(Bestehen)과 존속않는 다양성이 자신들의 진실성을 지닌다. 더욱이 **존재**는 근거들로부터 유래하는 직접성이지만 아직 형식(Form)이 그 존재에 정립되지는 않았다. 그런데 [이러한] 존재가 자기 규정하면서 형식을 지니게 된(formiert, 156)그것이 **나타남**이다. 그리고 단지 타자-안의-반성으로서만 규정된 이러한 존속이 자기-안의-반성으로 계속 진행되면서, 그 하나는 자기 안에서 반성된 것으로서 다른 하나는 타자 안에서 반성된 것으로서 규정된 내용의 토탈성들로 곧 두 세계들로 형성된다. 그러나 본질적인 관계(Verhältnis)는 그것들의 형식관련(Formbeziehnug)을 표현한다. 그리고 이러한 관련의 완성이 내적인 것과 외적인 것의 관계이다. 양자의 내용이 하나는 동일한 토대(Grundlage, 156)일 뿐이라 하나는 그 형식의 동일성인 [그러한 관계 말이다]. 이러한 동일성이 형식을 고려함(in Ansehung)속에서 확보되면서 그 형식규정은 자신의 구분을 지양한다. 그리고 그(세계)것들은 하나의 절대적인 토달성이라는 것이 정립된다.

2-3-1)내적인 것과 외적인 것의 이러한 통일성이 **절대적인 현실성**이다. 그러나 이러한 현실성은 우선 **절대자 자체**이다. 현실성이 그 안에서 형식을 지양하여 밖과 안의 공허한(leeren, 156)또는 외부적인 구분을 형성하는 통일성으로서 정립되는한 [그렇다]. 반성은 절대자에(gegen)외부적인 것으로 관계한다. 그것(es)은 오히려 그것(sie)이 자신의 고유한 움직임일 것처럼 다룰 뿐이다. 그러나 본질적으로 그러는한 그것(sie)은 자기로의 그의 부정적인 복귀(Rückkehr)이다.

2-3-2)둘째, 고유한 현실성. 현실성과 가능성과 필연성은 절대자의 형식적인(formellen)계기들 또는 절대자의

(desselben)반성들을 이룬다.

2-3-3)셋째, 절대자와 그의 반성의 통일성이 *절대적인 관계* 또는 오히려 자기 자신과 관계하는 절대자 곧 **실체**이다.

2-3-1)**절대자**

절대자의 단순한 순수(gediegene, 157)동일성은 비규정적이다. 오히려 그 안에서 본질과 존재 또는 반성으로서의 있음 일반의 모든 규정성들이 마찬가지로 반성으로서 해소된다. 그러는한 절대자일 것의 규정들이 부정되며 절대자 자신은 단지 모든 속성들의 부정으로서 그리고 공허한 것(das Leere)으로서만 나타난다. 그러나 반드시 모든 속성들의 위치(Position)로서 드러나는 그것(es)은 가장 형식적인(formeellste)모순으로 나타난다. 저 부정함과 이 정립이 외부 반성에 속하는한 그것(es)은 하나의 형식적인, 비체계적인 **변증법**이다. (이러한 변증법은) 손쉽게 여러 규정들을 여기 저기서 파악하며 마찬가지로 손쉽게 한편으로 그것들의 유한성과 단순한 관련성(Relati-vität, 157)을 나타내고 한편으로 그것을 토탈성으로 떠 올리면서 모든 규정들이 그것에 거주함을 말한다-이런 위치들과 저 부정들을 하나의 진실한 통일성으로 고양할 수 없으면서(말이다). 그리고 절대자가 무엇인지는 표현되어야한다. 그러나 이런 표현은 하나의 규정도 아니며 그것을 통해서 동일하게 규정되는 외부 반성도 아니라, 설명(Auslegung)이다. 그것도 절대자의 고유한 설명이며 절대자가 무엇인가에 관한 지시(Zeigung)이다.

2-3-1-1)절대자의 설명

절대자는 단지 있음만도 생성만도 아니다. 저것(jene, 157, 전자)는 반성되지 않는 첫 번째 직접성인 반면 이것(diese, 후자)은 반성되어진 것이며 나아가서 전자는 자기 지신에서의(an)토탈성인 반면 (후자는) 하나의 규정된 것이다. 있음은 본질에서 존재로 나타난다. 그리고 있음과 본질의 관련은 내적인 것과 외적인 것의 관계로까지 나아간다. 내적인 것은 본질이다. 그러나 본질적으로 규정을 지니는 그리고 있음과 관련하는 그리고 직접적인 있음인 토탈성으로서의 본질이다. 반면에 외적인 것은 있음이다. 그러나 본질적인 규정을 지니는 그리고 반성과 관련하는 그리고 마찬가지로 본질과의 직접적인 관계없는 동일성인 있음이다. **절대자** 자신은 [본질과 있음] 양자의 절대적인 통일성이다. 본질적인 관계들의 근거를 이루는 것 일반으로서의 그러한 (절대자 자신)이다. (그러나 이것)은 관계로서의 아직 이러한 그의 동일성까지 소급되지 않으며 그리고 (이것의) 근거는 아직 정립되지 않는다.

....

2-3-1-2)절대적인 속성

2-3-1-3)절대자의 양상

2-3-2)**현실성**

절대자는 즉자적으로 있는 첫 번째 통일성으로서의 내적인 것과 외적인 것의 통일성이다. 그 설명은 그 쪽에서 발견되는 것(Vorgefundenes, 169)으로서의 직접적인 것을 지니는, 그러나 동시에 절대자와 동일한 연관 그리

고 움직임인, 그리고 그러한 것으로서의 그것(es)은 이것으로 복귀하는 그리고 단순한 하나의 종류(Art, 169)와 방식으로서 규정되는, 외적인 반성으로 나타난다.  그러나 이러한 종류와 방식은 절대자 자신의 규정이다. 즉 그의 첫 번째 동일성 또는 그의 즉자적으로 있는 단순한 통일성이다. 더욱이 이러한 반성을 통해서 저 첫 즉자적인 있음(Ansichsein, 169)이 본질없는 규정으로서 정립될 뿐만 아니라, 그것(sie, 반성)은 자기와의 부정적인 연관이기 때문에 그 반성을 통해서 처음으로 저것의 양상(Modus)이된다. 그것들의 규정들로 지양하는 자기 자신으로서의, 자기로 복귀하는 움직임으로서의 이러한 반성이 첫 진실한 절대적 동일성이다. 그리고 동시에 그 반성은  절대자의 규정이거나 그 절대자의 양상이다. 그 때문에 양상은 절대자의 외화(Äußerlichkeit, 169)이다. 그러나 마찬가지로 자기 안에서의 그 절대자의 반성으로서의 [외화이다]. 또는 그 양상은 그 절대자의 고유한 표출(Manifestation)이다. 그래서 이러한 외화는 그의 자기-안의-반성이며 그와더불어 그의 즉자-대자-있음(An-und-für-sich-sein)이다.

절대자의 표출인 것은 없음(nicht, 169)이며 그리고 어떤 내용도 지니지 않으므로 표출로서의 그 절대자는 절대적인 형식이다. 현실성은 반성된 이런 절대자로 간주된다. 그래도 **있음**은 현실적이지 않다. 있음은 첫 직접성이다. 그 때문에 그( 있음)의 반성이 생성이며 타자로의 이행(옮겨 감)이다. 또는 그(있음)의 직접성은 즉자대자적있음이 아니다. 또한 현실성은 **존재** 보다 더 진행된 것(stehet höher, 169)이다. 더욱이 이(존재)는 근거와 규정들로부터 그리고 본질과 그의 반성으로부터 유래한 직접성이다. 그 때문에 즉자적으로 그것(sie, 존재)은 현실성인 것, 곧 실제적인 반성이다. 그러나 아직 반성과 직접성의 정립된 통일성은 아니다. 그 때문에 존재는 **나타남**으로 옮아간다. 그러면서 현상 안에서 그(존재)는 자신이 담고 [있는] 반성을 전개한다(entwickelt). 그것(sie, 현상?)이 근거로 나아갔던 근거이다. 그것의 규정은 동일한 것의 재정립이다. 그래서 그것(sie)은 본질적인 관계로 된다. 그리고 그것의 직접성이 자기-안의-반성으로서 그리고 그 거꾸로 정립된 것이 그것의 마지막 반성이다. 존재 또는 직접성, 그리고 즉자적인 있음, 근거 또는 반성된 것이 그 안에서 단적으로 계기들인 이러한 통일성이 이제 **현실성**이다. 그 때문에 현실적인 것은 표출(분명하게 됨?)이다. 현실적인 것은 그의 외화를 통해서 달리됨의 영역과 과련되는 것도 아니요, 타자 안에서의 그의 가상(Scheinen)도 아니라, 자기 표출된다. 다시 말해서 현실적인 것은 그의 외면성(외화)에서 자기 자신으로(그것 자체로) 있다. 그리고 단지 그 외화에서만, 즉 단지 자기가 자기와 구분되면서 규정되는 움직임으로서만, 그것 자체로 있다.

....

2-3-2-1)우연적인 또는 형식적인 현실성과 가능성과 필연성.

2-3-2-2)상대적인 필연성 또는 실제적인 현실성과 가능성과 필연성.

2-3-2-3)절대적인 필연성.

2-3-3)**절대적인 관계**

절대적인 필연성은 필연적인 것도 하나의 필연적인 것도 아니라 필연성-반성으로서의 단적인 있음이다. 그것

은 관계이다.

2-3-3-1)실체성의 관계

2-3-3-2)인과관계

2-3-3-3)상호작용

**62) 시간을 '의식'(넓은 의미의 의식)으로 환원하는 이유에 대해 약술하시오(1994박사2학기) - '의식의 시간성'을 한 철학자(누구라도 무방함)의 예를 좇아 설명하시오(1993박사2학기) - 62-1) 후설의 내적 시간의식(inneres Zeitbewußtsein)의 분석이 지니는 존재론적 의의에 대해 논하시오(2000년1학기) - 62-2) 후설과 하이데거의 시간 개념을 서로 비교 고찰하시오(2000년2학기) -63) '과거 - 현재 - 미래'라는 시간지평의 구성을 해명하시오(1995석사1학기).**

**[ Text : 내적 시간의식의 현상학(후설전집 X, 32-53-83-112쪽)]**

(내적) 시간 의식 - < 시간의식 즉 시간 직관(김규영논문 52) >

: 시간의식 즉 시간직관의 성립 두 조건 - 1)지속(의식 혹은 사물) 2)과거파지(retention)의식-방금있었던 것에 관한 의식.
: '2)'가 지속하는 현재의식 속에 수반되어 그것이 하나로 연결될 때 시간직관이 성립하고, 시간의식이 성립된다.

: 시간직관의 본질에는 시간직관은 지속의 각 시점(punkt ihrer Dauer, 내적시간의식의 현상학, 32쪽, 14번째 줄)에 있어서의 방금 있었던 것(eben Gewesen, 32, 16)에 관한 의식이지, 지속하는 것으로 나타나는 대상적인 것의 지금 시점(Jetzt punkt, 101)에 관한 단순한 의식은 아니라는 것이 속한다.
: 은 우리가 반성적으로 대상으로 만들 수 있는 것이다.
: 에서 하나의 팽창(Extension, 32, 21)이 겨기(Da)성립한다.
: 안에서 그 >>현상(나타남, Erscheinung, 32, 22)<<이 성립한다. 그리고 이 현상은 이전 팽창의 각 국면에서 그의 질의 계기와 그의 포착(Auffassung)계기를 지닌다.
: 그 질(Qualität, 32, 24)의 계기는 어떤 실질적인 질(realle )이 아니다. 설령 내재적인 음-내용이 말하여 질 수 있을지라도 그렇다.
: 지금 실질적인 어떤 음.
: 곧 지금 있는 것으로서의 질.
: 지금 의식의 실질적인 성분(Gehalt, 32, 27)은 감각적인 음들을 포함한다.
: 은 객관화된 파악(포착) 속에서 지각된 것으로서, 현재적인 것으로서 필연적으로 지시됨, 그러나 결코 과거들로서 지시되지는 않음.

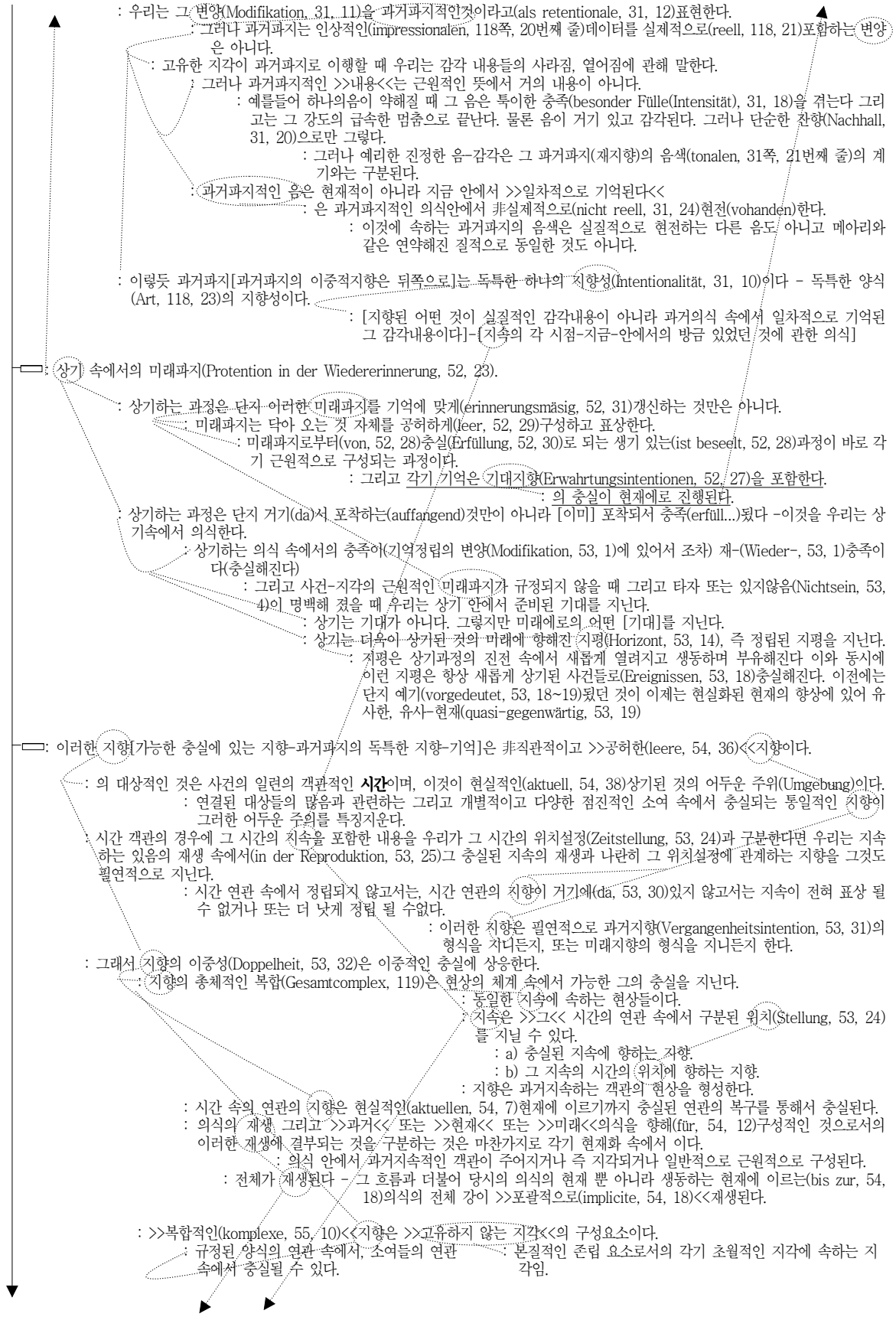
: 예를들어 방금 소리난 기차기적.
: 이 의식 안에서 방금 있었던 것이 소유하는(gehörige, 32, 18)연속성(kontinuität, 32, 18)에 있어서 그리고 >>내용(inhalt)과 >>포착<<의 구분과 더불어 규정된 >>나타나는 방식들(erscheinungsweise, 32, 19)<<의 각 국면에 있어서 의식된다.

: 과거 파지적인(retentional, 32, 30)의식[ 再지향적인 의식?]

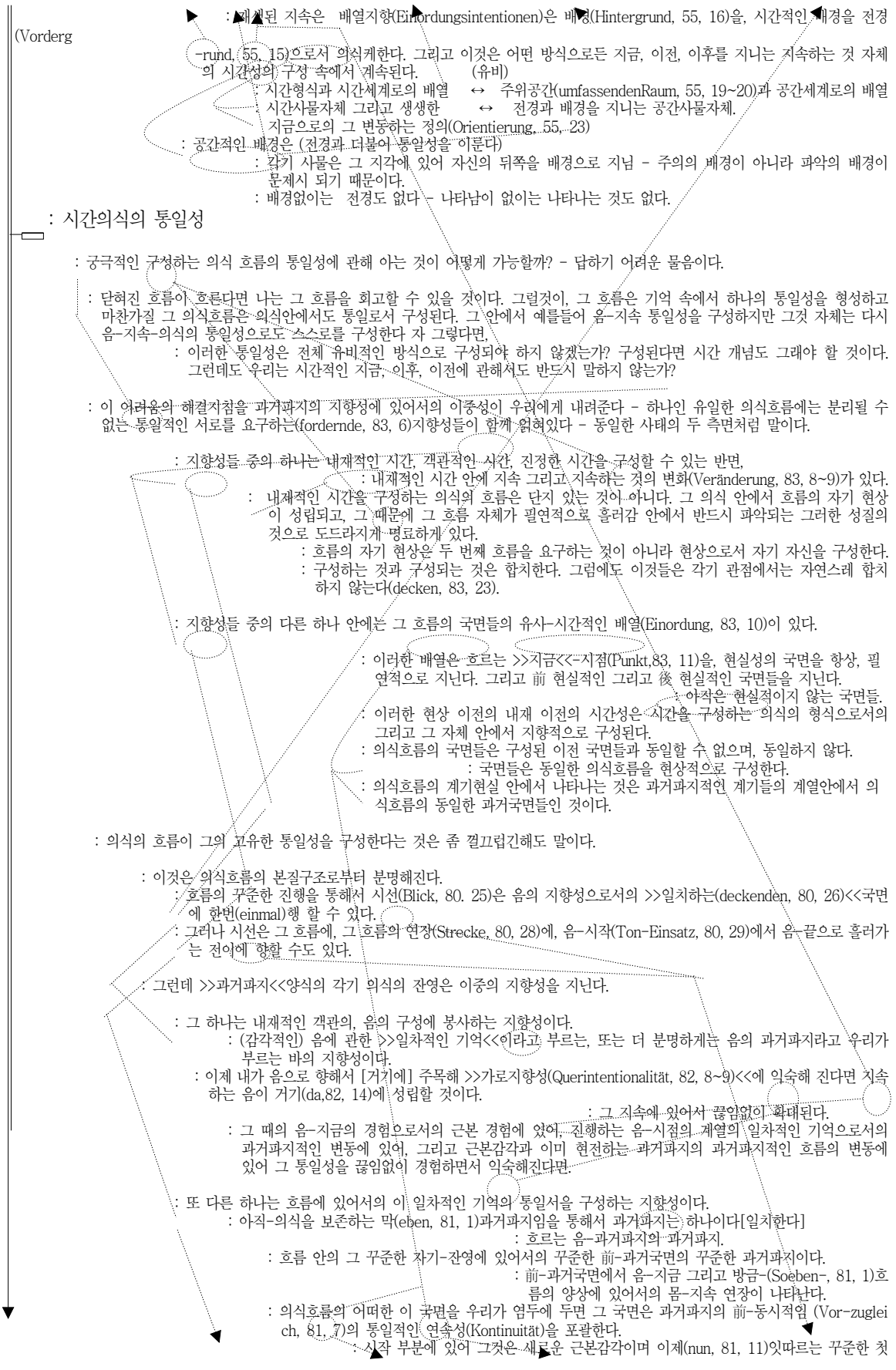
: 은 음에 관한 실질적인 과거 의식, 일차적인 음-기억(Ton-Erinnerung, 32, 32~33)을 포함한다.
: 기억은 하나의 꾸준한 흐름 속에 있다. 의식은 꾸준한 흐름 속에 있기 때문이다.
: 단지 사슬로 이어지는 고리들이 아리라, 각기 새로운 [기억]이 오래 된 기억에 반응하는(zurückwirken, 54, 22~23) 그러면서 그의 진행되는 지향을 채우고(refüllt sich, 54, 23~24, 충실하게 하면서), 그리고 스스로를 규정한다 - 그것이 재생(Reprouktion, 54, 24~25)에 하나의 규정된 색체(Färbung, 54, 25)를 제공하는 것이다 - 바로 여기에서 아프리오하고 필연적인 반응(Rückwirkung, 54, 26)이 나타난다. 새로운 것이 새로운 것을 가리키고, 스스로를 규정한다. 그리고 오래된 것을 위한 그 재생의 가능성을 제한한다(modifiziert, 54, 28). 그러면서 그 사슬에 반응(반 작용)힘이 물러난다(züruckgehen, 54, 28~29). 재생된 과거가 과거 특성과 규정되는 지향을 지금으로의 어떤 시점(Zeitlage, 54, 31)위로 나른다.
: 여기서 우리는 일련의 가능한 충실에(auf.....Erfüllungen, 54, 34~35)스스로 있는 하나의 지향(e i n e Intention, 54, 34)을 지닌다 - 이것은 단순한 하나의 사슬 곧 하나가 다른 것을, 이것이 가장 가까운 저것을 **기억나게** 하는 그러한 >>연합된<<지향들(>>assozierter<<, 54, 32)이 아니다.

: 은 감각된 음과 기억으로서의 파악으로 해체될 수 없다.
: 음 감각과 음 상상(phantasie, 32, 33)은 원래적으로 구분된다.
: 상상 - 음은 음이 아니라 음의 상상이다.
: 직관적으로 기억된 일차적인 음은 지각된 음과 원리적으로 다른 어떤 음이다.
: 마찬가지로 음의 일차적인 기억(primäre Erinnerung, 32, 31~32)-음의 과거파지(retention, 32, 30)는 음의 감각과는 다른 어떤 것이다.

: 과거 직관(Die Vergangenheitsanschauung, 32, 1)이 원래적인 의식이다.
: 그 자체는 (감각) 象을 형성할 수 없다. 그러나 현재의 음이 하나의 과거>>에(an, 31, 28)<<에 기억되어, 표상되고, 그 象이 형성 될 수는 있다.
: 예를들어 메아리(Nachklänge, 32, 3, 반향)을 우리가 인식하고 구분하는 곳에서 우리는 그 메아리가 과거파지(재지향)그 자체에 속하는 것이아니라 지각에 속한다는 것을 확인한다.
: 바이올린의 메아리(반향)는 여린 현재적인 바이올린 음이다. 그래서 방금있었던 큰 음의 재지향(과거파지된 음)과 단적으로 구분된다.
: 그러나 메아리 그자체-모사(복제)일반은 재지향(과거파지)의 본질과는 아무런 연관이 없다..
: 물론 메아리 그 자체는 거부 될 수 없다 - 보다 더 강한 감각 소여에 환원됨.


: 우리는 그 변양(Modifikation, 31, 11)을 과거파지적인것이라고(als retentionale, 31, 12)표현한다.
: 그러나 과거파지는 인상적인(impressionalen, 118쪽, 20번째 줄)데이터를 실제적으로(reell, 118, 21)포함하는 변양은 아니다.
: 고유한 지각이 과거파지로 이행할 때 우리는 감각 내용들의 사라짐, 옅어짐에 관해 말한다.
: 그러나 과거파지적인 >>내용<<는 근원적인 뜻에서 거의 내용이 아니다.
: 예를들어 하나의음이 약해질 때 그 음은 톡이한 충족(besonder Fülle(Intensität), 31, 18)을 겪는다 그리고는 그 강도의 급속한 멈춤으로 끝난다. 물론 음이 거기 있고 감각된다. 그러나 단순한 잔향(Nachhall, 31, 20)으로만 그렇다.
: 그러나 예리한 진정한 음-감각은 그 파거파지(재지향)의 음색(tonalen, 31쪽, 21번째 줄)의 계기와는 구분된다.
: 과거파지적인 음은 현재적이 아니라 지금 안에서 >>일차적으로 기억된다<<
: 은 과거파지적인 의식안에서 非실제적으로(nicht reell, 31, 24)현전(vohanden)한다.
: 이것에 속하는 과거파지의 음색은 실질적으로 현전하는 다른 음도 아니고 메아리와 같은 연약해진 질적으로 동일한 것도 아니다.
: 이렇듯 과거파지[과거파지의 이중적지향은 뒤쪽으로]는 독특한 하나의 지향성(Intentionalität, 31, 10)이다 - 독특한 양식(Art, 118, 23)의 지향성이다.
: [지향된 어떤 것이 실질적인 감각내용이 아니라 과거의식 속에서 일차적으로 기억된 그 감각내용이다]-{지속의 각 시점-지금-안에서의 방금 있었던 것에 관한 의식]
: 상기 속에서의 미래파지(Protention in der Wiedererinnerung, 52, 23).
: 상기하는 과정은 단지 어러한 미래파지를 기억에 맞게(erinnerungsmäsig, 52, 31)갱신하는 것만은 아니다.
: 미래파지는 닥아 오는 것 자체를 공허하게(leer, 52, 29)구성하고 표상한다.
: 미래파지로부터(von, 52, 28)충실(Erfüllung, 52, 30)로 되는 생기 있는(ist beseelt, 52, 28)과정이 바로 각기 근원적으로 구성되는 과정이다.
: 그리고 각기 기억은 기대지향(Erwahrtungsintentionen, 52, 27)을 포함한다.
: 의 충실이 현재에로 진행된다.
: 상기하는 과정은 단지 거기(da)서 포착하는(auffangend)것만이 아니라 [이미] 포착되서 충족(erfüll...)됐다 -이것을 우리는 상기속에서 의식한다.
: 상기하는 의식 속에서의 충족이(기억정립의 변양(Modifikation, 53, 1)에 있어서 조차) 재-(Wieder-, 53, 1)충족이다(충실해진다)
: 그리고 사건-지각의 근원적인 미래파지가 규정되지 않을 때 그리고 타자 또는 있지않음(Nichtsein, 53, 4)이 명백해 졌을 때 우리는 상기 안에서 준비된 기대를 지닌다.
: 상기는 기대가 아니다. 그렇지만 미래에로의 어떤 [기대]를 지닌다.
: 상기는 더욱이 상거된 것의 미래에 향해진 지평(Horizont, 53, 14), 즉 정립된 지평을 지닌다.
: 지평은 상기과정의 진전 속에서 새롭게 열려지고 생동하며 부유해진다 이와 동시에 이런 지평은 항상 새롭게 상기된 사건들로(Ereignissen, 53, 18)충실해진다. 이전에는 단지 예기(vorgedeutet, 53, 18~19)됐던 것이 이제는 현실화된 현재의 향상에 있어 유사한, 유사-현재(quasi-gegenwärtig, 53, 19)
: 이러한 지향[가능한 충실에 있는 지향-과거파지의 독특한 지향-기억]은 非직관적이고 >>공허한(leere, 54, 36)<<지향이다.
: 의 대상적인 것은 사건의 일련의 객관적인 **시간**이며, 이것이 현실적인(aktuell, 54, 38)상기된 것의 어두운 주위(Umgebung)이다.
: 연결된 대상들의 많음과 관련하는 그리고 개별적이고 다양한 점진적인 소여 속에서 충실되는 통일적인 지향이 그러한 어두운 주위를 특징지운다.
: 시간 객관의 경우에 그 시간의 지속을 포함한 내용을 우리가 그 시간의 위치설정(Zeitstellung, 53, 24)과 구분한다면 우리는 지속하는 있음의 재생 속에서(in der Reproduktion, 53, 25)그 충실된 지속의 재생과 나란히 그 위치설정에 관계하는 지향을 그것도 필연적으로 지닌다.
: 시간 연관 속에서 정립되지 않고서는, 시간 연관의 지향이 거기에(da, 53, 30)있지 않고서는 지속이 전혀 표상 될 수 없거나 또는 더 낫게 정립 될 수없다.
: 이러한 지향은 필연적으로 과거지향(Vergangenheitsintention, 53, 31)의 형식을 지니든지, 또는 미래지향의 형식을 지니든지 한다.
: 그래서 지향의 이중성(Doppelheit, 53, 32)은 이중적인 충실에 상응한다.
: 지향의 총체적인 복합(Gesamtcomplex, 119)은 현상의 체계 속에서 가능한 그의 충실을 지닌다.
: 동일한 지속에 속하는 현상들이다.
: 지속은 >>그<< 시간의 연관 속에서 구분된 위치(Stellung, 53, 24)를 지닐 수 있다.
: a) 충실된 지속에 향하는 지향.
: b) 그 지속의 시간의 위치에 향하는 지향.
: 지향은 과거지속하는 객관의 현상을 형성한다.
: 시간 속의 연관의 지향은 현실적인(aktuellen, 54, 7)현재에 이르기까지 충실된 연관의 복구를 통해서 충실된다.
: 의식의 재생 그리고 >>과거<< 또는 >>현재<< 또는 >>미래<<의식을 향해(für, 54, 12)구성적인 것으로서의 이러한 재생에 결부되는 것을 구분하는 것은 마찬가지로 각기 현재화 속에서 이다.
: 의식 안에서 과거지속적인 객관이 주어지거나 즉 지각되거나 일반적으로 근원적으로 구성된다.
: 전체가 재생된다 - 그 흐름과 더불어 당시의 의식의 현재 뿐 아니라 생동하는 현재에 이르는(bis zur, 54, 18)의식의 전체 강이 >>포괄적으로(implicite, 54, 18)<<재생된다.
: >>복합적인(komplexe, 55, 10)<<지향은 >>고유하지 않는 지각<<의 구성요소이다.
: 규정된 양식의 연관 속에서, 소여들의 연관 속에서 충실될 수 있다.
: 본질적인 존립 요소로서의 각기 초월적인 지각에 속하는 지각임.

시간 의식의 통일성은 지향의 이중성(가로와 세로지향)덕분이다.



나의 시선(視線)이 이중적인 지향을 포착한다.

부분(Glied, 81, 11)에 있어, 첫 잔영국면에 있어, 前-감각의 근본감각의 직접적인 과거파지이며, 가장 가까운 순간국면에 있어서 前-감각의 근 본감각의 과거파지의 과거파지이다.

: 이제 우리가 그 흐름을 계속 진행시킨다면 우리는 흐르는 흐름-연속체(Fluß-kontinuum, 81, 15)을 지닌다.
: 방금 기술한 연속성을 과거파지적으로 변화시킨 연속체임. 이와 함께 순간-동시적으로 있는 국면(Phasen, 81, 18, 위상)의 각기 새로운 연속성은 前-과거적인 국면에 있어서의 동지의 전체 연속성과 관련된 과거파지이다.

: 그래서 그 흐름을 통해서 하나의 세로지향성(Längsintentionalität, 81, 20)이 진행한다.

: 세로지향성은 자기 자신과의 꾸준한 일치(Deckungseinheit, 81, 21)통일성에 있어서의 그 흐름의 진행안에 있다.

: 그 첫 번째 근본감각은 그에 관한 과거파지에서 변하며, 이 과거파지는 이 과거파지에 관한 과거파지에서 변한다(wandelt sich, 81, 22).
: 그러나 그 첫 번째 과거파지와 동시에 하나의 새로운 >>지금<<, 하나의 새로운 근본감각이 거기(da, 81, 25)있다. 그리고 저 연속적인 순간과 묶어진다. 그래서 그 흐름의 두 번째 국면(위상)은 새로운 지금의 근본감각과 그리고 보다 앞선 과거파지의 과거파지이다.
: 재차 세 번째 국면은 두 번째 근본감각과 더불은 새로운 근본감각 그리고 첫 번째 과거파디의 과거파지의 과거파지이다.
: 그런데 어떤 과거파지의 과거파지는 직접적으로 과거파지된 것과 관련될 뿐만 아니라 과거파지함에 있어서의 과거파지된 것-두번째 단계-과도 관련되며, 궁극적으로 근본데이터와도 관련되는 지향성이다.
: 예를들어 관통하면서 대상화 된 것임.
: 이와 유비적으로 사물의 나타남의 현재화도 그 사물의 나타남과 관련 될 뿐만 아니라 나타난 사물과도 관련되는 지향성이다.
: 더 낫게 표현하면 A의 기억은 기억일 뿐만 아니라, 그 A 역시 기억의 기억된 것으로서 의식된다.

: 그래서 과거파지적니 변화와 그 상세내용(Umstandes, 82, 5)의 꾸준함(Stettigkeit, 82, 4)덕분에 의식의 흐름안에서 구성될 수 있다면 우리는 그것들은 꾸준한 前-과거적인 과거파지의 과거파지들이라고 여긴다 - 유사 시간적인 일차원적 배열(Ordnung, 82, 7)로서의 그 흐름의 통일성을 말한다.

: 세로지향성 그리고 그 안에서 구성하는 것에 내가 초점을 마춘다면 (그렇고 그런 길이로 지속된) 음의 반성하는 시선을 근본감각의 새로운 하나의 시점에 따른(nach, 82, 18)前-동시에 있어서의 그것에 그리고 하나의 꾸준한 계열에 따른 그와 함께 과거파지된 것과 >> 동시적인<< 그것에 던질 것이다.
: 과거파지된 것은 그의 국면(위상)계열에 따른 (바로 그 다음의 그의 前-과거적인 국면에 따른(nach, 82, 21, 이후의?)과거의식이다.
: 그리고 이제 이ㅡ식의 꾸준한 계속 흐름 안에서 나는 현실적인 근본감각의 한계점과 더불어 의식의 진행된 의식의 과거파지된 계열을 파악하고 과거파지와 근본감각의 새로운 시작과 더불어 이 계열을 꾸준히 밀어 젖히는(Zurückschiebung, 82, 25) 과거파지된 계열을 파악한다.

: 그런데 다음과 같은 물음이 던져 질 수 있다.

: 하나의 시선 안에 과거의식 진행의 前-동시적인 포괄적인 과거파지적인 전체의식을 발견하고 파악할 수 있을까?

: 다음의 필연적인 과정은 분명하다.
: 나는 첫 번째로 前-동시적인 것 자체를 그리고 꾸준히 스스로 변양하는(modifiziert, 82, 31), 단지 있는 그대로 흐름에 있는 것을 반드시 파악한다.
: 이제 이 흐름은 그것이 이 前-동시적인 것의 변동하는 한, 은폐된(in Deckung, 82, 33)자기 자신과의 일치와 더불어 지향적인 구성된 흐름에 있어서의 통일이다.
: 그리고 하나와 동일한 것은 간과(Zurückschiebing, 82, 35)의 꾸준한 하나의 양상을 포함하며,
: 즉시 막 바로 다시 그 순간 연관으로 흐르기 위해서, 항상 새로운 것이 새로 시작한다.
: 반면에 이런 과정은 침전하는, 순간-동시적인(Momentan-Zugleich, 82,38)것에 그 시선을 고정시킬 수 있다. 그러나 과거파지적인 통일성의 구성은 그것을 넘어서서 항상 새로운 것을 덧 붙힌다.

: 바로 이런 과정 안에서 시선은 거기에(darauf, 83, 1)향할 수 있다. 그리고 그것(es, 83, 2, 시선?)은 항상 구성된 통일성으로서의 흐름 속의 의식이다.

[ [후설에게 있어서 존재론적인 물음은 하이데거가 후설 앞에서 요구했던 것과 같은 현존재(Dasein, 질라시, 59쪽 ; 후서얼 노트 143쪽)가 아니라 생각된 것(das cogitatum, 59쪽)이다. 코기타툼 역시 본래적인 현 존재이다.

의식의 지향성은 의식의 있음특성이며, 시간의식(지속과 과거파지)은 있는 모든 것의 기저(基底)의식이다.

단지 이러한 것으로서만 후서얼의 현상학에서는 문제 삼아질 뿐이다. 따라서 후서얼에 있어서는 지향성의 있음방식(Seinsweise, 58쪽)이 전혀 설명되지 않았다 라는 '있음과 시간'에서의 하이데거의 비판은 [어떻게 보면] 정당하나, 부적절한 것이다. 후서얼의 현상학의 주제는 의식의 있음 방식이 아니라 그 의식의 작용성의 실행을 명백하게 함이기 때문이다. 그런데 지향성은 완결된 모든 사물적인 것과 같은 소박한 실증성(Positivität. 25쪽 ; 후설노우트, 130-11쪽)을 본래적으로 초월함을 수행한다. 그래서 새롭게 이해된 초월 논리로부터 후서얼은 자신 이전의 헤애겔처럼 통일적으로 실행된 의식의 실행가능성들에 근거한(auf)의식의 진보된 자각을 기대한다. 따라서 초월논리는 의식의 있음 규정(Seinsbestimmung)곧 지향성이 그 초월 가능성을 근거지우는한 의식의 존재론의 체계이다. 더구나 지향 일반은 주관과 객관의 관련이 아니다. 오히려 의식의 있음 특성(Seinscharakter, 22쪽 ; 후서얼노우트, 130-8)이다. 그리고 이런 있음 특성의 의식에 관한 반성을 위해서 초월적인 현상학은 질료적인 세계를 함께 정립하지 않음을 뜻하는 에포케를(64쪽 ; 147쪽를 행한다. 다시 말해 사태를 괄호친다. 괄호친다는 것은 그 사태가 있지 않다고 가정함을 뜻하는 것이 아니라 있는 것들의 있음의 특성을 선명하게 만듦을 뜻한다. 사태가 괄호쳐지므로서 세계가 버려진다. 그 세계를 보편적인 자각(Selbstbesinnung, 65쪽 ; 148쪽)속에서 다시 얻기 위해서이다]

[시간의식이란 시간에 관한 의식, 즉 시간을 대상으로 주제화 하는 의식을 말하는 것이 아니다. 헬트(K. Held, 한전숙, 현상학, 209쪽)는 시간의식을 <기저(基底)서열로 보아 최초로 의식된 것 일반>이라고 규정짓는다. 우리가 어떤 것에 관해 의식할 때 제일 먼저 일어나는 것, 따라서 의식의 제일 밑 바닥에 있는 것이 시간의식이라는 것이다. 이것은 또 무슨 말인가? 의식이란 원래 체험의 흐름, 즉 흐르는 다양성이다. 따라서 종류를 달리하는 많은 체험들이 제각기 출몰하여 흘러 마지 않는데 이 체험들이 하나도 남김없이 모두 <나의 체험>으로서 나에게 의식되어 있다. 즉 이들 다양한 체험은 <나>에게 속한다는 점에서 모두 하나로 통일을 이룬다. 체험류의 다양을 이렇게 하나로 종합통일하는 원리가 시간성인 것이다. 후서얼 자신은 "시간성이란 체험 일반의 본질적인 특성을 나타내는데 이 특성은 개개의 모든 체험에 일반적으로 속하고 있을 뿐만이 아니라 하나의 체험을 다른 여러 체험들과 결합하는 필연적인 형식이기도 하다(이념들 I, 163)" 이라고 말한다. 물론 이때 시간성이란 시간구성적인 시간이지 구성된 시간, 객관적인 시간은 아니다. 의식의 연구가 이 시간성의 차원에 들어 설 때 후설은 이것을 <발생적> 연구라고 한다. 그러나 이러한 내적시간의 [구성] 영역에서는 저 파악도식, 곧 감각적 질료와 지향적 형식(노에시스, 214쪽)을 토대로한 형질(形質)도식은 적용될 수 없다. "모든 구성이 파악내용-파악이라는 도식을 가지고 있는 것은 아니다(시간의식의 현상학, 7, 각주)". 예를들어 아픔이라는 체험은 아픔따로, 체험따로인 것이 아니다. "에고나 의식이 체험하는 것은 바로 그 체험이다. 체험되고 의식된 내용과 체험자체와의 사이에는 구별이 없다. 가령 감각된 것은 감각 이외의 아무 것도 아니다(논리연구, I/1, 351)" 그러니 거기에서는 작용과 대상이 떨어져 있지 않고 하나인 것이다. 그러므로 "여기서는 있음과 내적으로 의식되어 있음은 하나이다(시간의식, 117 ; 한전숙, 215)" 따라서 이 내적 시간성의 영역은 감각적질료와 지향적 형식이라는 이원적 구조가 아니라

의식의 지향성은 의식의 있음특성이며, 시간의식(지속과 과거파지)은 있는 모든 것의 기저(基底)의식이다.

일원적 구조이다. 그러면 이 영역에서의 대상, 즉 내적대상은 어떻게 구성되는가? 그것은 형식없는 질료에 혼을 넣어줌(beseelen,한전숙, 215)이 아니라 파지(把持)에 보유된 의식 자체의 지나간 시간 위상들의 집적(集積, 모아짐)에 의해서이다. 즉 시간 점의 계속적 흐름에 의해서이다. 여기는 형질도식이 적용될 수 없는 흐름이요 과정이다. 구성은 이 모아지는 과정, 쌓여 가는 과정이다. 그리하여 이 시간의 흐름 속에서는 형질 두 요소는 직접적 현재라는 동일한 원천, 동일한 소재로부터 흘러나오는 발생적 과정상의 서로 다른 위상[국면]에 불과하다. 이리하여 우리는 질료와 형식의 이중성을 특징으로하는 정적구조의 영역이 아니라 단일성(216쪽)을 특징으로하는 부단한 흐름, 부단한 발생적 과정의 영역에 있게 된다. 구성적 현상학은 대상을 흐름 속의 통일체(217쪽)로 고찰한다. 후서얼은 내적 시간의식의 구성은 제 1의 가장 기본적인 단계의 발생적 문제라고 한다(성찰, 169쪽 참조 ; 한전숙, 220)그리고 원래 시간성은 발생의 보편적인 형식이다(성찰, 169쪽 참조 ; 위의 곳)]

[따라서 내적 시간의식 분석이 지니는 존재론적인 의의는 1)시간은 모든 의식의 기저에 있는 것이므로, 모든 것이 의식되고 '있는' 방식을 내적 시간의식 현상학은 기술한다는 것, 2)의식되고 있는 그 방식은 지향성이라는 것-그래서 모든 의식은 지향성이라는 그 '존재' 방식을 지닌다-, 나아가서 3)의식하면서 구성하는 초월적인 그 주체가 있다는 것을 드러낸다는 것에 있다] ]

시간직관으로서의 (내적) 시간의식은 1)(의식 또는 사물의) 지속 2)과거파지-방금 있었던 것(예를들어 방금 일어난 기차기적소리[의 포착])-을 두 가지 조건으로하여 성립한다. 과거파지가 지속하는 현재 의식에 수반되어 하나로 연결 될 때 시간의식이 성립하기 때문이다. 그래서 지속의 각 시점에 있어서의 방금 있었던 것에 관한 의식이지, 지속하는 것으로 나타나는 대상적인 것의 지금시점에 관한 단순한 의식이 아니라는 것이 시간직관의 본질에 속한다. [그런데 이 두 가지 조건 중] 우리가 반성의 대상으로 만들 수 있는 것은 지속의 각 시점이다. 그리이전 팽창의 각 국면에서 그의 질의 계기와 그의 포착 계기를 지니는 >**현상**<이 그 안에서 성립하는 하나의 팽창이 지속의 이러한 각 시점에서 성립한다. 물론 포착되는 그 질은 지금 있는 것으로서의 실질적인 예를들어 어떤 음이 아니다. 지금의식의 실질적인 성분이 되는 이러한 감각적인 음들은 객관화된 파악 속에서 지각된 것으로서 현재적인 것으로서 필연적으로 지시되지, 결코 과거들로서 지시되지 않기 때문이다. 그래서 과거파지적인 의식 안에서 방금 있었던 것이 소유하는 연속성에 있어 그리고 >내용<과 >포착<의 구분과 더불어 규정된 나타나는[현상되는] 방식들의 각 국면에 있어 의식된다.

본디 의식은 과거직관이다. 그리고 과거직관의 변양(變樣)이 과거파지적인 의식이다. 그런데 원래 과거직관 그 자체는 감각 상(象)을 형성할 수 없다. 그러나 현재의 음(音)이 하나의 >과거<에 **기억**되고, 표상되어, 그 상(象)이 형성 될 수는 있다. 예를들어 메아리를 인식하고 구분하는 곳에서 우리는 그 메아리가 과거파지 그 자체에 속하는 것이 아니라, 지각에 속한다는 것을 확인한다. 그래서 여리게 울리는 현재적인 바이올린 음의 메아니는 방금 있었던 큰 음의 과거파지와는 단적으로 구분된다. 메아리 그 자체는 과거파지의 본질과는 아무런 연관이

없다. 물론 그 메아리 자체는 거부 될 수 없지만 말이다. 그러나 현재적이 아니라 지금 안에서 >일차적으로 **기억**<되는 것으로서의 과거파지적인 음은 그 의식 안에서 비(非)실제적으로 현전한다. 과거파지 음색은 실질적으로 현전하는 다른 음도 아니고 메아리처럼 연약해진 음과 질적으로 동일한 것도 아니기 때문이다. 그래서 직관적으로 기억된 일차적인 음은 지각된 음과 원리적으로 다른 음이며, 과거파지된 >내용<은 근원적인 뜻에서 거의 내용이 아니다. 예를들어 하나의 음이 약해질 때 그 음은 특이한 충족을 겪는다. 그리고는 그 강도(强度)의 급속한 멈춤으로 끝난다. 물론 음은 거기 있고 감각된다. 단지 단순한 잔향으로만 그럴 뿐이다. 마찬가지로 음의 일차적인 기억, 곧 음의 과거파지는 음의 감각과는 다른 어떤 것이다. 나아가서 이러한 **기억**은 하나의 꾸준한 흐름에 있다. 의식은 꾸준한 흐름 속에 있기 때문이다. 그러나 기억은 단지 사슬로 이어지는 고리들이 아니라, 새로운 것이 오래된 것에 반응하면서 그의 진행되는 지향을 채우고, 그리고 스스로를 규정한다. 다시 말해 재생된 것에 하나의 규정된 음색을 제공한다. 바로 여기에서 아프리오리하고 필연적인 반응이 나타난다. 새로운 것이 새로운 것을 가리키고 스스로를 규정한다. 그리고 오래된 것을 위한 그 재생의 가능성을 제한한다. 그러면서 그 사슬에 반응하는 힘이 물러난다. 그러는 가운데 재생된 과거가 과거 특성과 규정되는 지향을 지금으로의 어떤 시점 위로 나른다. 바로 여기에서 우리는 일련의 가능한 충실에 스스로 있는 하 나 의 **지향**을 지닌다. 그러나 이것은 단순한 하나의 사슬이, 곧 하나가 다른 것을, 이것이 가장 가까운 저것을, 기억나게 하는 그러한 >연합된<**지향**들이 아니다. 이렇듯 과거파지는 독특한 하나의 **지향성**이다–독특한 양식의 지향성이다.

나아가서 각기 **기억**은 그것의 *충실*이 **현재**에로 진행되는 기대**지향**을 포함한다. 그러나 상기하는 과정은 닥아오는 것 자체를 공허하게 구성하고 표상하는 **미래**파지를 기억에 맞게 갱신하는 것만은 아니다. 그리고 사건-지각의 근원적인 미래파지가 규정되지 않을 때, 타자 또는 있지 않음이 명백해졌을 때, 우리는 상기 안에서 준비된 기대를 지닌다. 그런데 비록 기대는 아니지만 상기는 **미래**에로의 어떤 기대를 지닌다. 더욱이 상기는 상기된 것의 미래에 향해진 정립된 지평을 지닌다. 이러한 지평은 상기과정의 진전 속에서 새롭게 열려지고, 생동하며 부유해진다. 이와 동시에 항상 새롭게 상기된 사건들로 충실해진다. 이전에는 예기됐던 것이 이제는 현실화된 현재의 상황에 있어 유사한, 유사-현재이다. 그래서 상기하는 과정은 단지 거기(da)서 포착하는 것만이 아니라, 이미 포착되서 충족된다. 그리고 우리는 이것을 상기 속에서 의식한다. 상기하는 의식 속에서의  충족은 기억정립의 변양에 있어서조차 재 충족된다. 이렇게 미래파지로부터 충실로 되는 생기 있는 과정이 바로 각기 근원적으로 구성되는 과정이다.

이제 이러한 **지향**은 비직관적이고 >공허한<지향인데, 그 지향의 대상적인 것은 사건의 일련의 객관적인 시간이며, 이것은 상기된 현실적인 것의 어두운 주위이다. 그리고 어두운 이러한 주위를 연결된 대상들의 많음과 관련하는 또한 개별적이고 다양한 점직적인 소여 속에서 충실되는 통일적인 지향이 특징지운다. 시간 객관의 경우 그 시간의 지속을 포함한 내용을 우리가 그 시간의 위치설정과 구분한다면 우리는 지속하고 있음의 재생 속

에서 그 충실된 지속의 재생과 나란히 그 위치설정에 관계하는 지향을 그것도 필연적으로 지닌다. 지속은 시간 연관 속에서 정립되지 않고서는, 시간 연관의 지향이 거기에 있지 않고서는 전혀 표상 될 수 없거나 또는 더 낫게 정립될 수 없기 때문이다. 그리고 이러한 지향은 필연적으로 과거지향 또는 미래지향의 형식을 지닌다.

그렇다면 **지향의 이중성**은 이중적인 충실에 상응한다. 지향의 총체적인 복합은 동일한 지속에 속하는 현상들의 체계 속에서 가능한 자신의 충실을 지니기 때문이다. 지속은 >그< 시간의 연관 속에서 구분된 위치를 지닐 수 있으며, 지향은 a)충실된 지속에 향하는 지향과 b)그 지속의 시간의 위치에 향하는 지향이므로 그렇다. 그리고 시간 속의 연관의 지향은 현실적인 **현재**에 이르기까지 충실된 연관의 복구를 통해서 충실된다. 각기의 바로 이 현재화 속에서 >과거< 또는 >현재< 또는 >미래< 의식을 향한 구성적인 것으로서의 재생에 결부되는 것과 그리고 의식의 이러한 재생이 구분된다. 이러한 재생은 전체적이다. 그 흐름과 더불어 당시의 의식의 현재 뿐 아니라 생동하는 현재에 이르는 의식의 전체 강이 >포괄적으로< 재생되기 때문이다. 재생된 지속은 배열지향을  배경으로 의식케하는 전경(前景)이다. 그리고 이것은 어떤 방식으로든 지금, 이전, 이후를 지니는 지속하는 것 자체의 시간성의 구성 속에서 계속된다. 여기서 배열지향은 시간형식과 시간세계로의 배열이면서 시간사물 자체와 그리고 생생한 지금으로의 그 변동하는 정향[인 것으로서] 주위공간과 공간세계로의 배열이면서 전경과 배경을 지니는 공간사물 그 자체인 것에 유비적이다. 그리고 공간적인 배경은 그 전경과 더불어 통일성을 이룬다. 나아가서 각기 사물이 그 지각에 있어 자신의 뒤 쪽에 지니는 이러한 배경은 주위의 배경이 아니라 파악의 배경이다. 아울러 배경 없이는 전경도 없다. 나타남 없이는 나타나는 것도 없듯이 말이다.

그런데 구성하는 의식흐름의 궁극적인 통일성에 관해 아는 것이 어떻게 가능할까? 만약 닫혀진 흐름이 흐른다면 나는 그 흐름을 회고할 수 있을 것이다. 그럴 것이, 그 흐름은 기억 속에서 하나의 통일성을 형성하고, 마찬가지로 그 의식흐름은 의식 안에서도 통일로서 구성된다. 그 안에서 예를들어 음-지속 통일성을 구성하지만 그것 자체는 다시 음-지속-의식의 통일성으로도 스스로를 규정한다. 자 그렇다면 이러한 통일성은 전체 유비적인 방식으로 구성되야 하지 않겠는가? 구성된다면 시간개념도 그래야 할 것이다. 그런데도 우리는 시간적인 지금, 이후, 이전에 관해서도 반드시 말하지 않는가? 이러한 어려움은 **과거파지의 지향성에 있어서의 이중성**을 통해서 풀린다. 하나의 유일한 의식흐름에는 분리될 수 없는 통일적인 서로를 요구하는 지향성들이 함께 얽혀있기 때문이다. 동일한 사태의 두 측면처럼 말이다. 나아가서 의식의 흐름이 그의 고유한 통일성을 구성한다는 것은 의식흐름의 본질적인 구조로부터 분명해진다. 흐름의 꾸준한 진행을 통해서 음의 지향성으로서의 >일치하는< 국면에 한 번 행할 수 있으면서 **시선(視線)**은 그 흐름에, 그 흐름의 연장에, 음-시작에서 음-끝으로 흘러가는 전이(轉移)에 향할 수도 있기 때문이다. 그래서 하나의 시선 안에 과거의식 진행의 전(前)-동시적인 포괄적인 과거파지적 전체의식이 발견되고 파악된다. 왜냐하면 前-동시적인 것 자체를 그리고 꾸준히 변양하는, 단지 있는 그대로의 흐름에 있는 것으로 먼저 내가 파악하는 그 흐름은 그 前-동시적인 것이 변동하는 한 은폐된 자기 자신과의 일치와 더불어 지향적인 구성된 흐름에 있어서의 통일이며, 그리고 하나와 동일한 것은 간과의 꾸준한 하나의 양상을 포함

하고 즉시 막 바로 다시 그 순간 연관으로 흐르기 위해서, 항생 새로운 것이 다시 시작하며, 이러한 과정은 침전하는, 순간-동시적인 것에 그 시선을 고정시킬 수 있으나 과거파지적인 통일성의 구성은 그것을 넘어서서 항상 새로운 것을 덧 붙이기 때문이다. 그래서 **시선**은 이런 과정안에서 항성 구성된 통일성으로서의 흐름 속의 의식으로 향할 수 있다.

[따라서 음의 지향성으로서의 >일치하는< 국면을 한번에 포착하면서 동시에 본질적으로 시선은 흐르는 그 음의 시작에서 음의 끝으로의 전이를 곧 그 흐름(의 연장)을 포착하기 때문에, 그리고 이러한 시선의 이중성에 과거파지적 지향의 이중성이 상응하기 때문에 구성하는 의식 흐름의 통일성에 관해 우리는 안다. 먼저 그 흐름의 연장을 포착하는 시선에는] 내재적인 진정한 시간을 구성하는 지향성이 상응한다. 이 내재적인 시간 안에 **지속**과 그리고 지속하는 것의 변화가 있다. 내재적인 시간을 구성하는 의식의 흐름은 단지 있는 것이 아니라, 그 의식 안에서 흐름의 자기 현상이 성립하고, 그 때문에 그 흐름 자체가 필연적으로 흘러감 안에서 반드시 파악되는 그러한 성질의 것으로 명료하게 있다. 나아가서 이러한 자기 현상은 두 번째 흐름을 요구하는 것이 아니라 **현상**으로서 자기 자신을 구성한다. 이 경우 구성하는 것과 구성되는 것은 합치한다 그럼에도 이것들은 각기 관점에서는 합치하지 않는다. 바로 이러한 지향성이 내재적인 객관-음-의 구성에 봉사한다. 감각적인 음에 관한 >일차적인< 기억이라고 부르는, 또는 더 분명하게는 음의 과거파지라고 우리가 부르는 바의 지향성이 바로 그것이다. 이제 내가 음으로 향해서 거기에 주목해 >**가로 지향성**<에 익숙해 진다면 **지속**하는 음이 거기에 성립할 것이다. 이러한 지속에 있어서 그 음은 끊임없이 확대된다. 그리고 이러한 익숙은 그 때의 음-지금의 경험으로서의 근본 경험에 있어, 진행하는 음-시점의 계열의 일차적인 기억으로서의 과거파지적인 변동에 있어, 근본감각과 이미 현전하는 과거파지의 과거파지적인 흐름의 변동에 있어, 그 통일성을 끊임 없이 경험하는 익숙함이다.

나아가서 흐름의 꾸준한 진행을 통해서 >일치하는< 국면을 한 번에 포착하는 시선에는 그 흐름의 국면들의 유사-시간적인 배열[을 구성하는] 지향성이 상응한다. 이러한 유사-시간적인 배열은 흐르는 >지금<-시점, 곧 현실성의 국면과 아직은 현실적이지 않는 국면인 前 현실적인 국면과 後 현실적인 국면을 항상 필연적으로 지닌다. 동일한 의식흐름을 현상적으로 구성하는 의식흐름의 국면들은 구성된 이전 국면들과 동일할 수 없으며, 동일하지 않다. 의식흐름의 계기 현실 안에서 나타나는 것은 과거파지적인 계기들의 계열 안에서 의식흐름의 동일한 과거 국면들이다. 이러한 현상 이전의, 내재 이전의 시간성은 시간을 구성하는 의식의 형식으로서의 그리고 그 자체 안에서 지향적으로 구성된다. 이 지향성이 흐름에 있어서의 일차적인 기억의 통일성을 구성한다. 아직-의식을 보존하는 방금과거파지를 통해서 과거파지--흐르는 음-과거파지의 과거파지--는 일치한다. 이러한 과거파지는 흐름 안의 그 꾸준한 자기-잔영에 있어서의 꾸준한 前-과거국면의 꾸준한 과거파지로서, 시작 부분에 있어 그것은 새로운 근본감각이며, 이제 잇따르는 꾸준한 첫 부분에 있어, 前-감각의 근본감각의 직접적인 과거파지이며, 가장 가까운 순간국면에 있어 前-감각의 근본감각의 과거파지의 과거파지이다. 그리고 前-과거국면에서 음-지금 그리고 방금-흐름의 양상에 있어서의 몸-지속 연장이 나타난다. 그래서 의식흐름의 이 국면은 과거파지의 前-동시적

임의 통일적인 연속성을 포괄한다. 나아가서 우리가 그 흐름을 계속 진행시킨다면 흐르는 흐름-연속체--흐름의 연속성을 과거파지적으로 변화시킨 연속체--를 우리는 얻는다. 이와 함께 순간-동시적으로 있는 국면(위상)의 각기 새로운 연속성은 前-과거적인 국면에 있어서의 동시의 전체 연속성과 관련된 과거파지이다. 따라서 이 흐름을 통해서 하나의 **세로지향성**이 진행된다. 세로지향성은 자기자신과의 꾸준한 일치의 통일성에 있어서의 그 흐름의 진행 안에 있다. 그 첫 번째 감각은 그에 관한 과거파지에서 변하며, 이 과거파지는 이 과거파지에 관한 과거파지에서 변한다. 그러나 그 첫 번째 과거파지와 동시와 하나의 새로운 >지금<, 하나의 새로운 근본감각이 거기(da)있다. 그리고 저 연속적인 순간과 묶어진다. 그래서 그 흐름의 두 번째 국면(위상)은 새로운 지금의 근본감각과 그리고 보다 앞선 과거파지의 과거파지이다. 재차(再次)세 번째 국면(위상)은 두 번째 근본감각과 더불은 새로운 근본감각 그리고 첫 번째 과거파지의 과거파지의 과거파지이다. 그런데 과거파지의 과거파지는 직접적으로 과거파지된 것과 관련될 뿐 아니라, 과거파지함에 있어서의 과거파지된 것-두 번째 단계-과도 관련되며, 궁극적으로 근본데이터-예를들어 관통되면서 대상화된 것-와도 관련되는 지향성이다. 이와 유비적으로 사물의 나타남의 현재와도 그 사물의 나타남과 관련될 뿐 아니라 나타난 사물과도 관련되는 지향성이다. 더 낫게 표현하면 A의 기억은 기억일 뿐 아니라, 그 A 역시 기억의 기억된 것으로서 인식된다. 그래서 과거파지적인 변화와 그 상세내용의 꾸준함 덕분에 의식의 흐름 안에서 구성될 수 있다면 우리는 그것들을 꾸준한 前-과거적인 과거파지의 과거파지로 여긴다. 그 결과 우리는 유사 시간적인 일차원적인 배열로서의 그 흐름의 통일성을 말하게 된다. 바로 이러한 세로 지향성과 이 지향성 안에서 구성되는 것의 경우, 그렇고 그런 길이로 지속된 음을 반성하는 **시선**은 근본감각의 새로운 하나의 시점에 따른 前-동시에 있어서의 그것을, 그리고 하나의 꾸준한 계열에 따른 그와 함께 과거파지된 것과 >동시적인< 그것을 포착할 것이다(붙잡는다). 과거파지된 것은 그의 국면(위상)계열에 따른 바로 그 다음의 그의 前-과거적인 국면에 따른(이후의) 과거의식이다. 그리고 이제 의식의 꾸준한 계속 흐름 안에서 나는 현실적인 근본감각의 한계점과 더불어 의식의 진행된 의식의 과거파지된 계열을 파악하며, 과거파지와 근본감의 새로운 시작과 더불어 이 계열을 꾸준히 밀어 젖히는 과거파지된 계열을 파악한다.

[ 그래서 흐르는 (과거) 의식의 여러 과거파지적인 국면(위상)들의 통일성은 나의 시선에 의해 포착된다. 동시에 나의 이 시선에는 그 국면들의 충실함 역시 포착되 있다. 그리고 이러한 포착과 더불어 있는 어떤 것이 몸-지속으로서 나에게 의식된다 ]

**59) Husserl의 '자아'(Ego)에는 밖으로 통하는 창이 있는지 없는지, 있다면 있는 이유를, 없다면 없는 이유를 설명하시오(1991박사2학기) - 후설의 '자아'(Ego)에는 밖으로 통하는 창이 있는가 없는가? 그 有無의 이유를 밝히시오(1993석사2학기) - 훗설의 Ego(Monade)에는 窓이 있는가? 있다면 몇 개이며 어떤 역할을 하는가? 없다면 훗설 철학의 성격은 어떻게 되는가(1996박사1학기)?**

**[ Text ]**

순수자아[(reinen) Ego, Szilasi, S.85] -- Ur-ich, 나의 에포케의 Ego, 초월적 주관 등 후설은 여러 애매한 언어들을 사용한다.

: 그의 유일성과 인격적인 불 변화성을 결코 잃지 않는다.

: 그의 너와 그의 우리 그리고 공동주관들의 그의 공동체가 자연스런 타당성을 지니는 그러한 '나'가 아니다.

—▭: 에로의 새로운 환원

: 모든 구성의 궁극적인 유일한 기능의 중심(Funktionszentum, 86)으로서의 절대적인 자아로의 환원을 통해서 두 번째의, 의식적인 변용(Umgestaltung, 86)의 에포케가 필요하다.

: 초월적인 주관성 내부의 환원이 문제시 된다

: 세계적인 나, 인간 공동체의 나와 관련된 모든 요소들을 괄호친다.

: 다른 초월적인 '나'들 주의 하나의 '나'로서만 기능함.

: 마찬가지로 삶의 역사적인 모든 시간적인 고정들(Fixierungn, 86)을 타당성 밖에 놓아 둠.

: 저 현재의 과거적인 나는 (과거적인 현재의 존재감각을 갖는) 과거들에, 재 기억에 속하는 반면 현실적인 현재인 근원적인 나는 그 과거성들을 통해서 두루 지속하는 자기-시간화(Selbstzeitigung, 86)하는 것으로서 스스로를 구성하기 때문이다.

: 는 초월적인 주관성의 내부로부터 세계적인 나와 세계적인 공동체와 세계의 객관성을 구성한다.

: 에포케 속에서 인칭대명사들의 전체 구분들(Scheidung, 86)과 질서가 그리고 전체 인간성이 현상들로 된다.

—▭: 는 있는 것의 무한한, 자기 겪리된(abgeschlossenes, 87), 절대 독립적인(eigenständiges)영역이다.

: 이 안에서 자연적인 입장에서 접근할 수 있는 세계적인 현출(vorkommisse, 87)들에 앞선 모든 것들이 상응하는 순수한 또는 초월적인 현상들을 통해서 변호(vertreken, 87)된다.

: 은 인간의 삶의 세계와 상호 주관성의 그러한 성질의 체계를 건축한다.

: 예를들어 철도체계 : 여행 할 사람은 운반될 물건들, 도시의 일부, 부락을 묶어줌, ....., 등을 통한 미래의 인간성을 구성함. 그러나 그 구성연관에는 포함되지 않는다. 그러는한 순수하다.

: 그러나 그 구성 연관에는 포함되지 않는다.

: 나는 나에게 감각을 지니는 자연적인 Dasein위에(über, 87)선다. 그리고 그 때 그 때 초월적인 삶의 나-극(Ich-Pol, 87)이다.

: 나-극 안에서 우선적으로 세계는 나에 대한 세계로서의 감각을 지닌다.

: 구성과 더불어 비로서 있게 될, 그런데 아직은 있지 않는, 그러나 그 구성과 더불어 이미 현전하는(vorhanden, 88)현실성으로 들어선다 - 예를들어 철도체계.

: 이러는 한 철도 체계는 구체적인 세계요소들과 묶어진다 - 철도 체계는 이 구체적인 세계 요소들을 이해하게 만든다.

—▭: 를 후설은 라이프니쯔의 모나드와 연관시킨다 - 그러나 모나드론의 결론까지 그 연관이 이어지는 것은 아니다.

: 단지 심리학적인 고찰에 있어서의 영혼과 나란히 순수자아(의식의 영혼)을 설정할 뿐이다.

: "우리 안의 모나드(순수자아)" - 우리는 모나드로서의 의식의 있음구조(Verfassung, 89)를 시선에 둔다.

: 그래서 전체로서의 의식을 시선에 두고 그 의식의 실행(Leistung, 89)을 따라 이것을 근거지우는 임무는 단지 환원과 반성과 그 반성의 환원일 뿐이다.

: 그리고 이런 실행의 궁극적인 근거지움(Begründung, 89)은 순수자아의 행위에서 발견된다.

: 라이프니쯔에 따르면 의식 안에는 지성 그 자체를 제외하면 아무 것도 없다 - 달리 말하면 내적인 틀을 지닌 의식은 각기의 자극(Affektion, 90)에 앞서 자기 스스로에 속한다.

: 영혼은 빈 칠판이 아니다. 그러나 사람이 마구잡이로 써 넣을 수 있는 칠판은 아니다. 반항하면서 칠판은 자신의 고유한 있음 구조(Verfassung, 90, 틀)가 허락하는 것만을 받아들인다. 칠판은 능동적인 선택을 한다 - 우리 의식은 세계와 세계연관 과 자기 자신을 읽을 수 있는 하나의 경험의 연속적인 척도를 지닌다.

▭: 의 비판적인 활동

: 의식에 혼을 불어 넣으면서(beseelt, 91)개별적인 요소들을 기관으로 만든다.

: 초월적인 주관성 일반의 텍스트가 읽혀질 수 있는지, 세계의 현실성이 적절히 항상 성장하는 접근 속에서 가리켜지는지를 염려하면서 그러한다.

: 비판적인 법정으로서의 순수의식은 초월적인 주관성의 분야(Disziplin, 91)를, 곧 그것이 읽을 수 있는 텍스트에 한정하는지를

염려한다.
: 초월적인 주관성 내부에서 그 수용성(Empfängkichkeit, 91)을 넓힌다 - 경험적인 현실성과 증가하는 명증을 기초지우는 항상 더 나은 규범들(Schematism, 91)속에서 그러한다
: 세계 텍스트(내용)의 읽을 수 있음의 회복은 후설의 구성(Konstitution)이 가리키는 바에 상응한다.
: 초월적인 모든 것의 내재적인 파악.
: 은 세계경험적인 나와 초월적인 나의 통일성을 구성한다 - 구성적인 경험이 세계경험적인 경험과 초월적인 경험의 통일에 종사하듯 말이다.

□ : 은 '나 안의 모나드(99)'이다 라고 후설은 말한다 - 만약 우리가 그 때 그 때 나에게 고유한 삶의 세계의 내재적-초월에만 주목한다면 각 개별자는 그의 고유한 지각충족(Perzeptionsfülle, 99)을 지니는 하나의 모나드의 성격을 지닌다.
: 초월적 심리적인 '나'는 나에게 속함과 더불어 그 특성을 나타내는, 세계화된 순수한 나이다 - 무수한 모나드들이 내재적이면서 초월적인 내용의 풍부함과 선명함들에 있어서 구분된다.
: 는 지각의 충족을 통해서 라이프니쯔의 모나드 보다 더 잘 특징지워진다.
: 지각은 나에게 속함의 아프리오리한 지각 방식임.
: 나에게 속함이 사실적으로 첫 번째로 파악 됨.

근원적인 나 또는 나의 에포케의 Ego 또는 초월적 주관 등 애매한 여러 낱 말로도 후설에 의해 쓰여지는 순수자아는 모든 구성의 궁극적인 유일한 기능의 중심으로서의 절대적인 자아이다. 그리고 이 자아로의 환원을 위해 두 번째의 의식적인 변용의 에토케가 필요하다. 그래서 세계적인 나, 인간 공통체의 나와 관련된 모든 요소들이 괄호쳐지며, 마찬가지로 삶의 역사적인 모든 시간적인 고정들을 타당성 밖에 놓아 두어야한다. 저 현재의 과거적인 나는 과거적인 현재의 존재 감각을 갖는 과거들에, 재 기억에, 속하는 반면 현실적인 현재의 근원적인 나는 그 과거성을 통해서 두루 지속하는 자기-시간화로서 스스로를 구성하기 때문이다. 이러한 에포케 속에서 인칭대명사들의 전체 구분들과 질서가 그리고 전체 인간성이 현상들로 된다.

에포케와 환원을 통해서 다다른 절대 자아는 다른 초월적인 '나'들 중의 하나의 '나'로서만 기능한다. 이러한 기능을 통해 절대 자아는 초월적인 주관성 내부로부터 세계적인 나와 세계적인 공동체와  세계의 객관성을 구성한다. 그러나 그 구성 연관에는 포함되지 않는다. 예를들어 여행하는 사람이 운반된 물건들과 도시의 일부와 부락을 묶음 등을 통한 미래의 인간성을 구성하나 그 구성 연관(철도체계)에는 포함되지 않는 것처럼 말이다. 그러는한 절대 자아는 순수하다. 이러한 순수자아가 인간의 삶의 세계와 상호주관성의 그러한 성질의 체계를 구성한다. 그리고 그 구성과 더불어 비로서 있게 될, 그런데 아직은 있지 않는, 그러나 그 구성과 더불어 이미 현전하는 현실성으로 들어선다. 그리고 이 구성연관-예를들어 철도체계-이 구체적인 세계요소와 묶어지며, 그 구체적인 세계요소들을 이해하게 만든다. 그러나 나는 나에게 감각을 지니는 자연적인 Dasein은 초월한다. 그리고 그 때 그 때 초월적인 삶의 나-극(極)이다. 나-극 안에서 우선적으로 세계는 나에 대한 세계로서의 감각을 지닌다. 이러한 나는 그의 너와 그의 우리 그리고 공동주관들의 그의 공동체가 자연스런 타당성을 지니는 그러한 '나'가 아니다.

이러한 순수 자아를 후설은 라이프니쯔의 모나드와 연관시킨다. 그러나 모나드론의 결론까지 그 연관이 이어지는 것은 아니다.  단지 심리학적인 고찰에 있어서의 영혼과 나란히 순수자아(의식의 영혼)을 설정할 뿐이다. 우리는 우리 안의 모나드(순수자아)로서의 의식의 있음구조에 **시선**을 둔다. 그래서 전체로서의 의식을 시선에 두고 그 의식의 실행을 따라 이것을 근거지우는 임무는 단지 환원과 반성과 그 반성의 환원일 뿐이다. 그리고 이런 실행의 궁극적인 근거지움은 순수자아의 행위에서 발견된다. 라이프니쯔적인 의식 안에는 지성 그 자체를 제외하면

아무 것도 없다. 달리 말하면 내적인 틀을 지닌 의식은 각기의 자극에 앞서 자기 스스로에 속한다. (의식의) 영혼은 빈 칠판이 아니다. 그러나 사람이 마구잡이로 써 넣을 수 있는 칠판은 아니다. 반항하면서 칠판은 자신의 고유한 있음 구조(틀)가 허락하는 것만을 받아 들인다. 칠판(의식)은 능동적인 선택을 한다 우리 의식은 세계와 세계연관과 자기자신을 읽을 수 있는 하나의 경험의 연속적인 척도를 지닌다. 이러한 의식에 순수자아는 혼을 불어넣으면서 개별적인 요소들을 유기적인 기관으로 만든다. 초월적인 주관성 일반의 텍스트가 읽혀질 수 있는지, 세계의 현실성이 적절히 항상 성장하는 접근 속에서 가리켜지는 지를 염려하면서 말이다. 이러한 비판적인 법정으로서의 순수의식은 초월적인 주관성의 분야에, 곧 그것이 읽을 수 있는 텍스트에, 한정하는지를 염려한다. 그러면서 초월적인 주관성 내부에서 그 수용성을 넓힌다. 경험적인 현실성과 증가하는 명증을 기초지우는 항상 더 나은 규범들 속에서 말이다.  그리고 세계 텍스트(내용)의 읽을 수 있음의 회복이 바로 초월적인 모든 것의 내재적 파악인 후설의 그 구성이 가리키는 바에 상응한다. 그러면서 순수자아는 세계 경험적인 나와 초월적인 나의 통일성을 구성한다. 구성적인 경험이 세계 경험적인 경험과 초월적인 경험의 통일에 종사하듯이 말이다.

그래서 후설은 순수 자아를 '나 안의 모나드'이다 라고 말한다. 만약 우리가 그 때 그 때 나에게 고유한 삶의 세계의 내재적-초월에만 주목한다면 각 개별자는 그의 고유한 지각 충족을 지니는 하나의 모나드의 성격을 지닌다. 초월적인 심리적인 '나'는 나에게 속함과 더불어 그 특성을 나타내는, 세계화된 순수한 나이다. 그리고 무수한 모나드들이 내재적이면서 초월적인 내용의 풍부함과 선명함들에 있어서 구분된다. 이러한 '나 안의 모나드'는 지각의 충족을 통해서 라이프니쯔의 모나드 보다 더 잘 특징지워진다. 지각은 나에게 속함의 아프리오리한 지각 방식이며 나에게 속함이 사실적으로 첫 번째로 파악되기 때문이다.

[ 순수자아는 자신의 창을 통해서 다른 자아들을 맞 받아 비추어 낸다(Der Spiegelung, 질라시, 106 ; 후설 노우트, 185). 그래서 변하지 않는 모나드들의 공동세계가 비추어진다--따라서 창은 있고, 모나드들 만큼의 수 만큼있다?--. 그러나 이런 맞받아 비춤은 나의 구성적인 행위보다 앞서는, 공동적으로 변하지 않는 모나드의 그 세계의 표현(Ausdruck, 108 ; 186)이다. 이러한 표현은 구분되는 각각의 유일한 모나드들이 자신의 고유한 세계들을 단지 투사 방식(Projektionsweise)을 통해서만 공동적인 세계들로부터 떼어지기 때문에 단일한 실행으로서의 공동적인 세계 구성(맞 받아 비춤(Die gegenseitige Spiegelung, 123 ; 201)은 비 대상적인 사물적이지 않는 구성이다)이라는 임무를 떠 맡는다. 그리고 그 구성을 통해서(mittels der Konstitution, 105 ; 185)초월적인 것이 내재적인 것으로 경험될 수 있다. 그 결과 나의 자아가 다른 자아를 구성하는 도중에 공동적인 세계가 구성된다.

후설의 각각 모나드들은 스스로에 대해사 단일한 실체일 뿐만 아니라, 자신의 행위들의 단일한 주체이다. 개체적으로 단일한 모나드들의 맞 받아 비춤 그리고 그 맞 받아 비춤을 통해서 고정된 개체적으로 단일한 모나드들의 지위(Position, 123 ; 201)는 전망의 근거인 아직은 사물적이지 않는 비 대상적인 구성이다 - 후설이 라이프니쯔의 모나드를 끌어들이는 이유와 모나드론과 후설의 친화성에 대해서는 '122-124 ; 200-201'을 참조하라 ]79)

**58) 헤겔에 있어서나 후설-하이데거에 있어서 현상학(phänomenologie)이 존재론이 되는 이유를 서술하시오(1995박사2학기) - 현상학(Phänomenologie )이 존재론(Ontologie)으로 되는 이유를 설명하시오(1991석사2학기) - 현상학은 어떻게 존재론이 될 수 있는가? 양자의 관계를 설명하시오(1993박사2학기) - 60) 방법으로서의 현상학을 논하시오(1994박사1학기) - 현상학의 방법론적 성격을 약술하시오(1994석사2학기)-특히 '사상자체로!'와 관련지워서--현상학의 방법론적 성격을 약술하시오-특히 "사상 자체로!"와 관련지워서(1994박사2학기)**

**[ Text : ]**

[(소광희 감수, 83-84)

Ⅲ, 하이데거의 철학적 방법론

1. 전기의 방법론 : 현상학/해석학/현존재 분석/존재론의 역사적 해체

1). 현상학.

<하이데거 현상학의 형성과정>

<하이데거 현상학의 기본의미>

그러면 하이데거에 있어 현상학이란 도대체 무엇인가? 그 불변하는 근본의미는 무엇인가? 존재와 시간 제7절과 현상학의 근본문제들 제4절 그리고 시간개념의 역사에 대한 시론 제8절과 제9절에서 확립된 내용을 들어보자.

그에따르면 '현상학'(Phänomenologie)은 우선 '현상'(Phänomen)과 '학'(-logie)이라는 두 구성요소의 결합으로서 이해된다. 그는 이 두 요소의 그리스어 어원에까지 거슬러 올라가 각각의 특별한 의미를 찾는다.

먼저 '현상'이란 희랍어 Φαινομενον에서 유래하는 것으로, '자기를 나타내는 것', '자기현시하는 것', '드러나 있는 것'이라 설명되며, '자신을 자기 자신에 있어서 나타내는 것', '백일하에 드러나 있는 것'이라는 의미를 지닌다. 따라서 그리이스어 Φαινόμενα는 '백일하에 있는 것 내지는 밝은 곳에 드러내 놓을 수 있는 것의 총체'로서, 그리이스인들이 τά ὄντα(존재자)와 동일시 했던 것이라고 그는 말한다.

따라서 현상은 '은폐성'(Verdecktheit)과 반대되며, '가상'(Schein), '나타남'(Erscherinung), '단순히 나타남'(bloß-oe Erscheinung)과 구별된다. 따라서 그저 나타나 있는 것이라고 모두 현상인 것은 결코 아니다. 그러나 모든 나타난 것은 확실히 자기현시라는 의미에서의 현상에 의거한다. 현상이란 '어떤 것과 만나는 두드러진 방식'을 의미하는 것이다.

그런데 하이데거는 이 현상이란 개념을 세 가지로 구별한다.

첫째, 어떠한 존재자가 현상으로 간주되는지 규정되지 않는 경우, 또 자신을 나타내는 것이 그때마다 존재자인지 아니면 존재자의 한 존재성격인지가 애당초 미해결인 경우, 그것은 다만 '형식적인 현상개념'이다.

둘째, 자신을 나타내는 것이 예컨대 칸트적인 의미에서의 '경험직 직관을 통하여 접근할 수 있는 존재자'를 말하는 경우, 그것은 다만 '통속적인 현상 개념'이다.

셋째, 자신을 나타내는 것이 '존재자의 존재'일 때, 그것이 명백한 의미에 있어서의 '현상'이며, 바로 '현상학의

현상개념'이 된다.

이러한 현상학적인 현상으로서의 존재는, 나타나지 않는 그 어떤 것(예컨대 사물 자체 같은 것)이 그 배후에 아직도 버티고 있는 그러한 것은 아니다. 그러나 이 존재라는 현상에는 '은폐'(Verdeckheit)가 있을 수 있다. 이 은폐에는 일반적으로 세 가지 양식이 있는데 '은닉'(Verborgenheit)과 '매몰'(Verschüttung)과 '위장'(Versstellung)이 그것이다. 전적인 미발견의 형태로 감추어져 있는 것이 '은닉'이고, 이전에는 알려져 있었으나 감추어져 버린 것이 '매몰'이고, 전면적으로 은폐되지 않고 일부가 가상의 형태로 나타나 있는 경우가 '위장'이다. 이 경우가 특히 속기 쉽고 위험하낟. 그리고 은폐가 이 셋 중 어떤 것으로 해석되든 은폐 자체에는 이중의 가능성이 있다고 그는 말한다. 즉 '우연적 은폐'와 '필연적 은폐'가 그것인데, 특히 필연적 은폐는 드러난 것의 존립양식 안에 그렇게 될 필연적 경향이 있디고 그는 지적한다.

현상학의 '학'이란 어떤 것인가? '학'은 하이데거에 있어 어떤 의미를 부여받고 있는가? 그에 따르면 '학'(-logi-e)이란 그리스어 λόγος에서 유래한 것으로, 이것은 λέγειν즉 '말함'이라는 근본 의미를 지닌다. 말함이란 δηλόν, 즉 " 말함에서 '언급되고 있는 것'을 드러나 한다"는 것이며, ἀποφαίνεσθαι. 즉 '어떤 것을 보게 하는 것', '언급되고 있는 것을, [그것을] 말하는 자로 하여금, 또는 서로 대화하고 있는 자들로 하여금 보게 하는 것'이다. 따라서 이 경우 '말함'은 물론 자신의 내용을 만들어 내는 것이 아니라, 다만 '말해지고 있는 것 자체 쪽으로부터'(ἀπο), '보게 한다'(φαίνεσθσι)는 것이다. 이 말은, 즉 그 말이 진정한 말인한, 말의 내용이 언급되고 있는 사태로부터 연원해야 한다는 것이다. 이러한 것으로서의 '말함'은 또 '전달'이라는 성격을 갖는다. 말하면서 전달할 때의 이 전달이란 '이 전달이 그것에 관해 말하고 있는 그 화제를 말해진 전달 내용 안에서 드러나게 하고, 이렇게해서 타인에게 접근 가능하게 하는 것'으로 설명된다. 이것이 '아포퐌시스로서의 로고스의 구조'라고 하이데거는 말한다.

그리고 이러한 것으로서의 로고스는 또 ἀληθεύειν, 즉 '진리를 말하는 것'이라는 성격을 갖기도 한다. 이는 로고스의 '진리'적 성격이, '말해지고 있는 존재자를 아포파이네스타이로서의 레게인 즉 말함에 있어서', '은닉되지 않는 것'(ἀληθὲς)으로 '보게 하는 것, 즉 드러내는 것'이라는 의미를 갖고 있다는 뜻이다.

이상과 같은 것으로서 현상학의 '학'은 또한 '어떤 것을 제시하면서 보게 하는 것', '어떤 것을 그것이 어떤 것과 일체가 되어 있는 그대로 보게하는, 어떤 것을 어떤 것으로서 보게하는 것', '솔직하게 바라보면서 인지하는 것', '어떤 것을 솔직하게 보게하는 것', '존재자를 인지시키는 것'이라는 의미도 부여받고 있다.

이상과 같은 기본적인 생각에 의해 현상학은 결국, λέγειν τὰ φαινόμενα 내지 ἀποφαίνεσθαι τά φαινόμενα 즉 '자기를 나타내는 것을, 그것이 자신을 자기 쪽에서부터 나타내는 그대로, 그 자신으로부터 보이게 하는 것'이라는 의미를 갖게된다.

이와 같이 하이데거의 현상학이란 '스스로를 나타내는 것'으로서의 '존재'라는 '현상'을, '말하는 것', 말함에 있어서 '그것을 밝히는 것', '그것을 드러내는 것', '그것을 보게 하는 것', '그것을 전달하는 것'을 그 가장 기본적인

의미로 삼는다. 하이데거 자신의 철학이 바로 이러한 성격을 갖는 것이다.

여기서 한가지 주의할 것은 현상학이, 하이데거 자신이 말하는데로, 두 개의 '구성요소'를 갖는다는 것이다. 즉 '현상'과 '학', 다시말해 '존재'와 '말함', 다시말해 '가리워져 있지 않고 스스로를 나타내는 것'과 '(그것을) 밝히고 보게 하고 전달하는 것'이 그것인데, 전자는 현상학의 '무엇'(Was)을, 후자는 현상학의 '어떻게'(Wie)를 각각 해명하는 것이라고 할 수 있다.

그런데 주의해서 보면, 이상의 해명은 현상학이 또 하나의 요소를 자체 안에 지니고 있음을 암시하고 있다. 즉 현상학은 그것이 '말함'인 한, 말을 들을 자가 있다는 것이며, '보게하는 것'인 한, 보게 될 자가 있다는 것이며, '전달하는 것'인 한, 전달받을 자가 있다는 말이 될 것이다. 사실 하이데거는 위의 해명 중 '타인에게'(dem andere-n...)라는 말로서 이를 살짝 비치고 있는데, 우리는 이 타인이라는 것에 현상학을 필요로하는 근본사정이 포함될 수 있다고 본다. 이 사정ㅇ이란 단적으로 말해, 존재의 의미에 대한 물음에 올바른 대답이 주어져 있지 않을 뿐 아니라 물음 자체도 제대로 제기되어 있지 않다고 하는 것, 더욱이 이 물음의 제기를 불필요한 것으로서 간주하고 그것을 방해하는 여러 상황들이 있다는 것이다. 이것은 나름대로 중요한 의미를 가지는 문제이기 때문에 이를 현상학의 또 한 요소로, 현상학의 '왜'(Warum)와 관련된 제3의 요소로 간주할 수 있다고 보는 것이다.

결국 하이데거의 현상학은 세 가지 성립요소의 결합에서 그 의미를 찾을 수가 있다. 즉 이 세가지 요소가, 1) 말해질 내용으로서의 '현상', 2) 말함 그 자체로서의 '학-로고스', 3) 말로서 내용을 전달받을 자로서의 '타인'(그 제반 사정 : 존재망각)이라고 할 때, 현상학 그 자체의 근본의미는 결국 '1)'을 '3)'에게 전달하는 '2)'에 있다고 단정할 수 있을 것이다. (그러나 궁극적으로 중요한 것이 '1)'자체의 제반 모습이라는 것은 말할 필요도 없다)

<하이데거 현상학의 포괄적 의미>

이상으로서 하이데거의 현상학의 기본적인 의미는 확보되었다. 이제 그와 아울러 다음 몇가지 측면이 동시에 언급되어야 하이데거의 현상학이 갖는 포괄적인 의미가 보다 완전히 드러날 수 있다.

1) 첫째, 이상과 같은 현상학의 규정이 갖는 뜻은 실은 '사태 자체에로!'(Zu den Sachen selbst!)라고 정식화된 준칙이 갖는 뜻과 다른 것이 아니다. 이 말은 무슨 뜻인가? ....

2) 그리고 둘째는, 역시 위에서 말한 준칙의 기본 뜻에 포함되는 것이지만, 현상학이 우선 무엇 보다도 사태자체(Sache Selbst)가 갖는 두 가지 성격에 그 근거를 두고있다는 것이다.

첫째는, 그 사태가 '가장 고유한 사태 내실 쪽에서부터 현상이 될 것을 요구하고 있는 것'이기에, 즉 그것ㅇ이 '특정한 물음을 발하지 않을 수 없는 사태적인 필연성'을 가진 것이기에, 자신을 묻도록끔 '요구'한다는 것이다.....

둘째는, 그것이 .....

3) 그러면 이 '사태자체'란 무엇인가? 하이데거가 생각하는 두드러진 의미에서 현상이라 불려야 할 것, 현상

학적인 현상은 무엇인가? 그것은 이미 보았듯이 '존재'(Sein), 즉 '존재자의 존재' 내지 '이 존재자의 의미, …변양들 및 파생태들'이며, 이런 저런 '존재자' 자체는 아니다. 그는 이렇게 '존재자'와 '존재'를 구별하며 [존재론적 차이(ontologische Differerz)], '존재자'로부터 '존재'에로 시선을 전환하는 것을 특히 강조한다. 이런 '…존재자의 한정된 파악으로부터 이 존재자의 존재의 이해[ 그 비은폐성의 방식에로 기투하는 것]에로 현상학적 시선을 전향시키는 것'을 그는 '현상학적 환원'(phänomenologische Reduktion)이라고 규정한다(GP 29쪽). 단 현상 내지 사태를 '존재자'로 규정하는 '통속적 현상개념'도 현상학적으로 중요하다고 하이데거는 말한다. 왜냐하면 존재를 밝히기 위해서도 존재자를 올바르게 설정하는 것이 필요하기 때문이다.

바로 이 점으로 해서, 즉 *현상학이 향해야 할 사태 자체가 '존재'라는 점으로 해서, 현상학은 내용상 '존재자의 존재에 관한 학, 즉 존재론(Ontologie)'이 된다고 하이데거는 생각한다.* 따라서 현상학과 존재론은 철학의 두 전문 분야가 아니라, 동일한 것의 양면이다. 즉 철학자체를 대상면에서 말하면 '존재론'이고, 방법론에서 말하면 '현상학'이다.

그의 현상학은 이렇게 해서 존재론이라는 모습으로 나타난다. (단 이것은 우선 존재와시간에서 천명된 기본적입장이며, 실질적으로는 '현존재의 존재', '실존'이 그 내실을 이룬다. 이 내실은 그 후 현존재의 차원을 넘어 존재 자체에로 진입하면서, 갖가지 다양한 형태로 논의되고 [예컨대  진리, 사물, 퓌시스, 언어, 사방, 자체적인 것(Wahrheit, Ding, Physis, Sprach, Geviert, das Selbe...) 등], 또 갖가지 다양한 측면으로부터 논의되어 [예컨대 운명, 에스 깁트(Geschick, Es gibt...)등], 결국 발현(Ereignis)이라는 것에 도달하게 된다.

4) ....현상학은 특히 '진리론'적인 성격을 갖는다는 것이 주목되어야 한다(이하 존재와시간 제7절 및 제44절 참조). 현상학이 '진리론'적이라는 말은 그것이 진리를 논한다는 것이 아니라, 그것이, 특히 그 '로고스'가, ἀληθεύει ν 즉 '진리를 말하는 것'이라는 성격을 갖는다는 뜻이다. 이는 말해지는 바의 존재자를, [아포파이내스타이로서의 레게인에 있어서] 그 존재자의 은닉성으로부터 끄집어 내어, 은닉되어 있지 않는 것(ἀληθές)으로서 보게하는 것, 즉 드러내는 것이라는 것을 말한다. 즉 그는 '드러내는 것', 따라서 은폐될 수 없는 '순수한 노에인(사유)', 즉 '존재자 그 자체의 가장 단순한 제 존재규정을 솔직하게 바라보며서 인지하는 것' 그 자체가 '진'(wahr)이락 생각하는 것이며, 현상학은 바로 이러한 '진'의 성격을 근본적으로 갖는다고 하는 것이다. 이에는 그의 독특한 진리관이 게재되어 있으므로, 적어도 핵심적인 내용 두 가지는 밝혀 둘 필요가 있다. 즉 '진리'(Wahrheit)란 '존재'와 제휴하고 있는 것으로서, '사태' 즉 '자신을 나타내는 것'과 같은 것을 의미하며, 따라서 '현존자(Anwesendes)의 비은닉태', '현존자의 나타남', '현존자의 자기현시', '존재자가 자신을 나타내는 것 일체', '존재자'가 '자신으르 나타내 비은닉태'로 되어 '나타나고 있는 사태'로서, '본래적으로 사유되어야 할 것', '현상학에 있어 제 현상의 자기고지로서 수행되고 있는 것'인데[2]-이것을 그는 '제2차적 의미'에서의 진리, 즉 '드러나 있는 존재'(Entdeckt-sein)라 부른다.

---

2) 이 사실을 그는 1922년경 후설의 논리학연구를 연구하는 과정에서 하나의 예감으로 알아차린 듯하다(SD 87쪽 참조)

(단 존재와 시간에서 이렇게 규정할 때는 세계내부적 존재자의 존재에 초점이 맞추어져 있다. 후에는 이것이 확대 변모해 간다.) 이것이 그 하나이며, 또 하나는 '진리'라는 것이 '현존재의 하나의 존재양식'으로서, '드러나는-존재(Entdeckend-sein), 즉 '존재자를 그 존재자 자신에 즉해서 드러내는 것', '존재자를 그 드러나 있음에 있어서 진술하고, 제시하고, 보게하는 것'을 의미한다는 것이다. 이것을 그는 '제1차적 의미'의 진리라 부른다. 단 이 두가지 진리는 '가장 근원적인 의미에서 이해된 진리'인 '실존범주' 즉 '현존재의 개시성'(Escholssenheit)에 근거를 두는 것으로서, 근본적으로 분리할 수 없는 것임을 간과해서는 안된다. )이 점은 아마도 사유와 존재의 동일성을 강조한 파르메니데스의 영향인 듯하다.) 이러한 '드러냄', 은폐를 '벗겨냄'으로서의 진리라는 성격을 현상학은 갖는 것이다.

5) 그리고 현상학은 또한 다음과 같은 점에서도 특징지워질 수 있다. 즉 그것은 이 학의 대상들에 관해 논구되는 모든 것이 직접적 제시와 직접적 증시에 있어서 논해져야 하도록, 그런 식으로 그 대상들을 포착한다는 성격을 갖는데, 이는 달리 말해 현상학이 애당초 '기술적'(deskroptiv)이라는 것을 의미한다(이점에서 그는 '기술적 현상학'이라는 것이 동어반복이라고 까지 말한다).....

6) 그런데 이러한 의미에서 '기술(記述)'의 방법적 의미가 '해석'(Auslegung)이라는 점을 하이데거는 또한 부언한다. 그러니까 현상학의 학(logos)는 헤르메네우에인, 즉 해석한다고 하는 성격을 갖는다는 것이다.

단 이러한 측면은 현상학이 현상-사태-존재를 드러내기 위해서, 우선 존재적 존재론적으로 특별한 한 범례적 존재자 즉 현존재(인간)에 정위하는 한에서 그러한 것이다. 현존재는 '평균적인 막연한 존재이해'를 하나의 '현사실'로서 갖고 있을 뿐 아니라, 그 자신의 존재에 있어서 이 존재에로 태도를 취하는 '**실존**'이기도 하다. 이러한 '현존재 자신에 속해 있는 본질적 존재 경향', '선존재론적인 존재이해[3]'를 '철저화'한다는 방식으로 현상학은 우선 수행되어야 한다. 이러한 선-이해의 철저화, 즉 이해의 완성이 다름 아닌 '해석'이다. 이러한 해석의 결과로서 '존재의 본래적 의미와 현존재에 고유한 존재의 근본구조들'이 현존재 자신에 속해 있는 존재이해에 (그러니까 인간에게) 고지된다.

그런데 이 '해석'은 현존재의 평균적인 존재이해가 이른바 퇴락으로 말미암아 자신의 존재를 '사물적 존재성'으로 이해파악하려는 경향을 강하게 가지기 때문에, 이러한 통속적인 존재이해를 파괴하면서 '폭력적으로' 수행될 수 밖에 없다. 즉 우리 인간의 근본적인 태도변경을 통해서 사태잦에 접근해야 한다. 이점이 그가 말하는 해석학의 특징적인 점이다.

이상과 같은 '해석'이 현상학에 포함되 또 하나의 의미이고, 이렇게 해서 그의 현상학은 '해석학'(Hermeneutik)이라는 모습을 각지고 하는 것이다[4] .....

---

3) 이에는 예지(豫持), 예시(豫視), 예파(豫把)가 포함될 수 있는데 상세한 논의는 다음 절 '해석학' 부분을 참조바란다.

4) '해석학'이라는 용어 잔체는 1923년 여름 경부터 사용되고 있다. 이해의 강의 '존재론'의 부재가 '현사실성의 해

7) 현상학이 어떤 '입장'이나 '경향'이 결코 아니라는 것을 그는 강조한다. 그는 본질적인 점은 철학적인 방향으로서 현실화된다는 데 있지도 않다. 즉 현상학이 여러 철학적 경향 또는 방향 중의 하나로서 현실적인 세력을 획득하는 일 같은 것은 그로서는 중요하지 않다는 것이다. 그러한 것으로서의 현상학은 가변적이고, 또 실제로 그 자신 후년에 그러한 경향으로서의 현상학의 시대는 '지나갔다'(SD 90쪽)고 선언하다. 중요한 것은 현상학은 현실성 보다도 '고차의 가능성'(Mäglischkeit)으로서, 특히 현존재(인간) 자신의 실존에 속한 '가능성'(Pr 104쪽)으로서 이해하여야 한다는 것이다.

8) 이 가능성의 구체적인 내용은 현상학이 결국 하나의 '방법'(Methode)이라는 것이다. 이는 그것이 철학적 탐구의 대상들이 내용상 '무엇'인지를 성격지우는 것이 아니라, 철학적 탐구이 '어떻게'(Wie)를 성격지우는 것이며, 따라서 이것은 이론적인 전문분야들 안에 다수 있는 '기술적 조작'과도 거리가 먼 것이다.

따라서 현상학은 우선 예컨대 신학, 생물학, 생리학, 사회학 등과 마찬가지로 '현상에 관한 학문'(Wissenschaft von den Phänomenen)을 의미하지만, 그러나 사실은 신학이나 기타의 표시법과는 다른 것으로서, 그 연구의 대상을 명기하고 있는 것도 아니며, 또 그 연구의 사태내용을 명기하고 있는 것도 아니며[5], 오직 그리고 어디까지나, 이 학에 있어서 논해질 그것을 '어떻게' 제시하고 취급할 것인가 하는 그 '어떻게', 그 '방식'에 다름 아닌 것이다.

<하이데거의 현상학의 의의>

하이데거이 현상학이란 이상에서 살펴본 그런 특별한 의미를 지닌 것이며, 그러한 것으로서의 현상하긍ㄹ 하이데거 자신 철저하게 그리고 끈질기게 (구체적으로는 저 100여권의 전집이라는 방대한 형태로) 실천했던 것이다. 즉 그는 드러나는 사태 자체를, 있는 그대로의 모습에 있어서, 보고, 밝히고, 말함으로서, 다들 더불어 함께 그것에로 행하고자 하였던 것이었꼬, 그리고 오직 그것 뿐이었던 것이다. 그것이 현상학의 핵심이오 전부인 것이다....

---

석학'(Hermenenutik der Faktizität)으로 되어있다.

5) 이렇게 그는 말하지만, 이미 보았듯이 이에 관한 논의도 실제로는 행해지고 있다. 이 말은 명칭 자체가 그것을 명기하지는 않는다는 말일 것이다.

**69-1) 존재물음의 존재론적 우위(Der ontologische Vorrang der Seindfrage)에 대해 논하시오(2000년1학기) - 67) Heidegger 철학에서 Kategorie와 Existenzial을 예를 들어 區別하시오(1991박사1학기) - Heideg-ger 철학에서 Kategorie와 Existential의 구별을 예를 들어 설명하시오(1992박사1학기) - 범주(Kategorie)와 실존주(Existential)는 어떻게 다른가(1993석사2학기) - 범주로서의 內存在(In-sein)와 실존주(Existenzi-alia)로서의 內存在(In-sein)를 구별하시오(1994석사1학기) - Heidegger가 구분하는 '범주적'(kategorial) 사고와 '실존범주'(Existenzialien)적 사고를 예를 들어 설명하라(1996년2학기).**

**[ Text : Sein und Zeit, S.8-15]**

**: 있음 우위(Seinvorrang, Sein und Zeit, 8)은 Dasein이 지닌다.**

: 은 있는 것의 표본(Das axemplarische Seinde, 8) - 첫 번째로 있음 물음이 물어지는 것으로서 기능하기 때문이다(fungieren, 8) - 첫 번째로 물어지는 것이다.

: 의 특성에 의해 있는 것이 있음 물음 그 자체와 관련을 맺기 때문에 Dasein은 그 자체 있음(존재)우위를 지닌다.
: [§2(있음물음의 형식적인 구조, 5~8쪽)의 내용에서] Dasein의 우위가 입증되거나 그 가능적인 또는 괄연적인 기능이 첫 번째로 물어지는 것으로서 아직 결정되는 않았으나 Dasein의 그 우위는 잘 알려졌다(gemelden, 8)

: 은 인간임 - 있는 이것(diese Seiende, -Mensch, 11).
: 학문은 있는 이것의 있음 양식을 인간의 태도들로서 지닌다.
: Dasein은 있는 다른 것 보다 도드라진다.
: 자신의 있음에 있어 있는 이것에게 이 있음(diese Sein)이 문제삼아진다는 점에서 존재적으로 도드라진다 - (이 도드라짐으로부터 분석이 시작됨) - Dasein의 존재적으로 도드라짐은 그것이 존재론적으로 있다는 것에서 성립한다.
: 있는 이것에게 고유한 것.
: 그의 있음과 함께 그리고 그의 있음을 통해 있는 이것 자신이 열려진다는 것.
: Dasein의 있음규정은 그 자체 있음이해(12)이다.
: 있음물음은 있는 것-묻는 것-을 그의 있음에 있어 통찰하는 것이다.
: Dasein은 그의 있음에 있어 이 있음과 있음관계를 맺는다.
: 바로 이것이 Dasein의 있음구조(Seinsverfassung, 12, 틀)이다.

: 은 그 때 그 때 묻고 있는 그리고 무엇 보다도 그 물음의 있음 가능성을 지닌 것.
: 의 있음양상(Seinsmodi, 7) - 있음에 유의함(Hinsen auf), 있음의 이해와 파악, 선택들,

**존재론적 우위** → 올바르게 이해된(rechtverstande, Sein und Zeit, 11)존재론적인 탐구는 존재물음에게 다음에 대한(über, 11)존재론적 우위를 준다.

: 귀한 전통의 단순한 수용과 여태까지의 불투명한 요구들에 대한 우위임
: 사태적인-학문적인(sachlich-wissenschaftlich, 11)우위임.
: 그러나 이러한 우위가 유일한 것은 아님.

: 있음물음은 학문들의 가능성의 아프리오리한 조건일 뿐만 아니라, 존재론 그 자체의 가능성의 조건이기도하다.

: 존재적인(ontisch, 11)학문들 앞에(vor, 11)놓여 있어 그 존재적인 학문들을 근거지운다.
: 그러나 닫혀진 여러 **범주**체계로 이루어진 그런 모든 존재론들은 근본적으로 맹목(blind, 11)이며, 자신의 본래 의도를 뒤집어 버린다.
: Dasein적이지 않는 있음양식의 있는 것에 속하는 존재론적인 특성은 우리가 범주들(Katergoriale, 54)이라고 부르는 바의 것이다 - 하나의 전제자 >안의< 전제적인 있음(vorhandensein, 54)양식이다 - >안에 있음<
: 그래서 있음의 여러 감각을 풍족하게 설명할 수 없으며, 이러한 있음해명을 자신의 근본과제로 지닐 수 없다.

: [그러나] 존재론적인 물음은 존재적인 물음에 근원적으로 대립된다(ist ..... gegenüber, 11). 그럼에도 소박하고 불투명하다. - 있는 것의 있음에 따른 그 뒤늦은 탐구들(nachforschung, 11)은 있음 일반의 감각을 논구하지 않기 때문이다.
: 있음에 관한 선 이해(Vorverständigung, 11)를 필요로한다
: Dasein적이지 않는 있음특성의 있는 것을 주제로 삼는 존재론은 D-asein자신의 존재론적인 구조 안에서 근거지워지고 동기부여된다 -- Dasein에게는 하나의 세계 안의 있음이 본질적으로 속하기 때문이다--.
: 선 존재론적인 있음의 이해의 규정을 스스로 안에(in sich, 13) 포괄한다.

: 그래서 다른 모든 존재론이 유래하는 기초 존재론은 Dasein의 실존론적인 분석 안에서 추구된다.

: 은 Dasein의 있음방식(Seinsweisen, 13)이다 - Dasein은 학문들 안에서 있는 것에 대해 태도를 취한다.
: 은 그렇고 그렇게 있는 것으로서의 있는 것을 탐구하면서 늘 어떤 있음이해 안에서 움직인다.

Dasein의 여러 우위
Dasein의 존재론적 우위(학문의 가능 조건)와 (실존의 실존성 해명으로부터의) 존재적 우위

존재물음은 학문의 조건(존재론적 우위)

▼: 실존의 물음은 실존을 구성하는 것의 분해(Auseinanderlegung, ▼2, 설명)을 겨누지, 실존의 존재론적인 구조의 이론적인 통찰이 아니다.
: 그리고 이러한 실존적인 것들의 구조연관(Zusammenhang, 12)을 우리는 실존성(Existenzialität)이라고 부른다.
: 그리고 이것의 분석은 실존적인(existenzielle)이해가 아니라, 실존론적인(existenzialen, 12)이해의 특성을 지닌다.
: Dasein의 실존론적인 분석의 임무는 Dasein의 존재적인 틀에 있어서의 그것의 가능성과 필연성의 관점에서 주어진다.
: 그러나 있는 이것(이 존재자)의 존재론적인 분석은 이미 그 때 그 때의 실존성의 선취(Vorgängigen Hinblicknahme, 13)를 필요로한다.
: 이 실존성이 바로 실존하고 있는 것의 존재 틀이다.
: 그러나 Dasein에게는 하나의 세계 안의 존재가 본질적으로(Wesenschaft, 13)속한다.
: 그래서 Dasein에게 속하는 있음(존재)이해는 세계와같은 어떤 것의 이해이며, 세계 내에서 접근하고 있는 것의 있음이해이다.

'있음(존재)은 무엇인가?'가 아니라 '있음의 감각은 무엇인가?' 라는 있음(존재)의 감각에 대한 물음은, 올바르게 이해된 존재론적인 탐구들에 따르면, 귀한 전통의 단순한 수용과 불투명한 요구들에 대한 우위로서, 그것들에 대한 사태적-학문적인 우위이다. 그래서 그러한 탐구는 그러한 존재(있음)물음에게 존재론적인 우위를 준다. 비록 이러한 우위가 유일한 우위는 아니긴 해도 말이다.

먼저 이러한 있음물음은 학문들의 가능성의 아프리오리한 조건이다. 학문은 그렇고 그렇게 있는 것으로서의 있는 것을 탐구하면서 늘 어떤 있음이해 안에서 움직인다. 그래서 이러한 실증적인 학문들은 존재적인 물음을 던지면서, 특정한 사태영역을 자신의 조사 대상으로 삼아 그것을 역사, 자연, 공간, 생명, 언어, 등 등으로 주제화한다. 개별 학문에 의해 처음으로 고정된 그 영역은, 비록 처음에는 소박하고 거치나, 선 학문적인 경험과 있는 것 그 때 그 때의 있음인 있음구획-있음구획 안에서 사태영역 그 자체가 한계지워진다-의 해명을 통해 밝혀지고, 이에 따라 학문은 완수된다. 이러한 탐구의 진보는 사태의 성장하는 인식으로부터 유래하는 그 때 그 때 영역의 근본 틀에 대한 물음들 안에서 수행된다-그래서 학문은 Dasein의 있음방식이다. 학문들 안에서 Dasein은 있는 것에 대한 태도를 취하기 때문이다-. 그 결과 해당 학문의 근본개념들이 생겨나, 그 사태 영역의 구체적인 첫 추리를 위한 실마리로 된다. 바로 이러한 근본개념 안에서 학문의 본래적인 움직임이 이루어진다. 근본개념이란 그것 안에서 학문의 대상의 근거가 되는 사태영역이 이해되는 규정이다. 그리고 이 사태 영역은 있는 것 자체의 구획 안에서 얻어진다. 그러는 한 이러한 근본 개념을 길러내는, 이러한 근본개념에 선행하는 탐구는 그 있음의 근본 틀 위에서의 이러한 있는 것의 설명이외의 그 어느 것도 아니다. 이러한 탐구는 반드시 실증학문들 보다 선행되어야만 한다. 그 학문들의 근거를 부여하기 때문이다. 그러나 학문들의 이러한 근거 부여는 그 이후의 작업인, 그리고 자신의 방법을 통해 어떤 학문의 그 때 그 때의 입장을 조사하는 논리학과는 근본적으로 구분된다. 특정한 있음영역으로 앞질러 뛰어 들어가, 그 있음의 틀 안에서 그것을 가장 먼저 개시하며, 그리고 획득된 구조를 실증학문으로 하여금 물음을 통한 지침으로서 사용할 수 있게 하는 생산적인 논리이기 때문이다. 바로 이러한 생산적인 논리가 철학적인 첫 번째 것이다. 그러나 그 역사성을 통한 본래적으로 역사적으로 있는 것들의 해석으로서의 이러한 생산논리는 그래서 역사의 개념형성 이론도 역사적인 인식이론도 역사의 대상으로서의 역사이론도 아니다.

그래서 칸트의 순수이성비판의 실제적인 이득은 자연일반에 속하는 것을 드러내기 위한 그 싹에 있는 것이지, 그 인식이론에 있는 것이 아니다. 따라서 칸트의 선험논리는 자연이라는 있음영역의 아프리오리한 사태논리이다. 그러나 이런 물음-가장 넓은 의미로 받아들여진, 즉 존재론적 제 방향과 제 경향에 의존하지 않는 존재론-은 하나의 실마리를 필요로한다.

나아가서 있음물음은 존재론 그 자체의 조건이기도하다. 닫혀진 여러 범주체계로 이루어진 그런 모든 존재론들은 근본적으로 맹목이며, 자신의 본래의도를 뒤집어 버리기 때문이다. 소위 범주들은 Dasein적이지 않는 있음양식의 있는 것에 속하는 존재론적인 특성을 지닌 것들로서, 하나의 전재자 >안의< 존재적인 있음 양식에 속한다. 그래서 이러한 존재론은 있음의 여러 감각을 풍족하게 설명할 수 없으며, 있음해명을 자신의 근본과제로 지닐 수 없다. 그러나 이러한 존재론적인 물음은 존재적인 물음에 근원적으로 대립한다. 그럼에도 소박하고 불투명하다. 있는 것의 있음에 따른 그 뒤늦은 탐구들은 있음 일반의 감각을 논구하지 않으며, 그래서 있음에 관한 선이해를 필요로하기 때문이다. 그러므로 Dasein적이지 않는 있음특성의 있는 것을 주제로 삼는 이러한 존재론은 Dasein 자신의 존재론적인 구조 안에서 근거지워지고 동기 부여된다. 하나의 세계 안의 있음은 본질적으로 Dasein에게 속하므로 그렇다. Dasein 자신의 존재론적인 존재구조는 그 안에 선 존재론적인 있음의 이해 규정을 포괄하기 때문이다. 그래서 다른 모든 존재론이 유래하는 기초 존재론은 Dasein의 실존론적인 분석 안에서 추구된다.

그러나 있음물음의 우위는 존재론적인 우위만을 지니는 것이 아니라, 존재적인 우위도 지닌다. 존재적 우위는 실존의 실존성의 해명 가능성이 성립함과 더불어 부유하게 근거 지워진 존재론적인 문제 일반의 착수 가능성이 성립함과 함께 분명해진다. 이러한 성립은 철학적으로 탐구하는 물음들이 스스로를 그 때 그 때 실존하는 Da-sein의 존재 가능성으로서 실존적으로 포착할 때만 가능하다. 실존적인 즉 존재적인 분석에 궁극적으로 실존론적인 분석은 그 뿌리를 둔다. 바로 이러한 Dasein(현존)의 실존론적인 분석 안에서 기초 존재론-다른 모든 것(존재론)은 이러한 기초 존재론으로부터 비로서 유래한다-이 반드시 추구되어야 한다. Dasein이 그것에 대해 어떠한 태도를 취할 수 있는 그리고 항상 어떻게든 태도를 취하는 바로 그 있음 자체를 우리는 **실존**이라고 부른다. 그래서 Dasein은 항상 자신의 실존으로부터 스스로를 이해한다. 자기로 또는 자기가 아닌 것으로 있을 자기 자신의 가능성으로부터 Dasein은 스스로를 이해한다. 그리고 이러한 가능성을 Dasein은 스스로 선택하든지 또는 그 가능성 안에 빠지든지 또는 이미 그 때 그 때 그 가능성 안에서 성장하든지 않다. 실존은 얻거나 잃는 반식으로 단지 그 때 그 때의 Dasein 자신에 의해서만 결정 될 뿐이다. 실존의 물음은 스스로 실존함을 통해서만 결말이 난다. 실존함 자체를 이끌고 가는 이 때의 이해(실존함 자체에 대한 주도적인 이해)를 우리는 실존적인 이해라고 부른다. Daein의 *존재적인* 관심사는 바로 이러한 실존의 물음이다. 실존의 물음은 실존을 구성하는 것에 대한 해명을 겨누지, 실존의 *존재론적*인 구조의 이론적인 통찰이 아니다. 그리고 이렇게 실존을 구성하는 것들의 구조 연관을

우리는 **실존성**이라고 부른다. 나아가서 이 실존성의 분석은 실존적인 이해가 아니라, 실존론적인 이해 라는 특성을 지닌다. 그리고 Dasein의 실존론적인 분석의 임무는 Dasein의 존재적인 틀에 있어서의 그것의 가능성과 필연성의 관점에서 주어진다. 그러나 있는 이것(이 존재자)의 존재론적인 분석은 이미 그 때 그 때의 실존성의 선취를 필요로한다. 이 실존성이 바로 실존하고 있는 것의 존재 틀이기 때문이다.

그래서 Dasein은 다른 있는 모든 것에 앞선 다양한 우위를 지닌다. 먼저 Dasein은 있음의 우위를 지닌다. 다시 말해 Dasein은 있는 것의 표본이다. 첫 번째로 있음의 감각은 무엇인가? 라고 묻어지기 때문이다. 이러한 Dasein의 특성에 의해 있는 것이 있음물음 그 자체와 관련하기 때문에 Dasein은 그 자체 있음(존재)우위를 지닌다. 그래서 Dasein은 있는 다른 것 보다 도드라진다. 자신의 있음에 있어 있는 이것에게 이 있음이 문제삼아지기 때문이다. 그래서 *존재적으로* 도드라진다–이 도드라짐으로부터 분석이 시작됨-. 그리고 Dasein이 존재적으로 도드라진다는 것은 그것이 *존재론적으로* 있다는 것에서 성립한다. [그러나] Dasein은 인간, 곧 있는 이것(이 존재자)이다. 있는 이것에게 고유한 것은 그이 있음과 함께 그리고 그의 있음을 통해 있는 이것 자신이 열려진다는 것, 그리고 Dasein의 있음 규정은 그 지체 있음이해이라는 것이다. 있음의 감각은 무엇인가? 라는 있음 물음은 묻고 있는 것을 그의 있음에 있어 통찰하는 것이다. 그리고 [이렇게 묻고 있는] Dasein은 그래서 그의 있음에 있어 이 있음(있는 이것)과 있음관계를 맺는다. 바로 이것이 Dasein의 있음구조(틀)이다. 그래서 Dasein은 그 때 그 때 묻고 있는 것이며 그리고 무엇 보다도 그 물음의 있음 가능성을 지니는 것이다. 따라서 Dasein은 다른 있는 모든 것에 앞서 *존재적인* 우위를 지닌다. 있는 이것이 그의 있음에 있어 실존을 통해 규정되기 때문이다.

나아가서 Dasein은  다른 있는 모든 것에 앞서 *존재론적인* 우위를 지닌다. Dasein은 자신의 실존규정성의 근거위에서 자기 자신에게 실존론적이기 때문이다. 이러한 Dasein의  있음 양상이 있음에 주목함, 있음의 이해와 파악, 선택들이다. 그리고 있는 이것의 있음 양식을 인간의 그 태도들로서 취하여진 것이 학문이다.

나아가서 Dasein은 모든 존재론의 가능성의 존재적-존재론적인 조건으로서 세 번째 우위를 지닌다. Dasein적이지 않는 있는 모든 것의 있음 이해가 이제 동일하게 Dasein에게 실존이해의 본질적인 구성요소로서 속하기 때문이다.

이렇게 Dasein은 있는 다른 모든 것에 앞서 먼저 묻고 있는 자로서 우리에게 알려진다. 이러한 Dasein에게는 하나의 세계 안의 존재가 본질적으로 속한다. 그래서 Dasein에게 속하는 있음(존재)이해는 세계와 같은 어떤 것의 이해이며, 세계 내에서 접근하고 있는 것의 있음이해이다.

[(소광희 감수, 110-116) 3) 현존재의 실존론적인 분석론 .....

하이데거의 기본적인 생각에 따르면, 존재문제가 하난의 물음(Fragen)인한, 그것에는 삼중의 구조계기가 있다. 즉 '물어지고 있는 것'(Gefragtes), '물음이 걸리는 것'(Befragtes), '물어 밝히고져 하는 것'(Erfragtes)이 그것

이다. 이 때, '물어지고 있는 것'은 '존재'이며, '물음이 걸리는 것'은 '현존재'(Dasein)라고 하는 인간, 즉 '물음 그 자체를 존재 가능성으로서 가지고 있는 우리들 자신'이며, '물어 밝히고자 하는 것'은 '존재의 의미'이다. 하이데거는 '현존재라고 하는 성격을 지닌 존재자'에게 '물음을 던져서', '존재'를 묻고, 궁극적으로 그 '의미'를 '물어 밝히고자' 하는 것이다. 현존재 분석의 의의는 바로 여기에 있다.

그렇다면 존재해명을 위해 다른 수 많은 존재자들을 제쳐두고 왜 하필 현존재가 채택되는가. 왜 그는 현존재 분석으로부터 존재론을 시작하는가. 이 채택은 임의의 것이 아니라, 현존재야 말로 하나의 '특별한 범례적 존재자'이기 때문이다. 왜 현존재가 범례적 존재자인가. 그것은 현존재가 이미 항상 어떤 존재이해 안에서 움직이고 있다고 하는 점, 즉 '평균적이고 막연한 존재이해'를 '현사실'로서, 그리고 '본질기구'로서, 그리고 그 자신의 '존재규정성'으로서 가지고 있다고 하는 점, 더욱이 그것응로부터 존재의 의미를 명시적으로 묻는 물음과, 존재의 개념에 도달하고자 하는 경향이 생긴다고 하는 점에서 '우위'를 갖고 있기 때문이다. 보다 엄밀하게 말하자면, 그것이 세 가지의 '우위', 즉 '존재적(ontischer)우위'와 '존재론적(ontologischer)우위' 그리고 '제3의 우위'를 지니고있기 때문이다. 이것은 각각 무엇을 의미하는가. 우선 현존재가 존재적 우위를 갖는 것은, 그것이 자신의 존재에 있어서 이 존재 자체에로 관련되어 간다고 하는 것이 문제다라고 하는 것, 그것이 자신의 존재에 있어서 이 존재에로 태도를 취하는 어떤 존재관계를 가지고 있다고 하는 것, 즉 그것이 이러저러한 태도를 취할 수가 있으며, 또한 항상 그 어떤 방식으로 태도를 취하고 있는 존재자체 즉 '**실존**'(Existenz)을 갖는다고 하는 것, 따라서 결국 그것이 그 때그때 이미 자신의 존재에 있어서, 이 물음에 있어서 물어지고 있는 바로 그것에로 태도를 취하고 있다고 하는 것이다. 그리고 존재론적 우위를 갖는다는 것은, 그것이 자신의 실존규정성에 기초하여 자기 자신에 즉해서 '존재론적'이라고 하는 것, 즉 '현존재가 [본래] 존재론적으로 존재하고 있다고 하는 것이다. 쉽게 말하자면 현존재는 애당초 존재가 무엇인지 이해하고 그것을 문제삼는 자라는 점에서 특별하다고 하는 것이다. 그리고 제3의 우위를 갖는다고 하는 것은, 현존재에게 이상의 두 가지 우위와 등 근원적으로, 모든 비현존재적 존재자의 존재의 이해가 귀속한다고 하는 것인데, 이것이 곧 '모든 존재론을 가능케하는 존재적·존재론적 조건이기도 하다. 이는 곧, 이 존재론적인 현존재의 존재이해 안에, [현존재에게 '세계-내-존재'라고 하는 것이 본질상 속하고 있는한] '세계'의 이해와, '세계내부에서 접근가능한 존재자의 존재'의 이해가 등근원적으로 포함될 수 있기 때문에, 이 현존재의 실존론적 분석론을 통해서, 그로부터 비현존재적 존재자를 주제로 하는 제 존재론등 기타 모든 존재론이 비로서 생겨날 수가 있다는 것이다. 현존재가 모든 존재론의 가능조건이라고 하는 바로 이 점으로 해서 현존재의 실존론적 분석론은 '기초적 존재론'(Fundamentalontologie)의 성격을 갖게 되는 것이다. 따라서 이 제3의 우위를 우리는 '기초존재론적 우위'라고 부를 수 있을 것이다.

바로 이상과 같은 이유로 말미암아, 존재문제는 현존재에 정위하게 되며, 현존재 자신에 속하고 있는 어떤 본질상의 존재경향의 철저화라고 하는 방식으로 진행되지 않으면 안된다. 존재론이 현존재 분석엣 시작되는 까닭이 여기에 있다.

여기서 그는 '**실존적**'(existenziell)이라는 것과 '**실존론적**'(existenzial)이라는 것을 구분한다. 자신의 실존의 문제를 각자가 개인적인 차원에서 그때그때 실제로 수행해 나가는 것, 즉 지도적인 현존재 자신의 이해를 '실존적'이라고 한다. 그리고 실존의 존재론적구조, 실존을 구성하고 있는 바로 그것의 연관, 즉 '실존성'(Existenyialität)을 해석해 나가는 것을 '실존론적'이라고 그는 말한다. 말하자면 개인적인 차원이 아니라 보편적인 전체적 연관 내지 구조에 대한 이론적인 관심·태도가 곧 실존론적인 것이다. 존재적 관심사로서의 '실존'을 위해서는 존재론적 구조가 이론적으로 통찰될 필요는 없지만, 이 존재론적 구조 자체를 묻는 것(즉 철학적 인식)은, 실존적인 것 자체와는 그 차원이 다르며, 따라서 그 성격도 다르다. 그것은 '실존론적' 성격을 띠게 된다. 이러한 성격을 갖기 때문에 현존재의 분석론은 다름아닌 '실존론적 분석론'이 되는 것이다.

그런데 이 현존재의 실존론적 분석론의 실제적인 수행에는 특유의 곤란들이 있다. 즉 현존재가 우위를 갖는다고 해서, 그 현존재가 존재적·존재론적으로 제1차적으로 주어져 있다고 할 수 없다고 하는 것이다.

이것은 현존재가 우리들 자신이므로 '**존재적**'(ontisch)으로는 '가장 가까운 것'이지만, '존재론적'(**ontolgisch**)으로는 '가장 먼 것'이며, 그런 한 편, '**선존재론적**'(vorontologisch)으로 전혀 '미지의 것은 아니다'라고 하는 것과 관련된다. 여기서 존재론적으로 가장 멀다고 하는 것이 문제이다. 우리 자신의 일이라고 해서 쉽사라 금방 알 수 있는 것이 아니라는 말이다. 그러나 이것은 우리들의 인식능력이 결함투성이라든가, 적절한 개념성이 결여되어 있다는 것이 아니라, 현존재 자신이 본질적으로 자기자신에 대해서 보다 자신의 바깥에 있는 존재자 내지 '세계'에 대해 관심을 갖고 그것들과 관련해서 자신의 존재를 이해하는 경향을 지니고 있다는 뜻이다. 이것을 그는 현존재 해석에 대한 세계이해의 존재론적 반영이라고 부른다.

그리고 예컨대 철학적 심리학, 인간학, 윤리학, 정치학, 시작(詩作), 전기 및 역사기술 등이 그때그때 서로 다른 형태로 제공하는 현존재 해석에 우리가 무비판적으로 의지하기 쉽다고 하는 어려움도 있다. 이러한 해석들은 실존론적으로 제대로 수행되었는지 의문이 있을 수 있다. 따라서 그것들에 의존하지 않고, 오히려 현존재의 근원적 구조들을 존재문제 자체에 명시적으로 방향을 정하면서 충분히 두드러진 것으로 만들어 나가 그것들을 재 검토해 보지 않으면 않된다.

그런면 이 현존재 분석은 어떻게 수행되어야 하는가. 우선 소극적인 형태로는, 이것에 적절치 않는 방식을 배제해야 한다. 즉 존재나 현실성에 관한 자의적인 이념을, 비록 그것이 자명한 것일지라도, 현존재에게 구성적·독단적으로 적용해서는 안되고, 나아가 그러한 이념에 기초한 '범주들'이 존재론적으로 검토되지도 않고 현존재에게 강제되어서는 안된다. 그리고 적극적인 형태로는, 현존재가, '자기자신에 즉해서, 자시자신 쪽으로부터, 자기를 내보일 수 있다는 것에 근거해서 현존재 해석의 양식이 추구되어야 한다. 즉 그것은 현상학적으로 수행되어야한다.

이상과 같은 현존재의 실존론적인 분석론은 무차별적이고 우선 대개 존재하는 상태 즉 '평균적인 일상성'(durchschnittlische Alltäglischkeit)을 그 출발점으로 해서 추진되어야 한다. 왜냐하면 현존재는 어떤 특정한 방

식으로 실존하는 차별의 모습에 있어서 해석되어서는 않되기 때문이다. 평균적 일상성[6]이라고 해서, 이것이 '이무것도 아닌 것', 시시한 것은 아니다. 오히려 이것은 현존재의 한 적극적인 현상적 성격으로, 이 존재양식으로부터 출발해서 이 존재양식 안으로 되 돌아오는 것이, 모든 실존하는 것의 있는 그대로의 모습이다. 따라서 이것은 현존재의 미개한 단계도 물론 아니며, 또한 희미한 무규정성이라고 하는 의미에서의 평균적인 구조들이나, 임의적이고 우연적인 구조들도 아니다. 여기서는 오히려 본질상의 구조들, 즉 현사실적인 현존재의 모든 존재양식 안에 그 존재를 규정하는 구조임을 시종일관 견지하는, 그러한 것이 밝혀지게 된다.

현존재의 실존성에 기초해서 규정되는 이러한 존재성격, 실존구조를 그는 '실존범주'(Existenzial)라고 하여, 이른바 비현존재적 존재자의 존재규정들인 '범주'(Kategorien)와 구별짓는다. 이 두 가지가 존재성격의 두 근본가능성이다. 현존재의 분석론에서는 이 중의 실존범주가 철저하게 규명된다. 그리고 바로 이것의 구체적인 내용이 존재와 시간의 본론부에서 전개된, 현존재의 존재와 관련된 실질적인 내실이다.

한가지 주의해 두어야 할 것은, 이상과 같은 현존재의 분석론이 어디까지나 존재에 대한 물음을 완성한다는 주도적인 괴제를 겨냥하는 한, 완벽한 것이 아닐 뿐 아니라, 오히려 어디까지나 '잠정적'이라고 하는 것이다. 따라서 이 분석은 현존재의 완벽한 존재론을 제공하는 것이 아니라, 가장 근원적인 존재해석을 위한 지평으로부터 방해물을 제거하는 준비로서 '예비적인' 것이며, 이 지평이 획득된 후에는 고차의 본래적인 존재론적 토대위에서 다시금 반복될 것을 요구하는 것이다.

이상과 같은 사실로부터, 이 분석론은 모든 심리학, 인간학, 그리고 생물학과도 구별되며, 그것들에 '선행한다'는 성격을 갖는다.

이상으로 하이데거가 존재문제에로 접근하는 통로로서 제시한 현존재의 실존론적 분석론이 일단 윤관지워졌다. 말하자면 여기서는 존재를 탐구하기 위해서 어떠한 존재자에 준거해야 하는가 하는 것, 왜 그래야 하는가 하는 것, 그리고 그 존재자의 어떠한 점을 보아야 하는가 하는 것, 이것이 예비적으로 해명된 셈이다.

---

6) 평균적일상성은, 현존재의 존재적인 '우선 대개'(zunächst und zumeist)의 존재양식을 이루므로 현존재의 설명에 있어서 거듭 건너 뛰어졌으며, 또 건너뛰어지고 있다. 즉 존재적으로는 가장 가까운 숙지의 것이 존재론적으로는 가장 먼 것으로, 인식되어져 있지 않으며, 또한 그 존재론적 의의에 있어서는 끊임없이 간과되고 있다고 하는 점을 그는 지적한다(SZ 43쪽)

**[ 존재론의 역사의 해체에 관하여 논하라 ]**

**[ Text : Sein uns Zeit, §6 ]**

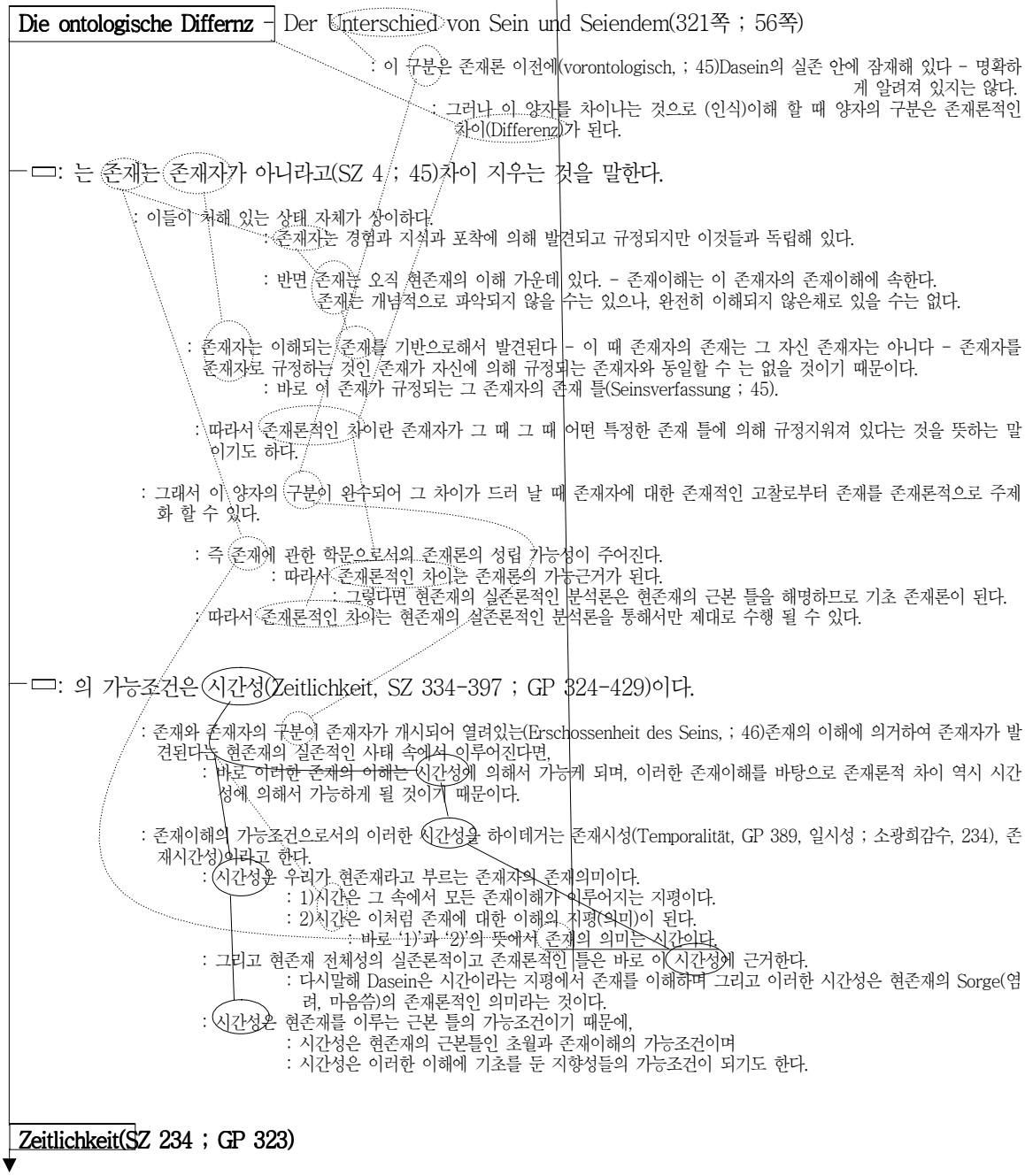
[(소광희 감수, 116-126) 4) 존재론의 역사적 해체

이상의 논의를 통해 우리는 하이데거가 그의 전기에 있어 '어떻게' 그의 근본주제인 존재에 접근해 가는지를 이미 충분히 파악한 셈이다. 이제 마지막으로 한 가지를 더 지적해 둘 필요가 있다. 그것이 곧 '존재론의 역사의 해체(Destruktion der Geschichte der Ontologie)이다.

존재의 의미는 시간이다.
존재론적 차이-존재와 존재자의 구분-의 가능조건은 시간성이다.

**64) 시간과 시간성의 차이에 대해 논하라(1996석사1학기) - 시간과 시간의 가능성을 (예를 들어) 구분하고, 시간을 시간성으로 환원해야 하는 이유를 설명하시오(1997년2학기) - 시간과 시간성의 차이를 설명하시오(1991석사2학기) - 時間과 時間性은 어떻게 다른가? 예를 들어 설명하시오(1991석사1학기) - 시간과 시간성을 구별해 보시오(1993석사2학기) ⇔ 76) 하이데거에서 '존재'(Sein)와 '시간'(Zeit)의 관계를 밝히시오(1995박사1학기) ⇔ 68) 존재적(ontisch) 인식과 존재론적(ontologisch) 인식의 차이에 대해 논하시오(1992박사1학기) - 존재적 인식과 존재론적 인식을 구별해 보시오(1992박사2학기) - 존재적 인식과 존재론적 인식의 차이를 구명하시오(1993석사2학기) - 존재적 인식과 존재론적 인식에 대해 논하라(1996박사1학기) - 존재적 인식과 존재론적 인식의 차이(소위 존재론적 차이)에 대해 설명하시오(1997년2학기) - 존재자와 존재의 존재론적 차이에 대해 논하시오(1998년1학기) - 존재론적 차이(ontologische Differenz)에 대해 서술하시오(1992석사1학기) - '존재론적 차이'에 대해 약술하시오(1994박사2학기) - 존재적(omtisch) 인식과 존재론적(ontologisch) 인식의 차이에 대해 논하시오(1998년2학기)**

[ Text : Die Grundprobleme der Phänomenoloogy(XXIV), S.321-471 ; 김종욱박사논문(1998,7) ]



시간성은 탈자 그 자체이다.
탈자적으로 열려져 알려지는 시간성이 시간이다.

**Zeitlichkeit(SZ 234 ; GP 323)**

- □ : 은 Dasein의 실존성의 근원적인 존재론적 근거이다 - Sorge(염려, 마음씀)로서의 Dasein의 존재의 분절된 구조 전체성은 비로서 시간성으로부터 실존적으로 이해된다.
  - : 일상성(Alltägkichkeit, SZ, 234)은 시간성의 양상으로 드러난 것이다.
  - : 만약 시간성이 Dasein의 근원적인 존재감각을 결정하나(ausmachen), 그 있음에 있어 이 존재자가 존재자체에(diese Selbst, 235)관여한다면
    - : Sorge는 반드시 >시간<을 필요로하며 그에 따라 >시간<을 고려해야만 한다.
      - : Dasein의 시간성이 >시간계산(ZeitRechnung)<을 형성한다면 그 경험적인 >시간<은 시간성의 가장 근접한 현상적 측면일 것이다.
        - : 시간성으로부터 일상적이고-통속적인 시간이해가 성장한다. 그리고 이것이 전통적인 시간개념.
  - : >그 안에서< 세계내부적인 존재자가 만나는 >시간<의 근원의 해명-내적시간성으로서의 시간의 근원해명-은 시간성의 본질적인 시간화 가능성을 나타낸다.
    - : 이와 더불어 시간성의 근원적인 시간화(Zeitigung, 235, 시숙, 時熟)를 위한 이해가 준비된다.
  - : 시간성 안에서 Dasein의 존재를 위한 구성적인 존재이해가 근거지워진다 -- 존재 일반의 감각의 기획은 시간의 지평 안에서 완수된다.
- □ : 은 탈자적(ekstatisch, 408 ; 논자아리 69-71)-지평적인 Da의 트임성(Gelichtethiet, 408, 밝혀져 있음, 원조명, 元照明)을 구성한다 -- 시간성은 근원적으로 탈-자 그 자체이다(§65)
  - : 이 때문에 시간성은 이미 항상 Da 안에서 해석(auslegbar)될 수 있으며, 그와 함께 알려진다.
  - : 그리고 우리는 해석하는(sich auslegende, 408)현재들을 >시간<이라고 부른다.
    - : 여러한 배려하는 해석성 안에서만 우선적으로 그리고 대개 시간성은 알려진다.
      - : 탈자적으로 열려져 알려지는 것으로서의 시간.
        - : 즉 >지금<안에서 언표되는(angesprochene, 408)해석된 것들(Ausgelegte, 408).
          - : 은 존재자의 현재를 해석하므로 >지금, Da.....<안에 현재의 탈자적인 성격이 놓인다.
          - : 과 >그리고 나서<와 >그 당시<의 시간 측정 가능성(Datierbarkeit, 408)은 시간성의 탈자적인 틀의 반영(widerschein, 408)이다.
            - : 그 때문에 시간측정가능성은 언표된 시간 자체를 위해 본질적이다.
            - : 시간 측정가능성의 구조는 시간성의 근간(stamme, 408)으로부터의 이 자체 시간이 있다는 것을 위한 증거(Belag)이다.
              - : >지금<, >dann<, >damal<의 해석하는 언표들은 가장 근원적인 시간 진술(Zeitangabe, 408)이다.
    - : 그럼에도 시간의 >직접적인< 이해성과 인지성은 언표된 시간의 그 안에서 시간화된(zietigende, 408, 시숙된)근원 뿐 아니라 근원적인 시간성 자체가 알려지지 않고 포착되지 않는 것을 배제하지 않는다.
  - : 시간성의 탈자적인 통일성 안에서 이미 그 때 마다 Dasein은 그 자신에게 그-세계-안에-있음으로서 개시되며 이와함께 하나의 세계 내적인 존재자 안에서 발견되기 때문에 해석된 시간도 이미 그 때 그 때 Da의 개시성 속에서 만나는 존재자로부터의 하나의 시간 측정을 지닌다.
    - : 지금(jetzt, 408), da - 문을 두드리다.
    - : 지금, da - 나에게 책이 없다.
    - : 은 그러나 시간측정가능성과 더불어 주제화되지도 않고 그 자체 알려지지 않는 것으로서 이해 됨.
  - : 이와 동일한 근원의 근거 위에서 탈자적인 시간성으로부터 >지금<, >그리고나서<, >그 당시에<가 속하는 지평(Horizonte, 409)은 >오늘, wo<, >spätérhin, wann<, >früher, da.....<로서의 시간측정가능성을 지닌다.
    - : 현실적으로 기투된 Dasein만이 단지 시간을 >취<할 수 있고 잃을 수 있다.
      - : 왜냐하면 Da의 탈자적으로 길어진(erstrchken, 410)시간성 안에서 근거지워지는 개시성과 더불어(mit) 이 [탈자적으로 길어진] 시간성으로서 그 Dasein에게 하나의 >시간<이 지정되기(beschieden ist, 410)때문이다.
- □ : 은 그 자신 근원적인 >탈-자(Außer-Sich, 329)<자체 이다.
  - : 그리고 장래, 기존성, 현재 라고 성격지운 현상들을 시간성의 탈자태(die Ekstasen, 329)라고 부른다.
    - : >자기를 향해<, >~에로 돌아와<, >~을 만나게 함<
  - : 본래적인 시간성은 본래적 장래로부터 시숙하고(zeitigt sich, 329), 그렇게 해서 장래적으로 기존하면서 비로서 현재를 일깨운다 - 모든 탈자태의 통일에 있어서의 시숙(Zeitigung, 329)이 시간성의 본질이다.
    - : 장래는 근원적이고 본래적인 시간성의 일차적인 현상이다 - 이러한 장래의 우위는 파생적>시간<에서도 여전히 우위로 나타난다.
      - : 시숙에 따라 시간성이 비 본래적 시간성으로서의 소위 >시간<을 시숙시킨다.
        - : 통속적 이해에서 통용되는 >시간<
        - : 시작도 끝도 없는 순수한 '지금-연속'으로서의 시간
    - : 이러한 >시간< 속에서 근원적인 시간의 탈자적 성격이 수평화 된다 - 이것이 >시간<의 특성이다.
  - : 시간성은 염려(Sorge, 마음씀)의 의미이며, Sorge는 죽음에 이르는 존재이다.
    - : 자기의 종말을 향한 그런 존재에 있어서, 현존재는 >죽음 속에 던져져<있을 수 있는 그런 존재자로서, 본래적 전체적으로 실존한다.
      - : 근원적이고 본래적인 장래는 무성(Nichtigkeit, 무성, 無性)의 뛰어 넘을 수 없는 가능성으로서 실존하면서

존재론적 차이-존재와 존재자의 구분-의 가능조건은 시간성이다

'자기에게로', 즉 '자기를 향해' [다가옴]이다. 근원적 장래의 탈자적 성격은 이 근원적 장래가 존재가능을 막아버려서, 즉 근원적 장래 자체가 막혀 버려서, 그런 [완결된] 장래로서 무성(無性)을 결의해서 실존적으로 이해하는 것을 가능하게 한다는 바로 그 점에 있다
: '자기에게로 도래한다'는 것은 '가장 독자적인 무성(無性)가운데 실존한다'는 의미이다.

[시간과 시간성의 구분은 존재와 존재자의 구분에 상응한다]

존재와 존재자의 구분으로서의 존재론적 차이는 존재는 존재자가 아니라고 차이지우는 것을 말한다. 이 양자의 구분은 先존재론적으로 현존재의 실존 안에 잠재해 있다-명확하게 알려져 있지 않다. 그러나 이 양자가 차이나는 것으로 이해 될 때 양자의 그 구분은 존재론적인 차이가 된다.

이 두 가지는 처해 있는 상태가 상이(相異)하다. **존재자**는 자신과 독립해 있는 경험과 지식과 포착에 의해 발견되고 규정되는 반면 존재는 오직 현존재의 이해-존재이해는 이 존재자의 존재이해에 속한다- 가운데에만 있다. **존재**는 개념적으로 파악되지 않을 수는 있으나, 완전히 이해 되지 않은 채로 있을 수는 없다. 이해되는 존재를 기반으로해서 존재자는 발견된다. 이때 존재자의 존재는 그 자신 존재자는 아니다. 존재자를 존재자로 규정하는 것인 존재가 자신에 의해 규정되는 존재자와 동일할 수는 없기 때문이다. 바로 이 존재가 규정되는 그 존재자의 존재 틀이다. 따라서 존재론적인 차이란 존재자가 그 때 그 때 어떤 특정한 존재 틀에 의해 규정지워져 있다는 것을 뜻하는 말이기도 하다. 그래서 이 양자의 구분이 완수되어 그 차이가 드러날 때 존재자에 대한 존재적인 고찰로부터 존재를 존재론적으로 주제화 할 수 있다. 즉 존재에 관한 학문으로서의 존재론의 성립 가능성이 주어진다. 따라서 **존재론적인 차이**는 존재론의 성립 가능근거가 된다. 그렇다면 현존재의 실존론적인 분석론은 현존재의 근본 틀을 해명하므로, 기초 존재론이 된다. 따라서 존재론적인 차이는 현존재의 실존론적인 분석론을 통해서만 제대로 수행 될 수 있다.

이제, **존재론적인 차이**의 가능조건은 **시간성**이다. 만약 존재와 존재자의 구분이 존재자가 개시되여 열려 있는 존재의 이해에 의거하여 존재자가 발견된다는 현존재의 실존적인 사태 속에서 이루어진다면, 바로 이러한 존재의 이해는 시간성에 의해서 가능케되며, 이러한 존재이해를 바탕으로 존재론적 차이 역시 시간성에 의해 가능하게 될 것이기 때문이다. 존재이해의 가능조건으로서의 이러한 시간성을 하이데거는 존재시성(存在時性, 일시성, 一時性, 존재시간성)이라고 한다. 시간성은 우리가 현존재라고 부르는 존재자의 존재의미이다. 그리고 시간은 그 속에서 모든 존재 이해가 이루어지는 지평이므로, 존재에 대한 이해의 지평(의미)이 된ㄷ. 바로 이런 뜻에서 **존재의 의미**는 시간이다. 그리고 현존재의 전체성의 실존론적이고 존재론적인 틀은 바로 이 시간성에 근거한다. 다시 말해 현존재는 시간이라는 지평에서 존재를 이해하며 그리고 이러한 시간성은 현존재의 Sorge(염려, 마음씀)의 존재론적인 의미라는 것이다. 따라서 현존재를 이루는 근본 틀의 가능조건이기 때문에, 시간성은 현존재인 근본틀인 초월과 존재이해의 가능조건이며, 이러한 이해에 기초를둔 지향성들의 가능조건이 되기도 한다.

시간성이 Da 안에서 해석되어 현재들로 알려진 것이 시간이다

[존재자와 존재의 구분은 시간과 시간성의 구분에 상응한다]

[경험적인 >시간<은 시간성의 가장 가까운 현상적인 한 측면이다. 그렇다면 시간성으로부터 일상적이고-통속적인 시간이해가 성립할 것이다. 시간성은 이미 항상 Da 안에서 해석될 수 있으며, 그와 함께 알려진다. 그리고 우리는 해석하는 현재들을 우리는 시간이라고 부른다. 그래서 탈자적으로 열려져 알려지는 시간성이 시간이다. 시간성은 그 자신 근원적인 >탈-자< 그 자체이기 때문이다. 시간성은 (시간화)시숙에 따라 비 본래적인 시간성으로서의 소위 >시간<을 시숙시킨다. >시간<은 통속적인 이해에서 통용되는 >시간<으로서 시작도 끝도 없는 순수한 '지금-연속'으로서의 시간이다. 이러한 >시간< 속에서 근원적인 시간의 탈자적 성격이 수평화된다. 이것이 >시간<의 특성이다]

시간성은 Dasein의 실존성의 근원적인 존재론적 근거이다. Sorge(염려, 마음씀)로서의 Dasein의 존재의 분절된 구조 전체성이 비로서 시간성으로부터 실존성으로부터 이해되기 때문이다.  일상성은 이러한 시간성의 양상으로 드러난 것이다. 그래서 만약 시간성이 Dasein의 근원적인 존재감각을 이루나, 그 있음에 있어 있는 이것이 존재자체에 관여한다면 Sorge는 반드시 >시간<을 필요로하며, 그에 따라 >시간<을 고려해야만 한다. 그래서 만약 Dasein의 시간성이 >시간계산<을 요구한다(이룬다)면, 경험적인 >시간<은 시간의 가장 가까운 현상적인 한 측면일 것이다. 그래서 시간성으로부터 일상적이고-통속적인 시간이해가 성립한다. 그리고 이것이 전통적인 시간개념이다. 나아가서 >그 안에서< 세계 내부적인 존재자가 만나는 >시간<의 근원적인 해명, 곧 내적 시간성으로서의 시간의 근원 해명은 시간성의 본질적인 시간화(時間化 ; 시숙, 時熟)의 가능성을 나타낸다. 이와 더불어 시간성의 근원적인 시간화(시숙)을 위한 이해가 준비된다. 이와 함께 시간성 안에서 Dasein의 존재를 위한 구성적인 존재 이해가 근거지워진다. 존재 일반의 감각의 기획이 시간의 지평안에서 완수된다.

나아가서 시간성은 탈자적-지평적인 Da의 트임성(밝혀짐성, 원조명, 元照明)을 구성한다. 이 때문에 시간성은 이미 항상 Da 안에서 해석될 수 있으며, 그와 함께 알려진다. 우리는 이렇게 해석된 현재들을 시간이라고 부른다. 이러한 배려하는 해석성 안에서만 우선적으로 그리고 대개 시간성은 알려진다.  그래서 시간성은 탈자적으로 열려져 알려지는 것으로서의 시간이다. 다시말해 시간은 >지금< 안에서 언표되어 해석된 현재들이다. 지금은 있는 것의 현재를 해석하므로, >지금, Da<안에 현재의 탈자적 성격이 놓이기 때문이다. 그리고 >지금<과 >그리고 나서<와 >그 당시<의 시간 측정 가능성은 시간성의 탈자적인 틀의 반영이다. 그 때문에 시간 측정 가능성은  언표된 시간 자체를 위해 본질적이다. 시간측정가능성의 구조는 시간성의 근간으로부터의 이 자체 시간이 있다는 것을 증거한다. 그리고 이러한 시간의 가장 근원적인 진술은 해석하는 언표들인 >지금<, >dann<, >damal< 등이다. 그런데 시간의 >직접적인< 이해성과 인지성은 언표된 시간의 그 안에서 시간화된(시숙되) 근원임에도 불구하고, 근원적인 시간성 자체는 알려지지 않고 포착되지 않는다. 이제, Dasein은 시간성의 탈자적인 통일성 안에서 이미 그 때 마다 그 자신에게 그-세계-안에-있음으로서 개시되며, 이와 함께 하나의 세계 내적인 존재자 안

에서 발견되기 때문에, 해석된 시간도 이미 그 때 그 때 Da의 개시성 속에서 만나는 존재자로부터의 하나의 시간 측정을 지니나--문을 두두리는 지금 Da 또는 나에게 책이 없는 지금 Da 처럼 말이다--, 시간성은 시간측정가능성과 더불어 주제화 되지도 않고 그 자체 알려지지 않는 것으로서 이해되기 때문이다. 현실적으로 기투된 Dasein만이 단지 시간을 >취<할 수 있고 잃을 수 있으므로 그렇다. 왜냐하면 Da의 탈자적으로 길어진 시간성의 안에서 근거지워지는 개시성과 더불어 이 탈자적으로 길어진 시간성으로서 그 Dasein에게 하나의 >시간<이 지정되기 때문이다. 이와 동일한 근원의 근거 위에서 탈자적인 시간성으로부터 >지금<, >그리고나서<, >그 당시에<가 속하는 지형은 >오늘, wo<, >späterhin, wann<, >früher, da< 로서의 시간측정가능성을 지닌다.

따라서 시간성은 그 자신 근원적인 >탈-자(脫-自)< 자체이다. 그리고 장래, 기존성, 현재 라고 성격지워지는 현상들은 이러한 시간성의 탈자태(脫自態)라고 [하이데거는] 부른다. 장래(將來)에서는 >자기를 향하<며, 기존(旣存)에서는 >~에로 돌아오<고, 현재에서는 >~을 만난다<[소광희감수 208-209쪽 참조-이 셋을 시간성의 세 계기로 표현하면서 간략히 설명하나 별로 깊이는 없다] 그런데 장래는 근원적이고 본래적인 시간성의 일차적인 현상이다. 그리고 이러한 장래의 우위는 파생적인 >시간<에서도 여전히 우위로 나타난다. 이제, 시간성은 시간화하면서(시숙에 따라) 비 본래적인 시간성으로서의 소위 >시간<을, 곧 통속적으로 이해되는, 시작도 끝도 없는 순수한 '지금-연속'으로서의 시간을 시간화한다(시숙시킨다). 이렇게 이러한 >시간< 속에서 근원적인 시간의 탈적 성격이 수평화된다-바로 이것이 시간의 특성이다-. 따라서 >시간<에 따라 본래적인 시간성은 본래적인 장래로부터 시간화(시숙)하므로, [Dasein]은 장래적으로 기존하면서 비로서 현재를 일깨운다. 모든 탈자태의 이러한 통일적인 시간화(시숙)가 시간성의 본질이다. 그런데 시간성은 염려(Sorge, 마음씀)의 의미이며, 염려(念慮)는 죽음에 이르는 존재이므로, 현존재(Dasein)은 자기의 종말을 향한 그런 존재에 있어서, >죽음에 던져져< 있을 수 있는 그런 존재자로서, 본래적 전체적으로 실존한다. 근원적이고 본래적인 장래는 없음을 뛰어 넘을 수 없는 가능성으로 실존하면서 '자기에게로', 즉 '자기를 향해' [닥아 옴]이며, 근원적인 장래의 탈자적 성격은 이 근원적인 장래가 존재가능을 막아 버려서, 즉 근원적 장래 자체가 막혀 버려서, 그런 [완결된] 장래로서 없음을 결의(決意)해서 실존적으로 이해하는 것을 가능하게 한다는 바로 그점에 있기 때문이다. 여기서 '자기에게로 다가 온다'는 것은 '가장 독자인 없음 가운데 실존한다'는 뜻이다.

[ 시간성은 이미 항상 Da 안에서 해석되면서 >시간<으로 알려지나-그래서 시간성은 탈자적으로 열려져 알려지는 시간이다-, 근원적인 시간성 자체는 알려지지도 않고 포착되지도 않는다. 시간성은 시간측정가능성과 더불어 주제화 되지도 않고, 그 자체 알려지지도 않는 것으로서 이해되기 때문이다. 따라서 시간은 시간성의 Da 안에서의 자기 시간화(시숙화)로부터 유래하는 것이기는 해도, 시간성과 차이난다. 바로 이러한 차이가 존재자와 존재의 차이로 상응한다. 그러나 시간성 또는 일시성(존재시간성)이 시간과 존재를 매개한다는 소광희 선생(이수정과 박찬국)의 아래의 견해는 시간성과 시간을 매개하는 일시성이 있는 것과 있음을 매개한다 라는 나의 견해로

수정되어야 하지 않을까? “ 시간성 안에서 Dasein의 있음 파악이 근거지워지며(GP, 525), 그리고 있음이 시간으로부터 이해 되며 포착되는 경우의 그런 조건으로서 만약 시간성이 기능한다면(fungiert, GP, 389)우리는 그 시간성을 일시성(Tempralität, 같은 곳)이라고 이름하기(GP, 525, 389) ” 때문이다.

“ (소광희 감수, 203-204) 하이데거는 시간이해를 존재이해를 위한 예비과제로 본다. 이 경우 그가 생각하는 것은 ‘존재 자체’가 결코 ‘시간 안에서 존재하는 것’으로서의 ‘존재자’라는 것이 아니라, 그것의 성격이 ‘시간적’이라는 것이다. 여기서 시간적이란 시간 안에서 존재하고 있다는 것을 의미하는 것만은 아니다. 그런데 이 용어는 보통 시간 안에서 존재하고 있다는 의미에서만 사용되고 있기 때문에, 혼란을 피하기 위해 그는 그것 대신에 ‘존재시간적(temporal, 일시적, 一時的 ; 존재시성, 存在時性)’이라는 별도의 용어를 채택해, 이것을 시간에 기초하는 존재와 그 성격들과 양태들의 근원적인 의미규정성으로서 사용한다 ”. “ (앞의 책, 225-226) 하이데거가 ‘현존재의 존재’인 ‘시간성’에 정위해서 시간을 해석하고 있다고 하는 것, 이 근원적인 시간성[소광희감수 209-212쪽에서는 시간성의 근본특성을 네 가지로 요약하여 설명한다-1)시간은 시간성의 시숙으로서 마음씀(Sorge)라는 구조의 구성을 가능케한다 2)시간성은 본질상 탈자적이다 3)시간성은 근원적으로 도래로부터 시숙한다 4)근원적인 시간[시간성]은 유한적이다]에 기초해서 소위 세계시간[같은책 215-221쪽 참조, 거기에서 이들은 1)‘세계시간’은 ‘시간매김이 가능한 것이다’ 2)‘세계시간’은 ‘펼쳐진 것이다’ 3)‘세계시간’은 ‘공공적이다’ 4)‘세계시간’은 ‘세계자체에 속하여있다’ 라고 세계시간을 요약한다)이 가능해지며 세계시간의 완전한 구조가 시간성을으로부터 파악된다고 하는 것, 그리고 그 세계시간이 평판화되고 계산됨으로서 ‘통속적인 시간개념’으로서의 ‘지금-시간[지금-시간에 대한 요약은 소광희감수 221-225쪽을 보라. 거기서 그들은 1)‘지금의 연속[지금-시간]은 ’그 어떤 사물적 존재자‘로서 파악된다 2)’지금-시간‘은 ’중단도 없으며 간격도 없다‘ 3) ’지금-시간‘은 ’무한하다‘ 4)’지금-시간‘은 ’되돌릴수 없는 잇따름‘이다 5)통속적 시간이해[지금-시간]’은 ‘시간의 근본현상을 ’지금‘에 있어서. …사람들이 ’현재‘라 부르는 순수한 지금에 있어서, 본다’ 이라고 지금을 요약한다]’이 파생되어 나오며 이 지금-시간도 결국은 근원적인 인간성으롭부터 발원한다고 하는 것, 이런 기본적인 생각들을 읽어 낼 수 있었다.....비록 ‘존재시간성[일시성]’ 그 자체에 관한 본격적인 논의는 유보 됐지만[존재와 시간에서는 주제로 삼아지지 않으나 현상학의 근본문제에서는 주제로 삼아진다. 현상학의 근본문제 §20. Zeitlichkeit und Temporalität(일시성)과 §21. Temporalität und Sein(384-429-452)를 참조하라], 우리는 이상을 통하여, ‘시간’과 [인간] 현존재와의 근원적인 관련성‘이 존재와 시간에서의 하이데거의 시간관을 지배하고 있다는 것만은 분명히 확인할 수가 있었다.

바로 이 점과 더불어, “ ‘존재’와 ‘현존재’와의 근원적인 관련성 ”을 그가 누누이 강조했던 것을 함께 생각해 본다면, ‘시간’을 ‘존재’이해의 지평으로 보고자 한 그의 근본적인 착안점도 비로소 납득할 수 있게 된다. 즉 ‘시간은 현존재’와 근원적으로 관련되어 있으며, 그 ‘현존재는 존재와’ 근원적으로 관련되어 있다. 따라서 ‘시간은 존재와’ 근원적으로 관련되어 있다고 그는 생각한 것이다. ‘현존재’가, 특히 ‘현존재의 시간성’이 ‘시간’과 ‘존재’를 매개

하고 있는 것이다. 지나치게 단순한 도식화일지 모르지만 적어도 전기 하이데거에게 이러한 착상이 있었으며 이러한 도식하에서 그의 사유가 움직이고 있었다는 것은 그 결과를 놓고 볼 때 결코 부인할 수 없다. 하이데거 자신이 존재와 시간 제1부 제 3편 시간과 존재의 새로운 완성(GP 1쪽)이라 규정하고 있는 현상학의 근본문제들의 마지막 부분, 19 20 21절의 제목이 각각 '시간과 시간성', '시간성과 존재시간성', '존재시간성과 존재'로 되어 있다는 것은 위 해석과 관련하여 볼 때 시사하는 바가 크다. 즉 '시간성 내지 존재시간성'이 '시간'과 '존재'를 매개하고 있다는 그의 착상이 여기에 명백히 드러나 있는 것이다. "

**72) 'In-der-Welt-Sein'(세계내존재)라는 개념에서 'In-Sein'(내존재)이 가리키는 의미가 무엇인지를 밝히시오(1999년1학기) - 72-1) 하이데거의 세계내존재 개념이 갖는 철학사적인 의의에 대해서 쓰시오(2000년2학기) - 73) 하이데거의 '世界' 개념을 설명하고, 이 '世界'가 갖는 현대 철학적 의의를 논하시오(1997년1학기) - 74) 하이데거의 Da-sein과 Dasein을 구별해서 설명하시오(1995석사2학기) - 70) 존재가능(Seinkönnen)으로서의 '이해'(Verstehen)에 대해 논하라(1994박사1학기).**

## [ Text : Sein und Zeit ]

**In-der-Welt-Sein** → ' 그-세계-안에-있음 '은 하나의 단일한 현상(Phänomen, 있음과 시간, 53쪽)으로서, Dasein의 아프리오리한 필연적인 구조(Verfasseung, 53쪽, 틀)이다.

**In-Sein**

: 은 현존재의 존재 틀을 뜻하는 하나의 실존론적인 범주(Existenzial, 54)이다.

: 는 범주들(Kategoriale, 54)와 구분된다 - 존재론적인 범주들을 통해서는 근본적으로 파악될 수 없다(55)
: 존재론적인 특성임 - Dasein적이지 않는 존재 양식의 존재자에게 속하는 것들임.
: 어떤 전재자(Vorhandenen, 54) >안의< 전재적 존재.
: 는 공간 >안에서< 넓혀진 두 존재자들이 이러한 공간 안의 그들의 장소와 연관되어 맺는 존재 관계를 말한다.
: 예를들어 컵 >안의< 물, 옷장 >안의< 옷, 강의실 안의 의자, 대학 안의 강의실, 도시 안의 대학, 세계 공간 안의 의자.
: 이러한 존재자들은 세계 >내부에서< 생겨나는 사물로서의 전재적 존재의 동일한 모든 존재 양식(Art, 54)을 지닌다.

: 그래서 In - Sein은 어떤 전제적 존재자 >안의< 물체(육신)의 전제적 존재로 간주될 수 없다 - >서로 안의< 공간적인 전제자를 In -Sein은 말하지 않는다.
: In은 소위 방식(art, 54)의 공간적인 관계를 근원적으로 가리키는 것이 아니다.
: In은 'innane-'로부터 유래하는 것으로서, 살다, 거주하다, 체류하다를 뜻한다.
: 'innane-'의 'an'은 나는 익숙하다. 친숙하다, 돌보다를 뜻한다.
: 이것은 나는 거주하다, 경애하다라는 뜻의 나는 살다, 돌보다, 경애하다의 뜻을 지닌다.

: 이러한 뜻의 In-Sein이 속하는 이 존재자를 우리는 그 때 그 때 나 스스로인 존재자 라고 불렀다.
: 여기의 '인(*bin*, 54)'이 >bei<와 연관된다.
: >Ich bin<은 나는 거주하다, 이러 이러한 친숙한 세계 곁(bei)에 체재한다 라는 뜻이다.

: 그렇다면 bin의 부정형(不定形)인 Sein은 실존론적인 것으로서 이해되어, ~곁에 거주하다, ~과 친숙하다를 뜻한다.

: 세계 곁에 있음(Das >Sein bei< der Welt, 54)은 안에-있음 안에서 근거지워진 실존범주이다(Existenzial, 54).
: 세계 곁에 있음은 범주적인 존재관계가 아니다 - 현출하는(vorkommenden, 55)사물들의 곁에(beisammen, 55)-전제하는-있음과 같은 어떤 것이 아니다.
: 문 '곁'에 책상이 있다. 의자는 벽과 접촉한다.
: 어떤 존재자(소위 현존재)와 다른 존재자(소위 >세계<)의 서로 나란함(Nebeneineander, 35)과 같은 어떤 것은 있지않다.
: 접촉은 엄밀하게 말해서 받아들여질 수 없다.
: 벽과 의자 사이에는 결국 그 사이 공간이 있다는 것 때문이 아니라, 설령 그 사이 공간이 영(Null, 55)이라고 하더라도, 의자는 벽과 접촉할 수 없기 때문이다.
: 접촉하려면 벽이 의자와 만날 수 있다는 것이 전제되야 한다.
: 세계 내부에서 전재하는 그리고 더욱이 세계없이(weltlos, 55)있는 두 존재자는 결코 >접촉<할 수 없다 - 다른 >존재< 곁에 있을 수 없다.
: 그러나 본디 In-Sein의 존재 방식을 지닌다면-그의 **Da-sein**과 더불어 세계와 같은 어떤 것이 발견(entdecke, 55)된다면-세계 내부에서 전재하는 존재자는 단지 접촉할 수 있을 뿐이다
: 로부터 존재자는 접촉할 수 있고, 그래서 그의 전재적 존재 안에서 접근할 수 있다.

: 따라서 In-Sein은 Dasein의 존재의 실존론적인 형식적인(formale, 54)표현이다.
: Dasein의 존재는 그-세계-안에-있음이라는 본질적인 틀을 지닌다.

: 그러나 Dasein 자체(세계 없이는 있지 않는 존재자)도 세계 >안에< 전재해 있기는 하다. 정확히 말하자면 어떤 한계 속에서 단자 전재자로서만 파악 될 수 있다.
: 그래서 '더우기 세계 없이 있다' 라는 첨가된 문장은 빠트려질 필요 없다.
: 그런데 이를 위해서는 In-Sein의 실존론적인 파악을 완전히 무시해야만 한다.
: 이 경우의 단지 하나의 전재자로서의 >현존재<의 이런 가능한 파악을 >전제성(Vorhandenheit, 55)의 현존재에게 고유한 방식(Weise, 55)과 뒤 섞을 필요는 없다.
: >전재성<은 독특한 현존재의 구조를 무시하고는 접근될 수 없다. 단지 독특한 그 현존재의 구조의 이해 속에서만 접근될 수 있기 때문이다.
: 현존재는 >사실적인 전제적 존재<의 감각에서 그의 본래적인 존재를 이해한다.

안에-있음

: 본래적인 Dasein의 사실의 사실성(Tatsächlichkei, 56)은 암석류의 사실적인 출현(Vorkomme)과 존재론적으로 근본적으로 구분된다.

: 현존재의 현실(Faktums, 56)의 사실성을 우리는 현실성이라 부른다 - 이 때의 현존재는 그 때 그 때 각기의 현존재임

: 현실성 이라는 개념 안에는 >세계 내적인< 존재자의 그-세계-안에-있음이 포괄되 있다.

: 더욱이 이 존재자는 존재자의 존재와 묶어진 자신의 >운명<을 스스로 이해한다.

: 존재자의 존재는 그 존재자의 본래적인 세계 내부에서 그 존재자와 말한다.

: 실존범주(Exisstenzial, 56)로서의 In-Sein과 범주들(Kategorie, 56)로서의 전재자 상호간의 >내속성(Inwendigkeit)< 사이의 **존재론적인 구분**을 보는 것이 우선 중요하다.

: 그러나 Dasein은 그 자체 본래적인 >공간-안에-있음<을 지닌다. 물론 그-세계-안에-있음 일반을 근거로 해서만 가능해긴 해도 말이다.

: 그래서 Dasein의 본질구조로서의 그-세계-안에-있음의 이해가 비로서 Dasein의 실존론적인 공간성에 관한 통찰을 가능하게한다.

: 이 때문에 In-Sein은 존재적인 특징의 서술을 통해서는 존재론적으로 분명해지지 않는다.

: 존재적인 특징의 서술의 경우, 하나의 세계 안의 In-Sein은 정신적인 속성이며, 인간의 >공간성<은 그의 육신성의 성질이다 - >공간성<은 항상 육신성을 통해 >근거지워진다<

: 이와함께 사람들은 정신적인 것과 육신적인 것의 함께(zusammen, 56)-전재해-있음에 직면한다.

: [그러나] 이렇게 섞어진 있는 것의 있음 그 자체는 당연히 모호(dunkel, 56)해진다.

: 이러한 이해는 존재론적으로가 아니라 >형이상학적으로< 동기지워진 Dasein의 본질구조의 그 제거를 막아낸다 - 인간은 우선적으로 정신적인 것(Ding, 56)이며, 이 정신적인 것이 나중에 하나의 공간 >안에< 정립되다 라고 하는 소박한 견해 속에서의 그런 제거를 막아 낸다.

: In-Sein의 다양한 방식은(Weisen, 56) 배려함(Besorgens, 57)이라는 독특한 존재양식(Art, 57)을 지닌다. In-Sein의 규정된 방식들로 Dasein의 그-세계-안에-있음은 그의 현실성과 더불어 그 때 그 때 이미 분산되거나 찢기워졌기 때문이다.

: 어떤 것에 관여하다, 어떤 것을 사용하다, ~을 묶다, ~을 고찰하다, 말하다, 규정하다 등의 그러한 방식들.

: 배려함의 가능성들에 관련된 >단지~일뿐(Nur noch, 57)<의 모든 양상들(modi, 57)이다 - 그만둠, 잃음, 단념, 푹쉼의 일정한 양상임.

: 배려함은 학문이전의 의미들-존재적 의미들-을 지닌다 - 어떤 것을 수행하다, 처분하다, >깨끗이 정리하다(결말짓다, ins Reine bringen), >어떤 것을 조달하다<, 실패할 것을 염려하다, 두려워하다.

: 배려함은 또 이런 존재적인, 학문이전적인 의미들과는 반대로 가능한 하나의 그-세계-안의-존재의 존재의 표시로서의 존재론적인(실존적인 것)용어로서 우리의 조사 안에서는 가져와 질 것이다.

: Dasein의 존재는 **Sorge**(염려, 마음씀)로서 밝혀져야할 것이기 때문에 우리는 이 명칭을 선택했다.

: Dasein은 존재론적으로 이해된 **Sorge**이기 때문이다. Dasein에게는 그-세계-안에-있음이 본질적으로 속하기 때문에 현존재의 존재는 세계에 본질적인 배려함(Besorgen, 57)이다.

: 이 경우 배려함은 존재적인 상태의 그러한 것이 아니다.

: In-Sein은 어떤 속성(Eigenschaft, 57)도 아니다.

: 그것(Dasein)이 때로 가졌다가 때로 갖지않는 그런 속성.

: In-Sein 없이 그것이 있을 수 있거나 하는 그러한 것이 아니다 - Dasein은 그-세계-안에-있음으로서 있는 그대로 있다

: 존재적으로든 존재론적으로든 배려함으로서의 그-세계-안에-있음는 우위를 지닌다.

: In-Sein의 본 보기(Exempe-fizierung, 59) - 세계 인식(Das Welterkennen)

: 정초된 하나의 양상으로서의 본 보기임

: 인식함(Das Erkennen, 60)은 전재적이지 않다. 그리고 이 존재자에게 속하는 한 인식함은 반드시 >innen< 인 것이다.

: 인식(Erkennen, 61)은 그-세계-안에-있음으로서의 있음양상(modus)이다. 그래서 인식은 그 존재적인 기초를 이러한 존재 틀 속에서 지닌다.

: 인식은 그-세계-안에-있음의 있음양식(Art, 61)

: 인식은 이미 그 세계 곁에(bei, 61)있다 -- 인식은 그-세계-곁에-이미-있음 안에서 선행적으로 근거지워진다

: '곁에'는 순수한 전재자들을 고정된 시선으로 망연히 바라 봄이 결코 아니다.

: 그-세계-안의-존재는 배려된 세계에 마음을 뺏긴다(benommen, 61). 배려 로서의 그-세계-안에-있음이기 때문이다.

: Dasein은 그-세계-안에-있음으로서 스스로를 인식한다.

: 따라서 인식은 세계와 주관의 >의사소통(Commerciumm, 62)<을 만드는 것도 아니요, 주관이 세계에 미치는 영향으로부터 이 의사소통이 생겨나는 것이 아니다.

: 인식은 주관과 객관의 관계로서 설정(Ansetzung, 60)되는 것이 아니다 - 주관과 객관은 Dasein과 세계에 결코 부합되는 것이 아니다.

: In-Sein의 설명은 곧(143) Da의 존재의 설명이다.

: 이 설명은 1)Da의 실존론적인 구성 2)Da의 일상적인 존재와 Dasein의 퇴락 등 두 가지로 이루어진다.

Da-Sein과 Dasein의 구분 ▶

(김 익성) 존재론 논자시 답안 - 하이데거

안에-있음=Da-Sein(현-존재 : 심정성과 이해)=Da의 있음(현존) 그리고 Dasein(현존재)

Da-Sein(있음과 시간, 160쪽, §34)
Da-Sein과 Dasein의 구분

: Dasein은 그-세계-내-존재를 뜻한다.
: Da의 있음(존재)을 즉 심정성과 이해를 구성하는 것은 말이나, 그-세계-내-존재를 뜻하는 Dasein을 말하는 내-존재(redendes In-Sein, 165)라고 이미 언급 됐으므로 Dasein은 언어를 지니기 때문이다.
: 반면 세계의 Da-sein은 안에-있음(In-sein, 143)이다.
: Dasein은 실존하는 그의 Da라는 것은 세계는 >da<로 있으며, 그 세계의 Da-sein은 안에-있음을 뜻하기 때문이다.
: 그리고 Da-sein[ 곧 Da의 있음]은 심정성과 이해이다.
: 그리고 심정성과 이해를 구성하는 실존론적인 것(범주)은 말이다.

Da-Sein(있음과 시간, 160쪽, §34)

: 그 개시성(Erschlossenheit, 132)을 통해서 세계의 **현-존재**(Da-Sein, 132)와 하나된 이 존재자(현존재)(dies Seiende(Das Dasein, 132)가 그 자신으로 >현<존한다(ist.....für es Selbst >da<)
: 그-세계-안에-있음을 통해서 본질적으로 구성되는(konstituiert, 132)존재자가 그 자신 그 때 마다 >Da(132)<존한다(ist.....da, 132)
: >Da<는 >여기(hier)< 그리고 >저기(dort)<를 일상적으로 뜻한다.
: >나-여기<의 >여기<는 용재적인(Zuhandenen, 132)>저기<로부터 항상 이해 된다.
: 즉 저기를 향해(zu)멀어지면서(entferne)-방향을(ausrichtend)열면서-염려하는(besorgenden 존재의 감각에서 그렇게 이해된다
: 저기는 세계 내부적으로 마주치는 것들의 규정이다.
: >여기<와 >저기<는 >Da< 속에서만 가능할 뿐이다.
: 즉 >Da<의 존재로서의 공간성을 개시한 하나의 존재자가 있을 때만 가능하다.
: 바로 이 존재자가 그 본래적인 존재에 있어서의 非폐쇄성(Unverschlossenheit, 132을 담지한다.
: Lumen naturale 라는 비유적인 존재적인 말은 이 존재자의 실존론적-존재론적 구조 이외의 다른 말이 아니다.
: 이 존재자는 그의 Da로 있는 방식 그대로 있다.
: Dasein의 실존론적인 공간성은 그-세계-내-존재에 근거한다.
: 이 Dasein에게 이와같이 그의 >자리(Ort)<를 규정한다.
: Dasein은 본디(von Haus aus, 133)자신의 Da를 가지고 온다. 그래서 사실적으로 Dasein은 Da 없이는 있지 않을 뿐만 아니라, Da 없이는 이러한 본질의 존재 또한 아니다.
: Dasein은 그의(seine, 이 존재자?)개시성(Erschlossenheit, 133)이다 - 이 문장은 실존론적인 문장임.
: 이 존재자의 본질이 실존(78-1참조)이라면 위 문장은 그의 있음에 있어서의 이 존재자에게 문제시되는 있음(존재)이 그의 >Da<로 있다는 것을(>현<존(sein >Da< zu sein, 133)한다는 것을) 말한다.
: Da로 있음(des Das zu sein, 133)의 동근원적인 양자의 구성 방식들을 우리는 심정성(Befindkichkeit, 133)과 이해 속에서 본다.
: 그리고 심정성과 이해는 말을 통해(die Rede, 133)동 근원적으로 규정된다.
: 개시성은 존재의 일차적인 구성을 특징지우는 말이다.

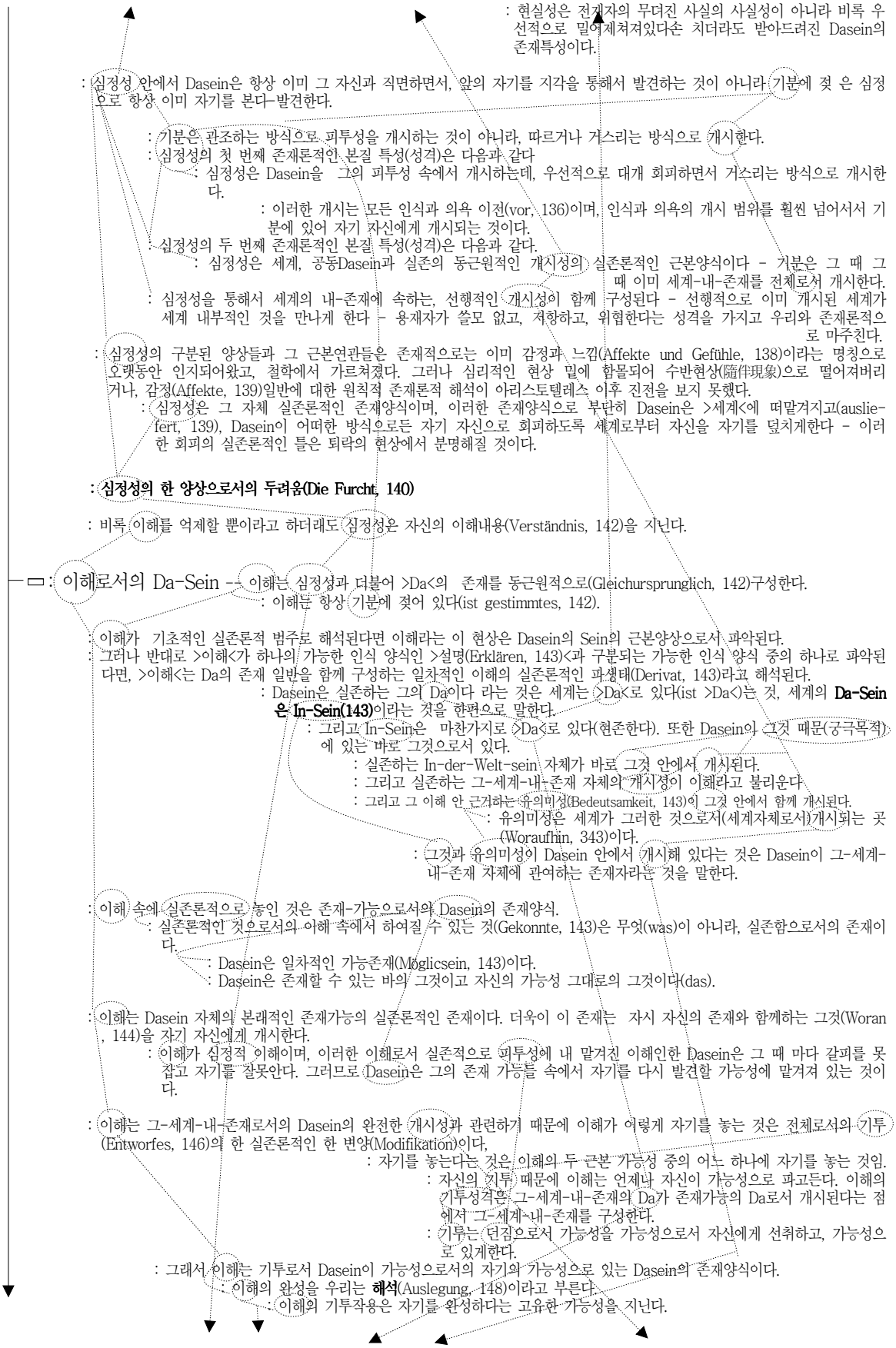
: Da의 실존론적인 구성(Konstitution, 133)은 심정성으로서의 **현-존재**와 심 정성의 한 양상으로의 두려움, 그리고 이해로서의 **현-존재**와 이해와 해석과 해석의 파생적 양상으로서의 진술, 그리고 **현-존재**와 말과 언어를 다룬다.

Da-Sein의 존재특성의 분석은 실존론적인 것이다 - 그래서 이 특성들은 전재자의 속성들이 아니라 본질적으로 실존론적인 방식들로 있다.
: 이 때문에 그래서 일상성(alltäglichkeit)에 있어서의 이것들의 존재양식이 반드시 밝혀져야한다.
: 존재론적인 심정성은 존재적을 볼 때 가장 잘 알려지고 가장 일상적인 것이다.
: 기분, 기분에 젖어 있음이다(die Stimmung, das Gestimmtsein, 134)

: 심정성으로서의 Da-Sein
기분

: 기분들의 근원적인 캐시들(Erschließen, 134)에 비해 인식(작용)의 개시 가능성은 너무나도 짧다(kurz, 134)
: 기분성 안에서 Dasein은 미리(vor, 134)Da로서의 그의 존재를 얻는다 - 그래서 기분은 >어떻게 어느 누가 있고 되는가(wie einem ist und wird, 심경여하)를 분명하게 한다.
: 안에서 기분에 젖어 있음이 그의 Da에 있어서의 존재를 가져온다.
: 기분성 안에서 Dasein은 그 존재자(Das Seiende)로서 항상 이미 개시되 된(됐)다.
: 에게 그의 있음에 있어서의 Dasein이 실존하면서 있는 그러한 있음(존재)으로서 넘겨지게 된다.
: 현존재의 존재는 일상성 안에서 >있고 있어야 한다는 것<으로서 열려질 수 있다(aufberchen, 134)

: 이 >있다는 것(Daß es ist, 135)<을 그의 Da로의 이 존재자의 던져짐(피투성, Geworfenhet, 135)이라고 부른다.
: 던져짐은 넘겨짐(떠 맡음)의 현실성(die Faktizität der überantwo-rtung, 135)을 의미한다.
: >있고 있어야 한다는 것<은 Dasein의 심정성 안에서 개시된다.
: >있고 있어야 한다는 것<은 존재론적-범주론적인 저 >것<이 아니라, 그 존재자의 실존론적인 규정성으로 파악되어야 한다 -- 그-세계-안에 있음의 방식으로 있다.
: 은 전재성에 속하는 사실성을 묘사한다.


: 현실성은 전제자의 무려진 사실의 사실성이 아니라 비록 우선적으로 밀어제쳐져있다손 치더라도 받아드려진 Dasein의 존재특성이다.
: 심정성 안에서 Dasein은 항상 이미 그 자신과 직면하면서, 앞의 자기를 지각을 통해서 발견하는 것이 아니라 기분에 젖 은 심정으로 항상 이미 자기를 본다-발견한다.
: 기분은 관조하는 방식으로 피투성을 개시하는 것이 아니라, 따르거나 거스리는 방식으로 개시한다.
: 심정성의 첫 번째 존재론적인 본질 특성(성격)은 다음과 같다
: 심정성은 Dasein을 그의 피투성 속에서 개시하는데, 우선적으로 대개 회피하면서 거스리는 방식으로 개시한다.
: 이러한 개시는 모든 인식과 의욕 이전(vor, 136)이며, 인식과 의욕의 개시 범위를 훨씬 넘어서서 기분에 있어 자기 자신에게 개시되는 것이다.
: 심정성의 두 번째 존재론적인 본질 특성(성격)은 다음과 같다.
: 심정성은 세계, 공동Dasein과 실존의 동근원적인 개시성의 실존론적인 근본양식이다 - 기분은 그 때 그 때 이미 세계-내-존재를 전체로서 개시한다.
: 심정성을 통해서 세계의 내-존재에 속하는, 선행적인 개시성이 함께 구성된다 - 선행적으로 이미 개시된 세계가 세계 내부적인 것을 만나게 한다 - 용재자가 쓸모 없고, 저항하고, 위협한다는 성격을 가지고 우리와 존재론적으로 마주친다.
: 심정성의 구분된 양상들과 그 근본연관들은 존재적으로는 이미 감정과 느낌(Affekte und Gefühle, 138)이라는 명칭으로 오랫동안 인지되어왔고, 철학에서 가르쳐졌다. 그러나 심리적인 현상 밑에 함몰되어 수반현상(隨伴現象)으로 떨어져버리거나, 감정(Affekte, 139)일반에 대한 원칙적 존재론적 해석이 아리스토텔레스 이후 진전을 보지 못했다.
: 심정성은 그 자체 실존론적인 존재양식이며, 이러한 존재양식으로 부단히 Dasein은 >세계<에 떠맡겨지고(auslie-fert, 139), Dasein이 어떠한 방식으로든 자기 자신으로 회피하도록 세계로부터 자신을 자기를 덮치게한다 - 이러한 회피의 실존론적인 틀은 퇴락의 현상에서 분명해질 것이다.
: 심정성의 한 양상으로서의 두려움(Die Furcht, 140)
: 비록 이해를 억제할 뿐이라고 하더래도 심정성은 자신의 이해내용(Verständnis, 142)을 지닌다.
: 이해로서의 Da-Sein -- 이해는 심정성과 더불어 >Da<의 존재를 동근원적으로(Gleichursprunglich, 142)구성한다.
: 이해는 항상 기분에 젖어 있다(ist gestimmtes, 142).
: 이해가 기초적인 실존론적 범주로 해석된다면 이해라는 이 현상은 Dasein의 Sein의 근본양상으로서 파악된다.
: 그러나 반대로 >이해<가 하나의 가능한 인식 양식인 >설명(Erklären, 143)<과 구분되는 가능한 인식 양식 중의 하나로 파악된다면, >이해<는 Da의 존재 일반을 함께 구성하는 일차적인 이해의 실존론적인 파생태(Derivat, 143)라고 해석된다.
: Dasein은 실존하는 그의 Da이다 라는 것은 세계는 >Da<로 있다(ist >Da<)는 것, 세계의 Da-Sein은 In-Sein(143)이라는 것을 한편으로 말한다.
: 그리고 In-Sein은 마찬가지로 >Da<로 있다(현존한다). 또한 Dasein이 그것 때문(궁극목적)에 있는 바로 그것으로서 있다.
: 실존하는 In-der-Welt-sein 자체가 바로 그것 안에서 개시된다.
: 그리고 실존하는 그-세계-내-존재 자체의 개시성이 이해라고 불리운다.
: 그리고 그 이해 안 근거하는 유의미성(Bedeutsamkeit, 143)이 그것 안에서 함께 개시된다.
: 유의미성은 세계가 그러한 것으로서(세계자체로서)개시되는 곳(Woraufhin, 343)이다.
: 그것과 유의미성이 Dasein 안에서 개시해 있다는 것은 Dasein이 그-세계-내-존재 자체에 관여하는 존재자라는 것을 말한다.
: 이해 속에 실존론적으로 놓인 것은 존재-가능으로서의 Dasein의 존재양식.
: 실존론적인 것으로서의 이해 속에서 하여질 수 있는 것(Gekonnte, 143)은 무엇(was)이 아니라, 실존함으로서의 존재이다.
: Dasein은 일차적인 가능존재(Möglicsein, 143)이다.
: Dasein은 존재할 수 있는 바의 그것이고 자신의 가능성 그대로의 그것이다(das).
: 이해는 Dasein 자체의 본래적인 존재가능의 실존론적인 존재이다. 더욱이 이 존재는 자시 자신의 존재와 함께하는 그것(Woran , 144)을 자기 자신에게 개시한다.
: 이해가 심정적 이해이며, 이러한 이해로서 실존적으로 피투성에 내 맡겨진 이해인한 Dasein은 그 때 마다 갈피를 못 잡고 자기를 잘못안다. 그러므로 Dasein은 그의 존재 가능들 속에서 자기를 다시 발견할 가능성에 맡겨져 있는 것이다.
: 이해는 그-세계-내-존재로서의 Dasein의 완전한 개시성과 관련하기 때문에 이해가 어떻게 자기를 놓는 것은 전체로서의 기투(Entworfes, 146)의 한 실존론적인 한 변양(Modifikation)이다.
: 자기를 놓는다는 것은 이해의 두 근본 가능성 중의 어느 하나에 자기를 놓는 것임.
: 자신의 기투 때문에 이해는 언제나 자신이 가능성으로 파고든다. 이해의 기투성격은 그-세계-내-존재의 Da가 존재가능의 Da로서 개시된다는 점에서 그-세계-내-존재를 구성한다.
: 기투는 던짐으로서 가능성을 가능성으로서 자신에게 선취하고, 가능성으로 있게한다.
: 그래서 이해는 기투로서 Dasein이 가능성으로서의 자기의 가능성으로 있는 Dasein의 존재양식이다.
: 이해의 완성을 우리는 해석(Auslegung, 148)이라고 부른다.
: 이해의 기투작용은 자기를 완성하다는 고유한 가능성을 지닌다.

Da-Sein과 말. 언어((Da-Sein und Rede. Die Sprach, 있음과 시간, §34, 160쪽)

□: 심정성과 이해는 Da의 있음을, 그-세계-안에-있음의 개시성을 구성하는(Konstituieren, 160) 기초적인 실존적인 것들(범주)들이다.
: 이해는 이해된 것을 자기 것으로 하는 해석의 그 가능성을 스스로 안에 감추고 있다.
: [그리고] 심정성이 이해와 등근원적인 한 심정성은 어떤 이해 안에 보존된다.
: [이해가 해석의 가능성을 가지고 있는 것과] 마찬가지로 심정성에[도] 어떤 해석가능성(Auslegbarkeit, 160)이 상응한다.
: [그런데] 진술과 더불어 해석의 극단적인 파생태(Derivat)가 선명해 졌었다.
: [이제] 전달(표명)(Mitteilung(Heraussage))로서의 진술의 그 세 번째 의의가 말함과 언어(Sagens und Sprechen, 160)의 개념 속에서 선명해져야 할 것이다.

□: 언어 라는 현상은 Dasein의 개시성의 실존론적인 틀 안에 그 뿌리를 지닌다. 그리고
□: 말(die Rede, 160)은 언어의 실존론적인-존재론적인 기초이다.
: 말은 심정성과 이해를, 즉 Da의 있음을, 구성하는 것(konstitutive, 165)이다.
: 그러나 그-세계-내-존재를 뜻하는(besagt, 162)Dasein은 말하는 내-존재(redendes In-Sein, 162)임이 이미 언표(ausgeschprochen)됐다.
: 따라서 Dasein[7]은 언어(Sprach)를 지닌다. [반면 Da-sein은 말을 지닌다?]

: 말은 심정성과 이해와 더불어 등근원적인(gleichursprünglich, 161)실존론적인 것(existenzial)이다.
: 이해가능성(Verständlichkeit, 161)역시 해석을 자기의 것으로 하기에 앞서 이미 분절되 있다. [그리고]
: 말은 이해가능성의 선명한 분절된 발음(Artikulation)이다. 그 때문에 말은 이미 해석과 진술의 근거로 놓인다.
: 해석에 있어, 그러므로 이미 근원적으로 말에 있어, 선명한 분절된 발음 가능한 것을 우리는 **감각**(Sinn, 의미) 불렀다.
: 그리고 말하는 선명한 발음 안에서 분절되는 것 자체를 우리는 **전체의의**(das Bedeutungsganze, 161)라고 부른다. 이 전체의의가 의의들(Bedeutungen)로 해체된다.
: 의의들은 항상 선명한 발음될 수 있는 것의 선명하게 발음된 것으로서 항상 감각적(sinnhaft, 161, 의미를 지닌다)이다
: 말이, [즉] Da의 이해가능성의 선명하게 분절된 발음이, 개시성의 근원적인 실존론적인 것(Existenzial, 161, 실존범주)라면, 그러나 이것이 그-세계-내-존재를 통해서 구성된다면, 반드시 그 말은 본질적으로 역시 하나의 특수한 *세계적인* 있음양식을 지녀야만 한다.
: 말로부터 그-세계-내-존재의 심정적인 이해가능성이 스스로, 언표한다(spricht.....aus, 161).
: [그래서] 그 이해가능성의 전체 의의가 낱말(Wort)로 된다 - 의의로부터 낱말이 자란다(wachsen.....zu, 161).
: 그러나 낱말사물들이(Wörterdinge, 161)이 의의들을 지니는(mit Bedeutungen versehen)것은 아니다

: 말이 밖으로 언표된 것이(Die Hinausgesprochenheit, 161, 밖으로발언된 것) 언어(die Sprache)이다.
: 이 언어 안에서, [즉] 전체 낱말 안에서, 말은 하나의 고유한 >세계적인< 있음을 지닌다.
: 그래서 이 낱말 전체(언어)는 하나의 용재자(eine Zuhandenes, 161)처럼 세계내부적으로 있는 것으로서 발견된다(눈에뜨인다)
: 언어는 부서져서 세계 내부적 존재자로서 전재적인(vorhandene)낱말사물이 될 수는 있다.
: 말은 실존론적인 언어이다.
: 말이 그것의 개시성을 의의에 맞게 선명하게 분절 발음하는 그 존재자는 던져져서 그 >세계<에 의지하는 그-세계-내-존재의 존재양식을 지니기 때문이다.

: 말은 현존재의 개시성의 실존론적인 틀로서, 현존재의 실존(Existenz, 161)을 구성한다(Konstitutiv).
: 말하는 언표(Sprechen, 161, 이야기?)에는 들음과 침묵(Hören ind Schweigen)이 가능성들로서 속한다.
: 이 두 현상에서 실존의 실존성에 대한 말의 구성적인 기능(Funktion, 161)이 비로서 완전히 분명해진다.
: 그래서 우선 말 자체의 구조(der Struktur, 163)를 밝히는 것이 중요하다.
: 말함은 그-세계-내-존재의 이해가능성을 >의의 부여하면서(bedeutende, 161)< 분절함(Gliederen)이다.
: [그런데] 그-세계-내-존재에는 공존재(Mitsein, 161)가 속하므로, 말함은 배려하는 상호존재(Miteinande-rseins, 161)의 일정한 방식 속에서 유지된다.

: 그리고 이러한 말에 1)말의 관련된 그 곳(das Worüber, 162), 2)말하여진 것(내용, Geredete), 3)전달, 4)표명(Beku-ndung)등 구성적인 계기들이 속한다.
: 이것들은 단지 경험적으로 언어에서 주어 모은 특성들이 아니라, 현존재의 존재 틀에 뿌리박은 실존론적인 성격이다. 바로 이 성격이 언어와 같은 것을 존재론적으로 비로서 가능하게 한다.
: 이것들은 특정한 말의 현실적인 언어형태에서는 어느 하나가 빠지거나 주목되지 않을 수도 있다. 그러나 이 계기들이 >낱말<로 표현되지 않는 경우가 더러 있다는 것은 말의 한 특정 양식을 보이는 지표에 불과한 것이다. 말이 있는 한 그 말은 매양 위에서 말한 구조의 전체성 내에 있지 않으면 않된다.

: 1)말함은 ....에 관한 말이다(Rede über....., 161)이다. 말은 반드시 '어떤 곳에 관함(Worüber, 162)' 이라는 구조계기(Strukturmoment, 162)를 반드시 지닌다. 왜냐하면 말은 그-세계-내-존재의 개시성을 함께 구성하고 또 말의 고유한 구조상 현존재의 근본 틀에 의해 미리 형성되기 때문이다.
: 말의 그 대상(Worüber, 161, 화제거리)은 규정된 진술의 주제의 성격을 필연적으로 지니는 것도 아니고, 더욱이 대개는 지니지 않는다 - 명령도 ' …에 관해' 일어나며, 소망도 자신의 ' …에 관해 (말하여지는) 곳을 지니고, 대변(der Fürsprach, 162, 代辯)도 '…에 관해 (말하여지는) 곳을 결여하지 않는다.
: 말 하여진 것(Das Beredete der Rede, 162, 말의 대상)은 규정된 관점에서 그리고 어떤 한계 속에서 항상 >말걸어진다(angeredet, 162)<.

: 2)각기 말에는 말하여진 것(Geredetes, 162, 잡담, 언급되는 것[事, 物, 意])이 놓인다, 곧 '.....에관한' 그

7) 하이데거의 책에서는 Das Da-sein(165)으로 쓰인다. 아마 여기 '-'은 133쪽과 143쪽에 쓰여진 '-'과는 구분될 것이다. 줄의 끝에 놓여진 단어가 끊어 질 경우 다음 줄로 그 단어의 일부가 '이어짐'을 앞 '-(하이픈)'이 나타내는 반면 뒤 '-'은 그런 '이어짐'을 나타내는 것이 아니라 Da의 있음(이 개시성이라는 것)을 나타내는 Da-sein의 '-'인 것 같기 때문이다.

때 그 때의 소망, 뭍음, 천명함에 있어서 말하여진 것 자체가 놓인다.

: 3)그리고 이 말하여진 것 안에서 말이 전달된다.
: 실존론적으로 파악된 전달에서 이해하는 상호존재의 선명한 분절된 발음(Artikulation, 161)이 구성된다.
: 전달은 공동의 심정성과 공동존재의 이해내용을 >나눈<다.
: 그러나 전달은 의견이나 소망의 체험을 한 주관의 내면에서 다른 주관의 내면으로 옮기는 그러한 것이 아니다.
: 공동현존재는 이미 공동의 심정성과 공동의 이해 안에서 노현되 있다 - 다시 말해 말 가운데서 공동존재는 >명확하게< 나뉘어져 이미 있다. [그러나] 공존재는 단지 포착되지 않고 자기 것으로 되지 않은 것으로서만 나뉘어지지 않은 채로 [이미 있을 뿐이다]

: 4)그 말하여진 것 안에서 전달되는 '...에 관한' 모든 말은 동시에 자기연표(Sichaussprechens, 162)의 성격을 지닌다. 말하면서 언표하는(ausspricht, 162)현존재는 그-세계-내-존재로서 이해하면서 이미 >밖에(draußen, 162)에 있기 때문이다.
: 언표된 것(Das Ausgesprochen, 162)은 곧 밖에 있음(das Draußensein)이다 - 즉 심정성의, (기분의, Stimmung)그 때 그 때의 방식이다.
: 이 심정성은 내-존재의 완전한 개시성에 해당됨은 이미 지적된다.
: 심정적인 내-존재의 [그리고] 말에 속하는 그 표명(Bekundung, 162)의 언어적인 지표(Index, 162)는 억양, 전조(轉調), 말의 템포, 이야기 양식에서 나타난다.
: 심정성의 실존론적인 가능성들의 전달은, 즉 실존의 계시(Erschließen, 162, 開示)는 >시를 짓는< 말의 고유한 목표가 될 수있다.

: 언표의 두 가능성들.

: ㄱ)들음은 말 자체에 속하는 실존론적인 가능성(Möglichkeit, 163)이다.
: 그리고 이러한 들음으로부터 말이 이해와 이해가능성(Verständlichkeit, 163)에 대해 맺는 연관이 분명해진다.
: 들음을 말을 구성한다(für.....konstitutiv, 163).
: 그리고 연어적인 표시(Verlautbarung, 163)가 말 안에서 근거지워지듯이, 음향적인 지각(Vernehmen)은 들음 안에서 근거지워진다.
: (누구의 말)을(auf....., 163) 들음은 함께-있음(Mit-sein)으로서의 Dasein이 타자를 향해 실존론적으로 열려있음(Offensein)이다.
: 더욱이 들음은, 각기 현존재가 자기와 더불어(bei sich, 163)지니는 친구의 음성[또는 양심, Stimme)의 들음으로서의, 그의 가장 고유한 있음가능(Seinkönnen)을 위한 Dasein의 일차적이고 고유한 열림성(Offenheit, 개방성)을 구성한다.

: 이해하기 때문에 Dasein은 듣는다 - 들음과 말함은 이해 안에 근거한다(gründen, 164)
: Dasein은 타자와 함께하는 이해하는 그-세계-안에-있음으로서 공동현존재(Mitdasein, 163)와 자기 자신에게 >예속(hörig)<해 있으며 그리고 이러한 예속성 안에서 그 공동현존재와 자기 자신에게 귀를 기울인다(zugehörig) - [소광희 : >청종(聽從)<하고, 이 청종성에 있어서 ..... 귀속된다]
: 공존재(das Mitsein, 163)는 서로-들음 안에서 형성된다.
: 이러한 서로-들음에는 순종하고 동행하는 가능한 방식도 있지만 불복 반항 이반 등의 결여적인(privativen, 163)양상들도 있다.
: 타자의 말을 분명하게 들을 때 우리는 말하여진 것(Gesagte, 164)을 우선 이해한다. 더 정확히 말하면 말이 걸려 있는 것 곁에(bei dem Seienden, worüber 164)타자와 함께 이미 처음부터 우리는 있다.
: 그 때문에 우리는 언표된 것을(das Ausgesprochene der Verlautbarung, 164, 소광희 : 음성화를 통해 발음된 것을)듣는 것이 아니다. 더욱이 이야기(das Sprechen, 164)가 불분명하거나 언어가 낯선 곳에서 우리는 이해할 수 없는 낱말들을 듣지, 다양한 음향자료들을 듣지 않는다.

: 이러한 실존론적인 일차적인 들음가능(Hörenkönnen, 163)을 근거로 해서 경청(Horchen, 163)과 같은 어떤 것이 가능하다.
: 경청도 이해하면서 듣는다는 존재 양식을 지닌다. 그리고 이러한 경청은 심리학에서 >우선(zunächst, 163)< 듣는 것 이라고 규정하는 것 보다 훨씬 더 근원적이다 - 즉 음향의 감수(感受)나 음성의 지각보다 현상적으로 훨씬더 근원적이다.
: [예를들어] 우리가 우선 오토바이와 차를 듣는다는 것은, 현존재가 세계내부적 용재자 곁에(beim, 164)머무는 것이지, 우선적으로 >감각들(Empfindungen, 164)<에 머무는 것이 아니라는 것의 현상적인 증거이다.

: ㄴ)침묵(Schweigen, 164)은 말함의 [들음과는] 다른 본질적인 가능성이다.

: [그러나] 침묵도 [들음과] 동일한 실존론적인 기초[-이해-]를 지닌다. 서로 말하는 가운데 침묵하는 자는 끝없이 말하는 자보다 더 본래적으로 >이해하고 있다(zu vestehen geben, 164)<고 여겨질 수 있다. 침묵은 벙어리가 아니다. 침묵할 수 있기 위해서, 현존재는 말해야할 어떤 것을 갖고 있지 않으면 안된다. 즉 그 자신을 본래적이고 풍부하게 마음대로 개시할 수 있지 않으면 않된다. 이 때 침묵함(Verschwiegenheit, 165, 묵언, 默言)을 깨트리고(offenbar, 열고) >잡담(Gerede, 수다, 빈말)을 억제한다.

[(소광희 감수, 168-69) '일상성'의 차원에서 보여지는 현존재의 존재방식은 '세계-내-존재' 그 구조의 중심인 '개시성' 내지 그 구조의 전체성인 '마음 씀'이며, '근원성'의 차원에서 보여지는 현존재의 존재 방식은 '전체 존재', '본래적 존재', '시간서' 내지는 '역사성' 등이다. 이 중요 개념들이야 말로 현존재의 존재에 관련된 내실이라고 말할 수 있으므로, 이하 이 개념들의 의미를 개략적으로나마 훑어 보기로하자.

<세계-내-존재>

일상성의 차원에서 하이데거가 가장 먼저 제시하고 있는 현존재의 존재 방식은 '세계-내-존재'이다 이것은 어떤 것을 말하는가?

1)우선 '세계-내-존재'라고 할 때의 그 '내'란 어떤한 의미인가? 그의 설명에 따르면, '내'는 예컨대 컵 안에 물이 있다든지 옷장 안에 옷이 있다든지 하는 경우처럼 공간 안에 연장을 지닌 두 존재자의 장소에 관련된 서로의 존재관계를 나타내는 것이 아니다. '내'란 비현존재적 존재자의 성격인 그와 같은 '범주적' 성격이 아니라, 어디까지나 현존재의 한 '실존범주'로서 '산다, 거주하다, 체재하다'고 하는 것, '익숙해져있다, 무엇무엇에 친숙해 있다, 어떤 일에 손대고 있다'고 하는 것, ' …에 들어가 산다지, 경애한다고 하는 의미에서의 …돌본다'고 하는 것과 관련하여, '무엇 무엇 곁에서 살고 있다. 무엇 무엇과 친구해 있다'는 것을 의미한다. 따라서 '세계-내-존재'란 현존재와 세계와의 병존관계 또는 현존재와 세계와의 주관-객관적 도식을 의미하는 것이 아니다(SZ 59쪽 참조).

2)그러면 현존재가 그것 안에서 살고 있다고 하는 '그것'이란 어떤 것인가. 즉 '세계-내-존재'라고 할 때의 그 '세계'(Welt)란 어떤 의미인가. 하이데거는 네 가지 의미를 구별한다.....

3)(소광희감수, 171-173)그러면 그러한 세계 '안에 존재한다'고 하는 것은 구체적으로 어떠한 일인가. 즉 '세계-내-존재'라고 할 때의 그 '존재', 즉 '내-존재'(In-Sein)이란 어떠한 것인가.

이것은 결국, 현존재가 취하고 있는 구체적인 본질상의 존재양식을 말하는 것이다 이와 관련한 하이데거의 지적은 편의상 다음과 같이 정리해서 이해하는 것이 좋겠따.

첫째, 세계-내-존재하는 그 존재자가 '누구'인가 하는 점에 관련된 '공존재', '공현존재' 내지 그것에 기초하고 있는 '세인'이라고 하는 존재방식.

둘째, 그가 이른바 '개시성'이라고 부르는 방식, 즉 '심정성', '이해', '말힘'이라는 방식과 특히 그 '일상적 존재'로서의 '퇴락'이라는 방식.

셋째, 세계-내-존재라고 하는 이 구조의 [개별적 존재방식의] '전체성'이라고 그가 부르는 이른바 '마음씀'의 방식.

이상의 존재 양식들은 세계-내-존재인 현존재의 구체적이고도 핵심적인 내용이라고 말 할 수 있으므로, 각각 따로따로 살펴보기로 한다.

(단 첫 번째 '세인'에 관련된 것은 두 번째 '퇴락'이라는 방식돠 내용 상 동일차원의 것이므로, 이것에 편입시켜 이해해도 무관하다. 그리고 이것은 외형상 세계-내-존재하는 그 존재자가 '누구'인가 하는 논의지만, '현존재의

모든 존재구조는, 따라서 누구인가는 하는 이 물음에 대답하는 현상[세인]도, 현존재의 존재의 방식이다' 라고 그 자신 말하고 있는대로, 현존재의 세계-내-존재의 구체적인 한 존재양태로 간주 될 수 있다.)

<개시성>

'내-존재'의 '중심'이라고 할 수 있는 '개시성'이란 어떤 것인가?

간단히 말하자면 이것은 '열려 있음'을 뜻한다. 즉 현존재가 스스로 그 때 그 때 자신의 현이라고 하는 것, 즉 현존재가 폐쇄되어 있지 않다고 하는 성격, 현존재가 자신의 존재잉해를 가지고 자신의 세계와 관련하여, 그 결과 거기에 밝음의 장이 열려져 오는 사태를 말한다. 즉 이것에 의해 현존재가, 세계의 현존재와 함께 현존재 자신에게 있어서도 '거기에' 존재하고 있다고 하는 그러한 것이다. 다시 말해, 개시성이란 현존재가 자신의 현이라고 하는 방식에 있어서 존재하고 있다고 하는 것, 조명되어 있다고 하는 것, 즉 자기 자신에 있어 세계-내-존재로서 밝혀져 있다고 하는 것, 즉 '다른 존재자에 의해서 밝혀져 있는 것이 아니라 자기 자신이 밝음이라고 하는 식으로 밝혀져 있다고 하는 것을 나타낸다. 현존재는 이러한 '현'(Da) 이라고 하는 의미에서 '개시성'을 애초부터 지니고 있다.

바로 이러한 개시성의 '구성적인 방식'으로서 하이데거는 '심정성', '이해', '말함' 이라는 세 가지를 제시한다. 그리고 그 현의 일상적인 존재, 즉 일상성에서 나타나는 제 성격의 존재양식을 '퇴락'이라고 묘사한다. ]

[내-존재는 세계의 현-존재를 뜻한다. 현존재가 실존하는 그의 현(現, Da)이라는 것은 세계는 >현(現)<존(存)하며 그 세계의 현-존재는 내-존재라는 것을 뜻하기 때문이다. 그리고 현-존재, 곧 Da의 존재는 심정성과 이해이며, 이러한 심정성과 이해를 구성하는 실존론적인 것(범주)는 말이다. 아울러 '말하는 내-존재'가 바로 현존재이다. 현존재는 언어를 지니기 때문이다. 따라서 현존재는 그-세계-내-존재이다. 언급된 것처럼, 내-존재는 세계의 현-존재를 뜻하기 때문이다 그래서 그-세계-내-존재 라는 단일한 현상(現象)은 현존재의 아프리오리한 필연적인 틀이다]

내-존재는 현존재의 존재 틀을 뜻하는 하나의 실존론적인 것으로서 범주들과 구분된다. 존재론적인 특성을 지니는 범주들을 통해서는 현존재의 존재 틀, 곧 내-존재가 파악될 수 없기 때문이다. 범주들은 현존재적이지 않는 존재 양식의 존재자에게 속하는 것들로서, 어떤 전재자(前在者) >안의< 존재이므로 그렇다. 여기서의 >안<은 공간 >안에서< 넓혀진 두 존재자들이 이러한 공간 안의 그들의 장소와 연관되어 맺는 존재 관계를 말한다. 예를 들어 컵 >안의< 물, 옷장 >안의< 옷, 강의실 >안의< 의자, 대학 >안의< 강의실, 도시 >안의< 대학, 세계 공간 >안의< 의자처럼 말이다. 이러한 존재자들은 세계 >내부에서< 생겨나는 사물로서의 전재적 존재의 동일한 모든 존재 양식을 지닌다. 반면에 내-존재는 어떤 전제적 존재자 >안의< 물체(육신)의 전제적 존재로 간주 될 수 없다. 내-존재는 >서로 안의< 공간적인 전재자를 말하지 않기 때문이다. 내-존재의 '내(內)'는 소위 방식의 공간적

인 관계를 근원적으로 가리키는 것이 아니라, ‘innane --’로부터 유래하는 것으로서, 살다 거주하다, 체류하다를 뜻한다. 이러한 뜻의 내-존재자가 속하는 이 존재자를 우리는 그 때 그 때의 나 스스로 ‘인’ 존재자 라고 부른다. 그리고 여기의 ‘인(있는)’은 >곁에(bei)<와 연관되므로, ‘나이다(내가 있다)’는 나는 거주하다, 이러 이러한 친숙한 세계 곁에 체류(滯留)하다 라는 뜻이다. 이럴경우 ‘인-있는(bin)’의 부정형(不定形)인 ‘있다(Sein, 존재하다)’는 실존론적인 것으로 이해되어, ‘곁에 거주하다’, ‘친숙하다’를 뜻한다.

세계 >곁의 존재<가 바로 이러한 내-존재 안에서 근거지워진 실존적인 것이다. 따라서 세계 >곁의 존재<는 범주적인 관계가 아니다. 예를들어 >문 ‘곁에’ 선 책상<, >벽과 ‘접촉하는’ 의자<와 같은 현출하는 사물들의 곁에-전재(前在)하는-존재와 같은 어떤 것이 아니기 때문이다. 어떤 존재자(소위 현존재)와 다른 존재자(소위 >세계<)의 소위 나란함과 같은 것은 없다. 접촉은 엄밀하게 말해서 받아 들여질 수 없기 때문이다. 벽과 의자 사이에는 결국 그 사이 공간이 있다는 것 때문이 아니라 설령 그 사이 공간이 제로라 하더라도, 의자는 벽과 접촉할 수 없을 것이므로 그렇다. 접촉하려면 벽이 의자와 만날 수 있다는 것이 전제되야 할 것이기 때문이다. 그래서 세계 내부에서 전재하는 그리고 더욱이 세계 없이 있는 두 존재자는 결코 >접촉<할 수 없다. 다른 >존재< 곁에 있을 수 없다. 그러나 내-존재의 존재 방식을 지닌다면, 그래서 그의 현-존재와 더불어 세계와 같은 어떤 것이 발견된다면, 세계 내부에서 전재하는 존재자는 단지 접촉할 수 있을 뿐이다.

따라서 내-존재는 그-세계-안에-있음 이라는 본질적인 틀을 지니는 현존재의 존재의 실존론적인 형식의 표현이다. 그러나 세계 없이는 있지 않는 존재자인 현존재 자체도 세계 >안의< 전재 해 있기는하다. 정확히 말하자면 어떤 한계 속에서 단지 전재자로서만 파악될 수 있다. 그러나 이 경우 ‘세계 없이 있다’ 라는 부가적인 문장이 빠트려져서는 안된다. 그럼에도 이런 파악을 위해서는 내-존재의 실존론적인 파악이 완전히 무시되야만 한다. 그러나 이 때 단지 하나의 전재자로서의 >현존재<의 이런 가능한 파악을 >전재성<의 현존재의 고유한 방식으로 보아서는 안된다. >전재성<은 독특한 현존재의 구조를 무시하고는 접근될 수 없고, 단지 독특한 그 현존재의 구조의 이해 속에서만 접근될 수 있기 때문이다. 현존재는 >사실적인 전제적 존재<의 감각에서 그의 본래적인 존재를 이해한다. 나아가서 본래적인 현존재의 사실의 사실성은 암석류의 사실적인 출현과 존재론적으로 구분된다. 그리고 그 때 각 각의 현존재의 현실의 사실성을 우리는 현실성이라고 부른다. 현실성 이라는 개념안에는 >세계 내적인< 존재자의 그-세계-내-존재가 포괄되 있다. 더욱이 이 존재자는 존재자의 존재와 묶어진 자신의 >운명<을 스스로 이해한다. 존재자의 존재는 그 존재자의 본래적인 세계 내부에서 그 존재자와 말한다.

그래서 실존론적인 범주로서의 내-존재와 그리고 존재론적인 범주로서의 전재자(前在者) 상호 간의 >내속성< 사이의 존재론적인 구분을 보는 것은 중요하다. 그러나 현존재는 그 자체 본래적인 >공간-내-존재<를 지닌다. 물론 그-세계-내-존재 일반을 근거로 해서만 가능하긴는 해도 말이다. 그래서 현존재의 본질구조로서의 그-세계-내-존재의 이해서 비로서 현존재의 실존론적인 공간성에 관한 통찰을 가능하게 한다. 이 때문에 내-존재는 존재적인 특징의 서술을 통해서는 존재론적으로 분명해지지 않는다. 존재적 특징의 서술의 경우, 하나의 세계 안의

내-존재는 정신적인 속성인 반면 인간의 >공간성<은 그의 육신성의 성질이고, 그 >공간성<은 항상 육신성을 통해서 >근거지워진다<. 이와함께 사람들은 정신적인 것과 육신적의 것의 함께-전재해-있음에 직면한다. 그러나 이렇게 섞어져 있는 것의 있음 그 자체는 당연히 모호해진다. 이제 현존재의 본질구조로서의 그-세계-내-존재의 이해는 존재론적으로가 아니라 >형이상학적으로< 동기지워진, 그리고 인간은 우선적으로 정신적인 것이며 이 정신적인 것이 나중에 하나의 공간 >안에< 정립된다 라고 하는 소박한 견해 속에서 성립하는, 현존재의 본질구조의 그 제거를 막아낸다.

내-존재의 다양한 방식은 배려함 이라는 독특한 존재양식을 지닌다. 내-존재의 규정된 방식들로 현존재의 그-세계-내-존재는 그의 현실성과 더불어 그 때 그 때 이미 분산되거나 나뉘어졌기 때문이다. 어떤 것에 관여하다, 어떤 것을 사용하다, ~을 묶다, ~을 고찰하다, 말하다, 규정하다 등의 그러한 방식들로 말이다. 배려함은 학문 이전의 의미들, 곧 존재적인 의미들을 지닌다. 어떤 것을 수행하다, 처분하다, >깨끗이 정리하다<, >어떤 것을 조달하다<, 실패할 것을 염려하다, 두려워하다 등처럼 말이다. 또 배려함은 이런 존재적인, 학문 이전적인 의미들과는 반대로 가능한 하나의 그-세계-내-존재의 존재의 표시로서의 존재론적인(실존적인 것) 용어로서 우리의 조사 안에서는 가져와 질 것이다. 현존재의 존재는 Sorge(염려, 마음씀)로서 밝혀져야 할 것이므로 우리는 배려 라는 명칭을 선택했다. 현존재는 존재론적으로 이해하는 Sorge(염려)이기 때문이다. 그-세계-내-존재는 현존재에 본질적으로 속하므로, 세계에 본질적으로 속하는 현존재의 존재는 배려이다.

나아가서 내-존재는 현존재가 때로 가졌다가 때로 갖지 않는 어떤 속성도 아니다. 내-존재 없이는 현존재가 있을 수 없기 때문이다. 현존재는 그-세계-안에-있음으로서 있는 그대로 있다. 그래서 존재적으로든 존재론적으로든 배려함으로서의 그-세계-내-존재는 우위를 지닌다. 내-존재의 정초된 하나의 양상으로서의 본 보기가 바로 세계인식이다. 인식은 전재적이지 않다. 그리고 이 존재자에게 속하는한 인식은 반드시 >내적<인 것이다. 그래서 인식은 그-세계-내-존재로서의 존재양상이다. 따라서 반드시 이러한 존재 틀 속에서 인식은 자신의 존재적인 기초를 진니다. 이미 그 세계 곁에 있는 인식은 그-세계-곁에-이미-있음 안에서 선행적으로 근거지워진다. 물론 '곁에'는 순수한 전재자들을 고정된 시선으로 망연히 바라 봄이 결코 아니다. 그-세계-내-존재는 배려된 세계에 마음을 뺏긴다. 배려로서의 그-세계-내-존재이기 때문이다. 현존재는 그-세계-내-존재로서 스스로를 인식한다. 따라서 인식은 세계와 주관의 >의사소통<을 만드는 것도 아니요, 주관이 세계에 미치는 영향으로부터 이 의사소통이 생겨나는 것도 아니다. 인식은 주관과 객관의 관계로서 설정되는 것도 아니며, 주관과 객관은 현존재와 세계에 결코 부합되는 것이 아니기 때문이다.

나아가서 내-존재의 설명은 곧 **Da(현)의 존재** 설명이다. 그리고 이 설명은 1)**Da**의 실존론적인 **구성** 2)Da의 일상적인 존재와 현존재의 퇴락 등 두 가지로 이루어진다.

[ 현존재는 그-세계-내-존재인 반면 현-존재, 곧 Da의 존재는 심정성과 이해이다. 그리고 심정성과 이해를

구성하는 실존론적인 것이 말이다. Da의 존재를, 곧 심정성과 이해를 구성하는 것은 말인 반면 '말하는 내(內)-존재'는 현-존재 라기 보다는 그-세계-내-존재를 뜻하는 현존재이다. 현존재는 언어를 지니기 때문이다. 그래서 세계의 현-존재는 내(內)-존재이다. 현존재는 실존하는 그의 Da라는 것은 세계는 >da<로 있으며, 그 세계의 Da-sein은 내-존재라는 것을 뜻하기 때문이다. ]

존재의 일차적인 *구성*을 성격지우는 **개시성**(開示性)을 통해서 세계의 **현-존재**와 하나된 **이 존재자(현존재)**가 그 자신으로 **>현<존**한다. 그리고 그러한 현존의 등 근원적인 양자의 *구성* 방식들을 우리는 심정성과 이해 속에서 보며, 심정성과 이해는 말을 통해 등 근원적으로 규정된다. 그래서 *구성*되는 이 존재자는 [심정성과 이해]를 통해 그 자신 그 때 마다 >현<존한다. 즉 이 존재자는 자신의 현존하는 방식 그대로 있다. **현존재**는 본디 자신의 **Da(현)**을 가지고 온다. 일상적으로 >Da<는 >여기<와 >저기<를 뜻한다. 그리고 >나-여기<의 >여기<는 용재적인 >저기<로부터 항상 이해된다. 즉 저기를 향해 멀어지면서, 즉 방향을 열면서, 염려하는 존재의 감각에서 그렇게 이해된다. 그리고 >저기<는 세계 내부적으로 만나는 것들의 규정이다. 이러한 >여기<와 >저기<는 >Da<속에서만 가능할 뿐이다. 즉 >Da<의 존재로서의 공간성을 개시한 하나의 존재자가 있을 때만 가능하다. 바로 이 존재자가 그 본래적인 존재에 있어서의 비폐쇄성을 담지한다. 자연의 빛이라는 비유적인 존재적인 말은 이 존재자의 실존론적-존재론적 구조 이외의 다른 말이 아니다. 나아가서 현존재의 실존론적인 공간성은 그-세계-내-존재에 근거한다. 현존재에게 그의 >자리<를 규정한다. 그래서 **현존재**는 본디 자신의 **Da**를 가지고 온다. 따라서 사실적으로 현존재는 Da 없이는 있지 않을 뿐만 아니라, Da 없이는 이러한 본질의 존재 또한 아니다. 그래서 현존재는 자신의 개시성이다. 이것(문장)은 실존적이다. 이것(문장)은 만약 이 존재자의 본질이 실존이라면 그의 있음에 있어서의 이 존재자에게 문제시 되는 존재는 그의 >현<존이라는 것을 말한다. Da의 실존론적인 구성은 **심정성**으로서의 **현-존재**와 심정성의 한 양상으로서의 두려움, 그리고 **이해**로서의 **현-존재**와  이해와 해석과 해석의 파생적 양상으로서의 진술, 그리고 현-존재와 말과 언어를 다룬다.

**현-존재**의 존재성격의 분석은 실존론적인다. 그래서 이 성격들은 전재자의 속성들이 아니라 본질적으로 실존론적인 방식들로 있다. 이 때문에 그래서 일상성에 있어서의 이것들의 존재양식이 반드시 밝혀져야만 한다. 이제 존재적으로 볼 때 가장 잘 알려지고 가장 일상적인 것은 존재론적인 심정성이다. 즉 기분(에 젖음)이다. 기분성 안에서 현존재는 미리 Da로서의 그의 존재를 얻는다. 그래서 기분은 >어떻게 누가 있고 되는지(심정여하, 心精如何)<를 분명하게 한다. 있고 되는 방식(심정여하) 안에서 기분에 젖음이 그의 Da에 있어서의 존재를기져온다. 이렇듯 기분성 안에서 현존재는 그 존재자로서 항상 이미 개시된다. 그 존재자에게 그의 있음에 있어서의 현존재가 실존하면서 있는 그러한 존재로서 넘겨진다. 그래서 현존재의 존재는 일상성 안에서 >있으며, 있어야 한다는 것<으로서 열려질 수 있다. >있으며, 있어야 한다는 것<은 현존재의 심정성 안에서 개시된다(열린다). 그리고 >있으며, 있어야한다<는 존재론적-범주론적인 저 >것<이 아니라, 그 존재자의 실존론적인 규정성으로 파악

되어야 한다. 그-세계-내-존재 방식으로 있지만, 존재론-범주론적인 저 >것<은 전재성에 속하는 사실성을 묘사하기 때문이며, 현실성은 전재자의 무뎌진 사실성이 아니라, 비록 우선적으로 밀어제쳐져 있다 손 치더라도 받아드려진 현존재의 존재특성이기 때문이다. 그리고 바로 우리는 이 >있다는 것<을 그의 Da로의 이 존재자의 던져짐(피투성, 被投性)이라고 부른다. 던져짐은 넘겨짐의 현실성을 의미한다.

이러한 **기분**들의 근원적인 개시들에 비해 인식작용의 개시 가능성은 너무나 짧다. 그래서 **심정성** 안에서 현존재는 항상 이미 그 자신에 직면하면서, 앞의 자기를 지각을 통해 발견하는 것이 아니라, 기분에 젖은 심정으로 항상 자기를 본다. 발견한다. 그런데 기분은 관조하는 방식으로 피투성을 개시하는 것이 아니라, 따르거나 거스리는 방식으로 개시한다. 심정성의 첫 번째 존재론적인 본질성격은 심정성이 현존재를 그의 피투성(던져짐) 속에서 개시 할 때 우선은 대개 회피하면서 거스리는 방식으로 개시한다는 것이다. 그러나 이러한 개시는 모든 인식과 의욕에 앞서며, 인식과 의욕의 개시 범위를  훨씬 넘어서서 기분에 있어 자기 자신에게 개시되는 것이다. 나아가서 심정성의 두 번째 존재론적 본질 성격은 심정성은 세계, 공동현존재와 실존의 등 근원적인 개시성의 실존론적인 근본양식이라는 점이다. 기분은 그 때 그 때 이미 세계-내-존재로서 개시한다는 것이다. 심정성을 통해서 세계의 **내-존재**에 속하는, 선행적인 개시성이 함께 구성되며, 선행적으로 이미 개시된 세계가 세계 내부적인 것을 만나게 한다. 이 때 용재자는 쓸모 없고, 저항하고, 위협한다는 성격을 가지고 우리와 존재론적으로 마주친다. 그래서 심정성은 그 자체 실존론적인 존재 양식이며, 이러한 존재양식으로부터 부단히 현존재는 >세계<에 떠 맡겨지고, 현존재는 어떠한 방식으로든 자기 자신으로 회피하도록 세계로부터 자신을 자신을 덮치게한다. 이러한 회피의 실존론적인 틀은 퇴락의 현상에서 분명해질 것이다. 그런데 심정성의 구분된 양상들과 그 근본연관들은 존재적으로 이미 감정과 느낌이라는 명칭으로 오랫동안 인지돼 왔고, 철학에서 가르쳐졌다. 그러나 심리적인 현상 밑에 함몰되어 수반현상(隨伴現象)으로 떨어져 버리거나, 감정일반에 대한 원칙적 존재론적 해석이 아리스토텔레스 이후 진전을 보지 못했다.

심정성의 한 양상으로서의 두려움.

나아가서 이해를 억제할 뿐이라고 하더래도, 심정성은 자신의 이해 내용을 지닌다.

**이해**는 **심정성**과 더불어 **>Da<의 존재**[ 즉 **현-존재**]를 등 근원적으로 **구성**한다(이해로서의 현-존재). 이해 역시 항상 **기분**에 젖어 있다. 이해가 기초적인 실존론적 범주로 해석된다면 이해라는 현상은 현존재의 존재의 근본양상으로 파악된다. 그러나 반대로 >이해<가 하나의 가능한 인식양식인 >설명><과 구분되는 가능한 인식양식 중의 하나로 파악된다면, >이해<는 Da의 존재 일반을 함께 구성하는 일차적인 이해의 실존론적인 파생태라고 해석된다. **현존재**는 실존하는 그의 **Da**이다 라는 것은 한편으로 세계는 **>현<존**한다는 것, 세계의 **현-존재**는 **내-존재**라는 것을 말한다. 그리고 내-존재는  마찬가지로 >현<존한다. 또한 **현존재**는 '그것 때문(궁극목적)'에 있는 바 그것으로서 있다. 실존하는 그-세계-내-존재 자체가 그것 때문(궁극목적) 안에서 개시된다. 그리고 실존하

는 그-세계-내-존재 자체의 개시성이 **이해**라고 불리운다. 그리고 궁극목적을 이해 할 때 거기에 근거를 두는 **유의미성**이 함께 개시된다. 유의미성은 세계 자체가 개시되는 곳이다. 궁극목적과 유의미성이 현존재 안에서 개시해 있다는 것은 현존재가 그-세계-내-존재 자체에 관여하는 존재자라는 것을 말한다.

이해 속에 실존론적으로 놓인 것은 존재-가능으로서의 현존재의 존재양식이다. 그리고 실존론적인 것으로서의 이러한 이해 속에서 가능한 것은 무엇이 아니라 실존함으로서의 존재이다. [여기서] 현존재는 일차적인 가능존재이며, 존재할 수 있는 바의 그것이고, 자신의 가능성 그대로의 그것이다. 그래서 이해는 현존재 자체의 본래적인 존재가능의 실존론적인 존재이다. 더욱이 이 존재는 자기 자신의 존재와 함께하는 그것을 자기자신에게 개시한다. 그래서 이해가 심정적 이해인한, 그리고 이러한 이해로서 실존적으로 피투성에 내 맡겨진 이해인 한, 현존재는 그 때 마다 갈피를 못 잡고 자기를 잘못안다. 그러므로 현존재는 그의 존재가능 속에서 자기를 다시 발견할 가능성에 맡겨져 있는 것이다.

이해는 그-세계-내-존재로서의 현존재의 완전한 개시성과 관련하기 때문에 이해가 이렇게 자기를 놓는 것은 전체로서의 **기투**의 한 실존론적인 변양이다. 자기를 놓는다는 것은 이해의 두 근본 가능성 중의어느 하나에 자기를 놓는 것이다. 이해는 자신의 기투 때문에 언제나 자신의 가능성으로 파고든다. **이해**의 기투성격은 그-세계-내-존재의 Da가 **존재가능**의 **Da**로서 개시된다는 점에서 그-세계-내-존재를 **구성**한다. 그래서 기투는 던짐으로서 가능성을 가능서으로서 자신에게 선취하고, 가능성으로 있게한다. 그래서 이해는 기투로서 현존재가 가능성으로서의 자기의 가능성으로 있는 현존재의 존재양식이다. 그리고 이해의 기투작용은 자기를 완성한다는 고유한 가능성을 지닌다.  이해의 완성을 우리는 **해석**이라고 부른다.

심정성과 이해는 Da의 있음(곧 현-존재)를, 그-세계-내-존재를 구성하는 기초적인 실존적인 것(범주)들이다. 그런데 이해는 이해된 것을 자기 것으로 하는 해석의 그 가능성을 스스로 안에 감추고 있는 반면 심정성은 이해와 등 근원적인 한 어떤 이해 안에 보존된다. 그래서 이해가 해석의 가능성을 가지는 것과 마찬가지로 심정성에도 어떤 해석의 가능성이 상응한다. 그런데 **해석**의 극단적인 파생태로서의 진술이 선명해졌으므로, 이제 전달(표명)로서의 진술의 그 세 번째 의의가 말함과 언어(언표)의 개념 속에서 분명해져야한다.

**말**은 **심정성**과 **이해**를, 즉 **Da의 존재**를 **구성**하는 것이다. 그런데 그-세계-내-존재는 '말하는 **내(內)-존재**'였다. 따라서 현존재는 **언어**를 지닌다. 그래서 언어라는 현상은 현존재의 개시성의 실존론적인 틀안에 뿌리를 두는 반면 **말**은 언어의 실존론적인-존재론적인 기초이다.

말은 심정성과 이해와 더불어 등 근원적인 실존론적인 것(실존 범주)이다. 이해가능성 역시 해석을 자기의 것으로 하기에 앞서 분절되 있다. 그리고 이러한 이해가능성의 분절된 선명한 발음이 바로 말이다. 이 때문에 말은 이미 해석과 진술의 근거로 놓인다. 우리는 해석에 있어, 그러므로 이미 근원적으로 말에 있어, 선명하게 분절

된채 발음가능한 것을 우리는 **감각**(의미)이라고 부른다. 그리고 말하는 선명한 발음 안에서 분절되는 것 자체를 우리는 **의의전체**라고 부른다. 그리고 의의전체가 **의의들**로 해체된다. 의의들은 항성 선명히 발음될 수 있는 것의 선명하게 발음된 것으로서 항상 감각적이다(의미를 지닌다). 그래서 만약 Da의 이해가능성의 선명하게 분절된 발음이 즉 말이 개시성의 근원적인 실존론적인 것(실존 범주)이라면 그러나 이것이 그-세계-내-존재를 통해서 구성된다면 반드시 그 말은 본질적으로 하나의 특수한 세계적인 존재양식을 반드시 지녀야한다. 말로부터 그-세계-내-존재의 심정적 이해가능성이 스스로 언표되어, 그 이해가능성의 의의전체가 **낱말**로 된다. 의의로부터 낱말이 자란다. 그러나 낱말사물들이 의의들을 지니는 것은 아니다.

이러한 말이 밖으로 언표된 것이 **언어**이다. 그리고 언어 안에서 즉 전체 낱말 안에서 말은 하나의 고유한 >세계적인< 존재를 지닌다. 그래서 이 낱말 전체(언어)는 하나의 용재자처럼 세계내부적으로 있는 것처럼 발견된다(눈에 뜨인다). 물론 언어가 부서져서 세계 내부적 존재자로서 전재적인 낱말사물이 될 수는 있다. 그러나 말은 실존론적인 언어이다. 하나의 존재자의 개시성을 말이 의의에 맞게 선명하게 분절 발음 할 때 그 존재자는 던저져서 그 >세계<에 의지하는 그-세계-내-존재의 존재양식을 지니기 때문이다. 말함은 그-세계-내-존재의 이해가능성을 >의의 부여하면서< 분절함이다. 그런데 그-세계-내-존재에는 공존재가 속하므로, 말함은 배려하는 상호존재의 일정한 방식 속에서 유지된다. 그래서 말은 현존재의 개시성의 실존론적인 틀로서 현존재의 **실존**을 구성한다. 그리고 실존의 실존성에 대한 말의 구성적인 기능은 말하는 이야기인 들음과 침묵 이라는 두 현상에서 비로서 완전히 분명해진다. 말하는 이야기에는 들음과 침묵이 가능성들로서 속하기 때문이다. 그래서 우선 말 자체의 구조를 밝히는 것이 중요하다.

말에는 1)말하여지는 곳 2) 말하여진 것(내용) 3)전달 4)표명 등의 구성적 계기들이 속한다. 그러나 이 계기들은 단지 경험적으로 언어에서 주어 모은 특성들이 아니라 현존재의 존재틀에 뿌리 박은 실존론적인 성격이다. 바로 이 성격이 언어와 같은 것을 존재론적으로 비로서 가능하게 한다. 이 계기들은 특정한 말의 현실적인 언어형태에서는 어느 하나가 빠지거나 주목되지 않을 수도 있다 그러나 이 계기들이 >낱말<로 표현되지 않는 경우가 더러 있다는 것은 말의 한 특정 양식을 보이는 지표에 불과한 것이다. 말이 있는한 그 말은 매양 위에서 말한 구조의 전체성 내에 있지 않으면 않된다. 말함은 '…에 관한' 말이다. 말은 반드시 1)*(말하여지는) 곳에 관함* 이라는 구조계기를 반드시 지닌다. 왜냐하면 말은 그-세계-내-존재의 개시성을 함께 구성하고 또 말의 고유한 구조상 형존재의 근본 틀에 의해 미리 형성되기 때문이다. 그러나 말하여지는 곳(말의 대상)은 규정된 진술의 주제의 성격을 필연적으로 지니는 것도 아니고, 더욱이 대개는 지니지 않는다. 명령도 '…에 관하여' 일어나며, 소망도 자신의 …에 관하여 (말하여지는) 곳(대상)을 지니며, 대변(代辯) 역시 …에 관하여 (말하여지는) 곳을 결여하지 않기 때문이다. 2)*말하여진 것*(내용--事, 物, 意)은 규정된 관점에서 그리고 어떤 한계 속에서 항상 >말 걸어진다< 그래서 각기 말에는 말하여진 것 자체, 곧 '…에 관한' 그 때 그 때의 바램들과 물음들과 천명함 안에서 말하여진 것 자체가 놓인다. 그리고 이 말하여진 것 안에서 말이 3)*전달*된다. 실존론적의 파악되 전달에서 이해하는 상호존

재의 선명한 분절된 발음이 **구성**된다. 전달은 공동의 심정성과 공동존재의 이해내용을 >나눈<다. 그러나 전달은 의견이나 소망의 체험을 한 주관의 내면에서 다른 주관의 내면으로 옮기는 그러한 것이 아니다. 공동현존재는 이미 공동의 심정성과 공동의 이해 안에서 노현되 있다. 다시 말해 말 가운데서 공동존재는 >명확하게< 나뉘어져 있다. 그러나 공(共)존재는 단지 포착되지 않고 자기 것으로 되지 않는 것으로서만 나뉘어지지 않은 채로 이미 있을 뿐이다. *말하여진 것* 안에서 *전달*되는 '*…에 관한* 모든 말은 4)*자기 표명*의 성격을 지닌다. 말하면서 언표하는 현존재는 그-세계-내-존재로서 이해하면서 이미 >밖에< 있기 때문이다 그래서 언표된 것은 곧 밖에 있음이다. 즉 심정성(기분)의 그 때 그 때의 방식이다. 이 심정성은 내-존재의 완전한 개시성에 해당 됨은 이미 지적된 바 있다. 나아가서 심정적인 내-존재의 그리고 말에 속하는 그 표명의 언어적인 지표는 억양, 전조(轉調), 말의 템포, 이야기 양식 등에서 나타난다. 그리고 이러한 심정성의 실존론적인 가능성들의 전달은 즉 실존의 개시는 >시를 짓는< 말의 고유한 목표가 될 수 있다.

*언표*의 두 가능성들은 ㄱ)들음과 ㄴ)침묵이다. ㄱ)*들음*은 말 자체에 속하는 실존론적인 가능성들이다. 들음으 말을 **구성**한다. 그리고 언어적인 표시(발설)가 말 안에서 근거지워지듯 음향적인 지각은 들음 안에서 근거지워진다. 누구의 말을 들음은 함께-있음으로서의 현존재가 타자를 향해 실존론적으로 열려있음이다. 더욱이 이 들음은 각기 현존재가 자기 곁에 지니는 친구의 음성 또는 양심의 들음으로서의, 그의 가장 고유한 존재가능을 위한 현존재의 일차적이고 고유한 열림성을 **구성**한다. 나아가서 이러한 들음으로부터 말이 이해와 이해가능성에 대해 맺는 연관이 분명해진다. 이해하기 때문에 현존재는 듣는다. 들음과 말함은 이해 안에 근거하기 때문이다. 현존재는 타인과 함께하는 이해하는 그-세계-내-존재로서 공동현존재와 자기자신에게 >예속<해 있으면서, 그 예속성 안에서 그 공동현존재와 자기자신에게 귀를 기울인다. 공(共)존재는 서로-들음 안에서 형성된다. 이러한 서로-들음에는 순종하고 동행하는 가능한 방식도 있지만 불복, 반항, 이반 등의 결여적인 양상들도 있다. 타인의 말을 분명하게 들을 때 우리는 말하여진 것을 우선 이해한다. 더 정확히 말하면 말이 걸려 있는 곳 곁에 타인과 함께 이미 처음부터 우리는 있다. 그 때문에 우리는 발설된 언표를 듣는 것이 아니다. 더욱이 언표가 불분명하거나 언어가 낯선 곳에서 우리는 이해할 수 없는 낱말을 듣지, 다양한 음향자료들을 듣지 않는다. 나아가서 이러한 실존론적인 일차적인 들음가능을 근거로 해서 *경청*과 같은 어떤 것이 가능하다. 경청도 이해하면서 듣는다는 존재양식을 지닌다. 그리고 이러한 경청은 심리학에서 >우선< 듣는 것 이라고 규정하는 것 보다 훨씬 더 근원적이다. 즉 음향의 감수(感受)나 음성의 지각보다 현상적으로 훨씬 더 근원적이다. 예를들어 우리가 우선 오토바이와 차를 듣는다는 것은 현존재가 세계내부적 용재자 곁에 머무는 것이지, 우선적으로 >감각들<에 머무는 것이 아니라는 것의 현상적인 증거이다. 아울러 말함의 들음과는 다른 본질적인 가능성은 ㄴ)*침묵*이다. 그러나 침묵도 들음과 동일한 실존론적인 기초를 지닌다. 서로 말하는 가운데 침묵하는 자는 끝 없이 말하는 자 보다 더 본래적으로 >이해하고 있다< 라고 여겨질 수 있다. 침묵은 벙어리가 아니다. 침묵할 수 있기 위해서, 현존재는 말해야 할 어떤 것을 갖지 않으면 않된다. 즉 그 자신을 본래적이고 풍부하게 마음대로 개시할 수 있지 않으면 않된다. 이 때 침묵

함을 깨트리고 한담(閑談)을 억제한다.

[(소광희감수, 173-176) 바로 이러한 개시성의 '구성적인 방식'으로서 하이데거는 '심정성', '이해', '말함' 이라는 세 가지를 제시한다. 그리고 그 현의 일상적인 존재, 즉 일상성에서 나타나는 제 성격의 존재양식을 '퇴락'이라고 묘사한다.

① '심정성'(Befindlichkeit)이란 일반적으로 말하는 '기분'이라든가 '기분지어져 있다고 하는 것'과 같은 것으로, 현존재가 그때 그때 이미 항상 기분적으로 규정되어 있다고 하는 것을 말한다[8]. 예를들어 방해받지 않는 안정된 기분, 억제된 불쾌한 기분, 전자로부터 후자에로의 변화, '기분이 손상되다든지 급변하는 것, 종종 지속되는 기복이 없는 무기분 등도 결국은 모두 이것에 귀착되는 것이다. 이러한 기분은 사람들이 어떤 상태이며 또한 어떤 상태가 되는가를 드러낸다.

바로 이러한 심정성에 있어서 현존재의 한 특별한 존재성격이 개시된다고 하이데거는 지적한다. 그것이 바로 현존재는 존재하며, 존재하지 않으면 안 된다고 하는 사실, 다시 말해 자신이 어디서부터 유래하고 어디로 귀속되는가 하는 점에서는 차단되어 있지만, 자기자신에 있어 더 이상 차단되어 있지 않고 개시되어 있다는 존재성격, 즉 그가 말하는 '피투성'(던져져 있음, Geworfenheit)이다. 이것은 또한 ' 맡겨져 있다'고 하는 '현사실성[9]'이라고도 표현된다. 바로 이러한 성격이 심정성에 있어서 개시된다[10].

② 두 번째로 그가 제시하는 개시성, 즉 열려 있음의 두 번째 방식이 '이해'(Verstehn)이다. 이것은 하나의 실존범주, 현존재의 존재의 근본양태로서, 일반적으로 말해지는 인식의 양식과 같은 것이 아니다.

'이해'란 무엇 보다도 어떤 것을 담당할 수 있다. 그만한 힘이 있다, 어떤 것을 할 수 있다는 것을 의미한다. 단 그 '무엇'은 대상적인 어떤 것이 아니라, 실존하는 것으로서의 '존재'이다. 즉 '이해'란 현존재가 자시자신에 대해, 다시 말해 자신의 존재가는에 대해, 자신이 취해야 할 입장을 알고 있다는 것, 즉 '실존 이라는 의미에서의 현존재의 존재와 함께 '존재하고 있는' 그러한 존재가능의 존재이다.

이와 같은 끊임없이 자신을 존재시켜 가는 힘을 가지고 있다는 것 내지 끊임 없이 가능성을 기투해 실현해 간다고 하는 현존재의 존재양식, 자신의 존재가능을 향한 개시하는 존재를 하이데거는 '기투(Entworfen)'라고 부른다. 바로 이 가능성 때문에 기투는 '실존성'과 함께 취급되기도 한다.

그는 또한 이 이해가 '본래성'일 수도 '비본래성'일 수도 있다는 것을 지적한다.

---

8) 단, '기분'은 '존재적'(SZ 134쪽)명칭인데 비해, '심정성'은 '존재론적인' 명칭이며, 하나의 '실존범주'(SZ 139쪽)이며, 또한 '실존론적인 존재양식'(SZ 139쪽)이다.

9) 현사실성(Faktizität)이란 사물적 존재자에 귀속되는 사실성(Faktum)과 구별되는 하나의 '실존론적인 규정성' '현존재의 한 존재성격'(SZ 135쪽)을 나타낸다.

10) 이 심정성의 한 양태로서 그는 '두려움'이라는 현상도 다루고 있다.

그리고 그는 이 이해가 구성하고 있는 '배시', '고시'와 같은, 현존재의 근본적인 존재방식으로서의 '봄'이라고 하는 것도 지적한다.

그리고 이해가 지니는, 스스로를 '완성'하여 내 것으로 삼는다고 하는 측면을 지적하여, 그것을 '해석'이라고 부른다.

나아가 그는 이 해석으로부터 '진술'이라는 것이 파생되어 온다는 것을 지적한다.

③ 하이데가가 지적하는 현 존재의 또 하나의 '개시성'은 '말함'(Rede)이다. 말함도 현재가 열려있음의 한 방식인 것이다. 이것도 하나의 실존범주이며, 현존재의 기초적인 존재양식이다. 이것은 세계-내-존재의 이해가능성을 유의미화하면서, 현존재가 배려적으로 마음쓰고 있는 상호공존재라는 사실을 기초로하낟. 현존재가 만일 다른 사람들과 함께 있는 공존재가 아니라면 말함이란 아무 의미도 갖지 못할 것이다. 이 말함은 실제에 있어서 다양한 형태로 나타난다. 즉 승인이나 거부, 권고, 언명, 상담, 대변, 진술, 연설 등이 모두 그 구체적인 방식이다. 이런 여러 가지 방식으로 현존재는 말하고 있다. 이러한 것으로서 말함은 '무언가에 관한 말함'이라는 성격을 갖는다. 즉 '화제'라고 하는 구조계기를 갖는다. 그러한 의미에서 말함은 '전달'의 성격을 갖는다. 그리고 말함은 동시에 자신을 언표한다고 하는 성격도 갖는다. 바로 이러한 의미에서 그는 '인간은 언어를 갖는 동물'(zōon logon echon)이라는 저 그리스적 규정을 이해하고 있다. 이것은 결국 인간이 세계와 현존재 자신을 드러 낸다고 하는 방식으로 존재한다는 것을 지적하게 된다. 바로 이러한 성격을 갖는 말함이 '밖으로 언표된 것'이 다름 아닌 언어라고 하이데거는 말한다.

한 가지 부언하자면, 이 말함 안에 '듣는 것'과 '침묵하는 것'이 가능성으로서 속한다는 것이다.

이상의 이 세 가지, 즉 심정성, 이해, 말함이 현존재의 개시성을 등근원적으로 구성한다고 하이데거는 통찰한다 ]

**70) 존재가능(Seinkönnen)으로서의 '이해'(Verstehen)에 대해 논하라(1994박사1학기).69. 논리적 가능성과 존재론적 가능성에 구분에 관해 논하시오(1997년2학기) - 논리적 가능성과 존재론적(실존론적) 가능성에 대하여 논하시오(1998년1학기) - 논리적 가능성과 존재론적 (특히 실존론적) 가능성을 구별해서 논하시오(1999년1학기).**

(소광희감수, 99-109) 이해는 '개시'(열어 밝힘 Erschließen) 또는 '개시성'(열어 밝혀져 있음 Erschlossenheit)으로서, '현존재가 그것 때문에 존재하는 바 궁극목적'(Worumwillen)과 거기에 근거를 두는 '유의미성'(Bedetsamkeit)의 개시성이며, '전체적인 세계-내-존재'에도 등근원적으로 관련한다. 이는 곧 현존재가 세계-내-존재로서 세계-내-존재 자체에 관여하는 그런 존재자라는 것을 뜻한다.

다음 논점은, 이해가 '개시적 존재가능'(erschließendes Seinkönnen)으로서 실존범주로서의 '가능성'을 보기 위

한 현상적 지반을 제공한다는 것이다. 하이데거는 '이해한다'는 것을 '무엇을 할 수 있다'는 뜻으로 풀이한다. 일반적으로 이해(Verstehen)라는 말은 무언가를 잘 보기 위해 또는 지배하기 위해 그것의 주위에(ver-)선다(stehen)는 어원적인 뜻을 지니고 있다. 즉 이 말은 단순히 관념적으로 납득한다는 것이 아니라 실제로 문제의 현장에 선다고 하는 실천적인 의미를 지니는 것이다. 실제로도 예컨대 컴퓨터를 이해한다는 것은 그것을 작동시켜 문서를 작동한다든지 전자우편을 주고 받는 일이 가능하다는 것을 뜻한다. 하이데거도 이런 수행가능성에서부터 이해라는 것을 해명한다. 단 여기서 '할 수 있는 것'은 '대상적인 어떤 것'이 아니라 '실존함으로서의 존재'이다. 즉 '이해' 속에 '존재-가능'이라고 하는 현존재의 존재양식이 가로 놓여 있다는 것이다. 현존재의 '존재가능'(Seinkönnen)이란 현존재가 일차적으로 '가능존재'(Möglischsein)라는 것을 말한다. 가능존재란 현존재의 '가장 근원적이고 최종적이며 적극적인 존재론적인 규정서'으로서 현존재가 그 때마다 자신이 존재할 수 있는 그것이고 자신의 가능성대로의 그것이라는 것을 말한다. 이 본질적인 가능존재는 "'세계'에 대한 배려", '타자에 대한 고려' 그리고 '자기를 궁극목적으로 하는 자기자신에 대한 존재가능'에 관계한다. *이해란 바로 이러한 현존재의 존재가능이 무엇에 연관되는지를 안다는 것이다.* 그러나 이 '앎' 자체가 또한 절대적인 것이 아니라 '가능적'인 것이다. 즉 현존재는 자신이 이렇게 또는 저렇게 존재함을 그 때만다 이해하고 있거나 이해하지 않고 있거나 하는 방식으로 존재한다. 그렇기 때문에 이해 자체가 또한 하나의 '존재 가능'인 것이다. 이해란 이렇게 자기자신의 존재가 무엇에 연관되는지를 자기 자신에게 개시하는, '현존재 자신의 존재가능의 실존론적인 존재'이다.

다음 논점은, 이해가 '기투'(Entwurf)라는 실존론적인 구조를 가지고 있다는 것이다. 기투란 일반적으로 말하는 '청사진'이나 '계획' 등을 의미하지 않는다. 하이데거가 말하는 기투는 '현사실적 존재가능의 활동공간이라는 실존론적인 존재 틀', 현존재의 '존재양식'이다. 즉 현존재는 그 때마다 이미 자기를 기투하였고, 기투하면서 존재한다는 것이다. 기투는 던짐으로서 가능성을 가능성으로서 자신에게 선취하고 가능성으로서 있게 하는 것이다. 그러니까 다름 아닌 자기 자신의 가능성 속으로 자기 자신을 내 던진다고 하는 것이 기투의 가장 두드러진 특징인 것이다. 이러한 생각의 근저에는 현존재 즉 인간이 본질적으로 '기능존재'라고 하는 근본통찰이 가로놓여 있다. '현존재의 현실성에는 본질적으로 존재가능이 속한다' 든지 '존재하는 바의 너가 되라'는 문구를 그가 원용하는 것도 이런 근본통찰을 기초로 한 것이다. 단 이러한 기투는 현존재가 자기의 존재를 정비하기 위해 고안해 낸 어떤 계획에 따라 태도를 취하는 것과 전혀 무관하며, 오히려 '피투된 기투'라고 하는 점을 유념해야 한다. 바로 이 기투라는 성격을 근거로 해서 이해는 자신 속에서 개시 가능 한 모든 본질적 차원들에 따라 가능성 속으로 내 닫는 것이다. 이러한 기투로서의 이해는 현존재가 자신의 가능성으로서의 가능성인 바 현존재의 존재 양식이다.

그런데 기투는 언제나 세계-내-존재의 완전한 개시성에 관계하며, 또 그런 기투에 근거하는 이해는 존재 가능 자체이므로, 이해는 이해 속에서 본질적으로 개시 될 수 있는 것의 범위에 의해 미리 밑그림 그려진 여러 가능성을 갖고 있다. 즉 이해는 '세계'에 입각한 것일 수도 있고, '현존재 자신'에 입각한 것일 수도 있다. 따라서 이해는 현존재의 존재를 '현존재의 궁극목적'과 '유의미성'을 향해 근원적으로 기투한다. 또한 이해는 '본래적 이해'

일 수도 있고 '비본래적 이해'일 수도 있다. 그리고 이 본래적 이해와 비 본래적 이해는 다같인 '진정한' 것일 수도 있고, '진정하지 않는' 것일 수도 있다. 이런 식으로 이해는 '존재가능'으로서 철두철미 '가능성'으로 일관되어 있다.

다음으로 하이데거는 이해가 현존재의 '봄'(Sicht)을 구성한다고 덧 붙힌다. 봄은 물론 육안으로 지각한다는 뜻이 아니라, 현존재의 개시성을 특징짓는 '밝혀져 있음'과 일치하는 것이다. 이해한다는 것이 곧 본다는 것이다. 이 봄은 도구에 대해서도, 타자에 애해서도, 그리고 자기자신의 실존에 대해서도 등근원적으로 관계한다. 도구에 관계되는 봄이 '둘러봄'(Umsicht)이고, 타자에 관계되는 봄이 '돌봄'(Rücksicht)이며, 자신의 실존에 괸계되는 봄이 '꿰뚫어 봄'(Durchsicht)이라고 아이데거는 각각 이름짓는다. 무릇 봄은 그 봄에 접근하는 존재자를 그 존재자 자체에 즉해서 은폐하지 않고 만나게한다. 이것이 봄의 근본적인 의의이다. 본다는 것은 그러니까 존재자 및 존재에 이르는 각각의 통로를 통로 일반으로서 성격짓는 보편적 술어인 셈이다. 이렇게 해서 우리는 현존재가 '전재이해'를 가지고 있다는 하이데거의 기본전제를 충실히 이해할 수 있게 된다.

이상과 같은 논의들을 바탕으로하여 하이데거는 '해석'(Auslegung)으로 논의를 옮아간다. 이 '해석'이 하이데거의 해석학에서 중요한 의의를 지니고 있다는 것을 말할 것도 없다. 그런데 하이데거가 말하는 해석이 단순한 택스트 해석이 아님은 물론이다. 그는 '이해의 완성'(Ausarbeitung)을 '해석'이라고 부른다. 해석은 이해된 것의 인지가 아니고, 이해에서 기투된 가능성들을 완수하는 것을 가리킨다. 이는 마치 필름에 이미 찍혀 있는 잠상이 현상과 인화를 거쳐 완성된 영상응로 나타나는 것과도 유사하다. 해석(Auslegung)이라는 말 자체가 안에서 밖으로(aus)끄집어 내어 놓는다(legen)는 의미를 지니고 있는 것이다. 따라서 한 가지 주의할 것은이해와 해석이 전혀 다른 별개의 것이 아니라는 것이다. 어디까지나 이해를 완수하는 것이 해석이므로, '해석의 근거'가 곧 이해인 셈이다. 따라서 일반적으로 생각되고 있듯이 해석을 통해 이해가 성립되는 게 아니다. 그렇기 때문에 그는 '이해는 해석에 있어서 자기가 이해한 것을 이해하면서 자기 것으로 한다', '해석에 있어서 이해는 다른 것으로 되는 것이 아니라 자기 자신의 것으로 된다'고 말한다. 해석은 어디까지나 이해의 자기완성인 것이다.

이러한 이해해석은 도대체 무엇의 이해이며 무엇의 해석인가? 이해가 세계-내-존재 전체에 괸계되는한, 이해는 자기, 타자, 도구 이 삼자 모두에 대한 이해이지 않으면 안된다. 그러나 하이데거는 우선 '세계의 이해'에 관해서만 논의를 전개한다.

여기서 하이데거는 이해의 '으로서-구조'(Als-struktur)를 지적한다. '으로서'란 해석에 있어, 도구적 존재자가 이해의 '봄' 속에 들어와, 그것이 무엇을 위한 것이가 하는 것이 '명백히' 이해된다고 하는 것, 즉 '어떤 것으로서의 어떤 것' 이라는 형태로 '이해'된다는 것이다. 이러한 '으로서'가 이해의 명료성의 구조를 형성하고 해석을 구성한다. 해석이 이러한 '으로서-구조'를 지니고 있기 때문에, 배시적으로-해석하면서 환경세계의 도구적 존재자와 만나는 교섭은 그 도구적 존재자를 책상, 문, 차, 다리'로서' '보'게 되는 것이다. 단 주의해야 할 것은, 어떤 것을

어떤 것으로서 명백히 이해한다고 하는 이 해석이 발가벗은 사물적 존재자 위에 어떤 '의의'를 던져서 거기에 어떤 가치를 덧붙히는 것이 절대 아니라는 것이다. 해석에 있어서는 사물적 존재자가 세계내부적 존재자와 함께 그 때만다 이미 가지고 있는 적재성(세계 이해 속에서 개시된 적재성) 즉 그것이 무엇을 위한 것이냐 하는 것이 밝혀지는 것이다. 그리고 또 한가지 주의해야 할 것은, 이 '으로서'라고 하는 것이 '주제적 진술' 속에서 비로소 떠오르는 것이 아니라, 그러한 주제적 진술 '이전'의 것이라고 하는 것이다. 즉 우리가 어떤 꽃을 두고 '이거 꽃이야'라고 명시적으로 말하기 이전에 이미 그것이 꽃이라는 것을 이해하고 있듯이, 말이 그것을 처음으로 결정짓는 것은 아니다.

그리고 아이데거는 '어떤 것을 어떤 것으로서' 해석하는 것이 본질적으로 예지(Vorhabe, 銳智), 예시(Vorsicht, 豫示), 예파(Vorgriff, 豫把)라고 하는 '예-구조'(Vor-struktur)를 기저로 삼고 있다는 것을 지적해 보여준다. 이해의 이러한 아프리오리한 구조를 그는 '해석학적 상황'(hermeneutische Situation)이라고 부른다. 간단히 말하자면 이는 우리가 어떤 용재자[도구적 존재자]를 해석할 때 우리가 그 용재자가 소용되는 적재 전체성을 미리 가지고 있으며(예지), 다음에 해석할 관점을 정하고(예시), 그것을 개념적으로 파악한다(예파)는 것을 가리킨다. 명제로 언표되기 이전의 이런 과정이 곧 해석학적 상황인 것이다. 이러한 '예-구조[선-구주]'의 근본적인 의의는 해석이 앞에 주어진 것을 무전제적으로 포착하는 것이 결코 아니라는 것, 다시 말해, 해석을 구체적으로 수행할 때, 예컨대 논의를 거치지 않는 해석자의 '선입견'이 해석일반과 함께 '이미 설정된 것'으로서 즉 '예지, 예시, 예파에 미리 주어진 것'으로서, 모든 해석의 단초에 불가피하게 놓여 있다고 하는 것이다. 예지(Vorhabe)란 우리가 어떤 도구적 존재자를 이해할 때, 그것이 무엇을 의한 것인가 하는 적제 전제성을 주제적 해석을 통해 명시적으로 포착하기 전에 뚜렷하지 않는 양상에 있어서 이미 이해 하고 있다는 것을 말한다. 다시 말해 이미 이해된 적재 전체성을 이해하고 있으면서, 이해 내용을 내 것으로 하는 것[가리움을 벗기는 것], 이것이 예지인 것이다. 예컨대 우리는 벽에다 못을 박기 위해 도구통을 열였을 때 너무나도 당연히 망치를 집어든다. 망치대신 숟가락이나 연필을 집어드는 일은 없다. 그것은 망치가 못을 박기위한 도구라고 하는 이해를 우리가 이미 지니고 있음을 여실히 보여준다. 이것이 바로 예지인 것이다. 그리고 예시(Vorsicht)란 우리가 어떤 것을 어떤 것으로서 해석할 때에 예지에서 받아들여진 것을 특정한 해석가능성을 겨냥해서 '눈여겨둔다'고 하는 것, 즉 해석이 어떤 관점의 주도하에 수행된다는 것을 미리 보는 것을 말한다. 예컨대 우리가 어떤 망치를 보고 '아, 망치구나' 하고 그것을 집어 들었을 때 그것은 지금 당장 못을 박기 위해서 일 수도 있고, 상품으로 팔기 위해서 일 수도 있고, 여행의 기념으로 또는 선물로서 사기 위해서 일 수도 있다. 그 때 우리는 이 망치를 도구로서 상품으로서 또는 선물로서 라고 하는 시점을 가지고 이미 바라보는 것이다. 이러한 것이 다름아닌 예시이다. 그리고 예파(Vorgirff)란 우리가 어떤 것을 해석할 때에, 해석되어야 할 존재자에 속하는 개념성을 이 존재자 자신으로부터 이끌어내든 혹은 그 존재양식으로 보아 대립되는 개념속으로 존재자를 억지로 끌어넣든, 아무튼 그 때마다 이미 어떤 일정한 개념성에 대해 결정한다는 것을 말한다. 예컨대 내가 못을 박기 위해 딸 아이에게 '미안하지만 망치좀 갔다 줄래?'라고 부탁했을

때 그 아이가 펜치가 아닌 망치를 제대로 갖다 주었다고 하면 그 망치를 골라잡는 순간 딸 아니는 '아 이것이 망치다', '이 펜찌는 망치가 이니다', '망치란 이러이러한 것이다' 라고 하는 것을 이미 파악하고 있는 것이다. 바로 이러한 이해를 예파라고 하는 것이다. 이와같은 형태로 해석은 예지, 예시, 예파에 의해 본질적으로 기초지워져 있다고 하는 '예-구조'를 갖고 있는 것이다.

그리고 하이데거는 세계내부적 존재자가 이해 될 때, '의미'(Sinnn)를 갖게 된다고 지적한다. '의미'란 무엇인가. 하이데거는 이것을 어떤 것의 이해가능성이 그 속에 간직되어 있는 그것, 이해하면서 개시하는 가운데 분절가능한 것, 예지, 예시, 예파의 구조를 가진 기투의 기반, 이해에 속하는 개시성의 형식적-실존론적 받침대 라고 설명한다. 요컨대 이해에 있어서 개시될 내용적 기반이 곧 의미인 셈이다. .....

그리고 하이데거는 해석에 있어서의 '순환'(Zirkel)의 문제를 제기한다. 즉 순환이라는 현상이 현존재의 실존론적인 틀에, 즉 해석하면서 이해한다는 데에 뿌리박고 있다는 것이다. 이것은 모든 해석은 앞에서 말한 예[선]-구조 안에서 움직이고 있다는 것에 기초하고 있다. 이것은 무슨 뜻인가. 모든 해석은 이해내용에 기여해야 하므로, 해석되어야 할 것을 이미 이해하고 있어야 한다는 것, 해석이 매양 이미 이해된 것 안에서 호라동하고, 그 이해된 것을 자영으로 해서 자라야 한다는 것, 다시말해, 해석에 있어서는 결과로서 얻어져야 할 것이 이미 전제되어 있다는 것이다. 물론 일반적으로서는, 특히 논리학에 따르면, 순환은 '순환논증'으로서 회피되어야 할 '오류'로 치부된다. 그러나 하이데거는 해석에 있어서의 이 순환은 결코 부정적인 것으로 보지 않고 오히려 적극적으로 평가한다. "순환 속에서 어떤 vitiosum(오류)을 보거나 그것을 회피할 방도를 기대한다면, 아니 그것을 불가피한 불완전성으로서 '느끼는 것'만으로도, 이해를 근본적으로 오해하는 것이다". "결정적인 것은 순환에서 빠져나오는 것이아니라, 올바른 방식으로 그 속으로 들어가는 것이다. 이해의 이 순환은, 그 속에서 임의의 인식양식이 활동하고 있는 하나의 원환이 아니라, 현존재 자신의 실존론적 예-구조의 표현이다. 순환은 vitiosum(오류)으로, 그것이 참아 낼 수 있는 오류라하더라도, 폄하되어서는 안된다. 순환 속에는 가장 근원적 인식의 한 적극적 가능성이 감추어져 있다".

그런데 하이데거는 이 순환의 문제를 이미 존재와 신간의 제 2절에서도 논의하고 있다. 그에 따르면, 우리가 존재물음을 규명할 때, 우리가 언제나 이미 어떤 존재이해 솎에서 움직이고 있다는 시실에 주목한다. 다시말해, 우리는 '존재'가 무엇을 의미하는지 [명시적으로] 알지는 못하지만, '존재'란 무엇인가'라고 물을 때, 우리는 그 '있다'가 무엇을 의미하는지 개념적으로는 파악하지 못하더라도 이미 그 '있다'를 이해하고 있다는 것이다. 이것을 그는 '평균적이고 막연한 존재이해(Das durchschnittliche und vage Seinsverständis)라고 규정한다. 이것은 하나의 '현사실'이다. 바로 이러한 평균적인 존재이해로부터 존재의 의미에 대한 명시적 물음과 그것을 개념화 하려는 의도가 생긴다. 이러한 물음의 구조자체가 하나의 순환이 아닌가 하고 하이데거는 스스로 의문을 제기한다. 즉 물음에 대한 대답을 통해 먼저 밝혀져쟈 할 것이 그 물음의 수행에 이미 '전제'되어 있지 않은가 하는 것이다. 형식

적으로 보자면 이것은 명백한 하나의 순환논증이다. 그러나 여기에 순환은 없다고 그는 몇차례에 걸쳐 단호하게 말한다. 왜냐하면 '불완전하고 막연한' 이 존재이해의 '무규정성'이 그 자체로 해명을 필요로하는 하나의 적극적현상이라고 그는 보고 있기 때문이다. 존재에 대한 물음에서 탐구되는 것은 비록 당장은 완전히 파악된 것이 아니라 하더라도 전혀 무지한 상태로 있는 것은 아니라고 하는 것, 이것이 존재물음이 개시되는 근본적인 상황이기도 한 것이다. 이러한 상황 즉 '현존재 자체에 속해 있는 어떤 본질상의 존재경향', '선존재론적인 존재이해'를 적극적으로 살려 그 막연한 존재이해(선이해)를 '철저화'하는 것, 이것이야말로 존재해면의 올바른 방식이라고 그는 생각하는 것이다. 그의 해석학의 참뜻은 바로 이 점에 있다 ]

**71) 전재성(Volhandenheit)과 용재성(Zuhandenheit)를 구별하는 준거를 논하시오(1994석사1학기).**

[ Text : ]

[(소광희 감수 158-165) 존재와 시간에서는 존재와 관련하여 우선 몇가지 예비적이고도 기본적인 사실들이 눈에 띈다. 이 사실들은 존재라고 하는 주제를 어떠한 방향에서 생각해 나가아 할지를 알려준다. 그것들 간략히 정리하면 다음과 같다. .....

⑤존재의 다양한 의는 구체적으로 어떻게 전개되어 있는가 이점을 알기위해서 우리는 먼저, 그가 '존재자'들을 어떻게 구별하고 있는지를 이해해야 한다. 존재란 존재자와 근본적으로 구별되지만, 일단 존재자의 존재이며, 따라서 존재자 자체가 다양함에 따라 그 존재자들의 존재역시 제각기 달라지는 것이다. 존재와 시간에서 하이데거는 존재자들을 기본적으로 두 가지 영역 속에 편입시킨다. 즉 그에 따르면, 모든 존재자는 '현존재'(Dasein)라는 성격의 존재자(즉 인간)이거나, '비현재적 존재자'(nicht daseinsmäßiges Seiende)이다. 하이데거에 있어서는 이렇게 '현존재'와 '비현존재적 존재자', '현존재'와 '세계내부에서만나게 되는 존재자', '누구'(Wer)라는 방식을 취하는 존재자와 '무엇'(Was)이라는 방식을 취하는 존재자라는 날카로운 구별이 그 근본에 있어 존재하는 것이다(SZ 45절, 18절, 21절, 83절 참조). 그는 이 중에서 후자, 비현존재적 존재자를 다시 둘로 구별한다. 그 중 하나가 '도구적 존재자'(또는 用在者, das Zuhandene)이고 또 하나가 '사물적 존재자'(또는 前在者, das Vorhandene)이다(SZ 18절, 21절, 66절 참조). 그러나 이 양자는 완전히 단절된 별개의 것은 아니다. 사물적 존재자도 이것이 인간 현존재에 의해 사용되는 경우엔느 도구적 존재자가 되며, 도구적 존재자도 사용되지 않고 그저 놓여있기만 하는 경우에는 사물적 존재자가 된다. 예컨대 빗자루 같은 도구도 못쓰게 되어 창고에 처박혀 있는 경우라면 도구적 존재자가 되며, 돌멩이같은 사물도 그것으로 못을 박는 경우라면 도구적 존재자된다. 이렇게 양자는 서로 변환 간으한 것이다. 그러나 양자의 존재성격은 명확히 구별되다.

따라서 존재와 시간에 있어서는 '현존재의 존재', '도구적 존재자의 존재', '사물적 존재자의 존재' 라는 모습으로 '존재'가 사용되고 있다(SZ 88쪽 참조)

이 중 현존재의 존재가 실질적인 주제를 이루지만, 이는 집중적인 논의를 위해 잠시 뒤로 미루고, 우선 도구

적 존재자의 존재와 사물적 존재자의 존재가 어떻게 이해 되고 있는지를 간단히 살펴보자. (그러나 우리는 이것들이 어디까지나 '세계-내-존재'라고 하는 현존재의 존재틀을 밝히려는 맥락에서 존재론적 관심의 대상이 된다는 것을 잊어서는 않된다)

⑥ 사물적 존재자의 존재, 즉 '사물적 존재'(Vorhandensein, Vorhandenheit)란 무엇인가. 그것은 그야말로 사물적 존재자가 사물적으로 존재한다고 하는 그 존재성격, 즉 우리가 전통적으로 'existentia'라 불렀던 것을 말한다. 그러면 이것을 '우선 만나게 되는 세계내부적인 존재자[도구적 존재자]를 독자적으로 드러내면서 지내는 가운데 눈 앞에 발견되고 규정되게 되는 바로 그 존재자'라고 성격짓는다. 이를테면 길 바닥에 나뒹구는 돌멩이나 창고 구석에 처박혀 있는 못 쓰게 된 빗자루 같은 것이 그런 것이다. *인간들의 관심내지 사용으로부터 단절된 그런 것들의 존재 방식이 곧 사물적 존재이다.* 이 존재는 사물적존재자 자신에게 있어서는 아무래도 좋은 것이라는 성격을 갖는다. 좀더 엄밀히 말해, 사물적 존재자는 자신에게 있어 그 존재가 아무래도 좋은 것일 수도 없으며, 아무래도 좋지 않은 것일수도 없다고 하는 식으로 '존재'하고 있는 것이다. *스스로가 그 자신에게 있어 전혀 문제되지 않는다는* 말이다.

그러한 것으로서 사물적 존재자[사물]은, '사물성, 실재성', 나아가서는 '실체성, 물질성, 연장성, 병존성'이라는 존재성격을 갖기도 한다. 또 이러한 규정들은 이른바 진술의 명제적인 '로서'(Als)에 의해 규정되는 면을 갖는다.

이상과 같은 '사물적 존재성'이 말하자면 '사물적 존재자'의 '존재'로서 하이데거에게는 이해되어 있다.

⑦ 그리고 존재와 시간에  따르면, 위의 사물적 존재자와 근본적인 차이를 갖는 존재자로서 '도구적 존재자'가 있다. 이는 우리 인간이 일상성에 있어서 우선 만나게 되는 세계내부적인 존재자로서 배려[고려]적으로 마음쓰여지는 것 일반을 가리킨다( 배려(Besoge, [고려])란 고려(Fürsorge, [배려])와 대비되는 것으로 우리들 현존재가 일상성에 있어서 비현존재적 존재자에 관련하는 태도·방식을 가리킨다) 그러나 이것은 단지 사용을 위해 인간들이 만든 소위 도구(Zeug, 망치나 청소기 같은 것)만을 의미하는 것은 아니다. 환경세계를 이루는 자연조차도 일차적으로는 도구적 존재자로서 만나게 된다. 예컨대 빗물이나 햇빛같은 것도 도구나 연장은 아니지만 그것이 인간들의 농사에 소용되는 경우는 도구적 존재자가 되는 것이다. 강물도 예컨대 낚시나 발전을 위한 것이 되며, 바람도 항해나 비행을 위한 것이 된다. 도구 자체가 하나의 전형적인 도구적 존재자임은 말할 것도 없다.

이러한 '도구적 존재자'에 원천적으로 귀속되는 여러 존재성격, 존재방식, 존재양식, 그리고 단적으로 '존재'가 '도구적 존재성'(Zuhandenheit)이라고 그는 말한다. 이의 해명을 그는 존재와 시간에서 시도하고 있다. (이것은 앞서 말했듯이 그것을 해명함으로서 세계라고 하는 것의 구조(즉 세계성)을 명시하기 위함이며, 나아가 '세계-내-존재'라는 현존재의 존재틀을 밝히기 위한 것이다.)

그 해명의 내용을 간단히 살펴보자. 도구적 존재자는 '무엇 무엇하기 위한'(Um-zu)수단이 되는 것이다. 예컨

대 망치는 못을 박기 위한 것이고 의자는 앉기 위한 것이고 숟가락으 밥을 먹기 위한 것이다. 이 '무엇무엇하기 위한'이라는 특성은 갖가지 도구적 존재자를 연쇄적으로 '지시'(Verweisnug)하며, 도구가 하나의 전체적인 지시연관을 이루어 존재하며 그 속에서 제 역할을 수행한다는 것을 알려준다. 예컨대 망치는 못을 박기 위함을 지시하고, 못은 목재를 짜맞추기 위함을, 목재는 테이블을 만들기 위함을, 테이블은 식사를 하기 위함을 지시하는 것이다. 이러한 성격이 곧 지시연관인 것이다. 이 '지시'라는 구조가 또한 도구적 존재자의 '존재'라고 그는 말한다.

그리고 이 지시라는 현상은, 도구적 존재자의 적용이라는 면에서, 새로이 '적재성'(Bewandnis)으로 해명되는데, 이것이 또한 도구적 존재자의 존재성격 내지 세계내부적 존재자의 '존재'로 규정받는다. 적재성이란 도구적 존재자가 어떠 어떠한 사정 또는 상황 속에서 그에 적합하도록 존재한다는 것을 가리킨다. 다시 말해 그것은 무엇무엇을 가지고(mit)(망치질) 어떠어떠한 일 내지 경우에(bei)(못박기)에 적용되기 위해서 존재한다는 것이다. 어디에 적용되는가 하는 이 적재성이야말로 도구를 도구이게하는 소이(所以)라고 할 수 있다. 예컨대 망치는 못질에, 못질은 판자고정에, 판자고정은 벽만들기에, 벽만들기는 대피소건설에, 대피소 건설은 악천후로부터 '인간현존재'를 지키기에 적용되는 것이다.

그런데 하나의 도구에서 그 지시연관을 따라 궁극목적인 현존재의 존재에 이르는 이 과정을 뒤집어 보면, 또는 거슬러 내려오면, 거기서 도구적 존재자의 '유의미성'(Bedeutsamkeit)이라는 것이 드러나게 된다. 하이데거는 이것을 '*세계의 세계성*'(Die Weltlihkiet der Welt)이라고 규정한다. 유의미성이란 무엇무엇이 어디어디에 적용됨으로서 그 어디어디에가 무엇무엇을 의미있게 하는 사태를 가리킨다. 예컨대 궁극목적인 현존재의 존재가능은 악천후에 대한 대피소를 의미있게 하고, 못은 망치를 의미있게 하는 것이다. 의미있게 하는 이러한 작용전체가 바로 유의미성인 것이다. 현존재가 있음으로서만 이러한 의미연관이 드러난다. 만일 현존재가 존재하지 않는다면 망치든 못이든 아무 소용이 없고 의미도 없는 것이다. 이와같이 존재와 시간에서 사용되는 비현존재적 존재자의 존재도 결국은 현존재의 존재와 연결되고 있음을 우리는 충분히 주의할 필요가 있다.

이상을 간단히 정리하자면 다음과 같다. 즉 존재와 시간에서는 '존재'와 관련하여, 그것이

1)논리학적인 추상에 의해 얻어지는 그런 것이 아니라고 하는 것,

2)이른바 최고 유개념도 아니라는 것,

3)그러나 그것은 존재자와는 근본적으로 다르다고 하는 것,

4)일단 존재자의 존재로서 다양한 의미를 가질 수 있다고 하는 것,

5)그러한것으로서 실제로 현존재의 존재, 사물적 존재자의 존재, 도구적 존재자의 존재 등이 언급되고 있다는 것,

이러한 것들이 우선 눈에 뜨이는 것이다. 우리는 이러한 점들을 먼저 예비적으로 파악해두지 않으면 않된다]

[(김익성, 존재론 리포트(8) : 전재적 존재와 현존재의 존재, 하이데거노트) 이제까지 밝힌 것을 주제화 시켜

보자. ‘2)’를 근거로 해서 ‘1)’이 있으므로, ‘2)’로부터 ‘1)’이 파생된다. 파생된다고 해서, 논리적으로 ‘2)’가 ‘1)’을 함축하고 있다는 것이 아니다. 현존가 ‘2)’를 통해서 ‘1)’을 발견한다는 것을 ‘파생한다’는 것을 뜻한다. 즉 존재이해가 ‘2)’로부터 ‘1)’로 전환됨을 뜻한다. 그 결과 존재양식이 달리진다.

| 1) 전재적 존재 | | 2)현존재의 존재 |
|---|---|---|
| essentia, existentia | 종래의 존재론 용어 | × |
| res, 전재자, 무엇, 자연 | 존재자 | 용재자, 누구, 세계 |
| 범주 | 존재성격의 두 가능성 | 실존적인 것(실존범주) |
| 공간적상호내속, 접촉불가 | | 내-존재, 접촉 可 |
| 무세계, 자연세계 | | 환경세계, 세계자체 |
| 사실성 | 현실의 사실성 | 현실성(Faktizität) |
| 관조Hinsehen, 사고직관 | 인식작용 | 배시Umsicht, 배려적교섭 |
| 시공간의 위치 | 공간성 | 방역(Gegend), 적재성 |
| 가치, 전재성, 실체성 | 실재성(Realität) | 유의의성, 용재성,실존 |
| 이론적태도 | | 실천적태도 |
| ‘망치무게’ | 주제화, 현존재 초월 | ‘이 망치는 무겁다’ |

나의 위 도표에서의 전재적 존재와 현존재의 존재의 두 구분은 소광희 선생의 현존재의 존재와 비현존재적인 존재(전재적 존재와 용재적 존재)의 두 구분과는 다른다. 나는 현존재의 존재와 용재적 존재를 구분하지 않는 반면 소광희 선생-소광희선생님은 이 때 이 존재론 강좌(그분의 번역서를 요약하는 방식으로 그 세미나는 진행됨)를 여신 분이다)은 구분하기 때문이다. 이런차이는 하이데거를 보는 관점이 다르기 때문으로부터 오는 것일까? 아니면 나의 하이데거의 ‘몰이해’로부터 오는 것일까? 라고 이 리포트를 쓰고 난 오년 후에 다시 생각해 본다]

**74) 하이데거의 ‘世界’ 개념을 설명하고, 이 ‘世界’가 갖는 현대 철학적 의의를 논하시오(1997년1학기).**

**[ Text : ]**

[(소광희감수, 169-171쪽) ② 그러면 현존재가 그것 안에서 살고 있다고 하는 ‘그것’이란 의미는 어떠한 것인가. 즉 ‘세계-내-존재’라고 할 때의 그 ‘세계’(Welt)란 어떤 의미인가.

하이데거는 세계의 네 가지 의미를 구별한다.

첫째는, ‘세계내부에서 사물적으로 있을 수 있는 존재자의 총체’ 라고 하는 ‘존재적 개념’으로서의 세계이다. 말하자면 있을 수 있는 모든 사물들을 통틀어 하나의 전체로서 일컫는 것이다.

존재론 논자시 답안 - 하이데거 (김 익성)

둘째는, 첫 번째로 말해진 그 존재자의 '존재'라고 하는 '존재론적 개념'으로, 각각의 다양한 존재자를 포괄하는 영역, '가능적인 대상들의 영역(예컨대 수학의 세계와 같은 것)을 의미할 수 있는 그러한 세계이다. 철학계, 연예계. 정계, 언론계 등도 이런 의미의 세계를 지칭하는 것이다.

셋째는, 현존재가 실제로 그 안에서 살고 있는 현사실적인 세계라고 하는 '선 존재론적·실존적'개념으로, 공공적인 우리-세계라든가 우리에게 가장 친근한 (가정적) 환경세계라든가 하는 것을 가리키는 그러한 세계이다. 말하자면 이것은 우리 현존재의 삶의 터전을 가리키는 것이다.

넷째는, '세계성'이라고 하는 '존재론적·실존적 개념'으로, 특수한 '세계들'의 그때그때의 구조 전체에로 변양될 수 있는 그러한 세계이다.

세계는 이렇게 존재자의 총체/ 존재자의 영역/ 현존재의 삶의 터전/ 세계성 등 다양한 의미로 이해될 수 있지만, 하이데거 자신은 이중 세 번째 의미로 세계를 이해하고 있다. 그리고 첫 번째 의미로 사용될 경우는 특별히 인용부호와 함께 "세계"라고 표기한다.

이러한 '세계'에는 근본적으로 다른 두 가지의 존재자, 즉 '현존재'와 '비현존재적 존재자'가 있다고 하이데거는 본다. 이 중 후자가 존재하는 방식을 '세계내부적'(innerweltlich), '세계귀속적'(weltzugehörig)이라고하며, 전자가 존재하는 양식을 '세계적'(weltlich)이라고 한다.

이 중 세계내부적 존재자의 존재양식을 그는 먼저 밝혀 나가는데, 바로 그것이 지시, 적재성, 유의미성등의 개념을 중심으로 해명되어간다. 앞에서 이미 살펴본 이 개념들을 다시 한번 간략하게 정리하면 다음과 같다. 먼저 '지시'란 우리가 주변 환경세계에서 우선 먼저 만나게 되는 존재자 즉 도구적 존재자들이 애당초 무엇무엇하기 위한 것임으로 해서 또 다른 도구적 존재자들을 알려준다고 하는 사태를 말한다. 이러한 지시는 연쇄적으로 이루어지며 하나의 전체적인 연관을 이룬다. 도구는 이러한 지시연관 속에서 제 역할을 수행한다. 그리고 '적재성'이란 도구적 존재자가 애당초 그것을 가지고 어디어디에 적용된다고 하는 사용사태를 가리킨다. 이러한 적재성은 A는 B에, B는 C에, C는 D에… 하는 식으로 하나의 적재 전체성을 이루는데 그것은 모든 적재성이 최종적으로 궁극목적(Worumwillen)에 이른다는 것을 알려준다. 이 궁극목적이 다름아닌 현존재의 존재가능이라고 하이데거는 밝힌다. 그리고 '유의미성'이란 무엇무엇이 어디어디에 적용된다고 하는 적재성의 연관을 뒤집어 보았을 때, 적용되는 그 어디어디에가 그 무엇무엇을 의미있게 한다고 하는 사태를 가리킨다. 이 유의미성이 적재성과 더불어 결국 세계의 '세계성'을 이룬다고 하이데거는 밝힌다.

아무튼 이상과 같은 의미에서 '세계' 안에 현존재는 존재하고 있다고 하는 것이다]

**75) 하이데거의 Sorge개념을 설명해 보시오(1995석사2학기) - 하이데거의 Sorge개념을 설명해 보시오(1995 박사2학기) - 65) Husserl의 Intention 개념과 Heidegger의 Sorge 개념의 異同에 관해 논하시오(1998년1학기).**

**[ Text : ]**

Dasein의 존재로서의 Sorge(염려, 마음 씀)

□: Sorge 라는 명칭의 의의(Bedeutung, 192)를 이 존재(dieses Sein)는 충족시킨다.
: 순수 존재론적-실존론적인 말로 사용되는 명칭임 그러나 배려(Besorgenis, 192) 및 염려없음(Sorglosigkeit, 192)과 같은 존재적으로 의도된 각기 존재경향은 배제된다

: Dasein의 존재란 (세계내부적으로 만나는 존재자곁에-있음으로서의 (그-세계-)-안에-이미-자기를-앞질러-있음(Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-)als-sein-bei( innerweltlich begegnendem Seienden), 192)을 말한다.

: 본질적으로 >관여하다(문제삼는다, es geht um ....., 192)<의 이 존재구조를 우리는 자기를-앞질러-있음(Sich-vorweg-sein, 192)으로서 파악한다.
: 이 구조는 Dasein의 틀 전체와 연관된다.
: 그의 있음에 있어 이 존재 자체(diese selbst, 191)에 관여하는(문제삼는) 존재자가 [바로] Dasein이다.

: >관여하다<는 가장 본래적인 존재가능을 향해(zum) 자기를 기투하는(sich entwerfen, 191)존재로서의 이해의 존재 안에서 분명해 졌다.
: 가장 본래적인 존재가능(을 향해)으로 있음은, 그러나 존재론적으로, Dasein은 자기존재에 있어 이미 그때마다 자기자신에 앞질러 있다는 것을 말한다.
: Dasein은 자기 존재에 있어 자기 | 자신의 하나의 가능성과 그때마다 이미 함께 놓여진다.
: 그리고 가장 본래적인 존재가능을 위한 그리고 본래성과 비본래성의 가능성을 위한 자유존재는 불안에서의 근원적이고 요소적인 응고에 있어 나타난다.
: Dasein은 그것이 아닌 다른 존재자와의 태도(verhalten, 192)로서가 아니라 그것이 자신인 존재가능(을 향한)으로의 존재로서 >자기를 넘어서(über sich hinaus, 192)있다.

: 자기를-앞질러-있음은 하나의 무 세계적인 >주관< 안에 있는 격리된 경향같은 어떤 것을 의미하는 것이 아니라 그-세계-안에-있음의 성격을 나타낸다.
: 그러나 이것에는 그것이 자기자신에 넘겨져서(überentwortet, 192)그 때 그 때 이미 하나의 세계 안에 (기투)던져져 있다는 것이 속한다.
: 그것의 자신에게 떠 넘겨짐(überlassenheit, 192)은 근원적으로 **불안** 안에서 구체적으로 나타난다.
: 그래서 자기를 앞질러 있음은 하나의-세계-안에서-이미-자기를-앞질러-있음(Sich-vorweg-schon-sein-in-einer-welt, 192)이라고 말하는 것이 보다 완전하게 말하는 것이다.
: 세계성을 구성하는 유의미성(Bedeutsamkeit, 192)의 지시전체는 그것 때문에-함(worum-willen, 192)에 있어 >고정<된다.
: Dasein이 문제삼는(관여하는)그것과 그 지시전체, 곧 >하기-위함(um-zu)<의 다양한 연관이 얽힘은 객관의 전재적 >세계<와 하나의 주관의 어떤 결합도 의미하지 않는다 - 그 얽힘은 오히려 Dasein의 근원적인 전체 틀의 현상적인 표현이다.
: Daein의 전체성은 …안에-이미-자기를-앞질러-있음으로서 명시적으로 뚜렷해진 셈이다. 달리말해서 실존함은 항상 현실적이다. 현실성을 통해서 본질적으로 실존성은 규정된다.
: 그리고 Dasein의 현실적인 실존은, 일반적으로 그리고 무차별적으로 그-세계-안의-가능-존재일 뿐 아니라, 이미 항상 배려된(besorgten, 192)세계에 몰입해 있다.
: …의 곁의 퇴락한 있음 안에서 명시적으로든 아니든 이해했든 아니했든 섬뜩한 앞에서의 도망이 고지된다.
: 대개는 잠재적인 불안(Angst, 192)과 더불어 섬뜩함이 은폐된다.
: 하나의 세계 안에는 배려된 세계 내부적인 용재자의 곁의 퇴락하는 존재가 함께 포괄된다.

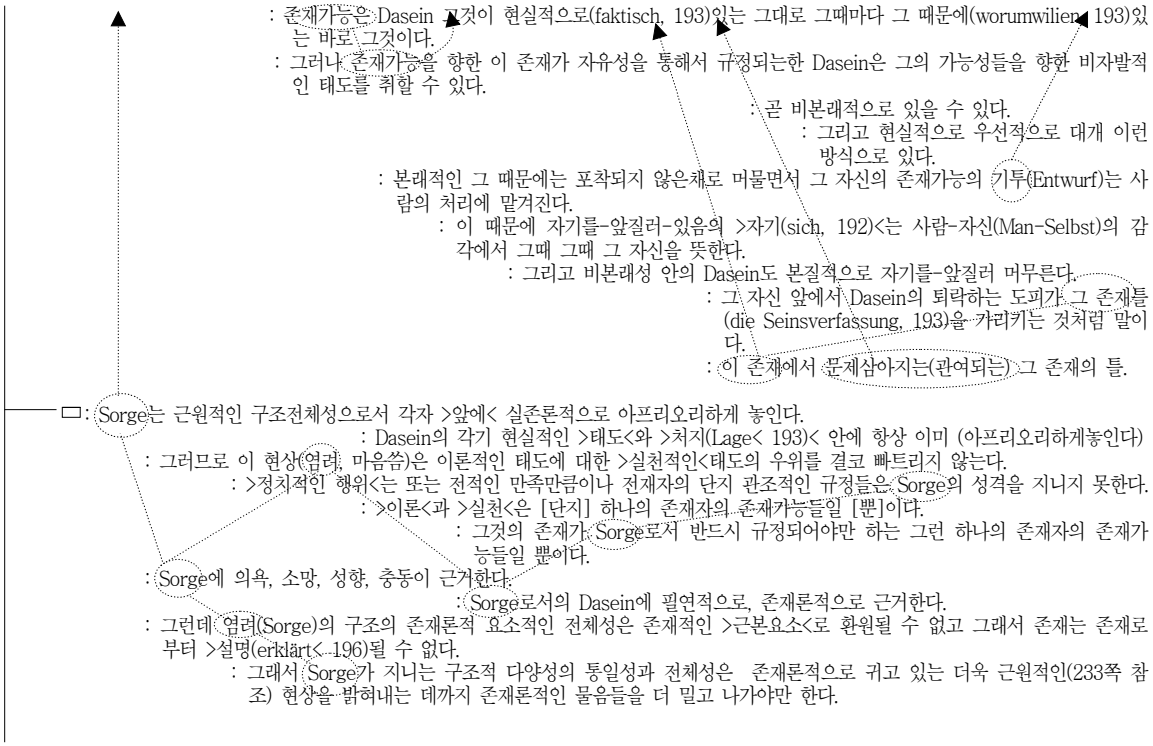
□: 그-세계-안에-있음은 본질적으로 Sorge(염려, 마음씀)이기 때문에,

: (이상의 분석에서) 용재자 곁의 존재는 배려(Besorgen, 193, 고려)로서 그리고 세계내부적으로 만나는 타자의 공동현존재와 공동존재는 고려(Fürsoge, 193)로서 파악 될 수 있다.
: 곁의 존재는 그것의 근본구조인 Sorge를 통해서 내-존재의 방식으로 규정되기 때문에 배려(Besorgen, 193)이다.

□: Sorge는 현실성과 퇴락과 분리된 실존성을 성격지울 뿐만 아니라 이러한 존재규정들의 통일을 포괄한다.
: 이 때문에 Sorge는 나 그 자신에 대한 고립된 태도(verhalten, 193)를 실천적으로 그리고 배타적으로 의미하지 않는다 - 그래서 배려(고려)와 고려(배려)에 유비적인 >자기염려(Selbst sorge, 193)라는 표현은 동어반복일 것이다.
: 염려는 자기에 대한 특별한 태도를 취할 수 없다.
: 이것은 자기를-앞질러-있음을 통해서 이미 존재론적으로 성격지워지기 때문이다.

□: Sorge의 다른 구조적인 두 계기(ㄱ)…안에-이미-있음과 ㄴ)…곁에 있음)가 이 규정 안에 함께 정립되 있다.
: 그런데 본래적인 존재가능을 향한(zu, 193)존재로서의 자기를-앞질러-있음에는 본래적인 실존적 가능성들을 향한(für)자유존재의 가능성의 실존론적-존재론적 조건이 놓인다.

자기를-앞질러-있음의 자기는 사람-자신을 가리킨다.
자기를-앞질러-있음 안에는 …안에-이미-있음과 …곁에-있음이 함께 정립해 있다.




Sorge의 존재론적인 감각으로서의 시간성[§65(323쪽) - Sorge와 Selbstheit(316쪽)]

[ 하나의 현상으로서의 Sorge(염려, 마음씀) 라는, 순수 존재론적-실존론적인인 말로 사용되는 명칭의 의의를 충족시키는 것은 이 존재, 곧 Dasein의 존재이다. 따라서 그-세계-안에-있음은 본질적으로 Sorge이다. 그래서 용재자 곁의 존재는 배려(고려)로서, 그리고 세계내부적으로 만나는 타자의 공동현존재와 함께있음(공동존재)은 고려(배려)로서 파악될 수 있다. 그리고 Sorge는 현실성과 퇴락과 분리된 실존성을 성격지울 뿐아니라, 이러한 존재규정들의 통일을 포함한다. 나아가서 이러한 존재규정들 안에는 염려(Sorge, 마음씀)의 다른 구조적인 두 계기, 곧 1) '…안에-이미-있음'과 2) '…곁에-있음'이 함께 정립해 있다. 이러한 염려는 근원적인 구조 전체성으로서 [Dasein] 자기 >앞에< 실존적으로 아프리오리하게 놓인다. 곧 Dasein의 각기 현실적인 >태도<와 >현실< 안에 항상 이미 아프리오리하게 놓인다.

나아가서 시간성은 이러한 염려의 존재론적인 감각이다 ]

Sorge는 Dasein의 존재이다. 그리고 이 존재는 Sorge라는 명칭의 의의를 충족시킨다. Sorge라는 명칭은 순수 존재론적-실존론적인 말로 사용되는 것으로서 그러나 배려 및 염려없음과 같은 존재적으로 의도된 각기 존재경향을 배제하며, 그의 있음에 있어 존재 자체에 관여하는 존재자인 Dasein의 존재란 이미-(세계내부적으로 만나는 존재자) *곁에-있음*으로서의-자기를-(그-세계)-*안에서*-앞질러-있음을 말하기 때문이다. 본질적으로 관여하는 이 존재구조를 우리는 자기를-앞질러-있음으로서 파악하며, *Sorge에는 1)…안에 있음과 2)…곁에-있음이라는 다*

*른 구조적 계기가 정립해 있으므로 그렇다.* 관여하다는 가장 본래적인 존재가능으로 자기를 기투하는 존재로서의 이해의 존재 안에서 분명해졌다. 그러나 가장 본래적인 존재가능으로 있다는 것은 자기존재에 있어 자기자신의 하나의 가능성과 그때마다 이미 함께 놓인 Dasein이 존재론적으로 이미 그때마다 자기존재에 있어 자기자신에 앞질러 있다는 것을 말한다. 그리고 가장 본래적인 존재가능을 위한 그리고 본래성과 비본래성의 가능성을 위한 자유존재는 불안에서의 근원적이고 요소적인 응고에 있어 나타난다. 이렇게 Dasein은 자신이 아니 다른 존재자와의 태도가 아니라 자신인 존재가능으로의 존재로서 >자기를 넘어서< 있다. *자기를-앞질러-있음*은 하나의 무 세계적인 >주관< 안에 겪리되 있는 경향같은 것이 아니라 그-세계-안에-있음의 성격을 나타낸다. 그러나 그-세계-내-존재에는 그가 자기자신에게 자기자신에게 넘겨져서 그때마다 이미 하나의 세계 안에 기투해(던저져)있다는 것이 속한다.  현존재가 자기자신에게 떠 넘겨짐은 이미 근원적으로 **불안** 안에서 구체적으로 나타난다. 그래서 자기를-앞질러-있음은 하나의-세계-안에서-자기를-앞질러-있음 이라고 말하는 것이 보다 완전하게 말하는 것이다. **세계성**을 구성하는 유의미성의 지시전체가 그것때문에(궁극목적)-함에 있어 >고정<된다. Dasein이 문제삼는(관여하는) 그것과 그 지시전체, 곧 >하기-위함<의 다양한 연관이 얽힘은 객관의 전재적 >세계<와 하나의 주관의 어떤 결합도 의미하지 않는다. 오히려 그 얽힘은 Dasein의 근원적인 전체 틀의 현상적인 표현이다.  그리고 Dasein의 전체성은 …안에-이미-자기를-앞질러-있음으로서 명시적으로 뚜렸해진다. 달리말해서 **실존**함은 항상 현실적이다. 현실성을 통해서 본질적으로 실존성이 규정된다. 그리고 Dasein의 현실적인 실존은 일반적으로 그리고 무차별적으로 그-세계-안의-존재일 뿐만 아니라 이미 항상 배려된 세계에 몰입해 있다. 분명하든 하지 않든, 이해 했든 안했든, 퇴락하면서 …곁에 이 있음 안에서 섬뜩함으로부터의 도망이 고지된다. 그러나 대개는 잠재적인 불안과 더불어 그 섬뜩함이 은폐된다. 세인의 공공성이 친숙하지 않는 것을 모두 억누르고 있기 때문이다. 그리고 하나의 세계 안에는 배려된 세계 내부적인 용재자 곁의 퇴락하는 존재가 함께 포괄된다.

따라서 본질적으로 Sorge는 그-세계-안에-있음이므로 [이상의 분석에서] 용재자 곁의 존재는 배려(고려)[11]로서, 그리고 세계내부적으로 만나는 타자의 공동현존재와 공동존재는  고려(배려)로서 파악될 수 있다. 곁의 존재는 그것의 근본구조인 Sorge를 통해서 내-존재 방식으로 규정되기 때문에 배려(고려)이다. Sorge는 현실성의 퇴락과  분리된 실존성을 성격지울 뿐만 아니라 이러한 존재규정들의 통일을 포괄한다. 이 때문에 Sorge는 나 그 자신에 대한 고립된 태도를 실천적으로 그리고 배타적으로 의미하지 않는다 그래서 배려(고려)와 고려(배려)에 유비적인 >자기염려< 라는 표현은 동어반복일 것이다. 염려(Sorge)는 자기에 대한 특별한 태도를 취할 수 없기 때문이다. 이것은 자기를-앞질러-있음을 통해서 이미 존재론적으로 성격지워지므로 그렇다. 그러나 이러한 존재

11) 배려 보다는 고려로, 고려 보다는 배려로 하는 것이 우리의 삶의 언어에 더 적합할 것 같다는 것을 '( )'는 뜻한다. 소광희 선생의 용어들을 여건 상 어쩔 수 없이 쓸 수 밖에 없음이 안타갑다. 하이데거의 핵심 용어들에 관한 그의 번역에는 순수하지 못한 그래서 불교적인 색채가 묻어 있으므로 더욱 그렇다. Sorge를 마음씀으로 옮기는 것은 하나의 좋은 그 본보기가 될 것이다.

규정 안에는 ㄱ)…안에-이미-있음과 ㄴ)…곁에-있음 이라는 다른 구조적인 두 계기가 함께 정립되 있다.

그런데 본래적인 존재가능을 향한 존재로서의 *자기를-앞질러-있음*에는 본래적인 실존적 가능성들을 향한 자유존재의 가능성의 실존론적-존재론적 조건이 놓인다. 존재가능은 Dasein 그것이 현실적으로 있는 그대로 그때마다 그 때문에 있는(자기목적으로 삼는)[12]바로 그것이다. 그러나 존재가능을 향한 이 존재가 자유성을 통해서 규정되는한 Dasein은 그의 가능성들을 향한 비자발적인 태도를 취할 수 있다. 곧 비 본래적으로 있을 수 있다. 그리고 현실적으로 우선적으로 대개 이런 비 본래적인 방식으로 있다. 그런데 본래적인 그 때문에 포착되지 않은 채로 머물면서 그 자신의 존재가능의 기투는 사람의 처리에 맡겨진다. 이 때문에 자기를-앞질러-있음의 >자기< 는사람(세인, 世人)-자신의 감각에서 그 때 그 때 그 자신을 뜻한다. 그러나 비본래성 안의 Dasein도 본질적으로 자기를-앞질러 머무른다. 그 자신 앞에서 Dasein의 퇴락하는 도피가 이 존재에서 문제삼아지는(관여하는) 그 존재틀을 가리키는 것처럼 말이다.

[본디] Sorge는 근원적인 구조 전체성으로서 각자 >앞에< 실존론적으로 아프리오리하게 놓이다. Dasein의 각자 현실적인 >태도<와 >처지< 안에 항상 이미 (아프리오리하게 놓인다) 그러므로 Sorge라는 이 현상은 이론적인 태도에 대한 >실천적인< 태도의 우위를 결코 빠트리지 않는다. >정치적인 행위< 또는 전적인 만족만큼이나 전재자의 단지 관조적인 규정들은 Sorge의 성격을 지니지 못한다. >이론<과 >실천<은 단지 하나의 존재가능일 뿐이다. 그것의 존재가 Sorge로서 반드시 규정되어야만 하는 그런 하나의 존재자의 존재가능일 뿐이다.

의욕, 소망, 성향, 충동은 Sorge에 근거한다. Sorge로서의 Dasein에 필연적으로 존재론적으로 근거한다. 그런데 염려(Sorge)의 구조의 존재론적인 요소적인 전체성은 존재적인 >근본요소<로 환원될 수 없고 그래서 존재는 존재로부터 >설명<될 수 없다. 그래서 Sorge가 지니는 구조적 다양성의 통일성과 전체성은 존재론적으로 쥐고 있는 더욱 근원적인 현상을 밝혀내는 데 까지 존재론적인 물음들을 더 밀고 나가야만 한다.

Sorge의 존재론적인 감각은 시간성이다.

[(소광희감수 182-185) 하이데거는 이상과같이 살펴 본 세계-내-존재의 구체적·개별적인 존재양식들을, 즉 그 구성적인 계기들[개시성(심정성과 이해와 말·언어) 그리고 세계-내-존재인 현존재의 일상적인 모습(퇴락한 세인의 개시성의 양태)인 잡담과 호기심과 애매성(같은 책, 178)]을 '전체성'이라는 관점에서 포괄적으로 종합한다. 그 전체성을 그는 '마음씀'이라고 정리한다. 세계-내-존재는 마음씀이라고 하는 존재에 적합하도록 짜여져 있다.

<마음 씀>

세계-내-존재의 전체성인 이 '마음씀'(Sorge)이란 어떠한 것인가, 하이데거는 이 미음씀을 특별히 '현존재의

12) 이 경우의 '( )'은 각주 5번의 '( )'와는 그 반대를 뜻한다. 다시 말해 괄호 안의 번역이 소광희 선생의 번역이다.

존재'라고 규정한다. 이 명칭에서 이미 짐작되듯이 마음씀은 지금까지 살펴본 평균적·일상적 세계-내-존재의 개별적 계기들을 포괄적으로 수렴하는 하나의 통일된 현상이다. 그 구체적인 내용을 살펴보자.

그는 이것이 하나의 실존론적·존재론적인 근본현상으로서, 근원적으로 통일적인 현상임을 분명히 한다. 통일적이란 그 전체 안에 이미 숨어 있다는 것이며, 모든 구조계기를 각각의 구조상의 가능성에 있어서 존재론적으로 기초지우고 있는 것임을 뜻한다.

먼저 있을 수 있는 오해가 배제되어야한다. 즉 마음씀은 요소들의 조립에 의해서는 현상적으로 달성될 수 없는 것이며, 지금까지 획득된 것을 긁어 모아서 정리하는 것도 아니며, 인간의 어떤 이념으로부터 연역되어서도 안 되는 것이다. 마음씀은 어디까지나 현존재의 모든 현사실적인 태도나 상태에 실존론적으로, 그리고 아프리오리하게 선행하고 있는 것이며, 그 모든 것 안에 항상 숨어 있는 것이다. 그러한 것이기 때문에 마음씀은 의지, 소망, 갈망, 성벽, 충동이라는 현상으로부터 도출될 수는 없으며, 오히려 이 모든 것이 이 마음씀 안에 그 근거를 지니고 있다. 따라서 그것은 단순한 걱정, 우려도 아니며, 근심도 아니다.

이렇게 해서 마음씀은 단적으로, 현존재가 "[세계내부적으로 만나게 되는 존재자의] 곁에 있는 존재로서 자신에 앞서 [세계]안에서 이미 존재하고 있다는 것(Sich-vorweg-schon-sein-in-[der-Welt-]als-Sein-bei[innerweltlich begegnendem Seinden])"(SZ 192, 196쪽)이라고 정식화된다. 이 정식화는 마음씀이 이 세 가지의 계기 즉 '현사실성(피투성)', '실존성(기투성)', '퇴락'에 의해 구성된다는 것을 가리킨다. '곁에서의 존재'라는 것이 '퇴락'이며, '자신에 앞서 존재한다'는 것이 '실존성'이며, '안에서 이미 존재한다'는 것이 '현사실성'이다. 간단히 돌이켜보면, '퇴락'이란 "세계"와 타인의 공존재에 몰입해 있는 비본래적인 현존재의 존재양식이었고, '실존성'이란 가장 고유한 자신의 존재가능을 향해 기투하면서 관련하는 존재 즉 이해라는 존재양식이었으며, '현사실성'이란 현존재가 자신의 뜻과는 무관하게 이미 세계 안에 던져져 있다고 하는 존재양식이었다. 이 현상들은 각기 독립된 개별적인 계기들을 그저 나열해서 연결하고 있는 것이 아니다. 이 세 가지의 계기 안에는 하나의 근원적인 연관이 생생하게 활동하고 있어서, 이 연관이 구조 전체의 전체성 즉 마음씀을 이루고 있는 것이다. 따라서 그는 마음씀이 현사실성과 퇴락으로부터 분리된 실존성만을 성격지우고 있는 것이 결코 아니며, 이들 세 가지 존재규정의 통일을 포괄하고 있다고 강조하는 것이다[13].

그런데 하이데거는 이러한 마음씀이 '불안(Angst)'이라는 '근본심정성'에 있어서 분명히 밝혀질 수 있다고 설명한다. 불안이란 물론 단순한 두려움을 말하는 것이 아니다. '불안해하는 것'은 '심정성'으로서 세계-내-존재'의 한 방식이며, 불안의 '대상'은 '피투된 세계-내-존재' 자체이며, 불안의 '이유'는 '세계-내-존재가능'이다. 바로 이 불안을 지반으로해서 현존재의 구조 전체의 전체성의 존재가, 예컨대 이 불안의 '단독화'라고 하는 성격이, 현존재를 그 퇴락으로부터 건져내어 본래성과 비본래성을 현존재의 존재의 두 가지 가능성으로서 현존재에게 드러나게

13) 하이데거는 '마음씀'에 관한 이러한 견해가 그 자신의 안출에 의한 것이 아니며, 예컨대 'cura의 우화'와 같이 '선존재론적인 증언'이 있다고 하여 그것을 소개하고 있다(SZ 42절 참조)

한다는 식으로 개시 될 수 있다. 존재론적으로 독특한 역할을 수행하느 이 불안에 관한 논의는 1929년의 형이상학이란 무엇인가?에서 주제적으로 전개된다.

이상과 같이 하이데거는 '현존재의 존재'를 해명하고 있다. 단 지금까지 살펴본 것은 어디까지나 '일상성'의 차원에서 본 현존재의 존재였다. 따라서 그것은 어디까지나 '비본래적'이고 '비전체적'이고 '비근원적'인 것을 충분한 것이 아니라고 그는 본다.

그래서 하이데거는 '일상성'으로부터 '비일상성'으로 시선을 돌린다. 그렇게 해서, 제1편에서 소홀히 한 현존재의 '전체존재'와 '본래적 존재'를 밝히고 나아가 양자의 '가능적 연관'을 해명함으로서, 현존재의 '근원성'을 파악하며 현존재의 존재의미의 어떤 근원적인 해석을 위한 현상적으로 충분한 지반을 확보해 나가려한다. (물론 궁극적으로는 이 근원적 해석을 통하여 존재일반의 의미에 대한 물음의 대답을 얻고자 하는 것이 그의 의도임은 말할 것도 없다.) 그 결과 현존재의 존재의 의미는 결국 '시간성'(Zeitlichheit)으로서 해명된다.

그런데 이 '시간성'에 관련된 내용은 '시간'의 개념과 관련하여 따로 살펴볼 필요가 있으므로 잠시 미루어두기로하고(201-226쪽), 여기서는 우선 그 결론에 이르는 논의의 전개과정만을 간략하게 추적해 보기로 한다.

현존재의 존재를 그 가능적인 본래성과 전체성에 있어서 밝혀나가기 위해, 제2부에서 하이데거가 가장 먼저 제시하고 있는 것은 현존재의 '전체존재'이다]

**66) Heidegger 철학에서 現存在의 本來性(Eigentlichkeit)과 非本來性(Uneigentlichkeit)을 區別하는 기준은 무엇인가(1991석사1학기) - Heidegger 철학에서 現存在의 本來性(Eingentlichkeit)과 非本來性(Unenigentli-chkeit)을 구별하는 기준은 무엇인가(1992석사1학기) - 하이데거는 현존재의 본래성과 비본래성을 구별하는데 그 구별의 준거에 대해 설명하시오(1994박사1학기) - Heidegger가 말하는 '본래성'과 '비본래성'의 구분의 기준은 무엇인가(1996박사1학기)?**

[ Text : ]

[(소광희 감수, 185-191)현존재의 존재를 그 가능적인 본래성과 전체성에 있어서 밝혀나가기 위해, 제2부에서 하이데거가 가장 먼저 제시하고 있는 것은 현존재의 '전체존재'이다.

<가능적 존체존재 : 죽음에의 존재>

.....

<본래적 존재>

'근원성'의 차원에서 보여지는 현존재의 존재로서 다음으로 하이데가가 지적하고 있는 것은 '본래적 존재'(eigentliches Sein)라는 것이다. 이것은 어떠한 것인가.

'본래적 존재(=본래성)'는 '비본래성'(Uneigentlichkeit)[14]과 함께 현존재의 두 가지 '존재양태'(Seinsmodi)중의 하나이며, 또한 '존재가능'(Seinkönnen)중의 하나이다. 단적으로 말해 이것은 현존재의 고유한 참모습으로, '비본래성', '일상성'으로부터 벗어난 현존재의 특별한 존재방식을 가리킨다. 이것은 말하자면 가장 고유한 자기를, 자기자신쪽으로부터, 자신의 짊어지워져 있음(Schuldigsein)에 있어서, 자신 안에서 행위하게 한다는 것이다[15]. 즉 세인의 어떤 실존적인 변양, 이것이 '본래적인 자기존재'인 것이다.

그런데 이러한 '현존재의 실존의 본래성의 근본틀'은 현존재 자신 안에서 개시된다. 그것은 현존재 자신의 '결의성'(Entschlossenheit)이라는 개시성에 있어서 개시된다는 것이다. 이 '결의성'이라는 개시성은 불안이라는 심정성과, 가장 고유한 짊어지워져 있음으로 향하는 자기 기투로서의 이해와, 침묵으로서의 말함에 의해 구성된다. 즉 그것은 가장 고유한 짊어지워져있음을 향하여 침묵한 채 불안에의 준비를 하고 자신을 기투하는 것이다.

이 '결의성'은 다름아닌 '양심을 갖고자 의지하는 것'(Gewissenhaben-wollen)을 말한다. '양심을 갖고자 의지하는 것'이란 자기존재라는 것의 선택을 실존적으로 선택한다는 것이며, 양심의 부름에 대응하는 하나의 가능적인 듣기로서의 호소의 이해이다.

그런데 여기서 하이데거가 말하는 '양심'(Gewissen)이란 일반적으로 말하여지는 윤리적인 양심이 아니다. 그것은 존재론적으로 하나의 특별한 의미를 갖는 것으로서 현존재의 한 근원적인 현상이며, 사물적으로 생겨나와 때로 사물적으로 존재하는 사실이 아니라 오직 현존재라고 하는 존재양식에 있어서만 존재하는 바의 현사실이다.

이러한 '양심'은 무엇인가를 이해하도록 알려주는 즉 개시하는 작용을 하기 때문에, 바로 이점 때문에 양심은 '부름'(Ruf)이라는 성격을 갖는다. 바로 이 '양심의 부름'이 가장 고유한 짊어지워져 있음에로 불러 연다고 하는 방식으로, 형존재의 가장 고유한 자기존재가능을 향하여 현존재를 불러들인다.

이러한 부름에로의 대응이 곧 '결의성'이며, *이 결의성에 있어서 현존재는 '비본래성'으로부터 벗어나 '본래적 존재가능'을 자기에게 가능케 한다는 것*이 증시된다.

<본래적인 전체존재가능 : 선구적 결의성>

---

14) 이 '비 본래성'은 그 어감 때문에 '근소한 존재'라든가 '존재의 저급한 정도'라든가 하는 식으로 해석되기 쉽지만, 결코 그러한 것이 아니다, 오히려 현존재의 '가장 충실한 구체화', 그 '다망, 활가. 이해, 관계, 향유력'에 있어서 현존재를 규정할 수 있다고 하는 적극적인 의미를 지닌다(SZ, 43쪽 참조 ; 소광희 감수, 168쪽)

15) 이것은 현존재가 '누구에게 빚지고 있다'든지 '무언가에 책임이 있다'든지 하는 통속적인 의미에서의 '죄를 범한다'는 뜻이 아니라, '피투성의 구조에 있어서도, 또한 기투의 구조에 안에서' 본질상 숨어있는 '무력함'(Nichtichk

-eit)즉 '자기자신의 일이면서도 그것이 자기자신에 의한 것이 아니다(SZ 284쪽 참조)라고 하는 '현존재의 존재양식', '현존재의 존재'를 말한다.

이렇게 해서 하이데거는 현존재의 '본래적인 전체존재가능'(eigentliches Ganzeinkönnen)이라는 것을 제시한다. '본래적 전체존재가능'이란 결론적으로 말해 현존재가 자신을 자기 자신에로 회복하여 자기 자신에게 당면시키는 그런 현존재의 존재방식, 즉 자기자신의 고유한 본모습에 직면하게 되는 것을 가리킨다.

하이데거는 이러한 '존재가능'이 단적으로 '선구적 결의성'(vorlaufende Entschlossenheit)이라고 한다. 즉 선구적으로 결의하는 것이 다름 아닌 본래적으로 전체존재할 수 있음이라는 것이다.

이 선구적 결의성은 '죽음을 향한 본래적 존재'로서의 '선구'와 '양심을 갖고자 의지하는 것'으로서의 '결의성', 이 두가지 '사이'의 가능적 연관에서 성립된다. 그것들은 억지로, 외면적으로 함께 결합하는 것이 아니라, 그 근본에 있어 연관되어 있다. 즉 '결의성'은 자신의 가장 고유한 실존적인 존재경향 자체 안에서 선구적 결의성을 자신의 가장 고유한 본래적 가능성을 향해 자신을 기투하지마자 자신의 본래성 안으로 자신을 데려가게 되다. '결의성'은 죽음을 향한 선구에 있어서 비로소 자신에게 귀속되어 있는 본래적인 확실성을 획득한다.

요컨대 선구성과 결의는 근본적으로 서로 얽혀 있어서 죽음을 앞질러 생각해 보는 것이 필연적으로 자신의 본모습에 직면하게 한다는 것이다. 자신의 죽음을 생각하면서 한가롭게 세상에 빠져 있을 사람이 있겠는가.

이러한 '선구적 결의성'으로서 현존재의 존재의 '본래성'과 '전제성' 즉 '근원성'이 보여지게 된다는 것이 하이데거의 지적이다.

<현존재의 존재[의미] : 시간성>

다음으로 하이데거는 현존재의 '존재'의 '의미', 아니 어떤 점에서는 '현존재의 존재'로서 '시간성'(Zeitlichkeit)이라는 것을 제시한다. 현존재는 시간적으로 존재한다는 것이다. 그는 이 '시간성'이라는 것이 현존재의 존재인 '마음씀'의 세가지 계기를 근저에서 통괄하고 있으며, 뿐만 아니라 현존재의 기초적인 구조들 모두가 '시간적'이며, '시간성의 시숙의 양태들'이라고 본다. 따라서 이것이 현존재의 존재를 '가능하게 하는 것', 그런 뜻에서의 '의미'(Sinn)라고 보고, 현존재의 일상적·비본래적인 세계-내-존재-로 다시 돌아가, 그것들을 시간성에 준거하여 보다 근원적인 형태로 살펴나간다. 이 시간성의 문제는 주과제인 존재 이해의 지평으로서 특별히 중요한 만큼 뒤에서 따로 상세히 살펴 보기로 한다(201-226쪽)]

**80) Bergson의 「창조적 진화」에서 지성(intelligence)과 본능(instinct)이 상호 대비되는 대목을 논평하시오 (1998년1학기).**

**[ Text ]**

지성과 본능

: 생명의 진화의 주요 방향들 - 무 감각(torpor, vii), 지성, 본능(2장 3절 제목)

: 지성과 본능은 대립대치만(opposite, 149)보완적이다 - 이 둘은 사물이 아니라, 경향(tendencies, 151)들이다 - 그리고 정의되는 것들이 아니다.

지성

: 인위적인 대상(특히 도구를 만들기 위한 도구(tools, 154))을 만드는, 만들어진 것들을 변형시키는 능력(faculty, 153).

: 완전한 지성은 非유기적인(inorganized, 155)도구를 만들고 사용하는 능력.

: 손으로 다루기 힘든, 불완전한 도구임.

본능

: 유기적인 몸을 도구(instrument, 154)로 사용하는 능력 - 살아있는 질료를 조작하는 활동(works)

: 완전한 본능은 유기적인 도구들을 사용하는 심지어 성하는 능력.

: 손에 적절한, 스스로 만들고 회복하는 도구임.

: 이 도구는 거의 바꾸어질 수 없는 구조를 지님.

: 이러한 구조의 변경은 종(speceis, 155)의 변경을 포함한다.

: 그래서 본능은 필연적으로 종화(種化)된다.

: 종적인 대상을 위해 종적인 도구를 쓴다(utilization)

: 어느 것이 자연을 더 많이 지배(empire, 156)하여 생물을 보호하는지 예측하기 힘들정도로 이 두 도구는 균형을 이룬다-장단점이 있다.

: 이 둘은 생명으로부터 나오는 것들이다. 생명이 자신의 과정 도중에 내어 놓는(deposits, 151)것들이다.

: 유기체의 생명은 물질세계로부터 어떤 사물들을 획득하려는 노력(effort, 151)이다. 그래서 우리는 지성과 본능 안에서 이런 노력의 다양성(diversity, 151)을 본다.

: 무활성(inart)의 질료 위에로의 행위의 두 가지 다른 방법들로 우리는 본다.

: 본능과 지성은 요소적인 조건에서는 질료의 죄수(prisoner, 156)들이었을 것이다.

: 본능은 곤충의 본능(과 지성) 보다 더 지성에 가까웠을(nearly approaching, 156) 것이고 지성은 척추동물의 지성(과 본능) 보다 더 본능에 가까웠을 그러한 조건.

: 그러나 생명의 내재적인 힘(force, 156)은 조직(organisms)의 한계 때문에 제한 되어져 본능과 지성 이 양자를 한꺼 번에 발전시킬 수 없었을 것이다.

: 그래서 생명의 그 힘은 질료세계에 행위하는 두 가지 양상(mode, 156)중의 어느 하나를 선택했다.

: 유기적인 도구를 창조함으로서 이러한 행위를 직접 할 수 있거나,

: 요구된 자연스런 그러한 도구를 소유함 대신에 비유기적인 질료의 어떤 모양을 빚는 식으로(by fash-ioning, 157) 도구를 구성함에 의해서 그러한 행위를 할 수 있다.

: 그러나 자연은 이 두 가지 사이에서 반드지 망설(hesitated, 158)인다.

: 어러한 행위는 혼적인(psychial, 158)행위의 두 가지 양상이다.

: 따라서 지성과 본능은 발전할수록 비록 결코 분리 될 수는 없지만 갈라진다(diverge, 156).

: 곤충의 가장 완전한 본능은 희미한(gleams, 156)지성을 필요로하지만 지성은 이 보다 더한 본능을 필요로 할 것이다. 조잡한 질료의 모양(to shape, 156)을 뜨는 힘은 동물이 하기 힘든 이미 고도의 조직화를 포함하기 때문이다.

: 여전히 본능은 척추동물 [등]의 혼적인(psychial, 157)행위의 토대를 형성하며, 그 위에서 지성은 들어 앉을 것이다.

: 그래서 가능한 본능없이 할 수 있는데까지 발버둥치다가 단지 **사람** 안에서만 지성은 완전한 자기-자리(self-possession, 157)를 획득한다.

: 대신에 적과 추위와 배고픔으로부터 벗어나기 위한 자연적인 수단의 불충분성에 의해 그 승리는 체포된다.

: 이러한 불충분성이 지성과 본능의 마지막 분깃-점(the final leave-taking, 158)이다.

: 본능과 지성은 동일한 문제의 두 다른(divergent, 158)해결들을 나타낸다-이 문제에 본능과 지성은 똑 같이 적합하다.

: 생물의 의식은 잠재적인 행위성와 실제적인 행위성 사이의 산술적인(artimetical, 160)차이로서 정의될 수 있으리라. 의식은 표상과 행위 사이의 간격을 측정한다.

: 타고난 한, 지성은 하나의 형상(form, 164)의 앎인 반면 본능은 하나의 질료의 앎을 함축한다-무엇이든 타고난 앎은 처음에는 사물들(things, 163)에 두 번째는 관계들에 연관된다.

: 비록 그 자체로는 결코 발견할 수는 없지만 지성만이 추구할 수 있는 것들이 있다. 바로 이것들을 본능만이 발견할 수 있을 것이다. 그러나 본능은 그것들을 결코 추구(seek, 167)할 수는 없다.

## 본능과 지성의 선택된 도구적인 행위-분리는 아니나 갈라진다

자연의 손들을 떠나자마자 우리의 지성은 비유기적인 덩어리(unorganized solid, 169)를 그 주요 대상으로 지닌다-지성은 단지 **불연속적**인(discontinuous, 170)것만의 선명한 관념을 형성한다-단지 비유동적인(immobility, 171)것만의 선명한 관념을 형성한다[이러한 로고스로부터 이제 지성과 본능 이 양자가 아니라 단지 지성만의 기능에 대한 설명이 시작된다 그리고 지성만의 기능에 대한 설명에 이어 본능만의 기능에 대한 설명이 이어진다.

저항하는 질료로부터 생명이 사물을 획득하려는 노력하는 가운데 나오는 그 생명의 경향들이 지성과 본능이다. 따라서 사물들이 아니다. 그래서 우리는 무활성의 질료에로의 이러한 노력의 행위의 두 가지 다른 방식을 지성과 본능에서 본다. 본능은 곤충의 본능 보다 더 지성에 가까웠을 것이고 지성은 척추 동물의 지성 보다 더 본능에 가까웠을, 그리고 그러한 지성과 본능은 질료의 죄수였을 그러한 요소적인 상황에서 **생명**(의 내재적인 힘)은 기관의 한계 때문에 제한되어져 본능과 지성 이 양자를 한꺼번에 발전(진화)시킬 수 없었을 것이다. 그래서 생명은 망설이다가 행위의 이 두 방식 중 어느 하나를 선택한다. 그래서 유기적인 도구를 창조함으로서 이러한 행위를 직접할 수 있는 방식을 선택하든지 아니면 요구된 자연스런 도구를 소유함 대신에 비유기적인 질료의 어떤 모양을 빚는 식으로 도구를 구성함에 의해서 그러한 행위를 간접적으로 할 수 있는 방식을 선택할 것이다. 이러한 선택의 결과 지성과 본능이 그 생명으로부터 나온다.

지성은 인위적인 대상( 특히 도구를 위한 도구)를 만드는, 그리고 만들어진 도구를 변형시키는 능력인 반면 본능은 유기적인 도구를 사용하는 능력으로서 살아있는 질료를 조직하는 활동이다. 그리고 완전한 지성은 비 유기적인 도구를 사용하는 능력인 반면 완전한 본능은 유기적인 도구들을 사용하는 심지어 구성하는 능력이다. 그런데 인위적인 도구는 다루기 힘든 불 완전한 것인 반면, 유기적인 도구는 스스로 만들고 회복하는 적절한 도구이다. 이러한 유기적인 도구는 거의 바꾸어질 수 없는 구조를 지닌다. 그 구조의 변경이 **종**(種)의 변경을 함축할 정도로 말이다. 그래서 본능은 필연적으로 종화(種化)된다. 종적인 대상을 위한 종적인 도구를 사용하는 것이 본능이다. 그러나 이러한 두 가지 도구는 어느 것이 자연을 더 많이 지배하여 생물을 보호하는지 예측하기 힘들정도로 균형을 이룬다. 다 그 장 단점이 있다.

그래서 비록 결코 분리될 수는 없지만 지성과 본능은 생명의 진화(발전) 속에서 갈라진다. [예를들어] 곤충의 가장 완전한 본능은 희미한 지성을 필요로 하지만 지성은 [본능이 지성을 필요한 만큼 보다 더] 많이 본능을 필요로한다. 조잡한 질료의 모양을 뜨는 힘은 동물이 하기 힘든 이미 고도의 조직화를 포함하기 때문이다. 그렇지만 여전히 본능은 [예를들어] 척추 동물의 혼적인 행위 토대를 형성하며, 그 위에 지성은 들어 앉는다. 그래서 가능한 본능없이 할 수 있는데 까지 발버둥치다가 단지 **사람** 안에서만 지성은 완전한 자기-소유를 획득한다. 대신에 그 승리는 적과 추위와 배고픔으로부터 벗어나기 위한 자연적인 수단의 불 충분성에 의해 체포된다. 그리고 이러한 불 충분성이 지성과 본능의 마지막 분기-점이 된다.

그래서 본능과 지성은 동일한 문제의 두 갈라진 해결들을 나타낸다. 그러나 이 문제에 본능과 지성은 똑 같이 적합하다.

그리고 생물의 의식은 잠재적인 행위와 실재적인 행위 사이의 산술적인 차이로서 정의될 수 있다. 의식은 표

상과 행위 사이의 간격을 측정한다.

나아가서 타고난 한, 지성은 어느 형상 하나의 앎인 반면 본능은 어느 질료 하나의 앎을 함축한다. 무엇이든 타고난 앎은 처음에는 사물들에 그리고 두 번째는 관계들에 연관된다.

그리고 비록 그 자체로는 결코 발견할 수는 없지만 지성만이 추구할 수 있는 것들이 있다. 바로 이것들을 본능만이 발견 할 수 있을 것이다. 그러나 본능은 그것들을 결코 추구할 수는 없다.

나아가서 자연의 손을 떠나자마자 우리의 지성은 비 유기적인 덩어리를 그 주요 대상으로 지닌다. 그리고 지성은 단지 **불 연속적인** 것만의 선명한 관념을, 비 유동적인 것만의 선명한 관념을 형성한다. [이러한 로고스에 이어 베르그송은 이제 지성과 본능 이 양자가 아니라 단지 지성만의 기능에 대한 설명을 시작한다. 그리고 지성만의 기능에 이어 본능만의 기능에 대한 설명이 이어진다]

**79) 베르그송의 『창조적 진화』에서 無 개념이 비판되는 논거는 무엇인가? 베르그송 철학의 근간이 드러날 수 있도록 논하시오(1997년1학기) - 81) Bergson의 『창조적 진화』에 나오는 '무'(nèant) 개념에 기초한 서양 철학사 비판을 서술하시오(1997년2학기) - 82) 베르그송의 무 개념 비판에 대하여 논하시오(1999년1학기, 2000, 2) - 83) <창조적 진화>에서 베르그송이 플라톤철학을 비판하는 대목을 논하시오(1998년 2학기).**

**[ Text ]**

: 무 관념 안에서 우리는 모든 것들의 무화(abolition, annihlation, 747, 324)를 본다

**무 개념 비판** = 우리는 '1)'과 '2)'를 보여줌으로서 환상(Illusion, 747)을 제거해야 한다.

1)무 관념(ieée de Rien, 747)은 자기 파괴적(destrustive, 747, 324)이고, 단지 단어인 것으로 환원된다는 것을, 2)그리고 이와는 반대로 무가 진실로 하나의 관념이라면 우리는 그 안에서 모든 것의 관념 안에서 발견되는 것 만큼의 내용(matter)을 본다

: 자기 충족적인 실재성이 반드시 지속에 낯선 실재성인 것만은 아니다. 만약 우리가 있는 것의 관념에 도달하기 위해서 제로(nought, 324)의 관념을 통과한다면 非 시간적인 논리적 또는 수학적인 본질의 있는 것에 우리는 부딪힌다. 결국 실제적인 것의 정적(static, 324)인 개념에 우리는 부딪힌다.

: 각기 것이 영원성 속에서 일회적으로 주어져(given once for all, 324)나타난다.

: 부분적인(patial, 321)제로(영) 또는 텅빔(void, 321)

: 환상임(illusion, 324) ↔ 텅빔을 실재성(reality, 324)이 채우며, 그러기에 각기 것의 부재(absence, 324)로서 간주되는 텅빔. 무(nothing, 324), 설령 사실은 그렇지 않더라고, 모든 것들 이전에 미리 존재(pre-exist, 324, 300)해야 한다.

: 이러한 환상은 고정적인 것(the stable, 297)에 의해서 비 고정적인 것을, 부동적인 것에(the immobile)의해서 움직이는 것을 생각할 수 있다고 하는데서 성립한다.

: 그러나 우리는 제로라는 유령(phantom, 322)에 먼저 호소함이 없이, 곧 우회적으로가 아니라 직접 우리는 있는 것을 반드시 생각해야만 한다.

: 유령은 그 자체 자신과 우리 사이에 끼어 있다.

2)존재하는 것으로 간주되는 대상(object, 311)의 관념 안에 있는 것 만큼 존재하지 않는 것으로 간주되는 대상 안에도 있다 - 덜 있는 것이 아니다.

: 존재하지 않는 대상의 관념은(덩어리로 취하여진 현실적인 실재성에 의한 존재하는 대상의 배제(exclusion, 311)의 표상(the representation)과 더불은 덧 붙혀짐(in addition)이러한 존재하는 대상의 관념이기 때문이다-필연적으로 그렇다-.

: 존재하지 않는 대상(non-existant) A를 표상한다는 것은 이러한 대상의 관념에 어떤 것을 덧 붙힘(madding, 310)안에서 성립한다.

: 현실적인 실재성 일반에 의한 이 특별한 대상의 배제의 관념을 덧 붙힌다.

: 그래서 존재하지 않는 'A'를 표상한다는 것은 먼저 그 대상을 생각하고 그 결과 존재하는 것으로 생각한다는 것이다 - 양립할 수 없어 그것 대신에 들어 앉은 다른 실재성을 생각한다는 것이다.

: 그러나 이 실재성을 뚜렷하게 표상할 필요는 없다.

: 표상한다는 것은 어떤 대상을 비 실재적인 것이라고 선언 하는 행위(act, 310) - 이 행위를 통해서 우리는 실재적인 것 일반의 존재를 정립(posits, 310)한다.

: 전체적으로 이상적인 존재 - 단지 가능한 것(possible, 311)의 존재일 뿐임.

: 다시 말해 그 대상으로부터 존재의 각기 종류를 빼앗는 것이 아니다 - 필연적으로 어떤 대상의 표상은 존재하는 대상의 표현이기 때문이다.

: 'not'를 덧 붙힌다는 것은 전적으로 지성적인 작업일 뿐이다 - 마음 바깥에 나타나는 것과는 독립적임

: 그것이 포함하는 것의 거부(rejection, 312)를 규정한다.

: 각기 것을 정신적으로 무화한다(annihilate, 312) - 그것의 무화를 명령하는 단지 사실에 의해 무화한다.

: 무화의 관념은 순수한 관념이 아니다 - 우리가 과거에 그것을 유감스러웠던 것(as regrettable, 320)으로 간주했다는 것을 함축한다.

: 첫 번째 반만을 단지 숙고하는 마음에 의해서 거부할 때는 우리는 대치함(319). 대치의 현상이 둘로 나뉠 때 무화의 관념이 발생한다.

: 단지 첫 번째 반만에 관심을 갖고 모든 느낌과 모든 관심을 억눌러서, 그 현재의 상태로서 우리에 찍인 것이 다시 우리 앎과 더불어 새롭게 되면서 흐르는 실재 이외의 어떤 것도 남지 않기 때문에 그렇다.

: 무화로부터 더 일반적인 작업인 부정에로에는 단지 새로운 한 단계만이 있다.

: 있는 것의 대조(contrast, 321)-있었던 것 뿐 아니라 있었을 것을 제시하는 것.

: 그 대조를 있었을 것의 기능으로서 표현한다 - 있는 것의 기능(function, 321)이 아님

: 부정은 정확히 긍정에 대칭적(symmetrical, 321) - 반대적인(contrary, 315)방향.

: 부정은 긍정처럼 관념을 창조하는 힘을 지닌다 - 자기 충족적이다(self-sufficient, 312).

: 그러나 긍정과는 달리 부정적인 관념이다 - 곧, sui generis( 740, 315, 고유하게)하게 관념을 창조하는 힘을 부정에게 부여함은 헛일이다. 부정의 고유한한 특성은 'ㄱ)'에 'ㄴ)'을 덮어 씌우는 것임(superimposing(315)

: 'not'이 긍정에 붙혀질 때 두 가지 규정된 작용이 수행됨 - 이 두 작용에는 긍정이외에는 어떤 것도 있지 않음

: ㄱ) 동료가 긍정하는 것에 관심을 지님

: ㄴ) 무 규정적인 다른 긍정을 주장하게 됨

# 텅빔은 없다 - 이 유령은 사회적인 느낌 때문에 생겨난다

: 하나를 긍정, 다른 것을 긍정 ..... 모든 것의 관념을 형성. 하나를 거부(denying, 312), 다른 것을 거부 ..... 무의 과념에 도달한다. : 거부는 가능한 긍정을 제쳐놓음을 통해 성립한다 - 거부할 때 어떤 교훈(lesson, 312)을 줌.

: 긍정의 마음의 완전한 작용 - 하나의 관념을 완성하는데 성공함 : 부정은 지성적인 행위이 반(半)일 뿐이다 - 다른 반은 무 규정적인 미래로 이해되어져 제거 된다. 다시 들어서는 무규정적인 다른 긍정판단이 필요함.

: 긍정은 순수하게 지성적인 작용임 : 부정에는 지성적이지 않은 요소가 끼어듬 - 이 요소로 인해 부정 자신의 특성을 얻음

: 긍정은 직접 사물(thing, 313)을 담지한다 : 부정은 사이에 끼어든 긍정을 통해 간접적으로 사물을 겨눈다.

: 긍정명제는 대상에 관한 판단을 표현한다 : 부정명제는 판단에 관한 판단을 표현한다. 그래서

: 부정은 두 번째 정도(degré, 738, 313)의 긍정 이다. 곧 대상의 어떤 것을 그 자체 긍정하는 긍정의 어떤 것을 부정은긍정한다

: 부정은 사건적인 긍정을 향한 마음의 태도일 뿐이다.

: 객관적인 실재성을 긍정이 긍정한다면 부정은 순수한 마음(esprit, 738, 313)의 활동이 아니다 - 단지 대상들에만 관련 하는 것이 아니다. 대상들에게 관련하는 것이 순수한 마음의 작용이다(314)

: 부정은 교육적이고 사회적인 자연을 지님(314)

: 부정은 똑 같이 객관적인 非실제성을 반드시 긍정한다 - 그래서 똑 같이 실제적이다. 이러한 긍정은 그 대치물의 잠재적인 긍정이다(321)

: 경험을 따르는 마음에는 어떤 텅빔도 제로(nought, 319)도 가능한 부정도 없다 - 판단한다면 현재 존재하는 어떤 것도 판단할 것이다.

: 연이어지는 사실들, 상태틀, 사물들(thing, 319)만을 볼 것이다 - 존재하는 사물들, 나타나는 상태들, 발생하는 사건들만을 볼 것이다. - 현실적인 것들 안에 안에서만 산다.

: 이러한 마음에게 이것(memory, 320)이, 특별히 과거에 거주해 사려는 욕망이부여되면 그 마음은 흐르는(Passing)실재성의 현재의 상태에만 주목하지는 않을 것이다 - 그 흐름을 변화(change, 320)로서, 따라서 있던 것과 있는 것 상의 대조로서 나타낼 것이다. - 부정으로 돌아선다(shunton, 320).

: 우리가 **기억**하는 과거와 우리가 상상하는 과거 사이에는 본질적인 차이가 없다.

: 과거에는 가능성 일반의 관념을 재빨리 일으킨다.

: 과거 안에 의해서 과거를 현재와 대조함 - [부정을 통해] 이 유령이 스스로를 대상화 한다(objectifies, 312).

: 과거에 거주하면서, 과거 안에 현재를 나타내려 하지 않음.

: 그러나 부정적인 한 부정은 대상화 될 수 없기 때문에 부정은 개관적으로 긍정과 똑 같이 실재적이다라는 그르다(wrong, 321) 그러나 부정은 자신의 대치물의 잠재적인 긍정이므로(이것은 옳다) 이것에 근거하여 스스로를 대상화 한다.

: 결국 이렇게 해서 텅빔 또는 부분적인 제로의 관념이 형성된다(321) - 부정 그 자체에 의하여 곧 대치 되어질 것이 대상화 됨.

: 이러한 작동은 각기 사물에 실행되고 마지막으로 모든 사물에 덩어리로(in block, 321)수행된다고 상정되면 우리는 절대적인 무(absolute Nothing, 321)의 관념을 획득하게 된다.

: 의 관념을 우리가 분석하게 되면 결국(at bottom, 321)그 관념은 각기 사물의 관념이라는 것을 발견할 것이다. 그래서 절대 무의 관념은 아주 포괄적이며 꽉찬(full, 322)관념이다 - all의 관념처럼 말이다.

: 그렇다면 어떻게 제로의 관념이 모든 것의 관념에 반대(opposde to, 322)될 수 있을까? - 이것은 꽉찬 것이 꽉찬 것에 반대된다는 것이 아닌가?

: 그렇다면 어떤 것이 왜 존재하는가 라는 물음은 사이비 관념으로부터 유래하는 사이비(pseudo, -, 322)물음이라는 것이 분명하지 않은가? - 유령(phantum, 322)임. 이 유령이 왜 끈질기게 사람의 마음에 출몰할까? - 이 물음에 대한 답으로서 '1)' '2)' '3)'을 보여주는 것은 헛되다(invain, 322) - "1), 2), 3)'에도 불구하고 사물들 이전에 무가 있다는 신념이 유지됨으로-.

: [ 왜 어떤 것이 존재하지 않는가 라는 물음과 같기 때문이다? ]

: 1) 실제적인 것의 무화에는 서로를 끊임없이 배제하는 모든 실재성들의 심상(image, 322)들만이 있을 뿐이라는 것.

: 2) 비 - 존재의 관념은 보다 더 실체적인 존재에 의한 단지 가능한 존재 또는 아주 미세한 존재의 배제의 관념 뿐이라는 것.

: 3) 부정의 고유한 형식안에서 우리는 지성적이지 않는 요소를 발견할 뿐이어서, 부정에게 새로운 관념을 창조하는 힘을 부여하는 것은 불합리하다는 것. : 판단의 판단으로서의 부정. 어떠한 권고.

: 이러한 신념의 이유는 사회적인 실천적인 요소인 느낌(feeling, 322)안에 있다 - 이 느낌은 부정에 독특한 형식을 제공한다.

: 각기 사람의 행위는 불 만족 안에서 그래서 부재(absence, 323)의 느낌 안에서 그 출발점을 지닌다 - 사물이 부족함을 느낄 때만 그 사물을 우리는 추구한다.

: 고로 우리의 행위는 무로부터 어떤 것으로부터 진행한다 - 바로 그 본질은 무의 화폭위에 어떤 것을 수 놓는 것이다.

: 사물(thing, 323)부재 보다는 유용성(l'utilité, utility, 747, 323, 쓸모)의 부재이다.

방안의 공기. (공기로 꽉찬 방안에 쓸모 있는 어떤 가구가 없다면) 그 방은 어떤 것이라고 헤아려질 수 있는 어떤 것은 아무 것도 없다.

: 가장 큰 철학적인 그 어려움은 사람의 행위 형식을 그 고유한 영역 밖에 감히 두려 할 때 발생한다.

: 우리는 생각 하기 위해서 보다는 훨씬 더 많이 행위하기 위해서 만들어진다(made, 323)또는 우리의 자연의 기질을 따른다면 우리가 생각하는 것은 행위하기 위해서이다.

: 따라서 행위의 습관이 사유의 습관의 특색(tone)을 제공한다.

: 사람의 활동은 쓸모를 창조함 안에서 성립한다 그리고 그 활동이 행하여지지 않는한 무가 있다 - 우리가 (결여하는) 원하는(wont, 323)무이다

: 그래서 우리의 삶(생명)은 텅빔을 채우는데 소비된다 - 욕망과 유감의 영향아래서, 생명적인 필요의 압력아래서 우리의 지성은 이 텅빔을 숙고한다

: 사물의 텅빔이 아니라 유용성의 텅빔이다. 바로 이러한 텅빔으로부터 꽉참으로의 방향이 우리의 행위가 취하는 방향이다 - 상대적인 감각(324)에서 그렇다. 절대적인 감각에서는 사물들 자체에 그 숙고가 행하여질 것이다.

: 그런데 절대적인 감각(absolut sense, 324)에서 보자면 우리의 명상은 유용성이 아니라 사물 그 자체로 향하게 되

고 그 결과 우리 안에 환상이 심어진다.

**'무'(nèant) 개념에 기초한 서양 철학사(플라톤철학)을 비판** - 베르그송에 따르면 실재성은 움직임이고, 형상은 非 유동적인(immobile, 328)것이며, 실재적인 것은 형상의 연속적인 변화이기 때문에, 형상은 어떤 전이(transition, 328)순식간의 어느 한 점(instantané Pris, 750, 328), 스냅사진의 view일 뿐이다. 그러나 만약 우리가 영화 촬영술(cinematographical methode, 345)에 의해서 생성을 고찰한다면 형상들은 변화의 어느 한 점(napshots, 345, 스냅사진)인 것들이 아니라 그 구성요소들이 되며, 생성 안의 유정적인 모든 것들이 될 것이다. - 영원성은 실재로서 시간의 근거가 될 것이다.

: 우리가 해야 할 모든 것은 우리 지성의 영화 촬영술적인 습관들을 포기하는 것이다(339)

: 예를들어 군대 행진의 경우 지나가는 군대의 일련의 스냅사진들을 스크린 위에 동시에 보이도록(instantaneous)펼치면서, 이것들이 서로 재빨리 자신의 자리를 뒤 바꾸도록(replace, 331)하는 것이 바로 영화촬영술이다.

: 영화촬영은 행진하는 군대의 유동성(mobility, 331)을 재구성한다 - 사진들을 움직거리도록한다(animated, 331)

: 그러나 그 그림이 움직이려면 어디엔가 움직임이 반드시 있어야 한다 - 非 유동성을 비 유동성 옆에 놓아 보았자 결코 움직임을 주지 못하기 때문이다.

: 바로 이 움직임이 장치 안에 있다 - 필름이 풀리면서 무대에 다른 사람들이 서로 연이어지게 하기 때문에 그 무대의 각 배우는 자신의 유동성을 회복한다 그러면서 배우는 필름의 볼 수 없는 움직임에 근거하여 자신의 연이어진[고정된] 태도를 펼친다.

: 이러한 과정을 통해 움직임 일반을 추출한다(movement in general, 532).

: 이 움직임 일반에는 이름이 없다.

: 이 움직임 일반이 장치 안에 있다 - 이 움직임을 배우들의 태도들과 연결지우므로서 각기 특별한 움직임의 개별성을 우리는 재구성한다. 바로 이것이 영화촬영술이다.

: 사물들의 내적인 생성에 우리를 위탁하는 것이 아니라, 사물들의 생성을 인위적으로 재생하기 위해 그 사물들 외부에 우리를 놓는다.

: 지나가는 실재성의 스냅사진을 취해서, 실재성의 특성인 이것들을 생성위에 정돈하고서는 앎의 장치의 배후에 놓는다 - 생성 그 자체에 특징인 그 무엇을 모방(emitate, 332)하기 위해서이다.

: 지각과 지성과 언어 일반이 이렇게 진행한다.

: 생성을 생각하든, 표현하든, 우리는 영화촬영술 이외의 어떤 것을 행할 수 없다.

: 따라서 우리의 일상적인 앎의 구조(machaism, 생성구조, 332)는 영화촬영술적인 종류이다.

: 사물들에 관한 영화촬영술적인 특성은 그 사물들에 대한 우리의 적응(adaptation, 333)의 주마등(만화경, kaleidoscopic, 333)적인 특성에 기인한다.

: 그러나 생성은 무한히 다양하다.

: a)질적인 움직임 - 노랑에서 녹색으로의 생성과 녹색에서 파랑으로의 생성은 다르다.

: b)진화적인 움직임 - 꽃에서 열매로 가는 것은 유충에서 애벌레로 애벌레에서 성충으로 가는것과 다르다

: c)외연적인(extansive, 330) - 먹는 또는 마시는 행위는 싸우는 행위와 같지 않다.

: a), b), c)는 각기 근본적으로(profoundly, 330)다르다.

: 그럼에도 우리 지각, 지성, 언어는 이 세가지 생성으로부터 생성 일반의 단일한 표상을 축출하려한다. 그러나 이것은 사기(trick, 330)이다. 생성 일반의 단일한 표상은 아무 것도 말하지 않는 단순한 추상일 뿐이기 때문이다.

: 영화 촬영은 실천적인 방법이다 - 행위의 특성에 근거하여 삶 그 자체의 일반적 특성을 만듦안에서 성립하기 때문이다.

: 그래서 각기 행위의 세부 사항은 결국 앎의 세부 사항에 의존한다 - 행위가 항상 계몽되기 위해서는 지성이 항상 그 안에 현재해야 만 한다.

: 그런데 행위는 생명의 맥박처럼 불 연속적이다(discontinuous, 333) - 따라서 앎도 불 연속적이다.

: 마음은 영화촬영술을 응용하여 실재적인 것의 움직임을 그 고정성에 의해서 모방한다 그리고 유동성(mobility, 341)의 환상을 스스로에 제공하므로서 끝날 것이다.

: 엘레아 학자들이 환상 - 이들은 공간적인 움직임과 변화 일반 안에서 단지 순수한 환상(illusion, 341)만을 보았다.

: 이들은 사유의 (영화 촬영술적인) 습관으로 생성을 흡수하여(shocks, 341)언어의 모델등에 나쁘게 맞추어서 생성을 비 실재적인 것이라고 하였다.

: 형상의 철학, 곧 이데아(εἶδος, 342)의 철학의 근본 원리는 질적인 생성, 진화적인 생성, 외연적인 생성 아래서 마음이 변화를 무시하는(defies, 341)것, 곧 규정된 질, 형상 또는 본질, 목적(end)을 반드시 추구하는 것이었다.

: 이 셋은 에이도스의 세 가지 의미임 - 언어의 세 가지 본질적인 범주들에 상응한다.

: 질↔형용사, 형상↔명사, 목적↔동사(330, 342).

: 이 셋 이외에도 vue(view, 761, 341) 또는 moment로고 옮겨질 수 있으리라. 에이도스는 사물들의 비 고정성으로부터 취하여진 고정적인 개체이기 때문이다.

: 질은 생성의 계기, 형상은 진화의 계기, 본질은 위 아래의 다른 형상들이 그것의 변질(alteration, 342)으로 배열되는 바로 그 수단(means, 342), 목적 또는 의도는 수행되어진 행위에 거주하는 것으로서 질료적인 의도 이외의 알론한 것이 아니다.

: 고로 사물을 이데아로 환원하는(reduce, 342)것은 생성을 그 주요한 계기들로 해체하는 것이다. 이 계기들은 그 가정에 의하여 시간의 법칙으로부터 숨겨진, 그리고 영원성으로부터 나꾸어채진 것들이다.

: 바로 이것이 지성의 영화촬영술적인 구조를 실제적인 것의 분석에 적용했을 때 이데아 철학에서 우리가 결론 짓는 바의 것이다.

: 불변적인(immutable, 342)이데아를 움직이는 실재성의 토대에 놓았을 때, 필연적으로 전체 자연학과 전체 우주론과 전체 신학이 잇따른다.

: 영화 촬영술적인 구조에서는 실재성에 관한 무슨 관념으로 나아가는가?

: 체계적인 지성은 보편적인 생성의 흐름의 스냅사진들에 의해서, 간격에서(intervals, 343), 그 보

있지않는 것(질료), 영원성과 지속, 자존적인 이데아, 시간과 공간, 불변성

편적인 생성을 획득한다 - 플라톤, 아리스토텔레스, 플로티누스.
: 만약 형상들이 스냅사진들 뿐이라면 형상들은 독립적인 존재를(existence, 349)지니자 못할 것이다. 기껏해야 **이상**(ideal, 349)으로 있다.

—: 움직이는 대상에 부여된 연이어지는 2)위치들(postions, 343)에 보다는 1)움직임 안에, 2)두루 지나가는 형상들 안에 보다는 1)생성 안에, 2)서로 연달아 추측된 형상들 안에 보다는 1)형상의 진화 안에, 보다 더 많은 것(more, 343)이 있다. 라고 우리는 말한다. 따라서 '1)'에서 '2)'를 이끌어 낼 수 있지 '2)'에서 '1)'을 이끌어 낼 수는 없다. 즉 '1)'로부터 명상은 반드시 시작되야만 한다.

: 그러나 지성은 이 두 그룹의 순서를 뒤 바꾼다 - 바로 이점에 근거해서 고대철학은 지성이 했던대로 나아갔다.
: 지성은 불멸적인 것 안에서 스스로를 장착(installs, 343)했다. 그래서 단지 이데아만을 정립한다. 그렇지만 생성은 존재한다. 생성은 사실이다. 그러나 불변성만을 정립한다면 우리는 그로부터 어떻게 생성을 오게할까?
: 어떤 것을 덧 붙힘에 의해서는 아니다 - 가정에 의해서 이데아 이외에는 정립된 어떤 것도 존재하지 않기 때문이다.
: 따라서 반드시 감소(diminution, 344)에 의해서야만 한다. 따라서 고대철학은 다음을 필연적으로 요청해야만 한다.
: 움직이는 것 안에 보다는 움직임이 없는 것 안에 더 많이 있다.
: 감소에 의해서 우리는 불변성(immtability, 344)으로부터 생성으로 나아간다.
: 따라서 변화를 획득하기 위해서 이데아들에 반드시 덧 붙혀지는 것은 부정적인 어떤 것 또는 거의 zero(344)인 것이다 - 그러나 제로는 사이비(nought, 355).
: 바로 이 부정적인 어떤 것 안에 플라톤의 '**있지 않는 것**', 아리스토텔레스의 **질료**가 성립한다.
: 이것들은 이데아와 연결되는 형이상학적인 제로 - 하나와 묶어지는 수학적인 제로처럼 -
: 이데아와 창조된 무한한 동요(흔들거림)사이에 끼어드는 것은 교묘히 회피하는 무?이다.
: 형이상학적인 제로가 이데아를 공간과 시간 안에 증가시킴. 그래서 결국 움직임이 없는 단순한 이데아가 무한히 펼쳐진 움직임으로 굴절된다(re?, 349).
: 불변적인 이데아들이 지성적인 실재성의 전체이다.
: 이데아의 등급을 낮추어 보라(degrade, 344)단지 이러함에 의해서만 사물들의 영원한 흐름을 획득할 것이다.

—: 이데아 전체 철학 안에는 시간이 영원성에 맺는 관계의 개념으로서의 지속(duration, 345)의 개념이 있다.

: [베르그송 철학] 그러나 지속 안에서 우리는 사물들의 바로 그 생명-근원적인 실재성임-을 본다. 그렇다면 마음이 겪리시켜 개념들 안에 저장한 형상은 단지 변하는 실재성의 스냅사진일 뿐이다. 생성의 연속성으로부터 마음에 의해서 취하여진 단순한 스냅사진이 형상일 뿐이다.
: 그러고 형상은 단지 시간의 과정에서 모아진 계기들(moments, 344)일 뿐이다
: [베르그송 철학] 그래서 이 형상들을 시간과 묶는 것만 잘라버리면(?)더이상 형상들은 지탱할 수 없다(endure, 345)그래서 영원성으로 들어 설 것이다. 그러나 형상들 안에서 영원적인 것은 바로 비-실재적인 것들이다<스냅사진에 관한 맨 윗 설명 참조>.
: 영원성은 추상적인 것으로서 시간 위에서 방황할 것이다.

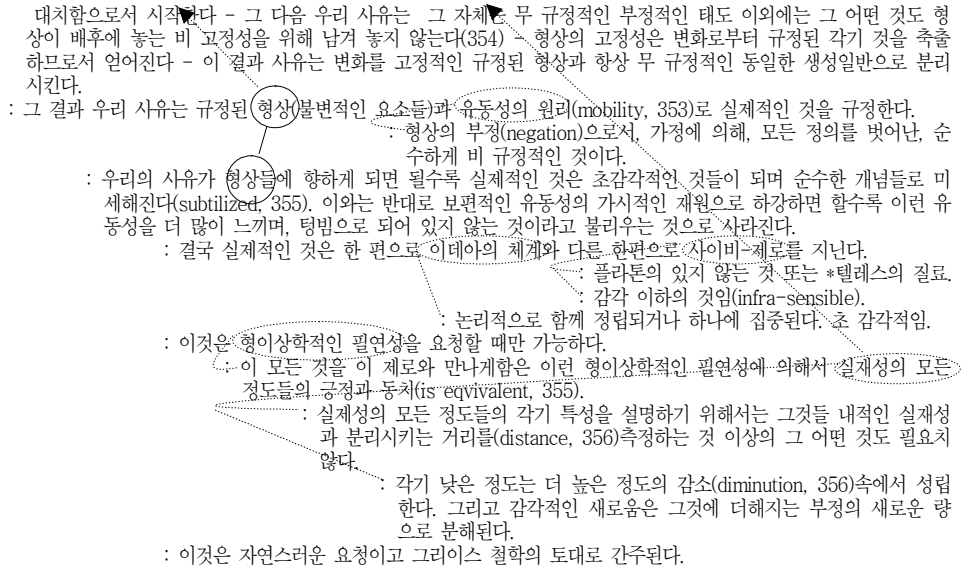
—: 이데아 철학 안에서의 시간과 공간은 움직임 그 자체 만큼이나 실재성(positivity, 346, 실증성)을 지니지 못한다 - 시 공간 안에서의 팽창(extension, 347)은 단지 생각과 진리 사이의 거리(distance)일 뿐이다.
: 있는 것의 동일한 감소가 공간 안의 팽창과 시간 안의 정체(detention, 346)를 표현한다 - 그러나 이 양자는 있는 것과 있어야 할 것 사이의 거리일 뿐이다. 따라서 공간과 시간은 미 완성적인 실재가 그 자체 그러하기 위해 필요한 장(field, 場)이외의 그 어떤 것도 아니다.
: [베르그송 철학] 그러나 형상은 [본디]-각기 질, 각기 연이어진 상태-단지 보편적인 생성 안에서 생각에 의해 만들어진 하나의 coupe(cut, 764, 345)으로서 마음에 의해 보여진다 그렇다면 결국 형상은 흐름의 과정에서 질료화된 생성의 그 팽창성(extensity 345). 분리 될 수 없는 것으로서 본질적으로 팽창된다.

—: 이데아 전체 철학의 요약 - 자연학이 단지 오염된 논리학으로 되 버렸다 - 이데아의 논리적인 체계가 우연적으로 연달아 자리 잡아진 일련의 물리적인 대상들과 사진들로 흩뿌려진다.
: 이데아들 사이에 합리적으로 종속되고 질서지워진 체계.
: 논리적인 질서를 공간과 시간 안으로 떨어뜨림(fall, 348)
: 물리적인 것이 논리적인 것에 의해 정의될 것이다(356).

—: 고대 철학은 이데아들은 반드시 그 자체로 존재해야만 한다 라는 결론을 회피할 수 없다.
: 플라톤으로부터의 이러한 결론을 *텔레스가 회피해 보려고 했으나 헛 수고였다 ↔ 움직임은 불변적인 것의 퇴화(degradation, 349)로부터 오므로 움직임, 결국 감각세계는 있을 수 없을 것이다. 만약 그렇지 않으면 어디에선가 불변성이 실현해 있어야만 할 것이며, 결국 *텔레스는 물리적인 세계 위에 형상을 놓게 되었고, 형상 중의 형상 곧 신(생각의 생각)을 설정하게 된다. 그러나 신은 반드시 불변적인 것이다.
: [베르그송 철학] 그러나 형상들이 생성의 연속성으로부터 마음에 의해 취하여진 단지 스냅사진들 일 뿐이라면 형상들은 자신들을 생각하는 마음에 반드시 상대적인 것일 것이고, 그래서 결코 독립적인 존재(existence, 349)를 지닐 수 없을 것이다. 기껏해야 하나의 이상(ideal)일 뿐이다.

—: 이데아 철학 안에는 인과성의 특별한 개념이 내재 해 있다 - 신과 세계의 인과적인 관계(353) - 실재성의 긍정은 그것과 무 사이에 끼어드는 실재성의 모든 정도의 동시적인 긍정을 함축함 - 완전함과 제로(nought, 352)사이의 퇴화(degradation, 351)의 전체적인 연속성으로부터 신성한 인과성이 더 잘 보여진다 (플로티누스)
: 있는 것의 정도임.

—: 그리이스 철학의 맨 마지막 단어 - 불변성(immutability, 353)
: 이 불변성의 영원성으로 거슬러 올라가지 않는한 유동성(mobility, 353)의 영원함(perpetuity, 353)은 불 가능하다.
: 그러나 지각과 생각의 이런 영화촬영술적인 경향은 진화적인 변화의 연속성 대신에 일련의 변할 수 없는 형상들을




**[무 개념 비판]**-[그는 무 개념의 생성과정을 숙고 한 결과 생겨나는 '실재성'은 우리의 직관 또는 전제에 어긋나기 때문에 무 개념을 비판한다]

무는 환상이다. 1)만약 우리가 무 관념 안에서 모든 것들의 무화를 본다면 무 관념은 자기 파괴적이며 단지 단어 뿐인 것으로 환원된다는 것 그리고 2) 이와는 반대로 무가 진실로 하나의 관념이라면 우리는 그 안에서 모든 것의 관념 안에서 발견되는 것 만큼의 내용을 본다는 것을 보여주므로서, 우리는 이 환상을 제거해야한다.

1) 무는 환상이다. 단지 말 뿐이다. 자기 충족적인 실재성은 반드시 지속에 낯선 실재성인 것만은 아니다. 왜냐하면 만약 우리가 있는 것의 관념에 도달하기 위해서 (부분적인) 제로 또는 텅 빔의 관념을 통과한다면 非시간적인 논리적 또는 수학적인 본질의 있는 것에 부딪히게 돼 결국 우리는 실제적인 것의 정적인 개념에 부딪하기 때문이다. 이 경우 각기 것은 영원성 속에서 주어진 일회적인 것으로 나타난다. 그래서 사실은 그러하지 않지만 모든 것들 이전에 그것이 미리 존재해야 하는, 그리고 실재성이 그것을 채우기 때문에 각기 것의 부재로서 간주되는 텅빔이 있어야 한다고 생각한다. 그러나 이것은 환상이다. 이러한 환상은 고정적인 것에 의해서 非고정적인 것을, 부동적인 것에 의해서 움직이는 것을 생각할 수 있다고 하는 데서 오는 유령이다. 그러나 우리는 그 자체 자신와 우리 사이에 끼인 제로 라는 이 유령에 먼저 호소함이 없이, 곧 우회적으로가 아니라 직접 있는 것을 관해 반드시 생각해야만 한다.

2) 존재하지 않는 것으로 간주되는 대상의 관념 안에 있는 것 만큼 존재하지 않는 것으로 간주되는 대상 안에도 있다. 덜 있는 것이 아니다. 존재하지 않는 대상의 관념은 (덩어리로 취하여진 현실적인 실재성에 의한 대상의 배제의 표상과 더불은 덧 붙혀진 이러한) 존재하는 대상의 관념이기 때문이다. 존재하지 않는 대상 A를 표상

한다는 것은 이러한 대상의 관념에 어떤 것을 덧 붙힘 안에서 성립한다. 현실적인 실재성 일반에 의한 이 특별한 대상의 배제의 관념을 덧 붙힌다. 그래서 존재하지 않는 'A'를 표상한다는 것은 먼저 그 대상을 생각하고 그 결과 존재하는 것으로 생각한다는 것이다. 양립할 수 없어 그것 대신에 들어 앉은 다른 실재성을 생각한다는 것이다. 이 경우 이 실재성을 뚜렷하게 생각 할 필요는 없다. 그런데 그렇게 표상한다는 것은 어떤 대상을 비 실재적인 것이라고 선언하는 행위이다 그리고 이러한 행위를 통해 우리는 실재적인 것 일반의 존재를 정립한다. 그러나 전체적으로 이상적인 존재 그러나 단지 가능한 것일 뿐인 존재를 정립한다. 다시 말해 그 대상으로부터 존재의 각기 종류를 빼앗는 것이 아니다. 펼연적으로 어떤 대상의 표상은 존재하는 대상의 표현이기 때문이다.

나아가서 'not'를 덧 붙힌다는 것은 마음 바깥에 나타나는 것과는 독립적인 전적으로 지성적인 작업일 뿐이다. 이러한 작업은 'not'가 포함하는 것의 거부를 규정한다. 그래서 각기 것을 정신적으로 **무화**한다. 그것의 무화를 명령하는 단지 사실에 의해 무화한다. 그런데 우리가 과거에 그것을 유감스러웠던 것으로 간주했다는 것을 함축하는 무화의 관념은 순수한 관념이 아니다. 첫 번째 반만을 단지 숙고하는 마음에 의해서 거부 할 때 우리는 대치하나, 그 대치의 현상이 둘로 나뉠 때는 무화의 관념이 발생한다.  단지 첫 번째 반만에 관심을 갖고 모든 느낌과 모든 관심을 억눌러서, 그 현재의 상태로서 우리에 찍인 것이 다시 우리의 앎과 더불어 새롭게 되면서 흐느는 실재 이외의 어떤 것도 남지 않기 때문에 그렇다. 이제, 이러한 무화로부터 더 일반적인 작업인 **부정**에로는 **있는 것**의 대조를 곧 **있었던** 것 뿐만 아니라 **있었을** 것을 제시하는 그러한 단지 새로운 한 단계만 있다. 우리는 그 대조를 있는 것의 기능이 이 아니라 있었을 것의 **기능**으로 표현한다. 긍정에 반대적인 방향의 이러한 부정은 긍정에 정확히 대칭적이다. 긍정과 똑 같이 부정 역시 관념을 창조하는 힘을 지닌다. 다시 말해 자기 충족적이다. 그러나 긍정과는 달리 부정적인 관념이다. 그래서 고유하게 관념을 창조하는 것을 부정에게 부여함은 헛일이다. 부정의 고유한 특성은 ㄱ)'동료가 긍정하는 것에 관심을 지님'에 ㄴ)'무 규정적인 다른 긍정을 주장함'을 덮어 씌우는 것이다. 그래서 'not'이 긍정에 붙혀질 때 'ㄱ)'과 'ㄴ)' 이 두 가지 규정된 작용이 수행된다. 이 두 작용이외에는 어떤 것도 있지 않다.

2)1)하나를 긍정하고 다른 것을 긍정 … 하므로서 모든 것의 관념이 형성되는 반면에 하나를 거부하고 다른 것을 거부 … 하므로서 무의 관념에 도달한다. 가능한 긍정을 제쳐 놓음을 통해 성립하는 거부는 하나의 교훈을 준다. 그리고 긍정은 하나의 관념을 완성하는데 성공하는 마음의 완전한 작용인 반면에 부정은 다른 반(半)은 무규정적인 미래로 이해되어져 제거되는 지성적인 행위의 반일 뿐이다. 그래서 다시 들어서는 무규정적인 다른 긍정판단이 필요해진다. 나아가서 긍정은 순수하게 지성적인 작용인 반면 부정에는 지정적이지 않는 요소가 끼어든다 그리고 바로 이 요소로 인하여 부정 자신의 특정을 얻는다 나아가서 긍정은 직접 사물을 담지하는 반면 부정은 사이에 끼어든 긍정을 통해 간접적으로 사물을 겨눈다 그러기에 긍정명제는 대상에 관한 판단을 표현하는 반면 부정명제는 판단에 관한 판단을 표현한다. 그래서 부정은 두 번째 정도(程度)의 긍정이다. 곧 대상의 어떤 것을 그 자체 긍정하는 긍정의 어떤 것을 부정은 긍정한다는 점에서 긍정과 고유하게 다르다. 부정은 사건적인 긍

정을 향한 마음의 태도일 뿐이다. 그래서 만약 긍정이 객관적인 실재성을 긍정한다면 부정은 대상들에게만 관련하는 순수한 마음의 활동이 아니다. 부정은 단지 대상들에게만 관련하는 것이 아니라는 말이다.  그러나 부정은 똑 같이 객관적인 非 실재성을 긍정하므로 비록 그 대치물의 잠재적인 긍정이기는 해도 똑 같이 실재적이다.

경험을 따르는 마음에게는 어떤 텅빔도 제로도 가능한 부정도 없다. 판단한다면 현재 존재하는 어떤 것을 판단할 것이다. 경험적인 마음은 연이어지는 사실들, 발생하는 사건들, 나타나는 상태들, 존재하는 사물들 만을 볼 것이다. 현실적인 것들 안에서만 살기 때문이다. 그러나 이러한 마음에게 **기억**이, 그래서 특별히 과거에 거주 해 사는 욕망이 부여되면 그 마음은 흐르는 실재성의 현재의 상태에만 주목하지는 않을 것이다. 그 흐름을 변화로서, 따라서 있던 것과 있는 것 상의 대조로서 나타 낼 것이다. 결국 *부정(否定)*으로 돌아 선다. 그런데 우리가 **기억**하는 과거와 우리가 상상하는 과거 사이에는 본질적인 차이가 없다. 어느 것이든 과거는 가능성 일반의 관념을 재빨리 일으킨다. 과거 안에 거주하면서 과거를 현재와 대조 해, 과거 안에 현재를 나타내려 하지 않고 부정을 통해 그 **유령**이 스스로 대상화한다. 그러나 부정적인 한 부정은 대상화 될 수 없기 때문에 *부정*은 객관적으로 *긍정*과 똑 같이 실재적이라는 것은 그르긴 하나, 부정은 자신의 대치물의 잠재적인 긍정이므로(이것은 옳다), 이것에 근거하여 스스로 대상화하기 때문이다. 결국 이렇게 해서 텅빔 또는 부분적인 제로 라는 관념이 형성된다. 부정 그 자체에 의해서 곧 대치 될 것이 대상화 된다. 이제 이러한 작동은 각기 사물에 실행되고 마지막으로 모든 사물에 덩어리로 수행된다고 상정되면 우리는 절대적인 무의 관념을 획득케 된다. 절대적인 무의 관념을 우리가 분석하게 되면 결국 그 관념은 각기 사물의 관념이라는 것을 발견 할 것이다. 그래서 절대적인 무의 관념은 아주 포괄적이며 꽉찬 관념이다. 모두의 관념처럼 말이다. 그렇다면 어떻게 제로의 관념이 모든 것의 관념에 반대 될 수 있을까? 이것은 꽉찬 것이 꽉찬 것에 반대된다는 것이 아닌가.

1)그렇다면 어떤 것이 왜 존재하는가 라는 물음은 사이비 관념으로부터 유래하는 사이비 물음이라는 것이 분명하지 않은가? [왜 어떤 것이 존재하지 않는가 라는 물음과 같기 때문이다?] 절대적인 무라는 관념은 유령이다. 그렇다면 왜 이렇게 이 유령이 끈질지게 사람의 마음에 출몰할까? A)실제적인 것의 무화에는 서로를 끊임없이 배제하는 모든 실재성들의 심상들만이 있을 뿐이라는 것, B) 非-존재의 관념은 보다 더 실체적인 존재에 의한 단지 가능한 존재 또는 아주 미세한 존재의 배제의 관념 뿐이라는 것, C)부정의 고유한 형식안에서 우리는 지성적이 않는 요소(판단의 판단으로서의 부정. 어떠한 권고)를 발견할 뿐이어서, 부정에게 새로운 관념을 창조하는 것을 부여한다는 것은 불합리하다는 것 등을 보여주는 것은 헛되다. '1), 2), 3)'에도 불구하고 사물들 이전에 무가 있다는 신념은 유지되기 때문이다.

그러나 이러한 신념의 이유는 사회적·실천적 요소인 느낌 안에 있다. 이 느낌은 부정에 독특한 형식을 제공하기 때문이다. 각기 사람의 행위는  불만족 안에서 그래서 부재의 느낌 안에서 그 출발점을 지닌다. 사물이 부족하다고 느낄 때만 그 사물을 우리는 추구하기 때문이다. 고로 우리의 행위는 무로부터 어떤 것으로부터 진행한

다. 그리고 그 본질은 무의 화폭위에 어떤 것을 수 놓는 것이다. 그러나 이러한 무는 사물의 부재 보다는 유용성(쓸모)의 부재이다. 예를들어 가구가 배치되는 않는 방에 들어서서 그 방 안에는 아무 것도 있지 않다 라고 말할 경우에도 나와 방문객은 그 방에 공기가 가득차 있다는 것을 안다. 그러나 우리가 그 공기 위에 앉지는 않는다 그래서 실로 이 순간에는 나와 방문객에게는 방이 어떤 것으로 간주되지 않는다. 가장 큰 철학적인 어려움은 사람의 행위 형식을 그 고유한 영역 밖에 감히 두려할 때 발생한다. 우리는 생각하기 위해서 보다는 생각하는 만큼 그리고 훨씬 더 많이 생각하기 위해서 만들어지거나 또는 우리의 자연의 기질에 따른다면 우리가 생각하는 것은 행위하기 위해서 이다.  따라서 행위의 습관이 사유의 습관의 특색을 제공한다. [그런데] 사람의 활동은 쓸모를 창조 함 안에서 성립한다. 그리고 그 활동이 행하여지지 않는한 무가 있다. 우리가 결여하는 것은 무이다. 그래서 우리의 삶(생명)은 텅빔을 채우는데 소비된다. 욕망과 유감의 영향 아래서, 생명적인 필요의 압력아래서 우리의 지성은 이 텅빔을 숙고한다. 사물의 텅빔이 아니라 유용성의 텅빔이다. 바로 이러한 텅빔으로부터 꽉참으로의 방향이 우리의 행위가 취하는 방향이다 상대적인 감각에서 그렇다.  절대적인 감각에서는 사물들 자체에 그 숙고가 행하여질 것이기 때문이다. 그런데 절대적인 감각에서 보자면 우리의 명상은 유용성이 아니라 사물 그 자체에로 향하게 되고 그 결과 실재성이 텅빔을 채운다는, 그리고 각가 것의 부재로 간주되는 없음이 사실은 그렇지 않지만 모든 것이전에 올바로 미리 존재해야 한다는 관념(환상)이 우리 안에 심어진다.

**[무 개념에 기초한 서양철학사(플라톤)비판]**

[앎의 구조는 영화촬영술적인 구조이다]

베르그송에 따르면, 실재성은 움직임이나 형상은 非유동적인 것이며, 실재적인 것은 형상의 연속적인 변화이기 때문에, 형상은 어떤 전이의 순식간의 어느 한 점일 분이다. 그러나 만약 우리가 영화촬영술에 의해서 생성을 고찰한다면 형상은 변화의 어느 한 점인 것들이 아니라 그 구성요소들이 되며, 생성 안의 긍정적인 모든 것들이 될 것이다. 그래서 영원성은 실재로서 시간의 근거가 될 것이다. 그래서 우리가 해야 할 모든 것은 우리 지성의 영화촬영술적인 습관들을 포기하는 것이다.

예를들어 군대 행진의 경우 지나는 군대의 일련의 스냅사진들(어떤 전이의 순식간의 어느 한 점)들을 스크린 위에 동시에 보이도록 펼치면서, 이것들이 재빨리 자신의 자리를 뒤 바꾸도록 하는 것이 영화촬영술이다. 영화촬영은 행진하는 군대의 유동성을 재 구성한다-그 사진(점)들이 움직거리도록한다. 그러나 그 그림이 움직이려면 어디엔가 움직임이 반드시 있어야한다. 非유동성을 비유동성 옆에 놓아보았자 결코 움직임을 주기 못하기 때문이다. 바로 이 움직임이 장치 안에 있다. 필름이 풀리면서 무대에 다른 사람들이 서로 연이어지게 하기 때문에 그 무대의 각 배우는 자신의 유동성을 회복한다. 그러면서 배우는 필름의 볼 수 없는 움직임에 근거하여 자신의 연이어진[고정되]태도를 펼친다 이러한 과정을 통해 움직임 일반을 축출한다. 그러나 장치 안에 있는 이 움직임 일

반에는 이름이 없다. 그리고 이 움직임을 배우들의 태도들과 연결지우므로서 각기 특별한 움직임의 개별성을 우리는 재구성한다. 바로 이것이 영화촬영술이다.

사물들의 내적인 생성에 우리를 위탁하는 것이 아니라, 사물들의 생성을 인위적으로 재생하기 위해 그 사물들 외부에 우리를 놓는다. 지나가는 실재성의 스냅사진(점)을 취해서, 실재성의 특성이 이것들을 생성위에 정돈하고서는 앎의 장치의 배후에 놓는다. 생성 그 자체에 특징인 무엇을 모방하기 위해서이다. 지각과 지성과 언어 일반은 이렇게 진행한다. 생성을 생각하든, 표현하든, 우리는 영화촬영술 이외의 어떤 것을 행할 수 없다. 따라서 우리의 일상적인 ***앎의 구조는 영화촬영술적인 종류***이다. 사물들에 관한 영화촬영술적인 특성은 그 사물들에 대한 우리의 적응의 주마등(만화경)적인 특성에 기인한다. 그러나 1)질적인 움직임-노랑에서 녹색으로의 생성과 녹색에서 파랑으로의 생성은 다른다-, 2)진화적인 움직임-꽃에서 열매로 가는 것은 유충에서 애벌레로 에벌레에서 성충으로 가는 것과 다른다-, 3) 외연적인 움직임-먹는 또는 마시는 행위는 싸우는 행위와 같지 않다- 등, **생성**은 무한히 다양한다. 그리고 '1)'과 '2)'와 '3)'은 무한히 다른다. 그럼에도 우리 지각, 지성, 언어는 이 세 가지 생성으로부터 생성 일반의 단일한 표상을 축출하려 한다. 그러나 이것은 사기이다. 생성 일반의 단일한 표상은 아무 것도 말하지 않는 단순한 추상이기 때문이다.

영화촬영술은 실천적인 방법이다. 행위의 특성에 근거하여 삶 그 자체의 일반적 특성을 만듦 안에 성립하기 때문이다. 그래서 각기 행위의 세부 사항은 결국 앎의 세부 사항에 의존한다. 행위가 계몽되기 위해서는 지성이 항상 그 안에 현재해야 만 한다. 그런데 ***행위***는 ***생명의 맥박처럼 불 연속적이다.*** 따라서 앎 역시 불 연속적이다. 마음의 영화촬영술을 응용하여 실제적인 것의 움직임을 그 고정성에 의하여 모방한다. 그리고 유동성의 환상을 스스로에게 제공하므로서 끝 날 것이다. 엘레아 학자들은 공간적인 움직임과 변화 일반 안에서 단지 순수한 환상만을 보았다. 이들은 사유의 영화촬영술적인 습관으로 생성을 흡수하여 언어의 모델등에 나쁘게 맞추어서 생성을 비실재적인 것이라고 하였다.

[이데아(형상)비판]

형상의 철학, 곧 이데아(εἶδος)의 철학의 근본원리는 질적인 생성, 진화적인 생성, 외연적인 생성 아래서 마음이 변화를 무시하는 것, 곧 규정된 질, 형상 또는 본질, 목적을 반드시 추구하는 것이었다.  에이도스의 세 가지 의미인 질과 본질(형상)과 목적(끝)은 각기 형용사와 명사와 동사 등 언어의 세 가지 본질적인 범주들에 상응한다. 이 셋 이외에도 에이도스는 vue(view) 또는 moment(moment)로도 옮겨질 수 있으리라. 에이도스는 사물들의 비 고정성으로부터 취하여진 고정적인 개체들이기 때문이다. 그러나 질은 생성의 계기, 형상은 진화의 계기, 본질은 위 아래의 다른 형상들이 그것의 변질로 배열되는 바로 그 수단, 목적 또는 의도는 수행된 행위에 거주하는 것으로서 질료적인 것이외의 알론한 것이 아니다. 그래서 사물을 이데아로 환원하는 것은 생성을 그 주요한 계기들로 해체하는 것이다. 이 계기들은 그 가정에 의하여 시간의 법칙으로부터 숨겨진, 그리고 영원성으로부터 나꾸

이데아철학은 영화촬영술의 적용 결과이다. (정적인) 이데아(불변)→감소→생성→있지않는 것(질료)
영원성과 관계 맺는 것으로서의 시간의 지속은 그르다. 지속에서 우리는 근원적인 실재로서의 생명을 보기 때문이다

어채진 것들이다. 바로 이것이 영화촬영술적인 구조를 실제적인 것의 분석에 적용 했을 때 이데아 철학에서 우리가 이데아 철학에서 결론짓는 바의 것이다. 불변적인 이데아를 움직이는 실제성의 토대로 놓았을 때, 필연적으로 전체 자연학과 전체 우주론과 전체 신학이 잇따른다. 그렇다면 영화촬영술적인 구조에서는 실재성에 관한 무슨 관념으로 나가는가. 체계적인 지성은 보편적인 생성의 흐름의 스냅사진(점)들에 의해서, 간격에서 그 보편적인 생성을 획득한다(플라톤, 아리스토텔레스, 플로티누스). 만약 형상들이 스냅사진(점)들이라면 형상들은 독립된 전제들을 지니지 못할 것이다. 기껏해야 이상으로 있다.

움직이는 대상에 부여된 연이어지는 4-0))위치들에 보다는 5-0))움직임 안에, 4-1)두루 지나가는 형상들 안에 보다는 5-1)생성 안에, 4-2)서로 연달아 추측된 형상들 안에 보다는 5-2)형상의 진화 안에 보다 더 많은 것이 있다 라고 우리는 말한다. 따라서 '5)'에서 4)'를 이끌어 낼 수 있지 '4)'에서 '5)'를 이끌어 낼 수는 없다. 즉 '5)'로부터 명상은 반드시 시작되어야 한다. 그러나 지성은 이 두 그룹의 순서를 바꾼다. 바로 이 점에 근거해서 고대 철학은 지성이 했던대로 나아갔다. 지성은 불멸적인 것 안에서 스스로를 세워 두고선, 단지 이데아만을 정립한다. 그렇지만 ***생성**은 **존재**한다.* 생성은 사실이다. 그러나 불변성만을 정립한다면 우리는 그로부터 어떻게 생성을 오게할까. 어떤 것에 덧붙힘에 의해서는 아니다. 가정에 의해서 이데아 외에는 정립된 어떤 것도 존재하지 않기 때문이다. 따라서 반드시 감소에 의해서 야만 한다. 따라서 고대 철학은 ㄱ)움직이는 것 안에 보다는 움직임이 없는 것 안에 더 많이 있다는 것, ㄴ)감소에 의해서 우리는 불변성으로부터 생성으로 나아간다는 것을 필연적으로 요청해야만 한다. 따라서 변화를 획득하기 위해서 이데아들에 반드시 덧 붙혀지는 것은 부정적인 어떤 것 또는 거의 제로인 것이다. 그러나 제로는 사이비였다. 바로 이 부정적인 어떤 것 안에 플라톤의 '**있지 않는 것**', 아리스토텔레스의 '**질료**'가 성립한다. 이것들은 이데아와 연결되는 형이상학적인 제로이다 하나와 묶어지는 수학적인 제로처럼 말이다. 이데아와 창조된 무한한 동요(흔들거림)사이에 끼어드는 것은 교모히 회피하는 무이다. 형이상학적인 제로가 이데아를 공간과 시간안에서 증가시킨다. 그래서 결국 움직임이 없는 단순한 이데아가 지성적인 실재성의 전체로 된다. 이데아의 등급을 낮추어 보라. 단지 이러함에 의해서만 사물들의 영원한 흐름을 획득할 것이다.

이데아 전체 철학 안에는 시간이 **영원성**에 맺는 관계의 개념으로서의 **지속**의 개념이 있다. 그러나 지속 안에서 우리는 사물들의 바로 그 **생명**-근원적인 실재성-을 본다. 그렇다면 마음이 겪리시켜 개념들 안에 저장한 형상은 단지 변하는 실재성의 스냅사진(점)들일 뿐이다. 생성의 연속성으로부터 마음에 의해 취하여진 단순한 수냅사진(점)이 형상일 뿐이다. 그리고 형상은 단지 시간의 과정에서 모아진 계기들일 뿐이다. 그래서 이 형상들을 시간과 묶는 끈만 잘라버리면 더 이상 형상들은 지탱할 수 없다. 그래서 영원성으로 들어 설 것이다. 그러나 형상들에 있어서 영원적인 것은 바로 비실재적인 것이다. 그리고 영원성은 추상적인 것으로서 시간 위에서 방황할 것이다.

이데아 철학 안에서의 시간과 공간은 움직임 그 자체 만큼이나 실재성(실증성)을 지니지 못한다. 시·공간

안에서의 팽창은 단지 생각과 진리 사이의 거리일 뿐이다. 있는 것의 동일한 감소가 공간 안의 팽창과 시간 안의 정체(停滯)를 표현한다. 그러나 이 양자는 있는 것과 있어야 할 것 사이의 거리일 뿐이다. 따라서 공간과 시간은 미 완성적인 실재가 그 지체 그러하기 위해 필요한 장(場)이외의 그 어떤 것도 아니다. 그러나 형상은 본디 가기 질, 각기 연이어진 상태으로서 단지 보편적인 생성 안에서 생각에 의해 만들어진 하나의 컷(coupe, cut, 자름, 벰)으로서 마음에 의해 보여진다. 그렇다면 결국 형상은 흐름의 과정에서 질료화된 생성의 그 팽창성이다. 분리 될 수 없는 것으로서 본질적으로 팽창된다.

그리고 이데아 철학 안에는 신과 세계의 독특한 인과적인 관계인 인과성의 개념이 내재해 있다. 그리고 실재성의 개념은 그것과 무 사이에 끼어 드는 실재성의 모든 정도-있는 것의 정도임-의 동시적인 긍정을 함축한다. 그래서 완전함과 제로 사이의 퇴화의 전체적인 연속성으로부터 신성한 인과성이 더 잘 보여진다(플로티누스).

이데아 전체 철학을 요약하면, 자연학이 단지 오염된 논리학이 되 버렸다. 이데아의 논리적인 체계 곧 이데아들 사이에 합리적으로 종속되고 질서지워진 체계가 우연적으로 연달아 자리 잡아진 일련의 물리적인 대상들과 사진들로 흩 뿌려진다. 논리적인 질서를 공간과 시간 안으로 떨어트려졌다. 그래서 물리적인 것이 논리적인 것에 의해 정의될 것이다.

고대철학은 이데아들은 반드시 그 자체로 존재해야 한다는 결론을 회피할 수 없다. 플라톤으로부터의 이러한 결론은 *텔레스가 회피해 보려 했으나 헛 수고였다. 움직임은 불변적인 것의 퇴화(정도의 감축)로부터 오므로, 움직임 결국 감각세계는 있을 수 없을 것이다. 만약 그렇지 않으면 어디에선가 불변성이 실현해 있어야만 할 것이며, 결국 *텔레스는 물리적인 세계 위에 형상을 놓게 되었꼬, 형상 중의 형상 곧 신(생각의 생각)을 설정하게 된다. 그러나 신은 반드시 불변적인 것이기 때문이다. 그러나 형상들이 생성의 연속성으로부터 마음에 의해 취하여진 단지 스냅사진(점)들일 뿐이라면 형상들은 자신들을 생각하는 마음에 반드시 상대적인 것일 것이고, 그래서 결코 독립적인 존재를 지닐 수 없을 것이다. *기껏해야 하나의* ***이상***이다.

따라서 그리이스 철학의 맨 마지막 단어는 불변성이다. 이 불변성의 영원성으로 거슬러 올라가지 않는 한 유동성의 영원함은 불 가능하다. 그러나 지각과 생각의 이런 영화촬영술적인 경향은 신화적인 변화의 연속성 대신에 일련의 변할 수 없는 형상들을 대치함으로서 시작한다 그 다음 우리 사유는 그 자체 무 규정적인 태도 이외에는 그 어떤 것도 형상이 배후에 놓은 비 고정성을 위해 남겨 놓지 않는다. 형상의 고정성은 변화로부터 규정된 각기 것을 축출하므로서 얻어진다 이 결과 사유는 변화를 고정적인 규정된 형상과 항상 무 규정적인 동일한 생성 일반으로 분리시킨다. 그 결과 우리 사유는 규정된 형상(불변적인 요소들)과 유동성의 원리로 실제적인 것을 규정한다. 유동성의 원리는 형상의 부정(否定)으로서, 가정에 의해, 모든 정의를 벗어난, 순수하게 비규정적인 것이다. 우리의 사유가 형상들로 향하게 되면 될수록 실제적인 것은 초감각적인 것들이 되며 순수한 개념들로 미세해진다. 이와는 반대로 보편적인 유동성의 가시적인 재원으로 하강하면 할수록 이런 유동성을 더 많이 느끼며,

텅빔으로 되어 있지 않는 것이라고 불리우는 것으로 사라진다. 결국 실제적인 것은 한 편으로 논리적으로 함께 정립되거나 하나에 집중되는 초 감각적인 것으로서의 이데아의 체계와 다른 한 편으로 -플라톤의 있지 않는 것과 *텔레스의 질료 그리고 감각 이하의 것-사이비 제로를 지닌다. 이것은 모든 것을 제로와 만나게 하는 것은 실재성의 모든 정도들의 긍정과 동치인 것이라는 형이상학의 필연성을 요청할 때만 가능하다. 각기 낮은 정도는 더 높은 정도의 감소 속에서 성립한다. 그리고 감각적인 새로움은 그것에 더해지는 부정의 새로운 량으로 분해된다. 이것은 자연스러운 요청이고 그리이스 철학의 토대로 간주된다.

[노우트, 베르그송, 4-7~4-8]

[지속 세계 신 물질 인간]

쇼오펜하우어와 비슷하게 베르그송은 나(Ich)로부터 나아간다. 나의 본질(Wesen)을 **지속**(Dauer, Durée)으로서 곧 있음의 흐름으로서 직관은 표현한다. 그러나 나는 총체성의 한 조각이므로 그에 본질에 따라서 흐르고 있는 있음은 반드시 살아 있는 과정(Prozeß)이어야한다. 이에 알맞게 베르그송은 현실성의 본질을 **Evolution Créet-rice**으로 정의한다. '현실성의 전체는 창조로부터 창조로의 나뉘어질 수 없는 계속되는 걸음(Schreiten)이다'. 사물들의 중심에는 창조적인 **élan vital** 곧 생명의 비약하는 힘이 있다. 베르그송이 묘사한 것처럼 엄청난 불 숲의 불 꽃처럼 각 중심으로부터 끊임없이 세계들이 튀어나온다. 그리고 그 중심은 사물과 실체가 아니라 튀어나옴의 연속성(der Kontinuatät des Entsphröens)이다. 베르그송은 그것을 **신**과 동일시한다. "신은 고립된 것들을 아무것도 갖고 있지 않다 라고 정의된다. 멈추어질 수 없는 삶이 그것(신)이다. **행위**(Tat)이다. **자유**이다. 그래서 창조는 어떤 기이함도 아니다. 우리가 자유롭게 행동하자마자 우리는 우리 속에서 그( 창조)를 경험한다". 창조적인 생명의 비약은 물질에 대한 저항을 발견한다.  생명의 비약은 물론 딱딱히 굳어 있음이 아니라 흐르고 있는 있음 곧 살아 있는 움직임이다. 그러나 이러한 움직임의 방향은 중심적인 삶의 흐름에 맞서 있다. 물질은 생명의 파도에 저항한다. 물질은 생명의 파도를 전체적으로 거의 정지하게 하는데 성공한다. 단지 한 점 즉 인간과 더불어서만 그 방해는 제거된다. 생명의 충동이 자유롭게 휘돈다. 그 때문에 자유는 인간의 가장 깊숙한 본질을 형성한다. "자유는 인간을 기호로 나타낸 것이다. 만약 그렇지 않다면 의식은 인간 밖에서 하나의 막다른 골목으로 다그친다. 인간 안에서만 의식은 자신의 길을 따라간다. 마찬가지로 인간은 생명의 움직임을 무한히 계속 정립한다" 따라서 베르그송은 의지의 자유의 단호한 지지자이며 옹호자이다. 베르그송이 자연철학의 영역에 근거한 기계론과 투쟁해서 그 기계론에 자신의 형이상학적인 생명주의를 맞세워 놓은 것처럼 베르그송은 심라학적 영역에 근거한 결정론을 거부한다. 그리고 두드러지게 비 결정론으로 들어선다. 이런 비 결정론은 어느 정도 정신주의적인 형이상학의 완료를 형성한다.

낱말의 역사

**I)있음; 있는 것**(grich. εἶναι, ὄν, οὐσία; lat. esse, ens; engl. to be, being; frz être étant)

**I-1) 고대.**

**I-1-1)소크라테스이전; 플라톤; 아리스토텔레스.**

**I-1-1-1)소크라테스 이전.**

있는 것(**τό ὄν**)이 무엇이냐는 물음은 플라톤의 소피스트 편(243d. 246a. 250d-e)에서 처음으로 명시적으로 제기된다. 그럼에도 불구하고 이미 플라톤은 아리스토텔레스와 마찬가지로 이런 근본물음의 오랜 철학적인 사유 역사를 되돌아본다[1]. 있음(**ἐόν**)과 가상(δοκοῦντα, Schein, 假象)의 대립-이 대립은 원자론자들과 특히 중기대화편의 플라톤의 사유에 영향을 미친다-에 의해 규정되는 **파르메니데스**의 철학에서 있음(**εἶναι**)에 관한 이론[존재론]은 그 첫 정점에 다다른다[2]. 파르메니데스는 현실적인 것을 특징지우는 특성(Merkmale)을 강조한다. 사물들(**τὰ ἐόντα**, Dinge)은 다양하게, 변화, 생성, 소멸하는 것처럼 보인다. 그러나 있는 그것(das, was ist)은 필연적으로 생성, 소멸하지 않으며, 움직이지도 변하지도 않고, 그리고 구분되지도 않는 하나라는 것을 반성(Reflexion)은 가리킨다(Parmenides: VS 28, B2; B8). 엘레아 철학 자체를 표시하는 이러한 것, 에, [곧] 있음(τὸ ἐόν)과 가상의 가장 선명한 도식화된 대립화에, 멜리소스(**Melissos**)와 더불어, 원리상 첫 번째 것과 선명하게 구분됨에도불구하고 구체적인 개별자의 경우에는 항상 두루 구분되는 것은 아닌, 즉 본래 우선적으로 있는 것과 단지 파생적인 이차적 의미(Sinn)에서만 주어지는 것 사이의 대립인 그런 더 나아간 대립 쌍이 들어선다[3]. 이러한 의미에서 최소한

---

1) 플라톤: 소피스트 244d, 아리스토텔레스: Met. VII, 1, 1028ff.

2)Vgl. J.H.Loenen: Parmenides, Melissus, Gorgias(Assen 1969); K.Bormann: Parmenides(1971) 1-21. 90ff.; E.Heitsch: Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik(1979) 90ff. 125ff.; G.Calogero: Studi sull'Eleatismo(Rom 1932); Ch.H.Kahn: The Greek verb 'to be' and the concept of being, in: Found. Language 2 (1966) 245-265; The these of Parmenides. Review Met. 22 (1969) 700-724; More on Parmenides, a.O. 23(1969) 333-340; A.P.D.Mourelatos: The route of Parmenides(New Haven/London 1970); M. Furth: Elements of Eleatic ontol., in: Mourelatos (Hg.): The Pre-Socratics (Garden City 1974) 241-270; G.S.Kirk/J.E.Raven: presocr. philosophers(Cambridge 1957) 269ff; The Monist 62 (1979), bes.: D.Gallop: 'is' or 'is not', a.O. 61-80; N.-L.Codero: les deux chemins de Parménide(Paris/Brüssel 1984) 73ff; zur ant. Interpret. vgl. K. Bormann: The interpret. of Parmenides by the Neoplatoist Simplicius, a.O. 30-53.

도 아리스토텔레스는 소크라테스 이전 철학을 해석한다 그가 소크라테스 이전 철학을 우시아(**σὐσία**)에 대한, **첫 번째로 있는** 것에 대한 물음으로 특징지울 때(Arist.: Met. VII. 1. 1028b4) 말이다. 그래서 파르메니데스의 영향 하에서, 대부분의 자연철학자들은 현실적으로 주어진 그것은 생성 소멸하지 않는다는 그러한 어떤 가정을 따른다. 그러나 그 가정은, 파르메니데스가 했던 것과 같은, 일상적인 우리의 경험 대상들은 단순한 가상들이라는 것으로부터 딸려 나오는(schließen)것이 아니다. 그래서 **엠페도클레스**에게 있어서는 요소들만이 본래적으로 있는 것들이기는 하지만, 그는 요소들의 섞어짐을 두루 준비해 놓는다. 섞어진 것들은 있음의 파생적인 하나의 의미에서 부가되는 그의 파악에 따라 일상적인 대상들로 표현되는 것처럼 말이다(ἀλλ' αὐτ<ὰ> ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα γίγνεται ἄλλοτε ἄλλα καὶ ἠνοκὲς αἰὲν ὁμοῖα, Empedolkles: VS 31, B17, 27-35; B26, 3f.). 그리고 [이에] 상응하여 **데모크리토스**[도], 그가 단지 원자들과 텅 빈 공간 만이 현실적으로 주어지는 것이라고 주장했을 때, 원자들이 뭉쳐져 *주어진다*(es gibt) 것에 는 이론을 제기하지않을 것이지만, [그와는] 반대로 그는 우리들이 부가하는 진실한 속성(Eigenschaften)들이 주어진다는 것에는 심히 이의를 제기할 것이다. [그이에 따르면] 이 속성들은 우리가 사물들에 관해 지니는 일상적인 표상 안에서만 *주어지기* [*있기* 때문이다][4)]

이런 이중적인 대립을 통해 **있는 것**의 개념을 규정하므로서, 그는 주어지는 및 현전(gegenwärtig vorfinden)하는 것이라는 애매한 일상적인 개념으로부터 벗어나서, 단지 대상들의 구체적인 종류와 구체적인 현상들 뿐만 아니라 있는 것 일반을 말할 수 있도록 해 주는 하나의 이론적인 개념에 닥아 설 수 있었다. 이것을 **고르기아스**는 있는 것은 주어지지 않는다(οὐδεν τῶν ὄντων ἔστιν, (있는) 그 어떤 것도 있지않다, das Seinde gebe es nicht)고 논의한다(Gorgias: VS 82, B 3).

### I-1-1-2)플라톤.

<있음>의 이런 이론적인 사용은 **있는 것의 있음**은 본래적으로 어디에서 성립하는가 라는

---

3) Vgl. Melissos: VS 30, B 1ff.; dazu Reale: Melisso. Test. e framm. (Florenz 1970) 234ff.

4) Demokrit: VS 68, B 9; vgl. Plutarch: adv. Colot. 8, 1110F. = VS 68, A57

물음, 즉 **플라톤**이 알고 대답한 의미에서 '있는 것은 무엇인가'라는 물음을 즉시 설정하면서 (그 물음에) 도달하게 한다. 그러나 플라톤의 사유도 파르메니데스를 통해 이미 가리켜진 길에 우선적으로 머무른다. 정확히 말하자면, 플라톤은 형상에 관한 **소크라테스**의 'X는 무엇인가' 라는 물음을 추적하기 시작한다. 그러나 소크라테스와는 달리 플라톤은 소크라테스와 함께 이런 종류의 물음에 기대될 수 있는 종류의 답의 형이상학적인 함축들을 반성한다. 만약 '정의(正義)는 무엇인가' 라는 어떤 것이 물어진다면, 과거든 현재든 미래든 또는 여기에서든 다른 어디에서든, 정의로운 모든 것들이 그것에 근거하여 정의로운 하나의 사태(eine **Sache**, 사상, 事象)가 주어진다(있다)고 가정된다. 사태라는 표현은 심지어 현재적으로 주어지지 않을 때 조차 그 자체 주어지는 것을 허용하는(verdient) 그러한 표현이다. 플라톤은 이러한 사태를 형상 또는 **이데아**(εἶδος)라고 부른다. 개별자 X는 그것이 어떤 것(etwas)인 한 단지 존재하기 때문에, 그것은 자신의 존재(**Existenz**)를 이데아에 힘입는다(verdanke). 따라서 플라톤은 이러한 이데아를 <<추상적인 이름, nomen abstractum>>인 우시아(**οὐσία**, 실체)와 더불어, 온(**ὄν**, 있는 것)으로 기호화한다(platon: Phaedo 65d-e). 이것으로부터 플라톤은 이러한 **우시아**가 본래적인 첫 번째로 **있는 것**이라는 것을 이끌어낸다. 때로 플라톤은 본래적으로 있는 그리고 우시아인 모든 것에 관해서도, 개별적으로 있는 것들과 우시아 전체에 관해서도 말한다. 그러나 **있는 것의 있음**은 무엇이 있다는 그 사실(der Tatsache, daß es das ist, was es ist.)에 힘입는다(덕이다)는 것으로부터 플라톤은 출발하기 때문에, **우시아**라는 개념은 우선적으로 **본질**(Wesens)의 개념으로서 그와 함께 본래적으로 첫 번째로 있는 것 이라는 개념으로서 도입된다.

물론, 플라톤은 첫 번째로 있는 것과 이차적으로 **있는 것** 사이를 구분할 뿐만 아니라, 현실적으로 그리고 진실로(wirklich und wahrhaftig)있는 것들이 아닌 것들은 주어지지 않기 때문에, 그리고 다른 어떠한 방식으로도 감각적인 사물들은 단적으로 있지 않기 때문에, 한 걸음 더 나아가, 그 감각적인(wahrnehmbaren)사물들 자체는 *이차적인* ***있음***이라는 것을 거부한다는 것이 최소한도 중기대화편을 특징지운다. (감각적인) 그것들을 꾸준한 변화와 생성 안의 것으로서 파악하고 기술하는 것을 통해 플라톤은 구분되는 방식으로 그것들의 지위를 특징지우려 시도한다. [비록] 그것들은 기껏해야 하루 날의 규정된 상황들 하에서 X가 있다는 어떤 사태의 외적인 관계들로, 외양들로 놓이기는 하나, 자신들 안에 사는 어떤 우시아도 그것들은 지니지 않기 때문에, 자신으로부터, 자신들의 자연에 따라 현실적으로 X가 아니라는 것이 우리가 그것들에 귀

속시키는 **속성** 각 각 X에게 타당하다. (감각적인) 그것들은 시민의 덕이 진실한 덕의 모방인 것과 전체적으로 비슷한 방식으로 어떤 X의 모사 또는 모방들이다[5].

이와는 반대로 플라톤은 **있는 것**을 영원한 것(τὸ ὄν **ἀεί**)으로, 현실적으로 변하지 않고 있는 것(ἀεὶ κατὰ **ταὐτὰ** ὄν)으로 특징지운다(Platon: Tim. 27d-28a). 파르메니데스와 비슷하게 그리고 그에게 안전하게 기대면서 플라톤은 현실적으로 있는 것을 충족시키는 그리고 그것을 경험 대상들과 지각 대상들과 독싸(δόξα)들과 구분하는 기준들의 목록을 전개시킨다. 플라톤에 따르면 현실적으로 있는 것은 이데아이다. 왜냐하면 눈에 뜨이는 사물들은 여럿으로 나타나는 반면, 이데아를 통해서 어떤 사태의 순수한 <<있는 그 무엇(was es ist)>>이 파악되기 때문이다(vgl. Resp. 507b). 사태의 어떤 이런 본질(Wesen)로서의 이데아는 역시 <<순수하게 있는 것(**εἰλικρινὲς ὄν**)>>이라고 이름지어지는 반면, 단지 의견의 대상들일 수 있을 뿐인 눈에 뜨이는 사물들은 진실하게 있는 것과 있지 않는 것들 사이의, 이 양자에 관여하는 존재론적인 중간지위를 지닌다(위의 책, 478e). 이 때문에 합성적인 그러한 것들로서의 눈에 뜨이는 것들은 변하지만, 이와는 반대로 이데아는 변하지않는 자기동일적 특성으로 된다(Phaedo 78c-d). 어떤 사태의 이데아 만이 순수한, 다른 것과 섞이지않는 본질이기 때문에, 그것은 역시 완전하게 있는 것(**παντελῶς ὄν**)이라고 이름지어지며, 그것은 인식할 수 없는 그리고 단순히 가상적인 것과 구분된 완전하게 인식될 수 있는 것(**παντελῶς γνωστόν**)(이라고 이름지어진다)(Resp. 477a). 이런 방식으로, 그것에 따르면 이데아는 감각사물 보다 더 많이 있는 것(μᾶλλον ὄν)인 소위 존재론적인 비교의 의미에서, 그 정점에 물론 그 자체-있음과 인식의 가능성으로서의- 플라톤에 따르면 <<있음의 저편(**ἐπέκεινα τῆς οὐσία**, 위의 책, 509b) '인' 선의 이데아가 '있는' **있는 것의 위계**(Hierarche)가 생각될 수 있다. 그럼에도 있는 것은 무엇이냐는 물음은 처음으로 <소피스트> 대화 편에서 설정된다. 어떤 것에 영향을 미치거나 또는 어떤 것에 의해 영향을 입게되는 능력을 지니는 그것으로 정확하게 있도록, 있는 것을 한계지우는 가능성을 플라톤은 고려한다(Soph. 263b-d). 플라톤은 <소피스트>에서 **있는 것의 형상** 또는 **이데아**를 받아들인다. 그러나 그는 **있음**의 두 형식들을 구분한다. 어떤 사태의 있음은 있는 그것으로 있다는 것에 성립한다. 그러

---

5) Vgl. M. Frede: Being and becoming in Plato. Oxd. Studies anc. Philos., Suppl. (1988) 37-52.

나 여기에는 그 자체 어떤 사태인 것과 다른 어떤 것을 나누어 지님을 통해 단지 다른 어떤 것과의 관계 안에 있는 사태인 것과의 구분(τῶν ὄντων τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτὰ, τὰ δὲ πρὸς ἄλλα ἀεὶ λέγεσθαι, 위의 책, 225c-d)이 타당하게된다. 있음의 두 종류의 이러한 구분은 <파르메니데스 편>의 두 번째 부분에서의 어떤 결론 역할을 한다. 그 곳에서의 그 구분은 전제들의 구분을 위한 본질적인 토대를 형성하기 때문이다(Parm. 136a-c. 160b. 164a. 166c.). 그 구분은 단지 관여를 통해서만 있는 그리고 그러는한 어떤 고유한 있음도 지니지 않는 모든 개별자들과 그리고 고유한 있음을 지니는 이데아들의 플라톤적인 구분을 허용한다.

그러나 <소피스트>는, 있음의 이러한 두 형식(Formen)과 나란히, 사람들이 있음의 수렴하는(konversen)형식이라고 이름지을 수 있는, 거기에따라 존재(**Existenz**)가 하나의 개념 속성 즉 어떤 것에 알맞은 그 속성(Eigenschaft)인 그것도 구분한다. 그것이 거짓문장의 문제의 플라톤적 해결의 본질적인 부분이다. 즉 만약 소크라테스가 정의롭다면 사람들은 소크라테스가 정의와의 관련하에 있다고 말할 수 있을 뿐만 아니라 역시 정의가 소크라테스와 관련하고 있다고 말할 수 있다는 것에 상응하게, 사람들은 만약 소크라테스가 올바다는 것이 거짓이라면 정의는 소크라테스와 관련하에 있지 않다고 즉 정의는 소크라테와 관련하고 있는 모든 것과 구분된다고 말할 수 있다. 정의가 주어진다는 것은 마찬가지로 정의와 관련하에 있는 어떤 것이 주어진다는 것을 즉 정의로운 어떤 것이 주어진다(있다)는 것을 뜻할 수 있다(Soph.dd 263b-d; vgl. 256e). 이런 의미에서 **있는 것**에 관한 물음은 **첫 번째 있는 것의**, **우시아**의, **이데아**의 **있음**의 문제로 환원될 수 있다. 그리고 우리는 (우시아의 있음에 관한) 이 물음에 우리가 확고하게 했던 것을 통해서, [즉] 정의를 그렇고 그렇게(so-und-so)규정된 어떤 덕인 그런 방식으로 어떤 것이 있는 무엇으로 있다는 것을 통해서, 답하려고 시도할 수 있다. 원리로서의 일자를 다루는 후기 대화편의 존재론에 비추어서, 있는 것에 대한 물음은, 있는 다른 모든 것은 사실의 그 있음에 힘입는다고, 그리고 그것은 이러한 첫 원리와의 고유한 관계를 직접 또는 간접적으로 맺는다고 할 정도로, 그 첫 원리가 두드러진 대상으로 확인된다고 답해진다.

### I-1-1-3)아리스토텔레스.

역시 아리스토텔레스도 어떤 사태의 **있음**을 이것 또는 저것으로 있(을 수 있)다(Aristoteles: Met. V, 8, 1017b10-26)는 것 안에서 똑 같이 성립시킨다. 물론 그로부터 더 나아가서 그는 하

나의 우월한 의미에서 어떤 사태의 **있음**을 그것이 본질적인 그것으로 있(을 수 있)다(das zu sein)는 것에서 성립한다고 엄밀하게 규정한다. 마찬가지로 소크라테스의 있음은 하나의 인간으로 있(을 수 있)지만 그는 인간으로 있기(zu sein)를, 마찬가지로 존재하기(zu existieren)를 그만둘 수도 있다(그만 둔다)는 것 안에 성립한다. 일반적으로 표현하자면 소크라테스의 있음은 하나의 대상 또는 하나의 **우시아**로 있(을 수 있)다는 것 안에서 성립한다. 그것이, 사람들이 소크라테스가 있다고 말 할 때, 사람들이 의도하는 바의 바로 그것이다. 그러나 잘알려져있다시피 그것은, 사람들이 정의가 주어진다(있다)거나 (걸어) 감이 주어진다고 말 할 때, 사람들이 의도하는 바의 바로 그것은 아니다. 왜냐하면 정의나 걸어 감은 어떤 대상도 아니기 때문이다. 그로부터 아리스토텔레스는, 단적인 **있음**같은 어떤 것은 주어지지 않으므로, **있는 것**은 있는 모든 것을 포괄하는 진정한 *류*도 형성하지 않는다는 결론을 이끌어 낸다. 있(을 수 있)다는 것은 아리스토텔레스에게는 오히려 하나의 우시아 및 **실체** 또는 하나의 **질** 또는 하나의 **량** 또는 그와 동일한 다른 어떤 것으로 있(을 수 있)다는 것을 뜻한다(z.B. 위의 책, a.O. VI, 2, 1026a33ff.; VII, 1, 1028a10ff). 그러나 질과 량과 이와 동일한 것은 단지 이런 속성들을 통해서 특징지워지는 우시아가 주어지는(있는)한에서만 단지 존재(existieren)하는 까닭에, 우시아는 첫 번째로 있는 것이므로, 그래서 마찬가지로 아우구스티누스는 *있는 것에 대한 물음을 처음부터 첫 번째로 있는 것에 대한 물음으로 다루어 나간다*(위의 책, 1028a10ff). 이것의 대상들이 첫 번째로 있는 것들이며 그리고 다른 모든 것들은 단지 이차적으로 있는 것인한, 아리스토텔레스는 우시아의 원리들을 조사하는 것은 있는 모든 것들의 원리들의 조사하는 것이라고 주장할 수 있다. 우시아들 자체가 나머지 모든 것들의 원리들인한, 역시 우시아의 원리들은 있는 나머지 모든 것들의 원리들이다(vgl. III, 6 - IV, 2, 1003a1-1005a18; V, 1, 1012b34-1013a23.) 만약 우시아 또는 실체의 있음에 대한 물음이 답해져야한다면, 아리스토텔레스에 따르면, 우선적인 의미에서의 실체들 즉 실체적인 형상들과 그리고 파생적인 의미에서의 실체들 즉 구체적인 대상들과 그 자연들 사이가 반드시 구분되야할 뿐만 아니라, 이를 넘어서서, 한편으로는 질료적인 실체들(**οὐσία ὡς ὕλη**)과 그 형상들 그리고 다른 한편으로 비질료적인 실체들 즉 비질료적인 형상들(**οὐσία χωριστή**)사이도 반드시 구분되야한다[6]. <형이상학> 안에서의 아리스토텔레스의 이론에서는 비질료적 실체적 형상의 현실성은 신적인 지성의 현실성과 마찬가지로 엄밀하고 일차적인 의미에서의 있는 것을 형성한다. 그렇지만 가장 엄밀한 의미에서 하나의 실체라는 것은 그러한 현실성

으로 있다는 것을 뜻한다.

가능하게 있는(**συνάμει ὄν**)것과 현실적으로 있는(**ἐνεργείᾳ ὄν**, Met. IX, 8, 1049b24; 3. 1047b1)것 사이의 구분이 아리스토텔레스 사유에서는 근본적인 하나의 역할을 행사한다. 이러한 구분은 그로하여금, 질료는 현실적으로 주어지지(있지)않는다고, [그리고] 사실상 질료는 있는 것이 아닌 반면에 형상은 현실적으로 있는 것이라고 말할 수 있도록 한다. 그러나 지각가능한, 질료적인 대상들의 형상들은 그쪽에서는 단연코 규정된 하나의 가능성들을 통해서 성립한다. 이것이 그것들을 통찰을 지니는 능력도,통찰이게하는 능력도 아니라, 오히려 활동적인 통찰 또는 지혜인 신적인 지성과 구분한다.

### I-1-2)헬레니즘

#### I-1-2-1)스토아 학파.

플라톤과 아리스토텔레스의 그리고 이들의 직접적인 학파들의 고전철학으로부터 벗어나서 소크라테스 이전 또는 소크라테스에게서 자신의 모범을 추구한다는 것이 헬레니즘적인 철학의 특색이다. 스토아 학자들과 에피쿠르스 주의 자들 뿐만이 아니라, 자연스레 회의적인 아카데미와 그 자체 페리파토스에서도 *아리스토텔레스적 형상들*은 정확히 *플라톤적인 이데아들* 또는 실제 종과 류들처럼 거부된다. 스토아 학자들은 단지 살로 있는 것만이 있을 거라는(Alexander Aphr.: In Top. IV. 1. CAG 2/2, hg. M.Wallies(1891) 301.22-23.)는 관점에서 스스로를 정립한다. 단지 몸적인 어떤 것만이 활동하거나 또는 영향을 경험 할 수 있기 때문이다(Sextus Emp.: adv. math. VIII, 263. Op., hg. H Mutschmann(1914) 2, 162.). 그래서 이들은 영혼 또는 덕의 활동성으로부터 거꾸로된 결론, 그 자체 영혼과 덕이 몸일거라는 것을 끌어들인다. 이에 상응하게 그들은 신 자체를 몸적인 또는 정신적인 또는 프뉴마적인 본질(존재, Wesen)로 여긴다. 그래서 고대후기 스토아학자들은 다양하게 플라톤주의에 접근하긴해도, 감각할 수 있는 세계 저편의 어떤 **있음**의 거부는 스토아주의의 근본입장으로 남는다.

---

6) I, 9, 922b2; VII, 2, 1028b30f.; 11, 1037a10-17; 17, 1041a7-9; VIII, 1, 1042a25-29; 2, 1042b9; 4, 1004a15; IX, 7, 1049a36; XIII, 2, 1077a35; zur Begrifflichekeit vgl. M.Frede/G.Patzig: Aristoteles <Met. Z>(1988) 1, 23; 2, 308f.

유물론적인 각기 입장은 사실과 공간과 시간과 진공(Vakuum)과 보다 많은 다른 것 등 주지하다시피 몸이 아닌 사물들을 우리가 지시하지 않을 수 없다는 어려움에 직면한다. 스토아 학자들도 곧 바로 여기에서 하나의 어려움에 처한다. 스토아 학자들은 원인들은 몸들의 원인들이아니라 사실들의 원인들이라는 견해를 주장한다.(εἰς ὃν λόγον κατηγορημάτων ἤ, ὥς τινες, λεκτῶν[λεκτὰ γὰρ τὰ κατηγορήματα καλοῦσιν Κλεάνθης καὶ 'Αρχέδημος] <αἴτια> τὰ αἴτια)[7]그러나 그 자체, 소크라테스와 건강이 몸적인 어떤 것일 때, 소크라테스가 건강하다는 그 사실은 자체 몸적인 어떤 것이 아니다. 스토아학자들은 **사실**의 특별한 지위를 선명하게 한 그리고 자신들의 존재론 안에서 사실을 고려하려고 했던 첫 번째 사람들이다. 그들은 <<어떤 것>>(**τι, etwas**)의 범주를 도입하면서 그러한 것을 했다(Alexander Aphr. a.O. [30] 301, 19ff.). 공간과 시간과 진공과 사실-일반자: 말해진 사물들(**λεκτά**)-은 있는 것들이 아니다. 왜냐하면 몸적인 것들은 아니지만 그 때문에 없는 것들이 아니라 존속하는(ὑφιστάνει)[8]어떤 것이기 때문이다. 보다 후기의 스토아학자들은 어떤 것을 그것에서 그들이 몸으로 있는 것과 그리고 몸이 아닌 존속하는 것 사이를 구분하는 대개념으로 만든다(Seneca: Ep. moral. 58, 15, hg. L.D.Reynold(Oxford 1965) 1, 156)

### I-2-1-2)에피쿠르스 주의

에피쿠르스 주의자들은 단지 **원자들**만이 본래적으로 **있는 것들**이라는 자신들의 가정에 직면하여 동일한 문제를 지녔다. 그리고 그들은 과거에 관한 사실들의 어떤 실재성들 설명하려는 데에 엄청난 어려움을 겪었다[9]. 그들은 *공간*의 실재성을 요청하는 것으로, 그리고 자신의 실재성이  그것들(sie)을 통해 특징지워지는 대상들의 실재성과 함께 명백히 주어져야 했던 원자들의 또는 마찬가지로 육안으로 보이는 대상들의 다른 종류의 속성들을 구분하는 것으로, 만족했

---

7) Clemens Alex.: Strom. VIII. 9, 26, 4, hg. O. Stählin/L.Früchtel($^{2}$1970)3[GCS 17]3-102, hier: 96; Stobaeus: Eclogae I, 13, 1$^{0}$, hg. K.Wachsmuth (1884, $^{2}$1958) 138f.; vgl. dazu: M.Frede: The orig. notion of cause, in: M.Schofield u.a. (Hg.): Doubt and dogmatism(Oxford 1980) 217-249, bes. 230ff.

8) Sextus Emp.: adv. math. X, 218, a.O. [31] 349; Galen: De method. medendi II, 7. Op. omn., hg. C.G.Kühn(1821-22, ND 1965) 10, 155, 7-8; Sextus Emp.: Adv. math. VIII, 70, a.O. 117f.

9) Lukrez: De rer. nat. I. 464ff., hg. J.Martin($^{5}$1963) 18f.

다[10]. 비록 예를들어 육안으로보이는 또는 이차적인 질들의 이론이 그를 위한 동기를 제공하기는 했어도, **있는 것** 및 **있음**의 개념을 전개시키기위해서는 **있지않는 것**(das nichts)이 기여했다.

### I-2-1-3)중기 플라톤주의 자

#### I-2-1-3-1)세네카

확장하는 헬레니즘적인 시기와 그리고 초기 황제시대의 철학은 항상 스토아주의에 의해 지배됐지만, 그러나 일 종의 플라톤 주의의 부흥으로 나아갔던, '고전가'들로의, 무엇보다 플라톤과 아리스토텔레스로의 소급을 통해 특징지워진다. 이것이 **세네카**와 더불어 관찰된다. 무엇보다 철학과 결부된, 라틴어의 빈곤에 관한 불평과 더불어 58 [번째] 편지를 시작한다. **키케로**를 따라서 그는 **οὐσία** 대신에 <**essentia**>라는, 역시 아플레이우스(**Apuleius**)와 더불어서도 발견되는 (Apuleius: De dogm. Plai. I, 6. Op. quae sup., hg. C.Moreschini (1991) 3, 87-110, hier: 94.), 그러나 두루 관철됐던 것은 아닌[11], 변역어를 사용한다(Seneca: Ep. 58, 6, a.O. [35] 155.). 아리스토텔래스의 <범주론>의 영향 아래서 후에 일상적인 용어 <**substantia**>로 된다. 세네카에 따라, **τὸ ὄν**은 <**quod est**>로 재현된다(Seneca: Ep. 58, 7, a.O. [35] 155.). 이와 나란히 역시 이미 <**ens**>가 [그] 번역어로 발견된다(**Quintilian**: Inst. orat. II, 14, 2, a.O. [40] 1, 228; VIII, 3, 33, a.O. 2, 162.).

이러한 언어적인 물음이 선명해짐에 따라, **세네카**는 **플라톤**[의] <<**있는 것**>>을 여섯 가지 방식으로 이해할 수 있다고 말한다. 그것은 1)지성적인 것에, 2)<<per excellentiam, 가장 탁월한 것>>인 한, 신에, 3)진실하거나 본래적인 것들인 이데아들에, 4) 내재적인 형상들에, 5)일상적인 의미에서 있는 것들인, 경험의 대상들에, 마지막으로 6)유사존재(Quasiexisten)지니는 것들인, 시간 또는 진공(Vakuum)같은 사물들에 적용될 수 있다.

---

10) Epikur: Ep. ad Herod. 68-73, in: Ep. tres et ratae sent., hg. P. von der Mühll (1922) 3-27, hier: 19-22.

11) Vgl. audch: Quintilian: Inst. orat. II, 14, 2, hg. H. Rahn (1972-75) 1, 228; III, 6, 23, a.O. 316.

먼저, 세케카의 출처는 모든 후기 플라톤주의자들과 마찬가지로, 지성적인 것과 감각적인 것 사이를 구분하는 <티마이오스> 27 d 38을 자주 명백히 지시한다는 것이, 주목되야한다. 지성적인 것은 있는 것이다. 그리고 그것의 영역 안에서 우선적으로 그리고 본래적으로 **있는 것**, 즉 이데아들에 따라 (지성적인 것은) 탐구돼야한다. 그러나 그것 자체의 **있음**은 파생적인 어떤 것으로 다루어져야한다. 원형으로 또는 <<per excellentiam, 가장 탁월한 것>>으로 있는 것인 신은 그( 이데아들) 너머에 서 (있)으므로, 그래서 그것(신)은 있는 것의 이데아일 것이기 때문이다.

### I-2-1-3-2)누메니오스, 플루타르크, 필론

소위 중기플라톤주의에 있어서의 플라톤의 있음이론의 영향은 특히 아파메니아의 누메니오스(Numenios von Apamenia)의 경우에 확정될 수 있다. 누메니오스는 자신의 저서 <선에 관하여>에서 <<있는 것은 무엇인가? τί ἐστι τὸ ὄν, Numenius: Frg. 2, 23, hg. E. Des Places (Paris 1973) 44; Frg. 3, 1, a.O.>>라고 다시 묻는다. 이미 선택된 <티마이오스> 입장을 따르는 그는 있음의, 지성적인 것의 영역과 그리고 생성의, 감각가능한 몸들의 영역 사이를 구분하면서 그 물음에 답한다. 몸도 질료(물질)도 <<있는 것>>이라고 이름지어질 수 없다(Frg. 3. a.O. 44f.; 4 a, a.O.45f.)는 것-이것은 스토아 학파의 커다란 영향의 관점에서 볼 때 완전히 새로운 강조 점이다-을 보여주려 시도하면서 그는 그 구분을 정당화시킨다. <<있는 것>>으로 이름지어질 만한 것은 몸이 아닌 것 그리고 지성적인 것이다. 그러나 누메이오스는 지성적인 것 안에서 οὐσία 및 이데아와 동일시되는 신적인 지성을 구분한다. 그것을 넘어선 첫 번째 원리, 선의 이데아 및 단일한 절대적 일자가 그러한 신적인 지성과 구분된다(Grg. 7, 8-15, a.O. 53; 16, a.O. 57.). 있는 것을, 이 첫 원리로부터 한 걸음 나온 것으로서, 엄밀하고 우선적인 의미에서 특징지우기 위해서, 누메니오스가 있는 것의 저편의 첫 원리를, 즉 선(das Gute)을 확인하므로서, 있는 것에 관한 물음이 마찬가지로 답해진다(Frg. 16, 1-4; 9-10, a.O. 57.). 첫 원리의 있음의 문제와 관련해서, 누메니오스는 신이 자연스레 진실로 있는 것이라는 한 전통을 따른다. 이것으로부터 플루타루크(**Plutarch**)는 어떠한 출발을 한다[12]. 알렉산드리아의 **필론**(Philon von Alexandreia)은, 일자와 있는 것 사이의 관계로부터 주어지는 문제에 현혹되지않으면서, 신이 진실로 있는 것일 것이라는 것을 받아들일 뿐만 아니라, 이런 진실한 있는 것이 하나에 [의해] 앞서 [미리] 놓여진다

(dem Einen vorgeordnet ist)[13]. 그러나 이러한 입장에게는, 있는 모든 것을 초월하는, 플라톤의 <Politeia, 국가>에 [나오는] 선의 이데아 론이 지니는 것과 일치하는 문제가 나타난다. *세네카*의 선례처럼, **누메니오스**는 첫 원리(πρῶτος νοῦς)를 있음의 이데아(αὐτοόν, ὁ μέν γε ὤν)와 동일시함(Numeius: Frg. 17, 4, a.O. [43] 58; Frg. 13, 4, a.O. 55.)을 통해서 그 문제를 해결한다. 이것은, 그것이 정의롭다고 사람들이 그 안에서 정의에 관해 말할 수 있는 의미(Sinn)와 유비적인 하나의 의미에서 신 [에게] 있음을 덧붙히는 것을, 누메니오스로하여금 허용한다.

### I-2-1-3-3)플로티누스, 빅토리아누스, 아우쿠스티누스

첫 원리의 있음에 관한 물음에 있어서의 전통은 다음시대에 쪼개진다. 여기에서는 아마도, **누메니오스**와는 반대로 **플로티누스**는 *일자* 및 *선*은, 사람들이 <국가>와 그리고 <파르메니데스 편>의 첫 번째 전제로부터 결론을 내릴 수 있는 것과 마찬가지로, 단지 **있는 것**이 아니며 그리고 모든 이데아의 저편에 선다고 주장한다. **있는 것의 이데아** 역시 단지 더 나아간 있는 것일 수 없다는 생각을 플로티누스는, 그가 <소피스테스 편>에서 불러드린 다섯 가지 μέγιατα γένη(다섯가지 가장 큰 류, Platon: Soph. 254d), **있는 것**, 정지, 움직임, 동일성과 다름을, 모든 현실적인 있는 것에 적절한, 지성적인 세계의 범주들로 파악함을 통해서, 정당화하려고 시도한다. 있는 것의 류들과 원리들의 플로티누스의 연역(Ableitung)[14]에 있어서 가장 중요한 역할을 행사하는 것은 본래적인 **있음**과 생각과 생명은 서로 해체할 수 없이 묶어져 있다는, 마찬가지로 플라톤의 <소피스테스 편>으로부터 유래하는(Platon: Soph. 254d.) 가정이다. 변증적으로 전개되는 다섯가지 류들은, 있는 동안에 있는 모든 것은 모든 다섯 가지 류에 포섭된다는 것, 마찬가지로 있는 모든 것의 일상적인 류들과는 달리 다섯 가지 류들은 스스로 안에서 스스로와 맞서 배제하는 부류들로 분할된다는 것을 통해 특징지워진다. **있는 것의 류**는 다른 네 가지 류에 종속되거나 (그 네 류를 자기에)종속시키는 것이 아니라, 그것들과 동일한 위계(位階)를 지닌다. 마찬가지로 이 때문에 있는 것의 이데아는 첫 원리일 수 없다. 그것은 이미 다섯 가지 류의 다

---

12) Plutarc: De E apud Delphos 392 Eff. Moralia 2, hg. M. Pohlenz/W.Sieveking (1929) 20ff.
13) Philo Alex.: De vita cont. 2. Op., hg. L. Cohn/P. Wendland(1896-1915)6, 46-71, hier: 47.
14) Plotin: Enn. VI, 2, 6-8. Op., Hg., P.Henry/H.-R.Schwyzer(Leiden 1951-73)3, 63-67.

성(Vielheit, 多性)을 전제하며 그리고 그와 함께 이러한 다성(多性)의 근거에 놓인 단일성(Einheit, 單一性)을 전제한다.

**있음**과 사유와 생명은 서로 해체할수없이 묶여짐에도불구하고 구분된다는 그리고 그렇게 본래적으로 **있는 것**을 특징지우는 플라톤의 가르침[15]은 더 나아간 사유 안에서 중요한 역할을 행사한다. 이 가르침은, **삼위일체론**의 삼위(Triade)가 실재성의 모든 수준에서 그리고 그래서 곧바로 역시 신의 하나의 모상으로서의 영혼 안에서도 다시 발견된다는 사상(思想)과 함께 묶이면서, 서구(西歐)의, 마리우스 **빅토리아누스**(Marius Victorianus)의 삼위일체론에서 되풀이된다[16]. 그리고 이러한 사상(思想)은 그 후에 다시 **아우구스티누스의 삼위일체론**에서 가볍게 변화된 형식으로 중요한 역할을 행사한다. 자기와 비슷한 모습(Ebenbild)으로 인간을 만든 것은 삼위성(Dreifaltigkeit)이라는 것, 그리고 그 때문에 이러한 혈통(Herkunft)은, 있음과 이해와 의지의 삼위(Triade)의 흔적과 같은, 구분되는 삼위들에 있어서의 인간의 영혼 안에서 반영된다는 것을 어거스틴은 강조한다(Augustinus: Conf. 13, 11. Op. 1/1, hg, L. Verheijen. CCSL 27(1981) 247.).

이러한 수평적인 삼위의 내부에 하나의 질서가 주어진다는 것, 그리고 **있는 것의 있음**은 사유에 앞서 미리 놓여진다는 사상(思想)은, **플로티누스**와 더불어 때로는 물론 이미 나타난다(Plotin: Enn. VI, 6, 1, 11, a.O.). 그리고 이러한 사상은 플로티누스의 계승자들에 의해 계속해서, 그것은 있음과 생명과 사유의 계층질서적인 삼위를 받아들이는 것으로 체계화된다. 어쨌든 얌블리크(Jamblich)는 **있음**은 사유에 앞서 놓이며, 그리고 두 번째 전제 안에서 지성적으로 **있는 것**과 그리고 이런 있는 것을 사유하는 지성 사이의 실재적인 구분을, 있음과 생명과 사유 사이의 (구분은) 아니지만[17], 받아드리는[18]사상(思想)을 집어든다.

---

15) Plotin: Enn. V. 1, 4, 26-33, a.O. [52] 2, 268-270; V, 9, 8, 8-22, a.O. 421f.

16) Marius Vict.: Adv. Ar. II, 4, Op, hg. P. Henry/P.Hadot. CSEL 83 (1971) 54-227, hier: 197-199; III, 17, a.O. 222f.

17) 뒤의 책, 3, 45, 5ff.

18) Jamblich gei Proclus: In Tim. B. hg. E. Diehl(Leibzig 1903-06, ND 1965)1, 308, 17ff.

### I-2-1-3-4) 프로클로스, 포르피리오스

두 번째 전제의 수준에서 세 가지 구분되는 원리들의, 있는 것 자체와 생명과 지성에게서 발견되는, 위계질서 론은 **프로클로스**와 더불어 발견된다. 세 원리들은 자기들 쪽에서 일자에 의지한다. 그러나 **있음**과 생명과 지성을 나누어 지니는 그것을 위한(für) 첫 원리들이 있다. 여기에서 다시 삼위적으로 원리로서의 있음과 그리고 어떤 것이 나누어 지니고 있음과 그리고 있음을 나누어 지니는 그것 사이가 구분된다[19].

두 번째 전제 수준에서의 있음에 관한 말일 수 있는가 라는 결정적인 물음에 있어서, 물론 모두 플로티누스를 따르는 것은 아니다. 있는 모든 것의 근원으로서의 일자, 있는 것의 이데아와 그리고 그에 상응하여 강조된 의미에서의 있는 것이라는 누메니우스의 사상(思想)을 많은 사람들이 자기 것으로 만든다. 어쨌든 **다마스키오스**(Damascios)는 *포르피리오스*를 비판하면서, 그(다마스키오스)는 수평적인, 지성적인 삼위(Triade)의 첫 부분, 즉 **있는 것 그 자체** 또는 **있음**을 일자와 동일시하려한다[20]. 그것이 *마리우스 빅토리아누스*의 입장을 더 쉽게 이해하도록 할 것이다.

이러한 가능성을 보다 안전하게 사용한 자가, 그 안에서 여러 번 포르피리오스의 학식(學識)을 인정하고 신용한, 플라톤의 <파르메니데스 편>의 **익명의 주석가**였다. 플라톤의 <파르메니데스 편>의 첫 전제는 있는 모든 것의 저 편에 선 첫 원리와 관련되는 반면, 그 두 번째 전제는 두 번째 기체(Hypostase), 이미 있는 것인 일자와 관련한다는 것으로부터 그 주석가는 출발한다. 왜냐하면 이미 있는 것인 일자는 첫 원리의 절대적인 단일성과 단순성(Einheit und Einfachheit)과 일치할 수 없는 다수성(mannigfaltigkeit)을 이미 그러는한 표현하기 때문이다. 그것은 최소한도 하나이며 있는 것이다. 이제는, 이미 *있는 일자*가 자신의 **있음**을 어디에서 끌어오는가 라는 물음이다. 있는 그 일자가 자신의 있음을 자기 자신으로부터 지닐 수는 없다. 그 경우에는 그것 자신이 원리일 [것이기 때문이다]. 마찬가지로, 그것이 일자 자체의 단일성을, 그러나 있는 것의 이데아의 그 있음을 끌어 올(bezieht)수도 없다. 왜냐하면 -전제로부터- 이미 있

---

19) Vgl. z.B. Elem. Theol., Prop. 100-101, in: the Elem. of theol., hg. E.R. Dodds(Oxford$^2$1963) 90.

20) Damascius: De Princ. I, 86, 8ff., hg. L.G.Westerink/J.Combès (Paris 1989) 2, 1f.

는 일자 이전에는 단지 일자 자체만이 주어지기 때문이다. 따라서 그것은 자신의 **있음**을 **일자**와의 관여(나누어지님)로부터 반드시 끌어와야만 한다[21]. **있음 그 자체**는 **있는** 어떠한 것이 아니라, 오히려 있는 모든 것의 근원 또는 우물(샘)으로서, 완전한 단일성 그리고 완전한 *선*과 동일시된다. 그것은 한계와 다양성을 이미 의미하게 되는, 이것 또는 저것으로 있음 안에서 성립할 수 없다. 그것은 한계없는 있음 자체이다.

### I-2-1-3-5) 보에티우스

이러한 사상(思想)은 보에티오스(Boethius)의 경우에 그의 간략한 그러나 많은 영향을 미친 (종교적인) 논문 <Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint>안에서 발견된다. 있는 모든 것이, 그것이 있는 한 그리고 있기 때문에, 어느 정도까지 선한가를 설명하려한다. 이 경우에 보에티우스는 있는 것(**id quod est**)과 그리고 그것의 있음(<< **esse** >>)[22]을 우선적으로 구분한다. **있음 자체**는 **있는 어떠한 것**도 아님에도 이러 저러한 어떤 것으로 되기 위해 그리고 이러 저러한 어떤 것으로 *있는 것*이기 위해, 결국 어떤 것으로 규정되고 있는 그러한 있는 것이기 위해, *어떤 것*을 나누어 지니는 그와같은 종류가 아니다(위의 책, Prop. III). 오히려 그 거꾸로, **있는** 모든 것은 그것이 먼저 **있음**을 나누어지니고 그리고 두 번째로 다른 **어떤 것**을 나누어지니고, 그래서 이것 또는 저것이 있다(위의 책, Prop. VI.). 마찬가지로 있는 모든 것에 관해서는 그것이 이미 하나의 다양성을 표현하며, 있는 그것은 서로 자신의 있음을 (표현하는) 하나의 사태(eine Sache)라는 것이 타당한다(위의 책, Prop. VIII.). 마찬가지로 절대적으로 단순한 것, 즉 신 또는 첫 원리는 있는 어떤 것이 아니다. 그 경우에 있는 것은 반드시 자신의 있음에 일치해야 한다(위의 책, Prop. VII.). 그것은 하나이며, 그리고 선하다. 그러나 한편으로 그의 있음 그리고 다른 한편으로 그의 단일성과 선 두 가지일 그런 것이 아니다. 그의 **있음**은 마찬가지로 그의 **선**과 단일성 안에서 성립한다. 마찬가지로 **있는** 모든 것은 **있음**을 나누어지니기 때문에, 그것이

---

21) Porphyrius (?): In Plat. Parm., Frg. 12, 14-20; 29ff., in: P. Hadot: Porphyre et Victorinus (Paris 1968) 2, 102ff.

22) Boethius: Qoumodo subst. ..... III, Prop. II, in: Die theol. Traktate, hg. M. Eleässer(1988) 36.

있는 한 그것은 선하다. 그리고 자신의 자연으로부터 또는 우연히, 이것 또는 저것이 있는 것을 통해서는 아니다. 여기에서 마찬가지로, 하나의 **사태**의 있음은 본질적으로 있는 그것이 있다는 것에서 성립하는 것이 아니다-있음과 본질(Sein und **Wesen**)는 두 가지 것이다-라는 표상과 결부되는, 신은 있음 그 자체이다 라는 표상이 발견된다.

**I-1-3)유대교; 구약성서.**

있음의 이해에 있어 히브루 사유가 어느 정도에서 그리이스 언어공간과 겪리되는가 라는 문제는 하르낙(A. von Harnacks)의 헬라화된 주장으로부터 랏쵸(C.H.Ratschow)[23]에로 제기된 그리고 특히 보만(Th. Boman)[24]과 바르(J. Barr)[25] 사이의 논쟁에서 진행된 것이다. 이들의 전제 자체는 한 번 더 의구심을 불러일으킬 수 있었다(그래서 바르텔무스(R.Bartelmus)[26]). 그럼에도 드물게 계사적으로 사용되는 동사 <**하야, hayah**>는 '존재하다, existieren' 및 '현전하다, vorhandensein'의 의미에서 '있다, Sein' 뿐 아니라[27], 마찬가지로 이를 넘어서서-특히 신의 창조활동(So bes. Gen. 1, 1-2, 4b; Ps. 33, 9.)에 관한 진술에 있어- '발생하다, entstehen'의 의미에서, 그러나 역시 '일어나다, geschehen'의 의미에서도 사용된다-그래서 예언적인 낱말쓰임에 있어서도[28]-는 파악에 있어서는 의견일치가 있는 것처럼 보여진다. 히브루 동사 <sein>의 자주 강조되는, 그리스적인 및 엘레아적인 철학의 정적인 있음에 맞세워지곤하는, <<역동적-역사적인>> 특성은 그 경우에 본질적으로, 수많은 곳에서의 <하야>는 어떤 명사의 동사화에 봉사한

---

23) C.H.Ratschow: Werden und Wirken. Eine Unters. des Wortes <hajah> als Beitr. zur Wirklichkeitserfahrung des AT(1941): <<wirkend dabeisein>>.

24) Th.Boman: Das hebr. Denken im Vergl. mit dem griech. ($^4$1965) 27-37.

25) J.Barr: Bibelexegese und mod. Semantik(1965) 64-77.

26) R.Bartelmus: HYH. Bedeut. und Funktion eines hebr. 'Allerweltswortes'. - zugl. ein Beitr. zur Frage des hebr. Tempussystems(1982).

27) z.B. Jos. 5. 13; Ri. 18, 19; 2. Chr. 10, 6; Dan. 12, 1; T.W.Thacker: Compound tenses containing the verb <be> in Semitic and Egyptian, in: D.W.Thomas/W.D.McHardy(Hg.): Hebr. and sem. studies. Festschr. G.R.Driver(Oxford 1963) 156-171; J.Bergmann/H.Ringgren/K.-H.Bernhardt: Art. <hayah>, in: Theol. Wb. zum AT, hg. G.J.Botterweck/H.Ringgern(1973 ff.)2, 393-408(mit Lit.)

28) Bes. bei Ez. und Jer., aber auch z.B. 1. kön. 13. 32.

다는 상황과 연결된다(Ps. 33, 9; 37, 25; 69, 12; 104, 20; vgl. Bergmann u.a., a.O. [5] 399f.). 히브루 있음-개념의 특별한 문제는 특히 교부학에서 논의된, 이 곳에서는 배제되는 그리고 A와 O의 고대번역(ἔσομαι ὃς ἔσομαι, Ich werde sein, der ich sein werde, 나는 있을 자로 있을 것이다)과 일치하는 대 부분 미래 [시제]를 담고 있는, 출애굽기 3장 14 절 '*아흐예 아셀 아흐예*의 정확한 의미에서 형성된다[29].

### I-2)고대 후기; 교부학

**있는 것**의 교부학적인 개념은, 그것이 비기독교적인 고대와 구분되는한, 우선적으로 그리고 특히 소위 <출애굽기>-형이상학의 전통 안에서 인지된다. 이 곳에서 그것은 ἐγώ εἰμι ὁ ὤν(<<Ich vin der Sd., 나는 있는 자로다, 출애굽기 3장 14절>>)의 설명으로서 신론(神論)과 결부지어져 전개된다.

### I-2-1)플르타르크, 필론

교부학적인 **있음**-개념은 중기 플라톤주의에서, 즉 **플루타르크**(Plutarch)와 더불어 예비된다. 플루타르크에 따르면, **εἶ**(<<du bist, 네가 있다>>)는 신에 대한 유일한 적절한 호칭이다. 왜냐하면 그는 현실적으로 **있는 것**이기 때문이다. << 이제 현실적으로 있는 것은 무엇인가?>>. 어떤 유일한 시간차원[의] 변화도 그것에 덧 붙혀지지 않는, 영원한 것 그리고 생성 소멸하지 않는 것. 이 때문에 <<너는 있다>> 라는 표현은, 신은 어떤 시간적인 있음을 지니는 것이 아니라, <<영원성의 의미에서 움직여지지 않는 것 그리고 시간없는 것 그리고 변하지않는 것이며, 그리고 더 빠르고 더 늦은 것이 아니며, 미래이거나 과거인 것이 아니고, 변하거나 새로워지는 것이 아니라, 있는 그는 지금 그 때 그 때의 것을(mit dem einen Jetzt das Jeweils)가득 채우며 그리고 단지 그렇게 이해하는 현실적으로 있는 것일 뿐이지, 되거나 미래에 있는 것도 아니며 시작하지도 그만두지도 않는다>>[30]. <출애굽기>로부터의 그 문장 ἐγώ εἰμι ὁ ὤν은 알렉산드리

---

29) Vgl. Bergmann u.a. a.O. 407; Bartenlmus, a.O. [4] 226ff.

30) Plutarch: De E apud Delphos 19f., 392 DE-393 B. Moralia 5, hg. F.C.Babbit(London/ Cambridge 1962) 198-255. hier: 242-244.

아의 **필론**과 더불어 그 고전적인 해석을 겪는다. 그에 따르면 신에게 만 본래적인 의미에서의 있음이 귀속되므로, 신 만이 <<**있음** 안에서 **존재**하는>>(ἐν τῷ **εἶναι ὑφέστηκεν**)반면, 있지않는 것은 그 외부에서 단지 가상적인 존재 만을 지닌다(δόξῃ δὲ μόνον **ὑφεστάναι** νομιζομένων). 이 해석은 후에 기독교 시대에 낱말 그대로 고정되어 받아드려진다[31]. 그 때문에 그는 진실로 있는 것을 뜻한다[32]. 그 경우에 **있는 것**의 개념은 플라톤적인 의미에서 변하지않는 것 그리고 시간없이 존속하는 것으로서 여겨진다. 있는 것인 한, 그 있는 것은 그 때문에 역시, 다른 하나를 필요로하는 상대적인 것에 속하는 것이 아니라, 오히려 그것은 어떤 다른 것에 의해서도 포함되지 않는, 그러나 다른 모든 것을 포함하는 <<완전히 자기자신에 의해>>있다[33]. 그래서 그것은 변하지않으며 그리고 달리되지않고, 어떤 다른 것도 필요로하지 않고, 그리고 그 자신은 본래적인 의미에서 다른 것에 속함이 없이, 다른 모든 것에 있음을 부여한다(De mutat. nominum 27f., a.O. 3, 156-203, hier: 161.). 그 때문에 그것은 역시 있는 것의 본질(Wesen)을 형성하며, [즉] <<단지 있을 뿐인 것, nur zu sein>>이며, 그리고 발설될 수도 없다. 그것은 마찬가지로 무규정적인 의미에서 말해질 수 없는 것(Unsagbare)이다(14, a.O. 159). 그 본질에 따라 있는 것인, 인간의 영혼을 조사하려 시도한다면, 그것에게 <<최고 선>>으로서 주어진다. 있음으로서 이해되는 신은 포착될 수 없다(De post. Caini 15, a.O. 2, 1-41, hier: 4.). 그 때문에 그 본질에 있어 있는 것은 단지 그 자신에 의해서만 포착된다. 그에 반하여 인간 인식은 단지 그것이 있다는 사실(daß es ist)만을 파악할 수 있다(De Praemiis et poenis 39, a.O. 5, 336-365, hier: 344.). 그 때문에 출애굽기 그 구절도 있다는 사실(Daßsein) 또는 **존재(ὕπαρξις)**의, 인간에게 머무르는, 인식의 가능성을 말해주는 의미를 지닌다(De somniis I, 231, a.O. 3, 204-258).

### I-2-2)유스티누스, 오리게네스, 클레멘스, 유제비우스

역시 <Corpus Hermeticum>에 따라서도 진실로 있는 것으로서의 신은, 물론 말해질 수 없

---

31) Philo Alex.: Quod deterius potiori insidiari soleat 160, a.O. [49 zu I. 2.] 1, 258-298, hier: 294; De vita Mosis I, 75, a.O. 4, 119-199, hier: vgl. Ps.-Jutin: Cohort. ad graecos 21, 1, hg. M.Marcovich(1990) 23-80, hier: 51.

32) Quod det. ... 139, a.O. 289f.; vgl. De Cherub. 27, a.O. 1, 170-201, hier: 176.

33) Vgl. De migr. Abrahami 182, a.O. 2, 268-314, hier: 161.

는, **있는** 모든 것의 **있음**의 원인이다. 그것은 있지않는 것으로부터 유래할 수도 있으리라[34]. 그러나 이런 완전히 충족적인 **있는 것**의 **본질**은 있음의 산출이외의 다른 어떤 것도 아니다. <<왜냐하면 없음(nichts)은 그 자신이 있지않는 것인, 저 모든 것 안에 있기 때문이다. 그것은 자체 있지않는 것과 마찬가지로 있는 것이다. 왜냐하면 있는 것으로 나타나긴 하나, 그것은 자기 자신 안에 있지 않는 것을 지니기 때문이다>>(V. 9, a.O. 1, 63f.). 비록 출애굽기 안의 곳과 두드러진 관련은 없지만, 플라톤화된 <출애굽기>-형이상학의 의미에 있어서 전체적으로 **유스티누스**(Justin)는 <<당신은 있는 것을 무엇이라 이름하는가?>> 라는 물음에 관련된 **있는 것**의 개념을 항상 동일하며 그리고 변화하지않고 그리고 다른 모든 것의 **있음**의 원인인 것으로 설명한다. <<그것은 마찬가지로 신이다>>[35]. 그 때문에 우리에게만 주어진, 물론 정신의 눈을 단지 통해서만, 유스티누스에 따르면, 신적인 있음은 인식될 수 있다. 이와 함께 우리는 <<저 있는 것 자체>>를 볼 수 있다. <<모든 지성적인 것의 원인인 [이] 것에는 어떤 색도, 어떤 모양도, 어떤 량도 없고, 그리고 눈으로 볼 수 있는 그 어떤 것 일반도 지니지않는다. 오히려 그것은 있는 그렇지않으면 있지않는 것이며, 본질 저편에 있으면서 말해질 수도 발설될 수도 없는 그러나 단지 선하고 아름다울 뿐이다, 그리고 순간적으로 선에 다다른 영혼들 ... 안에 거한다(Dial. 4, 1, a.O. 11.)

**오리게네스**(Origenes)는 진실한 있는 것 그리고 자신의 있음에 관여하는 각기 있는 모든 것을 유지시키는 자로서의 신 이라는 부가적인 사상(思想)들을 가지고 이런 전통에 도달한다[36].

알렉산드리아의 **클레멘스**(Clemes von Alexandreia)는 <<현실적인 신>>을, 그 자체 모든 것이며 마찬가지로 모든 사물들도 있는 것 자체인 [그런] <<**있는 것**>>이라고 부르면서, 기독교이전이라 이름붙혀진 전통과 연결한다[37]. 개념 <<있는 것>>은 이런 의미에서, 있었고 있는 있을 그럼에도 어떤 변화에 놓이지 않는, <<단지 현실적일 뿐인 있는 것>>이다(I, 71, 2, a.O.

---

34) Corp. Hermet. II, 12, hg. A.D.Nock/A.-J.Festugière(Paris 1960) 1, 36f.

35) Justin: Dial. cum Trypho 3, 5, in: J.C.M van Winden: An early Christian Philosopher, Justin Martyr's Dial. with Trypho((cc. 1-9). Introd. text and comm.(Leiden 1971) 10.

36) Origenes: De princ. 1, 3, 5, hg. H. Görgemanns/H. Karpp (1976) 168. 170.

37) Clemens Alex.: Paed. I, 88, 1, hg. O. Stählin/U.Treu. GCS 12 (1972) 141, 18.

131, 19ff.). 그럼에도 이런 이런 명칭이 충분한 이름으로 오해될 필요는 없다. 왜냐하면 비록 우리가 신을 일자, 선, 정신, 아버지, 창조자, 또는 심지어 <<**있는 것** 자체>>라고 이름할지라도, 이것과 함께 우리는 신적인 **있음**을 파악하는 것이 아니라, 어떤 부족함에도불구하고(infolge) 그러한 명칭을 사용하며, 이와더불어 그것들을 받혀줄 수 있는 어떤 이성을 지니기 때문이다[38].

사람들이 이런 존재신학(Ontothelogie)의 근본사상을 진지하게 받아들인다면, **유제비오스**(Eusebios)에 따라 더 이상 이성적인 방식으로, 있는 것은 <<없음, Nichts>>으로부터 있을 것이>>(ἐξ οὐκ ὄντων)나, 역시 없는 것 그것은 있지않는 것으로부터(ἐκ μὴ ὄντος, Nichtseienden)있을 것이다고, 말할 수 없게된다. 오히려 항상 역시 언제 있는 모든 것은, '나는 있는 자니라'라고 역시 말씀하셨던, 유일한 그리고 순수한(allein)**있는 것**과 앞서존재하는 것(Präexistierenden)으로부터 **있음**을 받아들인다. 왜냐하면 순수하고 항상 있는 것인 그 분은, 그 분으로부터 있음을 얻었던 모든 것에게 자신의 의지와 능력을 통해 그 있음의 원작자(Urheber)가 되기 때문이다>>[39]

### I-2-3)나찌안쯔의 그리고 닛사의 그레고리우스

**나찌안쯔의 그레고리우스**(Gregor von Nazianz)에 따르면, 개념 <<**있는 것**>>은, 신적인 본질을 나타내는 가장 명예스러운 이름이다. 왜냐하면 <<**있음** 그 자체가 귀속되는 그리고 다른 것과 묶어지지 않는>> 하나의 자연을 발견하는 것이 문제되기 때문이다. <<그러나 있는 것은 고유하게 현실적인 신이며 그리고 앞 또는 뒤를 통해 한계지워지지도 않거나 단절되지않는 전체이다. 신은 있게되는 것이 아니기 때문이다>>[40]. 있는 것으로서의 신은 있음 전체를 자신 안에 포괄하기 때문에, 그레고리우스는 신을 <<**있음**의 무한하고 한계없는 바다와 같다, οἷόν τι πέλαγος **οὐσίασ** ἄπειρον καὶ ἀόριστον>>라는 비유로 이름짓는다. 이러한 비유를 다마스커스의 요한네스(Johannes von DAmaskos)는 받아들인다. 이 곳 그 비유로부터 중세 라틴 형식으로 계속 주어지게된다[41]

---

38) Strom. V. 82, 1, hg. O. Stählin/L.Früchtel. GCS 15 (1960, $^{4}$1985) 380, 24ff.

39) Eusebius: Demonstr. evang. IV, 1, hg. I. A. Heikel. GCS 23 (1913) 151, 21ff.

40) Gregor von Nazianz: Orat. 30, 18, MPG 36, 9-665 hier: 128 A.

교부학의 그리이스 있음-개념의 수용 역사 내부에서는 특히 **닛사의 그레고리우스**(Gregor von Nyssa)가 혁신적인 충격을 준다. 활동적인 있음과 단순히 공상적인(gedanklichem)있음 사이의 스토아적인 구분의 의미 안에서 닛사주의자에 따르면 현실적인 있음(**ὄντως ὄν**)이라는 플라톤의 개념이 <<있는 한의>> 있는 모든 것과 관련을 맺는 반면, 예를들어 꿈 속에서 봄 또는 표상적인 대상과 같은, 환상적인 대상들은 비현실적으로 있는 것(**τὸ μὴ ὄντως ὄν**)으로 나타내진다[42]. -교부학에서 기독교철학의 형이상학으로 간주되는-<Hohelied>라는 그의 주석에 따르면[43] <<**있는 것**의 자연>>은, 하나는 감각적이고 물질적인 부분과 다른 하나는 지성적이고 빗물질적인 부분 등, 두 부분으로 나뉜다. 물질적으로 있는 것은 시간성과 그리고 범주적인 규정성의 한계를 통해 표시되는 반면, 지성적으로 있는 것은 특별한 방식으로 반드시 한계없는 것으로 이해되야만 한다. 그레고리우스에 따르면, 물질적으로 있는 것은 그것이 자기로부터 나올 수 없으며 그리고 자연스레 미리주어진 한계 안에서 자신의 있음을 지닌다는 것을 통해 규정된다. << 있응 안에는 자기 외부에서 들어서고 있는 것의 없음이 머무른다. 불이 물 안에 있는 것이 아니라, 물이 불 안에 있는 것이 아니라, ... 자연스런 고유한 한계 속에서 방해받는 각기 개별자는 단지, 그것이 고유한 한계의 내부에서 머무는한, 단지 있을 뿐이다. 그러나 그것이 자기 자신의 외부에서 들어설 때, 그것은 역시 있음의 외부에 있게된다>>[44]. 그래서 악도 있는 것의 한계를 떠남으로 이해된다. << 그람 어떤 것이 **있는 것**으로부터 떨어져나갈 때, 그것 역시 더 이상 **있음** 안에 있지않다. 왜냐하면 나쁨 안의 있음은 본래적인 있음이 아니기 때문이다. 나쁨 그 자체가 주어지지는 것이 아니라, 아름다음의 존재하지 않음(Nichtexistaenz)이 나쁨으로 되므로 [그렇다] 이제 있는 것 안에 있는 것은 있음 안에 있는 것처럼, 없는 것 안에 생성되는 것은 (그러나 이것이 나쁨이다) 없어진다>>[45].

---

41) 45 a, 3, a.O. 625 C; vgl. Johannes Damasc.: De fide orthod. 1, 9(2) und die lat. Übers. des Burgundius, hg. E. M. Buytaert (Löwen 1955) 49.

42) Gregor von Nyssa: Refut. confess. Eunomii 29. Op. 2, hg. W. Jaeger (Leiden 1960) 312-410, hier: 323, 9ff.

43) In Canticum CAnt. orat. VI, a.O. 6, hg. H.Langerbeck (1960) 1-469, hier: 173, 7-174, 16.

44) In eccles. homiliae orat. VII, a.O. 5, hg. P. Alexander (1962) 277-422, hier: 411, 16ff.

45) In inscript. Psalmorum I, 8, a.O. 5, hg. J.McDonough(1962)24-175, hier: 63 1ff.; vgl. alO.

그레고리우스의 혁신적인 업적은 그러나, <<지성적인 [있는 것의] 자연, intelligiblen Natur>>과 관련된, 만들어지지 않는 것과 만들어진 것 사이의 구분 안에 있다. *만들어지지않은 지성적인 자연*은 본질의 의미에서 본래적인, 그러나 모든 인간의 인식과 언어와 설명을 거절하는 것이다. 각기 덧붙혀짐에 초연한 그리고 각기 부족함을 느끼지않는, 항상 동일한 것으로 머무르는, 진실하게 있는 *신적인 이러한* **있음**은 두드러진 의미에서의 한계없는 것, 즉 현실적으로 무한한 것이다.

이에 반하여 *만들어진 지성적인 있음*, 인간 영혼의 있음은 신적이고, 진실하게 있는 한계잃은 있음을 향하는 그칠줄모르는 애씀과 욕망가득한 자기확장 안에서 성립한다. 그러나 <<ekstase, 황홀>>-만들어진 것의 영역에서는 유일하게 가능한, 고유한 한계로부터 벗어남(In Cant. Cant. orat. X, a.O. [22] 308-310.)-을 통해서 가능하게되는 신적인 본질성으로의 항상 깊숙한 이러한 들어감(Eindringen)은 어떤 한정된 끝에 다다르는 것이 아니라, 더 나아간 탐색의 출발점으로 되는, 그것이 신적인 있음에 향하는 해소될 수 없는 배고픔인 한, 영혼의 지성적인 있음에게 규정된의미에서 한계잃음성의 특성이 귀속되는, 단지 잠정적인 것일 뿐이다[46].

### 1-2-4)빅토리아누스, 포르피리우스, 보에티우스

교부학의 가장 의의있는 있음-개념들 중의 하나는 마리우스 **빅토리누스**(Marius Victorinus)의 것이다. 여기에서 처음으로 기독교 삼위일체론의 이해를 위한 *포르피리오스*에 의해 새롭게 근거지워진 신플라톤적 존재론이 비옥하게 되기 때문이다. 두 번째 신적인 인격을 있지않음(Nichtsein)으로부터 만들어진 것으로 간주하는 아리안 주의에 맞세워짐 안에서, 마리우스 빅토리누스는 포르피리오스의 요소 론을 받아들이면서(Vgl.. hierzu P.Hadot: Porphyre et Victorinus (Paris 1968).), **있지않음**의 잘 알려진 네 종류와 나란히 역시 **있는 것**의 네 종류를 구분한다. [1)] *진실하게 있는 것* 즉 이데아적인 있음의 그리고 그의 단일하고 본래적으로 있는 근거의 의미에서 지성적인 것 곧 두 번째 신성한 인격, [2)] *단순히 있기만 한 것*(das bloß Seiende) 즉 예

---

137, 4ff.

46) De vita Moysis, a.O. 7/1, hg. H. Musurillo (1964) 113. 116; vgl. auch: In cant. cant. orat. XI, a.O. 320, 8.

를들어 인간의 영혼과 같은 지성적인 것, [3)]*진실로 있지않는 것은 아닌 것*(das nicht wahrhaft Nichtseiende) 즉 사라지는 물질적인 몸의 감각적인 세계, [4)]마지막으로 모든 몸적인 현상의 근거에 놓인 것으로 표상되야하는 물질 그 자체, *[진실로] 있지않는 것*(Nichtseiende)[47]. 진실로 있지않는 것으로 이해되는, 인간 환상들의 표상은 신으로채워진 하나의 영역으로서의 있는 것의 영역으로부터 한계지워진다. 그래서 여러 구분되는 종류의 있는 것의 개념은, 그럼에도 본래 <출애굽기>-형이상학의 의미에서, 신적인 있음을 그 두 번째 요소 안에서 즉 두 번째 신적인 인격의 있음 안에서 나타내는 반면, -있는 것은 이미 하나의 움직임의 결과를 표현하기 때문에- 신적인 있음은 있는 것의 의미 안에 있는 그러한 것의 그 첫 번째 계기가 아닐 수 있다. 이 때문에 그것을 마리우스 빅토리아누스는 이미 포르피리우스[가 했던]처럼 정확하게 있는 것 위의 있지않는 것(τὸ ὑπὲρ τὸ ὄν μὴ ὄν, Ad Cand. 14, 1, a.O. 148)으로 나타낸다. 있지않는 것으로서의 그것은 마찬가지로 하나의 결여의 의미에서가 아니라, 오히려 <<있는 것의 그리고 있지않는 것의>>, 그 자체는 어떤 있는 것도 아닌, <<원인>>(5, 2, a.O. 136)을 뜻한다. 그러나 원인으로서의 그것이 있는 모든 것과 있지 않는 것에 선행한다면, 그것 자체는 반드시, 있는 것 자체로 규정되거나 또는-즉- 신적인 아들의 생산을 통해 규정된 형상 자체를 제공하는 그러한 것으로서의 형상없는 <<첫번째 있음>>[인], 무규정적인 <<순수한 있음>>이어야만 한다(Adv. Arium I, 19; II, 4, a.O. 188-602, hier: 232ff. 404-408.). 마리아누스 **빅토리누스**는 **있음과 있는 것의 이러한 존재론적 차이를 자신의 삼위일체명상의 테두리 안에서 라틴어로 처음 도식화한다**. 그것(차이)가 포르피리오스로부터 유래한 <파르메니데스 [편]>-주석 안에서 처음으로 의식된다. 이 주석 안에서는 *첫 번째 일자*가, **있는 것**에 앞선(αὐτὸ τὸ εἶναι τὸ πρὸ τοῦ ὄντος), **있음 자체**라고 이름지어진다. 이 때문에 그에 의해서, 일자로서의 그것은 본질과 있는 것의 저편에 있다고, <<있는 것은 있지않다 그리고 역시 본질성도 아니고 현실성도 아니다. 오히려 그것은 활동한다 그리고 순수한 활동 자체이다>>고, 반드시 말해져야한다. 그래서 있는 것에 앞 선 그리고 있는 것과는 묶어지지않는 현실적인(akuale), **절대적인 있음**과 그리고 이것으로부터 파생되는, 있는

47) Marius Victorinus ad Candidum 6-11, in: Marius Victorinus: Traités théol. sur la trinité hg. P. Henry/P.Hadot. Sources chrét. 68 (Paris 1960) 130-172, hier: 138-146 mit Komm. 702-713.

것과 묶이는, **있는 것의 있음** 등 두 가지의 있음이 구분되야한다[48]. 그리고 이 구분은 **보에티우스**를 통과하여 중세철학에 도달한다(Vgl. I. 490-492.). 마리우스 빅토리누스와 더불어 다음과 같은 근본 사상(思想)이 받아들여진다. <<있는 것에 앞서 그리고 로고스에 앞서, <있음>이라는 말로 표시되는, 그리이스어 에이나이(**τὸ εἶναι**)인, 존재함(**Existieren**)의 저 힘과 저 능력이 주어진다. 이 <있음>은 반드시 두 가지 방식으로 이해되야한다. 첫 째 그것은 다른 있는 모든 것들이 그것으로부터 있는, 모든 것을 포괄하고 그리고 근원적인 방식으로 **근원적인 '있음'**. 다음으로 다른 모든 것을 소유하는 그 '있음'. 그래서 그것은 그로부터 오는, 류들과 종들과 그와같은 나머지 것 등, 그러한 **모든 것의 있음**이다. 그러나 첫 번째 있음은 아래처럼 관여할 수 없는 [바의 unpartizipierbar] 그러한 것이다. 그것은 ... 오히려 선행하는 존재로서의 존재(Existenz als Existenz)이며, 모든 일반자의 일반자이고, 무한하며, 한계없고, 자기를 위한 것이 아니라 그러나 다른 모든 것을 위한, 그리고 그 때문에 형상없이 불리워질 수 있다. ... 역시 그것은 있는 것도 아니다. 왜냐하면 **있는 것**은 규정된, 생각할 수 있는 그리고 인식할 수 있는 어떤 것이기 때문이다>>(Marius Vitorinus: Adv. Arium IV, 19, a.O. [28] 556-558.).

### 1-2-5)가짜-디오뉘소스 아레오파기따

가짜-디오뉘소스 아레오파기따(Ps.-Dionysios **Areiopagites**)는 <출애굽기>-형이상학을 포르피리오스 이후 존재론의 요소들과 묶는다. 그의 이론에 따르면 본래적인 있는 것의 의미에서 **신**은 있는 모든 것의, 동시에 <<있는 모든 것과 있는 어떤 것도 아닌 것의, πάντα τὰ ὄντα καὶ οὐδὲν τῶν ὄντων>>근원이라고 불리워질 수 있다. 왜냐하면 한편으로 그는 있는 모든 것을 자신 안에 포함하며, 다른 한편으로 그는 모든 것을 초월하여있는 것으로 높여지기 때문이다[49]. 그러나 그는 있는 모든 것이기 때문에, 그는 규정적인 방식으로 있는 것이 아니라, 그는 << 단적인 그리고 한계없는, 자신 안에 전체 있음을 포괄하는 그리고 미리파악하는>>자이다. 그럼에도 그

48) Vgl. Hadot, a.O. [27] 2: Frg. du comm. de Porphyre <suddr le Parmende> XII, 23-35, a.O. 64-112, hier: 104-106; dazu: I, 141. 270. 383. 413f.

49) Ps.-Dionysius Areop.: De div. nom. I. 5f. Corpus Dionys. 1. hg. B.R.Suchla (1990) 107-231, hier: 117, 3f.; 119, 9.

는 있는 모든 것의 근원일 뿐 아니라 <<모든 영원성으로부터 있는 것을 유래시키고 있는 것의 있음 자체>>이다. 이 때문에 **가짜 디오뉘소스**는 그를 -이미 <Corpus Hermeticum>안에서 그리고 *포르피리오스*에 의해 사용된 용어들을 집어들면서(Marius Vict.: Ad Cand. 14, 23: 15, 2. a.O. [28] 150; vgl. Hadot. a.O. [27] 69, 208f.)- <<**앞서 있는 것**, προόν>>이라고 이름한다(Ps.-Dionysius Areop.: De div. nom. V, 5, a.O. [35] 183, 13; vgl. 186, 9; V, 10. a.O. 189, 7.). 그러나 **앞서**- 그리고 **초월해**(Über)- **있는 것**으로서의 있는 것은 <<있는 모든 것을>> 지닌다. << 나는 나의 있음 자체를, 나머지 모든 것에 앞서 생산하며 그리고 있음 자체를 통해 규정되고 있는 것을 구성한다>>(V, 5, a.O. 184, 3ff.).<<이 때문에 신은 있음의 앞서있는 것 근원으로 있으며 그리고 있음이 그 안에 있다. 그러나 그는 있음 안에 있지 않으며 그리고 있음으로부터 유래하지도 않는다>>(V, 8. a.O. 186, 15-187, 3.). 가짜 디오뉘시오스는 **모순**이라는 주제를 소급하여 지시한다(zurückgewiesen). 생명 자체(αὐτοζωή)로서의 신은 동시에 역시 생명의 지탱자(Urheber)이라는 것은 모순이 아니듯, 그래서 그는 역시 <<있음 자체, **αὐτοεἶναι**>>와 있음의 근원(Ursprung)일 수 있다. 왜냐하면 <<하나는 그가 있는 것의 근거로서 그리고 대부분 첫 있는 것의 근거로서, 그가 있는 것의 원인자인 한, 불리우며, 다른 하나는 그가 모든 것을 초월하여, 역시 첫 있는 것을 초월하여, 초 본질적인 방식으로 초월하고 있는 한, (그는 그렇게 불리우기, XI, 6, a.O. 221, 14; 221, 20-222. 2.)>> 때문이다. 그래서 그는 있음을 있는 모든 것에 보내주고(schenken) 그리고 본질성은 생산하고, 있는 것이며, **신 하나**이다. 그래서 스스로 다수화되는 그리고 있는 모든 것 안에서 현실화되는, 있는 하나의 초 본질적인 일자로서의 근원이다(II, 11. a.O. 136, 1ff.). 그 때문에 가짜 디오뉘시오스 *아레이오파기따*에 따르면-이미 *포르피리오스*에 따라서처럼- 한편으로, 모든 하나와 다수자들에 앞서, 부분과 전체에 앞서, 규정성과 무규정성에 앞서 있는 그리고 있는 모든 것과 있음자체를 한계지우며 (그것들의) 원인이되는, *그 일자*와 그리고 다른한편으로, 있는 사물들을 헤아려주고 있는 하나(*seienden Einen*) 사이를 구분한다. 그러나 이 있는 사물들은 항상 있지않음과 섞인다. 일자 또는 선을 전혀 나누어지니지 않는 것은 있는 것도 아니요, 있는 것 축에 들어있지도 않다. <<그러나 섞인 것은 선을 통해서 있는 것 안에 있고 그리고 그에 적절하게 있는 것들 중의 하나이며 또한, 그것이 선을 나누어지니는 한, 하나의 있는 것이다. ... 어떻게든 있는 것은 어떻게든 있지않는 것은 아니다. 그것이 영원히 있는 것으로부터 떨어져나가는 한, 그러나 그것이 있음을 나누어지니는 한, 그러는한 그것은 있고

그리고 자신의 존재와 있지않는 것을 전체적으로 포함하며 그리고 보존한다(IV, 20, a.O. 167, 16ff.).

### I-3) 중세.

라틴어공간에서의 그리이스철학 수용은 이미 가장 중요한 낱말들의 번역 경우의 두드러진 어려움에 꽂혀있다. 지금까지 증명되지않은(nicht belegten), 문법학자 **프리스키아누스**(Priscian)에 따르면 고전라틴어에서는 사용되지 않은 **<ens>**로 **τὸ ὄν**을 번역한 사람은 **세네카**가 아니라 율리우스 **씨이져**(Julius Caesar)이다[50]. **퀸틸리아누스**(Quintilian)는 ὄν과 **οὐσία**대신에 <ens>와 **<essentia>**를 사용하는 언어적 [쓰임새]를 유감으로 여긴다[51]. **아우구스티누스**(Augustinus)는 신을, 자신이 <<substantia>>라 이름한, 변하는 사물들과 구분하여, <<summa essentia, 최고 존재자>>와 <<**esse** sincerum, 순수 존재>>라고 말한다[52]. 보에티우스(Boetius)는 <Isagoge> 주석에서 <ens>(복수의 경우. **<entia>**)라는 표현을 사용하며 그리고 이것은 라틴어의 비일상적인 형식이라는 것에 주목한다[53]. <esse>로부터 형성된 <ens>는, [위?] 모든 사람들에 의해, 범주들 중의 하나에 들어가는 것이지만, 하나의 의미가 아니라 여러 의미를 지니는 것이라고 말해진다. 신학적인 저술들에서 그는 세네카와 마찬가지로 ὄν을 <<**quod est**>>로 번역한다[54]. 그는 <<**esse rei**>>를 가지고서, 있는 것의 정의 안에서 표현되는 것을, 마찬가지로 이것에 본질적으로 덧붙여져 파악될 수 있는 있음의 내용을(<<esse rei ... nihi. aliud est nisi definitio>>;<<사태의 있음은 ... 그것의 정의 이외에는 그 어떤 것도 아니다>>), 오히려 **οὐσία**에 상응하는 그리고 후에 두루 **<essentia>**로 사용된 것을, 기호화한다. 때에 따라서 사람들은

---

50) Priscianus: Instit. grammat. lib. XVIII, 8, 75, hg. M.Hertz (1858) 2, 239.

51) Quintilian : Instit. orat. VIII, 3, 33, hg. H.Rahn(1975) 2, 162.

52) Augustinus: De civ. Dei XII, 2, hg. H.Dombart/A.Kalb. CCSL 48 (Turnholt 1955) 356f.; De trin. VII, 5, hg. W.J.Mountain/F.Glorie. CCSL 50 (Turnholt 1968) 260f.

53) Boetius: In Isagoge Porphyr. I, 24, hg. S.Brandt. CSELk 48 (Wien 1906) 74; Vgl. III, 7, a.O. 220-225.

54) De hebdomad., in: the theolog. tract., hg. H.F.Stewart/E.K.Rand(Oxford 1953) 38-50, hier: 40-42.

ὄν이 <**Existens**>로 다시 주어지는 것을 그리고 οὐσία에 상응하여서는 <**existentia**>가 주어지는 것을 발견한다. 있는 것의 근원을 염두에 둘 때에는 역시 <**Exsistere**)가 사용된다. <<Ex alio sistere>>. 그 때 그 때 그 저자가 <esse>와 <exsistere>와 묶는 의미를 정확히 끌어내기 위해서는 더 큰 전망이 필요하다.

일자는 있는 것을 초월한다는 신플라톤적 이론을 거부하는 **아우구스티누스**에 따르면, 사물들의 근원<<**summa essentia**, 최고 존재자>>은 변하지않으며, 자기자신과 동일하고, 해체될 수 없으며, 그리고 시간으로부터 해방된다(enthoben, Augustinus: De civ. Dei. XII, 2, a.O. [3] 356f.). 요한네스 스코투스 **에리우게나**(Johannes Scotus Eriugena)는

**II)실체(Substanz)**: griech. σὐσία, ὑπόστασις; lat. substantia, auch: essentia; engl. substance; ital. sostanza; Substanz/Akzidens.

**II-1)고대.**

<**substantia**, 실체>라는 기교적인 낱말은 **세네카**에 의해 처음 들어선 이후로 그리이스어 **ὑπόστασις**의 라틴 등가어(lat.Äquivalent, 等價語)로, 그와 나란히 마찬가지로 **퀸틸리아누스** 이후로 **οὐσία**의 라틴 등가어로 쓰인다. 마리우스 **빅토리누스**와 더불어 <substantia>는 *아리스토텔레스*의 첫 번째 범주의 의미에서의 οὐσία의 번역으로 특별히 놓여지는 동안, 이전의 οὐσία는 그 그리스어를 모방하는 <**essentia**>로 번역된다. 이미 터툴리아누스(Tertullian)는 <substantia >와 <*accidens*>의 대립은 자명한 것으로 전제한다[55].

고전 이후의 **ὑπόστασις**는 먼저 가짜-피타고라적인 저술(Okellos aus Lucanien)에서는 '*지속하는 존립*, dauerhafter Bestand'의 의미에서 그리고 에피쿠르스주의자 Demetrios Lakon과 더불어서는 '*존재*, Existenz', '*현실성*, Wirklichkeit'의 의미에서 철학적인 용어로 놓여지며[56], 그리고 헬레니즘적인 그리고 로마제정시대의 텍스트들에서의 그것은 철학적인 쓰임새의 경우 '현실성' 일반과 '*존속*, Bestehn'과 '존재', 특히 단순한 표상과 구분된(ὑποστάσει/ἐπινοίᾳ)'*현실적인 존재*', 그리고 스토아적 맥락(Kontext)에서는 특히 '*몸의 현전*, körperlicher Vorhandensein'을 의미한다[57]. 처음으로 **포르피리오스**를 통해서 ὑπόστασις는 고유하게 기교적인 용어로 되며 그리고, 그 때 그 때 토탈적인 특성을 지니는 그리고 그 자신 충분한, 스스로 안에서 완성된 있음의 층의 완성된 있음방식을 의미하게 된다. 이런 의미에서 포르피리오스는 누스와 영혼과 세계몸을 개별존재들의 미완성된 있음방식(μερισταὶ ὑποστάσεις)에 대립되는 <<전체적이고 완성된 휘포스타시스, ὅλαι καὶ τέλειαι ὑποστάσεις>>로 정립한다[58]. 완성된 휘포스타시스들이 자신들 안에서 명백해지는, 그러나 있는 것을 초월한 절대자의, 일자 자체의 있음방식들인 한[59], 이로부터, 어떤 삼위

---

55) Vgl. C. Arpe: Substantia. Philologus 94 (1941) 65-78 (mit Belegen).

56) Vgl. J.Hammerstaedt: DAs Aufkommen der philos. Hypostasisbedeutung. Jb. Antike Christentum 35 (1992) 7-11, bes. 7f.

57) Vgl. J.Hammerstaedt: Art. <Hypostasis>. RAC 16 (1994) 986-1035, hier: 988-994. 998.

58) Porphyrius: Sent. §30, hg. E.Lamberz (1975) 20f.; vgl. Hammerstaedt, a.O. [3] 996.

59) Vgl. Porphyrius: Frg. 220f., hg. A. Smith (1994) 240-243.

(Trias)의 서로에 종속되는 부분이 동시에 각 층에 동 근원적으로 서로 병치되는(gleichursprünglich koordiniert), 그러한 포르피리오스적인 세 층(Triadik)과 결부되어 (그 휘포스타시스들은) 주어지며[60], 세 가지 구분되는 그러나, μία οὐσία ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν( <<세 가지 있음 방식들 안에서의 하나의 실체>>의 기호적-형식들 안에서 그것들의 표현을 발견하는, 하나의 신성(神性)에 따른 그 본질의 분리되지않는 있음방식으로서의 그 (휘포스타시스)들의 삼위일체적인 의미가 주어진다[61].

<있음>, <존속, Bestehen>을 위한 보다 더 엄밀한 표현으로서의 철학적 사용을 통해 **ὑπόσταις**는 **οὐσία**에 직접적으로 근접-분명한 동일화로까지-하게된다[62]. 앗티카에서는 잘알려진 이 낱말(우시아)-언어적으로는 εἶναι의 이중 명사화로서의, <있음>:<있는 것임, Seiendheit>의 가장 외부적으로 가능한 강화(Verstärkung)-은 일상언어적으로 '능력', '소유', 특히 '소지소유', '가옥과 대지', '재산'을 의미한다. 그리고 그 (우시아)는 **플라톤**을 통해서 그리이스적인 있음사유의 근본낱말로 높여진다[63]. 집합단수(명사) οὐσία는 일상언어적으로는 항상 다수성의 단일성(die Einheit einer Vielheit)을 뜻한다. 동일한 개인에게 속하는, 다수 개별소유자의 능력(을 뜻한다)[64].

### Ⅱ-1-1)플라톤

플라톤과 더불어, 서로 가장 긴밀하게 관련되는, 철학적 용어로서의 **οὐσία**의 두 가지 의미들이 구분될 수 있다[65]. 한편으로 그것은, 변하는 속성들(πάθη)과 구분되는 것과 마찬가지로 현상

---

60) Dazu: W.Theiler: Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios (1942), in: Forsch. zum Neuplatonismus(1966) 252-301; P.Hadot: Porphyre et Victorinus 1-2 (Paris 1968) 1, 222ff.; G.Girgenti Il pensiero forte di Porfirio (Mailand 1996) 248-270.

61) Vgl. P.Hadot: Christl.Plaronismus. Die Theolog. Schr. des Marius Vict. (1967); Hammerstaedt, a.O. [3] 997. 1020-1023. 1025-1031.

62) Vgl. Marius Victorinus: Adv.. Arium II, 4, 45ff., hg. P.Henry. CSEL 83/1, 178.

63) Vgl. R.Hirzel: οὐσία, Philologus 72 (1913) 42-64.

64) Vgl. H.H.Berger: Ousia in de Dialogen van Plato (Leiden 1961) 9-18. 322; vgl. auch: Hirzel, a.O. [9] 47ff.

65) Vgl. Berger, a.O. bes. 48ff. 134ff. 279ff. 323ff.

과 구분되는 어떤 것의 모든 개별자들 안에서 달리되지않고 지속하는 본질(Weses)을 나타내며[66], 다른 한편으로 그것은 단순히 있지않음(νὴ ὄν, μὴ οὐσία)뿐만이 아니라 역시 생성(γένεσις)과도 구분되는 영원한 것 그리고 변하지않는 것으로서의 있음을 나타낸다-이 두 번째 의미에서의 οὐσία는 플라톤의 경우에는 동일하게 τὸ ὄν과 εἶναι를 의미한다[67]. [이] 양(兩) 의미에 있어서의 οὐσία에는 단지 순수한 사유(νοῦς, νόησις, φρόνησις)안에서만 접근가능하며[68] 그리고 거기에서와 마찬가지로 여기에서도 자기 자신 안에서 완성된 규정(ὡρισμένον, πεπερασμένον)을 뜻한다[69]. οὐσία는 완전하게 그리고 절대적으로(ἁπλύτως) 있는 것이며[70] 그리고 이데아와 동일시된다[71]. 그러나 단수 집합 (명사) σὐσία는 구체적이고 개별적인 본질성을 뜻할 뿐만 아니라, 마찬가지로 모든 본질성들의 토탈성(πᾶσα ἡ οὐσία)[72]으로서의 있음 자체(αὐτὴ ἡ οὐσία)[73]도 뜻한다. 이 (있음 자체로서의 우시아)가 << 있는 것으로 있는 있음, οὐσσία ὄντως οὖσα>>[74], 있음의 충족이다. 모든 본질성들의 토탈성으로서의 순수한 있는 것임(καθαρά, ἀληθινή, ὄντως οὐσία,  die reine Seiendheit)이, 완전한 단일성과 전체성(ἕν ὅλον τέλειον)으로서의 모든 이데아들을 자신 안에 포

---

66) Platon: Prot. 349b; Cham. 168d; Euthyphro 11a; Meno 72b; Crat. 385e-386a/e. 388c. 393d. 423e. 424b. 431d; Hipp. mai. 301b/e. 302c; Phaedo 65d. 76d. 77a. 101c; Resp. 359a. 377e. 534bc; Phaedr. 237c. 245e. 270e; Theaet. 172b. 202b. 207c; Parm. 133c. 135a. 149e; Leg.668c. 891e. 895d. 896a.

67) Phaedo 78d. 92d; Resp. 479c.485b. 486a. 509b. 523a. 524e. 525bc. 526e. 534a. 585b-d; Phaedr. 247c; Theaet. 155e. 160bc. 185c. 186a-e. 202a; Parm. 141e. 142b-d. 143a-c. 144a-e. 151e-152a. 155e-156a. 161e-162b. 163c-164a; Soph. 232c. 239b. 245d. 246a-c. 248a/c-e. 250b. 251d-252a. 258b. 260d. 261e. 262c; Polit. 283de. 285b. 286b; Phileb. 26d. 27b. 32b. 53c. 54a/c-d; Tim. 29c. 35ab. 37a/c. 52c; Leg. 903dc. 950b. 966e; Ep. VII, 344b.

68) Phaedo 65c-e. 76dc ff. 79d. 92d; Resp. 476a-477b. 490b. 570b ff. 523a ff. 525a ff. 534a ff.; Phaedr. 247c ff.; Theaet. 185c ff.; Parm. 134a ff. 135b ff.; Soph. 246b ff. 248a ff.; Polit. 285a ff.; Phileb. 58a ff.; Tim. 27d ff. 29c. 37a ff. 39e.; Ep. VII, 344b.

69) Parm. 158 a 1 ff. d 1 ff.; Test. Plat. 22B, in: K.Gaiser: Platons Ungeschriebene Lehre(1963, $^{2}$1968) 480.

70) Test. Plat. 32, §263 mit §270, a.O. 499ff.

71) Symp. 211b1 f.; Vgl. Phaedo 785d f.

72) Phaedo 76d8 f.; vgl. Resp. 485b1-7. 486a9 mit 5.

73) Phaedo. 70d1; vgl. Resp. 585b12.; Phaedr. 247c7; Soph. 246b8.

74) Phaedr. 247c7; vgl. Resp. 585b12ff.

함하고, 있는 하나(ἕν ὄν)이다[75]. 그리고 순수한 사유 안에서 인식된 것으로서의 이런 << 완전하게 있는 것(παντελῶς **ὄν**)>>은 자기 자신 안에 이미 움직임과 생명과 영혼과 사유와 정신(κίνησις, ζωή, ψυχή, φρόνησις, νοῦς)을 포함한다[76]. 이러한 <<완전한>> 또는 <<본질적인 생명>>(παντελὲς ζῷον, ὅ ἔστιν ζῷον)그것(우시아)은 이데아들의 토탈성을 포괄한다[77]-<있음>은 단일성으로서의 규정성을 의미하기 때문에, 풍부한 또는 두드러진 의미에 있어서의 **있음**은 단지 << 나뉠 수 없는 그리고 자기자신과 영원히 동일한 실체>>(ἀμέρισρος καὶ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ἔδχουσα οὐσία)일 뿐이다. 그럼에도 역시 *현상*들이 단일성과 규정성의 어떤 정도(Grad)를 반드시 나타내는 한, 그것들에게도 반드시 어떠한 οὐσία가 반드시 인정되야만 한다. 물론 (이러한 우시아)는<< 몸의 영역 안에서 나뉠 수 있는 것으로서>>(περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή)단지 *있음의 어떤 부족한 양상*(Modus)을 표현한다. (그런데) 그것들 사이에는 결국, 나뉠 수 없으면서 동시에 나뉠 수 있는 것을 포함하는, <<그 양자(兩者)를 매개하는 <<*실체의 세 번째 종류*, τρίρον οὐσίας εἶδος>>가 성립한다[78]. 이것이, 나뉜 것은 그것에 의해 생명이불어넣어진 유기체 안에서 동시에 도처에서 전체로서 있기 때문에, 나뉜 것 안에서 자신은 나뉘지않은 채 머무르는, 영혼의 수학적으로 구조지워진 있음이다.

<있음, Sein>은 '단일성'을 의미한다는 근본통찰로부터 나아가면서, **플라톤**은, 그 안에서 있는 것들이 존재(existiert)하는, 있음방식들의 첫 범주적인 나뉨에 도달한다. 아무 관련도 없이 또는 절대적으로(ἁπλύτως) 존재하는 그리고 인식하는, 자기 스스로 있는 것(καθ' αὑτά)에 그는 관련 맺고 있는 것(πρὸς ἕτερα)을 맞세워둔다. 관련 맺고 있는 것은 자신의 있음에 있어서 스스로-있는 것에 관련 맺고 있는 반면, 스스로-있는 것은 관련들에 의지하지 않고 스스로 존재한다[79]. 이것 안에서, 실체(οὐσία)와 그리고, 단지 실질적인 있음과의 규정으로서만 존재하는 그리

---

75) Resp. 585 b mit 485b. 486a; Phaedr. 247c; Soph. 246b mit 248a; Parm.142bff. mit 157de; vgl. Phaedo 76d mit 78d.

76) Soph. 248a-249b; vgl. dazu: H.J.Krämer: Der Ursprung der Geistmet. (Amsterdam 1964, $^{2}$1967) 193ff.

77) Tim. 30c ff.; vgl. 37d ff. 39e ff.

78) Tim. 35 a und ff.; vgl. Test. Plat. 25A, a.O. [15] 485; dazu: GAiser, a.O. 41ff. mit 95ff.; Proclus: In Tim. II, 147ff. 238f., hg. E.Diehl (1903ff.); Plotin: Enn.IV, 2(4).

고 그러는한 자신의 있음을 이것과의 관련 안에서 지니는[80], 속성(πάθος συμβεβηκός)의 범주적 근본구분이 근거지워진다. **있음** 종류들의 이러한 **등급**은 이데아들 안의 있음의 단계들과 영혼적인-수학적인 것과 감각적인 것들과 연관된다. 그래서 영원히 있는 지성적인 것들(이데아들, 수학적인 것들, 영혼들)은 남김없이 실체적인 것의 있음종류(Seinsart)를 소유하는 반면, 변하는 감각적인 것들은 남김없이 (실체적인 것의 있음과) 관련를 맺는 있음종류이며 그리고 그의 무엇임(Wassein)의 현실화로서의 덕들을 통해서만 자기에게 오는 οὐσία를 나누어지니고, 그래서 그것은 본래적인 무엇(τί)이 아니라 단지 하나의 무엇에 따라 제한되는 것들(τοιοῦτον, ποιόν, ein nach einem Was Qualifiziertes)일 뿐이다[81].

### Ⅱ-1-2)스페우시푸스, 초기 아리스토텔레스

플라톤의 제자들 스페우시푸스와 크세노크라데스와 아리스토텔레스는 οὐσία의 존재론적인 근본개념과 더불어, 영원히 있는 지성적인 것들(οὐσία νοητή) 그리고 변하는 감각적인 것들(οὐσία αἰσθητή)에 있어서의 있음의 단계의 계기(Motiv) 및 실체적인 있음과 그리고 그것에 논리적으로 또 존재론적으로 의지하는 우연적인 있음에 있어서의 있음종류의 범주적 등급을 받아들인다[82]. 그럼에도 이들 모두와 더불어, 특수자와 개별자를 위해 보편자의 효과적인 존재론적 무력화가 이루어진다. 존재론의 이러한 전회는 실체적인 있음인 단순한 것의 일자론적 우월성을 통해서 동기지워진다[83]. **스페시우푸스**는 다섯 있음의 단계(οὐσίαι)를 구분한다. 수학적인 수들, 크기들, 영혼들, 물질적인 몸들 그리고 더 나아간 것들(추측컨대 모상)[84]. 그에 반하여 이데아들은 스페

---

79) Test. Plat. 31. 32, § 263 mit §270, a.O. 495f. 499. 500; vgl. Parm. 133c ff.; Soph. 255 c.

80) Vgl. Ph. Merlan: Beitr. zur Gesch. des ant. Platonismus I. Philologus 89(1934) 35-53; vgl. Simplicius: In Cat., hg. K.Kalbfleisch. CAG 8 (1907) 63, 22ff.

81) Vgl. Platon: Tim 49d-50 a; Ep. VII, 342e-343c mit Polit. 283 d; dazu: H.J.Krämer: Arete bei Platon und Arist. (1959) 302-316.

82) Vgl. Aristoteles: Met. VII, 1f., 1028a/b; XII, 1, 1069a/b; Xenocrates: Frg. 5, hg. R. Heinze (1892, ND 1962) 161.

83) Dazu: H.J.Krämer: Arist. und die akad. Eidoslehre. Arch. Gesch. Philos. 55(1973) 119-190, bes. 147ff. 163ff. 174ff.

84) Speusipp: Frg. 48. 72. 88, hg. M.Isnardi Parente(Neapel 1980) 87f. 94f. 100-103; dazu:

시우푸스에 의해 더 이상 모범적인 있음의 충족으로서 간주되지 않는다. 분명히 그것들의 일반적인 본질규정들로서의 이데아들이 그것들에 의존하는  개별자들 만을 단지 그는 실체로 인정하기 때문이다. 이것은 이데아들을 나누어지니는 사물들 안에서의 그것들의 나뉨과 그것들의 다양화로 인한 그 이데아들의 나뉠수없음성과 단순성에 대한 스페시우푸스의 의심을 통해 잘 동기지워졌다[85].

스페우시푸스에 의해 좁게 사용된 οὐσία-개념은 <범주론>에서의 **초기 아리스토텔레스**에게 들어선다[86]. 플라톤과 더불어 그( 초기 아리스토텔레스)는, 개념적인 그리고 있음에 알맞게 자존적으로(χωριστόν)있는 실체들(**οὐσίαι**)과 그리고 비자존적인 우연적인 것들(συμβεβηκότα)로, 을 구분한다. 이것은 **기체**로서의 실체에 내재한다는 것(ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι)가, 나아가서 아홉 아리스토텔레스-**범주**들로의 그것의 분절화가 새롭다[87]. 아리스토텔레스 범주들의 '초과수, Überzahl'를 크세노크라테스는 실체적인 것과 관계적인 것으로의 플라톤의 둘로 나눔에 의해 비판한다. 그러나 우연적인 것들과 구분되는 실체들(동일한 단계들, 아래와 비교하라)에는 더 많거나 적음이 허용되지 않는다는 것, 하나의 실체에 어떤 것도 맞서 정립되지 않는다는 것,  그리고 그것들은 자신들의 수적인 단일성과 관련없이 맞서 정립되는 우연적인 규정들을 받아들이면서, 마찬가지로 속성들의 변화 도중에도 동일한 것으로서 유지된다는 것은 플라톤적이다[88]. 그러나 스페시우푸스처럼 아리스토텔레스도 개체(Einzelns)를 *근원적인 의미에 있어서의* **실체(πρώτη οὐσία)**로서 인정한다. 단지 구체적인 개별자(Individuum)만이 분리될 수 없으며 그리고 수적으로 하나일 것(ἄτομον καὶ ἓν ἀριθμῷ)인 반면, 일반적인 본질성은 여럿에 의해 말해질 수 있기(οὐ ἕν ... ἀλλὰ κατὰ πολλῶν λέγεται) 때문에, 일반적인 그 본질성은 어떤 단일성도 아닐 것이라는 것이 이( 개별

---

Ph.Merlan: From Platonism to Neoplatonism (Den Haag 1953, $^{3}$1968) 96-130; Krämer, a.O. [22] 207-214. 351-361.

85) Frg. 77. 80, a.O. 97-99; vgl. Platon: Phileb. 15 ab; vgl. Arisoteles: Met. XIII, 9, 1086 a 4; XIV, 2, 1090 a 8; dazu: H.Cherniss: The riddle of the Early Academy(Berkeley 1945); dtsch.: Die Ältere Akademie, übers. J.Derbolav (1966) 52-56; Krämer, a.O. [29] 164ff.

86) Vgl. Krämer, a.O. 155-174; zum Folgenden: Merlan, a.O. [26].

87) Aristoteles: Cat. 4f., 1 b- 4 b.

88) Aristoteles: Cat. 5, 2b22ff.; 3b24ff. 33ff. 4a10ff.; vgl. Platon: Phaedo 93bff. 102bff. 104bff.; Test. Platon. 32, §§ 263ff. 270ff., a.O. [15]499-501.

자만이 근원적인 실체라는 것)를 위한 그 근거지움이다[89]-분명히 이데아들의 단일성에 대한 **스페시우프스**의 의심이 전제된다. 개체(**Einzelne**)은-아리스토텔레스에 따르며- 그 때문에 마찬가지로 있음의 마지막 담지자이다. 왜냐하면 나뉠 수 없는 것으로서의 그것은 최상의 단일성의 정도를 현실화하는 반면, 류들은 자신들의 종들로 그리고 이 종들은 자신들 안에 보존된(ἐνυπάρχοντα)개별자들로 나뉠 수 있어서, 개체적인 것은 곧바로 이데아적 나뉨의 나뉠 수 없는 마지막 요소로서 나타나기 때문이다[90]. 그 때문에 단지 개체만이 완전히 규정된 어떤 것(**τόδε τι**)이며 그리고 다른 모든 것-자체로서는 하나의 그것에 따라 말해지지도 않으며 하나의 그것에 붙지도 않는[91], 보편자(류들과 종들)와 속성들-이 그것에 따라 말해지는 논리적이고 존재론적인 마지막 기체(Substart)이다[92]. *보편자*들은 파생적인 의미에서 개체의 본질규정으로서의 실체들(**δεύτεραι οὐσία**)이며 마찬가지로 규정들의 기체이다[93]. 그러나 이 경우에 종은 류의 부분의 생산으로서의 그 보다 높은 단일성의 정도 탓에 역시 보다 높은 정도에의 실체(**μᾶλλον οὐσία**)이다. 그래서 *우선적인 실체*가 *이차적인 실체*에 대해 관계하듯 ***종***들은 *류*들에 대해 관계한다[94]. 아리스토텔레스는, 그것의 부분이 일면적인 논리-존재론적 **의존**이라는 플라톤적인 기준에 따라(πρότερον-ὕστερον φύσει/συναναιρεῖσθαι)위계질서적으로 서로 묶이는[95], 있음의종류의 단계화에 들어선다. 그래서 그것의 제거와 더불어 자신들도 함께 제거되는, 실체에 속성들은 의지한다. 이와 동일한 관계를 이차적인 실체가 우선적인 실체에 대해 지니며 그리고 이차적인 실체의 내부에서는 류들이 종들에 대해 지닌다. 자존성(Selbstständigkeit)과 단순성으로만 특징지워지는 우선적인 실체는 그 때문에, 그것의 제거와 더불어 다른 모든 것들도 제거될, 마지막 그리고 본래적

---

89) Aristoteles: Cat. 5, 3b10-10; vgl. a37ff.

90) Cat. 5. 2a14-17; vgl. Met. V. 3, 1014a/b; dazu: Krämer, a.O. [29] 157ff.

91) Cat. 5, 2a11ff. b5f. 15ff.; 3 a 8ff.

92) Cat. 5, 3b10-12; zu Herkunft und Bedeutung des Terminus vgl. Test. Plat. 22B, a.O. [15] 480.

93) 2b29ff.; 3a9ff.

94) 2b7-22; vgl. Met. III, 3, 999a1-6; XI, 1, 1059b34-38.

95) Test. Plat. 22 B; 32,§269; 33 a-b; 34, a.O. [15] 478. 500. 504-506; vgl. zum folgended; Porpyhrius: In Cat., hg. A.Busse. CAG 4/1 (1887)118, 24-119. 3.

인(eigentlich)현실성이다[96]. 여기에, 그것을 통해 있는 것의 의미의 다양성이 하나의 근본의미에 관련되는 그리고 그 안에서 하나로되는-이와함께 두드러진 의미에서(ὄν ἢ ὄν) 있는 것, 곧 실체로 되는-, <형이상학>의 πρὸς ἕν-관계가 예시된다[97].

### Ⅱ-1-2-1)성숙한 아리스토텔레스, 크세노크라테스

성숙한 아리스토텔레스는 근원적이고 절대적인 의미에서 유일하게 있는 것(πρώτως, ἁπλῶς ὄν)으로서의[98] **실체**를 Met. Z와 H에서 새롭게 주제화한다. 실체 자체는 모든 속성들의 마지막 기체(Substrat)이기 때문에, 실체는 어떤 다른 것의 속성이 될 수 없다는 것을, 나아가서 실체는 자존적으로 그리고 완전히 규정된 어떤 것으로 존재(τὸ χωριστὸν καὶ τόδε τι ὑπάρχειν)한다는 것[99]을, **실체**의 특징으로 강조한다. 이런 모든 특징이 그것에 귀속되는, **개체**(σύνολον, Einzelwesen)은 그러나 이제  더 분석될 수 없는 마지막 것으로 더 이상 타당하게되는 것이 아니라, 원리들로서의 종적인 본질형상(εἶδος)과 질료(ὕλη)를 통해 그 쪽에서 구성된다. -역시 질료에 귀속되는-**기체**적특성은 실체의 유일한 기준으로 족하지 못하기 때문에, 단지 구체적인 개체와 개체를 규정하는 에이도스가 실체의 모든 세 가지 특징을 충족시킨다. 그래서 질료보다 그리고 σύνολον[합쳐진 것, 개체]보다 존재론적으로 더 근원적이고 더 있는(πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν)에이도스를 통해서[100]개체는 자신의 규정성을 단지 강화시킬 뿐이다. 그 때문에 완전히 규정된 본질, 즉 정의 안에서 파악된 개체의 본질적인 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)의 의미에서의 에이도스가 근원적인 의미에서의 실체이다(εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν)[101]. 이 때문에 구체적인 개체는 단지 파생적인 의미에서만 실체이다(ὑστέρα οὐσία)[102]. 여기에, 단지 개체

---

96) Cat. 5, 2b5ff. 17ff.; 3a1ff.

97) Aristoteles: Met. IV, 1f., 1003a21ff. b5-10; VII, 1, 1028a10-15; XI, 7, 1064a28-b3; dazu: Ph.Merlan; Met.: Name und Gegenstand. J.Hell. Studuies 77 (1957) 87-92; ND, in: Hager (Hg.), a.O. 251-265; From Platonism ..., a.O. [30] 212ff.

98) Met. VII, 1, 1028a30f.; vgl. 32ff.

99) VII, 3, 1028b36ff.; 1029a8f.; 27f.; vgl. V, 8, 1017b23-25.

100) VIII, 3, 1029a27-33 mit 5-7.

101) VIII, 7, 1032 b 1f.; vgl. 11, 1037 a 28f. 33-b 3; 8, 1033b17f.; 17, 1041b8f.; VIII, 8, 1050b2; vgl. Art. <To ti en einai>.

만이 생성소멸하는 반면, 종적인 에이도스 그 자체는 자존적인 (시간을 초월하는, überzeitlich) 있음을 소유한다는 것[103]이 속한다. 본래적인 실체는 마찬가지로 정의 안에서 파악된 ἄτομον εἶδος인[104] 반면, 개체에는 어떤 정의도 주어지지않는다[105]. 아리스토텔레스는 그의 동일성과 단순성과 무합성성(ταὐτόν, ἁπλοῦν, ἀσύνθετον)을 통해서 종-에이도스를 구체적인 개체와 마찬가지로 류적인 보편자와 구분한다[106]. 동일한 류의 개별자들은 질료를 통해서 구분되는 반면, 나뉠 수 없는(ἄτομον) 것으로서의 에이도스는 자신과 동일하다(ταὐτό)[107]. 그리고 류와 종차의 진술을 지니는 정의는 항상 여러 부분인 반면, 완전히 규정된 어떤 것으로서의 실체는 항상 단일하며(ἡ οὐσία ἕν τι καὶ τόδε τι σημαίνει)[108] 그리고 단지 노에시스적으로만 파악된다[109]. 이와더불어 아리스토텔레스는 <형이상학>에서 실체를 단일성의 기준을 통해서도 규정한다. 왜냐하면 본질의 무엇(Wesenswas)은 직접적인 하나의 단일성이며 그리고 그 때문에 완전히 규정된 있는 것이기(τό τί ἦν εἶναι εὐθὺς ἕν τί ἐστιν ὥσπερ καὶ ὄν τι) 때문이다. 이 때문에 정확히 그것은 본래적인 의미에서 있는 것(ὅπερ ὄν)이다[110]. 실체의 이러한 일자론적(henologischen)인 규정에 근거하여 아리스토텔레스는 **류**적인 보편자의 실체성을 거부한다. 그 때문에 보편적인 **이데아**들은 어떤 실체들도 아니다. 왜냐하면 이데아들은 단일성이면서 반드시 동시에 --이데아들에 관여하는 종

---

102) VII, 3, 1029a30ff. mit 6f.

103) VII, 8f., 1033a - 1034b; VIII, 3, 1043a-1044a; vgl. K.Oehler: Ein Mensch zeugt einen Menschen (1962), in: Ant. Philos. und Byzantin. MA (1969) 95-145, bes. 121ff.

104) Dies ist in der Forschung umstritten: vgl. H.Steinfath: Selbständigkeit und EInfachheit (1991); 형이상학 VIII, 13, 1038b10에 근거한, 개별형상으로서의 에이도스 해석에 대해서는: vgl. M.Frede/G.Patzig: Arist. 'Met. Z' 1-2 (1988) bes. 1, 42ff. 48-57.; M.Frede: Individuen bei Aristoteles. Antike Abendland 24 (1978) 16-39.

105) Aristoteles: Met. VII, 10, 1036a2-6; VII, 15, 1039b20-1040a7.

106) Vgl. Met. VII, 11-17, 1036a-1041b.; VIII, 6, 1045a/b; dazu: Krämer, a.O.[29] 176ff.; 그 때문에 종-에이도스는 아리스토텔레스에 있어서는 어떤 보편자도 아니다: vgl. J.Owens: The doctr. of being in the Aristot. Met., chap. 11(Tronto 1951, $^{3}$1978), 367-374).

107) Met. VV, 8, 1034a5-8; vgl. 4, 1030a6-13.

108) VII, 12, bes. 1037b25-27; vgl. Test. Plat. 22B, a.O. [15] 478ff.

109) IX, 10, 1051b17-1052a4; dazu: K.Oehler: Die Lehre vom noet. und dianoet. Denken bei Platon und Arist. (1962, $^{2}$1985) 182ff., bes. 212-221.

110) Met. VIII, 6, 1045a36-b7.

-이데아들에 있어서-- 다수성이어야하기 때문이다. [이것은] 분명히 이데아들의 단일성에 관한 스페시우프스의 의심을 받아들인 것이다. 그러나 그것을 ἄτομον εἶδοσ위에 위치시킨 이데아들로 한정한다. 나아가서 이것들은-아리스토텔레스에 따르면- 어떤 실체들도 아니다. 하나의 실체 안의 보다 현실적인 본질성들의 공존(Koexistenz)이 그것(들)의 단일성을 제거할 것이기 때문이다[111]. 이와는 반대로 그 때문에 개체는 실체이다. 왜냐하면 그의 마지막 질료(ἐσχάτη ὕλη)가 어떤 방식으로든 그 본질의형상(Wesensform)과 동일시되며 하나이기 때문이며, 그러는한 그것은 그(본질의형상)을 잠재적으로 포함하며 그리고 그 (본질의형상)에 의해 현실적인 있음으로 높여지기 때문이다. 그 때문에 개체 안의 질료와 형상은 따로 떨어지는(auseinanderfallen)것이 아니라 에이도스의 현실성을 통해서 하나로된다[112]. 이것이 구체적인 개체의 원리(ἀρχή)요 있음의 근거(αἴτιον τοῦ εἶναι)이다[113]. 따라서 실체의 모든 계기들-σύνολον, ἄτομον εἶδος, ἐσχάτη ὕλη, 개체, 종적인 형상, 마지막 질료-은 어떤 방식으로든 하나(ἕν πως, Einheit)이다. 그러나 절대적인, 제한되지않는 현실적인 하나(단일성)은 단지 어떤 질료도 포함하지않는 것(ὅσα δὲ μὴ ἔει ὕλην, πάντα ἁπλῶς ὅπερ ἕν τι)[114], 곧 그 무제한적인 단일성 탓에 근원적인 실체인 **순수한 에이도스** 자체이다. οὐσία의 여러 의미는 그 때문에, 질료없이 근원적인 그리고 최고인 존재의무엇(Wesenswas, 본질인무엇)으로 있는(τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον), 하나의 무질료적이고 그리고 변하지않는 실체 안에서만 이해된다(realisiert)[115]. 그것이 순수한 에이도스로서의, 어떤 잠재성도 없는, 순수 현실성(ἐνέργεια)이며, 자신 안에 어떤 실현되지않는 가능성도 포함하지않는, 있음의 완전한 충족이다[116]. 이것이 신적인 정신(νοῦς)의 본질이다. 그 때문에 단적으로 단순한 그리고 현실적인 순수한 누스로서의 첫 번째 그리고 최상의 실체이다(**πρώτη οὐσία**)[117]. 아리스토텔레스는 <형이상학>에서 마찬가지로 πρὸς ἕν-관계 안에서 첫 번째 것이 두 번째 것과

---

111) VII, 13f., 1038b-1039b.

112) VIII, 6, 1045b17ff.

113) VII, 17, bes. 1041a9f b25-28; vgl. V. 8, 1017b15.

114) 1045b20-23.

115) XII, 8, 1074a35f.; vgl. VII, 17, 1041a7-10.

116) XII, 6, 1071a19-22; 7, 1072a25f. b26-28; De an. III, 5, 430a17f.

117) Met. XII, 7, 1072a31ff.; 8, 1073a30. b 1 f.

관계하는, **첫 번째 실체의 두 가지 개념**을 인정한다. 즉 한번은 각 개체의 본질의 무엇으로서의 완전히 규정된 에이도스 그리고 그 다음에는, 영원한 그리고 변하지않는 그리고 초월적인 실체(οὐσία ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη)[118]로서의 원형적(paradigmatischer)인 방식인 οὐσία인, 신적인 누스, 최상의 에이도스. 왜냐하면 그것은 두드러지게 있는 것(ὄν ἢ ὄν καὶ χωριστόν)이기 때문이다. 그 때문에 제 일 철학은 곧 바로 노에시스적인 최상의 실체 론으로서의 보편적인 존재학(Seinswissenschaft, 있음에 관한 학문)이다[119]. 이에 반하여 변하는 각기 실체는 자신의 현실성 안에서, 그리고 즉 에이도스와 οὐσία로서의 자신의 특성 안에서 제한된다[120]. 아리스토텔레스는, 항상 있는 그리고 변하지않는 실체(신)와 항상 있는 움직여지는 실체(하늘)과 움직여지면서 변하는 실체(달 아래의 자연, sublunare Natur)등, οὐσία의 세 가지 단계로 닥아선다[121]. 세 가지 모든 실체 단계(Stufen)들은 개별적인 대표자들의 많음을 통해 급이 판정된다. 그러나 이 경우에 단지 움직여지지않는 신적인 실체의 개별적인 대표자들-항성(恒星, Fixsternbeweger)들과 나란히 서로 질서지워진 55 개의 천체를움직이게하는 것들(Sphärenbeweger)-은 질료를 통해서가 아니라 그의 에이도스를 통해서 구분된다. 그래서 첫 번째 그리고 최상의 실체의 경우에는 수적인 단일성이 종적인 단일성과 일치하게 된다(ἕν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκινητον ὄν)[122].

*아리스토텔레스*와 *스페우시프스*와는 달리 **크세노크라테스**는 존재론적인 이데아론에 그리고 이와 함께 보편자의 실체성을 고수(固守)한다. 그러나 그러면서 그는-*플라톤*과 멀어지면서-, 류의 부분으로서의 종은 류에 대해 단순한 것일 거라는 근거에서, 종은 류에 앞선 본질적인 우선성(Priorität)을 [진니다]고 말한다[123]. 그는 플라톤처럼 σὐσία의 세 등급을 구분하면서[도], 아리

---

118) 1037a4.

119) XI, 7, 1064a28-b14.; VI, 1, 1026a23-32; vgl. K.Oehler: Die systemat. Inergration der Aristot. Met., in: Ant. Philos. ..., a.O. [51] 189-217; Merlan, o.O. [45].

120) Met. XII, 8, 1074 a 36f.

121) XII, 1, 1069a30ff.; 6, 1071b3ff.

122) XII, 8, 1074a36f.

123) Vgl. Alexander Aprod.: Widerlegung der Behauptung des Xenokrates, daß die Art vor der Gattung ist und ihr auf natürl. Weise vorgeordnet. übers. J.van Ess, in: Krämer, a.O. [29] 188-190; dazu: Krämer, a.O. 134-149.

스토텔레스처럼 '하늘 중심적으로'(uranozentlich) (그 세 등급을) 정돈한다. 즉 지성적인 실체와 감각적인 실체 및 이 양자가 합해진 그리고 억견적인 실체(οὐσία νοητή, αἰσθητή, σύνθετος καὶ δοξαστή). 매개하는 이 두 번째 실체는 고정된 하늘과 별들 뿐만 아니라, 무엇보다 세계영혼(ψυχὴ τοῦ παντός)을 포함한다. 세계영혼을 포함하여 하늘을 규정하는 '왕적인' 원리는, 동시에 세계의 근거가되는 단일성(μόνας)과 정신(νοῦς)인 그리고 **이데아들을 자신의 사유내용으로서 자신 안에 담는**, 마찬가지로 첫 번째 실체와 일치하는, <<첫 번째 신(πρῶτος θεός)>>이다[124].

**Ⅱ-1-3)스토아학파, 에피쿠르스학파.**

실체적인 것과 관계적인 것으로 있음의종류를 두 가지로 나누는 아카데미적인 [방식]은 모든 헬레니즘적인 철학 학파들에 의해 수정되며 받아드려진다[125]. 가까스로 스토아학은 (다음과 같은) 고유한 실체론과 범주론을 전개시킬 뿐이다. 스토아학은 철저해진 유물론적 일원론의 의미에서 모든 규정들과 변화의 질료적인 기체(ὑποκείμενον)를 실체(**οὐσία**)로 규정한다. 개체의본질(Einzelwesen)은 물질적인 기체에 비하여 단지 그 기체에 부착된 질들일 뿐이며, 마찬가지로 그것들을 내재적인 생명에 있어 자신의 안에서 생산하는 실체의 그 비자존적인 속성들(πάθη)일 뿐이다. 그래서 우연적인 것들은, 그 상태에 있어 제한된 기체에 다시 상대적인 상태들(πρός τί πως ὤχοντα)로서 부착되는 관계들에 이르기까지, 제한된 기체의 상태(πὼς ἔχοντα)로서 그 기체에 부착된다[126]. 그래서 범주들은 복잡함의 척도에 따라 의존과 부착의 계속되는 계열의 등급(Stufenreihe)을 형성한다. 바로 이 계열의 정점에 단순한 것이 있음의 담지자로 선다. 여기에서는 이것이 물질이다[127].

**에피쿠르스**는 스스로 있는 실체들의 단계(Absufung)를 가지고 아카데미적인 있음의 나눔에 더 근접한다. 그는 이 단계 아래에서 단순한 몸과 합성된 몸, 다음에 지속하는 몸에 부착되어 '영속하는'(beiläufigen)속성들(συμβεβηκότα)-몸의 크기와 모양과 색과 무게와 결국 변하는 '우연적

---

124) Xenokrates: Frg. 15f., a.O. 164f.; dazu: Kraäme, a.O. [22] 21-126.

125) Vgl. H.J.Krämer: Platonismus und hellenist. Philos. (1971)82-96.

126) SVF 2, 369. 371 mit 1, 85. 87; 2, 316.

127) SVF 2, 329. 332f.; vgl. Plotin: Enn. VI, 1 (42), 25-30.

인' 나머지 속성들(συμπτώματα)과 같은 것들-을 이해한다[128]. 아프로디시아스의 **알렉산더**(Alexander von Aphrodisias)는 아리스토텔레스에 의해 구분된 실체의 세-계기, 에이도스와 질료와 σύνολον을 단일하게 οὐσία로 나타낸다. 그러나 아리스토텔레스와 멀어지면서 (그는) 단지 몸적인 σύνολον을 자존적인 현실성으로 다루는 반면, 에이도스와 질료를 단지 이로부터 추상된 순수한 개념적인(ἐπινόᾳ) 자존성을 소유[한 것으로 본다]. 그래서 그는 몸적인 실체와 몸이아닌 실체의 *비 아리스토텔레스적*인 대립(οὐσία σώματος-ἀσώματος)에 몸적인 실체의 우위성을 가지고 닥아선다[129].

### Ⅱ-1-4)신플라톤주의(플로티노스, 프로클로스, 포르피리오스, 암모니오스)

신플라톤주의는 범형적인(paradigmatische)있음충족으로서의 οὐσία의 플라톤의 규정을 포괄적인 방식으로 새롭게한다. 아리스토텔레스의 실체 개념은 있음과 생성(σὐσία - γένεσιμ)의 존재론적 차이를 고려하지 않았기 때문에, 플로티누스는 아리스토텔레스의 실체개념을 비판한다[130]. 감각적인 실체는 단지 호모뉘모스한 의미에서만 <실체>라 이름지어질 수 있는 반면, <<사유와 생명의 이데아들을 자신안에 포함하는, ὅταν εἶδος τοῦ νοεῖν καὶ ζῆν λάβῃ>>, 영원히 있는 지성적인 것은 완전하고 본래적인 의미에서 οὐσία이다[131]. 그 자체로서 누스인, 그 때문에 누스가 강조된 의미에서 πρώτη οὐσία인, 완전하게 있는 것이라는 플라톤의 개념을 새롭게한다[132]. 플로티누스 사상(思想)의 실마리는 **있음**의 충족(der Fülle des Seins)이라는 플라톤적 사상(思想)이다. οὐσία는 순수한 충족으로서의 **에이도스**이다. 그러나 개별적인 에이도스 (의 충족)이 아니라 모든 이데아들의 토탈성이며 그리고 그 때문에 (οὐσία는) 자기 자신안에서 완전히 규정된 것(τόδε

---

128) Epikur: Ep. I, 67-73, in: Epicurus: the extant remains, hg. C.Bailey(Oxford 1926, ND 1970) 40-46.

129) Alexander Pahrod.: De an. mant., hg. J.Bruns. CAG Suppl. 2/1 (1887) 121, 20ff.; dazu: K.Wurm: S. und Qualität (1973) 181-191.

130) Plotin: Enn. VI, 1(42), 1-3; VI, 3 (44), 2; dazu: Ch.Horn: Plotin über Sein, Zahl und Einheit (1995) 30-61.

131) Enn. V. 6, (24), 6, 18-21; zu den senciblen Ousiaen: vgl. Enn. VI, 3 (44), 3. 5. 7; dazu: Horn, a.O. 62-105.

132) z.B. Enn. V, 3 (49), 5, 30-39.

τι, ὡρισμένον)이다[133]. 최상의 그리고 완전히 끝난 규정성은 그 때문에 개별존재(Einzelwesen)의 더 이상 나뉠 수 없는 마지막 dihairetisch한 에이도스를 소유하는 것이 아니라, 그 거꾸로, 자기 자신 안에서 분리되지않은 모든 개별자들을 포함하는 그 때문에 동시에 그 개별자들보다 더 포괄적인 단순한, 있음의 모든 것을 포괄하는 단일성을 소유한다[134]. 이것으로부터 동시에 οὐσία의 자존성(Selbstständigkeit, 자립성)은 절대적인 있음(**πάντη ὄν**)에로의 그 극단적인 첨예화를 경험한다. (절대적인 있음은) <<있음에 대한 어떠한 지시도 부족하지 않는, ᾧ μηδὲν ἀποστατεῖ τοῦ εἶναι>> 완전하게 있는 것(τελέως ὄν)으로서 동시에 *필연*적인 것이다. <<자기 자신을 통해 있는 것, παρ' αὑτοῦ ὄν>>이기 때문이다. 모든 규정성의 토탈성으로서의 있음은 자기 자신으로부터 이데아들의 분절된 다수성으로 스스로 전개하며 그리고 힘으로서 그러한 자기전개를 완수하는 생명성이다(ἐν τελείᾳ ζωῇ). 그것은 모든 이데아들의 자기 자신 안에서 관계하는 단일성을 이러한 자기 전개 안에서 자기 자신과 매개하는 것으로 있기 때문에, 그것은 자기 자신 안의 정신이며 절대적인 이성이다(νοῦς καὶ πάντη φρόνησις). 그리고 정신으로서의 있음의 자기 매개는 영원한 작용성(aktualität)안에서 항상 자유로운 과정을 완성하고 있기 때문에, 그것은 <<하나 안의 모든 것이고 그리고 단일성으로서의 모든 것, ὁμοῦ πάντα καὶ ἓν πάντα>>이다[135]. 이러한 모든 하나는 실체-개념의 생각가능한 최상의 충족이다.. 그것은 자기 자신을 통해서만 규정되기 때문이다. 이 경우 정신의 자기 매개화의 계기로서의 각 각 개별적 이데아는 그 안에 현존하는 나뉠 수 없는 전체있음에 힘입어서 절대적인 지성적인 자기관련으로서의 실체의 특성을 지닌다[136].

이에 반하여 *감각적인 실체*는 플로티누스에 있어 <<질들과 질료가 합성된 것, συμφόφνσις τις ποιοτήτων καὶ ὕλη>>이다[137]. 이 경우에 그는 철저하게, 몸 안에 거주하는 구성적인 본질규정하는 또는 'symplerotischen'적인 질들(예를들어 불의 따스음)과 그리고 이미 구성된 몸을 따라오는 우연적인 질들을, 구분한다[138]. symplerotischen한 질들의 형성 원리는 개별적인 에이도

133) Enn. V, 5 (32), 6, 1-6.

134) Enn. VI, 2(43), e; vgl. 2, 5ff.; III, 3(48), 1, 8-27; III, 8(30), 8, 30-48 u.ö.

135) Enn. III, 6 (26), 6, 7-23.

136) Enn. V, 9 (5), 8, 2-4; dazu: W.Beierwaltes: Plotin. Über Ewigkeit ung Zeit (1967, $^{3}$1981) 21-34; Denkens des Einen (1985) 56-64.

137) Enn. VI, 3 (44), 8, 12-22; 15, 24ff; II, 7 (37), 3, 1-5.

스이다, [즉]로고스로서의, 곧 영혼 안의 논증적으로(diskursiv)다양한 이데아로서의, 질들의 질적 이지않은 동일한 원형이다[139].

*단지 자기자신을 통해서만* 있는 그리고 규정되는 것으로서의 **실체** 라는 *플로티누스*의 누스론적인(noologische) 새로운 규정은 능력을 실체성의 본래적인 기준과의 자기관련으로 드높인다. 이것은 **프로클로스**에 의해서 <<자기자신을 통해 존속하는 것, αὐθυπόστατον>>에 관한 그의 이론으로 체계화된다. 이에따라, <<자기자신을 통해 자기를 구성하는, τὰ παρ' ἑαυτῶν ὑφιστάμενα>>것만이 자존(립)적인 있음, 즉 <<자기를 통해 존속하는 있음, οὐσία αὐθυπόστατος>>을 소유한다. 그러나 <<자기 자신으로 되돌아가는, πρὸς ἑαυτὸ ἐπιστρεπτικόν>>능력을 소유한 것만이, 마찬가지로 정신적인 것(만이) 단지 자기 자신을 통해 존재한다. 그것은 자기를 구성하는 것에 힘입어서 생성소멸하지않으며 부분도없고 단순하며 항상있고 그리고 시간을초월한다[140].

누스로서의 실체의 규정은 신플라톤적인 아리스토텔레스-주석가들을 통한 아리스토텔레스 실체-개념의 해석을 위한 금박이(Folie, 돋보이게하는 것)이다. 알렉산드로스의 **포르피리오스**(Porphyrios von Alexande)는 *몸적인 실체*와 *몸아닌 실체*의 구분을 받아들이면서도, 그러나 더 나아가서 몸 아닌 실체들의 두 가지 종류 사이를 구분한다. 알렉산더의 경우와 같이 개념적인 추상으로서 타당한, 개별사물(Einzeldinge)의 내재적인 본질형상들(εἴδη ἔνυλα)은 *ἀσώματα ἀχώριστα*(분리되지않은 몸아닌 것들)이며, 감각적인 실체의 원리인 지성적인 실체로서 있는 그리고 형이상학 람다의 신적인 πρώτη οὐσία와 동일시되는 초월적인 이데아들(εἴδη χωριστά)이 *ἀσώματα χωριστά*(분리된 몸아닌 것들)로 그 (분리되지않은 몸아닌 것들)에 맞선다[141]. 에이도스의 두 종류와 구분된 몸적인 개별자는 그와는 반대로 플로티노스의 경우에서처럼, 그것의 개별성은 그의 속성들의 규정된 형성이 어떤 두 번째 개별자와도 반복되지 않는다는 것 안에서 성립하는, 속성들의 '묶음'(ἄθροισμα)이다[142]. **암모니오스**-학파(Ammonios-Schule)는 이러한 배경

---

138) Enn. VI, 3 (44), 8, 22-30; II, 6 (17), 2; vgl. Platon: Phaedo 103c-e.

139) Enn. VI, 3 (44), 15, 24-38; II, 6 (17), 3, 6-15; II, 7 (37), 3.

140) Elem. theol. §§40-49. 51; vgl. §§15-17, hg. E.R.Dodds(Oxford 1933, $^{2}$1963) 42-50. 16-20.

141) Phrphyrius: Sent. §§19. 42, a.O. [4] 10. 53f.; Simplicius: In Cat., a.O. [26] 77f. u.ö.

142) Porphyrius: Isag. 2b48-3 a 3, hg. A. Busse. CAG 4/1 (1887) 7, 21-24.

에 의해서, 보편자의 플라톤적 있음우위의 의미에서 <범주론> 안의 첫 번째 실체와 두 번째 실체의 의존관계를 뒤 바꿔놓는다. 개별실체는 그 *인식에 따라* 우리에게만(πρὸφ ἡμᾶς)만 단지 첫 번째 것이다. 그러나 *있음의 순서에 따라* 파생되면, 보편적 본질로서의 두 번째 실체는 그 인식에 따라 우리에게 보다 늦은 것인 동안에도, 그러나 *있음에 따르면* 우선성을 소유한다(πρότερον φύσει). 그것은 플라톤적인 이데아의 의미에서 충족적인 보편성으로 파악된다.. 그 특수자들(Besonderungen)로서의 개별실체들을(Einzelsuvstanzen)자기자신 안에 포함하는 그리고 이런(개별실체들)에 비해 더 근원적인 것이며 더 힘있는 것이며 더 진실하게 있는 것(πρεσβύτερον, κρεῖττον, ὄντως ὄν)이다[143].

### II-1-4-1)기독교 신플라톤 주의(그레고리우스, 빅토리아누스, 아리스토텔레스 보에티우스)

기독교적 신플라톤주의에서의 실체-개념의 받아들임과 계속되는 전개는 반론을 통한 신의 **삼위성**의 올바른 파악과 본질적으로 함께 규정된다. 처음으로 터툴리아누스(Tertullian)는, 하나의 <<**substantia**>> 안의 세 <<**personae**, 위격>>에 관해 말하는 것을 통해서, 신아버지와 아들과 성령 사이의 관련을 기술한다[144]. 이 이후로 아리안주의와의 교리적인 반론들 안에서, 신성(神性)의 하나의 **οὐσία**안의 동일한 본질의 세 **휘포스타시스**들이라는 형식이 두루 정립된다[145]. οὐσία와 ὑπόστασις의 의미들을 구분하고 그리고 (이것들을) 서로에로 정돈시키는 것이 요점이었다. οὐσία아래에서 일반적인 본질성을 그리고 ὑπόστασις아래서 그의 개별적인 현실화들을 이해한 첫 번째 사람은 그로센으로부터온 바실리우스(Basilius dem Grossem)였다. 이 경우, 그(개별적인 현실)들이 동일한 본질성을 소유하는 한, 그것들은 서로 ὁμοούσις(같다)하다[146]. 이것은,

---

143) **Ammonius**: In Cat., hg. A. Busse. CAG 4/4 (1895) 36-40; vgl. auch: Joh. Philosoponus: In Cat., hg. A. Busse. CAG 13/1 (1898) 50, 1ff.; Olympiodor: In Cat., hg. A. Busse. CAG 12/1 (1902) 57, 5ff.; Simplicius: In Cat., o.O. [26] 76, 25-78, 3.; Elias: In Cat., hg. A. Busse. CAG 18/1 (1900) 161, 20-24; 163, 6-15; dazu: **K. Kremer: Der Met.-Begriff in den Arist.-Komm. der Ammonius-Schule** (1961) 56-61.

144) Tertullian: Adv. Praxean 12, bes. 6f. CCSL 2 (Turnhout 1954) 1172f.

145) Vgl. Hammerstaedt, a.O. [3] 1012-1023 mit belegen.

146) Basilius der Gr.,; Ep. 38, 2f., in: Saint Basile lettres, hg. Y. Courtonne(Paris 1957ff.) 1, 81ff.; Ep. 214, 4, a.O. 2, 205f.; Ep. 236, 6, a.O. 3, 53.

물론 신성의 휘포스타시스들은  분리될 수 없는 단일성을 형성하는 특수성과 더불어, 신적인 위격들이 서로에 대해 그리고 신성 하나에 대해 맺는 관련에도 역시 타당하다[147]. 니사의 **그레고리우스**와 나찌안즈의 **그레고리우스**(Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz)는 ὑπόστασις를 <위격, πρόσωπον, 인격>과 <개별자, ἄτομον>와 동일한 것으로 묘사한다[148]. 신적인 실체 안에서의 세 위격(인격)들 또는 휘포스타시스들의 구분성과 분리불가능성, 하나성과다수성의 관계에 관한 철학적으로 적절한 몰입은 *포르피리오스*의 삼위성(Triadik)의 개념적인 수단을 가진 마리우스 **빅토리누스**(Marius Victorinus)에 의해 비로서 이루어진다. 세 계기들 각 각은 다른 두 가지를 자기 자신 안에 포함하며, 그리고 여기로부터 <갈데아 신탁, Chaldäischen Orakel>들의 최고의 신성은 자기 자신에로 쇄도해오는 셋-하나를 의미한다는 그런 길로 있음과 생명과 사유는 신적인 누스 안에서 스며든다고 *포르피리우스*가 말했다(gelehrt)면, **빅토리누스**는 이것을 기독교 삼위성 안의 세 위격들의 상호 관계에 적용한다. 이 경우 그는 아버님을 아들과, 아들을 생명과, 그리고 정신을 사유와 동일시한다[149]. 포르피리오스에게서처럼, 빅토리아누스에게도 있는 것을 초월하는 절대자는 순수한 신성이요, 규정된 있는 모든 것을 초월하는, 한계없고 규정없는 <<**순수한 있음**, esse purum=αὐτὸ το εἶναι>>이다[150]. 이러한 절대적 있음이 규정된, 에이도스를 통해 각인된 있음(<<formatum esse>>)에게 원리로서 그것의 근거가 되는한, 그것은 <<**substantia, οὐσία**>>로서 이름지어질 수 있다. 왜냐하면 이것은 모든 것의 근거가 되기 때문이다. 이와는 반대로, 절대적인 있음을 자기 안에 포함하는 세 신성한 **위격들**의 다른 것과 구분되는, 그리고 자기 안에서 에이도스적으로 규정된 **있음**은 그러나 그것들 쪽에서는 마찬가지로 <<substantia>>인,  **ὑπόστασις**이다. 따라서 실체는 이중적인 의미를 지닌다. 왜냐하면 실체는 역시 이것들의 근거로 놓인, 구분되지않은 **순수한 있음** 자체로서의 신성의 *휘포스타시스* 및 특

147) Ep. 38, 3, 30-33; 4, 6-13; 4, 81-87, a.O. 1, 83f. 87.

148) Gregor Nyss.,: Ad Graecos. Opera, hg. W.Jaeger (Leiden 1921ff.) 3, 1, 26, 17f.; 31, 1f.; vgl. In diem Luminum, a.O. 9, 229, 15ff.; C.Eunomium 1, 226, a.O. 1, 92f.; Gregor Naz.: Orat. 20, 6, 25ff. Sources Chrét. 270, 70; Orat. 21, 35, 17-21, a.O. 186.

149) Vgl. Hadot, a.O. [6] [7]; Girgenti, a.O. [6].

150) Marius Vitorinus: Adv. Arium IV, 19, 4-20, a.O. [8] 253f.; vgl. Porphyrius: In Parm. XII, 22-35, in: Hadot, a.O. [6] 2, 104-106.

수한 *있음*방식들을 뜻하기 때문이다. 이 경우 이 마지막 것 (순수한 있음)이 <<최상의 척도에서의 실체이다[151]. 비록 더 높은 의미에서도 그렇지만, **절대적인 있음** 자체를 **실체**로 기호화하는 것과 더불어, **빅토리아누스**는 이렇게 표현하기를 거부한 *포르피리오스*를 넘어선다[152].

삼위성을 위한 논의들 안에서의 실체-개념이 담지하는 역할은 플라톤주의의 *부정(否定)신학*의 동시대적인 수용과 더불어 **있는 것**의 *범주적인 규정*들이 **신의 초월적인 있음** 일반에 적용되는가의 문제로 나아간다. 그래서 아우구스티누스는 -실체와 관계를 도외시하면-신 안의 모든 범주들은 외부힘으로 들어선다고 가르친다. 신은 더욱이 실체이다. 그러나 우연적인 규정들이 그에게 부착되는 방식으로가 아니라, 그의 단순성 탓에 그는 유일하고 순수한 <<substantia>>와 <<essentia>>이라는 그런 방식으로 (신은 실체이다). 그것들은(sie) 어떤 우연적인 것도 소유하지(besitzt) 않기 때문에, 그것들(substanz und essentia)은 동일한 실체의 삼위성 안의 신적인 위격들의 관계들[153]이다. **보에티우스**는 한 걸음 더 나아간다. 모든 *범주*들은 단지 변한 그리고 전의(轉義)적인 의미에서만 신에 관해서 말해질 수 있다고, 그러나 관계[ 라는 범주는] 전혀 어떤 의미에서도 (신에 관해) 말해질 수 없다고 보에티우스는 설명한다. 동시에 있음의 저편에 신이 있는 그런 방식으로, 신은 *순수한*, 단지 자기자신을통해서만 규정되는 *있음*으로서의 **실체**이다(<<substantia in illo non est vere substantia sed ultra substantiam, 그 분 안의 실체는 순수한 실체가 아니라 저 너머의 실체이다>>). 신에게는 어떤 종류의 우연들도 귀속되지 않기 때문에, 만약 신은 정의롭다 또는 위대하다고 이름지어지려면, 이와 함께 그의 본질과 구분되는 어떤 속성들도 말해져서는 안된다. 왜냐하면 신은 정의의 이데아 자체이며 위대함의 이데아 자체이며 그로 인하여 그의 정의와 위대함은 그의 실체와 동일시되고 그래서 초(超)실체적이기 때문이다. 이데아(<<forma>>)로서의 신은 각기 다수성이 없는 순수한 단일성이므로(<<vere unum nec ulla pluralits>>)[154]그렇다. 이러한 초 실체적인 일자는 선의 이데아(<<fotma

---

151) Adv. Arium II, 4, 32-58, a.O. 177f.; vgl. I, 30, 20ff.

152) Porphyrios: In Parm. XIII, 13-23, in: Hadot, a.O. [6] 2, 106-108.

153) Augustinus: De trin. V. 2-5, MPL 42, 912ff./CCSL 50 (1968) 206-210; vgl. VII, 5, n.10, a.O. 942/260f.

154) Boethius: De trin. 4, in: the theol. tract., hg. H.-F.Stewart/E.K.Rand (London 1918, ND 1968) 16-20.

boni>>)이며, 모든 이데아들의 단일성이고, 그것을 초월하는 어떤 완전무결한 것도 생각될 수 없는 그러한 것이다(<<nihil melius excogitari queat>>)[155]. 포르피리오스와 빅토리누스처럼 보에티우스는 그것을, 있는 모든 것과 구분되는 그리고 다른 어떤 것과도 섞일 수 없는, 그러나 있는 것에게 있음의 형상(<<forma essendi>>)을 빌려주는, 있음자체(<<**esse ipsum**>>)와 동일시한다. 있음자체는 구분되지않아 단순한 반면, 있는 것 안에는 존재(Existenz, <<esse>>)와 무엇임(wassein, <<esse aliquid>>)이 들어서며 그리고 이것 안에서 더 나아간 무 본질적인 무엇임과 본질적인 무엇임(<<esse aliquid>>-<<esse aliquid in eo quod est>>)이 우연과 실체로서 서로 (들어선다)[156].

**II-1-5)에리우게나**

요한네스 스코투스 **에리우게나**(Johannes Scotus Eriugena)는, *아리스토텔레스*의 범주론을 그 근원적인 *플라톤*적 토대 안에서 완전하게 통합하는 고도의 근원적인 전회를 실체-개념에게 제공한다.

II-2)스콜라 학

II-2-1)초기 스콜라 학

II-2-2)중기 스콜라 학

II-2-3)후기 스콜라 학

---

155) De consol. philos. III, 10, 25ff., a.O. 268 mit 9, 5f., a.O. 264; vgl. III, 11, a.O. 276-284.

156) Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona(De hebdomadibus) §§2-5. 7f., a.O. 40-42.

Ⅲ) Essenz, essentia.

<essentia> 라는 용어는, -이미 **아우구스티누스**와 더불어 함께 사용될 수 있었던 <substantia>와 나란히-, 그리이스어 οὐσία의 라틴 번역어이다. <<**essentiam** dico, quae οὐσία graece dicitur, quam usitatius substantiam vocamus, 나는 <essentia>를 그리이스어 **οὐσία**에서 뜻하는, 우리가 일상적으로 <**substanz**>라 이름하는 그것이라고 이름한다>>[157]. οὐσία와는 반대로(그리고 독일어 <wesen>과는 반대로) <essentia>는 일상언어가 아니라 키케로(**Cicero**)에 의해서 그럴듯하게 주조된 기교적인 낱말이다[158]. 그 파생어는 모든 유럽철학 언어 안으로 스며들었다. 라틴어 안으로의 고전 그리이스 용어학의 답습이, 그것의 새로운 해석이 오래전에 이루어진 우리의 시대에로 발생했기 때문에, 용어 <essentia>도 그러했다. 정의 안에서 파악된 *본질*과 하나의 사상(Sache, 事象)의 *무엇*임를, 마찬가지로 아리스토텔레스의 범주론의 의미에서 *두번째 οὐσία*를, 그 아래서 이해하는 그런 의미에서 <**essentia**>는 **οὐσία**를 뜻한다. 이러한 사태에 용어 <substantia secunda>도 이미 속한다[159]. 이러한 쓰임새는 학교규칙에 따라 계속 넓혀진다.

**<essentia>**와 **<substantia>**를 상호교환하여 사용할 수 있는 가능성[160]은 그 의미(Bedeutung)가 아직 고정되지 않았다는 것을 가리킨다. <essentia>의 감각(Sinn)의 형성 역사는 본질적으로 신학적인 동기를 통해서 규정된다. 신적인 에센티아와 창조된 에센티아와 관련하여 이러한 용어의 쓰임새를 일치시키려는 필연성에 그( 역사)는  한편으로 부딪힌다[161]. 다른 한편으로 라틴어 언어 공간에서의 니케아 공의회의 삼위일체교리의 올바른 이해로부터 자라난 어려움들이 있다. **보에티우스**의 경우 essentia와 substantia의 관계의 결정적인 해결에로 나아간다. <<**에센티아**는 보편자로 있을 수 있다. 그러나 그것은 단지 개별자와 개체들 안에서만 성립한다, essentia in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus

---

157) Augustinus, De trinitate V, 8, 9.

158) Seneca, Ep. ad Luc. 58, 6; Sidonius Popllinaris, Carmen 14, Ep. dedic. 5.

159) Boethius, In Cat. Arist. I. MPL 64, 186ff., bes. 189a; In Porphyr. Com. IV. MPL 64, 129.

160) z.B. Calcidius, in: Plato Latinus, Vol. IV: Timaeus, hg. R.Klibansky (1962) 78, 4.

161) Augustin, De civ. Dei, XII, 2, 514; vgl. Apuleius, De Platone 1, 6. Opera, hg. P. Thomas (1921) 3, 88.

substant>>[162]. 신학적이고 철학적인 해석이 하나로 묶어진다. 이( 하나, 단일성)으로부터, esse와 그리고 existentia와 그 (essentia)가 관계를 맺는, essentia의 저 규정이 자란다. 역사적으로 문제학은 이슬람 사유의 답습과 방어로부터 그 결말(Ausgang)을 받아들인다[163]. 아비센나(Avicenna)와 더불어 <<있는 것이 그것을 통해 있는 에센티아를 있는 모든 것은 지니며, 그것의 필연성을 통해 있고 그리고 그것의 있음(이 있다)고 우리는 말한다, Dicemus quod omne quod est essentiam habet, qua est id quod est, et qua est eius necessitas, et qua est eius esse>>이라고 고정된다[164]. .....

---

162) Boethius, Contra Euthychen, hg. Peiper c. 3, 33f. 60f. 79f.

163) A.-M. Goichon: La distinction de l'essence et de l'existence d' aprés Ibn Sinn (Avincenne) (Paris 1937).

164) Avicenna, Logica I (Venedig 1508) fol. 3v b.

IV) Existenz, existentia

IV-1) 빅토리누스(아우구스티누스, 보에티우스, 알쿠니우스)

<existentia> 라는 낱말은 라틴어에서는 마리우스 빅토리누스의 신학적인 저술에서 처음으로 떠오른다(um 360 n. Chr). 이 (저술)곳에서는 그것이 항상 **ὑπαρξις의 번역**으로 고정되어 봉사하며 그리고 *οὐσία, <substantia>와 대립되어 다시 주어지는* 반면, <**substantia**>는 ὑπόστασις의 번역어로 간직된다. <existentia>는 철학언어에서 자주 <esse>의 자리에 놓여지곤하던 <existere>에서, 특히 분사형으로 파생된다. <existere>와 <esse>의 이런 의미의 동일화의 근거에서 <existentia>는 빅토리누스와 더불어 <essentia>와 동일한 의미를 지니게되고 -[<essentia>를] 빅토리아누스 자신은 거의 사용하지 않는다[165]- 그리고 전체 일반적으로는 <das Sein>을 의미하게된다. 그러나 빅토리누스에 의해 이용된 그리이스어 원전 안으로 ὕπαρξις와 οὐσία을 함께 놓이게 했던(beigelegt, 덧 붙이게 해던), 그 때 그 때의 특별한 의미에 상응하여 <existentia>는 빅토리누스의 경우에 세 가지 구분된 의미들을 받아들이게 된다.

a) 자신의 술어를 통해 규정되는 구체적인 주체와 대립된, 주체도 속성도 아닌 순수한 있음처럼, 그 첫 의미에 있어서의 <**existentia**>(ὕπαρξις)는 <*substantia*>(οὐσία)와 대립하여 선다[166]. 이러한 맞세움은 하나의 존재론을 전제하는데, 그 존재론에 따르면 항상 보다 더 특수한 규정들 또는 질들의 덧붙힘을 통해 구체적인 현실성(*substantia*)에 다다르기위해, **있음**은 근원적으로 보편적이며 그리고 무 규정적이고(바로 그것이 **엑시스텐티아**이다)그리고 계속해서 규정된다. ὕπαρξις와 οὐσία의 동일한 맞세움은 다마스키오스(*Damaskios*)경우에도 발견된다[167]. 그리고 아마 *빅토리누스* 자신은 *포르피리오스*의 이러한 구분을 지닐 것이다[168]. 사람들은 그 (구분)을 플라톤주의와 아리스토텔레스주의와 스토아주의 사이의 엄밀한 상호 영향을 통해서 설명할 수 있다. 사실 이러한 맞세움은 사상(事象)의 이상적인 있음과 그리고 그 사상 자체 사이의 *아리스토텔레*

165) Marius Vitorinus, Adversus Arium. hg. Henry/Hadot III, 7, 29-35; dtsch. bei P.Hadot: M. Victorinus. Christl. Platonismus, in: Bibliothek der Alten Welt (=BAW) (1967) 246.

166) a. a. O. I, 30, 21-26. BAW 74; vgl. Candidi Ep. (=M. Victorinus) I, 2, 19. BAW 74.

167) Damaskios, Dub. et Sol. §120, hg. Ruelle 1, 312, 11.

168) Vgl. P.Hadot: Porphyre et Victorinus (Paris 1968) 267-271, 489.

스적인 대립(τὸ ἑκαστῷ εἶναι와 ἑκατος)에 우선적으로 상응한다[169]. 그러나 아리스토텔레스의 전승(傳承)에서는, 사상(事象)의 이상적인 있음을 기호화하기위해, 결코 ὕπαρξις를 사용하지않는다. ὕπαρξις라는 그 낱말은, 그 안에서 οὐσία 또는 ὑπόστασις와 날카롭게 대조를 이루는 *스토아*적 전통에서, 그 철학적 의미를 지닌다. 스토아학자들에게는 *οὐσία* 또는 *ὑπόστασις*가, 존재론적인 실재성의 충족을 자체로서 소유하는 구체적이고 물질적인 기체(Subjekt)를 의미하는 반면, *ὕπαρξις*는 이러한 구체적인 기체들의 현실적인 속성을 의미하는데, 그것은 전혀 물질적이지 않기 때문에 그들의 눈에는 단지 가상적인 실재성만을 지니는 하나의 **사건(Geschehnis)**(을 의미할 [뿐]이다)[170]. *신플라톤주의*에서는 이러한 스토아적인 무-물질적인 것(Nicht-Stoffliche)이 플라톤적인 무-물질적인(비 질료적인)것으로 된다. 이런 독립적인 것(Eigenstandes)을 결여하는 속성이, 플라톤주의자가 그것을 파악한 것 처럼, 하나의 속성으로, 즉 실체 또는 구체적인 주(기)체가 그것을 나누어지니는 미리존재하는 이데아로, 된다. 실체없이 활동했던 것이 보편적이고 무규정적인 있음의 순수한 활동(Wirken)으로 된다. 그래서 <사상(事象)의 이상적인 있음, τὸ ἑκαστυῷ εἶναι> 이라는 아리스토텔레스적 개념이 다시 다시 그의 근원적인 플라톤적 감각을 취할 수 있게된다. 아직 구체적이지않는 그 있음(Sein)이 미리존재하는(präexistente)이데아로 된다. **빅토리누스**는 마찬가지로 **엑시스텐티아**를 <<prae-existens substantia>>로, 즉 *구체적인 현실성에 앞서 존재하는 전제*로 정의할 수 있었다[171]. 이런 마지막 정의는 <<Voraus-Beginn>>로 의미되는 그리고 <엑시스텐티아>가지고는 그 번역을 파악할 수 없는, ὕπαρξις의 어원론적 감각을 넌지시 암시한다. 그 절대적인 전제는, -아마 여기에서 포르피리오스를 뒤따랐을[172]-빅토리누스[173]가 주저없이 <**엑시스텐티아**>로 이름한, **신 자신**이다. 자기인식 안에서 자기 자신으로 되돌아가기 위해

---

169) Aristoteles, Met. VIII, 3, 1043b2 und VII, 6, 1031a15.

170) Arius Didymus 26, Doxogr. graec., hg. Diels 461, 19-20: Sextus Empiricus, Pyrrh. Hyp. II, 80; vgl. H Dörrie: Hypostasis. Nachr. Akad. wiss. Göttingen, philos.ßhist. Kl. 3 (1955) 51-54. 63; Hadot, a.a.O. [4] 489.

171) M. Victorinus, a.a.O. [1], 30, 22. BAW 158; vgl. Damaskios, a.a.O. [3] §34, 1, 66, 22.

172) Hadot, a.a.O. [4] 267-271.

173) Victorinus Hymn. III, 38. BAW 332; Adv. Arium I, 33, 24. BAW 165; Candidi Ep. I, 1, 16; 2, 19; 3, 16. BAW 73-75.

근원적이고 절대적인 무 규정적 **엑시스텐티아**가 그곳을 통해 스스로 <<생명>>으로 들어선, 그래서 그 (엑시스텐티아)가 스스로를 세 국면의 과정을 통해 완전하게 규정된 실체(substantia)로 구성하는, 신적인 현실성의 자기정립(Selbstsetzung)이 주어진다[174].

b) 두 번째 의미에서는 이제 거꾸로 <**substantia**>(οὐσία)가 아직 *무규정적인 있음*을 기호화하며 그리고 <**existentia**>(ὕπαξις)가 *형상을 받아들이는 규정적인 있음*을 기호화한다[175]. 이러한 감각은, 한편으로 ὕπαρξις 와 ὑπόστασις를 뒤섞었던(혼동했던, vermengte) 그리고 다른 한편으로 οὐσία(= 빅토리누스에게는 substantia)를 무규정적인 것으로 그러나 ὑπόστασις를 규정적인 것을으로 파악했던 4 세기 초(初)의 기독교 전승으로부터 유래한다[176]. 이러한 새 구분은 이제 **빅토리누스**와 더불어, 아버지와 아들과 성령 사이의 관련을 기술하는 데에 봉사한다. 이 셋 각 각은, 그러나 각 각 자신에게 고유한 종류에 알맞은, 즉 자신의 독특한 **엑시스텐티아**(고유한 속성 Eigentümlichkeit, 규정, 상태 Beschaffenheti, 활동성 Tätigkeit)에 알맞은, 일반적인 신적 **substantia**이다[177]. <엑스텐티아>의 이러한 신학적인 낱말사용은 다음세대에서 단지 드물게 발견될 뿐이다. 4 세기 말 라틴어사용자들은 항상 굳건하게 *ὑπόστασις*를 <**substantia**>와 결부시키기 때문이다. <엑시스텐티아>를 <proprietas, 속성>과 동일시함은 보다 후에 단지 **오로시우스**(Orosius)와 더불어 나타날 뿐이다. 더 나아가서 익명의 신앙고백에서[178] 그리고 마지막으로 그 안에서 <엑시스텐티아>이 ὑπόστασις라는 낱말에 상응하는 공의회서류의 어떤 라틴 번역본[179] 안에서 (나타날 뿐이다).

c) 세 번째 의미에서의 <엑시스텐티아>는 단적으로 빅토리누스와 더불어[서 만] <substantia>의 단순한 동의어(Synonym)로 되며 그래서 정확하지않는 방식으로 <<aliquid

---

174) Victorinus, a.a.O. [1] 1, 51, 19-27. BAW 194; I, 60, 5-12. BAW 205; vgl. Damaskios, a.a.O. [3] §121, 1, 312, 16.

175) Victorinus, a.a.O. [1] II, 4, 11. 31. BAW 219.

176) Athanasius, Ep. ad Afros 4. MPG 26, 1036b; Basilius von Cesarea, Ep. I, 38, 3. MPG 32, 328 b.

177) Victorinus, a.a.O. [1] IV, 33, 32. BAW 318; III, 8, 41-44. BAW 248.

178) C. Caspari: Kirchenhist. Anecdota 1 (Christiania 1883) 310.

179) Acta Conciliorum Oecumenicorum, hg. Schwarz II, 2, 2, 65, 15.

esse, 어떤-있음, Etwas-Sein>>을 기호화한다(나타낸다, bezeichnet)[180].

빅토리누스 이후 고대 말 사람들은 existentia의 감각에 관해 더 이상 반성하지 않는다. 그리고 단지 드물게 사용될 뿐인 그 낱말은 아주 무규정적인 감각을 지닌다. **아우구스티누스**[181], 칼키디아누스[182](4세기 후반부), *펠라기우스*[183], 클라우디아누스 마메르투스[184]와 카시오도르[185]의 경우에 마주치는 아주 적은 곳에서 그것은 *사상(Sache, 事象)의 구체적인 실재성*을 기호화한다. 낱말의 좁은 감각에서, 칼키디우스[186]의 경우에(possibilitas와 대립되는) 그리고 에클란의 율리아누스[187]의 경우에(possibilitas와 대립되는) 그리고 위대한 레오[188]의 경우에 그리고 <De attributis personae> 라는 익명의 저술가[189]의 경우에, 그것은 현실화의 과정, 나타남-들어섬(Erscheinen oder Heraus-Treten)(<**ex-sistentia**>의 어원론적인 감각에서)을 의미한다. 마크로비우스와 보에티우스-그 낱말이 한 번 나타난, 아마 위작(僞作)일 것인, (신학) 논문 <De fide >[190]-의 경우에 <엑시스텐티아>는 빠진 것처럼 보인다. 스코투스 에리우게나는 그것을 회피했다는 것 그리고 <substantia> 라는 낱말이 ὕπαρξις의 [번역어로] 다시 주어져 사용됐다는 것은 주목할 만하다[191]. 비록 <existentia> 라는 낱말이 마찬가지로 폐기됐기는 했어도, 그 용어를 신에 적용했던 그리고 <existentia - vita - intelligentia> 라는 삼위성(Trias)을 넌지시 암시한 빅토리누스의 도식화는 그것을 <De fide>에서 인용한 알쿠니우스를 통해 중세에 알려진다[192].

---

180) a.a.O. [1] I, 30, 26. BAW 158; I, 55, 19. BAW 199.

181) Augustinus, Sermo 71, 26.

182) Calcidius, In Tim. 25 d, gh. Waszink 18, 2.

183) Pelagius bei Augustin, De natura et gratia XIX, 21.

184) Claudianus Mamertus, De statu animae III, 12.

185) Cassiodor, Var., hg. Mommsen, I, 10, 19, 14.

186) Calcidius, a.a.O. [19] §235 = 289, 2.

187) Julian von Eclan bei Augustinus, Contra Julianum op. imperf. I, 47.

188) Ler der Grosse, Sermo 76, 2.

189) Rhetores lat. minores, hg. Halm 306, 10.

190) Boethius, De fide, Zeile 57 Rand.

191) Scotus Eriugena, MPL 122, 1119 c ( = Übersetzung von Pseudo-Dionysius, De div. nom. II, 1); 1121 c ( = De div. nom. II, 4).

### IV-2) 중세

초기 중세부터 현대까지의 Existentia-개념이 두루 거쳤던 감각변천의 표현을 위해서는 있음의철학(*Seinsphilosophie*)과 본질의 형이상학(*Wesensmethaphysik*) 사이의 반정립(Gegensatzt)이 그 실마리로서 봉사할 수 있다. 이와함께, 논리적으로 파생된 그리고 역사의 필연적인 결과처럼 엑시스텐티아의 오늘날 이해가 주어질 것이라고, 역시 각기 개념역사적인 통찰처럼 <엑시스텐티아>의 개념역사도 단순한 역사적인 박물관작품 보다 더한 것이다라고, 말하지 말아야한다.

#### IV-2-1) 스콜라 학

초기중세와 중기중세의 신학-철학자들은 명사 형 <**existentia**>를 드물게 사용한다. 역시 이들은 동사형 <existere>도 희박하게(sparsam) 사용한다. 그 대신에 이들은 <esse>와 그리고 아직도 명백한 <subsistere>를 선호한다. 그 증거로, <<deus vere est>>를 켄터베리의 안젤무스(Anselm von Canterbury)는 그 명제 안의 유명한 논의들의 결과로 다음처럼 요약한다. <<지성 안에서든 현실성 안에서든, 보다 더 큰 것이 생각될 수 없는 어떤 것이 의심없이 **존재한다**, **Existit** ergo procul dubio aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellcetu et in re>>[193]. 데까르트와 스피노자와 다른 자들과 더불은 소위 존재론적 신증명의 재수용과 변천에 있어, 그 사이시대에 잘 알려지게된 <existentia>가 규칙적으로 나타난다.

초기 중세의 보편논쟁에서 페터 **아벨라르두스**는 보편자의 자립적인 <Existentia>에 반대한다. .....

---

192) Alcuin, De fide II, 2. MPL 101,, 24d ( = Victorinus, Ad Cand. 13, 6; Adv. Arium I, 33, 24).

193) Anselm von Canterbury, Proslogion, proemium c. e. MPL 158, 227 a.

V) Trinität (griech. ἡ ἅγια τριάς; lat. trintas; engl. trinity; frz. trinité; ital. trinitè).

V-1)성서

**구약**은 무제약적이고 성스러운 한 분이신 그리고 유일하신 신의 초 세계성을 유지할 줄 알았고(jes. 6, 3 그리고 그 분의 성스러운 다른종류이심(Anderartigkeit)이 성스럽지않는 백성에게 향하신다는 것을 알고 있었다(Hos. 11, 9b). **야훼**의 성스러움은 이스라엘로의 그의 접근의 부담(zu Lasten)에 의해서 강조되는 것이 아니다. 신의 초월과 그 분의 이스라엘로의 접근(임재)가 함께 묶어지는, 야훼의 이름, 그 분의 주권, 천사, 그 분의 말씀, 그 분의 지혜, 그 분의 정신, 법칙 [등의] *매개*(중재)를 구약은 인정한다. 물론 이런 중재방식들은 야훼 자체가 아니라, 피조물적인(kreatürliche) 현실성들이기는 해도, 그것들은 그 분을 그럼에도 자신의 민족 가운데서 염려하시면서(sorgend)살아계시는 신으로 현재하게 만든다. 유일하신 신은 자신과 구분되는 삶의 상황과 반항으로 진실하지못한 인간들에게 전달하실 수 있는 다 길러낼 수 없는 충족한 생명의 (신이시다). *이스라엘*은 만들어진 그래서 경험할 수 있는 신호(Zeichen)를 통해서 이런 부유함을 받아들인다.

이스라엘로의 접근하시려는, 구약에 나타나는 야훼의 일련의 의지에 근거하여 **신약**에서의 신의모습이 보여질 수 있다. 여기에서 **예수님**은 단지 그 분만이 마지막 효력을 명백하게 하시는(vgl. Matth. 11, 25-27), 신과의 연결부분이시다. 잇따라서 예수님은, 율법준수를 초월(완성)하시면서 아버님과의 공동체를 일으키신다(vgl. MK. 10, 17-22). 그 아드님은 자신의 백성에로의 신의 직접성을 표상하지는 않으신다. 그 분은 그 분의 두드러진 매개이시다.  그 분의 말씀과 그 분의 행동과 그 분의 전체 인격(Person)안에서 예수님은 신의 현현(Präsenz, 顯現)이셨다. 그 분의 [이] 땅에서의 삶의 그림자 안에 이런 중간역할이 계속해서 감추어진다. [그러나] 그( 중간역할)은 근본적으로 그 분의 십자가 죽음을 통해 제기된다[-행해진다]. 그래서 인간적으로 그러한 것을 이해할수 없을지 [모르지]만, 십자가에 달리심은 신 (아버님)의 바로 그 모습이시다(2. Kor. 4, 3f.; Kol. 1, 15). 인간 지혜의 모든 반항에 맞서 그 분을 우리와-함께하시는-신으로 믿게하는 것이 **성령**의 역사(Werk)이다. 그 (역사)를 통해 십자가에 달리신 그 분께서 <<부활 이후 권능 속에서 신의 아들로서 인정되신다>>(Röm. 1, 4). 젊은 예수님을 이것에게 임마누엘로서 믿으라고 권유하시는 것이 성령의 활동이시다. 십자가에 달리신 자가 주님으로 인정되시는 것은 **성령**의 덕분이다(1. kor. 12, 3). 믿는 자들의 이러한 가슴과 의지를 움직이게 하는 것과 같은 정도

(Maße)에서, **아들** 안의 **아버님**께서 인식되시며 그리고 그 분의 이름 안에서 바로 곁의 분이 영접되시고, *교회*가 자라난다(vgl. Matth. 10, 40-42). 교회는 성령의 힘에 의해 그리스도의 살로 된다(1. Kor. 12, 13).

보다 후의 반성이 <위격, **Person**, 인격>이라 부른, 신 한 분의 교환될 수 없는 저 이름들이 (Madtth. 28, 19의 세례의 법식과 알맞게) <아버님>과 <아드님>과 <성령>이라고 불리운다. 이것은, 그 세 이름들이 본래적으로 신 한 분의 과정을 기호화하는 것이 아니라, 그 때 그 때 계시역사를 통해 구성된 그리고 기도 안에서 부를 수 있는 신 자신의 위격적인(인격적인) 현실성을 기호화하는 한, 일어난다. 신의 세 이름들로 구원의 역사를 묶는 의식으로부터 **바울**(paulus)은 전통적인 축복을 도식화한다. << 주 예수 그리스도의 은총과 신의 사랑과 성령의 공동체가 너희들 모두와 함께 하시기를>>(2.Kor. 13, 13). 그 사도는, **신 *한 분***께서 십자가의 기절으로까지 **아드님** 안에서 스스로를 인간에 가까이 증명하셨고 그리고 **성령** 안에서 자신의 백성에게 그러한 분으로서 임재하셨다 라는, 기독교적인 신에 관한 신앙고백(신 인식, Gottesbekenntnis)이 열리게한다.

### V-1-1)교부학

초기 기독교가 자신의 신 인식(신에관한 신앙고백)을 도(공)식화 하려는, 움직여진 과정안에서 이스라엘의 야훼 신앙을 인격 그리스도와 묶는 것이 문제시된다. 이 경우에 신의 유일성이 처분되서는 안 되었다. 세 가지 형상(Gestalt)에 관한 말이 받아들여지는 곳에서는 신의 단일성과 유일성에 대한 인식 안에 그 (세 형상)들이 숨겨졌다. 신의 이러한 유일한 한 분을 이스라엘의 신, 예수 그리스도의 아버님, 야훼는 뜻한다. 그 분은 모든 신성의 우물(근원)이시다. 이것을 분명하게 하는, 신조(<<저는 진리이신 한 분 신을 믿습니다, Credo in Deum unum verum ... >>)는 아직 거의 정해지지 않았다[194]. 그 신조는 성서의 자연스런 표현과 흡사했다. 그리스도를 신과 동격화하면서 초기교회는 그에 따른 종교적 행위를 신성해진 인간들로 간주하지않았다. 오히려 초기교회는 그 (동격화)를 신적인 본질로 인정했고 (그렇게) 가르쳤다. 그래서, 인간이 되

194) Constitutiones eccl. aegypt. (um 500), in: H.Denzinger/P.Hünermann (Hg.): Enchir. symbol. [ES] ($^{37}$1991) Nr. 3-5.

는 하나의 규정된 곳에, 이 전과 그리고 이 후 미래에 규정된 하나의 시간에, 도달될 수 없는 것처럼, 신 자신은 그( 그리스도) 안에 계시다고, 그(초기교회) 것은 말할 것이다. 신 자신 즉 그리스도께서는 새로운 신이 아니다. 그 분은 모든 것을 창조하시고 그리고 자신의 인격 안에 자신의 충족으로 거하시는(vgl. Kol. 2, 9)신의 단일성과 유일성을 어둡게(모호하게, verdunkelt)하지 않으신다. *그리스도와 아버지와의 단일성에 대한 이러한 인식은 동시에 그 두 분의 구분성을 강조한다. 여기에,* 그리스도께서 아버님에 대해 맺으시는 관계에 있어서의 단일성과 구분성을 함께 생각하고 그리고 사상(事象)에 맞게 함께 말하려는, *초기교회의 기독론적이고 그리고 삼위일체론적인 문제가 놓인다.* 아버님과 아드님과 성령 이 세 이름을 위한 가장 빠른 우선적인 증언은 세례교본[195]과 성찬식교본[196]이었다. 리옹의 **이레네우스**(Irenäus von Lyon)에 따르면, 세 분의 신에 대한 인식(신앙고백)은 세례 시에 그리스도께서 받아들이셨던 <<regula veritatis>>에 속한다[197]. **오리게네스**(Origenes)에게 삼위일체적인 세례인식(신앙고백)은 <<교회가 거기에 메달리는, 그리고 교회가 그것에 떠 받쳐지는, 끊어지지않는 세 밧줄>>이다[198]. 그것은 동시에 각 각 신학적인 반성을 위한 규범(<<regula>>)이다[199]. 아를레스의 **시노데**(Synode von Arles, 314)는 <<아버님과 아들과 성령의 이름에 근거한>> 세례(신앙고백)을 요구한다[200]. 그리고 아를레스의 **케사리우스**(Cäsarius von Arles)는 <<모든 기독교인들의 신앙은 삼위일체에서 성립한다>>(<<in Trinitate consistit>>)고 언급한다[201]. 역시 교회는 이러한 **세 가지**(**Dreiheit**)를

---

195) Didache VII, 1. 4, in: A. Lindemann/H.Paulsen (hg.): Die apostol. Väter(1992)12f.; Justininus: Apol. I, 13. 61. MPG 6, 345.420f.,; Tertullian: De bapt. XIII. MPL 1, 1324; De praescr. haer. XIII. CCSL 1, 197f.; Hippolyt von Rom: Traditio apostol. XXI, hg. B. Botte. Sources chrét. [SC] $11^{bis}$ (Paris $^{2}$1984) 84-86; Irenäus von Lyon: Epideixis III. VII. C, hg. M.Froidevaux. SC 62 (Paris 1959) 32. 41f. 170.

196) Justinus: Apol. I, 65, 67, a.O. 428f.; Hippolyt: Trad. IV. VI, a.O.48-52. 54; Origenes: De orat. XV, 1; XXXIII, 1. 6, hg. P.Koetschau. GCS 3(1899) 333f. 401f.; In 1Kor. 7, 5, hg. Jenkins. J. theol. Studies 9(1908) 500-514, hier: 502, 13-15.

197) Irenäus von Lyon: C. haer. I, 9, 4, MPG 7, 545; vgl. Epid. III, a.O. [2] 31.

198) Origenes: In exod. hom. IX, 3, hg. W.A.Baehrens. GCS 29(1920) 239.

199) De princ. I, praef. 2, hg. H.Görgemanns/H.Karpp (1976) 84/85.

200) E.S Nr. 123.

201) Cäsarius von Arles: Vetus missale gall. XI. MPL 72. 349; vgl. H. de Lubac: Credo

부름에 있어 이미 일찍이 하나라는 것을 알고 있거나 또는 교회는 삼위일체(신앙고백)안에서 이러한 하나임성을 유지시켜주는 자신의 공동체에 호소한다[202].

더 나아간, 오히려 간접적인 형성 힘(Gestaltugskräften)에 속하는 구분된, 더욱이 세례신앙에 외부적으로 머무르는 그럼에도 삼위일체의 이해하는 길을 터주는, 그러한 설명시도가 있다. 여기에 호교가(護教家)들의 특히 로고스 명상이 과련된다. 이들은 구약(Ps. 107, 20; vgl. 33, 6; 147, 15)과 요한복음에서 그 연결 점을 찾는다. 그럼에도 스토아 학과 중기 플라톤주의와 알렉산드리아의 필론(Philon von Alexandrien)이 더불어 주어진다. **필론**에게 **로고스**는 신이, 세계 창조주의 신적인 이성으로[203], 태어난 것이다[204]. 그러나 그(로고스)것에게는, 요한복음에서 구성되는 그리고 상호적이지않는 그리스도적 강조점을 정립하는 역사적-인격적 전망(Sicht)을 결여된다.

**유스티누스**(Justinus)와 더불어 이러한 차용(Anleihen, 借用)들은 더욱이 이차적이다. 그러나 그는 *로고스*(그리스도)를, 불 붙혀진 횃불처럼 그 분 보다 지혜가 적지않는 그리고 그 분으로부터 어떤 것도 빼앗아가지 않으시는 그 아버님의 지혜로 기호화한다[205]. **아테나고라스**(Athenagoras)는 로고스를, 아버님으로부터 유래한, 마찬가지로 창조되지 않는 말씀으로 해석한다. 그리고 그 분의 공동성(κοινωνία)을 이( 말씀)을 가지고 도드라지게한다. 아테나고라스는 세 이름들의 단일한 힘과 그리고 동시에 질서 안에서의 그 분들의 구분성을 강조한다(τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν)[206]. 처음으로 **하나의 삼위성(τριάς, Dreiheit)에 관한 말한 안디옥의 테오필루스**(Theophilus von Antiochien)는 이( 삼위성)것을 각기 신의 그리고 로고스의 그리고 지혜의(Θεός, Λόγος, Σοφία)그(삼위성)것으로 해석한다[207]. 이것을 가지고 호

---

(1975) 51.

202) 1.Klemens-Br.XLII, 3; XLVI, 6; LVIII, 2, in: Lindemann/Paulsen, a.O [2] 126f. 142f.; Irenäus von lyon: C. haer. I, 10, 1,ö V, 20, 1, a.O. [4] 549. 1177; Ignatius con Antiochien: Ep. ad Magn. XIII, 1f., in: Lindemann/Paulsen, a.O. [2] 198f.

203) Philo Alex.: De cherub. 125-127; De spec. leg. I, 81.

204) Philo Alex.: De agr. 51; De confus. ling. 63. 146.

205) Justinus: Dial. cum Tryph. LXI. CXXVIII. MPG 6, 613-616. 776; vgl. Origenes: Com. in ep. ad Rom. V, 8. MPG 14, 1040.

206) Athenagoras: Leg. pro christ. X. XII. MPG 6, 909. 916.

교가들은 삼위일체에 있어서 신의 단일성을 위태롭게 하는 Monarchianismus(항목참조)[208]와 Modalismus(항목참조)[209]의 잘못된 이론을 막으려한다. 그래서 교황 **디오니시우스 1** 세(Papst Dionysius I, res. 259-268)는 <<신적인 삼위성>> 뿐만 아니라 <<성스러운 군주론, heilige Lehre der Monachie>>을 지키라고 요구한다(θεία τριὰς καὶ τὸ ἅγιον κήρηγμα τῆς μοναρχίας)[210]. 이러한 논의에서 아드님의 본질(Wesensheit)이 아버님의 [그것과] **ὁμοούσιος**하다는 개념과 마주친다[211]. 2 세기의 **그노시스**(Basilies)는 히폴리투스(Hyppolyts)의 보고에 따라 삼위일체-명상[론]을 인정한다. 삼위일체-명상론에 따르면, 세계를 초월하는 신과 그리고 순수하지 못한 몸의 세계를 매개하기 위해, 세계를 전체적으로 초월하는 신임에도 불구하고 인간 예수 안에 있는 <<아들, Sohnschaft>>로 된다[212]. 발렌티누스(Valentinus)는 이미 아버님과 아드님과 성령님의 <<세 휘포스타시스(τρεῖς ὑποστάσεις) 와 세 위격들(τρία πρόσωπα)>>[213]에 관해 말했다.

그노시그노시스적인 이원론에 반대하여 리옹의 **이레내우스**는 신의 그리고 그 분의 말씀(아드님)의 그리고 그 분의 지혜(성령님)의 자기전달(Selbstmitteilung)을 인정한다[214]. 아버지로부터 그 말씀의 유래는 비록 알려질 수 없기는 해도, 아버님과 <<coexistens, 공존>>하는 것으로서의 아들이 중요시된다[215]. 구속은 삼위일체적으로 활동하는 신의 경제적인 구원작업이다. **터**

---

207) Theophilus von Antochien: Ad Autol. II, 15. MPG 6, 1077; der Begriff <Trias> auch bei dem Valentinianer Theodot, bei Clemens Alex.: Exc. ex Theod. LXXX, 3, hg. O.Stählin. GCS 17(1909) 131.

208) Paul vo Samosata bei Epiphanius: Panarion haer. LXV, 3, 4, hg. K. Holl. GCS (1933) 5; bei Hilarius von Poitiers: De syn. LXXXI. MPL 10, 534.

209) Kleomenes bei Hippolyt: Ref. omn. haer. IX, 7, hg. P. Wendland. GCS 26 (1916) 240; Noetus bei Hippolyt: C. Noet. III MPG 10, 808.

210) Dionysius I.: Br. an Dionys von Alex. (262). ES Nr. 115.

211) Dionys von Alex. bei Athanasius: De sent. Dionys. XVIII. MPG 25, 505; vgl. W. Bienert: Das vornicaenische ὁμοούσιοσ als Ausdruck der Rechtgläubigkeit. Z.Kirchengesch. 90 (1979) 151-175.

212) Basilides bei Hippolyt: Ref. VII, 20-27, a.O. [16] 195-208.

213) Valentinus: Frg. 9, in: W.Völker (Hg.): Quellen zur Gesch. der christl. Gnosis (1932) 60; übers. in: W.Förster (Hg.): Gnosis 1: Zeugnisse der Kirchenväter($^{2}$1979) 314.

214) Irenäus von Lyon: C. haer. IV, 20, 1. MPG 7, 1032.

215) II, 30, 9; 28, 6, a.O.823, 809; vgl. IV, 20, 1. MPG 7, 1032.

**툴리아누스**와 더불어 유일 신에 관한 신앙은 복음으로부터 유래하는 삼위일체적인 신앙규범과 묶어진다. 이 경우에 신 한 분을 위한 세 이름이-Modalisten(양상주의자들)처럼- 문제되는 것이 아니라, 신적인 하나의 실체 안의 그 때 그 때 특수한 고유한있음(Eigensein)이 문제시된다. <<상태(statu)에 따라 셋이 아니라 위계(gradu)에 따라 셋이며, 실체(subtantia)에 따라서가 아니라 형상(forma)에 따라, 가능한 것(potestate)이 아니라 종(specie, 나타나는 방식)에 따라 (셋이다) 그럼에도 ... 한 분의 신>>. 그래서 삼위성 안의 단일성이-여기에서는 먼저 개념이- 표현된다(<<unitatem in trintatem disponit>>)[216]. 삼위(일체)성의 구분되는 세 형상들을 위해 터툴리아누스는[217]-역시 한계지워진 방식에 있어서의 로마의 *히폴리트*(Hippolyt von Rom)[218]처럼- <위격, **person**, 인격> 이라는 용어를 사용한다. -Doketismus와 Adoptianismus와 Modalismus에 반대하여 논의하는- *노바티아누스*(Novatian)[219]는 삼위일체 신앙의 <<regula veritatis>>을 옹호한다[220]. 그럼에도 그 때 그 때 <substanz> 사용함에 있어서는 흔들린다[221]. 알렉산드리아의 *클레멘스*(Clemens von Alexandria)는 미리 각인된 플라톤과 더불어 삼위성(ἅγια τριάδα)을 본다[222].

**오리게네스**(Origenes)의 경우, 삼위(일체)-신학은 이후 *삼위일체적인 계시 사상*(思想)과 일치한다. 삼위성은 그에게 우선적으로 세례신앙고백(인식) 안에서 표현된다[223]. *마르코이오누스*(Marcions)의 이원론에 의해 한계지워지는 오리게네스는 <<모든 것을 창조하고 질서지우시는>> 신 한 분에 관한, <<모든 창조에 앞서 아버지로부터 태어나신>>그리고<<인간으로 되신>> 예수 그리스도에 관한, << 아버님과 아들의 명예와 가치를 나누어 지니시는>> 성령에 관

---

216) Tertullian: Adv. Prax. II, 1-4, CCSL 2, 1160f.; <T. 삼위성> auch: a.O. III, 1: De pud. XXI, 16, CCSL 2, 1161, 1329; zu T.(삼위성) als <<regula fidei>> vgl. De praescr. haer. XIII. CCSL 1, 197f.; Hippolyt: Trad. III VI, a.O. [2]46, 54.

217) Tertullian: Adv. Prax. VII, 9; XII, 3, CCSL 2, 1167, 1173.

218) Hippolyt: C. Noet. XIV. MPG 10, 821.

219) Novatian: De trin. X. XI-XXV. XXVI-XXVIII. MPL 3, 928f. 930-964. 964-971.

220) IX, a.O. 927.

221) VII. XXXI. XXIV, a.O. 924, 978, 961.

222) Clemens Alex.; Strom. V. 14, 102, 3-103, 1, hg. O.Stählin. GCS 52 (1960) 395.

223) Origenes: De princ. I, 3, 2, a.O. [6] 162f.

한 신앙을 사도적인 포교(布敎)의 중점이라고 이름한다[224]. <<아버지와 아들의 자연과 본질의 >>*단일성*은 <<정신으로부터 유래하는 그 분의 의지와 동일하게 아버지로부터 아들이 태어난다는 것에서 성립한다[225]. <<기도할 만한 가치있는 삼위성>>이라고 강조되는 성령[226]에 고유한 휘포스타시스가 귀속한다. 설령 그 (성령) 분이 어떻게 아버지로부터 유래하시는지가 설명되지 않기는 해도 말이다. 그 (성령) 분의 활동은 은총입은 사람의 <강화, 强化>와 <성화, 聖化>이다[227].

동시대의 로고스이데아(Logosideen)의 영향은 *형이상학적인 Subordinatianismus*(종속주의)를 **아리우스**(Arius)와 더불어 잇따르게 한다. 아리우스는 *양상주의*(Modalismus) 그리고 *그노시스*와 싸운다[228]. 그러나 **아들**에게(마찬가지로 역시 **정신**에게)는 단지 만들어진 있음을 준다. 그 (아들과 정신) 분은 아버지와 <<동일하지않고 그리고 역시 본질의있음(wesenssein)도 아니다>>. 신적인 <<트리아스>>(Trias, 삼위성)는 <<영예>>로 있는 것이 아니다. <<왜냐하면 그 분들의 휘포스타시스들은 서로 섞어지지 않으시기 때문이다. 한 분은 다른 분에 대해 무한히 더한 영예(Ehre)를 지니므로 그렇다>>[229]. 아리우스에 반대하여 **니케아** 공의회 신조(325)는 **아버지와 함께 본질적으로있는(wesenseinen, ὁμοούσιος)**, <<아버지의 *본질로부터 ... 생산되는, 그러나 만들어지지는 않는 gezeugt, nicht geschaffen*>>, 아들을 인정한다[230].

4 세기에는 비유사파(Anhomoier, unähnlic)와 유사파(Homoier) 및 유사본질파(Homoiousianer, wesensähnlic, 실체유사파)와 동일본질파(Homoousianer, wesensgleich)가 맞서 대립한다[231]. 이와 더불어 한편으로는 **φύσις** 및 **οὐσία**(<자연>, <본질, Wesen>, <실체, substantia>)

---

224) I, praef. 4, a.O. 86f.-90f.

225) I, 2, 6, a.O. 132f.-134f.; vgl. I, 2, 10, a.O. 148f.

226) Comm. in Joh. VI, 33, hg. E. Preuschen, GCS 10 (1903) 142.

227) De princ. I, 3, 3, 5-8.

228) Arius: Br. an Alexander von Alex. und Kaiser Konstantin, in: Athanasius: Werks, hg. H.G.Opitz (1934) 3/1, 12f. 64 (Urkuden 6. 30).

229) Arius: Thalia, in: Athanasius, a.O. 2/1, 242f.

230) EE Nr. 125f.

231) vgl. A. Adam: Lehrbuch der Dogmengesch. 1 (1965) 231-243.

가 **ὑπόστασις** 및 **πρόσωπον**(<휘포스타시스>, <인격, Person, 위격>, <Persona>)에 대해 맺는 관계의 개념적인 선명화가 문제시되면, 다른 한편으로 구속(救贖) 안에서의 신적인 자기 전달은 어떤 있음의 척도의 감소를 겪을 필요가 없으며, 그러한 자기 전달은 현실적으로 치유적이라는, [그래서 그러한 신의 자기전달을 통해] 신은 인간이 되며 이와 함께 인간은 신적으로 될 것이라는 확신이 문제시된다. *이레내우스*[232]이후로 잘 알려진 그리고 특히 알렉산드리아 사람들에 의해서 전개된 이러한 동기가 아버님과 아드님과 성령님의 본질의 동일성에 대한 그리고 이 분들의 그 때 그 때의 자립(Selbststande)에 관련된 물음의 배후에 선다. *아타나시우스*(Athanasius)는 아리안주의에 지속적으로 반대하며 그리고 한 분의 본질의 (**οὐσία**와 **ὑπόστασις**의 사이의 구분 없는[233]) 그 때 그 때 특수한 자립(Eigenstand)에도[234] 아울러 공동으로 활동함에도 불구하고[235]삼위성 안에서 곧 아버님과 아드님과 정신 안에서 신의 단일성과 유일성과 나뉠수없음성을 매개하려는 모든 시도에 (지속적으로 아타나시우스는 반대한다). 소위 Pneumatomachen에 반대하여 그(아타나시우스)는 아드님에게 주어지는 아버님과의[236]역시 성령과의 *본질의 동일성*(wesensgleichheit)을 승인하라고 요구한다[237].

아타나시우스와 병행하는 그리고 아타나시우스에 의해 영향을 입었음에도, 터툴리아누스를 통해 규정된 개념성을 가지고 포이티에르의 힐라리우스는 서구에서 삼위(일체)신학을 전개시킨다[238]. 여기에서 **힐라리우스**는 하나의 신적인 <<substantia>> 및 <<natura>> 안에서의 세 <<Personen>>의 구분을 위해[239] <proprietas> 개념을 사용한다[240]. 신플라톤적 영향(포르피리

---

232) Irenäus von Lyon: C. haer. III. 19, 1. MPG 7, 939f.

233) Athanasius: Ad Afr. IV. MPG 26, 1036.

234) C. Ar. I, 39. MPG 26, 93; De decr. XXII. MPG26, 453-456; De syn. LI. MPG 26, 784.

235) Hilarius von Plitiers: De trin. VII, 31f. CCSL 62, 298f.

236) Athanasius: Ad Afr. VIII. MPG 26, 1044; Ep. ad Ser. OO, 35, MPG 26, 612-616; De syn. XLII. XLVIII. LIII. MPG 26, 768. 777. 789.

237) Ep. ad Ser. I, 2; III, 2. MPG 26, 533. 628.

238) Hilarius von Poiters: De trin. VII, 31f. CCSL 62, 298f.

239) IV, 35. 42; V, 10. 35, a.O. 139. 149. 160. 189; zum Hi. Geist vgl. II, 31-33, a.O. 65-69.

240) z.B. IV, 33; VIII, 34; XI, 1, a.O. 137. 347. 530.

오스) 하에서 마리우스 **빅토리우스**(Marius Victorius)는 *삼위(일체)를 있음과 생명과 사유의 단일성*으로 파악한다[241]. 그는 신적인 본질의 단일성 안의 세 **휘포스타시스**들에 관해 말하기 위해 위격(인격, Personbegriff)개념을 회피한다[242].

동방에서는 무엇보다 카파도기아 사람 바실리우스(Basilius)와 나찌안쯔의 그레고리우스를 통해서 더 나아간 발전을 하게된다. **바실리우스**는 **οὐσία**와 **ὑπόστασις**사이의 구분에 성공하며 그리고 양자(兩者)의 개념을 그 구분성에 있어 삼위일체론적으로 효과적이게 하기에 성공한다. 그는 세 ὑπόστασιν를 통해 더 근접 제한되는 공통인 것, 있음의 기체(Seinssubstrat)로서 οὐσία를 규정한다. <<우리는 신성 안의 유일한 본질(οὐσία)을 인정한다. 그래서 우리는 **개념**을 **있음**과 구분하여 설명하지 않는다. 그러나 휘포스타시스(**ὑποστατις**)를 특수한(Besodere)어떤 것으로 받아들인다. 그래서 우리는 아버님과 아드님과 성령님으로부터 섞이지않는 그리고 뚜렸한 개념을 보존한다>>[243].

여기에서 *바실리우스*는 <휘포스타시스>에 대립되는 개념 <Person>(**πρόσωπον**)을 내용이 거의없는 것으로 다루는[244] 반면, *나찌안쯔의* **그레고리우스**는 개념 양자(兩者)를 동일한 의의를 지니는 것으로 설명한다[245]. (그레고리우스의) 이것을 통해 터툴리아누스의 용어적 선개념이 이제 동방신학에서 이해되며 받아드려진다. 그레고리우스는 바실리우스 보다 더, 신성의 세 위격을 표현할 수 있도록 하는 상호교환될 수 없는 독자성(Eigenart, 특성)과 존속(Subsistenz)의 요소를, 강조한다. 문헌 언어 안의 πρόσωπον/<persona>는 역시 '개체'(Einzelwesen) 및 '개별자'(Individuum)을 의미할 수 있기 때문에, 보다 신중한 방식으로 주체성의 요소를 삼위일체 신

---

241) Marius Victorianus: Adv. Ar. I, 13, 38f.; 32, 32-37, hg. P Henry/P.Hadot. SC 68 (Paris 1960) 216. 282.

242) I, 41, 26-29, a.O. 310; Hym. III, 214-219, a.O. 648.

243) Basilius: Ep. 236, 6. MPG 32, 884; vgl. Ep. 38, 1. 3f., a.O. 325. 328f.; so auch bereits Meletius bei Epiphanius: Adv. haer. (panar.) LXXVIII, 34. MPG 42, 468; vgl. B.Studer: Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtl. T.-Lehre. Theol. Philos. 57(1982) 161-177.

244) Ep.. 210, 5. a.O.776.

245) Gregor von Nazianz: Or. XVII, 16, hg. J.Bernardi. SC 384 (Paris 1992) 84; vgl. Or. 20, 6, hg. J.Mossay. SC 270 (Paris 1980) 70; Or. 31, 3. 32, hg. P. Gallay, SC 250 (Paris 1978) 280. 340 (bildliche Analogien der T.; Licht bzw. Quelle-Fluß-Strom).

학 속으로 가지고 온다. <**person**> 개념과 나란히 <Beziehung, 관련>(**σχέσις**, <relatio>)이 들어선다. 신적인 세 위격들의 각 각의 고유성(Proprietät)은 그 때문에 그 위격들이 서로 처하는 관련들로부터 주어진다. <<아버님은 본질성의 이름도 아니요 활동성도 아니라, 아들이 아버님에 대해 그리고 아버님이 아드님에 대해 맺는 관련을 나타내는 이름이다>>[246]. 아버님은 있음의근원(Quellesein)과 생산되지않는있음을 나타내며, 아드님은 생산된있음을, 성령은 유래하는있음(Hervorgegangensein)을 나타낸다[247].

카파도기아의 세 번째 사람 *닛사의* **그레고리우스**(Gregor von Nyssa)는 내적인 삼위일체적 과정 및 아버님과 아들로부터의 정신의 유래(Hervorgang)를 반복하여 반성한다[248]. 다른 두 카파도기아 사람들보다 강하게 그는 신의 본질성을 강조하려 한다. 세 위격의 창조활동과 구원활동은 서로 분리되어 생각될 수 없고[249] 오히려 공동으로 추구해야 한다는 것을[250]고집한다.

**콘스탄티노플 공의회**는 Nizänum의 개념성을 더 진척시키면서 *한편으로* 신적인 동일한 본질(**Homoosie**)을 (아래처럼) 도식화한다. << 전능한 아버지 신 한 분을, ... 그리고 태어난 신의 아들, 예수 그리스도, 주님 한 분을 우리는 믿는다>> (이 분은) <<생산된, 창조되지않는>> 그리고 <<아버님과 하나의 본질, **ὁμοούσιον** τῷ πατρί>>이시다. 그리고 우리는 <<아버님으로부터 (ἐκ τοῦ πατρός)유래하신>> 성령님을 믿는다[251]. 다른 한편으로, <<아버님과 아드님과 성령님의 하나의 신성과 힘과 본질성(θείτητος καὶ δυνάμεως καὶ οὐσίας μιᾶς) 그리고 마찬가지로 동일한 영예와 가치와 동일하게 영원한 지배가 세 전체 완전한 휘포스타시스 또는 위격들에 있어(ἐν τρισὶ τελειοτάταις **ὑποστάσεσιν**, ἤγουν τρισὶ τελείοις προσώποις)믿어진다는 것을 선명하게 하면서, οὐσία와 ὑπόστασις·의 구분을, 콘스탄티노플 공의회는 받아들인다[252].

---

246) Or. 29, 16, hg. Gallay, a.O. 210.

247) Or.. 31, 9, a.O. 292.

248) Gregor von Nyssa: C.Eunom. I. MPG 45, 369; Quod non sunt tres dii. MPG 45, 133.

249) Ad maced. XII. MPG 45, 1316.

250) Ep. V. MPG 46, 1032; vgl. De bapt. Chr., a.O. 585; Or. cat III. MPG 45, 17f.

251) ES Nr. 150; vgl. Nr. 301.

252) Ep. Constantinopoliani concilii ad papam Damasum (382), in: Conciliorum oecumenicorum decreta, hg. J.Alberigo u.a. ($^2$1962) 24.

<<아버님으로부터>> 정신이 나온다는 것을 콘스탄티노플 종교회의가 인정한 것은 우선적으로 라틴 서구에서 받아드려진다. 그러나 낱말들이 수정된다. 5 세기 초기형식에 있어, 먼저 공식적으로 최초로 11 세기에 사람들은 여기에서 니케아-콘스탄티노플 형식에, *성령은 아버님으로부터 그리고 <<아드님으로부터>>(<<filioque>>)나온다*는, 보충형식을 잇댄다. [이것은] (정치적이고 그리고 교회정치적인 원인들과 나란히) 서구 교회 분열로 이끈다[253].

**아우구스티누스**와 *힐라리우스*와 *나찌안쯔의 그레고리우스* 등 등은 교회의 삼위일체 신앙을 받아들여, 특히 아리안 주의에 반대하여[254], 확증하고 발전시킨다[255]. 그는(아우구스티누스?) 단지 우물쭈물하기만 할 뿐 그리고 직접 번역하지 않은채 <**휘포스타시스**>, <Substanz>, 그리고 <**Person**>을 넘겨받는다[256]. 이것들 대신에 그는, 신에게 적절하지 않는, <**Substanz**>의 맞선 개념인 <Akzidenz, 속성>(<<relativum non est accidens>>)을 사용하지 않기위해, <**Relation**, 관계>를 사용한다[257]. 신 안에서는, 다른 위격과 **관련** 맺는 위격에 관해 말해지는 것을 제외하면, quod relative quaeque persona ad alteram dicitur>>, 모든 것이 하나이다[258]. 이러한 가르침을 지탱하기 위해 아우구스티누스는, 이미 그에 앞서 안디옥의 테오필루스(Theophilus von Antiochien)이 시작했던 것과 같은 방식으로, *인간의 정신으로부터의 비유*를 선택한다. 인간은 세 겹(dreifaltigen)신의 모상(模像)이기 때문에, 신의 삼위(일체)성 안에서 인간의 정신이--인간의 있음과 인식과 의지 안에서[259], 또는, 보다 후에, <<기억, 지성, 의욕, memoria, intelligentia, voluntas>>[260] 및 <<mens, notitia, amor, 마음, 앎, 사랑>>[261]--로 예시된다. 이것들은 그러나

---

253) Vgl. dazu: D.Ritschl: Zur GEsch. dder Kontroverse um das Filioque und ihrer theolog. Implikationen, in: Geist Gottes - Geist Christi, hg. L. Vischer (1981) 25-42.

254) Tract. in Joh. 36, 9.

255) Augustinus: De trini. I, 4, 7; XV, 28, 51.

256) De Trin. V. 9, 10.

257) V. 5, 6.

258) De civ. Dei XI, 9, 10.

259) Augustinus: Conf. XIII, 11, 12.

260) De trin. X, 11, 18.

261) IX, 12, 18.

신 안에서 하나의 세 겹(Dreiheit)으로 갈라지는 것이 아니라, << 모두 전체 그리고 각 각 그 자신으로 저 세 가지(dreifache) 행위의 그 자연에서 소유된다>>[262].

이와함께 (터툴리아누스처럼) **아우구스티누스**는 하나의 다른 스콜라적인 삼위일체-신학을 거의 형성하지 않는다. (단지 신중하게 가져와진) *Person*개념이 수용되면서 더 나아가 아버님은 삼위성의 <<principium, 원리>>로서, 아드님은 아버님의 모상 그리고 창조의 원형으로, 성령은 <<donum, 선물>>과 <<vinculum trinitatis, 삼위의 끈>>으로 이해된다. 동방교회와 서방교회 사이의 내용 및 방법론적인 겹침에도 불구하고, 그 (본질성)으로부터 <아버님>과 <아들>과 <정신> 세 이름을 이 분들의 고유한 활동성 안에서 규정하기 위해 그리고 양상주의(*Modalismus*)에 맞선 윤관을 그리기 위해, **서쪽**은 신적인 *하나의 본질성*을 꽉 붙든다[263]. 이에관한 고전적인 요약은 <<**una essentia vel substantia, tres personae**, 하나의 본질 또는 실체, 세 위(인격)>>[264]이라는 아우구스티누스의 명제로 주어진다. 이에 반하여 동방은 내적인 삼위일체적인 근원원리로서의 아버님으로부터 시작하여, 아드님과 성령님을 통해 아버님과 묶어지는, 하나의 신적인 본질에 관한 말을 가지고 **동쪽**은 *Subordinatianismus*(종속주의)와 만난다.

아우구스티누스와 나란히 특히 보에티우스는 두고 두고 중세(MA)신학자들과 관련되며[265], 가짜 디오니수스 아레오파기따는 라틴어적 삼위일체론에 영향을 미친다. **보에티우스**(Boethius)와 더불어 방법론적으로 진전된 증명방식이 자신의 한계를 지닌 앎과 묶어진다[266]. 보에티우스는 <*Relation*>라는 개념에 있어서는 아우구스티누스와 일치한다. 그러나 아우구스티누스와는 달리 그는 <*person*>과 <*substantia*>를 서로 매개시키지 않는다[267]. 가짜 디오뉘소스 아레오파

---

262) XV, 17, 28.

263) Vgl. The. De Régnen: Et de théol: positive sur lq Ste. Trinité (Paris 1892-98) 1, 335-340, 428-435.

264) Augustinus: De trin. VII, 4, 7.

265) Alkuin: Lib. de processione I. MPL 101, 76. Gilbert von Poitiers: De trin. I, 2, 89. The comm. on Boethius, hg. N. M. Häring(Toronto 1966) 98; Thierry von Chratres: Tract.d de sexdirum operibus III. The comm., hg. N.M. Häring (Toronto 1971) 556; vgl. XXVII, a.O. 566f. (Hl. Geist = Weltseele); Clarembald von Arras: Komm. zu Boehthius De trin. hg. W. Jansen (1926); Thomas von Aquin: In Boethuim De trin.

266) Boethtius: De trin. VI, 34ff.

기따(Ps.-Dionysius Areoparita)의 경우에는 신의 불가해한 단일성과 단순성에 직면하여 삼위(일체)론은 움츠러든다. 그것은 말할 수 없는 신비로 여전히 주어진다[268]. 그 때문에 디오니시우스는 << 아버님은 근원적인(quellenhaft) 신성이시고, 예수님과 성령님은 말하자면 신이 생산하신 신성의 새 싹이시며 동시에 그 꽃들이며 초 본질적인 빛이시다>> 라는 하나의 비유(Bild)로 포착한다[269]. 이와 관련 요한네스 스코투스 **에리우게나**(Johannes Scotus Eriugena)는 <<초 본질적인 단일성과 말로하기힘든 삼위성, superessentialis unitas et ineffabilils trinitas>>라는 도식으로 마무리한다[270]. 그럼에도 에리우게나에게는 <<una essentia vel substantia, tres personae>>라는 *아우구스티누스*의 명제가 <<una essentia in tribus substantia, 세 실체들 안의 하나의 본질>>로 된다[271]. 이 이외에도 *스코투스*는 삼위(일체)성을 구분되는 창조의보기(Schöpfungsinstanz)로 생각한다. 아드님은 아버님께서 그것을 통해 사물들의 이상적인 원리를 창조하시는 말씀이시다. [그리고] 정신이 그 원리를 류와 종과 개체에게 나누어 준다[272].

### V-2)중세

서방과 마찬가지로 동방의 초-, 중(hoch)- 그리고 후기 스콜라 신학의 핵심에는 성서적 증언과 교부전통(Vätertradition)을 그 증거로서 끌어대는 것이 속한다. 그리스도 신앙과 성사(Sakramenten, 聖事)와 나란이, 삼위(일체론)은 중세 신학의 그 주제였다. 그렇게도 많은 앎을 가지고 사람들은 가능한 한 삼위일체적인 신에 관한 신앙을 극복하려했다. 그러나 셋 하나인 신성의 무한성은 그리고 인간의 단지 창조된 인식힘과 그 원죄적인 상처는 자기한계를 인정하라고 경고한다. 그럼에도 스콜라학에게는 *어떤 합리적인 삼위일체-신학이 거부될 수 없[었]다*. 도그마(교리, Dogma)를 넘어서는 것은 아닌, 그러나 이 중심신상의신비의 비판적-연역적인 설명

---

267) VI, 7ff.

268) Ps.Dionysius Areop.: De div. nom. I, 4; II, 7 Corp. Dionys. (1990-91) 1, 112f. 131.

269) II, 7. a.O. 132.

270) Johannes Scotus Eriug.: De div. nat IV, 10.

271) Omelia V. hg. E. Jeaneau. SC 151 (Paris 1969) 222.

272) De div. nat. III, 9; II, 22.

이 주어진다.

켄터베리의 **안젤무스**(Anselm von Canterbury)는 그 신앙을 중재하기위해 합리적인 생각을 끌고 들어온다. 그리고 그것을 가지고 삼위일체-신학을 위한 하나의 결정지점(Kristallisations-punkt)으로 된다.

V-2-1)종교개혁과 신조주의

V-2-2)경건주의

V-2-3)계몽주의

V-2-4)슈라이에르마흐

V-2-5)헤겔

V-2-6)쉘링

V-2-7)명상신학

V-2-8)이상주의 이후

V-2-9)20 세기.

VI) Inkarnation (griech. σάφκωσις, lat. incarnatio).

VI-1) 교부학

육화(肉化)라는 낱말과 개념은 2 세기 기독교 신학에서 형성된다. 이것에는 요한복음 1장 14절 말씀 '말씀이 살로 되셨다, ὁ λόγος σὰξ ἐγένετο'이 근거로 놓인다. 그러하신 분으로서 과거창조세계 속으로 들어오셔서 살과 피의 인간으로 되셨다는, 미리 존재하셨던 신의 계시(Offenbare)로 예수님은 우선적으로 이해된다. 요한(복음)의 전통아래에서, 안디옥의 **이그나티우스**(Ignatius con Antiochien, 115년 경)는 *그의 몸적인 존재현실성(Existenzwirklichkeit)의 doketische한 휘발(揮發)에 맞서 그리스도를 살담지하고계신분*(**σαρκοφόρος**)으로 옹호한다. 여기에서는 무엇보다 성체(Eucharistie, 聖體)제공자로서의 <<예수 그리스도 살>>안에서의 구원의 보증에 대한 관심이 그를 이끈다[273]. 동일한 사상(事象)관련에 있지[만] 요한복음에 의존하지 않는 **유스티누스**(Justinus, 155년 경)도 *신의 말씀을 통해 살로 되신*(διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιοηθείς)그리스도에 관해 말한다[274]. 자신의 **중기플라톤적(mittelplatonischen)사유**의 지평 안에서 형성된 로고스 론을 가지고 유스티누스는 육화 개념을 유래시킨 요한복음 서문에 대한 이해를 미래에 가능하게 한다. 그것은 처음으로 **이레내우스**(Irenäus, 180년 경)와 함께 생겨났다. 이레네우스는 ὁ λόγος ... σαρκωθεὶς ὑπερ ἀνθρώπων(인간을 위해 살로되신 로고스, der Logos, Fleisch geworden um der Menschen willen)[275]라는 동사형식으로 처음 요한복음 1 장을 해석하면서 그것을 각인시키며 그리고 이에 상응하여 그것을 교회의 가르치는 전통의 공식적인 요약 형식의, 신의 아들에 관한 진술로서 받아들인다[276]. 그는 역시 명사 형 σαρκωθαὶς도 형성했으며[277] 그리고 **신적인 불멸을 인간이 나누어지닌다는 의미에서 인간 구원**은 **신이 인간으로 되시는 것을 통해서만** 중재될 수 있다고 설명한다[278]. 이 새로운 용어론은 빠르게 확산되서[279] 곧 성찬식 문헌에서 확고한 자

---

273) Ignatius, Ep. ad Smyrn. 5, 2; 7, 1 u.a.

274) Justinus, Apol. I, 66, 2; 32, 10; ferner Dial. c. Tryph. 45, 4; 84, 2.

275) Irenäus, Adv. haer. I, 9, 3, hg. Harvez 1, 84

276) a.a.O. I, 10, 1 =1, 90.

277) III, 18, 3 =2, 97 u.ö.

278) III, 18, 7 = 2, 100.

279) z.B. Meliton von SArdes, Passahom. §70. 104; Clemens Alexandrinus. Strom. I, 17, 81;

리를 차지했다[280]. 그러나, **σάρξ**는 (그의 소멸성에 있어) 전체 인간을 성서전통에서처럼 기호화하는 것이 아니라, 영혼과 정신에 구분되는 인간의 살-물질적인 것만을 기호화하는(나타내는) 헬레니즘적인 인간론의 효력영역안에서는 그것이 오해됐다. 그래서 여기에는, 로고스 또는 신의 아들 대신에 신적인 **πνεῦμα**를 **σάρκωσις**의 기(주)체로 말하는 견해가 주장될 수 있었다[281]. 또는 이에따라, ἐνσωμάτωσις라는 플라톤적 표상을 움켜진 **σωματοποιεῖσθαι**(몸으로 만들어진) 그리스도라고 **유스티누스**는 이미 말할 수 있었다[282]. 그래서 무엇보다 **오리게네스**(Origens)에 의해서 그러는한 *그리스도의 육화(Inkarnation)는 일련의 세계 과정 중에 미리 존재했던 모든 정신영혼들의 육화(육화(肉化, 살로 됨)의 특별한 경우로 이해됐다*[283]. 다른한편으로 그것은 ἐνανθρώπησις(인간이 됨)에 대한 근원적인 진술의 오해를 보존해주는 통로를 만들어주는 것이었다[284]. 4 세기 논쟁 동안에 이러한 개념은 아주 오랫동안 전통화되버린 낱말 σαρκοὐαθαι의 해석으로서 **니케아(325 년) 공의회**의 교회의 공식적인 신앙으로 받아들여진다[285]. 이와함께 *<육화, Inkarnation>는 미리존재하는 신의 아들의 완성된 인간화*의 의미로 결국 정의된다. 그리고 어휘 <incarnatio>, <incarnari>가 처음으로 (3세기부터?)이래네우스-번역에 놓여지는 라틴교회의 영역에서는 이것을 특히 사람들이 (인간의 의미에서 살)<caro>의 성서적 의미범위로 항상 의식했다(z.B. **Augustinus**. De civ. Dei XIV, 2, 1; Enchir. 34.). 상황에따라 그 때 그 때 형성된 동의어 <inhumanatio>가 두루 관철된 것은 아니다. 여기에서도 <incarnatio>라는 낱말이[286] [아주] 오랫동안 예배의식 언어로 들어섰기 때문이다. 그 이후 기독론의 더 나아간 역사는 <육화, incarnatio)로 기호화된 사건을 무엇보다, 구속(救贖)자의 하나의 인격(person, 위격)에 있어, 신

---

Hippolyt von Rom, Contra Neöt. 16f.

280) Vgl. die Präfation in der Kirchenordnung Hippolzts.

281) z.B. Kallist bei Hippol., Elench. IX, 12; vgl. Clemens Ales., Paed. I, 6, 43.

282) Justinus, Dial. 70, 4.

283) Origenes, In Joh. II, 31, 187; VI 5, 29ö vgl. VI, 14, 86 u.ö.

284) a.a.O. II, 11, 81ff.; VI 35, 174 u.ö; ebenso Hippol., Contra Noët. 4.

285) H. Lietzmann: Symbole der Alten Kirchen ($^4$1935) 26; Denzinger/Schönmerzer, Enchiridion symbolorum Nr. 54.

286) Facundus von Hermiane(um 550), Prodefensione trirum capitulorum IX, 3. MPL 67, 754.

적인 그리고 인간적인, 두 자연들의 일치에 관한 가르침을 통해서, 해석하는 것에 관련한다. 이 경우, 그 때 그 때 사람들이 그리스도에 관한 기독론적인 반성의 싹(동기, Ansatz)을 신적인 삼위성의 두 번째 위격으로서의 *그리스도로*(bei) 취하느냐 또는 그 분의 역사적 존재(Existenz, 실존)에 있어서의 나자렛의 예수(Jesus von Nazareth) *인간으로*(bei) 취하느냐에 따라, <incarnatio, 육화> 개념의 기능은 변한다[287].

### VI-2) 중세

<<Cur Deus homo>>와 <<Quomodo Deus homo>>를 주제로 삼을 때 그리고 그러나 <육화> 개념 자체를 본래적으로 변경시킴이없이 다양한 작업을 할 때, 중세신학은 교부적 동기(Ansätze, 動機)들을 받아들인다.

VI-3) 종교개혁으로부터 현재까지.

---

287) Dazu: W.Pannenberg: Grundzüge der Christol. )1964, $^{3}$1969) bes. 26ff.

VII) Geschichte, Historie(att. ἱστορία, ion. ἱστορίη, lat. historia, ital. storia, frz. histoire, engl. histoy)

VII-1) 고대

VII-2) 성서와 교부학과 중세

VII-3) 인본주의와 계몽시대

## 논문자료 3 - 물음들

1) 플라톤에 따르면 있는 것은 류이지만, *텔레스에 따르면 류가 아니다. 이것은 무슨 함축을 지니는가?.....3

2) 있는 것은 '호모뉘마하게' 말하여지는 것이 아니라, 하나-실체에 대해 말하여지는 것이다 라고 *텔레스가 말하는 방식은 플라톤이 있는 것에 대해 말하는 방식과 어떤 관련을 맺을까?..6

3) 다섯 책은 각기 어떠한 측면에서 있는 것을 말하는가?.....12-1

4) 있음과 실체 사이의 *텔레스의 구분이 플라톤에게도 적용되는가? 된다면 *텔레스의 실체는 플라톤의 '실체'로부터 유래하는 것은 아닐까?.....14

5) 있음과 생성을 두 사람 모두 구분하는가?.....22

6) 'εἶναι'의 구문론적인 쓰임새-계사(繫辭)-용법을 통해 우리는 두 사람의 있음에 닥아 설 수 있는가?.....25

7) 있음(εἶναι)의 정도(程度)를 두 사람이 허용하는가?.....43

8) 움직임과 있음은 어떠한 관계인가?.....54

9) *텔레스의 실체는 기체인 것이다. 그렇다면 플라톤의 있는 것의 이데아도 기체적인 것인가?.....64

10) 두 사람은 시간을 있는 것으로 보는가?.....73

11) 변화는 언제 일어나는가? 그리고 두 사람은 변하고 '있는' 어

떤 것을 인정하는가?.....82

11) 있지 않는 것도 있다 라고 플라톤은 말한다 *텔레스도 그렇게 말하는가?.....93

**1) 류와 있는 것(126-130쪽, 각주 147-148) : 플라톤에 따르면 있는 것은 류, 그것도 가장 큰 다섯 가지 큰 류 중의 하나이지만, 아리스토텔레스에 따르면 있는 것은 류가 아니다. 이것은 무슨 함축을 지니는가?**

*텔레스에 따르면 '있는 것'은 '류'가 아니다. 형이상학에서 추구되는 앎이 지니는 어려움들 14 가지(35-36)가 열거 분석 되는 베타 편 3 장 998a20-998b14의 여섯 번째 어려운 물음 "'류들(τὰ γένη, 998a21)'을 '요소' 또는 '아르케(αἱ ἀρχαι, 998b4)' 로서 받아 들여야 하는가?"에 대한 논구(論究)에서 *텔레스는 "있는 것과 하나는류(τῶν ὄντων.....γένος, 998b22)가 아니다" 라고 말하기 때문이다. 거기에 따르면, 어떤 사람들은 하나 또는 있는 것을 있는 것들의 요소(998b9, 논자6, 41)로 여겨, 있는 것들의 류로 간주하는 것처럼 보인다. 그러나 류와 요소를 있는 것들에 각기 양자적으로(ἀμφοτέρως, b11)관련된, 동일한 것으로 보는 것은 불 가능하다. 류[1]를 통한 정의는 각기 것

1) 류는 있는 각기 것을 인식하는 정의의 아르케이므로(998e5, 논자 6, 41) 에이도스의 아르케애이기도 하다(998e8). 에이도스에 따라 있는 것이 말하여지기 때문에, 에이도스의 앎을 얻는 것은 곧 있는 것

의 요소들에 관한 말은 헤태론하기 때문이다. 그래서 있는 것들을 구성하는 것(요소, 아르케애, 998b4)으로 '여겨지고' 있는 것이 있는 것들의 류로 간주 될 수는 없다.

따라서 **있는 것**과 하나가 모든 것의 **류**가 되는 것은 불 가능하다. 만약 **류**라면 각기 **류**의 **차이**(διαφορὰς[2]), b23, 논자6, 41)각각이 반드시 **있음**과 하나이어야만 할 것이다. 그러나 **류**의 **종**(에이도스, b 24)이 그 고유한 **차이**들의 카테애고리아가 되는 것은 또는 자신의 **종**이 없는 **류**가 그 **차이**의 카테애고리아가 되는 것은 불 가능하다[3].

---

들의 앎을 얻는 것이므로 그렇다.

2) 차이(디아포라)에 대해서는 논자1, 445, 448(맨 끝 차이가 프라그마의 실체이며 정의이다, 1038a19-20), 1938, 논자2, 166(차이는 헤태론이다, 파., 141d3, 1613)을 참조하라

3) 그 이유에 대한 로스(형이상학I, 253쪽)의 요약은 다음처럼 옮겨질 수 있으리라.

**종**들이 자신들의 **차이**들의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144b5-11에서 주어진다. (a) **차이**들은 종들 보다 더 넓은 외연을 지닌다. 만약 (차이)C 인 (류)B로서 A가 정의된다면 B와 마찬가지로 C도 A보다 넓은 외연을 지닌다. (b) 만약 사람이 자신의 **차이**의 속성이 된다면 차이는 하위종–사람의 종류(kind)일 것이다. (c)만약 종이 자신의 **차이**의 속성이 된다면 종은 차이보다 먼저일 것이다. 그러나 실제로는 종이 더 늦다.

**류**가 자신의 **차이**들의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144a36-b3에

그래서 그 **차이**는 하나도 아니요 **있는** 것도 아닐 것이다. **차이**가 하나요 **있는** 것이라면 게다가 그것이 **류**라면 그 **류**의 **종**이 **차이**들의 카테애고리아가 되거나, 그 **종**에 관련 없이도 **류**가 **차이**의 카테애고리아가 되는 불 가능한 일이 벌어질 것이기 때문이다. 따라서 하나 또는 있는 것은 류가 아니라면 아르케애도 아닐 것이다. 설령(εἴπερ, b28)류들이 아르케애라고 해도 말이다.

나아가서 있는 것과 하나가 류라면 그래서 그 류의 차이도 있음이요 하나라면 원자들(ἀτόμων, 형., B(3), 998b28, 논자6, 41)에 이르게 될 때까지 차이와 더불어 취하여지는 중간자(τὰ μεταξὺ, b29)도 류일 것이다. 그러나 어떤 중간자는 류로 여겨지는 반면 어떤 중간자는 류로 여겨지지 않는다. 나아가서 차이들이 류 보다 더 아르케애일 것이고, 그렇게 되면 아르케애들이 무한해질 것이다. 첫 번째 류들(τὸ πρῶτον γένος, 998b32-a1)을 아르케애로 상정하면 그렇다[4]. 첫 번

---

서 주어진다. (a)만약 속성이 된다면 류는 아주 여러 번 종들의 속성이 될 것이다. 종들을 이루는 연속적인 **차이**들 각각의 속성이 바로 류일 것이기 때문이다. (b) 만약 동물이  자신의 **차이**들 각각의 속성이 된다면 그것들 각각은 종이거나 또는 개별자일 것이다 어떤 동물(an animal)은 항상 어떤 또는 다른 동물을 뜻하기 때문이다. 그렇다면 류는 **차이**들의 속성이 아니라, **차이**들이 마찬가지로 그것의 속성이 되는 종들의 속성이 된다.

4)  류들이 아르케애라면 첫 번째 류(τὰ πρῶτα τῶν γενῶν, 998b15,

째 류가 아르케애이려면 각기 것들과 나란히 어떤 것(τι, 999a19)이 있어야만 한다. 그래야만 더 보편적이면서 더 아르케애적 일 수 있기 때문이다. 그러나 각기 것들과 나란한 그 어떤 것도 있을 수 없다.

그렇다면 있는 것들의 류가 있는 것들의 아르케애일 수는 없다[5].

---

20)들이 아르케일 것이다. 보편자들이 더 아르케애라면, 모든 것에 따라서 말하여지는( 모든 것의 속성인) 최 상위 류 들이 더 아르케애일 것이기 때문이다. 따라서 있는 것과 하나가 아르케애와 실체일 것이다. 있는 것과 하나는 있는 모든 것들에 따라 가장 많이 말하여지기-있는 모든 것들의 속성이 되기- 때문이다. 그러나 지금 논증되는 것처럼 있는 것과 하나는 모든 것의 류가 아니다.

5) 불과 물 등을 엠페도클레애스는 있는 것들을 구성하는(ἐνυπαρχ-όντων, 998a31)요소 라고 말하지, 있는 것들의 류라고 말하지는 않지 않는가? 마찬가지로 소리를 구성하는 것들 역시 그 소리의 요소와 아르케애-첫 번째 것(πρώτων, 998a25)들-이지, 그것들에 공통된 것-소리-이라고 말하여지지는 않는다. 마찬가지로 모든 대부분의 논증들이 포함하는 기하학적인 명제들 역시 이러한 요소들이라고 말하여진다.

여기에서 먼저 아리스토텔레스는 있는 것과 하나를 있는 것들의 요소로 여겨, 이 요소( 또는 아르케애)를 있는 것의 류와 동일시하는 자들(τινες, 형., B(3), 998b9)을 비판한다. 그렇다면 이 자들은 누구인가? 형이상학 베타 편 1 장(996a6, Ross, I, p.235)에서 언급되는 퓌타고라스 사람들과 **플라톤**을 지칭하는 것인가? 로스가 지칭하는 바처럼 아마 그러할 것이다. 왜냐하면 형이상학에서 추구하는 앎이 지니는 어려움들 중에 '가장 힘들고 가장 어려운 것'인 '하나와 있는 것은 헤태론한 무엇이 아니라 있는 것들의 실체(οὐσία τῶν ὄντων, 996a7)인가? 아니라면 헤태론한 어떤 것, 기체(ὑποκείμενον[6], 996a8, 논자3, 66)인가?' 라는 물음을 제기 하면서, 아리스토텔레스는 하나와 있는 것을 있는 것들의 실체이다 라고 그들은 말했다 라고 *텔레스는 말하기 때문이다. 따라서 아리스토텔레스에 따르면 (피타고라스 사람들과) 플라톤은 하나와 있는 것을 있는 것들의 우시아(실체)로 보았다. 물론 파르메니데애스와 소피스테애스(와 티마이오스) 편만 보자면 있는 것과 실체는 구분되어져야 할 것으로 여겨질 수 있는 듯하다(논자3, 18). 그렇다면 좀 문제 있는 로고스이긴 해도, 플라톤은 (하나와) 있는 것을 있는 것들의 실체로 보았다 라는 아리스토텔

---

6) *텔레스에 따르면 엠페도클레애스는 사랑을 다른 자는 불을 다른 자는 물을 다른 자는 공기를 그 기체-있는 것의 실체-로 내세웠다.

레스의 말이 성립할 수도 있으리라[7].

나아가서 그 자들 중에 플라톤이 속할까? 속한다면 플라톤은 있는 것(과 하나)가 있는 모든 것들의 류이며 요소-아르케애-이라는 것을 인정하는 셈이다. 실로 플라톤은 티마이오스 편에서 (항상 동일하게) 있는 것-원형-을 모든 것의 세 가지 류(γένος, 티., 48e3, 논자1, 147, 논자2, 168)중의 하나로, 그리고 소피스테애스 편에서 있는 것을 다섯 가지 큰 류 중의 하나로 말한다-"류들 가운데서도(τῶν γενῶν, d4) 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체(τό ὄν αὐτὸ, d4-5)와 쉼과 움직임이 가장 크지? - 물론입니다(254d4-5, 1516)[8]". 따라서 플라톤에 따르면 있는 것은 류들 중의 하나이다. 그러나 *텔레스가 말하는 바

---

7) Reeve는 being과 substance를 동일한 것(the same, 국가주석, 92, 295쪽)으로 보며, Brown L.은 'τὸ ὄν'과 'οὐσία'를 서로 바뀌어 쓰여질 수 있는 것(interchangeble, 논문집7-1, 275쪽)으로 본다. 그리고 Allen M.J.B.는 플로티누스의 'τὸ ὄν'과 'οὐσία'를 역시 상호 바뀌어 쓰여질 수 있는 것(interchangeble, 책14-3, 53쪽)으로 본다.

8) 여기서 플라톤은 '있는 것'을 움직임, 쉼, 동일, 헤태론 등의 류와 구분되는 하나의 '류' 또는 '종'이라는 것-종과 류를 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym)로 F. M. Conford(1979(1935), 257쪽각주1번)는 본다-은 분명하다.

와 같이 그 류를 있는 것의 요소-아르케애-로 보았는지는 분명하지 않다. 어쨌든 플라톤의 있는 것은 류인 반면 *텔레스의 있는 것은 류가 아니다. 물론 두 사람의 '류'가 동일한 것을 가리키는 것인지는 또 다른 문제이기는 해도 말이다. 그래서 *텔레스가 있는 것은 류가 아니다 라는 로고스를 통해서 말하고져 하는 바가 무엇인지를 선명하게 하는 것이 중요하다. 이제까지의 논의를 통해서 있는 것의 류는 있는 것의 요소-아르케애-가 아니라는 것이 먼저 선명해 졌다.

다음으로 류가 아니라는 말은 있는 것은 정의의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것을 통해(διὰ τῶν ὁρισμῶν, 형., B(3), 998b5, 논자3, 119)각기 것이 인식되는 정의의 출발점이 바로 **류**이기 때문이다. 나아가서 류가 아니라는 말은 있는 것은 **종**(τῶν εἰδῶν, 8b)의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것에 따라 있는 것이 말하여지는 바로 에이도스의 그 아르케애가 **류**이기 때문이다. 그래서 종의 앎을 얻는 것이 바로 있는 것들의 앎을 얻는 것이다. 따라서 있는 것은 정의의 아르케애도 앎의 아르케애도 아니다. 류가 아니기 때문이다.

나아가서 있는 것(과 하나)가 모든 것의 류라면 그 류의 차이 역시 있을 것이요 하나일 것이므로, 종 그리고 류가 그 차이의 카테애고리아가 될 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 따라서 있는 것은 모든 것의 류가 아니다[9].

있(다)는 것은 증명될 수 있으나,
있는 그 무엇 또는 실체는 증명될 수 없다–*텔레스

나아가서 아리스토텔레스에 따르면 있(다)는 것(ὅτι ἔστιν, 분석론 후서, B(7), 92b13, 있(다)는 사실, 있는 것)은 만약 그것이 실체가 아니라면 반드시 논증을 통해(δι' ἀποδείξεώς, 92b12)증명될 것(δείκνυσθαι, 92b12-13)이다. 실체는 증명될 수 없는 것이며, 있(다)는 것은 이러한 실체 또는 있는 그 무엇[10]과 혜태론한 것이기 때문이다. 류가

---

9) Owens J.는 형이상학 문제의 이 로고스(B3, 998b22-24)를 다음처럼 설명한다.

*텔레스의 being은 류가 아니다. 류라면 파르메니데에스의 being이 될 것이다. 이러한 being은 자신 안에 자신의 모든 차이를 포함한다. 그래서 모든 것을 껴안고 있다. 그러나 차이가 있고 [그것이 류라면] 모든 것을 그 차이가 흡수(absolb, 논문9, 173b)할 것이므로, 텅 빈 것 으로서의 있는 것 자체 라는 개념이 허용되어야 할 것이다. 바로 이러한 개념을 파르메니데스의 being이 함축한다는 것은 어려운 문제이다. 오웬즈에 따르면 바로 이러한 어려움을 아리스토텔레스는 형이상학 베타 편 3 장(8b22-24)에서 지적한다

이렇듯 파르메니데에스의 being은 차이를 포함한다. 단지 있지-않는 것만이 그 있는 것에서 제외될 뿐이다 그런데 있지-않는 것(non-being)은 없음(nothing)이다. 따라서 있지-않는 것 안에 차이가 허용되는 것이 아니다.

10) 그렇다면 삼각형이 가리키고 '있는 그 무엇'을 정의하는 자는 '무엇(τί, 분석론 후서, B(7), 92b17)'을 증명하는가? 아니면 삼각형을 증명하는가? 아니다 삼각형이 '있(다)는' 것을 증명하다. 따라서 정의

아니므로 있음(τὸ εἶναι, 92b13)과 있는 것(τὸ ὄν, 92b 14)은 그 어떤

---

에 의해서 '있는 그 무엇'을 아는(εἰδως, 92b17)자가 '있(다)는' 것을 알지 못한다는 것은 불 가능하다. 그래서 정의하는 자들는 있는 그 무엇을 증명하는 것이 아니라는 것이 선명해진다. 비록 있는 그 무엇을 정의하고 있기는 해도 말이다.

그렇다면 (실체 또는) 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, 92a34)은 증명될 수 없는 것인가? 어떤 것과 헤태론하다는 것에 대한 동의가 논증을 통해 주어질까? 없다. 헤태론하다는 것을 보여주는 것이 **논증**(ἀπόδ-ειξις, 92a36-37, 논자6, 41)이기 때문이다. 그렇다면 선명하게 있는 각기 것들로부터 귀납하는 자는 모든 것이 자신과 알론하지 않게 그렇게 있다는 것을 보아 알까? 아니다. **귀납**(ὁ ἐπάγων, 92a36)을 통해서는 있는 그 무엇이 증명되는 것이 아니라 있다는 것 또는 있지 않다는 것이 **증명**(δείκνυσιν, 92b1)되기 때문이다. 그렇다고 있는 그 무엇은 감각에 의해서도, 손가락으로 가리키는 것에 의해서도(τῷ δακτ-ύλῳ, 92b2-3)증명되는 것이 아니다.

그렇다면 있는 그 무엇은 어떻게 증명될까? 사람이 무엇이라는 것을 아는 자는 사람이 있다는 것 역시 보아 안다(εἰδέναι, 92b5). 그러나 있지 않(다)는 것에 관해서는 그것이 무엇인지를 보아 알 수 없다. 다시 말해서 있지 않(다)는 또는 있(다)는 것을 보아 안다고

것의 실체도 아니므로 그렇다. 그래서 있(다)는 것-사실-에 관한 증명은 가능하다. 그리고 바로 그것이 귀납(ὁ ἐπάγων, 92a37)이다. 그리고 앎이다. 예를들어 기하학은 삼각형이 가리키는 그 무엇을 추측하고서 그 삼각형이 있다는 것을 증명하는 것처럼 말이다.

그렇다면 이러한 맥락의 *텔레스는 있음이 실체가 아닌 이유(γὰρ, 99b14 ; 논자1, 1050, 논자3, 14)를 있는 것은 류가 아니라는 것에서 보고 있다. 그래서 실체이기 위해서는 류여야 한다는 것이 '있는 것은 어떤 것의 실체도 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다'라는 로고스에 함축 되는 것 처럼 언 듯 보인다. 그러나 그러한 함축은 불 가능하다. 다른 곳에서 그는 실체란 류가 아니라 맨 끝 차이(ἡ τελευταία διαδορὰ, 형., Z(13), 1038a19, 논자1, 448)이며, 류 곧 보편자-보편자는 공통적인(κοινόν, 형., Z(13), 1038b11, 논자1, 156)것이다-는 실체가 아니다 라고 분명히 선언하기 때문이다. 그렇다면

---

해서 있는 그 무엇을 아는 것은 아니다. 그렇다면 있는 그 무엇과 있(다)는 것이 증명된다면 이것들은 동일한 로고스에 의해서 증명될까? 아니다. 비록 정의와 논증은 어떤 것 하나를 선명하게 하긴 해도, 예를들어 사람인 무엇과 있는 사람(사람이 있(다)는 것)은 헤태론하기 때문이다. 따라서 실체 또는 있는 그 무엇은 정의나 논증에 의해서 인식(γνῶναι, 99b38)되는 것이 아니다.

‘류가 아니므로, 있는 것은 실체가 아니다’ 라는 로고스를 어떻게 이해해야 하는가? 류는 종의 아르케이며, 실체는 맨 끝 차이이며, 차이이들이 있는 그 만큼 에이도스(종, 1038a17, 논자1, 448)들이 있으므로, 류가 아니면 실체일 수 없다는 것을 여기서 *텔레스는 함축하는 것일까?

그런데 이미 밝혀진 것처럼, *텔레스에 따르면, 류는 있는 것의 요소 또는 아르케애(형., B(3), 998b4, 논자3, 125, 논자6, 41)가 아니다. 이제 만약 류가 아르케애라면 첫 번째 류(τὰ πρῶτα τῶν γενῶν, 998b4, 논자6, 41)들이 더 아르케애일 것이다. 모든 것에 따라 말하여지는, 모든 것들의 속성이 되는 최상위 류들이 더 아르케애일 것이기 때문이다. 그래서 있는 모든 것들에 따라 가장 많이 말하여지는, 곧 모든 것들의 속성이 되고 있는 것(과 하나)가 가장 많이 아르케애이며 실체일 것이다. 그러나 있는 것(과 하나)는 모든 것의 류가 아니다–첫 번째 류는 더 더군다나 아니다. 그래서 실체 역시 아니다.

우리가 추구하는 지혜(ἡ σοφία, 1059b23, 논자6, 41-3)곧 아르케애에 관한 앎이 지니는 어려움들에 대해 말하는 형이상학 칲파 편 1장에서도 있는 것이 (첫 번째) 류가 아니라는 것은 다시 확인된다.

그 어려움은 있는 것은 류가 아니라는 것이 분명한데도 불구하고 우리의 앎은 류 그것도 첫 번째 류들에 관한 것일 것처럼 여겨진다는 데에 있다. 우리의 앎은 보편자(τῶν πρώτων γενῶν, 형., K(1), 1059b26, 논자6, 41-3)에 관한 것일 것처럼 여겨지는데[11], 그러는 한 우리가 류라는 것을 거부하는 있는 것(과 하나)가 첫 번째 류(τῶν πρώτον γ-ένῶν, 1059b30, 316)일 것처럼 여겨지기 때문이다. 있는 것(과 하나)는 모든 것을 가장 많이 껴 앉으며, 그리고 자연스레 첫 번째 있음(τὸεἶναι πρῶτα, 1059b30)인 것들이기 때문에 무엇 보다도 많이 아르케들일 것처럼 여겨지므로(ἐοικέναι, 1059b29)그렇다. 모든 것이 있는 것(과 하나)일 것이라면, 있는 것(과 하나)가 파괴와 더불어 나머지 모든 것들도 사라질 것처럼 여겨지기 때문이다

그러나 있는 것(과 하나)이 류들로 받아드려지는 한 이것들의 차이들은 반드시 그것들을 나누어 지녀야(μετέχειν, 1359b32)만 할 것이다. 그런데 어떤 차이들도 류들을 나누어 지니지는 않는다. 따라서 있는 것(과 하나)는 류들로도 아르케에로도 받아드려져서는 안될 것처럼 여겨진다(οὐκ ἄν δόξειε, 1059b33-34, 논자6, 41-3)

---

11) 앎이 보편자에 관한 것인 것처럼 여겨지는 이유는 모든 로고스와 앎은 보편자에 관한 것이지 극단들(τῶν ἐσχάτων, 1059b26, infimae species)에 관한 것이 아닐 것이기 때문이다.

그래서 여기 형이상학 갚파 편 1 장에 따르면 있는 것이 류가 아닌 이유는 **류**의 **차이**가 그 류를 나누어 지니지(μετέχει, 1059b33)않기 때문이다. 이것은 형이상학 베타 편 3 장에서 말하여지는, 있는 것이 류가 아닌 이유를 곧 류(의 **종**)은 차이의 속성이 될 수 없기 (ἀδύνατον κατηγορεῖσθαι, 99 8b24, 논자3, 120)때문이라는 것을 설명해 준다고 볼 수 있다[12]. 왜냐하면 그 **차이**가 **류**(의 **종**)을 나누어 지닐 수 없으므로, 류(의 종)은 차이의 속성이 될 수 없기 때문이다.

따라서 *텔레스에 따르면 있는 것은 류가 아니다. 그러나 플라톤에 따르면 있는 것은 류이다[13].

---

12) 로스에 따르면, 토피카 144b5-11에서는 종이 자신의 차이의 속성이 될 수 없는 이유가, 토피카 144a36-b3에서는 류가 자신의 차이의 속성이 될 수 없는 이유가 주어진다(논자3, 121-122).

13) 있는 것은 류가 아니라는 것에 관한 더 나아간 논의는 박홍규(1988년 논문, 미공개, 2쪽 : 논문V, 2)와 G. E. L. Owen(1986, p.270 : 논문XVIII, 28a)과 P. Aubenque(1967, pp.222-236)등을 참조하라. 참고로 오방끄 교수가 끄집어 내는 맥락은 다음과 같다.

1) Il y a une science de l'être en tant qu'être.

2) Toute science porte sur un genre détermine.

움직인 (결과) 있게 된다
류는 첫 번째로 움직이게 하는 것이다

형이상학 델파 편(28장, 1024a29-b17)에 나타나는 류에 관한 *텔레스의 설명은 다음과 같다.

"예를들어 (사람들의) 생성이 그 사람들의 연속일 것인한 (류가) 말하여지는 것처럼, 생성이 동일한 에이도스를 지니는 것들의 연속(συ-νεχὴς, 1024a29)이라면 **류**(γένος, a29)라고 한편으로 말하여지며, 첫 번째로 움직이게 하는(πρώτου κινήσαντος, a34) 그것으로부터 [어떤 것들이] **있음**으로(εἰς τὸ εἶναι, a32)있다면 한편으로 (류가) 말하여진다. 류 [인] 헬레네인들[과] 이오니아인들에 의해서, 첫 번째로 생성되(게 하)는(πρώτου γεννήσαντος, a34)헬레네인들으로부터 한편으로 이오니아인들로부터 (헬레네) 인들 한편으로 (이오니아) 인들이 있다[14]라고 그렇게 말하여지기 때문이다. 그리고 질료 보다는 오히려 생성되(게 하)는 것으로부터 (사람)들이 (있다). 예를들어 퓌라로부터의 자들에서처럼 [여인의] 젖 꼭지(τοῦ θήλεος, a36)로부터 류가 말하여지기 때문이다.

나아가서 면이 면들의 모습들의(τῶν σχημάτων, 1024b1)류이고 체(τὸ στερεὸν, b1, 體)가 체들의 류인 것으로서(류가 말하여진다). 왜냐하면 면은 모습들의 각각으로 그러하게 있고, 한편으로 체는 (체들의 각각으로) 그러하게 있기 때문이다. 이것이 **차이**들의(τοιονδί, 1024b3-4) 기체이다.

나아가서 로고스 안에 첫 번째로 속한 것(τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον, b4)으로서 (류가 말하여진다). 이 류가 그 안에 있는 무엇(τί, b5)이라고, [그리고] 이 류의 차이[15]들이 질들(ποιότητες, b6)이라고 말하여진다.

---

3) L'être n'est pas un genre(오방끄, 위의 책, 222쪽).

14) '되어지고 있다(εἶναι.....γεννήσαντος, 1024a34)' 라는 *텔레스의 표현은 플라톤(논자1, 플라톤, 144)에따르면 그렇게 정확한(ἀκριβὲς, 티., 38b3)표현이 아니다. 됨(생성)은 있음과 분리되는 것이기 때문이다.

그렇다면 동일한 에이도스의 생성적인 연속이라고, 한편으로 첫 번째 움직이게( 하는) 것과 같은 에이도스인 것이라고, 한편으로 그것의 차이와 질인 이것이 기체이며 그리고 질료가 (그러한 기체)라고 말하여지기 때문에 질료라고, 이와같이(τοσαυταχῶς, b6)류는 말하여진다.

그런데 첫 번째 기체가 헤태론하며 그리고 [그] 헤태론이 [다른] 헤태론으로 환원(ἀναλύεται, b11, 분석)되지 않고 양자적으로 동일하지 않으면 류적으로 헤태론하다 라고 말하여진다. 예를들어 에이도스와 질료는 류적으로 헤태론하다[16]라고 말하여진다.

그리고 있는 것의 범주들의 헤태론한 모습(σχῆμα, 1024b13)이라면 무엇이든지 (류적으로 헤태론하다) 라고 말하여진다. 있는 것들의 있는 무엇(τί, b13)이, 한편으로 (있는 것들의) 질적인 것(τι, b14)이, 한편으로 앞서 나누었던 [다른 범주인] (것)이 가리켜지기 때문이다. 이것들 중 그 어떤 것도 서로에로 환원되지도 않으며 [서로] 하나인 것도 아니므로 [그렇다](형., Δ(28), 1024a29-b16)"

그렇다면 여기 형이상학 델타 편에서 말하여지는 '류'란 1)종에서 연속적으로 생성되는 것이며, 2)처음으로 그것으로부터 움직여 그 결과 '있게 되는' 바로 그 에이도스(종)이고, 3) 그것의 **차이**가 곧 질인 그 질료가 바로 류라고 불리워진다. 따라서 류는 질료와 에이도스와

---

15) 이러한 차이가 류들의 차이요 류의 헤태론(1057a7 ; 논자1, 텔레스, 1012)이라는 *텔레스의 주장을 기억하라.

16) 그런데 자연학의 텔레스에 따르면 에이도스와 에이도스의 결여 그리고 이 둘에 깔린 기체 이 세 가지는 생성의 가능한 모든 아르케애(191a11 ; 논자4, 텔레스 131)이다.

연속 생성되는 것이라고 *텔레스에 따르면 말하여질 수 있으리라. 그리고 이러한 류가 바로 로고스(정의)에 첫 번째로 속하는 그 무엇이다. 이 무엇으로서의 **류**의 **차이**가 곧 **질**이다.

그런데 질료와 에이도스는 류적으로 헤태론하다. 그 기체가 헤태론하며 그리고 그러한 해테론은 서로에로 환원되지도 않으며 양자적으로 동일하지 않기 때문이다. 나아가서 있는 것의 범주들 역시 류적으로 헤태론하다. 그 어떤 범주도 서로에로 환원될 수 없으며 서로 하나인 것이 아니기 때문이다[17].

그런데 움직임 (또는 생성)은 류로부터 처음 시작된다고 하는 그리고 이러한 움직임으로부터 있게 된다고 하는 류에 대한 두 번째 로고스가 나의 눈에 우선 뜨인다. 물론 선조(先祖)로서의 헤레네 시람이 그 움직임( 또는 생성)이 처음으로 시작되는 '류'라고 말하여지

17) 이제 범주론 4장에서 말하여지는 '어떤 연결도 없는(κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν, 1b25) 각기 것'이 무엇을 가리키는지 *텔레스 자신에 의해 설명된다. 류적으로 헤태론하다는 것을 가리킨다. 다시 말해 서로에로 환원될 수 없으며, 결코 서로 하나일 수 없다는 것을 가리킨다. 예를들어 질과 량은 양자적으로 결코 동일할 수 없는 것처럼 말이다.

기는 해도 말이다. 그렇다면 선조로서의 헬레네 사람은 류인 반면 후손(後孫)으로서의 헬레네 사람들은 종들일 것이다. 그리고 이것은 사람이 사람을 낳는다고 하는, 다시 말해 종에서 종으로 생성은 이어진다고 하는-여기 표현으로하면 연속된다고 하는- 형이상학 제애타 편 7-9장의 로고스와 일치한다.

어째든 류를 생성 또는 움직임이 시작되는 곳으로 본 것, 종에서 류가 연속된다고 하는 것, 움직이므로 있게 된다는 것, 범주는 있는 것의 류들이라는 그리고 류적으로 헤태론한 것들이라는 것이 나의 눈에 가장 먼저 뜨인다. 왜냐하면 지금의 나의 모든 노에시스는 있는 것은 류가 아니다 라는 *텔레스의 로고스에 향하기 때문이다.

이와 연관지어져서 마찬가지로 나의 눈에 뜨이는 것은 로고스(정의) 안에 첫 번째로 속한 것이 바로 류라는 것이다. 왜냐하면 이미 여러 번 되풀이 된 것처럼 정의(로고스)안에서 류의 맨 끝 차이 곧 종(에이도스) 또는 실체가 인식되기 때문이다. 그러나 여기에 따르면 그 정의의 첫 번째 것은 종 또는 실체가 아니라 류이다.

나아가서 여기에 따르면 이러한 차이가 곧 질(ποιότητες, 1024b6), 다시 말해 류적인 헤태론이다. 물론 여기에서는 '두발 달림' 같은 종적인 차이 곧 종적인 헤테론이 문제되는 것은 아니다. 그러나 이러

한 차이나는 것(종)들의 기체를 류라고 한 것은 다시 기억해 둘 만하다.

바로 여기에서 나는 있는 것은 류가 아니라는 곤혹스런 로고스를 다시 생각해 본다. 이제까지 말한 맥락에 따르면 있는 것은 움직임이 처음 시작된 곳이 아니다. 움직이므로 있게 되기 때문이다. 그러므로 항상 움직임은 있어 왔다(ἀεὶ γὰρ ἦν, 형., 1071b7 ; 논자1, 플라톤, 755)[18]. 나아가서 있는 것은 자신의 차이(종)에 있어 연속되는 것이 아니다. 다시 말하면 있는 것은 자신의 차이 안에 속할 수 없다! 이것은 있는 것은 류가 아니라는 로고스(논자3, 텔레스, 2-2)를 다시 설명해 준다. 있는 것은 정의(로고스)에 있어 첫 번째 것이 아니다. 류가 아니므로 그렇다. 류가 아니라면 어떠한 정의에도 속할 수 없기 때문이다. 바로 여기에서 *텔레스가 무엇 때문에 자신의 형이상학 제애타 편에서 있는 것 보다는 실체를 문제 삼았는지가 드러난다. 있는 것 보다는 실체가 정의에 속하는 것이기 때문이다. 있는

18)'있다'가 아니라 움직임은 항상 '있어 왔다'는 것은 플라톤의 소피스테스 편에 나오는 '있는 것은 움직여져 왔으나 [지금은] 움직이지 않는다(ἀκίνητα καὶ κεκινημέν, 249d3 ; 논자1, 플라톤, 1454, 1544 ; 논자2각주, 플라톤, 440)'는 것과 연결된다. 따라서 이 두 사람에 있어서 모두 시간은 있는 것과 연관지워진다는 것이 뚜렷해진다.

것의 차이는 있는 것이 아니라, 있지 않는 것이므로 그렇다.

나는 형이상학 델파 편에 나오는 류에 관한 *텔레스의 설명을 다음처럼 다시 요약해 본다.

1)동일한 에이도스를 지니는 것들의 연속으로 생성되는 것이 류라고도 말하여지며, 2)어떤 것이 그것으로부터 처음 움직여져 그 결과 있게 되는 바로 그것이 류라고도 말하여진다. 예를들어 [생물이라는] 류는 사람들의 생성으로 연속되며, 헬레네 사람의 조상(祖上)으로서의 류로부터 그 후손(後孫)들이 있게 되는 것처럼 말이다. 이 경우 질료 보다는 에이도스로부터 그 후손들이 있게 된다. 나아가서 그러나 3)질료가 류라고도 말하여진다. 면들의 모습들의 류로서의 면과 체(體)들의 류로서의 체처럼 말이다. 왜냐하면 면은 그 모습들 각각으로 그러하게 있고 체는 체들 각각으로 그러하게 있는데, 이러한 면과 체로서의 류가 그 **차이**들의 기체이기 때문이다. 그래서 류는 1)동일한 에이도스를 지니는 것들의 생성에서 연속되는 것이라고도, 2)움직임이 처음 시작되(게하)는 에이도스라고도, 3)차이와 질의 기체로서의 질료라고도 말하여진다.

그런데 에이도스와 질료는 류적으로 헤태론하다. 그 첫 번째 기체가 헤태론하며 그리고 그 헤태론이 다른 헤태론으로 환원되지 않고, 양자적으로 동일하지 않기 때문이다. 마찬가지로 있는 것의 범주들 역시 헤태론하다. 무엇으로 있는 것과 질로 있는 것(과 량으로 있는 것)등 등은 그 어떤 것도 서로에로 환원되지 않으며 서로 하나가 아니기 때문이다.

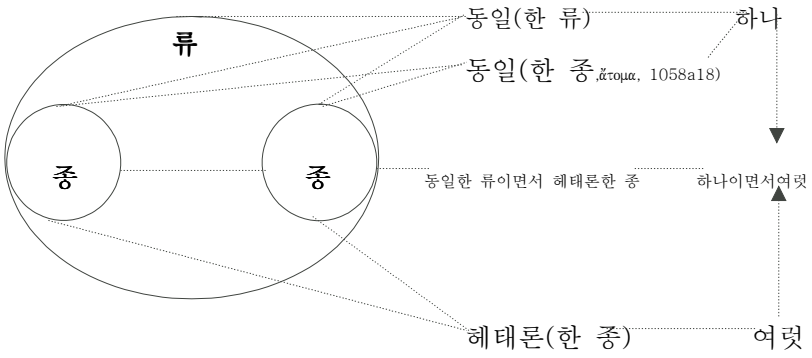
나아가서 4)류는 로고스(정의) 안에 첫 번째로 속하는 것이라고도 말하여진다. 바로 이러한 류가 그 로고스 안의 무엇이라고, 그리고 이러한 류의 **차이**들이 질들이라고 말하여진다.

여기서 나는 반대되는 헤태론한 종들에 공통으로 속해 있는(τὸ κ

-οινὸν, 형., I(8), 1058a2 ; 논자1, 텔레스, 1012, 1046)동일한 하나인 것 바로 **류**라는 것, 류 자체를 헤태론하게 만드는 류의 **차이**가 바로 류의 **헤태론함**이며 이러한 헤태론함이 **대조**(ἐναντίωσις, 1058a8, 1055a5)라는 것, 대조는 *가장 큰 차이*(μεγίστη διαφορά, 1055a4)라는 것, 가장 큰 차이로서의 대조는 *가장 많은 차이*(τὰ πλεῖστον διαφέροντα, 1018a27 ; 논자1, 텔레스, 994)로서의 **반대**(τὰ ἐναντία, 1054a25 ; 논자1, 텔레스, 254, 994)와 구분된다는 것, 그런데 헤태론한 양자에 공통으로 속해 있는 동일한 것이 류이므로 헤태론한 종의 차이는 동일한 류의 차이라는 것을 이끌어 들인다. 그러면서 압축되어 거기에(논자1, 텔레스, 1047쪽) 그려진 다음 쪽의 그림을 다시 그려본다.

그렇다면 류는 자신의 차이에 반드시 속해 있어야만 한다. 그러나 만약 있는 것이 류라면 있는 것은 자신의 차이인 있지 않는 것에 반드시 속해 있어야만 한다. 그러나 비록 가능적으로는 그러하지만 현실적으로는 그렇지 못하다. 따라서 있는 것은 류가 아니다. 그 대신에, 있는 것의 류들인 그리고 그러한 류의 헤태론함인 곧 류적인 차이들인 범주들이 있는 것이라고 말하여진다. 바로 이러한 차이들이 있는 것의 아르케애 또는 인식의 아르케애가 된다. 물론 그 범주들 중에서도 무엇 곧 실체가 가장 주로 말하여지고 '있는' 것이기는 해도 말이다.

헤테론한 종에 속하는 동일한 류 - 류 보다는 종이 더 실체




이제, 이러한 에이도스(**종**)이 **류** 보다 더 많이(μᾶλλον, 범(5), 2b7 ; 논자1, 텔레스, 170)**실체**이다 라는 범주들의 로고스를 나는 이끌어 들인다. 종이 류 보다 더 첫 번째 실체에 가깝기 때문이다. 그래서 사람인 것에 생물 보다는 사람이 더 가깝다. 사람은 사람인 것에 훨씬 더 고유한 반면 생물은 사람인 것에 훨씬 더 공통적이므로 그렇다.

마지막으로, 있는 것의 첫 번째 차이(αἱ πρῶται τοῦ ὄντος εἰσὶ δια-φοραί, 형., K(3), 1061a14 ; 논자1, 텔레스, 1084)들은 하나와 많음, 같음과 같지 않음, 헤태론과 동일, 그리고 이와 같은 것들이라는 로고스를 나는 *텔레스의 있는 것은 류가 아니라는 것을 말하는 맥락

에서 이끌어 들인다.

그렇다면 이미 말하여진 것처럼 있는 것이 류가 아닌 이유는 만약 류라면 있는 것은 자신의 차이의 속성이 되어야 하는데 그럴 수 없다는 것이므로, 그리고 있는 것의 차이는 하나와 여럿 그리고 같음과 같지 않음 그리고 헤태론과 동일 등이므로, 이러한 짝은 서로에 속할 수 없어야 할 것이다. 다시 말해 예를들어 헤태론은 동일의 속성일 수 없어야 할 것이다.

여기까지는 플라톤의 소피스테애스 편에서 말하여지고 있는 바와 같다. 왜냐하면 소피스케애스 편의 '엘레아 낯선이'에 따르면 헤태론과 동일은 반대이며, 반대의 짝은 결코 서로일 수 없기 때문이다.

그러나 플라톤에 따르면 헤태론과 동일은 있는 것과 동등한 하나의 류인 반면 *텔레스에 따르면 헤태론과 동일은 있는 것의 가장 큰 첫 번째 차이이다. 따라서 *텔레스에 따르면 헤태론과 동일은 있는 것과 동등한 것도 아니요, 있는 것의 류도 아니다. 있는 것의 차이이기 때문이며, 있는 것의 류는 범주들이기 때문이다.

따라서 있는 것은 류가 아니다 라는 *텔레스의 로고스에는 '있는 것의 헤태론함 곧 차이들이 알려진다는 것, 다시말해 단지 호모뉘마

하게 있는 것들 곧 범주들이 알려진다는 것, 왜냐하면 실체 범주에 나머지 모든 범주들이 속해 있기 때문이라는 것'이 함축된 것처럼 보인다. 류라면 있는 것 '그 자체'가 알려질 것이기 때문이다. 정의(로고스)안에 첫 번째로 속하는 것이 있는 것일 것이고, 있는 그것이 이러한 정의를 통해서 알려질 것이므로 그렇다. 그러나 있는 것은 류가 아니다. 그래서 있는 것이 알려지는 것이 아니라, 있는 것 중에서도 가장 먼저 있는 것, 곧 있는 것의 차이로서의 '실체'가 먼저 알려진다. 있는 것들은 바로 이 실체를 통해서 인식될 뿐이다.

**1) 류와 있는 것(126-130쪽, 각주 147-148) : 플라톤에 따르면 있는 것은 류, 그것도 가장 큰 다섯 가지 큰 류 중의 하나이지만, 아리스토텔레스에 따르면 있는 것은 류가 아니다. 이것은 무슨 함축을 지니는가?**

“ 류들 가운데서도(τῶν γενῶν, d4) 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체(τό ὄν αὐτὸ, d4-5)와 쉼과 움직임이 가장 크지? - 물론입니다(254d4-5, 1516). ”에서 나타나는 바와 같이, ‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’[19]의 ‘

19) ‘ τὸ ὄν ’에 ‘ αὐτὸ ’가 붙혀진 이러한 표현은 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’는 아리스토텔레스의 형이상학 테애타 편 2 장 10절의 “ 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ, 1051b29)는 생성 소멸하지 않는다(1051b29-31). ”에 그대로 다시 나타난다. *텔레스 역시 있음과 생성을 구분한다는 것이 여기서도 드러난다. 그는 여기서 분명히 ‘ 있는 것 자체 ’는 생성 소멸하지 않는다고 말하지 않은가? 이것은 ‘ 에이도스 또는 실체는 생성하지 않는다(οὐ γίγνεται, 형., Z(8), 1033b17, 350) ’ 라고 말하는 형이상학 제애타 편에 의해서도 확인된다.

그렇다면 ‘ 있는 것 자체 ’란 무엇인가? W. D. Ross(1958(1924), Vol II, p.278)는 ‘ 있는 것 자체 ’란 ‘ 순수 에이도스(pure form) ’

**(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 관련된 물음들-있는 것은 류 ?**

αὐτὸ ’는 ‘ τὸ ὄν ’이 ‘ 류 ’ 라는 것을 나타낸다. 그래서 플라톤의 ‘ 있는 것 ’은 움직임, 쉼, 동일, 헤태론 등의 류와 구분되는 하나의 ‘ 류 ’ 또는 ‘ 종 ’이라는 것-종과 류를 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym)로 F. M. Conford(1979(1935), 257쪽각주1번)는 본다-은 분명하다.

그러나 *텔레스에 따르면 ‘ 있는 것 ’은 어쨌든 ‘ 류 ’가 아니다. 형이상학에서 추구되는 앎이 지니는 어려움들 14 가지(35-36)가 열거 분석 되는 베타 편 3 장 998a20-998b14의 여섯 번째 어려운 물음 “ ‘류들(τὰ γένή, 998a21)’을 ‘ 요소 ’ 또는 ‘ 아르케 ’ 로서 받아 들여야 하는가? ”에 대한 논구(論究)에서 *텔레스는 “ 류들은 ‘ 아르케 애(αἱ ἀρχαι, 998b4) ’들이 아닐 것이며, ‘ 있는 것 ’과 ‘ 하나 ’는 ‘ 류(τῶν ὄντων.....γένος, 998b22) ’가 아니다 ” 라고, 나아가서 “ ‘ 있음(τὸ εἶναι, 92b13) ’은 실체가 아니다. ‘ 있는 것(τὸ ὄν, 92b14) ’은 ‘ 류 ’가 아니기 때문이다 ” 라고 분석론 후서 베타 편 7 장에서 말하기 때문이다.

물론 텔레스의 이 두 곳은 ‘있는 것과 하나는 첫 번째 류들(τῶν

---

이다 라고 말한다. 그래서 로스를 그대로 따르자면 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’는 *텔레스의 ‘ 있는 것 자체 ’일 것이다. 플라톤의 그것은 어쨌든 종(에이도스) 또는 류이기 때문이다.

πρώτον γένῶν)이다’ 라고 다른 곳(형., K(1), 1059b30, 316)과 연결지어져서 좀더 설명되어져야 할 것 같기는하나, “ 있는 것은 ‘ 류 ’가 아니다 ” 라는 것 만큼은 이 두 곳에서 그런대로 선명해 지는 것 같다(박홍규(1988년 논문, 미공개, 2쪽 : 논문V, 2)와 G. E. L. Owen(1986, p.270 : 논문XVIII, 28a)과 P. Aubenque(1967, pp.222-236)을 참조). 오방끄 교수가 끄집어 내는 맥락은 다음과 같다.

1) Il y a une science de l'être en tant qu'être.

2) Toute science porte sur un genre détermine.

3) L'être n'est pas un genre(오방끄, 위의 책, 222쪽).

ὁμώνυμα → 같은 이름?

2) 아리스토텔레스의 경우, **하나에 대해 말한다는 것은 호모오뉘마하게 말한다는 것인가? 그렇다면 *텔레스는 왜 형이상학에서 '있는 것은 호모뉘마하게 말하여지는 것이 아니라, 하나-실체에 대해 말하여진다고 하는 것일까(181-206)?** 그리고 **이렇게 말하는 그의 방식은 플라톤이 있는 것에 관하여 말하는 방식과 어떠한 관련을 맺을까?**

> " 있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1003a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라, 건강한 모든 것 각각이 건강에 대하여 (말하여지는 것)처럼 말하여진다(1003a33-35) "

따라서 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니다. 만약 호모오뉘마한 것들이라면, 형이상학 캎파 편 3 장(1060b31-b36, 812)에서 말하여지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎이 불 가능할 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각각이 그것에 대해 있는 건강(ὑγιεινόν, 1060b35, 1003a35) '과 같은 공통인 어떠한 것(τι κοινόν, b3 5)이 결코 있지 않다면 건강한 것들에 관한 앎은 불 가능하다. 그래서 호모뉘오스(형., Z(4), 1030a3 4, 812)하기만 해서, 곧 여러 가지로만 말하여지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 있는 것(들)은 알려질 수 없을

것이고, 결국 있는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎 역시 불 가능 해 것이다. 그러나 이러한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모오뉘마(equivocals, 다의어(多義語))가 아니다.

그런데 호모오뉘마의 유형(type)에 대해 말하면서 J. Owens는 * 텔레스의 토피카 1 책 15 장을 근거로 " 정식으로 그러한 주제가 다루어지는 토피카에서는 ' πρὸς ἕν '이 ' 호모오뉘마들(equivocals, 다의어, 多義語) '이라고 불리워지며, 그리고 ' 호모오뉘마 '는 ' 다양하게 표현되는 길들 ' 중의 하나의 종이 아니라, ' 다양하게 표현되는 길(여러 가지로 말하여진다) '과 정확한 동의어(synonym)로서 쓰여진다(오웬즈, 1964(1951), p.121 : 책 38). " 라고 하면서도, 때론(H. Bonitz(1870), 색인, 514a48-49, 615a4 5-46 참조)동의어로 쓰여질 수 없을 만큼 이 둘은 애매하다(cryptic, 오웬즈, 위의 책, 108쪽)고 주장한다. 그러면서 J. Owens는 아래의 니코마노프 윤리학 1책 6 장을 근거로하여 호모오뉘마(equivocals, 다의어, 多義語)을 세 가지 류형으로 나누는 Stagirite를 받아 들인다.

> " 명예와 분별력과 쾌락의 로고스들은 선인 그것의 측면에서(ταύτῃ ᾗ ἀγαθά, 1096b24-25)헤태론하고 차이난다. 따라서 선(τὸ ἀγαθὸν, b25, 善)은 이데아 하나적인 공통인 어떤 것(κοινόν τι καιὰ μίαν ἰδέαν, b25-26)이 아니다. 그러나 어떻게 말하여지는가? 우연으로부터의(ἀπὸ τύχης, b26-27)호모뉘마들 같지는 않기 때문이다. 따라서 하나로부터의(ἀφ' ἑνος, b27)그것인(τῷ εἶναι, b27)가? 또는 하나에 대하여(πρὸς ἕν,

1096b27-28 )각기 모든 (선한) 것이 관련하는가(συντελεῖν, 1096b28)? 또는 오히려 유비적으로(κατὰ ἀναλογίαν, b28)인가? 몸 안의 시력, 영혼 안의 누우스, 알론한 것 안의 알론한 것과 같은(ὡς, b28)(선한 것)처럼 말이다. 그러나 똑 같이 이것들을 지금 문제삼지 말아야한다. 이것들에 관해서는 보다 더 적절한 철학의 알론한 영역에서 엄밀하게 다루어야 하기 때문이다(1096b23-b31). ”

명예와 분별력과 쾌락(ἡδονῆς, 1096b24)

등 선한 것들은 어떻게 ‘ 선 ’하다고 말하여지는 것일까? 우연으로부터(우연히) 호모뉘마한 것들은 아닌 것 같으므로, 그렇다면 하나로부터 또는하나에 대하여 또는 유비적으로 선하다고 말하여지는 것인가? 이 물음에 대해 여기서 답하지 않고, 더 철학적인 알론한 곳으로 그 답을 미루어 놓는다. *텔레스는 어떤 것이 ‘ 무엇 ’이라고 말하여질 수 있는 길의 네 가지 가능성-1) 우연히 호모뉘모스하게, 2) 하나로부터, 3) 하나에 대하여, 4) 유비적으로-가운데, ‘ 1) ’을 거부하므로, 선한 것들은 2) 선 하나로부터, 아니면 3) 선 하나에 대하여, 4) 유비적으로, 말하여 질 수 있으리라.

그러나 여기서 오웬즈는 ‘ 2) ’와 ‘ 3) ’을 다의어의 동일한 유형(the same type equivocals, 1963(1951), p.118)으로 보고, 이 두 가지 것에 ‘ equivocals by reference(위의 곳) ’ 이라는 공통의 이름을 부여한다. 그런 후 다의어들(equivocals)을 a) (by chance)우연에 의한, b) (by reference)지시에 의한, c) (by analogy)유비에의한 것 등

세 가지로 나눈다. 그런데  다의어의 ‘ a ’ 유형은 아니므로, ‘ 선(착함) ’은 ‘ b ’ 아니면 ‘ c ’ 유형일 것이다.

그런데 W. Reszl(1969)은 ‘ 3) ’과 ‘ 4) ’에 ‘ 지양적 다의성 또는 동음이의어(ὁμωνυμία ἀπὸ διανοίας, intentional equivocity or homo-nymy, 레스즐, 1964, 108쪽 : 책 40) ’ 라는 공통의 이름을 부여하여, 이것을 ‘ 1)우연으로부터의 호모오뉘마들 ’와 구분한다. 그리고 나서 ‘ 호모오뉘마한 것 ’을 ‘ 여러 가지로 말하여지는 것 ’의 하위 유형으로 간주한다. 레스즐의 도식(레스즐, 위의 곳)을 다음의 도표로 나타낼 수 있다.

<table>
<tr><td colspan="5">여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι)' 있는 것'의 류형들</td></tr>
<tr><td colspan="3">ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성)</td><td>ἀμφιβολία</td><td rowspan="3">단어와<br>표현의<br>다양성</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td colspan="2">ἀπὸ διανοίας</td><td rowspan="2">표현과문장의애매성</td></tr>
<tr><td>우연한 다의성<br>또는동음이의어</td><td>πρὸς ἕν λέγεσθαι<br>(focal meaning)</td><td>κατ’ ἀναλογίαν</td></tr>
</table>

그런데 이와 같은 레스즐이나 오웬즈에 따르자면 ‘ 하나에 대하여 말하여짐 ’은 ‘ 호모뉘마하게 말하여짐 ’의 하위 종에 속할 것이다. 그렇게 되면 호모뉘마한 모든 것은 하나에 대한 것은 아니나,

하나에 대한 모든 것은 호모뉘마한 것이 될 것이다.

그러나 그렇다면 ‘ 만약 호모뉘마하게 말하여지는 모든 것에는 공통인 것이 없으므로, 그에 관한 앎이 불 가능하다. 따라서 있는 것은 호모뉘마한 것이 아니다. 있는 것에 관한 앎이 분명히 있기 때문이다 ’ 라고 하는 아리스토텔레스의 선언은 어찌되는가? 있는 것이 호모뉘마하게만 말하여진다면 그에 관한 앎은 없을 것이고, 결국 * 텔레스의 형이상학 자체가 거부되기 때문이다.

더군다나 ‘ 있는 것은 호모뉘마하게나 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것이 아니라, 하나에 대해 말하여진다(1030a33-b1). ’고 선언하는 그가 ‘ 하나에 대한 것 ’은 ‘ 호모뉘마한 것 ’의 하위 종이다는 것을 허용하겠는가? 없다. 허용하게 되면, 하나에 대한 모든 것은 호모뉘마한 것이 될 것이고, 그래서 ‘ 있는 것 ’은 ‘ 호모뉘마한 것 ’이 될 것이기 때문이다. 그래서 나는 다음 쪽과 같은 도표를 다시 그려 본다.

여러 가지로 말하여지는 길

<table>
<tr><td colspan="5">λέγεται(말하여지다)</td></tr>
<tr><td colspan="3">πρὸς ἕν<br>(1030b3)</td><td>ἀπὸ ἑνος</td><td>καθ' ἕν<br>(1060b33)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">καθ' ἀνάλογον</td><td colspan="2">ὁμώνυμα</td><td rowspan="2">παρώνυμα<br>(1a12)</td><td rowspan="2">συνώνυμα</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td>καθ ἀυτὸ</td></tr>
<tr><td colspan="4">πολλαχῶς(여러가지로)</td><td>ἑνῶς(하나로)</td></tr>
</table>

그런데 위 도표와는 달리, ‘ 유비적으로 말하여지는 것 ’은 ‘ 여러 가지로 ’ 보다는 ‘ 하나로 ’ 말하여지는 것에 속하는 것으로 해야 올바를 것 같으나, ‘ 유비적인 것 ’들 각각은 서로에 ‘ 대한(πρὸς, 시학, 1457b1 6-20)것 ’이기도 하므로, 나는 ‘ 유비적인 것 ’을 ‘ 하나에 대한 것 ’의 하위 유형으로 보았다. 그리고 ‘ 우연으로부터의 호모오뉘마 ’의 ‘ 우연으로부터(ἀπὸ τύχης, 니꼬., 1096b26-27, 201쪽) ’를 ‘ 우연히(형., 1027a17, 159쪽) ’로 읽어, ‘ 그 자체로(καθ' αὐτὸ) ’와 구분되는 ‘ 우연적인 것 ’으로 보았다. 그렇다면, ‘ 하나에 대한 것 ’과 ‘ 유비적인 것 ’은 ‘ 우연히 호모뉘마한 것 ’과 더불어 ‘ 호모뉘마한 것 ’의 하위 류형으로 되는 것이 아니라, 오히려 ‘ 호모오뉘마한 것 ’과 ‘ 유비적인 것 ’이 ‘ 하나에 대한 것 ’의 하위 류형이 될 것이다.

따라서 ‘ 하나에 대한 것 ’이라고 말하여지고 ‘ 있는 것 ’은 어

떻게 보면 ‘ 호모뉘마한 것 ’ 또는 ‘ 유비적인 것 ’ 또는 ‘ 빠로오뉘마(παρώνυμα, 同根異尾語, 범주들, 1a12, 176)한 것 ’으로도, 심지어는 ‘ 쉬노오뉘마한 것 ’이라고도 말하여질 수 있을 것 같다. ‘ 가장 먼저 있는 것 ’인 ‘ 실체 ’는 ‘ 하나인 것 ’이기 때문이다.

### 5) 있음과 생성(됨)을 두 사람 모두 구분하는가?

있음으로부터 생성이 구분(티., 27d5-28a1, 135, 334, 1172)되면서 열려지는 티마이오스 편과 마찬가지로 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편 역시 그러한 구분에 근거한다(1820). 생성과 있음을 착각하여 '(생성)되고 있다(εἶναι γεγονὸς, 티., 38b1, 1845, 311쪽)' 라고 말하는 것은 정확하지 못한(ἀκριβὲς, 티., 38b3)어법이라고 '티마이오스'는 주장하며, '엘레아 낯선이'는 몸만을 실체라고 우기는 자들의 그 몸-생성(γένεσιν, 246c1-1425)과 구분되는 진짜 실체-에이도스를 인정하고, '파르메니데애스'는 (생성)되는 것이 지금에(κατὰ τὸν νῦν, 티., 152b3, 1812)걸리는한 되기를 그만 두고 되어진 그대로 있다 라고 말하기 때문이다. 따라서 됨(생성) 그 자체는 결코 있음 그 자체일 수 없다. 비록 양자 모두 공(共)히 시간을 나누어 지니므로서, 되어 왔고 되고 될 것이며,  있어 왔고 있으며 있을 것이기는 해도 말이다. 다시 말해 어떠한 '상태'로 되는 것하고, 그 '상태'로 있는 것은 위 세 대화 편에서는 엄밀하게 구분된다. 물론 그렇다고 해서 '저' 세계는 '있는' 세계인 반면 '이' 세계는 '생성 되는' 세계이다 라고 선명하게 구분지어 질 수 있을 것 같지는 않다. 이 세계는 있음과 됨이 혼재(混在)된 세계일 것이기 때문이다.

나아가서 *텔레스의 형이상학 역시 '됨'과 구분되는 '있음'을 인정한다. 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 형., Z(8), 1033b7, 348)은 되어지는 것이 아니라고(οὐ γίγνεται, 형., 1033b6) 형이상학에서 말하여지기 때문이다. 감각적인 것 안의 모르페애 바로 그것의 생성(γένεσις, 형., 1033b6-7)은 있지 않으므로 그렇다. 따라서 *텔레스의 경우에도 '있음'과 '됨(생성)'은 구분되는 것 같다. 비록 하거나 겪는 움직임이 있는 것의 규정(ὥρισται, 형., Z(3), 1029a21, 1063, 320쪽)인 저 열 가지 범주에 속하기는 해도 말이다.

그런데 문제는 아리스토텔레스가 생성(γένεσις, 범(14), 15a13, 272)을 일 종의 움직임으로 본다는 데에 있다. 생성은 일 종의 움직임이며, 움직임은 하거나 겪음이고, 이러한 움직임은 있는 것의 어느 한 류라면 있음은 생성과 그렇게 선명하게 구분될 수 있을 것 같지는 않기 때문이다.

나아가서 하고 겪는 움직임 역시 있는 것의 어느 한 류라는 것은 플라톤의 소피스테애스 편에서 이미 허용된 바의 것이다. 하고 겪는 힘(δύναμις, 소., 247e4, 1434 ; 248a5, 1448, 305쪽)이외의 어떤 알론한 것이 아닌 있는 것은 움직여져 왔으나 지금은 움직이지 않는(ἀκίνητα καὶ κεκινημέναι, 소., 249d3, 1454)것이며, 그래서 있는 것은

움직임과 쉼(정지) 이 양자와 결코 분리(ἐκτὸς, 1477)될 수 있는 것이 아니기 때문이다. 만약 정지(靜止, 쉼) 뿐 아니라 움직임 역시 '있다'면 '있음'이 어떻게 움직임과 '분리'되겠는가? 바로 이 지점에서 있음과 생성의 '구분'이 애매모호(曖昧模糊)해지는 것 같다.

바로 이 때문에 두 사람은 있는 것에 대해 말하면서 그에 관한 여러 표현(168쪽)을 쓰는 것은 아닐까? *텔레스는 심지어 '실체'마저 여러 가지로 구분하여 말하지 아니한가 !

### 6) 'εἶναι'의 구문론적인 쓰임새-계사(繫辭)용법-을 통해 우리는 두 사람의 존재에 닥아 설 수 있는가?

에이나이 문장에 관한 구문론적인 연구가 두 사람에게 적용될 수 있을까? 만약 적용될 수 있다면 '계사적인' 에이나이가 '존재적인' 에이나이로부터 분리될 수 있을까? 분리 될 수는 없으나 그 연구가 적용 될 수는 있다 손치더라도, 아마 두 사람은 계사적인 있음과 존재적인 있음 사이의 구분을 무시(無視)했을 것이라는 것이 지금의 나의 견해이다.

아리스토텔레스의 경우, 계사적인 에이나이와 존재적인 에이나이를 구분하지 않았다는 것처럼 보인다. 우선, 아리스토텔레스는 계사적인 있는 것과 존재적인 있는 것 사이의 혼동(confusion)[20]을 '궤변에 관하여' 5 장(166b37-167a20)에서 지적해 낸다 라는 Maier와 W. D. Ross의 주장은 사태에 적합하지 않는 것처럼 보이기 때문이다. 순수한 것(τὸ ἁπλῶς τόδε, 166b37)을 마치 한정된 어떤 것(τὸ ἐν μέρει λεγόμενον, 166b38)처럼 말하는 것으로부터 여러 궤변 중의 하나가 유래한다는 것을 지적해 내면서 *텔레스는 존재적인 있음으로부터

20) Ross, 1924, I, 들어가기, Lxxxix.

‘계사적인’ 있음을 차이나는 것으로서 구분하는 것 같지는 않으므로 그렇다. 오히려 차이나는 그래서 서로 구분되는 헤태론한 있지 않는 것과 있는 것을 동일한 것(ταὐτὸν, 167a2)으로 여기지 말아야 한다는 것을 거기서 *텔레스는 말하기 때문이다. 만약 동일한 것으로 여기게 되면, “ 있지 않는 것이 억견적인 것‘이라(ἐστι, 167a1)’면, 있지 않는 것은 ‘있다(ἔστιν, 167a1)’. ” 라는 궤변[21]이 잇따를 것이다. 그러나 있지 않는 것은 한정된 어떤 것인 반면 있는 것은 순수한 것‘이다(εἶναι, 167a2)’. 그렇기때문에 이 두 가지 것을 동일한 것으로 여기면 않된다는 것이다. 그렇다면 여기에 쓰인 ‘ εἶναι ’의 변화형 ‘ ἐστι ’ 또는 ‘ ἔστιν ’를 각기 ‘이다(계사)’ 또는 ‘있다(존재)’가 아닌, 그 양자를 모두 ‘(이)있다 = 이다 + 있다’로 보아야 한다. 다시 말해 ‘ ἐστι ’를 ‘존재’를 뜻을 배제하는 것으로 여겨서는 않된다는 말이다.

물론 ‘ τὸ μὴ ὄν ἐστι δοξαστόν ’의 ‘ ἐστι ’가 ‘ τὸ μὴ ὄν ἔστιν ’의 ‘ ἔστιν ’과는 다른 (구문론적인) 기능을 지닐 것처럼 여겨지기는한다. 바로 이러한 기능을 아리스토텔레스는 자신의 ‘해석에 관하여’ 10장에서 함께 놓아 주는(συγκεῖσθαι, 19b21, 논문자료2, 각주 79번)기능

---

21) *텔레스에 따르면, 이러한 주장은 (궤)변(ἐλέγχων, 164a21)이라기보다는 그 진실성을 판단하기 힘든(παραλογισμῶν, 164a20)그러한 것이다.

이라고 말한다. 함께 놓여지는 것은 오노마(명사)와 레애마(술어)이므로, ‘ ἔστι(19b15) ’를 통해서 오노마(사람)과 레애마(올바름)가 서로 묶어질 것이다. 그렇다면, 구문론적으로 말해서, 주어와 술어를 이어주는 ‘계사’ 로서의 ‘εἶναι’가 바로 여기에서 허용될 수 있으리라. 그러나 여기의 아리스토텔레스에 따르면, “ ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος(19b20-21) ” 라는 문장은 “ ἔστι ἄνθρωπος(19b15) ” 라는 근본 긍정문장(κατάφασις, 19b5)으로부터 파생된 일 종의 하위(下位)긍정문장일 뿐이다. 이 파생(派生)문장에 나오는 ‘ ἔστι ’의 함께 놓아주는 기능이 그 근본 문장에 나오는 ‘ ἔστι ’의 놓여지는(τῶν κειμένων, 19b14)기능으로부터 파생됐기 때문이다. 그런데 *텔레스는 파생문장의 ‘ ἔστι ’를 소위 ‘계사적인’ 레애마 보다는 부가적으로 시간을 가리키는 레애마(ῥήματα ..... ἐστι· προσσημαίνει γάρ χρόνον, 19b13-14)로 부른다. 그래서 그 ‘ ἔστι ’를 주어와 술어를 묶어주는 또는 이어주는 ‘계사’ 보다는 오히려 그 술어의 시점을 가리키는 조동사 역할(논문자료2, 36-43쪽)을 하는 것으로 보아야 할 것 같다. 그래야만 사태에 들어맞는다. 근본 긍정문장 “ 사람이 있다 ”가 가능한 것은 자신과 구분되는 오노마(사람)을 놓여지게 하는-있게 하는 또는 정립(定立)시키는-레애마 ‘ ἔστι ’의 자연(본성)때문이며, 그리고 그 레애마의 놓여지게하는 본성으로부터 파생 주장문장 “ 사람은 올

바르'다' "가 가능하게 되기 때문이다[22]. 그러나 동시에 파생문장의 그 보조적인 레애마 '다(ἔστι)'는 그 사람이 올바른 시점-여기서는 현재-을 그 올바름 이라는 본(本)레애마에 덧붙혀주므로 그렇다. 그래서 그 파생긍정문장의 보조적인 레에마 ' ἔστι '의 소위 구문론적 쓰임새에 대해 말하려면 '계사' 보다는 시칭(時稱)을 나타내는 조동사적인 쓰임새를 말해야 할 것이다. 칸(논문자료2, 각주 344)이 올바르게 지적해 낸 것처럼 '계사'는 단지 '정태론적인 구문론'의 접근방법을 통해 나타나는 '에이나이'의 변종일 뿐이기 때문이다[23].

따라서 계사와 존재의 상호 배제(排除)적인 그러한 구분이 설령 가능하다 손치더라도, 아리스토텔레스는 그 구분을 염두에 두지 않

---

22) 이른 바 '계사'적인 특성은 파생긍정문장인 '그 사람은 올바르다' 뿐 아니라 근본긍정문장인 " '그 사람이 있다' + '그 사람이다' "에서도 보여져야한다는 말이다. 'The man is just'의 'is'의 기능을 존재를 배제하는 계사적 기능이라고 해야 한다면, " 'The man is' + 'There is the man' "의 'is' 역시 존재를 배제해야 할 것이기 때문이다. 그러나 이것은 아리스토텔레스 전체 형이상학을 거부하는 것이다.

23) 그렇다면 소위 명사문장에서는 생략된 것이 없으며, 그래서 계사는 명사문장과는 아무런 관련이 없다 라고 아주 자연스레 말하여질 수 있으리라(논문자료2, 63-64쪽, 각주 72-75번 참조).

았거나, 아니면 그 구분 가능성의 중요성을 인정하지 않은듯하다. 오히려 이러한 구문론적인 구분대신에, 이미 그의 궤변론에서 말하여진 것처럼 순수하게 있는 것과 그렇지 못한 것은 동일한 것이 아니라 라고 함으로서, 아리스토텔레스는 있는 것들에 관해 여러 가지로 말할 수 있는 길을 열어 놓는다[24]. 다시 말해, 있는 것은 여러 가지로 말하여진다 라고 말했을 때 아리스토텔레스가 염두에 두었던 것은 계사나 존재나 동일 등의 쓰임새가 아니라, 범주들 또는 진실과 거짓 또는 현실과 가능 등이었다(논문자료2, 99-100쪽, 각주 111번 참조).

그러나 이미 이러한 길은 플라톤에 의해서 열려져 있었다. 여러 가지로 구분되고 '있는' 것들이 이미 플라톤의 소피스테애스 편[25]과 파르메니데애스 편에서 나타나기 때문이다. 전자(前者)에서는 자체적으로 있는 것과 서로에 대해 있는 것(255c12-d1)그리고 헤태론하게

---

24) 물론 여러 가지로 말할 수 있다고 해서, 그것이 한 가지로 말하여질 수 없다는 것은 아니다. *텔레스는 실체를 언급함으로서 있는 것들에 관해 한 가지로 말하기때문이다.

25) 255c12-d1(논문자료1, 1522쪽 ; 논문자료1, 133-136쪽 각주 153번, 168쪽)과 255d1-258c8(논문자료1, 1477-1573쪽)

있는 것과 동일하게 있는 것과 움직이고 있는 것과 쉬고 있는 것(255d1-258c8)등이 구분되며, 후자(後者)에서는 전제되는 그 만큼(논문자료2, 각주 154번) 있는 것들이 구분되므로 그렇다.

위의 소피스테애스 편 문제의 맥락에서 말하여지는 다섯가지 큰 류의 교통(κοινωνία, 256b1)-나누어 지님(τὸ μετέχειν, 256a1, 논자1, 1532, 논자2, 134쪽)을 통해서 플라톤은 일상언어 'is(ἔστιν)'의 계사적인 쓰임새를 플라톤은 발견해 낸다 라고 주장하는 자-예를들어 아크릴-이 있다. 그러나 그 동사의 계사적인 쓰임새를 선명하게 할 요량(料量)으로  문제의 그 소피스편에서 자신의 존재론을 전개해 나간다라고 말하는 것은 다소 성급한 것 같다.  이에 관한 현대 학자들 사이의 논란은 다음처럼 요약될 수 있으리라.

'알론한 것에 대해 있는 것 '의 '대함(πρὸς, 255c3, 1522) '은 '의존(dependent)[26]'이나 '수식(adjectival, 修飾)'이나 '우연(accidental)' 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 '관련된 것(τὸ πρὸς ἄλλο)'과 '자체적인 것(τὸ καθ' αὑτό)' 이 두 가지 하위 에이도스를 나누어 지니고 '있는' 상위 에이도스 '있는 것'을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인 에이도스(the specific form)[27]를,

---

26)  F. M. Cornford, 1979(1935), p.282 각주1 : 책14)

마찬 가지로 종적인 에이도스류적인 에이도스를 상호 대칭적(symmetri -cal, 對稱的)[28]으로 나누어 지닌다(μετεῖχε, 소., 255d4, 1522)라고 주장 하는 콘퍼드[29]를 거부하는 **J. L. Ackrill**은 소피스테애스 편 251-259에 나타나는, 그리고 콘퍼드가 지시하는 문제의 그 곳 255d4의 '나누어 지님'을 제외한 나머지 12번의 그 ' 나누어 지님 '은 대칭적이 아니라, 비-대칭적(non-symmetrical, J. L. Ackrill, 1957(in Plato I, ed. G. Vlastos, 1971, p.220 : 논문 XIII-I)이라고 주장한다. 그리고 **M. Frede**(1967, 38쪽 : 책18)는 이 보다 더 나아가서 심지어 그 곳 255d4로부터도 나뉘어 지님 관계 자체가 대칭적이라는 것이 잇따르지 않는다 라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **콘퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계, 즉 술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없을 것이므로, 주어와 술어를 이어주는 계사(copula, 繫辭)[30]라는 아리스토텔레스적인 용어들은 플라톤이 염두에

---

27) **F. M. Cornford,** 1979(1935), p.257, 책14.

28) 콘퍼드, 위의 책, p.2 81 : 책14.

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

30) 콘퍼드, 위의 책, 257쪽.

두는 그러한 관계를 전혀 나타내지 못할 것이다. 그러나 만약 그 관계가 비-대칭적일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사가 잇따르는 'partakes of(나누어 지님)'은 형용사 보어가 잇따르는 일상 언어의 계사 'is'와 동치(is equivalent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, '계사'의 'εἶναι(be)'가 그 나누어 지님에 허용 될 것이고, 그리고 프레데의 주장처럼 '계사'로 해석 될 수 있을 모든 경우를 '... ist identisch mit ...'의 특별한 경우로 해석하는 F. M. Cornford는 틀린 해석(falsche Interpretation)[31]이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지니는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소., 251-259)을 통해서, 플라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει ταὐτοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 'is(ἔστιν)'의 쓰임새[32]를 구분해 냈으며, 이것은 '계사'의 발견 또는 ' ἔστιν(is) '의 애매함(ambiguitiy, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 지적이다.

그런데 **콘퍼드**에 따르면, 'exist'와 'is the same as .....' 등, 'is '의 두 가지 뜻(258c-259d, 콘퍼드, 1979(1935), 294-298쪽)가운데 그

---

31) 프레데, 1967, 38 : 책18.

32) 아크릴, 위의책, 211-212, 222쪽.

어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상정되는 '계사'와 아무런 관련이 없다. 그 '계사'의 'is'는 주어와 술어를 이어(link, 콘퍼드, 위의 책, 296쪽)주나, 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 '... is the same as ...'의 'is'-예를들어 'Every Form is itself'의 'is'-는 'the same as'를 뜻 할 뿐이다. 따라서 "플라톤은 계사의 애매함(ambiguit-y)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳)."

그러나 프레데에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 'ist'는 '해석' 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 'ist'의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다[33]. 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 그 εἶναι를 구분한다[34].

---

33) 프레데, 위의 책, 40쪽.

34) 이에 관해서는 프레데의 위의 책 29-35쪽을 참조하라. 그리고 이에 이어지는 논의를 위해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 : 책29), G. E. L. Owen('plato on Not-being', in G. Vlastos (ed.), Plato, Vol. I, 1971. pp.223-267 : 논문 XIII-I), R. S. Bluck('plato's sophist', (ed.) G. C. Neal, 1975. pp.9-21 : 책19), 그리고 P. Seligm-an(1974, pp.66-72 : 책15), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조

내 견해로는, 문제의 소피스테애스 편 그 곳은 에이나이의 서로 배재하는 쓰임새로서의 계사적인 에이나이를 존재적인 에이나이로부터 분별해 내는 곳이라기 보다는, 동일과 헤태론(차이)와 움직임과 쉼(정지) 이 네 가지 아주 큰 류들을 서로 묶어 주고 분리해 주는 또 하나의 큰 류로서의 있는 것과 있는 것의 일 종으로서의 있지 않는 것을 논증(ἀποδείξαμεν, 258d5-6, 논자1, 1575, 論證)하는 곳이다[35].

이러한 논증 도중에 있는 것 가운데 어떤 것은 자체적으로 '있는' 것인 반면 어떤 것은 서로에 대해 있는 것이라는 것이 하나의 분명한 사태로서 전제된다[36]. 그렇다면 있는 것이 여기서 크게 두 가지로 구분된다는 것을 알 수 있으리라. 다시 말해 있는 것이 여러 가지로 말하여진다. 그리고 바로 이와 연관하여 어떠한 학자는 '계사적인 쓰임새'를 '에이나이'의 독특한 쓰임새의 하나로 보는 것이다.

---

하라.

35) 그리하여 있지 않는 것도 있다는 것, 그래서 있지 않는 것에 대한 로고스인 거짓 말 역시 있다는 것이 밝혀지면서, 거짓 말하는 자들이 바로 소피스테애스들인 반면 철학자는 거짓 말하는 자가 아니라는 것 역시 밝혀진다.

36) 이 전제를 근거로해서 헤태론 역시 하나의 구분되는 류라는 것이 밝혀진다

εἰ ἕν, εἰ ἔστιν

그런데 이와 연관지어질 수도 있을 또 다른 논란이 파르메니데애스 편(126a1-166c5)[37] 2 부(126a1-16 6c5)[38]전제되는(ὑποτιθέμενον, 135e9, 1325) 있음(εἶναι)과 있지 않음(μὴ εἶναι)과 결부지어 생겨날 수도 있으리라. 4가지로 전제되는 다음의 ' εἶναι'가 각기 동일한 차원의 것이라고는 말하여질 수 없을 것이기 때문이다.

I) ' εἰ ἕν ἐστιν, ..... (파. 137c4) '
II) ' ἕν εί ἔστιν, ..... (파. 142b3, 157b6) '
III) ' εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν, ..... (파. 160b5) '

---

37) **하나**(의 에이도스)가 자신과 다른 것에 대해 무엇으로 **있**으며, **있지 않는**가? 그리고 다른 것들이 자신들과 **하나**에 대해 무엇으로 **있는**가? 라는 물음에 답하는 방식으로 파르메니데애스 편은 전개된다고 볼 수 있을진데, 파르메니데애스 편은 에이도스 또는 이데아론일 것이다(7-8).

38) 에이도스 자신들(ἐν ἑαυτοῖς, 129e2, 1249)끼리 서로 붙고 떨어진다면, 그리고 그러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέξοντα, 130b3, 1253)이 ' 존재 '한다면, 그것들이 에이도스를 나누어 취하는(μεταλαμβάνοντα, 130e6, 1262)길을 말하는 것은 아주 어렵(ἡ ἀπορία, 133b1, 1298)다 라고 하는 ' 1 부 '와는 달리, ' 2 부 '에서는 나누어 지니는 어려운 그 길이 파르메니데애스에 의해 말하여진다.

IV) ‘ ἕν εἰ μὴ ἔστι, ..... (파. 160c6, 164b5) ’

‘ I) ’에서는 ‘ ἐστιν ’의 ‘ 하나 ’가, ‘ II) ’에서는 ‘ ἔστιν ’이, ‘ III ’에서는 ‘ μὴ ἔστι ’의 ‘ 하나 ’가, ‘ IV ’에서는 ‘ μὴ ἔστι ’가 각기 강조[39] (Betonung, (ed.) D. Kurz, 1981, s.247)되면서, 하나 ’와 ‘ 있는 것 ’

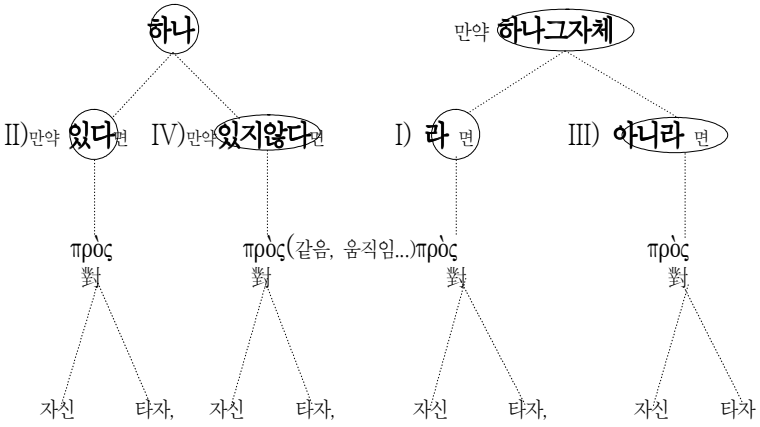
---

39) ‘ I) εἰ ἕν ἐστιν ’의 ‘ ἐστιν ’와 ‘ II) ἕν εἰ ἔστιν 의 ἔστιν 을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양 ′ ’가 발견 될 것이다. 그러나 ‘ ἐστιν ’의 억양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법(正音法, 79-80쪽 각주 88번)에 일치하는 것은 아닌 것 같다. II), III), IV), 모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ‘ ′ ’가 살아 있기 때문이다.

‘ I) ’의 ‘ ἐστιν ’과는 달리 아마도 ‘ 존재 ’를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 ‘ ἔστι ’는 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 ‘ ἐστιν ’이 ‘ 존재 ’를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 ‘ ἔστι ’도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 ‘ ἔστι ’가 아니라 ‘ ἐστι ’여야 하지 않을까? 나아가서 A. Speise 처럼 첫째의 ‘ ἐστιν ’을 계사(Kopula, 1937, p.21 : 책 1, 152b)로 볼 수 있을까? 그렇다면 세째 것도 계사(繫辭)여야 할 것이다. 물론 존재를 배제하는 것으로서 말이다.

εἰ ἕν ἐστιν, ἕν εἰ ἔστιν

이 함께 쓰여지기 때문이다[40]. 이것은 다음 쪽처럼 그려질수 있다.




II) ἕν εἰ ἔστιν, IV) ἕν εἰ μὴ ἔστι, I) εἰ ἕν ἐστιν,III) εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν

---

40) 이렇게 전제 되는 ' 하나 '는 자신과 알론한 것에 대해 ' 있 '거나, ' 있지 않는 '에이도스(τὰ εἴδη, 129a1, 135e3)이다. 여기에는 하나(ἕν, 129e1, 1245)와 있음(εἶναι, 136b6, 1326)의 에이도스 뿐만 아니라, 여럿(πλῆθος, 129d8), 움직임(κινήσιν, 129e1), 쉼(στάσιν, 129e1), 같음(ὁμοιότητα, 129d8), 같지않음(ἀνομοιότητα, 129d8), 동일(ταὐτον, 同一, 139b4, 1617), 헤태론(ἑτέρον, 다름, 139b5), 똑같음(ἴσον, 140b6, 1623) 똑같지않음(ἄνισον, 140b6), 올바름(δικαίου, 정의(正義), 130b7, 1257), 착함(ἀγαθου, 선(善), 130b8), 아름다움(καλοῦ, 미(美), 130b8), 앎의(τῆς ἐπιςτήμης, 134b6-7, 1302)에이도스도 관련된다(90쪽 각주 101번 참조).

그리고 이러한 4 가지 전제에 잇따르는 귀결은 또 다음 쪽처럼 요약될 수 있으리라.

<table>
<tr><td colspan="2">전제</td><td colspan="4">εἶναι(있음)</td></tr>
<tr><td colspan="2">나누어 지니는 것</td><td colspan="3">실체</td><td>非실체(μὴ οὐσίας, 소, 162a8, 1948)</td></tr>
<tr><td colspan="2">때</td><td></td><td colspan="2">갑자기</td><td colspan="2">시간</td></tr>
<tr><td colspan="2">하나</td><td>자체</td><td colspan="2">?</td><td>있는</td><td>있지않는</td></tr>
<tr><td colspan="2">여럿</td><td rowspan="14">아니다</td><td colspan="2" rowspan="3">이지도 않다 아니지도</td><td rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">(있지않는)</td></tr>
<tr><td>부분</td><td>전체</td></tr>
<tr><td colspan="2">한계</td></tr>
<tr><td colspan="2">수</td><td colspan="2">무한히있는</td><td>(무한히있지않는)</td></tr>
<tr><td colspan="2">모양</td><td rowspan="4">있는</td><td rowspan="2">있지않는</td></tr>
<tr><td colspan="2">안</td></tr>
<tr><td>움직임</td><td>쉼</td><td>각각</td><td>양자</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>됨</td><td>사라짐</td><td colspan="2" rowspan="8">이지도 않다 아니지않지도</td><td colspan="2" rowspan="8">있지않는</td></tr>
<tr><td>동일</td><td>헤테론</td></tr>
<tr><td>같음</td><td>같지않음</td></tr>
<tr><td>똑같음</td><td>똑같지않음</td></tr>
<tr><td>늙음</td><td>젊음</td></tr>
<tr><td colspan="2">동일한 나이</td></tr>
<tr><td colspan="2">앎</td></tr>
</table>

위 도표에 나오는 빨간 글씨는 소피스테애스 편에 나오는 '가장 큰 다섯 가지 류'를 나타낸다. 따라서 그 빨강은 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편의 연관을 드러내 줄 것이다.

그리고 위 도표의 실체에 걸리는 겹 실선을 축으로 해서 좌

우 'εἶναι'가 각각 '이다'와 '있다'로 옮겨 질 수도 있다는 것, 다시 말해 동일한 차원의 '에이나이'가 아니라는 것을 보여준다. 나아가서 어떠한 '시간'에도 걸리지 않는 '만약 하나 라면'의 'εἶναι$_1$(이다)'와,

'순식간'에 걸리는 '하나 만약 이라면'의 'εἶναι$_2$(이다)'와, '과거, 미래, 지금' 이라는 '시간'에 걸리는 '하나 만약 있다면'의 'εἶναι$_3$(있었을, 있을, 있다)'과, 이러한 시간의 부분들에 걸리는 '하나 만약 있지 않다면'의 '실체'를 나누어 지니는 'εἶναι$_4$(있지 않는)'와, '非실체'를 나누어 지니는 'εἶναι$_5$(있지 않는)'와, '만약 하나 있지 않다면'의 'εἶναι$_6$(없는)' 등 각기 서로 다른 차원[41]에서 'εἶναι'가 쓰이기 때문에,

---

41) ' 파르메니데애스 '는 이렇게 ' εἶναι '를 비롯한 ' ἕν ', ' ἑτέρον ', ' ταύτον ', ' κινήσιν ', ' στάσιν ', 등 등을 조금씩 그 차원(맥락)을 달리해 써 가면서, 이러한 낱 말 각각이 가리키는 것(프라그마)을 보충해 나간다(1961각주2877). 따라서 맥락이 달라지는 그 만큼 가리켜지는 것도 조금씩 달라지며, 덩 달아서 이른 바 그 말의 ' 뜻 '도 달라진다. 아마도 *텔레스는 이러한 파르메니데애스 편을 읽고서 '있는 것'을 비롯하여 '하나', '헤태론', '동일', 등 등의 것들은 ' 여러가지로 말하여진다. ' 라고 하지 않았을까?

그러나 낱말의 '뜻'이 무엇인가? 라는 물음에 우선적으로 늘 이

내가 '이다'로 번역한 겹 실선 왼 쪽의 'εἶναι$_1$'과 'εἶναι$_2$'는 다시 그에 상응하는 각기 구분된 말로 옮겨져야 할 것이다. 나아가서 'εἶναι$_1$'에 상응(相應)하는 ' ἕν$_1$(하나 자체) ', 그리고 'εἶναι$_2$'에 상응하는, 실체를 나누어 지니지도 않고 그렇지 않지도 않는, 순식간에 걸리는 ' ἕν$_2$ ', 그리고 'εἶναι$_3$'에 상응하는, 실체를 나누어 지니는 ' ἕν$_3$(있는 하나) ', 그리고 'εἶναι$_4$'에 상응하는, 실체를 나누어지니나 있지 않는 ' ἕν$_4$(있지 않는 하나) ', 그리고 'εἶναι$_5$'에 상응하는, '非실체'를 나누어 지니는 ' ἕν$_5$(있지 않는 하나) ', 그리고 마지막으로 'εἶναι$_6$'에 상응하는, 실체를 나누어 지니지도 않고 그렇지 않지도 않는 ' ἕν$_6$(없는 하나) ' 등 그 맥락에 따라서 '하나[42)]' 역시 구분 되어져야 할 것이

---

끌리는 자가 대화편 파르메니데애스을 읽는다면, '있음'과 '하나' 등등의 낱말의 여러 '뜻'을 구분하기 위해서만, 플라톤이 이 대화 편을 썼다고 여기게 될 것이다(cf. F. M. Cornford, 1939, pp.109-115 ; A. E. Tayler, 1938, p.369).

42) 그러나 ' 알론한 것 '에 상응하는 ' 하나 ' 또는 ' 있음 '까지 고려하면, 하나 자체의 두 경우와 순식간에 걸리는 경우를 제외하더라도, 위 여섯의 배(倍)인 열 두 가지 구분이 성립할 것이다. ' 알론한 것 '은 ' 하나의(τοῦ ἑνος, 157b8, 1893)알론한 것 '과 ' 서로의(ἀλλήμων

다[43].

그렇다면 플라톤의 이 두 대화 편에서는 εἶναι가 여러 가지로 말하여지고 '있음'이 분명하다. 그리고 나는 이러한 구분을 보여주기 위해 나는 잠정적(暫定的)으로 '이다'와 '있다' 라는 표현을 썼다. 그러나 이렇게 쓰여진 '이다'는 결코는 '계사'를 뜻하지 않는다. 이어줄 그 어떤 것도 존재하지 않을 것이기 때문이다. 그럼에도 나는 딱히 적절한 표현이 떠오르지 않아, 그 표현을 쓸 수 밖에 없었다. 오히려 '이다(계사)'의 'is'는 '있다'의 차원에 더 어울릴 수 있는 말이다. 이 차원에서는 이어지는 것들, 곧 에이도스들이 존재하기 때문이며, ὄν의 자연(본성)을 구문론적으로 파악하여 해석하면 '계사'적인 기능을 축출해 낼 수 있을 것 같기 때문이다. 그 본성(자연)은 플라톤에 따르면 구분되는 류들을 묶어주는 것(논자2, 305쪽, 논자1, 1564쪽)이며, '계사' 역시 주어와 술어를 묶어 줄 것이므로 그렇다. 구분되는 것들

---

, 164c7, 1960 ; 알론한 것의(τῶν ἄλλων, 159b7, 1903))알론한 것 '으로 구분되기 때문이다.

43) 따라서 플라톤의 ' 있는 것 '에 관해 말하다 보면, 필연적으로 ' 하나 '가 말하지고 있음을 보게 될 것이다. 있는 것은 늘 하나를 가리키며(논자2, 96쪽), 있는 것과 하나는 동일한 지시(指示, 논자2, 92쪽)를 지니기 때문이다. 아리스토텔레스의 경우도 마찬가지이다.

을 묶어 주기에 있는 것은 여러 가지로 말하여질 수 밖에 없는 것은 아닐까?

### 7) 있음(εἶναι)의 정도(程度, degree)를 두 사람이 허락하는가?

각기 모든 것들은 자신들이 나누어 지니는 실체로 인(因)하여 있다는 것을 두 사람은 인정한다. 그렇다면 그 있음에 정도의 차이가 있을까? 있다면, 어떤 것은 더 많이[44]있는 반면 어떤 것은 더 적게[45]있을 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 어떤 경우에는 있으나 어떤 경우에는 있지 않으나, 플라톤에 따르면 모든 경우에 있지 않다. 어떤 것도 다른 것 보다 실체를 더 많이 또는 더 적게가 아니라 똑 같이 나누어 지닌다 라고 플라톤은 말하기 때문이다.

플라톤의 파르메니데애스 편에 따르면 실체를 나누어 지니는 것들은 알론한 것과 똑 같은 실체를 분배 받는다(νενεμημένη, 144d7, 1685). 실체 역시 하나와 마찬가지로 자신을 나누어 지니는 모든 것에 똑 같이(ἴσα, 144e1, 1685)분배되므로, 있는 것들(ὄντα, 144b6, 1683)에 그 실체가(τῆς οὐσια, 144c1, 1683)많이 또는 적게 분배 될 수 없

---

44) πλείω(파., 1447, 1685), μᾶλλον(범주들, 2b7, 170, 3b33, 180 ; 국가, 515d3 - 논문 XIII, 59).

45) ἧττον(범주들, 3b34, 180), ἐλάττω(파., 149e3, 1704).

기 때문이다(149d8-9, 1740). 이것은 플라톤의 소피스테애스 편에 의해서도 확인된다. 알론한 것들 보다 실체(οὐσίας, 258b9, 1543)를 부족하게(ἐλλειπόμενον, 258 b9, 1543) 지니는 것이 아니므로, 어떤 것도 알론한 것 보다 더 많게(μᾶλλον, 258a5, 1542) 또는 더 적게 있는 것들(ἧττον ὄντα, 158a9, 154 2)이 아니라고 그 대화 편 엘레아 낯선이에 의해서 말하여지기 때문이다.

나아가서, 이러한 맥락은 아리스토텔레스에게도 그대로 이어진다. *텔레스는 자신의 범주론에서 " 실체(οὐσία, 3b33)는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 3b33-34, 180)을 허용하지 않는 것처럼 보인다 " 라고 말하기 때문이다. 예를들어 실체가 사람이라면 이 사람은 저 사람 보다 더 또는 덜 사람이라고, 그리고 그 사람은 전 보다 지금 더 또는 덜 사람이라고 결코 말하여지지 않는다는 것이다. 따라서 비록 그 선후(先後)가 있는데다 여러 가지로 말하여지긴 해도, 각기 모든 것의 실체에는 정도(程度)의 차이가 있지 않다. 다시 말해, 종(에이도스) 그 자체 만을 놓고 보면 헤태론한 종이 헤태론한 종 보다 더 실체적이지 않듯이, 첫 번째 실체 그 자체만을 놓고 보면 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 더 실체적이지는 않다. 예를들어 사람인 것(τὶς, 2b27, 171)이 황소인 것 보다 더 실체적이지는 않을 것처럼 말이다.

그런데 다른 한 편으로 아리스토텔레스에 따르면, 두 번째 실체인 류와 종 가운데 류 보다는 종이 첫 번째 실체에 더 가까우므로(ἔγγιον, 2b8, 170)그리고 종은 류의 기체(ὑπόκειται, 2b19, 170)이므로, 류 보다는 종이 더 많이(μᾶλλον, 2b7, 170)실체라고 말한다. 그래서 이에 따르면, '첫 번째 실체 예를들어 사람인 것은 무엇(τί, 2b9, 170)인가' 라는 물음에는 '생물이다' 라고 답하는 것 보다 '사람이다' 라고 답하는 것이 더 적절하다. 후자의 답이 '사람인 것'을 더 많이 인식하고 있다는 것을 보여주기 때문이다. 사람(종)은 사람인 것에 훨씬 더 고유하나(ἴδιον, 2b12), 생물(류)은 훨씬 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그러하다는 것이다. 그렇다면 첫 번째 실체는 두 번째 실체들 보다 더 많이 실체적이라는 것, 그래서 결국 어떠한 실체는 다른 실체 보다 더 또는 덜 실체적이라는 것이 잇따를 것이다[46].

---

46) 나아가서 흰 사람은 헤태론한 흰 사람 보다 더 희고, 아름다는 것은 헤태론한 아름다운 것 보다 더 아름다울 수 있다. 또 동일한 것도 시간에 따라 동일한 질을 다양하게 지닐 것이다. 예를들어 흰 몸은 전 보다 더 희어졌다 라고 말하여질 수 있으며, 뜨거운 것은 더 또는 덜 뜨겁다 라고 말하여질 수 있다. 따라서 텔레스의 범주들에 따르면 **질**에는 더와 덜(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범주들, 10b26, 208)이 허용된다. 그러나 모든 질에 허용되는 것은 아니다. 뜨거움

따라서 *텔레스의 실체들의 경우 수직적인(vertical, C. Evange-liou, 책 : 37, 71쪽)길에서는 더와 덜 곧 정도(程度)가 허용되지만 수평적인(horizontal, 위의 곳)길에서는 실체의 더와 덜이 허용되지 않는다. 그렇다면 실체 때문에(διά, 형., 1003b16, 807) 모든 것이 있으므로, 있는 것 역시 그 수직적인 길에서는 정도가 허용 되지만, 그 수평적인 길에서는 정도가 허용 될 수 없을 것 같다.

---

차가움 흼 검음 등과 같은 속성적인 질(παθητικαὶ ποιότητες, 범., 9b28, 203)에는 더와 덜이 허용되나, 세모와 네모 등과 같은 모양(σχῆμά, 범., 10a11, 206) 또는 모습(μορφή, 10a12)의 질에는 더와 덜이 허용되지 않으며, 정의 절제의 덕과 같은 습성(ἕξις, 8b27, 201, 208)과 병 건강과 같은 경향(διάθεσις, 8b27, 201, 208)의 경우에는 어떤 것이 어떤 것 보다 더 건강하다 또는 정의로우나 정의 또는 건강 그 자체만을 놓고 보면 정의 또는 건강이 정의 또는 건강 보다 더 정의롭거나 건강한 것은 아니기때문이다. 나아가서 **관계** 역시 어떤 관계 (배(倍), 두 배(倍), 189)더와 덜이 허용되지만 어떤 관계(같음 같지않음, 190) 또는 량에는 더와 덜이 허용되지 않는다. 그런데 **행함**과 **겪음**의 경우에는 모두 더와 덜이 허용된다. 예를들어 더 또는 덜 뜨거움과 더 또는 덜 뜨거워짐(231)이 가능하기 때문이다. 그러나 모든 **량**에는 더와 덜이 허용되지 않는다.

있는 것의 두 가지 구분

이제, 이러한 구분은 이미 플라톤 안에서도 보여진다. 아래의 도표(논자2, 168)가 그려질 수 있기 때문이다.

<table>
<tr><td></td><td>(소., 255c12-13, 1522)<br>플라톤</td><td>(형., Δ(18), 102217-8, 279)<br>아리스토텔레스</td></tr>
<tr><td rowspan="3">τὸ ὄν</td><td colspan="2">1) τὸ ὄν αὐτο(καθ' αὑτὸ)</td></tr>
<tr><td></td><td>2-2)τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν</td></tr>
<tr><td>2-1)τὸ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ<br>τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον<br>(소.,255d1)</td><td>πρὸς ἕτερον<br>(범., 6a37)</td></tr>
</table>

위 도표에서 보여지듯, 1)그 자체로 있는 것과 2-1)항상 관계를 맺고 있는 것 또는 2-2)우연히 있는 것의 구분이 바로 그 구분이다. 그런데 '1)'의 표현에 *텔레스의 'τὸ ὄν ἢ ὄν'와 플라톤의 'τὸ ὄντως ὄν' 또는 'παντελῶς ὄν' 등의 표현이 상응할 수 있을까? 그럴 수 있다면 *텔레스의 그 표현은 '실체'를, 플라톤의 그 표현은 '이데아 또는 에이도스'을 가리킬까? 가리킨다면 두 사람 모두 수직적인 것의 있음에는 더와 덜의 차이가 나지만 수평적인 것의 있음에는 더와 덜의 차이가 난다 라고 말하여질 수 있을까?

이미 말하여진 것처럼, 엄밀하게 보자면 *텔레스의 '1)'은 다시

세 단계로 구분되야 할 것이고, 이러한 구분들의 수직과 수평이 문제시 되어야 할 것이다. 그러나 *텔레스의 '1)'의 가능한 하위 세 구분이 무시 되더래도 *텔레스의 '1)'과 '2-2)'에 관련되어 수직과 수평으로 구분되고 있는 것들의 실체의 정도(程度)가 허용될 수 있다. 따라서 수직적으로 구분되고 있는 것들에는 더와 덜의 정도가 그 있음에 있어 허용되지만 수평적인 것들에는 그 정도가 허용되지 않는다.

플라톤의 경우에는 어떠한가? '1)'이 만약 '이데아'를 가리킨다면 '2-1)'는 이데아를 나누어 지니는 것을 가리켜야 할 것이며, 그럴 경우 '1)'과 '2)' 사이에는 실체 또는 있음의 정도 차이가 성립하지 않을 것이다. 설령 이데아가 가리켜진다고 하더래도 '1)'과 '2)' 사이에는 있음의 정도(程度)의 차이가 성립 될 수 없을 것 같기 때문이다. 왜냐하면 실체를 나누어 지니고 '있는' 것들은 어떠한 것이든 자신이 나누어 지니는 그 실체를 더 또는 덜 지닐 수 없으므로, 착함(선)의 이데아든, 정의의 이데아든, 설령 '사람'의 이데아이든, 이데아들 역시 그것들이 있으려면 '실체 또는 있음'의 이데아를 나누어 지녀야 할 것이므로 그렇다. 그렇다면 **그 있음에 있어서는 이데아와 이데아를 나누어 지니는 것 사이에 정도의 차이가 성립 될 수 없을 것이다.**

그런데 1) τὸ ὄν αὐτο(καθ’ αὑτὸ)’ 라는 표현이 ‘이데아’를 가리키고, 이데아들이 실체를 나누어 지닌다면, 이데아들의 있음에는 그 정도의 차이가 없을 것이다. 그렇다면 표현 ‘τὸ ὄντως ὄν’ 또는 ‘παντελῶς ὄν’도 그러한가?

먼저 ‘ παντελῶς ὄν ’을 살펴 보자. 에이도스를 움직이지 않는 것으로 간주하는 ‘ 친구 ’들을 비판하는 맥락의

“ 제우스에 대고 무엇? 진실로 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)은 완전하게 있는 것에(τῷ παντελῶς ὄντι, e7-8)현재하지(παρεῖναι, 249a1)않으며, 완전하게 있는 그것은 살지도 분별하지도 못하나, 거룩하며 신성하며, 누우스를 지니지 않고, 고정되어(ἑστος, a2)움직이지 않는 것이라는 것에 우리가 쉽게 설득될까? : 엘레아 낯선이,

그렇지만, 오 낯선이여, 동의하기에는 끔직한 로고스입니다 : 테아이테토스(248e6-249a3, 1450) ”

에 나오는 ‘παντελῶς ὄν’은 ‘249d3-4, 1454’의 ‘τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν’과 동일한 것으로 보아야 한다. 그렇다면 ‘παντελῶς ὄν’은 ‘ 완전한 또는 절대적인 존재 ’ 보다는 ‘모든 또는 전체 존재’로 옮겨야 할 것이다. 그래서 ‘ 있는 모든 것이 움직이지 않는다는 것, 그리고 있는 모든 것에는 어떠한 생명이나 영혼이나 분별력도 있지 않다는 것, 그리고 살아 있지도 않고 분별하지도 못하며 누우스를 지니지도 않는 것이 거룩하거나 신성하다는 것은 끔찍한 어처구니 없는 로고스이다 ’ 라고 위 인용글월은 이해되어야 한

다. 이러한 이해는 있는 모든 것(에)은(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-8, 1450 ; τὸ ὂν καὶ τὸ πᾶν, 249d3-4, 1454)움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는 것이다 라는 결론과도 어긋나지 않는다. 쉼(움직이지 않음)과 마찬가지로 움직임 역시 있는 것 가운데 하나이기 때문이다.

따라서 여기 ‘παντελῶς ὄν’을 ‘이데아’ 또는 ‘에이도스’로 보는 것은 무리이다. 물론 위 인용글월은 에이도스를 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 246b8, 1424)로 여기는 ‘ 친구(φίλους, 248a4, 1446) ’의 견해를 수정(修正)하는 맥락에 속하므로, 문제의 그 ‘παντελῶς ὄν’을 ‘에이도스’를 가리키는 것으로 보아, ‘에이도스는 움직이지 않는다’ 라는 견해 대신에, ‘움직임이 있지 않다면 생명도 누우스도 있지 않을 것이고, 그래서 거룩하지도 신성하지도 않을 것이므로, 에이도스에는 움직임이 있다.’ 라는 수정된 새로운 견해가 여기에서 제시되는 것으로 간주할 수도 있으리라. 그러나 거룩 또는 신성이라는 표현이 쓰였다고 해서 그 ‘παντελῶς ὄν’을 ‘에이도스’ 또는 그 이상의 것이라고 보아야 할 이유가 전혀 없다. 살아 있지도 분별하지도 못하는 것이 어찌 거룩하며 신성하겠는가? 라는 맥락으로 받아드리면 되기 때문이다. 더구나 위 인용글월이 속하는 전체 맥락은 ‘에이도스’가 아니라 ‘있는 것’을 문제 삼는 맥락이다. ‘에이도스만이 있다. 몸은 진짜 있는 것(실체)가 아니라, 단지 생성되는 것일 뿐이다’ 라고 주장하는 ‘ 친

구들 ’이 문제 삼아지기 때문이다.

그렇다면 여기의 ‘παντελῶς ὄν’은 ‘실체’ 또는 ‘이데아’ 보다는 감각세계(le monde sensible)를 나타낸다 라고 하는 A Diès(1963, p.67, 73)의 주장에는 어느 정도 일리가 있다[47].

이와 연관하여, 국가 477a3의 ‘μᾶλλον ὄντα’과 동일한 것으로 해석될 수도 있을 국가 515d3의 ‘παντελῶς ὄν’을 살펴 보자? 이것에 관한 학자들의 해석을 C. D. C. Reeve(1988, pp.288-289)는 다음과 같은 4가지-그가 보기에는 이 네 가지 모두 만족스럽지 못하다-로 요약한다.

그에 따르면, ‘παντελῶς ὄν’은 학자들에 따라서 각각 1) 완전하게 존재하는 무엇-존재의 정도 해석(Cross and Woozley, PRPC, pp.145-146, 162 ; Grube, Plato's Republic, p.136 n.15)-을 의미하는 것으로, 2) 충분하게, 실제로, 또는 본디(genuinely) F인 무엇-실재(reality)의 정도 해석(Annas, IPR, pp. 198-199 ; Vlastos, ‘A Metap-hysical Paradox’ and ‘Degrees of Reality in Plato(책 : XIII, 64

47) F. M. Cornford(1979(1 935), p.245)는 ‘ παντελῶς ὄν ’을 ‘ the whole world of real being ’로 이해한다. 나아가서 문제의 위 인용글월에 대한 해석의 문제에 대해서는 P. Seligman(1974, pp.35-40)을 참조하라.

쪽)’)-을 의미하는 것으로, 3) 완전하게 또는 충분하게 진실한 무엇-진실의 정도 해석(Gosling ‘Doxa and Dunamis in Plato's Republi-c.’, pp. 121-122)-을 의미하는 것으로, 4) 단적으로(simpliciter) 진실인 무엇-진실 해석(Fine , ‘Knowledge and Belief in Republic V’, pp. 125-126)-을 의미하는 것으로 해석된다.

이제 우리가 1) 만약 ‘παντελῶς ὄν’을 ‘가장 완전한 존재’로 해석한다면 존재의 정도가 인정되어야 할 것이고, 2) ‘παντελῶς ὄν’의 ‘ὄν’을 ‘존재(Existence)’가 아니라 ‘속성(predicate, Reeve, 92쪽)’ 또는 ‘reals(is, Vlastos, Platonic studies, p.59)’로 해석한다면[48] ‘실재성의 정도’가 인정되어야 할 것이며, 3) ‘παντελῶς ὄν’의 ‘ὄν’을 ‘진실성’으로 해석한다면 ‘진실의 정도’가 인정되어야 할 것이다.

그러나 49-50쪽에서 내가 이미 언급한 것처럼 있는 모든 것은 더 또는 덜 있는 것이 아니다. 따라서 ‘1)’은 거부된다. 마찬가지로 ‘2)’도 거부된다. 26쪽과 34쪽에서 내가 이미 언급한 것처럼 플라톤의

48) 블라스토스는 이러한 ‘ὄν’을 ‘real’의 인식적(cognitive, 블라스토스, 실재성의 정도들, 논문 : XIII, 64쪽)인 감각이라고 하면서 그 단어 ‘ἐστί’의 다른 감각인 ‘existence(위의 책, 65쪽)’와 구분한다. 전자의 감각을 지닌 ‘ἐστί’를 블라스토스는 문법적으로 계사(Copula, 위의 책, 60쪽)라고 한다.

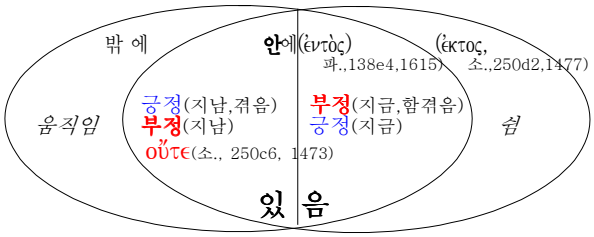
'ὄν'에서 이른바 'existence'의 뜻이 배제될 수 없기 때문이다. 나아가서 '3)'도 거부된다. 설령 'παντελῶς ὄν'의 'ὄν'이 진실(τὸ ἀληθινόν, 소., 240b3, 논자2, 223)-'ὄντως = ἀληθῶς(240c10, 논자2, 227) ὄν'을 뜻한다손 치더라도 'παντελῶς ὄν'의 'παντελῶς'는 '완전한' 보다는 '전체 모든'을 뜻하는 것으로 보여지기 때문이다. 다시 말해서 **어떠한 것이든 있는 것은 다른 것 보다 더 또는 덜 있는 것이 아니다**. 플라톤에 따르면 설령 있지 않는 것이더라도 그것은 실체를 있는 그 어떠한 것 보다 부족하게 지니는(ἐλλειπόμενον, 소., 258b9, 논자1, 1543)것이 아니기 때문이다.

그래서 이데아이든 이데아를 나누어 지니는 것이든 있는 것이라면 다른 것 보다 더 또는 덜 있는 것이 아니다. 따라서 **이데아(의 세계)와 이데아를 나누어 지니는 것(의 세계)는 그 있음에 있어 정도의 차이가 나는 것이 아니다**. 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 에이도스(두 번째 실체의 세계)와 개별자(첫 번째 실체의 세계)가 그 있음의 정도에 있어서는 차이난다.

**8) 움직임과 있음의 관계는 어떠한가?**

플라톤에 따르면 있음은 움직임과 쉼 이 양자와 분리(ἐκτὸς, 소., 250d2, 1477)될 수 없다. 그러나 그 시간의 구분에 따라서는 분리된

다. 다음의 그림(논자1, 1516)이 보여 주는 것처럼 말이다.




그리고 위 그림은 아래의 도표(1544)처럼 설명 될 수 있으리라.

| 류(γένος) / 때 | 움직임 | 있음 | 쉼 |
|---|---|---|---|
| (지금)이전 | *쉬지*않고 *움직여져* 오고 **있었음** | | |
| (지금) | *움직여지지* 않은채 *쉬*고 **있음** | | |
| (지금)이후 | ? | | |

앞 쪽의 그림과 도표는 움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않고 (ἀκίνητα καὶ κεκεινημενα, 소., 249d3-4, 1454)'있는 것'을 나타낸다. 서로 섞여질 수 없는(ἀμείκτω, 소., 254d7, 1516)움직임과 쉼 이 양자가 있는 것(τό ὄν, 소., 254d10)과 섞여지기 때문이다. 그래서 있는 것은

무엇이든 움직임 외부(ἐκτὸς, 소., 250d2, 1477)가 아니라 움직임 내부(ἐντὸς, 파., 138e4, 1 615)에 있다. 따라서 있는 것은 움직임과 '분리' 될 수 없다. 물론 동시에 쉼과도 '분리' 될 수 없긴 해도 말이다. 그러나 모든 시간 그렇지는 않다. 과거 시점에서는 쉼과 분리되나 (지금에서는) 움직임과 분리되기 때문이다[49].

그러나 있음 그 자체가 움직임 또는 쉼은 아니다. 비록 자신들과는 동일해도 서로에게는 헤태론(ἕτερον, 소., 254d14, 1518)한 것들이 바로 움직임과 쉼(στάσις, 소., 250a8, 1471)과 있는 것이기 때문이다. 그리고 이것은 티마이오스 편과 파르메니데애스 편에서도 확인된다. 앞엣 것에서는 '움직임은 항상 같은 상태(ὁμαλότητί, 57e2, 1180)로 머무르려 하지 않는 반면 쉼은 항상 같은 상태로 머무르려 한다'고 말하여지며, 뒤엣 것에서는 '동일하게 있는 것은 항상 반드시 쉬고 있는 반면(ἑστὸς ἀεὶ εἶναι, 146a3)헤태론하게 있는 것은 그 반대이다. 동일한 것은 이리로부터 저리로 옮아 다니지 않기 때문이다'고 말하여

---

49) 이 점을 염두에 두고 *텔레스는 자신의 형이상학 람다 편 6 장에서 움직임은 항상 있어 왔다(ἀεὶ γὰρ ἦν, 1071b7, 755)라고 미완료형을 쓴 것이 아닐까? 이 장에서 그는 움직임으로부터 움직이지 않으면서(ἀκίνητον, 형., Λ(8), 1073a24, 1074)움직이게 하는 것을 이끌어 낸다는 것에 주목하라.

지기 때문이다. 그래서 움직임과 쉼과 동일과 헤태론과 있음은 각기 구분되는 류(γένή, 154e3, 1518)라는 것이 플라톤에 의해 선명해진다.

따라서 플라톤에게는 움직임 그 자체가 있는 것은 아니다. 비록 움직이는 것과 '분리'되서는 어떤 것도 있을 수 없기는 해도 말이다.

이제 플라톤에 따르면, 움직임은 자리 옮김(φέροιτο, 파., 138b8, 1611)또는 달리 됨(ἀλλοιοῖτο, 파., 138c1)이며, 이것이 바로 변화(μεταβ-ολὴ, 파., 162c2, 1950)이다. 그리고 이러한 맥락은 *텔레스에게도 그대로 이어진다. '모든 움직임은 변화인 것(μεταβολή τις, 형., K(11), 1068a1, 917)'이라고 말하는 *텔레스 역시 자리 변화(ἡ κατὰ τόπον μετ-άβολη, 범., 15a14, 272-273, 936)와 달리 됨을 움직임의 일 종으로 보기 때문이다. 생성과 소멸[50]과 성장과 감소 등을 움직임의 일 종

50) 범주론의 *텔레스가 이렇게 생성을 움직임인 것으로 본 것은 플라톤으로부터 유래한다. 생성은 감각적인 자리 옮김(τοῖς ἐν αἰσθήσει φερομένοις, 티., 38ab, 1174)이라고 플라톤은이 이미 말하기 때문이다. 그러나 형이상학 칶파 편 11 장(1068a2-3, 916-917)의 *텔레스는 생성과 소멸을 움직인 것으로 보지 않는다. 움직임은 세 가지 변화 가운데서도 단지 기체로부터 기체로의 변화일 뿐인데, 생성은 非기체로부터 기체로의 변화이며, 소멸은 기체로부터 非기체로의

으로 보았기는 해도 말이다.

아울러 그는 범주와 연관하여 질적인 또는 량적인 또는 장소적인(τόπου, 형., K(12), 1068a10)움직임을 말하기도 하나, 이는 각기 달리 됨 또는 성장과 감소 또는 자리 이동을 가리킬 것이므로 범주들에서의 것들과 크게 다른 구분이 아니다. 그러나 *텔레스는 실체의(κατ' οὐσίαν, 1068a10, 922)또는 관계의 또는 함과 겪음의 움직임은 인정(認定)하지 않는다. 실체에는 그 반대되는 것이 있지 않으므로 실체의 움직임은 있지 않으며, 변화되면(μεταβάλλοντος, 1068a12, 922) 이미 이전의 관계는 더 이상 진실이 아니므로 관계의 움직임은 있지 않고[51], 움직임의 움직임은 있지 않으므로[52] (행)함과 겪음의 또는 움직이게함과 움직여짐의 움직임도 있지 않기 때문이다.

그래서 나는 이러한 움직임을 아래의 그림(941)으로 나타낸다. 이 그림은 자리에 따른 움직임 그 가운데서도 둥근 자리 움직임(ἡ φορὰ, 10 72b4, 759)이 모든 움직임 중에서 첫 번째 것(ἡ πρ -ώτη,

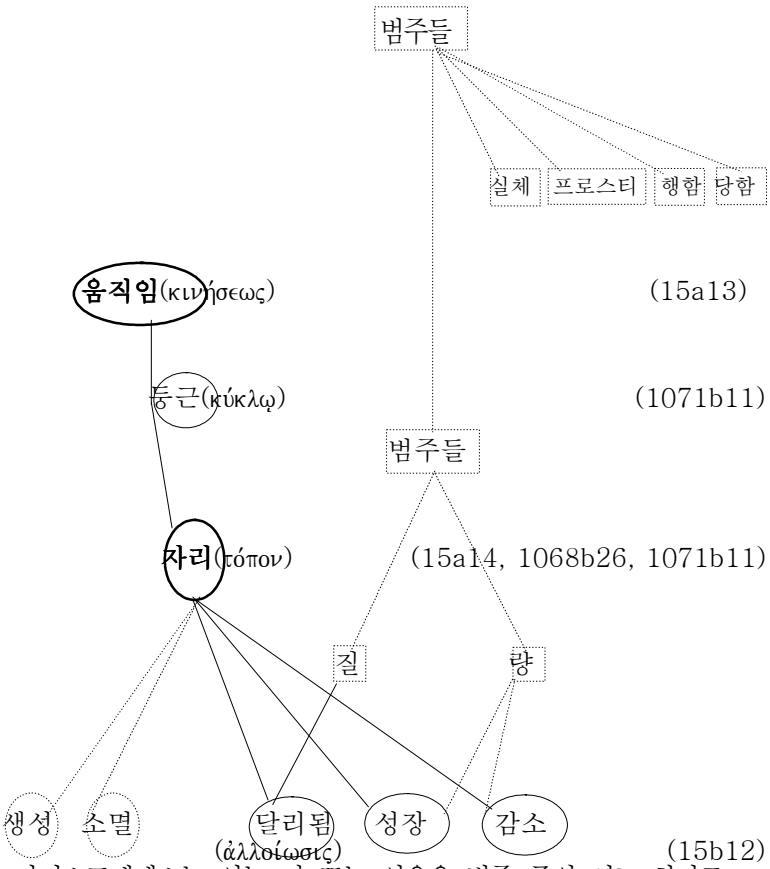
---

변화이기 때문이다(논자2, 294-295).

51) 그러나 *텔레스는 관계들의 이러한 '움직임'을 우연적인(κατὰ συμ -βεβηκὸς, 1068a13, 922)것이라고 한다.

52) 움직임의 움직임이 있지 않다는 것에 대한 논증은 이어지는 1068a16-33(923-924)에서 이루어진다.

1072b9, 759)이라는 것을 확인 해 줄 것이다.




아리스토텔레스는 있는 것 또는 있음을 범주 중의 어느 하나로 결코 말하지 않는다. 이미 언급된 것처럼 있는 것은 류가 아니기 때문일까?(형., B(3), 998a20-b14, 논자3, 4쪽 ; 분석론 후서, B(7), 92b14). 오히려 그는 있음 대신에 실체를 범주 중의 하나로 내세운다. 마

찬가지로 움직임 역시 범주 중의 어느 하나라고 그는 결코 말하지 않는다. 움직임이 질 량 어디 등의 범주에는 있지만 실체 관계 행함과 겪음 등의 범주에는 있지 않기 때문이다.

그렇다면 움직임은 그 '자체인(으로 있는) 것'은 아닌 것이 분명하다. 왜냐하면 *텔레스에 따르면 '자체적(으로 있는, καθ' αὑτὰ εἶναι, 형., Δ(7), 1017a22, 691)인 것'이 바로 범주들 뿐이기 때문이다. 그렇다면 움직임은 자체적으로 있는 것과 구분되는 우연적으로 있는 것일까? 어째든 움직임은 그것이 실체로 있어 온 것은 아니지만  최소한 있어 왔다.

그리고 이러한 것으로, 곧 움직임으로 있는 것이 그에 따르면 자연학[53]의 대상이 된다. 그래서 자연학은 움직임으로(ᾗ κινήσεως, 1061-b5, 논자2, 212)있는 것에 관한 앎이다. 반면 신학은 움직이지 않고

53) 아리스토텔레스의 자연학은 이러한 움직임이 무엇임을 알려고 하는(λανθάνειν, 자연학, 200a13-14, 902)시도이다. 자연은 움직임과 변화의 아르케애이므로, 자연을 인식하려면 먼저 반드시 움직임을 인식해야하기 때문이다.

반면 그의 형이상학 테애타 편 9 장에서는 힘의 에네르게이아(1065b16, 707)로 정의되는 움직임이 말하여진다.

분리해 있는(τὸ χωριστὸν ὄν καὶ τὸ ἀκίνητον, 형., Λ(7), 1064a33-34) 것에 관한 앎이다. 나는 이것을 다음의 도표(논자2, 212)로 나타낸다.

<table>
<tr><th colspan="3">ἐπιστήμη(앎)</th><th>τὸ ὄν</th><th>κινήσις</th><th rowspan="2">기체와<br>분리</th></tr>
<tr><td colspan="2">πρακτικῆς<br>실천적인(1064a11)</td><td>윤리학</td><td rowspan="2"></td><td>실천하는 자 안에 있다</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">ποιητικῆς<br>생산적인</td><td>시학</td><td>그 아르케애가<br>생산하는 자 안에 있다</td></tr>
<tr><td colspan="2" rowspan="4">θεωρητικῆς<br>이론적인</td><td>자연학</td><td>움직임으로</td><td>그 아르케애가<br>자기자신 안에 있다</td><td rowspan="3">~</td><td>非추상</td></tr>
<tr><td>수학</td><td>량과 연속으로</td><td rowspan="2">~</td><td rowspan="2">추상</td></tr>
<tr><td rowspan="2">신학</td><td>철학</td><td rowspan="2">있는 것으로 있는</td></tr>
<tr><td>신학</td><td>○</td></tr>
</table>

움직임 또는 움직임의 아르케애가 그 앎을 지니는 자 안에 있는 실천적인 앎(윤리학) 또는 생산적인 앎(시학)과는 달리, 이론적인 앎은 움직임의 아르케애가 그 앎을 지니는 자 안에 있는 것이 아니라, 문제의 앎이 다루는 것(대상, 對象)안에 있다. 그러나 이론적인 모든 앎이 그러한 것은 아니다. 움직임의 아르케애를 자신 안에(ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως αρχήν, 형., K(7), 1064a15-16)지니는 자연학의 대상과는 달리, 수학의 대상은 정지된 것(μένοντα τις, 1064a32)인 반면 신학의 대상은 움직이지 않는(τὸ ἀκίνητος, 1064a33-34), 그러나 분리된 것이기

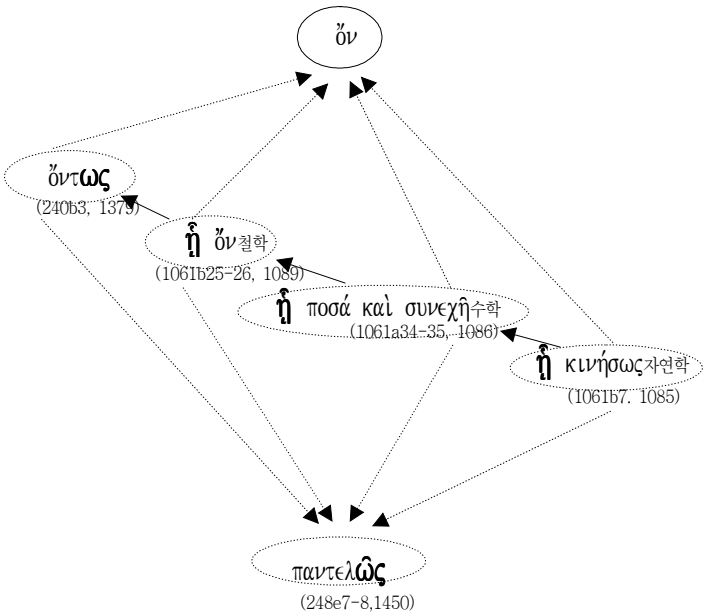
때문이다. 그런데 기체(질료)와 분리되지 않는 수학의 대상과는 달리, 신학의 대상은 기체와 분리해 있다. 그리고 분리해 있다는 바로 이 점 때문에 신학은 가장 고귀하다(τὸ τιμιώτατον, 1064b4-5, 高貴). 각기 앎은 자신이 다루는 것 덕분에 고상(βελτίων, 1064b5, 高尙)해지거나, 더 비천(χείρων, 1064b5)해지기 때문이다.

자신의 대상이 기체(질료)와 분리 될 수 없다는 점에 있어서는 자연학과 수학은 동일하다. 그러나 자연학의 대상은 감각적인 것(τὰ ἀισθητὰ, 1061a30)이 추상(제거) 된 것이 아닌 반면 수학의 대상은 감각적인 그것이 제거된 '질료'라는 점에서 있어서는 수학과 자연학은 헤태론하다. 나아가서 '추상'된 것을 자신의 대상으로 삼는다는 점에 있어서 수학은 철학과 동일함에도 불구하고, 이 두 앎의 대상은 헤태론하다. 수학의 대상은 ' 량 또는 연속적으로 있는 것 '인 반면 철학은 ' 있는 것으로 있는 것 '이기 때문이다.[54] 이러한 방식으로 있는 것을 나는 다음의 그림(논자2, 232)으로 나타내 본다.

---

54) 그렇다면 철학과 신학의 대상은 동일한가? 이 물음에 대한 답은 다른 곳에서 찾아질 것이다(706).

움직임으로 있는 것




위 그림은 어떤 것이 있는 그 길에 대해 보여 줄 것이다. 플라톤에 따르면 어떤 것은 진짜로(있는 것으로, ὄντως, 소., 240d3, 1379) 있지만 어떤 것은 그렇지 않다. 그러나 있는 어떠한 것이든 움직임과 쉼과 '분리' 될 수 없다. 반면 *텔레스에 따르면 어떤 것은 있는 것으로(ᾗ ὄν, 형., 1061b25-26, 1089)있지만 어떤 것은 연속적인 량으로 또는 움직임으로 있다.

따라서 두 사람 모두 움직임을 있는 것의 어느 한 측면(側面)으

로 본 것 같기는 하다. 그러나 움직여지거나 움직이는 그것이 있는 것의 모두 라거나 또는 첫 번째로 있는 것 또는 진짜로 있는 것이라는 것 그리고 움직임 그 자체가 바로 있음 그 자체 라는 것을 허용하지 않는다.

**9) *텔레스의 실체는 기체적인 것이다. 그렇다면 플라톤의 있는 것의 이데아도 기체적인 것인가?**

범주들의 *텔레스에 따르면 실체란 기체 안에(ἐν ὑποκειμένῳ,[55]

55) 기체 '안에' 있다는 것은 부분 으로서 그 기체에 '속한다(ὑπάρχον, 범주들(2), 1a25, 163)'는 것을 말하는 것이 아니라 그 기체와 '분리 될 수 없다(ἀδύνατον χωρὶς, 1a25)'는 것을 말한다. 그래서 '영혼 안에 문법이 있다'와 '몸 안에 파랑 색이 있다'는 '문법'과 '파랑 색' 각각은 자신의 기체-영혼과 몸-의 부분이라는 것을 말하는 것이 아니라, 그 영혼과 몸으로부터 '분리' 되지 않은 채 있다는 것을 말한다.

'안에 있다' 라고 말하여지는 것들 가운데 '자리 안에 있다(ἐν τόπῳ, 자연학, Δ(3), 210a24, 논자시험67-68)' 라고 말하여지는 것이 가장 주로 그리고 전체적으로 '안에 있다' 라고 말하여지는 것이다. 나아가서 이러한 '자리 안에'에 따라서 '부분이 전체 안에' 또는 '전체가 자신의 부분 안에' 또는 '종이 류 안에' 또는 '종의 부분이 그 종의 로고스 안에' 또는 '형상이 질료 안에' 또는 '제1원동자 안에' 또는 '그 목적 안에' 등이 말하여진다. 나아가서 '자리 안에 있는 것' 가운데 어떤 것-영혼과 하늘-은 우연적으로(κατὰ συμβεβηκός, 자연학, Δ(5), 212b11-12)자리 안에 있는 것인 반면 어떤 것-연속된 같은 부분들

범주들(5), 2a13, 166, 논자2, 134)있는 것도 아니요 기체에 따라(καθ' ὑποκειμένου, 2a13)말하여지는 것도 아니라, 다른 모든 것들이 그것에 따라 말하여지는 기체이다(170, 논자2, 322). 그런데 기체가 곧 실체는 아니다. 실체라면 예를들어 질료(τὴν ὕλην, 형., Z(3), 1029a27, 298)가 실체일 것이기 때문이다. 그러나 질료는 실체가 아니다. 실체는 분리된 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 1029a28, 298)이어야하는데 질료는 분리 된 것도 아니며 이 것(논자2, 177-180)도 아니므로 그렇다. 그래서 실체는 기체적인 것일 뿐, 기체 그것은 아니다.

그런데 알론한 모든 것들이 자신에 따라 말하여지지만(καθ' οὑ, 형., Z(3), 1028b36 ; 자연학, A(7), 190b1, 295, 947각주1510), 자신은 알론한 모든 것에 따라 말하여지지 않는 것이 기체(τὸ ὑποκείμενον, 1028b36)라면, 알론한 모든 것은 기체의 속성이-범주가-되나(κατηγορεῖσθαι, 범주들(4), 2b16, 295), 기체는 알론한 것의 범주가 될 수는 없다. 그래서 어떤 기체의 범주들-량, 질, 관계, 언제, 어디 등이 말

---

-은 힘으로(κατὰ δύναμιν, 212b4)자리 안에 있고, 어떤 것-분리됐지만 접촉되는 부분들-은 에네르게이아로(212a4)자리 안에 있고, 어떤 것-자리이동 성장 감소 등에 의해 움직여질 수 있는 몸들-은 그 자체로(καθ' αὑτό, 212b7, 논자시, 67-68) 자리 안에 있다(174, 926, 1180, 1610, 1688, 1737, 1750).

하여진다(자연학, 190a35).

이러한 기체[56]는 생성 될 때 항상 남는 것(τὸ ὑπομένον, 190a10, 논자시 72)이다. 예를들어 사람이 음악적이 될 때 그 이전의 '음악적이지 않는 사람'의 '음악적이지 않음'은 남지 않지만 '사람'은 남는다(τὸ ὑπομένον, 190a10). 바로 이 남는 것-사람-이 되고 '있는' 것(τὸ γινόμενον, 190a15 ; τὸ γιγνόμενον, 190a34)이며, '아래에 놓여진' 것(ὑποκεῖσθαι τι, 190a34)-그래서 기체(ὑποκειμένον, 190a35)-이다. 그리고 기체는 수적으로는 항상 하나이지만 종적으로는(εἴδει, 190a16, b24)하나가 아니다(986, 논자2, 118)[57]. 그러나 여럿이더래도 대립되는

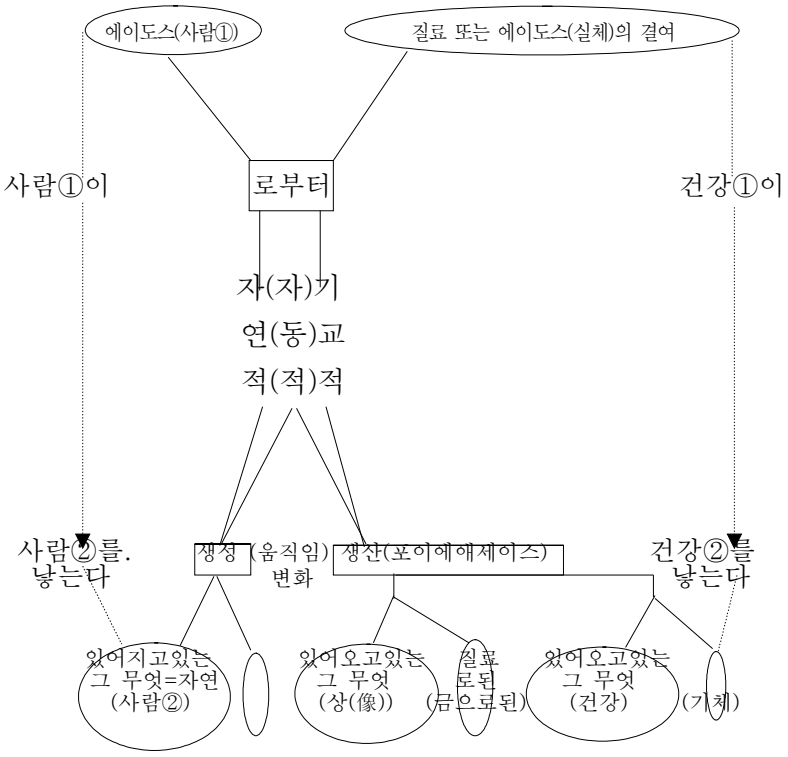
---

56) *텔레스에 따르면 기체의 자연(φύσις, 자연학, A(7), 191a8, 논자시 72)은 유비적으로 알려진다(ἐπιστητὴ κατ' ἀναλογίαν, 類比, 191a8, 1202각주1970). 실체-이 것으로 있는 것(τὸδε τι καὶ τὸ ὄν, 191a10-11)-에 대한 기체의 그 상태는(πρὸς οὐσίαν ἔχει, 191a11) 청동상(靑銅象)에 대한 청동의 또는 침대에 대한 나무의 또는 모르페애를 지닌 것들에 대한 (그 모르페애가 받아 들여지기 전의) 질료와 모르페애의 그 상태와 같다(ὡς.....ἔχει, 191a8.....a11)처럼 말이다.

57) 두 번째 실체는 기체가 여럿이므로 이 것을 가리키지 않는다(범주들, 3b14-25, 958). 그러나 첫 번째 실체는 이 것을 가리킨다는 것은 분명하다. 하나이기 때문이다.

것들은 아니다(τὸ μὴ ἀντικείμενον, 190a18). 반대들 '아래에 놓여진', 그러나 그 반대들과는 알론한 것이기 때문이다.

나아가서 아리스토텔레스는 기체를 모르페애 그리고 이 모르페애의 결여(ἡ στέρησις, 191a14)와 더불어 (생성의) 아르케애(ἀρχὴ, 191a12)중의 하나로 받아들인다. 이것은 아래처럼 그려질 수 있으리라(344, 논자2, 335).



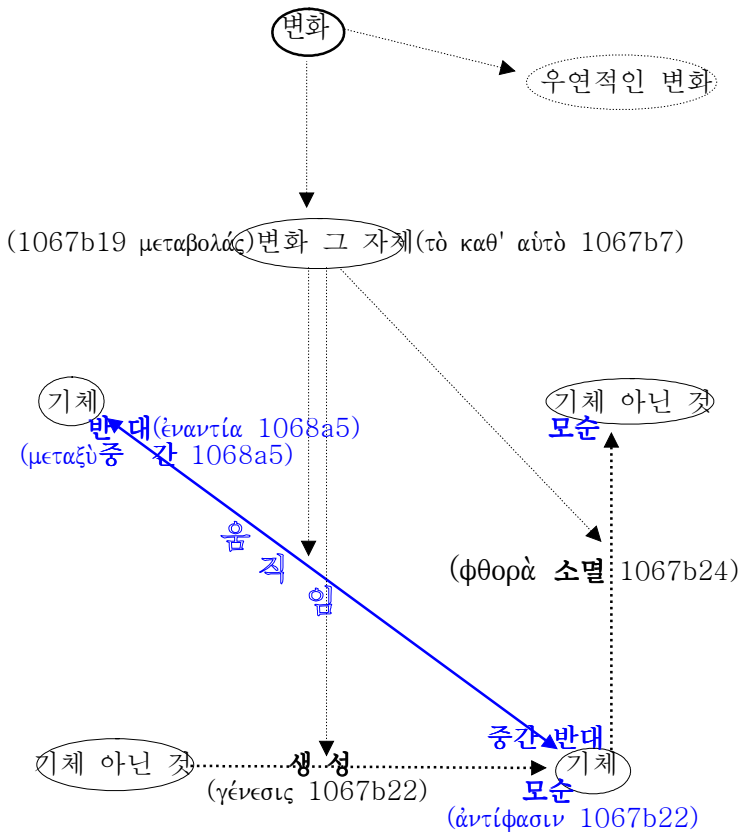
앞 쪽 그림은 형이상학 제애타 편 7 장에 나오는 생성을 요약한 그림이다. 맨 위에 나오는 에이도스와 질료와 에이도스 결여로부터 생성이 시작된다는 것이 다시 말해 기체-질료-가 에이도스 그리고 그 결여와 더불어 ( 그 생성의) 세 가지 아르케애 중의 하나로 아리스토텔레스에 의해 도입(導入)된다는 것이 보여질 것이다[58].

나아가서 *텔레스에 따르면 움직임은 기체로부터 기체에로만(μόν-ην, 형., K(11), 1068a5, 917, 논자3 52각주32번) 일어나는 변화(μεταβ-ολή, 1068a1)이다. 대신에 그는 기체로부터 非기체(μὴ ὑποκείμενον, 1067b24, 916)로의 변화를 소멸이라 부르고, 非기체로부터 기체로의 변화를 생성(γένεσις, 1067b22)이라고 부른다. 그래서 그에 따르면 모든 움직임은 변화이나 모든 변화가 움직임은 아니다. 기체에서 기체로의 변화만이 움직임이기 때문이다(논자2, 295). 따라서 다음 쪽과 같은 그림이 나온다(921).

---

58) 비록 모르페애 대신에 에이도스가, 기체 대신에 질료 라는 말이 쓰였긴 해도 형이상학 제애타 편 7 장과 자연학 알파 편 7 장은 그것이 이 세 가지 아르케애로부터(의 생성)을 말하고 있다는 점에서 일치한다. 비록 앞엣 것은 그 (생성 일반)을 말하는 반면 뒤엣 것은 그 아르케애 중 기체 일반에 대해 말한다는 점에서는 구분되기는 해도 말이다.

변화는 움직임과 생성과 소멸이다




그런데 기체 아닌 것에서 기체 아닌 것으로의 변화는 필연적이지 않다. 반 정립(ἀντίθσις 1067b21)이 성립되지 않기 때문이다. 그러나 모순과 반대들에서는 서로에 대한 반 정립이 성립되므로 모순과 반대에는 변화가 필연적이다. 변화는 모순 또는 반대되는 것들로

진행된다. 그러나 움직임으로서의 필연적인 변화는 모순이 아니라, 반대되는 것들로 진행된다(논자2, 295각주273번).

그렇다면 속성들이 들러 붙는 또는 속하는 *텔레스의 이러한 기체가 플라톤에게 허용될까? 그 기체는 모르페애(에이도스)에로 환원될 수 없는 그래서 에이도스와 동등한 자격을 지닌 하나의 아르케애였다. 그러나 플라톤에게는 이러한 '기체'가 없다.

내 기억으론 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편과 티마이오스 편에서 딱 한 번 'ὑπόκειται(161a4, 1940)'나타난다. 그러나 자연학에 아주 빈번히 나오는 '아래에 놓여진 **것**(ὑποκεῖσθαι **τι**, 190a34, 基體)'이 아니라 단지 '전제되다[59]'라는 뜻으로 쓰였을 뿐이다. 움직이는 모든 것들의 아래에 다른 **어떤 것**이 그 기체로 놓여져 '있다' 라는 맥락은 결코 아니다. 문제는 바로 이 '**어떤 것**(**τι**)'이다.

F.E.Peters는 자신의 'Greek Philosophical Terms(1967)'에서 '에이도스와 더불은 있는 것의 공동-원리(co-principle, p.92)'인 기체를, 플라톤의 티마이오스 편에 나오는 모든 몸들(σώματα, 50b6)을 받아

---

59) 'to be laid down or assumed as an hypothesis'. 플로타고라스(349b4, 359a2), 크라틸로스(436d6), 국가(301e8) 등도 이와 같은 뜻으로 쓰였다(S.J.Places, Lexique, 1989, Paris, p.524).

들이는 것(ὑποδοχὴν, 수용자(受容者), 49a6)처럼, 자신의 어떤 특성(characeristics, Peters, p.70)도 지니지 않는 것이라고 한다. 그러나 티마이오스 편의 플라톤은 이 받아 들이는 것을 유모(τιθήνην, 48e6, 148) 또는 어머니-그 안에서 생성이 일어 남, 148)-로 비유한 뒤, 항상 꿈 속의 존재와 같은 공간(ὃν τὸ τῆς χώρας ἀεὶ, 52a8)이라고 말하면서, 어머니로 비유되는 이 공간을 자신 안에서 다양한 이데아들(τῶν ἰδεῶν, 50d7, 149) 취하여져 그 모양이 찍어내어지므로 모양이 없는(ἄμορφον, 50d7)것이라고 말한다. 더구나 이것은 불 물 흙 공기 같은 생성의 보조원인(τῶν συναιτἰων, 46c7)이 아니다.

따라서 플라톤의 이 '받아 들이는' 非모르페적인-모양없는-것을 F.E.Peters처럼 *텔레스의 '기체'와 관련지어 숙고할 것이 아니라, 오히려 *텔레스의 자리(τόπος, 형., 1028b26, 926, 논자1, 1612각주2506번, 자연학, Δ(1), 208 b27-28, 논자시 67-68)와 관련지어 숙고해야 할 것이다. 플라톤의 그것 안에 몸이 '있는' 것처럼 *텔레스의 자리 안에 몸이 들어 있기 때문이다[60].

따라서 비록 플라톤에 따르면 '공간(어머니)'은 모든 것의 세 가지 류(γένος, 48e4, 146)중의 하나로서 나머지 두 가지-이데아(원형,

60) *텔레스는 자연학 여기 맥락에서의 모양(모르페애)라는 말을 쓰지 않는 점에 유의하라.

아버지)와 생성된 것(닮은 것, 아이)-와 구분되는 세 번째 류인 반면 *텔레스에 따르면 '기체'는 모르페애와 그 모르페애의 결여와 더불은 세 가지(τρία, 자연학, 191a17, 논자시72)아르케애(ἀρχὴ, 자연학, 191a12)중의 하나이긴해도. 플라톤의 '공간'을 *텔레스의 '기체'와 관련시켜서는 않된다.

그렇다면 *텔레스의 '기체'에 해당되는 것이 플라톤에는 없다. 따라서 (있는 것의) 이데아 역시 모든 것의 '기체'가 아니다(οὐκ ἔσται τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(6), 1031b16, 328).

### 10) 두 사람은 시간을 있는 것으로 보는가?

시간은 있는 것인가 또는 있지 않는 것인가(자연학, Δ(10), 217b31)라는 물음을 시간과 관련하여 던져지는 어려운 물음들 중의 하나[61]보면서 *텔레스는 이 물음에 대한 답이 어려운 이유를 지나간 시간은 (현재) 있지 않는 반면 닥아 올 시간은 아직 있지 않음에도 불구하고, 이 두 가지 것 곧 지난 것(γέγονε(217b34), τὸ παρελθὸν(218a9), 과거)과 닥아 올 것(μέλλει(217b34), τὸ μέλλον(218a9), 미래)으로 이루어진 시간은 그로 인하여 *전체적으로 볼 때* 있지 않거나 가까스로(μόλις, 217b32-33)있어야 할 것이기 때문이라고 한다. 왜냐하면 있지 않는 것으로 이루어 진 것이 실체를 나누어 지닐(μετέχειν οὐσία

61) 이 이외에도 그는 시간의 자연(ἡ φύσις, Δ(10), 217b32, 논자시, 69-71)은 어떠한가? 과거와 미래를 구분지어 주는 지금(τὸ νῦν, 218a8)은 하나이며 동일한 것인가 또는 다른 것인가? 시간은 움직임과 변화(μεταβολή, Δ(10), 218b10)인가? 시간은 바닥나는(ὑπολείψει, Δ(13), 222a29-30)것인가-바닥나지 않는다면 시간은 늘 동일한 것인가 또는 헤태론한 것인가? 시간은 영혼에 대해 언제 어떠한 (πῶς ποτὲ, Δ(14), 223a16)관계를 맺는가? 시간은 무엇 때문에 모든 것 안에(ἐν παντί, 223a17)있는가? 등을 묻는다.

-ς, 218a3)수는 없을 것이기 때문이다. 만약 나뉘어지는 것이 있다면 그것의 전체뿐만이 아니라 그것의 부분들도 반드시 있어야만 할 것이다. 그러나 문제의 그 어떤 부분은 지나간 것인 반면 어떤 부분은 닥아 올 것이라면 나뉘어지고 있는 그 시간의 어떤 부분도 있지 않다(ἔστι οὐδέν, 218a6)는 것은 분명 할 것처럼 보이므로 그렇다. 그러나 그렇지만은 않다.

왜냐하면 지나간 시간과 닥아 올 시간이 지금 그 전체로 묶어져(συγκεῖσθαι, 자연학, Δ(10), 218a7, συνάπτει, 범주들(6), 5a7, 217)있다라고 말할 수 있을 것같기 때문이다. 그렇다고 시간의 모든 부분-전체-가 있다는 것은 아니다. 비록 시간의 부분들을 구분지으(διορίζειν, 자연학, 218a 9)면서 묶어 주긴 해도 지금은 그 시간의 부분이 아니므로, 시간은 지금으로 이루어질 수 없기 때문이다. 그렇기 때문에 지금은 시간의 척도(μετρεῖ, 218a7)할 수 있다.

따라서 *텔레스에 따르면 있거나 있지 않다 라고 시간에 관해 말하기에는 애매(ἀμυδρῶς, 217b33)하다[62]. 그 부분들은 있지만 지금을 통해서 연속되어 있기때문이다.

---

62) 그는 이러한 시간을 자신의 범주들에서 연속 량이라고 말한다. 위에서 말한 것처럼 지금 시간(ὁ νῦν χρὸνος, 범주들(6), 5a7, 217)에 의해 시간의 부분들이 묶여지기 때문이다.

있음(은 현재 실체를 나누어 지님이다)과 있어옴과 있을
있음과 됨은 시간을 나누어 지닌다.

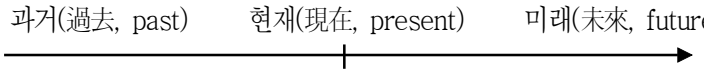
이제 플라톤에 따르면 있는 모든 것은 시간을 나누어 지닌다. 실체를 나누어지는 것은 무엇이든지 시간도 나누어 지니기(μετέχει, 파., 152a2, 1158)때문이다. 그래서 있음은 실체를 현재(τοῦ παρόντος, 151e8)나누어 지님이며, 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1)은 지나간 시간에, 있어 올(τὸ ἔσται, 152a1)은 닥아 올 시간에 실체를 나누어 지닌다. 나아가서 있어 옴과 있어 올(τὸ τ' ἦν τ' ἔσται, 티., 37e4, 1173)은 시간의 에이도스(종)이므로, 지나간 것이든 닥아 올 것이든 그리고 현재의 것이든 있는 것은 무엇이든지 모두 시간 안에 있다-시간을 나누어 지닌다.

그런데 플라톤에 따르면 시간 안의 것은 있는 것일 뿐만이 아니라 (생성) 되는 것이기도 하다. 시간은 나아가는(πορευομένου, 152a3-4 1158)것이므로, 만약 시간을 나누어 지닌다면 앞으로 나아가면서 어떠한 것으로 되(γίγνεται, 152a7)기 때문이다. 따라서 되어 왔던 것이든 될 것이든 되는 것이면 모두 시간을 나누어 지닌다. 그러나 (생성) 되는 것은 결코 지금을 건너 뛸(παρελθεῖν, 152c7, 1159 )수 없다. 시간의 계속 나아감(τὸ προϊὸν, 152c3, 1159)은 지금을 뒤로 해서 지금 그 이후에 다다르게 되므로, 지금과 그 이후 양자 사이에서 그 나아감은 이루어지기 때문이다.

그러나 지금에 머무를 때 어떤 것은 더 이상 되기를 그만 두고

이미 된 그러한 '상태'로 있다(ἔστι, 파., 152c1, 1159). 따라서 비록 시간 안(ἐν χρόνῳ, 티., 38a1-2, 1174)의 것이라고는 하더라도, '(생성)되어 옴'과 '되게 될'이 '있어 옴'과 '있을'과 구분되는 것만은 아니다. 심지어 이 네 가지 모두 '있음'과 구분된다. 되어 오거나 있어 오던 것이 비로서 지금에 이르러서야 있기 때문이다[63].

따라서 있는 모든 것이 나누어 지니는 시간은 어느 때(τοῦ ποτέ, 155d2, 1825)와 그 이후(τοῦ ἔπειτα, 155d2, 1825)와 지금(νῦν, 152c7, 1813)으로 구분된다 그러나 이러한 세 구분을 아래 그림의 구분으로만 받아드리면 곤란(困難)하다




물론 현재 라는 말에 해당 될 수도 있을 말이 151e8에 'μετὰ χρὸν οὖ, παρόντος(1810, 1162각주1903)'라고 나타나긴 하나, 흔히 고고(考

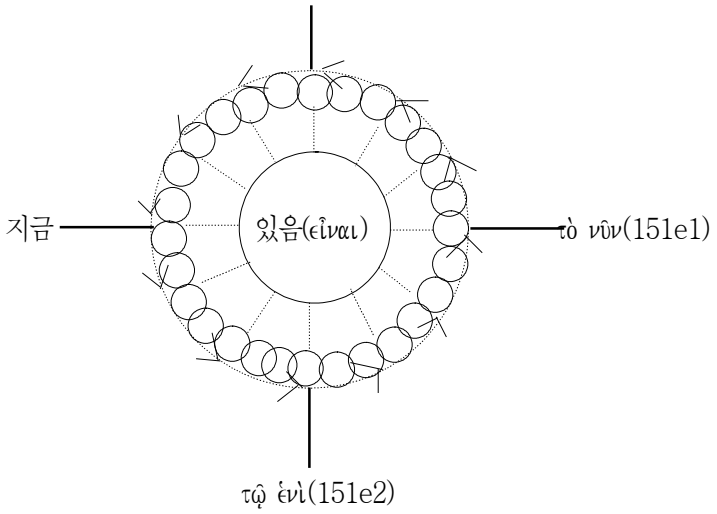
63) 그래서 되어 오고 있다(εἶναι γεγονὸς, 38b1, 1174, 1845, 논자2, 311, 논자3, 22)또는 되고 있다(εἶναι γιγνόμενον, 38b1-2)라는 표현은 그렇게 정확한 표현이 아니다.

古)(생물)학이나 역사나 과학 등에서 쓰여지는 과거와 미래를 그 앞뒤로 하는 '현재'만을 여기 '임재(παρουσία)'는 가리키지 않는다. 단순히 산술적인 표상의 그러한 시간의 구분만을 플라톤의 파르메니데애스편과 티마이오스 편에 나오는 시간은 나타내는 것은 않기 때문이다. 그렇다고 아래의 그림으로만 나타낼 수 있는 것 또한 아닐 것이다.

비록 위 그림의 '현재'가 직선 상의 어느 한 점에만 속하는 것이 아니라 과거이든 미래이든 직선의 모든 점-모든 둥근 원은 지금을 나타낸다-에 있긴해도 말이다. 이러한 시간의 흐름은 곧게 나아(πορευομένου, 15  2a3-4, 1811)가기만 할 뿐 둥글게 나아가는 것은 아니기 때문이다. 그렇다면 다시 그려진 다음 그림이 그려 질 수 있으리라(1171).

하나

시간의 흔적




크든 적든 동그라미 실선들은 모두 지금이며 하나이고 있음이다 그리고 화살표는 시간의 나아감을 나타내는데 화살의 촉은 작은 동그라미들을 반드시 거쳐 날아가며 그럴 때 마다 달리 된 채 있다 그리고 둥그런[64]점선은 시간이 나아가는 흔적을 나타낸다[65]바로 이 흔적들이 과거라면 과거랄 수 있을 것이다. 미래는 아직 닥아오지

64) 시간이 둥그렇게 나아간다는 것은 비록 파르메니데애스 여기에서는 확인되지 않지만 플라톤의 티마이오스 38a8에 나오는 둥글게 돌다(κυκλουμένου(1174쪽 각주 1923)라는 말에 의해 확인된다.

65) 이러한 그림을 그리고 난 후 동그라미들을 자세히 보면 지금들이 모든 시간에 퍼져 있다는 것을 알게 될 것이다.

않았을 것이기 때문이다. 그리고 그러한 흔적들은 있음도 있을 것도 나타내는 것이 아니라 있어 온 것을 나타낸다.

그러나 좀 더 엄밀하게 그리자면 그 흔적은 이 아니라 일 것이다(1659쪽 각주 2559번). 동일한 자리에서 빙 빙 도는 것이 아니라, 움직임 그 자체는 헤태론한 자리로 나아가면서 둥근 원을 그릴 것이기 때문이다.

따라서 지나온 시간과 현재 또는 지금과 닥아올 시간의 이러한 세 구분을 수평선 상에서 또는 단순히 원 안에서 완전하게 나타내는 것은 아마 불 가능할 것이다. 더욱이 지금은  어느 한 때(τοῦ ποτέ, 155d2, 1825)와 그 때 이후(τοῦ ἔπειτα, 에페이타, 155d2, 1825)사이에(μεταξὺ, 152b3, 1812), 그러나 언제든지(ὅταπερ 152e2)항상 있으며, 시간의 나아감(πορευομένου, 152a3-4, 1811)은 그 때부터 그 때 이후로 이루어지나 시간의 나아감의 계속 더해짐(τὸ προϊὸν, 152c3, 1813)지금으로부터 지금 이후로 이루어지기 때문이다. 그러므로 그 어느 한 때를 역사 또는 과학 또는 고고학에서 말하는 과거로만 볼 수는 없

다. 물론 지나 온 과거이기는 하지만 말이다. 따라서 그 때 와 그 때 이후 사이에 있는 지금은 하나와 더불어 모든 시간에 있다

이렇게 지금에 걸리는한 되어지는 모든 것은 있다. 그런데 어느 한 때에서 그 어느 한 때 이후로 나아가면서 되어지는 모든 것은 그 사이의 것인 지금을 건너 뛸 수 없다. 필연적으로(ἀνάγκη, 152c6, 1813)지금을 거치므로, 되어져 오는 모든 것은 필연적으로 지금에 걸리게 '되'고, 그래서 그 순간에 되어져 왔기를 그만 두고 이것(τοῦτο, 152d1, 1813)으로 있기 때문이다. 플라톤에 따르면 바로 이러한 있음이 지금-또는 현재-에 실체를 나누어 지니는 하나이다. 그러나 시간의 나아감은 지금에서 지금 이후로 계속되므로 지금을 벗어나 지금에 걸리지 않게 된다 그래서 더 되어진다.

그러나 있는 것이 시간을 나누어 지닌다는 말이 있음이 곧 시간이라는 말은 아니다. 공간 안에 있다는 것이 있음이 곧 공간이라는 것을 말하는 것이 아니듯 말이다. (플라톤의) 티마이오스 편에 따르면 공간은 꿈결처럼 있는 것이지, 그 자체가 있음은 아니므로 그렇다(1138-39, 1161). 그렇다면 플라톤과 아리스토텔레스 모두 시간은 있음이다 라고 말하지는 않으나, 시간 안에 있다는 것을 허용하는 듯하다. 물론 *텔레스는 모든 것이 시간 안에 있다는 것을 허용하지

않는 것처럼 보이기는 해도 말이다. 그러나 이것을 크게 문제 삼아서는 않된다. 두 사람의 시간에 관한 정의의 차이를 크게 문제 삼지 말아야 하는 것처럼 말이다[66].

66) 플라톤에 따르면 영원히 살아 있는(ὄν, 티., 37d1, 1173)것의 그 영원함을(αἰῶνος, 37d6)수적인 비율로(κατ' ἀριθμὸν, 38a7, 1174)모사(εἰκὼ, 37d5, 模寫)해 놓은 움직이는 것이 시간인 반면 *텔레스에 따르면 전 후 움직임의 수(ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρόερον καὶ ὕστερον, 자연학, 219b2, 논자시, 69-71)곧 수적인 움직임이 시간이다.

### 11) 변화는 언제 일어나는가? 그리고 두 사람은 변하고 있는 어떤 것을 인정하는가?

플라톤에 따르면 변화는(μεταβάλλη, 파., 157a1, 1875)있음에서 소멸로, 있지않음에서 생성[67]으로, 움직임에서 쉼으로의 변화이나, 변화 그 자체는 있음도 있지 않음도 됨(생성)도 소멸도 아니다. 플라톤은 변화의 이러한 상태를 'ἔχον(파., 156e8, 1875, 162c6, 1950)-지님'으로 표현한다. 따라서 변화 없이 어떤 것, 예를들어 있음의 이데아 또는 실체를 (나누어) 지님은 불 가능하다.

파르메니데애스 편의 플라톤은 이러한 맥락에서 어떤 것의 있음과 됨과는 다른 어떤 상태(ἔχειν, 지님)를 '시간'과 연관지어 구분한다. 그 결과 있음과 됨이 구분되는 것 처럼 상태(지님, 습성, 習性)역시 있음과 됨으로부터 구분된다. 물론 이러한 상태의 속성(τὰ παθήμ-ατα, 157b4, 1876)역시 있음과 됨의 속성과 같지 않다. 그래서 상태는 하나도 여럿도 아니며, 있지도 되지도 않으며, 떨어지거나 떨어지지도 않고, 붙거나 붙지 않지도 않으며, 같지도 같지않지도 않고, 똑같지도 똑 같지 않지도 않으며, 크지도 작지도 않다. 나아가서 바로

67) 소멸은 실체로부터 떨어짐(ἀπόλλυσθαι,156a3, 1868)이며 생성은 실체를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5)이다.

이러한 상태를 필연적으로(ἀνάγκη, 155e8, 1869)거쳐야만 반대들로 되고 사라지며, 있고 있지않다.

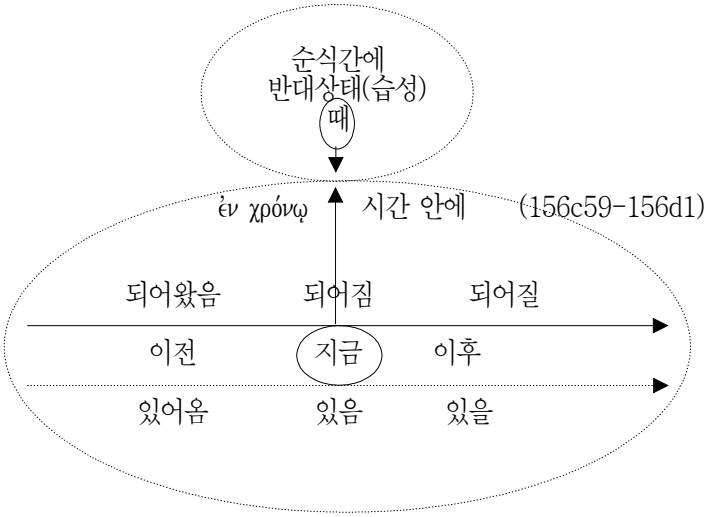
그런데 이러한 상태( 또는 습성)을 각기 것은 반대로 변하는 저 때(ὅτε)에 갑자기 순식간 겪으나, 이러한 겪음은 시간 안에서 일어나는 것이 아니다. 다시 말해 어떤 시간도 걸리지 않는다. 그러한 상태를 겪는 것은 순식간 바로 그 때(찰나, 刹那)에 일어나기 때문이다. 그러므로 어떠한 시간도 걸리지 않게 반대 어느 한 짝으로 급작스레 변하는 바로 그 때(τότε, 156d2, 1873)에 어떠한 상태(습관)를 겪는다[68](또는 반대의 어느 한 짝을 지닌다).

그렇다면 시간과 때를 다음처럼 그려 봄으로서, 나는 '각기 것이 어떻게 반대 속성을 지녀(상태), 그러한 반대로 되거나 되지않은 채, 그렇게 존재하거나 존재하지 않는가?'에 대한 실마리를 찾는다.

---

68) '**ὅτε**(56d2, 1873)'에는 찰나(刹那)라는 우리말이 가장 잘 어울릴 것 같으며 ἐξ αἰγνης(156d3, 1873)에는 '순식간에 또는 갑자기'가 적절할 것같다. 붙잡을려는 **찰나**에 **순식간에 갑자기** 떨어져 나갔다라는 식으로 말이다.

지님(상태)와 됨과 있음




순식간을 나타내는 위 타원형과 시간을 나타내는 아래 타원형은 순식간이 시간 안의 영역이 아님을 나는 드러낸다. 그러나 나는 이 두 타원형의 점선이 어느 한 곳에 부딪히도록 일부러 그렸다[69]. 부

69) 그러나 지금의 나의 생각으론 파르메니데애스 편의 플라톤이 어느 한 곳에서만 '때'가 시간과 걸리는 것으로 본 것 같지는 않다. 물론 순식간의 '때'와 어느 한 '때'의 시간이 부딪힌다 라고 여기서 직접 그가 말하는 것은 아니나, 그의 로고스를 숙고하노라면 '때'는 반드시 시간과 부딪힌다는 것을 그의 로고스는 허용해야한다는 것을

딪히는 저 때(ὅτέ τότέ, 156a2-3, 1867)를 나타내기 위해서이다. 비록 순식간이 시간 안의 것이 아니긴하더래도 시간과 떨어지지는 않기 때문이다. 만약 떨어진다면 어느 때(ποτε, 156a3, 1867)와 어느 때 사이의 지금이 불 가능할 뿐 아니라, 어떤 것이 반대로 될 수도 반대로 있을 수도 없을 것이기 때문이다. 순식간의 저 때에 갑자기 반대 상태를 겪어, 그 결과 되거나 있으므로 그렇다. 그러나 그 때가 지금이라는 말은 결코 아니다. 순식간이 지금이라면 순식간에 걸리는 그 때 모든 것이 있어야 할 것이기 때문이다.

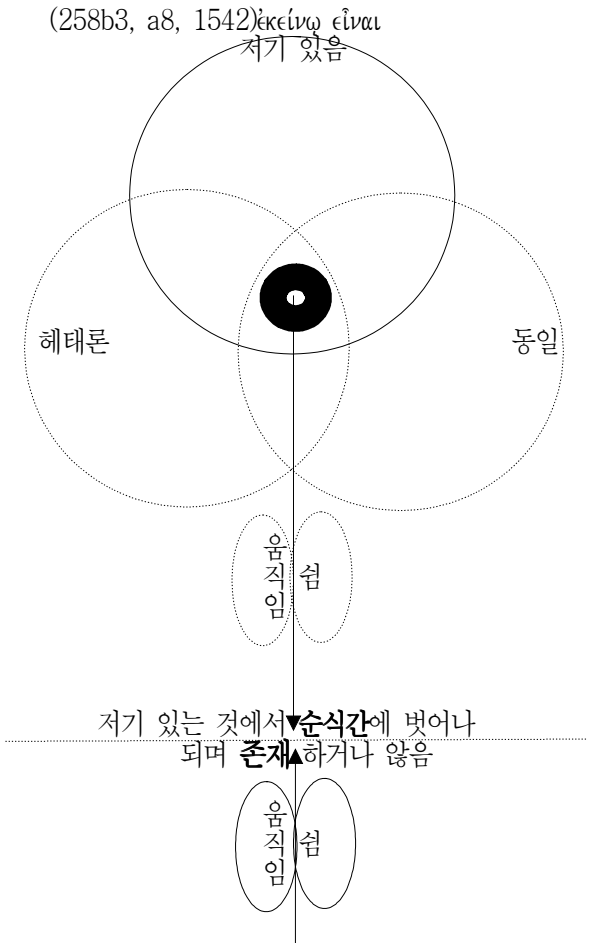
나아가서 나는 1573쪽에 그려진 소피스테애스 편의 저 '있음'으로부터 벗어나는 '존재[70]'가 저 '있음'으로부터 벗어나기 시작하는 바로 그 때가 순식간이라고 감히 쓰려한다. 따라서 거기 그림은 다시 다음 쪽처럼 고쳐 질 수 있으리라.

---

알 수 있으리라. '때'와 '때' 사이의 지금이라고 그리고 '저 때 순식간에' 라고 직접 그가 말하기 때문이다.

70) 있음의 이데아 곧 이데아 로서의 있음을 '있음'으로, 그 이데아 로서의 '있음'을 나누어 지니는 것의 있음을 '존재'로 나는 나타낸다.

존재




검은 둥근 점에서 이어지는 활살 촉은 저 때 홀연히 갑자기 순식간에 '있음'에서 '존재' 또는 '됨'으로 되는 '상태'를 나타낸다. 따라

서 점으로 된 수평선은 변하는 상태의 영역 곧 시간의 영역이 아닌 반면 그 수평선 아래는 시간 안의 영역이다. '존재'가 각기 것에 순식간에 떨어지거나 붙음이 선명해 질 것이다.

그러나 *텔레스에 따르면 '아주 미세한 분별할 수 없는 시간(ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ, 자연학, Δ(13), 222b15)'인 '순식간(ἐξαίφνης, 222b15)'은 비록 시간의 작용(ποιεῖ, 222b26)이 아니 긴해도 시간 안(ἐν χρόνῳ, 222b26)것이며, 바로 이러한 순식간-시간 안-에 모든 변화(μεταβολὴ, 222b16)가 일어난다. 그리고 이러한 변화의 자연은 '떨어져 나감(ἐκστατικόν, 222b16)'이다. 순식간은 그 자체 소멸의 원인(αἴτιος, 222b20)이기 때문이다[71].

따라서 변화가 순식간에 일어난다는 점에서는 두 사람 모두 일치하나, 그 순식간이 플라톤의 경우에는 시간 안의 것이 아니지만 *텔레스의 경우에는 시간 안의 것이라는 점에서는 두 사람이 일치하

71) 소멸은 기체에서 非기체(μὴ ὑποκείμενον, 형., K(11), 1067b24, 921)로의 변화이다. 그리고 우연적으로는 생성-생성은 非기체(οὐκ ἐξ ὑποκειμένου, 1067b 21)에서 기체로의 변화(921, 논자3, 69)이다-과 있음의 원인이기는 하다.

지 않는다. 순식간은 시간의 활동이 아니다 라고 *텔레스가 덧 붙이기는 해도 말이다. 그러나 두 사람의 차이는 플라톤이 순식간에 변하는 그 상태-지님(ἔχειν)를 있음과 생성(됨)과 소멸과 구분했다는 데에 있다. 지님(ἔχειν, 상태)을 구분되는 범주들 중의 하나로 보는 *텔레스는 플라톤의 그 맥락과는 아주 다른 맥락에서 일상언어 'τὸ ἔχειν(지님)'의 쓰임새를 열거 할 뿐이다(범주들 15 장, 15a17-33, 232, 형이상학, 델타(23), 1023a8-25, 233).

*텔레스의 이러한 태도는 그가 형이상학 큰 알파 편 9 장과 뮈 편 5 장에서 '나누어 지님(μετέχειν, 991a21, 1079b25, 關與, 分有)'을 어떠한 프라그마도 나타내지 않는 그래서 아무 것(οὐθέν ἐστιν, 992a29)도 말하지 않는 공허한 말(κενολογεῖν, 991a21-22, 1079b26)이며, 비유(μεταφορὰς, 991a22, 1079b26)일 뿐이라고 주장한 것과 관련된다. '**지님(ἔχειν)**'에 'μετὰ'가 붙어 이루어진 '나누어 **지님**(μετ**έχειν**)'의 플라톤 맥락을 완전히 무시해 버리기 때문이다.

그러나 플라톤을 따르자면, 'εἶναι(있음)'와 'ἔχειν(지님, 상태)'이 구분되는 것(논자3, 82)과 나란히 'μετεῖναι(파., 161e2, 1944, 1974, 162b4-5, 1948, to be between, 놓이다)'과 'μετέχειν(파., 161d1, 1944, 162a8, 1948, to partake of, 나누어 지니다)' 역시 구분되어야 할 것이

다[72]. 'ἔχειν'은 순식간에 시간 '밖'에서 일어나는 변화의 상태-반대되는 에이도스를 (나누어) 지님-을 가리키나, 'εἶναι'는 이미 변화의 과정을 거쳐 어떠한 것으로 있음을 가리키기 때문이다. 그래서 이것들에 'μετὰ(among, into the middle of, after)'dp덧붙혀진 'μετέχειν'과 'μετεῖναι' 역시 자연스레 구분된다.

---

72) 이런 구분을 존재론적인 구분이라고 하는 것은 부적절하다. 왜냐하면 'μετεῖναι'와는 달리 'μετέχειν'은 있음의 영역이 아니기 때문이다. Lewis Campbell은 자신의 저서 'Plato's Republic(1894)'의 'On Plato's use of Language(p.309)'에서 'μετεῖναι'와 'μετέχειν'을 같은 차원의 관계 곧 보편자와 개별자 사이의 관계로 설명한다. 'μετεῖναι'를 'παρουσία(파이돈, 100d5)' 바로 앞에 두는 것으로 보아, 보편자가 개별자에 '관여'하는 것이 아니라, 개별자에 보편자 '임재(臨在, ἐνεῖναι)'하는 것으로 보긴 해도 말이다. 그런데 내가 지금 문제 삼는 것처럼 '(μετ)**εἶναι**'와 '(μετ)**ἔχειν**'은 전혀 같은 차원이 아니다. 설령 보편자와 개별자 '사이(μετα)'를 나타내는 표현들이라손 치더라도 전혀 그 둘은 같은 사태를 가리키는 것들이 아니기 때문이다. 그러나 이 표현들이 반드시 '보편자'와 '개별자' 사이의 '관계'를 나타낸다고만은 볼 수 없다. 보편자들 사이의 '관계'를 나타내기도 하기 때문이다(소., 256b1, 1533, 256d8, 1535, 259a7, 1579, 파., 134c10, 1303, 161e3, 1944).

그래서 어떠한 프라그마(사태)도 가리키지 않는 공허한 빈 말이 바로 'μετέχειν'이라는 *텔레스의 비판 역시 어떻게 보면 일리(一理)가 있다. 왜냐하면 실로 플라톤의 '(μετ)έχειν'은 있는 것 나아가서 있지 않는 것을 가리키는 표현이 아니기 때문이다[73].

본래의 물음으로 돌아 와 보자. 변하는 순간에 변하는 그 어떤 것이 있는가? 플라톤의 경우에는 없는 것이 확실하나, *텔레스의 경우에는 애매하다. 이미 말하여 진 것처럼 *텔레스에 따르면 변화의 자연은 소멸 곧 떨어져 나감이므로 변하는 순간 어떤 것은 소멸해 없어질 것 같으나 그럼에도 불구하고 변화는 생성과 있음의 원인이기도 하기 때문이다. 이 것을 두 사람의 변화에 관한 다음 쪽의 그림은 더 선명하게 할 것이다.

---

73) 그러나 그 때문에 플라톤의 이데아 론이 불 가능하다 라는 주장은 무리(無理)이다. 그의 이데아들은 있음(존재)-물론 존재(있음)도 그 이데아들 중의 하나이다-의 영역을 초월하는 것들이기도 하기 때문이다

변화와 있음(기체)

플라톤

아리스토텔레스

위 화살 표는 변화의 방향을 가리키므로, 플라톤의 경우 변화는 있음에서 있지 않음으로 직접 일어나는 것이 아니라[74], 있음에서 소멸로, 있지 않음에서 생성으로, 그리고 움직임에서 쉼으로 변화는 일어나는 반면, *텔레스의 경우 변화는 기체에서 비기체로(소멸), 기체 아닌 것에서 기체로(생성) 그리고 기체에서 기체로(움직임)일어난다.

여기서 우리는 플라톤에 의해서 쓰여지지 않는 표현인 '기체'가 *

74) 그래서 나는 화살 촉을 지니지 않는 점선을 썼다.

변하고 '있는' 것은 없다(플라톤)
변하고 '있는' 것은 있다(*텔레스)

텔레스에 의해 쓰여졌음을 알 수 있으리라. 바로 이 기체로부터 실체로 아리스토텔레스는 나아간다. 그러나 플라톤에게는 기체 또는 실체의 이러한 쓰임새가 결코 없다. *텔레스에 따르면 기체 역시 있는 것들 중의 하나이므로 변화는 '있는 것'에서 '있지 않는 것(非기체)으로 일어 날 것이다. 그러나 플라톤에 따르면 있는 것에서 있지 않는 것으로의 직접적인 변화는 일어나지 않고, 그 대신에 생성과 소멸을 거친 간접적인 변화만이 일어난다.

따라서 플라톤은 변하고 '있는' 것을 인정하지 않는 반면 *텔레스는 인정한다-기체가 바로 그것이다.

**12) 있지 않는 것도 있다 라고 플라톤은 말한다 *텔레스도 그렇게 말하는가?**

그렇게 말하기는 한다. 있지 않는 것도 어떻게든(πῃ, 소., 241d7, 103, 파., 161e3, 1944, 논자2, 298)있다는 것을 플라톤은 자신의 소피스테애스 편에서 논증(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6, 1575각주2462, 1832)하며, *텔레스도 자신의 형이상학 제애타 편 4장에서 있지 않는 것은 비록 순수하게(ἁπλῶς, 1030a26, 306, 544, 1123-25, 논자2, 300)있는 것은 아니더라도 있지 않는 것도 있다는 것이라는 것을 논리적으로(λογικ-ῶς, 1030a25, 1123, 1424각주2298)인정하기 때문이다. 이것은 플라톤에게는 역사적인 파르메니데애스를 '극복(克復)'하는 새로운(νεογενὴς, 소., 259d7, 1581)존재론을 허용하고, *텔레스에게는 있지 않는 것의 '있음'을 허용하게 된다.

그런데 문제는 *텔레스가 '순수하게는 아니라 논리적으로' 라는 단서를 달았다는 데에 있다[75]. 형이상학 람다 편 7 장에 따르면 순

75) 있지 않는 것에 대해 말하는 맥락에서가 아니라 *텔레스는 있는 그 무엇에 대해 말하는 맥락에서 이런 단서(端緖)를 단다. 있는 그 무엇은 순수하게(ἁπλῶς, 1030a23, 1123)실체에 속하는 것이며 그 다

수함(τὸ ἁπλοῦν, 1071a34, 758)은 어떠하든 동일한 상태(πῶς ἔχον αὐτό, 위의 곳)를 말한다. 그렇다면 순수하지 않음은 동일한 상태를 유지 못 함일 것이고, 그래서 순수하지 않게 있는 것은 그 있음의 동일성이 유지되지 못하고 있는 곧 있지 않는 것일 것이다. 그렇다면 있는 것과 있지 않는 것은 동일한 것이 아니다.

그런데 있지 않는 것은 있는 것과 동일한 것이 아니라 헤태론한 것이라는 것은 이미 플라톤의 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편에 '엘레아 낯선이'와 '파르메니데애스'에 의해서 선언된다. 이들에 따르면 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 헤태론한 것이기 때문이다[76]. 그럼에도 불구하고 그 대화 편에서는 '비록 헤태론한 것이기는 해도 있지 않는 것은 있는 것 만큼 있다. 있는 어떤 것 보다 실체를 부족하게 지니는(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 소., 258b9,

---

음에 어떻게든(πῶς, 위의 곳) 질 등의 다른 범주에 속하는 것처럼 있지 않는 것은 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 '논리적으로 볼때' 어떻게든 있다 라는 맥락에서 말이다.

76) *텔레스에 의해서 형이상학 문제의 그 곳에서 논리적인 것이라고 언급되는, 그리고 '순수하게는 아니지만 어떻게든 있지 않는 것도 있다' 라고 말하는 어떤 자(τινες, 1030a26, 1123, 306, 554, 논자2, 300)는 '플라톤'일 것이다.

1543, 논자2, 298)것이 아니기 때문이다.' 라고 주장된다. 그러나 그 반대로 아리스토텔레스에 따르면 있지 않는 것은 실체를 나누어 지니지 않는다(μετέχειν οὐσιας, 자연학, Δ(10), 218a3, 논자3, 74). 그러기에 아마 *텔레스는 '논리적으로(λογικῶς, 형., Z(4), 1030a25, 1123)' 말하는 어떤 자들은 있지 않는 것도 있다고 한다 라고 말했을 것이다. 그렇다면 플라톤과 *텔레스 이 두 사람은 있지 않는 것에 관한 다른 의견을 지녔다는 것이 분명해진다. 있는 것 만큼이나 있지 않는 것도 실체를 나누어 지닌다 라고 플라톤은 말하지만 *텔레스는 있지 않는 것은 실체를 나누어 지니지 않는다 라고 말하기 때문이다.

그러나 있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)에 관한 *텔레스의 견해는 모호(模糊)하다. 그는 있지 않는 것은 실체를 나누어 지닐 수 없다 라고 하면서도, 논리적으로 볼 때는 있지 않는 것도 '있다'는 것을 인정하기 때문이다. '있지 않는 것이 있다 라는 것(말)에 결코 (속아) 넘어가서는 않된다' 라는 파르메니데애스(형., N(2), 1089a2-5, 1108)[77]의 경

77) 아리스토텔레스를 따르자면, 순수하게(ἁπλῶς, 단적으로, 자연학, A(3), 186a24, 논자시, 73)있는 모든 것은 하나이다 라고 말하는 것은 거짓(ψευδὴς, 위의 곳)이다. 왜냐하면 있는 것은 여러 가지로 말하여지기 때문이다.

있지 않는 것은 실체를 나누어 지닌다-플라톤
있지 않는 것은 실체를 나누어 지니지 않는다-*텔레스

고를 늘 염두에 두면서도, 요소인 무 규정적인 두 겹(δύαδα ἀόριστον, 1088b28-29)과 하나로부터 수를 이끌어 내는, 그리고 있지 않는 것도 있다는 것을 논증하는 자들(αὐτοὶς, 1089a2, 1108)이 겪는 근원적인 어려움[78]에 대해 비록 말하는 가운데서 말이다.

그래서 있지 않는 것도 있다면, 있는 이것(실체), 있는 그러한 것(질), 있는 그 만큼한 것(량)이라고 말하여지는 것 처럼, 있지 않는 이것(τοδί, 1089a17, 1109, 1006b31, 1114, 1038b24, 1117, 논자2, 176), 있지 않는 그러한 것(τὸ τοιόνδε, 1089b14), 있지 않는 그 만큼한 것(τὸ τοσόνδε, 1089a15)이라고 말하여질 것이다. 나는 서로에 상응(相應)하여 말하여지고 '있는' 것과 '있지 않는' 것 이 세 가지를 다음 쪽의 도식으로 나타낸다.

---

78) 이 어려움은 만약 있지 않는 것도 있다면 있는 것이 여러 가지로 말하여지듯이 있지 않는 것도 여러 가지로 말하여진다는 것으로부터 온다.

있지 않는 것은 실체를 나누어 지닌다–플라톤
있지 않는 것은 실체를 나누어 지니지 않는다–*텔레스

| | 있는 것 | | 있지 않는 것 | |
|---|---|---|---|---|
| τὸ τόδε | 이 [것] | (a11) | 이 [것] | (1089a14) |
| τὸ τοιόνδε | 그러한 [것] | (a11) | 그러한 [것] | (1089a14) |
| τὸ τοσόνδε | 그 만큼한[것] | (a12) | 그 만큼한 [것] | (1089a15) |
| | | | (잠재적인 것) | |

그러나 이러한 구분은 이미 플라톤에 의해서 주어진다. 비록 '그 만큼한 것'이 뚜렷하게 나타나지 않기는 해도 말이다. 이러한 플라톤과 *텔레스 관련을 나는 다시 다음의 도식으로 그려낸다.

| | 플라톤 | | | 아리스토텔레스 |
|---|---|---|---|---|
| 이 | **τόδε** 또는 τοῦτο | **ὄν** | **ὄν** | **τόδε** |
| | 불 자체 | | | 사람(실체) |
| 그러한 | τοιοῦτον | 생성 | | τοιόνδε |
| | 공간 속의 각기 것이 지니는 같은 불 | | | 직선(질) |
| 그만큼한 | × | | | τοσόνδε |
| | | | | 세 규빗(량) |

플라톤의 '이(τόδε, 티., 49e6, 1224)'[79]는 예를들어 '불 자체'를, 그리고 '그러한 것(τὸ τοιοῦτον)'은 각기 것들에 나타나는 '같은 불'을 가리키는 반면 *텔레스의 '이(τόδε)'는 '사람'을, '그러한 것(τοιόνδε)'은 '직선'과 같은 어떤 질을 가리킨다[80].

뿐만아니라 '있는 것'을 가리키는 영역이 두 사람의 경우 각기 다르다. 플라톤의 경우에는 '이'만이 있는 영역을 가리키지만 *텔레스의 경우에는 '이'와 '그러한'과 '그 만큼한' 등의 표현이 있는 영역을 가리킨다, 더불어 *텔레스의 경우에는 '이'와 '그러한' 등의 구분은 범주들의 구분에 상응한다.

그런데 앞 쪽 도표에서 나오는 표현 가운데 우리의 관심을 끄는 것은 '이(τόδε)' 라는 표현이다. 'τόδε'에 'τι'가 붙혀진 'τόδε τι[81]'는 아

---

79) 티마이오스 편의 티마이오스(플라톤)은 'τόδε(이)'를 'τοῦτο(49d6, 1224, 논자2, 174, 이것)'이라고도 표현한다. 그러나 아리스토텔레스는 'τοῦτο'과 'τόδε τι(범(5), 3b10, 958, 논자178)'을 구분한다.

80) 그런데 *텔레스는 형이상학 제애타 편 13 장에서 '그러한 것(τοιόνδε, 1039a2, 965)'을 여럿에 공통인(κοινῇ, 1039a1)범주-보편자(τῶν καθόλοῦ, 1038b35)-를 가리킨다고 한다. 그렇다면 질은 일종의 보편자인 셈이다.

리스토텔레스의 '제 1 실체'를 가리키기 때문이다[82]. 그런데 실체라는 같은 이름을 지니므로 제 2 실체 역시 '이 것'이 가리킬 것 같으나, 실은 그렇지 않다. 기체가 하나인 제 1 실체와는 달리, 제 2 실체는 그 기체가 '여럿'이나[83], '이 것'은 수적으로 '하나'인 나뉘어 질

---

81) 소피스테애스에 따르면, '하나'를 가리키면서(σημεῖον, 소., 237d9, 95쪽, 1362), 항상 '있는(ὄντι, 237d1)'과 묶어지는 '**것**(τι)'은 그래서 항상 '있는 하나'이며, 티마이오스 편 여기에 따르면, '**이**(τὸδε)'는 분명히 '**것**(τι)'을 지시하므로(προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγούμεθὰ, 49e2), 플라톤의 'τόδε(**이**)'는 '있는 하나인 **것**'를 가리킬 것이다. 그래서 'τόδε(**이**)'와 'τι(**것**)'으로 이루어진, 있는 '**이**(τόδε)' 하나인 '**것**(τι)', 곧 '**이 것**(τόδε τι)'이 성립 될 수 있으리라. 바로 '이것(τοῦτο)'으로부터 *텔레스의 '**이 것**(τόδε τι, 형., N(2), 1089b28-30, 948)'이 오지 않았을까? 플라톤과 마찬 가지로 *텔레스에 있어서도 역시 '이 것(τόδε τι)'은 나뉘어지지 않는(ἄτομον, b13), 수적으로 하나인 것이기 때문이다.

82) " '이 것(τόδε τι, 범., 5, 3b10, 958)'은 모든 실체를 가리킨다. '이 것'이 가리킨다는 것은 제 1 실체들의 경우에는 논쟁의 여지가 없고, 진실하다. 나뉘어지지 않(ἄτομον, b13)고, 수적으로 하나인 것이 아주 분명한 것(τὸ δηλούμενόν, b12)이기 때문이다(3b10-b13) "

83) " 그러나 그 명칭의 꼴(τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας, 3b14-15, 958)에 의해서는 제 2 실체도, 사람과 생물 이라고 말하여질 때

수 없는 것이기 때문이다. 오히려 제 2 실체는 이러한 제 1 실체의 '질'을 나타낸다-제 1 실체를 한정한다-. 바로 '이 것'이 ' 분리성(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, a27-27)'과 더불어 실체의 가장 주요한 두 가지 속성[84]을 이룬다. 이렇게 해서, '제 2 실체(사람)'을 가리키는

---

마다, (제 1 실체와) 같이 '이 것'을 가리키는 것처럼 보이나, 실은 진실이 아니다. 오히려 (제 2 실체는) 질인 것(ποιόν τι, b15-16)을 가리킨다. 제 1 실체처럼 그 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16)가 하나가 아니라, 사람과 생물은 여럿이라고 말하여지기 때문이다. 그런데 '하얀'과 같은 질을 순수하게 가리키는 것이 아니다. ' 하얀 '은 질 이외의 알론한 어떤 것도 가리키지 않으나, 종과 류는 질인 것의 실체(ποιὰν τινα οὐσίαν, 3b2-3)를 가리키므로 실체들에 관한 질을 규정하기 때문이다. 종 보다는 류에 의해서 더 많이 규정 할 수 있다. 생물보다는 사람이라고 말하므로서, 더 많이 포괄하기 때문이다(3b10-b23) ".

84) " 질료(ὕλην, 형., Z(3), 1029a27, 298)도 실체라는 것이 이런 관점들로부터 잇따르나, (이는) 불 가능하다. 분리와 '이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, a27-27)'이 실체에 가장 주로 속한다고 여겨지기 때문이다(1029a26-a28) .....

....., 몸들 안에 부분으로 속해 있으면서, 그 몸들을 규정하여 '이 것(τόδε τι, 형., Δ(8), 1017b18, 961)' 이라고 가리키는, 그리고 자신들의 파괴가 그 전체를 파괴하는(ἀναιρεῖται, b18)것들은 무엇이든지 실체라고 말하여진다(1017b17-18). ....., 나아가서, 그것의 로고스가 정의인 '있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, b21-22, 본질)' 이것(τοῦτο, b22)이 각기 것의 실체라고 말하여진다. 더 이상 알론한 것에 따라(κατ' ἄλλου, b23)말하여지지 않는 기체 각각, 그리고 있는 '이 것'과 '분리(τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν, b25)', 등 두 가지 길로 실체는 말하여진다. 각각의 모르페애(모습)와 에이도스(종)가 이것이다(1017b21- 26)

‘τόδε’와 ‘분리된 하나’를 가리키는 ‘τι’로 이루어진 *텔레스의 ‘τόδε τι’는 ‘제 1 실체’를 가리킨다는 것이 선명해진다.

그러나 *텔레스의 실체를 가리하는 표현의 이런 구분들에, 곧 ‘τόδε(제2 실체)’와 ‘τι(수적으로 하나인 나누어질수 없는 것)’와 ‘τόδε τι(제 1 실체)’의 구분에 상응하는 플라톤의 구분은 가능할 것 같지 않다. 자체인 것 으로서의 ‘에이도스’를 가리키긴 하나, 플라톤의 ‘τόδε’ 또는 ‘τοῦτο’는 ‘τόδε τι’ 또는 ‘τι’와 구분되는 것으로서 여겨질 수는 없을 것 같기 때문이다.

따라서 ‘이 것(τόδε τι)과 그러한 것’을 포함, 여러(172쪽)양상으로 ‘있는’ 것이 말하여진다면, ‘있는 것’은 ‘하나[85]’라고는 결코 말하여질

”

85) 플라톤과 *텔레스 모두에 있어, ‘ 하나 ’는 ‘ 있는 것 ’과 가리켜지는 그 길에 있어서는 동일하긴 하나(96쪽), 그 자체 동일한 것은 아니었다(90쪽). 그러나 동일한 경우에도, 가리켜지고 ‘ 있는 ’ 바 그 상태가 동일하다는 것이었지, 여러 가지로 가리켜지는 ‘ 하나 ’와 ‘ 있는 것 ’이 동일하다는 것은 아니었다. 만약 있는 모든 것이 하나라면 음악과 흼과 사람은 하나일 것이고, 그래서 음악에 있음은 사람에 있음과 동일한 것이며, 나아가서는 사람에 있음과 사람에 있지

수 없는가? 없다[86]. 있는 것은 여러 양상으로 말하여질 것이기 때문이다. 양상((mode → way of being, 樣相, 943, 논자2, 170)이라는 말이 오히려 혼란을 불러 일으킬 수도 있으리라. 그러나 나는 있는 것을 말하는 길과 있는 길-양상-은 *텔레스에 있어 서로에 상응한다고 여기기에, '의미 또는 뜻' 보다는 '양상' 이라는 약간은 애매한 말을 선택했다. 그러나 '여러 양상으로 있다'의 '양상'은 여러 가지로 말하여지고 '있는 길(어떻게, πῶς, 944)'을 나타 낼 뿐 그 이상도 이하도 아니다. 'πολλαχῶς(여러가지로)'는 'κατὰ πλείονας τρόπους(많은 길로, 범., 15b15, 232 ; 형., K(3), 1060b33, 812)'의 줄임 말일 것이기 때문이다. 나아가서 ' πῶς '의 이러한 쓰임새는 'ποσαχῶς(범., 11b16)', τετραχῶς(범., 11b17)', 'ὡσαύτως(범., 15a15) ' 등의 '.....ῶς'에서도 엿볼 수 있다. 물론 '있는 것은 많은 의미들을 지닌다'로 '있는 것은 여러 가지로 말하여진다'로 해석될 수는 있으리라. 그러나 '여러 가지

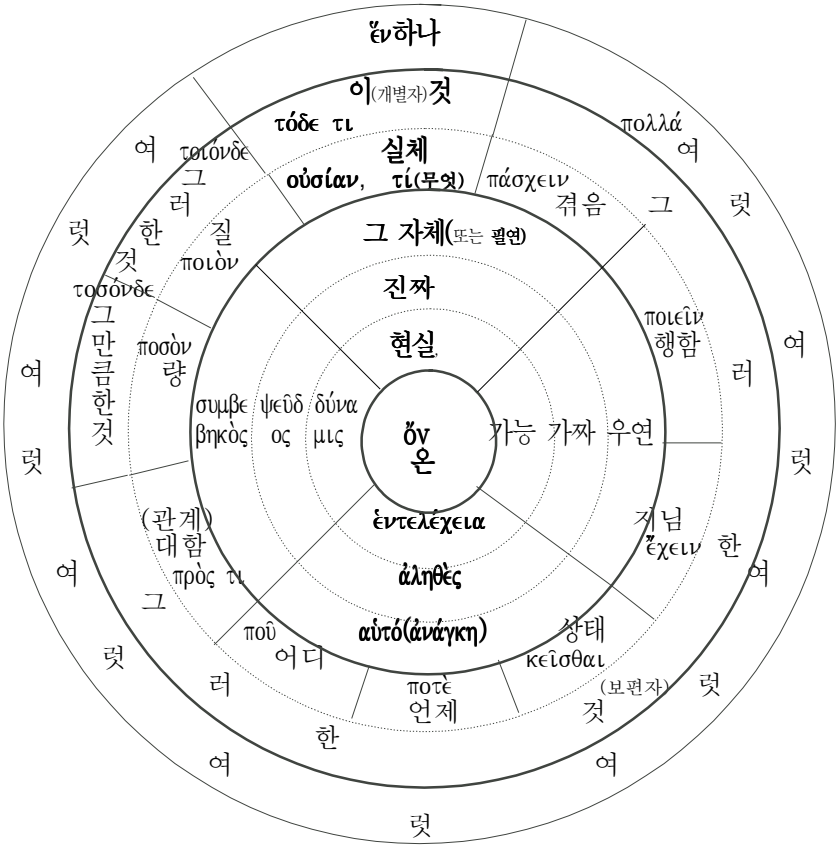
---

않음 역시 동일할 것이다(형., Γ(3), 1006b1-b20, 822-823)

86) *텔레스에 따르면, 없다. '있는 것'은 하나에 '대하여(πρὸς, 형., Γ(2), 1003a33, 804)' 말하여지는 것이기 때문이다. 그래서 만약 있는 것이 하나일 뿐이라면 모든 것은 여럿일 수는 없을 것이다. 다시 말해 모든 것은 동일(쉬노뉘마, 형., Γ(3), 1006b18, 823)할 것이다. 있는 것은 모든 것에 공통이기(κοινὸν, 형., Γ(2), 1004b20, 975) 때문이다.

로(πολλαχῶς)[87]'는 '뜻' 보다는 오히려 '양상'의 여러가지를 나타내는 것으로 보아야 할 것이다. 이러한 *텔레스의 여러 양상을 나는 7 가지로 나누어, 다음 쪽의 도식으로 그려 보았다.

87) ' πολλαχῶς ' 라는 말은 여기 1026b2 이외에도 형이상학 1928a10(287, 803), 1054a33, 토피카 106a9, 14, 21, 107b38 등 등의 아주 여러 곳에서 쉴 사이 없이 나타난다.




있는 모든 것은 이러한 여러 '양상-길'로 말하여지므로, 만약 있지 않는 것이 있다면, 있지 않는 것도 이와 똑 같은 '길-양상'로 말 말하여질 것이다. 그래서 여러 범주들로 말하여지고 '있는' 것처럼, 있지 않는 것도 여러 범주들로 말하여지질 것이다. 다시 말해 이 만

큼'이지 않는' 것, 이러한 직선 '아닌' 것, 세 큐빗 '아닌' 것, 나아가서는 힘이 '아닌' 것도, 엔텔레케이아 '아닌' 것, 가짜 '아닌' 것, 진짜 '아닌' 것 등 여러 가지로 말하여질 것이다.

그렇기 때문에 여러 있는 것들 중에서 *텔레스는 잠재적'인' 것(τὸ κατὰ δύναμιν, 형., N(2), 1089a28, 1180)을 '있지 않는' 것이라고 말할 수 있었으리라. 사람'인' 것은 사람 '아닌' 것 곧 힘으로-잠재적으로-사람'인' 것으로부터(ἐκ τοῦ μὴ ἀνθρώπου δυνάμει ἀνθρώπου, 1089a29)오며, 흰 것은 희지 '않는' 것 곧 잠재적으로 흰 것으로부터 되기 때문이다. 그에 따르면 바로 여기에 생성(ἡ γένεσίς, 1089a29)과 소멸이 있다. 생성과 소멸은 '없는 것-텅 빔(κένον, 자연학, 217a11, 논자시, 67-68)[88]'으로부터 있는 것으로 그리고 있는 것으로부터 '없는'

88) 자연학 델파 편 9 장에서 그는 그 안에 몸이 있지 않은 것을 'κένον(217a11)'이라고 말하나, 이것은 없는(ἔστι οὐδέν, 자연학, 218a6, 74)것 곧 실체를 지니지 않는(μετέχειν οὐσία, 218a6)것을 말할 것이다. 첫 번째 실체가 있지 않다면(μὴ οὐσῶν τῶν τῶν πρώτων οὐσιῶν, 범(4)., 2b5-6, 169, 808, 1156, 1183)알론한 어떤 것도 있을 수 없기 때문이다. '없음'을 가리키는 말이 *텔레스의 자연학과 범주들과 형이상학에는 실로 없다-물론 플라톤의 파르메니데애스와 소피스테애스와 티마이오스 편에도 없다. 나는 "ἔστι οὐδέν(자연학, 218a6, 74)'을'없는 것'

것으로 일어나는 것이 아니라, '있지 않는', 곧 잠재적인' 것으로부터 (현실적으로) 있는 것으로 그리고 (현실적으로) 있는 것으로부터 잠재적인, 곧 있지 않는 것으로 일어 나기 때문이다(921, 논자3, 68, 91). 바로 이러한 맥락에서 잠재적 것의 '있음'이, 나아가서 가짜인 것의 '있음'과 우연적인 것의 '있음'도 허용된다[89].

그러나 힘-잠재적-인 것의 있음은 이미 플라톤에 의해서 확보된 바의 것이다. 그런데 *텔레스와는 달리 '있지 않는' 것이라고도 말하여지는-물론 *텔레스는 힘을 있는 것이라고 한다-'힘'을 플라톤은 허용하지 않는다. 힘을 있는 것 중의 하나로 본다는 점 그리고 그 힘은 알론한 영향을 입히거나 겪는 것이라는 점에는 두 사람 모두 일치하기는 해도 말이다. 플라톤에 따르면 있는 것은 헤태론한 것에 (행)하거나 겪(게 하)는 힘(δύναμιν, 소., 247d8, 1433)과 알론한 것이

---

으로, 'τὸ μὴ ὄν'을 '있지 않는 것'으로 옮기고, 플라톤의 경우에는 'τὸ μηδαμῶς ὄν(소., 237b7-8, 1361, 논자2, 297, 1560각주2453)'과 'τὸ μὴ εἶναι, 티., 162a4, 1947)'와 'ὄν οὐδέποτε(티., 28a1, 1134)' 등을 '없는 것'으로, 'τὸ μὴ ὄν'을 '있지 않는 것'으로 옮겼다.

89) 우연적인 것과 흡사(ἐγγύς, 형., E(2), 1026b21, 1120, 논자2, 300)하다고 말한다.

아니며, *텔레스에 따르면 힘(αἱ δυνάμεις, 형., Θ(2), 1046a16, 548)은 (행)하거나 겪(게 하)는 그러한 것-변화의 아르케애-들이기 때문이다(논자2, 290-292각주269).

그런데 *텔레스와는 달리 플라톤은 '힘'을 '있지 않는' 것이라고 결코 말하지 않는다. 대신 있는 것 만큼 있지 않는 것도 있다 라고 말한다. 나아가서 플라톤에 따르면 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이지 둘 중의 어느 하나여야만 하는(εἴτ' ἔστιν εἴτε μή, 소., 25 9a1, 1577), 있는 것의 그러한 반대(τούναντίον(258e6, 1577), ἐναντίο -ν(257b3, 1537))는 아니다(109-111쪽). 만약 있는 것과 있지 않는 것 두 가지 중의 하나만 가능하다면 있는 것의 있지 않음은 불가능할 것이므로 그렇다. 그리고 있는 것의 있지 않음이 가능한 것은 헤태론의 자연(φύσις, 소., 257c7, 1539, 논자2, 164)탓이지, 있음의 자연(φύσιν, 255e5, 1523)탓이 아니다. 헤태론을 나누어 지니는 각기 것은 헤태론의 자연 때문에 여럿으로 분열(κατακεκρματίσθαι, 257c7, 分裂)하면서, '동일'한 자신과 '헤태론한' 것으로 다시 말해 자신이 **아닌** 것(**있지 않는** 것, οὐκ ὄν, 256e1, 1535)으로 있게 된다(ποιεῖ, 256e6).

그러나 *텔레스에 따르면 있지 않는 것은 있는 것의 반대(ἐναντ-

ία, 형., Γ(2), 1004b27, 1125)이며, 헤태론한 것은 그 질료(διὰ τὴν ὕλη
-ν, 형., Z(8), 1034a7, 351, 논자2, 163각주179)탓이다. 그리고 헤태론은 동일한 것에 동시에 현재하지 않는 류적인 차이들-종적인(τῷ εἴδει, 1018b3)헤태론-이며, 반대(ἐναντια, 1018a25)는 그 사이(μεταξὺ, 형., Γ(7), 1018a27, 863, 논자3, 294)가 없는 대립이다. 그리고 모든 대립(ἀντικείμενα, 형., Δ(10), 1018a23, 253)은 그것이 반대이든, 모순(ἀνριφάσεως, 1011b23, 863, 1577)-하나를 긍정하면 필연적으로 다른 하나가 부정되는, 그 중간(μέσον, 범(10)., 12b28, 241, 1578, 논자3, 294)이 없다-이든지간에, 자신을 받아들이는 것에 동시에 현재하지 않는다. 따라서 있지 않는 것이 있는 것의 반대라면 있는 것은 동시에 있지 않을 수 없다.

따라서 동일한 것이 동일한 것에 현실적으로[90]있으면서 동시에 있지 않을 수 없다-동일한 것이 동일한 것에 현실적으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다 라는 소위 (非)모순율이 아리스토텔레스에게는 성립한다. 비록 가능적으로는(δύναμει, 1009a34-35, 106 9,

90) 'ἐντελεχείᾳ(형., Γ(4), 1009a36, 1069, 논자2, 261)'는 있는 것의 어느 한 양상이다. 나는 'κατὰ τὸ αὐτὸ(1005b20, 1068, 논자2, 258)'를 있는 것의 어느 한 양상(mode, 樣相)으로 본다.

논자2, 262)있으면서 동시에 있지 않기-가능적으로는 속하면서 동시에 속하지 않기-때문에, 가능태에 있어서는 (非)모순율이 성립할 수 없기는 해도 말이다. 그렇다면 설령 앎(1005b8-9, 논자2, 268)과 프라그마(1005b9-10)의 아르케애로서 비모순율이 전제된다고 하더래도-비모순율은 논증될 수 있는 것이 아니다-, 그 비모순율은 현실적인 것의 경우에만 적용된다고 보아야 한다.

물론 현실태라는 말을 한 번도 쓰지 않는 플라톤 역시 자신의 유티데모스 편에서 '동일한 것은 있으면서(καὶ, 293d5, 논자2, 274)있지 않을 수 없다'는 것을 앎(τὴν ἐπιστήμην, 293d3)의 한 형식으로 인정하기는 하며, 국가 편에서 '동일한 것이 동일한 측면에서(κατὰ ταὐτόν, 463b8 -9, 논자2, 272)동일한 것에 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다'는 공리(ἀξίως, 431b1-2, 논자2, 275)[91]를 어떤 것(영혼)이 하나인지 아니면 여럿인지를 규정할 수 있는 기준으로 이끌어 들이기는 한다.

그렇다고 해서 플라톤이 문제의 그 공리를 있음에 관한 것으로 본 것 같지는 않다. 왜냐하면 유티데모스의 그 언급이 있는 것에 관한 플라톤의 마무리 언급은 아니며, 국가 편의 그 공리는 있는 것에

91) *텔레스도 자신의 非 모순율을 공리(ἀξίωμα, 형., 1005b33-34, 논자2, 275-76)라고 한다.

관한 것이기 보다는 (행)하고 겪는 움직임에 관한 것으로 여겨지기 때문이다. 게다가 플라톤의 경우에 있는 것에 관한 마무리 언급-있지 않는 것도 어떻게 보면 있는 것이며, 있지 않는 것는 있는 것의 반대가 아니라 헤태론한 것이다–을 우리는 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편에서 찾아 볼 수 있기 때문이다[92].

어떻게 보면 있지 않는 것도 있다 라는 로고스가 만약 있는 것에 관한 그의 최종적인 것이라면, 이것은 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다 라는 유티데모스의 로고스를 대신하는 것이거나 아니면 그 로고스를 설명하는 것으로 보아야 할 것이다.

따라서 우리가 플라톤의 입을 통해 최종적으로 할 수 있는 말은 '있지 않는 것은 있는 것의 한 에이도스(εἶδος, 소., 258c3, 1543)이며 있는 것 만큼(κατὰ τοσαῦτα, 소., 257a4-5, 1536)있지 않는 것도 있다. 따라서 있지 않는 것이 있다(ἔστι, 258c3, 1543)'이며, *텔레스의 입을 통해 우리가 최종적으로 할 수 있는 말은 '있는 것은 현실적으로 있으면서 동시에 있지 않을 수 없으며 따라서 있지 않는 것는 있지 않다고 그리고 있는 것은 있다고 말하는 것이 진실이며 그렇지 않는

92) 그러나 이것 마져 완성된 것으로 보기에는 미흡하다. 차라리 있지 않는 것에 관한 마무리 언급으로 보는 것이 더 낫다.

것은 거짓이다'이다.

더불어 그리고 우리는 플라톤의 입을 통해서 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 헤태론한 것이다 라고 말하며, *텔레스의 입을 통해서 있지 않는 것은 있는 것의 반대이다 라고 말한다.

이제 전체를 요약해 보자.

아리스토텔레스는 첫 번째로 **있는 것**인 실체와 범주에 관해 말하지만 플라톤의 **있는 것**의 이데아에 관해 말한다. 그러면서 플라톤은 있는 것의 에이도스인 **있지 않는 것**에 관해 말하지만 텔레스는 있는 것이 아닌 **있지 있는 것**에 대해 말하다.

그리고 플라톤은 있지 않는 것이 있다는 것을 적극적(積極的)으로 허용하지만 *텔레스는 소극적(消極的)으로 허용한다. *텔레스에게는 가능한 것은 있으면서 있지 않을 수 있으며 그리고 호모뉘마한(ὁμωνυμίαν, 형., Γ(4), 1006 b19, 698)것이라면 동일한 것이 있으면서 있지 않을 수 있기 때문이며-죽은 손가락(ὁ τεθνώς (δάκτυλος), 형., Z(10), 10 35b25(24), 383)은 호모뉘마하게만 손가락이듯, (죽은) 사람(ἄνθρωπον, 1006b19)은 호모뉘마하게만 사람이므로 그렇다-, 플라톤

에게는 있지 않는 것은 알론하게 있는 것이기 때문이다-예를들어 크지 않는 것(τι μὴ μέγα, 소., 257b6, 1539)은 크지 않은 것 곧 작은 것과 똑 같은 것이며 이것들은 큰 것 만큼 있다. 그래서 플라톤에 따르면 부정어(否定語) '아닐과 아닌(τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ, 소., 257c1, 1538)'은 자신의 뒤에[93]발설되어 놓여진 어떤 프라그마(τῶν πραγμάτων, 257c2, 1538, 사태(事態))들과는 알론한 어떤 것-알론하게 있는 것-을 드러낸다[94].

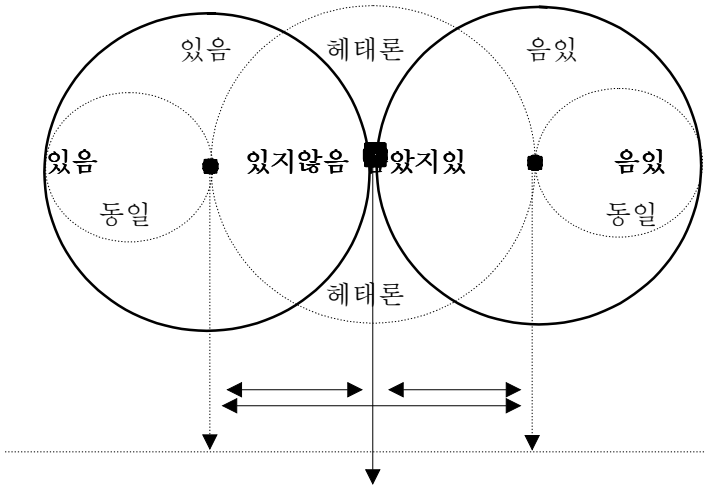
따라서 플라톤에게는 있으며 있지 않다는 것이 적극적으로 허용된다. 있는 모든 것이 함께 나누어 지니는 동일과 헤태론 중에서 그 헤태론 때문에 자신의 있음이 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 1538, 否定)될 것이기 때문이며-*헤태론*의 자연은 *동일*하게 **있는** 것을 헤태론하게 하면서(ἀπεργομένον, 256e1, 1535, 完成)그것을 **있지 않게**하므로 그렇다-, 나아가서 '**않음**(또는 **부정**)'은 자기 뒤에 놓여진 프라그마에 반

93) 우리 말의 경우에는 '앞에' 부정되는 것이 놓여진다. '크지 않는'의 '크지'처럼 말이다. 물론 '안 크다'의 '안'처럼 그 뒤에 놓여질 수 있긴 하다. 그래서 우리 말은 고대 그리이스와는 달리 어순이 자유롭다.

94) 있게한다 라고 말하는 것은 너무 과장된 것일 것이다.

**부정**(ἀπόφασις, 否定)

정립되는(ἀντιτιθέμενον(257d7, 1540, '모순'되는), ἀντιτεθὲν(257e6, 反定立되는, 1540)정도에서만 있는 그것과 **반대**된다는 것을 나타내기 때문이다. 있는 것의 이러한 부정을 다음 처럼 나는 그려 낸다



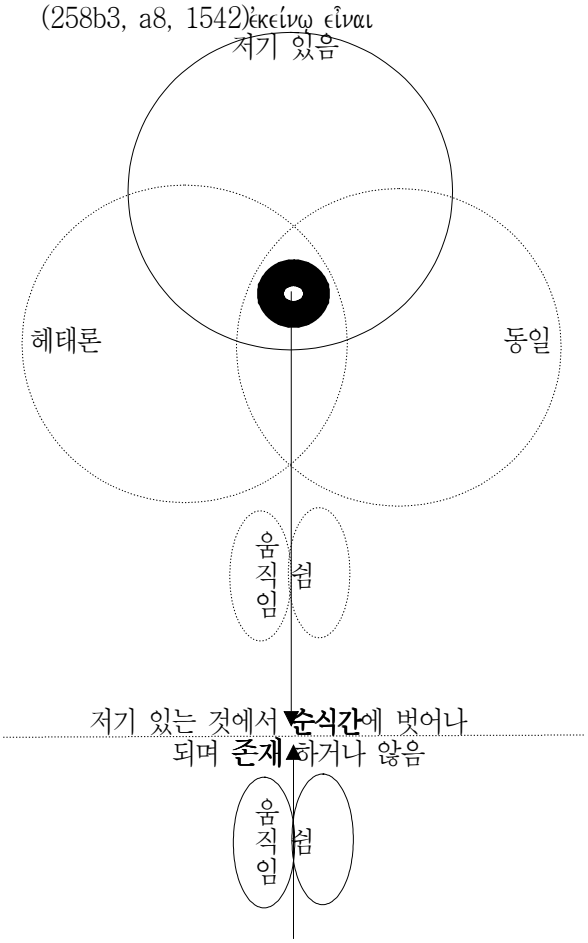

(1540, 257e6, ἀντιτεθὲν)
(*립정**반**대*해 맞닿음(*모순*)
**부정**

있는 것이 있지 않는 것에 대해 맞 닿아[95]있어 모순이라는 것이

95) 텔레스의 형이상학 캎파 편 12 장 1068b27(934)에 쓰여지는 접촉된다(ἅπτεσθαι)라는 말이 바로 여기에 쓰여질 수 있을 것 같다.

그리고 있는 것이 나누어 지니는 헤태론의 자연 때문에 이렇게 모순(반대)적으로 부정된다는 것이 그리고 이러한 부정-반 정립-은 있는 것은 있지 않는 것에 그리고 있지 않는 것은 알론한 있지 않는 것에 반드시 서로 대해 있다는 것이 그리고 수평으로 그어진 화살의 촉은 그것이 시간 안의 움직임이라는 것이 위 그림을 통해 나타날 것이다. 그래서 있는 동일한 모든 것 각각은 자기 부정을 통해 자신과 헤태론하게 됨으로서 다시 말해 잇지 않게 됨으로서 존재(**ex**istance)하게 된다, 자신으로부터 **벗어나** 자신에 대해 알론하게 있게 된다. 바로 이러한 존재를 수직으로 내려온 화살 촉의 방향이 나타낸다. 그리고 이것을 나는 다음 쪽에서 검은 둥근 점의 이동(移動)으로 그린다(1542, 논자3, 86). 그러나 다음 쪽 그림에서 그려지는 활살의 촉은 저 때 홀연히 갑자기 순식간에 '있음(εἶναι)'에서 '존재(εἶναι)' 또는 '됨'으로 되는 '상태'를 나타낸다. 따라서 점으로 된 수평선은 변하는 상태의 영역 곧 시간의 영역이 아닌 반면 그 수평선 아래는 시간 안의 영역이 될 것이다. 순식간은 시간 안의 것이 아니긴 하나 시간과 접촉하므로, 시간 안과 밖의 영역을 구분해 줄 수 있기 때문이다. 그리고 이 더불어 '존재'가 각기 것에 순식간에 떨어지거나 붙음이 선명해 질 것이다.

있음(존재)


(258b3, a8, 1542)ἐκείνῳ εἶναι
저기 있음
헤태론
동일
움직임
쉼
저기 있는 것에서 순식간에 벗어나
되며 존재하거나 않음
움직임
쉼

## 논문자료 3 - 도표와 그림

나누어 지니는 때.....84

말하여지다.....11

변화들.....69
변화의 방향들.....91
생성되는 길.....67
시간의 흔적들.....76-79

앎의 대상의 움직임.....60
여러 가지로 말하여짐.....9
여러 방식으로 있는 것.....62
움직여져 왔으나 움직이지 않고 있는 것.....54
움직임과 범주들.....58

이 (것)과 그러한 것.....97

있는 것 두 가지.....47
있는 것의 부정(否定).....113
있는 여러 양상들.....104
있음에서 존재로.....86, 115

파르메니데애스 편의 전제들가 그 귀결 들.....37-38

## 논문자료 3 - 주제들

(μετ)ἐχειν καὶ (μετ)εἶναι.....88
τόδε τι(제1실체)와 τι(제2실체).....99
τόδε τι-*텔레스.....98
τόδε τι-플라톤.....101

계사(플라톤).....29-34
계사와 존재(*텔레스).....25-29
기체 '안에' 있다.....64
기체.....66
기체와 이데아의 있음.....70-72

다섯 책의 있는 것 또는 실체.....12(1-4)

변화고 '있는' 것은 없다(플라톤)-있다(*텔레스).....92
변화.....68-69
변화와 있음(기체).....89-91
부정(否定)-플라톤.....112-113
분리된 이 것-*텔레스의 실체.....100

시간.....81
시간의 부분들.....73-74
시간의 흔적.....77-79
있는 것의 정도(程度).....43-45

여러 가지로 말하여 지고 '있는' 길.....10-12, 47-53
움직임과 있음.....54-59
움직임이는 것에 관한 앎.....60-61
움직임으로 있는 것.....62

## 논문자료 3 - 주제들

있는 것과 류.....3
있는 것과 시간.....80
있는 것과 실체.....15-16, 19-20
있는 것과 하나의 여러 '의미'들.....35-42
있는 것은 있지 않는 것과 헤태론하다.....94
있는 것은 힘이다?-플라톤.....106
있는 양상-*텔레스.....102-104
있으면서 있지 않다(플라톤)-그렇지 않다(*텔레스).....108-111
있음(존재).....114-115
있음과 생성.....22-24
있음과 있어 옴과 '있을'.....75
있지 않는 것도 있다.....93
있지 않는 것은 실체를 나누어 지닌다(플라톤)-지니지 않는다(*텔레스).....95-96
있지 않는 것은 있는 것의 반대이다(플라톤)-아니다(*텔레 스).....107
있지 않는 것은 '힘'이다-*텔레스.....105

존재.....86-115
지금과 있음과 하나.....76
지님과 됨과 있음.....82-85

호모오뉘마.....6-9

# 논문자료 2 - 목차(目次)


I) 있음(הָיָה).....2-53

I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.....2-8
I-2) אהיה אשר אהיה.....9-26
I-2-1) הָיָה(א).....27-34
I-3) הָיָה의 쓰임새 일반.....34-32
I-4-1) 조동사.....36-43
I-4-2) 본동사.....44-52
I-4) יִשׁ.....52-53

II) 있음(εἶναι).....53-81

II-1) 'εἶναι '의 쓰임새 일반.....57-81
II-1-1) '이다 '.....62-72
II-1-2) '(이)있다 '.....72-78
II-1-3) '있다 '.....78-81

III) 두 사람의 있음(εἶναι).....81-342

III-1) 있음을 나타내는 형식.....83-342
III-1-1) τὸ ὄν ἕν.....83-124
III-1-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὐτὸ.....124-169
III-1-3) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....169-206
III-1-4) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν.....206-232
III-1-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....232-251
III-1-5-1) τὸ( ἕκατῳ)εἶναι( ἕκαστῳ).....232-251
III-1-5-1) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ.....240-251, 333-336
III-1-6) τὸ εἶναι에 있어서의 여럿.....251-258
III-1-7) (非)모순율.....258-294
III-1-8) τὸ μὴ εἶναι.....297-302
III-1-9) εἶναι καὶ τὸ ὄν.....302-321
III-1-10) οὐσία.....321-342

**I) 있음(הָיָה).**

**I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.**

' מַה־שְּׁמוֹ (그의 이름은 무엇이냐, 출. 3:13)고 물어 올 경우 מָה (무엇) 이라고 하리이까? ' 라고 묻는 모세에게 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (나는 (스스로) 있는 자니라, 출. 3:14 ) '고 말하는 ' יְהוָה (출. 3:15)'을 근거로 하여, 구약학자들은 ' הָיָה '로부터 ' יהוה ' 그 이름이 왔다는 것을 대 부분[1] 인정하는 듯 하다. 그렇다면 הָיָה

---

1) 그러나 아래 ②③④⑤ 의견들도 있다.

| | | | |
|---|---|---|---|
| הָיָה + י(접두음) | → | יהוה | ① (이)**있다** 동사로부터 |
| ʾiḥ(moon)>YH+w'(one)>WH | → | YHWH | ② **달**과 **하나**를 뜻하는 이집트어들로부터 |
| Yah(감탄사) | → | Yahweh | ③ 신을 감탄하는 소리 **'야하!'** 로부터 |
| (3인칭대명사) הוּא(hû) | → | Yaveh | ④ 3인칭 대명사 **'그분'** 으로부터 |
| יָהּ 또는 יָהוֹ | → | יהוה | ⑤ **축약형** '야흐 또는 야호'의 확장 |

N. Walker(1958, ZAW 70, p. 264)는 ②을 주장하는 반면, G.

R. Driver(1928, ZAW, p. 24)는 ③을 주장하고, M. Buber(Moses, p. 50 ; 논문 VI-V, 253a)는 ④를 주장하는 Duhm(미공개 강의)과 Otto(cf. R. Abba, 1961, JBL, Vol. LXXX, p. 321 : 논문 VI-III, 113b)를 따르나, Gotein(VT, Vol. VI, p. 7 : cf. N. Walker, 1958, ZAW 70, p. 262, 논문 VI-V, 90a)은 ⑤를 주장한다(cf. W. F. Albright, 1924, JBL XLIII, 370-374 : VI-V 18b-20a) 그러나 E. Jacob(1958, Theology of the old Testamaent, 51 : 논문 VI-V, 237b), R. Abba(1961, JBL, Vol. LXXX, p. 322 : 논문 VI-III, 113a), W. H. Schmidt(1988, Exodus, p.173 : 논문 VI-III, 173b), G. Wallis(1971, ZAW 83, p. 3 : VI-V, p. 95b), Bernhardt(1977-1980, Theologische Wörterbuch zum Alten Textament( ed. G. J. Botterweek and H. Ringgern), Vol II : היה, p. 407 : VI-II 202a), H. Holzinger (RE. Vol. VIII, p. 536), W. F. Albright(1924, JBL, Vol. 43, pp. 370-8), J. Obermann(1949, The Divine Name Y.H.W.H. in the light of Recent Discoveries, JBL, Vol. LXVIII, pp. 301-323 : VI-V, 66b-77b), D. N. Freedman(1960, JBL, Vol. LXXIX, p. 152 : 논문 VI-II, p. 181)과, F. M. Cross(1973, Canaanite Myth, p. 65ff) 등은 **하야**(הָיָה, hāyā) 동사로부터 **여호와**(יְהֹוָה Jehōvā)의 유래를 찾는 ①(16쪽 각주 20번 참조)을 주장한다[ cf. B. S. Child(1984,

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와.

라는 낱말로 그 당시의 히브리인들이 가리켰던 것과, 그 낱말을 가리키는 지금 우리 말과, 그 낱 말이 속하는 문장의 의미를 전체 맥락 안에서 정확히 밝혀 내야 만, יהוה가 ? 인지를 알 수 있으리라. 문제의 그 문장은 모세의 물음에 대해 יהוה(여호와) 그 분 스스로가 답하는 맥락에 속하기 때문이다.

그런데 '무엇이라고 답해야 하리이까?' 라는 물음에 '나의 이름은 이것이다(זֶה־שְּׁמִי 출. 3:15)' 라고 답하는 자는 ' 여호와 ' 홀로가 아니라 '엘로힘[2] 여호와-바로 이 이름을 통해서 그 분은 영원히 기억될 것이다-이다. 여호와에 엘로힘이 붙었다[3] 따라서 엘로힘 그 자체[4]가 ? 인지도 밝혀져야 하며, 엘로힘 자체와 여호와 사이의 어떠

---

Exodus, pp. 62-64 : 논문 VI-III, 61a-62a), A. B. Davidson(The theology of the old Testament, p. 49 : 논문 VI-V, p. 214b), U. Cassuto(1967, A Commentary on The Book of Exodus, p. 37 : 논문 VI-VI, 46b1) ].

2) ה와 더불어 확장된 אל의 단수 의미를 지닌 복수형이 אלהים(אֱלֹהֵי)는 אֱלֹהִים의 construct state 형(形))일 수도 있다 (H. Ringgern, 1977-1980, TWAT, Vol. I, p. 292 : VI-V, 202쪽). 그렇다면 엘과 엘로힘은 다음 도식의 ①의 셋 처럼 서로 연결 될 것이다.

두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와. (김 익성)

엘로힘(אלהִים)

한 관련[5]이 이스라엘의 역사 속에서 맺어졌고, 이 관련이 그 문서

| אל | 같은 어근 | אלהים |
|---|---|---|
| אלה(be in front) >אל(leader, lord) | ②가능 | אלהים |
| ①~1 אלה(strong, = אלה )>אל | ①○ | אלהים>אלה(strong,= אלה) |
| ①~2אלה(strong, but not אלה )>אל | | אלהים(אל로부터확장) |
| ①~3 ה와 더불어 확장된 אל의 복수형이 אלהים | | |
| אלה(reach after)>אל | ③무시 | |
| ④~1 אול(strong)>אל | ④× | אלהים>אֱלֹוהַ(fear)>אלה(go to and fro) |
| ④~2אול(strong)의 분사 로서의 אל | | |

엘과 엘로힘이 같은 어원을 지닌다는 ①을 주장하는 자들 가운데서도 E. Nestle(1882, Theol. Stud. a. Württ. p. 243)은 아주 초기 셈어 אל로부터 복수 אלהים이 왔고 이 אֱלֹהִים로부터 그 단수 אֱלֹוהַ가 왔다는 ①~3을, A. Dillman은 אלה가 아니라, אלה부터 온 אל의 확장형이 אלהים이라는 ①~2를, H. Ewald(Heb. Gram., 146d, 178d ; 마찬가지로 Jahrbücher d. bibl. Wiss. X. 11, Bibl. Theol. ii. 330을 보시오)은 אל과 אלהים 모두 אלה과 אלהַ로부터 왔다는 ①~1을 주장한다. 그리고 T. Döldeke(1880, MBAk, p. 760f ; 1882, SBAk, p.1175f)는 어근 אול(앞 쪽)으로부터 온 אל(지도자, 주인)은 אלהים과

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와.

연결될 수 있다는 ②를 주장한다.

반면에 אלהים은 אול(앞 쪽)의 분사형인 אל(strong-게제니우스에 따르면 강함은 앞쪽의 의미로부터 이끌려나온다)과 실제로 구분된다는 ④~1을 W. Gesenius(Thesaurus Linguage Hebraeae)는 주장하며, Franz Delitzsch(1887, Gu, p. 48)은 אל은 אול(strong)으로부터 왔으나 אלהים은 אֱלָה(fear)으로부터 왔으므로 그 둘은 구분된다는 ④~2를 주장한다. 그리고 P. de Lagarde(Orientalia, ii, 3)는 아예 אלהים은 무시한 채 reach after를 뜻하는 어근 אלה로부터 אל이 왔다는 ③을 주장한다(이러한 모든 견해들을 더 충분하게 진술하면서 짤막하게 비판하는 Spurrell(Heb. Text of Gn., App. ii)을, 그리고 셈어 אל과 אֱלַהּ의 쓰임새를 폭 넓게 다루는 T. Döldeke(1880, MBAk, SBAk, l.c.)을 참조하라)

3) 엘로힘에 붙어 있는 여호와의 용례에 대해서는 BDBGe.(1979, 218a-219b)와 H. Ringgern(1977-1980, TWAT, Vol. I, p. 299 : VI-II, 206a)을 참조하라

4) 엘로힘 그 자체에 대해서는 H. Ringgern(위의 책, 300-301쪽 : VI-II, 206b-297a)을 보시오

5) " 바로 이스라엘에 관계하는 그 엘로힘이 여호와이며 여호와는 '나는 있다(אהיה)' 라고 말하는 엘로힘이다 " 라고 하는 E. Jacob(195

두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와. (김 익성)

편집에 어떠한 영향[6]을 미쳤는지도 밝혀져야 한다. 그래야만 여호와라는 이름이 속한 문장의 전체 맥락이 드러 날 것이기 때문이다[7].

---

5, p. 58 : VI-V 219a)과 ' 결국 엘로힘 그 자체가 야훼의 명칭으로 되며 이를 통해서 신 그 자체 로서의 엘로힘이라는 명칭이 얻어진다 ' 라는 H. Ringgern(위의 책, 304쪽)을 참조하라

6) ' 모세를 통해서 야훼에 관한 의견들이 새로운 내용을 얻게 됐을 뿐 아니라 모세에 의해 비로서 야훼 라는 이름이 이끌어 들여 졌다는 뜻에서 모세는 이스라엘의 야훼주의의 창시자일 것 ' 이라는 W. H. Schmidt(1988. p. 144 : VI-III, 28a)을 보라. 출애굽기 3 장 14-15을 엘로히스트 문서로 보는 그는 여기서부터 그 엘로히스트가 야훼라는 이름을 비로서 쓰기 시작한다 라고 말한다 이와 같은 견해는 G. Wallis(1971, ZAW, 83권, 2쪽)에 의해서도 확인된다 월리스는 출. 3:15의 여호와 라는 이름은 엘로이스트에 의해서 첨가됐다고 말하기 때문이다

그러나 U. Cassuto(1932, SMSR, 8)는 신의 이름을 기준으로하여 모세오경의 문서들을 구분하는 것을 거부한다 대신에 그는 신의 이름의 변화에서 새로운 신학적인 의미들을 발견한다 그에 따라 다음과 같은 신학적 의미들이 구분된다

애굽 노예로 고통 받는 자신의 백성의 신음 소리를 듣고 여호와의 사자가 호렙 산 가시 나무 넝쿨에서 타오르는 불 꽃 가운데 나타나 자신의 백성을 애굽에서 인도해 내라고 명하자, 모세는

" 내가 이스라엘 자손에게 가서 이르기를 너희 조상의 하나님이 나를 너희에게 보내었다 하면 그들이 내게 묻기를 그의 이름이 무엇이냐 하리니 내가 무엇이라고 말하리이까(출. 3:13)[라고 묻는다]. 하나님이 모세에게 이르시되 1) אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה(나는 (스스로) 있는 자

---

| יהוה | אלהים |
|---|---|
| 이스라엘 신의 관점과 이스라엘 역사 속에서의 신의 지배에 관한 것 | 세계 창조와 신성 일반에 관한 추상적인 표상 |
| 신의 속성이 선명하고 구체적으로 나타남 | 보다 추상적이고 애매하게 나타남 |
| 민족과 자연에 관한 직접적인 연관 속에서 인격적인 신의 표현 | 초월적인 신의 존재(Wesen)을 가리킴 |

이에 관한 H. Ringgern의 단평에 대해서는 (1977-1980, 위의 곳)을 참조하라

7) 이 전체 맥락을 드러 내기 위해서는 구약 성서 전체의 체계적인 어원-문헌적인 그리고 신학적인 연구가 필요하다. 6번 까지의 각주에서 나는 이러한 연구 결과를 아주 짤막하게 정리해 보았다.

두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와. (김 익성)

니라). 또 이르시되 너는 이스라엘 자손에게 이같이 이르기를 2) אֶהְיֶה((스스로) 있는 자)가 나를 너희에게 보내셨다 하라(14). 하나님이 또 모세에게 이르시되 너는 이스라엘의 자손에게 이르기를 나를 너희에게 보내신 이는 너의 조상의 하나님 곧 아브라함의 하나님 이삭의 하나님 야곱의 하나님 여호와라 하라 이는 나의 영원한 이름이요 대대로 기억할 나의 표호니라(15). "

### I-2) אהיה אשׁר אהיה

위 성서 글월에서 제기되는 물음 '그의 이름은 무엇이냐'와 이에 대한 답 '하나님 여호와' 사이에 놓인 '나는 스스로 있는 자니라' 또는 '스스로 있는 자'를 자기 이름에 대한 여호와 자신의 설명이라고 볼 수 있을까. ' 그렇다 '고 말하기에는 불 분명한 점들이 너무 많다.

우선, 1) ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '가 ' 나는 스스로 있는 자니라 '로, 2) אֶהְיֶה가 ' 스스로 있는 자 '로 옮겨 질 수 있는지 부터 따져야한다.

만약 2) ' 스스로 있는 자 '로 옮겨 지려면 칼 미완료 1인칭 단수인 אֶהְיֶה 대신에 재귀를 뜻하는 힢파엘 미완료 1인칭 단수 형 또는 아니면 닢알 미완료 1인칭 단수 형이 쓰여졌어야 할 것이므로, 그러한 옮김은 문법적이지 않다. 이 경우, '스스로'가 떨어져 나가야만 더

문법적이리라. 물론 히브리어 הָיָה에 우리 말 '있다'가 상응하는 지의 여부를 또 다른 문제로 치더라도 말이다. 나아가서 아직 끝나지 않는 움직임(동작, 動作)을 나타내므로 אֶהְיֶה는 '있는' 보다는 '있을'이, 나의 움직임을 나타내므로 '있을 자' 보다는 '있을 나'가 더 문법적일 것이다. 따라서 '스스로 있는 자' 보다는 '있는 나 또는 나는 있다' 또는 '있을 나 또는 나는 있을 것이다'가 더 나은 번역이라는 것이 선명해진다[8].

그래서 1) ' 나는 스스로 있는 자니라 ' 보다는 ' 나는 있는 자니라 '고 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '을 옮기는 것이 더 문법적이라는 것이 잇따

---

8) 그러나 '있어 오고 있을 나' 또는 '나는 있어 오고 있을 것이다'로 옮기는 더 문법적일 것 같다. 굳이 싯점을 과거 현재 미래로 나눈다면 과거와 (현재와) 미래의 어느 한 싯점에서도 아직 끝나지 않는 움직임(동작, 動作)을 히브리어 미완료는 나타내기 때문이다(Th. C. Vriezen(1950, p. 506 각주 3 : 논문 VI-VI 105a)과 U. Cassuto(1967, p. 38 :논문 VI-VI 47a)을 참조하라) 그래서 '있는'으로 옮기는 것이 '있을'으로 옮기는 것 보다 덜 문법적이지는 않을 것 같다. 사실 영어 현재와는 달리, 우리 말의 현재에는 현재 진행의 뜻이 있지 아니한가 이 점에서는 히브리어와 우리 말은 같다. 아래 도식은 역사적으로 번역된 순서를 보여 줄 것이다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשר אהיה.** **(김 익성)**

른다. 그러나 만약 אֶהְיֶה를 어디에서든 ' 나는 있다 '로만 옮겨야 한다면 ' 있는 ..... 이다 '가 아니라 ' 있는 ..... 있다 '고 해야 할 것이 아닌가? 나아가서 지시 (대명)사로부터 온(Genesius, §138a, 각주 3) אֲשֶׁר는 또 어떻게 옮겨야 할 것인가?

' 관계 ' 대명사가 아니라 잇따르는 절의 ' 종속 ' 만을 가리키는 것으로 אֲשֶׁר을 보아[9], ' 나는 있는 (그) 자이다(I am (the) One

| | | אֶהְיֶה | (나는)**있다** | 칼미완료공성(共性)1인칭 |
|---|---|---|---|---|
| 희랍어 | LXX | ἐιμι | (나는)**있다** | 현재능동분사남성단수1인칭 |
| | | ὤν | **있는** | 현재능동단수1인칭직설 |
| | A. a. Th. | ἔσομαι | (나는)**있을**(것이다) | 미래능동단수1인칭직설 |
| 라틴어 | Jerome | sum | (나는)**있다** | 현재능동단수1인칭직설 |
| 영어 | KJV | I am | 나는**있다** | 현재능동단수1인칭직설 |
| 독어 | 루터 | Ich werde sein | 나는**있을**(것이다) | 미래능동단수1인칭직설 |
| 한글 | 개역 | 나는 **스스로있다** | | |
| | | **나다** | | |
| | 공동번역 | **나다** | | |

9) E. Schild(1954, VT, Vol. IV, p. 297, 302 : VI-II, 161, 166)를 보라. 종속(subordination, 歸屬)의 뜻으로만 אֲשֶׁר를 보려는 것은 Gesenius §138d의 규칙을 변용하여, 선행사와 그 선행사의 지배를 받는 대명사(retrospective pronoum)와의 인칭의 일치를 약화시켜야 했기 때문이다. 그래야 주절의 인칭과는 다른 독립적인 인칭(여기서는

אהיה אשל אהיה(그 구문)

Who is.)[10] ' 또는 ' 나는 있는 그다(I am He Who is.) '로 번역하

---

3 인칭)이 쉽게 이끌어 내어진다 그리고 이와 같은 (독립) 관계절을 이끄는 אֲשֶׁר는 보통 영어 ' he, who etc '으로 표현된다 (E. Schild, 위의 책, p. 300 : VI-II, 164). 이렇게 함으로서 얻어지는, 이미 E. Schild 이전에 E. Russ(1879, La Bible, Paris)에 의해서 시도되었던 이러한 번역을 J. Lindblom(1964, ASTI, III, p. 4ff : VI-III, 80a), J. P. Hyatt(1967, JBL Vol. LXXXVI, p. 375 : 논문 VI-V, 10b)등이 따른다(Bernhardt(1977-1980, p. 406 : 논문 VI-II, 201b)를 참조하라. 그리고 21-22쪽 각주 21번을 보라 ).

10) 칠십인 희랍어 번역 ' ἐγω εἰμὶ ὁ ὤν(cf. J. W. Wever, 1990, p. 19 :논문 VI-VI 19b) '과 우리말 개역 ' 나는 스스로 있는 자이다 ' 의 구문 패턴이 바로 이 Schild의 구문 패턴에 속하는 반면, A. a. Th.의 희랍어 번역 ' ἔσομαι ὃς ἔσομαι(F. Field, 1964, p. 85 :논문 VI-VI, 5) '와 영어 KJV ' I am who I am '과 우리 말 공동번역 ' 나는 나다 '의 구문 패턴은 이에 속하는 것이 아니라 B. Albrekts-on의 구문 패턴에 속한다고 볼 수 있으리라. 물론 우리 말 이 두 번역의 경우 물론 구문 패턴만이 아니라 문제의 그 동사 '하야'의 뜻에 있어서도 심각하게 차이난다. 또 하나이 우리 말 성서인 새 번역은 공동번역과 그 구문패턴과 뜻이 같다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשר אהיה.** **(김 익성)**

는 E. Schild와는 달리, 이러한 E. Schild 등에 반대하면서 그 당시의 통속적인 어원(Folk-etmologhy[11])론을 가지고 접근하는 B. Albrektson은 ' 있는 내가 있다 ' 또는 ' 있을 내가 있을 것이다 ' 라는 전통적인 기존의 여러 번역들의 구문 패턴을 옹호한다. 그런데 앞을 따르면 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '은 ' 나는 있는 자이다 '라고 옮겨져 그 뜻이 선명해 지는 것 같으나, 두 ' 에흐예 '를 (앞)하나 는 ' 있는 '으로 (뒤)하나는 ' 이다 '로 각 각 달리 옮겨야 하는[12] 어려움

---

11) B. Albrektson, 1968, On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14, In Words and Meanings, p. 27 : VI-III, 85b. 그러나 이런 통속적인 어원론에게 학문적인 엄밀(rigour, R. Abba, 1961, p. 50 : VI-V 237a)을 기대하는 것은 무리일 것이다

12) 이렇게 동일한 동사를 각기 다르게 옮기는 것을 W. H. Schmidt (p. 179 : VI-III, 45b)은 문헌학적으로 만족스럽지 못하다고 비판한다. 물론 슈믿트에 있어서는 앞의 ' אֶהְיֶה '를 ' εἰμι '로 뒤의 ' אֶהְיֶה '를 ' ὤν '으로 옮기는 (이렇게 옮겨지게 된 이유에 대해서는 J. W. Wever, 1990, p. 33 : 논문 VI-VI 19b를 참조하라. 그에 따르면 문법적인 비합리성(grammatical absurdity)때문이다.) 희랍어 칠십인 역(譯)의 경우이지만, 나에 있어서는 앞의 것이 ' 이다 '로 뒤의 것이 ' 있다 '로 옮겨지는 우리 말 개역(改譯)의 경우이므로, 이

אהיה אשל אהיה(그 구문 : 어려움 / 그 뜻 : 거부)

이 잇따르는 반면, 뒤를 따르면 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '가 ' 있는 내가 있다 ' 또는 ' 나는 나다 '라는 식으로 옮겨져 동어반복(idem per idem[13])을 허용해야 하는 어려움이 잇따르게 된다.

---

두 경우가 엄밀하게 상응하는 것은 아니다. 개역에 따르면 ' 에흐예 ' 의 그 뜻이 (앞)하나는 계사 또는 동일성을 의미하는 ' 이다(E. Schild, p. 301 : 논문 VI-II, 165) '로 (뒤)하나는 (존재를 뜻하는) ' 있다 '로 의미론적으로 각기 달리 옮겨지는 반면, 칠십인 역에 따르면 ' 에흐예 '의 동일한 변화 형이 하나는 분사 형(ὤν)으로 하나는 현재 형 (εἰμι)으로 또 다른 하나는 미래 형(ἔσομαι, 출. 3:12)각기 문법적으로 달리 옮겨지는 것을 슈믿트가 문제삼는 경우이기 때문이다. 문법과 뜻은 물론 연결지워지는 것들이기는 해도, 문법적인 형식에 의미론 적인 뜻이 반드시 일치한다고 보기는 어려우므로 그렇다. 그래서 슈믿트는 세 군데의 ' 에흐예 ' 모두를 ' ἔσομαι '로 옮기는 Aquila and Theodotin의 번역을 더 정확한 번역으로 본다 그리고 R. Abba는 הָיָה(있다) 동사의 히브리어 현재는 미완료에 의해서 표현되는 것이 아니라 완료에 의해 항상 표현되며 미완료는 미래를 표현한다는 근거에서(1961, p. 323:논문VI-III 114a) 칠십인역 보다는 A. a. Th.의 번역을 더 정확한 것으로 본다.

13) B. S. Child(1984, Exodos, p. 50 각주 14번 : VI-III, 55a), E.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשר אהיה.** **(김 익성)**

אהיה אשׁל אהיה(그 구문 : 어려움 / 그 뜻 : 거부)

---

Schild(1954, p. 297, 301 : VI-II, 161, 167쪽), R. Abba(1961, JBL, Vol. LXXX, The Divine Name Yahweh, p. 326, Note 48 : VI-III 115a)를 참조하라. **idem per idem**(동어반복)적인 표현(D. E. Gowan , 1994, p. 84 : 논문 VI-VI 73a을 참조하라)은 **paronomastic**(말 재롱, B. Albrektson, 1968, p. 27 : VI-III, 85b, Th. C. Vriezen, 1950, Festschrift Alfred Bertholet, Tübingen, pp. 498ff, W. H. Schmidt, 1988, Exodus I/II, p. 178 : VI-III, 45a, B. S. Child, 1984, Exodos, p. 69 : VI-III, 64b, G. Von Lad, 1957, Old Testament Theology (Trans. D. M. G. Stalker, 1962), p. 180 : VI-I, 728a, )과 **Word-Play**(말 놀이, B. S. Child, 1984, Exodos, p. 64, 76 : VI-III, 64a, 68a, B. Albrektson, 위의 책, p. 27 : VI-III, 85b) 이라는 표현과 같은 맥락의 것이다

이런 방식의 표현을 통해서 여호와께서는 ' 이 백성이 이름을 물어 오면 무엇이라고 하리이까? ' 라는 모세의 물음에 대한 답을 너의 관심사가 아니니 상관할 필요 없다 라는 뜻으로 회피(evasion) 또는 거부(rebuff)[ L. Köhler(Theologie des Alten Testament, p. 234), A. M. Dubarle(1951, La signification du nom de Yahweh, Revue des Sciences philos, et théol., 34, pp. 1ff), G Lambert(1952, Que signifie le nom divin YHWH?, Nouvelle revue théologoque(L-

אהיה אשל אהיה(그 뜻 : 거부)

그런데 이러한 두 가지 구문 패턴에 따라서 출애굽기 3장 14절이 최초로 기원전 3세기 경 희랍어 'ἐγω εἰμιὁ ὤν(나는 있는 자니라, LXX) '로, 이어 기원 후 2 세기 경 ' ἔσομαιὅς ἔσομαι(A. a. Th.)'로, 기원 후 5 세기 경 라틴어 ' ego sum qui sum(Jerome) '으로, 다시 1611 년에 영어 ' I am that I am(King James) '로, 루터에 의해 1534년 독어 ' Ich werde sein, der Ich sein werde. '등으로 번역[14]

---

ouvain), pp. 897ff)]하신다는 것을, 다시 말해서 자신(의 이름)이 무엇이라는 것을 완전하게 드러내지 않으신다[cf. H. Ringgern, 1963, Isralite(trans. D. E. Fortress, 1980) p. 32 : VI-III 99b, B. S. Child(1984, p. 69 : VI-III, 64b), W. H. Schmidt(1988, Exodus, I/II, p. 178 : VI-III, 45a), R. Abba(1961, p. 324 : VI-III, 114a)]는 것을 것을 받아드리는 쪽, 이와는 달리 거부가 아니라 (모세와 함께) 있다는 것의 강조로 받아드리는 쪽-이에 관해서는 14쪽 에서 언급될 것이다-이 있다.

14) 이러한 모든 번역들은 ' 나는 **스스로 있는** 자**니라**(개역) ' 보다는 ' **있는** 내가 **있다** 또는 나**는** 나**다**(공동번역) '에 가깝다.

그리고 출. 3:14의 번역들을 아래의 도식처럼 나타낼 수 있으리라. [그 번역들의 역사에 관해서는 W. R. Arnold(1905, The Divine Name in Exodus iii. 14, in JBL, Vol. XXIV, pp. 109-123 : VI-V,

되면서 이의 해석과 연관된 물음들이 생겨난다.

‘ 그의 이름이 무엇이냐 ’고 물어졌으니 바로 이어 그 이름이 말해졌어야 함에도 불구하고, 오히려 그 이름의 설명(Explanation[15])인

---

44b-51b)를, (구약)성서의 번역과 그 역사에 관해서는 A. W. Adams (1965, Our bible and The Ancient Manuscripts, pp. 89-154 : The Ancient Versions of The Old Testament, 논문 VI-V 161b-201a)와 W. M. Merchant(1969, Britanica Vol. III, 579b-584b), W. Schwarz (1969, Britanica Vol. III, 5 84b-586a)를 참조하시오.]

| אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה | Biblia Hebraca Stuttgartensia |
|---|---|
| ἐγώ εἰμι ὁ ὤν | LXX |
| ἔσομαι ὅς ἔσομαι | Aquila and Theodotin |
| ego sum qui sum | Jerome(Volgata) |
| I am that(who)I am | King James(R.S.V.) |
| I will be that(what) I will be | R. V. mgn(R. S. V.mgn) |
| I am (the) one who is. | E. Schild(p. 302) |
| Je suis celiui qui est. | E. Russ(1789, La Bible, Paris) |
| Ich bin, welcher Ich bin. | A.Knobel(1857, Die bücher Exodus und Leviticus, p. 28 : VI-III, 81b) |
| Ich werde sein, der Ich werde sein. | Ruther |
| 나는 스스로 있는 자니라 | 개역 |
| 나는 곧 나니라 | 공동번역 |

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשׁר אהיה.**

אהיה אשׁל אהיה(그 뜻 : 설명 / 그 번역)

듯한 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '가 그 이름 대신에 말하여지는 것은 어딘가 이상하지 아니한가[16]? 더구나 그 설명이라는 것이 ' 있는 내가 있다 ' 또는 ' 나는 곧 나다 ' 라는 식의 동어반복으로도 번역되는 것이 올바를 것 같아서 더욱 더 그 문맥을 이해하기 어렵지 아니한가? 라는 물음이 생겨 날 수도 있을 것 같다. 그러나 묻는 절 다음

---

15) H. Linggern(1963, p. 32 : VI-III, 99a), B. S. Schild(1984, p. 69 : VI-III, 64b), Von Lad(1957, Trans. by D. M. G. Stalker(1962), p. 180 : VI-I, 728a), E. Jacob(1955, p. 50 : VI-V 237a), U. Cassuto(1951, A Commentary on the Book of Exodus, trans. by I. Abrahams(1983, p. 37 :논문 VI-VI 466), Th. C. Vriezen(1950, p. 506 : 논문 VI-VI 105a)등을 보라. 그리고 Th. Boman(1983, Das Hebräische Denken im vergleich mit dem griechischen, p. 37 : 논문 VI-IV, 22b)도 참조하시오.

16) 그래서 이미 11 쪽의 각주 12 번에서 말하여지 것 처럼 모세의 물음이 거절 당했다 라는 해석이 주어질 수도 있고, 거기에는 야곱에 대한 거부(Gen. XXXIII . 30)와 비슷한 모세에 대한 비난(censure, Von Lad(1962, Trans. by D. M. G. Stalker, p. 182 : VI-I, 729a)이 함축되어져 있다고 생각되어 질 수도 있으리라

אהיה אשׁר אהיה(그 뜻 : 여호와 임재(臨在)의 강조 )

절인 15 절에서 (엘로힘) 여호와 라는 이름이 주어진다는 것과, 독특하게 쓰여지는 14 절의 의문사 무엇(מָה)의 쓰임새[17]를 숙고해 보면 위 첫 의문은 사라질 것 같으며[18], ' 나는 곧 나다 '로 번역 할 것이 아니라 동어 반복적이지 않는 ' 있는 자는 (바로) 나니라 '로 옮겨 이를 해석한다면 위 두 번째 의문도 사라질 것 같다.

그럼에도 불구하고, 그 문장에서의 반복은 강조를 나타낸다 라고 함으로서 요즈음 구약학자들은 대 부분 동어반복이 그대로 허용되는 해석을 하는 것 같다[19]. B. Albrektson(1968, pp.26-27 : 논문VI-III,

---

17) B-D-G-Ge(1979, p. 552, מָה 1.a)Lexicon에 따르면, 성서 히브리어의 경우 의문문에 쓰이는 מָה가 동격 명사를 지시하면 그 명사의 질에 관한 물음을 표현하는 반면 어떤 개인의 이름을 물을 때는 מָה가 아니라 מִי가 쓰인다. 그렇다면 그 물음에는 그 명사의 질에관한 표현이 잇따라야 할 것이니, 문맥 상 이상할 게 별로 없다(R. Abba, 1961, p. 323 : VI-III 114b도 참조하시오). 더군다나 뒤 이은 절에서 그 이름이 바로 나오지 아니한가?

18) Dr. M. Reisel(p. 10 : 논문 VI-VI 118a)처럼 그 설명을 아예 ' 신성한 이름 '으로 간주해 버릴 수 있으리라.

19) 동어반복적인 이 문장을 근거로하여 자신의 이름을 물어오는 모세의 물음에 대한 답을 거부하는 것으로 보는 입장에 대해서는 11쪽

אהיה אשׁל אהיה(그 뜻 : 여호와 임재(臨在)의 강조 )

856)에 따르면, ' 그가 듣는 것을 알라는 듣는다( sami'a 'allūhu liman sami'a[20] ) '와 히브리어 ' 내가 가는 곳에 나는 간다( הולן אני הולר על אשר־אני ,2sam. 15:20) ' 처럼 ' 있는 나 그대로 나는 있다 '도 그렇게 일상적으로 쓰여진 것일 뿐이며, 신성한 이름 יהוה 대신에 אהיה가 쓰여진 것은 그 당시 통속적인 어원론의 흔적 으로서 저자의 자의적인 선택에 따른 ' 말-놀이[21](Word-Play)때문이고, 이

---

각주 12번에서 이미 말하였다.

20) Dr. M. Reisel(The Mysterious name of YAHW, p. 15 : 논문 VI-VI 120b)과 Tc. C. Vrizen(1950, p. 499 : 논문 VI-VI 101b)을 참조하시오

21) 이스라엘의 그 신 자신이 가리켜질 때는 3인칭 יִהְיֶה(yih$^{e}$ye, 이흐예)로 나타나는 여호와가 그 자신에 의해 주어진 설명에서는 1인칭 אֶהְיֶה('eh$^{e}$ye, 에흐예)로 나타난 것일 뿐이라고 U. Cassuto(1967, p.38 : 논문 VI-VI 47a)는 말한다. 더불어 J. Obermann(1949, p. 303 : VI-V 67b)와 D. E. Gowan(1994, p. 84 : VI-VI 73a)도 참조하시오. 그리고 ' י '에서 ' ו '로 바뀐 것에 대해서는 יהוה의 첫 문자 ' י ' 에 따른 dissimilation(동류전화, 同類轉化)일 것으로 보는 M. Noth(1912, Exodus, trans. by J. S. Bowden, p. 43 : 논문 VI-VII, 70b)를 참조하시오.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - אהיה אשׁר אהיה. (김 익성)

렇게 하여 구성된 동어 반복적인 그 문장은 무 규정적인 어떤 것이라는 것이다.

Th. C. Vierzen은 동어반복적인 이러한 문장의 무 규정적(des Indefiniten)측면을 아주 설득력 있게 논증하면서, 활동적인 신의 있음(Wirklilich-sien)을 강조(Die Nachdruck)하는 의의를 지니는 것으로 그 문장을 간주한다. 그래서 ' 있는 내가 있다 '를 ' 내가 '가 아니라 ' 있음 '을 강조하는 동어반복적인 문장으로 간주하여, ' 어디에 있건 있는 거기에 나는 *실로(ja)* 있다 '로 해석한다[22]. 이러한 맥락에서 R. Abba 역시 앞 ' אֶהְיֶה(I will be present) '를 뒤 ' אֶהְיֶה '가 강조하는 것으로 보아 그 전체 문장을 ' 나는 *실로 임재*할 것이다( I will *indeed be* present) '로 번역한다[23]. 신이 실로(indeed) 있다는 것이다. 이와 같은 맥락에서 E. Jacob도 역시 그 문장을 설명한다. 그에 따르면, " 말하는 자가 신일 때 이러한 [동어 반복적인] 표현은 반복되는 문제의 그 구(句)에 가해지는 강조(intensity[24], 强

---

22) Th. C. Vierzen, 1950, Festschrift Alfred Bertholet, Tübingen, pp. 507-508 : 논문 VI-VI 105b-106a.. [ B. S. Schild(1984, p. 69 : VI-III 64b), W. H. Schmidt(1988, p. 178 : VI-III 45a)을 참조하라].

23) R. Abba, 1961, The Divine Name Yahweh, JBL, LXXX, p. 326 : 논문 VI-III, 115a.

調)를 제공하는 길일 뿐이다(보기 : Zech. 10:8, Ex. 33:18, Ezek 12:25).....야훼는 실로(indeed) 있는 자이다(E. Jacob, p. 51 : VI-V 237b). ”

그러나 ‘ אֶהְיֶה אֲשֶׁר אהיה ’를 동어반복적인 ‘ אֶהְיֶה( ’ehyeh ’ašer ’ehyeh, 에흐예 아셸 에흐예) ’로 읽는 것이 아니라, ‘ אהיה ’를 ‘ היה ’ 동사의 칼 형이 아닌 히필 형으로 보아 ‘ אַהְיֶה אֲשֶׁל יִהְיֶה (ahyéh ašer yihyéh, 아흐예 아셸 이흐예) ’로 읽어 ‘ I cause to be what comes into existence( Haupt : Ich rufe ins Dasein was da ist, 나는 있게 하는 자니라) ’로 그 문장을 번역하는 자들이 있다[25]. 따라서 이들에 따라 설명되는 יהוה은 창조하

---

24) D. E. Gowan(1994, p. 83 : 논문 VI-VI, 72b)을 참조하시오.

25) Haupt(1909, Der Name Jahwe, OLZ, pp. 211-214), W. F. Albright(1924, Contributions to biblical archaeology and philology, In JBL Vol. XLIII, p. 376 : 논문 VI-V, 21a), D. N. Freedman(1960, JBL, Vol. LXXIX, p. 152 : 논문 VI-II, p. 181 ; 1977-1980,Theologische Wörterbuch zum Alten Textament( ed. G. J. Botterweek and H. Ringgern), Vol III : יהוה, p. 546 : VI-II 218a), L. Lewy(1956, VT Vol. VI, p. 433 : 논문 VI-VI 264b), F. M. Cross(1973, Canaanite Myth, p. 65ff), 그리고 a nomen agentis 로

시는 분 이라는 뜻을 지니게 될 것이다[26].

---

서의 YHWH를 주장하는 J. Obermann(1949, JBL. Vol. LXVIII, p. 308 : 논문 VI-V, 70a)등이 바로 그들이다. 비록 ' 창조 하시는 분 ' 엘로힘과 ' 구원 하시는 분 ' 여호와 사이의 구분이 애매 모호해 지긴 해도, 풍부한 어원-문헌학적인 지식을 근거로 맛소라 학자들이 붙인 모음 이전의 소리를 찾아 맛소라 학자의 소리와는 다른 소리를 되 살리는 이들의 시도는 흥미롭다.

26) 그러나 W. H. Schmit(1988, p. 173 : 논문 VI-III, 142a)가 옳게 지적해 낸 것 처럼, ① 구약 히브리어에는 היה/הוה의 Hifil 형이 보여지지 않으며 ( 구약에 나오는 ' היה/הוה '의 횟수를 언급하는 Bernhardt, p. 407 : 논문 VI-II, 196b-197a, 202a와 29쪽 각주 41번을 참조하라), ② 그 논증 과정이 I Sam 4:4의 יהוה צבאות와 묶어질 필요가 없고 - 이것은 모세 오경 안에서는 발견되지 않기 때문이다 -, ③ 설령 원인의 의미가 설명 과정에서 그 이름에 덧 붙혀질 수 있더라도 출. 3:14의 그 이름은 Kal 형이므로 여호와의 문제의 그 의미를 ' 창조자 ' 또는 ' 존재 원인 '으로 보는 것은 만족스럽지 못하다.

나아가서, D. N. Freedmann과 F. Cross등의 견해에 대한 거부 이유를 밝히는 B. S. Shilds(1984, pp. 62-64 : 논문 VI-III, 61a-62a)

אהיה אשׁל אהיה( 그 뜻 : 창조 / 존재)

그리고 이러한 ' 나는 있게 하는 자니라 ' 라는 번역 이외에도 다른 비 동어 반복적인 번역 ' 나는 (스스로) 있는 자니라 '가 있다는 것은 이미 9-10쪽에서 말하여졌다. 비록 유대 전통과 요즈음의 대 부분의 구약 학자들에 의해 거부 되거나[27], 이차적인 것으로 간주 되긴 해도, 이런 ' 나는 (스스로) 있는 자이다 '의 번역 패턴은 교

---

와, 그러한 해석은 문맥(Context)과 겪리된 해석이므로 만족스럽지 못하다는 R. Abba(1961, p. 325 : 논문 VI-III, 115b)를 참조하라

27) 아마 거부하는 이유는 이러한 번역 패턴을 그리이스 철학의 여향 탓이라 여겨, 히브리 순수 사유에서 그러한 이질적인 것을 제거하기 위해서 였을 것이다. " 출. 3:14을 서구 언어로 번역하는 것은 어렵다. 그 과정에서 우리는 히브리인의 마음에 아주 낯설었던 있는 것과 본질(being and essence)의 범주들을 그 히브리어 본문(text)에 어쩔 수 없이 부과하기 때문이다. 구약의 고대 그리이스와 라틴 번역들은.....본질적인 있음 이라는 용어로 그 히브리어 본문의 의미를.....변질시켰다. 사실 야훼 라는 이름은 활동적인 임재(active presence, 臨在)에 의해 정의되는 신이다(Plastaras, the god of Exodos, pp. 94f., cf. B. S. Childs, 1984, Exodus, p. 87 : 논문 VI-III, 73b) "

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - אהיה אשׁר אהיה. (김 익성)

부 및 중세에 이르는 천 수백 년 간 두드러진 기독 신앙인들에 의해 받아 들여졌다.

기원 전 3 세기 경 희랍어를 사용하는 알렉산드리아 거주 유대인을 위해 본토에서 초청된 유대 학자들에 의해 최초로 번역된 구약 칠십인 역 ' ἐγώ εἰμὶ ὁ ὤν '은 ' 나는 (스스로) 있는 자니라' 라는 번역의 시초가 된다. 이 칠십인 역은 유제비우스에 의해 ' 유일한 존재(ἀμόνον ὄντα, Eusebius, the Preparation for the Gospel, ' IA(2권), ι'(XI 9,1-2)의 뜻으로, 다시 라틴어 ' ego sum qui sum '으로 번역되어 아우구스티누스에 의해 ' 있음 그 자체(ipsum esse, Augustinus, de Trinitate, V. II) '의 뜻으로, 마찬 가지로 토마스 아퀴나스에 의해 ' 있는 것 자체(ipsa essentia, Thomasaquinas, Sumae Theologiae, pars prima, Q. XIII, Art. XI) '의 뜻으로, 다시 독어 ' Ich bin der Seinde ' 또는 ' Ich bin derjenige, der ist( Bernhardt, p. 407 : 논문 VI-II, 201b) ', 영어 ' I am he who is(F. H. Colonom, 1966, Philo VI, p. 317) ' 또는 ' I am the one who is[28](J. W. Wever,

---

28) 이러한 구문에 관한 정당화에 대해서는 E. Schild의 1954년 공개 논문 " On Exodus iii 14 - ' I am that I am(In VT, Vol. IV, p.296-302 : 논문 VI-II, 160-166) ' "을, 이러한 E. Schild에 관한 비판에 대해서는 B. Albrektson의 1968년 공개 논문 " On the

1990, p. 34 : 논문 VI-VI 20a) '으로 번역되어 ' (자)존 '[(自-)存, (the self-)existence, R. Abba(1961, p. 322 : 논문 VI-III, 114a)] 의 뜻으로 해석되기 때문이다[29]. 그리고 ' 나는 스스로 있는 자니라 ' 라는 우리의 개역 성서 역시 이러한 번역 패턴에 속한다고 볼 수 있으리라[30].

### I-2-1) הָיָה(א)

---

Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14. (In Words and Meanings, pp. 15-28 : 논문 VI-III, 79b-86b) "을 참조하시오(9쪽 각주 8번을 보라).

29) Dr. M. Reisel( the Mysterious Name of YHWH, pp. 12-13 : 논문 VI-VI, 119a-b)을 참조하시오. Reisel은 The Peshitta and The Samaitan Targum, Maimonidos, Malbim, F. M. Th. de Liagre Böhl, E. Dhorem, E. Schild 등을 거론하고선 이들에게 אשר אהיה אהיה의 ' '정적인static해석' 이라는 명칭을 부여한다.

30) 이미 9-13쪽에서 보여진 것 처럼, 이러한 패턴은 우리 말 공동번역과 새 번역의 ' 나는 곧 나다 ', 영어 킹 제임스 버전의 ' I am who I am ', R. V. mgn 버전의 ' I will be that I will be ', 또는 마틴 루터의 독어 번역 ' Ich werde sein, der ich sein werde ' 등과 같은 동어반복(idem per idem)적인 번역 패턴과는 사뭇 다르다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - אהיה אשר אהיה. (김 익성)

그 הָיָה(하야, hāyā)의 의미 : 관계

그러나 ' 나는 (스스로) 있는 자니라 '로 하든, ' 나는 있게 하는 자니라 '로 하든, ' 있는 내가 있다 '로 하든, ' 나는 나다 '로 하든, ' 나는 실로 (함께) 있으리라 '로 하든, 여기에 공통적으로 쓰인 ' (이) 있다(הָיָה , 하야, to be) '가 무엇을 가리키는 지가 밝혀지지 아니하면 이제까지의 논의는 아무런 쓸모가 없다. 전혀 그 문장을 이해 할 수 없을 것이기 때문이다. 그렇다면 출. 3:14에 쓰인 그 동사는 우리에게 어떻게 이해되어야 하는가? הָיָה(하야)를 E. Jacob은 관계를 나타내는 ' 존재 ' 개념으로 이해한다.

> " 이스라엘이 그 이름 야훼라고 했을 때 영원성의 관념이 아니라 임재(presence, 臨在)의 관념이 우선적이다. 다른 모든 이스라엘적 개념들과 마찬가지로 존재(existence)는 관계(relation)의 개념이다. 즉 존재는 다른 존재와 연겨되어서만 실제적이다. 신은 어떤 자와 *함께 있는* 그 분이시다.....있는 것(being)은 야훼에게 요구되는 것이 아니라 -야훼 자신의 존재는 결코 논증되지 않았다-, 개인 가까이에 또는 그 백성 중에 야훼께서 효과적으로 임재(effective presence)하시는 것이다. 자신들 가운데로의 야훼의 임재를 그 백성더러 의식하도록 하는 것이 정확히 모세에게 위탁되어진 임무였다. (p. 52 : VI-V, 238a). "

그렇다면 E. Jacob은 *모세와 그 백성에게 항상 함께*[1] *할 또는 임재할 것* 이라는 뜻에 있어서의 이들에게 맺는 관계-존재를 말 했

을 뿐 그 이상도 이하도 아니다. 다시 말해 היה(하야)는 (효과적인) 임재(臨在)일 뿐이다. 바로 이와 같은 맥락에 대 부분의 요즈음 구약 학자들[32]은 서 있다.

---

31) U. Cassuto(1967, p. 38 : 논문 VI-VI, 476) 역시 14 절의 אֶהְיֶה는 ' 함께 있을 '을 뜻하는 것으로 본다.

32) 히브리 동사 ' הָיָה '는 절대적인 존재 또는 자존(自存)을 뜻하지 않는다는 A. B. Davidson( p. 46 : VI-V 213a), הָיָה는 본질적으로 있는 것이 아니라 현상적으로 있는 것을 가리킨다는 R. Abba( 1961, p. 328 : VI-III, 116a), 이러한 표현에 신의 절대성을 부여하는 것을 거부하는 Von Lad(영어번역, p. 180 : VI-I 728a), 역설적이게도 답과 동시에 거부인 것으로 보면서, ' 있는 나로 있는 나 '의 ' 나 '를 자기-충족적인, 불가해(不可解)한 것으로 보는 B. S. Schild(p. 79 : VI-III 68a) 등, 거의 대 부분 이와 관련된 20 세기 글들은 그 하야 동사를 ' 임재(being present, 臨在 ' ' being there(Dasein, 현존(現存)) '으로 이해 하는 듯 하다. ' I shall be present that I shall be present '로 번역하는 M. Buber(p. 52 : VI-V 254a)도, 거기에는 어떤 형이상학적인 함축도 있지 않다라고 하는 20세기의 저명한 중세 철학 연구가 E. Gilson(1948, L'Esprit De La Philosophe Médiévale, Paris, p. 49)도 마찬가지이다.

그 הָיָה(하야, hāyā)의 의미 : 현실적인 활동

나아가서, 출. 3:14에 나오는 모세의 물음에 대한 신의 답을 신 그 분의 현실성(Aktulität), 현존성(Existentialität)의 강조로 보아 ' 나는 *실로* 거기에 있다(Ich bin ja da[33])'로 해석하는 Th. C. Vriezen (1950, 507-508쪽 : 논문 VI-VI 105b-160a)은 신의 그 הָיָה를 활동적인(wirklich), 현실적인(aktuelle)있음, 곧 거기-있음(da-sein)이라고 하면서, 구약 성서에 나오는 있음의 의미를 ' 활동하는 가운데 나타나고 있음(Köhler, Theologie I. 10, S. 324) '이라고 보는 Köhler를 이어간다. 있음은 추상적인 개념이 아니라, 활동적인 나타남 곧 행위(tätigkeit)를 나타내기 때문이라는 것이다. 그래서 이들에 따르면 Ex. 3.14에 나오는 הָיָה(하야)는 Da-sein(지금 거기-있음, 현-존, being there, Existenz), 곧 ' 활동하고 있음 '을 가리킨다[34].

---

33) 17 쪽 참조. Vriezen에 따르면 구체적인 ' Ich bin ja da '는 추상적인 ' Ich bin der daseinde '와 구분된다( 509 쪽 : 논문 VI-VI 106b).

34) 그래서 내가 보기에는 E. Jacob 등이 말하는 ' being there or present '나, Th. C. Vreizen 등이 말하는 ' Da-sein 또는 Wirklich sein '나 크게 차이나지 않는다. 비록 프리쯘 등이 ' 하야 '의 역동적인 측면을 좀 더 강조하는 것 처럼 보이기는 해도 말이다[Dr. M. Reisel(the Mysterious Name of Y.H.W.H., pp. 15-17 : 논문 VI-VI

나아가서, Th. Boman 역시 이와 같은 맥락에 선다. C. H. Ratschow[35]를 따르는 보만은 변하지 않는 영원한 הָיָה(하야)를 야훼에 귀속시키면서, 그 ' 하야 '를 역동적으로 강력하게 활동하는 인격적인 존재(persönlich Existenz)라고 하기 때문이다. 그러나 이러한 (하야) הָיָה안에서 생성과 있음과 활동의 인격[36]적인 단일성을 본다는

---

120b-121b)를 참조하라. 라이젤은 이러한 견해에 ' 역동적인(dynamic)해석 ' 이라는 명칭을 부여하여, H. Reckendorf, L. Köhler, Th. C. Vreizen, W. F. Albright, P. Haupt, J. Obermann, J. P. Hyat 등에 그 명칭을 배정한다.

35) Ex. 3.14을 야훼 이름의 해석으로 보는 것이 아니라 그 이름을 단지 알려주는 의의를 지닌 것으로 보면서, 이 세계에서 야훼 이외의 그 어떤 것에도 הָיָה(하야)가 귀속될 수 없다는 것을 그 절의 감각으로 이해하는 C. H. Ratschow(1941, Werden und Wirken, BZAW 70, p. 81)을 보라. 그리고 Th. Boman(1983, Das Hebräische Denken im vertgleich mit dem griechschen, S. 37 : 논문 VI-IV 22b)을 참조하시오.

36) 보만에 있어서의 " 인격(Person, Th. Boman, p. 34 : 논문 VI-IV 21a)은 있음과 생성과 활동을 포함하는 내적인 움직임과 활동이다. 곧 살아가는 인격이다. 기관과 의식의 밖으로 향하면서 객관적으

점에서 보만은 독특하다. 그리고 비록 성서 히브리어 특히 동사 일반에 관한 연구로부터 역동적인[37] 존재의 הָיָה를 이끌어 낸 다는 점에서, 그 연구가 구약 성서에 한정된다는 점에서, 고대 그리이스 철학 특히 플라톤의 철학에서 말하여지는 ' 정적인 있음 (statisches Sein, Th. Boman, S. 39 : 논문 VI-IV, 23b) '과 그 הָיָה(하야)가 의도적으로 구분된다는 점에서 미진[38]하긴 해도, 비로서 랏쵸와 보만

---

로 고정될 수 있는, 내적인 행위(Tätigkeit)이다 "

37) H. Ringgren(1977-1980, p.400 : 논문 VI-II 198b)은 명사를 동사화 하는 ' 하야 '의 조동사적인 쓰임새로부터 그 ' 하야 '의 역동적인 특성을 설명해 낸다(35쪽 참조).

38) 두 언어 일반을, 아니면 각기 비견 될 수 있는 텍스트를 비교 분석 해야 했다는 점에서[R. Bultman(1955, 서평[ In 히브리사유와 그리이스 사유의 비교(번역. 허역, 1975, 분도 출판사, 316쪽 : 논문 VI-I 710a), Gnomen, 27, S. 551-558)도 참조하라], 모든 히브리 택스트가 아니라 구약 텍스트에만 한정됐다는 점에서, 플라톤의 있음을 정적인 것이라고 단언하는 것은 무모하고 성급하다는 점에서 미진하다. 물론 보만은 " 정적인 것 - 역동적인 것(statisch - dynamisch)의 대립이 그리이스와 히브리 사유의 적절한 구분은 아니다. 플라톤의 가르침에 따르면 최상의 있음은 힘으로 가득차 있으며, 히브

과 더불어 히브리어 ' 하야 ' 연구의 지평이 넓어진다[39].

요약하면, Ex. 3.14에 나오는 하야 (הָיָה)는 있음(existence, Exis-

---

리 파악에 따르면 신의 엄청난 역동성은 영원히 활동적이기 때문이다. 오히려 그 구분은 쉼과 움직임(Ruhe und Bewegung) 사이의 대립에 있다(Th. Boman, S. 42 : 논문 VI-IV, 25a) " 라고 한다. 그러나 쉼과 정적인 것 그리고 역동적인 것과 움직임 사이의 구분이 나에게 애매모호하다. 더군다나 보만은 ' II. 정적인 있음 ' 이라는 제목에 ' 1. 엘레아와 헤라클레이토스 ' 그리고 ' 2. 플라톤 '을 귀속시키지 않은가? 비록 이 2. 장은 위 인용 글월로 끝나고 있기는 해도 말이다.

39) 히브리 동사 체계로부터 ' 존재에 관한 히브리 인의 역동적인 사유 ' 라는 결론을 이끌어 낸 보만을 역동적이지 않는 존재 동사 יֵשׁ (the re is, J. Baar, p. 90 : 논문 VI-IV 25a)가 있다는 것을 근거로 해서 방법론적인 측면에서 비판한 바아르의 ' 짜증 ' 나게 하는 공격이 있긴 해도, (C. H. Ratschow와) Th. Boman이 넓혀 놓은 그 지평이 그렇게 좁아지지는 않을 것 같다. Bernhart(1977-1980, Theoloisches Wörtbuch zum Alten Testament II, ed. G. J. Botterweck und H. Ringgren, S. 428 : 논문 VI-II, 202b)도 참고하라.

tenz)을 가리키며, 그 있음은 추상적이고 정적인 것이 아니라 역동적인 것 이라는 점에 지금까지 거론된 자들은 일치하는 듯 하나[40], 이들 모두 ' 있는 것 자체 '에 대해서는 침묵한다[41]. 마찬가지로, 다

---

40) 신의 있음과 활동과 거부 등으로, אהיה אשר אהיה에 관한 세 가지 이해를 구분한 S. Amsler[1971, theological Lexicon of the old Testament(ed. E. Jenni, trans. b y M. E. Biddle(1977), Vol. I, p. 314.]는 신의 있음으로 이해 하는 자에 칠십인역, 마틴 루터, E. Schild, O. Eissfell을, 신의 활동으로 이해 하는 자에 Eichrodt, Th. C. Vriezen, F. S. Bertholet, Von Rad, Noth를 배정한다. 그러나 이렇게 ' היה(하야) '의 있음과 활동을 구분해 놓으면, 있는 것은 활동적인 것이다 라고 말하여 질 수 없을 것이다. 있음과 활동이 근본적으로 갈라질 것이기 때문이다.

41) ' 역동적인 ' 있음, ' 현실적인 ' 혹는 ' 활동적인 ' 있음, 또는 ' 지금 거기 ' 있음 이라고 말하는 것 역시 있음 그 자체에 대해 말하는 것이 전혀 아니다. 있음의 ' 활동 ' 또는 ' 현실 ' 또는 ' 역동 ' 또는 ' 현재 ' 등 있음의 어느 한 ' 면 '만을 말하는 것이기 때문이다.

그리고 구약성서 히브리어 הָיָה의 쓰임새에 관한 신학적인 의미 역시 ' 있음 그 자체 '에 관한 것이 아니다. 그 말이 신학적인 맥락에서 어떠한 의의를 지니는가를 말할 뿐이기 때문이다. 이러한 의의

음과 같은 구약 히브리어 הָיָה(하야)의 쓰임새 일반에 관한 논의 역시 ' 있음 그 자체 '에 대해서는 아무 말 하지 않는다.

### I-3) הָיָה의 쓰임새 일반

히브리어 ' היה(하야) '와 이에 상응하는 아람어 ' הוה(하와) '는 다른 셈어에서 발견되지 않는 충분한 의미를 지닌 독자적인 어근[42]

---

에 관해서는 ①축복과 저주 그리고 이스라엘과의 계약의 맥락에서 쓰여지는, ② 창조의 맥락에서 쓰여지는, ③ 예언의 맥락에서 쓰여지는, ④ 여호와 이름의 계시 맥락에서 쓰여지는(출. 3:14) הָיָה(하야) 등, 네 가지로 그 신학적 의미를 구분하여 설명한 Bernhardt (1977-1980, pp. 402-407 : 논문 VI-II 199b-202a)와 ㉠ 축복과 저주의 문맥에서 함축적으로 쓰여지는, ㉡ 이스라엘이 여호와에 대해 맺는 관계의 문맥에서 뚜렷하게 쓰여지는, ㉢ 전치사와 술어 명사 없이 절대적으로 쓰여지는(출. 3:14) 하야(הָיָה) 등, 세 가지로 그 신학적 의미를 구분하여 설명한 S. Amsler(1971, pp. 360-364 : 논문 VI-II, 110-113)를 참조하라.

42) 단순 능동 (칼) 형이 3540 번(S. Amsler, hyh, in Theological Lexicon of the Old Testament, Vol : I, 108-114 (1971, (Ed.) E. Jenni, (Tran.) By Biddle M. E., Hendrickson Publishers, 1997) : 논문 VI-II], 이 칼 형 중에서 1 인칭 단수 미 완료 형이 65 번

으로서, 조동사로 쓰일 경우 그 어근은 1)명사 문장의 ' 싯점(時點) '을 나타내며, 2)문장 사이의 논리적 연관을 분명하게 하고, 3)명사를 동사화 하며, 4)한정된 변화 형 만을 지니는 어근에 특수한 다른 의미를 부여하고, 5)설령 가능한 동사적인 표현이 있더라도 그 표현에 우선하는 다른 명사적인 표현을 만들며, 6)분사의 ' 싯점(時點) '을 나타내는 반면, 본 동사로 쓰일 경우 하야는 , 7) 전치사 ' לְ '와 함께 쓰여 ' 지니다 ', 8)전치사 ' אַחַר ' 와 함께 쓰여 ' 따르다 ', 9)전치사 ' מִן '와 함께 쓰여 ' 나오다,

---

(Bernhardt, 1977-1980, hyh, In Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament, (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren) Vol. II, S.407 : 논문 VI-II, 202a), 그리고 단순 수동 (닢알) 형이 21번(41쪽 각주 59번 참조), 아람어화 된 히브리어 הוה가 5 번(Gen. 27 : 29, Jes 16 : 4, Pred 2 : 22, 11 : 3, Neh 6 : 6), 아람어 הוה가 71 번 등, 구약에서 3632 번(H. Ringgren, 1977-1980, hyh, In Theologisc-hes Wörterbuch Zum Alten Testament, (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren) Vol. II, 396 : 논문 VI-II, 196a) 그 파생 형이 쓰여지는 이 어근의 능동 원인 (힢일) 형이 구약에서 쓰여지지 않았다는 것을 근거로, Ex. 3 : 14에 관련된 여호와 이름의 창조적 해석을 거부하는 본 논문 19쪽 각주 26 번을 참조하라.

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

유래하다 ', 10)' 되다 ', 11)' 있다 ' 등을 나타낸다.

### I-4-1) 조동사

1). 주어 뿐 아니라 술어의 자리에도 명사와 이에 준하는 것들[43]로 채워지는 명사 문장의 경우, 그 명사(적인) 술어의 싯점을 나타내기 위한 어근 היה(하야)의 칼 형이 쓰여지곤 하는데, 이 경우 그 어근이 본디 지니는 내용적인 힘은 사라진다. 예를들어 1-1) 창조 순간 ' 그 땅의 혼돈과 공허 '의 싯점(완료 : 과거)을 위해 쓰여지는 היה의 칼 완료 여성 3인칭 단수 형 ' הָיְתָה '[44], 1-2) 좋아진 ' 물로

---

43) 명사, 형용사, 분사, 부사, 전치사 구, 부정사(不定詞), 수사(數詞), 대명사 등이 명사 문장의 술어로 올 수 있다[ C. Albrecht( 1887, pp.219-224 : 논문 VI-VII, 75a-78a)와 E. Kautzsch (1910, §141 : pp.451-455)를 보시오.]

44) 모두 명사로 이루어진 문장 ㉠ ' וְהָאָרֶץ תֹּהוּ וָבֹהוּ(그 땅은 혼돈(하)고 공허(하다. 창. 1:2)) '에 그 술어 명사들의 과거 싯점(완료)을 나타내기 위한 완료 형 ' הָיְתָה '가 끼어 들어 그 문장은 ㉡ ' וָבֹהוּ תֹּהוּ הָיְתָה וְהָאָרֶץ(그 땅은 혼돈하고 공허**했으**며) '로 된다(Ringgren(1977-1980, p.399 : 논문 VI-II 198a)과 E. Kautzsch (1910, §141 : pp.451-455)을 참조). 그렇다면 주어와 술어를 이어 주는 계사(sein, be)없이 명사들 만으로도 이미 완전한 하나의 히브리어 문장 ' ㉠ '

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

이 이루어 질 수 있으므로 여기에 쓰인 הָיָה의 칼 완료 형은 영어나 독어나 프랑스어 등에서 독자적인 문장을 이루기 위해 반드시 필요한 계사 일 수 없으며, 나아가서 명사 문장은 그 자체로 ' 그렇고 그러한 상태(Kautzsch, § 141 e) ' 또는 어떤 것의 ' 단순한 현전(Vorhandensein, 現前, Ringgren(1977-1980, p.398 : 논문 VI-II, 197b) '을 나타내므로 그 완료형 고유한 자신의 충분한 의미를 지닐 필요도 없다-이러한 명사 문장의 풍부한 용례와 그 법칙들에 대해서는 C. Albrecht(1988, p.254-263 : 논문 VI-VII 84a- 88b)을 참조하라-.

그렇다면 히브리어 הָיָה(하야)는 구약에서 결코 계사로 쓰이지 않았는가? Kautzsch(Gesenius' Hebrew Grammar, § 141 i)와 C. A-lbrecht(1988, p.252 : 논문 VI-VII 83a)에 따르면 신명기 등 후기 사제 문헌에서는 순수한 계사 로서의 쓰임새(Ju. 1:7, Jb 1:14)가 나타나는 반면, C. H. Ratschow(Th. Boman, p.216 : 논문 VI-IV 111a을 참조)에 따르면 구약에서의 하야(הָיָה)의 역사적인 발전은 증명 될 수 없으며 구약의 후기 문헌은 그 이 전의 구약 문헌과는 다르고 게다가 독특하고 분명한 명사 문장 때문에 후기에서 역시 계사로 그 하야는 쓰여 질 수 없다. 마찬 가지로 H. Ringgern(1977-1980, p. 398-399 : 논문 VI-II, 197b-198a)와 J. Baar(1983, p.58 : 논문

부터는 더 이상 유산(流産)과 죽음이 없게 될 ' 그 싯점(미완료 : 미래)을 위해 쓰여지는 היה의 칼 미 완료 남성 3인칭 단수 형 ' יִהְיֶה '[45]이 바로 그러한 경우이다.

2). 이어지는 (주)절(主節)과의 논리적 연관을 선명하게 하거나 또는 자신이 속한 종속(從屬)절의 싯점을 가리키기 위한 어근 היה (하야)의 칼 형이 자주 쓰여지곤 하는데, 이 경우 하야는 ' 만약..... 라면 ' 또는 ' 그 경우에 '를 뜻하게 된다. 예를들어 주절 ' 여호와의

---

VI-II, 156a)도 명사 문장 때문에 계사 로서의 ' 하야 '를 거부한다. 그러나 S. Samler(1971, p. 360 : 논문 VI-II, 109)는 꼭 동일성(Identity)이나 단순한 존재를 ' 하야 '가 나타내는 것만은 아니다 라고 함으로서, 그리고 E. Schild(1954, p.296 : 논문 VI-II 160)는 존재 또는 동일성 이라는 두 내포(Connotation)를 ' 하야 '가 지닌다고 함으로서, 모두 계사 로서의 ' 하야 '를 허용한다..

45) 명사와 분사 등 두 개의 술어로 이루어 진 명사 문장 ' וּמְשֻׁכָּלֶת: לֹא מִשָּׁם עוֹד מָוֶת (그(물)로부터는 유산과 죽음이 다시는 없음)'에 구문론적으로 보면 없어도 될(entbehrliches, Ringgren(1977-1980, p.399 : 논문 VI-II, 198a) הָיָה의 칼 미완료 형 ' יִהְיֶה '가 그 명사 문장 술어들의 (미래)싯점을 위해 덧 붙혀져 ' לֹא(־יִהְיֶה) מִשָּׁם עוֹד מָוֶת וּמְשֻׁכָּלֶת: (왕상. 2:21) '이 됐다.

유산 과 죽음이 다시는 거기로부터 (을) 없

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

신이 나의 알지 못하는 곳으로 당신을 이끌어 가시리니 '와의 논리적인 연관 또는 시칭의 일치[46]를 나타내기 위해 쓰여지는 종속절에 나오는 어근 היה(하야)의 칼 완료 3인칭 단수 형 הָיָה( וְ )[47]이 바로 그러한 경우이다.

---

46) Die tempora consecutiva.(H. Ringgren, 1977-1980, p.399 : 논문 VI-II, 198a). 이에 관해서는 M. Johannessohn(1926, Das biblische καὶ ἐγένετο und seine Geschichte, In Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 53, pp.161-212)와 L. Köhler(1953, Syntactica IV : Hypertropher Gebrauch von ụaj$^{e}$hī, VT, 3, p.299-305 : 논문 VI-II 172-178)을 참조하라.

47) וְהָיָה의 וְ 는 הָיָה가 속한 종속절이 그 주절과 맺는 관련을 나타내는 것이 아니라, 앞 문장과의 이어짐을 나타내는 접속사 ' 그리고 ' 이므로, 그 ' וְ '을 그 주절과 종속절 사이의 논리적 관련을 나타내거나 또는 시칭의 일치(혹은 연속)를 나타내는 것으로 보아서는 않될 것이다. 따라서 아합 왕의 아내 이세벨로부터 여호와의 선지자 일백 인을 보호한 오바댜가 엘리야에게 건네는 말 중의 일 부인 열왕기상 18장 12절 ' 그리고 만약 내가 당신을 떠나면(또는 떠난 후에) 여호와의 신이 나의 알지 못하는 곳으로 당신을 이끄시리니 내가 가서.....'의 ' 만약.....면 ' 또는 ' 후에 '에 상응하는 것은 문제의 그 조동사 ' הָיָה '이지 ' וְהָיָה '은 아니다.

(김 익성)　　두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

3). 생생한 동사 어근으로 더 이상 소급 되지 없거나, 어떤 동사 어근으로부터도 파생 되지 않는 그러한 명사를 동사화(Verbalisierung, Ringgren(1977-1980, p. 399 : 논문 VI-II 198a))할 때 הָיָה(하야) 동사가 쓰인다. 예를들어 생생한 동사 ' 늙어지다 ' 또는 ' 늙다(זָקֵן Ps. 37:25, Gn. 18:12)로 소급 되는 남성 명사 ' 노년(זֹקֶן, 老年 Gn. 48:10) '과는 달리, 생생한 동사로 소급 되거나 어떠한 동사로부터 파생 되지 않은 남성 명사 ' 소년(נָעַר , 少年, Ps. 37:25) '을 동사화 하는 ' הָיָה '의 칼 완료 공성 1인칭 단수 ' הָיִיתִי '가 바로 그러한 경우이다[48].

4). 예를들어 단순 능동(칼) 형과 강조 능동(피일) 형 등 두 가지 능동 형 만을 지니는 동사 ' 수치스럽다(חָרַף, reproach) '의 수동 의미에 해당하는 ' 수치스럽게 되다 또는 수치를 당하다 '를 위해서는

---

48) 그래서 자신을 동사화 시키는 ' 하위티이(הָיִיתִי) '에 걸리는 남성 명사 ' 나할(נָעַר), '은 동사인 ' 늙었다( זָקַנְתִּי , 칼 완료 공성(共性) 1인칭 단수) '와 짝이 되어, ' 내가 어려서부터 늙기까지 의인이 버림을 당하거나 그 자손이 걸식함을 보지 못하였도다 '의 시편 37편 25상반(上半)절을 이룬다 [시편 69:11(말거리(욕)가 '되었으며(תְּהִי( וַ) : 칼 미완료 여성 3인칭 단수))'와 시편 104:20(밤이 '되게 하시니(וַיהִי : 칼 미완료 남성 3인칭 단수))'도 명사를 동사화 시키는 הָיָה의 쓰임새를 보여 준다].

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

이에 상응하는 여성 명사 ' 수치(חֶרְפָּה, 羞恥) '에, 3)과 비슷하게, 허용되는 동사 ' הָיָה '의 그 변화 형이 반드시 덧 붙혀지는 것에서 보아 알 수 있듯이, 한정된 변화 형 만을 지니는 특정 동사에 다른 변화 형의 의미를 부여하기 위한 조동사로 ' 하야(הָיָה) '는 쓰여진다. 그래서 예를들어 ' 너희가 수치를 당할 것이다'는 " ' חֶרְפָּה '(여성 명사, 수치(羞恥)) ' + ' הֱיִיתֶם '(הָיָה의 칼 완료 남성 2인칭 복수형) "으로 이루어진다[49] . 그렇다면 이 경우에는 ' הָיָה ' 동사의 능동 (칼) 형을 통해 특정 명사가 동사화 되면서 동시에 수동의 뜻을 지니게 되는 셈이다.

그리고 ' הָיָה '의 이러한 쓰임새는 명사의 동사화를 위한 그' הָיָה '의 짧은 명령(Jussive)형과 긴 명령(Cohotative)형과 보통 명령(Imperative)형 등의 사용에서 도드라진다(Jer 42:18, 44:8, 12, 49:13, Ez. 5:15, Ps 31:12, 69:11, 39:4, 89:42, 109:25, Neh 2:17). 아울러 이러한 양상은 명사 문장 그 자체 만으로는 표현될 수 없다[50]. 이 경

---

49) ' וְהָיִיתֶם לְאָלָה וּלְשִׁמָּה וְלִקְלָלָה וּלְחֶרְפָּה ' ' ..... 너희가 수치 와 저주 와 놀램과 가증함을 당할것이라 너희가 다시는 이 땅을 보지 못하리라 하시도다( 42장 18절 하반절) '

50) 바로 이 점에서 ' 4) '는 ' 3) '과 근본적으로 구분된다. ' 3) '은 (אֲנִי(나)를 지닌) 명사 문장으로 다시 표현-이 경우 그 싯칭은 ' 1) ' 의 적용을 받는다-될 수 있는 반면 ' 4 '는 명사 문장으로 표현 될

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

우 ' הָיָה '는 특정 명사에 움직임을 부여하기 때문이다. 바로 이점을 통해서 ' 그 동사의 자주 강조되는 역동적인 특성이 설명된다(H. Ringgren, 1977-1980, p. 400 : 논문 VI-II 198b) '.

5) 나아가서 다른 동사적인 표현이 가능함에도 불구하고, 그 동사적 표현에 우선하는 명사적인 표현을 위한 조동사로 ' הָיָה ' -הָיָה는 이 경우 문제의 명사를 동사화 한다-는 쓰여진다. 예를들어 ' הָיָה '의 칼 미 완료 남성 1인칭 복수형 נִהְיֶה을 앞에 지닌 남성 명사 : עֶבֶד(노예)의 복수형 עֲבָדִים(노예들)으로 이루어진 명사 문장

' נִהְיֶה לַאדֹנִי לַעֲבָדִים (51) וְגַם-אֲנַחְנוּ '의 ' 종들이 되리이다 '는 ' 종들이 내 주의 되리이다 마찬가지로_우리는 (창. 44:9하반절 ) '

그에 상응하는 가능한 다른 동사적인 표현인 ' 섬기다(עָבַד, 종이 되다, 출. 14:12) '에 우선하여 쓰였다[52].

---

수 없기 때문이다-. H Ringgren(1977-1980, p.400 : 논문 VI-II 198b)에 따르면, 창세기에 나온 ' 하야 '의 7%, 시편에 나온 ' 하야 '의 25%가 ' 4) ' 처럼 쓰인다.

51) 확장 형의 의미를 지닌 미 완료 직설 법(H. Ringgren, 1977-1980, p. 400 : 논문 VI-II, 198b).

52) 우선적으로 쓰인다고 해서 꼭 그렇게 쓰여져야 한다는 필연성이 성립하는 것은 아니다. 그리고 가능한 이 두 가지 쓰임새는 서로에

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

6) 단지 작용의 방식-능동 또는 수동-만을 알려 주는 분사의 싯점들을 구분해야 할 필요가 있는데도 불구하고 문맥에 의해서[53] 구분되지 않을 경우, 그 분사 앞 또는 뒤에 싯점 구분을 위한 조동사 הָיָה가 놓여진다. 예를들어 רָעָה(양을 치다  또는 방랑하다)의 칼 남성 복수 능동 분사 형 רֹעִים(방랑함)의 싯점을 나타내기 위해 미 완료 남성 복수 3인칭 יִהְיוּ가 쓰여지는 민수기 14장 33절을 보라. 거기 יִהְיוּ는 닥아 올 어떤 싯점을 나타낼 것이다.

이상 1) - 6)에서 말하여 졌듯이,  명사 또는 분사의 싯점을 한정하거나 명사를 동사화 하는데 쓰여지는 조동사 ' 하야(הָיָה) '는 그 자신의 고유한 내용 을 잃어 버리는 것이었다. 그렇다면 자신의 동사적인 힘을 유지하는 본동사 ' 하야(הָיָה) '는 어떠한가?

---

구분되는 독특한 내용을 지니는 것은 아니라, 단지 말하는 방식과 그 느낌의 차이일 뿐이다. 그러나 가능한 동사적인 표현을 명사 + 조동사 형식의 명사적 표현으로 환원하려는 것은 여러 언어에서 공통적으로 발견되는 경향이다.

53) 예를들어 창세기 30:36에 나오는 ' רָעָה(양을 치다  또는 방랑하다) '의 칼 능동 분사 형 רֹעֶה(양을 침)의 싯점(완료)은 문맥에 의해서 ' 현재 '로 구분 될 수 있다.

## I-4-2) 본동사

7). ' Lot also ..... had flocks, and herds, and tents. '
(장막과 소와 양을 ..... 지녔다 롯_도.(창. 13:5)[54] '의 경우, '에게 '를
' וְלוֹט־גַּם־לְ ..... צֹאן - וּבָקָר וְאֹהָלִים הָיָה "

뜻하는 비 분리 전치사 ' לְ(to, for, in regard to) '를 롯에게 붙인 후, 그 롯 다음에 칼 완료 형 ' הָיָה '이 쓰여지는 것 처럼 ' לְ '와 합쳐지는 본 동사 ' 하야 '는 그에 상응하는 낱 말이 히브리어에는 없는 Have[55](지니다)의 뜻을 지닌다.

---

54) 그러나 ' 롯도 양과 소와 장막을 지녔다 ' 라고 옮기는 것은 영어 및 현대 서구어 식이므로 우리에겐 부자연스러우며-그 히브리어 문장에 상응하는 우리 말 ' 롯**에게**도 양과 소와 장막이 **있었다** '이 있기 때문이다-, 또한 그 자체로 덜 히브리어 적이다. 따라서 이 경우 영어 독어 식으로 성서 히브리어를 읽는 것 보다는 우리 식으로 읽는 것이 더 정확한 이해를 보장 할 것이다. 나아가서 헬라어(kai; **Lwt tw/ sumporeuomevnw/** meta; Abram **h\n** provbata kai; bove" kai; skhn. [LX와 라틴어(sed et **Loth** qui erat cum Abram **fuerunt greges** ovium et armenta et tabernacula[Vulgata]) 번역 역시 우리 식으로 읽는 것에 통하지, 영어 독어 프랑스 식의 것에는 덜 통한다.

55) 구약 히브리어의 경우, 소유(所有, possession)를 나타내려 할 때는 יֵשׁ אֵין הָיָה יִהְיֶה 등이 쓰인다(J. Weingreen, 1975, §38. pp.72-73). 지금 여기 맥락에서 문제시 되는 (과거)완료, 그리고 (미래)미완

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

8). 그리고 전치사 ‘ אַחַר(nach, after) ’와 함께 쓰인 ‘ 하야 ’는 ‘ 따르다(folgen, follow) ’를 뜻한다. 예를들어 다윗 앞에 놓인 전치사 ‘ אַחֲרֵי ’와 더불어 쓰인 ‘ 하야 ’의 칼 완료 공성(共性) 3인칭 복수‘ הָיוּ ’가 쓰여진

‘ בֵּית יְהוּדָה הָיוּ אַחֲרֵי דָּיִד: ’에서 처럼 말이다.
‘ 다윗 **을 따르니라** 유다 족속은(삼하 2:10하반절)[56] ’

9). 그리고 예를들어, 단수 2 인칭 대명사 소유격 접미어 ‘ ךָ ’ + ‘ מִן(from) ’ = ‘ מִמֶּוּ[57](너로부터) ’와 함께 쓰인 ‘ 하야 ’의 칼

---

료의 경우에는 앞 두 가지가 쓰이는 반면 ‘ 현재 ’의 경우에는 뒤 두 가지가 쓰인다. 그래서 ‘ 나에게 아들이 있다(I have a son.) ’는 ‘ יֵשׁ לִי בֵּן ’로, ‘나에게 아들이 있지 않다(I have not a son.) ’는 ‘ בֵּן אֵין לִי ’로, ‘ 나에게 아들이 있었다(I had a son.) ’는 ‘ יִהְיֶה לִי בֵּן ’로, ‘ 나에게 아들이 있을 것이다(I shall have a son.) ’는 ‘ הָיָה לִי בֵּן ’로 옮겨 질 수 있을 것이다(G. Benveniste(1966, Problèmes de linguistique générale, Paris, pp. 187-207)를 참조)(44쪽 각주 63번).

56) 삼상 12:14, 삼하 15:13, 왕상 12:20 등에서 나타나긴 해도, 이와 같은 쓰임새는 아주 드물다(H. Ringgren, 1977-1980, s.397 : 논문 VI-II 197a).

57) 전치사 ‘ מִן ’이 접미어와 합쳐지면 ‘ m ’이 겹쳐지면서, ‘ m ’안에 보상 강음점(Dageš Forte Compensative) ‘ · ’이 찍힌다(Ge. Lexico

미완료 남성 3인칭 단수 ' יִהְיֶה ' 가 쓰여지는

' וְגוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ ' 에서 처럼,
' (창. 35:11)[58]너로부터 나오리라 민족과 많은 민족이 '

전치사 ' מִן(von, from) '과 함께 쓰인 ' 하야 '는 ' 나오다(a-sgehen, come from) ' 또는 ' 파생하다( abstammen von, derive from) '를 뜻한다.

10). 바로 위 ' 8) '과 ' 9) '는 ' 존재(existieren, exist), 현존(vorh-anden sein, be present) '의 뜻을 지니는 ' **있음** '의 의미로, 또는 ' 생겨남(entstehen, come to being), 일어남(geschehen, happen) '의 뜻을 지니는 ' **생성**(werden, become, 됨) '의미로 쓰이는 ' 하야 '로부터 파생된 독특한 쓰임새이다(H. Ringgren, 위의 곳). 그런데 이러한 ' 생성 '의 뜻을 지니는 ' 하야 '의 변화 형(시편 64:8절의 הָיוּ(칼

---

-n(1979, p.577b), J. Olshausen(Heb. Gram. §233c), E. König(Heb. Gram. II p.229f)를 참조).

58) ' 그에게 이르시되 네 이름이 야곱이다마는 네 이름을 다시는 야곱이라 부르지 않겠고 이스라엘이 네 이름이 되리라 하시고 그가 그의 이름을 이스라엘이라 부르시고/그에게 이르시되 나는 전능한 하나님이라 생육하며 번성하라 국민과 많은 국민이 **네게서 나고** 왕들이 네 허리에서 나오리라(창. 35:10-11) '. 이 이외에도 '출. 9:24', '수. 11:20', '전. 3:20'에 나오기는 하나, 아주 드물다( H. Ringgren, 위의 곳).

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

완료 共性 3인칭 복수))은 그렇게 자주 발견 되는 편은 아니나, 무엇보다도 ‘ 창조 ’와 연관하여 그리고 ‘ 예언서 ’에서의 신의 말씀의 ‘ 선포 ’에서 발견된다.

‘ 하야 ’의 칼 미완료 3인칭 단수의 짧은 명령(Jussive)형 ‘ יְהִי ’ 4 번(창. 1:3, 5f), 그리고 ‘ 하야 ’의 칼 완료 공성(共性) 3인칭 복수의 짧은 명령 형 ‘ הָיוּ ’ 두 번(창. 1:14, 15) 등, 모두 여섯 번의 ‘ 하야 ’의 변화 형에게는 ‘ 창조 ’ 맥락의 ‘ 생겨남 ’의 뜻이 가장 적절하다. 그래서 ‘ 빛아 생겨나라 ! 하시니 빛이 생겼고 ’와 ‘ 그 광명을 통해 징조(徵兆)와 사시(四時)와 일자(日子)와 연한(年限)이 생겨나라 ! ’로 ‘ 창. 1:3 ’와 ‘ 창. 1:14하반절 ’은 옮겨져야 할 것이다. 반면에, 부사 ‘ כֵּן-(그대로, so (of manner)) ’와 함께 쓰여진 칼 미 완료 남성 3인칭 단수 ‘ וַיְהִי ’ 7 번(창. 1:7, 9, 11, 15, 24, 30)모두에게는 ‘ 창조 ’ 맥락의 ‘ 일어나다 (geschehen, happen) ’의 뜻이 가장 적절하다. 그래서 ‘ 엘로힘(하나님)이 궁창을 만드사 궁창 아래의 물과 궁창 위의 물로 나뉘게 하시매 그대로 (일어나니라)되니라 (창. 1:7) ’로 옮겨지는 것이 가장 나을 것이다 시편 33:9에 나오는 ‘ 저가 말씀하시매 이루어 졌으며(וַיֵּהִי, [그대로] 일어 났으며)’ 처럼 말이다.

11). 그러나 위 ‘ 10) ’에서 쓰여지는 ‘ 하야 ’의 변화 형들을 ‘ 존재(Existenz) ’의 뜻으로 보기 어렵다[59]. 비로서 ‘ 하야 ’의 부정(不

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

定)사 연계 형(the infinitive construct) 쓰임새(146 번)와 더불어 그 존재(지속) 의미가 도드라지는데, 이 중에서도 미래의 지속(Dauer, 持続)을 나타내는 경우가 92번으로 가장 많은-연계형 לִהְיוֹת가 특히 잘 쓰인다- 반면, 과거의 지속(24번)과 현재의 지속(30번)은 상대적으로 적다[60].

먼저, 예를들어 전치사 ' בְּ(in, by) '와 합해지는 ' 하야 '의 칼 부정사 연계 형 ' בִּהְיוֹת(에 (있다)머무르다) '이 쓰여지는

' וַיְהִי בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ '에서 처럼,
' (수. 5:13상반절)여리고에 여호수아가 머무를 때에 '

그리고 남성 2 인칭 소유격 접미 대명사(부정사의 주어) ' ךָ '와 합해지는 ' 하야 '의 칼 부정사 연계 형 ' הֱיוֹתְךָ '이 문제의 그 부정사의 주어가 제사장 직에 속하는 것을 나타내기 위해 쓰여지는

' לְשִׁבְטוֹ וּלְמִשְׁפַּחַת בְּיִשְׂרָאֵל: כֹּהֵן הֱיוֹתְךָ '에서 처럼,
' (삿 18:19하반절) 이스라엘 한 지파, 한 가족의 제사장이 네가 되는 것 '

그리고 남성 3인칭 소유격 접미 대명사 ' וֹ ' 그리고 전치사 ' בְּ(in) '

---

59) H. Ringgren(위의 책, p.405 : 논문 VI-II 201a)을 참조하라. 마찬가지로 ' EINAI(Sein, 있음) '이 아닌 ' ΓΕΝΕΣΙΣ(genesis, 생성) '을 모세 오경의 첫 권의 제목으로 삼았던 ' 칠십인 역 ' 역시 이러한 주장을 뒷 받침해 줄 것이다.

60) H. Ringgren(위의 책, S. 397 : 논문 VI-II 197a).

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

와 합쳐지는 ' 하야 '의 칼 부정사 연계 형 ' בְּהִיוֹתוֹ '이 ' 그의 부친 솔로몬의 생애 '를 나타내기 위해 쓰여지는

' שְׁלֹמֹה אָבִיו בְּהִיוֹתוֹ חַי ' 에서 처럼,
' 생 전에 그의 부친 솔로몬의(대하 10:6상반절) '

' 하야 '의 칼 부정사 연계형은 정해진 장소에서의 사람의 체류와 어떤 직업에 속함과 한 사람의 생애를 나타낼 수 있다.

나아가서, 예를들어 전치사 ' לְ(to, for) '와 합쳐지는 '하야'의 칼 부정사 연계 형 ' לִהְיוֹת '이 전쟁의 지속을 나타내기 위해 쓰여지는

' וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה לִהְיוֹת '에서 처럼, ' 하야 '의
' (삼상 19:8상반절) 지속되므로 전쟁이 또 '

부정사 연계 형은 사건의 지속을 나타 내거나, 또는 ' 엘로힘께서 레위와 세운 계약의 지속 '을 나타내는

' כִּי ..... לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי '에서 처럼,
' (말. 2:4하반절)레위와 나의 계약을 지속시키려는 것이라 '

상태의 지속을 나타 낸다.

그러나 예를들어 후음(gutturals, 喉音) 앞에서 ' מִ '로 짧아지는 전치사 ' מִנ '(으로부터, from)과 함께 쓰인 ' 하야 '의 **칼 부정사 연계** 형이 ' 나라가 **있**은 이후로 없었던 고난이 *있*을 그 때 '를 나타내기 위해 쓰여지는

' וְהָיְתָה עֵת צָרָה אֲשֶׁר לֹא־נִהְיְתָה מֵהִיוֹת גּוֹי '에서 처럼,
' 나라가 있은 이래로 있지[61]_ 않았 던 고난이 그 때 있을(단 12:1상반절) '

' 하야 '의 부정사 연계 형을 통해서 일반적인 감각에서의 ' 존재

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

(Existence) '가 잘 묘사 되며.

또 예를들어 3인칭 대명사 소유격 접미어 ' וֹ(부정사 연계 형의 주어) ' 그리고 비 분리 전치사 ' בְּ(in, with, by) '와 합쳐진 ' 하야 ' 의 칼 부정사 연계 형 ' בִּהְיוֹתוֹ '이 ' (포도나무) 그것이 온전히 있음 ' 을 나타내기 위해 쓰여지는

' ..... תְּמִים לֹא יֵעָשֶׂה לְמְלָאכָה בִּהְיוֹתוֹ ..... '에서 처럼,
' ..... 제조에 합당치 않았거든 온전히 그것이 있을 때 ..... (겔 15:5상반절) '

그 부정사 연계 형을 통해서 존재의 중요한 특징이 두드러진다.

이처럼, ' 존재 '의 뜻으로 쓰인 ' 하야 '는 자신의 칼 부정사 연계 형에서 상대적으로 더 잘 드러내긴 해도, 그 연계 형 이외의 한정된 다른 변화 형들이 ' 존재 '의 뜻을 지니지 않는다는 것은 아니

---

61) ' 있지 ' 보다는 ' 겪는 또는 당하는 '이 더 나을 것 같다. 앞은 능동이지만 뒤는 수동이며, ' נִהְיְתָה '은 단순 능동(칼) 형의 ' 하야 (있다) '가 아니라 단순 수동(닢알) 완료 여성 3인칭 단수 형의 ' 있다(하야) '이기 때문이다. 현대 히브리어에는 없는 ' 있다 '의 수동형이 이 처럼 구약 히브리어에는 있다(H. Ringgren, 위의 책, 401쪽 : 논문 VI-II 199a). 29쪽 각주 42 번에서 이미 그 횟수가 언급되었듯이 구약 히브리어에서는 수동형의 ' 하야 '가 21 번 나온다. 이와 관련된 물음에 대해서는 위의 책 위의 곳에 나오는 링그런의 탁월한 설명(article)을 참조하라.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

다. 예를들어, 전치사 ' לְ(to, for) '과 합쳐지는 한 번의 칼 부정사 연계 형㉠과 하나는 불 변화 관계사 ' שֶׁ(who, which, that) '와 합쳐지지만㉡ 나머지 하나는 어근 그대로㉢ 쓰이는 두 번의 칼 완료 3인칭 남성 단수 형 등, 그 어근의 변화 형이 하나의 복합 문장에서 세 번 쓰여지는 ' 전도서 3장 15 상반 절 : 있는㉡ 그 무엇은 이미 그러한 것이고, 있을㉠ 것은 이미 있는㉢ 것이니, 엘로힘께서는 지나간 것도 찾아 내시느니라. '에서 처럼 말이다.

מַה-㉡שֶּׁהָיָה כְּבָר הוּא וַאֲשֶׁר㉠לִהְיוֹת כְּבָר㉢הָיָה וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת-נִרְדָּף׃

' 지난 것을 찾아내시느니라 엘로힘 그 분은 . **있던** 이미 **있을**것은 것이니 , 그것이고 이미 **있는** 무엇은 '

그런데 이 문장의 몇 몇 낱 말을 괄호 안에 가두면[ (וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת-נִרְדָּף׃) **היה** (לִהְיוֹת כְּבָר הוּא ו)**אשר** (כְּבָר הוּא)**היה**(מַה-שֶּׁ)], 이 논문을 이끌고 가는 몇 않되는 핵심 로고스들 가운데 하나인, 이 논문을 열어 재끼는, 이 논문이 쓰여지도록(2쪽 참조) 어렸을 적부터 나를 이끌고 왔던, 그리고 죽을 때 까지 나를 이끌고 갈, 로고스인 ' **היה אשר היה** (출. 3:14상반절) '가 나타난다. 이 두 문장은 물론 그 맥락에 있어서 아주 다르지만, 그 형식 뿐 아니라 어순의 순서에 있어서는 이 둘이 영락 없이 똑 같지 않은가 !

나아가서 이 두 곳 모두 문제의 그 어근 ' 하야 '는 자신의 내용적인 힘을 상실하면서 명사(적인 것)의 싯점 만을 지시하거나 명사

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

(적인 것)을 동사화 해 주는 것(조동사)도 아니요, 자신과 합쳐지는 전치사의 영향을 받아 각기 ' 지님 ' 또는 ' 따름 ' 또는 ' 나옴, 유래 ' 등을 가리키는 것도 아니요, 홀로 쓰여 생성(werden)을 가리키는 것도 아니라, 홀로 쓰여 존재(Existenz)[62]를 가리키는 것이라는 점

---

62) 뒤 것은 '자존(自存) ' 또는 ' 존재 그 자체 '가 아니라, ' 임재(being present) ' 또는 ' 지금 거기 있음( being there, dasein, 現存) '을 뜻하는 그 어근을 지니는 것으로 대 부분의 구약 학자들이 간주한다는 것은 이미 23-24쪽 각주 32 번에서 거론되었다. 그러나 앞 것에 대해서는 좀 더 많은 숙고가 필요하다.

그리고 여기에 쓰인 어근 ' היה(하야) ' 이외에도 홀로 쓰여 ' 존재 '를 나타내는 낱 말 ' יֵשׁ '(there is, es gibt)이 있다. 본디 각기 ' 존재 '와 ' 비 존재 '를 뜻하는 명사 였던 ' יֵשׁ ' 또는 ' אַיִן ' 역시, 그 때문에 성(性)과 수(數)의 함축을 지닌 채 쓰여지며(Ps 8:1; Gn 18:24, 24:23, 42:1; Ju 4:20), 전치사 ' לְ '와 합쳐지면서 현재의 ' 소유 '를 지시한다(J. Weingreen(1975, §38, pp.72-73)를 보라. J Baar(1983, p. 60 : 논문 VI-IV 157a)를 Th. Boman(1983, p. 207 : 논문 VI-IV 106b)와 비교하시오). J Baar에 따르면, ' יֵשׁ '는 장소와 결부 된 ' 존재 '이지 순수한 존재(mere existence, p.61 : 논문 VI-IV 157b)를 나타내는 것이 아니다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

에서도 똑 같다.

요약컨데, 이제까지의 구약의 주요한 텍스트 분석이나(2-27쪽), 관련된 성서 히브리어의 문법적인 분석(29-44쪽)에 따르면, ' 있음(존재) ' 로서의 그 어근 ' הָיָה '에는 강하게 함축되어지는 역동성[63] 뿐 만아니라 그 역동성의 지속과 존재도 포함되는(32쪽 각주 39 번) 반면, 아울러 있음 으로서의 ' יֵשׁ '에는 정(靜)적인 존재가 포함된다는 것이 선명해진다.

### II) 있음(εἶναι)

그런데, 이러한 있음( הָיָה , εἶναι)을 가리키는[64] ' אשׁר אהיה

---

63) 명사에 움직임을 부여 해 주며(35쪽), 창조와 관련해서는 생성을 주로 나타내고(39-49쪽), 설령 ' 존재 '의 뜻을 지니 더라도 그런 움직임의 ' 지속 '을 주로 나타내거나(40-41)역동적인 ' 임재 (23-24쪽)' 를 나타내기 때문이다.

나아가서 우리는 ' 지속적인 존재 '의 경우 그 어근의 부정사(연계 형)가 주로 쓰였다는 것에 다소 복잡한 함축을 부여 할 수 있을 것 같다.

64) 그래서 Caesrea 출신의 교부 Eusebius(c. 260-c. 340)은 ' 유일하게 **있는** 것(μόνον ὄντα, Praepar. evang. IA, ι′(XI 9,1-2)) '을 '

אהיה(ἐγώ εἰμι ὁ ὤν[65]) ' 이라는 모세의 신탁(창 3:14)을 ' 모방[66] '

---

신(τὸν θεὸν) ' 이라고 하며(25쪽 참조), 유제비우스 이전의 유대 철학자 필론(c. 30 B.C. - c. A.D. 40)역시 신 이외의 그 어떤 것에도 ' **있음** '[εἶναι, philo, moses I. 75-76(1966, Philo, Vol. VI, Harverd University Press, p. 314)]이 덧 붙혀 질 수 없다고 한다. 따라서 ' 하야(הָיָה) 가 덧 붙혀 질 수 있는 것은 신 이외의 그 어떤 것도 세계에는 없다 ' 라고 하는 Th. Boman(1983, p.37 : 논문 VI-IV, 22b) 또한 이 점에 있어서는 필론과 유제비우스의 뒤를 잇는다고 할 수 있으리라. 물론 그 ' 있음 '에 대한 해석에 있어서는 이들과 달랐을지는 몰라도 말이다.

65) 아퀼라와 테오도틴은 ' ἔσομαιὅς (ὅς) ἔσομαι ' 이라고 번역한 (16쪽). 그런데 이러한 번역 역시 ' 있음 ' 으로서의 ' εἶναι'는을 허용할 것이다. 이어 줄 것들이 없으므로, ' ἔσομαι '는 ' 계사(이다 ) '일 수 없기 때문이다.

66) 그 근거를 유제비우스는 1)페르시아 전성기에 관습적으로 이집트를 방문하는 히브리인들을 통해서 알게 된 이집트 인들 사이에서 연구했던 플라톤이 들은 풍문(ἠκούσης μαθών, XI 8, 1b), 아니면 2) 프라그마(사물)들의 자연에 관한 플라톤 자신의 통찰, 이 둘 중의 하나로 본다. 플라톤이 이집트를 실제로 방문하여는지에 관한 논란에 대

해서 플라톤(428/7 B.C. - 348/7 B.C.)은 ' τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον(티마이오스 27d6, 생성을 지니지 않는, 항상 있는 그 무엇)[67]' 이라고 하지 않았는가 ? 라고 Caesrea 출신의 Eusebius(c.260 A.D.-c.340 A.D.)는 반문(反問)한다. 따라서 그 ' אהיה אשר אהיה '을 플라톤[68]의 ' τί τὸ ὄν ἀεί(항상 있는 그 무엇) '로 해석하는 유제비우스는 여기서 ' הָיָה '를 ' ὄν '으로 읽고 있다.

이제, 나는 " 여기서 유제비우스가 이해한 플라톤의 ' ὄν ' 또는 '

---

해서는 W. K. C. Guthrie(1962, IV, p.15)을 참조하라(플라톤 노우트-3). 키케로는 방문했다고 본다.

67) Eusebius, 복음을 위한 준비, IA(2권) ι′(XI 9,1-8) : 모세와 플라톤의 있는 것에 관하여.

68) ' 비록 그리이스 철학자들의 잘못과 많은 철학 학파 사이의 모순에 아주 민감하기는 했어도, 유제비우스는 그리이스 철학 특히 플라톤 주의를 이방 세계 내의 기독교 준비로 간주했다(F. Copleston, 1962, A history of philosophy, Vol. II, The Newman Press, p.29) '. 초기 교부들과 고대 그리이스 철학 사이의 관련에 대해서는 위의 코플스턴의 책 13-39 쪽과 J. Hirschberger의 책 ' Geschichte der Philosophy I(1957, Verlag Herder Freiburg, Dritte Auflage.) ' 287-384 쪽을 참조하시오.

εἶναι '은 무엇이었을까? " 보다는 " 플라톤 그 자신이 말하고 ' 있는 ( ὄν ) ' 그것은 무엇인가 " 라고 묻는다.

그리고 이 물음에 답하기에 앞서 (플라톤) 그 당시 ' εἶναι(있다) ' 또는 ' ὄν(있는) '의 쓰임새는 어떠했는가? 라고 묻는다. 플라톤과 아리스토텔레스 이 두 사람이 쓰고 있는 ' εἶναι ' 역시 일상적인 그 당시 쓰임새에서 크게 벗어나지 않았을 것이며, 바로 그 쓰임새를 통해서 자신들의 ' 있음 '에 대해 말했을 것이기 때문이다[69]. 그러나

---

69) 그렇다고 해서 그 당시 그리이스인들 ' 모두 '가 인정하는 공통의 ' 존재 이해 '가 있었다는 것은 아니다. 아마도 극히 일부 몇 몇 사람들을 제외하고는 ' 있음(에이나이) '에 대한 앎 없이 그 당시 언어 관습에 따라 ' 있다 ' 라는 말을 그져 썻을 것이며, 또 그 몇 몇 사람들-예를들어 파르메니데스, 헤라클레이토스, 퓌타고라스, 데모크리토스, 플라톤, 아리스토텔레스-사이에서 마져 그에 관한 앎들이 달랐기 때문이다.

이러할진데 하물며 그 당시 그리이스어 일반의 고유한 쓰임새가 플라톤과 아리스토텔레스의 ' εἶναι ' 또는 ' ὄν '에 관한 앎을 근거지울 수 있었겠는가? 물론 ' εἶναι '의 다양한 활용형과 그 파생어들이 불 가능 했다면, 그에 상응하는 'εἶναι'의 여러 ' 뜻 '을 섬세하게 나타낼 수 없었을 것 같기도 하지만, 없다. 언어 뿐만이 아니라, 그가

‘ הָיָה ’의 쓰임새 일반에 관한 논의(34-52쪽)가 ‘ 있음 그 자체 ’에 대해서 아무 말하지 못하였듯이, ‘ εἶναι ’ 쓰임새 일반에 관한 여기 논의 역시 ‘ 있음 그 자체 ’에 대해서는 아무 말 하지 못 할 것 이다.

### II-1) ‘ εἶναι ’의 쓰임새 일반

인도 유럽어 ‘ *es - ’를 자신의 어근[70]으로 지녔을 고대 그리이

---

속한 정치, 사회, 경제, 종교의 언어 외적인 상황 그리고 유전(遺傳)적인 요인과 유전 외적인 생리적 요인 등 헤아릴 수 없이 많은 요소들이 어떤 사람의 앎을 규정하기 때문이며, 이 많은 상대적인 요인들 가운데 언어는 그 하나일 뿐이기 때문이다.

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

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

그렇다면, ‘ *es- ’의 가장 오래 된 근본 의미는 무엇일까 ?

M. Müller(1868, Nouvelles lesons sur la science du langage)와 E. Renan(Del'origine du langage)를 인용하는, 또 Kühner-Gerth(1898-1904, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache)가 그 뒤를 잇는 G. Curtius(1879, Griech. Etymologie, p.375)에 따르면 ‘ 숨쉬다 ’ → ‘ 살다 ’ → ‘ 있다 ’의 연 이어지는 세 국면으로 ‘ *es- ’의 의미는 넓혀졌다. 그래서 이들에게 ‘ *es- ’의 근본 의미는 ‘ 숨쉬다(호흡, 呼吸) ’이다. É. Benveiste(1966, Problèmes de linguistiq-ue générale, p.160)도 역시 이에 동조하며, H. Grassmann(1955, Wörterbuch zum Rig-Veda : ‘ as, with ásu ’와 ‘ ásua ’ 항목)는 이를 뒷 받침한다(Kahn, 1973, 374쪽, 각주 4번 참조).

그러나 이를 거부하는 B. Delbrück(1893-1900, Vergleichende Syntax der Indogermanischen Sprachen, Vol. III, pp.12-4)의 계사 발전론은 ‘ *es- ’의 알려지지 않는 구체적인 근본의미를 함축한다고 하는 C. H. Kahn(1973, pp. 374-5)은 1) ‘ εἶναι ’의 근원적인 의미가 ‘ 살다 ’라면 ζάω, (ζῴω, to live) 또는 βιόω(to live, pass one's life)등, ‘ εἶναι ’의 어근 ‘ *es- ’의 그 생명적인 의미와 아주 비슷한 단어들이 왜 그리이스 어 안에 있는가? 2) ‘ εἶναι ’의 그 생명적인 쓰임새가 ‘ εἶναι ’의 다른 쓰임새들 보다 더 오래 됐다는 증거가 그

스어 ‘ εἶναι ’는 1)주어와 술어를 이어주는 ‘ 계사[71] ’로 아주 많이 쓰이며, 2) 부사, 명사, 전치사 등과 어우러져 그로부터 파생된 뜻을 지닌 채 이따끔 쓰이고[72], 3) ‘ 있다(exist, 존재하다) ’ 뉘앙스를 지

---

리이스어 내부에는 왜 없는가?, 3) ‘ εἶναι ’의 어근 ‘ *es- ’를 자신의 어근으로 지니는 다른 인도 유럽어들에 의해서는 ‘ *es- ’의 생명적인 그 쓰임새가 왜 거의 포착되지 않는가? 라는 세 물음을 근거로, ‘ *es- ’의 근본 의미를 ‘ 살다 ’가 아니라 그 자체 계사적인 것인 ‘ 처소 - 존재의 쓰임새 ’로 본다.

71) ‘ γίνεσθαι(되다, become)’, ‘ δοκεῖν(처럼 보인다, seem)’, ‘φαίνεῖθαι (나타나다, appear)’ 등도 계사로 쓰인다. (H. W. Smyth(19 84, § 917-8), D. J. Mastronard(1993, Introduction to Attic Greek, p.47)).

72) C. H. Kahn(1973, pp.82-84)은 Liddel - Scott - John Lexicon, G. Italie's Index Aeschyles(1955), Ebling's Lexicon Homericum 등에 나오는 ‘ εἶναι ’ 쓰임새 구분들을 다음처럼 보여 준다.

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

2) G. Italie's Index Aeschyles.
2-1) 실질 동사(substantivum : esse exstare)

2-2) 계사
2-2-1) 복합-구(句, in periphrasi)
2-3) 부사와 함께.
2-3-1) 2격과 더불어.
2-4) 3격과 함께.
2-5) 전치사들과 함께.

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

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

4) C. H. Kahn의 구분
4-1) 계사적인 쓰임새
4-1-1) 명사적인 계사[3-8), 3-9), 3-10), 3-15)]
4-1-1-1) 형용사 술어와 함께하는
4-1-1-2) 명사 술어와 함께하는
4-1-1-3) 대명사 술어와 함께하는
4-1-1-4) 전치사를 지닌 완곡어법 구문
4-1-1-5) 관사를 지닌 분사와 함께하는
4-1-1-6) 다양한 명사 술어와 형용사를 지닌 문장-조작자(sentence-opera-tor) 로서의 계사.
4-1-2) 형용사적인 계사

‘ *es- ’ = 처소-존재적인 계사?// ‘ εἶναι ’쓰임새 일반.

---

4-1-3) 처소 계사[3-6), 3-12), 3-14)]와 유사-처소(para-locative)계사
4-1-4) 존재적인 또는 다른 ‘ 강한(strong) ’감각과 일치하는 계사의 다양한 혼합적인 쓰임새.
4-1-5) 술어 2 격
4-1-6) 비 인칭 계사 구문
4-2) 비 계사 구문
4-2-1) 존재 문장 류형(살아 있는(is alive)을 뜻하는 ἔστι의 생명적인(vitual) 쓰임새를 포함)[3-1), 3-2), 3-5)].
4-2-2) 소유 구문(ἔστι μοι, I have)
4-2-3) 능력(potential)구문(ἔστι + infinitive)
4-2-4) *진실 구문*(οὕτω τάδε γ'ἐστί ..... ὡς ἀγορευεις)[일 3-5), 일부 3-13)]

‘ *진실* ’을 나타내는 ‘ εἶναι ’ 구문(4-2-4)으로 환원하기 위해 칸은 Zellig Hariss의 ‘ 변형 문법(transformational system, Kahn(1973, pp.10-17) ’을 이용하여, ‘ 말함 ’이나 ‘ 생각함 ’을 나타내는 ‘ essive ’한 절의 경우 *진실 뉘앙스*가 계사적인 쓰임새의 ‘ εἶναι ’에 덧 붙혀진다는(superimpose, 칸(위의 곳))것, 그리고 *진실 뉘앙스*의 ‘ εἰμί ’를 지니는 이러한 ‘ essive ’한 절의 구문(4-2-4)은 ‘제일-수준’와 ‘문장-조작자’ 이 양자의 쓰임새에 해당하는 ‘ (명사적) 계사 구문 ’과는 동일한(Kahn, 1973, p.341)구문 구조를 지니며, 아홉 번째의 존재 문장 류형(Kahn, 1973, p.341)과는 거의[nearly(Ka -hn, 1973, 목록분석 XXX쪽), closely(Kahn, 1973, p. 342)]동일한 구문 구조를 지닌다는 것을 이끌어 낸다. 이러한 ‘ 변형 체계 ’에 근거해, 칸은 εἶναι의 ‘ 존재적인 ’, ‘ 계사적인 ’, ‘ 진실적인 ’ 쓰임새의 구문론적인 ‘ 단일성(unity, Kahn(1973, pp.388-400) ’을 주장한다.

닌 실질 동사로 많이 쓰인다.

**Ⅱ-1-1) ‘ 계사 ’ 로서의 ‘ 이다 ’.**

Ⅱ-1-1-1) 계사의 생략.

‘ εἶναι ’가 빠진(ἔλλειψις[73]), 이른 바 ‘ 명사 문장[74] ’의 경우, 아

---

칸의 이러한 의미-구문론적인 단일성을 Th. Boman이 주장하는 ‘ 존재적인 ’, ‘ 생성적인 ’, ‘ 활동적인 ’ הָיָה의 쓰임새의 인격적인 단일성과 비교하라(30쪽). 물론 앞의 것은 심리학적(psycologische, Boman(1983, S.34 : 논문 VI-IV 21a))인 접근인 반면 뒤의 것은 언어-구문론적인 접근이기 때문에 이 둘의 비교 자체가 불 가능 할 수도 있지만(아마 J. Baar(1961, The Semantics of biblical Language)의 ‘ הָיָה ’ 접근 방법과 Kahn의 것은 비교 될 수 있으리라), 그러한 비교를 통해서 히브리어와 고대 그리이스어 ‘ 있다(הָיָה, εἶναι) ’의 쓰임새에 대한 이해를 부분적으로나마 넓힐 수 있을 것이다.

73) 빠짐(omisson, 생략(省略))을 뜻하는 ‘ ἔλλειψις ’는 A. D. 2세기경 알렉산드리아에 살았던 희랍 문법가 Apollonius Dyscolus(On syntax, ed. Uhlig G., Leipzig, 1910(Olms reprint, Hildesheim 1965), p.6, 6)로까지 거슬러 올라가는 문법용어이다. 그 이후로 명사문장 역시 ‘ ἔλλειψις(생략) ’의 한 경우로 간주된다.

74) 비교 문법에 따르면, 인도-유럽어 구문 일반은 동사의 한정 형

마 빠진 그 ‘ 에이나이 ’는 ‘ 계사 ’로 쓰였으리라[75].

---

이 술어로 쓰여진 동사 문장과 명사 형용사 부사 전치사구 등이 술어로 쓰여진 명사 문장 등 크게 두 가지로 구분된다(Kahn, 1973, p.85). 희랍어 명사문장에 대해서는 Meillet Antoine( La phrase nominale en indo-européen, in Mémoires de la Société de Linguistique de Paris 14(1906), 1-26)을, 성서 히브리어 명사 문장에 대해서는 36쪽 각주 44번을 참조하시오. 각주 44번에서는 ‘ 그렇고 그러한 상태 ’ 또는 ‘ 단순한 현전(現前) ’을 나타내는 명사 문장 때문에 성서 히브리어의 경우 ‘ 계사 ’가 필요 없다 라고 쓰여진다. 필요 없을까 아니면 생략됐을까? 라는 물음은 내가 보기엔 이론 상의 물음일 것 같다.

75) 칸에 따르면, 어려움 없이 되 살려질 수 있을 경우(Kahn, 1973, p.438)에 한에서, 이러한 계사는 당사자의 선택에 따라 생략된다. 그 선택 상황에 대해서는 C. Guiraud(1962, La phrase nominale en grec d'Homère à Euripide, paris, pp.21f), A. Meillet ( La phrase nominale en indo-européen, in Mémoires de la Société de Linguistique de Paris 14(1906), pp.15-17), H. W. Smyth(1984, Greek Grammar, §944), E. Ekman(Der reine Nominalsatz bei Xenophon, Skrifter utgivna av K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Upp-

‘ 이다 ’ - 생략?(명사문장)

Ⅱ-1-1-1-1) 주어와 연결된 술어가 형용사인 경우-이 경우 그 형용사는 ‘ 관사 ’를 지니지 않는다[76]-. 보기 : 관사를 지니지 않는 형용사 ‘ δίκαιος(올바르다) ’가 ‘ δικαιστὴς(배심원) ’ 이라는 명사(주어)를 수식하는

‘ ὁ δικαιστὴς δίκαιος **(ἔστι)**[77] ’

---

sala 29.6, 1938, pp11-7) 등을 참조하라.

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

76) 만약 관사를 지녔다면 그 형용사는 술어가 아니라, 부가어(attribution)로 쓰인다. 월(문장) 또는 절(節)으로서의 앞과 구(句) 로서의 뒤를 구분하는 것이 희랍어 구문론의 출발점이다.

77) 만약 ‘ δίκαιος ’ 라는 형용사가 명사 앞에 올 경우 강조되는 것은 명사가 아니라, 그 형용사-형용사의 성, 수, 격은 물론 그 명사에 일치한다-이다(D. J. Mastronards, 1993, p. 50). δίκαιος이외에도 ἄξιος, δυναδτός, πρόθυμος, οἷος, φροῦδος, ἕτοιμος 등의 형용사(H. W. Smyth, § 943)가 자주 그러한 술어로 쓰인다.

그 배심원은 올바르 **(다)**

Ⅱ-1-1-1-1-1) 일반적인 진술이나 격언 등에서. 보기 : 평등한 기회와 예측할 수 없는 장래를 나타내는

‘ κοινὴ ἡ τύχη καὶ τὸ μέλλον ἀόρατον(I. 1. 29) ’
**(이며)**공통 기회 그리고 미래 보여질 수 없**(다)**.
기회는 균등하며 미래는 예측될 수 없**(다)**

Ⅱ-1-1-1-2) 그 술어가 명사인 경우. 보기 : 명사 ‘ ναύτης(선원) ’가 술어로 쓰이는

‘ ὁ δικαιστὴς ναύτης ’.
그 배심원은 선원**(이다)**.

Ⅱ-1-1-1-2-1) 필연(ἀνάγκη, ἡ), 의무(δέον, τό) 등의 명사. 보기 : 우리의 보호를 받는 것이 필연이라는 것을 나타내는

‘ ἀνάγκη φυλάττεσθαι (I. 9. 6.)’[78]
**(이다)**필연 보호 받음.

Ⅱ-1-1-2) 계사 ‘ εἶναι ’가 생략 되지 않은 경우(C. H. Kahn의 구분).

Ⅱ-1-1-2-1) 명사적인 계사(Nominal copula, N is A)

Ⅱ-1-1-2-1-1) 형용사 술어를 그 주어에 이어주는 ‘ εἶναι ’(N is cop. A)[79]. 보기 : 술어 형용사 ‘ μέγιστον(가장 큰) ’를 주어 ‘ 제

78) ὥρα, καιρός, εἰκός, χρεών등의 명사, 그리고 -τέον으로 끝나는 동사의 경우에도 ‘ εἶναι ’는 자주 빠진다(H. W. Smyth(1984, § 944)).

79) ‘ ἄνθρωπος λευκός **ἐστι**’ 라는 로고스를 통해서 아리스토텔레스의 실체

사람은 희 다
속성 관계가 가장 잘 보여 진다고 하는 C. H. Kahn(1973, p.102)은 그 로고스를 ‘N is A ’ 계사 류형의 하위 류형인 ‘ N is cop. A ’ 형으로 본다.

그러나 칸이 지적해 낸 이 로고스를 아리스토텔레스의 ‘ 해석에 관하여(19b20-221) ’에 나오는‘ ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος ’와 비교 해 보
다 르바울 은람사.
비교하여 보라-어순이 완전히 바뀌었다. 뿐만 아니라 아리스토텔레스는 ‘ 사람은 올바르다 ’ 라는 문장을 ‘ 계사 문장 ’의 본 보기가 아니라 ‘ ἔστι ἄνθρωπος(19b15) ’라는 근본 문장으로부터 파생 되어진 ‘긍정
다있 이람사
(κατάφασις(19b5) ’ 문장의 본 보기로 본다. 그리고 그러한 긍정 문장에 쓰이는 ‘ εἶναι와 γίνεται ’를 아리스토텔레스는 동사(술어)들 중의 하나, 곧 “ ‘ **부가적으로** 시간을 가리키는 동사들(ῥήματα..... ἐστί· πρ-οσημαίνει γὰρ χρόνον.(19b13-14))-이러한 보조적인 동사는 이 긍정 문장의 세 번째(τρίτον(19b19))요소가 된다- ’이라고 하므로, ‘ εἶναι ’를 주어(이름-명사)와 술어(동사)를 이어 주는 ‘ 계사 ’ 보다는 오히려 그 술어의 싯점을 가리키는 ‘ **조**동사 ’ 역활(36, 43쪽)을 하는 것으로 보아야 만 할 것이다.

이 세 번째 것 ‘ εἶναι ’가 ‘ 오노마(이름-명사) ’ 또는 ‘ 레애마(술어-동사) ’와 ***함께*** **놓여진**(***συγκεῖσθαι***, 19b21, 논문자료 862쪽)다

는 점에 만 집착하면, ‘ εἶναι ’는 아마 그 둘을 함께 이어주는 ‘ 계사 ’일 뿐이다! 라는 생각에 쉽게 휩싸일 수도 있을 터이지만, 그로부터 7 번째 윗 줄(19b14)에 나오는 ‘ τῶν **κειμένων**(**놓여지**는 것들) ’도 ‘ 오노마(사람) ’과 ‘ 레애마(있다-τὸ ἔστι, 19b14) ’였으며, 이 경우 ‘ εἶναι ’는 나머지 구분되는 둘을 이어 주는 것이 아니라는 것을 염두에 둔다면, 아리스토텔레스의 경우 ‘ 에이나이(있다) ’는 구문론-C. H. Kahn(1973, p.228)-적인 의미의 ‘ 계사 ’로 쓰이지 않았다는 것을 알 수 있을 것이다.

물론, 그 첫 번째 근본 주장 문장 ‘ 사람이 있다 ’가 존재 할 수 있는 것은 ‘ 레애마(있다) 자신 ’ 그리고 그 레애마와 구분되는 ‘ 오노마(사람) ’이 함께 놓여 질 수 있도록 하는 그 ‘ 있다 ’의 본성 때문이다 라고 생각 할 수도 있으리라. 그렇게 되면 ‘ 근본 주장 문장 ’의 ‘ 에스티 ’ 역시 계사로 쓰인 셈이 될 것이다. 그러나 이러한 억견(생각)은 ‘ 시간을 부가적으로 가리킨다 ’는 ‘ 19b14 ’를 **먼저** 염두에 두지 않는 적절치 못한 것이다. 따라서,

구문론적인 그 쓰임새에 대해 말하려면 계사 보다는 먼저 ‘ 싯점 ’을 가리켜 주는 ‘ 조동사 ’적인 쓰임새를 주장 해야 할 것이다. ‘ 계사 ’는 단지 ‘ 정태(靜態)론 적인 구문론 ’의 접근 방법을 통해 나타나는 하나의 변종(變種)일 뿐이다. 그렇다면,

우스의 힘 ’과 이어주는

‘ τοῦ γάρ κράτος **ἐστί** μέγιστον (Il. 9. 25) ’
그의 때문이다 힘은 **(이)다** 가장 크.
그의 힘은 가장 세기 때문**(이다)**.

Ⅱ-1-1-2-1-2) 명사 술어를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is cop. N). 보기 : 술어 명사구(名詞句) ‘ 제우스로부터 너에게 (보내진) 사자(使者) ’를 함축적인 주어 ‘ 나 ’에 이어주는

‘ Διὸς δε ′τοι ἄγγελός **εἰμί**(Il. 2. 26) ’
제우스로부터 너에게의 사자가 (나)**이다**.

Ⅱ-1-1-2-1-3) 대명사 술어를 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’. 보기 : 이어질 문장을 가리키는 지시 대명사 ‘ ὅδί, this ’의 중성 1격 ‘ τόδε ’ 을 그 주어와 이어주는

‘ τὸ δέ αἴτιον τούτου τόδε **ἐστι**(Herodotus Ⅲ.108.4)’
원인은 그것의 이러하 **다**.
그것의 원인은 이러하**다**.

Ⅱ-1-1-2-1-3-1) 의문 대명사 ‘ τί ’ 그 술어를 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’. 보기 : 이 ‘ 악(τὸ κακόν, 惡) ’은 무엇인가 라는 의문문.

‘ τουτὶ τί **ἐστι** τὸ κακόν ..... εἰπέ μοι τουτὶ τί **ἦν** (Aristophanes Acharmians 156f) ’
이 무엇 **인**가 악 ..... 말해주게 나에게 이것이 무엇 **인**가.
이 악은 무엇**인**가?.....이것이 무엇**인**가를 나에게 말해주게.

Ⅱ-1-1-2-1-4) 분사 술어를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’.

Ⅱ-1-1-2-1-4-1) 관사 지니지 않는 분사와 함께 쓰여 술어 복합

---

소위 ‘ 명사 문장 ’에서는 생략된 것이 없으며, 따라서 계사는 명사 문장과 아무런 관련이 없다는 것이 아주 자연스레 잇따를 것이다.

‘ 이다 ’ - 계사((대)명사, 분사 술어-Periohrasis)

-구(句, periphrasis[80], 완곡어구)를 이루는계사 ‘ εἶναι ’는 그 분사를 형용사화 하는 조동사[81]역활을 한다. 보기 : 분사 ‘ προδείσας(겁나

---

80) D. J. Mastronarde(1993, p.284)와 H. W. Smyth(1984, § 1857)를 참조. 42쪽에서 설명된 성서 히브리어의 경우가 바로 이러한 복합-구(句, periphrasis, 완곡어법)에 해당한다고 볼 수 있을 것 같다.

81) 그런데 ‘ be + 현재분사 ’가 ‘ 현재 진행 ’을 나타내는 ‘ 영어 ’와는 달리 ‘ εἰσί + 현재분사 ’의 복합-구(periphrasis)는 ‘ 진행(progres-sive, H. W. smyth(1984, §1857)) ’을 나타내지 않는다. 대신 ‘ 현재 ’의 싯점 만을 나타 내면서 분사를 형용사화 하는, 그러면서 그 형용사화 한 그 분사 술어를 주어에 이어주는 계사 역활을 한다. 그러나 그 분사의 어근 ‘ 동사 ’가 지니는 동적인 힘은 사라진다. 이런 정적인(stationary, 靜的인, Kahn(1973, p.198)), 다시 말해 고정된 상태, 질, 관계을 나타내는 계사적인 ‘ 조동사 ’ 로서의 ‘ εἶναι ’를, 명사를 동사화 해주는 역동적인 쓰임새의 히브리어 조동사 ‘ הָיָה ’와 비교해 보라(40-42쪽). 히브리어 ‘ הָיָה ’는 역동적인 반면 희랍어 ‘ εἶναι ’는 정적이라는 것이 아주 선명해 질 것이다. 그러나 여기 ‘ εἶναι ’는 명사를 동사화 하는 ‘ הָיָה ’에 상응하는 것이 아니라, 오히려 분사의 싯점을 나타내는 조동사 역할을 하는 ‘ הָיָה(43쪽) ’에 상응하는 것으로 보아야 한다. 이 둘 모두 분사의 싯점을 나타내는 같은

는)’를 형용사화 하면서, 형용사화 한 그 분사를 함축된 주어 ‘ 나 ’에 이어주는/그러면서 다른 형용사 ‘ θρασύς(대담한) ’도 이어주는 ‘

이제 그 말에 의해서 나는 담대하지도/겁 나지도 않**다**. ’

‘(Sophocles O. T. 89f) οὔτε γάρ θρασὺς / οὔτ′ οὖν προδείσας **εἰμι** τῷ γε νῦν λόγῳ’

않 때문 대담하지 / 않 겁나지 (나는)**다** 의해서 그 지금 말에

지금그말에 내가 무모해지거나 겁을 내지는 않는**다**

또 는

We are acceptible

‘ ἀρέσκοντές **ἐσμεν** (T. 1. 38) ’

만족한 **다**(우리는)[82].

II-1-1-2-1-4-2) 관사 지니는 술어 분사와 함께 쓰여 그 술어를 주어와 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’의 경우에는 문제의 그 분사를 형용사화 하는 ‘ 조동사 ’ 역활을 하는 것이 아니라 동일함을 나타낸다[83].

---

조동사[(C. H. Kahn(1973, p.144)참조-그는 이러한 ‘ 조동사 ’를 ‘ 조작자(The verb Operater) ’라고 한다)]역활을 하기 때문이다.

나아가서 희랍어의 경우 ‘ εἶναι ’이외에도 ‘ ἔχω ’가 복합-구(periphrasis, 완곡어법)의 ‘ 조동사 ’로 쓰인다(Kahn, 1973, p.127). 이에 관해서는 W. J. Aerts(1955, Periphrastica, Amsterdam)을 참조하라.

82) 때때로 ‘ συμφέρον(useful)’, ‘ διαφέρων(superior)’ 처럼 완전히 형용사가 되 버리기도 한다(H. W. Symth(1984, §1857)을 보라. 그리고 C. H. Kahn(1973, p.146)과 비교하라).

83) 따라서 C. H. Kahn(1973, p.142)은 이러한 ‘ εἶναι + 관사지

보기 : 계사 ‘ ἐστίν ’이 ‘ 정관사 분사 ’를 그 주어와 이어주는, 다시 말해 술어 ‘ 설득되는 자( ὁ ἐλεγχόμενος ) ’와 그 주어가 동일함을 나타내 주는(Plato, Charmines 166d8).

‘ θαρρῶν.....ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον.....ἔα χαίρειν ἔιτε Κριτίας **ἐστὶν** Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος ’
자아 ..... .대답하게 그 물음.....개의치 말고 크리티아스**이**든 소오크라테스**이**든 설득되는 자가.
설득되는 자가 크리티아스**이**든 소크라테스**이**든 개의치말고 자아! 대답하게.

Ⅱ-1-1-2-1-5) 부사 술어를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is cop adv). 보기 : 부사 ‘ ἀκὴν(silently, 조용히 )’ 술어를 그 주어에 이어주는

‘ ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀκὴν **ἔσαν** υἷες ’Αχαιῶν(Od. 4.285(cf. 2.82))’
다른 모든 조용했 **다** 아들 아카이온의
다른 모든 아카이온의 아들들은 **조용했다**

Ⅱ-1-1-2-1-6) 장소의 부사구 또는 전치사 구를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is $D_{loc}$). 보기 : 부사 술어 ‘ 저 멀리( ἑκας)의 최상급 가장 멀리( ἑκαστάτω ) ’를 그 주어 ‘ 배(船) ’에 이어주는

‘ τῶν γὰρ νῆες **ἔασιν** ἑκαστάτω, οὐδε᾽ μάλ' ἐγγύς(Il. 10.113) ’
그들의 때문 배들은 **었다** (우리와) 가장멀„ 아니 오히려 가까이.
그들의 배는 우리와 가까이가 아니라 **가장 멀리 떨어져 있었**기 때문이다.

Ⅱ-1-1-2-1-6-1) 장소의 부사 또는 전치사 구와 그 형식에 있어서는 구분되지 않지만 그 문장의 의미가 ‘ 우선적인 ’ 장소의 뜻을 나타내지 않는 유사 장소부사(전치사)구(句, paralocative phrase, C.

---

닌분사 ’를 ‘ 완곡어구(periphrasis, 복합-구) ’로 보지 않는다. 그 자체 본질적으로 하나의 간략한 기술구(description)일 뿐인 “ 관사 지닌 분사-예를들어 ‘ ὅι ἄρχοντα(the ruler) ’ ”는 가능한 다른 어떤 구(句)로 바뀔 수 없을 것이라고 그는 보기 때문이다.

‘ 이(있다) ’ - 부정사(不定詞)+εἶναι(가능)

H. Kahn(1973, p.159))를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is PN ) 보기 : 유사 장소전치사구를 이어주는

‘ ὁ δ′ ἄρ′ Αἰακὸς ἐκ Διὸς **ἦν** (Il. 21.189)’
그 그러나 아이아코스는 제우스(의 아들) **이었다**.

II-1-1-2-1-7) 술어를 가주어(假主語)와 이어주는 비 인칭 구문의 ‘ εἶναι ’. 보기 : (그들이 배를 아르고에 상륙시켰던) 그 때를 가리키는 비 인칭 가주어와 이어주는

**It was** the fourth day, when(.....)
‘ τέτρατον ἦμαρ **ἔην**, ὅτε (....., Od. 3.180) ’
네 번째 날 **이었다**, (.....) 때
(...했던) 때는 네 번째 날 **이었다**,

**II-1-2)** 부정사(不定詞), 명사, 부사, 전치사 등과 어우러져, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 ‘ εἶναι ’는 지닌다.

II-1-2-1) 부정사(Infiniyive, 不定詞)와 함께 쓰여 능력(potential, C. H. Kahn(1973, p.287)을 나타내는 ‘ εἶναι ’. 보기 : 복수 1인칭 4격‘ ἡμέας ’을 주어로 갖는 부정사 ‘ μεθιέμεναι(물러서다) ’와 함께 쓰여 그 능력을 나타내는(70쪽)

‘ ἡμέας γ′ οὔ πως **ἔστι** μεθιέμεναι πολέμοιο(Il. 13. 114) ’
우리가 없 어떻게 **다** 거두어들일 수 싸움을.
우리에게는 그 싸움을 거두어 **들일 수 있는** 길이 **없다**.

II-1-2-1-1) 주어가 나타나지 않는 부정사와 함께 쓰여 ‘ 능력 ’을 나타내는 ‘ εἶναι ’. 보기 : 제우스와 맞서 싸울 수 있는 ‘ 주어 ’가 나타나지 않는

‘ ἀλλ′ οὐκ **ἔστι** Διι Κρονίωνι μάχεσθαι(Il. 21. 193) ’

그러나 없 **다** 제우스와 크로노스(의 아들) 싸울 수.
크로노스의 아들 제우스와 싸울 **자**가 **있지** 않**다**.

II-1-2-2) 함께 쓰인 (대) 명사의 격 어미에 의해 전이(轉移)된 뜻을 ' εἶναι '는 지닌다

II-1-2-2-1) 2 격[84]의 지배를 받는 ' εἶναι'[85].

II-1-2-2-1-1) 부분 2 격. 보기 : 주어 ' 쩰레이아 '는 술어 2 격 ' 소 아시아 '의 부분이라는 것을 나타내는

' ἡ γὰρ Ζέλειά **ἐστιν τῆς**' Ασιας (Demosthenes IX. 43)'
그 때문 쩰레이아는 **이다** (도시)**의**(소)아시아.
쩰레이아는 소 아시아**의 부분이다**.

II-1-2-2-1-2) 재원(財源), 조상(祖上), 재료(材料)의 2 격. 보기 : 술어 2 격들이 (주어)의 재료를 나타내는

(στεφάνους), ὥσπερ ἴων ἢ ῥόδων **ὄντας**, ἀλλ' ου' χρυσίου '
(Demosth. XXII. 70, 왕관들이) 마치 제비 꽃이나 장미로 **이루어진** 것 처럼, 아니라 금이.
왕관들이 금이 아니라 마치 제비 꽃이나 장미**로 이루어진** 것 처럼.

II-1-2-2-1-3) 척도와 가격의 2격. 보기 : 술어 2격이 주어 ' 강 폭 '을 나타내는

' τοῦ δέ Μαρσύου τὸ εὖσός **ἐστιν** εἴκοσι καὶ πέντε ποδῶν(Xen. Anab. I.2.8) '
마르시유(강)의 폭은 **이다** 스물다섯 걸음.
마루시유의 **폭은** 스물 다섯 걸음**이다**.

---

84) 2격의 문법적인 뜻과 보기들에 대해서는 E. Schwyzer(1950, Griechische Grammatik, Vol. II : Syntax(completed by Albert , Munich), pp89-136)을 참조하라.

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

Ⅱ-1-2-2-1-4) 소속의 2 격. 보기 : 술어 2 격 ' 힘 '이 (제우스)에게 속해 있다는 것을 나타내는.

' τοῦ γὰρ κράτος **ἐστι** μέγιστον(Il. 2. 118) '
(제우스) 그의 때문 세기는 **(이)다** 가장 크.
그**의** 힘은 가장 세기 때문**이다**.

Ⅱ-1-2-2-1-4-1) 그래서 어떤 본성, 의무, 관습 등이 그것에 속해 있는 바로 그것(자)을 소속의 2 격은 나타낸다(H. W. Smyth(1984, §1304)). 보기 : 자신을 구원하면서 진 자의 소유물을 취하는 것이 승리자의 (관습)이라는 것을 나타내는(X. A. 3. 2. 39)

' τῶν νικώντων **ἐστί** καὶ τὰ ἑαυτῶν σῳζειν καὶ τὰ τῶν ἡττωμένων λαμβάνειν '
승리자의(관습) **이다** 그리고 자신을 구원하 고 진자의(것을) 취하는 것.
승리를 통해서 자신을 구원하고 패(敗)자의 것을 취하는 것은 **관습**이다

Ⅱ-1-2-2-2) (대)명사 3격(의 어미)와 함께 쓰여 ' 소유 '의 뜻[86]

---

86) 마찬가지로 히브리어 ' הָיָה ' 역시 이러한 ' 소유 '의 뜻을 지닌다는 것은 이미 44쪽에서 말하여졌다. 그러나 거기에서도 지적됐듯이 소유의 뜻을 ' הָיָה '가 지닐 경우 문제의 그 소유자에게 전치사 ' לְ(에게, to) '가 붙지만 여기 희랍어 ' εἶναι '의 경우에는 그렇지 않고 대신 그 소유자를 나타내는 (대)명사의 어미가 3 격으로 변한다.

사실 이 항목은 서구 유럽어에 익숙한 자들에게나 필요한 항목이다. 거기 각주 54번에 나타난 바 그대로, 우리 말과 희랍어의 구문구조 뿐만 아니라 그에 상응하는 의미 역시 이 경우 여지 없이 꼭 들어 맞기 때문이다.

을 지니게 되는 ' εἶναι '. 보기 : 복수 1인칭 대명사 3격 ' 우리에게(ἡμῖν) '와 지시 형용사 3격 ' 다른 것들에게(ἄλλοις) '와 함께 쓰여 ' 그들의 소유 '를 나타내는

Others **have** riches, we**(have)** good allies.
' ἄλλοις μὲν χρήματά **ἐστι**, ἡμῖν δὲ ξύμμαχοι ἀγαθοί(T. 1. 86) '
**다른 자들에게는** 재산이 **있지만,**우리에게는 동맹들이 좋은**(있다).**

II-1-2-2-2-1) 장소 3격 전치사 구와 함께 쓰인 소유-존재의 ' εἶναι '. 보기 : 단수 2인칭 대명사 3격을 지배하는 장소 전치사 구에 걸리는 ' ἔστι'가 소유-존재를 나타내는
' **ἔστι** τοι ἐν κλισίῃ χρυσὸς πολύς, **ἔστι** δὲ χαλκὸς καὶ πρόβατ', (Il, 23. 549) '
**있다** **너의 피난처에는** 금 많은, **있다** 청동 과 가축들.
너의 피난 처**에는** 많은 금과 청동과 가축들이 **있다**.

II-1-2-3) 부사와 함께 쓰여 그로부터 전이된 뜻을 ' εἶναι '는 지닌다.

II-1-2-3-1) 부사 ' ἄλις(많이, in heaps, swarms) '와 어우러져 ' 소유 '의 뜻을 지니는
' **ἄλις** δέ οἱ **ἦσαν** ἄρουραι πυροφόροι(Il, 14. 122) '
**많은** 그(의 것)**이었다** 경작지들 多産.
많은 비옥한 토지들이 그의 **것이었다**.

II-1-2-3-2) 부정사(不定詞) ' διαγνῶναι(식별하다) '와 함께 쓰인 부사 ' χαλεπῶς(어렵게, with difficulty) '와 어우러져 ' 불 가능 '의 뜻을 지니는(70쪽)
' ἔνθα *διαγνῶναι* **χαλεπῶς ἦν** ἄνδρα ἕκαστον(Il. 7. 424) '
거기서 *분별하기* **힘들 었다** 사람 각각을.
거기서 각기 사람을 분별하기 **힘들었다**.

II-1-2-3-3) 부사 ' ἀσφαλέως(안전하게, safely) '와 어우러져 ' 계속(go on, 지속) '의 뜻을 지니는

‘ **ἀσφαλέως** ἡ κομιδὴ **ἔσται**(Hdt. 3. 71) ’
안전하게 그 식량은 있을 것이다.

II-1-2-4) 특정한 전치사들과 어우러져 그로부터 전이된 뜻을 ‘ εἶναι ’는 지닌다.

II-1-2-4-1) ‘ ἔκ(aus, (속)으로부터, from)전치사 구 ’와 함께 쓰인 ‘ εἶναι ’는 ‘ ..... 로부터 유래하다(to be sprung from) ’를 뜻한다(45-46쪽). 보기 : 그 곳 ‘ 출신(出身)이다 ’를 뜻하는

‘ **ἔἰμ’ ἐκ** Παιονίης ἐριβώλου (Il. 21. 154) ’
**이다 출신** 파이오니아스 기름진 (곳).

II-1-2-4-1-1) 후치(後置)되는 전치사와 더불어 ‘ 어떤 특정 부족(部族) 출신(出身)이다 ’를 나타내는

‘ Μυρμιδόνων δ’ **ἔξ ἐἰμι**(Il, 24. 397) ’
뮈르미도네스 (族[87]) **출신 이다**.

II-1-2-4-2) ‘ ἀπο (von, (겉)으로부터, from) ’ 전치사 구와 함께 쓰여 ‘ εἶναι ’는 ‘ ..... 로부터 일어나다(arise from, entstehn, 발생하다) ’를 뜻한다. 보기 : 어리석은 자가 느끼는 쾌락과 비 도덕적인 자가 느끼는 쾌락, 그리고 도덕적인 자가 느끼는 쾌락과 슬기로운 자가 느끼는 쾌락 등 이 두 가지 쾌락(플라톤, 필레보스, 12d)은 반대 되는 재원으로부터 발생한 것들 이라고 프로타고라스가 소오크라테에스에게 말하는(Pla. Phlb. 12d7)

---

87) 아킬레스(Achilles) 치하에 있는 테살리(Thessaly) 지방의 호전적인 부족.

' εἰσὶ μέν γὰρ ἀπ' ἐναντίων, ὦ Σώκρατες, αὗται πραγμάτων '
발생하기 때문 로부터 반대, 오 소크라테스여) 그( 쾌락)들자체는 재원들.

II-1-2-4-2-1) 그러나 ' to be away from(떨어져 있다) '를 ' 집(οἶκος) '앞에 놓인 ' ἀπο '와 함께 쓰인 ' εἶναι '가 뜻하는

' εἶναι ἀπ' οἴκου(Th. 1. 99) '
(떨어져) **있다 으로부터** 집.

II-1-2-4-3) ' ἐν(in, 안에) 전치사 구 '와 함께 쓰일 경우 ' εἶναι ' 는 ' 어떤 상태(이다)에 있다 '를 뜻하기도 한다.

' ἐν εὐπαθίῃσι εἶναι(Hdt. I. 22) '
즐겁 **다.**

II-1-2-4-3-1) 그러나 ' ..... 에 종사하다(be ingaged(occupyed) in ...) ' 라는 뜻을 지니는 경우도 있다. 보기 : 소크라테애스의 임종(臨終)시(時), 파이돈이 겪었던 감정은 고통 그리고 철학에 종사(몰두)할 때 느끼는 희열이 뒤 섞인 것이었으므로, 당하는 죽음을 바라 보면서 겪는 그의 감정은 철학으로부터 오는 희열(喜悅) 만은 아니라는 것을 나타내는

' οὐτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ ειώθεμεν(Pla. Phd. 59a3) '
아니 또 희열 처럼 **종사** 철학에 우리가 **할**때의 과같은 우리의 담론.
또 철학과 같은 철학에 우리가 **종사할** 때 (겪는 그러한) 희열도 아니며.

II-1-2-4-4) ' ἐπί(upon, (표면)위에) 전치사 구 '와 함께 쓰이는 ' εἶναι '는 그로부터 전이 된 여러 뜻을 지닌다.

II-1-2-4-4-1) ' to be by(.....로 있다, 의존하다) '를 뜻하는

' εἶναι ἐφ' ἑαυτῆς(D. 25. 23) '
**있다 로** 스스(자존(自存)하다)

II-1-2-4-4-2) ' to bear(지니다) '를 뜻하는

' εἶναι ἐπὶ ὀμόματος(D. 39. 21) '

**지니다 을** 이름

II-1-2-4-4-3) ‘ to be ingaged in...(...에 종사하다) ’를 뜻하는
‘ **εἶναι ἐπὶ** τοῖς πράγμασινα(D. 2. 12) ’
**종사하다 에** 그 일들.

II-1-2-4-4-4) ‘ to reach(...에 달하다) ’를 뜻하는
‘ **εἶναι ἐφ'** ἑξήκοντα στάδια(X. An. 4. 6. 11) ’
**달하다 에** 육십 스타디온.

II-1-2-4-4-5) ‘ to pass(...을 통과하다) ’를 뜻하는
‘ **εἶναι ἐπὶ** τὰς ἀφάς(Apollon. Perg. Con. 4. 1) ’
**통과하다 을** 그 접점.

**II-I-3)** 실질 동사로 쓰이는 ‘ εἶναι ’는 ‘ 있다(exist, 존재하다) ’를 뜻한다.

II-1-3-1) ‘ 죽어 있다(to be dead) ’와 대비되는 ‘ 살아 있다(to bealive) ’의 뜻으로 쓰이는
‘ κἀγὼ γὰρ **ἦ** ποτ', ἀλλα` νῦν οὐκ **εἶμ'** ἔτι(Euripides Hecuba 284) ’
나는 때문 **살아있었다** 한 때, 그러나 지금 않다 살아 있지 더이상.

II-1-3-1-1) 분사 형으로 쓰인
‘ θεοὶ αἰὲν **ἐόντες**(Il, 1.290, 494) ’
신들 영원히 **살아있는**.

II-1-3-2) 사건( 또는 상황)의 발생을 나타내는
‘ ὅτε **ἦν** ἡ μάχη(Xen. II. 2. 19) ’
때 **일어났을** 전쟁이

II-1-3-2-1) (사건 또는) 상황의 지속을 나타내는 ‘ εἶναι ’. 보기 : 사람의 방종(放縱)을 막기 위해, 제우스가 사람의 약함을 지속 시키는
‘ ὡς ἄν **εἶεν** τε ἄνθρωποι καὶ παὐσαιντο τῆς ἀκολασίας ἀσθενέστεροι γενόμενοι’
(Pl. Smp. 197c7-9)을 있 사람들이 그리고 끝내면서 그 방종을 약하게 된 (사람)들.
방자하게 굴지 못하도록 사람들을 약하게 하는 그러면서도 [약한 그대로] 있게 할 (그런 묘안을 가졌소).

II-1-3-3) 사실(to be fact)을 뜻하는

있다 - ‘ ἐστί ’와 ‘ ἔστι’

according to ‘ κατα 에따르면 ’ **the fact,** **τὸ ἐόν**(Hdt. 1. 97) ’, ‘ **in fact**(in reality) **τῷ ὄντι**(Pl. Prt. 328d) ’
**사실** (그 사실에 따르면) **사실**(실제로)

II-1-3-3-1) 진실(to be true)을 뜻하는

**the** whole **truth,** ‘ πᾶν **τὸ ἐόν**(Id. 9. 11) ’, to say the **true** story. ‘ **τὸν ἐόντα** λόγον λέγειν(Hdt. I. 95. 116)’
모든 **진실,** **진실한** 말 하기

II-1-3-4) 있음(존재)을 뜻하는

‘ **ἔστι**[88] **θεος** ’

---

88) ‘ ἐστί ’가 지니는 예리(銳利)한 음조(音調) ‘ ′ ’(ecute)는 앞 낱말에 흡수되 사라져 버리는 전접사적(enclitic, 前接詞的) 엑센트이다. 그러나 1) 존재 또는 가능성을 나타내는, 2) οὐκ, μή, εἰ, ὡς, καί, ἀλλά, τοῦτο 뒤에 오는, 3) 몇 몇(ἔστι οἵ, some), 때때로(ἔστι ὅτε, sometimes) 등의 표현에서와 같이 문장 앞에 올 경우 ‘ ἐσιτ ’의 ‘ ε ’에 에큐트 ‘ ′ ’가 온다(H. W. Smyth(1984, §187b)).

그런데 ‘ 불행하게(unfortunately, C. H. Kahn(1973, p.420)) ’도 칸은 ‘ 1) ’을 거부한다. “ ‘ 주절(主節)의 첫 위치에 있지 않는 동사의 모든 활용형은 전접사적인 형식을 띠게 된다 ’ 라는 ‘ 역사-이전 ’의 어법(語法)의 잔존(殘存)에 따라 그 ‘ ἐστί’의 ‘′ ’는 사라지는 반면, 자신에 고유한 정음법(orthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 ‘ ἐιμί ’의 현재 직설 형식은 본디 그 시작의 첫 음절에서 ‘′ ’을 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서 조차 점차적으로 전접사적인 그 ‘

있다-(있지)않다, 관계대명사와함께, (장소)존재

**있다 신은.**

‘ **ἔστι** μὲν ταῦτα[89], ὦ Σώκρατες, οὕτως σὺ λέγεις’,
‘ **있다** 이것들이, 오 소오크라테스여, 그대로 당신이 말씀하신’,
‘ (Pl. Hippas Maior 282a4)오 소오크라테스여! 당신께서 말씀하신 그대로 이것들이 있습니다.’

II-1-3-4-2) 있지 않음을 뜻하는

‘ **οὐκ ἔσθ'** οὗτος ἀνήρ, οὐδ' ἔσσεται, οὐδὲ γένηται ’
**않다 있지** 그러한 사람은, 않는 태어나지도, 않는 살지도,
태어나지도 살지도 않은 그러한 사람은 **있지 않다**(Od. 16. 437).

II-1-3-4-3) 관계 대명사와 함께 쓰이는

‘ **εἰσὶ** δέ **οἳ** τινες καὶ Σκυθικὸν λέγουσι τοῦτο τὸ ἔθνος εἶναι ’

---

’ ’가 우세해진 결과, ‘ ἔστι ’의 ‘’ ’는 단지 하나의 정기법(is written as an orthotone, 正記法)으로만 살아 남았을 뿐, 그 본디 강세는 사라졌다 ” 라는 Herodoian의 규칙[J. Vendryès(1904, Treaité d'acce-ntuation grecque , paris(reprinted 1945), p.117)]’을 따르는 칸(위의 책, 421쪽)은 ‘ ἔστι ’와 ‘ ἐστι’ 사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구문도 없다 라고 하기 때문이다. ‘ φῆμί ’(J. Vendryès, 위의 책, p.110))도 이와 같다.

그러나 ‘ 계사 ’와 ‘ 존재 ’의 쓰임새를 구분하는 G. Hermann(1801, De emendanda ratione grarecae grammatica, Leipzig, pp. 84f)에 따르면 ‘ ἔστι ’는 ‘ ἔστι ὄν ’을 뜻한다(칸, 위의 곳).

89) ‘ 진실 ’ 쓰임새 구문을 대표하는 형식으로 칸(1973, 334쪽)은 1) ‘ ἔστι ταῦτα(that is true) ’, 2) ‘ ἔστι οὕτως( it is so) ’, 3) 중성 관사 앞에 붙은 ‘ τὸ ὄν(the truth or the fact) ’ 이 세 가지를 든다.

**있다 자들** 어떤 스퀴디콘 말하는 이 부족 이다.
이 부족을 스퀴디콘이라고 말하는 어떤 자들이 있다(Herodotus I. 201).

II-1-3-4-3) 어떠한 장소(場所)에 ' 있는 ' 것을 나타내는
트로아에는 확실히 곡예사들이 **있었다.**
' ἦ ῥα καὶ **ἐν Τρώεσσι** κυβιστητῆρες **ἔασιν**(Il. 16. 750) '
확실히 **에는 트로아** 곡예사들이 **있었다**

그러나 이상과 같은 ' εἶναι '의 여러 가능한 의미 구분들은, 다시 1) [(사실(진실, 79)]**이다** (62-72)와 2) [할 수(72-73), 속해(74), 지니고(75), 살아(78), 발생해(79)]**있다** 등, 크게 두 가지로 좁혀 질 수 있을 것 같다.

그런데 이 보다 더 나아가서, 칸은 ' 있다 ' 구문을 ' (진실)이다 ' 구문으로 환원 하므로서, 계사로 쓰인 ' εἶναι '만을 궁극적인 것으로 본다(57-62쪽 각주 70 번). 그러나 적어도 아리스토텔레스의 경우에는 그렇지 않다 라고[90]나는 짤막하게 66-68쪽 각주 79 번에서 그의 ' 해석에 관하여 ' 10 장을 근거로 단정(斷定)하였다. 마찬가지로 플라톤의 경우에도 그렇지 않다[91].

---

90) 만약 ' εἶναι '가 구분된 다른 뜻의 ' 있다 '와 ' 이다 '로 쓰여질 수 있다면, 아리스토텔레스에 의해 가장 근원적인 구문에 쓰여지는 ' εἶναι '는 ' 이다 ' 보다는 오히려 ' 있다 '일 것이다.

91) 무엇 때문에 그러한지에 대해서는 지금이 아니라, 이 후 적절한 때에 밝힐 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : ' (이)있다 '

그러나 플라톤-아리스토텔레스 그 당시의 일상적인 ‘ εἶναι ’의 쓰임새 일반에 관한 위와 같은 구문-의미론적인 논의는 57쪽에서 이미 말하여진 것 처럼 ‘ εἶναι ’ 그 자체에 대해서는 아무 말 하지 않는다. 따라서, 이제 나는 ‘ 티마이오스, 소피스테애스, 파르메니데애스(플라톤) ’와 ‘ 범주들, 타 메다 타 퓌지카(형이상학, 아리스토텔레스) ’ 등 다섯 책을 근거로 해서 ‘ εἶναι ’ 그 자체가 어떻게 말하여지는 지에 대해 말 할[92]차례이다.

먼저 위 다섯 책에서 표현되는 ‘ εἶναι ’의 (형)식(式)[93]부터 살펴보려 한다.

### Ⅲ) 두 사람의 ‘ 있음(εἶναι) ’

#### Ⅲ-1) 있음을 표현하는 형식

---

92) 그러는 가운데 출애굽기 3장 14 상반절 : ‘ 나 (여호와는 스스로) 있는 자니라 ’에서 드러나는 그 존재(있음)에 관한 가능한 하나의 설명(說明)이 생겨 날 것이기 때문이다.

93) ‘ εἶναι ’가 다른 낱 말들과 주로 함께 쓰이는 길(way, 방식), 그리고 문제의 그 낱 말과 함께 형성된 구(句)들이 지니는 문법적인 틀(form, 형식(形式)), 더불어 그 틀에 담겨진 알멩이(뜻, meaning, bedeutung).

εἰ ἕν ἐστιν, ἕν εἰ ἔστιν

Ⅲ-1-1) 하나와 있음(ἓν καὶ εἶναι)

‘ εἶναι ’는 ‘ ἕν ’와 더불어 표현되곤 한다.

특히 플라톤의 파르메니데애스 편(126a1-166c5)[94] 2 부(126a1-166c5)[95]는 실체(οὐσία)를 나누어 지니거나, 지니지 않는 경우의 하나를,

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

등, 네 가지로 구분지

---

94) **하나**(의 에이도스)가 자신과 다른 것에 대해 무엇으로 **있**으며, **있지 않는**가? 그리고 다른 것들이 자신들과 **하나**에 대해 무엇으로 **있는**가? 라는 물음에 답하는 방식으로 파르메니데애스 편은 전개된다고 볼 수 있을진데, 파르메니데애스 편은 에이도스 또는 이데아론일 것이다(7-8).

95) 에이도스 자신들(ἐν ἑαυτοῖς, 129e2, 1249)끼리 서로 붙고 떨어진다면, 그리고 그러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέξοντα, 130b3, 1253)이 ‘ 존재 ’한다면, 그것들이 에이도스를 나누어 취하는(μεταλαμβάνοντα, 130e6, 1262)길을 말하는 것은 아주 어렵(ἡ ἀπορία, 133b1, 1298)다 라고 하는 ‘ 1 부 ’와는 달리, ‘ 2 부 ’에서는 나누어 지니는 어려운 그 길이 파르메니데애스에 의해 말하여진다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

어 표현한다. 보아 알 수 있듯이, ‘ εἶναι ’ 또는 ‘ μὴ εἶναι’를 전제하는(ὑποτιθέμενον, 135e9, 1325) 이러한 각기 네 가지 가운데, ‘ I) ’에서는 ‘ ἐστιν ’의 ‘ 하나 ’가, ‘ II) ’에서는 ‘ ἔστιν ’이, ‘ III ’에서는 ‘ μὴ ἔστι ’의 ‘ 하나 ’가, ‘ IV ’에서는 ‘ μὴ ἔστι ’가 강조[96](Betonung,

---

96) ‘ I) εἰ ἕν ἐστιν ’의 ‘ ἐστιν ’와 ‘ II) ἕν εἰ ἔστιν ’의 ‘ ἔστιν ’을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양 ‘ ′ ’가 발견 될 것이다. 그러나 ‘ ἐστιν ’의 억양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법(正音法, 79-80쪽 각주 88번)에 일치하는 것은 아닌 것 같다. II), III), IV), 모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ‘ ′ ’가 살아 있기 때문이다.

‘ I) ’의 ‘ ἐστιν ’과는 달리 아마도 ‘ 존재 ’를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 ‘ ἔστι ’는 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 ‘ ἐστιν ’이 ‘ 존재 ’를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 ‘ ἔστι ’도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 ‘ ἔστι ’가 아니라 ‘ ἐστι ’여야 하지 않을까? 나아가서 A. Speise 처럼 첫째의 ‘ ἐστιν ’을 계사(Kopula, 1937, p.21 : 책 1, 152b)라고 할 수 있을까? 그렇다면 세째 것도 계사(繫辭)여야 할 것이다. 물론 존재와 구분되는 뜻을 지닌 것으로서 말이

εἰ ἕν ἐστιν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?)

(ed.) D. Kurz, 1981, s.247)되면서, 하나 '와 ' 있는 것 '이 함께 쓰여진다[97].

이와 같은 네 가지는 다음 쪽처럼 그려 질 수 있을 것이다

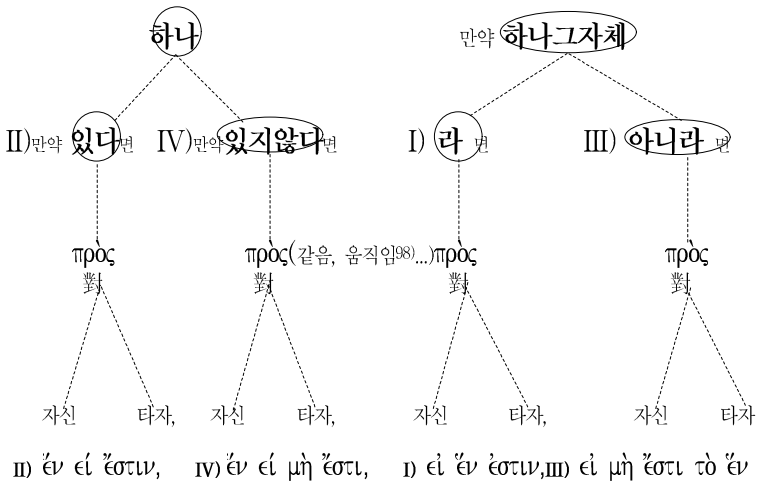
---

다.

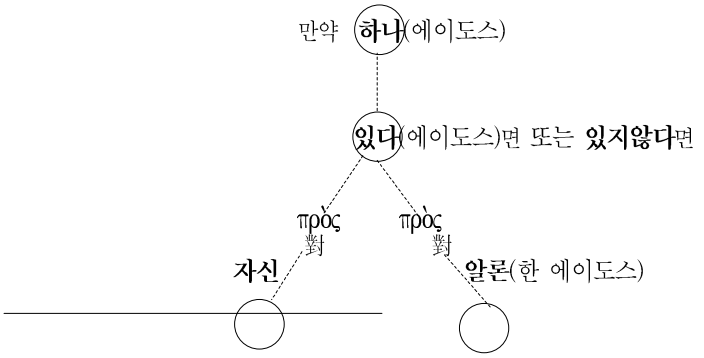
97) 이렇게 전제 되는 ' 하나 '는 자신과 알론한 것에 대해 ' 있 '거나, ' 있지 않는 '에이도스(τὰ εἴδη, 129a1, 135e3)이다. 여기에는 하나( ἕν, 129e1, 1245)와 있음(εἶναι, 136b6, 1326)의 에이도스 뿐만 아니라, 여럿(πλῆθος, 129d8), 움직임(κινήσιν, 129e1), 쉼(στάσιν, 129e1), 같음(ὁμοιότητα, 129d8), 같지않음(ἀνομοιότητα, 129d8), 동일(ταὐτον, 同一, 139b4, 1617), 헤태론(ἑτέρον, 다름, 139b5), 똑같음(ίσον, 140b6, 1623) 똑같지않음(ἄνισον, 140b6), 올바름(δικαίου, 정의(正義), 130b7, 1257), 착함(ἀγαθου, 선(善), 130b8), 아름다움(καλοῦ, 미(美), 130b8), 앎의(τῆς ἐπιςτήμης, 134b6-7, 1302)에이도스도 관련된다(90쪽 각주 101번 참조).

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

εἰ ἕν ἐστιν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?)



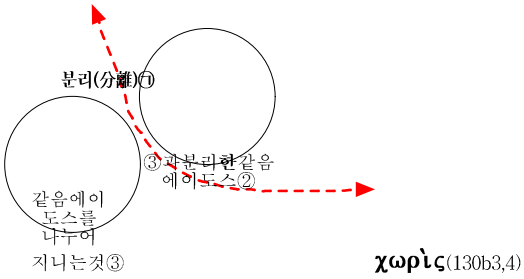

그리고 있음 에이도스를 통해서 알론한 에이도스들이 서로에 대해-관계맺고- 있거나 있지 않는 것이 더 구체적으로 보여지기 위해, 위 그림의 ‘ II ’와 ‘ IV ’는 다음 처럼 다시 그려 질 수 있으리라.



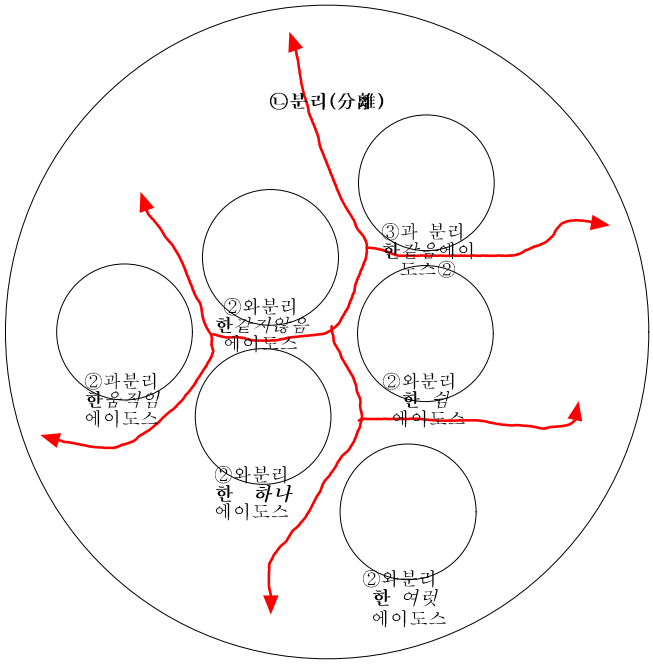

98) 각주 96번에 나타난 ‘ 에이도스 ’ 가운데 ‘ 있는 것’과 ‘ 하나 ’를 뺀 모든 것이 여기에 들어 설 수 있다.

에이도스의 분리

나아가서 있지 않음 또는 없음 에이도스를 통한 분리는 아래 처럼 그려 진다.




**χωρὶς**(130b3,4)




**χωρὶς**(130b2)

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν

그리고 앞 쪽 그림의 ‘ ㉡ ’는 에이도스 그 자신들(ἐν ἑαυτῖς, 129e2, 1249) 사이의 분리를 나타내는 반면, ‘ ㉠ ’은 에이도스를 나누어 지니는 것과 그 에이도스 사이의 분리를 나타내므로, 문제의 그 분리는 두 겹일 것이다[99].

---

99) 그러나 이 두 겹의 ‘ 분리 ’ 각각은 서로에 상응할 것이다(1257, 1605쪽 참조).

나아가서, 분리되는 것은 서로로부터 떨어지는(διακρίνεσθαι, 129e2-3)것일 것이고, ‘ 대해 있는-관계 맺는-것 ’은 서로에 붙는(συγκερ-άννυασθαι, 129e2, 1249)것일 것이다. 바로 이러한 ‘ 붙고 떨어지는 힘 ’이 소피스테애스 편 253c 2-3(121, 1488)에 나오는 ‘ 합하고 나누어지는 원인(συμμείγνυσθαι.....καὶ.....διαιρέσεως αἴτια) ’이다. 나는 거기 ‘ 합하여지다(συμμείγνυσθαι, 253c2) ’, ‘ μείξεως(섞음, 253b9) ’, ‘ συμφωνεῖ(어울리다, 253b11) ’등을 동일 선 상의 것들로 본다. 다시 말해 ‘ 섞다, 어울리다 ’ 라는 말들은 가장 큰 류(253b8)들이 서로 자기들 끼리 ‘ 합해진다 ’는 것을 나타낸다. 그리고 거기 그 낱말들은 파르메니데애스 편에 나오는 ‘ 붙어지는(συγκεράννυασθαι, 129e2) ’ 이라는 말과 동일한 선 상의 것이다(1249).

분리, 하나와 실체는 동일한 것이 아니다

“ 나에게 말해 주게. 자네가 말한대로, 에이도스 그 자체의 어떤 분리[㉡], 다시(αὖ, 130b3) 이러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέχοντα, b3)의 분리[㉠]로 그렇게 자네는 분리를 나누는(διήρησαι, b2)가? 그리고 우리들이 지니는 같음과는 분리된 같음 그 자체가 **있**(**εἶναι**, b4)으며, 하나와 여럿, 그리고 지금까지 제논이 들은 바의 모든 그와 같은 것 자체가 있는 것으로 자네에게 여겨지는가?

저에게는 (그렇게 여겨 집니다) 라고 소오크라테스는 말했지요 (130b1-6, 1253-54). ”

이렇게 분리 되지 않은 ‘ 하나 ’와 ‘ 있는 것 ’을 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 ‘ τὸ ἕν ὄν(131a9, 8)’이라는 표현으로 나타낸다[100]. 이 경우, 그에 따르면 ‘ 하나 ’는 ‘ 실체(οὐσία) ’와 동일한 것

---

그러나 아주 큰 류 로서의 그러한 것들이 ‘ 섞어지고 어울리고 합해져 붙는 ’ 동안에도 그것들은 ‘ 나뉘어 떨어진다. 각기 것은 있는 것 뿐만이 아니라, 있지 않는 것도 나누어 지닐 것이기 때문이다 (IV와 III).

100) 속한 맥락은 다음과 같다

“ 만약 ‘하나 있는’의 ‘있다’와 ‘있는 하나’의 ‘하나’가 말하여진다면, ‘실체’와 ‘하나’는 동일한 것이 아닐세. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνος ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἕν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δε οὐ τὸ

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

(τὸ αὐτὸ, 142d1)이 아니다. 동일하다면 그 둘이 구분되어 그렇게 쓰여졌을리 없기 때문이다.

이제 ' 하나는 실체와 동일한 것이 아니다 ' 라는 이러한 플라톤의 표현은 그대로 아리스토텔레스에게 이어진다[101].

" 실체와 있는 것에 관한 우리의 논의에서 말해졌던 것 처럼, 만약 어떤 보편자도 실

---

αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν(142d1-2, 1674), "

이 곳 이외에도 143a5(1606) 등 여러 군데에서 관사 달린 ' τὸ ἕν ὄν '이 자주 나타나며, 심지어는 관사 없이 ' ὄν ἕν'으로 나타나기도 한다(145a2, .1686).

101) 그러나 플라톤을 직접 지명(指名)-그는 여간해서는 자신의 스승 이름을 직접 지명하지 않는다-하면서, 아리스토텔레스는 먼저 퓌타고라스가 그리고 나중에 플라톤(Πλάτων, 형., I(2), 1053b13)이 그러한 것 처럼 우리는 하나 그 자체를 실체라고 해야 하는가? 라고 묻는다. 그리고선 ' 보편자는 실체가 아니므로 하나 역시 실체가 아님은 분명하다(δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἕν, 1053b20, 680). 있는 것과 더불어 하나는 가장 보편적인 것이기 때문이다. ' 라고 답한다.

아리스토텔레스는 분명히 플라톤의 대화편 파르메니데애스 ' 여기 '를 읽었을 터인데, 플라톤은 하나를 실체로 받아 들였다 라는 말을 무엇 때문에 했을까?

체일 수 없다면, 그리고 여럿과 떨어진(παρὰ, 1053b18)하나 로서의 실체가 아니라-공통이기 때문에-, 그 있는 것이 단지 속성(κατηγόρημα, b19)일 뿐이라면, **하나**는 그러한 것 으로서의 **실체**가 아님은 분명하다. 왜냐하면 하나와 **있는 것**은 모든 것 중에서도 가장 보편적인 속성이기 때문이다(1053b16-21, 680) "

이라고 말하여지는 형이상학 이오타 편 2 장에서 아리스토텔레스는 분명히 ' 하나는 실체가 아니다 '라고 말하기 때문이다. 그리고 이 표현은 " .....(있는 것과 하나는).....비록 **동일한것**이 아니라, 알론한 것이라 하더라도[102].....(형.,

---

102) 속한 맥락은 다음과 같다.

" 있는 것을 지시하든, 하나를 지시하든, 어떠한 것의 그 지시는 차이나지 않는다. 비록 **동일한것**이 아니라 알론한 것이라 하더라도 하나는 어떻게 보면 있는 것이요, 있는 것은 어떻게 보면 하나이므로.있는 것과 하나는 짝이기 때문이다, διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἕν γιγνεσθαι. καὶ γὰρ **εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν**, ἀντιστρέφει γε' τὸ τε γὰρ ἕν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἕν.(형., K(3), 1061a15-18) "

보아 알 수 있듯이, ' 있는 것은 어떻게 보면 하나요, 하나는 어떻게 보면 있는 것이다 '와 ' 있는 것과 하나는 동일한 것이다 '는 구분된다. 있는 것은 어떻게 보면

K(3), 1061a10-18, 979). "를 보아 알 수 있듯이, ' 실체와 하나는 동일한 것이 아니다 ' 라는 *텔레스 자신의 표현에 정확히 상응한다[103].

그렇다면 하나는 실체가 아니며, 있는 것과도 동일하지 않다는 점에 있어서는 두 사람의 그 표현 형식이 일치한다[104]라고 말하여질 수 있으리라.

그러나 ' 있는 것과 하나는 동일한 것이 아니다 ' 라는 그 두 사

---

하나요 하나는 어떻게 보면 있는 것이라고 말하여 질 수 있다고 해서, 있는 것과 하나는 동일한 것이다 라고 말해서는 않될 것이다.

103) 이와 비슷한 표현인 ' 하나는 있는 것과도 동일한 것이 아니다 '가 형이상학 칼파 편 3장에 나타난다.

플라톤에 있어서의 ' 실체 '와 ' 있음 또는 있는 것 '은 아리스토텔레스의 그것들 만큼 선명하게 구분되는 것 같지는 않지만, 어느 정도 느슨하게 구분되어야 할 필요성을 나는 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편 그리고 티마이오스 편을 읽으면서 느꼈다. 무슨 내용으로 구분되어져야 할른지는 차츰 말하기로 하겠다.

104) 플라톤 : , ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν(파., 142d1-2)
*텔레스 : , δῆλον ὡς οὐδε τὸ ἕν (형,. 1053b20),
, εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν (형., 1061a15-18),

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν (김 익성)

람의 표현 보다는 ' 있는 것과 짝을 이루는(ἀντιστρέφει[105], 1061a17, 979) 하나는 어떻게 보면 있는 것이며, 있는 것은 어떻게 보면 하나이다 ' 라는 아리스토텔레스의 표현에 나는 주목하고져 한다. 형이

---

105) ' 모든 관계(πρὸς τι)는 짝(ἀντιστέφοντα, 범(7)., 6b28, 189)에 대해서 그러하다 ' 라고 그에 의해 말하여질 때도 ' 짝 '이라는 낱말이 쓰인다. 예를들어 짝을 이루는 주인과 노예, 배(倍)와 반(半), 큼과 적음 등의 있음은 관계의 있음인 것 처럼 말이다. 그래서 이 경우 주인은 노예의 주인이며 노예는 주인의 노예이고, 배는 반의 배이며 반은 배의 반이고, 큰 것은 적은 것 보다 크며 적은 것은 큰 것 보다 적다. 그런데 비록 모든 관계에 있어 그러한 것은 아니(οὐκ ἐπὶ πάντων, 7b22, 193)지만-예를들어 앎의 대상과 앎-, 관계 맺는 짝은 대 부분 자연스레 동시에 있다(ἅμα τῇ φύσει εἶναι, 7b15, 192). 주인과 노예, 큰 것과 적은 것, 배와 반 등의 관계 짝은 자연스레 동시에 있는 것들이므로, 주인이 있지 않으면 노예가 있지 않고 노예가 있지 않으면 주인이 있지 않다.

그렇다면 서로의 ' 짝 '이라고 말하여지는 ' 하나 '와 ' 있는 것 ' 은 관계의 짝일까? 짝이면 어떤 관계의 짝일까? 자연스레 동시에 성립하는 짝일까? 아니면 앎과 앎의 대상과 같이 동시에 성립하는 그러한 짝이 아닐까? 아니면 아예 어떤 관계의 짝도 아닐까?

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

짝 으로서의 있는 것과 하나의 관계?

상학 이오타 편 2 장 끝나가는 부분에서,

" 하나와 있는 것(τὸ ὄν, b13)은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다는 점이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19, 978)[106] "

라고도 말하여지기 때문이다. 그러나 " 동일한 것을 '가리킨다'(ταὐτὸ σημαίνει, 1054a13) "를 " 동일한 것'이다' "라고 잘못 읽어서는 않된다. 앞은 어떤 것을 ' 가리키는 ' 그 방식이 다시 말해 어떤 것이 ' 지시 되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνετ -αι(1601a11, a13, a16-17, 979)그 길(πως, 1054a13, 978, 방식)[107]이 동일하

---

106) 다음 맥락에 속한다

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

107) 나에게는 ' πως '에 관한 이러한 아리스토텔레스의 ' 해석 '이

다 '는 것을 뜻하는 반면, 뒷은 그 자체 동일하다는 것을 나타내기 때문이다.

비록 같은 맥락에서는 아니지만, 이와 비슷한 표현이 플라톤의 소피스테에스 편에서도 마찬가지로 나타난다. " ' 것(τό τι, 소., 237 d9, 1362) '은 ' 하나 '를 가리킵니다(σημεῖον, d9) " 라고 말하는 테아이테토스를 " ' 것(τὸ τι, 237d1) '은 ' 있는(ὄντι) '과 끊어질 수 없다네 " 라고 말하면서 인정하는 파르메니데에스의 입을 통해서, 플라톤은 " ' 있는 것 '은 늘 ' 하나 '를 ' 가리킨다 ' "라고 말하기 때문이다.

그렇다면, " 하나와 있는 것은 동일한 것을 '가리킨다' "는 *텔레스의 표현과 이와 비슷한 " 있는 것은 하나를 '가리킨다' "는 플라톤

---

소피스테에스 편에 나오는 ' 있지 않는 것은 어떻게 보면 있고, 있는 것은 어떻게 보면 있지 않다(소. 241d6-7, 103) '의 ' 어떻게 보면(πῃ, d7) '을 간접적으로 겨냥하는 것 처럼 여겨진다(577, 303 ; 박홍규(II), 148, 등을 참조) 그리고 이로부터 급기야 ' 여러가지로 말하여진다 ' 라는 아리스토텔레스의 독특한 표현이 생겨난 것 처럼 보인다. 물론 이렇게 단순화 하여 말하는 것은 아주 위험스러운 것이기는 해도 말이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

의 표현은 “ 하나는 있는 것 또는 실체가 ‘아니다’ ” 라는 자신들의 표현과 어긋나지 않는다는 것이 밝혀진 셈이다. *텔레스의 경우에는, 지시(指示)되는 그 방식이 같다는 점에서, 그리고 지시되는 것과 그 자신의 상태가 같다(ὁμοίως ἔχει, 1054a16, 978)는 점에서, 하나와 있는 것은 ‘ 동일 ’하나(95쪽), 그 자체에 있어서의 하나는 있는 것(92쪽) 또는 실체(91쪽)와 동일하지 않다는 것이, 그리고 플라톤의 경우에는, 분리(87쪽)된 에이도스로서의 하나와 있는 것은 그렇기 때문에 그 자체 동일한 것은 아니나, ‘ 가리킴(96쪽) ’에 있어서는 있는 것과 하나가 동일하다는 것이, 지금까지의 논의에서 밝혀졌기 때문이다.

따라서 그 자체 동일한 것이 아님에도 불구하고, 하나는 있는 것과, 있는 것은 하나와 그 가리켜짐에 있어서 동일하다는 것을 그 두 사람은 인정한다. 그러나 그러한 ‘ 가리킴 ’을 ‘ 지시 되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται(1601a11, 指示) 그 길(πως, 1054a13, 978, 방식) ’ 이라고 부연(附椽)하여 설명함으로서, *텔레스는 플라톤 보다 한 걸음 더 나아간다.

이제, 플라톤은 파르메니데애스 편에서 ‘ 하나(τὸ ἕν,일(一))’를 ‘ 동일(ταὐτον, 同一, 139d1, d2, 1618) ’과 구분한다 ; . 만약 하나와 동일이 차이나지 않는다면 동일하게 됬(ἐγίγνετο, 파., 139d7, 1620)을

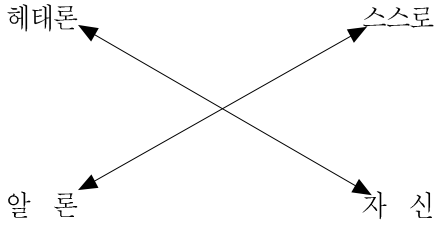
때 마다 항상(ἀεὶ, d7) 하나로 됐을 것이고, 하나로 됐을 때 마다 항상 동일하게 됐을 것이나, 여럿이 동일하게 된다고 해서 그 여럿이 하나가 되는 것은 아니기 때문에, 하나는 동일과 다르다. 그리고 바로 이것을 근거로 해서 그는 하나 그 자체는 자신(ἑαυτῷ, 파., 139d1, 1619)과도 동일하지 않다는 것을 논증[108]한다.

‘ 하나의 *자신* 또는 스스로[109] ’와 ‘ 하나의 *알론한 것* ’으로

---

108) 적어도 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편과 타 메타 타 퓌지카(형이상학)은 논증하는(ἀποδείξαμεν, 소피스테애스258c10, 1574, 1656, 論證)책이다 논증하는 가운데 프라그마(진상(眞相))들이 드러나긴해도 말이다.

109) 그는 ‘ ἑαυτῷ(스스로, 파., 139b4, d1, 1617) ’와 ‘ αὐτοῦ(자신, 139b5, d2) ’을 구분하는 것 같다.109) 플라톤은 ‘ 스스로 ’와 ‘ 자신 ’을 각기 ‘ 동일(ταὐτόν, 139b4, 1167) ’과 ‘ 알론(ἄλλῳ, 139c5, 1618)또는 헤태론(ἑτέρῳ, 139c5) ’등에 상응시키는 것 같다(*텔레스의 경우에는 258참조)(1622, 각주 2524번 ; 1170).




(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

하나는 구분 된다는 것을 전제하는 그의 논증은 마찬 가지로 하나는 하나 ‘일’ 뿐이라는 것도 전제한다. 하나는 하나‘(이)다’ 라는 것은 척 보면 알 수 있을 것 같아 그랬을까? 어쨌든 하나는 하나‘(이)다’는 것이 전제되지 않으면 그의 논증을 무너진다. 그리고 ‘ 하나는 하나(이다) ’ 라는 이러한 그 전제를 ‘ 파르메니데애스 ’는 ‘ 만약 하나

---

위와 같이 서로에 상응하는 쌍은 139b5, 139e5, 140a4, 140b7, 140c7에 각기 나타난다 앞 두 곳에서는 헤태론이 자신과 더불어 나타나는 반면 뒤 세 곳에서는 알론이 스스로와 더불어 나타난다 따라서 자신이 있어야 할 곳에 스스로가 또는 그 거꾸로 그리고 알론이 있어야 할 곳에 헤태론이 있어서는 않될 것 같다 그리고 흔히 헤태론(different) 과 알론(other)은 다름으로, 헤아오토 와 하오토는 자기(자신 또는 스스로) 등으로, 타우톤은 동일로 옮겨지곤 한다. 물론 이러한 옮김은 비록 틀린 것이라고는 볼 수 없으나 좀더 섬세한 구분을 필요로 할 것 같다 그러나,

140d7(1624), 140e3(1625), 1041a4(1625)에서는 스스로 또는 자신이 알론한 것 또는 헤태론한 것과 더불어 나타나는 것이 아니라 헤태론한 것 는 알론한 것과 더불어 나타난다. 똑 같지 않다 또는 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이를 지니지도 않는라는 맥락에서 말이다.

라[10]면 ’ 이라는 구(句)로 표현한다. 따라서 ‘ 만약 하나라면 ’ 이라는 구(句)는 ‘ 하나 이(있)다(ἕν εἶναι[11], 141e11, 1656, 이다) ’ 그 이

---

110) 논문 86쪽 ‘ Ⅰ ’을 참조하라. 적절한 말이 없어 ‘ 이다 ’ 라고 표현 했지만, 내심으로 ‘ 있다 ’ 라는 말을 그대로 나는 쓰고 싶어한다. 대신 ‘ Ⅱ ’의 ‘ εἶναι ’를 이러한 ‘ 있다 ’와 구분되는 존재(εἶναι)로 표현하면서 말이다. 그럴 경우 그 ‘ 존재 ’역시 ‘ 실체(우시아)와 구분되어야 할 것이다.

111) 만약 어느 누가 여기 ‘ 이다 ’는 ‘ 동일함 ’을 가리킨다 라고 우긴다면, 플라톤의 책을 두루 읽어 보고나 그렇게 우기라고 할 것이며, 그리고 여기 ‘ 이다 ’는 계사(繫辭)적으로 쓰인 것이다 라고 다시 어느 누가 말한다면 글쎄..... 그러할까? 그렇다면 아리스토텔레스의 ‘ 해석에관하여 ’ 10장(19b15, 논문68쪽)에 나오는 ‘ 긍정 ’의 가장 근원적인 구문 ‘ τὸ ἔστι ἄνθρωπος(사람이 있다) ’의 ‘ ἔστι ’가 계사로 쓰였는가? 거기 ‘ ἔστι ’를 계사로 쓰인 것이라고 단언하기 힘들진데 하물며 여기 ‘ εἶναι ’가 계사이겠는가? 라고 나는 그 누구에게 대꾸 할 것이다. 그러나 여기 ‘ 이다 ’는 존재(existence)하기 전의 것인 바로 그 ‘ 있다 ’야! 라고 그 누가 말한다면 ‘ 그렇구나, 무엇 때문에 그래? ’ 라고 다시 물을 것이다.

‘ 있는 것은 여러가지로 말하여진다 ’고 말했을 때, 아리스토텔

상도 이하도 아니다. 이러한 하나는 ‘ 하나 있다( ἕν ἔστι, 141e12, 1631) ’의 ‘ 하나(논문86쪽의II) ’도 아니며, ‘ 하나 있지 않다 ’의 ‘ 하나(IV) ’도 아니고, ‘ 하나 아니다 ’의 ‘ 하나(III) ’도 아니라, *하나 자체 ‘일’*( ἕν αὐτὸ εἶναι, 137d1, 1607)일 뿐이다 그래서 하나 이므로 여럿이 아니다[112].

---

레스가 염두에 두었던 것은 계사나 존재나 동일 등의 쓰임새가 아니라, *범주들 또는 진실과 거짓 또는 현실과 힘* 등이었다. 물론, *텔레스의 ‘ 소피스트적인 반박에 관하여(166b37-167a6, 168b27-169a5, D. Ross(19 81, Introduction Ixxxiii쪽 참조)) ’에서는 “ ‘ εἶναι ’의 계사나 존재나 동일 등의 쓰임새가 구분되고 있다. ” 라고 말하여 질 수 있을 수도 있을 맥락이 나타나기는 하나, 그러한 구분들은 훗날 사람들의 구문론과 의미론에 근거한 것일 뿐, 적어도 형이상학과 범주론에서는 결코 그러한 구분들이 나타나지 않는다.

112) 이러한 로고스 ‘ ἕν ἐστιν ’이 전제 되면서, ‘ 하나 아닌 여럿 ’은 있지 않다는 것이 첫 번째로 논증된다. 그리고 이 첫 논증을 아르케애(시작)로 삼아 논증이 줄줄이 이어지면서, 하나 자체는 ‘ 실체를 지니지 않는 하나 ’ 라는 것이 논증된다. 따라서 하나 ‘ 이(있)다 ’는 것이 거부되면 그 논증도 거부되고 결국 파르메니데애스 편 전체가 거부 될 것이다. 다시 말하지만 “ 하나 ‘이(있)다’ ”는 “ 갑은 갑‘이

이것을 근거로하여, 그 하나는 부분도 전체도 아니라는 것, 무한하다는 것(ἄπειρον, 137d7, 1608), 어디에도 있지 않다는 것, 움직이지도 쉬지도 않는다는 것이 차례로 논증된 후, 하나는 스스로와도 헤태론과도 동일하지 않으며 자신과도 헤태론과도 헤태론하지 않다는 것이 연 이어 논증된다.

*하나*의 자연은 *동일*의 자연이 아니다. 동일의 자연이라면 동일(ταὐτὸν, 139d7, 1619, 同一)하게 될 때마다 일( ἕν, 139d7, 1619, 一, 하나)로 되어야 할 것인데, 여럿이 동일하게 될 때 마다 늘 그 여럿은 일이 되지 않고 여전히 여럿이기 때문이다. 이렇게 일(하나)은 동일과 차이난다. 그래서 *하나*가 (하나) 스스로와 **동일** 해 진다고 해서 스스로와 하나 되는 것이 아니다. 그런데 만약 하나가 스스로와 동일하다면, 스스로는 하나를 가리키므로[113]. 하나**이**면서(**ὄν**, 132e2,

---

다’ ”와 다르다. 만약 ‘이다’가 동일성 또는 계사를 가리킨다면 그렇다.

113) 스스로는 하나를 가리킨다는 것이 전제 되야 ‘ 하나이면서 하나이지 않다(139e2, 1620) ’는 핵심적인 로고스가 성립된다. 그러나 파르메니데애스 편의 문제의 그곳에서는 스스로는 하나를 가리킨다는 것이 함축 될 뿐이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

1620)하나이지 않을 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다 그래서 *하나는 스스로와 동일 할*(εἶναι, e4) *수 없다* 그런데,

*스스로와 헤태론 할 수도 없다.* (하나) 스스로와 헤태론한 것은 하나와도 헤태론할 것이고 그래서 하나가 아니기 때문이다 나아가서,

*헤태론한 것과 동일한 것일 수도 없다.* 하나의 헤태론한 것과 동일한 것은 헤태론한 그것이지 하나는 아니기 때문이다 그런데,

*헤태론한 것과 헤태론한 것일 수도 없다.* 헤태론 ‘임[114]’에 의해서는 결코 하나 ‘임’에 이르는(προσήκει, 139c4, 1618)것이 아니라 “헤태론한 것과 헤태론 ‘함’ ”에 이를 것이어서, 결코 알론한 하나 ‘임’에 이르지 못 할 것이기 때문이다. 하나 ‘임’에 의해서는 헤태론 ‘함’에 이르지 못하므로 그렇다. 그러나 헤태론 ‘함’에 이른다면 하나 스스로가 자신과 헤태론 ‘함’에 이를 것이고, 그래서 ‘스스로와 헤태론한 것’과 그 자신이 헤태론하지 않게 될 것이다. 그러나 ‘자신과 헤태론한 것’과 어떻게 헤태론하지 않을 수 있는가? 그럴 수 없다 따라서,

하나 자체는 스스로와 동일할 수도 헤테론할 수도, 헤태론한 것

---

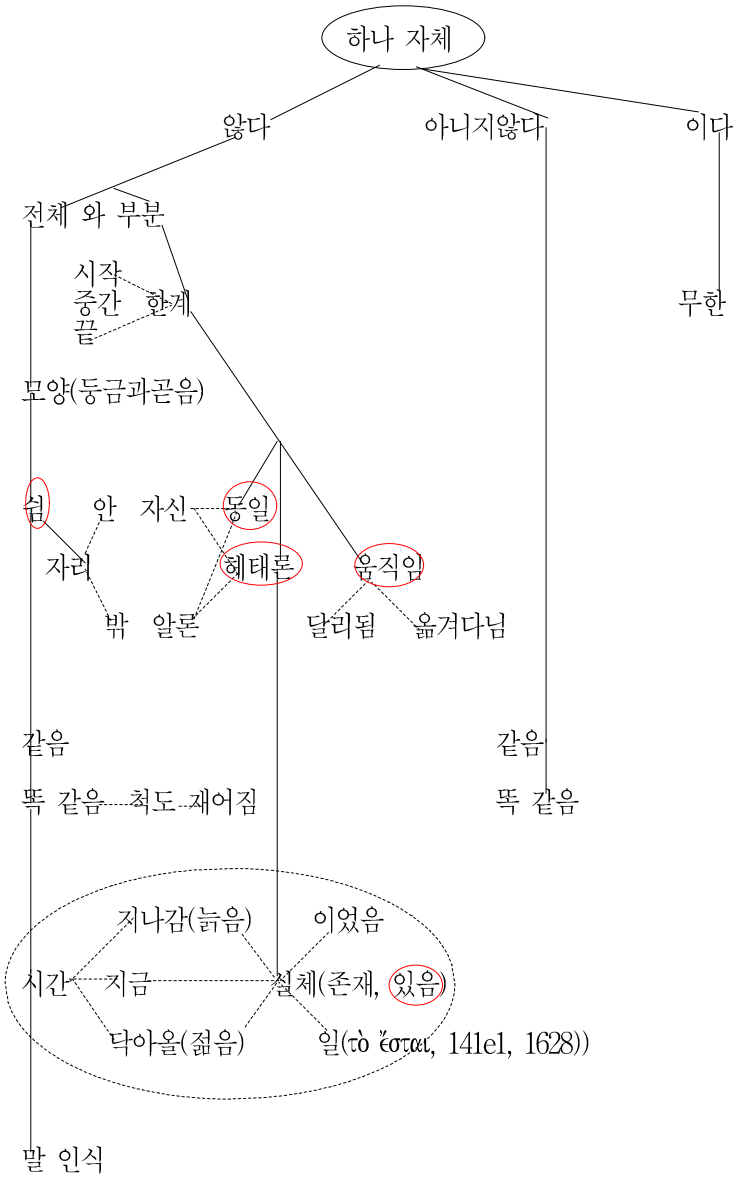
114) ‘ εἶναι ’ 또는 그 변화 형들을 이 맥락에서는 ‘함’ 또는 ‘임’ 등으로 옮겼다.

과 동일 할 수도 헤태론 할 수도 없다 이와 함께,

그 하나는 스스로와도 헤태론한 것과도 같지 않으며 같지 않지도 않다는 것, 똑 같지도 똑 같지 않지도 않다는 것, 스스로 보다도 알론한 것 보다도 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이도 아니라는 것, 그리고 그 하나는 ‘실체’를 나누어 지니지도 않는다는 것, 말하여지지도 않는다는 것, 인식되지도 않는다는 것이 차례로 논증된다. 이러한 논증의 내용을 다음 쪽 처럼 그려 낼 수 있으리라.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

‘ τὸ ἕν(一) ’는 ‘ ταὐτον (同一)이 아니다




위 그림을 이루는 선들은 실선이건 점선이건 간에 모두 ‘아님’

(否定)이 옮아 다니는-단 무한함에 이어진 실선만을 ‘이다(肯定)’가 옮아 다닌다-길이다. 그래서 그 무한[115](ἄπειρον, 137d7, 1608)이외의 모든 것은 부정(否定)되거나, 심지어는 이중부정(二重否定)[116]된다. 그리고 빨간 동그라미에 갇힌 다섯 가지, 곧 ‘쉼’, ‘움직임’, ‘있음’, ‘동일’, ‘헤태론’은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 가장 큰(μέγιστα, 소., 254d7, 1516) 다섯 가지 류 라고 말하여지는 것들이다[117]. 그런데 거기와는 달리, 여기 ‘ 만약 하나 있다 ’면의 ‘ 하나 ’

115) 한계인 끝도 시작도 지니지 않다 라는 뜻에서 무한하다(1698).

116) ‘ 하나 자체는 자신과도 헤태론과도 똑 같지도 않고 똑 같지 않지도 않으며(140b6, 1623), 같지도 않고 같지 않지도 않다(140e1-e9, 1625) . ’에서 처럼 말이다. 그러나 부정(否定)의 부정(否定)이라고 해서 처음 것으로 되 돌아 오는 것(긍정)이 아니라, 오히려 부정된 그 만큼 본디 자신으로부터 멀어져 가는 것 같다. 그 만큼 헤태론해졌기 때문이다.

117) 따라서 거기 소피스테애 편이나 여기 파르메니데애스 편에서 말하여지고 있는 것은 같다고 볼 수 있다. 단, 앞 편에서는 ‘ 있음 ’의 류 또는 종에 대해서 집중적으로 말하여면서 그 류와 종들 사이의 ‘연결’이 말하여지는 반면, 뒤 편에서는 “ ‘ (임)있음 ’이 전제 될 경우, 하나 등 더 적은 종을 포함한 여러 종과 류들이 어떻게 서로

는 나머지 종과 류과 분리된, 그래서 ‘ 있음(실체) ’과도 분리[118]된, 전혀 인식이 불 가능한 그러한 하나이다.

그러나, ‘ 하나 만약 있다 ’면의 ‘ 하나 ’, 곧 ‘ 있는 하나 ’는 전체로, 그리고 수적으로 *무한히 많은 부분으로* 있으며, 곧은 또는 둥근 또는 이 둘이 섞어진 어떠한 *모양을* 지니고 있고, 스스로 *안에* 와, 알론한 것 안에 있으며, 움직이며 쉬고 **있다(ἔστιν)**[119].

---

에 대해 있는가? 또는 어떻게 서로를 나누어 지니는가 ”가 ‘ 하나 ’를 기준으로 해서 말하여진다. 따라서 이 두 편은 서로 상호 보완적이라고 보아야 할 것이다.

118) 나는 절연(絶緣)된 이와 같은 상태를 87쪽의 ‘ 분리㉡ ’으로 그려 냈다.

119) 여기 ‘ εἶναι ’는 ‘ 이다 ’가 아니라, ‘ 있다 ’로 옮겨져야 할 것이다–그러나 만약 앞 ‘ 에이나이 ’가 ‘ 있다 ’로 옮겨 졌다면 ‘ 존재하다 ’로 옮겨 질 수 있으리라–. 앞 ‘ 에이나이 ’는 ‘ 만약 하나 있다면 ’의 ‘ 있음 ’의 영역으로서, ‘실체(존재)’ 라는 말로 바꾸어 질 수도 없는 반면에 뒤 ‘ ἔστιν ’은 ‘ 하나 만약 있다면 ’의 ‘ 있음 ’의 영역으로서 ‘실체(존재)’라는 말로 바꾸어질 수 있을 것이다. 이러한 하나를 ‘ 플라톤 ’은 **실체**를 *나누어 지니고* **있는** 것 이라고 하기 때문이

있는 것과 하나는 동일한 것이 아니다 : 있는 하나(τὸ ὄν ἕν)

나아가서, ‘ 있는 하나 ’는 자신과 그리고 알론한 것과 동일하며 헤태론하고-동일하지 않고-, 같고 같지않으며, 접촉하며 접촉하지 않고, 더 크고 더 크지 않으며, 더 작고 더 작지 않고, 더 많고 더 많지 않으며, 더 적고 더 적지 않고, 똑 같고 똑 같지 않으며, 그리고 시간을 나누어 지니고 있어, 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙고 젊게 있으며 있지 않고, 되어지며 되어지지 않으므로, 필연적으로 어느 때와 미래와 지금을 나누어 지닌다. 그래서 하나는 있어오며 **있**고 있을 것이고, 되어져 왔고 **되**어지고 되어질 것이다. 물론 하나**에** *대한* 어떤 것과 그리고 하나**의** 어떤 것도 그러할 것이다.

나아가서 ‘ 있는 하나 ’**의** 앎과 역견과 감각도 있어오며, 있고, 있을 것이고, 그 하나에 대한 이름들 과 로고스도 그러할 것이다. 그러기에 ‘ 있는 하나 ’에는 이름이 덧 붙혀지며 말하여진다. 그리고 하나에 대해 있는 그러한 것 모두 그대로 알론한 것들에 대해 있다. 그래서 있는 하나**에** (대한) 어떤 것과, 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다.

따라서, 반대들을 안에 품어 스스로를 부정(否定)하고, 부정된 그것을 다시 부정(否定)하고 ‘ 있는 하나 ’를, 그리고 이러한 반대와 부정(否定)을 다음의 도표로 나타 낼 수 있을 것이다.

---

다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

하나 자체와 있는 하나(τὸ ὄν ἕν)-부정(否定)

| | 하나 | | |
|---|---|---|---|
| | 하나자체 | 있는하나 | |
| 전제 | 만약하나**라**면 | 하나만약**있다**면 | |
| **실체** | 지니지않음 | 나누어지님 | |
| 여럿 | 아니**다** | **있다** | |
| 부분의전체 | | | |
| 전체의부분 | | | |
| 한계 | 무한하**다** | | |
| 수 | 아니**다** | (무한히많이)**있다** | |
| 모양 | | **있다** | |
| 안 | | | |
| **움직임** | | | |
| **쉼** | | | |
| **동일** | | | |
| **헤테론** | | | |
| 같음 | | **있다** | **있지않다** |
| 같지않음 | | **있지않다** | **있다** |
| 똑같음 | | **있다** | **있지않다** |
| 똑같지않음 | | **있지않다** | **있다** |
| 접촉 | | **있다** | **있지않다** |
| 늙다 | | **있고**된다 | **있지않고**되지않는다 |
| 젊다 | | **있지않고**되지않는다 | **있고**된다 |
| 동일한나이 | | **있다** | **있지않다** |

부분과 전체에 걸리는 점선을 제외한 위 도표의 모든 점선은 반대(ἐναντία, 소.[120], 250a8, 1471, 1808)를 나타내는 반면 겹 실선-겹

120) 여기 파르메니데스 편에서 소피스테애스 편의 용어들을 사용하는 것에 대해 불만스러워 할 자들도 있을 것이다. 그러나 위 도표의 빨강 색의 글은 소피스테애스 편의 결정적인 부분에 나오는 가장 큰

실선이든, 홑 실선(實線)이든, 점선이든, 모든 선은 구분을 나타낸다-은 부정(ἀπόφασις, 소., 257b9, 1538, 否定)과 맞섬(ἀντίθεσις, 소., 257e6, 154 1 ; ἀντι, 파., 164d3, 1960)을 나타낸다. 그리고 이러한 나타 냄을 통해서, 있지 않는 것은 있는 것의 반대(모순)이 아니라, 있는 것의 헤태론( ἕτερον, 파., 160c5, 1936)[121]이라는 것이 뚜렷해 질 것이다. 그러나 실체를 '나누어 지니는' 하나의 경우에만 그러하다. 실체를 나누어 지니지 않는 '하나 자체'는 '있는 그 하나'의 부정, 또는 그 부정의 부정을 통해서만 겨우 가리켜 질 수 있을 뿐이기 때문이다(1809).

그렇다면 하나 안에 머금어진 반대들이 서로에로 ' 어떻게 ' 그리고 어느 ' 때 '에 변하는-맞서고 부정하는-가? 갑자기(ἐξαίφνης, 파., 156d3, 164d3, 1873, 1960)그러하다[122].

이제, 플라톤은 ' 하나 만약 있지 않다면 '의 ' 하나 '에 대해

---

다섯 가지 류 라는 것을 염두에 두면 그런 불만은 가실 것이다.

121) 이 헤태론은 소피스테애스 편 257b4에서 그대로 다시 나타난다(1537, 1969). 그 자연은 어떤 것을 헤태론하게 하면서, 그 어떤 것을 있지 않게 하면서(1535), 그 부분으로 나눈다(1539).

122) 두 사람의 ' 존재 '에 대해 말할 때 이와 관련된 것들이 자세히 말하여질 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

말하나. 그 귀결(歸結)은 ‘ 하나 만약 있다면 ’의 ‘ 하나 ’와 비슷하다 . 그렇다면 이제까지 언급되어진 하나들이 다음 도표 처럼 묶어져 나타내어 질 수 있으리라.

<table>
<tr><td>전제</td><td colspan="5">εἶναι(있음)</td></tr>
<tr><td>나누어 지니는 것</td><td colspan="4">실체</td><td>非실체(μὴ οὐσίας, 소., 162a8, 1948)</td></tr>
<tr><td>때</td><td></td><td colspan="2">갑자기</td><td colspan="2">시간</td></tr>
<tr><td>하나</td><td>자체</td><td colspan="2">?</td><td>있는</td><td>있지않는</td></tr>
<tr><td>여럿</td><td rowspan="14">아니다</td><td colspan="2" rowspan="4">이지도 않다 아니지도</td><td rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">(있지않는)</td></tr>
<tr><td>부분 ⋮ 전체</td></tr>
<tr><td>한계</td></tr>
<tr><td>수</td><td colspan="2">무한히있는</td><td>(무한히있지않는)</td></tr>
<tr><td>모양</td><td colspan="2" rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">있지않는</td></tr>
<tr><td>안</td></tr>
<tr><td>움직임 ⋮ 쉼</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>됨 ⋮ 사라짐</td><td colspan="2" rowspan="6">이지도 않다 아니지않지도</td><td colspan="2" rowspan="6">있는</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>동일 ⋮ 헤테론</td><td colspan="2" rowspan="5">있지않는</td></tr>
<tr><td>같음 ⋮ 같지않음</td></tr>
<tr><td>똑같음 ⋮ 똑같지않음</td></tr>
<tr><td>늙음 ⋮ 젊음</td></tr>
<tr><td>동일한 나이</td></tr>
<tr><td>앎</td></tr>
</table>

실체(있음)와 움직임과 동일 등 등을 나누어 지니는 ‘ 하나 ’를 내가 나타내려 하는 위 도표에 나오는 점선은 반대를 나타내는 반면 겹 실선은 단지 부정(否定)만을 나타낸다. 따라서 움직임 과 쉼 등은 반대인 반면, ‘있음’과 ‘있지 않음’ 그리고 ‘아님’과 아니지 않음’은 반대가 아니라 부정이라는 것이 드러날 것이다[23]. 또, 실선이든 점선이든 앞 쪽 도표의 모든 선은 구분을 나타내며, 非를 담는 것을 뺀

모든 괄호는 '파르메니데애스'에 의해 직접 말하여지지는 않았으나 내가 짐작해서 집어 넣은 것들이다. 나아가서, 시간 안에 '있는'과 '있지 않는' 사이에는 두 겹의 실선이 그어졌지만, 귀결을 나타내는 그 아래에는 홑 실선이 그어졌거나 그어지지 않았음에 유의하라[124].

---

123) 나에 의해 늘 강조 될 것이지만, 소피스테애스 편에서든 파르메니데애스 편에서든 ' 있는 '과 ' 있지 않는 '은 서로에 **반대**-반대되는 것은 어떤 것 안에 동시에 있을 수 없다(175ⅰ, 205ⅱ)-가 결코 아니므로, ' 있는 것 '은 ' 있지 않는 것 '에, ' 있지 않는 것 '은 ' 있는 것 '에 있을 수 있다. 단, **동일** 과 **헤태론**의 자연을 나누어 지님으로서만 그럴 수 있다. 그러나 동일 과 헤태론은 서로에 반대이므로, 동일은 헤태론에 헤태론은 동일에 있을 수 없다. 움직임 과 쉼, 그리고 반대되는 모든 짝에 대해서도 마찬가지이다.

124) 그 귀결은 같지만 그 전제는 다르기 때문이다. 다시 말해 잇따르는 귀결이 같다고 해서, 그 전제가 일치하는 것은 아니다. 귀결이 같은 그 전제들 중의 하나는 '있는 하나'이지만, 다른 하나는 '있지 않는 하나'이기 때문이다. '하나 자체'의 '하나'와 '있지 않는 하나'의 '하나'의 경우, '순식간'의 '하나'와 '하나 자체'의 '하나'의 경우, '순식간'의 '하나'와 '있지 않는 하나'의 경우도 그러하다. 곧 귀결은 같지만 그 전제는 일치하지 않는다. 적어도 어떠한 '하나'이든 그 하나

그리고 빨간 글씨는 102와 106쪽의 도식과 마찬가지로 소피스테애스 편에 나오는 ‘ 가장 큰 다섯 가지 류 ’를 나타낸다.

그리고 110쪽의 도식은 실체에 걸리는 겹 실선을 축으로 해서 좌 우 ‘ εἶναι ’가 각각 ‘이다’와 ‘있다’로 옮겨 질 수도 있다는 것을 보여준다. 그러나 어떠한 ‘시간 ’에도 걸리지 않는 ‘ 만약 하나 라면 ’의 ‘ εἶναι$_1$(이다) ’와 ‘ 순식간 ’에 걸리는 ‘ 하나 만약 이다면 ’의 ‘ εἶναι$_2$(이다) ’와 ‘과거, 미래, 지금’ 이라는 ‘시간’에 걸리는 ‘ 하나 만약 있다면 ’의 ‘ εἶναι$_3$(있었을, 있을, 있다) ’과 이러한 시간의 부분들에 걸리는 ‘ 하나 만약 있지 않다면 ’의 ‘실체’를 나누어 지니는 ‘ εἶναι$_4$(있지 않는) ’와 ‘ 非실체 ’를 나누어 지니는 ‘ εἶναι$_5$(있지 않는) ’와 ‘ 만약 하나 있지 않다면 ’의 ‘εἶναι$_6$(없는) ’, 등 각기 서로 다른 맥락[125]에서 ‘ εἶναι ’가 쓰이기 때문에, 내가 ‘ 이다 ’로 번역한 겹

---

들이 ‘있음 또는 있지 않음’에 관련 될 경우, 그 ‘ 귀결 ’은 같지만 ‘ 전제 ’가 다를 수 있다는 것은 ‘있음’을 이해하는 데에 있어 아주 중요하다.

125) ‘ 파르메니데애스 ’는 이렇게 ‘ εἶναι ’를 비롯한 ‘ ἕν ’, ‘ ἑτέρον ’, ‘ ταύτον ’, ‘ κινήσιν ’, ‘ στάσιν ’, 등 등을 조금씩 그 맥락을 달리해 써 가면서, 이러한 낱 말 각각이 가리키는 것(프라그마)을 보충해 나간다(1961각주2877). 따라서 맥락이 달라지는 그 만큼 가리켜지는 것

실선 왼 쪽의 ‘ εἶναι$_1$ ’과 ‘ εἶναι$_2$ ’는 다시 그에 상응하는 각기 구분된 말로 옮겨져야 할 것이다. 나아가서 ‘ εἶναι$_1$ ’에 상응(相應)하는 ‘ ἕν$_1$(하나 자체) ’, 그리고 ‘ εἶναι$_2$ ’에 상응하는, 실체를 나누어 지니지도 그렇지 않지도 않는, 순식간에 걸리는 ‘ ἕν$_2$ ’, 그리고 ‘ εἶναι$_3$ ’에 상응하는, 실체를 나누어 지니는 ‘ ἕν$_3$(있는 하나) ’, 그리고 ‘ εἶναι$_4$ ’에 상응하는, 실체를 나누어지니나 있지 않는 ‘ ἕν$_4$(있지 않는 하나) ’, 그리고 ‘ εἶναι$_5$ ’에 상응하는, ‘ 非실체 ’를 나누어 지니는 ‘ ἕν$_5$(있지 않는 하나) ’, 그리고 마지막으로 ‘ εἶναι$_6$ ’에 상응하는, 실체를 나누어 지니지도 그렇지 않지도 않는 ‘ ἕν$_6$(없는 하나) ’ 등 그 맥

---

도 조금씩 달라지며, 덩 달아서 이른 바 그 말의 ‘ 뜻 ’도 달라진다. 아마도 *텔레스는 이러한 파르메니데애스 편을 읽고서 ‘있는 것’을 비롯 ‘하나’, ‘헤태론’, ‘동일’, 등 등의 것들은 ‘ 여러가지로 말하여진다. ’ 라고 하지 않았을까?

그러나 낱말의 ‘ 뜻 ’이 무엇인가? 라는 물음에 우선적으로 늘 이끌리는 자가 대화편 파르메니데애스을 읽는다면, ‘있음’과 ‘하나’ 등 등의 낱말의 여러 ‘ 뜻 ’을 구분하기 위해서만, 플라톤이 이 대화편을 썼다고 여기게 될 것이다(cf. F. M. Cornford, 1939, pp.109-115 ; A. E. Tayler, 1938, p.369).

락에 따라서 ‘ 하나[126] ’ 역시 구분 되어져야 할 것이다[127]. 마찬가지로 아리스토텔레스 역시 ‘ 하나 ’를 여러 가지로 구분한다.

*텔레스에 따르면, 예를들어 ‘ 코리스코스 ’와 더불어 ‘ 음악 ’이 비로소 생겨나, 우연적으로 하나가 되는 ‘ 음악 ’ 과 ‘ 코리스코스 ’ 처럼, 실체 하나와 더불어 생겨난 것은 그 실체와 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 형., Δ(6), 1015b16, 416)하나이다. 이렇게 우연적으로 하나인 것은 습성 혹은 속성으로, 또는 류로 (제 1) 실체에 속한다-실체 안에 있다.

---

126) 그러나 ‘ 알론한 것 ’에 상응하는 ‘ 하나 ’ 또는 ‘ 있음 ’까지 고려하면, 하나 자체의 두 경우와 순식간에 걸리는 경우를 제외하더라도, 위 여섯의 배(倍)인 열 두 가지 구분이 성립할 것이다. ‘ 알론한 것 ’은 ‘ 하나의(τοῦ ἑνος, 157b8, 1893)알론한 것 ’과 ‘ 서로의(ἀλλήμων, 164c7, 1960 ; 알론한 것의(τῶν ἄλλων, 159b7, 1903))알론한 것 ’으로 구분되기 때문이다.

127) 따라서 플라톤의 ‘ 있는 것 ’에 관해 말하다 보면, 필연적으로 ‘ 하나 ’가 말하지 고 있음을 보게 될 것이다. 있는 것은 늘 하나를 가리키며(96쪽), 있는 것과 하나는 동일한 지시(指示, 92쪽)를 지니기 때문이다.

반면에, 그 자체로(καθ' αὑτό, 1015b16-17, 434)하나인 것은 기교적인 혹는 자연적인연속(συνεχὴς[128], 1061b2, 421)체, 또는 ' 포도주와 물 '처럼 자신의 기체(물)가 종적으로 차이나지 않는 것, 또는 종적으로 차이 나긴 해도 ' 사람과 개 '처럼 그 류(생물)가 동일한 것, 또는 여러 네모 꼴들 처럼 그 정의가 하나인 것, 또는 실체, 또는 량적으로 연속적인 것, 또는 수[129]의 첫 아르케인 것-각 류의 첫 번째

---

128) 끈에 의해 묶여진 나무 다발 하나 연속과 코리스코스 하나 연속과 같은 기교에 의한 연속 보다는 자연적인 연속이 더 하나이다. 그러나 접촉(ἁφὴ, 형., Δ(6), 1016a7, 421)하기만 하는 나무 조각들은 그 자체 하나가 아니다.

그리고 연속적인 것은 자체적인 움직임 만을 지니기 때문에, 자신의 부분들의 움직임은 반드시 동시(ἅμα, 1016a15, 435)적 이여야 한다. 나아가서, 연속적인 것은 시간적으로(κατὰ χρὸνον, 1016a6) 나뉘지 않는다.

129) *텔레스에 따르면, 수(ἀριθμὸς, 數, 형., I(6), 1057a3, 1006)는 끊어진(διωρισμένον, 범., 4b20, 216, 1035 )량, 곧 非 연속적인 량-로고스도 비 연속량-이며, 하나에 의해서 척도지워진(μερητόν, 1057a4)많음(πλῆθος, 1057a3)이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

그렇다면 ‘ 하나 ’는 ‘ 수 ’가 아니란 말인가? 형이상학 이오타 편 6 장에서 그는

“ 어떻게 보면 하나와 수는 대립된다. 반대로서 대립되는 것이 아니라, 말하여진 것처럼, 양자 중의 어느 하나에 대함(프로스 티, 관계) 로서 대립된다. 하나가 척도이고 다른 것이 척도지워지는 것인한 척도와 척도지워진 것은 대립되는 것이기 때문이다. 이 때문에 하나인 모든 것이 수는 아니다(δια οὐ πᾶν ὅ ἄν ᾖ ἓν ἀριθμός, 1057a6-7)예를들어 나뉘어지지 않는 어떤 것 처럼 말이다(형., I(6), 1057a3-7) ”

만약 밑 줄친 부분을 ‘ 하나인 모든 것은 수가 아니다 ’로 읽는다면 수(數) ‘ 一(하나) ’는 ‘ 하나 ’가 아닐 것이며, 이러한 ‘ 하나 ’는 ‘ 많음 ’ 으로서의 ‘ 數 ’에 관계 로서 대립 할 것이다. 그러나 ‘ 하나인 모든 것이 수는 아니다 ’로 읽는다면, ‘ 수적인 하나 이외의 하나도 있다 ’는 뜻이 될 것이다. 앞의 경우에는 수 로서의 하나 보다는 척도 로서의 하나(unity)가 허용 되는 반면 뒤의 경우에는 척도 로서의 하나 뿐만이 아니라 수 로서의 하나도 허용 될 것이다. 그런데 이오타 6 장을 따르자면 앞의 것이 더 적절할 것 같은 생각이 들기도 한다. 그러나 여기 델파 편 6 장을 따르자면 뒤의 것이 더 적절할 것 같다(1035각주1685). 그래서 잠정적으로 나는 뒤의 것을 따른다.

척도인 것-, 또는 모나드와 점[130], 또는 류비적으로[131] 하나인 것 등이다[132]. 이 중에서 *텔레스는 ' 실체 하나 '를 ' 첫 번째[133]하나 ' 라고 말한다. 나아가서, 그에 따르면, 수적으로 하나인 것과 종적으

---

130) 아리스토텔레스에 따르면, 량적으로 나뉘어지지 않으면서, 위치 없이 모든 방향으로 열려있는 것인 모나드와, 위치를 지니면서 모든 방향으로 열려 있는 것인 점은 ' 하나 '인 것이 분명하다. 량이면서 나뉘어지지 않는 것이기 때문이다. 그러나,

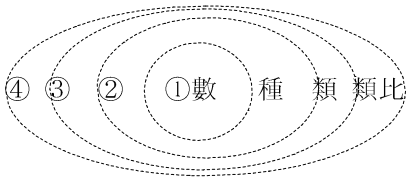
한 방향으로 나뉘어진 것인 선(線), 두 방향으로 나뉘어진 것인 면(面), 세 또는 모든 방향으로 나뉘어진 것인 몸(體) 등은 ' 하나 ' 가 아니다. 나뉘어지기 때문이다.

131) ' κατ' ἀναλογίαν(1016b32, 433, 류비적으로) ' 있는 것들은 서로에 ' 대해 ' 있는 것들이다. 다시 말해 서로에 대해( πρὸς, 1016b34) 있는 ' 알론한 것 '들이 류비적으로 ' 있는 ' 것들이다. 그래서 유비적인 것들은 ' 이항(二項) ' 또는 여러 항으로 서로에 대(對)해 ' 있다 '.

132) 자신의 질료가 하나인 것은 수적으로 하나이며, 그 로고스가 하나인 것은 종적으로 하나이고, 그 카테애고리아가 동일한 것은 류적으로 하나이며, 서로에 대해 있는 것은 류비적으로 하나이다.

133) 실체만이 ' 첫 번째 (πρώτως, 1016b8, 425)하나 '이다

로 하나인 것과 류적으로 하나인 것과 유비적으로 하나인 것들의 경우에는 항상 뒤의 것에 앞의 것이 속하나, 그 거꾸로는 아니다[34]. 이러한 관련을 아래의 그림으로 나타낼 수 있으리라.




나아가서, 그는 형이상학 이오타 편 3 장에서 종적으로 하나인 것을 같은 것(τὸ ὅμοιον, 1054a31)이라 하고, 로고스가 하나인 것을 똑 같은 것(τὸ ἴσον, a31)이라 하며, 수적으로 하나인 것을 동일한 것(τὸ ταὐτὸ, a31)이라 한다[35]

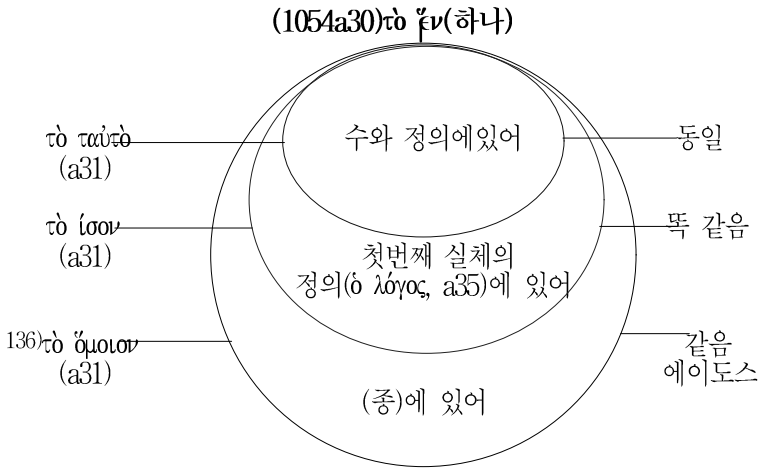
따라서 그에 따르면 하나는 동일과 같음과 똑 같음 등으로 구분

---

134) 그래서 수적으로 하나가 항상 종과 류와 유비적으로 하나인 것은 아니며, 종적으로 하나가 항상 류와 유비적으로는 하나인 것은 아니나 수적으로는 하나이고, 류적으로 하나는 항상 유비적으로 하나인 것은 아니나 종 또는 수적으로 하나이며, 류비적으로 하나가 항상 류 또는 종 또는 수적으로 하나인 것은 아니다.

135) 그는 동일한 것과 같은 것과 똑 같은 것을 각기 헤태론한 것(τὸ ἕτερον, 1054a32)의, 같지 않는 것(τὸ ἀνόμοιν, a32)의, 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον, a32)의 반대(τά ἐναντία, a30)라고 한다.

된다. 나는 이와 같은 ' 하나 '의 구분들을 아래 그림으로 나타낸다.




나아가서, ' 같음과 같지 않음 '은 질에 고유한( ἴδιον, 11a5, 209) 것이며, ' 똑 같음과 똑 같지 않음 '은 량(τοῦ ποσοῦ, 6a26, 223)에 고유한 것이라고 그에 의해 말하여진다.

---

136) *텔레스는 동일한 것의 보기로 당신과 당신 자신(σὺ σαυτῷ, 1054a35, 986)을, 똑 같은 것의 보기로 똑같은 여러 직선들과 똑 같은 여러 네모꼴을, 같은 것의 보기로 큰 사변형과 작은 사변형 그리고 똑 같지 않는 직선들을 든다. 동일에 대한 더 나아간 그의 설명을 위해서는 형이상학 델파 편 9 장 1017b27-1018a9(258-259)을, 헤태론을 위해서는 1017a9-a15를, 같음을 위해서는 1018a15-19를, 똑 같음을 위해서는 1017a13-15를 보시오.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

따라서 *텔레스나 플라톤 모두 있는 것과 하나를 여러 가지로 구분(division, 區分)한다[137]. 그리고 92-96쪽(*텔레스)과 111-113쪽(플라톤)에서 보여지듯이, 그렇게 구분되는 '있는 것'들과 '하나'들은 *텔레스의 표현을 따르자면 하나의 짝(ἀντιστρέφει, 형,. 1061a1, 92쪽, 979)을 이루면서 서로에 상응한다[138].

나아가서 그러한 구분들은 위 두 사람에 있어 비슷하다. '우연적인 하나'와 '하나 그 자체'의 *텔레스 구분(114쪽)은 '하나 그 자체'와 '있는 하나' 등의 플라톤(110쪽)구분[139]을 가리키는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그러나 실체, 정의(定義), 수(數)또는 척도(尺度), 모나드, 점, 종(種), 류(類), 유비(類比)적인 '하나' 등으로 구분되는 *텔레스의 '하나 그 자체[140]'가 전체와 부분, 한계, 모양, 쉼과 움직임, 동

---

137) 이 맥락에서는 하나만을 문제 삼을 것이다. 있는 것은 더 큰 무엇을 위해 남겨 두어야 하기 때문이다.

138) 그렇다면 상응하는 그 만큼 여러 뜻(112쪽 각주 125번)을 지닐 것이다 라고 말하여질 수 있을까?

139) 물론 플라톤은 이 두 가지 '하나' 이외에도 와 '순식간에 걸리는 하나'와 '있지 않는 하나'와 '있지 않는 하나 그 자체' 등 여러 가지로 '하나'를 구분한다는 것은 이미 보여졌다.

140) *텔레스의 '자체적인 하나' 또는 '하나 그 자체'는 연속적이어서

일과 헤태론, 같음과 같지않음, 똑같음과 똑같지않음, 시간, 실체, 말(로고스), 인식 등을 허용하지 않는 플라톤의 '하나 그 자체(104쪽)'를 가리칸다는 것은 아니다. 오히려 만약 *텔레스의 '하나 그자체'에 의해 가리켜지는 것을 플라톤에게서 찾는다면, 그리고 찾을 수 있다면, 플라톤의 '하나 그 자체'가 아니라 '있는 하나'일 것이다. 후 자의 경우, 로고스(정의, 말)와 인식을 허용하는 하나는 '하나 그 자체'가 아니라 '있는 하나' 이기 때문이다[141]. 그 내용(프라그마)이야 어쨌든, 이 두 사람은 하나를 구분하는 길에 있어서도 비슷하다. 이러한 길을 나는 다음 쪽 처럼 나타낼 수 있으리라.

---

나뉘지 않는 것이다(115-120쪽).

141) '있는 하나' 뿐이 아니라 '있지 않는 하나'도 여기에 포함 되어야 할 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

텔레스의 실체의 근원?

<table>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="2">플라톤</td><td colspan="2">*텔레스</td></tr>
<tr><td rowspan="16">하나</td><td>하나<sub>1</sub></td><td colspan="2">하나 자체</td><td colspan="2">×</td></tr>
<tr><td rowspan="15">하나<sub>2</sub></td><td rowspan="14">있는 하나</td><td>여럿</td><td>여러가지로말하여진다</td><td rowspan="14">자체적인 하나</td></tr>
<tr><td>부분과전체</td><td></td></tr>
<tr><td>수적으로무한히많다</td><td>수적으로</td></tr>
<tr><td>모양</td><td rowspan="4"></td></tr>
<tr><td>안에 있다</td></tr>
<tr><td>움직임과쉼</td></tr>
<tr><td>됨과사라짐</td></tr>
<tr><td>동일과헤대론</td><td>수와정의에있어(동일)</td></tr>
<tr><td>같음과같지않음</td><td>종적으로(같음)</td></tr>
<tr><td>똑같음과똑같지않음</td><td>첫번째실체의정의에있어(똑같음)</td></tr>
<tr><td>시간</td><td></td></tr>
<tr><td>실체</td><td>실체에있어(첫번째하나임)</td></tr>
<tr><td rowspan="5"></td><td>종(種)적으로</td></tr>
<tr><td>류(類)적으로</td></tr>
<tr><td>유비(類比)적으로</td></tr>
<tr><td>모나드</td></tr>
<tr><td>점</td></tr>
<tr><td></td><td>앎</td><td></td></tr>
<tr><td>하나<sub>3</sub></td><td colspan="2">있지않는 하나</td><td>우연적인 하나</td><td></td></tr>
<tr><td>하나<sub>3</sub></td><td colspan="2">순식간의 하나</td><td rowspan="2">×</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>하나<sub>4</sub></td><td colspan="2">없는 하나</td></tr>
</table>

두 사람의 다섯 책에 나타나는 '하나'를 구분하여 정리한 위 도식에 쓰여지는 모든 실선은 '하나'의 구분들을 나타내며, '×'는 그 왼 쪽에 상응하는 것이 없다는 것을 나타낸다. 이러한 위 구분들을 따라가다 보면 *텔레스가 말하고 있는 모든 '하나'는 플라톤의 '있는 하나'에 속한다는 것, 결국 *텔레스가 말하고 있는 '실체'는 플라톤의 '하나$_2$'가 나누어 지니는 '실체'(μέθεξις οὐσίας, 파., 151e8, 1810)라는 것을 알 수 있으리라[142].

그리고 두 사람에 따르면, 이러한 실체 또는 있는 것은 하나와

동일한 것이 아니다(89-92쪽)[143]. 그러나 하나와 있는 것은 서로의 짝으로서 동시에 지시되므로, 지시(指示)되는 그 길에 있어서는 동일하다.

---

142) 따라서 *텔레스의 '실체'는 이러한 맥락에서 그 근원을 플라톤에 둔다 라고 말하여 질 수 있으리라.

143) 따라서, " 또한 (**있는** 것은) 어느 한 때 있었거나 있을 그러한 것도 아니다. 지금 한꺼 번에 모두, **하나**, *연속*이기 때문이다., (**ἐὸν**) οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, **ἕν**, *συνεχές* '(파., 단., 8, 5-6) " 라고 하는 파르메니데애스를 플라톤과 아리스토텔레스 모두 거부한다. 뒤 두 사람에 따르면 하나는 있는 것 또는 실체와 동일한 것이 아니나, 앞 한 사람에 따르면 있는 것은 하나이기 때문이다. 물론 *텔레스에 따르면 하나는 어떻게 보면 있는 것과 동일하다. 그러나 그 지시(指示)되는 길에 있어 동일한 것이지 그 자체 동일한 것은 아니라는 것(94쪽), 마찬가지로 플라톤 역시 비슷한 입장을 취한다는 것(95쪽)에 유의하여야 한다. 하나에 관한 이러한 위 세 사람의 로고스를 다음처럼 나열 해 볼 수 있으리라.

파르메니데애스 : **ἐὸν** ἔστιν **ἕν** (파.단., 8, 5-6)
플라톤 : ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε **οὐσία** καὶ τὸ ὄν(파., 142d1-2)
아리스텔레스 : δῆλον ὡς οὐδε τὸ **ἕν** (형,. 1053b20)
εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν (형., 1061a15-18)

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

이제 나는 '하나'와 더불어 표현 되고 '있는 것'에 이어, ' αὐτό ' 또는 'αὑτό ' 와 더불어 표현되고 '있는 것'에 대해 살펴 보려한다.

Ⅲ-1-2) 있는 것과 그것 또는 그 자체(τὸ ὄν καὶ αὐτό[144] ἢ αὑτό).

---

144) 문법적으로 보면, ' αὐτό '는 3인칭 중성 단수 1격(it)과 4격(it)인 반면 ' αὑτό '는 재귀 대명사 중성 4격(it self)이다. 그런데 3인칭 대명사(1105각주1799)는 술어적-이 경우 관사를 앞에 지니지 않는다(64쪽 각주 76번 참조)-으로 쓰여, 자신이 가리키는 낱말을 강조하거나(αὐτὸς ὁ ἀνὴρ or ὁ ἀνὴρ αὐτός, 그 사람 자체, the man himself), 또는 부가적-이 경우 관사를 앞에 지닌다-으로 쓰여, 자신이 가리키는 것과 동일함(same)을 나타내기도 한다(ὁ αὐτὸς ἀνήρ or rarely (ὁ) ἀνήρ ὁ αὐτός, 그 동일한 사람, the same man). 그래서 이 두 가지로 쓰일 경우, 그 3 인칭 대명사 각각은 ' 인칭 ' 보다는 오히려 ' 동일함' 또는 ' 강조 '를 나타 낼 것이다(H. W. Smyth, 1984(1920), §1206-07, 1210 ; J. G. Machen §105). 물론 함축적으로는 ' 인칭 '을 가리킬 것이기는 해도 말이다. 바로 이러한 ' 강조 '를 ' τὸ ὄν '과 더불어 쓰이는 ' αὐτό '는 나타낸다. 그렇다면 ' τὸ ὄν αὐτὸ(있는 것 자체, 소., 257a1, 1536) '의 ' αὐτὸ(자체) '는 ' τὸ ὄν(있는 것) '을 강조한다.

그런데 바로 이러한 강조의(emphatic) 3인칭 대명사 남성 ' αὐτὸς '는 ' 보편자들의 절대적인 실재성(reality) '에 관한 플라톤 자신의 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (김 익성)

신념을 표현한다고 L. Campbell(1894, pp.305-306)은 말한다. 그러나 ' 실재성 '을 표현하기 위해, 플라톤이 술어적으로 쓰이는 ' 3인칭 대명사 '를 사용했다는 것에 대해서는 좀 더 숙고해 보아야 한다. ' 실재성 ' 이라는 말 그 자체가 지금의 나에게는 애매하기 때문이다. 만약 ' 실재(reality) ' 라는 말이 ' ὄντως ὄν(진짜로 있는 것) '을 뜻한다면, 보편자들 또는 이데아들의 ' 실재성 '을 나타내기 위해, 플라톤은 ' 강조 '의 ' αὐτό '를 썼다고 보아야 할 것이다. 그렇다면 ' αὐτὸ τὸ καλόν(Symp., 211B) '의 ' αὐτὸ '는 아름다움의 ' 실재성 '을, ' τὸ ὄν αὐτὸ(Soph., 257a1) '의 ' αὐτὸ '은 있는 것의 ' 실재성 '을 나타내야 할 것이다. 그러나 어쨌든 ' 실재 '란 ' 있는 것 '을 말하는 것이 아닌가? 더군다나 실재(reality)가 ' 있는 것 가운데서도 진짜로 있는 것 ' 이라면 더욱 더 그렇다. 그렇게 되면, ' τὸ ὄν αὐτὸ '의' αὐτ-ὸ '는 τὸ ὄν(있는 것)의 있음을 나타내는 셈이 될 것이고, 그렇다면 있는 것의 있음과 있는 것이 구분되어야 할 것이다. 그러나 플라톤의 경우, 그 구분이 가능한가? 없다! 소피스테애스 편의 ' 엘레아 낯선이 '에 따르면, ' 저 있음(ἐκείνῳ εἶναι, 소., 258a3, b3, 1573) '이나 ' 이 있음 '이나 그 ' 있음 '에 있어서는 정도의 차이가 결코 없기 때문이다. 따라서 그 ' αὐτό '는 ' 실재 '를 가리키지 않는다. 이와 같은 일련의 로고스가 " ' αὐτο''을 이데아의 '기호(Zeichen, N. Hartmann, 1965, 199)'로 보면서, 이러한 ' αὐτο''는 있음을 문제 삼는다(Seinsfra

‘ τὸ ὄν ’은 ‘ αὐτό(그것) ’ 또는 ‘ αὐτό(그 자체) ’ 와 더불어 표현되곤 한다. 플라톤은 소피스테애스 편[145]257a1에서 ‘ τὸ ὄν ’은 ‘ 다

---

ge) ” 라고 하는 하르트만에게도 적용 될 것이다. 하르트만 역시 켐벨처럼 ‘ αὐτό ’ 라는 말이 있음 그 ‘ 자체 ’를 함축하는 것처럼 말하기 때문이다.

물론 ‘ αὐτὸ(아우토, 자체) ’가 이데아(보편자)를 가리킨다는 것에는 나도 동의한다. 나 뿐만 아니라. “ 감각적인 것들(예를들어 사람과 말)에 덧 붙혀진 ‘ τὸ αὐτὸ(형., Z(16), 1040b34, 500 ; H. Bonitz(1975(1870), pp.124b-125b)색인을 참조) ’는 그 감각적인 것들과 **종**적으로 동일함(τὰς αὐτὰς τῷ **εἴδει**, b32)을 나타낸다 ” 라고 하는 아리스토텔레스 역시 이에 동의 할 것이다. “ 플라톤을 포함한 모든 에이도스 론 자들은 ‘ 그 자체(τὸ αὐτὸ, b34) ’를 분리 될 수 없는 것으로 보아, 사람 ‘ 자체 ’ 또는 말 ‘ 자체 ’를 각기 ‘ 사람 ’ 또는 ‘ 말 ’의 ‘ 실체 ’로 여겼기 때문에, ‘ 여럿에 **걸친** 에이도스 하나(τὸ ἕν ἐπὶ πολλ-ῶν, b29) ’ 라는 옳지 못한 견해를 인정할 수 밖에 없었다 ” 라고 *텔레스는 말하기 때문이다. 그래서 ‘ αὐτὸ ’가 ‘ 있음 ’을 함축하거나 나타낸다는 것에는 나 뿐 아니라 *텔레스 역시 동의하지 않을 것이다.

145) 지혜를 진짜(ὄντως, 216c6, 20)사랑하는 자가 있다면 그는 누구이며, 지혜로운 척 꾸며대는(πλαστῶς, 216c5, 20)자가 있다면 그는 또

섯 가지 큰 류 ’들 중의 하나의 ‘ 류 ’ 라는 것을 표현하기 위해, 강조의 ‘ αὐτό ’을 ‘ τὸ ὄν ’에 붙혀 쓴다[146].

---

누구일까? 지혜로운 척 꾸며대는 바로 이 자를 추적하는(συσκεπτέον, 218b6, 20)것이 소피스테애스 편의 가장 큰 줄기이며, 처음(πρῶτον, 218b7, 21)과 끝(268d3-4)이다. 그런데 **소피**스테애스(**σοφ**ιστής)는 그 이름에서 보여지듯이 필로**소포**스(φιλό**σοφ**ος, 216c6, 21, **철**학자(**哲**學者))와 그 뜻이 같을 것처럼 보이므로, 철학자를 소피스테애스와 구분하는 것은 헷갈릴 것 같다. 더군다나 철학자는 때론 정치가로, 때론 소피스테애스로, 때론 심지어 미친(μανικῶς, 216d2, 21)자로, 그 모습이 달리 보이기도 하기 때문이다. 철학자는 논리를 통해서 있는 것의 이데아에(τῇ ὄντος ἰδέᾳ, 254a8-9, 1344)몰두한다 라고 만 할 뿐, 소피스테애스 편은 철학자 무엇인가에 대해서 말하지 않는다. 오히려 철학자인 것처럼 행세하는 소피스테애스가 무엇(τί, 281c1, 22)인지를 폭로 함 으로서, 우리로 하여금 철학자를 그러한 소피스테애스와 혼동하지 말고, 소피스테애스로부터 그 철학자를 분별(διακρικὴν, 226c8, 21)해 내도록한다.

146) 첫째, 소피스테애스는 무엇인가? 라는 물음이 제기 되는 부분(2 16a1-218b4), 둘째, 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 계속 나누어 가는 방법(Μέθοδος, 219a1, 22)을 통해서 위 물음에 대

‘ 류 ’ 로서의 ‘ τὸ ὄν ’과, 소피스테애스

“ 그렇다면 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ)는 알론한 [나머지] 것(류)들과 헤태론하다 라고 반드시 말해져야 하네 : 엘레아 낯선이.

필연. : 테아이테토스 (257a1-3) ”

‘ 있는 것 ’은 나머지 알론한 ‘ 류 ’들과 구분된 하나의 ‘ 류 ’이며, 이러한 ‘ 류 ’들은 ‘ 자체적 ’이라는 것을 나타내기 위해, 플라톤은 위 ‘ αὐτό ’를 썻을 것이다. 이러한 쓰임새는

“ 류들 가운데서도(τῶν γενῶν, d4) 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체(τό ὄν αὐτὸ, d4-5)와 쉼과 움직임[147]이 가장 크지? : 엘레아

---

한 답 여섯 가지가 말하여지는 부분(218b5-232a7), 셋째, ‘ 있는 것 ’을 모방하는 자가 소피스테애스이다 라는 일곱 번째 답에 이어, 그 화제가 있지 않는 것과 있는 것으로 옮겨 가는 부분(232b1-260b9), 넷째, 있지 않는 것에 관련 되는 화제인 로고스와 억견을 다루는 부분(260b10-264d2), 마지막으로 다섯 째, 다시 나눔의 방법을 통해 다다른 대중 선동가와 소피스테애스-지혜를 모방하는 자(μιμητὴς ὢν τοῦ σοφοῦ, 268c1, 22)-로부터 정치인과 철학자가 분별되는 부분(264d3-268d5) 등, 다섯 부분으로 나뉘어 질 수 있을 소피스테애스 편의 세 번 째 부분에서 ‘ τὸ ὄν ’에 붙혀 쓰여진 ‘ αὐτό ’가 나타난다.

147) ‘ αὐτὸ(254d5, 1516) ’는 ‘ τὸ ὄν(있는 것) ’뿐 만이 아니라 ‘ στάσις(쉼) ’와 ‘ κίνησις(움직임) ’에도 걸리는 것으로 보아야 한다. 그

낯선이.

물론입니다 : 테아이테토스(254d4-5, 1516) ”

에서도 그대로 나타난다. 그렇다면 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’의 ‘ αὐτὸ ’는 ‘ τὸ ὄν ’이 ‘ 류 ’ 라는 것을 나타낸다[148] 라고 말하여 질 수 있으리라.

---

렇다면 문제의 이 ‘ αὐτὸ ’는 이 구분 되는 셋 각각이 아주 큰 ‘ 류 ’ 라는 것을 나타 낼 것이다.

그런데 이러한 ‘ 류 ’를 ‘ 종(εἶδος, 255c5, 1521) ’와 동일한 것으로 볼 수 있을까? 그럴 수 있을 것 같다. 255c5-6에서는 ‘ 있는 것 ’과 ‘ 쉼 ’과 ‘ 움직임 ’ 이 세 가지(τοῖς τρισὶν εἴδεσιν, c5)**에이도스**에 대해 ‘ 있는 ’ 네 번째(Τέτρατον, c5)**에이도스**는 ‘ 동일(τὸ ταὐτὸν, c5) ’ 이라고 말하여 지기 때문이다. 그러나 ‘ 종 ’ 이라고 해야 하는 특별한 맥락 이외에서는 ‘ 류 ’라고 해도 될 것 같다. 본문 자체가 그러하기 때문이다.

148) 플라톤의 ‘ 있는 것 ’은 움직임, 쉼, 동일, 헤태론 등의 류와 구분되는 하나의 ‘ 류 ’ 또는 ‘ 종 ’이라는 것-종과 류를 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym)로 F. M. Conford(1979(1935), 257쪽각주1번)는 본다-은 분명하다. 그러나 *텔레스에 따르면 ‘ 있는 것 ’은 어쨌든 ‘ 류 ’가 아니다. 형이상학에서 추구되는 앎이 지

‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’는 생성 소멸 않는다

이제, ‘ τὸ ὄν ’에 ‘ αὐτὸ ’가 붙혀진 플라톤의 표현 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’는 아리스토텔레스의 형이상학 테애타 편 2 장 10절의

“ 있는 것

자체(τὸ ὄν αὐτὸ, 1051b29)는 생성 소멸하지 않는다[149]. (1051b29-31) ”

---

니는 어려움들 14 가지(35-36)가 열거 분석 되는 베타 편 3 장 998a20-998b14의 여섯 번째 어려운 물음 “ ‘류들(τὰ γένη, 998a21)’을 ‘ 요소 ’ 또는 ‘ 아르케 ’ 로서 받아 들여야 하는가? ”에 대한 논구(論究)에서 *텔레스는 “ 류들은 ‘ 아르케애(αἱ ἀρχαι, 998b4) ’들이 아닐 것이며, ‘ 있는 것 ’과 ‘ 하나 ’는 ‘ 류(τῶν ὄντων.....γένος, 998b22) ’가 아니다 ” 라고, 나아가서 “ ‘ 있음(τὸ εἶναι, 92b13) ’은 실체가 아니다. ‘ 있는 것(τὸ ὄν, 92b14) ’은 ‘ 류 ’가 아니기 때문이다 ” 라고 분석론 후서 베타 편 7 장에서 말하기 때문이다.

물론 텔레스의 이 두 곳은 다른 곳과 연결지어져서 좀더 설명되어져야 할 것 같으나, “ 있는 것은 ‘ 류 ’가 아니다 ” 라는 것 만큼은 이 두 곳에서 그런대로 선명해 지는 것 같다(박 홍규(1988년 논문, 미공개, 2쪽 : 논문V, 2)와 G. E. L. Owen(1986, p.270 : 논문XVIII, 28a)을 참조하라.

149) *텔레스 역시 있음과 생성을 구분한다는 것이 여기서도 드러난다. 그는 여기서 분명히 ‘ 있는 것 자체 ’는 생성 소멸하지 않는다고

에 그대로 다시 나타난다[150]. 그리고 마찬가지로 철학을 자연학과 변증법과 궤변술과 구분하는 형이상학 칲파 편 3 장의

“ 변증법과 궤변술은 있는 것들의 속성들에(τῶν συμβεβεκότων, 1061b8) 대한 것이기는 하나, 있는 것 으로서의 있는 것들의 속성들에 관한 것도, 있는 한의 **있는 것 자체**(τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ ὅσον ὄν, b9-10)의 속성들에 관한 것도 아니기 때문이다(1061b7-10)[151] ”

---

말하지 않은가? 이것은 ‘ 에이도스 또는 실체는 생성하지 않는다(οὐ γίγνεται, 형., Z(8), 1033b17, 350) ’ 라고 말하는 형이상학 제에타 편에 의해서도 확인된다.

그렇다면 ‘ 있는 것 자체 ’란 무엇인가? W. D. Ross(1958(1924) , Vol II, p.278)는 ‘ 있는 것 자체 ’란 ‘ 순수 에이도스(pure form) ’ 이다 라고 말한다. 그래서 로스를 그대로 따르자면 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’는 *텔레스의 ‘ 있는 것 자체 ’일 것이다. 플라톤의 그것은 어쨌든 종(에이도스) 또는 류이기 때문이다.

150) 그러나 나타나는 그 맥락은 아주 다르다. 플라톤 저기에서는 ‘ 있는 것 ’은 구분 되는 하나의 ‘ 류 ’라는 것을 드러내는 맥락에서 ‘ 자체 ’ 라는 말이 ‘ 있는 것 ’과 함께 쓰이는 반면, *텔레스 여기에서는 ‘ 있는 것 ’은 생성 소멸하지 않는다는 것을 드러 내는 맥락에서 그렇게 쓰이기 때문이다.

에 그대로 나온다. 따라서 생성 소멸하지 않는 ' 있는 것 자체 '에 관한 앎이 바로 철학이다 라는 로고스를 위 두 곳으로부터, 그리고 ' 있는 것 자체 '는 ' 있는 것 으로서의 있는 것[152] '이라는 로고스를 뒤의 곳으로부터 우리는 이끌어 낼 수 있으리라. 이와 관련되는 두 사람의 표현을 계속해서 살펴 보기로 하자.

플라톤은 ' τὸ ὄν αὐτὰ ' 라는 표현에 ' καθ' αὐτά '을 덧 붙혀 사용하기도 한다.

---

151) 그렇기 때문에 있는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎은 변증법과 궤변술에 의한 앎이 아니다. 그리고 앞의 앎 으로서의 철학은 추상에 의해(ἐξ ἀφαιρέσεως, 1061a29, 1086)얻어진다는 점에서 수학과 같으나, 수학이 량과 연속 으로서의 있는 것의 속성에 관한 앎이라는 점에서는 수학과도 구분된다. 마찬가지로 움직이는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎인 자연학-자연학은 ' 추상 '에 의한 앎이 아니라는 점에서, 변증법과 궤변술과는 같으나, 바로 그 점에서 수학 또는 철학과다르다-과도 철학은 구분된다.

152) ' 있는 것 으로서의 있는 것(ὄν ᾗ ὄν) ' 이라는 표현에 대해서는 후에 따로 살펴 볼 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ

“ 그러나 있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12) 어떤 것들은 **스스로 ‘있는’ 것들 자체(τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὑτά**, c12-13)인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)[153]이라고 말하여진다는 것에[154]자네는 동의 할 것이라고 여겨지

153) ‘ 알론한 것에 대해 있는 것 ’의 ‘ 대함(πρὸς, 255c3, 1 522) ’은 ‘ 의존(dependent, F. M. Cornford, 1979(1935), p.282 각주1 : 책14) ’이나 ‘ 수식(adjectival, 修飾) ’이나 ‘ 우연(accidental) ’ 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 ‘ 관련된 것(τὸ πρὸς ἄλλο) ’과 ‘ 자체적인 것(τὸ καθ’ αὑτό) ’ 이 두 가지 하위 에이도스를 나누어 지니고 ‘ 있는 ’ 상위 에이도스 ‘ 있는 것 ’을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인 에이도스(the specific form, **F. M. Cornford,** 1979(1935), p.257 : 책14)를, 마찬 가지로 종적인 에이도스류적인 에이도스를 상호 대칭적(symmetrical, 콘퍼드, 위의 책, p.281 : 책14, 對稱的)으로 나누어 지닌다(μετεῖχε, 소., 255d4, 1522)라고 주장 하는 콘퍼드-콘퍼드는 종과 류를 상호 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽각주1번)로 본다-를 거부하는 **J. L. Ackrill**은 소피스테애스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지시하는 문제의 그곳의 255d4의 ‘ 나누어 지님 ’을 제외한 나머지 12번의 경우의 그 ‘ 나누어 지님 ’은 대칭적이 아니라, 비-대칭적(non-symmetrical, J. L. Ackrill, 1957(in Plato I, ed. G. Vl

-astos, 1971, p.220 : 논문 XIII-I)이라고 주장한다. 그리고 **M. Fred**-**e**(1967, 38쪽 : 책18)는 이 보다 더 나아가서 심지어 그 ‘ 255d4 ’로부터도 나뉘어 지님 관계 자체가 대칭적이라는 것이 잇따르지 않는다 라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **콘퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계-술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없을 것이므로, 주어와 술어를 이어주는 계사(copula, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽, 繫辭) 라는 아리스토텔레스적인 용어들은 플라톤이 염두에 두는 그러한 관계를 전혀 나타내지 못할 것이다. 그러나 만약 그 관계가 비-대칭적 일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사가 잇따르는 ‘ partakes of(나누어 지님) ’은 형용사 보어가 잇따르는 일상 언어의 계사 ‘ is ’와 동치(is equivalent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, ‘ 계사 ’의 ‘ εἶναι(be) ’가 그 나누어 지님에 허용 될 것이고, 프레데의 주장처럼, ‘ 계사 ’로 해석 될 수 있을 모든 경우를 ‘ ... ist identisch mit ... ’의 특별한 경우로 해석하는 F. M. Cornford는 틀린 해석(falsche Interpretation, 프레데, 1967, 38 : 책18)이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지니는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소., 251-259)을 통해서, 플

라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει ταὐτοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 ‘ is(ἔστιν)’의 쓰임새(아크릴, 위의책, 211-212, 222쪽)를 구분해 냈으며, 이것은 ‘ 계사 ’의 발견 또는 ‘ ἔστιν(is) ’의 애매함(ambiguitiy, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 지적이다.

그런데 **콘퍼드**에 따르면, ‘ exist ’와 ‘ is the same as ..... ’ 등, ‘ is ’의 두 가지 뜻(258c-259d, 콘퍼드, 1979(1935), 294-298쪽) 가운데 그 어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상정되는 ‘ 계사 ’와 아무런 관련이 없다. 그 ‘ 계사 ’의 ‘ is ’는 주어와 술어를 이어(link, 콘퍼드, 위의 책, 296쪽)주나, 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 ‘ ... is the same as ... ’의 ‘ is ’-예를들어 ‘ Every Form is itself ’의 ‘ is ’-는 ‘ the same as ’를 뜻 할 뿐이다. 따라서 “ 플라톤은 계사의 애매함(ambiguity)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳). ”

그러나 프레데에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 ‘ ist ’는 ‘ 해석 ’ 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 ‘ ist ’의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다(프레데, 위의 책, 40쪽). 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 ‘ εἶναι ’를 두 가지로 구분한다. 이에 관

해서는 프레데의 위의 책 29-35쪽을 참조하라. 이에 이어지는 논의를 위해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 : 책29), G. E. L. Owen(‘plat-o on Not-being’, in G. Vlastos (ed.), Plato, Vol. I, 1971. pp.223-267 : 논문 XIII-I), R. S. Bluc -k(‘plato′s sophist’, (ed.) G. C. Neal, 1975. pp.9-21 : 책19), P. Seligman(1 974, pp.66-72 : 책15), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조하라.

154) 112쪽에서 여섯 가지로 구분-이 구분에 뜻의 구분이 의존 할 것이다-된 파르메니데애스 편의 ‘εἶναι’는 다시 ‘εἶναι$_{3,4,5}$’와 ‘εἶναι$_{1,2,6}$’ 등, 크게 두 가지로 구분 될 수 있으리라. 그리고 이 두 가지는 ‘있는 것들’에 관한 바로 여기의 구분에도 상응 할 것이다. 거기 ‘εἶνα-ι$_{3,4,5}$’의 ‘하나’는 반드시 자신과 알론한 것에 대해 있는 것들이나, ‘εἶναι$_{1,2,6}$’의 ‘하나’는 자신과 알론한 것들에 대(對)해 있는 것들이 아니기 때문이다. 따라서 거기에 쓰여진 용어(用語)들을 사용하자면 여기 그 자체 스스로 ‘있는’ 것은 그 자체 스스로 ‘인(108, 112쪽)’ 것으로 옮겨 질 수도 있으리라.

그러나 여기 소피스테애스 편에선 ‘있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12, 1522)’ 어떤 것들(τὰ, c12)은 그자체 스스로 있는 것인 반면, 어떤 것들(τὰ, c13)은 항상 알론한 것들에 대해 ‘있는’ 것들이다 라고 분명히 말하여지므로, ‘인’ 보다는 ‘있는’으로 옮기는 것이 나을 것

(그렇지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? : 테아이테토스 (소., 255c12-13)[155] ”

따라서 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’는 ‘ 스스로 있는 것 ’ 이라는 것, ‘ 스스로 있는 것 ’은 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것’과 구분된다는 것, 왜냐하면 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것 ’의 ‘ 있는

---

같다. 그래서 ‘그 자체 스스로 있는 것’이라고 옮겨야 한다면, 그리고 그 자체 스스로 ‘있는 것1,2,6’을 항상 알론한 것에 대해 ‘있는 것3,4,5 ’과 반드시 구분해야 한다면, 나는 ‘있는 것3,4,5’를 ‘존재하는 것’으로 옮길 것이다. 그럴 경우, ‘그 자체 스스로 있는 것’ 대신에 ‘있는 것’이, ‘항상 알론한 것에 대해 있는 것’ 대신에 ‘존재(99쪽각주110번)하는 것’이 들어 설 수 있을 것이다. 이렇게 되면 플라톤의 ‘ ὄν ’은 있는(ὄν, is)것과 존재하는(ὄν, exist)것으로 양분 되는 셈이다. ‘ 인 ’ 또는 ‘ 있는 ’으로든, ‘ 있는 ’ 또는 ‘ 존재하는 ’으로든, 어쨌든 이러한 나의 두 가지 ‘ ὄν ’의 구분을 132쪽 각주 153번의 콘퍼드, 아크릴, 프레데, 이 세 사람의 구분에 견주어 보라.

155) 이 인용 글월은 있는 것 가운데 어떤 것은 그 자체 스스로 있기도 하지만 어떤 것은 항상 알론한 것에 대해 있는 반면 헤태론한 것은 항상(ἀεὶ, 255d1, 1522)헤태론한 것에 대해 있으므로, 헤태론(한 것)은 있는 것과 구분 되는 류이다 라는 맥락에 속한다.

것 ’에는 ‘ 자체(αὐτό) ’ 라는 말이 붙지 않기 때문이라는 것, 있는 모든 것은 스스로 있는 것이 아니면 알론한 것에 대해 있는 것이라는 것 등이 드러난다. 그래서 항상 알론한 것에 대해 있는 것으로부터 스스로 있는 것을 구분해 내기 위해, 플라톤은 뒤의 것에 ‘ 자체(αὐτό) ’라는 말을 붙였다고 볼 수 있으리라. 그렇다면 ‘ 스스로 있는 것 ’ 또는 ‘ 자체인 것 ’은 무엇일까? 파르메니데애스 편 128e6-129a1에서는 이 무엇은 에이도스인 것이다 라고 말하여진다.

“ 같음의 에이도스인 것(τι, 129a1)이, 그리고 다시 이것에 반대 되는 알론한, 같지 않음(의 에이도스인) 것이, 그 **자체 스스로 ‘있다’(‘εἶναι**[156]**’**

156) ‘ 그 자체 스스로 있다(εἶναι αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἶδός, 파., 128e6-129a1) ’의 표현에서는 ‘ 그 자체 스스로 있는 것(τὰ ὄν αὐτὰ καθ’ αὑτά, 소., 255c12-13) ’의 ‘ τὰ ὄν(있는 것) ’ 대신에 ‘ εἶναι(있다) ’가 들어섰을 뿐, 그 외의 모든 것들은 일치한다. 그리고 만약 ‘ 있다(εἶναι) ’와 ‘ 있는(ὄν) ’의 가리키는 바가 일치한다면(1744각주2656 참조), 위 두 표현의 뜻 또한 일치 할 것이라는 것은 두 말 할 나위 없다. 그런데 ‘ 있다 ’와 ‘ 있는 ’이 서로에 일치 할른지는 좀더 두고 보아야 할 것 같다. 만약 일치한다면 별 문제가 없겠지만, 일치하지 않는다면(1946각주2852) 위 두 표현은 서로 교환해서 쓸 수 있을 그런 표현이 아니기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ

αὐτὸ καθ’ αὑτὸ, 128e6-129a1) ..... 라고 당신은 인정하지 않으시겠습니까?(128e6-129a3) ”

따라서 스스로 ‘ 있는 ’ 것 또는 그 자체 ‘인’ 것은 예를들어 같음 또는 같지 않음과 같은 ‘ 에이도스(εἶδος, 129a1) ’라는 것이 플라톤에 의해 드러난다. 따라서 소피스테애스 편 255c12-13의 맥락에서 말하여지는 에이도스들까지 합하면 ‘ 자체적인 것 ’ 또는 ‘ 스스로 있는 것 ’ 이라고 말하여지는 것들은 움직임, 쉼, 동일, 헤태론, 있는 것, 있지 않는 것, 같음, 같지 않음 등 등의 ‘ 에이도스 ’들이라는 것이 선명해진다. “ 그 자체 스스로 ‘있다’ ”와 같은 이러한 표현은 비록 ‘ 있다(εἶναι) ’ 대신에 ‘ 있는 것(ὄν) ’이 쓰였긴 해도[156] 티마이오스 편에서도 그대로 나타난다.

“ 따라서 스스로 그 자체 불인 것(τι πῦρ αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ, 51b8)과 **그 자체 스스로 있는 것** 각각(**αὐτὰ καθ’ αὑτὰ ὄντα** ἕκαστα, c1)이라고 항상 우리가 그렇게 말하는 모든 것이 있을까요?(51b6-c1) 또는 몸을 통해 감각되는 한 우리가 보는 그러한 것들만이 진실성을 지니는 것들일까요? 그래서 이것들과 나란한 알론한 것들은 결코 어디에든 어떻게든 있지 않는 것일까요? 그래서 생각에 걸리는(νοητόν, c5)**에이도스**인 **무엇**(τί, c4)이 있다(εἶναι, c4)라고 말하는 것은 헛되며(μάτην, 51c4)단지 말 뿐일까요?(51b7-c5)[157]

---

157) 단지 몸을 통해 감각되는 것만이 있으므로, 감각적인 것들과

나란히(παρὰ, 티., 51c3)있다고 말하여지는 에이도스는 단지 말 뿐인 헛 것인가? 라는 물음은 손으로 만져지고 건드려지는 몸(σῶμα)만이 실체이므로, 몸을 지니지 않는 것은 있지 않다 라고 우기는 자들과, 몸이 아닌 에이도스가 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 소., 246b8, 1424)다 라고 주장하는 자들이 모두가 동의 할 (συνομολογηθέν, 248a1, 1434)있는 것에 관한 로고스를 찾아 가는 맥락에 닿아 있다. 따라서 감각적인 것만이 실체 또는 있는 것인가? 라는 물음으로부터 플라톤은 있는 것에 관한 자신의 논의를 출발시킨다고 말하여 질 수 있으리라. 아리스토텔레스 역시 플라톤이 물음을 제기하는 상황과 비슷한 상황에서 있는 것에 관한 자신의 논의를 출발시킨다.

앎을 추구해 가는 자신에게 다섯 번째로 닥아 오는 어려운 물음인 ‘ 감각적인 실체들(τὰς αἰσθητὰς οὐσίας, 형., B(2), 997a34-35)만이 있다 라고 말하여지는가? 아니면 이러한 것들과 나란한(παρὰ, a35) 알론한 것들도 있는가? ’ 라는 형이상학의 물음은 티마이오스 편 여기의 물음과 정확히 일치하기 때문이다. 심지어 선언(選言) 연결사 ‘ 또는(ἢ) ’과 문제의 그 분리(κεχωρισμένη, 형., Λ(7), 1073a4)를 함축하는 전치사 ‘ 나란한(παρὰ) ’이 형이상학 거기(997a35)와 티마이오스 편 여기(51c1, c3)에서 동시에 쓰이지 아니한가? 이러한 물음, 곧 감각적인 것 만이 있는가? 라는 물음으로부터 시작되는 논의는 *

....., 만약 누우스와 진실한 억견이 두 가지 류라면 감각되는 것이 아니라 우리에 의해서 단지 생각에만 걸리는(νοούμενα μόνον, 51d5)에이도스가 그 자체 스스로 있습니다(εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ..... d3-5, 1136-37) "

따라서 ' 불 자체(πῦρ αὐτὸ) '와 같은 ' 에이도스 ' 역시 ' 스스로 있다 '는 것이 분명해진다. 그렇다면 불과 ' 나란한 ', 그리고 불이 그것에 의해, 그것과 같은 자신의 이름(ὁμώνυμον, 52a5)을 얻게 되는, 바로 불의 그 에이도스[158]는 ' 자체인 것 ' 또는 ' 스스로 있는

---

텔레스의 경우, 형이상학 제애타 편 1 장(1028b18-19)과 뮈 편 1장(1076a10-13)과 람다 편 7 장(1073a3-5)에서 그대로 다시 나타난다.

따라서, 플라톤과 *텔레스 이 두 사람이 공통으로 지니는 관심들 중의 하나는 과연 감각적인 것들만이 있는가? 라는 물음의 답으로부터 잇따르는 감각적인 것과 ' 분리 '된 그 무엇, 곧 ' 실체 '였다.

158) 그런데 파르메니데애스 편의 ' 파르메니데애스 '는 자신을 나누어 지니는 것과 분리(χωρὶς, 파., 130c1, 1257)된, 그 자체 스스로 '인' 것(τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ)으로서의 불의(πυρὸς, 130c2)에이도스가 ' 있다 '고 해야 할지, 아니면 ' 있지 않다 '고 해야 할지, 그것이 어렵다 라고 말함에도 불구하고, 정의, 아름다움, 선의 에이도스는 분리된' 그 자체적인 것 ' 또는 ' 스스로인 것 '으로 ' 있 '으나, 머리 털, 진흙, 먼지, 몰가치적인 것들의 에이도스는 ' 있 '지 않다고 말한다

(인) 것 '이다.

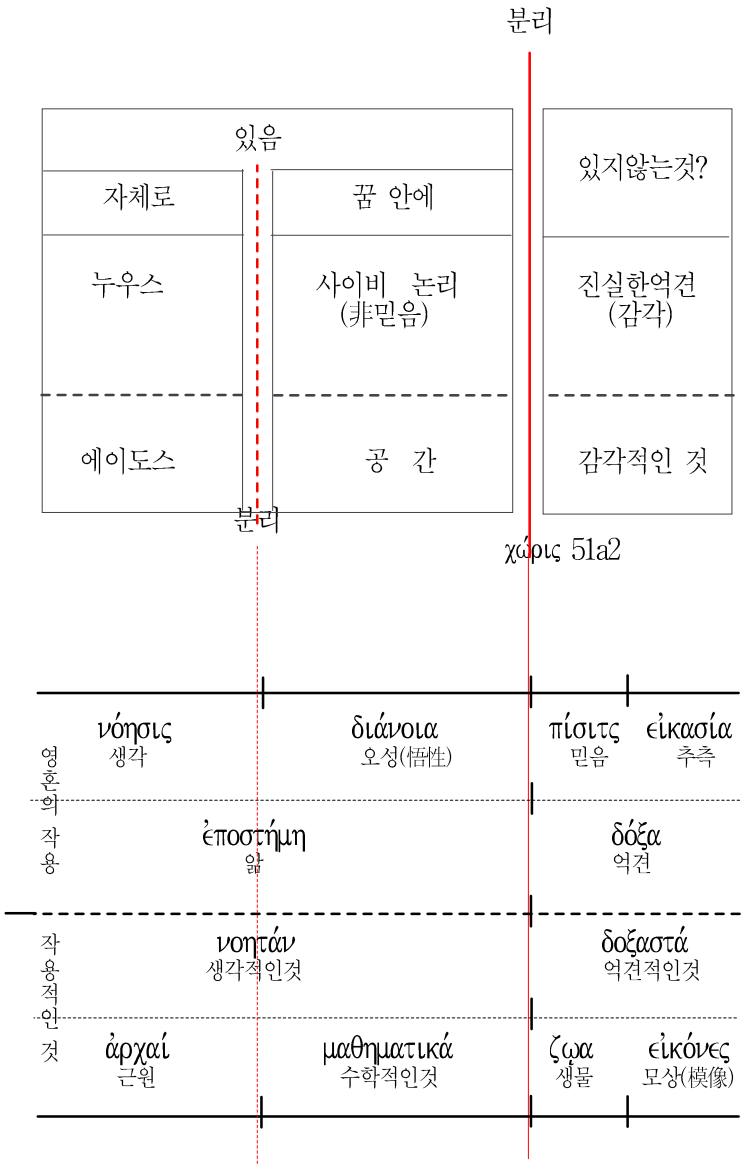
여기서 에이도스와 감각적인 것의 구분 근거를 ' 티마이오스 '는 그에 상응하는 누우스와 진실한 억견의 구분에 둔다. 그리고 이 두 가지 류(δύο γένη, 51d4, 1137)사이에 " 유사한 논리(νόθῳ λογισμῷ, 52b2)에 의해 포착되므로, 거의(μόγις, b2, 1139)믿음과 관련 없는, 그래서 그 자체 감각되는 것이 아닌, 파괴를 허용하지 않으면서 항상 있는 ' 공간(τὸ τῆς χώρας, b1) ' "을 놓는다. 그렇다면 누우스와 진실한 억견 사이의 구분은 에이도스와 감각적인 것 사이의 구분을, 나아가서는 어정쩡하게 있는 공간과 이들의 구분을 뒷 받침 해 주는 것처럼 보인다. 인식작용과 인식되는 것이 분리 된다면 그렇다.

다음 쪽에서 나는 그 서로에 대해 있음을 그려 보았다. 그리고 그 그림 아래에 코플스턴이 자신의 철학사 1권 152 쪽에서 도식화한 국가 509d6-511e5, 521c-535a에 나오는 선분(線分)의 비유를 내 나름대로 응용해 보았다.

---

(1257). 그러나 여기 티마이오스 편의 ' 티마이오스 '는 불의 에이도스, 곧 ' 그 자체 스스로 인(있는) 불 ' 또는 ' 불 그 자체 '가 하나 ' 있다 ( ἕν εἶναι, 52a1)'고 분명히 말한다.

감각적인 것과 에이도스의 분리?




영혼의 작용(ποιει)에 관련된 것을 작용적인 것(대상?)이라고 해

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ (김 익성)

본다. 적절한 말이 떠오르지 않기 때문이다. 그리고 굵은 점선은 작용과 작용적인 것을 구분하기 위한 것이며, 엷은 점선은 앎, 생각적인 것, 억견, 억견적인 것 각각을 그 하위 것으로 나누기 위한 것이고, 선(의 구)분은 인식 또는 인식적인 것의 수준 혹은 정도를 나타낸다. 위 도식에서는 ‘ 에이도스 ’와 ‘ 공간 ’과 ‘ 수학적인 것 ’이 ‘ 있는 것 ’에 포함 되지만, 이 가운데 그 자체로(καθ’ αὐτὸ, 514) 또는 진짜로(ὄντως, 52c5) ‘ 있는 것 ’은 에이도스 뿐이다. 공간과 수학적인 것(수학의 대상)은 꿈 속에 ‘ 있는 ’것과 같은 것이며, 억견의 대상 또는 감각의 대상은 에이도스와 같은 것 또는 에이도스를 닮은 모상(模像)이기 때문이다.

따라서 앞 쪽 도식은 무엇보다도 에이도스는 그 자체 있음이며, 누우스적이라는 것을 보여준다. 이러한 에이도스는

> “ 생성하지도 소멸하지도 않으며, 알론한 것으로부터 알론한 것을 자기 자신(εἰς ἑαυτὸ, 52a2)으로 받아 드리지도 않고, 알론한 것으로 자신(αὐτὸ, 52a3, 1138)을 어디에로든 하나도 내 보지도 않으며, 보이지도 않고, 알론하게[159] 감각되지도 않는, 동일한[159]에이도스 하나입니다( ἓν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, 52a1’). 또한 이것은 노에애시스(생각)가 바라 보아 획

159) 감각적으로 알론하게(ἄλλως, 52a3)변질되는 것이 아니라, 그 자체 동일성을 유지한다는 말이다.

득할 수 있는 것입니다(51e6-52a4 ). ”

바로 이러한 에이도스를 나타내기 위해, ‘ 자체(αὐτο) ’ 라는 말이 ‘ τὸ ὄν ’에 붙혀진 것 같다. 이러한 에이도스는 “ 그 스스로 ‘있는(인)’ 것(τι αὐτὸ καθ’ αὑτὰ ὄν, 130b8) ”이므로, 그리고 ‘ 있는 것 ’ 역시 그러한 ‘ 에이도스 ’ 들 중의 하나이므로, ‘ 있는 것 ’에 덧 붙혀진 ‘ 자체(αὐτὸ) ’는 그 ‘ 있는 것 ’이 하나의 에이도스라는 것을, 그리고 ‘ 있는 그것 ’은 ‘ 그 스스로인 것 ’ 또는 ‘ 자체적인 것(τι αὐτὸ καθ’ αὑτὰ ὄν) ’이라는 것을 표현하는 것임에 틀림없다. 이제 비록 맥락은 다르긴 해도, 플라톤의 ‘ καθ’ αὐτὸ ’라는 표현은 아리스토텔레스에게서도 그대로 쓰여진다.

형이상학 델파 편 18 장(1022a25-a36)에서 *텔레스는 ‘ 자체적인(καθ’ αὐτὸ) ’것을 1) 각기 것에 있어 오는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκα-ιστῳ, essence, 본질(本質), 1022a26)), 2) 각기 것의 로고스(정의) 안에 속하는 그 무엇, 3) 각기 것 자신 안에(ἐν αὐτῷ, a30)처음으로 받아드려진 것 또는 그 각기 것의(τῶν αὐτοῦ, a30)어떤 것[160], 4) 각기

160) 따라서, 각기 것의 ‘ 그것(αὐτο, it) ’과, ‘ 자신(αὐτο, itself) ’과, ‘ 동일한 것(ταὐτὰ, 1017a27, 258-9, the same) ’은 구분되므로, *텔레스에게는 “ ‘그것’이 ‘자신’과 ‘동일’하다(αὐτὸ αὐτῳ ταὐτόν, 1018a9) ” 라

것의 유일한 원인, 5) 각기 것에 단지 하나로서만 속하는 것 등 다섯 가지로 구분하여 말한다. 그래서 예를들어 ‘ 칼리아스 그 자체(ὁ καλλίας καθ’ αὑτόν, 1022a28, 303) ’는 1) ‘ 칼리아스에 있어 오는 그

---

고 말 할 수 있게 된다. 그리고 지금 여기에서 문제되는 것은 ‘그것’과 ‘동일’이 아니라, ‘자신’이다.

그런데 이러한 구분은 *텔레스의 창안(創案)이라기 보다는 그의 스승 플라톤으로부터 이어 받은 것이라고 보아야 한다. 왜냐하면 플라톤 역시 각기 것의 ‘ 그것 ’과 ‘ 자신 ’과 ‘ 동일한 것 ’을 구분하기 때문이다. 예를들어 “ 있을 경우의 (하나) ‘그것’은 ‘자신’과 ‘동일’하거나 ‘헤태론’하다(ταὐτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ, 파., 146a9. 1722). ”에서처럼 말이다. 그러나 플라톤은 한 걸음 더 나아가서, ‘ 자신(αὐτό) ’을 다시 ‘ 스스로(ἑαυτό) ’와 구분해, 그 구분을 ‘ 헤태론(differ-ent) ’과 ‘ 알론(other) ’의 구분-헤태론과 알론의 구분이 필요하다는 것에 대해서는 M. Frede(1967, 12쪽각주1번)를 참조-에 상응시키는 것 같다(97쪽각주108참조). 물론 *텔레스도 ‘ 스스로(ἑαυτό, 1020a16, 226) ’ 라는 말을 쓰기도 한다. 그러나 이 경우 *텔레스는 ‘ ἑαυτό (스스로)’와 ‘ αὐτό(자신) ’를 구분하지 않은 것 같다. 그러기에 ‘ καθ′ αὐτὸ ’ 자리에 언제든지 ‘ καθ′ ἑαυτὸ ’가 들어 설 수 있을 것이다. 그러나 플라톤의 경우엔 그럴 것 같지 않다.

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ

무엇 ’이라고도, 2) 칼리아스의 정의(로고스)에 속해 있는 ‘ 생물(τὸ ζῷον, 1022a29)[161] ’이라고도, 3) 칼리아스의 ‘ 영혼 ’이라고도[162], 4) 사람이라고도[163], 5) 무엇이든 **분리** 된(κεχωρισμένον, 1022a35-36, 303)하나 로서만 칼리아스에 속하는 것들[164]이라고도 말하여진다. 따

---

161) W. D. Ross(1981(1924), Vol. I, p.334)는 칼리아스의 **본질**(ess-ence)를 이루는 요소들, 곧 칼리아스의 류와 차이라고 각주한다. 이러한 각주는 여기 *텔레스에 의해 보기로 들어지는 ‘ 생물 ’은 칼리아스의 ‘ 류 ’이므로 적절한 것으로 여겨 질 수도 있으리라. 생물은 사람 칼리아스의 로고스-로고스는 정의이다(τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι, 형., Z(12), 1036b12-13))-인 ‘ 두 발(차이) 생물(류)(τὸ ζῷον δίπουν, 1036b13, 440) ’의 한 요소이며, 각기 것의 ‘ 정의(로고스) ’는 ‘ **실체** 의(형., Z(12), 1037b26, 440) ’, 곧 ‘ 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(**본질**, essence, 형., Z(4), 1029b20-21, 305) ’의 정의이기 때문이다.

162) 영혼(ἡ ψυχὴ, 1022a32, 303)은 사람의 어떤 부분이며, 영혼 안에 생명(τὸ ζῆν, a32)이 처음으로 속하기 때문이다.

163) 사람의 원인들은 ‘ 생물 ’과 ‘ 두 발 ’ 등 여럿이나, 사람 그 자체(καθ’ αὑτὸν ἄνθρωπος, 1022a34, 303)는 사람이기 때문이다.

164) 칼리아스의 ‘ 생물(2) ’과 ‘ 영혼(3) ’을 이러한 것들 중의 하나로 로스(위의 책, p.334)는 본다.

라서 * 텔레스에 따르면, 칼리아스의 ‘ 본질 ’과 ‘ 영혼 ’, 그리고 ‘ 사람 ’과 ‘ 생물 ’등이 칼리아스 ‘ 그 자체(τὸ καθ’ αὑτὸ)’일 것이다.

그렇다면 형이상학 델파 편 7 장에서 *텔레스에 의해 ‘ 있는 것 ’에 ‘ 그 자체 ’가 덧 붙혀진 ‘ 있는 것 자체(τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ, 1017a 7-8, 279, 691)[165] ’의 ‘ 자체 ’ 또는 ‘ 스스로 ’는 위의 다섯 가지 중 어느 것에 속할까? 아마 다섯 번째의 뜻을 지닌다면, ‘ 있는 것 그 자체 ’의 ‘ 자체 ’는 ‘ 분리 된(κεχωρισμένον, 1022a35-36, 303)하나 로서 있는 것 ’을 가리킬 것이다.

“ 있는 것(τὸ ὄν, 1017a7, 277)은 우연적인 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς, a7)이라고도, 자체적인 것(τὸ καθ’ αὑτό, a7-8)이라고도 말하여진다(1017a7-8) ..... 자체적인 있음

---

165) 사실, ‘ 있는 것 자체(τὸ ὄν καθ’ αὑτὸ) ’라는 말이 직접 쓰인 것이 아니라, ‘ τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ ’이라는 말이 쓰였다. 그러나 ‘ τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ ’의 ‘ δὲ, (1017a7)’는 같은 줄의 ‘ μὲν(a7) ’과 더불어 같은 줄의 ‘ τὸ ὄν ’에 걸리기 때문에 ‘ τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ ’은 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτ-ὸ, ’을 가리키는 말이다. ‘ 있는 것은 한 편으로(μὲν) 우연적으로 있는 것이라고, 다른 한 편으로(δὲ) 스스로 있는 것( 또는 있는 것 그 자체) 이라고 말하여진다. 이와 똑 같은 방식의 표현이 플라톤의 소피스테애스 편의 ‘ **τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὑτά**, 255c12-13 ’에 그대로 나타난다는 것은 이미 132쪽에서 말하여졌다.

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ

(καθ’ αὑτὰ εἶναι, a22, 스스로 있음, 691, 279)는 범주들의 도식들을(τὰ σχήματα, a23)가리키는 그 만큼 말하여진다. 있음(τὸ εἶναι, a24)을 가리키면 (범주들이) 말하여지기 때문이다. 그래서 범주들 가운데 어떤 것은 있는 무엇(τὰ τί ἐστι, 101 7a25, 279)을 가리키며, 어떤 것은 질을, 량을, 어떤 것에 대함(πρὸς τι, a26, 관계)를, 행함 또는 겪음을, 어디에를, 언제를, 가리키므로, 있음은 이것들 각각과 동일한 것[166]을 가리킨다(형., Δ(7), 1017a22-a27) ”

그래서 *텔레스의 있는 것 자체는 ‘ 류 ’ 또는 ‘ 에이도스 ’를 가리키는 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’ 또는 ‘ 자체적인 것 ’과는 달리, ‘ 무엇 ’ 또는 ‘ 질 ’ 또는 ‘ 량 ’ 또는 ‘ 관계 ’ 또는 ‘ 행함 ’ 또는 ‘ 겪음 ’ 또는 ‘ 어디 ’ 또는 ‘ 언제 ’ 등의 범주들 각각[167]을 가리킨다는 것이 선명해진다. 이러한 열

---

166) ‘ 하나와 있는 것은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다(형., I(2), 1054a19, 978) ’는 것을 기억해 내 보라. 이미 94쪽과 그 각주 106번에서 언급됐듯이, 있는 것은 범주와 나란한 것이 아니라, 범주와 같은 상태(ὁμοίως ἔχει, 1054a16, 978, 94쪽)의 것이다. 이제 여기서는 범주 각각이 ‘ 있음 ’과 동일한 것(ταὐτὸ, 1017a27, 691, 279)이라고 말하여진다.

167) *텔레스의 범주들 4 장에서는 위 여덟 가지에도 ‘ 상태(κεῖσθαι, 1b27, 30) ’와 ‘ 지님(ἔχει, b27) ’ 등 두 가지가 더해져, 도합 열 가지

의 범주들이 말하여진다.

“ 어떤 것과도 **연결**되지 않는 것(κατὰ μηδεμίαν **συμπλοκὴν**, 1b25, 30)이라고 말하여지는 각기 것은 실체(οὐσία -ν, 1b26) 또는 량 또는 질 또는 어떤것에 대함(관계) 또는 어디 또는 언제 또는 상태 또는 지님 또는 행함 또는 겪음을 가리킨다. 간략히 말하면, 예를들어 실체는 사람, 말이며, 량은 2 규빗, 3 규빗이고, 질은 흰, 문법적인이며, 관계는 배(διπλάσιον, 2a1, 倍), 반(ἥμισυ, a1 半), 더 큼이고, 어디는 뤼케이온에서, 시장에서이며, 언제는 어제, 작년이고, 상태는 누은, 앉은이며, 지님은 신신은, 무장한이며, 행함은 자르는, 타오르는이고, 겪음은 잘려진, 태워진(καίεται, 2a4, 30)이다.

이렇게 말하여진 것들 각각 그 자체(αὐτὸ καθ’ αὑτὸ, a5)어떠한 것에도 긍정 또는 부정(κατὰφάσει ἢ ἀποφάσει, a6)이 말하여지지 않는다. 이것들이 서로에 대해 **연결** 됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문이다. 그리고 이러한부정과 긍정이 진실 또는 거짓이라고 제 각각 여겨진다. 그러나 예를들어 사람, 흰, 달린다, 이긴다처럼, **연결** 되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실도 거짓도 아니다(1b25-2a10) .....

..... 말하여진 것들 중에서 어떤 것들은 **연결** 되어 말하여지나, 어떤 것은 **연결** 없이 말하여진다. **연결** 되어 말하여지는 것의 보기는 사람이 달린다, 사람이 이긴다이며, **연결** 없이 말하여지는 것의 보기는 사람, 황소, 달린다, 이긴다이다(1a16-1a19, 30) ”

그런데 여기 1a25 등

에서 쓰인 ‘ **연결**(συμπλοκὴν) ’이라는 말은 이미 플라톤의 소피스테애스 편에서 여러 번(240c1, 1379 ; 259e6, 15  82, 130)쓰인 말이다.

“ 각기 것을  모든 것으로부터 끊어 놓는 것은 결국 모든 로고스들의 해체(ἀφάνιοσις, 259e4)일세. 에이도스들의 서로의 **연결**을 통해서(διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν **συμπλοκὴν**, e5-6, 15  82)로고스가 우리에게 생성되기 때문이네 : 엘레아 낯선이

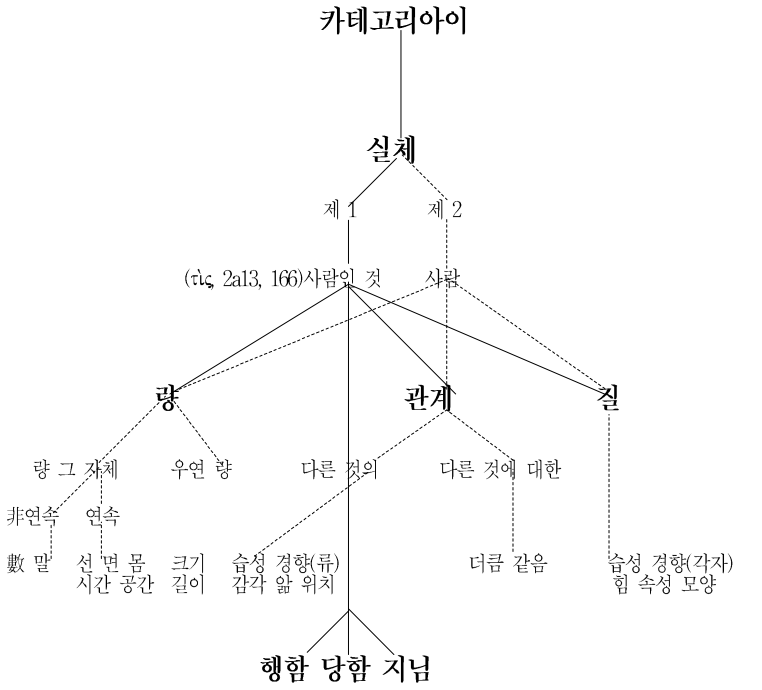
진실입니다 : 테아이테토스 (259e4-e7) ”

거기 플라톤의 엘레아 낯선이에 의해서 말하여지는 ‘ 로고스 ’는 여기 아리스토텔레스에 의해서 ‘ 연결 되어 말하여진 것(τὰ κατὰ συμπλ  λοκὴν, 범., 1a16) ’일 것이며,  거기 플라톤 식으로 말하면, 이러한 것은 “ ‘ 에이도스 ’들이 ‘ 연결 ’된 것 ”일 것이다. 따라서, 비록 가리켜지는 바 그 ‘ 내용 ’은 동일하지는 않지만, 가리켜지는 그 길에 있어서는 *텔레스의 열 범주들은 플라톤의 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편 등에서 구분 되는 여러 ‘ 에이도스 ’에 상응 할 것이다.

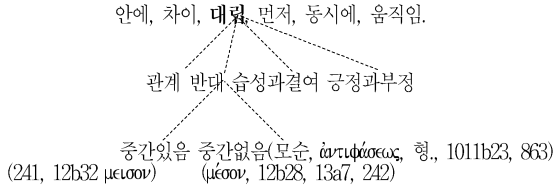
그런데, 플라톤의 경우에는, ‘ 있는 것 그 자체 ’가 구분되는 여러 에이도스 가운데 ‘ 하나 ’로 여겨 질 뿐이지만, *텔레스의 경우에는 구부 되는 열 가지 ‘ 범주 ’ 모두가 ‘ 있는 것 자체 ’로 여겨진다

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ  (김 익성)

가지 ‘ 범주 ’들은 나는 다음 쪽에서처럼 그려 내려 한다.




범주를 설명할 때 필요한 말들 : 동의이의어적, 동음동의어적, 동근의, 연결, 기체의, 기체 안에, 차이, **대립**, 먼저, 동시에, 움직임.




위 도식의 점선은 하위 나뉨들을 나타낸다. 따라서 ‘ 제 2 ’는 ‘

---

는 점이 지적되어야 할 것이다.

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ

실체 ’의 하위 나뉨들을 나타 낼 것이다. 그리고 실선으로 이어진 것은 아리스토텔레스에 의해서 ‘ 연결 없이 ’ 그 자체 말하여지는 ‘ 범주 ’들 또는 ‘ 있는 것 자체 ’들을 나타낸다. 그리고 이러한 범주들은 로고스(말)의 더 이상 쪼개어 질 수 없는 요소 ‘ 하나 ’를 각각 이룰 것이다. 그래서 이러한 맥락의 ‘ 범주 ’ 로서의 ‘ 있는 것 자체 ’는 143쪽에서 말하여진 ‘ 있는 것 자체 ’의 다섯 가지 구분 가운데 ‘ 2) 로고스(정의 또는 말)에 속하는 것 ’와 ‘ 5) 분리 되어, 단지 하나 로서만 속하는 것 ’를 ‘ 있는 것 자체(τὸ ὄν καθ’ αὑτὸ, 101  7a7, 69 1)[168] ’로서의 ‘ 범주 ’는 우선 가리킨다고 볼 수 있으리라[169].

---

168) ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτο(있는 것 자체) ’ 라는 표현 이외에도 텔레스의 경우에는 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν(형., N(2), 1089a3) ’ 이라는 표현이 보이긴 하나, ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’은 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτο ’이 나타나는 맥락과는 아주 다른 맥락, 곧 “ 파르메니데애스의 ‘ 하나 ’는 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’인데, 과연 그러할까? 아니다 ！ ” 라는 맥락에서 나타나므로, *텔레스의 본디 생각을 아는데에는 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’ 이라는 표현은 별로 도움이 되지 않을 것 같다. 그런데 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’은 플라톤의 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ(257a1, 128쪽) ’과 그 어순만 다를 뿐, 정확히 일치한다는 것, 그리고 비록 뒤에 ‘ καθ’ ὅσον ὄν ’이 잇따르는 플라톤의 ‘ τὸ ὄν αὐτο, b9-10, 131쪽)’과는 어순마져 일치한다는 것은 *텔레스에 이어지는 플라톤 사유

다음으로 넘어가기 전에 지금까지 말하여진 두 사람의 표현들을 다음처럼 한 자리에 묶어 보는 것도 더 나은 이해를 위해 필요하다고 생각된다(163쪽).

| 플라톤 | 텔레스 |
|---|---|
| τὸ ὄν **αὐτὸ**<br>류 또는 종 (소., 254d4-5, 257a1, 128쪽) | τὸ ὄν **αὐτὸ**<br>생성소멸않음 (형., Θ(2), 1051b29, 130쪽) |
| | τὸ ὄν **αὐτὸ** καθ’ ὅσον ὄν<br>철학 (형., K(3), 1061b9-10, 131쪽) |
| τὸ ὄν **αὐτὰ** καθ’ **αὐτὰ**<br>에이도스(종) (티., 128e6-129a1, 139쪽)<br>≒ τὸ ὄν πρὸς ἄλλο(소., 255c12-13, 132쪽) | τὸ ὄν καθ’ **αὐτὰ**<br>**범주**들 (형., Δ(7), 1017a7-8, 146쪽) |
| | τὸ καθ’ **αὐτὰ**<br>**분리**된 것(형., Δ(18), 1022a25-36, 143쪽) |
| τὸ ὄν καθ’ **αὐτὰ ταῦτα**<br>동일한 에이도스 (티., 51d3-5, 141쪽) | |

위 도표에서 문제되는 것은 ‘ 그것(αὐτὸ, it) ’과 ‘ 자신(αὐτὸ, itself ) ’과 ‘ 동일한 것(ταῦτα, the same)’의 구분이다(143쪽각주160번). 그

---

의 연속을 드러낸다.

169) 물론 ‘ 있는 것 자체 ’ 로서의 ‘ 범주들 ’ 각각은 그 다음으로, ‘ 1)실체(있어 오고 있는 그 무엇, 본질) ’ 또는 ‘ 3) 각기 것 자신 안에 처음으로 받아드려진 것 또는 그 각기 것의 어떤 것 ’ 또는 ‘ 5) 각기 것의 유일한 원인 ’등을 가리킬 것이긴 해도 말이다

런데, 분명히 구분 됨에도 불구하고, 이것들 그리고 이것들을 포함하는 위 표현들이 각기 다른 것을 가리킨다고 보기는 어려울 것 같다. 플라톤의 경우에는 에이도스가, 아리스토텔레스의 경우에는 에이도스와 범주가 그 표현들에 의해서 가리켜지기 때문이다. 그러나 다른 한 편으로는 구분되는 그 표현들이 각기 다른 것을 가리킬 것 처럼 보인다. 예를들어 ‘ 자체(αὐτο, itself) ’와 ‘ 그것(αὐτο, it) ’이 어우러진 표현 ‘ τὸ ὄν (αὐτὰ) καθ’ αὑτα ’은 플라톤의 경우에는 ‘ 서로에 대해 있는 것 ’과 구분 되는 ‘ 자체적인 에이도스 ’를, 반면에 아리스토텔레스의 경우에는 ‘ 자체적으로 있는 범주 ’를 가리키기 때문이다[170].

나아가서 ‘ αὐτό ’와 ‘ αὐτό ’만이 ‘ τὸ ὄν ’과 어우러지는 것은 아니다. 아리스토텔레스의 경우, ‘ κατὰ συμβεβηκὸς(우연히) ’ 라는 말이 ‘

---

170) 물론 *텔레스의 ‘ 범주 ’와 플라톤의 ‘ 에이도스 ’ 사이에는 어떠한 관련이 있음에 틀림 없다. *텔레스의 ‘ 범주 ’들 중의 하나에 플라톤의 ‘ 에이도스(종) ’가 속하기 때문이다. 그리고 심지어 어떻게 보면 앞 사람의 ‘ 범주 ’의 열 가지 구분은 뒤 사람의 ‘ 에이도스 ’의 구분들(10  8쪽, 110쪽)에 상응하는 것처럼 보이기도 하므로 더욱 그렇다. 물론 그 구분 갯수에 있어서는 정확하게 상응하지 않기는 해도 말이다.

τὸ ὄν ’과 함께 어우려져, ‘ τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς(우연히 있는 것) ’이 표현[171]이 생겨 나기 때문이다.

‘ 우연히 있는 것들 ’은예를들어 “그 사람은 교양적‘이다’ ”의 ‘ 교양 ’과 ‘ 사람 ’처럼, ‘ 동일한 것 ’에 ‘ 양자적으로[172] ’우연히 속

---

171) 이 표현은 형이상학 델타 편 7 장에 나타난다.

“ 있는 것은 스스로 있는 것이라고도, 우연히 있는 것(τὸ (ὄν) κατὰ συμβεβηκός, 1017a7, 834)이라고도 말하여진다. **우연히 있는 것**은 예를 들어 ..... 교양적인 자가 집을 짓는다 라고 우리가 말 할 경우, 집짓는 자가 교양에, 또는 교양이 집짓는 자에 우연히 있는 것처럼 (있다). ‘ 어떤 것이 (우연히) 어떤 것이다 ’는 것은 ‘ 어떤 것이 어떤 것에 우연적이다는 것(τὸ συμβεβηκέναι, a12-13) ’을 가리키기 때문이다. ..... 그 것에(τῷ αὐτῷ, a16)양자적으로, 있는 것의 측면에서 우연적이다. ....., 이 때문에, 우리가 우연히 있는 것에 대해 말 할 때, 있는 그 것에 양자적으로속한다는 것이 말하여진다. 저 있는 것에 속하는 그 것에 의해 수식되는 이 것에 [바로] 그 것이 속해 있기 때문이다(1017a7-a22, 834-845). ”

172) *텔레스 여기의 ‘ **ἄμφω(양자적으로**, 1017a20) ’ 라는 말 역시 이미 플라톤의 소피스테에스 편 243e1(1394)과 파르메니데애스 편 143c9(1680), 159a4(ἀμφοτέρως, 1901)등에서 이미 나타난다. 소피스테애스 편 거기 엘레아 낯선이가 “ 있는 것이 궁극적으로 음과 양 두 가

한다. 그러나 ‘ 우연히 있는 ’ 이러한 것들 에 관한 앎은 있지 않다. 앎은 항상 있는 것, 또는 많이 있는 것에 관한 앎이나, 우연적인 것은 ‘ 있지 않는 것[173] ’과 아주 흡사(ἐγγύς, 1026b21, 838)한 것이기 때문이다. 그래서 ‘ 우연히 있는 것 ’은 어떤 이론 또는 앎에 단지 ‘ 이름 ’으로서만[174]거론되는 그러한 것일 뿐이다[175]. ‘ 우연적인 것 ’

---

지라면, 그 둘에 ‘ **양자적으로** ’ 걸리고 ‘ 있는 것 ’은 무엇인가? 세 번째 그 무엇인가? 그들에 따르면, 그렇다고 해야 만 할 것이다. 헤태론한 음과 양 그 둘에 **양자적으로** 걸리고 ‘ 있는 것 ’이 그 양자와 같은(ὁμοίως, 243e5, 1394)것 일 수는 없을 것이기 때문이다. 그래서 음과 양 이 둘만이 ‘있다’면, 결국 세 가지 것이 ‘있다’ 라고 말해야만 할 것이다. ” 라고 하면서 ‘ 있는 모든 것은 음과 양 이 두 가지이다 ’ 라고 주장하는 자를 논박 할 때, ‘ 양자적으로 ’ 라는 말이 아주 요긴하게 쓰이기 때문이다.

173) 있지 않는 것에 관해 말하는 자들이 바로 소피스트들(τὴν σοφι-στικὴν, 1026b14, 837)이다 라고 플라톤이 말한 것은 그렇게 나쁜 것이 아니다 라고 아리스토텔레스는 말한다. *텔레스에 따르면 소피스트들은 훨씬 많이 우연적인 것에 관해 말하기 때문이다.

174) ‘ 단지 이름으로만 있다 ’는 것은 그 이름에 상응하는 ‘ 프라그마 ’가 있지 않다는 것일 것이다. 그러나 ‘ ὀνόματι μόνον ἐστιν(1026b1

3, 단지 이름으로만 있다) ’와 같은 뜻이라고 볼 수 있는 표현인 ‘ ὀν-όματος ὄνομα μόνον(단지 이름 뿐인 이름, 244d8, 1399)’과 ‘ μηδενὸς ὄνομα(하나도 아닌 것의 이름, 244d6-7, 1398)’가 이미 플라톤의 소피스테애스 편에 나온다. 물론 맥락이 사뭇 다르기는 하지만 말이다. 여기 맥락은 우연적인 것의 앎이 있지 않는 ‘ 원인(이유) ’에 대해 설명하는 것이지만, 거기 소피스테애스 편 맥락은 있는 모든 것은 하나‘이다’ 라고 주장하기 어려운 ‘ 원인(이유) ’에 대해 설명하는 것이기 때문이다. 거기에 따르면, 만약 하나 이외의 아무 것도 있지 않다면, 어떤 것(τι, 244d2, 1398)도 두 이름으로 불리울 수 없을 것이다. 두 이름으로 불리운다면 이미 하나가 아니라 둘이 있기 때문이다. 나아가서 이름은 어떤 것, 곧 있는 것일 수 없다. 만약 이름이 프라그마와(τοῦ πράγματος, 244d3)헤태론하다면 이미 두 가지 것이 있을 것이요, 만약 프라그마와 동일하다면 하나만이 있을 것이므로 이름은 하나도 아닌 것의 이름이거나, 설령 어떤 것의 이름이라고 하더라도 그 이름은 단지 이름 뿐인 이름일 것이기 때문이다.

따라서, 거기의 플라톤에 따르면 ‘ 이름 ’은 ‘ 있는 ’ 어떠한 것이며, 동일한 것 ‘ 하나 ’에 관한 헤태론한 두 이름이 가능한 반면, 여기의 *텔레스에 따르면 ‘ 있지 않는 ’ 것과 아주 흡사한 우연적인 것은 이름 뿐인 것이다. 그러나 이 두 사람 아주 어긋난다고는 볼

은 단지 이름일 뿐이라는 것이다.

나아가서, 우연히 있는(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, 1027a10-11, 841)이러한 것은 항상 있는 것도, 많이 있는 것도 아니라, 때때로 어떤 기회에(ἔτυχε, 1027a17)[176]있는 것이다. 우연히 있는 것은 많은 경우와

---

수 없다. 플라톤의 ‘ 있는 것 ’은 어찌 보면 ‘ 있지 않는 ’ 것이기 때문이다. 그렇다면 결국 그 두 사람은 단지 표현하는 그 길이 달랐다는 말인가?

175) 관련된 본문은 다음과 같다.

“ 우연적인 것에 관한 어떤 이론(θεωρία, 형., E(2) , 1026b4, 836)도 있지 않다 라고 이러한 우연적인 것에 관해 첫 번째로 말해야만 한다. 실천적 앎이든, 생산적인 앎이든, 이론적인 앎이든, 어떤 앎(ἐπιστήμη, b4)도 우연적인 것을 고려하자 않기 때문이다. 집을 짓는자도, ....., 기하학자도, 우연적인 것들에 관한 이론을 형성하지 않는다. ...., 우연적인 것은 단지 이름으로만(ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν, 1026b13)있기 때문이다. ....., 우연적인 것은 있지 않는 것과 아주 흡사(ἐγγύς, b21, 838)하다(1026a4-b21). ”

“ 우연적인 것의 앎이 있지 않다는 것은 분명하다. 모든 앎은 항상인 것의 앎이거나, 많은 경우인 것의 앎이기 때문이다. ....., 정의(ὡρὶσθαι, 1027a22, 842)는 항상인 것에, 그리고 많은 경우의 것에 이루어지기 때문이다(1027a19-a23) ”

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ (김 익성)

176) 플라톤의 소피스테애스 편 258d6(1576)에 나오는 ‘ τυγχάνει ὄν ’의 ‘ τυγχάνει ’와 여기 ‘ ἔτυχε ’를 비교하라. 거기에서는 있지 않는 것이 있는 것의 한 ‘ 에이도스 ’라는 것을 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 ‘ 논증 ’했다 라고 말하여지는데, 이 경우, ‘ 있는 것 ’과 ‘ 있지 않는 것 ’을 이어주는 표현이 바로 ‘ τυγχάνει ’이기 때문이다. 그런데 이러한 ‘ τυγχάνει ’를 F. Schleiermacher(Bearbetet Von P. Staudacher, 1970(1955), s.367)는 ‘ gehört ’ 라고 옮기나, F. M. Cor-ngord(1979(1935). p.294)는 빠뜨린다.

그러나 ‘ τυγχάνει ’를 ‘ 있지 않는 것이 있는 것으로 될 때 ’의 ‘ 때 ’에 걸리는 것으로 보아, 있지 않는 것은 있는 것으로 ‘ 우연히 ’, 곧 ‘ 적절한 기회에 ’ 된다 라고 말해서는 않되는가? ‘ 우연히 있는 것 ’은 ‘ 있지 않는 것 ’과 아주 흡사하며, ‘ 항상 있는 것 ’과 ‘ 많이 있는 것 ’과는 달리, ‘ 우연히 있는 것 ’은 적절한 ‘ 기회 ’, 곧 ‘ 때(ποτε, 1276a12) ’에 있다 라고 말하는 아리스토텔레스와, ‘ 있지 않는 것 ’으로부터 ‘ 있는 것 ’으로의 변화(μεταβάλλη, 156c2, 1872)는 ‘ 순식간(ἐξαίφνες, 156d3, 1873) ’의 그 ‘ 때(τότε, 157a2, 1875) ’에 일어난다고 말하는 플라톤의 파르메니데애스가 자꾸 지금 여기서 떠오르기 때문이다.

그렇다면, *텔레스의 ‘ 우연히 있는 것 ’은 플라톤의 ‘ 있지 않

(παρὰ, a14)알론하게 (있기) 시작하는 질료(ἡ ὕλη, a13)를 자신의 원인으로 지니기 때문이다[177].

---

는 것 ’과 ‘ 있는 것 ’ 사이의 ‘ 관련 ’에 대한 숙고로부터 온 것일 수도 있으리라.

177) 이와 같은 것은 형이상학 엡실론 2 장에서 다음과 같이 나타난다

“ 있는 것들 중에(ἐν τοῖς οὖσι, 1026b27, 840)어떤 것들은 항상 동일한 상태인, 그리고 어거지(κατὰ τὸ βίαν, b28)가 아니라, 알론하게 될 수 없음(τῷ μὴ ἐνδέχεδθαι ἄλλως, b29)이라고 우리가 말하는 필연으로부터(ἐξ ἀνάγκης, b28)있는 반면에, 어떤 것들은 필연으로부터 있는 것도 , 항상 있는 것도 아니라, 많은 경우에(ὡς δ’ ἐπὶ τὸ πολυ, b30)있는데, 이것이 우연적 것(τὸ συμβεβηκὸς, b31)의 있음의 아르케이며 원인이다. 항상 있는 것도, 많은 경우에 있는 것도 아닌 이것을 우리는 우연히 있다(συμβεβηκὸς εἶναι, b32-33)라고 말하기 때문이다. 예를들어 더울 경우에 눈이 오고 춥다면 우리는 이것을 우연이다 라고 말하나, 찌고 더우면 우연이라고 말하지 않는다. 항상 또는 많은 경우에 (찌고 더움)지만, (눈이오고 춥지) 않기 때문이다.

....., 따라서 모든 것이 필연으로부터, 그리고 항상, 있거나 생성하는 것이 아니라, 많은 것들이 많은 경우에 (있거나 생성)하므로, 우연히 있는 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, 1027a10-11, 841)은 필연적으로 있다. 예를들어 흰 자가 항상 또는 많은 경우에 음악적인 것이 아니라,

이렇듯, *텔레스의 경우에는 ‘ 우연히(κατὰ συμβεβηκὸς) ’와 더불어 나타고 ‘ 있는 것(τὸ ὄν) ’이 있다. 그런데 플라톤의 경우에는, ‘ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν(우연히 있는 것 ’에 상응하는 표현이 있지 않다.

그러나 *텔레스의 ‘ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν ’은 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτὰ ’과 선명하게 구분되므로, 이 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτὰ ’과 구분되는 어떠한 ‘ 표현 ’이 플라톤에게 있다면 그 표현에 *텔레스의 ‘ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν ’이 상응 할 수도 있으리라. ‘ 항상 알론한 것들에 대해 있는 것(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ, 255c13, 132쪽, 1522) ’이라는 표현이 바로 그것이다. 따라서, *텔레스의 ‘ 우연히 있는 것 ’에 상응 할 수 있을 플라톤의 표현은 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것 ’이다 라고 말하여질 수도 있으리라. 그런데 소피스테애스 편에 따르면 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것 ’은 ‘ 해테론한 것 ’이다고 말하여진다.

---

때때로(ποτε, a12)음악적이므로, (음악적인 흰 자는) 우연히 있을 것이다. 만약 그렇지 않다면 모든 것이 필연으로부터 있을 것이다. 그래서 많은 경우와(παρὰ, a14)알론하게 (있기) 시작하는 질료(ἡ ὕλη, a13)가 우연적인 것의 원인일 것이다. 항상인 것 또는 많은 경우인 것, 이 둘 중의 어느 하나도 아닌 것은 있지 않는가 라는 물음을 우리의 출발점으로 삼아야 한다. 그러나 (있지 않다는) 것은 불 가능하다. 따라서 이 ( 두 가지) 것과 나란히(παρὰ, a16) 기회적(ἔτυχε, a17)이고 우연적인 것이 있다(1026b27-1027a17). ”

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ

ἕτερον

" 있는 것들 가운데 어떤 것들은 그 자체 스스로 있는 것들인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의 할 것이라고 여겨지네 : 엘레아 낯선이

(그렇지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? : 테아이테토스

그런데 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한(πρὸς, 255d1, 152 2)것 일세. 그렇지 않은가? : 엘레아 낯선이

그렇습지요 : 테아이테토스(255c12-d2) "

이것은 파르메니데애스 편에 의해서 그대로 확인된다.

" 하나**의**(**τοῦ** ἑνός, 161 a7)알론한 것들은 헤태론한 헤태론일[178]것이기 때문일세. - 예. - 그런데 헤태론[179]은 일 종

---

178) ' ἕτερα ὄντα ἑτεροια, (160b7, 1941)'을 ' 일 종(一 種)의 헤태론한 헤태론 '으로 옮길 수도 있으리라. 그리고 이것은 거기 소피스테애스 의 ' 헤태론한 것에 대해 있는 헤태론 '과 크게 다를 바가 없을 것이다. 그래서 여기 맥락을 더듬어 보면, 거기의 ' 헤태론한 것에 대해 있는 헤태론 것 '의 윤곽이 더 드러 날 것이다.

" 하나가 만약 있다면 ' 하나 '와 ' 알론한 것 '이 ' 자신 '과 ' 알론한 것 '에 대해 어떻게 있을까? "에 대한 답을 내린 후, 그러면 " 하나가 만약 있지 않다면 ' 하나 '와 ' 알론한 것 '은 ' 자신 '과 '

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (김 익성)

알론한 것 '에 대해 어떻게 있을까? "에 대한 답을 내리려 시도 하는 가운데, ' 파르메니데애스 '는 " 있지 않는 것은 분명히 알론한 것들**의**(**τῶν** ἄλλων, 160c5, 1936)헤태론한 것이다 "라고 주장한다. 그리고 나서, 이러한 ' 있지 않는 하나 '는 ' 여럿(τῶν πολλῶν, 160e8, 1940) '을 나누어 지닌다는 것을 논증 한 후, ' 파르메니데애스 '는 " 그 하나는 ' 같지 않음 '도 나누어 지닌다. 그 ' 하나 '**의** 알론한 것들은 ' 헤태론한 헤태론 '이기 때문이다 "라고 말한다. 이렇듯 ' 있지 않는 하나 '는 ' 여럿 ' 뿐 아니라, ' 같지 않음 '도 나누어 지니므로, ' 있지 않는 하나**의** 알론한 것 '은 헤태론한 것의 헤태론한 것이다. 알론한 것은 그 하나**의**(**αὐτοῦ**, 160d5, 1938)헤태론한 것이기 때문이다.

따라서 소피스테애스 편 거기의 항상 헤태론한 것에 대해 있는 ' 헤태론한 것 '은 ' 있지 않는 하나 '**와** ' 알론한 것 '이라는 것이 드러난다.

179) 헤태론의 자연(φύσις, 소., 257c7, 1539)으로 인해, 각기 것은 여럿으로 분열(κατακεκρματίσθαι, 257c7, 分裂)하면서, ' 동일 '한 자신과 헤태론한 것으로, 다시 말해 자신이 **아닌** 것(**있지 않는** 것, οὐκ ὄν, 256e1, 1535)으로 있게 된다(ποιεῖ, 256e6), 그리고 ' 같은 '것은 자신과 또는 알론한 것과 같지 않게(ἀνόμοιον, 140a8, 1621)된다. 그래서

반대(τὸναντίον, 파., 148d4, 1734)의 속성을 지니게 된다. 그리고

“ 헤태론은 모든 것(에이도스)에 두루 퍼진다(διὰ.....διεληλυθὸαν, 255e4, 1523) 고 우리는 말할 것이네. 각기 것 하나는 자신의 자연을 통해서가 아니라, 헤태론의 이데아(ἰδέας, e5)를 나누어 지님을 통해서 알론한 것들과 헤태론하게 있기 때문일세. : 엘레아 낯선이

정확하십니다. : 테아이테오스(255e3-e7) ”

그래서 헤태론은 일 종의 알론이며 알론은 일 종의 헤태론이다. 알론한 것과 헤태론하기 때문이다. 헤태론의 이데아를 순식간에 나누어 지님을 통해서, ‘ 있는 ’ 각기 ‘ 하나 ’는 ‘ 있지 않는 것’으로 있게 된다(ποιεῖ, 256e6). 그래서 있지 않는 것은 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3, 1537 ; τὸναντίον, 258e6, 1577)가 아니라, 있는 것과 헤태론한 것이다(109-111쪽). 있지 않는 각기 것은 반대되는 에이도스 또는 이데아를 나누어 지님을 통해서, 서로에 반대 될 것이기 때문이다.

그런데 생성 되는 것들이 헤태론한 것은 그것들의 ‘ 질료 ’ 덕(διὰ τὴν ὕλην, 형., Z(8), 1034a7, 351)택이다 라고 말하는 아리스토텔레스는 ‘ 질료 ’ 또는 ‘ 에이도스 ’가 여럿이거나, 실체의 로고스가 여럿이면 ‘ 헤태론(ἕτερα, 형., Δ(9), 1018a9, 258) ’하다고 말한다. 그리고 어떤 측면에서는 동일(119쪽)하지만, 수 또는 종 또는 류 또는

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ (김 익성)

의 알론 아닌가? - 어찌 않으리오(161a7-a8, 1940 - 1941) ”

따라서, 헤

---

유비적으로 헤태론 할 때, 나아가서 류가 헤태론 할 때, 그리고 반대들일 때, 그리고 실체 안에 헤태론함을 지닐 때, ‘ 차이(διάφορα, 1018a12 ; 1038a4, 445, 1938) ’난다 라고, 나아가서 맨 끝 차이(ἡ τελευταία διαφορὰ, Z(12), 1038a19, 448)가 ‘ 실체 ’ 라고 말한다.

따라서 *텔레스에 따르면 ‘ 질료 ’ 덕에 해테론한 반면, 플라톤에 따르면 ‘ 헤태론 ’의 ‘ 이데아 ’ 덕에 헤태론하다. 비록 ‘ 질료 ’가 플라톤에게 낯선 것이기는 해도, ‘ 헤태론 ’으로 인한 ‘ 차이 ’는 두 사람에게 공통이다. 플라톤의 경우에도 차이(διαφόρον, 파., 141 d3, 1613)나는 것은 헤태론한 것들이기 때문이다. 예를들어 더 늙음은 더 젊음과 차이남(διαφορότης, 141c2, 1627)그 이상도 이하도 아니다. 그리고 알론한 것들의 ‘ 차이 ’를 통해서, 있지 않음이 첫 번째로 인식(πρῶτο.....γνωστιον, 160c7, 1936)된다. 따라서 플라톤에 따르면 ‘ 있지 않는 것 ’에 관한 앎(ἐπιστήμην, 160d5, 1937)이 있다.

나아가서, (맨 끝) 차이를 ‘ 실체 ’로 본 것 역시 플라톤에게 낯설지 않다. 있는 것의 ‘ 실체(οὐσιά 258b2, 1542) ’는 단지 있는 것의 ‘ 헤태론(ἕτερον, 258b3, 1542) ’일 뿐이다 라고 이미 플라톤은 소피스테애스 편에서 말하기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ

태론한 모든 것은 헤태론한 어떤 것에 ' 대해 있는 ' 것들이다.

이제 아리스토텔레스는 플라톤의 이러한 ' πρὸς(대함) '을 그대로 이어 받으면서, 그 ' πρὸς '를 ' 헤태론한 것**의** '의 ' **의** '와 ' 헤태론한 것에 대한 '의 ' 대함 '으로 다시 나눈다[180].

" πρὸς τι(어떤 것에 대함)는 헤태론한 것들의(ἑτερων, 범., 6a37, 718)그것이라고, 또는 ....., 헤태론한 것들에 대한 그것이라고 말하여진다(6a36-38). "

습성과 성향과 감각과 앎과 상태 등이 ' 헤태론한 것들**의** '의 ' **의** ' 로서의 πρὸς τι(관계)인 반면, 큰 또는 적은 등이 ' 헤태론한 것에 대한 '의 ' 대함 ' 으로서의 ' πρὸς τι(관계) '이다. 그래서 *텔레스에 따르면, 헤태론한 것은 헤태론한 것에 대한 헤태론일 뿐만 아니라, 헤태론한 것의 헤태론이기도 하다.

그렇다면 이러한 ' 헤태론한 것 ' 대신에 ' 우연히 있는 것 '이 들어 설 수 있을까? 만약 들어 설 수 있다면, ' 있는 것 자체 '와 구분되는 플라톤의 ' 알론한 것에 대해 있는 것 '는 *텔레스의 ' 우연히

---

180) 그러나 이미 앞 각주 178번에서 드러났듯이, ' 해태론한 것의 '의 ' 의 '와 ' 헤태론한 것에 대한 '의 ' 대함 '의 구분 역시 이미 플라톤의 파르메니데애스 편에서 행하여 지고 있었다.

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (김 익성)

있는 것 ’에 상응할 것이다. 가능 할 이러한 상응(相應)을 아래 도표로 그려 낼 수 있을 것이다.

| | (소., 255c12-13, 1522)<br>플라톤 | (형., Δ(18), 1022a17-8, 279)<br>아리스토텔레스 |
|---|---|---|
| τὸ ὄν | τὸ ὄν αὐτο(καθ’ αὑτὸ) | |
| | | τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν |
| | τὸ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ<br>τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον<br>(소.,255d1) | πρὸς ἕτερον<br>(범., 6a37) |

이 도표에서 드러나듯이 두 사람 모두 있는 것을 두 가지로 구분한다(214쪽, 228쪽). 그리고 그 하나인 ‘ τὸ ὄν αὐτο(καθ’ αὑτὸ) ’은 비록 그 내용에 있어서는 어떨른지 모르지만 표현 형식에 있어서는 일치한다(152쪽). 그러나 나머지 하나는 그 표현에 있어서 조차 일치하지 않는다. 물론 엇 비슷한 면이 있긴 해도 말이다. 그럼에도 불구하고, 있는 것은 크게 두 가지로 나눈다는 것에는 두 사람이 일치한다.

따라서 이로부터 이들은 ‘ τὸ ὄν(있는 것) ’을 여러 가지로 구분하여 말한다는 것이 선명해 진다. 플라톤의 경우, 이미 112-114쪽에서 드러났듯이, ‘ εἶναι ’는 최소한도 여섯 가지 이상으로 구분되며, 아리스토텔레스의 경우, ‘ 있는 것 ’은 네 가지 이상으로 구분되기

때문이다. 특히 *텔레스의 경우에는 ‘ τὸ ὄν ’에 ‘ 여러 가지로(πολλαχῶς) ’가 붙어 ‘ 있는 것은 여러 가지로 말하여진다(τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, 형., Δ(7), 1017a7,279 ; E(2), 1026b2, 836) ’ 이라는 독특한 표현이 형성되기에 이른다.

그런데, ‘ 말하여지다(λέγεται, 142d1) ’ 라는 표현은 *텔레스에 의해서만 쓰여지는 것이 아니라, 플라톤에 의해서 이미 파르메니데애스 편에서 이미 쓰여진다

“ εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνος ὄντος **λέγεται** καὶ τὸ ἕν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν,(142d12, 1674)[181] ”

여기 ‘ λέγεται ’를 콘퍼드(1958(1939), p.137 : 책 11)는 ‘ is asserted to ’로, 슈라이어마흐(Bearbeitet. D. Kurz, 1990(1960), s.142 : 책 9)는 ‘ gesprochen wird ’로 옮긴다. 적절한 번역이라고 볼 수 있다. 수동의 무법적인 뜻

181) “ 만약 ‘하나 있는’의 ‘있다’와 ‘있는 하나’의 ‘하나’가 **말하여진다면**, ‘실체’와 ‘하나’는 동일한 것이 아닐세. (142d12, 1674) ”로 옮겨 질 수 있을 이 글월은 이미 89쪽 각주 100번에서 인용됐다. 나아가서 ‘λέγεται’ 이외에도 ‘λέγομενον(티., 379e5, 38b3, 1174)’ ‘λέγεσθαι(티., 38a2, 1174)’ ‘λέγετε(소., 248a7, 1447)’ 등의 ‘말하다(λεγεῖν)’의 한정된 변화 형들이 플라톤에 의해 쓰인다.

과 일상언어의 생생함이 되 살아 나기때문이다. 그래서 플라톤 여기의 이러한 번역은 *텔레스 거기(1026b2)에 관한 W. D. Ross(1981(1924), p.779)의 번역 ' has many meanings ' 보다는 더 낫다고 볼 수 있다(G. Owens, 1964(1951), p.108 : 책 38 참조). 뒤의 것에서는 첫째 본문의 ' 수동 '의 문법적인 뜻이 ' 능동 '으로 변하였기 때문이요, 둘째 ' 말하다 '의 ' 말 '이 ' 뜻 '을 나타내는 것이다 라고 자신있게 말하여 질 수 있을른 지가 의문이기 때문이다. 물론 ' 있는 것은 많은 의미들을 지닌다 '가 ' 있는 것은 여러 가지로 말하여진다 '와 아주 차이난다고는 볼 수 없으리라. 그러나 ' 여러 가지로(πολλαχῶς)[182] '로 라는 말은 ' 뜻 ' 보다는 오히려 ' 양상(mode → way of being[183], 943) '을 나타내므로, ' 있는 것은 여러 가지로 말하여진다

---

182) ' πολλαχῶς ' 라는 말은 여기 1026b2 이외에도 형이상학 1928a10(287, 803), 1054a33, 토피카 106a9, 14, 21, 107b38 등 등의 아주 여러 곳에서 쉴 사이 없이 나타난다.

183) 양상(樣相) 이라는 말이 오히려 혼란을 불러 일으킬 수도 있으리라. 그런데 있는 것을 말하는 ' 길 '과 있는 ' 길 '은 *텔레스에 있어 서로에 상응한다고 여기기에, 나는 ' 의미 또는 뜻 ' 보다는 ' 양상 ' 이라는 약간은 애매한 말을 선택했다. 그러나 ' 여러 양상으로 있다 '의 ' 양상 '은 여러 가지로 말하여지고 있는 ' 길(어떻게, πῶς,

’ 라고 그냥 직역하는 것이 낫지 않을까? *텔레스의 이러한 양상을 나는 7 가지로 나누어, 다음 쪽의 도식으로 그려 보았다.

그 둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 가리킨다. 범주 역시 그 가운데 하나이다. 153쪽(879)에서 보여진 것처럼, 범주는 ‘ 있는 것 자체 ’ 라고 말하여진다. 그리고 나는 ‘ 자체로 있는 것 ’을 나타내기 위해, 선을 진하고 둥글게 만들었다. 물론 ‘ ὄν ’을 감싸고 있는 둥근 원은 그렇지 않긴 해도 말이다. 그렇다면, 있는 양상들은 범주들, 자체(스스로, 필연)과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능, 그리고 이것과 그러한 것과 그만큼한 것, 하나와 여럿등 여섯 가지로[184] 나누어 질

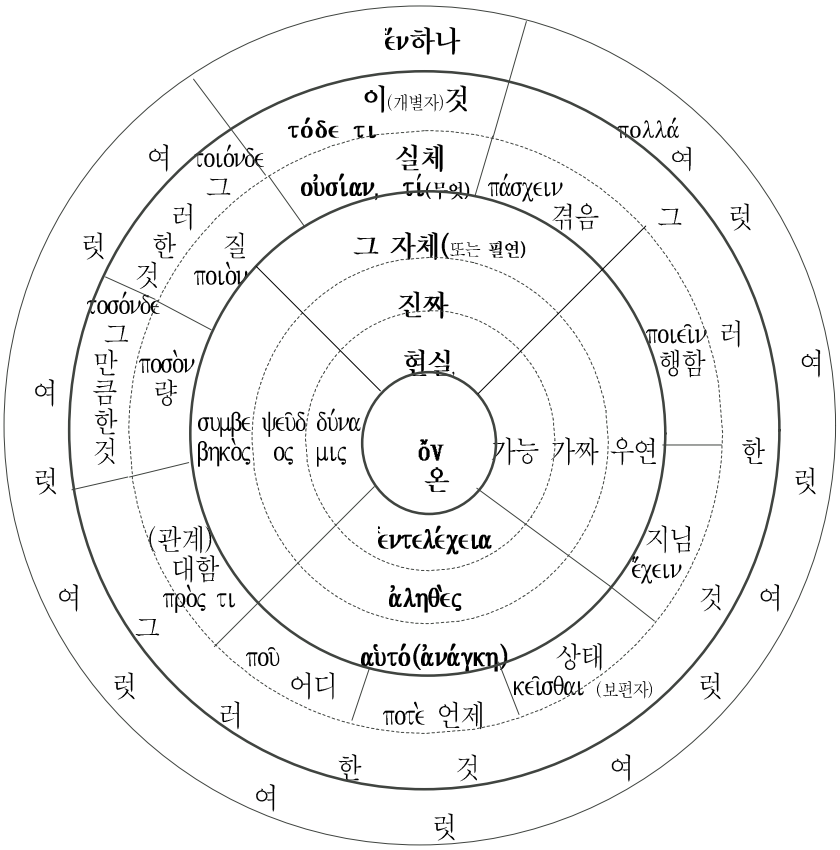
---

944) ’을 나타 낼 뿐 그 이상도 이하도 아니다. 아마 ‘ πολλαχῶς ’ 라는 말은 ‘ κατὰ πλείονας τρόπους(많은 길로, 범., 15b15, 232 ; 형., K(3), 1060b33, 812) ’의 줄임 말일 것이기 때문이다. 나아가서 ‘ πῶς ’의 이러한 쓰임새는 ‘ ποσαχῶς(범., 11b16) ’, ‘ τετραχῶς(범., 11b17) ’, ‘ ὡσαύτως(범., 15a15) ’ 등의 ‘ .....ῶς ’에서도 엿 볼 수 있으리라.

184) 나오는 출처는 다음과 같다.

범주(1b26-27, 30)들, 그자체(스스로, 필연, 1017a18, 1025a15, 1015a32)과 우연(1017a7), 진짜 (1051b1,660) 와 가짜(1034b2), 현실(1045b35, 545)과 가능(1034b35), 그리고 이것(3b10,958)과 그러한 것(1039a2, 965)과 그만큼한 것(1089a12, 971) 하나(1054a30)와 여럿(1056b11,

수 있으리라. 그리고 구분된 영역이 서로에 상응한다는 것을 나타내기 위해 나는 점선을 썼다.




그런데 형이상학 Δ 편 7 장(1017a7, 279)과 E 편 2 장(1026b2, 831040).

6)에서는 범주, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능 등 네 가지만 거론되나, 이 것과 그러한 것, 하나와 여럿 등은 거론되지 않는다. 그러나 나는 ‘ 이 것(τόδε τι) ’과 ‘ 그러한 것(τοιόνδε) ’ 또는 ‘ 그 만큼한 것 ’을 있는 것의 구분되는 양상(972)에 포함시킬 수 있으리라고 본다. 있는 모든 것은 ‘ 이 것 ’ 또는 ‘ 그러한 것 ’에 속하거나, 또는 있는 모든 것은 이 두 가지로 분류(分類)되기 때문이다. 그래서 있는 모든 것은 ‘ 이 것 ’이든지 아니면 ‘ 그러한 것 ’이다. 실체 아니면 보편자 이듯이 말이다.

그러나 이와 같은 구분은 이미 플라톤의 티마이오스 편에 나온다. 그에 따르면, ‘ 것 ’을 지시하는, 그래서 지속적으로 고정(βεβα-ιότητα, 49d7, 固定性)되 ‘ 있는 것 ’을 지시하는 ‘ 이(τόδε, 49e1) ’와 ‘ 이것(τοῦτο, e1) ’과는 달리, ‘ 그러한 것(τὸ τοιοῦτον, d6) ’은 ‘ 이것 ’ 안에서 주기적으로 나타나면서 사라지는 각기 모든 것들이 지니는 같은(ὅμοιον, 49e5(1225), 52a5(1138), 예를들어 불 또는 물을 나타낸다. 그래서 ‘이것’ 또는 ‘이’그리고 ‘이것’ 안의 ‘같은 그러한 것[185]’ 그

185) 그래서 ‘ 이것 ’ 또는 ‘ 이 ’는 ‘ 불 자체(ὄντα οὐτὰ, 49e3-4, 1225) ’를 지시하는 반면 그리고 ‘ 그러한 것 ’ 또는 ‘ 그러한 ’은 ‘ 공간(χῶρα, 52a8, 1139) ’ 또는 ‘ 받아드리는 것(τὰ δεχομένης, 50b5,

리고 '같은 그러한 것을 나누어 지니는 각각(ἕκαστα, 49e4)' 등이 구분된다[186].

---

148, 受容者) ' 속의 각기 모든 것이 지니는 불을 지시할 것이다.

186) 그 본문은 다음과 같다.

" 항상 알론한 때에 알론하게 된다고 우리가 여기는, 불(πῦρ, 49d5, 1224)과 같은 것은 ' 이것(τοῦτο, 49d6) '이 아니라, 그 때 마다 불로 되는 ' 그러한 것(τὸ τοιοῦτον, d6) '이라고, 또 물도 ' 이것 '이 아니라 항상 ' 그러한 것 '이라고, 불러야 한다. " (불 또는 물 또는 이와 같은) 알론한 어떤 것도 분명히 우리들이 ' 것(τι, 49e2) '을 지시 한다고 주장한는 ' 이(τόδε, e1, 12 25) '와 ' 이것(τοῦτο, e1) '이라는 표현에 의해서 가리키는 어떠한 고정성(βεβαιότητα, 49d7, 固定性)을 지니는 것 으로서 불러서는 않된다. 있는 그것들(ὄντα οὐτὰ, 49e3-4, 1225)과 같은 지속적인 것들(μόνιμα, e3)을 표시하는 ' 이 '와 ' 이것 '과 이와 같은 것들에 의해 담지(ὑπομεινον, e2, 擔持)됨을 피하기(φεύγει, e2)때문입니다. 그러나 그것들 각각이라고 말해서는 않되고, 모든 것과 각각에 주기적으로 나타나는 같은 것(ὅμοιον, e5)을 그러한 것(τὸ τοιοῦτον, 49e5)이라고 그렇게 불러야 합니다. 그래서 불은 모든 것을 통해 그러한 것이며, 생성을 지니는 각기 모든 것이 그와 같습니다. 그런데 생성하는 그것들 각각이 항상 그 안에서 나타났다 사라지는 저것(ἐκεῖνο, 50a1, 1226)만이 ' 이 '와 ' 이것 ' 이라는 이름에 의해 불리워져야 합니다. 그러나 뜨거움과 차가움 또는 반대들인 어떤 질과 이러

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

이제 비록 그 맥락은 다르지만, 그리고 ‘ τοιοῦτον(그러한) ’ 대신에 ‘ τοιόνδε(그러한) ’이 쓰여지기는 하지만, 바로 플라톤의 이러한 ‘ 이(τόδε) ’와 ‘ 그러한(τοιοῦτον) ’ 이라는 표현이 아리스토텔레스에게서도 그대로 나타난다. 그에 따르면, 있는 것 하나가 ‘ 이(τὸ τόδε, 형., N(2), 1089 a14, 945) ’와 ‘ 그러한(τὸ τοιόνδε, 1089a14) ’에 의해서 동시에 지시 될 수 없다. ‘ 하나 ’인 ‘ 것(τινά, a13) ’이 한 편으로 ‘ 이 ’에 있음의 원인이면서, 다른 한 편으로 ‘ 그러한 ’, ‘ 그 만큼 ’, ‘ 어디 ’에 있음의 원인이 될 수는 없기 때문이다. ‘ 이 ’에 있음은 예를들어 ‘ 사람 ’을, ‘ 그러한 ’에 있음은 ‘ 직선 ’을 가리키므로 그렇다[187].

---

한 반대들로부터 이루어진 모든 것들을 ‘ 이 ’와 ‘ 이 것 ’으로 불러서는 않됩니다(49d4-50a5) ”

187) 관련된 본문은 다음과 같다.

“ 있는 것이 여러 가지로 말하여진다면, 그리고 있지 않는 것도 있다면, 있는 모든 것은 어떠한(ποῖον, 1089a2)‘하나’일까? 실체들 또는 속성(πάθη, a10)중의 어느 하나? 아니면 이와 같은 각기 알론한 것 하나? 그리고 하나가 ‘ 것(τι, 1089a12) ’을 가리키는한, ‘ 이(τὸ τόδε, a11) ’와 ‘ 그러한(τὸ τοιόνδε, a11) ’과 ‘ 그만큼(τὸ τοσόνδε, a12) ’은 하나이어야 할 것이다. 그러나 ‘하나’ 자연인 ‘것(τινά, a13)’이 한 편으로 ‘이’, 다른 한 편으로 ‘그러한’, ‘그 만큼’, ‘어디’의 있는 것의 원인이 된다는

따라서 플라톤의 ‘ 이(τόδε) ’는 예를들어 ‘ 불 자체 ’를, 그러나 ‘ 그러한 것(τὸ τοιοῦτον) ’은 각기 것에 나타나는 ‘같은 불 ’을 가리키는 반면 *텔레스의 ‘ 이(τόδε) ’는 ‘ 사람 ’을, ‘ 그러한 것(τοιόνδε) ’은 ‘ 직선 ’과 같은 어떤 질을 가리킨다. 이를 도표로 나타내면 아래와 같으리라.

| | 플라톤 | | | 아리스토텔레스 |
|---|---|---|---|---|
| 이 | **τόδε** 또는 τοῦτο<br>불 자체 | **ὄν** | | **τόδε**<br>사람(실체) |
| 그러한 | τοιοῦτον<br>공간 속의 각기 것이 지니는 같은 불 | 생성 | **ὄν** | τοιόνδε<br>직선(질) |
| 그만큼한 | × | | | τοσόνδε<br>세 규빗(량) |

---

것은 불 합리하고, 오히려 불 가능하다.

나아가서(ἔπειτα, a15)있는 것들은 있는 것과 있지 않는 어떠한(ποίου, a15)것으로부터 인가? 있는 것과 마찬가지로 있지 않는 것도 여러 가지로, 그래서 사람 아닌 것을 ‘이’에 있지 않음(τὸ μὴ εἶναι τοδί, a17)을, 직선 아닌 것은 ‘그러한’에 있지 않음을, 세 규빗(τρίπηχυ, a18)은 ‘그만큼한’에 있지 않음을 가리기기 때문이다(형., N(2), 1089a9-a19, 945) ”

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

τόδε τι

‘ 있는 것 ’이 가리키는 영역이 두 사람의 경우 각기 다르다는 것을, 곧 플라톤의 경우에는 ‘ 이 ’만이 있는 영역을 가리키지만 *텔레스의 경우에는 ‘ 이 ’와 ‘ 그러한 ’과 ‘ 그 만큼한 ’등의 표현이 있는 영역을 가리킨다는 것을, 그리고 *텔레스의 ‘ 이 ’와 ‘ 그러한 ’ 등의 구분은 범주들의 구분에 상응한다는 것을 위 도표은 보여 줄 것이다.

그런데 앞 쪽 도표에서 나오는 표현 가운데 우리의 관심을 끄는 것은 ‘ 이(τόδε) ’ 라는 표현이다. ‘ τόδε ’에 ‘ τι ’가 붙혀진 ‘ τόδε τι[188] ’는 아리스토텔레스의 ‘ 제 1 실체 ’를 가리키기 때문이다[189]

---

188) 소피스테애스에 따르면, ‘ 하나 ’를 가리키면서(σημεῖον, 소., 237d9, 95쪽, 1362), 항상 ‘ 있는(ὄντι, 237d1) ’과 묶어지는 ‘ **것**(τι) ’은 그래서 항상 ‘ 있는 하나 ’이며, 티마이오스 편 여기에 따르면, ‘ **이**(τὸδε) ’는 분명히 ‘ **것**(τι) ’을 지시하므로(προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγο-ύμεθὰ, 49e2), 플라톤의 ‘ τόδε(**이**) ’는 ‘ 있는 하나인 **것** ’를 가리킬 것이다. 그래서 ‘ τόδε(**이**) ’와 ‘ τι(**것**) ’으로 이루어진, 있는 ‘ **이**(τόδε)’ 하나인 ‘ **것**( τι) ’, 곧 ‘ **이 것**(τόδε τι) ’이 성립 될 수 있으리라. 바로 ‘ 이것(τοῦτο) ’으로부터 *텔레스의 ‘ **이 것**(τόδε τι, 형., N(2), 1089b28-30, 948) ’이 오지 않았을까? 플라톤과 마찬 가지로 *

그러나 그 이름만 보아서는 제 2 실체 역시 ' 이 것 '이 가리킬 것 같으나, 그렇지 않다. 기체가 하나인 제 1 실체와는 달리, 제 2 실체는 그 기체가 ' 여럿 '이나[190], ' 이 것 '은 수적으로 ' 하나 '인 나뉘

---

텔레스에 있어서도 역시 ' 이 것(τόδε τι) '은 나뉘어지지 않는(ἄτομον, b13), 수적으로 하나인 것이기 때문이다.

189) " ' 이 것(τόδε τι, 범., 5, 3b10, 958) '은 모든 실체를 가리킨다. ' 이 것 '이 가리킨다는 것은 제 1 실체들의 경우에는 논쟁의 여지가 없고, 진실하다. 나뉘어지지 않(ἄτομον, b13)고, 수적으로 하나인 것이 아주 분명한 것(τὸ δηλούμενόν, b12)이기 때문이다(3b10-b13) "

190) " 그러나 그 명칭의 꼴(τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας, 3b14-15, 958)에 의해서는 제 2 실체도, 사람과 생물 이라고 말하여질 때마다, (제 1 실체와) 같이 ' 이 것 '을 가리키는 것처럼 보이나, 실은 진실이 아니다. 오히려 (제 2 실체는) 질인 것(ποιόν τι, b15-16)을 가리킨다. 제 1 실체처럼 그 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16)가 하나가 아니라, 사람과 생물은 여럿이라고 말하여지기 때문이다. 그런데 ' 하얀 '과 같은 질을 순수하게 가리키는 것이 아니다. ' 하얀 '은 질 이외의 알론한 어떤 것도 가리키지 않으나, 종과 류는 질인 것의 실체(ποιὰν τινα οὐσίαν, 3b2-3)를 가리키므로 실체들에 관한 질을 규정하기 때문이다. 종 보다는 류에 의해서 더 많이 규정 할 수 있다. 생물보다는 사람이라고 말하므로서, 더 많이 포괄하기 때문이다(3b10-b23) ".

어 질 수 없는 것이기 때문이다. 오히려 제 2 실체는 이러한 제 1 실체의 ' 질 '을 나타낸다-제 1 실체를 한정한다-. 바로 ' 이 것 '이 ' 분리성(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, a27-27) '과 더불어 실체의 가장 주요한 두 가지 속성[191]을 이룬다. 이렇게 해서, ' 제 2 실체(사람) ' 을 가리키는 ' τόδε '와 ' 분리된 하나 '를 가리키는 ' τι '로 이루어진 *텔레스의 ' τόδε τι '는 ' 제 1 실체 '를 가리킨다는 것이 선명해진다.

---

191) " 질료(ὕλην, 형., Z(3), 1029a27, 298)도 실체라는 것이 이런 관점들로부터 잇따르나, (이는) 불 가능하다. 분리와 ' 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, a27-27) '이 실체에 가장 주로 속한다고 여겨지기 때문이다(1029a26-a28) .....

....., 몸들 안에 부분으로 속해 있으면서, 그 몸들을 규정하여 ' 이 것(τόδε τι, 형., Δ(8), 1017b18, 961) ' 이라고 가리키는, 그리고 자신들의 파괴가 그 전체를 파괴하는(ἀναιρεῖται, b18)것들은 무엇이든지 실체라고 말하여진다(1017b17-18). ....., 나아가서, 그것의 로고스가 정의인 ' 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, b21-22, 본질) ' 이것(τοῦτο, b22)이 각기 것의 실체라고 말하여진다. 더 이상 알론한 것에 따라(κατ' ἄλλου, b23)말하여지지 않는 기체 각각, 그리고 있는 ' 이 것 '과 ' 분리(τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν, b25) ', 등 두 가지 길로 실체는 말하여진다. 각각의 모르페애(모습)와 에이도스(종)가 이것이다(1017b21-26) "

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

그러나 *텔레스의 실체를 지시하는 표현의 이런 구분들에, 곧 ‘ τόδε(제2 실체) ’와 ‘ τι(수적으로 하나인 나누어질수 없는 것) ’와 ‘ τόδε τι(제 1 실체) ’의 구분에 상응하는 플라톤의 구분은 가능할 것 같지 않다. ‘ 자체인 것 으로서의 에이도스 ’를 가리키긴 하나, 플라톤의 ‘ τόδε ’ 또는 ‘ τοῦτο ’는 ‘ τόδε τι ’ 또는 ‘ τι ’와 구분되는 것으로서 여겨질 수는 없을 것 같기 때문이다.

그런데, ‘ 이 것(τόδε τι)과 그러한 것 ’을 포함, 여러(172쪽)양상으로 말하여진다면, ‘ 있는 것 ’은 ‘ 하나[192] ’라고는 결코 말하여질 수 없는가? *텔레스에 따르면, 없다[193]. ‘ 있는 것 ’은 하나에 ‘ 대하여

---

192) 플라톤과 *텔레스 모두에 있어, ‘ 하나 ’는 ‘ 있는 것 ’과 가리켜지는 그 길에 있어서는 동일하긴 하나(96쪽), 그 자체 동일한 것은 아니었다(90쪽). 그러나 동일한 경우에도, 가리켜지고 ‘ 있는 ’ 바 그 상태가 동일하다는 것이었지, 여러 가지로 가리켜지는 ‘ 하나 ’와 ‘ 있는 것 ’이 동일하다는 것은 아니었다. 만약 있는 모든 것이 하나라면 음악과 흼과 사람은 하나일 것이고, 그래서 음악에 있음은 사람에 있음과 동일한 것이며, 나아가서는 사람에 있음과 사람에 있지 않음 역시 동일할 것이다(형., Γ(3), 1006b1-b20, 822-823)

193) 만약 있는 것이 하나일 뿐이라면 모든 것은 여럿일 수는 없을

(πρὸς, 형., Γ(2), 1003a33, 804) ' 말하여지는 것이기 때문이다.

" 있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1003a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως[194], a34)가 아니라, 건강한 모

---

것이다. 다시 말해 모든 것은 동일(쉬노뉘마, 형., Γ(3), 1006b18, 823) 할 것이다. 있는 것은 모든 것에 공통이기(κοινὸν, 형., Γ(2), 1004b20, 975) 때문이다.

194) 범주들 1 장에 따르면

" 이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a1)실체의 로고스가 헤태론한 것들(ὧν, a1)이 호모오뉘마 라고 말하여진다. 예를들어 사람과 초상화(τὸ γεγραμμένον, a3, 肖像畵)인 생물(ζῷον, a2)처럼 말이다. 이것들의 이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는 실체의 로고스는 헤태론하기 때문이다. 생물에 있는 것(τὸ ζῴῳ εἶναι, a5)은 이것들 각각에 있는 무엇(τί, a5)이다 라고 어떤 자가 말(ἀποδιδῷ, a5, 제공)하려 한다면, 각각의 고유한 로고스가 제공 될 것이므로 그렇다(1a1-a5, 809) "

이처럼 공통의 이름을 지니긴 하나, 그 정의(로고스)가 헤태론한 것들이 *텔레스에 의해서 ' 호모오뉘마(ὁμώνυμα, 같은-공통(κοινόν, 1a3)-이름) ' 라고 말하여진다. 호모오뉘마한 것들은 공통의 이름 하나를 지니긴 하나, 그 공통의 이름에 걸리는 자신

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

들의 실체-실체는 호모오뉘마한 각기 것들에 있(어 오고 있)는 그 무엇(형., Z(7), 1032b, 335)을 가리킨다는 것이 분명하다-의 정의(로고스)가 헤태론한 것들이기 때문이다.

그러나 형이상학 캎파 편 3 장에 따르면, 이러한 호모오뉘마한 것들에 관한 앎은 불 가능하다.

> “ 철학자의 앎은 있는 것 으로서의 있는 것의 부분이 아니라 그 전체(καθόλου, 1060a32)를 다루며, 있는 것은 하나의 길로(τρόπον, 1060b33)가 아니라 여러 가지 길로 말하여지므로, 만약 호모오뉘모오스하기만(ὁμωνύμως κατὰ, b33)해서 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 하나의 앎도(ὑπὸ μίαν, b34)있지 않을 것이다-이 (호모오뉘마한) 것들로부터는 (어떠한) 류 하나도 있지 않기 때문이다-. 그러나 공통인 것이 (있다)면 (있는 것에) 관한 앎도 있을 것이다(1060b31-b36, 812). ”

어떤 것들이 알려지려면 그것들에 공통인 무엇이 있어야 하나, 만약 호모오뉘마한 것들이라면 그것들에 공통인 무엇이 없을 것이므로, 호모오뉘마한 것들은 알려질 수 없는 것들이다. 그래서 만약 있는 것이 호모뉘마한 것이라면, 있는 것에 관한 앎이 불 가능할 것이다. 그러나 있는 것에 관한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모오뉘모스한 것(equivocals, 다의어, 多義語)가 아니다.

이러한 ‘ 호모오뉘모오스(同音異議語的으로, homonymous) ’는

형이상학 제애타 편 4 장 끝나가는 부분(1030a29-a34, 812-813)에서도 나타난다.

“ 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29, essence, 본질)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως, a29)실체에 속하며, 그 다음으로 알론한 것들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다. 왜냐하면 이것들은 **호모오뉘마하게**(ὁμωνύμως, a32, 同音異議語的으로)말하여지고 ‘ 있는 것들 ’이거나, 또는 알려지지 않는 것이 알려진다 라고 (말하여질 때)처럼, 덧 붙이고 빼내어져(προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, a33)말하여지는 것들이기 때문이다(1030a29-a34) ”.

여기에 따르면, ‘ 있는 그 무엇 ’은 ‘ 량 ’ 또는 ‘ 질 ’ 등 ‘ ὁμωνύμως(호모오뉘모스하게, 同音異議語的으로, homonym-ous) ’ 말하여지는 것이다. 그래서 ‘ 무엇 ’ 또는 ‘ 량 ’ 또는 ‘ 질 ’ 등 이라고 말하는 것은 있는 것을 ‘ 동음이의어적으로(ὁμωνύμως, 호모오뉘마하게, homonymous) ’ 말하는 것이다. 그런데 형이상학 제애타 10 장에서는  호모뉘마한 것들의 보기로 죽은 손가락과 산 손가락이 들어진다

“ 몸과 이 몸의 부분들은 실체의 부분들 보다 늦다. 그리고 질료 로서의 여러 부분들로 나뉘어

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

지는 것은 실체가 아니라, 오히려 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, 1035b22)이다. 한편으로 이것들은 합쳐진 전체 보다 먼저이나, 다른 한 편으로는 그렇지 않다. 분리 된다면 그 부분들은 심지어 있을 수 조차 없으며, 생물의 손가락이라고 해서 모두 손가락인 것은 아니기 때문이다. 죽은 손가락은 단지 호모오뉘마하게만 손가락이다(1035b20-25, 383, 8  10). ”

“ 동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다. 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만, 다른 사람들은 (있는) 사람이라고 부르지 않는 것과 같은, 호모한 이름(καθ' ὁμωνυίαν, 1006b19)을 제외하면 말이다(형., Γ(4), 1006b18-b20, 811) ”

손 가락이라고 해서 모두 손 가락인 것은 아니다. 단지 죽은 손 가락은 호모뉘마하게만 손 가락이기 때문이다. 그래서 이러한 경우에는 손 가락이면서 손 가락이 아닐 수 있다. 손 가락이 아닌, 죽은 손 가락도 손 가락이라고 말하여질 수 있기 때문이다. 산 사람이 어떤 사람의 눈에는 죽은 것으로 보이는 경우도 이와 마찬가지이다. 따라서 호모뉘마하게만 말하자면 동일한 것이 있으면서(καὶ, 1006b18, 811)있지 않을 수 있을 것이다. 여기서 말하여지는 ‘ 호모오뉘마 ’ 역시 범주들 1 장에서의 정의와 크게 어긋나지 않는다. 단지 이름만 공통일 뿐 그 실체의 로고스가 헤태론한 것(homonym, 동음이의어, 同音異議語)이 ‘ 호모오뉘마 ’라고 거

기서 정의 되기 때문이다.

그런데 형이상학 제애타 편 9 장에서 호모뉘마의 보기로 들어지는 ‘ 말과 당나귀 ’과 ‘ 남자와 여자 ’ 등이 영어의 ‘ homonym(동음이의어) ’ 또는 ‘ equivocals(다의어) ’의 보기가 될 수 있을지 아주 의문스럽다. 말과 당나귀 그리고 남자와 여자, 또는 이것들이 공통으리 지니는 이름인 노새 그리고 사람은 ‘ 동음이의어 ’ 또는 ‘ 다의어 ’가 아닐 것 같으나, *텔레스에 따르면 분명 ‘ 호모뉘마 ’들이기 때문이다.

“ 말하여진 것들로부터, 자연적인 생성과 마찬가지로 기교적인 모든 생성은, 어떤 길에서는(τρόπον, 1034a22), 예를들어 집으로부터 집처럼, **호모오뉘마**한 것으로부터(ἐξ ὁμονύμου, a22), 또는 호모뉘마한 것의 부분으로부터, 또는 누우스에 의해서-기교는 에이도스이므로-, 또는 만약 우연적인 생성이 아니라면 부분을 지니는 것은 그 부분들로부터-생산의 첫 원인은 부분 그자체이기 때문이다.-, 생성된다는 것은 분명하다. 움직임에 의해서 몸 안에서 생산 됐던 열은 그 자체 건강이거나, 또는 부분이거나, 또는 그 열에 건강의 부분인 것 또는 건강 그것이 잇따르기 때문이다. 이 때문에 우연히 열이 잇따르는 그 건강을 저것(열)이 생산한다 라고 말하여진다(1034a21, 815-816). .....

....., 자연스레 이루어진 것도(τὰ συνισάμενα, 1034a33)그와 같다. 씨앗은 기교로부터(ἀπὸ, a34)생산하는 것처럼 생산하기 때문이다. 씨앗은

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

그 에이도스를 힘으로 지니며, 씨앗이 그것으로부터(ἀπὸ, 1034b1) 오는 것과 어떻게 보면(πως, b1)**호모오뉘마**하므로 그렇다. 그러나 모든 것이 사람으로부터(ἐξ, b2)사람이 오는 것과 같은 그런 것은 아니다-남자로부터 여자가 오기 때문이며, 노새로부터 노새가 오는 것은 아니기 때문이다-불구가 아닌 경우에도 말이다(1034a33-b4, 816). ”

따라서 예를들어 만들어진 집들, 또는 남자와 여자, 말과 당나귀 등 같이 기교에 의해서 생성되거나 또는 자연스레 생성된 것들은 비록 집, 또는 사람, 노새와 같은 공통의 이름을 지니긴해도, 자신들의 로고스는 헤태론하다. 그래서 말과 당나귀 또는 남자와 여자는 호모뉘마한 것임에 분명하다. 그러나 이러한 ‘ 호모오뉘마 ’를 ‘ 동음이의어(同音異議語, sy-monym) ’ 또는 ‘ 다의어(多義語, homonym) ’라고 불러도 될른지 애매하다.

나아가서, ‘ homonym(동음이의어) ’ 또는 ‘ 다의어(多義語, ho-monym) ’는 ‘ 여러 뜻을 지니는 동일한 이름 ’인 반면, *텔레스의 ‘ ὁμώνυμα(범주들(1), 1a1) ’는 ‘ 동일한 이름을 지니지만 그 정의가 헤태론한 것’이므로, 그 지시 방향이 거꾸로 되 있다. 다시 말해 영어의 경우에는 동일한 이름이 지시되면서 그 여러 뜻이 함축되는 반면, *텔레스의 경우에는 자신의 정의가 헤태론한 것들이 지시되면서 그 공통의 이름은 함축되기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς

든 것 각각이 건강에 대하여 (말하여지는 것)처럼 말하여진다(1003a33-35) ”

따라서 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니다. 만약 호모오뉘마한 것들이라면, 형이상학 캎파 편 3 장(1060b31-b36, 812)[194]에서 말하여지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎이 불 가능할 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각각이 그것에 대해 있는 건강(ὑγιεινόν, 1060b35, 1003a35) ’과 같은 공통인 어떠한 것(τι κοινόν, b3 5)이 결코 있지 않다면 건강한 것들에 관한 앎은 불 가능하다. 그래서 호모뉘오스(형., Z(4), 1030a34, 812)하기만 해서, 곧 여러 가지로만 말하여지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 있는 것(들)은 알려질 수 없을 것이고, 결국 있는 것으로서의 있는 것에 관한 앎 역시 불 가능 해 것이다. 그러나 이러한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모오뉘마(equivocals, 다의어(多義語))가 아니다.

비록 동일한 맥락은 아니긴 해도, ‘ ὁμώνυμα(호모오뉘마) ’라는 말은 역시 플라톤에게서 나타난다.

“ 두 번째(류), 저(에이도스)와 같은(ὅμοιον, 52a5), [그래서] **같은 이름**인(ὁμώνυμον, a5), 감각적인, 생성되는 것(52a4-a5, 141쪽, 1138) ”

그래서 플라톤에 따르면, 저 에이도스와 ‘

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

같게 ' 생성되는 것은 그 에이도스와 ' 같은 이름(호모오뉘마)[195] '을 지닌다. 따라서 그의 ' 호모오뉘마 '는 *텔레스와는 달리 ' 같은 이름 '을 우선적으로 나타낸다.

그러나 ' 공통의 이름을 지니는 헤태론한 뜻의 두 이름 ' 으로서의 *텔레스의 ' 호모오뉘마 '의 단초(端初)를 여기에서 나는 발견한다. 나아가서 플라톤은 ' 동일한 것에 걸리는(προσχρώμενοι, 소., 244c1, 1396)헤태론한 두 이름 '이 가능하다고 말하기 때문이다.

" 이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가? 아니면 어떻게 ?, ....., 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다 라는 데에 동의해 놓구선, 이름 두 개가 있다(εἶναι, 244c8)라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스네. : 엘레아 낯선이.

어찌 그렇지 않겠습니까? : 테아이테토스(244c1-c10, 1397-1398) "

두 이름이 동일한 하나에 걸릴 수 있는가? 라고 물음은 ' 모든 것은 하나 ' 라고 주장하는 사람들을 아주 곤란하게(ῥᾴστον, 244c6, 1398)만든다는 위 인용 글월의 맥락은 플라톤의 ' 엘레아 낯선이 ' 자신은 ' 동일한 것 하나에 두 이름 '을 인정한다는 것을 보여준다. 이것은 플라톤의 동일한 대화 편(251b2-4, 1478-1479)에서 다시 확인된다.

---

195) 그리고 ' 이러한 ' 것은 ' 에이도스 '와 ' 공간 '과 더불어 모든 것의 세 가지 ' 류(γένος, 48e4, 18, 147) '를 이룬다.

호모뉘마한 있는 것.

" 동일한 이 것 각각이 언제 어느 때에 여러 이름들에게 **그 있음의 측면에서**(καθ' ὅντινά, 251a5)적용되는지를 있는 그대로 우리 말해 보세나 : 엘레아 낯선이.

예를들어 무슨? 보기를 들어 말씀해 주세요 : 테아이테토스.

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

진실하게 말씀하시는군요 : 테아이테오스(251a8-b4, 1478-1479) "

바로 여기에서 나는 ' 있는 것은 여러 가지로 말하여진다 '고 말하는 *텔레스가 자신의 시작을 어디에 두고 있는지를 본다. 소피스테애스 편의 플라톤 역시 있는 것을 사람, 색, 모습, 크기, 덕, 악덕 등으로 있는 것에 관해말하고 있기 때문이다[196]. 나아가서 이것들은 동일한 하나에 적용

196) 물론 여기에서 *텔레스가 말하는 있는 것의 여러 모든 양상들이 다 발견된다는 것은 아니다. 그러나 사람은 제 2 실체에, 색은 질에, 크기는 량에 상응하는 것은 분명히 볼 수 있으리라. 이러한 ' 실

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

되는 여러 이름이며, 이러한 이름들은 *텔레스의 호모오뉘마한 것들에 상응한다. 따라서 *텔레스의 ‘ 호모오뉘마 ’는 플라톤의 여기에 그 근원을 두고 있다고 말하여질 수 있으리라.

그러나 *텔레스에 따르면, 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아닐 뿐만 아니라, 있는 것은 쉬노오뉘마[197]하게도 말하여지는 것이 아니

---

체 ’, ‘ 질 ’, ‘ 량 ’ 등은 각기 여러 가지로 말하여지는 것들 중의 하나가 아닌가? 적어도 우리는 그 시작을 여기서 발견 할 수 있다.

197) 본문에는 ‘ ὡσαύτως(1030b35, 813) ’라고 나와 있으나, W. D. Ross(1958(1924), II, p.171)의 각주처럼, ‘ ὡσαύτως ’를 ‘ συνωνύμως(in the same sense) ’로 읽어도 별 무리는 없을 것 같기 때문이다. 따라서 ‘ 있는 것 ’은 호모오뉘마가 아닐 뿐만 아니라, 쉬노오뉘마도 아니다. 범주들 1 장의 *텔레스에 따르면,

> “ 이름이 공통이며 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a7)실체의 로고스가 동일한 것(ὁ αὐτός, a7)이 쉬노오뉘마(συνώνυμα, a6) 라고 말하여진다. 예를들어 사람과 황소인 생물처럼 말이다. 사람과 황소는 공통 이름 생물에 의해 불리워지며, 그 실체의 로고스는 동일하기 때문이다. 어떤 자가 그 각각의 로고스를 제공한다면 생물에 있는 것은 그것들 각각에 있는 무엇이다 라는 동일한 로고스를 제공할 것이기 때문이다(범., 1a6-a12). ”

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς

다. 도구와 활동과 몸들이 동일한 것 하나-치료-에 ‘ **대하여** (**πρὸς** τὸ αὐτο καὶ ἕν, τὸ ἰατρικὸν 1030a35-b1) ’ 치료적인 것이라고 말하여지듯, 있는 것은 동일한 것 하나-실체-에 ‘ 대하여 ’ 있는 것이라고 말하여지는 것이지, 그 하나(**καθ**’ ἕν, 1030b3)와 동일한 것이라고는 말하여지지 않기 때문이다[198].

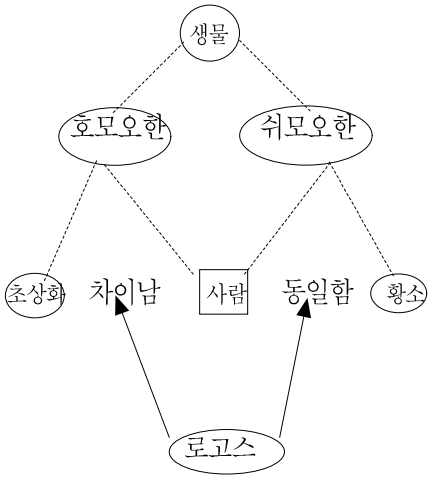
---

198) 이와 관련된 본문은 다음과 같다.

“ 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29, essence, 본질)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως, a29)실체에 속하며, 그 다음으로 알론한 것들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다. 왜냐하면 이것들은 **호모오뉘마하게**((ὁμωνύμως, a32)말하여지거나, 또는 ‘ 있는 것들 ’이거나, 또는 알려지지 않는 것이 알려진다라고 (말하여질 때)처럼, 덧 붙이고 빼내어져(προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦν-τας, a33)말하여지는 것들이기 때문이다. 치료 그것에 의해서 ‘ 그것과 하나 ’도, 그렇다고 호모오뉘마하게도 아니라, ‘ 그것과 하나에 대하여 ’가 말하여지는 것처럼, [ 있는 것에 관해서도 ] **호모오뉘마하게**도, **동일하게(쉬노오뉘마하게)**도 말하여지지 않는다는 것이 올바른 것이므로 [ 그렇다 ]( ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε **ὁμωνύμως** φάναι μήτε **ὡσαύτως**, ἀλλ’ ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως, a33-b1). 호모오뉘마하게도, ‘ 하나로 ’도(καθ’ ἕν, 1030b3)가 아니라, ‘ **하나에 대하여**(**πρὸς** ἕν, b3) ’ 몸과

그런데 나는 ‘ συνώνυμα(쉬노오마, 이음동의어, 異音同義語, syn-onym)’라는 표현을 플라톤의 세 대화 편에서 발견하지 못했다. 그렇다면 ‘ 쉬노오마 ’에 상응하는 플라톤의 용어는 없는 것일까?

나아가서 나는 다음처럼 *텔레스에 의해서 호모오뉘마와 쉬노오뉘마한 것들이라고 말하여지는 보기들을 나열해 보려고 한다. 이 두 이름에 대한 더 나은 이해를 위해서 말이다.




(ζῷον, 1a2, 8)

(ὁμώ-, 1a1 ; συνώ, 1a6)

(ἕτερος, 1a2 ; αὐτός, 1a7)

(λόγος, 1a2, 1a9)

---

에르곤(활동)과 도구은 치료(적인 것)이라고 말하여지기 때문이다. 이 두 가지 가운데 어느 것으로 말하려 하든 차이없다. 분명한 것은 첫 번째로 그리고 순수하게 정의와 있어오고 있는 그 무엇은 실체[에 속한]다는 것이다(1030a29-1030b6, 812-813) ”.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

호모뉘마한 것은 초상화(그림)와 사람인 반면 사람과 황소는 쉬노오마한 것이므로, 사람은 호모오한 것과 쉬노모한 것의 공통의 보기로 들어졌다. 그래서 이 사람이 어떠한 것과 짝을 이루느냐에 따라 호모오한 것으로 되기도 하고, 쉬노오모한 것으로 되기도 한다. 그렇다면 어떤 때는 쉬노오마한 것이라고 말하여지는 것이 어떤 때는 호모오뉘마한 것으로 말하여진다는 뜻에서 이 양자는 상대적인 것이다. 만약 자신의 짝의 실체의 정의가 자신과 헤태론하면 호모뉘마한 것인 반면 동일하다면 쉬노오뉘마한 것이기 때문이다. 그러나 어느 경우에든 자신의 짝과 더불어 반드시 공통의 이름을 지녀야 한다. 초상화와 사람과 황소가 모두 생물 이라는 공통의 이름을 지닌 것처럼 말이다. 바로 이러한 관련을 앞 쪽 도식은 보여 준다.

어쨌든 *텔레스에 따르면 있는 것은 호모오뉘마하게도 쉬노오뉘마하게도 말하여지는 것이 아니다. 그렇다면 있는 것을 ' 유비적(κατ' ἀναλογίαν, 類比的)[199] '으로 말하여지는 것이라고 *텔레스는 주장하

---

199) 활동(ἐνεργεία, 1048a26)에 대해 말하기 시작하는 형이상학 데에타 편 6 장에 따르면, ' 유비(τὸ ἀνάλογον, 1048a37) '적으로 말하는 것은 어떠한 것을 ' 정의(ὅρον, 1048a36, 定義) '하는 것이 아니다. 정의 이외의 다른 방식으로 말하는 것이기 때문이다. 그렇다면 있는

는 것일까? 만약 위의 그 동일한 것 하나에 ‘ **대하여** (**πρὸς** τὸ αὐτο

---

것에 관해 ‘ 유비적으로 ’ 말하는 것은 있는 것을 정의하는 것이 아닐 것이다.

> “ 모든 것의 정의를 반드시 조사해야 하는 것이 아니라, 집 지음이 집 지을 수 있음에 대한(τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, 1048a37-b1), 그리고 걸음이 걸을 수 있음에 대한, 그리고 봄이 눈을 감았지만 시력을 지님에 대한, 그리고 질료로부터 빚어진 것이 질료에 대한, 그리고 가공 된 것이 아직 가공 되지 않는 것에 대한 것 으로서의 **유비적인 것**(**τὸ ἀνάλογον**, 1048a37)도 함께 알아 보아야한다. 차이나는 이러한 것들의 헤태론한 부분으로 활동(ἡ ἐνέργεια, b5)을, 다른 부분으로 능력(τὸ δυνατόν, b7, 할 수 있음)으로 규정 해 보자. 모든 것이 한 결 같이 활동으로 말하여지는 것이 아니라, 한 편으로 그것 안의 또는 그것에 대한 그것 이듯, 한 편으로 이(것)안의 또는 이(것)에 대한 이(것) 으로서의 **유비적인 것**으로도 말하여진다. 한 편으론 힘에 대한 움직임이듯, 한 편으론 질료인 것에대한 실체이기 때문이다 (1048a36-b9, 595-596) ”.

여기에서는 ‘ 활동(에네르게이아) ’이 ‘ 힘(뒤나뮈스) ’에 유비적인 것으로서, 곧 ‘ 힘 ’에 대한 ‘ 활동 ’ 으로서 말하여지지, 힘의 정의가 말하여지는 것이 아니다. 만약에 어떤 것이 유비적으로 말하여진다면, 그것에 대한 그것이 이것에 대한 이것으로(ὡς, 1048b 9, 처럼) 말하여지는 것이다. 형이상학 델파 편 6

장에서도 이와 같은 것은 다시 확인된다

“ 유비적으로 하나는 알론에 **대한** 알론이 [량적으로] 같음이다 (ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, 1016b34-35, 431-432, 117쪽 각주 131번) ”

따라서, 이항(二項) 또는 여러 항으로 관련된 것들이 유비적으로 하나이리라. 형이상학 테애타 편의 1 장에 따르면, 이러한 ‘ 유비 ’는 기하학에서(ἐν γεωμετρίᾳ, 1046a8)말하여지는 것이다.

“ 힘과 힘있어짐(ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, 1046a5)은 여러 가지로 말하여진다 라고 알론한 곳에서 우리에게 규정됐다. 이것들 가운데 호모오뉘마하게(ὁμωνύμως, a6)말하여지는 모든 힘들은 무시될 것이다. 호모이오테애스한 것 하나에(ἕνιαι ὁμοιότητί τινι, a7)어떻게 보면(πως, a9)있거나 있지 않을 수 있고, 그리고 있거나 있지 않을 수 없다 라고 기하학에서처럼 그 하나에 [대해] 말하여지기 때문이다(1046a4-9, 546-547, 817-818). ”

따라서 기하학에서 말하여지는 것처럼, 유비적으로 하나인 것들은 A : B = C : D 라는 식으로 나타내어 질 수 있으리라. 물론 여기서 ‘ = ’는 ‘ 같은 상태(ὅσα ἔχει ὡς, 1016b34) ’를, ‘ : ’는 ‘ πρός(대함, 관계) ’을, 그리고 a, b, c, d 등은 각기 헤태론한(θάτερον, 1048b5) 또는 알론한(ἄλλο, 1016b35)또는 호모오테애스한

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

(ὁμοιότητί, 1046a7), 그래서 호모오뉘마하게(ὁμωνύμως, 1 046a6)말하여지는 것이라는 것을, 우선적으로 나타 낼 것이다. 예를들어 ‘ 힘 : 움직임 ’은 ‘ 질료 : 실체 ’와 같은 상태이다(힘 : 움직임 = 질료 : 실체).

“ 첫 번째 것에 대한 두 번째 것과 세 번째 것에 대한 네 번째 것이 같은 상태일 때마다(ὅταν ὁμοίως ἔχῃ, 1457b16-17)나는 유비(τὸ ἀνάλογον, b16)를 말한다. 두 번째 것 대신에(ἀντί, b18)네 번째 것이 그리고 네 번째 것 대신에 두 번째 것이 말하여 질 수 있을(ἐρεῖ, b18)것이기 때문이다. 때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ’ οὗ, b19) ‘ 대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20) ’을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστιθέασιν, b19)도한다(시학, 1457b16-20) ”

그러나, 이러한 ‘ 유비 ’는 이미 플라톤의 티마이오스에서 이미 나타난다.

“ 우주(ὁ κόσμος, 29a2)는 로고스와 프로네애시스(분별력, 29a7)에 의해 파악되는, 그리고 동일한 상태인 것에 **대해(πρὸς**, 29a6)만들어졌습니다(δεδημιούργηται, 29a7-b1). 모든 것(πᾶσα, b1)이 이러한 시작을 지닌다면 우주(τὸν κόσμον, b1-2)는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, b2, 닮은 것, 模像)입니다. 모든 것의 시작이 그 자연에 따라 시작되어야 한다는 것은 아주 중요하지요. 이제 닮은 것과 그 닮은 것의 원형(παραδείγ

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

-ματος, b4)에 관해 규정하는 말들은 자신이 규정하는 그러한 것들과 흡사한 류들로(συγγενεῖς, b5)있습니다. 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다. 그래서 변동없고 확고한, 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보여지는 것의 로고스(말)는 변동없고 변함없는 것들-, ....., -인 반면에 닮은 것의 로고스는 저( 원형을 표현하는) **로고스에 대한(ἀνὰ λόγον**, 29c2)모상들(εἰκότας, c2)입니다. 생성에 **대한** 실체(σὐσία, c3) 이것은 믿음에 **대한**(πρὸς πίστιν, c3)진리인 것인 처럼(ὅτιπερ πρὸς, c3)말입니다(29a6-c3, 1201-1205). ”

따라서 거기 *텔레스의 경우에는 ‘ 힘 : 움직임 = 질료 : 실체 ’ 였지만, 여기 플라톤의 경우(국가534a참조)에는 ‘ 실체 : 생성 = 진리 : 믿음 = 원형(에 관한 로고스) : (이 로고스의) 모상 ’이다. 그러나 비록 두 사람 각각의 경우에 유비적으로 ‘ 하나 ’ 라고 말하여지는 것들은 다르지만-실체는 두 사람에게 공통이다-, 그러한 유비가 문제 삼아진다는 것은 그들에게 공통이다. 나아가서 플라톤은 우주의 몸(σῶμα, 31b7)의 생성을 설명하면서 ‘ ἀναλογία(유비(類比), 비율(比率)) ’ 라는 말을 도드라지게 쓴다.

“ 모든 것을 시작하시면서 신(ὁ θεὸς, 30b8)께서는 불과 흙으로 함께 이루어진 몸을 만드셨습니다. 그러나 세 번째 것과는 분리 된(χωρὶς, b8)두 가지 것 만으로는 아름답게 함께 이루어질 수 없었어요. 반드시 중간에서 끈으로 양자가

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

묶어져야 하기 때문이지요. 그런데 자신 그리고 함께 묶어지는 것들을 가장 잘 융합시키는 가장 아름다운 끈(δεσμῶν, c2)은 이것을 가장 아름다운 **비율**(**ἀναλογία**, c3, 比率, 유비(類比))로 자연스럽게 매듭 짓습니다. 그것에 **대한** (**πρὸς**, 32a1)첫 번째 것 이것은 마지막 것에 대한 그것과 같고(ὅτιπερ, a1), 그리고 다시 곧 바로, 중간 것에 **대한** 마지막 것 이것은 첫 번째 것에 **대한** 중간 것과 같으며, 또 어떤 때는 중간이 첫 번째와 마지막 것이 되는 반면 어떤 때는 마지막 것과 첫 번째 것이 다시 보다 양자적인 중간들이 되는 그러한 중간은(τὸ μέσον, 32a1) 덩어리(ὄγκων, 32c4, 입체(立體))이든 힘(δυνάμεων, 32a1, 제곱근)이든 수적으로 셋 중의 하나 있기 때문입니다. 이렇게 해서 필연적으로 동일한 것들(τὰ αὐτὰ, a6)이 잇따를 것이고, 서로에 동일하게 된 것들은 모두 하나일 것입니다. ....., 이렇게 신께서는 불과 땅의 그 중간에 물 공기를 놓아 두셨으며, 서로에 대해 가능한 한 같은 량의 동일한 **비율**로(πρὸς ἄλληλα καθ’ ὅσον,,,,,**ἀνα** τὸν αὐτὸν **λόγον**, b4-5)뒤 섞어지게 하셨습니다. 공기에 **대한** 불 이것은 물에 **대한** 공기이며, 물에 **대한** 공기 이것은 흙에 **대한** 물인 것처럼 말입니다. 이렇게 볼 수 있고 접촉할 수 있는 하늘을 구분지어 엮어 놓으셨습니다. 그리고 이 때문에 숫적으로 넷인 이러한 것들로부터의 균등한 **비율**을 통해(δι’ **ἀναλογία**-**ς** ὁμολογῆσαν , c2)우주의 몸이 생성 되었습니다(31b6-32c2). ”

따라서 플라톤의 ‘ 티마이오스 ’는 세 항 유비(類比) ‘ 불 : 공기 = 공기 : 물 ’와, 네

‘ κατ’ ἀναλογίαν ’ → ‘ πρὸς ἕν ’인 것?

---

항 유비(類比) ‘ 공기 : 불 = 물 : 흙 ’의 ‘ = ’는 ‘ 가능한한 같은 량의 동일 ’을, ‘ : ’는 ‘ 량적인 비율 ’을 가리킨다. 그래서 이 세 가지 또는 네 가지는 유비적으로 하나(ἕν, 32a6)인 것들이라고 말하여질 수 있으리라.

이어지는 논의를 통해 플라톤은 이 네 가지 종(εἶνος, 55a3, 1186) 또는 류(γένη, 55d7, 1186)에 다음 쪽과 같은 각기 다른 모습(τὸ σχῆμα, 55c2, 1186)과 질과 그 비율을 부여한다

(그 모습과 질)

| (要素) 類 / 에이도스 기준 (모습, 種) | 불 | 흙 | 물 | 공기 |
|---|---|---|---|---|
| 잘 움직임 | 피라밑 1 (사면체?) | 육면체 3 | 가장 괄면체? 묵직 | 이십면체? 2 |
| 몸 크기 | 피라밑 3 (사면체?) | 육면체 | 괄면체? 1 | 이십면체? 2 |
| 예리함 | 피라밑 1 (사면체?) | 육면체 | 괄면체? 3 | 이십면체? 2 |
| 피라밑(56b4-5) , τὸ κυβικὸν(55d8) | | | | |
| 생성순서 | 1 | | 3 | 2 (δεὐτερον 56b6) |

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

καὶ ἕν, 1030a35-b1, 813) ’말하여지는 것이 곧 바로 ‘ 유비적으로 ’말하여지는 그것이라면, 있는 것은 유비적으로 말하여진다 라고 직접 주장하고 있진 않긴 해도[200], *텔레스는 ‘ 있는 것 은  유비적으로

---

그에 따르면 이러한 모습은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리(τοὺς ὄγκους, 체(體), 56c2, 1187)일 뿐이다

| 물 | 불 | 공기 |
|---|---|---|
| 2 | 2 | 1 |
| 1 | 1 | 2과 2분의1 |

( 요소적인 몸의 그 비율)

바로 이러한 같은 량의 비율로 이 세 가지 요소는 유비적으로 동일한 하나가 될 것이다(1190). 그러나 이러한 몸들이 서로 부딪힐 때, 이러한 비율로 이루어진 몸이 지니는 세모난 불의 날카로움 때문에 그 부분들로 쪼개지면서(μερισθέν, 56d6, 1189), 다시 수적인 비율로 섞어져(1123) 알론한 몸으로 된다(γίγνεσθαι, 56d7).

200) “ 때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ’ οὗ, b19) ‘ 대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20) ’을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστιθέασιν, b19)도 한다(시학, 1457b16-20) ”는 것을 염두에 두면, ‘ 대함 ’은 ‘ 유비적임 ’

말하여지는 것이다 ’ 라고 *텔레스는 주장하고 있는 셈이된다. 그러나 ‘ 동일한 것 하나, 곧 실체 ’에 대하여 말하여지는 것과 ‘ 헤태론한 어떤 것 하나 ’에 유비적으로 말하여지는 것이 동일한 것이 아니라면[200], “ 있는 것은 ‘ 유비적으로 ’ 말하여진다 ” 라고 *텔레스는 주장하지 않고 있는 셈이 될 것이다[201].

---

이다 라고 말할 수 있을 것 같기는 하다. 그러나 ‘ 한정 ’한다고 하지 않는가? 그래서 마찬가지로 ‘ 대한 모든 것 ’은 반드시 ‘ 유비적인 것 ’이나, ‘ 유비적인 모든 것 ’이 반드시 ‘ 대한 것 ’은 아니다 라고 말할 수 있을 것 같기도 하다. 그렇다면 ‘ 대함 ’과 ‘ 유비적임 ’은 동일한 것이 아니질 않는가?

201) 호모오뉘마의 유형(type)에 대해 말하면서 J. Owens는 *텔레스의 토피카 1 책 15 장을 근거로 “ 정식으로 그러한 주제가 다루어지는 토피카에서는 ‘ πρὸς ἕν ’이 ‘ 호모오뉘마들(equivocals, 다의어, 多義語) ’이라고 불리워지며, 그리고 ‘ 호모오뉘마 ’는 ‘ 다양하게 표현되는 길들 ’ 중의 하나의 종이 아니라, ‘ 다양하게 표현되는 길(여러 가지로 말하여진다) ’과 정확한 동의어(synonym)로서 쓰여진다(오웬즈, 1964(1951), p.121 : 책 38). ” 라고 하면서도, 때론(H. Bonitz(1870), 색인, 514a48-49, 61 5a45-46 참조)동의어로 쓰여질 수 없을 만큼 이 둘은 애매하다(cryptic, 오웬즈, 위의 책, 108쪽)고 주장한다. 그러면서 J. Owens는 아래의 니코마노프 윤리학 1책 6 장을 근거로하여 호모오뉘마(equivocals,

다의어, 多義語)을 세 가지 류형으로 나누는 Stagirite를 받아 들인다.

“ 명예와 분별력과 쾌락의 로고스들은 선인 그것의 측면에서(ταύτῃ ἢ ἀγαθά, 1096b24-25)헤태론하고 차이난다. 따라서 선(τὸ ἀγαθὸν, b25, 善)은 이데아 하나적인 공통인 어떤 것(κοινόν τι καιὰ μίαν ἰδέαν, b25-26)이 아니다. 그러나 어떻게 말하여지는가? 우연으로부터의(ἀπὸ τύχης, b26-27)호모뉘마들 같지는 않기 때문이다. 따라서 하나로부터의(ἀφ’ ἑνος, b27)그것인(τῷ εἶναι, b27)가? 또는 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1096b27-28 )각기 모든 (선한) 것이 관련하는가(συντελεῖν, 1096b28)? 또는 오히려 유비적으로(κατὰ ἀναλογίαν, b28)인가? 몸 안의 시력, 영혼 안의 누우스, 알론한 것 안의 알론한 것과 같은(ὡς, b28)(선한 것)처럼 말이다. 그러나 똑 같이 이것들을 지금 문제삼지 말아야한다. 이것들에 관해서는 보다 더 적절한 철학의 알론한 영역에서 엄밀하게 다루어야 하기 때문이다(1096b23-b31). ”

명예와 분별력과 쾌락(ἡδονῆς, 1096b24) 등 선한 것들은 어떻게 ‘ 선 ’하다고 말하여지는 것일까? 우연으로부터(우연히) 호모뉘마한 것들은 아닌 것 같으므로, 그렇다면 하나로부터 또는하나에 대하여 또는 유비적으로 선하다고 말하여지는 것인가? 이 물음에 대해 여기서 답하지 않고, 더 철학적인 알론한 곳으로 그 답을 미루어 놓는다. *텔레스는 어떤 것이 ‘ 무엇 ’이라고 말

하여질 수 있는 길의 네 가지 가능성-1) 우연히 호모뉘모스하게, 2) 하나로부터, 3) 하나에 대하여, 4) 유비적으로-가운데, ‘ 1) ’을 거부하므로, 선한 것들은 2) 선 하나로부터, 아니면 3) 선 하나에 대하여, 4) 유비적으로, 말하여 질 수 있으리라.

그런데 여기서 오웬즈는 ‘ 2) ’와 ‘ 3) ’을 다의어의 동일한 유형(the same type equivocals, 1963(1951), p.118)으로 보고, 이 두 가지 것에 ‘ equivocals by reference(위의 곳) ’ 이라는 공통의 이름을 부여한다. 그런 후 다의어들(equivocals)을 a) (by chance)우연에 의한, b) (by reference)지시에 의한, c) (by analogy)유비에의한 것 등 세 가지로 나눈다. 그런데  다의어의 ‘ a ’ 유형은 아니므로, ‘ 선(착함) ’은 ‘ b ’ 아니면 ‘ c ’ 유형일 것이다.

그런데 W. Reszl(1969)은 ‘ 3) ’과 ‘ 4) ’에 ‘ 지양적 다의성 또는 동음이의어(ὁμωνυμία ἀπὸ διανοίας, intentional equivocity or homo-nymy, 레스즐, 1964, 108쪽 : 책 40) ’ 라는 공통의 이름을 부여하여, 이것을 ‘ 1)우연으로부터의 호모오뉘마들 ’와 구분한다. 그리고 나서 ‘ 호모오뉘마한 것 ’을 ‘ 여러 가지로 말하여지는 것 ’의 하위 유형으로 간주한다. 레스즐의 도식(레스즐, 위의 곳)을 다음의 도표로 나타낼 수 있다.

| 여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι)"있는 것"의 류형들 | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성) | | | ἀμφιβολία | 단어와 표현의 다양성 |
| ἀπὸ τύχης | ἀπὸ διανοίας | | 표현과문장의애매성 | |
| 우연한 다의성 또는동음이의어 | πρὸς ἕν λέγεσθαι (focal meaning) | κατ’ ἀναλογίαν | | |

그런데 이와 같은 레스즐이나 오웬즈에 따르자면 ‘ 하나에 대하여 말하여짐 ’은 ‘ 호모뉘마하게 말하여짐 ’의 하위 종에 속할 것이다. 그렇게 되면 호모뉘마한 모든 것은 하나에 대한 것은 아니나, 하나에 대한 모든 것은 호모뉘마한 것이 될 것이다.

그러나 그렇다면 ‘ 만약 호모뉘마하게 말하여지는 모든 것에는 공통인 것이 없으므로, 그에 관한 앎이 불 가능하다. 따라서 있는 것은 호모뉘마한 것이 아니다. 있는 것에 관한 앎이 분명히 있기 때문이다 ’ 라고 하는 아리스토텔레스의 선언은 어찌되는가? 있는 것이 호모뉘마하게만 말하여진다면 그에 관한 앎은 없을 것이고, 결국 * 텔레스의 형이상학 자체가 거부되기 때문이다.

더군다나 ‘ 있는 것은 호모뉘마하게나 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것이 아니라, 하나에 대해 말하여진다(1030a33-b1). ’고 선언하는 그가 ‘ 하나에 대한 것 ’은 ‘ 호모뉘마한 것 ’의 하위 종이다는 것

을 허용하겠는가? 없다. 허용하게 되면, 하나에 대한 모든 것은 호모뉘마한 것이 될 것이고, 그래서 ‘ 있는 것 ’은 ‘ 호모뉘마한 것 ’이 될 것이기 때문이다. 그래서 나는 다음 쪽과 같은 도표를 다시 그려 본다.

<table>
<tr><td colspan="5">λέγεται(말하여지다)</td></tr>
<tr><td colspan="3">πρὸς ἕν<br>(1030b3)</td><td>ἀπὸ ἑνος</td><td>καθ’ ἕν<br>(1060b33)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">καθ’ ἀνάλογον</td><td colspan="2">ὁμώνυμα</td><td rowspan="2">παρώνυμα<br>(1a12)</td><td rowspan="2">συνώνυμα</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td>καθ’ αὐτὸ</td></tr>
<tr><td colspan="4">πολλαχῶς(여러가지로)</td><td>ἑνῶς(하나로)</td></tr>
</table>

그런데 위 도표와는 달리, ‘ 유비적으로 말하여지는 것 ’은 ‘ 여러 가지로 ’ 보다는 ‘ 하나로 ’ 말하여지는 것에 속하는 것으로 해야 올바를 것 같으나, ‘ 유비적인 것 ’들 각각은 서로에 ‘ 대한(πρὸς, 시학, 1457b1 6-20)것 ’이기도 하므로, 나는 ‘ 유비적인 것 ’을 ‘ 하나에 대한 것 ’의 하위 유형으로 보았다. 그리고 ‘ 우연으로부터의 호모오뉘마 ’의 ‘ 우연으로부터(ἀπὸ τύχης, 니꼬., 1096b26-27, 201쪽) ’를 ‘ 우연히(형., 1027a17, 159쪽) ’로 읽어, ‘ 그 자체로(καθ’ αὑτὸ) ’와 구

λέγεται

이렇듯 ‘ 여러 가지로 말하여진다 ’ 라는 표현이 ‘ 있는 것 ’과 더불어 자주 쓰여진다[202].

---

분되는 ‘ 우연적인 것 ’으로 보았다. 그렇다면, ‘ 하나에 대한 것 ’과 ‘ 유비적인 것 ’은 ‘ 우연히 호모뉘마한 것 ’과 더불어 ‘ 호모뉘마한 것 ’의 하위 류형으로 되는 것이 아니라, 오히려 ‘ 호모오뉘마한 것 ’과 ‘ 유비적인 것 ’이 ‘ 하나에 대한 것 ’의 하위 류형이 될 것이다.

따라서 ‘ 하나에 대한 것 ’이라고 말하여지고 ‘ 있는 것 ’은 어떻게 보면 ‘ 호모뉘마한 것 ’ 또는 ‘ 유비적인 것 ’ 또는 ‘ 빠로오뉘마(παρώνυμα, 同根異尾語, 범주들, 1a12, 176)한 것 ’으로도, 심지어는 ‘ 쉬노오뉘마한 것 ’이라고도 말하여질 수 있을 것 같다. ‘ 가장 먼저 있는 것 ’인 ‘ 실체 ’는 ‘ 하나인 것 ’이기 때문이다.

202) 그런데, 여러 가지로 말하여지는 것은 있는 것 뿐만이 아니다. 선(착함)뿐 아니라, 아르케애, 원인, 요소, 자연, 우시아, 동일, 차이, 같음 대립, 먼저와 나중, 뒤나뮈스, 량, 질, 관계, 목적, 한계, 에따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 갖다, 안에 있음, 부분과 전체와 모두, 잘린, 류, 거짓, 우연 등 등 형이상학 텔타 편에서 설명되는 모든 것들이 여러 가지로 말하여지는 것들이다. 따라서 ‘ 여러 가지로 말하여짐 ’을 ‘ 있는 것 ’에 고유한 것이라고 보아서는 않된다.

나아가서, ‘ ἁπλῶς ’가 붙은 ‘ ὄν ’이 ‘ πολλαχῶς λέγεται ’와 어우

‘ ᾗ αὐτό ’와 ‘ καθ’ αὑτο ‘

나아가서 ‘ ὄν ’과 ‘ ὄν ’사이에 ‘ ᾗ ’가 놓여진 ‘ ὄν ᾗ[203] ὄν ’ 이

---

러져 이루어진 ‘ τὸ ὄν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς(형이상학, 엡실론 2 장, 1026a33, 836) ’라는 표현도 있다. 여러 가지로 말하여진다 라고 우리가 말하는 ‘ 순수하게 있는 것 ’은 거기에 따르면, ‘ 우연히 있는 것 ’과 ‘ 진실 또는 거짓으로 있는 것 ’과 ‘ 범주들 ’과 ‘ 힘과 현실 ’ 등이다(172쪽 참조).

203) 관계 대명사 ‘ 여성 3 격(라틴어 : cui) ’ 보다는 방식(of manner)의 ‘ 부사((in so far) as, 라틴어 : qua) ’로 ‘ ᾗ ’은 여겨져, ‘ τὸ ὄν ᾗ ὄν ’은 주로 ‘ the being qua(as) being ’ 또는 ‘ das seiende qua(als) seinde ’로 옮겨지곤 한다(216쪽 각주 211번 참조).

그런데 관계 대명사로 여겨 질 수는 없는 것일까? 여겨질 수 있다면 ‘ 있는 (것 가운데) 있는 것(the being which being, Das seinde welche seinde ’ 으로 옮겨 질 수 있을 것이고, 플라톤의 파르메니데애스 편 134a6-7(1301-1302, 214쪽) ‘ τῶν ὄντων, ἔστιν(있는 있는 것 ’의 ‘ ὅ ’와도 관련될 수 있을 것이다. 거기의 ‘ ὅ ’나 여기의 ‘ ᾗ ’나 모두 관계 대명사이기 때문이다. 이에 관련된 것은 잠시 미루어 두고, ‘ as(als) ’ 로 쓰인 분석론 후서 1 책 4 장 ‘ 73b25 ’의 ‘ ᾗ ’부터 먼저 숙고해 보기로 하자.

‘ 보편(τὸ καθόκου) ’을 정의하는 맥락의 분석론 거기에 따르면 ‘ 그것 으로서(ᾗ αὐτό, 73b29) ’ 속하는 것과 ‘ 자체로(καθ’ αὑτο, 73b28-29) ’ 속하는 것은 동일하며, 바로 이러한 ‘ 자체(성) ’와 ‘ 그것 으로서(임) ’이 ‘ 보편(성) ’의 조건(foundation, 오웬즈, 1963(1951), 260쪽)이다.

“ ‘ 모두에(κατὰ παντός, 73b26) ’와 ‘ 자체로 ’를 이러한 길로 정의해 보자. ‘ 보편(성) ’을 나는 ‘ 모두에 ’ 그리고 ‘ 자체로 ’ 그리고 ‘ 그것 으로서 ’ 속함(ὑπάρχει, b28)을 말한다. 따라서 ‘ 보편 ’인 한, 필연적으로(ἐξ ἀνάγκης, b28)그 프라그마들에 속한다는 것은 분명하다. ‘ 자체로 ’와 ‘ 그것 으로서 ’는 동일(ταὐτόν, 73b29)하다. 예를들어 점과 직선은 그 자체로 선에 속한다. 선 으로서(ᾗ γραμμή, b30)(속하기 때문이다)(73 a25-a30). ”

따라서 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 있는 것 자체(τὸ ὄν καθ’ αὑτο, 145쪽)와 동일하다. 그런데 형이상학 텔타 편 7장(1017a22-a27, 149쪽)에 따르면 ‘ 있는 것 자체 ’는 ‘ 범주들 ’이었으므로, ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’을 조사하는 앎 하나가 있다라고 할 때의 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 범주들 ’이어야 할 것이다. 그러나 과연 그러할까?

만약 범주들이라면 모든 범주인가? 아니면 범주들 중의 어느 하나인가? 후자라면 A. Schwegler(Metaph. Arist., III, p.152)와 P.

라는 표현이 *텔레스의 경우에 자주 나타난다. 우선 이 표현은 앎과 연관지어져서 나타난다. 그의 형이상학은 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’에 관한 앎을 추구하기 때문이다.

> “ 있는 것 으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν, 1003a21)과 이것에 그 자체로 속하는 것들을(ὑπάρχοντα, a22)을 이론화 하는 어떠한 앎이 있다(1003a21-a23, 1079-1080)[204]. ”

---

Natorp(Philos. Monatsh., XXIV, 1838, 37, p.157)과 C Werner(Aristote et l’ Idéalisme Platonicien, p.5)등이 주장하는 것 처럼, ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 실체(οὐσία) ’일 수도 있을 것이다. 그러나, 형이상학 감마 편(1003a21-32)과 분석론 후서의 위 인용 글월에서 보아 알 수 있듯이, 그것은 있는 것 중의 어느 하나가 아니라, 포괄적이고 보편적인 것을 나타낸다. 따라서, “ 이 τὸ ὄν ᾗ ὄν은 οὐσία 가 아니다. 그것은 οὐσία와 그 나머지 있음으로 나누어진다(Ousia-Lehre, 1904, p.80) ” 라고 하는 H. Dimmler와 “ being qua being은 entity-beingness와 동의어이다(J. Owens, 1963(1951), p.267, 각주 30) ” 라고 하는 J. Owens 등의 언급도 어느 정도 적절한 것 같기는 하다.

204) 그러나,

> “ 이 앎은 우리가 부분이라고 말하는 그러한 어떤 것도 아니다. 알론한 어떤 것도 있는 것 으로서의 있는 것에 관해 보편적으로(καθόλ

이렇게 우리에게 알려지는 것 으로서의 이것은 있는 것의 어떠한 ' 부분(μέρει, 1003a22) '이 아니라, 있는 바 그대로의 있는 것 ' 전체 '이며, 있는 것의 ' 요소들(τὸ στοιχεῖα, a29-30) '이다. 바로 이러한 것에 관한 앎을 *텔레스의 형이상학은 추구한다.

형이상학 칲파 편 3 장에서는 바로 이러한 앎이 철학이라고 말하여진다. 철학만이 있는 그대로의 있는 것에 관한 보편적인 또는 전체적인 앎이기 때문이며, 철학 이외의 알론한 모든 앎은 있는 그대로의 있는 이러한 것의 속성으로 있으면서(τῷ ,,,,,, εἶναι, 1061a8-10), 그것을 지시하는 모든 것 각각을 다루는, 그래서 그것에 관한 부분적인 앎이기 때문이다[205]. 예를들어 모든 감각적인 것을 떼어 내

---

-ου, a24)조사하는 것이 아니라, 그 있는 것 으로서의 있는 것의 부분인 것을 잘라 내어 그 부분인 것의 속성(τὸ συμβεβηκόν, a25)을 조사하기 때문이다. 예를들어 앎들 가운데 수학적인 것들처럼 말이다. 아르케애들과 가장 궁극적인 원인들을 우리가 조사하므로, 그것들은 어떤 자연으로서 필연적으로 그 자체로 있어야만 한다는 것이 분명하다. 그래서 이제 있는 것들의 요소들을 조사하는 것이 그러한 아르케애들을 조사하는 것이라면, 있는 것의 요소들은 우연적으로 있지 않고, 있는 것들 로서 있다(εἶναι.....ἢ ὄντα', a30-31). 때문에 우리에게 있는 것 으로서의 있는 것의 첫 번째 원인들이 취하여져야만 한다(1003a21-32).
"

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ ὄντως ὄν

면서(περιελών, 1061a29, 1085)추상하는(ἐξ ἀφαιρέωεος, 1061a29, b20, 1089)수학-수학은 추상한다[206]는 점에서 철학과 같기는 하다-은 그러

---

205) " 철학자의 앎은 있는 것 으로서의 있는 것의 부분적인 앎이 아니라 보편적인(καθόλου, 1030b31-32, 1093)앎이므로(1030b31-b33, 181쪽, 1083-1084), ..... 있는 것 각각 모두(ἅπαν, 1061a8)는 (건강한 모든 것 각각이 건강에 대해 말하여지는 길과)동일한 길에서 말하여진다. 있는 것 으로서의 있는 것의 속성(πάθος, a9) 또는 습성(ἕξις, a9) 또는 경향(διάθεσις, a9) 또는 이러한 알론한 어떤 것 각각(ἕκαστον, a10)이 그(있는 것 으로서의 있는) 것에 있는 것이다 라고 말하여지기 때문이다. 그래서 있는 모든 것은 하나인 그리고 공통인 것을 지시한다(προς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναναγωγὴ γίγνεται, a11)(1061a7-b11) "

따라서 캎파 편 1 장(1059a20-23, 1086-1087)에서 제기된 어려운 물음, ' 지혜는 앎 하나인가 아니면 앎 여럿인가 ? '에 대한 답, ' 지혜는 앎 하나이다 '가 여기에서 주어진다.

206) 감각적인 것들을 떼어 내는(περιελών, 1061a29, 1085)것을 추상(ἐξ ἀφαιρέωεος, 1061a29, b20, 1089)이라고 보아서는 않될 것이다. 예를들어 무거움, 가벼움, 딱딱함, 또는 이와 반대 되는 감각 등을 예를들어 똑 같은 것들로부터 떼어 내는 것과 그러는 과정에서 이러한 똑 같은 것들부터 똑 같음을 추상 해 내는(ἀφαιρεθένων, 1061b20, 108

나 ‘ 량과 연속으로(ᾗ ποσά καὶ συνεχῆ, a34)있는 것 ’의 이론이며, 자연학은 ‘ 움직임으로(ᾗ κινήσεως, 1061b5)있는 것 ’의 이론이다[207]. 따

---

9)것은 헤태론하기 때문이다.

207) 아리스토텔레스에 따르면 다음의 도표처럼 앎이 구분된다.

<table>
<tr><td colspan="3">ἐπιστήμη(앎)</td><td>τὸ ὄν</td><td>κινήσις</td><td colspan="2">기체와 분리</td></tr>
<tr><td colspan="2">πρακτικῆς<br>실천적인(1064a11)</td><td>윤리학</td><td rowspan="2"></td><td>실천하는 자 안에 있다</td><td colspan="2" rowspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">ποιητικῆς<br>생산적인</td><td>시학</td><td>그 아르케애가<br>생산하는 자 안에 있다</td></tr>
<tr><td rowspan="4">θεωρητικῆς<br>이론적인</td><td colspan="2">자연학</td><td>움직임으로</td><td>그 아르케애가<br>자기자신 안에 있다</td><td rowspan="3">×</td><td>非추상</td></tr>
<tr><td colspan="2">수학</td><td>량과 연속으로</td><td rowspan="3">×</td><td rowspan="2">추상</td></tr>
<tr><td rowspan="2">신학</td><td>철학</td><td rowspan="2">있는 것으로 있는</td></tr>
<tr><td>신학</td><td>○</td></tr>
</table>

움직임 또는 움직임의 아르케애가 그 앎을 지니는 자 안에 있는 실천적인 앎(윤리학) 또는 생산적인 앎(시학)과는 달리, 이론적인 앎은 움직임의 아르케애가 그 앎을 지니는 자 안에 있는 것이 아니라, 문제의 앎이 다루는 것(대상, 對象)안에 있다. 그러나 이론적인 모든 앎이 그러한 것은 아니다. 움직임의 아르케애를 자신 안에(ἐν ἑαυτοῖς

라서 이러한 자연학과 수학으로부터 철학, 곧 있는 것 으로서의 있

---

κινήσεως αρχήν, 형., K(7), 1064a15-16)지니는 자연학의 대상과는 달리, 수학의 대상은 정지한 것(μένοντα τις, 1064a32)인 반면 신학의 대상은 움직이지 않는 것(τὸ ἀκίνητος, 1064a33-34)이기 때문이다. 그런데 기체(질료)와 분리되지 않는 수학의 대상과는 달리, 신학의 대상은 기체와 분리해 있다. 그리고 그 대상이 질료와 분리해 있다는 바로 이 점 때문에 신학은 가장 고귀하다. (τὸ τιμιώτατον, 1064b4-5, 高貴). 각기 앎은 자신이 다루는 것 덕분에 고상(βελτίων, 1064b5, 高尙)해지거나, 더 비천(χείρων, 1064b5)해지기 때문이다.

자신의 대상이 기체(질료)와 분리 될 수 없다는 점에 있어서는 자연학과 수학은 동일하다. 그러나 자연학의 대상은 감각적인 것(τὰ ἀισθητὰ, 1061a30)이 추상(제거) 된 것이 아닌 반면 수학의 대상은 감각적인 그것이 제거된 '질료'라는 점에서 있어서는 수학과 자연학은 헤태론하다. 나아가서 '추상'된 것을 자신의 대상으로 삼는다는 점에 있어서 수학은 철학과 동일함에도 불구하고, 이 두 앎의 대상은 헤태론하다. 수학의 대상은 ' 량 또는 연속적으로 있는 것 '인 반면 철학은 ' 있는 것으로 있는 것 '이기 때문이다.

그렇다면 철학과 신학의 대상은 동일한가? 이 물음에 대한 답은 다른 곳에서 찾아질 것이다(706).

는 것에 관한 앎은 반드시 구분되어야 한다.

상대적인 여러 앎과 절대적인 앎의 구분은 이미 플라톤의 파르메니데애스 편에 나온다. 거기에서는 상대적인 여러 앎이 근거로 하는 ‘ 신적인 앎 ’이 ‘ 있다 ’ 라고 ‘ 파르메니데애스 ’에 의해 주장되기 때문이다. 나아가서 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’ 이라는 표현에 상응할 수도 있을 ‘ 있는 있는 것 ’ 이라는 표현도 그 맥락에서 나타난다(207쪽 각주 203번).

“ 그런데 다시 있는 앎들(τῶν ἐπιστημων, ἥ ἔστιν, 134a6)각각이 앎이라면 있는 있는 것들(τῶν ὄντων, ὅ ἔστιν, a6-7)각각의 앎일세. 그렇지 않을까? (: 파르메니데애스)

예 (: 아리스토텔레스, 134a6-8, 1301-1302) ”

여기에 나타나는 플라톤의 ‘ ὄν, ὅ ἔστιν(있는 있는 것들) ’이 아리스토텔레스의 ‘ ὂν ᾗ ὄν(있는 것 으로서의 있는 것) ’에 상응하는 것으로 여겨 질 수 있을지가 불 확실하긴 해도[208], 모든 앎 각각은 이러한 ‘ 있는 있는 것들

---

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

‘ ὄν, ὅ ἔστιν ’

’의 ‘ 있는 것 ’에 관한 앎일 것이라는 것은 확실해지는 것 같다.

이제 *텔레스에 따르면, 있는 모든 것 각각이 그것의 속성(πάθος)인 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’ 때문에 있는 모든 것 각각은 ‘ 있(εἶναι) ’다[209]. 그리고 ‘ 순수하게 있는 것(ἁπλῶς ὄν, 1024b9, 1094) ’이라고도 말하여지는 것도 바로 이러한 ‘ 있는 것으로서의 있는 것 ’

---

168쪽에서 밝혀졌다.

209) “ **건강**도 이와(**치료**, 190쪽)와 같다. 건강을 가리키기므로, 혹은 건강을 생산하므로, 그리고 그 나머지 것들도 이와 동일하게, 건강한 것이라고, 말하여지기 때문이다. 마찬 가지로 있는 모든 것 각각(ἅπαν, 1061a8)도 이와(건강과) 동일한 길에서 말하여진다. 있는 것들 각각( ἕκαστον αυτῶν, a10)은 **있는 것 으로서의 있는 것**의 속성 또는 습성 또는 경향 또는 움직임 또는 이와 같은 알론한 것이므로 있다라고 말하여지기 때문이다(1061a5-10, 1084). ”

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

“ 실체 중에서 첫 번째 실체 없이는 알론한 어떤 것들도 있을 수 없다(ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι, 범주들(5), 2b5-6, 169) ”

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἦ ὄν ἢ οἵτως ὄν (김 익성)

이다[210].

그렇다면 *텔레스의 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν) ’은 플라톤의 ‘ 있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν) ’과 동일한 것을 가리키는 표현일까[211]?

---

210) “ [철학적인 앎 이외의] 그러한 모든 앎은 하나인 것과 류인 것을 포괄하며, 이것을 사태화한다(πραγματεύονται, 1025b9). 그러나 순수하게 있는 것에 관한, 있는 것 으로서의 있는 것에 관한, 있는 무엇에 관한 그 어떠한 로고스도 만들지 않는다(형., E(1), 1025b7-10, 1094). ”

나는 여기서 ‘ . ..... περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, ’을 ‘ ὄντος ἁπλῶς καὶ ὄντος ᾗ ὄν ’으로 읽으면서, ‘ καὶ ’를 동일함을 함축하는 것(라틴어 ‘ atque ’, 영어 ‘ as ’)으로 보았다. 그렇다면 ‘ ἁπλῶς ὄν ’과 ‘ ὄν ᾗ ὄν ’은 동일한 것을 가리킬 것이다. ‘ οὐδὲ(1025b10) ’ 바로 앞의 구두점 ‘ , ’도 이를 뒷 받침한다. 1025b9의 ‘ οὐδὲ ’앞에는 ‘ , ’이 찍히지 않았기 때문이다.

211) ‘ τὸ ὄν ᾗ ὄν ’의 ‘ ᾗ ’나, ‘ τὸ ὄντως ὄν ’의 ‘ ὄντως ’는 모두 부사로 쓰였으므로(207쪽 각주 203번), 이 두 표현은 적어도 그 문법적인 측면에서는 동일한 구조, 곧 ‘ 관사 + 분사 + 부사(구) ’ 또는 ‘ 관사 + 부사 + 분사 ’를 지녔다. 그래서 나는 부사임을 강조하기 위해, 일부러 211쪽(각주 207번)도표에서 ‘ 으로서의 ’ 대신에 ‘ 으로 ’를 써

서, 자연학의 대상을 ‘ 움직임으로 있는 것 ’, 수학의 대상을 ‘ 량과 연속으로 있는 것 ’, 철학의 대상은 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이라고 했다.

나아가서 *텔레스에 따르면 ‘ 그것 으로서의 ’와 ‘ 그것 자체로 ’는 동일한 것이므로(211쪽 각주 207번), ‘ 있는 것 으로서의 ’와 ‘ 있는 것 자체로 ’는 동일할 것이며, 또 ‘ 있는 것 자체 ’는 범주들 이외의 그 어떤 것도 말하는 것이 아니므로, ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 모든 범주들 각각을 가리킬 것이다. 반면에 플라톤에 따르면 ‘ 있는 것 자체 ’ 또는 ‘ 자체적인 것 ’은 ‘ 에이도스 ’이므로(138쪽), 만약 플라톤의 경우에 있어서도 *텔레스와 마찬가지로 ‘ 자체적인 것 ’과 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이 동일하다면, ‘ 있는 것으로 또는 진짜로 있는 것 ’은 ‘ 에이도스 ’일 것이다–N. Hartmann(1965, s.192 : 책 27)은 ‘ ὄντως ὄν ’을 이데아의 있음을 나타내는 전형적인 표현(der typische Seinsausdruck)이라고 한다–. 그렇다면 비록 범주 중의 하나이긴 해도, 에이도스 그 자체가 모든 범주는 아니므로, 두 사람의 그 표현 각각이 동일한 것을 가리키는 것은 아닐 것 같다. 만약 ‘ 있는 것으로서의 있는 것 ’이 범주 각각을 가리키는 것으로 볼 경우에 그렇다는 말이다.

그렇다면 ‘ παντελῶς ὄν ’는 어떠한가? 에이도스를 움직이지 않는 것으로 간주하는 ‘ 친구 ’들을 비판하는 맥락의 소피스테애스 편에 나오는 ‘ παντελῶς ὄν ’은 ‘ ὄντως ὄν ’ 또는 ‘ ὄν ἢ ὄν ’과 동일한 것을 가리키는 표현인가?

> “ 제우스에 대고 무엇? 진실로 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)은 완전하게 있는 것에(τῷ παντελῶς ὄντι, e7-8)현재하지(παρεῖναι, 249a1)않으며, 완전하게 있는 그것은 살지도 분별하지도 못하나, 거룩하며 신성하며, 누우스를 지니지 않고, 고정되어(ἑστος, a2)움직이지 않는 것이라는 것에 우리가 쉽게 설득될까? : 엘레아 낯선이,
>
> 그렇지만, 오 낯선이여, 동의하기에는 끔직한 로고스입니다 : 테아이테토스(248e6-249a3, 1450) ”

에 나오는 ‘ παντελῶς ὄν(완전하게 있는 것) ’은 그러나 오히려 ‘ τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν(249d3-4, 1454) ’과 동일한 맥락의 표현으로 보아야 한다(국가., 477a3 참조). 그렇다면 ‘ παντελ-ῶς ὄν ’은 ‘ 완전한 또는 절대적인 존재 ’ 보다는 ‘ 모든 또는 전체 존재 ’로 옮겨야 할 것이다. 그래서 ‘ 있는 모든 것이 움직이지 않는다는 것, 그리고 있는 모든 것에는 어떠한 생명이나 영혼이나 분별력도 있지 않다는 것, 그리고 살아 있지도 않고 분별하지도 못하며 누우스를 지니지도 않는 것이 거룩하거나 신성하다는 것은 끔찍한

어처구니 없는 로고스이다 ’ 라고 위 인용글월은 이해되어야 한다. 이러한 이해는 있는 모든 것(에)은(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-8, 1450 ; τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν, 249d3-4, 1454)움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는 것이다 라는 결론과도 어긋나지 않는다. 쉼(움직이지 않음)과 마찬가지로 움직임 역시 있는 것 가운데 하나이기 때문이다.

따라서 여기 ‘ παντελῶς ὄν ’를 ‘ 에이도스 ’ 또는 ‘ 실체 ’ 또는 ‘ 절대자 ’를 가리키지 않는 것 같다.

물론 위 인용글월은 에이도스를 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 246b8, 1424)로 여기는 ‘ 친구(φίλους, 248a4, 1446) ’의 견해를 수정(修正)하는 맥락에 속하므로, 문제의 그 ‘ παντελῶς ὄν(완전하게 있는 것) ’을 ‘ 에이도스 ’를 가리키는 것으로 보아, ‘ 에이도스는 움직이지 않는다 ’ 라는 견해 대신에, ‘ 움직임이 있지 않다면 생명도 누우스도 있지 않을 것이고, 그래서 거룩하지도 신성하지도 않을 것이므로, 에이도스에는 움직임이 있다. ’ 라는 수정된 새로운 견해가 여기에서 제시된다고 볼 수도 있으리라. 그러나 거룩 도는 신성이라는 표현이 쓰였다고 해서 ‘ 완전하게 있는 것 ’은 ‘ 에이도스 ’ 또는 그 이상의 것이라고 보아야 할 이유가 전혀 없다. 살아 있지도 분별하지도 못하는 것이 어찌 거룩하며 신성하겠는가? 라는 맥락으로 받아

드리면 되기 때문이다. 더구나 위 인용글월이 속하는 전체 맥락은 ‘ 에이도스 ’가 아니라 ‘ 있는 것 ’을 문제 삼는 맥락이다. ‘ 에이도스 만이 있다. 몸은 진짜 있는 것(실체)가 아니라, 단지 생성되는 것일 뿐이다 ’ 라고 주장하는 ‘ 친구들 ’이 문제 삼아지기 때문이다.

따라서, ‘ παντελῶς ὄν ’은 ‘ 실체 ’ 또는 ‘ 이데아 ’가 아니라, 감각 세계(le monde sensible)를 나타낸다 라고 하는 A Diès(1963, p.67, 73)의 주장에는 어느 정도 일리가 있다. F. M. Cornford(1979(1935), p.245)도 ‘ παντελῶς ὄν ’을 ‘ the whole world of real being ’로 이해한다. 나아가서 문제의 위 인용 글월에 대한 해석의 문제에 대해서는 P. Seligman(1974, pp.35-40)을 참조하라.

그리고 ‘ παντελῶς ὄν(국가 47 7a3) ’의 해석과 이에 관한 음미에 대해서는 C. D. C. Reeve(1988, pp.288-289)를 참조하라. 리이브에 따르면, ‘ παντελῶς ὄν ’은 학자들에 따라서 각각 1) 완전하게 존재하는 무엇-존재의 정도 해석(Cross and Woozley, PRPC, pp.145-146, 162 ; Grube, Plato's Republic, p.136 n.15), 2) 충분하게, 실제로, 또는 본디(genuinely) F인 무엇-실재(reality)의 정도 해석(Annas, IPR, pp. 198-199 ; Vlastos, ′ A Metaphysical Paradox ′ and ′ Degrees of Reality in Plato. ′), 3) 완전하게 또는 충분하게 진실한 무엇 - 진실의 정도 해석(Gosling ′ Doxa and Dunamis in

207쪽 각주 203번에서 언급된 것처럼 어떻게 보면 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 실체 ’를 가리키는 것 같기도 하고, 어떻게 보면 실체 이외의 범주들도 가리킬 수 있을 것 같기도 하다. ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 있는 것 자체 ’와 동일한 것을 가리키는 표현이요, ‘ 있는 것 자체 ’는 각각의 범주들을 가리키는 표현이기(148-149쪽) 때문이다.

그렇다면 ‘ 있는 것으로(또는 진짜로) 있는 것 ’은 어떠한가? 이미 138쪽에서 언급된 것처럼 ‘ 스스로 있는(인) 것 ’ 또는 ‘ 자체적인(으로 있는) 것 ’은 에이도스이며, 193쪽 각주199번에서 언급된 것처럼 이러한 에이도스를 규정하는 말(로고스)은 그 에이도스와 아주 흡사한(συγγενεῖς, 29b5, 138, 193쪽각주199번)것이므로, 변하지 않는 에이도스를 묘사하는 로고스(말) 역시 변함이 없을 것이며 그 자체적인 것일 것이다. 바로 이러한 정확하고 진실한 말(로고스)이 플라톤의 ‘ 티마이오스 ’에 따르면 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’을 대변(βοηθὸς, 티., 52c6)한다[212]. 그래서 정확하지 못한 말 또는 의견(억견)들은 있

212) “ 모상(εἰκόνι, 52c2, 模像)이 그것에서(ἐφ’ ᾧ, c2) 그 자신으로부터(ἑαυτῆς, c3)되어지는 바로 그것은 모상이 아니며, 모상은 항상 헤태론한 어떤 것의 상(φάντασμα, 52c3, 像)으로 흐르고, 이 때문에 헤태론한 어떤 것 안에서 생겨 나며(προσήκει γίγνεσθαι, c4), 어떻게든 실체들(οὐσίαν, c4)에 매달리기는(ἀντεχομένην, c5, 擔持)하나, 그럼에도 정

는 것으로 있는 것에 관한 것이 아니라 모상에 관한 것이다. 따라서 의견과 로고스가 구분되듯이 모상과 있는 것으로 있는 것도 구분된다.

이것은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 다시 확인된다. 여기 엘레아 낯선이 역시 모상(εἰκόνα, 模像, 240b13 ; τὸ ἐοικός,

---

확한 진리의 로고스가 대변하는 있는 것으로 있는(ὄντως ὄν, 진짜로 있는)그것이 전혀 아니라는 것(ὡς, c2), 그래서 알론한 것인한 둘 중의 어느 것도 어느 하나와 어느 때에든 동시에 동일한 것 하나이지 못하고 둘로 된다는 것(52c2-d1, 1139에서 이어짐) ”.

여기서 둘이란 모상과 그 안에서 모상이 생겨 나는 것을 말할 것이다. 그러나 모상과 헤태론한 것은 아마 공간(χώρα, 52a8) 보다는 에이도스일 것이다. 비록 모상이 공간 안에서 생겨나긴 해도, 공간 그 자체가 원형의 모상일 수도 모상의 원형일 수도 없기 때문이다. ‘ 있는 것으로 있는 것 ’에 의해 가리켜지는 것이 ‘ 공간 ’일 수는 없으므로 그렇다. 더구나 위 인용 글월의 앞 글월(1139)에서 분명해 지듯이, 공간은 사이비 논리(νόθῳ λογισμῷ, 52b2)에 포착되는 꿈 속에 ‘ 있는 ’ 어떤 것 같기 때문이다( 143쪽 그림 참조). 그렇다고 모상과 알론한 것을 공간이 아니라고 말하기는 힘들다. 모상은 공간 안에서 생겨나며, 이러한 공간은 모상과 구분되는 류이기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ ὄντως ὄν

비슷한 것, 240b7, 1379)은 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이 아니라고 말하기 때문이다. 그런데 모상은 비록 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’은 아니긴 해도, 어쨌든 있다. 비슷한 것으로 있는 것이기 때문이다[213]. 마찬가

---

213) “ 진실한 것(τὸ ἀληθινόν, 240b3)을 우리는 있는 것으로 있는 것이라고 말하는가? : 낯선이.

그렇게 : 테아이테토스

무슨? 따라서 진실하지 않는 것은 진실의 반대인가? : 낯선이

무슨? : 테아이테토스

만약 자네가 비슷한 것을 진실하지 않는 것이라고 말한다면, 비슷한 것(τὸ ἐοικός, 240b7)은 있는 것으로 있는 것이라고 자네는 말하지 않는거네 : 낯선이

그러나 확실히 어떻게든 있습니다 : 테아이테토스

그런데 자네는 진실로(ἀληθῶς, b10) (있는 것은) 아니라고 말하네 : 낯선이

모상으로 있는 것(εἰκὼν ὄντως, b11)을 제외하면 아니기 때문입니다 : 테아이테토스

있는 것으로 있는 것은 아니지만 우리가 모상(εἰκόνα, b13)이라고 말하는 것이 실로(ὄντως, b12)있지 않은가? : 낯선이

이러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려(συμπλοκ-ὴν, 240c1)하는 어떠한 것이지요. 그리고 이건 아주 불합리(ἄτοπον, c2)해요 : 테아이테토스

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἦ ὄν ἢ οἴντως ὄν (김 익성)

---

어찌 불합리하지 않겠는가? 어쨌든 말바꿈에 의해서 여러 머리를 지닌 소피스테애스가 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것에 동의하도록 우리의 의지에 맞서 우리를 다그친다는 것를 자네는 볼 걸세 : 낯선이

아주 많이 봅니다 : 테아이테토스(240b3-240c6, 1378-1381) ”

그래서 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 감히 자신의 아버지를 살해(πατραλοίαν, 241d7, 102)하려 한다는 오해를 불러 일으킬 수도 있을, ‘ 있지 않는 것도 있으며, 그래서 진짜가 아닌 가짜도 있다 ’ 라는 말을 급기야 하게 된다.

“ 있지 않는 것은 어떤 측면에서는(κατὰ τι, 241d7) 있고 또 다시 어떻게 보면(πῃ, d7)있는 것은 있지 않다는 것이 아버지 파르메니데애스의 필연적인 그 로고스를 옹호하는 우리에게 다그쳐 논증 될(ἔσται βασανίζειν, d6) 것일세 : 낯선이

로고스들 도중에 분명히 그러한 것이 논증되야 할 겁니다 : 테아이테토스(241d5-8, 103) ”

이러한 주장은 ‘ 있지 않는 것이 있다 라는 주장에 [속아] 넘어가지(δαμῇ, 237a8, 1360)마라 ’ 라고 틈만 나면 당부 했던 엘레아 낯선이의 아버지 파르메니데애를 정면으로 거부하는 것이 될 수도 있으리라. 그러나 그 거부 보다는 오히려 ‘ 거짓말 장이 사기

---

꾼(τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων, 241b6-7) ’ 소피스테애스를 반박하는 것이라고 보아야 한다. 왜냐하면 소피스테애스들은 ‘ 어떤 의견 또는 로고스에도 거짓이란 있을 수 없다(241a9-b1) ’ 라고 주장하기 때문이다. 그러나 이러한 주장의 반박 핵심에 “ ‘ 거짓, 곧 있지 않는 것 ’ 도 있다 ” 라는 반드시 인정해야 할 로고스가 자리 잡고 있는데, 바로 이 핵심적인 로고스 때문에 사람들은 그가 그의 아버지 파르메니데애스를 거부한다고 추측할 수도 있으리라. 그러나 바로 이러한 추측을 하지 말라(Μή ..... ὑπολάβῃς, 241d3)고 테아이테토스에게 당부한다. 그는 ‘ 있지 않는 것 ’에 대한 새로운 논증을 제시하면서 ‘ 있지 않는 그것 역시 있는 것이다 ’ 라고 주장하기 때문이다. 따라서 역사적인 파르메니데애스 자신은 어떻게 생각할른지 모르겠지만, 적어도 그 엘레아 낯선이(플라톤)은 자신의 아버지 파르메니데애스를 ‘ 죽이지 않았다 ’고 생각한다. 그에 따르면 비록 진짜로(있는 것으로) 있는 것은 아니긴 해도 가짜(있지 않는 것) 역시 있는 것 중의 하나이기 때문이다.

그러나 이러한 어려운(χαλεπῇ, 236d9)주장은 그 자체 난문(μεστὰ ἀπορίας, 236e3, 難問)이다. 발설하는 즉시 거기에는 모순되는 말(ἐναν-τιολογία, 236e5)이 연이어지기 때문이다.

“ 오! 복 받게나! 우리는 실로(ὄντως, 236d

---

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ οὕτως ὄν (김 익성)

지로 ' 모상도 있는 것이긴 하다 ' 라는 이와 같은 여기의 로고스는 저기 티마이오스 편의 ' 비록 있는 것으로 있는 것은 아니긴해도, 모상은 어떻게든 실체들(οὐσίαν, c4)에 매달려(ἀντεχομένην, 52c5, 擔持) 있다 ' 라는 로고스에 의해 확인 된다.

나아가서 여기 소피스테애스 편에서도 이러한 모상 또는 비슷한

---

9)어려운 숙고에 임해 있네. 있지 않는, 진짜가 아닌, 이러한 나타난 것(τὸ φαίνεσθαι, e1)과 ' 처럼 보이는 것(τὸ δικεῖν, e1) '을 말하는 이 모든 것은 항상 그리고 지금 직면할 때 마다 엄청난 난문이기 때문일세. 어떻게든 거짓도 실로 있다(ὄντως εἶναι, e4)라고 어떤 자들이 말하거나 억견화 할(διιχάζειν, e4)때, 이것은 오! 테아이테토스여! 모순되는 말이 연이어짐이 없이는 발설되기 아주 힘드므로(236d9-e6, 1148, 1358-1360). "

그러나 이러한 모순(반대)은 ' 있지 않는 것은 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3, 1537)가 아니라 있는 것과 헤태론한 것 으로서, 있는 것의 하나의 종(에이도스)이다 ' 라고 말하여짐으로서 해소된다.

" 진짜로 있는 것 으로서의 있는 것은 아니다 라고(ὡς, 254d1)어쨌든 있지 않는 것을 상처없이(ἀθῳοις, d1)자유롭게 말하는 것이 우리에게 허용될 것일세 : 낯선이

그래야 합니다 : 테아이테토스(254c8-d3, 1346) "

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἤ ὄντως ὄν

것은 ‘ 진짜로 있는 것 ’이 아닌 것인 반면 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’은 ‘ 진짜(τὸ ἀληθινόν, 240d3) ’라는 것, 그래서 ‘ ὄντως ὄν ’의 ‘ ὄντως ’ 대신에 ‘ ἀληθῶς(240c10) ’가 들어 선 ‘ 진짜로 있는 것 ’과 ‘ 있는 것으로 있는 것은 알론한 표현이 아니라는 것이 밝혀진다[213].

따라서 ‘ 진짜로 있는 것 ’은 ‘ 모상 ’도, ‘ 나타난 것들 ’도, ‘ 가짜 ’도, ‘ 있지 않는 것 ’도 아니다. 모상 등 등은 비록 그것들이 ‘ 있 ’긴해도 ‘ 진짜 ’인 것들은 아니기 때문이다. 마찬가지로 움직임 역시 비록 그것이 ‘ 있는 것 ’이기는 하나 ‘ 진짜로 있는 것 ’은 아니다.

“ 그래서

움직임은 있는 것과 헤태론한 것이다 라고 불굴의 투지로 만족스럽게 말하려는가? : 낯선이

아주 만족스럽게 : 테아이테토스

그렇다면 분명히 움직임은 진짜로 있는 것은 아니나(καὶ,256d8), 있는 것을 나누어 지님으로서 있는 것일세? : 낯선이

아주 분명합니다 : 테아이테토스

따라서 움직임의 경우에도 그리고 모든 류의 경우에도 있지 않는 것은 있네 ..... : 낯선이(256d5-d12, 1535) ”

따라서 움직임은 있는 것이면서도 있지 않는 것이기도 하다. 그러나 동시에 그러한 것은 아니다-바로 여기에 시간이 끼어든다[214]. 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 지금 움직이는 것은 아니기(ἀκίνητα καὶ κεκειμένα, 249d3, 1454)때

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἦ ὄν ἢ οἴτως ὄν (김 익성)

문이다. 나머지 세 가지 류, 곧 동일과 헤태론과 쉼(στάσις, 249c1, 1452)역시 이러한 길로 있으면서 있지 않을 것이다. 나아가서는 수(ἀριθμὸν, 238a10, 1372)와 로고스(τὸ λόγον, 259a1, 1596)역시 움직임(833, 1535)과 쉼과 동일과 헤태론과 마찬가지로 비록 있는 것이긴 하지만, ‘ 진짜로 있는 것 ’은 아닐 것이다. 하물며 모상(εἰκόνα, 模像, 240b13 ; τὸ ἐοικός, 비슷한 것, 240b7, 1379)과 ‘나타난 것’과 ‘처럼 보이는 것’이랴 ! 215).

---

214) 나는 다음과 같은 도표로 나타내 보았다(1544).

| 때 \ 류(γένος) | *움직임* | **있음** | *쉼* |
|---|---|---|---|
| 지금이전 | 움직여져있어왔고, 쉬지않고있었음 | | |
| 지금 | 움직여지거나, 움직이지않음 | | |
| 지금이후 | ? | | |

실은 ‘ 지금 ’ 이라는 말이 여기 맥락에서 쓰인 것은 아니다. 그러나 파르메니데애스 편에 쓰여진 ‘ 지금(τὸν νῦν, 파., 152b3, 1812) ’ 이라는 말이 소피스테애스 편 여기에 허용 될 수도 있을거라 여겨졌기에, 나는 ‘ 지금 ’ 이라는 말을 썼다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ ὄντως ὄν

215) 그러나 ‘ 진짜로 있는 것 ’이 아니라고 해서, ‘ 진짜로 있지 않는 것 ’ 보다 조금 덜 있거나 더 있는 것은 아니다. 실체(οὐσίας)를 나누어 지니는 그 어느 것들에도 문제의 그 실체가 결코 더 많이(πλείω, 파., 144d7, 1685, 1792)또는 부족하게(ἐλλειπόμενον, 소., 258b9, 1543)들어 있는 그러한 것은 아니기 때문이다(1573).

이러한 것은 아리스토텔레스에게도 그대로 이어진다. *텔레스는 ‘ 실체는  더 많음 또는 더 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범., 3b33, 180)을 허용하지 않는다. ’ 라고 말하기 때문이다. 그래서 그에 따르면 이 사람인 것이 저 사람인 것 보다 더 또는 덜 실체이지는 않다. 그러나 류 보다는 종이 그리고 종 보다는 종인 것(τι)이 더 많이(μᾶλ-λον, 2b7, 170)실체이다. 종이 첫 번째 실체와 더 흡사(ἔγγιον, 2b8)하기 때문이다. 사람인 것은 생물이다 라고 말하는 것 보다는 사람인 것은 사람이다 라고 말하는 것이 사람인 것을 더 인식하는 것이며, 그리고 생물 보다는 사람이 사람인 ‘것’에 더 고유하고(ἴδιον, 2b12)한 반면 사람 보다는 생물이 사람인 ‘것’에 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다-그래서 생물은 사람의 카테애고리아가 된다. 그런데 엄밀하게(κυριώτατά, 2a11, 166 ; 3a1, 172)말해서 그 분리됨과 하나임으로만 따지자면, *텔레스의 실체란 제 1 실체(예를들어 사람인 것)뿐임에도 불구하고, 사람(종) 또는 생물(류)가 제 2 실체라고

나아가서, ‘ 있는 것으로 있는 것(τὴν ὄντως οὐσίαν, 진짜 실체, 248a11, 1216) ’에 관계하는 영혼과 교통하기 위해서 우리에게 필요한 것은 파르메니데애스 편의 ‘ 에이도스의 친구들(τῶν εἰδῶν φίλοὶς, 파., 248a4, 1215) ’에 따르면, 감각이 아니라 논리(διὰ λογισμοῦ, 248a11, 1215)이다. 감각을 통해서 우리는 몸과 교통하기 때문이다. 그리고 논리를 통해서 우리가 교제하는 영혼이 관계하는 바로 그 ‘ 진짜 실체 ’는 항상 알론한 상태로 되는 생성 되는 것과는 달리 항상 동일한 상태를 유지한다[216].

---

말하여지는 것은 제 1 실체가 다른 모든 것들의 기체가 되듯이, 사람과 생물 역시 어떠한 기체가 되기 때문이다. 그러나 단지 종(사람) 그 자체만으로 볼 때, 헤태론한 종이 다른 종 보다 더 실체이지는 않다.

이 뿐만이 아니다. 그 스스로가 변함(μεταβολὴν, 4b3, 184)에 의해서 반대를(τῶν ἐναντίων, b3)받아 들이는 것이 실체에 고유하다(ἴδιον, b2)는 것 역시 이미 플라톤으로부터 온 것이라고 보아야 할 것이다. 플라톤은 이미 자신의 대화 편 파르메니데애스에서 실체를 나누어 지니는 하나는 그 스스로 안에 반대들을 머금고 있다고 말하기 때문이다(108쪽의 도표, 1808).

216) “ 감각을 통해서 우리는 생성된 몸과 교통하는(κοινωνεῖ, 248

요약컨대, 우리는 플라톤의 ‘ 있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν) ’

a10-11)반면 생각을 통해서 우리는 있는 실체에 관계하는 영혼과 교하는데, 이 있는 실체는 항상 그러하게 동일한 상태를 지니지만 생성되는 것은 항상 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말하네. : 엘레아 낯선이

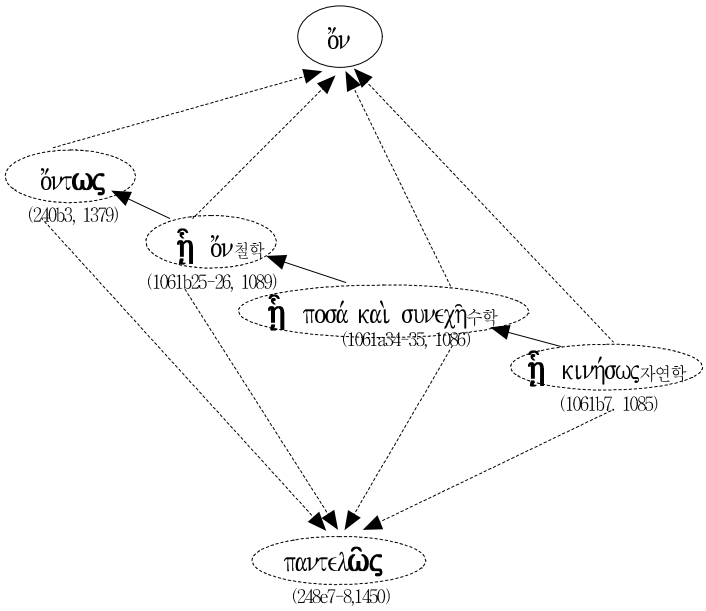
우리가 그렇게 말하기 때문입니다 : 테아이테애토스(248a10-b1, 1216-1217) ”

생성하는 것은 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이 아니다 라고 티마이오스 편에서 확인된다.

“ 생성을 지니지 않는, 항상 있는 무엇(τί, 27d6)과, 어디에도 있지 않는, 항상 생성되는 그 무엇 이라는 이런 첫 번째 나뉨이 제 의견으로는 있습니다. 항상 동일하게 있는 것은 누우스에 의해 로고스 후에(νοήσει μετὰ λόγου, a1)파악되는 반면, 어디에도 있는 것으로 있지 않는(ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, 28a3-4) 생성 소멸하는 것은 억견에 의해(δόξῃ, a1) 非 로고스적인 감각 후에 억견화 됩니다(27d5-28a4, 1196) ”

바로 이 글월이 ‘ (스스로) 있는 여호와 ’에 대한 유제비우스에 의한 ‘ 설명 ’으로 인용된다(55쪽 참조). 유제비우스에 따르면 이집트에 여행하면서 듣게 된 모세의 신탁 ‘ 나 (여호와)는 (스스로)있는 자니라 ’로부터 플라톤은 ‘ 생성을 지니지 않는 항상 있는 그 무엇 ’이라는 표현을 빌려 왔다는 것이다.

과 *텔레스의 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν) ’ 이라는 표현을 통해서 있는 것은 단지 하나만은 아니라는 것, 그러나 있는 다양한 여럿은 그 하나에 자신들의 근원을 두고 있다는 것을 알 수 있으리라. ‘ ὄν ’가운데 가장 근원적인 것이 ‘ τὸ ὄντως ὄν ’ 또는 ‘ τὸ ὄν ᾗ ὄν ’이기 때문이다.




굵은 글자는 문법적으로 ‘부사(副詞)’를, 화살 촉은 속함을, 점선은 나뉨을 나타낸다. 따라서 내가 일부러 두 사람을 구분하지 아니한 위 그림은 구분되는 ‘부사’들와 함께 쓰여진 그들의 명사 ‘있는

것(τὸ ὄν)' 각각은 홀로 쓰여진 '있는 것(ὄν)'뿐만이 아니라, 자신들과도 서로 구분된다는 것을 보여 줄 것이다.

나아가서, 부사와 묶어지는 이러한 표현이외에도 앞 뒤의 3격[217]

---

217) 3격과 함께 쓰인 'εἶναι'는 소유(所有)의 뜻을 나타낸다는 것은 74-75쪽의 'Ⅱ-1-2-2-2)'에서, 그리고 구약 히브리어의 경우, ' לְ(에게, to) ' 전치시 구와 더불어 쓰인 ' הָיָה '가 소유의 뜻을 나타낸다는 것은 42쪽의 'I-4-2-7)'에서 말하여졌다. 그런데 특히 아리스토텔레스과 더불어서 자주 3격과 나타나는, 그러나 플라톤과 더불어서는 가끔 나타나는 'εἶναι'가 이러한 '소유(지님)'의 뜻으로 쓰일지는 의문이다. 지금까지 내가 거론한 'εἶναι' 또는 'ὄν'은 '지님'이 아니라, '(이)있음' 또는 '있는(인) 것'으로 읽혀져야 할 것이기 때문이다.

*텔레스의 경우, '있다'의 여러 범주들 중의 하나인 '지니다(τὸ ἔχειν, 범., 15a17, 232, 소유, 所有)'는 '(반지를)끼다', '(옷을)걸치다', '입다', '(병에 술을)담다', '들어 있다', '결혼하다', '(앎과 덕을)지니다', '(논과 밭을)갖다(소유)'등 여러 가지로 말하여지므로, 그리고 플라톤의 경우, '있음'은 지금(현재시간, μετὰ χεόνοῦ, τοῦ παρόντος, 151e8, 1810)실체(οὐσίας)를 나누어 '지님(μετ-ἐχω, μέθεξις, 151e8, 1811)'이며, 실체를 나누어 '지님'은 실체를 '나누어-취함(μετα-λαμβάνειν, 파., 156a1,

과 묶어지는 'εἶναι' 표현 형식이 두 사람 모두에게서-그러나 플라톤보다는 *텔레스에게서 훨씬 더 자주-나타난다.

플라톤의 경우에는 우선, 동일과 헤태론은 움직임 그리고 쉼과 각기 구분되는 류(γένη, 254e3, 1518)라는 것을 논증하는 맥락의 소피스테애스 편에서 두드러지게 나타난다. '동일'과 '헤태론'이 '움직임' 그리고 '쉼'과 교통(κοινῇ, 255a7, 1518)한다고 해서, 교통하는 그것들이 '움직임'**에** 또는 '쉼'**에** '**있는**(κίνησίν εἶναι ταυτὸν ἢ θάτερον, μηδ' αὖ στάσιν, 255a7-8, b5-6)것은 아니다. 만약 움직임과 쉼에 동일과 헤태론이 있다면 헤태론한 것은 자신의 자연(φύσεως, 255b1, 1519)과 반대되는 헤태론 어떤 것으로 필연적으로 변하므로 움직임이 쉬게 되고 쉼이 움직여질 것이다. 그래서 결국 움직임은 자신과 반대되는 쉼을, 쉼은 자신과 반대되는 움직임을 나누어 지니게(μεταςχὸν, 255b1, 1520)될 것이다[218].

---

1867)'후에 일어나고, 실체를 '취함(λαμβάνον, 156a7, 1869)'은 시간 안(ἐν χρόνῳ, 156e1, 1873)의 것이 아닌 '순식간(ἐξαίφνης, 156d3, 1873)'에 일어나나-순식간 은 움직임과 쉼 사이에 놓인다-, 있는 것은 반드시 시간을 나누어 지니므로 그러하다.

218) 관련된 본문은 다음과 같다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

그런데 움직임과 쉼은 서로에 가장 반대되는 것들(ἐναντιώτατα, 250a8, 1471)이며, 움직임은 쉼**에** 그리고 쉼은 움직임**에 있을** 수 없

---

" 그러나 움직임과 쉼은 헤태론한 어떤 것도 동일한 어떤 것도 아닐세 : 낯선이

어떻게요? : 테아이테토스

움직임에 그리고 쉼에 공통(κοινῇ, 255a7)이라고 우리가 말할 때, 이(공통인)것은 그것들 어느 것도 아닐세(οὐδέτερον **αὐτοῖν** οἷόν τε **εἶν -αι**, a8) : 낯선이

무슨? : 테아이테토스

움직임이 쉴 것이며 다시 쉼이 움직여질 것일세. 자신들 중의 어느 하나에 헤태론한 양자와 관련해서 자신의 자연과 반대되는 경우의 헤태론한 것으로 필연적으로 다시 변하기(μεταβάλλειν, a12)때문이네. 그래서 반대인 것을(τοῦ ἐναντίον, 255b1)나누어 지니게 될 것일세 : 낯선이

정확하십니다 : 테아이테토스

양자적으로 동일과 헤태론을 나누어 지닌다네 : 낯선이

예 : 테아이테토스

그렇다면 움직임에 다시 쉼에 동일 또는 헤태론이 있다(κίνησίν εἶναι ταυτὸν ἢ θάτερον, μηδ' αὖ στάσιν, 255b5-6) 라고 우리는 말하지 못할 것일세 : 낯선이

못하기 때문입니다 : 테아이테토스(255a4-255b7, 1519-1520) "

다. 만약 있다면 움직임 자체가 멈출 것이고 멈춤 자체가 움직일 것이기 때문이다 그러나 이것은 바로 필연적으로 가장 크게 불 가능한 것(ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, 252d9-10, 1485)이다. 그래서 있는 것은 움직임과 구분되는 세 번째(τὸ τρἰτον, 252d12)것이며, 움직임은 쉼에, 쉼은 움직임**에 있지** 않다-곧 움직임은 쉼이, 쉼은 움직임이 아니다. 따라서 움직임**에** 그리고 쉼**에** 동일과 헤태론이 **있는 것**은 아니다. 비록 동일과 헤태론이 움직임 그리고 쉼과 교통하긴 해도 말이다. 그렇다면 움직임과 쉼과 있는 것과 동일과 헤태론은 가장 크게 구분되는 다섯 가지 류임에 틀림없다.

나아가서 '있는 것'는 '동일한 것'과 '하나'일 수 없다는 것을 논증하는 맥락의 소피스테애스 편에서도 '3격+εἶναι'는 나타난다. 거기 엘레아 낯선이에 따르면, '있는 것'과 '동일한 것'은 '하나'가 아니다. 만약 '있는 것'과 '동일한 것'이 '하나'라면, 그리고 '움직임'과 '쉼'**에 있다**면, '움직임'과 '쉼'이 두 가지는 '동일'할 것이다. 양자적으로 이 둘**에 있**(255b12, 1521)듯이, '동일' 역시 이 둘에 양자적일 것이고, '동일'한 것은 반드시 '하나'인 것-그런데 '하나'인 것은 반드시 '동일'한 것은 아니다(96-97쪽)-이기 때문이다. 그러나 움직임은 쉼과 동일하지 않다. 따라서 '있는 것'은 '동일한 것'과 '하나'가 아니다[219].

이렇듯, 있는 것을 제외한 나머지 네 가지 류는 결코 서로**에 있**

을 수 없다[220]라는 형식으로, **'3격+εἶναι(에 있다)'**는 그 다섯 가지

219) '하나(一)'와 '동일(同一)'은 헤태론하다는 것(96-97쪽), 그리고 '하나'와 '실체(있는 것)'역시 헤테론하다는 것(89-90쪽)은 이미 논증되었다. 그리고 이제 여기서는 '있는 것'과 '동일한 것'은 하나가 아니라는 것이 논증된다. 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그렇다면 움직임은 동일 또는 헤태론이다 라고, 다시 쉼도 그러하다 라고 우리는 말하지 않는다네. : 낯선이

아니기 때문입니다. : 테아이테노스

따라서 그러나 있는 것과 동일은 하나인 어떤 것으로서 우리에게 간주되는가? : 낯선이

똑 같이( ἴσως, 255b10)(아닙니다). : 테아이테토스

그러나 만약 있는 것과 동일한 것이 차이나지 않는 어떤 것이라면 움직임**에** 그리고 쉼**에** 양자적으로 **있다**(κίνησιν.....καὶ στάσιν ἀμφότ-ερα εἶναι, b12) 라고 다시 말할 때 그것들은 양자적으로 있는 것들과 마찬가지로 그렇게 그것들은 동일한 것이다 라고 우리는 말해야 할 것일세. : 낯선이

그러나 이것은 불 가능합니다. : 테아이테토스

따라서 동일한 것과 있는 것은 하나일 수 없네. : 낯선이

거의. : 테아이테토스(255b8-c4, 1519-1520) "

류의 구분들을 논증하는 가운데 쓰여진다.

그런데 '**에 있다**(3격+εἶναι)'라는 표현은 파르메니데애스 편에서도 나타난다. 그러나 '다섯 가지 류'가 구분되는 맥락에서 나타나는 소피스테애스 편과는 달리, 여기 파르메니데애스 편에서는 '있지 않는 하나 역시 있다[221]'는 것이 논증되는(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6, 1932)

---

220) 어떤 것**에 있지** 않다 라는 표현은 그 어떤 것은 있는 것이 아니라는 것을 함축한다.

221) '있지 않는 것이 있다'는 것은 여기 파르메니데애스 편 뿐만이 아니라, 소피스테애스 편(223쪽각주213번 ; 241d7, 103)에서도 확인된다. 있지 않는 것은 있는 것의 반대(모순)이 아니라, (있는 것과) 헤태론한 것(ἕτερον, 소., 257b4, 1538 ; 파., 160c4, 1936)이기 때문이다.

그래서 예를들어 크지 않는 것을 통해서 우리는 큰 것과 반대되는 것이 아니라, 큰 것과는 헤태론한 '작은' 무엇 또는 '똑 같은' 무엇(257b7, 1538)을 인식하게 된다. 따라서 우리는 있지 않는 것 곧 헤태론한 것에 관한 앎(ἐπιστήμεν, 파., 160d5, 1937 ; 257c8, 1539)을 우리는 지니게 된다. 다시 말해 있지 않는 것이란 우리에게 알려지지 않는 것이 아니라 알려지는 것이다. 바로 그 헤태론함을 통해서 말이다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

맥락에서 나타난다.

하나 아닌 것들은 ‘없는’ 것이 아니라, 하나와 ‘헤태론한 것’ 으로서 있다. 있지 않는 것은 있는 그것과 헤태론한 것이며, 있지 않는 그것은 하나**에 있지 않을**(**εἶναι τῷ ἑνὶ**, 160e7-8, 1940)것이기 때문이다. 그래서 있지 않는 하나는 그 어떠한 것**에**도 **있다**(τούτῳ, 160e5, 1939). 그것은 저 어떠한 것**에 있어 오지 않을 것**(οὐδ’ ἐκείνῳ ἄν τι ἦν, 160e5, 1939)은 결코 아니기 때문이다. 따라서 있지 않는 것은 반드시 있다.

그런데 바로 이 ‘저것**에 있어 오는**(ἐκείνῳ τι ἦν)것’ 이라는 표현으로부터 아리스토텔레스의 저 ‘각기 것**에 있어 오고** 있는 그 무엇(τὸ **τί ἦν** εἶναι **ἑκάστῳ**, essence(본질), 형., Z(4), 1029b20-21, 305)’ 이라는 표현이 오지 않았을까? ‘ ἐκείνῳ(저 것에) ’가 ‘ ἑκάστῳ(각기 것에) ’로, ‘ τι(어떤 것) ’이 ‘ τί(무엇) ’으로 바뀌어진 ‘ τί ἦν ἑκάστῳ ’에 정관사 ‘ τὸ ’와 ‘ εἶναι ’가 덧 붙혀졌으나[222], 그 전체적인 의미-어떤 것에 있어 오는 하나 또는 각기 것에 있어 오는 그 무엇-는 별

222) 더구나 ‘ τὸ ἦν(티., 38a1, 1174 ; 파., 152a1, 1157)’과 ‘ τὸ εἶναι(파., 151e8, 1157, 1629각주2533) ’와 ‘ τί ’등은 이미 플라톤의 대화편 곳 곳에서 나타나지 않은가?

로 차이 나지 않은 것 같기 때문이다. '하나'와 '그 무엇'은 각각 '에이도스'를 가리킬 것이므로 그렇다.

더구나 플라톤의 경우 ' ἐκείνῳ τι ἦν '가 속하는 곳(맥락)에서 ' 3격+εἶναι '가 자주 쓰이는 것처럼, *텔레스의 경우에도 문제의 그 ' τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ '가 속하는 곳(맥락)에서 ' 3격+εἶναι '가 무차별적으로 쓰인다는 것은 *텔레스가 플라톤의 대화 편 여러 곳의 표현들로부터 자신의 주요한 용어 ' τὸ τί ἦν εἶναι(있어 오고 있는 그 무엇, 본질, essence) '를 이끌어 냈을 거라는 추측을 강하게 뒷 바침해 주지 않는가?

이미 말하여진 것처럼 다섯 가지 류들의 구분을 논증하면서 3격과 더불은 ' εἶναι '를 자주 쓰는 플라톤은 그 류 또는 종을 '자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 130e8, 145쪽)' 이라고 하는 반면 *텔레스는 이 '자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 1029b14, 737 ; 1022a26, 145쪽)'을 ' τὸ **τί ἦν** εἶ-ναι **ἑκάστῳ**(각기 것에 있어 오는 그 무엇, essence, 본질, 1029b20-21, 305, 737) ' 이라고 한다. 바로 이러한 맥락에서 *텔레스는 '3격+εἶναι'라는 표현을 자주 쓴다(737-744). "예를들어 음악적인 당신**에**(게) **있어 오고 있는** 그 무엇은 음악이 아니라 당신 자체이다. 설령 당신이 음악적이라고 해도, 당신**에**(게) **있음**은 음악**에 있음**이 아니기 때문이다. 당신 자체가 음악은 아니므로 그렇다[223]." 라는 식으로

말이다.

그리고 여기의 " 당신**에 있음**은 음악**에 있음**이 아니다 "는 " 당신과 음악은 그 '있음'에 있어 하나가 아니다 "로 읽혀져야 할 것 같다[224]. 당신의 있음과 음악의 있음은 그 '자체' 다르기 때문이다. 다

---

223) 관련된 본문은 다음과 같다

" 있어 오고 있는 그 무엇 각각은 (τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον, 1029b13-14)자체적(καθ' αὑτὸ, b14)인 것이라고 말하여진다는 것은 있어 오고 있는 그 무엇에 관해 말할 때의 하나의 첫 번째 것 이라고 우리는 논리적으로(λογικῶς, b13)말한다. 당신**에 있음**(τὸ **σοὶ εἶναι**, b14)이 음악**에 있음**(τὸ μουσικῷ εἶναι, b14-15)은 아니기 때문이다. 당신 자체(καθ' αὑτὸ, b15)가 음악적이지는 않으므로. 따라서 당신 자체는 (당신에 있어 오는 그 무엇)이다(형., Z(4), 1029b12-16, 737-738). "

224) 이렇게 읽음은 형이상학 큰 알파 5 장의 끝 부분에 의해서도 확인 될 수 있을 것 같다. 다시 말해

" 그러나 배에(διπλασίῳ, 倍987 a26)있음과 두 겹에(δύαδι, a26)있음은 똑 같이 동일한 것이 아니다. 만약 그렇지 않다면 여럿이 하나일 것이다(형., A(5), 987a25-27, 721). "

이라고 말하여지는 거기의 배(倍)와 두 겹이 그 있음에 있어 동

시 말해 '당신**에 있어 오는** 그 무엇'과 '음악**에 있어 오는** 그 무엇'이 다르기 때문이다. 각기 것**에 있어 오는** 그 무엇이 *텔레스에 의해서 '자체적인 것'이라고 말하여지며, 이 '자체적인 것'이 '있는 것'을 가리킨다면 그렇다. 따라서 '**에 있는 것**'은 '**자체적인 것**' 또는 '**에 있어 오는 그 무엇**'을 가리키기 위한 표현인 듯하다[225]. 이것은 이

---

일하지 않는 것으로 읽혀 질 수 있기 때문이다. 동일하다면 이 두 가지 것이 하나일 것이고, 그래서 여럿-여럿 중 가장 작은 것이 둘이다-이 하나일 것이다. 그러나 두 겹에 배(倍)가 처음으로 속하므로, 두 겹과 배는 동일한 것이라고 여기는 것은 사태를 너무 단순화시킨 것이며(ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν, 987a21, 725), 여럿은 하나일 수 없다(ἀδύνατα, 1056b5, 1003, 1040).

225) 그러나 '각기 것**에 있는 것**'을 '각기 것**에 있어 오는 그 무엇**' 또는 '각기 것**에 있는 그 무엇**'과 동일한 것으로 여겨서는 않될 것이다. *텔레스에 따르면 뒷 두 가지 역시 구분되기 때문이다.

> " 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로 실체에 속하며, 그 다음으로 알론한 것들에 속한다. **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량**에 있어 오고 있는** 그 무엇이기 때문이다(1030a29-32, 307, 812, 191쪽) "

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

제 *텔레스 자신에 의해 직접 확인된다. '어떤 것**에 있음**'은 그 어떤 것의 '실체'를 가리킨다(σημαίειν, 형., Γ(4), 1007a26, 733)라고 그는 직접 말하기 때문이다[226].

---

그래서 있어 오고 있는 그 무엇은 실체인 반면 있는 그 무엇은 실체 이외의 질 량 관계와 같은 범주들이므로, 이 두 가지는 구분 되어야-그러나 이 두 가지 것 모두 '자체적인 것'이라는 점에는 변함없다-한다. 따라서 '있는 것'과 '있어 오는 그 무엇'이 어찌 구분되지 않겠는가?. 뒤의 것은 '첫 번째 있는 것' 으로서의 '실체'이며, 앞의 것은 이러한 '실체'에 대한 것이기 때문이다.

그렇다면 '3격+εἶναι(에 있음)' 라는 표현은 '실체'를 가리키는 표현이지, 있는 것이 실체와 동일하다는 것을 나타내는 표현은 아니라고 보아야 할 것이다(96쪽).

226) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그런데 이렇게 말하는 자(*텔레스의 앎의 아르케애-모순율-을 거부하는 자)들은 실체와 있어 오고 있는 그 무엇을 전체적으로 염두에 두지 않는다. 모든 것은 반드시 우연적인(συμβεβηκέναι, 1007a21-22)것들이며, 사람**에 있는** 것 또는 생물**에 있는** 것과 같은 그러한 것은(τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι, a22-2 3)있지 않다 라고 그들은 주장하기 때문이다.

만약 사람**에 있는** 것과 같은 그러한 어떤 것이 있다면, 이것은 그

εἶναι 앞 뒤의 3 격 : 각기 것에 있어 오는 그 무엇(실체)

그런데 만약 각기 것**에 있는** 것이 모두 그 각기 것이라면, '흰 사람**에 있는** 것'의 경우, '사람**에 있는** 것'은 '흼**에 있는** 것'이며, '사람**에 있는** 것 흼**에** '일 것이다. 그래서 '흰'이 '사람'에 우연적인 '흰 사람' 등의 경우에는 그렇지 않다. 다시 말해 '흰 사람**에 있음**'과 '흰 사람'은 헤태론하다[227]만약 '흰 사람'과 '흰 사람**에 있음**'이 동일하다면, '흰**에 있음**'과 '사람**에 있음**'이 동일할 것이므로, '사람**에 있음**'과

---

부정인(ἀποφάσεις, a25)인 사람 아님**에 있는**(μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι, a24)것 또는 사람**에 있지 않는**(μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, a24)것이 아니기 때문이다. [에 있는 것에 의해] 가리켜졌 왔던 것은 하나이며, 그리고 이것은 어떤 것의 실체이므로[ 그렇다]. 그것**에 있는** 것(τὸ εἶναι αὐτῷ, a27)은 실체 이외의 알론한 것을 가리키는 것이 아니다. 그런데 '사람**에 있는** 것'이 '사람 아닌 것**에 있는** 것' 또는 '**있지 않는** 것 사람**에**'이라면 알론한 것을 가리킬 것이다.

따라서 그들은 '이와 같은 그 어떤 것은 말도 되지 않는다. 그러나 모든 것은 우연적이다.' 라고 반드시 말할 것이다. 이와 같다면 실체와 우연(τὸ συμβεβηκός, a31)이 분리되기 때문이다. 흼은 사람에 우연적이므로 그렇다. 희더라도 (사람은) 바로 그 흼이 아니기 때문이다 (1007a20-33, 732-734). "

227) " λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ **εἶναι**, (형., Z(6), 1031a20-21, 324) "

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

'흰 사람**에 있음**' 역시 동일할 것이다. 그러나 '사람**에 있음**'과 '흰 사람**에 있음**'은 헤태론하다. '사람'과 '흼'은 그 있음에 있어 헤태론하기 때문이다. 달리 말하면 '흰**에 있음**'과 '사람**에 있음**'은 헤태론하기 때문이다. 설령 음악적인 당신이라고 하더래도, 당신 자체가 음악은 아닌 것처럼 말이다(324쪽 각주 325참조). 그래서 '흰 사람'과 '흰 사람**에 있음**'은 헤태론하며, 그래서 '흰 사람**에 있어 오고 있는** 그 무엇'과 '흰 사람'은 헤태론하고, 따라서 '흰 사람'과 '흰 사람'의 '실체'는 헤태론하다. 우연적인 모든 것의 경우에는 이와 같이 '각기 것**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과, 곧 '각기 것'의 '실체'와 '각기 것(ἕκαστον, 1031a16)'은 헤태론하다.

그러나 우연적이지 않는, 자체적인(καθ' αὑτὰ, 1031a28, 325)각기 것의 경우에는 '각기 것**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과 '각기 것'은 동일하며 하나이다(ἓν καὶ ταὐτὸ, 1031b19, 329). 예를들어 선(착함)과 아름다움과 있음의 <이데아[228]>의 경우에는 '선 그것(αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν

---

228) 자신들 보다 더 먼저인(πρότεραι, 1031a30, 325)헤태론한 어떤 실체와 자연들도 있지 않는 그러한 실체들 로서 이데아들(ἰδέας, 1031a31, 325 ; 1031b1, 326 ; 1031b16, 328)을 이해하는 *텔레스는 이러한 '이데아**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과 '이데아'는 헤태론하지 않다는 것을 인정한다.

, b31, 326)'과 '선**에 있음**' 그리고 '아름다움 그것'과 '아름다움**에 있음**' 그리고 '있는 것 그것'과 '있는 것**에 있음**'은 각 각 헤태론하지 않다(323-333). 만약 헤태론하다면, 이런 <이데아>들과 나란한(παρὰ, 1031b1, 326)알론한 <이데아>들(과 실체들과 자연들이)있을 것이고, 만약 '있어 오고 있는 그 무엇'이 '실체'라면 이 실체 보다 더 먼저인 알론한 실체들이 있을 것이기(ἐκεῖναι, 1031b2) 때문이다.

나아가서 만약 '선**에 있음**(τὸ εἶναι ἀγαθῷ, b5, 326)'이 '선 그것'에 속하지도 않고, '선 있음(τὸ εἶναι ἀγαθόν, b6, 326)'이 '선**에 있음**'에 속하지도 않는다면[229], 1)'선 그것'은 알려지지 않을 것이다[230]. 뿐만 아니라 2)'선 그것'은 있을 수도 없을 것이다. '선 그것'에 '선**에 있음**'이 속하지도 않고, '선**에 있음**'에 '선함'이 속하지도 않는데, 어찌 '선 그것'과 '선'이 있을 수 있겠는가? 그래서 '선**에 있음**'이 '선'이 아니

---

229) 이렇게 '속하지 않음'을 *텔레스는 '단절(ἀπολελυμέναι, 斷絶1031 b3, 326)'이라고 말한다.

230) '각기 것**에 있어 오고 있는** 그 무엇'을 우리가 인식할 때만 저 각기 것의 앎이 있기 때문이다. '아름다움 그것'과 '있는 것 그것' 등도 마찬가지이다. '아름다움 그것'에 또는 '있는 것 그것'에 각기 '아름다움**에 있음**' 또는 '있는 것**에 있음**'이 속하지 않는다면, '아름다움 그것'과 '있는 것 그것'은 알려질 수 없다.

라면, '있는 것**에 있음**'역시 '있는 것'이 아니며, '하나**에 있음**' 역시 '하나'가 아닐 것이고, 따라서 '있는 것**에 있음**'이 '있는 것'이 아니라면, 알론한 어떤 것(이데아)도 있지 않을 것이다. '있어 오고 있는 그 무엇'과 '있는 것'도  이와 마찬가지이다(ὁμοίως, 1031b9, 328). 다시 말해 '있어 오고 있는 그 무엇들'이 '있는 것'이 아니라면 알론한 어떤 것들도 있지 않을 것이다. 나아가서 '선에 있음'이 '선 그것'에 속하지 않는다면 3)'선 그것'은 '선'이 아닐 것이다. 그러나 '선 그것'이 '선'이 아닐 수는 없다.

따라서 '선'과 '선**에 있음**' 그리고 '아름다움'과 '아름다움**에 있음**' 그리고 '있는 것'과 '있는 것**에 있음**'은 '하나'이다. 알론한 것들에 따라 말하여지는 것이 아니라, 그 자체인 것과 첫 번째인 것 이라고 말하여지는 모든 <에이도스(εἴδη, 1031b15, 328)>들이 그러하다. 그러나 어떤 자들이 말하는 것과 같은 <이데아>들이 있다면 그러한 <이데아>들은 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16, 328)가 아니다. 그것들은 기체적이므로 실체인 것이 아니라, 나누어 지님에 의해서(μέθεξιν, b18, 328)실체일 것이기 때문이다.

그렇다면 플라톤의 파르메니데애스 편에 나오는 '선', '아름다움', '있는 것' 등의 <에이도스>는 여기 아리스토텔레스에 따르면 각기 '자신**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과 헤태론하므로, 알려질 수도 없

고, 있을 수도 없으며, 심지어 '선 그것'이 '선' 할 수도, '아름다움 그 것'이 아름다울 수도 없을 것이다. '각기 것**에 있는** 것'이 '각기 것 그 자체'와 단절(ἀπολελυμέναι, 1031b3, 326)됐기 때문이다. 이렇듯 이러한 <에이도스>와 <그 에이도스를 나누어 지니는 것> 사이의 단절을 논증하는 가운데 *텔레스는 '3격+εἶναι'이라는 표현을 쓴다. 그러나 *텔레스와는 달리 플라톤은 단지 그 표현을 써서 <에이도스>들 사이의 구분을 논증 할 뿐이다.

나아가서 *텔레스의 '3격+εἶναι'는 속성(τὸ συμβεβηκός, 1007a31-32, 734)과 구분되는(διώρισται, a31) '실체'를 가리킨다. 그러나 '사람**에 있는** 것'에 의해서는 '칼리아스' 또는 '소크라테애스'[231]라는 실체가

231) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그러나 우연히를 제외하면, 치료하는 자는 사람을 건강하게 하는 것이 아니라, 우연히 사람**에 있는** 것인(ᾧ συμβέβηκε καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι, 918a20) 칼리아스 또는 소오트라테애스 또는 우리들이 이렇게 말하는 알론한 어떤 자를 건강하게 하기 때문이다(형., A(1), 981a18-20, 735) "

따라서 사람**에 있는** 것은 칼리아스와 같은 '사람인 것(ὁ τὶς ἄνθρωπως, 범주들(5), 2a13, 166)'이지, '사람'이 아니다. 이러한 각기 것(예를들어 칼리아스)을 치료하

가리켜지는 반면 '칼리아스 또는 소크라테애스**에 있어 오고 있는** 그 무엇'에 의해서는 '사람' 이라는 실체가 가리켜지므로, *텔레스가 쓰는 세 가지 표현, '어떤 것**에 있는** 것(각기 것)'과 '각기 것**에 있는** 그 무엇(실체이외의 범주)'과 '각기 것**에 있어 오고 있는** 그 무엇(실체)'은 엄밀하게 보자면 각기 구분되는 것을 가리킨다. 그리고 이러한 구분을 위해서 쓰여진 '에 있다(3격+εἶναι)' 라는 류형의 표현은 이미 보여진 것처럼 *텔레스에게 고유한 것이 아니다. 플라톤 역시 이미 그러한 류형의 표현을 썼기 때문이다.

그러나 *텔레스의 경우에는 세 가지로 구분되어진 그러한 표현들을 통해, 플라톤의 <이데아>의 '단절', 곧 <이데아>의 '非 존재'가 적시(摘示)되면서, 거꾸로 <에이도스>의 '존재'가 확인되며, 그러는 가운데 속성(우연한 것)과 구분 되는 '실체'이 논증되는 반면에 플라

---

는 자의 기교(ἡ τέχνη, 형., A(1), 981a16, 735)는 그 실천적인 측면에서 볼 때, 경험(ἐμπειρία, 981a13)과 차이나는 것이 아니다. 비록 각기 것들에 관한 인식인 경험과는 달리 기교는 보편자에 관한 인식이긴 해도, 그 기교를 지닌 자의 실천들은(αἱ πράξεις, 981a16-17) 각기 것에 연관되기 때문이다.

그리고 '사람**에 있음**'은 '사람인 것(τι ἄνθρωπος, 1006a33, 696)' 이라는 것은 형이상학 감마 편 4 장(694-704)에서도 확인된다.

톤이 경우에는 그 표현을 통해 네 가지 아주 큰 류( 또는 에이도스)의 존재와 非존재의 근거는 '있는 것'의 '에이도스' 라는 것이 논증된다.

이제 나는 '있는 것'과 연관되는 *텔레스에게 다른 독특한 표현[232]인 '있음에 있어서는 하나가 아니지만, ( )에 있어서는 하나이다' 라는 식의 표현에 집중하고져 한다.

먼저 위 괄호 안에는 활동(ἐνέργεια, 活動, 1066a31-32, 705)또는 간격(διάστημα, 間隔, 1066a32)이 들어 간다. *텔레스에 따르면 움직임은 움직이게 하는 것의 능력에 의한 움직이는 것의 현실화이며, 현실(화)은 움직이는 것 안에 행사(行事)되는 움직이게 하는 능력의 활동과도 이러한 능력에 의해 움직여질 수 있는 것의 활동과도 알론한 것이 아니므로, 움직이게 하는 것과 움직여지는 것은 그 활동에 있어서는 하나(μία, a31)이나 그 있음에 있어서는 하나가 아니기 때문이며, 그 간격에 있어서는 오르막과 내리막 그리고 하나와 둘은 하나이긴해도, 있음에 있어서는 하나가 아니기 때문이다[233].

---

232) 플라톤의 세 대화 편에서는 결코 쓰여지지 않는 표현이기 때문이다.

233) 관련된 본문은 다음과 같다.

그러나 움직이게하는 것과 움직여지는 것 그리고 하나와 둘 그리고 오르막과 내리막이 그 있음에 있어서 '하나'가 아니라고 해서, 첫째 짝을 이루는 두 가지 것 중 어느 하나가 있지 않다는 것은 아니다. 있는 그 양상[234]이 헤태론하다는 것을 가리키기 때문이다. 그리고 둘째로 그것들이 '크기'에 있어 분리된다는 것도(μεγέθει ἀχώριστ-α, 433b25, 710)아니다. 비록 움직이는 것[235](영혼)하나, 그것에 의

---

" 움직임이 움직이는 것 안에(ἐν τῷ κινητῷ, 1066a27)있다는 것은 분명하다. 움직임은 움직이게 하는 능력에 의한(ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ, a28) 이 움직이는 것의 현실화(ἐντελέχεια, a27)이기 때문이다. 그리고 움직이는 것의 현실화는 움직이게 하는 능력의 활동과 다른 것이 아니다[자연학, Ⅲ(3), 202a13-15]. 반드시 양자에 현실이기 때문이다. 움직이게 하는 능력(κινητικὸν, a29-30)은 힘으로 있는 반면 움직이게 하는 것(κινοῦν, a30)은 활동으로 있으므로 [그렇다]. 그러나 움직이는 것의 활동 능력(ἐνεργητικοὶ, a31)이므로, 활동(ἐνεργέια, a31-32)은 양자에 동질적으로(ὁμοίως, 똑 같이, a31)하나이다. 둘에 대한 하나의 그리고 하나에 대한 둘의 간격(διάστημα, a32)이 동일하지만, 그 있음은(τὸ εἶναι, a34) 하나가 아닌 것처럼 말이다. 오르막과 내리막도 그렇다. 움직이게 하는 것과 움직여지는 것의 경우에도(ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου, a34)이와 같다(1066a26-34, 705, 893). "

234) 170쪽 각주 182번과 232쪽 그림을 참조하라.

해서 움직이게 하는 그것(몸) 둘, 움직여지는 것(생물) 셋 등, 수적으로 세 가지로 나뉘어지는 움직이(게 하)는 것은 단지 그 로고스(말)로만이 헤태론할 뿐, 그 '작용'에 있어서는 하나이기 때문이다. 욕망 지워지는한 움직여지는 생물은 자신이 그것을 통해 움직여지는 바로 그 몸과 영혼[236]에 공통인 작용[237](κοινοῖς ἔργοις, 433b20, 709)을 지니며, 이러한 작용은 움직이게는 하지만 자신에게는 그 움직임이 없는 것[238]이 움직여지는 것들로 하여금 자신을 생각하거나 상상하도

---

235) '움직이게 하는 것'은 다시 '움직임이 없는 것(το ἀκίνητον, 非운동적인 것, 433b15, 708)'과 '움직이게 하는 것과 움직여지는 것' 등 두 겹으로 나뉜다.

236) *텔레스는 영혼을 자연적인 몸의 현실태(ἐντελέχεια, 412a21-22, 709)라고, 그리고 생명을 그 힘으로 지니는(412a20), 자연적인 몸에 있어 오고 있는 그 무엇(412b21-22. 709)-실체(412a6, 709)-이라고 정의한다.

237) 행하고 겪는 움직임 으로서의 이러한 작용이 욕망 으로서의 활동이다

238) 여기의 ' τὸ δὲ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκινητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινουμένον'(433b14-15, 708)'을 형이상학 람다 편의 ' τὸ πρῶτον κινοῦ-ν ἀκίνητον ὄν(움직이지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째 것,

록 하게 하므로서 일어나므로 그렇다. 그래서 움직이게 하는 것과 움직여지는 것은 종적으로 하나-욕망-이다[239].

---

1074a37, 769)'과 비교해 보라.

239) 관련되는 본문은 다음과 같다.

" 움직이게 하는 것(τὸ κινοῦν, 433b10)은 한 편으로 종적으로 욕망 능력 으로서의 욕망 능력(τὸ ὀρεκτικόν, b11)하나, 곧 모든 것 중에서도 첫 번째 갈망(τὸ ὀρεκτόν, b11)일 것-이것은 움직여지지않으면서도 생각되어지거나 상상되어짐에 의해서 움직이게 한다-이지만, 다른 한 편으로 움직이게 하는 것들(τὰ κινοῦντα, b13)[로서] 수적으로 많다. 움직이게 하는 것 하나, 둘째 그것에 의해 움직이게 하는 것(τῷ κινει, b14), 셋째 움직여지는 것(τὸ κινούμενον, b14)등, 셋 있으므로. 그런데 움직이게 하는 것은 한 편으로 움직임이 없는 것(τὸ ἀκίνητον, b15), 다른 한 편으로 움직여지면서 움직이게 하는 것(τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον, b15)등, 두 겹(διττόν, b14)이다. 움직임이 없는 것은 실천적인 선(τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, b15)인 반면 움직여지면서 움직이게 하는 것은 욕망 능력-움직여지는 것은 욕망지워지는 한(ὀρέγεται, b17)움직여지며, 움직임은 활동 으로서의 욕망(ὄρεξίς, b18)이기 때문이다-이며, 움직여지는 것은 생물이다. 욕망은 생물의 기관을 통해서(ὀργάνῳ, b19)움직이게 하며, 실로 이 기관는 몸적인 것(σωματικ-όν, b19)이다. 이 때문에 몸과 영혼에 공통인 작용(ἔργοις, b20)그것에 관한 이론이 성립한다.

따라서 *텔레스에 따르면 움직이게 하는 것인 영혼의 (전체 또는) 부분들은 그 크기 또는 자리(τὸπῳ,413b15, 715)에 있어 분리해 있는(χωριστὸν ὄν, 432a20, 714)것이 아니라, 단지 그 로고스(말)뿐으

---

이제 움직이게 하는 것을 시작과 끝이 동일한 곳인 경첩(ὁ γιγγλυμός, b22)과 같은 도구(기관으)로 빗대어 요점만 말해 보기로 하자. 경첩의 볼록하고 오목한 곳(ἐνταῦθα,b22-23)은 한편으로 [움직임의] 끝이며 다른 한 편으로 시작이기 때문이다. 이 때문에 한 편으로 쉬지만 다른 한 편으로 움직여진다. [이 곳들은] 그래서 로고스에 있어서는 헤태론하지만 크기에 있어서는 분리된 것들이 아니다. 모든 것이 밀고 당김을 통해서 움직여지기 때문이다. 이 때문에 둥금에(ἐν κύκλῳ, 433b26)있어서처럼 반드시 머물러 있는 어떤 곳으로부터(ἐντεῦθεν, b26)움직임은 시작된다.

이제 전체적으로, 말하여진 것처럼, 욕망할 수 있는한 생물은 움직일 수 있으나, 상상 없이는(ἄνευ φαντασίας, 433a28-29)욕망할 수 없으며, 모든 상상은 논리 (λογιστικὴ, b29)또는 감각이다. 그리고 이것들을 다른 생물들도 나누어 지닌다(영혼에 관하여, 433a28-30, 708-711)"

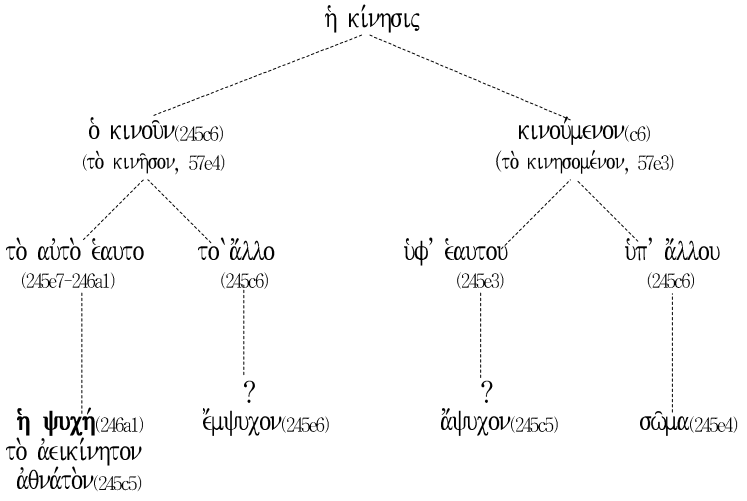
*텔레스에 따르면, 욕망 또는 의지(ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, 형., Θ(5), 1048a11, 589, 285쪽)는 행하고 겪도록 로고스적인 힘을 이끌어 가는, 그러나 그 힘과는 헤태론(1048a10, 592)한 그 무엇이다. 따라서 힘은 욕망을 통해서 활동하게 된다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-있음에 있어 여럿

로만 분리된 것일 뿐이다[240].

그렇다면 있음에 있어 하나가 아니라는 것을 그 크기 또는 자리에 있어 분리해 있는 것이라고 받아 들여서는 않될 것이다.

이제 움직임에 관한 이 두 사람의 표현들을 분류해 볼 필요가 있다. 움직임에 대한 그들의 생각이 차이난다는 것을 보여 주어야 하기 때문이다. 정리해야 하고 넘어 갈 필요가 있기 때문이다 먼저 플라톤의 티마이오스(57e)와 파이드로스(245c-d)편의 표현들은 아래처럼 분류될 수 있으리라.



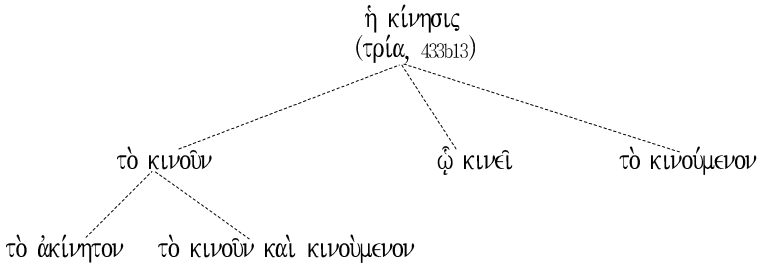

---

240) 이것에 대해서는 영혼에 관하여 413b10-16(715), 429a10-13(716), 432a18-21(714), 433b21-25(717)등을 참조하라.

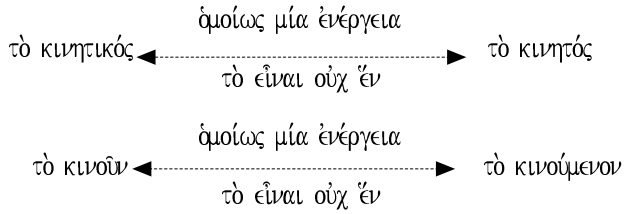
움직이게 하는 것(영혼)

그리고 텔레스의 것은 다음처럼 분류 될 수 있으리라.

[ περὶ ψυχῆς(433b13-b21, 756-757) ]




[ τὰ μετὰ τὰ φυσίκα(1022126-a34, 756-757) ]




플라톤에 따르면 움직이는 것과 움직여지는 것과 분리된(ἀπόντων, 25e6, 1181)움직임이란 있을 수 없다. 그리고 이것은 *텔레스의 형이상학에서도 그대로 확인된다. 그에 따르면 움직임은 움직이는 것 또는 움직여지는 것 안에 있(ἔστι.....ἐν τῷ κινητῷ, 1006a27, 1180)기 때문이다.

그러나 *텔레스의 여기와 플라톤의 거기는 많이 다르다. 플라톤

에 있어서의 영혼(파이드로스, 246a1)은 스스로를 그 자신이 움직이게 하는 그래서 스스로 움직이는 것인 반면 *텔레스에 있어서의 영혼은 스스로 움직임이는 것이 아니라, 움직여지는 것을 움직이게 하는 '원인'이기 때문이다. 다시 말해서 *텔레스의 영혼은 움직이지 않으면서 움직이게 하는 것인 반면 플라톤의 영혼은 스스로 움직이는 것이다[241].

나아가서, 플라톤의 경우에는 움직여지는 것 없이는 움직이는 것(κι νοῦν)있을 수 없으나 *텔레스의 경우에는 움직여지는 것이 없이도 움직이게 하는 것(κινοῦν)있을 수 있다. 가장 먼저 움직이게 하는 것이 움직여질 것을 움직이게 한 결과 비로서 움직여지는 것이 있을 수 있으므로(1180 각주 1933), 움직여지는 것 없이도 움직이게 하는 것은 있을 수 있기 때문이다.

그래서 *텔레스는 '움직이게 하는 것'과 '움직여지는 것'은 비록 자신들의 활동에 있어서는 하나이지만, 자신들의 있음에 있어서는 하나가 아니다 라고 말한 것이 아닌가?

지금까지 나는 'εἶναι'가 다른 낱말들과 주로 함께 쓰여지는 길에 대해, 곧 있음이 표현되는 형식(82쪽)에 대해 말해 왔다. 이제 나는

---

241) 박홍규 전집 2(1995, 94-129쪽, 자기운동(I))을 참조하시오.

이른바 (非)모순율에 표현되는 'εἶναι'에 대해 살펴 봄으로서 이에 관해 마무리 지으려 한다.

있는 것으로서의 있는 것을 다루는 앎(지혜, 철학)에 연관되는 것 하나는 실체라는 것이 말하여지는 형이상학 감마 편 3 장 에서는

1)동일한 것이 동일한 것에 동일한 것으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다(1005b19-20).

라는 인식과 프라그마(사태, 事態)와 추리의 아르케애가 말하여지며, 그리고 '1)'에 관한 논리적인(λογικάς, b22)세부 규정으로서,

2)동일한 것이 있으면서 있지 않다는 것을 동일한 자가 근본적으로 받아 들일 수는 없다(b29-30)

는 것이, 그리고 '2)'에 관한 일상적인(τὰ εἰωθότα, b28)세부 규정 으로서,

2-1) 반대는 동일한 것에 동시에 속할 수 없다면(b26-27)[242].
2-2) 모순 억견은 반대 억견이라면(b28-29).

등 두 가지 것이, 그 아르케애에 덧 붙혀진다[243].

---

242) 반대가 동일한 것에 동시에 속한다 라는, 그리고 나타난 모든 것은 진실하다 라는 의견(억견)을 어떤 자가 주장한다면, *텔레스에 따르면, 그는 있는 것을 단지 감각적인 것들로만(τὸ αἰσθητὰ μόνον, 형., Γ(5), 1010a3, 1068)받아드렸기 때문이다.

그런데 첫째, 이것들 중에서 '1)'와 '2-1)'의 '속하다(ὑπάρχειν)'는

243) 1) τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(1005b19-20).
2) ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· (b29-30)
2-1) μὴ ἐνδεχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀντία,(b26-27).
2-2) ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ,(b28-29).

관련되는 본문은 다음과 같다.

" 그러한 것은 모든 것들의 가장 확실한 아르케애라는 것은 분명하다. 이것이 어떤 것인가를 우리 계속해서 말해보기로 하자. **동일한 것이 동일한 것에 동일한 것으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없기** 때문이다. 넌덜머리나는 논리적인 것들에 대해(πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας, 1005b21-22)할 수 있는한 우리 더 규정해 보기로 하자. 이것은 모든 아르케애들 중에서도 가장 확실한 것이라고 규정됐기 때문이다. 헤애라클레이토스가 말했다고 어떤 자들이 여기는 것과 같은, **동일한 것이 있으면서 있지않다**는 것을 근본적으로 받아드리는(ὑπολαμβάνειν, b24)것은 **불 가능**하므로. 어떤 자가 말한 것을 필연적으로 근본적으로 받아 들일 필요는 없기 때문이다. 그런데 만약 서로에 '반대'되는 억견(δόξα, a29)이 '모순'되는 것(ἡ τῆς ἀντιψάσεως, b29)이라면 그리고 **동일한 것에 '반대'가 동시에 속할 수 없다**(이 명제에도 일상적인 규정을 덧 붙혀보자)면, **동일한 것이 있으면서 있지 않다**는 것을 어떤 자도 근본적으로 **받아 들일 수 없을 것**이므로. 그러나 받아 들이는 잘못(διεψευσμένον, b31)를 범하는 자는 '반대' 의견을 동시에 지닐 것이기 때무이다. 이 때문에 논증하는 모든 자들은 이러한 궁

'있다(εἶναι)'로 읽혀져도 무방하다. 왜냐하면 *텔레스에 따르면 어떤 것에 속하는 것은 분명히 반드시 어떤 것에 있는 것이기 때문이다[244]. 그래서,

1-1) 동일한 것은 동일한 것에 동일한 것으로 있으면서 있지 않을 수 없다.

2-1-1) 반대(모순) 되는 것은 동일한 것에 동시에 있을 수 없다.

라 고

읽혀질 수 있으리라. 그리고 둘째, '1)'과 '1-1)'의 '동일한 것으로(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1005b20)'가 '동일한 그것의 어느 한 부분'으로 읽혀져서는

---

극적인 억견에 필연적으로 의존한다. 이것은 알론한 모든 공리들의 아르케애이기 때문이다(1005b17-34, 695)"

244) 관련되는 본문은 다음과 같다

" 그런데 사람은 무엇을 통해서(διὰ τί, 1041a21, 무엇 때문에) 그러한 생물인가를 우리는 조사할 것이다. 이것은 사람은 무엇을 통해서 사람인가를 조사하는 것은 분명히 아니다. 따라서 무엇을 통해서 무엇이 어떤 것으로(κατὰ τινος, a23)속하는가를 조사한다. 속하는 것은 반드시 분명히 있다(ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι, 23-24). 만약 그렇지 않다면 조사할 어떤 것도 있지 않을 것이기 때문이다(1041a20-24, 506, 694) "

'속하다'에

대해서는 168, 343, 413, 499, 1060, 1826-1827 등을 참조하라.

않된다. *텔레스는 이어지는 자신의 반박 논증에서, '동일한 것으로'를 '동일한 양상(mode, 樣相)'으로 읽어 내는 것을 허락하기 때문이다.

> " 동일한 것이 동시에 있는 것이면서 있지 않는 것이다. 그러나 **동일한 것으로**(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1009a34)는 아니다. 동일한 것이 **힘으로는**(δυνάμει, a34-35)반대들(τὰ ἐναντια, a35)일 수 있지만, **현실적으로는**(ἐντελχείᾳ, a36)아니기 때문이다(형., Γ(4), 1009a33-36, 1069) "

나는 172쪽에서 '하나와 여럿', '이것과 그러한 것', '실체와 실체 이외의 범주', '필연과 우연', '진짜와 가짜', '가능(힘)과 현실' 등 있는 것의 양상을 여섯 가지로 구분해서 그려 냈다. 바로 이렇게 구분되고 "있는 동일한 어느 한 양상(κατὰ)"을 문제의 '동일한 것으로245)' 라는 그 표현이 가리키고 있다고 본다. 그렇다면 " 어떤 것이 ( ) 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다 "의 '( )'에는 '현실적으로', '진짜로', '필연적으로', '실체 등의 범주로', '이 것으로', '하나로' 등이 들어 갈 수 있는 반면, " 어떤 것이 ( ) 있으면서 동시에 있지 않을 수 있다 "의 '( )'에는 '힘으로', '가짜로', '우연적으로', '그러한 것으로', '여럿으로' 등이 들

---

245) 동일한 것의 어느 한 부분을 가리키는 표현으로 쉽게 간주 될 수도 있을 '동일한 것의 측면(側面)에서'를 그래서 나는 일단 선택하지 않았다.

어 갈 수 있으리라[246]. 그래서,

---

246) 이와 관련하여 이미 184쪽에서 인용한 글월을 여기서 다시 인용할 수 있으리라. 거기에서는 호모뉘마한(ὁμωνυμίαν, 1006b19, 811) 것-예를들어 '(죽은) 사람'과 '(산) 사람'-을 제외하면 동일한 것이 있으면서 있지 않을 수 없다 라고 말하여지기 때문이다. 그래서 사람은 있으면서 있지 않을 수 있다. 단 공통의 이름인 사람이 죽은 것과 산 것을 모두 가리킬 경우에만 그렇다. 있는 사람은 산 사람인 반면 있지 않는 사람은 죽은 사람일 것이기 때문이다. 따라서 호모오뉘마한 것의 경우에는 있으면서 있지 않을 수 있다 라고 한 것은 있는 것이 있지 않다는 것을 거부하는 여기 '(非)모순률'을 확인해 준다. 왜냐하면 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니라 실체에 대하여 말하여지는 것이기 때문이다(190쪽).

나아가서 형이상학 테에타 편 3 장에서도 " 어떤 것이 가능적으로는 있으면서 있지 않을 수 있다 " 라고 말하여진다. 그러나 힘(가능)과 현실을 구분하지 않는 자는 어떤 것도 동시에 있으면서 있지 않을 수 없다 라고만 주장한다. 그렇게 되면 선 것은 항상 서 있어야만 할 것이며, 앉은 것은 항상 앉아 있어야만 할 것이고, 걷는 사람은 항상 걷고 있어야만 할 것이다. 따라서 걷는 자는 설 수도 달릴 수도 없을 것이다. 걷는 또는 선 또는 달리는 자는 결코 걷지

있으면서 있지 않다는 불 가능하다

1-1-1) 동일한 것은 동일한 것에 현실적으로 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다. (그러나 가능적으로는 있으면서 동시에 있지 않을 수 있다).

2-1-1-1) 반대는 동일한 것에 현실적으로 있을 수는 없다( 그러나 가능적으로 있을 수 있다).

라고 읽혀질 수 있으리라. 그렇다면 모든 추리의 전제가 되는, 그러나 정작 자신은 어떠한 전제도 지니지 않는 인식과 추리의 이러한 아르케애에는

1-1) 동일한 것은 동일한 것에 동일한 것으로 있으면서 있지 않

---

않거나 서지 않거나 달리지 않을 수 없게 될 것이기 때문이다.

그러나 이러 류의 자들을 *텔레스만이 거부한 것은 아니다. 플라톤 역시 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이의 입을 통해서 사람은 사람이고 선은 선일 뿐이다 라고 주장하는, 그래서 사람은 선하다는 것을 거부하는 젊은 자와 만학도들(τοῖς νέοις καὶ τῶν γερόντων, 晩學徒, 소., 251b5)을 깨우치는 과정에서, 그러한 류의 자를 거부하기 때문이다. 엘레아 낯선이가 그 대화 편에서 결정적으로 하고 있었던 것은 있지 않는 것도 있기 때문에, 심지어 반대들 조차도 묶어지거나 분리 될 수 있다는 것을 소피스테애스를 포함 이러한 류의 자들에게 논증하는 것 이었으므로 그렇다. 거짓 말이 가능한 것도 바로 있지 않는 것도 있기 때문이다. 형이상학 델타 편 29장(1024b17-1025a13)도 참조하라.

을 수 없다.
1-1-1) 동일한 것은 동일한 것에 현실적으로 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다(1009a34)(그러나 가능적으로는 있으면서 동시에 있지 않을 수 있다).

2)동일한 것이 있으면서 있지 않다는 것을 동일한 자가 근본적으로 받아 들일 수는 없다(1005b29-30)
2-1) 반대는 동일한 것에 동시에 속할 수 없다(b26-27).
2-1-1) 반대(모순) 되는 것은 동일한 것에 동시에 있을 수 없다.
2-1-1-1) 반대는 동일한 것에 현실적으로 있지 않다 (그러나 가능적으로는 있을 수 있다).
2-2) 모순 억견은 반대 억견이다(1005b28-29)

등 일곱 가지의 세부 설명이 주어질 수 있으리라[247]. 그리고 만약 있지 않는 것이 있

---

247) 그렇다고 이 일곱 가지 것이 '1)'과 대등한 전제라는 것은 아니다. 특히 '1)'이 '2-1)' 또는 '2-1-1)'로 환원될 수 있는 것은 더군다나 아니다. 단지 '1)'에게 덧 붙혀 질 수 있는 바의 난삽한 (δυσχερείας, b22)논리적인 또는 일상적인 세부 규정(προσδιωρισμένα, 1005b21, 27)일 뿐이다.

그런데 J. Lukasiewicz(1910, trans. V. Wedin(1971) : 논문XXVI, 240b-252b)은 위의 '1)'을 모순율(the principle of contradiction)의 존재론적인 형식(Ontological formulation, p.487)이라고, '2)'를 모순율의 심리학적인 형식(psychological formulation, ibid)이라고 부른다(Th. V. Upton(1983, Psychological and Metaphysical Dimemsions of Non-Contradiction in Aristotle, 591-606 : 논문 XXVII, 230b-238

a)도 참조하라). 나아가서 루카시비츠는 형이상학 감마 편 6장 (1011b13-14)에 나오는

3) 대립되는 주장들이 동시에 진실하지는 않다는 것은 모든 것 중에서도 가장 확실한 억견이라는 것(ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασ -ῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις,)

을 모순율의 논리학적인 형식(Logical formulation, J. Lucasiewicz(trans. V. Wedin, ibid)이라고 부른다. 그러면서 루카시비츠는 이 세 가지 명제를 그 뜻(meaning, 위의 책, 489쪽)이 동일하지 않는 것들이라고 한다. 이 세 가지는 각기 본질적으로 다른 세 가지 대상들을, 곧 대상과 특성, 주장과 진실, 신념과 행위와 의식 등을 가리키기 때문이다. 나아가서 그에 따르면 *텔레스는 논리학적인 모순율 '3)'에 근거에서 심리학적인 모순율 '2)'를 증명(prove, 위의 곳)하려 하나, 그 증명은 미 완성적(incomplete, 위의 책, 490쪽)이다. 각기 모순 명제들에 상응하는 믿는 행위들은 양립할 수 없다(incompatible, 위의 책, 491쪽)는 것을 *텔레스는 논증(demonstrate, 위의 곳)하지 않았기 때문이다. 또한 *텔레스의 추리(reason, 위의 책, 492쪽)와 상관 없이 심리학적인 모순율은 아프리오리하게는 논증될 수 없는 경험적인 법칙이다.

더구나 존재론적인 또는 논리학적인 모순율을 증명될 수 없는

최종적인 법칙으로 보는 그러한 자신의 주장을 아리스토텔레스는 이러한 자신의 주장을 증명하지 않았다. 바로 이와 관련하여 루카시비츠는 증명될 수 없는 최종적인 법칙 으로서의 동일율(the principle, 위의 책, 493쪽)이 보다 단순하고 더 분명한 원리라는 것이 먼저 강조되야 한다고 한다. 부정(否定, negation, 위의 곳)의 개념, 그리고 '동시에'와 같은 논리적인 계산(multiplication, 위의 곳)표현이 필요한 '모순율'과 달리, '동일율'은 이것들이 필요하지 않기 때문이라는 것이다. 그러나 그에 따르면, '동일율' 조차 그 궁극적인(ultimate, 위의 책, 494쪽)법칙은 아니다. 진실 명제들의 정의에 의해서 그 동일율이 논증될 수 있기 때문이다.

계속하여 여러 논증 절차를 거친 후에, 루카시비츠는 " 현대 기호 논리학에 근거하여 볼 때 삼단논법(추리)의 원리는 모순률에 의존하지 않으므로(is independent, 위의 책, 504), 비록 널피 퍼져있긴해도, 모순율이 모든 논증의 최상의 원리 라는 견해를 우리는 반드시 포기해야만 한다 "는 결론을 내린다. 모순율은 어떤한 논리적인 값도(logical worth, 위의 책, 508쪽)를 지니지 않기때문 이라는 것이다. 비록 훨씬 더 중요한 것인 실천적이고 윤리적인 가치(value, 위의 곳)를 그 모순율이 지니긴해도 말이다.

는 것에 '모순(반대)'이라면, '1)'은 이른 바 '非-모순율[248]'이라고도

---

그렇다면 루카시비츠는 '추리'의 아르케애로서의 *텔레스의 '모순율'을 거부한 셈이다. 기호 논리에 근거한 전통 형식 논리적 원리의 이러한 거부가 타당한지의 여부는 지금 나에게 별로 관심없다. 그러나 어쨌든 '추리'의 '원리'가 될 수 없다는 그의 도전, 그리고 이런 도전이 근거하는, 그 '뜻'이 다른 세 가지 것으로의 '모순율'의 구분 등은 *텔레스의 인식과 프라그마와 추리의 아르케애에 관한 더 나은 이해를 위해, 비록 그러한 구분이 불 가능 하더라고, 한 번 짚고 넘어갈 필요는 있다. 그러나 그가 행한 것처럼 이른바 '(非)모순율'이 그 '뜻'이 다른 세 가지 다른 대등한 무엇으로 칼로 자르듯 나누어 질 수 있을른지가 나에게는 의문스럽다. '2)'와 '3)'은 '1)'의 논리적인 세부 규정이긴하나, '2)'와 '3)'으로 '1)'이 환원되는 것은 아니기 때문이다. 또한 '논리'에 관한 이러한 논의는 *텔레스의 분석론 전 후 편과 해석에관하여와 토피카 등의 세밀한 분석 후에 이것들과 연관지어져 행해져야 할 것이 아니가? 더구나 *텔레스의 경우에는 추리의 아르케애는 되지 못하면 인식과 프라그마 또는 있는 것의 아르케애에 그 근거를 두고 있다. 기호 논리가 비록 *텔레스의 논리에 그 근원을 두고 있다고 해도, *텔레스의 논리는 현대의 기호논리와 다르다.

248) J. P. Anton(1957)은 아리스토텔레스의 非-모순율(the law of non-contradiction, p.100)을 '반대 원리의 논리적인 형식화' 라고 한다. 아마 그 아르케애의 非 모순성을 극한치로 끌어 올려 말한 듯 싶다. C. Kirwan(1993, p.86, 203)도 역시 이와 동일한 용어를 사용한다. 그런데 '1-2)'에서도 보여 졌듯이, *텔레스의 그 아르케애는 '모순(반대)'이 있다는 것을 부정(否定)하는 것은 아니다. 모순이 가능하기 때문이다. 따라서 모순율(law of contrediction, W. D. Ross(1981(1924), Vol. I, p.264)이라고도 말하여 질 수 있으리라. *텔레스의 모순율은 우선적으로 모순의 가능성을 허용하는 존재의 법칙(law of being, W. D. Ross, ibid)이라고도 말하여질 수 있기 때문이다.

그러나 본디, (非)모순율 이라는 말은 훗 날 사람들이 그렇게 붙인 것일 뿐, *텔레스에 의해서는 결코 쓰여지지 않았다. 대신에 아리스토텔레스는 다음과 같은 표현들을 쓴다.

1) 추리의 아르케애(τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν, 1005b7)
2) 각기 류에 관한 최상의 인식(τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος, b8-9)
3) 프라그마의 가장 확실한 아르케애(τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, b9-10)
4) 모든 것들의 가장 확실한 아르케애(βεβαιτάτη ἀρχὴ πασῶν, b11-12, b17-18)
5) 모든 아르케애들 중 가장 확실한 것(πασῶν βεβαιοτάτη τῶν

말하여질 수 있으리라.

---

ἀρχῶν, b22-23)

6) 모든 다른 공리들의 아르케애(ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτωμ πάντῶν, b33-34)

보여지다시피, 위 여섯 표현에서는 '모순'이라는 말이 단 한 번도 쓰이지 않았다. 그러나 " 동일한 것이 있으면서 있지 않다는 억견(의견)을 궁극적인 것으로 받아 들이는 자는 '모순'되는 '반대' 억견(의견)을 자신의 논증의 아르케애로 인정하는 자이다. 그러나 이 자는 분명한 잘못을 범하고 있다. 동일한 것에 '반대'되는 것들이 동시에 속할 수 없기 때문이다 " 라는 '5)'와 '6)' 사이의 설명에서 '모순(ἀντιφάσις, b29)'이라는 말이 쓰이기는 하므로, 그리고 동일한 것이 그 가능태에 있어서는 있으면서 동시에 있지 않을 수 있으므로, 다시 말해 모순이 가능하므로, 그리고 이것은 프라그마(사태, 事態)의 아르케애이므로, 모순율 이라고도 말하여 질 수 있으리라.

그러나 논증하는 사람이 모순되는 반대 의견을 받아 들이는 것은 근본적인 잘못이므로 반드시 그러한 모순을 회피하라(박홍규 전집(II), 1995, 498쪽)는 뜻에서, 그리고 현실적으로는 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없으므로, 다시 말해 현실적으로는 모순이 불 가능하므로, '非모순율'이라고 말하여질 수도 있으리라.

그러나 '(非)모순율' 이라는 표현 보다는 본문에 나오는 그대로

앎(인식)의 또는 프라그마(존재)의 또는 추리의 아르케애(원리)라고 하는 것이 더 낫지 않을까? '모순'은 적어도 *텔레스에 있어서는 인식(앎)과 존재와 추리에 있어 반드시 회피 되어져야 할 무엇임에도 불구하고, 단지 '(비)모순율' 이라는 그 말만으로는 그것에 관한 모순율인 바로 그 추리와 인식과 존재가 있는 그대로 드러나지 않기 때문이다.

나아가서 이러한 아르케애는 가장 잘 인식되는 것이며, 어떠한 전제도 없는 것(γνωριμωτάτην ..... καὶ ἀνυπόθετον, 1005 b13, 14)이므로, 논증될 수 있는 그러한 것이 아니다. 아르케애는 본디 첫 번째 인식되는(γνωστὸν, 1013a18)것이며, 無전제적인 (οὐχ ὑπόθεσις, 1005 b16)때문이다. 그래서 거부하는 자에게는 이 아르케애를 논증할 수 없다. 논증, 곧 추리는 궁극적인 어떠한 전제로부터만 가능한-그러나 모든 것의 논증은 불 가능하다(ἀδύνατον, 1006a8)-것이기 때문이며, 無전제적인 것으로부터의 추리(논증)에는 단지 무한 후퇴만이 있을 것이기 때문이다(εἰς ἄπειρον γὰρ ἄν βαδίζοι, 1006a8-9). 그러나 거부하는 그 자를 반박하는 논증(τὸ ἐλεγκτιῶς ἀποδεῖξαι, 1005a15-16)을 펼치므로서, 그의 신념(억견)을 무너뜨릴 수는 있다. 그러나 이러한 반박 논증은 문제의 그 아르케애의 진실(ἀληθὲς, 1006a27)과는 아무런

관련이 없다.

어쨌든 '모순(ἀντιφάσις)'이 '있을 **수** 있'기에 그 모순을 회피하여야 한다는 것일 것이다. 그런데 이러한 '모순'이 '있다'는 것은 *텔레스 뿐만이 아니라, 이미 그 이전 플라톤에 의해서도 허용된다(226쪽). " 모순(반대)되는 말(ἐναντιολογία, 236e5, 225쪽, 1148, 1358-1360)을 발설하지 않고는 있지 않는 것이 있다 라고 말하여질 수 없다. 그런데 있지 않는 것도 실로 있다. 그래서 우리는 지금 난처하다 " 라고 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 말하여지기 때문이다.

그러나 소피스테애스 편 거기에서 뿐만이 아니라, 파르메니데애스와 티마이오스 등 그 어느 편에서도, ἀντιφάσις(모순)이라는 말이 여기 *텔레스와는 달리 쓰이지 않는다. 그 대신 'ἐναντία(반대)' 라는 말이 쓰인다. 그러나 플라톤의 ἐναντία를 *텔레스의 ἀντιφάσις와 혼용(混用)되어 쓰여질 수 있는 것이라고 생각해서는 않된다. 그리고 이것은 *텔레스의 (非)모순율 형식을 미리 보여주는 플라톤의 국가편 델파(437a1, b3)에 나오는 τἀναντία와 τῶν ἐναντίων에 있어서도 마찬가지이다. 소피스테애스 편 257b4(1538 ; 165, 109쪽)과 파르메니데애스 편 160c5-6(1936, 77, 1537 ; 165, 109쪽)에서 ἀντιφάσις가 아니

그렇다면 이제 *텔레스가 말하는 모순과 반대에 대해서 말할 차례이다. 인식과 프라그마와 추리의 그 아르케애(공리)에는 이러한 낱말들이 함축되어 있기 때문이다. 그러나 뒤로 미루고, 대신에 *텔레스의 그 '공리(ἀξίωμα, 1005b33-34)'와 유사한 형식을 띠는 플라톤의 표현을 살펴 보기로 하자[249].

그 전체 형식에 있어 비슷한 표현은 국가 편 4 장과 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편에서,

1) 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다는 것은 분명하다(국가, 436b8-9).

---

라 ἕτερον(헤태론, 다름)이라는 말을 쓰는 플라톤은 이 말을 ἐναντία와 구분하기 때문이다. 그래서 플라톤의 ἐναντία를 텔레스의 ἀντιφάσις와 혼용해서는 않될 것이다. 텔레스의 ἀντιφάσις는 플라톤의 ἐναντία 보다는 오히려 플라톤의 ἀπόφασις에 더 가깝다고 보아야 할 것이다. 물론 ἐναντία와 관련 없는 것이 아니긴해도 말이다. 플라톤의 ἀπόφασις (부정, 否定)에 대해서는 소피스테애스 편 257b9(1538 ; 109쪽)을 참조하라. 더불어 *텔레스의 κατὰφάσει(긍정, 肯定)에 대해서는 범주들 2a6(30 ; 150쪽)등을 참조하라.

249) 아리스토텔레스의 근원이 플라톤임을 여기서도 쉽게 알 수 있게 될 것이다.

또는

동일한 어떤 것이 동시에 동일한 것의 측면에서 동일한 것에 대해 반대 것을 겪거나 그리고 행할 수 있다는 것에 오히려 어떤 자도 설득되지 않을 것이다(국가, 436e9-437a2).

그리고

1-1) 동일한 것이 동시에 동일한 측면에서 쉬어지면서 움직여진다는 것은 불 가능하다.(국가, 436c5-7)[250] 또는

2) 억견들은 자신들에게 동시에 그것들에 관해 그것들에 대해서 동일한 측면에서 반대들이 아니다.(소., 230b7-8).

그리고

3) 부정(否定)이 반대를 가리킨다고 말하여질 때마다 우리는 아님과 아닐 이라는 이름이 거기에 얹혀지는 그 어떤 것과 단지 알론한 것만을 나타낸다는 정도에서만 (그 말은) 인정되지 않으면 않된다(소., 257b9-c1).

그리고

3-1) 우리들이 있지 않는 것을 말할 때 마다 우리는 반대인 어떤 것을 말하는 것이 아니라 단지 헤태론한 어떤 것을 말할 뿐이다(소., 257b3-4, 1537).

그래서

---

250) 이 이외에도 비록 똑 같은 형식의 표현은 아니긴 해도, 동시에 반대일 수 없다는 뜻의 표현은

1) ἐκ τοῦ ἐναντίον πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν πότε γένοιτο,
반대 것(프라그마)으로부터 반대 것으로 되지, 반대 그 자체가 스스로에 반대로 되는 것은 아니다(파이돈, 103b3-4)
[반대 프라그마 : 큰 것과 작은 것, 찬 것과 뜨거운 것]
[반대 그 자체 : 큼과 작음, 참과 뜨거움]

2) εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον.
동일한 것이 보아 알면서 보아 알지 않거나, 보아 알지 않으면서 보아 알 수는 없다(테아이테토스, 188a10-b1)

등으로 나타난다.

3-1-1) 있지 않는 것은 알론한 것들과 혜태론한 것 이라는 것은 분명하다(파., 160c5-6, 1936).

그래서

3-1-2) 있지않는 것은 동일한 측면에서 있어 왔고 그리고 있지않고 있다(소., 258c1-2, 1543).

또는

3-1-3) 있지 않는 것은 어떤 측면에서는 있고, 있는 것은 어떻게든 있지 않다.(소., 241d6-7, 103).

그러나

3-1-4) 동일한 것이 있으면서 있지 않을 수는 없다(유티데모스, 239d4-5).

으로 나타난다[251]. 플라톤의 이러한

---

251) 1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα,(국가, 436b8-9).

또는

οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει ὥς ποτέ τι ἄν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν. (국가, 436e9-437a2).

그리고

1-1) ἑστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἆρα ἀδύνατον. (국가, 436c5-7)

또는

2) τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτας αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας.(소., 230b7-8).

그리고

3) οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησ -όμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὔ προστιθέμενα τῶν ἐπιότων ὀνομάτων,(소., 257b9-c1).

그리고

3-1) ὁπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.(소., 257b3-4, 1537).

그래서

3-1-1) οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν,(파., 160c5-6, 1936).

그래서

3-1-2) τὸ μὴ ὄν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, (소., 258c1-2, 1543).

또는

3-1-3) τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὂν αὖ παλίν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.(소., 241d6-7, 103).

표현들을 *텔레스의 것들과 하나 씩 비교해 보도록 하자. 두 사람에 따르면,

(국가,436b8-9).
1) 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 동시에 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다.
1') 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다.
(형이상학, 1005b19-20)[252].

'1)'은 세 가지 영혼이 하나인지 아니면 여럿인지를 규정할 수 있는 플라톤의 규준(ἀξίως, 規準, 국가., 436B1-2)이며, 1')는 *텔레스의 인식과 프라그마와 추리의 아르케애(공리, ἀξίωμα[253], 형., 1005b33-3

---

그러나
3-1-4) ὡς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ,
(유티데모스, 2934-5).

252) πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα,(국가, 436b8-9).
1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ
1') τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(형이상학,1005b19-20).

253) ἀξίως(규준, 規準, 국가., 436b1-2)과 ἀξίωμα(공리, 公理, 형., 1005b33-34)를 서로 동일한 맥락 안의 것으로 비교할 수 있을른지는 의문이다. 하나는 명사인 반면 하나는 부사이며, 더구나 그 뜻이 하나는 공리(公理)이나 하나는 적절하게(worthily of)이기 때문이다. 그러나 이 두 가지 것은 동일한 어근 'ἄγω(to convey, bring)'으로부터 파생된, *텔레스의 용어를 빌리자면 빠로오뉘마들(παρώνυμα, 범주들, 1a12, 176)이므로, 일단 같은 선상(線上)에서 비교는 할 수 있을 것

4)이다[254].

그리고 이 두 가지 것에 들어 있는 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 (대해) 동시에'동일한 표현이 가리키는 프라그마는 무엇인가? 먼저 여기 세 번 쓰여진 동일한 것(τὸ αὐτὸ)에 대해 살펴보자[255]. *텔레스에 따르면 동일함(ἡ ταυτότης, 1018a7)은 많은 것들의 그 있음이 하나임(ἑνότης, a7)[256]을 말하며, 동일한 것들은 그래서

---

같다.

254) 이제 플라톤의 이 '규준'이 *텔레스에 의해서 모든 것의(παντῶν, 형., 1005b)'아르케에'라고 인정받는다. 그러나 플라톤도 *텔레스처럼 생각할까?

255) 관련된 본문은 다음과 같다.

> " ..... 동일한 것은 우연적으로(κατὰ συμβεβηκός, 1017b9)그렇게 말하여지지만, 하나와 마찬가지로 그 자체로(καθ' αὑτὰ, 1018a5)말하여지기도 한다. 동일한 것(ταὐτὰ, a6)은 자신들의 질료와 실체가 종적으로 또는 수적으로 하나(μία, a6)이기 때문이다. 따라서 동일함(ἡ ταυτότης, a7)은 많은 것들의 그 있음의 하나임인 것(ἑνότης τίς, a7)이다. 또는 예를들어 그것이 자신과 동일하다(αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν, a7)라고 말하여질 때처럼, 많음 것들이라고(ὡς πλείοσιν, a8)쓰여질 때마다 [말이다]. 그것이 둘로(δυσὶ ... αὐτῳ, a9)쓰여졌기 때문이다(1018a4-a9, 259). "

256) *텔레스에 따르면, 그 있음이 하나라는 것은 곧 하나로 있는

자신들의 질료가 종적으로 또는 수적으로 하나인, 그리고 자신들의 실체가 하나인 것이다. 이것은 이미 119쪽의 그림에서도 확인된 바와 같다. 거기 그림은 수와 정의(λόγῳ, 형., I(3), 105  4a34)에 있어 하나인 것들이 동일한 것들이라는 것을 보여주고 있기 때문이다. 그래서 예를들어 '그것이 자신과 동일하다(αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν, 1017a7)'의 경우, 비록 둘이기 때문에, 많지-많은 또는 여럿의 최소는 둘이다-만, '그것'과 '자신'은 자신들의 그 있음에 있어서는 하나이다. 그리고 바로 이것이 '동일한 것'이다[257].나아가서 수적으로 하나인 것들만이

---

것(τὸ ἑνί εἶναι, 1016b17-18)은 있는 그것이 수의 아르케애라는 말이다. 이것은 척도로 있다는 말이기도 하다.

> " 하나에 있음(τὸ ἑνί εἶναι, 1016b17-18)은 수의 있음의 아르케애로 어떤 것에 있음이다. 아르케애는 첫 번째 척도(μέτρον, b19)이기 때문이다. 우리가 첫 번째로 인식하는 이것이 각기 류의 첫 번째 척도이므로. 이제 각기 것에 관한 인식의 아르케애는 하나이다. 그렇지만 하나(τὸ ἕν, b21)는 모든 류에 있어 동일한 것(ταὐτὸ, b21)이 아니다. 여기에서는 디에시스(4분의 1음, δίεσις, b21-22)가, 저기에서는 자음 또는 모음(τὸ φωνῆεν ἢ ἀφωνῆον, b22)이기도 하며, 무게와 움직임의 (하나도) 헤태론하고 알론하기 때문이다(형., Δ(6), 1016b17-24, 429). "

257) 그러나 동일이 하나는 아니라는 것은 플라톤에 의해서 논증된

동일한 것들이라 말하여지는 것이 아니다. 동일 역시 여러 가지로 말하여지는 것이기 때문이다[258].

---

바와 같이(96-97쪽, 101쪽, 1639), *텔레스에게도 하나 그 자체가 동일 그 자체일 수는 없다(115-124쪽, 416-438). 115-124쪽에서 나는 *텔레스의 경우 하나와 동일과 같음과 똑같음이 어떻게 구분지어지는가에 대해 말했다.

258) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 우리는 동일에 관해 여러 가지로 말한다. 우리는 때로 수적으로(κατ' ἀριθμὸν, 1054a34)동일하다 라고 말하는 길이 하나요, 예를들어 당신과 당신 자신이 종적으로 그리고 질료적으로 하나인 것처럼 로고스와 수적으로 하나일 이러한 (길)에서요, 나아가서 제 1 실체의 로고스가 하나일 (그러한 길)이다, 예를들어 똑같은 직선들도, 똑 같은 각들을 지닌 4 변형들도 동일한 것이다. 그러나 이러한 것들에서는 똑 같음의 하나(ἡ ἰσότης ἑνότης, b3)이다 (1054a32-b3). "

그렇다면 수적으로 동일한 것 하나, 그리고 그 로고스와 수에 있어 동일한 것 둘, 제 1 실체의 로고스가 동일한 것 셋 등, 동일은 여러 가지로 말하여질 것이다(119쪽 그림을 참조하라. 더불어 여러 하나 가운데서도 '실체 하나'를 하나의 첫 번째 것으로 하는 형이상학 델파 편 6 장(1016b8, 118쪽, 425)도 참조하라). 따라서

이제 플라톤에 따르면 플라톤의 동일은 하나의 류라는 것이 우선 도드라진다. 헤태론과 있는 것과 움직임과 쉼 등과 더불어 동일은 다섯가지 아주 큰 류 중의 하나이기 때문이다. 그래서 우리는 먼저 이 넷과 구분되는 류로서의 동일에 대해 먼저 말해야만 할 것이다. 만약 움직임과 쉼이 동일과 구분되지 않는다면 이 두 가지 것에 동일이 공통(κοινῇ, 소., 255a7, 1518)으로 들어 있을 것이다. 그렇게 되면 움직임은 쉼과 그리고 쉼은 움직임과 동일하게 될 것이다. 그러나 움직임과 쉼은 서로에 가장 반대인 것들(ἐναντιώτατα, 250a8, 1471)이며, 반대 그 자체는 동시에 함께하는 것들이 아니므로(파이돈, 103b3-4), 그것들은 서로에 대한 그것들과 섞어질 수 없다(αὐτοῖν ἀμείκτε πρὸς ἀλλήλω, 소., 254d7-8, 1516). 그래서 움직임은 쉼과 동일이 아니고, 쉼은 움직임과 동일이 아니다. 따라서 동일은 움직임과 쉼에 헤태론한 것으로 '있다'.

그러나 이것들 각각(ἕκαστον, 254d14)은 자기 자신에 동일하다(αὐτ-ὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν, 254d14, 1518). 그리고 바로 이 '그것이 자신에 동일하다' 라는 표현은 *텔레스의 형이상학 델타 편 10장(αὐτὸ **αὐτῷ**

---

수적으로 동일한 것과 그 로고스와 수에 있어 동일한 것을 혼돈해서는 않될 것이다. 그리고 제 1 실체의 로고스가 동일한 것은 똑 같은 것이라고도 말하여진다.

ταὐτόν, 1018a7)에서 그대로 다시 쓰여진다. 따라서 동일은 이 두 사람에 있어서 모두 자기(에 대한) 동일을 나타낸다. 그렇다면 마찬가지로 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에(대해)'의 '동일한 것에[259](τῷ αὐτῷ, 대해, πρὸς ταὐτὸν)'의 동일은 자기에(ἑαυτῷ, 대한) 동

---

259) J. Adam(1963, the Republic of Plato, Vol. I, 2nd(ed., D. A. Rees(1979))에 따르면, πρὸς τὸ ταὐτον은 κατὰ ταὐτόν과 동일한 뜻이다라는 근거에서 Hartman은 πρὸς τὸ ταὐτον을 생략(cancel, 위의 책, 247쪽, 각주 436번)할 것이다. 그러나 이러한 생략을 거부-거부하는 그 보기로 소피스테애스편 230b8에 나오는 πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ를 아담은 든다-하는 아담은 πρὸς τὸ ταὐτον을 '동일한 것에 관련하여(relatively to the same thing, 위의 곳)'로, πρὸς τὸ ταὐτον을 '그것의 동일한 부분에 있어(in the same part of it, 위의 곳)'로 보면서 πρὸς τὸ ταὐτον의 τὸ ταὐτον을 해당 명제의 주어와는 다른 어떤 것으로 본다.

그러나 나는 지금 그 τὸ ταὐτον을 다른 어떤 것으로 보는 것이 아니라 그 주어와 동일한 것으로 보고 있다. 그렇다면 문법적으로 재귀대명사인 ' ἑαυτό ' 또는 'αὐτὸ'가 쓰였여야 했다 라고 그 누군가가 나를 반박할 수도 있으리라. 이제 나는 그 누구에게 묻는다. 그렇다면 왜 "ἕτερον'이 쓰이지 않았는가? 물론 어떻게 보면 아담이 생각

일을 나타낼 것이다.

나아가서 플라톤에 따르면, 자기 동일적인 것은 움직이려 하지 않는다. 다시 말해 항상 쉬고 있다. 동일한 것 안에 항상 있는 것은 반드시 항상 쉬고 있기 때문이다. 그래서 '동일한 측면에서' 그리고 '동일한 것으로(ὡσαύτως, 249c12, 1452)'그리고 '동일한 것에 관한(περὶ τὸ αὐτὸ, 249c12)'것의 '동일'은 결코 쉼과 분리(χωρὶς στάσεως, 249c1) 될 수 없다[260].

---

하는 것처럼 주어 τὸ ταὐτον이 가리키는 것과는 다른 어떤 것을 가리킬 수도 있으리라. 각기 모든 것은 자신과 동일하며, 그 자신 각각을 τὸ ταὐτον은 모두 가리킬 수도 있을 것이기 때문이다. 그러나 적어도 내가 보기에는 만약 다른 것 어떤 것 '①'을 가리킨다면 모순율이 성립하지 않을 것이다. 다른 어떤 것 '②', '③', ....., 등 무수히 많은 것들에 그 주어가 연관(πρὸς)될 수 있을 것이고, 그렇게 연관된 무수히 많은 다른 모든 것의 어느 하나와 동시에 행하지 않거나 겪지 않을 수도 있을 것이기 때문이다.

260) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그것은 자기 자신 안에(αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, 145e8)있으므로, 어디에서든 쉰다네. 하나 안에 있으면서 이( 하나)로부터 옮아가지 않고 그것 안에, 곧 자기 자신 안에(ἐν τῷ αὐτῷ ἄν εἴη, ἐν ἑαυτῷ, 146a1-2)있을 것이기 때문일세. - 있기 때문입니다. - 그것

그래서 플라톤의 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해'의 '동일'은 우선 세 가지 영혼 각각 그 각자 자신과의 '동일'이다. 그리고 그 다음에 영혼 이외의 모든 것 각각 그 각자 자신과의 동일이기는 해도 말이다. 그러나 텔레스의 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에( 대해)'의 '동일한 것에( 대해)'의 '동일'은 우선 모든 것 각각 그 각자 자신과의 동일일 것이다. 그리고 가능하다면, 그 다음에 아마 세 가지 영혼 각각과 각각 자신일 것이다[261].

문제는 '자신과 동일한 측면에서(κατὰ ταὐτόν)'의 그 측면이 무엇을 가리키느냐? 이다. 두 사람 모두에게 동일한 것을 가리키느냐? 이다. *텔레스의 경우에는 261쪽에서 이미 말하여진 것처럼, '자신과

---

안에 항상 있는 것은 어디에서든 항상 필연적으로 쉬고 있네. - 물론입니다(파., 145e8-146a3, 1689) "

" '동일한 측면에서' 그리고 '동일하게' 그리고 '동일한 것에 관해'가 자네 어디에서든 쉼과 분리 될 것처럼 보이는가? : 낯선이.

결코 아닙니다 : 테아이테토스(소., 249b12-c2, 1452) "

261) 두 사람 중 한 사람은 '동일한 것에 대해' 라는 표현을 쓴 반면, 한 사람은 '동일한 것에' 라는 표현을 쓴 것은 별로 문제가 않된다. 이어지는 술어들이 각 각 다르기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-(非)모순율

동일하게 있는 어느 한 양상'을 가리키는 것은 분명하나(형., 1009a33-36, 1069), 플라톤의 경우에는 그것이 '양상' 이라기 보다는 오히려 자신과 동일한 어느 한 '부분'일 것 같기 때문이다[262].

다음으로 살펴 보아야 할 표현은 '함마(ἅμα, 국가, 436b7 ; 형., 1005b19)'이다. '안 밖의 자리(χώρα, 파., 138d1, 1614)에 함께(ἅμα)하는, 그리고 여러 시간(χρόνῳ, 파., 141c8, 1627)에 동시(ἅμα)적인[263]'을 나

---

262) 움직이지 않는 사람이 자신의 손을 움직인다는, 그리고 팽이 축은 움직이지 않으나 팽이의 부분들은 움직인다는 해당 맥락의 보기들은 동일한 것의 어느 한 '부분'은 움직여지나, 그 다른 부분은 움직이지 않는다 라고 읽혀질 수 있을 것처럼 보이기 때문이며, 이러한 보기들은 세 가지(τρισὶν, 국가, 436a9)영혼 그것이 하나인가 여럿인가 라는 물음에 대한 답을 찾아가는 과정에서 들어지는 것들이기 때문이다.

263) '한꺼번에' 또는 '동시에' 등은 "ἅμα'의 어느 한 일면만을 보여주는 것처럼 보인다. 이에 관련되는 본문은 다음과 같다.

" 그러나 자리를 옮긴다는 것은(χώραν ἀμεῖβον, 138d2)알론한 때에(ἄλλοτε. d2)알론한 곳에서(ἄλλοθ-ι, d2)되어진다는 것이고 그렇게 움직여진다는 것이지? - 그렇다면 그렇지요. - 그런데 하나는 어디에서든 어떤 것 안에(ἔν, d4)있을 수

타내는 플라톤의 시·공간적인 ‘ ἅμα ’는 ‘동일한 것에 대해(πρὸς, 국가, 436b9)’있는(ὄν, e9)‘동일한 것’과 동일한 것의 그 ‘부분’ 또는 ‘양상’ 이 세 가지 ‘동일한 것’에 직접 걸린다[264]. 그 세 가지 것이 한꺼

---

없다는 것이 보여졌지? - 예. - 따라서 되어진다는 것은 가장 불 가능하지? - 어째서 그런지를 모르겠습니다. - 만약 어떤 것이 그것 안에서(ἐν τῷ, 138d6)되어 진다면, 여지껏(ἔτι, e7)되어져 왔으므로 아직(πω, e7)은 저것 안에 있지 않다는 것이고, 이미(ἤδη, d8)되어졌다면, 여지껏(ἔτι, d7)결코 저것 밖(ἔξω, 외부에, d7)에 있지 않다는 것은 필연적이지 않은가?- 필연 - 따라서 만약 알론한 어떤 것이 이러하다면, 부분을 지닐 저것만이 겪을 것이네. 저것의 어떤 것은 이미 저것 안에(ἐν, 138e2)있을 것이며, 이와 **함께**(ἅμα, e2)저것의 어떤 것이 저것 밖에(ἔξω, e2)있을 것이지만, 부분을 지니지 않을 것은 어디에서든 어떤 길에서든 전체가 아닐 것이며 어떤 것의 안(ἐντὸς, e4)밖에 **함께**(ἅμα, 동시에, e4)있지 않기 때문일세 - 진실이십니다(138d8-e4, 1615) ”

“ 시간 안에(ἐν χρόνῳ, 140c8)있고 그리고 그러한 시간의 더 많음 또는 더 적음 또는 똑 같음을 나누어 지닐 때 마다, 필연적으로 있네. 이러한 각기 것(하나)는 자신과 동일한 나이를 지니며 자신 보다 더 늙게 됨과 **동시에**(ἅμα, d2)더 젊게 되는 것처럼 보이네. 감히 그럴 것처럼 보입니다.(141c8-d3, 1627-1628) ”

264) 1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε

번에(ἅμα, 동시에) 반대[265]를 행하거나 겪을 수는 없다고 그는 말하

καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει **ἅμα**,(국가, 436b8-9).

2) οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει ὡς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὂν **ἅμα** κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν. (국가, 436e9-437a2).

265) 플라톤에 따르면, 반대들(ἐναντία, 파., 146d6, 1725, 1751)은 서로 안에(ἐν, 파., 146d7)있을 수 없다. 그러나, *텔레스에 따르면, 가능(힘)으로 있는 것들의 경우에는 동일한 것이 동시에 반대인 것들일 수 있다. 비록 현실적으로 또는 활동하고 있는 것들의 경우에는 그럴 수 없긴 해도 말이다. 건강해 질 수 있는 것은 동시에 병에 걸릴 수 있는 것이긴 하나, 현실적으로 건강한 것은 병들지 않는 것이기 때문이다. 따라서 힘으로 있는 것들에게는 (非)모순율이 성립하지 않을 수도 있다.

" 활동(ἐνέργεια, 1051a5)이 탁월한 힘(가능) 보다도 좋으며 더 가치있다는 것은 이것으로부터 분명하다. 힘있어지는 것이라고 말하여질 때 마다, 동일한 것이 **반대**(**τἀναντία**, a6)일 수 있기 때문이다. 예를들어 건강할 수 있다 라고 말하여지는 동일한 것이(ταὐτόν, a7)병들 수 있다. 그것도 **동시에**(**ἅμα**, a8)말이다. 건강함과 앓음의, 쉼과 움직여짐의, 집지음과 허묾의 힘(가능, δύναμις, a8)은 동일(ἡ αὐτὴ, a8)하기 때문이다. 이제 힘있어지는 것(τὸ δύνασθαι, 있을 수 있는 것, a10-11)에는 **반대**들이 **동시에** 속한다. 동시에 반대들일 수 있기 때문

이다. 그런데 현실들에는 동시에 예를들어 건강함과 앓음이 속할 수 없다. 따라서 좋음(τἀγαθόν, a13-14)은 반드시 이것들마다 헤태론해야만 한다(형., Θ(9), 1051a4-b14, 653). ”

이러한 힘들이 하거나 또는 겪을 수 있다. 그러나 행사되는 모든 힘들이 그러한 것은 아니다. 단지 로고스적 힘들만이 한 편으로 행하고 한 편으로 겪는다. 그러나 동시에 행하면서 겪는 것은 아니다 동일한 것이 반대들을 동시에 행할 수 없기 때문이다. 그래서 있을 수 있는 것이 행하려 하거나 또는 겪으려 할 때, 반대되는 이 두 가지 것 중의 어느 하나를 욕망하여 선택한다. 따라서 욕망 또는 선택이(ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, 형., Θ(5), 1048a11, 589, 254쪽)이 하거나 겪을 로고스적인 힘들을 이끈다.

“ 있을 수 있는 것(τὸ δυνατὸν, 힘있어지는 것, 104 7b35-1048a1)은 무엇을 그리고 언제 그리고 어떻게-이와는 알론한 것들이 반드시 규정되어 덧 붙혀져야한다-있을 수 있는 것이며, 그리고 로고스적으로 있을 수 있는 것은(τὸ κατὰ λόγον δύναται, 1048a2-3)로고스 후에 그것들의 힘들을 행하는(ποι-νεῖν, a3)반면 非로고스적으로 있을 수 있는 것(힘있어지는 것)들은 非로고스적인 힘들을 행하며, 그리고 저것들은 반드시 영혼을 지닌 것 안에 그것들로 있는 반면 이것들은 양자(영혼을 지닌 것과 그렇지 않는 것)안에 있으며, 그리고 저러한 로고스적인 힘들은, 행할 수 있는

고 있기 때문이다.

그러나 *텔레스의 경우에는 ‘ ἅμα ’가 ‘동일한 것’과 ‘동일한 것에’와 ‘동일한 것에 대해’ 보다는 오히려 ‘속하면서 속하지 않을 수 없

---

것과 겪을 수 있는 것이(τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν, a6)있을 수 있는 것에 근접할 때 마다, 반드시 한 편으로 행하는 것(τὸ ποιεῖν, a7)한 편으로 겪는 것(τὸ πάσχειν, a7)이지만, 이러한 비로고스적인 힘들은 반드시 그런 것이 아니므로-이것들은 모두 단지 하나만을 행할 수 있는 것이지만, 저것들은 반대들을(τῶν ἐναντίων, a9)행할 수 있는 것이기 때문이다-, 따라서 (저 로고스적인 힘들은) 동시에(ἅμα, 9)반대들을 행하여야 한다. 그러나 이것은 불 가능하다(형., Θ(5), 1047b35-1048a9). ”

그런데 힘이 활동 또는 현실과 동일하다면, 활동 또는 현실적일 때만 힘이 있게 되지, 그렇지 않을 때는 힘이 있지 않게 될 것이다. 그러나 집을 짓지 않고 있는 목수(οἰκοδομός, 형., Θ(3), 1046b34, 565)에게는 집 지을 힘이 없는가? 보고 있지 않을 때는 눈에 볼 수 있는 힘이 없는가? 그렇지 않다!. 이러한 힘들을 결여하는 것은(τὸ ἐστερημένον, 1047a11, 567)불 가능하기 때문이다. 만약 결여 한다면 앉으면 더 이상 서지 못할 것이고, 걷다가 더 이상 달리지 못할 것이다. 다시 말해 움직임과 생성이 제거(ἐξαιροῦσι, 1047a14, 567)될 것이다.

다'에 직접 걸린다[266]. 물론 간접적으로는 '동일한 것' 등에 걸리기는 해도 말이다. 나아가서 플라톤과 마찬가지로 *텔레스의 ' ἅμα ' 역시 시 공간적인 표현이다. 첫 번째 공간 하나 안에(ἐν ἑνὶ τόπῳ πρώτῳ, (형., K(12), 1068b26, 926)들어 있는 것들이 그 자리에 함께(ἅμα)한 것들이라고도 말하여지나, 자신들의 생성이 동일한 시간에(ἐν τῷ αὐτ -ῷ χρόνῳ, 범(13)., 14b25, 270)있는 것들이 순수하게 그리고 주로 동시에(ἅμα, 14b24)라고 말하여지기 때문이다[267]. 그래서 속하거나 속

---

266) 1) τὸ αὐτὸ **ἅμα** ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(1005b19-20).

2) ἀδύνατον **ἅμα** ὑπολαμβάνειν τὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό' (b29-30)

2-1) μὴ ἐνδεχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀντία,(b26-27).

2-2) ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ,(b28-29).

267) 관련된 본문과 요약은 다음과 같다.

" 첫 번째 자리 하나 안의 것들은 무엇이든지 그 자리에 **함께(ἅμα**, 1068b26)하는 것들이며, 알론한 자리의 것들은 무엇이든지 분리(χωρίς, b26)된 것이고, 자신의 극단들을(τὸ ἔκρα, b27)함께하는 것들은 접촉되는(ἅπτεσθαι, b27)것들이다. 또한 그것에 먼저 자연스레 도달하는 또는 연속적으로(συνεχῶς, b29)변화하는 그 극단(ἔσχατον, b29)에로 자연스레 변하는 것들은 그 극단 사이의(μεταξὺ, b27)것들이다. 그리고 직선적으로 가장 많이(πλεῖστον, b30-31)떨어진 것은 반대(ἐναντίον κατὰ τόπον, b30)되는 자의 것이다.

ποιεῖν ἢ πάσχειν

하지 않는 것은 시·공간적인 차원에서 그러하다는 것이지, 시간 또는 공간의 어느 한 차원에서만 그러하다는 것은 아닐 것이다.

이제까지는 두 사람의 표현 가운데 동일한 것만을 숙고해 왔으나, 지금부터는 다르거나 비슷한 형식의 표현들에 대해 숙고하려 한다[268]. 먼저 플라톤의 '행하거나 겪음'을 살펴 보자.

---

. ..... , 모든 변화(μεταβολὴ, 1069a2)는 대립되는 것들 안에서(ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, a2-3)일어나며, 이 대립들은 반대(τ' ἐναντία, a3)와 모순(ἀντίφασις, a3-4)이고, 모순들에는 중간이(μέσον, a4)있지 않으므로, 반대들에 사이(μεταξύ, a5)라는 것이 분명하다(1068b26-31, 1069a2-5, 926 -927) "

그러나 시간적으로 볼 때는 동일한 시간에 생성되는 것들이 순수하게 그리고 주로 ἅμα(동시에)라고 말하여지나, 예를들어 배(倍)와 반(半)과 같이 그 있음의 연이어짐에 있어서는 비록 뒤 바뀌어 질 수 있긴 하나 헤태론한 것이 헤태론한 것의 있음의 원인이 아니라면 ἅμα(동시에) 라고 말하여지기도하며, 예를들어 발달린, 날개달린, 지느러미달린처럼, 동일한 류로부터 반대로 나뉘어진 것들(ἀντιδιῃρημένα, 14a33, 270)도 ἅμα(동시에)라고 말하여진다.

268) 아래의 표현 가운데서 진한 부분은 문장내에서 문법상 같은 기능을 지니긴 해도, 나타내는 그 프라그마가 다른 표현인 반면 밑줄

ποιεῖν ἢ πάσχειν

행하거나 겪는 힘(δύναμις, 247e4, 1433-1444)도 있는 것(τὸ ὄν, e3)이라고 말하는 플라톤의 소피스테애스 편에 따르면, 행하거나 겪는 이것은 영혼(τὴν ψυχήν, 248d1, 1446)의 작용이며, 이러한 작용은 인식하거나 또는 인식을 겪는(인식되는) 일 종의 움직임이다[269]. 따라

---

친 부분은 한 쪽에만 나타나는 표현이며, 보통 부분은 동일한 표현이다. 번역들은 그 어순에 있어 원문-특히 ἅμα-과 약간 차이날 것이다.

(국가, 436b8-9).
1) 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 동시에 **반대되는 것을 행하거나 겪을** 수 없다.
1') 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 동시에 **속하면서 속하지 않을** 수 없다.
(형이상학, 1005b19-20).

-ὸς ταὐτὸν οὐκ **ἐθελήσει** ἅμα,(국가, 436b8-9).
1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία **ποιεῖν ἢ πάσχειν** κατὰ ταὐτόν γε και᾽πρ
1′) τὸ αὐτὸ ἅμα **ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον** τῷ αὐτῷ καὶ κα
-τὰ τὸ αὐτό,(형이상학,1005b19-20).

269) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 아주 사소한 것에 의해서 아주 미미한 어떠한 혜태론한 것을 비록 단지 한 번 뿐이라고 하더라도 자연스레 **행하**거나(εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ... εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν ... , 247e1)**겪는** 모든 힘 이것은 무엇이든 실로(ὄντως, e3)있다 라고 나는 말할 것이네. 있는 것들은 힘 이외의 알론한 어떤 것도 아니라는 아니라는 표식(ὅρον, 247e3, 248c4)이 놓여지기 때문일세 : 낯선이

(몸(σῶμα, 246b1, 1424)만을 실체로 여기는) 그들은 주어진 이것

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-(非)모순율

보다 더 나은 것을 결코 말하지 못할 것이므로 이것은 받아드려질 겁니다. : 테아이테토스(247d8-e6, 1433-1434) ”

“ 그런데 영혼은 인식하는 반면 실체는 인식된다는 것에 그 (에이도스의 친구(τῶν εἰδῶν φίλοὺς, 248a4, 1446))들이 인정하는 지를 나아가서 그들로부터 보다 더 선명하게 알아야 한다고 우리에게 말하여지는 것에 대하여. : 낯선이

그렇다고 그들은 주장할 겁니다. : 테아이테토스

무슨? 인식하는 것 또는 인식되는 것은 **행함**(ποίημα, 248d5)또는 **겪음**(πάθος, 속성, d5)또는 이 양자인가? 또는 한 편으로 겪는 것(πάθημα, d5), 한 편으로 헤태론한 것인가? 또는 결코 이것들 중 그 어는 것도 취하는 것이 아닌가? : 낯선이

이것들 중 그 어느 것도 아니라는 것은 분명합니다. 앞서 말해진 것들에 반대될 것이기 때문입니다. : 테아이테토스.

요것을 알게 될거네. 인식하는 것이 만약 어떤 것을 **행하**는(ποιεῖν, 248e1)것이라면, 우리가 인식할 때 반드시 다시 **겪는**(πάσχειν, e1)다는 것이 잇따를 것이네. 그래서 인식에 의해서 우리가 실체를 인식할 때 , 동일한 로고스에 따라서, 인식되어지는 한, 그 만큼 **겪음**을 통해(διὰ τὸ πάσχειν, e3-4)**움직여진다**(κινεῖσθαι, d4)는 것. : 낯선이

옳습니다. : 테아이테토스(248c11-e5, 1449-1450) ”

‘행함 또는 겪음

서 동일한 것이 동일한 것에 관련하여 동일한 것의 측면에서 동일한 것을 행하거나 겪는 것은 하나의 영혼의 인식 작용--일 종의 움직임-이라고 보아야 할 것이다. 이런 인식작용을 통해서 움직여지는 영혼 이외의 모든 것 역시 자기 자신과 관련하여 동일한 측면에서 반대를 동시에 행하거나 겪는다는 것은 불 가능할 것이다.

다음으로, *텔레스는 하거나 겪는다 라는 표현 대신에 속하고 속하지 않는다 라는 표현을 쓴다. 그러나 이것에 대해서는 그에 따르면 어떤 것에 속하는 것은 반드시 그 어떤 것에 있다 라고 말하는 것으로 여기에서는 만족하련다.

나아가서 플라톤은 ' ἢ(또는)'이라는, 그러나 *텔레스는 'καὶ(그리고)' 라는 표현을 써서, 햄함과 겪음, 속함과 속하지않음을 각 각 연결한다는 것, 그리고 *텔레스는 부정어(否定語) 'μὴ(소., 257c1, 1539 ; 형., 1005b19)'를 쓰지만, 플라톤은 그 대신 반대(τἀναντία, 국가, 436b8, 437a1)라는 표현을 쓴다는 것, 그리고 '일 수 없다'에 상응하는 것인 'οὐκ ἐθελήσει(플라톤, 국가, 436b9)' 또는 'ἀδύνατον(*텔레스, 1005b20)'은 각기 다른 낱말을 두 사람이 쓴다는 것도 말해져야 할

---

(ποιεῖν ἢ πάσχειν, 범주들, 1b27, 161, 1449)'을 각각 구분되는 범주로 간주하는 *텔레스는 '행하고 겪는' 이라는 표현을 '힘(δύναμις, 형., Θ(1), 1046a19-20, 54 9)'의 설명에서 그대로 쓴다.

바의 것이다.

요약컨대, 플라톤의 그 표현은 동일한 것이 자신[270]에 관련하여 동일한 측면에서 동시에 반대를 행하거나 겪을 수 없다 라고, *텔레스의 이른 바 (非)모순율은 '동일한 것이 자신과 동일한 양상으로 동일한 것에 속하면서 속하지 않을 수 없다' 라고 읽혀 질 수 있다. 그리고 플라톤의 것은 동일한 것이 동시에 반대로 움직일 수 없다는 것을, *텔레스의 것은 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다는 것을 함축한다. 그러나 함축되는 이러한 것을 근거로해서, 이 두 표현에 소위(所謂) '(非)모순율' 이라는 이름을 위 표현들에 획일적으로 붙일 수 있을른지가 의문이며, 이것들이 설령 반대 또는 모순을 허용된다 손 치더라도, 이러한 반대(모순)이 모든 것의 궁극적인 원리일 수는 없다. 텔레스의 경우 현실의 측면에서는 모순(반대)이 허용되지 않으며, 플라톤의 경우 있지 않는 것은 있는 것의 반대(모순)이 아니라, 있는 것과 헤태론한 것이기 때문이다.

그렇다면 반대 또는 모순은 어떠한 것인가?[271] 간략히 말해서, *

---

270) '자신'을 '동일한 것'으로 바꾸어 읽어도 상관없다.

271) 그럼에도 불구하고, 더 나은 이해를 위해서는 '반대(ἐναντία)'와 '모순(ἀντίφσις)'에 대해 숙고해 보아야 할 것이다. 대립과 반대와 모순에 대해서는 235-253-10245와 994를 참조하시오.

텔레스의 범주들과 형이상학을 따르면, 대립(ἀντικείμενα, 형., Δ(10), 1018a20, 253)의 일 종-습성과 결여, 긍정과 부정, 관계 등도 대립의 일 종이다-으로서의 모순과 반대 가운데 반대에는 그 중간(μέσον, 범.(10), 12b28, 241)이 있지만, 모순에는 그 사이(μεταξύ, 중간, 형., Γ(7), 1011b23, 863)가 없다. 그러나 바로 이 사이에서 움직임이 연이어(ἐφεξῆς, 형., 1068b33, 934)일어나므로, 모순에 따른(κατὰ ἀντίφασιν, 형., K(11), 1068a3-4, 917)움직임은 일어나지 않을 것이다[272]. 움직

---

272) 아리스토텔레스에 따르면, 모든 움직임은 변화(μεταβολή, 1068a1)이나 모든 변화가 움직임인 것은 아니다. 움직임은 세 가지의 변화 가운데서도 단지 기체로부터 기체로의 변화일 뿐이기 때문이다. 따라서 모순에 따른 변화, 곧 생성과 소멸은 움직임이 아니다.

" 변하는 것(τὸ μεταβάλλον, 1067b15)은 기체로부터 기체로, 또는 기체 아닌 것으로부터 기체 아닌 것으로, 또는 기체로부터 기체 아닌 것으로, 또는 기체 아닌 것으로부터 기체로 변한다. 긍정에 의해서 분명해지는 것을(τὸ καταφάσει δηλούμενον, b18)나는 기체(ὑποκείμενον, b18)라고 말한다. 그래서 필연적으로 세 가지 변화가 있다. 기체 아닌 것으로부터 기체 아닌 것으로의 변화는 있지 않기 때문이다. [거기에는] 반대들도 모순들도 있지 않으므로 그렇다. 반 정립(ἀντίθεσις, b21)하지 않기 때문이다. 한 편으로 기체 아닌 것으로부터 기체에로의 모순에 따른 생성(κατὰ ἀντίφασιν γένεσίς,

임이 반대에서 반대로 일어난다는 것은 플라톤에 있어서도 마찬가지이다. 플라톤에 따르면 움직임 또는 변화(μεταβολὴν, 파., 162c1, 1950)는 필연적으로 그러하기 때문이다. 그러나 *텔레스와는 달리, 플라톤에서는 있지 않는 것에서 있는 것으로의 또는 있는 것에서 있지 않는 것으로의 움직임이 가능하다[273].

---

b22)이 있고-한 쪽은 순수하게 순수한 것(ἁπλῶς ἁπλη, b23)인 반면 한 쪽은 어떤 것의 어떤 것(τινός τίς, b23)이다, 한 편으로 기체로부터 기체아닌 것으로의 소멸(φθορά, b24)이 있다-한 쪽은 순수하게 순수한 것인 반면 한 쪽은 어떤 것의 어떤 것이다.

....., 실로 소멸은 움직임(κίνησις, b37)이 아니다. 움직임의 반대는 움직임 또는 쉼(ἠρεμία, b37)이지만 소멸의 반대는 생성이기 때문이다. 모든 움직임은 변화이지만, 변화들은 세 가지로 말하여졌고, 그리고 이것들 가운데 생성과 소멸에 따른 것은 움직임들이 아니며, 그리고 이것들은 모순에 따른 것들이므로, 필연적으로 기체로부터 기체로의 변화만이 움직임이다. 기체들은 반대 또는 사이(μεταξὺ, 중간, 中間, 1068a5)이다. (기체의)반대는 결여로 간주되며, (기체는) 긍정에 의해서 분명해지기 때문이다. 예를들어 발거 벗은 그리고 이빨 없는 그리고 검음처럼 말이다(10 67b14-25, ....., 1067b36-1068a7, 916-917) "

273) *텔레스에 따르면 기체 아닌 것에서 기체로의 변화(생성)와 기체에서 기체 아닌 것으로의 변화(소멸)은 움직임이 아니나(294쪽 각

그렇다면 있지 않는 것은 있는 것에 대해, 있는 것은 있지 않는 것에 대해 어떠한 것인가? 모순인가? 아니면 반대인가? 모순이라면 있는 것과 있지 않는 것에는 *텔레스의 그 사이가 없을 것이지만, 반대라면 그 사이에 중간들이 있을 것이다. 아니면 모순도 반대도

---

주 272번), 플라톤에 따르면 있는 것에서 있지 않는 것으로의 변화는 움직임이다.

" 변화는 움직임(κίνησις, 162c2)일세. 또는 무엇이라고 말하는가? - 움직임 - 그런데 있는 또는 있지 않는 하나가 보여졌지? - 예 - 따라서 그렇고 그렇지 않다는 것이 선명해지네 - 선명해 질 것 같습니다 - 그리고 따라서 있음에서 있지 않음으로 변하므로, 있지 않는 하나는 움직여진다는 것이 보여졌네 - 감히(파., 162c2-c6, 1950) "

그리고 이러한 변화는 반대에서 반대로 필연적으로 일어난다.

" (움직임과 쉼에 동일하다면) 움직임이 쉴 것이며 다시 쉼이 움직여질 것이네. 자신들 중의 어느 하나에 헤태론하게 되는 양자와 관련해서 헤태론한 것은 자신의 자연과 반대되는 경우의(ἐπὶ τοὐναντίον, 255a12)헤태론한 것으로 다시 변할(μεταβάλλειν, a12)것이고, 그래서 반대되는 것을 나누어 지니게 될 것이기 때문일세 : 낯선이

정확하십니다 : 테아이테토스(소., 254a10-b2, 1519-1520) "

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-(非)모순율

아닌가? 아니라면 어떠한 것인가? 이 물음에 답하기 위해, 먼저 나는 플라톤과 *텔레스가 있지 않는 것과 있는 것에 대해 말한 것들을 다음의 명제들로 정리해 보았다[274].

### III-1-8) τὸ μὴ εἶναι

**있지 않는 것**(τὸ μὴ ὄν, 1565)

[자체] 또는 전혀 있지 않는(τὸ μηδαμῶς ὄν, 소., 237b7-8, 1361)것에 관해서는 입도 벙긋 할 수 없다.

[자체]는 발설(φθέγξασθαι, 238c8, 1373)되지도 말하여지지도 생각되지도 않는 非언어적이며 非로고스적인 것이다. 있지 않는 것 자체(αὐτῷ, 파., 142a1, 1631)에는 이름도 로고스도 앎도 감각도 억견도 있지 않다.

[자체]와 것(τι, 파., 142a1, 1631)은 들러 붙질 않는다(1361)

[자체]에는 수도 들러 붙(τίθεμεν, 소., 238a10, 1372)질 않는다.

은 가짜(거짓)-진짜 아닌(ἀληθῆ μή, 236236e2, 1358)것 : '나타난 것'과 '처럼 보이는 것'-. 그리고,

---

274) 이러한 정리는 두 사람의 'εἶναι'로의 길을 열어 놓을 것이다.

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν, 1565)**

은(ὄν οὐδέποτε, 티., 28a1, 135)생성되는 것이다(135-136 ). 그러나,

은 어떻게든(πῃ, 소., 241d7, 103 ; 파., 161e3, 1944)있다. 그것도,

은 있는 것 만큼 있다(1542). 알론한 어떤 것 보다 실체를 부족하게(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 258b9, 1543)지니는 것 이 아니다.

은 있는 류의 종(εἶδος, 258c3, 1543)이며,

있는 것의 반대가 아니라[275], 헤태론한 것이기 때문이다(1541, 1936). 바로 이 헤태론의 자연(2010)때문에 있는 것은 있지 않게 되며(1535), 전체인 것이 여러 부분으로 나뉘어지고(1539), 같은 것이 같지 않게 되어(1621), 스스로 또는 알론한 것에 반대(κατὰ τοὐναντίον, 파., 148b4, 1734)된다. 따라서

이 하나라면[276]알론한 것들의 차이(διάπρον, 파., 160d2, 1937)로 인식된다. 따라서,

---

275) 있지 않는 것은 있는 것에 반대(ἐναντίον, 소., 257b3, 1537)가 아니라, 부정(ἀπόφασις, 부정(否定), 소., 257b9, 1538)이다. 그래서 있는 것의 '반대'가 있지 않는 것이라고 만약 그 누군가가 말한다면, 그는 알론한 정도에서만, 그리고 反 정립된(ἀντιτεθὲν, 257e4, 1540) '반대' 라고 덧 붙혀 말해야만 할 것이다(1538-1539).

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)**

에 관한 앎(ἐπιστήμην, 160d5, 1937)이 있으며,

은 같으며 같지 않고, 크며 작고, 똑 같으며 똑 같지 않고, 쉬었으나 (지금은) 움직여지고, 달라지며 달라지지 않고(ἀλλοιοῦται, 파., 162d6, 1951), 되며 사라진다(2008). 그러나,

이 하나라면 하나 아닌 것은 각각 수적으로 무한하게 한 웅큼씩(λάβῃ, 164d1, 1960) 덩어리로 나타나며, 동일하며 헤테론하게, 같으며 같지 않게, 접촉하면서 분리되어, 움직여지면서도 쉬는 것으로, 되면서 사라지는 것으로 등, 모든 반대 것으로 나타난다(2021). 이렇듯,

은 있음을 있지 않음과 이어주는 끈(δεσμόν, 파., 162a5, 1947). 그래서 있지 않는 것은 있지<않는> 있지 않음의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι, 162a9, 1948)를 나누어 지니는 한 편 있지 않는 있음의 실체를 나누어 지닌다.

에 관해 말하는 것은 있는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운(εὐπορεώτερον, 246a1, 1404)것은 아니다. 그리고 바로 이러한,

의 가장 큰 어두움(τὴν σκορεινότητα, 254a4-5, 1344)으

---

276) 만약 하나가 있지 않다면(1933)이 아니라, 하나가 만약 있지 않다면(1947)의 있지 않는 하나를 말한다.

로 스며드는 자가 바로 소피스테애스이다.

플라톤의 세 대화 편에서 말하여지는 위와 같은 있지 않는 것의 여러 로고스들을 다음 쪽들의 *텔레스의 것들과 비교해 보라.

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)**

은 비록 순수하게(ἁπλῶς, 형., Z(4), 1036a26, 1123-1125)는 아니더라도 어쨌든 있다(544). 그리고,

은 실체의 부정(ἀποφάσις οὐσίας, 형., Γ(2), 1003b10, 806-807)이며, 있는 것의 반대(ἐναντίας, 형., Γ(2), 1004b31, 1125-1131)이다. 나아가서,

은 항상 나뉘어지기만 할 뿐, 묶여질(σύγκειται, 형., Θ(10), 1051b9, 688, 1119-1120)수 없는 것-여럿-이며,

은 우연적인 것과 흡사(ἐγγύς, 형., E(2), 1026b21, 1120-1123)하며[277], 마찬 가지로,

---

277) 있을 수도, 있지 않을 수도 있는 것이 만약 우연적인 것이라면, 감각적인 것 역시 우연적인 것에 속한다. *텔레스에 따르면 있을 수

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)**

은 여러 가지로 말하여진다(형., M(2)., 1089a16, 1108-1119, 1120). 여러 범주들 뿐만이 아니라, 힘인 것(τὸ κατὰ δύναμιν, 1089a28, 642)이라고도, 거짓인 것이라고도, 이 것이라고도, 그러한 것이라고도 말하여지기 때문이다. 그리고,

에 종사하는 자들이 소피스테애스들이다(형., K(8), 1064b27-30, 1132-1134, 1121).

있지 않는 것에 대해 말하는 자가 바로 소피스테애스라는 것 그리고 있지 않는 것은 거짓이라는 것 그리고 생성되는 것 역시 있지 않는 것일 거라는 것 등 등은 두 사람 모두에게 일치하나, 힘을 있지 않는 것의 한 양상라고 본 것은 *텔레스에게 독특한 것 같다. 표현 그대로에 따르면, 감각적인 것만이 있는 것이라고 우기는 자를

---

도 있고 있지 않을 수도 있는 자연을 지닌 질료(ὑλην, 형., Z(15), 1039b29, 483)를 감각적인 것은 지니는 반면, 우연적인(συμβεβη -κὸς, 형., E(2), 1026b32-33, 840)것은 알론하게 있을 수 없는 필연적인 것과는 달리 항상 있는 것도 아니요 많은 경우에 있는 것도 아니어서, 있지 않을 수도 있기 때문이다.

설득하는 과정에서 플라톤의 '엘레아 낯선이'는 힘도 있는 것이 아닌가? 라고 말하기 때문이다. 나아가서,

있지 않는 것을 있는 것의 '반대(ἐναντίας, 反對)'로 간주 한 것 역시 *텔레스에게 독특한 것 같다. '엘레아 낯선이'는 있지 않는 것을 있는 것의 '반대'가 아니라, 헤태론 또는 차이로 보기 때문이다. 물론 있는 것의 부정(ἀπόφασις, 否定, 소., 257b9, 1538)으로 본다는 점에 있어서는, 그리고 그러한 부정인 한에서 '반대'라는 것을 인정한다는 점에 있어서는, 그 표현만으로 보자면, '엘레아 낯선이'와 *텔레스 모두 일치할 것처럼 보인다. 그러나 앞의 경우 있는 것의 '부정'은 있는 것의 알론함 이외의 그 어떤 것도 아니기 때문에, 뒤의 경우와 그 내용에 있어서는 일치할 것 같지는 않다.

이제 있지 않는 것이 있는 것에 대해 어떻게 있는가는 있는 것에 관한 이들의 명제를 정리하는 가운데 더 선명해 질 것이다. '엘레아 낯선이'가 말한 것처럼, 있는 것과 있지 않는 것 중 어느 하나가 밝혀지는 그만큼(καθάπερ, 소., 250e7, 1478)덩달아서 나머지 하나도 밝혀질 것이기 때문이다.

### III-1-9) εἶναι καὶ τὸ ὄν

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ μὴ ὄν

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 생성을 지니지(γένεσιν ..... ἔχον, 티., 27d6, 135, 1196)않는다. 그래서 생성과 분리된다[278].

꿈(ὀνειροπολοῦμεν, 52b3, 1139)속의 어느 장소(χώραν τινά, 52b4)에 자리(ἔν τινι τόπῳ, 52b4)잡고 있는 것과 같은 것이 바로 공간이다.

은 항상 동일(ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, 28a2, 137)하다.

은 항상 아름답다(καλὸν, 28a9).

은 영원하다(τὸ αἰδιον, 29a5).

은 실체와 진리에 유비적으로 하나이다. 생성된 것이 생성과 믿음(πὶστιν, 29c3, 138, 1214)에 유비적으로 하나이듯이 말이다.

은 로고스와 더불어 생각되는 것이지, 감각과 더불어(μετ' αἰσθήσις, 28a1, 137)억견화 되는 것이 아니다. 따라서 로고스와 프로네애시스에 의해서만 파악된다.

의 로고스도 변함없고 변동없고 반박되지 않는다(ἀνικήτοις,

---

278) 그래서 생성된 것(τὸ γεγονός, 티., 38b1, 1174)을 생성되 있다(εἶναι γεγονός, b1)라고, 생성되는 것을 생성되고 있다 라고, 생성 될 것을 생성될 것으로 있다 라고, 있지 않는 것을 있지 않는 것으로 있다 라고 말하는 것은 실로 정확하지(ἀκριβές, b3)않다(310-311쪽 각주 284번 참조).

29b8, 138).

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 말에의해 묘사된다. 그러나 '이' 또는 '이것(τόδε καὶ τοῦτο, 49e1, 1225)이라고 말하여지지, 결코 그러한 것이라고는 말하여지지 않는다.

이상(以上)은 티마이오스 편에 나타만 있는 것에 관한 로고스들을 정리한 것이다(1214). 소피스테애스 편(1445, 1499, 1563-1564)의 다음과 비교하라.

**있는 것(τὸ ὄν)**-있는(ὄν)과 것(τὸ τι, 237d1, 1361)은 항상 묶어진다.

[자체]는 이름붙혀질 수도 말하여질 수(δυνατὸν, 238d8, 1373)도 알려질 수도 감각될 수 도 없을 것이다(1405-1406).

은 진리(τὸ ἀληθινὸν, 소., 240b3, 1378)이다.

은 구분되는 다섯 가지 아주 큰(μέγιστα, 254d4, 1347)류 중의 하나이다(1347).

의 이데아에 논리(δια λογισμῶν, 254a8, 1344)에 의해 몰두하는 자가 철학자이나, 소피스테애스는 있는 것을 모방(μιμ

-ητὴς, 235a1, 96)하는 자이다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 하고 겪는 힘(δύναμις, 247e4, 1434 ; 248a5, 1448)이외의 그 어떤 것이 아니다.

은 움직여져왔으나, 지금은 움직이지 않는(ἀκίνητα καὶ κεκινη -μένα, 249d3, 1454)것이다. 그래서 있는 것은 움직여지는 것도 움직이는 것도 쉬어왔던것도 아니다(1499). 그러나,

은 움직임과 쉼 이 양자와 분리(ἐκτὸς, 250d2, 1477)되지는 않는다. 그러나 움직임과 쉼에 헤태론(ἕτερον, 256c11, 1535)하며 동일하다. 이 다섯(πέμπτον, 255d9, 1523)은 구분된다.

이 구분되는 이 네 가지 큰 류를 묶는다(1564). 분리된 것들을 끈이 묶듯이, 음소(τὰ γράμματα, 音素, 소., 253a1)들을 묶어, 소리를 이루어 내는 것들(τὰ φωνήεντα[279], 소., 253a4, 1486)처럼 말이다. 이처럼 있는 것은 모든 것을 끈처럼 묶는다.

---

279) *텔레스는 형이상학 제에타 편 17 장에서 이 '음절(ἡ συλλαβὴ, 1041b12, 508)'의 비유를 실체에 적용하여, 음절의 요소인 모음(τὸ φωνῆεν, 1041b18, 509)과 자음(τὸ ἄφωνον, 1041b18, 509)을 묶어내는, 그래서 음절의 있음의 첫 번째 원인(αἴτιον, 1041b28)을 실체(οὐσία, 1041b27, 509)와 같은 것이라고 라고 말한다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

것들 중의 하나가 영혼(ψυχὴν, 246e9, 1427)이다.

것들 중의 하나가 수(ἀριθμὸν, 238a10, 1372, 1862)이다. 수와 분리(χωρὶς, 238b10, 1373)되서는 어떤 것도 말하여질 수 없다.

것들 중의 하나가 로고스(τὸν λόγος, 260a5, 1583)이다.

의 실체는 몸(σῶμα, 246b1, 1424)이 아니다.

은 량적인 측면에서 하나만이라고도 둘만이라고도 여럿만이라고도 하나이면서 여럿만이라고도 말하여지기 어렵(ἀπορ-ίας, 245d12, 1403)다.

의 에이도스(εἶδος, 258c3, 1543)가 있지않는 것이다.

에 관해 말하는 것은 있지 않는 것에 관해 말하는 것 만큼이나 쉽지않다(εὐπορώτερον, 246a1, 1404).

나아가서, 파르메니데애스 편에서 모을 수 있는 로고스들은 다음과 같다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

(있음, τὸ εἶναι, 151e7, 1811)은 현재 시간에(μετὰ χρόνου, τοῦ παρόντος, e8)실체를 나누어 지님이며, 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1, 1157)은 지나간 시간에, 그리고 있게 될(τὸ ἔσται, a1)은 닥아 올 시간에 실체를 나누어 지님이다[280]. 바로 이

것이 실체(οὐσίας, 파., 141e7, 1629)를 나누어 지니는 모든 길이다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 반드시 시간을 지금에(τῷ νῦν, 152c1, 1159)나누어 지닌다(μετέχει, 152a2-3, 1158)[281]. 그리고,

---

280) 마찬가지로 '되어옴'과 '됬음'은 지니간 어느 때에, '될(τὸ γενήσε-ται, 파., 141e1, 1628)'과 '되어질(τὸ γενηθήσεται, e1, 1629)'은 닥아올 어느 때에, '되다'는 현재에, 시간을 나누어 지니는 것처럼, '있어 옴'은 지나간 어느 때에, '있을'은 닥아올 시간에, '있다(τὸ ἔστι, e2)'는 현재에, 시간을 나누어 지닌다. 그래서 시간을 나누어 지니지 않는다면, 결코 어느 때든 되었지도 되어오지도 있어오지도 않을 뿐더러, 지금(νῦν, e5, 1629)됬지도 되지도 있지도 않으며, 될지도 되어질지도 있을지도 않다. 따라서 있는 것은 반드시 시간을 나누어 지닌다(152a 1-2, 1158).

나아가서, '있음'과 '생성', 더불어 '있음'과 '실체', '에이나이'와 '에스틴'이 구분된다는 것을 여기서 알 수 있으리라. 에이나이와 에스틴의 구분에 관한 설명은 1627-1674를 참조하고, 있음과 실체의 구분에 관한 논증은 1617과 1706을 참조하라.

281) 여기에 따르면, 있음(τὸ εἶναι)와 있는 것(τὸ ὄν)이 구분되는 것

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 이미(ἤδη ὄν, 141e11, 1631)실체를 나누어 지닌다(1669). 그러나 나누어 지니는 모든 것들은 실체를 똑 같이( ίσα, 144e1, 1685)나누어 갖지, 어떤 것이 더 많이 갖거나 더 적게 갖지는 않는다. 이렇게,

은 실체와 결코 떨어질(ἀποστατεῖ, 파., 144d2, 1683)수 없다. 마찬가지로,

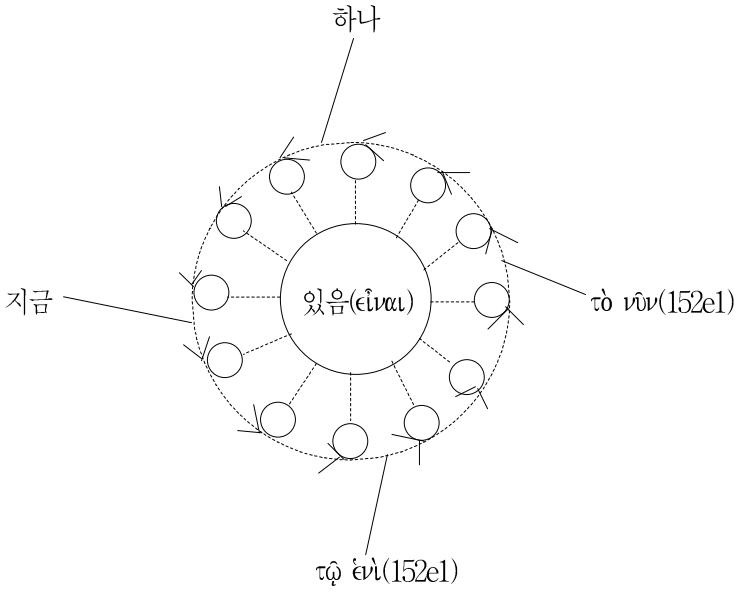
은 하나와도 떨어질 수 없다. 이 둘은 항상 더불어(παρὰ, 144e2, 1685, 1712)지금(νῦν, 152e1, 1814 )있다[282]. 그렇다고 하나와 실체가 동일한 것은 아니다(1674, 1620). '지금하

---

같다. 앞과 관련해서는 현재 시간(μετὰ χρόνοῦ, τοῦ παρόντος, 151e8)이 쓰이는 반면 뒤와 관련해서는 오히려 지금 시간(κατὰ τόν νῦν χρόνον , 152b3, 1162)이 쓰는 것 같기 때문이다. 지금(νῦν, 152b5, 1825)은 지나간 어느 때(ποτέ, 141d8, 1628 ; 152b5, 1812 ; 155d2, 1825 ; 1845)와 닥아올 어느 때(ἔπειτα, 152b5, 1812 ; 155d2, 1825)와 구분되는 '때(ὅτε, 155e8, 1866 ; τότε, 155e9 ; ποτε, 156a3, 1867)'로 여겨지는 반면, 현재(τοῦ παρόντος)는 과거(τοῦ παρεληλυθότος, 152a1, 1811)와 미래(τοῦ μέλλοντος, 141e2, 1629 ; 152a2, 1811)와 구분되는 시간(χρόνου, 141d7, 1628 ; 151e8, 1810)으로 여겨지므로 그렇다. 시간에 대해서는 1171과 1842-1846을 참조하라.

282) 이러한 '있는 하나'는 '여럿'으로도 있으며, 부분의 전체와 전체

나에있음'은 다음처럼 그려질 수 있으리라(1171, 1843).

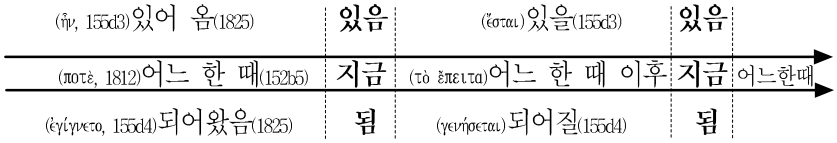



크든 작든 동그라미 실선들은 모두 지금이며 하나이고 있음이다. 그리고 화살 표는 시간의 나아감을 나타내는데 화살의 촉은 작은 동

---

의 부분으로, 수적으로 무한히, 안과 밖에 있으며, 움직이며 쉬고, 동일하며 헤태론하고, 같으며 같지않고, 똑같으며 똑같지 않고, 접촉하나 분리해 있고, 늙고 젊게 그리고 동일한 나이로 있고 있지 않으며, 되고 되지 않는다(1808, 108쪽). 그리고 '지금하나있음'에 대해서는 1171쪽의 그림을 참조하라.

그라미들을 반드시 거쳐 날아가며, 그 촉 사이에서 모든 것이 생성된다. 그리고 점선은 시간이 나아가는 동그런 흔적[283]을 나타낸다. 그러나 나아가는 그러한 흔적 가운데서 그 곧은 방향만 추려내면 다음과 같을 것이다(1853).




나아가는 시간의 덧 붙혀짐을 나타내는 화살 촉을 앞에 두는 굵은 실선은 시간의 흔적이며, 이 굵은 실선의해서 구분되는 영역은 각각 있음의 영역과 생성(됨)의 영역이다. 그리고 이렇게 구분되는 영역 중, 수직 점선에 의해 구분되는 있어옴과 되어옴의 영역 그리고 있을과 될의 영역이 위 그림에서 보여질 것이다. 따라서 있음은 됨과 구분되며 있어 옴은 되어 옴과 구분되고 '있을'은 '될'과 구분된

---

283) 시간의 흔적이 둥그렇다는 것은 티마이오스 편 38a8에 나오는 κυκλουμένου(둥글게 돌다) 라는 말에 의해 확인된다(1174쪽 각주 1923번을 참조). 따라서 플라톤에 따르면 시간은 곧게 주욱 나아가는 것이 아니라, 둥글게 원의 흔적을 그리면서 앞으로 나아 간다(πορευομένου, 파., 152a3-4, 1811, 1843).

다는 것이 선명해 질 것이다[284]. 그럼에도 비록 하나인 것은 아니더래도, 있음과 됨은 시간에 의해서 묶어지는 영역이라는 것을 위 굵

---

284) 따라서 플라톤에 따르면 'εἶναι γεγονὸς((되고 있다 또는 있게 된다(becoming into being), 티., 38b1, 1174, 1845))' 라고 말하는 것은 정확하지 못하다(ἀκριβὲς, 티., 38b3). '되는 중(τὸ γεγονὸς, 되는 중이다, 38b1)' 이라고 말하는 것이 올바르기 때문이다. 마찬가지로 정확하게 말하려면 '되고 있었다(εἶναι γιγνόμενον, 38b1-2)' 또는 '있게 될 것이다(εἶναι γενησόμενον, 38b2)' 보다는 '되었던 중(τὸ γιγνόμενον, 38b1, 되던 중이었다)' 이라고 말해야 할 것이다.

나아가서 '있지 않고 있다(μὴ ὄν εἶναι, 38b3, 1174, 1845)' 라고 말하는 것 역시 정확한 표현이 아니다. 이 보다는 '있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν, 38b2-3)' 이라는 표현이 정확하기 때문이다. 여기서 그는 있지 않는 것 그 자체를 거부하는 것이 아니라, 있지 않는 그 프라그마를 나타내는 정확한 표현을 문제삼는 다는 것에 유의해야 할 것이다.

따라서 플라톤의 티마이오스에 따르면 있는 것은 있는 것이고 되는 것은 되는 것일 뿐 있는 것이 되거나 되는 것이 있는 것일 수 없다. 그렇다면 'becoming into being(있게 되다, 있는 것으로 되다)' 는 그렇게 정확한 표현이 아니라는 것이 분명해진다.

은 실선은 보여 줄 것이며 선의 굵기는 이러한 구분의 강도가 세다는 것을 보여 줄 것이다. 더불어 나는 점선을 통해서 그 나아감이 휘어진다는 것을 함축하려 했다. 그래서,

위 두 그림 모두 시간의 흔적을 올바르게 보여주지 못한다. 시간의 흔적은 ' ' 또는 ' ' 보다는 오히려 ' '일 것이기 때문이다.

계속해서 파르메니데애스 편에서 말하여지는 있는 것에 관한 명제들을 정리해 보자.

**있는 것(τὸ ὄν)**

실체를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5, 1868)이 됨(γίγνεσθαι, 생성, 生成156a5)이고,

실체를 벗어남(ἀπαλλάττεσθαι, a6)이 사라짐(ἀπολλυσθαι, a6, 소멸, 消滅)이다.

으로부터 사라짐으로 변하(μεταβάλλῃ, 157a1, 1875)거나, 있지 않는 것으로부터 됨으로 변할 그 때는 움직임과 쉼 그 사이(μεταξύ, 157a1)이다. 그리고 이 사이의 순식간(ἐξαίφνης, 156d3, 1873) 그 때는 어떠한 시간 안(ἐν ἐνὶ χρόνῳ, 156c2, 1872)의 것도 아니다. 따라서 실체를 취(λαμβάνον, 取, 156a7, 1869)하거나 잃는 것은 움직임과 쉼 그 사이의 아주

불합리한 자연의(ἄτοπος[285] φύσις, 156d6-7, 1874)순식간이며, 바로 이 때 반대로의 모든 변화가 일어난다(ἔχει[286], 156e8, 1875). 그러나 아직 반대로 되거나 있는 것은 아니다. 변하는 것들은 있는 것도 아니요 있지 않는 것도 아니요 되는 것도 아니요 사라지는 것도 아니기 때문이다. 이러한

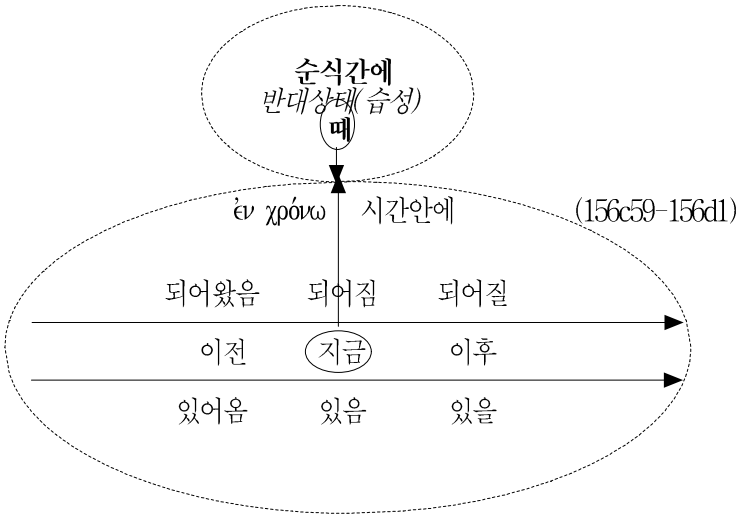
---

285) 'τόπος'는 곳(장소, 場所)를 나타내며 ' ἄ '는 비(非)를 나타내므로 'ἄτοπος'는 '비합리적'으로 옮기는 것 보다는 '非공간적(out of plac-e)'옮기는 것이 나을 것이다(1879). 그리고 'ἐξ-αίφνης(unawares, of a sudden)'는 순식간(瞬息間) 또는 갑자기 또는 찰나(刹那)로 옮겨질 수 있을 것 같다(1873, 1960 각주 2874번)

286) 따라서 나누어-지님(μετ-εχειν, to partake of, share in, 분유(分有), 관여(關與))은 헤태론과 순식간의 자연 때문에 일어난다는 것이 분명해진다. 헤태론의 자연 때문에 실체가 나누어(μετεῖναι, 놓여, 파., 162b5, 1949)지니는 그 때 순식간의 非장소적이고 非시간적인 자연 때문에 모든 것은 나뉘어진 그 실체를 얻거-지니(τὸ ἔχον, 162b9, 1949)-거나 잃을 것이므로 그렇다. 순식간의 바로 이 때에 움직임과 쉼 사이의 변화가 일어나기 때문이다.

따라서 있음의 이데아를 나누어 지니는 바로 그 순식간은 시간과 장소 '밖'에서 일어나므로, 문제의 그 분유 또는 관여는 모든 것이 아직 있거나 되기 전의 '일' 또는 '사건'이다.

순식간의 변화는 다음 쪽에서처럼 그려질 수 있으리라.




**시간**을 가두는 타원형의 아래 점선과 **순식간**(엑사이프네애스)을 나타내는 위 점선에 의해서 순식간이 시간 안의 영역이 아님이 드러날 것이다 그러나 나는 이 두 타원형의 점선이 어느 한 곳에 부딪히도록 그렸다. 부딪히는 저 **때**(ὅτε, τότε, 156a2-3, 1867)를 나타내기 위해서이다 비록 순식간이 시간 안의 것이 아니긴해도 시간과 관련이 없지는 않을 것 같기 때문이다 만약 관련이 없다면 어느 **때**(ποτε, 156a3, 1867)와 어느  때 사이의 지금이 불 가능할 뿐 아니라, 그래서 어떤 것이 하나는 **반대**로 되거나 있을 수도 없을 것이기 때문이

다. 시간 안에서만 되거나 있을 수 있으며, 그러기 위해서는 시간이 그 때와 어떻게든 관련을 맺어야 하므로 그렇다. 그러나 어느 한 때가 지금이라는 말은 결코 아니다. 이미 시간이라면 그 때를 전후로하여 순식간들 끊임없이 연속 이어져 나갈 것이기 때문이다.

계속해서 파르메니데애스 편에서 말하여지는 있는 것에 관한 명제들을 정리해 보자.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 순식간의 것이 아니다(1875).

은 있지 않음(τὸ μὴ εἶναι, 162a4)을 있음(τὸ εἶναι, a4, 1947)과 이어주는 끈(δεσμόν, a4)이다. 그래서,

은 있는 있음의 실체를 나누어 지니는 한 편 있지 않는 있지 <않음>의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, 162a8-b 1, 1948).

그래서 끝까지(τελέως, 완전하게, 파., 161b1)있으려면, 있음과 있지 않음을 이어주는 끈들ㄴ로서의 있는 것과 있지 않는 것이 있어야 할 것이다[287]. 그러나 있지 않는 것은 있음과 있지 않음을 이어주는

287) 그렇다면 파르메니데애스 편에서는 있음(있는 것 자체?)과 있지않는 것과 있는 것과 있지 않음(있지 않는 것 자체?, 없음) 등 이

반면 있는 것은 있지 않음과 있음을 이어준다는 점에서 서로 구분되는 끈이다.

그렇다면 이제 아리스토텔레스의 범주들과 형이상학에서 말하여지고 '있는 것'에 관한 로고스를 정리해 보자. 그런데 플라톤의 경우에는 파르메니데애스 편 162a1-b8을 제외하고는 불 분명한 '있음(εἶναι)'과 '있는(ὄν) 것' 사이의 구분이 이제 아리스토텔레스와 더불어서는 좀 더 선명해지는 것처럼 보인다. 그래서 나는 먼저 'εἶναι'에 대한, 그 다음에 'ὄν'에 대한 로고스들을 정리하려 한다. 그러나 이 둘은 헤태론하지 않을 것이다. 있는 것과 있지 않은 것처럼 말이다.

---

네 가지가 구분되는 일련의 것으로 보아야 할 것이다. 실제로 이 대화 편은 네 가지 것-있음하나, 있는하나, 있지않는하나, 있지않음하나-에 대하여 말한다. 비록 있는 하나와 있지 않는 하나에 대해 주로 말하기는 해도 말이다. 그리고 소피스테애스 편은 있는 것과 있지 않는 것에 대해 주로 말하나, 티마이오스 편은 생성된 모든 것-있지 않는 모든 것-에 대해 주로 말한다.

**있음(εἶναι)**

은 묶어진(σύγκειται, 형., Θ(10), 1051b9, 688)하나이다.

첫 번째 있음(τὸ εἶναι πρῶτα, K(1), 1059b30, 689)은 있는 것과 하나이다[288].

은 무엇 또는 질 또는 량 등의 범주와 분리(παρὰ, 형., I(2), 1054 a18, 690)되지 않는다.

자체(καθ' αὑτὰ εἶναι, 자체적인 것, 형., Δ(7), 1017a22, 691)는 범주들이다.

과 (그가) 있다(τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστιν, 형., Δ(7), 1017a31, 692) 진실을 가리키는 반면 있지 않음은 거짓을 가리킨다. 그리고,

과 있는 것(τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄν, 형., Δ(7), 1017a31-b1, 692)은 힘을 가리키는 한 편 현실도 가리킨다. 그래서,

은 여러 가지로(πολλαχῶς, 형., M(2), 1077b17, 803)말하여진다. 나아가서,

---

288) 지혜가 다루는 것은 첫 번째 류들(τῶν πρώτων γενῶν, b27)인데, 있는 것과 하나가 바로 그러한 류들이다. 왜냐하면 첫 번째 류들은 있는 모든 것과 아르케애들을 포괄(περιέχειν, b29)하기 때문이다. 그렇다면 여기에서 *텔레스는 있는 것을 류로 간주하는 셈이다. 그러나 129-130쪽 각주 148번에서 이미 언급됐듯이 그에 따르면 있는 것은 류로 간주되는 것이 아니지 않는가?

**있음(εἶναι)**

의 첫 번째 원인(αἴτιον πρῶτον, 형., Z(17), 1041b28, 693)이 실체이다[289].

의 순서(τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, 범주들(12), 14b11-12, 792)가 뒤바뀌지 않는 헤태론한 것의 있음의 원인이 자연스레 먼저(πρότερον, 14b12-13)일 것이다. 그리고,

의 순서에 로고스의 진실성은 의존한다(ἀκολούθηαιν πρὸς τὸν ἀλη -θῆ περὶ αὐτῶ λόγον, 범주들(12), 14b15, 792-793).

의 첫 번째 원인은 수들(οἱ ἀριθμοὶ, 형., N(5), 1092b8, 799)이 아니다.

어떤 것에 속하는 것은 반드시 그 어떤 것에 있다(ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι, 형., Z(17), 1041a23-24, 694).

어떤 것을 나누어 지니는(μετέχει, 형., A(9), 990b32, 730)것은 그 어떤 것에 있다[290].

---

289) 불과 흙을 요소로 하는 살의 원인, 자음과 모음을 요소로 하는 음절의 원인은 이러한 요소들과 헤태론하다. 살 또는 음절의 있음의 원인은 불과 흙 또는 모음과 자음이 아니라, 살 또는 음절의 실체이기 때문이다.

290) 그러나 '각기 것은 이데아를 나누어 지닌다'에서처럼 이데아에 적용될 경우, 나누어 지니다(μετέχειν, 990b31, 1079b25)라는 그 말은 단지 시적인 비유(μεταφοφὰς, 형., M(4), 1079b26, 732각주1102)일 뿐

**있음(εἶναι)**

어떤 것에 있음(τὸ εἶναι αὐτῷ, 형., Γ(4), 1007a27, 733, 743, 243쪽)은 그 어떤 것의 실체, 곧 어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇을 가리킨다[291].

과 있지 않음의 이름(τὸ ὄνομα, 형., Γ(4), 1006a29-30, 696)은 규정된 이(τοδί, a30)프라그마(τὸ πρᾶγμα, b22, 698)하나(ἕν, b27, 398)를 가리킨다.

필연적인 있음(τὸ ἀνάγκη εἶναι, 형., Γ(4), 1006b32, 698-699)은 예를들어 사람이 있으면서 있지 않음을 가리킨다[292].

이제 있는 것에 관한 *텔레스의 로고스들을 정리해 보자.

---

어떤 프라그마도 가리키지 않는다 라고 *텔레스는 말한다는 점에 유의하라.

291) 에이나이 앞 뒤의 3격을 참조하라(243쪽 앞 뒤).

292) 필연(ἀναγκαῖον, 형., Δ(5), 1015a34, 854)은 있는 그대로의 상태 이외의 알론한 상태(ἔχειν, a34)로 있을 수 없음이다. 바로 이러한 순수 필연으로부터 강제와 어거지로서의 필연 그리고 삶과 선과 있음의 부가원인으로서의 필연, 논증의 필연, 설득되지 않음의 필연 등이 파생된다(856-858).

**있는 것(τὸ ὄν)**

을 규정해 놓은(ὥρισται, 형. Z(3), 1029a21, 1063)것이 범주이다.

은 있는 그 무엇과 이것 또는 질 또는 량 또는 알론한 범주 각각 등 여러 가지로(πολλαχῶς, 형., Z(1), 1028a10, 804 ; 형., Γ(2), 1003a34, 805)말하여진다. 그러나,

은 호모뉘마하게(ὁμωνύμως, 형., Γ(2), 1003a34, 805 ; 형., Z(4), 1030a34, 813)또는 쉬노오뉘모스하게(ὡσαύτως, 형., Z(4), 1030a35, 813 , καθ' ἕν, 형., Z(4), 1030b3, 813 ; 형., Γ(4), 1006b14-15, 822, συνώνυμα, 1006b18)말하여지는 것이 아니라, 건강한 것들이 건강에 대해 말하여지듯 실체 하나에 대해(πρὸς ἕν, 형., Γ(2), 1003a33, 805 ; 형., Z(4), 1030 b3, 813)말하여진다(205쪽).

가운데 첫 번째로 있는 것(τὸ πρώτως ὄν, 형., Z(1), 1028a30, 281)이 실체, 곧 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a14, 804)이다. 그리고 이러한 실체는 순수하게 있는 것(ἁπλῶς ὄν, a31)이지, 있는 어떤 것(τὶ ὄν, 어떤 방식으로 있는 것, a30)이 아니다.

은 진실(ἀληθές, 형., Δ(7), 1017a31, 280)이라고도 말하여진다.

은 힘(τὸ δυνάμει, 1017b1)으로 있는 것이라고도 말하여지는 한 편 현실적으로(τὸ ἐντελεχείᾳ, b1)있는 것이라도 말하여진다.

은 우연히(κατὰ συμβεβηκὸς, 형., Δ(7), 1017a7, 277)있는 것이라고도 말하여진다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 모든 것에 공통(κοινὸν, 형., Γ(2), 1004b20, 975)이다.

은 프라그마들의 실체(οὐσίαν τῶν πραγμάτων, 형., Z(16), 1040 b18-19, 1058)가 아니다.

은 감각적인 것만이 아니다. 감각적인 것 보다 먼저(πρότερον, Γ(5), 1010b37, 1067)있는 헤태론한 어떤 것이 있다.

가운데 첫 번째 것은(τὸ πρῶτον τῶν ὄντων, Λ(8), 1073a24, 10 74)그 자체로든 우연적으로든 움직이는 것이 아니다(ἀκίν -ητον, a24). 이것은 움직이 않는 실체이다.

은 무엇인가(τί τὸ ὄν, 형., Z(1), 1028b4, 291)라는 이 질문은 바로 실체는 무엇인가 라는 질문이다.

따라서 있는 것에 관한 *텔레스의 로고스는 곧 바로 실체에 관한 로고스로 넘어간다.

**III-1-10) οὐσία**

**실체(ἡ οὐσία)**

는 기체 안의(ἐν ὑποκειμένῳ, 범주들(5), 2a13, 166)것이라고도 기체의(καθ' ὑποκειμένου, 2a13)어떠한 것이라고도 말하여지지 않는다.

**실체(ἡ οὐσία)**

가 있지 않다면 어떤 다른 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον εἶναι, 범주들(5), 2b6, 169).

는 다른 모든 것들의 기체가 된다[293]. 나아가서,

는 헤태론한 실체 보다 더(μᾶλλον, 범주들(5), 2b7, 171)실체이지 는 않다[294].
는 모두 '이 것(τόδε τι, 범주들(5), 3b10, 178)'을 가리킨다[295].

---

293) 다른 모든 것들은 실체의 카테애고리아이거나 실체 안에 있기 때문이다. 바로 이 실체들이 첫 번째 것들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범주들(5), 2b15, 170)이다. 그러기에 종과 류인 두 번째 실체 역시 첫 번째 실체 안에 속한다-있다. 사람과 생물은 사람인 것의(τοῦ τινὸς ανθρώπου, 범주들(5), 2a36-38, 168)카테애고리아가 되기 때문이다.

294) 그럼에도 종은 류 보다 더 (μᾶλλον, 범주들(5), 2b7, 170)실체이다. 예를들어 사람은 생물의 기체이므로 생물은 사람의 카테애고리아가 되지만 사람의 기체가 생물은 아니므로 사람은 생물의 카테애고리아가 아니며, 그리고 류 보다는 종이 더 인식되고, 첫 번째 실체에 더 가깝기(ἔγγιον, 범주들(5), 2b8) 때문이다. 사람이 생물 보다 사람인 것에 훨씬 더 고유한(ἴδιον, 2b12) 반면 생물은 훨씬 더 공통(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다. 그러나 종 에이도스 각각과 게노스 각각은 서로 보다 더 또는 덜 실체가 아니다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν

**실체(ἡ οὐσία)**

는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범주들(5), 3b33-34, 180)을 허용하지 않는다. 그리고,

의 반대(ἐναντίον, 범주들(5), 3b25, 179)는 있지 않다. 그러나,

는 반대들을 받아 들인다(δεκτικὸν, 범주들(5), 4a13, 181)[296].

이상(以上)은 범주들 5 장에서 말하여진 실체들이다. 이제 형이

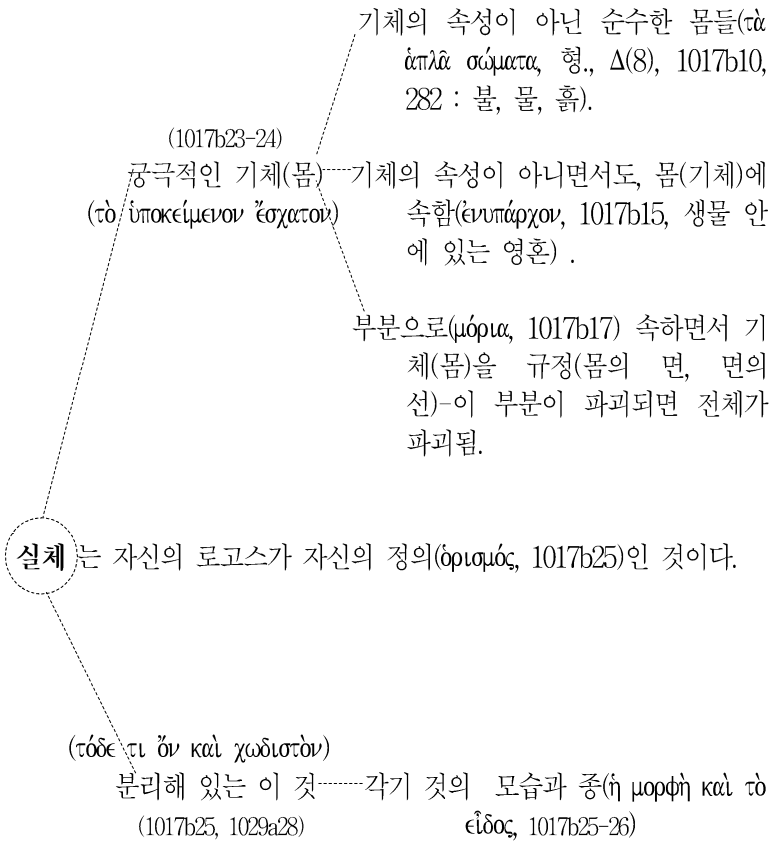
---

295) 그러나 두 번째 실체는 이 것을 가리키지 않는다. 두 번째 실체는 질인 것이기 때문이다. 그런데 예를들어 흼과 같은 자연적인 질은 아니다.

296) 로고스와 억견도 반대들을 받아 들이는 것처럼 보인다. 그러나 받아들이는 그 길에 있어서 실체와 차이난다. 실체는 자신에 붙어 있는 질이 변함에 의해서 그 반대들을 받아들이나, 로고스와 억견은 자신에 붙어 있는 것의 변화에 의해서 반대를 받아들이는 것이 아니라, 자신과 헤태론한 프라그마의 속성에 의해서 반대를 받아들이기 때문이다. 그러므로 로고스와 억견 그 자체에서는 전혀 겪어짐 또는 움직이이 일어나는 것은 아니다. 그래서 이 둘은 반대를 받아들이는 것이 아니다. 따라서 반대를 받아들이는 것은 오직 실체에만 고유한 것이다.

실체가 말하여지는 두 가지 길

상학에서 말하여지는 실체를 정리해 보자. 먼저 델타 편 8 장(1017b 10-b26)에서 말하여지는 실체는 다음처럼 정리될 수 있으리라(284).




이렇듯 궁극적인 기체라고 그리고 분리해 있는 이 것[297]이라고

297) 여기 형이상학 델타 편 5 장과 거기 범주들 5 장에서 말하여지

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν

실체는 두 가지 길로(κατὰ δύο τρόπους, 형., Δ(8), 1017b23, 283)말하여진다. 그렇다면 이러한 실체가 형이상학 제애타 편에서 어떻게 말하여지는가? 범주들 5 장과 형이상학 델파 편에서 말하여지는 것과 중복된 로고스는 여기에서 생략될 것이다(309-310).

**실체(ἡ οὐσία)**

는 첫 번째로 있는(τὸ πρώτως[298] ὄν, 형., Z(1), 1028a30, 289)것이다.

---

는 실체는 크게 다를 바 없다. 비록 종을 제 2 실체라고 말하지는 않지만 델타 편에서도 종은 실체이며 실체는 이 것 이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 거기 범주들에서는 제 2 실체(종)은 그 이름만 보자면(τῆς προσηγορίας, 3b14, 179)이 것을 가리키는 것처럼 보이지만 실은 그렇지 않다고 말하여지나, 여기 델타 편에서는 종(에이도스)이 '이 것'이라고 말하여진다. 대신 여기에서는 궁극적인 몸 그리고 분리해 있는 것 등 실체가 두 가지-두 가지(δύο, 1017b23, 283)보다는 두 겹이 낫지 않을까?-길로 말하여진다. 그러나 여기 이 두 가지 중 어느 하나가 거기 두 가지에 상응할 수 있을까?

298) 로고스에 있어, 또는 인식(γνώσει, 1028a33)에 있어, 또는 시간에 있어 여러 가지라고 '첫 번째(τὸ πρῶτον, 형., Z(1), 1028a32, 289

**실체(ἡ οὐσία)**

는 순수하게 있는(τὸ ἁπλῶς[299] ὄν, 형., Z(1), 1028a31, 289)것이다.

어떤 점에서는 기체이나, 기체가 곧 실체가 아니다. 질료도 질료와 모르테애로 이루어진 것도 실체가 아니기 때문이다[300].

---

)'는 말하여진다. 그런데 실체는 이 모든 것에 있어서 그 전체적으로 첫 번째 것이다. 여러 범주들 가운데 실체만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 실체가 주어져야 하므로 로고스에 있어서도 실체는 첫 번째 이고, 그리고 각기 것은 무엇(τί, 1028a36)이다 라고 인식할 때 우리는 그것의 질 또는 량 또는 장소(ποῦ, 1028b1)등의 범주를 인식할 때 보다 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι ..... μάλιστα, 1028a36)때문에 인식에 있어서도 실체는 첫 번째이기 때문이다.

299) 순수는 어떠하든 상태가 동일함(ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό., 1072a34, 758)을 가리킨다.

300) 알론한 것들이 자신의 카테애고리아(속성)이긴 해도 자신은 알론한 것들의 속성이 아니므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(3), 1029a1, 295)-질료(ἡ ὑλη, 1029a2, 예를들어 청동), 또는 겉 모양(ἡ μορφὴ : τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, 1029a3 : 1029a 4-5), 또는 질료와 모양이 합쳐진

**실체(ἡ οὐσία)**

에는 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇[τὸ τί ἦν εἶναι (ἑκάστῳ, 1029b20, 323), 형., Z(4), 1030a29, 307, (각기 것의) 본질]이 첫 번째로 그리고 순수하게 속한다.

각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇은 에이도스이며, 이 에이도스가 첫 번째 실체(πρώτην[301]οὐσιαν, 형., Z(7), 1032b2, 335)이

---

것(τὸ ἐκ τούτων, 1029a3, 예를들어 靑銅像)-는 실체일 것처럼 보인다. 그런데 만약 기체가 실체라면 질료 역시 실체일 것이다. 그러나 질료-질료(351-352참조!)는 무엇과 량 등의 범주들이 아니다-는 분리된 이 것이 아니므로, 실체가 아니다. 실체에는 분리성과 이 것임(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형., Z(3), 1029a28, 298)이 가장 많이(μάλιστα, a28)속하기 때문이다. 그래서 에이도스가 그리고 에이도스와 질료 이 양자로 이루어진 것이 질료 보다 실체로 여겨질 것이다. 그러나 양자로 이루어진 것 역시 실체가 아니다. 더 늦은(ὑστέρα, a31)것이기 때문이다.

301) 로고스에 있어서, 또는 인식(γνώσει, 1028a33)에 있어서, 또는 시간에 있어서 등, 세 가지로 '첫 번째(τὸ πρῶτον, 형., Z(1), 1028a32, 289)'는 말하여진다는 것은 이미 324쪽 각주 298번에서 언급됐다. 바로 이렇게 세 가지로 말하는 방식을 통해서, 우리는 *텔레스의 어긋나 보이는-범주론의 *텔레스에 따르면 첫 번째 실체(αἱ πρῶται οὐσία

ι, 범주들(5), 2b15, 170)는 에이도스(사람)과 질료로부터 합쳐진 '사람인 것, 예를들어 소오크라테애스'이나, 형이상학 제애타 편 여기의 *텔레스에 따르면 첫 번째 실체는 '사람인 것'이 아니라 '사람(에이도스)'이기 때문이다-'첫 번째 실체'에 접근할 수는 없을까?

가장 먼저 인식되는 것은 '종'이므로 인식의 측면에서 보면 '종'이 첫 번째 것 이며, 그리고 이러한 '종'은 실체이기 때문에, '첫 번째 실체'는 '종(에이도스)'이라고 말이다. 이런 접근은 류 보다는 종이 더 인식(229쪽각주229번)된다라는 범주론 거기의 로고스에 의해서, 그리고 각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식할 때 우리는 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι ..... μάλιστα, 1028a36, 324쪽)때문에 실체는 인식에 있어서도 첫 번째 것이라는 형이상학 제에타 편 1 장의 로고스에 의해서, 그리고 어떠한 앎(ἐπιστήμη, 1064b4, 836, 159쪽)이든 우연적인 것은 고려하지 않으므로 우연적인 것에 관한 이론(앎)은 있지 않다는 형이상학 엡실론 편 2 장의 로고스에 의해서 지탱될 것처럼 보인다. 그렇다면 사람을 **알**면 사람인 것이 **인식**될까? 그럴 수 있다면, 사람인 것은 우연적인 것이다 라는 전제 하에, 적어도 **앎**의 측면에서는 사람인 것 보다는 사람이 먼저**인식** 될 것이다. 물론 *텔레스에 따르면 보편자는 류(생물, τὸ ζῷον, 형., Z(13), 1038a18, 458)이지 종(사람)이 아니나 사람인 것 안에 사람은 속한다는(ἐνυπάρχειν,

a18)뜻에서, '보편자'의 보기로 '사람(에이도스)'을 들 수 있다면-그러나 이것은 에이도스는 실체이며, 실체는 보편자가 아니다 라는 거기 *텔레스의 주장과 어긋나기는 한다-, 적어도 **앎**의 측면에서는 사람인 것 보다 사람이 먼저 **인식**된다는 것은 '먼저'에 관한 *텔레스의 로고스에 분명해진다. 로고스적인 인식에 있어서는 보편자(τὰ καθόλου, 형., Θ(11), 1018b33, 266)가 먼저이나, 감각적인 인식에 있어서는 각각(τὰ καθ' ἕκαστα, 개별자, b34)이 먼저이다 라고 말하여지기 때문이다.

따라서 형이상학 테애타 편에서 말하여지는 첫 번째 실체는 로고스적으로 가장 먼저 **인식**되는 것으로서의 실체이며, 범주들 5 장에서 말하여지는 첫 번째 실체는 감각적으로 가장 먼저 **인식**되는 실체인 것 같다. 그렇다면 이 두 구분은 인식의 선후(先後) 구분일 뿐인가?

*텔레스에 따르면, 먼저(πρότερον, 범주들(12), 14a26, 261 ; 형., Δ(11), 1018b11, 264)역시 여러 가지로 말하여진다. 범주들의 *텔레스에 따르면, 1)시간에 있어서(κατὰ χδὸνον, 14a27, 262), 2)있음의 잇따름에 있어서(κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, a30), 3)배열(τινα τάξιν, 순서, a36)에 있어서, 4)그 자연에 있어서[τῇ ψύσει, b5, 선하고 가치

있는 것은 그리고 헤태론한 것의 있음의 원인(τὸ αἴτιον ..... τοῦ εἶναι, 14b12, 263)인 것은 먼저이다.] 등 네 가지( 또는 다섯 가지)로 '먼저'는 말하여진다. 그러나 이 가운데 시간에 있어서의 먼저가 첫 번째로 그리고 주로(πρῶτον καὶ κυριώτατα, 14a25-26, 261)말하여지는 먼저이다.

그리고 형이상학 델타 편 11 장의 *텔레스에 따르면 I)각기 류의 첫 번째 것과 아르케애(ὡς ὄντος τινος πρώτου καὶ ἀρχῆς, 1018b9-10, 264)에 장소(ποῦ, b11) 또는 관계(πρὸς τι, b11)또는 의존(ὑπό τινων, b12) 또는 시간(κατὰ χρόνον, b15) 또는 움직임(κατὰ κίνησιν, b20, 265) 또는 힘(κατὰ δύναμιν, b22) 또는 배열(κατὰ τάξιν, 순서, b26)에 있어서 보다 가까우면(ἐγγύτερον, b10) 먼저라고 말하여진다. 그러나 시간의 경우에는 꼭 그러한 것은 아니다. 지나간 시간의 경우(ἐπὶ τῶν γενομένον, b15-16)에는 그 아르케애에 멀어지면 먼저이고 가까우면 나중이나, 닥아올 시간의 경우(ἐπὶ τῶν μελλόντων, b18, 266)에는 그 아르케애에 가까워야 먼저이고 멀어야 나중이기 때문이다. 그리고 류마다 그 아르케애가 각기 다르다. 시간의 아르케애는 지금(τοῦ νῦν, b15, 264)이나, '어디'의 아르케애는 '자리(τόπον, b 12, 場所)'이며, 움직임의 아르케애는 첫 번째로 움직이게 하는 것(τοῦ πρώτου κινήσαντος, b20, 265)이고, 힘의 아르케애는 의지(ἡ προαίρεσις, b25-26, 意志)

이며, 배열의 아르케애는 합창단의 경우에는 지휘자 또는 거문고의 경우에는 가운데 줄이기 때문이다.

나아가서 아르케애로의 이러한 가까움과는 다른(ἄλλον, 1018b30) 먼저와 나중의 방식(方式, τρόπον, 길, b30)으로서의 **인식**을 거기 *텔레스는 또 내 세운다. 그는 II)인식에 있어서의(τῇ γνώσει, 1018b30) 먼저를 이어 말하기 때문이다. 그러나 인식에 있어서 먼저인 것은 로고스의 경우(τὰ κατὰ τὸν λὸγον, b31-32)와 감각의 경우(τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν, b32) 각기 다르다. 로고스적인 **인식**에 있어서는 보편자(τὰ καθόλου, b33, 266)가 먼저이나, 감각적인 인식에 있어서는 각각(τὰ καθ' ἕκαστα, 개별자, b34)이 먼저이기 때문이다. 그리고 로고스적인 인식의 경우에는 우연적인 것이(τὸ συμβεβηκὸς, b34)그 전체 보다 먼저이다. 예를들어 '그 음악적인(τὸ μυσικὸν, b35)'은 '그 음악적인 사람' 보다 로고스적인 인식에서 먼저인 것처럼 말이다. 로고스(ὁ λόγος, b36)의 부분없이는 로고스 전체가 있지 않기 때문이다. 그렇지만 음악적인 어떤 것이 **있지** 않으면 음악(μυσικὸν, 1018b36, 266)은 있을 수 없다.

나아가서 III)먼저인 것의 속성(τὰ πάθη, b38)이 그렇지 않는 것의 속성 보다 먼저이다. 예를들어 곧음이 매끈함 보다 먼저인 것처러 말이다. 곧음은 선의 속성이나, 매끈함은 면의 속성이기 때문이

다. 나아가서, IV)알론한 것들 없이도 있을 수 있지만, 자신들이 없이는 알론한 것들이 있을 수 없는 그러한 것들은 자연과 실체에 있어[κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, 1019a2-3, 266(*텔레스에 따르면 플라톤(Πλάτων, a4)이 이러한 구분을 했다)]먼저다 라고 말하여진다. 그런데 여러 가지로 말하여지고 '있음' 가운데 첫째, 기체가 먼저-이 때문에 실체가 먼저-다. 그리고 잠재와 현실의 경우에 있어서는(κατὰ δύναμιν καὶ κατὰ ἐντελέχειαν, a6-7)잠재적으로 있을 때는 먼저이지만 현실적으로 있을 때는 나중이다. 예를들어 잠재적으로 있을 때는 선 절반과 선 부분이 선 전체 보다 그리고 질료가 실체-사람인 것(예를들어 소오크라테스, 266각주270번)- 보다 먼저지만, 현실적으로 있을 때는 나중이기 때문이다(614-655 :형이상학 테에타 편 8-9장 참조). 현실적으로는 선 전체 또는 소오크라테스가 파괴(διαλυθέντος, a10)됬을 때만 선 절반과 부분 또는 질료가 있을 것이므로 그렇다. 그러나 이상과 같은 네 가지 것 중 순수하게(ἁπλῶς, 1018b11, b31)먼저인 것은 'I)'과 'II)'이라고 그에 의해 말하여진다. 아마 'III)'과 'IV)'에서는 '순수하게' 라는 말이 생략된다. 'I)'과 'II)'에 딸려 말하여지는 먼저이기 때문일까?(615).

따라서 '있음(실체)에 있어서의 먼저'와 '있음 이외의 것에 있어

다.

**실체(ἡ οὐσία)**

에는 순서(τάξις, 형., Z(13), 1038a33, 449)가 있지 않다.

는 마지막(ἡ τελευταία, 1038a26)차이(διαφορᾶς, a25)요 종(τὸ εἶδος, a26)이다.

첫 번째 실체(τὴν πρώτην οὐσίαν, 1032b2, 338)는 에이도스(εἶδος, b1)이다. 그리고 에이도스는 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου, b2)이다.

아리스토텔레스는 실체를 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇이

---

서의 먼저'는 반드시 구분되어야 할 것 같다. 자리, 시간, 배열, 관계, 의존, 의지(힘), 움직임, 속성, 로고스적인 인식(정의), 감각적인 인식 등의 측면에서 먼저라고 해서 그 어떤 것이 반드시 먼저 '있다' 라고는 말하여질 수는 없을 것이기 때문이다. 물론 실체들은 자신 이외의 것 보다 이 모든 것에서 '먼저'이다.

그래서 실체의 첫 번째와 두 번째가 인식의 선후(先後) 구분일 뿐 다른 측면의 선후 구분은 아닌 것 같다. 그렇다면 이 구분에 있음의 선후 구분이 상응할 수는 없을 것이다. 마찬 가지로 시간, 자리, 움직임, 힘, 활동과 현실의 선후 구분 역시 아닐 것이다.

라고 하므로, 이제 이 무엇에 관한 로고스를 정리할 차례이다.

**각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ**, 형., Z(4), 1029b20-21, 305)

은 각기 것 그 자체(ἕκαστον ..... καθ' αὑτό(1029b14, 302)라고 말하여진다.

의 로고스에서는 이 무엇이 주어지지 않은(μὴ ἐνέσται, b19-20, 305)채 이 무엇이 말하여진다.

의 로고스가 각기 것의 정의(ὁρισμός, 형., Z(4), 1030a7, 306)이다.

은 류의 종들에게(τῶν γένους εἰδῶν, a12)만 속한다.

은 정의와 마찬가지로 여러 가지로(πλεοναχῶς, a18)말하여진다. 실체와 이 것을 가리키기도하고, 량과 질과 같은 카테애고리아들 각각을 가리키기도한다. 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속하며, 그 다음에 알론한 카테애고리아들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이다.

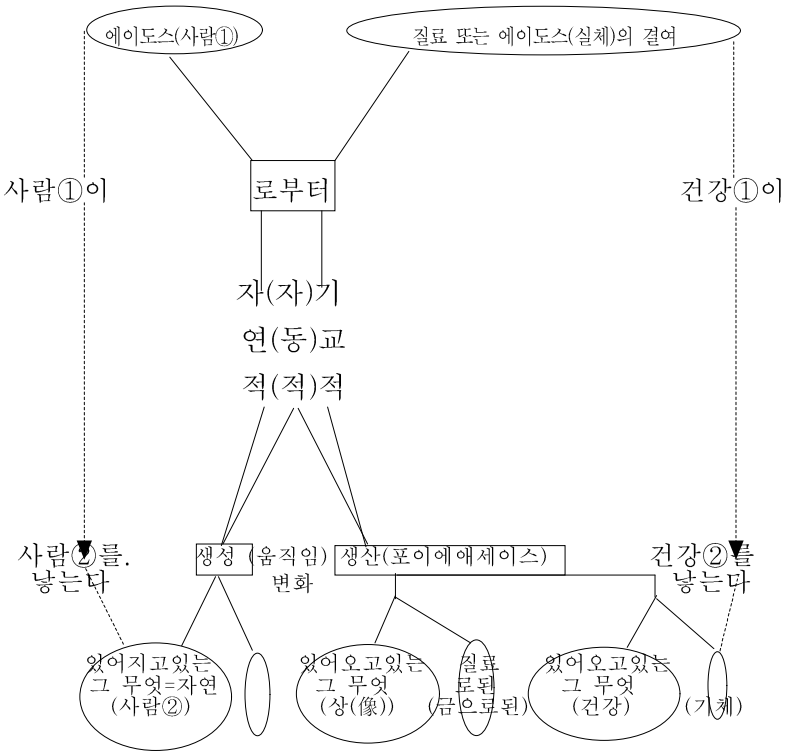
과 각기 것은 자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 1031a28, 329)의 경우에는 동일하나, 우연적인(κατὰ συμβεβηκὸς, a19, 324)것의 경우에는 헤태론하다.

은 생산자의 영혼 안에 있는 생산(ποιήσεις[302], 1032a27, 335)의 또는 생성(γενέσις, a27)의 에이도스이다. 그리고 자연

생성의 경우 이 에이도스는 자연(φύσις, Z(7), 1032a24, 335)이라고도 말하여진다.

## 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)

은 생성되는 것이 아니다. 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(γεννᾷ, 1032a25, 생성할) 뿐이기 때문이다. 이러한 생 성은 다음처럼 그려질 수 있으리라.




302) 생산은 기교에(τέχνῃ, 1032a13, 334)의한 생성이다(339).

각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇은 이렇게 생성 또는 생산되는 것이 아니라, 자신을 낳을 뿐이다. 그리고,

**있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)**

은 질료 없는 실체(οὐσίαν ἄνευ ὕλης, 1032b14, 337)라고 말하여진다.

은 질료를 지니지 않는다. 현실(ἐντελέχεια, 형., Λ(8), 1074a36, 769)이기 때문이다(337). 그리고 이것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째(τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν, 1074a37)것이며, 그 로고스와 수에 있어 하나이다. 그리고 이러한 첫 번째 것들이 바로 **신들**(θεοὺς, 1074b9, 770)이다.

있는 것으로부터 실체와 있어 오고 있는 그 무엇을 거쳐 신들에 다다르는 *텔레스를 바라 본 결과, 플라톤에게서는 발견되지 않은, 그리고 '본질(essence)'이라고 주로 번역되어 온 '있어 오고 있는 그 무엇'이라는 *텔레스에게 독특한 표현이 결국 플라톤의 '이데아' 또는 '에이도스'를 가리키는 것으로 그렇게 쉽게 여겨 질 수는 없을 것 같긴해도, *텔레스의 있는 것 또는 실체는 플라톤의 그것들로부터 출발하는 것 같다. *텔레스와 마찬가지로 플라톤에게 있어서도 '실

체'와 '있음'은 구분되어야 할 것을 여겨지기 때문이다. 그래서 나는 실체들에 관한 플라톤의 로고스를 정리하는 것으로 일단 이 글을 마무리하려 한다.

## 실체(ἡ οὐσία)

와 진리에 있는 것은 유비적으로 하나이다. 생성된 것이 생성과 믿음(πίστιν, 29c3, 138, 1214)에 유비적으로 하나이듯이 말이다.

있는 것의 실체는 몸(σῶμα, 246b1, 1422)이 아니다.

를 현재 시간에(μετὰ χρόνου, τοῦ παρόντος, e8)나누어 지님이 있음(τὸ εἶναι, 파., 151e7, 1811)이며, 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1, 1157)은 지나간 시간에, 그리고 있게 될(τὸ ἔσται, a1)은 닥아올 시간에 실체를 나누어 지님이다. 바로 이것이 실체(οὐσίας, 파., 141e7, 1629)를 나누어 지니는 모든 길이다.

를 있는 것은 이미(ἤδη ὄν, 141e11, 1631)나누어 지닌다(1669). 그러나 나누어 지니는 모든 것들은 실체를 똑 같이(ἴσα, 144e1, 1685)나누어 갖지, 어떤 것이 더 많이 갖거나 더 적게 갖지는 않는다. 이렇게,

와 있는 것은 결코 떨어질(ἀποστατεῖ, 파., 144d2, 1683)수 없다.

를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5, 1868)이 됨(γίγνεσθαι, 생성, 生成156a5)이고,

를 벗어남(ἀπαλλάττεσθαι, a6)이 사라짐(ἀπόλλυσθαι, a6, 소멸, 消滅)이다.

**실체(ἡ οὐσία)**

를 취(λαμβάνον, 取, 156a7, 1869)하거나 잃는 것은 움직임과 쉼 그 사이의 아주 불합리한 자연의(ἄτοπος φύσις, 156d6-7, 1874)순식간이며, 바로 이 때 반대로의 모든 변화가 일어난다(ἔχει, 156e8, 1875). 그러나 아직 반대로 되거나 있지는 않다. 변하는 것들은 있는 것도 아니요 있지 않는 것도 아니요 되는 것도 아니요 사라지는 것도 아니기 때문이다.

를 있지 않는 것은 알론한 것들 보다 부족하게(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 258b9, 1543)지니는 것이 아니다.

있는 있음의 실체를 나누어 지니는 있는 것은 있지 않는 있지 <않음>의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, 파., 162a8-b1, 1948)도 나누어 지니며, 있지<않는> 있지 않음의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι, 162a9, 1948)를 나누어 지니는  있지 않는 것은 있지 않는 있음의 실체도 나누어 지닌다..

이제까지 살펴 본 결과 두 사람의 '에이나이'에 대한 고찰을 위해서는 이데아 또는 에이도스 론과 실체 론의 비교 분석 보다는 있는 것에 대해 말하는 길(방식, *텔레스)과 있는 것(존재)을 이끌어 내는 길(플라톤)을 숙고하는 것이 나을 것 싶다. 이데아 론의 가설적

인 면을 깨트리려는 실체 론과 그 이데아 론에서 말하여지고 '있는 것'을 통해 우리는 있는 것을 넘어 선 그 무엇-이것은 있지 않는 것 또는 없음과있음이 아니다-에 이끌려 가는 것 같기 때문이다.

나아가서, 소박하게 더불어 말하자면, 플라톤의 존재론은 이데아 론이기 보다는 에이도스 또는 이데아들의 상호 나누어 지님과 분리(소., 129e2-3, 1249각주2407번 참조)의 변증법(διαλεκτικῆς ..... ἐπιστήμ-ης, 소., 253s2-3, 975, 1250)인 반면, *텔레스의 존재론은 범주-실체 역시 범주 가운데 하나로 보아야한다-론이다. 그런데 우리는 움직임과 시간과 공간과 말(로고스)와 인식(앎)을 통과하지 않고는 결코 이 두 사람의 '존재'에 다다를 수 없다. 그러기 위해서는  종, 류(보편자), 각기 것, 범주, 하나, 실체, 진실, 거짓, 힘, 활동 또는 현실, 기체, 움직임과 변화, 시간, 지금, 공간, 우연, 필연, 반대와 모순, 등의 용어 이해와 더불어 플라톤의 동일, 헤태론, 움직임(변화), 쉼, 시간, 엑싸이프네애스, 나누어 지님, 공간, 반대(모순), 있지 않는 것 등의 용어 이해가 특히 필요하다.

# 논문자료 2 - 주제들

אהיה אשל אהיה(그 번역).....10
אהיה אשל אהיה(그 구문).....11-14
אהיה אשל אהיה(그 의미).....14-26
답의 거부.....14-16
그 이름의 설명.....17-18
임재(臨在)의 강조.....19-21
창조주.....22-24
(자존적인) 존재.....24-26
הָיָה의 의미.....27-34
관계.....27-28
현실적인 활동.....29
현실적으로 활동하는 인격.....30-31
그 신학적 의미.....33-34
הָיָה.....36-53
조동사.....36-43
시점.....36-37
논리적 연관.....38-39
명사의 동사화....40-43
본 동사.....43-53
지니다.....43
따르다.....44
생성하다.....46-47
지속.....48-49
존재.....50-53

הָיָה → **εἶναι** 또는 **ὄν**.....53-57

**εἶναι**.....58-82
어근 *es의 의미 - 숨쉬다.....58
계사.....59-60

## 논문자료 2 - 주제들


계사.....61
생략, 명사문장.....62-64
아리스토텔레스의 계사.....66-67
분사 술어의 시점.....68-69
장소 부사 술어.....71-72
부정사(不定詞)+εἶναι-가능).....73
명사2격+εἶναι.....74
εἶναι 앞 뒤의 3 격.....233-246
(에게 있다)소유과 존재.....233, 75
움직임은 쉼에 있지 않다.....234-235
τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.....239, 242-244
각기 것에 있다.....240-241
선과 아름다움과 있는 것에 있다.....246
소유, 불가능, 계속, 출신.....76
전치사 지배.....77-78
ἐστί καὶ ἔστι.....79
존재(장소).....80

αὐτὸ; αὐτό; ἑαυτό.....146
ἢ αὐτό와 καθ' αὑτο.....207-208
καθ' αὑτὸ.....147
κατὰ τὸ αὐτό.....260, 282-288

εἰ ἕν ἐσιτν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?).....83-85
ἐξαίφνης와 변화.....313-314
ἕτερον (καὶ ἄλλον).....163
κατηγορίαι.....152

λέγεται.....206
(τὸ ὄν)λέγεται(πολλαχῶς).....169-172

ὄν ἢ ὄν.....209
ὄν; ὅ ἔστιν.....214

## 논문자료 2 - 주제들

ὄντως ὄν이 아닌 것.....228-231
ὁμώνυμα → πρὸς ἕν ?.....201-205
ὁμώνυμα → 같은 이름.....187
ὁμώνυμα.....181

ποιεῖν ἢ πάσχειν.....289
πρὸς ταὐτὸν ἢ τῷ αὐτῷ.....280-281
πρὸς τι.....167
συνώνυμα.....190

τι.....175
τόδε τι.....177
τόδε.....173-174, 176
τόδε와 τι.....180

τὸ αὐτὸ.....276-279
τὸ ἀληθινόν.....227
τὸ ὄν αὐτὸ는 ὄν ἢ ὄν인가?.....131-132
τὸ ὄν αὐτὸ의 αὐτὸ → 에이도스.....144-145
τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....216-220, 232
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ → 범주, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν.....149-150
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ.....148, 153-154
τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκος....155-162
τὸ ὄν, 계사, μετέχειν.....133-136
τὸ ὄντως ὄν.....221-225
'κατ' ἀναλογίαν' → 'πρὸς ἕν'인 것?.....194-200

감각적으로 있는 것만이 있는가?.....139-140
감각적인 것과 에이도스의 분리?.....141
동일한 것에 두 이름.....188
두 가지 τὸ ὄν.....168
두 가지 실체와 인식(첫 번째와 먼저).....327-332
류로 있는 것과 소피스테애스.....126-128

## 논문자료 2 - 주제들

반대 또는 모순.....293
변화와 움직임.....296
(非)모순율.....257생성(됨)과 소멸.....312
생성과 생산과 낳음과 있어 오고 있는 그 무엇.....335
세 가지 영혼?.....275
신학.....213

실체.....248
실체가 말하여지는 두 가지 길.....324
실체와 반대.....323
아리스토텔레스의 실체의 근원.....121-122
앎(추상).....212

에이도스와 단절된 이데아.....247, 249
에이도스의 분리.....87-88
여러 가지 에이나이와 헨.....112-113
여러 가지로 말하여지는 하나.....118-119

엘로힘(אלהים).....4-6
여호와(יהוה).....2-3
여호와와 엘로힘의 신학적 의미.....7-8

영혼(움직이게 하는 것).....254-256
우연적인 하나와 하나 그 자체.....114-115
움직임 또는 변화.....294-295
유비적으로(κατ' ἀναλογίαν)있는 것.....193
이 것과 종과 류.....322
이데아와 에이도스.....245

있는 것 자체.....124-125
있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다.....130
있는 것.....303-304
있는 것과 구분되는 류들.....129
있는 것과 기체와 실체....321

## 논문자료 2 - 주제들

있는 것과 움직임과 모음(母音).....305
있는 것과 하나의 구분.....120
있는 것은 동일한 것이 아니다.....96-106, 236-237
있는 것은 하나를 가리킨다.....95
있는 것의 두 가지 구분.....137-138
있는 것이 말하여지는 길.....320
있는 하나.....107
있어 오고 있는 그 무엇과 범주.....334
있어 오고 있는 그 무엇과 질료와 신.....336
있음.....316
있음과 됨과 시간.....306
있음과 범주.....317
있음과 속함.....318
있음과 시간과 실체.....307
있음과 있는 것?.....319
있음과 있지 않는 것과 있는 것과 있지 않음.....315
있음과 지금과 됨.....310-311
있음에 있어서는 하나이지만 활동에 있어서는 하나가 아니다..250-253

있지 않는 것.....297, 300-302
있지 않는 것도 있다.....226, 238
있지 않는 것의 반대.....338-339
있지 않는 것의 반대.....298
있지 않는 알론한 것.....299
있지 않으면서 있다는 것은 불 가능하다.....263
있지 않으면서 있을 수 있다.....261-262

제 1 실체.....215
제 1 실체와 제 2 실체.....178-180
질료(기체)와 실체.....326
짝 으로서의 있는 것과 하나.....93-95
철학.....210-211
첫 번째 실체와 에이도스와 있어 오고 있는 그 무엇.....333
첫 번째 있는 것.....325

## 논문자료 2 - 주제들

추리의 아르케애.....267-271

파르메니데애스와 플라톤과 *텔레스의 하나.....123
프라그마의 아르케애.....258-259, 264-266
플라톤의 (비)모순율?.....273-274
플라톤의 실체.....337

하나 그 자체.....115-118
하나 자체와 있는 하나-부정(否定).....108-111
하나에 대해 말하여지고 있는 것.....191
하나와 실체는 동일한 것이 아니다.....89-93
호모뉘마와 쉬노오뉘마.....192
호모뉘마하게 있는 것.....189

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

יהוה(여호와) 그 이름의 유래.....2
אלהים(엘로힘) 그 이름의 유래.....5
יהוה과 אלהים의 신학적인 의미.....8
אֶהְיֶה 번역의 역사.....11
אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה의 번역들.....17

인도 유럽어의 어근 '*'.....57
'εἶναι' 쓰임새의 사전적인 분류.....59-61
τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....232

감각적인 것과 에이도스의 분리 - 선분의 비유.....143
범주들과 이를 설명하기 위한 낱말들.....152

(비)모순율에 관한 여러 표현들-*텔레스.....268
*텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....272-275

생성되는 길.....335
순식간과 지금.....314
시간과 있음과 지금.....309
시간의 흔적-플라톤.....312
실체-*텔레스-.....321-334
실체-플라톤.....337-338

앎의 대상과 움직임.....212
앎의 아르케애(모순율)-*텔레스.....258
에이도스의 분리.....87
여러 가지로 말하여지고 있는 것의 류형.....204
여러 에이도스의 부정(否定).....110
요소들의 그 모습과 질.....199
요소적인 몸의 비율.....200

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

움직여져 오고 있으나 움직이지 않고 있는 것.....228
움직임에 관련된 표현들 - 플라톤과 *텔레스.....255-256
'이'와 '그러한'과 '그 만큼'-플라톤과 *텔레스.....176

있는 것-플라톤.....302-308, 315
있는 것의 두 가지 구분-플라톤과 *텔레스.....154, 168
있는 양상들.....172
있어 오고 있는 그 무엇(본질).....334
있음과 있는 것-*텔레스.....317-321
있음과 지금과 생성(됨).....310
있지 않는 것-플라톤과 *텔레스.....297-302
파르메니데애스 편의 전제들.....86

하나 자체와 있는 하나의 부정(否定).....108
하나 자체의 부정(否定).....104
하나를 말하는 길들.....205
하나와 동일과 똑 같음과 같음-*텔레스.....119
하나의 구분돌-플라톤과 *텔레스.....122
하나의 구분들-*텔레스.....118
헤태론과 알론과 하나와 자신.....97
호모오뉘마와 쉬노오뉘마의 보기들.....192

# 논문자료 2 - 목차(目次)


I) 있음(הָיָה).....2-53

I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.....2-8
I-2) אהיה אשר אהיה.....9-26
I-2-1) הָיָה(א).....27-34
I-3) הָיָה의 쓰임새 일반.....34-32
I-4-1) 조동사.....36-43
I-4-2) 본동사.....44-52
I-4) יִשׁ.....52-53

II) 있음(εἶναι).....53-81

II-1) 'εἶναι '의 쓰임새 일반.....57-81
II-1-1) '이다 '.....62-72
II-1-2) '(이)있다 '.....72-78
II-1-3) '있다 '.....78-81

III) 두 사람의 있음(εἶναι).....81-342

III-1) 있음을 나타내는 형식.....83-342
III-1-1) τὸ ὄν ἕν.....83-124
III-1-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὐτὸ.....124-169
III-1-3) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....169-206
III-1-4) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν.....206-232
III-1-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....232-251
III-1-5-1) τὸ( ἕκατῳ)εἶναι( ἕκαστῳ).....232-251
III-1-5-1) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ.....240-251, 333-336
III-1-6) τὸ εἶναι에 있어서의 여럿.....251-258
III-1-7) (非)모순율.....258-294
III-1-8) τὸ μὴ εἶναι.....297-302
III-1-9) εἶναι καὶ τὸ ὄν.....302-321
III-1-10) οὐσία.....321-342

**I) 있음(הָיָה).**

**I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.**

' מַה־שְּׁמוֹ (그의 이름은 무엇이냐, 출. 3:13)고 물어 올 경우 מָה (무엇) 이라고 하리이까? ' 라고 묻는 모세에게 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (나는 (스스로) 있는 자니라, 출. 3:14 ) '고 말하는 ' יְהוָה (출. 3:15)'을 근거로 하여, 구약학자들은 ' הָיָה '로부터 ' יהוה ' 그 이름이 왔다는 것을 대 부분[1] 인정하는 듯 하다. 그렇다면 הָיָה

---

1) 그러나 아래 ②③④⑤ 의견들도 있다.

| | | | |
|---|---|---|---|
| הָיָה + י(접두음) | → | יהוה | ① (이)**있다** 동사로부터 |
| ʾiḥ(moon)>YH+w'(one)>WH | → | YHWH | ② **달**과 **하나**를 뜻하는 이집트어들로부터 |
| Yah(감탄사) | → | Yahweh | ③ 신을 감탄하는 소리 **'야하!'** 로부터 |
| (3인칭대명사) הוּא(hû) | → | Yaveh | ④ 3인칭 대명사 **'그분'** 으로부터 |
| יָהּ 또는 יָהוֹ | → | יהוה | ⑤ **축약형** '야흐 또는 야호'의 확장 |

N. Walker(1958, ZAW 70, p. 264)는 ②을 주장하는 반면, G.

R. Driver(1928, ZAW, p. 24)는 ③을 주장하고, M. Buber(Moses, p. 50 ; 논문 VI-V, 253a)는 ④를 주장하는 Duhm(미공개 강의)과 Otto(cf. R. Abba, 1961, JBL, Vol. LXXX, p. 321 : 논문 VI-III, 113b)를 따르나, Gotein(VT, Vol. VI, p. 7 : cf. N. Walker, 1958, ZAW 70, p. 262, 논문 VI-V, 90a)은 ⑤를 주장한다(cf. W. F. Albright, 1924, JBL XLIII, 370-374 : VI-V 18b-20a) 그러나 E. Jacob(1958, Theology of the old Testamaent, 51 : 논문 VI-V, 237b), R. Abba(1961, JBL, Vol. LXXX, p. 322 : 논문 VI-III, 113a), W. H. Schmidt(1988, Exodus, p.173 : 논문 VI-III, 173b), G. Wallis(1971, ZAW 83, p. 3 : VI-V, p. 95b), Bernhardt(1977-1980, Theologische Wörterbuch zum Alten Textament( ed. G. J. Botterweek and H. Ringgern), Vol II : היה, p. 407 : VI-II 202a), H. Holzinger (RE. Vol. VIII, p. 536), W. F. Albright(1924, JBL, Vol. 43, pp. 370-8), J. Obermann(1949, The Divine Name Y.H.W.H. in the light of Recent Discoveries, JBL, Vol. LXVIII, pp. 301-323 : VI-V, 66b-77b), D. N. Freedman(1960, JBL, Vol. LXXIX, p. 152 : 논문 VI-II, p. 181)과, F. M. Cross(1973, Canaanite Myth, p. 65ff) 등은 **하야**(הָיָה, hāyā) 동사로부터 **여호와**(יְהֹוָה Jehōvā)의 유래를 찾는 ①(16쪽 각주 20번 참조)을 주장한다[ cf. B. S. Child(1984,

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와.

라는 낱말로 그 당시의 히브리인들이 가리켰던 것과, 그 낱말을 가리키는 지금 우리 말과, 그 낱 말이 속하는 문장의 의미를 전체 맥락 안에서 정확히 밝혀 내야 만, יהוה가 ? 인지를 알 수 있으리라. 문제의 그 문장은 모세의 물음에 대해 יהוה(여호와) 그 분 스스로가 답하는 맥락에 속하기 때문이다.

그런데 '무엇이라고 답해야 하리이까?' 라는 물음에 '나의 이름은 이것이다(זֶה־שְּׁמִי 출. 3:15)' 라고 답하는 자는 ' 여호와 ' 홀로가 아니라 '엘로힘[2] 여호와-바로 이 이름을 통해서 그 분은 영원히 기억될 것이다-이다. 여호와에 엘로힘이 붙었다[3] 따라서 엘로힘 그 자체[4]가 ? 인지도 밝혀져야 하며, 엘로힘 자체와 여호와 사이의 어떠

---

Exodus, pp. 62-64 : 논문 VI-III, 61a-62a), A. B. Davidson(The theology of the old Testament, p. 49 : 논문 VI-V, p. 214b), U. Cassuto(1967, A Commentary on The Book of Exodus, p. 37 : 논문 VI-VI, 46b1) ].

2) ה와 더불어 확장된 אל의 단수 의미를 지닌 복수형이 אלהים(אֱלֹהֵי)는 אֱלֹהִים의 construct state 형(形))일 수도 있다 (H. Ringgern, 1977-1980, TWAT, Vol. I, p. 292 : VI-V, 202쪽). 그렇다면 엘과 엘로힘은 다음 도식의 ①의 셋 처럼 서로 연결 될 것이다.

두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와. (김 익성)

엘로힘(אלהִים)

한 관련[5]이 이스라엘의 역사 속에서 맺어졌고, 이 관련이 그 문서

| אל | 같은 어근 | אלהים |
|---|---|---|
| אלה(be in front) >אל(leader, lord) | ②가능 | אלהים |
| ①~1 אלה(strong, = אלה )>אל | ①○ | אלהים>אלה(strong,= אלה) |
| ①~2אלה(strong, but not אלה )>אל | | אלהים(אל로부터확장) |
| ①~3 ה와 더불어 확장된 אל의 복수형이 אלהים | | |
| אלה(reach after)>אל | ③무시 | |
| ④~1 אול(strong)>אל | ④× | אלהים>אֱלֹוהַ(fear)>אלה(go to and fro) |
| ④~2אול(strong)의 분사 로서의 אל | | |

엘과 엘로힘이 같은 어원을 지닌다는 ①을 주장하는 자들 가운데서도 E. Nestle(1882, Theol. Stud. a. Württ. p. 243)은 아주 초기 셈어 אל로부터 복수 אלהים이 왔고 이 אֱלֹהִים로부터 그 단수 אֱלֹוהַ가 왔다는 ①~3을, A. Dillman은 אלה가 아니라, אלה부터 온 אל의 확장형이 אלהים이라는 ①~2를, H. Ewald(Heb. Gram., 146d, 178d ; 마찬가지로 Jahrbücher d. bibl. Wiss. X. 11, Bibl. Theol. ii. 330을 보시오)은 אל과 אלהים 모두 אלה과 אלהַ로부터 왔다는 ①~1을 주장한다. 그리고 T. Döldeke(1880, MBAk, p. 760f ; 1882, SBAk, p.1175f)는 어근 אול(앞 쪽)으로부터 온 אל(지도자, 주인)은 אלהים과

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와.

연결될 수 있다는 ②를 주장한다.

반면에 אלהים은 אול(앞 쪽)의 분사형인 אל(strong-게제니우스에 따르면 강함은 앞쪽의 의미로부터 이끌려나온다)과 실제로 구분된다는 ④~1을 W. Gesenius(Thesaurus Linguage Hebraeae)는 주장하며, Franz Delitzsch(1887, Gu, p. 48)은 אל은 אול(strong)으로부터 왔으나 אלהים은 אֱלָה(fear)으로부터 왔으므로 그 둘은 구분된다는 ④~2를 주장한다. 그리고 P. de Lagarde(Orientalia, ii, 3)는 아예 אלהים은 무시한 채 reach after를 뜻하는 어근 אלה로부터 אל이 왔다는 ③을 주장한다(이러한 모든 견해들을 더 충분하게 진술하면서 짤막하게 비판하는 Spurrell(Heb. Text of Gn., App. ii)을, 그리고 셈어 אל과 אֱלַהּ의 쓰임새를 폭 넓게 다루는 T. Döldeke(1880, MBAk, SBAk, l.c.)을 참조하라)

3) 엘로힘에 붙어 있는 여호와의 용례에 대해서는 BDBGe.(1979, 218a-219b)와 H. Ringgern(1977-1980, TWAT, Vol. I, p. 299 : VI-II, 206a)을 참조하라

4) 엘로힘 그 자체에 대해서는 H. Ringgern(위의 책, 300-301쪽 : VI-II, 206b-297a)을 보시오

5) " 바로 이스라엘에 관계하는 그 엘로힘이 여호와이며 여호와는 '나는 있다(אהיה)' 라고 말하는 엘로힘이다 " 라고 하는 E. Jacob(195

두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와. (김 익성)

편집에 어떠한 영향[6]을 미쳤는지도 밝혀져야 한다. 그래야만 여호와라는 이름이 속한 문장의 전체 맥락이 드러 날 것이기 때문이다[7].

---

5, p. 58 : VI-V 219a)과 ' 결국 엘로힘 그 자체가 야훼의 명칭으로 되며 이를 통해서 신 그 자체 로서의 엘로힘이라는 명칭이 얻어진다 ' 라는 H. Ringgern(위의 책, 304쪽)을 참조하라

6) ' 모세를 통해서 야훼에 관한 의견들이 새로운 내용을 얻게 됐을 뿐 아니라 모세에 의해 비로서 야훼 라는 이름이 이끌어 들여 졌다는 뜻에서 모세는 이스라엘의 야훼주의의 창시자일 것 ' 이라는 W. H. Schmidt(1988. p. 144 : VI-III, 28a)을 보라. 출애굽기 3 장 14-15을 엘로히스트 문서로 보는 그는 여기서부터 그 엘로히스트가 야훼라는 이름을 비로서 쓰기 시작한다 라고 말한다 이와 같은 견해는 G. Wallis(1971, ZAW, 83권, 2쪽)에 의해서도 확인된다 월리스는 출. 3:15의 여호와 라는 이름은 엘로이스트에 의해서 첨가됐다고 말하기 때문이다

그러나 U. Cassuto(1932, SMSR, 8)는 신의 이름을 기준으로하여 모세오경의 문서들을 구분하는 것을 거부한다 대신에 그는 신의 이름의 변화에서 새로운 신학적인 의미들을 발견한다 그에 따라 다음과 같은 신학적 의미들이 구분된다

애굽 노예로 고통 받는 자신의 백성의 신음 소리를 듣고 여호와의 사자가 호렙 산 가시 나무 넝쿨에서 타오르는 불 꽃 가운데 나타나 자신의 백성을 애굽에서 인도해 내라고 명하자, 모세는

" 내가 이스라엘 자손에게 가서 이르기를 너희 조상의 하나님이 나를 너희에게 보내었다 하면 그들이 내게 묻기를 그의 이름이 무엇이냐 하리니 내가 무엇이라고 말하리이까(출. 3:13)[라고 묻는다]. 하나님이 모세에게 이르시되 1) אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה(나는 (스스로) 있는 자

---

| יהוה | אלהים |
|---|---|
| 이스라엘 신의 관점과 이스라엘 역사 속에서의 신의 지배에 관한 것 | 세계 창조와 신성 일반에 관한 추상적인 표상 |
| 신의 속성이 선명하고 구체적으로 나타남 | 보다 추상적이고 애매하게 나타남 |
| 민족과 자연에 관한 직접적인 연관 속에서 인격적인 신의 표현 | 초월적인 신의 존재(Wesen)을 가리킴 |

이에 관한 H. Ringgern의 단평에 대해서는 (1977-1980, 위의 곳)을 참조하라

7) 이 전체 맥락을 드러 내기 위해서는 구약 성서 전체의 체계적인 어원-문헌적인 그리고 신학적인 연구가 필요하다. 6번 까지의 각주에서 나는 이러한 연구 결과를 아주 짤막하게 정리해 보았다.

두 사람의 있음(에이나이) : 하야(הָיָה) - 그 이름, 엘로힘 여호와. (김 익성)

니라). 또 이르시되 너는 이스라엘 자손에게 이같이 이르기를 2) אֶהְיֶה((스스로) 있는 자)가 나를 너희에게 보내셨다 하라(14). 하나님이 또 모세에게 이르시되 너는 이스라엘의 자손에게 이르기를 나를 너희에게 보내신 이는 너의 조상의 하나님 곧 아브라함의 하나님 이삭의 하나님 야곱의 하나님 여호와라 하라 이는 나의 영원한 이름이요 대대로 기억할 나의 표호니라(15). "

### I-2) אהיה אשׁר אהיה

위 성서 글월에서 제기되는 물음 '그의 이름은 무엇이냐'와 이에 대한 답 '하나님 여호와' 사이에 놓인 '나는 스스로 있는 자니라' 또는 '스스로 있는 자'를 자기 이름에 대한 여호와 자신의 설명이라고 볼 수 있을까. ' 그렇다 '고 말하기에는 불 분명한 점들이 너무 많다.

우선, 1) ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '가 ' 나는 스스로 있는 자니라 '로, 2) אֶהְיֶה가 ' 스스로 있는 자 '로 옮겨 질 수 있는지 부터 따져야한다.

만약 2) ' 스스로 있는 자 '로 옮겨 지려면 칼 미완료 1인칭 단수인 אֶהְיֶה 대신에 재귀를 뜻하는 힢파엘 미완료 1인칭 단수 형 또는 아니면 닢알 미완료 1인칭 단수 형이 쓰여졌어야 할 것이므로, 그러한 옮김은 문법적이지 않다. 이 경우, '스스로'가 떨어져 나가야만 더

문법적이리라. 물론 히브리어 הָיָה에 우리 말 '있다'가 상응하는 지의 여부를 또 다른 문제로 치더라도 말이다. 나아가서 아직 끝나지 않는 움직임(동작, 動作)을 나타내므로 אֶהְיֶה는 '있는' 보다는 '있을'이, 나의 움직임을 나타내므로 '있을 자' 보다는 '있을 나'가 더 문법적일 것이다. 따라서 '스스로 있는 자' 보다는 '있는 나 또는 나는 있다' 또는 '있을 나 또는 나는 있을 것이다'가 더 나은 번역이라는 것이 선명해진다[8].

그래서 1) ' 나는 스스로 있는 자니라 ' 보다는 ' 나는 있는 자니라 '고 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '을 옮기는 것이 더 문법적이라는 것이 잇따

---

8) 그러나 '있어 오고 있을 나' 또는 '나는 있어 오고 있을 것이다'로 옮기는 더 문법적일 것 같다. 굳이 싯점을 과거 현재 미래로 나눈다면 과거와 (현재와) 미래의 어느 한 싯점에서도 아직 끝나지 않는 움직임(동작, 動作)을 히브리어 미완료는 나타내기 때문이다(Th. C. Vriezen(1950, p. 506 각주 3 : 논문 VI-VI 105a)과 U. Cassuto(1967, p. 38 :논문 VI-VI 47a)을 참조하라) 그래서 '있는'으로 옮기는 것이 '있을'으로 옮기는 것 보다 덜 문법적이지는 않을 것 같다. 사실 영어 현재와는 달리, 우리 말의 현재에는 현재 진행의 뜻이 있지 아니한가 이 점에서는 히브리어와 우리 말은 같다. 아래 도식은 역사적으로 번역된 순서를 보여 줄 것이다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשר אהיה.** **(김 익성)**

른다. 그러나 만약 אֶהְיֶה를 어디에서든 ' 나는 있다 '로만 옮겨야 한다면 ' 있는 ..... 이다 '가 아니라 ' 있는 ..... 있다 '고 해야 할 것이 아닌가? 나아가서 지시 (대명)사로부터 온(Genesius, §138a, 각주 3) אֲשֶׁר는 또 어떻게 옮겨야 할 것인가?

' 관계 ' 대명사가 아니라 잇따르는 절의 ' 종속 ' 만을 가리키는 것으로 אֲשֶׁר을 보아[9], ' 나는 있는 (그) 자이다(I am (the) One

| | | אֶהְיֶה | (나는)**있다** | 칼미완료공성(共性)1인칭 |
|---|---|---|---|---|
| 희랍어 | LXX | ἐιμι | (나는)**있다** | 현재능동분사남성단수1인칭 |
| | | ὤν | **있는** | 현재능동단수1인칭직설 |
| | A. a. Th. | ἔσομαι | (나는)**있을**(것이다) | 미래능동단수1인칭직설 |
| 라틴어 | Jerome | sum | (나는)**있다** | 현재능동단수1인칭직설 |
| 영어 | KJV | I am | 나는**있다** | 현재능동단수1인칭직설 |
| 독어 | 루터 | Ich werde sein | 나는**있을**(것이다) | 미래능동단수1인칭직설 |
| 한글 | 개역 | 나는 **스스로있다** | | |
| | | **나다** | | |
| | 공동번역 | **나다** | | |

9) E. Schild(1954, VT, Vol. IV, p. 297, 302 : VI-II, 161, 166)를 보라. 종속(subordination, 歸屬)의 뜻으로만 אֲשֶׁר를 보려는 것은 Gesenius §138d의 규칙을 변용하여, 선행사와 그 선행사의 지배를 받는 대명사(retrospective pronoum)와의 인칭의 일치를 약화시켜야 했기 때문이다. 그래야 주절의 인칭과는 다른 독립적인 인칭(여기서는

אהיה אשל אהיה(그 구문)

Who is.)[10] ' 또는 ' 나는 있는 그다(I am He Who is.) '로 번역하

---

3 인칭)이 쉽게 이끌어 내어진다 그리고 이와 같은 (독립) 관계절을 이끄는 אֲשֶׁר는 보통 영어 ' he, who etc '으로 표현된다 (E. Schild, 위의 책, p. 300 : VI-II, 164). 이렇게 함으로서 얻어지는, 이미 E. Schild 이전에 E. Russ(1879, La Bible, Paris)에 의해서 시도되었던 이러한 번역을 J. Lindblom(1964, ASTI, III, p. 4ff : VI-III, 80a), J. P. Hyatt(1967, JBL Vol. LXXXVI, p. 375 : 논문 VI-V, 10b)등이 따른다(Bernhardt(1977-1980, p. 406 : 논문 VI-II, 201b)를 참조하라. 그리고 21-22쪽 각주 21번을 보라 ).

10) 칠십인 희랍어 번역 ' ἐγω εἰμὶ ὁ ὤν(cf. J. W. Wever, 1990, p. 19 :논문 VI-VI 19b) '과 우리말 개역 ' 나는 스스로 있는 자이다 ' 의 구문 패턴이 바로 이 Schild의 구문 패턴에 속하는 반면, A. a. Th.의 희랍어 번역 ' ἔσομαι ὃς ἔσομαι(F. Field, 1964, p. 85 :논문 VI-VI, 5) '와 영어 KJV ' I am who I am '과 우리 말 공동번역 ' 나는 나다 '의 구문 패턴은 이에 속하는 것이 아니라 B. Albrekts-on의 구문 패턴에 속한다고 볼 수 있으리라. 물론 우리 말 이 두 번역의 경우 물론 구문 패턴만이 아니라 문제의 그 동사 '하야'의 뜻에 있어서도 심각하게 차이난다. 또 하나이 우리 말 성서인 새 번역은 공동번역과 그 구문패턴과 뜻이 같다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשר אהיה.** **(김 익성)**

는 E. Schild와는 달리, 이러한 E. Schild 등에 반대하면서 그 당시의 통속적인 어원(Folk-etmologhy[11])론을 가지고 접근하는 B. Albrektson은 ' 있는 내가 있다 ' 또는 ' 있을 내가 있을 것이다 ' 라는 전통적인 기존의 여러 번역들의 구문 패턴을 옹호한다. 그런데 앞을 따르면 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '은 ' 나는 있는 자이다 '라고 옮겨져 그 뜻이 선명해 지는 것 같으나, 두 ' 에흐예 '를 (앞)하나 는 ' 있는 '으로 (뒤)하나는 ' 이다 '로 각 각 달리 옮겨야 하는[12] 어려움

---

11) B. Albrektson, 1968, On the Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14, In Words and Meanings, p. 27 : VI-III, 85b. 그러나 이런 통속적인 어원론에게 학문적인 엄밀(rigour, R. Abba, 1961, p. 50 : VI-V 237a)을 기대하는 것은 무리일 것이다

12) 이렇게 동일한 동사를 각기 다르게 옮기는 것을 W. H. Schmidt (p. 179 : VI-III, 45b)은 문헌학적으로 만족스럽지 못하다고 비판한다. 물론 슈믿트에 있어서는 앞의 ' אֶהְיֶה '를 ' εἰμι '로 뒤의 ' אֶהְיֶה '를 ' ὤν '으로 옮기는 (이렇게 옮겨지게 된 이유에 대해서는 J. W. Wever, 1990, p. 33 : 논문 VI-VI 19b를 참조하라. 그에 따르면 문법적인 비합리성(grammatical absurdity)때문이다.) 희랍어 칠십인 역(譯)의 경우이지만, 나에 있어서는 앞의 것이 ' 이다 '로 뒤의 것이 ' 있다 '로 옮겨지는 우리 말 개역(改譯)의 경우이므로, 이

אהיה אשל אהיה(그 구문 : 어려움 / 그 뜻 : 거부)

이 잇따르는 반면, 뒤를 따르면 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '가 ' 있는 내가 있다 ' 또는 ' 나는 나다 '라는 식으로 옮겨져 동어반복(idem per idem[13])을 허용해야 하는 어려움이 잇따르게 된다.

---

두 경우가 엄밀하게 상응하는 것은 아니다. 개역에 따르면 ' 에흐예 ' 의 그 뜻이 (앞)하나는 계사 또는 동일성을 의미하는 ' 이다(E. Schild, p. 301 : 논문 VI-II, 165) '로 (뒤)하나는 (존재를 뜻하는) ' 있다 '로 의미론적으로 각기 달리 옮겨지는 반면, 칠십인 역에 따르면 ' 에흐예 '의 동일한 변화 형이 하나는 분사 형(ὤν)으로 하나는 현재 형 (εἰμι)으로 또 다른 하나는 미래 형(ἔσομαι, 출. 3:12)각기 문법적으로 달리 옮겨지는 것을 슈믿트가 문제삼는 경우이기 때문이다. 문법과 뜻은 물론 연결지워지는 것들이기는 해도, 문법적인 형식에 의미론 적인 뜻이 반드시 일치한다고 보기는 어려우므로 그렇다. 그래서 슈믿트는 세 군데의 ' 에흐예 ' 모두를 ' ἔσομαι '로 옮기는 Aquila and Theodotin의 번역을 더 정확한 번역으로 본다 그리고 R. Abba는 הָיָה(있다) 동사의 히브리어 현재는 미완료에 의해서 표현되는 것이 아니라 완료에 의해 항상 표현되며 미완료는 미래를 표현한다는 근거에서(1961, p. 323:논문VI-III 114a) 칠십인역 보다는 A. a. Th.의 번역을 더 정확한 것으로 본다.

13) B. S. Child(1984, Exodos, p. 50 각주 14번 : VI-III, 55a), E.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשר אהיה.** **(김 익성)**

אהיה אשׁל אהיה(그 구문 : 어려움 / 그 뜻 : 거부)

---

Schild(1954, p. 297, 301 : VI-II, 161, 167쪽), R. Abba(1961, JBL, Vol. LXXX, The Divine Name Yahweh, p. 326, Note 48 : VI-III 115a)를 참조하라. **idem per idem**(동어반복)적인 표현(D. E. Gowan , 1994, p. 84 : 논문 VI-VI 73a을 참조하라)은 **paronomastic**(말 재롱, B. Albrektson, 1968, p. 27 : VI-III, 85b, Th. C. Vriezen, 1950, Festschrift Alfred Bertholet, Tübingen, pp. 498ff, W. H. Schmidt, 1988, Exodus I/II, p. 178 : VI-III, 45a, B. S. Child, 1984, Exodos, p. 69 : VI-III, 64b, G. Von Lad, 1957, Old Testament Theology (Trans. D. M. G. Stalker, 1962), p. 180 : VI-I, 728a, )과 **Word-Play**(말 놀이, B. S. Child, 1984, Exodos, p. 64, 76 : VI-III, 64a, 68a, B. Albrektson, 위의 책, p. 27 : VI-III, 85b) 이라는 표현과 같은 맥락의 것이다

이런 방식의 표현을 통해서 여호와께서는 ' 이 백성이 이름을 물어 오면 무엇이라고 하리이까? ' 라는 모세의 물음에 대한 답을 너의 관심사가 아니니 상관할 필요 없다 라는 뜻으로 회피(evasion) 또는 거부(rebuff)[ L. Köhler(Theologie des Alten Testament, p. 234), A. M. Dubarle(1951, La signification du nom de Yahweh, Revue des Sciences philos, et théol., 34, pp. 1ff), G Lambert(1952, Que signifie le nom divin YHWH?, Nouvelle revue théologoque(L-

אהיה אשל אהיה(그 뜻 : 거부)

그런데 이러한 두 가지 구문 패턴에 따라서 출애굽기 3장 14절이 최초로 기원전 3세기 경 희랍어 'ἐγω εἰμιὁ ὤν(나는 있는 자니라, LXX) '로, 이어 기원 후 2 세기 경 ' ἔσομαιὅς ἔσομαι(A. a. Th.)'로, 기원 후 5 세기 경 라틴어 ' ego sum qui sum(Jerome) '으로, 다시 1611 년에 영어 ' I am that I am(King James) '로, 루터에 의해 1534년 독어 ' Ich werde sein, der Ich sein werde. '등으로 번역[14]

---

ouvain), pp. 897ff)]하신다는 것을, 다시 말해서 자신(의 이름)이 무엇이라는 것을 완전하게 드러내지 않으신다[cf. H. Ringgern, 1963, Isralite(trans. D. E. Fortress, 1980) p. 32 : VI-III 99b, B. S. Child(1984, p. 69 : VI-III, 64b), W. H. Schmidt(1988, Exodus, I/II, p. 178 : VI-III, 45a), R. Abba(1961, p. 324 : VI-III, 114a)]는 것을 것을 받아드리는 쪽, 이와는 달리 거부가 아니라 (모세와 함께) 있다는 것의 강조로 받아드리는 쪽-이에 관해서는 14쪽 에서 언급될 것이다-이 있다.

14) 이러한 모든 번역들은 ' 나는 **스스로 있는** 자**니라**(개역) ' 보다는 ' **있는** 내가 **있다** 또는 나**는** 나**다**(공동번역) '에 가깝다.

그리고 출. 3:14의 번역들을 아래의 도식처럼 나타낼 수 있으리라. [그 번역들의 역사에 관해서는 W. R. Arnold(1905, The Divine Name in Exodus iii. 14, in JBL, Vol. XXIV, pp. 109-123 : VI-V,

되면서 이의 해석과 연관된 물음들이 생겨난다.

‘ 그의 이름이 무엇이냐 ’고 물어졌으니 바로 이어 그 이름이 말해졌어야 함에도 불구하고, 오히려 그 이름의 설명(Explanation[15])인

---

44b-51b)를, (구약)성서의 번역과 그 역사에 관해서는 A. W. Adams (1965, Our bible and The Ancient Manuscripts, pp. 89-154 : The Ancient Versions of The Old Testament, 논문 VI-V 161b-201a)와 W. M. Merchant(1969, Britanica Vol. III, 579b-584b), W. Schwarz (1969, Britanica Vol. III, 5 84b-586a)를 참조하시오.]

| אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה | Biblia Hebraca Stuttgartensia |
|---|---|
| ἐγώ εἰμι ὁ ὤν | LXX |
| ἔσομαι ὅς ἔσομαι | Aquila and Theodotin |
| ego sum qui sum | Jerome(Volgata) |
| I am that(who)I am | King James(R.S.V.) |
| I will be that(what) I will be | R. V. mgn(R. S. V.mgn) |
| I am (the) one who is. | E. Schild(p. 302) |
| Je suis celiui qui est. | E. Russ(1789, La Bible, Paris) |
| Ich bin, welcher Ich bin. | A.Knobel(1857, Die bücher Exodus und Leviticus, p. 28 : VI-III, 81b) |
| Ich werde sein, der Ich werde sein. | Ruther |
| 나는 스스로 있는 자니라 | 개역 |
| 나는 곧 나니라 | 공동번역 |

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - **אהיה אשׁר אהיה.**

אהיה אשׁל אהיה(그 뜻 : 설명 / 그 번역)

듯한 ' אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה '가 그 이름 대신에 말하여지는 것은 어딘가 이상하지 아니한가[16]? 더구나 그 설명이라는 것이 ' 있는 내가 있다 ' 또는 ' 나는 곧 나다 ' 라는 식의 동어반복으로도 번역되는 것이 올바를 것 같아서 더욱 더 그 문맥을 이해하기 어렵지 아니한가? 라는 물음이 생겨 날 수도 있을 것 같다. 그러나 묻는 절 다음

---

15) H. Linggern(1963, p. 32 : VI-III, 99a), B. S. Schild(1984, p. 69 : VI-III, 64b), Von Lad(1957, Trans. by D. M. G. Stalker(1962), p. 180 : VI-I, 728a), E. Jacob(1955, p. 50 : VI-V 237a), U. Cassuto(1951, A Commentary on the Book of Exodus, trans. by I. Abrahams(1983, p. 37 :논문 VI-VI 466), Th. C. Vriezen(1950, p. 506 : 논문 VI-VI 105a)등을 보라. 그리고 Th. Boman(1983, Das Hebräische Denken im vergleich mit dem griechischen, p. 37 : 논문 VI-IV, 22b)도 참조하시오.

16) 그래서 이미 11 쪽의 각주 12 번에서 말하여지 것 처럼 모세의 물음이 거절 당했다 라는 해석이 주어질 수도 있고, 거기에는 야곱에 대한 거부(Gen. XXXIII . 30)와 비슷한 모세에 대한 비난(censure, Von Lad(1962, Trans. by D. M. G. Stalker, p. 182 : VI-I, 729a)이 함축되어져 있다고 생각되어 질 수도 있으리라

אהיה אשׁר אהיה(그 뜻 : 여호와 임재(臨在)의 강조 )

절인 15 절에서 (엘로힘) 여호와 라는 이름이 주어진다는 것과, 독특하게 쓰여지는 14 절의 의문사 무엇(מָה)의 쓰임새[17]를 숙고해 보면 위 첫 의문은 사라질 것 같으며[18], ' 나는 곧 나다 '로 번역 할 것이 아니라 동어 반복적이지 않는 ' 있는 자는 (바로) 나니라 '로 옮겨 이를 해석한다면 위 두 번째 의문도 사라질 것 같다.

그럼에도 불구하고, 그 문장에서의 반복은 강조를 나타낸다 라고 함으로서 요즈음 구약학자들은 대 부분 동어반복이 그대로 허용되는 해석을 하는 것 같다[19]. B. Albrektson(1968, pp.26-27 : 논문VI-III,

---

17) B-D-G-Ge(1979, p. 552, מָה 1.a)Lexicon에 따르면, 성서 히브리어의 경우 의문문에 쓰이는 מָה가 동격 명사를 지시하면 그 명사의 질에 관한 물음을 표현하는 반면 어떤 개인의 이름을 물을 때는 מָה가 아니라 מִי가 쓰인다. 그렇다면 그 물음에는 그 명사의 질에관한 표현이 잇따라야 할 것이니, 문맥 상 이상할 게 별로 없다(R. Abba, 1961, p. 323 : VI-III 114b도 참조하시오). 더군다나 뒤 이은 절에서 그 이름이 바로 나오지 아니한가?

18) Dr. M. Reisel(p. 10 : 논문 VI-VI 118a)처럼 그 설명을 아예 ' 신성한 이름 '으로 간주해 버릴 수 있으리라.

19) 동어반복적인 이 문장을 근거로하여 자신의 이름을 물어오는 모세의 물음에 대한 답을 거부하는 것으로 보는 입장에 대해서는 11쪽

אהיה אשׁל אהיה(그 뜻 : 여호와 임재(臨在)의 강조 )

856)에 따르면, ' 그가 듣는 것을 알라는 듣는다( sami'a 'allūhu liman sami'a[20] ) '와 히브리어 ' 내가 가는 곳에 나는 간다( הולן אני הולר על אשר־אני ,2sam. 15:20) ' 처럼 ' 있는 나 그대로 나는 있다 '도 그렇게 일상적으로 쓰여진 것일 뿐이며, 신성한 이름 יהוה 대신에 אהיה가 쓰여진 것은 그 당시 통속적인 어원론의 흔적 으로서 저자의 자의적인 선택에 따른 ' 말-놀이[21](Word-Play)때문이고, 이

---

각주 12번에서 이미 말하였다.

20) Dr. M. Reisel(The Mysterious name of YAHW, p. 15 : 논문 VI-VI 120b)과 Tc. C. Vrizen(1950, p. 499 : 논문 VI-VI 101b)을 참조하시오

21) 이스라엘의 그 신 자신이 가리켜질 때는 3인칭 יִהְיֶה(yih$^{e}$ye, 이흐예)로 나타나는 여호와가 그 자신에 의해 주어진 설명에서는 1인칭 אֶהְיֶה('eh$^{e}$ye, 에흐예)로 나타난 것일 뿐이라고 U. Cassuto(1967, p.38 : 논문 VI-VI 47a)는 말한다. 더불어 J. Obermann(1949, p. 303 : VI-V 67b)와 D. E. Gowan(1994, p. 84 : VI-VI 73a)도 참조하시오. 그리고 ' י '에서 ' ו '로 바뀐 것에 대해서는 יהוה의 첫 문자 ' י ' 에 따른 dissimilation(동류전화, 同類轉化)일 것으로 보는 M. Noth(1912, Exodus, trans. by J. S. Bowden, p. 43 : 논문 VI-VII, 70b)를 참조하시오.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - אהיה אשׁר אהיה. (김 익성)

렇게 하여 구성된 동어 반복적인 그 문장은 무 규정적인 어떤 것이라는 것이다.

Th. C. Vierzen은 동어반복적인 이러한 문장의 무 규정적(des Indefiniten)측면을 아주 설득력 있게 논증하면서, 활동적인 신의 있음(Wirklilich-sien)을 강조(Die Nachdruck)하는 의의를 지니는 것으로 그 문장을 간주한다. 그래서 ' 있는 내가 있다 '를 ' 내가 '가 아니라 ' 있음 '을 강조하는 동어반복적인 문장으로 간주하여, ' 어디에 있건 있는 거기에 나는 *실로(ja)* 있다 '로 해석한다[22]. 이러한 맥락에서 R. Abba 역시 앞 ' אֶהְיֶה(I will be present) '를 뒤 ' אֶהְיֶה '가 강조하는 것으로 보아 그 전체 문장을 ' 나는 *실로 임재*할 것이다( I will *indeed be* present) '로 번역한다[23]. 신이 실로(indeed) 있다는 것이다. 이와 같은 맥락에서 E. Jacob도 역시 그 문장을 설명한다. 그에 따르면, " 말하는 자가 신일 때 이러한 [동어 반복적인] 표현은 반복되는 문제의 그 구(句)에 가해지는 강조(intensity[24], 强

---

22) Th. C. Vierzen, 1950, Festschrift Alfred Bertholet, Tübingen, pp. 507-508 : 논문 VI-VI 105b-106a.. [ B. S. Schild(1984, p. 69 : VI-III 64b), W. H. Schmidt(1988, p. 178 : VI-III 45a)을 참조하라].

23) R. Abba, 1961, The Divine Name Yahweh, JBL, LXXX, p. 326 : 논문 VI-III, 115a.

調)를 제공하는 길일 뿐이다(보기 : Zech. 10:8, Ex. 33:18, Ezek 12:25).....야훼는 실로(indeed) 있는 자이다(E. Jacob, p. 51 : VI-V 237b). ”

그러나 ‘ אֶהְיֶה אֲשֶׁר אהיה ’를 동어반복적인 ‘ אֶהְיֶה( ’ehyeh ’ašer ’ehyeh, 에흐예 아셸 에흐예) ’로 읽는 것이 아니라, ‘ אהיה ’를 ‘ היה ’ 동사의 칼 형이 아닌 히필 형으로 보아 ‘ אַהְיֶה אֲשֶׁל יִהְיֶה (ahyéh ašer yihyéh, 아흐예 아셸 이흐예) ’로 읽어 ‘ I cause to be what comes into existence( Haupt : Ich rufe ins Dasein was da ist, 나는 있게 하는 자니라) ’로 그 문장을 번역하는 자들이 있다[25]. 따라서 이들에 따라 설명되는 יהוה은 창조하

---

24) D. E. Gowan(1994, p. 83 : 논문 VI-VI, 72b)을 참조하시오.

25) Haupt(1909, Der Name Jahwe, OLZ, pp. 211-214), W. F. Albright(1924, Contributions to biblical archaeology and philology, In JBL Vol. XLIII, p. 376 : 논문 VI-V, 21a), D. N. Freedman(1960, JBL, Vol. LXXIX, p. 152 : 논문 VI-II, p. 181 ; 1977-1980,Theologische Wörterbuch zum Alten Textament( ed. G. J. Botterweek and H. Ringgern), Vol III : יהוה, p. 546 : VI-II 218a), L. Lewy(1956, VT Vol. VI, p. 433 : 논문 VI-VI 264b), F. M. Cross(1973, Canaanite Myth, p. 65ff), 그리고 a nomen agentis 로

시는 분 이라는 뜻을 지니게 될 것이다[26].

---

서의 YHWH를 주장하는 J. Obermann(1949, JBL. Vol. LXVIII, p. 308 : 논문 VI-V, 70a)등이 바로 그들이다. 비록 ' 창조 하시는 분 ' 엘로힘과 ' 구원 하시는 분 ' 여호와 사이의 구분이 애매 모호해 지긴 해도, 풍부한 어원-문헌학적인 지식을 근거로 맛소라 학자들이 붙인 모음 이전의 소리를 찾아 맛소라 학자의 소리와는 다른 소리를 되 살리는 이들의 시도는 흥미롭다.

26) 그러나 W. H. Schmit(1988, p. 173 : 논문 VI-III, 142a)가 옳게 지적해 낸 것 처럼, ① 구약 히브리어에는 היה/הוה의 Hifil 형이 보여지지 않으며 ( 구약에 나오는 ' היה/הוה '의 횟수를 언급하는 Bernhardt, p. 407 : 논문 VI-II, 196b-197a, 202a와 29쪽 각주 41번을 참조하라), ② 그 논증 과정이 I Sam 4:4의 יהוה צבאות와 묶어질 필요가 없고 - 이것은 모세 오경 안에서는 발견되지 않기 때문이다 -, ③ 설령 원인의 의미가 설명 과정에서 그 이름에 덧 붙혀질 수 있더라도 출. 3:14의 그 이름은 Kal 형이므로 여호와의 문제의 그 의미를 ' 창조자 ' 또는 ' 존재 원인 '으로 보는 것은 만족스럽지 못하다.

나아가서, D. N. Freedmann과 F. Cross등의 견해에 대한 거부 이유를 밝히는 B. S. Shilds(1984, pp. 62-64 : 논문 VI-III, 61a-62a)

אהיה אשׁל אהיה( 그 뜻 : 창조 / 존재)

그리고 이러한 ' 나는 있게 하는 자니라 ' 라는 번역 이외에도 다른 비 동어 반복적인 번역 ' 나는 (스스로) 있는 자니라 '가 있다는 것은 이미 9-10쪽에서 말하여졌다. 비록 유대 전통과 요즈음의 대 부분의 구약 학자들에 의해 거부 되거나[27], 이차적인 것으로 간주 되긴 해도, 이런 ' 나는 (스스로) 있는 자이다 '의 번역 패턴은 교

---

와, 그러한 해석은 문맥(Context)과 겪리된 해석이므로 만족스럽지 못하다는 R. Abba(1961, p. 325 : 논문 VI-III, 115b)를 참조하라

27) 아마 거부하는 이유는 이러한 번역 패턴을 그리이스 철학의 여향 탓이라 여겨, 히브리 순수 사유에서 그러한 이질적인 것을 제거하기 위해서 였을 것이다. " 출. 3:14을 서구 언어로 번역하는 것은 어렵다. 그 과정에서 우리는 히브리인의 마음에 아주 낯설었던 있는 것과 본질(being and essence)의 범주들을 그 히브리어 본문(text)에 어쩔 수 없이 부과하기 때문이다. 구약의 고대 그리이스와 라틴 번역들은.....본질적인 있음 이라는 용어로 그 히브리어 본문의 의미를.....변질시켰다. 사실 야훼 라는 이름은 활동적인 임재(active presence, 臨在)에 의해 정의되는 신이다(Plastaras, the god of Exodos, pp. 94f., cf. B. S. Childs, 1984, Exodus, p. 87 : 논문 VI-III, 73b) "

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - אהיה אשׁר אהיה. (김 익성)

부 및 중세에 이르는 천 수백 년 간 두드러진 기독 신앙인들에 의해 받아 들여졌다.

기원 전 3 세기 경 희랍어를 사용하는 알렉산드리아 거주 유대인을 위해 본토에서 초청된 유대 학자들에 의해 최초로 번역된 구약 칠십인 역 ' ἐγώ εἰμὶ ὁ ὤν '은 ' 나는 (스스로) 있는 자니라' 라는 번역의 시초가 된다. 이 칠십인 역은 유제비우스에 의해 ' 유일한 존재(ἀμόνον ὄντα, Eusebius, the Preparation for the Gospel, ' IA(2권), ι'(XI 9,1-2)의 뜻으로, 다시 라틴어 ' ego sum qui sum '으로 번역되어 아우구스티누스에 의해 ' 있음 그 자체(ipsum esse, Augustinus, de Trinitate, V. II) '의 뜻으로, 마찬 가지로 토마스 아퀴나스에 의해 ' 있는 것 자체(ipsa essentia, Thomasaquinas, Sumae Theologiae, pars prima, Q. XIII, Art. XI) '의 뜻으로, 다시 독어 ' Ich bin der Seinde ' 또는 ' Ich bin derjenige, der ist( Bernhardt, p. 407 : 논문 VI-II, 201b) ', 영어 ' I am he who is(F. H. Colonom, 1966, Philo VI, p. 317) ' 또는 ' I am the one who is[28](J. W. Wever,

---

28) 이러한 구문에 관한 정당화에 대해서는 E. Schild의 1954년 공개 논문 " On Exodus iii 14 - ' I am that I am(In VT, Vol. IV, p.296-302 : 논문 VI-II, 160-166) ' "을, 이러한 E. Schild에 관한 비판에 대해서는 B. Albrektson의 1968년 공개 논문 " On the

1990, p. 34 : 논문 VI-VI 20a) '으로 번역되어 ' (자)존 '[(自-)存, (the self-)existence, R. Abba(1961, p. 322 : 논문 VI-III, 114a)] 의 뜻으로 해석되기 때문이다[29]. 그리고 ' 나는 스스로 있는 자니라 ' 라는 우리의 개역 성서 역시 이러한 번역 패턴에 속한다고 볼 수 있으리라[30].

### I-2-1) הָיָה(א)

---

Syntax of אהיה אשר אהיה in Exodus 3:14. (In Words and Meanings, pp. 15-28 : 논문 VI-III, 79b-86b) "을 참조하시오(9쪽 각주 8번을 보라).

29) Dr. M. Reisel( the Mysterious Name of YHWH, pp. 12-13 : 논문 VI-VI, 119a-b)을 참조하시오. Reisel은 The Peshitta and The Samaitan Targum, Maimonidos, Malbim, F. M. Th. de Liagre Böhl, E. Dhorem, E. Schild 등을 거론하고선 이들에게 אשר אהיה אהיה의 ' '정적인static해석' 이라는 명칭을 부여한다.

30) 이미 9-13쪽에서 보여진 것 처럼, 이러한 패턴은 우리 말 공동번역과 새 번역의 ' 나는 곧 나다 ', 영어 킹 제임스 버전의 ' I am who I am ', R. V. mgn 버전의 ' I will be that I will be ', 또는 마틴 루터의 독어 번역 ' Ich werde sein, der ich sein werde ' 등과 같은 동어반복(idem per idem)적인 번역 패턴과는 사뭇 다르다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - אהיה אשר אהיה. (김 익성)

그 הָיָה(하야, hāyā)의 의미 : 관계

그러나 ' 나는 (스스로) 있는 자니라 '로 하든, ' 나는 있게 하는 자니라 '로 하든, ' 있는 내가 있다 '로 하든, ' 나는 나다 '로 하든, ' 나는 실로 (함께) 있으리라 '로 하든, 여기에 공통적으로 쓰인 ' (이) 있다(הָיָה , 하야, to be) '가 무엇을 가리키는 지가 밝혀지지 아니하면 이제까지의 논의는 아무런 쓸모가 없다. 전혀 그 문장을 이해 할 수 없을 것이기 때문이다. 그렇다면 출. 3:14에 쓰인 그 동사는 우리에게 어떻게 이해되어야 하는가? הָיָה(하야)를 E. Jacob은 관계를 나타내는 ' 존재 ' 개념으로 이해한다.

> " 이스라엘이 그 이름 야훼라고 했을 때 영원성의 관념이 아니라 임재(presence, 臨在)의 관념이 우선적이다. 다른 모든 이스라엘적 개념들과 마찬가지로 존재(existence)는 관계(relation)의 개념이다. 즉 존재는 다른 존재와 연겨되어서만 실제적이다. 신은 어떤 자와 *함께 있는* 그 분이시다.....있는 것(being)은 야훼에게 요구되는 것이 아니라 -야훼 자신의 존재는 결코 논증되지 않았다-, 개인 가까이에 또는 그 백성 중에 야훼께서 효과적으로 임재(effective presence)하시는 것이다. 자신들 가운데로의 야훼의 임재를 그 백성더러 의식하도록 하는 것이 정확히 모세에게 위탁되어진 임무였다. (p. 52 : VI-V, 238a). "

그렇다면 E. Jacob은 *모세와 그 백성에게 항상 함께*[1] *할 또는 임재할 것* 이라는 뜻에 있어서의 이들에게 맺는 관계-존재를 말 했

을 뿐 그 이상도 이하도 아니다. 다시 말해 היה(하야)는 (효과적인) 임재(臨在)일 뿐이다. 바로 이와 같은 맥락에 대 부분의 요즈음 구약 학자들[32]은 서 있다.

---

31) U. Cassuto(1967, p. 38 : 논문 VI-VI, 476) 역시 14 절의 אֶהְיֶה는 ' 함께 있을 '을 뜻하는 것으로 본다.

32) 히브리 동사 ' הָיָה '는 절대적인 존재 또는 자존(自存)을 뜻하지 않는다는 A. B. Davidson( p. 46 : VI-V 213a), הָיָה는 본질적으로 있는 것이 아니라 현상적으로 있는 것을 가리킨다는 R. Abba( 1961, p. 328 : VI-III, 116a), 이러한 표현에 신의 절대성을 부여하는 것을 거부하는 Von Lad(영어번역, p. 180 : VI-I 728a), 역설적이게도 답과 동시에 거부인 것으로 보면서, ' 있는 나로 있는 나 '의 ' 나 '를 자기-충족적인, 불가해(不可解)한 것으로 보는 B. S. Schild(p. 79 : VI-III 68a) 등, 거의 대 부분 이와 관련된 20 세기 글들은 그 하야 동사를 ' 임재(being present, 臨在 ' ' being there(Dasein, 현존(現存)) '으로 이해 하는 듯 하다. ' I shall be present that I shall be present '로 번역하는 M. Buber(p. 52 : VI-V 254a)도, 거기에는 어떤 형이상학적인 함축도 있지 않다라고 하는 20세기의 저명한 중세 철학 연구가 E. Gilson(1948, L'Esprit De La Philosophe Médiévale, Paris, p. 49)도 마찬가지이다.

그 הָיָה(하야, hāyā)의 의미 : 현실적인 활동

나아가서, 출. 3:14에 나오는 모세의 물음에 대한 신의 답을 신 그 분의 현실성(Aktulität), 현존성(Existentialität)의 강조로 보아 ' 나는 *실로* 거기에 있다(Ich bin ja da[33])'로 해석하는 Th. C. Vriezen (1950, 507-508쪽 : 논문 VI-VI 105b-160a)은 신의 그 הָיָה를 활동적인(wirklich), 현실적인(aktuelle)있음, 곧 거기-있음(da-sein)이라고 하면서, 구약 성서에 나오는 있음의 의미를 ' 활동하는 가운데 나타나고 있음(Köhler, Theologie I. 10, S. 324) '이라고 보는 Köhler를 이어간다. 있음은 추상적인 개념이 아니라, 활동적인 나타남 곧 행위(tätigkeit)를 나타내기 때문이라는 것이다. 그래서 이들에 따르면 Ex. 3.14에 나오는 הָיָה(하야)는 Da-sein(지금 거기-있음, 현-존, being there, Existenz), 곧 ' 활동하고 있음 '을 가리킨다[34].

---

33) 17 쪽 참조. Vriezen에 따르면 구체적인 ' Ich bin ja da '는 추상적인 ' Ich bin der daseinde '와 구분된다( 509 쪽 : 논문 VI-VI 106b).

34) 그래서 내가 보기에는 E. Jacob 등이 말하는 ' being there or present '나, Th. C. Vreizen 등이 말하는 ' Da-sein 또는 Wirklich sein '나 크게 차이나지 않는다. 비록 프리쯘 등이 ' 하야 '의 역동적인 측면을 좀 더 강조하는 것 처럼 보이기는 해도 말이다[Dr. M. Reisel(the Mysterious Name of Y.H.W.H., pp. 15-17 : 논문 VI-VI

나아가서, Th. Boman 역시 이와 같은 맥락에 선다. C. H. Ratschow[35]를 따르는 보만은 변하지 않는 영원한 הָיָה(하야)를 야훼에 귀속시키면서, 그 ' 하야 '를 역동적으로 강력하게 활동하는 인격적인 존재(persönlich Existenz)라고 하기 때문이다. 그러나 이러한 (하야) הָיָה안에서 생성과 있음과 활동의 인격[36]적인 단일성을 본다는

---

120b-121b)를 참조하라. 라이젤은 이러한 견해에 ' 역동적인(dynamic)해석 ' 이라는 명칭을 부여하여, H. Reckendorf, L. Köhler, Th. C. Vreizen, W. F. Albright, P. Haupt, J. Obermann, J. P. Hyat 등에 그 명칭을 배정한다.

35) Ex. 3.14을 야훼 이름의 해석으로 보는 것이 아니라 그 이름을 단지 알려주는 의의를 지닌 것으로 보면서, 이 세계에서 야훼 이외의 그 어떤 것에도 הָיָה(하야)가 귀속될 수 없다는 것을 그 절의 감각으로 이해하는 C. H. Ratschow(1941, Werden und Wirken, BZAW 70, p. 81)을 보라. 그리고 Th. Boman(1983, Das Hebräische Denken im vertgleich mit dem griechschen, S. 37 : 논문 VI-IV 22b)을 참조하시오.

36) 보만에 있어서의 " 인격(Person, Th. Boman, p. 34 : 논문 VI-IV 21a)은 있음과 생성과 활동을 포함하는 내적인 움직임과 활동이다. 곧 살아가는 인격이다. 기관과 의식의 밖으로 향하면서 객관적으

점에서 보만은 독특하다. 그리고 비록 성서 히브리어 특히 동사 일반에 관한 연구로부터 역동적인[37] 존재의 הָיָה를 이끌어 낸 다는 점에서, 그 연구가 구약 성서에 한정된다는 점에서, 고대 그리이스 철학 특히 플라톤의 철학에서 말하여지는 ' 정적인 있음 (statisches Sein, Th. Boman, S. 39 : 논문 VI-IV, 23b) '과 그 הָיָה(하야)가 의도적으로 구분된다는 점에서 미진[38]하긴 해도, 비로서 랏쵸와 보만

---

로 고정될 수 있는, 내적인 행위(Tätigkeit)이다 "

37) H. Ringgren(1977-1980, p.400 : 논문 VI-II 198b)은 명사를 동사화 하는 ' 하야 '의 조동사적인 쓰임새로부터 그 ' 하야 '의 역동적인 특성을 설명해 낸다(35쪽 참조).

38) 두 언어 일반을, 아니면 각기 비견 될 수 있는 텍스트를 비교 분석 해야 했다는 점에서[R. Bultman(1955, 서평[ In 히브리사유와 그리이스 사유의 비교(번역. 허역, 1975, 분도 출판사, 316쪽 : 논문 VI-I 710a), Gnomen, 27, S. 551-558)도 참조하라], 모든 히브리 택스트가 아니라 구약 텍스트에만 한정됐다는 점에서, 플라톤의 있음을 정적인 것이라고 단언하는 것은 무모하고 성급하다는 점에서 미진하다. 물론 보만은 " 정적인 것 - 역동적인 것(statisch - dynamisch)의 대립이 그리이스와 히브리 사유의 적절한 구분은 아니다. 플라톤의 가르침에 따르면 최상의 있음은 힘으로 가득차 있으며, 히브

과 더불어 히브리어 ' 하야 ' 연구의 지평이 넓어진다[39].

요약하면, Ex. 3.14에 나오는 하야 (הָיָה)는 있음(existence, Exis-

---

리 파악에 따르면 신의 엄청난 역동성은 영원히 활동적이기 때문이다. 오히려 그 구분은 쉼과 움직임(Ruhe und Bewegung) 사이의 대립에 있다(Th. Boman, S. 42 : 논문 VI-IV, 25a) " 라고 한다. 그러나 쉼과 정적인 것 그리고 역동적인 것과 움직임 사이의 구분이 나에게 애매모호하다. 더군다나 보만은 ' II. 정적인 있음 ' 이라는 제목에 ' 1. 엘레아와 헤라클레이토스 ' 그리고 ' 2. 플라톤 '을 귀속시키지 않은가? 비록 이 2. 장은 위 인용 글월로 끝나고 있기는 해도 말이다.

39) 히브리 동사 체계로부터 ' 존재에 관한 히브리 인의 역동적인 사유 ' 라는 결론을 이끌어 낸 보만을 역동적이지 않는 존재 동사 יֵשׁ (the re is, J. Baar, p. 90 : 논문 VI-IV 25a)가 있다는 것을 근거로 해서 방법론적인 측면에서 비판한 바아르의 ' 짜증 ' 나게 하는 공격이 있긴 해도, (C. H. Ratschow와) Th. Boman이 넓혀 놓은 그 지평이 그렇게 좁아지지는 않을 것 같다. Bernhart(1977-1980, Theoloisches Wörtbuch zum Alten Testament II, ed. G. J. Botterweck und H. Ringgren, S. 428 : 논문 VI-II, 202b)도 참고하라.

tenz)을 가리키며, 그 있음은 추상적이고 정적인 것이 아니라 역동적인 것 이라는 점에 지금까지 거론된 자들은 일치하는 듯 하나[40], 이들 모두 ' 있는 것 자체 '에 대해서는 침묵한다[41]. 마찬가지로, 다

---

40) 신의 있음과 활동과 거부 등으로, אהיה אשר אהיה에 관한 세 가지 이해를 구분한 S. Amsler[1971, theological Lexicon of the old Testament(ed. E. Jenni, trans. b y M. E. Biddle(1977), Vol. I, p. 314.]는 신의 있음으로 이해 하는 자에 칠십인역, 마틴 루터, E. Schild, O. Eissfell을, 신의 활동으로 이해 하는 자에 Eichrodt, Th. C. Vriezen, F. S. Bertholet, Von Rad, Noth를 배정한다. 그러나 이렇게 ' היה(하야) '의 있음과 활동을 구분해 놓으면, 있는 것은 활동적인 것이다 라고 말하여 질 수 없을 것이다. 있음과 활동이 근본적으로 갈라질 것이기 때문이다.

41) ' 역동적인 ' 있음, ' 현실적인 ' 혹는 ' 활동적인 ' 있음, 또는 ' 지금 거기 ' 있음 이라고 말하는 것 역시 있음 그 자체에 대해 말하는 것이 전혀 아니다. 있음의 ' 활동 ' 또는 ' 현실 ' 또는 ' 역동 ' 또는 ' 현재 ' 등 있음의 어느 한 ' 면 '만을 말하는 것이기 때문이다.

그리고 구약성서 히브리어 הָיָה의 쓰임새에 관한 신학적인 의미 역시 ' 있음 그 자체 '에 관한 것이 아니다. 그 말이 신학적인 맥락에서 어떠한 의의를 지니는가를 말할 뿐이기 때문이다. 이러한 의의

음과 같은 구약 히브리어 הָיָה(하야)의 쓰임새 일반에 관한 논의 역시 ' 있음 그 자체 '에 대해서는 아무 말 하지 않는다.

### I-3) הָיָה의 쓰임새 일반

히브리어 ' היה(하야) '와 이에 상응하는 아람어 ' הוה(하와) '는 다른 셈어에서 발견되지 않는 충분한 의미를 지닌 독자적인 어근[42]

---

에 관해서는 ①축복과 저주 그리고 이스라엘과의 계약의 맥락에서 쓰여지는, ② 창조의 맥락에서 쓰여지는, ③ 예언의 맥락에서 쓰여지는, ④ 여호와 이름의 계시 맥락에서 쓰여지는(출. 3:14) הָיָה(하야) 등, 네 가지로 그 신학적 의미를 구분하여 설명한 Bernhardt (1977-1980, pp. 402-407 : 논문 VI-II 199b-202a)와 ㉠ 축복과 저주의 문맥에서 함축적으로 쓰여지는, ㉡ 이스라엘이 여호와에 대해 맺는 관계의 문맥에서 뚜렷하게 쓰여지는, ㉢ 전치사와 술어 명사 없이 절대적으로 쓰여지는(출. 3:14) 하야(הָיָה) 등, 세 가지로 그 신학적 의미를 구분하여 설명한 S. Amsler(1971, pp. 360-364 : 논문 VI-II, 110-113)를 참조하라.

42) 단순 능동 (칼) 형이 3540 번(S. Amsler, hyh, in Theological Lexicon of the Old Testament, Vol : I, 108-114 (1971, (Ed.) E. Jenni, (Tran.) By Biddle M. E., Hendrickson Publishers, 1997) : 논문 VI-II], 이 칼 형 중에서 1 인칭 단수 미 완료 형이 65 번

으로서, 조동사로 쓰일 경우 그 어근은 1)명사 문장의 ' 싯점(時點) '을 나타내며, 2)문장 사이의 논리적 연관을 분명하게 하고, 3)명사를 동사화 하며, 4)한정된 변화 형 만을 지니는 어근에 특수한 다른 의미를 부여하고, 5)설령 가능한 동사적인 표현이 있더라도 그 표현에 우선하는 다른 명사적인 표현을 만들며, 6)분사의 ' 싯점(時點) '을 나타내는 반면, 본 동사로 쓰일 경우 하야는 , 7) 전치사 ' לְ '와 함께 쓰여 ' 지니다 ', 8)전치사 ' אַחַר ' 와 함께 쓰여 ' 따르다 ', 9)전치사 ' מִן '와 함께 쓰여 ' 나오다,

---

(Bernhardt, 1977-1980, hyh, In Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament, (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren) Vol. II, S.407 : 논문 VI-II, 202a), 그리고 단순 수동 (닢알) 형이 21번(41쪽 각주 59번 참조), 아람어화 된 히브리어 הוה가 5 번(Gen. 27 : 29, Jes 16 : 4, Pred 2 : 22, 11 : 3, Neh 6 : 6), 아람어 הוה가 71 번 등, 구약에서 3632 번(H. Ringgren, 1977-1980, hyh, In Theologisc-hes Wörterbuch Zum Alten Testament, (ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren) Vol. II, 396 : 논문 VI-II, 196a) 그 파생 형이 쓰여지는 이 어근의 능동 원인 (힢일) 형이 구약에서 쓰여지지 않았다는 것을 근거로, Ex. 3 : 14에 관련된 여호와 이름의 창조적 해석을 거부하는 본 논문 19쪽 각주 26 번을 참조하라.

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

유래하다 ', 10)' 되다 ', 11)' 있다 ' 등을 나타낸다.

### I-4-1) 조동사

1). 주어 뿐 아니라 술어의 자리에도 명사와 이에 준하는 것들[43]로 채워지는 명사 문장의 경우, 그 명사(적인) 술어의 싯점을 나타내기 위한 어근 היה(하야)의 칼 형이 쓰여지곤 하는데, 이 경우 그 어근이 본디 지니는 내용적인 힘은 사라진다. 예를들어 1-1) 창조 순간 ' 그 땅의 혼돈과 공허 '의 싯점(완료 : 과거)을 위해 쓰여지는 היה의 칼 완료 여성 3인칭 단수 형 ' הָיְתָה '[44], 1-2) 좋아진 ' 물로

---

43) 명사, 형용사, 분사, 부사, 전치사 구, 부정사(不定詞), 수사(數詞), 대명사 등이 명사 문장의 술어로 올 수 있다[ C. Albrecht( 1887, pp.219-224 : 논문 VI-VII, 75a-78a)와 E. Kautzsch (1910, §141 : pp.451-455)를 보시오.]

44) 모두 명사로 이루어진 문장 ㉠ ' וְהָאָרֶץ תֹּהוּ וָבֹהוּ(그 땅은 혼돈(하)고 공허(하다. 창. 1:2)) '에 그 술어 명사들의 과거 싯점(완료)을 나타내기 위한 완료 형 ' הָיְתָה '가 끼어 들어 그 문장은 ㉡ ' וָבֹהוּ תֹּהוּ הָיְתָה וְהָאָרֶץ(그 땅은 혼돈하고 공허**했으**며) '로 된다(Ringgren(1977-1980, p.399 : 논문 VI-II 198a)과 E. Kautzsch (1910, §141 : pp.451-455)을 참조). 그렇다면 주어와 술어를 이어 주는 계사(sein, be)없이 명사들 만으로도 이미 완전한 하나의 히브리어 문장 ' ㉠ '

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

이 이루어 질 수 있으므로 여기에 쓰인 הָיָה의 칼 완료 형은 영어나 독어나 프랑스어 등에서 독자적인 문장을 이루기 위해 반드시 필요한 계사 일 수 없으며, 나아가서 명사 문장은 그 자체로 ' 그렇고 그러한 상태(Kautzsch, § 141 e) ' 또는 어떤 것의 ' 단순한 현전(Vorhandensein, 現前, Ringgren(1977-1980, p.398 : 논문 VI-II, 197b) '을 나타내므로 그 완료형 고유한 자신의 충분한 의미를 지닐 필요도 없다-이러한 명사 문장의 풍부한 용례와 그 법칙들에 대해서는 C. Albrecht(1988, p.254-263 : 논문 VI-VII 84a- 88b)을 참조하라-.

그렇다면 히브리어 הָיָה(하야)는 구약에서 결코 계사로 쓰이지 않았는가? Kautzsch(Gesenius' Hebrew Grammar, § 141 i)와 C. A-lbrecht(1988, p.252 : 논문 VI-VII 83a)에 따르면 신명기 등 후기 사제 문헌에서는 순수한 계사 로서의 쓰임새(Ju. 1:7, Jb 1:14)가 나타나는 반면, C. H. Ratschow(Th. Boman, p.216 : 논문 VI-IV 111a을 참조)에 따르면 구약에서의 하야(הָיָה)의 역사적인 발전은 증명 될 수 없으며 구약의 후기 문헌은 그 이 전의 구약 문헌과는 다르고 게다가 독특하고 분명한 명사 문장 때문에 후기에서 역시 계사로 그 하야는 쓰여 질 수 없다. 마찬 가지로 H. Ringgern(1977-1980, p. 398-399 : 논문 VI-II, 197b-198a)와 J. Baar(1983, p.58 : 논문

부터는 더 이상 유산(流産)과 죽음이 없게 될 ' 그 싯점(미완료 : 미래)을 위해 쓰여지는 היה의 칼 미 완료 남성 3인칭 단수 형 ' יִהְיֶה '[45]이 바로 그러한 경우이다.

2). 이어지는 (주)절(主節)과의 논리적 연관을 선명하게 하거나 또는 자신이 속한 종속(從屬)절의 싯점을 가리키기 위한 어근 היה (하야)의 칼 형이 자주 쓰여지곤 하는데, 이 경우 하야는 ' 만약..... 라면 ' 또는 ' 그 경우에 '를 뜻하게 된다. 예를들어 주절 ' 여호와의

---

VI-II, 156a)도 명사 문장 때문에 계사 로서의 ' 하야 '를 거부한다. 그러나 S. Samler(1971, p. 360 : 논문 VI-II, 109)는 꼭 동일성(Identity)이나 단순한 존재를 ' 하야 '가 나타내는 것만은 아니다 라고 함으로서, 그리고 E. Schild(1954, p.296 : 논문 VI-II 160)는 존재 또는 동일성 이라는 두 내포(Connotation)를 ' 하야 '가 지닌다고 함으로서, 모두 계사 로서의 ' 하야 '를 허용한다..

45) 명사와 분사 등 두 개의 술어로 이루어 진 명사 문장 ' וּמְשֻׁכָּלֶת: לֹא מִשָּׁם עוֹד מָוֶת (그(물)로부터는 유산과 죽음이 다시는 없음)'에 구문론적으로 보면 없어도 될(entbehrliches, Ringgren(1977-1980, p.399 : 논문 VI-II, 198a) הָיָה의 칼 미완료 형 ' יִהְיֶה '가 그 명사 문장 술어들의 (미래)싯점을 위해 덧 붙혀져 ' לֹא(־יִהְיֶה) מִשָּׁם עוֹד מָוֶת וּמְשֻׁכָּלֶת: (왕상. 2:21) '이 됐다.

유산 과 죽음이 다시는 거기로부터 (을) 없

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

신이 나의 알지 못하는 곳으로 당신을 이끌어 가시리니 '와의 논리적인 연관 또는 시칭의 일치[46]를 나타내기 위해 쓰여지는 종속절에 나오는 어근 היה(하야)의 칼 완료 3인칭 단수 형 הָיָה( וְ )[47]이 바로 그러한 경우이다.

---

46) Die tempora consecutiva.(H. Ringgren, 1977-1980, p.399 : 논문 VI-II, 198a). 이에 관해서는 M. Johannessohn(1926, Das biblische καὶ ἐγένετο und seine Geschichte, In Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung, 53, pp.161-212)와 L. Köhler(1953, Syntactica IV : Hypertropher Gebrauch von ụaj$^{e}$hī, VT, 3, p.299-305 : 논문 VI-II 172-178)을 참조하라.

47) וְהָיָה의 וְ 는 הָיָה가 속한 종속절이 그 주절과 맺는 관련을 나타내는 것이 아니라, 앞 문장과의 이어짐을 나타내는 접속사 ' 그리고 ' 이므로, 그 ' וְ '을 그 주절과 종속절 사이의 논리적 관련을 나타내거나 또는 시칭의 일치(혹은 연속)를 나타내는 것으로 보아서는 않될 것이다. 따라서 아합 왕의 아내 이세벨로부터 여호와의 선지자 일백 인을 보호한 오바댜가 엘리야에게 건네는 말 중의 일 부인 열왕기상 18장 12절 ' 그리고 만약 내가 당신을 떠나면(또는 떠난 후에) 여호와의 신이 나의 알지 못하는 곳으로 당신을 이끄시리니 내가 가서.....'의 ' 만약.....면 ' 또는 ' 후에 '에 상응하는 것은 문제의 그 조동사 ' הָיָה '이지 ' וְהָיָה '은 아니다.

(김 익성)　　두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

3). 생생한 동사 어근으로 더 이상 소급 되지 없거나, 어떤 동사 어근으로부터도 파생 되지 않는 그러한 명사를 동사화(Verbalisierung, Ringgren(1977-1980, p. 399 : 논문 VI-II 198a))할 때 הָיָה(하야) 동사가 쓰인다. 예를들어 생생한 동사 ' 늙어지다 ' 또는 ' 늙다(זָקֵן Ps. 37:25, Gn. 18:12)로 소급 되는 남성 명사 ' 노년(זֹקֶן, 老年 Gn. 48:10) '과는 달리, 생생한 동사로 소급 되거나 어떠한 동사로부터 파생 되지 않은 남성 명사 ' 소년(נָעַר , 少年, Ps. 37:25) '을 동사화 하는 ' הָיָה '의 칼 완료 공성 1인칭 단수 ' הָיִיתִי '가 바로 그러한 경우이다[48].

4). 예를들어 단순 능동(칼) 형과 강조 능동(피일) 형 등 두 가지 능동 형 만을 지니는 동사 ' 수치스럽다(חָרַף, reproach) '의 수동 의미에 해당하는 ' 수치스럽게 되다 또는 수치를 당하다 '를 위해서는

---

48) 그래서 자신을 동사화 시키는 ' 하위티이(הָיִיתִי) '에 걸리는 남성 명사 ' 나할(נָעַר), '은 동사인 ' 늙었다( זָקַנְתִּי , 칼 완료 공성(共性) 1인칭 단수) '와 짝이 되어, ' 내가 어려서부터 늙기까지 의인이 버림을 당하거나 그 자손이 걸식함을 보지 못하였도다 '의 시편 37편 25상반(上半)절을 이룬다 [시편 69:11(말거리(욕)가 '되었으며(תְּהִי( וַ) : 칼 미완료 여성 3인칭 단수))'와 시편 104:20(밤이 '되게 하시니(וַיהִי : 칼 미완료 남성 3인칭 단수))'도 명사를 동사화 시키는 הָיָה의 쓰임새를 보여 준다].

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

이에 상응하는 여성 명사 ' 수치(חֶרְפָּה, 羞恥) '에, 3)과 비슷하게, 허용되는 동사 ' הָיָה '의 그 변화 형이 반드시 덧 붙혀지는 것에서 보아 알 수 있듯이, 한정된 변화 형 만을 지니는 특정 동사에 다른 변화 형의 의미를 부여하기 위한 조동사로 ' 하야(הָיָה) '는 쓰여진다. 그래서 예를들어 ' 너희가 수치를 당할 것이다'는 " ' חֶרְפָּה '(여성 명사, 수치(羞恥)) ' + ' הֱיִיתֶם '(הָיָה의 칼 완료 남성 2인칭 복수형) "으로 이루어진다[49] . 그렇다면 이 경우에는 ' הָיָה ' 동사의 능동 (칼) 형을 통해 특정 명사가 동사화 되면서 동시에 수동의 뜻을 지니게 되는 셈이다.

그리고 ' הָיָה '의 이러한 쓰임새는 명사의 동사화를 위한 그' הָיָה '의 짧은 명령(Jussive)형과 긴 명령(Cohotative)형과 보통 명령(Imperative)형 등의 사용에서 도드라진다(Jer 42:18, 44:8, 12, 49:13, Ez. 5:15, Ps 31:12, 69:11, 39:4, 89:42, 109:25, Neh 2:17). 아울러 이러한 양상은 명사 문장 그 자체 만으로는 표현될 수 없다[50]. 이 경

---

49) ' וְהָיִיתֶם לְאָלָה וּלְשִׁמָּה וְלִקְלָלָה וּלְחֶרְפָּה ' ' ..... 너희가 수치 와 저주 와 놀램과 가증함을 당할것이라 너희가 다시는 이 땅을 보지 못하리라 하시도다( 42장 18절 하반절) '

50) 바로 이 점에서 ' 4) '는 ' 3) '과 근본적으로 구분된다. ' 3) '은 (אֲנִי(나)를 지닌) 명사 문장으로 다시 표현-이 경우 그 싯칭은 ' 1) ' 의 적용을 받는다-될 수 있는 반면 ' 4 '는 명사 문장으로 표현 될

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

우 ' הָיָה '는 특정 명사에 움직임을 부여하기 때문이다. 바로 이점을 통해서 ' 그 동사의 자주 강조되는 역동적인 특성이 설명된다(H. Ringgren, 1977-1980, p. 400 : 논문 VI-II 198b) '.

5) 나아가서 다른 동사적인 표현이 가능함에도 불구하고, 그 동사적 표현에 우선하는 명사적인 표현을 위한 조동사로 ' הָיָה ' -הָיָה는 이 경우 문제의 명사를 동사화 한다-는 쓰여진다. 예를들어 ' הָיָה '의 칼 미 완료 남성 1인칭 복수형 נִהְיֶה을 앞에 지닌 남성 명사 : עֶבֶד(노예)의 복수형 עֲבָדִים(노예들)으로 이루어진 명사 문장

' נִהְיֶה לַאדֹנִי לַעֲבָדִים (51) וְגַם-אֲנַחְנוּ '의 ' 종들이 되리이다 '는 ' 종들이 내 주의 되리이다 마찬가지로_우리는 (창. 44:9하반절 ) '

그에 상응하는 가능한 다른 동사적인 표현인 ' 섬기다(עָבַד, 종이 되다, 출. 14:12) '에 우선하여 쓰였다[52].

---

수 없기 때문이다-. H Ringgren(1977-1980, p.400 : 논문 VI-II 198b)에 따르면, 창세기에 나온 ' 하야 '의 7%, 시편에 나온 ' 하야 '의 25%가 ' 4) ' 처럼 쓰인다.

51) 확장 형의 의미를 지닌 미 완료 직설 법(H. Ringgren, 1977-1980, p. 400 : 논문 VI-II, 198b).

52) 우선적으로 쓰인다고 해서 꼭 그렇게 쓰여져야 한다는 필연성이 성립하는 것은 아니다. 그리고 가능한 이 두 가지 쓰임새는 서로에

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

6) 단지 작용의 방식-능동 또는 수동-만을 알려 주는 분사의 싯점들을 구분해야 할 필요가 있는데도 불구하고 문맥에 의해서[53] 구분되지 않을 경우, 그 분사 앞 또는 뒤에 싯점 구분을 위한 조동사 הָיָה가 놓여진다. 예를들어 רָעָה(양을 치다  또는 방랑하다)의 칼 남성 복수 능동 분사 형 רֹעִים(방랑함)의 싯점을 나타내기 위해 미 완료 남성 복수 3인칭 יִהְיוּ가 쓰여지는 민수기 14장 33절을 보라. 거기 יִהְיוּ는 닥아 올 어떤 싯점을 나타낼 것이다.

이상 1) - 6)에서 말하여 졌듯이,  명사 또는 분사의 싯점을 한정하거나 명사를 동사화 하는데 쓰여지는 조동사 ' 하야(הָיָה) '는 그 자신의 고유한 내용 을 잃어 버리는 것이었다. 그렇다면 자신의 동사적인 힘을 유지하는 본동사 ' 하야(הָיָה) '는 어떠한가?

---

구분되는 독특한 내용을 지니는 것은 아니라, 단지 말하는 방식과 그 느낌의 차이일 뿐이다. 그러나 가능한 동사적인 표현을 명사 + 조동사 형식의 명사적 표현으로 환원하려는 것은 여러 언어에서 공통적으로 발견되는 경향이다.

53) 예를들어 창세기 30:36에 나오는 ' רָעָה(양을 치다  또는 방랑하다) '의 칼 능동 분사 형 רֹעֶה(양을 침)의 싯점(완료)은 문맥에 의해서 ' 현재 '로 구분 될 수 있다.

## I-4-2) 본동사

7). ' Lot also ..... had flocks, and herds, and tents. '
(장막과 소와 양을 ..... 지녔다 롯_도.(창. 13:5)[54] '의 경우, '에게 '를
' וְלוֹט־גַּם־לְ ..... צֹאן - וּבָקָר וְאֹהָלִים הָיָה "

뜻하는 비 분리 전치사 ' לְ(to, for, in regard to) '를 롯에게 붙인 후, 그 롯 다음에 칼 완료 형 ' הָיָה '이 쓰여지는 것 처럼 ' לְ '와 합쳐지는 본 동사 ' 하야 '는 그에 상응하는 낱 말이 히브리어에는 없는 Have[55](지니다)의 뜻을 지닌다.

---

54) 그러나 ' 롯도 양과 소와 장막을 지녔다 ' 라고 옮기는 것은 영어 및 현대 서구어 식이므로 우리에겐 부자연스러우며-그 히브리어 문장에 상응하는 우리 말 ' 롯**에게**도 양과 소와 장막이 **있었다** '이 있기 때문이다-, 또한 그 자체로 덜 히브리어 적이다. 따라서 이 경우 영어 독어 식으로 성서 히브리어를 읽는 것 보다는 우리 식으로 읽는 것이 더 정확한 이해를 보장 할 것이다. 나아가서 헬라어(kai; **Lwt tw/ sumporeuomevnw/** meta; Abram **h\n** provbata kai; bove" kai; skhn. [LX와 라틴어(sed et **Loth** qui erat cum Abram **fuerunt greges** ovium et armenta et tabernacula[Vulgata]) 번역 역시 우리 식으로 읽는 것에 통하지, 영어 독어 프랑스 식의 것에는 덜 통한다.

55) 구약 히브리어의 경우, 소유(所有, possession)를 나타내려 할 때는 יֵשׁ אֵין הָיָה יִהְיֶה 등이 쓰인다(J. Weingreen, 1975, §38. pp.72-73). 지금 여기 맥락에서 문제시 되는 (과거)완료, 그리고 (미래)미완

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

8). 그리고 전치사 ‘ אַחַר(nach, after) ’와 함께 쓰인 ‘ 하야 ’는 ‘ 따르다(folgen, follow) ’를 뜻한다. 예를들어 다윗 앞에 놓인 전치사 ‘ אַחֲרֵי ’와 더불어 쓰인 ‘ 하야 ’의 칼 완료 공성(共性) 3인칭 복수‘ הָיוּ ’가 쓰여진

‘ הָיוּ אַחֲרֵי בֵּית יְהוּדָה ’에서 처럼 말이다.
‘ 다윗 **을 따르니라** 유다 족속은(삼하 2:10하반절)[56] ’

9). 그리고 예를들어, 단수 2 인칭 대명사 소유격 접미어 ‘ ךָ ’ + ‘ מִן(from) ’ = ‘ מִמֶּוּ[57](너로부터) ’와 함께 쓰인 ‘ 하야 ’의 칼

---

료의 경우에는 앞 두 가지가 쓰이는 반면 ‘ 현재 ’의 경우에는 뒤 두 가지가 쓰인다. 그래서 ‘ 나에게 아들이 있다(I have a son.) ’는 ‘ יֵשׁ לִי בֵּן ’로, ‘나에게 아들이 있지 않다(I have not a son.) ’는 ‘ בֵּן אֵין לִי ’로, ‘ 나에게 아들이 있었다(I had a son.) ’는 ‘ יִהְיֶה לִי בֵּן ’로, ‘ 나에게 아들이 있을 것이다(I shall have a son.) ’는 ‘ הָיָה לִי בֵּן ’로 옮겨 질 수 있을 것이다(G. Benveniste(1966, Problèmes de linguistique générale, Paris, pp. 187-207)를 참조)(44쪽 각주 63번).

56) 삼상 12:14, 삼하 15:13, 왕상 12:20 등에서 나타나긴 해도, 이와 같은 쓰임새는 아주 드물다(H. Ringgren, 1977-1980, s.397 : 논문 VI-II 197a).

57) 전치사 ‘ מִן ’이 접미어와 합쳐지면 ‘ m ’이 겹쳐지면서, ‘ m ’안에 보상 강음점(Dageš Forte Compensative) ‘ · ’이 찍힌다(Ge. Lexico

미완료 남성 3인칭 단수 ' יִהְיֶה ' 가 쓰여지는

' וְגוֹי וּקְהַל גּוֹיִם יִהְיֶה מִמֶּךָּ ' 에서 처럼,
' (창. 35:11)[58]너로부터 나오리라 민족과 많은 민족이 '

전치사 ' מִן(von, from) '과 함께 쓰인 ' 하야 '는 ' 나오다(a-sgehen, come from) ' 또는 ' 파생하다( abstammen von, derive from) '를 뜻한다.

10). 바로 위 ' 8) '과 ' 9) '는 ' 존재(existieren, exist), 현존(vorh-anden sein, be present) '의 뜻을 지니는 ' **있음** '의 의미로, 또는 ' 생겨남(entstehen, come to being), 일어남(geschehen, happen) '의 뜻을 지니는 ' **생성**(werden, become, 됨) '의미로 쓰이는 ' 하야 '로부터 파생된 독특한 쓰임새이다(H. Ringgren, 위의 곳). 그런데 이러한 ' 생성 '의 뜻을 지니는 ' 하야 '의 변화 형(시편 64:8절의 הָיוּ(칼

---

-n(1979, p.577b), J. Olshausen(Heb. Gram. §233c), E. König(Heb. Gram. II p.229f)를 참조).

58) ' 그에게 이르시되 네 이름이 야곱이다마는 네 이름을 다시는 야곱이라 부르지 않겠고 이스라엘이 네 이름이 되리라 하시고 그가 그의 이름을 이스라엘이라 부르시고/그에게 이르시되 나는 전능한 하나님이라 생육하며 번성하라 국민과 많은 국민이 **네게서 나고** 왕들이 네 허리에서 나오리라(창. 35:10-11) '. 이 이외에도 '출. 9:24', '수. 11:20', '전. 3:20'에 나오기는 하나, 아주 드물다( H. Ringgren, 위의 곳).

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

완료 共性 3인칭 복수))은 그렇게 자주 발견 되는 편은 아니나, 무엇보다도 ‘ 창조 ’와 연관하여 그리고 ‘ 예언서 ’에서의 신의 말씀의 ‘ 선포 ’에서 발견된다.

‘ 하야 ’의 칼 미완료 3인칭 단수의 짧은 명령(Jussive)형 ‘ יְהִי ’ 4 번(창. 1:3, 5f), 그리고 ‘ 하야 ’의 칼 완료 공성(共性) 3인칭 복수의 짧은 명령 형 ‘ הָיוּ ’ 두 번(창. 1:14, 15) 등, 모두 여섯 번의 ‘ 하야 ’의 변화 형에게는 ‘ 창조 ’ 맥락의 ‘ 생겨남 ’의 뜻이 가장 적절하다. 그래서 ‘ 빛아 생겨나라 ! 하시니 빛이 생겼고 ’와 ‘ 그 광명을 통해 징조(徵兆)와 사시(四時)와 일자(日子)와 연한(年限)이 생겨나라 ! ’로 ‘ 창. 1:3 ’와 ‘ 창. 1:14하반절 ’은 옮겨져야 할 것이다. 반면에, 부사 ‘ כֵּן-(그대로, so (of manner)) ’와 함께 쓰여진 칼 미 완료 남성 3인칭 단수 ‘ וַיְהִי ’ 7 번(창. 1:7, 9, 11, 15, 24, 30)모두에게는 ‘ 창조 ’ 맥락의 ‘ 일어나다 (geschehen, happen) ’의 뜻이 가장 적절하다. 그래서 ‘ 엘로힘(하나님)이 궁창을 만드사 궁창 아래의 물과 궁창 위의 물로 나뉘게 하시매 그대로 (일어나니라)되니라 (창. 1:7) ’로 옮겨지는 것이 가장 나을 것이다 시편 33:9에 나오는 ‘ 저가 말씀하시매 이루어 졌으며(וַיֵּהִי, [그대로] 일어 났으며)’ 처럼 말이다.

11). 그러나 위 ‘ 10) ’에서 쓰여지는 ‘ 하야 ’의 변화 형들을 ‘ 존재(Existenz) ’의 뜻으로 보기 어렵다[59]. 비로서 ‘ 하야 ’의 부정(不

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

定)사 연계 형(the infinitive construct) 쓰임새(146 번)와 더불어 그 존재(지속) 의미가 도드라지는데, 이 중에서도 미래의 지속(Dauer, 持続)을 나타내는 경우가 92번으로 가장 많은-연계형 לִהְיוֹת가 특히 잘 쓰인다- 반면, 과거의 지속(24번)과 현재의 지속(30번)은 상대적으로 적다[60].

먼저, 예를들어 전치사 ' בְּ(in, by) '와 합해지는 ' 하야 '의 칼 부정사 연계 형 ' בִּהְיוֹת(에 (있다)머무르다) '이 쓰여지는

' וַיְהִי בִּהְיוֹת יְהוֹשֻׁעַ בִּירִיחוֹ '에서 처럼,
' (수. 5:13상반절)여리고에 여호수아가 머무를 때에 '

그리고 남성 2 인칭 소유격 접미 대명사(부정사의 주어) ' ךָ '와 합해지는 ' 하야 '의 칼 부정사 연계 형 ' הֱיוֹתְךָ '이 문제의 그 부정사의 주어가 제사장 직에 속하는 것을 나타내기 위해 쓰여지는

' לְשִׁבְטוֹ וּלְמִשְׁפַּחַת בְּיִשְׂרָאֵל: כֹּהֵן הֱיוֹתְךָ '에서 처럼,
' (삿 18:19하반절) 이스라엘 한 지파, 한 가족의 제사장이 네가 되는 것 '

그리고 남성 3인칭 소유격 접미 대명사 ' וֹ ' 그리고 전치사 ' בְּ(in) '

---

59) H. Ringgren(위의 책, p.405 : 논문 VI-II 201a)을 참조하라. 마찬가지로 ' EINAI(Sein, 있음) '이 아닌 ' ΓΕΝΕΣΙΣ(genesis, 생성) '을 모세 오경의 첫 권의 제목으로 삼았던 ' 칠십인 역 ' 역시 이러한 주장을 뒷 받침해 줄 것이다.

60) H. Ringgren(위의 책, S. 397 : 논문 VI-II 197a).

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

와 합쳐지는 ' 하야 '의 칼 부정사 연계 형 ' בְּהִיוֹתוֹ '이 ' 그의 부친 솔로몬의 생애 '를 나타내기 위해 쓰여지는

' שְׁלֹמֹה אָבִיו בְּהִיוֹתוֹ חַי ' 에서 처럼,
' 생 전에 그의 부친 솔로몬의(대하 10:6상반절) '

' 하야 '의 칼 부정사 연계형은 정해진 장소에서의 사람의 체류와 어떤 직업에 속함과 한 사람의 생애를 나타낼 수 있다.

나아가서, 예를들어 전치사 ' לְ(to, for) '와 합쳐지는 '하야'의 칼 부정사 연계 형 ' לִהְיוֹת '이 전쟁의 지속을 나타내기 위해 쓰여지는

' וַתְּהִי הַמִּלְחָמָה לִהְיוֹת '에서 처럼, ' 하야 '의
' (삼상 19:8상반절) 지속되므로 전쟁이 또 '

부정사 연계 형은 사건의 지속을 나타 내거나, 또는 ' 엘로힘께서 레위와 세운 계약의 지속 '을 나타내는

' כִּי ..... לִהְיוֹת בְּרִיתִי אֶת־לֵוִי '에서 처럼,
' (말. 2:4하반절)레위와 나의 계약을 지속시키려는 것이라 '

상태의 지속을 나타 낸다.

그러나 예를들어 후음(gutturals, 喉音) 앞에서 ' מִ '로 짧아지는 전치사 ' מִנ '(으로부터, from)과 함께 쓰인 ' 하야 '의 **칼 부정사 연계** 형이 ' 나라가 **있**은 이후로 없었던 고난이 *있*을 그 때 '를 나타내기 위해 쓰여지는

' וְהָיְתָה עֵת צָרָה אֲשֶׁר לֹא־נִהְיְתָה מֵהִיוֹת גּוֹי '에서 처럼,
' 나라가 있은 이래로 있지[61]_ 않았 던 고난이 그 때 있을(단 12:1상반절) '

' 하야 '의 부정사 연계 형을 통해서 일반적인 감각에서의 ' 존재

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

(Existence) '가 잘 묘사 되며.

또 예를들어 3인칭 대명사 소유격 접미어 ' וֹ(부정사 연계 형의 주어) ' 그리고 비 분리 전치사 ' בְּ(in, with, by) '와 합쳐진 ' 하야 ' 의 칼 부정사 연계 형 ' בִּהְיוֹתוֹ '이 ' (포도나무) 그것이 온전히 있음 ' 을 나타내기 위해 쓰여지는

' ..... תְּמִים לֹא יֵעָשֶׂה לְמְלָאכָה בִּהְיוֹתוֹ ..... '에서 처럼,
' ..... 제조에 합당치 않았거든 온전히 그것이 있을 때 ..... (겔 15:5상반절) '

그 부정사 연계 형을 통해서 존재의 중요한 특징이 두드러진다.

이처럼, ' 존재 '의 뜻으로 쓰인 ' 하야 '는 자신의 칼 부정사 연계 형에서 상대적으로 더 잘 드러내긴 해도, 그 연계 형 이외의 한정된 다른 변화 형들이 ' 존재 '의 뜻을 지니지 않는다는 것은 아니

---

61) ' 있지 ' 보다는 ' 겪는 또는 당하는 '이 더 나을 것 같다. 앞은 능동이지만 뒤는 수동이며, ' נִהְיְתָה '은 단순 능동(칼) 형의 ' 하야 (있다) '가 아니라 단순 수동(닢알) 완료 여성 3인칭 단수 형의 ' 있다(하야) '이기 때문이다. 현대 히브리어에는 없는 ' 있다 '의 수동형이 이 처럼 구약 히브리어에는 있다(H. Ringgren, 위의 책, 401쪽 : 논문 VI-II 199a). 29쪽 각주 42 번에서 이미 그 횟수가 언급되었듯이 구약 히브리어에서는 수동형의 ' 하야 '가 21 번 나온다. 이와 관련된 물음에 대해서는 위의 책 위의 곳에 나오는 링그런의 탁월한 설명(article)을 참조하라.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

다. 예를들어, 전치사 ' לְ(to, for) '과 합쳐지는 한 번의 칼 부정사 연계 형㉠과 하나는 불 변화 관계사 ' שֶׁ(who, which, that) '와 합쳐지지만㉡ 나머지 하나는 어근 그대로㉢ 쓰이는 두 번의 칼 완료 3인칭 남성 단수 형 등, 그 어근의 변화 형이 하나의 복합 문장에서 세 번 쓰여지는 ' 전도서 3장 15 상반 절 : 있는㉡ 그 무엇은 이미 그러한 것이고, 있을㉠ 것은 이미 있는㉢ 것이니, 엘로힘께서는 지나간 것도 찾아 내시느니라. '에서 처럼 말이다.

מַה-㉡שֶּׁהָיָה כְּבָר הוּא וַאֲשֶׁר㉠לִהְיוֹת כְּבָר㉢הָיָה וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת-נִרְדָּף׃

' 지난 것을 찾아내시느니라 엘로힘 그 분은 . **있던** 이미 **있을**것은 것이니 , 그것이고 이미 **있는** 무엇은 '

그런데 이 문장의 몇 몇 낱 말을 괄호 안에 가두면[ (וְהָאֱלֹהִים יְבַקֵּשׁ אֶת-נִרְדָּף׃) **היה** (לִהְיוֹת כְּבָר הוּא ו)**אשר** (כְּבָר הוּא)**היה**(מַה-שֶּׁ)], 이 논문을 이끌고 가는 몇 않되는 핵심 로고스들 가운데 하나인, 이 논문을 열어 재끼는, 이 논문이 쓰여지도록(2쪽 참조) 어렸을 적부터 나를 이끌고 왔던, 그리고 죽을 때 까지 나를 이끌고 갈, 로고스인 ' **היה אשר היה** (출. 3:14상반절) '가 나타난다. 이 두 문장은 물론 그 맥락에 있어서 아주 다르지만, 그 형식 뿐 아니라 어순의 순서에 있어서는 이 둘이 영락 없이 똑 같지 않은가 !

나아가서 이 두 곳 모두 문제의 그 어근 ' 하야 '는 자신의 내용적인 힘을 상실하면서 명사(적인 것)의 싯점 만을 지시하거나 명사

(김 익성) 두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반.

(적인 것)을 동사화 해 주는 것(조동사)도 아니요, 자신과 합쳐지는 전치사의 영향을 받아 각기 ' 지님 ' 또는 ' 따름 ' 또는 ' 나옴, 유래 ' 등을 가리키는 것도 아니요, 홀로 쓰여 생성(werden)을 가리키는 것도 아니라, 홀로 쓰여 존재(Existenz)[62]를 가리키는 것이라는 점

---

62) 뒤 것은 '자존(自存) ' 또는 ' 존재 그 자체 '가 아니라, ' 임재(being present) ' 또는 ' 지금 거기 있음( being there, dasein, 現存) '을 뜻하는 그 어근을 지니는 것으로 대 부분의 구약 학자들이 간주한다는 것은 이미 23-24쪽 각주 32 번에서 거론되었다. 그러나 앞 것에 대해서는 좀 더 많은 숙고가 필요하다.

그리고 여기에 쓰인 어근 ' היה(하야) ' 이외에도 홀로 쓰여 ' 존재 '를 나타내는 낱 말 ' יֵשׁ '(there is, es gibt)이 있다. 본디 각기 ' 존재 '와 ' 비 존재 '를 뜻하는 명사 였던 ' יֵשׁ ' 또는 ' אַיִן ' 역시, 그 때문에 성(性)과 수(數)의 함축을 지닌 채 쓰여지며(Ps 8:1; Gn 18:24, 24:23, 42:1; Ju 4:20), 전치사 ' לְ '와 합쳐지면서 현재의 ' 소유 '를 지시한다(J. Weingreen(1975, §38, pp.72-73)를 보라. J Baar(1983, p. 60 : 논문 VI-IV 157a)를 Th. Boman(1983, p. 207 : 논문 VI-IV 106b)와 비교하시오). J Baar에 따르면, ' יֵשׁ '는 장소와 결부 된 ' 존재 '이지 순수한 존재(mere existence, p.61 : 논문 VI-IV 157b)를 나타내는 것이 아니다.

두 사람의 에이나이(있음) : 하야(הָיָה) - הָיָה(하야)의 쓰임새 일반. (김 익성)

에서도 똑 같다.

요약컨데, 이제까지의 구약의 주요한 텍스트 분석이나(2-27쪽), 관련된 성서 히브리어의 문법적인 분석(29-44쪽)에 따르면, ' 있음(존재) ' 로서의 그 어근 ' הָיָה '에는 강하게 함축되어지는 역동성[63] 뿐 만아니라 그 역동성의 지속과 존재도 포함되는(32쪽 각주 39 번) 반면, 아울러 있음 으로서의 ' יֵשׁ '에는 정(靜)적인 존재가 포함된다는 것이 선명해진다.

### II) 있음(εἶναι)

그런데, 이러한 있음( הָיָה , εἶναι)을 가리키는[64] ' אשׁר אהיה

---

63) 명사에 움직임을 부여 해 주며(35쪽), 창조와 관련해서는 생성을 주로 나타내고(39-49쪽), 설령 ' 존재 '의 뜻을 지니 더라도 그런 움직임의 ' 지속 '을 주로 나타내거나(40-41)역동적인 ' 임재 (23-24쪽)' 를 나타내기 때문이다.

나아가서 우리는 ' 지속적인 존재 '의 경우 그 어근의 부정사(연계 형)가 주로 쓰였다는 것에 다소 복잡한 함축을 부여 할 수 있을 것 같다.

64) 그래서 Caesrea 출신의 교부 Eusebius(c. 260-c. 340)은 ' 유일하게 **있는** 것(μόνον ὄντα, Praepar. evang. IA, ι′(XI 9,1-2)) '을 '

אהיה(ἐγώ εἰμι ὁ ὤν[65]) ' 이라는 모세의 신탁(창 3:14)을 ' 모방[66] '

---

신(τὸν θεὸν) ' 이라고 하며(25쪽 참조), 유제비우스 이전의 유대 철학자 필론(c. 30 B.C. - c. A.D. 40)역시 신 이외의 그 어떤 것에도 ' **있음** '[εἶναι, philo, moses I. 75-76(1966, Philo, Vol. VI, Harverd University Press, p. 314)]이 덧 붙혀 질 수 없다고 한다. 따라서 ' 하야(הָיָה) 가 덧 붙혀 질 수 있는 것은 신 이외의 그 어떤 것도 세계에는 없다 ' 라고 하는 Th. Boman(1983, p.37 : 논문 VI-IV, 22b) 또한 이 점에 있어서는 필론과 유제비우스의 뒤를 잇는다고 할 수 있으리라. 물론 그 ' 있음 '에 대한 해석에 있어서는 이들과 달랐을지는 몰라도 말이다.

65) 아퀼라와 테오도틴은 ' ἔσομαιὅς (ὅς) ἔσομαι ' 이라고 번역한 (16쪽). 그런데 이러한 번역 역시 ' 있음 ' 으로서의 ' εἶναι'는을 허용할 것이다. 이어 줄 것들이 없으므로, ' ἔσομαι '는 ' 계사(이다 ) '일 수 없기 때문이다.

66) 그 근거를 유제비우스는 1)페르시아 전성기에 관습적으로 이집트를 방문하는 히브리인들을 통해서 알게 된 이집트 인들 사이에서 연구했던 플라톤이 들은 풍문(ἠκούσης μαθών, XI 8, 1b), 아니면 2) 프라그마(사물)들의 자연에 관한 플라톤 자신의 통찰, 이 둘 중의 하나로 본다. 플라톤이 이집트를 실제로 방문하여는지에 관한 논란에 대

해서 플라톤(428/7 B.C. - 348/7 B.C.)은 ' τί τὸ ὄν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον(티마이오스 27d6, 생성을 지니지 않는, 항상 있는 그 무엇)[67]' 이라고 하지 않았는가 ? 라고 Caesrea 출신의 Eusebius(c.260 A.D.-c.340 A.D.)는 반문(反問)한다. 따라서 그 ' אהיה אשר אהיה '을 플라톤[68]의 ' τί τὸ ὄν ἀεί(항상 있는 그 무엇) '로 해석하는 유제비우스는 여기서 ' הָיָה '를 ' ὄν '으로 읽고 있다.

이제, 나는 " 여기서 유제비우스가 이해한 플라톤의 ' ὄν ' 또는 '

---

해서는 W. K. C. Guthrie(1962, IV, p.15)을 참조하라(플라톤 노우트-3). 키케로는 방문했다고 본다.

67) Eusebius, 복음을 위한 준비, IA(2권) ι′(XI 9,1-8) : 모세와 플라톤의 있는 것에 관하여.

68) ' 비록 그리이스 철학자들의 잘못과 많은 철학 학파 사이의 모순에 아주 민감하기는 했어도, 유제비우스는 그리이스 철학 특히 플라톤 주의를 이방 세계 내의 기독교 준비로 간주했다(F. Copleston, 1962, A history of philosophy, Vol. II, The Newman Press, p.29) '. 초기 교부들과 고대 그리이스 철학 사이의 관련에 대해서는 위의 코플스턴의 책 13-39 쪽과 J. Hirschberger의 책 ' Geschichte der Philosophy I(1957, Verlag Herder Freiburg, Dritte Auflage.) ' 287-384 쪽을 참조하시오.

εἶναι '은 무엇이었을까? " 보다는 " 플라톤 그 자신이 말하고 ' 있는 ( ὄν ) ' 그것은 무엇인가 " 라고 묻는다.

그리고 이 물음에 답하기에 앞서 (플라톤) 그 당시 ' εἶναι(있다) ' 또는 ' ὄν(있는) '의 쓰임새는 어떠했는가? 라고 묻는다. 플라톤과 아리스토텔레스 이 두 사람이 쓰고 있는 ' εἶναι ' 역시 일상적인 그 당시 쓰임새에서 크게 벗어나지 않았을 것이며, 바로 그 쓰임새를 통해서 자신들의 ' 있음 '에 대해 말했을 것이기 때문이다[69]. 그러나

---

69) 그렇다고 해서 그 당시 그리이스인들 ' 모두 '가 인정하는 공통의 ' 존재 이해 '가 있었다는 것은 아니다. 아마도 극히 일부 몇 몇 사람들을 제외하고는 ' 있음(에이나이) '에 대한 앎 없이 그 당시 언어 관습에 따라 ' 있다 ' 라는 말을 그져 썻을 것이며, 또 그 몇 몇 사람들-예를들어 파르메니데스, 헤라클레이토스, 퓌타고라스, 데모크리토스, 플라톤, 아리스토텔레스-사이에서 마져 그에 관한 앎들이 달랐기 때문이다.

이러할진데 하물며 그 당시 그리이스어 일반의 고유한 쓰임새가 플라톤과 아리스토텔레스의 ' εἶναι ' 또는 ' ὄν '에 관한 앎을 근거지울 수 있었겠는가? 물론 ' εἶναι '의 다양한 활용형과 그 파생어들이 불 가능 했다면, 그에 상응하는 'εἶναι'의 여러 ' 뜻 '을 섬세하게 나타낼 수 없었을 것 같기도 하지만, 없다. 언어 뿐만이 아니라, 그가

‘ הָיָה ’의 쓰임새 일반에 관한 논의(34-52쪽)가 ‘ 있음 그 자체 ’에 대해서 아무 말하지 못하였듯이, ‘ εἶναι ’ 쓰임새 일반에 관한 여기 논의 역시 ‘ 있음 그 자체 ’에 대해서는 아무 말 하지 못 할 것 이다.

### II-1) ‘ εἶναι ’의 쓰임새 일반

인도 유럽어 ‘ *es - ’를 자신의 어근[70]으로 지녔을 고대 그리이

---

속한 정치, 사회, 경제, 종교의 언어 외적인 상황 그리고 유전(遺傳)적인 요인과 유전 외적인 생리적 요인 등 헤아릴 수 없이 많은 요소들이 어떤 사람의 앎을 규정하기 때문이며, 이 많은 상대적인 요인들 가운데 언어는 그 하나일 뿐이기 때문이다.

70) ‘ * ’는 ‘ 현실적으로 기록된 단어들의 비교에 의해서만 알려진다는 것, 현실적으로 기록된 그 단어들은 공통된 뜻을 지닌다는 것 ’을 가리킨다. 다음의 도표를 보라(John Walton, 1969, Encyclopaedia XII : Indo-European, 169b)

| I.-E. | Sanskrit | Persian | Greek | Illyrian | Tarentine | Gaulish | Irish | Welsh | Gothic | Latin |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *ek̂yo | ašva-s | aspa- | ἵππος | Ecco | ἵκκος | Eppo | ecc | ebol | aíha | equus |
| ***ésmi** | ásmi | | **εἰμί** | | | | | | | sum |

그렇다면, ‘ *es- ’의 가장 오래 된 근본 의미는 무엇일까 ?

M. Müller(1868, Nouvelles lesons sur la science du langage)와 E. Renan(Del'origine du langage)를 인용하는, 또 Kühner-Gerth(1898-1904, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache)가 그 뒤를 잇는 G. Curtius(1879, Griech. Etymologie, p.375)에 따르면 ‘ 숨쉬다 ’ → ‘ 살다 ’ → ‘ 있다 ’의 연 이어지는 세 국면으로 ‘ *es- ’의 의미는 넓혀졌다. 그래서 이들에게 ‘ *es- ’의 근본 의미는 ‘ 숨쉬다(호흡, 呼吸) ’이다. É. Benveiste(1966, Problèmes de linguistiq-ue générale, p.160)도 역시 이에 동조하며, H. Grassmann(1955, Wörterbuch zum Rig-Veda : ‘ as, with ásu ’와 ‘ ásua ’ 항목)는 이를 뒷 받침한다(Kahn, 1973, 374쪽, 각주 4번 참조).

그러나 이를 거부하는 B. Delbrück(1893-1900, Vergleichende Syntax der Indogermanischen Sprachen, Vol. III, pp.12-4)의 계사 발전론은 ‘ *es- ’의 알려지지 않는 구체적인 근본의미를 함축한다고 하는 C. H. Kahn(1973, pp. 374-5)은 1) ‘ εἶναι ’의 근원적인 의미가 ‘ 살다 ’라면 ζάω, (ζῴω, to live) 또는 βιόω(to live, pass one's life)등, ‘ εἶναι ’의 어근 ‘ *es- ’의 그 생명적인 의미와 아주 비슷한 단어들이 왜 그리이스 어 안에 있는가? 2) ‘ εἶναι ’의 그 생명적인 쓰임새가 ‘ εἶναι ’의 다른 쓰임새들 보다 더 오래 됐다는 증거가 그

스어 ‘ εἶναι ’는 1)주어와 술어를 이어주는 ‘ 계사[71] ’로 아주 많이 쓰이며, 2) 부사, 명사, 전치사 등과 어우러져 그로부터 파생된 뜻을 지닌 채 이따끔 쓰이고[72], 3) ‘ 있다(exist, 존재하다) ’ 뉘앙스를 지

---

리이스어 내부에는 왜 없는가?, 3) ‘ εἶναι ’의 어근 ‘ *es- ’를 자신의 어근으로 지니는 다른 인도 유럽어들에 의해서는 ‘ *es- ’의 생명적인 그 쓰임새가 왜 거의 포착되지 않는가? 라는 세 물음을 근거로, ‘ *es- ’의 근본 의미를 ‘ 살다 ’가 아니라 그 자체 계사적인 것인 ‘ 처소 - 존재의 쓰임새 ’로 본다.

71) ‘ γίνεσθαι(되다, become)’, ‘ δοκεῖν(처럼 보인다, seem)’, ‘φαίνεῖθαι (나타나다, appear)’ 등도 계사로 쓰인다. (H. W. Smyth(19 84, § 917-8), D. J. Mastronard(1993, Introduction to Attic Greek, p.47)).

72) C. H. Kahn(1973, pp.82-84)은 Liddel - Scott - John Lexicon, G. Italie's Index Aeschyles(1955), Ebling's Lexicon Homericum 등에 나오는 ‘ εἶναι ’ 쓰임새 구분들을 다음처럼 보여 준다.

1) L.S.J. 목록.
1-1) ‘ 존재하다 ’, ‘ (이러 이러한) 사실 또는 경우이다. ’를 나타내는 실질 동사 로서.
1-2) 아주 자주, 동격의 주어와 술어를 이어 주는 계사 ‘ 이다 (to be) ’ 로서.
1-3) 부사와 함께 쓰여, 또는 전치사와 더불어 혹은 없이 명사와 쓰여, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 지니는 것으로서.

2) G. Italie's Index Aeschyles.
2-1) 실질 동사(substantivum : esse exstare)

2-2) 계사
2-2-1) 복합-구(句, in periphrasi)
2-3) 부사와 함께.
2-3-1) 2격과 더불어.
2-4) 3격과 함께.
2-5) 전치사들과 함께.

3) Ebling's Lexicon Homericum(호머 사전)
3-1) 살다와 왕성하다(vivo et vigeo)
3-2) 있다(il y a, es gibt)
3-3) 지니다( ἔστι τινί, est ei, habet)
3-4) 할 수 있다( ἔστι + 부정사(不定詞), fieri potest)
3-5) 일어나다, 발생하다(es findet statt, tritt ein)
3-6) 나오다, 유래하다(ἐκ του oritur a)
3-7) 파생하다(του oriendus a quo)
3-8) 명사와 함께
3-9) 형용사와 함께
3-10) 대명사와 함께
3-11) 의존 부정사와 더불어(with dependent infinitive)
3-12) 처소 부사와 함께
3-13) 시간 부사와 함께(cum adverbiis temporis aliisque)
3-14) 전치사와 함께
3-15) 분사와 함께 이루는 복합-구(句, periphrastic construction with partici-ples)

이러한 에블링의 열 다섯 가지 구분 각각을 자신의 것과 비교하는 칸의 구분은 다음과 같다.

4) C. H. Kahn의 구분
4-1) 계사적인 쓰임새
4-1-1) 명사적인 계사[3-8), 3-9), 3-10), 3-15)]
4-1-1-1) 형용사 술어와 함께하는
4-1-1-2) 명사 술어와 함께하는
4-1-1-3) 대명사 술어와 함께하는
4-1-1-4) 전치사를 지닌 완곡어법 구문
4-1-1-5) 관사를 지닌 분사와 함께하는
4-1-1-6) 다양한 명사 술어와 형용사를 지닌 문장-조작자(sentence-opera-tor) 로서의 계사.
4-1-2) 형용사적인 계사

‘ *es- ’ = 처소-존재적인 계사?// ‘ εἶναι ’쓰임새 일반.

---

4-1-3) 처소 계사[3-6), 3-12), 3-14)]와 유사-처소(para-locative)계사
4-1-4) 존재적인 또는 다른 ‘ 강한(strong) ’감각과 일치하는 계사의 다양한 혼합적인 쓰임새.
4-1-5) 술어 2 격
4-1-6) 비 인칭 계사 구문
4-2) 비 계사 구문
4-2-1) 존재 문장 류형(살아 있는(is alive)을 뜻하는 ἔστι의 생명적인(vitual) 쓰임새를 포함)[3-1), 3-2), 3-5)].
4-2-2) 소유 구문(ἔστι μοι, I have)
4-2-3) 능력(potential)구문(ἔστι + infinitive)
4-2-4) *진실 구문*(οὕτω τάδε γ'ἐστί ..... ὡς ἀγορευεις)[일 3-5), 일부 3-13)]

‘ *진실* ’을 나타내는 ‘ εἶναι ’ 구문(4-2-4)으로 환원하기 위해 칸은 Zellig Hariss의 ‘ 변형 문법(transformational system, Kahn(1973, pp.10-17) ’을 이용하여, ‘ 말함 ’이나 ‘ 생각함 ’을 나타내는 ‘ essive ’한 절의 경우 *진실 뉘앙스*가 계사적인 쓰임새의 ‘ εἶναι ’에 덧 붙혀진다는(superimpose, 칸(위의 곳))것, 그리고 *진실 뉘앙스*의 ‘ εἰμί ’를 지니는 이러한 ‘ essive ’한 절의 구문(4-2-4)은 ‘제일-수준’와 ‘문장-조작자’ 이 양자의 쓰임새에 해당하는 ‘ (명사적) 계사 구문 ’과는 동일한(Kahn, 1973, p.341)구문 구조를 지니며, 아홉 번째의 존재 문장 류형(Kahn, 1973, p.341)과는 거의[nearly(Ka -hn, 1973, 목록분석 XXX쪽), closely(Kahn, 1973, p. 342)]동일한 구문 구조를 지닌다는 것을 이끌어 낸다. 이러한 ‘ 변형 체계 ’에 근거해, 칸은 εἶναι의 ‘ 존재적인 ’, ‘ 계사적인 ’, ‘ 진실적인 ’ 쓰임새의 구문론적인 ‘ 단일성(unity, Kahn(1973, pp.388-400) ’을 주장한다.

닌 실질 동사로 많이 쓰인다.

**Ⅱ-1-1) ‘ 계사 ’ 로서의 ‘ 이다 ’.**

Ⅱ-1-1-1) 계사의 생략.

‘ εἶναι ’가 빠진(ἔλλειψις[73]), 이른 바 ‘ 명사 문장[74] ’의 경우, 아

---

칸의 이러한 의미-구문론적인 단일성을 Th. Boman이 주장하는 ‘ 존재적인 ’, ‘ 생성적인 ’, ‘ 활동적인 ’ הָיָה의 쓰임새의 인격적인 단일성과 비교하라(30쪽). 물론 앞의 것은 심리학적(psycologische, Boman(1983, S.34 : 논문 VI-IV 21a))인 접근인 반면 뒤의 것은 언어-구문론적인 접근이기 때문에 이 둘의 비교 자체가 불 가능 할 수도 있지만(아마 J. Baar(1961, The Semantics of biblical Language)의 ‘ הָיָה ’ 접근 방법과 Kahn의 것은 비교 될 수 있으리라), 그러한 비교를 통해서 히브리어와 고대 그리이스어 ‘ 있다(הָיָה, εἶναι) ’의 쓰임새에 대한 이해를 부분적으로나마 넓힐 수 있을 것이다.

73) 빠짐(omisson, 생략(省略))을 뜻하는 ‘ ἔλλειψις ’는 A. D. 2세기경 알렉산드리아에 살았던 희랍 문법가 Apollonius Dyscolus(On syntax, ed. Uhlig G., Leipzig, 1910(Olms reprint, Hildesheim 1965), p.6, 6)로까지 거슬러 올라가는 문법용어이다. 그 이후로 명사문장 역시 ‘ ἔλλειψις(생략) ’의 한 경우로 간주된다.

74) 비교 문법에 따르면, 인도-유럽어 구문 일반은 동사의 한정 형

마 빠진 그 ‘ 에이나이 ’는 ‘ 계사 ’로 쓰였으리라[75].

---

이 술어로 쓰여진 동사 문장과 명사 형용사 부사 전치사구 등이 술어로 쓰여진 명사 문장 등 크게 두 가지로 구분된다(Kahn, 1973, p.85). 희랍어 명사문장에 대해서는 Meillet Antoine( La phrase nominale en indo-européen, in Mémoires de la Société de Linguistique de Paris 14(1906), 1-26)을, 성서 히브리어 명사 문장에 대해서는 36쪽 각주 44번을 참조하시오. 각주 44번에서는 ‘ 그렇고 그러한 상태 ’ 또는 ‘ 단순한 현전(現前) ’을 나타내는 명사 문장 때문에 성서 히브리어의 경우 ‘ 계사 ’가 필요 없다 라고 쓰여진다. 필요 없을까 아니면 생략됐을까? 라는 물음은 내가 보기엔 이론 상의 물음일 것 같다.

75) 칸에 따르면, 어려움 없이 되 살려질 수 있을 경우(Kahn, 1973, p.438)에 한에서, 이러한 계사는 당사자의 선택에 따라 생략된다. 그 선택 상황에 대해서는 C. Guiraud(1962, La phrase nominale en grec d'Homère à Euripide, paris, pp.21f), A. Meillet ( La phrase nominale en indo-européen, in Mémoires de la Société de Linguistique de Paris 14(1906), pp.15-17), H. W. Smyth(1984, Greek Grammar, §944), E. Ekman(Der reine Nominalsatz bei Xenophon, Skrifter utgivna av K. Humanistika Vetenskaps-Samfundet i Upp-

‘ 이다 ’ - 생략?(명사문장)

Ⅱ-1-1-1-1) 주어와 연결된 술어가 형용사인 경우-이 경우 그 형용사는 ‘ 관사 ’를 지니지 않는다[76]-. 보기 : 관사를 지니지 않는 형용사 ‘ δίκαιος(올바르다) ’가 ‘ δικαιστὴς(배심원) ’ 이라는 명사(주어)를 수식하는

‘ ὁ δικαιστὴς δίκαιος **(ἔστι)**[77] ’

---

sala 29.6, 1938, pp11-7) 등을 참조하라.

그렇다면 ‘ εἶναι’ 변화 형이 생략되지 않는 문장과 이에 상응하는 생략된 명사 문장 사이에는 어떤 차이가 있을까? C. Guiraud(1962)를 부분적으로 계승하는 É Benveniste(1966, p.158-169)에 따르면 그 구조와 기능에 있어 본질적으로 차이나는 반면 C. H. Kahn(1973,p. 445)에 따르면 어떤 다양한 운율, 강조, 스타일적인 뉘앙스를 나타내든 그 구문론적인 또는 의미론적인 차이는 없다

76) 만약 관사를 지녔다면 그 형용사는 술어가 아니라, 부가어(attribution)로 쓰인다. 월(문장) 또는 절(節)으로서의 앞과 구(句) 로서의 뒤를 구분하는 것이 희랍어 구문론의 출발점이다.

77) 만약 ‘ δίκαιος ’ 라는 형용사가 명사 앞에 올 경우 강조되는 것은 명사가 아니라, 그 형용사-형용사의 성, 수, 격은 물론 그 명사에 일치한다-이다(D. J. Mastronards, 1993, p. 50). δίκαιος이외에도 ἄξιος, δυναδτός, πρόθυμος, οἷος, φροῦδος, ἕτοιμος 등의 형용사(H. W. Smyth, § 943)가 자주 그러한 술어로 쓰인다.

그 배심원은 올바르 **(다)**

Ⅱ-1-1-1-1-1) 일반적인 진술이나 격언 등에서. 보기 : 평등한 기회와 예측할 수 없는 장래를 나타내는

‘ κοινὴ ἡ τύχη καὶ τὸ μέλλον ἀόρατον(I. 1. 29) ’
**(이며)**공통 기회 그리고 미래 보여질 수 없**(다)**.
기회는 균등하며 미래는 예측될 수 없**(다)**

Ⅱ-1-1-1-2) 그 술어가 명사인 경우. 보기 : 명사 ‘ ναύτης(선원) ’가 술어로 쓰이는

‘ ὁ δικαιστὴς ναύτης ’.
그 배심원은 선원**(이다)**.

Ⅱ-1-1-1-2-1) 필연(ἀνάγκη, ἡ), 의무(δέον, τό) 등의 명사. 보기 : 우리의 보호를 받는 것이 필연이라는 것을 나타내는

‘ ἀνάγκη φυλάττεσθαι (I. 9. 6.)’[78]
**(이다)**필연 보호 받음.

Ⅱ-1-1-2) 계사 ‘ εἶναι ’가 생략 되지 않은 경우(C. H. Kahn의 구분).

Ⅱ-1-1-2-1) 명사적인 계사(Nominal copula, N is A)

Ⅱ-1-1-2-1-1) 형용사 술어를 그 주어에 이어주는 ‘ εἶναι ’(N is cop. A)[79]. 보기 : 술어 형용사 ‘ μέγιστον(가장 큰) ’를 주어 ‘ 제

78) ὥρα, καιρός, εἰκός, χρεών등의 명사, 그리고 -τέον으로 끝나는 동사의 경우에도 ‘ εἶναι ’는 자주 빠진다(H. W. Smyth(1984, § 944)).

79) ‘ ἄνθρωπος λευκός **ἐστι**’ 라는 로고스를 통해서 아리스토텔레스의 실체

사람은 희 다
속성 관계가 가장 잘 보여 진다고 하는 C. H. Kahn(1973, p.102)은 그 로고스를 ‘N is A ’ 계사 류형의 하위 류형인 ‘ N is cop. A ’ 형으로 본다.

그러나 칸이 지적해 낸 이 로고스를 아리스토텔레스의 ‘ 해석에 관하여(19b20-221) ’에 나오는‘ ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος ’와 비교 해 보
다 르바울 은람사.
비교하여 보라-어순이 완전히 바뀌었다. 뿐만 아니라 아리스토텔레스는 ‘ 사람은 올바르다 ’ 라는 문장을 ‘ 계사 문장 ’의 본 보기가 아니라 ‘ ἔστι ἄνθρωπος(19b15) ’라는 근본 문장으로부터 파생 되어진 ‘긍정
다있 이람사
(κατάφασις(19b5) ’ 문장의 본 보기로 본다. 그리고 그러한 긍정 문장에 쓰이는 ‘ εἶναι와 γίνεται ’를 아리스토텔레스는 동사(술어)들 중의 하나, 곧 “ ‘ **부가적으로** 시간을 가리키는 동사들(ῥήματα..... ἐστί· πρ-οσημαίνει γὰρ χρόνον.(19b13-14))-이러한 보조적인 동사는 이 긍정 문장의 세 번째(τρίτον(19b19))요소가 된다- ’이라고 하므로, ‘ εἶναι ’를 주어(이름-명사)와 술어(동사)를 이어 주는 ‘ 계사 ’ 보다는 오히려 그 술어의 싯점을 가리키는 ‘ **조**동사 ’ 역활(36, 43쪽)을 하는 것으로 보아야 만 할 것이다.

이 세 번째 것 ‘ εἶναι ’가 ‘ 오노마(이름-명사) ’ 또는 ‘ 레애마(술어-동사) ’와 ***함께*** **놓여진**(***συγκεῖσθαι***, 19b21, 논문자료 862쪽)다

는 점에 만 집착하면, ‘ εἶναι ’는 아마 그 둘을 함께 이어주는 ‘ 계사 ’일 뿐이다! 라는 생각에 쉽게 휩싸일 수도 있을 터이지만, 그로부터 7 번째 윗 줄(19b14)에 나오는 ‘ τῶν **κειμένων**(**놓여지**는 것들) ’도 ‘ 오노마(사람) ’과 ‘ 레애마(있다-τὸ ἔστι, 19b14) ’였으며, 이 경우 ‘ εἶναι ’는 나머지 구분되는 둘을 이어 주는 것이 아니라는 것을 염두에 둔다면, 아리스토텔레스의 경우 ‘ 에이나이(있다) ’는 구문론-C. H. Kahn(1973, p.228)-적인 의미의 ‘ 계사 ’로 쓰이지 않았다는 것을 알 수 있을 것이다.

물론, 그 첫 번째 근본 주장 문장 ‘ 사람이 있다 ’가 존재 할 수 있는 것은 ‘ 레애마(있다) 자신 ’ 그리고 그 레애마와 구분되는 ‘ 오노마(사람) ’이 함께 놓여 질 수 있도록 하는 그 ‘ 있다 ’의 본성 때문이다 라고 생각 할 수도 있으리라. 그렇게 되면 ‘ 근본 주장 문장 ’의 ‘ 에스티 ’ 역시 계사로 쓰인 셈이 될 것이다. 그러나 이러한 억견(생각)은 ‘ 시간을 부가적으로 가리킨다 ’는 ‘ 19b14 ’를 **먼저** 염두에 두지 않는 적절치 못한 것이다. 따라서,

구문론적인 그 쓰임새에 대해 말하려면 계사 보다는 먼저 ‘ 싯점 ’을 가리켜 주는 ‘ 조동사 ’적인 쓰임새를 주장 해야 할 것이다. ‘ 계사 ’는 단지 ‘ 정태(靜態)론 적인 구문론 ’의 접근 방법을 통해 나타나는 하나의 변종(變種)일 뿐이다. 그렇다면,

우스의 힘 ’과 이어주는

‘ τοῦ γάρ κράτος **ἐστί** μέγιστον (Il. 9. 25) ’
그의 때문이다 힘은 **(이)다** 가장 크.
그의 힘은 가장 세기 때문**(이다)**.

Ⅱ-1-1-2-1-2) 명사 술어를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is cop. N). 보기 : 술어 명사구(名詞句) ‘ 제우스로부터 너에게 (보내진) 사자(使者) ’를 함축적인 주어 ‘ 나 ’에 이어주는

‘ Διὸς δε ′τοι ἄγγελός **εἰμί**(Il. 2. 26) ’
제우스로부터 너에게의 사자가 (나)**이다**.

Ⅱ-1-1-2-1-3) 대명사 술어를 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’. 보기 : 이어질 문장을 가리키는 지시 대명사 ‘ ὅδί, this ’의 중성 1격 ‘ τόδε ’ 을 그 주어와 이어주는

‘ τὸ δέ αἴτιον τούτου τόδε **ἐστι**(Herodotus Ⅲ.108.4)’
원인은 그것의 이러하 **다**.
그것의 원인은 이러하**다**.

Ⅱ-1-1-2-1-3-1) 의문 대명사 ‘ τί ’ 그 술어를 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’. 보기 : 이 ‘ 악(τὸ κακόν, 惡) ’은 무엇인가 라는 의문문.

‘ τουτὶ τί **ἐστι** τὸ κακόν ..... εἰπέ μοι τουτὶ τί **ἦν** (Aristophanes Acharmians 156f) ’
이 무엇 **인**가 악 ..... 말해주게 나에게 이것이 무엇 **인**가.
이 악은 무엇**인**가?.....이것이 무엇**인**가를 나에게 말해주게.

Ⅱ-1-1-2-1-4) 분사 술어를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’.

Ⅱ-1-1-2-1-4-1) 관사 지니지 않는 분사와 함께 쓰여 술어 복합

---

소위 ‘ 명사 문장 ’에서는 생략된 것이 없으며, 따라서 계사는 명사 문장과 아무런 관련이 없다는 것이 아주 자연스레 잇따를 것이다.

‘ 이다 ’ - 계사((대)명사, 분사 술어-Periohrasis)

-구(句, periphrasis[80], 완곡어구)를 이루는계사 ‘ εἶναι ’는 그 분사를 형용사화 하는 조동사[81]역활을 한다. 보기 : 분사 ‘ προδείσας(겁나

---

80) D. J. Mastronarde(1993, p.284)와 H. W. Smyth(1984, § 1857)를 참조. 42쪽에서 설명된 성서 히브리어의 경우가 바로 이러한 복합-구(句, periphrasis, 완곡어법)에 해당한다고 볼 수 있을 것 같다.

81) 그런데 ‘ be + 현재분사 ’가 ‘ 현재 진행 ’을 나타내는 ‘ 영어 ’와는 달리 ‘ εἰσί + 현재분사 ’의 복합-구(periphrasis)는 ‘ 진행(progres-sive, H. W. smyth(1984, §1857)) ’을 나타내지 않는다. 대신 ‘ 현재 ’의 싯점 만을 나타 내면서 분사를 형용사화 하는, 그러면서 그 형용사화 한 그 분사 술어를 주어에 이어주는 계사 역활을 한다. 그러나 그 분사의 어근 ‘ 동사 ’가 지니는 동적인 힘은 사라진다. 이런 정적인(stationary, 靜的인, Kahn(1973, p.198)), 다시 말해 고정된 상태, 질, 관계을 나타내는 계사적인 ‘ 조동사 ’ 로서의 ‘ εἶναι ’를, 명사를 동사화 해주는 역동적인 쓰임새의 히브리어 조동사 ‘ הָיָה ’와 비교해 보라(40-42쪽). 히브리어 ‘ הָיָה ’는 역동적인 반면 희랍어 ‘ εἶναι ’는 정적이라는 것이 아주 선명해 질 것이다. 그러나 여기 ‘ εἶναι ’는 명사를 동사화 하는 ‘ הָיָה ’에 상응하는 것이 아니라, 오히려 분사의 싯점을 나타내는 조동사 역할을 하는 ‘ הָיָה(43쪽) ’에 상응하는 것으로 보아야 한다. 이 둘 모두 분사의 싯점을 나타내는 같은

는)’를 형용사화 하면서, 형용사화 한 그 분사를 함축된 주어 ‘ 나 ’에 이어주는/그러면서 다른 형용사 ‘ θρασύς(대담한) ’도 이어주는 ‘

이제 그 말에 의해서 나는 담대하지도/겁 나지도 않**다**. ’

‘(Sophocles O. T. 89f) οὔτε γάρ θρασὺς / οὔτ′ οὖν προδείσας **εἰμι** τῷ γε νῦν λόγῳ’

않 때문 대담하지 / 않 겁나지 (나는)**다** 의해서 그 지금 말에

지금그말에 내가 무모해지거나 겁을 내지는 않는**다**

또 는

We are acceptible

‘ ἀρέσκοντές **ἐσμεν** (T. 1. 38) ’

만족한 **다**(우리는)[82].

II-1-1-2-1-4-2) 관사 지니는 술어 분사와 함께 쓰여 그 술어를 주어와 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’의 경우에는 문제의 그 분사를 형용사화 하는 ‘ 조동사 ’ 역활을 하는 것이 아니라 동일함을 나타낸다[83].

---

조동사[(C. H. Kahn(1973, p.144)참조-그는 이러한 ‘ 조동사 ’를 ‘ 조작자(The verb Operater) ’라고 한다)]역활을 하기 때문이다.

나아가서 희랍어의 경우 ‘ εἶναι ’이외에도 ‘ ἔχω ’가 복합-구(periphrasis, 완곡어법)의 ‘ 조동사 ’로 쓰인다(Kahn, 1973, p.127). 이에 관해서는 W. J. Aerts(1955, Periphrastica, Amsterdam)을 참조하라.

82) 때때로 ‘ συμφέρον(useful)’, ‘ διαφέρων(superior)’ 처럼 완전히 형용사가 되 버리기도 한다(H. W. Symth(1984, §1857)을 보라. 그리고 C. H. Kahn(1973, p.146)과 비교하라).

83) 따라서 C. H. Kahn(1973, p.142)은 이러한 ‘ εἶναι + 관사지

보기 : 계사 ‘ ἐστίν ’이 ‘ 정관사 분사 ’를 그 주어와 이어주는, 다시 말해 술어 ‘ 설득되는 자( ὁ ἐλεγχόμενος ) ’와 그 주어가 동일함을 나타내 주는(Plato, Charmines 166d8).

‘ θαρρῶν.....ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον.....ἔα χαίρειν ἔιτε Κριτίας **ἐστὶν** Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος ’
자아 ..... .대답하게 그 물음.....개의치 말고 크리티아스**이**든 소오크라테스**이**든 설득되는 자가.
설득되는 자가 크리티아스**이**든 소크라테스**이**든 개의치말고 자아! 대답하게.

Ⅱ-1-1-2-1-5) 부사 술어를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is cop adv). 보기 : 부사 ‘ ἀκὴν(silently, 조용히 )’ 술어를 그 주어에 이어주는

‘ ἔνθ' ἄλλοι μὲν πάντες ἀκὴν **ἔσαν** υἷες ’Αχαιῶν(Od. 4.285(cf. 2.82))’
다른 모든 조용했 **다** 아들 아카이온의
다른 모든 아카이온의 아들들은 **조용했다**

Ⅱ-1-1-2-1-6) 장소의 부사구 또는 전치사 구를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is $D_{loc}$). 보기 : 부사 술어 ‘ 저 멀리( ἑκας)의 최상급 가장 멀리( ἑκαστάτω ) ’를 그 주어 ‘ 배(船) ’에 이어주는

‘ τῶν γὰρ νῆες **ἔασιν** ἑκαστάτω, οὐδε᾽ μάλ' ἐγγύς(Il. 10.113) ’
그들의 때문 배들은 **었다** (우리와) 가장멀„ 아니 오히려 가까이.
그들의 배는 우리와 가까이가 아니라 **가장 멀리 떨어져 있었**기 때문이다.

Ⅱ-1-1-2-1-6-1) 장소의 부사 또는 전치사 구와 그 형식에 있어서는 구분되지 않지만 그 문장의 의미가 ‘ 우선적인 ’ 장소의 뜻을 나타내지 않는 유사 장소부사(전치사)구(句, paralocative phrase, C.

---

닌분사 ’를 ‘ 완곡어구(periphrasis, 복합-구) ’로 보지 않는다. 그 자체 본질적으로 하나의 간략한 기술구(description)일 뿐인 “ 관사 지닌 분사-예를들어 ‘ ὅι ἄρχοντα(the ruler) ’ ”는 가능한 다른 어떤 구(句)로 바뀔 수 없을 것이라고 그는 보기 때문이다.

‘ 이(있다) ’ - 부정사(不定詞)+εἶναι(가능)

H. Kahn(1973, p.159))를 그 주어에 이어주는 계사 ‘ εἶναι ’(N is PN ) 보기 : 유사 장소전치사구를 이어주는

‘ ὁ δ′ ἄρ′ Αἰακὸς ἐκ Διὸς **ἦν** (Il. 21.189)’
그 그러나 아이아코스는 제우스(의 아들) **이었다**.

II-1-1-2-1-7) 술어를 가주어(假主語)와 이어주는 비 인칭 구문의 ‘ εἶναι ’. 보기 : (그들이 배를 아르고에 상륙시켰던) 그 때를 가리키는 비 인칭 가주어와 이어주는

**It was** the fourth day, when(.....)
‘ τέτρατον ἦμαρ **ἔην**, ὅτε (....., Od. 3.180) ’
네 번째 날 **이었다**, (.....) 때
(...했던) 때는 네 번째 날 **이었다**,

**II-1-2)** 부정사(不定詞), 명사, 부사, 전치사 등과 어우러져, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 ‘ εἶναι ’는 지닌다.

II-1-2-1) 부정사(Infiniyive, 不定詞)와 함께 쓰여 능력(potential, C. H. Kahn(1973, p.287)을 나타내는 ‘ εἶναι ’. 보기 : 복수 1인칭 4격‘ ἡμέας ’을 주어로 갖는 부정사 ‘ μεθιέμεναι(물러서다) ’와 함께 쓰여 그 능력을 나타내는(70쪽)

‘ ἡμέας γ′ οὔ πως **ἔστι** μεθιέμεναι πολέμοιο(Il. 13. 114) ’
우리가 없 어떻게 **다** 거두어들일 수 싸움을.
우리에게는 그 싸움을 거두어 **들일 수 있는** 길이 **없다**.

II-1-2-1-1) 주어가 나타나지 않는 부정사와 함께 쓰여 ‘ 능력 ’을 나타내는 ‘ εἶναι ’. 보기 : 제우스와 맞서 싸울 수 있는 ‘ 주어 ’가 나타나지 않는

‘ ἀλλ′ οὐκ **ἔστι** Διι Κρονίωνι μάχεσθαι(Il. 21. 193) ’

그러나 없 **다** 제우스와 크로노스(의 아들) 싸울 수.
크로노스의 아들 제우스와 싸울 **자**가 **있지** 않**다**.

II-1-2-2) 함께 쓰인 (대) 명사의 격 어미에 의해 전이(轉移)된 뜻을 ' εἶναι '는 지닌다

II-1-2-2-1) 2 격[84]의 지배를 받는 ' εἶναι'[85].

II-1-2-2-1-1) 부분 2 격. 보기 : 주어 ' 쩰레이아 '는 술어 2 격 ' 소 아시아 '의 부분이라는 것을 나타내는

' ἡ γὰρ Ζέλειά **ἐστιν τῆς**' Ασιας (Demosthenes IX. 43)'
그 때문 쩰레이아는 **이다** (도시)**의**(소)아시아.
쩰레이아는 소 아시아**의 부분이다**.

II-1-2-2-1-2) 재원(財源), 조상(祖上), 재료(材料)의 2 격. 보기 : 술어 2 격들이 (주어)의 재료를 나타내는

(στεφάνους), ὥσπερ ἴων ἢ ῥόδων **ὄντας**, ἀλλ' ου' χρυσίου '
(Demosth. XXII. 70, 왕관들이) 마치 제비 꽃이나 장미로 **이루어진** 것 처럼, 아니라 금이.
왕관들이 금이 아니라 마치 제비 꽃이나 장미**로 이루어진** 것 처럼.

II-1-2-2-1-3) 척도와 가격의 2격. 보기 : 술어 2격이 주어 ' 강 폭 '을 나타내는

' τοῦ δέ Μαρσύου τὸ εὖσός **ἐστιν** εἴκοσι καὶ πέντε ποδῶν(Xen. Anab. I.2.8) '
마르시유(강)의 폭은 **이다** 스물다섯 걸음.
마루시유의 **폭은** 스물 다섯 걸음**이다**.

---

84) 2격의 문법적인 뜻과 보기들에 대해서는 E. Schwyzer(1950, Griechische Grammatik, Vol. II : Syntax(completed by Albert , Munich), pp89-136)을 참조하라.

85) C. H. Kahn은 2격과 함께 쓰인 ' εἶναι '를 계사(1973, p.167-168 )로 간주한다.

Ⅱ-1-2-2-1-4) 소속의 2 격. 보기 : 술어 2 격 ' 힘 '이 (제우스)에게 속해 있다는 것을 나타내는.

' τοῦ γὰρ κράτος **ἐστι** μέγιστον(Il. 2. 118) '
(제우스) 그의 때문 세기는 **(이)다** 가장 크.
그**의** 힘은 가장 세기 때문**이다**.

Ⅱ-1-2-2-1-4-1) 그래서 어떤 본성, 의무, 관습 등이 그것에 속해 있는 바로 그것(자)을 소속의 2 격은 나타낸다(H. W. Smyth(1984, §1304)). 보기 : 자신을 구원하면서 진 자의 소유물을 취하는 것이 승리자의 (관습)이라는 것을 나타내는(X. A. 3. 2. 39)

' τῶν νικώντων **ἐστί** καὶ τὰ ἑαυτῶν σῳζειν καὶ τὰ τῶν ἡττωμένων λαμβάνειν '
승리자의(관습) **이다** 그리고 자신을 구원하 고 진자의(것을) 취하는 것.
승리를 통해서 자신을 구원하고 패(敗)자의 것을 취하는 것은 **관습**이다

Ⅱ-1-2-2-2) (대)명사 3격(의 어미)와 함께 쓰여 ' 소유 '의 뜻[86]

---

86) 마찬가지로 히브리어 ' הָיָה ' 역시 이러한 ' 소유 '의 뜻을 지닌다는 것은 이미 44쪽에서 말하여졌다. 그러나 거기에서도 지적됐듯이 소유의 뜻을 ' הָיָה '가 지닐 경우 문제의 그 소유자에게 전치사 ' לְ(에게, to) '가 붙지만 여기 희랍어 ' εἶναι '의 경우에는 그렇지 않고 대신 그 소유자를 나타내는 (대)명사의 어미가 3 격으로 변한다.

사실 이 항목은 서구 유럽어에 익숙한 자들에게나 필요한 항목이다. 거기 각주 54번에 나타난 바 그대로, 우리 말과 희랍어의 구문구조 뿐만 아니라 그에 상응하는 의미 역시 이 경우 여지 없이 꼭 들어 맞기 때문이다.

을 지니게 되는 ' εἶναι '. 보기 : 복수 1인칭 대명사 3격 ' 우리에게(ἡμῖν) '와 지시 형용사 3격 ' 다른 것들에게(ἄλλοις) '와 함께 쓰여 ' 그들의 소유 '를 나타내는

Others **have** riches, we**(have)** good allies.
' ἄλλοις μὲν χρήματά **ἐστι**, ἡμῖν δὲ ξύμμαχοι ἀγαθοί(T. 1. 86) '
**다른 자들에게는** 재산이 **있지만,**우리에게는 동맹들이 좋은**(있다).**

II-1-2-2-2-1) 장소 3격 전치사 구와 함께 쓰인 소유-존재의 ' εἶναι '. 보기 : 단수 2인칭 대명사 3격을 지배하는 장소 전치사 구에 걸리는 ' ἔστι'가 소유-존재를 나타내는
' **ἔστι** τοι ἐν κλισίῃ χρυσὸς πολύς, **ἔστι** δὲ χαλκὸς καὶ πρόβατ', (Il, 23. 549) '
**있다** **너의 피난처에는** 금 많은, **있다** 청동 과 가축들.
너의 피난 처**에는** 많은 금과 청동과 가축들이 **있다**.

II-1-2-3) 부사와 함께 쓰여 그로부터 전이된 뜻을 ' εἶναι '는 지닌다.

II-1-2-3-1) 부사 ' ἄλις(많이, in heaps, swarms) '와 어우러져 ' 소유 '의 뜻을 지니는
' **ἄλις** δέ οἱ **ἦσαν** ἄρουραι πυροφόροι(Il, 14. 122) '
**많은** 그(의 것)**이었다** 경작지들 多産.
많은 비옥한 토지들이 그의 **것이었다**.

II-1-2-3-2) 부정사(不定詞) ' διαγνῶναι(식별하다) '와 함께 쓰인 부사 ' χαλεπῶς(어렵게, with difficulty) '와 어우러져 ' 불 가능 '의 뜻을 지니는(70쪽)
' ἔνθα *διαγνῶναι* **χαλεπῶς ἦν** ἄνδρα ἕκαστον(Il. 7. 424) '
거기서 *분별하기* **힘들 었다** 사람 각각을.
거기서 각기 사람을 분별하기 **힘들었다**.

II-1-2-3-3) 부사 ' ἀσφαλέως(안전하게, safely) '와 어우러져 ' 계속(go on, 지속) '의 뜻을 지니는

‘ **ἀσφαλέως** ἡ κομιδὴ **ἔσται**(Hdt. 3. 71) ’
안전하게 그 식량은 있을 것이다.

II-1-2-4) 특정한 전치사들과 어우러져 그로부터 전이된 뜻을 ‘ εἶναι ’는 지닌다.

II-1-2-4-1) ‘ ἔκ(aus, (속)으로부터, from)전치사 구 ’와 함께 쓰인 ‘ εἶναι ’는 ‘ ..... 로부터 유래하다(to be sprung from) ’를 뜻한다(45-46쪽). 보기 : 그 곳 ‘ 출신(出身)이다 ’를 뜻하는

‘ **ἔἰμ’ ἐκ** Παιονίης ἐριβώλου (Il. 21. 154) ’
**이다 출신** 파이오니아스 기름진 (곳).

II-1-2-4-1-1) 후치(後置)되는 전치사와 더불어 ‘ 어떤 특정 부족(部族) 출신(出身)이다 ’를 나타내는

‘ Μυρμιδόνων δ’ **ἔξ ἐἰμι**(Il, 24. 397) ’
뮈르미도네스 (族[87]) **출신 이다**.

II-1-2-4-2) ‘ ἀπο (von, (겉)으로부터, from) ’ 전치사 구와 함께 쓰여 ‘ εἶναι ’는 ‘ ..... 로부터 일어나다(arise from, entstehn, 발생하다) ’를 뜻한다. 보기 : 어리석은 자가 느끼는 쾌락과 비 도덕적인 자가 느끼는 쾌락, 그리고 도덕적인 자가 느끼는 쾌락과 슬기로운 자가 느끼는 쾌락 등 이 두 가지 쾌락(플라톤, 필레보스, 12d)은 반대 되는 재원으로부터 발생한 것들 이라고 프로타고라스가 소오크라테에스에게 말하는(Pla. Phlb. 12d7)

---

87) 아킬레스(Achilles) 치하에 있는 테살리(Thessaly) 지방의 호전적인 부족.

' εἰσὶ μέν γὰρ ἀπ' ἐναντίων, ὦ Σώκρατες, αὗται πραγμάτων '
발생하기 때문 로부터 반대, 오 소크라테스여) 그( 쾌락)들자체는 재원들.

II-1-2-4-2-1) 그러나 ' to be away from(떨어져 있다) '를 ' 집(οἶκος) '앞에 놓인 ' ἀπο '와 함께 쓰인 ' εἶναι '가 뜻하는

' εἶναι ἀπ' οἴκου(Th. 1. 99) '
(떨어져) **있다 으로부터** 집.

II-1-2-4-3) ' ἐν(in, 안에) 전치사 구 '와 함께 쓰일 경우 ' εἶναι ' 는 ' 어떤 상태(이다)에 있다 '를 뜻하기도 한다.

' ἐν εὐπαθίῃσι εἶναι(Hdt. I. 22) '
즐겁 **다.**

II-1-2-4-3-1) 그러나 ' ..... 에 종사하다(be ingaged(occupyed) in ...) ' 라는 뜻을 지니는 경우도 있다. 보기 : 소크라테애스의 임종(臨終)시(時), 파이돈이 겪었던 감정은 고통 그리고 철학에 종사(몰두)할 때 느끼는 희열이 뒤 섞인 것이었으므로, 당하는 죽음을 바라 보면서 겪는 그의 감정은 철학으로부터 오는 희열(喜悅) 만은 아니라는 것을 나타내는

' οὐτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ ειώθεμεν(Pla. Phd. 59a3) '
아니 또 희열 처럼 **종사** 철학에 우리가 **할**때의 과같은 우리의 담론.
또 철학과 같은 철학에 우리가 **종사할** 때 (겪는 그러한) 희열도 아니며.

II-1-2-4-4) ' ἐπί(upon, (표면)위에) 전치사 구 '와 함께 쓰이는 ' εἶναι '는 그로부터 전이 된 여러 뜻을 지닌다.

II-1-2-4-4-1) ' to be by(.....로 있다, 의존하다) '를 뜻하는

' εἶναι ἐφ' ἑαυτῆς(D. 25. 23) '
**있다 로** 스스(자존(自存)하다)

II-1-2-4-4-2) ' to bear(지니다) '를 뜻하는

' εἶναι ἐπὶ ὀμόματος(D. 39. 21) '

**지니다 을** 이름

II-1-2-4-4-3) ‘ to be ingaged in...(...에 종사하다) ’를 뜻하는
‘ **εἶναι ἐπὶ** τοῖς πράγμασινα(D. 2. 12) ’
**종사하다 에** 그 일들.

II-1-2-4-4-4) ‘ to reach(...에 달하다) ’를 뜻하는
‘ **εἶναι ἐφ'** ἑξήκοντα στάδια(X. An. 4. 6. 11) ’
**달하다 에** 육십 스타디온.

II-1-2-4-4-5) ‘ to pass(...을 통과하다) ’를 뜻하는
‘ **εἶναι ἐπὶ** τὰς ἀφάς(Apollon. Perg. Con. 4. 1) ’
**통과하다 을** 그 접점.

**II-I-3)** 실질 동사로 쓰이는 ‘ εἶναι ’는 ‘ 있다(exist, 존재하다) ’를 뜻한다.

II-1-3-1) ‘ 죽어 있다(to be dead) ’와 대비되는 ‘ 살아 있다(to bealive) ’의 뜻으로 쓰이는
‘ κἀγὼ γὰρ **ἦ** ποτ', ἀλλα` νῦν οὐκ **εἶμ'** ἔτι(Euripides Hecuba 284) ’
나는 때문 **살아있었다** 한 때, 그러나 지금 않다 살아 있지 더이상.

II-1-3-1-1) 분사 형으로 쓰인
‘ θεοὶ αἰὲν **ἐόντες**(Il, 1.290, 494) ’
신들 영원히 **살아있는**.

II-1-3-2) 사건( 또는 상황)의 발생을 나타내는
‘ ὅτε **ἦν** ἡ μάχη(Xen. II. 2. 19) ’
때 **일어났을** 전쟁이

II-1-3-2-1) (사건 또는) 상황의 지속을 나타내는 ‘ εἶναι ’. 보기 : 사람의 방종(放縱)을 막기 위해, 제우스가 사람의 약함을 지속 시키는
‘ ὡς ἄν **εἶεν** τε ἄνθρωποι καὶ παὐσαιντο τῆς ἀκολασίας ἀσθενέστεροι γενόμενοι’
(Pl. Smp. 197c7-9)을 있 사람들이 그리고 끝내면서 그 방종을 약하게 된 (사람)들.
방자하게 굴지 못하도록 사람들을 약하게 하는 그러면서도 [약한 그대로] 있게 할 (그런 묘안을 가졌소).

II-1-3-3) 사실(to be fact)을 뜻하는

있다 - ‘ ἐστί ’와 ‘ ἔστι’

according to ‘ κατα 에따르면 ’ **the fact,** **τὸ ἐόν**(Hdt. 1. 97) ’, ‘ **in fact**(in reality) **τῷ ὄντι**(Pl. Prt. 328d) ’
**사실** (그 사실에 따르면) **사실**(실제로)

II-1-3-3-1) 진실(to be true)을 뜻하는

**the** whole **truth,** ‘ πᾶν **τὸ ἐόν**(Id. 9. 11) ’, to say the **true** story. ‘ **τὸν ἐόντα** λόγον λέγειν(Hdt. I. 95. 116)’
모든 **진실,** **진실한** 말 하기

II-1-3-4) 있음(존재)을 뜻하는

‘ **ἔστι**[88] **θεος** ’

---

88) ‘ ἐστί ’가 지니는 예리(銳利)한 음조(音調) ‘ ′ ’(ecute)는 앞 낱말에 흡수되 사라져 버리는 전접사적(enclitic, 前接詞的) 엑센트이다. 그러나 1) 존재 또는 가능성을 나타내는, 2) οὐκ, μή, εἰ, ὡς, καί, ἀλλά, τοῦτο 뒤에 오는, 3) 몇 몇(ἔστι οἵ, some), 때때로(ἔστι ὅτε, sometimes) 등의 표현에서와 같이 문장 앞에 올 경우 ‘ ἐσιτ ’의 ‘ ε ’에 에큐트 ‘ ′ ’가 온다(H. W. Smyth(1984, §187b)).

그런데 ‘ 불행하게(unfortunately, C. H. Kahn(1973, p.420)) ’도 칸은 ‘ 1) ’을 거부한다. “ ‘ 주절(主節)의 첫 위치에 있지 않는 동사의 모든 활용형은 전접사적인 형식을 띠게 된다 ’ 라는 ‘ 역사-이전 ’의 어법(語法)의 잔존(殘存)에 따라 그 ‘ ἐστί’의 ‘′ ’는 사라지는 반면, 자신에 고유한 정음법(orthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 ‘ ἐιμί ’의 현재 직설 형식은 본디 그 시작의 첫 음절에서 ‘′ ’을 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서 조차 점차적으로 전접사적인 그 ‘

있다-(있지)않다, 관계대명사와함께, (장소)존재

**있다 신은.**

‘ **ἔστι** μὲν ταῦτα[89], ὦ Σώκρατες, οὕτως σὺ λέγεις’,
‘ **있다** 이것들이, 오 소오크라테스여, 그대로 당신이 말씀하신’,
‘ (Pl. Hippas Maior 282a4)오 소오크라테스여! 당신께서 말씀하신 그대로 이것들이 있습니다.’

II-1-3-4-2) 있지 않음을 뜻하는

‘ **οὐκ ἔσθ'** οὗτος ἀνήρ, οὐδ' ἔσσεται, οὐδὲ γένηται ’
**않다 있지** 그러한 사람은, 않는 태어나지도, 않는 살지도,
태어나지도 살지도 않은 그러한 사람은 **있지 않다**(Od. 16. 437).

II-1-3-4-3) 관계 대명사와 함께 쓰이는

‘ **εἰσὶ** δέ **οἳ** τινες καὶ Σκυθικὸν λέγουσι τοῦτο τὸ ἔθνος εἶναι ’

---

’ ’가 우세해진 결과, ‘ ἔστι ’의 ‘’ ’는 단지 하나의 정기법(is written as an orthotone, 正記法)으로만 살아 남았을 뿐, 그 본디 강세는 사라졌다 ” 라는 Herodoian의 규칙[J. Vendryès(1904, Treaité d'acce-ntuation grecque , paris(reprinted 1945), p.117)]’을 따르는 칸(위의 책, 421쪽)은 ‘ ἔστι ’와 ‘ ἐστι’ 사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구문도 없다 라고 하기 때문이다. ‘ φῆμί ’(J. Vendryès, 위의 책, p.110))도 이와 같다.

그러나 ‘ 계사 ’와 ‘ 존재 ’의 쓰임새를 구분하는 G. Hermann(1801, De emendanda ratione grarecae grammatica, Leipzig, pp. 84f)에 따르면 ‘ ἔστι ’는 ‘ ἔστι ὄν ’을 뜻한다(칸, 위의 곳).

89) ‘ 진실 ’ 쓰임새 구문을 대표하는 형식으로 칸(1973, 334쪽)은 1) ‘ ἔστι ταῦτα(that is true) ’, 2) ‘ ἔστι οὕτως( it is so) ’, 3) 중성 관사 앞에 붙은 ‘ τὸ ὄν(the truth or the fact) ’ 이 세 가지를 든다.

**있다 자들** 어떤 스퀴디콘 말하는 이 부족 이다.
이 부족을 스퀴디콘이라고 말하는 어떤 자들이 있다(Herodotus I. 201).

II-1-3-4-3) 어떠한 장소(場所)에 ' 있는 ' 것을 나타내는
트로아에는 확실히 곡예사들이 **있었다.**
' ἦ ῥα καὶ **ἐν Τρώεσσι** κυβιστητῆρες **ἔασιν**(Il. 16. 750) '
확실히 **에는 트로아** 곡예사들이 **있었다**

그러나 이상과 같은 ' εἶναι '의 여러 가능한 의미 구분들은, 다시 1) [(사실(진실, 79)]**이다** (62-72)와 2) [할 수(72-73), 속해(74), 지니고(75), 살아(78), 발생해(79)]**있다** 등, 크게 두 가지로 좁혀 질 수 있을 것 같다.

그런데 이 보다 더 나아가서, 칸은 ' 있다 ' 구문을 ' (진실)이다 ' 구문으로 환원 하므로서, 계사로 쓰인 ' εἶναι '만을 궁극적인 것으로 본다(57-62쪽 각주 70 번). 그러나 적어도 아리스토텔레스의 경우에는 그렇지 않다 라고[90]나는 짤막하게 66-68쪽 각주 79 번에서 그의 ' 해석에 관하여 ' 10 장을 근거로 단정(斷定)하였다. 마찬가지로 플라톤의 경우에도 그렇지 않다[91].

---

90) 만약 ' εἶναι '가 구분된 다른 뜻의 ' 있다 '와 ' 이다 '로 쓰여질 수 있다면, 아리스토텔레스에 의해 가장 근원적인 구문에 쓰여지는 ' εἶναι '는 ' 이다 ' 보다는 오히려 ' 있다 '일 것이다.

91) 무엇 때문에 그러한지에 대해서는 지금이 아니라, 이 후 적절한 때에 밝힐 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : ' (이)있다 '

그러나 플라톤-아리스토텔레스 그 당시의 일상적인 ‘ εἶναι ’의 쓰임새 일반에 관한 위와 같은 구문-의미론적인 논의는 57쪽에서 이미 말하여진 것 처럼 ‘ εἶναι ’ 그 자체에 대해서는 아무 말 하지 않는다. 따라서, 이제 나는 ‘ 티마이오스, 소피스테애스, 파르메니데애스(플라톤) ’와 ‘ 범주들, 타 메다 타 퓌지카(형이상학, 아리스토텔레스) ’ 등 다섯 책을 근거로 해서 ‘ εἶναι ’ 그 자체가 어떻게 말하여지는 지에 대해 말 할[92]차례이다.

먼저 위 다섯 책에서 표현되는 ‘ εἶναι ’의 (형)식(式)[93]부터 살펴보려 한다.

### Ⅲ) 두 사람의 ‘ 있음(εἶναι) ’

#### Ⅲ-1) 있음을 표현하는 형식

---

92) 그러는 가운데 출애굽기 3장 14 상반절 : ‘ 나 (여호와는 스스로) 있는 자니라 ’에서 드러나는 그 존재(있음)에 관한 가능한 하나의 설명(說明)이 생겨 날 것이기 때문이다.

93) ‘ εἶναι ’가 다른 낱 말들과 주로 함께 쓰이는 길(way, 방식), 그리고 문제의 그 낱 말과 함께 형성된 구(句)들이 지니는 문법적인 틀(form, 형식(形式)), 더불어 그 틀에 담겨진 알멩이(뜻, meaning, bedeutung).

εἰ ἕν ἐστιν, ἕν εἰ ἔστιν

Ⅲ-1-1) 하나와 있음(ἓν καὶ εἶναι)

‘ εἶναι ’는 ‘ ἕν ’와 더불어 표현되곤 한다.

특히 플라톤의 파르메니데애스 편(126a1-166c5)[94] 2 부(126a1-166c5)[95]는 실체(οὐσία)를 나누어 지니거나, 지니지 않는 경우의 하나를,

Ⅰ) ‘ εἰ ἕν ἐστιν,.....(파. 137c4) ’
Ⅱ) ‘ ἕν εἰ ἔστιν,.....(파. 142b3, 157b6) ’
Ⅲ) ‘ εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν,.....(파. 160b5) ’
Ⅳ) ‘ ἕν εἰ μὴ ἔστι,.....(파. 160c6, 164b5) ’

등, 네 가지로 구분지

---

94) **하나**(의 에이도스)가 자신과 다른 것에 대해 무엇으로 **있**으며, **있지 않는**가? 그리고 다른 것들이 자신들과 **하나**에 대해 무엇으로 **있는**가? 라는 물음에 답하는 방식으로 파르메니데애스 편은 전개된다고 볼 수 있을진데, 파르메니데애스 편은 에이도스 또는 이데아론일 것이다(7-8).

95) 에이도스 자신들(ἐν ἑαυτοῖς, 129e2, 1249)끼리 서로 붙고 떨어진다면, 그리고 그러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέξοντα, 130b3, 1253)이 ‘ 존재 ’한다면, 그것들이 에이도스를 나누어 취하는(μεταλαμβάνοντα, 130e6, 1262)길을 말하는 것은 아주 어렵(ἡ ἀπορία, 133b1, 1298)다 라고 하는 ‘ 1 부 ’와는 달리, ‘ 2 부 ’에서는 나누어 지니는 어려운 그 길이 파르메니데애스에 의해 말하여진다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

어 표현한다. 보아 알 수 있듯이, ‘ εἶναι ’ 또는 ‘ μὴ εἶναι’를 전제하는(ὑποτιθέμενον, 135e9, 1325) 이러한 각기 네 가지 가운데, ‘ I) ’에서는 ‘ ἐστιν ’의 ‘ 하나 ’가, ‘ II) ’에서는 ‘ ἔστιν ’이, ‘ III ’에서는 ‘ μὴ ἔστι ’의 ‘ 하나 ’가, ‘ IV ’에서는 ‘ μὴ ἔστι ’가 강조[96](Betonung,

---

96) ‘ I) εἰ ἕν ἐστιν ’의 ‘ ἐστιν ’와 ‘ II) ἕν εἰ ἔστιν ’의 ‘ ἔστιν ’을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양 ‘ ′ ’가 발견 될 것이다. 그러나 ‘ ἐστιν ’의 억양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법(正音法, 79-80쪽 각주 88번)에 일치하는 것은 아닌 것 같다. II), III), IV), 모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ‘ ′ ’가 살아 있기 때문이다.

‘ I) ’의 ‘ ἐστιν ’과는 달리 아마도 ‘ 존재 ’를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 ‘ ἔστι ’는 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 ‘ ἐστιν ’이 ‘ 존재 ’를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 ‘ ἔστι ’도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 ‘ ἔστι ’가 아니라 ‘ ἐστι ’여야 하지 않을까? 나아가서 A. Speise 처럼 첫째의 ‘ ἐστιν ’을 계사(Kopula, 1937, p.21 : 책 1, 152b)라고 할 수 있을까? 그렇다면 세째 것도 계사(繫辭)여야 할 것이다. 물론 존재와 구분되는 뜻을 지닌 것으로서 말이

εἰ ἕν ἐστιν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?)

(ed.) D. Kurz, 1981, s.247)되면서, 하나 '와 ' 있는 것 '이 함께 쓰여진다[97].

이와 같은 네 가지는 다음 쪽처럼 그려 질 수 있을 것이다

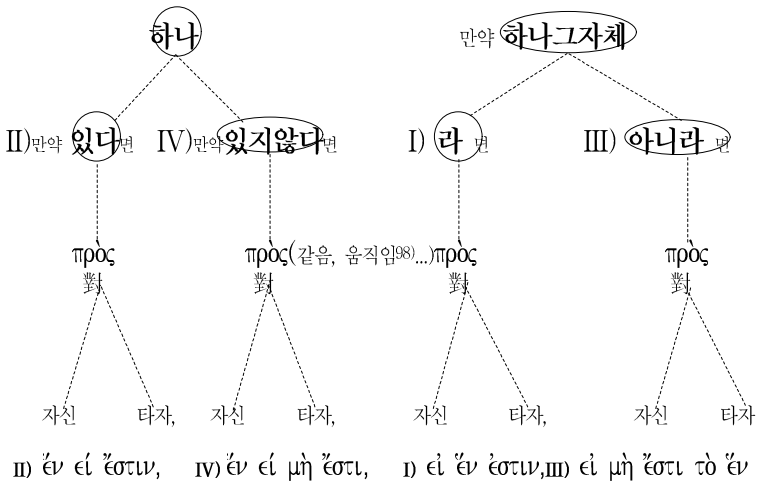
---

다.

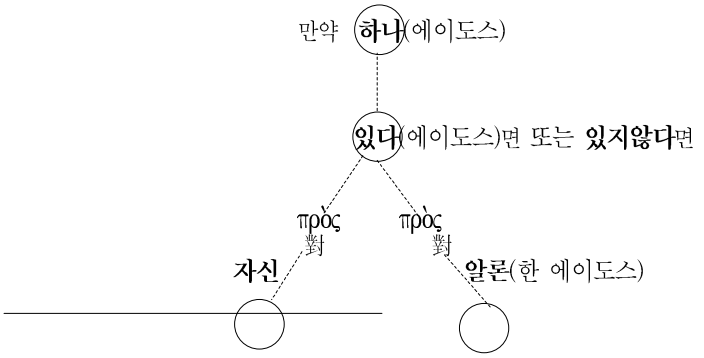
97) 이렇게 전제 되는 ' 하나 '는 자신과 알론한 것에 대해 ' 있 '거나, ' 있지 않는 '에이도스(τὰ εἴδη, 129a1, 135e3)이다. 여기에는 하나( ἕν, 129e1, 1245)와 있음(εἶναι, 136b6, 1326)의 에이도스 뿐만 아니라, 여럿(πλῆθος, 129d8), 움직임(κινήσιν, 129e1), 쉼(στάσιν, 129e1), 같음(ὁμοιότητα, 129d8), 같지않음(ἀνομοιότητα, 129d8), 동일(ταὐτον, 同一, 139b4, 1617), 헤태론(ἑτέρον, 다름, 139b5), 똑같음(ίσον, 140b6, 1623) 똑같지않음(ἄνισον, 140b6), 올바름(δικαίου, 정의(正義), 130b7, 1257), 착함(ἀγαθου, 선(善), 130b8), 아름다움(καλοῦ, 미(美), 130b8), 앎의(τῆς ἐπιςτήμης, 134b6-7, 1302)에이도스도 관련된다(90쪽 각주 101번 참조).

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

εἰ ἕν ἐστιν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?)



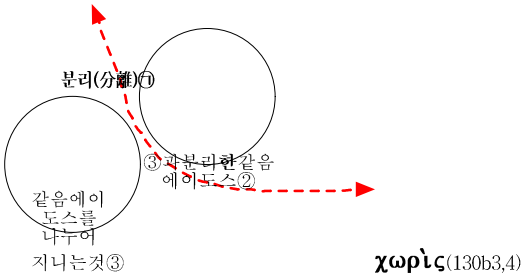

그리고 있음 에이도스를 통해서 알론한 에이도스들이 서로에 대해-관계맺고- 있거나 있지 않는 것이 더 구체적으로 보여지기 위해, 위 그림의 ‘ II ’와 ‘ IV ’는 다음 처럼 다시 그려 질 수 있으리라.



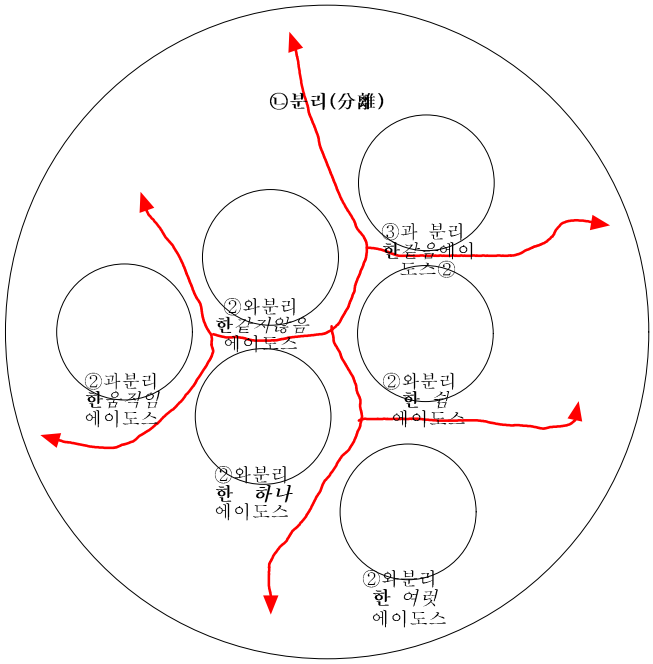

98) 각주 96번에 나타난 ‘ 에이도스 ’ 가운데 ‘ 있는 것’과 ‘ 하나 ’를 뺀 모든 것이 여기에 들어 설 수 있다.

에이도스의 분리

나아가서 있지 않음 또는 없음 에이도스를 통한 분리는 아래 처럼 그려 진다.




**χωρὶς**(130b3,4)




**χωρὶς**(130b2)

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἓν

그리고 앞 쪽 그림의 ‘ ㉡ ’는 에이도스 그 자신들(ἐν ἑαυτῖς, 129e2, 1249) 사이의 분리를 나타내는 반면, ‘ ㉠ ’은 에이도스를 나누어 지니는 것과 그 에이도스 사이의 분리를 나타내므로, 문제의 그 분리는 두 겹일 것이다[99].

---

99) 그러나 이 두 겹의 ‘ 분리 ’ 각각은 서로에 상응할 것이다(1257, 1605쪽 참조).

나아가서, 분리되는 것은 서로로부터 떨어지는(διακρίνεσθαι, 129e2-3)것일 것이고, ‘ 대해 있는-관계 맺는-것 ’은 서로에 붙는(συγκερ-άννυασθαι, 129e2, 1249)것일 것이다. 바로 이러한 ‘ 붙고 떨어지는 힘 ’이 소피스테애스 편 253c 2-3(121, 1488)에 나오는 ‘ 합하고 나누어지는 원인(συμμείγνυσθαι.....καὶ.....διαιρέσεως αἴτια) ’이다. 나는 거기 ‘ 합하여지다(συμμείγνυσθαι, 253c2) ’, ‘ μείξεως(섞음, 253b9) ’, ‘ συμφωνεῖ(어울리다, 253b11) ’등을 동일 선 상의 것들로 본다. 다시 말해 ‘ 섞다, 어울리다 ’ 라는 말들은 가장 큰 류(253b8)들이 서로 자기들 끼리 ‘ 합해진다 ’는 것을 나타낸다. 그리고 거기 그 낱말들은 파르메니데애스 편에 나오는 ‘ 붙어지는(συγκεράννυασθαι, 129e2) ’ 이라는 말과 동일한 선 상의 것이다(1249).

분리, 하나와 실체는 동일한 것이 아니다

“ 나에게 말해 주게. 자네가 말한대로, 에이도스 그 자체의 어떤 분리[㉡], 다시(αὖ, 130b3) 이러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέχοντα, b3)의 분리[㉠]로 그렇게 자네는 분리를 나누는(διήρησαι, b2)가? 그리고 우리들이 지니는 같음과는 분리된 같음 그 자체가 **있**(**εἶναι**, b4)으며, 하나와 여럿, 그리고 지금까지 제논이 들은 바의 모든 그와 같은 것 자체가 있는 것으로 자네에게 여겨지는가?

저에게는 (그렇게 여겨 집니다) 라고 소오크라테스는 말했지요 (130b1-6, 1253-54). ”

이렇게 분리 되지 않은 ‘ 하나 ’와 ‘ 있는 것 ’을 파르메니데애스 편의 파르메니데애스는 ‘ τὸ ἕν ὄν(131a9, 8)’이라는 표현으로 나타낸다[100]. 이 경우, 그에 따르면 ‘ 하나 ’는 ‘ 실체(οὐσία) ’와 동일한 것

---

그러나 아주 큰 류 로서의 그러한 것들이 ‘ 섞어지고 어울리고 합해져 붙는 ’ 동안에도 그것들은 ‘ 나뉘어 떨어진다. 각기 것은 있는 것 뿐만이 아니라, 있지 않는 것도 나누어 지닐 것이기 때문이다 (IV와 III).

100) 속한 맥락은 다음과 같다

“ 만약 ‘하나 있는’의 ‘있다’와 ‘있는 하나’의 ‘하나’가 말하여진다면, ‘실체’와 ‘하나’는 동일한 것이 아닐세. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνος ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἕν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δε οὐ τὸ

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

(τὸ αὐτὸ, 142d1)이 아니다. 동일하다면 그 둘이 구분되어 그렇게 쓰여졌을리 없기 때문이다.

이제 ' 하나는 실체와 동일한 것이 아니다 ' 라는 이러한 플라톤의 표현은 그대로 아리스토텔레스에게 이어진다[101].

" 실체와 있는 것에 관한 우리의 논의에서 말해졌던 것 처럼, 만약 어떤 보편자도 실

---

αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν(142d1-2, 1674), "

이 곳 이외에도 143a5(1606) 등 여러 군데에서 관사 달린 ' τὸ ἕν ὄν '이 자주 나타나며, 심지어는 관사 없이 ' ὄν ἕν'으로 나타나기도 한다(145a2, .1686).

101) 그러나 플라톤을 직접 지명(指名)-그는 여간해서는 자신의 스승 이름을 직접 지명하지 않는다-하면서, 아리스토텔레스는 먼저 퓌타고라스가 그리고 나중에 플라톤(Πλάτων, 형., I(2), 1053b13)이 그러한 것 처럼 우리는 하나 그 자체를 실체라고 해야 하는가? 라고 묻는다. 그리고선 ' 보편자는 실체가 아니므로 하나 역시 실체가 아님은 분명하다(δῆλον ὡς οὐδὲ τὸ ἕν, 1053b20, 680). 있는 것과 더불어 하나는 가장 보편적인 것이기 때문이다. ' 라고 답한다.

아리스토텔레스는 분명히 플라톤의 대화편 파르메니데애스 ' 여기 '를 읽었을 터인데, 플라톤은 하나를 실체로 받아 들였다 라는 말을 무엇 때문에 했을까?

체일 수 없다면, 그리고 여럿과 떨어진(παρὰ, 1053b18)하나 로서의 실체가 아니라-공통이기 때문에-, 그 있는 것이 단지 속성(κατηγόρημα, b19)일 뿐이라면, **하나**는 그러한 것 으로서의 **실체**가 아님은 분명하다. 왜냐하면 하나와 **있는 것**은 모든 것 중에서도 가장 보편적인 속성이기 때문이다(1053b16-21, 680) "

이라고 말하여지는 형이상학 이오타 편 2 장에서 아리스토텔레스는 분명히 ' 하나는 실체가 아니다 '라고 말하기 때문이다. 그리고 이 표현은 " .....(있는 것과 하나는).....비록 **동일한것**이 아니라, 알론한 것이라 하더라도[102].....(형.,

---

102) 속한 맥락은 다음과 같다.

" 있는 것을 지시하든, 하나를 지시하든, 어떠한 것의 그 지시는 차이나지 않는다. 비록 **동일한것**이 아니라 알론한 것이라 하더라도 하나는 어떻게 보면 있는 것이요, 있는 것은 어떻게 보면 하나이므로.있는 것과 하나는 짝이기 때문이다, διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἕν γιγνεσθαι. καὶ γὰρ **εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν**, ἀντιστρέφει γε' τὸ τε γὰρ ἕν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἕν.(형., K(3), 1061a15-18) "

보아 알 수 있듯이, ' 있는 것은 어떻게 보면 하나요, 하나는 어떻게 보면 있는 것이다 '와 ' 있는 것과 하나는 동일한 것이다 '는 구분된다. 있는 것은 어떻게 보면

K(3), 1061a10-18, 979). "를 보아 알 수 있듯이, ' 실체와 하나는 동일한 것이 아니다 ' 라는 *텔레스 자신의 표현에 정확히 상응한다[103].

그렇다면 하나는 실체가 아니며, 있는 것과도 동일하지 않다는 점에 있어서는 두 사람의 그 표현 형식이 일치한다[104]라고 말하여질 수 있으리라.

그러나 ' 있는 것과 하나는 동일한 것이 아니다 ' 라는 그 두 사

---

하나요 하나는 어떻게 보면 있는 것이라고 말하여 질 수 있다고 해서, 있는 것과 하나는 동일한 것이다 라고 말해서는 않될 것이다.

103) 이와 비슷한 표현인 ' 하나는 있는 것과도 동일한 것이 아니다 '가 형이상학 칼파 편 3장에 나타난다.

플라톤에 있어서의 ' 실체 '와 ' 있음 또는 있는 것 '은 아리스토텔레스의 그것들 만큼 선명하게 구분되는 것 같지는 않지만, 어느 정도 느슨하게 구분되어야 할 필요성을 나는 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편 그리고 티마이오스 편을 읽으면서 느꼈다. 무슨 내용으로 구분되어져야 할른지는 차츰 말하기로 하겠다.

104) 플라톤 : , ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν(파., 142d1-2)
*텔레스 : , δῆλον ὡς οὐδε τὸ ἕν (형,. 1053b20),
, εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν (형., 1061a15-18),

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν (김 익성)

람의 표현 보다는 ' 있는 것과 짝을 이루는(ἀντιστρέφει[105], 1061a17, 979) 하나는 어떻게 보면 있는 것이며, 있는 것은 어떻게 보면 하나이다 ' 라는 아리스토텔레스의 표현에 나는 주목하고져 한다. 형이

---

105) ' 모든 관계(πρὸς τι)는 짝(ἀντιστέφοντα, 범(7)., 6b28, 189)에 대해서 그러하다 ' 라고 그에 의해 말하여질 때도 ' 짝 '이라는 낱말이 쓰인다. 예를들어 짝을 이루는 주인과 노예, 배(倍)와 반(半), 큼과 적음 등의 있음은 관계의 있음인 것 처럼 말이다. 그래서 이 경우 주인은 노예의 주인이며 노예는 주인의 노예이고, 배는 반의 배이며 반은 배의 반이고, 큰 것은 적은 것 보다 크며 적은 것은 큰 것 보다 적다. 그런데 비록 모든 관계에 있어 그러한 것은 아니(οὐκ ἐπὶ πάντων, 7b22, 193)지만-예를들어 앎의 대상과 앎-, 관계 맺는 짝은 대 부분 자연스레 동시에 있다(ἅμα τῇ φύσει εἶναι, 7b15, 192). 주인과 노예, 큰 것과 적은 것, 배와 반 등의 관계 짝은 자연스레 동시에 있는 것들이므로, 주인이 있지 않으면 노예가 있지 않고 노예가 있지 않으면 주인이 있지 않다.

그렇다면 서로의 ' 짝 '이라고 말하여지는 ' 하나 '와 ' 있는 것 ' 은 관계의 짝일까? 짝이면 어떤 관계의 짝일까? 자연스레 동시에 성립하는 짝일까? 아니면 앎과 앎의 대상과 같이 동시에 성립하는 그러한 짝이 아닐까? 아니면 아예 어떤 관계의 짝도 아닐까?

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

짝 으로서의 있는 것과 하나의 관계?

상학 이오타 편 2 장 끝나가는 부분에서,

" 하나와 있는 것(τὸ ὄν, b13)은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다는 점이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19, 978)[106] "

라고도 말하여지기 때문이다. 그러나 " 동일한 것을 '가리킨다'(ταὐτὸ σημαίνει, 1054a13) "를 " 동일한 것'이다' "라고 잘못 읽어서는 않된다. 앞은 어떤 것을 ' 가리키는 ' 그 방식이 다시 말해 어떤 것이 ' 지시 되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνετ -αι(1601a11, a13, a16-17, 979)그 길(πως, 1054a13, 978, 방식)[107]이 동일하

---

106) 다음 맥락에 속한다

" 범주들에 똑 같이 상응하나(καὶ) 어떤 범주들 안에도 있지 않다는-예를들어 있는 무엇 또는 질 안에 있는 것이 아니라, 있는 것은 (범주들과) 같은 상태(ἔχει, a16)이듯 하나도(그러하다는)-것, 그리고 있음(τὸ εἶναι, b17)은 무엇 또는 질 또는 량에 나란한(παρὰ, b18)어떤 것이 아니듯이, 사람 하나는 헤태론한 어떤 속성이 사람에 덧 붙혀진 것이 아니라는 것, 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음 이라는 것으로부터(πως, 1054a13, 978) **하나와 있는 것(τὸ ὄν, b13)은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다**는 점이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19, 978) "

107) 나에게는 ' πως '에 관한 이러한 아리스토텔레스의 ' 해석 '이

다 '는 것을 뜻하는 반면, 뒷은 그 자체 동일하다는 것을 나타내기 때문이다.

비록 같은 맥락에서는 아니지만, 이와 비슷한 표현이 플라톤의 소피스테에스 편에서도 마찬가지로 나타난다. " ' 것(τό τι, 소., 237 d9, 1362) '은 ' 하나 '를 가리킵니다(σημεῖον, d9) " 라고 말하는 테아이테토스를 " ' 것(τὸ τι, 237d1) '은 ' 있는(ὄντι) '과 끊어질 수 없다네 " 라고 말하면서 인정하는 파르메니데에스의 입을 통해서, 플라톤은 " ' 있는 것 '은 늘 ' 하나 '를 ' 가리킨다 ' "라고 말하기 때문이다.

그렇다면, " 하나와 있는 것은 동일한 것을 '가리킨다' "는 *텔레스의 표현과 이와 비슷한 " 있는 것은 하나를 '가리킨다' "는 플라톤

---

소피스테에스 편에 나오는 ' 있지 않는 것은 어떻게 보면 있고, 있는 것은 어떻게 보면 있지 않다(소. 241d6-7, 103) '의 ' 어떻게 보면(πῃ, d7) '을 간접적으로 겨냥하는 것 처럼 여겨진다(577, 303 ; 박홍규(II), 148, 등을 참조) 그리고 이로부터 급기야 ' 여러가지로 말하여진다 ' 라는 아리스토텔레스의 독특한 표현이 생겨난 것 처럼 보인다. 물론 이렇게 단순화 하여 말하는 것은 아주 위험스러운 것이기는 해도 말이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

의 표현은 “ 하나는 있는 것 또는 실체가 ‘아니다’ ” 라는 자신들의 표현과 어긋나지 않는다는 것이 밝혀진 셈이다. *텔레스의 경우에는, 지시(指示)되는 그 방식이 같다는 점에서, 그리고 지시되는 것과 그 자신의 상태가 같다(ὁμοίως ἔχει, 1054a16, 978)는 점에서, 하나와 있는 것은 ‘ 동일 ’하나(95쪽), 그 자체에 있어서의 하나는 있는 것(92쪽) 또는 실체(91쪽)와 동일하지 않다는 것이, 그리고 플라톤의 경우에는, 분리(87쪽)된 에이도스로서의 하나와 있는 것은 그렇기 때문에 그 자체 동일한 것은 아니나, ‘ 가리킴(96쪽) ’에 있어서는 있는 것과 하나가 동일하다는 것이, 지금까지의 논의에서 밝혀졌기 때문이다.

따라서 그 자체 동일한 것이 아님에도 불구하고, 하나는 있는 것과, 있는 것은 하나와 그 가리켜짐에 있어서 동일하다는 것을 그 두 사람은 인정한다. 그러나 그러한 ‘ 가리킴 ’을 ‘ 지시 되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται(1601a11, 指示) 그 길(πως, 1054a13, 978, 방식) ’ 이라고 부연(附椽)하여 설명함으로서, *텔레스는 플라톤 보다 한 걸음 더 나아간다.

이제, 플라톤은 파르메니데애스 편에서 ‘ 하나(τὸ ἕν,일(一))’를 ‘ 동일(ταὐτον, 同一, 139d1, d2, 1618) ’과 구분한다 ; . 만약 하나와 동일이 차이나지 않는다면 동일하게 됬(ἐγίγνετο, 파., 139d7, 1620)을

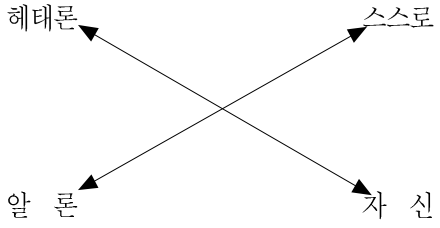
때 마다 항상(ἀεὶ, d7) 하나로 됐을 것이고, 하나로 됐을 때 마다 항상 동일하게 됐을 것이나, 여럿이 동일하게 된다고 해서 그 여럿이 하나가 되는 것은 아니기 때문에, 하나는 동일과 다르다. 그리고 바로 이것을 근거로 해서 그는 하나 그 자체는 자신(ἑαυτῷ, 파., 139d1, 1619)과도 동일하지 않다는 것을 논증[108]한다.

‘ 하나의 *자신* 또는 스스로[109] ’와 ‘ 하나의 *알론한 것* ’으로

---

108) 적어도 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편과 타 메타 타 퓌지카(형이상학)은 논증하는(ἀποδείξαμεν, 소피스테애스258c10, 1574, 1656, 論證)책이다 논증하는 가운데 프라그마(진상(眞相))들이 드러나긴해도 말이다.

109) 그는 ‘ ἑαυτῷ(스스로, 파., 139b4, d1, 1617) ’와 ‘ αὐτοῦ(자신, 139b5, d2) ’을 구분하는 것 같다.109) 플라톤은 ‘ 스스로 ’와 ‘ 자신 ’을 각기 ‘ 동일(ταὐτόν, 139b4, 1167) ’과 ‘ 알론(ἄλλῳ, 139c5, 1618)또는 헤태론(ἑτέρῳ, 139c5) ’등에 상응시키는 것 같다(*텔레스의 경우에는 258참조)(1622, 각주 2524번 ; 1170).




(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

하나는 구분 된다는 것을 전제하는 그의 논증은 마찬 가지로 하나는 하나 ‘일’ 뿐이라는 것도 전제한다. 하나는 하나‘(이)다’ 라는 것은 척 보면 알 수 있을 것 같아 그랬을까? 어쨌든 하나는 하나‘(이)다’는 것이 전제되지 않으면 그의 논증을 무너진다. 그리고 ‘ 하나는 하나(이다) ’ 라는 이러한 그 전제를 ‘ 파르메니데애스 ’는 ‘ 만약 하나

---

위와 같이 서로에 상응하는 쌍은 139b5, 139e5, 140a4, 140b7, 140c7에 각기 나타난다 앞 두 곳에서는 헤태론이 자신과 더불어 나타나는 반면 뒤 세 곳에서는 알론이 스스로와 더불어 나타난다 따라서 자신이 있어야 할 곳에 스스로가 또는 그 거꾸로 그리고 알론이 있어야 할 곳에 헤태론이 있어서는 않될 것 같다 그리고 흔히 헤태론(different) 과 알론(other)은 다름으로, 헤아오토 와 하오토는 자기(자신 또는 스스로) 등으로, 타우톤은 동일로 옮겨지곤 한다. 물론 이러한 옮김은 비록 틀린 것이라고는 볼 수 없으나 좀더 섬세한 구분을 필요로 할 것 같다 그러나,

140d7(1624), 140e3(1625), 1041a4(1625)에서는 스스로 또는 자신이 알론한 것 또는 헤태론한 것과 더불어 나타나는 것이 아니라 헤태론한 것 는 알론한 것과 더불어 나타난다. 똑 같지 않다 또는 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이를 지니지도 않는라는 맥락에서 말이다.

라[10]면 ’ 이라는 구(句)로 표현한다. 따라서 ‘ 만약 하나라면 ’ 이라는 구(句)는 ‘ 하나 이(있)다(ἕν εἶναι[11], 141e11, 1656, 이다) ’ 그 이

---

110) 논문 86쪽 ‘ Ⅰ ’을 참조하라. 적절한 말이 없어 ‘ 이다 ’ 라고 표현 했지만, 내심으로 ‘ 있다 ’ 라는 말을 그대로 나는 쓰고 싶어한다. 대신 ‘ Ⅱ ’의 ‘ εἶναι ’를 이러한 ‘ 있다 ’와 구분되는 존재(εἶναι)로 표현하면서 말이다. 그럴 경우 그 ‘ 존재 ’역시 ‘ 실체(우시아)와 구분되어야 할 것이다.

111) 만약 어느 누가 여기 ‘ 이다 ’는 ‘ 동일함 ’을 가리킨다 라고 우긴다면, 플라톤의 책을 두루 읽어 보고나 그렇게 우기라고 할 것이며, 그리고 여기 ‘ 이다 ’는 계사(繫辭)적으로 쓰인 것이다 라고 다시 어느 누가 말한다면 글쎄..... 그러할까? 그렇다면 아리스토텔레스의 ‘ 해석에관하여 ’ 10장(19b15, 논문68쪽)에 나오는 ‘ 긍정 ’의 가장 근원적인 구문 ‘ τὸ ἔστι ἄνθρωπος(사람이 있다) ’의 ‘ ἔστι ’가 계사로 쓰였는가? 거기 ‘ ἔστι ’를 계사로 쓰인 것이라고 단언하기 힘들진데 하물며 여기 ‘ εἶναι ’가 계사이겠는가? 라고 나는 그 누구에게 대꾸 할 것이다. 그러나 여기 ‘ 이다 ’는 존재(existence)하기 전의 것인 바로 그 ‘ 있다 ’야! 라고 그 누가 말한다면 ‘ 그렇구나, 무엇 때문에 그래? ’ 라고 다시 물을 것이다.

‘ 있는 것은 여러가지로 말하여진다 ’고 말했을 때, 아리스토텔

상도 이하도 아니다. 이러한 하나는 ‘ 하나 있다( ἕν ἔστι, 141e12, 1631) ’의 ‘ 하나(논문86쪽의II) ’도 아니며, ‘ 하나 있지 않다 ’의 ‘ 하나(IV) ’도 아니고, ‘ 하나 아니다 ’의 ‘ 하나(III) ’도 아니라, *하나 자체 ‘일’*( ἕν αὐτὸ εἶναι, 137d1, 1607)일 뿐이다 그래서 하나 이므로 여럿이 아니다[112].

---

레스가 염두에 두었던 것은 계사나 존재나 동일 등의 쓰임새가 아니라, *범주들 또는 진실과 거짓 또는 현실과 힘* 등이었다. 물론, *텔레스의 ‘ 소피스트적인 반박에 관하여(166b37-167a6, 168b27-169a5, D. Ross(19 81, Introduction Ixxxiii쪽 참조)) ’에서는 “ ‘ εἶναι ’의 계사나 존재나 동일 등의 쓰임새가 구분되고 있다. ” 라고 말하여 질 수 있을 수도 있을 맥락이 나타나기는 하나, 그러한 구분들은 훗날 사람들의 구문론과 의미론에 근거한 것일 뿐, 적어도 형이상학과 범주론에서는 결코 그러한 구분들이 나타나지 않는다.

112) 이러한 로고스 ‘ ἕν ἐστιν ’이 전제 되면서, ‘ 하나 아닌 여럿 ’은 있지 않다는 것이 첫 번째로 논증된다. 그리고 이 첫 논증을 아르케애(시작)로 삼아 논증이 줄줄이 이어지면서, 하나 자체는 ‘ 실체를 지니지 않는 하나 ’ 라는 것이 논증된다. 따라서 하나 ‘ 이(있)다 ’는 것이 거부되면 그 논증도 거부되고 결국 파르메니데애스 편 전체가 거부 될 것이다. 다시 말하지만 “ 하나 ‘이(있)다’ ”는 “ 갑은 갑‘이

이것을 근거로하여, 그 하나는 부분도 전체도 아니라는 것, 무한하다는 것(ἄπειρον, 137d7, 1608), 어디에도 있지 않다는 것, 움직이지도 쉬지도 않는다는 것이 차례로 논증된 후, 하나는 스스로와도 헤태론과도 동일하지 않으며 자신과도 헤태론과도 헤태론하지 않다는 것이 연 이어 논증된다.

*하나*의 자연은 *동일*의 자연이 아니다. 동일의 자연이라면 동일(ταὐτὸν, 139d7, 1619, 同一)하게 될 때마다 일( ἕν, 139d7, 1619, 一, 하나)로 되어야 할 것인데, 여럿이 동일하게 될 때 마다 늘 그 여럿은 일이 되지 않고 여전히 여럿이기 때문이다. 이렇게 일(하나)은 동일과 차이난다. 그래서 *하나*가 (하나) 스스로와 **동일** 해 진다고 해서 스스로와 하나 되는 것이 아니다. 그런데 만약 하나가 스스로와 동일하다면, 스스로는 하나를 가리키므로[113]. 하나**이**면서(**ὄν**, 132e2,

---

다’ ”와 다르다. 만약 ‘이다’가 동일성 또는 계사를 가리킨다면 그렇다.

113) 스스로는 하나를 가리킨다는 것이 전제 되야 ‘ 하나이면서 하나이지 않다(139e2, 1620) ’는 핵심적인 로고스가 성립된다. 그러나 파르메니데애스 편의 문제의 그곳에서는 스스로는 하나를 가리킨다는 것이 함축 될 뿐이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

1620)하나이지 않을 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다 그래서 *하나는 스스로와 동일 할*(εἶναι, e4) *수 없다* 그런데,

*스스로와 헤태론 할 수도 없다.* (하나) 스스로와 헤태론한 것은 하나와도 헤태론할 것이고 그래서 하나가 아니기 때문이다 나아가서,

*헤태론한 것과 동일한 것일 수도 없다.* 하나의 헤태론한 것과 동일한 것은 헤태론한 그것이지 하나는 아니기 때문이다 그런데,

*헤태론한 것과 헤태론한 것일 수도 없다.* 헤태론 ‘임[114]’에 의해서는 결코 하나 ‘임’에 이르는(προσήκει, 139c4, 1618)것이 아니라 “헤태론한 것과 헤태론 ‘함’ ”에 이를 것이어서, 결코 알론한 하나 ‘임’에 이르지 못 할 것이기 때문이다. 하나 ‘임’에 의해서는 헤태론 ‘함’에 이르지 못하므로 그렇다. 그러나 헤태론 ‘함’에 이른다면 하나 스스로가 자신과 헤태론 ‘함’에 이를 것이고, 그래서 ‘스스로와 헤태론한 것’과 그 자신이 헤태론하지 않게 될 것이다. 그러나 ‘자신과 헤태론한 것’과 어떻게 헤태론하지 않을 수 있는가? 그럴 수 없다 따라서,

하나 자체는 스스로와 동일할 수도 헤테론할 수도, 헤태론한 것

---

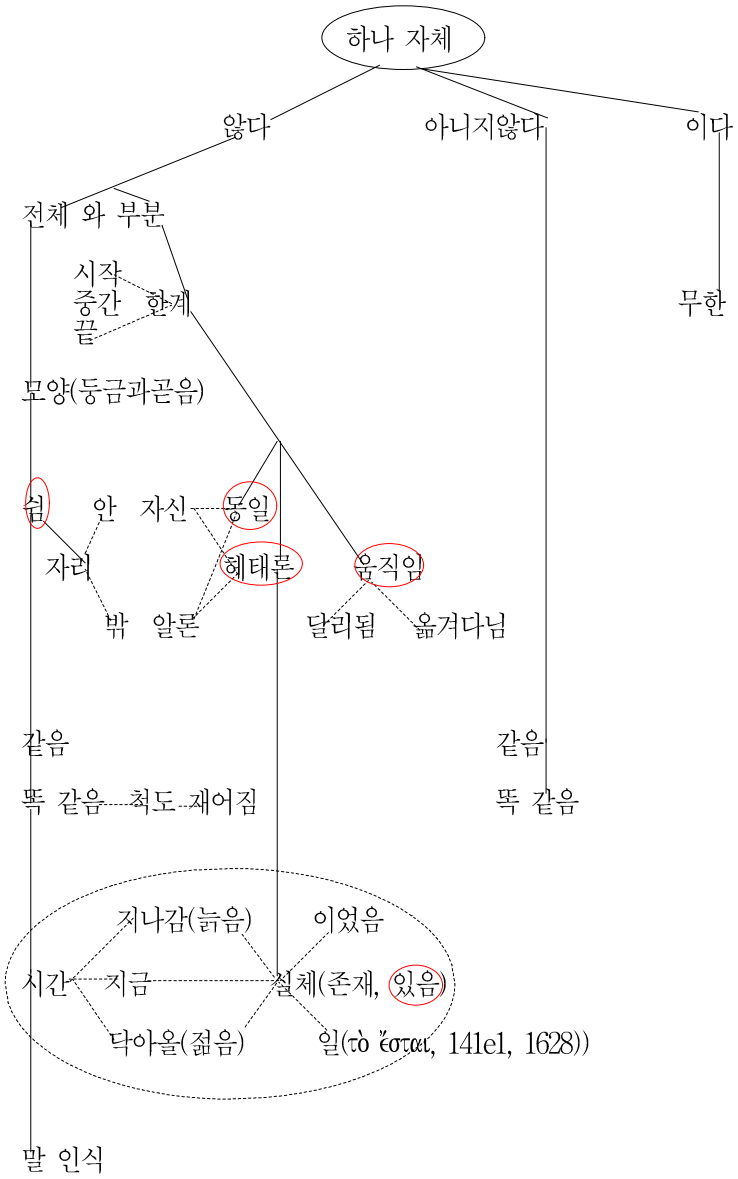
114) ‘ εἶναι ’ 또는 그 변화 형들을 이 맥락에서는 ‘함’ 또는 ‘임’ 등으로 옮겼다.

과 동일 할 수도 헤태론 할 수도 없다 이와 함께,

그 하나는 스스로와도 헤태론한 것과도 같지 않으며 같지 않지도 않다는 것, 똑 같지도 똑 같지 않지도 않다는 것, 스스로 보다도 알론한 것 보다도 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이도 아니라는 것, 그리고 그 하나는 ‘실체’를 나누어 지니지도 않는다는 것, 말하여지지도 않는다는 것, 인식되지도 않는다는 것이 차례로 논증된다. 이러한 논증의 내용을 다음 쪽 처럼 그려 낼 수 있으리라.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

‘ τὸ ἕν(一) ’는 ‘ ταὐτον (同一)이 아니다




위 그림을 이루는 선들은 실선이건 점선이건 간에 모두 ‘아님’

(否定)이 옮아 다니는-단 무한함에 이어진 실선만을 ‘이다(肯定)’가 옮아 다닌다-길이다. 그래서 그 무한[115](ἄπειρον, 137d7, 1608)이외의 모든 것은 부정(否定)되거나, 심지어는 이중부정(二重否定)[116]된다. 그리고 빨간 동그라미에 갇힌 다섯 가지, 곧 ‘쉼’, ‘움직임’, ‘있음’, ‘동일’, ‘헤태론’은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 가장 큰(μέγιστα, 소., 254d7, 1516) 다섯 가지 류 라고 말하여지는 것들이다[117]. 그런데 거기와는 달리, 여기 ‘ 만약 하나 있다 ’면의 ‘ 하나 ’

115) 한계인 끝도 시작도 지니지 않다 라는 뜻에서 무한하다(1698).

116) ‘ 하나 자체는 자신과도 헤태론과도 똑 같지도 않고 똑 같지 않지도 않으며(140b6, 1623), 같지도 않고 같지 않지도 않다(140e1-e9, 1625) . ’에서 처럼 말이다. 그러나 부정(否定)의 부정(否定)이라고 해서 처음 것으로 되 돌아 오는 것(긍정)이 아니라, 오히려 부정된 그 만큼 본디 자신으로부터 멀어져 가는 것 같다. 그 만큼 헤태론해졌기 때문이다.

117) 따라서 거기 소피스테애 편이나 여기 파르메니데애스 편에서 말하여지고 있는 것은 같다고 볼 수 있다. 단, 앞 편에서는 ‘ 있음 ’의 류 또는 종에 대해서 집중적으로 말하여면서 그 류와 종들 사이의 ‘연결’이 말하여지는 반면, 뒤 편에서는 “ ‘ (임)있음 ’이 전제 될 경우, 하나 등 더 적은 종을 포함한 여러 종과 류들이 어떻게 서로

는 나머지 종과 류과 분리된, 그래서 ‘ 있음(실체) ’과도 분리[118]된, 전혀 인식이 불 가능한 그러한 하나이다.

그러나, ‘ 하나 만약 있다 ’면의 ‘ 하나 ’, 곧 ‘ 있는 하나 ’는 전체로, 그리고 수적으로 *무한히 많은 부분으로* 있으며, 곧은 또는 둥근 또는 이 둘이 섞어진 어떠한 *모양을* 지니고 있고, 스스로 *안에* 와, 알론한 것 안에 있으며, 움직이며 쉬고 **있다(ἔστιν)**[119].

---

에 대해 있는가? 또는 어떻게 서로를 나누어 지니는가 ”가 ‘ 하나 ’를 기준으로 해서 말하여진다. 따라서 이 두 편은 서로 상호 보완적이라고 보아야 할 것이다.

118) 나는 절연(絶緣)된 이와 같은 상태를 87쪽의 ‘ 분리㉡ ’으로 그려 냈다.

119) 여기 ‘ εἶναι ’는 ‘ 이다 ’가 아니라, ‘ 있다 ’로 옮겨져야 할 것이다–그러나 만약 앞 ‘ 에이나이 ’가 ‘ 있다 ’로 옮겨 졌다면 ‘ 존재하다 ’로 옮겨 질 수 있으리라–. 앞 ‘ 에이나이 ’는 ‘ 만약 하나 있다면 ’의 ‘ 있음 ’의 영역으로서, ‘실체(존재)’ 라는 말로 바꾸어 질 수도 없는 반면에 뒤 ‘ ἔστιν ’은 ‘ 하나 만약 있다면 ’의 ‘ 있음 ’의 영역으로서 ‘실체(존재)’라는 말로 바꾸어질 수 있을 것이다. 이러한 하나를 ‘ 플라톤 ’은 **실체**를 *나누어 지니고* **있는** 것 이라고 하기 때문이

있는 것과 하나는 동일한 것이 아니다 : 있는 하나(τὸ ὄν ἕν)

나아가서, ‘ 있는 하나 ’는 자신과 그리고 알론한 것과 동일하며 헤태론하고-동일하지 않고-, 같고 같지않으며, 접촉하며 접촉하지 않고, 더 크고 더 크지 않으며, 더 작고 더 작지 않고, 더 많고 더 많지 않으며, 더 적고 더 적지 않고, 똑 같고 똑 같지 않으며, 그리고 시간을 나누어 지니고 있어, 자신 보다 그리고 알론한 것들 보다 늙고 젊게 있으며 있지 않고, 되어지며 되어지지 않으므로, 필연적으로 어느 때와 미래와 지금을 나누어 지닌다. 그래서 하나는 있어오며 **있**고 있을 것이고, 되어져 왔고 **되**어지고 되어질 것이다. 물론 하나**에** *대한* 어떤 것과 그리고 하나**의** 어떤 것도 그러할 것이다.

나아가서 ‘ 있는 하나 ’**의** 앎과 역견과 감각도 있어오며, 있고, 있을 것이고, 그 하나에 대한 이름들 과 로고스도 그러할 것이다. 그러기에 ‘ 있는 하나 ’에는 이름이 덧 붙혀지며 말하여진다. 그리고 하나에 대해 있는 그러한 것 모두 그대로 알론한 것들에 대해 있다. 그래서 있는 하나**에** (대한) 어떤 것과, 하나**의** 어떤 것이 있어오며 있고 있을 것이다.

따라서, 반대들을 안에 품어 스스로를 부정(否定)하고, 부정된 그것을 다시 부정(否定)하고 ‘ 있는 하나 ’를, 그리고 이러한 반대와 부정(否定)을 다음의 도표로 나타 낼 수 있을 것이다.

---

다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

하나 자체와 있는 하나(τὸ ὄν ἕν)-부정(否定)

| | 하나 | | |
|---|---|---|---|
| | 하나자체 | 있는하나 | |
| 전제 | 만약하나**라**면 | 하나만약**있다**면 | |
| **실체** | 지니지않음 | 나누어지님 | |
| 여럿 | 아니**다** | **있다** | |
| 부분의전체 | | | |
| 전체의부분 | | | |
| 한계 | 무한하**다** | | |
| 수 | 아니**다** | (무한히많이)**있다** | |
| 모양 | | **있다** | |
| 안 | | | |
| **움직임** | | | |
| **쉼** | | | |
| **동일** | | | |
| **헤테론** | | | |
| 같음 | | **있다** | **있지않다** |
| 같지않음 | | **있지않다** | **있다** |
| 똑같음 | | **있다** | **있지않다** |
| 똑같지않음 | | **있지않다** | **있다** |
| 접촉 | | **있다** | **있지않다** |
| 늙다 | | **있고**된다 | **있지않고**되지않는다 |
| 젊다 | | **있지않고**되지않는다 | **있고**된다 |
| 동일한나이 | | **있다** | **있지않다** |

부분과 전체에 걸리는 점선을 제외한 위 도표의 모든 점선은 반대(ἐναντία, 소.[120], 250a8, 1471, 1808)를 나타내는 반면 겹 실선-겹

120) 여기 파르메니데스 편에서 소피스테애스 편의 용어들을 사용하는 것에 대해 불만스러워 할 자들도 있을 것이다. 그러나 위 도표의 빨강 색의 글은 소피스테애스 편의 결정적인 부분에 나오는 가장 큰

실선이든, 홑 실선(實線)이든, 점선이든, 모든 선은 구분을 나타낸다-은 부정(ἀπόφασις, 소., 257b9, 1538, 否定)과 맞섬(ἀντίθεσις, 소., 257e6, 154 1 ; ἀντι, 파., 164d3, 1960)을 나타낸다. 그리고 이러한 나타 냄을 통해서, 있지 않는 것은 있는 것의 반대(모순)이 아니라, 있는 것의 헤태론( ἕτερον, 파., 160c5, 1936)[121]이라는 것이 뚜렷해 질 것이다. 그러나 실체를 '나누어 지니는' 하나의 경우에만 그러하다. 실체를 나누어 지니지 않는 '하나 자체'는 '있는 그 하나'의 부정, 또는 그 부정의 부정을 통해서만 겨우 가리켜 질 수 있을 뿐이기 때문이다(1809).

그렇다면 하나 안에 머금어진 반대들이 서로에로 ' 어떻게 ' 그리고 어느 ' 때 '에 변하는-맞서고 부정하는-가? 갑자기(ἐξαίφνης, 파., 156d3, 164d3, 1873, 1960)그러하다[122].

이제, 플라톤은 ' 하나 만약 있지 않다면 '의 ' 하나 '에 대해

---

다섯 가지 류 라는 것을 염두에 두면 그런 불만은 가실 것이다.

121) 이 헤태론은 소피스테애스 편 257b4에서 그대로 다시 나타난다(1537, 1969). 그 자연은 어떤 것을 헤태론하게 하면서, 그 어떤 것을 있지 않게 하면서(1535), 그 부분으로 나눈다(1539).

122) 두 사람의 ' 존재 '에 대해 말할 때 이와 관련된 것들이 자세히 말하여질 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

말하나. 그 귀결(歸結)은 ‘ 하나 만약 있다면 ’의 ‘ 하나 ’와 비슷하다 . 그렇다면 이제까지 언급되어진 하나들이 다음 도표 처럼 묶어져 나타내어 질 수 있으리라.

<table>
<tr><td>전제</td><td colspan="5">εἶναι(있음)</td></tr>
<tr><td>나누어 지니는 것</td><td colspan="4">실체</td><td>非실체(μὴ οὐσίας, 소., 162a8, 1948)</td></tr>
<tr><td>때</td><td></td><td colspan="2">갑자기</td><td colspan="2">시간</td></tr>
<tr><td>하나</td><td>자체</td><td colspan="2">?</td><td>있는</td><td>있지않는</td></tr>
<tr><td>여럿</td><td rowspan="14">아니다</td><td colspan="2" rowspan="4">이지도 않다 아니지도</td><td rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">(있지않는)</td></tr>
<tr><td>부분 ⋮ 전체</td></tr>
<tr><td>한계</td></tr>
<tr><td>수</td><td colspan="2">무한히있는</td><td>(무한히있지않는)</td></tr>
<tr><td>모양</td><td colspan="2" rowspan="3">있는</td><td rowspan="3">있지않는</td></tr>
<tr><td>안</td></tr>
<tr><td>움직임 ⋮ 쉼</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>됨 ⋮ 사라짐</td><td colspan="2" rowspan="6">이지도 않다 아니지않지도</td><td colspan="2" rowspan="6">있는</td><td>각각</td><td>양자</td></tr>
<tr><td>동일 ⋮ 헤테론</td><td colspan="2" rowspan="5">있지않는</td></tr>
<tr><td>같음 ⋮ 같지않음</td></tr>
<tr><td>똑같음 ⋮ 똑같지않음</td></tr>
<tr><td>늙음 ⋮ 젊음</td></tr>
<tr><td>동일한 나이</td></tr>
<tr><td>앎</td></tr>
</table>

실체(있음)와 움직임과 동일 등 등을 나누어 지니는 ‘ 하나 ’를 내가 나타내려 하는 위 도표에 나오는 점선은 반대를 나타내는 반면 겹 실선은 단지 부정(否定)만을 나타낸다. 따라서 움직임 과 쉼 등은 반대인 반면, ‘있음’과 ‘있지 않음’ 그리고 ‘아님’과 아니지 않음’은 반대가 아니라 부정이라는 것이 드러날 것이다[23]. 또, 실선이든 점선이든 앞 쪽 도표의 모든 선은 구분을 나타내며, 非를 담는 것을 뺀

모든 괄호는 '파르메니데애스'에 의해 직접 말하여지지는 않았으나 내가 짐작해서 집어 넣은 것들이다. 나아가서, 시간 안에 '있는'과 '있지 않는' 사이에는 두 겹의 실선이 그어졌지만, 귀결을 나타내는 그 아래에는 홑 실선이 그어졌거나 그어지지 않았음에 유의하라[124].

---

123) 나에 의해 늘 강조 될 것이지만, 소피스테애스 편에서든 파르메니데애스 편에서든 ' 있는 '과 ' 있지 않는 '은 서로에 **반대**-반대되는 것은 어떤 것 안에 동시에 있을 수 없다(175ⅰ, 205ⅱ)-가 결코 아니므로, ' 있는 것 '은 ' 있지 않는 것 '에, ' 있지 않는 것 '은 ' 있는 것 '에 있을 수 있다. 단, **동일** 과 **헤태론**의 자연을 나누어 지님으로서만 그럴 수 있다. 그러나 동일 과 헤태론은 서로에 반대이므로, 동일은 헤태론에 헤태론은 동일에 있을 수 없다. 움직임 과 쉼, 그리고 반대되는 모든 짝에 대해서도 마찬가지이다.

124) 그 귀결은 같지만 그 전제는 다르기 때문이다. 다시 말해 잇따르는 귀결이 같다고 해서, 그 전제가 일치하는 것은 아니다. 귀결이 같은 그 전제들 중의 하나는 '있는 하나'이지만, 다른 하나는 '있지 않는 하나'이기 때문이다. '하나 자체'의 '하나'와 '있지 않는 하나'의 '하나'의 경우, '순식간'의 '하나'와 '하나 자체'의 '하나'의 경우, '순식간'의 '하나'와 '있지 않는 하나'의 경우도 그러하다. 곧 귀결은 같지만 그 전제는 일치하지 않는다. 적어도 어떠한 '하나'이든 그 하나

그리고 빨간 글씨는 102와 106쪽의 도식과 마찬가지로 소피스테애스 편에 나오는 ‘ 가장 큰 다섯 가지 류 ’를 나타낸다.

그리고 110쪽의 도식은 실체에 걸리는 겹 실선을 축으로 해서 좌 우 ‘ εἶναι ’가 각각 ‘이다’와 ‘있다’로 옮겨 질 수도 있다는 것을 보여준다. 그러나 어떠한 ‘시간 ’에도 걸리지 않는 ‘ 만약 하나 라면 ’의 ‘ εἶναι$_1$(이다) ’와 ‘ 순식간 ’에 걸리는 ‘ 하나 만약 이다면 ’의 ‘ εἶναι$_2$(이다) ’와 ‘과거, 미래, 지금’ 이라는 ‘시간’에 걸리는 ‘ 하나 만약 있다면 ’의 ‘ εἶναι$_3$(있었을, 있을, 있다) ’과 이러한 시간의 부분들에 걸리는 ‘ 하나 만약 있지 않다면 ’의 ‘실체’를 나누어 지니는 ‘ εἶναι$_4$(있지 않는) ’와 ‘ 非실체 ’를 나누어 지니는 ‘ εἶναι$_5$(있지 않는) ’와 ‘ 만약 하나 있지 않다면 ’의 ‘εἶναι$_6$(없는) ’, 등 각기 서로 다른 맥락[125]에서 ‘ εἶναι ’가 쓰이기 때문에, 내가 ‘ 이다 ’로 번역한 겹

---

들이 ‘있음 또는 있지 않음’에 관련 될 경우, 그 ‘ 귀결 ’은 같지만 ‘ 전제 ’가 다를 수 있다는 것은 ‘있음’을 이해하는 데에 있어 아주 중요하다.

125) ‘ 파르메니데애스 ’는 이렇게 ‘ εἶναι ’를 비롯한 ‘ ἕν ’, ‘ ἑτέρον ’, ‘ ταύτον ’, ‘ κινήσιν ’, ‘ στάσιν ’, 등 등을 조금씩 그 맥락을 달리해 써 가면서, 이러한 낱 말 각각이 가리키는 것(프라그마)을 보충해 나간다(1961각주2877). 따라서 맥락이 달라지는 그 만큼 가리켜지는 것

실선 왼 쪽의 ‘ εἶναι$_1$ ’과 ‘ εἶναι$_2$ ’는 다시 그에 상응하는 각기 구분된 말로 옮겨져야 할 것이다. 나아가서 ‘ εἶναι$_1$ ’에 상응(相應)하는 ‘ ἕν$_1$(하나 자체) ’, 그리고 ‘ εἶναι$_2$ ’에 상응하는, 실체를 나누어 지니지도 그렇지 않지도 않는, 순식간에 걸리는 ‘ ἕν$_2$ ’, 그리고 ‘ εἶναι$_3$ ’에 상응하는, 실체를 나누어 지니는 ‘ ἕν$_3$(있는 하나) ’, 그리고 ‘ εἶναι$_4$ ’에 상응하는, 실체를 나누어지니나 있지 않는 ‘ ἕν$_4$(있지 않는 하나) ’, 그리고 ‘ εἶναι$_5$ ’에 상응하는, ‘ 非실체 ’를 나누어 지니는 ‘ ἕν$_5$(있지 않는 하나) ’, 그리고 마지막으로 ‘ εἶναι$_6$ ’에 상응하는, 실체를 나누어 지니지도 그렇지 않지도 않는 ‘ ἕν$_6$(없는 하나) ’ 등 그 맥

---

도 조금씩 달라지며, 덩 달아서 이른 바 그 말의 ‘ 뜻 ’도 달라진다. 아마도 *텔레스는 이러한 파르메니데애스 편을 읽고서 ‘있는 것’을 비롯 ‘하나’, ‘헤태론’, ‘동일’, 등 등의 것들은 ‘ 여러가지로 말하여진다. ’ 라고 하지 않았을까?

그러나 낱말의 ‘ 뜻 ’이 무엇인가? 라는 물음에 우선적으로 늘 이끌리는 자가 대화편 파르메니데애스을 읽는다면, ‘있음’과 ‘하나’ 등 등의 낱말의 여러 ‘ 뜻 ’을 구분하기 위해서만, 플라톤이 이 대화편을 썼다고 여기게 될 것이다(cf. F. M. Cornford, 1939, pp.109-115 ; A. E. Tayler, 1938, p.369).

락에 따라서 ‘ 하나[126] ’ 역시 구분 되어져야 할 것이다[127]. 마찬가지로 아리스토텔레스 역시 ‘ 하나 ’를 여러 가지로 구분한다.

*텔레스에 따르면, 예를들어 ‘ 코리스코스 ’와 더불어 ‘ 음악 ’이 비로소 생겨나, 우연적으로 하나가 되는 ‘ 음악 ’ 과 ‘ 코리스코스 ’ 처럼, 실체 하나와 더불어 생겨난 것은 그 실체와 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 형., Δ(6), 1015b16, 416)하나이다. 이렇게 우연적으로 하나인 것은 습성 혹은 속성으로, 또는 류로 (제 1) 실체에 속한다-실체 안에 있다.

---

126) 그러나 ‘ 알론한 것 ’에 상응하는 ‘ 하나 ’ 또는 ‘ 있음 ’까지 고려하면, 하나 자체의 두 경우와 순식간에 걸리는 경우를 제외하더라도, 위 여섯의 배(倍)인 열 두 가지 구분이 성립할 것이다. ‘ 알론한 것 ’은 ‘ 하나의(τοῦ ἑνος, 157b8, 1893)알론한 것 ’과 ‘ 서로의(ἀλλήμων, 164c7, 1960 ; 알론한 것의(τῶν ἄλλων, 159b7, 1903))알론한 것 ’으로 구분되기 때문이다.

127) 따라서 플라톤의 ‘ 있는 것 ’에 관해 말하다 보면, 필연적으로 ‘ 하나 ’가 말하지 고 있음을 보게 될 것이다. 있는 것은 늘 하나를 가리키며(96쪽), 있는 것과 하나는 동일한 지시(指示, 92쪽)를 지니기 때문이다.

반면에, 그 자체로(καθ' αὑτό, 1015b16-17, 434)하나인 것은 기교적인 혹는 자연적인연속(συνεχὴς[128], 1061b2, 421)체, 또는 ' 포도주와 물 '처럼 자신의 기체(물)가 종적으로 차이나지 않는 것, 또는 종적으로 차이 나긴 해도 ' 사람과 개 '처럼 그 류(생물)가 동일한 것, 또는 여러 네모 꼴들 처럼 그 정의가 하나인 것, 또는 실체, 또는 량적으로 연속적인 것, 또는 수[129]의 첫 아르케인 것-각 류의 첫 번째

---

128) 끈에 의해 묶여진 나무 다발 하나 연속과 코리스코스 하나 연속과 같은 기교에 의한 연속 보다는 자연적인 연속이 더 하나이다. 그러나 접촉(ἁφὴ, 형., Δ(6), 1016a7, 421)하기만 하는 나무 조각들은 그 자체 하나가 아니다.

그리고 연속적인 것은 자체적인 움직임 만을 지니기 때문에, 자신의 부분들의 움직임은 반드시 동시(ἅμα, 1016a15, 435)적 이여야 한다. 나아가서, 연속적인 것은 시간적으로(κατὰ χρὸνον, 1016a6) 나뉘지 않는다.

129) *텔레스에 따르면, 수(ἀριθμὸς, 數, 형., I(6), 1057a3, 1006)는 끊어진(διωρισμένον, 범., 4b20, 216, 1035 )량, 곧 非 연속적인 량-로고스도 비 연속량-이며, 하나에 의해서 척도지워진(μερητόν, 1057a4)많음(πλῆθος, 1057a3)이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

그렇다면 ‘ 하나 ’는 ‘ 수 ’가 아니란 말인가? 형이상학 이오타 편 6 장에서 그는

“ 어떻게 보면 하나와 수는 대립된다. 반대로서 대립되는 것이 아니라, 말하여진 것처럼, 양자 중의 어느 하나에 대함(프로스 티, 관계) 로서 대립된다. 하나가 척도이고 다른 것이 척도지워지는 것인한 척도와 척도지워진 것은 대립되는 것이기 때문이다. 이 때문에 하나인 모든 것이 수는 아니다(δια οὐ πᾶν ὅ ἄν ᾖ ἓν ἀριθμός, 1057a6-7)예를들어 나뉘어지지 않는 어떤 것 처럼 말이다(형., I(6), 1057a3-7) ”

만약 밑 줄친 부분을 ‘ 하나인 모든 것은 수가 아니다 ’로 읽는다면 수(數) ‘ 一(하나) ’는 ‘ 하나 ’가 아닐 것이며, 이러한 ‘ 하나 ’는 ‘ 많음 ’ 으로서의 ‘ 數 ’에 관계 로서 대립 할 것이다. 그러나 ‘ 하나인 모든 것이 수는 아니다 ’로 읽는다면, ‘ 수적인 하나 이외의 하나도 있다 ’는 뜻이 될 것이다. 앞의 경우에는 수 로서의 하나 보다는 척도 로서의 하나(unity)가 허용 되는 반면 뒤의 경우에는 척도 로서의 하나 뿐만이 아니라 수 로서의 하나도 허용 될 것이다. 그런데 이오타 6 장을 따르자면 앞의 것이 더 적절할 것 같은 생각이 들기도 한다. 그러나 여기 델파 편 6 장을 따르자면 뒤의 것이 더 적절할 것 같다(1035각주1685). 그래서 잠정적으로 나는 뒤의 것을 따른다.

척도인 것-, 또는 모나드와 점[130], 또는 류비적으로[131] 하나인 것 등이다[132]. 이 중에서 *텔레스는 ' 실체 하나 '를 ' 첫 번째[133]하나 ' 라고 말한다. 나아가서, 그에 따르면, 수적으로 하나인 것과 종적으

---

130) 아리스토텔레스에 따르면, 량적으로 나뉘어지지 않으면서, 위치 없이 모든 방향으로 열려있는 것인 모나드와, 위치를 지니면서 모든 방향으로 열려 있는 것인 점은 ' 하나 '인 것이 분명하다. 량이면서 나뉘어지지 않는 것이기 때문이다. 그러나,

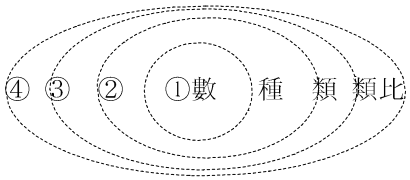
한 방향으로 나뉘어진 것인 선(線), 두 방향으로 나뉘어진 것인 면(面), 세 또는 모든 방향으로 나뉘어진 것인 몸(體) 등은 ' 하나 ' 가 아니다. 나뉘어지기 때문이다.

131) ' κατ' ἀναλογίαν(1016b32, 433, 류비적으로) ' 있는 것들은 서로에 ' 대해 ' 있는 것들이다. 다시 말해 서로에 대해( πρὸς, 1016b34) 있는 ' 알론한 것 '들이 류비적으로 ' 있는 ' 것들이다. 그래서 유비적인 것들은 ' 이항(二項) ' 또는 여러 항으로 서로에 대(對)해 ' 있다 '.

132) 자신의 질료가 하나인 것은 수적으로 하나이며, 그 로고스가 하나인 것은 종적으로 하나이고, 그 카테애고리아가 동일한 것은 류적으로 하나이며, 서로에 대해 있는 것은 류비적으로 하나이다.

133) 실체만이 ' 첫 번째 (πρώτως, 1016b8, 425)하나 '이다

로 하나인 것과 류적으로 하나인 것과 유비적으로 하나인 것들의 경우에는 항상 뒤의 것에 앞의 것이 속하나, 그 거꾸로는 아니다[34]. 이러한 관련을 아래의 그림으로 나타낼 수 있으리라.




나아가서, 그는 형이상학 이오타 편 3 장에서 종적으로 하나인 것을 같은 것(τὸ ὅμοιον, 1054a31)이라 하고, 로고스가 하나인 것을 똑 같은 것(τὸ ἴσον, a31)이라 하며, 수적으로 하나인 것을 동일한 것(τὸ ταὐτὸ, a31)이라 한다[35]

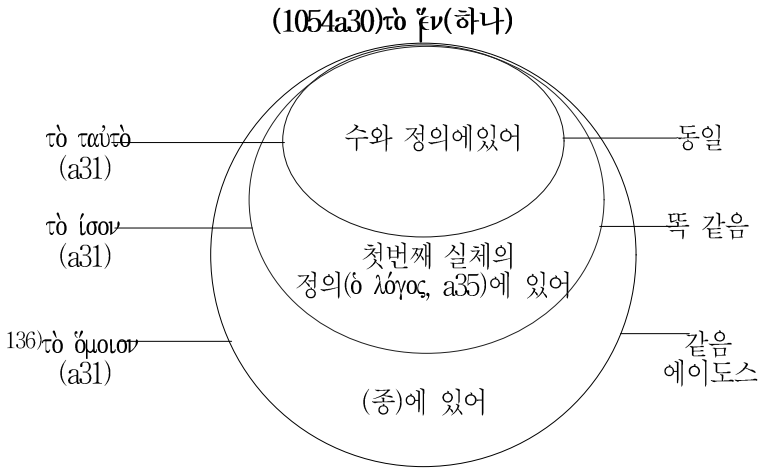
따라서 그에 따르면 하나는 동일과 같음과 똑 같음 등으로 구분

---

134) 그래서 수적으로 하나가 항상 종과 류와 유비적으로 하나인 것은 아니며, 종적으로 하나가 항상 류와 유비적으로는 하나인 것은 아니나 수적으로는 하나이고, 류적으로 하나는 항상 유비적으로 하나인 것은 아니나 종 또는 수적으로 하나이며, 류비적으로 하나가 항상 류 또는 종 또는 수적으로 하나인 것은 아니다.

135) 그는 동일한 것과 같은 것과 똑 같은 것을 각기 헤태론한 것(τὸ ἕτερον, 1054a32)의, 같지 않는 것(τὸ ἀνόμοιν, a32)의, 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον, a32)의 반대(τά ἐναντία, a30)라고 한다.

된다. 나는 이와 같은 ' 하나 '의 구분들을 아래 그림으로 나타낸다.




나아가서, ' 같음과 같지 않음 '은 질에 고유한( ἴδιον, 11a5, 209) 것이며, ' 똑 같음과 똑 같지 않음 '은 량(τοῦ ποσοῦ, 6a26, 223)에 고유한 것이라고 그에 의해 말하여진다.

---

136) *텔레스는 동일한 것의 보기로 당신과 당신 자신(σὺ σαυτῷ, 1054a35, 986)을, 똑 같은 것의 보기로 똑같은 여러 직선들과 똑 같은 여러 네모꼴을, 같은 것의 보기로 큰 사변형과 작은 사변형 그리고 똑 같지 않는 직선들을 든다. 동일에 대한 더 나아간 그의 설명을 위해서는 형이상학 델파 편 9 장 1017b27-1018a9(258-259)을, 헤태론을 위해서는 1017a9-a15를, 같음을 위해서는 1018a15-19를, 똑 같음을 위해서는 1017a13-15를 보시오.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν καὶ τὸ ἕν

따라서 *텔레스나 플라톤 모두 있는 것과 하나를 여러 가지로 구분(division, 區分)한다[137]. 그리고 92-96쪽(*텔레스)과 111-113쪽(플라톤)에서 보여지듯이, 그렇게 구분되는 '있는 것'들과 '하나'들은 *텔레스의 표현을 따르자면 하나의 짝(ἀντιστρέφει, 형,. 1061a1, 92쪽, 979)을 이루면서 서로에 상응한다[138].

나아가서 그러한 구분들은 위 두 사람에 있어 비슷하다. '우연적인 하나'와 '하나 그 자체'의 *텔레스 구분(114쪽)은 '하나 그 자체'와 '있는 하나' 등의 플라톤(110쪽)구분[139]을 가리키는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그러나 실체, 정의(定義), 수(數)또는 척도(尺度), 모나드, 점, 종(種), 류(類), 유비(類比)적인 '하나' 등으로 구분되는 *텔레스의 '하나 그 자체[140]'가 전체와 부분, 한계, 모양, 쉼과 움직임, 동

---

137) 이 맥락에서는 하나만을 문제 삼을 것이다. 있는 것은 더 큰 무엇을 위해 남겨 두어야 하기 때문이다.

138) 그렇다면 상응하는 그 만큼 여러 뜻(112쪽 각주 125번)을 지닐 것이다 라고 말하여질 수 있을까?

139) 물론 플라톤은 이 두 가지 '하나' 이외에도 와 '순식간에 걸리는 하나'와 '있지 않는 하나'와 '있지 않는 하나 그 자체' 등 여러 가지로 '하나'를 구분한다는 것은 이미 보여졌다.

140) *텔레스의 '자체적인 하나' 또는 '하나 그 자체'는 연속적이어서

일과 헤태론, 같음과 같지않음, 똑같음과 똑같지않음, 시간, 실체, 말(로고스), 인식 등을 허용하지 않는 플라톤의 '하나 그 자체(104쪽)'를 가리칸다는 것은 아니다. 오히려 만약 *텔레스의 '하나 그자체'에 의해 가리켜지는 것을 플라톤에게서 찾는다면, 그리고 찾을 수 있다면, 플라톤의 '하나 그 자체'가 아니라 '있는 하나'일 것이다. 후 자의 경우, 로고스(정의, 말)와 인식을 허용하는 하나는 '하나 그 자체'가 아니라 '있는 하나' 이기 때문이다[141]. 그 내용(프라그마)이야 어쨌든, 이 두 사람은 하나를 구분하는 길에 있어서도 비슷하다. 이러한 길을 나는 다음 쪽 처럼 나타낼 수 있으리라.

---

나뉘지 않는 것이다(115-120쪽).

141) '있는 하나' 뿐이 아니라 '있지 않는 하나'도 여기에 포함 되어야 할 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

텔레스의 실체의 근원?

<table>
<tr><td colspan="2"></td><td colspan="2">플라톤</td><td colspan="2">*텔레스</td></tr>
<tr><td rowspan="16">하나</td><td>하나<sub>1</sub></td><td colspan="2">하나 자체</td><td colspan="2">×</td></tr>
<tr><td rowspan="15">하나<sub>2</sub></td><td rowspan="14">있는 하나</td><td>여럿</td><td>여러가지로말하여진다</td><td rowspan="14">자체적인 하나</td></tr>
<tr><td>부분과전체</td><td></td></tr>
<tr><td>수적으로무한히많다</td><td>수적으로</td></tr>
<tr><td>모양</td><td rowspan="4"></td></tr>
<tr><td>안에 있다</td></tr>
<tr><td>움직임과쉼</td></tr>
<tr><td>됨과사라짐</td></tr>
<tr><td>동일과헤대론</td><td>수와정의에있어(동일)</td></tr>
<tr><td>같음과같지않음</td><td>종적으로(같음)</td></tr>
<tr><td>똑같음과똑같지않음</td><td>첫번째실체의정의에있어(똑같음)</td></tr>
<tr><td>시간</td><td></td></tr>
<tr><td>실체</td><td>실체에있어(첫번째하나임)</td></tr>
<tr><td rowspan="5"></td><td>종(種)적으로</td></tr>
<tr><td>류(類)적으로</td></tr>
<tr><td>유비(類比)적으로</td></tr>
<tr><td>모나드</td></tr>
<tr><td>점</td></tr>
<tr><td></td><td>앎</td><td></td></tr>
<tr><td>하나<sub>3</sub></td><td colspan="2">있지않는 하나</td><td>우연적인 하나</td><td></td></tr>
<tr><td>하나<sub>3</sub></td><td colspan="2">순식간의 하나</td><td rowspan="2">×</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>하나<sub>4</sub></td><td colspan="2">없는 하나</td></tr>
</table>

두 사람의 다섯 책에 나타나는 '하나'를 구분하여 정리한 위 도식에 쓰여지는 모든 실선은 '하나'의 구분들을 나타내며, '×'는 그 왼 쪽에 상응하는 것이 없다는 것을 나타낸다. 이러한 위 구분들을 따라가다 보면 *텔레스가 말하고 있는 모든 '하나'는 플라톤의 '있는 하나'에 속한다는 것, 결국 *텔레스가 말하고 있는 '실체'는 플라톤의 '하나$_2$'가 나누어 지니는 '실체'(μέθεξις οὐσίας, 파., 151e8, 1810)라는 것을 알 수 있으리라[142].

그리고 두 사람에 따르면, 이러한 실체 또는 있는 것은 하나와

동일한 것이 아니다(89-92쪽)[143]. 그러나 하나와 있는 것은 서로의 짝으로서 동시에 지시되므로, 지시(指示)되는 그 길에 있어서는 동일하다.

---

142) 따라서 *텔레스의 '실체'는 이러한 맥락에서 그 근원을 플라톤에 둔다 라고 말하여 질 수 있으리라.

143) 따라서, " 또한 (**있는** 것은) 어느 한 때 있었거나 있을 그러한 것도 아니다. 지금 한꺼 번에 모두, **하나**, *연속*이기 때문이다., (**ἐὸν**) οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, **ἕν**, *συνεχές* '(파., 단., 8, 5-6) " 라고 하는 파르메니데애스를 플라톤과 아리스토텔레스 모두 거부한다. 뒤 두 사람에 따르면 하나는 있는 것 또는 실체와 동일한 것이 아니나, 앞 한 사람에 따르면 있는 것은 하나이기 때문이다. 물론 *텔레스에 따르면 하나는 어떻게 보면 있는 것과 동일하다. 그러나 그 지시(指示)되는 길에 있어 동일한 것이지 그 자체 동일한 것은 아니라는 것(94쪽), 마찬가지로 플라톤 역시 비슷한 입장을 취한다는 것(95쪽)에 유의하여야 한다. 하나에 관한 이러한 위 세 사람의 로고스를 다음처럼 나열 해 볼 수 있으리라.

파르메니데애스 : **ἐὸν** ἔστιν **ἕν** (파.단., 8, 5-6)
플라톤 : ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε **οὐσία** καὶ τὸ ὄν(파., 142d1-2)
아리스텔레스 : δῆλον ὡς οὐδε τὸ **ἕν** (형,. 1053b20)
εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν (형., 1061a15-18)

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν καὶ τὸ ἕν

이제 나는 '하나'와 더불어 표현 되고 '있는 것'에 이어, ' αὐτό ' 또는 'αὑτό ' 와 더불어 표현되고 '있는 것'에 대해 살펴 보려한다.

Ⅲ-1-2) 있는 것과 그것 또는 그 자체(τὸ ὄν καὶ αὐτό[144] ἢ αὑτό).

---

144) 문법적으로 보면, ' αὐτό '는 3인칭 중성 단수 1격(it)과 4격(it)인 반면 ' αὑτό '는 재귀 대명사 중성 4격(it self)이다. 그런데 3인칭 대명사(1105각주1799)는 술어적-이 경우 관사를 앞에 지니지 않는다(64쪽 각주 76번 참조)-으로 쓰여, 자신이 가리키는 낱말을 강조하거나(αὐτὸς ὁ ἀνὴρ or ὁ ἀνὴρ αὐτός, 그 사람 자체, the man himself), 또는 부가적-이 경우 관사를 앞에 지닌다-으로 쓰여, 자신이 가리키는 것과 동일함(same)을 나타내기도 한다(ὁ αὐτὸς ἀνήρ or rarely (ὁ) ἀνήρ ὁ αὐτός, 그 동일한 사람, the same man). 그래서 이 두 가지로 쓰일 경우, 그 3 인칭 대명사 각각은 ' 인칭 ' 보다는 오히려 ' 동일함' 또는 ' 강조 '를 나타 낼 것이다(H. W. Smyth, 1984(1920), §1206-07, 1210 ; J. G. Machen §105). 물론 함축적으로는 ' 인칭 '을 가리킬 것이기는 해도 말이다. 바로 이러한 ' 강조 '를 ' τὸ ὄν '과 더불어 쓰이는 ' αὐτό '는 나타낸다. 그렇다면 ' τὸ ὄν αὐτὸ(있는 것 자체, 소., 257a1, 1536) '의 ' αὐτὸ(자체) '는 ' τὸ ὄν(있는 것) '을 강조한다.

그런데 바로 이러한 강조의(emphatic) 3인칭 대명사 남성 ' αὐτὸς '는 ' 보편자들의 절대적인 실재성(reality) '에 관한 플라톤 자신의 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (김 익성)

신념을 표현한다고 L. Campbell(1894, pp.305-306)은 말한다. 그러나 ' 실재성 '을 표현하기 위해, 플라톤이 술어적으로 쓰이는 ' 3인칭 대명사 '를 사용했다는 것에 대해서는 좀 더 숙고해 보아야 한다. ' 실재성 ' 이라는 말 그 자체가 지금의 나에게는 애매하기 때문이다. 만약 ' 실재(reality) ' 라는 말이 ' ὄντως ὄν(진짜로 있는 것) '을 뜻한다면, 보편자들 또는 이데아들의 ' 실재성 '을 나타내기 위해, 플라톤은 ' 강조 '의 ' αὐτό '를 썼다고 보아야 할 것이다. 그렇다면 ' αὐτὸ τὸ καλόν(Symp., 211B) '의 ' αὐτὸ '는 아름다움의 ' 실재성 '을, ' τὸ ὄν αὐτὸ(Soph., 257a1) '의 ' αὐτὸ '은 있는 것의 ' 실재성 '을 나타내야 할 것이다. 그러나 어쨌든 ' 실재 '란 ' 있는 것 '을 말하는 것이 아닌가? 더군다나 실재(reality)가 ' 있는 것 가운데서도 진짜로 있는 것 ' 이라면 더욱 더 그렇다. 그렇게 되면, ' τὸ ὄν αὐτὸ '의' αὐτ-ὸ '는 τὸ ὄν(있는 것)의 있음을 나타내는 셈이 될 것이고, 그렇다면 있는 것의 있음과 있는 것이 구분되어야 할 것이다. 그러나 플라톤의 경우, 그 구분이 가능한가? 없다! 소피스테애스 편의 ' 엘레아 낯선이 '에 따르면, ' 저 있음(ἐκείνῳ εἶναι, 소., 258a3, b3, 1573) '이나 ' 이 있음 '이나 그 ' 있음 '에 있어서는 정도의 차이가 결코 없기 때문이다. 따라서 그 ' αὐτό '는 ' 실재 '를 가리키지 않는다. 이와 같은 일련의 로고스가 " ' αὐτο''을 이데아의 '기호(Zeichen, N. Hartmann, 1965, 199)'로 보면서, 이러한 ' αὐτο''는 있음을 문제 삼는다(Seinsfra

‘ τὸ ὄν ’은 ‘ αὐτό(그것) ’ 또는 ‘ αὐτό(그 자체) ’ 와 더불어 표현되곤 한다. 플라톤은 소피스테애스 편[145]257a1에서 ‘ τὸ ὄν ’은 ‘ 다

---

ge) ” 라고 하는 하르트만에게도 적용 될 것이다. 하르트만 역시 켐벨처럼 ‘ αὐτό ’ 라는 말이 있음 그 ‘ 자체 ’를 함축하는 것처럼 말하기 때문이다.

물론 ‘ αὐτὸ(아우토, 자체) ’가 이데아(보편자)를 가리킨다는 것에는 나도 동의한다. 나 뿐만 아니라. “ 감각적인 것들(예를들어 사람과 말)에 덧 붙혀진 ‘ τὸ αὐτὸ(형., Z(16), 1040b34, 500 ; H. Bonitz(1975(1870), pp.124b-125b)색인을 참조) ’는 그 감각적인 것들과 **종**적으로 동일함(τὰς αὐτὰς τῷ **εἴδει**, b32)을 나타낸다 ” 라고 하는 아리스토텔레스 역시 이에 동의 할 것이다. “ 플라톤을 포함한 모든 에이도스 론 자들은 ‘ 그 자체(τὸ αὐτὸ, b34) ’를 분리 될 수 없는 것으로 보아, 사람 ‘ 자체 ’ 또는 말 ‘ 자체 ’를 각기 ‘ 사람 ’ 또는 ‘ 말 ’의 ‘ 실체 ’로 여겼기 때문에, ‘ 여럿에 **걸친** 에이도스 하나(τὸ ἕν ἐπὶ πολλ-ῶν, b29) ’ 라는 옳지 못한 견해를 인정할 수 밖에 없었다 ” 라고 *텔레스는 말하기 때문이다. 그래서 ‘ αὐτὸ ’가 ‘ 있음 ’을 함축하거나 나타낸다는 것에는 나 뿐 아니라 *텔레스 역시 동의하지 않을 것이다.

145) 지혜를 진짜(ὄντως, 216c6, 20)사랑하는 자가 있다면 그는 누구이며, 지혜로운 척 꾸며대는(πλαστῶς, 216c5, 20)자가 있다면 그는 또

섯 가지 큰 류 ’들 중의 하나의 ‘ 류 ’ 라는 것을 표현하기 위해, 강조의 ‘ αὐτό ’을 ‘ τὸ ὄν ’에 붙혀 쓴다[146].

---

누구일까? 지혜로운 척 꾸며대는 바로 이 자를 추적하는(συσκεπτέον, 218b6, 20)것이 소피스테애스 편의 가장 큰 줄기이며, 처음(πρῶτον, 218b7, 21)과 끝(268d3-4)이다. 그런데 **소피**스테애스(**σοφ**ιστής)는 그 이름에서 보여지듯이 필로**소포**스(φιλό**σοφ**ος, 216c6, 21, **철**학자(**哲**學者))와 그 뜻이 같을 것처럼 보이므로, 철학자를 소피스테애스와 구분하는 것은 헷갈릴 것 같다. 더군다나 철학자는 때론 정치가로, 때론 소피스테애스로, 때론 심지어 미친(μανικῶς, 216d2, 21)자로, 그 모습이 달리 보이기도 하기 때문이다. 철학자는 논리를 통해서 있는 것의 이데아에(τῇ ὄντος ἰδέᾳ, 254a8-9, 1344)몰두한다 라고 만 할 뿐, 소피스테애스 편은 철학자 무엇인가에 대해서 말하지 않는다. 오히려 철학자인 것처럼 행세하는 소피스테애스가 무엇(τί, 281c1, 22)인지를 폭로 함 으로서, 우리로 하여금 철학자를 그러한 소피스테애스와 혼동하지 말고, 소피스테애스로부터 그 철학자를 분별(διακρικὴν, 226c8, 21)해 내도록한다.

146) 첫째, 소피스테애스는 무엇인가? 라는 물음이 제기 되는 부분(2 16a1-218b4), 둘째, 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 계속 나누어 가는 방법(Μέθοδος, 219a1, 22)을 통해서 위 물음에 대

‘ 류 ’ 로서의 ‘ τὸ ὄν ’과, 소피스테애스

“ 그렇다면 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ)는 알론한 [나머지] 것(류)들과 헤태론하다 라고 반드시 말해져야 하네 : 엘레아 낯선이.

필연. : 테아이테토스 (257a1-3) ”

‘ 있는 것 ’은 나머지 알론한 ‘ 류 ’들과 구분된 하나의 ‘ 류 ’이며, 이러한 ‘ 류 ’들은 ‘ 자체적 ’이라는 것을 나타내기 위해, 플라톤은 위 ‘ αὐτό ’를 썻을 것이다. 이러한 쓰임새는

“ 류들 가운데서도(τῶν γενῶν, d4) 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체(τό ὄν αὐτὸ, d4-5)와 쉼과 움직임[147]이 가장 크지? : 엘레아

---

한 답 여섯 가지가 말하여지는 부분(218b5-232a7), 셋째, ‘ 있는 것 ’을 모방하는 자가 소피스테애스이다 라는 일곱 번째 답에 이어, 그 화제가 있지 않는 것과 있는 것으로 옮겨 가는 부분(232b1-260b9), 넷째, 있지 않는 것에 관련 되는 화제인 로고스와 억견을 다루는 부분(260b10-264d2), 마지막으로 다섯 째, 다시 나눔의 방법을 통해 다다른 대중 선동가와 소피스테애스-지혜를 모방하는 자(μιμητὴς ὢν τοῦ σοφοῦ, 268c1, 22)-로부터 정치인과 철학자가 분별되는 부분(264d3-268d5) 등, 다섯 부분으로 나뉘어 질 수 있을 소피스테애스 편의 세 번 째 부분에서 ‘ τὸ ὄν ’에 붙혀 쓰여진 ‘ αὐτό ’가 나타난다.

147) ‘ αὐτὸ(254d5, 1516) ’는 ‘ τὸ ὄν(있는 것) ’뿐 만이 아니라 ‘ στάσις(쉼) ’와 ‘ κίνησις(움직임) ’에도 걸리는 것으로 보아야 한다. 그

낯선이.

물론입니다 : 테아이테토스(254d4-5, 1516) ”

에서도 그대로 나타난다. 그렇다면 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’의 ‘ αὐτὸ ’는 ‘ τὸ ὄν ’이 ‘ 류 ’ 라는 것을 나타낸다[148] 라고 말하여 질 수 있으리라.

---

렇다면 문제의 이 ‘ αὐτὸ ’는 이 구분 되는 셋 각각이 아주 큰 ‘ 류 ’ 라는 것을 나타 낼 것이다.

그런데 이러한 ‘ 류 ’를 ‘ 종(εἶδος, 255c5, 1521) ’와 동일한 것으로 볼 수 있을까? 그럴 수 있을 것 같다. 255c5-6에서는 ‘ 있는 것 ’과 ‘ 쉼 ’과 ‘ 움직임 ’ 이 세 가지(τοῖς τρισὶν εἴδεσιν, c5)**에이도스**에 대해 ‘ 있는 ’ 네 번째(Τέτρατον, c5)**에이도스**는 ‘ 동일(τὸ ταὐτὸν, c5) ’ 이라고 말하여 지기 때문이다. 그러나 ‘ 종 ’ 이라고 해야 하는 특별한 맥락 이외에서는 ‘ 류 ’라고 해도 될 것 같다. 본문 자체가 그러하기 때문이다.

148) 플라톤의 ‘ 있는 것 ’은 움직임, 쉼, 동일, 헤태론 등의 류와 구분되는 하나의 ‘ 류 ’ 또는 ‘ 종 ’이라는 것-종과 류를 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym)로 F. M. Conford(1979(1935), 257쪽각주1번)는 본다-은 분명하다. 그러나 *텔레스에 따르면 ‘ 있는 것 ’은 어쨌든 ‘ 류 ’가 아니다. 형이상학에서 추구되는 앎이 지

‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’는 생성 소멸 않는다

이제, ‘ τὸ ὄν ’에 ‘ αὐτὸ ’가 붙혀진 플라톤의 표현 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ ’는 아리스토텔레스의 형이상학 테애타 편 2 장 10절의

“ 있는 것

자체(τὸ ὄν αὐτὸ, 1051b29)는 생성 소멸하지 않는다[149]. (1051b29-31) ”

---

니는 어려움들 14 가지(35-36)가 열거 분석 되는 베타 편 3 장 998a20-998b14의 여섯 번째 어려운 물음 “ ‘류들(τὰ γένη, 998a21)’을 ‘ 요소 ’ 또는 ‘ 아르케 ’ 로서 받아 들여야 하는가? ”에 대한 논구(論究)에서 *텔레스는 “ 류들은 ‘ 아르케애(αἱ ἀρχαι, 998b4) ’들이 아닐 것이며, ‘ 있는 것 ’과 ‘ 하나 ’는 ‘ 류(τῶν ὄντων.....γένος, 998b22) ’가 아니다 ” 라고, 나아가서 “ ‘ 있음(τὸ εἶναι, 92b13) ’은 실체가 아니다. ‘ 있는 것(τὸ ὄν, 92b14) ’은 ‘ 류 ’가 아니기 때문이다 ” 라고 분석론 후서 베타 편 7 장에서 말하기 때문이다.

물론 텔레스의 이 두 곳은 다른 곳과 연결지어져서 좀더 설명되어져야 할 것 같으나, “ 있는 것은 ‘ 류 ’가 아니다 ” 라는 것 만큼은 이 두 곳에서 그런대로 선명해 지는 것 같다(박 홍규(1988년 논문, 미공개, 2쪽 : 논문V, 2)와 G. E. L. Owen(1986, p.270 : 논문XVIII, 28a)을 참조하라.

149) *텔레스 역시 있음과 생성을 구분한다는 것이 여기서도 드러난다. 그는 여기서 분명히 ‘ 있는 것 자체 ’는 생성 소멸하지 않는다고

에 그대로 다시 나타난다[150]. 그리고 마찬가지로 철학을 자연학과 변증법과 궤변술과 구분하는 형이상학 칲파 편 3 장의

“ 변증법과 궤변술은 있는 것들의 속성들에(τῶν συμβεβεκότων, 1061b8) 대한 것이기는 하나, 있는 것 으로서의 있는 것들의 속성들에 관한 것도, 있는 한의 **있는 것 자체**(τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ ὅσον ὄν, b9-10)의 속성들에 관한 것도 아니기 때문이다(1061b7-10)[151] ”

---

말하지 않은가? 이것은 ‘ 에이도스 또는 실체는 생성하지 않는다(οὐ γίγνεται, 형., Z(8), 1033b17, 350) ’ 라고 말하는 형이상학 제에타 편에 의해서도 확인된다.

그렇다면 ‘ 있는 것 자체 ’란 무엇인가? W. D. Ross(1958(1924) , Vol II, p.278)는 ‘ 있는 것 자체 ’란 ‘ 순수 에이도스(pure form) ’ 이다 라고 말한다. 그래서 로스를 그대로 따르자면 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’는 *텔레스의 ‘ 있는 것 자체 ’일 것이다. 플라톤의 그것은 어쨌든 종(에이도스) 또는 류이기 때문이다.

150) 그러나 나타나는 그 맥락은 아주 다르다. 플라톤 저기에서는 ‘ 있는 것 ’은 구분 되는 하나의 ‘ 류 ’라는 것을 드러내는 맥락에서 ‘ 자체 ’ 라는 말이 ‘ 있는 것 ’과 함께 쓰이는 반면, *텔레스 여기에서는 ‘ 있는 것 ’은 생성 소멸하지 않는다는 것을 드러 내는 맥락에서 그렇게 쓰이기 때문이다.

에 그대로 나온다. 따라서 생성 소멸하지 않는 ' 있는 것 자체 '에 관한 앎이 바로 철학이다 라는 로고스를 위 두 곳으로부터, 그리고 ' 있는 것 자체 '는 ' 있는 것 으로서의 있는 것[152] '이라는 로고스를 뒤의 곳으로부터 우리는 이끌어 낼 수 있으리라. 이와 관련되는 두 사람의 표현을 계속해서 살펴 보기로 하자.

플라톤은 ' τὸ ὄν αὐτὰ ' 라는 표현에 ' καθ' αὐτά '을 덧 붙혀 사용하기도 한다.

---

151) 그렇기 때문에 있는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎은 변증법과 궤변술에 의한 앎이 아니다. 그리고 앞의 앎 으로서의 철학은 추상에 의해(ἐξ ἀφαιρέσεως, 1061a29, 1086)얻어진다는 점에서 수학과 같으나, 수학이 량과 연속 으로서의 있는 것의 속성에 관한 앎이라는 점에서는 수학과도 구분된다. 마찬가지로 움직이는 것 으로서의 있는 것에 관한 앎인 자연학-자연학은 ' 추상 '에 의한 앎이 아니라는 점에서, 변증법과 궤변술과는 같으나, 바로 그 점에서 수학 또는 철학과다르다-과도 철학은 구분된다.

152) ' 있는 것 으로서의 있는 것(ὄν ᾗ ὄν) ' 이라는 표현에 대해서는 후에 따로 살펴 볼 것이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ

“ 그러나 있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12) 어떤 것들은 **스스로 ‘있는’ 것들 자체(τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὑτά**, c12-13)인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)[153]이라고 말하여진다는 것에[154]자네는 동의 할 것이라고 여겨지

153) ‘ 알론한 것에 대해 있는 것 ’의 ‘ 대함(πρὸς, 255c3, 1 522) ’은 ‘ 의존(dependent, F. M. Cornford, 1979(1935), p.282 각주1 : 책14) ’이나 ‘ 수식(adjectival, 修飾) ’이나 ‘ 우연(accidental) ’ 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 ‘ 관련된 것(τὸ πρὸς ἄλλο) ’과 ‘ 자체적인 것(τὸ καθ’ αὑτό) ’ 이 두 가지 하위 에이도스를 나누어 지니고 ‘ 있는 ’ 상위 에이도스 ‘ 있는 것 ’을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인 에이도스(the specific form, **F. M. Cornford,** 1979(1935), p.257 : 책14)를, 마찬 가지로 종적인 에이도스류적인 에이도스를 상호 대칭적(symmetrical, 콘퍼드, 위의 책, p.281 : 책14, 對稱的)으로 나누어 지닌다(μετεῖχε, 소., 255d4, 1522)라고 주장 하는 콘퍼드-콘퍼드는 종과 류를 상호 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽각주1번)로 본다-를 거부하는 **J. L. Ackrill**은 소피스테애스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지시하는 문제의 그곳의 255d4의 ‘ 나누어 지님 ’을 제외한 나머지 12번의 경우의 그 ‘ 나누어 지님 ’은 대칭적이 아니라, 비-대칭적(non-symmetrical, J. L. Ackrill, 1957(in Plato I, ed. G. Vl

-astos, 1971, p.220 : 논문 XIII-I)이라고 주장한다. 그리고 **M. Fred**-**e**(1967, 38쪽 : 책18)는 이 보다 더 나아가서 심지어 그 ‘ 255d4 ’로부터도 나뉘어 지님 관계 자체가 대칭적이라는 것이 잇따르지 않는다 라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **콘퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계-술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없을 것이므로, 주어와 술어를 이어주는 계사(copula, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽, 繫辭) 라는 아리스토텔레스적인 용어들은 플라톤이 염두에 두는 그러한 관계를 전혀 나타내지 못할 것이다. 그러나 만약 그 관계가 비-대칭적 일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사가 잇따르는 ‘ partakes of(나누어 지님) ’은 형용사 보어가 잇따르는 일상 언어의 계사 ‘ is ’와 동치(is equivalent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, ‘ 계사 ’의 ‘ εἶναι(be) ’가 그 나누어 지님에 허용 될 것이고, 프레데의 주장처럼, ‘ 계사 ’로 해석 될 수 있을 모든 경우를 ‘ ... ist identisch mit ... ’의 특별한 경우로 해석하는 F. M. Cornford는 틀린 해석(falsche Interpretation, 프레데, 1967, 38 : 책18)이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지니는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소., 251-259)을 통해서, 플

라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει ταὐτοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 ‘ is(ἔστιν)’의 쓰임새(아크릴, 위의책, 211-212, 222쪽)를 구분해 냈으며, 이것은 ‘ 계사 ’의 발견 또는 ‘ ἔστιν(is) ’의 애매함(ambiguitiy, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 지적이다.

그런데 **콘퍼드**에 따르면, ‘ exist ’와 ‘ is the same as ..... ’ 등, ‘ is ’의 두 가지 뜻(258c-259d, 콘퍼드, 1979(1935), 294-298쪽) 가운데 그 어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상정되는 ‘ 계사 ’와 아무런 관련이 없다. 그 ‘ 계사 ’의 ‘ is ’는 주어와 술어를 이어(link, 콘퍼드, 위의 책, 296쪽)주나, 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 ‘ ... is the same as ... ’의 ‘ is ’-예를들어 ‘ Every Form is itself ’의 ‘ is ’-는 ‘ the same as ’를 뜻 할 뿐이다. 따라서 “ 플라톤은 계사의 애매함(ambiguity)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳). ”

그러나 프레데에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 ‘ ist ’는 ‘ 해석 ’ 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 ‘ ist ’의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다(프레데, 위의 책, 40쪽). 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 ‘ εἶναι ’를 두 가지로 구분한다. 이에 관

해서는 프레데의 위의 책 29-35쪽을 참조하라. 이에 이어지는 논의를 위해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 : 책29), G. E. L. Owen(‘plat-o on Not-being’, in G. Vlastos (ed.), Plato, Vol. I, 1971. pp.223-267 : 논문 XIII-I), R. S. Bluc -k(‘plato′s sophist’, (ed.) G. C. Neal, 1975. pp.9-21 : 책19), P. Seligman(1 974, pp.66-72 : 책15), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조하라.

154) 112쪽에서 여섯 가지로 구분-이 구분에 뜻의 구분이 의존 할 것이다-된 파르메니데애스 편의 ‘εἶναι’는 다시 ‘εἶναι$_{3,4,5}$’와 ‘εἶναι$_{1,2,6}$’ 등, 크게 두 가지로 구분 될 수 있으리라. 그리고 이 두 가지는 ‘있는 것들’에 관한 바로 여기의 구분에도 상응 할 것이다. 거기 ‘εἶνα-ι$_{3,4,5}$’의 ‘하나’는 반드시 자신과 알론한 것에 대해 있는 것들이나, ‘εἶναι$_{1,2,6}$’의 ‘하나’는 자신과 알론한 것들에 대(對)해 있는 것들이 아니기 때문이다. 따라서 거기에 쓰여진 용어(用語)들을 사용하자면 여기 그 자체 스스로 ‘있는’ 것은 그 자체 스스로 ‘인(108, 112쪽)’ 것으로 옮겨 질 수도 있으리라.

그러나 여기 소피스테애스 편에선 ‘있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12, 1522)’ 어떤 것들(τὰ, c12)은 그자체 스스로 있는 것인 반면, 어떤 것들(τὰ, c13)은 항상 알론한 것들에 대해 ‘있는’ 것들이다 라고 분명히 말하여지므로, ‘인’ 보다는 ‘있는’으로 옮기는 것이 나을 것

(그렇지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? : 테아이테토스 (소., 255c12-13)[155] ”

따라서 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’는 ‘ 스스로 있는 것 ’ 이라는 것, ‘ 스스로 있는 것 ’은 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것’과 구분된다는 것, 왜냐하면 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것 ’의 ‘ 있는

---

같다. 그래서 ‘그 자체 스스로 있는 것’이라고 옮겨야 한다면, 그리고 그 자체 스스로 ‘있는 것1,2,6’을 항상 알론한 것에 대해 ‘있는 것3,4,5 ’과 반드시 구분해야 한다면, 나는 ‘있는 것3,4,5’를 ‘존재하는 것’으로 옮길 것이다. 그럴 경우, ‘그 자체 스스로 있는 것’ 대신에 ‘있는 것’이, ‘항상 알론한 것에 대해 있는 것’ 대신에 ‘존재(99쪽각주110번)하는 것’이 들어 설 수 있을 것이다. 이렇게 되면 플라톤의 ‘ ὄν ’은 있는(ὄν, is)것과 존재하는(ὄν, exist)것으로 양분 되는 셈이다. ‘ 인 ’ 또는 ‘ 있는 ’으로든, ‘ 있는 ’ 또는 ‘ 존재하는 ’으로든, 어쨌든 이러한 나의 두 가지 ‘ ὄν ’의 구분을 132쪽 각주 153번의 콘퍼드, 아크릴, 프레데, 이 세 사람의 구분에 견주어 보라.

155) 이 인용 글월은 있는 것 가운데 어떤 것은 그 자체 스스로 있기도 하지만 어떤 것은 항상 알론한 것에 대해 있는 반면 헤태론한 것은 항상(ἀεὶ, 255d1, 1522)헤태론한 것에 대해 있으므로, 헤태론(한 것)은 있는 것과 구분 되는 류이다 라는 맥락에 속한다.

것 ’에는 ‘ 자체(αὐτό) ’ 라는 말이 붙지 않기 때문이라는 것, 있는 모든 것은 스스로 있는 것이 아니면 알론한 것에 대해 있는 것이라는 것 등이 드러난다. 그래서 항상 알론한 것에 대해 있는 것으로부터 스스로 있는 것을 구분해 내기 위해, 플라톤은 뒤의 것에 ‘ 자체(αὐτό) ’라는 말을 붙였다고 볼 수 있으리라. 그렇다면 ‘ 스스로 있는 것 ’ 또는 ‘ 자체인 것 ’은 무엇일까? 파르메니데애스 편 128e6-129a1에서는 이 무엇은 에이도스인 것이다 라고 말하여진다.

“ 같음의 에이도스인 것(τι, 129a1)이, 그리고 다시 이것에 반대 되는 알론한, 같지 않음(의 에이도스인) 것이, 그 **자체 스스로 ‘있다’(‘εἶναι**[156]**’**

156) ‘ 그 자체 스스로 있다(εἶναι αὐτὸ καθ’ αὐτὸ εἶδός, 파., 128e6-129a1) ’의 표현에서는 ‘ 그 자체 스스로 있는 것(τὰ ὄν αὐτὰ καθ’ αὑτά, 소., 255c12-13) ’의 ‘ τὰ ὄν(있는 것) ’ 대신에 ‘ εἶναι(있다) ’가 들어섰을 뿐, 그 외의 모든 것들은 일치한다. 그리고 만약 ‘ 있다(εἶναι) ’와 ‘ 있는(ὄν) ’의 가리키는 바가 일치한다면(1744각주2656 참조), 위 두 표현의 뜻 또한 일치 할 것이라는 것은 두 말 할 나위 없다. 그런데 ‘ 있다 ’와 ‘ 있는 ’이 서로에 일치 할른지는 좀더 두고 보아야 할 것 같다. 만약 일치한다면 별 문제가 없겠지만, 일치하지 않는다면(1946각주2852) 위 두 표현은 서로 교환해서 쓸 수 있을 그런 표현이 아니기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ

αὐτὸ καθ’ αὑτὸ, 128e6-129a1) ..... 라고 당신은 인정하지 않으시겠습니까?(128e6-129a3) ”

따라서 스스로 ‘ 있는 ’ 것 또는 그 자체 ‘인’ 것은 예를들어 같음 또는 같지 않음과 같은 ‘ 에이도스(εἶδος, 129a1) ’라는 것이 플라톤에 의해 드러난다. 따라서 소피스테애스 편 255c12-13의 맥락에서 말하여지는 에이도스들까지 합하면 ‘ 자체적인 것 ’ 또는 ‘ 스스로 있는 것 ’ 이라고 말하여지는 것들은 움직임, 쉼, 동일, 헤태론, 있는 것, 있지 않는 것, 같음, 같지 않음 등 등의 ‘ 에이도스 ’들이라는 것이 선명해진다. “ 그 자체 스스로 ‘있다’ ”와 같은 이러한 표현은 비록 ‘ 있다(εἶναι) ’ 대신에 ‘ 있는 것(ὄν) ’이 쓰였긴 해도[156] 티마이오스 편에서도 그대로 나타난다.

“ 따라서 스스로 그 자체 불인 것(τι πῦρ αὐτὸ ἐφ’ ἑαυτοῦ, 51b8)과 **그 자체 스스로 있는 것** 각각(**αὐτὰ καθ’ αὑτὰ ὄντα** ἕκαστα, c1)이라고 항상 우리가 그렇게 말하는 모든 것이 있을까요?(51b6-c1) 또는 몸을 통해 감각되는 한 우리가 보는 그러한 것들만이 진실성을 지니는 것들일까요? 그래서 이것들과 나란한 알론한 것들은 결코 어디에든 어떻게든 있지 않는 것일까요? 그래서 생각에 걸리는(νοητόν, c5)**에이도스**인 **무엇**(τί, c4)이 있다(εἶναι, c4)라고 말하는 것은 헛되며(μάτην, 51c4)단지 말 뿐일까요?(51b7-c5)[157]

---

157) 단지 몸을 통해 감각되는 것만이 있으므로, 감각적인 것들과

나란히(παρὰ, 티., 51c3)있다고 말하여지는 에이도스는 단지 말 뿐인 헛 것인가? 라는 물음은 손으로 만져지고 건드려지는 몸(σῶμα)만이 실체이므로, 몸을 지니지 않는 것은 있지 않다 라고 우기는 자들과, 몸이 아닌 에이도스가 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 소., 246b8, 1424)다 라고 주장하는 자들이 모두가 동의 할 (συνομολογηθέν, 248a1, 1434)있는 것에 관한 로고스를 찾아 가는 맥락에 닿아 있다. 따라서 감각적인 것만이 실체 또는 있는 것인가? 라는 물음으로부터 플라톤은 있는 것에 관한 자신의 논의를 출발시킨다고 말하여 질 수 있으리라. 아리스토텔레스 역시 플라톤이 물음을 제기하는 상황과 비슷한 상황에서 있는 것에 관한 자신의 논의를 출발시킨다.

앎을 추구해 가는 자신에게 다섯 번째로 닥아 오는 어려운 물음인 ‘ 감각적인 실체들(τὰς αἰσθητὰς οὐσίας, 형., B(2), 997a34-35)만이 있다 라고 말하여지는가? 아니면 이러한 것들과 나란한(παρὰ, a35) 알론한 것들도 있는가? ’ 라는 형이상학의 물음은 티마이오스 편 여기의 물음과 정확히 일치하기 때문이다. 심지어 선언(選言) 연결사 ‘ 또는(ἢ) ’과 문제의 그 분리(κεχωρισμένη, 형., Λ(7), 1073a4)를 함축하는 전치사 ‘ 나란한(παρὰ) ’이 형이상학 거기(997a35)와 티마이오스 편 여기(51c1, c3)에서 동시에 쓰이지 아니한가? 이러한 물음, 곧 감각적인 것 만이 있는가? 라는 물음으로부터 시작되는 논의는 *

....., 만약 누우스와 진실한 억견이 두 가지 류라면 감각되는 것이 아니라 우리에 의해서 단지 생각에만 걸리는(νοούμενα μόνον, 51d5)에이도스가 그 자체 스스로 있습니다(εἶναι καθ' αὑτὰ ταῦτα, ..... d3-5, 1136-37) "

따라서 ' 불 자체(πῦρ αὐτὸ) '와 같은 ' 에이도스 ' 역시 ' 스스로 있다 '는 것이 분명해진다. 그렇다면 불과 ' 나란한 ', 그리고 불이 그것에 의해, 그것과 같은 자신의 이름(ὁμώνυμον, 52a5)을 얻게 되는, 바로 불의 그 에이도스[158]는 ' 자체인 것 ' 또는 ' 스스로 있는

---

텔레스의 경우, 형이상학 제애타 편 1 장(1028b18-19)과 뮈 편 1장(1076a10-13)과 람다 편 7 장(1073a3-5)에서 그대로 다시 나타난다.

따라서, 플라톤과 *텔레스 이 두 사람이 공통으로 지니는 관심들 중의 하나는 과연 감각적인 것들만이 있는가? 라는 물음의 답으로부터 잇따르는 감각적인 것과 ' 분리 '된 그 무엇, 곧 ' 실체 '였다.

158) 그런데 파르메니데애스 편의 ' 파르메니데애스 '는 자신을 나누어 지니는 것과 분리(χωρὶς, 파., 130c1, 1257)된, 그 자체 스스로 '인' 것(τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ)으로서의 불의(πυρὸς, 130c2)에이도스가 ' 있다 '고 해야 할지, 아니면 ' 있지 않다 '고 해야 할지, 그것이 어렵다 라고 말함에도 불구하고, 정의, 아름다움, 선의 에이도스는 분리된' 그 자체적인 것 ' 또는 ' 스스로인 것 '으로 ' 있 '으나, 머리 털, 진흙, 먼지, 몰가치적인 것들의 에이도스는 ' 있 '지 않다고 말한다

(인) 것 '이다.

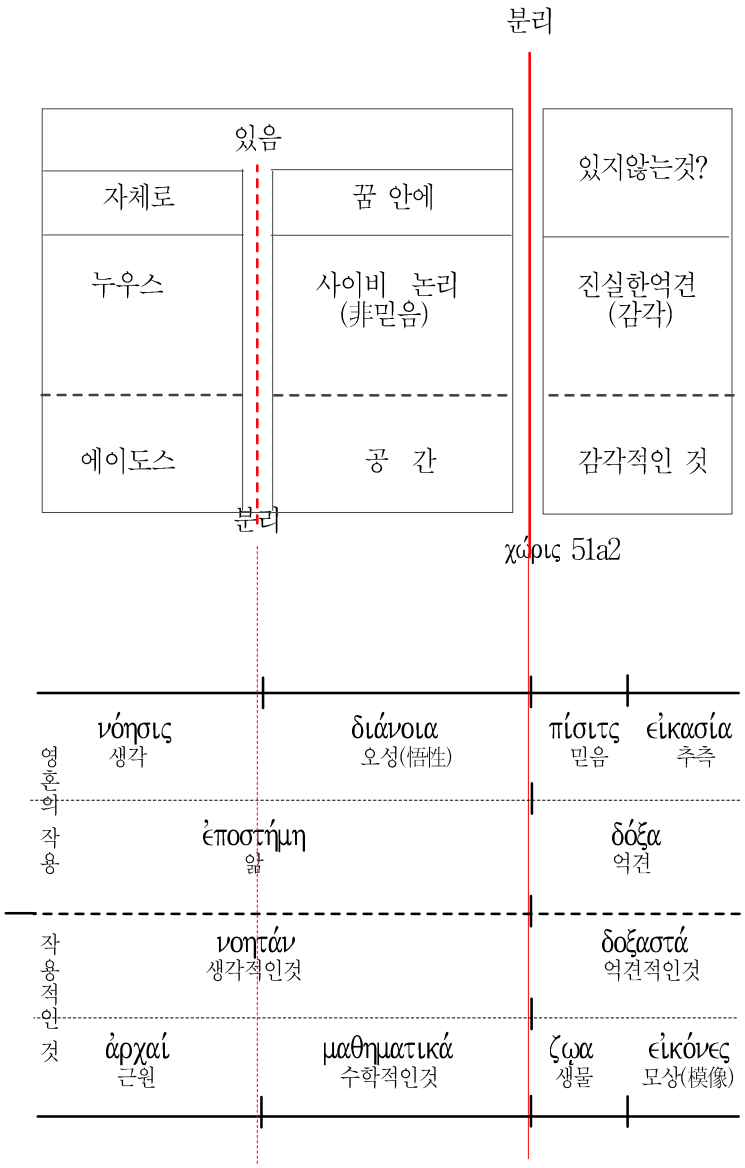
여기서 에이도스와 감각적인 것의 구분 근거를 ' 티마이오스 '는 그에 상응하는 누우스와 진실한 억견의 구분에 둔다. 그리고 이 두 가지 류(δύο γένη, 51d4, 1137)사이에 " 유사한 논리(νόθῳ λογισμῷ, 52b2)에 의해 포착되므로, 거의(μόγις, b2, 1139)믿음과 관련 없는, 그래서 그 자체 감각되는 것이 아닌, 파괴를 허용하지 않으면서 항상 있는 ' 공간(τὸ τῆς χώρας, b1) ' "을 놓는다. 그렇다면 누우스와 진실한 억견 사이의 구분은 에이도스와 감각적인 것 사이의 구분을, 나아가서는 어정쩡하게 있는 공간과 이들의 구분을 뒷 받침 해 주는 것처럼 보인다. 인식작용과 인식되는 것이 분리 된다면 그렇다.

다음 쪽에서 나는 그 서로에 대해 있음을 그려 보았다. 그리고 그 그림 아래에 코플스턴이 자신의 철학사 1권 152 쪽에서 도식화한 국가 509d6-511e5, 521c-535a에 나오는 선분(線分)의 비유를 내 나름대로 응용해 보았다.

---

(1257). 그러나 여기 티마이오스 편의 ' 티마이오스 '는 불의 에이도스, 곧 ' 그 자체 스스로 인(있는) 불 ' 또는 ' 불 그 자체 '가 하나 ' 있다 ( ἕν εἶναι, 52a1)'고 분명히 말한다.

감각적인 것과 에이도스의 분리?




영혼의 작용(ποιει)에 관련된 것을 작용적인 것(대상?)이라고 해

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὐτὸ (김 익성)

본다. 적절한 말이 떠오르지 않기 때문이다. 그리고 굵은 점선은 작용과 작용적인 것을 구분하기 위한 것이며, 엷은 점선은 앎, 생각적인 것, 억견, 억견적인 것 각각을 그 하위 것으로 나누기 위한 것이고, 선(의 구)분은 인식 또는 인식적인 것의 수준 혹은 정도를 나타낸다. 위 도식에서는 ‘ 에이도스 ’와 ‘ 공간 ’과 ‘ 수학적인 것 ’이 ‘ 있는 것 ’에 포함 되지만, 이 가운데 그 자체로(καθ’ αὐτὸ, 514) 또는 진짜로(ὄντως, 52c5) ‘ 있는 것 ’은 에이도스 뿐이다. 공간과 수학적인 것(수학의 대상)은 꿈 속에 ‘ 있는 ’것과 같은 것이며, 억견의 대상 또는 감각의 대상은 에이도스와 같은 것 또는 에이도스를 닮은 모상(模像)이기 때문이다.

따라서 앞 쪽 도식은 무엇보다도 에이도스는 그 자체 있음이며, 누우스적이라는 것을 보여준다. 이러한 에이도스는

> “ 생성하지도 소멸하지도 않으며, 알론한 것으로부터 알론한 것을 자기 자신(εἰς ἑαυτὸ, 52a2)으로 받아 드리지도 않고, 알론한 것으로 자신(αὐτὸ, 52a3, 1138)을 어디에로든 하나도 내 보지도 않으며, 보이지도 않고, 알론하게[159] 감각되지도 않는, 동일한[159]에이도스 하나입니다( ἓν εἶναι τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, 52a1’). 또한 이것은 노에애시스(생각)가 바라 보아 획

159) 감각적으로 알론하게(ἄλλως, 52a3)변질되는 것이 아니라, 그 자체 동일성을 유지한다는 말이다.

득할 수 있는 것입니다(51e6-52a4 ). ”

바로 이러한 에이도스를 나타내기 위해, ‘ 자체(αὐτο) ’ 라는 말이 ‘ τὸ ὄν ’에 붙혀진 것 같다. 이러한 에이도스는 “ 그 스스로 ‘있는(인)’ 것(τι αὐτὸ καθ’ αὑτὰ ὄν, 130b8) ”이므로, 그리고 ‘ 있는 것 ’ 역시 그러한 ‘ 에이도스 ’ 들 중의 하나이므로, ‘ 있는 것 ’에 덧 붙혀진 ‘ 자체(αὐτὸ) ’는 그 ‘ 있는 것 ’이 하나의 에이도스라는 것을, 그리고 ‘ 있는 그것 ’은 ‘ 그 스스로인 것 ’ 또는 ‘ 자체적인 것(τι αὐτὸ καθ’ αὑτὰ ὄν) ’이라는 것을 표현하는 것임에 틀림없다. 이제 비록 맥락은 다르긴 해도, 플라톤의 ‘ καθ’ αὐτὸ ’라는 표현은 아리스토텔레스에게서도 그대로 쓰여진다.

형이상학 델파 편 18 장(1022a25-a36)에서 *텔레스는 ‘ 자체적인(καθ’ αὐτὸ) ’것을 1) 각기 것에 있어 오는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκα-ιστῳ, essence, 본질(本質), 1022a26)), 2) 각기 것의 로고스(정의) 안에 속하는 그 무엇, 3) 각기 것 자신 안에(ἐν αὐτῷ, a30)처음으로 받아드려진 것 또는 그 각기 것의(τῶν αὐτοῦ, a30)어떤 것[160], 4) 각기

160) 따라서, 각기 것의 ‘ 그것(αὐτο, it) ’과, ‘ 자신(αὐτο, itself) ’과, ‘ 동일한 것(ταὐτὰ, 1017a27, 258-9, the same) ’은 구분되므로, *텔레스에게는 “ ‘그것’이 ‘자신’과 ‘동일’하다(αὐτὸ αὐτῳ ταὐτόν, 1018a9) ” 라

것의 유일한 원인, 5) 각기 것에 단지 하나로서만 속하는 것 등 다섯 가지로 구분하여 말한다. 그래서 예를들어 ‘ 칼리아스 그 자체(ὁ καλλίας καθ’ αὑτόν, 1022a28, 303) ’는 1) ‘ 칼리아스에 있어 오는 그

---

고 말 할 수 있게 된다. 그리고 지금 여기에서 문제되는 것은 ‘그것’과 ‘동일’이 아니라, ‘자신’이다.

그런데 이러한 구분은 *텔레스의 창안(創案)이라기 보다는 그의 스승 플라톤으로부터 이어 받은 것이라고 보아야 한다. 왜냐하면 플라톤 역시 각기 것의 ‘ 그것 ’과 ‘ 자신 ’과 ‘ 동일한 것 ’을 구분하기 때문이다. 예를들어 “ 있을 경우의 (하나) ‘그것’은 ‘자신’과 ‘동일’하거나 ‘헤태론’하다(ταὐτόν γε δεῖ εἶναι αὐτὸ ἑαυτῷ, 파., 146a9. 1722). ”에서처럼 말이다. 그러나 플라톤은 한 걸음 더 나아가서, ‘ 자신(αὐτό) ’을 다시 ‘ 스스로(ἑαυτό) ’와 구분해, 그 구분을 ‘ 헤태론(differ-ent) ’과 ‘ 알론(other) ’의 구분-헤태론과 알론의 구분이 필요하다는 것에 대해서는 M. Frede(1967, 12쪽각주1번)를 참조-에 상응시키는 것 같다(97쪽각주108참조). 물론 *텔레스도 ‘ 스스로(ἑαυτό, 1020a16, 226) ’ 라는 말을 쓰기도 한다. 그러나 이 경우 *텔레스는 ‘ ἑαυτό (스스로)’와 ‘ αὐτό(자신) ’를 구분하지 않은 것 같다. 그러기에 ‘ καθ′ αὐτὸ ’ 자리에 언제든지 ‘ καθ′ ἑαυτὸ ’가 들어 설 수 있을 것이다. 그러나 플라톤의 경우엔 그럴 것 같지 않다.

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ

무엇 ’이라고도, 2) 칼리아스의 정의(로고스)에 속해 있는 ‘ 생물(τὸ ζῷον, 1022a29)[161] ’이라고도, 3) 칼리아스의 ‘ 영혼 ’이라고도[162], 4) 사람이라고도[163], 5) 무엇이든 **분리** 된(κεχωρισμένον, 1022a35-36, 303)하나 로서만 칼리아스에 속하는 것들[164]이라고도 말하여진다. 따

---

161) W. D. Ross(1981(1924), Vol. I, p.334)는 칼리아스의 **본질**(ess-ence)를 이루는 요소들, 곧 칼리아스의 류와 차이라고 각주한다. 이러한 각주는 여기 *텔레스에 의해 보기로 들어지는 ‘ 생물 ’은 칼리아스의 ‘ 류 ’이므로 적절한 것으로 여겨 질 수도 있으리라. 생물은 사람 칼리아스의 로고스-로고스는 정의이다(τὸν λόγον ὁρισμὸν εἶναι, 형., Z(12), 1036b12-13))-인 ‘ 두 발(차이) 생물(류)(τὸ ζῷον δίπουν, 1036b13, 440) ’의 한 요소이며, 각기 것의 ‘ 정의(로고스) ’는 ‘ **실체** 의(형., Z(12), 1037b26, 440) ’, 곧 ‘ 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(**본질**, essence, 형., Z(4), 1029b20-21, 305) ’의 정의이기 때문이다.

162) 영혼(ἡ ψυχὴ, 1022a32, 303)은 사람의 어떤 부분이며, 영혼 안에 생명(τὸ ζῆν, a32)이 처음으로 속하기 때문이다.

163) 사람의 원인들은 ‘ 생물 ’과 ‘ 두 발 ’ 등 여럿이나, 사람 그 자체(καθ’ αὑτὸν ἄνθρωπος, 1022a34, 303)는 사람이기 때문이다.

164) 칼리아스의 ‘ 생물(2) ’과 ‘ 영혼(3) ’을 이러한 것들 중의 하나로 로스(위의 책, p.334)는 본다.

라서 * 텔레스에 따르면, 칼리아스의 ‘ 본질 ’과 ‘ 영혼 ’, 그리고 ‘ 사람 ’과 ‘ 생물 ’등이 칼리아스 ‘ 그 자체(τὸ καθ’ αὑτὸ)’일 것이다.

그렇다면 형이상학 델파 편 7 장에서 *텔레스에 의해 ‘ 있는 것 ’에 ‘ 그 자체 ’가 덧 붙혀진 ‘ 있는 것 자체(τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ, 1017a 7-8, 279, 691)[165] ’의 ‘ 자체 ’ 또는 ‘ 스스로 ’는 위의 다섯 가지 중 어느 것에 속할까? 아마 다섯 번째의 뜻을 지닌다면, ‘ 있는 것 그 자체 ’의 ‘ 자체 ’는 ‘ 분리 된(κεχωρισμένον, 1022a35-36, 303)하나 로서 있는 것 ’을 가리킬 것이다.

“ 있는 것(τὸ ὄν, 1017a7, 277)은 우연적인 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς, a7)이라고도, 자체적인 것(τὸ καθ’ αὑτό, a7-8)이라고도 말하여진다(1017a7-8) ..... 자체적인 있음

---

165) 사실, ‘ 있는 것 자체(τὸ ὄν καθ’ αὑτὸ) ’라는 말이 직접 쓰인 것이 아니라, ‘ τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ ’이라는 말이 쓰였다. 그러나 ‘ τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ ’의 ‘ δὲ, (1017a7)’는 같은 줄의 ‘ μὲν(a7) ’과 더불어 같은 줄의 ‘ τὸ ὄν ’에 걸리기 때문에 ‘ τὸ δὲ καθ’ αὑτὸ ’은 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτ-ὸ, ’을 가리키는 말이다. ‘ 있는 것은 한 편으로(μὲν) 우연적으로 있는 것이라고, 다른 한 편으로(δὲ) 스스로 있는 것( 또는 있는 것 그 자체) 이라고 말하여진다. 이와 똑 같은 방식의 표현이 플라톤의 소피스테애스 편의 ‘ **τὰ μὲν αὐτὰ καθ’ αὑτά**, 255c12-13 ’에 그대로 나타난다는 것은 이미 132쪽에서 말하여졌다.

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ

(καθ’ αὑτὰ εἶναι, a22, 스스로 있음, 691, 279)는 범주들의 도식들을(τὰ σχήματα, a23)가리키는 그 만큼 말하여진다. 있음(τὸ εἶναι, a24)을 가리키면 (범주들이) 말하여지기 때문이다. 그래서 범주들 가운데 어떤 것은 있는 무엇(τὰ τί ἐστι, 101 7a25, 279)을 가리키며, 어떤 것은 질을, 량을, 어떤 것에 대함(πρὸς τι, a26, 관계)를, 행함 또는 겪음을, 어디에를, 언제를, 가리키므로, 있음은 이것들 각각과 동일한 것[166]을 가리킨다(형., Δ(7), 1017a22-a27) ”

그래서 *텔레스의 있는 것 자체는 ‘ 류 ’ 또는 ‘ 에이도스 ’를 가리키는 플라톤의 ‘ 있는 것 자체 ’ 또는 ‘ 자체적인 것 ’과는 달리, ‘ 무엇 ’ 또는 ‘ 질 ’ 또는 ‘ 량 ’ 또는 ‘ 관계 ’ 또는 ‘ 행함 ’ 또는 ‘ 겪음 ’ 또는 ‘ 어디 ’ 또는 ‘ 언제 ’ 등의 범주들 각각[167]을 가리킨다는 것이 선명해진다. 이러한 열

---

166) ‘ 하나와 있는 것은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다(형., I(2), 1054a19, 978) ’는 것을 기억해 내 보라. 이미 94쪽과 그 각주 106번에서 언급됐듯이, 있는 것은 범주와 나란한 것이 아니라, 범주와 같은 상태(ὁμοίως ἔχει, 1054a16, 978, 94쪽)의 것이다. 이제 여기서는 범주 각각이 ‘ 있음 ’과 동일한 것(ταὐτὸ, 1017a27, 691, 279)이라고 말하여진다.

167) *텔레스의 범주들 4 장에서는 위 여덟 가지에도 ‘ 상태(κεῖσθαι, 1b27, 30) ’와 ‘ 지님(ἔχει, b27) ’ 등 두 가지가 더해져, 도합 열 가지

의 범주들이 말하여진다.

“ 어떤 것과도 **연결**되지 않는 것(κατὰ μηδεμίαν **συμπλοκὴν**, 1b25, 30)이라고 말하여지는 각기 것은 실체(οὐσία -ν, 1b26) 또는 량 또는 질 또는 어떤것에 대함(관계) 또는 어디 또는 언제 또는 상태 또는 지님 또는 행함 또는 겪음을 가리킨다. 간략히 말하면, 예를들어 실체는 사람, 말이며, 량은 2 규빗, 3 규빗이고, 질은 흰, 문법적인이며, 관계는 배(διπλάσιον, 2a1, 倍), 반(ἥμισυ, a1 半), 더 큼이고, 어디는 뤼케이온에서, 시장에서이며, 언제는 어제, 작년이고, 상태는 누은, 앉은이며, 지님은 신신은, 무장한이며, 행함은 자르는, 타오르는이고, 겪음은 잘려진, 태워진(καίεται, 2a4, 30)이다.

이렇게 말하여진 것들 각각 그 자체(αὐτὸ καθ’ αὑτὸ, a5)어떠한 것에도 긍정 또는 부정(κατὰφάσει ἢ ἀποφάσει, a6)이 말하여지지 않는다. 이것들이 서로에 대해 **연결** 됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문이다. 그리고 이러한부정과 긍정이 진실 또는 거짓이라고 제 각각 여겨진다. 그러나 예를들어 사람, 흰, 달린다, 이긴다처럼, **연결** 되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실도 거짓도 아니다(1b25-2a10) .....

..... 말하여진 것들 중에서 어떤 것들은 **연결** 되어 말하여지나, 어떤 것은 **연결** 없이 말하여진다. **연결** 되어 말하여지는 것의 보기는 사람이 달린다, 사람이 이긴다이며, **연결** 없이 말하여지는 것의 보기는 사람, 황소, 달린다, 이긴다이다(1a16-1a19, 30) ”

그런데 여기 1a25 등

에서 쓰인 ‘ **연결**(συμπλοκὴν) ’이라는 말은 이미 플라톤의 소피스테애스 편에서 여러 번(240c1, 1379 ; 259e6, 15  82, 130)쓰인 말이다.

“ 각기 것을  모든 것으로부터 끊어 놓는 것은 결국 모든 로고스들의 해체(ἀφάνιοσις, 259e4)일세. 에이도스들의 서로의 **연결**을 통해서(διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν **συμπλοκὴν**, e5-6, 15  82)로고스가 우리에게 생성되기 때문이네 : 엘레아 낯선이

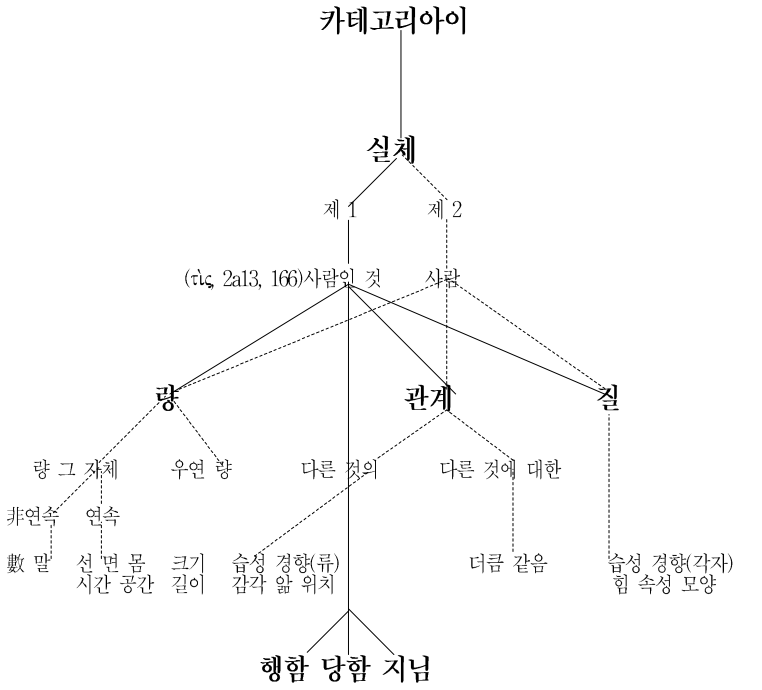
진실입니다 : 테아이테토스 (259e4-e7) ”

거기 플라톤의 엘레아 낯선이에 의해서 말하여지는 ‘ 로고스 ’는 여기 아리스토텔레스에 의해서 ‘ 연결 되어 말하여진 것(τὰ κατὰ συμπλ  λοκὴν, 범., 1a16) ’일 것이며,  거기 플라톤 식으로 말하면, 이러한 것은 “ ‘ 에이도스 ’들이 ‘ 연결 ’된 것 ”일 것이다. 따라서, 비록 가리켜지는 바 그 ‘ 내용 ’은 동일하지는 않지만, 가리켜지는 그 길에 있어서는 *텔레스의 열 범주들은 플라톤의 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편 등에서 구분 되는 여러 ‘ 에이도스 ’에 상응 할 것이다.

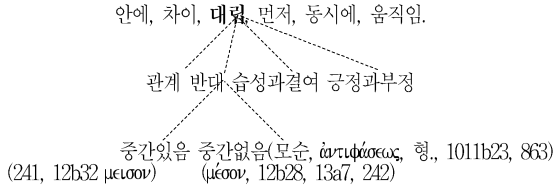
그런데, 플라톤의 경우에는, ‘ 있는 것 그 자체 ’가 구분되는 여러 에이도스 가운데 ‘ 하나 ’로 여겨 질 뿐이지만, *텔레스의 경우에는 구부 되는 열 가지 ‘ 범주 ’ 모두가 ‘ 있는 것 자체 ’로 여겨진다

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ  (김 익성)

가지 ‘ 범주 ’들은 나는 다음 쪽에서처럼 그려 내려 한다.




범주를 설명할 때 필요한 말들 : 동의이의어적, 동음동의어적, 동근의, 연결, 기체의, 기체 안에, 차이, **대립**, 먼저, 동시에, 움직임.




위 도식의 점선은 하위 나뉨들을 나타낸다. 따라서 ‘ 제 2 ’는 ‘

---

는 점이 지적되어야 할 것이다.

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ

실체 ’의 하위 나뉨들을 나타 낼 것이다. 그리고 실선으로 이어진 것은 아리스토텔레스에 의해서 ‘ 연결 없이 ’ 그 자체 말하여지는 ‘ 범주 ’들 또는 ‘ 있는 것 자체 ’들을 나타낸다. 그리고 이러한 범주들은 로고스(말)의 더 이상 쪼개어 질 수 없는 요소 ‘ 하나 ’를 각각 이룰 것이다. 그래서 이러한 맥락의 ‘ 범주 ’ 로서의 ‘ 있는 것 자체 ’는 143쪽에서 말하여진 ‘ 있는 것 자체 ’의 다섯 가지 구분 가운데 ‘ 2) 로고스(정의 또는 말)에 속하는 것 ’와 ‘ 5) 분리 되어, 단지 하나 로서만 속하는 것 ’를 ‘ 있는 것 자체(τὸ ὄν καθ’ αὑτὸ, 101  7a7, 69 1)[168] ’로서의 ‘ 범주 ’는 우선 가리킨다고 볼 수 있으리라[169].

---

168) ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτο(있는 것 자체) ’ 라는 표현 이외에도 텔레스의 경우에는 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν(형., N(2), 1089a3) ’ 이라는 표현이 보이긴 하나, ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’은 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτο ’이 나타나는 맥락과는 아주 다른 맥락, 곧 “ 파르메니데애스의 ‘ 하나 ’는 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’인데, 과연 그러할까? 아니다 ！ ” 라는 맥락에서 나타나므로, *텔레스의 본디 생각을 아는데에는 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’ 이라는 표현은 별로 도움이 되지 않을 것 같다. 그런데 ‘ αὐτὸ τὸ ὄν ’은 플라톤의 ‘ τὸ ὄν αὐτὸ(257a1, 128쪽) ’과 그 어순만 다를 뿐, 정확히 일치한다는 것, 그리고 비록 뒤에 ‘ καθ’ ὅσον ὄν ’이 잇따르는 플라톤의 ‘ τὸ ὄν αὐτο, b9-10, 131쪽)’과는 어순마져 일치한다는 것은 *텔레스에 이어지는 플라톤 사유

다음으로 넘어가기 전에 지금까지 말하여진 두 사람의 표현들을 다음처럼 한 자리에 묶어 보는 것도 더 나은 이해를 위해 필요하다고 생각된다(163쪽).

| 플라톤 | 텔레스 |
|---|---|
| τὸ ὄν **αὐτὸ**<br>류 또는 종 (소., 254d4-5, 257a1, 128쪽) | τὸ ὄν **αὐτὸ**<br>생성소멸않음 (형., Θ(2), 1051b29, 130쪽) |
| | τὸ ὄν **αὐτὸ** καθ’ ὅσον ὄν<br>철학 (형., K(3), 1061b9-10, 131쪽) |
| τὸ ὄν **αὐτὰ** καθ’ **αὐτὰ**<br>에이도스(종) (티., 128e6-129a1, 139쪽)<br>≒ τὸ ὄν πρὸς ἄλλο(소., 255c12-13, 132쪽) | τὸ ὄν καθ’ **αὐτὰ**<br>**범주**들 (형., Δ(7), 1017a7-8, 146쪽) |
| | τὸ καθ’ **αὐτὰ**<br>**분리**된 것(형., Δ(18), 1022a25-36, 143쪽) |
| τὸ ὄν καθ’ **αὐτὰ ταῦτα**<br>동일한 에이도스 (티., 51d3-5, 141쪽) | |

위 도표에서 문제되는 것은 ‘ 그것(αὐτὸ, it) ’과 ‘ 자신(αὐτὸ, itself ) ’과 ‘ 동일한 것(ταῦτα, the same)’의 구분이다(143쪽각주160번). 그

---

의 연속을 드러낸다.

169) 물론 ‘ 있는 것 자체 ’ 로서의 ‘ 범주들 ’ 각각은 그 다음으로, ‘ 1)실체(있어 오고 있는 그 무엇, 본질) ’ 또는 ‘ 3) 각기 것 자신 안에 처음으로 받아드려진 것 또는 그 각기 것의 어떤 것 ’ 또는 ‘ 5) 각기 것의 유일한 원인 ’등을 가리킬 것이긴 해도 말이다

런데, 분명히 구분 됨에도 불구하고, 이것들 그리고 이것들을 포함하는 위 표현들이 각기 다른 것을 가리킨다고 보기는 어려울 것 같다. 플라톤의 경우에는 에이도스가, 아리스토텔레스의 경우에는 에이도스와 범주가 그 표현들에 의해서 가리켜지기 때문이다. 그러나 다른 한 편으로는 구분되는 그 표현들이 각기 다른 것을 가리킬 것 처럼 보인다. 예를들어 ‘ 자체(αὐτο, itself) ’와 ‘ 그것(αὐτο, it) ’이 어우러진 표현 ‘ τὸ ὄν (αὐτὰ) καθ’ αὑτα ’은 플라톤의 경우에는 ‘ 서로에 대해 있는 것 ’과 구분 되는 ‘ 자체적인 에이도스 ’를, 반면에 아리스토텔레스의 경우에는 ‘ 자체적으로 있는 범주 ’를 가리키기 때문이다[170].

나아가서 ‘ αὐτό ’와 ‘ αὐτό ’만이 ‘ τὸ ὄν ’과 어우러지는 것은 아니다. 아리스토텔레스의 경우, ‘ κατὰ συμβεβηκὸς(우연히) ’ 라는 말이 ‘

---

170) 물론 *텔레스의 ‘ 범주 ’와 플라톤의 ‘ 에이도스 ’ 사이에는 어떠한 관련이 있음에 틀림 없다. *텔레스의 ‘ 범주 ’들 중의 하나에 플라톤의 ‘ 에이도스(종) ’가 속하기 때문이다. 그리고 심지어 어떻게 보면 앞 사람의 ‘ 범주 ’의 열 가지 구분은 뒤 사람의 ‘ 에이도스 ’의 구분들(10  8쪽, 110쪽)에 상응하는 것처럼 보이기도 하므로 더욱 그렇다. 물론 그 구분 갯수에 있어서는 정확하게 상응하지 않기는 해도 말이다.

τὸ ὄν ’과 함께 어우려져, ‘ τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς(우연히 있는 것) ’이 표현[171]이 생겨 나기 때문이다.

‘ 우연히 있는 것들 ’은예를들어 “그 사람은 교양적‘이다’ ”의 ‘ 교양 ’과 ‘ 사람 ’처럼, ‘ 동일한 것 ’에 ‘ 양자적으로[172] ’우연히 속

---

171) 이 표현은 형이상학 델타 편 7 장에 나타난다.

“ 있는 것은 스스로 있는 것이라고도, 우연히 있는 것(τὸ (ὄν) κατὰ συμβεβηκός, 1017a7, 834)이라고도 말하여진다. **우연히 있는 것**은 예를 들어 ..... 교양적인 자가 집을 짓는다 라고 우리가 말 할 경우, 집짓는 자가 교양에, 또는 교양이 집짓는 자에 우연히 있는 것처럼 (있다). ‘ 어떤 것이 (우연히) 어떤 것이다 ’는 것은 ‘ 어떤 것이 어떤 것에 우연적이다는 것(τὸ συμβεβηκέναι, a12-13) ’을 가리키기 때문이다. ..... 그 것에(τῷ αὐτῷ, a16)양자적으로, 있는 것의 측면에서 우연적이다. ....., 이 때문에, 우리가 우연히 있는 것에 대해 말 할 때, 있는 그 것에 양자적으로속한다는 것이 말하여진다. 저 있는 것에 속하는 그 것에 의해 수식되는 이 것에 [바로] 그 것이 속해 있기 때문이다(1017a7-a22, 834-845). ”

172) *텔레스 여기의 ‘ **ἄμφω(양자적으로**, 1017a20) ’ 라는 말 역시 이미 플라톤의 소피스테에스 편 243e1(1394)과 파르메니데애스 편 143c9(1680), 159a4(ἀμφοτέρως, 1901)등에서 이미 나타난다. 소피스테애스 편 거기 엘레아 낯선이가 “ 있는 것이 궁극적으로 음과 양 두 가

한다. 그러나 ‘ 우연히 있는 ’ 이러한 것들 에 관한 앎은 있지 않다. 앎은 항상 있는 것, 또는 많이 있는 것에 관한 앎이나, 우연적인 것은 ‘ 있지 않는 것[173] ’과 아주 흡사(ἐγγύς, 1026b21, 838)한 것이기 때문이다. 그래서 ‘ 우연히 있는 것 ’은 어떤 이론 또는 앎에 단지 ‘ 이름 ’으로서만[174]거론되는 그러한 것일 뿐이다[175]. ‘ 우연적인 것 ’

---

지라면, 그 둘에 ‘ **양자적으로** ’ 걸리고 ‘ 있는 것 ’은 무엇인가? 세 번째 그 무엇인가? 그들에 따르면, 그렇다고 해야 만 할 것이다. 헤태론한 음과 양 그 둘에 **양자적으로** 걸리고 ‘ 있는 것 ’이 그 양자와 같은(ὁμοίως, 243e5, 1394)것 일 수는 없을 것이기 때문이다. 그래서 음과 양 이 둘만이 ‘있다’면, 결국 세 가지 것이 ‘있다’ 라고 말해야만 할 것이다. ” 라고 하면서 ‘ 있는 모든 것은 음과 양 이 두 가지이다 ’ 라고 주장하는 자를 논박 할 때, ‘ 양자적으로 ’ 라는 말이 아주 요긴하게 쓰이기 때문이다.

173) 있지 않는 것에 관해 말하는 자들이 바로 소피스트들(τὴν σοφι-στικὴν, 1026b14, 837)이다 라고 플라톤이 말한 것은 그렇게 나쁜 것이 아니다 라고 아리스토텔레스는 말한다. *텔레스에 따르면 소피스트들은 훨씬 많이 우연적인 것에 관해 말하기 때문이다.

174) ‘ 단지 이름으로만 있다 ’는 것은 그 이름에 상응하는 ‘ 프라그마 ’가 있지 않다는 것일 것이다. 그러나 ‘ ὀνόματι μόνον ἐστιν(1026b1

3, 단지 이름으로만 있다) ’와 같은 뜻이라고 볼 수 있는 표현인 ‘ ὀν-όματος ὄνομα μόνον(단지 이름 뿐인 이름, 244d8, 1399)’과 ‘ μηδενὸς ὄνομα(하나도 아닌 것의 이름, 244d6-7, 1398)’가 이미 플라톤의 소피스테애스 편에 나온다. 물론 맥락이 사뭇 다르기는 하지만 말이다. 여기 맥락은 우연적인 것의 앎이 있지 않는 ‘ 원인(이유) ’에 대해 설명하는 것이지만, 거기 소피스테애스 편 맥락은 있는 모든 것은 하나‘이다’ 라고 주장하기 어려운 ‘ 원인(이유) ’에 대해 설명하는 것이기 때문이다. 거기에 따르면, 만약 하나 이외의 아무 것도 있지 않다면, 어떤 것(τι, 244d2, 1398)도 두 이름으로 불리울 수 없을 것이다. 두 이름으로 불리운다면 이미 하나가 아니라 둘이 있기 때문이다. 나아가서 이름은 어떤 것, 곧 있는 것일 수 없다. 만약 이름이 프라그마와(τοῦ πράγματος, 244d3)헤태론하다면 이미 두 가지 것이 있을 것이요, 만약 프라그마와 동일하다면 하나만이 있을 것이므로 이름은 하나도 아닌 것의 이름이거나, 설령 어떤 것의 이름이라고 하더라도 그 이름은 단지 이름 뿐인 이름일 것이기 때문이다.

따라서, 거기의 플라톤에 따르면 ‘ 이름 ’은 ‘ 있는 ’ 어떠한 것이며, 동일한 것 ‘ 하나 ’에 관한 헤태론한 두 이름이 가능한 반면, 여기의 *텔레스에 따르면 ‘ 있지 않는 ’ 것과 아주 흡사한 우연적인 것은 이름 뿐인 것이다. 그러나 이 두 사람 아주 어긋난다고는 볼

은 단지 이름일 뿐이라는 것이다.

나아가서, 우연히 있는(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, 1027a10-11, 841)이러한 것은 항상 있는 것도, 많이 있는 것도 아니라, 때때로 어떤 기회에(ἔτυχε, 1027a17)[176]있는 것이다. 우연히 있는 것은 많은 경우와

---

수 없다. 플라톤의 ‘ 있는 것 ’은 어찌 보면 ‘ 있지 않는 ’ 것이기 때문이다. 그렇다면 결국 그 두 사람은 단지 표현하는 그 길이 달랐다는 말인가?

175) 관련된 본문은 다음과 같다.

“ 우연적인 것에 관한 어떤 이론(θεωρία, 형., E(2) , 1026b4, 836)도 있지 않다 라고 이러한 우연적인 것에 관해 첫 번째로 말해야만 한다. 실천적 앎이든, 생산적인 앎이든, 이론적인 앎이든, 어떤 앎(ἐπιστήμη, b4)도 우연적인 것을 고려하자 않기 때문이다. 집을 짓는자도, ....., 기하학자도, 우연적인 것들에 관한 이론을 형성하지 않는다. ...., 우연적인 것은 단지 이름으로만(ὀνόματι μόνον τὸ συμβεβηκός ἐστιν, 1026b13)있기 때문이다. ....., 우연적인 것은 있지 않는 것과 아주 흡사(ἐγγύς, b21, 838)하다(1026a4-b21). ”

“ 우연적인 것의 앎이 있지 않다는 것은 분명하다. 모든 앎은 항상인 것의 앎이거나, 많은 경우인 것의 앎이기 때문이다. ....., 정의(ὡρὶσθαι, 1027a22, 842)는 항상인 것에, 그리고 많은 경우의 것에 이루어지기 때문이다(1027a19-a23) ”

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ (김 익성)

176) 플라톤의 소피스테애스 편 258d6(1576)에 나오는 ‘ τυγχάνει ὄν ’의 ‘ τυγχάνει ’와 여기 ‘ ἔτυχε ’를 비교하라. 거기에서는 있지 않는 것이 있는 것의 한 ‘ 에이도스 ’라는 것을 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이가 ‘ 논증 ’했다 라고 말하여지는데, 이 경우, ‘ 있는 것 ’과 ‘ 있지 않는 것 ’을 이어주는 표현이 바로 ‘ τυγχάνει ’이기 때문이다. 그런데 이러한 ‘ τυγχάνει ’를 F. Schleiermacher(Bearbetet Von P. Staudacher, 1970(1955), s.367)는 ‘ gehört ’ 라고 옮기나, F. M. Cor-ngord(1979(1935). p.294)는 빠뜨린다.

그러나 ‘ τυγχάνει ’를 ‘ 있지 않는 것이 있는 것으로 될 때 ’의 ‘ 때 ’에 걸리는 것으로 보아, 있지 않는 것은 있는 것으로 ‘ 우연히 ’, 곧 ‘ 적절한 기회에 ’ 된다 라고 말해서는 않되는가? ‘ 우연히 있는 것 ’은 ‘ 있지 않는 것 ’과 아주 흡사하며, ‘ 항상 있는 것 ’과 ‘ 많이 있는 것 ’과는 달리, ‘ 우연히 있는 것 ’은 적절한 ‘ 기회 ’, 곧 ‘ 때(ποτε, 1276a12) ’에 있다 라고 말하는 아리스토텔레스와, ‘ 있지 않는 것 ’으로부터 ‘ 있는 것 ’으로의 변화(μεταβάλλη, 156c2, 1872)는 ‘ 순식간(ἐξαίφνες, 156d3, 1873) ’의 그 ‘ 때(τότε, 157a2, 1875) ’에 일어난다고 말하는 플라톤의 파르메니데애스가 자꾸 지금 여기서 떠오르기 때문이다.

그렇다면, *텔레스의 ‘ 우연히 있는 것 ’은 플라톤의 ‘ 있지 않

(παρὰ, a14)알론하게 (있기) 시작하는 질료(ἡ ὕλη, a13)를 자신의 원인으로 지니기 때문이다[177].

---

는 것 ’과 ‘ 있는 것 ’ 사이의 ‘ 관련 ’에 대한 숙고로부터 온 것일 수도 있으리라.

177) 이와 같은 것은 형이상학 엡실론 2 장에서 다음과 같이 나타난다

“ 있는 것들 중에(ἐν τοῖς οὖσι, 1026b27, 840)어떤 것들은 항상 동일한 상태인, 그리고 어거지(κατὰ τὸ βίαν, b28)가 아니라, 알론하게 될 수 없음(τῷ μὴ ἐνδέχεδθαι ἄλλως, b29)이라고 우리가 말하는 필연으로부터(ἐξ ἀνάγκης, b28)있는 반면에, 어떤 것들은 필연으로부터 있는 것도 , 항상 있는 것도 아니라, 많은 경우에(ὡς δ’ ἐπὶ τὸ πολυ, b30)있는데, 이것이 우연적 것(τὸ συμβεβηκὸς, b31)의 있음의 아르케이며 원인이다. 항상 있는 것도, 많은 경우에 있는 것도 아닌 이것을 우리는 우연히 있다(συμβεβηκὸς εἶναι, b32-33)라고 말하기 때문이다. 예를들어 더울 경우에 눈이 오고 춥다면 우리는 이것을 우연이다 라고 말하나, 찌고 더우면 우연이라고 말하지 않는다. 항상 또는 많은 경우에 (찌고 더움)지만, (눈이오고 춥지) 않기 때문이다.

....., 따라서 모든 것이 필연으로부터, 그리고 항상, 있거나 생성하는 것이 아니라, 많은 것들이 많은 경우에 (있거나 생성)하므로, 우연히 있는 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, 1027a10-11, 841)은 필연적으로 있다. 예를들어 흰 자가 항상 또는 많은 경우에 음악적인 것이 아니라,

이렇듯, *텔레스의 경우에는 ‘ 우연히(κατὰ συμβεβηκὸς) ’와 더불어 나타고 ‘ 있는 것(τὸ ὄν) ’이 있다. 그런데 플라톤의 경우에는, ‘ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν(우연히 있는 것 ’에 상응하는 표현이 있지 않다.

그러나 *텔레스의 ‘ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν ’은 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτὰ ’과 선명하게 구분되므로, 이 ‘ τὸ ὄν καθ’ αὑτὰ ’과 구분되는 어떠한 ‘ 표현 ’이 플라톤에게 있다면 그 표현에 *텔레스의 ‘ τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν ’이 상응 할 수도 있으리라. ‘ 항상 알론한 것들에 대해 있는 것(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ, 255c13, 132쪽, 1522) ’이라는 표현이 바로 그것이다. 따라서, *텔레스의 ‘ 우연히 있는 것 ’에 상응 할 수 있을 플라톤의 표현은 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것 ’이다 라고 말하여질 수도 있으리라. 그런데 소피스테애스 편에 따르면 ‘ 항상 알론한 것에 대해 있는 것 ’은 ‘ 해테론한 것 ’이다고 말하여진다.

---

때때로(ποτε, a12)음악적이므로, (음악적인 흰 자는) 우연히 있을 것이다. 만약 그렇지 않다면 모든 것이 필연으로부터 있을 것이다. 그래서 많은 경우와(παρὰ, a14)알론하게 (있기) 시작하는 질료(ἡ ὕλη, a13)가 우연적인 것의 원인일 것이다. 항상인 것 또는 많은 경우인 것, 이 둘 중의 어느 하나도 아닌 것은 있지 않는가 라는 물음을 우리의 출발점으로 삼아야 한다. 그러나 (있지 않다는) 것은 불 가능하다. 따라서 이 ( 두 가지) 것과 나란히(παρὰ, a16) 기회적(ἔτυχε, a17)이고 우연적인 것이 있다(1026b27-1027a17). ”

(김 익성)　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ

ἕτερον

" 있는 것들 가운데 어떤 것들은 그 자체 스스로 있는 것들인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의 할 것이라고 여겨지네 : 엘레아 낯선이

(그렇지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? : 테아이테토스

그런데 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한(πρὸς, 255d1, 152 2)것 일세. 그렇지 않은가? : 엘레아 낯선이

그렇습지요 : 테아이테토스(255c12-d2) "

이것은 파르메니데애스 편에 의해서 그대로 확인된다.

" 하나**의**(**τοῦ** ἑνός, 161 a7)알론한 것들은 헤태론한 헤태론일[178]것이기 때문일세. - 예. - 그런데 헤태론[179]은 일 종

---

178) ' ἕτερα ὄντα ἑτεροια, (160b7, 1941)'을 ' 일 종(一 種)의 헤태론한 헤태론 '으로 옮길 수도 있으리라. 그리고 이것은 거기 소피스테애스 의 ' 헤태론한 것에 대해 있는 헤태론 '과 크게 다를 바가 없을 것이다. 그래서 여기 맥락을 더듬어 보면, 거기의 ' 헤태론한 것에 대해 있는 헤태론 것 '의 윤곽이 더 드러 날 것이다.

" 하나가 만약 있다면 ' 하나 '와 ' 알론한 것 '이 ' 자신 '과 ' 알론한 것 '에 대해 어떻게 있을까? "에 대한 답을 내린 후, 그러면 " 하나가 만약 있지 않다면 ' 하나 '와 ' 알론한 것 '은 ' 자신 '과 '

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (김 익성)

알론한 것 '에 대해 어떻게 있을까? "에 대한 답을 내리려 시도 하는 가운데, ' 파르메니데애스 '는 " 있지 않는 것은 분명히 알론한 것들**의**(**τῶν** ἄλλων, 160c5, 1936)헤태론한 것이다 "라고 주장한다. 그리고 나서, 이러한 ' 있지 않는 하나 '는 ' 여럿(τῶν πολλῶν, 160e8, 1940) '을 나누어 지닌다는 것을 논증 한 후, ' 파르메니데애스 '는 " 그 하나는 ' 같지 않음 '도 나누어 지닌다. 그 ' 하나 '**의** 알론한 것들은 ' 헤태론한 헤태론 '이기 때문이다 "라고 말한다. 이렇듯 ' 있지 않는 하나 '는 ' 여럿 ' 뿐 아니라, ' 같지 않음 '도 나누어 지니므로, ' 있지 않는 하나**의** 알론한 것 '은 헤태론한 것의 헤태론한 것이다. 알론한 것은 그 하나**의**(**αὐτοῦ**, 160d5, 1938)헤태론한 것이기 때문이다.

따라서 소피스테애스 편 거기의 항상 헤태론한 것에 대해 있는 ' 헤태론한 것 '은 ' 있지 않는 하나 '**와** ' 알론한 것 '이라는 것이 드러난다.

179) 헤태론의 자연(φύσις, 소., 257c7, 1539)으로 인해, 각기 것은 여럿으로 분열(κατακεκρματίσθαι, 257c7, 分裂)하면서, ' 동일 '한 자신과 헤태론한 것으로, 다시 말해 자신이 **아닌** 것(**있지 않는** 것, οὐκ ὄν, 256e1, 1535)으로 있게 된다(ποιεῖ, 256e6), 그리고 ' 같은 '것은 자신과 또는 알론한 것과 같지 않게(ἀνόμοιον, 140a8, 1621)된다. 그래서

반대(τὸναντίον, 파., 148d4, 1734)의 속성을 지니게 된다. 그리고

“ 헤태론은 모든 것(에이도스)에 두루 퍼진다(διὰ.....διεληλυθὸαν, 255e4, 1523) 고 우리는 말할 것이네. 각기 것 하나는 자신의 자연을 통해서가 아니라, 헤태론의 이데아(ἰδέας, e5)를 나누어 지님을 통해서 알론한 것들과 헤태론하게 있기 때문일세. : 엘레아 낯선이

정확하십니다. : 테아이테오스(255e3-e7) ”

그래서 헤태론은 일 종의 알론이며 알론은 일 종의 헤태론이다. 알론한 것과 헤태론하기 때문이다. 헤태론의 이데아를 순식간에 나누어 지님을 통해서, ‘ 있는 ’ 각기 ‘ 하나 ’는 ‘ 있지 않는 것’으로 있게 된다(ποιεῖ, 256e6). 그래서 있지 않는 것은 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3, 1537 ; τὸναντίον, 258e6, 1577)가 아니라, 있는 것과 헤태론한 것이다(109-111쪽). 있지 않는 각기 것은 반대되는 에이도스 또는 이데아를 나누어 지님을 통해서, 서로에 반대 될 것이기 때문이다.

그런데 생성 되는 것들이 헤태론한 것은 그것들의 ‘ 질료 ’ 덕(διὰ τὴν ὕλην, 형., Z(8), 1034a7, 351)택이다 라고 말하는 아리스토텔레스는 ‘ 질료 ’ 또는 ‘ 에이도스 ’가 여럿이거나, 실체의 로고스가 여럿이면 ‘ 헤태론(ἕτερα, 형., Δ(9), 1018a9, 258) ’하다고 말한다. 그리고 어떤 측면에서는 동일(119쪽)하지만, 수 또는 종 또는 류 또는

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ (김 익성)

의 알론 아닌가? - 어찌 않으리오(161a7-a8, 1940 - 1941) ”

따라서, 헤

---

유비적으로 헤태론 할 때, 나아가서 류가 헤태론 할 때, 그리고 반대들일 때, 그리고 실체 안에 헤태론함을 지닐 때, ‘ 차이(διάφορα, 1018a12 ; 1038a4, 445, 1938) ’난다 라고, 나아가서 맨 끝 차이(ἡ τελευταία διαφορὰ, Z(12), 1038a19, 448)가 ‘ 실체 ’ 라고 말한다.

따라서 *텔레스에 따르면 ‘ 질료 ’ 덕에 해테론한 반면, 플라톤에 따르면 ‘ 헤태론 ’의 ‘ 이데아 ’ 덕에 헤태론하다. 비록 ‘ 질료 ’가 플라톤에게 낯선 것이기는 해도, ‘ 헤태론 ’으로 인한 ‘ 차이 ’는 두 사람에게 공통이다. 플라톤의 경우에도 차이(διαφόρον, 파., 141 d3, 1613)나는 것은 헤태론한 것들이기 때문이다. 예를들어 더 늙음은 더 젊음과 차이남(διαφορότης, 141c2, 1627)그 이상도 이하도 아니다. 그리고 알론한 것들의 ‘ 차이 ’를 통해서, 있지 않음이 첫 번째로 인식(πρῶτο.....γνωστιον, 160c7, 1936)된다. 따라서 플라톤에 따르면 ‘ 있지 않는 것 ’에 관한 앎(ἐπιστήμην, 160d5, 1937)이 있다.

나아가서, (맨 끝) 차이를 ‘ 실체 ’로 본 것 역시 플라톤에게 낯설지 않다. 있는 것의 ‘ 실체(οὐσιά 258b2, 1542) ’는 단지 있는 것의 ‘ 헤태론(ἕτερον, 258b3, 1542) ’일 뿐이다 라고 이미 플라톤은 소피스테애스 편에서 말하기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ’ αὑτὸ

태론한 모든 것은 헤태론한 어떤 것에 ' 대해 있는 ' 것들이다.

이제 아리스토텔레스는 플라톤의 이러한 ' πρὸς(대함) '을 그대로 이어 받으면서, 그 ' πρὸς '를 ' 헤태론한 것**의** '의 ' **의** '와 ' 헤태론한 것에 대한 '의 ' 대함 '으로 다시 나눈다[180].

" πρὸς τι(어떤 것에 대함)는 헤태론한 것들의(ἑτερων, 범., 6a37, 718)그것이라고, 또는 ....., 헤태론한 것들에 대한 그것이라고 말하여진다(6a36-38). "

습성과 성향과 감각과 앎과 상태 등이 ' 헤태론한 것들**의** '의 ' **의** ' 로서의 πρὸς τι(관계)인 반면, 큰 또는 적은 등이 ' 헤태론한 것에 대한 '의 ' 대함 ' 으로서의 ' πρὸς τι(관계) '이다. 그래서 *텔레스에 따르면, 헤태론한 것은 헤태론한 것에 대한 헤태론일 뿐만 아니라, 헤태론한 것의 헤태론이기도 하다.

그렇다면 이러한 ' 헤태론한 것 ' 대신에 ' 우연히 있는 것 '이 들어 설 수 있을까? 만약 들어 설 수 있다면, ' 있는 것 자체 '와 구분되는 플라톤의 ' 알론한 것에 대해 있는 것 '는 *텔레스의 ' 우연히

---

180) 그러나 이미 앞 각주 178번에서 드러났듯이, ' 해태론한 것의 '의 ' 의 '와 ' 헤태론한 것에 대한 '의 ' 대함 '의 구분 역시 이미 플라톤의 파르메니데애스 편에서 행하여 지고 있었다.

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτὸ (김 익성)

있는 것 ’에 상응할 것이다. 가능 할 이러한 상응(相應)을 아래 도표로 그려 낼 수 있을 것이다.

| | (소., 255c12-13, 1522)<br>플라톤 | (형., Δ(18), 1022a17-8, 279)<br>아리스토텔레스 |
|---|---|---|
| τὸ ὄν | τὸ ὄν αὐτο(καθ’ αὑτὸ) | |
| | | τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν |
| | τὸ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ<br>τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον<br>(소.,255d1) | πρὸς ἕτερον<br>(범., 6a37) |

이 도표에서 드러나듯이 두 사람 모두 있는 것을 두 가지로 구분한다(214쪽, 228쪽). 그리고 그 하나인 ‘ τὸ ὄν αὐτο(καθ’ αὑτὸ) ’은 비록 그 내용에 있어서는 어떨른지 모르지만 표현 형식에 있어서는 일치한다(152쪽). 그러나 나머지 하나는 그 표현에 있어서 조차 일치하지 않는다. 물론 엇 비슷한 면이 있긴 해도 말이다. 그럼에도 불구하고, 있는 것은 크게 두 가지로 나눈다는 것에는 두 사람이 일치한다.

따라서 이로부터 이들은 ‘ τὸ ὄν(있는 것) ’을 여러 가지로 구분하여 말한다는 것이 선명해 진다. 플라톤의 경우, 이미 112-114쪽에서 드러났듯이, ‘ εἶναι ’는 최소한도 여섯 가지 이상으로 구분되며, 아리스토텔레스의 경우, ‘ 있는 것 ’은 네 가지 이상으로 구분되기

때문이다. 특히 *텔레스의 경우에는 ‘ τὸ ὄν ’에 ‘ 여러 가지로(πολλαχῶς) ’가 붙어 ‘ 있는 것은 여러 가지로 말하여진다(τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, 형., Δ(7), 1017a7,279 ; E(2), 1026b2, 836) ’ 이라는 독특한 표현이 형성되기에 이른다.

그런데, ‘ 말하여지다(λέγεται, 142d1) ’ 라는 표현은 *텔레스에 의해서만 쓰여지는 것이 아니라, 플라톤에 의해서 이미 파르메니데애스 편에서 이미 쓰여진다

“ εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνος ὄντος **λέγεται** καὶ τὸ ἕν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν,(142d12, 1674)[181] ”

여기 ‘ λέγεται ’를 콘퍼드(1958(1939), p.137 : 책 11)는 ‘ is asserted to ’로, 슈라이어마흐(Bearbeitet. D. Kurz, 1990(1960), s.142 : 책 9)는 ‘ gesprochen wird ’로 옮긴다. 적절한 번역이라고 볼 수 있다. 수동의 무법적인 뜻

181) “ 만약 ‘하나 있는’의 ‘있다’와 ‘있는 하나’의 ‘하나’가 **말하여진다면**, ‘실체’와 ‘하나’는 동일한 것이 아닐세. (142d12, 1674) ”로 옮겨 질 수 있을 이 글월은 이미 89쪽 각주 100번에서 인용됐다. 나아가서 ‘λέγεται’ 이외에도 ‘λέγομενον(티., 379e5, 38b3, 1174)’ ‘λέγεσθαι(티., 38a2, 1174)’ ‘λέγετε(소., 248a7, 1447)’ 등의 ‘말하다(λεγεῖν)’의 한정된 변화 형들이 플라톤에 의해 쓰인다.

과 일상언어의 생생함이 되 살아 나기때문이다. 그래서 플라톤 여기의 이러한 번역은 *텔레스 거기(1026b2)에 관한 W. D. Ross(1981(1924), p.779)의 번역 ' has many meanings ' 보다는 더 낫다고 볼 수 있다(G. Owens, 1964(1951), p.108 : 책 38 참조). 뒤의 것에서는 첫째 본문의 ' 수동 '의 문법적인 뜻이 ' 능동 '으로 변하였기 때문이요, 둘째 ' 말하다 '의 ' 말 '이 ' 뜻 '을 나타내는 것이다 라고 자신있게 말하여 질 수 있을른 지가 의문이기 때문이다. 물론 ' 있는 것은 많은 의미들을 지닌다 '가 ' 있는 것은 여러 가지로 말하여진다 '와 아주 차이난다고는 볼 수 없으리라. 그러나 ' 여러 가지로(πολλαχῶς)[182] '로 라는 말은 ' 뜻 ' 보다는 오히려 ' 양상(mode → way of being[183], 943) '을 나타내므로, ' 있는 것은 여러 가지로 말하여진다

---

182) ' πολλαχῶς ' 라는 말은 여기 1026b2 이외에도 형이상학 1928a10(287, 803), 1054a33, 토피카 106a9, 14, 21, 107b38 등 등의 아주 여러 곳에서 쉴 사이 없이 나타난다.

183) 양상(樣相) 이라는 말이 오히려 혼란을 불러 일으킬 수도 있으리라. 그런데 있는 것을 말하는 ' 길 '과 있는 ' 길 '은 *텔레스에 있어 서로에 상응한다고 여기기에, 나는 ' 의미 또는 뜻 ' 보다는 ' 양상 ' 이라는 약간은 애매한 말을 선택했다. 그러나 ' 여러 양상으로 있다 '의 ' 양상 '은 여러 가지로 말하여지고 있는 ' 길(어떻게, πῶς,

’ 라고 그냥 직역하는 것이 낫지 않을까? *텔레스의 이러한 양상을 나는 7 가지로 나누어, 다음 쪽의 도식으로 그려 보았다.

그 둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 가리킨다. 범주 역시 그 가운데 하나이다. 153쪽(879)에서 보여진 것처럼, 범주는 ‘ 있는 것 자체 ’ 라고 말하여진다. 그리고 나는 ‘ 자체로 있는 것 ’을 나타내기 위해, 선을 진하고 둥글게 만들었다. 물론 ‘ ὄν ’을 감싸고 있는 둥근 원은 그렇지 않긴 해도 말이다. 그렇다면, 있는 양상들은 범주들, 자체(스스로, 필연)과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능, 그리고 이것과 그러한 것과 그만큼한 것, 하나와 여럿등 여섯 가지로[184] 나누어 질

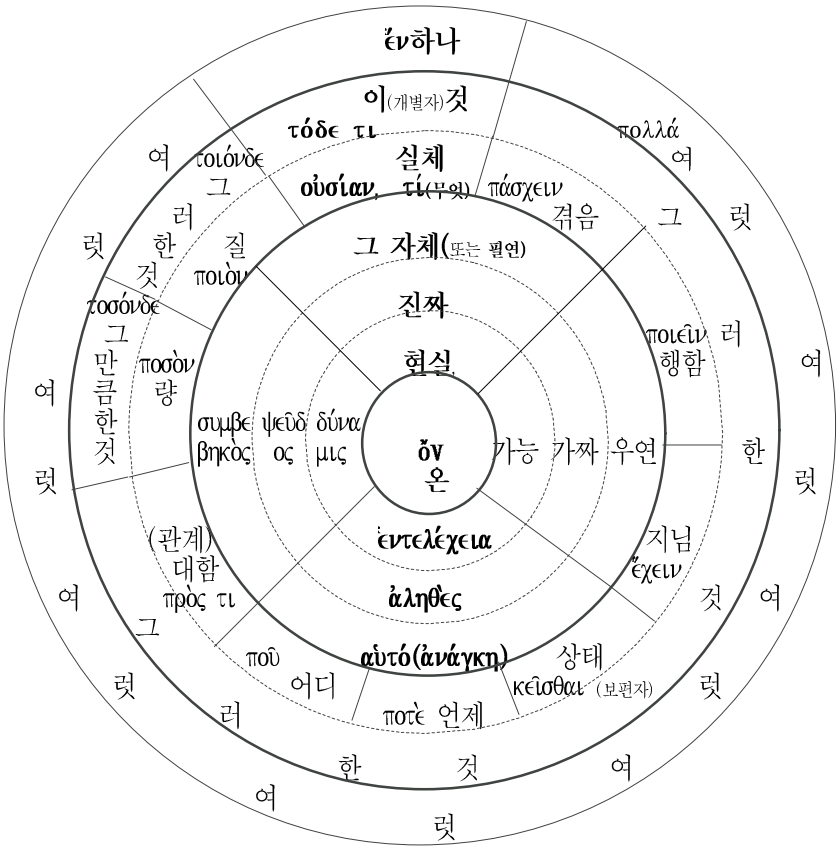
---

944) ’을 나타 낼 뿐 그 이상도 이하도 아니다. 아마 ‘ πολλαχῶς ’ 라는 말은 ‘ κατὰ πλείονας τρόπους(많은 길로, 범., 15b15, 232 ; 형., K(3), 1060b33, 812) ’의 줄임 말일 것이기 때문이다. 나아가서 ‘ πῶς ’의 이러한 쓰임새는 ‘ ποσαχῶς(범., 11b16) ’, ‘ τετραχῶς(범., 11b17) ’, ‘ ὡσαύτως(범., 15a15) ’ 등의 ‘ .....ῶς ’에서도 엿 볼 수 있으리라.

184) 나오는 출처는 다음과 같다.

범주(1b26-27, 30)들, 그자체(스스로, 필연, 1017a18, 1025a15, 1015a32)과 우연(1017a7), 진짜 (1051b1,660) 와 가짜(1034b2), 현실(1045b35, 545)과 가능(1034b35), 그리고 이것(3b10,958)과 그러한 것(1039a2, 965)과 그만큼한 것(1089a12, 971) 하나(1054a30)와 여럿(1056b11,

수 있으리라. 그리고 구분된 영역이 서로에 상응한다는 것을 나타내기 위해 나는 점선을 썼다.




그런데 형이상학 Δ 편 7 장(1017a7, 279)과 E 편 2 장(1026b2, 831040).

6)에서는 범주, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능 등 네 가지만 거론되나, 이 것과 그러한 것, 하나와 여럿 등은 거론되지 않는다. 그러나 나는 ‘ 이 것(τόδε τι) ’과 ‘ 그러한 것(τοιόνδε) ’ 또는 ‘ 그 만큼한 것 ’을 있는 것의 구분되는 양상(972)에 포함시킬 수 있으리라고 본다. 있는 모든 것은 ‘ 이 것 ’ 또는 ‘ 그러한 것 ’에 속하거나, 또는 있는 모든 것은 이 두 가지로 분류(分類)되기 때문이다. 그래서 있는 모든 것은 ‘ 이 것 ’이든지 아니면 ‘ 그러한 것 ’이다. 실체 아니면 보편자 이듯이 말이다.

그러나 이와 같은 구분은 이미 플라톤의 티마이오스 편에 나온다. 그에 따르면, ‘ 것 ’을 지시하는, 그래서 지속적으로 고정(βεβα-ιότητα, 49d7, 固定性)되 ‘ 있는 것 ’을 지시하는 ‘ 이(τόδε, 49e1) ’와 ‘ 이것(τοῦτο, e1) ’과는 달리, ‘ 그러한 것(τὸ τοιοῦτον, d6) ’은 ‘ 이것 ’ 안에서 주기적으로 나타나면서 사라지는 각기 모든 것들이 지니는 같은(ὅμοιον, 49e5(1225), 52a5(1138), 예를들어 불 또는 물을 나타낸다. 그래서 ‘이것’ 또는 ‘이’그리고 ‘이것’ 안의 ‘같은 그러한 것[185]’ 그

185) 그래서 ‘ 이것 ’ 또는 ‘ 이 ’는 ‘ 불 자체(ὄντα οὐτὰ, 49e3-4, 1225) ’를 지시하는 반면 그리고 ‘ 그러한 것 ’ 또는 ‘ 그러한 ’은 ‘ 공간(χῶρα, 52a8, 1139) ’ 또는 ‘ 받아드리는 것(τὰ δεχομένης, 50b5,

리고 '같은 그러한 것을 나누어 지니는 각각(ἕκαστα, 49e4)' 등이 구분된다[186].

---

148, 受容者) ' 속의 각기 모든 것이 지니는 불을 지시할 것이다.

186) 그 본문은 다음과 같다.

" 항상 알론한 때에 알론하게 된다고 우리가 여기는, 불(πῦρ, 49d5, 1224)과 같은 것은 ' 이것(τοῦτο, 49d6) '이 아니라, 그 때 마다 불로 되는 ' 그러한 것(τὸ τοιοῦτον, d6) '이라고, 또 물도 ' 이것 '이 아니라 항상 ' 그러한 것 '이라고, 불러야 한다. " (불 또는 물 또는 이와 같은) 알론한 어떤 것도 분명히 우리들이 ' 것(τι, 49e2) '을 지시 한다고 주장한는 ' 이(τόδε, e1, 12 25) '와 ' 이것(τοῦτο, e1) '이라는 표현에 의해서 가리키는 어떠한 고정성(βεβαιότητα, 49d7, 固定性)을 지니는 것 으로서 불러서는 않된다. 있는 그것들(ὄντα οὐτὰ, 49e3-4, 1225)과 같은 지속적인 것들(μόνιμα, e3)을 표시하는 ' 이 '와 ' 이것 '과 이와 같은 것들에 의해 담지(ὑπομεινον, e2, 擔持)됨을 피하기(φεύγει, e2)때문입니다. 그러나 그것들 각각이라고 말해서는 않되고, 모든 것과 각각에 주기적으로 나타나는 같은 것(ὅμοιον, e5)을 그러한 것(τὸ τοιοῦτον, 49e5)이라고 그렇게 불러야 합니다. 그래서 불은 모든 것을 통해 그러한 것이며, 생성을 지니는 각기 모든 것이 그와 같습니다. 그런데 생성하는 그것들 각각이 항상 그 안에서 나타났다 사라지는 저것(ἐκεῖνο, 50a1, 1226)만이 ' 이 '와 ' 이것 ' 이라는 이름에 의해 불리워져야 합니다. 그러나 뜨거움과 차가움 또는 반대들인 어떤 질과 이러

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

이제 비록 그 맥락은 다르지만, 그리고 ‘ τοιοῦτον(그러한) ’ 대신에 ‘ τοιόνδε(그러한) ’이 쓰여지기는 하지만, 바로 플라톤의 이러한 ‘ 이(τόδε) ’와 ‘ 그러한(τοιοῦτον) ’ 이라는 표현이 아리스토텔레스에게서도 그대로 나타난다. 그에 따르면, 있는 것 하나가 ‘ 이(τὸ τόδε, 형., N(2), 1089 a14, 945) ’와 ‘ 그러한(τὸ τοιόνδε, 1089a14) ’에 의해서 동시에 지시 될 수 없다. ‘ 하나 ’인 ‘ 것(τινά, a13) ’이 한 편으로 ‘ 이 ’에 있음의 원인이면서, 다른 한 편으로 ‘ 그러한 ’, ‘ 그 만큼 ’, ‘ 어디 ’에 있음의 원인이 될 수는 없기 때문이다. ‘ 이 ’에 있음은 예를들어 ‘ 사람 ’을, ‘ 그러한 ’에 있음은 ‘ 직선 ’을 가리키므로 그렇다[187].

---

한 반대들로부터 이루어진 모든 것들을 ‘ 이 ’와 ‘ 이 것 ’으로 불러서는 않됩니다(49d4-50a5) ”

187) 관련된 본문은 다음과 같다.

“ 있는 것이 여러 가지로 말하여진다면, 그리고 있지 않는 것도 있다면, 있는 모든 것은 어떠한(ποῖον, 1089a2)‘하나’일까? 실체들 또는 속성(πάθη, a10)중의 어느 하나? 아니면 이와 같은 각기 알론한 것 하나? 그리고 하나가 ‘ 것(τι, 1089a12) ’을 가리키는한, ‘ 이(τὸ τόδε, a11) ’와 ‘ 그러한(τὸ τοιόνδε, a11) ’과 ‘ 그만큼(τὸ τοσόνδε, a12) ’은 하나이어야 할 것이다. 그러나 ‘하나’ 자연인 ‘것(τινά, a13)’이 한 편으로 ‘이’, 다른 한 편으로 ‘그러한’, ‘그 만큼’, ‘어디’의 있는 것의 원인이 된다는

따라서 플라톤의 ‘ 이(τόδε) ’는 예를들어 ‘ 불 자체 ’를, 그러나 ‘ 그러한 것(τὸ τοιοῦτον) ’은 각기 것에 나타나는 ‘같은 불 ’을 가리키는 반면 *텔레스의 ‘ 이(τόδε) ’는 ‘ 사람 ’을, ‘ 그러한 것(τοιόνδε) ’은 ‘ 직선 ’과 같은 어떤 질을 가리킨다. 이를 도표로 나타내면 아래와 같으리라.

| | 플라톤 | | | 아리스토텔레스 |
|---|---|---|---|---|
| 이 | **τόδε** 또는 τοῦτο<br>불 자체 | **ὄν** | | **τόδε**<br>사람(실체) |
| 그러한 | τοιοῦτον<br>공간 속의 각기 것이 지니는 같은 불 | 생성 | **ὄν** | τοιόνδε<br>직선(질) |
| 그만큼한 | × | | | τοσόνδε<br>세 규빗(량) |

---

것은 불 합리하고, 오히려 불 가능하다.

나아가서(ἔπειτα, a15)있는 것들은 있는 것과 있지 않는 어떠한(ποίου, a15)것으로부터 인가? 있는 것과 마찬가지로 있지 않는 것도 여러 가지로, 그래서 사람 아닌 것을 ‘이’에 있지 않음(τὸ μὴ εἶναι τοδί, a17)을, 직선 아닌 것은 ‘그러한’에 있지 않음을, 세 규빗(τρίπηχυ, a18)은 ‘그만큼한’에 있지 않음을 가리기기 때문이다(형., N(2), 1089a9-a19, 945) ”

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

τόδε τι

‘ 있는 것 ’이 가리키는 영역이 두 사람의 경우 각기 다르다는 것을, 곧 플라톤의 경우에는 ‘ 이 ’만이 있는 영역을 가리키지만 *텔레스의 경우에는 ‘ 이 ’와 ‘ 그러한 ’과 ‘ 그 만큼한 ’등의 표현이 있는 영역을 가리킨다는 것을, 그리고 *텔레스의 ‘ 이 ’와 ‘ 그러한 ’ 등의 구분은 범주들의 구분에 상응한다는 것을 위 도표은 보여 줄 것이다.

그런데 앞 쪽 도표에서 나오는 표현 가운데 우리의 관심을 끄는 것은 ‘ 이(τόδε) ’ 라는 표현이다. ‘ τόδε ’에 ‘ τι ’가 붙혀진 ‘ τόδε τι[188] ’는 아리스토텔레스의 ‘ 제 1 실체 ’를 가리키기 때문이다[189]

---

188) 소피스테애스에 따르면, ‘ 하나 ’를 가리키면서(σημεῖον, 소., 237d9, 95쪽, 1362), 항상 ‘ 있는(ὄντι, 237d1) ’과 묶어지는 ‘ **것**(τι) ’은 그래서 항상 ‘ 있는 하나 ’이며, 티마이오스 편 여기에 따르면, ‘ **이**(τὸδε) ’는 분명히 ‘ **것**(τι) ’을 지시하므로(προσχρώμενοι δηλοῦν ἡγο-ύμεθὰ, 49e2), 플라톤의 ‘ τόδε(**이**) ’는 ‘ 있는 하나인 **것** ’를 가리킬 것이다. 그래서 ‘ τόδε(**이**) ’와 ‘ τι(**것**) ’으로 이루어진, 있는 ‘ **이**(τόδε)’ 하나인 ‘ **것**( τι) ’, 곧 ‘ **이 것**(τόδε τι) ’이 성립 될 수 있으리라. 바로 ‘ 이것(τοῦτο) ’으로부터 *텔레스의 ‘ **이 것**(τόδε τι, 형., N(2), 1089b28-30, 948) ’이 오지 않았을까? 플라톤과 마찬 가지로 *

그러나 그 이름만 보아서는 제 2 실체 역시 ' 이 것 '이 가리킬 것 같으나, 그렇지 않다. 기체가 하나인 제 1 실체와는 달리, 제 2 실체는 그 기체가 ' 여럿 '이나[190], ' 이 것 '은 수적으로 ' 하나 '인 나뉘

---

텔레스에 있어서도 역시 ' 이 것(τόδε τι) '은 나뉘어지지 않는(ἄτομον, b13), 수적으로 하나인 것이기 때문이다.

189) " ' 이 것(τόδε τι, 범., 5, 3b10, 958) '은 모든 실체를 가리킨다. ' 이 것 '이 가리킨다는 것은 제 1 실체들의 경우에는 논쟁의 여지가 없고, 진실하다. 나뉘어지지 않(ἄτομον, b13)고, 수적으로 하나인 것이 아주 분명한 것(τὸ δηλούμενόν, b12)이기 때문이다(3b10-b13) "

190) " 그러나 그 명칭의 꼴(τῷ σχήματι τῆς προσηγορίας, 3b14-15, 958)에 의해서는 제 2 실체도, 사람과 생물 이라고 말하여질 때마다, (제 1 실체와) 같이 ' 이 것 '을 가리키는 것처럼 보이나, 실은 진실이 아니다. 오히려 (제 2 실체는) 질인 것(ποιόν τι, b15-16)을 가리킨다. 제 1 실체처럼 그 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16)가 하나가 아니라, 사람과 생물은 여럿이라고 말하여지기 때문이다. 그런데 ' 하얀 '과 같은 질을 순수하게 가리키는 것이 아니다. ' 하얀 '은 질 이외의 알론한 어떤 것도 가리키지 않으나, 종과 류는 질인 것의 실체(ποιὰν τινα οὐσίαν, 3b2-3)를 가리키므로 실체들에 관한 질을 규정하기 때문이다. 종 보다는 류에 의해서 더 많이 규정 할 수 있다. 생물보다는 사람이라고 말하므로서, 더 많이 포괄하기 때문이다(3b10-b23) ".

어 질 수 없는 것이기 때문이다. 오히려 제 2 실체는 이러한 제 1 실체의 ' 질 '을 나타낸다-제 1 실체를 한정한다-. 바로 ' 이 것 '이 ' 분리성(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, a27-27) '과 더불어 실체의 가장 주요한 두 가지 속성[191]을 이룬다. 이렇게 해서, ' 제 2 실체(사람) ' 을 가리키는 ' τόδε '와 ' 분리된 하나 '를 가리키는 ' τι '로 이루어진 *텔레스의 ' τόδε τι '는 ' 제 1 실체 '를 가리킨다는 것이 선명해진다.

---

191) " 질료(ὕλην, 형., Z(3), 1029a27, 298)도 실체라는 것이 이런 관점들로부터 잇따르나, (이는) 불 가능하다. 분리와 ' 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, a27-27) '이 실체에 가장 주로 속한다고 여겨지기 때문이다(1029a26-a28) .....

....., 몸들 안에 부분으로 속해 있으면서, 그 몸들을 규정하여 ' 이 것(τόδε τι, 형., Δ(8), 1017b18, 961) ' 이라고 가리키는, 그리고 자신들의 파괴가 그 전체를 파괴하는(ἀναιρεῖται, b18)것들은 무엇이든지 실체라고 말하여진다(1017b17-18). ....., 나아가서, 그것의 로고스가 정의인 ' 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, b21-22, 본질) ' 이것(τοῦτο, b22)이 각기 것의 실체라고 말하여진다. 더 이상 알론한 것에 따라(κατ' ἄλλου, b23)말하여지지 않는 기체 각각, 그리고 있는 ' 이 것 '과 ' 분리(τόδε τι ὂν καὶ χωριστὸν, b25) ', 등 두 가지 길로 실체는 말하여진다. 각각의 모르페애(모습)와 에이도스(종)가 이것이다(1017b21-26) "

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

그러나 *텔레스의 실체를 지시하는 표현의 이런 구분들에, 곧 ‘ τόδε(제2 실체) ’와 ‘ τι(수적으로 하나인 나누어질수 없는 것) ’와 ‘ τόδε τι(제 1 실체) ’의 구분에 상응하는 플라톤의 구분은 가능할 것 같지 않다. ‘ 자체인 것 으로서의 에이도스 ’를 가리키긴 하나, 플라톤의 ‘ τόδε ’ 또는 ‘ τοῦτο ’는 ‘ τόδε τι ’ 또는 ‘ τι ’와 구분되는 것으로서 여겨질 수는 없을 것 같기 때문이다.

그런데, ‘ 이 것(τόδε τι)과 그러한 것 ’을 포함, 여러(172쪽)양상으로 말하여진다면, ‘ 있는 것 ’은 ‘ 하나[192] ’라고는 결코 말하여질 수 없는가? *텔레스에 따르면, 없다[193]. ‘ 있는 것 ’은 하나에 ‘ 대하여

---

192) 플라톤과 *텔레스 모두에 있어, ‘ 하나 ’는 ‘ 있는 것 ’과 가리켜지는 그 길에 있어서는 동일하긴 하나(96쪽), 그 자체 동일한 것은 아니었다(90쪽). 그러나 동일한 경우에도, 가리켜지고 ‘ 있는 ’ 바 그 상태가 동일하다는 것이었지, 여러 가지로 가리켜지는 ‘ 하나 ’와 ‘ 있는 것 ’이 동일하다는 것은 아니었다. 만약 있는 모든 것이 하나라면 음악과 흼과 사람은 하나일 것이고, 그래서 음악에 있음은 사람에 있음과 동일한 것이며, 나아가서는 사람에 있음과 사람에 있지 않음 역시 동일할 것이다(형., Γ(3), 1006b1-b20, 822-823)

193) 만약 있는 것이 하나일 뿐이라면 모든 것은 여럿일 수는 없을

(πρὸς, 형., Γ(2), 1003a33, 804) ' 말하여지는 것이기 때문이다.

" 있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1003a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως[194], a34)가 아니라, 건강한 모

---

것이다. 다시 말해 모든 것은 동일(쉬노뉘마, 형., Γ(3), 1006b18, 823) 할 것이다. 있는 것은 모든 것에 공통이기(κοινὸν, 형., Γ(2), 1004b20, 975) 때문이다.

194) 범주들 1 장에 따르면

" 이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a1)실체의 로고스가 헤태론한 것들(ὧν, a1)이 호모오뉘마 라고 말하여진다. 예를들어 사람과 초상화(τὸ γεγραμμένον, a3, 肖像畵)인 생물(ζῷον, a2)처럼 말이다. 이것들의 이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는 실체의 로고스는 헤태론하기 때문이다. 생물에 있는 것(τὸ ζῴῳ εἶναι, a5)은 이것들 각각에 있는 무엇(τί, a5)이다 라고 어떤 자가 말(ἀποδιδῷ, a5, 제공)하려 한다면, 각각의 고유한 로고스가 제공 될 것이므로 그렇다(1a1-a5, 809) "

이처럼 공통의 이름을 지니긴 하나, 그 정의(로고스)가 헤태론한 것들이 *텔레스에 의해서 ' 호모오뉘마(ὁμώνυμα, 같은-공통(κοινόν, 1a3)-이름) ' 라고 말하여진다. 호모오뉘마한 것들은 공통의 이름 하나를 지니긴 하나, 그 공통의 이름에 걸리는 자신

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

들의 실체-실체는 호모오뉘마한 각기 것들에 있(어 오고 있)는 그 무엇(형., Z(7), 1032b, 335)을 가리킨다는 것이 분명하다-의 정의(로고스)가 헤태론한 것들이기 때문이다.

그러나 형이상학 캎파 편 3 장에 따르면, 이러한 호모오뉘마한 것들에 관한 앎은 불 가능하다.

> “ 철학자의 앎은 있는 것 으로서의 있는 것의 부분이 아니라 그 전체(καθόλου, 1060a32)를 다루며, 있는 것은 하나의 길로(τρόπον, 1060b33)가 아니라 여러 가지 길로 말하여지므로, 만약 호모오뉘모오스하기만(ὁμωνύμως κατὰ, b33)해서 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 하나의 앎도(ὑπὸ μίαν, b34)있지 않을 것이다-이 (호모오뉘마한) 것들로부터는 (어떠한) 류 하나도 있지 않기 때문이다-. 그러나 공통인 것이 (있다)면 (있는 것에) 관한 앎도 있을 것이다(1060b31-b36, 812). ”

어떤 것들이 알려지려면 그것들에 공통인 무엇이 있어야 하나, 만약 호모오뉘마한 것들이라면 그것들에 공통인 무엇이 없을 것이므로, 호모오뉘마한 것들은 알려질 수 없는 것들이다. 그래서 만약 있는 것이 호모뉘마한 것이라면, 있는 것에 관한 앎이 불 가능할 것이다. 그러나 있는 것에 관한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모오뉘모스한 것(equivocals, 다의어, 多義語)가 아니다.

이러한 ‘ 호모오뉘모오스(同音異議語的으로, homonymous) ’는

형이상학 제애타 편 4 장 끝나가는 부분(1030a29-a34, 812-813)에서도 나타난다.

“ 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29, essence, 본질)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως, a29)실체에 속하며, 그 다음으로 알론한 것들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다. 왜냐하면 이것들은 **호모오뉘마하게**(ὁμωνύμως, a32, 同音異議語的으로)말하여지고 ‘ 있는 것들 ’이거나, 또는 알려지지 않는 것이 알려진다 라고 (말하여질 때)처럼, 덧 붙이고 빼내어져(προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, a33)말하여지는 것들이기 때문이다(1030a29-a34) ”.

여기에 따르면, ‘ 있는 그 무엇 ’은 ‘ 량 ’ 또는 ‘ 질 ’ 등 ‘ ὁμωνύμως(호모오뉘모스하게, 同音異議語的으로, homonym-ous) ’ 말하여지는 것이다. 그래서 ‘ 무엇 ’ 또는 ‘ 량 ’ 또는 ‘ 질 ’ 등 이라고 말하는 것은 있는 것을 ‘ 동음이의어적으로(ὁμωνύμως, 호모오뉘마하게, homonymous) ’ 말하는 것이다. 그런데 형이상학 제애타 10 장에서는  호모뉘마한 것들의 보기로 죽은 손가락과 산 손가락이 들어진다

“ 몸과 이 몸의 부분들은 실체의 부분들 보다 늦다. 그리고 질료 로서의 여러 부분들로 나뉘어

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

지는 것은 실체가 아니라, 오히려 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, 1035b22)이다. 한편으로 이것들은 합쳐진 전체 보다 먼저이나, 다른 한 편으로는 그렇지 않다. 분리 된다면 그 부분들은 심지어 있을 수 조차 없으며, 생물의 손가락이라고 해서 모두 손가락인 것은 아니기 때문이다. 죽은 손가락은 단지 호모오뉘마하게만 손가락이다(1035b20-25, 383, 8  10). ”

“ 동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다. 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만, 다른 사람들은 (있는) 사람이라고 부르지 않는 것과 같은, 호모한 이름(καθ' ὁμωνυίαν, 1006b19)을 제외하면 말이다(형., Γ(4), 1006b18-b20, 811) ”

손 가락이라고 해서 모두 손 가락인 것은 아니다. 단지 죽은 손 가락은 호모뉘마하게만 손 가락이기 때문이다. 그래서 이러한 경우에는 손 가락이면서 손 가락이 아닐 수 있다. 손 가락이 아닌, 죽은 손 가락도 손 가락이라고 말하여질 수 있기 때문이다. 산 사람이 어떤 사람의 눈에는 죽은 것으로 보이는 경우도 이와 마찬가지이다. 따라서 호모뉘마하게만 말하자면 동일한 것이 있으면서(καὶ, 1006b18, 811)있지 않을 수 있을 것이다. 여기서 말하여지는 ‘ 호모오뉘마 ’ 역시 범주들 1 장에서의 정의와 크게 어긋나지 않는다. 단지 이름만 공통일 뿐 그 실체의 로고스가 헤태론한 것(homonym, 동음이의어, 同音異議語)이 ‘ 호모오뉘마 ’라고 거

기서 정의 되기 때문이다.

그런데 형이상학 제애타 편 9 장에서 호모뉘마의 보기로 들어지는 ‘ 말과 당나귀 ’과 ‘ 남자와 여자 ’ 등이 영어의 ‘ homonym(동음이의어) ’ 또는 ‘ equivocals(다의어) ’의 보기가 될 수 있을지 아주 의문스럽다. 말과 당나귀 그리고 남자와 여자, 또는 이것들이 공통으리 지니는 이름인 노새 그리고 사람은 ‘ 동음이의어 ’ 또는 ‘ 다의어 ’가 아닐 것 같으나, *텔레스에 따르면 분명 ‘ 호모뉘마 ’들이기 때문이다.

“ 말하여진 것들로부터, 자연적인 생성과 마찬가지로 기교적인 모든 생성은, 어떤 길에서는(τρόπον, 1034a22), 예를들어 집으로부터 집처럼, **호모오뉘마**한 것으로부터(ἐξ ὁμονύμου, a22), 또는 호모뉘마한 것의 부분으로부터, 또는 누우스에 의해서-기교는 에이도스이므로-, 또는 만약 우연적인 생성이 아니라면 부분을 지니는 것은 그 부분들로부터-생산의 첫 원인은 부분 그자체이기 때문이다.-, 생성된다는 것은 분명하다. 움직임에 의해서 몸 안에서 생산 됐던 열은 그 자체 건강이거나, 또는 부분이거나, 또는 그 열에 건강의 부분인 것 또는 건강 그것이 잇따르기 때문이다. 이 때문에 우연히 열이 잇따르는 그 건강을 저것(열)이 생산한다 라고 말하여진다(1034a21, 815-816). .....

....., 자연스레 이루어진 것도(τὰ συνισάμενα, 1034a33)그와 같다. 씨앗은 기교로부터(ἀπὸ, a34)생산하는 것처럼 생산하기 때문이다. 씨앗은

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

그 에이도스를 힘으로 지니며, 씨앗이 그것으로부터(ἀπὸ, 1034b1) 오는 것과 어떻게 보면(πως, b1)**호모오뉘마**하므로 그렇다. 그러나 모든 것이 사람으로부터(ἐξ, b2)사람이 오는 것과 같은 그런 것은 아니다-남자로부터 여자가 오기 때문이며, 노새로부터 노새가 오는 것은 아니기 때문이다-불구가 아닌 경우에도 말이다(1034a33-b4, 816). ”

따라서 예를들어 만들어진 집들, 또는 남자와 여자, 말과 당나귀 등 같이 기교에 의해서 생성되거나 또는 자연스레 생성된 것들은 비록 집, 또는 사람, 노새와 같은 공통의 이름을 지니긴해도, 자신들의 로고스는 헤태론하다. 그래서 말과 당나귀 또는 남자와 여자는 호모뉘마한 것임에 분명하다. 그러나 이러한 ‘ 호모오뉘마 ’를 ‘ 동음이의어(同音異議語, sy-monym) ’ 또는 ‘ 다의어(多義語, homonym) ’라고 불러도 될른지 애매하다.

나아가서, ‘ homonym(동음이의어) ’ 또는 ‘ 다의어(多義語, ho-monym) ’는 ‘ 여러 뜻을 지니는 동일한 이름 ’인 반면, *텔레스의 ‘ ὁμώνυμα(범주들(1), 1a1) ’는 ‘ 동일한 이름을 지니지만 그 정의가 헤태론한 것’이므로, 그 지시 방향이 거꾸로 되 있다. 다시 말해 영어의 경우에는 동일한 이름이 지시되면서 그 여러 뜻이 함축되는 반면, *텔레스의 경우에는 자신의 정의가 헤태론한 것들이 지시되면서 그 공통의 이름은 함축되기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς

든 것 각각이 건강에 대하여 (말하여지는 것)처럼 말하여진다(1003a33-35) ”

따라서 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니다. 만약 호모오뉘마한 것들이라면, 형이상학 캎파 편 3 장(1060b31-b36, 812)[194]에서 말하여지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎이 불 가능할 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각각이 그것에 대해 있는 건강(ὑγιεινόν, 1060b35, 1003a35) ’과 같은 공통인 어떠한 것(τι κοινόν, b3 5)이 결코 있지 않다면 건강한 것들에 관한 앎은 불 가능하다. 그래서 호모뉘오스(형., Z(4), 1030a34, 812)하기만 해서, 곧 여러 가지로만 말하여지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 있는 것(들)은 알려질 수 없을 것이고, 결국 있는 것으로서의 있는 것에 관한 앎 역시 불 가능 해 것이다. 그러나 이러한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모오뉘마(equivocals, 다의어(多義語))가 아니다.

비록 동일한 맥락은 아니긴 해도, ‘ ὁμώνυμα(호모오뉘마) ’라는 말은 역시 플라톤에게서 나타난다.

“ 두 번째(류), 저(에이도스)와 같은(ὅμοιον, 52a5), [그래서] **같은 이름**인(ὁμώνυμον, a5), 감각적인, 생성되는 것(52a4-a5, 141쪽, 1138) ”

그래서 플라톤에 따르면, 저 에이도스와 ‘

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

같게 ' 생성되는 것은 그 에이도스와 ' 같은 이름(호모오뉘마)[195] '을 지닌다. 따라서 그의 ' 호모오뉘마 '는 *텔레스와는 달리 ' 같은 이름 '을 우선적으로 나타낸다.

그러나 ' 공통의 이름을 지니는 헤태론한 뜻의 두 이름 ' 으로서의 *텔레스의 ' 호모오뉘마 '의 단초(端初)를 여기에서 나는 발견한다. 나아가서 플라톤은 ' 동일한 것에 걸리는(προσχρώμενοι, 소., 244c1, 1396)헤태론한 두 이름 '이 가능하다고 말하기 때문이다.

" 이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가? 아니면 어떻게 ?, ....., 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다 라는 데에 동의해 놓구선, 이름 두 개가 있다(εἶναι, 244c8)라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스네. : 엘레아 낯선이.

어찌 그렇지 않겠습니까? : 테아이테토스(244c1-c10, 1397-1398) "

두 이름이 동일한 하나에 걸릴 수 있는가? 라고 물음은 ' 모든 것은 하나 ' 라고 주장하는 사람들을 아주 곤란하게(ῥᾴστον, 244c6, 1398)만든다는 위 인용 글월의 맥락은 플라톤의 ' 엘레아 낯선이 ' 자신은 ' 동일한 것 하나에 두 이름 '을 인정한다는 것을 보여준다. 이것은 플라톤의 동일한 대화 편(251b2-4, 1478-1479)에서 다시 확인된다.

---

195) 그리고 ' 이러한 ' 것은 ' 에이도스 '와 ' 공간 '과 더불어 모든 것의 세 가지 ' 류(γένος, 48e4, 18, 147) '를 이룬다.

호모뉘마한 있는 것.

" 동일한 이 것 각각이 언제 어느 때에 여러 이름들에게 **그 있음의 측면에서**(καθ' ὅντινά, 251a5)적용되는지를 있는 그대로 우리 말해 보세나 : 엘레아 낯선이.

예를들어 무슨? 보기를 들어 말씀해 주세요 : 테아이테토스.

사람을 여러 이름으로 부르면서 그 사람에게 색들과 모습들과 크기와 악덕들과 덕들을 덧 붙이는데, 이러한 모든 경우 그리고 무수한 헤태론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다**(εἶναι, 251b1)라고 말하는 것이 아니라 착함 그리고 무수한 헤태론한 것도 **있다** 라고 말한다네. 그리고 알론한 것의 경우에도 이와 동일한 로고스에 따라 그렇게 각기 것 하나 그것을 다시 여러 이름들에게 적용하면서 (ὑποθέμενοι, 251b3) 여럿이라고 말한다네. : 엘레아 낯선이.

진실하게 말씀하시는군요 : 테아이테오스(251a8-b4, 1478-1479) "

바로 여기에서 나는 ' 있는 것은 여러 가지로 말하여진다 '고 말하는 *텔레스가 자신의 시작을 어디에 두고 있는지를 본다. 소피스테애스 편의 플라톤 역시 있는 것을 사람, 색, 모습, 크기, 덕, 악덕 등으로 있는 것에 관해말하고 있기 때문이다[196]. 나아가서 이것들은 동일한 하나에 적용

196) 물론 여기에서 *텔레스가 말하는 있는 것의 여러 모든 양상들이 다 발견된다는 것은 아니다. 그러나 사람은 제 2 실체에, 색은 질에, 크기는 량에 상응하는 것은 분명히 볼 수 있으리라. 이러한 ' 실

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

되는 여러 이름이며, 이러한 이름들은 *텔레스의 호모오뉘마한 것들에 상응한다. 따라서 *텔레스의 ‘ 호모오뉘마 ’는 플라톤의 여기에 그 근원을 두고 있다고 말하여질 수 있으리라.

그러나 *텔레스에 따르면, 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아닐 뿐만 아니라, 있는 것은 쉬노오뉘마[197]하게도 말하여지는 것이 아니

---

체 ’, ‘ 질 ’, ‘ 량 ’ 등은 각기 여러 가지로 말하여지는 것들 중의 하나가 아닌가? 적어도 우리는 그 시작을 여기서 발견 할 수 있다.

197) 본문에는 ‘ ὡσαύτως(1030b35, 813) ’라고 나와 있으나, W. D. Ross(1958(1924), II, p.171)의 각주처럼, ‘ ὡσαύτως ’를 ‘ συνωνύμως(in the same sense) ’로 읽어도 별 무리는 없을 것 같기 때문이다. 따라서 ‘ 있는 것 ’은 호모오뉘마가 아닐 뿐만 아니라, 쉬노오뉘마도 아니다. 범주들 1 장의 *텔레스에 따르면,

> “ 이름이 공통이며 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a7)실체의 로고스가 동일한 것(ὁ αὐτός, a7)이 쉬노오뉘마(συνώνυμα, a6) 라고 말하여진다. 예를들어 사람과 황소인 생물처럼 말이다. 사람과 황소는 공통 이름 생물에 의해 불리워지며, 그 실체의 로고스는 동일하기 때문이다. 어떤 자가 그 각각의 로고스를 제공한다면 생물에 있는 것은 그것들 각각에 있는 무엇이다 라는 동일한 로고스를 제공할 것이기 때문이다(범., 1a6-a12). ”

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς

다. 도구와 활동과 몸들이 동일한 것 하나-치료-에 ‘ **대하여** (**πρὸς** τὸ αὐτο καὶ ἕν, τὸ ἰατρικὸν 1030a35-b1) ’ 치료적인 것이라고 말하여지듯, 있는 것은 동일한 것 하나-실체-에 ‘ 대하여 ’ 있는 것이라고 말하여지는 것이지, 그 하나(**καθ**’ ἕν, 1030b3)와 동일한 것이라고는 말하여지지 않기 때문이다[198].

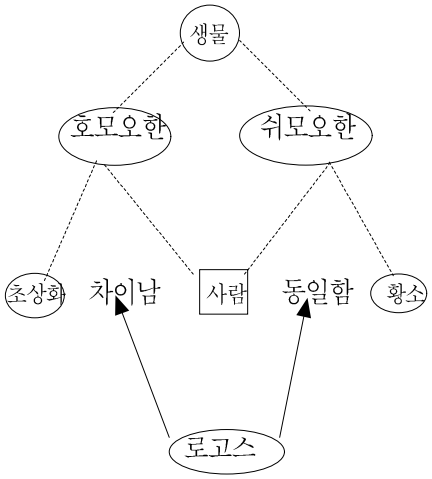
---

198) 이와 관련된 본문은 다음과 같다.

“ 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29, essence, 본질)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως, a29)실체에 속하며, 그 다음으로 알론한 것들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다. 왜냐하면 이것들은 **호모오뉘마하게**((ὁμωνύμως, a32)말하여지거나, 또는 ‘ 있는 것들 ’이거나, 또는 알려지지 않는 것이 알려진다라고 (말하여질 때)처럼, 덧 붙이고 빼내어져(προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦν-τας, a33)말하여지는 것들이기 때문이다. 치료 그것에 의해서 ‘ 그것과 하나 ’도, 그렇다고 호모오뉘마하게도 아니라, ‘ 그것과 하나에 대하여 ’가 말하여지는 것처럼, [ 있는 것에 관해서도 ] **호모오뉘마하게**도, **동일하게(쉬노오뉘마하게)**도 말하여지지 않는다는 것이 올바른 것이므로 [ 그렇다 ]( ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε **ὁμωνύμως** φάναι μήτε **ὡσαύτως**, ἀλλ’ ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως, a33-b1). 호모오뉘마하게도, ‘ 하나로 ’도(καθ’ ἕν, 1030b3)가 아니라, ‘ **하나에 대하여**(**πρὸς** ἕν, b3) ’ 몸과

그런데 나는 ‘ συνώνυμα(쉬노오마, 이음동의어, 異音同義語, syn-onym)’라는 표현을 플라톤의 세 대화 편에서 발견하지 못했다. 그렇다면 ‘ 쉬노오마 ’에 상응하는 플라톤의 용어는 없는 것일까?

나아가서 나는 다음처럼 *텔레스에 의해서 호모오뉘마와 쉬노오뉘마한 것들이라고 말하여지는 보기들을 나열해 보려고 한다. 이 두 이름에 대한 더 나은 이해를 위해서 말이다.




(ζῷον, 1a2, 8)

(ὁμώ-, 1a1 ; συνώ, 1a6)

(ἕτερος, 1a2 ; αὐτός, 1a7)

(λόγος, 1a2, 1a9)

---

에르곤(활동)과 도구은 치료(적인 것)이라고 말하여지기 때문이다. 이 두 가지 가운데 어느 것으로 말하려 하든 차이없다. 분명한 것은 첫 번째로 그리고 순수하게 정의와 있어오고 있는 그 무엇은 실체[에 속한]다는 것이다(1030a29-1030b6, 812-813) ”.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

호모뉘마한 것은 초상화(그림)와 사람인 반면 사람과 황소는 쉬노오마한 것이므로, 사람은 호모오한 것과 쉬노모한 것의 공통의 보기로 들어졌다. 그래서 이 사람이 어떠한 것과 짝을 이루느냐에 따라 호모오한 것으로 되기도 하고, 쉬노오모한 것으로 되기도 한다. 그렇다면 어떤 때는 쉬노오마한 것이라고 말하여지는 것이 어떤 때는 호모오뉘마한 것으로 말하여진다는 뜻에서 이 양자는 상대적인 것이다. 만약 자신의 짝의 실체의 정의가 자신과 헤태론하면 호모뉘마한 것인 반면 동일하다면 쉬노오뉘마한 것이기 때문이다. 그러나 어느 경우에든 자신의 짝과 더불어 반드시 공통의 이름을 지녀야 한다. 초상화와 사람과 황소가 모두 생물 이라는 공통의 이름을 지닌 것처럼 말이다. 바로 이러한 관련을 앞 쪽 도식은 보여 준다.

어쨌든 *텔레스에 따르면 있는 것은 호모오뉘마하게도 쉬노오뉘마하게도 말하여지는 것이 아니다. 그렇다면 있는 것을 ' 유비적(κατ' ἀναλογίαν, 類比的)[199] '으로 말하여지는 것이라고 *텔레스는 주장하

---

199) 활동(ἐνεργεία, 1048a26)에 대해 말하기 시작하는 형이상학 데에타 편 6 장에 따르면, ' 유비(τὸ ἀνάλογον, 1048a37) '적으로 말하는 것은 어떠한 것을 ' 정의(ὅρον, 1048a36, 定義) '하는 것이 아니다. 정의 이외의 다른 방식으로 말하는 것이기 때문이다. 그렇다면 있는

는 것일까? 만약 위의 그 동일한 것 하나에 ‘ **대하여** (**πρὸς** τὸ αὐτο

---

것에 관해 ‘ 유비적으로 ’ 말하는 것은 있는 것을 정의하는 것이 아닐 것이다.

> “ 모든 것의 정의를 반드시 조사해야 하는 것이 아니라, 집 지음이 집 지을 수 있음에 대한(τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, 1048a37-b1), 그리고 걸음이 걸을 수 있음에 대한, 그리고 봄이 눈을 감았지만 시력을 지님에 대한, 그리고 질료로부터 빚어진 것이 질료에 대한, 그리고 가공 된 것이 아직 가공 되지 않는 것에 대한 것 으로서의 **유비적인 것**(**τὸ ἀνάλογον**, 1048a37)도 함께 알아 보아야한다. 차이나는 이러한 것들의 헤태론한 부분으로 활동(ἡ ἐνέργεια, b5)을, 다른 부분으로 능력(τὸ δυνατόν, b7, 할 수 있음)으로 규정 해 보자. 모든 것이 한 결 같이 활동으로 말하여지는 것이 아니라, 한 편으로 그것 안의 또는 그것에 대한 그것 이듯, 한 편으로 이(것)안의 또는 이(것)에 대한 이(것) 으로서의 **유비적인 것**으로도 말하여진다. 한 편으론 힘에 대한 움직임이듯, 한 편으론 질료인 것에대한 실체이기 때문이다 (1048a36-b9, 595-596) ”.

여기에서는 ‘ 활동(에네르게이아) ’이 ‘ 힘(뒤나뮈스) ’에 유비적인 것으로서, 곧 ‘ 힘 ’에 대한 ‘ 활동 ’ 으로서 말하여지지, 힘의 정의가 말하여지는 것이 아니다. 만약에 어떤 것이 유비적으로 말하여진다면, 그것에 대한 그것이 이것에 대한 이것으로(ὡς, 1048b 9, 처럼) 말하여지는 것이다. 형이상학 델파 편 6

장에서도 이와 같은 것은 다시 확인된다

“ 유비적으로 하나는 알론에 **대한** 알론이 [량적으로] 같음이다 (ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, 1016b34-35, 431-432, 117쪽 각주 131번) ”

따라서, 이항(二項) 또는 여러 항으로 관련된 것들이 유비적으로 하나이리라. 형이상학 테애타 편의 1 장에 따르면, 이러한 ‘ 유비 ’는 기하학에서(ἐν γεωμετρίᾳ, 1046a8)말하여지는 것이다.

“ 힘과 힘있어짐(ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, 1046a5)은 여러 가지로 말하여진다 라고 알론한 곳에서 우리에게 규정됐다. 이것들 가운데 호모오뉘마하게(ὁμωνύμως, a6)말하여지는 모든 힘들은 무시될 것이다. 호모이오테애스한 것 하나에(ἕνιαι ὁμοιότητί τινι, a7)어떻게 보면(πως, a9)있거나 있지 않을 수 있고, 그리고 있거나 있지 않을 수 없다 라고 기하학에서처럼 그 하나에 [대해] 말하여지기 때문이다(1046a4-9, 546-547, 817-818). ”

따라서 기하학에서 말하여지는 것처럼, 유비적으로 하나인 것들은 A : B = C : D 라는 식으로 나타내어 질 수 있으리라. 물론 여기서 ‘ = ’는 ‘ 같은 상태(ὅσα ἔχει ὡς, 1016b34) ’를, ‘ : ’는 ‘ πρός(대함, 관계) ’을, 그리고 a, b, c, d 등은 각기 헤태론한(θάτερον, 1048b5) 또는 알론한(ἄλλο, 1016b35)또는 호모오테애스한

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

(ὁμοιότητί, 1046a7), 그래서 호모오뉘마하게(ὁμωνύμως, 1 046a6)말하여지는 것이라는 것을, 우선적으로 나타 낼 것이다. 예를들어 ‘ 힘 : 움직임 ’은 ‘ 질료 : 실체 ’와 같은 상태이다(힘 : 움직임 = 질료 : 실체).

“ 첫 번째 것에 대한 두 번째 것과 세 번째 것에 대한 네 번째 것이 같은 상태일 때마다(ὅταν ὁμοίως ἔχῃ, 1457b16-17)나는 유비(τὸ ἀνάλογον, b16)를 말한다. 두 번째 것 대신에(ἀντί, b18)네 번째 것이 그리고 네 번째 것 대신에 두 번째 것이 말하여 질 수 있을(ἐρεῖ, b18)것이기 때문이다. 때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ’ οὗ, b19) ‘ 대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20) ’을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστιθέασιν, b19)도한다(시학, 1457b16-20) ”

그러나, 이러한 ‘ 유비 ’는 이미 플라톤의 티마이오스에서 이미 나타난다.

“ 우주(ὁ κόσμος, 29a2)는 로고스와 프로네애시스(분별력, 29a7)에 의해 파악되는, 그리고 동일한 상태인 것에 **대해(πρὸς**, 29a6)만들어졌습니다(δεδημιούργηται, 29a7-b1). 모든 것(πᾶσα, b1)이 이러한 시작을 지닌다면 우주(τὸν κόσμον, b1-2)는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, b2, 닮은 것, 模像)입니다. 모든 것의 시작이 그 자연에 따라 시작되어야 한다는 것은 아주 중요하지요. 이제 닮은 것과 그 닮은 것의 원형(παραδείγ

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς

-ματος, b4)에 관해 규정하는 말들은 자신이 규정하는 그러한 것들과 흡사한 류들로(συγγενεῖς, b5)있습니다. 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다. 그래서 변동없고 확고한, 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보여지는 것의 로고스(말)는 변동없고 변함없는 것들-, ....., -인 반면에 닮은 것의 로고스는 저( 원형을 표현하는) **로고스에 대한(ἀνὰ λόγον**, 29c2)모상들(εἰκότας, c2)입니다. 생성에 **대한** 실체(σὐσία, c3) 이것은 믿음에 **대한**(πρὸς πίστιν, c3)진리인 것인 처럼(ὅτιπερ πρὸς, c3)말입니다(29a6-c3, 1201-1205). ”

따라서 거기 *텔레스의 경우에는 ‘ 힘 : 움직임 = 질료 : 실체 ’ 였지만, 여기 플라톤의 경우(국가534a참조)에는 ‘ 실체 : 생성 = 진리 : 믿음 = 원형(에 관한 로고스) : (이 로고스의) 모상 ’이다. 그러나 비록 두 사람 각각의 경우에 유비적으로 ‘ 하나 ’ 라고 말하여지는 것들은 다르지만-실체는 두 사람에게 공통이다-, 그러한 유비가 문제 삼아진다는 것은 그들에게 공통이다. 나아가서 플라톤은 우주의 몸(σῶμα, 31b7)의 생성을 설명하면서 ‘ ἀναλογία(유비(類比), 비율(比率)) ’ 라는 말을 도드라지게 쓴다.

“ 모든 것을 시작하시면서 신(ὁ θεὸς, 30b8)께서는 불과 흙으로 함께 이루어진 몸을 만드셨습니다. 그러나 세 번째 것과는 분리 된(χωρὶς, b8)두 가지 것 만으로는 아름답게 함께 이루어질 수 없었어요. 반드시 중간에서 끈으로 양자가

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

묶어져야 하기 때문이지요. 그런데 자신 그리고 함께 묶어지는 것들을 가장 잘 융합시키는 가장 아름다운 끈(δεσμῶν, c2)은 이것을 가장 아름다운 **비율**(**ἀναλογία**, c3, 比率, 유비(類比))로 자연스럽게 매듭 짓습니다. 그것에 **대한** (**πρὸς**, 32a1)첫 번째 것 이것은 마지막 것에 대한 그것과 같고(ὅτιπερ, a1), 그리고 다시 곧 바로, 중간 것에 **대한** 마지막 것 이것은 첫 번째 것에 **대한** 중간 것과 같으며, 또 어떤 때는 중간이 첫 번째와 마지막 것이 되는 반면 어떤 때는 마지막 것과 첫 번째 것이 다시 보다 양자적인 중간들이 되는 그러한 중간은(τὸ μέσον, 32a1) 덩어리(ὄγκων, 32c4, 입체(立體))이든 힘(δυνάμεων, 32a1, 제곱근)이든 수적으로 셋 중의 하나 있기 때문입니다. 이렇게 해서 필연적으로 동일한 것들(τὰ αὐτὰ, a6)이 잇따를 것이고, 서로에 동일하게 된 것들은 모두 하나일 것입니다. ....., 이렇게 신께서는 불과 땅의 그 중간에 물 공기를 놓아 두셨으며, 서로에 대해 가능한 한 같은 량의 동일한 **비율**로(πρὸς ἄλληλα καθ’ ὅσον,,,,,**ἀνα** τὸν αὐτὸν **λόγον**, b4-5)뒤 섞어지게 하셨습니다. 공기에 **대한** 불 이것은 물에 **대한** 공기이며, 물에 **대한** 공기 이것은 흙에 **대한** 물인 것처럼 말입니다. 이렇게 볼 수 있고 접촉할 수 있는 하늘을 구분지어 엮어 놓으셨습니다. 그리고 이 때문에 숫적으로 넷인 이러한 것들로부터의 균등한 **비율**을 통해(δι’ **ἀναλογία**-**ς** ὁμολογῆσαν , c2)우주의 몸이 생성 되었습니다(31b6-32c2). ”

따라서 플라톤의 ‘ 티마이오스 ’는 세 항 유비(類比) ‘ 불 : 공기 = 공기 : 물 ’와, 네

‘ κατ’ ἀναλογίαν ’ → ‘ πρὸς ἕν ’인 것?

---

항 유비(類比) ‘ 공기 : 불 = 물 : 흙 ’의 ‘ = ’는 ‘ 가능한한 같은 량의 동일 ’을, ‘ : ’는 ‘ 량적인 비율 ’을 가리킨다. 그래서 이 세 가지 또는 네 가지는 유비적으로 하나(ἕν, 32a6)인 것들이라고 말하여질 수 있으리라.

이어지는 논의를 통해 플라톤은 이 네 가지 종(εἶνος, 55a3, 1186) 또는 류(γένη, 55d7, 1186)에 다음 쪽과 같은 각기 다른 모습(τὸ σχῆμα, 55c2, 1186)과 질과 그 비율을 부여한다

(그 모습과 질)

| (要素) 類 / 에이도스 기준 (모습, 種) | 불 | 흙 | 물 | 공기 |
|---|---|---|---|---|
| 잘 움직임 | 피라밑 1 (사면체?) | 육면체 3 | 가장 괄면체? 묵직 | 이십면체? 2 |
| 몸 크기 | 피라밑 3 (사면체?) | 육면체 | 괄면체? 1 | 이십면체? 2 |
| 예리함 | 피라밑 1 (사면체?) | 육면체 | 괄면체? 3 | 이십면체? 2 |
| 피라밑(56b4-5) , τὸ κυβικὸν(55d8) | | | | |
| 생성순서 | 1 | | 3 | 2 (δεὐτερον 56b6) |

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς (김 익성)

καὶ ἕν, 1030a35-b1, 813) ’말하여지는 것이 곧 바로 ‘ 유비적으로 ’말하여지는 그것이라면, 있는 것은 유비적으로 말하여진다 라고 직접 주장하고 있진 않긴 해도[200], *텔레스는 ‘ 있는 것 은  유비적으로

---

그에 따르면 이러한 모습은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리(τοὺς ὄγκους, 체(體), 56c2, 1187)일 뿐이다

| 물 | 불 | 공기 |
|---|---|---|
| 2 | 2 | 1 |
| 1 | 1 | 2과 2분의1 |

( 요소적인 몸의 그 비율)

바로 이러한 같은 량의 비율로 이 세 가지 요소는 유비적으로 동일한 하나가 될 것이다(1190). 그러나 이러한 몸들이 서로 부딪힐 때, 이러한 비율로 이루어진 몸이 지니는 세모난 불의 날카로움 때문에 그 부분들로 쪼개지면서(μερισθέν, 56d6, 1189), 다시 수적인 비율로 섞어져(1123) 알론한 몸으로 된다(γίγνεσθαι, 56d7).

200) “ 때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ’ οὗ, b19) ‘ 대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20) ’을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστιθέασιν, b19)도 한다(시학, 1457b16-20) ”는 것을 염두에 두면, ‘ 대함 ’은 ‘ 유비적임 ’

말하여지는 것이다 ’ 라고 *텔레스는 주장하고 있는 셈이된다. 그러나 ‘ 동일한 것 하나, 곧 실체 ’에 대하여 말하여지는 것과 ‘ 헤태론한 어떤 것 하나 ’에 유비적으로 말하여지는 것이 동일한 것이 아니라면[200], “ 있는 것은 ‘ 유비적으로 ’ 말하여진다 ” 라고 *텔레스는 주장하지 않고 있는 셈이 될 것이다[201].

---

이다 라고 말할 수 있을 것 같기는 하다. 그러나 ‘ 한정 ’한다고 하지 않는가? 그래서 마찬가지로 ‘ 대한 모든 것 ’은 반드시 ‘ 유비적인 것 ’이나, ‘ 유비적인 모든 것 ’이 반드시 ‘ 대한 것 ’은 아니다 라고 말할 수 있을 것 같기도 하다. 그렇다면 ‘ 대함 ’과 ‘ 유비적임 ’은 동일한 것이 아니질 않는가?

201) 호모오뉘마의 유형(type)에 대해 말하면서 J. Owens는 *텔레스의 토피카 1 책 15 장을 근거로 “ 정식으로 그러한 주제가 다루어지는 토피카에서는 ‘ πρὸς ἕν ’이 ‘ 호모오뉘마들(equivocals, 다의어, 多義語) ’이라고 불리워지며, 그리고 ‘ 호모오뉘마 ’는 ‘ 다양하게 표현되는 길들 ’ 중의 하나의 종이 아니라, ‘ 다양하게 표현되는 길(여러 가지로 말하여진다) ’과 정확한 동의어(synonym)로서 쓰여진다(오웬즈, 1964(1951), p.121 : 책 38). ” 라고 하면서도, 때론(H. Bonitz(1870), 색인, 514a48-49, 61 5a45-46 참조)동의어로 쓰여질 수 없을 만큼 이 둘은 애매하다(cryptic, 오웬즈, 위의 책, 108쪽)고 주장한다. 그러면서 J. Owens는 아래의 니코마노프 윤리학 1책 6 장을 근거로하여 호모오뉘마(equivocals,

다의어, 多義語)을 세 가지 류형으로 나누는 Stagirite를 받아 들인다.

“ 명예와 분별력과 쾌락의 로고스들은 선인 그것의 측면에서(ταύτῃ ἢ ἀγαθά, 1096b24-25)헤태론하고 차이난다. 따라서 선(τὸ ἀγαθὸν, b25, 善)은 이데아 하나적인 공통인 어떤 것(κοινόν τι καιὰ μίαν ἰδέαν, b25-26)이 아니다. 그러나 어떻게 말하여지는가? 우연으로부터의(ἀπὸ τύχης, b26-27)호모뉘마들 같지는 않기 때문이다. 따라서 하나로부터의(ἀφ’ ἑνος, b27)그것인(τῷ εἶναι, b27)가? 또는 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1096b27-28 )각기 모든 (선한) 것이 관련하는가(συντελεῖν, 1096b28)? 또는 오히려 유비적으로(κατὰ ἀναλογίαν, b28)인가? 몸 안의 시력, 영혼 안의 누우스, 알론한 것 안의 알론한 것과 같은(ὡς, b28)(선한 것)처럼 말이다. 그러나 똑 같이 이것들을 지금 문제삼지 말아야한다. 이것들에 관해서는 보다 더 적절한 철학의 알론한 영역에서 엄밀하게 다루어야 하기 때문이다(1096b23-b31). ”

명예와 분별력과 쾌락(ἡδονῆς, 1096b24) 등 선한 것들은 어떻게 ‘ 선 ’하다고 말하여지는 것일까? 우연으로부터(우연히) 호모뉘마한 것들은 아닌 것 같으므로, 그렇다면 하나로부터 또는하나에 대하여 또는 유비적으로 선하다고 말하여지는 것인가? 이 물음에 대해 여기서 답하지 않고, 더 철학적인 알론한 곳으로 그 답을 미루어 놓는다. *텔레스는 어떤 것이 ‘ 무엇 ’이라고 말

하여질 수 있는 길의 네 가지 가능성-1) 우연히 호모뉘모스하게, 2) 하나로부터, 3) 하나에 대하여, 4) 유비적으로-가운데, ‘ 1) ’을 거부하므로, 선한 것들은 2) 선 하나로부터, 아니면 3) 선 하나에 대하여, 4) 유비적으로, 말하여 질 수 있으리라.

그런데 여기서 오웬즈는 ‘ 2) ’와 ‘ 3) ’을 다의어의 동일한 유형(the same type equivocals, 1963(1951), p.118)으로 보고, 이 두 가지 것에 ‘ equivocals by reference(위의 곳) ’ 이라는 공통의 이름을 부여한다. 그런 후 다의어들(equivocals)을 a) (by chance)우연에 의한, b) (by reference)지시에 의한, c) (by analogy)유비에의한 것 등 세 가지로 나눈다. 그런데  다의어의 ‘ a ’ 유형은 아니므로, ‘ 선(착함) ’은 ‘ b ’ 아니면 ‘ c ’ 유형일 것이다.

그런데 W. Reszl(1969)은 ‘ 3) ’과 ‘ 4) ’에 ‘ 지양적 다의성 또는 동음이의어(ὁμωνυμία ἀπὸ διανοίας, intentional equivocity or homo-nymy, 레스즐, 1964, 108쪽 : 책 40) ’ 라는 공통의 이름을 부여하여, 이것을 ‘ 1)우연으로부터의 호모오뉘마들 ’와 구분한다. 그리고 나서 ‘ 호모오뉘마한 것 ’을 ‘ 여러 가지로 말하여지는 것 ’의 하위 유형으로 간주한다. 레스즐의 도식(레스즐, 위의 곳)을 다음의 도표로 나타낼 수 있다.

| 여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι)"있는 것"의 류형들 | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성) | | | ἀμφιβολία | 단어와 표현의 다양성 |
| ἀπὸ τύχης | ἀπὸ διανοίας | | 표현과문장의애매성 | |
| 우연한 다의성 또는동음이의어 | πρὸς ἕν λέγεσθαι (focal meaning) | κατ’ ἀναλογίαν | | |

그런데 이와 같은 레스즐이나 오웬즈에 따르자면 ‘ 하나에 대하여 말하여짐 ’은 ‘ 호모뉘마하게 말하여짐 ’의 하위 종에 속할 것이다. 그렇게 되면 호모뉘마한 모든 것은 하나에 대한 것은 아니나, 하나에 대한 모든 것은 호모뉘마한 것이 될 것이다.

그러나 그렇다면 ‘ 만약 호모뉘마하게 말하여지는 모든 것에는 공통인 것이 없으므로, 그에 관한 앎이 불 가능하다. 따라서 있는 것은 호모뉘마한 것이 아니다. 있는 것에 관한 앎이 분명히 있기 때문이다 ’ 라고 하는 아리스토텔레스의 선언은 어찌되는가? 있는 것이 호모뉘마하게만 말하여진다면 그에 관한 앎은 없을 것이고, 결국 * 텔레스의 형이상학 자체가 거부되기 때문이다.

더군다나 ‘ 있는 것은 호모뉘마하게나 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것이 아니라, 하나에 대해 말하여진다(1030a33-b1). ’고 선언하는 그가 ‘ 하나에 대한 것 ’은 ‘ 호모뉘마한 것 ’의 하위 종이다는 것

을 허용하겠는가? 없다. 허용하게 되면, 하나에 대한 모든 것은 호모뉘마한 것이 될 것이고, 그래서 ‘ 있는 것 ’은 ‘ 호모뉘마한 것 ’이 될 것이기 때문이다. 그래서 나는 다음 쪽과 같은 도표를 다시 그려 본다.

<table>
<tr><td colspan="5">λέγεται(말하여지다)</td></tr>
<tr><td colspan="3">πρὸς ἕν<br>(1030b3)</td><td>ἀπὸ ἑνος</td><td>καθ’ ἕν<br>(1060b33)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">καθ’ ἀνάλογον</td><td colspan="2">ὁμώνυμα</td><td rowspan="2">παρώνυμα<br>(1a12)</td><td rowspan="2">συνώνυμα</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td>καθ’ αὐτὸ</td></tr>
<tr><td colspan="4">πολλαχῶς(여러가지로)</td><td>ἑνῶς(하나로)</td></tr>
</table>

그런데 위 도표와는 달리, ‘ 유비적으로 말하여지는 것 ’은 ‘ 여러 가지로 ’ 보다는 ‘ 하나로 ’ 말하여지는 것에 속하는 것으로 해야 올바를 것 같으나, ‘ 유비적인 것 ’들 각각은 서로에 ‘ 대한(πρὸς, 시학, 1457b1 6-20)것 ’이기도 하므로, 나는 ‘ 유비적인 것 ’을 ‘ 하나에 대한 것 ’의 하위 유형으로 보았다. 그리고 ‘ 우연으로부터의 호모오뉘마 ’의 ‘ 우연으로부터(ἀπὸ τύχης, 니꼬., 1096b26-27, 201쪽) ’를 ‘ 우연히(형., 1027a17, 159쪽) ’로 읽어, ‘ 그 자체로(καθ’ αὑτὸ) ’와 구

λέγεται

이렇듯 ‘ 여러 가지로 말하여진다 ’ 라는 표현이 ‘ 있는 것 ’과 더불어 자주 쓰여진다[202].

---

분되는 ‘ 우연적인 것 ’으로 보았다. 그렇다면, ‘ 하나에 대한 것 ’과 ‘ 유비적인 것 ’은 ‘ 우연히 호모뉘마한 것 ’과 더불어 ‘ 호모뉘마한 것 ’의 하위 류형으로 되는 것이 아니라, 오히려 ‘ 호모오뉘마한 것 ’과 ‘ 유비적인 것 ’이 ‘ 하나에 대한 것 ’의 하위 류형이 될 것이다.

따라서 ‘ 하나에 대한 것 ’이라고 말하여지고 ‘ 있는 것 ’은 어떻게 보면 ‘ 호모뉘마한 것 ’ 또는 ‘ 유비적인 것 ’ 또는 ‘ 빠로오뉘마(παρώνυμα, 同根異尾語, 범주들, 1a12, 176)한 것 ’으로도, 심지어는 ‘ 쉬노오뉘마한 것 ’이라고도 말하여질 수 있을 것 같다. ‘ 가장 먼저 있는 것 ’인 ‘ 실체 ’는 ‘ 하나인 것 ’이기 때문이다.

202) 그런데, 여러 가지로 말하여지는 것은 있는 것 뿐만이 아니다. 선(착함)뿐 아니라, 아르케애, 원인, 요소, 자연, 우시아, 동일, 차이, 같음 대립, 먼저와 나중, 뒤나뮈스, 량, 질, 관계, 목적, 한계, 에따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 갖다, 안에 있음, 부분과 전체와 모두, 잘린, 류, 거짓, 우연 등 등 형이상학 텔타 편에서 설명되는 모든 것들이 여러 가지로 말하여지는 것들이다. 따라서 ‘ 여러 가지로 말하여짐 ’을 ‘ 있는 것 ’에 고유한 것이라고 보아서는 않된다.

나아가서, ‘ ἁπλῶς ’가 붙은 ‘ ὄν ’이 ‘ πολλαχῶς λέγεται ’와 어우

‘ ᾗ αὐτό ’와 ‘ καθ’ αὑτο ‘

나아가서 ‘ ὄν ’과 ‘ ὄν ’사이에 ‘ ᾗ ’가 놓여진 ‘ ὄν ᾗ[203] ὄν ’ 이

---

러져 이루어진 ‘ τὸ ὄν τὸ ἁπλῶς λεγόμενον λέγεται πολλαχῶς(형이상학, 엡실론 2 장, 1026a33, 836) ’라는 표현도 있다. 여러 가지로 말하여진다 라고 우리가 말하는 ‘ 순수하게 있는 것 ’은 거기에 따르면, ‘ 우연히 있는 것 ’과 ‘ 진실 또는 거짓으로 있는 것 ’과 ‘ 범주들 ’과 ‘ 힘과 현실 ’ 등이다(172쪽 참조).

203) 관계 대명사 ‘ 여성 3 격(라틴어 : cui) ’ 보다는 방식(of manner)의 ‘ 부사((in so far) as, 라틴어 : qua) ’로 ‘ ᾗ ’은 여겨져, ‘ τὸ ὄν ᾗ ὄν ’은 주로 ‘ the being qua(as) being ’ 또는 ‘ das seiende qua(als) seinde ’로 옮겨지곤 한다(216쪽 각주 211번 참조).

그런데 관계 대명사로 여겨 질 수는 없는 것일까? 여겨질 수 있다면 ‘ 있는 (것 가운데) 있는 것(the being which being, Das seinde welche seinde ’ 으로 옮겨 질 수 있을 것이고, 플라톤의 파르메니데애스 편 134a6-7(1301-1302, 214쪽) ‘ τῶν ὄντων, ἔστιν(있는 있는 것 ’의 ‘ ὅ ’와도 관련될 수 있을 것이다. 거기의 ‘ ὅ ’나 여기의 ‘ ᾗ ’나 모두 관계 대명사이기 때문이다. 이에 관련된 것은 잠시 미루어 두고, ‘ as(als) ’ 로 쓰인 분석론 후서 1 책 4 장 ‘ 73b25 ’의 ‘ ᾗ ’부터 먼저 숙고해 보기로 하자.

‘ 보편(τὸ καθόκου) ’을 정의하는 맥락의 분석론 거기에 따르면 ‘ 그것 으로서(ᾗ αὐτό, 73b29) ’ 속하는 것과 ‘ 자체로(καθ’ αὑτο, 73b28-29) ’ 속하는 것은 동일하며, 바로 이러한 ‘ 자체(성) ’와 ‘ 그것 으로서(임) ’이 ‘ 보편(성) ’의 조건(foundation, 오웬즈, 1963(1951), 260쪽)이다.

“ ‘ 모두에(κατὰ παντός, 73b26) ’와 ‘ 자체로 ’를 이러한 길로 정의해 보자. ‘ 보편(성) ’을 나는 ‘ 모두에 ’ 그리고 ‘ 자체로 ’ 그리고 ‘ 그것 으로서 ’ 속함(ὑπάρχει, b28)을 말한다. 따라서 ‘ 보편 ’인 한, 필연적으로(ἐξ ἀνάγκης, b28)그 프라그마들에 속한다는 것은 분명하다. ‘ 자체로 ’와 ‘ 그것 으로서 ’는 동일(ταὐτόν, 73b29)하다. 예를들어 점과 직선은 그 자체로 선에 속한다. 선 으로서(ᾗ γραμμή, b30)(속하기 때문이다)(73 a25-a30). ”

따라서 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 있는 것 자체(τὸ ὄν καθ’ αὑτο, 145쪽)와 동일하다. 그런데 형이상학 텔타 편 7장(1017a22-a27, 149쪽)에 따르면 ‘ 있는 것 자체 ’는 ‘ 범주들 ’이었으므로, ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’을 조사하는 앎 하나가 있다라고 할 때의 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 범주들 ’이어야 할 것이다. 그러나 과연 그러할까?

만약 범주들이라면 모든 범주인가? 아니면 범주들 중의 어느 하나인가? 후자라면 A. Schwegler(Metaph. Arist., III, p.152)와 P.

라는 표현이 *텔레스의 경우에 자주 나타난다. 우선 이 표현은 앎과 연관지어져서 나타난다. 그의 형이상학은 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’에 관한 앎을 추구하기 때문이다.

> “ 있는 것 으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν, 1003a21)과 이것에 그 자체로 속하는 것들을(ὑπάρχοντα, a22)을 이론화 하는 어떠한 앎이 있다(1003a21-a23, 1079-1080)[204]. ”

---

Natorp(Philos. Monatsh., XXIV, 1838, 37, p.157)과 C Werner(Aristote et l’ Idéalisme Platonicien, p.5)등이 주장하는 것 처럼, ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 실체(οὐσία) ’일 수도 있을 것이다. 그러나, 형이상학 감마 편(1003a21-32)과 분석론 후서의 위 인용 글월에서 보아 알 수 있듯이, 그것은 있는 것 중의 어느 하나가 아니라, 포괄적이고 보편적인 것을 나타낸다. 따라서, “ 이 τὸ ὄν ᾗ ὄν은 οὐσία 가 아니다. 그것은 οὐσία와 그 나머지 있음으로 나누어진다(Ousia-Lehre, 1904, p.80) ” 라고 하는 H. Dimmler와 “ being qua being은 entity-beingness와 동의어이다(J. Owens, 1963(1951), p.267, 각주 30) ” 라고 하는 J. Owens 등의 언급도 어느 정도 적절한 것 같기는 하다.

204) 그러나,

> “ 이 앎은 우리가 부분이라고 말하는 그러한 어떤 것도 아니다. 알론한 어떤 것도 있는 것 으로서의 있는 것에 관해 보편적으로(καθόλ

이렇게 우리에게 알려지는 것 으로서의 이것은 있는 것의 어떠한 ' 부분(μέρει, 1003a22) '이 아니라, 있는 바 그대로의 있는 것 ' 전체 '이며, 있는 것의 ' 요소들(τὸ στοιχεῖα, a29-30) '이다. 바로 이러한 것에 관한 앎을 *텔레스의 형이상학은 추구한다.

형이상학 칲파 편 3 장에서는 바로 이러한 앎이 철학이라고 말하여진다. 철학만이 있는 그대로의 있는 것에 관한 보편적인 또는 전체적인 앎이기 때문이며, 철학 이외의 알론한 모든 앎은 있는 그대로의 있는 이러한 것의 속성으로 있으면서(τῷ ,,,,,, εἶναι, 1061a8-10), 그것을 지시하는 모든 것 각각을 다루는, 그래서 그것에 관한 부분적인 앎이기 때문이다[205]. 예를들어 모든 감각적인 것을 떼어 내

---

-ου, a24)조사하는 것이 아니라, 그 있는 것 으로서의 있는 것의 부분인 것을 잘라 내어 그 부분인 것의 속성(τὸ συμβεβηκόν, a25)을 조사하기 때문이다. 예를들어 앎들 가운데 수학적인 것들처럼 말이다. 아르케애들과 가장 궁극적인 원인들을 우리가 조사하므로, 그것들은 어떤 자연으로서 필연적으로 그 자체로 있어야만 한다는 것이 분명하다. 그래서 이제 있는 것들의 요소들을 조사하는 것이 그러한 아르케애들을 조사하는 것이라면, 있는 것의 요소들은 우연적으로 있지 않고, 있는 것들 로서 있다(εἶναι.....ἢ ὄντα', a30-31). 때문에 우리에게 있는 것 으로서의 있는 것의 첫 번째 원인들이 취하여져야만 한다(1003a21-32).
"

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ ὄντως ὄν

면서(περιελών, 1061a29, 1085)추상하는(ἐξ ἀφαιρέωεος, 1061a29, b20, 1089)수학-수학은 추상한다[206]는 점에서 철학과 같기는 하다-은 그러

---

205) " 철학자의 앎은 있는 것 으로서의 있는 것의 부분적인 앎이 아니라 보편적인(καθόλου, 1030b31-32, 1093)앎이므로(1030b31-b33, 181쪽, 1083-1084), ..... 있는 것 각각 모두(ἅπαν, 1061a8)는 (건강한 모든 것 각각이 건강에 대해 말하여지는 길과)동일한 길에서 말하여진다. 있는 것 으로서의 있는 것의 속성(πάθος, a9) 또는 습성(ἕξις, a9) 또는 경향(διάθεσις, a9) 또는 이러한 알론한 어떤 것 각각(ἕκαστον, a10)이 그(있는 것 으로서의 있는) 것에 있는 것이다 라고 말하여지기 때문이다. 그래서 있는 모든 것은 하나인 그리고 공통인 것을 지시한다(προς ἕν τι καὶ κοινὸν ἡ ἀναναγωγὴ γίγνεται, a11)(1061a7-b11) "

따라서 캎파 편 1 장(1059a20-23, 1086-1087)에서 제기된 어려운 물음, ' 지혜는 앎 하나인가 아니면 앎 여럿인가 ? '에 대한 답, ' 지혜는 앎 하나이다 '가 여기에서 주어진다.

206) 감각적인 것들을 떼어 내는(περιελών, 1061a29, 1085)것을 추상(ἐξ ἀφαιρέωεος, 1061a29, b20, 1089)이라고 보아서는 않될 것이다. 예를들어 무거움, 가벼움, 딱딱함, 또는 이와 반대 되는 감각 등을 예를들어 똑 같은 것들로부터 떼어 내는 것과 그러는 과정에서 이러한 똑 같은 것들부터 똑 같음을 추상 해 내는(ἀφαιρεθένων, 1061b20, 108

나 ‘ 량과 연속으로(ᾗ ποσά καὶ συνεχῆ, a34)있는 것 ’의 이론이며, 자연학은 ‘ 움직임으로(ᾗ κινήσεως, 1061b5)있는 것 ’의 이론이다[207]. 따

---

9)것은 헤태론하기 때문이다.

207) 아리스토텔레스에 따르면 다음의 도표처럼 앎이 구분된다.

<table>
<tr><td colspan="3">ἐπιστήμη(앎)</td><td>τὸ ὄν</td><td>κινήσις</td><td colspan="2">기체와 분리</td></tr>
<tr><td colspan="2">πρακτικῆς<br>실천적인(1064a11)</td><td>윤리학</td><td rowspan="2"></td><td>실천하는 자 안에 있다</td><td colspan="2" rowspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="2">ποιητικῆς<br>생산적인</td><td>시학</td><td>그 아르케애가<br>생산하는 자 안에 있다</td></tr>
<tr><td rowspan="4">θεωρητικῆς<br>이론적인</td><td colspan="2">자연학</td><td>움직임으로</td><td>그 아르케애가<br>자기자신 안에 있다</td><td rowspan="3">×</td><td>非추상</td></tr>
<tr><td colspan="2">수학</td><td>량과 연속으로</td><td rowspan="3">×</td><td rowspan="2">추상</td></tr>
<tr><td rowspan="2">신학</td><td>철학</td><td rowspan="2">있는 것으로 있는</td></tr>
<tr><td>신학</td><td>○</td></tr>
</table>

움직임 또는 움직임의 아르케애가 그 앎을 지니는 자 안에 있는 실천적인 앎(윤리학) 또는 생산적인 앎(시학)과는 달리, 이론적인 앎은 움직임의 아르케애가 그 앎을 지니는 자 안에 있는 것이 아니라, 문제의 앎이 다루는 것(대상, 對象)안에 있다. 그러나 이론적인 모든 앎이 그러한 것은 아니다. 움직임의 아르케애를 자신 안에(ἐν ἑαυτοῖς

라서 이러한 자연학과 수학으로부터 철학, 곧 있는 것 으로서의 있

---

κινήσεως αρχήν, 형., K(7), 1064a15-16)지니는 자연학의 대상과는 달리, 수학의 대상은 정지한 것(μένοντα τις, 1064a32)인 반면 신학의 대상은 움직이지 않는 것(τὸ ἀκίνητος, 1064a33-34)이기 때문이다. 그런데 기체(질료)와 분리되지 않는 수학의 대상과는 달리, 신학의 대상은 기체와 분리해 있다. 그리고 그 대상이 질료와 분리해 있다는 바로 이 점 때문에 신학은 가장 고귀하다. (τὸ τιμιώτατον, 1064b4-5, 高貴). 각기 앎은 자신이 다루는 것 덕분에 고상(βελτίων, 1064b5, 高尙)해지거나, 더 비천(χείρων, 1064b5)해지기 때문이다.

자신의 대상이 기체(질료)와 분리 될 수 없다는 점에 있어서는 자연학과 수학은 동일하다. 그러나 자연학의 대상은 감각적인 것(τὰ ἀισθητὰ, 1061a30)이 추상(제거) 된 것이 아닌 반면 수학의 대상은 감각적인 그것이 제거된 '질료'라는 점에서 있어서는 수학과 자연학은 헤태론하다. 나아가서 '추상'된 것을 자신의 대상으로 삼는다는 점에 있어서 수학은 철학과 동일함에도 불구하고, 이 두 앎의 대상은 헤태론하다. 수학의 대상은 ' 량 또는 연속적으로 있는 것 '인 반면 철학은 ' 있는 것으로 있는 것 '이기 때문이다.

그렇다면 철학과 신학의 대상은 동일한가? 이 물음에 대한 답은 다른 곳에서 찾아질 것이다(706).

는 것에 관한 앎은 반드시 구분되어야 한다.

상대적인 여러 앎과 절대적인 앎의 구분은 이미 플라톤의 파르메니데애스 편에 나온다. 거기에서는 상대적인 여러 앎이 근거로 하는 ‘ 신적인 앎 ’이 ‘ 있다 ’ 라고 ‘ 파르메니데애스 ’에 의해 주장되기 때문이다. 나아가서 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’ 이라는 표현에 상응할 수도 있을 ‘ 있는 있는 것 ’ 이라는 표현도 그 맥락에서 나타난다(207쪽 각주 203번).

“ 그런데 다시 있는 앎들(τῶν ἐπιστημων, ἥ ἔστιν, 134a6)각각이 앎이라면 있는 있는 것들(τῶν ὄντων, ὅ ἔστιν, a6-7)각각의 앎일세. 그렇지 않을까? (: 파르메니데애스)

예 (: 아리스토텔레스, 134a6-8, 1301-1302) ”

여기에 나타나는 플라톤의 ‘ ὄν, ὅ ἔστιν(있는 있는 것들) ’이 아리스토텔레스의 ‘ ὂν ᾗ ὄν(있는 것 으로서의 있는 것) ’에 상응하는 것으로 여겨 질 수 있을지가 불 확실하긴 해도[208], 모든 앎 각각은 이러한 ‘ 있는 있는 것들

---

208) ‘ ὄντων, ὅ ἔστιν ’을 ‘ real things as it is in itself(그 자체인 것 으로서의 실제적인 것) ’으로 옮기는 콘퍼드(1958(1939), p.97)번역 그대로만을 보자면, ‘ 있는 각기 것과 구분되는 것 으로서의 있는 것 ’을 ‘ ὄντων, ὅ ἔστιν ’의 관계사 절 ‘ ὅ ἔστιν ’이 나타낼 수도 있으리라. 플라톤 역시 있는 것을 크게 두 가지로 구분한다는 것은 이미

‘ ὄν, ὅ ἔστιν ’

’의 ‘ 있는 것 ’에 관한 앎일 것이라는 것은 확실해지는 것 같다.

이제 *텔레스에 따르면, 있는 모든 것 각각이 그것의 속성(πάθος)인 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’ 때문에 있는 모든 것 각각은 ‘ 있(εἶναι) ’다[209]. 그리고 ‘ 순수하게 있는 것(ἁπλῶς ὄν, 1024b9, 1094) ’이라고도 말하여지는 것도 바로 이러한 ‘ 있는 것으로서의 있는 것 ’

---

168쪽에서 밝혀졌다.

209) “ **건강**도 이와(**치료**, 190쪽)와 같다. 건강을 가리키기므로, 혹은 건강을 생산하므로, 그리고 그 나머지 것들도 이와 동일하게, 건강한 것이라고, 말하여지기 때문이다. 마찬 가지로 있는 모든 것 각각(ἅπαν, 1061a8)도 이와(건강과) 동일한 길에서 말하여진다. 있는 것들 각각( ἕκαστον αυτῶν, a10)은 **있는 것 으로서의 있는 것**의 속성 또는 습성 또는 경향 또는 움직임 또는 이와 같은 알론한 것이므로 있다라고 말하여지기 때문이다(1061a5-10, 1084). ”

그렇다면 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 제 일 실체 ’를 가리킨다고 보아야 할 것이다. 있는 모든 것은 바로 이 ‘ 제 일 실체 ’ 때문에 있기 때문이다.

“ 실체 중에서 첫 번째 실체 없이는 알론한 어떤 것들도 있을 수 없다(ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι, 범주들(5), 2b5-6, 169) ”

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἦ ὄν ἢ οἵτως ὄν (김 익성)

이다[210].

그렇다면 *텔레스의 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν) ’은 플라톤의 ‘ 있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν) ’과 동일한 것을 가리키는 표현일까[211]?

---

210) “ [철학적인 앎 이외의] 그러한 모든 앎은 하나인 것과 류인 것을 포괄하며, 이것을 사태화한다(πραγματεύονται, 1025b9). 그러나 순수하게 있는 것에 관한, 있는 것 으로서의 있는 것에 관한, 있는 무엇에 관한 그 어떠한 로고스도 만들지 않는다(형., E(1), 1025b7-10, 1094). ”

나는 여기서 ‘ . ..... περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδὲ ᾗ ὄν, ’을 ‘ ὄντος ἁπλῶς καὶ ὄντος ᾗ ὄν ’으로 읽으면서, ‘ καὶ ’를 동일함을 함축하는 것(라틴어 ‘ atque ’, 영어 ‘ as ’)으로 보았다. 그렇다면 ‘ ἁπλῶς ὄν ’과 ‘ ὄν ᾗ ὄν ’은 동일한 것을 가리킬 것이다. ‘ οὐδὲ(1025b10) ’ 바로 앞의 구두점 ‘ , ’도 이를 뒷 받침한다. 1025b9의 ‘ οὐδὲ ’앞에는 ‘ , ’이 찍히지 않았기 때문이다.

211) ‘ τὸ ὄν ᾗ ὄν ’의 ‘ ᾗ ’나, ‘ τὸ ὄντως ὄν ’의 ‘ ὄντως ’는 모두 부사로 쓰였으므로(207쪽 각주 203번), 이 두 표현은 적어도 그 문법적인 측면에서는 동일한 구조, 곧 ‘ 관사 + 분사 + 부사(구) ’ 또는 ‘ 관사 + 부사 + 분사 ’를 지녔다. 그래서 나는 부사임을 강조하기 위해, 일부러 211쪽(각주 207번)도표에서 ‘ 으로서의 ’ 대신에 ‘ 으로 ’를 써

서, 자연학의 대상을 ‘ 움직임으로 있는 것 ’, 수학의 대상을 ‘ 량과 연속으로 있는 것 ’, 철학의 대상은 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이라고 했다.

나아가서 *텔레스에 따르면 ‘ 그것 으로서의 ’와 ‘ 그것 자체로 ’는 동일한 것이므로(211쪽 각주 207번), ‘ 있는 것 으로서의 ’와 ‘ 있는 것 자체로 ’는 동일할 것이며, 또 ‘ 있는 것 자체 ’는 범주들 이외의 그 어떤 것도 말하는 것이 아니므로, ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 모든 범주들 각각을 가리킬 것이다. 반면에 플라톤에 따르면 ‘ 있는 것 자체 ’ 또는 ‘ 자체적인 것 ’은 ‘ 에이도스 ’이므로(138쪽), 만약 플라톤의 경우에 있어서도 *텔레스와 마찬가지로 ‘ 자체적인 것 ’과 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이 동일하다면, ‘ 있는 것으로 또는 진짜로 있는 것 ’은 ‘ 에이도스 ’일 것이다–N. Hartmann(1965, s.192 : 책 27)은 ‘ ὄντως ὄν ’을 이데아의 있음을 나타내는 전형적인 표현(der typische Seinsausdruck)이라고 한다–. 그렇다면 비록 범주 중의 하나이긴 해도, 에이도스 그 자체가 모든 범주는 아니므로, 두 사람의 그 표현 각각이 동일한 것을 가리키는 것은 아닐 것 같다. 만약 ‘ 있는 것으로서의 있는 것 ’이 범주 각각을 가리키는 것으로 볼 경우에 그렇다는 말이다.

그렇다면 ‘ παντελῶς ὄν ’는 어떠한가? 에이도스를 움직이지 않는 것으로 간주하는 ‘ 친구 ’들을 비판하는 맥락의 소피스테애스 편에 나오는 ‘ παντελῶς ὄν ’은 ‘ ὄντως ὄν ’ 또는 ‘ ὄν ἢ ὄν ’과 동일한 것을 가리키는 표현인가?

> “ 제우스에 대고 무엇? 진실로 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)은 완전하게 있는 것에(τῷ παντελῶς ὄντι, e7-8)현재하지(παρεῖναι, 249a1)않으며, 완전하게 있는 그것은 살지도 분별하지도 못하나, 거룩하며 신성하며, 누우스를 지니지 않고, 고정되어(ἑστος, a2)움직이지 않는 것이라는 것에 우리가 쉽게 설득될까? : 엘레아 낯선이,
>
> 그렇지만, 오 낯선이여, 동의하기에는 끔직한 로고스입니다 : 테아이테토스(248e6-249a3, 1450) ”

에 나오는 ‘ παντελῶς ὄν(완전하게 있는 것) ’은 그러나 오히려 ‘ τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν(249d3-4, 1454) ’과 동일한 맥락의 표현으로 보아야 한다(국가., 477a3 참조). 그렇다면 ‘ παντελ-ῶς ὄν ’은 ‘ 완전한 또는 절대적인 존재 ’ 보다는 ‘ 모든 또는 전체 존재 ’로 옮겨야 할 것이다. 그래서 ‘ 있는 모든 것이 움직이지 않는다는 것, 그리고 있는 모든 것에는 어떠한 생명이나 영혼이나 분별력도 있지 않다는 것, 그리고 살아 있지도 않고 분별하지도 못하며 누우스를 지니지도 않는 것이 거룩하거나 신성하다는 것은 끔찍한

어처구니 없는 로고스이다 ’ 라고 위 인용글월은 이해되어야 한다. 이러한 이해는 있는 모든 것(에)은(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-8, 1450 ; τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν, 249d3-4, 1454)움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는 것이다 라는 결론과도 어긋나지 않는다. 쉼(움직이지 않음)과 마찬가지로 움직임 역시 있는 것 가운데 하나이기 때문이다.

따라서 여기 ‘ παντελῶς ὄν ’를 ‘ 에이도스 ’ 또는 ‘ 실체 ’ 또는 ‘ 절대자 ’를 가리키지 않는 것 같다.

물론 위 인용글월은 에이도스를 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 246b8, 1424)로 여기는 ‘ 친구(φίλους, 248a4, 1446) ’의 견해를 수정(修正)하는 맥락에 속하므로, 문제의 그 ‘ παντελῶς ὄν(완전하게 있는 것) ’을 ‘ 에이도스 ’를 가리키는 것으로 보아, ‘ 에이도스는 움직이지 않는다 ’ 라는 견해 대신에, ‘ 움직임이 있지 않다면 생명도 누우스도 있지 않을 것이고, 그래서 거룩하지도 신성하지도 않을 것이므로, 에이도스에는 움직임이 있다. ’ 라는 수정된 새로운 견해가 여기에서 제시된다고 볼 수도 있으리라. 그러나 거룩 도는 신성이라는 표현이 쓰였다고 해서 ‘ 완전하게 있는 것 ’은 ‘ 에이도스 ’ 또는 그 이상의 것이라고 보아야 할 이유가 전혀 없다. 살아 있지도 분별하지도 못하는 것이 어찌 거룩하며 신성하겠는가? 라는 맥락으로 받아

드리면 되기 때문이다. 더구나 위 인용글월이 속하는 전체 맥락은 ‘ 에이도스 ’가 아니라 ‘ 있는 것 ’을 문제 삼는 맥락이다. ‘ 에이도스 만이 있다. 몸은 진짜 있는 것(실체)가 아니라, 단지 생성되는 것일 뿐이다 ’ 라고 주장하는 ‘ 친구들 ’이 문제 삼아지기 때문이다.

따라서, ‘ παντελῶς ὄν ’은 ‘ 실체 ’ 또는 ‘ 이데아 ’가 아니라, 감각 세계(le monde sensible)를 나타낸다 라고 하는 A Diès(1963, p.67, 73)의 주장에는 어느 정도 일리가 있다. F. M. Cornford(1979(1935), p.245)도 ‘ παντελῶς ὄν ’을 ‘ the whole world of real being ’로 이해한다. 나아가서 문제의 위 인용 글월에 대한 해석의 문제에 대해서는 P. Seligman(1974, pp.35-40)을 참조하라.

그리고 ‘ παντελῶς ὄν(국가 47 7a3) ’의 해석과 이에 관한 음미에 대해서는 C. D. C. Reeve(1988, pp.288-289)를 참조하라. 리이브에 따르면, ‘ παντελῶς ὄν ’은 학자들에 따라서 각각 1) 완전하게 존재하는 무엇-존재의 정도 해석(Cross and Woozley, PRPC, pp.145-146, 162 ; Grube, Plato's Republic, p.136 n.15), 2) 충분하게, 실제로, 또는 본디(genuinely) F인 무엇-실재(reality)의 정도 해석(Annas, IPR, pp. 198-199 ; Vlastos, ′ A Metaphysical Paradox ′ and ′ Degrees of Reality in Plato. ′), 3) 완전하게 또는 충분하게 진실한 무엇 - 진실의 정도 해석(Gosling ′ Doxa and Dunamis in

207쪽 각주 203번에서 언급된 것처럼 어떻게 보면 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 실체 ’를 가리키는 것 같기도 하고, 어떻게 보면 실체 이외의 범주들도 가리킬 수 있을 것 같기도 하다. ‘ 있는 것 으로서의 있는 것 ’은 ‘ 있는 것 자체 ’와 동일한 것을 가리키는 표현이요, ‘ 있는 것 자체 ’는 각각의 범주들을 가리키는 표현이기(148-149쪽) 때문이다.

그렇다면 ‘ 있는 것으로(또는 진짜로) 있는 것 ’은 어떠한가? 이미 138쪽에서 언급된 것처럼 ‘ 스스로 있는(인) 것 ’ 또는 ‘ 자체적인(으로 있는) 것 ’은 에이도스이며, 193쪽 각주199번에서 언급된 것처럼 이러한 에이도스를 규정하는 말(로고스)은 그 에이도스와 아주 흡사한(συγγενεῖς, 29b5, 138, 193쪽각주199번)것이므로, 변하지 않는 에이도스를 묘사하는 로고스(말) 역시 변함이 없을 것이며 그 자체적인 것일 것이다. 바로 이러한 정확하고 진실한 말(로고스)이 플라톤의 ‘ 티마이오스 ’에 따르면 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’을 대변(βοηθὸς, 티., 52c6)한다[212]. 그래서 정확하지 못한 말 또는 의견(억견)들은 있

212) “ 모상(εἰκόνι, 52c2, 模像)이 그것에서(ἐφ’ ᾧ, c2) 그 자신으로부터(ἑαυτῆς, c3)되어지는 바로 그것은 모상이 아니며, 모상은 항상 헤태론한 어떤 것의 상(φάντασμα, 52c3, 像)으로 흐르고, 이 때문에 헤태론한 어떤 것 안에서 생겨 나며(προσήκει γίγνεσθαι, c4), 어떻게든 실체들(οὐσίαν, c4)에 매달리기는(ἀντεχομένην, c5, 擔持)하나, 그럼에도 정

는 것으로 있는 것에 관한 것이 아니라 모상에 관한 것이다. 따라서 의견과 로고스가 구분되듯이 모상과 있는 것으로 있는 것도 구분된다.

이것은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 다시 확인된다. 여기 엘레아 낯선이 역시 모상(εἰκόνα, 模像, 240b13 ; τὸ ἐοικός,

---

확한 진리의 로고스가 대변하는 있는 것으로 있는(ὄντως ὄν, 진짜로 있는)그것이 전혀 아니라는 것(ὡς, c2), 그래서 알론한 것인한 둘 중의 어느 것도 어느 하나와 어느 때에든 동시에 동일한 것 하나이지 못하고 둘로 된다는 것(52c2-d1, 1139에서 이어짐) ”.

여기서 둘이란 모상과 그 안에서 모상이 생겨 나는 것을 말할 것이다. 그러나 모상과 헤태론한 것은 아마 공간(χώρα, 52a8) 보다는 에이도스일 것이다. 비록 모상이 공간 안에서 생겨나긴 해도, 공간 그 자체가 원형의 모상일 수도 모상의 원형일 수도 없기 때문이다. ‘ 있는 것으로 있는 것 ’에 의해 가리켜지는 것이 ‘ 공간 ’일 수는 없으므로 그렇다. 더구나 위 인용 글월의 앞 글월(1139)에서 분명해 지듯이, 공간은 사이비 논리(νόθῳ λογισμῷ, 52b2)에 포착되는 꿈 속에 ‘ 있는 ’ 어떤 것 같기 때문이다( 143쪽 그림 참조). 그렇다고 모상과 알론한 것을 공간이 아니라고 말하기는 힘들다. 모상은 공간 안에서 생겨나며, 이러한 공간은 모상과 구분되는 류이기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ ὄντως ὄν

비슷한 것, 240b7, 1379)은 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이 아니라고 말하기 때문이다. 그런데 모상은 비록 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’은 아니긴 해도, 어쨌든 있다. 비슷한 것으로 있는 것이기 때문이다[213]. 마찬가

---

213) “ 진실한 것(τὸ ἀληθινόν, 240b3)을 우리는 있는 것으로 있는 것이라고 말하는가? : 낯선이.

그렇게 : 테아이테토스

무슨? 따라서 진실하지 않는 것은 진실의 반대인가? : 낯선이

무슨? : 테아이테토스

만약 자네가 비슷한 것을 진실하지 않는 것이라고 말한다면, 비슷한 것(τὸ ἐοικός, 240b7)은 있는 것으로 있는 것이라고 자네는 말하지 않는거네 : 낯선이

그러나 확실히 어떻게든 있습니다 : 테아이테토스

그런데 자네는 진실로(ἀληθῶς, b10) (있는 것은) 아니라고 말하네 : 낯선이

모상으로 있는 것(εἰκὼν ὄντως, b11)을 제외하면 아니기 때문입니다 : 테아이테토스

있는 것으로 있는 것은 아니지만 우리가 모상(εἰκόνα, b13)이라고 말하는 것이 실로(ὄντως, b12)있지 않은가? : 낯선이

이러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려(συμπλοκ-ὴν, 240c1)하는 어떠한 것이지요. 그리고 이건 아주 불합리(ἄτοπον, c2)해요 : 테아이테토스

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἦ ὄν ἢ οἴντως ὄν (김 익성)

---

어찌 불합리하지 않겠는가? 어쨌든 말바꿈에 의해서 여러 머리를 지닌 소피스테애스가 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것에 동의하도록 우리의 의지에 맞서 우리를 다그친다는 것를 자네는 볼 걸세 : 낯선이

아주 많이 봅니다 : 테아이테토스(240b3-240c6, 1378-1381) ”

그래서 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이는 감히 자신의 아버지를 살해(πατραλοίαν, 241d7, 102)하려 한다는 오해를 불러 일으킬 수도 있을, ‘ 있지 않는 것도 있으며, 그래서 진짜가 아닌 가짜도 있다 ’ 라는 말을 급기야 하게 된다.

“ 있지 않는 것은 어떤 측면에서는(κατὰ τι, 241d7) 있고 또 다시 어떻게 보면(πῃ, d7)있는 것은 있지 않다는 것이 아버지 파르메니데애스의 필연적인 그 로고스를 옹호하는 우리에게 다그쳐 논증 될(ἔσται βασανίζειν, d6) 것일세 : 낯선이

로고스들 도중에 분명히 그러한 것이 논증되야 할 겁니다 : 테아이테토스(241d5-8, 103) ”

이러한 주장은 ‘ 있지 않는 것이 있다 라는 주장에 [속아] 넘어가지(δαμῇ, 237a8, 1360)마라 ’ 라고 틈만 나면 당부 했던 엘레아 낯선이의 아버지 파르메니데애를 정면으로 거부하는 것이 될 수도 있으리라. 그러나 그 거부 보다는 오히려 ‘ 거짓말 장이 사기

---

꾼(τῶν ψευδουργῶν καὶ γοήτων, 241b6-7) ’ 소피스테애스를 반박하는 것이라고 보아야 한다. 왜냐하면 소피스테애스들은 ‘ 어떤 의견 또는 로고스에도 거짓이란 있을 수 없다(241a9-b1) ’ 라고 주장하기 때문이다. 그러나 이러한 주장의 반박 핵심에 “ ‘ 거짓, 곧 있지 않는 것 ’ 도 있다 ” 라는 반드시 인정해야 할 로고스가 자리 잡고 있는데, 바로 이 핵심적인 로고스 때문에 사람들은 그가 그의 아버지 파르메니데애스를 거부한다고 추측할 수도 있으리라. 그러나 바로 이러한 추측을 하지 말라(Μή ..... ὑπολάβῃς, 241d3)고 테아이테토스에게 당부한다. 그는 ‘ 있지 않는 것 ’에 대한 새로운 논증을 제시하면서 ‘ 있지 않는 그것 역시 있는 것이다 ’ 라고 주장하기 때문이다. 따라서 역사적인 파르메니데애스 자신은 어떻게 생각할른지 모르겠지만, 적어도 그 엘레아 낯선이(플라톤)은 자신의 아버지 파르메니데애스를 ‘ 죽이지 않았다 ’고 생각한다. 그에 따르면 비록 진짜로(있는 것으로) 있는 것은 아니긴 해도 가짜(있지 않는 것) 역시 있는 것 중의 하나이기 때문이다.

그러나 이러한 어려운(χαλεπῇ, 236d9)주장은 그 자체 난문(μεστὰ ἀπορίας, 236e3, 難問)이다. 발설하는 즉시 거기에는 모순되는 말(ἐναν-τιολογία, 236e5)이 연이어지기 때문이다.

“ 오! 복 받게나! 우리는 실로(ὄντως, 236d

---

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ οὕτως ὄν (김 익성)

지로 ' 모상도 있는 것이긴 하다 ' 라는 이와 같은 여기의 로고스는 저기 티마이오스 편의 ' 비록 있는 것으로 있는 것은 아니긴해도, 모상은 어떻게든 실체들(οὐσίαν, c4)에 매달려(ἀντεχομένην, 52c5, 擔持) 있다 ' 라는 로고스에 의해 확인 된다.

나아가서 여기 소피스테애스 편에서도 이러한 모상 또는 비슷한

---

9)어려운 숙고에 임해 있네. 있지 않는, 진짜가 아닌, 이러한 나타난 것(τὸ φαίνεσθαι, e1)과 ' 처럼 보이는 것(τὸ δικεῖν, e1) '을 말하는 이 모든 것은 항상 그리고 지금 직면할 때 마다 엄청난 난문이기 때문일세. 어떻게든 거짓도 실로 있다(ὄντως εἶναι, e4)라고 어떤 자들이 말하거나 억견화 할(διιχάζειν, e4)때, 이것은 오! 테아이테토스여! 모순되는 말이 연이어짐이 없이는 발설되기 아주 힘드므로(236d9-e6, 1148, 1358-1360). "

그러나 이러한 모순(반대)은 ' 있지 않는 것은 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3, 1537)가 아니라 있는 것과 헤태론한 것 으로서, 있는 것의 하나의 종(에이도스)이다 ' 라고 말하여짐으로서 해소된다.

" 진짜로 있는 것 으로서의 있는 것은 아니다 라고(ὡς, 254d1)어쨌든 있지 않는 것을 상처없이(ἀθῳοις, d1)자유롭게 말하는 것이 우리에게 허용될 것일세 : 낯선이

그래야 합니다 : 테아이테토스(254c8-d3, 1346) "

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἤ ὄντως ὄν

것은 ‘ 진짜로 있는 것 ’이 아닌 것인 반면 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’은 ‘ 진짜(τὸ ἀληθινόν, 240d3) ’라는 것, 그래서 ‘ ὄντως ὄν ’의 ‘ ὄντως ’ 대신에 ‘ ἀληθῶς(240c10) ’가 들어 선 ‘ 진짜로 있는 것 ’과 ‘ 있는 것으로 있는 것은 알론한 표현이 아니라는 것이 밝혀진다[213].

따라서 ‘ 진짜로 있는 것 ’은 ‘ 모상 ’도, ‘ 나타난 것들 ’도, ‘ 가짜 ’도, ‘ 있지 않는 것 ’도 아니다. 모상 등 등은 비록 그것들이 ‘ 있 ’긴해도 ‘ 진짜 ’인 것들은 아니기 때문이다. 마찬가지로 움직임 역시 비록 그것이 ‘ 있는 것 ’이기는 하나 ‘ 진짜로 있는 것 ’은 아니다.

“ 그래서

움직임은 있는 것과 헤태론한 것이다 라고 불굴의 투지로 만족스럽게 말하려는가? : 낯선이

아주 만족스럽게 : 테아이테토스

그렇다면 분명히 움직임은 진짜로 있는 것은 아니나(καὶ,256d8), 있는 것을 나누어 지님으로서 있는 것일세? : 낯선이

아주 분명합니다 : 테아이테토스

따라서 움직임의 경우에도 그리고 모든 류의 경우에도 있지 않는 것은 있네 ..... : 낯선이(256d5-d12, 1535) ”

따라서 움직임은 있는 것이면서도 있지 않는 것이기도 하다. 그러나 동시에 그러한 것은 아니다-바로 여기에 시간이 끼어든다[214]. 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 지금 움직이는 것은 아니기(ἀκίνητα καὶ κεκειμένα, 249d3, 1454)때

두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἦ ὄν ἢ οἴτως ὄν (김 익성)

문이다. 나머지 세 가지 류, 곧 동일과 헤태론과 쉼(στάσις, 249c1, 1452)역시 이러한 길로 있으면서 있지 않을 것이다. 나아가서는 수(ἀριθμὸν, 238a10, 1372)와 로고스(τὸ λόγον, 259a1, 1596)역시 움직임(833, 1535)과 쉼과 동일과 헤태론과 마찬가지로 비록 있는 것이긴 하지만, ‘ 진짜로 있는 것 ’은 아닐 것이다. 하물며 모상(εἰκόνα, 模像, 240b13 ; τὸ ἐοικός, 비슷한 것, 240b7, 1379)과 ‘나타난 것’과 ‘처럼 보이는 것’이랴 ! 215).

---

214) 나는 다음과 같은 도표로 나타내 보았다(1544).

| 때 \ 류(γένος) | *움직임* | **있음** | *쉼* |
|---|---|---|---|
| 지금이전 | 움직여져있어왔고, 쉬지않고있었음 | | |
| 지금 | 움직여지거나, 움직이지않음 | | |
| 지금이후 | ? | | |

실은 ‘ 지금 ’ 이라는 말이 여기 맥락에서 쓰인 것은 아니다. 그러나 파르메니데애스 편에 쓰여진 ‘ 지금(τὸν νῦν, 파., 152b3, 1812) ’ 이라는 말이 소피스테애스 편 여기에 허용 될 수도 있을거라 여겨졌기에, 나는 ‘ 지금 ’ 이라는 말을 썼다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν ἢ ὄν ἢ ὄντως ὄν

215) 그러나 ‘ 진짜로 있는 것 ’이 아니라고 해서, ‘ 진짜로 있지 않는 것 ’ 보다 조금 덜 있거나 더 있는 것은 아니다. 실체(οὐσίας)를 나누어 지니는 그 어느 것들에도 문제의 그 실체가 결코 더 많이(πλείω, 파., 144d7, 1685, 1792)또는 부족하게(ἐλλειπόμενον, 소., 258b9, 1543)들어 있는 그러한 것은 아니기 때문이다(1573).

이러한 것은 아리스토텔레스에게도 그대로 이어진다. *텔레스는 ‘ 실체는  더 많음 또는 더 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범., 3b33, 180)을 허용하지 않는다. ’ 라고 말하기 때문이다. 그래서 그에 따르면 이 사람인 것이 저 사람인 것 보다 더 또는 덜 실체이지는 않다. 그러나 류 보다는 종이 그리고 종 보다는 종인 것(τι)이 더 많이(μᾶλ-λον, 2b7, 170)실체이다. 종이 첫 번째 실체와 더 흡사(ἔγγιον, 2b8)하기 때문이다. 사람인 것은 생물이다 라고 말하는 것 보다는 사람인 것은 사람이다 라고 말하는 것이 사람인 것을 더 인식하는 것이며, 그리고 생물 보다는 사람이 사람인 ‘것’에 더 고유하고(ἴδιον, 2b12)한 반면 사람 보다는 생물이 사람인 ‘것’에 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다-그래서 생물은 사람의 카테애고리아가 된다. 그런데 엄밀하게(κυριώτατά, 2a11, 166 ; 3a1, 172)말해서 그 분리됨과 하나임으로만 따지자면, *텔레스의 실체란 제 1 실체(예를들어 사람인 것)뿐임에도 불구하고, 사람(종) 또는 생물(류)가 제 2 실체라고

나아가서, ‘ 있는 것으로 있는 것(τὴν ὄντως οὐσίαν, 진짜 실체, 248a11, 1216) ’에 관계하는 영혼과 교통하기 위해서 우리에게 필요한 것은 파르메니데애스 편의 ‘ 에이도스의 친구들(τῶν εἰδῶν φίλοὶς, 파., 248a4, 1215) ’에 따르면, 감각이 아니라 논리(διὰ λογισμοῦ, 248a11, 1215)이다. 감각을 통해서 우리는 몸과 교통하기 때문이다. 그리고 논리를 통해서 우리가 교제하는 영혼이 관계하는 바로 그 ‘ 진짜 실체 ’는 항상 알론한 상태로 되는 생성 되는 것과는 달리 항상 동일한 상태를 유지한다[216].

---

말하여지는 것은 제 1 실체가 다른 모든 것들의 기체가 되듯이, 사람과 생물 역시 어떠한 기체가 되기 때문이다. 그러나 단지 종(사람) 그 자체만으로 볼 때, 헤태론한 종이 다른 종 보다 더 실체이지는 않다.

이 뿐만이 아니다. 그 스스로가 변함(μεταβολὴν, 4b3, 184)에 의해서 반대를(τῶν ἐναντίων, b3)받아 들이는 것이 실체에 고유하다(ἴδιον, b2)는 것 역시 이미 플라톤으로부터 온 것이라고 보아야 할 것이다. 플라톤은 이미 자신의 대화 편 파르메니데애스에서 실체를 나누어 지니는 하나는 그 스스로 안에 반대들을 머금고 있다고 말하기 때문이다(108쪽의 도표, 1808).

216) “ 감각을 통해서 우리는 생성된 몸과 교통하는(κοινωνεῖ, 248

요약컨대, 우리는 플라톤의 ‘ 있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν) ’

a10-11)반면 생각을 통해서 우리는 있는 실체에 관계하는 영혼과 교하는데, 이 있는 실체는 항상 그러하게 동일한 상태를 지니지만 생성되는 것은 항상 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말하네. : 엘레아 낯선이

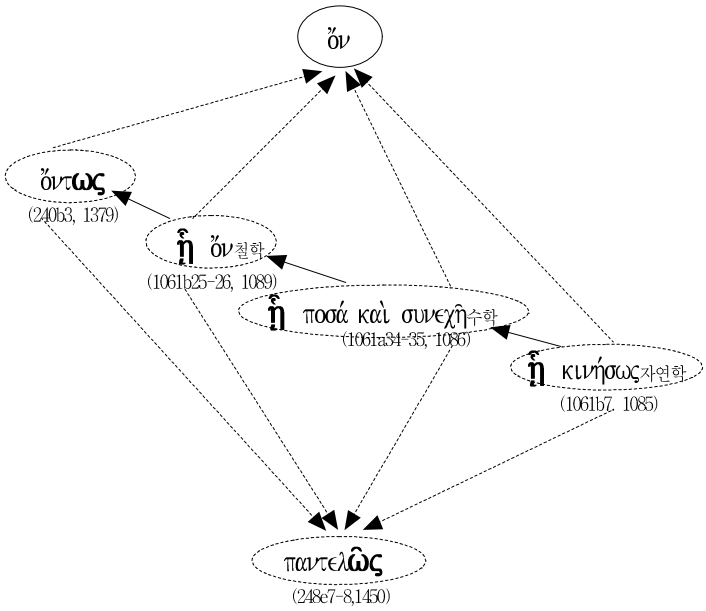
우리가 그렇게 말하기 때문입니다 : 테아이테애토스(248a10-b1, 1216-1217) ”

생성하는 것은 ‘ 있는 것으로 있는 것 ’이 아니다 라고 티마이오스 편에서 확인된다.

“ 생성을 지니지 않는, 항상 있는 무엇(τί, 27d6)과, 어디에도 있지 않는, 항상 생성되는 그 무엇 이라는 이런 첫 번째 나뉨이 제 의견으로는 있습니다. 항상 동일하게 있는 것은 누우스에 의해 로고스 후에(νοήσει μετὰ λόγου, a1)파악되는 반면, 어디에도 있는 것으로 있지 않는(ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, 28a3-4) 생성 소멸하는 것은 억견에 의해(δόξῃ, a1) 非 로고스적인 감각 후에 억견화 됩니다(27d5-28a4, 1196) ”

바로 이 글월이 ‘ (스스로) 있는 여호와 ’에 대한 유제비우스에 의한 ‘ 설명 ’으로 인용된다(55쪽 참조). 유제비우스에 따르면 이집트에 여행하면서 듣게 된 모세의 신탁 ‘ 나 (여호와)는 (스스로)있는 자니라 ’로부터 플라톤은 ‘ 생성을 지니지 않는 항상 있는 그 무엇 ’이라는 표현을 빌려 왔다는 것이다.

과 *텔레스의 ‘ 있는 것 으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν) ’ 이라는 표현을 통해서 있는 것은 단지 하나만은 아니라는 것, 그러나 있는 다양한 여럿은 그 하나에 자신들의 근원을 두고 있다는 것을 알 수 있으리라. ‘ ὄν ’가운데 가장 근원적인 것이 ‘ τὸ ὄντως ὄν ’ 또는 ‘ τὸ ὄν ᾗ ὄν ’이기 때문이다.




굵은 글자는 문법적으로 ‘부사(副詞)’를, 화살 촉은 속함을, 점선은 나뉨을 나타낸다. 따라서 내가 일부러 두 사람을 구분하지 아니한 위 그림은 구분되는 ‘부사’들와 함께 쓰여진 그들의 명사 ‘있는

것(τὸ ὄν)' 각각은 홀로 쓰여진 '있는 것(ὄν)'뿐만이 아니라, 자신들과도 서로 구분된다는 것을 보여 줄 것이다.

나아가서, 부사와 묶어지는 이러한 표현이외에도 앞 뒤의 3격[217]

---

217) 3격과 함께 쓰인 'εἶναι'는 소유(所有)의 뜻을 나타낸다는 것은 74-75쪽의 'Ⅱ-1-2-2-2)'에서, 그리고 구약 히브리어의 경우, ' לְ(에게, to) ' 전치시 구와 더불어 쓰인 ' הָיָה '가 소유의 뜻을 나타낸다는 것은 42쪽의 'I-4-2-7)'에서 말하여졌다. 그런데 특히 아리스토텔레스과 더불어서 자주 3격과 나타나는, 그러나 플라톤과 더불어서는 가끔 나타나는 'εἶναι'가 이러한 '소유(지님)'의 뜻으로 쓰일지는 의문이다. 지금까지 내가 거론한 'εἶναι' 또는 'ὄν'은 '지님'이 아니라, '(이)있음' 또는 '있는(인) 것'으로 읽혀져야 할 것이기 때문이다.

*텔레스의 경우, '있다'의 여러 범주들 중의 하나인 '지니다(τὸ ἔχειν, 범., 15a17, 232, 소유, 所有)'는 '(반지를)끼다', '(옷을)걸치다', '입다', '(병에 술을)담다', '들어 있다', '결혼하다', '(앎과 덕을)지니다', '(논과 밭을)갖다(소유)'등 여러 가지로 말하여지므로, 그리고 플라톤의 경우, '있음'은 지금(현재시간, μετὰ χεόνοῦ, τοῦ παρόντος, 151e8, 1810)실체(οὐσίας)를 나누어 '지님(μετ-ἐχω, μέθεξις, 151e8, 1811)'이며, 실체를 나누어 '지님'은 실체를 '나누어-취함(μετα-λαμβάνειν, 파., 156a1,

과 묶어지는 'εἶναι' 표현 형식이 두 사람 모두에게서-그러나 플라톤보다는 *텔레스에게서 훨씬 더 자주-나타난다.

플라톤의 경우에는 우선, 동일과 헤태론은 움직임 그리고 쉼과 각기 구분되는 류(γένη, 254e3, 1518)라는 것을 논증하는 맥락의 소피스테애스 편에서 두드러지게 나타난다. '동일'과 '헤태론'이 '움직임' 그리고 '쉼'과 교통(κοινῇ, 255a7, 1518)한다고 해서, 교통하는 그것들이 '움직임'**에** 또는 '쉼'**에** '**있는**(κίνησίν εἶναι ταυτὸν ἢ θάτερον, μηδ' αὖ στάσιν, 255a7-8, b5-6)것은 아니다. 만약 움직임과 쉼에 동일과 헤태론이 있다면 헤태론한 것은 자신의 자연(φύσεως, 255b1, 1519)과 반대되는 헤태론 어떤 것으로 필연적으로 변하므로 움직임이 쉬게 되고 쉼이 움직여질 것이다. 그래서 결국 움직임은 자신과 반대되는 쉼을, 쉼은 자신과 반대되는 움직임을 나누어 지니게(μεταςχὸν, 255b1, 1520)될 것이다[218].

---

1867)'후에 일어나고, 실체를 '취함(λαμβάνον, 156a7, 1869)'은 시간 안(ἐν χρόνῳ, 156e1, 1873)의 것이 아닌 '순식간(ἐξαίφνης, 156d3, 1873)'에 일어나나-순식간 은 움직임과 쉼 사이에 놓인다-, 있는 것은 반드시 시간을 나누어 지니므로 그러하다.

218) 관련된 본문은 다음과 같다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

그런데 움직임과 쉼은 서로에 가장 반대되는 것들(ἐναντιώτατα, 250a8, 1471)이며, 움직임은 쉼**에** 그리고 쉼은 움직임**에 있을** 수 없

---

" 그러나 움직임과 쉼은 헤태론한 어떤 것도 동일한 어떤 것도 아닐세 : 낯선이

어떻게요? : 테아이테토스

움직임에 그리고 쉼에 공통(κοινῇ, 255a7)이라고 우리가 말할 때, 이(공통인)것은 그것들 어느 것도 아닐세(οὐδέτερον **αὐτοῖν** οἷόν τε **εἶν -αι**, a8) : 낯선이

무슨? : 테아이테토스

움직임이 쉴 것이며 다시 쉼이 움직여질 것일세. 자신들 중의 어느 하나에 헤태론한 양자와 관련해서 자신의 자연과 반대되는 경우의 헤태론한 것으로 필연적으로 다시 변하기(μεταβάλλειν, a12)때문이네. 그래서 반대인 것을(τοῦ ἐναντίον, 255b1)나누어 지니게 될 것일세 : 낯선이

정확하십니다 : 테아이테토스

양자적으로 동일과 헤태론을 나누어 지닌다네 : 낯선이

예 : 테아이테토스

그렇다면 움직임에 다시 쉼에 동일 또는 헤태론이 있다(κίνησίν εἶναι ταυτὸν ἢ θάτερον, μηδ' αὖ στάσιν, 255b5-6) 라고 우리는 말하지 못할 것일세 : 낯선이

못하기 때문입니다 : 테아이테토스(255a4-255b7, 1519-1520) "

다. 만약 있다면 움직임 자체가 멈출 것이고 멈춤 자체가 움직일 것이기 때문이다 그러나 이것은 바로 필연적으로 가장 크게 불 가능한 것(ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, 252d9-10, 1485)이다. 그래서 있는 것은 움직임과 구분되는 세 번째(τὸ τρἰτον, 252d12)것이며, 움직임은 쉼에, 쉼은 움직임**에 있지** 않다-곧 움직임은 쉼이, 쉼은 움직임이 아니다. 따라서 움직임**에** 그리고 쉼**에** 동일과 헤태론이 **있는 것**은 아니다. 비록 동일과 헤태론이 움직임 그리고 쉼과 교통하긴 해도 말이다. 그렇다면 움직임과 쉼과 있는 것과 동일과 헤태론은 가장 크게 구분되는 다섯 가지 류임에 틀림없다.

나아가서 '있는 것'는 '동일한 것'과 '하나'일 수 없다는 것을 논증하는 맥락의 소피스테애스 편에서도 '3격+εἶναι'는 나타난다. 거기 엘레아 낯선이에 따르면, '있는 것'과 '동일한 것'은 '하나'가 아니다. 만약 '있는 것'과 '동일한 것'이 '하나'라면, 그리고 '움직임'과 '쉼'**에 있다**면, '움직임'과 '쉼'이 두 가지는 '동일'할 것이다. 양자적으로 이 둘**에 있**(255b12, 1521)듯이, '동일' 역시 이 둘에 양자적일 것이고, '동일'한 것은 반드시 '하나'인 것-그런데 '하나'인 것은 반드시 '동일'한 것은 아니다(96-97쪽)-이기 때문이다. 그러나 움직임은 쉼과 동일하지 않다. 따라서 '있는 것'은 '동일한 것'과 '하나'가 아니다[219].

이렇듯, 있는 것을 제외한 나머지 네 가지 류는 결코 서로**에 있**

을 수 없다[220]라는 형식으로, **'3격+εἶναι(에 있다)'**는 그 다섯 가지

219) '하나(一)'와 '동일(同一)'은 헤태론하다는 것(96-97쪽), 그리고 '하나'와 '실체(있는 것)'역시 헤테론하다는 것(89-90쪽)은 이미 논증되었다. 그리고 이제 여기서는 '있는 것'과 '동일한 것'은 하나가 아니라는 것이 논증된다. 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그렇다면 움직임은 동일 또는 헤태론이다 라고, 다시 쉼도 그러하다 라고 우리는 말하지 않는다네. : 낯선이

아니기 때문입니다. : 테아이테노스

따라서 그러나 있는 것과 동일은 하나인 어떤 것으로서 우리에게 간주되는가? : 낯선이

똑 같이( ἴσως, 255b10)(아닙니다). : 테아이테토스

그러나 만약 있는 것과 동일한 것이 차이나지 않는 어떤 것이라면 움직임**에** 그리고 쉼**에** 양자적으로 **있다**(κίνησιν.....καὶ στάσιν ἀμφότ-ερα εἶναι, b12) 라고 다시 말할 때 그것들은 양자적으로 있는 것들과 마찬가지로 그렇게 그것들은 동일한 것이다 라고 우리는 말해야 할 것일세. : 낯선이

그러나 이것은 불 가능합니다. : 테아이테토스

따라서 동일한 것과 있는 것은 하나일 수 없네. : 낯선이

거의. : 테아이테토스(255b8-c4, 1519-1520) "

류의 구분들을 논증하는 가운데 쓰여진다.

그런데 '**에 있다**(3격+εἶναι)'라는 표현은 파르메니데애스 편에서도 나타난다. 그러나 '다섯 가지 류'가 구분되는 맥락에서 나타나는 소피스테애스 편과는 달리, 여기 파르메니데애스 편에서는 '있지 않는 하나 역시 있다[221]'는 것이 논증되는(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6, 1932)

---

220) 어떤 것**에 있지** 않다 라는 표현은 그 어떤 것은 있는 것이 아니라는 것을 함축한다.

221) '있지 않는 것이 있다'는 것은 여기 파르메니데애스 편 뿐만이 아니라, 소피스테애스 편(223쪽각주213번 ; 241d7, 103)에서도 확인된다. 있지 않는 것은 있는 것의 반대(모순)이 아니라, (있는 것과) 헤태론한 것(ἕτερον, 소., 257b4, 1538 ; 파., 160c4, 1936)이기 때문이다.

그래서 예를들어 크지 않는 것을 통해서 우리는 큰 것과 반대되는 것이 아니라, 큰 것과는 헤태론한 '작은' 무엇 또는 '똑 같은' 무엇(257b7, 1538)을 인식하게 된다. 따라서 우리는 있지 않는 것 곧 헤태론한 것에 관한 앎(ἐπιστήμεν, 파., 160d5, 1937 ; 257c8, 1539)을 우리는 지니게 된다. 다시 말해 있지 않는 것이란 우리에게 알려지지 않는 것이 아니라 알려지는 것이다. 바로 그 헤태론함을 통해서 말이다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

맥락에서 나타난다.

하나 아닌 것들은 ‘없는’ 것이 아니라, 하나와 ‘헤태론한 것’ 으로서 있다. 있지 않는 것은 있는 그것과 헤태론한 것이며, 있지 않는 그것은 하나**에 있지 않을**(**εἶναι τῷ ἑνὶ**, 160e7-8, 1940)것이기 때문이다. 그래서 있지 않는 하나는 그 어떠한 것**에**도 **있다**(τούτῳ, 160e5, 1939). 그것은 저 어떠한 것**에 있어 오지 않을 것**(οὐδ’ ἐκείνῳ ἄν τι ἦν, 160e5, 1939)은 결코 아니기 때문이다. 따라서 있지 않는 것은 반드시 있다.

그런데 바로 이 ‘저것**에 있어 오는**(ἐκείνῳ τι ἦν)것’ 이라는 표현으로부터 아리스토텔레스의 저 ‘각기 것**에 있어 오고** 있는 그 무엇(τὸ **τί ἦν** εἶναι **ἑκάστῳ**, essence(본질), 형., Z(4), 1029b20-21, 305)’ 이라는 표현이 오지 않았을까? ‘ ἐκείνῳ(저 것에) ’가 ‘ ἑκάστῳ(각기 것에) ’로, ‘ τι(어떤 것) ’이 ‘ τί(무엇) ’으로 바뀌어진 ‘ τί ἦν ἑκάστῳ ’에 정관사 ‘ τὸ ’와 ‘ εἶναι ’가 덧 붙혀졌으나[222], 그 전체적인 의미-어떤 것에 있어 오는 하나 또는 각기 것에 있어 오는 그 무엇-는 별

222) 더구나 ‘ τὸ ἦν(티., 38a1, 1174 ; 파., 152a1, 1157)’과 ‘ τὸ εἶναι(파., 151e8, 1157, 1629각주2533) ’와 ‘ τί ’등은 이미 플라톤의 대화편 곳 곳에서 나타나지 않은가?

로 차이 나지 않은 것 같기 때문이다. '하나'와 '그 무엇'은 각각 '에이도스'를 가리킬 것이므로 그렇다.

더구나 플라톤의 경우 ' ἐκείνῳ τι ἦν '가 속하는 곳(맥락)에서 ' 3격+εἶναι '가 자주 쓰이는 것처럼, *텔레스의 경우에도 문제의 그 ' τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ '가 속하는 곳(맥락)에서 ' 3격+εἶναι '가 무차별적으로 쓰인다는 것은 *텔레스가 플라톤의 대화 편 여러 곳의 표현들로부터 자신의 주요한 용어 ' τὸ τί ἦν εἶναι(있어 오고 있는 그 무엇, 본질, essence) '를 이끌어 냈을 거라는 추측을 강하게 뒷 바침해 주지 않는가?

이미 말하여진 것처럼 다섯 가지 류들의 구분을 논증하면서 3격과 더불은 ' εἶναι '를 자주 쓰는 플라톤은 그 류 또는 종을 '자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 130e8, 145쪽)' 이라고 하는 반면 *텔레스는 이 '자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 1029b14, 737 ; 1022a26, 145쪽)'을 ' τὸ **τί ἦν** εἶ-ναι **ἑκάστῳ**(각기 것에 있어 오는 그 무엇, essence, 본질, 1029b20-21, 305, 737) ' 이라고 한다. 바로 이러한 맥락에서 *텔레스는 '3격+εἶναι'라는 표현을 자주 쓴다(737-744). "예를들어 음악적인 당신**에**(게) **있어 오고 있는** 그 무엇은 음악이 아니라 당신 자체이다. 설령 당신이 음악적이라고 해도, 당신**에**(게) **있음**은 음악**에 있음**이 아니기 때문이다. 당신 자체가 음악은 아니므로 그렇다[223]." 라는 식으로

말이다.

그리고 여기의 " 당신**에 있음**은 음악**에 있음**이 아니다 "는 " 당신과 음악은 그 '있음'에 있어 하나가 아니다 "로 읽혀져야 할 것 같다[224]. 당신의 있음과 음악의 있음은 그 '자체' 다르기 때문이다. 다

---

223) 관련된 본문은 다음과 같다

" 있어 오고 있는 그 무엇 각각은 (τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον, 1029b13-14)자체적(καθ' αὑτὸ, b14)인 것이라고 말하여진다는 것은 있어 오고 있는 그 무엇에 관해 말할 때의 하나의 첫 번째 것 이라고 우리는 논리적으로(λογικῶς, b13)말한다. 당신**에 있음**(τὸ **σοὶ εἶναι**, b14)이 음악**에 있음**(τὸ μουσικῷ εἶναι, b14-15)은 아니기 때문이다. 당신 자체(καθ' αὑτὸ, b15)가 음악적이지는 않으므로. 따라서 당신 자체는 (당신에 있어 오는 그 무엇)이다(형., Z(4), 1029b12-16, 737-738). "

224) 이렇게 읽음은 형이상학 큰 알파 5 장의 끝 부분에 의해서도 확인 될 수 있을 것 같다. 다시 말해

" 그러나 배에(διπλασίῳ, 倍987 a26)있음과 두 겹에(δύαδι, a26)있음은 똑 같이 동일한 것이 아니다. 만약 그렇지 않다면 여럿이 하나일 것이다(형., A(5), 987a25-27, 721). "

이라고 말하여지는 거기의 배(倍)와 두 겹이 그 있음에 있어 동

시 말해 '당신**에 있어 오는** 그 무엇'과 '음악**에 있어 오는** 그 무엇'이 다르기 때문이다. 각기 것**에 있어 오는** 그 무엇이 *텔레스에 의해서 '자체적인 것'이라고 말하여지며, 이 '자체적인 것'이 '있는 것'을 가리킨다면 그렇다. 따라서 '**에 있는 것**'은 '**자체적인 것**' 또는 '**에 있어 오는 그 무엇**'을 가리키기 위한 표현인 듯하다[225]. 이것은 이

---

일하지 않는 것으로 읽혀 질 수 있기 때문이다. 동일하다면 이 두 가지 것이 하나일 것이고, 그래서 여럿-여럿 중 가장 작은 것이 둘이다-이 하나일 것이다. 그러나 두 겹에 배(倍)가 처음으로 속하므로, 두 겹과 배는 동일한 것이라고 여기는 것은 사태를 너무 단순화시킨 것이며(ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν, 987a21, 725), 여럿은 하나일 수 없다(ἀδύνατα, 1056b5, 1003, 1040).

225) 그러나 '각기 것**에 있는 것**'을 '각기 것**에 있어 오는 그 무엇**' 또는 '각기 것**에 있는 그 무엇**'과 동일한 것으로 여겨서는 않될 것이다. *텔레스에 따르면 뒷 두 가지 역시 구분되기 때문이다.

> " 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29)은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로 실체에 속하며, 그 다음으로 알론한 것들에 속한다. **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량**에 있어 오고 있는** 그 무엇이기 때문이다(1030a29-32, 307, 812, 191쪽) "

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

제 *텔레스 자신에 의해 직접 확인된다. '어떤 것**에 있음**'은 그 어떤 것의 '실체'를 가리킨다(σημαίειν, 형., Γ(4), 1007a26, 733)라고 그는 직접 말하기 때문이다[226].

---

그래서 있어 오고 있는 그 무엇은 실체인 반면 있는 그 무엇은 실체 이외의 질 량 관계와 같은 범주들이므로, 이 두 가지는 구분 되어야-그러나 이 두 가지 것 모두 '자체적인 것'이라는 점에는 변함없다-한다. 따라서 '있는 것'과 '있어 오는 그 무엇'이 어찌 구분되지 않겠는가?. 뒤의 것은 '첫 번째 있는 것' 으로서의 '실체'이며, 앞의 것은 이러한 '실체'에 대한 것이기 때문이다.

그렇다면 '3격+εἶναι(에 있음)' 라는 표현은 '실체'를 가리키는 표현이지, 있는 것이 실체와 동일하다는 것을 나타내는 표현은 아니라고 보아야 할 것이다(96쪽).

226) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그런데 이렇게 말하는 자(*텔레스의 앎의 아르케애-모순율-을 거부하는 자)들은 실체와 있어 오고 있는 그 무엇을 전체적으로 염두에 두지 않는다. 모든 것은 반드시 우연적인(συμβεβηκέναι, 1007a21-22)것들이며, 사람**에 있는** 것 또는 생물**에 있는** 것과 같은 그러한 것은(τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι, a22-2 3)있지 않다 라고 그들은 주장하기 때문이다.

만약 사람**에 있는** 것과 같은 그러한 어떤 것이 있다면, 이것은 그

εἶναι 앞 뒤의 3 격 : 각기 것에 있어 오는 그 무엇(실체)

그런데 만약 각기 것**에 있는** 것이 모두 그 각기 것이라면, '흰 사람**에 있는** 것'의 경우, '사람**에 있는** 것'은 '흼**에 있는** 것'이며, '사람**에 있는** 것 흼**에** '일 것이다. 그래서 '흰'이 '사람'에 우연적인 '흰 사람' 등의 경우에는 그렇지 않다. 다시 말해 '흰 사람**에 있음**'과 '흰 사람'은 헤태론하다[227]만약 '흰 사람'과 '흰 사람**에 있음**'이 동일하다면, '흰**에 있음**'과 '사람**에 있음**'이 동일할 것이므로, '사람**에 있음**'과

---

부정인(ἀποφάσεις, a25)인 사람 아님**에 있는**(μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι, a24)것 또는 사람**에 있지 않는**(μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, a24)것이 아니기 때문이다. [에 있는 것에 의해] 가리켜졌 왔던 것은 하나이며, 그리고 이것은 어떤 것의 실체이므로[ 그렇다]. 그것**에 있는** 것(τὸ εἶναι αὐτῷ, a27)은 실체 이외의 알론한 것을 가리키는 것이 아니다. 그런데 '사람**에 있는** 것'이 '사람 아닌 것**에 있는** 것' 또는 '**있지 않는** 것 사람**에**'이라면 알론한 것을 가리킬 것이다.

따라서 그들은 '이와 같은 그 어떤 것은 말도 되지 않는다. 그러나 모든 것은 우연적이다.' 라고 반드시 말할 것이다. 이와 같다면 실체와 우연(τὸ συμβεβηκός, a31)이 분리되기 때문이다. 흼은 사람에 우연적이므로 그렇다. 희더라도 (사람은) 바로 그 흼이 아니기 때문이다 (1007a20-33, 732-734). "

227) " λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ **εἶναι**, (형., Z(6), 1031a20-21, 324) "

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-εἶναι 앞 뒤의 3격

'흰 사람**에 있음**' 역시 동일할 것이다. 그러나 '사람**에 있음**'과 '흰 사람**에 있음**'은 헤태론하다. '사람'과 '흼'은 그 있음에 있어 헤태론하기 때문이다. 달리 말하면 '흰**에 있음**'과 '사람**에 있음**'은 헤태론하기 때문이다. 설령 음악적인 당신이라고 하더래도, 당신 자체가 음악은 아닌 것처럼 말이다(324쪽 각주 325참조). 그래서 '흰 사람'과 '흰 사람**에 있음**'은 헤태론하며, 그래서 '흰 사람**에 있어 오고 있는** 그 무엇'과 '흰 사람'은 헤태론하고, 따라서 '흰 사람'과 '흰 사람'의 '실체'는 헤태론하다. 우연적인 모든 것의 경우에는 이와 같이 '각기 것**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과, 곧 '각기 것'의 '실체'와 '각기 것(ἕκαστον, 1031a16)'은 헤태론하다.

그러나 우연적이지 않는, 자체적인(καθ' αὑτὰ, 1031a28, 325)각기 것의 경우에는 '각기 것**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과 '각기 것'은 동일하며 하나이다(ἓν καὶ ταὐτὸ, 1031b19, 329). 예를들어 선(착함)과 아름다움과 있음의 <이데아[228]>의 경우에는 '선 그것(αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν

---

228) 자신들 보다 더 먼저인(πρότεραι, 1031a30, 325)헤태론한 어떤 실체와 자연들도 있지 않는 그러한 실체들 로서 이데아들(ἰδέας, 1031a31, 325 ; 1031b1, 326 ; 1031b16, 328)을 이해하는 *텔레스는 이러한 '이데아**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과 '이데아'는 헤태론하지 않다는 것을 인정한다.

, b31, 326)'과 '선**에 있음**' 그리고 '아름다움 그것'과 '아름다움**에 있음**' 그리고 '있는 것 그것'과 '있는 것**에 있음**'은 각 각 헤태론하지 않다(323-333). 만약 헤태론하다면, 이런 <이데아>들과 나란한(παρὰ, 1031b1, 326)알론한 <이데아>들(과 실체들과 자연들이)있을 것이고, 만약 '있어 오고 있는 그 무엇'이 '실체'라면 이 실체 보다 더 먼저인 알론한 실체들이 있을 것이기(ἐκεῖναι, 1031b2) 때문이다.

나아가서 만약 '선**에 있음**(τὸ εἶναι ἀγαθῷ, b5, 326)'이 '선 그것'에 속하지도 않고, '선 있음(τὸ εἶναι ἀγαθόν, b6, 326)'이 '선**에 있음**'에 속하지도 않는다면[229], 1)'선 그것'은 알려지지 않을 것이다[230]. 뿐만 아니라 2)'선 그것'은 있을 수도 없을 것이다. '선 그것'에 '선**에 있음**'이 속하지도 않고, '선**에 있음**'에 '선함'이 속하지도 않는데, 어찌 '선 그것'과 '선'이 있을 수 있겠는가? 그래서 '선**에 있음**'이 '선'이 아니

---

229) 이렇게 '속하지 않음'을 *텔레스는 '단절(ἀπολελυμέναι, 斷絶1031 b3, 326)'이라고 말한다.

230) '각기 것**에 있어 오고 있는** 그 무엇'을 우리가 인식할 때만 저 각기 것의 앎이 있기 때문이다. '아름다움 그것'과 '있는 것 그것' 등도 마찬가지이다. '아름다움 그것'에 또는 '있는 것 그것'에 각기 '아름다움**에 있음**' 또는 '있는 것**에 있음**'이 속하지 않는다면, '아름다움 그것'과 '있는 것 그것'은 알려질 수 없다.

라면, '있는 것**에 있음**'역시 '있는 것'이 아니며, '하나**에 있음**' 역시 '하나'가 아닐 것이고, 따라서 '있는 것**에 있음**'이 '있는 것'이 아니라면, 알론한 어떤 것(이데아)도 있지 않을 것이다. '있어 오고 있는 그 무엇'과 '있는 것'도  이와 마찬가지이다(ὁμοίως, 1031b9, 328). 다시 말해 '있어 오고 있는 그 무엇들'이 '있는 것'이 아니라면 알론한 어떤 것들도 있지 않을 것이다. 나아가서 '선에 있음'이 '선 그것'에 속하지 않는다면 3)'선 그것'은 '선'이 아닐 것이다. 그러나 '선 그것'이 '선'이 아닐 수는 없다.

따라서 '선'과 '선**에 있음**' 그리고 '아름다움'과 '아름다움**에 있음**' 그리고 '있는 것'과 '있는 것**에 있음**'은 '하나'이다. 알론한 것들에 따라 말하여지는 것이 아니라, 그 자체인 것과 첫 번째인 것 이라고 말하여지는 모든 <에이도스(εἴδη, 1031b15, 328)>들이 그러하다. 그러나 어떤 자들이 말하는 것과 같은 <이데아>들이 있다면 그러한 <이데아>들은 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16, 328)가 아니다. 그것들은 기체적이므로 실체인 것이 아니라, 나누어 지님에 의해서(μέθεξιν, b18, 328)실체일 것이기 때문이다.

그렇다면 플라톤의 파르메니데애스 편에 나오는 '선', '아름다움', '있는 것' 등의 <에이도스>는 여기 아리스토텔레스에 따르면 각기 '자신**에 있(어 오고 있)는** 그 무엇'과 헤태론하므로, 알려질 수도 없

고, 있을 수도 없으며, 심지어 '선 그것'이 '선' 할 수도, '아름다움 그 것'이 아름다울 수도 없을 것이다. '각기 것**에 있는** 것'이 '각기 것 그 자체'와 단절(ἀπολελυμέναι, 1031b3, 326)됐기 때문이다. 이렇듯 이러한 <에이도스>와 <그 에이도스를 나누어 지니는 것> 사이의 단절을 논증하는 가운데 *텔레스는 '3격+εἶναι'이라는 표현을 쓴다. 그러나 *텔레스와는 달리 플라톤은 단지 그 표현을 써서 <에이도스>들 사이의 구분을 논증 할 뿐이다.

나아가서 *텔레스의 '3격+εἶναι'는 속성(τὸ συμβεβηκός, 1007a31-32, 734)과 구분되는(διώρισται, a31) '실체'를 가리킨다. 그러나 '사람**에 있는** 것'에 의해서는 '칼리아스' 또는 '소크라테애스'[231]라는 실체가

231) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그러나 우연히를 제외하면, 치료하는 자는 사람을 건강하게 하는 것이 아니라, 우연히 사람**에 있는** 것인(ᾧ συμβέβηκε καὶ ἀνθρώπῳ εἶναι, 918a20) 칼리아스 또는 소오트라테애스 또는 우리들이 이렇게 말하는 알론한 어떤 자를 건강하게 하기 때문이다(형., A(1), 981a18-20, 735) "

따라서 사람**에 있는** 것은 칼리아스와 같은 '사람인 것(ὁ τὶς ἄνθρωπως, 범주들(5), 2a13, 166)'이지, '사람'이 아니다. 이러한 각기 것(예를들어 칼리아스)을 치료하

가리켜지는 반면 '칼리아스 또는 소크라테애스**에 있어 오고 있는** 그 무엇'에 의해서는 '사람' 이라는 실체가 가리켜지므로, *텔레스가 쓰는 세 가지 표현, '어떤 것**에 있는** 것(각기 것)'과 '각기 것**에 있는** 그 무엇(실체이외의 범주)'과 '각기 것**에 있어 오고 있는** 그 무엇(실체)'은 엄밀하게 보자면 각기 구분되는 것을 가리킨다. 그리고 이러한 구분을 위해서 쓰여진 '에 있다(3격+εἶναι)' 라는 류형의 표현은 이미 보여진 것처럼 *텔레스에게 고유한 것이 아니다. 플라톤 역시 이미 그러한 류형의 표현을 썼기 때문이다.

그러나 *텔레스의 경우에는 세 가지로 구분되어진 그러한 표현들을 통해, 플라톤의 <이데아>의 '단절', 곧 <이데아>의 '非 존재'가 적시(摘示)되면서, 거꾸로 <에이도스>의 '존재'가 확인되며, 그러는 가운데 속성(우연한 것)과 구분 되는 '실체'이 논증되는 반면에 플라

---

는 자의 기교(ἡ τέχνη, 형., A(1), 981a16, 735)는 그 실천적인 측면에서 볼 때, 경험(ἐμπειρία, 981a13)과 차이나는 것이 아니다. 비록 각기 것들에 관한 인식인 경험과는 달리 기교는 보편자에 관한 인식이긴 해도, 그 기교를 지닌 자의 실천들은(αἱ πράξεις, 981a16-17) 각기 것에 연관되기 때문이다.

그리고 '사람**에 있음**'은 '사람인 것(τι ἄνθρωπος, 1006a33, 696)' 이라는 것은 형이상학 감마 편 4 장(694-704)에서도 확인된다.

톤이 경우에는 그 표현을 통해 네 가지 아주 큰 류( 또는 에이도스)의 존재와 非존재의 근거는 '있는 것'의 '에이도스' 라는 것이 논증된다.

이제 나는 '있는 것'과 연관되는 *텔레스에게 다른 독특한 표현[232]인 '있음에 있어서는 하나가 아니지만, ( )에 있어서는 하나이다' 라는 식의 표현에 집중하고져 한다.

먼저 위 괄호 안에는 활동(ἐνέργεια, 活動, 1066a31-32, 705)또는 간격(διάστημα, 間隔, 1066a32)이 들어 간다. *텔레스에 따르면 움직임은 움직이게 하는 것의 능력에 의한 움직이는 것의 현실화이며, 현실(화)은 움직이는 것 안에 행사(行事)되는 움직이게 하는 능력의 활동과도 이러한 능력에 의해 움직여질 수 있는 것의 활동과도 알론한 것이 아니므로, 움직이게 하는 것과 움직여지는 것은 그 활동에 있어서는 하나(μία, a31)이나 그 있음에 있어서는 하나가 아니기 때문이며, 그 간격에 있어서는 오르막과 내리막 그리고 하나와 둘은 하나이긴해도, 있음에 있어서는 하나가 아니기 때문이다[233].

---

232) 플라톤의 세 대화 편에서는 결코 쓰여지지 않는 표현이기 때문이다.

233) 관련된 본문은 다음과 같다.

그러나 움직이게하는 것과 움직여지는 것 그리고 하나와 둘 그리고 오르막과 내리막이 그 있음에 있어서 '하나'가 아니라고 해서, 첫째 짝을 이루는 두 가지 것 중 어느 하나가 있지 않다는 것은 아니다. 있는 그 양상[234]이 헤태론하다는 것을 가리키기 때문이다. 그리고 둘째로 그것들이 '크기'에 있어 분리된다는 것도(μεγέθει ἀχώριστ-α, 433b25, 710)아니다. 비록 움직이는 것[235](영혼)하나, 그것에 의

---

" 움직임이 움직이는 것 안에(ἐν τῷ κινητῷ, 1066a27)있다는 것은 분명하다. 움직임은 움직이게 하는 능력에 의한(ὑπὸ τοῦ κινητικοῦ, a28) 이 움직이는 것의 현실화(ἐντελέχεια, a27)이기 때문이다. 그리고 움직이는 것의 현실화는 움직이게 하는 능력의 활동과 다른 것이 아니다[자연학, Ⅲ(3), 202a13-15]. 반드시 양자에 현실이기 때문이다. 움직이게 하는 능력(κινητικὸν, a29-30)은 힘으로 있는 반면 움직이게 하는 것(κινοῦν, a30)은 활동으로 있으므로 [그렇다]. 그러나 움직이는 것의 활동 능력(ἐνεργητικοὶ, a31)이므로, 활동(ἐνεργέια, a31-32)은 양자에 동질적으로(ὁμοίως, 똑 같이, a31)하나이다. 둘에 대한 하나의 그리고 하나에 대한 둘의 간격(διάστημα, a32)이 동일하지만, 그 있음은(τὸ εἶναι, a34) 하나가 아닌 것처럼 말이다. 오르막과 내리막도 그렇다. 움직이게 하는 것과 움직여지는 것의 경우에도(ἐπὶ τοῦ κινοῦντος καὶ κινουμένου, a34)이와 같다(1066a26-34, 705, 893). "

234) 170쪽 각주 182번과 232쪽 그림을 참조하라.

해서 움직이게 하는 그것(몸) 둘, 움직여지는 것(생물) 셋 등, 수적으로 세 가지로 나뉘어지는 움직이(게 하)는 것은 단지 그 로고스(말)로만이 헤태론할 뿐, 그 '작용'에 있어서는 하나이기 때문이다. 욕망 지워지는한 움직여지는 생물은 자신이 그것을 통해 움직여지는 바로 그 몸과 영혼[236]에 공통인 작용[237](κοινοῖς ἔργοις, 433b20, 709)을 지니며, 이러한 작용은 움직이게는 하지만 자신에게는 그 움직임이 없는 것[238]이 움직여지는 것들로 하여금 자신을 생각하거나 상상하도

---

235) '움직이게 하는 것'은 다시 '움직임이 없는 것(το ἀκίνητον, 非운동적인 것, 433b15, 708)'과 '움직이게 하는 것과 움직여지는 것' 등 두 겹으로 나뉜다.

236) *텔레스는 영혼을 자연적인 몸의 현실태(ἐντελέχεια, 412a21-22, 709)라고, 그리고 생명을 그 힘으로 지니는(412a20), 자연적인 몸에 있어 오고 있는 그 무엇(412b21-22. 709)-실체(412a6, 709)-이라고 정의한다.

237) 행하고 겪는 움직임 으로서의 이러한 작용이 욕망 으로서의 활동이다

238) 여기의 ' τὸ δὲ κινοῦν διττόν, τὸ μὲν ἀκινητον, τὸ δὲ κινοῦν καὶ κινουμένον'(433b14-15, 708)'을 형이상학 람다 편의 ' τὸ πρῶτον κινοῦ-ν ἀκίνητον ὄν(움직이지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째 것,

록 하게 하므로서 일어나므로 그렇다. 그래서 움직이게 하는 것과 움직여지는 것은 종적으로 하나-욕망-이다[239].

---

1074a37, 769)'과 비교해 보라.

239) 관련되는 본문은 다음과 같다.

" 움직이게 하는 것(τὸ κινοῦν, 433b10)은 한 편으로 종적으로 욕망 능력 으로서의 욕망 능력(τὸ ὀρεκτικόν, b11)하나, 곧 모든 것 중에서도 첫 번째 갈망(τὸ ὀρεκτόν, b11)일 것-이것은 움직여지지않으면서도 생각되어지거나 상상되어짐에 의해서 움직이게 한다-이지만, 다른 한 편으로 움직이게 하는 것들(τὰ κινοῦντα, b13)[로서] 수적으로 많다. 움직이게 하는 것 하나, 둘째 그것에 의해 움직이게 하는 것(τῷ κινει, b14), 셋째 움직여지는 것(τὸ κινούμενον, b14)등, 셋 있으므로. 그런데 움직이게 하는 것은 한 편으로 움직임이 없는 것(τὸ ἀκίνητον, b15), 다른 한 편으로 움직여지면서 움직이게 하는 것(τὸ κινοῦν καὶ κινούμενον, b15)등, 두 겹(διττόν, b14)이다. 움직임이 없는 것은 실천적인 선(τὸ πρακτὸν ἀγαθόν, b15)인 반면 움직여지면서 움직이게 하는 것은 욕망 능력-움직여지는 것은 욕망지워지는 한(ὀρέγεται, b17)움직여지며, 움직임은 활동 으로서의 욕망(ὄρεξίς, b18)이기 때문이다-이며, 움직여지는 것은 생물이다. 욕망은 생물의 기관을 통해서(ὀργάνῳ, b19)움직이게 하며, 실로 이 기관는 몸적인 것(σωματικ-όν, b19)이다. 이 때문에 몸과 영혼에 공통인 작용(ἔργοις, b20)그것에 관한 이론이 성립한다.

따라서 *텔레스에 따르면 움직이게 하는 것인 영혼의 (전체 또는) 부분들은 그 크기 또는 자리(τὸπῳ,413b15, 715)에 있어 분리해 있는(χωριστὸν ὄν, 432a20, 714)것이 아니라, 단지 그 로고스(말)뿐으

---

이제 움직이게 하는 것을 시작과 끝이 동일한 곳인 경첩(ὁ γιγγλυμός, b22)과 같은 도구(기관으)로 빗대어 요점만 말해 보기로 하자. 경첩의 볼록하고 오목한 곳(ἐνταῦθα,b22-23)은 한편으로 [움직임의] 끝이며 다른 한 편으로 시작이기 때문이다. 이 때문에 한 편으로 쉬지만 다른 한 편으로 움직여진다. [이 곳들은] 그래서 로고스에 있어서는 헤태론하지만 크기에 있어서는 분리된 것들이 아니다. 모든 것이 밀고 당김을 통해서 움직여지기 때문이다. 이 때문에 둥금에(ἐν κύκλῳ, 433b26)있어서처럼 반드시 머물러 있는 어떤 곳으로부터(ἐντεῦθεν, b26)움직임은 시작된다.

이제 전체적으로, 말하여진 것처럼, 욕망할 수 있는한 생물은 움직일 수 있으나, 상상 없이는(ἄνευ φαντασίας, 433a28-29)욕망할 수 없으며, 모든 상상은 논리 (λογιστικὴ, b29)또는 감각이다. 그리고 이것들을 다른 생물들도 나누어 지닌다(영혼에 관하여, 433a28-30, 708-711)"

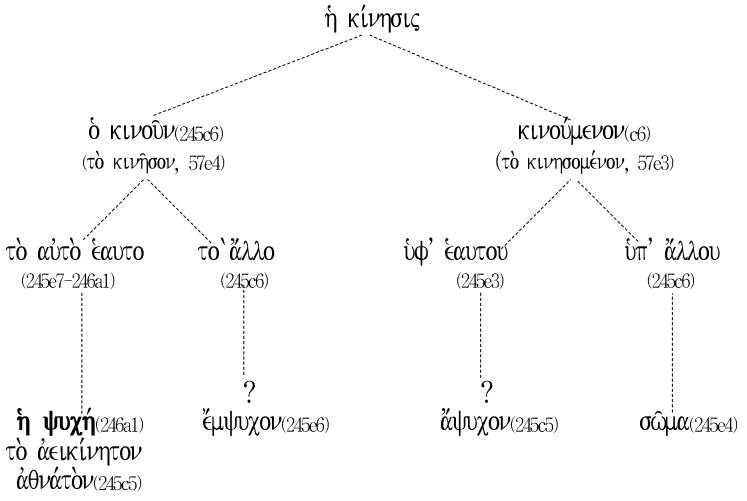
*텔레스에 따르면, 욕망 또는 의지(ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, 형., Θ(5), 1048a11, 589, 285쪽)는 행하고 겪도록 로고스적인 힘을 이끌어 가는, 그러나 그 힘과는 헤태론(1048a10, 592)한 그 무엇이다. 따라서 힘은 욕망을 통해서 활동하게 된다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-있음에 있어 여럿

로만 분리된 것일 뿐이다[240].

그렇다면 있음에 있어 하나가 아니라는 것을 그 크기 또는 자리에 있어 분리해 있는 것이라고 받아 들여서는 않될 것이다.

이제 움직임에 관한 이 두 사람의 표현들을 분류해 볼 필요가 있다. 움직임에 대한 그들의 생각이 차이난다는 것을 보여 주어야 하기 때문이다. 정리해야 하고 넘어 갈 필요가 있기 때문이다 먼저 플라톤의 티마이오스(57e)와 파이드로스(245c-d)편의 표현들은 아래처럼 분류될 수 있으리라.



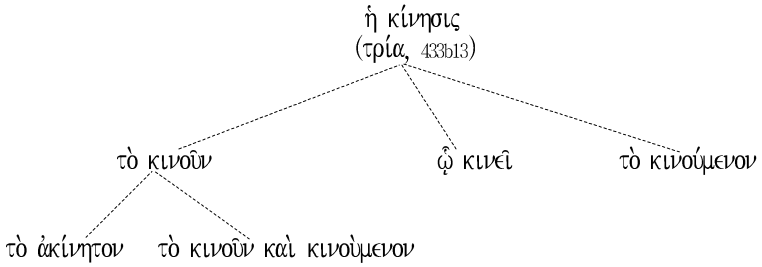

---

240) 이것에 대해서는 영혼에 관하여 413b10-16(715), 429a10-13(716), 432a18-21(714), 433b21-25(717)등을 참조하라.

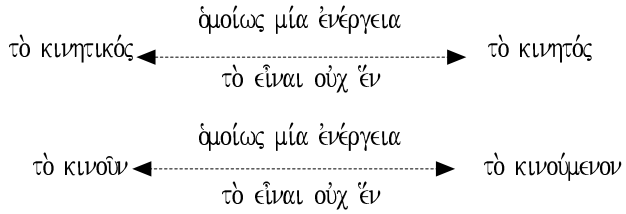
움직이게 하는 것(영혼)

그리고 텔레스의 것은 다음처럼 분류 될 수 있으리라.

[ περὶ ψυχῆς(433b13-b21, 756-757) ]




[ τὰ μετὰ τὰ φυσίκα(1022126-a34, 756-757) ]




플라톤에 따르면 움직이는 것과 움직여지는 것과 분리된(ἀπόντων, 25e6, 1181)움직임이란 있을 수 없다. 그리고 이것은 *텔레스의 형이상학에서도 그대로 확인된다. 그에 따르면 움직임은 움직이는 것 또는 움직여지는 것 안에 있(ἔστι.....ἐν τῷ κινητῷ, 1006a27, 1180)기 때문이다.

그러나 *텔레스의 여기와 플라톤의 거기는 많이 다르다. 플라톤

에 있어서의 영혼(파이드로스, 246a1)은 스스로를 그 자신이 움직이게 하는 그래서 스스로 움직이는 것인 반면 *텔레스에 있어서의 영혼은 스스로 움직임이는 것이 아니라, 움직여지는 것을 움직이게 하는 '원인'이기 때문이다. 다시 말해서 *텔레스의 영혼은 움직이지 않으면서 움직이게 하는 것인 반면 플라톤의 영혼은 스스로 움직이는 것이다[241].

나아가서, 플라톤의 경우에는 움직여지는 것 없이는 움직이는 것(κι νοῦν)있을 수 없으나 *텔레스의 경우에는 움직여지는 것이 없이도 움직이게 하는 것(κινοῦν)있을 수 있다. 가장 먼저 움직이게 하는 것이 움직여질 것을 움직이게 한 결과 비로서 움직여지는 것이 있을 수 있으므로(1180 각주 1933), 움직여지는 것 없이도 움직이게 하는 것은 있을 수 있기 때문이다.

그래서 *텔레스는 '움직이게 하는 것'과 '움직여지는 것'은 비록 자신들의 활동에 있어서는 하나이지만, 자신들의 있음에 있어서는 하나가 아니다 라고 말한 것이 아닌가?

지금까지 나는 'εἶναι'가 다른 낱말들과 주로 함께 쓰여지는 길에 대해, 곧 있음이 표현되는 형식(82쪽)에 대해 말해 왔다. 이제 나는

---

241) 박홍규 전집 2(1995, 94-129쪽, 자기운동(I))을 참조하시오.

이른바 (非)모순율에 표현되는 'εἶναι'에 대해 살펴 봄으로서 이에 관해 마무리 지으려 한다.

있는 것으로서의 있는 것을 다루는 앎(지혜, 철학)에 연관되는 것 하나는 실체라는 것이 말하여지는 형이상학 감마 편 3 장 에서는

1)동일한 것이 동일한 것에 동일한 것으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다(1005b19-20).

라는 인식과 프라그마(사태, 事態)와 추리의 아르케애가 말하여지며, 그리고 '1)'에 관한 논리적인(λογικάς, b22)세부 규정으로서,

2)동일한 것이 있으면서 있지 않다는 것을 동일한 자가 근본적으로 받아 들일 수는 없다(b29-30)

는 것이, 그리고 '2)'에 관한 일상적인(τὰ εἰωθότα, b28)세부 규정 으로서,

2-1) 반대는 동일한 것에 동시에 속할 수 없다면(b26-27)[242].
2-2) 모순 억견은 반대 억견이라면(b28-29).

등 두 가지 것이, 그 아르케애에 덧 붙혀진다[243].

---

242) 반대가 동일한 것에 동시에 속한다 라는, 그리고 나타난 모든 것은 진실하다 라는 의견(억견)을 어떤 자가 주장한다면, *텔레스에 따르면, 그는 있는 것을 단지 감각적인 것들로만(τὸ αἰσθητὰ μόνον, 형., Γ(5), 1010a3, 1068)받아드렸기 때문이다.

그런데 첫째, 이것들 중에서 '1)'와 '2-1)'의 '속하다(ὑπάρχειν)'는

243) 1) τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(1005b19-20).
2) ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό· (b29-30)
2-1) μὴ ἐνδεχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀντία,(b26-27).
2-2) ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ,(b28-29).

관련되는 본문은 다음과 같다.

" 그러한 것은 모든 것들의 가장 확실한 아르케애라는 것은 분명하다. 이것이 어떤 것인가를 우리 계속해서 말해보기로 하자. **동일한 것이 동일한 것에 동일한 것으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없기** 때문이다. 넌덜머리나는 논리적인 것들에 대해(πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας, 1005b21-22)할 수 있는한 우리 더 규정해 보기로 하자. 이것은 모든 아르케애들 중에서도 가장 확실한 것이라고 규정됐기 때문이다. 헤애라클레이토스가 말했다고 어떤 자들이 여기는 것과 같은, **동일한 것이 있으면서 있지않다**는 것을 근본적으로 받아드리는(ὑπολαμβάνειν, b24)것은 **불 가능**하므로. 어떤 자가 말한 것을 필연적으로 근본적으로 받아 들일 필요는 없기 때문이다. 그런데 만약 서로에 '반대'되는 억견(δόξα, a29)이 '모순'되는 것(ἡ τῆς ἀντιψάσεως, b29)이라면 그리고 **동일한 것에 '반대'가 동시에 속할 수 없다**(이 명제에도 일상적인 규정을 덧 붙혀보자)면, **동일한 것이 있으면서 있지 않다**는 것을 어떤 자도 근본적으로 **받아 들일 수 없을 것**이므로. 그러나 받아 들이는 잘못(διεψευσμένον, b31)를 범하는 자는 '반대' 의견을 동시에 지닐 것이기 때무이다. 이 때문에 논증하는 모든 자들은 이러한 궁

'있다(εἶναι)'로 읽혀져도 무방하다. 왜냐하면 *텔레스에 따르면 어떤 것에 속하는 것은 분명히 반드시 어떤 것에 있는 것이기 때문이다[244]. 그래서,

1-1) 동일한 것은 동일한 것에 동일한 것으로 있으면서 있지 않을 수 없다.

2-1-1) 반대(모순) 되는 것은 동일한 것에 동시에 있을 수 없다.

라 고

읽혀질 수 있으리라. 그리고 둘째, '1)'과 '1-1)'의 '동일한 것으로(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1005b20)'가 '동일한 그것의 어느 한 부분'으로 읽혀져서는

---

극적인 억견에 필연적으로 의존한다. 이것은 알론한 모든 공리들의 아르케애이기 때문이다(1005b17-34, 695)"

244) 관련되는 본문은 다음과 같다

" 그런데 사람은 무엇을 통해서(διὰ τί, 1041a21, 무엇 때문에) 그러한 생물인가를 우리는 조사할 것이다. 이것은 사람은 무엇을 통해서 사람인가를 조사하는 것은 분명히 아니다. 따라서 무엇을 통해서 무엇이 어떤 것으로(κατὰ τινος, a23)속하는가를 조사한다. 속하는 것은 반드시 분명히 있다(ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι, 23-24). 만약 그렇지 않다면 조사할 어떤 것도 있지 않을 것이기 때문이다(1041a20-24, 506, 694) "

'속하다'에

대해서는 168, 343, 413, 499, 1060, 1826-1827 등을 참조하라.

않된다. *텔레스는 이어지는 자신의 반박 논증에서, '동일한 것으로'를 '동일한 양상(mode, 樣相)'으로 읽어 내는 것을 허락하기 때문이다.

> " 동일한 것이 동시에 있는 것이면서 있지 않는 것이다. 그러나 **동일한 것으로**(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1009a34)는 아니다. 동일한 것이 **힘으로는**(δυνάμει, a34-35)반대들(τὰ ἐναντια, a35)일 수 있지만, **현실적으로는**(ἐντελχείᾳ, a36)아니기 때문이다(형., Γ(4), 1009a33-36, 1069) "

나는 172쪽에서 '하나와 여럿', '이것과 그러한 것', '실체와 실체 이외의 범주', '필연과 우연', '진짜와 가짜', '가능(힘)과 현실' 등 있는 것의 양상을 여섯 가지로 구분해서 그려 냈다. 바로 이렇게 구분되고 "있는 동일한 어느 한 양상(κατὰ)"을 문제의 '동일한 것으로245)' 라는 그 표현이 가리키고 있다고 본다. 그렇다면 " 어떤 것이 ( ) 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다 "의 '( )'에는 '현실적으로', '진짜로', '필연적으로', '실체 등의 범주로', '이 것으로', '하나로' 등이 들어 갈 수 있는 반면, " 어떤 것이 ( ) 있으면서 동시에 있지 않을 수 있다 "의 '( )'에는 '힘으로', '가짜로', '우연적으로', '그러한 것으로', '여럿으로' 등이 들

---

245) 동일한 것의 어느 한 부분을 가리키는 표현으로 쉽게 간주 될 수도 있을 '동일한 것의 측면(側面)에서'를 그래서 나는 일단 선택하지 않았다.

어 갈 수 있으리라[246]. 그래서,

---

246) 이와 관련하여 이미 184쪽에서 인용한 글월을 여기서 다시 인용할 수 있으리라. 거기에서는 호모뉘마한(ὁμωνυμίαν, 1006b19, 811) 것-예를들어 '(죽은) 사람'과 '(산) 사람'-을 제외하면 동일한 것이 있으면서 있지 않을 수 없다 라고 말하여지기 때문이다. 그래서 사람은 있으면서 있지 않을 수 있다. 단 공통의 이름인 사람이 죽은 것과 산 것을 모두 가리킬 경우에만 그렇다. 있는 사람은 산 사람인 반면 있지 않는 사람은 죽은 사람일 것이기 때문이다. 따라서 호모오뉘마한 것의 경우에는 있으면서 있지 않을 수 있다 라고 한 것은 있는 것이 있지 않다는 것을 거부하는 여기 '(非)모순률'을 확인해 준다. 왜냐하면 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니라 실체에 대하여 말하여지는 것이기 때문이다(190쪽).

나아가서 형이상학 테에타 편 3 장에서도 " 어떤 것이 가능적으로는 있으면서 있지 않을 수 있다 " 라고 말하여진다. 그러나 힘(가능)과 현실을 구분하지 않는 자는 어떤 것도 동시에 있으면서 있지 않을 수 없다 라고만 주장한다. 그렇게 되면 선 것은 항상 서 있어야만 할 것이며, 앉은 것은 항상 앉아 있어야만 할 것이고, 걷는 사람은 항상 걷고 있어야만 할 것이다. 따라서 걷는 자는 설 수도 달릴 수도 없을 것이다. 걷는 또는 선 또는 달리는 자는 결코 걷지

있으면서 있지 않다는 불 가능하다

1-1-1) 동일한 것은 동일한 것에 현실적으로 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다. (그러나 가능적으로는 있으면서 동시에 있지 않을 수 있다).

2-1-1-1) 반대는 동일한 것에 현실적으로 있을 수는 없다( 그러나 가능적으로 있을 수 있다).

라고 읽혀질 수 있으리라. 그렇다면 모든 추리의 전제가 되는, 그러나 정작 자신은 어떠한 전제도 지니지 않는 인식과 추리의 이러한 아르케애에는

1-1) 동일한 것은 동일한 것에 동일한 것으로 있으면서 있지 않

---

않거나 서지 않거나 달리지 않을 수 없게 될 것이기 때문이다.

그러나 이러 류의 자들을 *텔레스만이 거부한 것은 아니다. 플라톤 역시 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이의 입을 통해서 사람은 사람이고 선은 선일 뿐이다 라고 주장하는, 그래서 사람은 선하다는 것을 거부하는 젊은 자와 만학도들(τοῖς νέοις καὶ τῶν γερόντων, 晩學徒, 소., 251b5)을 깨우치는 과정에서, 그러한 류의 자를 거부하기 때문이다. 엘레아 낯선이가 그 대화 편에서 결정적으로 하고 있었던 것은 있지 않는 것도 있기 때문에, 심지어 반대들 조차도 묶어지거나 분리 될 수 있다는 것을 소피스테애스를 포함 이러한 류의 자들에게 논증하는 것 이었으므로 그렇다. 거짓 말이 가능한 것도 바로 있지 않는 것도 있기 때문이다. 형이상학 델타 편 29장(1024b17-1025a13)도 참조하라.

을 수 없다.
1-1-1) 동일한 것은 동일한 것에 현실적으로 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다(1009a34)(그러나 가능적으로는 있으면서 동시에 있지 않을 수 있다).

2)동일한 것이 있으면서 있지 않다는 것을 동일한 자가 근본적으로 받아 들일 수는 없다(1005b29-30)
2-1) 반대는 동일한 것에 동시에 속할 수 없다(b26-27).
2-1-1) 반대(모순) 되는 것은 동일한 것에 동시에 있을 수 없다.
2-1-1-1) 반대는 동일한 것에 현실적으로 있지 않다 (그러나 가능적으로는 있을 수 있다).
2-2) 모순 억견은 반대 억견이다(1005b28-29)

등 일곱 가지의 세부 설명이 주어질 수 있으리라[247]. 그리고 만약 있지 않는 것이 있

---

247) 그렇다고 이 일곱 가지 것이 '1)'과 대등한 전제라는 것은 아니다. 특히 '1)'이 '2-1)' 또는 '2-1-1)'로 환원될 수 있는 것은 더군다나 아니다. 단지 '1)'에게 덧 붙혀 질 수 있는 바의 난삽한 (δυσχερείας, b22)논리적인 또는 일상적인 세부 규정(προσδιωρισμένα, 1005b21, 27)일 뿐이다.

그런데 J. Lukasiewicz(1910, trans. V. Wedin(1971) : 논문XXVI, 240b-252b)은 위의 '1)'을 모순율(the principle of contradiction)의 존재론적인 형식(Ontological formulation, p.487)이라고, '2)'를 모순율의 심리학적인 형식(psychological formulation, ibid)이라고 부른다(Th. V. Upton(1983, Psychological and Metaphysical Dimemsions of Non-Contradiction in Aristotle, 591-606 : 논문 XXVII, 230b-238

a)도 참조하라). 나아가서 루카시비츠는 형이상학 감마 편 6장 (1011b13-14)에 나오는

3) 대립되는 주장들이 동시에 진실하지는 않다는 것은 모든 것 중에서도 가장 확실한 억견이라는 것(ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα πασ -ῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα τὰς ἀντικειμένας φάσεις,)

을 모순율의 논리학적인 형식(Logical formulation, J. Lucasiewicz(trans. V. Wedin, ibid)이라고 부른다. 그러면서 루카시비츠는 이 세 가지 명제를 그 뜻(meaning, 위의 책, 489쪽)이 동일하지 않는 것들이라고 한다. 이 세 가지는 각기 본질적으로 다른 세 가지 대상들을, 곧 대상과 특성, 주장과 진실, 신념과 행위와 의식 등을 가리키기 때문이다. 나아가서 그에 따르면 *텔레스는 논리학적인 모순율 '3)'에 근거에서 심리학적인 모순율 '2)'를 증명(prove, 위의 곳)하려 하나, 그 증명은 미 완성적(incomplete, 위의 책, 490쪽)이다. 각기 모순 명제들에 상응하는 믿는 행위들은 양립할 수 없다(incompatible, 위의 책, 491쪽)는 것을 *텔레스는 논증(demonstrate, 위의 곳)하지 않았기 때문이다. 또한 *텔레스의 추리(reason, 위의 책, 492쪽)와 상관 없이 심리학적인 모순율은 아프리오리하게는 논증될 수 없는 경험적인 법칙이다.

더구나 존재론적인 또는 논리학적인 모순율을 증명될 수 없는

최종적인 법칙으로 보는 그러한 자신의 주장을 아리스토텔레스는 이러한 자신의 주장을 증명하지 않았다. 바로 이와 관련하여 루카시비츠는 증명될 수 없는 최종적인 법칙 으로서의 동일율(the principle, 위의 책, 493쪽)이 보다 단순하고 더 분명한 원리라는 것이 먼저 강조되야 한다고 한다. 부정(否定, negation, 위의 곳)의 개념, 그리고 '동시에'와 같은 논리적인 계산(multiplication, 위의 곳)표현이 필요한 '모순율'과 달리, '동일율'은 이것들이 필요하지 않기 때문이라는 것이다. 그러나 그에 따르면, '동일율' 조차 그 궁극적인(ultimate, 위의 책, 494쪽)법칙은 아니다. 진실 명제들의 정의에 의해서 그 동일율이 논증될 수 있기 때문이다.

계속하여 여러 논증 절차를 거친 후에, 루카시비츠는 " 현대 기호 논리학에 근거하여 볼 때 삼단논법(추리)의 원리는 모순률에 의존하지 않으므로(is independent, 위의 책, 504), 비록 널피 퍼져있긴해도, 모순율이 모든 논증의 최상의 원리 라는 견해를 우리는 반드시 포기해야만 한다 "는 결론을 내린다. 모순율은 어떤한 논리적인 값도(logical worth, 위의 책, 508쪽)를 지니지 않기때문 이라는 것이다. 비록 훨씬 더 중요한 것인 실천적이고 윤리적인 가치(value, 위의 곳)를 그 모순율이 지니긴해도 말이다.

는 것에 '모순(반대)'이라면, '1)'은 이른 바 '非-모순율[248]'이라고도

---

그렇다면 루카시비츠는 '추리'의 아르케애로서의 *텔레스의 '모순율'을 거부한 셈이다. 기호 논리에 근거한 전통 형식 논리적 원리의 이러한 거부가 타당한지의 여부는 지금 나에게 별로 관심없다. 그러나 어쨌든 '추리'의 '원리'가 될 수 없다는 그의 도전, 그리고 이런 도전이 근거하는, 그 '뜻'이 다른 세 가지 것으로의 '모순율'의 구분 등은 *텔레스의 인식과 프라그마와 추리의 아르케애에 관한 더 나은 이해를 위해, 비록 그러한 구분이 불 가능 하더라고, 한 번 짚고 넘어갈 필요는 있다. 그러나 그가 행한 것처럼 이른바 '(非)모순율'이 그 '뜻'이 다른 세 가지 다른 대등한 무엇으로 칼로 자르듯 나누어 질 수 있을른지가 나에게는 의문스럽다. '2)'와 '3)'은 '1)'의 논리적인 세부 규정이긴하나, '2)'와 '3)'으로 '1)'이 환원되는 것은 아니기 때문이다. 또한 '논리'에 관한 이러한 논의는 *텔레스의 분석론 전 후 편과 해석에관하여와 토피카 등의 세밀한 분석 후에 이것들과 연관지어져 행해져야 할 것이 아니가? 더구나 *텔레스의 경우에는 추리의 아르케애는 되지 못하면 인식과 프라그마 또는 있는 것의 아르케애에 그 근거를 두고 있다. 기호 논리가 비록 *텔레스의 논리에 그 근원을 두고 있다고 해도, *텔레스의 논리는 현대의 기호논리와 다르다.

248) J. P. Anton(1957)은 아리스토텔레스의 非-모순율(the law of non-contradiction, p.100)을 '반대 원리의 논리적인 형식화' 라고 한다. 아마 그 아르케애의 非 모순성을 극한치로 끌어 올려 말한 듯 싶다. C. Kirwan(1993, p.86, 203)도 역시 이와 동일한 용어를 사용한다. 그런데 '1-2)'에서도 보여 졌듯이, *텔레스의 그 아르케애는 '모순(반대)'이 있다는 것을 부정(否定)하는 것은 아니다. 모순이 가능하기 때문이다. 따라서 모순율(law of contrediction, W. D. Ross(1981(1924), Vol. I, p.264)이라고도 말하여 질 수 있으리라. *텔레스의 모순율은 우선적으로 모순의 가능성을 허용하는 존재의 법칙(law of being, W. D. Ross, ibid)이라고도 말하여질 수 있기 때문이다.

그러나 본디, (非)모순율 이라는 말은 훗 날 사람들이 그렇게 붙인 것일 뿐, *텔레스에 의해서는 결코 쓰여지지 않았다. 대신에 아리스토텔레스는 다음과 같은 표현들을 쓴다.

1) 추리의 아르케애(τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν, 1005b7)
2) 각기 류에 관한 최상의 인식(τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος, b8-9)
3) 프라그마의 가장 확실한 아르케애(τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, b9-10)
4) 모든 것들의 가장 확실한 아르케애(βεβαιτάτη ἀρχὴ πασῶν, b11-12, b17-18)
5) 모든 아르케애들 중 가장 확실한 것(πασῶν βεβαιοτάτη τῶν

말하여질 수 있으리라.

---

ἀρχῶν, b22-23)

6) 모든 다른 공리들의 아르케애(ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτωμ πάντῶν, b33-34)

보여지다시피, 위 여섯 표현에서는 '모순'이라는 말이 단 한 번도 쓰이지 않았다. 그러나 " 동일한 것이 있으면서 있지 않다는 억견(의견)을 궁극적인 것으로 받아 들이는 자는 '모순'되는 '반대' 억견(의견)을 자신의 논증의 아르케애로 인정하는 자이다. 그러나 이 자는 분명한 잘못을 범하고 있다. 동일한 것에 '반대'되는 것들이 동시에 속할 수 없기 때문이다 " 라는 '5)'와 '6)' 사이의 설명에서 '모순(ἀντιφάσις, b29)'이라는 말이 쓰이기는 하므로, 그리고 동일한 것이 그 가능태에 있어서는 있으면서 동시에 있지 않을 수 있으므로, 다시 말해 모순이 가능하므로, 그리고 이것은 프라그마(사태, 事態)의 아르케애이므로, 모순율 이라고도 말하여 질 수 있으리라.

그러나 논증하는 사람이 모순되는 반대 의견을 받아 들이는 것은 근본적인 잘못이므로 반드시 그러한 모순을 회피하라(박홍규 전집(II), 1995, 498쪽)는 뜻에서, 그리고 현실적으로는 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없으므로, 다시 말해 현실적으로는 모순이 불 가능하므로, '非모순율'이라고 말하여질 수도 있으리라.

그러나 '(非)모순율' 이라는 표현 보다는 본문에 나오는 그대로

앎(인식)의 또는 프라그마(존재)의 또는 추리의 아르케애(원리)라고 하는 것이 더 낫지 않을까? '모순'은 적어도 *텔레스에 있어서는 인식(앎)과 존재와 추리에 있어 반드시 회피 되어져야 할 무엇임에도 불구하고, 단지 '(비)모순율' 이라는 그 말만으로는 그것에 관한 모순율인 바로 그 추리와 인식과 존재가 있는 그대로 드러나지 않기 때문이다.

나아가서 이러한 아르케애는 가장 잘 인식되는 것이며, 어떠한 전제도 없는 것(γνωριμωτάτην ..... καὶ ἀνυπόθετον, 1005 b13, 14)이므로, 논증될 수 있는 그러한 것이 아니다. 아르케애는 본디 첫 번째 인식되는(γνωστὸν, 1013a18)것이며, 無전제적인 (οὐχ ὑπόθεσις, 1005 b16)때문이다. 그래서 거부하는 자에게는 이 아르케애를 논증할 수 없다. 논증, 곧 추리는 궁극적인 어떠한 전제로부터만 가능한-그러나 모든 것의 논증은 불 가능하다(ἀδύνατον, 1006a8)-것이기 때문이며, 無전제적인 것으로부터의 추리(논증)에는 단지 무한 후퇴만이 있을 것이기 때문이다(εἰς ἄπειρον γὰρ ἄν βαδίζοι, 1006a8-9). 그러나 거부하는 그 자를 반박하는 논증(τὸ ἐλεγκτιῶς ἀποδεῖξαι, 1005a15-16)을 펼치므로서, 그의 신념(억견)을 무너뜨릴 수는 있다. 그러나 이러한 반박 논증은 문제의 그 아르케애의 진실(ἀληθὲς, 1006a27)과는 아무런

관련이 없다.

어쨌든 '모순(ἀντιφάσις)'이 '있을 **수** 있'기에 그 모순을 회피하여야 한다는 것일 것이다. 그런데 이러한 '모순'이 '있다'는 것은 *텔레스 뿐만이 아니라, 이미 그 이전 플라톤에 의해서도 허용된다(226쪽). " 모순(반대)되는 말(ἐναντιολογία, 236e5, 225쪽, 1148, 1358-1360)을 발설하지 않고는 있지 않는 것이 있다 라고 말하여질 수 없다. 그런데 있지 않는 것도 실로 있다. 그래서 우리는 지금 난처하다 " 라고 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 말하여지기 때문이다.

그러나 소피스테애스 편 거기에서 뿐만이 아니라, 파르메니데애스와 티마이오스 등 그 어느 편에서도, ἀντιφάσις(모순)이라는 말이 여기 *텔레스와는 달리 쓰이지 않는다. 그 대신 'ἐναντία(반대)' 라는 말이 쓰인다. 그러나 플라톤의 ἐναντία를 *텔레스의 ἀντιφάσις와 혼용(混用)되어 쓰여질 수 있는 것이라고 생각해서는 않된다. 그리고 이것은 *텔레스의 (非)모순율 형식을 미리 보여주는 플라톤의 국가편 델파(437a1, b3)에 나오는 τἀναντία와 τῶν ἐναντίων에 있어서도 마찬가지이다. 소피스테애스 편 257b4(1538 ; 165, 109쪽)과 파르메니데애스 편 160c5-6(1936, 77, 1537 ; 165, 109쪽)에서 ἀντιφάσις가 아니

그렇다면 이제 *텔레스가 말하는 모순과 반대에 대해서 말할 차례이다. 인식과 프라그마와 추리의 그 아르케애(공리)에는 이러한 낱말들이 함축되어 있기 때문이다. 그러나 뒤로 미루고, 대신에 *텔레스의 그 '공리(ἀξίωμα, 1005b33-34)'와 유사한 형식을 띠는 플라톤의 표현을 살펴 보기로 하자[249].

그 전체 형식에 있어 비슷한 표현은 국가 편 4 장과 소피스테애스 편과 파르메니데애스 편에서,

1) 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다는 것은 분명하다(국가, 436b8-9).

---

라 ἕτερον(헤태론, 다름)이라는 말을 쓰는 플라톤은 이 말을 ἐναντία와 구분하기 때문이다. 그래서 플라톤의 ἐναντία를 텔레스의 ἀντιφάσις와 혼용해서는 않될 것이다. 텔레스의 ἀντιφάσις는 플라톤의 ἐναντία 보다는 오히려 플라톤의 ἀπόφασις에 더 가깝다고 보아야 할 것이다. 물론 ἐναντία와 관련 없는 것이 아니긴해도 말이다. 플라톤의 ἀπόφασις (부정, 否定)에 대해서는 소피스테애스 편 257b9(1538 ; 109쪽)을 참조하라. 더불어 *텔레스의 κατὰφάσει(긍정, 肯定)에 대해서는 범주들 2a6(30 ; 150쪽)등을 참조하라.

249) 아리스토텔레스의 근원이 플라톤임을 여기서도 쉽게 알 수 있게 될 것이다.

또는

동일한 어떤 것이 동시에 동일한 것의 측면에서 동일한 것에 대해 반대 것을 겪거나 그리고 행할 수 있다는 것에 오히려 어떤 자도 설득되지 않을 것이다(국가, 436e9-437a2).

그리고

1-1) 동일한 것이 동시에 동일한 측면에서 쉬어지면서 움직여진다는 것은 불 가능하다.(국가, 436c5-7)[250] 또는

2) 억견들은 자신들에게 동시에 그것들에 관해 그것들에 대해서 동일한 측면에서 반대들이 아니다.(소., 230b7-8).

그리고

3) 부정(否定)이 반대를 가리킨다고 말하여질 때마다 우리는 아님과 아닐 이라는 이름이 거기에 얹혀지는 그 어떤 것과 단지 알론한 것만을 나타낸다는 정도에서만 (그 말은) 인정되지 않으면 않된다(소., 257b9-c1).

그리고

3-1) 우리들이 있지 않는 것을 말할 때 마다 우리는 반대인 어떤 것을 말하는 것이 아니라 단지 헤태론한 어떤 것을 말할 뿐이다(소., 257b3-4, 1537).

그래서

---

250) 이 이외에도 비록 똑 같은 형식의 표현은 아니긴 해도, 동시에 반대일 수 없다는 뜻의 표현은

1) ἐκ τοῦ ἐναντίον πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι, νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν πότε γένοιτο,
반대 것(프라그마)으로부터 반대 것으로 되지, 반대 그 자체가 스스로에 반대로 되는 것은 아니다(파이돈, 103b3-4)
[반대 프라그마 : 큰 것과 작은 것, 찬 것과 뜨거운 것]
[반대 그 자체 : 큼과 작음, 참과 뜨거움]

2) εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον.
동일한 것이 보아 알면서 보아 알지 않거나, 보아 알지 않으면서 보아 알 수는 없다(테아이테토스, 188a10-b1)

등으로 나타난다.

3-1-1) 있지 않는 것은 알론한 것들과 혜태론한 것 이라는 것은 분명하다(파., 160c5-6, 1936).

그래서

3-1-2) 있지않는 것은 동일한 측면에서 있어 왔고 그리고 있지않고 있다(소., 258c1-2, 1543).

또는

3-1-3) 있지 않는 것은 어떤 측면에서는 있고, 있는 것은 어떻게든 있지 않다.(소., 241d6-7, 103).

그러나

3-1-4) 동일한 것이 있으면서 있지 않을 수는 없다(유티데모스, 239d4-5).

으로 나타난다[251]. 플라톤의 이러한

---

251) 1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα,(국가, 436b8-9).

또는

οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει ὥς ποτέ τι ἄν τὸ αὐτὸ ὂν ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν. (국가, 436e9-437a2).

그리고

1-1) ἑστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἆρα ἀδύνατον. (국가, 436c5-7)

또는

2) τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτας αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταὐτὰ ἐναντίας.(소., 230b7-8).

그리고

3) οὐκ ἄρ', ἐναντίον ὅταν ἀπόφασις λέγηται σημαίνειν, συγχωρησ -όμεθα, τοσοῦτον δὲ μόνον, ὅτι τῶν ἄλλων τὶ μηνύει τὸ μὴ καὶ τὸ οὔ προστιθέμενα τῶν ἐπιότων ὀνομάτων,(소., 257b9-c1).

그리고

3-1) ὁπόταν τὸ μὴ ὄν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος ἀλλ' ἕτερον μόνον.(소., 257b3-4, 1537).

그래서

3-1-1) οὐκοῦν καὶ νῦν δηλοῖ ὅτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν,(파., 160c5-6, 1936).

그래서

3-1-2) τὸ μὴ ὄν κατὰ ταὐτὸν ἦν τε καὶ ἔστι μὴ ὄν, (소., 258c1-2, 1543).

또는

3-1-3) τό τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὂν αὖ παλίν ὡς οὐκ ἔστι πῃ.(소., 241d6-7, 103).

표현들을 *텔레스의 것들과 하나 씩 비교해 보도록 하자. 두 사람에 따르면,

(국가,436b8-9).
1) 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 동시에 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다.
1') 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다.
(형이상학, 1005b19-20)[252].

'1)'은 세 가지 영혼이 하나인지 아니면 여럿인지를 규정할 수 있는 플라톤의 규준(ἀξίως, 規準, 국가., 436B1-2)이며, 1')는 *텔레스의 인식과 프라그마와 추리의 아르케애(공리, ἀξίωμα[253], 형., 1005b33-3

---

그러나
3-1-4) ὡς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ,
(유티데모스, 2934-5).

252) πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα,(국가, 436b8-9).
1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ
1') τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(형이상학,1005b19-20).

253) ἀξίως(규준, 規準, 국가., 436b1-2)과 ἀξίωμα(공리, 公理, 형., 1005b33-34)를 서로 동일한 맥락 안의 것으로 비교할 수 있을른지는 의문이다. 하나는 명사인 반면 하나는 부사이며, 더구나 그 뜻이 하나는 공리(公理)이나 하나는 적절하게(worthily of)이기 때문이다. 그러나 이 두 가지 것은 동일한 어근 'ἄγω(to convey, bring)'으로부터 파생된, *텔레스의 용어를 빌리자면 빠로오뉘마들(παρώνυμα, 범주들, 1a12, 176)이므로, 일단 같은 선상(線上)에서 비교는 할 수 있을 것

4)이다[254].

그리고 이 두 가지 것에 들어 있는 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 (대해) 동시에'동일한 표현이 가리키는 프라그마는 무엇인가? 먼저 여기 세 번 쓰여진 동일한 것(τὸ αὐτὸ)에 대해 살펴보자[255]. *텔레스에 따르면 동일함(ἡ ταυτότης, 1018a7)은 많은 것들의 그 있음이 하나임(ἑνότης, a7)[256]을 말하며, 동일한 것들은 그래서

---

같다.

254) 이제 플라톤의 이 '규준'이 *텔레스에 의해서 모든 것의(παντῶν, 형., 1005b)'아르케에'라고 인정받는다. 그러나 플라톤도 *텔레스처럼 생각할까?

255) 관련된 본문은 다음과 같다.

> " ..... 동일한 것은 우연적으로(κατὰ συμβεβηκός, 1017b9)그렇게 말하여지지만, 하나와 마찬가지로 그 자체로(καθ' αὑτὰ, 1018a5)말하여지기도 한다. 동일한 것(ταὐτὰ, a6)은 자신들의 질료와 실체가 종적으로 또는 수적으로 하나(μία, a6)이기 때문이다. 따라서 동일함(ἡ ταυτότης, a7)은 많은 것들의 그 있음의 하나임인 것(ἑνότης τίς, a7)이다. 또는 예를들어 그것이 자신과 동일하다(αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν, a7)라고 말하여질 때처럼, 많음 것들이라고(ὡς πλείοσιν, a8)쓰여질 때마다 [말이다]. 그것이 둘로(δυσὶ ... αὐτῳ, a9)쓰여졌기 때문이다(1018a4-a9, 259). "

256) *텔레스에 따르면, 그 있음이 하나라는 것은 곧 하나로 있는

자신들의 질료가 종적으로 또는 수적으로 하나인, 그리고 자신들의 실체가 하나인 것이다. 이것은 이미 119쪽의 그림에서도 확인된 바와 같다. 거기 그림은 수와 정의(λόγῳ, 형., I(3), 105  4a34)에 있어 하나인 것들이 동일한 것들이라는 것을 보여주고 있기 때문이다. 그래서 예를들어 '그것이 자신과 동일하다(αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν, 1017a7)'의 경우, 비록 둘이기 때문에, 많지-많은 또는 여럿의 최소는 둘이다-만, '그것'과 '자신'은 자신들의 그 있음에 있어서는 하나이다. 그리고 바로 이것이 '동일한 것'이다[257].나아가서 수적으로 하나인 것들만이

---

것(τὸ ἑνί εἶναι, 1016b17-18)은 있는 그것이 수의 아르케애라는 말이다. 이것은 척도로 있다는 말이기도 하다.

> " 하나에 있음(τὸ ἑνί εἶναι, 1016b17-18)은 수의 있음의 아르케애로 어떤 것에 있음이다. 아르케애는 첫 번째 척도(μέτρον, b19)이기 때문이다. 우리가 첫 번째로 인식하는 이것이 각기 류의 첫 번째 척도이므로. 이제 각기 것에 관한 인식의 아르케애는 하나이다. 그렇지만 하나(τὸ ἕν, b21)는 모든 류에 있어 동일한 것(ταὐτὸ, b21)이 아니다. 여기에서는 디에시스(4분의 1음, δίεσις, b21-22)가, 저기에서는 자음 또는 모음(τὸ φωνῆεν ἢ ἀφωνῆον, b22)이기도 하며, 무게와 움직임의 (하나도) 헤태론하고 알론하기 때문이다(형., Δ(6), 1016b17-24, 429). "

257) 그러나 동일이 하나는 아니라는 것은 플라톤에 의해서 논증된

동일한 것들이라 말하여지는 것이 아니다. 동일 역시 여러 가지로 말하여지는 것이기 때문이다[258].

---

바와 같이(96-97쪽, 101쪽, 1639), *텔레스에게도 하나 그 자체가 동일 그 자체일 수는 없다(115-124쪽, 416-438). 115-124쪽에서 나는 *텔레스의 경우 하나와 동일과 같음과 똑같음이 어떻게 구분지어지는가에 대해 말했다.

258) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 우리는 동일에 관해 여러 가지로 말한다. 우리는 때로 수적으로(κατ' ἀριθμὸν, 1054a34)동일하다 라고 말하는 길이 하나요, 예를들어 당신과 당신 자신이 종적으로 그리고 질료적으로 하나인 것처럼 로고스와 수적으로 하나일 이러한 (길)에서요, 나아가서 제 1 실체의 로고스가 하나일 (그러한 길)이다, 예를들어 똑같은 직선들도, 똑 같은 각들을 지닌 4 변형들도 동일한 것이다. 그러나 이러한 것들에서는 똑 같음의 하나(ἡ ἰσότης ἑνότης, b3)이다 (1054a32-b3). "

그렇다면 수적으로 동일한 것 하나, 그리고 그 로고스와 수에 있어 동일한 것 둘, 제 1 실체의 로고스가 동일한 것 셋 등, 동일은 여러 가지로 말하여질 것이다(119쪽 그림을 참조하라. 더불어 여러 하나 가운데서도 '실체 하나'를 하나의 첫 번째 것으로 하는 형이상학 델파 편 6 장(1016b8, 118쪽, 425)도 참조하라). 따라서

이제 플라톤에 따르면 플라톤의 동일은 하나의 류라는 것이 우선 도드라진다. 헤태론과 있는 것과 움직임과 쉼 등과 더불어 동일은 다섯가지 아주 큰 류 중의 하나이기 때문이다. 그래서 우리는 먼저 이 넷과 구분되는 류로서의 동일에 대해 먼저 말해야만 할 것이다. 만약 움직임과 쉼이 동일과 구분되지 않는다면 이 두 가지 것에 동일이 공통(κοινῇ, 소., 255a7, 1518)으로 들어 있을 것이다. 그렇게 되면 움직임은 쉼과 그리고 쉼은 움직임과 동일하게 될 것이다. 그러나 움직임과 쉼은 서로에 가장 반대인 것들(ἐναντιώτατα, 250a8, 1471)이며, 반대 그 자체는 동시에 함께하는 것들이 아니므로(파이돈, 103b3-4), 그것들은 서로에 대한 그것들과 섞어질 수 없다(αὐτοῖν ἀμείκτε πρὸς ἀλλήλω, 소., 254d7-8, 1516). 그래서 움직임은 쉼과 동일이 아니고, 쉼은 움직임과 동일이 아니다. 따라서 동일은 움직임과 쉼에 헤태론한 것으로 '있다'.

그러나 이것들 각각(ἕκαστον, 254d14)은 자기 자신에 동일하다(αὐτ-ὸ δ' ἑαυτῷ ταὐτόν, 254d14, 1518). 그리고 바로 이 '그것이 자신에 동일하다' 라는 표현은 *텔레스의 형이상학 델타 편 10장(αὐτὸ **αὐτῷ**

---

수적으로 동일한 것과 그 로고스와 수에 있어 동일한 것을 혼돈해서는 않될 것이다. 그리고 제 1 실체의 로고스가 동일한 것은 똑 같은 것이라고도 말하여진다.

ταὐτόν, 1018a7)에서 그대로 다시 쓰여진다. 따라서 동일은 이 두 사람에 있어서 모두 자기(에 대한) 동일을 나타낸다. 그렇다면 마찬가지로 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에(대해)'의 '동일한 것에[259](τῷ αὐτῷ, 대해, πρὸς ταὐτὸν)'의 동일은 자기에(ἑαυτῷ, 대한) 동

---

259) J. Adam(1963, the Republic of Plato, Vol. I, 2nd(ed., D. A. Rees(1979))에 따르면, πρὸς τὸ ταὐτον은 κατὰ ταὐτόν과 동일한 뜻이다라는 근거에서 Hartman은 πρὸς τὸ ταὐτον을 생략(cancel, 위의 책, 247쪽, 각주 436번)할 것이다. 그러나 이러한 생략을 거부-거부하는 그 보기로 소피스테애스편 230b8에 나오는 πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ를 아담은 든다-하는 아담은 πρὸς τὸ ταὐτον을 '동일한 것에 관련하여(relatively to the same thing, 위의 곳)'로, πρὸς τὸ ταὐτον을 '그것의 동일한 부분에 있어(in the same part of it, 위의 곳)'로 보면서 πρὸς τὸ ταὐτον의 τὸ ταὐτον을 해당 명제의 주어와는 다른 어떤 것으로 본다.

그러나 나는 지금 그 τὸ ταὐτον을 다른 어떤 것으로 보는 것이 아니라 그 주어와 동일한 것으로 보고 있다. 그렇다면 문법적으로 재귀대명사인 ' ἑαυτό ' 또는 'αὐτὸ'가 쓰였여야 했다 라고 그 누군가가 나를 반박할 수도 있으리라. 이제 나는 그 누구에게 묻는다. 그렇다면 왜 "ἕτερον'이 쓰이지 않았는가? 물론 어떻게 보면 아담이 생각

일을 나타낼 것이다.

나아가서 플라톤에 따르면, 자기 동일적인 것은 움직이려 하지 않는다. 다시 말해 항상 쉬고 있다. 동일한 것 안에 항상 있는 것은 반드시 항상 쉬고 있기 때문이다. 그래서 '동일한 측면에서' 그리고 '동일한 것으로(ὡσαύτως, 249c12, 1452)'그리고 '동일한 것에 관한(περὶ τὸ αὐτὸ, 249c12)'것의 '동일'은 결코 쉼과 분리(χωρὶς στάσεως, 249c1) 될 수 없다[260].

---

하는 것처럼 주어 τὸ ταὐτον이 가리키는 것과는 다른 어떤 것을 가리킬 수도 있으리라. 각기 모든 것은 자신과 동일하며, 그 자신 각각을 τὸ ταὐτον은 모두 가리킬 수도 있을 것이기 때문이다. 그러나 적어도 내가 보기에는 만약 다른 것 어떤 것 '①'을 가리킨다면 모순율이 성립하지 않을 것이다. 다른 어떤 것 '②', '③', ....., 등 무수히 많은 것들에 그 주어가 연관(πρὸς)될 수 있을 것이고, 그렇게 연관된 무수히 많은 다른 모든 것의 어느 하나와 동시에 행하지 않거나 겪지 않을 수도 있을 것이기 때문이다.

260) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 그것은 자기 자신 안에(αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ, 145e8)있으므로, 어디에서든 쉰다네. 하나 안에 있으면서 이( 하나)로부터 옮아가지 않고 그것 안에, 곧 자기 자신 안에(ἐν τῷ αὐτῷ ἄν εἴη, ἐν ἑαυτῷ, 146a1-2)있을 것이기 때문일세. - 있기 때문입니다. - 그것

그래서 플라톤의 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해'의 '동일'은 우선 세 가지 영혼 각각 그 각자 자신과의 '동일'이다. 그리고 그 다음에 영혼 이외의 모든 것 각각 그 각자 자신과의 동일이기는 해도 말이다. 그러나 텔레스의 '동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에( 대해)'의 '동일한 것에( 대해)'의 '동일'은 우선 모든 것 각각 그 각자 자신과의 동일일 것이다. 그리고 가능하다면, 그 다음에 아마 세 가지 영혼 각각과 각각 자신일 것이다[261].

문제는 '자신과 동일한 측면에서(κατὰ ταὐτόν)'의 그 측면이 무엇을 가리키느냐? 이다. 두 사람 모두에게 동일한 것을 가리키느냐? 이다. *텔레스의 경우에는 261쪽에서 이미 말하여진 것처럼, '자신과

---

안에 항상 있는 것은 어디에서든 항상 필연적으로 쉬고 있네. - 물론입니다(파., 145e8-146a3, 1689) "

" '동일한 측면에서' 그리고 '동일하게' 그리고 '동일한 것에 관해'가 자네 어디에서든 쉼과 분리 될 것처럼 보이는가? : 낯선이.

결코 아닙니다 : 테아이테토스(소., 249b12-c2, 1452) "

261) 두 사람 중 한 사람은 '동일한 것에 대해' 라는 표현을 쓴 반면, 한 사람은 '동일한 것에' 라는 표현을 쓴 것은 별로 문제가 않된다. 이어지는 술어들이 각 각 다르기 때문이다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-(非)모순율

동일하게 있는 어느 한 양상'을 가리키는 것은 분명하나(형., 1009a33-36, 1069), 플라톤의 경우에는 그것이 '양상' 이라기 보다는 오히려 자신과 동일한 어느 한 '부분'일 것 같기 때문이다[262].

다음으로 살펴 보아야 할 표현은 '함마(ἅμα, 국가, 436b7 ; 형., 1005b19)'이다. '안 밖의 자리(χώρα, 파., 138d1, 1614)에 함께(ἅμα)하는, 그리고 여러 시간(χρόνῳ, 파., 141c8, 1627)에 동시(ἅμα)적인[263]'을 나

---

262) 움직이지 않는 사람이 자신의 손을 움직인다는, 그리고 팽이 축은 움직이지 않으나 팽이의 부분들은 움직인다는 해당 맥락의 보기들은 동일한 것의 어느 한 '부분'은 움직여지나, 그 다른 부분은 움직이지 않는다 라고 읽혀질 수 있을 것처럼 보이기 때문이며, 이러한 보기들은 세 가지(τρισὶν, 국가, 436a9)영혼 그것이 하나인가 여럿인가 라는 물음에 대한 답을 찾아가는 과정에서 들어지는 것들이기 때문이다.

263) '한꺼번에' 또는 '동시에' 등은 "ἅμα'의 어느 한 일면만을 보여주는 것처럼 보인다. 이에 관련되는 본문은 다음과 같다.

" 그러나 자리를 옮긴다는 것은(χώραν ἀμεῖβον, 138d2)알론한 때에(ἄλλοτε. d2)알론한 곳에서(ἄλλοθ-ι, d2)되어진다는 것이고 그렇게 움직여진다는 것이지? - 그렇다면 그렇지요. - 그런데 하나는 어디에서든 어떤 것 안에(ἔν, d4)있을 수

타내는 플라톤의 시·공간적인 ‘ ἅμα ’는 ‘동일한 것에 대해(πρὸς, 국가, 436b9)’있는(ὄν, e9)‘동일한 것’과 동일한 것의 그 ‘부분’ 또는 ‘양상’ 이 세 가지 ‘동일한 것’에 직접 걸린다[264]. 그 세 가지 것이 한꺼

---

없다는 것이 보여졌지? - 예. - 따라서 되어진다는 것은 가장 불 가능하지? - 어째서 그런지를 모르겠습니다. - 만약 어떤 것이 그것 안에서(ἐν τῷ, 138d6)되어 진다면, 여지껏(ἔτι, e7)되어져 왔으므로 아직(πω, e7)은 저것 안에 있지 않다는 것이고, 이미(ἤδη, d8)되어졌다면, 여지껏(ἔτι, d7)결코 저것 밖(ἔξω, 외부에, d7)에 있지 않다는 것은 필연적이지 않은가?- 필연 - 따라서 만약 알론한 어떤 것이 이러하다면, 부분을 지닐 저것만이 겪을 것이네. 저것의 어떤 것은 이미 저것 안에(ἐν, 138e2)있을 것이며, 이와 **함께**(ἅμα, e2)저것의 어떤 것이 저것 밖에(ἔξω, e2)있을 것이지만, 부분을 지니지 않을 것은 어디에서든 어떤 길에서든 전체가 아닐 것이며 어떤 것의 안(ἐντὸς, e4)밖에 **함께**(ἅμα, 동시에, e4)있지 않기 때문일세 - 진실이십니다(138d8-e4, 1615) ”

“ 시간 안에(ἐν χρόνῳ, 140c8)있고 그리고 그러한 시간의 더 많음 또는 더 적음 또는 똑 같음을 나누어 지닐 때 마다, 필연적으로 있네. 이러한 각기 것(하나)는 자신과 동일한 나이를 지니며 자신 보다 더 늙게 됨과 **동시에**(ἅμα, d2)더 젊게 되는 것처럼 보이네. 감히 그럴 것처럼 보입니다.(141c8-d3, 1627-1628) ”

264) 1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε

번에(ἅμα, 동시에) 반대[265]를 행하거나 겪을 수는 없다고 그는 말하

καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει **ἅμα**,(국가, 436b8-9).

2) οὐδὲ μᾶλλόν τι πείσει ὡς ποτέ τι ἂν τὸ αὐτὸ ὂν **ἅμα** κατὰ τὸ αὐτὸ πρὸς τὸ αὐτὸ τἀναντία πάθοι ἢ καὶ εἴη ἢ καὶ ποιήσειεν. (국가, 436e9-437a2).

265) 플라톤에 따르면, 반대들(ἐναντία, 파., 146d6, 1725, 1751)은 서로 안에(ἐν, 파., 146d7)있을 수 없다. 그러나, *텔레스에 따르면, 가능(힘)으로 있는 것들의 경우에는 동일한 것이 동시에 반대인 것들일 수 있다. 비록 현실적으로 또는 활동하고 있는 것들의 경우에는 그럴 수 없긴 해도 말이다. 건강해 질 수 있는 것은 동시에 병에 걸릴 수 있는 것이긴 하나, 현실적으로 건강한 것은 병들지 않는 것이기 때문이다. 따라서 힘으로 있는 것들에게는 (非)모순율이 성립하지 않을 수도 있다.

" 활동(ἐνέργεια, 1051a5)이 탁월한 힘(가능) 보다도 좋으며 더 가치있다는 것은 이것으로부터 분명하다. 힘있어지는 것이라고 말하여질 때 마다, 동일한 것이 **반대**(**τἀναντία**, a6)일 수 있기 때문이다. 예를들어 건강할 수 있다 라고 말하여지는 동일한 것이(ταὐτόν, a7)병들 수 있다. 그것도 **동시에**(**ἅμα**, a8)말이다. 건강함과 앓음의, 쉼과 움직여짐의, 집지음과 허묾의 힘(가능, δύναμις, a8)은 동일(ἡ αὐτὴ, a8)하기 때문이다. 이제 힘있어지는 것(τὸ δύνασθαι, 있을 수 있는 것, a10-11)에는 **반대**들이 **동시에** 속한다. 동시에 반대들일 수 있기 때문

이다. 그런데 현실들에는 동시에 예를들어 건강함과 앓음이 속할 수 없다. 따라서 좋음(τἀγαθόν, a13-14)은 반드시 이것들마다 헤태론해야만 한다(형., Θ(9), 1051a4-b14, 653). ”

이러한 힘들이 하거나 또는 겪을 수 있다. 그러나 행사되는 모든 힘들이 그러한 것은 아니다. 단지 로고스적 힘들만이 한 편으로 행하고 한 편으로 겪는다. 그러나 동시에 행하면서 겪는 것은 아니다 동일한 것이 반대들을 동시에 행할 수 없기 때문이다. 그래서 있을 수 있는 것이 행하려 하거나 또는 겪으려 할 때, 반대되는 이 두 가지 것 중의 어느 하나를 욕망하여 선택한다. 따라서 욕망 또는 선택이(ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, 형., Θ(5), 1048a11, 589, 254쪽)이 하거나 겪을 로고스적인 힘들을 이끈다.

“ 있을 수 있는 것(τὸ δυνατὸν, 힘있어지는 것, 104 7b35-1048a1)은 무엇을 그리고 언제 그리고 어떻게-이와는 알론한 것들이 반드시 규정되어 덧 붙혀져야한다-있을 수 있는 것이며, 그리고 로고스적으로 있을 수 있는 것은(τὸ κατὰ λόγον δύναται, 1048a2-3)로고스 후에 그것들의 힘들을 행하는(ποι-νεῖν, a3)반면 非로고스적으로 있을 수 있는 것(힘있어지는 것)들은 非로고스적인 힘들을 행하며, 그리고 저것들은 반드시 영혼을 지닌 것 안에 그것들로 있는 반면 이것들은 양자(영혼을 지닌 것과 그렇지 않는 것)안에 있으며, 그리고 저러한 로고스적인 힘들은, 행할 수 있는

고 있기 때문이다.

그러나 *텔레스의 경우에는 ‘ ἅμα ’가 ‘동일한 것’과 ‘동일한 것에’와 ‘동일한 것에 대해’ 보다는 오히려 ‘속하면서 속하지 않을 수 없

---

것과 겪을 수 있는 것이(τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν, a6)있을 수 있는 것에 근접할 때 마다, 반드시 한 편으로 행하는 것(τὸ ποιεῖν, a7)한 편으로 겪는 것(τὸ πάσχειν, a7)이지만, 이러한 비로고스적인 힘들은 반드시 그런 것이 아니므로-이것들은 모두 단지 하나만을 행할 수 있는 것이지만, 저것들은 반대들을(τῶν ἐναντίων, a9)행할 수 있는 것이기 때문이다-, 따라서 (저 로고스적인 힘들은) 동시에(ἅμα, 9)반대들을 행하여야 한다. 그러나 이것은 불 가능하다(형., Θ(5), 1047b35-1048a9). ”

그런데 힘이 활동 또는 현실과 동일하다면, 활동 또는 현실적일 때만 힘이 있게 되지, 그렇지 않을 때는 힘이 있지 않게 될 것이다. 그러나 집을 짓지 않고 있는 목수(οἰκοδομός, 형., Θ(3), 1046b34, 565)에게는 집 지을 힘이 없는가? 보고 있지 않을 때는 눈에 볼 수 있는 힘이 없는가? 그렇지 않다!. 이러한 힘들을 결여하는 것은(τὸ ἐστερημένον, 1047a11, 567)불 가능하기 때문이다. 만약 결여 한다면 앉으면 더 이상 서지 못할 것이고, 걷다가 더 이상 달리지 못할 것이다. 다시 말해 움직임과 생성이 제거(ἐξαιροῦσι, 1047a14, 567)될 것이다.

다'에 직접 걸린다[266]. 물론 간접적으로는 '동일한 것' 등에 걸리기는 해도 말이다. 나아가서 플라톤과 마찬가지로 *텔레스의 ' ἅμα ' 역시 시 공간적인 표현이다. 첫 번째 공간 하나 안에(ἐν ἑνὶ τόπῳ πρώτῳ, (형., K(12), 1068b26, 926)들어 있는 것들이 그 자리에 함께(ἅμα)한 것들이라고도 말하여지나, 자신들의 생성이 동일한 시간에(ἐν τῷ αὐτ -ῷ χρόνῳ, 범(13)., 14b25, 270)있는 것들이 순수하게 그리고 주로 동시에(ἅμα, 14b24)라고 말하여지기 때문이다[267]. 그래서 속하거나 속

---

266) 1) τὸ αὐτὸ **ἅμα** ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(1005b19-20).

2) ἀδύνατον **ἅμα** ὑπολαμβάνειν τὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό' (b29-30)

2-1) μὴ ἐνδεχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀντία,(b26-27).

2-2) ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξῃ,(b28-29).

267) 관련된 본문과 요약은 다음과 같다.

" 첫 번째 자리 하나 안의 것들은 무엇이든지 그 자리에 **함께(ἅμα**, 1068b26)하는 것들이며, 알론한 자리의 것들은 무엇이든지 분리(χωρίς, b26)된 것이고, 자신의 극단들을(τὸ ἔκρα, b27)함께하는 것들은 접촉되는(ἅπτεσθαι, b27)것들이다. 또한 그것에 먼저 자연스레 도달하는 또는 연속적으로(συνεχῶς, b29)변화하는 그 극단(ἔσχατον, b29)에로 자연스레 변하는 것들은 그 극단 사이의(μεταξὺ, b27)것들이다. 그리고 직선적으로 가장 많이(πλεῖστον, b30-31)떨어진 것은 반대(ἐναντίον κατὰ τόπον, b30)되는 자의 것이다.

ποιεῖν ἢ πάσχειν

하지 않는 것은 시·공간적인 차원에서 그러하다는 것이지, 시간 또는 공간의 어느 한 차원에서만 그러하다는 것은 아닐 것이다.

이제까지는 두 사람의 표현 가운데 동일한 것만을 숙고해 왔으나, 지금부터는 다르거나 비슷한 형식의 표현들에 대해 숙고하려 한다[268]. 먼저 플라톤의 '행하거나 겪음'을 살펴 보자.

---

. ..... , 모든 변화(μεταβολὴ, 1069a2)는 대립되는 것들 안에서(ἐν τοῖς ἀντικειμένοις, a2-3)일어나며, 이 대립들은 반대(τ' ἐναντία, a3)와 모순(ἀντίφασις, a3-4)이고, 모순들에는 중간이(μέσον, a4)있지 않으므로, 반대들에 사이(μεταξύ, a5)라는 것이 분명하다(1068b26-31, 1069a2-5, 926 -927) "

그러나 시간적으로 볼 때는 동일한 시간에 생성되는 것들이 순수하게 그리고 주로 ἅμα(동시에)라고 말하여지나, 예를들어 배(倍)와 반(半)과 같이 그 있음의 연이어짐에 있어서는 비록 뒤 바뀌어 질 수 있긴 하나 헤태론한 것이 헤태론한 것의 있음의 원인이 아니라면 ἅμα(동시에) 라고 말하여지기도하며, 예를들어 발달린, 날개달린, 지느러미달린처럼, 동일한 류로부터 반대로 나뉘어진 것들(ἀντιδιῃρημένα, 14a33, 270)도 ἅμα(동시에)라고 말하여진다.

268) 아래의 표현 가운데서 진한 부분은 문장내에서 문법상 같은 기능을 지니긴 해도, 나타내는 그 프라그마가 다른 표현인 반면 밑줄

ποιεῖν ἢ πάσχειν

행하거나 겪는 힘(δύναμις, 247e4, 1433-1444)도 있는 것(τὸ ὄν, e3)이라고 말하는 플라톤의 소피스테애스 편에 따르면, 행하거나 겪는 이것은 영혼(τὴν ψυχήν, 248d1, 1446)의 작용이며, 이러한 작용은 인식하거나 또는 인식을 겪는(인식되는) 일 종의 움직임이다[269]. 따라

---

친 부분은 한 쪽에만 나타나는 표현이며, 보통 부분은 동일한 표현이다. 번역들은 그 어순에 있어 원문-특히 ἅμα-과 약간 차이날 것이다.

(국가, 436b8-9).
1) 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 동시에 **반대되는 것을 행하거나 겪을** 수 없다.
1') 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 동시에 **속하면서 속하지 않을** 수 없다.
(형이상학, 1005b19-20).

-ὸς ταὐτὸν οὐκ **ἐθελήσει** ἅμα,(국가, 436b8-9).
1) Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία **ποιεῖν ἢ πάσχειν** κατὰ ταὐτόν γε και᾽πρ
1′) τὸ αὐτὸ ἅμα **ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον** τῷ αὐτῷ καὶ κα
-τὰ τὸ αὐτό,(형이상학,1005b19-20).

269) 관련된 본문은 다음과 같다.

" 아주 사소한 것에 의해서 아주 미미한 어떠한 혜태론한 것을 비록 단지 한 번 뿐이라고 하더라도 자연스레 **행하**거나(εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ... εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν ... , 247e1)**겪는** 모든 힘 이것은 무엇이든 실로(ὄντως, e3)있다 라고 나는 말할 것이네. 있는 것들은 힘 이외의 알론한 어떤 것도 아니라는 아니라는 표식(ὅρον, 247e3, 248c4)이 놓여지기 때문일세 : 낯선이

(몸(σῶμα, 246b1, 1424)만을 실체로 여기는) 그들은 주어진 이것

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-(非)모순율

보다 더 나은 것을 결코 말하지 못할 것이므로 이것은 받아드려질 겁니다. : 테아이테토스(247d8-e6, 1433-1434) ”

“ 그런데 영혼은 인식하는 반면 실체는 인식된다는 것에 그 (에이도스의 친구(τῶν εἰδῶν φίλοὺς, 248a4, 1446))들이 인정하는 지를 나아가서 그들로부터 보다 더 선명하게 알아야 한다고 우리에게 말하여지는 것에 대하여. : 낯선이

그렇다고 그들은 주장할 겁니다. : 테아이테토스

무슨? 인식하는 것 또는 인식되는 것은 **행함**(ποίημα, 248d5)또는 **겪음**(πάθος, 속성, d5)또는 이 양자인가? 또는 한 편으로 겪는 것(πάθημα, d5), 한 편으로 헤태론한 것인가? 또는 결코 이것들 중 그 어는 것도 취하는 것이 아닌가? : 낯선이

이것들 중 그 어느 것도 아니라는 것은 분명합니다. 앞서 말해진 것들에 반대될 것이기 때문입니다. : 테아이테토스.

요것을 알게 될거네. 인식하는 것이 만약 어떤 것을 **행하**는(ποιεῖν, 248e1)것이라면, 우리가 인식할 때 반드시 다시 **겪는**(πάσχειν, e1)다는 것이 잇따를 것이네. 그래서 인식에 의해서 우리가 실체를 인식할 때 , 동일한 로고스에 따라서, 인식되어지는 한, 그 만큼 **겪음**을 통해(διὰ τὸ πάσχειν, e3-4)**움직여진다**(κινεῖσθαι, d4)는 것. : 낯선이

옳습니다. : 테아이테토스(248c11-e5, 1449-1450) ”

‘행함 또는 겪음

서 동일한 것이 동일한 것에 관련하여 동일한 것의 측면에서 동일한 것을 행하거나 겪는 것은 하나의 영혼의 인식 작용--일 종의 움직임-이라고 보아야 할 것이다. 이런 인식작용을 통해서 움직여지는 영혼 이외의 모든 것 역시 자기 자신과 관련하여 동일한 측면에서 반대를 동시에 행하거나 겪는다는 것은 불 가능할 것이다.

다음으로, *텔레스는 하거나 겪는다 라는 표현 대신에 속하고 속하지 않는다 라는 표현을 쓴다. 그러나 이것에 대해서는 그에 따르면 어떤 것에 속하는 것은 반드시 그 어떤 것에 있다 라고 말하는 것으로 여기에서는 만족하련다.

나아가서 플라톤은 ' ἢ(또는)'이라는, 그러나 *텔레스는 'καὶ(그리고)' 라는 표현을 써서, 햄함과 겪음, 속함과 속하지않음을 각 각 연결한다는 것, 그리고 *텔레스는 부정어(否定語) 'μὴ(소., 257c1, 1539 ; 형., 1005b19)'를 쓰지만, 플라톤은 그 대신 반대(τἀναντία, 국가, 436b8, 437a1)라는 표현을 쓴다는 것, 그리고 '일 수 없다'에 상응하는 것인 'οὐκ ἐθελήσει(플라톤, 국가, 436b9)' 또는 'ἀδύνατον(*텔레스, 1005b20)'은 각기 다른 낱말을 두 사람이 쓴다는 것도 말해져야 할

---

(ποιεῖν ἢ πάσχειν, 범주들, 1b27, 161, 1449)'을 각각 구분되는 범주로 간주하는 *텔레스는 '행하고 겪는' 이라는 표현을 '힘(δύναμις, 형., Θ(1), 1046a19-20, 54 9)'의 설명에서 그대로 쓴다.

바의 것이다.

요약컨대, 플라톤의 그 표현은 동일한 것이 자신[270]에 관련하여 동일한 측면에서 동시에 반대를 행하거나 겪을 수 없다 라고, *텔레스의 이른 바 (非)모순율은 '동일한 것이 자신과 동일한 양상으로 동일한 것에 속하면서 속하지 않을 수 없다' 라고 읽혀 질 수 있다. 그리고 플라톤의 것은 동일한 것이 동시에 반대로 움직일 수 없다는 것을, *텔레스의 것은 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수 없다는 것을 함축한다. 그러나 함축되는 이러한 것을 근거로해서, 이 두 표현에 소위(所謂) '(非)모순율' 이라는 이름을 위 표현들에 획일적으로 붙일 수 있을른지가 의문이며, 이것들이 설령 반대 또는 모순을 허용된다 손 치더라도, 이러한 반대(모순)이 모든 것의 궁극적인 원리일 수는 없다. 텔레스의 경우 현실의 측면에서는 모순(반대)이 허용되지 않으며, 플라톤의 경우 있지 않는 것은 있는 것의 반대(모순)이 아니라, 있는 것과 헤태론한 것이기 때문이다.

그렇다면 반대 또는 모순은 어떠한 것인가?[271] 간략히 말해서, *

---

270) '자신'을 '동일한 것'으로 바꾸어 읽어도 상관없다.

271) 그럼에도 불구하고, 더 나은 이해를 위해서는 '반대(ἐναντία)'와 '모순(ἀντίφσις)'에 대해 숙고해 보아야 할 것이다. 대립과 반대와 모순에 대해서는 235-253-10245와 994를 참조하시오.

텔레스의 범주들과 형이상학을 따르면, 대립(ἀντικείμενα, 형., Δ(10), 1018a20, 253)의 일 종-습성과 결여, 긍정과 부정, 관계 등도 대립의 일 종이다-으로서의 모순과 반대 가운데 반대에는 그 중간(μέσον, 범.(10), 12b28, 241)이 있지만, 모순에는 그 사이(μεταξύ, 중간, 형., Γ(7), 1011b23, 863)가 없다. 그러나 바로 이 사이에서 움직임이 연이어(ἐφεξῆς, 형., 1068b33, 934)일어나므로, 모순에 따른(κατὰ ἀντίφασιν, 형., K(11), 1068a3-4, 917)움직임은 일어나지 않을 것이다[272]. 움직

---

272) 아리스토텔레스에 따르면, 모든 움직임은 변화(μεταβολή, 1068a1)이나 모든 변화가 움직임인 것은 아니다. 움직임은 세 가지의 변화 가운데서도 단지 기체로부터 기체로의 변화일 뿐이기 때문이다. 따라서 모순에 따른 변화, 곧 생성과 소멸은 움직임이 아니다.

" 변하는 것(τὸ μεταβάλλον, 1067b15)은 기체로부터 기체로, 또는 기체 아닌 것으로부터 기체 아닌 것으로, 또는 기체로부터 기체 아닌 것으로, 또는 기체 아닌 것으로부터 기체로 변한다. 긍정에 의해서 분명해지는 것을(τὸ καταφάσει δηλούμενον, b18)나는 기체(ὑποκείμενον, b18)라고 말한다. 그래서 필연적으로 세 가지 변화가 있다. 기체 아닌 것으로부터 기체 아닌 것으로의 변화는 있지 않기 때문이다. [거기에는] 반대들도 모순들도 있지 않으므로 그렇다. 반 정립(ἀντίθεσις, b21)하지 않기 때문이다. 한 편으로 기체 아닌 것으로부터 기체에로의 모순에 따른 생성(κατὰ ἀντίφασιν γένεσίς,

임이 반대에서 반대로 일어난다는 것은 플라톤에 있어서도 마찬가지이다. 플라톤에 따르면 움직임 또는 변화(μεταβολὴν, 파., 162c1, 1950)는 필연적으로 그러하기 때문이다. 그러나 *텔레스와는 달리, 플라톤에서는 있지 않는 것에서 있는 것으로의 또는 있는 것에서 있지 않는 것으로의 움직임이 가능하다[273].

---

b22)이 있고-한 쪽은 순수하게 순수한 것(ἁπλῶς ἁπλη, b23)인 반면 한 쪽은 어떤 것의 어떤 것(τινός τίς, b23)이다, 한 편으로 기체로부터 기체아닌 것으로의 소멸(φθορά, b24)이 있다-한 쪽은 순수하게 순수한 것인 반면 한 쪽은 어떤 것의 어떤 것이다.

....., 실로 소멸은 움직임(κίνησις, b37)이 아니다. 움직임의 반대는 움직임 또는 쉼(ἠρεμία, b37)이지만 소멸의 반대는 생성이기 때문이다. 모든 움직임은 변화이지만, 변화들은 세 가지로 말하여졌고, 그리고 이것들 가운데 생성과 소멸에 따른 것은 움직임들이 아니며, 그리고 이것들은 모순에 따른 것들이므로, 필연적으로 기체로부터 기체로의 변화만이 움직임이다. 기체들은 반대 또는 사이(μεταξὺ, 중간, 中間, 1068a5)이다. (기체의)반대는 결여로 간주되며, (기체는) 긍정에 의해서 분명해지기 때문이다. 예를들어 발거 벗은 그리고 이빨 없는 그리고 검음처럼 말이다(10 67b14-25, ....., 1067b36-1068a7, 916-917) "

273) *텔레스에 따르면 기체 아닌 것에서 기체로의 변화(생성)와 기체에서 기체 아닌 것으로의 변화(소멸)은 움직임이 아니나(294쪽 각

그렇다면 있지 않는 것은 있는 것에 대해, 있는 것은 있지 않는 것에 대해 어떠한 것인가? 모순인가? 아니면 반대인가? 모순이라면 있는 것과 있지 않는 것에는 *텔레스의 그 사이가 없을 것이지만, 반대라면 그 사이에 중간들이 있을 것이다. 아니면 모순도 반대도

---

주 272번), 플라톤에 따르면 있는 것에서 있지 않는 것으로의 변화는 움직임이다.

" 변화는 움직임(κίνησις, 162c2)일세. 또는 무엇이라고 말하는가? - 움직임 - 그런데 있는 또는 있지 않는 하나가 보여졌지? - 예 - 따라서 그렇고 그렇지 않다는 것이 선명해지네 - 선명해 질 것 같습니다 - 그리고 따라서 있음에서 있지 않음으로 변하므로, 있지 않는 하나는 움직여진다는 것이 보여졌네 - 감히(파., 162c2-c6, 1950) "

그리고 이러한 변화는 반대에서 반대로 필연적으로 일어난다.

" (움직임과 쉼에 동일하다면) 움직임이 쉴 것이며 다시 쉼이 움직여질 것이네. 자신들 중의 어느 하나에 헤태론하게 되는 양자와 관련해서 헤태론한 것은 자신의 자연과 반대되는 경우의(ἐπὶ τοὐναντίον, 255a12)헤태론한 것으로 다시 변할(μεταβάλλειν, a12)것이고, 그래서 반대되는 것을 나누어 지니게 될 것이기 때문일세 : 낯선이

정확하십니다 : 테아이테토스(소., 254a10-b2, 1519-1520) "

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-(非)모순율

아닌가? 아니라면 어떠한 것인가? 이 물음에 답하기 위해, 먼저 나는 플라톤과 *텔레스가 있지 않는 것과 있는 것에 대해 말한 것들을 다음의 명제들로 정리해 보았다[274].

### III-1-8) τὸ μὴ εἶναι

**있지 않는 것**(τὸ μὴ ὄν, 1565)

[자체] 또는 전혀 있지 않는(τὸ μηδαμῶς ὄν, 소., 237b7-8, 1361)것에 관해서는 입도 벙긋 할 수 없다.

[자체]는 발설(φθέγξασθαι, 238c8, 1373)되지도 말하여지지도 생각되지도 않는 非언어적이며 非로고스적인 것이다. 있지 않는 것 자체(αὐτῷ, 파., 142a1, 1631)에는 이름도 로고스도 앎도 감각도 억견도 있지 않다.

[자체]와 것(τι, 파., 142a1, 1631)은 들러 붙질 않는다(1361)

[자체]에는 수도 들러 붙(τίθεμεν, 소., 238a10, 1372)질 않는다.

은 가짜(거짓)-진짜 아닌(ἀληθῆ μή, 236236e2, 1358)것 : '나타난 것'과 '처럼 보이는 것'-. 그리고,

---

274) 이러한 정리는 두 사람의 'εἶναι'로의 길을 열어 놓을 것이다.

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν, 1565)**

은(ὄν οὐδέποτε, 티., 28a1, 135)생성되는 것이다(135-136 ). 그러나,

은 어떻게든(πῃ, 소., 241d7, 103 ; 파., 161e3, 1944)있다. 그것도,

은 있는 것 만큼 있다(1542). 알론한 어떤 것 보다 실체를 부족하게(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 258b9, 1543)지니는 것 이 아니다.

은 있는 류의 종(εἶδος, 258c3, 1543)이며,

있는 것의 반대가 아니라[275], 헤태론한 것이기 때문이다(1541, 1936). 바로 이 헤태론의 자연(2010)때문에 있는 것은 있지 않게 되며(1535), 전체인 것이 여러 부분으로 나뉘어지고(1539), 같은 것이 같지 않게 되어(1621), 스스로 또는 알론한 것에 반대(κατὰ τοὐναντίον, 파., 148b4, 1734)된다. 따라서

이 하나라면[276]알론한 것들의 차이(διάπρον, 파., 160d2, 1937)로 인식된다. 따라서,

---

275) 있지 않는 것은 있는 것에 반대(ἐναντίον, 소., 257b3, 1537)가 아니라, 부정(ἀπόφασις, 부정(否定), 소., 257b9, 1538)이다. 그래서 있는 것의 '반대'가 있지 않는 것이라고 만약 그 누군가가 말한다면, 그는 알론한 정도에서만, 그리고 反 정립된(ἀντιτεθὲν, 257e4, 1540) '반대' 라고 덧 붙혀 말해야만 할 것이다(1538-1539).

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)**

에 관한 앎(ἐπιστήμην, 160d5, 1937)이 있으며,

은 같으며 같지 않고, 크며 작고, 똑 같으며 똑 같지 않고, 쉬었으나 (지금은) 움직여지고, 달라지며 달라지지 않고(ἀλλοιοῦται, 파., 162d6, 1951), 되며 사라진다(2008). 그러나,

이 하나라면 하나 아닌 것은 각각 수적으로 무한하게 한 웅큼씩(λάβῃ, 164d1, 1960) 덩어리로 나타나며, 동일하며 헤테론하게, 같으며 같지 않게, 접촉하면서 분리되어, 움직여지면서도 쉬는 것으로, 되면서 사라지는 것으로 등, 모든 반대 것으로 나타난다(2021). 이렇듯,

은 있음을 있지 않음과 이어주는 끈(δεσμόν, 파., 162a5, 1947). 그래서 있지 않는 것은 있지<않는> 있지 않음의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι, 162a9, 1948)를 나누어 지니는 한 편 있지 않는 있음의 실체를 나누어 지닌다.

에 관해 말하는 것은 있는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운(εὐπορεώτερον, 246a1, 1404)것은 아니다. 그리고 바로 이러한,

의 가장 큰 어두움(τὴν σκορεινότητα, 254a4-5, 1344)으

---

276) 만약 하나가 있지 않다면(1933)이 아니라, 하나가 만약 있지 않다면(1947)의 있지 않는 하나를 말한다.

로 스며드는 자가 바로 소피스테애스이다.

플라톤의 세 대화 편에서 말하여지는 위와 같은 있지 않는 것의 여러 로고스들을 다음 쪽들의 *텔레스의 것들과 비교해 보라.

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)**

은 비록 순수하게(ἁπλῶς, 형., Z(4), 1036a26, 1123-1125)는 아니더라도 어쨌든 있다(544). 그리고,

은 실체의 부정(ἀποφάσις οὐσίας, 형., Γ(2), 1003b10, 806-807)이며, 있는 것의 반대(ἐναντίας, 형., Γ(2), 1004b31, 1125-1131)이다. 나아가서,

은 항상 나뉘어지기만 할 뿐, 묶여질(σύγκειται, 형., Θ(10), 1051b9, 688, 1119-1120)수 없는 것-여럿-이며,

은 우연적인 것과 흡사(ἐγγύς, 형., E(2), 1026b21, 1120-1123)하며[277], 마찬 가지로,

---

277) 있을 수도, 있지 않을 수도 있는 것이 만약 우연적인 것이라면, 감각적인 것 역시 우연적인 것에 속한다. *텔레스에 따르면 있을 수

**있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)**

은 여러 가지로 말하여진다(형., M(2)., 1089a16, 1108-1119, 1120). 여러 범주들 뿐만이 아니라, 힘인 것(τὸ κατὰ δύναμιν, 1089a28, 642)이라고도, 거짓인 것이라고도, 이 것이라고도, 그러한 것이라고도 말하여지기 때문이다. 그리고,

에 종사하는 자들이 소피스테애스들이다(형., K(8), 1064b27-30, 1132-1134, 1121).

있지 않는 것에 대해 말하는 자가 바로 소피스테애스라는 것 그리고 있지 않는 것은 거짓이라는 것 그리고 생성되는 것 역시 있지 않는 것일 거라는 것 등 등은 두 사람 모두에게 일치하나, 힘을 있지 않는 것의 한 양상라고 본 것은 *텔레스에게 독특한 것 같다. 표현 그대로에 따르면, 감각적인 것만이 있는 것이라고 우기는 자를

---

도 있고 있지 않을 수도 있는 자연을 지닌 질료(ὑλην, 형., Z(15), 1039b29, 483)를 감각적인 것은 지니는 반면, 우연적인(συμβεβη -κὸς, 형., E(2), 1026b32-33, 840)것은 알론하게 있을 수 없는 필연적인 것과는 달리 항상 있는 것도 아니요 많은 경우에 있는 것도 아니어서, 있지 않을 수도 있기 때문이다.

설득하는 과정에서 플라톤의 '엘레아 낯선이'는 힘도 있는 것이 아닌가? 라고 말하기 때문이다. 나아가서,

있지 않는 것을 있는 것의 '반대(ἐναντίας, 反對)'로 간주 한 것 역시 *텔레스에게 독특한 것 같다. '엘레아 낯선이'는 있지 않는 것을 있는 것의 '반대'가 아니라, 헤태론 또는 차이로 보기 때문이다. 물론 있는 것의 부정(ἀπόφασις, 否定, 소., 257b9, 1538)으로 본다는 점에 있어서는, 그리고 그러한 부정인 한에서 '반대'라는 것을 인정한다는 점에 있어서는, 그 표현만으로 보자면, '엘레아 낯선이'와 *텔레스 모두 일치할 것처럼 보인다. 그러나 앞의 경우 있는 것의 '부정'은 있는 것의 알론함 이외의 그 어떤 것도 아니기 때문에, 뒤의 경우와 그 내용에 있어서는 일치할 것 같지는 않다.

이제 있지 않는 것이 있는 것에 대해 어떻게 있는가는 있는 것에 관한 이들의 명제를 정리하는 가운데 더 선명해 질 것이다. '엘레아 낯선이'가 말한 것처럼, 있는 것과 있지 않는 것 중 어느 하나가 밝혀지는 그만큼(καθάπερ, 소., 250e7, 1478)덩달아서 나머지 하나도 밝혀질 것이기 때문이다.

### III-1-9) εἶναι καὶ τὸ ὄν

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ μὴ ὄν

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 생성을 지니지(γένεσιν ..... ἔχον, 티., 27d6, 135, 1196)않는다. 그래서 생성과 분리된다[278].

꿈(ὀνειροπολοῦμεν, 52b3, 1139)속의 어느 장소(χώραν τινά, 52b4)에 자리(ἔν τινι τόπῳ, 52b4)잡고 있는 것과 같은 것이 바로 공간이다.

은 항상 동일(ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, 28a2, 137)하다.

은 항상 아름답다(καλὸν, 28a9).

은 영원하다(τὸ αἰδιον, 29a5).

은 실체와 진리에 유비적으로 하나이다. 생성된 것이 생성과 믿음(πὶστιν, 29c3, 138, 1214)에 유비적으로 하나이듯이 말이다.

은 로고스와 더불어 생각되는 것이지, 감각과 더불어(μετ' αἰσθήσις, 28a1, 137)억견화 되는 것이 아니다. 따라서 로고스와 프로네애시스에 의해서만 파악된다.

의 로고스도 변함없고 변동없고 반박되지 않는다(ἀνικήτοις,

---

278) 그래서 생성된 것(τὸ γεγονός, 티., 38b1, 1174)을 생성되 있다(εἶναι γεγονός, b1)라고, 생성되는 것을 생성되고 있다 라고, 생성 될 것을 생성될 것으로 있다 라고, 있지 않는 것을 있지 않는 것으로 있다 라고 말하는 것은 실로 정확하지(ἀκριβές, b3)않다(310-311쪽 각주 284번 참조).

29b8, 138).

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 말에의해 묘사된다. 그러나 '이' 또는 '이것(τόδε καὶ τοῦτο, 49e1, 1225)이라고 말하여지지, 결코 그러한 것이라고는 말하여지지 않는다.

이상(以上)은 티마이오스 편에 나타만 있는 것에 관한 로고스들을 정리한 것이다(1214). 소피스테애스 편(1445, 1499, 1563-1564)의 다음과 비교하라.

**있는 것(τὸ ὄν)**-있는(ὄν)과 것(τὸ τι, 237d1, 1361)은 항상 묶어진다.

[자체]는 이름붙혀질 수도 말하여질 수(δυνατὸν, 238d8, 1373)도 알려질 수도 감각될 수 도 없을 것이다(1405-1406).

은 진리(τὸ ἀληθινὸν, 소., 240b3, 1378)이다.

은 구분되는 다섯 가지 아주 큰(μέγιστα, 254d4, 1347)류 중의 하나이다(1347).

의 이데아에 논리(δια λογισμῶν, 254a8, 1344)에 의해 몰두하는 자가 철학자이나, 소피스테애스는 있는 것을 모방(μιμ

-ητὴς, 235a1, 96)하는 자이다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 하고 겪는 힘(δύναμις, 247e4, 1434 ; 248a5, 1448)이외의 그 어떤 것이 아니다.

은 움직여져왔으나, 지금은 움직이지 않는(ἀκίνητα καὶ κεκινη -μένα, 249d3, 1454)것이다. 그래서 있는 것은 움직여지는 것도 움직이는 것도 쉬어왔던것도 아니다(1499). 그러나,

은 움직임과 쉼 이 양자와 분리(ἐκτὸς, 250d2, 1477)되지는 않는다. 그러나 움직임과 쉼에 헤태론(ἕτερον, 256c11, 1535)하며 동일하다. 이 다섯(πέμπτον, 255d9, 1523)은 구분된다.

이 구분되는 이 네 가지 큰 류를 묶는다(1564). 분리된 것들을 끈이 묶듯이, 음소(τὰ γράμματα, 音素, 소., 253a1)들을 묶어, 소리를 이루어 내는 것들(τὰ φωνήεντα[279], 소., 253a4, 1486)처럼 말이다. 이처럼 있는 것은 모든 것을 끈처럼 묶는다.

---

279) *텔레스는 형이상학 제에타 편 17 장에서 이 '음절(ἡ συλλαβὴ, 1041b12, 508)'의 비유를 실체에 적용하여, 음절의 요소인 모음(τὸ φωνῆεν, 1041b18, 509)과 자음(τὸ ἄφωνον, 1041b18, 509)을 묶어내는, 그래서 음절의 있음의 첫 번째 원인(αἴτιον, 1041b28)을 실체(οὐσία, 1041b27, 509)와 같은 것이라고 라고 말한다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

것들 중의 하나가 영혼(ψυχὴν, 246e9, 1427)이다.

것들 중의 하나가 수(ἀριθμὸν, 238a10, 1372, 1862)이다. 수와 분리(χωρὶς, 238b10, 1373)되서는 어떤 것도 말하여질 수 없다.

것들 중의 하나가 로고스(τὸν λόγος, 260a5, 1583)이다.

의 실체는 몸(σῶμα, 246b1, 1424)이 아니다.

은 량적인 측면에서 하나만이라고도 둘만이라고도 여럿만이라고도 하나이면서 여럿만이라고도 말하여지기 어렵(ἀπορ-ίας, 245d12, 1403)다.

의 에이도스(εἶδος, 258c3, 1543)가 있지않는 것이다.

에 관해 말하는 것은 있지 않는 것에 관해 말하는 것 만큼이나 쉽지않다(εὐπορώτερον, 246a1, 1404).

나아가서, 파르메니데애스 편에서 모을 수 있는 로고스들은 다음과 같다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

(있음, τὸ εἶναι, 151e7, 1811)은 현재 시간에(μετὰ χρόνου, τοῦ παρόντος, e8)실체를 나누어 지님이며, 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1, 1157)은 지나간 시간에, 그리고 있게 될(τὸ ἔσται, a1)은 닥아 올 시간에 실체를 나누어 지님이다[280]. 바로 이

것이 실체(οὐσίας, 파., 141e7, 1629)를 나누어 지니는 모든 길이다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 반드시 시간을 지금에(τῷ νῦν, 152c1, 1159)나누어 지닌다(μετέχει, 152a2-3, 1158)[281]. 그리고,

---

280) 마찬가지로 '되어옴'과 '됬음'은 지니간 어느 때에, '될(τὸ γενήσε-ται, 파., 141e1, 1628)'과 '되어질(τὸ γενηθήσεται, e1, 1629)'은 닥아올 어느 때에, '되다'는 현재에, 시간을 나누어 지니는 것처럼, '있어 옴'은 지나간 어느 때에, '있을'은 닥아올 시간에, '있다(τὸ ἔστι, e2)'는 현재에, 시간을 나누어 지닌다. 그래서 시간을 나누어 지니지 않는다면, 결코 어느 때든 되었지도 되어오지도 있어오지도 않을 뿐더러, 지금(νῦν, e5, 1629)됬지도 되지도 있지도 않으며, 될지도 되어질지도 있을지도 않다. 따라서 있는 것은 반드시 시간을 나누어 지닌다(152a 1-2, 1158).

나아가서, '있음'과 '생성', 더불어 '있음'과 '실체', '에이나이'와 '에스틴'이 구분된다는 것을 여기서 알 수 있으리라. 에이나이와 에스틴의 구분에 관한 설명은 1627-1674를 참조하고, 있음과 실체의 구분에 관한 논증은 1617과 1706을 참조하라.

281) 여기에 따르면, 있음(τὸ εἶναι)와 있는 것(τὸ ὄν)이 구분되는 것

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 이미(ἤδη ὄν, 141e11, 1631)실체를 나누어 지닌다(1669). 그러나 나누어 지니는 모든 것들은 실체를 똑 같이( ίσα, 144e1, 1685)나누어 갖지, 어떤 것이 더 많이 갖거나 더 적게 갖지는 않는다. 이렇게,

은 실체와 결코 떨어질(ἀποστατεῖ, 파., 144d2, 1683)수 없다. 마찬가지로,

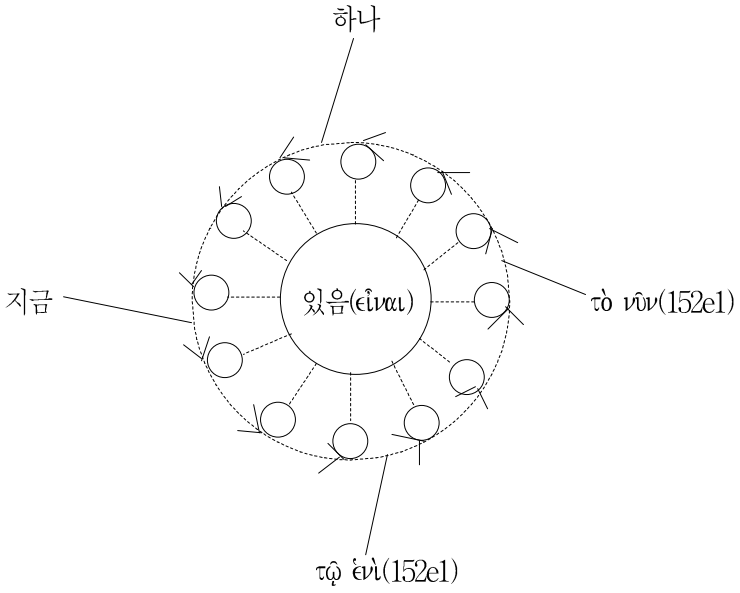
은 하나와도 떨어질 수 없다. 이 둘은 항상 더불어(παρὰ, 144e2, 1685, 1712)지금(νῦν, 152e1, 1814 )있다[282]. 그렇다고 하나와 실체가 동일한 것은 아니다(1674, 1620). '지금하

---

같다. 앞과 관련해서는 현재 시간(μετὰ χρόνοῦ, τοῦ παρόντος, 151e8)이 쓰이는 반면 뒤와 관련해서는 오히려 지금 시간(κατὰ τόν νῦν χρόνον , 152b3, 1162)이 쓰는 것 같기 때문이다. 지금(νῦν, 152b5, 1825)은 지나간 어느 때(ποτέ, 141d8, 1628 ; 152b5, 1812 ; 155d2, 1825 ; 1845)와 닥아올 어느 때(ἔπειτα, 152b5, 1812 ; 155d2, 1825)와 구분되는 '때(ὅτε, 155e8, 1866 ; τότε, 155e9 ; ποτε, 156a3, 1867)'로 여겨지는 반면, 현재(τοῦ παρόντος)는 과거(τοῦ παρεληλυθότος, 152a1, 1811)와 미래(τοῦ μέλλοντος, 141e2, 1629 ; 152a2, 1811)와 구분되는 시간(χρόνου, 141d7, 1628 ; 151e8, 1810)으로 여겨지므로 그렇다. 시간에 대해서는 1171과 1842-1846을 참조하라.

282) 이러한 '있는 하나'는 '여럿'으로도 있으며, 부분의 전체와 전체

나에있음'은 다음처럼 그려질 수 있으리라(1171, 1843).

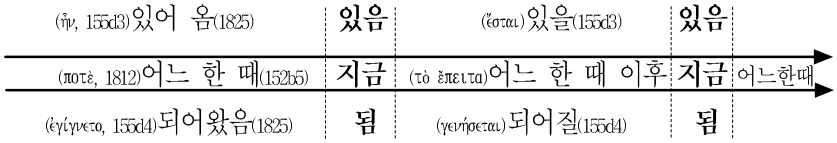



크든 작든 동그라미 실선들은 모두 지금이며 하나이고 있음이다. 그리고 화살 표는 시간의 나아감을 나타내는데 화살의 촉은 작은 동

---

의 부분으로, 수적으로 무한히, 안과 밖에 있으며, 움직이며 쉬고, 동일하며 헤태론하고, 같으며 같지않고, 똑같으며 똑같지 않고, 접촉하나 분리해 있고, 늙고 젊게 그리고 동일한 나이로 있고 있지 않으며, 되고 되지 않는다(1808, 108쪽). 그리고 '지금하나있음'에 대해서는 1171쪽의 그림을 참조하라.

그라미들을 반드시 거쳐 날아가며, 그 촉 사이에서 모든 것이 생성된다. 그리고 점선은 시간이 나아가는 동그런 흔적[283]을 나타낸다. 그러나 나아가는 그러한 흔적 가운데서 그 곧은 방향만 추려내면 다음과 같을 것이다(1853).




나아가는 시간의 덧 붙혀짐을 나타내는 화살 촉을 앞에 두는 굵은 실선은 시간의 흔적이며, 이 굵은 실선의해서 구분되는 영역은 각각 있음의 영역과 생성(됨)의 영역이다. 그리고 이렇게 구분되는 영역 중, 수직 점선에 의해 구분되는 있어옴과 되어옴의 영역 그리고 있을과 될의 영역이 위 그림에서 보여질 것이다. 따라서 있음은 됨과 구분되며 있어 옴은 되어 옴과 구분되고 '있을'은 '될'과 구분된

---

283) 시간의 흔적이 둥그렇다는 것은 티마이오스 편 38a8에 나오는 κυκλουμένου(둥글게 돌다) 라는 말에 의해 확인된다(1174쪽 각주 1923번을 참조). 따라서 플라톤에 따르면 시간은 곧게 주욱 나아가는 것이 아니라, 둥글게 원의 흔적을 그리면서 앞으로 나아 간다(πορευομένου, 파., 152a3-4, 1811, 1843).

다는 것이 선명해 질 것이다[284]. 그럼에도 비록 하나인 것은 아니더래도, 있음과 됨은 시간에 의해서 묶어지는 영역이라는 것을 위 굵

---

284) 따라서 플라톤에 따르면 'εἶναι γεγονὸς((되고 있다 또는 있게 된다(becoming into being), 티., 38b1, 1174, 1845))' 라고 말하는 것은 정확하지 못하다(ἀκριβὲς, 티., 38b3). '되는 중(τὸ γεγονὸς, 되는 중이다, 38b1)' 이라고 말하는 것이 올바르기 때문이다. 마찬가지로 정확하게 말하려면 '되고 있었다(εἶναι γιγνόμενον, 38b1-2)' 또는 '있게 될 것이다(εἶναι γενησόμενον, 38b2)' 보다는 '되었던 중(τὸ γιγνόμενον, 38b1, 되던 중이었다)' 이라고 말해야 할 것이다.

나아가서 '있지 않고 있다(μὴ ὄν εἶναι, 38b3, 1174, 1845)' 라고 말하는 것 역시 정확한 표현이 아니다. 이 보다는 '있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν, 38b2-3)' 이라는 표현이 정확하기 때문이다. 여기서 그는 있지 않는 것 그 자체를 거부하는 것이 아니라, 있지 않는 그 프라그마를 나타내는 정확한 표현을 문제삼는 다는 것에 유의해야 할 것이다.

따라서 플라톤의 티마이오스에 따르면 있는 것은 있는 것이고 되는 것은 되는 것일 뿐 있는 것이 되거나 되는 것이 있는 것일 수 없다. 그렇다면 'becoming into being(있게 되다, 있는 것으로 되다)' 는 그렇게 정확한 표현이 아니라는 것이 분명해진다.

은 실선은 보여 줄 것이며 선의 굵기는 이러한 구분의 강도가 세다는 것을 보여 줄 것이다. 더불어 나는 점선을 통해서 그 나아감이 휘어진다는 것을 함축하려 했다. 그래서,

위 두 그림 모두 시간의 흔적을 올바르게 보여주지 못한다. 시간의 흔적은 ' ' 또는 ' ' 보다는 오히려 ' '일 것이기 때문이다.

계속해서 파르메니데애스 편에서 말하여지는 있는 것에 관한 명제들을 정리해 보자.

**있는 것(τὸ ὄν)**

실체를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5, 1868)이 됨(γίγνεσθαι, 생성, 生成156a5)이고,

실체를 벗어남(ἀπαλλάττεσθαι, a6)이 사라짐(ἀπολλυσθαι, a6, 소멸, 消滅)이다.

으로부터 사라짐으로 변하(μεταβάλλῃ, 157a1, 1875)거나, 있지 않는 것으로부터 됨으로 변할 그 때는 움직임과 쉼 그 사이(μεταξύ, 157a1)이다. 그리고 이 사이의 순식간(ἐξαίφνης, 156d3, 1873) 그 때는 어떠한 시간 안(ἐν ἐνὶ χρόνῳ, 156c2, 1872)의 것도 아니다. 따라서 실체를 취(λαμβάνον, 取, 156a7, 1869)하거나 잃는 것은 움직임과 쉼 그 사이의 아주

불합리한 자연의(ἄτοπος[285] φύσις, 156d6-7, 1874)순식간이며, 바로 이 때 반대로의 모든 변화가 일어난다(ἔχει[286], 156e8, 1875). 그러나 아직 반대로 되거나 있는 것은 아니다. 변하는 것들은 있는 것도 아니요 있지 않는 것도 아니요 되는 것도 아니요 사라지는 것도 아니기 때문이다. 이러한

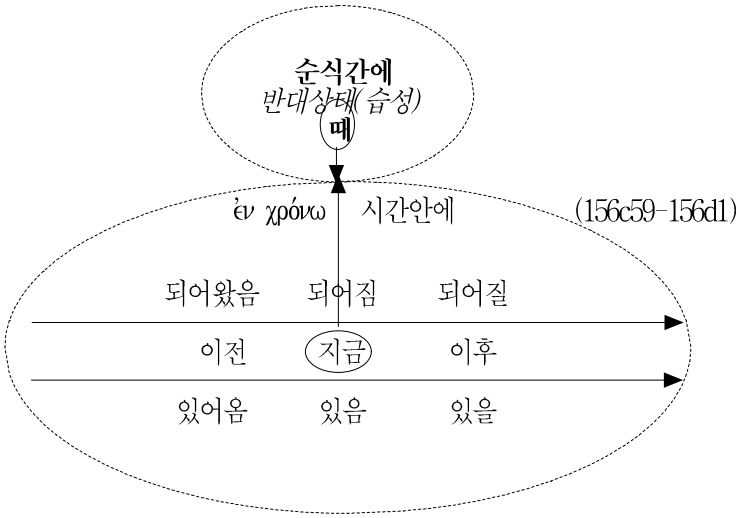
---

285) 'τόπος'는 곳(장소, 場所)를 나타내며 ' ἄ '는 비(非)를 나타내므로 'ἄτοπος'는 '비합리적'으로 옮기는 것 보다는 '非공간적(out of plac-e)'옮기는 것이 나을 것이다(1879). 그리고 'ἐξ-αίφνης(unawares, of a sudden)'는 순식간(瞬息間) 또는 갑자기 또는 찰나(刹那)로 옮겨질 수 있을 것 같다(1873, 1960 각주 2874번)

286) 따라서 나누어-지님(μετ-εχειν, to partake of, share in, 분유(分有), 관여(關與))은 헤태론과 순식간의 자연 때문에 일어난다는 것이 분명해진다. 헤태론의 자연 때문에 실체가 나누어(μετεῖναι, 놓여, 파., 162b5, 1949)지니는 그 때 순식간의 非장소적이고 非시간적인 자연 때문에 모든 것은 나뉘어진 그 실체를 얻거-지니(τὸ ἔχον, 162b9, 1949)-거나 잃을 것이므로 그렇다. 순식간의 바로 이 때에 움직임과 쉼 사이의 변화가 일어나기 때문이다.

따라서 있음의 이데아를 나누어 지니는 바로 그 순식간은 시간과 장소 '밖'에서 일어나므로, 문제의 그 분유 또는 관여는 모든 것이 아직 있거나 되기 전의 '일' 또는 '사건'이다.

순식간의 변화는 다음 쪽에서처럼 그려질 수 있으리라.




**시간**을 가두는 타원형의 아래 점선과 **순식간**(엑사이프네애스)을 나타내는 위 점선에 의해서 순식간이 시간 안의 영역이 아님이 드러날 것이다 그러나 나는 이 두 타원형의 점선이 어느 한 곳에 부딪히도록 그렸다. 부딪히는 저 **때**(ὅτε, τότε, 156a2-3, 1867)를 나타내기 위해서이다 비록 순식간이 시간 안의 것이 아니긴해도 시간과 관련이 없지는 않을 것 같기 때문이다 만약 관련이 없다면 어느 **때**(ποτε, 156a3, 1867)와 어느  때 사이의 지금이 불 가능할 뿐 아니라, 그래서 어떤 것이 하나는 **반대**로 되거나 있을 수도 없을 것이기 때문이

다. 시간 안에서만 되거나 있을 수 있으며, 그러기 위해서는 시간이 그 때와 어떻게든 관련을 맺어야 하므로 그렇다. 그러나 어느 한 때가 지금이라는 말은 결코 아니다. 이미 시간이라면 그 때를 전후로하여 순식간들 끊임없이 연속 이어져 나갈 것이기 때문이다.

계속해서 파르메니데애스 편에서 말하여지는 있는 것에 관한 명제들을 정리해 보자.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 순식간의 것이 아니다(1875).

은 있지 않음(τὸ μὴ εἶναι, 162a4)을 있음(τὸ εἶναι, a4, 1947)과 이어주는 끈(δεσμόν, a4)이다. 그래서,

은 있는 있음의 실체를 나누어 지니는 한 편 있지 않는 있지 <않음>의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, 162a8-b 1, 1948).

그래서 끝까지(τελέως, 완전하게, 파., 161b1)있으려면, 있음과 있지 않음을 이어주는 끈들ㄴ로서의 있는 것과 있지 않는 것이 있어야 할 것이다[287]. 그러나 있지 않는 것은 있음과 있지 않음을 이어주는

287) 그렇다면 파르메니데애스 편에서는 있음(있는 것 자체?)과 있지않는 것과 있는 것과 있지 않음(있지 않는 것 자체?, 없음) 등 이

반면 있는 것은 있지 않음과 있음을 이어준다는 점에서 서로 구분되는 끈이다.

그렇다면 이제 아리스토텔레스의 범주들과 형이상학에서 말하여지고 '있는 것'에 관한 로고스를 정리해 보자. 그런데 플라톤의 경우에는 파르메니데애스 편 162a1-b8을 제외하고는 불 분명한 '있음(εἶναι)'과 '있는(ὄν) 것' 사이의 구분이 이제 아리스토텔레스와 더불어서는 좀 더 선명해지는 것처럼 보인다. 그래서 나는 먼저 'εἶναι'에 대한, 그 다음에 'ὄν'에 대한 로고스들을 정리하려 한다. 그러나 이 둘은 헤태론하지 않을 것이다. 있는 것과 있지 않은 것처럼 말이다.

---

네 가지가 구분되는 일련의 것으로 보아야 할 것이다. 실제로 이 대화 편은 네 가지 것-있음하나, 있는하나, 있지않는하나, 있지않음하나-에 대하여 말한다. 비록 있는 하나와 있지 않는 하나에 대해 주로 말하기는 해도 말이다. 그리고 소피스테애스 편은 있는 것과 있지 않는 것에 대해 주로 말하나, 티마이오스 편은 생성된 모든 것-있지 않는 모든 것-에 대해 주로 말한다.

**있음(εἶναι)**

은 묶어진(σύγκειται, 형., Θ(10), 1051b9, 688)하나이다.

첫 번째 있음(τὸ εἶναι πρῶτα, K(1), 1059b30, 689)은 있는 것과 하나이다[288].

은 무엇 또는 질 또는 량 등의 범주와 분리(παρὰ, 형., I(2), 1054 a18, 690)되지 않는다.

자체(καθ' αὑτὰ εἶναι, 자체적인 것, 형., Δ(7), 1017a22, 691)는 범주들이다.

과 (그가) 있다(τὸ εἶναι καὶ τὸ ἔστιν, 형., Δ(7), 1017a31, 692) 진실을 가리키는 반면 있지 않음은 거짓을 가리킨다. 그리고,

과 있는 것(τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄν, 형., Δ(7), 1017a31-b1, 692)은 힘을 가리키는 한 편 현실도 가리킨다. 그래서,

은 여러 가지로(πολλαχῶς, 형., M(2), 1077b17, 803)말하여진다. 나아가서,

---

288) 지혜가 다루는 것은 첫 번째 류들(τῶν πρώτων γενῶν, b27)인데, 있는 것과 하나가 바로 그러한 류들이다. 왜냐하면 첫 번째 류들은 있는 모든 것과 아르케애들을 포괄(περιέχειν, b29)하기 때문이다. 그렇다면 여기에서 *텔레스는 있는 것을 류로 간주하는 셈이다. 그러나 129-130쪽 각주 148번에서 이미 언급됐듯이 그에 따르면 있는 것은 류로 간주되는 것이 아니지 않는가?

**있음(εἶναι)**

의 첫 번째 원인(αἴτιον πρῶτον, 형., Z(17), 1041b28, 693)이 실체이다[289].

의 순서(τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, 범주들(12), 14b11-12, 792)가 뒤바뀌지 않는 헤태론한 것의 있음의 원인이 자연스레 먼저(πρότερον, 14b12-13)일 것이다. 그리고,

의 순서에 로고스의 진실성은 의존한다(ἀκολούθηαιν πρὸς τὸν ἀλη -θῆ περὶ αὐτῶ λόγον, 범주들(12), 14b15, 792-793).

의 첫 번째 원인은 수들(οἱ ἀριθμοὶ, 형., N(5), 1092b8, 799)이 아니다.

어떤 것에 속하는 것은 반드시 그 어떤 것에 있다(ὅτι δ' ὑπάρχει, δεῖ δῆλον εἶναι, 형., Z(17), 1041a23-24, 694).

어떤 것을 나누어 지니는(μετέχει, 형., A(9), 990b32, 730)것은 그 어떤 것에 있다[290].

---

289) 불과 흙을 요소로 하는 살의 원인, 자음과 모음을 요소로 하는 음절의 원인은 이러한 요소들과 헤태론하다. 살 또는 음절의 있음의 원인은 불과 흙 또는 모음과 자음이 아니라, 살 또는 음절의 실체이기 때문이다.

290) 그러나 '각기 것은 이데아를 나누어 지닌다'에서처럼 이데아에 적용될 경우, 나누어 지니다(μετέχειν, 990b31, 1079b25)라는 그 말은 단지 시적인 비유(μεταφοφὰς, 형., M(4), 1079b26, 732각주1102)일 뿐

**있음(εἶναι)**

어떤 것에 있음(τὸ εἶναι αὐτῷ, 형., Γ(4), 1007a27, 733, 743, 243쪽)은 그 어떤 것의 실체, 곧 어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇을 가리킨다[291].

과 있지 않음의 이름(τὸ ὄνομα, 형., Γ(4), 1006a29-30, 696)은 규정된 이(τοδί, a30)프라그마(τὸ πρᾶγμα, b22, 698)하나(ἕν, b27, 398)를 가리킨다.

필연적인 있음(τὸ ἀνάγκη εἶναι, 형., Γ(4), 1006b32, 698-699)은 예를들어 사람이 있으면서 있지 않음을 가리킨다[292].

이제 있는 것에 관한 *텔레스의 로고스들을 정리해 보자.

---

어떤 프라그마도 가리키지 않는다 라고 *텔레스는 말한다는 점에 유의하라.

291) 에이나이 앞 뒤의 3격을 참조하라(243쪽 앞 뒤).

292) 필연(ἀναγκαῖον, 형., Δ(5), 1015a34, 854)은 있는 그대로의 상태 이외의 알론한 상태(ἔχειν, a34)로 있을 수 없음이다. 바로 이러한 순수 필연으로부터 강제와 어거지로서의 필연 그리고 삶과 선과 있음의 부가원인으로서의 필연, 논증의 필연, 설득되지 않음의 필연 등이 파생된다(856-858).

**있는 것(τὸ ὄν)**

을 규정해 놓은(ὥρισται, 형. Z(3), 1029a21, 1063)것이 범주이다.

은 있는 그 무엇과 이것 또는 질 또는 량 또는 알론한 범주 각각 등 여러 가지로(πολλαχῶς, 형., Z(1), 1028a10, 804 ; 형., Γ(2), 1003a34, 805)말하여진다. 그러나,

은 호모뉘마하게(ὁμωνύμως, 형., Γ(2), 1003a34, 805 ; 형., Z(4), 1030a34, 813)또는 쉬노오뉘모스하게(ὡσαύτως, 형., Z(4), 1030a35, 813 , καθ' ἕν, 형., Z(4), 1030b3, 813 ; 형., Γ(4), 1006b14-15, 822, συνώνυμα, 1006b18)말하여지는 것이 아니라, 건강한 것들이 건강에 대해 말하여지듯 실체 하나에 대해(πρὸς ἕν, 형., Γ(2), 1003a33, 805 ; 형., Z(4), 1030 b3, 813)말하여진다(205쪽).

가운데 첫 번째로 있는 것(τὸ πρώτως ὄν, 형., Z(1), 1028a30, 281)이 실체, 곧 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a14, 804)이다. 그리고 이러한 실체는 순수하게 있는 것(ἁπλῶς ὄν, a31)이지, 있는 어떤 것(τὶ ὄν, 어떤 방식으로 있는 것, a30)이 아니다.

은 진실(ἀληθές, 형., Δ(7), 1017a31, 280)이라고도 말하여진다.

은 힘(τὸ δυνάμει, 1017b1)으로 있는 것이라고도 말하여지는 한 편 현실적으로(τὸ ἐντελεχείᾳ, b1)있는 것이라도 말하여진다.

은 우연히(κατὰ συμβεβηκὸς, 형., Δ(7), 1017a7, 277)있는 것이라고도 말하여진다.

**있는 것(τὸ ὄν)**

은 모든 것에 공통(κοινὸν, 형., Γ(2), 1004b20, 975)이다.

은 프라그마들의 실체(οὐσίαν τῶν πραγμάτων, 형., Z(16), 1040 b18-19, 1058)가 아니다.

은 감각적인 것만이 아니다. 감각적인 것 보다 먼저(πρότερον, Γ(5), 1010b37, 1067)있는 헤태론한 어떤 것이 있다.

가운데 첫 번째 것은(τὸ πρῶτον τῶν ὄντων, Λ(8), 1073a24, 10 74)그 자체로든 우연적으로든 움직이는 것이 아니다(ἀκίν -ητον, a24). 이것은 움직이 않는 실체이다.

은 무엇인가(τί τὸ ὄν, 형., Z(1), 1028b4, 291)라는 이 질문은 바로 실체는 무엇인가 라는 질문이다.

따라서 있는 것에 관한 *텔레스의 로고스는 곧 바로 실체에 관한 로고스로 넘어간다.

**III-1-10) οὐσία**

**실체(ἡ οὐσία)**

는 기체 안의(ἐν ὑποκειμένῳ, 범주들(5), 2a13, 166)것이라고도 기체의(καθ' ὑποκειμένου, 2a13)어떠한 것이라고도 말하여지지 않는다.

**실체(ἡ οὐσία)**

가 있지 않다면 어떤 다른 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον εἶναι, 범주들(5), 2b6, 169).

는 다른 모든 것들의 기체가 된다[293]. 나아가서,

는 헤태론한 실체 보다 더(μᾶλλον, 범주들(5), 2b7, 171)실체이지 는 않다[294].
는 모두 '이 것(τόδε τι, 범주들(5), 3b10, 178)'을 가리킨다[295].

---

293) 다른 모든 것들은 실체의 카테애고리아이거나 실체 안에 있기 때문이다. 바로 이 실체들이 첫 번째 것들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범주들(5), 2b15, 170)이다. 그러기에 종과 류인 두 번째 실체 역시 첫 번째 실체 안에 속한다-있다. 사람과 생물은 사람인 것의(τοῦ τινὸς ανθρώπου, 범주들(5), 2a36-38, 168)카테애고리아가 되기 때문이다.

294) 그럼에도 종은 류 보다 더 (μᾶλλον, 범주들(5), 2b7, 170)실체이다. 예를들어 사람은 생물의 기체이므로 생물은 사람의 카테애고리아가 되지만 사람의 기체가 생물은 아니므로 사람은 생물의 카테애고리아가 아니며, 그리고 류 보다는 종이 더 인식되고, 첫 번째 실체에 더 가깝기(ἔγγιον, 범주들(5), 2b8) 때문이다. 사람이 생물 보다 사람인 것에 훨씬 더 고유한(ἴδιον, 2b12) 반면 생물은 훨씬 더 공통(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다. 그러나 종 에이도스 각각과 게노스 각각은 서로 보다 더 또는 덜 실체가 아니다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν

**실체(ἡ οὐσία)**

는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범주들(5), 3b33-34, 180)을 허용하지 않는다. 그리고,

의 반대(ἐναντίον, 범주들(5), 3b25, 179)는 있지 않다. 그러나,

는 반대들을 받아 들인다(δεκτικὸν, 범주들(5), 4a13, 181)[296].

이상(以上)은 범주들 5 장에서 말하여진 실체들이다. 이제 형이

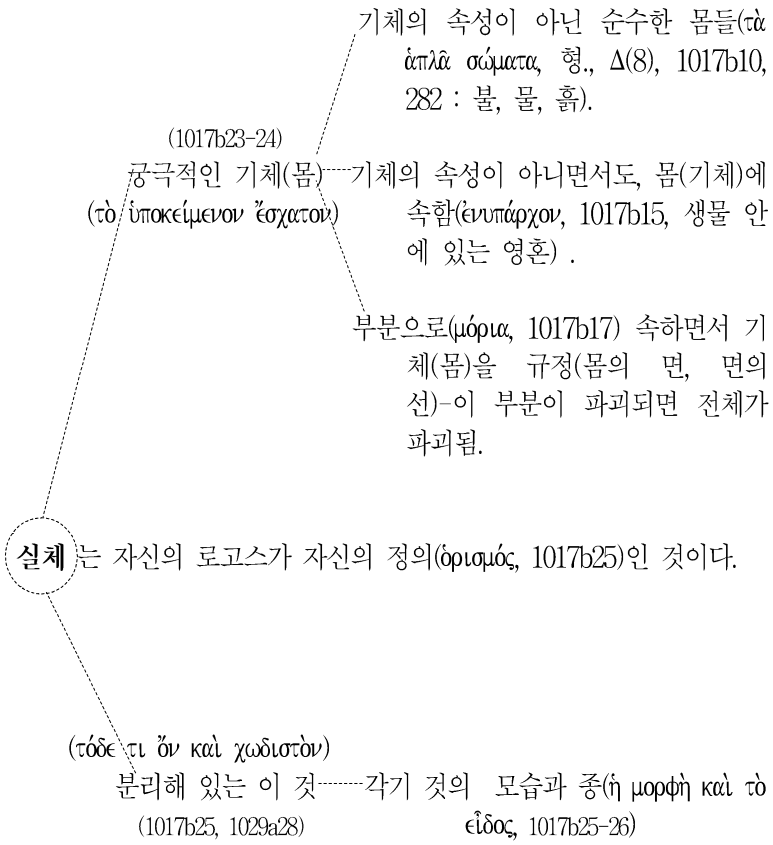
---

295) 그러나 두 번째 실체는 이 것을 가리키지 않는다. 두 번째 실체는 질인 것이기 때문이다. 그런데 예를들어 흼과 같은 자연적인 질은 아니다.

296) 로고스와 억견도 반대들을 받아 들이는 것처럼 보인다. 그러나 받아들이는 그 길에 있어서 실체와 차이난다. 실체는 자신에 붙어 있는 질이 변함에 의해서 그 반대들을 받아들이나, 로고스와 억견은 자신에 붙어 있는 것의 변화에 의해서 반대를 받아들이는 것이 아니라, 자신과 헤태론한 프라그마의 속성에 의해서 반대를 받아들이기 때문이다. 그러므로 로고스와 억견 그 자체에서는 전혀 겪어짐 또는 움직이이 일어나는 것은 아니다. 그래서 이 둘은 반대를 받아들이는 것이 아니다. 따라서 반대를 받아들이는 것은 오직 실체에만 고유한 것이다.

실체가 말하여지는 두 가지 길

상학에서 말하여지는 실체를 정리해 보자. 먼저 델타 편 8 장(1017b 10-b26)에서 말하여지는 실체는 다음처럼 정리될 수 있으리라(284).




이렇듯 궁극적인 기체라고 그리고 분리해 있는 이 것[297]이라고

297) 여기 형이상학 델타 편 5 장과 거기 범주들 5 장에서 말하여지

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이) : 그 표현 형식-τὸ ὄν

실체는 두 가지 길로(κατὰ δύο τρόπους, 형., Δ(8), 1017b23, 283)말하여진다. 그렇다면 이러한 실체가 형이상학 제애타 편에서 어떻게 말하여지는가? 범주들 5 장과 형이상학 델파 편에서 말하여지는 것과 중복된 로고스는 여기에서 생략될 것이다(309-310).

**실체(ἡ οὐσία)**

는 첫 번째로 있는(τὸ πρώτως[298] ὄν, 형., Z(1), 1028a30, 289)것이다.

---

는 실체는 크게 다를 바 없다. 비록 종을 제 2 실체라고 말하지는 않지만 델타 편에서도 종은 실체이며 실체는 이 것 이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 거기 범주들에서는 제 2 실체(종)은 그 이름만 보자면(τῆς προσηγορίας, 3b14, 179)이 것을 가리키는 것처럼 보이지만 실은 그렇지 않다고 말하여지나, 여기 델타 편에서는 종(에이도스)이 '이 것'이라고 말하여진다. 대신 여기에서는 궁극적인 몸 그리고 분리해 있는 것 등 실체가 두 가지-두 가지(δύο, 1017b23, 283)보다는 두 겹이 낫지 않을까?-길로 말하여진다. 그러나 여기 이 두 가지 중 어느 하나가 거기 두 가지에 상응할 수 있을까?

298) 로고스에 있어, 또는 인식(γνώσει, 1028a33)에 있어, 또는 시간에 있어 여러 가지라고 '첫 번째(τὸ πρῶτον, 형., Z(1), 1028a32, 289

**실체(ἡ οὐσία)**

는 순수하게 있는(τὸ ἁπλῶς[299] ὄν, 형., Z(1), 1028a31, 289)것이다.

어떤 점에서는 기체이나, 기체가 곧 실체가 아니다. 질료도 질료와 모르테애로 이루어진 것도 실체가 아니기 때문이다[300].

---

)'는 말하여진다. 그런데 실체는 이 모든 것에 있어서 그 전체적으로 첫 번째 것이다. 여러 범주들 가운데 실체만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 실체가 주어져야 하므로 로고스에 있어서도 실체는 첫 번째 이고, 그리고 각기 것은 무엇(τί, 1028a36)이다 라고 인식할 때 우리는 그것의 질 또는 량 또는 장소(ποῦ, 1028b1)등의 범주를 인식할 때 보다 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι ..... μάλιστα, 1028a36)때문에 인식에 있어서도 실체는 첫 번째이기 때문이다.

299) 순수는 어떠하든 상태가 동일함(ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό., 1072a34, 758)을 가리킨다.

300) 알론한 것들이 자신의 카테애고리아(속성)이긴 해도 자신은 알론한 것들의 속성이 아니므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(3), 1029a1, 295)-질료(ἡ ὑλη, 1029a2, 예를들어 청동), 또는 겉 모양(ἡ μορφὴ : τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, 1029a3 : 1029a 4-5), 또는 질료와 모양이 합쳐진

**실체(ἡ οὐσία)**

에는 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇[τὸ τί ἦν εἶναι (ἑκάστῳ, 1029b20, 323), 형., Z(4), 1030a29, 307, (각기 것의) 본질]이 첫 번째로 그리고 순수하게 속한다.

각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇은 에이도스이며, 이 에이도스가 첫 번째 실체(πρώτην[301]οὐσιαν, 형., Z(7), 1032b2, 335)이

---

것(τὸ ἐκ τούτων, 1029a3, 예를들어 靑銅像)-는 실체일 것처럼 보인다. 그런데 만약 기체가 실체라면 질료 역시 실체일 것이다. 그러나 질료-질료(351-352참조!)는 무엇과 량 등의 범주들이 아니다-는 분리된 이 것이 아니므로, 실체가 아니다. 실체에는 분리성과 이 것임(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형., Z(3), 1029a28, 298)이 가장 많이(μάλιστα, a28)속하기 때문이다. 그래서 에이도스가 그리고 에이도스와 질료 이 양자로 이루어진 것이 질료 보다 실체로 여겨질 것이다. 그러나 양자로 이루어진 것 역시 실체가 아니다. 더 늦은(ὑστέρα, a31)것이기 때문이다.

301) 로고스에 있어서, 또는 인식(γνώσει, 1028a33)에 있어서, 또는 시간에 있어서 등, 세 가지로 '첫 번째(τὸ πρῶτον, 형., Z(1), 1028a32, 289)'는 말하여진다는 것은 이미 324쪽 각주 298번에서 언급됐다. 바로 이렇게 세 가지로 말하는 방식을 통해서, 우리는 *텔레스의 어긋나 보이는-범주론의 *텔레스에 따르면 첫 번째 실체(αἱ πρῶται οὐσία

ι, 범주들(5), 2b15, 170)는 에이도스(사람)과 질료로부터 합쳐진 '사람인 것, 예를들어 소오크라테애스'이나, 형이상학 제애타 편 여기의 *텔레스에 따르면 첫 번째 실체는 '사람인 것'이 아니라 '사람(에이도스)'이기 때문이다-'첫 번째 실체'에 접근할 수는 없을까?

가장 먼저 인식되는 것은 '종'이므로 인식의 측면에서 보면 '종'이 첫 번째 것 이며, 그리고 이러한 '종'은 실체이기 때문에, '첫 번째 실체'는 '종(에이도스)'이라고 말이다. 이런 접근은 류 보다는 종이 더 인식(229쪽각주229번)된다라는 범주론 거기의 로고스에 의해서, 그리고 각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식할 때 우리는 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι ..... μάλιστα, 1028a36, 324쪽)때문에 실체는 인식에 있어서도 첫 번째 것이라는 형이상학 제에타 편 1 장의 로고스에 의해서, 그리고 어떠한 앎(ἐπιστήμη, 1064b4, 836, 159쪽)이든 우연적인 것은 고려하지 않으므로 우연적인 것에 관한 이론(앎)은 있지 않다는 형이상학 엡실론 편 2 장의 로고스에 의해서 지탱될 것처럼 보인다. 그렇다면 사람을 **알**면 사람인 것이 **인식**될까? 그럴 수 있다면, 사람인 것은 우연적인 것이다 라는 전제 하에, 적어도 **앎**의 측면에서는 사람인 것 보다는 사람이 먼저**인식** 될 것이다. 물론 *텔레스에 따르면 보편자는 류(생물, τὸ ζῷον, 형., Z(13), 1038a18, 458)이지 종(사람)이 아니나 사람인 것 안에 사람은 속한다는(ἐνυπάρχειν,

a18)뜻에서, '보편자'의 보기로 '사람(에이도스)'을 들 수 있다면-그러나 이것은 에이도스는 실체이며, 실체는 보편자가 아니다 라는 거기 *텔레스의 주장과 어긋나기는 한다-, 적어도 **앎**의 측면에서는 사람인 것 보다 사람이 먼저 **인식**된다는 것은 '먼저'에 관한 *텔레스의 로고스에 분명해진다. 로고스적인 인식에 있어서는 보편자(τὰ καθόλου, 형., Θ(11), 1018b33, 266)가 먼저이나, 감각적인 인식에 있어서는 각각(τὰ καθ' ἕκαστα, 개별자, b34)이 먼저이다 라고 말하여지기 때문이다.

따라서 형이상학 테애타 편에서 말하여지는 첫 번째 실체는 로고스적으로 가장 먼저 **인식**되는 것으로서의 실체이며, 범주들 5 장에서 말하여지는 첫 번째 실체는 감각적으로 가장 먼저 **인식**되는 실체인 것 같다. 그렇다면 이 두 구분은 인식의 선후(先後) 구분일 뿐인가?

*텔레스에 따르면, 먼저(πρότερον, 범주들(12), 14a26, 261 ; 형., Δ(11), 1018b11, 264)역시 여러 가지로 말하여진다. 범주들의 *텔레스에 따르면, 1)시간에 있어서(κατὰ χδὸνον, 14a27, 262), 2)있음의 잇따름에 있어서(κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, a30), 3)배열(τινα τάξιν, 순서, a36)에 있어서, 4)그 자연에 있어서[τῇ ψύσει, b5, 선하고 가치

있는 것은 그리고 헤태론한 것의 있음의 원인(τὸ αἴτιον ..... τοῦ εἶναι, 14b12, 263)인 것은 먼저이다.] 등 네 가지( 또는 다섯 가지)로 '먼저'는 말하여진다. 그러나 이 가운데 시간에 있어서의 먼저가 첫 번째로 그리고 주로(πρῶτον καὶ κυριώτατα, 14a25-26, 261)말하여지는 먼저이다.

그리고 형이상학 델타 편 11 장의 *텔레스에 따르면 I)각기 류의 첫 번째 것과 아르케애(ὡς ὄντος τινος πρώτου καὶ ἀρχῆς, 1018b9-10, 264)에 장소(ποῦ, b11) 또는 관계(πρὸς τι, b11)또는 의존(ὑπό τινων, b12) 또는 시간(κατὰ χρόνον, b15) 또는 움직임(κατὰ κίνησιν, b20, 265) 또는 힘(κατὰ δύναμιν, b22) 또는 배열(κατὰ τάξιν, 순서, b26)에 있어서 보다 가까우면(ἐγγύτερον, b10) 먼저라고 말하여진다. 그러나 시간의 경우에는 꼭 그러한 것은 아니다. 지나간 시간의 경우(ἐπὶ τῶν γενομένον, b15-16)에는 그 아르케애에 멀어지면 먼저이고 가까우면 나중이나, 닥아올 시간의 경우(ἐπὶ τῶν μελλόντων, b18, 266)에는 그 아르케애에 가까워야 먼저이고 멀어야 나중이기 때문이다. 그리고 류마다 그 아르케애가 각기 다르다. 시간의 아르케애는 지금(τοῦ νῦν, b15, 264)이나, '어디'의 아르케애는 '자리(τόπον, b 12, 場所)'이며, 움직임의 아르케애는 첫 번째로 움직이게 하는 것(τοῦ πρώτου κινήσαντος, b20, 265)이고, 힘의 아르케애는 의지(ἡ προαίρεσις, b25-26, 意志)

이며, 배열의 아르케애는 합창단의 경우에는 지휘자 또는 거문고의 경우에는 가운데 줄이기 때문이다.

나아가서 아르케애로의 이러한 가까움과는 다른(ἄλλον, 1018b30) 먼저와 나중의 방식(方式, τρόπον, 길, b30)으로서의 **인식**을 거기 *텔레스는 또 내 세운다. 그는 II)인식에 있어서의(τῇ γνώσει, 1018b30) 먼저를 이어 말하기 때문이다. 그러나 인식에 있어서 먼저인 것은 로고스의 경우(τὰ κατὰ τὸν λὸγον, b31-32)와 감각의 경우(τὰ κατὰ τὴν αἴσθησιν, b32) 각기 다르다. 로고스적인 **인식**에 있어서는 보편자(τὰ καθόλου, b33, 266)가 먼저이나, 감각적인 인식에 있어서는 각각(τὰ καθ' ἕκαστα, 개별자, b34)이 먼저이기 때문이다. 그리고 로고스적인 인식의 경우에는 우연적인 것이(τὸ συμβεβηκὸς, b34)그 전체 보다 먼저이다. 예를들어 '그 음악적인(τὸ μυσικὸν, b35)'은 '그 음악적인 사람' 보다 로고스적인 인식에서 먼저인 것처럼 말이다. 로고스(ὁ λόγος, b36)의 부분없이는 로고스 전체가 있지 않기 때문이다. 그렇지만 음악적인 어떤 것이 **있지** 않으면 음악(μυσικὸν, 1018b36, 266)은 있을 수 없다.

나아가서 III)먼저인 것의 속성(τὰ πάθη, b38)이 그렇지 않는 것의 속성 보다 먼저이다. 예를들어 곧음이 매끈함 보다 먼저인 것처러 말이다. 곧음은 선의 속성이나, 매끈함은 면의 속성이기 때문이

다. 나아가서, IV)알론한 것들 없이도 있을 수 있지만, 자신들이 없이는 알론한 것들이 있을 수 없는 그러한 것들은 자연과 실체에 있어[κατὰ φύσιν καὶ οὐσίαν, 1019a2-3, 266(*텔레스에 따르면 플라톤(Πλάτων, a4)이 이러한 구분을 했다)]먼저다 라고 말하여진다. 그런데 여러 가지로 말하여지고 '있음' 가운데 첫째, 기체가 먼저-이 때문에 실체가 먼저-다. 그리고 잠재와 현실의 경우에 있어서는(κατὰ δύναμιν καὶ κατὰ ἐντελέχειαν, a6-7)잠재적으로 있을 때는 먼저이지만 현실적으로 있을 때는 나중이다. 예를들어 잠재적으로 있을 때는 선 절반과 선 부분이 선 전체 보다 그리고 질료가 실체-사람인 것(예를들어 소오크라테스, 266각주270번)- 보다 먼저지만, 현실적으로 있을 때는 나중이기 때문이다(614-655 :형이상학 테에타 편 8-9장 참조). 현실적으로는 선 전체 또는 소오크라테스가 파괴(διαλυθέντος, a10)됬을 때만 선 절반과 부분 또는 질료가 있을 것이므로 그렇다. 그러나 이상과 같은 네 가지 것 중 순수하게(ἁπλῶς, 1018b11, b31)먼저인 것은 'I)'과 'II)'이라고 그에 의해 말하여진다. 아마 'III)'과 'IV)'에서는 '순수하게' 라는 말이 생략된다. 'I)'과 'II)'에 딸려 말하여지는 먼저이기 때문일까?(615).

따라서 '있음(실체)에 있어서의 먼저'와 '있음 이외의 것에 있어

다.

**실체(ἡ οὐσία)**

에는 순서(τάξις, 형., Z(13), 1038a33, 449)가 있지 않다.

는 마지막(ἡ τελευταία, 1038a26)차이(διαφορᾶς, a25)요 종(τὸ εἶδος, a26)이다.

첫 번째 실체(τὴν πρώτην οὐσίαν, 1032b2, 338)는 에이도스(εἶδος, b1)이다. 그리고 에이도스는 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστου, b2)이다.

아리스토텔레스는 실체를 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇이

---

서의 먼저'는 반드시 구분되어야 할 것 같다. 자리, 시간, 배열, 관계, 의존, 의지(힘), 움직임, 속성, 로고스적인 인식(정의), 감각적인 인식 등의 측면에서 먼저라고 해서 그 어떤 것이 반드시 먼저 '있다' 라고는 말하여질 수는 없을 것이기 때문이다. 물론 실체들은 자신 이외의 것 보다 이 모든 것에서 '먼저'이다.

그래서 실체의 첫 번째와 두 번째가 인식의 선후(先後) 구분일 뿐 다른 측면의 선후 구분은 아닌 것 같다. 그렇다면 이 구분에 있음의 선후 구분이 상응할 수는 없을 것이다. 마찬 가지로 시간, 자리, 움직임, 힘, 활동과 현실의 선후 구분 역시 아닐 것이다.

라고 하므로, 이제 이 무엇에 관한 로고스를 정리할 차례이다.

**각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ**, 형., Z(4), 1029b20-21, 305)

은 각기 것 그 자체(ἕκαστον ..... καθ' αὑτό(1029b14, 302)라고 말하여진다.

의 로고스에서는 이 무엇이 주어지지 않은(μὴ ἐνέσται, b19-20, 305)채 이 무엇이 말하여진다.

의 로고스가 각기 것의 정의(ὁρισμός, 형., Z(4), 1030a7, 306)이다.

은 류의 종들에게(τῶν γένους εἰδῶν, a12)만 속한다.

은 정의와 마찬가지로 여러 가지로(πλεοναχῶς, a18)말하여진다. 실체와 이 것을 가리키기도하고, 량과 질과 같은 카테애고리아들 각각을 가리키기도한다. 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속하며, 그 다음에 알론한 카테애고리아들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이다.

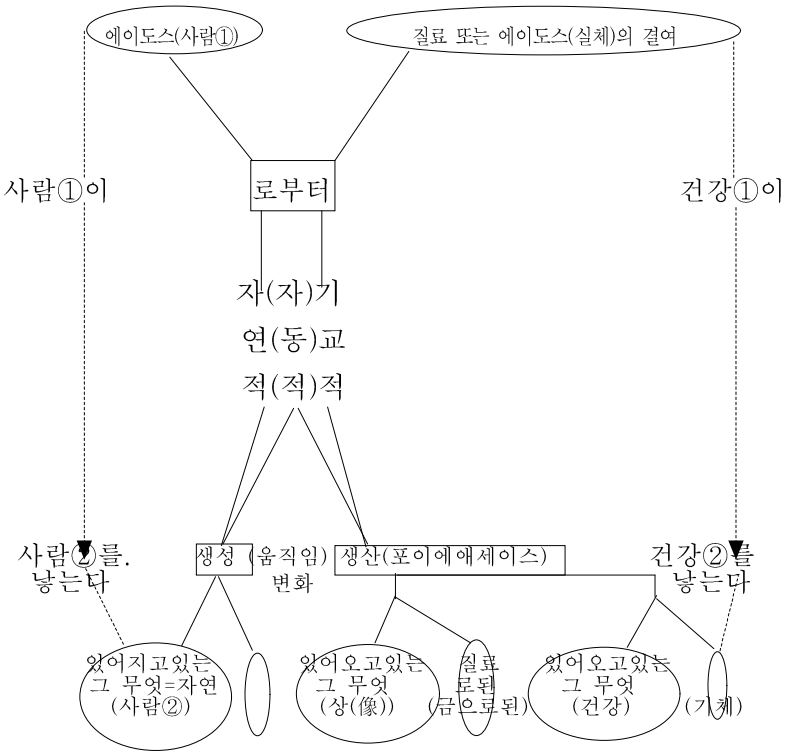
과 각기 것은 자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 1031a28, 329)의 경우에는 동일하나, 우연적인(κατὰ συμβεβηκὸς, a19, 324)것의 경우에는 헤태론하다.

은 생산자의 영혼 안에 있는 생산(ποιήσεις[302], 1032a27, 335)의 또는 생성(γενέσις, a27)의 에이도스이다. 그리고 자연

생성의 경우 이 에이도스는 자연(φύσις, Z(7), 1032a24, 335)이라고도 말하여진다.

## 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)

은 생성되는 것이 아니다. 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(γεννᾷ, 1032a25, 생성할) 뿐이기 때문이다. 이러한 생 성은 다음처럼 그려질 수 있으리라.




302) 생산은 기교에(τέχνῃ, 1032a13, 334)의한 생성이다(339).

각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇은 이렇게 생성 또는 생산되는 것이 아니라, 자신을 낳을 뿐이다. 그리고,

**있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)**

은 질료 없는 실체(οὐσίαν ἄνευ ὕλης, 1032b14, 337)라고 말하여진다.

은 질료를 지니지 않는다. 현실(ἐντελέχεια, 형., Λ(8), 1074a36, 769)이기 때문이다(337). 그리고 이것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째(τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν, 1074a37)것이며, 그 로고스와 수에 있어 하나이다. 그리고 이러한 첫 번째 것들이 바로 **신들**(θεοὺς, 1074b9, 770)이다.

있는 것으로부터 실체와 있어 오고 있는 그 무엇을 거쳐 신들에 다다르는 *텔레스를 바라 본 결과, 플라톤에게서는 발견되지 않은, 그리고 '본질(essence)'이라고 주로 번역되어 온 '있어 오고 있는 그 무엇'이라는 *텔레스에게 독특한 표현이 결국 플라톤의 '이데아' 또는 '에이도스'를 가리키는 것으로 그렇게 쉽게 여겨 질 수는 없을 것 같긴해도, *텔레스의 있는 것 또는 실체는 플라톤의 그것들로부터 출발하는 것 같다. *텔레스와 마찬가지로 플라톤에게 있어서도 '실

체'와 '있음'은 구분되어야 할 것을 여겨지기 때문이다. 그래서 나는 실체들에 관한 플라톤의 로고스를 정리하는 것으로 일단 이 글을 마무리하려 한다.

## 실체(ἡ οὐσία)

와 진리에 있는 것은 유비적으로 하나이다. 생성된 것이 생성과 믿음(πίστιν, 29c3, 138, 1214)에 유비적으로 하나이듯이 말이다.

있는 것의 실체는 몸(σῶμα, 246b1, 1422)이 아니다.

를 현재 시간에(μετὰ χρόνου, τοῦ παρόντος, e8)나누어 지님이 있음(τὸ εἶναι, 파., 151e7, 1811)이며, 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1, 1157)은 지나간 시간에, 그리고 있게 될(τὸ ἔσται, a1)은 닥아올 시간에 실체를 나누어 지님이다. 바로 이것이 실체(οὐσίας, 파., 141e7, 1629)를 나누어 지니는 모든 길이다.

를 있는 것은 이미(ἤδη ὄν, 141e11, 1631)나누어 지닌다(1669). 그러나 나누어 지니는 모든 것들은 실체를 똑 같이(ἴσα, 144e1, 1685)나누어 갖지, 어떤 것이 더 많이 갖거나 더 적게 갖지는 않는다. 이렇게,

와 있는 것은 결코 떨어질(ἀποστατεῖ, 파., 144d2, 1683)수 없다.

를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5, 1868)이 됨(γίγνεσθαι, 생성, 生成156a5)이고,

를 벗어남(ἀπαλλάττεσθαι, a6)이 사라짐(ἀπόλλυσθαι, a6, 소멸, 消滅)이다.

**실체(ἡ οὐσία)**

를 취(λαμβάνον, 取, 156a7, 1869)하거나 잃는 것은 움직임과 쉼 그 사이의 아주 불합리한 자연의(ἄτοπος φύσις, 156d6-7, 1874)순식간이며, 바로 이 때 반대로의 모든 변화가 일어난다(ἔχει, 156e8, 1875). 그러나 아직 반대로 되거나 있지는 않다. 변하는 것들은 있는 것도 아니요 있지 않는 것도 아니요 되는 것도 아니요 사라지는 것도 아니기 때문이다.

를 있지 않는 것은 알론한 것들 보다 부족하게(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 258b9, 1543)지니는 것이 아니다.

있는 있음의 실체를 나누어 지니는 있는 것은 있지 않는 있지 <않음>의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, 파., 162a8-b1, 1948)도 나누어 지니며, 있지<않는> 있지 않음의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι, 162a9, 1948)를 나누어 지니는  있지 않는 것은 있지 않는 있음의 실체도 나누어 지닌다..

이제까지 살펴 본 결과 두 사람의 '에이나이'에 대한 고찰을 위해서는 이데아 또는 에이도스 론과 실체 론의 비교 분석 보다는 있는 것에 대해 말하는 길(방식, *텔레스)과 있는 것(존재)을 이끌어 내는 길(플라톤)을 숙고하는 것이 나을 것 싶다. 이데아 론의 가설적

인 면을 깨트리려는 실체 론과 그 이데아 론에서 말하여지고 '있는 것'을 통해 우리는 있는 것을 넘어 선 그 무엇-이것은 있지 않는 것 또는 없음과있음이 아니다-에 이끌려 가는 것 같기 때문이다.

나아가서, 소박하게 더불어 말하자면, 플라톤의 존재론은 이데아 론이기 보다는 에이도스 또는 이데아들의 상호 나누어 지님과 분리(소., 129e2-3, 1249각주2407번 참조)의 변증법(διαλεκτικῆς ..... ἐπιστήμ-ης, 소., 253s2-3, 975, 1250)인 반면, *텔레스의 존재론은 범주-실체 역시 범주 가운데 하나로 보아야한다-론이다. 그런데 우리는 움직임과 시간과 공간과 말(로고스)와 인식(앎)을 통과하지 않고는 결코 이 두 사람의 '존재'에 다다를 수 없다. 그러기 위해서는  종, 류(보편자), 각기 것, 범주, 하나, 실체, 진실, 거짓, 힘, 활동 또는 현실, 기체, 움직임과 변화, 시간, 지금, 공간, 우연, 필연, 반대와 모순, 등의 용어 이해와 더불어 플라톤의 동일, 헤태론, 움직임(변화), 쉼, 시간, 엑싸이프네애스, 나누어 지님, 공간, 반대(모순), 있지 않는 것 등의 용어 이해가 특히 필요하다.

# 논문자료 2 - 주제들

אהיה אשל אהיה(그 번역).....10
אהיה אשל אהיה(그 구문).....11-14
אהיה אשל אהיה(그 의미).....14-26
답의 거부.....14-16
그 이름의 설명.....17-18
임재(臨在)의 강조.....19-21
창조주.....22-24
(자존적인) 존재.....24-26
הָיָה의 의미.....27-34
관계.....27-28
현실적인 활동.....29
현실적으로 활동하는 인격.....30-31
그 신학적 의미.....33-34
הָיָה.....36-53
조동사.....36-43
시점.....36-37
논리적 연관.....38-39
명사의 동사화....40-43
본 동사.....43-53
지니다.....43
따르다.....44
생성하다.....46-47
지속.....48-49
존재.....50-53

הָיָה → **εἶναι** 또는 **ὄν**.....53-57

**εἶναι**.....58-82
어근 *es의 의미 - 숨쉬다.....58
계사.....59-60

## 논문자료 2 - 주제들


계사.....61
생략, 명사문장.....62-64
아리스토텔레스의 계사.....66-67
분사 술어의 시점.....68-69
장소 부사 술어.....71-72
부정사(不定詞)+εἶναι-가능).....73
명사2격+εἶναι.....74
εἶναι 앞 뒤의 3 격.....233-246
(에게 있다)소유과 존재.....233, 75
움직임은 쉼에 있지 않다.....234-235
τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.....239, 242-244
각기 것에 있다.....240-241
선과 아름다움과 있는 것에 있다.....246
소유, 불가능, 계속, 출신.....76
전치사 지배.....77-78
ἐστί καὶ ἔστι.....79
존재(장소).....80

αὐτὸ; αὐτό; ἑαυτό.....146
ἢ αὐτό와 καθ' αὑτο.....207-208
καθ' αὑτὸ.....147
κατὰ τὸ αὐτό.....260, 282-288

εἰ ἕν ἐσιτν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?).....83-85
ἐξαίφνης와 변화.....313-314
ἕτερον (καὶ ἄλλον).....163
κατηγορίαι.....152

λέγεται.....206
(τὸ ὄν)λέγεται(πολλαχῶς).....169-172

ὄν ἢ ὄν.....209
ὄν; ὅ ἔστιν.....214

## 논문자료 2 - 주제들

ὄντως ὄν이 아닌 것.....228-231
ὁμώνυμα → πρὸς ἕν ?.....201-205
ὁμώνυμα → 같은 이름.....187
ὁμώνυμα.....181

ποιεῖν ἢ πάσχειν.....289
πρὸς ταὐτὸν ἢ τῷ αὐτῷ.....280-281
πρὸς τι.....167
συνώνυμα.....190

τι.....175
τόδε τι.....177
τόδε.....173-174, 176
τόδε와 τι.....180

τὸ αὐτὸ.....276-279
τὸ ἀληθινόν.....227
τὸ ὄν αὐτὸ는 ὄν ἢ ὄν인가?.....131-132
τὸ ὄν αὐτὸ의 αὐτὸ → 에이도스.....144-145
τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....216-220, 232
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ → 범주, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν.....149-150
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ.....148, 153-154
τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκος....155-162
τὸ ὄν, 계사, μετέχειν.....133-136
τὸ ὄντως ὄν.....221-225
'κατ' ἀναλογίαν' → 'πρὸς ἕν'인 것?.....194-200

감각적으로 있는 것만이 있는가?.....139-140
감각적인 것과 에이도스의 분리?.....141
동일한 것에 두 이름.....188
두 가지 τὸ ὄν.....168
두 가지 실체와 인식(첫 번째와 먼저).....327-332
류로 있는 것과 소피스테애스.....126-128

## 논문자료 2 - 주제들

반대 또는 모순.....293
변화와 움직임.....296
(非)모순율.....257생성(됨)과 소멸.....312
생성과 생산과 낳음과 있어 오고 있는 그 무엇.....335
세 가지 영혼?.....275
신학.....213

실체.....248
실체가 말하여지는 두 가지 길.....324
실체와 반대.....323
아리스토텔레스의 실체의 근원.....121-122
앎(추상).....212

에이도스와 단절된 이데아.....247, 249
에이도스의 분리.....87-88
여러 가지 에이나이와 헨.....112-113
여러 가지로 말하여지는 하나.....118-119

엘로힘(אלהים).....4-6
여호와(יהוה).....2-3
여호와와 엘로힘의 신학적 의미.....7-8

영혼(움직이게 하는 것).....254-256
우연적인 하나와 하나 그 자체.....114-115
움직임 또는 변화.....294-295
유비적으로(κατ' ἀναλογίαν)있는 것.....193
이 것과 종과 류.....322
이데아와 에이도스.....245

있는 것 자체.....124-125
있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다.....130
있는 것.....303-304
있는 것과 구분되는 류들.....129
있는 것과 기체와 실체....321

## 논문자료 2 - 주제들

있는 것과 움직임과 모음(母音).....305
있는 것과 하나의 구분.....120
있는 것은 동일한 것이 아니다.....96-106, 236-237
있는 것은 하나를 가리킨다.....95
있는 것의 두 가지 구분.....137-138
있는 것이 말하여지는 길.....320
있는 하나.....107
있어 오고 있는 그 무엇과 범주.....334
있어 오고 있는 그 무엇과 질료와 신.....336
있음.....316
있음과 됨과 시간.....306
있음과 범주.....317
있음과 속함.....318
있음과 시간과 실체.....307
있음과 있는 것?.....319
있음과 있지 않는 것과 있는 것과 있지 않음.....315
있음과 지금과 됨.....310-311
있음에 있어서는 하나이지만 활동에 있어서는 하나가 아니다..250-253

있지 않는 것.....297, 300-302
있지 않는 것도 있다.....226, 238
있지 않는 것의 반대.....338-339
있지 않는 것의 반대.....298
있지 않는 알론한 것.....299
있지 않으면서 있다는 것은 불 가능하다.....263
있지 않으면서 있을 수 있다.....261-262

제 1 실체.....215
제 1 실체와 제 2 실체.....178-180
질료(기체)와 실체.....326
짝 으로서의 있는 것과 하나.....93-95
철학.....210-211
첫 번째 실체와 에이도스와 있어 오고 있는 그 무엇.....333
첫 번째 있는 것.....325

## 논문자료 2 - 주제들

추리의 아르케애.....267-271

파르메니데애스와 플라톤과 *텔레스의 하나.....123
프라그마의 아르케애.....258-259, 264-266
플라톤의 (비)모순율?.....273-274
플라톤의 실체.....337

하나 그 자체.....115-118
하나 자체와 있는 하나-부정(否定).....108-111
하나에 대해 말하여지고 있는 것.....191
하나와 실체는 동일한 것이 아니다.....89-93
호모뉘마와 쉬노오뉘마.....192
호모뉘마하게 있는 것.....189

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

יהוה(여호와) 그 이름의 유래.....2
אלהים(엘로힘) 그 이름의 유래.....5
יהוה과 אלהים의 신학적인 의미.....8
אֶהְיֶה 번역의 역사.....11
אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה의 번역들.....17

인도 유럽어의 어근 '*'.....57
'εἶναι' 쓰임새의 사전적인 분류.....59-61
τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....232

감각적인 것과 에이도스의 분리 - 선분의 비유.....143
범주들과 이를 설명하기 위한 낱말들.....152

(비)모순율에 관한 여러 표현들-*텔레스.....268
*텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....272-275

생성되는 길.....335
순식간과 지금.....314
시간과 있음과 지금.....309
시간의 흔적-플라톤.....312
실체-*텔레스-.....321-334
실체-플라톤.....337-338

앎의 대상과 움직임.....212
앎의 아르케애(모순율)-*텔레스.....258
에이도스의 분리.....87
여러 가지로 말하여지고 있는 것의 류형.....204
여러 에이도스의 부정(否定).....110
요소들의 그 모습과 질.....199
요소적인 몸의 비율.....200

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

움직여져 오고 있으나 움직이지 않고 있는 것.....228
움직임에 관련된 표현들 - 플라톤과 *텔레스.....255-256
'이'와 '그러한'과 '그 만큼'-플라톤과 *텔레스.....176

있는 것-플라톤.....302-308, 315
있는 것의 두 가지 구분-플라톤과 *텔레스.....154, 168
있는 양상들.....172
있어 오고 있는 그 무엇(본질).....334
있음과 있는 것-*텔레스.....317-321
있음과 지금과 생성(됨).....310
있지 않는 것-플라톤과 *텔레스.....297-302
파르메니데애스 편의 전제들.....86

하나 자체와 있는 하나의 부정(否定).....108
하나 자체의 부정(否定).....104
하나를 말하는 길들.....205
하나와 동일과 똑 같음과 같음-*텔레스.....119
하나의 구분돌-플라톤과 *텔레스.....122
하나의 구분들-*텔레스.....118
헤태론과 알론과 하나와 자신.....97
호모오뉘마와 쉬노오뉘마의 보기들.....192

# 목차


1)들어가기.....4
2)다섯 책의 연결 고리로서의 τὸ ὄν(있는 것)과 οὐσία(실체)
2-1)티마이오스.....10
2-2)파르메니데애스.....19
2-3)소피스테애스.....21
2-4)범주들.....27
2-5)형이상학.....30
3)εἶναι의 쓰임새 일반
3-1)'*es'의 근본 의미.....34
3-2)계사로 쓰인 'εἶναι'.....37
3-3)전이(轉移)된 뜻으로 쓰인 'εἶναι'.....40
3-4)있다(존재)의 뜻으로 쓰인 'εἶναι'.....42
3-5)이다와 있다의 구분?
3-5-1)ἔστι(ν) καὶ ἐστι(ν).....44
3-5-2)(이)있다?.....47
4)'τὸ ὄν' 또는 τὸ εἶναι가 포함된 표현(表現)들
4-1) τὸ ὄν ἕν.....57
4-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὑτὸ.....68
4-3) τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς.....77
4-4) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....80
4-4-1) ὁμώνυμα καὶ συνώνυμα καὶ τὸ ἀναλογον.....85
4-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....101
4-5-1) 'ㄱ)'에 있는 것과 'ㄴ)'에 있는 것은 다르다.....103
4-5-2) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ.....105
4-6) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν καὶ 'παντελῶς ὄν.....112
5)논증과 인식과 정의와 앎과 우시아
5-1)논증의 전제로서의 우시아.....125
5-2)존재 구분에 상응하는 인식 구분.....132

5-2-1)있지 않는 것의 인식.....144
5-3)정의를 통해 드러 나고 >있는< 것.....145
5-4)알려지고 >있는< 것으로서의 우시아.....151
6)존재에 관한 두 사람의 정의(로고스)들
6-1)파르메니데애스에 관한 두 사람의 비판
6-1-1)아리스토텔레스의 비판.....162
6-1-2)플라톤의 비판.....165
6-2)있는 것은 힘이다
6-2-1)플라톤.....169
6-2-2)아리스토텔레스.....178
6-2-2-1)활동하고 있는 것.....188
6-3)있는 것은 움직여져 왔으나 움직이는 것이 아니다.....193
6-3-1)시간.....200
6-4)있(지 않)는 것은 류들을 묶고 분리한다.....205
6-4-1)있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이지, 모순(반대)가 아니다.....212
6-4-2)모순(반대).....222
6-5)있는 것은 류이다?.....226
6-6)있는 것의 류적인 차이가 범주이다.....233
6-6-1)우시아.....235
6-6-2)량.....244
6-6-3)질.....250
6-6-4)관계.....253
6-6-7)'행함'과 '겪음'.....255
6-6-6)'지님'과 '상태'.....256
6-7)있는 것은 진리이다.....258
7)끝내기.....269
8)τό ὄν과 hfyfh
8-1)τό ὄν과 여호와 엘로힘
8-2)hfyfh 쓰임새 일반

# 도표 목차

1)하나 자체와 있는 하나(플라톤).....15
2)티마이오스편 목차.(플라톤).....18
3)전제되고 >있는< 것과 하나(플라톤).....20
4)두 가지 에이도스로 나누는 방법(플라톤).....23
5)범주들(텔레스).....29
6)분리(플라톤).....59
7)텔레스의 하나.....64
8)하나의 구분들.....68
9)있는 것 자체.....76
10)있는 것의 두 구분.....80
11)있는 것의 양상들(텔레스).....83
12)호모뉘마와 쉬노뉘마(텔레스).....92
13-14)여러가지로 말하여짐(텔레스).....96
15)몸을 이루는 요소들의 비율(플라톤).....100
16)있음에 있어서는 여럿이지만 'ㄱ)'에 있어서는 하나인 것들(텔레스).....106
17·26)움직여져왔으나 움직이지않는 것들(플라톤).....119·220
18)있는 것의 구분들.....122
19)인식의 구분과 그 대상(플라톤).....134
20)나누는 방법.....147
21)앎의 구분과 그 대상.....156
22)몸을 이루는 요소 삼각형과 체(몸)(플라톤).....174-176
23)몸의 요소들(플라톤).....177
24)시간의 흔적(플라톤).....200-201
25)순식간의 변화와 부정(否定)(플라톤).....219
27)우시아가 말하여지는 길들(텔레스).....238
28)생성(텔레스).....242
29)량(텔레스).....245
30)디아노이아의 영역(텔레스).....265

## 1) 들어가기

τὸ εἶναι(τὸ ὄν, 있는 것)'의 구문론적인 쓰임새(용법) 또는 뜻(의미)보다 이 논문은 플라톤과 아리스토텔레스 이 두 사람에 의해 행해지고 >있는< 존재(있음)에 관한 정의(ὁρισμός, 定義)와 논증(ἀπόδειξις, 論證)에 관련된다. 두 사람은 그러한 용법 또는 뜻(의미)을 문제 삼기 보다는 있는 것에 **관해** 말하며, 정의하고, 논증하기 때문이다. 그래서 나는 이들이 말하고 >있는< 것에 **관해** 말하며, 정의하고, 논증할 것이다. 그러나 있는 것에 **관해** 논증하는 것은 있는 것 그 자체를 논증하는 것이 아니다. 있는 것은 그 자체 논증의 전제이며, 전제는 논증될 수 있는 그러한 것이 아니기 때문이다. 그리고 이 전제로부터 그에 관한 로고스(명제)들이 잇따르는 논증 (안)에서 있는 것에 관한 정의가 말하여진다. 그래서 그 전제에 관한 앎은 이러한 논증 안에서 성립한다. 앎은 정의요 (필연적인, 텔레스) 논증 안에서 성립하는 것이며, 논증은 (필연적으로, 텔레스) 있는 것에 관한 것이기 때문이다. 그렇다면 있는 것에 **관해** 논증하는 행위는 있는 것에 관해 알아가는 행위이다. 바로 이 점이 플라톤과 텔레스 이 두 사람 모두에 있어 공통된다. 따라서, 이 두 사람에 따르면, 알려지는 것은 'τὸ ὄν(있는 것)'이다. 있는 것에 **관해** 논증하면 할수록, 그 논증에 모순이 없는한, (진짜로) 있는 것이 알려진다는 것이다. 있는 것에 관한 바로 이러한 논증이 두 사람 모두의 존재(있음) 론이다. 그러나 논증 그 자체에 관한 논의는 아니다. 나는 있는 것**에 관한** 플라톤과 아리스토텔레스의 이러한 논증과 정의를 있는 그대로 본 논고(論考)에서 추적(追跡)하면서, 비교 분석할 것이다.

그러기 위한 준비 작업으로 먼저 나는 2)플라톤의 티마이오스와 소피스테애스와 파르메니데스 편이 아리스토텔레스의 범주들 그리고 형이상학과 맺는 관련을 밝히면서, 그 다섯 책을 요약할 것이다. 그 다음 3)그 당시 에이나이의 일반적인 쓰임새 그리고 그에 상응하는 우리 말의 쓰임새를 밝히는 가운데, '계사'와 '존재'의 배타적인, 그러나 정작 플라톤과 아리스토텔레스에서는 그어지지 않은, 구분은 '존재'에 관한 특정한 해석을 미리 전제한다는 것을 드러 낼 것이다.

그 다음 4)'τὸ εἶναι' 또는 'τὸ ὄν'을 그 주요 부분으로 포함하는 두 사람의 표현들의 문법적인 구조와 그 뜻을 설명하는 가운데, 4-1)비록 지시(指示)방식에 있어서는 동일하지만, 있는 것은 하나도 아니며(텔레스·텔레스), 우시아도 아니라는 것(텔레스), 4-2)자체적인 것(플라톤·텔레스)과 그리고 상대적인 것(플라톤) 또는 우연적인 것(텔레스) 등 있는 것은 크게 두 가지로 구분된다는 것, 4-3) 우연히 있는 것이라는 표현은 텔레스에게 독특한 용어라는 것, 4-4)따라서, 두 사람 모두에 있어, 있는 것은 여러 가지로 말하여진다는 것, 4-5)'에이나이' 앞 뒤의 3격과 더불어 텔레스의 독특한 표현인 '~에게 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'이 성립된다는 것이, 그리고 4-6)있는 것의 두 가지 구분 중 자체적인 것(있는 것 자체)에 관한 앎(논증)이 철학(텔레스)이요, 변증법(플라톤)이라는 것 등을 드러 낼것이다.

그 다음 5)있는 것과 관련하여 논증(증명) 또는 앎(지식)이 지니는 방법론적인 지위(地位)를 밝히는 가운데, 5-1)개별자와 감각적인 것들에 관한 어떤 논증과 정의도 있을 수 없으며(텔레스), 앎음 추리(논증)에 있다는 것(플라톤·텔레스), 5-2)첫 번째 우시아와 두 번째 우시아의 구분은 인식의

선후 구분이며(텔레스), 두 사람의 정의와 더불어 있지 않는 것에 관한 인식 가능성이 열어진다는 것, 5-3)나누는 방법을 통해 정의는 이루어지며(텔레스·플라톤), 이런 정의를 통해서 있는 것(플라톤) 또는 우시아(텔레스)가 '말'하여 진다는 것, 5-4)그래서 알려지는 것은 우시아(플라톤·텔레스)라는 것 등을 드러 낼 것이다.

그 다음 6)'토 온(있는 것)' 또는 '우시아(실체)'에 관한 정의(로고스)들을 비교 설명하는 가운데, 6-1)파르메니데스의 '있는 것'에 관한 두 사람의 비판은 있는 것들의 여러 구분들에 근거한다는 것, 6-2)힘이라는 플라톤의 정의로부터 출발하여 텔레스는 에네르게이아와 엔텔레케이라 라는 자신의 독특한 개념에 다다른다는 것, 6-3)움직임과 쉼은 두 사람 모두에게 있는 것이긴 하지만, '진짜로 있는 것' 또는 '있는 것 자체'는 아니라는 것, 6-4)'토 온(있는 것)'과 '우시아(실체)'는 모음(플라톤)과 그리고 음절의 있음의 원인(플라톤)으로 비유하여진다는 것, 6-4-1)있지 않는 것에 관한 견해에서 두 사람은 차이나며, 이것은 '모순(아포파시스)'이라는 텔레스의 새로운 의미 구분에 의해, 그리고 있지 않는 것에 관한 플라톤의 새로운 해석에 의해, 확인된다는 것, 6-5)텔레스에 따르면, 류가 아니므로 있는 것은 '속성'이 아니며 정의되지도 않는 반면, 플라톤에 따르면, 있는 것은 다섯 가지 커다란 류들 중의 하나라는 것, 6-6)있는 것의 류적인 차이들이 범주들이며(텔레스)그리고 이러한 범주들의 싹은 이미 플라톤으로부터 보여진다는 것, 그리고 6-7) 있는 것의 진실성은 사람의 생각(디아노이아)를 통해서 로고스에로 전이(轉移)된다는 것을 드러 낼 것이다.

그 다음 7)다시 요약하는 가운데, 우시아는 선(善)의 이데아에 속한다는

것(플라톤)이 드러날 것이다. 그리고 마지막으로 나는 8)플라톤의 'τό ὄν'을 구약성서 출애굽기 3장 14절에 나오는 여호와 엘로힘에 관련시키는 유제비우스, 그리고 hfyfh[εἶναί (이)있다]의 일반적인 쓰임새를 알아 볼 것이다.

## 범례(凡例)

1) 약칭(略稱)

'텔레스' → 아리스토텔레스, '티.' → 티마이오스 편,
'파.' → 파르메니데스 편, '소.' → 소피스테애스 편,
'범.' → 범주들, '형.' → 형이상학.

그러나, 주 텍스트인 위 다섯 책 이외의 텍스트일 경우에는, 약칭을 사용하지 않고, **인용되는 책 이름**을 *그 쪽 수*와 병기(倂記)했다—예를들어, "있는 것 자체 각 각(αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν, **국가**, *480a11*)".

2) 관련 낱 말과 인용 문장의 출처(出處)

2-1) '문단' 안에 관련 텍스트가 지시 되는 경우에는, 해당 쪽 수 만을 기입(記入)했다—예를들어, "인식(τὸ γιγνώσκειν, 248d4)".

그러나, 문단 안에서 지시되는 것이 참고 문헌의 저자(著者)일 경우에는, 출판 년도와 쪽 수를 기입했다.

예를들어, "나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 ' ἐστιν'을 계사(Kopula, 1937, p.21)라고 할 수 있을까?".

2-2) '문단' 안에 관련 텍스트가 지시되지 않는 경우에는, 해당 쪽 수를 책 이름과 병기(倂記)했다.

예를들어, "인식되는(γνωρίζονται, 형., Z(10), 1036a6) 것".

그리고, '문단' 안에 관련 참고 문헌이 지시되지 않을경우, 저

자(著者)와 출판 연도와 쪽 수를 기입했다.

예를들어, " '불행하게(unfortunately, C.H.Kahn(1973, p.420))'도 칸은".

그리고, 개정 판이나 중(重)판 또는 논문이 실린 책의 경우에는, 괄호 안에 그 개정 판의 연도를 기입했다.

예를들어, " W. D. Ross(1924(1981), Vol. I, lxxxviii)는 'is의 의미들을 혼동 함으로서 오는 오류들을 텔레스의 범주론은 바로 잡아주었다' 라고 하는 Maier를 받아 들인다".

그리고, '문단' 안에 아무런 지시가 없음에도 불구하고, 괄호 안의 '쪽' 앞에 숫자가 병기(倂記)된 경우에는 본 논문의 쪽 수를 가리킨다. 예를들어, "이러한 이데아가 티마이오스 편에서는 있는 것이라고 말하여진다(136쪽)"

3)기호

3-1) >있는<

희랍어 동사 현재 형은 진행을 포함한다. 그러나 영어(와 우리 말)의 경우, 현재 진행 형은 현재 형과 구분된다. 진행을 나탄내기 위해서는 조동사 'be'에 '동사 원형 + ing'을 덧 붙히거나(영어), 동사 연용형에 '있다'를 덧 붙히기(우리 말)때문이다. 예를들어 'be going to' 또는 '가고 있다'처럼 말이다. 바로 이러한 'be' 또는 '있다'를 나타내기 위해 나는 '> <'를 사용한다. 따라서 기호 '> <'는 이러한 쓰임새의 '있다(be)'는 희랍어에는 없었다는 것을 나타낸다.

4) 번역(飜譯)상의 어려움

4-1)' ἕτερον'과 'ἄλλον'은 소리나는 그대로 '헤태론'과 '알론'으로 옮겼다. 'the other'와 'another'로 영역(英譯)되곤하는 이것들에 상응하는 우리 말이 쉽게 떠오르지 않기 때문이다. 이 둘을 '다름'으로 옮기려하면 할 수록 '헤테론'이 '알론'과 구분되므로 그렇다. 비록 '헤태론'은 일 종의 '알론'이기는 해도 말이다(78쪽). 플라톤 뿐 아니라 텔레스의 경우에도 그렇다.

4-2)'δύναμις'와 'ἐνέργεια'와 'ἐντελέχεια'의 경우, 'δύναμις'는 문맥에 따

라 ‘힘’ 또는 ‘가능성’ 또는 ‘잠재성’으로 옮겼으며, 뒤엣 것 둘은 각각 ‘활동(에네르게이아)’과 ‘현실(엔텔레케이아)’로 옮겼다(189쪽).

4-3)‘τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ’는 ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇’으로 옮겼다(105쪽). 그 표현 방식과 ‘ἦν’의 시제(時制)를 나타내기 위해서이다. ‘있는 것’의 정의에 관련하여 ‘시간’ 또는 ‘시제(時制)’는 항상 중요한 요소로 작용하기 때문이다(197쪽, 203쪽). 그러나 라틴어 ‘essentia’로 옮겨진 후, 지금은 영어 ‘essence(본질)’로 옮겨지는 것이 더 당연시 된다.

4-4)‘μετ-έχειν’을 나는 ‘관여(關與)하다’가 아니라, ‘나누어-지니다’로 옮겼다. 텔레스의 열 범주 중의 하나인 ‘ἔχειν(지니다)’는 텔레스 뿐만 아니라, 플라톤에있어서도 ‘μετέχειν’과 구분되는 중요한 의미를 지니기 때문이다(256쪽).

4-5)‘τὸ εἶναι’와 ‘τὸ ὄν’과 ‘τὸ οὐσία’를 나는 대 부분 소리나는 그대로 옮겼다. 텔레스는 ‘토 우시아’이 ‘토 온’과 뚜렷하게 구분하며, 플라톤 역시, 텔레스처럼 선명하게 구분하지는 않지만(244쪽), 한 문장 안에서 이 세 가지를 함께 쓰기도 하기 때문이다. 그러나 ‘이다’와 ‘있다’의 구분 가능성 때문에, 이것들을 음역(音譯)한 것은 결코 아니다. 그리고 나는 ‘οὐσία’를 ‘존재’ 또는 ‘실체’로 맥락에 따라 옮겼다

그러나 ‘ὄν’과 ‘τὸ ὄν’을 모두 ‘있는 것’으로 옮겼다. 플라톤이 말한 것처럼, ‘있는’과 ‘것(τι)’은 분리되는 것이 아니기 때문이다(63쪽, 167쪽, 200쪽). 그런데 텔레스의 경우에는 그러한 옮김이 가능하지 않을 수도 있다. 왜냐하면 ‘우시아’의 특성 중의 하나가 ‘이(τοδε)’+‘것(τι)’이며(239쪽), 바로 이 점에서 ‘있는(τὸ ὄν)’은 ‘우시아(οὐσία)’와 구분되기 때문이다. 예를들 ‘사람인 것(ὁ τὶς ἄνθρωπος)’의 ‘τὶς’처럼 말이다(237쪽). 그러나 두 사람을 함께 다루고 있는 나는 모두 ‘있는 것’으로 옮긴다. 그러나 관사 ‘τὸ’가 ‘ὄν’에 붙었으므로, ‘τὸ ὄν’은 ‘있는 것’으로, ‘ὄν’을 ‘있는’으로 옮겨야 한다는 것은 두 사람이 말하는 사태에 적절치않다.

## 2)다섯 책의 연결 고리로서의 있(지 않)는 것과 실체

τό ὄν을 주제 삼아 말한 첫 철학자는 엘레아 출신의 파르메니데스(기원전 약 540-480 년 경)였다. 파르메니데스에 의해서 이르러 비로서 τό ἐόν(단편 8.4)이 드러나기 때문이다. 그리고 이러한 파르메니데스와 엘레아 출신의 낯선이를 자신의 대화 편 주인공으로 등장시킨 자가 바로 아테네 출신의 플라톤(기원전 427-347)이었다. 파르메니데스는 파르메니데스 편에, 엘레아 낯선이는 소피스트 편에 등장한다. 나는 이 두 대화 편에 또 다른 하나의 대화 편 티마이오스를 연결시킨다. 비록 τό ὄν이 아니라 τὸ γιγνόμενον (티., 27d6, 생성된 것)을 주제 삼아 주로 말하기는 해도, 생성된 것과 분리되고 >있는< 것에 관해서도 말하기 때문이다. 따라서 티마이오스 편에서 있는 것에 관해 무엇이 말하여지는지를 개괄해 볼 필요가 있다.

## 2-1)티마이오스 편

티마이오스 편의 주제는 모든 것(우주)의 생성과 사람의 자연이다. 따라서 모든 것이 생성되는 과정과 생성된 것들의 자연이 요약 될 뿐 있음과 있는 것에 대해서는 별 언급이 없다. 그러나 이러한 티마이오스 편의 본론 부분( 30e1-92c3)은 있는 것(τὸ ὄν, 27c6)으로부터 생성된 것이 구분되면서 열려진다. 이 점에서 나는 티마이오스 편을 파르메니데애스 편과 소피스테애스 편에 묶는다.

> “소오크라테스여! 지혜를 조금이라도 지닌 사람들은 작고 큰 일을 시작하면서 항상 신을(θεὸν)부릅니다. 그래서 어떻게 생성됐는지 또는 생성되지 않았다[면 어떻게] 있는지에 관한 모든 로고스를 만드려는 우리는 만약 우리 모두가 탈선하지 않았다면

반드시 (남)신과 여신들에게 도움을 청해야 합니다.
제 의견으로는 항상 있는 것이어서 생성을 지니지 않는 무엇과 항상 생성되는 것이어서 결코 있는 것이 아닌 무엇을 먼저 나누어야 합니다(27d5-28a4)".

있는 것으로부터 있지 않는 것 또는 생성되는 것[1]이 떼어 내어지면서 열려지기 시작하는 티마이오스 편 바로 여기에서 파르메니데스 편과 소피스테스 편과의 관련이 드러난다. 소피스테애스 편과 파르메니데스 편에서도 있지 않는 것이 논의의 주요 대상들 중의 하나이기 때문이다. 특히 소피스테애스 편에서는 아주 큰 대상이다. 소피스테애스 그 자체가 가짜(거짓, 있지 않는 것)사람이기 때문이다. 스피스테애스 편에따르면, 있지 않는 것은 어떻게 보면 있는, 헤태론한 어떤 것으로 나타난다. 마찬가지로 파르메니데애스 편에서도 우시아(존재)를 지니는 것으로 나타난다. 이렇게 이 두 대화편은 있지 않는 것을 문제 삼는다. 그리고, 위 인용문에서 보여지듯이, 티마이오스 편 역시 있지 않는 것을 문제 삼는다. '항상 생성되는 것이어서, 결코 있지 않는 무엇[2]' 이라는 말은 생성된 모든 것에 **관해** 말 하려는 티마이오스가 문제 삼는 것이 다름 아닌 바로 있지 않는 것이라는 점을 드러내기 때문이다.

나아가서, 있지 않는 것은 로고스와 더불어 생각되는 것이 아니라 감각

---

1) 코스모스(우주), 하늘, 별, 시간, 영혼, 몸, 살, 혈관, 피, 사람 심지어 신들까지 있지 않는 것들이다. 이것들 모두 생성된 것들이기 때문이다.

2) 여기 27d6-28a1에서 '있지 않는'과 '항상 생성되는' 이라는 구(句)가 동격을 뜻하는 ' , '로 연결된다는 것은 있지 않는 것은 항상 생성되는 것이라는 것을 보여 준다.

과 더불어(μετ' αἰσθήσις, 28a1)억견( 능력)에 의해 억견화 되는 것으로서, 항상 생성 소멸하는 것이지 진짜(온토오스) 있는 것이 아닌 반면, 있는 것은 로고스와 더불어 생각(노에애세이)되는, 항상 동일한 것(κατὰ ταὐτὰ, 28a1)이다. 바로 이 동일한 것이 생성는 것의 원형인 이데아이며(216쪽), 생성되는 모든 것이 그것에 의해서(ὑπο, 28a4)되어지는 바로 그 원인이다. 이러한 이데아가 티마이오스 편에서는 있는 것이라고 말하여진다(138쪽).

나아가서, 그 대화편에 따르면, 말(로고스)은 그 말이 묘사하는 것과 흡사하다. 그래서 지속적이고 영원하며 누우스와 더불어 알려지는 것과 연관될 때 로고스(말)은 지속적이고 꾸준하며. 그러기에 그 본성(자연)이 허락하는한 반박될 수 없고 이겨내기 어렵다. 그러나 말(들)이 닮은 것 곧 생성되는 것만을 표현한다면, 그래서 영원한 그것을 묘사하지 않는다면, 그런 말들은 실로 영원한 것을 묘사하는 말을 닮아 >있을< 뿐이다[3]. 그렇다면 신들과 모든 것의 생성에 관한 많은 의견들에 있어 모든 각 측면에서 정확하고 서로 일관된 로고스들을 제공할 수 없다는 것은 놀라운 일이 아니다. 다른 어떤 의견들과 비슷한 개연적인(에이코나스, 29c9)의견만을 제공하는 것으로 만족해야 한다. 그러한 의견들은 개연(蓋然)그 이상이 될 수 없는 신화(μῦθον, 29d2)일 뿐이다(261쪽).

그것에 관한 로고스가 개연적인 신화일 뿐인 생성된 것을 있는 것으로부터 떼어내서, 그 생성된 것의 원인과 생성과정을 티마이오스는 묘사한다. 그에 따르면, 신(θεὸν, 34b1)은 우주의 몸을 만들고 난 뒤에 영혼을 만든 것

---

3) 이것은 믿음(신념)의 영역이다. 그리고 이러한 믿음(πὶστιν, 29c3)에 진리에 대해 있듯이, 생성은 우시아(존재)에 대해 있다.

이 아니다. 그 몸에 영혼을 놓을 때 신은 더 오랜 것이 더 젊은 것에 결코 지배되는 것을 허락하지 않았으며, 영혼을 그 시작(아르케애, 34c3)에 있어서와 탁월함에 있어서 몸 보다 더 이르게 했고 더 오래되게 했기 때문이다. 몸의 직속 지배자 또는 여(女) 주인인 영혼을 다음과 같은 요소로 만들었다. 부분이 없는(테애스 아메리투으, 35a1), 항상 동일한 우시아(존재) 그리고 몸에서 생성되는, 부분을 지니는(메리스테애스) 우시아(존재) 등 이 양자 존재(우시아)로부터 중간적인 종의 세 번째 존재(우시아스, 35a4)를 형성한다. 그 자체 부분이 없는 것들을 부분 지니는 몸적인 것들(투으 카타 타 소오마타 메리스투으, 35a6)과 함께 섞어 중간적인 것을 형성했다. 그러면서 이 세 가지 있는 것들을 취해서 이것들 모두를 하나의 이데아로 섞어, 묶여지는 것을 꺼려하는 헤태론한 것의 자연의 존재(우시아)를 강제로(βίᾳ, 35a8)동일한 것 안에 집어 넣는다. 이것들을 이 중간적인 존재와 섞어 셋으로부터 하나를 만들면서 신은 다시 이 전체를 나눌 수 있을 만큼의 많은 부분들로 나눈다. 물론 이 각기 부분도 동일과 헤태론과 존재(우시아)의 합성이다.

바로 여기에서 소피스테애스 편과 이어지는 점이 발견된다. 소피스테애스 편에서 말하여지는 가장 큰 류들의 분류가 여기 티마이오스 편에서도 그대로 적용되기 때문이다. 앞에서는 움직임, 정지(쉼), 동일, 헤태론(다름), 등 다섯가지 큰 류는 서로 섞어진다 라고 말하여지는 반면, 뒤에서는 동일, 헤태론, 있는 것(실체) 이 세 가지가 합해져 각기 부분 하나가 이루어진다 라고 말하여지기 때문이다. 바로 이 부분들로 이루어진 전체가 영혼이다. 그래서 이 전체 영혼은 동일과 헤태론과 존재(우시아)로 합성된 그 만큼의

부분들로 이루어진다.

나아가서 여기에서 파르메니데스 편과의 연결 점도 발견된다. 동일과 헤태론과 있는 것(실체, 우시아, 존재) 등의 류 또는 종이 이데아 론의 새로운 전개 라고도 말해질 수 있을 파르메니데스 편에서도 그대로 나타나기 때문이다. 이러한 나타남은 반대들을 안에 품어 스스로를 부정(否定)하면서, 부정된 그것을 다시 부정하고 '>있는< 하나'를 그려 내는 다음 쪽의 도표에서 적나라하게 보여질 것이다. 그리고 그 도표에서 빨강 색을 띤, 소피스테애스 편의 결정적인 부분에서 나오는 가장 큰 다섯 가지 류에 여기 티마이스 편에서 나타나는 동일과 헤태론과 존재가 속한다는 것은 티마이오스 편과 소피스테애스 편과 파르메니데스 편이, 다음 쪽 도표에서처럼, 서로 연관된다는 것을 확인해 준다. 그러나 나는 이러한 연관의 의미에 대해 여기에서 더 이상 말하지 않으련다. 왜냐하면 지금 이 대목에서는 문제의 그 세 대화 편의 연결 고리만을 지적 해 내는 것으로 만족하기 때문이다.

| | 하나 | | |
|---|---|---|---|
| | **하나자체** | **있는하나** | |
| 전제 | 만약하나**라**면 | 하나만약**있다**면 | |
| **실체** | 지니지않음 | 나누어지님 | |
| 여럿 | 아니**다** | **있다** | |
| 부분의전체 | | | |
| 전체의부분 | | | |
| 한계 | 무한하**다** | | |
| 수 | 아니**다** | (무한히많이)**있다** | |
| 모양 | | **있다** | |
| 안 | | | |
| **움직임** | | | |
| **쉼** | | | |
| **동일** | | | |
| **헤테론** | | | |
| 같음 | | **있다** | **있지않다** |
| 같지않음 | | **있지않다** | **있다** |
| 똑같음 | | **있다** | **있지않다** |
| 똑같지않음 | | **있지않다** | **있다** |
| 접촉 | | **있다** | **있지않다** |
| 늙다 | | **있고**된다 | **있지않고**되지않는다 |
| 젊다 | | **있지않고**되지않는다 | **있고**된다 |
| 동일한나이 | | **있다** | **있지않다** |

(도표 1 - 하나 자체와 있는 하나)(42쪽, 65쪽)

파르메니데스 편의 이 도표에서 나타나는 **동일**과 **헤테론**과 **실체**(존재, (이)있다)가 있는 그대로 소피스테애스 편과 티마이오스 편에서, 비록 다른 맥락에서이기는 해도, 나타난다는 것은 이 세 대화 편의 상호 연관성을 보여 줄 것이다.

티마이오스는 계속해서 말한다. 본디 영혼의 자연은 영원(αἰώνιος, 37d3)하였으나, 이 영원성을 생성된 것에 모두 부여하는 것은 불 가능했다. 따라

서 신은 이 영원한 것을 닮은 움직이는 것을 만들어야겠다고 결심했다. 하늘을 질서있게 하였을 때, 그는 이 닮은 것(에이코나, 37d7)을 수에따라 영원히 움직이게 만든 반면, 영원성 자체는 하나로 남아있게 하였다. 영원한 것을 닮은 이 움직이는 것을 티마이오스는 시간(χρόνον, 37d7)이라고 부른다. 하늘이 생성되기 전에는 낮과 밤과 월과 년(年) 등이 있지 않았으나, 하늘이 생성됨과 동시에(함마) 시간의 부분이라 불리워지는 과거와 미래가 시간의 종(에이도스)으로 생성됐다.

그러나 우리는 무 의식적으로 시간의 이러한 종을 잘못 영원한 존재(우시아)에 옮겨 놓는다. 왜냐하면 우리는 '그것이 있어 오고 있고, 또는 있고, 또는 있을 것이다' 라고 말하나, 실은 '있다(τὸ ἔστιν, 37e6)'만이 적절히 그 영원한 실체에 고유하게 적용되는 반면 '있어 오고 있는(τὸ ἦν, 38a1)'과 '있을(τὸ ἔσται)'은 단지 시간 안에서만 생성되는 것에 적용되며 그리고 되는 것들은 움직이는 것들인 반면 움직이지 않고 영원히 동일하게 있는 것은 시간에 의해서 더 늙거나 또는 더 젊어질 수 없기 때문이다. 더군다나 영원히 동일하게 있는 것은 '과거에 되어졌다' 라고, 또는 '지금 되어진다' 라고, 또는 '미래에 될 것이다' 라고 말하여질 수 없으며 그리고 자리를 옮겨가야만 하는 감각적인 것들이 생성하기 때문에 겪는 그러한 상태에 그것은 처하지도 않는다. 과거와 미래 등 시간의 부분들은 영원성을 닮은 그리고 수에 따라 회전하는 시간의 종일 뿐이다. 그래서 생성된 것을 '생성 해 있다' 라고, 생성되는 것을 '생성되고 있다' 라고, 생성 될 것을 '생성되고 있을 것이다' 라고, 그리고 있지 않는 것을 '있지 않(는 것으로 있)다' 라고 하는 것은 적절치 않는(οὐδὲν ἀκριβές, 38b3)말들이다(206쪽). 생성 또는 움직임과 있

음의 이러한 구분은 소피스테애스 편에서도 확인된다. 있는 것과 움직임은 서로 가장 커다랗게 구분되는 류이기 때문이다.

나아가서 티마이오스는 에이도스 이외에도 공간(τὸ τῆς χώρας[4], 52b8)을 '항상 있는 동일한 것'이라고 말한다. 공간 역시 생성과 구분된다는 것이다. 그리고 에이도스와 마찬가지로 공간 역시 믿음의 영역에 속하지 않는다. 공간은 모든 감각이 부재(不在)할 때 어떤 논리(λογισμῷ, 52b2)에 의해서 파악되는 것이기 때문이다. 이러한 공간은 모든 생성을 받아 들이는 유모(τιθήνην, 48e6)라고도 불리운다. 생성되는 모든 것이 공간 안에서 자신의 모양을 갖추기 때문이다. 그러나 공간 그 자체에는 아무런 모양이 없다(아모르폰). 밖으로부터 받아 들여지는 것들의 어떠한 꼴(이데아)들로부터 자유롭지 않는한 공간은 모든 것을 받아 들일 수 없기 때문이다. 만약 어느 한 꼴을 지닌다면 그에 반대되는 꼴을 받아 들일 수 없을 것이므로 그렇다. 그래서 영원한 것을 닮은 모든 것 전체를 두루 받아 들이는 것은 어떤 특정한 꼴을 반드시 결여해야만 한다. 이것은 어떤 신비스로운 길로 누우스에 관여하는, 아주 포착하기 어려운, 볼 수 없는 그리고 모양이 없는 그러한 종이다. 그러나 이것은 '진짜로 있는 것(온토오스 온, 52c5-6)'이 아니라, 꿈속의 것과 같은 것이다. 있는 것에 관해 이 만큼만 말하는 티마이오스 편의 내용을 다음 쪽 도표 2(티마이오스편 요약)로 요약하는 것은 본 논문의 맥락에 충분하다.

---

4)텔레스는 이러한 플라톤의 공간(χώρας)을 질료와 동일시한다. "플라톤은 질료와 공간을(τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν, 209b11-12)동일한 것이라고 티마이오스에서 말했다(자연학(Δ), 209b11-13)"

1)우주에 관하여(30e1-37c5)
1-1)우주 생성 원인(30e1-c1)
1-2)우주는 무엇과 같을까?(30c2-31a1)
1-3)하늘은 하나인가?(31a2-31b7)
1-4)우주의 몸과 영혼(31b8-37c5)
2)시간 생성(37c6-38b5)
3)별에 관하여(38b6-39e2)
3-1)별 생성(38b6-39e2)
3-2)하늘의 신들 생성(39e3-40d5)
3-3)다른 신들(40d-41d3)
4)영혼 생성(41d4-42e4)
5)생물의 몸과 영혼 생성(42e5-46c6)
5-1)몸과 영혼이 섞음(42e5-44d2)
5-2)생물의 몸 부분들(44d3-46c6)

누우스로부터 생성

6)원인들 두 가지 류(46c7-47e2)
7)모든 것의 세 가지 류-에이도스 자연 공간(48e1-53c3)
8)몸들 생성(53c4-61c2)
9)몸의 속성들과 살들의 생성(61c3-68d7)
9-1)몸의 일반적인 속성-감각(61c3-65b3)
9-2)몸의 고유한 부분들의 속성-감각(65b4-68d7)
10)요약(69a6-69d6)

필연으로부터 생성

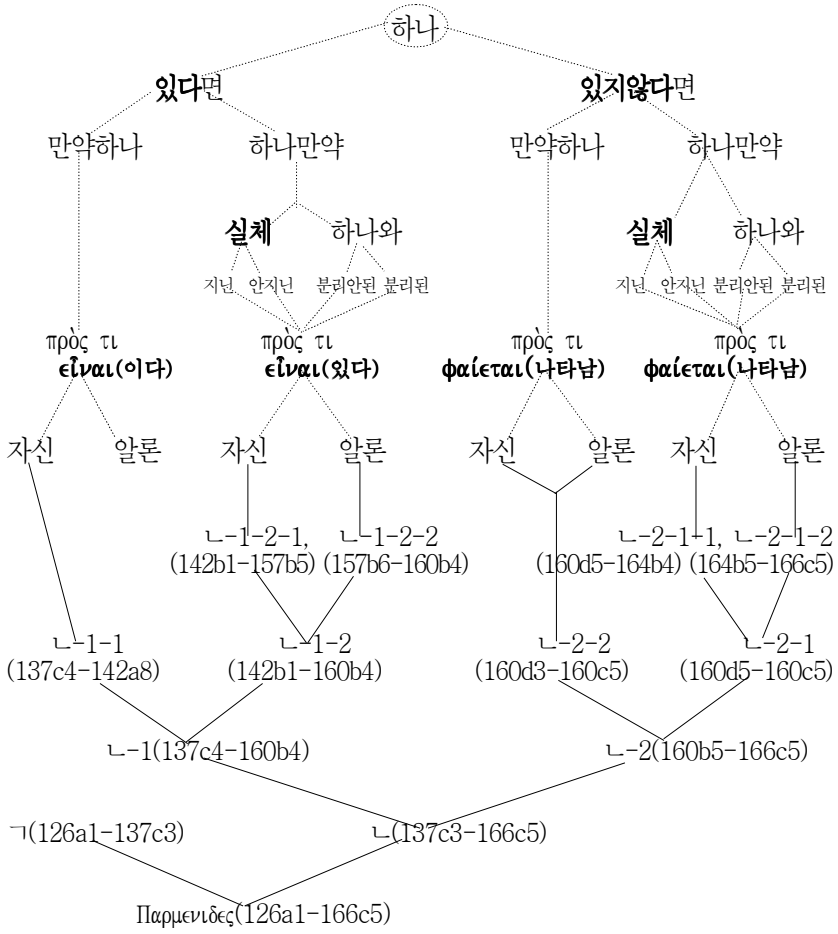
11)죽는 영혼 생성(69d7-72d3)
12)몸의 나머지 부분들 생성(72d4-77c5)
13)혈관과 숨과 피 생성(77c6-81e6)
14)병에 관하여(81e7-90d7)
14-1)병의 에이도스(81e7-86a8)
14-2)영혼의 병(86b1-87b9)
14-3)몸과 디아노이아(영혼) 돌보기(87c1-89b3)
14-4)병 치료(89b3-90d7)
15)남자 이외의 다른 생물 생성(90e2-92c3)
16)총괄적인 끝내기(92c4-92c9)

누우스와 필연으로부터생성

이상(以上), 티마이오스 편을 요약하면서, 나는 그 티마이오스 편이 파르메니데스 편과 소피스테스 편과 더불어 본 논문의 텍스트로 정해진 이유를 밝혔다.

## 2-2)파르메니데스 편

파르메니데스 편은 ㄱ)소크라테스가 자신의 에이도스론을 전개하는 부분(126a1-137c3)과 ㄴ)파르메니데스가 그 에이도스론을 직접 보완하는 부분(137c4-166c5) 등 크게 보아 두 부분으로 나뉜다. 그리고 다시 ㄱ-1)에이도스론이 시작되기까지 일련의 상황이 기술되는 부분(126a1-127d6)과 ㄱ-2) '여럿은 있지 않다' 라는 제논의 첫 전제(휘포테신)에 이의(異議)가 제기되면서 에이도스론이 전개되는 부분(127d6-137c3)등 두 가지로 그 첫 부분은 나뉘며(169쪽), 역시 두 번째 부분도 ㄴ-1)하나가 있다면 하나와 다른 것들이 각각 자기 자신들과 서로에 대해 어떻게 있는가를 보여주는 부분(137c4-160b4)과 ㄴ-2)하나가 있지 않다면 하나와 다른 것들이 각각 자기 자신들과 서로에 대해 어떻게 있는가를 보여주는 부분(160b5-166c5)등 두 가지로 나뉜다. 이러한 두 번째 부분을 다음 쪽의 도표로 나타낼 수 있으리라.




(도표 3 - 전제되고 있는 것과 하나)

위 도표 '3'을 15쪽 도표 '1'과 비교해 보면 파르메니데스 편에서 εἶναι(있음-존재)와 τὸ ὄν(있는 것-존재)과 οὐσία(실체-존재)가 어떻게 다루어지는지가 잘 드러 날 것이다. '**만약** 하나가 있다**면** 또는 있지 않다면, 또는 하나가 **만약** 있다**면** 또는 있지 않다면, 하나 자신 그리고 알론한(다른) 것은 자신 그리고 알론한 것에 대해 어떻게 있는가?'에 관한 논증이 바로

파르메니테스 편이기 때문이다. 이것은 파르메니데스 편의 다음과 같은 마지막 문단에 의해 확인된다.

> “그래서 하나가 만약 있지 않다면 어떤 것도 있지 않다 라고 간략하게 말한다면 우리는 옳게 말하는 것인가? - 절대적으로 - 따라서 이것과 더불어서, 하나가 있든 있지 않든 하나 그것 그리고 알론한 것은 자신들에 대해 그리고 서로에 대해 모든 길로 있고 있으며 나타나며 나타나지 않는다(....πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται, 166c4-5)라고 말하도록 하세 - 가장 진실하십니다(166b7-c5)”

이렇게 끝나는 파르메니데스 편이 소피스테스 편에 대해 맺는 관련은 이미 15쪽에서 말하여졌다.

## 2-3)소피스테애스 편

소피스테애스 편은 있는 것에 관해 다른 두 대화 편 보다 많이 말한다. 아마 플라톤의 모든 저작 가운데서 있는 것을 가장 많이 주제 삼아 말하는 대화 편일 것이다.

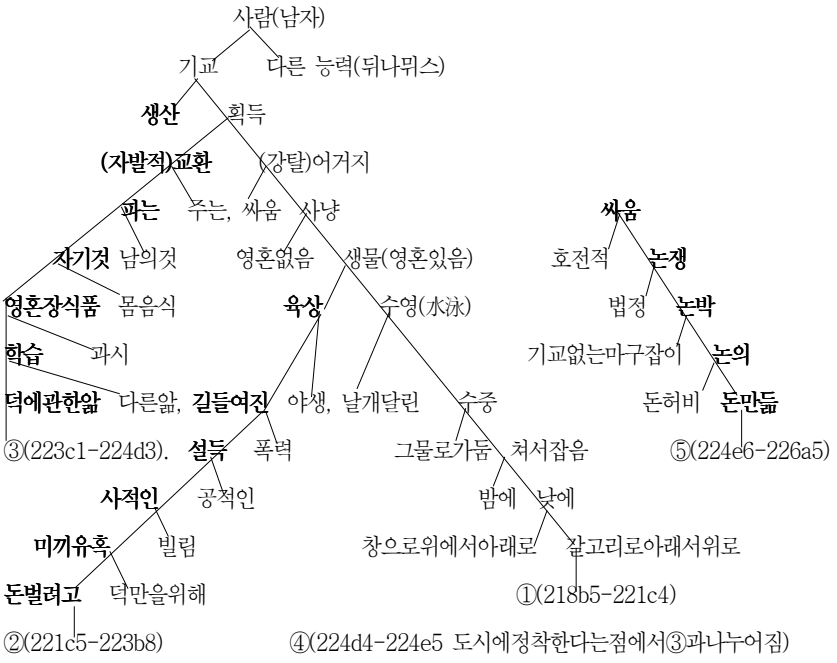
지혜를 진짜(온토오스, ὄντως, 216c6)사랑하는 자가 있다면 그는 누구이며, 지혜로운척 꾸며 대는(플라스토스, πλαστῶς, 216c6)자가 있다면 그는 또 누구일까? 지혜로운척 꾸며 대는 바로 이 자를 추적하는 것이 소피스테애스 편의 가장 큰 줄기이며, 처음(218b7-c1)과 끝(268d3-4)이다. 소피스테애스를 규정하기 위해 먼저 낯선이는 소피스테애스와 같은 류(221d9)의 인간인 낚시꾼의 로고스(221b1)를 찾아가기 시작한다. 낚시꾼은 소피스테애스보다 더 잘 알려져 있을 뿐 아니라, 더 친숙하면서도 덜 복잡한 사람이기 때문이며, 같은 부류의 이 두 사람은 모두 기교를 지니기 때문이다(219a5, 2

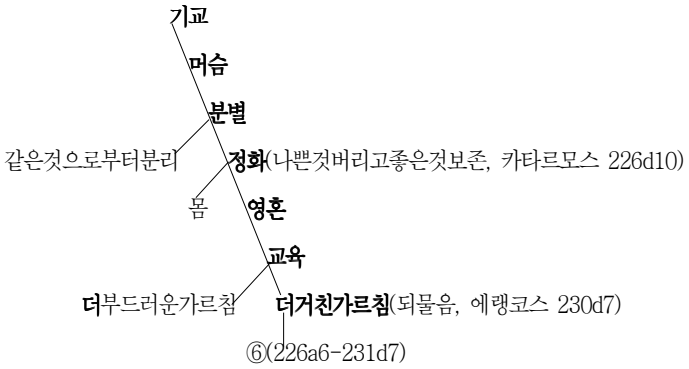
21c9). 이런 두 부류의 사람을 정의하는 다음 쪽 도식에서 필기체는 낚시꾼에 적용되는 반면 진한 명조체는 소피스테애스에 적용되며, 갈라진 쌍 중 명조와 필기체로 갈라진 쌍은 낚시꾼과 소피스테애스에 공통인 반면 명조체로 갈라진 쌍은 소피스테애스에게만 적용된다. 그리고 곧은 사선으로 이어진 낱 말을 연결하면 각기 해당 로고스가 나온다다. 다시 말해 윗 왼쪽에서 아래 오른 또는 왼쪽으로 곧게 그어진 비스듬한 선 에 걸리는 진한 필기체는 낚시꾼의 로고스의 부분들인 반면, 진한 명조체는 소피스테애스의 로고스의 부분들이다. 따라서 비스슴한 선으로 이어진 진한 필기체들을 모으면 낚시꾼이 정의(定義)되는 반면 진한 명조체들과 생물 이전까지의 진한 필기체를 모으면 소피스테애스가 정의된다.

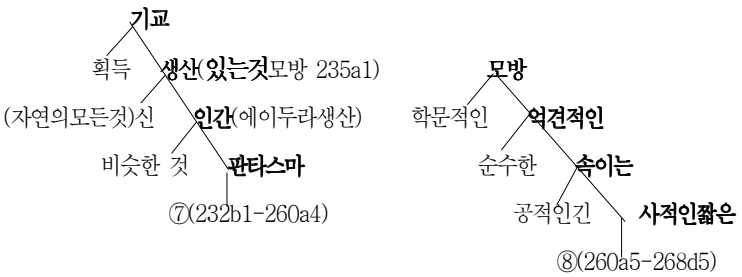
이렇듯 소피스테애스 편은 소피스테애스의 로고스 또는 정의를 찾아간다. 그렇다면 이 대화편은 소피스테애스의 정체를 드러내는 것에, 그러는 가운데 이러한 소피스테애스로부터 철학자를 분리해 내는 것에 가장 많은 지면을 할애하는 것처럼 보이리라. 그러나 실은 그렇지 않다. 약 칠분의 사라 정도 되는 많은 부분의 지면이 나눔에 의해서 소피스테애스를 규정하는 데에 할애(割愛)되는 것이 아니라, 있지 않는 것과 있는 것에 할애된다. 이것은 이 대화편의 부제[5] 'ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός'에서도 잘 드러난다.

---

5) Auguste diès 판(Übersetzung von F.Schleiermacher, 1990)




(도표 4 - 두가지 에이도스로 나누는 방법)

두 사람의 있음(에이나이) (김 익성)
: 다섯 책의 연결 고리로서의 'τὸ ὄν(있는 것)'과 'οὐσία(실체)'

위 도표에서 보여졌듯이, 소피스테애스는 있는 것을 모방하여 그것의 판타스마를 생산하기 때문에, 그러나 판타스마(환상 또는 심상)은 있지않는 것 또는 거짓이기 때문에, 소피스테애스를 규정하기 위해서는 반드시 있는 것과 있지 않는 것을 규정해야만 했을 것이고, 나아가서 소피스테애스는 말로 논쟁 논박 논의하므로서 돈을 긁어들이는 자이기 때문에 소피스테애스를 규정하기 위해서는 반드시 말(로고스) 역시 규정해야만 했을 것이다. 그러기 위해서는 로고스와 있지 않는 것의 존재 역시 반드시 전제 되어야 했을 것이다. 이 때문에 플라톤의 소피스테애스 편은 있는 것과 있지 않는 것에 **관한** 논증(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6)이라고 말하여질 수 있으리라. 이와 같은 소피스테스 편의 내용은 다음처럼 다섯 가지로 구분 될 수 있으리라.

첫째, '소피스테애스는 무엇(τί, 218c1)인가?' 라는 물음이 제기 되는 부분(216a1-2 18b4). 둘째, 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 계속 나누어 가는 방법(Μέθοδος, 219a1, 22)을 통해서 위 물음에 대한 답 여섯 가지가 말하여지는 부분(218b5-232a7). 셋째, " '있는 것'을 모방하는 자가 소피스테애스이다 " 라는 일곱 번째 답에 이어, 그 화제가 있지 않는 것과 있는 것으로 옮겨 간 부분(232b1-260b9). 넷째, 있지 않는 것에 관련되는 화제인 로고스와 억견을 다루는 부분(260b10-264d2). 마지막으로 다섯 째, 다시 나눔의 방법을 통해 다다른 대중 선동가와 소피스테애스-지혜를 모방하는 자(μιμητὴς ὢν τοῦ σοφοῦ, 268c1, 22)-로부터 정치인과 철학자가 분별되는 부분(264d3-268d5).

그래서, 요약하자면, 티마이오스에서는 생성되는 것과 결부되고 >있는<

것 또는 있음이 말하여지며, 소피스테애스 편에서는 있지 않는 것과 결부되어 >있는< 것 또는 있음이 말하여지는 반면, 파르메니데스 편에서는 하나와 결부되어 >있는< 것 또는 있음이 말하여진다. 생성되는 것은 있지 않는 것이다 라고 직접 말하여지므로 앞 두 대화 편에서는 있지 않는 것과 결부되어 >있는< 것 또는 있음**에 관해** 말하여지고 있음이 분명하다. '있지 않는 것을 있지 않(는 것**이)다**(εἶναι, 37b3)'에 관해 말할 때(καιρὸς, 38b4)가 아니라는 티마이오스 편의 언급은 이러한 소피스테애스 편을 염두에 두고 한 말은 아니었을까? 그렇다면 티마이오스 편과 소피스테애스 편은 아주 자연스럽게 그 주제에 있어 연결된다. 물론 '있지 않는 것은 생성되는 것이다' 라는 말이 소피스테애스 편에 직접 주어지는 것은 아니다. 그 대신에 '있지 않는 것은 (있는 것과) 헤태론한 것이다' 라는 로고스 직접 주어진다. 그런데 바로 이 (말)로고스이 그대로 파르메니데스 편에서 직접 주어진다. 헤태론한 것이기는 한데 무엇과 헤태론한가? 바로 알론한 것과 해테론하다 라는 말이 덧붙혀지면서 말이다.

그렇다면 있지 않는 것에 관한 이 세 대화 편의 말은 분명히 서로 어긋나는 것이 아니다. 서로 보충하고 >있다<. 티마이오스 편에 따르면 있지 않는 것이란 생성되는 것이며 소피스테애스 편에 따르면 있지 않는 것이란 있는 것에 반대되는 것이 아니라 헤태론하게 있는 것(있는 것과 헤태론한 것)이고 파르메니데스 편에 따르면 해테론하게 있는 것일 뿐만 아니라 알론한 것과 헤태론하게 있는 것이기 때문이다.

물론 이 세 대화 편 각각의 내용은 고유하다. 티마이오스 편은 있지 않는 곧 생성된 것에 관해 포괄적으로 말하는 반면에 소피스테애스 편은 있

는 것과 있지 않는 것을 주제로 삼아 말하는 가운데 그 시대의 소피스테애스를 정의하면서, 정의하는 방법 일반을 보여주고 있으며 파르메니데스 편은 하나와 알론한 것이 자신 그리고 해테론한 것에 대해 어떻게 있는지를 말하고 있기 때문이다. 그러나 이 세 대화 편들이 어느 한 특정 주제로 밀접하게 묶어질 수 있다는 것은 분명하다. 그래서 나는 플라톤이 말하는 있음에 관한 텍스트로 이 대화 편들을 선택했다[6].

그래서 티마이오스는 생성과 구분되고 >있는< 것의 측면에서, 소피스테애스는 있는 것과 있지 않는 것의 양 측면에서, 파르메니데애스 편은 하나와 하나 아닌 것의 측면에서, 있는 것**에 관해** 말한다. 그리고 이 셋 중에서도 뒤엣 것 둘에서 있는 것이 주로 말하여진다. 실체(우시아)와 비(非)실체(μὴ οὐσίας, 소., 162a8)를 나누어 지님(μετέχειν, 파., 143a4)을 통해 알론한 류와 종들이 서로 교통하는 길, 다시 말해 있거나 있지 않는 길에 대해 그 두 책은 말하기 때문이다. 그러나 있는 것 그 자체를 주제로 삼아 말하는 것은 소피스테애스 편 뿐이다. 파르메니데스 편은 우시아(실체)를 나누어지는 길을 주제로 삼는다 라고 말하여질 수 있기 때문이다.

다시 말하자면, 소피스테애스 편에서 드러나는 우시아(와 있음)을 여러 이데아( 또는 에이도스)들이 나누어 지니는 바로 그 길이 파르메니데스 편

---

6) 물론 테아이테토스 편과 필레보스 편 그리고 그 이전 작품들이라고 말하여지는 국가와 파이돈 등에서도 '있는 것'과 관련된 내용을 끄집어 낼 수 있다. 그러나 일부를 제외하고는 있는 것을 주제로 삼아 집중적으로 말하고 있지 않다. 필요할 때 나는 인용(引用)할 것이다.

에서 말하여진다. 내가 보기에는, 바로 이러한 우시아(실체)를 아리스토텔레스가 자신의 범주들(특히 4장) 그리고 형이상학(특히 제애타, 에애타, 테애타, 람다 편)에서 문제 삼는 것 같다. 플라톤의 그 두 대화 편은 'τὸ ὄν'과 'εἶναι'와 구분될 수도 있을 οὐσία(우시아, 실체)를 거론하기는 하나, 그 우시아를 문제 삼지는 않기 때문이다. 그렇기 때문에, 아리스토텔레스는 자신의 그 두 책에서 각기 것의 실체(οὐσία ἑκάστοῦ, 형., 1041a27)에 관해 말하는 것이 아닐까?

있는 것과 우시아(실체) 이외에도 나뉨에 의한 정의 방법(Μέθοδον, 소., 219a1)역시 스피스테애스 편(267d5-6)을 거쳐 형이상학(1037b28-29)으로 흘러 들어간다. 그래서 있는 것 또는 실체 뿐아니라 정의하는 그 방법에 있어서도 우리는 소피스테애스와 파르메니데스를 지나 범주들을 통해 형이상학에 다다른다. 그러기에 범주들은 형이상학으로 가는 길목이다. 커다란 줄기따라 흘러 들어오는 과제(課題)가 범주들에서 먼저 간단히 목 집어 소개된 후, 형이상학에서 정리되는 것처럼 보이기 때문이다. 형이상학과 범주들의 그 나머지 내용은 이러한 실체와 있는 것에 관해 말하기 위해 쓰여지는 여러 용어와 방법과 그에 관한 앎을 더불어 말한다.

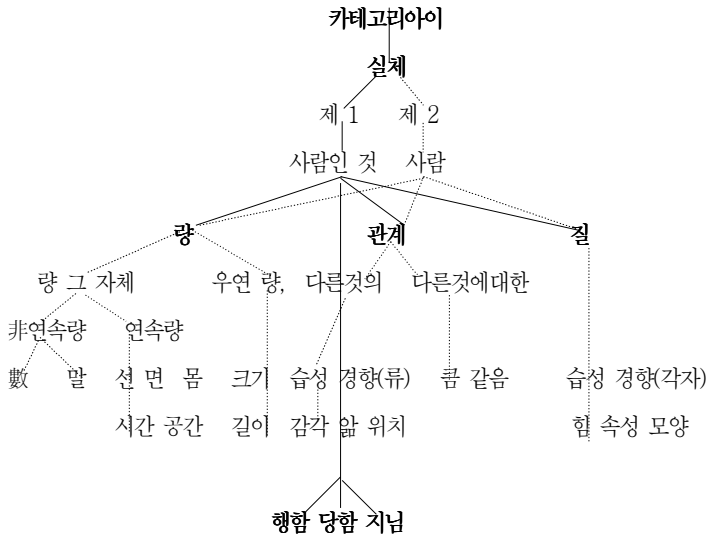
## 2-4)범주들

카테고리아이(범주들)은 타 메타 타 퓌지카(형이상학)으로 가는 길목처럼 보인다. 커다란 줄기따라 흘러 들어오는 화제(話題)를 먼저 간략히 목 짚어 소개한 후 형이상학에서 자세히 설명하는 것 같기 때문이다. 로고스에 있어서는 주로 '설명'보다 소개가 먼저이듯(범., 14a2-3), 큰 길 또는 주요

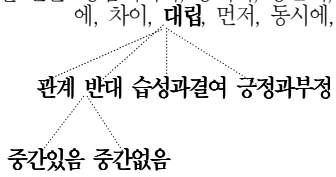
지점에 있어서도 그리로 가는 길목이 먼저일 터이다. 길목이 중요하다. 길목에서 노리고 있으면 무엇인가 잡힌다. 범주들도 형이상학도 후세 사람들이 아리스토텔레스 사 후에 펴낸 것이므로, 시기의 선 후 보다는 내용상 흐름과 변화가 더 중요하다.

후세 사람들이 편집해 낸 것이어서 그런지 범주론 중간에 본인의 글이 아닌 듯한 것이(11b9-18) 끼어 들어 있다. 이 글 도막을 축으로 해서 내용이 확연히 갈라진다. 그 이전 1a1에서 11b8까지는 범주들 중 실체 량 관계 질 행함 등이 설명되고, 그 이후 11b9에서 15b33까지는 이러한 범주들을 설명하는데 쓰여진 말들 중 대립·먼저·동시에·움직임 등이 설명된다. 그리고 그 이전의 시작 부분(1a1-1b24)에서는 호모오뉘마(동음이의어)·쉬노오마(동의어)·빠로오마(동근(同根)어)·연결(쉼플로케애스 1a16)·기체로부터·기체안에·차이 등이 설명되며, 그 이전 부분의 본론(1b25-11b8)에서는 위에서 언급된 범주들이 방금 언급된 말들과 뒤섞어지며 설명된다. 그리고 그 이후 끝 부분(15a17-15b34)에서는 지님(토 에케인)이라는 범주가 설명된다. 이를 도식으로 나타내면 다음 쪽과 같다.

범주들




범주들을 설명할 때 필요한 말들: 동음이의어, 동의어, 동근어, 연결, 기체로부터, 기체안에, 차이, **대립**, 먼저, 동시에, 움직임.




(도표 5 - 범주들)

이러한 범주들은 있는 것을 규정해 놓은(ὥρισται, 형., 1029a21)것들이다. 따라서 *텔레스에게 있는 것에 관한 논고(論考)에서 범주들이 결코 빠트려질 수 없다. 뿐만 아니라, *텔레스에 따르면, 있는 것은 범주들과 나란한, 분리해 있는 어떤 것이 결코 아니기 때문이다(235쪽).

"사람 하나는 사람과 헤태론한 어떤 범주의 것이 아닌 것처럼, 마찬가지로 있음(τὸ εἶναι, 1054a17)은 그 무엇 또는 질 또는 량과 나란한(παρὰ, a18)헤태론한 어떤 것이라고도, 하나에 있음(τὸ ἑνὶ εἶναι, a18)은 각기 것에 있음과 헤태론한 어떤 것이라고도, 말하여지지 않는다(형., 1054a15-a19)"

따라서 범주론은 그대로 존재론이 된다. 그리고 범주들 중에서도 우시아는 다시 형이상학의 주제가 된다.

## 2-5)형이상학

플라톤 뿐 아니라, 아리스토텔레스도 말이 중요하다는 것을 알았다. 어찌보면 그의 형이상학은 '말하여진다(λέγεται, 1028a10)'로 시작하였다가 '말하여진다'로 끝난다 라고도 말하여질 수 있을 만큼, '말하여진다' 투성이다. 범주들도 마찬가지이다. 말하여지는 것들을 잘 나누어서 그 쓰임새를 분별하다 보니, 잘게 나누어진 말 곧 이름이 하나같이 가리키는 것이 우시아(실체)임이 드러나자, 이 우시아를 둘러쌓고 자신의 디아노이아(생각)을 굴러가게 하기 때문이다. 이렇듯 알파에서 뉘 편까지 모두 실체에 관해 말한다.

누구든 무엇인가를 보려 한다. 이리 기웃 저리 기웃 훔쳐 보면서 궁금하지 않아도 알려하는 게 사람이다. 그런데 텔레스에 따르면 어떤 앎은 실천적인 반면, 어떤 앎은 생산적인이며, 어떤 앎은 이론적이다(1025b25-26). 이러한 앎들 중에서 가장 뛰어난 것이 있다면 그것은 무엇일까? 지혜(소피아)가 바로 그것이다. 그리고 이러한 지혜는 있는 것들 중에서도 가장 먼저 있는 것으로서의 우시아(실체)에 관련한다. 가장 먼저 있는 것이니, 나중에 '있는' 것들의 원인임은 두말할 나위도 없다. 그런데 있는 모든 것들의 맨 처음 원인인 이 우시아는 두 가지로 나뉜다. 흔히 이 것(토데 티)이라고 말하여지는 첫 번째 것과, 이 것에 속하는 그리고 이 것을 알려주는 것으로서의 두 번째 것 곧 에이도스(種, 1042b8)-어떤 것에 있어 오고 있는 그 무엇(토 티 에엔 에이나이, 1048a28, 본질)-이다. 사람을 보기로 들자면, 종인

사람을 통해서 사람인 것(티노스 안드로오푸, 범., 1a22)이 알려진다. 다시 말해 이 사람(것)으로서 알려진다. 따라서 앎이 정의들로 이루어진다면, 정의(호리스모스)되는 것은 사람인 것 또는 어떤 사람 또는 이 사람이 아니라, 사람일 것이다. 따라서 정의(定義)를 통한 인식의 선 후[7]에 보자면 종(에이도스)이 그 첫 번째 것이리라(145쪽).

'있는 것은 무엇인가?' 보다는 '가장 먼저 있는 것(우시아)은 무엇(τί, 1028b4)인가?'라고 묻는 *텔레스는 우시아(실체)라고 말하여질 수 >있을< 것도 같을, 예를들어 이데아, 수(數), 몸, 보편자 등을 언급하면서 이것들에 관해 자세히 논의한다. 그러나 이것들은 우시아가 아니다 라는 결론에 이르면서, 이것들에 대한 자신의 견해를 밝힌다. 따라서 그에 따르면 이데아는 우시아 곧 가장 먼저 있는 것이 아니다. 끈질기게 플라톤을 위시한 이데아론자들을 자신의 강의록 처음부터 끝까지 공격하면서 텔레스는 이데아론을 합리적이지도 않으며(ἄτοπον, 1039b6, 1089a12) 가능하지도 않고(ἀδύνατον, 1038b24, 1089a13), 쓸모없는(οὐθὲν χρήσιμα, 1033b28)것이라고 단언하기에 이른다[8](271쪽). 이데아가 수(數)일 수 있을까? 이데아가 프라그마와 떨어져 있을 수 있을까? 치밀하게 의도적으로 반박하는 그를 보고 있으면 이데아론만을 반박하기 위해서 강의하고 있지 않은가 라고 하는 의구심이 들 정도이다.

---

7) 여기서 나는 앎(에피스테애매)과 감각 인식(τοῦ γνωστοῦ, 형., 1016b20)을 구분한다. 앎은 정의에 의한 인식이지, 감각적인 인식은 아니기 때문이다.

8) 합리적이지도 가능하지도 않다는 그리고 어디에도 쓸모 없다는 논증에 대해서는 가리켜진 문제의 그곳을 참조하라.

어쨌든 이렇게 우시아(실체)를 에워쌓고 이어지는 그의 말들은 이제 신(테오스, 1072 b25)에 닥아선다. 신도 우시아들 중의 하나이기 때문이다. 실체는 크게 보아 감각실체와 움직이지 않는 실체 등 두 가지로 나뉜다. 다시 감각실체는 사라지는 실체와 사라지지 않는 영원한 실체 등 둘로 나뉘지만 말이다. 그리고 움직이지 않는, 첫 번째 우시아가 텔레스에 있어서는 신(神)과 동일시된다. 이러한 신에 관한 앎(1029a19)이 궁극적으로 지혜이다. **있는** [것으로서의 있는(토 온 에애 온, 1003a21)] **神**에 관한 앎이 모든 앎들 가운데 최상의 앎(1029a20)이기 때문이다.

이상(以上)은 13권[9]으로 이루어진 형이상학을 있는 것과 실체에 초점을 맞추어 말해 보았으나, 실이 13권 모두가 매끄럽게 그 내용에 있어 이어진다고 만은 볼 수 없다. 물론 분리된 강의록들이 후대에 편집됐으니 그럴 수 밖에 없으리라. 다소 밀접하게 연관되는 주제들이 서로 연이어져 펼쳐지도록 편집했을 터이기 때문이다.

먼저, '지혜는 무엇인가?' 라는 이 물음이 간직하는 어려움들이 분석되면서, 지혜를 찾아 갔던 선행자들의 의견이 요약 비판된다. 바로 이 부분에 알파 베타 감마 엡실론 전부와 그리고 갚파 앞 부분이 속한다. 다음으로, 있는 것을 말하기 위해 주로 거론된 용어들이 설명된다. 이 부분이 델타이다. 그 다음으로, 우시아들이 집중적으로 설명된다. 이 부분에는 제타 에애타 이오타 람다 뮈 뉘 등이 속한다. 그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말하여지고 >있는< 것들이 설명된다. 이 부분에는 테애타가 속한다. 그리고 움직임이 분석된다-자연학의 요약이리라. 이 부분에는 갚파

9) 큰 알파와 작은 알파를 각기 낱 권으로 계산한다면, 14권이다.

편 뒷 부분이 속한다. 이처럼 형이상학 총 (13 권 또는) 14권은 다섯 부분으로 그 내용에 있어 나누어질 수 있다. 권 별로 그 내용을 용약해 보자.

‘지혜란 무엇인가?’라고 물은 뒤, 지혜를 찾아 갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 큰 알파와 그리고 철학은 ‘진실에 관한 앎이다’ 라고 말하는 작은 알파로 **알파** 권은 이루어지며,

우리들이 찾고 >있는< 앎이 지니는 어려움들 14가지가 열거 분석되면서 **베타** 편에서는 그 문제점들이 선명해지고,

**감마**에서는 있는 것으로서의 있는 것(있는 것 자체)에 관한 앎(철학)이 다루는 것은 실체라는 것이 말하여지면서, 앎의 아르케애에 관련된 (반박) 논증이 이루어진다.

**델타** 편에서는 있는 것을 말하기 위해 쓰여지는 여러 용어들이 설명된다. 아르케애·원인·요소·자연·필연적으로 하나·있는 것·우시아(실체)·동일·차이·같음·대립·먼저와 나중·뒤나뮈스(잠재성, 힘)·량·질·관계·목적·한계·~에 따라·배열·관습·속성·결여·결여·갖다·안에 있음·부분과 전체와 모두·잘린·류·거짓·우연 등이 오늘 날의 사전에서처럼 간략하게 설명된다.

**엡실**론에서는 앎이 분류되고,

**제타**에서는 에이도스로서의 우시아가 말하여지며,

**에애타**에서는 감각 실체 또는 질료 그리고 질료를 지니지 않는 것이 말하여진다.

그리고 있는 것은 잠재성(힘)과 활동성과 현실태라고도 말하여지며, 진

실이라고도 말하여진다는 것이 **테애**타에서 말하여지며,

하나도 실체일까 라는 물음이 제기되면서 열려지는 **이오타**에서는 있는 것과 있음, 하나와 여럿과 많음에 관해 말하여지고,

앎에 관한 어려움과 항상 진실인 것이 말하여지는 **갚파**에서는 더불어 움직임도 설명된다.

**람다**에서는 소멸하는 우시아와 영원한 우시아들, 곧 감각적인 우시아와 움직이지 않는 우시아가 말하여지며,

**뮈**와 **뉘**에서는 '산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 실체일까?' 라는 물음이 조사된다.

따라서, 있는 것과 실체는 형이상학과 범주들 뿐만이 아니라, 소피스테애스 편과 파르메니데스 편 그리고 심지어 티마이오스 편까지를 묶어주는 하나의 고리 역할을 한다. 나는 이 연결 고리에 관해 이제까지 말했다.

이제는 플라톤(기원전 427-347)과 아리스토텔레스(기원전 384-322)이 쓰고 >있는< 'τὸ εἶναι(있다)' 라는 낱말의 일반적인 구문론적인 쓰임새 일반과 그 뜻에 대해, 그리고  그 τὸ εἶναι에 상응하는 우리 말에 대해 말 할 차례다.

### 3) εἶναι 쓰임새 일반

인도 유럽어 '*es-'를[10] 자신의 어근으로 지녔을 'τὸ εἶναι'는 2-1)(완성

10) '*'는 현실적으로 기록된 낱말들의 비교에 의해서만 알려진다는 것, 현

된) 문장 안에서 주어와 술어를 이어 주는 계사로 아주 많이 쓰이며, 2-2) 부사, 명사, 전치사 등과 어우러져 그로부터 파생된 뜻을 지닌 채 이따끔 쓰이고, 2-3)'있다(exist, 존재하다)' 뉘앙스를 지닌 실질 동사로 많이 쓰인다고 말하여진다.

## 3-1) '*es-'의 근본 뜻?

M. Müller(1868)와 E. Renan을 인용하는, 그리고 Kühner-Gerth(1898-1904)가 그 뒤를 잇는 G. Curtius(1879)에 따르면, 숨쉬다→살다→있다 등 연이어지는 세 국면으로 '*es-'의 뜻은 넓혀졌다. 그렇다면 이들 세 사람에게 '*es-'의 근본 뜻은 '숨쉬다(호흡, 呼吸)'이다. É. Benveiste(1966, p.160)도 역시 이에 동조하며, H. Grassmann(1955)도 이를 뒷 받침한다[11].

그러나 이를 거부하는 B. Delbrück(1893-1900)의 계사 발전론으로부터 '*es-'의 알려지지 않는 구체적인 근본 뜻을 찾는 C. H. Kahn(1973)은 ㄱ) 'εἶναι'의 근원적인 뜻이 '살다'라면, 'εἶναι'의 어근 '*es-'의 그 생명적인 뜻과 아주 비슷한 단어들, 예를들어 ζάω(ζῴω, to live) 또는 βίοω(to li- ve, pass one's life) 등이 왜 있는가? ㄴ)'εἶναι'의 그 생명적인 뜻의 쓰임새가 'εἶναι'

---

실적으로 기록된 그 낱말들은 공통된 뜻을 지닌다는 것을 가리킨다. 다음의 도표를 보라(John Walton, 1969, Encyclopaedia XII : Indo-European, 169b)

| I.-E. | Sanskrit | Persian | Greek | Illyrian | Tarentine | Gaulish | Irish | Welsh | Gothic | Latin |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| *eḱuo | ašva-s | aspa- | ἵππος | Ecco | ἴκκος | Eppo | ecc | ebol | aíha | equus |
| ***ésmi** | ásmi | | **εἰμί** | | | | | | | sum |

11) Kahn(1973, 374쪽, 각주 4번)을 참조하라.

의 다른 쓰임새들 보다 더 오래 됐다는 증거가 그리이스어 내부에는 왜 없는가? ㄷ)'*es-'를 자신의 어근으로 지니는 다른 인도 유럽어들에 의해서는 '*es-'의 생명적인 그 쓰임새가 왜 거의 포착되지 않는가? 라는 세 물음을 근거로, '*es-'의 근본 뜻을 '살다'가 아니라, 그 자체 계사적인 '처소-존재의 쓰임새'로 본다.

나아가서 C. H. Kahn(1973, pp.82-84)은 'εἶναι' 쓰임새에 관한 자기 이전(以前)의 구분을 다음처럼 보여준다.

ㄱ) L.S.J. 목록.
ㄱ-1)'존재하다', '(이러 이러한) 사실 또는 경우이다'를 나타내는 실질 동사로서.
ㄱ-2)아주 자주, 동격의 주어와 술어를 이어 주는 계사 '이다(to be)'로서.
ㄱ-3)부사와 함께 쓰여, 또는 전치사와 더불어 혹은 없이 명사와 쓰여, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 지니는 것으로서.

ㄴ) G. Italie's Index Aeschyles.
ㄴ-1)실질 동사(substantivum : esse exstare)
ㄴ-2)계사
ㄴ-2-1)복합-구(句, in periphrasi)
ㄴ-3)부사와 함께.
ㄴ-3-1)2격과 더불어.
ㄴ-4)3격과 함께.
ㄴ-5)전치사들과 함께.

ㄷ) Ebling's Lexicon Homericum(호머 사전)
ㄷ-1)살다와 왕성하다(vivo et vigeo).
ㄷ-2)있다(il y a, es gibt).
ㄷ-3)지니다( ἔστι τινί, est ei, habet).
ㄷ-4)할 수 있다( ἔστι + 부정사(不定詞), fieri potest).
ㄷ-5)일어나다, 발생하다(es findet statt, tritt ein).
ㄷ-6)나오다, 유래하다(ἔκ του oritur a).
ㄷ-7)파생하다(του oriendus a quo).
ㄷ-8)명사와 함께.
ㄷ-9)형용사와 함께.
ㄷ-10)대명사와 함께.
ㄷ-11)의존 부정사와 더불어(with dependent infinitive).
ㄷ-12)처소 부사와 함께.
ㄷ-13)시간 부사와 함께(cum adverbiis temporis aliisque).
ㄷ-14)전치사와 함께.

ㄷ-15)분사와 함께 이루는 복합-구(句, periphrastic construction with participles).

이러한 에블링의 열 다섯 가지 구분 각각을 자신의 것과 비교하는 칸의 구분은 다음과 같다.

ㄹ) C. H. Kahn의 구분
ㄹ-1)계사적인 쓰임새
ㄹ-1-1)명사적인 계사[3-8), 3-9), 3-10), 3-15)].
ㄹ-1-1-1)형용사 술어와 함께하는.
ㄹ-1-1-2)명사 술어와 함께하는.
ㄹ-1-1-3)대명사 술어와 함께하는.
ㄹ-1-1-4)전치사를 지닌 완곡어법 구문.
ㄹ-1-1-5)관사를 지닌 분사와 함께하는.
ㄹ-1-1-6)다양한 명사 술어와 형용사를 지닌 문장-조작자(sentence-operator)로서의 계사.
ㄹ-1-2)형용사적인 계사.
ㄹ-1-3)처소 계사[ㄷ-6), ㄷ-12), ㄷ-14)]와 유사-처소(para-locative)계사.
ㄹ-1-4)존재적인 또는 다른 강한(strong)감각과 일치하는 계사의 다양한 혼합적인 쓰임새.
ㄹ-1-5)술어 2 격.
ㄹ-1-6)비 인칭 계사 구문.
ㄹ-2)비 계사 구문
ㄹ-2-1)존재 문장 류형(살아 있는(is alive)을 뜻하는 ἔστι의 생명적인(vitual)쓰임새를 포함)[3-1), 3-2), 3-5)].
ㄹ-2-2)소유 구문(ἔστι μοι, I have).
ㄹ-2-3)능력(potential)구문(ἔστι + infinitive).
ㄹ-2-4)*진실 구문*(οὕτω τάδε γ'ἐστί ..... ὡς ἀγορευεις)[일 3-5), 일부 3-13)].

## 3-2)계사(繫辭)로서의 'εἶναι'.

3-2-1)계사가 생략되는 경우.

'εἶναι'가 빠진(ἔλλειψις)[12]이른 바 명사 문장[13]의 경우, 아마 빠진 그 '에

12) 빠짐(omisson, 생략, 省略)을 뜻하는 ' ἔλλειψις'는 A. D. 2세기 경 알렉산드리아에 살았던 희랍 문법가 Apollonius Dyscolus(On syntax, ed. Uhlig G., Leipzig, 1910, p.6)로까지 거슬러 올라가는 용어이다. 그 이후로 명사 문장 역시 ' ἔλλειψις(생략)'의 한 경우로 간주된다. 칸(1973, p.348)에 따르면,

이나이'는 계사로 쓰였으리라.

3-2-1-1)술어가 형용사인 경우[14]의 계사 생략.

보기)그 배심원은 올바르**(다)** → ὁ δικαιστὴς δίκαιος[15]**( ἔστι)**.

3-2-1-2)술어가 명사인 경우의 계사 생략.

---

어려움 없이 되살려질 수 있을 경우인 한, 이러한 계사는 당사자의 선택에 따라 생략된다. 그러한 선택 상황에 대해서는C. Guiraud(1962, pp.21f), A. Meillet (1906, pp.15-17), H. W. Smyth(1984,§944), E. Ekman(1938, pp11-7) 등을 참조하라.

그렇다면 ' εἶναι' 변화 형이 생략되지 않는 문장과 이에 상응하는 생략된 명사 문장 사이에는 어떤 차이가 있을까? C. Guiraud(1962)를 부분적으로 계승하는 É Benveniste(1966, p.158-169)에 따르면 그 구조와 기능에 있어 본질적으로 차이나는 반면, C. H. Kahn(1973,p. 445)에 따르면 어떤 다양한 운율, 강조, 스타일적인 뉘앙스를 나타내든 그 구문론적인 또는 의미론적인 차이는 없다.

13) 비교 문법에 따르면, 인도-유럽어 구문 일반은 동사의 한정 형이 술어로 쓰여진 동사 문장과 명사 형용사 부사 전치사구 등이 술어로 쓰여진 명사 문장 등 크게 두 가지로 구분된다(Kahn, 1973, p.85). 희랍어 명사문장에 대해서는 M. Antoine(1906, 1-26)을 참조하시오.

14) 이 경우 형용사는 관사를 지니지 않는다 만약 관사를 지닌다면, 그 형용사는 술어가 아니라 부가어(attribution)로 쓰인다. 명사를 수식하는 부가어로 쓰인 이러한 형용사로부터 술어로 쓰인 형용사를 구분해 내는 것이 희랍어 구문론의 출발이다.

15) 만약 ' δίκαιος ' 라는 형용사가 명사 앞에 올 경우 강조되는 것은 명사

보기)그 배심원은 선원**(이다)** → ὁ δικαιστὴς ναύτης **( ἔστι)**.

3-2-2)계사 'εἶναι'가 생략되지 않는 경우.

3-2-2-1)술어 형용사를 주어에 이어 주는 '**εἶναι**'.

보기)사람은 희**다** → ἄνθρωπος λευκός **ἐστι**.

ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος(해석론, 19b20-21).

3-2-2-2)명사 술어를 주어에 이어 주는 **'εἶναι'.**

보기)제우스로부터 너에게로의 사자(使者)가 **(나)이다**.

Διὸς δε τοι ἄγγελός **εἰμί**(Il. 2. 26).

3-2-2-3)분사 술어를 주어에 이어 주는 **'εἶναι'.**

3-2-2-3-1)관사 없는 분사와 함께 쓰여 술어 복합구(句, periphrasis, 완곡어구)를 이루는 'εἶναι'는 그 분사를 형용사화 하는 조동사 역할을 한다.

보기)(우리는) 만족한**다** → ἀρέσκοντές **ἐσμεν**(T. 1. 38).

3-2-2-3-2)관사 지니는 분사와 함께 쓰여 그 술어를 주어와 이어 주는 'εἶναι'는 그 분사를 형용사화 하는 조동사 역할을 하는 것이 아니라, 동일함을 나타낸다.

보기)설득하는 자가 크리티아스**이**든 소크라테스**이**든 개의치 말고, 자아, 대답하게!

θαρρῶν.....ἀποκρινόμενος τὸ ἐρωτώμενον.....ἔα χαίρειν ἔιτε Κριτίας **ἐστὶν** Σωκράτης ὁ ἐλεγχόμενος

(Plato, Charmines 166d8)

3-2-2-4) 술어를 가주어(假主語)와 이어 주는 비 인칭 구문의 'εἶναι'.

보기)(.....했던) 때는 네 번째 날 이었다.

τέτρατον ἦμαρ **ἦην**, ὅτε.....(....., Od. 3.180)

---

가 아니라, 그 형용사-형용사의 성, 수, 격은 물론 그 명사에 일치한다-이다(D. J. Mastronards, 1993, p. 50). δίκαιος이외에도 ἄξιος, δυναδτός, πρόθυμος, οἷος, φροῦδος, ἕτοιμος 등의 형용사(H. W. Smyth, § 943)가 자주 그러한 술어로 쓰인다.

## 3-3)부정사(不定詞), 명사, 부사, 전치사 등과 어우러져, 그로부터 전이(轉移)된 뜻을 지니는 'εἶναι'.

3-3-1)부정사(不定詞)와 함께 쓰여 능력(potential, C. H. Kahn(1973, p.287))을 나타내는 εἶναι'.

보기)**우리에게는** 그 싸움을 **거두어 들일 수 있는** 길이 없**다**

ἡμέας ἢ οὔ πως **ἔστι μεθιέμεναι** πολέμοιο,Il. 13. 114).

3-3-2-1)주어 나타나지 않는 부정사와 함께 쓰여 능력을 나타내는 εἶναὶ

보기.크로노스의 아들 제우스와 싸울 **자**가 **있지** 않**다**

ἀλλ' οὐκ **ἔστι** Δι Κρονίωνι **μάχεσθαι**(Il. 21. 193).

3-3-2)함께 쓰인 (대) 명사의 격 어미의 영향을 받아 전이(轉移)된 뜻을지니는 εἶναι'.

3-3-2-1)2격[16]의 영향을 받는 εἶναι[17]

3-3-2-1-1)부분을 나타내는 2격의 영향을 받는 εἶναι'.

보기)찔레이아는 소 아시아**의 부분이기** 때문이다

ἡ γὰρ Ζέλειά **ἐστιν τῆς**'Ασιας (Demosthenes IX. 43)

3-3-2-1-2)재원(財源), 조상(祖上), 재료(材料)의 2격 영향을 받는 εἶναι'.

보기. 왕관들이 금이 아니라 마치 제비 꽃이나 장미**로 이루어진** 것 처럼

(Demosth. XXII. 70)(στεφάνους) ὥσπερ **ἴων ἢ ῥόδων ὄντας** ἀλλ' ου' χρυσίου,

3-3-2-1-3)소속의 2격 영향을 받는 εἶναι'.

보기.그**의** 힘은 가장 세기 때문**이다**

**τοῦ** γὰρ κράτος **ἐστι** μέγιστον(Il. 2. 118).

3-3-2-2)(대)명사 3격(의 어미)과 함께 쓰여 소유의 뜻을 지니는 εἶναι'.

보기) **다른 자들에게는** 재산이 **있지**만 **우리에게는** 좋은 동맹들이 **(있다).**

---

16) 2격의 문법적인 뜻과 보기들에 대해서는 E. Schwyzer(1950, pp89-136)을 참조하라.

17) C. H. Kahn은 2격과 함께 쓰인 ' εἶναι '를 계사(1973, p.167-168)로 간주한다.

ἄλλοις μὲν χρήματά **ἐστί ἡμῖν** δὲ ξύμμαχοι ἀγαθοι,(T. 1. 86).

Others **have** riches, we **(have)** good allies.

3-3-2-2-1)장소 3격 전치사 구와 함께 쓰여 소유존재의 뜻을 지니는 εἶν -αι'.

보기)**너의 피난 처에는** 많은 금과 청동과 가축들이 **있다**

**ἔστι τοι ἐν κλισίῃ** χρυσὸς πολύς **ἔστι** δὲ χαλκὸς καὶ πρόβατ(Il, 23. 549).

3-3-3)특정한 부사와 함께 쓰여 그로부터 전이된 뜻을 지니는 εἶναι'.

3-3-3-1)부사 ἅλις(in heaps, swarms, 많이)와 어우러져 소유의 뜻을 지니는 εἶναι'.

보기)많은 비옥한 토지들이 그의 **것이었다**

**ἅλις** δέ οἱ **ἦσαν** ἄρουραι πυροφόροι(Il, 14. 122).

3-3-3-2)부정사(不定詞) διαγνῶναι(식별하다)와 함께 쓰인 부사 χαλεπῶς(어렵게, with difficulty)와 어우러져 불 가능의 뜻을 지니는 εἶναι'.

보기)거기서 각기 사람을 분별하기 **힘들었**다

ἔνθα *διαγνῶναι* **χαλεπῶς ἦν** ἄνδρα ἕκαστον(Il. 7. 424).

3-3-4)특정한 전치사와 어우러져 그로부터 전이된 뜻을 지니는 εἶναι'.

3-3-4-1) ἔκ(aus, (속.으로부터 from)전치사 구 와 함께 쓰인 εἶναι'는 ' ..... 로부터 유래하다(to be sprung from)를 뜻한다

보기)기름진 파이오니아스 **출신이다**

**εἶμ' ἐκ** Παιονίης ἐριβώλου (Il. 21. 154).

3-3-4-2) 후치(後置)되는 전치사와 더불어 어떤 특정 부족(部族) 출신(出身)이다를 뜻하는 εἶναι'.

보기)뮈르미도네스(族) **출신이다**

Μυρμιδόνων δ' **ἔξ εἰμι**(Il, 24. 397).

3-3-4-2)ἀπο (von, (겉)으로부터, from) 전치사 구와 함께 쓰여 εἶναι는 '..... 로부터 일어나다(arise from, entstehn, 발생하다)를 뜻한다

보기)오 소크라테스여, 그( 쾌락)들은 반대되는 것들로부터 발생하기 때문에.

**εἰσὶ** μέν γὰρ **ἀπ'** ἐναντίων ὦ Σώκρατές αὖται πραγμάτων(Pla. Phlb. 12d7).

3-3-4-3)그러나 'avpo'와 함께 쓰여 'to be away from(떨어져 있다)'를 뜻하는 'εἶναι'.

보기)집으로부터 떨어져 있다 → **εἶναι ἀπ**ὸ οἴκου(Th. 1. 99).

3-3-4-4)ἐν(in, 안에. 전치사 구'와 함께 쓰여, εἶναι는 어떤 상태(이다)에 있다를 뜻하기도 한다.

보기)즐겁다 → **ἐν** εὐπαθίῃσι **εἶναι**(Hdt. I. 22).

3-3-4-4-1)그러나 '.....에 종사하다(be ingaged(occupyed) in ...)' 라는 뜻을 지니기도 한다.

보기)또 철학에 우리가 **종사할** 때 (겪는 그러한) 희열도 아니며

οὐτε αὖ ἡδονὴ ὡς **ἐν** φιλοσοφίᾳ ἡμῶν **ὄντων** ὥσπερ ειώθεμεν(Pla. Phd. 59a3)

3-3-4-5)ἐπι,(upon, (표면)위에) 전치사 구와 함께 쓰이는 εἶναι는 그로부터 전이 된 여러 뜻을 지닌다.

3-3-4-5-1)'to be by(.....로 있다, 의존하다)'를 뜻하기도 한다.

보기)자존(自存)한다 → **εἶναι ἐφ'** ἑαυτῆς(D. 25. 23)

3-3-4-5-2)to bear(지니다)'를 뜻하기도 한다.

보기)이름을 지니다 → **εἶναι ἐπὶ** ὀμόματος(D. 39. 21).

3-3-4-5-3)'to be ingaged in...(...에 종사하다)'를 뜻하기도 한다.

보기)그 일에 종사하다 → **εἶναι ἐπὶ** τοῖς πράγμασινα(D. 2. 12).

3-3-4-5-4)'to reach(...에 달하다)'를 뜻하기도한다.

보기)육십 스타디온에 달하다 → **εἶναι ἐφ̓** ἑξήκοντα στάδια(X. An. 4. 6. 11)

3-3-4-5-5)'to pass(...을 통과하다) '를 뜻하기도 한다.

보기)그 접점을 통과하다 → **εἶναι ἐπὶ** τὰς ἁφάς(Apollon. Perg. Con. 4. 1).

## 3-4)실질 동사로 쓰이는 'εἶναι'.

3-4-1)죽어 있다(to be dead)'와 대비되는 살아 있다(to bealive)'의 뜻으로 쓰이는 εἶναι'.

보기)나는 한 때 **살아 있었으**나 지금은 더 이상 **살아 있지 않다**

κἀγὼ γὰρ **ἦ** ποτ'( ἀλλα᾽ νῦν **οὐκ εἶμ̓** ἔτι(Euripides Hecuba 284).

3-4-1-1)분사 형으로 쓰인 εἶναι'.

보기)영원히 살아 있는 신들 → θεοὶ αἰὲν **ἐόντες**(Il, 1.290, 494)

3-4-2)사건( 또는 상황)의 발생을 나타내는 εἶναι'.

보기)전쟁이 일어 났을 때 →ὅτε **ἦν** ἡ μάχη(Xen. II. 2. 19).

3-4-2-1)(사건 또는) 상황의 지속을 나타내는 εἶναι'.

보기)방자하게 굴지 못하도록 사람들을 약하게 하는 그러면서도"약한 그대로 있게 할,그런 묘얀을 가졌소.

ὡς ἄν **εἶεν** τε ἄνθρωποι καὶ παὺσαιντο τῆς ἀκολασίας ἀσθενέστεροι γενόμενοι(Pl. Smp. 197c7-9).

3-4-3)사실(to be fact)을 뜻하는 εἶναι'.

보기)그 사실에 따르면 → κατα **τὸ ἐόν**,Hδτ ὶ 97. **τῷ ὄντι**(Pl. Prt. 328d).

3-4-3-1)진실(to be true)을 뜻하는 εἶναι'.

보기)모든 **진실 진실을** 말하기.

πᾶν **τὸ ἐόν**(Id. 9. 11) **τὸν ἐόντα** λόγον λέγειν(Hdt. I. 95. 116)

3-4-4)있음(존재)을 뜻하는 εἶναι'.

보기)신은 있다 → **ἔστι θεος**

오 소오크라테스여! 당신께서 말씀하신 그대로 이것들이 있습니다

**ἔστι** μὲν ταῦτα, ὦ Σώκρατες, οὕτως σὺ λέγεις(Pl. Hippas Maior 282a4).

3-4-4-1)있음의 부정(否定).

보기)태어나지도 살지도 않는 그러한 사람은 있지 않다.

**οὐκ ἔσθ'** οὗτος ἀνήρ, οὐδ' ἔσσεται, οὐδὲ γένηται(Od. 16. 437).

3-4-4-2)관계 대명사와 함께 쓰이는 εἶναι'.

보기) 이 부족을 스퀴디콘이라고 말하는 어떤 자들이 있다.

**εἰσὶ** δέ **οἵ** τινες καὶ Σκυθικὸν λέγουσι τοῦτο τὸ ἔθνος εἶναι(Herodotus I. 201).

3-4-4-3)어떠한 장소(場所)에 '있는 것을 나타내는 εἶναι'.

보기)트로이에는 확실히 곡예사들이 있었다

ἦ ῥα καὶ **ἐν Τρώεσσι** κυβιστητῆρες **ἔασιν**(Il. 16. 750).

그러나 이상(以上)과 같은 'εἶναι'의 여러 가능한 의미 구분들은 1)(사실, 진실)**이다** 그리고 2)(할 수, 속해, 지니고, 살아, 발생해)**있다** 등 크게 두 가

지로 다시 좁혀질 수 있을 것 같다[18].

## 3-5)이다와 있다의 구분? (이)있다.

### 3-5-1)ἔστι(ν)과 ἐστι(ν)

H. W. Smyth(1984, §187b)에 따르면, 'ἐστί'에 붙은 예리(銳利)한 음조(音調)인 acute (′)는 앞 낱말에 흡수되 사라져 버리는 전접사적(enclitic, 前接詞的) 엑센트이다. 그러나 ㄱ)존재 또는 가능성을 나타내는, ㄴ)οὐκ, μή, εἰ, ὡς, καί, ἀλλά, τοῦτο 뒤에 오는, ㄷ)몇 몇(ἔστι οἵ,'some), 때때로(ἔστι ὅτε, sometime)등의 표현에서 처럼 문장 앞에 오는 경우에는 에큐트 ''가 앞 낱

---

18) 칸은 '있다' 구문을 '(진실)이다' 구문으로 환원하므로서, 계사로 쓰인 'εἶναι'를 궁극적인 것으로 본다. 환원하기 위해, 칸은 Zellig Hariss의 '변형문법(transformational system, Kahn(1973, pp.10-17))'을 이용하여, '말함'이나 '생각함'을 나타내는 'essive'한 절의 경우, 진실 뉘앙스가 계사적인 쓰임새의 'εἶναι'에 입혀(superimpose, 위의 곳)진다는 것, 그리고 진실 뉘앙스의 'εἰμί'를 지니는 이러한 'essive'한 절의 구문(ㄹ-2-4)은 '제일-수준'과 '문장-조작자' 이 양자 쓰임새에 해당하는 '(명사적) 계사 구문'과 동일한(위의 책, 341쪽)구문 구조를 지니며, 아홉 번째 존재 문장 류형(위의 곳)과는 거의(nearly(위의 책, 342쪽)동일한 구문 구조를 지닌다는 것을 이끌어 낸다. 이러한 '변형 체계'에 근거해, 칸은 εἶναι의 '존재'적인, '계사'적인, '진실'적인 쓰임새의 구문론적 단일성(unity, 위의 책, 388-400쪽)을 이끌어 낸다(272쪽).

말에 붙어 사라지는 것이 아니라 'ἐστι'의 'ε'에 온다.

그러나 '불행하게(unfortunately, C.H.Kahn(1973, p.420))'도 칸은 'ㄱ)'을 거부한다. "주절(主節)의 첫 위치에 있지 않는 동사의 모든 활용형은 전접사적인 형식을 띠게된다 라는 역사-이전의 어법(語法)의 잔존(殘存)에따라 그 'ἐστί'의 ''는 사라졌음에도 불구하고, 자신에 고유한 정음법(arthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 'εἰμί'는 ''를 자신의 첫 음절에서 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서조차 점차적으로 전접사적인 그 ''가 우세해진 결과, ' ἔστι'의 '' '는 단지 하나의 정기법(is written as an orthotone, 正記法)으로만 살아 남았을 뿐, 그 본디 강세는 사라졌다" 라는 Herodoian의 규칙(J. Vendryès, 1904(1945), p.117)을 따르는 칸(위의 책 421쪽)은 ' ἔστι'와 'ἐστι'사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구분도 거부하기 때문이다[19].

그러나 G. Hermann(1801, pp. 84f)에 따르면, ' ἔστι θεός'의 ' ἔστι'는 '계사'적인 뜻을 지니는 것이 아니라 '존재(ἔστιν ὄν)'의 뜻을 지닌다(칸, 위의 책, 423쪽).

이제, 이러한 위의 논란은 1900년 I. Burnet 판(1992, 10쇄)파르메니데스 편에 나오는 아래 전제들에도 적용될 수 있으리라. 왜냐하면 전제 II)와 III)과 IV)에 나오는 ' ἔστιν 또는 ἔστι'에는 에큐트가 살아 있는 반면, 전제 I)에 나오는 'ἐστιν'에는 에큐트가 살아 있지 않기때문이다.

I) εἰἔν **ἐστιν**.....(파. 137c4),
II) ἔν εἰ **ἔστιν**.....(파. 142b3, 157b6),

---

19) 칸에 따르면 'φῆμί'(J. Vendryès, 위의 책, p.110))도 'εἰμί'의 경우와 같다.

III) εἰ μὴ **ἔστι** τὸ ἕν.....(파. 160b5),
IV) ἕν εἰ μὴ **ἔστι**.....(파. 160c6, 164b5),

‘ I) εἰ ἕν ἐστιν’의 ‘ ἐστιν’와 ‘ II) ἕν εἰ ἔστιν의 ἔστιν을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양 ′ ’가 발견 될 것이다. 그러나 여기 ‘ ἔστιν’의 ‘’억양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법에 일치하는 것은 아닌 것 같다. ‘II)’, ‘III)’, ‘IV)’모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ‘ ′ ’가 살아 있기 때문이다.

‘I)’의 ‘ ἐστιν’과는 달리 아마도 ‘존재’를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 ‘ ἔστι’는 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 ‘ ἐστιν’이 ‘존재’를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 ‘ ἔστι’도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 ‘ ἔστι’가 아니라 ‘ ἐστι’여야 하지 않을까? 나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 ‘ ἐστιν’을 계사(Kopula, 1937, p.21)라고 할 수 있을까? 그렇다면 세째 것도 계사(繫辭)여야 할 것이다. 물론 존재와 구분되는 뜻을 지닌 것으로서 말이다.

그래서 만약 에큐트의 있고 없음이 그 낱말의 뜻을 결정하지 않는다면(칸), 전제 ‘I)’과 나머지 전제의 해당 낱말의 뜻은 구분되지 않으리라. 그러나 만약 결정한다면(스미쓰, 헤르만), 구분될 것이다. 내가 15쪽에 그린 도표에서는 ‘구분’됐다. 거기에서는 ‘I)’과 ‘III)’의 에스틴은 ‘이다’로 옮겨진 반면 ‘II)’와 ‘IV)’는 ‘있다’로 옮겨졌기 때문이다. 그러나 나는 ‘계사’로서의 구문론적인 뜻을 ‘이다’에 준 것은 아니다. 단지 나의 머뭇거림이 그렇게 하도록 부추겼을 뿐이기 때문이다. 그러나 ‘ ἔστιν’이 ‘있다(존재)’의 뜻을 포함하

는 것만은 분명하다. 비록 'Ⅲ)'의 경우, 애매하기는 해도 말이다.

## 3-5-2)(이)있다?

그리고 아리스토텔레스의 해석에 관하여(19b15)에 나타나는 ㄱ)' ἔστι ἄνθρωπος'의 ' ἔστι' 역시 '있다(존재)'를 뜻하는 것으로 보아야한다[20]. 그리고 이어 나오는 ㄴ)' ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος'도 마찬가지이다. 여기의 ' ἔστι'를 존재의 뜻을 배제한 단순히 계사적인 의미의 것만으로는 볼 수 없다. 오히려 아리스토텔레스는 거기에서 'ㄴ)'을 계사 문장의 본 보기가 아니라, 'ㄱ)'으로부터 파생된 긍정(κατάφασις, 19b5)문장의 본 보기로 설명하기 때문이며, 'ㄴ)'의 ' ἔστι'를 동사(술어)들 중의 하나, 곧 '부가적으로 시간을 가리키는 동사들(ῥήματα.....ἐστί· προσσημαίνει γὰρ χρόνον, 19b13-14)'로 설명하기 때문이다. 이러한 보조적인 동사는 긍정문장의 세 번째(τρίτον, 19b19)요소가 된다. 따라서 ' ἔστι'를 주어(이름-명사)와 술어(동사)를 이어 주는 '계사' 보다는 오히려 그 술어의 시점을 가리키는 '조동사' 역할을 하는 것으로 여기는 것이 더 나을 것 같다. 물론 훗 날의 구문론적인 용법인 '계사'의 뜻을 거기에 부여하는 것이 불 가능할 것 같지는 않아 보이기는 해도 말이다. 이 세 번째 것 '에이나이'가 '오노마(이름-명사)' 또는 '레애마(술어-동사)'를 함께 놓아 주기(συγκεῖσθαι, 19b21) 때문이다. 함께 놓여야, 곧 연결되야 로고

---

20) 그러나 '계사(이다)'와 배타적으로 구분되는 '있다'는 아니다. 만약 배타적으로 구분된다면, 구분하는 순간 두 사람과는 다른 독특한 존재 개념을 지니는 셈이 될 것이기 때문이다.

스가 성립한다는 것은 플라톤의 소피스테스 편에서도 확인된다(268쪽).

그러나 그로부터 7 번째 윗 줄(19b14)에 나오는 'τῶν κειμένων(놓여지는 것들)'도 '오노마(사람)'과 '레애마(있다-τὸ ἔστι)'였으며, 이 경우 'τὸ ἔστι'가 주어에 이어 주어야 할 술어가 없다는 것과, 그리고 시간의 의미를 덧 붙혀 주는 하나의 부가적인 기능을 지닌 것으로 긍정문장의 'τὸ ἔστι'를 텔레스가 설명한다는 것을, 염두에 둔다면, 구문론(Kahn, 1973, p.228)적인 의미의 '계사'로 해석하기 어려울 것이리라. 물론 " 'ㄱ)사람이 있다'의 '사람'이 존재할 수 >있는< 것은 자신이 그 레애마와 구분되는 '오노마(사람)'와 함께 놓여질 수 >있<도록 하는 그 레애마 '있다'의 본성 때문이다 " 라고 생각할 수도 있으리라. 그렇게 되면 'ㄱ)'의 '에스티' 역시 계사로 쓰인 셈이 될 것이다. 자신(술어)를 주어와 이어주기 때문이다. 그러나 이러한 '계사' 보다는 먼저 '싯점을 가리켜주는 조동사적인 쓰임새'를 말하는 것이 아리스토텔레스에 더 충실하는 것이 아닐까? '계사'는 단지 '정태(靜態)적인 구문론'의 접근 방식을 통해 나타나는 것일 뿐이기 때문이다.

나아가서, W. D. Ross(1924(1981), Vol. I, lxxxviii)는 " 'is'의 의미들을 혼동 함으로서 오는  오류들을 *텔레스의 범주론은 고쳐 주었다" 라고 하는 Maier를 받아 들인다. Maier에 따르면, 이러한 혼동들 중의 하나가 존재적인 있음과 계사적인 있음의 혼동이다. 이러한 혼동의 보기로 궤변론(περι σοφιστικων ελεγχων)의 166b37-167a6'가 들어진다.

> ㄷ)만약 있지 않는 것이 억견적인 것**이**라면, 있지 않는 것은 **있다**.
> εἰ τὸ μὴ ὄν ①**ἐστι** δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ②**ἔστι**·(167a1).
>
> ㄹ)만약 있는 어떠한 것 예를들어 사람이 **있지** 않다면, 있는 것은 **있지** 않는 것이다.

(김 익성)　　두 사람의 있음(에이나이): εἶναι 쓰임새 일반

ὅτι τὸ ὂν οὐκ ②ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ①ἔστιν, οἷον μὴ ἄνθρωπος(167a2-3).

'ㄷ)'은 있지 않는 것을 있다 라고 말하는 오류인 반면 'ㄹ)'은 있는 것을 있지 않다 라고 하는 오류이다. 이러한 오류는 순수하게 있는 것(εἶναι ἁπλῶς, 167a2)와 한정해 있는 것(εἶναι τι, 위의 곳)동일한 것으로 착각하는데서 온다. 그러나 동일한 것이 아니다.

여기서 마이어와 로스는 ①을 계사적인 에이나이로, ②를 존재적인 에이나이로 보아서, ①과 ②의 혼동을 존재와 계사 사이의 배타적인 혼동으로 본다. 그러나, 내가 앞서 말하였듯이, '계사'를 아리스토텔레스에게 덮어 씌우는 것은 시기상조(時機尙早)이다. 그러할 진데, 그것도 존재를 배제하는 계사를 아리스토텔레스에게 덮어 씌우는 것은 불 가능하다. 계사(繫辭)와 존재의 상호 배타적인 분리는 불 가능할 것이기 때문이다. 물론 J. S. Mill (논리의 체계, 66쪽)을 따르는 자들에게는 배타적으로 분리 될 것이다[21]. 어쨰든 여기서 텔레스는 '있음 (εἶναι)'을 한정된 것(τι)과 그렇지 않은 순수한(ἁπλῶς) 것으로 구분 할 뿐이다. 만약 이 둘을 동일시하게 되면, 있는 것을 있지 않는 것이라고 그리고 있지 않는 것을 있는 것이라고 말하는 오류를 범하게 되기 때문이다.

물론 ①ἐστι(ν)과 ② ἔστι(ν)의 'ε'는 그 엑센트에 있어 다르다. 하나는 에큐트 엑센트를 지닌 반면 다른 하나는 어떤 엑센트도 지니지 않기 때문이다. 스미쓰와 헤르만(38쪽)처럼, 에큐트 엑센트 지니는 것을 존재로 본다면,

---

21)그러나 이 문제는 그렇게 두부 자르듯 쉽게 해결 될 수 있을 정도로 간단하지 않다.

①은 '계사'를 뜻할 것이고, ②는 존재를 뜻할 것이다. 그러나 칸의 입장에 선다면, ①과 ②에 계사와 존재의 구분을 적용할 수 없으리라.

나아가서, 계사와 존재의 구분 논란은 소피스테애스 편에서도 문제 된다. 그리고 문제되는 그 부분의 주제는 텔레스가 문제 삼는 여기 주제와 비슷하다.

> "그러나 있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12)어떤 것들은 스스로 '있는' 것들 자체(τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, c12-13)인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὂν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의할 것이라 여겨지네: 엘레아 낯선이
> (동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까): 테아이테토스?(255c12-13)"

" '알론한 것에 대해 있는 것'의 '대함(πρὸς, 소., 255c12)'은 플라톤이나 아리스토텔레스 이 양자에 있어 '의존(依存, dependent, F.M.Conford, 1935(1979), p.282, Note.1)'이나 수식(修飾)이나 '우연(a- ccidntal)' 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 '관련된 것(τὸ πρὸς ἄλλο)'과 '자체적인 것(τὸ καθ' αὐτό)' 이 두 가지 하위 에이도스를 나누어 지니고 >있는< 상위 에이도스 '있는 것'을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인 에이도스를(the specific form, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)를, 마찬가지로 종적인 에이도스는 류적인 에이도스를 상호 대칭적으로(symmetrical, 위의 책, 281쪽)나누어 지닌다(μετεῖχε, 소., 255d4) " 라고 주장하는 콘퍼드[22]를 거부하는 J. L. Ackrill은 소피스테애스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지시

---

22) 콘퍼드는 종과 류를 상호 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽각주1번)로 본다.

하는 문제의 그 곳의 '나누어 지님'을 제외한 나머지 12 번 경우의 그 '나누어 지님'은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, J. L. Ackrill, 1957 (1971), p.220)이라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **콘퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계-술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없으므로, 주어와 술어를 이어주는 계사(copula, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)라는 아리스토텔레스적인 용어는 플라톤이 염두에 두는 그러한 관계를 전혀 나타내지 못할 것이다(273쪽). 그러나, 만약 그 관계가 非-대칭적일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사를 목적어로 갖는 'partake of(나누어 지님, 관여하는)'은 형용사를 보어로 갖는 일상 언어의 계사 'is'와 동치(is equivaent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, '계사'의 'εἶναι(be)'가 그 '나누어 지님)'에 허용 될 것이고, **프레데**의 주장처럼, '계사'로 해석 될 수 있을 모든 경우를 '...ist edentisch mit...'의 특별한 경우로 해석하는 **콘퍼드**는 해석은 틀린 해석(falsche Interpretation, 프레데, 1967, 38쪽)이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지니는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소., 251-259)을 통해서, 플라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει τοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 'is (ἔστιν)'의 쓰임새를 구분 해 냈으며, 이것은 '계사'의 발견 또는 "ἔστιν(is)'의 애매함(ambiguity, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 폭로(暴露)이다.

그런데, **콘퍼드**에 따르면, 'exist'와 'is the same as...' 등, 'is'의 두 가지

뜻(281c-259d) 가운데 그 어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상정(上程)[23]되는 '계사'와 아무런 관련이 없다. 그 '계사'의 'is'는 주어와 술어를 이어 주나(link, 콘퍼드, 위의 책, 296쪽), 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 '...is the same as...'의 'is'-예를들어 'Every form is itself'의 'is'-는 'the same as'를 뜻할 뿐이다. 따라서 "플라톤은 계사의 애매함(ambiguity)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳)".

그러나, 프레데에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 'ist'는 '해석' 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 'ist'의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다(프레데, 위의 책, 40쪽). 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 'εἶναι'를 구분한다. 이에 관해서는 프레데의 위의 책(학위 논문) 29-35쪽을 참조하라. 이에 이어지는 논의에 대해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 ), G. E. L. Owen(1971, Vol. I, pp.223-267), R. S. Bluck(1975. pp.9-21), P. Seligman(1974, pp.66-72), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조하라.

그렇다면 'be' 문장에 관한 구문론적인 연구를 두 사람의 'εἶναι' 문장에 적용하는 것이 정당(正當)한가? 만약 정당하다면 '계사'적인 에이나이가 '존재'적인 에이나이로부터 배타적으로 분리 될 수 있을까? 그러나 설령 적용될 수 있다 손 치더라도, 두 사람은 'εἶναι'의 배타적인 그러한 분리(分離)를

23) 그러나 나는 아리스토텔레스 논리학에서 '계사'가 상정된다는 '견해'에 대한 의구심(疑懼心)을 나타낸 바 있다. 이러한 의구심은 존재를 배제한 '계사'에 향하여짐은 두 말 할 나위 없다.

허용하지 않았으리라는 것이 지금 나의 견해이다.

우선, '텔레스는 계사적인 것과 존재적인 것 사이의 혼동(confusion, Ross, 1924, I, lxxxix)을 지적해 낸다'는 Maier와 W.D.Ross의 주장은 사태에 적합하지 않은 것처럼 보인다. 순수한 것(τὸ ἁπλῶς τόδε, 166b37)을 마치 한정된 것(τὸ πῇ τόδε, 166b37-38)처럼 말하는 것으로부터 여러 궤변 중의 하나가 유래한다는 것을 지적해 내는 것이 존재적인 에이나이로부터 계사적인 에이나이를 차이나는 것으로서 구분하는 것 같지는 않기 때문이다. 오히려 차이나는 그래서 서로 구분되는 있지 않는 것과 있는 것을 동일한(ταὐτὸν, 167a2)으로 여기지 말아야 한다는 것을 여기서 텔레스는 말하므로 그렇다. 만약 동일한 것으로 여긴다면, " 있지 않는 것은 억견적인 것'이(ἐστι, 167a1)'므로, 있지 않는 것이 '있다(ἔστιν, 167a1)' "라는 궤변[24]이 잇따를 것이다.

나아가서 이러한 것에 대한 경고는 이미, 16쪽에서 말하여진 것처럼, 있지 않는 것을 있다 라고 말하는 것은 적절치 않다는 것을 지적(指摘)해 내는 플라톤의 티마이오스 편에서 주어진다. 텔레스 역시 어떻게 보면 있지 않는 것은 있고, 있는 것은 있지 않다는 것을 인정한다. 그러나 그것은 있는 것에 관해 변증적으로 (λογικῶς)말하는, 그리고 있는 것에 관해 주로 말하는 그러한 것이 아니다. 그래서 이러한 두 가지 것을 동일한 것으로 여기면 안된다는 것이다. 그렇다면 여기에 쓰인 'εἶναι'의 한정(限定) 형인 ' ἔστιν'과 ' ἐστι'를 각기 계사(이다)와 있다(존재)가 아닌, 그 양자 모두로, 곧

24)텔레스에 따르면, 이러한 주장은 (궤)변(ἐλέγχων, 164a21)이라기 보다는 그 진실성을 판단하기 힘든(παραλογισμῶν, 164a20)그러한 것이다.

‘(이)있다=이다+ 있다’로 보아야한다. 다시 말해 ‘ἐστι’는 ‘존재’의 의미를 배제하지 않는다. 배제하는 것으로 보는 것은 이미 플라톤과 텔레스 이 두 사람과는 다른 ‘존재’를 받아 들이는 것이다.

물론 ‘τὸ μὴ ὂν ἐστι δοξαστόν’의 ‘ἐστι’가 ‘τὸ μὴ ὂν ἔστιν’의 ‘ ἔστιν’과는 다른 (구문론적인) 기능(機能)을 지닐 것처럼 여겨지기는 한다. 바로 이러한 기능을 텔레스는 자신의 ‘해석에 관하여’ 10장에서 함께 놓아 주는(συγκεῖσθαι, 19b21)기능이라고 말하는데, 함께 놓여지는 것은 오노마(명사)와 레에마(술어)이므로 ‘τὸ ἔστιν(19b15)’을 통해서 오노마(있지 않는 것)과 레에마(역견적인 것)이 서로 묶여질 것이기 때문이다. 이럴 경우, 구문론적으로 말해서, 주어와 술어를 이어 주는 ‘계사’로서의 ‘εἶναι’가 바로 여기에서 허용될 수 있으리라. 그러나 여기의 아리스토텔레스에 따르면, ‘ ἔστι㉡ δίκαιος ἄνθρωπος(19b20-21)’ 라는 문장은 ‘ ἔστιν㉠ ἄνθρωπος(19b15)’ 이라는 근본 긍정 문장(κατάφασις, 19 b5)으로부터 파생된 일 종의 하위(下位)긍정 문장일 뿐이다. ㉡ ἔστι의 함께 놓아 주는 기능이 ㉠ ἔστιν의 놓여 주는(κειμένων, 19b14, 정립(定立)하는) 기능으로부터 파생됐기 때문이다. 그런데 *텔레스는 ㉡ ἔστι를 소위 계사적인 레에마 보다는 부가적으로 시간을 가리키는 레에마(ῥήματα ..... ἐστι· προσσημαίνει γάρ χρόνον, 19b13-14)로 부른다. 그렇다면 ㉡ ἔστι를 주어와 술어를 묶어 주는 또는 이어 주는 ‘계사’ 보다는 오히려 그 술어의 시점을 가리키는 조동사 역할을 주로 하는 것으로 보아야 할 것이다. ㉡ ἔστι이 그것으로부터 파생된 바로 그 ㉠ ἔστιν((이)있다)는 ‘존재하다, 놓이게 하다’이기 때문이다. 그래야만 텔레스가 생각하는 사태(프라그마)에 들어 맞는다. 다시 말해 근본 긍정 문장 ‘사람이 있다’가 가능한 것은

자신과 구분되는 오노마(사람)을 놓여지게 하는-있게 하는 또는 정립시키는-레애마 ㉠ ἔστιν의 자연(본성) 때문이며, 그리고 그 레애마의 놓여지게 하는 본성으로부터 비로서 파생(派生)된 긍정 문장 ‘사람은 올바르**다**’의 ‘(이)다’가 가능하게 되고, 그 보조적인 레애마 ‘이다(㉡ ἔστι)’는 사람이 올바른 시점-여기서는 현재-을 올바름 이라는 본(本) 레애마에 덧 붙혀줄 뿐이기 때문이다. 그래서 ㉡ ἔστι에 관해서는 소위 구문론적인 쓰임새 ‘계사’ 보다는 시칭(時稱)을 나타내는 ‘조동사’적인 쓰임새를 주로 말해야 할 것이다. 칸(1973, 102쪽)이 올바르게 지적해 낸 것처럼 ‘계사’는 단지 ‘정태론적인 구문(文)론’에서 나타나는 용어일 뿐이기 때문이다(272쪽).

따라서 텔레스는 계사와 존재의 배타적인( 절대적인) 구분을 허용하지는 않는다. 그러나 상대적인 구분은 허용할 것 같다. 단 ‘이다’는 늘 ‘있다’와 함께 한다는 전제 하에서 말이다. 나아가서 그는 그러한 구분을 그렇게 중요한 것으로 생각하지 않았을 것이다. 오히려 텔레스는 거기에서 ‘εἶναι’에 관해 여러 가지로[25]말할 수 있는 길을 열어 놓는다. 순수하게 있는 것과 한정되 있는 것 등 두 가지로 있는 것에 관해 말하면서, 이 둘이 결코 혼동돼서는 않된다고 말하기 때문이다.

그러나 이러한 길은 이미 플라톤에 의해서 열려져 있었다. 있는 것에 관한 표현들에서 후에 자세히 거론(擧論)될 것이지만(81쪽), 42-43쪽에서

25)물론 여러 가지로 말할 수 있다고 해서, 그것이 한 가지로 주로 말하여질 수 없다는 것은 아니다. 있는 것에 관해 ‘주로(κυρίως)’말하자면, 한 가지로 말하자면, 그것은 실체라고 말하여지기 때문이다.

말하여진 것처럼, 플라톤은 자신의 소피스테애스 편에서 자체적으로 있는 것과 서로 관계를 맺고 있는 것을 구분하여 말하며, 그리고 파르메니데애스 편에서는 하나와 더불어 있는 것을 여러 가지로 전제 하는데, 각기 전제에서 하나와 더불어 있는 것이 달리 말하여지기 때문이다.

나아가서 소피스테애스 편 문제의 맥락에서 말하여지는 다섯 가지 큰 류의 교통(κοινωνία, 256b1)-나누어 지님(τὸ μετέχειν, 256a1, 관여)-을 통해서 플라톤은 일상 언어 ‘is(ἔστιν)’의 계사적인 쓰임새를 발견해 냈다 라고 주장하는 것 역시 사태에 적합하지 않은 것 같다. 그 동사의 계사적인 쓰임새를 선명하게 할 요량(料量)으로 문제의 그 소피스테애스 편에서 자신의 존재론을 펼친 것이 아니기 때문이다. 오히려 플라톤은 소피스테애스 편에서 있는 것( 또는 있지 않는 것)을 **동일**( 또는 헤태론)과 구분하면서, 있지 않는 것을 있는 것의 한 종으로 간주한다. 그리고 있지 않는 것에 관해 주로 논증하면서 있는 것에 **관해** 논증이 이루어지도록 한다.

내 견해로는 문제의 소피스테애스 편 그곳은 에이나이의 서로 배제하는 쓰임새로서의 ‘계사’를 ‘존재’로부터 분별해 내는 곳이라기 보다는 **동일**과 헤태론(차이)과 움직임과 쉼(정지) 이 네 가지의 큰 류들을 서로 묶어 주고 분리해 주는 또 하나의 큰 류로서의 있는 것(과 있지 않는 것)에 **관해** 논증하는 곳이다. 그리고 이러한 논증은 자체적으로 있는 것과 서로에 대해 있는 것을 하나의 사태(프라그마)로서 전제한다. 그렇다면 있는 것을 두 가지로 구분하여 말하는 것이지, **동일**과 구분되고 >있는< 것이 바로 ‘이다(계사)’다 라고 말하는 것이 아니다. ‘이다’와 있다는 그 ‘의미(뜻)’에 있어 구분될 수 있는 바의 것이 아니다. ‘이다’의 뜻이 무엇인가? 이어주는 것인

가? 그것이 바로 있다의 뜻이다. 있는 것은 동일과 헤태론 그리고 움직임과 정지(쉼) 등 반대되는 모든 것을 묶어 주는 또는 이어 주는 것이기 때문이다.

따라서 'εἶναι'의 구문론적인 쓰임새-계사 용법-을 통해서 우리는 두 사람의 존재(τὸ ὄν 있는 것, οὐσία 실체)에 닥아 서기 어렵다. 'εἶναι' 쓰임새 일반에 관한 위와 같은 구문-의미론적 논의는 구분되는 그 '뜻'들만 분별해 낼 뿐, 'εἶναι(에이나이)' 또는 'τὸ ὄν(토 온)' 또는 'οὐσία(우시아)'에[26] 관해서는 아무런 말도 해 주지 않기 때문이다. 그래서 나는 다섯 책에서 에이나이 또는 토 온 또는 우시아 등이 어떻게 말하여지는에 관해 말하려 한다. 먼저 나는 다섯 책에서 표현되는 그것들의 (형)식(式)부터 살펴 볼 것이다. 다시 말해  그것들이 다른 낱말들과 주로 함께 쓰여이는 길(way, 방식), 그리고 문제의 그 낱 말과 함께 형성된 구(句)들이 지니는 문법적인 틀(form, 형식(形式)), 더불어 그 틀에 담겨진 알멩이(뜻, meaning, Bedeutung)를 분석 할 것이다.

## 3) τὸ ὄν이 포함된 표현(表現)들

### 3-1)τὸ ὄν ἕν

이 표현은 파르메니데스 편(126a1-166c5) 제 2 부(137c3-166c5)의 다음 네 가지 중 'II)'에서 전제 되는 하나와 있는 것을 가리킨다.

---

26)나는 이 세 낱말을 동일한 것을 가리키는 세 표현으로 당분간 다룰 것이다.

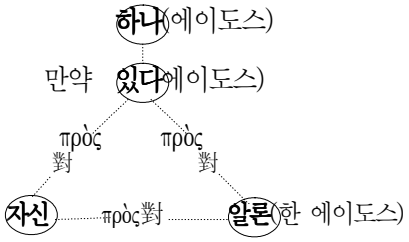
I) ‘ εἰ ἕν ἐστιν,.....(파. 137c4) ’
II) ‘ ἕν εἰ ἔστιν,.....(파. 142b3, 157b6) ’
III) ‘ εἰ μὴ ἔστι τὸ ἕν,.....(파. 160b5) ’
IV) ‘ ἕν εἰ μὴ ἔστι,.....(파. 160c6, 164b5) ’

보아 알 수 있듯이, ‘εἶναι’ 또는 ‘μὴ εἶναι’를 전제하는(ὑποτιθέμενον, 135e9)이러한 네 가지 중 ‘I)’에서는 ‘ἐστιν’의 ‘ ἕν’이, ‘II)’에서는 ‘ ἔστιν’이, ‘III)’에서는 ‘μὴ ἔστι’의 ‘ ἕν’이, ‘IV)’에서는 ‘μὴ ἔστι’가 강조(Bedeutung, (ed.) D. Kurz , 1981, p.247)되면서, ‘하나’와 ‘있는 것’이 함께 쓰인다. 어떤 것이 강조되는냐에 따라서 그 맥락이 달라진다. 그리고 맥락이 달라지면 그 맥락 속의 하나와 있는 것 역시 다른 맥락의 하나와 있는 것과 구분된다.

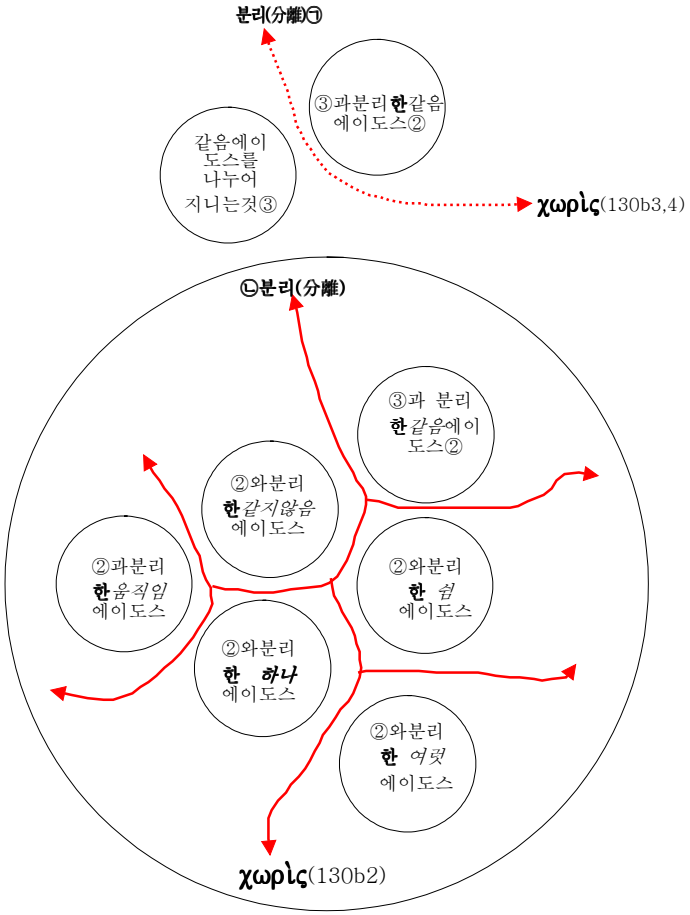
물론 이 때 하나도 전제 된다. 그리고 전제되는 이 하나는 자신과 알론한 것에 대해 ‘있’거나, ‘있지 않는’ 에이도스(τὰ εἴδη, 129a1, 135e3)이다[27]. 있는 에이도스를 통해서 하나가 알론한 에이도스에 대해-관계 맺고-있다면,다음 쪽과 같은 도식이 그려 질 수 있으리라.

---

27) 하나( ἕν, 129e1)에이도스는 있는 것(εἶναι, 136b6)의 에이도스 뿐만 아니라, 여럿(πλῆθος, 129d8), 움직임(κινήσιν, 129e1), 쉼(στάσιν, 129e1), 같음(ὁμ-οιότητα, 129d8), 같지않음(ἀνομοιότητα, 129d8), 동일(ταὐτον, 同一, 139b4), 헤태론(ἑτέρον, 다름, 139b5), 똑같음(ἴσον, 140b6) 똑같지않음(ἄνισον, 140b6), 올바름(δικαίου, 정의(正義), 130b7), 착함(ἀγαθου, 선(善), 130b8), 아름다움(κα-λοῦ, 미(美), 130b8), 앎의(τῆς ἐπιςτήμης, 134b6-7)에이도스 등과도 관련된다.




그러나 있지 않는 에이도스를 통한 분리된다면, 아래 도식처럼 그려질 수 있을 것이다.




(도표 6 - 분리)

그리고 분리 '㉡'은 에이도스 자신들(ἐν ἑαυτοῖς, 129e2)사이의 분리를 나타내는 반면, '㉠'은 에이도스를 나누어 지니는 것과 그 에이도스 사이의 분리를 나타내므로, 문제의 그 분리는 두 겹일 것이다.

"나에게 말해 주게. 자네가 말한대로, 에이도스 그 자체의 어떤 분리[㉡]와, 다시(αὖ, 130b3)이러한 에이도스를 나누어 지니는 것들(τὰ μετέχοντα, b3)의 분리[㉠]로, 그렇게 자네는 분리를 나누는(διήρησαι, b2)가? 그리고 우리들이 지니는 같음과는 분리된 같음 그 자체가 그러하고, 하나와 여럿, 그리고 지금까지 제논이 들은 바의 모든 그와 같은 것 자체가 그러한 것으로 자네는 여기는가?

저에게는 (그렇게 여겨집니다) 라고 소오크라테스는 말했지요(130b1-6)"

나아가서 분리되는 것은 서로로부터 떨어지는(διακρίνεσθαι, 129e2-3)것일 것이고, '대해 있는-관계 맺는-것'은 서로에 붙는(συγκεράννυσασθαι, 129e2)것일 것이다[28]. 파르메니데스 편의 'τὸ ἓν ὄν(131a9)'은 '있는 것'의 에이도스를 통해 다른 에이도스들과 붙어 있는 그러한 '하나'를 나타낸다. 그러나 이 표현에 있어서의 있는 것과 하나는 비록 붙어 있지만, 동일하지는 않다.

"만약 '하나 있는'의 '*있다*'와 '있는 하나'의 '*하나*'가 말하여진다면, '*우시아*(실체)'와 '하나'는 **동일한 것**이 아닐세. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνὸς ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἓν τοῦ ἑνός, ἔστι

---

28)바로 이러한 '붙고 떨어지는 힘'이 소피스테애스 편 253c2-3에 나오는 '합하고 나누어지는 원인(συμμείγνυσθαι.....καὶ.....διαιρέσεως αἴτια)'이다. 나는 거기 '합하여지다(συμμείγνυσθαι, 253c2)', 'μείξεως(섞음, 253d9)', 'συμ- φωνεῖ(어울리다, 253b11)'등을 비슷한 사태를 가리키는 일련의 것들로 본다. 말하자면, '섞다', '어울리다' 등의 낱 말은 가장 큰 류(253b8)들이 서로 자기들끼리 '합해진다'는 것을 가리킨다. 이러한 소피스테스 편의 낱말들이 여기 파르메니데스 편에 나오는 '붙어지는(συγκεράννυασθαι, 129e2)'이라는 말과 일련의 비슷한 사태를 가리킨다.

δε οὐ **τὸ αὐτὸ** ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν(142d1-2)"

그래서, 그에 따르면, '하나'는 '우시아(οὐσία)'와 동일한 것(τὸ αὐτο, 142d1)이 아니다. 동일하다면 그 두 가지가 구분되어 그렇게 쓰였을리 없기 때문이다. 이제, 동일한 것이 아니라는 이러한 플라톤의 표현은 그대로 아리스토텔레스에게 이어진다.

"우시아(실체)와 토 온(있는 것)에 관한 우리의 논의에서 말해졌던 것처럼, 만약 어떤 보편자도 실체일 수 없다면, 그리고 여럿과 떨어진(παρὰ, 1053b18)하나로서의 우시아가 아니며-공통이기 때문에-, 있는 것은 단지 속성(κατηγόρημα, b19)일 뿐이라면, 하나는 그러한 우시아가 아님은 분명하다. 왜냐하면 *하나*와 *있는 것*은 모든 것 중에서도 가장 보편적인 속성이기 때문이다(1053b16-21)."

"있는 것을 지시하든 하나를 지시하든 그 지시는 차이나지 않는다. 비록 **동일한 것**이 아니라 알론한 것이라 하더래도, *하나*는 어떻게 보면 *있는 것*이요, *있는 것*은 어떻게 보면 *하나*이므로, *있는 것*과 *하나*는 짝이기 때문이다. διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν τοῦ ὄντος ἀναγωγὴν πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἕν γιγνεσθαι. καὶ γὰρ **εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν**, ἀντιστρέφει γε· *τό τε γὰρ ἕν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἕν.*(형., K(3), 1061a15-18)"

따라서, '하나는 우시아(실체)가 아니며, '토 온(있는 것)'과도 동일하지 않다' 라고 하는 두 사람의 표현 형식은 일치한다. 토 온(있는 것)은 하나가 아니며, 그리고 하나와 동일하지도 않고, 나아가서 우시아(실체)도 아니라는 것이다[29]. 따라서, 두 사람은 '하나는 실체가 아니며, 있는 것과 동일하지 않다'는 데에는 모두 동의한다.

---

29) 그러나 문제는 발생한다. 텔레스 에 따르면 있는 것(과 하나)는 실체가 아닌 반면 플라톤에 따르면 적어도 실체는 있는 것이다. 다시 말해 텔레스의 경우에는 실체와 있는 것이 구분되지만, 플라톤의 경우에는 그 구분이 모호하다는데에 있다. 그러나 여기에서는 그냥 지나치기로 한다.

그러나 나는 '있는 것과 하나는 동일한 것이 아니다' 라는 두 사람의 표현 보다는 '있는 것과 짝을 이루는(ἀντιστέφει, 1061a17)하나는 어떻게 보면 있는 것이며, 있는 것은 어떻게 보면 하나이다' 라는 텔레스의 표현에 주목하고져 한다. '어떻게 보면 동일하다' 라는 표현은 형이상학 이오타 편 2장 끝나 가는 부분에서도나온다. "하나와 있는 것은(τὸ ὄν, b13)어떻게 보면 동일한 것을 **가리킨다**는 것이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19)". 그러나 '동일한 것을 **가리킨다**(ταὐτὸ σημείνει, 1054a13)'를 '동일한 것이다'로 읽어서는 않된다. 앞엣 것은 어떤 것을 **가리키는** 그 방식 다시 말해 어떤 것이 지시되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται, 1601a11, a13, a16-17)그 길(πως, 1054a13, 방식)이 동일하다는 것을 뜻하는 반면, 뒤엣 것은 그 자체 동일하다는 것을 뜻하기 때문이다.

비록 같은 맥락은 아니지만, 이와 비슷한 표현이 플라톤의 소피스테애스 편에서도 나타난다. "것(τό τι, 소., 237d9)은 하나를 **가리킵니다**(σημεῖον, d9)" 라고 말하는 테아이테토스를, "것(τὸ τι, 237d1)은 있는 것과(ὄντι) 끊어질 수 없다네" 라고 하면서(9쪽, 200쪽), 인정하는 파르메니데스의 입을 통해서, 플라톤은 "있는 것은 하나를 **가리킨다**"고 하기 때문이다.

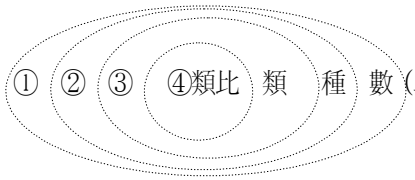
그렇다면 '하나와 있는 것은 동일한 것을 가리킨다'는 텔레스의 표현과 이와 비슷한 '있는 것은 하나를 가리킨다'는 플라톤의 표현은 '하나는 있는 것 또는 실체가 아니다' 라는 그들의 표현과 어긋나지 않는다는 것이 밝혀졌다. 텔레스의 경우에는 지시(指示)되는 방식이 같다는 점에서, 그리고 지시되는 것과 그 자신의 상태가 같다(ὁμοίως ἔχει, 1054a16)는 점에서, 하나와 있는 것은 '동일'하나 그 자체에 있어서의 하나는 있는 것 또는 실체와 동

일하지 않다는 것이, 그리고 플라톤의 경우에는, 분리된 에이도스로서의 하나와 있는 것은 그렇기 때문에 그 자체 동일한 것은 아니나, '가리킴'에 있어서는 있는 것과 하나는 동일하다는 것이, 지금까지 나의 논의에서 밝혀졌기 때문이다. 따라서 그 자체 동일한 것이 아님에도 불구하고, 하나는 있는 것과, 있는 것은 하나와 그 가리킴에 있어서 동일하다는 것을 그 두 사람은 인정한다. 그러나 그러한 '가리킴'을 '지시되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται(1601a11, 指示) 그 길(πως, 1054a13, 978, 방식)'이라고 부연(附椽)하여 설명하므로서, 텔레스는 플라톤보다 한 걸음 더 나아간다.

텔레스는 이러한 하나를 두 가지로 구분하여 설명한다. 우연적인 하나와 하나 그 자체가 바로 그것이다. 텔레스에 따르면 코리스모스와 더불어 비로서 생겨나, 우연적으로 하나가 되는 '음악'처럼, 실체 하나와 더불어 생겨난 것은 그 실체와 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 형., Δ(6), 1015b16)하나이다. 이렇게 우연적으로 하나인 것은 습성 또는 속성으로, 또는 류로, (제 1 실체)에 속한다-실체 안에 있다. 반면에 그 자체로(καθ' αὑτό, 1015b16-17)하나인 것은 기교적인 또는 자연적인 연속(συνεχὴς, 1016b2)체, 또는 포도주와 물처럼 자신의 기체(물)가 종적으로 차이나지 않는 것, 또는 종적으로 차이나긴 해도 사람과 개처럼 그 류(생물)가 동일한 것, 또는 여러 네모 꼴들처럼 그 정의가 하나인 것, 또는 실체, 또는 량적으로 연속적인 것, 또는 수의 첫 아르케애인-각 류의 첫 번째 척도인 것-, 또는 모나드와 점, 또는 류비적으로 하나인 것 등이다. 이것들 중에서 텔레스는 실체 하나를 첫 번째[30]

30)실체만이 첫 번째(πρώτως, 1016b8)하나이다.

하나라고 말한다. 나아가서, 그에 따르면, 수적으로 하나인 것과 종적으로 하나인 것과 류적으로 하나인 것과 유비적으로 하나인 것들의 경우에는 항상 뒤의 것에 앞의 것이 속하나, 그 거꾸로는 아니다. 그래서 수적으로 하나인 것은 항상 종과 류와 유비적으로 하나인 것이며, 종적으로 하나인 것은 항상 류와 유비적으로는 하나이나 수적으로 항상하나인 것은 아니고, 류적으로 하나인 것은 항상 유비적으로 하나이나 항상종 또는 수적으로 하나인 것은 아니며, 유비적으로 하나인 것은 항상 류 또는 종 또는 수적으로 하나이다[31]. 이러한 관련은 다음 쪽 그림에서 보여질 수 있으리라.



(도표 7 - 하나)

그런데, 하나에 관한 텔레스의 이러한 구분과 형식 상 비슷한 구분이 이미 플라톤의 파르메니데스 편에서 주어진다. '있는 하나'와 '하나 그 자체'에 관한 논증이 각각 구분되어 행해지기 때문이다.

---

31) 나아가서, 그는 형이상학 이오타 편 3 장에서 종적으로 하나인 것을 같은 것(τὸ ὅμοιον, 1054a31)이라 하고, 로고스가 하나인 것을 똑 같은 것(τὸ ἴσον, a31)이라 하며, 수적으로 하나인 것을 동일한 것(τὸ ταὐτὸ, a31)이라 한다. 그리고 동일한 것과 같은 것과 똑 같은 것을 각기 헤태론한 것(τὸ ἕτερον, 1054a32)의, 같지 않는 것(τὸ ἀνόμοιν, a32)의, 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον, a32)의 반대(τά ἐναντία, a30)라고 한다. 나아가서 그는 같음과 같지 않음은 질에 고유한(ἴδιον, 범., 11a5)것이며, 똑 같음과 똑 같지 않음은 량(τοῦ ποσοῦ, 범., 6a26)에 고유한 것이라고 말한다.

먼저, 플라톤은 하나(τὸ ἕν, 일(一))를 동일(ταὐτον, 同一, 139d1)과 구분한다. 만약 하나와 동일이 차이나지 않는다면, 동일하게 됐을(ἐγίγνετο, 파., 139d7)때 마다 항상(ἀεὶ, d7)하나로 됐을 것이고, 하나로 됐을 때 마다 항상 동일하게 됐을 것이나, 여럿이 동일하게 된다고 해서 그 여럿이 하나로 되는 것은 아니기 때문에, 하나는 동일과 다르다. 그리고 바로 이것을 근거로 해서 그는 하나 그 자체는 자신(ἑαυτῷ, 파., 139d1)과도 동일하지 않다는 것을 논증한다. 그래서 하나가 (하나) 자신과 동일해진다고 해서, 자신과 하나 되는 것이 아니다. 그런데 만약 하나가 자신과 동일하다면, 자신은 하나를 가리킬 것이므로, 하나이면서(ὄν, 132e2)하나이지 않을 것이다. 그러나 그럴 수는 없다. 그래서 하나는 자신과 동일할 수 없다. 하나 자체일 뿐이다. 나아가서 하나 자체는 자신과 헤태론할 수도 없고, 헤태론한 것과 동일할 수도 없으며 헤태론과 헤태론할 수도 없다. 그리고 자신과도 헤태론한 것과도 같지 않으며 같지 않지도 않고, 똑 같지도 똑 같지 않지도 않으며, 더 늙지도 더 젊지도 동일한 나이도 아니고, 실체(우시아)를 나누어지니지도 않으며, 말하여질 수도 없고, 인식될 수도 없다.

반면에 '있는 하나'는 자신과 그리고 알론한 것과 동일하며 헤태론하고, 같고 같지 않으며, 접촉하며 접촉하지 않고, 더 크고 더 크지 않으며, 더 작고 더 작지 않고, 더 많고 더 많지 않으며, 똑 같고 똑 같지 않고, 그리고 시간을 나누어 지니고 있어, 자신 보다 그리고 알론한 것 보다 늙고 젊게 있으며 있지 않고, 되어지며 되어지지 않으므로, 필연적으로 어느 때와 미래와 지금을 나누어지닌다. 그래서 하나는 있어오며 있고 있을 것이고, 되어져 왔고 되어지고 되어질 것이다. 물론 하나에 대한 어떤 것과 그리고 하

나의 어떤 것도 그러할 것이다. 나아가서 '있는 하나'에 관한 앎과 억견과 감각도 있어 오며, 있고, 있을 것이고, 그 하나에 대한 이름들과 로고스들도 그러할 것이다. 그러기에 '있는 하나'에는 이름이 붙혀지며 말하여진다. 그리고 하나에 대해 있는 그러한 것 모두 그대로 알론한 것들에 대해 있다. 그래서 있는 하나에 대한 어떤 것과, 하나의 어떤 것이 있어 오며 있고 있을 것이다[32].

따라서 텔레스나 플라톤 모두 하나를 두 가지로 구분한다. 그리고 이러한 하나는 있는 것과 짝을 이루면서, 서로에 상응한다. 물론 동일하지는 않지만 말이다. 나아가서 그러한 구분은 둘 이상으로 세분된다. 그러나 실체, 정의(定義), 수(數) 또는 척도(尺度), 모나드, 점, 종(種), 류(類), 유비(類比)적인 하나 등으로 세분(細分)되는 텔레스의 '하나 그 자체'가 전체와 부분, 한계, 모양, 쉼(정지)와 움직임, 동일과 헤태론, 같음과 같지않음, 똑 같음과 똑 같지 않음, 시간, 실체, 말(로고스), 인식 등을 허용하지 않는 플라톤의 '하나 그 자체'에 상응하지는 않는다. 오히려 플라톤에게 상응하는 것을 찾는다면, 그리고 찾을 수 있다면, '하나 그 자체' 보다는 '있는 하나'일 것이다. 로고스와 인식을 허용하는 하나는 '하나 그 자체'가 아니라 '있는 하나'이기 때문이다(252쪽). 그 내용(프라그마)이야 어쨰든, 이 두 사람은 하나를 구분하는 표현과 그 길에 있어 비슷하다. 이러한 길을 나는 다음 쪽 도표로 나타낸다. 다섯 책에 나타나는 '하나'를 구분하여 정리 할 이 도표의 모든

32)따라서 반대들을 안에 품어 스스로를 부정(否定)하고 '있는 하나' 그리고 '하나 그 자체'를 나는 15쪽의 '도표1)'로 나타낸다.

실선은 하나의 구분들을, 모든 점선은 하나에 관한 설명을 나타낸다.

| | | 플라톤 | | *텔레스 | |
|---|---|---|---|---|---|
| 하나 | 하나$_1$ | 하나 자체 | | × | |
| | 하나$_2$ | 있는 하나 | 여럿 | 여러가지로말하여진다 | 자체적인 하나 |
| | | | 부분과전체 | | |
| | | | 수적으로무한히많다 | 수적으로 | |
| | | | 모양 | | |
| | | | 안에 있다 | | |
| | | | 움직임과쉼 | | |
| | | | 됨과사라짐 | | |
| | | | 동일과헤대론 | 수와정의에있어(동일) | |
| | | | 같음과같지않음 | 종적으로(같음) | |
| | | | 똑같음과똑같지않음 | 첫번째**실체**의정의에있어(똑같음) | |
| | | | 시간 | | |
| | | | **실체** | **실체**에있어(첫번째하나임) | |
| | | | | 종(種)적으로 | |
| | | | | 류(類)적으로 | |
| | | | | 유비(類比)적으로 | |
| | | | | 모나드 | |
| | | | | 점 | |
| | | | 앎 | | |
| | 하나$_3$ | 있지않는 하나 | | 우연적인 하나 | |
| | 하나$_3$ | 순식간의 하나 | | × | |
| | 하나$_4$ | 없는 하나 | | | |

(도표 8 - 하나의 구분)

위 도표에서는 '하나 자체'와 '순식간의 하나'와 '없는 하나'에 상응하는 텔레스의 구분은 있지 않다는 것이 보여지리라. 따라서 텔레스가 말하고 > 있는< 모든 하나는 플라톤의 '있는 하나'에 속한다는 것, 그리고 텔레스가 말하는 실체는 플라톤의 하나$_2$, 곧 있는 하나가 나누어 지니는 실체(μέθεξις οὐσία, 파., 151e8)라는 것이 보여질 것이다.

그런데, 이미 말하여진 것처럼, 이러한 실체(우시아) 또는 있는 것(토

온)은 하나와 동일한 것이 아니다. 그러나 하나와 있는 것은 서로의 짝으로서 동시에 지시되는 그 길에 있어서는 동일하다. 따라서 "(**ἐὸν**) οὐδέ ποτ' ἦν ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, **ἕν**, συνεχές(단편, 8, 5-6)있는 것은 ..... 모두 같고, **하나**이다" 라고 하는 파르메니데스를 거부된다. 플라톤과 텔레스에 따르면 있는 것 또는 우시아(실체)는 하나와 동일하지 않지만 파르메니데스에 따르면 있는 것은 하나이기 때문이다. 물론 앞 두 사람의 경우에도 어떻게 보면 있는 것과 동일하긴하다. 그러나 텔레스가 말한 것처럼 지시하는 그 길에 있어 동일할 뿐이다. 그래서 하나가 여러 하나인 것처럼 있는 것 역시 여럿이다.

나는 여기에서 'τὸ ὄν αὐτό(소., 257a1)' 이라는 표현을 이끌어 들인다.

3-2)τὸ ὄν αὐτό(καθ' αὐτὸ)

플라톤은 소피스테애스 편 257a1에서 다섯 가지 큰 류들 중의 하나(의 류) 라는 것을 나타내기 위해 강조의 'αὐτό[33]'를 'τὸ ὄν'에 붙혀 쓴다.

---

33)'αὐτό'는 3인칭 대명사 중성 단수 1격(it)과 4격(it)이다. 그런데 3인칭 대명사는 술어적-이 경우 관사를 앞에 지니지 않는다-으로 쓰여, 자신이 가리키는 낱말을 강조하거나(αὐτὸς ὁ ἀνὴρ or ὁ ἀνὴρ αὐτός, 그 사람 자체, the man himself), 또는 부가적-이 경우 관사를 앞에 지닌다-으로 쓰여, 자신이 가리키는 것과 동일함(same)을 나타내기도 한다(ὁ αὐτὸς ἀνήρ or rarely (ὁ) ἀνήρ ὁ αὐτός, 그 동일한 사람, the same man). 그래서 이 두 가지로 쓰일 경우, 3 인칭 대명사는 '인칭' 보다는 오히려 '동일' 또는 '강조'를 나타낸다

"그렇다면 있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτὸ, a1)는 알론한 것[류]들과 헤태론하다고 반드시 말해져야 하네: 엘레아 낯선이.
필연: 테아이토스(257a1-3)"

'있는 것'은 구분되는 류들 중의 하나이며, 이러한 '류'는 '자체적'이라는 것을 나타내기 위해, 플라톤은 'αὐτὸ'를 썻을 것이다. 이러한 쓰임새는

"류들 가운데서도(τῶν γενῶν, d4)우리가 지금 언급하는 있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτὸ, d4-5)과 쉼과 움직임이 가장 크지?: 엘레아 낯선이.
물론입니다: 테아이테토스(254d4-)"

에서도 그대로 나타난다. 여기서 '그것'은 '있는 것' 뿐 아니라 'στάσις(쉼, 정지)'와 'κίνησις(움직임, 운동)'에도 걸리는 것으로 보아야 한다. 그렇다면 문제의 이 '그것'은 구분되는 세 가지 류 각 각 그 자신을 나타낼 것이다. 그렇다면 이러한 '류'를 '종(εἶδος, 255c5)'과 동일한 것으로 볼 수 있을까? 그럴 수 있을 것 같다. 255c5-6에서는 있는 것과 쉼과 움직임 이 세 가지 에이도스에 대해 >있는< 네 번째(τέτρατον, c5)에이도스가 동일(τὸ ταὐτὸν)이라고 말하여지기 때문이다[34]. 따라서 'τὸ ὄν αὐτὸ(있는 것 그것)'의 'αὐτὸ(그

---

(H. W. Smyth, 1984(1920), §1206-07, 1210 ; J. G. Machen §105). 바로 이러한 '강조'를 'τὸ ὄν'과 더불어 쓰이는 'αὐτό'는 나타낸다. 그렇다면 'τὸ ὄν αὐτὸ(있는 것 그것, 소., 257a1)'의 'αὐτὸ(그것)'는 'τὸ ὄν(있는 것)'을 강조 할 것이다.

34)따라서 '종'이라고 해야 하는 특별한 맥락 이외에서는 '종'을 '류'라고 해도 될 것 같다. 본문 자체가 그러하기 때문이다. 그렇다면 종과 류를 무차별적으로 바꾸어 쓸 수 있는 동의어(synonym)으로 본 F. M. Conford(1935(1979), p.257, note 1)은 어느 정도 정당하다.

것)'은 'τὸ ὄν'이 류 또는 종 그 자신이라는 것을 나타내기 위해 쓰였을 것이다.

'τὸ ὄν αὐτὸ(있는 것 그것)' 이라는 표현은 텔레스의 형이상학 테애타 편 2 장 10 절의 "있는 것 그것(τὸ ὄν αὐτο, 1051b29)은 생성 소멸하지 않는다."에, 그리고 철학을 자연학과 변증법과 궤변술로부터 구분하는 형이상학 갚파 편 3 장의 "변증법과 궤변술은 우연히(τῶν συμ- βεβηκότων(1061b8)있는 것들에 관한 것이지, 있는 것들으로서의(ᾗ ὄντα, b9)있는 것들에 관한 것도, 있는 한의 있는 것 그것(τὸ o ”ν αὐτὸκαθ ὅσον ὄν, b9)에 관한 것도 아니다(1061b7-10)"에 그대로 다시 나온다. 그렇다면 텔레스에게 있는 것 그것은 생성 소멸하지 않는 있는 것이며, 있는 것으로서의 있는 것이다.

그런데, 플라톤은 'τὸ ὄν αὐτὰ'에 'καθ' αὐτά'을 덧 붙히기도 한다.

> "있는 것들 가운데 어떤 것들은 스스로 있는 것들 그것(τὰ αὐτὰ καθ' αὐτά, c12)인 반면 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα , c13)이라는 것에 자네는 동의할 것이라고 여겨지네: 엘레아 낯선이.
> (동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까?): 테아이테토스"

따라서 플라톤의 있는 것 '그것'은 '스스로(καθ' αὐτά)'있는 것이라는 것, '스스로' 있는 것은 '항상 알론한 것에 대해' 있는 것과 구분된다는 것이 밝혀진다. 왜냐하면 '항상 알론한 것에 대해' 있는 것에는 '스스로' 라는 말이 붙지 않으며, 있는 모든 것은 '스스로' 있는 것이 아니면 '알론한 것에 대해' 있는 것이기 때문이다. 그래서 항상 '알론한 것에 대해' 있는 것으로부터 '스스로' 있는 것을 구분해 내기 위해, 플라톤은 '그것' 이라는 말을 붙였으리라.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

그렇다면 스스로 있는 것 또는 자체인 것은 무엇일까? 파르메니데스 편 128e6-129a1에서는 이 무엇이 에이도스인 것이라고 말하여진다. “같음의 에이도스인 것(τι, a1)이, 그리고 다시 이것에 반대되는 알론한, 같지 않음(의 에이도스)인 것이, 스스로 있는 것들 그것이라(εἶναι αὐτὸ καθ αὐτὸ(128e 6-129a1)는...것을 당신은 인정하지 않으시겠습니까?(128e6-129a3)” 그래서 스스로 있는 것 또는 있는 것 그것은 예를들어 같음 또는 같지 않음과 같은 ‘에이도스(εἶδος, 129a1)’라는 것이 플라톤에 의해 드러난다. 따라서 소피스테애스 편 255c12-13의 맥락에서 말하여지는 에이도스들까지 합하면, 스스로 있는 것 또는 있는 것 그것이라고 말하여지는 것들은 움직임, 쉼, 동일, 헤태론, 있는 것(과 있지 않는 것), 같음(과 같지 않음) 등 등의 ‘에이도스’들이라는 것이 선명해진다. 스스로 있는 것 그것이 ‘있다’와 같은 이러한 표현은 ‘(이)있다(εἶναι)’ 대신에 ‘있는(ὄν)’이 쓰였긴 해도 티마이오스 편에서도 그대로 나타난다.

> “따라서 스스로 불 그것인 것(τι πῦρ ἐφ' ἑαυτοῦ, 51b8)그리고 스스로 있는 것 그것들 각각(αὐτὰ καθ' αὐτὰ ὄντα ἕκαστα, c1)이라고 항상 우리가 그렇게 말하는 모든 것이 있을까요? 아니면 몸을 통해 감각되는 한 우리가 보는 그러한 것들만이 진실성을 지니는 것들일까요? 그래서 이것들과 나란한 알론한 것들은 결코 어디에도 어떻게든 있지 않는 것일까요? 그래서 생각에 걸리는(νοητόν, c5)에이도스인 무엇(τί, c4)이 있다(εἶναι, c4)라고 말하는 것은 헛되며(μάτην, 52c4)단지 말 뿐인가요?(52b7-c5), ....., 만약 누우스와 진실한 억견이 두 가지 류라면 감각되는 것이 아니라, 우리에 의해서 단지 생각에만 걸리는(νοόμενα μόνον, 51d5)에이도스 그것들이 스스로 있습니다(51d3-5)”

따라서 ‘불 그것(πῦρ αὐτὸ)’과 같은 ‘에이도스’ 역시 ‘스스로’ 있는 것이 분명해진다. 그렇다면 불과 ‘나란한’, 그리고 불이 그것에 의해서, 그것과 같은 자신의 이름(ὁμώνυμον, 52a5)을 얻게 되는, 바로 불의 그 에이도스가 ‘스

스로' 있는 것 또는 '자체'인 것이다.

그런데, 파르메니데스 편의 파르메니데스는 "자신을 나누어 지니는 것과 분리(χωρὶς, 파., 130c1)된, 스스로 에이도스 그것인 것(τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ)으로서의 불의(πυρὸς, 130c2)에이도스가 '있다'고 해야 할지, 아니면 '있지 않'다고 해야 할지, 그것이 어렵다" 라고 말함에도 불구하고, 정의, 아름다움, 선의 에이도스는 분리된 '자체적인 것' 또는 '스스로 있는 것'으로 '있'으나, 머리 털, 진흙, 먼지, 몰 가치적인 것들의 분리된 에이도스는 '있'지 않다고 말한다. 그러나 티마이오스 편의 '티마이오스'는 불의 에이도스, 곧 '스스로 불 그것인 것' 또는 '불 그 자체'가 하나 '있다( ἓν εἶναι, 52a1)' 라고 분명히 말한다.

그렇다면 하나는 '불의 에이도스가 있다' 라고 말하는 반면 다른 하나는 '불의 에이도스가 불과 **분리** 해 있는가? 라는 물음은 답하기 어렵다' 라고 말하는 두 대화 편은 서로 어긋나는 것일까? 아니다. '불의 에이도스가 있느냐?'가 어려운 것이 아니라 "있는 불의 에이도스가 자신을 나누어 지니는 '불'과 '분리' 해 있느냐?"에 대한 답이 어렵기 때문이다. 다시 말해 에이도스인 불과 그 불을 나누어지니는 것들의 '분리' 여부이다. 그러나 아리스토텔레스는 플라톤의 불 에이도스는 '불'과 분리 해 있는 것으로 간주한 것 같다.

어쨌든 있는 것 그것은 에이도스이며, 누우스적인 것이라는 것은 분명하다. 이러한 에이도스는

> "생성하지도 소멸하지도 않으며, 알론한 것으로부터 알론한 것을 자기 자신에(εἰς ἑαυτὸ, 52a2)받아 들이지도 않고, 자신을 알론한 그 어느 것으로도 내 보지도 않으며, 보이지도 않고, 알론하게 감각 되지도 않는[35], 동일한 에이도스 하나( ἓν εἶναι τὸ κατὰ

ταὐτὰ εἶδος ἔχον, 52a1)입니다. 또한 이것은 노에시스(생각)이 바라 보아 획득할 수 있는 것입니다(51e6-52a4)"

바로 이러한 에이도스를 나타내기 위해, '그것(αὐτὸ)' 라는 말이 'τὸ ὄν'에 붙혀졌다. 에이도스는 '스스로 있는 것 그것(τι αὐτὸ καθ' αὑτὰ ὄν, 130b8)'이므로, 그리고 '있는 것' 역시 그러한 '에이도스'들 중의 하나이므로, '있는 것'에 붙혀진 '그것'은 '있는 것'이 하나의 에이도스라는 것을, 그리고 '있는 그것'은 '스스로 있는 그것(τι αὐτὸ καθ' αὑτὰ ὄν)'을 나타내는 것임에 틀림없다.

아리스토텔레스 역시 플라톤의 '그것(αὐτὸ)'은 에이도스를 가리킨다고 말한다. 그에 따르면, "감각적인 것들(예를들어 사람과 말)에 붙혀진 τὸ αὐτὸ(형., Z(16), 1040b34)는 감각적인 것들과 종적으로 동일함(τὰς αὐτὰς τῷ εἴδει, b32)을 나타내기" 때문이다[36].

나아가서, 텔레스는 플라톤의 '스스로 있는 그것(τι αὐτὸ καθ' αὑτὰ ὄν)'의 'καθ' αὑτα(스스로)' 라는 표현을 그대로 빌려 온 뒤, 그 표현을 여러 가지로 설명한다. 형이상학 델파 편(1022a25-a36)에서 텔레스는 '스스로(καθ' αὐτὸ)

35)감각적으로 알론하게(ἄλλως, 52a3)변질 되는 않는다는 뜻이다.

36) 그러나 플라톤을 포함한 모든 에이도스론 자들은 '그것(τὸ αὐτὸ, b34)'을 분리 될 수 없는 것으로 보아, 사람 '그것' 또는 말 '그것'을 각기 사람 또는 말의 분리될 수 없는 '실체'로 여겼기 때문에, '여럿에 걸친 에이도스 하나(τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, b29)' 라는 옳지 못한 견해를 인정할 수 밖에 없었다. 이것은 플라톤(주의) 자들이 분리된 실체를 인정하지 않았다는 텔레스의 역비판이다.

있는 것'을, 1)각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, 1022a26, 본질, 本質), 2)각기 것의 로고스(정의)에 속하는 그 무엇, 3)각기 것 자신 안에(ἐν αὐτῷ, a30)처음으로 받아 들여진 것 또는 각기 것의(τῶν αὐτοῦ, a30)어떤 것, 4)각기 것의 유일한 원인, 5) 각기 것에 단지 하나로서만 속하는 것, 등 다섯 가지로 구분하여 말한다. 그래서 예를들어 칼리아스 자신(ὁ καλλίας καθ' αὑτόν, 1022a28)은 1) 칼리아스에 있어 오고 있는 그 무엇이라고도, 2)칼리아스의 정의(로고스)에 속해 있는 생물(τὸ ζῷον, 1022a29)이라고도, 3)칼리아스의 '영혼'이라고도[37], 4)사람이라고도, 5)무엇이든 분리된(κεχωρισμένον, 1022a35-36)하나로서만 칼리아스에 속하는 것들[38]이라고도 말하여진다. 따라서 텔레스에 따르면, 칼리아스의 '본질'과 '영혼', 그리고 '사람'과 '생물' 등이 칼리아스 '그 자신(τὸ καθ' αὑτὸ)'일 것이다.

그런 후, 텔레스는 이러한 'καθ' αὑτὸ'를 'τὸ ὄν'에 적용한다. 그렇다면 위 다섯 가지 구분이 다 적용될 것이다. 그렇다면 '있는 것 그 자신(τὸ ὄν καθ' αὑτὸ, 1017a7-8)'의 '그 자신' 또는 '스스로 있는 것'의 '스스로임' 무엇일까?

> "있는 것(τὸ ὄν, 1017a7)은 우연적인 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς, a7)이라고도, 자체적인 것(τὸ καθ' αὑτό, a7-8)이라고도 말하여진다(1017a7-8). ..... 자체적인 있음(καθ' αὑτὰ εἶναι, a22)은 범주들의 도식들(τὰ σχήματα, a23)만큼 말하여진다. 있음(τὸ εἶναι, a24)을 가리키면 (범주들이) 말하여지기 때문이다[39]. 그래서 (있음을)가리키면 범주들 가운데

---

37)영혼(ἡ ψυχὴ, 1022a32)은 사람의 어떤 부분이며, 사람 자신(καθ' αὑτὸν ἄνθρωπος, 1022a34)은 사람이기 때문이다.

38)칼리아스의 생물과 영혼을 이러한 것들 중의 하나로 Ross(1981(1924), Vol. I, p.334)는 본다.

39)범주들이 말하여지는 만큼 있는 것이 가리켜진다.

있는 그 무엇이, 질이, 량이, 어떤 것에 대함(πρὸς τι, a26, 관계)이, 행함 또는 겪음이, '어디에'와 '언제'가, 말하여지므로, 있음은 이것들 각 각과 동일한 것[40]을 가리킨다(형., Δ(7), 1017a22-27)"

그래서 텔레스의 있는 것 자신( 또는 자체)은 '류' 또는 '에이도스'를 가리키는 플라톤의 '있는 것 그것' 또는 '스스로 있는 것'과는 달리, 무엇 또는 질 또는 량 또는 관계 또는 행함 혹은 겪음 또는 '어디' 또는 '언제' 등 등의 범주 각 각을 가리킨다는 것이 선명해진다. 바로 이 범주들이 있는 것 자신(자체, τὸ ὄν καθ' αὑτὸ, 1017a7)이다.

나아가서, 'τὸ ὄν καθ' αὑτο(있는 것 자체)' 라는 표현 이외에도 텔레스의 경우에는 'αὐτὸ τὸ ὄν(형., N(2), 1089a3)' 이라는 표현이 보이긴 하나, 'αὐτὸ τὸ ὄν'은 ' τὸ ὄν καθ' αὑτο '이 나타나는 맥락과는 아주 다른 맥락, 곧 "파르메니데애스의 '하나'는 'αὐτὸ τὸ ὄν인데, 과연 그러할까? 아니다 ! " 라는 맥락에서 나타나므로, 텔레스의 본디 생각을 아는데에는 'αὐτὸ τὸ ὄν 이라는 표현은 별로 도움이 되지 않을 것 같다. 그런데 'αὐτὸ τὸ ὄν은 플라톤의 'τὸ ὄν αὐτὸ(257a1)'과 그 어순만 다를 뿐, 정확히 일치한다는 것, 그리고 비록 뒤에 καθ' ὅσον ὄν이 잇따르는 플라톤의 ' τὸ ὄν αὐτο, b9-10)'과는 어순마져 일치한다는 것은 *텔레스에 이어지는 플라톤 사유의 연속을 드러낸다.

---

40) '하나와 있는 것은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다(형., I(1), 1054a19)'을 기억 해 내라. 이미 언급됐듯이, 있는 것과 범주는 나란한 것이 아니라, 범주와 같은 상태(ὁμοίως ἔχει, 1054a16)의 것이다. 이제 여기서는 범주 각각이 '있음'과 동일한 것(ταὐτὸ, 1017a27)을 가리킨다고 말하여진다.

다음으로 넘어 가기 전에 지금 까지 말하여진 두 사람의 표현들을 아래 도표처럼 한 자리에 묶어 보는 것도 더 나은 이해를 위해 필요하다.

| 플라톤 | 텔레스 |
|---|---|
| τὸ ὄν **αὐτὸ**<br>류 또는 **종** (소., 254d4-5, 257a1, 128쪽) | τὸ ὄν **αὐτὸ**<br>생성소멸않음 (형., Θ(2), 1051b29, 130쪽)<br>τὸ ὄν **αὐτὸ** καθ' ὅσον ὄν<br>철학 (형., K(3), 1061b9-10, 131쪽) |
| τὸ ὄν **αὐτὰ** καθ' **αὐτὰ**<br>에이도스(종) (티., 128e6-129a1, 139쪽)<br>≠ τὸ ὄν πρὸς ἄλλο(소., 255c12-13, 132쪽) | τὸ ὄν καθ' **αὐτὰ**<br>**범주**들 (형., Δ(7), 1017a7-8, 146쪽) |
| | τὸ καθ' **αὐτὰ**<br>**분리**된 것(형., Δ(18), 1022a25-36, 143쪽) |
| τὸ ὄν καθ' **αὐτὰ ταῦτα**<br>동일한 에이도스 (티., 51d3-5, 141쪽) | |

(도표 9 - 있는 것 자체)

위 도표에서 문제되는 것은 '그것(αὐτὸ, it)'과 '자신(αὐτὸ, itself, 자신)'과 '동일한 것(tau/ta( the same)'의 구분이다. 그러나 이러한 표현들의 구분은 비록 그 문법적인 의미는 다를지 몰라도, 동일한 사태를 가리킨다고 볼 수 있으리라. 플라톤의 경우에는 에이도스가, 아리스토텔레스의 경우에는 범주(에이도스는 이 범주 중의 하나인 실체의 구분임)가 각기 가리켜지기 때문이다. 그러나 한 편으로는 다른 사태가 가리켜질 수도 있으리라. 예를들어 '자신'과 '그것'이 어우러진 표현 'to. o;n $auvta.% kaq' au`ta.'은, 플라톤의 경우에는 '서로에 대해 있는 것'과 구분되는 '있는 것 그 자신(에이도스)'을 가리키지만, 텔레스의 경우에는 '있는 것 자체(범주)'를 가리키기 때문이다(236쪽). 관계 맺고 있는 것(대해 있는 것)은 텔레스의 경우에는 범주에 들지만 플라톤의 경우에는 있는 것 그 자신에 들지 않기 때문이다. 물

론 플라톤의 경우에도 관계는 있다. 그러나 '있는 것 자체'로서의 '관계'는 아니다.

이러한 맥락에서 나는 텔레스의 또 다른 독특한 표현" τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς(우연히 있는 것)'을 끌어 들인다.

3-3)τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκὸς(우연히 있는 것).

예를들어 '그 사람은 교양(敎養)이 있다'의 '교양'과 '사람'처럼, '우연히 있는 것'은 동일한 것에 양자적으로(ἄμφω, 형., Δ(7), 1017a20, 兩者的)우연히 속한다. 그러므로 우연히 있는 것에 관한 앎은 있지 않다. 앎은 항상 있는 것 또는 많이 있는 것에 관한 앎이나, 우연적인 것은 있지 않는 것과 아주 흡사(ἐγγύς, 1026b21)한 것이기 때문이다(214쪽). 그래서 우연히 있는 것은 어떤 이론 또는 앎에 단지 '이름'으로서만 있는(ὀνόματι μόνον ἐσριν, 1026b13 )그러한 것일 뿐이다. 우연적인 것은 단지 이름으로서만 앎에서 거론된다는 것이다.

나아가서 우연히 있는(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, 1027a10-11)이러한 것은 항상 있는 것도 아니요, 많이 있는 것도 아니라, 때때로 어떤 기회( ἔτυχε, 1027a11)에 있는 것이다. 우연히 있는 것은 많은 경우와(παρὰ, a14)알론하게 있기 시작하는 질료(ἡ ὕλη, 1027a14)를 자신의 원인으로 지니기 때문이다.

> "있는 것들 중에서 어떤 것들은 항상 동일한 상태인, 그리고 어거지(κατὰ τὸ βίαν, 1026b28)가 아니라 알론하게 될 수 없음(τῷ μὴ ἐνδέχεσθαι ἄλλως, b28)이라고 말하는 필연으로부터(ἐξ ἀνάγκης, b28)있는 반면에, 어떤 것들은 필연으로부터 있는 것도 아니며 항상 있는 것도 아니고, 많은 경우에(ὡς δ'ἐπὶ τὸ πολυ, b30)있는 것도 아닌, 이것이 우연적인(τὸ συμβ- εβηκὸς, b31)있음의 아르케이며 원인이다. 항상 있는 것도, 많은 경우에 있는 것도 아닌 이것을 우리는 우연히 있다(συμβεβηκὸς εἶναι, b32-33, 우연이다)라고 말하기 때문이다. 예를들어 더울 때 눈이 오고 춥

다면 우리는 이것을 우연이다고 말하나, 찌고 더우면 우연이라고 말하지 않는다. 항상 또는 많은 경우에 찌고 더웁지만, 눈이 오고 춥지는 않기 때문이다(1026b27-35).....

따라서 모든 것이 필연으로부터, 그리고 항상, 있거나 생성하는 것이 아니라, 많은 것들이 많은 경우에 있거나 생성하므로, [많이 있거나 생성하는 경우와는 다른] 우연히 있는 것(τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν, 1027a10-11)이 반드시 있다. 예를들어 흰 사람이 항상 또는 많은 경우에 교양 있는 것이 아니라, 때때로(ποτε, a12)교양 있으므로, 우연히 있을 것이다. 그래서 많은 경우와(παρὰ, a14)알론하게 있기 시작하는 질료가 우연적인 것의 원인일 것이다. 항상인 것 또는 많은 경우인 것 이 둘 중 어느 하나도 아닌 것은 있지 않은가? 라는 물음을 우리의 출발점으로 삼아야 한다. 그러나 (있지 않다는 것은) 불 가능하다. 따라서 이 두 가지 것 이외에도(παρὰ, a16)기회적이고 (ἔτυχε, a17)우연적인 것이 있다(1027a8-1027a17)"

이렇게 텔레스에게는 '우연히 있는 것'이 '있다'. 그런데 플라톤의 경우에는 'τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν'에 상응하는 표현이 있지 않다. 그러나, 텔레스의 'τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν'은 'τὸ ὄν καθ' αὑτὰ'와 선명하게 구분되므로, 앞엣것과 선명하게 구분되는 어떠한 표현이 플라톤에게 있다면 그 표현을 텔레스의 'τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν'에 상응하는 것으로 여길 수 있으리라. '항상 알론한 것들에 대해 있는 것(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ, 소., 255c13)'이 바로 그것이다.

그런데, 소피스테애스 편에 따르면, '항상 알론한 것에 대해 있는 것'은 '헤태론한 것'이라고 말하여진다.

"있는 것들 가운데 어떤 것들은 스스로 있는 것 그것들인 반면 어떤 것들은 항상 알론한 것에 대해 있는 것들(τὰ ὄν πρὸς ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의 할 것이라고 여겨지네: 엘레아 낯선이.

(동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까)?: 테아이테토스

그런데 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한(πρὸς, 256d1)것일세. 그렇지 않은가?: 엘레아 낯선이

그렇습지요: 테아이테토스(255c12-d2)"

이것은 파르메니데스 편에서 그대로 확인된다.

"하나의(τοῦ ἑνος, 161a7)알론한 것들은 헤태론한 헤태론일[41]것이기 때문일세 - 예. - 그러데 헤태론은 일 종의 알론아닌가? - 어찌 않으리오(161a7-8)"

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

따라서 헤태론한 모든 것은 헤태론한 어떤 것에 '대해' 있는 것들이다.

이제 아리스토텔레스는 플라톤의 이러한 'πρὸς'를 그대로 이어 받으면서, 그 'πρὸς'를 '헤태론한 것**의**'의 '**의**[42]'와 '헤태론한 것에 대한'의 '**대함**'으로 다시 나눈다.

"πρὸς τι(어떤 것에 대함, 관계)는 헤태론한 것들의(ἑτέρων, 범., 6a37)그것이라고, 또는 ,....., 헤태론한 것들에 대한 그것이라고 말하여진다(6a36-38)"

습성과 성향과 감각과 앎과 상태 등이 '헤태론한 것들**의**'의 '**의**'로서의 πρὸς το(관계)인 반면 큰 또는 적은 등은 '헤태론한 것에 대한'의 '대함'으로서의 관계이다. 그래서, 텔레스에 따르면, 헤태론한 것은 헤태론한 것에 대한 헤태론일 뿐만 아니라, 헤태론한 것**의** 헤태론이기도 하다.

그렇다면 이러한 '헤태론한 것' 대신에 '우연히 있는 것'이 들어 설 수 있을까? 만약 들어 설 수 있다면, '있는 것 자체'와 구분되는 플라톤의 '알론한 것에 대해 있는 것'은 텔레스의 '우연히 있는 것'에 상응할 것이다. 가

---

41)' ἕτερον ὄντα ἑτεροια(160b7)'은 '일 종(一 種)의 헤태론한 헤태론'으로 옮겨질 수도 있으리라. 그리고 이것은 거기 소피스테애스의 '헤태론한 것에 대해 있는 헤태론'과 크게 다를 바 없을 것이다.

42) 이러한 2격의 쓰임새는 이미 파르메니데스 편(106c5) 등에서 이미 그 단초가 보인다. '있지 않는 것은 분명히 알론한 것들**의**(τῶν ἄλλων, 160c5)헤태론한 것이다' 라고 말하여지기 때문이다. 파르메니데스에 나타나는 2격의 쓰임새는 심각하게 숙고할 필요가 있다. 불'의' 이데아, 선'의' 이데아 등의 '의'가 바로 그러한 2격이기 때문이다.

능할 수도 있을 이러한 상응(相應)은 다음 쪽 도표에서 그려진다.

| | (소., 255c12-13, 1522)<br>플라톤 | (형., Δ(18), 102217-8, 279)<br>아리스토텔레스 |
|---|---|---|
| τὸ ὄν | τὸ ὄν αὐτο(καθ' αὑτὸ) | |
| | | τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν |
| | τὸ ὄν πρὸς ἄλλα ἀεὶ<br>τὸ ἕτερον ἀεὶ πρὸς ἕτερον (소.,255d1) | πρὸς ἕτερον<br>(범., 6a37) |

(도표 10 - 있는 것의 두 구분)

앞 도표에서 드러나듯이 두 사람 모두 있는 것을 두 가지로 구분한다. 그리고 그 하나인 'τὸ ὄν αὐτο(καθ' αὑτὸ)'는 비록 그 내용에 있어서는 어떠할른지 모르지만 그 표현 형식에 있어서는 일치한다. 그러나 나머지 한 쌍은 그 형식에 있어서조차 일치하지 않는다. 물론 비슷하기는 해도 말이다. 그럼에도 불구하고, 있는 것은 크게 두 가지로 나누어 진다는 것에는 두 사람 모두 동의한다.

따라서 이들은 'τὸ ὄν(있는 것'을 최소한 두 가지 이상(以上), 여러 가지로 구분하여 말한다는 것이 선명해졌다. 이것으로부터, 아리스토텔레스의 경우에는, '있는 것은 여러 가지로 말하여진다(τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, 형., Δ(7), 1017a7; E(2), 1026b2)' 라는 표현이 성립하기에 이른다.

### 3-4)τὸ ὄν λέγεται[43] πολλαχῶς

'πολλαχῶς' 라는 말이 'κατὰ πλείονς τρόπους(많은 길로, 범., 15b15; 형.,

K(3), 1060b33)'의 줄임 말이라면, '여러가지로'는 '여러 가지 길로'로 바꾸어 쓰여질 수 있으리라. 그렇다면 '여러 가지로'는 '여러 가지 양상(樣相[44]),

---

43)그런데, '말하여지다(λέγεται, 142d1)' 라는 표현은 텔레스에 의해서만 쓰여진 것이 아니라, 이미 플라톤에 의해서 파르메니데스 편에서 쓰여진다. "εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνος ὄντος **λέγεται** καὶ τὸ ἕν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν, 만약 '하나 있는'의 '있다'와 '있는 하나'의 '하나'가 **말하여진다면**, '실체'와 '하나'는 동일한 것이 아닐세(142d12)". 여기 'λέγεται'를 콘퍼드(1939(1958), 137쪽)는 'is assereted to'로, 슈라이어마흐(1981(1991), 142쪽)는 'gesprochen wird'로 옮긴다. 수동의 뜻과 일상언어의 생생함이 되살아나기 때문이다. 그래서 플라톤 여기의 이러한 번역은 텔레스 거기(형., 1026 b12)에 관한 W. D. Ross(1924(1981), 779쪽) 번역 'has many meaning' 보다는 더 낫다고 볼 수 있다(G. Owens, 1951(1964), 108쪽 참조). 로스의 번역에서는 첫째, 수동의 문법적인 뜻이 능동으로 변하였기 때문이요, 둘째, '말하다'가 '뜻하다'로 바뀌었기 때문이다. 물론 '말'에는 '뜻'이 있을 것이긴 하나, 현대의 '의미론'를 그 당시의 텔레스에게 적용하는 것이 부담스러우므로 그렇다. '의미'는 적어도 스토아 철학에 가서야 문제 삼아지기 때문이다.

나아가서, 여기 'λέγεται 이외에도 'λέγομενον(티., 379e5, 38b3)', 'λέγεσθαι(티., 38a2)', 'λέγετε(소., 248a7, 1447)', 'λέγηται(소., 262b9)' 등의 '말하다(λεγεῖν)'의 한정된 변화 형들이 플라톤에 의해 쓰인다.

44)양상(樣相)이라는 말이 오히려 혼란을 불러 일으킬 수도 있으리라. 그런데 어떤 것을 말하는 '길'과 어떤 것이 있는 '길'은 그것이 거짓 말이 아닌 이상, 일 대 일로 상응할 것이므로, 나는 '의미 또는 뜻' 보다는 '양상' 이라

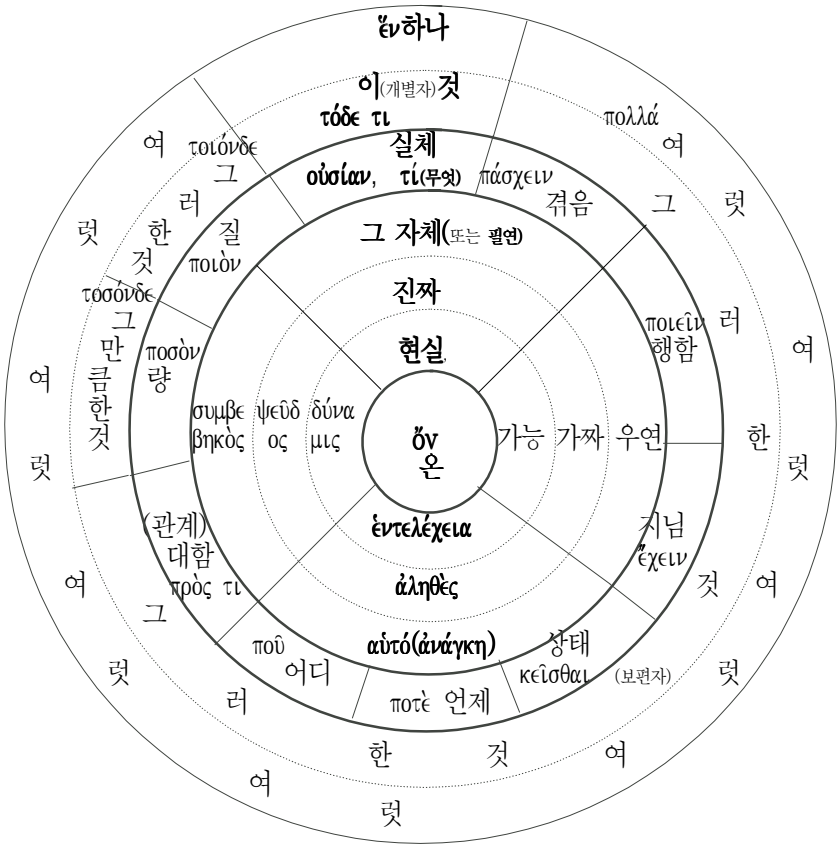
mode → way of being)'을 나타낼 것이므로[45] 문제의 그 표현은 '있는 것은 여러 가지 길( 또는 양상으)로 말하여진다[46]'고 옮겨질 수 있으리라(143쪽). 나는 텔레스의 이러한 양상을 나는 7 가지로 나누어, 다음 쪽에 그려 보았다.

---

는 약간은 애매한 말을 선택했다. 그러나 '여러 양상으로 있다'의 '양상'은 여러 가지로 말하여지고 있는 '길(어떻게, πῶς)를 나타낼 뿐 그 이상도 이하도 아니다.

45) 그리고 'πολλαχ**ῶς**'의 이러한 쓰임새는 'ποσαχ**ῶς**(범., 11b16)', τετραχ**ῶς**(범., 11b17) ', ' ὡσαύτ**ως**(범., 15a15) ' 등의 ' .....**ῶς** '에서도 볼 수 있다.

46)이 표현은 있는 것에 관해 말하기 위해 쓰여진 낱말들을 설명하는 델타편(1077b17)에서 특히 자주 나타난다. 있음과 있는 것(τὸ εἶναι καὶ τὸ ὄν)이 여러 가지로 말하여지는 것처럼, 아르케애, 원인, 요소, 자연, 필연, 하나, 실체, 동일, 헤태론, 차이, 같음, 대립, 먼저, 나중, 힘, 량, 질, 관계, 목적, ~에 따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 지니다, 안에 있음, 부분, 전체, 모두, 잘림, 류, 거짓, 우연 등도 여러 가지로 말하여지기 때문이다.




(도표 11 - 있는 것의 양상들)

위 도표 둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 가리킨다. 범주 역시 그 양상 가운데 하나이다. 이미 말하여진 것처럼 범주는 '있는 것 자체' 또는 '자체적인 것'이라고 말하여졌다. 그리고 나는 '있는 것 자체'를 나타내기 위해, 선을 진하고 둥글게 만들었다. 물론 'ὄν'을 감싸고 >있는< 둥근 원은 그렇지 않긴 해도 말이다. 그렇다면 있는 양상들은 범주들, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능, 그리고 이것과 그러한 것과 그 만큼한 것, 하나와 여럿 등 여섯 가지[47]로 나누어 질 수 있으리라(219쪽). 그리고 구분된 영역이

서로에 상응한다는 것을 나타내기 위해 나는 점선을 썼다.

물론 이 여섯 가지가 텍스트 어느 한 군데에서 모두 함께 나타나는 것은 아니다. 형이상학 Δ 편 7 장(1017a7)과 E 편 2 장(1026b2)에서는 범주, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능 등 네 가지 만 함께 말하여지지, 이것과 그러한 것 그리고 하나와 여럿은 말하여지지 않는다. 그러나 나는 '이것(τόδε τι)'와 '그러한 것(τοιόντε)' 또는 '그 만큼한 것'을 있는 것의 구분되는 양상에 포함시킬 수 있으리라고 본다. '이 것' 또는 '그러한 것'에 속하므로, 있는 모든 것은 이 두 가지로 구분되기 때문이다. 그래서 있는 모든 것 각 각은 '이 것'이든지, 아니면 '그러한 것'이다.

그런데 '이 것'과 '그러한 것'을 포함한 여러 양상으로 말하여진다면, '있는 것은 하나'라고 말하여질 수 없는 것인가? 플라톤이든 텔레스이든, 있다라고는 답하지 않을 것이다. 이미 말하여졌듯, 이 두 사람 모두에 있어, 하나는 있는 것과 가리켜지는 그 길에 있어서는 동일하긴 하나, 그 자체 동일한 것은 아니었기 때문이다. 만약 동일하다면, 교양(敎養)과 흼과 사람은 하나일 것이고, 그래서 음악에 있음과 사람에 있음은 동일한 것이고, 나아가서는 사람에 있음과 사람에 있지 않음 역시 동일할 것이기(형., Γ(3), 1006b

---

47)이 여섯 가지가 나오는 곳은 다음과 같다.

범주(1b26-27, 30)들, 그자체(스스로, 필연, 1017a18, 1025a15, 1015a32)과 우연(1017a7), 진짜(1051b1,660)와 가짜(1034b2), 현실(1045b35)과 가능(1034b35), 그리고 이것(3b10)과 그러한 것(1039a2)과 그만큼한 것(1089a12) 하나(1054a30)와 여럿(1056b11).

1-20) 때문이다.

나아가서, '있는 것은 하나이다' 라고 말하여질 수 없는 이유는, 텔레스에 따르면, '있는 것'은 '하나'에 대하여(πρὸς, 형., Γ(2), 1003a33)말하여지는 것이기 때문이다.

"있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라 건강한 모든 것 각 각이 건강에 대하여 말하여지는 것처럼, 말하여진다(1003a33-35)"

따라서 있는 것은 호모오뉘마하게 말하여지는 것이 아니다. 만약 호모오뉘마한 것들이라면, 형이상학 갚파 편 3 장(1060b31-36)에서 말하여지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎이 불 가능 할 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각 각이 그것에 대해 있는 건강(ὑγιεινόν, 1060b35)과 같은, 건강한 것들에 공통인, 어떠한 것(τι κοινόν, b35)이 있지 않다면, 건강한 것에 관한 앎은 불 가능하다. 그래서 호모뉘오스(형., Z(4), 1030a34)하기만 하다면, 다시 말해서 이름은 같으나, 그 뜻이 다르기만 하다면, 그래서 여러 가지로만 말하여지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 있는 것들은 알려질 수 없을 것이고, 결국 있는 것으로서의 있는 것에 관한 앎 역시 불 가능 해 질 것이다. 그러나 이러한 앎이 있다. 따라서 있는 것은 호모오뉘마(equivocals, 동음이의어(同音異義語)하게 또는 다의어(多義語))적으로 말하여지는 것은 아니다.

### 3-4-1)ὁμώνυμα καὶ συνώνυμα

### 3-4-1-2)ὁμώνυμα

"이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a1)실체의 로고스가 헤태론한 것들

이 호모오뉘마 라고 말하여진다. 예를들어 사람과 초상화(τὸ γεγραμμένον, a3, 肖像畵)처럼 말이다. 이것들의 이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는 실체의 로고스는 헤태론하기 때문이다. 생물에 있는 것(τὸ ζῴῳ εἶναι, a5)은 이것들 각 각에 있는 무엇(τί, a5)라고 어떤 자가 말하려 한다면, 각각의 고유한 로고스가 제공 될 것이므로 그렇다(1a1-a5, 809)"

따라서, 공통의 이름을 지니긴 하나, 그 실체의 정의(定義)가 헤태론한 것들이 텔레스에 의해서 '호모오뉘마(ὁμώνυμα, 같은-공통(κοινόν, 1a3)-이름)'라고 말하여진다. 그러나 형이상학 갚파 편 3 장에 따르면, 호모뉘마한 것들에 관한 앎은 불 가능하다.

"철학자의 앎은 있는 것으로서의 있는 것의 부분이 아니라 그 전체(καθόλ- ου, 1060b32)를 다루며, 있는 것은 하나의 길(τρόπον, b33)로가 아니라 여러 가지 길로 말하여지므로, 만약 호모오뉘모스 하기만 해서 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 어떤 앎도 있지 않을 것이다. 호모뉘마한 것들로부터는 어떠한 류 하나도 있지 않기 때문이다. 그러나 공통인 어떤 것이 있다면, (있는 것들)에 관한 앎도 있을 것이다(1060b31-36)"

어떤 것이 알려지려면 그것들에 공통인 무엇이 있어야 하나, 호모뉘마한 것들에는 공통인 무엇이 없으므로, 호모뉘마한 것들은 알려질 수 없다. 그래서 만약 있는 것이 호모뉘마한 것이라면, 있는 것에 관한 앎은 불 가능할 것이다. 그러나 있는 것에 관한 앎은 있다. 따라서 있는 것들은 호모뉘마한 것(equivocals, 다의어, 多義語)가 아니다. 그러나 실체 이외의 범주들, 곧 질과 량 등 등은 호모뉘마하게 말하여지고 >**있는**< 것들일(형., Z(4), 1030a29-34)뿐이다.

"있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1039a29, essence, 본질)은 첫 번째로, 그리고 순수하게 한 가지로(ὁμοίως, a29)실체에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다. 왜냐하면 이것들은 **호모뉘마하게** 말하여지고 **있는** 것들이거나, 또는 알려지지 않는 것이 알려진다 라고 말하여질 때처럼 덧 붙혀지거나 빼 내어져서(προστιθέντας καὶ ἀφαιροῦντας, a33, 加減)말하여지(고 있)는 것들이기 때문이다(1030a29-34)"

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): '토 온'이 포함된 표현들

‘있는 그 무엇’은 질 량 등의 범주들에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이지, 실체에 속하는 ‘있어 오고 있는 그 무엇’이 아니다. (실체를 제외한) 질, 량 등의 범주들은 호모뉘마하게 말하여지고 **있는** 것들이기 때문이다. 따라서 실체에 덧 붙혀지고 **있지** 않는 한 질과 량 같은 범주들에 관한 앎은 불가능하다.

그래서, 테애타 편 1 장의 텔레스는 호모오뉘마하게 말하여지는 ‘힘’을 자신의 고찰(考察)의 대상에서 빠트린다. 주로 말하여지는 것을 통하지 않고서는, 여러 가지로 말하여지는, 다시 말해 호모오뉘마하게 말하여지는 것에 관한 언급이 불 가능 할 것이기 때문이며[48], 어떻게 보면 호모뉘마한 것은 있을 수 >있<으면서, 있지 않을 수도 >있<을 것이기 때문이다. 그리고 이런 호모뉘마한 것의 보기로 제애타 편 10 장에서는 죽은 손가락과 산 손가락이 들어진다.

> “몸과 그리고 몸의 부분들은 실체의 부분들 보다 늦다. 그리고 질료로서의 여러 부분들로 나뉘어지는 것은 실체가 아니라, 오히려 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, 1035b20)이다. 한편으로 이것들은 합쳐진 전체 보다 먼저이나, 다른 한 편으로는 그렇지 않다. 분리된다면 그 부분들은 심지어 있을 수 조차 없으며, 생물의 손가락이라고 해서 모두 손 가락인 것은 아니기 때문이다. 죽은 손가락은 단지 호모뉘모스하게만 손가락이다(1035b20-25)”.
>
> “동일한 것이 있으면서 있지 않지는 않을 것이다. 마치 우리들은 있는 사람이라고 부르지만, 다른 사람들은 있는 사람이라고 부르지 않는 것과 같은, 호모한 이름(καθ'ὁμωνυίαν, 1006a9)을 제외하면 말이다(형., Γ(4), 1006b18-20)”
>
> “힘과 힘 있어짐(ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι, 형., Δ(1), 1046a5)은 여러 가지로 말하여진다 라고 알론한 곳에서 우리에게 규정됐다. 이러한 것들 가운데 호모오뉘모스하게(ὁμωνύμως, 1046a6)말하여지는 모든 힘들은 [지금 우리에게] 무시될 것이다. 어떻게 보면 (호모오테스한) 어떤 것에(τῷ, a8)있거나 또는 있지 않을 수 있고 그리고 (어떻게

---

48)(첫 번째) 실체 없이는(μὴ οὐσῶν, 범(4), 2b6)그 어떠한 것도 있을 수 없기 때문이다.

보면 호모오테스한 어떤 것에 있지 않거나 또는 있지) 않을 수 없다. 라고 기하학에서처럼 말하면서 우리는 호모오테애스한 어떤 것(힘)에(ἕνια ὁμοιότητί τινι, a7)[대해] 말하기 때문이다(1046a5-a9)"

손 가락이라고 해서 모두 손 가락인 것은 아니다. 단지 죽은 손 가락은 호모뉘마하게만 손 가락이기 때문이다. 그래서 이러한 경우에는 손 가락이면서 손 가락이 아닐 수 있다. 산 손 가락이 아닌, 죽은 손 가락도 손 가락이라고는 말하여지기 때문이다. 산 사람이 어떤 사람의 눈에는 죽은 것처럼 보이는 경우도 이와 마찬가지이다. 따라서, 호모뉘마하게만 말하자면, 동일한 것이 있으면서(καὶ, 1006b18)있지 않을 수 있을 것이다. 그렇다면 여기서 말하여지는 '호모뉘마' 역시 범주들 1 장에서의 호모뉘마에 관한 정의와 크게 어긋나지 않는다. 단지 이름만 공통일 뿐, 그 실체의 로고스가 헤태론한 것(homonym, 동음이의어, 同音異義語)이 '호모뉘마'라고 거기에서 정의되기 때문이다.

그런데 형이상학 제에타 편 9 장에서 호모뉘마의 보기로 들어지는 '말(馬)과 당나귀'와 '남자와 여자' 등이 영어 'homonym(동음이의어)' 또는 'equivocals(다의어)'의 보기가 될 수 있을지 아주 의문스럽다. 노새를 공통으로 지니는 말과 당나귀 그리고 사람을 공통으로 지니는 남자와 여자는 각각 동음이의어 또는 다의어가 아닐 것 같으나, 텔레스에 따르면 분명 '호모뉘마'한 것들이기 때문이다.

" 말하여진 것들로부터, 자연적인 생성과 마찬가지로 기교적인 모든 생성은, 어떤 길에서는(τρόπον, 1034a22)예를들어 집으로부터 집처럼 **호모오뉘마**한 것으로부터(ἐξ ὁμωνύμου, a22), 또는 호모뉘마한 것의 부분으로부터, 또는 누우스에 의해서-기교는 에이도스이므로-, 또는 만약 우연적인 생성이 아니라면 부분을 지니는 것은 그 부분들로부터-생산의 첫 원인은 부분 그자체이기 때문이다-, 생성된다는 것은 분명하다. 움직임에 의해서 몸 안에서 생산 됐던 열은 그 자체 건강이거나, 또는 그 부분이거나,

또는 그 열에 건강의 부분인 것이 또는 건강 그것이 잇따르기 때문이다. 이 때문에 우연히 열이 잇따르는 그 건강을 저것(열)이 생산한다 라고 말하여진다(1034a21). ,....., ,....., 자연스레 이루어진 것도(τὰ συνισάμενα, 1034a33)그와 같다. 씨앗은 기교로부터(ἀπὸ, a34)생산하는 것처럼 생산하기 때문이다. 에이도스를 힘으로 지니는 씨앗은 어떻게 보면(πως, b1)씨앗이 그것으로부터(ἀπὸ, 1034b1)오는 것과 **호모오뉘마**하므로 그렇다. 그러나 모든 것이 사람으로부터(ἐξ, b2)사람이 오는 것과 같은 그런 것은 아니다-남자로부터 여자가 오나, 노새로부터 노새가 오는 것은 아니기 때문이다-불구가 아닌 경우에 말이다(1034a33-b4, 816)"

그래서 예를들어 만들어진 집들, 남자와 여자, 또는 말과 당나귀 등 같이, 기교에 의해서 생성되거나 또는 자연스레 생성된 것들은 비록 집, 사람, 노새와 같은 공통 이름을 지니긴 해도 자신들의 로고스는 헤태론하다. 그래서 말과 당나귀 그리고 남자와 여자는 호모뉘마한 것임에 분명하다. 그러나 이러한 '호모뉘마'를 'homonym(동음이의어)' 또는 'equivocals(다의어)' 라고 불러도 될른지 애매하다. 나아가서, 'homonym' 또는 'equivocals'은 여러 뜻을 지니는 동일한 이름인 반면, 텔레스의 'ὁμώνυμα'는 '동일한 이름을 지니지만, 그 정의가 헤태론한 것'이므로, 그 지시 방향이 거꾸로 돼 있다. 다시 말해 영어의 경우에는 동일한 이름이 지시되면서 그 여러 뜻이 함축되는 반면, 텔레스의 경우에는 자신의 정의가 헤태론한 것들이 지시되면서 그 공통의 이름은 함축되기 때문이다.

비록 동일한 맥락은 아니긴 해도, 'ὁμώνυμα' 라는 낱 말 역시 플라톤에게서 나타난다. "두 번째(류), 저(에이도스)와 같은( ὅμοιον, 52a5), [그래서] **같은 이름(ὁμώνυμα**, a5)인, 감각적인, 생성되는 것(티., 52a4-a5)". 그래서, 플라톤에 따르면, 저 에이도스와 '같게' 생성되는 것은 그 에이도스와 '같은 이름(호모뉘마)'을 지닌다. 따라서 플라톤의 '호모뉘마'는, 텔레스와는 달리, '같은 이름'

을 우선적으로 나타 낸다. 그럼에도 나는 '공통의 이름을 지니는 헤태론한 뜻의 두 이름'으로서의 텔레스의 '호모뉘마'의 단초(端初)를 티마이오스 편 여기에서 나는 발견한다. 소피스테스 편에서 '동일한 것에 걸리는(προσχρώμενοι,, 소., 244c1)헤태론한 두 이름'이 가능하다고 말하여지기 때문이다.

"이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가? 아니면 어떠한가? ,....., 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다는 데에 동의해 놓구선, 이름 두 개가 있다(εἶναι, 244c8)라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스럽네: 엘레아 낯선이.

어찌 그렇지 않겠습니까?: 테아이테토스(244c1-10)"

" '두 이름이 동일한 하나에 걸리는가?' 라는 물음은 '모든 것이 하나'라고 주장하는 사람들을 아주 곤란하게(ῥᾷστον, 244c6)만든다 "는 위 인용 글월의 맥락은 플라톤의 '엘레아 낯선이' 자신은 '동일한 것 하나에 두 이름'을 인정한다는 것을 보여 준다. 이것은 플라톤의 동일한 대화 편(251b2-4)에서 다시 확인 된다(172쪽).

"동일한 이것 각 각이 언제 어느 때에 여러 이름에게 그 **있음**의 측면에서(καθ' ὄντινά, 251a5)적용되는지를 있는 그대로 우리 말해 보세나: 엘레아 낯선이.

예를들어, 무슨? 보기를 들어 말씀해 주세요: 테아이테토스

사람을 여러 이름으로 부르면서 그 사람에게 색들과 모습들과 크기와 악덕들과 덕들을 덧 붙이는데(ἐπιφέροντες, 251a9), 이러한 모든 경우 그리고 무수한 헤태론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다**(εἶναι, b1)라고 말하는 것이 아니라, 착함 그리고 무수한 헤태론한 것도 **있다** 라고 말한다네. 그리고 알론한 것들의 경우에도 이와 동일한 로고스에 따라 그렇게 각기 것 하나 그것을 다시 여러 이름들에게 적용하면서(ὑποθέμενοι, b3)여럿이라고 말한다네: 엘레아 낯선이.

진실하게 말씀하시는군요: 테아이테토스(251a8-b4)"

그리고 바로 여기에서 나는 '있는 것은 여러 가지로 말하여진다'고 하는 텔레스의 로고스의 자신의 근원이 어디인지를 본다. 소피스테애스 편의 플라톤 역시 '**있는 것**'을 사람과 색과 모습과 크기와 (악)덕 등 여럿으로 말

하기 때문이다[49]. 나아가서 이러한 여럿은 동일한 하나에 적용되는 이름들이다. 바로 이러한 이름에 텔레스의 호모뉘마한 이름이 상응한다. 따라서 텔레스의 '호모오뉘마'는 플라톤의 여기에 그 시작을 두고 있다 라고 말하여질 수 있으리라.

그러나, 텔레스에 따르면, 호모뉘마하게 말하여지는 것이 아닐 뿐 아니라, 있는 것은 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것도 아니다. 도구와 활동과 몸들이 동일한 것 하나-치료-에 대하여(πρὸς τὸ αὐτο καὶ ἕν, τὸ ἰατρικὸν, 형., 1030a35-b1)치료적인 것이라고 말하여지듯, 있는 것들은 동일한 것 하나-실체-에 '대하여' 있는 것들이라고 말하여지지, 그 하나와 동일한 것이라고는 말하여지지 않기 때문이다.

> "치료적인 것에 의해서는, 동일한 것이, 그렇다고 호모오뉘마한 것이 말하여지는 것이 아니라, 동일한 것에 대한 것이 말하여지는 것처럼, 호모오뉘마하게도 동일하게(쉬노오뉘마하게)도 말하지 않는 것이 올바르다(ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε **ὁμωνύμως** φάναι μήτε ㉠**ὡσαύτως**, ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως). 하나에 따라(καθ' ἕν, b3)말하여지는 것도 아니요, 호모뉘마하게 말하여지는 것도 아니라, 몸과 활동(에르곤)과 도구는 하나에 대해(πρὸς ἕν, b3)치료적인 것이라고 말하여지기 때문이다(1039a33-b6)"

여기서 '㉠'을 'συνωμύμα[50](in the same sence'로 나는 읽는다. W. D.

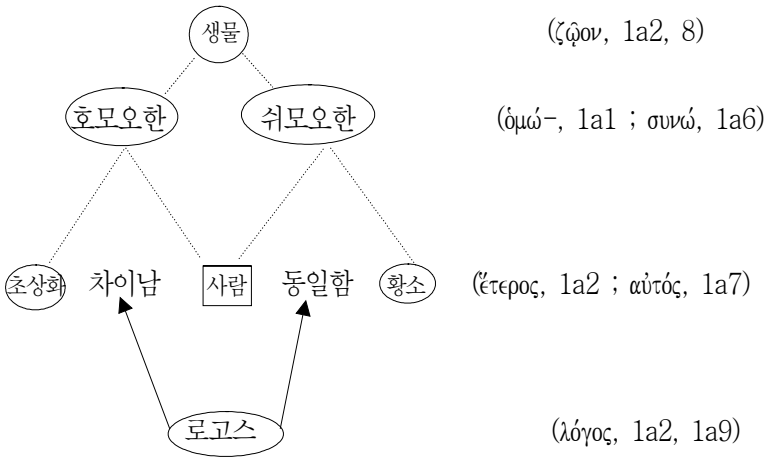
---

49)물론 텔레스가 말하는 있는 것의 여러 모든 양상들이 여기에서 다 발견된다는 것은 아니다. 그러나 사람은 제 2 실체에, 색은 질에, 크기는 량에 상응한다는 것은 분명하다. 그리고 (제 2) 실체, 질, 량 등은 여러 가지로 말하여지는 각기 것들 중의 하나가 아닌가? 적어도 우리는 그 시작을 여기에서 발견 할 수 있다.

Ross(1924(1958, II, 813쪽)처럼 말이다. 그 뜻에 있어 통하기 때문이다. 따라서 '있는 것들'은 호모뉘마한 것들이 아닐 뿐만 아니라 쉬노오뉘마한 것들 역시 아니다. 범주들 1 장의 텔레스에 따르면,

> "이름이 공통이며, 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a7)실체의 로고스가 동일한 것(ὁ αὐτὸς, a7)이 쉬노오뉘마(συνώνυμα, a6)라고 말하여진다. 예를들어 사람과 황소인 생물처럼 말이다. 사람과 황소는 공통 이름 생물에 의해 불리워지며, 그 실체의 로고스는 동일하기 때문이다. 어떤 자가 그 각각의 로고스를 제공한다면, 생물에 있는 것은 그것들 각각에 있는 무엇이다[51] 라는 동일한 로고스를 제공할 것이기 때문이다(범., 1a6-12)"

쉬노오뉘마에 대한 더 나은 이해를 위해서 나는 아래 도표를 그린다.




(도표 12 - 호모오한 이름과 쉬노오한 이름)

호모오뉘마한 것의 보기로 초상화(그림)과 사람이, 쉬모오한 것의 보기

---

50) 그런데 나는 'συνώνυμα(쉬노오뉘마, <이음> 동의어, <異音>同義語)' 라는 표현을 플라톤의 세 대화 편에서 발견하지 못했다. 그렇다면 '쉬노오뉘마'에 상응하는 플라톤의 용어는 없는 것일까?

51)'그것들 각각에 있는 것은 생물이다' 라고도 옮겨질 수 있으리라.

로 사람과 황소가 들어졌으므로, 사람은 그 보기에 공통이다. 그래서 그 짝에 따라 사람은 호모오한 것으로 되기도 하고, 뉘노오모한 것으로 되기도 한다. 그렇다면 어떤 때는 쉬노오마한 것이라고 말하여지는 것이 어떤 때는 호모뉘마한 것으로 불려진다는 뜻에서 이 양자는 상대적인 것이다. 만약 그 짝의 실체에 관한 정의가 자신의 실체에 관한 정의와 헤태론하면 호모한 이름인 반면 동일하다면 쉬노오한 이름이기 때문이다. 그러나 어느 경우이든 자신의 짝과 더불어 반드시 공통의 이름을 지녀야만 한다. '초상화'와 사람과 황소가 모두 생물 이라는 공통의 이름을 지닌 것처럼 말이다. 그러나 '초상화'의 실체에 관한 정의는 사람의 실체와 황소의 실체에 관한 정의와 헤태론하다. 그래서 초상화와 사람은 호모한 이름이다. 바로 이러한 관련을 앞 쪽 도표은 보여 준다.

그렇다면 텔레스에 따라, 호모뉘마하게도 쉬노오뉘마하게도 말하여지고 **있는 것**이 아니라면, **있는 것들**에 관해 말하는 길은 무엇인가? 유비적인 길 그것인가? 만약 위의 그 동일한 것 하나에 '대하여(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, 1030a35-b1)' 말하는 것이 '유비적으로' 말하는 그것이라면, '있는 것들은 유비적으로 말하여진다' 라고 직접 주장하고 >있<진 않긴 해도, 텔레스는 '있는 것들은 유비적으로 말하여지는 것이다' 라고 주장하는 셈이다. 그러나 '동일한 것 하나 곧 실체'에 '대하여' 말하는 것과 '헤테론한 어떤 것 하나에 대해 말하는 것이 동일한 것이 아니라면, 있는 것들은 유비적으로만 말하여지는 것이 아닌 셈이다. 텔레스에 따르면, 유비적으로 말하는 것은 헤태론한 어떤 것 하나들에 대해 말하는 것이기 때문이다.

“때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ'οὗ, 1574b19)사람들은 ‘대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20)’을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστίθέασιν, b19)도 한다”는 것을 염두에 두면, ‘대함(관계)’는 ‘유비적임’이다 라고 말할 수 있을 것 같긴 하다. 그러나 한정한다고 하질 않는가? 그래서 ‘관계적’인 모든 것은 반드시 ‘유비적’인 것이나, ‘유비적’인 모든 것이 반드시 ‘관계적’인 것은 아니다 라고 말 할 수 있을 것 같긴 하다. 그렇다면 ‘관계(대함)’과 ‘유비적임’은 동일한 것이 아니질 않는가?

텔레스의 토피카 1책 15장을 근거로, “정식으로 그러한 주제가 다루어지는 토피카에서는 ‘πρὸς ἕν’이 ‘equivocals(호모오뉘마, 다의어, 多義語)’라고 불리워지며, 그리고 이 ‘equivocals’은 ‘다양하게 표현되는 길들’ 중의 하나의 종이 아니라, ‘다양하게 표현되는[여러 가지로 말하여지는] 길’과 정확한 동의어(synonym)로 쓰여진다” 라고 하면서도, J. Owens(1951(1964), p.121)는 때론[52]‘equivocals’과 동의어로 쓰여질 수 없을 만큼, ‘πολλαχῶς λενόμενα’은 애매하다(cryptic, 위의 책, 108쪽)고 말한다. 그러면서 그는, 아래의 니코마노프 윤리학 1책 6 장을 근거로, equivocals(호모뉘마, 다의어, 多義語)를 세 가지 류형으로 Stagirite를 받아 들인다.

“명예와 분별력과 쾌락의 로고스들은 선인 그것의 측면에서(ταύτῃ ᾗ ἀγαθά, 1096b24-25)헤태론하고 차이난다. 선(τὸ ἀγαθὸν, b25, 善)은 공통인 어떤 이데아 하나(κοινόν τι καιὰ μίαν ἰδέαν, b25-26)가 아니다. 그러나 어떻게 말하여지는가? 우연으로부터의(ἀπὸ τύχης, b26-27)호모뉘마들 같지는 않기 때문이다. 따라서 하나로부터의(ἀφ’ ἑνος, b27)그것인(τῷ εἶναι, b27)가? 또는 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1096b27-28 )각기 모든 (선한) 것이 관련하는가(συντελεῖν, 1096b28)? 또는 오히려 유비적으로(κατὰ ἀναλογίαν, b28)

52)H. Bonitz(1870)의 Index(색인) 514a48-49, 615a45-46를 참조하라!

인가? 몸 안의 시력, 영혼 안의 누우스, 알론한 것 안의 알론한 것과 같이(ὡς, b28)말이다. 그러나 똑 같이 이것들을 지금 문제삼지 말아야한다. 이것들에 관해서는 보다 더 적절한 철학의 알론한 영역에서 엄밀하게 다루어야 하기 때문이다(1096b23-b31). ”

명예와 분별력과 쾌락(ἡδονῆς, 1096b24)등 선한 것들은 어떻게 선하다고 말하여지는 것일까? 1)우연히 호모뉘모스하게 그러한가? 아니면 2)하나로부터 그러한가? 아니면 3)하나에 대하여 그러한가? 4)유비적으로 그러한가? 이 물음에 텔레스는 철학적인 논의를 위해 ‘1)’을 거부하는 답만 할 뿐이다.

그런데 여기서 오웬즈는 ‘2)’와 ‘3)’을 동일한 류형(the same type, 1951(1963), 118쪽)으로 보고, 이것들에 ‘equivocals(다의어, 多義語)’이라는 이름을 부여한다. 그런 후 그 다의어들을 a)우연에 의한(by chance)것, b)지시에 의한(by reference)것, c)유비에 의한(by analogy)것 등 세 가지로 나눈다. 그렇다면, 위 인용 글월에 따라, ‘a)’는 아니므로, 선(善, 착)한 것들은 ‘b)’ 아니면 ‘c)’ 류형일 것이다.

그런데 W. Reszl(1969, p.108)은 ‘3)’과 ‘4)’에 지양적 다의성 또는 동음이의어(ὁμωνυμία ἀπὸ διανοίας, intentional equivocity or homonyny)이라는 공통의 이름을 부여하여, 이것을 ‘1)’과 구분한다. 그리고 나서 ‘유비적으로 말하여짐’과 그리고 이것과 구분되는 ‘하나에 대해 말하여짐’ 그 둘을 ‘호모뉘마하게 말하여짐’의 하위 유형으로 간주한다. 이러한 레이즐의 구분 도식을 다음 쪽 ‘도표 13’으로 나는 다시 표현한다. 그러나, 내 생각으로는, ‘하나에 대해 말함’이 ‘호모뉘하게 말함’의 하위 유형이라면, 호모뉘마한 모든 것이 하나에 대한 것은 아니나, 하나에 대한 모든 것은 반드시 호모뉘마한 것이 될 것이다. 그러나, 그럴 경우, ‘호모뉘마하게 말하여지는 모든 것에는 공통인 것이 없으므로, 그에 관한 앎은 불 가능하다. 따라서 있는 것은 단지 호

모뉘마한 것이 아니다. 있는 것에 관한 앎은 분명 있기 때문이다' 라고 말하는 텔레스의 선언은 어떻게 되는가? 있는 것이 호모뉘마하게만 말하여진다면, 그리고 하나에 대해 말하여지는 모든 것은 반드시 호모뉘마하게 말하여지는 것이지만 호모뉘마하게 말하여지는 모든 것이 하나에 대해 말하여지는 것은 아니라면, 있는 것들은 하나에 대한 것이 아닐 수도 있을 것이기 때문이다. 그러나 있는 것들은 반드시 하나에 대해 있다. 따라서 '유비적으로 말하여짐'과 배타적으로 구분 되는 '하나에 대해 말하여짐'이 '호모뉘마하게 말하여짐'의 하위 유형일 수는 없다. 오히려 그 거꾸로이다. 다시 말해 호모오뉘마한 것은 하나에 대한 것의 하위 유형이여야 한다. 그래서 나는 다시 '도표 14'를 그린다.

<table>
<tr><td colspan="5">여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι)' 있는 것'의 류형들</td></tr>
<tr><td colspan="3">ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성)</td><td>ἀμφιβολία</td><td rowspan="3">단어와<br>표현의<br>다양성</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td colspan="2">ἀπὸ διανοίας</td><td rowspan="2">표현과문장의애매성</td></tr>
<tr><td>우연한 다의성<br>또는동음이의어</td><td>πρὸς ἕν<br>λέγεσθαι<br>(focal meaning)</td><td>κατ' ἀναλογίαν</td></tr>
</table>

<table>
<tr><td colspan="5">λέγεται(말하여지다)</td></tr>
<tr><td colspan="4">πολλαχῶς(여러가지로)</td><td>ἑνῶς(하나로)</td></tr>
<tr><td colspan="3">πρὸς ἕν(1030b3)</td><td>ἀπὸ ἑνος</td><td>καθ' ἕν (1060b33)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">καθ' ἀνάλογον</td><td colspan="2">ὁμώνυμα</td><td rowspan="2">παρώνυμα<br>(1a12)</td><td rowspan="2">συνώνυμα</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td>καθ αὐτὸ</td></tr>
</table>

(도표 13(레이즐)·도표 14(나의 것) - 여러가지로 말하여짐)

그런데 위 '도표 14'와는 달리, '유비적으로'는 '여러 가지로' 보다는 '하

나로' 말하여짐에 속한다고 보는 것이 올바른 것 같으나, '유비적임'을 '서로에 대함(πρὸς, 시학, 1457b1)'이기도 하므로, 나는 '유비적임'을 '하나에 대함'의 하위 유형으로 보았다. 그리고 '우연으로부터(ἀπὸ τύχης, 니꼬., 1096b26-27)'를 '우연히(형., 1027a17)'로 읽어, '그 자체(καθ' αὑτὸ)'와 구분되는 '우연적인 것'으로 보았다. 그렇다면 '하나에 대함'과 '유비적임'은 '우연적임'과 더불어 '호모뉘마'의 하위 유형이 되는 것이 아니라, 오히려 '호모뉘마'와 '유비적임'이 '하나에 대함'의 하위 유형이 될 것이다.

따라서 하나에 대해 말하여지고 있는 것(들)은 어떻게 보면 '호모뉘마한 것', 또는 '유비적인 것' 또는 '빠로오뉘마(παρώνυμα, 범., 1a12)'한 것으로도, 심지어는 '쉬노오뉘마한 것'이라고도 말하여질 수 있을 것 같다. 있는 모든 것이 그것에 대해 있는 바로 그 하나인 것은 실체, 곧 가장 먼저 있는 것이기 때문이다.

그렇다면 있는 것들이 유비적으로만 말하여진다고 하는 것은 텔레스에 따르면 적절한 로고스가 아니다. 하나에 대해 있는 모든 것이 유비적으로 하나인 것만은 아니기 때문이다. 이미 시학(1574b19)에서 말하여진 것처럼 비록 '대함'의 일 종인 '유비'가 마치 '대함'인 것처럼 쓰여지긴 해도, '유비'는 '대함'의 한정(προστίθέασιν, b19)된 쓰임새이기 때문이다.

나아가서, 텔레스에 따르면, '유비적으로' 말하는 것(τὸ ἀνάλογον, 형., Θ(6), 1048a37)은 어떠한 것을 '정의(ὅρον, a36)'하는 것이 아니다(159쪽). 예를들어 집 지을 수 있음에 대한 것으로서의 집 지음(τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, a37-b1), 걸을 수 있음에 대한 것으로서의 걸음, 눈 감았지만

시력을 지님에 대한 것으로서의 봄, 질료에 대한 것으로서의 질료로부터 빚어진 것, 그리고 가공되지 않은 것에 대한 가공된 것 등을 말하는 식으로, 뒤나뮈스(힘)에 유비적으로 것으로서의 에네르게이아(활동)를 말하는 것은 그 에네르게이아를 정의하는 것이 아니다. 그래서 유비적으로 말하는 것은 정의(定義)를 통해서 말하는 방식과는 구분된다.

유비적으로 말하는 것은 어떠한 것(질료)에 대한 어떤 것(실체)이 어떠한 것(힘)에 대한 어떤 것(움직임)과 같다는 식으로(ὡς, 1048b7)말하는 것이다. 그리고 "유비적임은 알론에 대한 알론이 같은 상태( ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, 1016b34-35)이다". 그래서 유비적이라는 것은 이항(二項) 또는 여러 항이 서로에 관계하고 '있다'는 것을 나타내며, 그러한 관계가 같은 상태일 때, 유비적으로 하나(τὸ ἓν κατ' ἀναλογίαν, 형., Δ(6), 1016b34)라고 말하여진다. 그래서 만약 ' = '이 '같은 상태( ὅσα ἔχει ὡς)'을, ' : '이 '대함(관계'를, 그리고 A, B. C. D 각 각은 헤태론한(θάτερον, 1048b5) 또는 알론한(ἄλλο, 1016b35)것들을 나타낸다면, 유비적으로 하나인 것들은 A : B = C : D(어떠한 것이 어떠한 것에 대해 맺고 **있는** 관계는 어떠한 것이 어떠한 것에 맺고 있는 관계와 같다) 라는 식으로 나타내어 질 수 있으리라.

> "첫 번째 것에 대한 두 번째 것과 세 번째 것에 대한 네 번째 것이 같은 상태일 때 마다( ὅταν ὁμοίως ἔχῃ, 1457b16-17)나는 유비(τὸ ἀνάλογον, b16)를 말한다. 두 번째 것 대신에(ἀντί, b18)네 번째 것이 그리고 네 번째 것 대신에 두 번째 것이 말하여질 수 있을(ἀρεῖ, b19)것이기 때문이다. 때때로 그 (유비)대신에(ἀνθ' οὗ, b19)'**대해 있음**(πρὸς ὅ ἐστιν, b20)을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기도(προσριθέασιν, b19) 한다(시학, 1475b16-20)".

그래서, 유비 역시 각기 것이 있는 방식 중의 하나일 뿐이지, 있는 모든 방식(길 또는 양상)은 아니다. 따라서 있는 것에 관해 말하는 하나의 방식

일 뿐이지, 모든 방식은 아니다. 이미 보여진 것처럼, 힘 또는 현실적으로 있는 것에 관해 말 할 때, 아리스토텔레스는 이러한 유비적인 방식으로 말한다.

그러나 이러한 유비 역시 플라톤의 티마이오스 편의 티마이오스에 의해서 이미 말하여진다.

> "우주는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, 29b2, 닮은 것)입니다. ,....., 이제 닮은 것과 그 닮은 것의 원형(παραδείγματος, b4)에 관해 규정하는 말들은 자신이 규정하는 그러한 것들과 흡사한 류(συγγενεῖς, b5)들입니다. 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다. 그래서 변동없고 확고한, 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보여지는 것의 로고스(말)은 변동없고 변함없는 것들(132쪽) ,....., 인 반면에 닮은 것의 로고스는 저( 원형을 표현하는) 로고스에 **대한**(ἀνα λόγον, c2)모상들입니다. 생성에 **대한** 우시아(οὐσία, c3)이것은 믿음에 **대한**(πρὸς πίστιν, c3)진리인 것처럼( ὅτιπερ πρὸς, c3)말입니다(29a6-c3)"

따라서 여기 플라톤이(국가, 534a 참조) '우시아 : 생성 = 진리 : 믿음 = 원형(에 관한 로고스) : (이 로고스의) 모상' 이라고 말하는 것과 같은 식으로 거기 텔레스는 '힘 : 움직임 = 질료 : 실체'이라고 말한다. 플라톤의 이러한 'ἀναλογία(유비, 類比, 비율, 比率)' 라는 표현은 우주 몸의(σῶμα, 31b17)생성을 설명하는 가운데 도드라지게 나타난다.

> "모든 것을 시작하면서 신(ὁ Θεὸς, 30b8)은 불과 흙으로 함께 이루어진 몸을 만들었다. 그러나 세 번째 것과는 분리(χωρὶς, b8)된 두 가지 것 만으로는아름답게 함께 이루어질 수 없었다. 반드시 중간에서 끈으로 양자가 묶어져야하기 때문이다. 그런데 자신 그리고 함께 묶어지는 것들을 가장 잘 융합시키는 가장 아름다운 끈(δεσμῶν, c2)은 이것을 가장 아름다운 **비율**(ἀναλογία, c3)로 자연스럽게 매듭짓는다. 그것에 대한(πρὸς, 32c1)첫 번째 것 이것은 마지막 것에 대한 그것과 같고( ὅτιπερ, a1), 그리고 중간 것에 대한 마지막 이것은  첫 번째 것에 **대한** 중간 것과 같으며, 또 어떤 때는 중간이 첫 번째와 마지막 것이 되는 반면 어떤 때는 마지막 것과 첫 번째 것이 다시 보다 양자적인 중간들이 되는 그러한 중간은(τὸ μέσον, 32a1)덩어리(ὄγκων, c4, 정수, 整數)이든 힘(δυνάμεων, a1, 제곱근)이든 수적으로 셋 중의 하나이기 때문이다. ..... 이렇게 신은

불과 땅의 그 중간에 물 공기를 놓아 두었고, 서로에 **대해** 가능한 한 같은 량의 동일한 **비율로**(πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ..... **ἀνα** τὸν αὐτὸν **λόγον**, b4-5)뒤 섞이게 했다. 공기에 **대한** 불 이것은 물에 **대한** 공기이며, 물에 **대한** 공기 이것은 흙에 **대한** 물인 것처럼 말이다. ..... 그리고 이 때문에 수적으로 넷인 이러한 것들로부터 균등한 **비율**을 통해(δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, c2)우주의 몸이 생성됐다(31b6-32c2)".

여기서 플라톤의 티마이오스는 '불: 공기 = 공기 : 물' 이라는 세 항 유비(類比)와, '공기 : 불 = 물 : 흙' 이라는 네 항 유비를 말한다. 이러한 각 항들은 자신의 짝과 동일한 수적인 비율로 섞어진다. 그렇다면 이 항들은 '유비적으로 하나인 것들' 이라고 말하여 질 수 있으리라. 이러한 종(εἶδος, 55a3)또는 류(γένη, 55d7)의 비율은 다음과 같다(181쪽).

| 물 | 불 | 공기 |
|---|---|---|
| 2 | 2 | 1 |
| 1 | 1 | 2과 2분의1 |

(도표 14 - 요소적인 몸의 그 비율)

바로 이러한 같은 량의 비율로 섞어져 이 세 가지 요소[53]는 유비적으로 동일한 하나가 될 것이다. 그리고 이러한 비율로 이루어진 몸들이 부딪힐 때, 그 몸이 지니는 세모난 불의 날카로움 때문에 그 부분들로 쪼개지면서(μερισθέν), 다시 수적인 비율로 섞어져 알론한 몸으로 된다.

따라서 '유비'를 통한 설명은 텔레스에게서 보다는 플라톤에게서 더 도르라지는 것 같다. 티마이오스 편 거기 '**대해 있음**'에 관한 설명 뿐 아니라, 파르메니데스 편은 어떻게 보면 그 주요 부분 전체가 '모든 에이도스 각각

53)그러나 그 요소들은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴( 모습)들이 뭉친 덩어리(τούς ὄγκους, 56c2, 체, 體)일 뿐이다.

이 그리고 에이도스들을 나누어 지니는 것 각 각이 서로에 **대해** 어떻게 **있**으며, **있지 않**은가?' 라는 물음에 관해 답하는데, 그 답이 '나누어 지님(관여)를 통해 **있다**'이기 때문이다(물론 소피스트 편도 이에 연관된다). 비록 텔레스가 각 각 서로에 '**대해 있음**(관계, 유비적으로 있음)'을 자신의 범주들 중의 하나로 받아 들여, 있는 것 그것의 양상 중의 하나로 다시 말한다는 것, 그리고 엔텔레케이아(에네르게이아)를 유비적인 길로 설명하는 것은 플라톤의 맥락과는 아주 다른 독특한 것이기는 해도 말이다.

그렇다면 유비적으로 말하는 것은 있는 것들에 관해 말하는 길들 중의 하나이다. 그러나, 텔레스에 따르면, 바로 그것이 비록 있는 것들에 관해 말하는 길들 중의 하나가 될 수가 있을지언정, 우시아(실체)를 정의(定義)하는 길은 아니다.

이제까지 나는 'πολλαχῶς'와 더불어 나타나는 'τὸ ὄν'에 관해 말했다. 그러나 이것 보다 'τὸ ὄν'은 앞 뒤 3격을 지닌 채 더 자주 나타난다.

### 3-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격

40-41쪽에서 이미 설명된 바와 같이 (대)명사 3격과 더불어 쓰인 'εἶναι'는 일반적으로 소유(所有)의 뜻을 지닌다. 그러나 플라톤과 텔레스 텍스트에 나오는 '3격+ εἶναι' 또는 'εἶναι+3격'은, '3격의 소유(지님, have)'로 옮겨지는 영어 등과는 달리, 그냥 우리 말 쓰임새 그대로 '누구(어떤 것)에게 무엇이 있다' 라고 옮기는 것이 훨씬 더 자연스럽다. 이 경우 '있음'은 '지님'의 뜻을 포괄하고 있긴 해도 말이다.

더구나, 텔레스의 경우, 바로 지님(τὸ ἔχειν, 범., 15b17, 소유; 형., 1023a8

εἶναι 앞 뒤의 3 격('ㄱ)'에게 있는 것과 'ㄴ)'에게 있는 것은 다르다)

)이란 있는 것들의 바로 그 범주(또는 류) 가운데 하나가 아닌가? 그래서 '지니다' 보다는 '(지니고) 있다' 라고 우리 말로 옮기는 것이 더 낫다[54]. 텔레스에 따르면, 지님은 습성과 성향과 같은 질로서의 앎과 덕을 '지니>고 있<다<', 삼 규빗 또는 사 규빗 크기의 '(반지를) 끼>고 있<다<', (옷을) '걸치>고 있<다<', '입>고 있<다<', (병에 술이) '담>겨 있<다< 또는 들>어 있<다<', (논과 밭 등을) '지니>고 있<다(소유)<', '결혼하다' 등으로 말하여진다.

그리고, 다른 맥락이긴 해도, 플라톤의 있음 역시 지님과 '연관'된다. 나누어 지녀야, 비로소 있기 때문이다. 그에 따르면, '있음(εἶναι)'은 지금 '우시아(οὐσίας, 파., 151e18, 실체)를 나누어 '지님(μετ+ ἐχω = μέθεξις, 151e8)[55]'이며, '있는 것'은 반드시 시간을 나누어 지니는 것이기 때문이다.

그래서 지님이, 비록 있음의 류들 중의 하나라고 할지라도, '지닌다' 라

54)바로 이런 점에서 우리 말을 통해서 헬라어에 접근하는 것이 영어 등의 유럽언어를 통해서 접근하는 것 보다 정확할 수도 있다.

55)바로 이러한 실체를 나누어 '지님'은 실체를 나누어 '취함(μετα-λαμβάνειν, 156a1)'과 더불어 일어 난다. 그런데 실체를 '취함(λαμβάνον, a7)'은 시간 안(ἐν χρόνῳ, e1)의 것이 아닌, '순식간(ἐξαίφνης, d3)'에 일어나나, 있는 것은 반드시 시간을 나누어 지닌다. 그리고 이러한 순식간은 움직임과 쉼 사이에 놓인다.

그러나 나아가서 움직임과 쉼 사이의 변화가 일어나는 이러한 순식간(ἐξαίφνης, 222b15)은 자연학의 텔레스에 따르면 아주 작아 분별할 수 없는 시간이다.

εἶναι 앞 뒤의 3 격('ㄱ)'에게 있는 것과 'ㄴ)'에게 있는 것은 다르다)

고 말하여야 할 모든 자리에서 '있다' 라고 말해서는 안 될 것이다. 텔레스에 따르면, '지님' 이외에도 질 량 크기 자리 시간 등 등 있는 것의 여러 류가 있기 때문이다.

따라서 '3격+에이나이' 또는 '에이나이+3격'은 이미 그 안에 '지님(소유, 가짐)'의 전이(轉移)된 뜻을 포함한다. 그리고 이런 소유는 우리 말에서는 완벽하게 헬라어와 동일한 형식(여격 조사(에게) + 있다)으로 표현된다. 이렇게 3격과 묶어지는 '에이나이(있음)'는 텔레스에게서 자주 독특하게 쓰여진다.

### 3-5-1) 'ㄱ)'에 있는 것과 'ㄴ)'에 있는 것은 다르다.

**하나**를 모든 것의 실체라고 말하는 피타고라스 학자들을 비판하는 맥락에서 아리스토텔레스는 '3격 + εἶναι'을 자주 쓴다. 그에 따르면, 모든 각기 것의 첫 번째 원인(τὴν πρώτην αἰτίαν, 983a25-26)을 알려했던 사람들 중에서도 피타고라스 학자들은 원인에 관한 그러한 연구를 발전시키면서 수(數)를 있는 모든 것들의 아르케애로 보아, 수의 요소들(홀과 짝, 986a18)을 있는 것들의 요소(a2)로 전제했다. 있는 것들의 아르케애는 반대들(986b3)이라는 것, 한정자와 무한정자(τὸ ἄπειρον, 987a16)와 하나는 홀과 불 같은 어떤 자연이 아니라는 것, 그리고 무한정자와 하나 자체는 자신들의 카테애고리아가 되는 것들의 실체이므로, 수는 모든 것들의 실체라는 것을 주장했다는 점에서 독특하다(ἴδιον, a15). 그러나 비록 있는 그 무엇(τοῦ τί ἐστιν, a20)에 관해 정의하기 시작 했으나, 이들은 프라그마(사태)를 너무 단순화시켰다. 어떤 프라그마(것)가 거기에 속하는 첫 번째 것을 그 프라그마의 우시

εἶναι 앞 뒤의 3 격('ㄱ')에게 있는 것과 'ㄴ)'에게 있는 것은 다르다)

아(τὴν οὐσίαν, 987a23)로 보아, 수를 모든 것들의 우시아(실체)라고 했기 때문이다. 그러나 이것은 예를들어 배(διπλασίῳ, 987a26, 倍)가 속하는 첫 번째 것이 둘이므로, 둘은 배와 동일하다고 여기는 것과 같다. 그러나 둘**에 있음**과 배**에 있음**은 동일한 것이 아니다. 비록 배가 둘에 속하더래도, 둘과 배는 그 있음에 있어 동일하지 않기 때문이다. 그래서 어떤 것이 그것에 속한다고 하더라도 어떤 것과 그것은 동일한 것이 아니다. 따라서 하나는 어떤 것의 우시아일 수 없기 때문에, 비록 하나에 모든 것이 속한다손 치더라도, 하나는 모든 것의 우시아(실체)일 수 없다. 그러기에 하나는 여럿일 수 없다. 그런데 피타고라스 사람들은 '하나는 여럿'이라고 말한다. 그러나 이것은 속해 있는 것(프라그마)를 자신이 거기에 속한 것과 너무단순(ἁπλῶς, 987a21)하게 동일한 것으로 간주한 결과 나온 말이다. 그것이 단순하다는 것은 'ㄱ'**에 있는** 것과 'ㄴ'**에 있는** 것은 동일하지 않다는 것이 보여준다. 왜냐하면 동일하다면 여럿은 하나일 것이기 때문이다. 이렇게 텔레스는 하나는 여럿도 아니며, 실체로 아니라는 것을 논증하기 위해 그 표현을 이끌인다.

플라톤의 경우, '**에 있다**(3격+εἶναι)'라는 표현은 '있지 않는 하나 역시 있다'는 것이 논증되는(ἀπεδείξανειν, 258d5-6)맥락에서도 나타난다. 하나 아닌 것들은 '없는' 것이 아니라, 하나와 '헤태론한' 것으로 있다. 있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이며, 그리고 하나**에 있지 않는**(εἶναι τῷ ἑνὶ, 파., 160e7-8)것이기 때문이다. 그래서 있지 않는 하나는 어떠한 것**에**(τ-ούτῳ, 160e5)도 **있다**. 어떠한 것**에 있어 오지** 않을 것(οὐδ' **ἐκείνῳ** ἄν τι **ἦν**,

e5)은 결코 아니기 때문이다.

### 3-5-2) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ

그런데 바로 이 '저것**에 있어 오는**(ἐκείνῳ τι ἦν) 것' 이라는 표현으로부터 텔레스의 아주 독특한 저 '각기 것**에 있어 오고 있는** 그 무엇(τὸ τί **ἦν εἶναι ἑκάστῳ** , essence(본질), 형., Z(4), 1029b20-21)' 이라는 표현이 오지는 않았을까? 'ἐκείνῳ(저것에)'가 'ἑκάστῳ(각기 것에)'로, 'τι(어떤 것)'이 'τί(무엇)'으로 바뀌면서, 'τί ἦν ἑκάστῳ'에 정관사 'τὸ'와 'εἶναι'가 덧 붙혀졌기 때문이다[56]. 더구나 플라톤의 경우 'ἐκείνῳ τι ἦν' 식으로 '3격+εἶναι'가 쓰이는 것처럼, 텔레스의 경우에도 문제의 그 'τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ' 식으로 '3격+εἶναι'가 쓰인다는 것은 텔레스가 플라톤의 대화 편 여러 곳의 표현들로부터 자신의 독특한 주요한 용어 'τὸ τί ἦν εἶνιαι'를 이끌어 냈을 것이라는 추측을 강하게 뒷 바침 해 주질 않는가?(8쪽)

'τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ' 라는 형식 안에서 '3격+εἶναι'를 무차별적으로 쓰는 텔레스는 이것을 '자체적인 것(καθ' αὐτὸ, 1029b14, 1022a16)'이라고 말한다(73쪽). "예를들어 음악적인 당신**에(게) 있어 오고 있는** 그 무엇은 음악이 아니라 당신 자체이다. 설령 당신이 음악적이라고 해도, 당신**에(게) 있음**은 음악**에 있음**이 아니기 때문이다. 당신 자체가 음악은 아니므로 그렇다" 라는 식으로 말이다.

"있어 오고 있는 그 무엇(본질) 각 각(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον, 1029b13)이 바로 자

---

56)더구나 ' τὸ ἦν(티., 38a1, 1174 ; 파., 152a1, 1157)'과 ' τὸ εἶναι(파., 151e8 ) '와 'τί' 등은 이미 플라톤의 대화 편 곳 곳에서 나타난다.

체적인 것(καθ' αὑτὸ, b14)이라고 말하여지는 것이라는 것은 우리가 그(있어 오고 있는 그 무엇)에 관해 논리적으로(λογικῶς, b13)말할 때 첫 번째로 말해야 할 것 하나이다. 당신**에 있음**(τὸ σοὶ εἶναι, b14)이 음악**에 있음**(τὸ μου- σικῷ εἶναι, b14-15)은 아니기 때문이다. 당신 자체(καθ' αὑτὸ, b15)가 음악은 아니므로 [그렇다]. 따라서 당신 자체는 (당신에 있어 오고 있는 그 무엇)이다(형., Z(4), 1029b12-16)"

여기 '당신**에 있음**은 음악**에 있음**이 아니다'는 '당신과 음악은 그 있음에 있어 하나가 아니다'로 읽혀질 수 있다[57]. 당신의 있음과 음악의 있음은 그 '자체' 다르기 때문이다. 다시 말해 '당신에 있어 오고 있는 그 무엇'과 '음악에 있어 오고 있는 그 무엇'이 다르기 때문이다. 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 텔레스에 의해 '자체적인 것'이라고 말하여지며, 이 '자체적인 것'이 '있는 것' 중의 하나라면 그렇다. 따라서 '~에 있는 것'은 '자체적인 것' 또는 '~에 있어 오고 있는 그 무엇'을 가리키기 위한 표현이다[58]. 이것은 텔레스 자신에 의해 직접 확인 된다. '어떤 것에 있음'은 그

---

57)" '(ㄱ)'은 있음에 있어서는 하나가 아니지만, '(ㄴ)'에 있어서는 하나이다' 라는 표현은 'εἶναι'가 속하는, 자주 나타나는 것들 중의 하나이다. 'ㄱ)'과 'ㄴ)'은 다음의 도표로 정리 될 수 있다.

| ㄱ) | ㄴ) |
|---|---|
| 움직이(게 하)는 것과 움직여지는 것과 움직일수 있는 것(τὸ κινοῦν καὶ τὸ κινητὸς καὶ τὸ κινητικός, 1066a34) | 활동(에네르게이아, 1066a31-32) |
| 오르막과 내리막(1066b33) | 간격(διάστημα, 1066b32) |
| 돌쩌귀(ὁ γιγγλυμός, 영혼론 433b22)의 부분들(움직임의 시작과 끝) | 크기 |

(도표 14 - 있음에 있어 여럿이지만 'ㄴ)'에 있어 하나인 것들)

어떤 것의 '실체'를 가리킨다(σημαίειν, 형., Γ(4), 1007a26)라고 그는 직접 말하기 때문이다.

> "그런데 이렇게 [앎의 아르케에-모순율-을 거부하는] 자들은 실체와 있어 오고 있는 그 무엇을 전체적으로 염두에 두지 않는다. 모든 것은 반드시 우연적인(συμβεβηκέναι, 1007a21-22)것들이며, 사람**에 있는** 것 또는 생물**에 있는** 것과 같은 그러한 것은(τὸ ὅπερ ἀνθρώπῳ εἶναι ἢ ζῴῳ εἶναι, a22-23)있지 않다 라고 그들은 주장하기 때문이다.
>
> 만약 사람**에 있는** 것과 같은 그러한 어떤 것이 있지 않다면, 이것은 그 부정인(ἀποφάσεις, a25)인 사람 아님**에 있는**(μὴ ἀνθρώπῳ εἶναι, a24)것 또는 사람**에 있지 않는**(μὴ εἶναι ἀνθρώπῳ, a24)것이 아니기 때문이다. [~**에 있는** 것에 의해] 가리켜져 왔던 것은 하나이며, 그리고 이것은 어떤 것의 실체이므로 그렇다. 그것에 있는 것(τὸ εἶναι αὐτῷ, a27)은 실체 이외의 알론한 것을 가리키는 것이 아니다 그런데 '사람**에 있는** 것'이 '사람 아닌 것**에 있는** 것' 또는 '**있지 않는** 것 사람**에**' 이라면 알론한 것을 가리킬 것이다.
>
> 따라서 그들은 '이와 같은 그 어떤 것은 말도 되지 않는다. 그러나 모든 것은 우연적이다' 라고 반드시 말할 것이다. 이와 같다면 실체와 우연(τὸ συμ- βεβηκός, a31, 속성)이 분리될 것이기 때문이다. 흼은 사람**에** 우연적**이므로** 그렇다. 희더라도 (사람은) 바로 그 흼이 아니므로 그렇다.(1007a20-33)."

그래서 만약 '각기 것**에 있는** 것'이 모두 각기 것이라면, '흰 사람에 있는 것'의 경우, '사람에 있는 것'은 '흼에 있는 것'이며, '사람에 있는 것 힘에'일 것이다. 그래서 '흰'이 '사람'에게 우연적인 '흰 사람' 등의 경우에는 그렇지 않다. 다시 말해 '흰 사람에 있음'과 '흰 사람'은 헤태론하다(λευκὸς ἄνθρωπος ἕτερον καὶ τὸ λευκῷ ἀνθρώπῳ εἶναι(형., Z(6), 1031a20-21)). 만약 '흰

---

58)'~인 듯하다' 라고 한 것은 '있는 그 무엇'과 '있어 오고 있는 그 무엇'을 동일시해서는 안될 것 같기 때문이다(83쪽 참조). '있는 그 무엇'은 실체를 제외한 질 또는 량 등에 있어 오고 있는 그 무엇'인 반면 있어 오고 있는 그 무엇만이 단지 실체일 것이기 때문이다.

사람'과 '흰 사람에 있음'이 동일하다면, '흰에 있음'과 '사람에 있음'은 동일한 것이므로, '사람에 있음'과 '흰 사람에 있음' 역시 동일할 것이다. 그러나 '사람에 있음'과 '흰 사람에 있음'은 헤태론하다. '사람'과 '흼'은 그 있음에 있어 헤태론하기 때문이다. 달리 말하면 '흰에 있음'과 '사람에 있음'은 헤태론하기 때문이다. 설령 당신이 음악적이라고 해도, 당신 자체가 음악은 아닌 것처럼 말이다. 그래서 '흰 사람'과'흰 사람에 있음'은 헤태론하며, 그래서 '흰 사람에 있어 오고 있는 그 무엇'과 '흰 사람'은 헤태론하고, 따라서 '흰 사람'과 '흰 사람의 실체'는 헤태론하다. 우연적인 모든 것의 경우에는 이와 같이 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'과 헤태론하다. 각기 것의 '실체'와 '각기 것( ἕκαστον, 1031a16)과 헤태론하다.

그러나 우연적이지 않은, 자체적인(καθ' αὑτὰ, 1031a28)각기 것의 경우에는 '각기 것**에 있**어 오고 있는 그 무엇'과 '각기 것'은 동일하며 하나이다( ἕν καὶ ταὐτὸ, b19). 예를들어 선(착함+좋음)과 아름다움과 있음의 <이데아[59]>의 경우에는 '선 그것(αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν, b31)'과 '선**에 있음**' 그리고 '아름다움 그것'과 '아름다움**에 있음**' 그리고 '있는 것 그것'과 '있는 것**에 있음**'은 각각 헤태론하지 않다. 만약 헤태론하다면, 이런 <이데아>들과 나란한(παρὰ, 1031b1)알론한 <이데아>들(과 실체들과 자연들)이 있을 것이고, 만약 '있어 오고 있는 그 무엇'이 실체라면 이 실체 보다 더 먼저인 알론한

59)텔레스는 <이데아>를 '자신들 보다 더 먼저(πρότεραι, 1031a30)인 헤태론한 어떤 실체와 자연들도 있지 않는 그러한 실체'로 이해한다. 그리고서 이러한 <이데아>에 있어 오고 있는 그 무엇과 <이데아>는 헤태론하지 않다는 것을 인정한다.

실체들이 있을(ἐνεῖναι, b2)것이기 때문이다.

나아가서 만약 '선**에 있음**(τὸ εἶναι ἀγαθῷ, b5)'이 '선 그것'에 속하지 않고, '선 있음(τὸ εἶναι ἀγαθόν, b6)'이 '선에 있음'에 속하지 않는다면[60], 1)'선 그것'은 알려지지 않을 것이다. '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'을 우리가 인식 할 때만 저 각기 것의 앎이 있기 때문이다. '아름다움 그것'과 '있는 것 그것' 등도 마찬가지이다. '아름다움 그것'에 또는 '있는 것 그것'에 각기 '아름다움에 있음' 또는 '있는 것에 있음'이 속하지 않는다면, '아름다움 그것'과 '있는 것 그것'은 알려질 수 없다. 그리고 2)'선 그것'은 있을 수도 없을 것이다. '선 그것'에 '선**에 있음**'이 속하지도 않고, '선에 있음'에 '선함'이 속하지도 않는데 어찌 '선 그것'과 '선'이 있을 수 있겠는가? 그래서 '선**에 있음**'이 '선'이 아니라면, '있는 것**에 있음**' 역시 '있는 것'이 아니며, '하나에 있음' 역시 '하나'가 아닐 것이고, 따라서 '있는 것에 있음'이 '있는 것'이 아니라면, 알론한 어떤 것(이데아)도 있지 않을 것이다. '있어 오고 있는 그 무엇'과 '있는 것'도 이와 마찬가지이다(ὁμοίως, 1031b9). 다시 말해 '있어 오고 있는 그 무엇들'이 '있는 것'이 아니라면, 알론한 어떤 것도 있지 않을 것이다. 나아가서 '선에 있음'이 '선 그것'에 속하지 않는다면, 3) '선 그것'은 '선'이 아닐 것이다. 그러나 '선 그것'이 '선'이 아닐 수는 없다.

따라서 '선'과 '선에 있음' 그리고 '아름다움'과 '아름다움에 있음' 그리고 '있는 것'과 '있는 것에 있음'은 '하나'이다. 알론한 것들에 따라 말하여지는 것이 아니라, 그 자체인 것과 첫 번째인 것이라고 말하여지는 모든 <에이

60)이렇게 '속하지 않음'을 *텔레스는 '단절(ἀπολελυμέναι, 斷絶1031 b3, 326)'이라고 말한다.

도스(εἴδη, 1031b15)>들이 그러하다. 그러나 어떤 자들이 말하는 것과 같은 <이데아>들이 있다면 그러한 이데아들은 기체(τὸ ὑποκείμενον, b16)가 아니다. 그것들은 기체적이므로 실체인 것이 아니라, 나누어 지님에 의해서(μέθεξιν, 1031b18)실체일 것이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스에 따르면 '나누어 지니다(관여(關與)하다)' 라는 낱말을 시적인 언어일 뿐이다. 관여라는 말을 어떤 프라그마도 나타내지 않는 그래서 아무 것도 말하지 않는 공허한 것이기 때문이다. "관여(나누어 지님)은 공허한 말(κενολογεῖν, 형., A(9), 991a21-22, M(5), 1079b26)이며 비유로(μεταφορὰς, 991a22, 1079b26)말하는 것이다".

그렇다면 플라톤의 파르메니데애스 편에 나오는 '선', '아름다움', '있는 것' 등의 <에이도스> 각 각은 여기 텔레스에 따르면 '자신에 있어 오고 있는 그 무엇'과 헤태론하므로, 알려질 수도, 있을 수도, 심지어 '선 그것'이 '선'할 수도, '아름다움 그것'이 아름다울 수도 없을 것이다. '각기 것에 있는 것'이 '각기 것'과 단절(ἀπολελυμέναι, 1031b3)됐기 때문이다. 이렇듯 <에이도스>와 <그 에이도스를 나누어 지니는 것> 사이의 단절(139-140쪽)을 논증하는 가운데 텔레스는 '3격+εἶναι' 라는 표현을 쓴다.

나아가서 텔레스의 '3격+εἶναι'는 속성(τὸ συμβεβηκός, 1007a31-32)과 구분되는(διώρισται, a31)'실체'를 가리킨다. 그래서 '사람에 있는 것'에 의해서는 '칼리아스' 또는 '소크라테스' 라는 실체가 가리켜진다.

"그러나 우연히를 제외하면, 치료하는 자는 사람을 건강하게 하는 것이 아니라,

우연히 사람에 있는(ᾧ συμέβηκε καὶ ἀνθρώπῳ εἶνιαι, 918a20)것인 칼리아스 또는 소크라테스 또는 우리들이 아렇게 말하는 알론한 어떤 자를 건강하게 하기 때문이다(형., A(1), 981a18-20)"

따라서 사람**에 있는** 것은 칼리아스와 같은 '사람인 것(ὁ τὶς ἄνθρωπος, 범(5), 2a13)'이지, '사람'은 아니다[61]. '사람**에 있음**'은 '사람인 것(τι ἄνθρωπος, 1066a33)'이라는 것은 형이상학 감마 편 4 장에서도 확인된다. 그러나, 이미 말하여진 것처럼, '칼리아스 또는 소크라테스에 있어 오고 있는 그 무엇'에 의해서는 '사람인 것'이 아니라 '사람'이라는 실체가 가리켜진다(236쪽).

그래서 텔레스가 쓰는 세 가지 표현, 곧 '~에 있는 (각기) 것'과 '~에 있는 그 무엇(실체 이외의 범주)'과 '~에 있어 오고 있는 그 무엇(실체)'는 엄밀하게 보자면, 있는 것 자체를 가리키기는 하나, 이 표현들 각 각에 의해 가리켜지는 것은 각기 구분된다. '(에이도스와 같은) 각기 것에 있는 것'은 소크라테스와 같은 우시아를, 그리고 '(소크라테스와 같은) 각기 것에 있는 그 무엇'는 우시아 이외의 범주를, 그리고 '(소크라테스와 같은) 각기 것에 있어 오는 그 무엇'은 에이도스로서의 우시아를 가리키기 때문이다.

그리고 텔레스는 표현들의 '3격+에이나이'을 포함하는 표현들의 구분들을 통해서 플라톤의 <이데아>의 '단절', 곧 <이데아>의 '非 존재' 적시(摘

61)그리고 칼리아스와 같은 각기 것(개별자)을 치료하는 기교(ἡ τέχνη, 981a13)는 그 실천적인 측면에서 볼 때, 경험(ἐμπειρία, 981a13)과 차이나는 것이 아니다. 비록 각기 것들에 관한 인식인 경험과는 달리 기교는 보편자에 관한 인식이긴 해도, 그 기교를 지닌 자들의 실천들은(αἱ πράξις, 981a16-17)각기 것에 연관되기 때문이다.

示)하는 가운데, <에이도스>의 '존재'를 확인한다. 그러는 가운데 속성(우연한 것)과 구분되는 우시아(실체)**에 관한** 논증이 이루어진다.

### 3-6) ὄν ᾗ ὄν καὶ ὄντως ὄν

ὄν(온)과 연관된 텔레스의 독특한 표현들 중의 하나는 온과 온 사이에 'ᾗ'가 놓여진 'ὄν ᾗ ὄν[62]'이다. 우선 이 표현 '있는 것으로서의 있는 것'은 '있는 것 자체(τὸ ὄν καθ' αὑτὸ)'와 동일한 것을 가리킨다(71쪽).

> " '모두(κατὰ παντός, 73b26)'와 '자체로'를 이러한 길로 정의 해 보자. '보편'을 나는 '모두에', '자체로', 그리고 '그것**으로서**, 속함(ὑπάρχει, b28)'ㅇ이라고 말한다. 따라서, 보편적인 한, 필연적으로(ἐξ ἀνάγκης, b28)프라그마에 속한다는 것은 분명하다. '자체로'와 '그것**으로서**'는 동일(ταὐτὸν, 73b29)하다. 예를들어 점과 직선은 그 자체로 선에 속한다. 선**으로서**(ᾗ γραμμὴ, b30)속하기 때문이다. 그리고 2직각은 삼각형으로서의 삼각형에 속한다. 그 자체로 삼각형은 2직각과 똑 같기 때문이다(분후., A(4), 73a25-30)"

보편자를 정의하는 맥락의 여기에 따르면, '그것으로서(ᾗ αὐτό, 73b29)속하는 것'과 '자체로(καθ' αὑτό, b28) 속하는 것'은 동일하므로, 바로 이러한 '자체(성)'과 '그것으로서(임)'이 '보편(성)'의 조건(foundation, 오웬즈, 1951(1963, 260쪽)이다. 그렇다면 '있는 것으로서의 있는 것'과 '있는 것 자체(τὸ ὄν καθ' αὑτό)'는 동일하다는 것이 명백해진다. 그런데, 75쪽에서 말하여진 것처럼, 있는 것 자체는 범주였으므로, 만약 '있는 것으로서의 있는 것'을 조사하는 앎 하나가 있다 라고 할 때의 '있는 것으로서의 있는 것'은 '범주'일 것이다.

---

62)관계 대명사 여성 3격(라틴어: cui) 보다는 방식의(of manner) 부사 '(in so far) as(라틴어: qua)'로 'ᾗ'는 옮겨져, 'ὄν ᾗ ὄν'은 주로 'being qua being(Das seinde als seinde)'로 옮겨지곤 한다.

만약 범주라면 모든 범주인가? 아니면 범주들 중의 어느 하나인가? 범주들 중의 하나라면, A. Schwegler(p.152)와 P. Natorp(1838, p.157)과 C Werner(p.5)등이 주장하는 것 처럼, '있는 것으로서의 있는 것'은 '실체(οὐσία)'일 것이다. 그러나, 분석론 후서의 위 인용 글월과 형이상학 감마 편(1003a21-32)에서 처럼, '그것으로서'와 '그 자체로' 속하는 것이 보편성이라면, '있는 것으로서의 있는 것', 곧 '있는 것 자체'는 어느 한 범주가 아니라, 모든 범주일 것이다. 그래서 "이 τὸ ὄν ᾗ ὄν은 οὐσία가 아니다. 그것은 οὐσία와 그 나머지 있음으로 나뉘어진다(1904, p.80)" 라고 하는 H. Dimmler와 " being qua being은 entity-beingness와 동의어이다(1963(1951), p.267, note 30)" 라고 하는 J. Owens의 언급도 어느 정도 일리(一理)는 있다.

아리스토텔레스에 따르면 이러한 '있는 것으로서의 있는 것'에 관한 앎이 바로 형이상학이다.

> "있는 것으로서의 있는 것(τὸ ὄν ᾗ ὄν, 1033a21)과 이것에 그 자체로 속하는 것들을(ὑπάφχοντα, a22)을 이론화하는 어떠한 앎이 있다. 그런데 이 람은 우리가 부분이라고 말하는 그 어떤 것도 아니다. 알론한 어떤 것도 있는 것으로서의 있는 것에 관해 보편적으로(καθόλου, a24)조사하는 것이 아니라, 그 있는 것으로서의 있는 것의 부분인 것을 잘라 내어, 그 부분인 것의 속성(τὸ συμβεβηκόν, a25)을 조사하기 때문이다. 예를 들어 앎들 가운데 수학적인 것들처럼 말이다. 아르케애들과 가장 궁극적인 것들을 우리는 조사하므로, 그것들은 어떤 자연으로서 필연적으로 그 자체로 있어야만 한다는 것이 분명하다. 그래서 이제 있는 것들의 요소를 조사하는 것이 그러한 아르케애들을 조사하는 것이라면, 있는 것들의 요소들은 우연히 있는 것이 아니라, 있는 것들서(εἶναι ..... ᾗ ὄντα, a30-31)있다. 때문에 우리에게 있는 것으로서의 있는 것의 첫 번째 원인들이 취하여져야만 한다(1003a21-32)"

이렇게 우리에게 알려지는 것으로서의 이것은 있는 것의 어떤 한 '부분(μέρει, 1003a32)'이 아니라, 있는 바 그대로의 있는 것 '전체'이며, 있는 것의

‘요소들(τὸ στοιχεῖα, a29-30)’이다. 바로 이러한 것에 관한 앎을 텔레스의 형이상학은 추구한다. 형이상학 갚파 편 3 장에서는 바로 이러한 앎이 철학이라고 말하여진다. 철학만이 있는 그대로의 있는 것에 관한 보편적인 또는 전체적인 앎이기 때문이며, 철학 이외의 알론한 모든 앎은 있는 그대로의 있는 이러한 것의 속성으로 있으면서(τῷ.....εἶναι, 1061a8-10), 그것을 지시하는 모든 것 각 각을 다루는, 그래서 그것에 관한 부분적인 앎이기 때문이다. 예를들어 모든 감각적인 것을 떼어 내면서(περιελών, 1061a29)추상하는(ἐξ ἀφαιρέωεος, 1061a29, b20)수학[63]은, 그러나, ‘량과 연속으로(ᾗ ποσά καὶ συνεχῆ, a34)있는 것’에 관한 이론인 반면 자연학은 ‘움직임으로(ᾗ κινήσεως, b5)있는 것’에 관한 이론이다. 따라서 이러한 자연학과 수학으로부터 철학, 곧 있는 것으로서의 있는 것에 관한 앎은 반드시 구분되어야 한다.

상대적인 여러 앎과 절대적인 앎의 이러한 구분은 이미 플라톤의 파르메니데스 편에 나온다. 거기에서는 상대적인 여러 앎이 근거로 하는 ‘신적인 앎’이 ‘있다’ 라고 ‘파르메니데스’에 의해 주장되기 때문이다. 나아가서 ‘있는 것으로서의 있는 것’ 이라는 표현에 상응할 수도 있을 ‘있는, 있는 것’ 이라는 표현도 그 맥락에서 나타난다.

> “그런데 다시 있는 앎들(τῶν ἐπιστημων, ἥ ἔστιν, 134a6)각 각이 앎이라면, 있는 있는 것들(τῶν ὄντων, ὅ ἔστιν, a6-7)각 각의 앎일세. 그렇지 않을까? - 예(파., 134a6-8)”

여기에 나타나는 플라톤의 ‘ὄν, ὅ ἔστιν(있는, 있는 것들)’이 텔레스의 ‘ὄν ᾗ ὄν(있는 것으로서의 있는 것’에 상응하는 것으로 여겨질 수 있을지가 불

63)수학은 추상한다는 점에서 철학과 같기는 하다.

확실하긴 해도[64], 모든 앎 각 각은 이러한 '있는, 있는 것들'의 '있는 것'에 관한 앎일 것이라는 것은 확실해지는 것 같다.

이제, 텔레스에 따르면, 있는 모든 것 각 각이 그것의 속성(πάθος)인 '있는 것으로서의 있는 것'때문에 있는 모든 것 각 각은 '있다(εἶναι)'. 그리고 순수하게 있는 것(ἁπλῶς ὄν, 1024b9)이라고 말하여지는 것도 바로 이러한 '있는 것으로서의 있는 것'이다.

"건강도 이와 같다. 건강을 가리키므로, 혹은 건강을 생산하므로, 그리고 그 나머지 것들도 이와 동일하게, 건강한 것이라고 말하여지기 때문이다. 마찬가지로 있는 모든 것 각 각(ἅπαν, 1061a8)도 이와 동일한 길에서 말하여진다. 있는 것들 각 각(ἕκαστον αυτῶν, a10)은 있는 것으로서의 있는 것의 속성 또는 습성 또는 성향 또는 움직임 또는 이와 같은 알론한 것이므로, 있다 라고 말하여지기 때문이다(1061a5-10)"

그렇다면 '있는 것으로서의 있는 것'은 '제 일 실체'를 가리킨다고 보아야 할 것이다. 있는 모든 것은 바로 이 '제 일 실체' 때문에 있기 때문이다.

"실체 중에서 첫 번째 실체 없이는 알론한 어떤 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι, 범(5), 2b5-6)"

이러한 제 일 실체가 '순수하게 있는 것'이라고 말하여진다.

"[철학적인 앎 이외의] 그러한 모든 앎은 하나인 것과 류인 것을 포괄하며, 이것을 사태화한다(πραγματεύονται, 1025b9). 그러나 순수하게 있는 것에 관한, 있는 것으로

---

64)'ὄντων, ὅ ἔστιν'을 'real things as it is in itself(그 자체인 것 으로서의 실제적인 것)'으로 옮기는 콘퍼드(1939(1958), p.97)번역 그대로만을 보자면, '있는 각기 것과 구분되는 것 으로서의 있는 것'을 'ὄντων, ὅ ἔστιν'의 관계사절 'ὅ ἔστιν'이 나타낼 수도 있으리라. 플라톤 역시 있는 것을 크게 두 가지로 구분한다는 것은 이미 80쪽에서 밝혀졌다.

서의 있는 것에 관한, 있는 무엇에 관한 그 어떠한 로고스도 만들지 않는다(형., E(1), 1025b7-10)"

따라서 '있는 것으로서의 있는 것'은 '있는 것 그 자체'이며 '순수하게 있는 것'이다. 그리고 이렇게 있는 것이 있는 모든 것의 근거이며 원인인 제1 실체이다. 그런데 이러한 'ὄν ᾗ ὄν'의 'ὄν ᾗ'을 'ὄντως'로 읽어 보라. 플라톤의 'τὸ ὄντως ὄν(있는 것으로[65] 있는 것)'이 나온다.

이미 말하여진 것처럼, 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것'은 우시아(실체)만을 가리키든지, 아니면 실체를 포함한 범주 각 각을 가리키든지 할 것이다. '으로서의(ᾗ)'와 '자체로(καθ' αὑτό)'는 동일하며, '있는 것 자체'는 범주 각 각을 가리키기 때문이다. 그런데 범주 중의 하나가 실체이며, 실체들 중에 첫 번째 것은 에이도스라면, 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것'과 플라톤은 '있는 것으로 있는 것'은 동일한 것, 곧 에이도스를 가리킬 것이다. 플라톤의 경우에도 역시 '자체적인 것' 또는 '있는 것 자체'는 에이도스이기 때문이다. 그렇다면 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것'에 '있는 것으로 있

65)'τὸ ὄν ᾗ ὄν'의 'ᾗ'나, 'τὸ ὄντως ὄν'의 'ὄντως'는 모두 부사로 쓰였으므로, 이 두 표현은 적어도 그 문법적인 측면에서는 비슷한 구조, 곧 '관사(+분사)+부사+분사' 또는 '관사+부사+분사'를 지녔다. 앞엣 것에서는 단지 동일한 분사가 한 번 더 쓰였을 뿐이다. 그래서 나는 부사임을 강조하기 위해, '으로서의' 대신에 '으로'라고 했다. 그렇다면 자연학의 대상은 '움직임으로 있는 것'이며, 수학의 대상 '량과 연속으로 있는 것', 철학의 대상은 '있는 것으로 있는 것'이다.

는 것'이 상응하는 것으로 보아야 할 것이다.

플라톤의 티마이오스에 따르면 바로 이러한 '있는 것으로 있는 것'이 바로 진리이다. 정확하고 진실한 로고스(말)은 '있는 것으로 있는 것'을 대변(βοηθὸς, 티., 52c6)하기 때문이다.

"모상(εἰκόνι, 52c2, 模像)이 그것에서 그 자신 되어지는 바로 그것은 모상이 아니다. 모상은 항상 헤태론한 어떤 상(φάντασμα, c3)을 흐르며, 이 때문에 헤태론한 어떤 것 안에서 생겨나고, 어떻게든 우시아(οὐσία, c4, 실체)에 매달리기는 하나, 그럼에도 정확한 진리의 로고스가 대변하는 있는 것으로 있는(ὄντως ὄν, 진짜로 있는) 그것이 전혀 아니라는 것, 그래서 알론한 것인한, 둘 중 어느 것도 어느 하나와 어느 때든 동시에 동일한 것 하나이지 못하고 둘로 된다는 것(티., 52c2-d1)"

여기서 우리는 플라톤의 '있는 것으로 있는 것'은 '우시아(실체)'와 동일한 것으로 간주된다는 것을 볼 것이다. 모상들이 거기에 매 달리는 그것과 진리의 로고스가 대변하는 그것은 동일하다면 그렇다. 그렇다면, 적어도 용어 상으로는, 플라톤의 '있는 것으로 있는 것'과 그리고 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것'은 동일한 것, 곧 우시아를 가리킨다고 보아야 할 것이다.

나아가서, '있는 것으로 있는 것'은 모상이 아니라는 것은 소피스테애스 편의 엘레아 낯선이에 의해서도 확인된다. 그는 '모상(εἰκόνα, 240b3, 模像, τὸ ἐοικός, 240d7)은 있는 것으로 있는 것이 아니다' 라고 직접 말하기 때문이다.

" 진실한 것(τὸ ἀληθινόν, 240b3)을 우리는 있는 것으로 있는 것이라고 말하는가?: 낯선이
그렇게: 테아이테토스
무슨? 따라서 진실하지 않는 것은 진실의 반대인가?: 낯선이
무슨 말씀이십니까?: 테아이테토스
만약 자네가 비슷한 것을 진실하지 않는 것이라고 말한다면, 비슷한 것(τὸ ἐοικός, 240b7)은 있는 것으로 있는 것이라고 자네는 말하지 않는거네: 낯선이
그러나 확실히 어떻게든 있습니다: 테아이테토스

그런데 자네는 진실로(ἀληθῶς, b10)있는 것은 아니라고 말할것이네: 낯선이

모상으로 있는 것(εἰκὼν ὄντως, b11)을 제외하면 있지 않기 때문입니다: 테아이테토스

있는 것으로 있는 것은 아니지만, 우리가 모상(εἰκόνα, b13)이라고 말하는 것이 실로(ὄντως, b12)있지 않은가?: 낯선이

그러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려(συμπλοκὴν, 240c1)라는 거지요. 그리고 그건 아주 불 합리(ἄτοπον, c2)해요:테아이테토스

어찌 불 합리하지 않겠는가? 어쨌든 말 바꿈에 의해서 여러 머리를 지닌 소피스테애스더러 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것에 동의하도록 우리의 의지에 맞서 우리를 다그친다는 것을 자네는 볼 걸세: 낯선이

아주 많이 봅니다: 테아이테토스(240b3-240c6)"

따라서 모상은 '있는 것으로 있는 것'이 아니라는 것, 그렇지만 모상 역시 어떻게든 있다는 것, 그리고 진리인 것은 '있는 것으로 있는 것'이라는 것, 그래서 모상은 '진짜로 있는 것'이 아니라는 것, 그리고 따라서 '있는 것으로 있는 것'과 '진짜로(ἀληθῶς) 있는 것'은 알론한 표현이 아니라는 것이 밝혀진다. 그래서 진짜로 있는 것은 모상도 나타난 것도, 가짜도, 있지 않는 것도 아니다. 모상 등 등은 비록 그것들이 '있'긴 해도 '진짜'인 것들은 아니기 때문이다.

마찬가지로 움직임 역시 비록 그것이 '있'긴 한 '진짜로 있는 것'은 아니다.

"그래서 움직임은 있는 것과 헤태론한 것이다 라고 불굴의 투지로 만족해 하며 말하려는가?: 낯선이

아주 만족스럽습니다: 테아이테토스

그렇다면 움직임은 진짜로 있는 것은 아니나(καὶ, 256d8), 있는 것을 나누어 지님으로서 있는 것일세?: 낯선이

아주 분명합니다: 테아이테토스

따라서 움직임의 경우에도 그리고 모든 류의 경우에도 있지 않는 것은 있네 .... : 낯선이(256d5-d12)"

따라서 움직임은 있는 것이면서도 있지 않는 것이기도 하다. 그러나 동시에 그러한 것은 아니다–바로 여기에 시간이 끼어든다(191쪽). 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 지금 움직이는 것은 아니기(ἀκίνητα καὶ κεκεινημένα[66], 249d3)때문이다.

나머지 세 가지 류, 곧 동일과 헤태론과 쉼(στάσις, 249c1)역시 이러한 길로 '진짜로 있는 것'은 아닐 것이다.

나아가서 수(ἀριθμὸν, 230a10)와 로고스(τὸ λόγον, 259a1)역시 움직임과 쉼도 동일과 헤태론과 마찬가지로 비록 있긴하지만, '진짜로 있는 것'은 아닐 것이다. 하물려 모상(εἰνόνα, 240b1  3, τὸ ἐοικός, 240b7)과 나타난 것과 '처럼 보이는 것'이랴.

그러나 '진짜로 있는 것'이 아니라고 해서, '진짜로 있는 것' 보다 조금

66)나는 아래 도표로 나타내 보았다.

| 때 \ 류(γένος) | *움직임* | **있음** | *쉼* |
|---|---|---|---|
| 지금이전 | 움직여져있어왔고, 쉬지않고있었음 | | |
| 지금 | 움직여지거나, 움직이지않음 | | |
| 지금이후 | ? | | |

(도표 17 - 움직여져 왔으나 움직이지 않는 있음)

실은 '지금'이 여기 맥락에서 직접 쓰인 것은 아니다. 그러나 파르메니데스 편에 쓰여진 '지금(τὸν νῦν, 152b3)'이 소피스테애스 편 여기에 허용 될 수도 있을 거라 여겨졌기에, 나는 지금이라는 용어를 썼다.

덜 있는 것은 아니다. 우시아(존재)를 나누어 지니는 그 어느 것들도 문제의 그 우시아(존재)를 결코 더 많이(πλείω, 파., 144d7)또는 부족하게(ἐλλειπόμενον, 소., 258b9)지니는 것은 아니기 때문이다. 그리고 이것은 아리스토텔레스에게도 그대로 이어진다. 텔레스는 '우시아(실체)에게는 더 많음 또는 더 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범., 3b33)이 허용되지 않는다' 라고 직접 말하기 때문이다. 그래서 텔레스에 따르면 이 사람이 저 사람 보다 더 또는 덜 우시아이지는 않다. 그러나 류 보다는 종이 그리고 종 보다는 종인 것(τι)이 더 많이(μᾶλλον, 2b7)우시아이다. 종이 첫 번째 우시아와 더 흡사(ἔγγιον, 2b8)하기 때문이다. 사람인 것은 생물이다 라고 말하는 것 보다는 사람인 것은 사람이다 라고 말하는 것이 사람인 것을 더 인식하는 것이며, 그리고 생물 보다는 사람이 사람인 '것'에 더 고유한(ἴδιον, 2b12)반면 사람 보다는 생물이 사람인 '것'에 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다. 그래서 생물은 사람의 카테애고리아가 된다. 그런데 엄밀하게(κυριώτατα, 2a11)말해 그 분리됨과 하나임으로만 따지자면, 텔레스의 우시아란 제 1 실체(예를들어 사람인 것)뿐임에도 불구하고 사람(종) 또는 생물(류)가 제 2 실체라고 말하여지는 것은 제 1 실체가 다른 모든 것의 기체가 되듯이, 사람과 생물 역시 어떠한 기체가 되기 때문이다. 그러나 단지 종(사람) 그 자체만으로 볼 때, 헤태론한 종이 다른 종 보다는 더 우시아이지는 않다.

나아가서 '있는 것으로 있는 것(τὴν ὄντως οὐσίαν, 진짜 존재(우시아))'에 관계하는 영혼과 교통하기 위해서 우리에게 필요한 것은, 파르메니데스 편의 '에이도스 친구들(τῶν εἰδῶν φίλοὺς, 파., 248a4)'에 따르면, 감각이 아니라 논리(διὰ λογισμοῦ, 248a11)이다. 감각을 통해서는 단지 몸과 교통할 수 있을

뿐이기 때문이다. 그리고 논리를 통해서 우리가 교제하는 영혼이 관계하는 바로 그 '진짜 실체(우시아)'는 항상 알론한 상태로 되는 생성되는 것과는 달리 항상 동일한 상태를 유지한다.

> "감각을 통해서 우리는 생성된 몸과 교통하는(κοινωνεῖ, 248a10-11)반면 생각을 통해서 우리는 우시아(존재, 실체)에 관계하는 영혼과 교제하는데, 이 있는 우시아(실체)는 항상 그러하게 동일한 상태를 지니지만 생성되는 것은 항상 알론하게 알론한 것으로 됩니다 라고 자네는 말했네: 엘레아 낯선이
>
> 우리는 그렇게 말하기 때문입니다: 테아이테토스(248a10-b1)"

생성되는 것은 '있는 것으로 있는 것'이 아니다 라고 티마이오스 편에서 확인된다.

> "생성을 지니지 않는, 항상 있는 무엇(τί, 27d6)과, 그리고 어디에도 있지 않는, 항상 생성되는 그 무엇 이라는 이런 첫 나뉨이 제 의견으로는 있습니다. 항상 동일하게 있는 것은 누우스에 의해 로고스 후에(νοήσει μετὰ λόγου, a1)파악되는 반면, 어디에도 있는 것으로 있지 않는(ὄντως δὲ οὐδεποτε ὄν, 28a3)생성 소멸하는 것은 억견(능력)에 의해(δόξῃ, a1)非 로고스적인 감각 후에 억견화 됩니다(27d5-28a4)[67]"

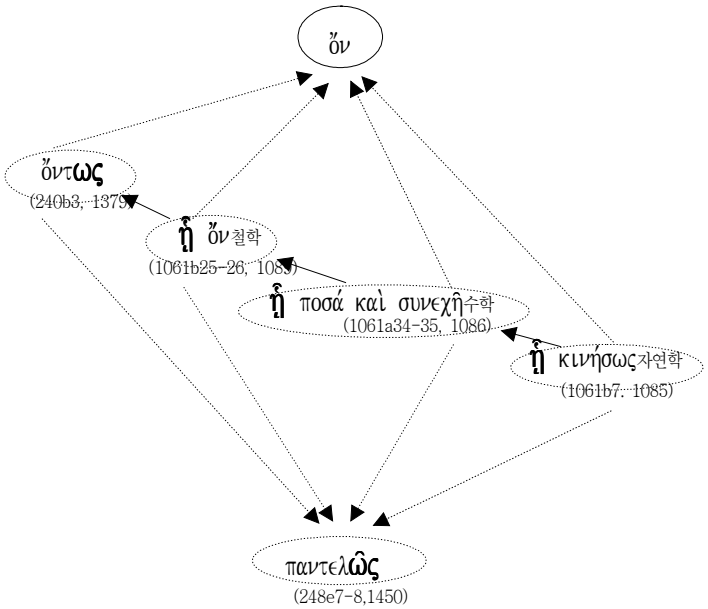
요약컨데, 우리는 플라톤의 '있는 것으로 있는 것(τὸ ὄντως ὄν)'과 텔레스의 '있는 것으로서의 있는 것(τὸ ὄν ἦ ὄν)' 이라는 표현을 통해서 '있는 것'은 단지 하나만은 아니라는 것, 그러나 있는 다양한 여럿은 그 하나에 자신들의 존재 근원을 두고 있다는 것을 알 수 있으리라. ὄντα(있는 것들) 가운

---

67)바로 이 글월이 '(스스로) 있는 여호와'에 대한 유제비우스에 의한 '설명'으로 인용된다. 유제비우스에 따르면, 이집트에 여행하면서 듣게 된 모세 신탁 'hey:he) re$A) hey:he)(에흐예 아쉘 에흐예, 나는 (스스로) 있는 자니라, 출. 3:14 )'로부터 플라톤은 '생성을 지니지 않는 항상 있는 그 무엇' 이라는 표현을 빌려왔다.

데 가장 근원적인 것이 τὸ ὄντως ὄν 또는 τὸ ὄν ἢ ὄν이기 때문이다. 이것을 나는 아래 도표로 그려낸다.

굵은 글자는 문법적으로 부사(副詞)를, 화살 촉은 그 부사 구(句)가 속함을, 그리고 점선은 구분을 나타낸다. 따라서 이 도표는 '부사 구'가 속하고 >있는< 것' 각 각은 서로 구분되고 >있는<것이라는 것을 보여 줄 것이다.




(도표 18 - 있는 것의 구분들)

그렇다면, 맨 아래에 나오는 'παντελῶς ὄν'의 맥락 의미는 또 무엇인가? 에이도스를 움직이지 않는 것으로 간주하는 '친구'들을 비판하는 맥락의 소피스테스 편에 나오는 'παντελῶς ὄν'은 'ὄντως ὄν' 또는 'ὄν ἢ ὄν'과 동일한 것을 가리키는가?

"제우스에 대고 무엇? 진실로 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)은

> 완전하게 있는 것들(τῷ παντελῶς ὄντι, 두루 있는 것들)에 현재하지 않으며, 완전하게 있는 그것은 살지도 분별하지도 못하나, 거룩하고 신성하며, 누우스를 지니지 않고, 고정되어(ἑστος, a2)움직이지 않는 것이라는 것에 우리가 쉽게 설득될까?: 엘레아 낯선이
>
> 그렇지만, 오 낯선이여, 동의하기에는 끔찍한 로고스입니다: 테아이테토스(248e6-249a3)(195쪽)"

이 인용글월에 나오는 'παντελῶς ὄν(완전하게 있는 것)'은, 그러나 도표 18에서 보여졌듯이, 'τὸ ὄν καὶ τὸ πᾶν(249d3-4)'과 동일한 맥락의 표현으로 보아야 한다(국가, 477a3). 그렇다면 παντελῶς ὄν은 완전한 또는 절대적인 존재보다는 모든 또는 전체 존재로 옮겨야 할 것이다. 우시아(실체, 존재)에는 정도의 차이가 없는데, 어떻게 존재 그것에 있어 완전한 것이 있고 불완전한 것이 있겠는가? 그래서 '있는 모든 것이 움직이지 않는다는 것, 그리고 있는 모든 것에는 어떠한 생명이나 영혼이나 분별력도 있지 않다는 것, 그리고 살아 있지도 않고 분별하지도 못하며 누우스를 지니지도 않는 것이 거룩하거나 신성하다는 것은 끔찍한 어처구니 없는 로고스이다' 라고 위 인용 글월은 이해되어야 한다. 이러한 이해는 '있는 모든 것은(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-8)움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는다'는 로고스와도 어긋나지 않는다. 움직임과 쉼 이 양자는 아니지만, 있는 것은 결코 이 양자와 분리 할 수는 없기 때문이다.

따라서 여기 'παντελῶς ὄν'이 에이도스 또는 '실체(우시아)' 또는 '절대자'를 가리키는 것 같지는 않다. 물론 위 인용 글월은 에이도스를 진짜 실체(τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν, 246b8)로 여기는 친구의 견해를 수정(修正)하는 맥락에 속하므로, 문제의 그 παντελῶς ὄν이 에이도스를 가리키는 것으로 보아, '에이도스는 움직이지 않는다' 라는 견해 대신에, '움직임이 있지 않다면 생

명도 누우스도 있지 않을 것이고, 그래서 거룩하지도 신성하지도 않을 것이므로, 에이도스에는 움직임이 있다' 라는 수정된 새로운 견해가 여기에서 제시된다고 볼 수도 있으리라. 그러나 '거룩' 또는 '신성(神聖)'이라는 표현이 쓰였다고해서, 'παντελῶς ὄν'을 에이도스 또는 그 이상의 것으로 보아야 할 이유가 전혀 없다. '움직이고 >있<어, 살아 >있는< 것이 어찌 분별하지 못하겠는가? 그래서 만약 에이도스도 있다면, 에이도스에게도 그 움직임(인식-하고 겪음)이 있다. 있는 어떠한 것도 움직이지 않는다는 것은 불합리하지 않은가? 그렇다면, 살아 있지도 않고 분별할 수 없는 것이 신성할 수 있나?' 라는 맥락이기 때문이다. 더구나, 위 인용글월이 속하는 전체 맥락은 에이도스 그 자체 보다는 있는 것의 에이도스 또는 이데아를 문제 삼는 맥락이 아닌가?

따라서 παντελῶς ὄν은 실체 또는 이데아가 아니라, 감각 세계(le monde sensible)를 나타낸다고 하는 A Diès(1963, 67쪽)의 주장도 그렇게 정확한 것이 아니다. 감각적인 것을 포함한 두루 있는 모든 것을 그 표현을 나타내기 때문이다. 그리고 'παντελῶς ὄν을 the whole world of real being'으로 이해하는 F. M. Cornford(1935(1979), 245쪽)도 이해한다. 그러나 'real being'이 있는 모든 것이 아니라면, 콘퍼드의 이해도 부적절하다. 이러한 논란거리에 대해서는 P. Seligman(1974, pp.35-40)을 참조하라[68].

---

68)그리고 'παντελῶς ὄν(국가 477a3)'의 해석과 이에 관한 음미에 대해서는 C. D. C. Reeve(1988, pp.288-289)를 참조하라. 리이브에 따르면, 여기 'παντελῶς ὄν '은 학자들에 따라서 각각 1) 완전하게 존재하는 무엇-존재의 정도 해석(Cross and Woozley, Grube), 2) 충분하게, 실제로, 또는 본디(genuine-

이제, 이렇게 다양한 표현 속에서 말하여지고 >있는< 것**에 관해** 말해 보기로 하자. 그러기 전에 먼저 반드시 해야 할 주제가 있다. 있는 것에 관련된 논증(증명) 또는 앎이 지니는 방법론적인 지위(地位)가 바로 그것이다.

## 4)논증과 인식과 정의와 앎 그리고 우시아

### 4-1)논증의 전제로서의 존재(명제)

모든 것이 논증될 수 있는 것은 아니다. 텔레스에 따르면, 만약 모든 것이 논증되어야 한다면, 논증은 무한(ἄπειρον, 형., Γ(4), 1006a4)히 이어질 것이기 때문이다. 그래서 논증이 성립하려면, **논증**이 그곳으로부터 시작하는, 가장 잘 인식되는, 가장 확실한 아르케애가 반드시 전제되야 한다. 그 아르케애가 바로 (非)모순율[69]이다. 모순율은 논증되는 것이 아니다. 오히려 논증이 전제하고 있는 하나의 궁극적인 신념(δόξαν, 1005a33)이요(논자1, 695), 앎의 아르케애이다.

---

ly) F인 무엇-실재(reality)의 정도 해석(Annas, Vlastos), 3)완전하게 또는 충분하게 진실한 무엇 - 진실의 정도 해석(Gosling), 4)단적으로(simpliciter) 진실인 무엇-진실 해석(Fine)을 의미하는 것으로 해석된다.

69) "1)추리의 아르케애(τῶν συλλογιστικῶν ἀρχῶν, 1005b7),
2)각기 류에 관한 최상의 인식(τὸν μάλιστα γνωρίζοντα περὶ ἕκαστον γένος, b8-9),
3)프라그마의 가장 확실한 아르케애(τὰς βεβαιοτάτας ἀρχὰς τοῦ πράγματος, b9-10),
4)모든 것들의 가장 확실한 아르케애(βεβαιτάτη ἀρχὴ πασῶν, b11-12, b17-18),
5)모든 아르케애들 중 가장 확실한 것(πασῶν βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν, b22-23),
6)모든 다른 공리들의 아르케애(ἀρχὴ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτωμ πάντῶν, b33-34)"라는 표현을 텔레스는 쓰지, (非)모순율이라는 표현을 사용하지 않는다.

앎은, 플라톤에 따르면, 추리에 앎이 있지, 속성들(παθὴμαται, 186c1)에 앎이 있는 것이 아니다. 이 속성들**에 관한**(**περι**, 테아이테토스, 186c 3)우리의 **추리**에(ἐνσυλλογισμῳ, d3)에 앎이 있기 때문이다. 감각적인 그 속성에 관한 추리(논증)를 통해서 우리 영혼이 우시아(οὐσίαν, 185c9, 실체, 존재)에 도달해야 진리에 다다를 수 있고, 진리에 다달아서야 비로서 앎에 있으므로 그렇다. 그래서 우리의 영혼은 감각들**에 관해** 생각함을 통해서(διαοῇ, 185a5)그것들에 공통인(τὸ κοινὸν, 185d7)우시아(존재)를 안다(ἐπισκοποῖν, 185 e6, e1). 과거와 미래를 향한(πρὸς, b1)현재에서 공통적인 이것들을 자기 안에서(ἐν ἑαυτῇ[70], 186a10)반성해 내기 때문이다(ἀναλογιζομενη, a10). 이때 **우시아**가 알론한 어떤 공통적인 것들 보다도 가장 잘 숙고[71]된다(σκοπεῖσθαι, b10). 생각하는 이러한 반성 과정 이것이 바로 추리이다. 그러나 마찬가지로 추리를 통해 알게 되는 우시아(실체)는 그 추리 이전에 이미 전제된다. 그리고 전제되고 >있는< 것**에 관한** 추리를 통해서 우리는 있는 그것을 안다.

나아가서, 아리스토텔레스에 따르면, **추리**(συλλογισμοι, 형., Δ(3) 1014b2)는 **논증**의 요소(στοιχεῖα τῶν ἀποδείξεων, b1)이다. 많은 논증들이 거기에 속하는, 그리고 가운데 하나 로고스를 통해 세 개 로고스가 진행하는 삼단논법(추리)이 논증들 중 첫 번째 것이요, 첫 번째 그것은 요소이기 때문이다.

---

70)텔레스의 형이상학 제애타 편 15장(1040a4)에 나오는 영혼과 비교해 보라.

71)그러나 이러한 속성들에 관한 반성들은 길고 긴 어려운 교육(δὶα παιδε-ίας, 186c4)과정들을 통해 이루어진다.

그래서 추리(삼단논법)은 논증들 중에서 가장 첫 번째 것이다(논자1, 524). 그러나 추리가 모든 것의 첫 번째 것은 아니다. 추리(συλλογισμοῖς, 형., Ζ(9), 1034a32)역시, 생성과 마찬가지로 '**있는 그 무엇**'으로부터(τοῦ τί ἐστιν, 1034 a31)시작하기 때문이다[72]. 따라서 **우시아**(있는 그 무엇)(논자1, 357)는 추리보다 더 첫 번째 것이요, 그러기에 추리(삼단논법)의 원인(ἄιτια, 형., Δ(5), 1015b8)이다. 그렇다면 우시아(실체)는 추리의 아르케애이다. 아르케애는 본디 첫 번째로 '인식되는(γνωστὸν, 1013a18)' 것이며, 無 전제적인(οὐχ ὑπόθεσις, 1005b16)것이기 때문이다.

플라톤은 있는 것의 원인(τὸ αἴτιον τῇ ὄντι, 파이돈, 99b3)**에 관한(ἐπὶ,** 99d1)논증(ἐπίδεξιν, 99d1)을 위해 '다양한 에이도스들 있다' 라는 로고스를 전제(ὑποθέμενος, 100a3, 100b5, 107b5)한다(170쪽). 가장 엄밀하다고(ἐρρωμενίστατον, 100a4)여겨지는 이러한 로고스를 전제한 후, 그 로고스에 이어지는 결론들이(τὰ ὁρμηθένα)서로 들어 맞으면 그 전제의 안정성(ἀσφαλοῦς)은 확보된다. 그러나 그렇지 못하면 들어 맞지 않는 정도에 따라 그 전제의 안정성은 줄어든다. 그리고 안정성이 확보된 그 전제에 어떠한 로고스가 들어 맞

---

72)삼단논법을 자신의 요소와 첫 번째 것으로 지니는 이러한 논증(ἡ ἀπόδειξ- ις, 1015b17)은 필연적인 것들 중의 하나이다. 만약 순수하게 논증됐다면, 그 논증은 알론한 상태로 있을 수 없기 때문이요, 필연이란 어쩔 수 없음(κατὰ τὸ βίαν, 1026b28)이 아니라, 다른 상태로 될 수 없음이기 때문이다(73

).

으면(συμφωνεῖν, 100b5)진실한 것으로, 그렇지 않으면 거짓인 것으로 간주된다[73].

그래서 텔레스의 논증과 마찬가지로 플라톤의 논증 역시 그 전제로부터 출발한다. 그러나 논증의 출발점(아르케애)은 다르다. 형이상학 감마 편의 텔레스는 (非)모순율, 곧 '있으면서 있지 않을 수 없다'로부터 출발하는 반면[74], 파이돈 편의 플라톤은 '아름다움 큼 등의 에이도스들이 있다'로부터, 파르메니데스 편의 플라톤은 '하나 있(지 않)다'로부터, 소피스테애스 편의 플라톤은 '움직임과 쉼(정지)과 동일과 헤태론이 있(지 않)다'로부터 시작한다[75]. 따라서 플라톤은 있음의 에이도스와 이것을 나누어 지니는 에이도스

---

73)이것이 바로 플라톤의 '가설적인' 방법이다.

74)물론 텔레스의 비모순율(과 비슷한) 형식 또한 국가(436b5-437b6, 438a7-439a3)편의 플라톤에 의해서 발견된다. 동일한 것은 동일한 측면에서 동일한 것과 관련하여 동시에 반대로 행할 수 없으며 겪을 수 없다(플라톤) - 동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것과 관련하여 속하면서 동시에 속하지 않을 수는 없다(텔레스). '행하고 겪음'과 '속하고 속하지 않음'을 제외하면 여지없이 똑 같다. 물론 뒤엣 것 대신에 텔레스는 '있고 있지 않음'을 오려 넣기는 해도 말이다.

75)'파이돈'에 따르면, 전제되는 에이도스들의 있음을 나누어 지님으로서 각기 모든 것이 그렇게 있다. 그리고 '파르메니데애스'에 따르면, 하나 에이도스의 있(지 않)음을 나누어 지님으로서, 나머지 에이도스들도 있(지 않)다. 그리고 '엘레아 낯선이'에 따르면, 있는 것의 이데아를 나누어 지님으로서 움직임과 쉼과 동일과 헤태론이 있(지 않)다. 그렇다면 이 셋은 각기 헤태

들의 있음을 전제한다.

따라서 두 사람 모두 있음(에이나이, 우시아, 온, 존재, 存在)그것을 논증하러 들지 않는다. 플라톤의 경우, 있는 것 그것은 이미 하나의 이데아로서 전제되며, 아리스토텔레스의 경우, 있는 것 그것은 우시아로서 전제된다. 그래서 있다는 것은 이 두 사람 모두에게 거부 할 수 없는 '사태'이다.

예를들어, 삼각형이 가리키고 '>있는< 그 무엇'을 정의하는 자(ὁ ὁριζόμενος, 92b17)는 '그러한 삼각형이 있다는 것'을 안다(δείξει, 92b17). 정의에 의해서 '어떤 것에 있는 그 무엇(본질)'을 아는(ἐιδως, b17)자가 '어떤 그것이 있다는 것'을 알지 못한다는 것은 불 가능하기 때문이다. 그러나 비록 있는 그 무엇을 정의하고 >있<기는 해도, 정의하는 자는 '있는 그 무엇'을 증명하는 것은 아니다. 증명, 곧 논증(ἀπόδειξις, 92a36-37)은 '어떤 것에 있는 그 무엇'이 '어떤 것이 있다'와 헤태론하다는 것을 보여주어야 할 터인데, 있는 그 무엇의 정의를 통해서는 그 헤태론함이 보여질 수 없기 때문이다. 그렇다면 귀납하는 자(ὁ ἐπάγων, 92a36)가 '어떤 것에 있는 그 무엇'을 증명하는

---

론한 것을 말하고 있는가? 그러나 있는 것을 나누어 지님으로서, 에이도스들이든 에이도스들을 나누어 지니는 것이든 비로서 있(지 않)다는 점에서는 결코 차이나지 않는다. 물론 논증을 위한 '가설적'인 방법(파이돈)과 정의를 위한 '나누는' 방법(스피스테스 편)을 다르다. 그러나 모순을 거부하는 것은 파르메니데스과 소피스테스 편이나 파이돈 편이나 같다. 앞 두 대화 편에서는 있지 않는 것은 있는 것의 '모순'이 아니라, 헤태론함이기 때문이며, 파이돈 편에서는 모순되는 결론들을 회피하기 때문이다.

가? 아니다. 귀납을 통해서는 '어떤 것이 있다'는 것만이 선명해(δείκνυσιν, 92b1)지기 때문이다. 예를들어 '자리(장소)가 있다( ἔστι, 자연학(Δ), 208b1)'는 것은 자리 바꿈으로로부터(ἀντιμεταστὰσεως, 208b1)선명해지듯이 말이다. 그러나 자리바꿈으로부터 선명해지는 그 자리가 무엇인지는 결코 '논증'되지 않는다. 그래서 귀납에 의해서도 추리에 의해서도 '있는 그 무엇'이 증명될 수 없다. '있는 그 무엇'이 '어떤 것이 있다'는 것과 헤태론하다는 것이 증명되지 않기 때문이다. 따라서 우시아 또는 있는 그 무엇은 정의나 논증에 의해서 인식(γνῶναι, 92b38)되는 것이 아니다.

나아가서 텔레스에 따르면, 감각적인 우시아(실체)와 개별자들에 **관한**(τῶν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα, 형., Z(15), 1039b27-28)어떠한 논증도 있지 않다. 감각적인 우시아들은 그 안에 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 그러한 자연 상태의 질료[76]를 지닌 까닭에 소멸하는 반면 논증은 필연적인 진실이며, 필연(ἀναγκαῖον, 형., Δ(5), 1015a34)은 있는 그대로의 상태 이외의 알론한 상태(ἔχειν, a34)로 있을 수 없음[77]이기 때문이다. 바로

---

76)질료는 기체 안에 잠재적으로(δυνάνει, 자연학, 193a36)있는 자연이다. 반면 현실적으로 있는 자연은 에이도스이다. 그리고 질료 보다는 에이도스가 고유한( ἕκαστον, 193b7)자연이라고 말하여진다. 현실(활동)적인 것은 잠재적인 것 보다 로고스와 우시아(우시아)에 있어 먼저(προτέρα, 형., Θ(8), 1049b11)이기 때문이다. 그리고 이러한 자연을 지니는 모든 것들은 우시아(οὐσία, b33)이다. 그래서 자연은 항상 기체 안에 있다.

나아가서 질료 그 자체는 규정되지도 인식되지도 않는다(ἄγνωστος, 1039 a9).

이러한 감각적인 것들이 이미 73쪽에서 말하여진 우연적인 것들이다. 따라서 우연적인 것들에 관한 논증 역시 없다. 플라톤이 이미 말한 것 처럼(95쪽), 규정하는(διοριστέον, 티., 28b4)로고스(말)는 자신이 규정하는 것에 상응한다면, 생성 소멸 변화하는 것에 상응하는 그 로고스로 논증은 이루어 질 수 없기 때문이다. 논증은 필연적이며, 필연적으로 있는 것은 우연히 있는 그러한 것이 아니기 때문이다.

따라서, 텔레스에게 있는 것 그 자체와 있어 오고 있는 그 무엇은 추리 또는 귀납에 의해서 논증되는 것이 아니며, 마찬가지로 플라톤에게 있는 것 그 자체도 그렇다. 있는 것은 하나의 이데아 또는 에이도스로서 전제 될 뿐이고, 전제되는 것은 논증될 수 없을 것이기 때문이다. 비록, '어떤 것이 있다'는 것을 텔레스에 따라 귀납적으로 논증할 수 있다고 하더래도, 있는 것 자체는 논증될 수 없다. 그런데, 만약 논증할 수 없는 것이라면, 우리는 그것을 인식 할 수 없는가?

---

77) 바로 이러한 순수 필연으로부터 강제와 어거지로부터의 필연, 삶과 선과 있음의 부가 원인으로서의 필연, 논증의 필연, 그리고 설득되지 않음의 필연 등이 파생된다. 순수하게 논증됐다면 그 논증은 알론한 상태로 있지 않을 것이기 때문에 논증 역시 필연적이며, 착함과 삶과 있음은 자신들의 부가 원인들이 없이는 있을 수 없기 때문에 그 부가 원인은 필연적이고, 필연은 의도와 논리(τὸν λογισμόν, 1015a33)와는 반대로 움직이게 하기 때문에 필연은 설득되지 않는 어떤 것이다.

## 4-2)존재 구분에 상응하는 인식 구분

아니다. 있는 것일 수록 인식된다. 텔레스에 따르면, 적게 인식하는 자에게는 적게(μικρὸν, 형., Z(4), 1029b10)있거나 아니면 거의 있지 않는 반면 많이 인식하는[78]자에게는 많이 있기 때문이며, 그리고, 플라톤에 따르면, 인식하는 자는 있는 어떤 것(τὶ, 국가, 476e7)을 인식하는 것이지, 전혀(μηδαμῇ πάντῃ, 477a4)있지 않는 것을 인식하는 것이 아니기 때문이다. 아무것도 아닌 것은 인식 될 수 없으므로 그렇다.

나아가서, 인식하는 것은 영혼이며, 인식되는 것은 우시아(τὴν ὄντος οὐσίαν, 소., 248a11)라면, 인식(τὸ γιγνώσκειν, 248d4)은 영혼과 우시아(우시아) 사이에서 이루어지는 교통(κοινωνεῖν, 248a10-11, 交通)이다. 그래서 우리의 인식은 존재의 표식( ὅρον, 248c3, 標識, 정의(定義))이다(142쪽). 다시 말해 우리의 인식은 있는 그 무엇을 알려 준다. 그렇다면 영혼은 무엇을 통해서 우시아를 인식하는가? 논리를 통해서(διὰ λογισμοῦ, a11)이다. 그러나 인식은 영혼과 우시아 사이에서만 이루어지는 것이 아니다. 영혼은 몸과도 교통하기 때문이다. 이제, 그것을 통해서 몸과 교통하는 영혼의 부분은 감각(αἴσθησις, 248a10)이라고 말하여진다. 따라서 감각적인 인식도 있다.

이러한 감각에 의해서 인식되는(γνωρίζονται, 형., Z(10), 1036a 6)것[79]

---

78)텔레스가 움직임에 대한 영혼의 인식으로부터 이끌어 내는 시간의 있음 안에 모든 것이 (들어) 있다. 하늘 땅 바다 이 모든 것은 움직여질 수 >있는< 것들(κινητὰ, 자연학, 221a19)이며, 움직임의 수가 바로 시간이고, 영혼의 인식없이는 결코 시간이 있을 수 없을 것이기 때문이다.

79)텔레스는 개별자 각 각에 대한 인식(γνῶσις, 형., Γ(1), 981a16)을 경험(ἐμ-

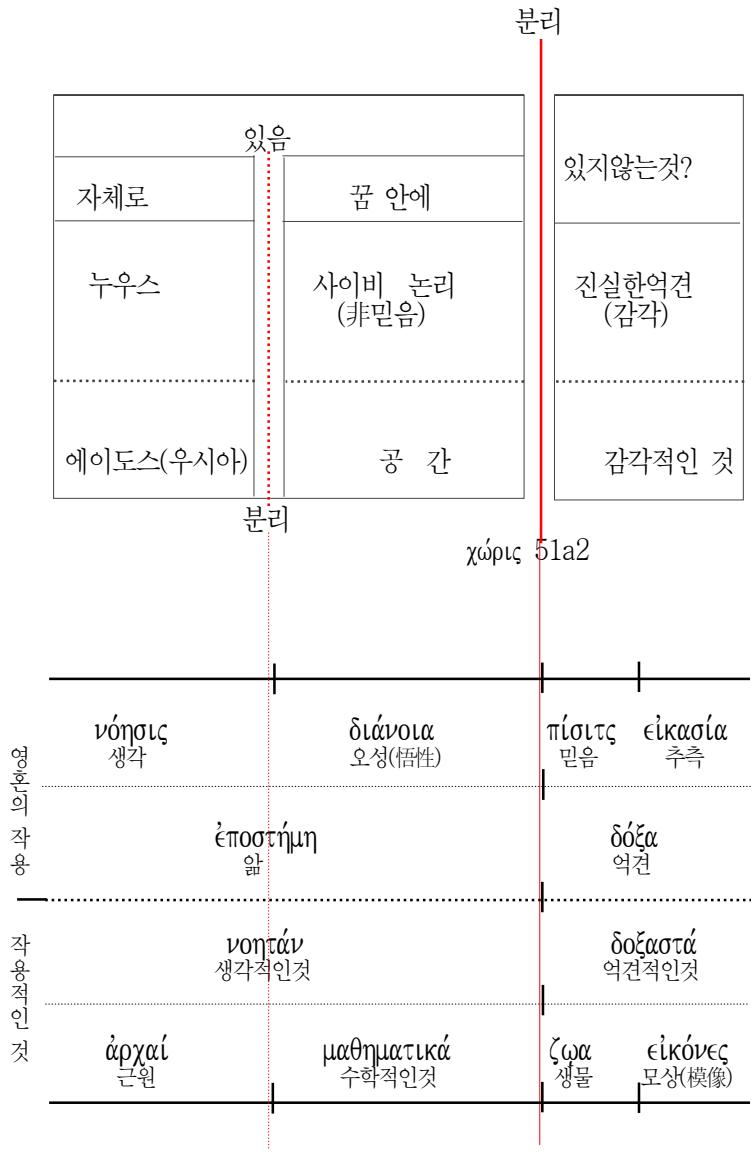
을 질료와 형상이 합쳐진(σύνολον, a2)것 곧 개별자 라고 하는 아리스토텔레스는 그러나 이러한 개별자 각 각에 관한 정의(ὁρισμός, a5)는 불 가능하다고 한다(146쪽). 그렇다면, 텔레스의 경우, 정의되는 것은 무엇인가? '있는 것(존재, τὸ ὄν)'은 아니다. '있는 것'은 '우시아(실체)'가 아니며, 정의되는 것은 '있어 오고 있는 무엇(본질)'으로서의 '우시아'이기 때문이다. 그러나 질료와 형상이 합쳐진 개별자로서의 '우시아'는 아니라고 그는 말한다. 그렇다면 적어도 그 용어만으로 볼 때는 플라톤과 다르지 않다. 플라톤 역시 '우시아(οὐσία)'는 감각적으로 인식되는 것은 아니다 라고 말하기 때문이다.

따라서 두 사람에 있어 인식은 갈라진다. 있는 것(들)이 갈라지듯이 말했다. 이러한 플라톤의 갈라짐을 나는 다음 쪽의 도표로 나타낸다. 나는 이 도표에서 영혼의 작용(ποιεῖν)에 상응하는 것을 작용적인 것(대상?)라고 해본다. 적절한 표현이 떠오르지 않기 때문이다. 그리고 굵은 점선은 작용과 그 작용에 상응하는 것을 구분하기 위한 것이며, 엷은 점선은 그 하위 것으로 나누기 위한 것이고, 선분은 인식의 수준 또는 정도를 나타낸다. 그리고 이 도표는 에이도스와 아르케애(근원)과 수학적인 것과 공간 그리고 심지어는 모상들까지도 어찌보면 '있는 것'이지만, 진짜로 있는 것은 에이도스 또는 아르케애 뿐이라는 것을 보여 줄 것이다. 그리고 앎과 억견 모두 인식이

---

πειρα, a13)이라고 말한다. 실천의 측면에서 볼 때 경험 없이 로고스만을 지닌 사람은 경험이 풍부한(ὁρῶμεν, a14)사람 보다 더 실패한다. 이것은 의사(醫師)의 테크닉(기교)과도 같다. 비록 기교는 보편자에 관한 것이기는 하더라도 의사는 개별자, 예를들어 소크라테스를 치료하기 때문이다.

라는 것, 그러나 억견은 앎과 구분된다는 것, 그리고 신앙(신념, 믿음)은 앎보다는 억견에 속한다는 것, 그래서 신념 역시 하나의 인식이라는 것이 보여질 것이다(7쪽).




(도표 19 - 인식의 구분과 그 대상)

‘우시아(우시아)가 생성에 대해 있듯이 진리는 믿음에 대해 있다’ 라고 티마오스 편의 플라톤은 인식과 그 대상 사이의 관계를 유비적으로 나타낸다. 그리고 있는 것을 배정(ἀπέδομεν, 국가(E), 478c3)한다. 그렇다면 그렇다면 없는 것이 필연적으로 배정 될 몰 인식(ἄγνοιαν, 478c3)이 위 도식에 나타나는가? 아니다. 대신에 인식과 몰 인식 사이의(μεταξὺ, 478d3) 이른 바 ‘억견’이 나타난다. 이러한 억견은 꿈꾸는 상태와 같다. 그래서 깨인 상태의 진정한 인식은 아니다. 그럼에도 불구하고 억견화되는 것은 ‘어떤 것 하나(ἕν τι, 국가, 478b10)’이다. 따라서 억견은 비록 ‘진짜로 있는 것’은 아니라고는 하더라도, 어떻게든(πῃ, 소., 241d7)‘있는 것’을 그 대상으로 지닌다. 그러나 이러한 것은 인식의 진정한 대상이 아니다. 진정한 인식은 항상 동일하게 있는 것, 곧 있는 것 자체 각 각(αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὄν, 국가, 480a11)을 자신의 대상으로 지니기 때문이다.

그러나 ‘분리(55쪽)’ 또는 ‘단절(τὸ ἀπολελύσθαι, 형., Z(6), 1031b4-5)’되면 인식되지 않는다 라고 텔레스는 말한다. 예를들어 선의 이데아 또는 에이도스가 단절되면 선(착함)의 이데아가 ‘있’지 않기 때문이다. 단절된다는 것은 ‘존재하지(있지) 않는다’ 라는 뜻이므로 그렇다. 길더래도, 관련 글월을 인용하겠다.

> “자체적인 것들이라고 말하여지는 것들의 경우에는 (각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)과 그 각기 것이)필연적으로 동일할까? 예를들어 자신들과 헤태론한 우시아도 자신들 보다 앞선(πρότεραι, 1031a30)헤태론한 자연들도 있지 않는 그러한 어떤 우시아들이 있다면 말이다. 어떤 사람들은 이것들을 이데아들(τὰς ἰδέας, a30-31)이라고 부른다. 만약 ‘선 그것’이 ‘선에 있음’과 헤태론하다면, 그리고 ‘생명 그것’이 ‘생명에 있음’과 그리고 ‘있는 것 그것’이 ‘있는 것에 있음’과 헤태론하다면, 우리가 말하고 >있는< 것들 이외의 알론한 우시아들과 자연들과 이데아들이 있을 것이며, 그리고 만약 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 우시아라면 보다 앞선 우시아들이 탈존(ἐκεῖναι, b2)하기

때문이다. 그리고 만약 서로 **단절**된다면 한 편으로는 **앎**이 있지 않을 것이고 다른 한 편으로는 **있는 것들**이 있지 않을 것이다 - 나는 '**단절**된다'에 의해서 선**에 있음**(τὸ **εἶναι** ἀγαθῷ( 1031b5)이 선 그것에 속하지 않거나, 선**함**(τὸ **εἶναι** ἀγαθόν, b6)이 선 그것에 속하지 않는다는 것을 말한다. 왜냐하면 '각기 것에 있어 오는 그 무엇(본질)'을 우리가 **인식**(γνῶμεν, b7)할 때 마다 각기 것의 **앎**(ἐπιστήμη, b6)이 있기 때문이다. 선과 그리고 알론한 경우에도 마찬가지이다. 따라서 만약 선이 '선에 있'지 않다면 있는 것이 '있는 것에 있'지 않으며 하나가 '하나에 있'지 않을 것이다. 이와 같이 (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇(본질) 모두 (각기 것)이거나 또는 어떤 것도 (각기 것)이 아니다. 따라서 만약 있는 것이 '있는 것에 있는 것'이 아니라면 알론한 어떤 것도 '알론한 것에 있'지 않을 것이다. 나아가서 '선에 있음'에 선이 속하지 않을 것이다. 따라서 알론한 것들에 따라 말하여지는 것이 아니라 자체적인 첫 번째 것들이라고 말하여지는 한, 선과 '선에 있음' 그리고 아름다움과 '아름다움에 있음'은 필연적으로 하나이다. [그것들이] 에이도스가 아니라고 하더래도 이것으로 충분할 것이다. 아니(μᾶλλον, 1031b15) 에이도스라고 하더래도 똑 같다. 동시에 그리고 만약 어떤 자들이 말하는 그런 이데아들이 있다면 기체(ὑποκειμένον, b16)는 우시아가 아니라는 것은 분명하다[80]. 기체적이어서가 아니라, 나누어 지님(κατὰ μέθεξιν, 1031b18)때문에, 그 이데아들은 반드시 우시아들이기 때문이다(형., Z(6), 1031a28-b18)[81]"(509쪽).

자체적인 것들의 본질(있어 오고 있는 그 무엇)과 존재(있음)는 동일하다. 만약 동일하지 않다면, 선은 선하지도, 아름다움은 아름답지도 않으며 있는 것은 있지 않을 것이다. 이것들에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 이것들의 '존재(있는 것)'와 단절되기 때문이다. 단절, 이른 바 분리 된다는 것

---

80)그러나 텔레스에 따르면 비록 우시아 자체는 기체가 아니지만 우시아는 반드시 기체적이다. 기체란 알론한 것들이 자신의(καθ' οὗ, 형., Z(3), 1028b26) 속성이 되긴 해도 자신은 알론한 것의 속성이 되지 않는 것이기 때문이나, 기체는 질료적인 것이므로 그러하다.

81)이미 107-109쪽에서 말하여진 것처럼, 본질(있어 오고 있는 그 무엇)과 존재(있는 것)가 동일한 것과 그렇지 못한 것에 관해 설명하는 맥락에 위 인용된 글월은 속한다.

은 이것들에게 존재(있는 것)가 속하지 않는다는 것을 뜻하므로 그렇다. 그래서 단절된다면 이것들은 있지 않을 것이다. 나아가서, 있지 않으므로 이것들에 관한 앎 역시 '없다'. 앎은 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이 인식 될 때 비로소 성립하는 것인데, '존재'와 분리된 '본질'은 있지 않으며, 있지 않는 것은 인식 될 수 없기 때문이다. 그렇다면 단절된 것들에는 그 본질도 없을 뿐만 아니라, 그에 관한 인식도 없으며, 따라서 그에 관한 앎도 없다. 텔레스는 단절된 까닭으로, 몰 인식적인 그러한 것들이 바로 이른 바 '이데아'들이다[82]라고 이데아 론자들을 비판한다. 그러나 이러한 비판의 핵심인 에이도스의 몰 인식성(ὁ ἄγνωστα, 파., 133c1)은 이미 플라톤 자신에 의해서 파르메니데애스 편 전반 부에서 거론된다[83]. 어쨰든 '이데아들'의 단절과 분리의 문제와 더불어, 있는 것은 인식되지만 있지 않는 것은 인식되지 않는다는 것, 그리고 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 에이도스)이 인식 될 때 비로서 앎은 성립한다는 것이 여기에서 확인된다.

나아가서, 텔레스에 따르면, 인식에도 선후(先後)가 있다. 먼저 인식되는 것이 있는가하면, 나중에 인식되는 것도 있다는 말이다. 인식의 선후에 관한 이러한 언급은 플라톤이 감각적인 인식과 누우스적인 인식을 구분 했을

82)나아가서, '이데아 론자'들에 따르면, 非 기체적인 것들이 우시아들이 된다. 기체적이어서가 아니라, 우시아를 '나누어 지니기' 때문에 있는 것이기 때문이다(108쪽).

83)그리고 '나누어 지님'에 대한 자세한 논증을 통해서 그러한 문제의 어려움을 해소된다.

때 그리고 텔레스가 이러한 구분을 이어 받았을 때, 이미 예견(豫見)된 것이었다. 인식의 그러한 구분은 그 인식의 선후(先後)구분을 함축하고 있었을 것이고, 그래서 '감각에 관한 반성으로부터 감각들에 공통인 것이 인식된다고 해서, 공통인 그것 보다 모든 면에서 감각들이 반드시 먼저이어야만 하는 것일까?' 라는 물음이 잇따랐을 것이기 때문이다. 이제, 먼저와 나중(πρόερα καὶ ὕστερα, 1018b9)에 대해 설명하는 형이상학 텔타 편의 텔레스에 따르면, 1)각 류 안의 아르케에에 있어[84], 2)인식에 있어, 3)그 속성(πάθη, 1018 b38)에 있어, 4)자연과 우시아(우시아)에 있어서, 순수하게(ἁπλῶς, 1018a31)'먼저' 라고 말하여진다[85]. 그러나 이 넷 가운데 '2)'와 '4)'가 내 눈에 뜨인다. 있는 것들 중 어느 하나가 다른 하나 보다 먼저 인식되거나 나중에 인식될 가능성이 열리기 때문이다. 더구나 시간에 상관 없이 말이다.

우선 인식에(τῇ γνώσει, 1018b30)있어서의 '먼저'는 그 **인식**이 로고스적일 경우와 감각적인 경우에 각기 다르다. 개별자(τὰ καθ' ἕκαστα, b33-34)는 감각에 의해 먼저 인식되는 반면 보편자(τὰ καθόλου, b33)는 로고스에 의해 먼저 인식되기 때문이다. 예를들어 우연적인 것(음악)은 그 전체(음악적인

---

84)시간에 있어서의 '먼저'는 장소(자리)와 움직임과 힘과 배열(성향)에 있어서 '먼저'와 더불어 '1)'에 속한다.

85)나아가서 범주들에서는 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 1)시간에 있어, 2)있음에 있어, 3)어떤 배열(성향, τινα τάξιν, 14a36)에 있어, 4)선 가치등 그 자연에 있어, 먼저(πρὸτερον, 14a6)다 라고 말하여진다. 따라서 우리는 텔레스가 범주들에서 말하여지는 것들을 형이상학에서 보다 더 세밀하게 넓혀 가고 있음을 볼 수 있다(187쪽).

사람) 보다 로고스에 있어(κατὰ τὸν λόγον, 1018b34)먼저 인식된다. 로고스(말)의 경우, 부분이 먼저 인식되지 않고서는 그 전체가 인식 될 수 없기 때문이다. 그러나 이러한 '먼저'가 '우시아'에 있어서의 '먼저'는 아니다. '음악적인 어떤 것'이 먼저 있지 않다면(μὴ ὄντος, 1018)음악은 있을 수 없기 때문이다(141쪽).

그런데 그것이 없이는 알론한 것들이 있을 수 없는 **우시아**와 관련하여 어떤 것이 '먼저'인가를 따지는 것은 좀 복잡하다. 있음은 여러가지로 말하여지기 때문이다(77쪽). 우시아는 가장 먼저 있는 것이므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 1019a5)는 다른 어떤 것 보다도 먼저 있다. 우시아는 모든 것의 기체(13  5쪽)이기 때문이다. 나아가서, 우시아가 가장 먼저인 것, 곧 첫 번째 것이라는 것은 분명하다. 비록 첫 번째 것(τὸ πρῶτον, 1028a32)이 1)로고스에 있어, 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 그리고 3)시간에 있어서 등 여러 가지로 말하여진다고 하더라도, 우시아는 이 모든 것에 있어 전체적으로 첫 번째 것이기 때문이다. 왜냐하면 여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로 로고스에 있어서도 첫 번째 것이고, 그리고 어떤 것의 무엇(τί, a36)을 인식하는(γνῶμεν, a37)것이 그것의 질 또는 량 또는 장소 등의 범주를 인식하는 것보다 그것을 가장 많이 알(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)므로 인식에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이기 때문이다.

나아가서, 있는 것은 잠재적으로 또는 현실적으로 있다 라고도 말하여지므로, 우시아에 있어서의 먼저와 나중은 잠재적으로 있는 것과 현실적으로 있는 것의 선 후와 관련된다. 잠재해 있으면 먼저인 것이 현실로 있으면

나중이 되고, 현실에서는 먼저인 것이 잠재하면 나중에 있는 것으로 되는 것도 있다. 텔레스는 이러한 것들의 보기로 선(線) 절반과 선 전체 그리고 부분과 전체 그리고 질료와 우시아를 그 보기로 든다. 선 절반과 부분과 질료는 잠재해 있을 경우 각기 선 전체와 전체와 우시아 보다 먼저이나, 현실로서는 나중이다. 선 전체와 전체와 우시아가 파괴된 경우에만 선 절반과 부분과 우시아가 있기 때문이다. 물론 에네르게이아(활동)로 있는 것은 힘(뒤나뮈스, 잠재성)으로 있는 것보다 로고스와 우시아에 있어서 모두 먼저이다. 그래서 힘 보다는 활동(에네르게이아)이 '먼저' 있으며, '앞서' **인식**(τὴν γνῶσιν, 형., Θ(8), 1049b17)된다. 그러나 시간에 있어서는 '먼저'이기도 하고 '나중'이기도 하다. 활동하고 있는, 수적으로는 헤태론하지만 종적으로 동일한 것의 경우에는 힘으로만 있는 사람과 곡식과 '볼 수 있음' 보다 이 사람과 이 곡식과 봄시간에 있어 먼저이나, 그렇지 않는 경우도 있기 때문이다.

인식과 우시아에 있어서의 이러한 '먼저'와 '나중' 그리고 '첫 번째 것'에 관한 바로 이러한 구분은 범주론과 형이상학에서 말하여지는 '첫 번째' 우시아들이 무엇 때문에 헤태론한지를 설명해 주고 >있다<고 볼 수 있으리라. 범주론의 텔레스에 따르면 첫 번째 우시아들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범(5), 2b15)은 에이도스(사람)과 질료로 합쳐진 '사람인 것', 예를들어 소크라테스이나, 형이상학 제애타 편 7 장에 따르면 첫 번째 우시아(πρώτην οὐσιαν , 1032b5)' 는 사람인 것이 아니라, '사람(에이도스)'이다. 그렇다면 두 곳에서 말하여지는 첫 번째 우시아는 분명 다른 것처럼 보인다.

그러나 로고스(정의)에 의해서 먼저 인식되는 것은 에이도스(사람)이므로, 로고스적인 인식의 측면에서는 개별자(사람인 것) 보다는 에이도스가 첫 번째 것일 것이다. 그래서 우시아의 로고스를 '정의' 라고 말하는 형이상학 제애타 편의 아리스토텔레스는 '로고스(정의)에 의해서 가장 먼저 인식된다' 라는 뜻에서 에이도스를 첫 번째 것이라고 했을 것이다. 반면에 범주들 5 장에서 사람인 것(개별자)은 감각에 의해서 먼저 인식[86]된다는 뜻에서 개별자를 첫 번째 것 이라고 했을 것이다. 그것에 관한 앎(정의)이 결코 있지 않는 개별자와 감각적인 우시아는(τῶν οὐσίαν τῶν αἰσθητῶν τῶν καθ' ἕκαστα, 형., Z(15), 1039b27-28)(129, 147쪽)는 그래서 그 정의인 로고스에 의해서 인식되는 것은 아니기 때문이다. 그렇다면 정의에 관한 언급을 할 준비가 되지 않았을 범주들 5 장의 아리스토텔레스는 감각에 처음으로 인식되는 개별자를 첫 번째 우시아라고 했을 것이다.

다시 말해 아리스토텔레스는 자신의 범주들에서 로고스(정의)에 의한 인식보다는 감각에 의한 인식을 문제 삼고 있었을 것이다. 이것은 문제의 그 형이상학 제애타 편이 '정의(로고스)가 순수하게(ἁπλῶς, 형., Z(4), 1030a23)속하는 우시아(의 인식)를 문제 삼는다는 것에 의해 확인 될 수 있다. 나아가서 범주들 5 장에서는 로고스에 의한 인식 보다는 감각에 의한 인식이 문제 삼아진다는 것은 거기 범주 5 장에서는 우시아에 공통적인(κοινὸν, 3a7)것이 기체적임과 고유함( ἴδιον, 2b12)등 이라고 말하여지는 반면 형이상학 제애타 편 2 장에서는 분리 가능과 이 것(τὸ χωδιστὸν καὶ τὸ τόδε τι,

86)개별자들(각기 것들, τῶν καθ' ἕκαστόν, 형., A(1), 981a16)에 관한 감각적인 인식을 텔레스는 경험이라고 말한다(131쪽).

1029a2 8; 형., Δ(8), 1017b25)이라는 것에 의해 확인 될 수 있을 것이다. 왜냐하면 감각적인 인식 보다는 로고스적인 인식에 있어서 분리 가능 할 것인 반면 속성의 기체는 로고스 보다는 감각에 의해서 먼저 인식 될 것같기 때문이다

> "두 번째 우시아 중 에이도스(종)이 류 보다 더 많이 우시아이다. 어떤 사람이 첫 번째 우시아란 무엇이다 라고 말할 때 류 보다는 종을 말하는 것이 (첫 번째 우시아를) 더**인식**하고 있다는 것을 그리고 적절하다는 것을 보여주므로, 종이 첫 번째 우시아에 더 가깝기(ἔγγιον, 2b8)때문이다. 예를들어 사람인 것은 생물이다 라고 말하는 것 보다 사람인 것은 사람이다 라고 말하는 것이 사람인 것을 더 인식(γνωρινώτερον, 2b11)하고 있다는 것을 보여준다. 하나(종)는 사람인 것에 훨씬 더 **고유**한 것( **ἴδιον**, b12)인 반면 다른 하나(류)는 훨씬 더 공통적이기(κοινότερον,b13)때문이다.
>
> 더 나아가서 모든 것들은 첫 번째 우시아의 카테고리아(속성)가 되거나, 첫 번째 우시아 안에 있으므로, 첫 번째 우시아는 다른 모든 것의 **기체**가 된다. 이 때문에 첫 번째 우시아는 가장 많이(μάλιστα, b18)우시아이다 라고 말하여진다. 이렇게 첫 번째 우시아가 다른 모든 것에 대해 있듯이 에이도스(종)도 게노스(류)에 대해 있다. 종은 류를 위한 기체이기 때문이다. 류는 종의 카테고리아가 되지만 종은 류의 카테고리아가 아니다. 따라서 종을 류 보다 더 우시아이다(범(4), 2b7-22)"
>
> "이러한 관점들로부터는 질료가 우시아라는 것이 잇따른다. 그러나 이것은 불 가능하다. 분리 가능과 이 것 이 양자가 우시아에 주로 속한다고 여겨지기 때문이다. 이 때문에 에이도스 그리고 (에이도스와 질료) 양자로 이루어진 것이 질료 보다 오히려 우시아로 여겨질 것처럼 보인다. 그러나 이제 내가 질료와 모르페에(모양)라고 말하는 양자로부터 이루어진 우시아는 포기되어야한다. 더 **늦은** 것이며 분명한 것이기 때문이다(ὑστέρα καὶ δήλη, 1029a31-32)(형., Z(3), 1029a26-32)"

형이상학 제에타 편에서 질료와 형상으로 이루어진 것, 곧 개별자로서의 우시아가 포기(ἀφετέον, 형., Z(3), 1029a31)된 이유는 그것이 로고스(정의)적인 인식에 있어서는 먼저이지 않기[87]때문이다. 따라서 범주들 5 장에서는 감각적인 인식에 첫 번째 것으로서의 우시아(에이도스와 질료로 이루

87)나는 '늦다'를 '먼저이지 않다'로, 그리고 '분명하다'를 '감각적인 인식에 분명하다'로 읽는다.

어진 것)가 문제시 되는 반면 형이상학 제에타 편에서는 로고스(정의)적인 인식에 첫 번째 것으로서의 우시아(에이도스)가 문제시 된다. 그러나 이 두 가지 것 어느 하나가 우시아에 있어서 먼저인 것은 아니다(235-236쪽). 이미, 137쪽에서 보여졌던 것처럼, 설령 로고스적인 인식에 '먼저'라고 해서, 그것이 우시아에 있어서의 '먼저'는 결코 아니기 때문이다(141쪽). 따라서 범주들 5 장에서의 우시아와 형이상학 제애타 편에서의 우시아는 모두 첫 번째 것이다. 그것이 우시아라는 점에서는 그리고 우시아는 첫 번째 것이라는 점에서는 변함 없기 때문이다. 따라서 범주들과 형이상학은 적어도 이 점에 있어서는 서로 어긋나지 않는다[88].

따라서 있는 것(존재)이 인식된다. 그러나 인식은 있는 것의 구분에 따라서 구분된다. 그래서 우연히 있는 것(텔레스) 또는 있는 것과 있지 않는 것 사이에 있는 것(플라톤)에 관한 인식이 있는 반면 있는 것 자체, 곧 에이도스(플라톤, 텔레스)에 관한 인식이 있다. 앞 인식은 감각에 의한 것인

88)그러나 여기 맥락의 '에이도스(형., Z(7), 1032b1)'는 거기 맥락의 '보편자(τὰ καθόλου, 형., Δ(11), 1018b30)'가 아니지 않는가? 라는 물음이 생겨날 수 있으리라. 물론 ㄱ)보편자는 우시아가 아니나, 에이도스는 우시아이다. 그러나 ㄴ)사람인 것(개별자)는 소멸하는 감각적인 우시아라는 것, 그리고 감각적인 우시아의 로고스는 결코 정의가 아니라는 것(131-132쪽), 그리고 정의되지 않는 것들은 노에시스 또는 감각에 의해서 인식된다는(γνωρίζονται, 형., Z(10), 1036a6)것 역시 분명하다. 그리고 'ㄱ)'없이 'ㄴ)'만으로도 감각적인 우시아는 로고스(정의)적인 인식에 있어 먼저가 아니라는 것이 충분히 보여진다. 따라서 위 물음은 여기서 무시 될 수 있으리라.

이고, 뒤 인식은 로고스에 의한 것이다.

그렇다면 있는 것만이 인식되는가?

## 4-2-1)있지 않는 것의 인식

아니다. 있지 않는 것에 관한 인식 역시 '있다'. 그리고 플라톤의 나뉨(도표 17-1)에 함축된 것이 텔레스의 나뉨(도표 17-2)에서 밝혀진 것처럼 두 사람에 있어서는 '있지 않는 것'도 인식된다는 것은 정의와 밀접한 연관을 지닌다(146, 157쪽). 만약 '발'에서 그 발의 '갈라짐과 갈라지지 않음'으로 나누려 하는데, '갈라지지 않음'이 어떻게든 인식되지 않는다면, 그러한 나뉨이 불 가능 할 것이기 때문이다. 따라서 텔레스 역시 '있지 않는 것'에 관한 인식을 허용한다. 그리고 이러한 허용은 다시 플라톤으로부터 내려 온다. 파르메니데스 편의 '파르메니데스'에 따르면 있지 않는 하나는 '있는' 그 차이에 의해서 인식되기 때문이다[89].

> "그런데 만약 크기가 있지 않다 라고, 또는 적음이 있지 않다 라고, 또는 이러한 알론한 어떤 것이 있지 않다 라고 어떤 자가 말한다면, 그 자는, 각 각의 경우, 있지 않는 것은 헤태론한 어떤 것이다 라고 말하는 것이 분명하지? - 물론입니다 - 그렇다면 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤태론이라고 말하여진다것이 지금 분명해지네. '하나가 만약 있지 않다면' 이라고 말할 때 마다 말일세. 우리는 그렇게 말하고 있는 그 자를 보고 있지 않은가? - 봅니다. - 따라서 있음 또는 있지않음이 덧 붙혀지는 하나를 말 할 때 마다, 인식되는 어떤 것을 첫 번째로(πρῶτον.....γνωστιόν τι, 파., 160c7)말하며, 이와 더불어(ἔπειτα, c7)알론한 것들의 헤태론함을 말하네. 우리가 있지않음이라고 말하는 그 무엇(τί τὸ λεγόμενον μὴ εἶναι, d1-2)과 그리고 알론한 것들의 **차이**(**διάπορον**, d2)는 덜 **인식**되는 어떤 것도 아니기(οὐδὲν ἧττον γιγνώσκεται, d1)때문일세. 그렇지 않은가? - 필연적으로-(파., 160c2-d2)"

---

89)그리고 이것을 근거로 하여, 플라톤은 역사적인 파르메니데스 것과는 다른, 새로운 류의(νεωγενῆς, 소., 259d7)존재론을 펼친다.

있는 무엇(큼)이 인식된 후에 그 무엇이 아닌 것(크지않음, 적음)이 인식되는 것이 아니라, 큼(있음)과 크지않음(있지않음)은 더불어(ἔπειτα[90])인식된다. 하나가 다른 하나 보다 먼저 또는 나중에 인식되는 것이 아니라는 것이다. 있는 것과 더불어 있는 것의 차이, 곧 있지 않음(과 헤태론함)이 인식된다. 텔레스에 있어서도 차이는 헤태론함(διαφερὰ θάτερον, 형., 1038a4)이다. 그리고 바로 이런 차이에서 차이로 정의는 진행 된다. 그렇다면 그 차이가 인식되지 않는한 정의는 불 가능할 것이다. 있지 않는 것 역시 인식된다는 것이다. 물론 있는 것의 차이로서 인식되는 것이기는 해도 말이다.

## 4-3)정의를 통해 드러나고 >있는< 것

플라톤은 (진짜로) 있는 것이 드러나는, 밝혀지는 그 경계(境界)를 ‘ὅρον(정의(定義), 소., 247e3, 248a4)’이라고 한다(131쪽). 그리고 텔레스는 이러한 것으로서의 로고스를 ‘ὁρισμός(정의, 형., Z(4), 1030a7)’ 또는 ‘ ὅρος(형., Θ(1), 1048a36)’라고 한다. 그러나 그에 따르면 정의되고 >있을< 때, 그 “로고스에서는 정의되고 >있는< 것 자체가 빠지는 대신에, 그것 자체가 말하여진다(ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό. 형., Z(4), 1029b19-20)”. 그리고 빠져 >있는< 것, 곧 정의의 대상은 ‘각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ, 1029b20-21,본질)’이다. 따라서 정의 되고 >있는< 것, 곧 정의의 대상은 그 정의 ‘안에 있지(ἐνεῖναι)’않다[91]. 그럼에도 불구

90)‘그런 연 후에’, 또는 ‘그리고 나서’로 나는 읽지 않는다.

91)‘있어 오고 있는 그 무엇(에이도스)’의 정의 **안에**는 ‘그 무엇’이 있지 않다는 것은 그 에이도스가(τὸ εἶδος, 자연학, 193a30-31)로고스에 의해서 ‘**분**

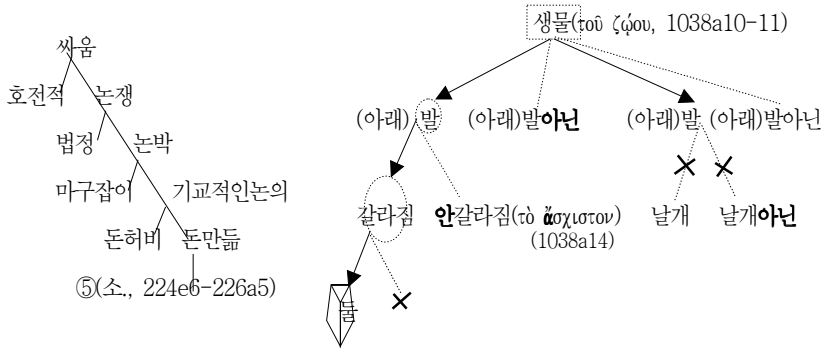
하고 정의되고 >있는< 것은 그 정의(로고스)에서 '말하여진다(λέγεται)'. 바로 이러한 정의를 텔레스는 형이상학 제에타 편에서 설명한다[92].

그러나 형이상학 제에타 편 12 장에서 텔레스가 정의하는 길은 이미 플라톤의 소피스테스 편에서 쓰여진 정의 방법(Μέθοδος 소., 219a1)이었다(22-23쪽). 소피스테스 편의 '엘레아 낯선이'는 공통의 에이도스 하나를 그 에이도스에 속하는 두 가지 하위(下位) 에이도스로 나누는 길을 통해서 낚시꾼과 소피스테스를 정의(규정)한다-소피스테애스에 걸리는 무엇(τί)을 밝힌다(197쪽). 그리고 규정하는 로고스(τόν λογόν, 소., 222b1)에서 '소피스테스에게 있는 것'이 말하여진다. 나는 23쪽에 그려진 여덟가지 나뉨 중 다섯 번째 나뉨을 다음 쪽에 다시 그린다. 그리고 그 옆에 형이상학 제에타 편 14 장에 나타난 나뉨을 그린다. 이 두 사람을 비교해 보기 위해서이다. 텔레스에 따르면 정의는 류의 차이(에이도스)로부터 나뉘어진, 그 맨 끝 차이로 이루어진 로고스이다. 그리고 이러한 "맨 끝 차이가 프라그마의 실체요, 그 정의이다(ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, 1038a19-20).

---

**리**(χωριστὸν, 193b4-5)'**해 있다**는 것이다(266쪽).

92)그리고 여기에 그는 플라톤의 변증법 대신에 자신의 이른 바 '논리학[1)]'을 발전시킬 수 있는 근거를 둔다. 그러나 텔레스는 '논리(λογικὸς, λογίσμος)'를 추리(삼단논법)와 구분한다. 그리고 알아가는 올바른 방법으로 선택한 것은 '논리'가 아니라, 삼단논법(추리)이다.




[도표 20-1(소피스테스편의 나누는 방법), 도표 20-2(형이상학의 나누는 방법)]

그러나 아무렇게나 차이에서 차이로 나뉘는 (διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, 1038a9-10)것은 아니다. 좋고 올바르며 고유한 방식으로 프라그마에 따라 나뉘어야 한다. 나는 불 가능한 나뉨을 '×'로 나타낸다. 그리고 네모는 류이며, 둥금은 그 류의 차이이다. 차이에서 차이로 나뉨은 더 이상 차이 나지 않을 때까지 이루어져야 한다. 더 이상 차이 나지 않을 바로 차이[93]의 그 끝(삼각 기둥)으로 이루어진 로고스가 정의라고 말하여진다. 따라서 사람의 정의는 '두 발 생물'이 될 것이다. 그래서 정의에는 류와 차이(종)만이 있다. 나아가서 이러한 정의는 그 자체 하나라고 말하여진다. 정의되는 것, 곧 실체가 그 자체로 하나이며, '이 것'이기 때문이다[94]. 바로 이러한 정의를 통해서 우시아가 인식된다.

---

93)그래서 차이들이 있는 그 만큼 종(에이도스)들이 있다.

94)알론한 기체에 속하므로서 비로서 하나가 되는 그러한 것이 아니라는 말이다.

그런데 플라톤의 나뉨(도표 20-1)에 함축된 것이 텔레스의 나뉨(도표 20-2)에서 드러난 것이 있다. 바로 '있지 않음(아님, 非)'이 바로 그것이다(143, 157쪽). 이제야 우리는 '있지 않는 것'에 관한 '인식'을 문제 삼을 수 있게 됐다. 만약 '발'에서 그 발의 하위 종으로 나누려 하는데 '갈라지지 않음'이 어떻게든 인식되지 않는다면, 그러한 나뉨이 가능할까? 불 가능 할 것이다. 따라서 텔레스에 의해서도 역시 '있지 않는 것'에 관한 인식이 허용된다. 그리고 이미 플라톤은 있는 것만큼이나 있지 않는 것 역시 그 차이로서 인식된다고 했다(143쪽). 있지 않는 것에 관한 이러한 인식을 플라톤의 나누는 정의 방법이 함축한다. 예를들어 '기교적인 논의'의 하위 종인 '돈 허비'와 '돈 범'은 각기 서로에 있지 않는 것이기 때문이다.

그런데, 텔레스에 따르면, 있지 않는 것에 관한 '정의'는 있지 않다, 그렇지만, 있지 않는 것에 관한 인식을 통해서 있는 것에 관한 정의에 도달한다. 그렇다고 있는 모든 것이 정의되는 것은 아니다(131-132쪽). 정의되는 것은 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'이기 때문이다. 나아가서, 설령 있어 오고 있는 그 무엇이 정의된다고 하더라도, 첫 번째로 그리고 순수하게 정의가 속할 수 있는 것은 오직 우시아(τῶν οὐσιῶν, 형., 1030b5-6)뿐이다. 있는 것 자체가 범주들의 도식만큼 말하여지듯, 정의 역시 그에 상응하여 여러가지로 말하여지기 때문이다. 그래서 실체들의 정의와 있어 오고 있는 그 무엇만이 있는 것은 아니다. 그러나 실체 이외의 예를들어 질과 량 등에 있어 오고 있는 그 무엇의 정의들은 실체에 속하는 것과 같이(ὁμοίως, 1030b6)질 량 등에 속하는 것이 아니라 더 적게 속한다(109쪽, 236쪽). 그래서 모든 로고스가 정의인 것은 아니다. 단지 실체의 로고스만이 순수하게

정의이다. 따라서 엄밀하게 말하자면, 정의 되고 >있는< 것은 '각기 것(제1 실체)에 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 에이도스)'일 뿐이다. 그러나, 느슨하게 말하자면, '(실체 이외의 범주들에) 있어 오고 있는 그 무엇'의 정의도 있다. 이 범주들이 실체에 덧 붙혀질 때(ἐκ προσθέσεως, 형., 1031a2), 그것들에 있어 오고 있는 그 무엇의 정의가 가능 할 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 자신의 정의와 로고스가 하나인 것은 오직 실체일 뿐이다.

그러나 개별자와 감각적인 실체의 정의는 있지 않다(129, 140쪽). 감각적인 실체들은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 그러한 자연 상태의 질료를 지닌 까닭에 생성 소멸하는 반면 정의가 앎이라면 앎은 때론 앎이었다가 때론 앎이 아닐 수는 없는 것이기 때문이다. 그래서 비록 영혼 안에 소멸하는 것들의 로고스가 변하지 않고 남는다고 하더라도, 더 이상 그것들에 관한 정의나 앎은 있지 않다. 나아가서, 감각적인 실체가 정의 될 수 없는 이유가 자신이 그것으로 이루어진 질료 때문이라면, '있는 것들 중의 하나라고 하더라도, 질료의 정의가 있지 않다는 것은 자연스럽다. 질료의 자연은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 것인데다(129쪽), 본디 질료는 무 규정적인(ἀόριστον, 1037a27)것이어서, 질료와 더불은 로고스는 있지 않기 때문이다.

따라서 텔레스에 따르면 질료, 감각적인 실체(개별자) 등에 관한 정의는 있지 않고, 단지 에이도스 곧 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)의 정의만이 있다. 순수하게 말 할하자면 그렇다. 그러나 여러가지로 말해 보자면, 실체의 정의 덕분에 실체 이외의 범주들의 정의도 있으며, 이러한 정의에 우연히 덧 붙혀지는 감각적인 실체와 질료의 로고스도 있을 것이다.

나아가서, 텔레스에 따르면, 이데아의 정의도 있지 않다. 이른 바 이데아론 자들이 말하는 '이데아'는 각기 것(개별자)이며 분리해 있기 때문이다. 따라서 개별자인데다, 분리해 있다면, 이데아는 결코 정의 될 수 없다. 정의란 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'의 정의인데, '그 무엇'이 분리된다면, 어떻게 그 개별자 안에 있어 올 수 있을 것인가? 없다. 따라서 분리된 것은 정의 될 수 없다. 그러기에, 텔레스에 따르면, 플라톤을 포함한 수 많은 이데아 론자들 가운데 그 누구도 '이데아'를 정의할 수(οὐδεὶς ὅρον, 형., Z(5), 1040b2)없었다.

그런데 플라톤의 이데아 또는 에이도스는 분리 해 있는가? 67쪽에서 말하여진 것처럼, 만약 텔레스가 말하는 '하나 그 자체'에 상응하는 플라톤의 '하나'가 파르메니데스 편의 '있는 하나'라면, 플라톤의 이데아 또는 에이도스는 분리해 있는 것이 아니라, 각기 것에 의해 나누어 지녀지는 그러한 것이므로, 분리해 있지 않을 것이다. 그러나 텔레스에게 플라톤의 나누어 지님(관여)는 어떠한 프라그마도 가리키지 않는 텅 빈 공허한 말이며, 시적인 비유일 뿐이므로(109쪽, 149쪽, 257쪽), 플라톤의 이데아는개별자와 '분리'해 있는 것처럼 텔레스에게는 보였을 것이다.

그러나, 플라톤에 따르면, 논리들을 통해서(διὰ λογισμῶν, 소., 254a8)있는 것의 이데아에(τῇ τοῦ ὄντος.....ἰδέᾳ, a8-9)항상 몰두하는 자들이 바로 철학자이고, 선과 아름다움를 제외한 이데아들 또는 에이도스들은 있는 것의 이데아를 나누어 지님으로서 다른 이데아들과 교통하고 있으며, 마찬가지로 이런 이데아들을 나누어 지니는 것들에도 '임재(臨在)'하고 있다. 나아가서 플라톤의 파르메니데스 편 후반 부에 아주 자세히 그러한 '나누어 지님'에 관

해 논증한다. 플라톤에게는 바로 이러한 있는 것의 에이도스(이데아)가 '진짜로 있는 것'과 우시아이며, 논리를 통해(διὰ λογισμοῦ, 소., 248a11, 131쪽) 우리 영혼의 로고스적인 부분이 이러한 우시아를 인식한다. 그래서 바로 이러한 로고스적인 인식, 곧 정의가 우리가 접촉하는 (우시아) 있는 것과의 접촉 경계이다. 플라톤은 이러한 정의에 의해서 있(지 않)는 것**에 관해** 말한다.

그러나, 텔레스와 마찬가지로, 플라톤에게도 감각적인 몸(것)들의 정의는 있지 않다. 몸은 '(진짜로) 있는 것'과 '전혀 있지 않는 것(없는 것)' 사이의 것으로서 감각에 의해 인식(억견화)되는 것인 반면, 앎은 항상 있는 것에 관한 인식, 곧 정의이기 때문이다.

## 4-4)알려지고 >있는< 것으로서의 우시아(실체)

플라톤에 따르면, 이러한 앎은 색 소리 등 감각적인 속성들(παθήματα, 테아이테토스, 186c1)에 있는 것이 아니라, 이 속성들[95]**에 관한**(περι, 테아이테토스, 186c3)우리의 **추리**에(ἐνσυλλογισμῳ, d3)에 있다. 우리의 영혼은 감각들에 관한 생각을 통해서(διανοῇ, 185b7)모든 감각에 공통인 것(τὸ κοινὸν, 185d7), 곧 우시아(οὐσίαν, 185c9, 실체)와 있지 않음, 같음과 같지 않음, 동일과 헤태론, 하나와 알론한 수, 홀과 짝 등을 알기 때문이다. 우리의 영혼은 자기 안에서(ἐν ἑαυτῇ[96], 186a10)과거와 미래를 향한(πρὸς, b1)현재에 관

95)속성들은 태어나면서 곧 바로(εὐθὺς, 테., 186b11; 파이돈, 75b10)몸을 통해 영혼으로 뻗혀 온다(τείναι, 186c2).

련하여 공통적인 이것들을 반성해 내므로(ἀναλογιζομενη, 186a10)그렇다. 이 때 공통적인 것들 가운데 우시아가 알론한 어떤 것들 보다 가장 잘 숙고[97] 된다(σκοπεῖσθαι, b10). 그래서 우리가 우시아(실체)에 닥아 설 수 있는 것은 감각에 관한 생각을 통해서이지, 감각을 통해서가 아니다. 나아가서 우시아에 닥아서지 못하면 진리에 도달 할 수 없고 진리에 도달 할 수 없으면 앎에 있을 수 없다(256쪽). 그리고 이러한 앎을 통해서 영혼은 늘 우시아(τὴν οὐσίαν, 파이돈, 77a2)와 같이 있다(εἰς τὸ ὁμοίως εἶναι, a1). 따라서 앎은 우시아(존재)(와 영혼)과 따로 있는 것이 아니다[98].

그런데 텔레스는 앎을 하나의 관계로 본다. 앎은 헤태론한 기체인 것(영혼)**의**(ὑποκειμένου, 범., 1b20)앎이며[99], 관계는 헤태론한 것들에 대해 있

---

96)텔레스의 형이상학 제애타 편 15장(1040a4)에 나오는 영혼과 비교해 보라.

97)그러나 이러한 속성들에 관한 반성들은 길고 긴 어려운 교육(δὶα παιδε-ίας, 186c4)과정들을 통해 이루어진다.

98)그래서 적게 '인식'하는 자에게는 적게(μικρὸν, 형., Z(4), 10  29b10)있거나 아니면 거의 있지 않는 반면 많이 인식하는 자에게는 많이 있다 라고 텔레스는 말 했을 것이다(132쪽).

99)그러나 앎은 영혼(기체인 것) 안에도 있다. 따라서 앎은 영혼의 어떤 것일 뿐만 아니라 영혼 안에 있는 것이기도 하다. '기체 안에(ἐν ὑποκειμένῳ, 범., 1a24)'는 '어떤 것 안에 있되 그 부분으로 속하지 않는' 그리고 '자신이 그 안에 있는 바로 그것과 분리될 수 없는'을 말한다.

음이거나, 또는 헤태론한 것***의*** 있음이기 때문이다. 그러나 자연스레 동시에(ἅμα τῇ φύσει, 7b5)대해 있는 관계 쌍들[100]과는 달리, '~의' 관계 쌍의 경우에는 동시에 있는 그러한 것들이 아니다. 예를들어 알려지는 것(τὸ ἐπιστ-ὸν, b23)은 앎 보다 먼저 있다. 이미 있는 프라그마들에 걸리는(ἐπὶ, b24)앎을 우리는 획득하기 때문이다[101]. 게다가 알려지는 것이 파괴되면, 앎도 파괴될 것이나, 앎이 파괴되도 알려지는 것은 파괴되지 않을 것이다. 그래서 알려지는 것이 있지 않으면 앎은 있지 않으리라. 설령 알려지지 않더래도, 앎의 그 대상은 있을 수 있기 때문이다. 예를들어 원의 면적을 알려지는 것이라고 해 보자. 그 면적에 관한 앎은 원의 면적 자체가 있지 않는한 더 이상 있지 않을 것이며, 그리고 만약 생물이 파괴되면 앎은 있지 않을 것이나 알려지지 않은 많은 것들이 있을 것이기 때문이다. 감각도 이와 같다. 감각되기 전에 감각적인 것-감각의 대상-은 있다.

나아가서 더 안정적이고 더 지속한다는 점에서 앎은 습성(ἕξις, 8b27)과도 같다. 만약 사람이 앎을 지닌다면 병 등에 의한 어떠한 변화를 거치지 않는한 그 앎은 변하지 않는 영원한 어떤 것처럼 여겨지기 때문이다[102]. 나아가서, 개별적인(καθ' ἕκαστα, 11a24)습성과 앎일 경우, 앎(과 습성)은 '**질**'이

---

100)배(倍)과 반 그리고 노예와 주인 등.

101)그래서 알려지는 것과 동시에 있는 그러한 앎은 그리 많지 않다.

102)이런 점에서 습성은 경향(διάθεσις, b27)과 차이난다. 하나의 경향이라고 말하지는 뜨거움 차가움 병 건강 등은 잘 움직이며(εὐκίνητα, 8b35), 재 빠르게 변하는 것이기 때문이다. 그러나 하나의 질이라는 점에서는 습성은 경향이다.

라고 말하여진다는 점에서는 앎은 습성과도 같다. 류(τὰ γένη, a24)적인 앎(과 습성)일 경우에만 '**관계**'라고 말하여지기 때문이다. 예를들어 개별적인 것으로서의 문법과 음악은 어떤 것***의*** 문법[103]또는 음악이라고 말하여지지 않는 반면 류적인 것으로서의 앎은 어떤 것***의*** 앎이라고 말하여지기 때문이다. 따라서, 문법과 음악이 류적으로 다루어진다면, 어떤 것의 '질'이 아니라 어떤 것의 앎이라고 말해져야 할 것이다. 그래서 습성과 성향은 개별적일 경우 '관계'가 아니라 '질'들이라고 말하여진다. 이 질들을 우리가 지니기 때문이다[104](246쪽).

범주론의 텔레스는 제 2 실체, 곧 종과 류를 바로 이러한 질적인 어떤 것(ποιόν τι, 3b16)으로 본다(164쪽). 우시아(개별자)에 관한 질을 규정하기 때문이다[105](232쪽, 246쪽). 그렇다면 종과 류는 우시아의 '질'이다. 따라서 종과 류는 '이 것(τόδε τι, 3b12)'이 아니라는 것이 분명해진다. 오히려 '뚜렷해지는 것(τὸ δηλούμενον, 3b12-13)'은 종(사람)과 류(생물)가 아니라, 사람인 것(각기 것, 개별자)이기 때문이다. '뚜렷한 것'은 더 이상 나뉘어지는 것이 아니며 수적으로 하나이므로 그렇다.

---

103)앎처럼 문법은 기체(영혼) 안에 있다. 그러나 앎과는 달리 기체의 문법은 아니다. 앎은 기체의 앎이기도 하기 때문이다. 그래서 순수하게 나뉘지 않아 하나인 것이 문법인 것이다. 그래서 너의 문법과 음악(교양)은 나의 것이 될 수 없을 것이다.

104)이렇게 질과 프로스 티(관계)는 동일한 것이 아닌 구별된 범주이다.

105)반면에 '흼'과 같은 자연적인 질은 질 이외의 알론한 그 어떤 것도 규정하지 않는다.

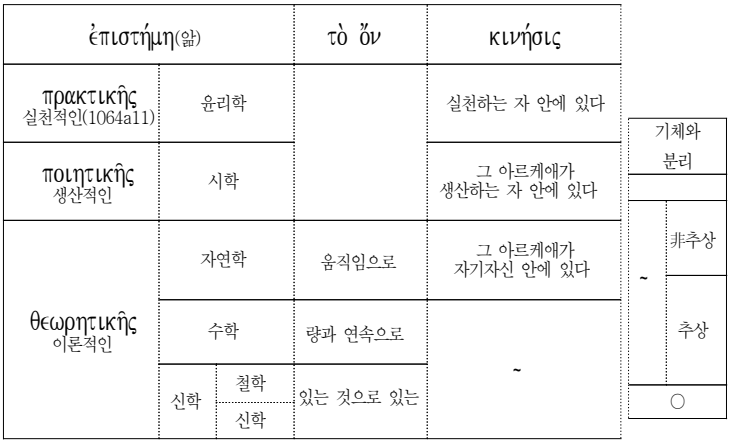
따라서 아리스토텔레스 역시 종(에이도스, 제 2 실체)을 앎의 대상으로 한다. 각기 것(개별자, 제 1 실체)은 '문법'과 '음악(교양)'처럼 류적인 것이 아니기 때문이다. 그래서 만약 앎이 인식의 한 종이라면 그리고 인식에 선후가 있다면, 나아가서 인식의 선후에 걸리는 것이 각 각 다른 대상이라면, 인식의 어떠한 측면을 문제 삼느냐에 따라 에이도스(종)이 첫 번째 것이 될 수도 있고, 개별자(각기 것)이 첫 번째 것이 될 수도 있으리라(235-236쪽). 그러나, 이미 141쪽에서 설명된 것처럼, 이러한 인식에 있어서의 먼저와 나중이 실체에 있어서의 먼저와 나중은 아니므로, 그것들이 실체들이라는 것에는 아무런 영향도 미치지 않을 것이다. 따라서 범주들 5 장에서의 실체와 형이상학 제애타 편에서의 실체는 모두 첫 번째 것이다[106].

그렇다면 이제 아리스토텔레스에 의해서 앎의 대상인 것은 있는 것들 중에서도 가장 첫 번째로 인식 되고 >있는< 것이라는 분명해졌다. 물론 이 때의 인식은 로고스에 의한 인식이라는 것, 그리고 로고스에 의한 인식은 감각에 의한 인식과 구분된다는 것, 그러나 감각적인 인식에는 개별자가 가장 첫 번째로 인식되긴해도 그 인식은 앎이 아니라는 것은 두 말 할 나위도 없다. 나아가서 이것은, 플라톤의 거부가 아니라, 오히려, 플라톤을 설명하는 것으로 볼 수 있다. 플라톤이 그러한 설명을 인정해서, 허용 할른지는 또 다른 문제이긴 해도 말이다.

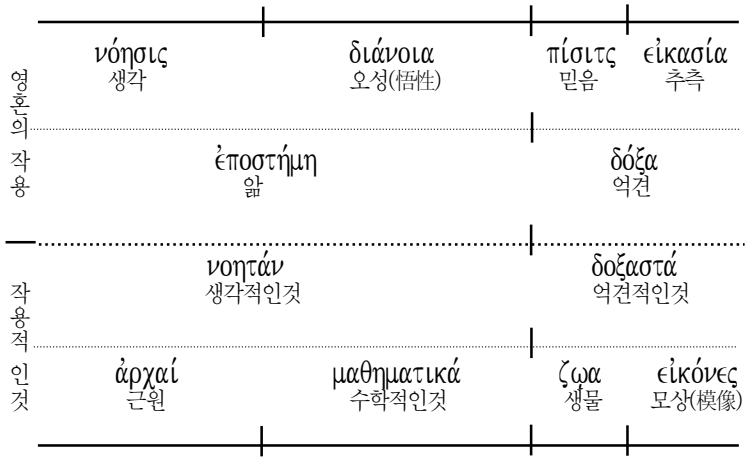
나아가서 텔레스는 앎의 대상이 되고 >있는< 것들을 다시 구분해서 이것들에 고유한 이름들을 부여한다. 나는 대상들에 따라 구분되고 >있는<

106)그렇다면 형이상학과 범주들은 서로 어긋나지 않으리라.

앎을 아래 도표에 나타낸다. 그리고 그 아래에 플라톤의 구분을 나타낸다.




(도표 21-1 텔레스의 앎의 구분과 그 대상)




(도표 21-2: 플라톤의 앎(과 의견)의 구분과 그 대상)

텔레스의 경우, 움직임(의 아르케애)가 앎을 지니는 자 안에 있는 실천적인 '앎(윤리학)' 또는 생산적인 '앎(시학)'과는 달리, 이론적인 앎은은 움직임의 아르케애가 앎을 지니는 자 안에 있는 것이 아니라, 문제의 그 앎이

다루는 것(대상, 對象) 안에 있다. 그러나 이론적인 앎의 모든 대상 안에 움직임이 있는 것은 아니다. ㄱ)움직임의 아르케애를 자신 안에(ἐν ἑαυτοῖς κινήσεως αρχήν, 형., K(7), 1064a15-16)지니는 자연학의 대상과는 달리, 수학의 대상은 '정지한' 것(μένοντα τις, 1064a32)인 반면 신학의 대상은 '움직이지 않는' 것(τὸ ἀκίνητος, 1064a33-34)이기 때문이다. 그런데 기체(질료)와 분리되지 않는 수학의 대상과는 달리, 신학의 대상은 기체와 분리해 있으며, 분리해 있다는 바로 그 점 때문에 신학은 가장 고귀(τὸ τιμιώτατον, 1064b4-5, 高貴)하다. 각기 앎은 자신이 다루는 것 덕분에 고상(βελτίων, 1064b5, 高尙)해지거나 더 비천(χείρων, 1064b5)해지므로 그렇다. 그리고 ㄴ)자신의 대상이 기체(질료)와 분리 될 수 없다는 점에 있어서는 자연학과 수학은 동일하나, 자연학의 대상은 감각적인 것(τὰ ἀισθητὰ, 1061a30)이 추상(제거)되지 않는, 움직임으로(ἦ κινήσεως, 1061b5)있는 것인 반면 수학의 대상은 감각적인 그것이 제거된, 량과 연속적으로(ἦ ποσά καὶ συνεχῆ, a34)있는 것이라는 점에 있어서는 헤태론하기 때문이며, 나아가서 ㄷ)추상(ἐξ ἀφαιρέωεος, 1061a29, b20)된 것을 자신의 대상으로 삼는다는 점에 있어서 수학은 철학은 같음에도 불구하고, 수학의 대상은 량과 연속적으로있는 것인 반면 철학은 '있는 것으로(서의) 있는 것'이기 때문이다.

앎이 이렇게 그 부분에 따라 여럿으로 나뉜다는 것 역시 플라톤에게서 그 단초를 볼 수 있다. 비록 앎의 그 여러 가지에 관한 언급이 없긴 해도 말이다.

"나아가서 헤태론의 자연(φύσις, 소., 257c7)역시 앎과 마찬가지로 여러 부분으로 나뉘어지는 것으로 나타난다네: 엘레아 낯선이.

어떻게?: 테아이테토스

한편으로 저 (앎)도 어디에서든 하나이지만 다른 한 편으로 그( 앎)의 부분이 되는 경우 각 각은 자신에게 주어진 고유한 어떤 이름을 유지한다네. 이를 통해서 여러 기교들과 앎들(ἐπιστῆμαι, 소., 257d2)이 있네: 엘레아 낯선이.
물론: 테아이테토스(257c7-d3)"

여기에서도 역시 텔레스는 아직 플라톤을 설명한다. 도표 19(134쪽)과 도표 21(156쪽)를 보면 플라톤의 구분 보다 텔레스의 구분이 더 세분화 됐다는 것을 볼 수 있으리라. 물론 서로 일치하지 않는 부분이, 심지어는 앎에 관련해서도, 보일 것이다. 그러나 대상의 구분에 상응하는 앎 또는 인식의 구분은 서로 비슷하게 일치한다는 것이 보여질 것이다.

나아가서 있는 것이 '알'려지기 위해서는 있지 않는 것 역시 반드시 '인식'되야 한다는 것은 이미 인식과 정의에 관한 절(節)에서 말하여졌다. 있는 것의 차이로서, 곧 있는 것과의 헤태론으로서, 있지 않는 것은 있는 것과 더불어 인식되며(143쪽, 203쪽), 이러한 '인식'이 성립되는 한, 나뉨에 의한 정의(定義)가 가능하기 때문이다(146쪽). 그런데 플라톤의 파르메니데스 편과 소피스테애스 편은 이러한 '인식'을 일 종의 '앎'의 영역으로까지 끌어 올린다[107]. 단순히 '의견'(δόξει, 억견164e4)수준의 '인식'이 아'아니기 때문이

107)그러나 앎의 수준으로까지 끌어 올려진, '있지 않는 하나'에 관한 '인식'은 국가 5권의 선분의 비유(476b-480a)에 나오는 '앎(τὴν ἐπιστήμην, 277e5 )'과 어긋나는 것은 아닐까? 어긋나는 것 보다는 거기에서는 '느슨하게' 말해졌기 때문이리라. 거기에서 있는 것이 배정되는 낱말은 '앎' 보다는 '인식(γνῶσιν, 478c4)'이기 때문이다.

다. 그 맥락에서의 '의견'은 '있지 않는 하나'에 관한 것이 아니라 '있지 않는 하나와 알론한 것들'에 관한 것이므로 그렇다.

> "따라서 '하나가 만약 있지 않다면 무엇이 있어야만(τί χρὴ εἶναι, 160d3)하는가?'가 처음부터 반드시 말해져야만 하네. 있지 않는 그 하나의 **앎**(ἐπιστήμην, d5)**이 있다**(εἶναι, d4)는 것이 있지 않는 그 하나에 반드시 첫 번째 속하는 것처럼 보이네. 그렇지 않으면 어떤 자가 '하나가 만약 있지 않다면' 이라고 말 할 때 마다 말하여진 그 하나가 **인식**되지 않을 것이네. - 진실 - 그렇다면 알론은 하나*의* 헤태론들인가? 그렇지 않으면 저것은 알론의 헤태론이라고 말하여지지 않을 것일세 - 물론입니다 - 따라서 앎에 관련되는(πρὸς τῇ ἐπιστήμῃ, d8)헤태론함이 그 (하나)에 있네. 하나가 알론들의 헤태론이라고 말하여질 때 마다, 알론들의 헤태론함이 아니라 그것의 헤태론함이 말하여지기 때문일세. - 선명해집니다(파., 160d3-e6)"

따라서, 그 두 대화 편의 플라톤에 따르면, 있지 않는 것에 관한 '앎'이 그것도 있는 것에 관한 것과 같은 수준의 앎이 허용된다. 그러나 텔레스는 그러한 앎을 허용하지 않는다. 그럼에도 불구하고, 텔레스 역시 변증적으로(λογίκως, 형., Z(4), 1030a25)으로 볼 때는 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있지 않는 것도 있다 라고 말하는 것을 허용하므로, 있지 않는 것에 관한 변증적인 앎을 허용하는 듯하다. 앎의 대상은 '있는' 것이기 때문이다.

따라서 플라톤에게는 우시아(존재, 실체)**에 관해** 아는 길이 열려 있다. 로고스적인 논증 또는 논리(λογίσμος)가 바로 그 길이다. 그래서 그 논증[108]

---

108)그러나 윤리학은 논증(ἀποδειξεις, 니꼬마노프윤리학, A(1), 1094b27)적이지 않다. 정치학이 그것들에 관한 로고스들로 이루어지는 삶의 그 실천들은 아주 다양하며, 그리고 다양한 그 만큼 선 역시 다양하기 때문이다. 그래서 수학적인 로고스들의 엄밀성(τὸ ἀκριβὲς, 1094b12-13)을 윤리학에서 추구하는 것은 어리석다. 윤리학 또는 정치학에서 요구되는 것은 그러한 엄밀성이

을 통해서 우리는 있는 것에로 닥아 설 수 있다. 그리고 이러한 논증은 또한 정의(定義)하는 길이기도하다. 있는 것과의 경계 지점이 바로 정의이기 때문이다. 그래서 우리는 그 정의를 통해서 있는 것에 관해서 말할 수 있다. 나아가서 이러한 정의에 도달하는 방법은 에이도스에서 하위 에이도스로 나눔에 의해서 로고스를 '생산'하는 것이다. 이 방법이 소피스테스 편에서 있(지 않)는 것에 관한 정의에 도달하기 위하여 쓰여지기도 한다. 그리고 파르메니데스 편에 '응용'된다. 이러한 정의는 그것에 관해 논증한 결과 나오는 것이기도 하기 때문이다.

아리스토텔레스 역시 '정의'를 찾아 간다. 그러나 플라톤과는 달리 '있는 것(존재)' 보다는 '실체'에 관해 정의 한다[109]. 그렇기 때문에 텔레스의 '존재론'은 필연적으로 '실체론'으로 바꾸어진다. 실체 없이는 그 어떤 것도 존재 할 수 없기 때문이다. 그래서 '있는 것은 무엇(τί, 1028b4)인가?'가 아니라 '우시아(실체)는 무엇인가?'가 라고, 텔레스는 자신의 형이상학 제애타 편에서 그 맥락을 바꾸어, 묻는다. 있는 것(존재)는 여러 가지로 말하여지고 >있는< 아주 다양한 것이기 때문에, 있는 것 전체를 말하기 위해서는 그 어느 한 '양상'들 만에 관한 로고스들로는 부족 할 것이기 때문이다. 그러기에 존재에 관한 '앎'은 모든 존재가 거기에 의존하는 '실체(우시아)'에 관한 앎을 필요로 한다. 우시아야 말로 가장 먼저 첫 번째로 있는 것이며, 우리

---

아니다.

109)실체에 관해 정의하는 것은 유비적으로 말하는 것과 다르다(94쪽). 텔레스는 에네르게이아(활동)에 대해서는 정의를 통해 말하는 것이 아니라, 유비적으로 말한다.

가 존재에 대해 말 할 때, 순수하게 그리고 가장 주로 말하는 것이기 때문이다. 따라서 '있는 것의 무엇'이 말하여지기 위해서는 '우시아의 무엇'이 말해져야만 한다. 그러기 위해서 텔레스는 우시아를 정의한다. 반면에 플라톤은 있는 것*의* 이데아 그것을 정의 한다.

나아가서 정의의 대상이 되는 그 이데아 또는 우시아는 두 사람 모두에 의해서 전제 된다. 그런데 '사태(프라그마)'의 전제는 곧 바로 '논증'의 전제이며 그리고 전제는 논증되는 것이 아니므로, 이데아 또는 우시아는 논증되는 것이 아니다. 단지 그 논증에 의해서 알려질 뿐이다. 그리고 그 앎(진리)을 통해 우리는 그 우시아(존재)에 닥아 설 수 있다. 우리 몸 안에는 그 실체와 접촉하는 영혼이 있으며, 그 영혼의 로고스적인 능력을 통해 정의 하여 그것을 알 수 있기 때문이다.

## 5)존재(우시아)에 관한 정의들

### 5-1)파르메니데스의 '규정'에 관한 두 사람의 비판

그렇다면 이들은 '토 온(또는 우시아)'를 무엇으로 정의 했는가? 정의하기 위해 펼친 그들의 논증을 따라가지 않는 한, 우리는 이 물음에 대한 답을 얻을 수 없다. 그러나 그 답을 얻으려면 파르메니데스에 관한 이 두 사람의 비판(논증)으로부터 우리는 출발해야 한다. 있는 것(τὸ ἐὸν, 단편, 6.1)을 주제 삼아 말한 첫 철학자가 바로 파르메니데스이기 때문이다. 파르메니데스에 관한 이러한 비판은 자연학 알파 편 3 장(186a4-187a11)과 형이상학 알파 편 5 장(986b8-9  87a9)과 뉘 편 2 장(1088b35-1089a31) 그리고 소피스테애스 편(237a3-258c8  )에 나온다. 그리고 어떻게 보면 파르메니데스

편 후반부(126a1-166c5)전체가 그러한 비판일 것이다. 하나 자체가 전제되든, 있는 하나가 전제되든, 있지 않는 하나가 전제되든, 모순되는 로고스들이 잇따른다는 것이 거기에서 논증되기 때문이다. 나아가서 이러한 네 책 모두 같은 맥락에서 비판한다. 왜냐하면 있는 것은 여러 가지로 말하여지므로 결코 하나일 수만은 것, 그리고 있지 않는 것도 어떻게든 있다는 것을 논증하는 맥락이기 때문이다.

### 5-1-1)텔레스의 비판

먼저 자연학의 아리스토텔레스는 ㄱ)있는 것은 여러가지로 말하여지므로, 있는 것이 순수하게 하나라는 것은 거짓이라는 것, ㄴ)있는 것이 하나라면 범주들의 기체가 부정되며, 그래서 있는 것 자체가 있지 않게 된다는 것, ㄷ)있는 것들에 관한 정의가 불 가능해지므로, 있는 것들에 관한 앎이 불 가능해진다는 것, ㄹ)비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있는, 그러한 있지 않는 것의 있음이 부정된다는 것 때문에 파르메니데스를 반박한다. 그리고 반박의 이러한 네 가지 이유 중 'ㄴ-1)'과 'ㄴ-2)'를 빼면 그대로 플라톤의 소피스테스 편과 파르메니데스 편에 적용 될 수 있다[110]. 그러나 물론 형이상학에서는 'ㄴ)'이 핵심적인 역활을 한다는 것은 두 말 할 것도 없다.

첫째, ㄱ)있는 것을 순수하게(ἁπλῶς, 자연학, A(3), 186a24)취하여 말하는

---

110)사실 '기체'라는 용어로 인하여, 플라톤으로부터 텔레스는 갈라진다고도 말하여질 수 있다. 기체를 근거로 하여 우시아(실체)로까지 나아가기 때문이다.

것은 거짓이다. 있는 것은 여러 가지로 말하여지기 때문이다. 흼이 하나를 가리키는가? 아니다! 하나가 아니라, 여럿을 가리킨다. '흼**에 있음**'과 '힘을 받아 들이는 것**에 있음**'은 알론하기 때문이다. 그래서 흰 것은 그 연속에 있어서든 그 로고스에 있어서[111]든 하나가 아니다. 그렇다고 흼과 나란히 분리된 어떤 것이 있는 것은 아니다. 흼이 속한 것들은 그 흼과 분리 됨 없이 서로 헤태론하기 때문이다. 그러나 파르메니데스는 이것을 동일한 것으로(ἑώρα, 186a32)보았다.

나아가서, ㄴ)파르메니데스에 따르면, 자신의 범주가 무엇이든 있는 것은 하나를 가리킬 것이므로, '바로 그 있는 것(τὸ ὅπερ ὄν, 186a33-34)[112]'은 '바로 그 하나(ὅπερ ἕν, a34)'일 것이다. 그런데 만약 ㄴ-1)어떤 기체의 우연(τὸ συμβεβηκὸς, a34)이 '바로 그 있는 것'이라면, 있는 것이 그것에 우연인 바로 그 기체가 있지 않을 것이다. 있는 것과 헤태론하므로 그렇다. 따라서 '바로 그 있는 것'은 있지 않을 것이고, 그리고 만약 여럿으로 있는 각기 것을 있는 것이 가리키지 않는다면, 결국 '바로 그 있는 것'은 알론한 어떤 것에도 속하지 않게 될 것이다. 그래서 '바로 그 있는 것'은 어떤 것에도 있지 않을 것이다. 그런데 ㄴ-2)'바로 그 어떤 것'의 우연이 있는 것이 아니라, '바로 있는 것'이 있다면, '바로 그 있는 것'은 있지 않는 것을 가리키는가?

---

111)형이상학 알파 편의 텔레스에 따르면, 파르메니데스는 로고스에 있어(κατὰ τὸν λόγον, 986b19)서의 하나를 주장하는 것처럼 보이는 반면 멜리소스는 질료에 있어 하나라는 것을 주장한 것처럼 보인다.

112)'바로 그 있는 것(τὸ ὅπερ ὄν)'은 자연학 이 곳의 텔레스가 파르메니데스의 '일자(一者)'를 가리키는 독특한 표현이다.

아니면 있는 어떠한 것을 가리키는가? 만약 '바로 그 있는 것'의 우연이 흰 것이라면, 흰 것에 있음은 '바로 그 있는 것'이 아닐 것이다. '바로 그 있는 것'이 아닌 그 어떤 것도 있지 않을 것이므로, 우연히 흰 것은 없을 것이기 때문이다. 그래서 흰 어떤 것도 아예 있지 않을 것이고, 그래서 '바로 그 있는 것'도 있지 않을 것이다. 흰 이것은 바로 있지 않는 것을 가리킬 것이기 때문이다. 그러므로 만약 '바로 그 있는 것'이 흼을 가리킨다면, 있는 것은 여러 가지로 가리켜져야 할 것이다. 이제, ㄴ-3)만약 '바로 그 있는 것'이 있는 것이라면, 있는 것은 어떤 크기(μέγεθος, 186b12)도 지니지 않을 것이다. 크기는 자연스레 크기들로 무한히 나누어지는데, 그 부분들의 있음은 그 부분들의 어떤 있음과도 헤태론하기 때문이다.

나아가서, ㄷ)로고스의 부분들 안에 그 전체 로고스가 주어지지 않을 것이다. 그래서 예를들어 '두 발 달림' 안에 사람의 로고스가 주어지지 않을 것이다. 그런데 사태가 이러하고, 그리고 '두 발 달림'이 사람에 우연이라면, 두 발 달림과 사람은 필연적으로 분리 될 것이다. 그래서 사람이 두 발 달릴 수 없거나, 사람의 로고스가 두 발 달림의 로고스여야 할 것이다. 그러나 이 어느 것도 불 가능하다. 마찬가지로 두 발 달림의 로고스가 사람의 로고스일 수도 없다. 사람의 로고스는 '두 발 달린 생물'이기 때문이다. 나아가서 만약 두 발 달림과 생물이 알론한 것에 우연이라면, 그리고 '바로 그 있는 것'은 이 둘 중의 어느 것도 아니라면, 사람은 자신과는 헤태론한 것에 우연인 것들의 사람일 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 우연은 ㄷ-1)앉혀짐과 분리됨과 같이 어떤 것에 속할 수 있는 것, 그리고 ㄷ-2-1)그것에 우연적인 바로 그것이 그 우연적인 것의 로고스 안에 속하는 것, 또는

ㄷ-2-2)그것에 우연인 바로 그것 안에 그 우연적인 것의 로고스가 속하는 것[113]이기 때문이다. 나아가서 어떤 것의 우연이 아님에도 불구하고 '바로 그 있는 것'은 '두 발 달림'과 '생물' 이 양자(兩者)의 기체이며, 이 두 가지 중의 어느 하나이고, 그리고 이 양자로 이루어져 있을 것이다. 그렇다면 모든 것이 나뉘어질 수 없는 것으로부터 있을 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다.

ㄹ)있는 것은 하나를 가리키고, 그리고 모순은 동시에 있을 수 없다면, 있지 않는 그 어떤 것도 있지 않을 것이다. 그러나 이것은 진실이 아니라는 것은 선명하다. 비록 순수하게 있는 것은 아니지만 있지 않는 것은 있는 것 '이다(εἶναι, 187a6)' 라는 것을 막을 그 어떤 것도 있지 않기때문이다. 그리고 만약 있는 것 자체 이외의 알론한 그 어떤 것도 있지 않다면 모든 것은 하나일 것이라는 것 역시 불 합리하다. 만약 '바로 그 있는 것'이 알론한 그 어떤 것도 아니라면, 있는 것 자체를 이해 하는(μανθάνει, 187a8, 정의)것이 불 가능하기 때문이다. 그러나 이해(정의) 할 수 있다면, 이미 말하여진 것처럼, 있는 것은 여럿이라는 것을 막을 그 어떤 것도 없다.

### 5-1-2)플라톤의 비판

이러한 논증의 전제는 여러 가지로 있는 것들, 곧 있는 것들의 다수성(多數性)이다. 그래서 '있는 것' 뿐 아니라, '있는 것들'이라는 표현이 가능하

113)이른 바 '넓적 코'는 '2-2)'의 우연, 곧 코의 로고스가 그 넓적 코 안에 속하는 우연이다. 넓적코는 코의 로고스에 우연이기 때문이다.

게 된다. 실제로 텔레스는 형이상학과 범주들 여러 곳에서 'ὄντα(있는 것들)'이라는 말을 거침없이 사용한다. 그런데 '있는 것들'이라는 표현에서는 있는 것이 량적으로 규정된다. 그리고 이러한 규정의 가능성에 관한 논란(論難)은 이미 제논까지 거슬러 올라가는 플라톤으로부터 시작된다[114]. '**있는 것들**'을 량[115]적인 측면에서 규정(정의, τοῦ **τὰ ὄντα** διορίσασθαι, 소., 242c5)했던 자들에게, 특히 파르메니대스에게 향하는 불 만족(Εὐκόλος, c4)을 터트리면서, 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 그에 관한 비판을 시작하기 때문이다[116].

> "있는 것들의 량과 질(πόσα καὶ ποῖα, 242c6)[117]을 규정(정의)하여 분간하기 시작했던 파르메니데스와 모든 자들이 여지껏 우리에게 넘겨준 각기 것들은 그리 만족스럽지 못한 것들처럼 나에게는 보여지네: 엘레아 낯선이.
> 어떻게(규정했는데요)?: 테아이테토스(소., 242c4-c7)"

있는 것들을 어떤 자는 셋이라 하며, 어떤 자는 둘 이라 하는[118]반면

---

114)물론 플라톤 그 이전에 제논이 이러한 논란의 핵심에 있었다. 있는 것들이 불 가능하다는 것을 제논은 논증하려 하기 때문이다.

115)범주론의 텔레스는 수(數)를 非연속량 그 자체라고 말한다.

116)마찬가지로 파르메니데스 편 역시 제애논의 첫 번째 전제에 관한 비판 논증으로부터 열려진다(14쪽). 따라서 이 두 대화 편은 함께 연구되어야 한다.

117)철학사 맥락에서 볼 때, 비로서 여기에서 시작되는 있는 것의 '질'과 '량'의 규정과 그 논란(論難)은 텔레스의 범주론으로 이어진 뒤, ..... 헤애겔과 맑스·엥겔스에게서 그 절정을 이룬다.

118)싸움과 사랑과 결혼 이 세 가지, 그리고 따뜻함과 차가움(음과 양) 또

크세노파네스로부터 이어지는 엘레아 사람들은 하나 라고 한다. 그렇다면 이러한 말들을 어떻게 이해(συνίης, 소., 243b7)해야 하는가? 음과 양 등 두 가지 것이 모든 있음이다 라고 말 할 때 마다, 그 양자(兩者)에 관련되어 발설되는, 그리고 그 양자 그리고 그 양자 각 각에 걸리는 것은 무엇인가? 있음(τὸ εἶναι, 243e1)이다. 그렇다면 걸리는 이 무엇은 저 둘과 나란한 셋인가? 그렇다면 이러한 셋은 둘 아닌 모든 것이 아닌가? 헤태론한 것들로 있는 그 둘 양자에 같이 있는 것은 아닐 것이기 때문이다. 같이(ὁμοίως, 243e5)이 있다면 아마 그 양자 어느 것도 실로 둘이 아니라 하나일 것이므로 그렇다. 그러나 만약 그 양자가 '똑 같이(ἴως, 243e9)'있는 것이라면, 그 둘은 분명히 하나일 것이다. 그렇다면 있는 것은 모두 하나인가?

'하나만이 있다'고 해 보자.

먼저, 동일한 하나가 이름 두 개(δυοῖν ὀνόμασιν, 244c1-2)로 불리우지 못할 것이다. 두 이름으로 불리운다면, 이미 둘이 있을 것이기 때문이다. 그래서 하나만을 말하는 자들에게는 '이름'은 '것(τι, 244d1)'이 아니어야 할 것이다. '것'은 '있는(ὄν, 244b12)'과 늘 붙기 때문이다. ㅁ-1)이름을 프라그마와 헤태론한 것으로 여기는 순간, 이미 둘을 인정하는 것이므로 그렇다. 그러나 ㅁ-2)이름을 프라그마와 동일한 것으로 여기게 되면, 그들에게 이름은 필연적으로 하나도 아닌 것의 이름이 될 것이며, 설령 어떤 것의 이름이 될지라도 있는 알론한 어떤 것의 이름이 아니라, 단지 이름 뿐인 것의 이름이 될 것이다. 그래서 하나는 이름***의*** 하나이며 동시에 하나***의*** 이름일 것이다.

---

는 마름과 젖음 이 두 가지.

결국 이름은 프라그마와 아무런 관련이 없게 된다. 따라서 하나만이 있다라고 할 경우 위와 같은 어려움에 직면하게 된다. 그러나 또 다른 어려움에 직면한다.

하나는 전체와 동일한가? 아니면 헤태론한가? ㅂ-1)동일하다면, 하나[119]는 부분들을 지닐 것이다. 부분들 모두(πᾶν, 245a3)가 바로 전체[120]이며, 그 부분들 각각은 전체의 속성을 반드시 지닐 것이기 때문이다. 그러나 나뉘어지는 것은 하나일 수 없다. 부분 없는 것만이 말 그대로 진짜 하나이기 때문이다[121]. 따라서 전체와 동일하다면 하나는 나뉘어질 수 밖에 없으니, 하나 보다 많을 것이다. 그런데 ㅂ-2)헤태론하다면, 그래서 전체가 있지 않다면, 있는 것은 어느 한 때도 있지 않을 것이다. 전체 안에서 되거나 있는데 그 전체가 있지 않다면, 됨도 우시아(οὐσία, 245d4, 존재)도 성립하지 않을 것이기 때문이다. 나아가서 전체가 있지 않다면, 그 만큼한 것(ὁποσονοῦν τι, 258d8)도 있지 않다. 전체는 량적으로 그 만큼한 것인데, 그 전체가 있지 않기 때문이다.

따라서 만약 하나만이 있다면 다시 말해 있는 것이 모두 하나라면, ㅁ)하나에 여러 가지 이름이 주어지기 어렵고(86쪽)[122], ㅂ)하나와 전체의 동

---

119)하나는 공(σφαίρης, 244e3)과 같이 둥글다 라고 말하여진다.

120)파르메니데스의 하나는 전체적인 것(οὐλομελές, 단편, 8.4)이었으며, 모두 같으며, 연속적인 것이었다. 한계가 있어 그 끝이 테두리지어지는 둥근 것이었다.

121)이것은 텔레스의 'ㄴ-3)'의 논증(162쪽)과 비슷하다.

122) 그러나 하나에는 여러 이름이 붙혀진다(소., 251b1-3).

일성 또는 헤태론을 말하기 어렵다는 것이 플라톤 비판의 요지이다. 동일하다면, 그 부분들이 있지 말아야 할 것이므로, 결국 전체 자신이 있지 않는 결과가 될 것인 반면, 헤태론하다면, 그 전체가 있지 말아야 할 것이므로, 생성도 우시아도 있지 않는 결과가 될 것이기 때문이다. 전체는 부분 모두인 것며, 생성과 우시아는 전체 속에서 성립하므로 그렇다.

따라서 있는 것을 하나라고 말하기는 어렵다. 그렇다고 여럿이라고 말하기도 어렵다. 그러니 당연히 하나이면서 여럿이라고 말하기는 더 어려울 것이다. 그 어려움이 두 배로 늘어나기 때문이다. 그렇다면 있는 것을 량적으로 규정하는 것이 어렵다는 말인가? 어쨰든, 플라톤에 따르면, 있는 것을 량적으로 규정하는 말들을 이해하는 것은 어렵다. 결코 쉽지(ῥᾴστον, 244c6) 않다.

## 5-2)있는 것은 힘이다.

### 5-2-1)플라톤(있는 것은 힘이다)

그렇다면 어려운 그 말들을 이해하기 위해서는 있는 것(ὄν, 244a6)이 발설 될 때마다, 가리켜지는 그 무엇(τί.....σημαίνειν, a5)을 선명하게 만들어야 할 것이다. 그래서 소피스테스 편의 플라톤은 '있는 것은 무엇인가'? 또는 " '있는 것' 이라는 낱 말이 가리키는 것은 무엇인가?" 라고 묻는다. 그러면서 우시아(περὶ τῆς οὐσίας, 소., 246c5, 실체)에 관한 논의로 옮아간다. 그리고 플라톤은 우시아에 관한 논의는 있는 것의 **질**적인 규정(정의)에 관한 '합의'를 찾아간다[123].

"있는 것과 있지 않는 것에 관해 엄밀하게 음미한 모든 자들을 우리가 거론한 것

은 아니지만, 이것으로 만족하기로 하고, 있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 어느 때든(ποτ', 246a1)더 쉬운(εὐπορώρερον, a1)것이 아니라는 것을 모든 면에서 알아 보기 위해, **헤태론한 측면**에서 알론하게 말하는 자들을 다시 반드시 살펴 보아야 하네: 엘레아 낯선이

그렇다면 그들에게 반드시 닥아 서야 합니다: 테아이테토스

**우시아들**에 관련된(περὶ τῆς οὐσίας, 246a3)알론한 자들 사이의 논쟁을 통해서 거인들의 싸움과 같은 그러한 것들에 있는 것처럼 보이네: 엘레아 낯선이

어떤 건데요?: 테아이테토스"

합의에 이르러야 할 논적(論敵)들은 누구인가? 거인(γίγαντομαχια, 246a4)과 친구들(φίλους, 248a4)이다. 용의 이빨을 씨로 하여 땅으로부터 솟아 나온 끔찍한 거인들과 우리의 친구들 이 두 진영의 싸움은 격렬하고 엄청나다. 땅에서 솟아 나온, 그래서 만져지고 건드려지는 것만(μόνον, a10)이 '있다' 라고 우기는, 나아가서 그 몸과 '우시아'를 동일한 것으로 규정(ὁριζόμενοι, 246b1)하는 거인들은, 몸 아닌 것도 있다 라고 하는, 생성되는 몸을 이러한 우시아에 맞세워 놓는, 그리고 진짜 우시아를 에이도스 라고 말하는, 우리 친구들을 잔혹하게 막무가내(莫無可奈)로 공격하기 때문이다. 물론 친구들도 불굴의 투지로 아주 사려 깊게 위로부터의 보이지 않는 것을 무기로 삼아 대항한다. 그러나 이러한 두 진영의 투사(鬪士)들이 피투성이의 싸움을 중지하고, 합의에 이를 수 있도록 하는, 있는 것**에 관한** 정의(ὅρον,

---

123)이러한 맥락은 텔레스가 범주들 4 장에서 있는 것 대신에 우시아를 문제 삼는 맥락으로, 그리고 형이상학 제에타 편에서 있는 것 대신에 우시아(실체)의 무엇을 문제 삼는 맥락으로, 이어질 수 있으리라. 텔레스는 에이도스(제 2 실체)를 **질**적인 어떤 것으로 보기 때문이다(155쪽). 아울러 이것은 소피스테스 편에 관한 텔레스의 연구가 이미 완성됐음을 보여 준다.

247e3,규정)들을 엘레아 낯선이는 테아이테토스와 더불어 찾아 간다. 거인들과 합의를 보았을 로고스는 다음처럼 정리 될 수 있다.

죽은 몸(생물)은 영혼을 지니지 않는다. 영혼은 살아 있기 때문이다. 이제, 산 몸안에 들어 있는, 영혼의 덕들도 있다. 그러나 이러한 덕들은 아주 작아서, 눈에 보이지 않는다. 그래서 보이지 않는 것들도 있다. 따라서 몸이 아닌(ἀσώματον, 247d1)것들도 있다. 덕들이 있기 때문이다. 그렇다면 몸이 아닌 아주 작은 이것과 몸인 것 이 양자가 동시에 더불어 지니는 자연(συμφυὲς, d3)이 있을까? 있다면 무엇일까?

> "아주 쉽고 아주 작게 단 한 번이더라도 무엇이든 혜태론한 것을 자연스레 행(τὸ ποιεῖν, 247e1)하거나 혜태론한 것을 겪는(τὸ παθεῖν, e1)[124]힘을 얻는 것을 나는 무엇이든 있는 그 어떠한 것이라고 말한다네. 있는 것들은(τὸ ὄντα, e3)힘 이외의 알론한 그 어떤 것도 아나리는 표식(ὅρον, e3, 정의)가 놓여지기 때문일세: 엘레아 낯선이.
>
> 그들은 주어진 이것 보다 더 나은 것을 결코 말하지 못할 것이므로. 이것이 받아들여질 겁니다: 테아이테토스
>
> 매끈하네. 후에 우리와 그들에게 똑 같이 (이것과는) 혜태론한 (표식(정의))가 나타날 것이네. 그렇지만 이것은 그들과 관련하여 우리에게 두루 함께 동의될 것일세: 엘레아 낯선이
>
> 두루 함께 합니다: 테아이테토스(247d8-248a3)"

바로 힘(δύναμιν, 247d8)이다. 힘이야말로 몸 아닌 것과 몸인 것 이 양자가 함께 지니는 자연이기 때문이다. 그리고 아주 미약할지라도 이러한 힘을

---

124)따라서 우시아(실체)와 량과 질과 행함과 겪음 등 텔레스의 다섯 가지 범주가 소피스테애스 편 여기에서 나와 버렸다. 그리고 관계와 지님을 포함 나머지 범주들, 곧 어디? 언제? 상태 등도 조금만 집중해서 보면 파르메니데스 편과 여기 소피스테스 편에서 있는 것과 관련하여 얻어질 수 있다. 지금 나는 텔레스의 범주들의 시작에 대해서 말하고 있다.

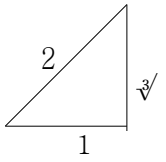
지니는 것이 있는 것이다. 그래서 힘은 있는 것의 (정의, 定義)표식이다. 다시 말해 있는 것은 힘 이외의 그 어떤 알론한 것도 아니다. 그래서 만약 몸인 것 뿐만 아니라 몸 아닌 것 모두 있는 것들이라면, 자신 안에 자연스레 '있는' 그 힘을 통해서 어떤 것을 행하거나 어떤 것을 겪는다. 그렇지 못하면 있는 것들이 아니다.

그렇다면 플라톤은 있는 것들에 관한 자신의 논증을 소피스테애스 편 여기에서는 감각적인 몸 이외에는 그 어떤 것도 없는가? 라는 물음으로부터 시작한다. 그러나 감각적인 몸이 있다는 것을 논증하지는 않는다(130쪽). 오히려 파이돈에서 에이도스의 있음을 전제한 것처럼(126쪽), 여기에서도 감각적인 있음을 전제한다. 그리고 이러한 감각적인 있음을 전제로 하여, 감각적인 것과 감각적이지 않는 것이 공통으로 지니고 >있는< 것, 곧 힘을 (논증을 통해) 정의한다. 따라서 파이돈의 거기와 소피스테애스 편의 여기는 비록 전제 되고 >있는< 것은 다를지라도, 그리고 파이돈 편과는 달리 소피스테스 편에서는 있는 그것이 '정의(표식)'된다는 점에서 다를지라도, 있음이 그 논증의 전제가 되고 있다는 점에 있어서는 동일하다. 마찬가지로 티마이오스 편의 플라톤은 몸을 통해 감각되는 것만이 진실로 있는 것이어서, 감각되는 것과 나란한(παρὰ, 51c3)에이도스는 단지 말 뿐일까? 라고 묻는다(71쪽). 그리고 감각적인 것의 역견과 구분되는 앎이 있다는 것을 근거로 해서, 그 앎에 상응하는 '진짜로 있는 것'이 있다고 논증한다. 따라서 플라톤은 '감각적인 것만이 있는가?' 라는 물음을 자신의 존재론의 실마리로 삼는다고 말하여질 수 있다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

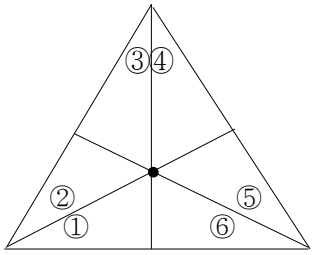
나아가서 '힘'으로서의 있는 것이라는 정의는 우시아로서의 그 몸이 수(數) 또는 기하학적이라는 것을 함축한다. 왜냐하면, 티마이오스 편의 플라톤에 따르면, 불 흙 물 공기 이 네 가지 요소의 몸이 지니는 깊이(βάθος, 53c 6)를 둘러 쌓는 면(τὴν ἐπίπεδον, c6)은 등변 삼각형(τὸ ἰσοσκελὲς, 54a1)과 부등변 삼각형(τὸ πρόμεκες, a2)으로 이루어지는데, 바로 이 부등변 삼각형의 긴 변이 더 적은 변 보다 '**뒤나미스적으로**(κατὰ δύναμιν, 티마이오스, 54b5; δυνάμει, Euclides, X, de., 2)세 배', 곧 세 **제곱**이기 때문이다. 다시 말해서, 나타나는 몸들의 네 가지 요소-몸을 이루는 삼각형의 변들이 수적으로 계산되며, 그리고 수적인 그러한 비율을 지닌(ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν, 54d4)선(線, 변(邊))으로부터 면이 그리고 면으로부터 체(στερὰν γωνίαν, 54e4-55a1, 體)가 그리고 체로부터 첫 번째 모습(εἶδος, 53c5)이 기하학적으로 설명되기 때문이다. 따라서 기하학적인 몸이 수량화(數量化)된다. 이러하기에 플라톤의 존재론은 수리(數理)적이다. 그런데 불 흙 물 공기 중 세 가지 류(게노스)의 모습(에이도스)은 부 등변 삼각형으로 이루어지는 반면 나머지 두 번째 류는 등변 삼각형으로 이루어진다. 바로 이러한 몸들이 그 모습과 더불어 생성되는 또는 나타나는 길은 다음과 같다.

세모 꼴의 가장 적은 첫 번째 종(에이도스)은 빗 변이 길이에 있어 더 짧은 변의 두 배(διπλασίαν, 54a7)인, 그리고 긴 변이 그 짧은 변 보다 '뒤나뮈스적으로 세 배', 곧 세 제곱인, 다음 쪽과 같은 그러한 부 등변 직각 삼각형이다. 그러나 이 삼각형은 세 번째 몸까지만 생성되고 그 이후론 생성되지 않는다.




(도표 22-1 요소 삼각형)

이제 가장 적은 에이도스의 삼각형 두 개가 세 번 되풀이 해서, 그 빗변끼리(κατὰ διάμετρον, 54d8)맞 붙혀지면, 빗 변과 더 짧은 변들이 동일한 점 하나에서 만나는 식으로 여섯 개의 세모 꼴이 이루어지며, 그 여섯 세모 꼴로부터 다음과 같은[125]등변 삼각형(ἰσόπλευρον, 54e1)하나가 이루어진다.



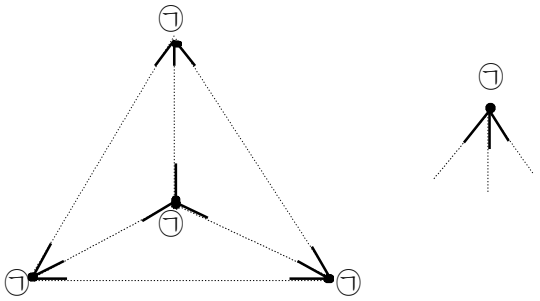

(도표 22-2 요소 등변삼각형)

---

125)지금 그리는 요소 삼각형들의 그림은 콘퍼드(1937(1956), p.211)와 브릭송(1992, p.297)의 것을 참조했으며, 수적인 비율은 T.L.Heath(1926, p.11)의 설명을 참조했다. 그러나 '22-2' 이후 그림들은 내가 그려 보았다. 히쓰에 따르면,

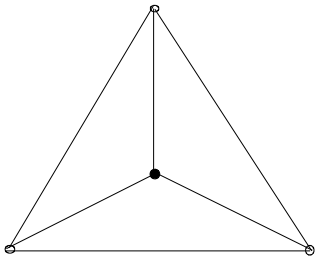
> "정의 3에서 그리고 꾸준히 쓰여지는 '단지 제곱으로만 측정될 수 있다(σύμμετροι.....δυνάμει μόνον, Eucl, X, de. 3)' 라는 유클리드의 표현은 플라톤이 테아이테토스더러 부진근(a surd, 不盡根)이라는 감각에서 제곱(square)을 루우트(root)로 부르게 한 것에 상응한다. 만약 a가 어떤 직선이라면, a와 a√m, 또는 a√m와 a√n(여기서 m, n은, 엄밀하든 엄밀하지않든, 가장 적은 정수(整數)이거나 또는 분수이나, 제곱은 아니다)은 단지 제곱으로만 통약(측정)될 수 있다(히쓰, 1926, 11쪽)".

나아가서, 위 쪽 '22-2'의 삼각형 네 개가 함께 놓여지면, 그 면의 각들은 체의 각 '㉠'들을(στερὰν γνωνίαν[126], 54e4-55a1, 體의 角)다음처럼 이룬다.




(도표 22-3 체의 각들)

그리고 체의 각들 네 개(τεττάρων, 55a2)가 모여 첫 번째 종(에이도스)의 체(στερόν, 55a3, 體)가 다음의 사면체[127]로 이루어진다. 이 첫 번째 체의 전체 둘레는 똑 같은 그리고 같은 부분들로 나뉘어진다.



(도표 22-4 첫 번째 (사면) 체-몸)

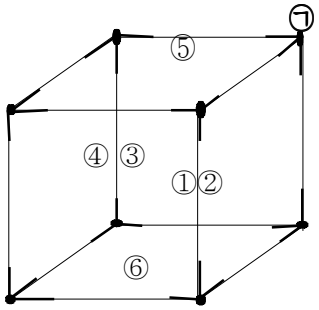
---

126)평면의 가장 큰 둔각(τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν, 55a1, 鈍角)에 연이어, 입체의 각-콘퍼드(1937(1956), p.217)는 '180도' 라고 번역한다-이온다.

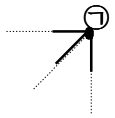
127) 'tetranedron(사면체, 四面體)' 라는 용어는 Howard Eves(1984, 63쪽)에게서 나는 빌려 왔다.

이제, 네 개의 평면 각으로 이루어지는 체의 각이 여덟 개의 등변 삼각형과 더불어 여섯 개가 될 때, 두 번째 몸(σῶμα[128], 55a7)인 6면체가 이루어진다. 그리고 120 개의 요소 삼각형으로 합해지는 세 번째 몸은 각기 다섯 개의 평면 등변 삼각형에의해 이루어지는 열 두 개의 체의 각과 그리고 등변 삼각형의 밑 변(βάσεις, 55b1)을 지닐 것이다. 그런데 세 번째 몸에 이르기까지의 몸의 근본 삼각형은 빗 변이 더 짧은 변의 두 배인, 그리고 긴 변이 그 짧은 변 보다 뒤나미스적으로 세 배, 곧 세 제곱인, 그런 삼각형으로서, 이 세 번째 몸 이후로는 더 이상 생성되지 않는다. 그렇다면 이 후로 생성되는 몸은 이 등변 삼각형으로부터 이루어진 모습을 띨 것이다.

따라서,네 번째 자연(φύσιν, 55b5)은 이 등변 삼각형으로부터 생성된다. 이 등변 삼각형 네 개가 중앙에 직각을 이루면서 합쳐져, 등변 사각형 하나가 이루어지는데, 이러한 등변 사각형 여섯 개가 묶여져 체의 각-체의 각은 각각 세 개의 평면 직각 '㉠'으로 이루어진다– 여덟 개가 생겨난다. 이렇게 이루어진 몸의 모습(τὸ σχῆμα, 55c2)이 바로 다음과 같은 정 육면체(κυβικὸν, c2)이다




(도표 22-5 네 번째 몸 정 육면체)




22-6)세개의 평면직각으로 이루어진 체의 각

128)나는 체를 몸과 바꾸어 쓸수 있는 것으로 일단 간주한다.

플라톤의 티마이오스는 위의 이러한 네 가지 류(γένη, 55d7)의 모습(τὸ σχῆμα, 55c2)을 아래의 도표처럼 불 흙 물 공기에 배정한다. 그러나 그에 따르면 이러한 모습은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리들(τοὺς ὄγκους, 56c2)일 뿐이다.

| | 불 | 흙 | 물 | 공기 |
|---|---|---|---|---|
| 잘 움직임 | 피라밑 1 (사면체) | 육면체 3 | 가장 팔면체 묵직 | 이십면체 2 |
| 몸 크기 | 피라밑 3 (사면체) | 육면체 | 팔면체 1 | 이십면체 2 |
| 예리함 | 피라밑 1 (사면체) | 육면체 | 팔면체 3 | 이십면체 2 |

피라밑(56b4-5), τὸ κυβικὸν(55d8)

| 생성순서 | 1 | | 3 | 2 |
|---|---|---|---|---|

(도표 23 - 몸의 요소들)

위 도표의 '?'은 티마이오스에 의해 직접 그 류에 꼴이 배정되지는 않았다는 것을 나타낸다. 그러나 그는 '먼저 피라밑이, 다음에 팔면체가, 다음에 이십면체가 생성된다'라고, 나아가서 '그 생성 순서는 불 공기 물' 이라고 직접 쓰고 있으므로, 나는 공기에 팔면체를, 물에 이십면체를, 배정한다. 그리고 이런 요소(στοιχεῖον, 56d5)적인 몸의 모습을 이루는 것은 부 등변 삼각형(불 공기 물의 몸) 또는 이 등변 삼각형(흙의 몸)이며, 그리고 이러한 삼각형들로부터 몸이 생성되기 때문에[129], 몸들이 서로 부딪힐 때, 부분들로 쪼개지면서(μερισθέν, 56d6), 수적인 비율로 섞어져, 알론한 몸으로 된다(

96-97쪽).

따라서 '몸으로 있는 것'의 모습은 요소 삼각형의 긴 변과 짧은 변들 사이의 **뒤나뮈스**적인 척도에 항상 근원적으로 의존한다. 그렇다면 몸만이 있는 것이라고 우기는 자들도 동의할 수 있을, 몸 안에 있는 영혼의 행 하고 겪는 **힘(뒤나뮈스)**이라는 있는 것에 관한 소피스테스 편의 그 정의는 티마이오스 편에 연관된다. 뒤나뮈스적인 측정을 하는 것이 바로 영혼이기 때문이다. 나아가서, 몸 안에 있는 영혼의 이러한 행하고 겪는 힘 이것은, 후에 보여질 것처럼(191쪽), 에이도스 친구들을 설득하는 고리가 된다.

## 5-2-2)아리스토텔레스(있는 것은 힘이다)

뿐만 아니라, 이것은 뒤나뮈스(힘, 가능)를 있는 것의 한 '양상'으로 보도록 아리스토텔레스는 이끌고 갔을 것이다(79쪽). 그리고 이로부터 유래한 '뒤나뮈스로 있는 것'과 '에네로게이아 또는 엔텔레케이아로 있는 것' 사이의 구분에 관한 이론은 그의 형이상학(존재론)을 이루는 핵심들 중의 하나이다. 이러한 구분이 없이는 영혼과 몸 그리고 움직임 등에 관한 그의 이론, 나아가서는 그의 특유의 우시아(실체론)이 성립할 수 없기 때문이다. 그리고 그의 존재론은, 플라톤과 마찬가지로, '감각적인 것(몸)만이 있는가?'라는 물음[130]으로부터 시작한다.

---

129)이러한 견해를 지녔기에 소피스테스의 플라톤(엘레아 낯선이)는 몸을 생성이라고 보는 자들을 '친구'로 불렀으리라.

130)이러한 물음은 형이상학 베타 편 2 장(997a34-35)과제애타 편 1 장(1028b18-19)과 뮈 편 1장(1076a10-13)그리고 람다 편 7 장(1073a3-5)에서

만약 감각적인 것들 만(τὸ αἰσθητὰ μόνον, 형., Γ(5), 1010a3)있다면, 그래서 '있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶνια, 1007a21)', 곧 우시아(실체)는 있지 않으며[131], 모든 것이 우연히 있는 것이라면, 모든 의견과 감각에 나타난 것이 필연적으로 진실하게 되며, 그 결과 모순(과 반대)들이 동일한 것에 동시에 속하게 될 것이다. 모든 것들은 반드시 진실이고 거짓일 것으므로, 어떤 두 가지 의견이 동시에 같이 진실이거나 거짓이 될 것이기 때문이다. 반대되는 의견을 견지하는 자들이 서로 자신과 동일하지 않는 의견은

---

거듭 제기된다.

131)'감각적인 것보다 먼저 있는 것이 반드시 있다' 라는 논증은 다음처럼 이루어진다.

> "전체적으로 만약 감각적인 것(τὸ αἰσθητὸν, 1010b31)만 있고 영혼을 지닌 것들(τῶν ἐμψύχων, b31)이 있지 않다면 어떤 것도 있지 않을 것이다. 감각이(αἴσθησις, b31) 있지 않을 것이기 때문이다. 그렇다면 감각적인 것들도 감각된 것들(τὰ αἰσθήματα, b32)도 있지 않다는 것 은 똑 같이 진실이기 때문이다. 이것은 감각 되고 있는 것의(τοῦ αἰσθανομένου, b33)속성(πάθος, 1010b33)이다. 그래서 감각하는(ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, b34) 기체가 있지 않다는 것은 감각이 없지 않고서는 불 가능하다. 실로 자신을 감각하는 것은 있지 않으며, 감각과 나란한 [그리고] 감각 보다 반드시 먼저 있는(πρότερον εἶναι, b37) [바로] 헤테론한 그 어떤 것이 있기 때문이다. 움직이게 하는 것은 움직여지는 것 보다 자연스레 먼저 있으므로 [그렇다]. 어떤 것도 덜함이 없이, 서로에 대해 이것들이 있다 라고 말하여진다면 말이다( 1010b30-1011a2)".

감각이 있으므로, 감각하는 기체가 있다. 자신을 감각하지 못하는 것이 감각의 속성이기 때문이다. 따라서 감각 보다 먼저 있는 헤태론한 것이 있다.

거짓이라고 여길 것이므로 그렇다. 그래서 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않게 될 것이다. 동일한 것으로부터 반대들이 생성된다고 여겼던 이들은 '모순과 반대가 동시에 동일한 것에 속한다'고 말하기 때문이다. 실로, 있지 않는 것으로부터는 어떤 것도 생성 될 수 없다면, 반대 양자 프라그마들이 같이 미리 그 동일한 것에 속해 있어야 할 것이므로 그렇다. '모든 것에 모든 것이 섞여 있다' 라고 말하는 아낙사고라스, 그리고 '무엇이든 어떤 것에 부분으로 속해 있는 텅빔과 꽉참 가운데 텅빔은 있지 않는 것인 반면 꽉참은 있는 것이다' 라고 말하는 엠페도클레스와 데모크리토스가 이들에 속한다. 프로타고라스도 마찬가지이다. 그래서 이들은 결국 '있으면서 동시에 있지 않을 수 없다' 라는 논증의 그 전제를 거부한다.

그러나, 텔레스에 따르면, 있는 것은 뒤나뮈스적인 것으로도 있고, 현실적인 것으로도 있기 때문이다. 그래서 어떻게 보면 있지 않는 것으로부터 생성 될 수 있는 반면 어떻게 보면 생성 될 수 없다. 나아가서 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수도 있다. 그러나 동일한 측면에서는 아니다. 동일한 것이 **뒤나뮈스적**(δυνάμει, 1009a34-35, **힘**)으로는 동시에 반대들일 수 있지만, 현실적으로는 그럴 수 없기 때문이다. 다시 말해 엔텔레키이아(현실)의 측면에서는 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수는 없다-동일한 것이 동일한 것에 동일한 측면에서 있으면서 동시에 있지 않을 수는 없다.

늘 상 그랬던 것처럼, 텔레스는 힘에 대한 설명에서도 플라톤의 그것으로부터 시작한다. 그져(μόνον, 1046a17)또는 잘(καλῶς, a17)[132]행하거나 겪는

132)잘 행하거나 겪는 힘에는 그져 행하거나 겪기만 하는 힘이 포함되나,

힘으로부터 그의 '논증'은 출발하기 때문이다. 텔레스에 따르면, 첫 번째[133] 힘은 어떤 것 안에 그것의 변화(μεταβολῆς, 1046a11)와 쉼의 아르케애로서 그것과는 알론하게 있다. 자신 안에 자신과는 알론한 것으로서 들어 있는 힘에 의해 비로서 어떤 그것이 변하며, 그리고 이러한 힘들에 의해 그져 또는 잘 무엇을 행하거나 겪는 것은 알론한 것임이 분명하기 때문이다. 그 힘에 의해 변하는 그것은 무엇을 겪는 한편 소멸하지 않으려 하는, 또는 더 나빠지지 않으려-좋은 어떤 상태를 유지하려- 하는, 그러한 습성( ἕξις, 1046a13)을 지니므로 그렇다.

그런데 행함과 겪음(포이에인과 파스케인, a20)은 한편으로 하나이다. 행하는 힘이 겪는 힘을 지닐 수 있으며, 행하는 힘을 알론한 것이 지님으로서, 겪는 힘을 지니기 때문이다. 그러나 다른 한 편으로 행함과 겪음은 알론하다[134]. 겪음 안에 행함이 있기 때문이다. 따라서 행하는 것이 겪는 것이 아니라, 행하는 것과 알론한 것이 겪는다. 보라! 기름을 지닌 것이 태워

---

그져 행하거나 겪기만 하는 힘에 항상 잘 행하거나 겪는 힘이 포함되는 것이 아니라는 것은 선명하다. 잘 행(생산)하는 것은 반드시 생산(행)하나, 그져 생산하기만(행하기만) 하는것은 꼭 잘 생산(εὖ ποιεῖν, 1046b28)할 필요는 없기 때문이다.

133)이러한 첫 번째 힘에 따라 알론한 모든 호모뉘모스한 힘들이 말하여진다. 호모뉘모스하게 말하여지는 힘들은 어던 동일한 에이도스 곧 첫 번째 뒤나뮈스에 대해 있는 것이기 때문이다.

134)범주들에 나오는 행함과 겪음은 로고스 또는 프라그마에 있어 그 각각 어떤 연결도 있지 않은 고유한 범주들이라고 말하여진다.

지며, 무엇이 빠져 버리는 것은 부서지지 아니한가. 나아가서 행하는 것 안에 겪는 것이 있기 때문이다. 예를들어 열 나는 것 또는 집 짓는 것 안에 열 받는 것 또는 지어지는 것이 있는 것처럼 말이다. 이 때문에 '자연적으로 합쳐진 것'은 어떤 것도 자기 자신에 의해 겪어질 수 없다(193쪽).

이제, (행)하고 겪는 이러한 힘은 로고스적인 것과 非 로고스적인 것으로 나뉘어진다. 변화의 어떤 아르케애는 영혼 아닌 것에 속하는 반면 어떤 아르케애는 영혼을 지닌 것에 속해 그 영혼의 로고스를 지니기 때문이다. 그래서 어떤 힘들은 로고스적이지 않는 반면 어떤 힘들은 로고스와 더불어 있다[135]. 그런데 로고스(와 더불은)적인 힘은 반대(τῶν ἐναντίων, 1046b5)들을 생산하는 힘인 반면, 로고스적이지 않은 힘은 단지 하나의 결과 만을 생산하는 그러한 힘이다. 예를들어 열(非 로고스적인 힘)은 단지 덥게만 하는 반면 의술(로고스적인 힘)은 반대들인 병[136]과 건강을 생산하는 것처럼 말이다. 그러나 반대들은 동일한 것 안에서 결코 **동시에** 생기지 않으며, 그리고 영혼 안에 있는 로고스는 비록 같은 길에서는 아니지만 반대들 양자에(ἄμφω, 1046b20, 兩者)적용되기 때문에, 로고스를 지님에 의해서 비로서 힘이 되는 앎이 그 양자를 생산한다. 따라서 그 양자를 동일한 것과 연결시키면서 영혼은 양자를 동일한 아르케에 의해서 움직이게 한다. 이 때문에 로고스에 따를 수 있는 힘은 로고스 없는 힘이 생산하는 것에 반대되는 것을 생산한다. 로고스에 의해서는 단지 한 방향의 아르케애만이 포함되기 때문

---

135)이 때문에 모든 생산하는 능력과 기교와 앎들이 힘이다. 이것들은 알론한 것들 안에 알론한 것들로서 있는 변화의 아르케애이기 때문이다.

136)병은 건강의 부재(ἀπουσιᾳ, 1032b4)라고 말하여진다.

이다. 그래서 로고스를 지님으로서 힘(예를들어 의술)을 생산하는 (의사의) 앎이 비로서 건강의 결여로서의 병의 반대 곧 건강을 생산한다. 건강(에이도스)로부터 (병의 반대인) 건강을 생산하는 것은 건강 그 자체를 생산하는 것이지만, 우연적으로 그 반대를 생산하기도 한다. 반대는 우선적으로 결여이며, 결여는 헤태론한 것-건강과 병은 헤태론한 것이다-의 제거이므로, 헤태론한 것의 제거와 부정에 의해서 (병의 반대인) 건강과 (건강의 반대인) 병이 분명해지기 때문이다. 그러므로 앎(을 지니는 것)은 반대들 양자를 생산한다.

그러나 메가라 사람들처럼, 힘을 에네르게이아(활동)[137]와 동일시하는 것은 불합리(ἄτοα, 1046b33)하다. 움직임 또는 생성을 제거 해 버리기 때문이다. 그들에 따르는 불 합리한 로고스들은 다음과 같다.

ㄱ)집 짓는 동안에만 목수는 목수이지, 집 짓고 >있지< 않으면 목수가 아니다. 목수는 쉬지 않고 계속 항상 집 짓고 있어야만 한다. 그래서,

ㄴ)쓰지 않을 경우, 기교를 지닐 수 없다. 집 짓는 기교를 목수가 쓰지 않고 >있을< 경우, 목수는 그 기교를 지니고 있지 않다. 집 짓고 있다가 잠시 쉬는 목수는 집 짓는 기교를 지니지 않을 것이기 때문이다. 따라서,

ㄷ)쉬고 있는 목수는 잊음에 의해서든, 어떤 것을 겪음에 의해서든, 시간이 지남에 의해서든, 그 기교를 잃어 버렸음에 틀림없다. 이제,

ㄹ)일을 다시 시작한 목수는 집 짓고 (활동하고) 있으므로, 다시 그 기교가 목수에게 있다. 그 목수는 어떤 순간에 그 기교를 다시 배워 얻

137)에네르게이아가 주로(μάλιστα, 1037a31)움직임이라고 말하여진다.

었음에 틀림없기 때문이다. 게다가,

ㅁ)감각해야만 감각의 대상이 있다. 감각하지 않는다면, 차가움도 뜨거움도 달콤함도 가능한 감각 전체도 있지 않을 것이기 때문이다. 그래서,

ㅂ)보고 있어야만 시력이 있으며, 듣고 있어야만 청력(聽力)이 있다. 보거나 듣고 >있지< 않는 동안에는 시력도 청력도 있지 않다. 게다가,

ㅅ)날 때는 자연스레 시력을 지녔지만, 뒤에 눈 멀게 되었다가 다시 사람이 다시 자연적으로 시력을 회복한 사람은 한 낮에 여러 번 눈 멀 것이다. 시력을 잃었다가 다시 회복한 자는 동일한 사람이기 때문이다. 귀머거리도 마찬가지이다. 나아가서,

ㅇ)생성되지 않는 것도 있거나 있을 것이다 라고 말하는 자는 거짓 말하는 자이다. 있지 않는 것은 있을 수는 없기 때문이다. 따라서,

ㅈ)움직임과 생성은 있지 않다. 선 것은 항상 서고 앉은 것은 항상 앉기 때문이다. 설 수 없는 것이 선다는 것은 불 가능하므로 그렇다. 앉으면 서지 않기 때문이다.

ㅊ)있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다. 있는 것은 다른 한 편으로 있지 않을 수 없고, 있지 않는 것은 다른 한 편으로 있을 수 없다. 알론한 범주들도 마찬가지이다. 에네르게이아(활동)로 있을 때에만 뒤나뮈스(힘)가 있기 때문이다. 그래서 예를들어 선 자에게만 설 힘이 있고, 있는 자에게만 있을 힘이 있는 반면,  앉은 자에게는 설 힘이 없고, 있지 않은 자에게는 있을 힘이 없다. 그러므로 있는 것은 항상 있고, 있지 않는 것은 항상 있지 않으며, 선 것만이 항상 서고,

않는 것은 항상 않는다. 앉았다가 설 수 없고, 섰다가 앉을 수 없다(213쪽). 그래서 움직임과 변화와 생성은 없다.

'활동 하지 않는 힘은 없다' 라고 말하는 메가라 사람들은 위와 같은 불합리한 로고스들을 지니게 될 것이다. '감각할 때만 감각이 있다' 라고 말하는 프로타고라스도 메가라 사람들과 같은 선 상에 있다. 나아가서, '평행 사변형의 빗 변은 측정 될 수는(δυνατὸν.....μετρηθῆναι, 1047b6-7)있겠지만 측정되는 것은 아니다' 라는 보기를 들어가며, 이러한 자들은 '있을 수 있는 것은 있는 것이 아니다'고 할 것이다. 그러나 이것은 진실이 아니다. 이들은 있을 수 없는 것(τὸ ἀδύνατον εἶναι, 1047b8)을 고려하지 않기 때문이다. 있는 것이 있을 수 있으려 하는 것을 막는 것도 있지 않지만, 있지 않을 것이 있지 않을 수 >있<으려 하는 것을 막는 것 역시 있지(οὐθὲν κωλύει, b8)않으므로 그렇다. 있을[138]수 >있는< 것에는 있을 수 있는 그 힘에 이미 에네르게이아(활동)이 속하므로, 있지 않을 수 없기 때문이다. 있을 수 있으면, 이미 필연적으로(ἀνάγκη, 1047a15)있기 시작할(ἐνδέχεται, a26)것이므로 그렇다.

그래서 있는 A로부터 반드시 B가 있다면, 있는 A의 '있을 수 있음'으로부터 반드시 B도 있을 수 있다는 것이 분명하다. 있을 수 있는 것이 필연적으로 있는 것은 아니라면, 있을 수 있는 것이 있을 수 있지 않으려는 것을 막는 것은 어떤 것도 있지 않기 때문이다. A를 있을 수 있는 것(τὸ δυνατὸν εἶναι, 1047b11)이라고 해 보자. A는 있을 수 있는 것이기 때문에 A와 B

138)'있을' 대신에 '앉을' 또는 '움직일' 또는 '설' 또는 '생성될' 또는 '측정될' 등 등을 집어 넣을 수 있다.

그 어느 것도 있을 수 없다는 것이 잇따르지는 않는다. B는 필연적으로 있으나, 있어 올 수 없었을 것이기 때문이다. 그런데 A를 있을 수 없는 것이라고 해 보자. 만약 A가 필연적으로 있을 수 없는 것이라면, B도 필연적으로 있을 수 없는 것으로 있을 것이다. 그러나 A는 있어 올 수 있었다. 그래서 B도 그렇다. 그래서 있는 알파로부터 베타가 있기 때문에, 알파가 있을 수 있는 것이라면 베타도 있을 수 있는 것이다. 그리고 있을 수 있는 것이 아닌 알파 베타의 그러한 상태로부터 베타도 그러하다면, 알파 베타도 있을 수 있는 것이 아닐 것이다. 그래서 있을 수 있는 것 알파로부터 반드시 베타가 있을 수 있고, 마찬가지로 알파가 있다면 베타도 반드시 있다. 있을 수 있는 것은, 필연적으로 있는 베타이기 때문이다. 알파가 있을 수 있다면 알파가 있을 수 있는 것으로 있어 왔을 때 그렇게 반드시 있다. 따라서 있을 수 있는 것도 있다. 이런 식의 논증으로 텔레스는 가능한 >있음<을 확보한다.

그러나 어떤 힘을 지니려면, 다시 말해 어떤 것이 있을 수 있으려면, 있을 수 있기 전에, 먼저 활동해야(προενερνήσαντας, 1047b33)한다. 텔레스에 따르면, 1)감각을 지니는 것처럼 어떤 힘을 태어 날 때부터 지니기도 하지만, 한편으로 2)플루우트를 부는 힘처럼 습관(τῶν ἔθει, 1047 b32)으로부터 어떤 힘을 지니기도 하며, 한편으로 3)기교들처럼 배움으로부터 어떤 힘을 지니는 등, 세 가지 길로 힘을 지닌다-있을 수 있다. 이 세 가지 가운데 습관과 로고스로부터의 힘은 지녀지기 이전의 활동에 의해서 오지만, 태어날 때 지니는 힘과 그리고 겪기만 하는 힘들에 있어서는 그렇지 않다.

(김 익성) 두 사람의 있음(에이나이): 있는 것의 정의(로고스)들

그런데 '할 수 있음'은 규정된 알론한 것들이 어떤 것을 언제 어떻게 할 수 있는 것이었고, 로고스에 따라서 움직이게 할 수 있는 알론한 것들의 그 힘들은 로고스와 더불은 힘인 반면 로고스적이지 않게 움직이게 할 수 있는 그 힘들은 로고스적이지 않는 힘이었다. 나아가서 로고스적이지 않은 힘들은 영혼을 지닌 것과 영혼을 지니지 않은 것 이 양자에 있을 수 있는 반면 로고스적인 힘들은 영혼을 지닌 것 안에 반드시 있는 것이었다. 또한 로고스적이지 않는 힘과 연관되어 행하는 것과 겪는 것이 그 힘의 적절한 길에 이루어질 때, 하나는 반드시 행해야 하며 다른 하나는 반드시 겪어야 하는 반면, 로고스적인 힘들에 관련되어져서는 반드시 그런 것은 아니었다. 로고스적이지 않는 힘들은 단지 하나만을 행하는 반면 로고스적인 것들은 반대를 행(생산)하기 때문이었다. 그러나 동시에( ἅμα, 1048b9) 반대들을 행할 수는 없었다.

그렇다면 로고스적인 힘들이 행하고 겪으려 할 때, 행하고 겪도록 하는 헤태론한 어떤 것이 반드시 있어야만 한다. 그래야만 로고스적인 힘이 활동할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 힘이 실현되(활동하)기 위해서는 헤태론한 그 어떤 것이 반드시 있어야만 한다. 그것이 바로 욕망 또는 선택(ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, 1048a11)이다. '할 수 있는 것'으로서 속해 있어, 겪으려 할 때 마다, 반대되는 두 가지 것 가운데 어느 하나를 주로 욕망해서 그것을 행하기 때문이다. 그러하기 때문에 힘을 지니는 것이 욕망 할 때 마다, 욕망한 그것을 로고스에 따라 모든 것을 할 수 있는 것이 행한다. 그런데 겪음이 현재 할 때는 겪음을 지닌 채 행한다. 그렇지 않고서는 행 할 수 없다. 그리고 어떤 습성도 그 행함을 방해하여 결코 제한하지 않는다. 힘이

행사되고 있기 때문이다. 그러나 모두 그런 것은 아니다. 외부적인 방해가 물리쳐지는 때에 있어서만 그러할 것이기 때문이다. 그래서 어떤 것도 동시에 두 가지 것 또는 반대되는 것을 탐욕 또는 충동에 의해서 행하지 않는다. 그것들을 동시에 행하는 힘은 있지 않기 때문이다.

그렇다면, 어떤 힘을 지니려면, 곧 있을 수 있기 위해서는, 그 힘을 지니기에 앞서 먼저 활동해야 하고, 그러기 위해서는 욕망해야 한다. 따라서 힘과 헤태론한 그 무엇, 곧 활동(에네르게이아)가 먼저 있어야만 한다. 그리고 활동은 힘과 같은 그러한 것이 아니라, 그 힘에 속하는 하나의 프라그마(τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, 1048a31, 사태)이다.

### 5-2-3-1)에네르게이아가 힘 보다 먼저 있다-우시아(실체)이다.

그러나 (활동)**에네르게이아**는 정의( ὅρον, 1048a36)되는 것이 아니라, 유비(τὸ ἀνάλογον, a37)적으로 설명되는 것이다. 그래서 '걸음(에네르게이아)이 걸을 수 있음에 대해 있듯이, 봄은 '눈을 감았지만 시력을 지님'에 대해 있으며, 질료로부터 빚어진 것은 질료에 대해 있고, 작업된 것은 '아직 작업되지 않는 것'에 대해 있다' 라고, 그리고 '에네르게이아는 힘에 대해서는 움직임으로 있고, 질료인 것에 대해서는 실체인 것으로 있다' 라고 말하는 것으로 만족해야 한다.

나아가서 '보다'와 '생각하다'는 에네르게이아이지만 '살다'와 '잘 살다'와 '행복하다'와 '살 빼다'와 '걷다'와 '집 짓다' 등은 **에네르게이아**가 아니다. '보다'와 '생각하다'를 제외한 모든 것은 끝 없는(ἀτελής, 1048b30)움직임인 반면 '보다'와 '생각하다'는 그 끝이 속해(ἐνυπάρχει, b23)>있는< 움직임이기

때문이다. 예를들어 살면서 동시에 살았지 못 하므로, '살다'에는 끝(τὸ τέλος, b18)이 속하지 않는 반면, '보다'와 '생각하다'는 보면서 동시에 보았고, 그리고 생각하면서 동시에 생각했던 식으로, 그 끝이 '보다'와 '생각하다'에 속하기 때문이다. 그리고 텔레스는 바로 이러한 끝이 속해 있는 움직임이 바로 실천(ἡ πρᾶξις, b23)이라고 함으로서 실천을 목적(끝) 없는 움직임으로부터 떼어 낸다. 다시 말해서 움직인다고 해서 모두 실천하는 것은 아니라는 말이다. 움직임이 그것을 위해 있는 그 끝(목적)이 문제의 그 움직임에 속해야만 실천이 가능하기 때문이다.

뿐만 아니라, 이러한 에네르게이아(활동)는 힘 보다 먼저이다. 그런데 모든 때에(ὁποτεῦν, 1049a1)뒤나뮈스(힘)으로 있는 것은 아니므로, 힘으로 있을 때와 힘으로 있지 않을 때가 판 가름 돼야 한다. 예를들어 흉상의 질료는 흙이 아니라, 흙으로 된 놋쇠이듯이, 사람의 힘-힘은 질료와 흡사하다-은 흙도 아니며, 씨앗도 아니라, 변한(μεταβάλλειν, 1049a15)씨앗이다. 그런데 변한 씨앗에는 행사되는 의지를 안 밖에서 방해하는 어떤 것도 있지 않으며, 더 이상 덧 붙혀지거나 제거되거나 변할 것도 없다. 다시 말해 각기 것에 행사되는 의지가 안 밖에서 막히지 않고, 그리고 더 이상 각기 것이 가감 변화되지 않을 때, 각기 것은 자신에 '궁극적인 것 또는 현실적인 것'의 힘이다. 발아(發芽)된 씨앗이 사람의 힘이듯이 말이다. 이런 씨앗은 흙으로 된(γήϊνον, a20)놋쇠와도 같다. 흉상(胸像)의 질료인 놋쇠처럼말이다. 씨앗도 흙으로부터 된 것이다-변한 것이다.

바로 이러한 힘으로 있을 때, 그 힘보다 에네르게이아가 먼저(πρότερον,

1049b5)다. 그러나 '먼저'는 여러 가지로 규정되어 말하여지므로(137쪽), 에네르게이아 역시 뒤나뮈스 보다 여러 측면에서 '먼저'일 것이다. 말하여졌듯이, 알론한 것 안에 알론한 것으로 있는 변화의 아르케애일 뿐 아니라, 힘은 움직임과 쉼의 전체적인 모든 아르케애이다. 그러나, 힘과 류적으로 동일하긴 하나, 힘처럼 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 것이 아니라, 동일한 것 안에 동일한 것으로서 있는 자연-그래서 자연은 자기 자신 안에서 생성된다-역시 움직임의 아르케애라고 말하여진다. 그래서 이러한 힘과 자연 보다 에네르게이아는 로고스와 실체에 있어서는 항상 먼저이다. 그렇다고 시간에 있어서 항상 먼저라는 것은 아니다. 나중일 수도 있기 때문이다.

로고스에 있어서 먼저라는 것은 분명하다. 활동하기 시작할 수 있는(δυνατὸν, 1049b13)것이 첫 번째로 있을 수 있는 것이 때문이다. 예를들어 집 짓기 시작 해야 집 지을 수 있는 것이고, 보기 시작 해야 볼 수 있는 것이기 때문이다. 따라서 활동의 로고스와 인식(τὴν γνῶσιν, 1049b17)은 힘의 인식 이전에 반드시 있어야 한다.

시간에 있어서는 활동이 힘 보다 먼저이거나 또는 먼저가 아니다. 수적으로 동일한 활동이 아니라, 종적으로 동일한 활동은 힘 보다 먼저이다. 그러나 이미 활동하고 있는 이 사람과 저 곡식과 봄 보다 아직 활동하고 있지 않고 힘으로만 있는 사람과 곡식과 봄인 질료와 씨와 볼 수 있음이 시간에 있어서는 먼저이다. 그런데 생성의 경우에는 활동하고 있는 헤태론한 것이 시간에 있어 먼저이다. 활동하고 있는 것은 힘으로 있는 것으로부터 활동하고 있는 것에 의해서 항상 생성되기 때문이다. 예를들어 사람은 사람

으로부터, 그리고 음악은 음악에 의해서 생성된다. 생성되는 것은 그것으로부터 생성되는 바로 그것과 종적으로 동일하므로 그렇다(235쪽).

우시아(실체)에 있어서는 에네르게이아가 뒤나뮈스 보다 항상 먼저다.

첫째, 생성에 있어 늦은 것이 에이도스와 실체에 있어서는 힘으로 있는 것 보다 먼저이기 때문이다. 예를들어 남자 어른(ἀνὴς, 1050a5)은 아이 보다 실체와 에이도스에 있어 먼저이며, 사람(ἄνθρωπος, a6)은 씨앗 보다 실체와 에이도스에 있어 먼저이다. 남자 어른과 사람은 에이도스를 지니지만, 아이와 씨앗은 자신의 에이도스를 현실적으로 지니지 못하기 때문이다.

둘째, 모든 생성은 자신이 그것을 위해 있는 끝과 시작(아르케애)를 향해 나아가는데 그 끝이 바로 활동이며, 그리고 이 끝을 위해 힘이 요구되기 때문이다. 예를들어 생물은 시력을 지니기 위해서 보는 것이 아니라, 보기 위해 시력을 지니며, 마찬가지로 집 짓기 위해서 사람은 집 짓는 기교를 지니고, 이론을 형성하기 위해서 이론을 형성하는 기교를 지닌다.

세째, 힘은 질료이며. 질료는 에이도스에 도달해야 하는 것이기 때문이다. 에네르게이아로 있을 에이도스 안에 질료는 있다. 심지어 자신들의 움직임이 끝인 그러한 것들의 경우에도 이와 같다. 다 가르쳤을 때 자연스레 그 끝이 이루어지는 것처럼-자연도 그렇다-말이다. **에르곤**(τὸ ἔργον[139], 1050a2  1)이 그 **끝**이며, **에네르게이아**(활동)가 그 에르곤이기 때문이다. 그래서 에르곤(작용)으로부터 온 에네르게이아 라는 이름은 **엔텔레케이아**(ἐντελέχειαν, a23, 현실)로까지 확장된다(8쪽). 그런데 시력의 경우에는 그 시력의 사용(ἡ χρῆσις, a24, 쓰임새)이 궁극적인 반면 집 짓는 경우에는 생

139)'활(活)', '작용(作用)', '기능(技能)' 등으로 옮겨질 수 있으리라.

성된 것이 궁극적인 것이다. 이 경우 그러나 하나는 봄(활동)이 그 끝인 반면 다른 하나는 힘 이외의 알론한 것이 그 끝이라는 것에서 보아 알 수 있듯이 그것들에 끝이 있다는 점에서는 같다. 집 짓는 활동 또는 작용은 집 지어지고 >있음< 안에서 실현되며, 생성되고, 그리고 집과 동시에 있기 때문이다. 이처럼 활동은 행 함 안에(ἐν τῷ ποιουμένῳ, a31)있다. 나아가서 일반적으로 움직임은 움직이고 >있는< 것 안에 있다. 그러나 이 경우 에르곤(작용)은 에네르게이아(활동)과 나란히 알론한 어떤 것으로서 있는 것은 아니다. 에네르게이아는 그러한 것들 안에 속하기 때문이다. 예를들어 '봄(보는 활동 또는 작용)'은 '보(고 >있<)는'에 속하며, 이론(활동 또는 작용)은 이론 형성에 속하고, 생명은 영혼 안에 속한다. 행복도 마찬가지로 영혼 안에 속한다. 행복은 일 종의 생명인 것이기 때문이다. 따라서 우시아(실체)와 에이도스가 에네르게이아라는 것은 분명하다.

따라서 에네르게이아는 실체에 있어서 뒤나뮈스 보다 먼저라는 것이 분명해진다.

이처럼, '영혼의 행하고 겪는 힘이 바로 있는 것이다' 라는 플라톤의 있는 것에 관한 정의(로고스)로부터 텔레스는 '힘도 있지만 그 보다 현실(활동)이 먼저 있다' 라는 '로고스'로까지 나아간다. 활동하는 현실이 먼저 '있는' 이유는 힘인 그것의 현실(끝) 안에 활동이 있기 때문이다. 그래서 활동을 통해서 마지막으로 실현되고 있는 그 끝이 이 바로 잠재적인 그것의 현실이다. 따라서 먼저 있기 때문에 활동과 현실은 우시아(실체)이다. 우시아는 가장 먼저 있는 것이기 때문이다. 그렇다면 아리스토텔레스는 잠재적으

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

로 있는 것 보다 먼저 있는 저 활동하는 엔텔레케이아(현실)을 **우시아**(실체)라고 함으로서, 힘을 '토 온(있는 것)' 이라고 정의한 플라톤보다 한 걸음 더 나아 간 듯하다.

그런데, 텔레스에 따르면, 에네르게이아 그것은 움직임 일반과 구분된다. 비록 그것으로 인하여 알론한 것들이 움직이거나 움직여지고 있기는 해도 말이다. 그리고 에네르게이아 그것은 엔텔레케이아(현실)이며, 무엇 보다 먼저있다-**우시아**이다. 마찬가지로 플라톤 역시 (우시아)있는 것을 움직임 일반과 구분한다.

### 5-3)있는 것은 움직여져 왔으나 움직이지 않으며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

이 정의는 힘 이라는 플라톤의 앞 선 정의$_1$에 이어지는 정의$_2$로서, 감각적인 몸만을 우시아(존재)로 보는 거인들이 동의 할 그 '정의$_1$'을 근거로 해 내려진 '정의$_2$'이다. 그래서 이러한 '정의$_2$'는 몸을 생성되는 것으로 보며, 에이도스를 우시아로 보는 친구들 뿐만 아니라, 그 거인들도 동의할 수 있을 그런 정의이다. 만약 동의한다면, 거인(유물론자)들과 친구(관념론자)사이의 전쟁은 종식될 것이다. 모두 '정의$_1$'과 '정의$_2$' 등에 만족 할 것이기 때문이다[140]. 그렇다면 '정의$_1$'에 '정의$_2$'가 어떠한 관련을 맺는가?

'정의$_1$'에 따르면, 있는 것은 힘이다. 그래서 있는 모든 것은 이러한 힘

---

140)물론 소피스테스 편의 플라톤은, 이 두 정의 말고도, 이 정의들에 이어지는 세 번째 정의도 내린다. 그러나 이 세 번째 정의는 잠시 후에 다루어질 것이다.

을 자신의 자연으로 지니(ἔχει, 247d2)고 있다. 그 힘을 통해서 있는 것이다(169쪽). 그런데 이러한 힘은 아주 미세하게라도 헤태론한 무엇을 행 하거나 겪는 힘이었다. 그래서, 있다면 무엇을 하고 >있<거나, 겪고 >있<다. 그러나 감각적인 몸 안의 감각적이지 않는 영혼(의 덕들)이 이러한 힘을 지닌다. 이제 '정의$_2$'에서는 이러한 행함과 겪음을 영혼의 인식(γνώσες, 248e3)이라고, 그리고 행하거나 겪는 이러한 인식은 움직이거나 움직여지는 것과 동일하다고 말하여진다.

"나아가서 영혼은 인식하고 우시아(존재)는 인식된다는 것에 (우리 친구)들이 동의할른지 그들로부터 보다 선명하게 우리에게 반드시 배워져야 하네: 엘레아 낯선이.

그렇다고 그들은 주장합니다: 테아이테토스

무엇? 인식한다는 것 또는 인식된다는 것은 행하는 것인가 또는(ποίημα ἢ πάθος, 248d5)겪는 것인가? 또는 이 양자인가? 또는 하나는 겪는 것이지만 하나는 헤태론한 (행하는) 것인가? 또는 이런 헤태론한 모든 것 중에서도 어떤 헤태론한 것도 아닌가? 말해 보게나!: 엘레아 낯선이

이런 헤태론한 것들 가운데 어떤 헤태론한 것도 아니라는 것은 분명합니다. 앞에서 말한 것들에 반대되기 때문입니다: 테아이테토스

이해하네. 요것일세. 인식하는 것이 만약 어떤 것에 행하는 것이라면, 인식 할 때 우리들이 반드시 겪는다는(πάσχειν, 248e1)것이 잇따를 것이네. 그래서 인식에 의해서 우리가 우시아(실체)를 인식 할 때에도, 동일한 로고스에 따라, 겪는 것을 통해 움직여지는 한, 인식된다는 것이 잇따르네. 쉬는 동안에는(περὶ τὸ ἠρεμοῦν, e4)인식되지 않을 것라는 말일세: 테아이테토스(소., 248c11-e5)"

그래서 인식은 논리(로기스모스)를 통해서 우리가 있는 우시아와 관계하는 영혼과 교통(κοινωνεῖν, 248a11)과의 교통이며, 이러한 교통은 마주치는 어떤 것에서 오는 힘으로부터 겪고 행하는 것이다. 나아가서 인식되는 것은 실체이며 인식하는 것은 영혼인 것과 마찬가지로, 감각되는 것은 몸이며 감각하는 것은 영혼이므로, 그 교통은 우시아와 영혼 뿐만 아니라 영혼과 몸 사이에서 이루어진다(132쪽). 이러한 인식의 함과 됨 요것이 하고 겪는 힘

의 움직임에 연관된다. 움직여지는 한 인식되며, 움직이는 한 인식하기 때문이다. 나아가서 인식**할** 때(ὡς, 248d10)인식**된**다. 인식함과 인식됨은 인식하면서 인식되는 것도 아니요, 인식한 후에 인식되는 것이 아니기 때문이다. 따라서 움직이고, 움직여지는 한, 영혼은 인식하고 우시아는 인식된다. 이렇게 함과 됨은 서로에 분리되어 일어나는 것이 결코 아니다[141].

이러한 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)이 '있는 모든 것(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-249a1)'[142]에 두루 있지 않을 수 없다. 있는 어떠한 것이 살지도 분별하지도 못함에도 불구하고 거룩하며 신성할 수는 없는 것이며, 그리고 거룩하며 신성한 것이 누우스를 지니지 않거나 움직이지 않을 수는 없기 때문이다. 그래서 누우스와 생명은 분리 될 수 없다. 그런데 누우스와 생명은 영혼 안에 있다. 그렇다면 '영혼을 지니는 것은 움직이지 않는다' 라고 말하는 것은 非 로고스적이다. 그래서 움직여짐과 움직임은 있다. 따라서 '있는 것은 힘' 이라는 것은 힘을 지니고 >있는< 그것이 움직이고 움직여진다는 것을 뜻한다.

그러나 만약 모든 것이 흐름일 뿐이고, 움직이거나 움직여지고 >있는< 것이라면, 움직이지 않는 것은 있는 것으로부터 빠질(ἐξαιρήσομεν, 249b10)것이다. 그래서 결국 모든 것이 멈춤과 분리된 결과 동일한 것에 관해 동일한 측면에서 어느 때든 동일(ὡσαύτως, 소., 249b12)할 수 없을 것이다. 움직임을 지니는 것은 같은 상태로 머무르려하지 않는 반면 쉬는 것은 같은 상태

---

141)(행)함과 겪음은 한편으로 하나이지만 한편으로 하나가 아니다 라는 텔레스의 로고스(179-180쪽)를 참조하라.

142) '완전하게 있는 것'이라고 옮기지 않았다(121쪽).

(ὁμαλότητι, 티., 57e7)로 머무르기 때문이다. 더구나 동일한 것들 없이는 결코 누우스가 있을 수 없다. 누우스는 동일한 것을 바라 보기 때문이다. 그러나 누우스가 있다. 그러므로 움직임도 있고, 멈춤도 있다. 따라서,

그래서, 만약 에이도스가 생성이 아니라 있는 것이라면, 그러나 움직임도 있고 쉼도 있다면, '친구'들이 말하는 것과는 달리, 있는 것은 움직이지 않은 것이 결코 아니다. 움직임 역시 있기 때문이다. 그러나 움직임 그것이 있는 것 그것은 아니다. 바로 이 지점에서 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 친구들의 '존재론'을 수정(修正)한다. 이렇게 수정된 로고스 중의 하나가 있는 것에 관한 그의 이 '정의', 곧 '있는 것은 움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는 것이다'이다. 있는 것은 움직임 그 자체도 아니요, 쉼 그 자체도 아니지만, 움직임도 있고, 쉼도 있다. 그리고 움직임과 쉼 이 양자는 그 시제(時制)에 의해 한정된다. '움직여 오고 있었지만, (지금은) 움직이고 있는다' 라고 말이다. 움직임은 주욱 있어 왔다. 그리고 지금 움직이는 것은 아니다.

> ".....이 때문에 에이도스를 하나 또는 여럿이라고 말 하면서, 모든 것을 정지해 >있다<(ἑστηκὸς, 249d1)라고 말하는 것은 결코 인정되서는 않되며, 또 있는 모든 것은 움직이고 >있다< 라고 말하는 것에도 결코 귀 기울여져서는 안되네. 그래서 어린이가 기도하는 심정으로, 있는 모든 것은 움직이지 않음과 움직여져 왔음(ἀκίνητα καὶ κεκινημεν, 249d3)이 양자를 함께 지닌다 라고 말해야 하는 것처럼 여겨지네: 엘레아 낯선이.
>
> 가장 진리: 테아이테토스(249c10-d5)"

그러나 있는 것의 우시아를 이렇게 규정하다 보면, '량'적으로 규정 할 때 부딪혔던 것과 같은 어려움에 직면한다. 차가움과 따스움 등 반대되는 두 가지가 있다면, 그리고 있음이 양자적으로 그 두 가지 것에 걸린다면,

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

첫째, 만약 있음이 그 두 가지 것과 헤태론하다면, 그 양자는 '같이' 있을 수 없을 것이나, 둘째, 동일하다면 그 두 가지 것은 둘이 아니라 하나일 것이라는 어려움을 량적인 규정의 경우에 겪는 반면, 질적인 규정의 경우에는 가장 반대되는 움직임과 쉼에 걸리는 있음이 동일해서, 움직임과 쉼이 '같이(ὁμοίως, 250a11)' 있다면, 움직임이 쉴 것이고 쉼이 움직일 것이다 라는 어려움을 겪기 때문이다. 그래서 있는 것을 움직임과 쉼에 함께하는 양자적인(συναμφότερον, 250c3)것이 아니라, 비록 이 양자를 둘러 쌓기는(περιεχομένην, 250b8)해도, 움직임과 쉼에 나란한(παρὰ, 250b7)헤태론한 세 번째 것으로 전제해야만 한다. 그렇다면 있는 것은 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다(τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7).

따라서 우시아에 관한 '정의$_2$'는 ㄱ)' ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν(소., 249d3, 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 움직이지 않는다.)'와 그리고 ㄴ) 'τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται(소., 250c6-7, 있는 것은 쉬어 오는 것도 아니며 움직여지는 것도 아니다)'로 이루어진다. 그러나 '있는 것은 힘이다' 라는 '정의$_1$'과는 달리, '정의$_2$'에는 있는 것과 움직임과 쉼(정지) 이라는 세 가지 에이도스가 주어지면서, 움직이고 >있<거나 쉬고 >있는< 그 시간(시제, 時制)이 한정된다. 'ㄱ)'의 움직임은 '완료'이지만 쉼은 '현재'인 반면 'ㄴ)'의 움직임은 '현재'이지만 쉼은 '미완료'이기 때문이다[143]. 따라서 '정의$_2$'에는 '시간'이 그 규정의 아주 주요한 요소로 끼어 든다. 이제 '정의$_2$'의 'ㄱ)'과 'ㄴ)'을 이어 보자. 있는 것은 어느

143)이러한 시간적인 연관을 나는 117쪽의 도표 15에서 이미 그렸다.

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

한 때 뿐 아니라, 주욱 쉬지 않고 움직여져 왔던 것이나, 다시 말해 쉬어 오는 것이 아니었으나, (지금은) 움직여지는 것도 아니요, 움직이는 것도 아니다.

바로 이러한 정의는 있는 것은 움직임과 쉼 이 양자가 아니라는 것을 보여준다. 그러나 이것으로부터 또 다른 어려움 아니 더 많은(ἐν πλείονι, 250e3)어려움[144]이 생겨난다. 만약 (주욱 있어 왔던) 쉼과 (하거나 겪는) 움직임이 아니라면, 우시아는 이 양자 밖에서 돌출(突出)해야 할 것이나, 있는 것이 이 양자 밖에서(ἐκτὸς, 250d2)돌출한다는 것은 가장 크게 불 가능하기 때문이다. 그러면 이 어려움을 어떻게 풀 것인가? 플라톤에 따르면, 이러한 소피스테스를 정의할 때 쓰인 방법(147쪽)을 통해서 해소된다. 여러 하위 종들로 나누어 가는 과정의 끝에서 획득할 수 있는 그 정의를 통해 소피스테스가 무엇임 알아 냈듯이, 움직임과 쉼과 있는 것 등 가장 큰 류( 또는 종)들을 분간 해 나누어 가는 과정의 끝에서 얻어지는 있(지 않)는 것에 관한 정의를 통해 있(지 않)는 것이 무엇임을 알 수 있으며, 있(지 않)는 것에 관한 이러한 앎을 통해서 움직임과 쉼이 서로에 대해 맺는 '관계'가 드러나기 때문이다. 소피스테스의 정의에서는 하위 종들이 나뉘어진 반면 있(지 않)는 것의 정의에서는 가장 큰 류들이 나뉘어 진다는 것만이 다를 뿐, 이 두 정의는 동일한 방법을 통해서 얻어진다. 물론 여기 가장 큰 류나 거기

144)이러한 어려움은 량적인 측면에서 있는 것을 규정할 때의 어려움과 그리고 질적인 측면에서 있는 것을 규정한 '정의$_1$'과 '정의$_2$'의 어려움과 그 맥락을 같이 하는 어려움이다.

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

하위 종들은 모두 전제된다. 따라서 소피스테스를 정의 하는 방법은 있는 것을 정의 하는 방법인 여기의 변증법의 하위 변증법이라고도 말하여질 수 있으리라.

> "동일한 종(εἶδος, 253d1)을 헤태론한 (종)으로 이끌지 않고, 헤태론한 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 변증적인 앎(τῆς διαλεκτικῆς)이라고 말하는 것이 아니겠나?: 엘레아 낯선이
>
> 예 우리는 (그렇게) 말합니다: 테아이테토스
>
> 그렇다면 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아 각 각, 그리고 하나 이데아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 헤태론한 여럿( 이데아들), 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나( 이데아), 그리고 전적으로 분리된 여러 (이데아), 이것을 선명하게 인지하는 자는 각 각 (이데아)가 어떤 길로 교통할 수 있는지를 류적으로 분간하여 하는 것이라네: 엘레아 낯선이.
>
> 전적으로: 테아이테토스
>
> 그러나 깨끗하고 올바른 철학자를 제외한 알론한 어떤 자에게 이러한 변증술(τό διαλεκτιλὸν, 253e4)을 당신이 허용하는 것은, 내가 보기에, 안될 것이오: 엘레아 낯선이
>
> 어떻게 알론한 자에게 허용할 수 있으리오: 테아이테토스(소., 253d1-e7)"

따라서 있는 것의 이데아(τῆς τοῦ ὄντος.....ἰδέᾳ, 254a8-9)에 관한 정의는 여러 이데아들을 잘 분간해서 나누어 가는 방법을 통해서 얻어진다. 그런데 지금까지 플라톤에 의해서 주어진 있는 것에 관한 로고스(정의)는 두 가지-하나는 '힘'이었고, 다른 하나는 '움직여져 왔으나 움직이지는 않는다는 것'과'쉬어 온 것도 아니며 움직여지는 것도 아닌 것'-였다. 이제, 이 두 로고스는 고리처럼 서로 이어지면서 이와는 또 다른 정의들로 나아간다. 변증적인 방법을 통해서 말이다. 그리고 이런 변증적인 방법은 여기 소피스테스 편뿐만 아니라, 파르메니데스 편에서도 쓰여진다. 그리고 동일한 정의(로고스)가 나온다. 그런데 형이상학 제애타 편의 아리스토텔레스가 우시아(실체)를 정의하기 위해 쓴 방법 역시, 여기 소피스테스 편과 마찬가지로, 종들로 나누어가는 방법이었다. 그리고 그 방법을 통해 그는 '우시아는 맨 끝 차이

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

(에이도스)이다' 라는 정의에 도달한다(147쪽).

그렇다면, 형이상학 제애타 편의 텔레스처럼, 플라톤은 '토 온(있는 것)'에 관한 어떠한 최종적인 정의에 도달했는가? 이어지는 플라톤의 그 정의에 다다르기 전에, 나는 파르메니데스 편에 나온 '시간'에 관해 간략히 말할 것이다. 두 번째 정의에서 밝혀졌듯이, 플라톤의 '토 온(존재)우시아'는 시간과 밀접한 연관을 맺기 때문이다[145](8쪽).

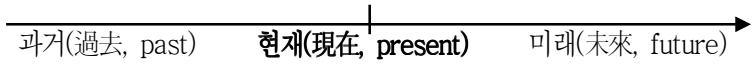
"있음(에이나이)은 현재 시간에(μετὰ χρόνοῦ, τοῦ παρόντος, 파., 151e8)우시아(실체)를 나누어 지님과 알론한 무엇인가? 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1)은 지나간 시간에, 그리고 '있을'은 닥아 올 시간에 우시아를 나누어 지님이 공통적인(κοινωνία, a2)것처럼 말일세(: 파르메니데스)

공통적이기 때문입니다(: 아리스토텔레스).

따라서 에이나이(있음)를 나누어 지니면, 시간을 나누어 지니네(: 파르메니데스)

물론입니다(: 아리스토텔레스)(파., 151e7-152a3)"

있는 하나가 나누어 지니는 시간[146]은 어느 때(τοῦ ποτέ, 155d2)와 그 이후(τοῦ ἔπειτα, d2)와 지금(νῦν, c7)으로 구분된다. 그러나 이러한 세 구분을 아래 그림의 구분(도표 23-1)으로만 받아 들이면 곤란(困難)하다. 플라톤의 파르메니데스는 시간의 직선적인 구분만을 나타내지는 않기 때문이다. 나아가서 그 다음 그림의 구분(도표 20-2)으로만 받아 들여서도 않될 것이다. 비록 현재가 직선 상의 어느 한 점에만 속하는 것이 아니라, 과거이든




(도표 23-1 단절된 직선적인 시간 구분)

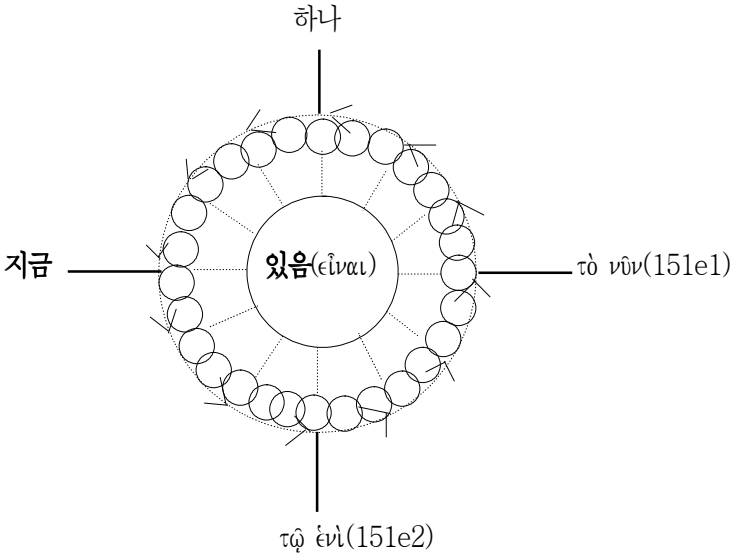
145) 꿈 속에 있는 것과 같은 '공간'에 대해서는 12쪽에서 너무도 간략하게 나는 말했다.

146)시간(χρόνον, 티., 37d7)은 영원을 닮은 수적인 둥근 움직임이다.

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

(도표 23-2 단절되지 않은 직선적인 시간 구분)

미래이든, 직선의 모든 점에 있긴 해도 말이다. 이러한 시간 구분들은 나아(πορευομένου, 152a3-4)가기만 할 뿐 둥글지는 않기 때문이다. 그렇다면 다시 아래와 같은 그림을 그려 볼 수 있으리라.




(도표 23-3 나선형이 아닌 시간 진행)

크든 적든 동그라미 실선들은 모두 지금이며, 하나이고, 있음이다. 그리고 활살 표는 시간의 나아 감을 나타내는데, 화살의 촉은 작은 동그라미들을 반드시 거쳐 날아가며, 그럴 때 마다 달리 된 채 **있다**. 그리고 둥그런 점선의 흔적은 시간이 나아가는 자욱을 나타낸다. 바로 이 흔적들이 과거라

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

면 과거 랄 수 있을 것이나, 미래는 닥아 오지 않았을 것이기 때문이다. 그리고 그러한 흔적들은 있음도 있을 것도 나타내는 것이 아니라, 있어 온 것을 나타낸다. 그러나 좀 더 엄밀하게 그리자면 그 흔적은 이 아니라 일 것이다.

따라서, 지나 온 시간과 지금 시간과 닥아 올 시간의 이러한 세 구분을 직선으로 또는 단순히 원으로 그리는 것은 불 가능하다. 더욱이 지금은 언제든지( ὅταν περ, 152e2)항상 있으며, 어느 한 때와 그 때 이후 사이에 있고, 은 지금으로부터 지금 이후로 시간은 계속 나아가기(τὸ προϊὸν, 152c3)기 때문이다. 그러므로 어느 한 때롤 다른 모든 때와 겪리된 것으로 볼 수 없다. 물론 지나 온 때이기는 해도 말이다. 따라서 지금은 하나와 더불어 모든 시간에 있다.

그래서 지금에 걸리는 한, 되어지는 모든 것은 있다. 그런데 어느 한 때에서 그 어느 한 때 이후로 시간이 나아 갈 때, 그 사이의 시간인 지금을 건너 뛸 수 없다. 필연적으로(ἀνάγκη, 152c6)지금을 거치기 때문에, 되어져 오는 모든 것은 지금에 걸려 되어져 왔기를 그만 두고 이것(τοῦτο, 152d1)으로 있다. 바로 이러한 있음이 지금 시간에 우시아(실체)를 나누어 지니는 하나이다. 그러나 시간의 나아 감은 지금에서 지금 이후로 계속되므로, 지금을 벗어나 지금에 걸리지 않게 된다. 그래서 다시 되어진다.

따라서 '되고 있다' 또는 '있게 된다(becoming inte being)'라고 말 하거나 쓰면 안 된다. 말 하거나 쓰려면, '된다' 아니면 '있다' 라고 해야만 정확

(플라톤)
움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

하다. 그래서 (생성) 되고 있다 라고 말하면 정확하지 않다(ἀκριβὲς, 티., 38b 3). 있음과 됨은 날카롭게 구분되야 하기 때문이다(16쪽). 있음은 지금 시간에 우시아를 나누어 지니는 것이지만, 됨은 지금에서 지금 이후로 시간의 더 나아감에 의해 있음으로부터(ἐκ, 152b3)벗어나게 됨이기 때문이다. 마찬가지로 있어 옴과 되어졌음 역시 구분되어야 한다. 있어 옴은 지나온 시간에 우시아를 나누어 지님인 반면 되어졌음 있어 옴에서 벗어 나게 되어졌음이지 우시아를 나누어지님이 아니기 때문이다. 만약 되어졌음(γίννοιντο, 155a6)이 '있어 왔음'이라면, '되어졌음'은 지나온 그 때 우시아를 나누어 지녔을 것이기 때문이다. 그러나 됨은 결코 우시아를 나누어 지니지 않는다.

아리스토텔레스에 따르면 지금은 시간의 앞 뒤 척도(μετρεῖ, 자연학, 219 b12)이다. 그래서 시간은 지금에 의해 현실적으로 연속적이게 된다. 과거와 미래의 한계로서, 그 둘을 이어주기 때문이다. 그러나 잠재적으로는(δυνάμει, 222a14)지금에 의해 시간이 나누어진다(243쪽). 그럼에도 불구하고, 지금은 시간의 부분이 아니다. 나아가서 '어떤 것이 시간 안에 있음(τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, 자연학., 221a4)'은 '시간에 의해서 그것의 있음이 측정 됨'이다. 움직임과 그 움직임의 있음을 시간이 측정하기 때문이다. 그리고 이러한 시간은 모든 것 안에 있다. 시간은 움직임의 수이며, 하늘 땅 바다 이 모든 것은 움직여지는 것들이고, 그리고 힘과 활동의 측면에서 시간과 움직임은 함께(ἅμα)하는 것들이기 때문이다.

따라서, 플라톤과 텔레스 이 두 사람에 따르면, 있는 것이 (나누어) 지니는 시간은 움직임을 따르는 수 또는 수적인 움직임이다.

움직여져 왔으나 움직이는 것은 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다.

그렇다면 있는 것에 관한 정의는 시간과 움직임에도 관련된다는 것이 분명하다. 바로 이러한 관련이 '움직여져 왔으나 움직이는 것이 아니며, 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다' 라는 '정의$_2$'에 함축 돼 있다. 그런데 '정의$_2$'에 따르면 있는 것은 쉼도 움직임도 아니므로, 이 두 가지 외부에 돌출(ἀναπέφαναι, 250d3)해 있어야 할 것 같으나, 그럴 수는 없으므로, 어려움에 직면한다. 나아가서 이러한 어려움은 **있지 않는** (**아닌**) 것에 관해 말하려는 데서 오는 것과 똑 같은(ἐξ ἴσου, 250e6) 어려움(ἀπορία, 236e3)이다. " 쉼도 움직임도 '**아니**'다" 라고 말하여지기 때문이다. 더구나 위대한 파르메니데스께서는 " '있지 않는(μὴ ἐόντα, 237a8)것이 있다'는 그것에 결코 [속아] 넘어가서는 안된다(δαμῇ, a8). 이런 탐구의 길로부터는 너의 노에애마(생각)을 아예 닫아라" 라고 까지 하지 않으셨는가?

'있지 않는(τὸ μὴ ὄν, 237c1)'이라는 이름에는 어떠한 것이 덧 붙혀지는(ἐπιφέρειν, c1, 상응하는)가? '있는' 이라는 이름에 '것'이 덧 붙혀졌으니, '것(τὸ τι, c10)'은 아니라는 것이 분명하다. '것' 이라는 레애마(句)는 '있는'으로부터 벗겨지거나, 끊어질 수 없는 것이기 때문이다. 나아가서 '것'을 말 할 때는 필연적으로 '하나'를 말한다. 그래서 '것'은 하나를, '짝인 것(τινέ, 237d 10)'은 둘(δυοῖν, d10)을, '것들'(τινές, d10)은 여럿을 가리키므로, '아닌 것(τὸν μὴ τι, 237e1)'을 말하려 할 때는 전혀 하나도 말하지 않아야 하는 것처럼 보인다. 그래서 '하나도 말하지 않는 그러한 경우에도 말을 하기는 한다' 라는 것도 인정하지 말아야 할 것이며, 있지 않는 (것)에 관해 입을 벙긋하는 자는 어떤 말도 하지 말아야 할 것이다.

".....우리를 난감하게 하는 '있지 않는 (것)'을 누군가 썼을 적 마다, 나는 정확하

게(ἀκριβῶς, 243b9)이해 했닥 젊었을 적에는 여겼지만, 지금 그것에 관한 어려운물음에 처해 있다는 것을 자네는 보기 때문일세: 엘레아 낯선이

봅니다: 테아이테토스

다른 것에 관련해서가 아니라, 이( 있는) 것에 관련해서도 우리는 어떤 자가 그것을 발설 할 때 마다, 비록 아주 쉽게 말하며 이해한다고(μανθάνειν, 234c4)하지만, 그 있는 것에 ㄴ간련해서도 아마 영혼 안에 그와 동일한 정열(πάθος, c3)은 더 적지 않게 똑 같을 걸세: 엘레아 낯선이

똑 같습니다: 테아이테테스(243b7-243c6)"

그래서 있는 것과 있지 않는 것 이 둘 중의 어느 하나가, 불 분명하게든 분명하게든, 돌출(突出)하는 그 만큼(καθάπερ, 250e7)다른 하나가 돌출 할 것이다. 따라서 있는 것과 있지 않는 것은 하나가 밝혀지면, 다른 하나도 덩달아서 밝혀지는 그러한 짝일 것이므로, 어느 한 쪽의 규정된 로고스(τὸν λόγον .....διωσόνεθα, 251a2)가 가능하다면, 다른 한 쪽의 로고스도 규정될 수 있을 거라는 희망이 생겨난다.

## 6-4)에이도스들을 묶어 주며 분리하고 있(지않)는 것

동일한 것이 여러 이름으로 불리워질 수 있다(91쪽)[147]. 그래서 사람(人)에게 색, 모습, 크기, 악덕, 덕 등의 이름이 적용된 흑인, 백인, 황색인, 나쁜 놈, 착한 사람, 거인(巨人), 난쟁이, 미인, 추녀 등이 사람과 더불어 있다. 사람(人) 이라는 동일한 하나에 흑, 백, 미(美), 거(巨), 난쟁, 착함, 나쁨 등이붙혀지기 때문이다. 그렇다면, 사람과 마찬가지로, '있는 것'에도 여러

147)그러나 초심자와 만학도(τῶν γερόντων τοῖν ὀψιμαθέσι, 251b5-6)는 '하나는 하나일 뿐 여럿이 아니다 라고 여겨, 사람은 사람이고 착함은 착함일 뿐이다' 라고 말한다

이름이 덧 붙혀 질 수 있으리라.

그러면 움직임과 쉼 이 양자가 우시아[148]에 덧 붙혀질 수 있는(προσ-ἁπτωμεν, 251d5-6)가? 아니면, 이 셋은 섞이지 않아(ἄμεικτα, d6)서로 교통하지 않는 것인가? 아니면, 끼리 끼리만 교통하는가?

만약 A)어떤 것도 교통할 힘을 지니지 않는다면, 움직임과 쉼은 우시아를 나누어 지니지 못 할 것이므로, 우시아와 교통 할 수 없을 것이다. 이 경우, 움직이는 것 만이 있다고 하는 자, 쉬는 것 만이 있다고 하는자, 그리고 종적으로 동일하게 한결 같이 있는 것만이 항상 있다고 하는 자는 모두 거부 될 것이다. “이들 각 각은 움직이고 ‘있다’, 쉬고 ‘있다’ ”라고 하면서, 움직임과 쉼이 있음에 덧 붙혀지고 >있기<기 때문이다. 나아가서 무한하든 유한하든 요소로 나뉘어지고 합쳐진다고 하는 자들 역시 부분적으로 한 때 그렇다고 하든 항상 그렇다고 하든 모두 거부된다. 합쳐질 수 없을 것이기 때문이다. 나아가서 가장 우스꽝스럽게 되버리는 자들은 헤태론한 어떤 것도 헤태론한 어떤 것의 속성과 교통 함에 의해서는 자신의 이름을 얻지 못한다고 하는 자들이다. 그들의 논적(論敵)들은 ‘있음’과 ‘분리’와 ‘알론한 것들의’와 ‘그 자체로’ 등 등의 헤아릴 수 없는 낱 말들을 서로 연결 해 가면서 자신들을 논파(論破)해 오는 데도 불구하고, 정작 자신들은 낱 말들이

148)엘레아 낯선이는 있음(εἶναι) 보다는 우시아(251d5, 실체 또는 존재) 라는 낱 말을 쓰기 시작한다. 그러다가 가장 큰 앎인 변증적인 앎에 관해 말하면서, 급기(及其)야 가장 큰 류 중의 하나로서의 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ, 254d4-5)라는 낱 말을 쓴다.

묶어져 이루어지는 로고스를 만들지 못해 속수무책 당하고만 있을 것이기 때문이다. 그런데, B)만약 모든 류가 서로 교통하는 힘을 지닌다면, 움직임 자체가 쉴 것이며, 다시 쉼 자체가 움직일 것이다. 교통하는 힘을 지녀 서로 통하게 될 것이기 때문이다.

그러나 'A)'와 'B)'는 불 가능(ἀδύνατον, 252e4)하다. 특히 'B)'는 필연적으로 가장 불 가능하다(ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, d9-10). 따라서 C)어떤 류들은 함께 섞어지지(συμμέιγνυσθαι, e2)만 어떤 류들은 섞어지지 않는다는 것만이 진실이다. 모든 류들이 섞어지는 것은 아니기 때문이다. 어떤 것은 어떤 것과 섞어지는 반면 어떤 것과는 섞어지지 않으려 할 것이므로 그렇다. 그러나 모든 류에 두루 통해 '있'으면서도, 동일한 것으로 남아 '있'어, 헤태론한 류들이 서로 어울려 섞어지도록 하는 류, 또한 모든 류에 두루 통해 있으면서, 늘 떨어져 나가게만 하는, 그래서 합쳐 섞어진 헤태론한 류들이 쪼개(ἐν ταῖς διαιρέσιν, 253c2-3)지도록 하는 류가 있다. 그래서 류들은 서로 섞어질 것이고 섞어지지 않을 것이다.

바로 이러한 류에 관한, 그리고 섞어지고 떨어지는 알론한 류들에 관한 앎이 있다. 동일한 에이도스를 헤태론한 에이도스로 이끌지 않고, 헤태론한 에이도스를 동일한 에이도스로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 이러한 앎이 바로 변증적인 앎이다. 그래서 변증적인 앎을 지닌 자는 분리된 여럿에 두루 퍼진 하나 이데아, 그리고 하나에 의해 밖에 둘러 쌓인 서로 헤태론한 여럿, 그리고 여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 하나, 그리고 전적으로 분리된 여럿을 선명하게 인지해서 각기 것이 어떤 길로 서로 교통하는지를 류적으로 분간해서 알 것이다[149](199쪽). 그러나 서로 교통하고 안하

는 류들을 모두 분간하기란 아주 힘들 것이므로, 류들 가운데 가장 큰 류들 몇 몇을 뽑아 내어, 이러한 큰 류들이 어떠한 것인지를 조사한 다음에 이것들이 어떻게 서로 교통하는지를 조사하는 것이 혼돈을 피하기 위해 필요하다. 비록 아주 선명하게는 아니더래도, 조사가 허용되는 한, 있는 것과 있지 않는 것에 관한 최소한의 만족스러운 로고스가 우리에게 주어질 것이므로, 상처없이(ἀθῳοις[150], 254d1)비록 '있는 것으로 있는 것'은 아니지만 어떻게든

---

149)그러나 바로 이러한 변증술(τὸ διαλεκτικὸν, 253e4)은 철학가에게만 허용된다. 논리(λογισμῶν, 254a8)를 통해서 있는 것의 이데아에 몰두하는 철학가는 그 자리의 밝음 때문에, 그러나 있지 않는 것의 어두운 곳으로 스며드는 소피스테애스는 있지 않는 것의 그 어두움 때문에, 쉽게 보이지 않는다.

150)위대한 파르메니데스에게 상처를 입히지 않는다는 말이다. 엘레아 낯선이는 아버지의 금령(禁令)을 어긴 것처럼 보이나, 있지 않는 것을 있는 것의 알론한 에이도스 라고 말하기 때문에, 어긴 것이 아니다. 따라서 아버지를 살해(241d3)한 것은 아니다. 오히려 상처없이 병을 고쳐 준 셈이다. 그것도 아버지의 병이 아니라, 아버님을 오해한 사람의 병을 자신의 아버님을 상처 냄 없이(254d1)고쳐 주었다. 나는 그래서 플라톤의 파르메니데스 편과 소피스테스 편을 역사적인 파르메니데스를 새롭게 태어나게한(νεογενὴς, 소., 259 d7)해석이라고 본다.

"내가 자네에게 부탁하나 해야겠네: 낯선이
어떠한?: 테아이테토스
내가 아버지를 죽이는 어떤 일을 하게 된다고 추측하지는 말게나(Μή με οἷον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαι τινα, 241d3): 낯선이
무슨 말씀이신지?: 테아이테토스
옹호하면서 나는 내 아버지 파르메니데스의 로고스를 음미하는 도중에 있지 않는

있는 것은 묶는 '끈(음절을 이루는 모음)'과도 같다(플라톤).

'있는, 있지 않는 것'을 말 할 수 있을 것이다. 지금 우리가 다루는 움직임과 쉼과 있는 것 자체가 바로 그 가장 큰(μέγιστα, 254d4)류들이기 때문이다.

따라서 있는 것은 모든 것을 묶어 주는, 그래서 있는 것의 이데아를 나누어 지니는 것이 있는, 다시 말해 우시아(실체, 존재)를 나누어 지녀야만 비로소 있는 바로 그러한 것이다. 그리고 이러한 정의는 곧 바로 있지 않는 것에 관한 규정으로 이어진다.

> " .....류들은 서로 섞어지며(συμμείγνυνται, 259a4), 그리고 있는 것과 헤태론한 것은 모든 것에 두루 퍼지므로(διὰ πάντων ἐλήλυθότε, a6), 한편으로, 있는 것을 나누어 지니는 헤태론한 것은 그러한 나누어 지님을 통해서 있는데, 나누어 지니는 것은 저 있는 것이 아니라, 헤태론한 것이며, 다른 한편으로, 있는 것과 헤태론한 것도 있으므로, 있지 않는 것은 가장 선명하게 필연적으로 있다. 그런데 헤태론한 것을 나누어 취하고 있는 것은 알론한 류들과 헤태론 할 것이고, 저 모든 각기 것(ἁπάντων, 259b2)(류)들과 헤태론하게 있는 것은 그것들 각 각( ἕκαστον, b3)과도 동일하지 않으며, 자신을 제외한 알론한 것들 모두 함께(σύμπαντα, b3)와도 동일하지 않으므로, 있는 것은 다시 헤아릴 수 없는 경우에 헤아릴 수 없이(μυρία ἐπί μυρίοις, b4)있지 않으며, 그리고 알론한 것들이 각기 것에 따라 그렇게 그리고 여러 가지로 모두 함께 있으며 있지 않다네: 엘레아 낯선이
> 진실하십니다: 테아이테테스(259a4-b7)"

그러나 있지 않는 것에 관해 규정하기 이 전에 더 나은 이해를 위해 우리는 엘레아 낯선이에 의해서 말하여진 비유를 언급해야 한다. 각기 류들을 음소들(τὰ γράμματα, 253a1, 音素, 알파벳)로 비유한 것이 바로 그것이다. 음소들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 묶어지지만 어떤 것들은 묶어지지 않기 때문에, 음소들은 그 류들로 비유된다. 분리 됐던 것들을 묶는 끈(δεσ-

---

> 것은 어떻게 보면 있고, 있는 것은 어떻게 보면 있지 않다라고 주장할 것이기 때문이네: 낯선이
> 분명 그렇게 주장하고 계십니다: 테아이테토스(241d1-8)"

μὸς, a5)처럼, 음소 가운데 모음(τὰ φωνήεντα, a4)은 알론한 음소들을 두루 묶으므로, 모음 없이는 알론한 음소들의 헤태론한 것이 헤태론한 것과 결코 묶어질 수 없다. 그런데 어떠한 음소들이 어떠한 음소들과 묶어질 수 있는지를 아는 자는 문제의 그 음소들을 묶는 기교를 지닐 것이다. 바로 이 기교가 문법이다[151].

따라서 이러한 음절의 비유에 따르면, 음절이 있을 수 있는 것은 음소들을 묶어 주는 모음 덕분이다. 모음에 의해서 헤태론한 알파벳(음소)들이 이어지기 때문이다. 그리고 바로 이 모음이 '끈'으로 비유된다. 그렇다면, 헤태론한 것들을 서로 통하게 이어 주고 '있는 것' 역시 '모음'과 더불어 '끈'으로 비유 될 수 있으리라. 그리고 바로 이러한 '끈' 이라는 표현은 여기 스피스테스 편 뿐만이 아니라, 파르메니데스 편(162a14)에서도 나온다[152].

나아가서 이러한 비유는 텔레스의 형이상학 제에타 편 17장에도 나온

---

151)높고 낮은 음정들(φθόγγους, 253b1)도 마찬가지이다. 섞어지는 음정들과 섞어지지 않는 음정들을 잘 분간해서, 서로 교통하게 하는 기교를 인식하는 자가 음악가인 반면 그 기교를 이해하지 못하면 음치(音癡)이다. 알론한 경우도 마찬가지이다.

152)그러나 맥락은 다르다. 여기서는 헤태론한 음소 또는 류들을 묶어 주는 것으로 나타나지만, 파르메니데스 편에서는 있음(에이나이)과 있지 않음(메 에 에이나이)을 묶어 주는 '있는 것(토 온)'과 '있지 않는 것(토 메에 온)'이 '끈'으로 나타나기 때문이다. 그러나 묶여지는 것들이 헤태론하다는 점에 있어서는 두 곳 모두 같다.

(텔레스)
우시아는 요소(모음과 자음)들로부터 음절을 있게하는, 음절의 있음의 원인이다

다. 그런데 '토 온(있는 것)'이 음절을 이루어지게 하는 '모음(τὰ φωνήεντα, 소., 253a4, 끈)'으로 말하여지는 것이 아니라, '우시아(에이도스)'가 음절(ἡ συλλαβή, 형., Z(17), 1041b12)을 이루어지게 하는 것으로서 말하여진다. 대신 '모음(τὸ φωνῆεν, b17)'은 자음(ἄφωνον, b17)과 더불어 음절을 이루는 한 요소(τὰ στοιχεῖα, b13)로서만 말하여진다. 그러나 모든 것의 요소들로 비유되는 음절의 이러한 요소들은, 텔레스에 따르면, 우시아가 아니다. 그래서 요소들은 우시아가 아니다.

덩어리처럼 자신의 요소들이 단순히 묶이므로서(συνεστήκασι, 1041b30) 모든 것이 있는 것은 아니라, 오히려 음소들로 묶어진 음절처럼 자신의 요소들로 합쳐지므로서 모든 것은 있다. 이러한 음절(βα)는 음소, 곧 자음(β)과 모음(α)의 단순한 묶어짐이 아니다. 마찬가지로 살 또한 자신의 요소인 불과 흙과 헤태론하다. 요소들이 흩어질 때, 살과 음절은 더 이상 있지 않으나, 음소(音素)들과 그리고 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서 한편으로 음절인 것과 한 편으로 이 음절의 요소인 것들이 있다. 그리고 음절인 것은 요소들인 것과 헤태론하다.

그렇다면 헤태론한 이 무엇은 요소가 아닌 어떤 있음으로서, 불과 흙 등의 요소로부터 살을 있게하는, 그리고 자음과 모음 등의 요소들로부터 음절을 있게하는 있음의 원인이다. 그리고 이 무엇이 각기 것의 우시아, 곧 에이도스이다. 각기 것을 있게하는 그 있음의 첫 번째 원인이기 때문이다. 그러나 요소들은 단지 질료로서(ὡς ὕλην, 1041b32)만 그 음절에 주어진다.

따라서 '음절'의 비유에 있어서도 텔레스는 플라톤의 그것으로부터 시작

해서, 플라톤의 그것을 보완 설명한 것처럼 보인다. 플라톤에 있어서의 '음절' 역시 그 음절을 이루는 것들과 헤태론하다. 음절(τὴν συλλαβὴν, 테아이테토스, 203e1)은 음소들로 이루어졌지만, 음소들과는 헤태론한 자신의 고유함을 지니는 단일 것이기 때문이다. 그런데 텔레스는 이보다 한 걸음 나아가서, 헤태론한 그 무엇을 '우시아', 곧 음절의 있음의 원인이라고, 모든 것의 있음의 원인이라고 비유한다. 그러나 플라톤은 '토 온'을 음절을 이루는 것-텔레스의 용어를 사용하자면, 요소-들 중의 하나, 곧 '모음'으로 비유한다.

따라서 텔레스는 '토 온' 보다는 '우시아'를 음절의 있음의 원인으로 삼는다. 그의 존재론이 우시아론(실체론)이 되는 이유도 바로 여기에 있다. 형이상학 제애타 편 처음부터 그는 있는 것(토 온) 보다는 실체(우시아)란 무엇(τί, 1028b4)인가? 라고 묻지 않았던가(160쪽)!

## 6-4-1)있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다.

플라톤의 치밀한 변증적인 논증 결과 나오는 정의는 있는 것에 관한 것이 아니라, 있지 않는 것에 관한 것이다. 그러나, 이미 말한 것처럼, 이 둘은 서로에 대하고 있으나, 하나는 밝고 다른 하나는 어둡기 때문에, 어느 하나가 돌출(突出)하면 나머지 하나도 자연스레 나머지 하나도 돌출하게 될 것이다. 따라서 '있지 않는 것은 있는 류의 어느 한 에이도스(종)이며, 있는 것과 헤태론한 것이지, 있는 것의 반대가 아니다' 라는 있지 않는 것에 관한 정의를 통해 있는 것 역시 돌출한다. 바로 이러한 정의를 지니는 논증이 소피스테스 편의 핵심 논증[153]이다.

있는 것을 나누어 지님에 의해서 움직임은 있다. 그리고 움직임은 동일과 헤태론하므로 움직임은 동일이 아니다. 그런데 동일을 나누어 지님을 통해 움직임은 동일하게 있어 온다(ἦν, 256a7). 그래서 움직임은 동일하며 동일하지 않다. 동일을 나누어 지님을 통해 자기 자신에 대해 동일한 반면 헤태론함과 교통함을 통해서 동일한 자기 자신과 분리되어 헤태론하게 되기 때문이다. 그러나 움직임 자체가 쉼을 나누어 취한다고 여겨, 움직임을 쉬고 있어 온 것이라고 부르는 것은 가장 불 합리하며 올바르지 못하다. 류들 가운데 어떤 것들은 서로 섞이지만, 어떤 것들은 서로 섞이지 않기 때문이다.

동일과 쉼에 알론하게 있어 올 뿐아니라, 움직임은 해테론과도 헤태론하다. 그러나, 지금의 로고스에 따르면, 움직임은 헤태론하며 헤태론하지 않다는 것이 진실이다. 따라서 쉼과 동일과 헤태론 이 셋과도 헤태론 할 뿐만 아니라, 있는 것과도 헤태론하다. 움직임은 있는 것을 나누어 지니므로 있다는 것은 분명하다. 비록 '있는 것으로 있는 것'은 아니지만 말이다. 따라서 움직임의 류 뿐만 아니라, 모든 류는 있으며 있지 않다. 헤태론한 자연이 '있는 것과 헤태론함'을 완성하면서, 각기 것을 있지 않게 하기 때문이다. 그래서 있지 않는 것이라고, 다시, 있는 것이라고 부른다. 있는 것을 나누어 지니기 때문이다. 따라서 에이도스들 각 각은 한 편으로 있고, 다른 한 편으로 무한히 있지 않는 것으로 나타난다. 있는 것 자체는 알론과 반드시 헤태론하므로, 알론한 것들이 있는 그 만큼 있으며, 있는 그 만큼 있지

153)이 논증에 근거해서 거짓 로고스(말)의 성립 가능성이 확보되며, 이와 더불어 거짓 말하는 자로서의 '소피스테스'의 정의가 가능해지기 때문이다.

않다. 있지 않는 경우, '있지 않는 하나'들 각 각은 한편으로 하나 자체인 반면 다른 한 편으로 수적으로 무한한 알론한 것들이기 때문이다. 따라서,

있지 않는 것은 있는 것과 헤태론할 뿐이다. 예를들어 크지 않는 것을 말 할 때, 분명히 우리는 작은 또는 똑 같은 무엇을 말한다. 따라서 '있는'이라는 이름 앞에 놓인 '아닐(τὸ μὴ, c1)'과 '아님(τὸ οὐ, c1)'은 그 있는 것과 알론한 것을, 또는 그 부정 뒤에 발설된 이름에 놓여지는 프라그마와는 알론한 것을 폭로한다(μηνύει, b10)라는 뜻에서만 부정(ἀπόφασις, 257b9, 否定)은 반대를 가리킨다. 그러나 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3)는 아니다.

나아가서 헤태론의 '자연'은 앎의 자연과 마찬가지로 '여러 부분으로 나뉨'이다. 앎은 하나이지만, 앎의 그 부분 각 각은 고유한 어떤 이름을 유지하며, 이를 통해 여러 기교들과 앎이 있는 것처럼 말이다. 그렇다면 헤태론한 단일한 자연의 부분들도 이와 동일한 것을 겪을 것이다. 있는 것을 나누어 자니는 헤태론의 자연 때문에 있는 것은 있지않게 된다. 헤태론[154]한 자

154)텔레스에 따르면 질료 덕에(διὰ τὴν ὕλην, 형., Z(8), 1034a7)헤태론하다. 어떤 것(아르케애)에 의해서 어떤 것(질료, 예를들어 청동)으로부터 무엇(예를들어 청동으로된 공)이 생성되며, 이 무엇은 저 어떤 것과 헤태론한 것으로서 우연적인 것이다. 따라서 생성은 우연이다. 그리고 이 알론한 것 안에 에이도스가 들어있다-속해있다. 따라서 이 에이도스, 곧 있어 오고 있는 그 무엇은 생성(되는 것)이 아니다. 생성되는 것은 각기 우연적인 것으로서 서로 헤테론한 것이다. 헤태론한 것들은 자신들 안에 낳아진 에이도스로 인해 비로서 생성되며, 서로 똑 같게 되나, 질료로 인하여 헤테론하기 때문이다. 따라서 에이도스를 원형(παράδειγμα, 형., 1034b2)으로 설정할 필요는 없다

연이 있는 것과 헤태론한 것을 완성(ἀπεργαζομένη, 256e1, 完成)하면서 각기 것을 있지 않게하고, 그러면서 그 부분들로 나누기 때문이다(249쪽). 그러나 헤태론하게 있는 이러한 부분들 역시 필연적으로 서로 보다 더 적게 있는 것들이 아니다. 그렇다면, 헤태론한 자연의 서로에 대해 있는 부분들 어떤 것도 더 적게 대립(ἀντικειμένων, 258b1)해 맞서는(ἀντίθεσις, b1, 反定立, 모순(矛盾))것이 아닐 것이다. 그 부분의 있는 것의 우시아(αὐτου τοῦ ὄντος οὐσία, b2)가 저 있는 것과 반대(ἐναντίον, b3)되는 것이 아니라, 단지 저 있는 것과 헤태론하다면 분명히 그렇다. 이제 저 있는 것과 헤태론하게 있는 부분에 어떤 이름이 붙혀져야 할까? 우리는 이 이름을 통해서 소피스테애스를 조사하는 중인데, 이 이름은 무엇일까? 있지 않는(τὸ μὴ ὄν, b6)것이 분명하다. 그렇다고 해서, 있지 않는 것은 우시아(실체, 존재)를 부족하게 지니는 그러한 것이 아니다. 크지 않는 것과 아름답지 않는 것이 커져 왔고 아름다워져 왔던 것처럼, 있지 않는 것도 여러 있는 것들 가운데 하나의 종(에이도스)으로 헤아려지면서 있어 왔으며, 있다.

---

(10쪽). 우시아(실체)로 여겨 그 원형을 전제 했으나, 생성자들의 생산과 질료 안의 에이도스 원인으로 충분하다. 이 살과 뼈 그리고 이것들 안의 에이도스, 바로 이 것이 칼리아스와 소크라테스이다.

텔레스에 따르면, 어떤 것들의 종들이 또는 질료가 또는 그것들의 실체의 로고스가 여럿(πλωίω, 1018a10)이면, 그것들은 헤태론(ἕτερα, 1018b9)하다라고 말하여진다. 그리고 비록 동일한 것들이긴해도, 수에 있어서 뿐 아니라 종에 있어서든 또는 류에 있어서든 또는 유비적으로(ἀναλογιᾳ, 1018a13)든 헤태론한 것들이 차이(διάφορα, 1018a12)난 것들이라고 말하여진다.

그래서, 있는 것의 '부분(μέρος, 257c11)'인 있지 않는 것은 있는 것의 '반대'가 아니라, 있는 것의 '부정(否定)'이다. 그것도 부정을 통해서 달리 있어 오는 것이지, 없어지는 것이아니다. 만약 있지 않는 것이 '없음(τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτό, 238c9; τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b18, 無, 있지 않는 것 자체)'이라면, 엘레아 낯선이도 '있지 않는 것도 있다' 라고 담대히(θαρροῦντα, 258b9) 말 할 수도 없었을 것이고, '움직임을 포함한 모든 류는 있으며 있지 않다' 라고 말 할 수도 없었을 것이다.

그래서 움직임은 있으며 있지 않다(있음과 헤태론하다). 있음을 나누어 지니므로 있는 반면 헤태론을 나누어 지니므로 있지 않기 때문이다. 또한 움직임은 동일하며 동일하지 않다(동일함과 헤태론하다). 동일함을 나누어 지니므로 자신과 동일한 반면 헤태론을 나누어 지님으로서 동일함과 분리되기 때문이다. 또한 움직임은 쉼이 아니나, 움직이고 있는 것은 쉬고 있을 것이다. 있지 않는 것을 나누어 지님으로서 움직이지 않을 것이기 때문이다. 마찬가지로 움직임은 헤태론과 헤태론하며 헤태론하지 않다. 헤태론을 나누어 지님으로서 자신과 헤태론에 헤태론한 반면 동일을 나누어 지니므로서 자신과 동일하기 때문이다. 그래서 움직임이 쉬며 쉬지않고, 동일하며 동일하지 않고, 헤태론하며 헤태론하지 않는 것은 움직임과 쉼과 동일과 헤테론 이 모두가 있(지 않)음을 나누어 지니기 때문이다. 나누어 지니지 않으면, 쉬어 오지도, 쉬지도, 쉬지 않아 오지도, 쉬지 않지도 못하며, 동일하게 있어 오지도, 동일하게 있지도, 헤태론하지 않게 있어 오지도, 헤태론하지 않게 있지도 못하기 때문이다. 이렇듯 있는 것은 두루 모든 류를 섞어지게 하는 '끈'이지만, 한편으로 자기 부정을 통해 분리시키기도 한다. 끈에

의해 요소들이 묶어지듯, 구분되는 류들이 섞어진다. 끼리 끼리 때에( ὅταν, ὁπόταν, 256b11, 12)따라서 말이다. 때에 따라서 끼리 끼리 섞어지기에, 동일했다 동일하지 않고, 쉬었다 쉬지 않고, 움직였다 움직이지 않고, 헤태론했다 하지 않고, 이와는 거꾸로, 동일하지 않았다가 동일하고, 쉬지 않았다가 쉬고, 움직이지 않았다가 움직이고, 헤태론하지 않았다 헤태론하다.

그렇다면 있는 것이 있지 않게 되는 '때'는 언제인가? 다시 말해, 움직이고 >있는< 것이 '언제' 쉬게 되는가? 그리고 동일하게 있는 것이 '언제' 헤태론하게 되는가? 바로 순식간(ἐξαίφνης, 파., 156d3)이다. 그러나 시간 안에서는 아니다. 그렇다고 시간 '밖'의 것도 아니다.

"그런데 움직여지다가 쉬게 될 때 마다(ὅταν δὲ κινούμεόν τε ἵστηται, 156c1)그리고 쉬는 것이 움직여지는 것으로 변할(μεταβάλλῃ, c2)때마다 반드시 어디에서든 그 하나는 하나의 시간 안에 있지 않네 - 어떻게? - 먼저 쉬면서 나중에 움직여지든, 먼저 움직여지면서 나중에 쉬어지든 그러한 것들은 변화없이는 쉬어짐을 겪지 않을걸세 - 어찌 - (자신) 안에서는 어떤 것도 동시에 움직여지지도 쉬어지지도 않는 그런 하나의 시간은 있지않네 - 않기 때문이지요 - 그러나 변함 없이는(ἄνευ, 156c8)어떤 것도 변하지 않네 - 않을 것처럼 보입니다 - 그렇다면 어느 때 변하는가? 쉬고 있으면서도 움직여지면서도 시간 안에 있으면서(ὄν, d1)도 변하지 않기 때문이네 - 않기 때문이지요 - 따라서 변하는 저 때(ὅτε, d2)가 그 안에서 그 때(τότ', d2)일 바로 이 때는 불합리한가? - 어떤? - 순식간(ἐξαιφνης[155], d3). 순식간은 저( 움직임과 쉼)것으로부터 (그 둘 중의) 어느 것으로의 변화와 같은 그러한 어떤 것을 가리키는 것처럼 보이기 때문이네. 쉼으로부터 더 이상 쉼으로 변하지 않으며, 움직임으로부터 더 이상 움직이믕로 변하는 것이 아니라 어느 한 시간에도 있지 않으면서 움직임과 쉼의 사이에(μεταξὺ, 156d7)놓여지는 그 순식간의 '자리를 차지하지 않는(ἄτοπος, d7, 불합리한)' 어떤 자연, 그리고 움직여지는 것은 쉬어짐으로, 쉬는 것은 움직여짐으로 이 순식간에서 저 순식간으로 변하므로 [그렇다네] - 감히 - 쉬었다가 움직여지므로, 하나는 (둘 중의) 어느

155) ἐξ - αίφνης( ἄφνω : unawares, of a sudden)는 순식간(瞬息間)에 또는 갑자기 또는 찰나(刹那)에 라고 옮겨질 수 있을 듯하다

것(극단)으로 변할 것이네 - 그렇게 양자 중의 어느 하나만(μόνως,156e4)으로만 행합니다(ποιοῖ[156], e5) - 그런데 변하는 것은 순식간에 변한다네 그리고 변할 저 때(ὅτε, d6)에는 어느 하나의 시간 안에도 (있지) 않을 것이며, 움직이지도 쉬지도 않을 것이네 - 않습니다 - 이렇게 알론한 것들에 대한 변화들은 **있음으로부터 사라짐으로 변하거나, 있지 않음으로부터 되어짐으로 변할 저 때마다 그때 움직이는 것들과 쉬는 것들 사이의 상태(ἕξει,156e8)[는]있는 것도 아니요, 있지 않는 것도 아니요, 되어지는 것도 아니요, 사라지는 것도 아니라네** - 최소한도 - 동일한 로고스에 따라서, 하나로부터 여럿으로(ἐπὶ, 157a5)그리고 여럿으로부터 하나로 (변할 때도) 똑 같이 하나이지도 여럿이지도 않으며, [서로에] 떨어지지도 붙지도 않네. 그리고 같음으로부터 같지않음으로, 그리고 같지 않음으로부터 같음으로 변할 때도, 마찬가지로, 같지도 않으며, 같지 않지도 않으며, 같아지지도 같지 않아지지도 않네. 그리고 *작음으로부터 큼과 똑 같음으로 그리고 그 반대로 변할 때도 마찬가지로 작지도 크지도 또 같지도 않으며, 성장하지도 줄어들지도 똑 같아지지도 않을 것이네* - 않을 것처럼 보입니다 - 이것들이 하나가 겪는 모든 속성들(τὰ παθήματα, 157b4)일 걸세. 만약 있다면 말일세 - 어찌 않으리오(156c1-157b5)[157]"

따라서 반대 '상태(常態)'로의 **변화**는, 다시 말해 움직이고 있는 것에서 움직이지 않는 것에로 변하는 '상태' 등 등은 시간 안도 아닌, 그렇다고 시간 밖의 것도 아닌 아주 애매하고 불 합리[158]한 '때'에 일어난다. 이러한 상

---

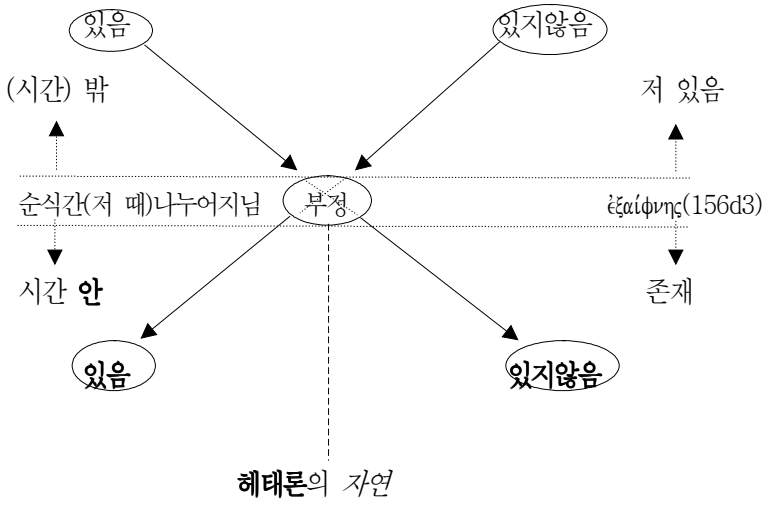
156)소피스테애스 편 248c8(1448)에 쓰인 **ποιεῖν**(행하다)가 여기에서도 그대로 ποιοῖ(156e5)쓰였다는 점에 유의(留意)하라 몸만을 실체라고 우기는 자들도 동의할 **하고** 겪는 힘이 있는 것이라는 로고스를 거기에서 제시한 후 계속하여 엘레아 낯선이는 인식과 관련하여 행함과겪음을 말하는 소피스테스 편 맥락에서 말이다.

157)좀 길게 인용된 이 글월은 '하나가 만약 있다면, 하나는 자신과 알론한 것들에 대해 어떻게 있는가?'에 관한 논증과 '하나가 만약 있다면, 알론한 것들은 무엇을 겪는가'에 관한 논증 사이에 끼어든 논증이다.

158)'불합리하다'는 말은 '어떤 것이 자리를 차지 않지 않는다(ἄ + τοπος =

태는 존재(있)하지도 존재하지 않지도 않는, 다시 말해 움직이고 >있지<도 움직이지 않고 >있지<도 않는, 그러한 상태이다. 이러한 상태에서 순식간에 움직이고 있는 것이 움직이지 않는 것으로 **변**한다. 마찬가지로 크지 않는 것이 큼으로 또는 그 거꾸로 **변**한다.

나아가서 아리스토텔레스가 '공허한 말'이라고 했던 '나누어지님(μετέχειν, 형., A(9), 991a21)(109쪽, 149쪽)'이 바로 이러한 상태에서 일어나는 것으로 나는 본다. 그렇다면, 큼(과 크지않음), 움직임(과 쉼), 있는 것(과 있지 않음) 등의 에이도스들이 서로를 순식간에 나누어 지닐 것이며, 그리고 그러한 에이도스들을 각기 모든 것들이 순식간에 나누어 지닐 것이다. 이것을 나는 아래의 두 그림으로 나타낸다.

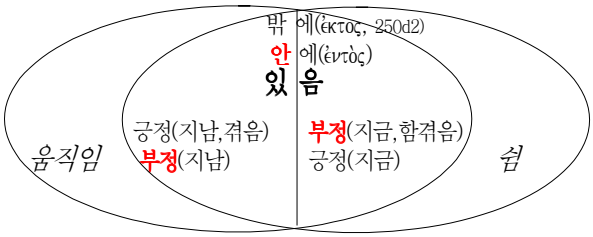



(도표 25 - 순식간의 변화와 부정(否定))

---

ἄτοπος, 156d7)'로 이해되는 것이 더 나을성 싶다.

있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이지, 반대가 아니다(플라톤)




(도표 26 - 움직이고 있으며, 움직이지 않고 있음)

위 그림에 있어서의 '부정(否定)'은 헤태론의 자연으로 인해 달리되는 것을 보여준다. 에이도스들이 순식간에 개물(個物) 또는 각기 모든 것에 임재(臨在)하므로서, 그래서 그러한 에이도스들을 개물(個物)이 나누어 지니므로서, 예를들어 파이돈 보다는 적은 심미아스가 소크라테스보다 더 크게 있을 것이다. 그리고 움직이고 있는 것이 움직이지 않게 되거나 또는 움직이지 않고 있는 것이 움직이게 될 것이다.

그런데 '있지 않는 것도 있다' 라고 말하기 위해서 아리스토텔레스가 이끌어 들인 것이 바로 '뒤나뮈스(가능성, 힘)'였다는 것은 이미 184-185쪽에서 말하여졌다. 있지 않는 것은 '힘으로 있는 것'이라고도 말하여지기 때문이다[159].

159)그러나 있지 않는 것은 '거짓'이라고도 말하여진다. 있지 않는 것이 있다면, 있지 않는 것은 있는 것처럼 여러 가지로 말하여질 것이기 때문이다.

"실체를, 질을, 량을, 알론한 범주들을 가리키므로, 만약 있는 것이 여러가지로 말하여진다면, 그리고 있지 않는 것이 있다면(1089a7-a9).....있지 않는 것은 범주들과 똑같이 말하여지는 것이외에도 거짓으로 말하여지며, 뒤나뮈스적으로(κατὰ δύναμιν, a28)

그래서 아리스토텔레스는 '있지 않는 것으로부터 생성된다' 라고 하지 않고, '뒤나뮈스적인 것으로부터 생성된다' 라고 말한다. 그러나 있지 않는 것에 관한 텔레스의 언급은 플라톤에 비해 애매(曖昧)하다. 텔레스도 자신의 형이상학 제애타 편 4 장에서 비록 순수하게(ἁπλῶς, 1030a26)있는 것은 아니지만 있지 않는 것은 있다는 것을 변증적으로(λογικῶς, a25)인정하기 때문이다. 형이상학 람다 편 7 장에 따르면, '순수함(τὸ ἁπλοῦν, 1071a34)'은 '어떠하든 동일한 상태(πῶς ἔχον αὐτό, 위의 곳)'를 말한다. 그렇다면 '순수하지 않음'은 '동일한 상태를 유지 못함'일 것이고, 그래서 순수하지 않게 있는 것은 그 있음의 동일성이 유지되지 못하고 있는, 곧 있지 않는 것일 것이다. 그렇다면, 플라톤과는 달리, 있지 않는 것은 우시아를 나누어 지닐 수 없을 것이다(μετέχειν οὐσίας, 자연학, Δ(10), 218a3). 그리고 바로 이러한 맥락에서 텔레스는 있지 않는 것을 우연한 것과 아주 '흡사한(ἐγγύς, 1026b21)것'이라고(73쪽)[160], 이러한 것을 프라그마화하는 기교를 궤변술(ἡ σοφιστικὴ[161], 1064b27-28)이라고, 그리고 이 때문에 '궤변술을 지닌 자는 있지

---

말하여진다. 이 뒤나뮈스로부터 생성이 있다. 사람은 사람이 아닌, 뒤나뮈스적인 사람인 것으로부터 있고, 희지 않는, 뒤나뮈스적으로 흰 것으로부터 흰 것이 있다(형이상학, N(2), 1089a26-30)"

160)그래서 나는 힘(가능)과 거짓과 우연을 79쪽의 그림에서 필연과 진짜와 현실에 상응하는 동일한 군(群)으로 나타냈다.

161)그러나 변증가(οἱ διαλεκτικοὶ, 1004b17)와 궤변가(소피스테애스)는 철학자인 척한다. 궤변은 지혜인 것처럼 보이려 하고, 변증가는 모든 것에 관해 변증하려 하므로 그렇다. 그런데 변증과 궤변이 철학과 동일한 류처럼 보일

않는 것에 종사한다 라고 플라톤이 말한 것은 그리 나쁘지 않다' 라고 말한다.

## 6-4-2)반대(모순)

그렇다면, 텔레스는, 이미 플라톤의 소피스테스 편과 파르메니데스 편과 티마이오스 편에 관한 연구를 마친 후에, 범주들과 형이상학을 썼을 것이다. 그 내용의 연속성이 이것을 보여 주기 때문이다. 플라톤의 소피스테스 편에 따르면, 있는 것이 아니라 있지 않는 것에 관해 말하는 소피스테스 정체를 폭로하기 위해서는 소피스테애스가 메달리고 >있는< 있지 않는 것이 무엇인가에 관해 말했어야 했을 것이다. 그리고 그 말의 끝은 '있지 않는 것은 있는 것의 **반대(모순)**이 아니라, 있는 것과 헤태론한 것이다' 라는 로고스-이 로고스는 파르메니데스 편(160c5-6)에 그대로 다시 나타난다-이다[162].

---

지라도, 철학은 그 힘의 길(자연)에 있어서는 변증과, 그 삶의 의도에 있어서는 궤변과 차이난다. 철학은 있는 것들의 인식술(γνωριστικὴ, b27)인 반면 변증은 그것들의 비판술(περιρατικὴ, b25)이기 때문이다. 그리고 변증과 궤변들을 있는 것들의 우연(συμβεβηκότα, 1061b4)에 관계하는 반면 철학은 있는 것 그 자체에 관계(περὶ τὸ ὂν αὐτὸ καθ' ὅσον ὂν ἐστιν, b9-10)하기 때문이다.

162)그렇다면 이제 엘레아 낯선이는 더 이상 할 말이 없을까? 아니다. 있다. 가짜는 있지 않다 라고, 그래서 거짓 말 역시 있지 않다 라고 말하는 자-이 자가 바로 소피스테애스이다-에게 가짜도 있으며, 그래서 거짓 로고스(말)이 있다는 것을 보여 주기 위해서, 로고스(말)이 무엇인가에 관해 말

따라서 '반대' 라는 낱 말이 문제다. 흔히 많은 사람들은 있는 것은 있지 않는 것에, 또는 있지 않는 것은 있는 것에 반대라고 여기기 때문이다. '반대(모순)' 라는 낱 말에 관한 그 당시의 상식적인 견해를 알아 보기 위해서는 텔레스의 강의록을 살펴 보는 것이 가장 빠른 길이다. 그는 일상언어로 사유하여 잘 정리 해 두었기 때문이다. 텔레스의 범주들과 형이상학에 따르면(24쪽), 양자(兩者)를 받아들이는 것에 동시에 현재하지 않을 때 말하여지는 대립(ἀντικείμενα, 형., Δ(10), 1018a20, 253)의 일 종[163]으로서의 반대(ἐναντία)와 모순(ἀντίφσις) 중, 반대에는 그 중간(μέσον, 범.(10), 12b2 8)이 있지만(흼과 검음, 뜨거움과 차가움), 모순에는 그 사이(μεταξὺ, 중간, 형., Γ(7), 101 1b23, 863)가 없다(병과 건강, 홀과 짝). 그래서 류 또는 종적으로 가장 큰 차이들이라고 말하여지는 반대 또는 모순의 대립 짝[164]은 동일한 것에 동시에 현재 할 수 없다. 그 차이들 중의 하나를 행하거나 겪을 수 있으며, 잃거나 획득할 수 있기 때문이다. 나아가서 반대와 모순의 짝들은 류 또는 종에 있어 헤태론한 것들이다. 텔레스에 따르면, 동일한 류로 있는 것들이 서로에 종속되지 않을 때, 그리고 동일한 류 안에 있는 종들이 차이날 때, 그리고 (우시아)실체 안에 그 반대(와 모순)들이 지녀질 때, 류 또는 종에 있어 헤태론하기 때문이다. 그러나 모순 대립 짝에는 사이가 없지만 반대 대립 짝 사이에는 중간 것들이 있다.

---

해야 할 것이기 때문이다. 있지 않는 것이 있다는 것을 말해 주기 위해서 있는 것에 관해 말한 것처럼 말이다.

163)습성과 결여, 긍정과 부정, 관계 등도 대립의 일 종이다

164)모든 짝은 하나가 긍정되면 하나는 부정(否定)된다.

그런데 플라톤의 경우에는 대립과 반대와 모순 사이의 구분이 없는 듯하다. 문제의 세 대화 편에서 'ἀντιφάσις(모순)' 이라는 용어가 발견되지 않을 뿐만 아니라, '대립'도 '반대'와 구분되지 않기 때문이다. 그래서 플라톤의 'ἐναντία'는 텔레스의 '모순'까지 포함하는 용어인 듯하다. 물론 텔레스와 마찬가지로 반대(모순) 짝(동일과 헤태론, 움직임과 쉼, 차가움과 따스움)은 동일한 것에 동시에 주어질 수 없다.

그러나, 텔레스에따르면, 있지 않는 것은 있는 것의 반대인 반면,플라톤에 따르면, 있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라는 것이 두 사람의 결정적인 차이이다. 전자의 경우 있으면서 현실적으로 있지 않을 수는 없는 반면 후자의 경우 있으면서 있지 않기 때문이며, 그리고 후자의 경우 있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이기 때문이다. 예를들어 큼과 작음은 'ἐναντία (반대, 모순)'이다. 그러나 크지 않음은 큼의 반대가 아니라 큼의 헤태론이다. 따라서 크지 않음과 큼은 자신을 받아 들이는 것에 함께 있다. 파이돈에서 이데아를 있는 것의 원인(τὸ αἴτιον τῇ ὄντι, 99b3)으로서 전제했던 것도 바로 이런 '함께 있음'을 가능하게 하기 위해서, 다시 말해 반대(모순)를 '극복'하기 위해서 였을 것이다. 그래서 소크라테스 보다는 크나 파이돈 보다는 키가 적은 심미아스의 있음에 관해 말할 경우, 그래서 '심미아스 안에 큼과 작음 이 양자가 있다(εἶναι, 102b15)'라고 말하는 것은 진실하지 못하다. 심미아스의 더 크고 적게 >있음<의 원인은 심미아스 안의 큼과 적음이 아니라, 심미아스 안의 큼과 크지않음 또는 적음과 적지않음이다. 크지 않음과 큼 그리고 작지 않음과 작음이 심미아스 안에 함께 있기 때문이다–작

게 있으면서 있지 않기때문이다. 만약 심미아스가 있다면 심미아스는 반드시 헤태론을 나누어지니므로, 있지 않을 것이기 때문이다. 그래서 크면서 크지않거나 또는 작거나 작지않다. 이 짝은 반대가 아니라 헤태론이므로, 그리고 헤태론은 모든 것이 나누어 지니는 가장 큰 다섯 가지 류 중의 하나이므로 그렇다[165].

아리스토텔레스에 있어서도 마찬가지로 심미아스가 소크라테스보다는 키가 크지만 파이돈 보다는 키가 적은 원인이 심미아스 안에 큼과 적음이 함께 있기 때문은 아니다. 모든 대립은 동일한 것에 동시에 있을 수 없기 때문이다. 그러나, 플라톤처럼, '크지 않음과 큼', 또는 '적지않음과 적음'이 심미아스 안에 있기 때문은 아니다. 동일한 것 안에 '대립(크지않음과 큼)'가 동시에 있을 수는 없기 때문이다. 심미아스가 크면서 크지 않을 수는 없기 때문이다. 만약 크면서 크지 않다면, 그건 (비) 모순을 위반(違反)이므로 그렇다. 그렇다면 텔레스는 어떻게 그 프라그마(사태)를 설명할까? '현실적으로는 크면서 크지 않을 수는 없지만, 잠재적으로는 그럴 수 있다. 비록 잠재적인 것은 우시아와 로고스에 있어서는 나중이지만, 그 시간에 있어서는 먼저일 수도 있기 때문이다(188쪽)' 라고 그는 말할 것이다.

따라서, 소피스테스 편이나 파르메니데스 편에 나오는, 있지 않는 것에 관한 일련의 그와 같은 정의들은 모순율을 위반(違反)한 것이 아니다. 있는

---

165)물론 움직임이 쉼을, 쉼이 움직임을, 동일이 헤태론을, 헤태론이 동일을 나누어 지니는 것은 아니다. 동일한 것 안에 모순(반대)이 있을 수는 없기 때문이다.

어떤 것이 있지 않다는 것은 그것이 달리 있다는 것을 뜻하지, 있지 않는 것이 있는 것의 '반대'라는 것을 뜻하지는 않기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스는 있지 않는 것에 관해 말하는데서 오는 어려움을 플라톤 식으로 해소하지 않고, 있지 않는 것을 뒤나뮈스적인 어떤 것으로 간주(看做)하므로서, 다시 말해 현실적인 것과 그 있는 방식(길)에 있어 다른 것으로 간주함으로서 해결한다.

나아가서, 이러한 해소 방식의 차이는 있는 것을 플라톤은 류(종)로 받아 들이나, 텔레스는 류로 받아들이지 않는 것과 연관된다.

## 6-5)있는 것은 류가 아니다?

만약 있는 것이 류라면, 있지 않는 것은 그 류의 종, 곧 차이일 것이다. 그렇게 되면, 류는 종에 속한 것이므로, 있는 것은 있지 않는 것에 반드시 속해야만 할 것이다. 그런데 있는 것이 있지 않는 것에 속하는가? 어떤 것에 속하게 되는 것은 어떤 그 것에 있는 것이므로, 속한다면, 있지 않는 것에 있는 것이 있어야 한다. 그렇다면 모순(반대)이다. 이러한 견해를 지닌 자가 바로 아리스토텔레스이다. 그러나 플라톤의 경우, 위에서 주욱 보아 왔던 것처럼, 있지 않는 것은 있는 것의 에이도스(종)임에도 불구하고, 있지 않는 것은 있는 것의 헤태론일 뿐이지 그 반대(모순)은 아니다.

그런데, 플라톤에 따르면, 있는 것은 류들 중의 하나이다. 그는 티마이오스 편에서 항상 동일하게 있는 것-원형-을 모든 것의 세 가지 류(γένος, 티., 48e3)중의 하나로, 그리고 스피스테애스 편에서 있는 것을 다섯 가지

가장 큰 류[166]중의 하나로 말하기 때문이다-"류들 가운데서도(τῶν γωνῶν, d4) 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체(τό ὄν αὐτὸ, d4-5)와 쉼과 움직임이 가장 크지? - 물론입니다(254d4-5)[167]". 그래서 모든 것에 들어 있을 것이다. 그렇다면, 애매한 표현이기는 하지만 '속성'이라고 말하여질 수 있으리라.

그러나, 텔레스에 따르면, 있는 것은 류가 아니다. '형이상학'에서 추구되는 앎이 지니는 어려움들 14 가지 중 여섯 번째 어려운 물음인 '류들(τὰ γένη, B(3), 998a21)을 요소 또는 아르케애들로서 받아 들여야 하는가?'에 관한 논구(論究)에서 텔레스는 '있는 것과 하나는 류(τῶν ὄντων.....γένος, b22)가 아니다' 라고 말하기 때문이다. 이에 따르면, 어떤 사람들은 하나 또는 있는 것을 있는 것들의 요소(b9)로 여겨[168], 있는 것들의 류로 간주하는 것처럼 보인다. 그러나 류와 요소를 있는 것들에 각기 양자적으로(

166)있는 것과 대등(對等)한 류들이 소피스테스 편에서는 적어도 다섯 있다 그러나 있는 것이 이 다섯 중 최상의 것인지는 분명치 않기 때문이다. 게다가 파르메니데스 편을 포함 여러 대화편에는 착함(선), 아름다움(미), 올바름 등 등의 이데아도 있지 않은가?

167)여기서 플라톤은 '있는 것'을 움직임, 쉼, 동일, 헤태론 등의 류와 구분되는 하나의 '류' 또는 '종'이라는 것-종과 류를 무차별적으로 바뀌어 쓰여질 수 있는 동의어(synonym, F.M.Conford, 1935(1975), p.257, note1)로 본다-는 것은 분명하다.

168)텔레스에따르면, 있는 것과 하나를 있는 것들의 요소로 여겨, 이 요소를 있는 것들의 류와 동일시하는 자들(τινες, 998b9)은 피타고라스 사람들과 플라톤이다.

ἀμφοτέρως, b11)관련된, 동일한 것으로 보는 것으로 보는 것은 불 가능하다. 류를 통한 정의[169]와 각기 것의 요소들에 관한 로고스(말)는 헤태론하기 때문이다. 그래서 플라톤이 있는 것들을 구성하는 것(요소, 998b4)으로 여기고[170] >있는< 것이 있는 것들의 류일 수는 없다. 따라서 있는 것(과 하나)가 모든 것의 류가 되는 것은 불 가능하다. 만약 류라면, 각기 류의 차이(διαφορὰς, 998b23)각 각이 반드시 있음(과 하나)여야 할 것이다. 그러나 류의 종(에이도스, b24)이 그 고유한 차이들의 카테애고리아가 되는 것은 불 가능하다(ἀδύνατον κατηγορεῖσθαι, 998b24)[171]. 그래서 그 차이는 하나도 아니요, 있는 것도 아닐 것이다. 차이가 하나요, 있는 것이라면, 게다가 그것이 류라면, 그 류의 종이 차이들의 카테애고리아가 되거나, 그 종에 관련 없이도 류가 차이의 카데애고리아가 되는 불 가능한 일이 벌어질 것이기 때문이다. 따라서 하나 또는 있는 것이 류가 아니라면, 아르케애도 아닐 것이다. 설령(εἴπερ, 998b28)류들이 아르케애라고 해도 말이다. 나아가서 있는 것과

---

169)류는 있는 각기 것을 인식하는 정의의 아르케애이므로(998e5), 에이도스의 아르케애이기도 하다. 에이도스에 따라 있는 것이 말하여지기 때문이다. 에이도스의 앎을 얻는 것은, 곧 있는 것의 앎을 얻는 것이므로 그렇다.

170)그러나, 텔레스가 말하는 것과는 달리, 플라톤이 있는 것을 있는 것들의 아르케애로 보았는지도 분명하지 않다. 있는 것의 이데아 역시 선의 이데아로부터 '있'기 때문이다(271쪽).

171)류가 자신의 차이들의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144a36-b3에서 주어지며, 종이 자신들의 차이의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144b5-11)에서 주어진다.

하나가 류라면, 그래서 그 류의 차이도 있음이요 하나라면, 원자들(ἀτόμων, b28)에 이르게 될 때까지 차이와 더불어 취하여지는 중간자(τὰ μεταξὺ, b29)도 류일 것이다. 그러나 어떤 중간자는 류로 여겨지는 반면 어떤 중간자는 류로 여겨지지 않는다. 나아가서 차이들이 류 보다 더 아르케애일 것이고, 그렇게되면 아르케애들이 무한해 질 것이며다. 첫 번째 류들(τὸ πρῶτον γένος, 998b32-999a1)을 아르케애로 상정하면 그렇다. 첫 번째 류가 아르케애이려면 각기 것들과 나란히 어떤 것(τι, a19)이 있어야만 한다. 그래야만 더 보편적이면서 더 아르케애적일 수 있기 때문이다. 그러나 각기 것들과 나란한 그 어떤 것도 있을 수 없다. 그렇다면 있는 것들의 류가 있는 것들의 아르케애일 수 없다.

나아가서, 텔레스에 따르면, 류가 아니라는 말은 있는 것이 정의(定義)의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것을 통해(διὰ τῶν ὁρισμῶν, 998b5)각기 것이 인식되는 정의의 출발점이 바로 류이기 때문이다(146쪽). 나아가서 류가 아니라는 말은 있는 것은 종(τῶν εἰδῶν, 998b8)의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것에 따라 있는 것이 말하여지는 바로 에이도스의 그 아르케애가 류이기 때문이다. 그래서 종의 앎을 얻는 것은 바로 그러한 류에 관한 앎을 얻는 것이다. 따라서 있는 것은 정의의 아르케애도, 앎의 아르케애도 아니다. 류가 아니기 때문이다. 나아가서 있는 것(과 하나)가 모든 것의 류라면 그 류의 차이 역시 있을 것이요 하나일 것이므로, 종 그리고 류가 그 차이의 카테애고리아가 될 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 따라서 있는 것은 모든 류가 아니다[172].

---

172) J. Owens 다음처럼 설명한다.

형이상학 캎파 편 1 장에서도 있는 것은 (첫 번째) 류가 아니라는 것이 다시 확인된다. 지혜(ἡ σοφία, 1059b23, 논자6), 곧 아르케애에 관한 앎이 지니는 어려움[173]은 있는 것은 류가 아니라는 것이 분명한데도 불구하고 우리의 앎은 류 그것도 첫 번째 류들에 관한 것일 것처럼 여겨진다는 데에 있다. 우리의 앎은 보편자(τῶν πρώτων γενῶν, 형., K(1), 1059b26, 논자6, 41-3)에 관한 것인데, 그러는 한 우리가 류라는 것을 거부하는 있는 것(과 하나)가 첫 번째 류(τῶν πρώτον γένῶν, 1059b30)일 것처럼 여겨지기 때문이다. 있는 것(과 하나)는 모든 것을 가장 많이 껴 앉으며, 그래서 자연스레 첫 번째 있음(τὸεἶναι πρῶτα, b30)일 것처럼 여겨질 수 있으리라. 무엇 보다도 많이 아르케들일 것처럼 여겨지므로(ἐοικέναι, b29)그렇다. 모든 것이 있는 것(과 하나)라면, 있는 것(과 하나)가 파괴와 더불어 나머지 모든 것들도 사라질 것처럼 여겨지기 때문이다. 그러나 있는 것(과 하나)이 류들로 받아드

---

*텔레스의 being은 류가 아니다. 류라면 파르메니데에스의 being이 될 것이다. 이러한 being은 자신 안에 자신의 모든 차이를 포함한다. 그래서 모든 것을 껴안고 있다. 그러나 차이가 있고 [그것이 류라면] 모든 것을 그 차이가 흡수(absolb, 논문 9, 173b)할 것이므로, 텅 빈 것 으로서의 있는 것 자체 라는 개념이 허용되어야 할 것이다. 바로 이러한 개념을 파르메니데스의 being이 함축한다는 것은 어려운 문제이다. 오웬즈에 따르면 바로 이러한 어려움을 아리스토텔레스는 형이상학 베타 편 3 장(8b22-24)에서 지적한다

이렇듯 파르메니데에스의 being은 차이를 포함한다. 단지 있지-않는 것만이 그 있는 것에서 제외될 뿐이다 그런데 있지-않는 것(non-being)은 없음(nothing)이다. 따라서 있지-않는 것 안에 차이가 허용되는 것이 아니다".

173) 앎이 보편자에 관한 것인 것처럼 여겨지는 이유는 모든 로고스와 앎은 보편자에 관한 것이지 극단들(τῶν ἐσχάτων, 1059b26, infimae species)에 관한 것이 아닐 것이기 때문이다.

려지는 한 이것들의 차이들은 반드시 그것들을 나누어 지녀야(μετέχειν, b32)만 할 것이다. 그런데 어떤 차이들도 류들을 나누어 지니지는 않는다. 따라서 있는 것(과 하나)는 류들로도 아르케에로도 받아드려져서는 안될 것처럼 여겨진다(οὐκ ἄν δόξειε, 1059b33-34). 그래서 여기 형이상학 갚파 편 1장에 따르면 있는 것이 류가 아닌 이유는 **류**의 **차이**가 그 류를 나누어 지니지(μετέχει, b33)않기 때문이다.

이제, 형이상학 델타 편(28장, 1024a29-b16)에 따르면, 있는 것의 범주들은 류적으로 헤태론한 것들이다. 그 어떤 범주도 서로에로 환원될 수 없으며 서로 하나인 것이 아니기 때문이다.

> "첫 번째 기체가 헤태론하며 그리고 [그] 헤태론이 [다른] 헤태론으로 환원(ἀναλύεται, 1024b11, 분석)되지 않고 양자적으로 동일하지 않으면 류적으로 헤태론하다 라고 말하여진다. 예를들어 에이도스와 질료는 류적으로 헤태론하다[174]라고 말하여진다.
>
> 그리고 있는 것의 범주들의 헤태론한 모습(σχῆμα, 1024b13)이라면 무엇이든지 (류적으로 헤태론하다) 라고 말하여진다. 있는 것들의 있는 무엇(τί, b13)이, 한편으로 (있는 것들의) 질적인 것(τι, b14)이, 한편으로 앞서 나누었던 [다른 범주인] (것)이 가리켜지기 때문이다. 이것들 중 그 어떤 것도 서로에로 환원되지도 않으며 [서로] 하나인 것도 아니므로 [그렇다](형., Δ(28), 1024b9-b16)"

따라서 범주들은 류적인 차이들이다. 바로 이것은 왜 범주들이 '어떤 연결도 없는(κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν, 범(4), 1b25) 각기 것'이라고 말하여지는지를 설명한다. 류적으로 헤태론하기 때문이다. 다시 말해 서로에로 환원될 수 없으며, 결코 서로 하나일 수 없기 때문이다. 예를들어 질과 량처럼 말

174) 그런데 자연학의 텔레스에 따르면 에이도스와 에이도스의 결여 그리고 이 둘에 깔린 기체 이 세 가지는 생성의 가능한 모든 아르케애(191a11 ; 논자4, 텔레스 131)이다.

이다. 나아가서 범주들은 있는 것을 규정(ὥρισται, 형., Z(3), 1029a21, 정의)해 놓은 것이다.

> "λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέλεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν(1029a20-21)그 자체 무엇도 아니요, 량도 아니요, 또는 있는 것이 그것들에 의해서 규정되어진다 라고 말하여지는 바로 알론한 그 어떤 것(범주)도 아닌 질료를 나는 말한다."

위 인용 글월은 "만약 알론한 것의 카테애고리아가 결코 되지 않는 것만을 우시아(실체)라고 한다면, 아마도 기체적인 질료도 우시아일 것이다. 그러나 질료는 우시아가 아니다. 우시아에 고유하게 속하는 것은 분리와 이것이기 때문이다" 라는 맥락에 놓여 있다. 바로 이러한 맥락에서 텔레스는 '질료 그 자체란 무엇 또는 량과 같은 알론한 범주가 아니다' 라고 하면서, '범주란 있는 것을 정의(규정)해 놓은 것이다' 라고 말한다.

이제까지 플라톤을 축으로 하여 있는 것에 관한 정의를 말하여 왔다. 그러는 가운데, 나는 '있지 않는 것'에 관한 정의에서 플라톤은 텔레스와 차이난다는 것, 플라톤에 따르면 있는 것은 류이지만 텔레스에 따르면 있는 것은 류가 아니라는 것, 텔레스에 따르면 류로부터 인식(앎)은 시작되므로 류가 아니라는 것은 그것에 관한 앎이 있을 수 없다는 것, 그리고 따라서 텔레스에 따르면 있는 것에 관한 앎은 있을 수 없다는 것을 말했다. 그러나 이미 보여진 것처럼 앎은 곧 정의(호리스모스)를 가리킨다. 이것은 두 사람에 있어 공통이다. 그런데 앎은 류로부터 종(차이)으로 나누는 정의 속에서 성립하므로, 만약 있는 것이 류가 아니라면, 있는 것에 관한 앎은 불 가능하다. 바로 이것 때문에 텔레스는 '있는 것'이 아니라 '가장 먼저 있는 것(우

시아)'에 관한 앎[175]을 자신의 형이상학에서 추구하지 않았을까?

따라서 있는 것에 관한 앎인 존재론은 텔레스의 경우에는 우시아(범주)론이다. 범주들을 통해서 있는 것 그 자체가 '말'하여지기 때문이다. 이미 나는 범주(있는 것의 류)들에 관한 개괄적인 구분을 '29쪽'에서 해 두었다.

## 6-6)있는 것을 규정(정의)해 놓은 것이 범주들이다.

있는 것 자체가(τὸ καθ' αὑτὰ εἶναι, 형., Δ(7), 1022a22)범주들에서 '말'하여진다면, 말(언어)을 분류(分類)하는 것은 곧 있는 것 자체를 분류하는 것이다. 그래서 '말'하여진 것들 중에서 혜태론한 어떤 것과도 연결되지 않는(κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν, 범(4), 1b25)것이 범주들이라면, 그 범주들 의해 가리켜지고 >있는< 것들  역시 그 어떤 것과도 아무런 관련 없이 있을 것이다. 이러한 도식(σχήματα, 형., 1022a23)에 따라 분류되는 것들은, '범주들'에 따르면, '우시아(실체)' 또는 '량' 또는 '질' 또는 '대함(프로스 티, 관계)' 또는 '어디' 또는 '언제' 또는 '상태(κεῖσθαι, 범(4), 4b27)' 또는 '지님' 또는 '행함' 또는 '겪음' 등 열 가지이다[176]. 나아가서 이것들이 있는 것들의 규정 또는 정의라면, 그리고 그 규정(정의)에서 규정되고 있는 것 자체는 비록

---

175)그리고 이러한 앎에 의존하여 다른 범주들 역시 알려지며, 궁극적으로는 '개별자' 역시 그 앎 속에서 인식된다.

176)예를들어 실체는 사람과 말(馬), 량은 2 규빗과 3 규빗, 질은 흼과 문법, 관계는 배(倍)과 반(半)과 더 큼, '어디'는 '뤼케이온에서'와 '시장에서', '언제'는 어제와 작년, 상태는 누음과 앉음, 지님은 '신 신음'과 '무장함', '행함'은 '자름'과 '타 오름', 격음은 '잘려짐'과 '태워짐'이다.

그 정의 안에 있지(ἐνεσται, 형., Z(4), 1029b20)는 않지만 그 정의에서 '말'하여진다면(145쪽), 말들을 분류하는 것이 곧 있는 것 자체들을 분류하는 것이라는 것은 당연하다. 그렇다면 텔레스가 범주들에서 단지 '있는 것들' 또는 '사태(프라그마)'만을 분류하는가? 아니면 '언어(말)'만을 분류하는가? 라는 물음은 적절하지 않다. 그는 범주들에서 낱말들이 가리키고 >있는< 것들을, 다시 말해 '있는 것들'을 가리키고 >있는< '낱말들'을 분류하기 때문이다. 그리고 이때 류적으로 차이나는-연결 없는- 것들이 분류된다.

"말하여진 것들 중에서 어떤 것들은 연결되어 말하여지나, 어떤 것은 연결없이 말하여진다. 연결되어 말하여지는 것의 보기는 '사람이 달리다', '사람이 이기다'이며, 연결없이 말하여지는 것의 보기는 '사람', '황소', '달리다', '이기다'이다(1a16-1a19,30)..... 이렇게 말하여진 각 각 그 자체에는 그 어떠한 긍정 또는 부정(κατὰφάσει ἢ ἀπο- φάσει, 범(4), 2a5)도 없다. 이것들이 서로에 대해 연결됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문이다. 그리고 이러한 부정과 긍정이 각 각 진실 또는 거짓이라고 여겨진다. 그러나 예를들어 '사람', '흰', '달리다', '이기다' 처럼, 연결되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실도 거짓도 아니다(2a4-2a10)"

그런데, 여기에 쓰인 '연결(συμπλοκὴν, 1b25, 2a6-7)'이라는 말은 이미 플라톤의 소피스테애스 편에서 여러 번(240c1, 259e6)쓰인 말이다. 그러나 연결이라는 그 말에 관련되는 것은, 플라톤의 경우, 에이도스들인 반면 텔레스의 경우, 범주들이다[177].

"각기 것을 모든 것으로부터 끊어 놓은 것은 결국 모든 로고스들의 해체(ἀφάνισις, 259e4)일세. 에이도스들의 서로의 연결을 통해(διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν, e5-6)로고스가 우리에게 생성되기 때문일세: 엘레아 낯선이.

진실입니다: 테이아테토스(259e4-7)"

---

177)에이도스와 범주 각 각은 '있는 것 자체' 라는, 두 사람에게 공통인 낱말에 의해서 가리켜지는 바의 것들이다(72쪽).

나아가서, 이러한 로고스(말)의 더 이상 쪼개어질 수 없는 요소 '하나' 각 각이, 아리스토텔레스에 의하면, '연결없이' 말하여지는 것들이다. 그러나 이러한범주 각 각 하나 하나와 분리해서 '하나'와 '있음'이 있는 것은 아니다.

> "어떻게 보면 하나와 있는 것이 동일한 것을 가리킨다는 것은[178], 있는 것처럼 (하나도) 예를들어 있는 그 무엇 또는 질 등의 어느 하나에 [만은] 있지 않는 식(ἰσαχῶς, 1 054a16)의 그런 상태로(ἔχει, a16)그 범주들에 상응(παρακολουαθεῖν, 형., I(1), 1054a14)함에 의해서, 그리고 있음이 그 무엇 또는 질 또는 량과 나란한(παρὰ, a18, 분리된)헤태론한 것으로서 카테고리아화되지 않는 것처럼, 사람 하나는 사람과 헤태론한 어떤 것으로 카테고리아화 되지 않음에 의해서, 그리고 하나에 있음(τὸ ἑνὶ εἶναι, a18)은 각기 것에 있음이라는 것에 의해서 분명해진다(1054a13-19)"

따라서 '범주들 사이에는 어떤 연결도 있지 않다'는 것은 '범주들 각 각은 하나 하나 순수하고(ἁπλῶς) 단일(μία)할 것이어서 그 자체로는 서로 섞이지 않는다는, 다시 말해 서로에로 환원되지(ἀναλύεσται, 형., Δ(28), 1024b15) 않는다는' 것이다. 있는 것이 각기 범주와 나란히 헤태론한 것으로 있지 않듯이, 하나(인 것-예를들어 흼과 모음과 사분의 일 음(音)과 세모 꼴)도 각기 그 '범주-예를들어 색과 소리와 음(音)과 도형'과 나란히 헤태론한 것이 아닌 것처럼 말이다. 그리고 이러한 범주들 중에 가장 먼저 첫 번째로 있는 것이 우시아(실체)이다.

## 6-6-1)우시아(실체)

우시아에 관한 로고스들을 모아 보면 아래와 같다.

---

178)그 상태와 가리켜지는 방식에 있어 하나는 있는 것과 동일하다는 것이지, 하나와 있음 그 자체가 동일하다는 것은 아니다(58쪽).

ㄱ)우시아는 기체 안의(ἐν ὑποκειμένῳ, 범(5), 2a13)것이라고도, 기체에 따른(καθ' ὑποκειμένου, a13)것이라고도 말하여지지 않는 것이다.

ㄴ)우시아가 있지 않다면, 어떤 다른 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον εἶναι, 범(5), 2b6).

ㄷ)우시아는 다른 모든 것들의 기체가 된다. 다른 모든 것들은 우시아의 카테애고리아이거나, 우시아 안에 있기 때문이다. 바로 이 우시아들이 첫 번째 것들(αἱ πρῶτα οὐσίαι, 범(5), 2b7)이다. 그러기에 종과 류인 두 번째 우시아 역시 첫 번째 우시아에 속한다-있다. 사람과 생물은 사람인 것의(τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, 범(5), 2a36-38)카테애고리아가 되기 때문이다(9쪽).

ㄹ)우시아는 헤태론한 우시아 보다 더(μᾶλλον, 범(5), 2b7)우시아적이지는 않다. 그럼에도 종은 류 보다 더 우시아이다. 예를들어 사람은 생물의 기체이므로, 생물은 사람의 카테애고리아가 되지만, 사람의 기체가 생물은 아니므로, 사람은 생물의 카테애고리가이기 때문이며, 그리고 류 보다는 종이 더 인식되고, 첫 번째 우시아에 더 가깝기(ἔγγιον, 범(5), 2b8)때문이다. 사람이 생물 보다 사람인 것에 더 고유한(ἴδιον, 2b12)반면 생물은 훨씬 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다. 그러나 종 에이도스 각각과 게노스(류) 각 각은 서로 보다 더 또는 덜 실체가 아니다.

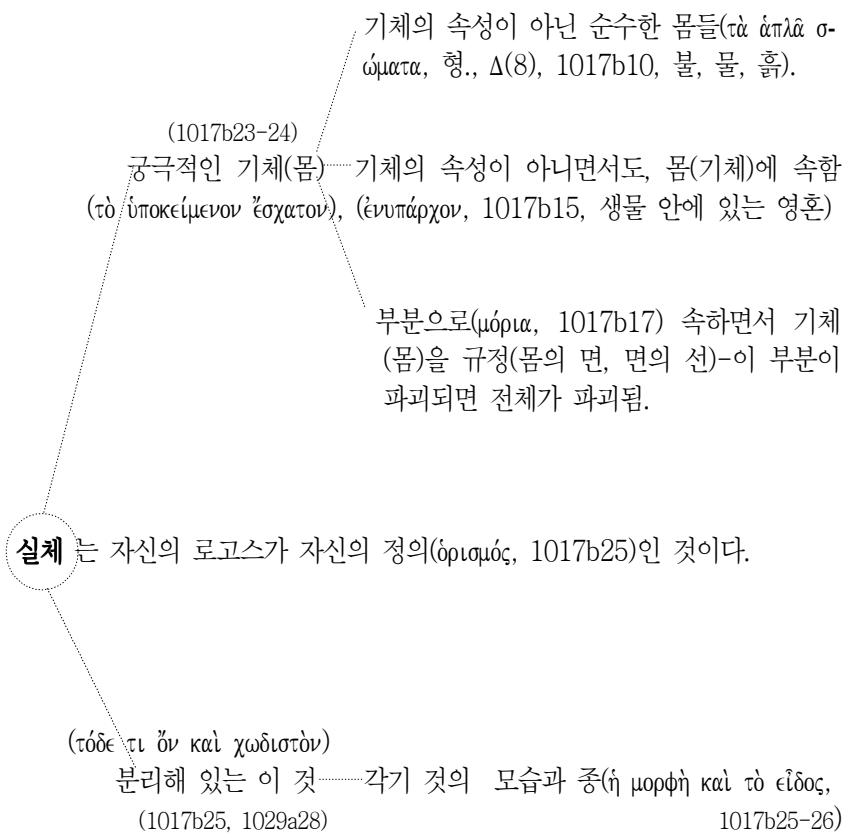
ㅁ)우시아는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범(5), 3b33-34)을 허용하지 않는다.

ㅂ)우시아는 모두 이 것(τόδε τί, 범(5), 3b10)을 가리킨다. 그러나 두 번째 우시아는 이 것을 가리키지 않는다. 첫 번째 우시아의 질인 것이기 때문이다(250쪽). 그렇다고 예를들어 흼과 같은 자연적인 질은 아니다.

ㅅ)우시아의 반대(ἐναντίον, 범(5), 3b15)는 있지 않다. 그러나 반대들을 받아들인다(δεκτικὸν, 범(5), 4a13). 로고스와 의견(억견)도 반대들을 받아 들이는 것처럼 보인다. 그러나 받아 들이는 그 길에 있어서 우시아와 차이난다. 우시아는 자신에 붙어 있는 질이 변함에 의해서 그 반대들을 받아들이나, 로고스와 의견은 자신에 붙어 있는 것의 변화에 의해서 반대를 받아 들이는 것이 아니라, 자신과 헤태론한 프라그마의 속성에 의해서 반대를 받아 들이기 때문이다. 그러므로 로고스와 의견 그 자체에서는 전혀 겪어짐 또는 움직임이 일어나는 것은 아니다. 그래서 이 둘은 반대

를 받아 들이는 것이 아니다. 따라서 반대를 받아 들이는 것은 오직 실체에서만 고유한 것이다.

이상은 범주들 5 장에서 말하여진 우시아들이다. 이제 형이상학에서 말하여지는 우시아를 정리해 보자. 먼저 델타 편 8 장(1017b10-b26)에서 말하여지는 우시아는 다음 쪽 도표로 나타날 수 있으리라. 그 도표에서는 궁극적인 기체 그리고 분리해 있는 이 것 등 두 가지 길(κατὰ δύο τόπους, 형., Δ(8), 1017b23)우시아가 말하여진다. 그리고 여기 형이상학 델파 편 5 장과 거기 범주들 5 장에서 말하여지는 우시아는 크게 다를 바 없다. 비록 종이 제 2 우시아라고 말하여지지는 않지만, 델타 편에서도 종은 우시아이며, 우시아는 이 것이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 거기 범주들에서는 '제 2 우시아'는 '우시아' 라는 그 이름에 따라(τῆς προσηγορίας, 범., 3b14)이 것을 가리킬 것처럼 보이지만 실은 그렇지 않다' 라고 말하여지나, 여기 델타 편에서는 에이도스가 '이 것'이라고 말하여지기는한다.




(도표 27 - 우시아가 말하여지는 두 가지 길)

○) 우시아는 첫 번째로 있는(τὸ πρώτως ὄν, 형., Z(1), 1028a30)것이다. '첫 번째(τὸ πρῶτον, a32)'는, 1)로고스에 있어, 또는 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 또는 3)시간에 있어, 여러 가지라고 말하여진다. 그러나 우시아만이 이 모든 것에 있어 그 전체적으로 첫 번째 것이다. 1)여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로, 로고스에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이고, 그리고 2)각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식할 때, 우리는 그것의 질 또는 량 또는 장소(ποῦ,, 1028b1) 등의 범주등을 인식할 때 보다

그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)알기 때문이다. 3)시간에 있어서의 먼저에 관해서는 190쪽을 참조.

ㅈ)우시아는 순수하게 있는(τὸ ἁπλῶς ὄν, 형., Z(1), 1028a31)것이다. '순수'는 어떠하든 그 상태가 동일함(ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό, 형., Λ(7), 1072a34)을 가리킨다.

ㅊ)우시아는 어떤 점에서는 기체이나, 기체가 곧 우시아는 아니다. 질료도 그 질료와 모르페애로 이루어진 것도 우시아가 아니기 때문이다. 알론한 것들이 자신의 카테애고리아(속성)이긴 해도, 자신은 알론한 것들의 속성이 아니므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(3), 1029a1)는, 곧 질료(ἡ ὕλη, a2, 예를들어 청동), 또는 겉 모양(ἡ μορφὴ, a3, τὸ σχῆμα τῆς ἰδεας, a4-5), 또는 그 질료와 모르페애가 합쳐진 것(τὸ ἐκ τούτων, a3, 예를들어 청동상(靑銅像))은, 실체일 것처럼 보인다. 그런데 만약 기체가 우시아라면 질료 역시 실체일 것이다. 그러나 질료[179]는 분리된 이 것이 아니므로 우시아가 아니다. 우시아에는 분리와 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형., Z(3), 1029a28)이 가장 많이 속하기 때문이다. 그래서 에이도스가, 그리고 에이도스와 질료 이 양자로 이루어진 것이 질료 보다 더 우시아로 여겨질 것이다. 그러나 그 양자로 이루어진 것 역시 우시아가 아니다. 더 늦은(ὑστέρα[180], a31)것이기 때문이다.

ㅋ)우시아에는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ 형., Z(3), 1029b20, 형., Z(4), 1030a29, 본질)'이 첫 번째로 그리고 순수하게 속한다. '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'은 에이도스이며, 이 에이도스가 첫 번째 우시아(πρώτην οὐσίαν, 형., Z(7), 1032b2)이다. 그런데 이러한 '규정'은, 더 늦기 때문에 첫 번째 우시아가 아닌 것으로 간주된 '합쳐진 것(각기 것, 개별자)'을 '첫 번째 우시아들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범(5), 2b15)'이라고 말한, 범주들의 규정과 어긋나는 것처럼 보인다. 그러나 다음과 같은 이유로 그렇지 않다. 1)정의를 통한 인식에 있어서는

---

179)질료는 무엇과 량 등의 범주가 아니다. 규정되지 않은 것이기 때문이다

180)'정의를 통한 인식에 있어 더 늦은'으로 나는 '153 쪽'에서 해석하였다(141쪽).

'합쳐진 그것'이 에이도스 보다 늦기 때문에 '첫 번째 것'이 아니다. 그러나 2)바로 '이 것'은 감각적인 '인식'에 있어서는 더 '먼저'인 것이기 때문에 '첫 번째 것'이다. 그래서 범주들에서 말하여진 것과 형이상학 제애타 편에서 말하여진 것은 서로 어긋난 것이 아니다. 왜냐하면, 이미 153쪽에서 언급된 것처럼, 3)'인식'에 있어서의 먼저와 나중이 '우시아'에 있어서의 먼저와 나중은 아니므로, 그것들이 '우시아'에 있어서는 모두 '첫 번째 것'이라는 데에는 그러한 인식의 선후(先後)가 아무런 영향도 미치지 못할 것이기 때문이다(141쪽).

ㅌ)우시아에는 '순서(τάξις, 형., Z(13), 1038a33)'가 있지 않으므로 그렇다.

ㅍ)따라서 에이도스(εἶδος, 형., Z(7), 1032b1)가 첫 번째 우시아이다. 그리고 에이도스는 각기 것에 있어 오고 있는 무엇(본질)이다[181].

그래서, 텔레스에 따르면, 우시아는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'이므로, 이제 바로 이 '무엇'에 관한 로고스를 정리해 볼 필요가 있다.

ㅎ)그 무엇은 각기 것 그 자체(ἕκαστον.....καθ' αὑτό, 형., Z(4), 1029b20-21)라고 말하여진다.

a)그 무엇이 말하여지는 로고스 안에는 그 무엇이 있지 않다(μὴ ἐνεῖναι, b1

---

181)그러나, 비록 '각기 것(개별자)에 있는 그 무엇'은 '에이도스(종)'이라고 하더라도, 그 다음으로는 '질'과 '량'과 '관계'와 '시간'과 '공간'과 '상태'와 '지님'과 '행함'과 '겪음' 등의 범주 각 각이라고 말하여질 수 있으리라. 왜냐하면 순수하게 그리고 가장 주로 말하자면 '우시아(에이도스)'이겠으나, 이 우시아에 '의존(ἐκ προσθέσεως, 형., Z(3), 1031a2-3)'하므로서 그 나머지 범주 각 각 역시 '늘' 있을 것이기 때문이다. 이것을 아리스토텔레스는 "있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, 형., Z(3), 1030a31)은 순수하게 '있어 오고 있는 그 무엇이 아니다" 라는 표현 속에서 담아 낸다(147쪽). 나아가서 '에이도스(사람)에 있는 것(τι)'은 '각기 것(사람인 것, 소크라테스'(109쪽-110쪽)이라고 말하여진다. 그러나 '각기 것'이 '첫 번째 우시아'가 아니라는 것은 아니다. 에이도스와 각기 것은 그 우시아에 있어 선후(先後)가 구별 될 수 없기 때문이다.

9-20).

b)그 무엇의 로고스가 정의(ὁρισμός, 형., Z(4), 1030a7)이다.

c)그 무엇은 류의 종들에게(τῶν γένους, 형., Z(4), a12)만 고유하게 속한다.

d)그 무엇은 정의와 마찬가지로 여러가지로(πλεοναχῶς, a18)말하여진다. 우시아와 이 것을 가리키기도 하고, 량과 질과 같은 카테애고리아들 각 각을 가리키기도 한다. 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게 우시아에 속하며, 그 다음에 알론한 카테애고리아이에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이다.

e)각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)과 각기 것은 자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 형., Z(4), a28)의 경우에는 동일하나, 우연적인 것(κατὰ συμβεβηκὸς, a19)의 경우에는 헤태론하다.

f)그 무엇은 생산 자의 영혼 안에 있는 생산(ποιήσεις[182], 형., Z(7), 1032a27) 또는 생성(γενέσις, 형., Z(7), a27)의 에이도스이다. 그리고 자연적인 생성의 경우, 이 에이도스는 자연(φύσις, 1032a24)이라고도 말하여진다.

g)그 무엇은 생성되는 것이 아니다. 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(γεννᾷ, 형., 1032a25)뿐이기 때문이다. 이러한 생성은 다음 쪽 도표 처럼 그려질 수 있으리라.

h)그 무엇은 질료 없는 우시아(οὐσίαν ἄνευ ὕλης, 1032b14)라고 말하여진다.

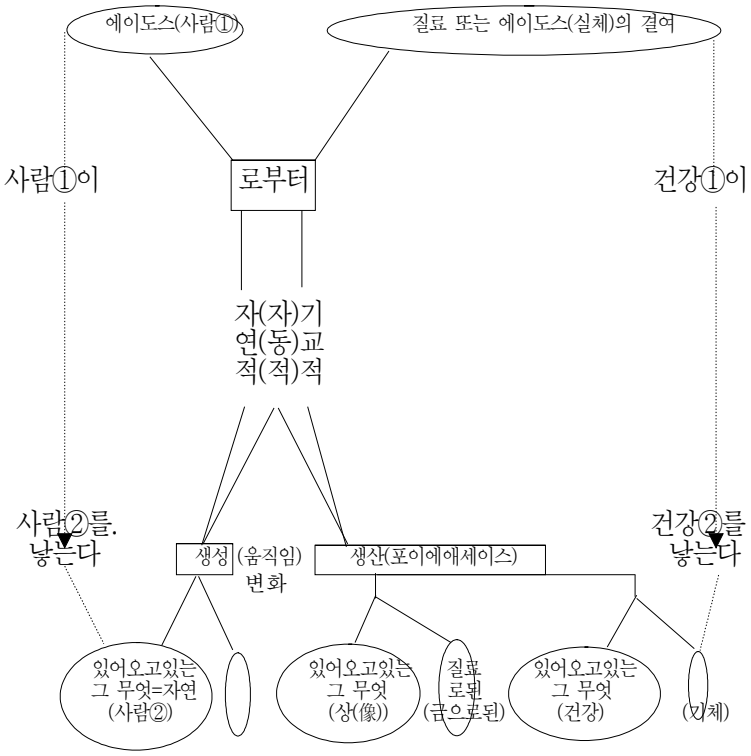
i)그 무엇은 질료를 지니지 않는다. 현실(ἐντελέχεια, 형., Λ(8), 1074a36)이기 때문이다. 그리고 이것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째 것(τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκινητον[183] ὄν, 1074a37)이며, 그 로고스와 수에 있어 하나이다. 그리고 이러한 첫 번째 것들이 바로 **신들**(θεοὺς, 1074

---

182)생산은 기교에(τέχνη, 형., Z(7), 1032a13)의한 생성이다.

183)'τὸ ὄν'에 관한 소피스테스 편의 플라톤의 '정의'인 1)' ὅσα **ἀκίνητα** καὶ **κεκινημένα, τὸ ὄν** τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν(소., 249d3)'와 그리고 2) '**τὸ ὄν** οὔτε **ἕστηκεν** οὔτε **κινεῖται**(소., 250c6-7)'를 잘 살펴 보면, '**τὸ** πρῶτον **κινοῦν ἀκινητον ὄν**'으로서의 '신(神)'이라는 표현은 그렇게 낯설지 않으리라.

b9)이다.




(도표 28 - 생성)

여러 가지로 말하여지는 '우시아' 가운데 '첫 번째 것'인 에이도스는 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이라는 것, 그리고 이 그 무엇이 정의(定義)되고 >있는< 것이라는 것, 그리고 첫 번째 이 무엇은 질료를 지니지 않는다는 것, 그리고 이 그 무엇이 자신은 움직이지 않으면서 각기 것을 움직여지게 하는 것이라는 것, 그리고 이것들 중에서 첫 번째 것이 바로 신이라는 것. .....이렇게 텔레스의 '존재론'과 '우시아론'은 '신학'으로 이행(移行)한다. 그러나 '우시아'에 관련된 플라톤의 로고스에서는, 이미 여러 번 언급된

것처럼, ‘각기 것에  있어 오고 있는 그 무엇(본질, essence)’과 ‘엔텔레케이아와 에네르게이아’ 표현들이 보이질 않는다. 나아가서 ‘신’으로도 이어지지 않는다. 비록 ‘신’이 그것을 바라 보다 그것을 닮은 생성된 것을 만들기는 해도 말이다. 이것을 나는 다음의 정리에서 보일 것이다.

j)우시아와 진리가 있는 것은 하나인 것은 생성된 것이 생성과 믿음(πίστιν, 티., 29c3)에 유비적으로 하나인 것과 같다.

k)있는 것의 우시아는 몸(σῶμα, 티., 246b1)이 아니다.

l)우시아를 현재 시간에 나누어 지님이 있음(τὸ εἶναι, 파., 151e7)이며, ‘있어옴’은 지나간 시간에 ‘있을’은 닥아 올 시간에 우시아를 나누어 지님이다. 바로 이것이 우시아(οὐσίαν, 141e7, 실체)를 나누어 지니는 모든 길이다.

m)있다면 이미(ἤδη, 141e11) 우시아를 나누어 지닌 것이다. 그러나 나누어 지니는 모든 것들이 우시아를 똑 같이(ἴσα, 144e1)나누어 갖지, 어떤 것이 더 많이 갖거나 더 적게 갖지 않는다. 이렇게,

n)우시아와 있는 것은 결코 떨어질(ἀποστατεῖ, 파., 144b2)수 없다.

o)우시아를 나누어 취함(μεταλαμβάνειν, 156a4-5)이 됨(γίγνεσθαι, 156a5, 생성)이고, 우시아로부터 벗어남(ἀπαλλάττεσθαι, 156a6)이 사라짐(ἀπολλυσθαι, a6)이다.

p)우시아를 취(λαμβάνον, 156a7)하거나 잃는 것은 움직임과 쉼 그 사이의 아주 불합리한 자연의(ἄτοπος φύσις, 156d6-7)순식간이며, 바로 이 때 반대로의 변화가 일어난다 그러나 아직 반대로 되거나 있지는 않다. 변하는 것들은 있는 것들이 아니요, 있지 않는 것도 아니요, 되는 것도 아니요, 사라지는 것도 아니기 때문이다.

q)있지 않는 것은 알론한 것들 보다 우시아를 부족하게(οὐσίας ἐλλειπόμενον, 258b9)지니는 것이 아니다.

r)있는 있음의 실체를 나누어 지니고 있는 것은 있지 않는 있지<않음>의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι μὴ ὄν, 파., 162a8-b1)도 나누어 지니며, 있지<않는> 있지 않음의 非실체(μὴ οὐσίας τοῦ <μὴ> εἶναι, 162a9)를 나

누어 지니고 있지 않는 것은 있지 않는 있음의 실체도 나누어 지닌다..

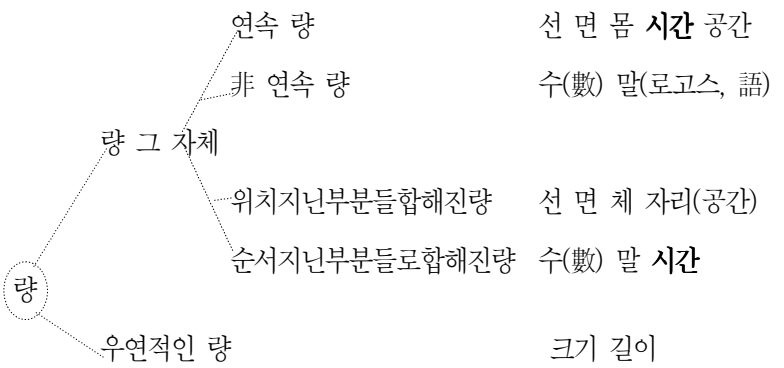
플라톤의 경우 '우시아'는 '온(있는 것)'과 '에이나이(있음)'와 쉽게 구분될 수 있는 그러한 것은 아니다. 물론 플라톤 역시 '있는 것'을 여러 가지로 구분하여 말한다는 것은 이제까지의 논의와 열거(列擧)를 통해 밝혀 졌다. 그러나, 앞 정리가 보여주는 것처럼 '우시아'와 '온'을 구분하여 쓴 곳도 여러 곳 눈에 뜨인다. 관사 붙은 남성 분사 형(토 온)과 그 부정(不定)형(토 에이나이)와 관사 붙은 여성 분사 형(토 우시아)이 한 문장 안에서 함께쓰이기 때문이다(9쪽). 비록 이런 구분들이 다른 프라그마들을 가리킨다고는 보기 힘들어도, 그러한 구분을 통해서 말하고져 하는 바가 있었을 것이다. 그 구분이 규칙적인데다가 구분이 사라지면 문제의 문장은 동어 반복적일 것이기 때문이다. 아마도 아리스토텔레스는 이러한 구분이 '의미' 있다고 여기고서, 자신의 우시아론을 발전시켰을 수도 있다. 그리고 우시아 역시 범주 중의 하나라고 말하여지므로, 그리고 이렇게 말하는 것은 '자체적인 것'이라는 그의 '범주' 규정에 전혀 어긋나는 것이 아니므로, 그의 우시아론은 범주론의 핵심을 이룬다고 보아야 할 것이다. 나머지 범주가 그 우시아로 인하여 존립(存立)하기 때문이다.

### 6-6-2) 량(ποσὸν)

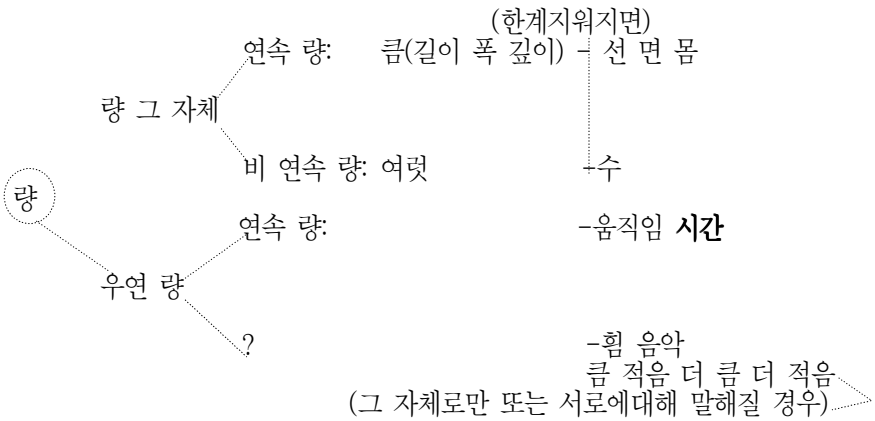
그런데 우시아 이외의 범주들 중의 하나인 '량이 무엇인가?'에 관한 답, 곧 량의 정의가 범주들에서는 내려지지 않는 반면 형이상학 델타 편에서는 '그것들 각 각이 자연스레 하나이며, 이 것(τόδε τι, 1020b8)인 구성요소로

나뉘어질 수 >있는< 것' 이라는 '정의'가 주어진다는 것, 그리고 아래의 요약에서 보여지는 것처럼, 범주들에서는 량 그 자체에 속하는 '시간'이 형이상학에서는 우연 량에 속한다는 것, 그리고 우연 량의 보기로 음악(τὸ μουσικὸν, 1020a16-17)이 새로 들어진다는 것을 제외하면, 범주들 6장(4b20-6a35)에서 말하여진 질과 형이상학 델파 편 13장(1020 a7-a32)에서 말하여진 질에 간한 설명은 크게 다르지 않다.

<범주들>




<타 메타 타 퓌지카>




(도표 24 - 량)

어떤 량은 서로에 대한 위치(θέσιν, 4b21, 상태)를 지니는 부분들이 합쳐진 반면, 어떤 량은 위치를 지니는 부분들로 합쳐져 있지 않다. 예를들어 선의 부분들은 서로에 대한 위치를 지니며, 이 부분들 각 각은 자리(που, 5b18, 어디, 장소)에 위치한다. 그래서 사람들은  그 부분을 분간해서 각 각 그 부분이 선의 어디에 위치에 있으며, 어느 것과 묶어지는지를 말 할 수 있으리라. 체(τὰ τοῦ στερεοῦ, 5a 3)와 자리의 부분들도 그러하다. 그러나 수의 부분들은 서로에 대한 위치를 지닌다거나, 어디에 위치한다는 것을 사람들은 관찰 할 수 없으며, 그 부분들 어느 것이 서로 묶어지는지를 볼 수 없으리라. 시간의 부분들도 그러하다. 시간의 어느 부분도 지속(ὑπομένει, 5a27)적이지 않기 때문이다. 지속적이지 않은 것이 어떻게 다른 위치(상태)를 지닐 수 있을까? 오히려 어느 한 부분이 앞서고 다른 부분은 뒤서는 그러한 순서(τάξιν, 5a29)를 시간의 부분들은 지닌다. 수(數)도 이와 마찬가지이다. 하나는 둘 보다 먼저 헤아려지고, 둘은 셋 보다 먼저 헤아려지는 그런 순서를 지닌다. 그러나 수와 시간의 경우 그 부분들의 어떤 위치도 발견되지 않는다. 로고스(말)도 이와 같다. 말의 부분들 가운데 어느 것도 지속적이지 않으며, 한 번 소리내어지면 더 이상 다시 붙 잡아 질 수 없기 때문이다. 말의 부분들은 지속적이지 않는 까닭에 위치를 지닐 수 없다. 그렇다면 어떤 량은 위치를 지닌 부분들로 합해지고 어떤 량들은 위치를 지니지 않는 부분들로 합해져 있지 않다.

그러나 연속 량은 위치(θέσιν, 5a15)지닌 부분들로 합해진(συνέστηκε, 범(6), 5a16)것인 반면 비 연속 량은 위치 지니지 않는 대신 순서(τάξιν, 5a29)를 지니는 부분들로 이루어진 량이다 라고 말 할 수 없는 것이 각 각 보기

로 들어진 '시간' 때문이다. 시간은 연속 량의 보기로 들어지면서도 그 부분이 위치를 지닌 것이 아니라 순서를 지닌 것의 보기로 나타나므로 그렇다. 그러나 시간 이외의 알론한 모든 보기들은 나란히 함께 두 겹 구분에 어긋남 없이 속해진다. 그래서 만약 시간을 예외로 한다면 연속 량은 위치 지닌 부분들로 합해진 량인 반면 비 연속 량은 위치를 지니지 않는 대신 순서를 지니는 부분들로 이루어진 량이다 라고 말하여질 수 있으리라. 그러나 시간 때문에 그럴 수 없다. 따라서 범주들의 텔레스는 량 그 자체에 대한 정의뿐만 아니라, 연속 량과 비 연속 량에 대한 정의를 내리지 않고 있다. 대신에 경계(한계)와 위치와 순서 라는 용어(用語)들을 가지고 량을 설명할 뿐이다. 위치와 순서라는 말은 이미 그 쓰임새가 보여졌으니, 경계라는 말의 쓰임새를 이제 살펴 보자.

그 안에 량의 부분들이 공통으로 속하게 되어, 거기서 묶어지는 경계(κοινὸς ὅρος, 4b25-26)를 지니면 량은 연속적(συνεχές, 4b20)인 반면에 그렇지 않으면 비 연속적인 것이라고, 곧 연속되 있지 않은 끊어진(ἐστι διωρισμένον, 4b20)량이라는 것이라고 그는 말한다. 그러나 연속 량의 부분들은 '지속'적일 수 있을까? '지속적이다' 라고 말하기에는 켕기는 구석이 엄연히 있다. 보기로 들어진 시간 때문이다. 부분들이 서로에 대한 위치 또는 상태를 지니려면 반드시 그 부분들은 지속적이어야만 한다. 어디에서도 지속적이지 않는데, 어떻게 위치와 상태를 지닐 수 있겠는가? 그 곳에 머물러야 할 것이 아닌가? 머물러야 위치를 지니게 되고 그 상태를 유지를 할 것이다. 그러나 연속 량인 시간의 부분들은 지속적이지 않다. 따라서 위치를 지니지 못하며, 상태를 유지하지 못한다. 대신 순서는 지닌다. 그러나 선 면 체 공

간(자리) 등 연속 량의 부분들은 지속적이므로, 위치를 지니거나 상태를 유지한다. 그러나 시간은 자신의 부분들이 거기서 함께 묶어지는 공통 경계, 곧 지금(νυν, 5a7)을 지니고 있음에도 불구하고(201쪽), 시간의 부분들은 지속적이지 않아서, 위치 또는 상태를 지니지 못한다. 지금은 시간의 부분이 아니기 때문이다. 모든 연속 량의 부분이 지속적이다 라고 말해서는 않된다. 텔레스를 따르자면 그렇다.

위에서 언급된 것들만(μόνα, 5a38)이 주로 량들이라고 말하여진다. 그리고 알론한 모든 것들은 단지 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 5a39)량일 뿐이다. 우연적인 량들을 염두에 둘 때, 우리는 이 우연적인 량들과 알론한 것들을 말하고 있기 때문이다. 예를들어 면이 크기 때문에 하얀 것은 크다 라고 말하여지며, 시간이 길기 때문에 실천(πρᾶξις, 5b2)이 길다 라고 말하여진다. 움직임(κίνησις, 5b3)도 마찬가지이다. '크다'와 '길다' 등은 그 자체 량이라고 말하여지지 않는다. 예를들어 어떤 사람이 만약 '그 실천(행동)은 꽤 오래 됐어' 라고 말하려면 그 사람은 '일년' 또는 '얼마 동안' 이라고 말하면서 그 시간을 통해서 실천을 규정해야 할 것이다. 따라서 우리가 위에서 언급했던 것만이 주로 그 자체 량이라고 말하여진다. 이러한 량 이외의 그 어떤 것도 량 그 자체라고 말하여질 수 없다. 만약 량이라고 말하여지려면 단지 우연적으로만 량이라고 말하여질 뿐이다.

그렇다면 이러한 량은 어떤 것일까?

ㄱ)량에는 반대(ἐναντίον, 5b11)가 있지 않다. 규정된 량에는 반대가 있

지 않다는 것은 분명하다. 예를들어 2 규빗 또는 3 규빗 되는 면에 또는 이와 같은 어떤 것에 반대되는 것은 있지않기 때문이다. 어떤 사람들은 많음(τὸ πολὺ, 5b14)이 작음(τῷ ὀλίγῳ, 5b14)에, 큼(τὸ μέγα, 5b15)이 적음에(τῷ μικρῷ, 5b15), 반대되는 것은 아니다. 이것들은 어느 것도 량이 아니라, 프로스 티(관계)이며, 그러기에 어떤 것도 그 홀로는 크다 또는 적다 라고 말하여질 수 없기 때문이다. 자기와 같은 류인 헤태론한 것 보다 더 큰 반면 그 헤태론한 것은 같은 류의 다른 헤태론한 것 보다 더 적으므로 그렇다. 어떤 것은 헤태론한 것에 대해서만 크거나 적을 뿐이다. 그래서 자리(공간)에는 량의 반대성(ἐναντιότης, 6a12)이 속할 것처럼 보인다(δοκεῖ, 6a13). 우주의 한 계로부터 가장 먼 거리에 있는 중심에 향하는 영역을 '아래'에 '위'는 반대될 것이기 때문이다[184].

ㄴ)량은 더와 덜을 허용하는 것처럼 보인다. 2 큐빗인 어떤 것은 2 큐빗인 헤태론한 것 보다 더 2 큐빗인 것 같지는 않기 때문이다. 수에 있어서도 그렇다. 예를들어 헤태론한 배(倍)는 헤태론한 배 보다 배 더 많다 라고 말하여지지 않는다. 전체적으로 '더'와 '덜하다' 라고 말하여지는 량은 없다. 따라서 량은 더와 덜을 허용하지 않는다.

ㄷ) 그러나 량에 있어서 가장 고유한 것은 '똑 같음' 그리고 '똑 같지 않음'(τὸ ὁ ἴσον τε καὶ ἄνισον, 6a26)이다. 2 큐빗인 것들은 똑 같으나, 2 큐빗과 3 큐빗은 똑 같은 것이 아니기 때문이다. 다른 량들도 그렇다. 그러나

---

184)그리고 이렇게 말하는 사람들은 이것들로부터 아마 마찬가지로 알론한 반대들을 이끌어 낼 것이다. 이들은 반대들을 동일한 류에 있어서 가장 먼 거리에 있는 것들이라고 정의하기 때문이다.

량들이 아닌 알론한 것은 무엇이든 똑 같지도 또 같지 않지도 않다. 예를들어 질인 '경향'과 '흼'은 똑 같거나 똑 같지 않은 것이 아니라, 같(ὁμοία, 6a33)거나 같지 않기 때문이다. 따라서 량에 고유한 '속성'은 '똑 같음 또는 똑 같지 않음', 곧 '똑 같음 성(性)'이다.

## 6-6-3)질

질들(ποιότητα, 8b25)에 관한 범주들(8장, 8b25-11a38)의 설명과 형이상학의 설명은(델타 편 14장, 1020a33-b25)약간 그 맥락이 다르다. 그러나 전체적으로 보아 서로 보완한다. '어떠하게 있음(καθ' ἣν ποιοί.....εἶναι, 범., 8b25)'을 아리스토텔레스는 범주들에서 '질(ποιότητα, 8b25)'이라고 말하는 반면 형이상학 델파 편에서는 '질(τὸ ποιὸν, 1020a33)'을 '우시아의 차이(ἡ διαφορὰ τῆς οὐσίας, 1020a33)'라고 말하기 때문이다(153쪽). 예를들어 사람의 질은 '두 발 달림'이며, 말(馬)의 질은 '네 발 달림'이고, 원(圓)의 질은 '각들이 없음'이다[185]. 그렇다면, 텔레스가 범주들에서 제 2 우시아를 제 1 우시아의 '질'로 설명한 이유가 여기 형이상학에서 드러난다(153쪽, 232쪽). 그는 사람인 것의 '어떠함(καθ' ἣν ποιοί.....εἶναι, 범., 8b25)'을 우시아(사람)의 '차이'로 보기 때문이다[186].

---

185)이것들은, 이미 정의에 관한 장에서 언급됐듯이, 정의의 '부분'이다. 예를들어 사람의 정의인 '두 발 달린 생물'의 '두 발 달림'에서 보여지듯 말이다.

186)이것은 플라톤의 접근 방식과도 어긋나지 않는다. 왜냐하면 소피스테스 편의 플라톤의 경우, 있는 것에 관한 자신의 논증을 먼저 량(πόσα, 소.,

그러나 ‘실체’와 ‘정의’처럼 ‘질’ 역시 여러가지로 말하여진다. 질은 1)습성( ἕξις, 8b27)과 경향(διάθεσις, 8b27)이다. 앎과 덕은 습성에 속하는 반면 뜨거움과 차가움 그리고 건강과 병은 경향에 속한다. 습성은 더 지속적이고 둔하게 움직이는 반면 경향은 잘 움직이고 재빠르게 변한다. 그러나 변하기 힘들 정도로 굳어져 버려, 자연적인 것이 되면, 그 경향은 습성이라 말하여질 것이다. 이렇듯 경향과 습성은 서로 헤태론한 것만은 아니다. 습성 역시 마찬가지로 경향일 수 있기 때문이다. 그러나 경향이 반드시 습성이지는 않다. 나아가서 질은 2)자연적인 능력(δύναμιν, 9b16, 힘) 또는 무 능력(ἀδύναμιν, 9a16)이라고도 말하여진다. 이 능력때문에 어떤 사람은 권투 또는 육상 선수라고 불리워지며, 건강하다 또는 병들었다 라고 말하여지기 때문이다. ‘딱딱한’ 또는 ‘부드러운’도 그렇다. 쉽게 나뉘지 않는 힘을 지녔으므로 딱딱한 반면 그렇치 못하므로 부드럽기 때문이다. 나아가서, 질은 3)속성적인 질(παθητικαὶ ποιότητες, 9b28) 또는 속성(πάθη, 9b29)이라고도 말하여진다. 예를들어 달콤 씀 심 뜨거움 차가움 흼 검음 등은 감각에 따른 속성들을 생산하기 때문에, 속성적인 질들이라고 불리운다. 달콤은 맛에 따른 속성을 생산하고, 뜨거움은 접촉에 따른 속성을 생산하기 때문이다. 달콤하고 뜨거운 것은 문제의 질을 받아 들이므로서 달콤하게 되고, 뜨겁게 되는 반면,

---

242c6)적인 측면으로부터 량과는 헤태론한 측면(θεατέον, 245d8)인 질(ποιά, 소., 242c6)적인 측면으로 진행시키며(167-168쪽)는데, 이 헤태론한 측면에 관한 논증이 우시아에 관한(περὶ τῆς οὐσίαν, 소., 246c5)것인 반면, 범주들의 텔레스의 경우, ‘질’과 헤태론하게 있는 ‘량’ 다음에 ‘질’을 설명하기때문이다 .비록 그 사이에 ‘관계’에 관한 설명(7장)이 끼어있기는 해도 말이다.

흰 것 또는 검은 것 등은 속성들을 겪으므로서 희게 되고 검게 된다. 그래서 속성을 통해서 다시 말해 겪음을 통해서 색의 많은 변화들이 생성된다. 속성이 변하기 어려울 정도로 굳어질 때, 그 속성은 질이라고 말하여진다. 그러나 부끄러워서 또는 두려움에 질려서 붉어지거나 하얗게 되는 그러한 붉음 또는 하얌은 질이 아니라, 속성(겪음)이라 말하여진다. 영혼에 있어서는 미침과 성급이 질이라 말하여지는 반면 심술은 속성이라 말하여진다. 나아가서 4)질의 네 번째 에이도스는 모양(σχῆμά, 10a11)또는 모습(μορφή, 10a12)이다. 세모 네모 곧음 굽음 등이 이러한 질에 속한다. 나아가서 5)위 네 가지 질들에 따라 동근적으로(παρωνύμως, 10b28)말하여지는 것들도 질이라 말하여진다. 흼으로부터 흰, 문법으로부터 '문법적인', 정의로부터 '정의로운' 등 모두 동근적으로 말하여지는 질들이다. 그러나 동근적인 모든 질들이 이름을 지니는 것은 아니다. 아직 이름이 지어지지 않는 것도 있기 때문이다.

ㄱ)질에는 반대가 있다, 그러나 모든 질들이 그러한 것은 아니다. 비록 질이긴 해도, 붉음 노랑과 같은 색에는 반대가 있지 않다. 물론 흼에는 검음이 반대된다. 그리고 반대들 중 헤태론한 것이 질이라면, 나머지 헤태론한 짝도 질이다. 정의(正義)가 질이라면 그에 반대되는 부정의(不正義)도 질이다. ㄴ)질에는 더와 덜이 허용된다. 그러나 모든 경우에 그러한 것은 아니다. 대부분 그러하다는 말이다. 흼 정의 건강 문법 등에는 더와 덜이 허용되는 반면 모양에는 허용되지 않는 것처럼 보이며, 네모의 로고스를 허용하는 것은 헤태론한 것보다 더 네모나지는 않는 것처럼 보인다. ㄷ)질에만 같음과 같지 않음( ὅμοια καὶ ἀνόμοια, 11a6)이 허용된다. 질적으로만 어떤 것은 같거나 같지 않기 때문이다. 헤태론한 것은 헤태론한 것 덕택에 헤태

론한 것과 같지 않은 것이 아니라[187], 지니는 질 덕택에 같지 않다.

## 6-6-4)프로스 티

형이상학 델타 편 15 장(1020b26-1021b12)은 '헤태론한 것들에 대해 있는' 여러 관계들에 관해 곧 바로 말하기 시작하는 반면, 범주들 7장(6a36-8b24)은 '프로스 티'란 '헤태론한 것들**의 있음**(ἑτέρων εἶναι, 6a36)' 또는 '헤태론한 것들에 **대해**(πρὸς ἕτερον, 6a37)**있음**' 이라는 일반적인 규정과 더불어 시작한다. 그렇다면 '프로스 티'는 '그러한 있음'으로서의 '질'과, 그리고 '하나인 이 것으로 나뉘어질 수 있음'으로서의 '량'과 뚜렷하게 구분된다. 먼저 1)'헤태론한 것들의 있음'으로서의 '프로스 티'에는 습성( ἕξις, 6b2)과 상태(διάθεσις)와 감각과 앎과 위치(θέσις)등이 속한다. 습성은 어떤 것의 습성이며, 앎은 어떤 것의 앎이고, 상태은 어떤 것의 상태이며, 위치는 어떤 것의 위치이기 때문이다. 그리고 2)'헤테론한 것들에 대해 있음'으로서의 '프로스 티'에는 큼과 같음 등이 속한다. 산(山)은 헤태론한 것에 대해 크다. 그래서 산은 어떤 것에 대해 그 만큼 크다 라고 말하여진다. 마찬가지로 같은 것도 어떤 것에 대해 같다 라고 말하여진다.

ㄱ)'프로스 티'에는 반대가 있다. 예를들어 덕과 나쁨, 앎과 몰인식 처럼 말이다. 그러나 모든 '프로스 티'에 반대가 속하는 것은 아니다. 두 배와 세 배에서처럼 말이다. ㄴ)'프로스 티'는 더와 덜을 허용하는 것처럼 보인다.

---

187)그러나, 플라톤의 경우, 어떤 것이 헤태론한 것은 헤테론 덕분이다. 그러나 텔레스는 '질료 덕에 헤태론하다' 라고 말한다(211쪽).

더 또는 덜 같다 라고 말하여지기 때문이다. 그러나 모든 '프로스 티'가 더와 덜을 허용하는 것은 아니다. 두 배 또는 세 배처럼 말이다. ㄷ)'프로스 티'에는 상대 짝(ἀντιστρέφονα, 6b28)의 '프로스 티'라고 말하여진다. 예를들어 노예는 주인에 대해 있으며, 주인은 노예에 대해 있다. 그리고 배와 반, 큼과 작음, 앎과 알려지는 것, 감각과 감각되는 것, 날개와 날개지닌 것, 카와 키지닌 것, 머리와 머리지니는 것 등도 그러하다. 그리고 ㄹ)이러한 상대 짝은 자연스레 동시에(ἅμα τῇ φύσει, 7b15)있는 것처럼 보인다. 예를들어 배와 반은 동시에 있다. 그리고 서로 함께 파괴된다. 그래서 반이 있을 때 배가 있으나, 만약 배가 있지 않다면 반은 있지 않다. 노예와 주인도 그러하다. 그러나 알려지는 것과 앎, 감각되는 것과 감각은 그렇지 않다. 감각과 앎이 있기 전에 감각되는 것과 알려지는 것이 있기 때문이다. 나아가서ㅁ) '프로스 티'가 제 1 우시아가 아니라는 것은 분명하다. 전체로도 그렇지 않다. 사람인 것 또는 황소인 것은 어떤 것의 사람인 것 또는 황소인 것이라고 말하여지지 않기 때문이다. 부분적으로도 그렇지 않다. 손인 것 또는 머리인 것은 어떤 것의 손인 것 또는 머리인 것이라고 말하여지지 않기 때문이다. 그럼에도 어떤 것**의** 손 또는 머리 라고는 말하여진다. 그래서 사람 황소 통나무 등 대 부분 제 2 우시아가 손 또는 머리처럼 어떤 것**의** 그것들이라고 말하여질 수 있을 것 같다. 그러나 어떤 것의 소유라고는 말하여진다. 따라서 제 1 우시아 모두와 제 2 우시아 대 부분은 어떤 것에 대해 있는 것이 아니다. 그런데 몇 몇 '프로스 티'는 제 2 우시아일 것 처럼 보이리라. 그러나 머리 또는 손 또는 이런 어떤 우시아들 각 각에 있어서는 그것에 대해 말하여지는 것은 아니며, 정의(定義)적으로 그러한 것은 아니다.

이 손이 누구의 손인지 또는 손이 누구의 손인지 정의를 통해서는 알려지지는 않는다. 그래서 만약 이것들이 어떤 것에 대해 있는 것이 아니라면, 이것들 가운데 어떤 우시아도 어떤 것에 대해 있는 것은 아니다.

## 6-6-5)행함과 겪음

아리스토텔레스는 아주 짤막하게 범주들 9 장(11b1-11b4)에서 행함과 겪음에 대해 말한다. 행함과 겪음(τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πὰσχειν, 11b1)은 반대와 더와 덜을 허용한다. 뜨거움(τὸ θερμαίνειν, 11b2)은 차가움에 반대이며, 뜨거워짐(τὸ θερμείνεσθαι, 11b3)은 차가워짐에 반대이고, 쾌감겪음은 고통겪음에 반대이기 때문이며, 더 덜 뜨거움과 더 덜 뜨거워짐도 가능하기 때문이다.

그런데 행함과 겪음은 뒤나뮈스로 있는 '방식'이었다. 두 사람에게 있어서는 행하고 겪는 힘이었기 때문이다(169쪽, 178쪽). 그러나 행함과 겪음 이 둘은, 텔레스에 따르면, 어떤 측면에서는 하나여서 구분되지 않지만, 어떤 측면에서는 둘로 구분된다. 그러나, 만약 하나라면 결코 구분되는 범주일 수는 없지 않은가? (행)함과 겪음은 동일한 하나의 '움직임'일 것이기 때문이다. 그럼에도 범주들의 텔레스는 이 두 가지를 알론한 범주 각 각으로 구분해 놓은 것은 구분되는 그 측면을 염두에 둔 것 같다. 그러나 이러한 어려움 때문에 그가 범주들 이외의 형이상학에서 열 가지 모든 범주를 한 곳에서 거론하지 않은 것은 아닐 것이다. 이미 플라톤도 이러한 어려움을 알고 있었다. 그래서 행함과 겪음을 영혼의 인식으로 말하는 맥락에서 행하는 것과 겪는 것은 따로 따로 일어나는가? 아니면 한 후에 겪는가? 아니면 겪은 후에 하는가? 라고 묻는다(192쪽). 비록 이러한 인식은 행 할 때 겪는

것이다 라고 답하기는 해도 말이다.

어쨌든 텔레스는 행함과 겪음을 구분되고 있는 것 자체로 여기 범주론에서는 간주한다.

## 6-6-6)지님

지님(τὸ ἔχειν, 15b17)은 카테고리아이 마지막 장인 15장(15b17-b33)에서 짤막하게 그 일상적인 쓰임새를 통해 설명될 뿐이다.

지니다

> 앎과 덕이 '있다'.
> 외투 등을 '걸치다'.
> 반지를 손에 '끼다'.
> 손 발이 '달리다'.
> 병 안에 술이 '담기다' 또는 되 안에 콩이 '들었다'.
> 집과 논과 밭을 '소유하다'.
> 남자 또는 여자와 '거주하다'(συνοικεῖ, 15b30).

그런데, 플라톤의 경우, '지님(τὸ ἔχον, 파., 162b9)'은 '나누어-지니다(μετ-έχω)'의 한 부분을 이룬다. 나아가서 플라톤은 '지님'을 고유한 영역으로 간주한다(9쪽). 그래서 있음과 됨이 구분되는 것처럼, 역시 있음과 됨에 구분된다. 다시 말해 각기 것이 이데아들을 (나누어) 지니는 그 때의 '지님'이 고유한 영역으로 확보된다. 그렇다면 이러한 지님의 속성(τὰ παθήματα, 157b4)은 있음과 됨의 속성이 아니다. 따라서 (나누어) 지니는 것은 하나로도 여럿으로도 있지도 되지도 않으며, 떨어져 있거나 떨어지지도 않고, 붙어 있거나 붙게 되지도 않으며, 같게도 같지 않게도, 똑 같게도 똑 같지 않

게도, 크게도 작게도, 있지 않고 되지 않는다.

나아가서, 바로 이러한 지니는 '상태'를 거쳐야만, 어떠한 것으로 되고 사라지며, 있고 있지 않을 것이다. 따라서 그런 '상태'를 거쳐야만 반대인 것들로 되거나 사라지고, 있거나 있지 않을 것이다. 따라서 지니지 않는한, 되거나 있을 수 없다. 필연적(ἀνάγκη, 155e8)으로 그러하다. 나아가서 이렇게 지니는 각기 것은 반대로 변하는 저 때에 갑자기 순식간 겪으나, 이러한 겪음은 어떤 시간 안에서도 일어나지 않는다. 다시 말해 어떤 시간도 걸리지 않는다. 지니거나 지녀지는 것은 순식간 바로 그 때 찰나적으로 일어난다. 그러므로 어떠한 시간도 걸리지 않게 반대 어느 한 짝으로 급작스레 변하는 바로 그 때(τότε, 156d2), 반대되는 어느 한 이데아를 지닌다(216쪽).

물론 플라톤의 이러한 '지님(τὸ ἔχον, 파., 162b9)'을 텔레스의 범주 중의 하나인 '지니다(τὸ ἔχειν, 15b17)'의 영역에서 비교하는 것은 불 가능할 것처럼 보인다. 그러나 플라톤의 경우 결코 구분되고 있는 것의 어느 한 류일 수 없는 '지님'이 텔레스의 경우에는 있는 것의 한 류로서 구분된다는 것은 '나누어-지님'을 공허한 시적인 비유로 보는 텔레스의 태도에서 확인 될 수 있을 것이다.

이제까지 텔레스의 열 가지 범주들 중 우시아와 량과 질과 프로스 티(관계), 그리고 행함과 겪음과 지님 등 7 가지가 말하여졌다. 이제 '언제'와 '어디'와 '상태(κεῖσθαι)'가 남았다. 그러나 범주들과 형이상학에서는 이 세 가지를 주제 삼아 말한 곳은 없다. 그 보기(例)들로 보아 '언제'와 '어디'는

시간과 자리(장소)라고 말하여질 수 있으리라. 그렇다면 '언제'와 '어디'는 우시아로 또는 질적으로 또는 량적으로 또는 관계적으로 있는 것과 구분되거 >있는< 것이라는 것은 틀림없으므로, 어디에 있는 것은 '언제' 있는 것과도 다르다. 물론 겪고 있는 것과 행하고 있는 것과 지니고 있는 것과도 다르다.

마지막으로 '누음'과 '앉음' 등이 그 보기로 들어지는 '상태'는 또 어떠한가? 나는 이에 관한 설명을 범주와 형이상학에서 찾지 못했다.

어쨌든 텔레스의 경우에는 예를들어, '앉아 있음'은 뤼케이온에 있음과 어제 있음과도 구분되며, 행하고 있음과 겪고 있음과도 구분되고, 대해 있음과도 질적으로 있음과 량적으로 있음과도 구분되며, 우시아로 있음과도 구분되는 고유한 있음이다. 나아가서 우시아를 제외한 나머지 9 가지는 우시아 덕분에 있다는 것은 두 말할 나위도 없다. 우시아는 나머지 모든 범주보다 먼저 있는 첫 번째 것이기 때문이다.

있는 것들은 이렇게 범주들의 도식만큼 여러 가지로 말하여진다. 뿐만 아니라, 힘 또는 현실로도, 진실 또는 거짓 이라고도 말하여진다.

## 6-7)있는 것은 진리이다.

아리스토텔레스에 따르면, 범주들은 진실 또는 거짓일 수 없다.

"(범주들에는) 그 어떠한 긍정 또는 부정(κατὰφάσει ἢ ἀπο- φάσει, 범(4), 2a5)도 없다. 이것들이 서로에 대해 연결됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문이다. 그리고 이러한 부정과 긍정이 각 각 진실 또는 거짓이라고 여겨진다. 그러나 예를들어 '사람', '흰', '달리다', '이기다' 처럼, 연결되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실도 거짓도 아니다(2a4-2a10)....."'그것은 앉다'와 '그것은 앉지 않다'처럼, 긍정과 부정은 대립되는 것처

럼, 각 프라그마 '않은 (그)'와 '않지 않은( 그)'도 대립된다(12b12-15)"

범주들이 진실 또는 거짓일 수 없다면, 진실과 거짓은 무엇인가? 그리고 진실인 것과 거짓인 것은 어떠한 것인가? 텔레스의 경우 진실인 것과 거짓인 것은 의견 또는 로고스만은 아니다. 그에 상응하는 프라그마(사태) 역시 진실인 것과 거짓인 것일 수 있기 때문이다. 위 인용 글월에서는 '않은 (그)'와 '않지 않은 (그)'는 프라그마인 반면 '그는 않아 >있다<'와 '그는 않아 >있지 않다<'는 의견과 로고스이다[188]. 그렇다면 그 프라그마의 진실성은 어디에서 유래(由來)하는가? 이 물음에 답하기 전에 나는 아래와 같은 플라톤 소피스테스 편의 어느 한 글월을 먼저 인용한다.

"따라서 진실한 것(τὸ ἀληθινὸν, 240b3)을 있는 것으로 있는 것이라고 우리는 말하는가?: 낯선이

그렇게: 테아이테토스

무슨? 따라서 진실하지 않는 것(τὸ μὴ ἀληθινὸν, b5)은 진실의 반대인가?: 낯선이

무슨?: 테아이테토스

만약 자네가 진실하지 않는 것이라고 말한다면 비슷한 것(τὸ ἐοικός, b7)을 자네는 있는 것으로 있는 것(ὄντως ὄν, b7, 진짜로)이 아니라고 하는 거네: 낯선이

그러나 확실히 어떻게든 있습니다: 테아이테토스

그렇다면 실로 '비슷한 것은 있다' 라고 자네는 말하는 것이네: 낯선이

비슷한 것으로 있다는 것을 제외하면 아닙니다: 테아이테토스

따라서 있는 것으로 있는 것은 아니지만, 실로 우리가 모상(εἰκόνα, b13)이라고 말하는 것이 있지 않은가?: 낯선이

이러한 것은 있지 않는 것을 있는 것에 감히 연결시키려(συμπλοκὴν, c1)하는 어떤 것이지요. 그리고 이것은 아주 불합리해요: 테아이테토스(249b3-c2)"

플라톤의 경우에도, 로고스와 의견에만 진실 또는 거짓이 있는 것이 아

188)프라그마는 범주들이 묶어진 로고스 뿐만이 아니라, 그 범주 자체도 가리킨다.

니다. 있는 것에도 진실 또는 거짓(가짜)가 있다. '있는 것으로(진짜로) 있는 것'은 진리인 반면 있긴 하지만 모상(닮은 것)은 가짜(거짓)[189]이기 때문이다[190]. 그리고 '진짜로(있는 것으로) 있는' 이것이 (있는 것의) 이데아 라는 것은 여러 번 말하여졌다. 따라서, 플라톤에 따르면, 진짜는 에이도스요 가짜는 그 에이도스를 닮은 것이다. 그리고 에이도스를 그대로 표현하는 로고스는 그 본성이 허락하는한 진실(7쪽)인 반면 닮은 것을 '있는' 그대로 표현하는 로고스(의견)은, 비록 '진실'일 가능성은 있지만, 그 본성(자연)이 허락하는 한, 거짓이다.

비록 '에이도스는 분리되지 않는다' 라는 단서가 달아지기는 해도, 이러한 것은 텔레스에게 그대로 이어진다. 그에 따르면, 각기 모든 것의 있음의 원인은 진실의 원인이기 때문이다.

"철학은 진실에 관한 앎이라고 말해지는 것은 옳다. 이론적인 것(θεωρητικῆς, 993b 20)의 끝은 진실인 반면, 실천적인 것의 끝은 활동(ἔργον, b21)이기 때문이다(형., α(1), 993b19-b21).....원인 없이는 진실을 우리는 알지 못한다. 그런데 쉬노오뉘마한 것이 그

189)그러나 있지 않는 것(거짓) 역시 있다 라는 로고스는 그 자체 '반대(모순)'이므로 불 합리하고 불 가능할 것처럼 보인다. 바로 이러한 어려움을 풀어 나가는 논증이 소피스테스 편 전체를 꿰뚫고 흐른다.

190)여러 머리를 지니는, 그리고 자주 말을 바꾸는 소피스테애스들은 있는 것만이 있고, 있지 않는 것은 있지 않다라고 말한다. 거짓은 있지 않으므로, 자신들이 진실하다고 강변(强辯)하기 때문이다. 그리고 플라톤의 소피스테스 편은 이러한 소피스테스로 하여금 어쩔 수 없이 '있지 않는 것도 있다'에 동의하도록 하는 논증으로 이루어진다.

것에 따라 알론한 것들에 속하는 그 각 각은 알론한 것들 보다 가장 많이 (원인이다). 그래서 가장 진실한 것은(ἀληθέστατον, b27)나중에 진실인 것들의 원인이다. 이 때문에 항상 있는 것들의 아르케애는 필연적으로 항상 진실이다. 어느 한 때(ποτε, b29)진실이지 않기 때문이며, 저 아르케애에 있음의 무슨 원인이 있는 것이 아니라 저 아르케애가 알론한 것에 있음의 원인이기 때문이다. 따라서 각기 것은 **있음**의 원인을 지니는 것으로서, 그리고 마찬가지로 **진실**의 원인을 지니는 것으로서, 있다(993b23-b31)"

따라서 있는 것은 진실이라고도 말하여진다. 그런데 있는 것 그것 이라고 말하여진 범주들은 그 자체 진실이 아니었다. 그렇다면 텔레스의 경우 무엇이 진실이며 거짓인가? 플라톤의 경우에는 어느 정도 선명하다. '있는 것으로(진짜로) 있는 것', 곧 에이도스는 진리인 반면, 그렇지 않은 것, 곧 에이도스를 닮은 것(모상)은 있지 않는 것, 곧 거짓(가짜)였다. 따라서 의견과 로고스의 진실성의 근원이 되는 진실인 것과 거짓인 것이 있다. 있는 것과 있지 않는 것이 바로 그것이었다. 텔레스에게도 그러한가? 아니다. 텔레스는 '있는 것'과 '있지 않는 것' 그리고 '의견과 로고스' 사이에 세 번째 것, 곧 프라그마를 놓아두기때문이다. 그리고 의견과 로고스가 지니는 진실성의 근원을 텔레스는 이 프라그마의 묶임과 나뉨에 둔다. 묶이고 나뉘는 것들을 나는 범주들로 일단 본다.

"만약 어떤 것들은 항상 묶이기(σύγκειται, 1051b9)만 할 뿐 나뉠 수 없는 반면 어떤 것들은 항상 나뉘기(διῄρηται, b10)만 할 뿐 묶일 수 없다면, 그것들은 반대들일 수 있다. **있음**은 묶어진 것이며 하나인 반면 **있지 않음**은 묶어진 (하나)가 아니라 여럿이(πλείω εἶναι, b12-13)다(형., Θ(10), 1051b9-13)"

"둘째로, 있음의 순서(κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν, 14a30)가 뒤바뀌어질 수 없는 그러한 것들에 있어서 헤태론한 것은 헤태론한 것 보다 '먼저' 라고 말하여진다. 예를 들어 하나는 둘 보다 먼저다. 둘이 있다면 하나가 있다는 것이 곧 바로 잇따르는 반면 하나가 있다고 해서 필연적으로 둘이 있다는 것이 잇따르지는 않기 때문이다. 그래서 나머지 수의 그 있음의 순서가 하나와 뒤바뀌지 않는다(범(12), 14a32-a34).....그 있음의 순서가 뒤 바뀌지 않는 어느 헤태론한 것이든, 헤태론한 것의 그 있음의 원인은 정당하게 헤태론한 것보다 자연에 있어 먼저라고 말하여질 것이다. 이와같은 어떤 것이

있다는 것은 분명하다. 사람이 있다 라는 로고스에 관한 **진실**은 그 있음의 순서에 따라 바뀌기 때문이다[191]. 만약 사람이 있다면, 우리가 말하는 사람이 있다 라는 로고스는 진실이므로 그렇다. 그리고 거꾸로도 마찬가지이다. 만약 우리가 말하는 사람이 있다 라는 그 로고스가 진실이라면, 사람이 있기때문이다. 그런데 그 로고스의 **진실**은 결코 그(사람의) 있음의(τοῦ εἶναι, 14b19)원인 **프라그마**가 아니다. 그렇지만 그 프라그마는 어떻게든 그 로고스가 진실함의(τοῦ εἶναι ἀληθῆ τὸν λόγον, b20)원인으로 나타난다. 그 **프라그마**가 있으므로해서, 그 로고스가 진실이 아니거나 또는 거짓이라고 말하여지기 때문이다(14b11-22)"

여기에 따르면, 있는 것들은 묶인 하나들인 반면 있지 않는 것은 나뉜 여럿들일 것이다. 그리고 진실성의 근원은 있는 것과 있지 않는 것 보다는 묶인 프라그마와 나뉜 프라그마에 있다. 그렇다면, 플라톤과는 달리, 진실성의 근원이 있(지 않는) 것에 있는 것이 아니다. 물론 있(지 않는) 것 역시 프라그마들 중의 하나일 것이긴 해도 말이다. 따라서 거짓인 것은 있지 않는 것 보다는 나뉘어진 프라그마이다.

따라서 로고스의 진실 원인은 있는 것 자체, 곧 범주라기 보다는 그 범주들이 묶어진 프라그마이다. 여기서는 '있는 사람' 이라는 프라그마이다. 이 프라그마가 있기 때문에 '사람이 있다' 라는 로고스가 진실이므로 그렇다. 그렇다면, 진실은 묶여진 프라그마인 반면 거짓은 나뉘어진 프라그마이며, 그리고 나뉜(τὸ διῃρῆμένον, 형., Θ(10), 1051b3)프라그마를 나뉜 그대로 그리고 묶인(συγκεῖσθαι, b2)프라그마를 묶인 그대로 상정(οἰόνενος, b3, 想定)하는 의견과 로고스가 진실인 것인 반면, 이와 반대로 상정하는 것은 거짓인 의견과 로고스이다. 다시 말해 나뉜 프라그마를 묶인 프라그마로 상정하면, 그리고 묶인 프라그마를 나뉜 프라그마로 상정하면, 모두 거짓인 것이

---

191)그 로고스 보다 사람이 그 있음의 순서에서 먼저이기 때문이다.

다. 그래서 '당신은 희다' 라고 상정함을 통해서 '흰 당신' 이라는 프라그마가 진실한 것이 아니라, '흰 당신'을 통해서 '당신은 희다'가 우리에게 진실로 나타난다.

뿐만 아니라, 형이상학 델파 편 29 장(1024b17-102 5a13)에 따르면, 거짓 프라그마로부터 거짓 로고스와 거짓 사람 등이 잇따른다.

"거짓(τὸ ψεῦδος, 1024b17)은 알론한 길에서 보면 프라그마로서의(ὡς πρᾶγμα, b17) 거짓이라 말하여진다. 이것은 묶이지 않거나 또는 묶일 수 없는 프라그마이다. '측정되는 네모 꼴의 빗변'과 '앉은 당신'에서 처럼 말이다. 이것들 중의 하나는 항상 거짓인 반면 하나는 어떤 때 거짓이다. 이것들은 있지 않는 것들이기 때문이다(1024b17-b21"

따라서 모든 프라그마가 진실은 아니다. 묶일 수 없는 것, 다시 말해, 연결되지 않는 것이 묶어지거나 연결될 질 수 있을 것이기 때문이다. 그래서 프라그마가 거짓이면, 그에 관련되는 로고스 역시 거짓이며, 그러한 거짓 로고스 자체를 즐겨해서 알론한 자들의 안에 그러한 거짓 로고스를 생산하는 자는 거짓 사람(위선자, 僞善者)이다. 그렇지만, 거짓(된 것)은 묶어진 경우에는 부정(하는 것)이지만, 나뉜 경우에는 긍정(하는 것)이다. 바로 이러한 긍정과 부정이 디아노이아 안에서 일어난다. 따라서 이러한 진실성의 근원은 사람의 디아노니아(생각)이다.

"진실로서(ὡς, 1027b18)있는 것과 거짓으로서 있지 않는 것은 모순적인 배정인 묶음과 나뉨(σύνθέσιν καὶ διαίρεσιν, b19)에 관련한다. 진실(된 것)은 묶여진 것의 경우에는 긍정하며, 나뉘어진 것의 경우에는 부정하는 반면 거짓(된 것)은 이러한 배정의(τοῦ μερι- σμοῦ, b22)모순이기 때문이다. 어떻게 함께(ἅμα, b23)[묶어] 또는 분리 [해] **생각**하는냐(πῶς.....**νοεῖν**, b23)는 알론한 로고스이다[192]. 나는 함께와 분리(τὸ χωρὶς, b24)를 연이음(τὸ ἐφεξῆς, b24)[의 측면에서]말하는 것이 아니라, 하나인 것으로 됨[의 측면에

192)'우리가 생각 안에서 묶거나 분리하는 것이 어떻게 일어나느냐는 것은 다른 물음이다' 라고 트레드닉(1933(1947), I, p.307)은 옮긴다.

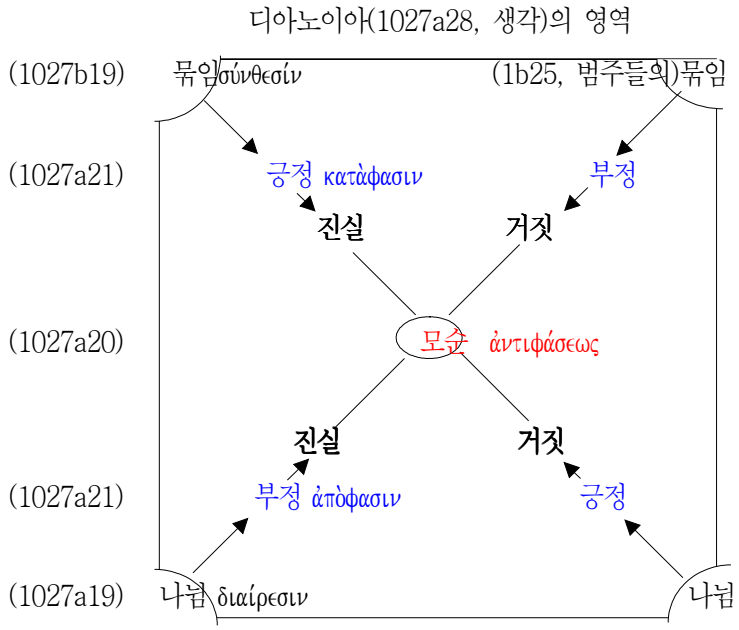
서]말한다. 거짓(된 것)과 진실(한 것)은 **프라그마** 안에, 예를들어 선은 진실하지만 악은 곧 바로 거짓인 것처럼, 있는 것이 아니라, **디아노이아**(오성) 안에 있기 때문이다. 그런데 순수한 것(τὰ ἁπλᾶ, b27)과 있는 그 무엇에 관해서는 디아노이아 안에 있지 않다. 있는 것과 있지 않는 것에 관한 이론은 후에 반드시 조사 되어져야 한다.

그리고 연결(ἡ συμπλοκὴ, b29-39)과 나뉨은 디아노이아 안에 있지 프라그마들 안에 있지 않으므로, 그리고 이렇게 있는 것은 주로 (말하여지고 있는) 것들과 혜태론하므로-있는 그 무엇 또는 질 또는 량 또는 이와 같은 알론한 것들을 디아노이아가 덧붙히(συνάπτει, b32)거나 떼어 내기(ἀφαιρει, b33)때문이다-, 우연으로서 있는 것가 진실로서 있는 것은 [주로 말하여지고 있는 것들에서] 제외되어야한다. 왜냐하면 우연으로서 있는 것의 원인은 무 규정적인 것인 반면, 진실로서 있는 것의 원인은 디아노이아의 어떤 속성(πάθος, 1038a1)이며, 그리고 이 양자는 있는 것의 나머지 류에 관련된 것이고 그리고 이 양자 이외에 있는 것의 우시아와 자연인 것을 가리키지 않기 때문이다(1027b18-1028a3)"

그래서 디아노이아적인 것으로서의 진실과 거짓이 있다. 이런 진실 역시 범주들의 묶음과 나뉨에 관련되며, 그리고 그 묶음과 나뉨의 긍정과 부정에 있어 거짓과 모순(τὴν ἀντιφάσιν, 1027b22-23)된다. 묶여진 것을 긍정하면서도 나뉘어진 것을 부정하는 디아노이아는 진실한 반면 나뉘어진[193]것을 긍정하면서도 묶여진 것을 부정하는 디아노이아는 거짓이기 때문이다. 그러나 이러한 진실과 거짓은 디아노이아 안에 있지 프라그마 안에 있는 것이 아니다. 그래서 생각(디아노이아)로부터 그러한 진실성은 유래한다. 나는 디아노이아의 이러한 영역을 다음 쪽에 도표로 그린다. 실선 안은 디아노이아 또는 노에인(생각)의 영역이며, 화살 점은 디아노이아의 방향이다. 그리고 나뉘면서 묶여지는 것은 범주들이므로, 범주들의 묶여진 하나를 긍정하는 디아노이아는 진실이지만 부정하면 거짓인 반면, 나뉘어진 여럿을

193)묶여진 것은 범주들이 연결된 하나인 것인 반면 나뉘어진 것은 나뉘어진 범주들 여럿일 것이다.

부정하는 디아노이아는 진실이지만, 긍정하면 거짓이다. 이러한 진실과 거짓이 모순적으로 대립한다. 그러나 이러한 진실과 거짓으로 있는 것은 있는 것 자체 또는 있는 것으로 있는 것이 아니듯, 이러한 진실과 거짓은 순수한 진실, 곧 있는 것과 있지 않는 것으로서의 진실과 거짓은 아니다. 단지 생각의 속성으로서의 진실과 거짓일 뿐이다. 바로 이러한 진실이 형이상학에서 주로 말하여진다.




(도표 30 - 디아노이아의 영역)

이제, 이러한 진실성으로부터 의견과 로고스의 진실성이 따라 나온다. 그렇다면 이러한 의견과 로고스들이 언제(ποτ', 1051b15)진실 또는 거짓이라고 말하여지는가? 텔레스에 따르면, ㄱ)알론한 것일 수 있는 것들(τὰ ἐνδεχόμενα, b13)의 경우와 ㄴ)알론한 것일 수 없는 것들(τὰ ἀδύνατον ἄλλως ἔχειν, b15)의 경우와 ㄷ)묶이지 않는 것들(τὰ ἀσύνθετα, b17)과 ㄹ)묶임이 없는 우

시아(μὴ συνθετὰς οὐσία, b27)경우 각기 다르다. ‘ㄱ)’의 경우, 그것들에 관한 의견과 로고스는 A)나뉜(τὸ διῃρῆμένον, 형., Θ(10), 1051b3)프라그마를 나뉜 그대로 그리고 묶인(συγκεῖσθαι, b2)프라그마를 묶인 그대로 상정(οἰόνενος, b3, 想定)하는 것은 진실이지만, B)이와 반대로 상정하는 것은 거짓이다[194]. 따라서 어느 한 때 진실이었다가 어느 한 때 거짓이다. ‘ㄴ)’의 경우, 그 진실과 거짓에 있어 항상 동일하다. 물론 ‘A)’일 때는 진실이지만, ‘B)’일 때는 거짓이다. ‘ㄷ)’의 경우, 묶인 것이 아니기 때문에, 묶여질 때는 있음이 성립(成立)하고 나뉘어질 때는 있지 않음이 성립한다–있음은 묶여진 프라그마 하나일 것인 반면 있지 않음은 묶여지지 않는 여러 프라그마일 것이다. 그러나 이 경우, 진실일 때에도, 한편으로 진실인 반면 한 편으로 거짓이다. 물론 진실과 거짓인 것은 묶이지 않는 프라그마에 관한 의견과 로고스이며, ‘A)’일 때는 진실이지만, ‘B)’일 때는 거짓이다. ‘ㄹ)’의 경우, 묶임이 없는 모든 우시아는 뒤나뮈스로 있는 것이 아니라, 에네르게이아로 있으며, 있는 것 자체이다. 그리고 여기에서는 속여짐(ἀπατηθῆναι, 1051b25)이 결코 있지 않다.

그러나, 텔레스의 이러한 진실성의 근원은 마찬가지로 플라톤의 소피스

194)형이상학 감파 편 7 장(1011b26-28)에 따르면, ‘있는 것을 있지 않다 ’라고, 또는 ‘있지 않는 것을 있다’ 라고 말하는 것은 거짓인 반면, ‘있는 것을 있다’ 라고, 그리고 ‘있지 않는 것을 있지 않다’ 라고 **말하**는(τὸ λέγειν, b26)것은 진실이기 때문에, 모순의 어느 한 짝이 긍정되면, 반드시 다른 한 짝은 부정된다. 모순 사이에는 어떠한 중간도 없으므로 그렇다.

테애스 편에서 온다. 비록 진실한 의견과 로고스도 있을 수 있지만, 거짓 의견과 로고스도 있다는 것, 왜냐하면 있지 않는 것이 의견과 로고스에 섞여질 수 있기 때문이라는 것, 나아가서 이러한 거짓은 디아노이아(ἐν διανοίᾳ, 소., 260c3, 생각)안에 그리고 로고스 안에 있다는 것이 그 소피스테애스 편에서 말하여지기 때문이다.

"그렇다면 (있지 않는 것이) 억견과 로고스에 섞어지는 지를 숙고해야만 하네: 낯선이.

무슨?: 테아이테토스

이( 있지 않는) 것이 그 (억견과 로고스)와 섞이지(μειγνυμένου, 260c1)않는다면, 반드시 모든 것이 진실인 반면 섞어지면 억견과 로고스는 거짓이 될 걸세. 있지 않는 것들을 억견화하거나, 말하는 이것은 거짓을 디아노이아(생각)와 로고스 안에 있게 하기 때문일세: 엘레아 낯선이.

그렇게: 테아이테토스(260b10-260c5)"

디아노이아(생각)과 로고스 안에 진실과 거짓이 있는 것은 있지 않는 것을 억견화하면, 그 있지 않는 것이 억견과 뒤 섞어지게되고, 그 결과 그 '생각(디아노이아)'안에서 거짓이 놓여지며, 생겨난 그 거짓이 로고스를 통해 '말'하여지게 되기 때문이다. 반면에있지 않는 것에 뒤 섞이지 않는 모든 로고스와 '말'은 진실이다. 이렇게 너 또는 나의 영혼 안(의 로고스)에 진실과 거짓이라는 질(ποιόν, 263b2)이 놓여 있게 된다. 진실에는 있는 것들이 그대로(ὡς, b4)놓이는 반면 거짓에는 있는 그대로의 것들과는 헤태론하게 놓이는 것이므로, 진실한 너 또는 나의 로고스를 통해서는 있는 바 그대로의 것들이 '말'하여지는 반면 너 또는 나의 거짓 로고스를 통해서는 있는 그대로와는 헤태론한 것들이 말하여질 것이다.

그러나 (80-81쪽)말하여진(λέγηται, 262b9)모든 것이 로고스는 아니다. 동사들(τὰ ῥήματα, 262c4)이 숫 사슴 말(馬) 등의 이름들(τοῖν ὀνόμασι,, c4)에

섞어지기-**연결**(σύνθεσις, 262d4)되기- 전까지는, 어떤 경우에든 소리난 것들(τὰ φωνηθέντα, 262c4)이 이러 저러한 행위(프락신)도 非 행위도 있는 것의 우시아(οὐσίαν ὄντος, c3)도 있지 않는 것의 우시아도 가리키지 않기 때문이다. 따라서 동사에 이름(명사)이 섞어지면서, 나 또는 너의 영혼 안에서 형성된 바로 그 로고스가 '非 행위'를 또는 '있지 않는 것의 우시아'를 가리킬 때, 그 로고스 안에 비로서 거짓 이라는 질이 붙는다-물론 나 또는 너에게로 전이(轉移)된다. 억견의 경우도 이와 마찬가지이다. 억견은 생각에 의해서(κατὰ διάνοιαν, 264a1)영혼 안에서 소리없이(μετὰ σιγῆς, a2)일어 나는, 그 생각의 마지막 결과이며, 이러한 감각화의 결과, 판타지아(φαντασίαν, 264a6, 심상(心象)들)라는 물(結果 物)이 나타나고, 그리고 그러한 억견과 감각이 섞어져 나타난 것이 바로 '~처럼 보이는 것(φαίνεται, 현상(現狀))'이기 때문이며, 현상과 판타지아와 억견은 로고스와 비슷한 류들로서 때로 나 안에(ἔνια καὶ ἐνίοτε, 264b2)거짓으로 있기 때문이다. 이러한 로고스와 억견을 통해 헤태론한 것이 동일한 것이라 말하여지고, 있지 않는 것이 있는 것이라고 말하여질 때 문제의 그 로고스는 거짓이 된다. 물론 그렇지 않을 경우에는 진실이다.

그렇다면 다른 모든 논의에서와 마찬가지로 여기 진실과 거짓에 관한 텔레스의 논의의 출발점은 플라톤(의 소피스테스) 편이라는 것이 다시 한 번 분명해진다. 진실과 거짓은 우리의 영혼 안의 '질'이라는 것, 그리고 그 질이 로고스와 억견으로 전이(轉移)된다는 것, 그리고 진실 또는 거짓은 로고스 또는 억견을 통해서, 있는 그대로의 것과 된 그대로의 것을 '있다' 그

리고 '되다' 라고 또는 그 반대로 말하는 것이라는 것이, 그대로 텔레스에게 옮아가기 때문이다. 그리고 이러한 것에, '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'과 '에네르게이(활동)와 엔텔레케이아(현실)' 등 텔레스의 신조어(新造語)를 통한 설명에 의해서 플라톤의 다른 사유의 측면이 보완 됐듯이, '모순(안티파시스)[195]'와 '부정(否定)'과 '긍정(肯定)' 등을 통한 텔레스의 설명이 덧붙혀진다.

### 7)끝내기

플라톤은 있는 것의 이데아(τῆς ὄντος ἰδέᾳ, 소., 254a8-9)또는 에이도스에 관해 말하는 반면 텔레스는 있는 것의 우시아(실체)[196]관해 말한다. 그리고 에이도스들이 있음의 원인들이라는 것은 텔레스(τοῦ εἶναι αἴτια, 형., M(7), 1080a2)와 플라톤(τὸ αἴτιον τῇ ὄντι, 파이돈, 99b3)모두에 의해서 인정된다. 그러나 플라톤의 이데아를 텔레스 자신은 '분리(χωρὶς, 1080a1)'된 것이라고 거부(拒否)한다. 바로 이러한 거부가 플라톤에 관한 텔레스의 끈질긴 비판의 핵심이다.

"그러나 소크라테스는 보편자들과 정의들도 분리시키지 않았다(οὐ χωριστὰ ἐποίει,

---

195) 이 모순이라는 말은 219쪽에서 말하여졌듯이 플라톤의 대화 편에서는 발견되지 않는 텔레스의 신조어(新造語)이다. '모순'이 가리키는 프라그마가 이미 플라톤의 엔안티아(반대)와 대립(안티게이노메나) 이라는 낱 말 속에 녹아 있더래도 말이다.

196)'있는 것(온)의 우시아(실체)' 라는 표현은 방금 보았듯이 이미 플라톤에도 자주 나타난다. 물론 '온(있는)'과 '에이나이(있음)'과 더불어서 말이다.

1078b30). 그러나 그( 이데아론자)들이 분리시켰다. 그리고 (분리된) 이것들이 있는 것들의 이데아들(τῶν ὄντων ἰδέας, b31-32)이라고 그들이 불렀던 바의 것들이다(형., M[197](4), 1078b30-32)".

그러나 그렇게 치밀하게 이데아의 '분리'를 거부하던 텔레스도 " '분리'되지 않은 것은 첫 번째 '우시아'가 아니다" 라고 말하기에 이른다(69쪽, 234-235쪽)[198]. 텔레스에 따르면, '분리(χωρὶς, 형., K(12), 1068b26)'는 '동일한 자리 안에 있지 않음'이라고 말하여지는 반면 '함께(ἅμα, b27)'는 '동일한 그 자리 안에 있음'이라고 말하여진다. 따라서, '첫 번째 자리[199]하나' 안에(ἐν ἑσὶ τόπῳ πρώτῳ, b26)있는 것들은 함께(동시에) 있는 것들인 반면 그 안에 있지 않는 것들은 분리해 있는 것들이다(145쪽). 나아가서, 그에 따르면, 첫 번째 자리 안에 있지 않은 분리된 것들의 극단들은 접촉( ἅπρεσθαι, 형., 1068b26)하지 않는 반면 함께 있는 것들의 극단들은 접촉하다. 그러나 우연히 있는 것들은 비록 분리됐더라도 그 자리 안에서 활동하며(κατ' ἐνέργειαν, 자연학(Δ), 212b4)그 극단들은 접촉한다[200]. 그런데, 텔레스에 따르면 문제

197) 형이상학 뮈와 뉘 편에서는 산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 우시아(실체)일까 라는 물음이 조사된다는 것을 나는 이미 29쪽에서 말했다.

198)이러한 맥락에서 텔레스는 플라톤의 이데아를 '여럿에 걸친 하나'라고 비판한다(73쪽).

199) 첫 번째 자리는 더 적거(ἐλάττω, 자연학(Δ), 211a2)나 크지 않다.

200) 반면에 잠재적으로(κατὰ δύναμιν, 자연학, 212b4)그 자리 안에 있는 우연적인 것들은 연속적인 같은 부분들이다. 그러나 자체적으로 그 자리 안에

의 그 '자리(공간)'이란 심지어 질료적인 것 조차 아니다. 질료는 프라그마와(τοῦ πράγματος, 자연학, 212a1)분리되지 않는 반면 자리는 분리되는 것이며, 질료는 어떠한 프라그마도 담지 않는 반면 자리는 담는 것(한계)[201]이기 때문이다. 따라서 분리됐다는 것은 그 이데아가 첫 번째 자리 안에 있지 않다는 것일 뿐만 아니라, 그 자리 안에서 이루어지는 우연히 있는 것들(사물(事物), 개물(個物))의 활동하는 움직임에 이데아는 아무런 관계를 맺지 못한 채, 그것들과 접촉하지 않고 떨어져 있다는 것을 말한다. 텔레스에 따르면, 이러한 이데아는 불 가능하며 불 합리하다(26쪽).

그러나, 소피스테스 편과 파르메니데스 편(과 티마이오스 편)에서 보았듯이, 움직임의 에이도스 역시 역시 있(지 않)는 것의 에이도스를 '나누어 지니'며, 헤태론과 동일의 에이도스 역시 나누어 지닌다. 뿐만 아니라 에이도스를 나누어 지니는 모든 것 각 각도 그러하다. 그리고 그러하기에 존재한다. 따라서 나누어 지니므로, 움직임은 있는 것(의 이데아)와 관계를 맺는다. 그러나, 텔레스에 따르면, 이미 여러 번 말하여진 것처럼, '나누어-지님'이라는 말은 텅 빈 공허한 말이며, 시적인 비유일 뿐이다.

나아가서, 플라톤에 따르면, 있는 것 역시 선과 아름다움과 정의(正義)의 이데아와 같은 반열(班列)의 '이데아'이다. 비록 그 반열의 정점에는 선

---

있는 것은 그 자체로 어디에든(που, 212b8)있다.

201)자리의 존재(있음)는 자리 바뀌는 움직임으로부터 분명해진다. 그러한 움직임이 있다. 따라서 그 움직임이 그 안에서 성립하는 자리도 있다. 자리 안에서 장소-움직임이 있기 때문이다.

(善)의 이데아가 '있'기는 해도 말이다.

따라서 선(착함) 역시 있다. 선으로부터 그 '존재'를 빼앗으려 해서는 않된다. 각기 모든 것이 있듯이 '선' 역시 있다. 그러나 선 그 자신으로부터 '있음'과 '우시아'가(τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 국가(ς, VI), 509b7-8) 있는 것의 이데아에게 주어지고 있으며(προσεῖναι, 509b8), 우시아는 그 위엄과 힘(δύναμει, 509b9)에 있어 초월적인 선(善)의 이데아에 속해 있기(ὑπερέοντος, 509b10)때문이다(228쪽). 그래서 바로 이러한 'τὸ εἶναι'를 '존재'의 뜻이 배제(排除)된 술어적인(predicative, C.D.C. Reeve(1988, p.92)의미로 받아 들이는 것은 적절치 못하다. 이것은 49-50쪽에서 말하여진 것처럼, 이미 '존재'에 관한 자신의 특정한 해석을 통해서, 플라톤과 텔레스의 '에이나이' 또는 '온(ὄν)' 또는 'οὐσία(우시아, 실체)'으로부터 '존재'를, 비록 어느 한 맥락에서일 뿐이기는 해도, 제거하는 것이기 때문이며, 존재 또는 계사 사이의 그러한 구분을 통해서, 이 둘 중의 어느 하나만의 '의미'를 '에이나이'에 적용하는 것은 시대착오[202]이기 때문이다. 그 두 살마은 구문론적인 분석을 하지 않았음에도 불구하고, 구문론적인 분석의 결과물인 소위 '계사'의 의미를 '에이나이'에게 적용하므로[203]그렇다. 그러나 플라톤과 아리스토텔레스의 경우

---

202)콘퍼드가 옳게 지적해 낸 것처럼, 술어에 대해 주어가 맺는 관계, 곧 술어에 속할 수 없는 관계를 그 특징으로 하는, 텔레스의 주어-술어 구분을 플라톤에게 적용하는 것은 불 가능하다(268쪽). 콘퍼드에 따르면, 나누어 지님 이라는 관계는 '非 대칭'적인 관계가 아니기 때문이다.

203)칸은 이러한 훤원적인 구문 분석을 통해서 '존재'를 '계사'에 합친다(40쪽).

에는, 계사(이다)는 '있다(존재)'에, '있다'는 '계사'에 합쳐진다. 말하여진 것처럼, 존재하는 그 무엇은 모든 것을 이어 주는 것이기 때문이며(플라톤), 텔레스의 해석론 10장의 '분석'에 나오는 'συγκεῖσθαι(19b21)'의 '주어와 술어를 함께 놓아 주는' 기능과 더불어 'τὸ ἔστιν(19b15, 에스틴)'은 술어의 시점(時點)을 구분해 주는 기능을 지니고 있기 때문이다. 더구나 함께 놓아 주는 것은 존재하게 한다–정립(定立)한다–는 것을 뜻한다. 사태가 이러한데 어떻게 '계사'일 수만 있는가?

그럼에도 불구하고 굳이 존재를 계사로부터 분리해 내려는 것은 감각적으만 지각되는 것을 '존재'라고 여기는, 플라톤의 소피스트편에 따르면, 눈으로 보고 손으로 만지고 접촉할 수 있는 땅 위의 것만을 '우시아'로 여기는(168쪽) 자(거인)[204]자의 관점으로 플라톤과 텔레스의 '에이나이'를 바라보기 때문이다[205]. 물론 플라톤과 아리스토텔레스의 '존재론'도 감각적인 것의 '있음'을 허용할 뿐 아니라, 오히려 감각적인 그 있음으로부터 출발한다. 그러나 이들의 존재론은 그러나 '진짜로 있는 것(우시아')의 '있음'으로 향한다. 뒤엣 것으로부터 앞엣 것이 나오는 있음의 '원인'이기 때문이다[206].

더우기 두 사람의 관심사는 '감각적이지 않는 것도 있다'는 것을 논증하

---

204) 거대한 용의 이빨을 땅에 묻자, 그 땅으로부터 솟아 오른 거인들이기에 땅의 것만을 우시아(진짜 있는 것)라고 할 것이다.

205)땅의 '존재'와 저 '존재'가 단지 그 '있음'에 있어 차이나는 지는 또 다른 문제이다.

206)그렇다면 그 있음에 정도(定度)가 있을까? 플라톤의 경우에는 없을 것 같지만, 텔레스의 경우에는 있을 것 같다.

는 것에 있지 않다. 두 사람은 '감각적인 것도 있으며, 감각적이지 않는 것도 있다'는 것을 전제(前提)하기 때문이다(128-129쪽). 본디, 있는 것이란 그 자체 전제되는 것이 아닌가? 두 사람은 전제된 바로 그 '존재'에 관해 '정의(定義)'하려 한다. 물론 그러한 정의 또는 규정은 이미 역사적인 파르메니데스에 의해 시도(試圖)됐다. 그러나, 160-167쪽에서 보았듯이, 이러한 규정은 특히 그 량적인 측면에서 두 사람 모두에 의해 비판된다. 질적인 측면에서도 비판되지만 말이다. 그리고 이러한 비판(논증)으로부터, 소피스테스 편과 파르메니데스 편의 존재론, 그리고 범주들과 형이상학에서 두 사람 나름대로 '존재'에 관한 정의, 곧 있는 것의 '이데아' 또는 '우시아'가 규정된다.

나는 힘, 에네르게이아(엔텔레케이아), 움직여져 왔으면서도 움직이지 않는 것(플라톤) 또는 움직이지 않으면서 움직이게 하는 것(텔레스), 범주들, 그리고 진리(거짓)을 그러한 규정 또는 정의로 간주해서, 그것들을 설명했다(162-269쪽). 그리고 그 이전에 나는 논증과 인식과 정의와 앎에 연관되어 있는 것에 관해 말했으며(125-162쪽), 'τὸ ὄν'이 포함된 여러 표현들을 비교 설명했다[207](57-125쪽). 그리고 그 이전에 그 당시의 '에이나이' 쓰임새 일 부를 플라톤과 아리스토텔레스의 그것과 비교했다(34-47쪽). 그리고 그 이전에 본 논문의 택스트들의 연결 고리로서의 '토 온'과 '우시아'에 대해 말했다(10-34쪽)

그리고 이러한 비교를 토대로 나는 '에이나이'을 성서 출애굽기 3장 14

---

207)되도록이면 플라톤과 텔레스 사유의 동일함과 차이점이 드러나도록 했다.

절[208]에 나오는 'hyh)(에흐예, (이)있(을 것이)다되다)' 연관시켰다. 그러면서, 나는 좀 무리인 줄 알지만, 그 '에흐예'를 플라톤의 '항상 있는 것'에 연관시킨 유제비우스를 인용했다(121쪽).

208) 질송에 따르면, 출애굽기 3장 14절은 중세철학을 굴러가게한 '원리(le principe, E. Gilson 1948, p.50)이다.

# 플라톤·텔레스에 있어서의 존재와 정의

김 익성

## 목차

1)들어가기

2)아포리아(물음)-존재는 정의 가능한가?

3)존재 정의(ὅρισμος)방법-변증법

4)규정들과 그 정의

4-1)힘(플라톤·텔레스)

4-2)움직여졌지만 움직이지않는 것(플라톤)

4-3)에네르게이아로서의 우시아(텔레스)

4-4)헤태론하게 있는 것으로서의 있지 않는 것(플라톤)

4-5)맨 끝 차이로서의 우시아(텔레스)

4-6)범주(텔레스)

5)끝내기

# 목 차

1)들어가기

2)아포리아(문제)-존재는 정의 가능한가?

2-1)존재(τὸ ὄν)는 가능하다?-플라톤
2-2)존재(τὸ ὄν)는 가능하나, 우시아(οὐσία, 실체)는 불가능하다?-텔레스

3)존재 정의(ὅρισμος)방법 - 변증법

3-1)의견들의 모순을 해소(플라톤) 또는 회피(텔레스)하여, 좀더 나은 '정의'(λογός)를 규정하는 하위 변증법
3-2)나눔의 방법을 통해 우시아를 정의(ὅρος, ὁρισμός)하는 상위 변증법

4)규정들과 그 정의

4-1)뒤나뮈스(힘)으로서의 존재
4-1-1)플라톤
4-1-1-1)반대(모순)
4-1-1-2)그 '논증'
4-1-1-3)힘의 측정가능성
4-1-2)텔레스
4-1-2-1)에네르게이아와 구분되는 뒤나뮈스(힘)
4-1-2-2)반대를 생산하는 로고스적인 뒤나뮈스
4-1-2-3)있는 것은 **있지 않을 수** 있다(모순 가능하다)

4-2)움직여졌지만 움직이지않는(ἀκίνητα καὶ κεκινημένα)것으로서의 존재(플라톤)
4-2-1)쉬어오는 것도 움직여지는 것도 아닌 것(τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται)으로서의 존재
4-2-2)존재와 시간

4-3)에네르게이아와 엔텔렉케이아로서의 우시아(텔레스)
4-3-1)에네르게이아는 뒤나뮈스보다 먼저 (이)있다

4-4)헤태론하게 있는 것으로서의 있지 않는 것(플라톤)
4-4-1)가장 큰 류들 중의 하나로서의 존재(플라톤)
4-4-1-1)있는 것은 류가 아니다(텔레스)
4-4-2)존재(τὸ ὄν)는 모음과도 같다(플라톤)
4-4-2-1)우시아(실체)는 음절의 존재 원인과도 같다(텔레스)
4-4-3)있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이다(플라톤)
4-4-3-1)동일과 헤태론
4-4-3-2)있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이다.

4-5)우시아는 맨 끝 차이(에이도스)이다(텔레스)

4-6)범주

5)끝내기

1)들어가기-형이상학은 가능한가? 또는 있는 것에 관한 정의(ὅρος, ὅρισμος)는 가능한가? 만약 가능하지 않다면 형이상학은 불가능할 것이다.

2)있는 것에 관한 아포리아(문제)들

2-1)플라톤(소피스테스와 파르메니데스 편)

2-2)텔레스(형이상학 베타 편)

3)있는 것 정의(규정) 방법

3-1)변증법(플라톤)-있는 것의 원인에 관한 앎에 이르는 길.
3-1-1)모순 해소를 통한 있는 것 규정
3-1-2)나눔에 의한 정의 - 있지 않는 것의 정의를 통한 있는 것 규정

3-2)변증법(텔레스)-있는 것의 원인에 관한 앎에 이르는 길.
3-2-1)모순 회피를 통한 있는 것 규정: 있는 것의 정의 하나는 불 가능하다. 있는 것은 여러 가지로 말하여지며(τὸ ὂν πόλλακως λέγεται), 정의 하나 곧 첫 번째 정의는 오직 우시아의 경우에만 가능하기 때문이다. 그래서 진실일 것같은 관련된 의견-규정(정의)-들로부터 출발해서, 모순을 회피하는 식으로 있는 것에 관해 말해야 한다.

그런데 있는 것에 관한 규정(정의)들은 우시아(실체)의 정의 하나에 의존한다. 있는 것들(τὰ ὄντα)은 우시아(οὐσία, 실체)하나에 대해(πρὸς ἕν, focal meaning)있기 때문이다. 따라서 '있는 것는 무엇인가?' 라는 물음은 '우시아는 무엇인가?' 라는 물음으로 바뀐다. 실체(우시아)는 첫 번째 있는 것이므로 그렇다.

3-2-2)우시아에 관해 말하는 길(방법).
3-2-2-1)유비적인 규정
3-2-2-2)나눔에 의한 정의-그러나 나눔에 의한 정의는 중간개념을 통한 것이 아니므로 논증은 아니다. 따라서 변증(적인 삼단논)법은 논증(적인 삼단논)법이 아니다-그 전제의 진리성이 드러나지 않았다.
3-2-2-3)모순 회피를 통한 우시아 규정

4)있는 것 정의(규정)들

4-1)플라톤
4-1-1)힘
4-1-2)있지 않음(τὸ μὴ ὂν, 비있는 것)은 헤태론하게 있음이다.
4-1-2-1)움직여졌지만 움직이지않는 것
4-1-2-1-1)움직임과 정지
4-1-2-1-2)시간
4-1-2-2)동일하지도 헤태론하지도 않다.
4-1-2-3)있는 것은 류이다.

4-2)텔레스

4-2-1)범주(류적인 차이)들(실체, 량, 질, 관계, 어디, 언제, 상태, 지님, 행함, 겪음), 힘과 에네르게이아 또는 엔텔레케이아, 필연과 우연, 진실과 거짓
4-2-1-1)있는 것은 류가 아니다.
4-2-2)우시아에 관한 로고스들
4-2-2-1)에네르게이아 또는 엔텔레케이아이다.
4-2-2-2)마지막 차이(종)이다—이것이 우시아의 첫 번째 정의이다.
4-2-2-3)각기 것에 있어 오는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ, 본질)이다.

5)끝내기

있는 것 → 차이(있지 않는 것)
↓
모순(텔레스)
헤태론(플라톤)-비모순

1)들어가기-형이상학은 가능한가? 또는 있는 것에 관한 정의(ὅρος, ὅρισμος)는 가능한가? 만약 가능하지 않다면 형이상학은 불가능할 것이다.

2)있는 것에 관한 아포리아(문제)들

2-1)플라톤(소피스테스와 파르메니데스 편)

2-2)텔레스(형이상학 베타 편)

3)있는 것 정의(규정) 방법과 그 정의들.

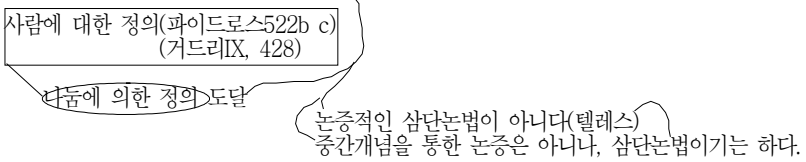
3-1)변증법(플라톤)-있는 것의 원인에 관한 앎에 이르는 길.
3-1-1)모순 해소를 통한 있는 것 규정: 힘
3-1-2)나눔에 의한 정의 - 있지 않는 것의 정의를 통한 있는 것 규정
3-1-2-1)움직여졌지만 움직이지않는 것
3-1-2-1-1)움직임과 정지
3-1-2-1-2)시간
3-1-2-2)동일하지도 헤태론하지도 않다.
3-1-2-3)있는 것은 류이다.
3-2)변증법(텔레스)-있는 것의 원인에 관한 앎에 이르는 길.
3-2-1)모순 회피를 통한 있는 것 규정: 있는 것의 정의 하나는 불 가능하다. 있는 것은 여러 가지로 말하여지며(τὸ ὂν πόλλακως λέγεται), 정의 하나 곧 첫 번째 정의는 오직 우시아의 경우에만 가능하기 때문이다. 그래서 진실일 것같은 관련된 의견-규정(정의)-들로부터 출발해서, 모순을 회피하는 식으로 있는 것에 관해 말해야 한다.
3-2-1-1)범주(류적인 차이)들(실체, 량, 질, 관계, 어디, 언제, 상태, 지님, 행함, 겪음), 힘과 에네르게이아 또는 엔텔레케이아, 필연과 우연, 진실과 거짓
3-2-1-1-1)있는 것은 류가 아니다.

그런데 있는 것에 관한 규정(정의)들은 우시아(실체)의 정의 하나에 의존한다. 있는 것들(τὰ ὄντα)은 우시아(οὐσία, 실체)하나에 대해(πρὸς ἕν, focal meaning)있기 때문이다. 따라서 '있는 것는 무엇인가?' 라는 물음은 '우시아는 무엇인가?' 라는 물음으로 바뀐다. 실체(우시아)는 첫 번째 있는 것이므로 그렇다.

3-2-2)우시아에 관해 말하는 길(방법).
3-2-2-1)유비적인 규정: 에네르게이아 또는 엔텔레케이아이다.
3-2-2-2)나눔에 의한 정의[그러나 나눔에 의한 정의는 중간개념을 통한 것이 아니므로 논증은 아니다. 따라서 변증(적인 삼단논)법은 논증(적인 삼단논)법이 아니다-그 전제의 진리성이 드러나지 않았다]: 마지막 차이(종)이다-이것이 우시아의 첫 번째 정의이다.
3-2-2-3)모순 회피를 통한 우시아 규정: 각기 것에 있어 오는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ, 본질)이다.

4)끝내기: 있는 것의 차이로서의 있지 않는 것은 있는 것의 모순(텔레스)이다.그렇치 않다 반대(모순)이 아니라 있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이다(플라톤)

*)존재를 정의하는 방법이 변증법 = 최고의 앎




*)철학자 ― 깨닫게하는 자(논자1, 1322, 1331-3)
있는 것의 이데아에 논리에 의해 몰두하는 사람이다(논자1, 1445, 1503, 1498)
변증적인 앎을 지닌 자(논자1, 1465)
(논자1, 1464, 1504)
(국가532a, b: 로고스를 통해서 있는 것 각기 그 자체를)
첫아르케에에 관한 앎이다(논자6, 80, 텔레스)

*)힘 - 플라톤 (논자1, 1444)

(논자1, 1442)
몸아닌 것도 있다 - ①영혼도 있고, 영혼의 덕인 올바름과 신중함도 있다
몸도 있다 - ②몸도 있다
보이지 않는다
(논문1, 172)
비감각적인 것도 있고
- 감각적인 것도 있다
만져지고건드려지는 것만있다
있는 것은 무엇인가?
(논자1, 1435, 112) 어떠한 것인가(τὸ ποῖον)
영혼(의 덕)들과 몸 이 양자가 공동으로 지니는 자연은 무엇인가(논자1, 1444, 1438)
힘이다.
힘이라는 정의를 얻는 방법은 텔레스적인 변증법이다.
의견들로부터 출발해서 관련된 '정의'에 도달한다
: 이 의견들의 로고스들을 부분적으로 취한다. 그러나 ②보다는 ①에서 더 많은 것을 취할 수 있다.
(문답(논자1, 1439; 파르메니데스 1329, 1426)을 통해서 더 나은 로고스를 만드는 것이다)
물음에 기꺼이 답하도록 만드는 로고스
로고스를 더 낫게 바꾼다 - 이러한 바꿈의 함축들(논자1, 1442)
몸이다 - 존재란 - 힘이다.

*)열암 선생(변증논리, 16) - 플라톤의 변증법은 1)대화로서 인식을 전개하는 방법이요 따라서 제논, 소크라테스 내지 유클레이데스(메가라학파)에서 보는 바와 같이 하나의 가정의 방법일 수도 있으나, 플라톤의 그것은 이 수사학과 근본적으로 다름을 또한 주의한다(고르기아스 편 참조). 따라서 변증법은 2)일체의 가설을 배제하고 직접으로 원리를 파악하는 방법이며 일체 사물의 본질을 이해하는 방법이다(메논 편 참조). 3)개념을 바르게 구별하여 결합하는 학이니 즉 로고스에 의한 바른 판단을 꾀하는 학이다(소피스테스 편, 파이드로스 편 참조). 끝으로 4)존재자, 진존재, 불변자에 관한 학이요 일체의 학의 학이다(필레보스 편).

*)있는 것은 움직여졌으면서도움직이지않는 것이라는 '정의'에 다다르는 방법 (요약-논자1, 1507)

: 계속 대화 방식이 이어진다 - 변증법 - Irwin의 변증법의 강약의 구분(175쪽, 아이린)

우시아에 관계하는 영혼의 교통 - 인식 - 힘을 통해 어떤 것을 겪거나 행함(논자1, 1466)
하고 겪는 움직임(논자1, 1467)

: 우시아를 인식함 - 영혼이 우시아를 인식할 때 우시아는 인식된다(논자1, 1466)
그러나 이러한 인식은 감각과 구분됨

영혼과 몸 사이의 교통이 감각이다
(국가532a, b) - 감각을쓰지않는 것이 로고스이다.

움직임과 정지의 출현(논자1, 1467) - 소은집2(238) - 가장 큰 류(논자1, 1499)

: 만약 움직임만 있다면, 그리고 누우스의 움직임이라면, 정지는 없는가?
만약 정지가 없다면 어떤 것도 동일할 수 없다. 그런데 동일하지 않다면 인식은 불 가능하다.

따라서 움직임뿐만 아니라 정지도 있다.

: 따라서 있는 것은 움직여졌으면서움직이지않는다.
쉬어왔지도 움직이는 것도 아니다(논자1, 1492)

| | | |
|---|---|---|
| 하고 | 겪는 힘으로 | 있는 것 |
| 움직여져왔으나 | 움직이지않고 | |

움직여져왔으나 움직이고 있는 것? - 모순 아닌가? - 어려움(논자1, 1490, 1500, 1506, 1516)
반대(논자1, 1491, 1505)

*)비존재의 출현(논자1, 150)

: 이 어려움을 극복하는 것이 가장 큰 앎이다(논자1, 1503) - 변증적인 앎이다 (논자1, 1249, 파르메니데스)
(논자1, 1488, 1513)

: 류들의 붙고 떨어짐을 아는 것 - 류적인 나눔
이 변증들은 진정한 철학자가 아니면 허용되지 않는다(논자1, 1504)
이러한 변증법을 통해서 있는 것과 있지 않는 것에 관한 로고스를 완전히 설명하는 것은 아니지만 최소한도 만족스럽게(논자1, 1504)제공할 수 있다.

*)가장 큰 류들 - 있는 것, 쉼, 움직임(논자1, 1505)

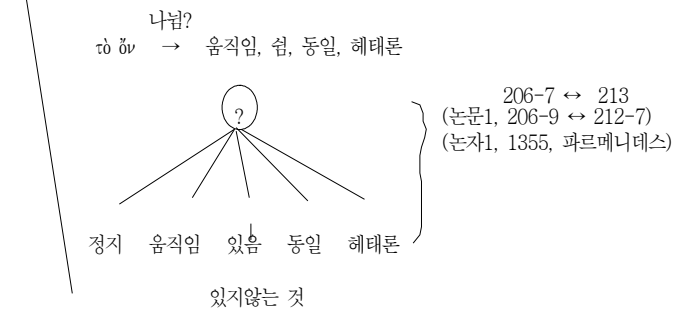
*)정지 움직임 동일 혜태론은 동일한 것 곧 있는 것의 여러 이름인가(논자1, 1509)?
하나의 류에 걸리는 두 이름인가(논자1, 1527-8)? 아니다, 구분되는 것들이다

: 동일한 것 하나에 여러 이름이 붙혀질 수 없다는 어려움?
그렇다면 어느 때 이러한 이름이 적용되는가?(논문1, 205-206)-

*)동일과 혜태론의 출현(논자1, 1582)

: 동일과 존재의 구분
: 동일과 하나의 구분

*)~~있지 않는 것~~은 있는 류의 어느 한 종이며, 있는 것과 헤태론한 것이 아니다(논자1, 1546)




: 있지 않는 것은 있는 것의 헤태론이다(논자1, 1557, 1537) - 반대가 아니다
(논자, 1936, 파르메니데스)

LG 화재해상보험 - 장차 수술 * 95년 2월(에 아버님께서 우측대퇴부골절과 어깨뼈내려앉는, 횡단보도 건너시다 피뿌리시며 차이 치어 쓰러지셨던, 사고로 인한 인공관절삽입하신지 7년째...그 때 나는 서울대 인문대학원 서양철학 대학원 입학수속을 마친 상태였다....지금 나는 그 석사과정 학위논문을 여지껏 쓰는 중이다....오천여 쪽의 자료들을 거치고 있것만 아직도 나를 나의 무능력이 짓누르고 있다
2002년 4월 10일 수요일 오전 열시 사십 팔분)

### 1)들어가기

‘보이는 것도 **있고**,
보이지 않는(ἀοράτου, 소., 246a7)것도 **있다**면,
**있는 것**은 무엇인가?’ 라는

물음에 답하려는 것이 본 논문의 의도이므로, 나는 있는 것을 정의(ὅρος, ὁρισμός, 定義)하려 한다. ‘무엇인가?’ 라는 물음에 답하는 것은 물어지는 바로 그것에 관해 정의하는 것이기 때문이다. 플라톤·텔레스 역시 자신의 저작들 안에서 있는 것을 정의하려 한다.

그러나 무엇을 정의한다는 것 자체가 어려운 작업일 뿐 아니라, 정의되는 그것이 어떠한(ποῖος)것이냐에 따라, ‘그 작업이 아예 불 가능하지 않는냐?’ 라는 의문이 제기되기도 한다–실제로 텔레스는 개별적인 것의 우시아(본질)은 정의 가능하지만, 개별적인 그것은 정의 될 수 없다고 한다. 그래서 플라톤과 텔레스가 이러한 어려움(ἀπορία)에 대해 어떻게 말했는지를 나는 먼저 살펴 본다(2장). 그러나 이러한 난문(아포리아, 難問)에 부딛쳤음에도 불구하고 이 두 사람은 ‘존재(τὸ ὄν, οὐσία, 있는 것)’을 정의하기 시작한다. 그러면서 정의하는 그 방법으로 ‘변증법’(διαλεκτικὴ)을 모두 내 세운다. ‘텔레스가 과연 그러했느냐?’ 라는 물음에 나는 ‘그러했다’ 라고, 변증법을 구 가지로 구분하여 설명 할 것이다(3장). 결국 변증법의 이런 상(上)·하위(下位)구분은 토피카의 텔레스 변증법 관점에서 플라톤의 파르메니데스 편과 소피스테스 편 그리고 그 이전의 대화 편들에 산재(散在)하는 변증법을,

거꾸로 플라톤의 그 변증법 관점에서 텔레스의 형이상학 방법들을 다시 해석하는 것이다. 그리고 이러한 해석은 타 메타 타 퓌지카(형이상학)의 텔레스는 그가 자신의 토피카에서 밝힌 변증적인 추론을 그 형이상학의 가장 주된 방법으로 사용했다는 것을 포함한다.

이제, 그 두 사람이 있는 것을 정의하는 방법으로 만약 그 두 가지 변증법을 모두 내세웠다면, 문제의 그 방법들을 통해 어떠한 '정의'(들)이 어떻게 내려졌느냐는 것은 더욱 더 중요하다. 아무런 '정의'들도 내려지지 못했거나 또는 내려진 정의들이 그 방법들에 따른 것이 아니라면, 변증법과 존재(τὸ ὄν, οὐσια)는 서로에게 어떠한 연관도 없을 것이다. 힘(δύναμις), 움직여져왔으나 움직이지않는 것, 있는 것의 헤태론함(플라톤), 범주들과 마지막 차이(ἡ τελευταία διαφορὰ, 텔레스) 등이 바로 그 정의들이다. 나는 이렇게 규정되는 '정의'들과 그 과정을 보여 줄 것이다(4장).

**2)존재 정의의 어려움(아포리아)**

**2-1)번역 상의 어려움**

두 사람이 문제 삼는 '있는 것'에 접근할 때 맨 먼저 부딛히는 우리의 어려움은 번역어 존재 또는 있는 것에 상응하는 헬라어 낱 말 'τὸ ὂν' 또는 'ἡ οὐσία[1)]'에 있다. 이 낱 말들은 각 문장에서 '있다'와는 달리 분리되어 고유하게 쓰이는 '이다' 또는 '임'으로도 옮겨질 수 있기 때문이다(텔레스의 분석론 존재와 계사?)

그러나 영어 등에서는 이러한 번역 상의 어려움이 일어나지 않는다. '이다' 또는 '있다' 등 두 가지로 옮겨질 수 있는 우리와는 달리 그들에 있어서는 'being' 이라는 하나의 낱 말로 옮겨지기 때문이다. 물론 "그 단어의 의미가 '존재' 또는 '계사'이냐?" 라는 물음이 있긴하나, 이 물음은 다른 차원의

그러나 이러한 번역 상의 어려움은 어떠한 것을 정의하려 할 때 겪는 어려움과, 그리고 어떠한 그것이 '존재'일 때 부딛히는 또 다른 어려움과는 다른 차원의 것이다. 내가 여기에서 문제삼는 것은 우시아(실체)에 관한 정의 그 자체가 지니는 어려움과 그리고 정의되는 것이 우시아 일 경우의 어

---

1)우시아는 가장 먼저 있는 것 곧 첫 번째 존재이므로, 우시아를 '존재'라 옮겨도 특별한 경우를 제외하면, 별 무리 없으리라 본다.

려움이다[2]. 정의 그 자체가 지니는 어려움은 플라톤 보다는 텔레스에 의해 더 선명해지는 반면 정의 대상의 어려움은 두 사람 모두에게서 공히 나타난다.

**2-2)존재 정의 그 자체에 관한 어려움.**

존재에 관한 정의 그 자체가 지니는 어려움(ἀπορεῖται, 1034b22, Z(10), 논자1, 369; 1036a26, Z(11), 논자1, 391).

**2-3)정의되는 그 존재에 관한 어려움**(ἀπορῆσαι, 995a25, B(1); 번역, -40).

2-3-1) 텔레스에 따르면, ㄱ)그 우시아에 관한 앎이 하나인가 아니면 여럿인가(995b15-20, 996a20-b25, 997a15-25)?, ㄴ)감각적인 우시아만이 있는가 아니면 다른 우시아도 있는가(995b15-20, 997a35-998a20, 999b1-b10, 1002b12-33)?, ㄷ)우리의 앎은 단지 우시아에만 연관되는가 아니면 우시아의 속성에도 연관되는가(995b20-30, 997a27-34)?, ㄹ)있는 것은 있는 것들의 우시아인가? 아니면 있는 것들의 속성인가(996a5-10, 997a20-998b14, 1000a5-b25)?, ㅁ)아르케들은 보편자들인가 아니면 프라그마 각 각인가(996

---

2)물론 이 세 가지 어려움이 서로 전혀 상관없다는 것은 아니다. 단지 다른 차원의 어려움일 것이라는 것이다.

a10-13, 998b15-998a24, 1003a6-18)?, ㅂ)아르케애들은 잠재적인 것들인가 아니면 현실적인 것들인가(996a13-15, 1003a1-7)? 등의 어려움들을 형이상학은 조사해야 한다.

2-3-2)플라톤의 소피스테스 편에 따르면, ㄱ)'움직여져왔으나 움직이지 않는다' 라는 정의(로고스)가 지니는 '모순'에 관한 어려움(논자1, 1490, 1505-6, 1516), ㄴ)있지 않는 것이라는 이름이 적용되는 것에 관한 어려움(논자2, 1501; 논문1, 205-206)이, 파르메니데스 편에 따르면, ㄷ)몰 가치적 것들의 이데아 분리 존재 여부 어려움(논자1, 1257, 1260)-나누어 지님에 관한 어려움(논자1, 1277, 1290; 박종현, 심층, 321쪽)-분리해 존재하는 에이도스의 어려움(논자2, 1284)-인식할 수 없다는 어려움(논자1, 1298)

**3)존재를 정의하는 길 - 변증법**

플라톤에 따르면, 이러한 어려움을 극복하는 것이 변증적인 앎이다. 그리고 이러한 앎만이 철학적이다. 텔레스 역시 철학적인 앎에 도달하는 도구로 쓰이는 것이 변증법 쓰임새 중의 하나라고 말한다(논자6, 80). 그렇다면 두 사람 모두 철학 방법론으로서의 변증법을 내 세우고 있는 셈이다. 그렇다면, 철학을 도대체 '무엇'이라고 여기기에, 이들은 그 방법론으로서 변증법을 내 세우는 것인가? 어려움에 관한 말들 안에서 이미 드러났듯이 두 사람 모두에 있어서의 철학은 '존재'론이다.

플라톤의 소피스테스 편에 따르면, 철학자는 있는 것의 이데아에 논리(λογισμῶν, 소., 254a8; 논자1, 1445, 1464, 1504, 1503, 1489, 1498)에 의해 몰두하는 사람으로서, 그에 관한 변증적인 앎을 지닌 자이다. 다시 말해 존재의 원인에 앎을 지닌 자, 곧 로고스를 통해서 있는 것 각 각 그 자체를 알고 있는 자(국가532a, b)이다. 이 자가 바로 존재에 관한 '깨달음'을 주는 자(논자1, 1322, 1331-3)이며, 지혜로운 자이다. 이것은 텔레스에 있어서도 동일하다. 그에 의해 변증가(논자1, 975, 1195)와 동류로 간주되는 철학자[3]는 첫 아르케애 관한 앎을 지닌자(논자6, 80)라고 말하여지기 때문이다. 물론 이 첫 아르케애는 존재의 원인인 '우시아'를 가리키는 것임은 두 말할 나위도 없다.

따라서 플라톤과 텔레스 이 두 사람의 철학은 존재론 곧 존재의 원인에 관한 앎이다. 그리고 바로 이 앎에 다다르는 길이 변증법이다. 그런데 그 변증법의 진행 방식이 구분되는 것처럼 보인다. 물론 구분되는 그 방식들 안에 공통인 것이 있긴 해도 말이다. 나는 공통인 그것을 상위 변증법이라고 부르는 반면 이 상위 것을 공통으로 지니지만 공통의 그것과는 진행되는 길이 다른 것을 하위 변증법이라 부르겠다(Irwin의 텔레스의 강 약 변증

3)그러나 인식술인 철학은 비판술인 변증법과 그 힘에 있어 차이난다(논자1, 975-976).

법 구분, 175쪽; 논문1, 199쪽; Stenzel, 변증법, 들어가기, XXXII 참조).

### 3-1)모순을 통해 존재의 정의를 이끌어 내는 하위(下位) 변증법

이 하위 변증법은 텔레스의 토피카에서 소개된, 의견들로부터 출발해서 관련된 '정의'에 도달하는 방식의 변증법을 말한다(논자6, 79). 모순을 피하기(논자6, 77)때문이다. 이것은 파이돈(논자4, 81)과 파르메니데스편 후 반부(논자1, 1439)과 소피스테스 편(논자1, 1444)에서 '플라톤'이 의견들의 모순을 해소하므로서 관련된 정의에 도달하는 방법과도 같다. 그리고 이러한 방법은 그 근원을 소크라테스에게 둔다는 것은 두 말할 필요 없다. 인정된 관련 의견들로부터 출발하여, 문답을 통해 더 나은 로고스(정의)에 다다르기 때문이다. 이러한 로고스들의 연 이어짐이 바로 추리(συλλογισμός, 推理)이다(논자6, 77, 텔레스; 논문1, 151, 플라톤). 이 추리(삼단논법)가 토피카의 텔레스에 의해 논증적인 것과는 구분된 변증적인 추리로 불리워진다(논자6, 78).

바로 이러한 변증적인 추리를 통해 플라톤은 힘이라는, 그리고 움직여졌지만 움직이지 않는 것이라는 우시아(존재)에 관한 로고스(정의)에 다다르는(논자1, 1444)반면 텔레스는 추리의 아르케애(비 모순율, 논자2, 258-274)에, 그리고 '우시아란 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이며(논자1, 307; 논문1, 105), 그 본질은 에이도스이다(논자1, 335, 540)' 라는 로고스(정의)에 다

다른다. 바로 이 무엇이 있는 것 그 자체(논자1, 302)요 범주들 중의 하나이다.

텔레스 자신이 있어 오고 있는 그 무엇에 대해 '변증 논리적으로'(λογικ-ῶς, 논자1, 507; 논자2, 312, 507, 539; 논문1, 221; 로스2, 168)말한다는 것을 분명히 한다. 그리고 이것은 그 맥락에서 그가 말하는 방식이 변증적이라는 것을 분명하게 보여준다. 왜냐하면 '어떠한 전제, 예를들어 이데아를 우시아로 전제하는 것은 불 가능하며 불합리한 로고스들을, 즉 모순되는 로고스들을 함축한다'는 식으로 그는 그 맥락에서 '증명'하기 때문이다. 다시 말해 거기에서 그는 불 가능한 결론을 통해 전제의 옳고 그름을 판단하므로서 이데아론을 반박한다(제타편 14-5장). 이것은 이미 언급한 파이돈이나 그리고 파르메니데스 편(논자1, 1244)에서 '플라톤'이 '증명'하는 방식과 똑 같다.

### 3-2)나눔의 방법을 통해 우시아를 정의하는 상위(上位) 변증법

이러한 하위 변증법은 나눔에 의해 어떠한 것을 정의하는 상위 변증법[4] 으로 나아간다. 플라톤은 이 상위 변증법을 통해 파이드로스(552b-c; 거드

---

4)상위 에이도스에서 두 가지 하위 에이도스로 나눈 후(Διαιγεῖν κατ' εἴδη) 다시 하나로 모으는(συνάγειν εἰς ἕν, 스텐젤, 들어가기, xxxi; 논자1, 23)과정이 추가되는지의 여부는 확실치 않아 보인다.

리IX, 428)에서는 사람을, 소피스테스에서는 낚시꾼을(논자1, 24), 정치가 편에서는 정치가를 정의한다. 그리고 우시아(존재) 대신에 非 존재(τὸ μὴ ὄν)를 정의한다(논자1, 1557, 1537, 1939). 물론 이러한 정의를 이끌어 내는 상위 변증법은 하위 변증법을 그 안에 지닌다. 상위 에이도스에서 두 하위 에이도스로 나누어 가는 방식(논자1, 206-9, 212-7, 1249, 1355, 1467, 1458, 1499, 1504, 1509, 1513, 1528, 1582; 소은집2, 238)을 변증법이라 이름한다(논자1, 1355).

텔레스 역시 나눔의 방법에 의해서 사람의 우시아를 정의한다(제타 편 12장 1037b28, 논자1, 441-4, 451; 논자6, 64-6). 그런데 이 방법을 변증법이라고 말하지는 않는다. '변증법이란 진위(眞僞)가 확인되지 않은 의견들로부터 모순을 회피하면서 어떠한 로고스(정의)에 다다르는 방법이 변증법이다'라고 말하면서 이것을 학문의 방법 곧 논증과 구분하기 때문이다. 철학적인 앎을 획득하는 데에 쓸모있다 라고 말하기는 해도 말이다. 그러나 변증법을 발견(논자6, 77)하려 하는 토피카에서 (나눔에 의한) 정의에 관해 아주 자세하게 설명한다는 것(논자6, 89-93)은 그 변증법이 나눔에 의한 정의 방식을 함축한다는 것을 보여주는 것처럼 보인다. 텔레스에 따르면, 이러한 나눔의 끝에 남는 마지막 차이와 류로 문제의 정의는 이루어진다. 모든 것의 우시아는 바로 이러한 방법을 통해 정의된다.

있는 것 자체의 류적인 차이들이 바로 범주들이다(논문1, 231). 따라서

범주들은 있는 것 자체 규정들이라는 것이 밝혀진다(논자6, 63). 다시 말해 차이에 따라 나뉘어진 것들이다. 텔레스에 따르면, 차이들은 동일한 류 안에서 서로에 모순대립하는 것이 아니라, 반대대립(논자1, 431)한다–다시말해 그 사이에 중간이 없는 것이 아니라, 그 중간이 있다. 따라서 서로에로 환원될 수 없는, 그 자체로 볼 때 다른 범주들과는 아무런 관계를 맺지 않는 있는 것 그 자체이다.

그러나, 텔레스의 경우, ㄱ)차이에 따른 나눔의 방법을 통하기 보다는 오히려 이미 말한 바 있는 ㄴ)모순 회피하는 (하위) 변증법을 통해서, 그리고 ㄷ)에네르게이아 또는 엔텔레케이아 라는 유비적인 규정을 통해서, 우시아에 대해서 말한다. 각기 프라그마(사물)의 우시아의 '정의'에 도달하는 과정을 보여 줄 때만 나누는 방식 'ㄱ)'을 쓸 뿐, 그 이외에는 'ㄴ)'과 'ㄷ)'를 쓰기 때문이다. 아니, 더 정확히 말하자면 이 세 가지 방법을 필요한 때에 두루 사용한다–한 마디로 말하면 변증법을 사용한다.

따라서 플라톤과 텔레스 이 두 사람은 우시아(존재, 실체) 곧 존재의 원인을 인식하기 위하여 (상·하위) 변증법을 사용한다.

이제는 문제의 그 정의(규정)들이 이끌려 나오는 변증적인 과정에 대해 말할 차례이다. 이들이 그 변증법을 통해서 아무런 정의도 내리지 않거나, 또는 내려진 정의들이 그 방법에 따른 것이 아니라면, 변증법과 정의 이 모

든 것이 불 가능할 것이며, 그렇게 되면 존재의 원인에 관한 앎 역시 불 가능할 것이기 때문이다.

#### 4)정의들

널리 잘 알려졌다시피, 플라톤의 대화 편들은 위와 같은 변증법에 따라 어떤 것의 정의(定義)를 찾아 나서지만, 그 정의 하나[5]는 끝내 말하여지지 않는다. 존재에 관한 정의를 찾아 가는 소피스테스 편 역시 그러하다. 유일한 그 '정의'를 찾아 나서는 변증적인 과정 안에서 관련된 정의들이 주어질 뿐, 그 정의 하나는 끝내 말하여지지 않는다. 대신 비 존재에 대한 정의를 통해서 존재를 밝혀 내는 것으로 만족한다(논자1, 1504).

그 정의 하나를 찾아 나서는 것은 텔레스의 경우에도 마찬가지이다. (하위) 변증법을 통해서 가장 근원적인 유일한 정의 하나가(논자1, 151), 그리고 그 정의를 찾아가는 과정에서 여러 정의들이 내려지기 때문이다. 즉 그 정의가 여러가지로 말하여진다(논자1, 306; 색인2). 그리고 이러한 정의들로부터 추리(삼단논법)가 성립하며, 바로 이 추리 안에서 비로서 앎이 성립한다(논문1, 126, 151; 논자1, 483; 논자4, 102). 거꾸로 말하면, 추리들의

---

5)플라톤·텔레스 경우 궁극적인 정의는 '하나'이다. 그리고 이 유일한 정의를 통해서 여러 정의들이 성립한다.

아르케애와 그 요소은 정의들이며(논문1, 126, 논자1, 524, 855; 논자4, 154), 변증적이든 논증적이든 논쟁적이든(논자6, 77) 그것이 추리(삼단논법)[6]라면 필연적이다. 그래서 어떠한 앎이든 그것은 필연적인 진리(논자2, 1656)이다. 논쟁이든 변증이든 논증이든 추리를 통해서 얻어졌다면 말이다. 나아가서, 텔레스에 따르면, 바로 이 '추리'에서 있는 그 무엇이, 다시 말해 어떤 것의 본질(있어 오고 있는 그 무엇)이 인식된다(논자6, 72).

따라서 정의와 관련된 추리 안에서 비로서 앎이 성립한다는 것은 플라톤이나 텔레스 이 두 사람 모두에 공통이다. 그리고 그러한 앎은 그 대상과 방법에 의해서 나누어진다(논문1, 134, 156).

### 4-1)정의(규정)들

---

6)추리의 이러한 구분은 그 추리의 전제가 진리 여부에 달려있다. 진리라면 논증이요, 그 진위 여부가 아직 확인되지는 않았으나 믿을만한 의견이면 변증이요, 실은 그 의견이 그럴듯하지만 그렇지않다면 논쟁이다. 그러나 그 거짓이 금방 직접 드러나거나, '둔한' 사람들에게조차 쉽게 드러나는 것은 논쟁(거리)도 아니다(논자6, 79). 그리고 이 셋 중에서 단지 논증에만 속하는 순수한 필연(논자1, 698, 842)으로부터 나머지 둘의 필연(논자1, 856)이 온다.

**4-1-1)힘(δύναμις).**

그렇다면 이러한 (하위) 변증법을 통해 플라톤이 얻어 낸 그 정의들 중의 하나는 무엇인가? 그것은 바로 힘(논자1, 1444)이다. 그리고 힘이라는 이러한 의견을 텔레스는 인정한다(논문1, 80-84, 178; 논자1, 545-614).

**4-1-1-1)플라톤**

그런데 모순을 통해 정의를 이끌어 내는 길을 나는 (하위) 변증법이라 했다. 그 하위 변증법의 과정은 다음과 같다(논자1, 1442-44).

ㄱ)몸 아닌 것도 **있고**,
몸도 **있다**면,
**있는 것**은 무엇인가(논자1, 1142)?

몸 아닌 것도 있고 몸도 있다면, 있는 그것은 반대(모순)이다. 소피스테스 편의 '파르메니데스'은 'ㄱ-1)몸인 것만이 있고, 그것이 우시아(논자1, 1424)이다' 라고 주장하는 사람을 '거인'(Γιγαντομαχια, 246a4; 논문1, 170, 논자1, 1424; 소은집2, 238)이라고 부르는 반면, 'ㄱ-2)몸은 생성일 뿐이고 진짜 우시아는 몸 아닌 것 곧 에이도스이다' 라고 주장하는 사람을 '친구'(Φίλους, 248a4)라 부른다. 이 두 가지는, 텔레스 식으로 말하면, 지혜로운 자에 의해서 인정된 '의견'들이며, 반대되는 것들이며, 변증법의 출발점들이다. 'ㄱ-1)'을 나는 '몸이 있다'로, 'ㄱ-2)'를 '몸 아닌 것이 있다'로 바꾸어 썼다. 그리고 '몸인 것'과 '몸 아닌 것' 이 두 가지 것에 양자적(兩者的)으로 걸려 '있는

것은 무엇인가'(τὸ ὄν τί;, 243e1, 논문1, 167)나는 묻는다. 그런데 이러한 물음을 량적(πόσα, 242c6; 논자1, 1384; 논문1, 166)인 측면에서 제기(提起)하면 다음과 같다.

ㄱㄱ)따스움(양, 陽, 논자1, 1394)이 **있고**,
차가움(음, 陰, 논문1, 166)이 **있다**면,
**있는 것**은 *어떠한 것*(τι, 244b12)인가?

'ㄱㄱ)'의 전제(가정)들을 '여럿도 있다'로 바꾸어 쓸수 있다면, 'ㄱㄴ)'이 성립한다. 각 각 하나인 따스움과 차가움이 있다면, 량적으로 적어도 둘이 있으며, 그리고 둘은 가장 적은 수의 여럿이기 때문이다(논자1, 1004).

ㄱㄴ)여럿도 **있고**,
하나도 **있다**면,
**있는 것**은 *어떠한 것*인가?

제논(논자1, 1242, 12)의 바로 이러한 전제들로부터 플라톤의 파르메니데스 편은 시작한다[7]. 그리고 그 전제(가정)들은 그대로 고스란이 소피스테스 편의 문제의 맥락에 나타난다.

---

7)따라서 파르메니데스 편 역시 소피스테스 편과 마찬가지로 변증법에 관한 대화편이라고 말하여질 수 있으리라. 실제로 파르메니데스 편의 '파르메니데스' 역시 변증적인 훈련을 '아리스토텔레스'에게 시킨다. 그리고 이것은 변증법의 세 가지 쓰임새 중의 하나로 왜 텔레스가 그 훈련을 들었는지를 설명해 줄 것이다.

‘ㄱ)’과 ‘ㄱㄱ)’과 ‘ㄱㄴ)’은 **있는 것**(존재)의 정의(τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι, 소., 242c5; 논문1, 166)를 플라톤이 변증법에 의해서 얻어내려 했다는 것을 보여 준다. 변증법의 그 전제(가정)들을 다시 정리하면 다음과 같다.

ㄱ-1)몸 아닌 것도 **있다**. ㄱㄱ-1)*陽*(양)도 **있다**. ㄱㄴ-1)여럿도 **있다**.
ㄱ-2) 몸도 **있다**. ㄱㄱ-2)*陰*(음)도 **있다**. ㄱㄴ-1)하나도 **있다**.

그리고 이러한 전제들은 모두 반대되는 로고스(ἐναντίος λόγος, 파이., 100a6, 논자4, 81)이며, 오른 쪽 두 열의 경우 각기 반대되는 에이도스들이 있다고 전제됐다.

#### 4-1-1-1-1)반대(모순)

파이돈에서 보여지는 전제(가정)의 방법에 전제되는 에이도스들은 큼과 작음, *음과 양*(논자4, 83), 홀과 짝, 불과 눈 등이다. 그리고 이에이도스들은 서로에 반대(ἐναντίον, 105d6)된다. 반대들은 자신과 반대될 수 없을 뿐만 아니라, 반대들과 그 반대에 딸려 오는 것들을 받아들일 수 없다(논자4, 83; 논문1, 24-25). 나아가서 만약 어떤 것 안에 반대들이 ‘함께’ 있을 경우에도 그 반대들은 자신의 반대 짝으로 될 수 없다.

#### 4-1-1-1-2) 그 ‘논증’

따라서 반대인 것들이 ‘있다’는 로고스로부터 출발하여 플라톤이 ‘있는 것’의 정의를 찾아 간다는 것은 있는 그것이 ‘모순(반대)’이라는 것을 그 자

신이 인정한다는 것을 보여주며, 그리고 만약 있는 것이 정의된다면, 반대 '인' 것들이 있는 것의 이데아(존재 원인) 그 안에서 함께 성립하므로서, 그 반대(모순)이 해소된다는 것을 보여준다. 이러한 뜻에서 나는 (하위) 변증법을 모순 해소를 통한 있는 것의 정의(규정)이라고 이름했다.

그렇다면 'ㄱ-1)몸 아닌 것이 있다' 라는 로고스는 어떻게 얻어진 것일까? 'ㄱ-1)'은 그 반대되는 것인 'ㄱ-2)몸이 있다'로부터 다음과 같은 과정을 거쳐 나온다. 먼저, 몸의 있음이 전제된다. 그리고 이러한 몸의 있음으로부터 몸 아닌 것의 있음이 '추리'된다.

다른 것에서 영원한 그 존재가 증명[8]된 영혼을 끌어 들이기 위해 그는 여기에서 죽은 동물을 집어든다. 죽은 동물에는 영혼이 있지 않다는 것을 그 '거인'도 인정할 것 같았기 때문이다. 이 때 그는 생물의 죽은 몸은 영혼을 지니지 않는다는 것을 놓고 나간다. 물론 죽은 몸 역시 '있는' 것이기는 해도 말이다-이렇게 말하는 방식을 텔레스는 호모뉘모하게 말하는 것이라고 한다(논문1, 87). 따라서 몸은 죽어도 영혼은 있으며, 그 영혼은 죽은 몸을 지니지 않는다.

이렇게 분리된 영혼이 있다면 올바름과 신중함 등과 같은 영혼의 그 덕

---

8)몸 아닌 것이 있다면 그것은 어떠한 것인가? 영혼의 덕들이다-영혼이 영원하다는 것은 앞에 언급된 파이돈의 그 맥락에서 '증명'된다.

들 역시 있을 것이다. 올바른 영혼이 있는가하면 올바르지 못한 영혼도 있으며 신중한 영혼이 있는가하면 신중하지 못한 영혼 역시 있는데, 올바르지도 신중하지도 못한 것들은 올바름과 신중함 등이 자신들에게 임해야만 올바르며 신중할 수 있기 때문이다. 따라서 올바름과 신중함 등과 나란히 이것들로부터 생성되는 것들도 있다.

그런데 이러한 영혼 또는 영혼의 덕들은 보이며 건드려지는 것이 아니라, 보이지 않는 것이다. a)죽은 몸이 있다는 것으로부터 b)영혼은 몸과 분리해 있다는 것이, 'b)'로부터 c)영혼의 덕도 몸과 분리해 있다는 것이, 'b)'와 'c)'로부터 d)영혼과 영혼의 덕은 몸이 아니라는 것이, 그리고 'd)'로부터 영혼과 영혼의 덕은 보이거나 만져지지 않는다는 것(로고스)이 이끌려 나오기 때문이다.

그리고 'b)'와 'd)'로 e)몸 아닌 아주 작은 것이 있다는 것이 이끌려 나오며(논자1, 1442), 'e)'로부터 ㄱ-1)몸 아닌 것이 있다는 것이 나온다. 그 결과 'ㄱ-1)'과 'ㄱ-2)몸이 있다' 라는 모순(반대)적인 로고스가 성립된다.

a-1)살아 있는 것은 영혼이며,
a-2) 어떤 몸이 죽어 있다면,
b)그 몸은 영혼과 분리해 있다

a-3)반대는,
a-4) 삶과 죽음이 반대라면,
b)삶과 죽음은 어떤 것 안에 동시에 있을 수 없다.

죽은 몸이 있다는 것으로부터 b)영혼은 몸과 분리해 있다는 것이, ‘b)’로부터 c)영혼의 덕도 몸과 분리해 있다는 것이, ‘b)’와 ‘c)’로부터 d)영혼과 영혼의 덕은 몸이 아니라는 것이, 그리고 ‘d)’로부터 영혼과 영혼의 덕은 보이거나 만져지지 않는다는 것(로고스)이 이끌려 나오기 때문이다.

그리고 ‘b)’와 ‘d)’로 e)몸 아닌 아주 작은 것이 있다는 것이 이끌려 나오며(논자1, 1442), ‘e)’로부터 ㄱ-1)몸 아닌 것이 있다는 것이 나온다.

b

그렇다면 ㄱ-3)있는 그것은 무엇인가? 몸도 있고 몸 아닌 것도 있다면 그 양자가 함께 지니는 자연(συμφυὲς, 소., 247 d3; 논자1, 1430)이 있어야 할 것이다. 바로 그것이 힘이다. 몸과 몸 아닌 것(영혼)은 아주 미세할지라도 헤태론한 것을 하거나 겪으며, 힘이 있어야 하거나 겪을 수 있기 때문이다. 따라서 힘은 그것들의 ‘존재’의 ‘정의’(ὅρος[9], 징표, 徵標, 소., 247e3; 논자1, 1434; 논문1, 171)이다-그것들의 존재 원인이다. 몸이 움직이는 것과

9)텔레스는 영혼론(I. 2, 404a9)에서 호흡을 생명의 ‘ὅρος’(징표)라고, 정치학(1294a10)에서 덕을 귀족 정치의, 돈을 참주 정치의, 자유를 민주 정치의 ‘ὅρος’라고 말한다(히쓰1, 143쪽)-플라톤의 국가(viii, 551c)참조.

영혼(몸 아닌 것)의 움직임(인식)은 분명한 프라그마(사태)가 아닌가?

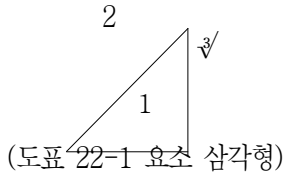
존재의 이러한 정의(징표)를 이끌어 내는 방식은 묻고 답하는(논자1, 1329, 1426, 1439)대화 속에서, 이 반대되는 두 '의견'이 함축하는 바를 부분적으로 취해, 이것들보다 좀 더 나은 로고스(정의)를 이끌어 내는 것이다(논자1, 1442). 바로 그것이 (하위) 변증법이다. 그리고 이 정의$_1$은 다른 정의$_2$(징표$_2$)를 위한 징검다리가 된다.

#### 4-1-1-1-3)이 힘의 측정 가능성?

나아가서 몸의 존재 원인을 힘(뒤나뮈스)이라고 한 이 정의는 '우시아'로서의 그 몸이 수(數) 또는 기하학적이라는 것을 함축한다. 왜냐하면, 티마이오스 편의 플라톤에 따르면, 불 흙 물 공기 이 네 가지 요소의 몸이 지니는 깊이(βάθος, 53 c6)를 둘러 쌓는 면(τὴν ἐπίπεδον, c6)은 등변 삼각형(τὸ ἰσοσκελές, 54a1)과 부등변 삼각형(τὸ πρόμεκες, a2)으로 이루어지는데, 바로 이 부등변 삼각형의 긴 변이 더 적은 변 보다 '**뒤나미스적으로**(κατὰ δύναμιν, 티마이오스, 54b5; δυνάμει, Euclides, X, de., 2)세 배', 곧 세 **제곱**이기 때문이다. 다시 말해서, 나타나는 몸들의 네 가지 요소-몸을 이루는 삼각형의 변들이 수적으로 계산되며, 그리고 수적인 그러한 비율을 지닌(ἐξ ὅσων συμπεσόντων ἀριθμῶν, 54d4)선(線, 변(邊))으로부터 면이 그리고 면으로부터 체(στερὰν γνωνίαν, 54e 4-55a1, 體)가 그리고 체로부터 첫 번째 모습

(εἶδος, 53c5)이 기하학적으로 설명되기 때문이다. 따라서 기하학적인 몸이 수량화(數量化)된다. 이러하기에 플라톤의 존재론은 수리(數理)적이다. 그런데 불 흙 물 공기 중 세 가지 류(게노스)의 모습(에이도스)은 부 등변 삼각형으로 이루어지는 반면 나머지 두 번째 류는 등변 삼각형으로 이루어진다. 바로 이러한 몸들이 그 모습과 더불어 생성되는 또는 나타나는 길은 다음과 같다.

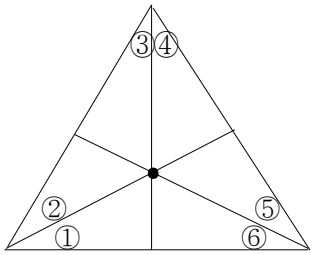
세모 꼴의 가장 적은 첫 번째 종(에이도스)은 빗 변이 길이에 있어 더 짧은 변의 두 배(διπλασίαν, 54a7)인, 그리고 긴 변이 그 짧은 변 보다 '뒤나뮈스적으로 세 배', 곧 세 제곱인, 다음 쪽과 같은 그러한 부 등변 직각 삼각형이다. 그러나 이 삼각형은 세 번째 몸까지만 생성되고 그 이후론 생성되지 않는다.



(도표 22-1 요소 삼각형)

이제 가장 적은 에이도스의 삼각형 두 개가 세 번 되풀이 해서, 그 빗변끼리(κατὰ διάμετρον, 54d8)맞 붙혀지면, 빗 변과 더 짧은 변들이 동일한 점 하나에서 만나는 식으로 여섯 개의 세모 꼴이 이루어지며, 그 여섯 세모

꼴로부터 다음과 같은[10]등변 삼각형(ἰσόπλευρον, 54e1)하나가 이루어진다.



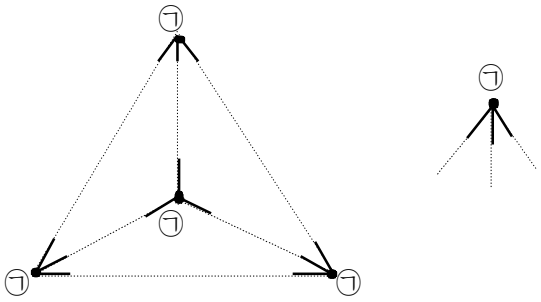

(도표 22-2 요소 등변삼각형)

나아가서, 위 쪽 '22-2'의 삼각형 네 개가 함께 놓여지면, 그 면의 각들은 체의 각 '㉠'들을(στερὰν γνωνίαν[11], 54e4-55a1, 體의 角)다음처럼 이룬다.

---

10)지금 그리는 요소 삼각형들의 그림은 콘퍼드(1937(1956), p.211)와 브릭송(1992, p.297)의 것을 참조했으며, 수적인 비율은 T.L.Heath(1926, p.11)의 설명을 참조했다. 그러나 '22-2' 이후 그림들은 내가 그려 보았다. 히쓰에 따르면,

"정의 3에서 그리고 꾸준히 쓰여지는 '단지 제곱으로만 측정될 수 있다(σύμμετροι.....δυνάμει μόνον, Eucl, X, de. 3)' 라는 유클리드의 표현은 플라톤이 테아이테토스더러 부진근(a surd, 不盡根)이라는 감각에서 제곱(square)을 루우트(root)로 부르게 한 것에 상응한다. 만약 a가 어떤 직선이라면, a와 a√m, 또는 a√m와 a√n(여기서 m, n은, 엄밀하든 엄밀하지않든, 가장 적은 정수(整數)이거나 또는 분수이나, 제곱은 아니다)은 단지 제곱으로만 통약(측정)될 수 있다(히쓰, 1926, 11쪽)".



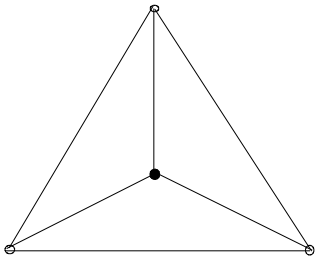
(도표 22-3 체의 각들)

그리고 체의 각들 네 개(τεττάρων, 55a2)가 모여 첫 번째 종(에이도스)의 체(στερόν, 55a3, 體)가 다음의 사면체[12]로 이루어진다. 이 첫 번째 체의 전체 둘레는 똑 같은 그리고 같은 부분들로 나뉘어진다.

---

11)평면의 가장 큰 둔각(τῆς ἀμβλυτάτης τῶν ἐπιπέδων γωνιῶν, 55a1, 鈍角)에 연이어, 입체의 각-콘퍼드(1937(1956), p.217)는 '180도' 라고 번역한다-이온다.

12) 'tetranedron(사면체, 四面體)' 라는 용어는 Howard Eves(1984, 63쪽)에게서 나는 빌려 왔다.



(도표 22-4 첫 번째 (사면) 체-몸)

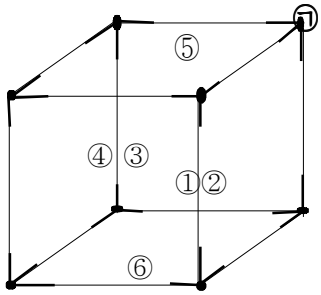
이제, 네 개의 평면 각으로 이루어지는 체의 각이 여덟 개의 등변 삼각형과 더불어 여섯 개가 될 때, 두 번째 몸(σῶμα[13], 55a7)인 6면체가 이루어진다. 그리고 120 개의 요소 삼각형으로 합해지는 세 번째 몸은 각기 다섯 개의 평면 등변 삼각형에의해 이루어지는 열 두 개의 체의 각과 그리고 등변 삼각형의 밑 변(βάσεις, 55b1)을 지닐 것이다. 그런데 세 번째 몸에 이르기까지의 몸의 근본 삼각형은 빗 변이 더 짧은 변의 두 배인, 그리고 긴 변이 그 짧은 변 보다 뒤나미스적으로 세 배, 곧 세 제곱인, 그런 삼각형으로서, 이 세 번째 몸 이후로는 더 이상 생성되지 않는다. 그렇다면 이 후로 생성되는 몸은 이 등변 삼각형으로부터 이루어진 모습을 띨 것이다.

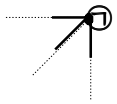
따라서, 네 번째 자연(φύσιν, 55b5)은 이 등변 삼각형으로부터 생성된다. 이 등변 삼각형 네 개가 중앙에 직각을 이루면서 합쳐져, 등변 사각형 하나

---

13)나는 체를 몸과 바꾸어 쓸수 있는 것으로 일단 간주한다.

가 이루어지는데, 이러한 등변 사각형 여섯 개가 묶여져 체의 각-체의 각은 각각 세 개의 평면 직각 '㉠'으로 이루어진다- 여덟 개가 생겨난다. 이렇게 이루어진 몸의 모습(τὸ σχῆμα, 55c2)이 바로 다음과 같은 정 육면체(κυβικὸν, c2)이다

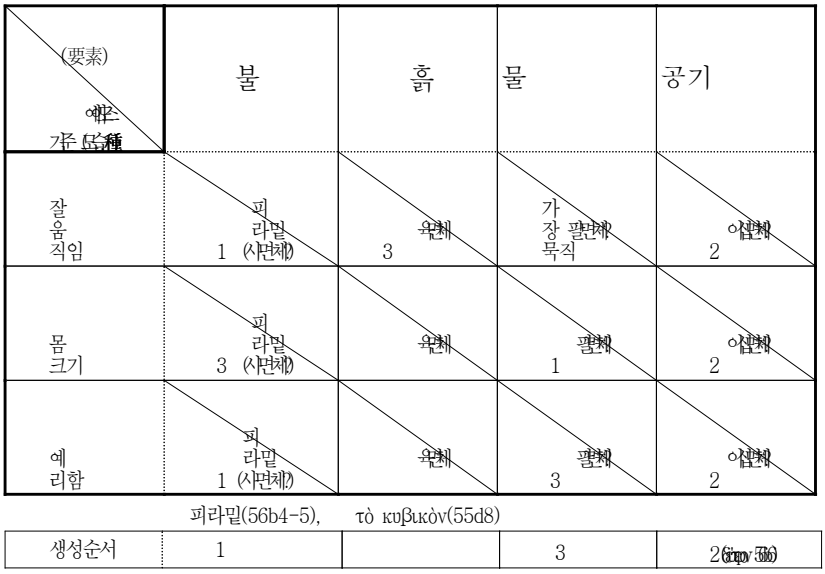



22-6)세개의 평면직각으로 이루어진 체의 각

(도표 22-5 네 번째 몸 정 육면체)

플라톤의 티마이오스는 위의 이러한 네 가지 류(γένη, 55d7)의 모습(τὸ σχῆμα, 55c2)을 아래의 도표처럼 불 흙 물 공기에 배정한다. 그러나 그에 따르면 이러한 모습은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴(모습)들이 뭉친 덩어리들(τοὺς ὄγκους, 56c2)일 뿐이다.




(도표 23 - 몸의 요소들)

위 도표의 '?'은 티마이오스에 의해 직접 그 류에 꼴이 배정되지는 않았다는 것을 나타낸다. 그러나 그는 '먼저 피라밑이, 다음에 팔면체가, 다음에 이십면체가 생성된다'라고, 나아가서 '그 생성 순서는 불 공기 물' 이라고 직접 쓰고 있으므로, 나는 공기에 팔면체를, 물에 이십면체를, 배정한다. 그리고 이런 요소(στοιχεῖον, 56d5)적인 몸의 모습을 이루는 것은 부 등변 삼각형(불 공기 물의 몸) 또는 이 등변 삼각형(흙의 몸)이며, 그리고 이러한 삼각형들로부터 몸이 생성되기 때문에[14], 몸들이 서로 부딪힐 때, 부분들로

쪼개지면서(μερισθέν, 56d6), 수적인 비율로 섞어져, 알론한 몸으로 된다(96-97쪽).

따라서 '몸으로 있는 것'의 모습은 요소 삼각형의 긴 변과 짧은 변들 사이의 **뒤나뮈스**적인 척도에 항상 근원적으로 의존한다. 그렇다면 몸만이 있는 것이라고 우기는 자들도 동의할 수 있을, 몸 안에 있는 영혼의 행 하고 겪는 **힘(뒤나뮈스)**이라는 있는 것에 관한 소피스테스 편의 그 정의는 티마이오스 편에 연관된다. 뒤나뮈스적인 측정을 하는 것이 바로 영혼이기 때문이다. 나아가서, 몸과 영혼 안에 있는 이러한 하고 겪는 힘 이것은, 후에 보여질 것처럼(191쪽), 에이도스 친구들을 설득하는 연결 고리가 된다.

#### 4-1-1-2)텔레스

텔레스의 변증법은 그 진실성은 드러나지 않았지만, 널리 인정된 의견들로부터 출발하여 모순되지 않는 결론에 다다르는 추리라는 것은 이미 말해졌다. 그런데 모순적인 결론은 불 합리(ἄτοπον, 형., 1039b17, 형., 1046b33; 논문1, 183)하다. 그래서 이러한 불 합리한 또는 불 가능한(αδύνατον, 형., 1039b13)모순을 회피하여 어떠한 결론에 도달하는 길이, 그리고 그러한 모순

---

14)이러한 견해를 지녔기에 소피스테스의 플라톤(엘레아 낯선이)는 몸을 생성이라고 보는 자들을 '친구'로 불렀으리라.

에 직면하는 것을 보여 주므로서 어떠한 의견을 논파(논자1, 945, 476)하는 길이 그의 변증적인 추리[15]('논증', 논자1, 945, 976)라면, 텔레스는 이러한 변증적인 추리를 사용하여 '힘은 곧 에네르게이아(활동)이다' 라는 메가라 학파의 로고스를 반박한다. 물론 이러한 반박은 '우시아는 에네르게이다' 라는 로고스로 나아가기위한 일 종의 정지작업이다.

#### 4-1-1-2-1)에네르게이아와 구분되는 뒤나뮈스

형이상학 테타 편 3 장(논자1, 564-579)의 텔레스에 따르면, 메가라 사람들처럼, 힘을 에네르게이아(활동)[16]와 동일시하는 것은 움직임 또는 생성을 제거 해 버리는 불 합리(ἄτοα, 1046b33)한 결론들에 다다른다. 불합리한 그것들은 다음과 같다.

ㄱ)집 짓는 동안에만 목수는 목수이지, 집 짓고 >있지< 않으면 목수가 아니다. 목수는 쉬지 않고 계속 항상 집 짓고 있어야만 한다. 그래서,

---

15)불가능한 결론을 통해 전제의 옳고 그름을 판단하는 이런 방법을 통해서 그는 플라톤 주의 자들의 이데아론(제타 편 14-15장)과 그리고 앎의 아르케애를 거부하는 자들을 반박한다는 것, 그리고 이러한 방법은 형이상학 전편(全篇)에서 두루 쓰여진다는 것이 이미 말하여졌다.

16)에네르게이아가 주로(μάλιστα, 1037a31)움직임이라고 말하여진다.

ㄴ)쓰지 않을 경우, 기교를 지닐 수 없다. 집 짓는 기교를 목수가 쓰지 않고 >있을< 경우, 목수는 그 기교를 지니고 있지 않다. 집 짓고 있다가 잠시 쉬는 목수는 집 짓는 기교를 지니지 않을 것이기 때문이다. 따라서,

ㄷ)쉬고 있는 목수는 잊음에 의해서든, 어떤 것을 겪음에 의해서든, 시간이 지남에 의해서든, 그 기교를 잃어 버렸음에 틀림없다. 이제,

ㄹ)일을 다시 시작한 목수는 집 짓고 (활동하고) 있으므로, 다시 그 기교가 목수에게 있다. 그 목수는 어떤 순간에 그 기교를 다시 배워 얻었음에 틀림없기 때문이다. 게다가,

ㅁ)감각해야만 감각의 대상이 있다. 감각하지 않는다면, 차가움도 뜨거움도 달콤함도 가능한 감각 전체도 있지 않을 것이기 때문이다. 그래서,

ㅂ)보고 있어야만 시력이 있으며, 듣고 있어야만 청력(聽力)이 있다. 보거나 듣고 >있지< 않는 동안에는 시력도 청력도 있지 않다. 게다가,

ㅅ)날 때는 자연스레 시력을 지녔지만, 뒤에 눈 멀게 되었다가 다시 사람이 다시 자연적으로 시력을 회복한 사람은 한 낮에 여러 번 눈 멀 것이다. 시력을 잃었다가 다시 회복한 자는 동일한 사람이기 때문이다. 귀머거리도 마찬가지이다. 나아가서,

ㅇ)생성되지 않는 것도 있거나 있을 것이다 라고 말하는 자는 거짓 말

하는 자이다. 있지 않는 것은 있을 수는 없기 때문이다. 따라서,

ㅈ)움직임과 생성은 있지 않다. 선 것은 항상 서고 앉은 것은 항상 앉기 때문이다. 설 수 없는 것이 선다는 것은 불 가능하므로 그렇다. 앉으면 서지 않기 때문이다.

ㅊ)있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다. 있는 것은 다른 한 편으로 있지 않을 수 없고, 있지 않는 것은 다른 한 편으로 있을 수 없다. 알론한 범주들도 마찬가지이다. 에네르게이아(활동)로 있을 때에만 뒤나뮈스(힘)가 있기 때문이다. 그래서 예를들어 선 자에게만 설 힘이 있고, 있는 자에게만 있을 힘이 있는 반면, 앉은 자에게는 설 힘이 없고, 있지 않은 자에게는 있을 힘이 없다. 그러므로 있는 것은 항상 있고, 있지 않는 것은 항상 있지 않으며, 선 것만이 항상 서고, 않는 것은 항상 앉는다. 앉았다가 설 수 없고, 섰다가 앉을 수 없다(213쪽). 그래서 움직임과 변화와 생성은 없다.

'활동 하지 않는 힘은 없다' 라고 말하는 메가라 사람들은 위와 같은 불합리한 로고스들을 지니게 될 것이다. '감각할 때만 감각이 있다' 라고 말하는 프로타고라스도 메가라 사람들과 같은 선 상에 있다. 나아가서, '평행 사변형의 빗 변은 측정 될 수는(δυνατὸν.....μετρηθῆναι, 1047b6-7)있겠지만 측정되는 것은 아니다' 라는 보기를 들어가며, 이러한 자들은 '있을 수 있는 것

은 있는 것이 아니다'고 할 것이다. 그러나 이것은 진실이 아니다. 이들은 있을 수 없는 것(τὸ ἀδύνατον εἶναι, 1047b8)을 고려하지 않기 때문이다. 있는 것이 있을 수 있으려 하는 것을 막는 것도 있지 않지만, 있지 않을 것이 있지 않을 수 >있<으려 하는 것을 막는 것 역시 있지(οὐθὲν κωλύει, b8)않으므로 그렇다. 있을[17]수 >있는< 것에는 있을 수 있는 그 힘에 이미 에네르게이아(활동)이 속하므로, 있지 않을 수 없기 때문이다. 있을 수 있으면, 이미 필연적으로(ἀνάγκη, 1047a15)있기 시작할(ἐνδέχεται, a26)것이므로 그렇다.

텔레스는 이러한 반박을 통해서 서로 구분되는 뒤나뮈스와 구분되는 에네르게이아와 엔텔레케이아를 확보한다. 그러나 우시아로서의 에네르게이와 엔텔레케이아에 대해서는 변증법이 아닌, 유비적인 방법으로 말한다. 이것은 후에 말해질 것이다. 뿐만 아니라 뒤나뮈스에 대해 말하는 형이상학 테타 편의 나머지 장(1, 2, 4, 5)에서도 변증법은 쓰여지지 아니한다. 대신 그 뒤나뮈스에 대한 설명이 이어진다. 물론 여기에서도 그는 '있는 것은 그져(μόνον, 1046a17)또는 잘(καλῶς, a17)[18]행하거나 겪는 하고 겪는 힘이다' 라

---

17)'있을' 대신에 '앉을' 또는 '움직일' 또는 '설' 또는 '생성될' 또는 '측정될' 등 등을 집어 넣을 수 있다.

는 의견으로부터 출발한다는 점에서는 변증법적이라고 말하여질 수는 있으나, 이어지는 설명은 변증법적인 추리라기 보다는 일반적인 '진술'이라고 보는 것이 더 타당하다.

#### 4-1-1-2-2)반대를 생산하는 로고스적인 뒤나뮈스(힘)

그러나 이러한 설명 안에서 도드라지는 것은 **반대**(ἐναντίων, 형., 1046b5)를 생산하는 로고적인 힘과 그렇지 않는 비 로고스적인 힘에 관한 '진술'이다. 그 내용은 다음과 같다.

텔레스에 따르면, 첫 번째[19]힘은 어떤 것 안에 그것의 변화(μεταβολῆς,

---

18)잘 행하거나 겪는 힘에는 그져 행하거나 겪기만 하는 힘이 포함되나, 그져 행하거나 겪기만 하는 힘에 항상 잘 행하거나 겪는 힘이 포함되는 것이 아니라는 것은 선명하다. 잘 행(생산)하는 것은 반드시 생산(행)하나, 그져 생산하기만(행하기만) 하는것은 꼭 잘 생산(εὖ ποιεῖν, 1046b28)할 필요는 없기 때문이다.

19)이러한 첫 번째 힘에 따라 알론한 모든 호모뉘모스한 힘들이 말하여진다. 호모뉘모스하게 말하여지는 힘들은 어던 동일한 에이도스 곧 첫 번째 뒤나뮈스에 대해 있는 것이기 때문이다.

1046a11)와 쉼의 아르케애로서 그것과는 알론하게 있다. 자신 안에 자신과는 알론한 것으로서 들어 있는 힘에 의해 비로서 어떤 그것이 변하며, 그리고 이러한 힘들에 의해 그져 또는 잘 무엇을 행하거나 겪는 것은 알론한 것임이 분명하기 때문이다. 그 힘에 의해 변하는 그것은 무엇을 겪는 한편 소멸하지 않으려 하는, 또는 더 나빠지지 않으려-좋은 어떤 상태를 유지하려- 하는, 그러한 습성( ἕξις, 1046a13)을 지니므로 그렇다.

그런데 행함과 겪음(포이에인과 파스케인, a20)은 한편으로 하나이다. 행하는 힘이 겪는 힘을 지닐 수 있으며, 행하는 힘을 알론한 것이 지님으로서, 겪는 힘을 지니기 때문이다. 그러나 다른 한 편으로 행함과 겪음은 알론하다[20]. 겪음 안에 행함이 있기 때문이다. 따라서 행하는 것이 겪는 것이 아니라, 행하는 것과 알론한 것이 겪는다. 보라! 기름을 지닌 것이 태워지며, 무엇이 빠져 버리는 것은 부서지지 아니한가. 나아가서 행하는 것 안에 겪는 것이 있기 때문이다. 예를들어 열 나는 것 또는 집 짓는 것 안에 열 받는 것 또는 지어지는 것이 있는 것처럼 말이다. 이 때문에 '자연적으로 합쳐진 것'은 어떤 것도 자기 자신에 의해 겪어질 수 없다(193쪽).

이제, (행)하고 겪는 이러한 힘은 로고스적인 것과 非 로고스적인 것으

---

20)범주들에 나오는 행함과 겪음은 로고스 또는 프라그마에 있어 그 각 각 어떤 연결도 있지 않은 고유한 범주들이라고 말하여진다.

로 나뉘어진다. 변화의 어떤 아르케애는 영혼 아닌 것에 속하는 반면 어떤 아르케애는 영혼을 지닌 것에 속해 그 영혼의 로고스를 지니기 때문이다. 그래서 어떤 힘들은 로고스적이지 않는 반면 어떤 힘들은 로고스와 더불어 있다[21]. 그런데 로고스(와 더불은)적인 힘은 반대(τῶν ἐναντίων, 1046b5)들을 생산하는 힘인 반면, 로고스적이지 않은 힘은 단지 하나의 결과 만을 생산하는 그러한 힘이다. 예를들어 열(非 로고스적인 힘)은 단지 덥게만 하는 반면 의술(로고스적인 힘)은 반대들인 병[22]과 건강을 생산하는 것처럼 말이다. 그러나 반대들은 동일한 것 안에서 결코 **동시에** 생기지 않으며, 그리고 영혼 안에 있는 로고스는 비록 같은 길에서는 아니지만 반대들 양자에(ἄμφω, 1046b20, 兩者)적용되기 때문에, 로고스를 지님에 의해서 비로서 힘이 되는 앎이 그 양자를 생산한다. 따라서 그 양자를 동일한 것과 연결시키면서 영혼은 양자를 동일한 아르케에 의해서 움직이게 한다. 이 때문에 로고스에 따를 수 있는 힘은 로고스 없는 힘이 생산하는 것에 반대되는 것을 생산한다. 로고스에 의해서는 단지 한 방향의 아르케애만이 포함되기 때문이다. 그래서 로고스를 지님으로서 힘(예를들어 의술)을 생산하는 (의사의)

---

21)이 때문에 모든 생산하는 능력과 기교와 앎들이 힘이다. 이것들은 알론한 것들 안에 알론한 것들로서 있는 변화의 아르케애이기 때문이다.

22)병은 건강의 부재(ἀπουσιᾳ, 1032b4)라고 말하여진다.

앎이 비로서 건강의 결여로서의 병의 반대 곧 건강을 생산한다. 건강(에이도스)로부터 (병의 반대인) 건강을 생산하는 것은 건강 그 자체를 생산하는 것이지만, 우연적으로 그 반대를 생산하기도 한다. 반대는 우선적으로 결여이며, 결여는 헤태론한 것-건강과 병은 헤태론한 것이다-의 제거이므로, 헤태론한 것의 제거와 부정에 의해서 (병의 반대인) 건강과 (건강의 반대인) 병이 분명해지기 때문이다. 그러므로 앎(을 지니는 것)은 반대들 양자를 생산한다.

**4-1-1-2-3)있는 것은 있지 않을 수 있다(모순 성립)**

따라서, 뒤나뮈스적으로 있는 어떤 것은 동시에 있지 않을 수 있다(논자 2, 261; 논문1, 179-180). 이것은 앎의 아르케애인 비 모순율을 인정하지 않는 자들을 반박 논증(τὸ ἐλεγκτιῶς ἀποδεῖξαι, 형(Γ)., 4장, 1006a15-16; 논자2, 270)하는 가운데 확인된다.

비 모순율을 거부하는 자들은 감각적인 것(몸)[23]만이 있다고 생각한다.

---

23)'감각적인 것들만이 있는가?' 라는 물음은 형이상학 베타 편 2 장(997a34-35)과 제애타 편 1 장(1028b18-19)과 뮈 편 1장(1076a10-13)그리고 람다 편 7 장(1073a3-5)에서 거듭 제기된다.

그러나 만약 감각적인 것들 만(τὸ αἰσθητὰ μόνον, 형., Γ(5), 1010a3)있다면, 그래서 '있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶνια, 1007a21)', 곧 우시아(실체)는 있지 않으며[24], 모든 것이 우연히 있는 것이라면, 모든 의견과 감각에

---

24)'감각적인 것보다 먼저 있는 것이 반드시 있다' 라는 논증은 다음처럼 이루어진다.

"전체적으로 만약 감각적인 것(τὸ αἰσθητὸν, 1010b31)만 있고 영혼을 지닌 것들(τῶν ἐμψύχων, b31)이 있지 않다면 어떤 것도 있지 않을 것이다. 감각이(αἴσθησις, b31)있지 않을 것이기 때문이다. 그렇다면 감각적인 것들도 감각된 것들(τὰ αἰσθήματα, b32)도 있지 않다는 것 은 똑 같이 진실이기 때문이다. 이것은 감각 되고 있는 것의(τοῦ αἰσθανομένου, b33)속성(πάθος, 1010b33)이다. 그래서 감각하는(ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, b34) 기체가 있지 않다는 것은 감각이 없지 않고서는 불 가능하다. 실로 자신을 감각하는 것은 있지 않으며, 감각과 나란한 [그리고] 감각 보다 반드시 먼저 있는(πρότερον εἶναι, b37) [바로] 헤테론한 그 어떤 것이 있기 때문이다. 움직이게 하는 것은 움직여지는 것 보다 자연스레 먼저 있으므로 [그렇다]. 어떤 것도 덜함이 없이, 서로에 대해 이것들이 있다 라고 말하여진다면 말이다( 1010b30-1011a2)".

감각이 있으므로, 감각하는 기체가 있다. 자신을 감각하지 못하는 것이 감각의 속성이기 때문이다. 따라서 감각 보다 먼저 있는 헤태론한 것이 있

나타난 것이 필연적으로 진실하게 되며, 그 결과 모순(과 반대)들이 동일한 것에 동시에 속하게 될 것이다. 모든 것들은 반드시 진실이고 거짓일 것으므로, 어떤 두 가지 의견이 동시에 같이 진실이거나 거짓이 될 것이기 때문이다. 반대되는 의견을 견지하는 자들이 서로 자신과 동일하지 않는 의견은 거짓이라고 여길 것이므로 그렇다. 그래서 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않게 될 것이다. 동일한 것으로부터 반대들이 생성된다고 여겼던 이들은 '모순과 반대가 동시에 동일한 것에 속한다'고 말하기 때문이다. 실로, 있지 않는 것으로부터는 어떤 것도 생성 될 수 없다면, 반대 양자 프라그마들이 같이 미리 그 동일한 것에 속해 있어야 할 것이므로 그렇다. '모든 것에 모든 것이 섞여 있다' 라고 말하는 아낙사고라스, 그리고 '무엇이든 어떤 것에 부분으로 속해 있는 텅빔과 꽉참 가운데 텅빔은 있지 않는 것인 반면 꽉참은 있는 것이다' 라고 말하는 엠페도클레스와 데모크리토스가 이들에 속한다. 프로타고라스도 마찬가지이다. 그래서 이들은 결국 '있으면서 동시에 있지 않을 수 없다' 라는 논증의 그 전제를 거부한다.

그러나, 텔레스에 따르면, 있는 것은 뒤나뮈스적인 것으로도 있고, 현실

---

다.

적인 것으로도 있기 때문이다. 그래서 어떻게 보면 있지 않는 것으로부터 생성 될 수 있는 반면 어떻게 보면 생성 될 수 없다. 나아가서 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수도 있다. 그러나 동일한 측면에서는 아니다. 동일한 것이 **뒤나뮈스적**(**δυνάμει**, 1009a34-35, **힘**)으로는 동시에 반대들일 수 있지만, 현실적으로는 그럴 수 없기 때문이다. 다시 말해 엔텔레키이아(현실)의 측면에서는 동일한 것이 있으면서 동시에 있지 않을 수는 없다–동일한 것이 동일한 것에 동일한 측면에서 있으면서 동시에 있지 않을 수는 없다.

따라서 뒤나뮈스적으로 존재의 경우에만 모순이 성립한다. 따라서 그 존재에 관한 정의는 불 가능하다. 모순을 회피할 수 없기 때문이다. 그래서, 텔레스 자신의 입으로 말했듯이, 우시아에 관해 말하는 그의 형이상학의 의도(ὅ βουλόμεθα νῦν, 1045b36; 논자1, 546)에 뒤나뮈스에 관한 논의는 별로 이바지하지 못한다. 그럼에도 불구하고 텔레스가 힘(뒤나뮈스)에 대해 논의하고 있는 것은 그 힘에 대해 말하다 보면 움직임에 대해 말하면서 미쳐 언급되지 않는 것들이 말하여지기 때문이다.

이제 나는 에네르게이아와 엔텔레케이아에 관한 논의 이전에 움직임에 관한 플라톤의 맥락으로 들어서려 한다. 그렇게 하는 것이 나뉨에 의한 정의로서의 (상위) 변증법의 실마리를 제공하기 때문이다.

**4-2)움직여졌지만 움직이지 않는 것으로서의 존재.**

이제 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 하고 겪는 힘으로서의 존재 정의에서 움직여졌지만 움직이지 않는 것으로서의 존재 정의로 나아간다. 그러나 이 정의는 나눔(과 합침)으로서의 상위 변증법을 통해 나오는 것이 아니라, 모순을 통해 정의를 이끌어 내는 하위 변증법을 통해 나온다. 그렇지만 이 정의는 그 상위 변증법의 실마리가 된다.

이 정의는 힘 이라는 플라톤의 앞 선 정의$_1$에 이어지는 정의$_2$로서, 감각적인 몸만을 우시아(존재)로 보는 거인들이 동의 할 그 '정의$_1$'을 근거로 해 내려진 '정의$_2$'이다. 그래서 이러한 '정의$_2$'는 몸을 생성되는 것으로 보며, 에이도스를 우시아로 보는 친구들 뿐만 아니라, 그 거인들도 동의할 수 있을 그런 정의이다. 만약 동의한다면, 거인(유물론자)들과 친구(관념론자)사이의 전쟁은 종식될 것이다. 모두 '정의$_1$'과 '정의$_2$' 등에 만족 할 것이기 때문이다[25]. 그렇다면 '정의$_1$'에 '정의$_2$'가 어떠한 관련을 맺는가?

'정의$_1$'에 따르면, 있는 것은 힘이다. 그래서 있는 모든 것은 이러한 힘

---

25)물론 소피스테스 편의 플라톤은, 이 두 정의 말고도, 이 정의들에 이어지는 세 번째 정의도 내린다. 그러나 이 세 번째 정의는 잠시 후에 다루어질 것이다.

을 자신의 자연으로 지니(ἔχει, 247d2)고 있다. 그 힘을 통해서 있는 것이다(169쪽). 그런데 이러한 힘은 아주 미세하게라도 헤태론한 무엇을 행 하거나 겪는 힘이었다. 그래서, 있다면 무엇을 하고 >있<거나, 겪고 >있<다. 그러나 감각적인 몸 안의 감각적이지 않는 영혼(의 덕들)이 이러한 힘을 지닌다. 이제 '정의$_2$'에서는 이러한 행함과 겪음을 영혼의 인식(γνώσες, 248e3)이라고, 그리고 행하거나 겪는 이러한 인식은 움직이거나 움직여지는 것과 동일하다고 말하여진다.

"나아가서 영혼은 인식하고 우시아(존재)는 인식된다는 것에 (우리 친구)들이 동의할른지 그들로부터 보다 선명하게 우리에게 반드시 배워져야 하네: 엘레아 낯선이.

그렇다고 그들은 주장합니다: 테아이테토스

무엇? 인식한다는 것 또는 인식된다는 것은 행하는 것인가 또는(ποίημα ἢ πάθος, 248d5)겪는 것인가? 또는 이 양자인가? 또는 하나는 겪는 것이지만 하나는 헤태론한 (행하는) 것인가? 또는 이런 헤태론한 모든 것 중에서도 어떤 헤태론한 것도 아닌가? 말해 보게나!: 엘레아 낯선이

이런 헤태론한 것들 가운데 어떤 헤태론한 것도 아니라는 것은 분명합니다. 앞에서 말한 것들에 반대되기 때문입니다: 테아이테토스

이해하네. 요것일세. 인식하는 것이 만약 어떤 것에 행하는 것이라면, 인식 할 때 우리들이 반드시 겪는다는(πάσχειν, 248e1)것이 잇따를 것이네. 그래서 인식에 의해서 우리가 우시아(실체)를 인식 할 때에도, 동일한 로고스에

따라, 겪는 것을 통해 움직여지는 한, 인식된다는 것이 잇따르네. 쉬는 동안에는(περὶ τὸ ἠρεμοῦν, e4)인식되지 않을 것라는 말일세: 테아이테토스(소., 248c11-e5)"

그래서 인식은 논리(로기스모스)를 통해서 우리가 있는 우시아와 관계하는 영혼과 교통(κοινωνεῖν, 248a11)과의 교통이며, 이러한 교통은 마주치는 어떤 것에서 오는 힘으로부터 겪고 행하는 것이다. 나아가서 인식되는 것은 실체이며 인식하는 것은 영혼인 것과 마찬가지로, 감각되는 것은 몸이며 감각하는 것은 영혼이므로, 그 교통은 우시아와 영혼 뿐만 아니라 영혼과 몸 사이에서 이루어진다(132쪽). 이러한 인식의 함과 됨 요것이 하고 겪는 힘의 움직임에 연관된다. 움직여지는 한 인식되며, 움직이는 한 인식하기 때문이다. 나아가서 인식**할** 때(ὡς, 248d10)인식**된**다. 인식함과 인식됨은 인식하면서 인식되는 것도 아니요, 인식한 후에 인식되는 것이 아니기 때문이다. 따라서 움직이고, 움직여지는 한, 영혼은 인식하고 우시아는 인식된다. 이렇게 함과 됨은 서로에 분리되어 일어나는 것이 결코 아니다[26].

이러한 움직임과 생명과 영혼과 분별력(φρόνησιν, 248e7)이 '있는 모든

---

26)(행)함과 겪음은 한편으로 하나이지만 한편으로 하나가 아니다 라는 텔레스의 로고스(179-180쪽)를 참조하라.

것(τῷ παντελῶς ὄντι, 248e7-249a1)'[27]에 두루 있지 않을 수 없다. 있는 어떠한 것이 살지도 분별하지도 못함에도 불구하고 거룩하며 신성할 수는 없는 것이며, 그리고 거룩하며 신성한 것이 누우스를 지니지 않거나 움직이지 않을 수는 없기 때문이다. 그래서 누우스와 생명은 분리 될 수 없다. 그런데 누우스와 생명은 영혼 안에 있다. 그렇다면 '영혼을 지니는 것은 움직이지 않는다' 라고 말하는 것은 非 로고스적이다. 그래서 움직여짐과 움직임은 있다. 따라서 '있는 것은 힘' 이라는 것은 힘을 지니고 >있는< 그것이 움직이고 움직여진다는 것을 뜻한다.

그러나 만약 모든 것이 흐름일 뿐이고, 움직이거나 움직여지고 >있는< 것이라면, 움직이지 않는 것은 있는 것으로부터 빠질(ἐξαιρήσομεν, 249b10)것이다. 그래서 결국 모든 것이 멈춤과 분리된 결과 동일한 것에 관해 동일한 측면에서 어느 때든 동일(ὡσαύτως, 소., 249b12)할 수 없을 것이다. 움직임을 지니는 것은 같은 상태로 머무르려하지 않는 반면 쉬는 것은 같은 상태(ὁμαλότητι, 티., 57e7)로 머무르기 때문이다. 더구나 동일한 것들 없이는 결코 누우스가 있을 수 없다. 누우스는 동일한 것을 바라 보기 때문이다. 그러나 누우스가 있다. 그러므로 움직임도 있고, 멈춤도 있다. 따라서,

그래서, 만약 에이도스가 생성이 아니라 있는 것이라면, 그러나 움직임

---

27) '완전하게 있는 것'이라고 옮기지 않았다(121쪽).

도 있고 쉼도 있다면, ‘친구’들이 말하는 것과는 달리, 있는 것은 움직이지 않은 것이 결코 아니다. 움직임 역시 있기 때문이다. 그러나 움직임 그것이 있는 것 그것은 아니다. 바로 이 지점에서 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 친구들의 ‘존재론’을 수정(修正)한다. 이렇게 수정된 로고스 중의 하나가 있는 것에 관한 그의 이 ‘정의’, 곧 ‘있는 것은 움직여져 왔으나 (지금은) 움직이지 않는 것이다’이다. 있는 것은 움직임 그 자체도 아니요, 쉼 그 자체도 아니지만, 움직임도 있고, 쉼도 있다. 그리고 움직임과 쉼 이 양자는 그 시제(時制)에 의해 한정된다. ‘움직여 오고 있었지만, (지금은) 움직이고 있는다’ 라고 말이다. 움직임은 주욱 있어 왔다. 그리고 지금 움직이는 것은 아니다.

> “.....이 때문에 에이도스를 하나 또는 여럿이라고 말 하면서, 모든 것을 정지해 >있다<(ἑστηκὸς, 249d1)라고 말하는 것은 결코 인정되서는 않되며, 또 있는 모든 것은 움직이고 >있다< 라고 말하는 것에도 결코 귀 기울여져서는 안되네. 그래서 어린이가 기도하는 심정으로, 있는 모든 것은 움직이지 않음과 움직여져 왔음(ἀκίνητα καὶ κεκινημεν, 249d3)이 양자를 함께 지닌다 라고 말해야 하는 것처럼 여겨지네: 엘레아 낯선이.
>
> 가장 진리: 테아이테토스(249c10-d5)”

그러나 있는 것의 우시아를 이렇게 규정하다 보면, ‘량’적으로 규정 할

때 부딪혔던 것과 같은 어려움에 직면한다. 차가움과 따스움 등 반대되는 두 가지가 있다면, 그리고 있음이 양자적으로 그 두 가지 것에 걸린다면, 첫째, 만약 있음이 그 두 가지 것과 혜태론하다면, 그 양자는 '같이' 있을 수 없을 것이나, 둘째, 동일하다면 그 두 가지 것은 둘이 아니라 하나일 것이라는 어려움을 량적인 규정의 경우에 겪는 반면, 질적인 규정의 경우에는 가장 반대되는 움직임과 쉼에 걸리는 있음이 동일해서, 움직임과 쉼이 '같이(ὁμοίως, 250a11)' 있다면, 움직임이 쉴 것이고 쉼이 움직일 것이다 라는 어려움을 겪기 때문이다. 그래서 있는 것을 움직임과 쉼에 함께하는 양자적인(συναμφότερον, 250c3)것이 아니라, 비록 이 양자를 둘러 쌓기는(περιεχομένην, 250b8)해도, 움직임과 쉼에 나란한(παρὰ, 250b7)혜태론한 세 번째 것으로 전제해야만 한다. 그렇다면 있는 것은 쉬어 오는 것도 움직여지는 것도 아니다(τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7).

#### 4-2-1)쉬어오는 것도 움직여지는 것도 아닌 것으로서의 존재

따라서 우시아에 관한 '정의$_2$'는 ㄱ)' ὅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν(소., 249d3, 있는 모든 것은 움직여져 왔으나 움직이지 않는다.)'와 그리고 ㄴ) 'τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται(소., 250c6-7, 있는 것은 쉬어 오는 것도 아니며 움직여지는 것도 아니다)'로 이루어진다. 그러나 '있는 것은 힘이다' 라는 '정의$_1$'과는 달리, '정의$_2$'에는 있

는 것과 움직임과 쉼(정지) 이라는 세 가지 에이도스가 주어지면서, 움직이고 >있<거나 쉬고 >있는< 그 시간(시제, 時制)이 한정된다. ‘ㄱ)’의 움직임은 ‘완료’이지만 쉼은 ‘현재’인 반면 ‘ㄴ)’의 움직임은 ‘현재’이지만 쉼은 ‘미완료’이기 때문이다[28]. 따라서 ‘정의$_2$’에는 ‘시간’이 그 규정의 아주 주요한 요소로 끼어 든다. 이제 ‘정의$_2$’의 ‘ㄱ)’과 ‘ㄴ)’을 이어 보자. 있는 것은 어느 한 때 뿐 아니라, 주욱 쉬지 않고 움직여져 왔던 것이나, 다시 말해 쉬어 오는 것이 아니었으나, (지금은) 움직여지는 것도 아니요, 움직이는 것도 아니다.

바로 이러한 정의는 있는 것은 움직임과 쉼 이 양자가 아니라는 것을 보여준다. 그러나 이것으로부터 또 다른 어려움 아니 더 많은(ἐν πλείονι, 250e3)어려움[29]이 생겨난다. 만약 (주욱 있어 왔던) 쉼과 (하거나 겪는) 움직임이 아니라면, 우시아는 이 양자 밖에서 돌출(突出)해야 할 것이나, 있는 것이 이 양자 밖에서(ἐκτὸς, 250d2)돌출한다는 것은 가장 크게 불 가능하기 때문이다. 그러면 이 어려움을 어떻게 풀 것인가? 플라톤에 따르면, 이러한

---

28)이러한 시간적인 연관을 나는 117쪽의 도표 15에서 이미 그렸다.

29)이러한 어려움은 량적인 측면에서 있는 것을 규정할 때의 어려움과 그리고 질적인 측면에서 있는 것을 규정한 ‘정의$_1$’과 ‘정의$_2$’의 어려움과 그 맥락을 같이 하는 어려움이다.

소피스테스를 정의할 때 쓰인 방법(147쪽)을 통해서 해소된다. 여러 하위 종들로 나누어 가는 과정의 끝에서 획득할 수 있는 그 정의를 통해 소피스테스가 무엇임 알아 냈듯이, 움직임과 쉼과 있는 것 등 가장 큰 류( 또는 종)들을 분간 해 나누어 가는 과정의 끝에서 얻어지는 있(지 않)는 것에 관한 정의를 통해 있(지 않)는 것이 무엇임을 알 수 있으며, 있(지 않)는 것에 관한 이러한 앎을 통해서 움직임과 쉼이 서로에 대해 맺는 '관계'가 드러나기 때문이다. 소피스테스의 정의에서는 하위 종들이 나뉘어진 반면 있(지 않)는 것의 정의에서는 가장 큰 류들이 나뉘어 진다는 것만이 다를 뿐, 이 두 정의는 동일한 방법을 통해서 얻어진다. 물론 여기 가장 큰 류나 거기 하위 종들은 모두 전제된다. 따라서 소피스테스를 정의하는 방법과 있는 것을 정의 하는 방법은 같다

"동일한 종(εἶδος, 253d1)을 헤태론한 (종)으로 이끌지 않고, 헤태론한 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 변증적인 앎(τῆς διαλεκτικῆς)이라고 말하는 것이 아니겠나?: 엘레아 낯선이

예 우리는 (그렇게) 말합니다: 테아이테토스

그렇다면 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아 각 각, 그리고 하나 이데아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 헤태론한 여럿( 이데아들), 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나( 이데아), 그리고 전적으로 분리된 여러 (이데아), 이것을 선명하게 인지하는 자는 각 각 (이데

아)가 어떤 길로 교통할 수 있는지를 류적으로 분간하여 하는 것이라네: 엘레아 낯선이.

전적으로: 테아이테토스

그러나 깨끗하고 올바른 철학자를 제외한 알론한 어떤 자에게 이러한 변증술(τό διαλεκτιλὸν, 253e4)을 당신이 허용하는 것은, 내가 보기에, 안될 것이오: 엘레아 낯선이

어떻게 알론한 자에게 허용할 수 있으리오: 테아이테토스(소., 253d1-e7)"

따라서 있는 것의 이데아(τῆς τοῦ ὄντος.....ἰδέᾳ, 254a8-9)에 관한 정의는 여러 이데아들을 잘 분간해서 나누어 가는 방법, 곧 (상위) 변증법을 통해서 얻어진다. 그리고 이 상위 변증법은 하위 변증법을 담고 있다. 왜냐하면 말하여진 것처럼 그 모순(반대)이 해소되기 때문이다. 그리고 이러한 '상위' 변증법의 실마리를 '움직여져왔으나 움직이지 않는 것으로서의 존재'와 '쉬어온 것도 움직여지는 것도 아닌 것으로서의 존재' 라는 정의 방식을 제공한다. 나는 이 정의 방식은 '힘으로서의 존재' 라는 정의 방식 곧 하위 변증법과 같다고 보았다.

그렇다면 플라톤의 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 우시아(존재)에 관한 정의$_1$과 정의$_2$ 등 두 가지 정의를 하위 변증법에 의해 이끌어 냈다. 그리고 계속해서 그는 세 번째 정의를, 그러나 '하위'가 아닌 '상위' 변증법

을 통해 이끌어 낸다. 물론 그 상위 변증법 안에 하위 변증법이 담겨 있음은 두 말할 나위없다. 따라서 하위 변증법은 상위 변증법 안에서 비로서 완성된다. 모순이 완전하게 해소된다.

그러나 그 상위 변증법을 통해 이끌려 나오는 세 번째 정의는 존재(우시아)가 아니라 비 존재에 관한 것이다. 그리고 그 정의는 존재에 관한 앞선 두 가지 정의와 고리처럼 서로 이어지면서 상위 변증법을 통해 이끌려 나온다. 세 번째 그 정의로 나아 가기 전에 두 번째 정의와 연관되는 시간에 관해 반드시 언급하고 지나 가야만 한다(논문1, 8쪽). 시간 안에서 모순이 비로서 해소되기 때문이다.

### 4-2-2)존재와 시간

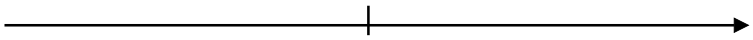
플라톤의 파르메니데스 편의 '파르메니데스'에 따르면 각기 것은 존재(우시아)는 현재 시간에 나누어 지닌다.

> "있음(에이나이)은 현재 시간에(μετὰ χρόνοῦ, τοῦ παρόντος, 파., 151e8)우시아(실체)를 나누어 지님과 알론한 무엇인가? 있어 옴(τὸ ἦν, 152a1)은 지나간 시간에, 그리고 '있을'은 닥아 올 시간에 우시아를 나누어 지님이 공통적인(κοινωνία, a2)것처럼 말일세(: 파르메니데스)
>
> 공통적이기 때문입니다(: 아리스토텔레스).

따라서 에이나이(있음)를 나누어 지니면, 시간을 나누어 지니네(: 파르메니데스)

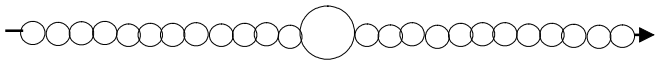
물론입니다(: 아리스토텔레스)(파., 151e7-152a3)"

있는 하나가 나누어 지니는 시간[30]은 어느 때(τοῦ ποτέ, 155d2)와 그 이후(τοῦ ἔπειτα, d2)와 지금(νῦν, c7)으로 구분된다. 그러나 이러한 세 구분을 아래 그림의 구분(도표 23-1)으로만 받아 들이면 곤란(困難)하다. 플라톤의 파르메니데스는 시간의 직선적인 구분만을 나타내지는 않기 때문이다. 나아가서 그 다음 그림의 구분(도표 20-2)으로만 받아 들여서도 않될 것이다. 비록 현재가 직선 상의 어느 한 점에만 속하는 것이 아니라, 과거이든



과거(過去, past) **현재(現在, present)** 미래(未來, future)

(도표 24-1 단절된 직선적인 시간 구분)



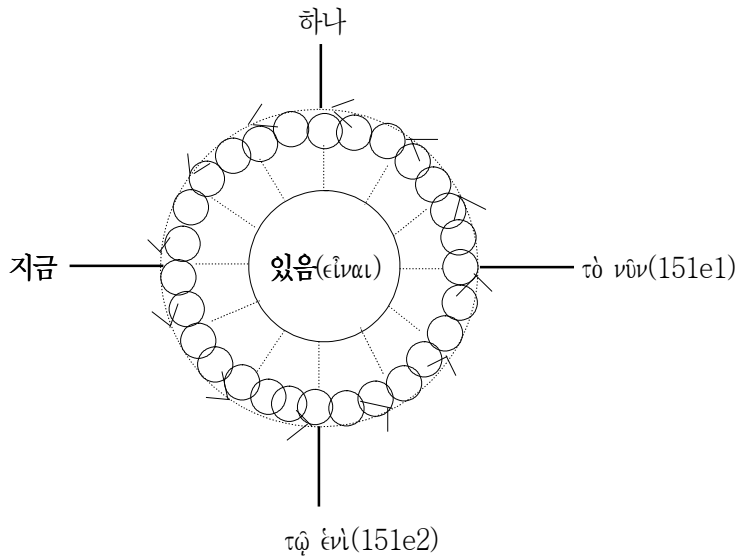
과거 미래

현재

(도표 24-2 단절되지 않은 직선적인 시간 구분)

30)시간(χρόνον, 티., 37d7)은 영원을 닮은 수적인 둥근 움직임이다.

미래이든, 직선의 모든 점에 있긴 해도 말이다. 이러한 시간 구분들은 나아(πορευομένου, 152a3-4)가기만 할 뿐 둥글지는 않기 때문이다. 그렇다면 다시 아래와 같은 그림을 그려 볼 수 있으리라.




(도표 24-3 나선형이 아닌 시간 진행)

크든 적든 동그라미 실선들은 모두 지금이며, 하나이고, 있음이다. 그리고 활살 표는 시간의 나아 감을 나타내는데, 화살의 촉은 작은 동그라미들을 반드시 거쳐 날아가며, 그럴 때 마다 달리 된 채 **있다**. 그리고 둥그런 점선의 흔적은 시간이 나아가는 자욱을 나타낸다. 바로 이 흔적들이 과거라

면 과거 랄 수 있을 것이나, 미래는 닥아 오지 않았을 것이기 때문이다. 그리고 그러한 흔적들은 있음도 있을 것도 나타내는 것이 아니라, 있어 온 것을 나타낸다. 그러나 좀 더 엄밀하게 그리자면 그 흔적은 이 아니라 일 것이다.

따라서, 지나 온 시간과 지금 시간과 닥아 올 시간의 이러한 세 구분을 직선으로 또는 단순히 원으로 그리는 것은 불 가능하다. 더욱이 지금은 언제든지( ὅτανπερ, 152e2)항상 있으며, 어느 한 때와 그 때 이후 사이에 있고, 은 지금으로부터 지금 이후로 시간은 계속 나아가기(τὸ προϊὸν, 152c3)기 때문이다. 그러므로 어느 한 때를 다른 모든 때와 겨리된 것으로 볼 수 없다. 물론 지나 온 때이기는 해도 말이다. 따라서 지금은 하나와 더불어 모든 시간에 있다.

그래서 지금에 걸리는 한, 되어지는 모든 것은 있다. 그런데 어느 한 때에서 그 어느 한 때 이후로 시간이 나아 갈 때, 그 사이의 시간인 지금을 건너 뛸 수 없다. 필연적으로(ἀνάγκη, 152c6)지금을 거치기 때문에, 되어져 오는 모든 것은 지금에 걸려 되어져 왔기를 그만 두고 이것(τοῦτο, 152d1)으로 있다. 바로 이러한 있음이 지금 시간에 우시아(실체)를 나누어 지니는 하나이다. 그러나 시간의 나아 감은 지금에서 지금 이후로 계속되므로, 지

금을 벗어나 지금에 걸리지 않게 된다. 그래서 다시 되어진다.

따라서 '되고 있다' 또는 '있게 된다(becoming inte being)'라고 말 하거나 쓰면 안 된다. 말 하거나 쓰려면, '된다' 아니면 '있다' 라고 해야만 정확하다. 그래서 (생성) 되고 있다 라고 말하면 정확하지 않다(ἀκριβὲς, 티., 38b 3). 있음과 됨은 날카롭게 구분되야 하기 때문이다(16쪽). 있음은 지금 시간에 우시아를 나누어 지니는 것이지만, 됨은 지금에서 지금 이후로 시간의 더 나아감에 의해 있음으로부터(ἐκ, 152b3)벗어나게 됨이기 때문이다. 마찬가지로 있어 옴과 되어졌음 역시 구분되어야 한다. 있어 옴은 지나온 시간에 우시아를 나누어 지님인 반면 되어졌음 있어 옴에서 벗어 나게 되어졌음이지 우시아를 나누어지님이 아니기 때문이다. 만약 되어졌음(γίννοιντο, 155a6)이 '있어 왔음'이라면, '되어졌음'은 지나온 그 때 우시아를 나누어 지녔을 것이기 때문이다. 그러나 됨은 결코 우시아를 나누어 지니지 않는다.

아리스토텔레스에 따르면 지금은 시간의 앞 뒤 척도(μετρεῖ, 자연학, 219 b12)이다. 그래서 시간은 지금에 의해 현실적으로 연속적이게 된다. 과거와 미래의 한계로서, 그 둘을 이어주기 때문이다. 그러나 잠재적으로는(δυνάμει, 222a14)지금에 의해 시간이 나누어진다(243쪽). 그럼에도 불구하고, 지금은 시간의 부분이 아니다. 나아가서 '어떤 것이 시간 안에 있음(τὸ ἐν χρόνῳ εἶναι, 자연학., 221a4)'은 '시간에 의해서 그것의 있음이 측정 됨'이다. 움직

임과 그 움직임의 있음을 시간이 측정하기 때문이다. 그리고 이러한 시간은 모든 것 안에 있다. 시간은 움직임의 수이며, 하늘 땅 바다 이 모든 것은 움직여지는 것들이고, 그리고 힘과 활동의 측면에서 시간과 움직임은 함께(ἅμα)하는 것들이기 때문이다.

따라서, 플라톤과 텔레스 이 두 사람에 따르면, 있는 것이 (나누어) 지니는 시간은 움직임을 따르는 수 또는 수적인 움직임이다.

그러나 '정의$_2$'에서 이미 분명해졌듯이 '플라톤'에 따르면 존재(토 온)는 움직임도 아니고 정지도 아니다. 그리고 뒤나뮈스에 관한 텔레스의 설명에서 분명해졌듯이 뒤나뮈스로서의 존재(토 온)는 움직임에 관련하여 에네르게이아로서의 우시아(실체)를 규정하기 위한 '징검다리'였다.

텔레스에 따르면 우시아는 에네르게이아 또는 엔텔레케이아이다. 어떤 것이 힘을 지니려면 다시 말해 있을 수 있으려면 있을 수 있기 전에 먼저 활동해야(προενερνήσαντασ, 1047b33)하며, 먼저 존재하는 것이 우시아이기 때문이다.

그러나 이에 관한 텔레스의 논의 방식은 변증적이지도 않을 뿐만 아니라 논증적이지도 않으며 논쟁적이지도 않은 유비적인 설명이다. 따라서 형이상학이라는 그의 강의록에서 우시아에 관해 설명하는 방식은 여러 가지

라는 것이 드러난다. 그러나 그 주된 방식은 하위 변증법적이다. 그러나 우시아를 정의하려 할 때는 상위 변증법을 사용한다. 그렇다고 상위 변증법만을 사용하여 우시아에 관해 말하는 것이 아니다. 하위 변증법을 사용하여 '우시아는 있어오고 있는 그 무엇(본질)이며 이 무엇은 에이도스이다' 라고 규정하기도 하기도 하며, 여기처럼 에네르게이아로서의 우시아에 관해 유비적으로 설명을 하기 때문이다.

힘을 지니기 위해서는 다시 말해 있을 수 있기 위해서는 먼저 활동(에네르게이아)해야 한다. 그래서 에네르게이아는 우시아이다. 우시아는 먼저 존재하는 것이기 때문이다.

**4-3)우시아는 에네르게이아이다.**

텔레스에 따르면, 1)감각을 지니는 것처럼 어떤 힘을 태어 날 때부터 지니기도 하지만, 한편으로 2)플루우트를 부는 힘처럼 습관(τῶν ἔθει, 1047 b32)으로부터 어떤 힘을 지니기도 하며, 한편으로 3)기교들처럼 배움으로부터 어떤 힘을 지니는 등, 세 가지 길로 힘을 지닌다-있을 수 있다. 이 세 가지 가운데 습관과 로고스로부터의 힘은 지녀지기 이전의 활동에 의해서오지만, 태어날 때 지니는 힘과 그리고 겪기만 하는 힘들에 있어서는 그렇지 않다.

그런데 '할 수 있음'은 규정된 알론한 것들이 어떤 것을 언제 어떻게 할

수 있는 것이었고, 로고스에 따라서 움직이게 할 수 있는 알론한 것들의 그 힘들은 로고스와 더불은 힘인 반면 로고스적이지 않게 움직이게 할 수 있는 그 힘들은 로고스적이지 않는 힘이었다. 나아가서 로고스적이지 않은 힘들은 영혼을 지닌 것과 영혼을 지니지 않은 것 이 양자에 있을 수 있는 반면 로고스적인 힘들은 영혼을 지닌 것 안에 반드시 있는 것이었다. 또한 로고스적이지 않는 힘과 연관되어 행하는 것과 겪는 것이 그 힘의 적절한 길에 이루어질 때, 하나는 반드시 행해야 하며 다른 하나는 반드시 겪어야 하는 반면, 로고스적인 힘들에 관련되어져서는 반드시 그런 것은 아니었다. 로고스적이지 않는 힘들은 단지 하나만을 행하는 반면 로고스적인 것들은 반대를 행(생산)하기 때문이었다. 그러나 동시에( ἅμα, 1048b9) 반대들을 행할 수는 없었다.

그렇다면 로고스적인 힘들이 행하고 겪으려 할 때, 행하고 겪도록 하는 헤태론한 어떤 것이 반드시 있어야만 한다. 그래야만 로고스적인 힘이 활동할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 힘이 실현되(활동하)기 위해서는 헤태론한 그 어떤 것이 반드시 있어야만 한다. 그것이 바로 욕망 또는 선택(ὄρεξιν ἢ προαίρεσιν, 1048a11)이다. '할 수 있는 것'으로서 속해 있어, 겪으려 할 때 마다, 반대되는 두 가지 것 가운데 어느 하나를 주로 욕망해서 그것을 행하기 때문이다. 그러하기 때문에 힘을 지니는 것이 욕망 할 때 마다, 욕망한 그것을 로고스에 따라 모든 것을 할 수 있는 것이 행한다. 그런데 겪

음이 현재 할 때는 겪음을 지닌 채 행한다. 그렇지 않고서는 행 할 수 없다. 그리고 어떤 습성도 그 행함을 방해하여 결코 제한하지 않는다. 힘이 행사되고 있기 때문이다. 그러나 모두 그런 것은 아니다. 외부적인 방해가 물리쳐지는 때에 있어서만 그러할 것이기 때문이다. 그래서 어떤 것도 동시에 두 가지 것 또는 반대되는 것을 탐욕 또는 충동에 의해서 행하지 않는다. 그것들을 동시에 행하는 힘은 있지 않기 때문이다.

그렇다면, 어떤 힘을 지니려면, 곧 있을 수 있기 위해서는, 그 힘을 지니기에 앞서 먼저 활동해야 하고, 그러기 위해서는 욕망해야 한다. 따라서 힘과 헤태론한 그 무엇, 곧 활동(에네르게이아)가 먼저 있어야만 한다. 그리고 활동은 힘과 같은 그러한 것이 아니라, 그 힘에 속하는 하나의 프라그마(τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα, 1048a31, 사태)이다.

그러나 (활동)**에네르게이아**는 정의( ὅρον, 1048a36)되는 것이 아니라, 유비(τὸ ἀνάλογον, a37)적으로 설명되는 것이다. 그래서 '걸음(에네르게이아)이 걸을 수 있음에 대해 있듯이, 봄은 '눈을 감았지만 시력을 지님'에 대해 있으며, 질료로부터 빚어진 것은 질료에 대해 있고, 작업된 것은 '아직 작업되지 않는 것'에 대해 있다' 라고, 그리고 '에네르게이아는 힘에 대해서는 움직임으로 있고, 질료인 것에 대해서는 실체인 것으로 있다' 라고 말하는 것으로 만족해야 한다.

나아가서 '보다'와 '생각하다'는 에네르게이아이지만 '살다'와 '잘 살다'와 '행복하다'와 '살 빼다'와 '걷다'와 '집 짓다' 등은 **에네르게이아**가 아니다. '보다'와 '생각하다'를 제외한 모든 것은 끝 없는(ἀτελής, 1048b30)움직임인 반면 '보다'와 '생각하다'는 그 끝이 속해(ἐνυπάρχει, b23)>있는< 움직임이기 때문이다. 예를들어 살면서 동시에 살았지 못 하므로, '살다'에는 끝(τὸ τέλος, b18)이 속하지 않는 반면, '보다'와 '생각하다'는 보면서 동시에 보았고, 그리고 생각하면서 동시에 생각했던 식으로, 그 끝이 '보다'와 '생각하다'에 속하기 때문이다. 그리고 텔레스는 바로 이러한 끝이 속해 있는 움직임이 바로 실천(ἡ πρᾶξις, b23)이라고 함으로서 실천을 목적(끝) 없는 움직임으로부터 떼어 낸다. 다시 말해서 움직인다고 해서 모두 실천하는 것은 아니라는 말이다. 움직임이 그것을 위해 있는 그 끝(목적)이 문제의 그 움직임에 속해야만 실천이 가능하기 때문이다.

### 4-3-1)에네르게이아는 힘 보다 먼저 있다.

뿐만 아니라, 이러한 에네르게이아(활동)는 힘 보다 먼저이다. 그런데 모든 때에(ὁποτεῦν, 1049a1)뒤나뮈스(힘)으로 있는 것은 아니므로, 힘으로 있을 때와 힘으로 있지 않을 때가 판 가름 돼야 한다. 예를들어 흉상의 질료는 흙이 아니라, 흙으로 된 놋쇠이듯이, 사람의 힘-힘은 질료와 흡사하다-은 흙도 아니며, 씨앗도 아니라, 변한(μεταβάλλειν, 1049a15)씨앗이다. 그런데

변한 씨앗에는 행사되는 의지를 안 밖에서 방해하는 어떤 것도 있지 않으며, 더 이상 덧 붙혀지거나 제거되거나 변할 것도 없다. 다시 말해 각기 것에 행사되는 의지가 안 밖에서 막히지 않고, 그리고 더 이상 각기 것이 가감 변화되지 않을 때, 각기 것은 자신에 '궁극적인 것 또는 현실적인 것'의 힘이다. 발아(發芽)된 씨앗이 사람의 힘이듯이 말이다. 이런 씨앗은 흙으로 된(γήϊνον, a20)놋쇠와도 같다. 흉상(胸像)의 질료인 놋쇠처럼말이다. 씨앗도 흙으로부터 된 것이다-변한 것이다.

바로 이러한 힘으로 있을 때, 그 힘보다 에네르게이아가 먼저(πρότερον, 1049b5)다. 그러나 '먼저'는 여러 가지로 규정되어 말하여지므로(137쪽), 에네르게이아 역시 뒤나뮈스 보다 여러 측면에서 '먼저'일 것이다. 말하여졌듯이, 알론한 것 안에 알론한 것으로 있는 변화의 아르케애일 뿐 아니라, 힘은 움직임과 쉼의 전체적인 모든 아르케애이다. 그러나, 힘과 류적으로 동일하긴 하나, 힘처럼 알론한 것 안에 알론한 것으로서 있는 것이 아니라, 동일한 것 안에 동일한 것으로서 있는 자연-그래서 자연은 자기 자신 안에서 생성된다-역시 움직임의 아르케애라고 말하여진다. 그래서 이러한 힘과 자연 보다 에네르게이아는 로고스와 실체에 있어서는 항상 먼저이다. 그렇다고 시간에 있어서 항상 먼저라는 것은 아니다. 나중일 수도 있기 때문이다.

로고스에 있어서 먼저라는 것은 분명하다. 활동하기 시작할 수 있는(δυ-

νατὸν, 1049b13)것이 첫 번째로 있을 수 있는 것이 때문이다. 예를들어 집 짓기 시작 해야 집 지을 수 있는 것이고, 보기 시작 해야 볼 수 있는 것이기 때문이다. 따라서 활동의 로고스와 인식(τὴν γνῶσιν, 1049b17)은 힘의 인식 이전에 반드시 있어야 한다.

시간에 있어서는 활동이 힘 보다 먼저이거나 또는 먼저가 아니다. 수적으로 동일한 활동이 아니라, 종적으로 동일한 활동은 힘 보다 먼저이다. 그러나 이미 활동하고 있는 이 사람과 저 곡식과 봄 보다 아직 활동하고 있지 않고 힘으로만 있는 사람과 곡식과 봄인 질료와 씨와 볼 수 있음이 시간에 있어서는 먼저이다. 그런데 생성의 경우에는 활동하고 있는 헤태론한 것이 시간에 있어 먼저이다. 활동하고 있는 것은 힘으로 있는 것으로부터 활동하고 있는 것에 의해서 항상 생성되기 때문이다. 예를들어 사람은 사람으로부터, 그리고 음악은 음악에 의해서 생성된다. 생성되는 것은 그것으로부터 생성되는 바로 그것과 종적으로 동일하므로 그렇다(235쪽).

우시아(실체)에 있어서는 에네르게이아가 뒤나뮈스 보다 항상 먼저다.

첫째, 생성에 있어 늦은 것이 에이도스와 실체에 있어서는 힘으로 있는 것 보다 먼저이기 때문이다. 예를들어 남자 어른(ἀνὴς, 1050a5)은 아이 보다 실체와 에이도스에 있어 먼저이며, 사람(ἄνθρωπος, a6)은 씨앗 보다 실체와 에이도스에 있어 먼저이다. 남자 어른과 사람은 에이도스를 지니지만, 아이와 씨앗은 자신의 에이도스를 현실적으로 지니지 못하기 때문이다.

둘째, 모든 생성은 자신이 그것을 위해 있는 끝과 시작(아르케애)를 향해 나아가는데 그 끝이 바로 활동이며, 그리고 이 끝을 위해 힘이 요구되기 때문이다. 예를들어 생물은 시력을 지니기 위해서 보는 것이 아니라, 보기 위해 시력을 지니며, 마찬가지로 집 짓기 위해서 사람은 집 짓는 기교를 지니고, 이론을 형성하기 위해서 이론을 형성하는 기교를 지닌다.

세째, 힘은 질료이며. 질료는 에이도스에 도달해야 하는 것이기 때문이다. 에네르게이아로 있을 에이도스 안에 질료는 있다. 심지어 자신들의 움직임이 끝인 그러한 것들의 경우에도 이와 같다. 다 가르쳤을 때 자연스레 그 끝이 이루어지는 것처럼-자연도 그렇다-말이다. **에르곤**(τὸ ἔργον[31], 1050a21)이 그 **끝**이며, **에네르게이아**(활동)가 그 에르곤이기 때문이다. 그래서 에르곤(작용)으로부터 온 에네르게이아 라는 이름은 **엔텔레케이아**(ἐντελέχειαν, a23, 현실)로까지 확장된다(8쪽). 그런데 시력의 경우에는 그 시력의 사용(ἡ χρῆσις, a24, 쓰임새)이 궁극적인 반면 집 짓는 경우에는 생성된 것이 궁극적인 것이다. 이 경우 그러나 하나는 봄(활동)이 그 끝인 반면 다른 하나는 힘 이외의 알론한 것이 그 끝이라는 것에서 보아 알 수 있듯이 그것들에 끝이 있다는 점에서는 같다. 집 짓는 활동 또는 작용은 집 지어지고 >있음< 안에서 실현되며, 생성되고, 그리고 집과 동시에 있기 때

---

31)'활(活)', '작용(作用)', '기능(技能)' 등으로 옮겨질 수 있으리라.

문이다. 이처럼 활동은 행 함 안에(ἐν τῷ ποιουμένῳ, a31)있다. 나아가서 일반적으로 움직임은 움직이고 >있는< 것 안에 있다. 그러나 이 경우 에르곤(작용)은 에네르게이아(활동)과 나란히 알론한 어떤 것으로서 있는 것은 아니다. 에네르게이아는 그러한 것들 안에 속하기 때문이다. 예를들어 '봄(보는 활동 또는 작용)'은 '보(고 >있<)는'에 속하며, 이론(활동 또는 작용)은 이론 형성에 속하고, 생명은 영혼 안에 속한다. 행복도 마찬가지로 영혼 안에 속한다. 행복은 일 종의 생명인 것이기 때문이다. 따라서 우시아(실체)와 에이도스가 에네르게이아라는 것은 분명하다.

따라서 에네르게이아는 실체에 있어서 뒤나뮈스 보다 먼저라는 것이 분명해진다.

이처럼, '영혼의 행하고 겪는 힘이 바로 있는 것이다' 라는 플라톤의 있는 것에 관한 정의(로고스)로부터 텔레스는 '힘도 있지만 그 보다 현실(활동)이 먼저 있다' 라는 '로고스'로까지 나아간다. 활동하는 현실이 먼저 '있는' 이유는 힘인 그것의 현실(끝) 안에 활동이 있기 때문이다. 그래서 활동을 통해서 마지막으로 실현되고 있는 그 끝이 이 바로 잠재적인 그것의 현실이다. 따라서 먼저 있기 때문에 활동과 현실은 우시아(실체)이다. 우시아는 가장 먼저 있는 것이기 때문이다. 그렇다면 아리스토텔레스는 잠재적으로 있는 것 보다 먼저 있는 저 활동하는 엔텔레케이아(현실)을 **우시아**(실

체)라고 함으로서, 힘을 '토 온(있는 것)' 이라고 정의한 플라톤보다 한 걸음 더 나아 간 듯하다.

그런데, 텔레스에 따르면, 에네르게이아 그것은 움직임 일반과 구분된다. 비록 그것으로 인하여 알론한 것들이 움직이거나 움직여지고 있기는 해도 말이다. 그리고 에네르게이아 그것은 엔텔레케이아(현실)이며, 무엇 보다 먼저있다-**우시아**이다. 마찬가지로 플라톤 역시 (우시아)있는 것을 움직임 일반과 구분한다.

**4-4)헤태론하게 있는 것으로서의 있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν, 플라톤)**

있는 것과 헤태론한 것으로서의 있지 않는 것이라는 '플라톤'의 이 세 번째 것은 하위 변증법 보다는 나눔의 방법을 통해 정의를 이끌어 내는 상위 변증법에 의해 이끌려 나온다. 그러나, 하위 변증법을 그 안에 담고 있는 상위 변증법은 그러기에 하위 변증법의 진행 방식을 배제하지 않는다. 다시 말해 상위 에이도스에서 두 가지 하위 에이도스로 나누어 가는 과정인 상위 변증법은 모순을 해소하는-회피하는(텔레스)-과정(하위 변증법)을 동시에 거친다. 바로 이러한 과정을 통해 비 존재는 정의된다. 그리고 이 정의는 존재에 관한 '앎'을 제공한다. 왜냐하면 있지 않는 것은 있는 것의 하위 에이도스이기 때문이다.

이와 같은 비 존재 정의는 이미 나누어진 세 가지 큰 류들인 움직임과

정지와 있는 것으로부터 진행된다.

### 4-4-1)가장 큰 류들 중의 하나로서의 존재

그런데 이 세 가지 류들 중에 움직임과 정지는 서로에 가장 반대되는 것들이었다. 따라서 'ㄴ)'은 모순(반대)이다.

ㄴ) 움직임도 **있고,**
정지도 **있다**면,
**있는 것**은 무엇인가?

그리고 'ㄴ)'은 이미 말하여진 'ㄱ)'과 'ㄱㄱ)'과 'ㄱㄴ)'과 동일한 맥락의 것이다.

ㄱ-1)몸 아닌 것도 **있고,** ㄱㄱ-1)*陽(양)*도 **있고,** ㄱㄴ-1)여럿도 **있고,**
ㄱ-2) 몸도 **있다면,** ㄱㄱ-2)*陰(음)*도 **있다면,** ㄱㄴ-1)하나도 **있다면,**
**있는 것**은, **있는 것**은, **있는 것**은 무엇인가?

'ㄱ)'가 'ㄴ)'에서 말하여지는 것들은 모두 반대 쌍들이다. 몸은 몸아닌 것에, 음은 양에, 여럿은 하나에, 그리고 움직임은 정지에 반대된다. 그렇다면 있는 것의 반대 짝은 어떠한 것인가?

그렇다면 전제에 반대들이 속해 있으므로 그 결론은 곧 '있는 것은 무엇인가?' 라는 물음의 답인 있는 것의 정의는 그 반대(모순)를 해소하는 것이어야 한다. 추리(논리) 자체가 불 가능해질 것이기 때문이다. 그래서 아마 헤애겔은 존재를 매개(Vermittellung<Mitte(중간))하는 것이라고 하지 않았

을까? 그런데 텔레스는 플라톤의 나눔에 의한 정의는 중간 항(μέσον, 분후., A(12), 46b21; 논자6, 23-6, 63)을 추측한(λαμβάνειν, 46b12)것이라고, 그래서 약한 논증이라고 비판한다. 증명되야 할 것을 증명하지 않은 채 그냥 추측했으니, 그건 논증이 아니라는-학문적인 앎이 아니라는 것이다. 그의 논증적인 삼단논법(추리)는 바로 이 중간 것-정의-를 인식하는 것이기 때문이다(논자6, 43). 그러나 그 역시 논증적인 추리 보다는 변증적인 추리를 철학의 방법론으로 삼고 있지 아니한가.

어쨌든, 플라톤에 따르면, 이러한 반대(모순)을 해소하는 것은 아주 어려운 작업이다. 그 자체 난문(아포리아)라는 것은 이미 제 2 장에서 충분히 말하여졌다. 그래서 이 어려움을 극복하는 것이 가장 큰 앎(논자1, 1503)-변증법적인 앎이다(논자1, 1249(파르메니데스), 1488, 1513). 이것은 류들을 그 하위 것들로 나누어 가는 과정을 통해서 그 류들이 붙고 떨어지는 원인을 아는 것이다. 그러기 위해서 그는 류들 중에서도 가장 큰 다섯 가지를 문제 삼는다.

그 류들 중 움직임과 정지를 이끌어 내는 길은 이미 보았다. 그렇다면 있는 것은 어떻게 이끌어 내어지는가-문제 삼아지는가.

그러면 움직임과 쉼 이 양자가 우시아[32]에 덧 붙혀질 수 있는(προσ-

ἁπτωμεν, 251d5-6)가? 아니면, 이 셋은 섞이지 않아(ἄμεικτα, d6)서로 교통하지 않는 것인가? 아니면, 끼리 끼리만 교통하는가?

만약 A)어떤 것도 교통할 힘을 지니지 않는다면, 움직임과 쉼은 우시아를 나누어 지니지 못 할 것이므로, 우시아와 교통 할 수 없을 것이다. 이 경우, 움직이는 것 만이 있다고 하는 자, 쉬는 것 만이 있다고 하는자, 그리고 종적으로 동일하게 한결 같이 있는 것만이 항상 있다고 하는 자는 모두 거부 될 것이다. "이들 각 각은 움직이고 '있다', 쉬고 '있다' "라고 하면서, 움직임과 쉼이 있음에 덧 붙혀지고 >있기<기 때문이다. 나아가서 무한하든 유한하든 요소로 나뉘어지고 합쳐진다고 하는 자들 역시 부분적으로 한 때 그렇다고 하든 항상 그렇다고 하든 모두 거부된다. 합쳐질 수 없을 것이기 때문이다. 나아가서 가장 우스꽝스럽게 되버리는 자들은 헤태론한 어떤 것도 헤태론한 어떤 것의 속성과 교통 함에 의해서는 자신의 이름을 얻지 못한다고 하는 자들이다. 그들의 논적(論敵)들은 '있음'과 '분리'와 '알론한 것들의'와 '그 자체로' 등 등의 헤아릴 수 없는 낱 말들을 서로 연결 해 가면

---

32)엘레아 낯선이는 있음(εἶναι) 보다는 우시아(251d5, 실체 또는 존재) 라는 낱 말을 쓰기 시작한다. 그러다가 가장 큰 앎인 변증적인 앎에 관해 말하면서, 급기(及其)야 가장 큰 류 중의 하나로서의 있는 것 자체(τὸ ὄν αὐτὸ, 254d4-5)라는 낱 말을 쓴다.

서 자신들을 논파(論破)해 오는 데도 불구하고, 정작 자신들은 낱 말들이 묶어져 이루어지는 로고스를 만들지 못해 속수무책 당하고만 있을 것이기 때문이다. 그런데, B)만약 모든 류가 서로 교통하는 힘을 지닌다면, 움직임 자체가 쉴 것이며, 다시 쉼 자체가 움직일 것이다. 교통하는 힘을 지녀 서로 통하게 될 것이기 때문이다.

그러나 'A)'와 'B)'는 불 가능(ἀδύνατον, 252e4)하다. 특히 'B)'는 필연적으로 가장 불 가능하다(ταῖς μεγίσταις ἀνάγκαις ἀδύνατον, d9-10). 따라서 C)어떤 류들은 함께 섞어지지(συμμέιγνυσθαι, e2)만 어떤 류들은 섞어지지 않는다는 것만이 진실이다. 모든 류들이 섞어지는 것은 아니기 때문이다. 어떤 것은 어떤 것과 섞어지는 반면 어떤 것과는 섞어지지 않으려 할 것이므로 그렇다. 그러나 모든 류에 두루 통해 '있'으면서도, 동일한 것으로 남아 '있'어, 헤태론한 류들이 서로 어울려 섞어지도록 하는 류, 또한 모든 류에 두루 통해 있으면서, 늘 떨어져 나가게만 하는, 그래서 합쳐 섞어진 헤태론한 류들이 쪼개(ἐν ταῖς διαιρέσιν, 253c2-3)지도록 하는 류가 있다. 그래서 류들은 서로 섞어질 것이고 섞어지지 않을 것이다.

#### 4-4-1-1)있는 것은 류가 아니다(텔레스)

이처럼 플라톤은 있는 것을 류(종)들 중의 하나로 받아 들인다. 그러나 텔레스는 류로 받아들이지 않는다. 두 개인의 이러한 차이는 모순에 직면

했을 때 모순을 해소하므로서 그 모순을 극복하는(플라톤) 길과 모순을 회피하므로서 그 모순에 빠지지 않는(텔레스) 길의 차이이기도 하다.

만약 있는 것이 류라면, 있지 않는 것은 그 류의 종, 곧 차이일 것이다. 그렇게 되면, 류는 종에 속한 것이므로, 있는 것은 있지 않는 것에 반드시 속해야만 할 것이다. 그런데 있는 것이 있지 않는 것에 속하는가? 어떤 것에 속하게 되는 것은 어떤 그 것에 있는 것이므로, 속한다면, 있지 않는 것에 있는 것이 있어야 한다. 그렇다면 반대(모순)이다. 이러한 견해를 지닌 자가 바로 아리스토텔레스이다.

형이상학 베타 편 3 장의 텔레스에 따르면, 있는 것도 류인가? 라는 물음은 아주 어려운 물음이다. 형이상학에서 추구되는 앎이 지니는 어려움들 14 가지 중 여섯 번째 어려운 물음인 '류들(τὰ γένη, B(3), 998a21)을 요소 또는 아르케애들로서 받아 들여야 하는가?'에 관한 논구(論究)에서 그는 '있는 것과 하나는 류(τῶν ὄντων.....γένος, b22)가 아니다' 라고 말한다. 이에 따르면, 어떤 사람들은 하나 또는 있는 것을 있는 것들의 요소(b9)로 여겨[33],

33)텔레스에따르면, 있는 것과 하나를 있는 것들의 요소로 여겨, 이 요소를 있는 것들의 류와 동일시하는 자들(τινες, 998b9)은 피타고라스 사람들과 플라톤이다.

있는 것들의 류로 간주하는 것처럼 보인다. 그러나 류와 요소를 있는 것들에 각기 양자적으로(ἀμφοτέρως, b11)관련된, 동일한 것으로 보는 것으로 보는 것은 불 가능하다. 류를 통한 정의[34]와 각기 것의 요소들에 관한 로고스(말)는 헤태론하기 때문이다. 그래서 플라톤이 있는 것들을 구성하는 것(요소, 998b4)으로 여기고[35] >있는< 것이 있는 것들의 류일 수는 없다. 따라서 있는 것(과 하나)가 모든 것의 류가 되는 것은 불 가능하다. 만약 류라면, 각기 류의 차이(διαφορὰς, 998b23)각 각이 반드시 있음(과 하나)여야 할 것이다. 그러나 류의 종(에이도스, b24)이 그 고유한 차이들의 카테애고리아가 되는 것은 불 가능하다(ἀδύνατον κατηγορεῖσθαι, 998b24)[36]. 그래서 그

---

34)류는 있는 각기 것을 인식하는 정의의 아르케애이므로(998e5), 에이도스의 아르케애이기도 하다. 에이도스에 따라 있는 것이 말하여지기 때문이다. 에이도스의 앎을 얻는 것은, 곧 있는 것의 앎을 얻는 것이므로 그렇다.

35)그러나, 텔레스가 말하는 것과는 달리, 플라톤이 있는 것을 있는 것들의 아르케애로 보았는지도 분명하지 않다. 있는 것의 이데아 역시 선의 이데아로부터 '있'기 때문이다(271쪽).

36)류가 자신의 차이들의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144a36-b3에서 주어지며, 종이 자신들의 차이의 속성이 될 수 없는 이유는 토피카 144b 5-11)에서 주어진다.

차이는 하나도 아니요, 있는 것도 아닐 것이다. 차이가 하나요, 있는 것이라면, 게다가 그것이 류라면, 그 류의 종이 차이들의 카테애고리아가 되거나, 그 종에 관련 없이도 류가 차이의 카데애고리아가 되는 불 가능한 일이 벌어질 것이기 때문이다. 따라서 하나 또는 있는 것이 류가 아니라면, 아르케애도 아닐 것이다. 설령(εἴπερ, 998b28)류들이 아르케애라고 해도 말이다. 나아가서 있는 것과 하나가 류라면, 그래서 그 류의 차이도 있음이요 하나라면, 원자들(ἀτόμων, b28)에 이르게 될 때까지 차이와 더불어 취하여지는 중간자(τὰ μεταξὺ, b29)도 류일 것이다. 그러나 어떤 중간자는 류로 여겨지는 반면 어떤 중간자는 류로 여겨지지 않는다. 나아가서 차이들이 류 보다 더 아르케애일 것이고, 그렇게되면 아르케애들이 무한해 질 것이며다. 첫 번째 류들(τὸ πρῶτον γένος, 998b32-999a1)을 아르케애로 상정하면 그렇다. 첫 번째 류가 아르케애이려면 각기 것들과 나란히 어떤 것(τι, a19)이 있어야만 한다. 그래야만 더 보편적이면서 더 아르케애적일 수 있기 때문이다. 그러나 각기 것들과 나란한 그 어떤 것도 있을 수 없다. 그렇다면 있는 것들의 류가 있는 것들의 아르케애일 수 없다.

나아가서, 류가 아니라는 말은 있는 것이 정의(定義)의 아르케애가 아니라는-있는 것은 정의 될 수 없다 라는 말이다. 그것을 통해(διὰ τῶν ὁρισμῶν, 998b5)각기 것이 인식되는 정의의 출발점이 바로 류이기 때문이다(146쪽). 나아가서 류가 아니라는 말은 있는 것은 종(τῶν εἰδῶν, 998b8)의

아르케애가 아니라는 말이다. 그것에 따라 있는 것이 말하여지는 바로 에이도스의 그 아르케애가 류이기 때문이다. 그래서 종의 앎을 얻는 것은 바로 그러한 류에 관한 앎을 얻는 것이다. 따라서 있는 것은 정의의 아르케애도, 앎의 아르케애도 아니다. 류가 아니기 때문이다[37].

형이상학 캎파 편 1 장에서도 있는 것은 (첫 번째) 류가 아니라는 것이 다시 확인된다. 지혜(ἡ σοφία, 1059b23, 논자6), 곧 아르케애에 관한 앎이 지니는 어려움[38]은 있는 것은 류가 아니라는 것이 분명한데도 불구하고 우리

---

37) J. Owens 다음처럼 설명한다.

*텔레스의 being은 류가 아니다. 류라면 파르메니데에스의 being이 될 것이다. 이러한 being은 자신 안에 자신의 모든 차이를 포함한다. 그래서 모든 것을 껴안고 있다. 그러나 차이가 있고 [그것이 류라면] 모든 것을 그 차이가 흡수(absolb, 논문 9, 173b)할 것이므로, 텅 빈 것 으로서의 있는 것 자체 라는 개념이 허용되어야 할 것이다. 바로 이러한 개념을 파르메니데스의 being이 함축한다는 것은 어려운 문제이다. 오웬즈에 따르면 바로 이러한 어려움을 아리스토텔레스는 형이상학 베타 편 3 장(8b22-24)에서 지적한다

이렇듯 파르메니데에스의 being은 차이를 포함한다. 단지 있지-않는 것만이 그 있는 것에서 제외될 뿐이다 그런데 있지-않는 것(non-being)은 없음(nothing)이다. 따라서 있지-않는 것 안에 차이가 허용되는 것이 아니다".

38) 앎이 보편자에 관한 것인 것처럼 여겨지는 이유는 모든 로고스와 앎은 보편자에 관한 것이지 극단들(τῶν ἐσχάτων, 1059b26, infimae species)에 관한 것이 아닐 것이기 때문이다.

의 앎은 류 그것도 첫 번째 류들에 관한 것일 것처럼 여겨진다는 데에 있다. 우리의 앎은 보편자(τῶν πρώτων γενῶν, 형., K(1), 1059b26, 논자6, 41-3)에 관한 것인데, 그러는 한 우리가 류라는 것을 거부하는 있는 것(과 하나)가 첫 번째 류(τῶν πρώτον γένῶν, 1059b30)일 것처럼 여겨지기 때문이다. 있는 것(과 하나)는 모든 것을 가장 많이 껴 앉으며, 그래서 자연스레 첫 번째 있음(τὸεἶναι πρῶτα, b30)일 것처럼 여겨질 수 있으리라. 무엇 보다도 많이 아르케들일 것처럼 여겨지므로(ἐοικέναι, b29)그렇다. 모든 것이 있는 것(과 하나)라면, 있는 것(과 하나)가 파괴와 더불어 나머지 모든 것들도 사라질 것처럼 여겨지기 때문이다. 그러나 있는 것(과 하나)이 류들로 받아드려지는 한 이것들의 차이들은 반드시 그것들을 나누어 지녀야(μετέχειν, b32)만 할 것이다. 그런데 어떤 차이들도 류들을 나누어 지니지는 않는다. 따라서 있는 것(과 하나)는 류들로도 아르케에로도 받아드려져서는 안될 것처럼 여겨진다(οὐκ ἄν δόξειε, 1059b33-34). 그래서 여기 형이상학 갚파 편 1장에 따르면 있는 것이 류가 아닌 이유는 **류**의 **차이**가 그 류를 나누어 지니지(μετέχει, b33)않기 때문이다.

#### 4-4-2)존재는 모음과도 같다(플라톤)

그러나 있지 않는 것에 관해 규정하기 이 전에 더 나은 이해를 위해 우리는 엘레아 낯선이에 의해서 말하여진 비유를 언급해야 한다. 각기 류들을

음소들(τὰ γράμματα, 253a1, 音素, 알파벳)로 비유한 것이 바로 그것이다. 음소들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 묶어지지만 어떤 것들은 묶어지지 않기 때문에, 음소들은 그 류들로 비유된다. 분리 됐던 것들을 묶는 끈(δεσμὸς, a5)처럼, 음소 가운데 모음(τὰ φωνήεντα, a4)은 알론한 음소들을 두루 묶으므로, 모음 없이는 알론한 음소들의 헤태론한 것이 헤태론한 것과 결코 묶어질 수 없다. 그런데 어떠한 음소들이 어떠한 음소들과 묶어질 수 있는지를 아는 자는 문제의 그 음소들을 묶는 기교를 지닐 것이다. 바로 이 기교가 문법이다[39].

따라서 이러한 음절의 비유에 따르면, 음절이 있을 수 있는 것은 음소들을 묶어 주는 모음 덕분이다. 모음에 의해서 헤태론한 알파벳(음소)들이 이어지기 때문이다. 그리고 바로 이 모음이 '끈'으로 비유된다. 그렇다면, 헤태론한 것들을 서로 통하게 이어 주고 '있는 것' 역시 '모음'과 더불어 '끈'으로 비유 될 수 있으리라. 그리고 바로 이러한 '끈' 이라는 표현은 여기 스피스테스 편 뿐만이 아니라, 파르메니데스 편(162a14)에서도 나온다[40].

---

39)높고 낮은 음정들(φθόγγους, 253b1)도 마찬가지이다. 섞어지는 음정들과 섞어지지 않는 음정들을 잘 분간해서, 서로 교통하게 하는 기교를 인식하는 자가 음악가인 반면 그 기교를 이해하지 못하면 음치(音癡)이다. 알론한 경우도 마찬가지이다.

**4-4-2-1)우시아(실체)는 음절의 존재 원인과도 같다(텔레스).**

나아가서 이러한 비유는 텔레스의 형이상학 제에타 편 17장에도 나온다. 그런데 '토 온(있는 것)'이 음절을 이루어지게 하는 '모음(τὰ φωνήεντα, 소., 253a4, 끈)'으로 말하여지는 것이 아니라, '우시아(에이도스)'가 음절(ἡ συλλαβή, 형., Z(17), 1041b12)을 이루어지게 하는 것으로서 말하여진다. 대신 '모음(τὸ φωνῆεν, b17)'은 자음(ἄφωνον, b17)과 더불어 음절을 이루는 한 요소(τὰ στοιχεῖα, b13)로서만 말하여진다. 그러나 모든 것의 요소들로 비유되는 음절의 이러한 요소들은, 텔레스에 따르면, 우시아가 아니다. 그래서 요소들은 우시아가 아니다.

덩어리처럼 자신의 요소들이 단순히 묶이므로서(συνεστήκασι, 1041b30) 모든 것이 있는 것은 아니라, 오히려 음소들로 묶어진 음절처럼 자신의 요소들로 합쳐지므로서 모든 것은 있다. 이러한 음절(βα)는 음소, 곧 자음(β)과 모음(α)의 단순한 묶어짐이 아니다. 마찬가지로 살 또한 자신의 요소인

---

40)그러나 맥락은 다르다. 여기서는 헤태론한 음소 또는 류들을 묶어 주는 것으로 나타나지만, 파르메니데스 편에서는 있음(에이나이)과 있지 않음(메 애 에이나이)을 묶어 주는 '있는 것(토 온)'과 '있지 않는 것(토 메애 온)'이 '끈'으로 나타나기 때문이다. 그러나 묶여지는 것들이 헤태론하다는 점에 있어서는 두 곳 모두 같다.

불과 흙과 헤태론하다. 요소들이 흩어질 때, 살과 음절은 더 이상 있지 않으나, 음소(音素)들과 그리고 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서 한편으로 음절인 것과 한 편으로 이 음절의 요소인 것들이 있다. 그리고 음절인 것은 요소들인 것과 헤태론하다.

그렇다면 헤태론한 이 무엇은 요소가 아닌 어떤 있음으로서, 불과 흙 등의 요소로부터 살을 있게하는, 그리고 자음과 모음 등의 요소들로부터 음절을 있게하는 있음의 원인이다. 그리고 이 무엇이 각기 것의 우시아, 곧 에이도스이다. 각기 것을 있게하는 그 있음의 첫 번째 원인이기 때문이다. 그러나 요소들은 단지 질료로서(ὡς ὕλην, 1041b32)만 그 음절에 주어진다.

따라서 '음절'의 비유에 있어서도 텔레스는 플라톤의 그것으로부터 시작해서, 보완 설명한 것처럼 보인다. 플라톤에 있어서의 '음절' 역시 그 음절을 이루는 것들과 헤태론하다. 음절(τὴν συλλαβὴν, 테아이테토스, 203e1)은 음소들로 이루어졌지만, 음소들과는 헤태론한 자신의 고유함을 지니는 단일 것이기 때문이다. 그런데 텔레스는 이보다 한 걸음 나아가서, 헤태론한 그 무엇을 '우시아'라고 하면서, 이 우시아를 곧 음절의 있음의 원인, 모든 것의 있음의 원인이라고 말한다. 그러나 플라톤은 '토 온'을 음절을 이루는 것-텔레스의 용어를 사용하자면, 요소-들 중의 하나, 곧 '모음'으로 비유한다.

따라서 텔레스는 '토 온' 보다는 '우시아'를 음절의 있음의 원인으로 삼

는다. 그의 존재론이 우시아론(실체론)이 되는 이유도 바로 여기에 있다. 형이상학 제애타 편 처음부터 그는 있는 것(토 온) 보다는 실체(우시아)란 무엇(τί, 1028b4)인가? 라고 묻지 않았던가(160쪽)!

**4-4-3)있지 않는 것은 있는 것의 헤테론이다.**

존재에 관한 이러한 간접적인 규정(정의)를 이끌어 내는 추리(증명)가 소피스테스 편의 핵심[41]이다. 그리고 이 핵심적인 증명은 동일과 헤태론을 그 나머지 두 카다란 류로 이끌어 낸 후 시작된다.

**4-4-3-1)동일과 헤태론**

동일과 헤태론은 하위 변증법을 통해서 이끌어 내어진다. 이 둘 역시 반대이기 때문이다. 그 출발은 'ㄴ)'이다.

ㄴ)움직임도 **있고**,
정지도 **있다**면,
**있는 것**은 무엇인가?

움직임과 정지와 있는 것 중, 두 가지는 확실히 서로와 섞이지 않으(ἀμείκω,

41)이 추리의 결론을 근거해서 거짓 로고스(말)의 성립 가능성이 확보되며, 이와 더불어 거짓 말하는 자로서의 '소피스테스'의 정의가 가능해지기 때문이다.

254d7, 1516)나, 있는 것은 양자와 섞인다. 어디에서든 양자적으로 있기 때문이다[42]. 그래서 이것들은 셋이다. 그렇다면 이 세 가지는 나머지 둘과는 헤태론하지만 자신과는 동일할 것이다.

그렇다면, 저 셋과 필연적으로 섞어지는 헤태론과 동일 이 둘은 저 셋과 알론한 두 가지 류일까[43]아니면 셋의 어떠한 이름일까? 그러나, 움직임과 쉼은 헤태론도 동일도 아니다. '움직임과 쉼 이 둘에 공통인 것이다' 라고 말하여지는 것은 결코 그 둘에 있지 않을 것이기 때문이다. 만약 있다면 (또는 둘이라면) 움직임이 쉴 것이며 다시 쉼이 움직여질 것이다. 헤태론한 양자 중의 하나는 자신의 자연과 반대되는 헤태론한 알론한 하나로 필연적으로 다시 변화하여 자신에 정확히 반대되는 것을 나누어 지니게 될 것이므로 그렇다. [그래서] 움직임과 쉼은 양자적으로 동일과 헤태론을 나누어

---

42) 움직임 과 쉼 이 양자 밖에서는 결코 있는 것이라는 류가 드러나지 않는다는 1477, 1508을 참조한 후 1150을 다시 보라

지금의 이 로고스는 양자를 떠나서는 있는 것이 나타나지 않는데도 불구하고 있는 것은 양자적이지 않다(250c3, 1473, 1516각주2405번, 1506) 라고 말하는 데서 오는 어려움을 풀어 나가는 중이라는 점도 다시 기억하라

43) 그렇다면 다섯 가지 류가 될 것이다

지닌다. 그렇다면 쉼과 마찬가지로 움직임도 동일 또는 헤태론이 아니다. 이제, 있는 것에 관해서는 어떠한가? 있는 것은 동일과 하나인 어떤 것으로 간주되는가? 있는 것과 동일하지 않고 차이나는 어떤 것을 가리키지 않는다면, '움직임과 쉼 양자가 있다' 라고 말할 때 우리는 '이 양자는 있는 것과 마찬 가지로 동일하다' 라고 말해야할 것이나 이런 말은 거의 불 가능하다. 그래서 세 에이도스에 대한 네 번째 에이도스로 우리는 동일을 놓아야 한다.

그렇다면, 헤태론은 다섯 번째 에이도스인가? 아니면 헤태론과 있는 것은 하나의 류에 걸리는 두 이름일 뿐인가?

있는 것들 중 어떤 것은 그 자체인 것이라고 말하여지는 반면 어떤 것은 항상 서로에 대한 것이라고 말하여진다. 그런데 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한 것이다. 그러나 있는 것과 헤태론한 것이 많이 차이나지 않는다면 헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 대한 것은 아닐 것이다. 있는 것과 마찬가지로 헤태론한 것을 양자 에이도스가 나누어 지닌다면 헤태론한 것 중 어떤 것은 헤태론한 것에 대한 것이 아니게 될 것이나 헤태론한 것은 무엇이든지 단적으로 헤태론한 것으로부터 필연적으로 잇따르기 때문이다.

그래서 헤태론한 것의 자연을 간추려진 에이도스들 가운데 다섯 번째

것으로 반드시 구분해야 한다 그리고 이러한 에이도스들에 헤태론한 것은 두루 퍼진다. 각기 에이도스 하나는 자신의 자연을 통해서가 아니라 헤태론한 것의 이데아를 나누어 지님 으로서 알론한 에이도스와 정확히 헤태론할 것이기 때문이다

**4-4-2)있지 않는 것은 있는 것과 헤태론한 것이다.**

앎은 류 또는 종들에 관한 것이다. 그리고 이러한 앎은 동일한 에이도스를 헤태론한 에이도스로 이끌지 않고, 헤태론한 에이도스를 동일한 에이도스로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누어 가는 (상위) 변증법을 통해 얻어진다. 그래서 이러한 변증적인 앎을 지닌 자는 분리된 여럿에 두루 퍼진 *하나* 이데아, 그리고 하나에 의해 외부에서 둘러 쌓인 서로 헤태론한 *여럿*, 그리고 여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 *하나*, 그리고 전적으로 분리된 *여럿* 등을 선명하게 인지해서 각기 것이 어떤 길로 서로 교통하는 지를 류적으로 분간해서 안다(논문1, 207, 199쪽).

그러나 모든 류들을 분간하여 알기란 아주 힘들 것이므로, 그 중 가장 큰 류들 몇 몇 뽑아 내어, 이것들이 어떠한 것인지를 조사한 다음에 이것들이 어떻게 서로 교통하는지를 조사하는 것이 혼돈을 피하기 위해 필요하다. 우리는 움직임과 정지와 있는 것과 헤태론과 동일 등 다섯 가지 큰 류로 나누어 왔다. 그리고 이렇게 나누는 상위 변증법을 통해서 이것들 각 각에

관한 앎 뿐 아니라, 그것들이 나누는 원인과 그것들을 묶는 원인에 관한 앎을 우리는 얻었다. 각기 것을 나누는 원인은 있지 않는 것(비 존재)인 반면 묶는 원인은 있는 것(존재)였다.

ㄱㄴ)여럿도 **있고** 하나도 **있다**면, **있는 것**은 무엇인가? ㄱ)몸아닌 것도 **있고** 몸도 **있다**면, ㄴ)움직임도 **있고** 정지도 **있다**면, ㄷ)헤태론도 **있고** 동일도 **있다**면,

그렇다면 있는 것은 무엇인가? '모든 류들을 두루 묶는 것이다'는 존재에 관한 하나의 설명(로고스)은 될 수 있을지언정, 존재의 그 정의(ὅρος, 특징, 특성, 성격, 징표)는 될 수 없다. 정의는 나누어 가는 과정 안에서 얻어지는 것이지, 묶어 내는 과정 안에서 얻어질 수 있는 것은 아닐 것 같기 때문이다. 이 때문에 '엘레아 낯선이'는 있는 것의 한 에이도스인 있지 않는 것의 정의를 얻어 내는 것으로 만족하지 않았을까?

정지와 헤태론하므로 정지가 아닌 **움직임**은 있는 것을 나누어 지님에 의해서 있다(논자1, 1532; 논문1, 213). 그리고 동일과 헤태론하므로 움직임은 동일이 아니다. 그러나 동일을 나누어 지님을 통해 움직임은 동일하게 있어 온다(ἦν, 256a7). 그래서 *움직임은 동일하며 동일하지 않다.* 동일을 나누어 지님을 통해 자기 자신에 대해 동일한 반면 헤태론과 교통함을 통해서 동일한 자기 자신과 분리되어 헤태론하게 되기 때문이다. 그러나 움직임

자체가 쉼을 나누어 취한다고 여겨, 움직임을 쉬고 있어 온 것이라고 부르는 것은 가장 불 합리하며 올바르지 못하다. 류들 가운데 어떤 것들은 서로 섞이지만, 어떤 것들은 서로 섞이지 않기 때문이다. 나아가서 동일과 쉼에 알론하게 있어 올 뿐아니라, 움직임은 헤테론과도 헤태론하다. 그래서 *움직임은 헤태론하며 헤태론하지 않다*는 것이 진실이다. 따라서 쉼과 동일과 헤태론 이 셋과도 헤태론 할 뿐만 아니라, 있는 것과도 헤태론하다. 움직임은 있는 것을 나누어 지니므로 있다는 것은 분명하다. 비록 '있는 것으로 있는 것'은 아니지만 말이다.

따라서 움직임의 류 뿐만 아니라, *모든 류는 있으며 있지 않다.* **헤태론**한 자연이 '있는 것과 헤태론함'을 완성하면서, 각기 것을 있지 않게 하기 때문이다. 그래서 있지 않는 것이라고, 다시, 있는 것이라고 부른다. 있는 것을 나누어 지니기 때문이다. 따라서 에이도스들 각 각은 한 편으로 있고, 다른 한 편으로 무한히 있지 않는 것으로 나타난다. 있는 것 자체는 나머지 알론한 류들과 반드시 헤태론하므로, 알론한 그 류 만큼 있으며, 그 만큼 있지 않다. 있지 않는 경우, '있지 않는 하나'들 각 각은 한편으로 하나 자체인 반면 다른 한 편으로 수적으로 무한한 알론한 것들이기 때문이다.

따라서 **있지 않는 것**은 있는 것과 헤태론할 뿐이다(논자1, 1557, 1537(소피스테스 편), 1996(파르메니데스 편)). 예를들어 크지 않는 것을 말 할

때, 분명히 우리는 작은 또는 똑 같은 무엇을 말한다. 따라서 '있는' 이라는 이름 앞에 놓인 '아닐(τὸ μὴ, c1)'과 '아님(τὸ οὐ, c1)'은 그 있는 것과 알론한 것을, 또는 그 부정 뒤에 발설된 이름에 놓여지는 프라그마와는 알론한 것을 폭로한다(μηνύει, b10)라는 뜻에서만 부정(ἀπόφασις, 257 b9, 否定)은 반대를 가리킨다. 그러나 있는 것의 반대(ἐναντίον, 257b3)는 아니다.

나아가서 헤태론의 '자연'은 앎의 자연과 마찬가지로 '여러 부분으로 나뉨'이다. 앎은 하나이지만, 앎의 그 부분 각 각은 고유한 어떤 이름을 유지하며, 이를 통해 여러 기교들과 앎이 있는 것처럼 말이다. 그렇다면 헤태론한 단일한 자연의 부분들도 이와 동일한 것을 겪을 것이다. 있는 것을 나누어 자니는 헤태론의 자연 때문에 있는 것은 있지않게 된다. 헤태론[44]한 자

---

44)텔레스에 따르면 질료 덕에(διὰ τὴν ὕλην, 형., Z(8), 1034a7)헤태론하다. 어떤 것(아르케애)에 의해서 어떤 것(질료, 예를들어 청동)으로부터 무엇(예를들어 청동으로된 공)이 생성되며, 이 무엇은 저 어떤 것과 헤태론한 것으로서 우연적인 것이다. 따라서 생성은 우연이다. 그리고 이 알론한 것 안에 에이도스가 들어있다-속해있다. 따라서 이 에이도스, 곧 있어 오고 있는 그 무엇은 생성(되는 것)이 아니다. 생성되는 것은 각기 우연적인 것으로서 서로 헤테론한 것이다. 헤태론한 것들은 자신들 안에 낳아진 에이도스로 인해 비로서 생성되며, 서로 똑 같게 되나, 질료로 인하여 헤테론하기 때문이다.

연이 있는 것과 헤태론한 것을 완성(ἀπεργαζομένη, 256e1, 完成)하면서 각기 것을 있지 않게하고, 그러면서 그 부분들로 나누기 때문이다(249쪽). 그러나 헤태론하게 있는 이러한 부분들 역시 필연적으로 서로 보다 더 적게 있는 것들이 아니다. 그렇다면, 헤태론한 자연의 서로에 대해 있는 부분들 어떤 것도 더 적게 대립(ἀντικειμένων, 258b1)해 맞서는(ἀντίθεσις, b1, 反定立, 모순(矛盾))것이 아닐 것이다. 그 부분의 있는 것의 우시아(αὐτου τοῦ ὄντος οὐσία, b2)가 저 있는 것과 반대(ἐναντίον, b3)되는 것이 아니라, 단지 저 있는 것과 헤태론하다면 분명히 그렇다. 이제 저 있는 것과 헤태론하게 있는 부분에 어떤 이름이 붙혀져야 할까? 우리는 이 이름을 통해서 소피스테애

---

따라서 에이도스를 원형(παράδειγμα, 형., 1034b2)으로 설정할 필요는 없다(10쪽). 우시아(실체)로 여겨 그 원형을 전제 했으나, 생성자들의 생산과 질료 안의 에이도스 원인으로 충분하다. 이 살과 뼈 그리고 이것들 안의 에이도스, 바로 이 것이 칼리아스와 소크라테스이다.

텔레스에 따르면, 어떤 것들의 종들이 또는 질료가 또는 그것들의 실체의 로고스가 여럿(πλωίω, 1018a10)이면, 그것들은 헤태론(ἕτερα, 1018b9)하다라고 말하여진다. 그리고 비록 동일한 것들이긴해도, 수에 있어서 뿐 아니라 종에 있어서든 또는 류에 있어서든 또는 유비적으로(ἀναλογιᾳ, 1018a13)든 헤태론한 것들이 차이(διάφορα, 1018a12)난 것들이라고 말하여진다.

스를 조사하는 중인데, 이 이름은 무엇일까? **있지 않는**(τὸ μὴ ὄν, b6)**것**이 분명하다. 그렇다고 해서, 있지 않는 것은 우시아(실체, 존재)를 부족하게 지니는 그러한 것이 아니다. 크지 않는 것과 아름답지 않는 것이 커져 왔고 아름다워져 왔던 것처럼, 있지 않는 것도 여러 있는 것들 가운데 하나의 종(에이도스)으로 헤아려지면서 있어 왔으며, 있다.

그래서, 있는 것의 '부분(μέρος, 257c11)'인 있지 않는 것은 있는 것의 '반대'가 아니라, 있는 것의 '부정(否定)'이다. 그것도 부정을 통해서 달리 있어 오는 것이지, 없어지는 것이 아니다. 만약 있지 않는 것이 '없음(τὸ μὴ ὄν αὐτὸ καθ' αὑτό, 238c9; τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b18, 無, 있지 않는 것 자체)'이라면, 엘레아 낯선이도 '있지 않는 것도 있다' 라고 담대히(θαρροῦντα, 258b9) 말 할 수도 없었을 것이고, '움직임을 포함한 모든 류는 있으며 있지 않다' 라고 말 할 수도 없었을 것이다.

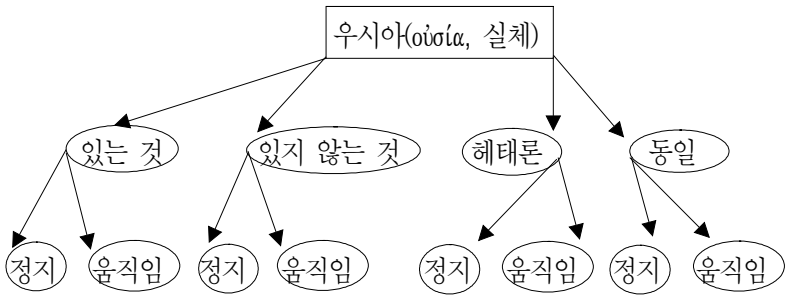
그래서 **움직임**은 있으며 있지 않다(있음과 헤태론하다). 있음을 나누어 지니므로 있는 반면 헤태론을 나누어 지니므로 있지 않기 때문이다. 또한 움직임은 동일하며 동일하지 않다(동일함과 헤태론하다). 동일함을 나누어 지니므로 자신과 동일한 반면 헤태론을 나누어 지님으로서 동일함과 분리되기 때문이다. 또한 움직임은 쉼이 아니나, 움직이고 있는 것은 쉬고 있을 것이다. 있지 않는 것을 나누어 지님으로서 움직이지 않을 것이기 때문이

다. 마찬가지로 움직임은 헤태론과 헤태론하며 헤태론하지 않다. 헤태론을 나누어 지님으로서 자신과 헤태론에 헤태론한 반면 동일을 나누어 지니므로서 자신과 동일하기 때문이다. 그래서 움직임이 쉬며 쉬지않고, 동일하며 동일하지 않고, 헤태론하며 헤태론하지 않는 것은 움직임과 쉼과 동일과 헤테론 이 모두가 있(지 않)음을 나누어 지니기 때문이다. 나누어 지니지 않으면, 쉬어 오지도, 쉬지도, 쉬지 않아 오지도, 쉬지 않지도 못하며, 동일하게 있어 오지도, 동일하게 있지도, 헤태론하지 않게 있어 오지도, 헤태론하지 않게 있지도 못하기 때문이다. 이렇듯 있는 것은 두루 모든 류를 섞어지게 하는 '끈'이지만, 한편으로 자기 부정을 통해 분리시키기도 한다. 끈에 의해 요소들이 묶어지듯, 구분되는 류들이 섞어진다. 끼리 끼리 때에( ὅταν, ὁπόταν, 256b11, 12)따라서 말이다. 때에 따라서 끼리 끼리 섞어지기에, 동일했다 동일하지 않고, 쉬었다 쉬지 않고, 움직였다 움직이지 않고, 헤태론했다 하지 않고, 이와는 거꾸로, 동일하지 않았다가 동일하고, 쉬지 않았다가 쉬고, 움직이지 않았다가 움직이고, 헤태론하지 않았다 헤태론하다.

이제, 모순이 해소됐다. 있지 않는 것은 있는 것의 모순이 아니라 다르게 있는 것이기 때문이다. 그래서 있지 않는 것은 있는 것의 하위 에이도스이다. 있는 것의 이데아(우시아)를 **나누어** 지니므로, 움직임도 있고 정지도 있으며 동일도 있고 헤태론도 있다. 마찬가지로 헤태론을 **나누어** 지니므로,

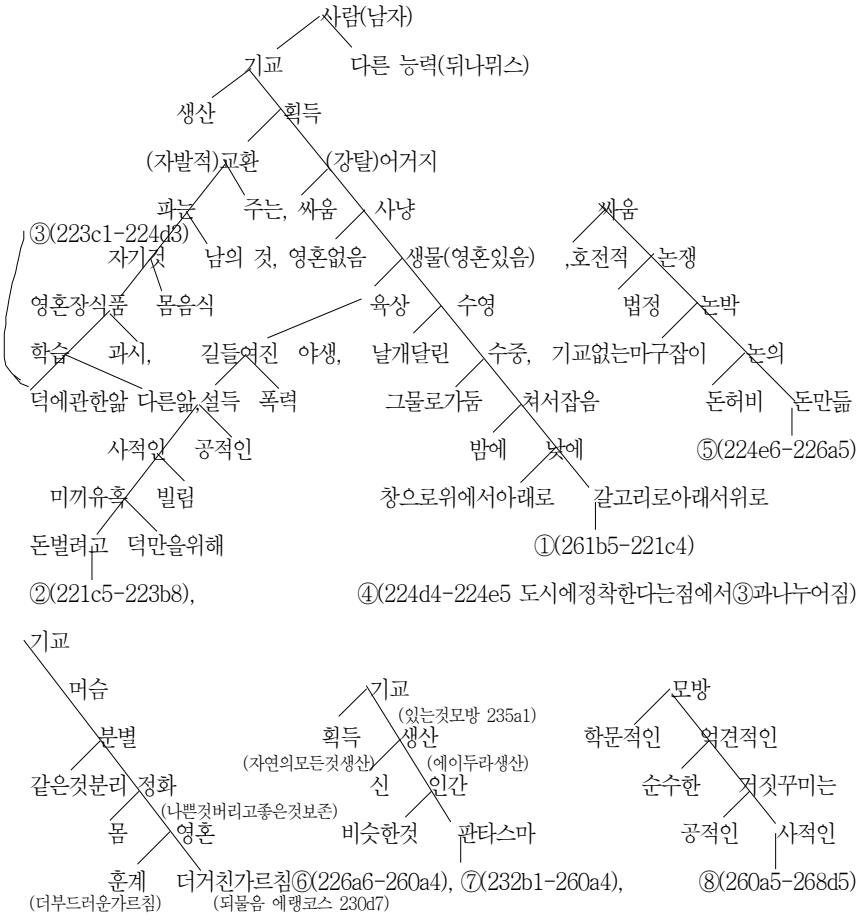
움직임도 있지 않고 정지도 있지 않으며 그리고 있는 것 역시 있지 않다. 그리고 동일을 **나누어** 지니므로 움직임과 정지와 있는 것과 헤태론은 자기 자신과 동일하다. 파르메니데스 편에서는 더 많은 류들 사이의 이러한 **나누어지는** 관계(πρὸς τι, 논자1, 12(파르메니데스))의 변증법이 그대로 다시 나타난다.

그 나뉨의 상위 변증법은 다음처럼 그려질 수 있으리라.



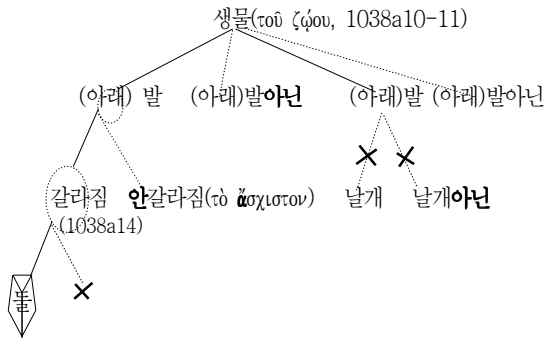

이렇게 반대 에이도스로 나누는 길을 나는 상위 변증법이라고 말했다. 그리고 이러한 상위 변증법을 모든 하위 변증법은 그 요소로 지니며, 그래서 상위 변증법 각 각은 자기 안에 모든 하위 변증법을 담는다. 더 나은 로고스(의견)로 나아가는 과정에서 상호 모순이 해소 되는 길을 나는 하위 변증법이라고 하기 때문이다. 이러한 상위 변증법의 나뉨과 그 안에 내포된 하위 변증법의 진행은 있지 않는 것의 정의 뿐만 아니라, 낚시꾼과 소피스테애스(소피스테스 편)과 정치가(정치가 편)의 정의 그리고 정의를 찾아가

는 플라톤의 모든 대화 편에서도 반복된다. 예를들어 소피스테스 편의 두 가지 에이도스로 나뉨은 다음과 같다(논자1, 24).



### 4-5)우시아는 맨 끝 차이(에이도스)이다(텔레스)

정의를 위한 이러한 상위 변증법으로서의 나눔을 형이상학의 텔레스는 그대로 사용한다. 그려보면 다음과 같이 그려질 수 있을 것이다.




소피스테스 편의 '엘레아 낯선이'는 공통의 에이도스 하나를 그 에이도스에 속하는 두 가지 하위(下位) 에이도스로 나누는 길을 통해서 낚시꾼과 소피스테스를 정의(규정)한다-소피스테애스에 걸리는 무엇(τί)을 밝힌다(197쪽). 그리고 규정하는 로고스(τόν λογόν, 소., 222b1)에서 '소피스테스에게 있는 것'이 말하여진다. 형이상학의 텔레스는 '정의란 류의 차이(에이도스)로부터 나뉘어진, 그 맨 끝 차이로 이루어진 로고스이다' 라고, 그리고 이러한 "맨 끝 차이가 프라그마의 우시아요, 그 정의이다(ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, 1038a19-20)" 라고 말한다.

그러나 아무렇게나 차이에서 차이로 나뉘는 (διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορ-

ἂς διαφοράν, 1038a9-10)것은 아니다. 좋고 올바르며 고유한 방식으로 프라그마에 따라 나뉘어야 한다. 나는 불 가능한 나뉨을 '×'로 나타낸다. 그리고 네모는 류이며, 둥금은 그 류의 차이이다. 차이에서 차이로 나뉨은 더 이상 차이 나지 않을 때까지 이루어져야 한다. 더 이상 차이 나지 않을 바로 차이[45]의 그 끝(삼각 기둥)으로 이루어진 로고스가 정의라고 말하여진다. 따라서 사람의 정의는 '두 발 생물'이 될 것이다. 그래서 정의에는 류와 차이(종)만이 있다. 나아가서 이러한 정의는 그 자체 하나라고 말하여진다. 정의되는 것, 곧 실체가 그 자체로 하나이며, '이 것'이기 때문이다[46]. 바로 이러한 정의를 통해서 우시아가 인식된다.

**4-6)범주들(텔레스)**

이러한 류적인 차이들이 텔레스에 따르면 범주들이다(논문1, 231). 그래서 차이에 따라 나뉜 것들이라고도 말하여질 수 있으리라(논자6, 63). 토피카의 텔레스에 따르면 범주들은 있는 그 무엇의 차이들이며, 그리고 그것들

---

45)그래서 차이들이 있는 그 만큼 종(에이도스)들이 있다. 그리고 차이들은 반대들[1]이므로(논자1, 443)서로에로 환원될 수도 없다

46)알론한 기체에 속하므로서 비로서 하나가 되는 그러한 것이 아니라는 말이다.

은 나눔에 의한 정의 결과들이기 때문이다(논자6, 65). 그렇다면 나눔에 의한 (상위) 변증법을 통해서 그것들이 이끌어 내어졌다고도 말하여질 수는 없을까? 그렇게 규정(정의)된 τὸ ὄν(존재)이 바로 범주들이며, 그 범주들은 류적으로 차이난다.

형이상학 델타 편(28장, 1024a29-b16)에 따르면, 있는 것의 범주들은 류적으로 헤태론한 것들이다. 그 어떤 범주도 서로에로 환원될 수 없으며 서로 하나인 것이 아니기 때문이다.

"첫 번째 기체가 헤태론하며 그리고 [그] 헤태론이 [다른] 헤태론으로 환원(ἀναλύεται, 1024b11, 분석)되지 않고 양자적으로 동일하지 않으면 류적으로 헤태론하다 라고 말하여진다. 예를들어 에이도스와 질료는 류적으로 헤태론하다[47]라고 말하여진다.

그리고 있는 것의 범주들의 헤태론한 모습(σχῆμα, 1024b13)이라면 무엇이든지 (류적으로 헤태론하다) 라고 말하여진다. 있는 것들의 있는 무엇(τί, b13)이, 한편으로 (있는 것들의) 질적인 것(τι, b14)이, 한편으로 앞서 나누었던 [다른 범주인] (것)이 가리켜지기 때문이다. 이것들 중 그 어떤 것도 서로에로 환원되지도 않으며 [서로] 하나인 것도 아니므로 [그렇다](형., Δ(28),

47) 그런데 자연학의 텔레스에 따르면 에이도스와 에이도스의 결여 그리고 이 둘에 깔린 기체 이 세 가지는 생성의 가능한 모든 아르케애(191a11 ; 논자4, 텔레스131)이다.

1024b9-b16)"

따라서 범주들은 류적인 차이들이다. 바로 이것은 왜 범주들이 '어떤 연결도 없는(κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν, 범(4), 1b25) 각기 것'이라고 말하여지는지를 설명한다.

"말하여진 것들 중에서 어떤 것들은 연결되어 말하여지나, 어떤 것은 연결없이 말하여진다. 연결되어 말하여지는 것의 보기는 '사람이 달리다', '사람이 이기다'이며, 연결없이 말하여지는 것의 보기는 '사람', '황소', '달리다', '이기다'이다(1a16-1a19,30).....이렇게 말하여진 각 각 그 자체에는 그 어떠한 긍정 또는 부정(κατὰφάσει ἢ ἀπο- φάσει, 범(4), 2a5)도 없다. 이것들이 서로에 대해 연결됨에 의해서 부정되거나 긍정되기 때문이다. 그리고 이러한 부정과 긍정이 각 각 진실 또는 거짓이라고 여겨진다. 그러나 예를들어 '사람', '흰', '달리다', '이기다' 처럼, 연결되지 않은 채 말하여지는 것들은 진실도 거짓도 아니다(2a4-2a10)"

그런데, 여기에 쓰인 '연결(συμπλοκὴν, 1b25, 2a6-7)'이라는 말은 이미 플라톤의 소피스테애스 편에서 여러 번(240c1, 259e6)쓰인 말이다. 그러나 연결이라는 그 말에 관련되는 것은, 플라톤의 경우, 에이도스들인 반면 텔레스의 경우, 범주들이다[48].

"각기 것을 모든 것으로부터 끊어 놓은 것은 결국 모든 로고스들의 해체

(ἀφάνιοσις, 259e4)일세. 에이도스들의 서로의 연결을 통해(διὰ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν, e5-6)로고스가 우리에게 생성되기 때문일세: 엘레아 낯선이.

진실입니다: 테이아테토스(259e4-7)"

나아가서, 이러한 로고스(말)의 더 이상 쪼개어질 수 없는 요소 '하나' 각 각이, 아리스토텔레스에 의하면, '연결없이' 말하여지는 것들이다. 그러나 이러한 범주 각 각 하나 하나와 분리해서 '하나'와 '있음'이 있는 것은 아니다.

"어떻게 보면 하나와 있는 것이 동일한 것을 가리킨다는 것은[49], 있는 것처럼 (하나도) 예를들어 있는 그 무엇 또는 질 등의 어느 하나에 [만은] 있지 않는 식(ἰσαχῶς, 1054a16)의 그런 상태로(ἔχει, a16)그 범주들에 상응(παρακολουαθεῖν, 형., I(1), 1054a14)함에 의해서, 그리고 있음이 그 무엇 또는 질 또는 량과 나란한(παρὰ, a18, 분리된)헤태론한 것으로서 카테고리아화되지 않는 것처럼, 사람 하나는 사람과 헤태론한 어떤 것으로 카테고리아화 되지 않음에 의해서, 그리고 하나에 있음(τὸ ἑνὶ εἶναι, a18)은 각기 것에 있음이라는 것에 의해서 분명해진다(1054a13-19)"

---

48)에이도스와 범주 각 각은 '있는 것 자체' 라는, 두 사람에게 공통인 낱말에 의해서 가리켜지는 바의 것들이다(72쪽).

49)그 상태와 가리켜지는 방식에 있어 하나는 있는 것과 동일하다는 것이지, 하나와 있음 그 자체가 동일하다는 것은 아니다(58쪽).

따라서 '범주들 사이에는 어떤 연결도 있지 않다'는 것은 '범주들 각 각은 하나 하나 순수하고(ἁπλῶς) 단일(μία)할 것이어서 그 자체로는 서로 섞이지 않는다는, 다시 말해 서로에로 환원되지(ἀναλύεσται, 형., Δ(28), 1024b15) 않는다는' 것이다. 있는 것이 각기 범주와 나란히 헤태론한 것으로 있지 않듯이, 하나(인 것-예를들어 흼과 모음과 사분의 일 음(音)과 세모 꼴)도 각기 그 '범주-예를들어 색과 소리와 음(音)과 도형'과 나란히 헤태론한 것이 아닌 것처럼 말이다. 그리고 이러한 범주들 중에 가장 먼저 첫 번째로 있는 것이 우시아(실체)이다.

나아가서 범주들은 있는 것을 규정(ὥρισται, 형., Z(3), 1029a21, 정의)해 놓은 것이다.

"λέγω δ' ὕλην ἣ καθ' αὑτὴν μήτε τὶ μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηθὲν λέλεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν(1029a20-21)그 자체 무엇도 아니요, 량도 아니요, 또는 있는 것이 그것들에 의해서 규정되어진다 라고 말하여지는 바로 알론한 그 어떤 것(범주)도 아닌 질료를 나는 말한다."

위 인용 글월은 "만약 알론한 것의 카데애고리아가 결코 되지 않는 것만을 우시아(실체)라고 한다면, 아마도 기체적인 질료도 우시아일 것이다. 그러나 질료는 우시아가 아니다. 우시아에 고유하게 속하는 것은 분리와 이것이기 때문이다" 라는 맥락에 놓여 있다. 바로 이러한 맥락에서 텔레스는

‘질료 그 자체란 무엇 또는 량과 같은 알론한 범주가 아니다’ 라고 하면서, ‘범주란 있는 것을 규정(정의) 해 놓은 것이다’ 라고 말한다.

따라서 범주들은 (상위) 변증법을 통해서 규정되어 있는 것들이라고 말하여질 수 있으리라. 플라톤의 다섯 가지 그 큰 류들처럼 말이다.

# 플라톤·아리스토텔레스에 있어서의 음절(συλλαβη)의 비유와 존재

95113-554

김 익 성

# 차례

1)들어가기.....6

2)비유와 유비.....19
2-1)비유(μεταφορά).....19
2-2)유비(ἀναλογία, analogia).....24

3)음절의 '비유'와 존재.....55
3-1)플라톤의 '비유'.....56
3-2)존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비(적인 비유).....71
3-3)아리스토텔레스의 '비유'.....81
3-4) 두 사람의 '비유' 비교.....106
3-4-1)공통 점.....106
3-4-2)차이 점.....121

4)끝내기

5)부록(附錄, Appendix)-관련된 해석들.....151
5-1) 'οἷον'에 관하여.....151
5-2) 'πρὸς τι'의 'πρὸς'에 관하여.....160
5-3) 'τὸ εἶναι'의 구문론적인 쓰임새(뜻)의 구분에 관하여.....176

내용들

## 차례


1)들어가기.....6

2)비유와 유비.....19
2-1)비유(μεταφορά).....19
2-1-1)유비적인(κατὰ ἀναλογία) 비유.....22

2-2)유비(ἀναλογία, analogia).....24
2-2-1)analogia proportionalitais(ratiōnis, 비례유비).....24
2-2-2)유비적인 항들로서의 예(οἷον, παραδεῖγμα, 例)들.....30
2-2-2-1)예(例) 중의 예.....30
2-2-2-2)요소-음절과 철자-요소의 예.....35
2-2-2-2-1)요소-음절과 철자-요소는 그 인식에 있어 동시에 동일한 관계를 지닌다.....35
2-2-2-2-2)음절의 예(οἷον)는 '옳은 의견 더하기 모든 요소 열거(로고스)'가 앎은 아니라는 것을 보여준다.....43
2-2-2-3)철자-요소와 요소-음절과 로고스.....47
2-2-2-4)오노마와 레에마와 로고스.....49

3)음절의 '비유'와 존재.....55
3-1)플라톤의 '비유'.....56
3-1-1)그 '비유'의 맥락.....58
3-1-1-1)소피스테스 편의 개괄.....58
3-1-1-2)τὸ ὂν ὡς ἕνια τῶν γραμματῶν-analogia entis(존재 유비)?.....60

3-2)존재에 관해 말하는 길들 중의 하나로서의 유비(적인 비유).....71

3-3)아리스토텔레스의 '비유'.....81
3-3-1)그 '비유'의 맥락.....86
3-3-1-1)형이상학의 개괄.....86
3-3-1-2) οὐσία ὡς αἴτιόν τοῦ εἶναι(존재 원인으로서의 우시아).....91
3-3-1-2-1)질료와 구분되는 에이도스(형상).....91
3-3-1-2-2)에이도스의 부분과 전체의 관계.....94

3-3-1-2-3)요소-음절의 존재 원인으로서의 우시아(에이도스).....100

3-4) 두 사람의 '비유' 비교.....106
3-4-1)공통 점.....106
3-4-1-1)하나의 예(例)로서의 음절과 그 철자-요소.....106
3-4-1-1-1)analogia entis(존재 유비)?.....107
3-4-1-2)자신의 철자-요소와 헤태론한 것으로서의 그 요소-음절..113
3-4-1-2-1)요소-음절(전체)과 그 철자-요소(부분)과의 관계.....114
3-4-1-3)그 철자-요소들의 '섞어짐'.....117

3-4-2)차이 점.....121
3-4-1-1)들어맞음과 배열.....121
3-4-1-2)배열되는 것들과 들어맞는 것들.....127
3-4-1-3)존재와 우시아.....137

4)끝내기

5)부록(附錄, Appendix)-관련된 해석들.....151
5-1) 'οἷον은 귀납의 일 종이라는 것에 관하여.....151
5-1-1)귀납과 예시(例示)의 차이.....151
5-1-2)예시되는 것들.....155
5-2) 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'은 의존(依存)을 뜻하지 않는다는 것에 관하여.....160
5-2-1) 'τὸ ὄν'과 'τὸ ἕν'은 그 가리켜지는 방식에 있어 동일하다.....163
5-2-2) 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'와 'εἶναι'는 동일한 상태이다.....165
5-2-3) 'πρὸς τι'의 'τι'들은 동시에 공존한다.....167
5-2-4) 'πρὸς τι'의 'τι'는 어떤 그 무엇(τί)에 의존한다.....171
5-3) 'εἶναι'로부터 '존재'가 제거될 수 있는가?.....176
5-3-1) ' ἔστι(ν) **과** ' ἐστι(ν) '.....177
5-3-2) (이)있다?.....180
5-3-3) 우리 말의 '있다'와 '이다'.....190

## 도식(圖式) 목록

1)도식1: 요소적인 몸의 그 비율 .....29
2)도식2: 요소-음절의 철자(문자)-요소들 .....49
3)도식3: 언어(λέξις, 1047b20)의 부분들.....54
4)도식4: 기호와 그 기호의 지시(指示)와 지시체(指示體).....54
5)도식5: 이름의 지시들.....55
6)도식6: 반대로의 순식간의 변화.....69
7)도식7: 호모한 이름과 쉬모한 이름.....76
8)도식8: 여러가지로 말해지고 있는 길들.....78
9)도식9: 여러가지로 말해지고 있는 길들(레이즐).....79
10)도식10: 하나의 구분들.....109
11)도식11: 있는 것 두 가지.....111
12)도식12: 철자-요소와 요소-음절의 부분과 전체 관계.....115
13)도식13: 함께 놓여지는(σύγκειτται, 형., Δ(3), 1014a26)길들.....123
14)도식14: 요소들의 섞임과 배열.....126
15)도식15: 요소에 관련되는 용어들.....127
16)도식16: 원자적인 요소의 차이들.....132

도식(圖式)들

17)도식17: 철자-요소의 하위 나뉨들.....135
18)도식18: 귀납과 예시(例示).....153
19-1)도식19-1: 관계의 구분되는 영역들.....170
19-2)도식19-2: 에이도스들 사이의 'πρὸς'.....171

## 1)들어가기

존재(τὸ ὄν)에 관해 **말**하는 방법은 여러가지다. 그러나 그 어떠한 방법도 따르지 않고 존재에 관해 말하려 한다면, 그 존재의 인식 가능성은 또 다른 문제라고 접어둔다 하더래도, 어떻게든 인식됐을 그 존재에 관한 말(로고스)들은 그야말로 말 그대로 파편(破片)들이 되고 말 것이다. 아니, 무의식적으로라도 그 어떤 방법을 따르지 않았다면, 그 파편들 자체가 성립할 수 없었을 것이다. 그렇다면 본 논문에서 문제 삼는 플라톤과 아리스토텔레스[1]는 'τὸ ὄν(존재)'에 관해 말(로고스)하면서 어떠한 방법을 따르는가?

파이돈 편에서는 존재의 원인(τὸ αἴτιον τῇ ὄντι, 99d3)을 증명하기 위한 가정(ὑποθέσις[2], 100a3)의 방법이, 소피스테스와 폴리티코스 편에서는 정의에 다다르기 위한 하위 종들로 나누는 방법이, 그리고 이 세 대화 편을 포

---

1) 그리고 이들에 앞선 파르메니데스는, 호메로스와 헤시오도스처럼, 여섯 소리 마디 운율을 지닌 시(the hexameter metre, Guthrie, 1965(1978), II, p.3)의 형식(방법)을 통해 'τὸ ὄν'에 관해 말한다.

2)다양한 이데아들이 있다는 것이 전제된다. 그리고 이 전제로부터 소크라테스가 여기 앉아 있다는 것을, 그리고 영혼은 불멸한다는 것을 '증명'한다. 모순을 회피하면서 말이다. 파르메니데 편에서는 다른 맥락에서 그 가정의 방법이 쓰여진다.

함 플라톤의 모든 대화 편에서는 대화 방법(소크라테스적인 산파술, ἡ μαιευτικὴ τέκνη, 테아이테토스, 210b8)이 쓰여진다. 그런데 가정의 방법과 나누는 방법 모두 대화 형식 안에서 나타난다. 그렇다면 앎에 다다르기 위해 플라톤은 대화-넓은 의미의 변증법-을 사용한다고 말해질 수 있으리라.

앎에 다다르기 위해, 방법을 사용한다는 것은 아리스토텔레스 역시 마찬가지이다. 그러나 학문적인 앎에 다다르기 위해, 그는 변증법을 사용하지 않는다. 변증적인 추리의 전제는, 논증적-학문적-인 추리의 전제와는 달리, 그 진실성이 '확인'된 그 자체 ***믿음***(τὴν πίστιν, 토피카, 100b19)을 지니는 바의 것이 아니라, 단지 대 부분의 사람들이나 지혜로운자에 의해서 '인정'된 의견들일 뿐이기 때문이다. 그래서 그 진실성이 아직은 확인되지 않은, 단지 ***믿을 만한*** 그럴듯한[3]것이다. 바로 이러한 변증법을 그는 철학적인 앎에 (πρὸς τὰς κατὰ φιλοσοφίαν ἐπιστήμας, 101a27-28)쓸모 있는것으로 간주한다.

따라서, 비록 변증법의 '의미'가 그들에게 동일하지 않을지는 모르지만, 그 두 사람은 '변증법'을 철학의, 곧 존재 그 자체에[4]관한 앎의 방법으로

---

3) 그러나 그럴듯한 것처럼 보이지만 그 전제가 실은 그렇지 않다면, 논쟁적인 추리이다.

4) 소피스테스 편의 엘레아 낯선이에 따르면 철학자는 논리에 의해서 항상

받아 들인다는 것은 선명해진다[5]. 그런데 존재에 관한 앎-진리-가 가능하면, 그 진리에 도달하는 길은 단지 변증법 뿐인가? 변증법을 통하지 않고서는 존재의 진리에 다다를 수 없는가? 만약 (그냥 바라 보는) 직관에 의해서 존재에 관한 그 앎에 도달할 수 있었다면, 플라톤은 자신의 테아이테토스 편에서 다음과 같은 말을 하지 않했을 것이다.

> "1)몸을 통해서 영혼 위에로 뻗혀오는 속성(παθήματα, 186c2)들은 무엇이든, 태어나자 마자 곧 모든 사람과 동물에게 자연스레 감각되는 것들인 반면, 그 것( 감각적인 속성)들의 **존재**(οὐσίαν, c3)의 측면에 있어서의 그것들의 반성(ἀναλογίσματα, c2-3)들은 고통스러운 시간 동안 많은 교육 작업들을 통해서, 만약 획득된다면, 획득되어지는 것들일세? - 물론(테아이테토스, 186b11-c5)"

길고 긴 고통스러운 교육 과정을 통해서 존재[6]에 관한 앎은 우리에게

---

존재의 이데아(τῇ τοῦ ὄντος ἰδέᾳ, 254a8-9)에 몰두하는 하는 반면, 아리스토텔레스의 형이상학에 따르면, 철학 곧 소피아(지혜)는 있는 것 그 자체 또는 존재 원인에 관한 앎이다.

5) 그렇다면 아리스토텔레스의 '형이상학'은 그 방법으로 변증법을 취한다는 것이 선명해진다. T. Irwin은 자신의 책 'Aristotle's First Principle'(1988)에서 이러한 보편적인 학문의 변증법적인 특성을 하나 하나 예를 들어가면서 지적해 낸다. W. Mesch의 'Ontologie und Dialektik bei Aristoteles'(1994, ) 역시 아리스토텔레스의 존재론 안의 변증법을 밝혀 낸다.

닥아 온다는 것이다. 바로 이러한 교육 과정이 변증법 훈련(γυμνασθῆναι, 파., 135c8)이라는 것은 파르메니데스 편에서도 잘 드러난다. 그리고 의견들로부터 출발하여 모순에 빠지지 않고 논의를 해 나가는 방법인 변증적인 추리의 세 가지 쓰임새[7]중의 하나로 훈련(γυμνασίαν, 토피카, 101a7)을 말했을 때, 아리스토텔레스는 플라톤의 이러한 변증법적인 훈련을 염두에 두고 있었을 것이다.

나아가서, 논의에 있어 모순(ὑπεναντίον, 파이돈, 토피카, A(1), 100a21)에 빠지지 않아야 한다는, 그리고 '전제'들로부터 출발한다는 측면에서만 볼 때, 플라톤 파이돈 편에서 나타나는 가정의 방법과 아리스토텔레스의 토피카 편에서 나타나는 변증적인 추리(변증법)은 같다. 뿐만 아니라 이것은 '여

---

6) 존재(우시아)와 비존재처럼, 일 종의 논리(반성)에 의해서 획득되는 것들 곧 같음과 같지않음, 동일과 헤태론, 하나와 알론한 수, 홀과 짝 등, 감각적인 모든 것에 공통인(τὸ κοινὸν, 185b7)것들은 듣거나 보는 것을 통해서 인식되는 것이 아니라, 영혼 그 자신의 감각적인 모든 것에 관한 생각을 통해서 인식된다. 이것들중 우시아(존재)는 모든 것에 항상 가장 많이 붙어 있는(μάλιστα ἀεὶ πάντων παρέπεται, 186a2-3)바의 것이다.

7)철학적인 앎에 도달하는데에, 일상적인 대화에(πρὸς τὰς ἐνρεύξεις, 101a27), 그리고 훈련에 변증법은 쓰여진다고 아리스토텔레스는 말한다.

럿이 있다고 전제하면 모순에 빠지므로, 여럿은 있지 않다'고 논의하는 제논의 방식과도 같다. 따라서 자신 이전의 저명한 철학자들 중 엠페도클레스와 엘레아 출신의 제논의 삶과 견해을 설명하면서, 디오게누스 라에르티우스[8]가 '아리스토텔레스의 소피스테스 안에서 제논은 변증법의 발견자(εὑρετὴν διαλεκτικῆς, VIII, 57; IX, 25)로 말해진다고 한 것은 이러한 맥락에서 적절하다.

그런데 라에르티우스는 그러한 맥락에서 엠페도클레스를 수사학의 발견자(εὑρετὴν ῥητορικῆς, VIII, 57; IX, 25)로 거론(擧論)한다. 내가 수사학을 여기에서 끌어 들이는 이유는 '존재'에 관해 말하는 또 하나의 방법으로 본 논문이 내 세우는 '유비'와 '예시(例示)'하는 방법[9]중 예시하는 방법이 그 수사학의 증명 방법들 중의 하나라고 그리고 이 방법은 변증법의 하위 종인 귀납에 상응하는 것[10]이라고 아리스토텔레스에 의해서 말해지기 때문이

8) 생몰(生沒)연대는 정확하지 않으나, 그 책이 에피쿠르스(341-271 B. C.)의 삶과 의견들에 관한 설명으로로 끝나는 것으로 보아, 그와 동시대인어나, 아니면 그 이후 사람이라는 것은 분명하다.

9) 나는 '유비'(ἀναλογία)와 예시하는 방법을 동일한 맥락에서 파악한다. 무엇 때문에 그러한지는 이 후, 특히 '부록 1'(151쪽)에서 밝혀질 것이다.

다. 변증법에서 쓰여지는 전제들은, 진실성이 확인된 것들로서 그 자체(δι' αὑτῶν, 토피카, A(1), 100b18-19) *믿음*을 우리에게 주고 있는 논증적인 전제들은 아니지만, 그래도 여러 지혜로운 자들과 대중들에 의해서 인정되는 것들이므로, 그럴싸한 진실성을 지니는 것처럼 보이는 *믿을* 수도 있을 것 같은 것들이라는 것은 이미 말해졌다(7쪽). 이제 아리스토텔레스는 연설이나 대화 등에서 쓰여지는 예시 방법이 이러한 **믿음**을 우리에게 불러 일으킬 수 있다고 말한다.

> "2)**예**(παράδειγμα, b3, 例)는 **귀납**(에 상응하는) 반면, *엔튀메애마*는 *삼단논법*(에 상응하기) 때문이다. 매끈하게 엔티메애마는 수사학적인(ῥητορικὸν, b4) 삼단논법(συλλογισμόν, b4, 추리, 推理)인 반면, 파라데이그마는 수사학적인 귀납이다. 증명을 통해서 **믿음**들을(τὰς πίστεις, b5)만드는[ 설득하는] 모든 자들은 파라데이그마들 또는 엔튀메애마들을 통해서 말하는 자들이다. 이것들 이외에 그 어떤 것도 (있지)않다(수사학, A(2), 1356b2-)".

그래서 사람들을 설득하는-사람들에게 믿음을 제공하는- 증명 방식이 예시하는 방법 또는 변증법이라는 것이 드러난다[11]. 예시하는 이런 방법을 통

---

10) 또 다른 하위 종인 변증적인 추리(τὸ συλλογισμός, 토피카, A(12), 105a 11-12; 수사학, A(2), 1356a1)에 상응하는 수사학의 방법은 'τὸ ἐνθύμημα(수사학, 1356a3)'이다.

11)반면 논증(하는 방법)은 다른 증명 방법들이 지니지 못하는 전제의 그

해 거론되는 그 예들을 나는 플라톤과 아리스토텔레스의 저작들[12] 곳 곳에에서 나타나는 부사 'οἷον'(*플라톤*, 소., 253a1, 3; *아리스토텔레스*, 범., 1b12, 형., 1023a36, 1041b15, '예를들어') 바로 뒤 놓여지는 예(例)들과 동일한 맥락의 것들로 본다(30, 151쪽). 이러한 예들중의 하나가 요소-음절 또는 철자-요소들이다.

예시되는 이러한 음절을 통해서 본 논문은 존재에 관해 '말'하려 한다. 이것은 그러나 존재를 요소-음절 또는 철자-요소로 '비유'(μεταφορά 比喩)하는 것이 아니다. 은유 또는 직유(直喩)등의 시적(詩的)인 방법을 통해서가 아니라, 음절이 그것의 한 **예**(例)로서 들어지는 바로 존재에 관한 그 설명(로고스)[13]을 통해서 존재에 관해 말하기 때문이다.

먼저, 2)예(例)를 들어 말하는 이러한 방법은 유비(ἀναλογία, 類比)의 방

---

진실성을 유지하면서 그 전제와는 다른 로고스들을 이끌어 내는 방식이라고 말해질 수 있으리라. 그 진실성 때문에 우리에게 믿음이 제공된다는 것은 두 말할 나위없다.

12) 플라톤의 경우에는 드물게 나타나나, 아리스토텔레스의 경우에는 아주 빈번하게 나탄다.

13)그것의 예들로서 말해지는 바로 그것은 보편자(τὰ καθὸλου, 토피카, A(12), 105a13-14)일 것이다.

법, 곧 유비적으로 하나인 것들을 예시(例示)하는 방법이라는 것이 보여질 것이다. 그리고 이와 더불어 그렇게 예시(例示)되는 것들 중의 하나인 음절에 관련하여, 그 음절을 요소-부분들로 지니는 오노마와 레에마와 로고스가 설명될 것이다. 이 때 주로 끌어 들여지는 텍스트들은 플라톤의 폴리티코스와 테아이테토스 편 그리고 아리스토텔레스의 시학과 수사학의 일 부분이다.

다음으로, 이러한 음절의 '비유[14]'들을 통해서 '존재'가 말해질 것이다. 3-1·3-3)이 두 사람의 그 '비유' 각 각을 살펴 본 후, 3-4)그 비유의 공통점과 차이점을 말하기 전에, 3-2)그러한 유비(적인 비유)는 존재에 관해 말하는 길들 중의 하나라는 것이 보여 질 것이다. 그러는 가운데 예시(例示)되는 각 각은 5-2-3)서로에 대해 있을-공존(共存)할- 뿐만 아니라, 5-2-4)자신들과는 헤태론한 어떤 그 무엇에 대해 있다-의존(依存)한다-는 것이 드러날 것이다. 바로 이 맥락에서 나는 2-2-1)'비례 유비'[analogia proportionalitatis]'대신에, 3-1-1-2)·3- 4-1-1-1)'존재 유비(analogia entis)'라는 용어를 쓸 것이다.

---

14) 아리스토텔레스에 따르면 '유비'는 '비유'의 일 종이다(13쪽). 이 후에 쓰여지는 '비유'는 모두 유비(적인 비유)를 뜻한다.

그런데 예(例)들은 자신들의 정의(규정) 또는 로고스(설명) 하나에 속하는 것들이다. 그 하나에 속하므로, 그 예들은 서로 같은 것들이다(τὰ ὁμοιότητα). 같은 속성(질, 質)을 지닌다(속성의 유비, analogia attributionis). 3-4-2-3) 바로 이러한 같은 것들이 기능(ἐργον, 에르곤)[15]의 측면에서 두 사람의 음절의 '비유'를 통해 말해진다. '요소'들을 묶는 그러한 기능으로서 말이다. 플라톤의 경우에는 τὸ ὄν(토 온, 존재)이, 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 우시아(아리스토텔레스)가 그 기능을 지닌다. 이것을 말하는 과정에서 주로 언급되는 텍스트들은 플라톤의 소피스테스와 테아이테토스 편, 아리스토텔레스의 형이상학 제애타 편과 테애타 편의 관련 부분들과 그리고 '2)'의 텍스트들이다.

다음으로, 4)끝내는 말에 이어, 나는 5)부록에서 음절의 '비유'와 관련되는 해석들, 곧 5-1) 'οἷον'은 귀납의 일 종이라는, 5-2)'πρὸς τι'의 'πρός'는 의존의 뜻이라는, 5-3) 'τὸ εἶναι'로부터 '존재'가 제거될 수 있다는 주장에 관한 나의 생각을 밝힐 것이다.

---

15) 이 기능이 로고스 하나를 통해서 말해진다.

# 범례(凡例)

1) 약칭(略稱)

'티.' → 티마이오스 편, '파.' → 파르메니데스 편,

'소.' → 소피스테애스 편, '범.' → 범주들, '형.' → 형이상학.

그러나, 위 다섯 책 이외의 텍스트일 경우에는, 약칭을 사용하지 않고, **인용되는 책 이름**을 *그 쪽 수*와 병기(倂記)했다-예를들어, "'여기에 나의 배가 서 있다'(Odyssey 1.185 and 24)".

2) 관련 낱 말과 인용 문장의 출처(出處)

2-1) '문단' 안에 관련 텍스트가 지시 되는 경우에는, 해당 쪽 수 만을 기입(記入)했다-예를들어, "아리스토텔레스에 따르면, 같음과 같지않음(ὅμοια καὶ ἀνόμοια, 범., 11b6)은 질(τὰς ποιότητας, b16)에 고유한 것(속성)이다.".

그러나, 문단 안에서 지시되는 것이 참고 문헌의 저자(著者)일 경우에는, 출판 년도와 쪽 수를 기입했다-예를들어, "C.J. Rowe(1995, 201쪽)은 드러내는 유비(illuminating analogy)라고 한다".

2-2) '문단' 안에 관련 텍스트가 지시되지 않는 경우에는, 해당 쪽 수를 책 이름과 병기(倂記)했다-예를들어, "이에 따르면 이름(ὄνομα, 시학, Σ(21), 1457b1, 낱말)이 말해지는 길은 비유를 포함 다음 여덟 가지이다."

그리고, '문단' 안에 관련 참고 문헌이 지시되지 않을경우, 저자(著者)와 출판 연도와 쪽 수를 기입했다-예를들어, "이에 이어지는 논의에 대해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 ), G. E. L. Owen(1971, Vol. I, pp.223-267), R. S. Bluck(1975. pp.9-21), P. Seligman(1974, pp.66-72), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조하

라 ".

그리고, 개정 판이나 중(重)판 또는 논문이 실린 책의 경우에는, 괄호 안에 그 개정 판의 연도를 기입했다-예를들어, " 그 '나누어 지님'은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, J. L. Ackrill, 1957(1971), p.220)이라고 주장한다.".

그리고, '문단' 안에 아무런 지시가 없음에도 불구하고, 괄호 안의 '쪽' 앞에 숫자가 병기(倂記)된 경우에는 본 논문의 쪽 수를 가리킨다-예를들어, "단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네(소., 257b3-4; 139쪽)"

3)기호

3-1) ( )

'()'는 번역시 원문에 없는, 그러나 생략된 내용으로 여겨진다는 것을 가리킨다-예를들어, "단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네(소., 257b3-4; 139쪽)"

3-2) [ ]

'[]'은 번역시 원문에 없는, 그러나 함축된 내용으로 여겨지는 것을 가리킨다-예를들어, "자 그렇다면 [우리가 말하는] 그러한 앎은 어떤 것*의* 앎이며 그리고 그러한 어떤 것을 지니는 ***합***이 [그 앎에는 있]네".

3-3) -

'A-B'는 'A'와 'B'가 복합 낱말처럼 쓰여진다는 것을 나타낸다 - 예를들어, "여기서 예로 들어지는 '철자-요소'와 '음-요소'(音)은 어떠한 항과 무슨 관계를 맺는 것인가?"

3-4) - -

'A-B-'는 A와 B가 서로 교환될 수 있다는 것을 뜻한다 - 예를 들어, 자신들의 '있음'과 '***πρός***'가 동일하지 못한 '헤태론한 것***들의***'의 'τι'들은, 그렇기 때문에, 정의적으로 보여-알려-지지 않는다.

4) 번역(飜譯)상의 어려움

4-1)' ἕτερον'과 'ἄλλον'은 소리나는 그대로 '헤태론'과 '알론'으로 옮겼다. 'the other'와 'another'로 영역(英譯)되곤하는 이것들에 상응하는 우리 말이 쉽게 떠오르지 않기 때문이다. 이 둘을 '다름'으로 옮기려하면 할 수록 '헤테론'이 '알론'과 구분되므로 그렇다. 비록 '헤태론'은 일 종의 '알론'이기는 해도 말이다-예를들어, "그렇다면 그리고 이제, 하나가 만약 있지 않다면이라고 말할 때 마다, 말하는 그 자는 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤태론(οτι ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν, 160c5-6)을 말한다는 것이 분명하다는 것을 우리는 보지?"

4-2)'δύναμις'와 'ἐνέργεια'와 'ἐντελέχεια'의 경우, 'δύναμις'는 문맥에 따라 '힘' 또는 '가능성' 또는 '잠재성'으로 옮겼으며, 뒤엣 것 둘은 각각 '활동(에네르게이아)'과 '현실(엔텔레케이아)'로 옮겼다(143쪽).

4-4)'μετ-έχειν'을 나는 '관여(關與)하다'가 아니라, '나누어-지니다'로 옮겼다-예를들어, "콘퍼드에 따르면, 나누어 지님 이라는 관계는 '非 대칭'적인 관계가 아니기 때문이다"

4-5)'τὸ εἶναι'와 'τὸ ὄν'과 'τὸ οὐσία'를 소리나는 그대로 음역하기도 하고, '존재' 또는 '있다' 또는 '이다'로 그 때 그 때 옮겼다. 그러나 '이다'와'있다'의 의미론적인 구분이 배타적으로 플라톤아리스토텔레스에게 적용되기 때문에, 이것들을 음역(音譯)한 것은 결코 아니다. 적용될 수 없으므로 그렇다(182쪽)

그러나 'ὄν'과 'τὸ ὄν'을 '있는 것'으로 주로 옮겼다. 플라톤이 말한 것처럼, '있는'과 '것(τι)'은 분리되는 것이 아니기 때문이다

(164쪽). 그런데 아리스토텔레스의 경우에는 그러한 옮김이 가능하지 않을 수도 있다. 왜냐하면 '우시아'의 특성 중의 하나가 '이(τοδε)'+'것(**τι**)'이며, 바로 이 점에서 '있는(τὸ ὄν)'은 '우시아(οὐσία)'와 구분되기 때문이다. 예를들어 '사람인 것(ὁ τὶς ἄνθρωπος)'의 '**τὶς**'처럼 말이다. 그러나 두 사람을 함께 다루고 있는 나는 주로 '있는 것'으로 옮긴다. 그러나 관사 'τὸ'가 'ὄν'에 붙었으므로, 'τὸ ὄν'은 '있는 것'으로, 'ὄν'을 '있는'으로 옮겨야 한다는 것은 두 사람이 말하는 사태에 적절치않다.

**2)비유(μεταφορά, 比喩)와 유비(ἀναλογία, 類比)**

**2-1)비유(μεταφορά)**

'Μεταφορά'는 '전이(轉移)하다(to transfer)' 라는 뜻의 'μετάφερειν'에서 온 여성 명사로서, 수사학적인 맥락에서 쓰여지면 '비유(하다)', 곧 '전이(轉移)되어 새롭게 바뀐 뜻으로 어떤 낱말을 사용하다'(Liddell·Scott, 1968, 1118 a)'를 뜻한다. 바로 이런 뜻으로 쓰인 'Μεταφορά'의 분사형이 형이상학 델타 편 3 장(1014b3)에 나타난다. 그것도 이 논문에서 문제 삼는 요소-음절이 소리-요소의 예(**οἷον**, 형., Δ(3), 1014a27, 例)요소로 들어지는 맥락에서 말이다.

> " 3) 어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνύπάρχοντας, 1014a26-27) 것이 요소라고 말하여진다. **예를들어**(**οἷον**, a27) *소리*가 그것들로 합해지는, 그리고 ,....., 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 요소들**처럼**. ,....., **예를들어** 물의 부분들은 물인 것 **처럼**. 그러나 *음절*(τῆς συλλαβῆς, a31)의 (부분들)은 그렇지 않다. .....,
>
> 마찬가지로 이와 비슷하게 기하학적인 것들의 요소들과 논증들의 요소들이 일반적으로 말하여진다. ..... 그런데(δὲ, b3)사람들은 이렇게 **비유적으로**(**μεταφέροντες**, b3)말하면서 여러 쓰임새로 인하여 **하나인 것**과 작은 것(ἓν ὂν καὶ μικρὸν, 1014b4)을 (요소들이라고 말)할 것이다. 이 때문에 작고 순수하고 나뉘어지지 않는 것이 요소라고 말하여진다(1014a26-b9)"

하나와 작은 것도 **비유적으로는** '철자-요소'라고 말하여진다(62쪽). 본디 요소는 **예를들어** 소리의 철자-요소인 음절처럼, 몸의 요소이다(128쪽).

어쨌튼 이러한 요소의 부분들은 같은 종들이다. 그러나 요소-음절의 부분들은 그렇지 않다. 자신들이 함께 놓여지므로서 음절을 이루는 그 부분들은 요소-음절과 같은 종의 것이 아니기 때문이다[16]. 우선 나는 음절이 요소라고 말해지는 것 보다는 다른 어떤 것이 비유적으로 '요소'라고 말하여지는 그 길을 문제 삼으려 한다. **예를들어** 원자적인 몸(과 음절)을 전체 몸(과 소리)의 요소라고 말하는 것은 비유적으로 말하는 것이 아니나, 몸 이외의 어떤 것에 그 요소라는 이름을 적용시킨다면(μετάφειν), 그것은 비유로 말하는 길이기 때문이다. 바로 이렇게 비유적으로 말하여진 것들의 예(例)들이 이른바 모나드와 삼단논법[17]'하나(ἕν)'와 같은 '보편자'(καθόλου, 1014b6)이다. 따라서 하나와 모나드와 삼단논법은 음절에 비유되는 '요소'라고 말하여질 수 있다[18].

---

16)바로 여기에서 하나의 아포리아가 떠 오른다. 그리고 이 아포리아는 플라톤의 테아이테토스 편의 '꿈의 이론'에서 확인된다. 음절을 그 부분들인 철자-요소들의 합이 아니라고 하든, 그 부분들과는 헤태론한 단일한 이데아(특성)이라고 하든, 부딛히는 아포리아(난문, 難問)로 인하여 이른바 꿈의 이론은 무너지기 때문이다(35쪽).

17) 모나드는 기하학적인 것들의, 그리고 삼단논법은 추리의 '요소'라고 비유적으로 말해지기 때문이다.

나아가서, 아리스토텔레스에 따르면, 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 '자연'이라고 하는 것 역시 비유적으로(μεταφορᾷ, 1015b11)말하는 것이며(71쪽), 에이도스들을 '원형'(παραδείγματα, 형., A(9), 991a21)이라고, 그리고 그 원형에 '관여'한다고 하는 것 역시 시적인 비유(μεταφορὰς, a22)로 말하는 것이다.

비유하는 것은 어느 하나의 이름을 다른 이름에 적용하는 것이라는 사전적인 의미를 나는 앞에서 지적(指摘)했다(19쪽). 그렇다면 아리스토텔레스 자신은 비유(메타포라, 比喩)관하여 무슨 말을 하는가? 이 물음에 대한 답은 시학(περι ποιητικης) 20-22장(1456b20-1459a16)에서 얻을 수 있다. 그리고 이 네 가지 답 중의 하나인 '유비적(κατὰ τὸ ἀναλογια, 1457b9)비유'를 이 논문은 문제 삼는다. 이에 따르면 이름(ὄνομα[19], 시., Σ(21), 1457b1, 낱말)이

---

18)(퓌타고라스처럼) 있는 것(τὸ ὄν, 형., B(3), 998b10)과 하나를 '요소'로 여기즌 자들이 있다.

19)J.Hutton에 따르면, 21장 여기의 '오노마'(낱말, 이름)은 레애마와 구분되는 것이 아니라 레애마를 포함한 것(J.Hutton, 1982, 104쪽, 각주1)이다. 레애마와 구분되는 오노마(명사)는 20장에 언급되는 언어(λέξεως , 1450b20)의 여덟 가지 구성 부분-요소(철자), 음절, 관사(σύνδεσμον, b21), 오노마(이름),

말해지는 길은 비유를 포함 다음 여덟 가지이다.

ㄱ)일상어
ㄴ)외래어
ㄷ)**비유어**
ㄹ)수식어(κόσμος, 1457b2)
ㅁ)신조어(πεποιημένον, b2, 新造語)
ㅂ)설명어(ἐπεκτεταμένον, b2)
ㅅ)축약어
ㅇ)기타 변형어

### 2-1-1)유비적인 비유

그리고 이 여덟 가지 (낱말)이름들 가운데, 어떤 이름 하나를 다른 이름에 적용하는(ἐποφορα.[20], 1457b7)것으로서의 비유(어) 'ㄷ)'은 다시 아래와 같은 네 가지 방식으로 나뉜다.

①류의 이름이 그 류의 종들 중 어느 하나에 적용된다:
'여기에 나의 배가 서 있다'(Odyssey 1.185 and 24. 308). 뻘에 꽂힌 닻은

---

레애마(동사), 연결사, 격어미변화(πτῶσις, b21), 로고스- 중의 하나로서의 오노마는 명사(noun)이기 때문이라는 것이다.

20) 이러한 맥락의 '적용하다'는 'ἐπιφερεῖν'(소., 237c1, 251a9)과 'προσαγορευ-όμεν'(소., 251a6)로 옮겨질 수 있으리라.

여전히 서 '있는' 어떤 것이기 때문이다[서 '있다'(류) → 닻이 꽂혀 '있다'(종)]

②종의 이름이 그 종의 류에 적용된다:

'실로 만가지 고상한 행위를 오딧세우스는 했다'(Iliad 2. 272). 만(萬)은 큰 수이며 그리고 여기에서는 많음 대신에 쓰였기 때문이다[만 가지(종) → 많음(류)]

③종의 이름이 그 종의 류의 다른 종에 적용된다:

'청동으로 영혼을(ψυχὴν, 1457b14)긋다'와 '닳아지지 않는 청동으로 영혼을 자르다'(아마 엠페도클레스의 purifications로부터의 인용글월일 것이다, J. Hutton, 1982, 105쪽, 각주7). 동일한 류 안의 다른 종들인 '긋다'와 '자르다'이기 때문이다[긋다(종) ↔ 자르다(종)].

④유비적으로(κατὰ τὸ ἀναλογια, 1457b9)적용된다:

포도주 잔이 디오뉘소스에 대해 있는(와 관계 맺는) 것처럼 창은 아레스에 대해 있다(와 관계 맺는다). 그래서 포도주 잔은 디오뉘소스의 창이라고 그리고 그 창은 아레스의 포도주 잔이라고 불리워질 수 있으리라.

이러한 '④'유비적인 비유에서는 비유되는 네 가지 것 중 두 번째 것(**예를들어**, 디오뉘소스)이 첫 번째 것(**예를들어**, 포도주 잔)에 관계 맺는 것처럼 네 번째 것(**예를들어**, 아래스)이 세 번째 것(**예를들어**, 창)에 관계 맺을 때, 두 번째 것(B) 대신에 네 번째 것(D)이 또는 네 번째 것(D) 대신에 두 번째 것(D)이 말하여질 수 있다(35쪽)[21]. 따라서 'B' 또는 'D'가 'D' 또는 'B'

---

21)" 때때로 사람들은 그 (유적인 비유)를 (ἀνθ' οὗ, b19)'**대해 있음**(πρὸς ὅ ἐστιν,

에 비유된다-적용된다. 이것은 아래의 두 식처럼 표현될 수 있으리라.

④-1) 포도주 잔 : 디오뉘소스 = 창 : 아래스
④-2) A : B = C : D

그리고 이러한 유비에서의 ' = '는 '량적인 크기의 똑 같음(ἰσότης)'이 아니라, '관계 맺는 그 속성의 같음(ὁμοιότης, 닮음, 비슷함)'이다-비유는 같은 것(κατὰ ὁμοιότητα, 토., 140a1-12)을 가리킨다. 량적인 똑 같음이 아니라 (질적인) 같음(τὸ ὅμοιν[22], 시., 1459a8)이라는 것이 그 유비적인 비유의 핵심이다[23].

**2-2)유비(ἀναλογία, analogia)**

**2-2-1)analogia proportionalitatis(비례 유비)**

네 가지 항의 속성이 같은 관계를 맺는다는 이러한 유비적인 비유는 량

---

b20)으로 한정하기도(προσριθέασιν, b19)한다(시학, 1475b19-20; 78쪽)".

22)아리스토텔레스에 따르면, 같음과 같지않음(ὅμοια καὶ ἀνόμοια, 범., 11b6)은 질(τὰς ποιότητας, b16)에 고유한 것(속성)이다.

23)이러한 유비적인 비유가 대 부분의 비유이며, 시(詩)적 언어는 바로 이러한 비유이기 때문이다.

적으로 똑 같은 '비율'(λόγος, proportion, 比率)을 계산하는 수학적인 '유비'(類比)에 관련되는 것으로 보는 것이 타당하다[24].

유클리트 기하학 원본 5 책 정의(ὅρος)6에 따르면, '동일한 크기를 지니는 비율(λόγος, Heath(1926), I, 129)'이 '유비'(ἀνάλογον)라고 불리워진다. 그리고 이어지는 정의 8[25]에 따르면 세 항(τρισὶν ὅροις, 위의 책, 131)유비도

---

24)Diogenes Laërtius(viii, 86ff)에 따르면, B.C. 367년 플라톤의 부재(不在)시 아리스토텔레스가 플라톤의 아카데미에 들어왔을 적에 이미 Cnidus출신의 Eudoxus는 그 아카데미에서 왕성한 활동을 하고 있었을 것(Kurt von Fritz, Britanica (1768), 8, 812d)이기 때문이며, 그리고 플라톤의 '스승'(τοῦ Πλάτωνος διδασλάλου)인 유독수스는 기하학과 산술학과 음악과 그리고 모든 수학에 똑 같이 적용될 수 있는 비율 이론을 발견했기 때문이다(Schol. i. in Eucl. Elem. v., Eucl. ed. Heiberg v. 280. 1-9(Ivor Thomas, I, 1939, 408). 물론 수적인 그러한 비율 계산은 피타고라스까지 거슬러 올라간다(T.L.H-eath, 1926, 112).

그러나 이 두 유비 중 어느 것이 먼저 쓰였느냐고 묻는다면 당연히 전자일 것이다. 수적인 비율 계산 보다는 신화 속에서 먼저 이러한 '비유'가 쓰였기 때문이다.

25)Hankel은 이 여덟 번째 정의를 후대에 첨가된 것으로 본다(히쓰, 1926,

가능하다[26]. 바로 이 항(項)들 중에서 알려지지 않는 어떠한 항의 량(크기)이 그 항들 사이의 비율의 똑 같은 관계를 통해서 '④-3)'얻어진다.

④-3)만약 '2 : 4 = 4 : X'라면, 'X = 8'이다-이 경우는 항이 세 개이다.
(D.M.Emmet, Britanica(1968), 1, 842c)

이러한 '똑 같은' 량적인 관계를 아리스토텔레스는 토피카(A, 17, 108a7-a17)에서 '같은' 질적인 관계에 적용하면서, 관계의 그 같음(ὁμοιότης)을 두 가지로 구분한다

A) A : B = C : D → A가 B에 **대해**(πρὸς, 108a8)**있는** 것처럼, C는 D에 **대해 있다**.
B) B안의 A = D안의 C → A안에 B가 **있는** 것처럼, C는 D안**에 있다**.

시학에서 거론된 '④-1)'과 '④-2)'의 '같음'(14쪽)과 여기 토피카에서 거론된 'A)'의 '같음'의 류비는 '똑 같음'의 관계를 나타내는 류비 '④-3)'의 변형이라는 것은 두 말할 나위 없다.

---

I. 131).

26)그러나 이러한 비례 유비를 응용하는 니꼬마노프 윤리학의 아리스토텔레스는 '최소한도 네 항이라야 유비가 가능하다(1131b31)' 라고도 말하는 반면, 티마이오스 편의 플라톤은 여섯 항의 유비를 말하기도 한다.

그렇다면 유비적으로 말하는 것은 헤태론한 어떠한 것에 **대한** 헤태론한 어떤 것은 해태론한 어떠한 것에 **대한** 해테론한 어떤 것과 같다는 식으로(ὡς, 1048b7)말하는 것이며, 그리고 '유비적이라는 것은 알론한 것에 대해 알론한 것이 같은 상태( ὅσα ἔχει ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο, 1016b34-35)인 것'을 말하는 것이다. 그래서 유비적인 항들은 서로에 **관계하고 있다**는 것을 나타낸다. 바로 이러한 관계가 같은 상태일 때, 유비적으로 **하나**(τὸ ἕν κατ' ἀν-αλογίαν, 형., Δ(6), 1016b34; 65쪽, 100쪽)라고 말하여진다. 그래서 만약 ' = '이 '같은 상태( ὅσα ἔχει ὡς)'을, ' : '이 '대함(관계)'를, 그리고 A, B. C. D 각 각은 헤태론한(θάτερον, 형., 1048b5; 토., 108a8) 또는 알론한(ἄλλο, 1016b35)어떤 것들을 나타낸다면, 유비적으로 '하나'인 것들은 A : B = C : D(어떠한 것이 어떠한 것에 대해 맺고 **있는** 관계는 어떠한 것이 어떠한 것에 맺고 있는 관계와 같다) 라는 식으로 나타내어 질 수 있으리라.

그런데 바로 이러한 유비가 역시 플라톤의 티마이오스 편의 티마이오스에 의해서도 말해진다.

> "3)우주는 어떤 것의 모상(εἰκόνα, 29b2, 닮은 것)입니다. ..... 이제 닮은 것과 그 닮은 것의 원형(παραδείγματος, b4)에 관해 규정하는 말들은 자신이 규정하는 그러한 것들과 흡사한 류(συγγενεῖς, b5)들입니다. 그러한 것들에 이끌리면서 말입니다. 그래서 변동없고 확고한, 그리고 누우스와 더불어 선명하게 보여지는 것의 로고스(말)은 변동없고 변함없는 것들 ..... 인 반면에 닮은 것의 로고스는 저( 원형을 표현하는) 로고스에 **대한**(ἀνα λόγον, c2)모상들입니

다. 생성에 **대해** 우시아(οὐσία, c3)가 있는 이것은 믿음에 **대해**(πρὸς πίστιν, c3)진리가 있는 것과( ὅτιπερ πρὸς, c3)같습니다(티., 29a6-c3)"

따라서 여기 플라톤(국가, 534a 참조)은 다음의 '④-4)' 6 항 유비를 말한다고 볼 수 있다.

④-4) 우시아 : 생성 = 진리 : 믿음 = 원형 : 모상

④-5) 공기 : 불 = 물 : 흙

④-6) 불 : 공기 = 공기 : 물

나아가서 '④-4)'는 세 항 유비 '④-6)'과 네 항 유비 '④-5)'의 응용이라는 것은 우주 몸의(σῶμα, 31b17)생성을 설명하는 같은 대화편에서 도드라지게 나타난다.

"4)모든 것을 시작하면서 신(ὁ Θεὸς, 30b8)은 불과 흙으로 함께 이루어진 몸을 만들었습니다. 그러나 세 번째 것과는 분리(χωρὶς, b8)된 두 가지 것 만으로는아름답게 함께 이루어질 수 없었습니다. 반드시 중간에서 끈으로 양자가 묶어져야하기 때문입니다. 그런데 자신 그리고 함께 묶어지는 것들을 가장 잘 융합시키는 가장 아름다운 끈(δεσμῶν, c2)은 이것을 가장 아름다운 **비율**(ἀναλογία, c3)로 자연스럽게 매듭짓습니다. 그것에 대해(πρὸς, 32c1)있는 첫 번째 이것은 마지막 것에 대해 있는 그것과 같고(ὅτιπερ, a1), 그리고 중간 것에 대해 있는 마지막 이것은 첫 번째 것에 **대해** 있는 중간 것과 같으며, 또 어떤 때는 중간이 첫 번째와 마지막 것이 되는 반면 어떤 때는 마지막 것과 첫 번째 것이 다시 보다 양자적인 중간들이 되는 그러한 중간은(τὸ μέσον, 32a1) 덩어리(ὄγκων, c4, 정수, 整數)이든 힘(δυνάμεων, a1, 제곱근)이든 수적으로 셋 중의 하나이기 때문입니다. ..... 이렇게 신은 불과 땅의 그 중간에 물 공기를

놓아 두었고, 서로에 **대해** 가능한 한 같은 량의 동일한 **비율로**(πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ..... **ἀνα** τὸν αὐτὸν **λόγον**, b4-5)뒤 섞이도록 했습니다. 공기에 **대한** 불 이것은 물에 **대한** 공기이며, 물에 **대한** 공기 이것은 흙에 **대한** 물인 것처럼 말입니다. ..... 그리고 이 때문에 수적으로 넷인 이러한 것들로부터 균등한 **비율**을 통해(δι' ἀναλογίας ὁμολογῆσαν, c2)우주의 몸이 생성됐습니다(31b6-32c2)".

이러한 각 항들은 자신의 짝과 동일한 아래 표와 같은 수적인 비율로 섞어진다. 따라서이 항들은 유비적으로 하나인 것들 이라고 말하여 질 수 있으리라. 이러한 종(εἶδος, 55a3)또는 류(γένη, 55d7)의 비율은 다음과 같다.

| 물 | 불 | 공기 |
|---|---|---|
| 2 | 2 | 1 |
| 1 | 1 | 2과 2분의1 |

< 도식1: 요소적인 몸의 그 비율 )

바로 이러한 같은 량의 비율로 섞어진 이 세 가지 요소[27]는 유비적으로 동일한 하나가 될 것이다. 그리고 이러한 비율로 이루어진 몸들이 부딪힐 때, 그 몸이 지니는 세모난 불의 날카로움 때문에 그 부분들로 쪼개지면서(μερισθέν), 다시 수적인 비율로 섞어져 알론한 몸으로 된다.

---

27)그러나 그 요소들은 각기 아주 작아서 눈에 보이지 않는다. 대신 보이는 것은 이런 꼴( 모습)들이 뭉친 덩어리(τούς ὄγκους, 56c2, 체, 體)일 뿐이다.

### 2-2-2)예(οἷον, 例; παραδείγμα)로서의 유비적인 항들

그 질에 있어 유비적으로 하나인 바로 이러한 항들(οἷον, παραδεῖγμα, 例)로 예시(例示)되는 것들은 앞 쪽의 것들 이외에도 플라톤의 소피스테스 편에서는 철자들(οἷον τὰ γράμματα, 253a1)과 류들, 테아이테토스 편에서는 마차(οἷον.....περὶ ἁμάξης, 207a2)와 음절, 그리고 아리스토텔레스의 형이상학 제 애타 편 17장에서는 음절과 살(οἷον ἡ σὰρξ καὶ ἡ συλλαβή, 1041b15)등이 있다[28]. 만약 이러한 사례들이 각 각 해당 맥락에서 유비적으로 하나인 것들이라면, 그래서 어떠한 질(속성, 특성)에 있어 같은 것들의 보기(例)라면, '**οἷον**' 다음에 오는 것들은 모두 유비적으로 하나인 항들이라고 말하여질 수 있을 것이다.

#### 2-2-2-1)예(例) 중의 예(例, 폴리티코스 편)

그런데 폴리티코스 편 (227d9-278e2)에서는 철자(γραμάττων, 277e3, 문

---

28)파르메니데스 편에서는 같음과 같지않음(οἷον ὁποιότητά τε καὶ ἀνομοιό τητα, 129b8)등의 에이도스들, 엡실론 편 2 장에서는 그 무엇과 질과 량과 어디와 언제 (οἷον τὸ μὲν τί, τὸ δὲ ποιόν, τὸ δὲ ποσόν, τὸ δὲ ποῦ, τὸ δὲ ποτέ, 1026a36-37)등의 범주들 역시 그러한 예들이라고 여겨질 수 있다.

자, 文字)를 인식하는 경우가 앎을 획득하는 ㄱ)예 중의 ㄴ)예(ἄλλῳ παραφε-ίγματι, e7)로서 나타난다—'ㄱ)'은 공동체 지배(τοῦ βασιλέες, e7)하는 정치술을 인식하는 예(例)인 반면, 'ㄴ)'은 아이들이 철자를 인식하는 예이다. 바로 이 두 가지 예가 유비적으로 하나인 것들이다. 왜냐하면 예로 들어지는 것들은 이 양자(兩者)에게 공통인 같은 자연(ὁμοιότητα καὶ φύσιν, 278b2)을 지니기 때문이다. 그렇다면 문법과 정치술이 각 각 자연스레 지니는 그 같음은 무엇인가? 같은 이 무엇이 드러나면 정치술이 무엇인지 밝혀질 수 있을 것이다. 바로 정치술의 그 무엇을 드러내기 위한 예(파라데이그마)로 직조술(織造術)이 등장한다. 따라서 직조술은 정치술의 예이다. 그리고 만약 직조술의 그 무엇을 인식하는 것이 하나의 예가 된다면 요소-음절(의 철자-요소)를 인식하는 것은 예의 예가 될 것이다. 그 예를 통해서 직조술의 그 무엇이 드러나기 때문이다.

그렇다면 무엇때문에 플라톤의 폴리티코스 편의 낯선이는 철자-요소에 관한 앎을 모든 인식의 원형(예, 파라데이그마)으로 삼았을까? 철자(τὰ γράμ-ματα, 문자)는 모든 것의 요소(στοικεῖα, 278d1)로 '비유'될 수 있기 때문이다.

> "6)우리 자신의 영혼이 모든 것들의 **요소**들에 관하여 어떤 때는 진리에 의해서 헤태론한 것들 안의 각기 것 하나 [하나]가 끌어 모아지지만 어떤 때는 헤태론한 것들 안의 (각기) 모든 것이 다시 흩어지며(φέρεται, 278d3), 그리

고 어떻게든 다르게든 함께 섞어진 그것들의 올바른 의견을 지니지만, 프라그마들의 길고 쉽지않는 음절들로 옮아가면(μετατιθέμενα, 278d4)음절 그것들을 다시 인식할 수 없다는 것은 전혀 놀라운 일이 아니다(278c8-d7)"

여기에서는 모든 것(사물)의 요소가 철자-요소들로, 그리고 그 철자-요소들의 묶어진 것들이 요소-음절들로 '비유'된다. 그러나 '비유'되는 것들 각각은 하나의 같은 특성(속성)을 지닌다. 따라서 유비적으로 하나인 같은 것들(108쪽)이라고 말하여질 수 있다. 이것을 다음 식으로 나타내 본다.

④-8) 사물 : 요소 = 요소-음절 : 철자

④-9) 아는 요소-음절 : 모르는 요소-음절 = 직조술(織造術) : 정치술

' = '은 각기 항이 지니는 자연이 같다는 것을 가리킨다. 그 자연이 같기 때문에 그 앎에 있어 직조술과 정치술의 관계는 아는 요소-음절이 모르는 요소-음절에 대해 맺는 관계와 같다. 그래서 정치술에 대한 앎의 예(例)는 직조술이 되고, 이 직조술에 대한 앎의 예는 요소-음절에 관한 앎과 유비적으로 하나이다. 따라서 요소-음절(의 철자-요소)에 관한 앎은 정치술에 관한 앎의 예의 예가 된다.

"7)**예들**(παραδείγμασι, 277d1)을 사용하지 않고 보다 더 큰 어떤 것을 충분하게 증명(ἐνδείκνυσθαι, d2)한다는 것은 아주 고통스럽다. **예를들어**(οἷον, d3)우리들 각자는 꿈 속에서 모든 것 각 각을 보아 알았다가 다시 깨어나서는 모든 것을 인식치 못하는 것**과 같을** 수 있다 ..... 이러하다면, 나와 자네가 전

> 체되는 **예**(ὅλου παραδείγατος, 287e6, 例)의 자연을 그 부분되는 작은 알론한 예 안에서 보아 알려(ἰδεῖν, e6)고 앞서 시도한 것은, 이 후에 더 작은 (동일한 에이도스)로부터 가장 큰 왕의 동일한 에이도스에로 적용하면서, 꿈[277d1-5]에서 우리를 깨어나게 하기 위하여, 예(例)를 통하여 도시의 양육을 기교에 의해 인식하려고 시도하는 것과 어긋나지 않는다(정치가, 278e4-e11)".

위 인용 글월에서 전체되는 예는 알려지지 않는 요소-음절(낱말)이고 그 부분되는 작은 예는 알려진 요소-음절인 반면 뒤에 이것들과 유비적으로 하나인 예들 중 큰 예는 정치술이며 작은 예는 직조술(織造術)이다. 물론 이 두 쌍은 각 각 동일한(ταὐτὸν, 278e8)에이도스(종, 種)이며, 결국 앎은 이 종에 관한 앎이다. 그리고 쌍(雙) 각 각은 동일한 에이도스라는 것은 그 두 쌍이 유비적으로 하나 라는 것을 보여 준다. 그 쌍의 짝들은 그 자연에 있어 같기 때문이다. 따라서 모르는 요소-음절이 아는 요소-음절에 대해 맺는 관계는 정치술이 직조술에 대해 맺는 관계와 같다. 바로 이것은 내가 30쪽에서 말한 '유비(類比)'의 한 '예'에 속한다[29].

나아가서, 그 부분인 작은 예 안에서 그 전체인 큰 예(例)의 자연을 아는 것은 어린 아이가 자신에게 알려지지 않는 요소-음절(낱말)을 자신에게 알려진 요소-음절을 근거로 해서 알아가는 것과 같다. 그리고 바로 이것이 예(例)의 본성(자연)이다.

---

29)C.J.Rowe(1995, 201쪽)은 드러내는 유비(illuminating analogy)라고 한다.

"8)**예 그것**은(τὸ παράδειγμα αὐτὸ, 277d9-10)다시 **예**를 필요로 한다 ..... [예를들어] 막 철자(γραμμάτων, e3, 문자)들을 익혀 인식하게 되는 아이들은 가장 짧고 쉬운 음절들 안의 요소들(τῶν στοιχείων, e6)을 충분하게 분간하며, 그리고 저( 요소)것들에 관한 진실을 주장할 수 있게 된다. ..... [그런데] 아직 인식하지 못하는 것(음절)들에로 그 아이들을 가장 쉽고 매끈하게 이끄는 [길]은 ..... 먼저 올바른 의견을 지니는 (요소)들의 그 음절로 끌어다가, 아직 인식하지 못하는 (음절)을 나란히 놓여지게 하여, [그것들을] 비교하면서(παραβάλλοντας, 278b1) 연결함에 의해서(τοῖς συμπλοκαῖς, b2), 의심스러운 모든 것 [대신]에 진실한 의견들이 보여져 놓여지게 될 때까지, 그 양자 안에 있는 그 동일한 같음과 자연(τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν, b1-2)을 분명하게 보여주는 것이다. [바로] 그렇게 보여지게 되면 인식된 (요소)들은 **예들**(τὰ παραδείγματα, 278b4)된다. 모든 음절 안의 모든 요소들 각 각이 한 편으로는 알론한 것들과 헤태론한 것으로서의 헤태론한 것으로, 다른 한 편으로는 동일한 측면에서 자기 자신과 동일한 것으로서의 동일한 것으로 [구분될 것이기 때문이다]

[이렇게] **예(例)**는 때때로 분리되는(διεσπασμένῳ, 278c5)헤태론 것 안에 있는 동일한 것이 올바르게 의견화되고 그리고 그 양자에 함께하는 단일한 것으로서의 각 각에 관한 진실한 의견이 완전하게 모아질 때 생겨난다(정치가, 277b9-278c6)"

따라서 자신과는 동일하지만 다른 것들과는 헤태론한 그 예들 각 각은 유비적으로 서로 같다. 알려지지 않는 요소-음절이 알려진 요소-음절과 그것을 통해 관계를 맺고 있는 그 같음(τὰ ὁμοιότητα)을 정치술(政治術)과 직조술(織造術) 이 양자는 공통으로 지니기 때문이다. 따라서 정치술이 직조술에 대해 맺고 있는 그 관계는 알려지지 않는 요소-음절이 알려진 요소-음절에 대해 맺고 있는 관계와 같다.

④-9) 아는 요소-음절 : 모르는 요소-음절 = 직조술(織造術) : 정치술

④-9-1) 아는 큰 철자-요소 : 모르는 작은 철자-요소 = 직조술 : 정치술

이러한 유비를 통해서 네 번째 '이름'이 두 번째 '이름'에, 그리고 두 번째 '이름'이 네 번째 '이름'에 그 인식의 측면에서 적용된다. 바로 이렇게 적용되는 것이 아리스토텔레스의 유비라는 것은 이미 언급됐다(23쪽).

### 2-2-2-2)요소-음절과 철자-요소의 예(例, 테아이테토스 편)

#### 2-2-2-2-1)그 인식에 있어 요소-음절과 그 요소는 동시에 동일한 관계를 맺는다.

이렇게 유비적인 항(이름)들을 지시(指示)하는 예들로서의 요소-음절(과 그 철자-요소)는 테아이테토스 편에서도 나타난다. 비록 앎의 정의를 찾아간다는 점에 있어서 이 대화 편은 정치술의 정의를 찾아가는 폴리티코스 편과 차이나지만, 문제의 그 맥락에서 꿈의 이론이 극복될 뿐만 아니라, 극복되는그 과정에서 예로 들어진 것들이 요소-음절(과 그 철자-요소)라는 점에서 두 대화 편은 같다. (요소-음절의) 철자-요소들을 인식하는 경우가 정치술을 인식하는 경우의 예-예(例)의 예(폴리티코스)-로서 거론(擧論)되는 반면, 요소-음절과 철자-요소들을 인식하는 그 경우(예, 例)가 꿈의 이론(로고스)의 치명적인 약점(o`mhrouj( 202e3, 볼모)을 드러내는 것으로(테아이테토스)거론되기 때문이다.

"9)그 *요소*들(τὰ στοιχεῖα, 202e1)은 인식되지 않지만(ἄγνωστα, e1), 그 *음절*들(τῶν συλλαβῶν, e1)의 류는 인식된다는 것이 [그 이론의] 가장 정교한 점이라 여겨지네 - 그것은 옳치않습니까? - 그런데 그것들을 통해서 이 모든 것들이 진술되는 그 **예들**이(τὰ παραδείγματα, e4) 그 로고스(이론)의 볼모라는 것을 우리는 알아 채야 하네(정치가, 202d10-e4)"

그 **예(例)** 보다는 그 예의 무엇임, 곧 그 예에 관한 로고스(설명, 정의, 규정)가 잘못 됐다는 것을 소크라테스는 지적해 낸다. 그래서 그 예는 그 로고스 자신의 '볼모'가 된다는 것이다.

꿈 이론가에 따르면, 예로 들어진 그 철자-요소들은 우리 뿐만 아니라, 복합적인 것들의 첫 번째(πρῶτα, 202e1)요소들이다[30]. 그런데 이런 요소들은 단지 이름들(ὄνομα, 202b2)만을 지닐 뿐 그 어떠한 로고스도 지니지 못하는 반면 그 철자-요소들이 합쳐진 음절은 로고스를 지닌다. 로고스는 '이름들의 연결'(συμπλοκὴν, 202b15; 42쪽)일 것이기 때문이다. 그래서 바로 합쳐진 것, 요소-음절만이 인식될 뿐 그 철자-요소들은 인식되지 않는다.

"10)알론한 것들이 그것들로 합쳐지는 첫 번째 것들의 로고스는 있지 않다. 그 첫 번째 것 각 각은 그 자체로 합쳐진 것이 아니기 때문이다. 그리고 첫 번째 그것에 관해서는 '있다'(τὸ εἶναι, 205c7)를 올바르게 덧 붙혀 말할 수 있는 것도 아니며, 마찬가지로 알론한 것에 속하는 헤태론한 것으로서의 이것

---

30)*요소*들에 관해 이렇게 말하는 것은, 아리스토텔레스에 따르면, 비유가 아니다(13쪽). 주로 말하여지는 요소들이기 때문이다.

(τοῦτο, c8)이라고 말할 수 있는 것도 아니다. 그리고 실로 이것이 그 첫 번째 것을 비로고스적이며 비인식적으로 만드는 원인이다(205c5-c10)"

그러나, 소크라테스에 따르면, 인식되지 않는 철자-요소로 이루어진 것이 인식된다는 것은 비(非)로고스(ἄλογον, 203d6)적이다. 철자들을(τὰ τῶν γραμμάτων, 202e6)예로 들어 보면 드러난다. 우선, 철자-요소들은 다음처럼 나뉜다[31].

a) 소리가 아닌(ἀφώγων, 203b3) 단지 소음(υόβος, b3)뿐인 것 - Σ ....
b) 소리도 아니며 소음도 아닌 것 - B ....
c) 단순히 소리인 것(φωνὴν μόνον, 203b7) - ω, ϵ, .....(모음)

그런데 철자 'Σ(시그마, ㅅ)'와 'ω(오메가, ㅗ)'로부터 요소-음절 'Σω(소)'가 생성된다면, 'Σω(소)'는 어떠한 것인가? 다음 둘 중의 하나(πότερον, 203c4)라고 해 보자.

d) 철자 모두 각 각(ἅπαντα, 203c7) = 요소-음절 → ㅅ + ㅗ = 소
e) 철자들이 합쳐질 때 떠오르는(γϵγονός, 203e4), 그 철자들과는 헤태론한, 단일한 어떤 이데아(μίαν τινα ἰδϵαν, 203c5-6)

만약 'd)'라고 한다면, '소'가 인식될 때 필연적으로(ἀνάγκη, 203d7) 'ㅅ'과 'ㅗ'

---

31)필레보스 편에서는 무한자로서의 소리(φωνὴ)의 세 가지 나뉨으로 나타난다. a)τὰ ἄφωνα(필., 18c4), b)τὰ ἄφθογγα καὶ ἄφωνα(필., 18c4), c)τὰ φώνηεντα(필., 18b8).

이 양자가 인식되야 한다. ‘ㅅ ㅗ’가 인식되지 않는데도 ‘소’가 인식될 수는 없기 때문이다. 그래서 ‘ㅅ ㅗ’ 없이 ‘소’가 인식된다는 것은 불합리(ἄλογον, 203d6)하다. 따라서 요소-음절은 인식적이지만 철자-요소들은 몰 인식적이라는 것은 불 가능하다.

그러나 ‘e)’라고 할 경우에도 요소-음절은 인식되지만 그 요소-음절의 철자-요소들은 인식되지 않는다고 말하는 것은 배우는 어린 아이(παίζειν, 206b11)만도 못하다.

먼저, ‘철자-요소들과는 헤테론한, 그러나 철자-요소들이 합쳐질 때 떠오르는, 비(非)부분적인 단일한 어떤 이데아 하나’를 요소-음절이라고 한다면, 요소-음절과 그리고 그 요소-음절의 철자-요소들은 그 인식과 설명(ῥηταὶ, 205d9)에 있어 동일한 상태를 지닌다. 다시 말해 요소-음절이 인식되고 그와 같이(ὁμωίως, 205d9)그 요소-음절의 철자-요소도 인식되며 철자-요소가 설명되면 그 철자-요소가 합해질 때 떠오르는 요소-음절 역시 설명된다. 모든 부분이 그 전체와 동일하기 때문이다(95쪽, 115쪽). 그렇다면 테아이테토스 편의 소크라테스는 그 부분을 전체와 헤태론(ἕτερον, 204b3)한 것으로 여기는 자칭 대담한 테아이테토스를 로고스에 의해 어떻게 설득(πειθόμεθα, 205e8)하는가?

만약 전체가 모든 부분들과 헤태론-헤태론한 이것이 이데아라고 일단

상정된다-하다면, 부분들 모두와 전체(τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 204a11)는 헤태론할 것이고, 차이 날 것이다. 그러나 1)모두들과 모두(τὰ πάντα καὶ τὸ πᾶν, 204b16)는 그 수에 있어 동일하다. 예를들어 '하나, 둘, 셋, 넷, 다섯, 여섯'과 '셋의 두 배'와 '둘의 세 배'와 '넷 더하기 둘'과 '하나 더하기 둘 더하기 셋'은 '여섯'으로 동일하기 때문이다. 따라서, 수적인 것들의 경우, 모두와 모두 각 각(τὸ πᾶν καὶ τὰ ἅπαντα, 204d1-2)은 동일하다. 수는 있는 것(τὸ ὄν, 204d11)이기 때문이다[32]. 그렇다면 각기 것들의 수(ἀριθμὸς, 204e1)는 그 부분 이외의 알론한 그 어떤 것도 아니다. 그래서 부분 모두들은 모두이다. 모두 수는 모두이기 때문이다.

나아가서 2) 그 부분과 전체가 헤태론하다면, 그 전체는 부분들로 이루어질 수 없을 것이다. 왜냐하면 모두는 모두들 부분인데, 만약 모두가 어떤 부분도 빠트리지 않는 것이라면 전체 역시 어떤 것도 빠트리지 않을 것이며, 만약 빠트린다면(ἀποστατῇ, 205a5), 전체도 부분도 아닐 것이고, 그래서 전체와 부분 이 양자의 경우에는 동일한 것으로부터 동일한 것이 동시에 발생하기 때문이다. 바로 이 측면에서는 모두와 전체에 어떤 차이도 없다. 따라서 전체의 부분과 모두의 부분은 모두들 부분이다.

3)만약 요소-음절의 부분을 말해야 한다면 그러나 철자-요소이외의 다

---

32) 있는 것은 그 철자-요소들을 두루 묶어주는 것이기 때문일 것이다.

른 것으로 말하는 것은 비웃음 살 일이다. 그런데 '2)'에 따르면, 전체와 부분에서는 동일한 것이 동시에 발생하며, 'e)'에 따라, 요소-음절은 부분이 없는 단일한 어떤 이데아이고, 그리고 꿈 이론에 따라, 첫 번째 철자-요소 역시 합쳐지지 않는 것이라면, 그 철자-요소에 관한 로고스도 인식도 없다. 합쳐지지 않는 것이라는 것, 바로 이것이 어떤 것을 비로고스적이고 비인식적으로 만드는, 그리고 단일한 에이도스(τοῦ μονοειδές, 205d1)로 만드는 원인(ἡ αἰτία, 205c9)이기 때문이다. 그렇다면 요소-음절은 첫 번째 철자-요소와 동일한 에이도스에 해당된다. 부분을 지니지 않는, 단일한 이데아(특성)이기 때문이다.

그래서 여러 철자-요소들이 요소-음절이며, 요소-음절은 전체인 어떤 것이고, 그 부분들은 동일한 것이라면, 그 철자-요소들과 요소-음절은 같이(ὁμοίως, 205d8)인식되며 설명(ῥηταὶ, d9)될 것이다. 모두들 부분은 그 전체와 동일하기 때문이다[33]. 그래서 철자-요소가 하나이고 비부분적이라면 요소-음절 역시 그러할 것이다. 동일한 원인을 지니므로 그렇다. 그렇다면 요소-음절은 인식적이고 설명되는 것임에도 불구하고, 철자-요소가 인식되지 않을 수도, 설명되지 않을 수도 없다.

---

33) 이것은 형이상학 제에타 편에 나오는 '있어 오고 있는 그 무엇'의 부분들과 같은 맥락의 것이다. 콘퍼드(1973(1935), 151)도 나오 같은 견해이다.

오히려 문자들을 배울 때(ἐν τῇ τῶν γραμμάτων μαθήσει, 206a2)의 경험은 그 반대인 것, 곧 인식되고 설명되는 것은 철자-요소인 것처럼 보인다. 말하고 쓰는 순서의 혼란을 겪지 않기 위해서 그 철자-요소들 각 각을 그 자체로 구분하는 것을 배우기 때문이다[34]. 따라서 요소-음절 보다는 철자-요소가 더 주로 인식될 수 있을 것처럼 보인다.

따라서 요소-음절을 d)'철자-요소 모두 각 각'으로 보든, e)'철자-요소'들과는 헤태론한 단일한 어떤 이데아'로 보든, 요소-음절의 그 철자-요소는 비인식적이라는 꿈의 이론은 붕괴된다. 'd)'이건 'e)'이건, 요소-음절과 그 철자-요소는 인식에 있어 동일한 관계를 동시에 지니기 때문이다. 즉 동일한 상태라는 것이다. 그렇다면 이것은 이미 22쪽에서 표시된 아래 유비적인 관계로 나타내어질 수 있다.

④-8) 사물 : 요소 = 요소-음절 : 철자

' = '은 그 인식에 있어 '동일한 상태'를 뜻한다. 따라서, 테아이테토스 편 여기에서도, 폴리티코스 편 거기(33-35쪽)와 마찬가지로 사물이 철자-요소

34)음악의 요소들인 구분되는 음들의 경우에도 마찬가지이다. 배우면 구분되는 여러 음들을 혼란 없이 현악기의 각기 줄에 배정할 수 있기 때문이다.

에 대해 그 인식의 측면에서 맺는 관계는 요소-음절이 자신의 부분인 철자-요소에 대해 맺는 관계와 같다. 그러나 여기 테아이테토스 편에서는 요소-음절이 철자-요소 모두이거나 또는 철자-요소가 합쳐질 때 '떠오르는' 단일한 이데아 하나 라고 말하여진다. 이 경우 그 부분은 모든 부분과 같고 그 모든 부분은 전체와 같다. 바로 이러한 '같음'이 '전체'로서의 그 요소-음절과 '부분'으로서의 그 철자-요소가 인식 상태의 같음을 담보(擔保)한다. 그런데 이러한 담보는 수(數)가 있는 것들 중의 하나(소., 238a10)이기 때문에 가능하다. 이러한 모든 부분들 안에 두루 **있는** 수로 인하여, 부분들 모두와 그 각 각이 동일하기 때문이다.

이제, 요소-음절은 그 철자-요소와 한 가지로 인식의 단위(unit, 척도)라는 것이 그래서 각기 것의 '이데아'도 그러하다는 것이 선명해졌다. 그러나 요소-음절의 '예'(例)는 여기서 끝나는 것이 아니고, 로고스와 관련지어 계속 이어진다. 꿈의 이론에 충실히 따르자면, 로고스는 '이름들만의 연결'(συμπλοκὴν, 202b15; 36쪽)일 것이다. 그러나 꿈에서 깨어보면 그 속에서 겪었던 것이 '허망'(虛妄, 몰인식, 沒認識)했듯이, 이름들은 레에마(μέτα ῥημάτων, 테., 206d 2; 소., 262c4, 263d3)와의 연결(συμπλοκή, 소., 262a8-11, c6; 논자7, 16)없이는 묶어지지 않는다는 것(소., 262a8-11)을 깨우치고 나

면, 이름들만의 연결으로서의 로고스 그 자체가 '허망'할 것이다.

### 2-2-2-2-2)요소-음절의 예(οἷον)는 '옳은 의견 더하기 모든 요소 열거(로고스)'가 앎은 아니라는 것을 보여준다.

테아이테토 편의 소크라테스에 따르면 로고스는 다음 세 가지로 말하여질 수 있다. 물론 이 셋은 모두 이름과 레에마(206d2, 동사)들이 연결된 것들이다.

f)**소리**를 통해 표시된(ἐνδείξασθαι, 206d8)생각(διάνοια, 206d1, 208c5).
g)**요소**들의 전체 열거-그러나 **요소-음절**(συλλαβας, 207c8)들 전체 열거는 아니다.
h)차이를 나타내는 기호(σημειον, 208c9, 記號).

f-1) 소리를 통해 표시된 디아노이아(생각)이 로고스라면, 옳은 의견에 덧 붙혀진 그 로고스는 앎이 아니다. 앎 그것이 의견과 분리되지 않기 때문이다. 만약 덧 붙혀졌다면 분리될 수 있어야 할 것 아닌가? 그러나 그러한 로고스가 의견에 덧붙혀져 앎이 생겨났다면, 그 의견은 소리(감각)과 분리될 수 없을 것이고, 그래서 그 소리와 분리될 수 없는 로고스로 이루어진 앎 역시 의견과 분리될 수 없을 것이다. 따라서 옳은 의견과 분리된 앎이 생겨날 수는 없다.

g-1)그러나 소리의 그 요소들[35] 모두 열거한 그 전체를 로고스라고 하

35)마차(의 요소들)가 그 예(οἷον, 207a1, 例)로 들어진다.

더라도, 그러한 로고스가 덧 붙혀진 옳은 의견이 앎일 수 없는 원인은 요소-음절의 철자-요소들을 배우는 예(例)를 살펴 보면 선명해진다.

'ㅅ'과 'ㅗ' 없이는 '소'가 인식되지 않는다는 것은 이미 말해졌다(38쪽). 한 걸음 더 나아가 보자. 'ㅌ'(Θ, 테애타, 207e8)와 'ㄸ'(T, 따우, 207a1)를 구분 못하여, 'ㅌ'를 'ㄸ'로 또는 'ㄸ'를 'ㅌ'로 읽거나 쓴다면 이것들에 관한 앎을 지니고 있지 못하다는 것은 분명하다. 이제 갓 문자들을 배우기 시작하는, 그리고 예를들어 이름 '테아이테토스'와 '테오도로스'를 읽거나 쓰는 아이의 경우를 살펴 보자. 어떤 아이가 '테아이테토스'와 '떼오도로스'라고 한다면 그 아이는 '테'에 관한 앎을 지니지 못하고 있다는 것이 드러난다. '테'와 '떼'를 구분하지 못하여, 동일한 요소-음절에 헤태론한 철자들을, 그리고 헤태론한 철자들을 동일한 요소-음절에 갖다 붙히기 때문이다. 그럼에도 그 아이는 철자-요소들을 나란이 '열거'함에 있어서는 틀리지 않았다

g-1-1) ㅌ ㅖ → 테

g-1-2) ㄸ ㅖ → 떼

그러나 '테'를 알고 있는 것은 아니었다. 왜냐하면 아이는 '테'를 '떼'로, '떼'를 '테'로, 읽거나 썼기 때문이다. 그래서 'ㅌ'와 'ㅖ'를 열거 하여, 그 결과 요소-음절 '테'를 쓰거나 읽는 아이에게 그 요소-음절이 알져지고(ἐπίσταθαι, 208a2) 있다고 말하여질 수는 없다. 나머지 '아'와 '이'와 '테'와 '토'와 '스'

등의 요소-음절의 경우에도 마찬가지다.

따라서 철자-요소들의 열거 전체를 로고스라고 하더래도, 그러한 로고스가 덧 붙혀진 옳은 의견이 앎일 수는 없다. 예(例)를 통한 이러한 설명에서는 다음과 같은 유비적인 관계가 성립한다. ' = '은 그 인식(앎)에 있어서의 같은 상태-그 앎에 있어 철자가 요소-음절에 대해  맺는 관계는 철자-요소가 사물에 대해 그 앎에 있어 맺는 관계와 같다-를 말한다.

④-8) 사물(전체) : 철자-요소 = 요소-음절 : 철자(34-35쪽)

따라서 플라톤이 여기에서 사용하는 예들은 아리스토텔레스가 말한 유비적인 관계(비유, 16쪽)에 의해 해석될 수 있다. 그러나 테아이테토스 편의 '소크라테스(플라톤)'에 의한 철자-요소들의 유비(비유)는 여기에서 끝난다. 그러나 (문자들의) 배움의 '비유'는 계속 이어진다. 옳은 의견 더하기 로고스가 앎이라는 것에 관한 숙고에서 말이다. 로고스의 가능한 세 가지 정의(ὁριεῖται, 208c3)는 다음과 같은 것들이었으나, 'f)'와 'g)'의 경우에는 앎일 수 없다는 것이 지금까지 증명됐다. 이제 'h)' 하나가 남았다.

f)**소리**를 통해 표시된 생각
g)**철자-요소**들의 전체 열거-그러나 **요소-음절**들 전체 열거는 아니다.
h)차이를 나타내는 기호(σημειον, 208c9, 記號).

h-1)차이를 나타내는 '기호'를 로고스라고 하더래도 그러한 로고스가 덧붙혀진 옳은 의견은 앎이 아니라는 증명 안에서 배움의 '비유'가 차지하는 맥락은 다음과 같다.

공통점(κοινοῦ τινος, 208d8)이 드러나지 않으면, 차이(τῆν διαφορὰν, d6)역시 드러나지 않는다. 그리고 공통과 차이는 생각(διενοούμην, 209a10)에 의해 포착된다. 내가 테아이테토스의 코와 눈, 그리고 코의 푹 꺼짐과 눈의 나옴에 관해 '생각'한다고 해 보자. 근데 왜 하필이면 소크라테스의 코와 눈과, 그리고 코의 푹 꺼짐과 눈의 나옴이 아니라, 테아이데토스의 그것들인가? '상(像)'으로 찍혀 내 안에 이미 기억(μνημεῖον, 209c6)되어 있는 그에 관한 '의견'들이 그 기억에 따라 되살아 나게 하는 '계기'가 테아이테토스이기 때문이다. 이제 이렇게 되살아는 기억 안의 의견은 테아이테토스와 그의 코와 눈 그리고 이것들의 푹꺼짐과 나옴 뿐만 아니라 그것들의 차이와도 관계(πέρι, 209d2)된다.

그런데 차이를 나타내는 기호가 로고스라면, 그리고 그러한 로고스가 옳은 의견에 덧 붙혀져지는 것이 앎이라면, 덧 붙혀지는 그것은 내 안에서 일어나야 할 것이다. 그러나 알아가는 것이 **배워**가는 것이라면, 이러한 덧붙힘은 헛 바퀴 도는(περιτροπὴ, 209a1)것과도 같다. '아는' 그것이 이미 내 안에 있기 때문이다. 앎에 관한 정의 'h)'에 따라, 그러한 로고스를 덧 붙히

는 것은 의견을 지니는 것이 아니라 그 차이를 인식하는 것이고, 그러한 인식(τὸ γνῶναι, 209a6)이 앎(ἐπιστήμην, 210a1)이라면 그렇다.

이제까지 나는 요소-음절의 예를 다른 예와 유비적인 관계를 맺는 하나의 항으로 다루어 왔다. 그러는 가운데 플라톤의 폴리티코스와 테아이테토스 편의 텍스트 일 부가 언급됐다. 관련된 또 다른 텍스트로 넘어 가기 전에 이러한 맥락에서 요소-음절과 철자-요소가 어떠한 것으로 말해지는지, 또 아리스토텔레스에 의해서 어떻게 말해지는지를 살펴 보려 한다.

### 2-2-2-3)철자-요소와 요소-음절과 로고스

먼저, 플라톤은 요소-음절 그것을 d)(합쳐진) 철자-요소들 (모두) 전체로, 그리고 그 다음에 e)합쳐질(συναρμοττόντων, 테., 204a2)때 떠오르는 단일한 이데아라고 말한다. 물론 전자 보다는 후자를 더(μᾶλλον, 203e6)염두(念頭)에 두면서 말이다. 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 'e)' 보다는 'd)'가 더 염두에 두어지는 것처럼 보인다. 요소-음절을 철자-요소들이 합쳐진(συνθετὴ, 1456b35)소리라고 말하기 때문이다. 그리고 이 요소-음절을 철자-요소와 구분되는 언어(λέξεως, 시학, Σ(20), 1456b20, b26)의 대등(對等)한 여덟 가지 부분들 중의 하나로 간주한다. 물론 철자-요소는 요소-음절의 부분들이기는 해도 말이다.

"11)음절은 소리 아닌 것과 소리로(ἐξ ἀφονου καὶ φωνὴν, 1456b35)합쳐진 기호 아닌 소리(φονὴ ἄσημος, 1456b35)이다. 알파 없는(ἄνευ τοῦ A, b36) ΓP도 알파 있는 ΓPA처럼 음절이기 때문이다. 그러나 이( 음절)들에 관한 이론은 음운학(τῆς μετρικῆς, b38)과는 차이난다(1456b34-b38)"

그런데, 위 인용 글월에서 보여지듯이, 아리스토텔레스는 요소-음절을 기호 (αημεῖον, 記號, sign)로 간주하지 않는다. 어떠한 '의미'도 지니지 않는다는 것이다. 요소-음절의 '부분'인 철자-요소도 마찬가지이다.

"12)요소(στοχεῖον, 1456b22)는 더 이상 나뉘어질 수 없는 소리(φωνὴ ἀδιαίτ-ερος, b22)이다. 그러나 (나뉘어질 수 없는) 모든 (소리)가 아니라 자연스레 (πέφυκε, b23)소리가 그것들로부터 합해지는 그런 것들이 (요소)이다. 짐승들의 나뉘어질 수 없는 소리들은[36] 어느 것도 요소가 아니라고 나는 말하기 때문이다(1456b22-b24)"

이어 나뉘어질 수 없는 그 철자-요소는 다음의 세 가지로 더 나뉘어진다.

a-1) 소리(τὸ φωνῆν, 시학, 1456b25; 형., 1054a2 모음)-함께 놓여지지 않고도 들리는 소리. 예를들어 알파(A)와 오메가(Ω).
b-1) 반소리(τὸ ἡμίφωνον, b25, 반모음, 半母音)-함께 놓여진 후에야 들리는 소리. 예를들어 시그마(Σ)와 로오(P).
c-1) 소리나지 않는 것(τὸ ἄφωνον, b25, 묵음, 黙音)-함께 놓여진 후에도 그 자체로는 어떤 소리도 아니다. 단지 다른 소리를 지녀야만 들려지는 소리이다. 예를들어 감마(Γ)와 델타(Δ).

---

36) 아리스토텔레스는 짐승들의 나뉘어질 수 없는 소리를 '언어'의 요소(알파벳, 철자, 綴字, 문자, 文字)로 보지 않았음이 여기서 드러난다.

이것은 37쪽에서 이미 언급된 플라톤의 테아이테토스 편의 나뉨과 같다

a) 소리가 아닌(ἀφώγων, 203b3) 단지 소음(υόβος, b3)뿐인 것 - Σ ....
b) 소리도 아니며 소음도 아닌 것 - B ....
c) 단순히 소리인 것(φωνὴν μόνον, 203b7) - ω, ϵ, .....(모음)

두 사람의 이러한 나뉨은 아래 도식으로 나타낼 수 있다. 플라톤은 Σ를 단지 소음이라고 하는 반면 아리스토텔레스는 반(半)-소리(반 모음)라고 한다.

| | 플라톤 | 아리스토텔레스 |
|---|---|---|
| 모음 | Ω E | A Ω |
| 반(半)모음 | **Σ(테., 203b3)** | **(시., 1456b28)Σ** P |
| 자음 | B | Γ Δ |

< 도식2: 요소-음절의 철자(문자)-요소들 >

### 2-2-2-3)오노마와 레애마와 로고스

이제, 플라톤·아리스토텔레스에 따르면, 철자-요소들이 함께 놓여지면 요소-음절이, 요소-음절이 함께 놓여지면 이름 또는 레애마가, 이름과 레애마가 함께 놓여지면 로고스가 형성된다.

그런데, 플라톤의 테아이테토스 편에 따르면, 로고스는 다음의 세 가지

로 말하여질 수 있었다(43쪽).

f)**소리**를 통해 표시된(ἐνδείξασθαι, 206d8)생각(διάνοια, 206d1, 208c5).
g)**철자-요소**들의 전체 열거-그러나 **요소-음절**(συλλαβας, 207c8)들 전체 열거는 아니다.
h)차이를 나타내는 기호(σημειον, 208c9, 記號).

플라톤은 이 세 가지 가능한 정의들 가운데 어느 하나를 로고스의 정의로 간주한 것 같지는 않다. 플라톤의 소피스테애스 편에 따르면, 이 셋에 공통된 것 곧 노오마(이름)와 레애마(속성, 동사)가 연결된 것이 로고스이며. 그리고 이것은 테아이테토스 편에서도 확인되기 때문이다.

"13)사람은 배운다(μανθάνει, 262c8?)라고 어떤 자가 말할 때, 배우는 것들 중 가장 적은 첫 번째 것이 로고스라는 것에 자네는 동의하는가? - 예 - 사람은 배운다 라고 말할 때 그는 있는 것들 또는 되는 것들 또는 됐던 것들 또는 있을 것들에 관해 (배운다는 것), 그리고 그는 단지 오노마들만을 제공하는 것이 아니라 레애마와 오노마를 연결하여(συμπλέκων, d4?)그 결과에 이른다는 것은 분명하네. 이것이 왜 우리들이 그는 단지 오노마(이름)을 제공하는(ὀνομ -άζειν, c5?)것이 아니라 말하고 있다(λεγειν, c5)하고 있다 라고 우리가 말하는 이유일세. 그리고 실로 우리들은 엮어진 이것에(τῷ πλέγματι τουτῳ, d9?) 로고스라는 오노마(τὸ ὄνομα, 262d6?)를 주네(소., 262c8-d6?)"

"14)로고스가 가리키는(σημαίνειν, 206c7-8)것은 무엇인가? 나에게는 세 가지 것 중 하나를 그 무엇이라고 말하는 것처럼 여겨지네 - 어떤한 것들? - 이름과 동사들을 지닌 소리들을(διὰ φωνῆς μετὰ ῥημάτων τε καὶ ὀνομαιτων, d2) 통해 표시된 자신의 생각을 보여주는 것이 그 첫 번째 로고스일세(테., 206c7-d2)"

여기 플라톤은 오노마(이름)와 레애마(동사, 속성)가 연결된 '소리'에 로고스

(말)라는 '이름'을 주고 있다[37]. 그런데 오노마와 레애마가 (생각 안에서) 바로 이렇게 연결되는 가운데 프라그마(사물)이 행위(πράξει, 262e13)와 섞어진다(συνθεὶς, e13). 그리고, 플라톤에 따르면, 바로 이 프락시스(행위)를 가리키는 것이 레애마인 반면, 그 행위 수행자(遂行者)를 가리키는 것이 오노마이다.

> "15)분명해지는 우시아에 관한 그 소리의(τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν, 261e5) 두 가지 류가 우리에게 어떻게든 있다네 - 어떻게? - 하나는 오노마들이라고, 다른 하나는 레애마들이라고 불리워지네 - 각 각에 대해 말씀해 주십시요 - 행위와 연관되어 분명해지고 있는 것을(τὸ ἐπὶ τὰς πράξεσιν ὂν δήλωμα, 262a3)우리는 레애마라고 부르네 - 예 - 그리고 문제의 그 행위들을 실천하는(πράττουσι, a6)것들에게 적용되는 그 소리의 기호(σημεῖον τῆς φωνῆς, a6-7)를 오노마(이름)라고 부르네 - 정확하십니다(261e4-262a7)".

'연관되어 분명해지는 것'이 바로 '가리키는(σημαίει, 262b6)것'이라면, 가리켜지는 과정은 분명해지는 과정일 것이다. 이렇게 가리켜져 분명해지는 것들이 바로 행위과 그 행위를 수행하는-담지(擔持)하는- 것이다. 행위를 가리키는 것에 플라톤은 레애마 라고 '이름'을 주는 반면 그 행위를 담지(擔持)하는 것에 오노마 라는 '이름'을 준다. 바로 이러한 이름(오노마)이 기호(σημεῖον, 記號)이다. 뿐만 아니라, 원자적인 이름이 묶어진(συγαρμόττει, 261d

---

37)따라서 그는 로고스를 하나의 '이름'으로 간주한다는 것이 분명해진다. 바로 이러한 로고스에 진실과 거짓이라는 질(ποῖόν, 263b2)이 붙는다.

5)복합적인 것(로고스) 역시 기호이다. 기호는 가리키는 것, 곧 묶어진 요소들을 분명하게 하는 것을 자신의 임무로 삼는다.

> "16)우리 이제 잠시 전에 에이도스들과 철자들(τῶν γραμμάτων, 261d1, 요소들, 문자들)에 관해 이야기 했던 것과 같이 오노마들에 관해 조사해 보기로 하세. ..... 오노마들 모두 서로 묶여지는지 또는 어떤 것도 서로 묶여지지 않는지 또는 어떤 것은 묶어지지만 어떤 것은 묶어지지 않은지를 조사해 보세 - 확실이 마지막 것입니다. 곧 어떤 이름은 묶여지지만 어떤 이름들은 묶여지지 않을 것입니다. - 그렇다면 질서있게 말해져 분명해지는 것들이 묶여지는 것인 반면 연이어져 있음에도 불구하고 어떤 것도 가리키지 않는 것(μηδὲν σημα -ίωντα, 261e2)은 묶여지지 않는 것이라는 것을 자네는 아마 말하고 있을 것이네(261d1-e2)"

가리켜지는 것을 '의미[38]' 또는 '의의(意義)'라고, 그리고 가리키는 과정을 의미 또는 의의를 제공하는 과정이라고 말 할 수 있을까? 그럴 수 있다면, 레애마에 의해 가리켜져, '디아노이아'(생각) 안에서 분명하게 되는 것은 행위(프락시스)인 반면, 오노마에 의해 가리켜져 '생각' 안에서 분명하게 되는 것은 그 행위 담지자(膽智者)일 것이다.

---

38) 가리켜지는 그 무엇을 나는 '의미'와 '의의'로 옮겼다. 오노마와 레애마의 경우에는 '의미'로, 로고스의 경우에는 '의의'로 옮겼다. 이것이 그러나 오노마와 레애마 그리고 로고스 이 두 가지 것에 의해 가리켜지는 그 무엇이 헤태론하다는 것을 함축하는 것은 아니다.

이제, 아리스토텔레스에 따르면, 의미를 지니는(σημαίνει, 1047a24)부분들이 합쳐진, 그리고 의의를 지니는, 소리(φωνὴ συνθετὴ σημαιντικὴ, a23-24)가 로고스이다. 만약 의미를 지니지 않는 부분들로 합쳐졌다면, 그것은 로고스가 아니라 오노마와 레애마이다. 그러한  오노마와 레애마 자체 역시 의미를 지닌다(64쪽). 따라서 '의미'의 단위(單位, 세포)는 철자-요소나 요소-음절이 아니라, 이름(오노마)와 레애마(동사)이다-플라톤의 경우도 그렇다. 철자-요소나 요소-음절은 어떤 것도 가리키지 않는다는 것이다.

> "17)생물의 단일한 **음절**은 어떤 것도 가리키지 않는다. μυς(해., 16b31, 입)의 υς는 어떤 것도 가리키지 않는, 그러나 지금은 단지 소리일 뿐이기 때문이다(해., 4, 16b30-31)"
>
> "18)**오노마**(이름, 명사)는 시간 없는 의미를 지닌(σημαντικόν, 1457a12) 합쳐진 소리이다. 그렇지만 그 부분은 어떤 것도 그 자체로 ..... 의미없다(σημαῖον, a13) ..... **레애마**(ῥῆμα, a14, 동사)는 시간을 지닌 의미의 합쳐진 소리이다. 그러나 이(레애마)의 부분은 그 자체로 어떤 의미도 지니지 않는다. ..... **어미변화**(πτῶσις[39], a17)는 오노마와 레애마의 (어미변화)이다. [역시] ..... 의미를 지닌다.....
>
> **로고스**는 자신의 어떤 부분도 그 자체로 의미를 지니는(σημαίνει, 1457a24), 합쳐진 소리이다. ..... 그런데 예를들어 사람의 정의(ὁρισμός, a26) [두발 생물]처럼 ..... 레애마들 없이도 로고스는 있을 수 있다(85쪽). 그러나 그 부분은 항상 어떤 의미를 지닌다(1457a11-a27)"

의미를 지닌 것들, 다시 말해 어떠한 것을 가리키는 것(σημαῖον, 기호)들과

---

39) 'πτῶσις(어미변화)' 역시 철자-요소와 요소-음절과 오노마와 레애마와 로고스와 마찬가지로 언어의 여덟 부분 중의 하나이다.

그렇지 못한 것을 도표로 나타내면 다음과 같다.

| 의미를 지니지 않는 소리 | 의미를 지니는 소리 |
|---|---|
| **철자-요소**(알파벳) | **오노마**(이름, 명사) |
| **요소-음절** | **레애마**(동사) |
| 관사(σύνδεσμος, 1047b21) | 어미변화된 것(πτῶσις, b21) |
| 연결사(ἄρθον, 1047b21) | **로고스** |

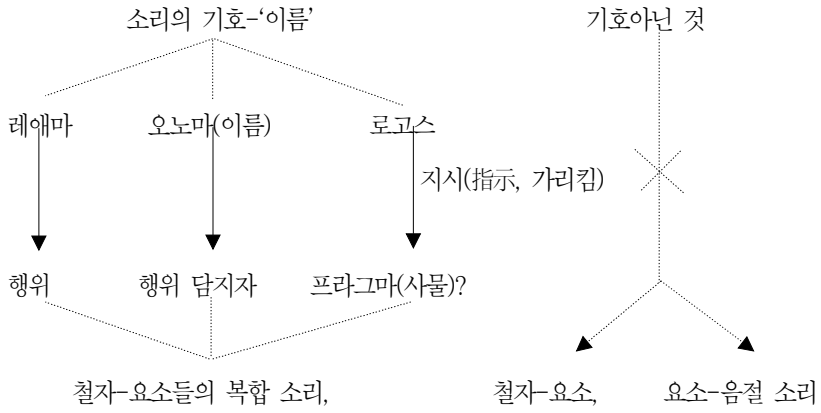
< 도식3: 언어(λέξις, 1047b20)의 부분들 >

플라톤·아리스토텔레스의 경우, 레애마와 오노마와 로고스의 지시와 지시체는 아래와 같다.

< 도식4: 기호와 그 기호의 지시(指示)와 지시체(指示體) >

| | 레애마 | 오노마 | 로고스 |
|---|---|---|---|
| | 이 기호들 에 의해 가리켜지는 것 | | |
| 플라톤 | 행위 | 행위 담지자 | 프라그마(사물?) |
| 아리스토텔레스 | 시간지닌 것 | 시간없는 것 | |

그리고 그 지시(指示)관련은 다음 쪽처럼 그려질 수 있으리라.




< 도식5: 이름의 지시들 >

나는 이러한 관계를, 즉 사물이 자신의 요소와 맺는 지시와 같은 관계를 로고스가 자신의 요소-음절과 철자-요소에 대해 맺는다는 것을 다음처럼 유비적으로 하나인 관계로 나타낸다.

4-⑨) 사물(전체) : 요소(부분) = 로고스(전체) : 요소-음절과 철자(부분)

### 3) 음절의 '비유'와 존재

만약 철자들로부터 요소-음절이, 요소-음절로부터 이름이, 이름과 레애마로부터 첫 로고스가, 그리고 이 첫 로고스들로부터 모든 로고스들이 이루어진다면, 이루어지는 그 길은 어떠한 것일까? 플라톤의 경우, 그 전체이든, 하나의 어떤 이데아이든, 요소-음절은 그 철자-요소들로부터 어떻게 유래(由來)하는 것일까? 이름과 레애마가 섞어져 연결되면 로고스가 생긴다. 거꾸로 떨어져 분리되면 로고스가 사라진다. 요소-음절에서 이름과 레애마가 생기는 과정도 그러할까? 그리고 철자들에서 요소-음절들이 생기는 과정도 그와 같을까? 만약 로고스가 생겨나듯 그렇게 이름과 요소-음절들이 생겨난다면, 철자-요소들이 서로 묶어져 하나 될 경우 요소-음절은 생겨날 것인 반면 떨어져 다시 여럿으로 되면 사라질 것이다. 이름들이 묶어져 로고스가 되고 다시 이 로고스 이름들이 묶여져 설명(로고스)이 생겨나는 반면 거꾸로 진행되면 그것들이 사라질 것이다.

### 3-1)플라톤의 '비유'

플라톤의 소피스테스 편은 서로 섞어지거나 떨어지는 모든 류를 철자-요소( τὰ γράμματα, 253a1)로 '비유'한다. 그리고 그 철자-요소들 가운데 우리의 모음(母音)에 해당하는 순수한 소리(τὰ φωνήεντα, 소., 253a4; 필., 18b8; φωνὴν μόνον, 테., 203b7, 29쪽)를 모든 소리 요소(철자)들을 두루 묶는 일

종의 끈(δεσμὸς, 소., 253a5)으로 '비유'한다. 그리고 '끈'으로 '비유'되는 이러한 모음이 소피스테스 편의 엘레아 낯선이에 의해서 존재(τὸ ὄν)라고 말하여진다. '존재' 라는 류 역시 모든 류들을 두루 *묶*는 것이기 때문이다.

"19)어떤 것은 섞어지려 하는(ἐθέλει, 252e9)반면, 어떤 것은 섞어지려 하지 않으므로, 이것들은 거의(σχεδὸν, e9)**예를들어** *철자*들일 것이네. 저 철자들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 들어 맞지 않지만 어떤 것들은 들어 맞을(συναρμόττει, 25a1, 261d5; 44쪽)것이기 때문이네. - 어찌 그러지 않겠습니까? - [순수한] **소리**들은 **예를들어** 모든 것을 *끈*이 **두루 묶듯이**(διαφερόνως, 253a4) 알론한 것들을 두루 묶는다네. 그래서 이러한 어떤 것들 없이는 알론한 것들에 해테론한 것이 헤태론한 것과 들어 맞을 수 없네 - 확실하십니다(252a9-253a7) - 어떤 것들이 어떤 것들과 교통할 수 있는(κοινωνεῖν, 253a8)지를 모두 보아 아는 것 또는 이(러한 교통)을 충분하게 행할 수 있는 기교(ρέχνης, a9)보아 아는 것 - 기교를 (보아 아는 것) - 어떠한? - 글자 맞추는 기교(τῆς γραμματικῆς, a12, 문법술, 文法術)(을 보아 아는 것)(252e9-253a12)"

"20)무엇이? 높고 낮은 음들(φθόγγους,253b1)들에 관해서도 따라서 그렇지 않겠나? (음들을) **서로 섞어지게**(συγκερανυμένους, b2)하는 그리고 (섞어지지) 않게 하는 기교를 인식하는 자는 음악가인 반면 이해하지 못하면 음악적이지 못하다네 - 그렇습지요(253b1-b4)"

"21)무엇이? 류들(τὰ γένη, 253b8)은 서로에 대해서(πρὸς, b8)동일한 **섞어짐**(μειξεως, b9)을 지닌다는 것에 우리는 동의했으므로, 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며(συμφωνεῖ, b11) 어울리지 않는가를, 그리고 모든 류들을 통해 동일한 어떤 것으로 남아있어 [류들을 서로] **어울리게 할 수 있는 것**을, 그리고 다시 나뉠 경우에 전체를 통해 나뉨의 헤태론한 원인인 것을, 로고스를 통해 올바르게 취하는 어떤 앎이 반드시 있어야 하지 않겠나? - 앎 그것도 아마 가장 클 앎이 어찌 반드시 있어야 하지 않겠습니까?(253b8-c5).....

류들 가운데서도 우리가 지금 언급하는 있는 것 자체와 정지와 움직임이 가장 큰 류들이지? - 물론 - 그리고 이것들 중 두 가지는 서로 섞이지 않는

다(ἀμεικτω, 254d7)라고 우리는 말하네 - 아주 확실합니다 - 그런데 **있는** 것은 양자와 **섞이네**. 어디에서든 양자적이기 때문이네 - 어찌 그러지 않겠습니까?(254d4-d11)"

**예**(例)로 들어지는 **항**들은 **유비**적으로 하나인 관계를 맺는 것들이라고 나는 주욱 주장(主張)해 왔다. 그렇다면 여기서 예로 들어지는 '철자-요소'와 '음-요소'(音)은 어떠한 항과 무슨 관계를 맺는 것인가? 이 물음에 답하기에 앞서, 우선 이러한 유비적인 '비유'가 속하는 맥락을 드러 낼 필요가 있다

### 3-1-1)그 '비유'의 맥락(context)

#### 3-1-1-1)소피스테스 편 개괄(槪括).

그 맥락을 드러내려면 소피스테스편 전체를 아주 짧게 개괄해야만 한다. 왜냐하면 철자-요소와 유비적으로 하나인 관계를 맺는 항이 'τὸ ὄν(토 온, 존재)'인데, 바로 이 '토 온'이 그 대화 편 전체(216a1-26bd5)의 핵심(核心語)이름이기 때문이다.

지혜를 진짜(ὄντως, 216c6)사랑하는 자가 있다면 그는 누구이며 지혜로운척 꾸며대는(πλαστῶς, 216c5)자가 있다면 그는 또 누구일까? 지혜로운척 꾸며대는 바로 이 자를 추적하는 것이 소피스테애스의 가장 큰 줄기이며, 처음(218b7-c1)과 끝(268d3-4)이다. 다음처럼 그 내용은 구분된다.

ㄱ)'소피스테애스는 **무엇**(τί, 218c1)인가?' 라고 묻는 도입 부분(216a1-218b4).

ㄴ)공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 **나누는 방법**(μέθοδος, 219a1)을 사용하여 이 물음에 대한 답 여섯 가지가 주어지는 부분(218b5-232a7)

ㄷ)여섯 번째 답에 이어지는 것으로서, '있는 것들(τὰ ὄντα)을 모방하는 자들이 바로 소피스테애스이다'는 낯선이의 규정과 더불어 시작되는, 있는 것과 있지않는 것이 화제 (話題)로 삼아지는 부분(232b1-260b9).
"그(소피스테애스)는 사기 꾼 중의 하나이며, 있는 것을 모방하는 자임이 처음으로 이제 선명해지네(234e7-235a1). "

ㄹ)있지 않는 것(τὸ μὴ ὄν)과 관련하여 로고스와 의견을 다루는 부분(260b10-264d2).

ㅁ)다시 나눔의 방법을 통해 대중 선동가와 소피스테애스에 다다르는 가운데 정치인과 철학자가 이 두 가지 류로부터 구분되는 부분(264d3-268d5).

소피스테스란 무엇인가? 라는 물음으로부터 시작해서 그에 관한 규정으로 끝나는 이 대화 편은 소피스테애스 그 자를 정의하는 과정에 가장 많은 지면이 할애되야 할 것처럼 여겨진다. 그러나 그렇지 않다. 약 칠분의 사정도되는 더 많은 지면이 소피스테애스의 규정이 아니라, 있지 않는 것과 있는 것의 규정에 할애되기 때문이다[40]. 'ㄷ)'은 다시 아래처럼 세분화(細分化)된다(R.S. Bluck, 1 975, V-VI).

---

40) 따라서 ' ἢ περὶ τοῦ ὄντος, λογικός (있는 것에 관하여, 논리적으로, 슈라이어마허(1990(1970), 224쪽) ' 라는 부제(副題)는 적절하다.

ㄷ-1)있지 않는 것과 에이두라(εἴδωλα, 246c6, 심상, 心像): 231b-242b.
ㄷ-2)있는 것에 관하여: 242b-249d.
ㄷ-2-1)다원론 자와 일원론 자: 242b-245e.
ㄷ-2-2)유물론자와 에이도스론 자: 245e-249d.
ㄷ-3)아포리아(ἀπορίᾳ, 250d8, e6): 249d-252e.
**ㄷ-4)변증법과 에이도스들의 교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9, 交通): 242e-254b.**
ㄷ-5)가장 큰 다섯 가지 류들이 어떻게 서로 교통하는가?: 254b-256d.
ㄷ-6)있지 않는 것은 무엇인가?: 256d-259d.

### 3-1-1-2) τὸ ὂν ὡς ἕνια τῶν γραμματῶν(analogia entis, 존재 유비)?

(요소-음절과) 철자-요소의 '비유'(252a9-253a7)는 'ㄷ-4)변증법과 에이도스들의 교통'의 맥락에 속한다. 그렇다면 'ㄷ-4)'에 앞선 'ㄷ-3)아포리아'에 대한 숙고(熟考)가 먼저 행해져야 한다. 일 종의 철자-요소로 '비유'되고 '있는 것'에 관한 아포리아(난문, 難問)이기 때문이다.

"22)오! 복 받게나! 실로 우리는 아주 힘든 숙고에 처해 있네. 있지 않은 그리고 진짜가 아닌 '나타난 것'과 '처럼 보이는 것'을 말하는 이 모든 것은 이전과 지금 어느 때이건 항상 엄청난 아포리아이기 때문일세. 가짜도 어떻게든 실로 있다 라고 어떤 사람이 말하거나 의견화(δοξάζειν, 235e4)할 때, 이것은 모순되는 말을 연이어 함이 없이는, 오 테아이테토스여!, 발설되기 아주 힘드므로 그렇다네(236d9-237a1). ..... 지금 우리를 어렵게 하는 '**있지 않는 것**'을 누군가 말할 적마다 나는 정확하게(ἀκριβῶς, 243b9)이해 했다고 젊었을 적에는 여겼지만, 지금 우리는 그 (있지 않는) 것에 관한 어려움에 처해 있다는 것을 자네는 보네 - 봅니다(243b7-c1). .....

23)지금 우리는 어려움에 빠졌으므로(ἠπορήκαμεν, 244a4), **있는 것**을 발설할 때 마다 언제든지 당신이 가리키기(σημαίνειν, a5)바라는 그 **무엇**(τί, a5)을 우리에게 충분히 선명하게 만들어야 할 것입니다. 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만 우리는 이전에 안듯 했지만 지금은 어려움에 빠졌기 때문입니다(244a4-a8). ....."

24)그렇다면 지금 우리는 **있는 것**과 관련하여 확실히 [있지 않는 것의 어려움] 보다 더 적은 어려움에 처해 있는가? - 오오! 낯선이여, 우리는 더 많은 어려움에 처해 있다 라고 저는 말하렵니다 - 그렇다면 우리 이것을 그 어려움으로 놓세나. **있는 것**과 **있지 않는 것**은 똑 같이(ἐξ ἴσου, 250e6)어려우므로 이것들 가운데 헤태론한 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼 그렇게 헤태론한 것도 나타날 것이라는 그리고 다시 헤태론한 어떤 것을 알아 볼 수 없다 하더래도 동시에 양자에 그렇게 우리가 할 수 있는 한 어떻게는 규정되는(διωσόμεθα, 251a2)로고스가 있을 것이라는 희망이 지금 생기네 - 아름답습니다(250e1-251a4)"

아리스토텔레스는 '토 온(τὸ ὄν, 존재)에 관한 이러한 어려움의 연장 선 상에서 '우시아'에 대해 묻는다(92쪽, 113쪽).

"25)실로 오랜 그리고 지금 항상 우리가 조사하지만 항상 어려움에 빠지는(ἀποφρόμενον, 1028b3), **있는 것(τὸ ὄν**, 1028b4)은 무엇(τί, 1028b4, 1053b28)인가?라는 이것은 **우시아(ἡ οὐσία**, b4)는 무엇인가?이다(형., Z(1), 1028b2-4)"

이러한 모든 아포리아는 근원적으로 역사적인 파르메니데스(소., 237a4, 241d5, 258c6)에게로 거슬러 올라간다. 왜냐하면,

"26)오 어린 친우여! 위대한 파르메니데스께서는 [있지 않는 것도 있다는] 것에 이의를 제기하셔서, 어린 우리에게 '있지 않는 것(μὴ ἐόντα, 237a8)이 있다 라는 그것에 어느 때든 결코 넘어가지 마라. 이 탐구의 길로부터 너는 [너의] 노에애마(생각)을 닫아라' 라고, 처음부터 끝까지 걸어 다니시며 늘 말씀하시는 척도로 삼으셨으나(237a4-a8), ....., 있지 않는 것도 어찌보면(κατὰ τι, 241d7)있고 있는 것도 어찌보면 있지 않기(241d5-7)때문이며, ..... 있지 않는 것을 우리는 있는 것으로서 논증했기(ὡς ἔστιν ἀπεδείξαμεν, 258c5-7)" 때문이다[41].

철자-요소들은 바로 이러한 존재와 비존재의 어려움(아포리아)을 해결하는 과정에서 예시(例示)되므로, 그 어려움의 핵심이 여기에서 다시 진술(陳述)되야 한다.

'20)'의 어려움은 '있지 않는 것도 어떻게 보면 있고 있는 것도 어떻게 보면 있지 않다' 라는 모순(반대)되는 말(ἀναντιλογίᾳ, 236e2)이 지니는 것이다. 있는 것은 있지 않는 것에, 있지않는 것은 있는 것에 '반대'되는 것처럼 여겨지기 때문이다. 있지 않는 것을 있는 것과 연결(συμπλοκὴν, 240c1)시킬 수 있는가? 만약 연결시킬 수 없다면 그 어려움은 풀리지 않을 것이다.

'21)'의 어려움은 a)'있는 것은 양과 음(θερμὸν καὶ ψυχρὸν, 243e8-9; 95쪽,陽과 陰)이다[42]'라고 말 하는 자들이 겪는 어려움이다. 만약 양도 있고 음도 있다면, 이 양자 에 걸리고 '있는 것'은 무엇(τί, 243e1)인가? 이 양자와 헤태론한 세 번째 것

---

41)그러나 이것이 아버지 파르메니데스를 죽인 존속살해(尊屬殺害)로 간주(ὑπολαβῃς, 241d3)되어서는 안된다. 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 생각도 발설도 불 가능한 '없는 것(τὸ μηδαμῶς ὄν, 237 b8)'대신에 '있지 않는 것'에 관한 하나의 해석을 제공하므로서, 자신의 아버지를 '옹호(ἀμυνομένοις, 241d6)'하기 때문이다.

42)지금 이 맥락에서는 있는 것(존재)이 하나의 철자 요소로 '비유'된다는 것을 유념(留念)해야 한다. 왜냐하면 모든 것의 요소로서의 '존재'가 말하여지기 때문이다. 이렇게 존재와 하나를 '요소'라고 말하는 것은, 아리스토텔레스에 따르면, 비유(μεταφορά, 21쪽)이다.

인가? 만약 그렇다면 이 양자가 같이(ὁμίως, e5)있을 수 없을 것이고, 그래서 '양과 음이 있다' 라는 말을 할 수 없게 될 것이다. 그러나 동일하다면? 이 양자는 동일하게 될 것이므로, 그 말 역시 불 가능하게 될 것이다. 음이 양이고 양이 음일 것이나. 이럴 수는 없는 일이기 때문이다. 뿐만 아니라 '21)'의 어려움은 b)'있는 것은 하나이다'고 말하는 자들이 겪는 어려움이기도 하다. 이들에 따르면 동일한 것 하나에 여러 이름이 적용될 수 없기 때문이다.

'22)'의 어려움은 있지 않는 것에 관해 말하려 할 때 오는 어려움 '20)'과 먼저 연관된다. 말하려 하는 'τὸ μὴ ὄν' 이라는 그 이름(τοὔνομ', 237c2)은 도대체 어떤 것에 걸리는가? 'τὸ ὄν'은 아닐 것이다. 모순일 것이기 때문이다. 'τὸ ὄν'이 아니라면 'τὸ τι(237d1, 것)'도 아닐 것이다. 'τὸ ὄν'과 'τὸ τι'는 결코 떨어질 수 없는 것이기 때문이다. 그래서 'τὸ μὴ ὄν'은 어떤 것도 말하지 않을 것처럼 보인다. 그렇다면 '없는 것(τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b7-8)'을 말하는가? 그러나 우리는 이미 'τὸ μὴ ὄν'에 대해 말하고 있지 않는가? 그러나 '없는 것(무, 無)'에 관해서는 입도 벙긋할 수 없을 것이다.

이제, '있는 것은 움직임과 정지이다' 라고 말해 보자. 어떤 자는 '움직이는 몸만이 있다' 라고 말하는 반면 어떤 자는 '정지된 에이도스만이 있다' 라고 말하기 때문이다. 그러나 이것은 '21)' 보다 더 큰 어려움에 직면한다. '움직임과 정지가 있다' 라고 말하면 '21)'과 같은 어려움에 직면할 것 같아, 그 어려움을 피하기 위해서 '움직임도 정지도 있지 않다' 라고 말하면 가장 불 가능한(ἀφυνατώτατον, 250d4) 일이 벌어질 것이기 때문이다. 움직임과 정지 이 두 가지 것과 분리(ἐκτὸς, 250d2)되어 어떤 것이 있을 것이기 때문이다.

따라서 이러한 어려움은 '모든 것의 반대되는 요소들이 어떻게 같이(ὁμίως, 243e5)있을 수 있느냐?'와 '있지 않는 것이 어떻게 있을 수 있느냐?'에 관한 것이다. 그런데 이 두 가지 난문(難問)은 동전의 양면과도 같이 서로로부터 떨어질 수 없다. 왜냐하면 외연(外延)이 가장 넓은 '반대'들은 있는 것과 있지 않는 것일 것이므로[43], 반대되는 요소들이 공존(共存)할 수

있느냐의 여부(與否)는 *있지 않는* 것(τὸ μὴ ὄν, *아닌* 것)이 있는(τὸ ὄν, 인) 것과 함께 할 수 있는지의 여부에, 곧 있지 않는 것이 있을 수 있는지의 여부에 달려 있기 때문이다. **예를들어** 양은 음이 *아니고* 음은 양*이 아님*에도 불구하고, 그리고 움직임은 정지가 *아니며* 정지는 움직임이 *아님*에도 불구하고, 만약 있지 않는 것이 있을 수 있다면, 양과 음 그리고 움직임과 정지가 공존할 수 있을 것이므로 그렇다. 만약 그렇다면, 양은 음일 수 *없는* 것처럼 음이 양*일 수 없고*, 움직임이 정지일 *수 없는* 것처럼 정지는 움직임일 *수* 없으나, 그럼에도 불구하고 움직임과 정지도 있고, 양과 음도 있을 것이다.

바로 여기서 예(例)로 들어진 것들 곧 양과 음 그리고 정지와 움직임은 서로에 유비적으로 하나인 관계를 맺는 그러한 것들이다. 왜냐하면 양이 음에 대해 맺는 관계는 움직임이 정지에 대해 맺는 관계와 같기 때문이다-이 네 가지 것은 반대되는 '요소(항)'들이다. 이러한 관계를 나는 다음처럼 나타낸다.

④-9) 양 : 음 = 움직임 : 정지

그런데 이러한 관계에서는 이 네 가지 요소(항)의 존재가 문제시되므로,

---

43) 동일과 헤태론 역시 'τὸ ὄν(존재)'만 큼 넓은 류이다.

이제까지 유비적으로 하나인 그러한 '같음'을 가리켜 왔던 ' = '이 지금은 '그 네 가지 항들이 우비적으로 하나인 그러한 관계로 존재(우시아)한다는 것을 가리킨다. 다시 말해 그러한 관계로 같이 공존하며, 하나인 것에 의존한다는 것을 뜻한다. 나는 이러한 유비를 '존재 유비(analogia entis)'라 부를 것이다(72쪽, 112쪽).

그렇다면 이러한 요소들 각 각은 유비적인 하나의 항(entity, term)들로 공존하며 의존할 것이다. 이제 그 항들을 이름들로 간주 해 보자. 그렇다면 동일한 하나에 여러 이름들이 가능할 것이다. 왜냐하면 '④-9)'의 경우 entity(것) 네 개가 동일한 것 하나에 의존(πρὸς, 對)하는 것처럼, 그 네 가지 것(entity)의 이름 역시 동일한 그것의 이름에 의존할 것이기 때문이다.

그래서 동일한 것 하나가 여러 이름으로 불리워 질 수 있다. 그러나 이러한 가능성을 결국 거부(拒否)하게 되는 자들이 바로 엘레아 사람들(Ἐλεατικὸν ἔθνος, 242d4)이다. 이들은 '단지 하나만 있다'고 말하는데, 그렇게 되면 동일한 것 하나가 두 이름(δυοῖν ὀνόμασιν, 244c1-2)으로 불리우지 못할 것이고, 그래서 이름은 어떠한 것(τι, 244d1)도 아니기 때문이다[44]. '것'

---

44)실로 역사적인 파르메니데스는 자신의 단편 19에서 다음같이 말한다. 가상(假想)은 있는 것이 아니다.

은 '있음'과 결코 분리되는 것이 아니므로 그렇다. 만학도(τῶν γερόντων τοῖς ὀψιμαθέσι, 251b5-6, 晩學徒)들 역시 그러한 가능성을 거부한다. 왜냐하면 하나는 여럿일 수 없는 반면 여럿은 하나일 수 없다고 여기는 그들은 그래서 '사람은 사람이고, 착한 것은 착한 것일 뿐, 사람이 착할 수는 없다'고 말하기 때문이다. 즉 이들에 따르면 동일한 것 사람의 이름에 여러 이름이 적용(ἐπιφέροντες, 251a9; 25쪽)될 수 없다. 그러나 흑인, 백인, 황색인, 나쁜 놈, 착한 분, 거인, 난쟁이, 미인(美人), 추녀(醜女)도 있지 않은가. 그리고 이들의 경우 사람이라는 동일한 것 하나에 흑, 백, 미(美), 추(醜), 거(巨), 난쟁, 착함, 나쁨 등의 여러 이름이 붙혀지지 않은가(72쪽 인용문 29번 참조).

이제 그 하나를 우시아(τὴν οὐσίαν, 251d5; τὸ ὄν αὐτὸ, 254d4-5)라고 해보자. 이 이름 하나에 어떤 이름들이 적용 될 수 있을까? 방금 위에서 사람에게 적용된 것들 뿐만 아니라, 양(陽)과 음(陰) 그리고 움직임과 정지(停止)등의 이름도 적용될 수 있으리라. 그러나 앞엣 것 둘 보다는 뒤엣 것 둘이 더 큰 류이며 그리고 지금은 가장 큰 류들이 거론(擧論)되는 맥락이므로, 움직임과 정지의 이름들이 있는 것 그것의 이름에 우선적으로 적용될 수 있을 것이다.

---

"27)그래서 가상으로(κατὰ δόξαν, 假想, 의견, 意見)이것이 생겨 지금 있다가 이 후로 자라서 끝나느니라. 이것에 사람들은 이름을(ὄνομ') 고정시켜 각기 것의 기호로 삼느니라(ἐπίσημον)"

그런데 움직임의 이름에 정지의 이름이 적용될 수 있을까? 만약 적용될 수 있다면, 움직임이 정지일 것이고 정지가 움직임일 것이다. 그러나 이것은 불 가능하다. 이것들은 서로에 가장 크게 반대되는 것들인데, 반대 그 자신은 자신에 반대일 수 없을 뿐 아니라, 반대 짝 어느 것도 서로에 받아들여 지지도 않으며(οὐ δεχόμενα, 파이돈, 104b8), 어떤 것 안의 반대 역시 ㄱ러하기 때문이다. 그래서 이 셋 모두가 서로에로 뒤 섞여(ἄμεικτα, 251d6)교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9)할 수 있는 것도 아니며, 이 셋 모두가 서로 뒤 섞이지 않아 서로와 교통하지 못하는 것도 아니라, 어떤 것은 어떤 것과 교통할 수 있는 반면 어떤 것은 어떤 것과 교통할 수 없다(120쪽).

그렇다면 움직임만이, 그리고 정지만이, 그래서 종적으로 동일하게 한결같이 있는 것만이, 항상 있다고 하는 자는 거부(拒否)된다. 이들은 각 각 '움직이고 있다' 그리고 '정지해 있다'고 말하면서, 움직임과 정지에 있음을 스스로 덧 붙히기 때문이다. 그래서 '이 세 가지 류 각 각은 헤태론한 어떤 것도 헤태론한 것의 속성과 교통함에 의해서 자신의 이름을 얻지 못한다'고, 다시 말해 '어떤 것도 어떤 것과 교통하지 못한다'고 주장하는 자는 가장 우습게(καταγελαστότατα, 252a8)되버린다. 왜냐하면 자신의 논적(論敵)들은 '있음'과 '분리'와 '알론함'과 '그 자체로' 등의 헤아릴 수 없는 낱말들을 써 가며, 안 방에서 싸우듯 불 합리한 말까지 써 가며, 속삭이듯 자신을 논박

해도, 정작 자신들은 그러한 이름들을 묶어 쓰지 못하는 무력함 때문에, 아무런 로고스도 만들지 못해 속수 무책 당하고 있을 수 밖에 없기 때문이다.

움직임과 정지 뿐만이 아니라, 다른 가장 커다란 류인 동일과 헤태론의 이름 역시 우시아의 이름에 적용될 수 있다. 그래서 동일도 있고, 헤태론도 있다. 그러나 동일의 이름과 헤태론의 이름은 서로에 적용될 수 없다. 왜냐하면 적용된다면 동일이 해태론할 것이며 해테론이 동일할 것인데, 그러나 이것들은 서로 반대 짝이므로 동일할 수 없기 때문이다.

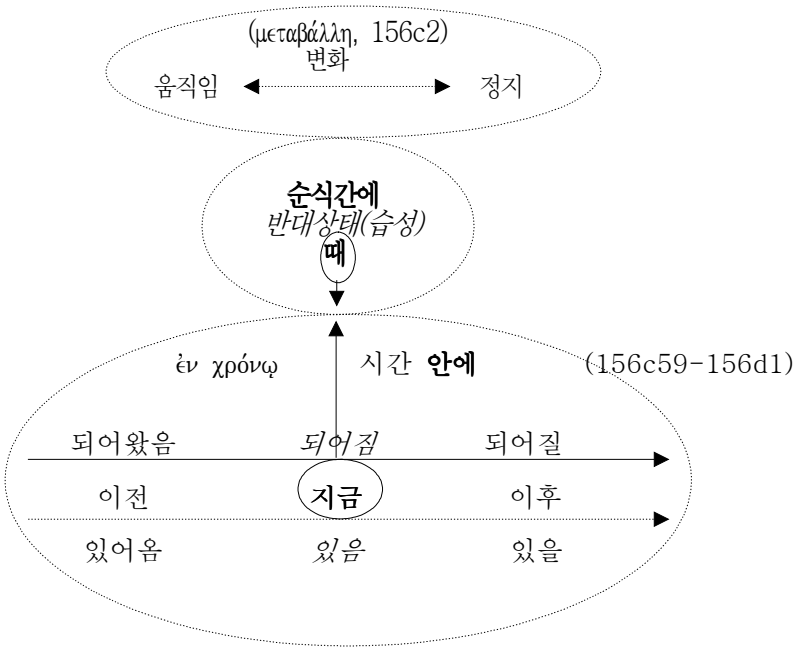
따라서 움직임과 정지와 동일과 헤태론의 이름들에 있는 것의 이름이 적용된다. 그리고 그 이름이 가리키는 바의 것을 나뉘어지닌다. 그리고 나누어지니기 때문에 그렇게 있다.

| (ἔστι, 256a1) | | (διὰ τὸ μετέχειν, 256a1) |
|---|---|---|
| 움직이고 있다 | ↔ | 움직임이 우시아를 나누어지니기때문이다. |
| 정지하고 있다 | ↔ | 정지가 우시아를 나누어지니기때문이다. |
| 동일하게 있다 | ↔ | 동일이 우시아를 나누어지니기때문이다. |
| 헤태론하게 있다 (이다) | ↔ | 헤태론이 우시아를 나누어지니기때문이다. |

움직이고 있다 정지하고 ↔ 움직임과 정지는 우시아를 나누어지니기때문.
동일하게 있다 헤태론하게 ↔ 동일과 헤태론은 우시아를 나누어지니기때문.

그런데 '움직임이 있다'를 '움직임이 우시아를 나누어 지닌다'와 하나인 것으로 간주해서는 않된다. '나누어 지님(관여)'과 '있음'은, 플라톤의 경우, 각

기 구분되는 영역이기 때문이다. 나누어지니는 것은 순식간(ἐξαίφνης, 파르메니데스 편, 156d3)인 반면 있는 것은 지금 있는 것이며, 이 순식간은 시간 안의 것이 아니기 때문이다. 바로 이 순식산에 움직임에서 정지로의 변화가 일어난다. 다음 쪽 그림과 같이 말이다




< 도식6: 반대로의 순식간의 변화 >

**시간**을 가두는 맨 아래 타원형의 점선 과 **순식간**(엑사이프네애스)을 나타

내는 위 점선에 의해서 순식간이 시간 안의 영역이 아님이 드러날 것이다. 그러나 나는 이 두 타원형의 점선이 어느 한 곳에 부딪히도록 그렸다. 부딪히는 저 **때**(ὅτε, τότε, 156a2-3, 1867)를 나타내기 위해서이다. 비록 순식간이 시간 안의 것이 아니긴 하더래도 시간과 떨어지지는 않을 것 같기 때문이다. 만약 떨어진다면 어느 **때**(ποτε, 156a3, 1867)와 어느 때 사이의 지금이 불 가능할 뿐 아니라, 어떤 **반대**로 될 수도 반대로 있을 수도 없을 것이기 때문이다. 순식간 저 때에 갑자기 (맨 위 타원형의 점선 안의) 반대 **상태**를 겪으므로 그렇다. 그러나 어느 한 때가 지금이라는 말은 결코 아니다. 이미 시간이라면 그 때를 전후로하여 계속 나아가기 때문이다.

이러한 움직임과 정지 그리고 동일과 헤태론 네 가지 항(요소)이 있는 것의 이름(ὀνόμασιν, 소., 243c1, 255c9, 258b5)에 적용되는 예(例)로 들어졌다. 그리고 있는 것을 포함 이 다섯 가지 류들이 소피스테스 편의 낯선이에 의해서 철자-요소로 '비유'된다. 이 철자-요소들이 합해지는 것을 통해서 요소-음절이 있는 것처럼, 모든 류들이 합쳐짐을 통해서 '모든 것'이 있으며, 그리고 그 철자-요소들이 끼리 끼리 합쳐질 수 있는 것은 그 철자-요소들 중에서도 '순수한' 소리인 모음-철자 요소 때문인 것처럼, 모든 류들이 끼리 끼리 합쳐질 수 있는 것은 그 류들 중에서도 존재라는 류 때문이다.

순수한 소리(모음)처럼, 존재 역시 자신을 포함한 모든 류들을 하나로 묶기 때문이다. 바로 이것이 그 낯선이가 (요소-음절과) 철자-요소의 '비유'에 의해서 말하고져 하는 아주 중요한 것이다[45].

그래서 주어진 네 가지 항( 요소-류)는 서로 유비적으로 하나되어 존재한다. 움직임이 정지에 대해 있듯이 동일은 헤태론에 대해 있다-움직임이 정지에 대해 맺는 관계를 동일은 헤태론에 대해 맺는다. 이것을 나는 다음처럼 나타낸다.

④-10) 움직임 : 정지 = 동일 : 헤태론
④-10-1) 움직임 : 헤태론 = 정지 : 동일

### 3-2)존재에 대해 말하는 길들 중의 하나로서의 '유비'

존재(우시아)의 이름이 움직임과 정지와 동일과 헤태론 등의 이름(ὀνόμ-ατα, 255c 9)에 적용됐다. 동일한 것 하나의 이름에 여러 이름이 적용(ἐπιφέρ-οντες, 소., 251a9)돼듯이 말이다. 그래서 우시아는 나머지 넷을 존재하게

---

45)그러나 철자-요소들이 어떻게 분리되는지에 관한 것은 (요소-음절과) 철자-요소의 비유에 의해서는 말하여지지 않는다. 그러나 있지 않는 것에 관한 새로운 해석은 음절의 비유가 그 분리를 함축하고 있다는 것을 보여줄 것이다(139-140쪽).

만들며 존재하지 못하게도 만든다[46]. 다시 말해 그 넷은 존재하며 존재하지 않는다-넷 이며 넷이지 않다. 그 하나의 이름에 여러 이름이 관계하는데, 그 관계는 '의존'이다. 나는 이러한 관계를 '존재 유비'라 불렀다(65쪽).

> "28)이름 두 개가 동일한 하나에 걸리는가? 아니면 어떠한가? ,....., 하나 이외의 어떤 것도 있지 않다는 데에 동의해 놓구선, 이름 두 개가 있다(εἶναι, 244c8)라고 하는 것은 어디에서든 우스꽝스럽네 - 어찌 그렇지 않겠습니까? (소., 244c1-10)"

" '두 이름이 동일한 하나에 걸리는가?' 라는 반문(反問)은, '모든 것이 하나' 라고 주장하는 사람들을 아주 곤란하게(ῥᾷστον, 244c6)만든다 "가 이어지는 위 인용 글월의 맥락에서 소피스테스 편의 '엘레아 낯선이' 자신은 '동일한 것 하나에 두 이름'을 인정한다는 것을 보여 준다.

> "29)동일한 이것 각 각이 언제 어느 때에 여러 이름에게 **그 있음의 측면에서(καθ' ὅντινά**, 251a5)적용되는지를 있는 그대로 우리 말해 보세나 - 예를 들어, 무슨? 보기를 들어 말씀해 주세요 - 사람을 여러 이름으로 부르면서 그 사람에게 색들과 모습들과 크기와 악덕들과 덕들을 덧 붙이는데(ἐπιφέροντες, 251a9), 이러한 모든 경우 그리고 무수한 헤태론한 경우에 우리는 단지 사람 그것만이 **있다**(εἶναι, b1)라고 말하는 것이 아니라, 착함 그리고

---

46) 있는 것의 이데아(τῷ τοῦ ὄντος ἰδέᾳ, 소., 254a8-9)는 여러 이데아들 중의 하나라는 것에 유의할 필요가 있다. 다른 이데아들이 존재할 수 있는 것은 바로 이 존재의 이데아 덕분이기 때문이다.

> 무수한 헤태론한 것도 **있다** 라고 말한다네. 그리고 알론한 것들의 경우에도 이와 동일한 로고스에 따라 그렇게 각기 것 하나 그것을 다시 여러 이름들에게 적용하면서(ὑποθέμενοι, b3)여럿이라고 말한다네 - 진실하게 말씀하시는군요(소., 251a8-b4)"

동일한 것 하나에 두 가지 이름 뿐 만이 아니라, 그 이상의 여러 이름이 적용될 수 있다. 나아가서, 적용되기 때문에 로고스가 성립한다. 그러나 적용된 것들이 '동일'해지는 것은 아니다. 예를들어 색과 모습이 동일해지지 않는 것처럼 동일과 헤태론과 정지와 움직임과 존재가 '동일'해지는 것이 아니다-그 의미가 동일해지는 것이, 곧 그 이름이 가리키고 **있는** 것이 **동일**해지는 것이 아니다.

바로 이러한 맥락에서 구분되는 '동일(τὸ ταὐτὸν, 소., 255b11)'과 '존재(τὸ ὄν, b11)'은 여러 류들의 교통에 있어 아주 중요하다. 따라서 'κίνησίν εἶναι ταυτὸν(움직임은 정지이다)'의 'εἶναι(이다)'를 '동일' 또는 '하나'의 뜻으로 간주하면 안될 것이다. 그렇게 되면, 'κίνησίς στήσεται(움직임이 정지된다)'와 'στάσις κινηθήσεται(정지가 움직여진다., 소., 255a10)'라는 불 가능할 일이 벌어질 것이기 때문이다.

> "30)따라서 동일과 존재(있는 것)는 하나일 수 없네(Αδύνατον ἄρα ταύτον καὶ τὸ ὄν ἕν εἶναι, 255c3) - 거의 - 우리는 동일을 세 에이도스들에 대한 네 번째 것으로 놓아야 할까? - 물론 - 무슨? 따라서 헤태론은 나머지 다섯 번째 (에이도스)라고 우리에게 말해져야 하는가? 아니면 해태론과 있는 것은 하나의 류에 걸리는 어떤 두 이름들이라고 여겨져야만 하는가? - 글쎄요(ταχ'

ἀν, 255c11). ..... 헤태론의 자연을 간추려진 에이도스들 가운데 다섯 번째 것으로 반드시 말해야 하네 - 예(255c3-11 ..... 255d9-e2)"

이렇게 구분된 정지와 움직임과 동일과 헤태론의 이름에 존재(**우시아**, 있는 것)의 이름이 적용된다. 그리고 구부된 이러한 여럿은 동일한 하나에 적용되는 이름들이다. 바로 이러한 이름들에 아리스토텔레스의 호모한 이름이 상응한다고 나는 본다. '있는 것은 여러 가지로 말하여진다(τὸ ὄν λέγεται πολλαῶς, 형., Δ(7), 1017a7; E(2), 1026b2)-여러 이름을 지닌다-'과 하는데, 그 이름들은 의미를 지니므로, 즉 어떠한 것을 가리키기 때문이다(54쪽).

그러나 여러가지로 말하여지고 **있는** 것 그것은 그렇게 호모뉘마하게만, 곧 '이름만이 공통일 뿐 그 이름에 걸리는(κατὰ, 1a1)**우시아**의 로고스가 헤태론한 것들(범., 1a1-2)'이라고만 말하여지는 것은 아니다. 그렇다고 쉬노오뉘마하게, 곧 '공통(κοινὸν, 1a7)인 그 이름에 걸리는 우시아의 로고스가 동일(범., 1a6-7)'하게 말하여지는 것도 아니다. 그 여러 이름들은 동일한 것 하나에 대해(πρὸς)있는 것-그 하나와 관계맺고 있는 것-들로 말하여지기 때문이다.

"31)있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 하나에 대하여(πρὸς ἕν, 1a33), 그리고 호모뉘마하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라 건강한 모든 것 각각이 건강에 대하여 말하여지는 것처럼, 말하여진다(1003a33-35)"

"32)치료적인 것에 의해서는, 동일한 것이, 그렇다고 호모오뉘마한 것이 말하여지는 것이 아니라, 동일한 것에 대한 것이 말하여지는 것처럼, 호모오뉘마하게도 동일하게(쉬노오뉘마하게)도 말하지 않는 것이 올바르다(ἐπεὶ τό

γε ὀρθόν ἐστι μήτε **ὁμωνύμως** φάναι μήτε **ὡσαύτως**[47], ἀλλ᾽ ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως). 하나에 따라(καθ' ἕν, b3)말하여지는 것도 아니요, 호모뉘마하게 말하여지는 것도 아니라, 몸과 활동(에르곤)과 도구는 하나에 대해(πρὸς ἕν, b3)치료적인 것이라고 말하여지기 때문이다(1039a33-b6)"

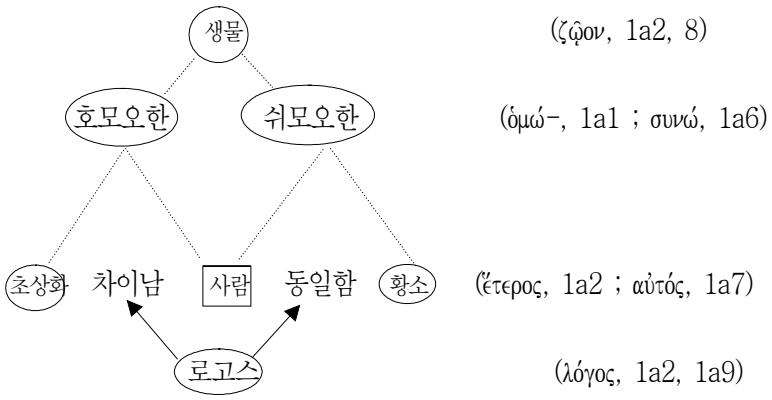
이 여러 이름들은 동일한 것 하나의 이름에 대해 있는 것들이지, 호모뉘마하게만 있는 것도, 그렇다고 쉬모뉘마한 것도, 아니라는 것이다. 호모(같은)한 이름들과 쉬노(동일[48])한 이름들의 더 나은 이해를 위하여 나는 다음

---

47) 여기서 '὾σαύτως'을 'συνωμύμα(in the same sence'로 나는 읽는다. W. D. Ross(1924(1958, II, 813쪽)처럼 말이다. 그 뜻에 있어 통하기 때문이다. 따라서 '있는 것들'은 호모뉘마한 것들이 아닐 뿐만 아니라 쉬노오뉘마한 것들 역시 아니다.

48) '같은(ὅμοις)'와 '동일한(ταυτὸν)'은 플라톤아리스토텔레스에게 있어서 반드시 구분되야 한다. 그런데 하나[τὸ ἕν, 일(一)]와 동일(ταὐτον, 파., 139d1)도 구분한다. 만약 하나와 동일이 차이나지 않는다면, 동일하게 됐을(ἐγίγνε-το, 파., 139d7)때 마다 항상(ἀεὶ, d7)하나로 됐을 것이고, 하나로 됐을 때마다 항상 동일하게 됐을 것이나, 여럿이 동일하게 된다고 해서 그 여럿이 하나로 되는 것은 아니기 때문에, 하나는 동일과 다르다는 것이다. 물론 하나이기 때문에 동일하고, 동일하기 때문에 같기는 해도 말이다. 그러나 이

의 그림을 그린다.




< 도식7: 호모한 이름과 쉬모한 이름 >

---

셋은 구분된다. 그러나 이 셋은 구분된다(플라톤).

같은 것과 동일한 것은 똑 같은 것과도 구분된다(아리스토텔레스). 종적으로 하나인 것을 같은 것(τὸ ὅμοιον, 형., I(3), 1054a31)인 반면, 로고스가 하나인 것을 똑 같은 것(τὸ ἴσον, a31)이며, 수적으로 하나인 것을 동일한 것(τὸ ταὐτὸ, a31)이기 때문이며, 같음과 같지않음은 질에 고유한(ἴδιον, 범., 11a5)것이며, 똑 같음과 똑 같지 않음은 량(τοῦ ποσοῦ, 범., 6a26)에 고유한 것이기 때문이다. 그리고 동일한 것과 같은 것과 똑 같은 것은 각기 헤태론한 것(τὸ ἕτερον, 1054a32)의, 같지 않는 것(τὸ ἀνόμοιν, a32)의, 똑 같지 않는 것(τὸ ἄνισον, a32)의 반대(τά ἐναντία, a30)이다.

호모오뉘마하게 만도, 그렇다고 쉬노오마하게도, 존재는 말하여지는 것이 아니다. 존재(있는 것)의 이름들은, 자신들 각 각이 그것에 대해 있는, 그리고 자신들에 공통인 어떠한 것(τι κοινόν, b35)하나 곧 건강(ὑγιεινόν, 1060b35)과 결부(結付)지어져서 말하여지는 것처럼, 그 우시아(ἡ οὐσία, 실체)와 결부지어져서 말하여진다[49]. 그래서 있는 것들(의 이름)은 우시아(의 이

---

49) 그렇지 않으면 있는 것들에 관한 앎은 불 가능할 것이다.

> "33)철학자의 앎은 있는 것으로서의 있는 것의 부분이 아니라 그 전체(καθόλ- ου, 10 60b32)를 다룬다. 그런데 있는 것은 하나의 길(τρόπον, b33)로가 아니라 여러 가지 길로 말하여지므로, 만약 호모오뉘모스 하기만 해서 자신들에 공통인 어떤 것도 있지 않다면, 어떤 앎도 있지 않을 것이다. 호모뉘마한 것들로부터는 어떠한 류 하나도 있지 않기 때문이다. 그러나 공통인 어떤 것이 있다면, (있는 것들)에 관한 앎도 있을 것이다(1060b31-36)"

물론 '공통'인 이것 곧 우시아가 '류'는 아니다. 류(보편자)는 분리된 하나가 아니지만, 분리해 있는 이 것 (τόδε τι ὂν καὶ χῶριστὸντόδε τι, 형., 1017b25, 1029a2 8)만이 우시아이기 때문이다. 뿐만 아니라 있는 것(존재) 역시 류가 아니다. 류라면, 있는 것의 차이인 있지 않는 것에 있는 그것이 속해야 할 것이기 때문이다. 그러나 가능한 것의 경우를 제외하면 있으면서 있지 않다는 것은 불 가능하다. 있지 않는 것이 현실적으로 있는 것에 속할 수 없기(ἀδύνατον κατηγορεῖσθαι, 형., 998b24) 때문이다.

> "34)동일한 것이 동시에 있는 것이면서 있지 않다. 그러나 **동일한 측면에**

름)에 '대해' 있다. 그렇다면 있는 것들은 '유비'적으로 말하여지는 것들인가? 만약 동일한 것 하나에 '대하여'(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, 형., 1030a35-b1) 말하는 것이 '유비'적으로 말하는 그것이라면 말이다(23쪽 각주 20번)`.

> "35)때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ'οὗ, 1457b19)사람들은 '대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20)'을 [말 하므로서 사람들은 그 유비를] 한정하기(προστίθέασιν, b19) 도 한다(시., 1457b19-20)"

그래서 만약 '대해 있음[50]'이 그 '유비적인 비유'의 '유비'라면, 있는 것들은 유비적으로 말해진다. 나는 유비적으로 말해진다는 것을 아래 도표로 나타내 보았다. 그리고 다음 쪽의 도표는 이와 관련된 레이즐의 도표이다.

<table>
<tr><td colspan="5">λέγεται(말하여지다)</td></tr>
<tr><td colspan="4">πολλαχῶς(여러가지로)</td><td>ἑνῶς(하나로)</td></tr>
<tr><td colspan="3">πρὸς ἕν(1030b3)</td><td>ἀπὸ ἑνος</td><td>καθ' ἕν (1060b33)</td></tr>
<tr><td rowspan="2">καθ' ἀνάλογον</td><td colspan="2">ὁμώνυμα</td><td rowspan="2">παρώνυμα<br>(1a12)</td><td rowspan="2">συνώνυμα</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td>καθ αὐτὸ</td></tr>
</table>

---

**서**(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1009a34)는 아니다. 동일한 것이 **힘으로는**(δυνάμει, a34-35)반대들(τὰ ἐναντια, a35)일 수 있지만, **현실적으로는**(ἐντελχείᾳ, a36)아니기 때문이다(형., Γ(4), 1009a33-36, 1069) "

50) '관계 맺고 있음' 또는 '관계 맺음'.

<table>
<tr><td colspan="4">여러가지로 말하여지고(πολλαχῶς λέγεσθαι)‘있는 것’의 류형들</td></tr>
<tr><td colspan="3">ὁμωνυμία (단순한 단어의 다의성)</td><td>ἀμφιβολία</td><td rowspan="3">단어와<br>표현의<br>다양성</td></tr>
<tr><td>ἀπὸ τύχης</td><td colspan="2">ἀπὸ διανοίας</td><td rowspan="2">표현과문장의애매성</td></tr>
<tr><td>우연한 다의성<br>또는동음이의어</td><td>πρὸς ἕν<br>λέγεσθαι<br>(focal meaning)</td><td>κατ’ ἀναλογίαν</td></tr>
</table>

< 도식8-9: 여러가지로 말해지고 있는 길들>

나는 ‘호모뉘마하게 말하는 것’과 ‘유비적으로 말하는 것’ 구분하여 이 둘 모두 ‘하나에 대해 말하는 것’에 포함시킨 뒤, ‘하나에 대해 말하는 것’을 ‘하나로 말하는 것’과 ‘하나로부터 말하는 것’과 구분하여 이 셋 모두를 ‘여러가지로 말하는 것’에 포함시킨 반면, 레이즐은 ‘유비적으로 말하는 것’과 ‘하나에 대해 말하는 것’을 구분하여 이 둘 모두를 ‘호모뉘마하게 말하는 것’에 포함시킨 뒤, ‘호모뉘마하게 말하는 것’과 ‘애매하게 말하는 것’을 구분하여 이 둘 모두를 ‘여러가지로 말하는 것’ 아래 포함시킨다. 나는 ‘호모뉘마하게 말함’과 ‘유비적으로 말함’을 ‘하나에 대해 말함’에 속하는 동등한 유형들로 본 반면, 레이즐은 ‘하나에 대해 말함’과 ‘유비적으로 말함’을 ‘호모뉘마하게 말함’에 속하는 동등한 유형들로 본다. 그래서 레이즐의 경우에는 ‘하나에 대해 말함’이 ‘호모뉘마하게 말함’의 하위 유형인 반면 나의 경

우에는 ‘호모뉘마하게 말함’이 ‘하나에 대해 말함’의 하위 유형이다. 있다고 말해지는 모든 것은 우시아 그 하나에 대해 있다는 것을 나의 것이 레이즐의 것 보다 더 분명하게 해 줄 것이라고 본다. 그러나 더 분명해질 것으로 보이는 이것 보다 있는 것(존재, τὸ ὄν)들은 단지 호모뉘마한 이름들만은 아니라는 것이 더 중요하다.

그런데 유비 이외의 방식으로도, 예를들어 우시아에 관한 정의(定義)를 통해서나, 또는 시적인 은유나 직유 등의 비유를 통해서도, 존재(있는 것)들에 관한 ‘대화’ 또는 ‘언급’이 가능하다. 그래서 ‘유비적으로’ 말하는 것(τὸ ἀνάλογον, 형., Θ(6), 1048a37)은 어떠한 것을 ‘정의(ὅρον, a36)’하는 것이 아니다. 예를들어 집 지을 수 있음에 대한 것으로서의 집 지음(τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, a37-b1), 걸을 수 있음에 대한 것으로서의 걸음, 눈 감았지만 시력을 지님에 대한 것으로서의 봄, 질료에 대한 것으로서의 질료로부터 빚어진 것, 그리고 가공되지 않은 것에 대한 가공된 것 등을 말하는 식으로, ④-11)뒤나뮈스(힘)에 유비적인 것으로서의 에네르게이아(활동)를 말하는 것은, 곧 ‘에네르게이아란 힘에 대해 있는 움직임처럼 질료에 대해서는 우시아로 있다’고 말하는 것은, 그 에네르게이아를 정의하는 것이 아니기 때문이다.

④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아

그리고 바로 이 유비되는 항(entity, term)들 중 네 번째 이름을 두 번째 이름에 적용하여 말하면, 그것은 유비적으로 비유하여 말하는 것이다(15-16쪽). '④-11)'의 '우시아'와 '움직임', 그리고 아래 '31)'의 '하나'와 '요소'는 바로 이러한 것들이다(23-24쪽).

> "36)어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνὑπάρχοντας, 1014a26-27) 것이 요소라고 말하여진다. **예를들어(οἷον**, a27) *소리*가 그것들로 합해지는, 그리고 ,....., 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 요소들**처럼**. ,....., **예를들어** 물의 부분들은 물인 것 **처럼**. 그러나 *음절*(τῆς συλλαβῆς, a31)의 부분들은 그렇지 않다. .....,
>
> 37)마찬가지로 이와 비슷하게 기하학적인 것들의 요소들과 논증들의 요소들이 일반적으로 말하여진다. ..... 그런데(δὲ, b3)사람들은 이렇게 **비유적으로**(**μεταφέροντες**, b3)말하면서 여러 쓰임새로 인하여 **있는 하나**와 작은 것(ἕν ὂν καὶ μικρὸν, 1014b4)을 (요소들이라고 말)할 것이다. 이 때문에 작고 순수하고 나뉘어지지 않는 것이 요소라고 말하여진다(형., 1014a26-b9)"

아리스토텔레스에 의해 이렇게 비유를 통해서 말해지는 우시아(ἡ οὐσία, 실체)와 하나인 것과 그리고 (철자-요소와) 요소-음절에 관해 숙고해 보자.

### 3-3)아리스토텔레스의 요소-음절의 '비유'

위 인용 글월 '36)'과 그리고 아래 인용 글월 '38)'과 '39)'에 따르면, 어떤 것의 부분은 그 전체와 같은 종(에이도스)이지만 어떤 것의 부분들은 그 전체와 헤태론하다. 바로 이 헤태론하다는 것이 앞 선 플라톤의 테아이토스 편 언급에서 이미 언급된 바의 것이다.

"38)이 때문에 원의 로고스는 호들의 로고스를 지니지 않지만, **음절**의 로고스는 **요소**들의 로고스를 지닌다. 요소들은 **에이도스의 부분**들이지 **질료(의 부분**들이 아닌 반면, 호들은 질료가 함께하는(ἐπιγίγνεται, 1035a12)부분들이기 때문이다. 그렇지만 둥금이 청동에서 생성할 때 (그 호들은) 청동 보다는 에이도스에 더 가깝다. 그런데 음절의 모든 요소들이 그 로고스 안에 있지는 있지는 않을 것이다. 예를들어 밀납에 찍힌 요소들 또는 공간 안에 [떠도는 요소들처럼 말이다. 이것들은 이미 음절의 감각적인 질료로서의 부분들이기 때문이다(***아리스토텔레스***, 형., Z(10), 1035a9-a17)"

"39)철자들이 합쳐질 때 떠오르는(γεγονός, 203e4), 그 철자들과는 헤태론한, 단일한 어떤 이데아(μίαν τινα ἰδεαν, ***플라톤***, 테., 203c5-6)"

물과 원(圓)과는 달리, 요소-음절은 자신의 부분들과 헤태론하다. 이렇게 헤태론하게 있게 하는 요소-음절의 존재 원인(αἴτιον τοῦ εἶναι, 1041b28)이 바로 그 요소-음절의 우시아(형상)라는 것이 아리스토텔레스에 의해 행하여지는 요소-음절의 '비유'의 핵심이다. 이 비유가 나타나는 형이상학 제 애타 편 마지막 장인 17장의 그 끝 텍스트와 에애타 편 3 장(1043b4-14)은 다음과 같다.

"40)무더기처럼(ὡς σωρὸς, 1041b12)이 아니라, 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή, 1041b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 합쳐지므로(σύνθεστον, b11), 모든 것은 하나이다. 그러나 음절은 [자신의] 요소들이 아니다. βα는 β와 α과 동일한 것이 아니며, 살은 불과 흙이 아니다. [요소들이] 흩어질 때 **예를들어(οἷον**, b15) 살과 음절은 더 이상 있지 않으나 [철자] 요소들과 그리고 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서 **음절**인 것(τι, 1041b16)이 있다. 단지 [철자] **요소**들 [곧] 소리들과 소리아닌 것(τὸ φωνῆεν καὶ ἄφωνον, b17, 모음과 자음)만이 있는 것이 아니라 (이 철자 요소들과는) *헤태론한* 어떤 것이 있다. .....
(헤태론한) 이것은 요소가 아닌 어떤 것일 것처럼 보인다. 이것이(τοδὶ,

b26) 살의 존재 원인이며 그리고 이것이 음절의 존재 원인(일 것처럼 보인다). 알론한 경우들에 있어서도 이와 같다. 이것(τοῦτο, b28)이 각기 것의 우시아이며, 이것이 그 존재의(τοῦ εἶναι, b28)첫 번째 원인이기 때문이다.

그런데 **우시아**는 사물들(τῶν πραγμάτων, b29)중의 어떤 하나가 아니라, 오히려 우시아는 그 자연에 따라서 그리고 자연스레 **묶으므로**(συνεστήκασι, b30), 우시아는 자연과 동일할 것처럼 보인다[51]. 자연(ἡ φύσις, b31)은 요소가 아니라 아르케애이다. 그런데 요소는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 질료로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 음절의 α와 β처럼 말이다(형., Z(17), 1041b11-33)"

"41)만약 우리들이 조사해 본다면 *음절*은 **함께 놓인**(συνθέσεως, 1043b6)요소들로부터 있는 것은 아니라는 것이 그리고 *집*은 함께 놓인 벽돌들로부터 있는 것은 아니라는 것이 선명해질 것이다. 그리고 이것은 옳다. 왜냐하면 **함께 놓음** 또는 **섞음**(μῖξις, 1043b7)은 함께 놓여지거나 또는 섞어지는 그것들은 아니기 때문이다. 그리고 알론한 모든 경우들에도 동일한 것이 진실이다. **예를들어** *문턱*은 자신의 *위치*에 의해서 있다면 그 위치는 문턱에 의해서 이루어지지 않는다. 그러나 오히려 문턱이 위치에 의해서 있다. *사람*은 [단순히] *다리 두 개*가 함께 놓은 생물이 아니라 오히려 만약 이 두 다리 이외의 어떤 것이 반드시 있어야 한다. 만약 이 두 다리가 질료라면 그 전체 안의 한 요소도 아니고, 그 요소들로부터의 [단순한 복합]도 아닌 우시아가 있어야 한다. 그러나 이 우시아를 제거하고서 사람들은 단지 질료만을 말했다. 만약 이제 이것이 있음의 원인(αἴτιον τοῦ εἶναι, 1043b13)이고 그리고 이것이 우시아라면 사람들은 그 우시아를 말하지 않았다(형., H(3), 1943b4-b14)[52]"

---

51) 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 자연이라고 하는 것 역시 우시아를 비유적으로(μεταφορᾷ, 1015b11) 말하는 것이라는 것은 이미 13쪽에서 언급(言及)됐다.

52)형이상학 N편 5장의 '1092a26' 역시 같은 맥락이다.

앞 82쪽 인용 글월 ‘40)’에서 예(例)로 들어지는 것은 무더기와 살과 요소-음절인 반면, ‘38)’과 82쪽 ‘39)’에서는 물과 원(圓)과 요소-음절이다. 그리고 이것들 중에서 무더기와 물은 그 부분과 전체의 관계에 있어 살과 요소-음절과 다르다는 것이 요소-음절의 유비적인 ‘비유’의 중요한 요점 중의 하나이다. 왜냐하면 물과 무더기의 부분들은 자신의 전체인 물과 무더기와 헤태론한 종이 아닌 반면 살과 요소-음절의 부분들은 그 전체인 살과 요소-음절과 헤태론한 것이기 때문이다. 헤태론하게 있게 하는 바로 그 원인이 살과 요소-음절의 우시아(에이도스)이기 때문이다. 이러한 네 가지는 다음 식(式)처럼 표현될 수 있을 것이다–무더기기 물에 대해 맺는 관계는 살이 요소-음절에 대해 맺는 관계와 같지 않다. 왜냐하면 무더기와 물의 부분이 전체에 대해 맺는 관계는 살과 요소-음절의 부분이 그 전체에 대해 맺는 관계와 같지 않기 때문이다.

④-12) 무더기 : 물 ≠ 살 : 요소-음절

④-12-1) 물의 부분 : 물의 전체 ≠ 살의 부분 : 살의 전체
④-12-2) 무더기의 부분 : 무더기의 전체 ≠ 음절의 부분 : 음절의 전체

그리고 앞 83쪽의 인용 글월 ‘41)’에서 예(例)로 들어지는 요소-음절과 요소, 집과 벽돌, 그리고 사람과 두 다리[53] 등의 항(項, entity, term)들은,

---

53) 문턱과 위치는 적절하지 않을 것 같아 뺐다.

앞 82쪽의 인용 글월 '40)'의 예들과는 달리, 다음 식(式)처럼 유비적으로 하나인 관계를 맺을 것이다–집이 벽돌에 대해 맺는 관계는 사람이 두 다리에 대해 그리고 요소-음절이 철자–요소에 대해 맺는 관계와 같다.

④-13) 집 : 벽돌 = 사람 : 두 다리 = 요소-음절 : 철자–요소

따라서 '④-12)' 보다는 '④-13)'이 더 중요하다. 요소-음절을 그 부분인 철자–요소들과 헤태론하게 하는 그 존재의 원인이 우시아(에이도스, 형상)이라는 것이 그 비유의 가장 중요한 핵심이며, 그 존재 원인이 '④-13)'에서 긍정적으로 드러나기 때문이다.

나아가서 '④-12)'과 '④-13)'에서 드러나는 부분과 전체의 이런 서로 다른 관계는 이미 29쪽에 언급된 다음과 같은 테아이테토스 편에 나오는 요소-음절의 두 가지 가능한 '정의'와 더불어 플라톤의 파이돈 편에서 말해지는 각기 것의 존재 원인(τὸ αἴτιον τῇ ὄντι, 파., 99d3)으로서 다양한 에이도스-**이데아**-를 생각나게 한다. 파이돈의 그 맥락에서 제시되는 가설적인 방법은 예를들어 소크라테스가 여기 앉음의 원인[54]을 뼈와 살의 적절한 연결이 아니라, 다양한 에이도스들이라고 전제(前提)하고 나가기 때문이다. 그렇

54) 이 원인을 발견하기 위한 두 번째 여행(τὸν δεύτερον πλοῦν, 파이돈, 99c 9)이 바로 가설적인 방법을 통해서 이루어진다.

다면 아래 'e)'의 '이데아'가 요소-음절의 존재 원인 이라고 말하여질 수 있으리라. 물론 이 경우 철자-요소는 요소-음절 존재의 질료적인 원인일 것이기는 해도 말이다.

d) 철자 모두 각 각(ἅπαντα, 203c7) = 요소-음절 → ㅅ + ㅗ = 소
e) 철자들이 합쳐질 때 떠오르는(γεγονός, 203e4), 그 철자들과는 헤태론한, 단일한 어떤 **이데아**(μίαν τινα ἰδεαν, 203c5-6)

### 3-3-1) 그 '비유'의 맥락(context).

#### 3-3-1-1)형이상학 제애타 편의 개괄(槪括)

죽은 지 380 여 년 흘러, 후학(後學)이 그의 강의들을 모아 책으로 묶었으니, 전체 13 권[55]으로 이루어진 형이상학은 그 내용에 있어 매끄럽게 이어진다고만은 볼 수 없으리라. 그렇다고 그 형이상학의 단일성(單一性)이 무너지는 것은 아니다. 어느 하나의 '이름'으로 묶어 낼 수 있을 것이기 때문이다.

먼저, ㄱ)'지혜란 무엇인가?' 그리고 '이 물음이 간직하는 어려움들은 어떠한 것들인가?'가 분석되면서, 지혜를 찾아 갔던 선행자(先行者)들의 의견이 요약 비판된다. 이 부분에 **알파**와 **베타**와 **감마**와 **엡실론** 전부, 그리고

55) 큰 알파(A)와 작은 알파(α ἐλάττον)를 각 권으로 친다면, 전체 14 권이 될 것이다. 나는 이 두 알파를 한 권으로 간주 했다.

**갚파** 편 앞 부분이 속한다. 다음으로, ㄴ)토 온(있는 것)과 우시아(실체)를 말하기 위해 주로 거론된 용어들이 설명된다. 이 부분이 **델파** 편이다. 그 다음으로 ㄷ)우시아(실체)가 집중적으로 거론(擧論)된다. 이 부분에는 **제타**와 **에애타**와 **이오타**와 **람다**와 **뮈**, 그리고 **뉘** 편이 속한다. ㄹ)그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말하여지고 '있는 것'에 대해 말한다. 이 부분에는 **테에타** 편이 속한다. 그리고 ㅁ)움직임이 분석된다. 이 부분에는 **갚파** 편 뒷 부분이 속한다. 이렇게 거칠게 말할 수 있다면, 형이상학 총 13 권은 다섯 부분으로 그 내용 상 나누어질 수 있으리라. 다시 각 권 별로 그 내용을 요약해 보자.

1)지혜란 무엇이며, 지혜를 찾아갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 **큰 알파**와 '철학은 진실에 관한 앎이다'고 말하는 **작은 알파**로 **알파**는 이루어지며, 2) 우리들이 찾고 있는 앎이 지니는 어려움들 14 가지가 열거 분석되면서 **베타**에서는 그 문제점들이 선명해지고, 3)**감마**에서는 있는 것 그 자체를 다루는 앎에 연관되는 것은 우시아라는 것이 말하여지면서 앎의 아르케애가 '논증'된다. 4)**델파**에서는 '토 온'과 '우시아'를 말하기 위해 쓰여지는 여러 용어들이 설명된다. 아르케, 원인, 요소, 자연, 필연적으로, 하나, 토 온(있는 것), 우시아(실체), 동일, 차이, 같음, 대립, 먼저와 나중, 뒤나뮈스(잠재성), 량, 질, 관계, 목적, 동시에, ~에 따라, 배열, 관습, 속성, 결여, 지니다, 안에 있음, 부분과 전체와 모둔, 잘린, 류, 거짓, 우연 등이 사전(辭典) 식(式)으로 간략하게 설명된다.

5)**엡실론**에서는 앎이 분류되고, 6)**제타**에서는 가장 먼저 있는 것(토 온)으로서의 우시아(실체)가 말하여지며, 7)**에애타**에서는 감각 실체 또는 질료, 그리고 질료를 지니지 않는 것이 말하여진다. 8)있는 것은 잠재성과 활동성과 현실태라고도 말

하여지며 진실이라고도 말하여진다는 것이 **테에타**에서 말하여지며, 9)'하나도 실체일까?' 라는 물음을 제기하면서 열어지는 **이오타**에서는 있는 것과 있음, 하나와 여럿과 많음 등이  말하여지고, 10)앎에 관한 어려움들과 항상 진실인 것이 말하여지는 **갚파**에서는 더불어 움직임도 설명된다.

11)**람다**에서는 소멸하는 실체와 영원한 실체들, 감각실체와 움직이지 않는 실체가 말하여지며, 12-13)'**뮈**와 **뉘**에서는 산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 실체일까?' 라는 물음이 조사된다.

이러한 각 편(編)들 중에서 요소-음절의 '비유'가 속하는 맥락(context)은 제애타 편 10장과 17 장 그리고 에애타 편 3 장이다(72쪽). 따라서 17 장으로 이루어진 제애타 편 각 장이 먼저 요약될 필요가 있다.

7-1)"가장 먼저 있는 것(τὸ πρώτως ὄν, 1028a30)이 바로 우시아(실체)이므로, '있는 것은 무엇인가' 라는 물음 그것은 '우시아는 무엇인가?' 라는 물음과 동일 선상에 놓여있다. 그래서 '우시아(실체)는 무엇인가?'에 대해 조사해야만 한다." 라고 말하여지는 1 장에 이어, 7-2) 2장에서는 자신 이전까지 말하여져 온 우시아들을 간략히 요약한 뒤, 그는 이런 소위(所謂) '실체'들과 더불어 제기되는 물음들에 답하기 위해서라도, '실체란 무엇인가?'가 반드시 조사되여야 한다 라고 거듭 말해진다. 그래서 7-3)그 당시 실체라고 말하여지는(λέγεται[56], 1028b33)것들 곧 '있어지고 있는 그 무엇(본질)' 과 '보편자' 와 '류' 와 '기체' 등 4 가지 가운데 우선 기체 또는 질료는 실체가 아니다 분리 가능성 과 이것임이 실체에 주로 속하기 때문이다 라고 **3 장**에서 말하여진다. 여기까지가 제애타 편의 들어가기라고 말할 수있다. 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1028b34, 본질)에 대해 말하기(4장 이후)위해 지금까지(1-3 장)의 로고스들이 필요 했을 것이기 때문이다 따라서 4 장부터 이어

---

56)어찌 보면 그의 형이상학은 '말하여진다'(λέγεται, 1028a10, 레게타이)로 시작하였다가, '말하여진다'로 끝난다. 범주들도 마찬가지이다. '레게타이' 투성이다. 말하여지는 것들 잘 나누어서, 그 쓰임새를 분별하다 보니, 잘게 나누어진 말 곧 이름이 하나같이 가리키는 것이 우시아(실체)임이 드러나게 되자, 이 우시아를 에워싸고 자신의 디아노이아(생각)을 굴러가게 했기 때문일까. 이렇듯 알파에서부터 뉘 편 끝까지 주로 우시아에 대해 말한다.

지는 다음 장들아 '본론'이다.

7-4) '있어오고 있는 그 무엇(본질)은 그 자체로 있는 것이며, 자신의 로고스와 정의가 동일한 것을 가리키는 유일한 것이고, 이러한 로고스에 그 자체가 주어지지는 않지만(μὴ εἶναι, 1029b20)말하여지는 그 무엇 만의 정의가 있을 뿐이다' 라고 말하는 **4 장**에 이어, 7-5) **5 장**에서는 있어오고 있는 그 무엇 만이 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것이 못 박아지면서, 무엇 때문에 실체의 정의 만이 있는가에 대해 말하여지고, 7-6) **6 장**에서는 각기 것에 있어오고 있는 그 무엇이 그 각기 것과 동일한 것은(ταύτόν, 1031a15)어떠한 것이며, 혜태론한 것은 어떠한 것인지, 그리고 왜 그러한가 가 말하여진다.

이제, 이어지는 7~9 장에서는 있어오고 있는 그 무엇(본질)은 생성되는 것이 아니라 생성되는 것 안에 스스로를 낳으므로서 비로서 이 무엇으로부터 어떤 무엇이 생성한다 라고 말하여지는 가운데 생성이 설명되어진다. 7-7)'있어오고 있는 그 무엇은 생성(된 것)이 아니다'고 말하여지는 가운데 **7 장**에서는 자연적인 생성과 기교적인 생성과 자동적인 생성 등 이 세 가지 가운데 자연 생성 과 기교 생성 이 두 가지가 말하여진다. 어느 생성이든 생성(되는 것) 안에는 에이도스와 질료가 속해 있는데, 있어오고 있는 그 무엇(본질)이 바로 이 에이도스이며 에이도스는 생성되는 것이 아니다. 그러나 생성의 경우 생성된 것 안에는 에이도스(種)라고 말하여지는 곧 감각적인 것 안에 주어져 있는 모르페애(μορφὴν, 模樣, 1033b6)뿐 만아니라 질료도 있다. 7-8)'에이도스와 더불어 미리 있는 바로 이 질료 덕에 생성되는 것이 혜태론하게 된다'고 말하는 **8 장**에서는 " '생성(된 것)과 관련지워 볼 때 생성된 각기 것과 나란히 분리 해 있다'고 말하여지는 에이도스는 쓸모 없다 "라는 이데아 비판 론이 솟구친다 이어, 7-9) **9 장**은 '어떤 것은 기교적으로 생산 될 뿐 만아니라 자동적으로도 생산되는데, 왜 어떤 것은 기교적으로는 생산되는 반면 자동적으로는 생산되지 않을까?' 라는 물음과 더불어 열려지면서 , '질료의 움직임 때문이다' 라는 답으로 나아간다. 그리고 그 끝 부분에서 다시 생성 일반에 대해 말하면서, 에이도스는 생성되지 않는다는 것을 한 번 더 다시 강조한다.

이제, 10-12장으로 들어가면서 그는 있어오고 있는 그 무엇의 정의 와 로고스를 그 부분 과 전체에 연관지어 말하기 시작한다. 그러는 가운데서도 그가 진짜로 우리에게 물어오는 물음은 '에이도스(있어지고 있는 그 무엇)의 부분은 무엇이냐?' 라는 질문이다. 7-10) 그는 **10 장**에서 에이도스(또는 영혼 곧 있어오고 있는 그 무엇)의 전체는 그 에이도스의 부분-이 에이도스 부분 만이 로고스의 부분이다-보다 나중인 반면, 합쳐진 전체 곧 각기 것의 전체는 자신의 부분 보다 먼저이다 라고 말하고 싶었던 것 같다. 7-11)그런데, '만약 에이도스의 부분 만이 정의(로고스)의 부분이라면 에이도스의 그부분은 어떠한 것인가?(ποῖα, 1036a26)'라는 물음에 대

해, '질료(적인 것)은 아니다' 라고 답하는 **11 장**은 '예를들어 소오크라테애스의 경우 그의 몸은 질료이며 그의 영혼은 에이도스이므로, 에이도스의 부분은 영혼의 부분이라고 말할 수 있을 것이다' 라고 말한다 7-12)그러나, '있어오고 있는 그 무엇은 결국 순수한 하나'라고 **12 장**에서 말하여진다 만약 부분이 전체에 속한다면 순수한 하나일 것이나 그렇지 않으면 순수한 하나가 아니며 그 무엇의 부분은 전체에 속하기 때문이다. 예를들어 철자(요소, 소리 와 소리 아닌 것)가 요소-음절에 속하 듯 말이다[57]. 그러므로 정의 역시 하나이다 라고 말하여진다 이러한 정의는 차이로부터 차이로 나누어짐에 의해서 얻어지며 바로 이 차이 가운데서도 맨 끝 차이가 에이도스이다.

이제, 그는 다시 3장의 맥락으로 되 돌아가, 7-13)거기서 '실체라고 말하여진 보편자가 진짜로 실체인가?' 라고 **13 장**에서 묻고선 '아니다'고 대답하므로서, 실체에 대한 자신의 로고스를 계속 이어나간다. 여러 많은 것들에 공통으로 속한 것이 보편자인 반면에 실체는 각기 고유한 것이며, 여러 많은 것[속성]들이 자신에게 속해 있는 그래서 그 속성들의 기체이기 때문이다. 아울러 7-14)" '류와 차이로부터 있으면서 동시에 분리해 있는 실체'라고 말하여지는 에이도스 곧 이데아는 실체가 아니다"고 말하여지는 **14 장**에 이어 7-15) **15 장**에서는 '그러한 이데아는 인식할 수 있는 것이 아니므로 그 정의 또한 있지 않으며 또한 감각적인 실체의 정의 역시 있지 않다'고 말하여진다. 7-16)하나 역시 실체가 아니라는 것이 주로 말하여지는 16장의 시작 부분에서는 '실체는 잠재적으로도 있으며 현실적으로도 있다' 라고 말하여진다. 그리고 7-17) **17 장**은 제애타 편 끝 내기 장이다. '있어오고 있는 그 무엇'은 '위해지는 그 무엇'으로서의 그러한 [효과] 원인이기도 하며, '맨 처음 움직이게 하는 무엇'으로서의 '**있음의 원인**'이기도 하다. 바로 이것이 실체이며 **질료의 원인**이기도 하다. 각기 것의 실체란 각기 것의 있음의 원인이라는 것이다.

17장의 끝 부분에서 요소-음절과 철자-요소를 예(例)로 들어, '실체는 철자-요소(부분)와 요소-음절과는 헤테론한 무엇으로서 요소-음절과, 철자-요소[소리(모음)와 소리아닌 것(자음)], 그리고 살과불과흙 등을 있게 하는 있음의 원인이며 자연과 동일한 것이다. **자연**에 따라서 그리고 자연적으로 그 철자-요소들이 실체로 묶이기(συνεστήκασι, 1041b30)때문이다' 라고 말하므로서, 아리스토텔레스는 실체에 대한 자신의 로고스들을 마무리한다.

---

57) 철자와 음절은 10장과 그리고 17장 끝에서 들어지는 예(例)들이지, 12장에서 들어지는 예가 아니다. 12 장에서는 두 발과 생물이 예로 들어진다.

### 3-3-1-2)οὐσία ὡς αἴτιόν τοῦ εἶναι(존재 원인으로서의 우시아)

그렇다면, 요소-음절의 존재 원인으로서의 우시아는 그 요소-음절과 철자-요소와 헤태론하다는 것을 보여주는 음절의 비유는 첫째, 질료로부터 에이도스(형상)가 구분되는 맥락, 둘째, 그 에이도스의 부분이 전체에 대해 맺는 '관계'를 설명하는 맥락, 세째 그 에이도스가 질료의 원인이라고 말하여지는 맥락에 속한다. 그리고 이러한 맥락 안에서 주어진 예(例)들(84-85쪽)은 서로에 유비적인 관계를 맺는 것들이다.

### 3-3-1-2-1)질료와 구분되는 에이도스(형상)

'토 온(있는 것, 존재)'보다는 '우시아(실체)'는 '무엇'인가? 라고 묻는 아리스토텔레스(61쪽, 113쪽)는 우시아로 말해질 수 있을 것처럼 여겨지는 후보(候補) 네 가지를 열거(列擧)한[58] 다음, 이 후보들 가운데 기체가 아마

---

58) "42)만약 (너무) 여러가지로 (말하여지지 않는다)면 우시아는 최소한 도 네 가지로 말하여진다. (각기 것에) 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1028b34, essence, 본질)과 보편자와 각기 것의 류가 우시아라고 여겨지며, 그리고 이것들 가운데 네 번째 것은 기체(τὸ ὑποκείμενον, b36)(라고 여겨지기) 때문이다(형., Z(3), 1028b33-36)".

나는 'τὸ τὶ ἦν εἶναι'를 '있어 오고 있는 그 무엇'으로 옮겼다. ' τὸ(그)' + τί (무엇) + ἦν(있어 오는, 에이나이 미 완료 3 인칭 단수 형) + εἶναι(있는) =

가장(μάλιστα, 1029a1)실체일 것 같다고 말한다. 실체는 기체적인 것이기 때문이다. 어떤 것의 카테애고리아이가 되는 것이 아니라, 오히려 알론한 그 어떤 모든 것이 자신의 카테애고리아이가 되는 바로 그러한 것이라는 점에 있어서는 기체가 곧 실체이므로 그렇다. 그래서 기체적인 것이라고 말하여지는 질료와 겉 모양(ἡ μορφὴ, 1029a3) 곧 보여진 이데아(τὸ σχῆμα τῆς ἰδεας, a4-5)와 이 둘이 합쳐진 전체(τὸ σύνολον, a5)도 우시아라고 말하여질 수 있을 것 같다. 그러나 아리스토텔레스는 이 세 가지 기체적인 것들 중에서 질료를 맨 먼저, 그 다음에 질료와 합쳐진 전체를 탈락시킨다[59]. 비록

---

있어 오고 있는 그 무엇 '으로 분석될 수 있기 때문이다. 그런데 'εἶναι' 다음에는 '각기 것에'를 뜻하는 3격 명사 형 'ἑκάστῳ'이 자주 온다[τὸ τί ἦν εἶναι ἑκαστῳ, 형., Z(4), 1029b20-21)]. 3격 명사형은 앞 뒤 무차별적으로 'εἶναι'와 붙어 아주 흔히 나타난다. 예를들어 'τὸ ὁπερ **ἀνθρώπῳ** εἶναι ἢ **ζῴῳ** εἶναι(형., Γ(4), 1007a22-23)'처럼 말이다. 그래서 나는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'이라고 옮겼다.

59)보편자가 우시아일 수 없는 그래서 류가 우시아일 수 없는 이유는 13장에서, 그래서 분리된 '이데아'가 우시아일 수 없는 이유는 14 장에서, 그래서 이러한 이데아는 인식될 수도 정의될 수도 없는 이유는 15 장에서, 말

실체적인 것들이긴 해도 말이다.

"43)만약 [자신 이외의 모든 것이 자신의 카테고리가 되는 그러한 것이 우시아라면] 질료가 우시아로 될 것이다. 만약 그 (질료)가 우시아이지 않다면 알론한 있는 그 어떤 것이 사라져(διαφεύγει, 1029a11)버릴 것이기 때문이다. 알론한 것들이 벗겨지고 나면 단지 [질료 이외에는] 아무 것도 남지 않을 것이므로 [그렇다]. 알론한 모든 것들은 몸들의 속성(πάθη, a13)과 생산들과 뒤나뮈스들이지 우시아는 아니며, 또한 길이 너비 깊이 역시 량들이지 우시아는 아니기 때문이다. 량이 우시아가 아니라, 오히려 그 (길이 너비 깊이 등의 양)이 첫 번째로 속하는 저것이 우시아이기 때문이다. 그러나 길이 너비 깊이가 제거되면 이것들에 의해 규정되는 어떤 것이 있지 않는 한 아무 것도 남아있지 않는 것을 우리는 본다. 이렇게 숙고하는 자들에게는 반드시 질료만이 실체일 것처럼 보일 것이다.....

만약 우리가 이러한 관점을 취한다면, 질료는 우시아 라는 것이 잇따르게 된다. 그러나 이것은 불 가능하다. 분리 됨과 이 것(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 1029a28)이 양자가 우시아에 주로 속한다고 여겨지기 때문이다(1029a10-a26)"

따라서 분리된 이 것이 아니므로 질료는 우시아가 아니다. 이러한 질료는 아리스토텔레스에 의해 다음과 같은 것이라고 말해진다.

질료는 무엇, 량과 같은 카테애고리아들도 아니며, 이것들의 부정(αἱ ἀποφάσεις, 형., Z(4), 1029a25, 否定)도 아니다.
〃 는 기체라고 말해진다는 점에서, 그리고 알론한 것은 모두 기체의 카테애고리아 라는 점에서, 기체는 우시아이나, 질료 그것이 우시아는 아니다.
〃 는 길이 너비 깊이 등으로 규정은 되지만, 그 자체는 규정되지 않고 있는 것이다. 질료는 크기에 의해서 가리킨 것이다(τὸ διάστημα τοῦ μεγέθους,

---

해진다.

자연학, Δ(2), 209b6)
〃 와 에이도스로부터 생성된다. 그래서 생성되는 모든 것은 질료를 지닌다. 이러한 생성들 각 각은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있다(논자1, 335, 483쪽). 그래서 질료는 생성의 아르케애이다(355쪽)
〃 때문에 모든 생성된 것은 헤태론하다. 질료가 헤태론하기 때문이다.
〃 는 나누어지는 반면 에이도스는 나누어지지 않는다.
〃 는 감각-인식되지 않는다(ἄγνωστος, 1036a9, 논자1, 384쪽)
〃 는 감각적인 것도 있는 반면 생각적인 것(ἡ νοητύ, 1036a9-10)도 있다.
〃 는 무규정적인 것이다(논자1, 397쪽)
〃 첫번째 질료는 자신 이외의 알론한 것으로 되지 않는 질료이다(논자1, 606쪽)

이러한 질료로부터 에이도스가 구분되는 맥락에 속하는 요소-음절의 '비유'는 에이도스의 부분이 그 전체에 대해 맺는 관계를 설명하는 맥락에 이어 속한다.

### 3-3-1-2-2)에이도스의 로고스의 부분과 전체의 관계

이러한 관계는 제애타 편 10 장에서 우시아의 그 정의와 결부(結付)지어져 숙고 된다. 우시아라고 주로 말해지는 것은 앞 장에서 설명된 것처럼 질료적인 기체[60]도 아니고, 또 14 장에서 설명되는 것처럼 보편자와 류도

60) 이미 언급된 바와 같이 질료만이 기체는 아니다. 모르페애 그리고 질료와 모르페애가 합해진 전체 등도 기체라고 말해질 수 있는 것들이기 때문이다.

아니라, 본질(있어 오고 있는 그 무엇)이다. 바로 각기 것에 있어 오는 그 무엇(본질)만이 정의될 수 있는 것이며[61], 자신의 로고스와 그 정의가 동일한 유일한 것이고(4 장), 자신이 그 안에 있어 오고 있는 그 '각기 것'과 동일-각기 것의 본질과 각기 것 그것이 동일-한 유일한 것이다.

정의와 동일한 그 로고스의 부분과 전체를 말하는 맥락에 요소-음절의 비유는 속한다. 그리고 이러한 관계는 57~58쪽 인용글에서 보여진 것과 같은, '이름'(오노마)들이 함께 놓여진 것이 로고스(예를들어 사람의 정의 두 발 생물처럼)이든, 아니면 오노마(이름)과 레애마(동사)가 섞어진 것이 로고스이든간에, 본질의 정의와 동일한 로고스의 부분과 전체 사이의 관계이다. 바로 이러한 관계의 아포리아를 아마 플라톤은 자신의 대화 편 테아이테토스 편 문제의 그 곳(38~40쪽)에서, 즉 음절과 그 요소-음절의 철자-요소 사이의 관계에 관한 아포리아가 말해지는 맥락에서, 다루고 있었을 것이다[62]. 그 관계를 요약하기 전에, 여기 10 장 이전의 4 ~ 5 장에서 언급(言

61) 그러나 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이 자신의 정의 안에 들어 있지 않는(μὴ ἐνέσται, 형., Z(4), 1029b19-20)대신 말해진다. 그리고 이 무엇 이외의 '정의'들은 모두 이 정의 하나에 의존한다.

62) 아리스토텔레스 자신은 문제의 그 텍스트에서 플라톤의 그 곳을 지시하거나 암시하는 그 어떤 표현도 쓰지 않는다.

及)된 로고스와 정의를 아래처럼 정리해 보는 것이 더 나은 이해를 위해 필요할 것이다.

정의는 첫 번째로 그리고 순수하게 실체에 속한다. 그 다음에 더 적게 알론한 것들에 속한다(논자1, 308). 따라서 (순수하게는) 단지 실체의 정의 만이 있다(논자1, 317). 만약 알론한 것(범주)들의 정의가 있다면 (실체에) 덧 붙혀짐에 의해서 만 있게 될 것이다.
〃 는 있어 오고 있는 그 무엇의 로고스이다 있어지고 있는 그 무엇만이 대부분 그리고 순수하게 실체에 속한다는 것은 분명하기 때문이다.

정의는 있는 하나인 것의 로고스 라고 말하여진다. 그러나 일리아드 같은 연속에 의한 하나인 것의 로고스도 아니며, 함께 묶어짐에 의한 하나인 것의 로고스도 아니다.
〃 는 역시 여러 가지로 말하여진다 있는 것이 여러 가지로 말하여지기 때문이다(논자1, 317) 있는 것은 이것을 가리키기도 하며 량 또는 질인 것을 가리키키도 한다(논자1, 308) 이 때문에 (비록 순수하게는 아니지만) 흰 사람의 정의 와 로고스가 있다 그러나 사람 (실체)의 정의와 로고스와는 알론한 길로 있다

로고스가 곧 정의는 아니다. 자신안에는 존재하지는 않는 그 대상을 말하는 본질의 그 로고스 만이 정의이다(논자1, 305).
〃 는 이름과 동일한 것이 아니다 동일하다면 정의는 있지 않을 것이다. 심지어 예를들어 일리아드 조차 정의일 것이므로 모든 로고스가 정의일 것이기 때문이다(논자1, 306, 313). 그러나 이름은 단순한 로고스 보다 더 정확할 것이다.
〃 모두는 부분을 지닌다(논자1, 369)

정의와 로고스에 관해 제에타 편 4 - 5 장에서 말하여진 것들을 모아 보았다. 이어 10 장에서는 '모든 로고스는 부분을 지니는데, 그 부분은 전체에 속할까 또는 속하지 않을까? 속한다면, 그 부분이 먼저인가? 아니면 전체가

먼저인가?'라고 물어진다[63]. 그리고 바로 이러한 부분들의 예로 질료적인 원과 호, 비 질료적인 요소-음절과 철자-요소[64][81쪽 인용글월 '36)~37)'] 등이 들어진다.

10 장 전반 부 에서는 질료(적인 것)의 부분의 로고스는 질료(적인) 것의 전체에 속하지 않으나, 에이도스의 부분의 로고스는 에이도스 전체의 로고스에 속한다는 것이 말하여지는 반면, 10 장 후반 부에서는 질료의 부분

---

63) 형이상학 델파 편 27 장에 따르면 전체(ὅλον)는 모든(πᾶν)과 토탈(ὅλα καὶ πάντα)는 구분되는 것들이다. 처음과 가운데와 끝을 지닌 것들 가운데 그 경향(위치, ἡ θέσις, 1024a2)이 차이나는 것이 전체, 그렇지만 그 위치가 차이나이 않는 것이 모두, 그리고 차이나는 것과 차이나지않는 것들 이 양자가 토탈이라고 말해진다. 왁스나 껍질처럼 위치(경향)이 바뀌어도 그 모습(μορφὴ, 1024a5)이 그대로 남아 그 자연이 바뀌지 않는 그러한 것이 토탈(모든 전체)이다. 그렇다면 시작과 중간과 끝을 지닌 하나인 것 가운데 그 위치(경향)가 차이난 것들이 바로 전체라고 말해진다. 바로 이러한 전체가 이 맥락에서 문제삼아진다.

64) 요소-음절과 철자-요소 그 자체가 비질료적이라는 것이 아니라, 원의 부분은 호이지만 요소-음절의 부분은 질료적인 요소가 아니라는 뜻에서 비질료적이라는 것이다.

들은 그 전체보다 나중인 반면 에이도스의 부분은 먼저이며, 합쳐진 전체의 부분은 합쳐진 전체 보다 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중 이며 어떤 때는 동시적이라는 것이[65], 그리고 단지 에이도스의 부분 만이 로고스의 부분 이라는 것이, 그리고 질료 그 자체는 인식되는 것이 아니라는 것이 그리고 합쳐진 전체의 정의는 있지 않으나 생각(노에시스)과 감각에 의해서 합쳐진 그 전체는 인식된다는 것이 말하여진다.

---

65) 형이상학과 범주들에서 말해지는 '먼저'는 단지 '먼저 있음'만을 말하는 것이 아니다. 시간 상 '먼저'라고 해서 반드시 먼저 있는 것도 아니고, 먼저 배열(κατὰ τάξιν, 형., 1018b26; 범., 14a36)된다고 해서 먼저 있는 것도 아니며, 선과 가치에 있어 먼저라고 해서 반드시 먼저 있는 것도 아니다. 아울러 어느 자리에 먼저 접근된다고 해서, 그리고 지금 먼저라고 해서, 그리고 처음 움직이게 하는 것에 먼저 접근된다고 해서, 그리고 의지(힘)에 있어 먼저라고 해서, 그리고 먼저 정의되거나 감각된다고 해서, 그리고 먼저인 것들의 속성이라고 해서, 그리고 가능과 현실의 측면에서 각기 먼저라고 해서, 반드시 먼저 있는 것은 아니다. 먼저와 나중 역시 이렇게 여러가지로 말해지는 것이기 때문이다.

그러나 우시아는 첫 번째로 있는(τὸ πρώτως ὄν, 형., Z(1), 1028a30)것이다(104쪽). '첫 번째(τὸ πρῶτον, a32)'는, 1)로고스에 있어, 또는 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 또는 3)시간에 있어, 여러 가지로 말하여진다. 그러나 우시아만이 이 모든 것에 있어 그 전체적으로 첫 번째 것이다. 1)여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로, 로고스에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이고, 그리고 2)각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식할 때, 우리는 그것의 질 또는 량 또는 장소(ποῦ,, 1028b1) 등의 범주등을 인식할 때 보다 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)알기 때문이다. 3)시간에 있어서의 먼저에 관해서는 논문1(190쪽)을 참조.

질료의 부분(호, 예각, 손가락)은 그 전체(원, 직각, 몸)보다 나중이며, 에이도스 부분(철자-요소, 영혼의 부분)은 그 전체(요소-음절, 생물)보다 먼저인 반면, 합쳐진 전체는 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중이며 어떤 때는 동시적이다. 예각 등이 정의되기 위해서는 직각 등이 쓰여져야 하기 때문에 질료의 부분들은 나중인 반면, 영혼이 정의되기 위해서는 각 부분의 감각적인 작용을 지시함 없이 그 각 부분을 정의해야 할 것이므로 영혼의 부분은 합쳐진 전체 곧 생물 보다 먼저이다. 그러나 합쳐진 전체의 부분은 합쳐진 전체보다 먼저이거나 또는 먼저이지 않다. 그 부분이 전체와 분리된다면 부분들은 있을 수 없으며 그리고 죽은 생물의 손 가락은 손 가락이 아니고 단지 호모뉘모스한 것으로서 만 손 가락이기 때문이다. 뿐만 아니라 합쳐진 것의 어떤 부분은 동시적이다. 열과 두뇌처럼 말이다. 이 열과 두뇌에는 로고스와 실체가 주로 들어있으며 이것들 가운데 어느 것도 [먼저 또는 나중인 것이] 아니기 때문이다.

따라서 호의 로고스의 부분은 그 로고스 전체에 속하지 않는 반면 요소-음절의 로고스의 부분은 그 로고스 전체에 속한다. 그러나 그 질료적인 부분 곧 철자-요소의 로고스는 요소-음절의 로고스 전체에 속하지 않는다. 호나 손가락 등 질료적인 것들의 경우처럼 말이다. 그렇다면 이러한 예(例)들이 각 각이 그 쌍에 대해 맺는 유비적인 관계는 '④-12-1)'과 같을 것이

다(84쪽)

④-12-1) 원 : 호 ≠ 음절(전체) : 음절의 부분 ≠ 직각 : 예각

### 3-3-1-2-3) 요소-음절의 존재 원인으로서의 우시아

이제 요소-음절의 '비유'는 '요소-음절의 그 존재 원인이 바로 우시아이다'고 말해지는 맥락에서 그 끝(목적)에 다다른다. 왜냐하면 그 맥락을 끝으로하여, 바로 이 지점을 끝으로 하여, 형이상학 제애타 편은 닫혀질 뿐 아니라, 이 제애타 편 이외의 다른 맥락에서는 요소-음절의 비유가 그렇게 중요하게 나타나지는 않는 것처럼 보이기 때문이다[66]. 그런데 제애타 편 마지막 장인 그 17 장은 요소-음절의 비유로 시작하는 것이 아니다. 90쪽에서도 말해졌듯, 17 장의 앞 부분은 '있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 위해지는 그 무엇으로서의 목적 원인이기도 하며, 맨 처음 움직이게 하는 무엇으로서의 있음의 원인이기도 하다'는 것을 말한다. 그리고 그 17 장 뒤 부분에 나타나는 요소-음절의 '비유'는 단지 우시아가 그것의 존재 원인이 되는 바로 그것의 한 예(例)로 들어질 뿐이다. 그렇다면 살과 더불어 요소-음절이 왜 그 예들로서 들어지는 것인가? 아마 그 만큼 요소-음절이 지니고 있는 그

---

66)형이상학 에애타 편 3 장[83쪽 인용글월 '41)']과 뉘 편 5 장(1092a26)에 나오는 요소-음절의 비유 역시 새로운 어떤 것을 말하지 않으므로 그렇다.

특성(이데아)때문에  그 음절과 그리고 그 음절의 부분과 헤태론한 것을 구분지워주는 하나의 예(파라데이그마)가 바로 음절일 것이기 때문이리라. 음절을 그 음절의 부분들과 헤태론하게 할 뿐만 아니라, 음절 자신과도 헤태론하게 만드는 그 무엇(음절의 존재 원인, 우시아)를 음절은 다른 예들 보다 더 쉽게 드러내 줄 것 같았으리라.

그런데 17장은 그 이전 장들과는 다른 각도에서 우시아에 관해 말하며서, 감각적인 우시아들과 분리된(κεχωρισμένη, 1041a8-9)알론한 우시아를 분명하게 드러낸다. 그래서 17 장에서는 '알론한 것이 알론한 어떤 것에 무엇 때문에 *속하는가?*'에 있어서와 같은 '무엇 때문에?(διὰ τί, 형., 1041a11; 분후 B(2), 90a1)'를 조사한다. 예를들어 사람 또는 달이 음악적인 또는 일그러지는 그 원인(무엇 때문에)을 조사한다. 어떤 사람 또는 달에 *속하는* 음악과 일그러짐은 그 사람과 달 안에 ㉢**존재**하기 때문이며, 그리고 이와 함께 어떤 사람이 음악적이라는, 또는 달이 일그러진다는, 엄연(奄然)이 그 **존재**하는 ㉠**사실**(τὸ ὅτι, 형., 1041a1 5; 분후, B(2), 90a30)의 ㉡**원인**(τὸ αἴτιον, 형., 1041a27-28;d 분후, B(2), 90a7)을 조사하기 때문이다. 바로 이 원인이 있어 오고 있는 그 무엇의 ㉣**로고스-정의**-이다. 이 네 가지는 분석론 후서 베애타 편 1장과 2장)에서 다음처럼 말해진다.

㉠사실(τὸ ὅτι) → (해 또는) 달이 **일그러진다**(일식(日蝕)과 월식(月蝕)).
㉡이 사실의 ***이유***(τὸ διότι) → 땅의 가림에 의한 빛의 소멸(ἀπολείπειν, 99a18).
㉢그것이 있는가(εἰ ἔστι)? → (해 또는) 달의 **일그러짐**이 있는가?
㉣있는 그것은 *무엇*인가(τί ἐςι)? → 땅의 가림에 의한 달빛의 결여(στέρησις, a16)

여기에서 중간은 '일그러짐'이다. 그리고 이 일그러짐은 순수하게 우시아인 것에 속하는 어떤 것으로서의 그 사실의 존재(있음) ***원인***(αἴτιον, 90a7)이다. 위 네 가지는 모두 그 중간에 관한 조사와 관련된다. '㉠'과 '㉢'에서는 '중간이 있느냐?'가, 반면에 '㉡'과 '㉣'에서는 '있는 그 중간이 무엇이냐?'가 조사되기 때문이다. ㉠달이 이그러지는 사실이 발견되면, ㉢달의 그 이그러짐의 존재 여부가 조사될 것이고, 만약 있다-존재한다-면, ㉣있는 그것의 무엇(임)이 조사될 것인데, ㉣있는 그 무엇과 ㉡있는 그 이유는 동일하므로 그렇다. ㉠달의 이그러짐은 ㉣땅의 가림에 의한 달 빛의 결여이며, ㉠달이 이 그러지는 이유는 ㉡땅의 가림에 의한 빛의 떠남이기 때문이다. 여기에서 달이 일그러진다는 그 사실의 존재 **원인**[67]과 그 사실의 **이유**가 동

67)이러한 원인 곧 있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 한 편으로 어떻게 보면 집 또는 침대의 경우처럼 위해지는(τίνος ἕνεκτα, 형., Z(17), 1041a29)어떤 것의 끝(목적)이요, 다른 한 편으로 어떻게 보면 '맨 처음으로 움직이게 했던 그 무엇'(τί ἐκίνησε πρῶτον, 1041a30)이다. 이 무엇도 그 원인이기 때문이다.

일시 된다. (달에 있어 오고) 있는 그 무엇의 로고스 곧 정의가 일그러진 달의 그 존재 원인이라는 것이다. 바로 이 '있는 그 무엇'을 인식(γνῶναι, 분후, B(8), 93b18)하는 방법이 아리스토텔레스의 그 중간[68]을 통한 논증적인 삼단논법(추리)이다.

바로 이러한 그 존재 원인은 질료적인 철자-요소들과는 헤태론한 어떤 것(ἕτερόν τι, 1041b17)이라는 것을 보여 주는 예(τὰ παράδειγμα[69])로 요소-음절은 거론(擧論)된다[70].

---

68) 아리스토텔레스에 따르면, 나뉨의 방법에 의한 정의(ὁρισμός)는 바로 이 중간을 단지 하나의 가정으로서 추측하는 것일 뿐 그것을 증명하지는 못하는 약한(ἀσθενὴς, 분후, 46a33)삼단논법일 뿐, 그 어떠한 논증(적인 삼단논법)도 아니다.

69) 아리스토텔레스는 '파라데이그마'(본, 本, 원형, 原形) 라는 표현을 이 맥락에서 쓰지 않고, '예를들어'(οἷον, 형., 1041b15) 또는 '~와 같은'(ὡς, 1041b12) 등의 표현을 사용한다(82쪽). 그러나 예(例)로 거론되는 것은 하나의 그 본(원형)이 될 수 있을 것이므로, 나는 '원형'과 '예'(例)와 '와 같은 것'을 동일 맥락에서 바뀌어 쓰여질 수 있는 것으로 보았다.

70) 그러나 이렇게 예시(例示)하는 방법을 나는 질료와 분리된 순수한

예를들어, 덩어리와 같이, 자신의 요소들이 단순히 합쳐지므로서 존재하는 식으로 요소-음절은 존재하지 않는다. 예를들어 βα은 자신의 합쳐진 철자-요소 'β + α' 가 아니다. 마찬가지로 살 또한 자신의 요소인 '불 + 흙'이 아니다. 요소들이 흩어질 때 살과 요소-음절은 더 이상 있지 않으나, 철자들과 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서, 한 편으로 어떤 요소-음절(음절인 것)이 있으며, 이 음절의 부분인 철자-요소[소리(모음)와 소리 아닌 것(자음)]들이 있는 반면, 다른 한 편으로 이 요소-음절과 철자-요소들과 헤태론한 어떤 것이 있다. 마찬 가지로 살과 그리고 이 살의 요소들인 불과 흙 또는 양과 음(τὸ θερμὸν καὶ ψυχρόν, 1041b28; 64쪽)과는 헤태론한 어떤 것이 있다.

그런데, 헤태론한 그 무엇이 요소로부터 존재하는 어떤 것이라고 해보자. 만약 (질료적인) 요소라면, 살은 ㄱ)이 무엇과 불과 흙으로부터 있을 것이고, 그리고 다시 ㄴ)다른 이 무엇과 그리고 ㄱ)이 무엇과 불과 흙으로부

---

것들을 조사하는 헤태론한 길(ἕτερος τρόπος, 1041b10)로 여기지는 않는다.

"44)따라서 조사되는 질료의 원인은 (질료가) 그것에 의해서 어떤 것(τί, 1041b8)[으로] 있는 그 에이도스이다. 그런데 이것이 우시아이다. 그렇다면 순수한 것들의 경우(ἐπὶ τῶν ἁπλῶν, b9)[이러한 논증적인] 조사와 가르침은 있지 않다는 것, 그러나 이 (헤태론한) 것들을 조사하는 헤태론한 길이 있다는 것은 선명한 것처럼 보인다(1041b7-11)"

터 있을 것이며, 그리고 이렇게 무한히 진행될 것이다. 그러나 만약 요소들로부터 있는 것이라면, 그 무엇은 요소-음절과 살에 적용되는 로고스와 동일한 로고스가 적용될 것이다. 요소-음절과 살 역시 하나보다 더 많은 요소들로부터 있다는 것은 분명하기 때문이다. 그런데 요소-음절과 살이 그 자신의 요소일 수 있나? 없을 것이다. 요소는 복합적인 것이 아니기 때문이다.

따라서 이러하다면 그것은 요소가 아닌 어떤 것일 것이다. 그리고 그 요소들로부터 살 또는 요소-음절을 존재하게 하는 그 존재의 원인인 것처럼 보인다. 알론한 모든 경우에도 이와 같다. 이것은 각기 것의 존재의 첫 번째 원인이다. 따라서 각기 것의 우시아이다.

나아가서 어떤 프라그마도 우시아들은 아니며( ἔνια οὐκ οὐσίαι τῶν πραγ¬ματῶν, 1041b29), 그리고 우시아들은 **자연**에 따라서 그리고 자연적으로 그 요소들이 **묶으므로**(συνεστήκασι, 1041b30), 우시아는 그 요소들이 아니라 아르케애인 자연[71]과 동일할 것처럼 보인다. 본디 요소는 어떤 것이 자신으

71) 자연학 베애타 편 1 장에 따르면, 자연은 자연스레(φύσει, 192b8-9)있는 것들의 움직임과 정지(στάσεως, 192b14)의 아르케애와 원인이다. 그리고 이러한 자연은 질료 보다는 모르페애와 에이도스(ἡ μορφὴ καὶ τὸ εἶδος, 193b4)이다. 잠재적으로 있을 때 보다는 현실적으로 바로 있을 그 때가

로 나뉘어지는 그리고 그 어떤 것 안에 질료로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 요소-음절 βα(바)의 β(ㅂ) 와 α(ㅏ)처럼 말이다.

따라서 요소-음절 '바'의 'ㅂ'과 'ㅏ'는 단지 그 요소-음절의 질료 원인일 뿐, 존재(의 형상) 원인은 아니다. 물론 질료도 있는 것(존재) 중의 하나이다. 그러나 살아 있는 것[72]의 존재 원인은 아니다. 예를들어 요소-음절의 질료적인 철자-요소가 그 요소-음절의 존재 원인은 아닌 것처럼 말이다. 이러한 존재 원인을 예시(例示)하는 것 바로 그것이 음절이다.

**3-4) 두 사람의 '비유' 비교**

**3-4-1) 공통 점**

**3-4-1-1) 하나의 예(例)로서의 요소-음절과 그 철자-요소.**

철자-요소 또는 요소-음절이 하나의 예(例)로 들어진다는 것이 두 사람에게 공통이다. 플라톤의 경우에는 철자-요소가, 아리스토텔레스의 경우에는 요소-음절이 예로 거론(擧論)된다.

---

가장 고유하게 자연이라고 말하여지기 때문이다.

72) 죽어 있는 것은 단지 호모뉘마적으로만 '살아 있는 것'일 뿐이다.

"45)어떤 것은 섞어지려 하려 하는(ἐθέλει, 252e9)반면, 어떤 것은 섞어지려 하지 않으므로, **예를들어** 거의(σχεδὸν, e9) **철자**들일 것이네. ..... [순수한] **소리**들은 **예를들어** 모든 것을 *관*통해 **두루 묶듯이**(διαφερόνως, 253a4) 알론한 것들을 두루 묶는다네(***플라톤***, 소., 252a9-253a7)"

"46)어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνὑπάρχοντας, 1014a2 6-27) 것이 요소라고 말하여진다. **예를들어**(**οἷον**, a27) *소리*가 그것들로 합해지는, 그리고 ,....., 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 **요소**들처럼. ,....., **예를들어** 물의 부분들은 물인 것처럼. 그러나 ***음절***(τῆς συλλαβῆς, a31)의 부분들은 그렇지 않다(형., 1014a26-a31). ..... . βα는 β와 α과 동일한 것이 아니며, 살은 불과 흙이 아니다. [요소들이] 흩어질 때 **예를들어**(**οἷον**, b15) 살과 **음절**은 더 이상 있지 않으나 [철자] 요소들과 그리고 불과 흙은 있기 때문이다. 따라서 **음절**인 것(τι, 1041b16)이 있다.(***아리스토텔레스***, 형., 1041b13-b16)"

### 3-2-1-1-1) analogia entis(존재 유비)?

예(例)로 들어지는 이러한 항(項)들을 나는 30쪽 '2-2-2)'에서 서로에 유비적인 것들로 다루었다. 아리스토텔레스의 경우 살과 요소-음절이, 플라톤의 경우에는 요소-음절의 철자-요소와 류들이, 유비적으로 하나인 그러한 관계를 맺는 것들이었다. 그리고 "물과 불과 흙과 공기, 우시아와 생성과 진리와 믿음과 원형과 모상(28쪽), 아는 요소-음절과 모르는 요소-음절, 직조술과 정치술(34쪽), 양과 음과 움직임과 정지와 동일과 헤태론(64, 61쪽, 플라톤), 그리고 힘과 움직임과 질료와 우시아(80쪽), 집과 벽돌과 사람과 두 다리와 요소-음절과 요소-음절의 부분, 원과 호와 직각과 예각(100쪽, 아리스토텔레스)등을 유비적으로 하나인 관계를 맺는 각기 항으로 나는 이

어지는 맥락들 안에서 다루었다.

이렇게 쓰여진 '유비적으로 하나(κατ' ἀναλογίαν, 형., 1016b32)'라는 아주 적절한 용어(用語)는 아리스토텔레스의 것이다. 그에 따르면, 유비적인 하나는 자체적으로 하나인 것[73]에 속한다. 그런데 자체적으로 하나인 것들 중

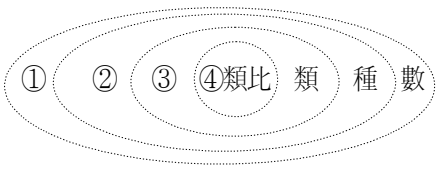
---

73) '하나' 라는 이 용어는 '존재'(τὸ ὄν, 형., Δ(7),1017a7)와 '실체'(τὸ οὐσία, 형., Δ(8), 1017b10)이 설명되기 직전(直前)의 장인 형이상학 델타 편 6 장에서 무려 97줄 분량으로 설명된다. '존재'의 39 줄과 '실체'의 15 줄과 비교해 보면, 그가 자신의 형이상학에서 '하나'에 관해 얼마나 많은 관심을 지녔는지를 볼 수 있을 것이다. 하나에 관한 언급(言及)은 필요 적절한 곳에 두루 산재(散在)해 있지만 형이상학 이오타 편에서 특히 존재와 실체에 관련하여 여럿과 더불어 이루어진다.

하나도 여러가지로 말해진다. 예를들어 '코리스코스'와 더불어 생겨나, 우연히 하나가 되는 '음악'과 그리고 '코리스코스'처럼, '실체 하나'와 더불어 생겨난 것은 그 실체와 우연적인(κατὰ συμβεβηκός, 형., Δ(6), 1015b16)하나이다. 이렇게 우연적으로 하나인 것은 습성 혹은 속성으로, 또는 류로 (제 1) 실체에 속한다–실체 안에 있다. 반면 그 자체로(καθ αὐτό, 1015b16-17)하나인 것은 기교적인 혹는 자연적인 연속체(συνεχὴς, 1061b2), 또는 '포도주와 물'처럼 자신의 기체(물)가 종적으로 차이나지 않는 것, 또는 종적으로 차이나긴 해도 '사람과 개'처럼 그 류(생물)가 동일한 것, 또는 여러 네모 꼴들처럼 그 정의가 하나인 것, 또는 실체(우시아), 또는 량적으로 연속적인 것, 또는 수의 첫 아르케인 것-각 류의 첫 번째 척도인 것-, 또는 모나드와 점, 또는 류비적으로 하나인 것 등이다.

량적으로 나뉘어지지 않으면서, 위치 없이 모든 방향으로 열려있는 모나드와, 위치를 지니면서 모든 방향으로 열려 있는 점은 '하나'인 것이 분명하다. 량이면서 나뉘어지지 않는 것이기 때문이다. 그러나, 한 방향으로 나뉘어지는 선(線), 두 방향으로 나뉘어지는 면(面), 세 또는 모든 방향으로 나뉘어지는 몸(體) 등은 '하나 '가 아니다. 나뉘어지기 때문이다.

에서 자신의 질료가 '하나'인 것은 수적으로 하나이며, 그 로고스가 하나인 것은 종적으로 하나이고, 그 카테애고리아가 동일한 것은 류적으로 하나이며, 서로에 대해 있는 것은 **유비적으로 하나**이다. 그리고 이것들은 뒤의 것에 항상 앞의 것이 속하나, 그 거꾸로는 아니다. 그래서 수적으로 하나인 것은 항상 종과 류와 유비적으로 하나이며, 종적으로 하나인 것은 항상 류와 유비적으로는 하나이나 항상 수적으로는 하나인 것은 아니며, 류적으로 하나인 것은 항상 종 또는 수적으로 하나이나 항상 류비적으로 하나인 것은 아니며, 유비적으로 하나인 것이 항상 류 또는 종 또는 수적으로 하나인 것은 아니다(110쪽). 이러한 관련을 아래의 그림으로 나타낼 수 있으리라.




< 도식 10: 하나의 구분들 >

"47)어떤 것들은 수적으로 하나이며, 어떤 것들은 종적으로 하나이고, 어떤 것들은 류적으로 하나이며, 어떤 것들은 유비적으로 하나이다. 수적으로 하나인 것들은 자신들의 질료가 하나인 반면, 류적으로 하나인 것들은 자신들이 가리키는 범주들이(σχῆμα τῆς κατητορίας, 1016b34)동일하며, *유비적으로 하나*인 것들은 b)'알론한 것이 알론한 것들에 **대해 있는**(ἄλλο **πρὸς** ἄλλο, b35, 관계 맺는)것들이다(***아리스토텔레스***, 형., Δ(6), 1016b31-b35)"

‘서로 유비적인 관계를 맺고 있는 하나인 것’을 나는 플라톤·아리스토텔레스에의해 거론(擧論)되는 각기 예(例)들로 보았다. 따라서 해당 문맥에서 거론되는 모든 예들은 서로 하나인 관계를 맺는 것들이다. 나는, 여기에서 한 걸음 더 나아가, 그 관계를 맺고 ‘**있는**’ 것이라고-즉 자신들과 헤태론한 어떤 하나에 ‘**의존(依存)**’하면서 서로에 ‘**공존(共存)**’하는 것이라고- 말한다. 그래서 나는 60쪽에 나타난 움직임과 정지와 동일과 헤태론을 포함 모든 류들은 자신의 존재를 그 ‘토 온(τὸ ὄν)’ 또는 ‘우시아(소., 246b1, b8)’에 의지(依支)할 것이다. 그래서 있다면 그것들은 모두 관계를 맺는 것들이다. 즉 이런 헤태론한 것들로서의 자신이 헤태론한 것들과 공존하고 있다.

> “48)있는 것들 가운데 어떤 것들은 그 자체 스스로 있는 것들인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν **πρὸς** ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의 할 것이라고 여겨지네 : 엘레아 낯선이
> (그렇지) 않을 무엇이 (있겠습니까)? : 테아이테토스
> 그런데 b)헤태론한 것은 항상 헤태론한 것에 **대한**(**πρὸς**, 255d1, 152 2)것일세. 그렇지 않은가? : 엘레아 낯선이
> 그렇습지요 : 테아이테토스(***플라톤***, 소., 255c12-d2) ”

플라톤의 위 인용글월 ‘42)’ 안의 ‘b)’와 아리스토텔레스의 109쪽 ‘41)’ 안의 ‘b)’’가 동일한 표현이라는 것은 금방 드러난다. 뿐만 아니라, 아리스토텔레스 역시 플라톤처럼, ‘토 온’을 크게 두 가지로 나눈다.

"49)있는 것은 스스로 있는 것이라고도, 우연히 있는 것(τὸ (ὄν) κατὰ συμ-βεβηκός, 1017a7, 834)이라고도 말하여진다. **우연히 있는 것**은 예를들어 ..... 교양적인 자가 집을 짓는다 라고 우리가 말 할 경우, 집짓는 자가 교양에, 또는 교양이 집짓는 자에 우연히 있는 것처럼 (있다). 어떤 것이 (우연히) 어떤 것이라는 것은 어떤 것이 어떤 것에 우연적이라는 것(τὸ συμβεβηκέναι, a12-13) 을 가리키기 때문이다(***아리스토텔레스***, 형., Δ(7), 1017a7-13)".

나는 두 사람의 이러한 구분을 다음 쪽 도표로 나타낸다.

| | (소., 255c12-13, 1522)<br>플라톤 | (형., Δ(18), 102217-8, 279)<br>아리스토텔레스 |
|---|---|---|
| τὸ ὄν | a)τὸ ὄν αὐτο(καθ' αὑτὸ) | |
| | | τὸ κατὰ συμβεβηκὸς ὄν |
| | b)τὸ ὄν **πρὸς** ἄλλα ἀεὶ<br>τὸ ἕτερον ἀεὶ **πρὸς** ἕτερον<br>(소.,255d1) | b)΄**πρὸς** ἕτερον<br>(범., 6a37) |

< 도식11: 있는 것 두 가지 >

그래서 나는 도식 '11' 안의 'b)'와 'b)''의 혜태론한 또는 알론한 것들은 'a)'에 의존(依存)하면서 서로 공존(共存)한다고 말한 것이다. 'b)''의 'πρὸς'는 존재(存在)-관계를 뜻하는 것으로 간주하면서 말이다.

따라서 만약 예(例)로 들어진 항(項)들이 서로 유비적으로 하나인 관계를 맺는다면, 다시 말해 서로에 대해 있는 것들이어서, 자신의 존재를 하나인 그 무엇에 의지한다면, 설령 호모뉘마하게 말해지고 있는 것들이라고 할지라도 그것들 모두는 어떤 것 하나에 자신의 존재(의미)를 의지하고 있으며-관계하고 있으며[74], 그래서 유비적으로 하나인 것들로 공존하고 있을 것이기 때문이다(아리스토텔레스). 그래서 나는 65쪽과 72쪽에서 'analogia proportionalitatis' 보다는 'analogia **entis**[75]'라는 표현을 썼다. 뿐만 아니라 이러한 유비는 에이도스들 각 각의 영역에서도 허용될 것이다. 그렇다면 소피스테스 편에 나오는, '토 온'을 제외한 나머지 가장 커다란 네 가지(류)에도 허용될 수 있을 것이다. 이 네 가지 이름에 '토 온'의 이름이 적용되기 때문이다(플라톤).

'πρὸς'를 의존(依存)과 공존(共存)으로 보는 전거(典據) 중의 하나로 나는 요소-음절의 '비유'를 택했다. 왜냐하면 아리스토텔레스의 경우(플라톤의 경

---

74) 아리스토텔레스의 경우 '관계(πρὸς τι)'는 그 자체로 **있는**-자체적**인**- 것들 중의 하나가 아닌가? 그리고 관계, 량, 질, 어디, 언제, 행함, 겪음, 상태 등의 범주들은 우시아에 속하는 것들이 아닌가?

75) 휘르시베르거(1986?)는 '존재 유비'의 전거(典據)로 범주들 1 장에 나오는 빠로오뉘마(παρώνυμα, 1a12, 동근이의어, 同根異義語)를 택한다.

우는 64쪽과 66쪽을 참조), 이미 말해진 것처럼. 그 요소-음절의 '비유'를 통해서 요소-음절의 존재 원인(우시아)이 '있다'는 것이 선명해지기 때문이다. 그런데 우시아는 어떤 τὸ ὄν(존재)도 아닌가? 만약 아니라면 그는 다음과 같은 말을 범주들과 형이상학에서 하지 못했을 것이다.

> "49) μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. —첫 번째 우시아들이 있지 않다면 알론한 어떤 것들도 있을 수 없다(***아리스토텔레스*** 범주들(5), 2b5-6)
>
> 50) ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη — 따라서 우시아는 첫 번째로 있는 것이며 어떤 것으로 있는 것이 아니라 순수하게 있는 것일 것이다. '첫 번째'는 여러가지로 말하여지는데, 우시아는 로고스와 인식과 시간에 있어서 한결같이(ὅμως, 1028a32)첫 번째 것이다(***아리스토텔레스*** 형., Z(1), 1028a30-33; 89쪽, 132쪽)

존재(토 온, 있는 것, 인 것)은 무엇이냐는 것이 문제이다. 그러나 아리스토텔레스는 존재가 아니라 실체(우시아)가 무엇이냐는 것을 문제 삼는다(62쪽, 91쪽). 그리고 요소-음절의 '비유'를 통해서, 요소-음절의 존재 원인인 그 우시아는 질료적인 철자-요소와 그 요소-음절과는 '헤태론'한 그 무엇이라고 말한다.

### 3-4-1-2)자신의 요소와 헤태론한 것으로서의 요소-음절

뿐만 아니라, 요소-음절 역시 자신의 철자-요소와도 헤태론하다. 왜냐하면 철자-요소들이 흩어질 때 그 철자-요소는 남는 반면 요소-음절은 남지

않기 때문이다(104쪽). 비록 그 설명 방식은 다르지만 플라톤에 있어서의 요소-음절 역시 그 철자-요소와 헤태론하다. 요소-음절은 그 철자-요소가 합쳐질 때 떠오는 헤태론한 단일한 어떤 이데아일 것이기 때문이다(95쪽). 따라서 두 사람의 경우 모두 요소-음절은 그 철자-요소들과 헤태론하다.

> "51)우리는 그 (음절은 철자 모두라는 )것을 매끈하게 견지할 수 없네. 똑같이 우리는 음절을 요소들이 아니라 그(요소)들로부터 떠오르는(γεγονὸς, 203e4, 발생하는), 그런데 그 요소들과는 **헤태론한**, *자기 자신의 단일한 이데아를 지니는 어떤 에이도스 하나*(ἕν τι γεγονὸς εἶδος, ἰδέαν μίαν αὐτὸ αὑτοῦ ἔχον, e3-4)로 놓아 보아야 하네 - 물론입니다. 아마 저것보다는 더 그러할 것 같습니다: 테아이테토스(**플라톤**, 테., 203e3-7)"
>
> "52)어떤 것들로부터도 합쳐지지 않는 첫 번째 내재적인(ἐνὑπάρχοντας, 1014a26-27) 것이 요소라고 말하여진다. 예를들어(οἷον, a27) *소리*가 그것들로 합해지는, 그리고 ,....., 자신들과 종적으로 헤태론한 것들로는 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 그 요소들처럼. ,....., 예를들어 물의 부분들은 물인 것처럼, 그러나 *음절*(τῆς συλλαβῆς, a31)의 (부분들)은 음절이 아니다[종적으로 **헤태론**하다](***아리스토텔레스***, 형., Δ(3), 1014a26-a31)"

### 3-4-1-2-1)요소-음절(전체)과 그 철자-요소(부분)과의 관계

만약 요소-음절이 자신의 철자-요소와 헤태론한 무엇이라면, 예를들어 '테'에 'ㅌ'와 'ㅖ'는, 그리고 '테·아·이·테·토·스'에 '테'와 '아'와 '이'와 '테'와 '토'와 '스' 각 각 모두는 어떠한 관계를 맺을까? 다음 관계 'ㄱ)'과 'ㄴ)'은 동일하다

음절(전체)과 철자(부분)의 관계

| 관계 ㄱ) | | 관계 ㄴ) | |
|---|---|---|---|
| 부분 | 전체 | 부분 | 전체 |
| 철자-요소 | 요소-음절 | 요소-음절 | 요소-음절 |
| ㅌ, ㅔ | 테 | 테,아,이,테,스 | 테아이테토스 |

< 도식12: 철자-요소와 요소-음절의 부분과 전체 관계 >

플라톤의 경우, 40쪽에서 이미 설명된 것처럼, 이 부분 각 각 모두는 그 전체와 동일한다. a)모두들과 모두(τὸ πᾶν καὶ τὸ ὅλον, 테., 204a11)는 그 수에 있어 동일하기 때문이며, b)만약 'a)'라면, 전체(ὅλον, 205a5)역시 모두처럼 자신의 어떠한 부분도 빠트리지 않는다는 점에서 모두와 전체에는 어떤 차이도 없기때문이다. 모두들과 모두와 전체는 동일하다는 것이다. 이 때 문제의 그 요소-음절은 철자-요소와는 헤태론한 그 무엇이라는 것에 유의(有意)해야 할 것이다. 따라서

"53)전체는 결코 어떤 것도 빠트려지지 않을 이것과 동일하지 않는가? 그런데 빠트려지는(ἀποστατῇ, 205d5)것은 전체도 모두도 아닐세. 그래서 [이 양자의 경우에는] 동일한 것으로부터 동일한 것이 동시에 발생하겠지?-지금 저에게는 **모두**와 **전체**는 어떤 차이도 없는 것처럼 여겨집니다. ..... 따라서 만약 여러 요소들이 음절이고 그리고 (음절은) 전체인 어떤 것이며, 그것의 부분들은 동일한 것들이라면, 그 *요소들도 음절과 같이*(ὁμοίως, 205d8) *인식되며 설명*(ρηται , d9, 수식)될 것이네. **모두들** 부분이 그 **전체**와 동일하다고 말하여질 것이기 때문일세 - 훨씬 [그렇습니다](**플라톤**, 테.,205a4-de1)"

따라서 그 전체와 부분은 함께 인식되므로, 그 부분(철자-요소)이 인식되지 않고는 전체가 인식될 수 없으며, 전체가 인식되지 않고는 그 부분이 인식될 수 없다. 그런데 어린 아이의 학습 경험은 전체 보다는 그 부분(철자-요소)이 더 주로(κυριωτέραν, 테., 206b8; 41쪽)선명하게 인식된다는 것을 보여주는 것처럼 보인다.

아리스토텔레스의 경우에도 함께 인식된다. 그러나 한 걸음 더 나아가서 '전체-음절-보다 부분-철자-요소-이 먼저(πρότερα, 1035b14) 인식된다'(99쪽)고, 그리고 이러한 부분과 전체는 '있어 오고 있는 그 무엇(본질, 우시아)의 로고스 곧 정의의 부분과 그 전체이다'라고, 말해진다. 형이상학 제애타 편(10 장)에서는 각기 요소-음절과 살 그리고 그 음절과 살의 철자-요소와 요소-몸으로 비유되는 그러한 전체와 부분은 질료적인 '부분'(호, 예각, 손 가락)과 그 '전체'(원, 직각, 몸)와 구분된다.

"54)이 때문에 원의 로고스는 호들의 로고스를 지니지 않지만, **음절**의 로고스는 **요소**들의 로고스를 지닌다. **요소**들은 **에이도스의 부분**들이지 **질료**(의 부분)들이 아닌 반면, 호들은 질료가 함께하는(ἐπιγίγνεται, 1035a12)부분들이기 때문이다. 그렇지만 둥금이 청동에서 생성할 때 (그 호들은) 청동 보다는 에이도스에 더 가깝다. 그런데 *음절의 모든 요소들이 그 로고스 안에 있지는 있지는 않을 것이다.* 예를들어 밀납에 찍힌 요소들 또는 공간 안에 [떠도는 요소들처럼 말이다. 이것들은 이미 음절의 감각적인 질료로서의 부분들이기 때문이다(***아리스토텔레스***, 형., Ζ(10), 1035a9-a17)"

"로고스의 부분들 그리고 로고스가 나뉘어진 것들은 그(로고스) 모든 것

들보다 또는 그 어떤 (로고스)보다 더 먼저다(πρότερα, ***아리스토텔레스***, 형., Z(10), 1035b4-6)"

그러나 요소-음절의 그것으로 비유되는 로고스(정의)의 이러한 '부분'과 '전체'를 형이상학 델타 편 26 장에서 주어진 부분과 전체[와 모든과 토탈(ὅλα καὶ πάντα, 1024a3; 97쪽 각주 63번)]와 동일한 차원의 것으로 간주해서는 안될 것이다.

### 3-4-1-3)그 철자-요소들의 '섞어짐'

이제 두 사람은 '섞어지는' 이러한 부분들 곧 철자-요소들에 대해 말한다[76].

"55)"어떤 것은 (**뒤섞어**, συμμείγνυσθαι, 252e2)지려 하는(ἐθέλει, 252e9)반면, 어떤 것은 (뒤섞어) 지려하지 않으므로, 예를들어 거의(σχεδὸν, e9) *철자-요소*-들일 것이네. 저 철자들 가운데 어떤 것은 어디서든 서로 들어 맞지 않지만 어떤 것들은 **들어 맞을**(συναρμόττει, 253a1, 261d5; 44쪽)것이기 때문이네. - 어찌 그러지 않겠습니까?(플라톤, 소., 252e9-253a1)....C)"무엇이? 류들(τὰ γένη, 253b8)은 서로에 대해서(πρὸς, b8)동일한 **섞어짐**(μείξεως, b9)을 지닌다는 것에 우리는 동의했으므로, 어떤 것들이 어떤 것들과 서로 어울리며(συμφωνεῖ, b11) 어울리지 않는가에 관한, 그리고 모든 류들을 통해 동일한 어떤 것으로

---

76) 그러나 섞어지는 그 부분들이 곧 그 전체(요소-음절)과 헤태론하다는 것은 이미 앞 장에서 충분히 말해졌다. 그리고 특히 플라톤은 섞어지는 이러한 과정에 관한 앎에 독특한 지위(地位)를 부여한다.

남아있어 [류들을 서로] **어울리게 할 수 있는 것**을에관한, ....., 앎이 반드시 있어야햐지 않겠나?(***플라톤***, 소., 253b8-253c4)"

"56)무더기처럼(ὡς σωρὸς, 1041b12)이 아니라, 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή, 1041 b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 합쳐지므로, 모든 것은 하나이다. 그러나 음절은 [자신의] 요소들이 아니다(1041b12-b13). ..... 무더기처럼(ὡς σωρὸς, 1041b12)이 아니라, 음절과 같은(ὡς ἡ συλλαβή, 1041 b12) 그런 길로 어떤 것으로부터 **배열**(συνθέτον, b11)되는 것이므로, 모든 것은 하나이다. 그러나 음절은 [자신의] 요소들이 아니다(형., Z(17), 1041b11-b13). ..... 만약 우리들이 조사해 본다면 *음절*은 **배열된**(συνθέσεως, 1043b6)요소들로부터 있는 것은 아니라는 것이 그리고 *집*은 함께 놓인 벽돌들로부터 있는 것은 아니라는 것이 선명해질 것이다. 그리고 이것은 옳다. 왜냐하면 **배열** 또는 **섞어짐**(μῖξις, 1043b7)은 함께 놓여지거나 또는 섞어지는 그것들로부터 있는 것은 아니기 때문이다. 그리고 알론한 모든 경우들에도 동일한 것이 진실이다(아리스토텔레스, 형이상학, H(3), 1043b4.-a8). ..... 57)있는 것들은 *요소들*로부터 있다(ἐκ στοιχείων εἶναι, 1092a21)라고 그리고 있는 것들 중 첫 번째 것들은 수들이다 라고 말하는 자들은 어떻게 알론한 것들이 알론한 것들로부터 있는지를 두루 말하듯 그렇게 수가 어떤 길에서 처음부터(ἐκ τῶν ἀρχῶν, a24)있는지를 말해야한다. **섞어짐**에 의해서(μίξει, a24)인가? 그러나 모든 것이 섞어질 수 있는 것은 아니다. 게다가 생성되는 것은 [그 요소하고] 헤태론하다. 하나는 [하나인 것들하고] 분리될 수 있는 것도 아니며 [그것들하고] 헤태론한 자연도 아니다. 그런데 그들은 [그러하기를] 원한다. 아니면 *음절*처럼 **배열**에 의해서(συνθέσει, 1092a26)인가? 그러나 위치(θέσιν, a27)에 필연적으로 속해야한다. 그리고 생각하는 자는 하나와 많음을 분리시켜 생각해서 이것이 수이며 모나드이고 많음이거나 또는 하나이고 같지않음이다 라고 해야 할 것이다(***아리스토텔레스***, 형., N(5), 1092a21-29)"

플라톤과 아리스토텔레스는 여기에서 '섞음'(μῖξις[77])라는 공통의 낱말을

77) 'μῖξις'는 산문적인 글에서는 'μείξις'로 쓰인다(Liddle and Scott, 1963, 1136a). 그리고 비록 위 인용 글월 '57)'에서 보여지듯이, 아리스토텔레스는

사용한다. 그리고 이 낱말은 연결(συμπλοκὴ, 범., 1a20; 소., 259e6)이라는 그들에 공통인 용어와도 관련된다. 에이도스들의 연결 혹은 오노마(이름)와 레애마(동사)의 연결(플라톤), 또는 범주들의 연결(아리스토텔레스)에 의해 로고스(문장)가 형성되기 때문이다. 단지 그 결과의 측면에서만 '섞어짐' 혹은 '배열'에의한 '하나'는 '연결'에 의한 '하나'와 구분될 뿐이다. 이것들은 부분들의 '하나로 묶어짐'이라는 공통의 지시(指示)를 지니기 때문이다.

---

일 종의 합쳐짐(κρᾶσις – κεράννυμι, 토피카, Δ(2), 122b26)인 'μῖξις(섞어짐, 생성과 소멸에 관하여, A(10), 327b4)' 보다는 'συνθέσις(배열, 형., H(3), 1043b6)'을 그 요소-철자-에 적용하기는 해도, 'μῖξις'와 'συνθέσις'를 어느 한 맥락, 곧 '하나'로 되는 자신들의 철자-요소들과는 헤태론한 것들이라는 맥락에서 같이(1043b7)쓰여지기 때문에, 음절의 비유에서 쓰여지는 'μῖξις'를 나는 플라톤·아리스토텔레스 공통의 용어로 보았다. 철자-요소들 각 각은 섞어짐에 의해 또는 위치에 있어 또는 접촉에 의해 '하나'된다고 아리스토텔레스에 의해 말해지는데, 배열은 위치에 있어 그렇게 하나되는 것이기 때문이다(123 ~ 124쪽 참조).

"58)어떤 것들은 접촉에 의해서(ἁφῇ, 1082a20)하나이며, 어떤 것들은 섞어짐에 의해서(μίξει, a21)하나이고, 어떤 것들은 위치적으로(θέσει, 1082a21)하나이다(형., M(7), 1082a20-21)"

그런데 이렇게 하나로 '묶어지는' 길을 문제 삼으면서 아리스토텔레스는, 118쪽 인용 글월 '57)'에 나와 있듯이, 수를 있는 것들의 첫 번째 요소와 동일시하는 자들을 비판한다. 만약 그렇다면 어떤 길에서 그 첫 요소들로부터 있게 되는가? 섞임인가? 그러나 모든 요소들이 섞이러 드는 것은 아니다[78]. 게다가 생성되는 것은 자신의 요소들과 헤태론하다. 그렇다면 하나는 하나인 것들과 분리되야 할 것이다. 그러나 하나는 그렇게 분리 될 수 있는 자연의 것이 아니다[79]. 아니면, 요소-음절처럼, 그 철자-요소들의 배열에 의해서인가? 그러나 함께 놓인 것들은 반드시 위치(θέσις)를 지니며, 배열되는 그 철자-요소들과 헤태론하다. 그래서 역시 하나와 모나드와 많음 등을

---

78) 'οὐ γὰρ ἅπαν ἅπαντι μικτόν(생성과 소멸에 관하여, A(10), 328b20-21)'

79) '하나'가 '하나인 것'과 분리될 수 없듯, 있는 것 역시 여러 범주들과 분리될 수 없다. 바로 이런 뜻에서 아리스토텔레스는 있는 것과 하나를 어떻게 보면 동일한 것이라고 말한다.

> "59)범주들에 똑 같이 상응하나(καὶ) 어떤 범주들 안에도 있지 않다는-예를들어 있는 무엇 또는 질 안에 있는 것이 아니라, 있는 것은 (범주들과) 같은 상태(ἔχει, a16)이듯 하나도(그러하다는)-것, 그리고 있음(τὸ εἶναι, b17)은 무엇 또는 질 또는 량에 나란한(παρὰ, b18)어떤 것이 아니듯이, 사람 하나는 헤태론한 어떤 속성이 사람에 덧 붙혀진 것이 아니라는 것, 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음 이라는 것으로부터(πως, 1054a13, 978) **하나와 있는 것(τὸ ὄν, b13)은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다**는 점이 분명해진다(형., I(2), 1054a13-19)"

분리시켜야 할 것이다. 그러나 분리시킬 수 없다.

이러한 맥락의 아리스토텔레스 역시 모든 철자-요소들[80]이 뒤 섞이는 것이 아니라, 어떤 것은 뒤 섞이지만, 어떤 것은 뒤 섞이지 않으려 한다고 하는 플라톤과 공통의 생각을 지닌다(70쪽). 그러나 이러한 공통 점 보다는 오히려 다음과 같은 차이 점에서 이들의 생각이 더 더드라진다.

### 3-4-2)차이 점

#### 3-4-2-1)들어맞음(συναρμόττειν)과 배열(συνθέσις, 配列)

플라톤에 따르면 철자-요소들은 들어 맞는 반면 아리스토텔레스에 따르면 배열된다. 접촉과 섞임이 아니라(119쪽 각주 77번), 배열에 의해서 철자-요소들은 하나되는(아리스토텔레스)반면, 각기 철자-요소들은 동일[81]하게

---

80)나아가서, 이미 수 차례 언급(言及)된 것처럼, 이러한 요소-음절의 부분(철자-요소)들은 모든 것의 요소들과 유비적으로 하나인 것들이다. 물론 단순한 덩어리 또는 물(의 부분)과 같은 것과는 유비적으로 하나인 관계를 맺는 것이 아니기는 해도 말이다.

81) 이러한 동일한 섞어짐과 섞어지지 않음에 관한 앎이 있다. 예를들어 철자-요소라면 문법(그라마티케애)이 그 앎이요, 요소-음(音)이라면 음악(μυσικός, 253b3)요, 가장 커다란 류-요소라면 디아렉티케애(변증법, 철학)이

섞이면서 들어 맞기 때문이다(플라톤). 그런데 끼리 끼리 섞어지거나 섞어지지 않는 그 철자-요소들은 의도적(ἐθέλει, 252e9)이며, 그리고 임의적이지 않다. 바로 이렇게 그들은 섞어지거나 섞어지지 않으면서 서로 교통(κοινων-εῖν, 253e1)한다. 이러한 교통은 '뒤 섞이며'(συμμέιγνυσθαι, 소., 252e2), '들어 맞고'(συναρμόττει, 소., 253a1, 261d5), '어울리는'(συμφωνεῖ, 253b11)가운데 이루어진다.[57쪽 인용글월 '19)~21)' 참조].

ㄹ)어떤 철자-요소들은 뒤섞이려 하지만 어떤 철자-요소들은 뒤섞이려 하지 않는다.
ㅂ)어떤 철자-요소들 서로 들어 맞지만 어떤 요소들은 들어맞지 않는다.
ㅅ)어떤 류들은 서로 어울리지만 어떤 류들은 서로 어울리지 않는다.

이제, 아래 인용 글월들은 들어 맞는 철자-요소(플라톤)과 배열되는 철자-요소(텔레스)의 구분을 보여 줄 것이다.

"60)어떤 것은 (**뒤섞어**, συμμέιγνυσθαι, 252e2)지려 하는(ἐθέλει, 252e9)반면, 어떤 것은 (뒤섞어)지려 하지 않으므로, 예를들어 거의(σχεδὸν, e9) *철자-요소*-들일 것이네. ..... 무엇이? 류들(τὰ γένη, 253b8)은 서로에 대해서(πρὸς, b8)동일한 **섞어짐**(μείξεως, b9)을 지닌다는 것에 우리는 동의했네(**플라톤**; 소., 252e9-2 53a1, 253b8-b9)"

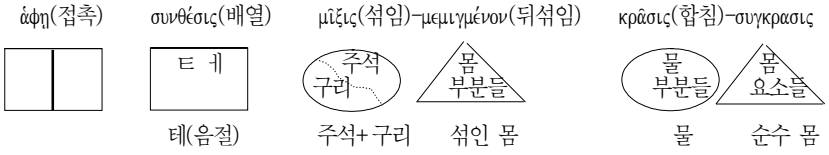
"61)(있는 모든 것들의 첫 번째 요소가 수라면), **섞어짐**에 의해서(μίξει, a24)(어떤 것들이) 있는가? 그러나 모든 것이 섞어질 수 있는 것은 아니다.

---

다.

..... 아니면 *음절*처럼 **배열**에 의해서(συνθέσει, 1092a26)인가? 그렇다면 *위치*(θέσιν, a27)에 필연적으로 속해야한다(형., N(5), 1092a21-27). ..... 어떤 것들은 접촉에 의해서(ἁφῇ, 1082a20)하나이며, 어떤 것들은 **섞어짐**에 의해서(μίξει, a21)하나이고, 어떤 것들은 *위치*에의해서(θέσει, 1082a21)하나이다(***아리스토텔레스***, 형., M(7), 1082a20-21)"

그런데 철자-요소들이 묶이는 길은 섞임이 아니라 만약 배열이라면, 그 배열은 무엇이고 또 그 섞임은 무엇(τί, 생성과 소멸에 관하여, A(10), 327a32, b7, 328b15)인가? 섞이는 과정이 생성과 소멸(γενέσεως καὶ φθορᾶς, 327b7-8)하는 과정은 아닌 이유를 밝히는 곳에서 아리스토텔레스는 섞임과 배열과 합침[82]을 구분한다. 나는 이것들을 아래 그림에서 나타낸다. 그 그림 중 긴 네모는 각 각 접촉과 배열과 섞임(합침)에 의해 하나인 것들을, 도형 안의 것들은 그 부분들을 나타낸다.




< 도식13: 함께 놓여지는(σύγκειτται, 형., Δ(3), 1014a26)길들 >

---

82) 그는 토피카에서 합침을 섞임의 일 종(εἶδος, Δ(2), 122b 25)이라고 말한다

동금 안의 부분들은 모두 같은 부분들(ὁμοιομερές, 328a10-12, a6)인 반면 네모 안의 부분들은 같은 것들이 아니다. 즉 예를들어 물의 부분들과 그리고 주석과 구리의 합금의 부분들은 모두 같은 반면 요소-음절 '테'의 부분들과 그리고 접촉하여 하나를 이루는 것의 부분들은 모두 헤태론하다. 'ㅌ'와 'ㅔ' 그리고 접촉되는 것들은 모두 다르기 때문이다. 그러나 물을 제외한 나머지 것들의 경우 그 요소들과 그리고 그 요소들로부터 이루어진 것은 헤태론하다. 그리고 요소-음절 보다는 그 철자-요소가 먼저 알려진다.

나아가서 섞임과 배열의 경우 그 철자-요소들은 잠재적으로 있는 것들인 반면 그 철자-요소들이 섞이거나 배열된 그 결과는 에네르게이아로 있다. 그래서 주석과 구리 그리고 'ㅌ'와 'ㅔ'는 잠재적으로 있으나 현실적으로 있지 않는 반면, '주석과 구리의 합금' 그리고 '테'는 에네르게이아적으로 있으나 잠재적으로는 있지 않다. 그래서 있으면서 있지 않을 수 있다는 것이다. 나아가서, 섞일 때, 그 요소들은 거의 비(非)질료적인(ἄνευ ὕλης, 생성과 소멸, A(10), 328b12)속성을 지닌 것처럼 되어, 서로의 에이도스를 받아 들이기에 적합한 상태로 화(化)한다. 따라서 섞이는 '부분'들은 그 모양이 쉽게 바뀔 수 있는 것들(τὰ εὐοριστα[83], 328a35)이다. 뿐만 아니라 섞어지는 것들은 서로에 겪으면서 행하는 그리고 자신의 질료는 동일하지만 그 '에이도

83)몸들 중에서는 축축한 작은 것들이 그러한 성질을 지닌다.

스'에 있어 반대(ἐναντίωσιν, 328a32)인 그러한 짝(ἀντιστέφει, a19)이다.

나아가서 섞어지는 것은 그 크기의 작음의 측면에서 나뉘는 그러한 것이 아니다. 오히려 작음의 그 측면에서 나뉘는 것은 배열되는 것들이다. 게다가 배열되는 것들과는 달리 섞어지는 것들은 나란한 것들이 아니다. 이 때문에 나는 113쪽 그림에서 주석과 구리(청동)을 둥그럼 안에 무 질서하게 놓은 반면 'ㅌ'와 'ㅖ'를 나란히 네모 안에 놓았다. 물론 이것들은 당연히 잠재적으로 분리되는(κεχωρισμένων[84], 328b28)것들이다. 섞어지는 것과 배열되는 것을 나는 다시 다음 쪽 도표로 나타내 본다.

---

84) 지금 이 전의 모든 시제(時制)는 잠재적인 양상의 존재로 보면 될 것이다.

| 섞임 | | 배열 | | |
|---|---|---|---|---|
| 섞어지는 것들 | 섞인 것 | 배열되는 것들 | 배열된 것 | |
| 다름 | 동일 | | | 에이도스 |
| 동일 | 동일 | | | 질료 |
| 뒤나뮈스 | 에네르게이아 | 뒤나뮈스 | 에네르게이아 | 존재 방식 |
| 하고 겪음 | | 어떤부분도전체와동일 | | |
| 반대 | | 한로고스(비율)를지니지않는다. | | |
| 작게나뉘지않음 | | 작게 나뉨 | | 나뉨 |
| 나란하지않다 | | 나란하다 | | 위치 |
| 없다 | | 있다 | | |
| 한계 잘 바뀜 | | | | |
| 주석과 구리 | 주석과 구리합금 | **철자**-요소, 4요소 | **음절**, 살 | 예(例) |

< 도식14: 섞임과 배열 >

이러한 섞임에 의해서가 아니라 배열에 의해서 그 요소-음절은 하나가 된다. 그러나 플라톤에게는 아직 이러한 섞임과 배열의 구분이 이루어지지 않았다. 물론 플라톤 역시 'μείξις'대신에 각기 상황에 따라 구분되는 여러 낱말을 사용한다[85](122쪽). 두 사람이 사용하는 낱 말의 구분 역시 다음 쪽

85) 이 세 용어들이 정확이 일치하는 것으로 보면 안 된다. '거의'(σχεδὸν, 소., 252e9, 112)그러하다고 플라톤은 직접말하고 있기 때문이다. 그러나 '거

같다.

| 플라톤 | 아리스토텔레스 | |
|---|---|---|
| συμμέιγνυσθαι | μῖξις | 요소 |
| συναρμόττειν | συνθέσις | 철자-요소들 |
| συμφωνεῖ, μείξις | | 류들 |

< 도식15: 요소에 관한 용어들 >

ㄱ,라니 플라톤에 따르면 철자-요소들은 동일한 관계를 지니며 '서로 들어 맞는' 반면, 아리스토텔레스에 따르면 '배열된다'.

### 3-4-2-2)배열되는 철자-요소들과 들어 맞는 철자-요소들

배열되는 것은 요소-음절의 철자-요소- 뿐만이 아니라, 사물의 요소들이기도 하다. 그런데 요소는 비유적으로 말해지기도 한다는 것이 이 논문의 출발 점이었다(19쪽). 이러한 '비유'와 더불어 출발하면서 나는 소리의 요소로서의 음절과 그리고 그 요소-음절의 부분으로서의 철자를 구분했다. 소리

---

의' 그러하다면, 이것들의 차이와 동일함은 무엇인가? 이 물음에 답이 그에 의해서 직접 내려지지 말해지지는 않는다.

의 요소는 철자 보다는 요소-음절이다(19, 48~50쪽). 종적으로 헤태론한 알론한 자신들로 나뉘어지는 과정 끝에서 나오는 요소-소리는 더 이상 종적으로 헤태론한 소리로 나뉘어질 수 없다. 나뉘어져도 물은 종적으로 같은 물인 것처럼 말이다. 이것이 요소였다.

> "62)(자신) 안에 속하는 그것으로부터 처음으로 (어떤 것이) 함께 놓여지는(σύγχειται, 1014a26), 그리고 헤태론한 종으로 종적으로 나뉘어질 수 없는 그것이 요소(στοιχεῖν, a26)라고 말해진다. 예를들어 소리가 그것들로 함께 놓여지는 그리고 궁극적으로 나뉘어지지 않는 그것들로 (나뉘는 동안에도) 그것들과 종적으로 헤태론한 알론한 소리들로 더 이상 (나뉘어지지 않는) 소리의 (그) 요소들처럼. 그러나 저( 요소)들이 나뉘어진다면 *물*의 부분들이 물인 것처럼 같은 에이도스의 부분들일 것이다. 그러나 *음절*의 부분은 (음절이) 아니다. 이와 같이 요소들에 관해 말하는 자들은 *몸*들이 궁극적으로 그것들로 나뉘지만, 그것들은 더 이상 종적으로 차이나는 알론한 것들로 나뉘지 않는다고 말한다. 그리고 하나이건 많건 이런 것들을 사람들은 **요소**[86]라고 부른다 (***아리스토텔레스***, 형., Δ(3), 1014a26-a35"

있는 모든 것의 이러한 요소를 아리스토텔레스는 아르케애와 연관시키면서 요소 대신에 그 아르케애적인 원인에 관한 앎을 자신의 형이상학에서 찾아 간다. 그리고 그 첫 출발 점이 바로 이러한 요소 이론(의 비판)이다.

---

86) 아리스토텔레스의 형이상학이 궁극적으로 찾는 것은 이러한 요소가 아니라 아르케(ἀρχή, 1041 a31)인 그 무엇이라는 것은 그 제애타 편 마지막 장 마지막 단락 뿐만 아니라 곳 곳에서 보여진다.

이제 그 비판의 핵심은 있는 모든 것 각 각의 요소 또는 아르케애에 관한 앎을 추구(追求)했던 이른 바 자연 철학자들은 단지 질료 원인 밖에 보지 못했다는 것에 있다. 음절의 비유는 그 질료 원인 이외에도 헤태론한 어떠한 형상 원인이 있다는 것을, 그런데 바로 그 형상 원인이 모든 것의 첫 번째 존재 원인이라는 것을 가리켜 주는 하나의 예(例)로 주어진다.

> "63)그런데 아르케적인 **원인**들(τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων[87], 983a24)의 앎을 얻어 내야 한다는 것은 분명하다. 왜냐하면 첫 번째 원인을 인식한다고 우리가 여길 그 때 우리는 각기 것을 보아 안다(εἰδέναι, a25)고 말하기 때문이다. ..... 첫 [자연] 철학자들 중 대 부분은 모든 것들의 아르케애는 단지 종적으로 질료적인 것일 뿐이라고 여겼다. 있는 모든 것들 각 각이 그것으로부터 있고, 그리고 그것으로부터 처음 생성되며 그것으로 궁극적으로 소멸하는, 그런데 속성들이 변하는 동안에도 머무르는 *우시아*적인 이것이 *있는* 것들의 **요소**이며 그리고 동일한 **아르케애**(ταὐτην ἀρχήν, 983a11)이다. 때문에 이것은 어느 것도 생성되지도 사라지지도 않는 것으로 여겨진다(***아리스토텔레스***, 형., A(3), 983a24-a26 ..... 983b5-b12)"

초기 자연 철학자들에 따르면, 몸의 바로 이러한 요소-기체적인 아르케애는 물(탈레스, ὕδωρ, 983a21), 공기(아낙시메네스와 디오게네스, ἀέρα, 984a5), 불(헤라클레이토스와 힢파소스, πῦρ, a7), 무한자들(아낙사고라스, ἀπείρα,

---

87) ㄱ)우시아와 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 91쪽, 각주 58번), ㄴ)질료와 기체, ㄷ) 움짐임의 아르케애, ㄹ) 위해지는 것(τὸ οὗ ἕνεκα, 983a31; 93쪽)과 선(τἀγαθόν, a32) 등 네 가지가 그 원인으로 말해진다.

a13), 그리고 물과 공기와 불과 흙(엠페도클레스, γῆ, a9)이었다고 아리스토텔레스에 의해 말해진다. 플라톤은 티마이오스의 입을 빌려 이 네 가지 요소-몸들을 사용하여 (우주의) 몸을 기하학-산술학적으로 설명했다는 것을 우리는 보았다(27~29쪽). 아리스토텔레스 역시 이 네 가지 요소들을 자신의 설명에 이용한다. 그러나 이 네 가지 순수한 몸들(τῶν ἁπλῶν σωμάτων, b30)뿐 만 아니라, 이것들이 함께 놓여져 이루어지는 것이기는 하나, 요소적인 것으로 간주되는 그러한 전체 몸(τὸ ὅλον σῶμα, Ζιδ2, 526b12)역시 있는 모든 것들의 아르케애(ἀρχὴν, 988b30)로 받아 들이지 않는다[88]. 그러나 물 공기 불 흙 등의 몸들과는 달리, 그 몸들은 살아 있는 유기체의 한 '요소'라고는 말한다. 바로 이러한 요소-몸에 요소-음절이 유비적으로 하나인 관계를 맺는다. 그래서 소리 요소 음절 하나가 말해진다.

---

88) 더구나 엠페도클레스와 데모크리토스 그리고 이들과 같은 견해를 지닌 자들이 말하는 원자적인 요소들을 숙고하면서, 아리스토텔레스는 네 요소들이 서로로부터 생성(γενέσως)될 것처럼 여겨질 수도 있는 길은 단지 그 분비(τῇ ἐκκρίσει, 305b4, b27, 分泌, 분리, 파생)일 것이라는 그들의 견해를 비판한다. 이 네 요소-몸들은 항상 분리되는 것만이 아니라, 서로로부터 생성될(γιγνόμενά, 형., A(8), 989a 22; 하늘에 관하여, Γ(7), 305a34)수 있다는 것이다.

그런데 비록 헤태론한 종은 아니지만 소리의 요소인 그 요소-음절은 다시 그 부분인 철자-요소로 잠재적으로 나뉠 수 있었듯이, 전체 몸 역시 자신 안에 함께 놓여진 순수한 원자적인 몸들(ἄτομα σώματα, 자연학, B(9), 265b29)인 물, 공기, 불, 흙으로 잠재적으로 나뉠수는 있다[89]. 이제 엠페도클레스는 네 요소들이 합쳐지거나 해체되면서(συγκρινομένων καὶ διακρινομ-ένων, 형., A(3), 984a10; 자연학, Δ(9), 265b29)모든 각기 것이 생겨나거나 사라지는 원인을 우정(φιλίαν, 형., A(3), 985a6)과 분쟁(νεῖκος, a6)으로 여겼다. 그러나 이것은 움직임의 원인에 관한 올바른(ὀρθῶς, 989a26)것도 좋은 로고스(εὐλόγως, a26)도 아니다. 서로로부터 올 수 있는 것처럼 보이므로, 그 우정과 분쟁이 하나인지 둘인지도 분명하지 않을 뿐만 아니라, 변질(ἀλλοίωσιν, a27)움직임을 설명하지 못하기 때문이다.

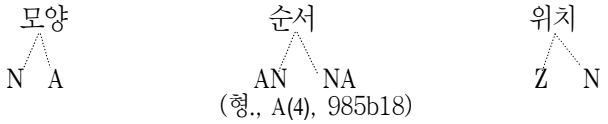
그렇다고 요소의 차이들이(τὰς διαφορὰς, b13)알론한 것(속성)들의 그 원인이라고 말한 레우키포스와 데모크리토스의 설명 역시 충분치 않다[90]. 설

---

89)그러나 이것은 그 생물의 현실적인 죽음이다.

90) 요소-원자를 말하는 자들은 꽉참(τὸ πλῆρες, 985b5)과 입방체(στερεὸν, b7)그리고 텅빔(τὸ κενὸν, a5)을 모든 것의 요소라고 말한다. 이들에 따르면, 꽉참과 입방체는 있는 것인 반면 텅빔은 있지 않는 것이다. 그래서 이것들로 이루어진 몸은 있는 것과 있지 않는 것으로 돼 있다. 텅빔은 없는 것이

령, 있는 것들의 차이들인 그 구조(ῥυσμῷ, b15)와 접촉(διαθιγῇ, b15)과 방향(τροπῇ, b16)이 그것들로 오는 모양(σχῆμα, b14)과 순서(τάξιν, b14)와 위치(θέσιν[91], b15)가 요소 원자들의 차이들이라고 해도, 그 요소들의 움직임의 유래와 방식을 묻지 않았기 때문이다. 바로 이러한 비판의 맥락에서 아리스토텔레스는 그 요소-원자의 차이들을 설명하기 위해 철자-요소의 예(例)를 든다. 그 예는 아래와 같이 보여질 수 있다. 각기 것 하나 하나는 요소-원자와 철자-요소를 가리킨다. 그리고 이 두 가지는 유비적으로 하나인 것들이라고 말해진다.



(형., A(4), 985b18)

< 도식16: 원자적인 요소의 차이들 >

그러나 이러한 맥락의 비판에서 아리스토텔레스는 원자적인 요소 그 자체 보다는 그러한 차이를 지닌 요소들이 움직여지는 원인을 문제 삼고 있

---

아니다. 꽉참 만큼이나 있기 때문이다.

91) 범주들의 아리스토텔레스에 따르면 이 셋은 모두 질의 범주에 속한다(범주들, 10a11, 12).

다는 것에 유의(留意)해야 할 필요가 있다. 다시 말해 질료 원인으로서의 요소-원자가 불 가능하기 때문에 데모크리토스의 설명이 거부된다기 보다는 오히려 그에 의한 질료적인 그 요소-원자의 움직임에 관한 설명이 사태에 들어 맞지 않아 거부되기 때문이다. 따라서 질료적인 요소-원자들의 배열 그 자체는, 아리스토텔레스의 요소-음절의 비유에서도 보여지듯이, 거부되지 않는다-엠페도클레스에 대해서도 그러했다.

이것은 그가 질료적인 요소-원자-들이 배열되는 길들을 토피카에서 구분하고 있다는 것에서 보아 알 수 있다. 어떻게 배열(σύνθεσιν, 토피카, Z(14), 151a20)되느냐에 따라, 불과 흙과 공기로부터 때로는 살이 또는 때로는 뼈가 결과한다고 그는 말하고 있기 때문이다.

> "64)먼저 배열의 종류(ποία, a22)를 말했는지[92]의 여부에 관해 조사해야 한다. 살 또는 뼈를 정의하면서 불과 흙과 공기의 배열이다 라고 할 때처럼 말이다. 배열을 말하는 것으로 충분한 것이 아니라, 더 나아가서 (그 배열이) 어떠한 것인지를 규정해야 하기 때문이다. 그 길이야 어찌됐든(ὁπωσοῦν, a25) 이것들의 배열로 인하여 살이 생성된 것이 아니라, 이런 길로(οὑτωσὶ, a26)배열되면 살이 생성되는 반면 저런 길로 배열되면 뼈가 생성되므로 [그렇다](토피카, Z(14), 151a21-a26)"

---

92) 이 인용 글월은 '생물은 몸과 영혼의 배열이다'라고 누가 정의하거든 이러 이러한 논리로 그것은 정의가 아니라는 것을 확인해 주라는 맥락에 속한다.

이제까지 말해진 것들로부터 아리스토텔레스는 자신의 음절의 '비유'에서 배열되는 것들은 철자-요소들이라는 것이, 그리고 그는 그러한 철자-요소들의 배열[93]원인을 찾아 간다는 것이, 선명해졌다. 그러나 철자-요소들을 배열하는 또는 묶는 원인은 철자 그것들이 아니다[94]. 그러나 이와는 달리 플라톤은 묶어지는 그 원인을 철자-요소들 중의 어느 하나라고 말한다. 그리고 있는 것(의 이데아)를 그 철자-요소에 빗대어 말한다. 바로 여기에 그 두 사람의 음절의 '비유'의 중요한 차이가 놓여있다.

"65)그런데 우시아는 사물들(τῶν πραγμάτων, b29)중의 어떤 하나가 아니라, 오히려 우시아는 그 자연에 따라서 그리고 자연스레 **묶으므로**(συνεστήκασι, b30), 우시아는 자연과 동일할 것처럼 보인다[95]. 자연(ἡ φύσις, b31)은 요소가 아니라 아르케에이다. 그런데 **요소**는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 **질료**로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 **음절**의 α와 β처럼 말이다(***아리스토텔레스***, 형., Z(17), 1041b28-33)"

---

93) 배열은 섞임이 아니라는 것은, 그리고 합쳐짐은 배열의 일 종이라는 것은 이미 123-125쪽에서 말해졌다.

94)물론 이것이 그 철자들은 요소-음절의 질료 원인이 아니라는 것은 뜻하지 않는다.

95) 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 자연이라고 하는 것 역시 우시아를 비유적으로(μεταφορᾷ, 1015b11) 말하는 것이라는 것은 이미 21쪽에서 언급(言及)됐다.

"66)**소리**들은 예를들어 모든 것을 관통하여 **두루 묶듯이**(διαφερόνως, 253a4)알론한 것들을 두루 묶는다네. 그래서 이러한 어떤 것들 없이는 알론한 것들에 해테론한 것이 헤태론한 것과 들어 맞을 수 없네 - 확실하십니다(***플라톤***, 소., 253a4-253a7)"

바로 그 철자-요소가 순수한 소리(모음)이다. 그래서 이러한 소리가 다른 철자들을 묶기 때문에, 그 자체로는 소리가 아닌 철자(자음)나, 소리도 아닐 뿐만 아니라 단순한 '소음'인 소리 아닌 철자는 비로서 그 순수한 소리와 더불어 소리난다. 그러나 아리스토텔레스의 경우에는 요소-소리(모음)이든, 그 자체로는 소리가 아닌 철자(자음)이든, 이 둘 사이의 철자(반 모음)이든, 어느 것도 어느 것을 묶지 못한다. 나는 두 사람의 이런 세 가지 구분은 아래 도표처럼 나타낸다(48-49쪽).

| 플라톤 | | 아리스토텔레스 | |
|---|---|---|---|
| φωνή μόνον | **Ω Ε** | Ω Α | φωνή |
| ψόφος μόνον | Σ | Σ Ρ | τὸ ἡμίφωνον |
| ἄφωνος | Β | Γ Δ | τὸ ἄφωνον |

< 도식17: 철자-요소의 하위 나뉨들 >

따라서 철자들을 묶어 내는 것은 순수한 소리이나(플라톤), 어떤 순수한 소리도 요소-철자들을 묶어내는 궁극적인 원인은 되지 못한다(아리스토텔레

스).

이제, 두 사람의 경우, 그러한 요소-소리와 유비적으로 하나인 것들은 각 각 무엇일까? 아리스토텔레스의 경우, 예를들어 살과 뼈와 같은 유기적인 몸(요소-음절)의 부분(철자)들이라는 것은 여러 번의 인용 글월에서 확인됐다(82쪽). 그런데 요소-소리(모음)가 소리 아닌 것들(자음과 반모음)을 묶지 못한다면, 이 요소-소리와 유비적으로 하나인 순수한 요소-몸들 중 그 어느 것도 자신의 부분들을 묶지 못할 것이다. 그렇다면 묶는 것은 무엇인가? 이 무엇은 요소-몸들과도 철자-요소들과도 헤태론한 무엇이라는 것은 이미 말해졌다.

그리고, 플라톤의 경우, 먼저, 철자-요소들과 유비적으로 하나인 것들은 모든 것의 류들이라고 말해진다. 그러한 류들의 한 예(例)로서 철자-요소들이 들어지기 때문이다. 어떤 류들은 서로 묶어지려 하나 어떤 류들은 서로 묶어지려 하지 않는 것처럼, 철자-요소들 중 어떤 것들은 서로 묶어지려 하지만 어떤 것들은 묶어지려 하지 않으므로 그렇다. 그래서 류들과 유비적으로 하나인 것들이 철자-요소들이라면, 그리고 그러한 철자-요소들을 묶어주는 것이 요소-소리(모음)이라면, 그리고 그 요소-소리가 철자들을 묶어내는 과정에서 요소-음절이 생겨난다면,  그 요소-류들이 묶어지는 과정에서

하나의 프라그마(사물, 53~54쪽)가 생겨날 것이며, 그리고 묶어 내는 그 무엇은 요소-소리와 유비적으로 하나일 것이다. 그것은 무엇인가? 바로 그것이 존재(τὸ ὄν)라는 류이다. 그래서 존재는 모든 류들 안에 있는 류들 중의 류이다. 모든 류들을 묶기 때문이다. 요소-소리(모음)이 철자-요소들을 묶어내듯 말이다.

요소-음절의 이러한 비유에서 유비적으로 하나가 되는 항들을 다음 쪽처럼 나는 나타낸다.

④-13-1) 살(몸) : 몸-요소 = 소리-음절 : 소리-요소 (아리스토텔레스)
④-13-2) 류들 : 존재 류 = 철자-요소 : 소리-요소 (플라톤)

### 3-4-2-3)존재(τὸ ὄν)와 우시아(ἡ οὐσία)

따라서 요소-음절의 철자-요소(모음)와 유비적으로 하나인 토 온(플라톤)는 요소-음절(과 소리-요소)의 존재 원인으로서의 우시아(아리스토텔레스)와 구분된다. 따라서 토 온(존재)와 우시아(실체)와의 바로 이러한 구분은 플라톤과 아리스토텔레스를 구분시킨다는 것이 이들의 음절의 '비유'로부터 떠 오른다.

이러한 맥락에 있어서의 플라톤의 존재는 모든 류들을 묶어 주는, 류들 중의 류이다. 그런데 묶어지는 류들 중 가장 큰 것들(μέγιστα, 소., 254d4)

인 움직임과 정지 그리고 동일과 헤태론은 모두 각기 서로에 반대들이다. 그러나 가장 큰 류들이므로, 서로에 가장 크게 반대되는 것들(ἐναντιώτατα, 250a8)이다. 그런데 반대들은 자신에 반대일 수 없을 뿐 아니라, 그 반대 짝을 받아들이지도 않는다(67쪽). 그럼에도 가장 큰 반대 짝이 존재를 통해 묶어진다[96]. 그렇다면 도대체 존재는 무엇인가?

그러나 소피스테스 편의 엘레아 낯선이는 '존재는 무엇[97]이다'고 직접 말하는 대신, 비 존재(τὸ μὴ ὄν, 257b3)는 무엇이라는 것을 말하므로서 존재를 드러낸다. 왜냐하면 비 존재는 존재의 일 종(εἶδος, 258d3)이라고 말해지는 바의 것이기 때문이다.

"67)이( 있는 것과 있지 않는) 것들 중에서 헤태론한 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼(καθάπερ, 250e7)그렇게 헤태론한 것도 나타내질

---

96) 이러한 반대(모순)으로부터 오는 아포리아는 이미 62~63쪽에서 언급됐다.

97) '힘'(δύναμις, 소., 247d8)과 '쉬어 왔으면서 움직여지는 것'(τὸ ὂν οὔτε ἕσ-τηκεν οὔτε κινεῖται, 250c67)이라는 존재의 정의(ὅρος, 표식)가 있긴 하다. 그러나 이러한 '정의'들로부터는 어려움만이 떠오른다. 하고 겪는 힘이며, 쉬고 움직이고 '있는' 것이므로, 있는 그것에는 모두 반대 짝이 속해 있기 때문이다.

것이라는, 그리고 다시 헤태론한 어떤 것을 알아 볼 수 없다고 하더래도 동시에 양자에, 그렇게 우리가 할 수 있는한, 어떻게든 규정되는 로고스가 있을 것이라는 희망이 지금 생기네 - 아름답습니다(***플라톤***, 소., 250e7-251a4)"

"68)있지 않는 것을 말할 때 우리는 있는 것과의 반대(ἐναντίον, 257b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라, 단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네 - 어떻게? - 예를들어 크지 않는 것을 우리가 말할 때 마다 어느 때든 그 레애마에 의해서 오히려 작은 무엇 또는 똑 같은 무엇이 자네에게 분명히 나타나지? - 그리고 어떻게? - 따라서 부정(ἀπόφασις, 257b9)이 말해질 때 마다 반대가 가리켜지는 것이 아니라, 단지 이 만큼만 인정되네. '아닌'과 '아닌'(τὸ μὴ καὶ οὐ, c1)은 앞에 놓여 있는 것들의 이름들과는(τῶν ἐπιόν -των ὀνοματῶν, c1), 그런데 대부분 그 부정 앞에(ὕστερον[98], c3)주어져 놓인 것들에 관한 프라그마들과는 알론한 그 무엇이 폭로된다는 것. - 물론입니다(***플라톤***, 257b3-c6)".

따라서 '비 존재'의 '비(非)'에 관한 이러한 해석은 존재를 가장 순수한 소리로 빗대는 음절의 '비유'가 이제, 비 존재의 영역으로까지 적용될 수 있도록한다. 그래서 비로서 모든 류의 진정한 상호 교통(ἐπικοινωνεῖν , 251d9)(에 관한 설명)(68쪽)이 가능해진다. 모든 류가 나누어 지니는 헤태론이라는 그 자연(φύσις, 256e1, 257c7)더불어, 모든 것은 있지 않게될 것이기-서로로부터 분리될 것이기- 때문이다. 헤태론의 이름은 있는 것의 이름에

---

98) 우리 국어과 희랍어의 어순(語順)에는 비슷한 면도 많이 있지만, 그 거꾸로인 경우도 많다. 여기, '있지 않는 것'에 상응하는 'τὸ μὴ ὄν(것τὸ + 않는 μὴ + 있지ὄν)'처럼 말이다. 그래서 나는 'ὕστερον(뒤)'을 거꾸로 '앞(πρότερο -ν)'이라고 옮겼다.

적용되고, 그래서 헤태론을 나누어 지니는 것은 있는 것을 나누어 지니기 때문이다.

> "69)모든 것(류)의 경우에, 헤태론의 자연이 있는 것과 헤태론함을 완성하면서(ἀπεργαζομένη, 256e1) 각기 것을 있지 않게 하며, 그리고 이와 동일한 [로고스]에 따라서 모든 것들이 함께(σύμπαντα, 256e2)있지 않다라고, 그리고 다시 있는 것을 나누어지니므로 있는 것들이 있다 라고 나는 옳게 말할 것일세 - 감히 (그렇습니다)(***플라톤***, 소., 256d11-e4)"

그래서 존재와 헤태론과 동일을 나누어 지니는 움직임과 정지는 있고 있지 않다. 아래는 이러한 '교통'을 나타낸다.

| | οὐκ ἔστιν(257a5) | | | (διὰ τὸ μετέχειν, 256a1) |
|---|---|---|---|---|
| 움직이고 | 있지않다 | ↔ | 움직임이 | 존재와 헤태론을 나누어 지니기 때문. |
| 정지하고 | 있지않다 | ↔ | 정지가 | 〃 〃 〃 . |
| 동일하게 | 있지않다 | ↔ | 동일이 | 〃 〃 〃 . |
| 헤태론하게 | 있지않다 | ↔ | 헤태론이 | 〃 〃 〃 . |
| | (아니다) | | | |

움직이고 있고 있지않다 정지하고 ↔ 움직임과 정지가 존재와 헤태론 나누어지니기때문.
동일하게 있다 있지않다 헤태론하게 ↔ 동일과 헤태론이 〃 〃 〃 .
(이고 아니다)

| | (οὐ ἐστίν, 256a5) | | (διὰ τὴν κοινωνίαν, 256b1) |
|---|---|---|---|
| 움직이고 있지 않다 정지하고. | | ↔ | 움직임이 헤태론과 교통하기 때문에. |
| (움직음은 | 아니다 정지가) | | |
| (정지는 | 아니다 움직임이) | | |
| (다르게 있다-다르다) | | | |

모든 것의 바로 이러한 교통을, 플라톤은 요소-음절의 순수한 소리인 모음의 이름에 '있는 것'(τὸ ὄν)와 그리고 있는 그것의 종인 '있지 않는 것'의 이름을 적용하므로서, 즉 있는 것을 모음으로 비유하므로서(137쪽), 나타낸다. 가장 큰 류들의 교통을 가능하게 하는 '순수한 소리(모음)', 이것이 그 비유의 핵심이다.

이와는 반면에, 아리스토텔레스에 의해서 자연의 이름에 적용되는 이름인 '우시아'(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b1 2; 21쪽)는, 질료(ὡς ὕλη, 형., Z(17), 1041 b32)인 요소-음절과 철자-요소와는 달리, 그 음절 존재의 형상이라고 말해진다. 음절의 존재 원인으로서의 **우시아**, 바로 이것이 그 음절의 비유의 핵심이다. 그리고 이것은 요소-음절과 철자-요소는 질료 원인으로서만 그 음절의 존재 원인으로 작용할 뿐, 그 질료 보다 먼저 존재하는 우시아로서는, 곧 에이도스(형상-에네르게이아 또는 엔텔레케이아)원인으로서는, 작용하지 않는다는 것을 뜻한다.

나아가서 이러한 우시아는 *뒤나뮈스*(**질료**)보다는 *에네르게이아*(**에이도스**, **형상**)로 있다. **우시아**(οὐσία, 형., Θ(8), 1049b11)에 있어서는 에네르게이아가 뒤나뮈스보다는 항상 먼저이기 때문이다[99]. 다음과 같은 이유에서 그

99) 로고스에 있어서도 항상 먼저이다. 그러나 시간에 있어서는 어떤 경우

렇다.

첫째, **에이도스**와 **우시아**에 있어서는 늦게 생성되는 것이 힘으로 있는 것 보다 먼저이기 때문이다. 예를들어 남자 어른(ἀνὴς, 1050a5)은 아이 보다, 그리고 사람(ἄνθρωπος, a6)은 씨앗 보다, 그 실체와 에이도스에 있어 먼저이다. 남자 어른과 사람은 **에이도스**를 지니지만, 아이와 씨앗은 자신의 에이도스를 현실적으로 지니지 못하기 때문이다.

둘째, 모든 생성은 자신이 그것을 위해 있는 끝(목적)과 시작(아르케애)를 향해 나아가는데 그 끝이 바로 *활동*이며, 그리고 이 끝을 위해 *힘*이 요구되기 때문이다. 예를들어 생물은 시력을 지니기 위해서 보는 것이 아니라, 보기 위해 시력을 지니며, 마찬가지로 집 짓기 위해서 사람은 집 짓는 기교를 지니고, 이론을 형성하기 위해서 이론을 형성하는 기교를 지닌다.

세째, 힘은 **질료**이며. 질료는 **에이도스**에 도달해야 하는 것이기 때문이다. 에네르게이아로서의 에이도스 안에 질료는 있다. 심지어 자신들의 움직임이 그 자체 끝(목적)인 그러한 것들의 경우에도 이와 같다. 다 가르쳤을 때 자연스레 그 목적이 이루어지는 것처럼-**자연**도 그렇다-말이다. **에르곤**(τὸ ἔργον, 1050a21, 작용, 활동, 기능)이 그 **끝**이며, **에네르게이아**(활동)가 그 에르곤이기 때문이다. 그래서 에르곤(작용)으로부터 온 에네르게이아 라

---

에는 먼저이나 어떤 경우에는 나중이다.

는 이름은 **엔텔레케이아**(ἐντελέχειαν, a23, 현실)로까지 확장된다. 그런데 시력의 경우에는 그 시력의 사용(ἡ χρῆσις, a24, 쓰임새)이 궁극적인 반면 집 짓는 경우에는 생성된 것이 궁극적인 것이다. 이 경우 그러나 하나는 봄(활동)이 그 끝인 반면 다른 하나는 힘 이외의 알론한 것이 그 끝이라는 것에서 보아 알 수 있듯이, 그것들에 끝이 있다는 점에서는 같다. 집 짓는 활동 또는 작용은 집 지어지고 있음 안에서 실현되며, 생성되고, 그리고 집과 동시에 있기 때문이다. 이처럼 활동은 행함 안에(ἐν τῷ ποιουμένῳ, a31)있다. 나아가서 일반적으로 움직임은 움직이고 있는 것 안에 있다. 그러나 이 경우 에르곤(작용)은 에네르게이아(활동)과 나란히 알론한 어떤 것으로서 있는 것은 아니다. 에네르게이아는 그러한 것들 안에 속하기 때문이다. 예를 들어 '봄(보는 활동 또는 작용)'은 '보(고 있)는'에 속하며, 이론(활동 또는 작용)은 이론 형성에 속하고, 생명은 영혼 안에 속한다. 행복도 마찬가지로 영혼 안에 속한다. 행복은 일 종의 생명인 것이기 때문이다.

그래서 **우시아**(실체)와 **에이도스**가 에네르게이아라는 것은 분명하다.

따라서 에네르게이아는 우시아의 측면에 있어서 뒤나뮈스 보다 먼저라는 것이 분명해진다. 이제 우시아로서의 (활동)에네르게이아는 정의(ὅρον, 형., Θ(6), 1048a36)되는 것이 아니라, 아래처럼 **유비**(τὸ ἀνάλογον, a37)적으로 말해진다(71쪽)-에네르게이아는 뒤나뮈스(힘)에 대해 움직임이 있듯이, 그

렇게 질료에 대해 우시아로 있다.

④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아

요소-음절 존재의 형상 원인으로서의 이러한 에네르게이아로서의 우시아가 질료로서의 요소-음절과 철자-요소들을 묶는다.

> "70)**우시아**는 사물들(τῶν πραγμάτων, b29)중의 어떤 하나가 아니라, 오히려 우시아는 그 자연에 따라서 그리고 자연스레 묶으므로(συνεστήκασι, b3 0), 우시아는 자연과 동일할 것처럼 보인다[100]. 자연(ἡ φύσις, b31)은 요소가 아니라 아르케애이다. 그런데 요소는 (어떤 것이) 그것으로 나뉘어지는 그리고 (그 어떤 것) 안에 **질료**로서 주어지는 그런 것이다. 예를들어 음절의 α와 β처럼 말이다(형., Z(17), 1041b29-33)"

따라서 음절의 '비유'를 통해서 아리스토텔레스는 음절의 존재 원인으로서의 우시아를 그 예(例)를 통해 말하는 반면, 플라톤은 철자-요소들을 묶는 것으로서의 존재를 그 예(例)를 통해 말한다. 그러나 아리스텔레스의 우시아(οὐσία)나 플라톤의 존재(τὸ ὄν)모두 '요소'들을 묶는다는 점에서는 같다. 묶는 이것을 하나는 **존재**(의 류)라 말하는 반면 하나는 존재의 원인[101]

---

100) 우시아(οὐσία, 형., Δ(4), 1015b12)를 자연이라고 하는 것 역시 우시아를 비유적으로(μεταφορᾷ, 1015b11) 말하는 것이라는 것은 이미 13쪽에서 언급(言及)됐다.

으로서의 **실체**(우시아)라고 말한다.

### 4)끝내기

예시(例示)되는 항들은 서로 유비적으로 하나인 관계를 맺고 있다는 것(30쪽), 이러한 관계를 말하는 유비(적인 비유)는 존재에 관해 말하는 하나의 길-방법-이라는 것(71쪽), 그리고 음절의 (유비적인) 비유를 통해서 플라톤과 아리스토텔레스는 존재(τὸ ὄν)와 실체(οὐσία)를 하나의 기능(ἔργον)의 측면에서 설명한다는 것(137쪽), 이 세 가지가 본문의 근간(根幹)이다.

그런데, 예시되는 그 항들은 두 사람에 의해서 모두 하나의 '이름[102]'으로 다루어진다. 플라톤의 움직임과 정지와 동일과 헤태론과 존재(71쪽)들, 그리고 아리스토텔레스의 호모뉘마한(74쪽, 同音異議語)것들이 바로 그러한 것들이다. 나는 이러한 항들이 맺는 그 관계를 다음 쪽처럼 나타냈다(71, 80쪽). 다음 쪽 각기 네 가지 항들은 유비적인 하나로 존재하는 것들이다-존

---

101) 85쪽에서 말해진 것처럼, 음절의 존재 원인으로서의 그 무엇은 플라톤의 파이돈 편(993d3)의 'τὸ αἴτιον τῇ ὄντι'를 생각나게 한다.

102) 소크라테스와 같은 고유한 이름(명사) 뿐 아니라, 손 가락, 몸, 호(弧), 원(圓), 생물, 사람, 심지어는 하나의 문장(로고스)까지 그 이름은 포함하는, 넓은 의미의 이름으로 봐야 할 것이다(54~55쪽).

재 유비(65, 165-166쪽). 모두 있는 것들이기 때문이다.

④-10) 움직임 : 정지 = 동일 : 헤태론(플라톤)
④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아(아리스토텔레스)

나아가서 플라톤의 사물(의 요소)와 요소-음절(의 철자, 45쪽), 아리스토텔레스의 (유기적인) 몸과 그 부분 그리고 요소-음절과 철자-요소 등도 유비적으로 하나인 항들로 예시(例示)되는 그러한 것들이다(84~85쪽). 이러한 항들 사이의 관계를 나는 아래처럼 나타냈다 - 철자가 음절에 대해 맺는 관계는 사물의 요소가 그 사물에 대해 맺는 관계와 같다

④-8) 사물 : 요소 = 음절 : 철자(플라톤)
④-12) 무더기 : 물 ≠ 살 : 음절(아리스토텔레스)
④-13) 집 : 벽돌 = 사람 : 두 다리 = 음절 : 철자(〃)

여기에서는 철자의 이름이 (사물의) 요소의 이름에(④-8, ④-13), 또는 그 거꾸로 (사물의) 요소의 이름이 철자의 이름에 비유된다-적용된다. 바로 이렇게 말하는 것이, 아리스토텔레스에 따르면, 유비적으로 비유하여 말하는 것이다(23~24쪽).

그래서 두 사람에게 요소-음절의 (유비적인) 비유가 동시에 성립한다[103]. 요소-음절을 이루는 철자-요소의 이름들이 요소-사물을 이루는 류-

요소의 이름들에 적용되며(플라톤), 요소-음절의 철자-요소의 이름들이 유기적인 몸의 그 부분들의 이름에 적용-비교-되기(아리스토텔레스) 때문이다.

첫째, 두 사람 모두 인식의 측면에서 그 '비유'를 사용한다. 요소들은 인식되는가? 인식되지 않는가? 만약 그 요소의 전체와 더불어 인식된다면 먼저 인식되는 것은 요소인가 그 요소의 전체인가? 아니면 요소와 그 전체는 동시에 인식되는가?

음절(을 배우는 아이)의 비유를 통해서 플라톤은 오히려 요소에 관한 인식이 없이는 그 전체에 관한 인식은 불 가능하다는 것을, 그리고 인식의 경우에는 그러한 음절에 관한 인식이 인식 일반을 설명하는 대표적인 예(例)가 된다는 것을 증명한다. 이러한 유비(적인 비유)에서 예시되는 항들 사이의 관계를 나는 다음 쪽처럼 나타냈다-인식의 측면에서 아는 음절이 모르는 음절에 대해 맺는 관계는 직조술이 정치술에 대해 맺는 관계와 같으며, 철자가 음절에 대해 맺는 관계는 사물의 요소가 그 사물에 대해 맺는 관계와 같다.

---

103) 이것은 플라톤의 음절의 비유를 아리스토텔레스의 용어를 사용하여 설명하는 것이다.

④-8) 사물 : 요소 = 음절 : 철자(32쪽)

④-9) 아는 음절 : 모르는 음절 = 직조술(織造術) : 정치술(34쪽)

아리스토텔레스 역시 음절의 (유비적인) 비유를 통해서, 정의에 의한 인식의 경우, 에이도스의 부분은 그 전체 보다 먼저 인식되지만, 질료의 부분은 그 전체 보다 나중에 인식된다는 것을 증명한다. 이러한 관계를 맺는 유비적인 항들은 나는 아래처럼 나타냈다-그 인식의 측면에 있어 호 또는 예각이 원 또는 직각에 대해 맺는 관계는 음절의 부분 그 음절에 대해 맺는 관계와 같지 않다.

④-12-1) 원 : 호 ≠ 음절(전체) : 음절의 부분 ≠ 직각 : 예각 (100쪽)

둘째, 인식의 측면에 있어서의 음절의 (유비적인) 이러한 비유는 존재 유비로 나아가며, 그 존재 또는 우시아를 그 기능의 측면에서 설명한다.

플라톤은 자신의 음절의 비유를 통해서 요소-음절의 철자-요소들 중 소리-요소(모음)를 존재의 류-요소로 빗대어, 모음과 존재의 기능이 서로 같다고 말한다. 모음이 다른 철자들을 묶어 주는 것처럼, 존재라는 류 역시 반대되는 류들을 묶어주기 때문이다. 그 기능에 있어 유비적으로 하나인 이런 관계를 나는 아래처럼 나타냈다 - 그 기능에 있어 소리-요소가 소리 아닌 요소들에 대해 맺는 관계는 존재라는 류가 다른 류들에 대해 맺는 관계

와 같다.

④-13-2) 류들 : 존재 류 = 철자-요소 : 소리-요소(137쪽)

그러나 아리스토텔레스는 자신의 음절의 (유비적인) 비유를 통해서 그러한 기능을 지닌 것을 '요소' 또는 '존재-류'라 하지 않고 '우시아'라고 말할 뿐만 아니라, 존재 또는 우시아를 음절 또는 철자에 빗대지도 않는다[104]. 대신 그는 그러한 우시아(에이도스, 본질)을 그 음절의 존재 원인이라고 말한다. 그래서 나는 '④-13-2)'와는 다른 아래와 같은 유비적인 관계 도식을 나타낼 수 있었다 - 존재의 측면에서 그 요소가 살에 대해 맺는 관계는 음절이 철자에 대해 맺는 관계와 같다. 그러나 살도 살의 요소도 음절도 철자도 살과 음절의 존재 원인이 아니다. 그 존재 원인은 질료가 아니라 우시아(형상, 에이도스)이기 때문이다. 이러한 우시아로서의 에네르게이아(기능, 활동)는 뒤나뮈스(힘)에 대해 움직임이 맺는 것과 같은 관계를 질료에 대해 맺는다.

④-13-1) 살(몸) : 살-요소 = 소리-음절 : 소리-요소(137쪽)
④-11) 힘 : 움직임 = 질료 : 우시아(144쪽)

---

104) 이것은 그가 요소-원자적인 사유를 벗어났다는 것을 보여준다.

이제 이러한 두 사람의 음절의 유비적인 비유를 통해서, 언어와 존재의 관계가 정의 또는 논증에 의해서 말해질 수 있는 그러한 것이 아니라는 것, 그리고 비록 'τὸ ὄν'과 'οὐσία'가, 적어도 그 기능의 측면에서는, 두 사람 모두에게 같다는 것이 어느 정도 밝혀졌으리라 믿는다. 물론 존재에 관해 '말' 할 수 있는 또 하나의 가능성을 열어 두면서 말이다.

## 부록 1

### 5-1) 예시(οἷον, 例示)하는 방법은 귀납의 일 종인가?

만약 'οἷον' 바로 다음에 놓여지는 예(例)가 'παράδειγματα'라면[105], 예시하는 방법을 귀납의 일 종으로 여기는 사람은 바로 다름 아닌 아리스토텔레스 자신이다.

> "71)그런데 파라데이그마는 귀납이며 그리고 **귀납**의 **일 종**(**ποῖα ἐπαγωγή**, 1356b26)이라는 것이 말해졌다. 그런데 전체에 대한 부분으로, 부분에 대한 전체로, 있는 것이 아니라, 양자적으로 동일한 류에 속하지만 혜태론한 것이 혜태론한 것 보다 더 인식(γνωριμώτερον, b29-b30)적일 때 마다, 부분에 **대한** 부분으로, 같은 것에 대한 같은 것으로(ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, b28-29), 파라데이그마는 있다(수사학, A(2), 1357b25-b30)"

### 5-1-1)귀납과 예시(例示)의 차이

그러나, 귀납의 일 '종'이기는 해도, 파라데이그마(예시, 例示)는 귀납과 차이(διαφέρει, 분석론전서, B(24), 69a16)난다. 비록 자신들의 류가 변증법이라는 데에 있어서는, 그래서 어떠한 믿음(πίστις, 토피카, A(1), 100b19; 분석론전서, B(23), 68b12)을 발생시키는 '증명'이라는 점에 있어서는, 이 두 가지는 동일하나, 파라데이그마와는 달리 귀납은 그 중간이 그 극단과 묶어지지 않을 뿐만 아니라, 귀납은 변증법에 속하는 반면 파라데이그마는 수사학적

---

105)'파라데이그마'로 나는 간주 해 오고 있다.

인 방법에 속하는 것이기 때문이다.

> "72)그리고 [파라데이그마(예, 例, 또는 예시, 例示)는] 귀납과 차이난다. 각기 모든 원자들로부터 그 극단이 그 중간에 속한다는 것을 증명하지만 (그 중간이) 그 극단과 묶어지지 않는(οὐ συνῆπτε, 69a18)추리가 (**귀납**인) 반면, (**파라데이그마**는 그 극단들과) 묶어지며 그리고 모든 것 각 각으로부터 증명하는 것이 아니기 때문이다(분석론후서, B(24), 69a16-a19)"
>
> "73)그런데 증명(διὰ τοῦ δεικνύναι, 1356a35-36)또는 선명한 증명을 통한 것들 중, **변증법**들 안에는 **귀납**과 [연역]추리와 선명한 [연역]추리가 있는 것처럼, 여기(수사학에서) 안에서도 그와같다. **예**는 **귀납**[에 상응하는]반면 엔튀메애마는 연역[에 상응하기] 때문이다. 엔티메애마는 수사학적인 추리인 반면, 파라데이그마는 수사학적인 귀납이라는 것은 매끈하다(수사학, A(2), 1356a35-1356b5)"

귀납은 각기 것들 모두로부터(ἐξ ἁπάντων, 69b19) 시작하는 반면 파라데이그마(예시)는 그렇지 않다는 것이다. 그러나 귀납이 그것으로부터 시작되는 각기 것들은 소크라테스와 같은 개별자라기 보다는 사람 등과 같은 에이도스라는 것은 아리스토텔레스의 예(例)에서 드러난다[106]. 귀납과 예시(豫示)의 예(例)들을 보여 주는 다음 쪽은 귀납과 예시의 이러한 차이를 선

---

106) 따라서 그 '개별자'들 모두가 나열(羅列)되는 것이 원리적으로는 가능하다. 왜냐하면 개별자로서의 문제의 그 에이도스(종)은 비록 그 에이도스에 속하는 소크라테스와 같은 개별자들은 수적으로 무한할 수 있을지라도, 구분되는 그 생물학적 종들은 그렇지 않기 때문이다.

명하게 보여준다.

<table>
<tr><td rowspan="2">로고스들</td><td colspan="2">귀납의 예(例)들</td><td rowspan="2">예시의 예</td><td>③</td></tr>
<tr><td>①중간있는</td><td>②중간 없는<br>ἀμέσου(분후, 68b30-31)</td><td>④</td></tr>
<tr><td>Δ</td><td></td><td></td><td colspan="2">포오케인에 대한 테배인</td></tr>
<tr><td rowspan="2">Γ</td><td colspan="2" rowspan="2">사람, 말, 노새.</td><td colspan="2">테배인에 대한 아테네인</td></tr>
<tr><td colspan="2">페이시스트라토스</td></tr>
<tr><td rowspan="2">B</td><td rowspan="2">담즙없다</td><td rowspan="2"></td><td colspan="2">이웃에대한(πρὸς, 69b6)전쟁</td></tr>
<tr><td colspan="2">테아게네스</td></tr>
<tr><td rowspan="2">A</td><td colspan="2" rowspan="2">오래산다</td><td colspan="2">나쁨</td></tr>
<tr><td colspan="2">뒤오뉘시오스</td></tr>
</table>

< 도식18: 귀납과 예시(例示) >

귀납 '①'의 경우, 극단-보편자- A는 중간 B에 속하고 중간 B는 극단 Γ에 속하며, 중간 없는 귀납 '②'의 경우 극단-보편자- A는 Γ에 속하는 반면, 예시의 경우, A는 B와 중간 Δ에 양자적으로 속하며, B는 Γ와 Δ에 양자적으로(ἄμφω, 분후., B(24), 69a15)속한다. 그래서 글꼴의 진함으로 표시된 그 중간 (항)의 있고 없음은 예시와 귀납의 차이가 아니라는 것이 드러난다. 오히려 그 차이는, 152쪽 인용글월 '72)'에서 말해졌듯이, 그 중간 항이 그 극

단과 묶어지느냐의 여부(與否)이다. 귀납은 묶어지지 않는(οὐ συνῆπτε, 69a18) 반면 예시는 묶어지기 때문이다.

보편자의 있고 없음 역시 그 두 가지를 차이나게 하지 못한다[107]. 각기 것들로부터 보편자에로 이어지는 추리가 귀납이며, 예시(例示)되는 것들에 역시 자신의 동일한 보편자(ὑπὸ τὸ αὐτὸ καθόλου, 수사학, A(2), 1357b35-3 6) 곧 '③이웃과의 전쟁은 나쁘다' 또는 '④이 모든 예들은 보호자가 되기 위해 보호자로 자청한다는 것'에 속하기 때문이며, 귀납과 예시는 각기 그 '개별자'들의 **같음**을 통해서 그 증명이 진행되기 때문이다[108].

"74)그런데 **같은** 것의 이론은 귀납적인(ἐπακτικοὺς, 108b8-9)로고스들에 대해 그리고 가정적인(ὑποθέσεως, b8)삼단논법에 대해 그리고 정의들의 방법(τὴν

---

107)뿐만 아니라 감각적인 인식에 있어 '삼단논법(연역)' 보다 더 인식(γνωριμώτερον, 토피카, A(12), 105a17)적이며 많은 자들에게 공통이라는 귀납의 특성도 귀납을 그 예시와 차이나게 하지 못할 것이다. 그 '삼단논법(연역)'에 상응하는 수사학적인 엔튀메애마와 그러한 특성에 있어 예시(例示)는 구분될 것이기 때문이다.

108) 그러나 귀납의 경우 그 '개별자'들의 완전한 열거(列擧)가 원리적으로 가능한 반면 예시의 경우에는 그 '개별자'들 모두가 열거되지 않는다는 것은 이미 지적된 바와 같다.

ἀπόδοσιν τῶν ὁρισμῶν, b9)에 대해 쓸모 있다. **귀납**적인 로고스에 대해 쓸모 있다. 각기 것의 측면에서 같은 것들의 경우에(καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων, b10)귀납에 의해 보편자를 이끌(ἐπάγειν[109], 108b11)어내기 때문이다. 같은 것들을 보지 않고서는 (보편자를) 이끌어 내기 쉽지 않으므로 그렇다. (토피카, A(18), 108b7-b12)".

"75)그런데 그 세 번째 것 (극단)과 **같음**을 통해서(διὰ τοῦ ὁμοίου, 68b39)그 극단이 그 중간에 속한다는 것이 보여질 때 마다, **예**(παράδειγμα, b38)가 있다(분석론전서, B(24), 68b38-b39)".

### 5-1-2)예시(例示)되는 것들

이제 서로 **같은** 것들인 예시(例示)되는 예(例)들은 서로에 **대해** 있는 것들 곧 서로 관계를 맺고 있는 것들이다(26쪽).

76)**같음**(τὴν ὁμοιότητα, 108a17)은 ㉠*헤태론한 류들* 안의 것들의 경우에 조사되야 한다. 헤태론한 어떤 것에 **대한** 헤태론한 어떤 것*이듯이 그렇게* 알론한 것에 대한 알론한 것*처럼*(ὡς.....οὕτως, a8).....그리고 만약 동일한 것이 각기 모든 어떤 것에 속한다면 ㉡*동일한 류 안에* 있는 것들도 조사해야 한다. 예를들어 사람에 그리고 말에 그리고 개에( 속하는 동일한 것)처럼. 이것들에 동일한 어떤 것이 속하는 한 그 동일한 것에 의해 **같은** 것들이기 때문이다(108a7-a17)"

"77)그런데 전체에 대한 부분으로도, 부분에 대한 전체로도, 전체에 대한 전체로도, 있는 것이 아니라, ㉡양자적으로 *동일한 류에 있*(ἢ, 1357b29)지만 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 더 인식(γνωριμώτερον, b29-b30)때 마다, 부분에 **대한** 부분으로, **같은 것에 *대한* 같은 것**으로(ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, b28-29)파라데이그마는 있다(수사학, A(2), 1357b26-29)"

그런데, 위 인용글월들에서 보여지듯이, 예시되는 것들은 **같은** 것들 중에서

---

109) 폴리티코스 편 278a5의 'ἐπάγειν(논자7, 3쪽)'과 그 철자가 정확히 일치한다.

도 ㉠헤태론한 류들 안의 **같은** 것들이 아니라, ㉡동일한 류 안의 같은 것들이다. 그래야 같은 그것들을 통해서 '*보편자*'를 이끌어(ἐπάγειν[110], 토피카, A(17), 108b11)낼 수 있을 것이기 때문이다. 귀납처럼 말이다. 나아가서 예시되는 것들은 그 류(전체)의 부분들로서의 서로에 **대해**(155쪽) **있는** 것들이지, 그 전체에 대해 있는 부분(것)들이 아니다[111]. 이렇게 서로에 대해 있는-서로와 관계 맺고 있는- 것들은, 곧 예시되고 있는 것들은 아래 구문(句文)들의 '.....'에 놓인다.

아리스토텔레스

ⓐ' ὡς.....ἔχει, οὕτως.....(토피카, A(17, 18), 108a8, 108b13, .....이듯이, 그렇게.....)'

ⓑ' ὅσα ἔχει ὡς.....**πρὸς**.....(형이상학, Δ(16), 1016b34-35, .....에 대한.....은 같은 상태, 17쪽)'

플라톤

ⓒ' ὅτιπερ **πρὸς**....., τοῦτο πρὸς.....(티마이오스, 29c3; 18쪽.....에대한 이것은.....)'

ⓓ' ὅτιπερ.....πρὸς....., τοῦτο.....πρὸς.....(티마이오스, 32a1-2; 18쪽, .....에대한....인 이것은 .....대한.....)

ⓔ' ὅτι.....πρὸς....., .....**πρὸς**.....(국가, 534a3-4, .....에 대한 이것은 .....에대한 .....)'

---

110) 폴리티코스 편 278a5의 'ἐπάγειν'과 그 철자가 정확히 일치한다.

111) 그러나 예시되는 것들이 맺고 있는 관계(대해 있음)가 모든 관계는 아니다. 위 인용글월 '76)'에서 보여지듯이, 헤태론한 류 안의 것들 역시 같은 것들이며 그리고 서로에 관계 맺고 있는 것들이기 때문이다.

'.....'에 놓여지는 같은 이것들은 유비적인(ἀναλογίαν[112]), 형., 1016b34; 티., 29c2; 국가, 534a 6)것들이라는 것을 나는 이미 지적했다.

그런데 나아가서 아리스토텔레스에 따르면 (유비적인) 이것들은 귀납과 예시 안에서 그 전제(들 중의 하나)로서 주어지는 것이었다. 그렇다면 귀납적인 전제로서의 예(例)들이라는 이러한 설명이 플라톤의 예(例)들에게도 적용될 수 있을까? 다행하게도, 이미 23-24쪽에 지적됐듯이, 플라톤의 폴리튀코스 편의 음절의 '비유'에서 주어지는 예들(τὰ παραδείγματα, 278d4, 例)의 예(例)에 관한 설명은 아리스토텔레스의 예(例)에 관한 설명과 같은 맥락에 서 있다. 둘 다 인식의 측면에서 먼저일 뿐만 아니라 더 잘 인식되는 것을 예(例)라고 하면서, 이러한 예시(例示)를 하나의 '증명'이라고 하기 때문이다[113]. 두 사람 모두 그 파라데이그마(예, 例)의 감각적인 측면의 인식을 우

---

112) 'ἀναλόγια'의 'λόγια'의 '뜻(의미)'이 무엇인가는 본 맥락에서 그렇게 중요하지는 않다. 왜냐하면 'ἀναλόγια'에 의해서 예시되는 것들은 같은 것들이라는 것을 본 맥락은 문제 삼기 때문이다.

113) 그렇다고 이 두 사람의 인식 방법이 모두 동일하다는 것은 아니다. 비록 소크테스적인 산파술(ἡ μαιευτικὴ τέκνη, 플라톤, 테아이테토스, 210b8)과 파이돈 편에 나오는 가정(ὑποθέμενος, 파이돈, 100a3, 100b5, 107b5)의 방법과 그리고 소피스테스와 폴리튀코스 편의 나눔에 의한 정의 방법 등, 플라톤

선적으로 고려하고 있으므로 그렇다.

"78)**예들**(παραδείγμασι, 277d1)을 사용하지 않고 보다 더 큰 어떤 것을 충분하게 *증명*(ἐνδείκνυσθαι, d2)한다는 것은 아주 고통스럽네.(***플라톤***, 정치가, 278d1-d2)..... 68-2)**예 그것**은(τὸ παράδειγμα αὐτὸ, 277d9-10)다시 **예**를 필요로 하네.....그 양자(아는 음절과 모르는 음절) 안에 있는 동일한 같음과 자연(τὴν αὐτὴν ὁμοιότητα καὶ φύσιν, b1-2)을 분명하게 보여주는 것일세. [바로] 그렇게 보여지게 되면 *인식*된 (요소)들은 **예들**(τὰ παραδείγματα, 278b4)되네(***플라톤***, 정치가, 277d9-278b4)"

"79)양자적으로 동일한 류에 속(ἓν, 1357b29)하지만 헤태론한 것이 헤태론한 것 보다 더 *인식*(γνωριμώτερον, b29-b30)때 마다, 부분에 대한 부분으로, 같은 것에 대한 같은 것으로(ὅμοιον πρὸς ὅμοιον, b28-29)**파라데이그마**(**예**, 例)는 있다(***아리스토텔레스***, 수사학, A(2), 1537b28-b30).....68-4)*증명*을 통해서 믿음들을(τὰς πίστεις, b5, 설득하는 )만드는 모든 자들은 **파라데이그마**들 또는 엔튀메애마들을 통해서 말하는 자들이다(***아리스토텔레스***, 수사학, A(2), 1536b 5-b7)".

---

역시 앎에 이르는 방법들을 그 논구(論究)대상으로 삼긴 했어도, 이러한 그의 방법(μέθοδος, 소피스테스, 219a1)들은 아리스토텔레스의 분석론 전·후서와 토피카와 그리고 수사학의 논구 대상인 그 방법(μέθοδος, 분석론전서, A(31), 46a32; 토피카, A(1), 100a18)들과 '증명'(δεικνῦμι, 수사학, A(2), 1356a35-36)그것들이 아니기 때문이다. 헤애겔의 용어를 사용하자면, 아마 그 단초(Der Anfnag)는 플라톤이 아리스토텔레스에게 제공했을 것이다. 그러나 후자는 전자의 내용을 변증적으로 지양해(aufheben, 止揚)버리므로 그렇다.

이러한 증명으로서의 예시(例示)과정에서 주어지는, 그리고 부사(副詞) ‘οἷον’다음에 놓여지는 것들 중의 하나가 철자와 몸의 요소와 다섯 가지 큰 류(플라톤) 그리고 음절과 살과 범주들(아리스토텔레스)이다(30쪽).

## 부록 2

### 5-2)'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'는 의존(dependent, 依存)을 뜻하는가?

유비적으로 하나인 그러한 예(例)들은 서로 공존하면서 하나인 그것에 '의존'하는 것들이라고 말하면서(55, 62, 102쪽), 나는 예들의 그 유비(類比)를 일 종의 관계(πρὸς ὅ ἐστιν, 시학, Σ(21), 1457a20)로 여겨왔다(13-14, 68쪽). 그렇다면, 그 관계 역시 5-2-3)'공존'과 5-2-4)'의존'으로 해석되야 할 것이고, 물론'공존'의 '존(存)'과 '의존'의 '존(存)' 역시 5-2-2)'존재'(τὸ ὄν, 存在, 있는 것)를 뜻해야 할 것이다. 그러나 'πρὸς τι'(관계, 어떤 것에 대함) 'τι'의 그 'πρὸς'[대함, 관(關)]가 ' ὄν '일 수 있는가? 오히려 본디 'πρὸς'는 단순한 '관-關(련-聯)'을 뜻해야 하는 것이 아닌가[114]?

아리스토텔레스에 따르면, 비록 우시아(οὐσία[115])는 아닐지라도, 관계 그

---

114) 의존으로 여기는 Mr. Mure(Aristotle, p.57)를 비판하면서, 콘퍼드는 다음처럼 말한다.

> "플라톤은 **자-존**적인 그리고 **의존**적인 또는 부가적인(self-subsistent and dependent or adijectival) 있는 것에 관해 이야기하고 있지 않다. 플라톤과 아리스토텔레스 양자에 있어서의 τὸ πρός τι는 '**관련**되는'(relative)을 뜻하지, '의존적인' 또는 '부가적인' 또는 '우연적인'을 뜻하지 않는다. 이 오해는 소피스테스의 이 부분에서 플로티누스에 의해 제안된 일련의 [논의에] 근거하여 실제성의 전개를 발견하려는 시도들과 연결된다[콘퍼드, 1979(1935)]"

것은 자체적으로 *있는*-자체적*인*- 것들, 곧 범주들 중의 하나이다. 그러나 다른 범주-있음과는 달리, 관계 범주는 혜태론한 것들**의** 또는 혜태론한 것에 **대한** 있음이다. 습성과 경향(διάθεσις, 범., 7, 6b2-3)과 감각과 앎(156쪽)과 위치(θέσις, 6b3)등은 혜태론한 것***의***(또는 *보다) 있음*인 반면 큼과 같음(τὸ ὅμοιον, 6b9; ὁμοιότης, 형., Δ(15), 1021b8)등은 혜태론한 것에 **대해** *있음*

---

115) 'πρὸς **τι**'는 어떤 우시아(τόδε **τι**, οὐσία)도 아니다. 그러나 관계를 우시아와 구분하는 것은 아주 고통스러운(πάνυ χαλεπῶν, 범., 8a29-30)일이거니와 불 가능한 일일 수도 있다. 바로 이러한 곤란(困難)한 맥락에서 아리스토텔레스는 아래 정의 '1)'과는 다른 정의 '2)'를 말한다.

정의: 1-1)관계는 혜태론한 것들***의*** 있음이다.
〃 : 1-2)관계는 혜태론한 것에 **대한** 있음이다
〃 : 2)어떤 것에 대한 것들은 그 ***있음***이 그 무엇에 **대함(πρὸς)**과 어떻게든 동일한 상태인 그러한 것들에 대한 어떤 것이라고 말해진다.

"80)만약 주어졌던 관계들의 정의[ '1-1)'과 '1-2)' ]로 만족한다면 어떤 실체도 관계가 아니라고 말해진다는 것을 보여주는 것은 아주 고통스럽거나 불 가능하다. 그런데 만족해 하지 않다면 그러나 *관계(어떤 것에 대한 것)들은 그* ***있음****이 어떻게든* ***관계(그것에 대함, 대한 것)****와 동일한 상태인 그것들에 대한 어떤 것이라고 아마 말해질 수 있을 것이다*(ἀλλ' ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, ἴσως ἄν ῥηφείη τι πρὸς αὐτά[1]), 범., 8a33)"

지금 나는 일단 단지 그에 관한 정의(ὁρισμὸς, 8a29)만을 기술(記述)한다.

이다[116].

그런데 유비적으로 하나되는 예(例)들이 바로 이러한 같음의 관계-헤태론한 예와 **같은** 관계-를 맺는 것들이라는 것은 본 논문의 출발 점이었다(27~28쪽). 이제 여기에서는 그러한 같은 관계가, 그리고 그 관계를 맺고 있는 예들이, 5-2-2)있다는 것이, 그것도 5-2-3)서로 함께 있을 뿐만 아니라 5-2-4)어떤 하나(우시아)에 대해-의존 해- 있다는 것이, 보여질 것이다. 그러나 이 보다 먼저 5-2-1)'하나'와 '있는 것'이 지시되는 상태가 먼저 확인되야 한다.

---

116) 나아가서 형이상학 델타 편에서는 1)여러 조각에 대한 여러 배, 2)초과되는 것에 대한 초과하는 것, 1-2)똑 같은 것과 같은 것과 동일한 것(τὸ ἴσον καὶ ὅμοιν καὶ ταὐτὸ, 형., Δ(17), 1021a9-10), 3)겪는 것 대한 행하는 것, 4)측정적인 것과 아는 것과 생각적인 것**에 대한** 것 등 네 가지로 관계(어떤 것에 대함) 그 자체가 말해진다. 그런데 이 네 가지 중 '1)'과 '2)'와 '1-2)'는 모두 수적인 속성(πάθη, 1021a9)들이다. 그러나 '1)'과 '2)'와는 다른 길에서 '1-2)'는 수적인 것들이다. 똑 같은 것과 **같은 것**과 동일한 것은 알론한 길에서, 곧 모두 하나라고 말해지는 것에 의해서, 수적인 것들이기 때문이다(1021a9-a11).

## 5-2-1)'τὸ ὄν'과 ' τὸ ἕν'은 그 가리켜지는 그 방식에 있어 동일하다.

'τὸ ὄν'과 ' τὸ ἕν'은 그 가리켜지는 방식이 동일하다는 것이 지적(指摘)되야 한다. 비록 'τὸ ὄν'이 ' τὸ ἕν'은 아니며, ' τὸ ἕν'은 'τὸ ὄν'이 아니기는 해도 말이다–이 로고스는 플라톤·아리스토텔레스 모두에 적용된다.

"81)만약 어떤 보편자도 우시아일 수 없다면, 우시아와 있는 것에 관한 우리의 논의에서 말해졌던 것처럼, 이 (있는) 그것은, 하나와 마찬가지로(ὡς, 1053b18), 여럿과 떨어져(παρὰ, b18)있을 수 있는 어떤 것 우시아가 아니라–공통이기 때문에–, 단지 속성(κατηγόρημα, b19)일 뿐이라면, **하나**는 그러한 것으로서의 **우시아**가 아님은 분명하다. 왜냐하면 하나와 **있는 것**은 모든 것 중에서도 가장 보편적인 속성이기 때문이다(***아리스토텔레스***, 형., I(2), 1053b16-21)

"82)있는 것을 지시하든, 하나를 *지시*하든, 어떠한 것의 그 *지시*는 차이나지 않는다. 비록 **동일한것**이 아니라 알론한 것이라 하더라도 하나는 어떻게 보면 있는 것이요, 있는 것은 어떻게 보면 하나이므로, 있는 것과 하나는 짝이기 때문이다(διαφέρει δ' οὐθὲν τὴν τοῦ ὄντος *ἀναγωγὴν* πρὸς τὸ ὂν ἢ πρὸς τὸ ἕν γιγνεσθαι. καὶ γὰρ **εἰ μὴ ταὐτὸν ἄλλο δ' ἐστιν**, ἀντιστρέφει γε· τὸ τε γὰρ ἕν καὶ ὄν πως, τό τε ὄν ἕν. ***아리스토텔레스***, 형., K(3), 1061a15-18)"

"83)범주들에 똑 같이 상응하나(καὶ) 어떤 범주들 *안에*도 있지 않다는–예를들어 있는 무엇 또는 질 *안에* 있는 것이 아니라, **있는 것**은 (범주들과) *같은 상태*(ἔχει, a16)이듯 **하나**도(그러하다는)–것, 그리고 있음(τὸ εἶναι, b17)은 무엇 또는 질 또는 량에 나란한(παρὰ, b18)어떤 것이 아니듯이, 사람 하나는 헤태론한 어떤 속성이 사람에 덧 붙혀진 것이 아니라는 것, 그리고 하나에 있음은 각기 것에 있음 이라는 것으로부터(πως, 1054a13, 978), **하나와 있는 것(τὸ ὄν, b13)은 어떻게 보면 동일한 것을 가리킨다**는 점이 분명해진다(***아리스토텔레스***, 형., I(2), 1054a13-19, 978)"

"84)만약 '하나 있는'의 '있다'와 '있는 하나'의 '하나'가 말하여진다면, '**우시아**'와 '**하나**'는 동일한 것이 아닐세. εἰ τὸ ἔστι τοῦ ἑνος ὄντος λέγεται καὶ τὸ ἕν τοῦ ὄντος ἑνός, ἔστι δε οὐ τὸ αὐτὸ ἥ τε οὐσία καὶ τὸ ἕν(***플라톤***, 파르메니데스, 142d1-2; 파르메니데스편 237d1-d9 참조)"

그러나 그 자체 동일한 것이 아님에도 불구하고, 하나는 있는 것과, 있는 것은 하나와 그 가리켜짐에 있어서 동일하다는 것을 플라톤·아리스토텔레스 모두는 인정한다. 플라톤의 경우에는, 분리된 에이도스로서의 'τὸ ὄν'과 'τὸ ἕν'은, 'τὸ ὄν ἕν'의 성립 가능성으로 볼 때, 그 자체 동일한 것은 아니나, '가리킴'의 측면에서는 동일하다. " '**것**'(τό τι, , 소., 237d9)은 '**하나**'를 가리킵니다(σημεῖον, 237d9)"라고 말하는 테아이테토스를, " '**것**'(τὸ τι, 237d1)은 '**있는**'(ὄντι)과 끊어질 수 없다네(53쪽) " 라고 말하면서 인정하는 파르메니데애스의 입을 통해서, 그는 '있는 것'은 늘 '하나'를 '가리킨다'고 말하기 때문이다. 반면, 아리스토텔레스의 경우에는, 비록 그 자체가 동일하지는 않더래도[117], 지시(指示)되는 그 방식이 동일하다는 점에서, 그리고 지시되는 것과 그 자신의 상태가 같다(ὁμοίως ἔχει, 1054a16, 978)는 점에서, 'τὸ ὄν'과 'τὸ ἕν'은 동일하다. 아리스토텔레스는 그 '가리킴'을 '지시 되는(ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται(1601a11, 指示)길(πως, 1054a13, 978, 방식)'이라고 부연(附椽)하여 설명하고 있기 때문이다.

---

117)하나는 그 자체 우선적으로 수이다. 그러나 수로서의 하나는 'τὸ ὄν'그것이 아니다. 뿐만 아니라, 하나 뿐만 아니라 여럿도 있다(τὸ ὄν). 하나 뿐 아니라 여럿도 있다는 것은 플라톤·아리스토텔레스에게 공통이다.

따라서 ' ὄν '과 ἕν '은 가리켜지는 그 방식에 있어서는 동일하다. 비록 그 자체에 있어서는 동일하지 않지만 말이다.

### 5-2-2)'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'와 'τὸ εἶναι'는 동일한 상태이다

둘째, 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'와 'τὸ εἶναι'는 동일한 상태라는 것이 지적되야 한다. 관계 맺는 것들의 '있음'은 그 '관계'와 동일하다는 것이다. 이것은 관계에관한 그의 아래 정의(아리스토텔레스)에서 분명해진다[118].

> "85)어떤 것이든 자체적인 **관계**라고 말해지는 (ὅσα καθ' πρός τι λέγεται, 142a28)그러한 모든 것들의 경우 그 **있음**은 그 관계와 어떻게든 동일한 상태이다(πᾶσι γὰρ τοῖς τοιούτοις ταὐτὸν τὸ εἶναι τῷ πρός τι πως ἔχειν, 토피카, Z(8), a28-29)—모든 **관계(*어떤 것*에 대함)**의 **우시아**는 헤태론에 **대함**이다. **관계(*무엇*에 대함)**가 어떻게든 지니는 바로 **관계(*어떤 것*에 대함)**들의 그 있음은 각기 것과 동일하기 때문이다. (παντὸς γὰρ τοῦ **πρός τι** ἡ **οὐσία** πρὸς ἕτερον, ἐπειδὴ ταὐτὸν ἦν ἑκαστῳ τῶν **πρός τι** τὸ εἶναι ὅπερ τὸ **πρός τί** πως ἔχειν. 146b3-4)[토피카, Z(8), 146a36-b4] — 86)*관계(어떤 것에 대한 것)들은 그 **있음**이 어떻게든 **관계(그것에 대함, 대한 것)**와 동일한 상태인 그것들에 대한 어떤 것이라고 아마 말해질 수 있을 것이다*(ἀλλ' ἔστι τὰ πρὸς τι οἷς τὸ εἶναι ταὐτόν ἐστι τῷ πρὸς τί πως ἔχειν, ἴσως ἄν ῥηφείη τι πρὸς αὐτά, 범., 7, 8a33)".

'πρὸς τι'의 'τι'의 'εἶναι'는 그 'πρὸς'와 동일하다는 것이다. 그런데, 이러한 'τι'

---

118) 그리고 그는 이러한 정의에 근거해서 제 2 우시아로부터 관계를 분리시킨다(155쪽)

는 101쪽 도식 '11'의 'τὸ ἕτερον'이었으며, 그리고 이 ' ἕτερὸν τι'은 'τὸ ὄντα' 의 두 구분 중의 하나였을 뿐아니라(100쪽), 'τι'의 "ἕτερον '은 'τὸ ὄν'의 이름이 적용되는 네 가지 큰 류 중의 하나였다(플라톤, 57쪽). 그렇다면, 플라톤의 경우에도, 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'는 'τι'의 '있음'을 가리킨다. 이것은 카르미데스(168b5-d2)와 국가(438a7-439a3)편에서 확인된다. 더 큰 것과 더 적은 것의 그 있음(우시아)을 통해서 헤태론한 이 'τι'들이 서로에 대해(πρὸς) 있기 때문이다.

"87)자 그렇다면 [우리가 말하는] 그러한 앎은 어떤 것*의* 앎이며 그리고 그러한 어떤 것을 지니는 ***힘***이 [그 앎에는 있]네. 따라서 어떤 것***의***(앎)이네. 그렇지 않은가? - 물론 - 그리고 더 큰 것은 그러한 어떤 것을 지니는 힘이 있다고 우리는 말하기 때문에, 따라서 어떤 것***의(보다)*** 더 큰 것일세? - 지니기 때문입니다(168b1-b7).....그렇다면 그리고 만약 알론한 배들과 자기자신***의(보다)*** 배인 어떤 것이(τι διπλάσιόν, 168c4)라면, 아마 자기 자신***의(보다)*** 그리고 알론한 반들***의(보다)*** 반일 것일세. 배 또는 반은 어떻게든 알론한 것***의(보다)*** (배 또는 반)이기 때문일세. [그렇지 않겠나]? - 진실입니다. - 자신***의***(αὑτοῦ, c9, 보다) 더 많고 그리고 더 적을 것이고, 그리고 더 무거울 것이며 그리고 더 가벼울 것이고, 더 늙을 것이며 그리고 더 젊을 것이고, 알론한 모든 것들도 그와 같을 것일세. 자기 자신***의*** 힘을 자기 자신***에 대해(πρὸς ἑαυτὸ,*** 168d1) 지닌다면 말일세. 그것***의*** 뒤나뮈스(힘)가 그것에 ***대해 있는*** 저 **우시아**를 지니기 때문이 아닌가(οὐ καὶ ἐκείνην ἕξει τὴν οὐσίαν, πρὸς ἣν ἡ δύναμις αὐτοῦ ἦν;, 카르미데스, 168c42-d3)?

"88)그리고 더 많은 것들은 더 적은 것들**에 대해**서(τὰ πλείω δὴ πρὸς τὰ ἐλάττω, 438c1)그리고 배인 것들은 반인 것들**에 대해**서 그리고 모든 그러한 것들, 그리고 더 무거운 것들은 더 가벼운 것들**에 대해**서 그리고 더 빠른 것들은 더 느린 것들**에 대해**서, 그리고 나아가서 뜨거운 것은 차가운 것**에 대해**서 그리고 모든 (그러한) 것들은 (모든) 그러한 것들과 그렇게 같은 상태이겠지(πάντα τὰ τούτοις ὅμοια ἆρ' οὐχ οὕτως ἔχοι, c4)? - 물론입니다(국가, Δ,

438c1-5)"

그리고 이러한 관계와 있음의 동일성은 그 에이도스를 나누어지니고 있는 헤태론한 각기 모든 것들 사이에서 성립한다.

"89)그러나 그렇지만 그렇게 있는 모든 것들 중에서, 어떠한 어떤 것***의*** 어떠한 어떤 것이 있고, 단지 자체인 것 각 각***의*** 자체인 것들 각 각이 있다고 나에게는 여겨져 왔네(...ὅσα γ'ἐστὶ τοιαῦτα οἷα εἶναι του, τὰ μὲν ποιὰ ἄττα ***ποιοῦ τινός*** ἐστι, ὡς ἐμοὶ δοκει, τὰ αὐτὰ ἕκαστα ***αὐτοῦ ἑκάστου*** μόνον, 국가, 438a7-b2)"

따라서 'πρὸς τι'의 'τι'의 'πρὸς'는, 두 사람의 경우, 'ὄν'과 동일한 상태라는 것이 선명해진다.

### 5-2-3)'πρὸς τι'의 'τι'는 헤태론한 'τι'와 공존(共存)한다

세째, 그런데 'πρὸς τι'의 이러한 'τι'는 헤태론한 'τι'와 공존(共存)한다. 왜냐하면 자신과 관계를 맺는 알론한-다른- 헤태론한 짝은 다른 헤태론한 짝과 함께 존재하기 때문이다. 예를들어 주인은 자신의 짝(ἀντιστρέφοντα, 범., 7, 6b28)인 노예와 함께(ἅμα, 7b15)있으며, 큰 것은 자신의 짝인 적은 것과 함께 있다[119]. 나아가서 그 존재(τὸ ὄν)에 있어 동시적일 뿐만 아니라,

---

119) 그러나 '*의* 관계인 경우, 그 짝이 없어도 존재한다. 앎 또는 감각의

그 인식에 있어서도 관계 짝은 어느 한 쪽 없이는 인식되지 않는다. 따라서 비록 모든 관계 짝이 그러하지는 않지만, 반대(ἐναντιότης, 6b15)짝인 한, 공존한다–함께 동시에 있다(아리스토텔레스).

이제, 있는 것의 이름이 적용되는 네 가지 큰 류, 곧 움직임과 정지 그리고 헤태론과 동일은 가장 크게 반대(ἐναντιώτατα, 소., 250a8; ἐναντία, 파., 146d6; 57쪽)되는 것들의 이름이다(플라톤). 그래서 만약 아리스토텔레스의 설명이 플라톤의 여기에 적용될 수 있다면, 가장 커다란 그 네 가지 류는 함께 또는 동시에 존재할 것이다. 마찬가지로 자신들 만큼이나 커다란 류인 존재( ὄν)를 나누어 지님을 통해서(διὰ τὸ μετέχειν, 256a1; 58쪽)비로서 그 네 가지 류는 존재할 것이기 때문이며, 있는 것(예를들어 큰 것)은 있지 않는 것(예를들어 크지 않는 것 - 작은 것 또는 같은 것)과 함께 인식되기 때문이다.

> "90)있지 않는 것을 말할 때 우리는 있는 것과의 반대(ἐναντίον, 257b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라, 단지 (있는 것과) 헤태론한 것을 말하는 것처럼 여겨지네(소., 257b3-4; 129쪽)"
>
> "91)그런데 크지 않다 또는 작지 않다 또는 알론한 이러한 어떤 것들이 (아니다)라고 어떤 자가 말한다면, 따라서 각기 것의 경우에 있지 않는[아닌] 것은 헤태론한 어떤 것을 말하는 무엇이라는 것은 분명한가?(Τί, ᾽ ἆρα ἑφ' ἑκάστου ἄν δηλοῖ ὅτι ἕτερόν τι λέγοι τὸ μὴ ὄν, 160c2-4) - 물론입니다 - 그렇다면 그리고 이제, 하나가 만약 있지 않다면이라고 말할 때 마다, 말하는 그

---

대상은 앎 또는 감각이 없어도 존재하기 때문이다(범., 7, 7b23), 8b3-4).

> 자는 있지 않는 것은 알론한 것들의 헤태론(οτι "ἕτερον λέγει τῶν ἄλλων τὸ μὴ ὄν, 160c5-6)을 말한다는 것이 분명하다는 것을 우리는 보지? - 봅니다(ἴσμεν, 160c6) - 따라서, 있음 또는 있지 않음을 그것에 덧 붙히는 하나를 말할 때마다, 인식되는 어떤 것을 첫 번째로(πρῶτον.....γνωστιόν, c7)말하며, 이와 더불어 알론한 것들의 헤태론한 것을 말하네. 우리가 있지 않음이라고 말하는 그 무엇 그리고 알론한 것들의 차이(διάπορον, d2)는 덜 인식되는 어떤 것이 아니기 때문일세. 그렇지 않은가? - 필연(파., 160c2-d2)".

나아가서, 소피스테스 편의 커다란 그 네 가지 류들을 포함한 종·류들을 나누어 지님(μεταλαμβανειν, 파., 131a5)에 관해 말하는 파르메니데스 편의 후 반부에 나타나는 여러 에이도스(종)들은 곧 같음과 같지 않음, 똑 같음과 똑 같지 않음, 큼과 적음, 동일과 헤태론, 움직임과 정지, 하나와 여럿, 됨과 사라짐, 전체와 부분, 그리고 한계와 한계 없음 등은 모두 반대 속성들(ἐναντία πάθη, 129c3, 158e6)이다. 바로 이러한 에이도스들은 있음(과 있지 않음)을 나누어 지니므로서 서로에 **대해 있(고 있지 않)다**[120]는 것을 보여주는 그 후반 부는 다음 쪽처럼 끝나면서, 그 파르메니데스 편이 닫혀진다.

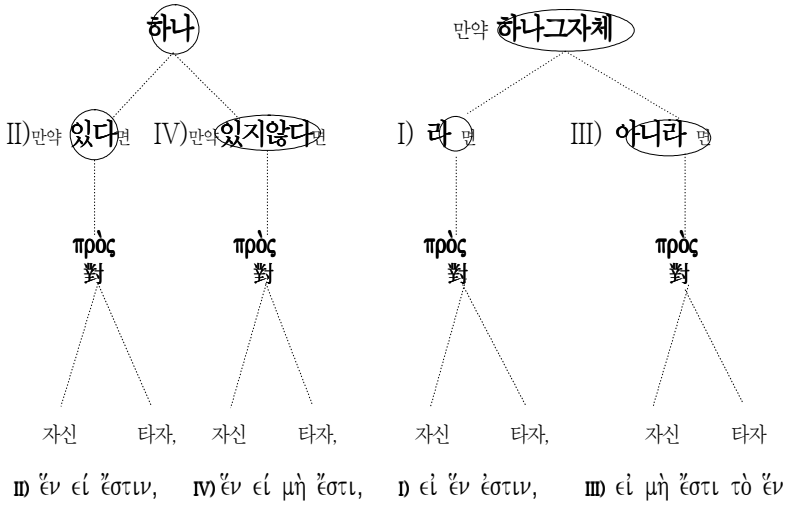
> "92)그렇다면 마찬가지로 이렇게 말해 보세. 하나가 있든 있지않든, 그

---

120)각기 것이 있고 있지 않다는 것은 '모순'이다. 그러나 소피스테스 편(257 b3-4; 129쪽)과 마찬가지로 파르메니데스 편(160c5-6)에서도 '있지 않는 것은 있는 것과 반대가 아니라 그것에 해테론한 것일 뿐이다'고 말해짐을 통해서, 그 모순이 해소(解消)된다.

(하나)와 그리고 (그 하나와) 알론한 것은 자신들**에 대해** 그리고 서로**에 대해**(πρὸς ἀυτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα, 166c4)모든 길로 [그렇게] 있고 있지 않으며, 나타나며 나타나지 않는다는 것. - 가장 진실하십니다(165c2-5)"

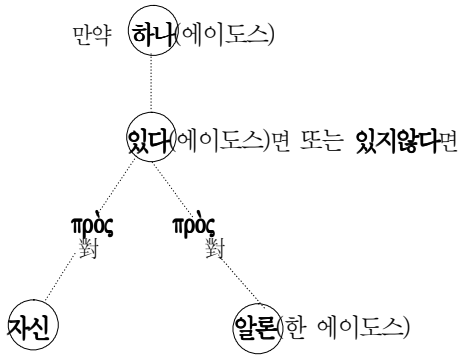
따라서 파르메니데스 편의 그 후 반부는 'πρὸς τι'(관계, 대해 있음)의 'τι'가 다른 헤태론한 'τι'와 함께 있다는 것을, 뿐만 아니라 'τι'의 그 'πρὸς'는 아래 네 가지로 구분되는 영역의 것이라는 것을 선명하게 확인해 준다.




< 도식 19-1: 관계의 구분되는 영역들 >

이제, 있음 에이도스를 통해서 알론한 에이도스들이 서로에 함께 대해-

관계맺고- 있거나 있지 않는 것이 더 구체적으로 보여지기 위해, 위 그림의 ‘ Ⅱ ’와 ‘ Ⅳ ’는 아래의 하나로 다시 합쳐져 그려 질 수 있으리라.




< 도식 19-2: 에이도스들 사이의 ‘πρὸς’ >

그렇다면, 관계 맺고 있는 반대 ‘τι’(term, entity, 項)들은 서로 공존(共存)한다는 아리스토텔레스의 설명은 소피스테스 편과 파르메니데스 편 안에서 관계 맺고 있다고 말해지는 헤태론한 ‘τι’들에도 적용될 수 있으리라. 이미 여러 번 언급된 것처럼, 움직임과 정지 그리고 동일과 헤태론은 모두 각 각 서로에 반대인 것들이며, 그리고 그것들은 있는 것의 ‘이데아’를 나누어 지님을 통해서 비로소 ‘존재’하는 것이기 때문이다.

### 5-2-4)‘πρὸς τι’의 ‘τι’는 헤태론한 하나에 ‘의존’(依存)한다

(제 2) 우시아와 관계

'πρὸς τι'의 'τι'의 'εἶναι'는 그 'τι'의 'πρὸς'와 동일하다는 것이 '5-2-2)'에서(146, 150쪽)에서 말해졌다. 그러나, 이어지는 그 맥락에 따르면, '***ἑτέρων*** εἶναι(범., 7, 6a36-37, 헤테론한 것***의*** 있음)'은, 예를들어 어떤 것***의*** 머리 '있음'은, 그 '관계'와 동일하지 않다. 그래서 145 쪽의 각주 96번에서 말해진 정의 '1)'은 그 관계와 제 2 우시아를 구분하지 못한다[121]. 왜냐하면 자신들의 '있음'과 그 'πρὸς(대함, 관계)'가 동일한 'πρὸς τι'의 'τι'들은 정의적으로(ὡρισμένως, 8a36) 보여지는 관계의 그 에이도스와 더불어 보여-알려-지지만, 자신들의 '있음'과 '***πρὸς***'가 동일하지 못한 '헤태론한 것***들의***의 'τι'들은, 그렇기 때문에, 정의적으로 보여-알려-지지 않는다. 그러나 정의적인 앎은 아니다. 그래서 우시아들은 정의를 통해 알려지는 것이기 때문이다. 따라서, 정의 '2)'에 근거해야, 관계들은 제 2 우시아가 아니라는 것이 밝혀진다.

> "93)우시아들일 그러한 것***들의*** 머리와 손과 그 각 각은, 그것에 대해 있다고 말해지는 것[처럼], 정의적으로 보아 알아진다는 것은 필연이 아니다. 이 머리가 어떤 것***의*** 머리인지 또는 이 손이 어떤 것***의*** 손인지가 정의적으로 보아 알아지는 것이 아니기 때문이다. 따라서 관계들의 그( 우시아)들은 아닐 것이다. 그런데 관계들의 그( 우시아)들이 아니라면, 어떤 우시아도 관계들이 아니라고 말하는 것은 진실이다.(범., 7, 8b15-8b21)"

---

121)그러나 예를들어 사람인 것(제 1 우시아)은 어떤 것***의*** 사람인 것도 아닐 것이므로, 제 1 우시아(실체)로부터 그 관계를 구분시키기는 한다.

따라서, 헤태론한 것***들의*** 관계(πρὸς)이든, 헤태론한 것**들에 대한** 관계이든, 관계들은 우시아들가 아니다. 그러나 우시아들이 아님에도 불구하고, 그 관계들은 있다-존재한다. 왜냐하면 우시아 그것 하나에 의해 관계(들 뿐만 아니라 관계 이외의 범주)들이 있기-존재하기-때문이다. 그래서 나는 헤태론한 것들이 서로에 대해 맺고 있는 그 '대함, πρὸς'은 '의존'을 함축하고 있다고 보았다(112쪽).

> "94) μὴ οὐσῶν οὖν τῶν πρώτων οὐσιῶν ἀδύνατον τῶν ἄλλων τι εἶναι. -첫 번째 우시아들이 있지 않다면 알론한 어떤 것들도 있을 수 없다(범주들(5), 2b5-6) - 95) ὥστε τὸ πρώτως ὂν καὶ οὐ τὶ ὂν ἀλλ' ὂν ἁπλῶς ἡ οὐσία ἂν εἴη 따라서 우시아는 첫 번째로 있는 것이며 어떤 것으로 있는 것이 아니라 순수하게 있는 것일 것이다. '첫 번째'는 여러가지로 말하여지는데, 우시아는 로고스와 인식과 시간에 있어서 한결같이(ὅμως, 1028a32)첫 번째 것이다(형., Z(1), 1028a30-33; 113쪽).
>
> 96)있는 것은 여러 가지로, 그러나 하나와 어떤 자연 **하나에 대하여**(πρὸς ἕν, 1003a33), 그리고 호모뉘마하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라 건강한 모든 것 각 각이 건강**에 대해** 말하여지는 것처럼, 말하여진다(1003a33-35, 74쪽)"

그래서 그 하나의 이름에 **대해 있는** 여러 이름들은 자신들의 정의 또는 지시(의미)들을 그 하나로부터 얻는다. 그렇다면 만약 그 하나에 관한 정의적인 앎[122]이 없다면, 서로 **대해 있는** 여러 헤태론한 것들에 관한 구분들에 상응하는 앎들[123] 역시 불 가능해 질 것이다[124].

---

122) 형이상학은 바로 이러한 앎을 얻으려 한다.

플라톤 역시 앎의 구분을 헤태론하게 있는 것의 구분들에 상응시킨다.

"97)나아가서 **헤태론**의 자연(φύσις, 257c7)역시 앎과 마찬가지로 여러 부분으로 나뉘어지는 것으로 나타난다네 - 어떻게? - 한편으로 저 (앎)도 어디에서든 하나이지만 다른 한 편으로 그( 앎)의 부분이 되는 경우 각 각은 자신에게 주어진 고유한 어떤 *이름*을 유지한다네. 이를 통해서 여러 기교들과 앎들(ἐπιστῆμαι, 소., 257d2)이 있네 - 물론(***플라톤***, 소., 257c7-d3)"

그런데, 이미 여러 번 말해진 것처럼, 헤태론한 것들은 항상 서로에 **대해 있는** 헤태론한 것이었다(110쪽). 이제, 있는 것들의 이러한 '대함-관련'을, 플라톤의 경우, '의존'으로 해석해서는 않되는 것일까?

만약 대해 있는 것들이 다른 어떠한 그 무엇을 자신들의 존재 원인으로 지닌다면 그 무엇에 의존한다고 말해질 수 있으리라. 플라톤에 따르면 바로 이 그 무엇이 선의(τοῦ ἀγαθοῦ, 국가, Σ, 109b8-9, 善, 착함)이데아이다. 따라서 관계 맺고 있는 것(들의 이데아)는 선(의 이데아)에 의존한다고 말해질 수 있으리라.

그러나 있는 것(의 이데아 또는 에이도스)은 선과 아름다움과 정의(正

---

123) 앎이 하나의 관계라는 것은 이미 146쪽에서 말해졌다.

124) 그러나 그 앎들을 얻는 방법들은 구분된다.

義)(의 이데아)와 같은 반열(班列)의 '이데아'이다. 비록 그 반열의 정점은 선(善)의 이데아이기는 해도 말이다. 따라서 선(착함) 역시 '있다'. 선으로부터 그 '존재'를 빼앗으려 해서는 않된다. 각기 모든 것이 있듯이 '선' 역시 있다–존재한다. 선 그 자신으로부터 '있음'과 '우시아'가(τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 국가(Σ, VI), 509b7-8) 있는 것의 이데아에게 주어지고 있으며(προσεῖναι, 509b8), 이 우시아는 그 위엄과 힘(δύναμει, 509b9)에 있어 초월적인 선(善)의 이데아에 속해 있기(ὑπερέοντος, 509b10)때문이다.

### 5-3) 'τὸ εἶναι'로부터 '존재'가 제거(除去)될 수 있는가?

그런데 이런 이데아들의 'τὸ εἶναι'를 '존재'의 뜻이 제거된 술어-계사-적인(predicative, C.D.C. Reeve(1988, p.92)의미로 받아 들이는 것은, 뿐만 아니라, 5-3-1)153쪽 도식 '18-1'의 'I)'과 'III)'의 'τὸ εἶναι', 그리고 5-3-2)100쪽 인용글월 '42)'의 자체적으로 있는-자체적인- 것의 'τὸ εἶναι', 아리스토텔레스의 해석론(19b15)의 ' ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος '의 'εἶναι', 그리고 궤변론 5장(166b37)의 순수하게 있는 것(τὸ ἁπλῶς ὄν)의 'τὸ ὄν'을 '존재'가 제거된 '계사'로 받아 들이는 것은 적절하지 못하다[125].

---

125) 물론, 아리스토텔레스에 따르면, 가장 먼저 있는(인) 것(우시아)에 관한 로고스(정의)에는 그 '우시아'가 빠져 있을 수 있다. 다시 말해 그 정의에는 그 정의 대상이 빠져 있을 수는 있다. 그 스스로 다음처럼 말하기 때문이다. 그러나 그 대상이 존재하지 않는 것은 아니다.

> "98)로고스에서는 정의되고 >있는< 것 자체가 빠지는 대신에, 그것 자체가 말하여진다(ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό. 형., Z(4), 1029b19-20) "

그러나 말(로고스)도, 플라톤에 따르면, 있는 것들 중의 하나이다.

> "99)*로고스*에 대해(πρὸς τὸν λόγον, 260a5) **있는 것들** 중의 하나인 것이라고 우리 말하고 있네. 이( 로고스의 있음)을 빼앗기면 우리는 철학을 빼앗기

### 5-3-1) ἔστι(ν)과 ἐστι(ν)

H. W. Smyth(1984, §187b)에 따르면, 'ἐστί'에 붙은 예리(銳利)한 음조(音調)인 acute (′)는 앞 낱말에 흡수되 사라져 버리는 전접사적(enclitic, 前接詞的) 엑센트이다. 그러나 ㄱ)존재 또는 가능성을 나타내는, ㄴ)οὐκ, μή, εἰ, ὡς, καί, ἀλλά, τοῦτο 뒤에 오는, ㄷ)몇 몇(ἔστι οἵ,'some), 때때로(ἔστι ὅτε, sometime)등의 표현에서 처럼 문장 앞에 오는 경우에는 에큐트 ''가 앞 낱말에 붙어 사라지는 것이 아니라 'ἐστι'의 'ε'에 온다.

그러나 '불행하게(unfortunately, C.H.Kahn(1973, p.420))'도 칸은 'ㄱ)'을 거부한다. "주절(主節)의 첫 위치에 있지 않는 동사의 모든 활용형은 전접사적인 형식을 띠게된다 라는 역사-이전의 어법(語法)의 잔존(殘存)에따라 그 'ἐστί'의 ''는 사라졌음에도 불구하고, 자신에 고유한 정음법(arthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 'εἰμί'는 ''를 자신의 첫 음절에서 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서조차 점차적으로 전접사적인 그 ''가 우세해진 결과, ' ἔστι'의 '' '는 단지 하나의 정기법(is written as an orthotone, 正記法)으로만 살아 남았을 뿐, 그 본디 강세는 사라졌다" 라는 Herodoian의 규칙(J. Vendryès, 1904(1945), p.117)을 따르는 칸(위의 책 421쪽)은 ' ἔστι'와 'ἐστι'사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구분도 거부하기 때문이다[126].

---

게 되는 가장 큰 [일이 터]질거네. 나아가서 우리는 로고스가 무엇이라는 것에 지금 동의해야 할 걸세(파., 260a5-a7)"

그러나 G. Hermann(1801, pp. 84f)에 따르면, ‘ ἔστι θεός’의 ‘ ἔστι’는 ‘계사’적인 뜻을 지니는 것이 아니라 ‘존재(ἔστιν ὄν)’의 뜻을 지닌다(칸, 위의 책, 423쪽).

이제, 이러한 위의 논란은 1900년 I. Burnet 판(1992, 10쇄)파르메니데스 편에 나오는 아래 전제들에도 적용될 수 있으리라. 왜냐하면 전제 II)와 III)과 IV)에 나오는 ‘ ἔστιν 또는  ἔστι’에는 에큐트가 살아 있는 반면, 전제 I)에 나오는 ‘ἐστιν’에는 에큐트가 살아 있지 않기때문이다.

I)  ει’ἕν **ἐστιν**.....(파. 137c4),
II)  ἕν εἰ **ἔστιν**.....(파. 142b3, 157b6),
III)  εἰ μὴ **ἔστι** τὸ ἕν.....(파. 160b5),
IV)  ἕν εἰ μὴ **ἔστι**.....(파. 160c6, 164b5),

‘ I) εἰ ἕν ἐστιν’의 ‘ ἐστιν’와 ‘ II)  ἕν εἰ ἔστιν의  ἔστιν을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양  ′ ’가 발견 될 것이다. 그러나 여기 ‘ ἔστιν’의 ‘’억양은 그 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것임에도 불구하고, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법에 일치하

126) 칸에 따르면 ‘φῆμί’(J. Vendryès, 위의 책, p.110))도 ‘εἰμί’의 경우와 같다.

는 것은 아닌 것 같다. 'II)', 'III)', 'IV)'모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ' ′ '가 살아 있기 때문이다.

'I)'의 ' ἐστιν'과는 달리 아마도 '존재'를 나타내기 때문이 아닐까? 그렇다면 세째의 ' ἔστι'는 어찌 된 것일까? 세째의 하나는 그 귀결(歸結)에 있어 첫째의 하나와 똑 같으므로, 첫째의 ' ἐστιν'이 '존재'를 뜻하지 않는다면 그에 상응 할 세째의 ' ἔστι'도 존재를 뜻하지 않을 것이다. 그래서 ' ἔστι'가 아니라 ' ἐστι'여야 하지 않을까? 나아가서, A. Speise 처럼, 첫째의 ' ἐστιν'을 계사(Kopula, 1937, p.21)라고 할 수 있을까? 그렇다면 세째 것도 계사(繫辭)여야 할 것이다. 물론 존재와 구분되는 뜻을 지닌 것으로서 말이다.

그래서 만약 에큐트의 있고 없음이 그 낱말의 뜻을 결정하지 않는다면(칸), 전제 'I)'과 나머지 전제의 해당 낱말의 뜻은 구분되지 않으리라. 그러나 만약 결정한다면(스미쓰, 헤르만), 구분될 것이다. 내가 15쪽에 그린 도표에서는 '구분'됐다. 거기에서는 'I)'과 'III)'의 에스틴은 '이다'로 옮겨진 반면 'II)'와 'IV)'는 '있다'로 옮겨졌기 때문이다. 그러나 나는 '계사'로서의 구문론적인 뜻을 '이다'에 준 것은 아니다. 단지 나의 머뭇거림이 그렇게 하도록 부추겼을 뿐이기 때문이다. 그러나 ' ἔστιν'이 '있다(존재)'의 뜻을 포함하는 것만은 분명하다. 비록 'III)'의 경우, 애매하기는 해도 말이다.

## 5-3-2)(이)있다?

그리고 아리스토텔레스의 해석에 관하여(19b15)에 나타나는 ㄱ)‘ ἔστι ἄ-νθρωπος’의 ‘ ἔστι’ 역시 ‘있다(존재)’를 뜻하는 것으로 보아야한다[127]. 그리고 이어 나오는 ㄴ)‘ ἔστι δίκαιος ἄνθρωπος’도 마찬가지이다. 여기의 ‘ ἔστι’를 존재의 뜻을 배제한 단순히 계사적인 의미의 것만으로는 볼 수 없다. 오히려 아리스토텔레스는 거기에서 ‘ㄴ)’을 계사 문장의 본 보기가 아니라, ‘ㄱ)’으로부터 파생된 긍정(κατάφασις, 19b5)문장의 본 보기로 설명하기 때문이며, ‘ㄴ)’의 ‘ ἔστι’를 동사(술어)들 중의 하나, 곧 ‘부가적으로 시간을 가리키는 동사들(ῥήματα.....ἐστί· προσσημαίνει γὰρ χρόνον, 19b13-14)’로 설명하기 때문이다. 이러한 보조적인 동사는 긍정문장의 세 번째(τρίτον, 19b19)요소가 된다. 따라서 ‘ ἔστι’를 주어(이름-명사)와 술어(동사)를 이어 주는 ‘계사’ 보다는 오히려 그 술어의 시점을 가리키는 ‘조동사’ 역할을 하는 것으로 여기는 것이 더 나을 것 같다. 물론 훗 날의 구문론적인 용법인 ‘계사’의 뜻을 거기에 부여하는 것이 불 가능할 것 같지는 않아 보이기는 해도 말이다. 이 세 번째 것 ‘에이나이’가 ‘오노마(이름-명사)’ 또는 ‘레애마(술어-동사)’를 함

127) 그러나 ‘계사(이다)’와 배타적으로 구분되는 ‘있다’는 아니다. 만약 배타적으로 구분된다면, 구분하는 순간 두 사람과는 다른 독특한 존재 개념을 지니는 셈이 될 것이기 때문이다.

께 놓아 주기(συγκεῖσθαι, 19b21) 때문이다. 함께 놓여야, 곧 연결되야 로고스가 성립한다는 것은 플라톤의 소피스테스 편에서도 확인된다(268쪽).

그러나 그로부터 7 번째 윗 줄(19b14)에 나오는 'τῶν κειμένων(놓여지는 것들)'도 '오노마(사람)'과 '레애마(있다-τὸ ἔστι)'였으며, 이 경우 'τὸ ἔστι'가 주어에 이어 주어야 할 술어가 없다는 것과, 그리고 시간의 의미를 덧 붙혀 주는 하나의 부가적인 기능을 지닌 것으로 긍정문장의 'τὸ ἔστι'를 텔레스가 설명한다는 것을, 염두에 둔다면, 구문론(Kahn, 1973, p.228)적인 의미의 '계사'로 해석하기 어려울 것이리라. 물론 " 'ㄱ)사람이 있다'의 '사람'이 존재할 수 >있는< 것은 자신이 그 레애마와 구분되는 '오노마(사람)'와 함께 놓여질 수 >있<도록 하는 그 레애마 '있다'의 본성 때문이다 " 라고 생각할 수도 있으리라. 그렇게 되면 'ㄱ)'의 '에스티' 역시 계사로 쓰인 셈이 될 것이다. 자신(술어)를 주어와 이어주기 때문이다. 그러나 이러한 '계사' 보다는 먼저 '싯점을 가리켜주는 조동사적인 쓰임새'를 말하는 것이 아리스토텔레스에 더 충실하는 것이 아닐까? '계사'는 단지 '정태(靜態)적인 구문론'의 접근 방식을 통해 나타나는 것일 뿐이기 때문이다.

나아가서, W. D. Ross(1924(1981), Vol. I, lxxxviii)는 " 'is'의 의미들을 혼동 함으로서 오는  오류들을 아리스토텔레스의 범주론은 고쳐 주었다"

라고 하는 Maier를 받아 들인다. Maier에 따르면, 이러한 혼동들 중의 하나가 존재적인 있음과 계사적인 있음의 혼동이다. 이러한 혼동의 보기로 궤변론(περι σοφιστικων ελεγχων)의 166b37-167a6'가 들어진다.

> ㄷ)만약 있지 않는 것이 억견적인 것**이**라면, 있지 않는 것은 **있다**.
> εἰ τὸ μὴ ὄν ①**ἔστι** δοξαστόν, ὅτι τὸ μὴ ὄν ②**ἔστι**·(167a1).
>
> ㄹ)만약 있는 어떠한 것 예를들어 사람이 **있지** 않다면, 있는 것은 **있지** 않는 것이다.
> ὅτι τὸ ὄν οὐκ ②ἔστιν ὄν, εἰ τῶν ὄντων τι μὴ ①ἐστιν, οἷον μὴ ἄνθρωπος(167a2-3).

'ㄷ)'은 있지 않는 것을 있다 라고 말하는 오류인 반면 'ㄹ)'은 있는 것을 있지 않다 라고 하는 오류이다. 이러한 오류는 순수하게 있는 것(εἶναια ἁπλῶς, 167a2)와 한정해 있는 것(εἶναι τι, 위의 곳)동일한 것으로 착각하는데서 온다. 그러나 동일한 것이 아니다.

여기서 마이어와 로스는 ①을 계사적인 에이나이로, ②를 존재적인 에이나이로 보아서, ①과 ②의 혼동을 존재와 계사 사이의 배타적인 혼동으로 본다. 그러나, 내가 앞서 말하였듯이, '계사'를 아리스토텔레스에게 덮어 씌우는 것은 시기상조(時機尙早)이다. 그러할 진데, 그것도 존재를 배제하는 계사를 아리스토텔레스에게 덮어 씌우는 것은 불 가능하다. 계사(繫辭)와 존재의 상호 배타적인 분리는 불 가능할 것이기 때문이다. 물론 J. S. Mill (논리의 체계, 66쪽)을 따르는 자들에게는 배타적으로 분리 될 것이다[128]. 어쨰든 여기서 텔레스는 '있음 (εἶναι)'을 한정된 것(τι)과 그렇지 않은 순수

한(ἁπλῶς) 것으로 구분 할 뿐이다. 만약 이 둘을 동일시하게 되면, 있는 것을 있지 않는 것이라고 그리고 있지 않는 것을 있는 것이라고 말하는 오류를 범하게 되기 때문이다.

물론 ①ἔστι(ν)과 ②ἔστι(ν)의 'ε'는 그 엑센트에 있어 다르다. 하나는 에큐트 엑센트를 지닌 반면 다른 하나는 어떤 엑센트도 지니지 않기 때문이다. 스미쓰와 헤르만(38쪽)처럼, 에큐트 엑센트 지니는 것을 존재로 본다면, ①은 '계사'를 뜻할 것이고, ②는 존재를 뜻할 것이다. 그러나 칸의 입장에 선다면, ①과 ②에 계사와 존재의 구분을 적용할 수 없으리라.

나아가서, 계사와 존재의 구분 논란은 99-101쪽 인용글월 '41-43)'에도 관련된다. 거기에서 플라톤·아리스토텔레스는 있는 것을 자체적인 것과 서로에 대해 있는 것 등 크게 두 가지로 나누었다[129].

그런데 " '알론한 것에 대해 있는 것'의 '대함(πρὸς, 소., 255c12)'은 플라

128)그러나 이 문제는 그렇게 두부 자르듯 쉽게 해결 될 수 있을 정도로 간단하지 않다.

129) 이 두 가지 구분에 관한 논란에 대해서는 R.S.Bluck(Ed., G.C. Neal, 1975, 145-150쪽), Cornford(1975(1935), 282-285쪽)와 G. Fine(1993, 171-196쪽)을 참조할 것.

톤이나 아리스토텔레스 이 양자에 있어 '의존(依存, dependent, F.M.Conford, 1935(1979), p.282, Note.1)'이나 수식(修飾)이나 '우연(accidntal)' 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 '관련된 것(τὸ πρὸς ἄλλο)'과 '자체적인 것(τὸ καθ' αὑτό)' 이 두 가지 하위 에이도스를 나누어 지니고 있는 상위 에이도스 '있는 것'을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인 에이도스를(the specific form, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)를, 마찬가지로 종적인 에이도스는 류적인 에이도스를 상호 대칭적으로(symmetrical, 위의 책, 281쪽)나누어 지닌다(μετεῖχε, 소., 255d4) "고 주장하는 콘퍼드[130]를 거부하는 J. L. Ackrill은 소피스테애스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지시하는 문제의 그 곳의 '나누어 지님'을 제외한 나머지 12 번 경우의 그 '나누어 지님'은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, J. L. Ackrill, 1957(1971), p.220)이라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **콘퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계-술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없으므로, 주어와 술어를 이어주는 계사(copula, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)라는 아리스토텔레스적인 용어는 플라톤이 염두에 두는 그러한 관계를 전혀

130) 콘퍼드는 종과 류를 상호 무차별적으로 바뀌어 쓰여 질 수 있는 동의어(synonym, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽각주1번)로 본다.

나타내지 못할 것이다(273쪽). 그러나, 만약 그 관계가 非-대칭적일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사를 목적어로 갖는 'partake of(나누어 지님, 관여하는)'은 형용사를 보어로 갖는 일상 언어의 계사 'is'와 동치(is equivaent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, '계사'의 'εἶναι(be)'가 그 '나누어 지님)'에 허용 될 것이고, **프레데**의 주장처럼, '계사'로 해석될 수 있을 모든 경우를 '...ist edentisch mit...'의 특별한 경우로 해석하는 **콘퍼드**는 해석은 틀린 해석(falsche Interpretation, 프레데, 1967, 38쪽)이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지니는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소., 251-259)을 통해서, 플라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει τοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 'is (ἔστιν)'의 쓰임새를 구분 해 냈으며, 이것은 '계사'의 발견 또는 "ἔστιν(is)'의 애매함(ambiguity, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 폭로(暴露)이다.

그런데, **콘퍼드**에 따르면, 'exist'와 'is the same as...' 등, 'is'의 두 가지 뜻(281c-259d) 가운데 그 어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상정(上程)[131]되는 '계사'와 아무런 관련이 없다. 그 '계사'의 'is'는 주어와 술어를

131) 그러나 나는 아리스토텔레스 논리학에서 '계사'가 상정된다는 '견해'에

이어 주나(link, 콘퍼드, 위의 책, 296쪽), 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 '...is the same as...'의 'is'-예를들어 'Every form is itself'의 'is'-는 'the same as'를 뜻할 뿐이다. 따라서 "플라톤은 계사의 애매함(ambiguity)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳)".

그러나, 프레데에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 'ist'는 '해석' 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 'ist'의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다(프레데, 위의 책, 40쪽). 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 'εἶναι'를 구분한다. 이에 관해서는 프레데의 위의 책(학위 논문) 29-35쪽을 참조하라. 이에 이어지는 논의에 대해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 ), G. E. L. Owen(1971, Vol. I, pp.223-267), R. S. Bluck(1975. pp.9-21), P. Seligman(1974, pp.66-72), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)를 참조하라.

그러나 소피스테애스 편 이 문제의 맥락에서 말하여지는 다섯 가지 큰 류의 교통(κοινωνία, 256b1)-나누어 지님(τὸ μετέχειν, 256a1, 관여)-을 통해서 플라톤은 일상 언어 'is(ἔστιν)'의 계사적인 쓰임새를 발견해 냈다 라고

---

대한 의구심(疑懼心)을 나타낸 바 있다. 이러한 의구심은 존재를 배제한 '계사'에 향하여짐은 두 말 할 나위 없다.

주장하는 것 역시 사태에 적합하지 않은 것 같다. 그 동사의 계사적인 쓰임새를 선명하게 할 요량(料量)으로 문제의 그 소피스테애스 편에서 자신의 존재론을 펼친 것이 아니기 때문이다. 오히려 플라톤은 소피스테애스 편에서 있는 것( 또는 있지 않는 것)을 **동일**( 또는 헤태론)과 구분하면서, 있지 않는 것을 있는 것의 한 종으로 간주한다. 그리고 있지 않는 것에 관해 주로 논증하면서 있는 것에 **관해** 논증이 이루어지도록 한다.

내 견해로는 문제의 소피스테애스 편 그곳은 에이나이의 서로 배제하는 쓰임새로서의 ‘계사’의 ‘is’를 ‘존재’의 ‘is’로부터 구분해 내는 곳이라기 보다는 **동일**과 헤태론(차이)과 움직임과 쉼(정지) 이 네 가지의 큰 류들을 서로 묶어 주고 분리해 주는 또 하나의 큰 류로서의 있는 것(과 있지 않는 것)에 **관해** 증명하는 곳이다. 그리고 이러한 증명은 자체적으로 있는 것과 서로에 대해 있는 것을 하나의 사태(프라그마)로서 전제한다. 그렇다면 있는 것을 크게 두 가지로 구분하여 말하는 것이지, **동일**과 구분되고 있는 것이 바로 ‘이다(계사)’다 라고 말하는 것이 아니다. ‘이다’와 ‘있다’는 그 ‘의미(뜻)’에 있어 서로로부터 제거 될 수 있는 바의 것이 아니다. ‘이다’의 구문론적인 쓰임새(뜻)이 무엇인가? 이어주는 것인가? 그것이 바로 ‘존재’의 뜻이다. 있는 것은 동일과 헤태론 그리고 움직임과 정지(쉼) 등 반대되는 모든 것을 묶어 주는 또는 이어 주는 것이기 때문이다.

'εἶναι'로부터 '존재'는 제거 될 수 없다.

따라서 이미 'εἶναι'의 '존재'에 관한 자신의 특정한 해석을 통해서, 플라톤아리스토텔레스의 'εἶναι'와 'ὄν'과 'οὐσία'로부터 '존재'를, 비록 어느 한 맥락에서일 뿐이기는 해도, 제거하는 것은, 그리고 존재 또는 계사 사이의 그러한 상호 배타적인 구분을 통해서, 이 둘 중의 어느 하나만을 어느 한 맥락에서 'εἶναι'에 적용하는 것은 시대착오[132]이다.

그 두 사람은 구문론적인 분석에 치중(置中)하지 않았음에도 불구하고, 단지 구문론적인 분석의 결과물일 뿐인 그런 소위 배타적인 '계사'의 쓰임새를 '에이나이'에게 적용하므로[133]그렇다. 그러나 플라톤과 아리스토텔레스의 경우에는, '계사'(이다)는 '있다(존재)'로부터, '있다'는 '계사'로부터 배타적으로 분리될 수 없다. 말하여진 것처럼, 존재하는 그 무엇은 모든 것을 이어 주는 것이기 때문이며(플라톤), 텔레스의 해석론 10장의 '분석'에 나오는 'συγκεῖσθαι(19b21)'의 '주어와 술어를 함께 놓아 주는' 기능과 더불어 'τὸ

---

132)콘퍼드가 옳게 지적해 낸 것처럼, 술어에 대해 주어가 맺는 관계, 곧 술어에 속할 수 없는 관계를 그 특징으로 하는, 텔레스의 주어-술어 구분을 플라톤에게 적용하는 것은 불 가능하다(268쪽). 콘퍼드에 따르면, 나누어 지님 이라는 관계는 '非 대칭'적인 관계가 아니기 때문이다.

133)칸은 이러한 훤원적인 구문 분석을 통해서 '존재'를 '계사'에 합친다(40쪽).

ἔστιν(19b15, 에스틴)’은 술어의 시점(時點)을 구분해 주는 기능을 지니고 있기 때문이다. 더구나 함께 놓아 주는 것은 존재하게 한다–정립(定立)한다–는 것을 뜻한다. 사태가 이러한데 어떻게 ‘계사’일 수만 있는가?

그럼에도 불구하고 굳이 존재를 계사로부터 분리해 내려는 것은 감각적으만 지각되는 것을 ‘존재’라고 여기는, 플라톤의 소피스트편에 따르면, 눈으로 보고 손으로 만지고 접촉할 수 있는 땅 위의 것만을 ‘우시아’로 여기는(168쪽) 자(거인)[134]자의 관점으로 플라톤과 텔레스의 ‘에이나이’를 바라보기 때문이다[135]. 물론 플라톤·아리스토텔레스는 감각적인 것의 ‘있음’을 허용할 뿐 아니라, 오히려 감각적인 그 있음으로부터 출발한다. 그러나 이들은 ‘진짜로 있는 것(우시아)’으로 향한다. 뒤엣 것으로부터 앞엣 것이 나오는 있음의 ‘원인’이기 때문이다[136].

---

134) 거대한 용의 이빨을 땅에 묻자, 그 땅으로부터 솟아 오른 거인들이기에 땅의 것만을 우시아(진짜 있는 것)라고 할 것이다.

135)땅의 ‘존재’와 저 ‘존재’가 단지 그 ‘있음’에 있어 차이나는 지는 또 다른 문제이다.

136)그렇다면 그 있음에 정도(定度)가 있을까? 플라톤의 경우에는 없을 것 같지만, 텔레스의 경우에는 있을 것 같다.

## 5-3-3)우리 말에서의 ‘있다’와 ‘이다’.

# 플라톤의 파르메니데스 편에 나타난 분리와 메텍시스의 아포리아 극복

95113-554

김 익 성

## (개요) 목차 I

I)들어가기(5-14)

II)젊은 소크라테스의 에이도스론(15-31)
II-1)파르메니데스 편 개괄(15-18)
II-2)Μέθεξις(나누어 지님)(18-23)
II-3)Χωρὶς(분리)(23-31)

III)그 메텍시스(분유)의 아포리아들(32-45)
III-1)사람의 에이도스 분리(32-34)
III-2)나누어 지니는 그 길(34-37)
III-3)에이도스의 수적인 무한함(37-40)
III-4)모든 것이 생각하거나 생각하지 않음(40-41)
III-5)우리가 모르는 에이도스와 우리에 관한 신의 불가능한 앎(41-45)

IV)그 전반 부 아포리아의 극복(45-61)
IV-1)철학의 임무(44-48)
IV-2)후반 부의 모순 아포리아들(48-61)
IV-3)모든 아포리아들은 순식간(ἐξαίφνης)에 그 효력을 잃는다(61-76)
IV-3-1)제 1·2가정에 나타난 시간(61-65)
IV-3-2)순식간(ἐξαίφνης)(65-79)

V)나오기(77-79)

VI)문헌 목록(80-91)

## (세부) 목차 II

I)들어가기(5-14)

II)젊은 소크라테스의 에이도스론(15-31)
II-1)파르메니데스 편 개괄(15-18)
II-2)Μέθεξις(나누어 지님)(18-23)
II-3)Χωρὶς(분리)(23-31)
II-3-1)Χωρὶς의 의미(27-31)

III)그 메텍시스(분유)의 아포리아들(32-45)
III-1)사람의 에이도스 분리 여부에 관하여(32-34)
III-2)나누어 지니는 그 길에 관하여(34-37)
III-2-1)에이도스의 단일성이 붕괴된다(34-36)
III-2-2)나뉜다는 것 자체가 불 합리하다(36-37)
III-3)에이도스의 수적인 무한함에 관하여(37-40)
III-3-1)무한한 큼들(37-38)
III-3-2)무한한 같은 에이도스들-닮아감으로서의 메텍시스(38-40)
III-4)모든 것이 생각하거나 생각하지 않음(40-41)
III-5)우리가 모르는 에이도스와 우리에 관한 신의 불가능한 앎(41-45)

IV)그 아포리아의 극복(45-61)
IV-1)철학의 임무(45-48)
IV-2)후반 부의 모순 아포리아들(48-61)
IV-2-1)제 1 가정(48-50)
IV-2-2)제 2 가정(50-53)
IV-2-3)제 3 가정(53-56)
IV-2-4)제 4·5 가정(56-57)
IV-2-5)제 6·7 가정(57-58)
IV-2-6)제 8·9 가정(58-61)
IV-3)모든 아포리아들은 순식간(ἐξαίφνης)에 그 효력을 잃는다(61-76).
IV-3-1)제 1·2 가정에 나타난 시간(61-65).
IV-3-2순식간(ἐξαίφνης)(65-79)
IV-3-2-1)순식간과 시간(65-69)

IV-3-2-2)순식간의 자연(69-70)
IV-3-2-3)엑사이프네애스와 메테게인(70-76)

V)나오기(77-79)

VI)문헌 목록(80-91)

## (도식) 목차 Ⅲ

1)파르메니데스 편 해석의 차이들....(6)

2)하나와 다른 것들.....(21)

3)분리와 그 대칭성.....(31-32)

4)모순-아포리아들의 효력 상실.....(57)

5)순식간과 시간의 접촉.....(70)

## I)들어가기

그 안의 심오한 형이상학적인 내용을 인정하는 것과 그렇지 않는 것을 포함, 아주 다양한 해석 역사[1]를 지니는 그 파르메니데스 편의 전반 부에서 제기되는 메텍시스(μέθεξις, 分有, 나누어 지님)에 관한 아포리아(난문)들이 그 후반 부 제 3 가정[2]을 통해 해결될 수 있다는 것을 본 논문은 보여

---

1)나는 아래 세 가지로 그 해석들을 분류한다.

ㄱ)형이상학적인 해석-신 플라톤 주의: Πλωτινος(A.D. 205-270), Προκλος(A.D. 410-485), Speiser A.(1937), Hubber[1950(1951)], Wahl J.(1951), Wyller(1959), Gauss H.(1961), Friedländer P.(1975), Bröker(1964); 헤겔 (주의): Hegel[1832-45(1971)], Trienes R.(1989), Gloy K.(1981); Zeller E.(1839), Lynch(1959), Reale G.[1968(1990)], 1991(1997), Devereux (1994).

ㄴ)비(非) 형이상학적인 해석-[이데아와 감각 세계의 차이(Stufung, Gloy, 1981, 31)를 논리-범주적인 (경험 가능) 조건들과 그 현상들 사이의 차이로 간주하는 신 칸트 학파]: Natorp(1921), Wunt, Weingartner(1973); Cornford F.M.[1939(1958)],

ㄷ)반(反) 형이상학적인 해석: Gorte G.(1888), Horn F.(1904), Burnet J.[1914(1950)], Cherniss H.[1932(1977)], Ryle G.(1939), Taylor A.E.(1943, 1936), Ross D.(1953), Robinson R.(1953), Vlastos G.(1955), Runciman W.G.(1959), Owen G.E.L.(1959), Moravcsick J.M.E.(1964, 1992), Zekl H.G.(1972), Sayer K.M.(1978), Hägler R.P.(1983), Allen R.E.(1983), Fine G.(1984), Miller M.H.(1986), Turnbull R. G.(1989), Meinwald C.C.(1991), Mainwald C.C.(1991), McCabe M.M.(1996), Coxon A.H.(1999).

아래 도식은 프로클로스(Trans., Morrew, 1987, pp29-37)와 로스(1953, pp.94-102)와 런치맨 (1957, pp.167-76)과 린치 (1959, pp.4-5) 등의 파르메니데스 편 해석 분류이다.

| 프로클로스 (Morrew, 1987, pp29-37) | 논리방법연습 | | 형이상학 | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 문제학 | 훈련 | 존재 연구 | 일자로부터 파생하는 모든 것들 연구 | |
| Ross(1953, pp.94-102) | 콘퍼드 (로빈슨) | 논쟁적인해석 (토일러, 1936) | | 관념론적해석 (토일러,1922) | 초월론적 해석(1가정에서 긍정적인 형이상학 인정) |
| Runciman (1957, pp.167-76) | 풍자 | 컨퍼드, 로빈슨, 라일, 펙, 스쿤 | | 초월주의적 해석 | |
| Lynch (1975) pp45 | 反엘리아 反합리주의 (토일러,스쿤 체르니스, ) | 논리학파 (라일) | 형이 상학 | 헤겔주의 Wahl, Haléry | 신 플라톤 주의 해석 |

<도식 1: 파르메니데스 편의 해석 분류>

2)'주석가들은 하나와 다른 것들에 관한 동일한 것(명제)들이 주어졌음에도 그 귀결이 질적으로(τὰ ἐπαόμενα τῷ ποιῷ, 1052쪽, 29줄)차이나면 전제(ὑπόθεσιν, 위의 곳, 前提)라고 했다'고 말하면서도, 정작 **Προκλος**는 그 전제를 ㉠세 가지(1041, 23) τὸ ἕν과, ㉡두 가지 τὸ μὴ ὄν(1039, 31-32)과, ㉢네 가지 ἄλλα(1041, 35)에 각기 관련시켜 아홉 가지(ἐννέα, 1041, 42)로 받아 들인다. '㉢'에는 ἄτοπά한, '㉠과 ㉡'에는 진실한 귀결들이 잇따른다고 하면서 말이다. '㉠'에 속하는 제 3 전제는 있는 것 보다 하위의(τὸ καταφεέστερον τοῦ ὄντος, 1040, 5)헥시스( ἕξιςI 1041, 23)한 하나가 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 다룬다. **Grote**(1888, 102)와 **Speiser**(1937, 11)는 독립적인 전제로 간주하여 모두 9 가지로 본다. 그러나 '제 3 가정을 구분된 전제로 보는 것은 신 플라톤 주의(플로티누스)와 헤겔에 의한 것이다'고 하는 **Cornford**는 제 3 '가정'을 독립적인 전제의 지위를 지니는 것으로 보지 않는다. 그 가정은 생성이 일어나는 때에 관해 말하는 제 2 가정의 Appendix or Corallary[1939(1958), 194쪽, 係論)이라는 것이다-**Gauss**(1960, 170)역시 Anhang(2 가정에 딸린 것)으로 본다. 그런데 "독립된 전제가 아니라, 동일한 전제가 '세번' 취해진 것이다"고 말하는

주려고 시도 할 것이다. 만약 이러한 시도가 성공한다면, 그 두 부분이 공통의 것(메텍시스)을 축으로 하여 묶어진다는 것이 보여 질 뿐만이 아니라, 그 메텍시스에 대한 오해[3]로부터 사람들은 벗어나 있을 것이다.

---

**Allen**은 그래서 소위 '제 3 가정'은 동일한 전제로부터의 세 번째 연역(deduction, 1983, 261)일 뿐이지, 그 두 번째 연역의 corollary(계론)이 아니라고 한다. 따라서 8 또는 9 가지 가정이 아니라 4 가지 전제와 그리고 이로부터의 8 가지 연역이 있게 된다. 그런데 알렌과 마찬가지로 '연역'이라는 용어를 사용하면서도 **Coxon**(1999년)은 알렌의 제 1 전제의 제 3 연역(155e4-157b5)을 제 1 전제의 제 2 연역에 속하는 것이라고 하면서 그 연역은 제 1 연역으로부터 파생(derive, 1999, 151)된 것이 아니라고 한다. 기원 전 5 세기에 최종적인 논의를 도입하는 쓰임새를 지녔던 'τὸ τρίτον'(155e4)과 더불어 시작되는 시간에 관한 앞 선 두 논의와 이 논의들 이은 시간에 관한 세 번째 최종(final, 151)논의가 속하는 두 번째 연역은 제 1 연역의 반 정립이기 때문이라는 것이다(본 논문 54쪽 각주 44번).

3)**Zeller**에 따르면 그 전체 저작의 목적은 가능한 이의 제기와 *오해*(Mifsverständnissen, 1839, 182)에 맞서 이데아론을 근거지우는 것 이외에는 그 어떤 것도 아니며, **Natorp**에 따르면 소크라테스의 이데아 론은 *오해*된(mißverstandene, 1921, 232쪽)것이고-방법으로서의 이데아 론에 입각한 그 아포리아에 대한 답은 어디에서도 발견되지 않는다(1921, 242)-, **Reale**[1968(1990), 1991(1997)]에 따르면, 첫 번째 부분의 아포리아는 플라톤 자신의 이론에 관한 비판이 아니라, 파이돈의 제 2의 항해226, 각주 9)수준을 *이해*하지 못한 채 이데아 론에 반대하는 자들에게 행해진 것이다.

그러나, 파르메니데스 편 전체를 단지 문제학(aporetic, 1983, 98쪽)으로만 간주하는 **Allen**에 따르면, 파르메니데스 비판은 플라톤이 제거하려고 했을 *오해*(misunderstanding, 1983, 95쪽)가 아니다. 왜냐하면, 오해였다면, 적절한 설명(stated, 1983, 95)에 의해서 그 비판은 오류라는-타당하지 않다는- 것이 밝혀져야 할 것인데, 이데아 론을 발견할 정도로 영특한 젊은 소크라테스가 그 비판에 아무런 대꾸도 하지 않기 때문에, 그리고 필레보스(15b-c)에서는 '가능하지만 관여의 딜레마에 관한 답은 쉽지 않으며 선명하지도 않다'고 말해지기 때문이다. 이런 두 가지 이유로 알렌은 그 비판은 오해로 인한 오류(타당하지 않음) 라는 견해를 거부하고, 대신에 그 비판은 철학한다면 반드시 직면하는 아포리아(perplexity, 1983,

그러한 오해는 에이도스들을 (시·공간과) 분리된( 초월적인) 것으로만 간주해서, 그것들에 메텍시스하는 길을 차단한다. 그래서 만약 메텍시스하는 때가 열려져, 그 때로부터 초월과 내재[4]의 가능성이 확보된다면, 그 오해는 풀릴 것이다. 왜냐하면 메텍시스 하는 길이 열리는 바로 그 때 순식간(ἐξάιφνης, 156d3)'은 시간 안의 것이 아니라는 점에서 에이도스의 초월(분리, 1·5·9 가정)을, 그러나 그 시간이 거기에서 영원과 '접촉'한다는 점에서 그 에이도스의 내재(非 분리, 2·4·6·7·8 가정, 본 논문 60쪽)를 담보 해 주기 때문이다.

그러나, 메텍시스 하는 '그 때'를 시·공간 '안[5]'(본 논문 68쪽 각주 52)의 것으로 오해 한다면, 다음과 같은 아포리아들에 직면 할 것이다. 첫째, 그 전체를 나누어 지니면 하나여야 할 에이도스가 자신과 **분리**된 여럿이 될 것이고, 둘째, 부분을 나누어 지닌다면, 자신과 분리되지는 않겠지만, 하나여야 할 에이도스 자체가 부분들 여럿으로 나뉘어 **분리** 될 것이며, 셋째,

---

96쪽)라는 주장을 내세운다(9쪽 각주 5번 참조).

4)**프로클로스**의 용어를 사용하자면, 메텍시스 하는 그 때에 '하나'는 자신과는 분리적(χωριστὸν, 1062, 25줄, 초월적)이지만, 자신에게 메텍시스 하는 것들과는 비분리적(ἀχωριστὸν, 1062, 26줄, 내재적)이다. **Gloy**는 초월과 내재의 이 가능성을 'ἐξαίφνης(1981, 80)'에서 찾는다.

5)시간 안의 것은 이미 공간(χῶρα, 티마이오스, 52a8; 파르메니데스, 148e9; 본 논문 28쪽)을 차지하는 것이기도 하다.

큰 것들이 큼을 나누어 지니는 것처럼 또는 원형을 닮은 것처럼, 메텍시스 한다면, 하나여야 할 에이도스가 무한히 많이-소위 세 번째 사람- 있게 될 것이고, 그리고 다섯 째 모든 것을 알고 있어야 할 신이 우리에 관해 알지 못하게 될 것이라는 두려운 아포리아에 직면할 것이다. 그러나, 넷째, 이런 **분리**를 벗어나기 위해, 영혼 안에 있는 노에시스의 노에마를 에이도스라고 한다 해도, 아포리아에 직면하는 것은 마찬가지이다. 모든 것이 생각해야 하거나 또는 생각하지 말아야 할 것이기 때문이다. 그러나 이러한 아포리아(어려움)들 때문에 (앎의) 에이도스의 '존재'를 거부한다면, 우리 인간의 몫인 철학을 포기해야 할 것이다.

그런데 시간 '안'의 메텍시스로 '오해'한다면, 왜 그런 아포리아에 직면하는가? 메텍시스가 시간 안에서 이루어지면, 메텍시스하는 그 순간은 생성이나 '존재'의 영역일 것이다. 생기거나 '존재' 하는 것은 시간을 나누어 지니는 것이기 때문이다. 동일한 하나의 에이도스를 메텍시스 하는 것들은 여럿이므로, 그 전체이든 부분이든, 메테케인 되는 그 하나는 나뉘어 '존재' 할 것이고 그래서 그 에이도스의 단일성이 성립 될 수 없을 것이므로 그렇다. 그러나 만약 시간은 아니지만 그 시간에 '접촉'하는 어떠한 '때'에 메테케인 한다면, 그 메테케인은 '존재'나 생성의 영역에서는 일단 벗어나므로, 아직 여럿으로 또는 무한히 생기거나 또는 '존재' 하지 않는다. 다시 말해 그 하나'임'(단일성)이 유지되면서, (영원한, 본 논문 61쪽 각주 46)에이도스

와 그 에이도스를 나누어 지니는 (시간 안의) 것들이 분리 되지 않는다. 메텍시스 하는 그 순식간 때문이다.  따라서 그 첫 번째 부분의 아포리아에 빠지지 않는다. 뿐만 아니라 그 대화 편의 두 번째 부분의 모순(ἐναντία, 반대)-아포리아[6]에서도 벗어난다. 시간 안의 영역이 아닌, 나누어 지니는 그

---

6) 앞서 6-7쪽 각주 3번에서 보았듯이, **알렌**은 그 전반 부의 파르메니데스 비판은 오해로 인한 오류(타당하지 않음)라는 견해를 거부하고, 대신에 그 비판은 철학한다면 반드시 겪어야 하는 *아포리아*(perplexity, 1983, 96쪽)라는 주장을 내세운다. 그에 따르면, 그러나 이러한 비판들이 타당하거나 타당하지 않아야(invailed)한다는 것은 논리적으로 요구될지는 모르겠으나, 그 결과가 만족스럽지 못하다(1983, 96쪽). 부정되는 것을 인정(recognition, 98)해서는 안 될 것이기 때문이다. 그래서 문제학(Aporetic)이다. 그리고 이것이야 말로 파르메니데스의 구조적 단일성을 위한 열쇠이다. 나아가서 이러한 아포리아들은 변증적인 탐구를 제안한다. 그러나 전제적인 훈련도 마찬가지로 문제학(aporetic, 1983, 98)이다. 변증적인 그 훈련은 인정(admission, 98)되지 말아야 할 그릇된 결과들을 보다 세부적으로 드러 내기 때문이다.

그러나 **Προκλος**에 따르면. 외견상(apparently, Morrow G.R. and Dillon J.M., 1987, 들어가기 xxxiii쪽, 195쪽)해결 될 수 없을 것처럼 보이는 *아포리아*는 단지 어떠한 수준에서만 해결 될 수 없는 그러한 것들이다. 더 높은 수준에서는 해결되기 때문이다. 그렇다면, 해결 될 수 없는 아포리아들은 없다. 파르메니데스의 의도는 논쟁(eristic)이 아니라, 산파술(maieutic, 위의 책, 195쪽)이다. 그런데 **Lynch**(1959)에 따르면, 하나인 개체(entity, Brumbaugh, 1959, 271)의 어떤 나아간 측면을 탐구하는 각 가정들의 논의 단계에서는 형상 각 각의 하나 또는 다른 측면들이 모순 없이 강조된다. 각 형상은 그 측면들 모두를 나누어 지니기 때문이다. 바로 이런 길에서 메텍시스의 문제는 어떤 형상-예(instance, 위 논문, 272)관계가 아니라, 실제-신 플라톤주의자의 초월적인 일자는 아니다-의 여러 수준들(levels, 위의 곳)들 사이에서 뿐만이 아니라 그 각 수준에서 발생한다는 것이 보여지므로서, 그 문제는 해결된다[따라서 린치는 나누어 지녀지는 각 형상들의 수준들 중 어느 한 수준을 강조하므로서 그 아포리아로부터 벗어나려 한다]. 그런데 **Friedländer**는 원형과 현상에 관련되는 그 첫 부분의 *아포리아*들을 분리와 나누어 지님(μετοχή, Teilhabe, 1975, 199쪽)의 Ineinander(연결, 위의 곳)에 의해서 해소하면서, 신 플라

톤 학파가 그 극복 가능성을(200) 유보 해 놓은 마지막 가장 심각한 아포리아를 변증법 훈련을 통해 해결하려고 시도한다. 그 훈련의 임무는 하나와 여럿의, 존재와 비존재의, 에이도스 세계와 현상 세계의 필연적인 상호 관련(Aufeinander bezogensein, 위의 책, 200쪽)을 통한 새로운 해결 책을 제시하기 때문이라는 것이다. 이와 같은 맥락에서 **Groy**(1981)역시 그 해결 책으로 변증적인 해석(dialektisch Interpretation, 1981, 38)을 내 놓는다. 그에 따르면, 신 플라톤과 칸트 학파 해석의 난점들 중의 하나는, 비록 그 대화 편의 두 부분 사이의 관계(1981, 31쪽)를 물음 설정(메텍시스 문제)과 해소(과정을 통한 이데아와 감각세계의 합쳐짐)로 보는 것은 장점이긴하나, 안티노미적인 결론이 그 부분들의 전제들에 의해 잇따를 수 있는지의 여부에 있다. 그러나 그 대화 편 전체는 문제학으로 나타난다. 그 전반 부에서는 메텍시스 *아포리아*(38)가 그리고 그 후반 부에서는 이데아들 사이의 코이오니아(위의 곳) 아포리아가 다루어지기 때문이다. 그래서 결국 모순(33, 38)-변증적인 해석(38)이 필요한 분리-문제학(die Chorismos-Problematik, 38)에 직면한다. 그리고 그의 이러한 모순-변증법인 해석은 시간 내재 원리로서의 움직임과 그리고 시간 초월 원리로서의 엑사이프네애스를 1·2 가정 뿐만 아니라 나머지 가정들의 모순 항들을 매개하는 것(das Verknüpfende, 78; vermittelende, 79)으로 설정함으로서 완성된다(본 논문 62-63쪽 각주 48번 참조). 나아가서 헤겔의 파르메니데 편 해석의 비판적인 개정을 목표로 삼는 **Trienes**는 그 첫 부분과 두 번째 부분을 아포리아와 그 해소(Lösung, 1989, 3)로 보아, 두 번째 그 부분을 플라톤 형이상학의 전개로 본다.

그렇다면, 아포리아의 해결을 모색(摸索)하면 형이상학의 긍정이, 그 아포리아에 굴복하면 형이상학의 부정이, 문제의 그 대화편으로부터 도래(到來)할 것이다. 그러나 그 해결을 모색하지 않고도 그 대화 편 안에서 형이상학을 성립시키려는 시도하는 자도 있다. **Gauss**가 바로 그 경우에 속한다. 그 대화 편은 비판들(Einwände, 1960, 133)직면한 전·중기 이데아론의 개조(Umformung, 134)로 해석하기 때문이다. 그에 따르면, 개조된 이데아 론에서는 ①존재로부터 생성이 분리(본 논문 64쪽 각주 49번 참조)된 결과 두 세계 '존재'론이 제거 되며, ②의미 내용(Sinnbedeutungen, 1960, 181)으로서의 이데아들이 말해지고, 그러나 ③자신들의 결합을 통해서 우리에게 논리적인 내용으로 일부 변화 함에도 불구하고 자기 동일성을 유지하는 것들로서의 이데아들이 말해진다. 그러나 어쨌든, **프로클레스**가 지적했듯이, aporetic이든 gymnastic이든 논리 방법 연습(τήν τῆς γυμνασίας τῆς ἐν τοῖς λόγος, 634쪽, 17줄; Trans., Morrow and Dilon, 29-30쪽)을 그 대화 편의 궁극적인

의도로 보면, 그 대화 편으로부터는 어떠한 형이상학의 가능성도 도래하지 않을 것이다. 이러한 맥락에 서 있는 사람들의 '생각'은 다음과 같다(본 논문24-25쪽 각주 14번).

**Grote(1888)**: 파르메니데스 편의 enigma(109)는 긍정적인 사상으로부터 부정적인 의심과 회의로 끌고 간다-애매한 명제와 정당치 못한 추리가 있다. 더구나 파르메니데스 비판은 '플라톤' 자신의 이데아 론에 향함에도 불구하고, 그 비판에 관한 답은 플라톤의 어느 대화 편에서도 나타나지 안는다. **Stellbaum**[In Apel, 1891, 45; In Cornford, 1939(1958), 101]: 파르메니데스 비판은 소크라테스 학파인 메가라 학파에 향한다. **Burnet[1914(1950)]**: 플라톤은 관여에 관한 자신의 견해를 제공하지 않는다(255)-관여에 반대하는 논의들은 메가라 학파의 Eristic(254)이기 때문이다. 후반 부는 정신적인 훈련(γυμνασία, 261)으로서, 그 가치를 방법 훈련에 두는 laborious game(262)이므로 그렇다-실제로 그는 메가라 학파의 무기를 가지로 메가라 사상을 반박한다. **Tayler(1922, 1934, 1936)**: 그 대화 편 전 후반의 그 어떤 연결(1934, 8쪽)도 있지 않다-희망 없는 회의주의. 전반 부는 일과 다의 어려움을 메텍시스 이론으로 해결하려 한 소크라테스가 지니는 어려움. 후반 부는 플라톤 자신의 것이 아닌 제논의 모방(imitation, 1934, Preface; 1936, 350, 366)-Jeu d' esprit(1934, 39; 1936, 351, 정신의 유희)이다-그 후반 부의 귀결(역설)들은 플라톤 자신의 것이 아니다. 플라톤은 그 오류들을 드러 낼 뿐이다(1936, 366). 나아가서 신 플라톤 주의 해석은 원리상 illegitimate(1934, Preface; 145-159). **Cherniss**[1932(1977)]: 파르메니데스의 일원론에 적용된 후반 부제논의 변증법은 그것이 다원론에 적용됐을 때와 동일한 역설을 생산한다. 그 후반 부는 형식적으로는 파르메니데스 편의 풍자(parody, 1932, 281)요, 방법론적으로 제논의 논리-chopping이다. **Ryle**(1939): 파르메니데스 편은 논리 문제에 관한 논의이다. 이 대화 편에서 인간 영혼 또는 신 또는 불멸성 또는 물리학 또는 파르메니데스적인 일원론 등에 관한 플라톤의 후기 견해를 파악(to know, 316)하려 들려고 생각해서는 않된다. 그것은 철학의 운문이나 시 연습이 아니라, 문법 연습이다. **Ross**(1953, 228)와 **후지사와**(1974, 41): 그 첫 부분은 자신의 견해를 표현하는 것이 아니라, 그 견해를 논의 할 뿐이다. **Robinson**(1953): 첫 번째 부분은 플라톤 자신의 형상이론 비판(229)이며, 두 번째 부분은 어떤 사상을 진술한 것이 아니라(279)단지 정신적인 훈련(264)일 뿐이다-오류 추리의 발견과 변증법의 실천(224). **Vlatos**(1954, 1973, 1987): 그 대화 편의 전반 부의 어려움은 중기 존재론에 내재한 어려움에 대한 심각한(gravity, 1987, In Smith(1998), 214쪽 각주 16번)어려움의 인정일 뿐이다-분리와 비동일성

때-순식간에 반대 에이도스 짝이 '함께' 함에도 불구하고, 거기에서는 존재론적인 모순이 성립하지 않기 때문이다. 어떤 것이 '존재'하지도, '존재'하지 않지도, 생성 소멸하지도, 생성 소멸하지 않지도, 않을 것이므로 그렇다.

따라서 그 메텍시스를 시간 '안'의 사물이 시간과 '분리'된 에이도스와 시간 '안'에서 맺는 관계로 보는 자는 그 대화 편 전반 부의 아포리아에 직면하는 반면, 그 메텍시스를 시간과 '분리'되지 않은 채, 순식간에서 영원과 '접촉'하는 관계로 보는 자는 그 아포리아에 직면하지 않을 것이다. 전자는 메텍시스에 관한 오해를 통해, 난문(아포리아, 難問)에 빠져들지만, 후자는 그에 관한 이해를 통해, 난문에 빠져들지 않을 것이기 때문이다. 물론 그 전반 부의 아포리아와 그 후반 부의 모순-아포리아는 다르다. 뒤엣 것은 **모순**-아포리아(본 논문, 48-49, 52, 54, 56-59쪽)이지만 앞엣 것은 그렇지

---

(1954, In Smith(1998), 15쪽)의 함축을 분명히 하면 세 번째 사람의 논의는 성립한다. 그 두 번째 부분 전체는 철학적인 진리를 말하는 것이 아니다(1973, 338쪽). 모순으로 인도하는 전제는 진실하지 않기 때문이다-단지 laborius game일 뿐이다. **Runciman**(1959, 149): 그 전반 부는 형상 이론에 관한 플라톤 자신의 진지한 단평을 제시한다. 그리고 그 후반 부는 형이상학적 가르침을 포함하지 않는다. **Hägler**(1983): 첫 부분과 두 번째 부분은 묶이지 않을 것처럼 보인다(3)? 그러나 그 부분들이 불합리한 결론을 이끌어 낸다는 것은 공통이다(5). 국가 509B(101)가 파르메니데스 두 부분을 묶는 것이 아니다(프로클로스 비판). 두 부분은 분리 돼 있다(103). **Allen**(1983): 그 대화 편 전체는 문제학(aporetic, 98)이다(본 논문 9쪽 참조). **Goldwin**(1998): 역설로 인도하는 전제들은 거부(127)되야 한다. 파르메니데스 편은 문제학(128쪽 각주 8번)일 뿐이다. **Fine**(1984): 파르메니데스 편은 is aproetical and dialetical(In 스미쓰, 플라톤II, 179). 어떤 최종적인 견해를 제공하지 않는다. 그는 자신이 믿지 않는 것을 우리에게 말했을 것이다.

않기 때문이다(본 논문 44쪽). 그러나 모순에 관계된다는 점에서는 같다. 왜냐하면 그 전반 부의 아포리아들도  여럿의 존재를 전제 할 경우, 발생하는 **모순**으로부터 벗어 나기 위해, 젊은 소크라테스가 에이도스 론을 펼치다가, 그 분리와 메텍시스 아포리아들에 직면하기 때문이다.  '같음과 같지 않음의 에이도스 론을 메텍시스 한다면, 메텍시스 하는 것은 같고 같지 않을 수 있다'는 에이도스 론을 그는 펼치므로 그렇다. 그러나 "어느 한 때 있다가 다른 때는 있지 않으므로, 어떤 것은 있'고(καὶ)' 있지 않다-같'고' 같지 않다"는 식으로 그 모순을 벗어 나는 것[7]과 그리고 메텍시스 하는 '그 때'에

---

7) **Owen**(1959)과 **hägler**(1983)등 다수가 이와 같은 입장이다. 아포리아들의 해소를 인정하는 입장을 비판(90-97, 102. 175-181)하는 홰글러에 따르면, '있고 있지 않다'는 '어느 한 때 있다가 어느 한 때 있지 않다'는 말이며, 오웬(1983, 358번)역시 그러하다고 말 하기 때문이다. 마찬가지로 **Goldwin**(1988)역시 이와 같은 맥락에서 '시간의 관점에서는 어떤 기체(subject, 128)가 F이면서 -F이다'라고 말한다.

그러나 **Gloy**에 따르면, 시점의 구분을 통한 제 1·2 가정의 모순들의 해소는 일시적이거나 아니면 비유적일 수 있을 뿐, 결정적인 것은(1981, 76)아니다. 시간을 나누어 지니는 것은 제 2 가정의 귀결들에만 배타적으로 적용되기 때문이며-그래서 일시적이다-, 나토르프의 경우에서처럼 그러한 해소가 상징적으로(in symbolischem Sinne, 1981, 76쪽 각주 93번)이해 될 수 있기 때문이다. 사실, 본 논문 62-63쪽 각주 48번에서 언급된 것처럼, 나토르프의 사유 안에서 정립된 시간 개념에 따르면 A와 -A가 함께 생각될 수 없다. A와 -A의 한계들이 동일하게 정립되기 때문이다.

그러나 ㄱ)어떤 모순도 발생하지 않는다는 입장과 ㄴ)오해 때문에 발생한 그 모순이 해소된다는 입장이 있다(9쪽 각주 5번 참조). ㄱ)컨포드에 따르면, 소크라테스의 이데아 론 안에서는 어떤 모순도 발생(contradiction, 1939(1958), 80)하지 않는다. 그 대화 편의 맨 마지막 글월(166c)의 외견상(apperent, 107)모순은 일자의 두 가지 다른 의미들로부터 오는데, 만약 이 의미들이 구분되면 그 모순들은 해소되기 때문이며, 그리고 전반 부 제논의 모순은 소크라테스의 에이도스론(파이돈)에

는 존재론적인 모순이 성립하지 않는다는 식으로 그 모순을 벗어나는 것은 다른 맥락의 것이다.

엑사이프네애스에서의 그 메텍시스(나누어 지님)를 통한 아포리아들의 해소(解消)에 관해 말하기 위해, 먼저 나는 II) 그 대화 편 전반 부에 나타나는 젊은 소크라테스의 에이도스론과 그리고 그 에이도스의 Χωρὶς(분리)와 Μέθεξις(나누어 지님)를, 그 다음에 III) 그 에이도스 론의 메텍시스 아포리아들을 살펴 볼 것이다. 그런 후, IV) 그 첫 번째 부분의 이러한 아포리아들은 메텍시스에 관한 '오해'로부터 성립된 것이라는 것을 그 두 번째 부분의 제 3 가정에서 나타나는 'Εξαίφνης(순식간)에 관한 설명과 그 해석을 통해서 밝힐 것이다. 그리고 마지막으로 V)그럼에도 불구하고 '오해'하면, 어쩔 수 없이 그러한 아포리아들에 걸려 든다는 것이 다시 언급 될 것이다.

---

의해서 [해소]되기 때문이다(모순이 포함되지 않기 때문이다, 80쪽). ㄴ)나토르프에 따르면, 소크라테스는 모순을 해소한다(271). (반대) 모순되는 속성들이 그 자체 분리 해(χωρὶς, 231)있기 때문이다. 모순 규정들은 분리 안된(bezüglichen, 247, 246) 정립의 영역으로서, 변화 과정에서 지양되는 속성들은 모순 없이(247)정립되는 것들이므로 그렇다.

## Ⅱ)젊은 소크라테스의 에이도스 론

### Ⅱ-1)파르메니데스 편 개괄

젊은(127c5) 소크라테스가 65세 쯔음 되 보이는 노년의 파르메니데스와 40세의 장년 제논 앞에서 자신의 에이도스 론을 펼치면서 그 대화 편 전반부는 열려진다. 그러나 아직은 젊은 그가 전개 해 나가는 에이도스 론은 회색 노년 신사[8]가 보기에는 미쳐 다듬어지지 않는 것이었다. 그러기에 '특히 에이도스를 다른 것들이 **취하는**(메타람바네이, 131a5)길들에 관해 말하는 것은 제우스도 감당하기 어렵다'고 소크라테스로 하여금 고백하도록, 노회한 파르메니데스는 그를 이끌고 나가면서, 그 대화 편 후반 부의 변증법 훈련을 통해(136c5), 아직은 젊은 그러나 지혜를 사랑하는 자를 다듬음과 동시에 (에이도스) 메텍시스 이론을 더 높은 경지에서 펼친다.

그런데 그 전반 부 보다 후반 부에서(본 논문 9-12쪽 각주 5 번) 그 (에이도스) 메텍시스 론이 펼쳐진다고 말 하는 것은 파르메니데스 대화 편의 전반 부와 후반 부의 주제를 에이도스의 메텍시스로 보는 것이며, 그것도 더 높은 경지에서 펼쳐진다고 말하는 것은 이미 긍적적인 형이상학을 그 전체 대화 편 안에서 성립시키려고 시도 하는 것이다. 그러나 실제로 그 전반 부(126a1-137c3)에서는 젊은 소크라테스의 그 메텍시스 이론의 아포

---

8)테아이테토스 편에 따르면, 파르메니데스는 존경스러우면서도 동시에 범접하기 어려운(αἰδοῖὸς ἅμα δεινὸς, 183e6) 그러한 사람이었다.

리아(난점, 難點)들 만이 거듭 지적될 뿐 그 직접적인 해결은 보이지 않고, 훨씬 그 량이 많은 후반 부(137c3-166c5)에서는 모순되는 결론들만이, 하나와 존재의 에이도스를 전제 할 경우, 거듭 거듭 잇따르므로, 그 대화 편 전체(126a1-166c5)안에서 일관된 그리고 긍정적인 에이도스( 메텍시스) 론을 성립시키는 것은 불 가능할 것처럼 보인다. 그러나 전·후반 부 사이에서 파르메니데스는 '이러한 아포리아들 때문에 에이도스의 존재를 거부한다면, 철학은 그 자체 포기되야 할 것 같은데, 이 경우 우리는 철학 그 자체를 위해 무엇(τί, 135c5)을 할 수 있는가?'고 묻는다. 아래와 같은 요약은 그 문제 상황을 일목 요연하게 보여 줄 것이다.

<전반 부(126a5-137c3): 소크라테스의 에이도스 론과 그 아포리아들>

1)들어가기(126a1-127d5)
  1-1)안티폰을 만나는 케팔로스 일행(126a1-127a7)
  1-2)안티폰이 기억하는 제논과 파르메니데스와 소크라테스와의 만남(127a7-127d5)

2)소크라테스의 에이도스 론(127d6-128e4)
  2-1)제논의 글이 지니는 의도를 말하는 소크라테스(127d6-128e4)
  2-2)제논을 반박하는 소크라테스의 에이도스론(128e5-130a2)
  2-3)에이도스의 **분리(Χωρίς)**를 확인하는 파르메니데스(130a3-130b6)

3)파르메니데스가 지적하는 그 에이도스론의 아포리아들(130b7-135c4)
  3-1)예를들어 사람과 먼지의 에이도스도 (분리 해) 있는가?(130b7-130d9)
  3-2)그 에이도스들을 어떻게 나누어 지니는가?(130e1-131e9)
    3-2-1) **Μεταλαμβανεῖν**(130e5)
  3-3)에이도스들이 무한히 있게 되지 않는가?(132a1-132b2)
    3-3-1)모든 것에 동일한 것(ἡ αὐτὸ, 132a3)이 이데아이다.
  3-4)에이도스들이 노에마들처럼 나뉘어 지녀지는가?(132b3-132c11)
    3-4-1)에이도스들은 노에마들(νόημα, 132b4)인가?

(132c12-133a10)

3-5)나누어 지님이라는 관계는 닮음이라면, 에이도스들은 무한히 있게 되는데?

3-6)분리 해 있다면, 우리에 관한 앎을 신은 지닐 수 없게되지 않는가?(133a11-134 e8)

3-6-1)앎의 에이도스 자체(αὐτοῦ τοῦ εἶδους τοῦ τῆς ἐπίστήμης, 134b6-7)

3-7)그러나 에이도스가 없다면, 우리는 철학을 잃게되지 않는가?(134e9-135c4)

4)아포리아에서 벗어나려면, 훈련을 받아야 한다고 말하는 파르메니데스(135c5-137c3)

<후반 부(137c4-166c5): 변증적인 훈련(본 논문 47쪽)>

5)하나가 있다면 하나와 다른 것들이 각각 자신과 서로에 대해 어떻게 **있는**가-어떠한 관계를 맺고 있는가(πρὸς τι **εἶναι**, 137c4 -160b4)?

5-**1**)만약 하나가 있다면, 하나 자체는 어떤 것도 아니다(137c4-142a8).

5-2)하나가 만약 있다면,

5-2-**2**)우시아(존재)를 지니는 하나는 있고 있지 않다(142b1-155e3).

5-2-**3**)**순식간**의 하나는 있지도 있지 않지도 않다.

5-2-3-3)**엑사이프네애스**(순식간)에 나누어 지님(155e4-157b5).

5-2-**4**)하나로부터 분리되지 않는 다른 것들은 있고 있지 않다(157b6-159b1).

5-2-**5**)하나로부터 분리되는 다른 것들은 있지도 있지 않지도 않다(159b2-160b4)

6)하나가 있지 않다면 있지 않는 하나와 다른 것들이 각각 자신과 서로에 대해 어떻게 **나타나는**가-어떠한 관계를 맺으면서 **나타나는가**(πρὸς τι **φαίεται,** 160b5-166c5)

6-6)하나가 만약 있지 않다면, (160b5-163b6)

6-6-**6**)우시아를 지니는 있지 않는 하나는 나타나고 나타나지 않는다.

6-7-**7**)우시아를 지니지 않는 있지 않는 하나는 나타나지도 나타나지않지도 않는다(163b7-164b4).

6-7-**8**)있지 않는 하나로부터 분리되지 않은 다른 것들은 **순식간에** 마치~인 것처럼 덩어리로 무한히 나타나고 나타나지 않는다(164b5-165e1).

6-7-**9**)있지 않는 하나로부터 분리된 알론한 것들은 그 어떻게도 나타나지 않는다(165e2-166c5)?

젊은 소크라테스의 (에이도스) 메텍시스 이론이 지니는 아포리아들에서 벗어나기 위해 변증적인 훈련을 받은 결과 그 전제들로부터 모순되는 귀결

들 만이 나왔다. 에이도스 론이 그것에 대한 반박을 통해 나왔던 제논의 결론 역시 '여럿은 같고 같지 않다'(ὅμοιά τε εἶναι καὶ ἀνόμοια, 127e2)는 모순되는 것이었고, 그리고 이러한 모순되는 것은 '여럿이 있다면'이라는 전제로부터 이끌려 나왔던 것처럼 말이다. 단지 그 후반 부의 파르메니데스는 이 전제 대신에 '하나가 있다면'과 '하나가 있지 않다면' 등을 전제로 취해서, 그로부터 각기 모순되는 결론을 이끌어 냈을 뿐이다. 그렇다면 이러한 모순되는 결론을 이끌어 내는 후 반부의 훈련[9]을 통해, 전반부의 그 (에이도스) 메텍시스 이론이 지니는 아포리아들이 해결되는가? 오히려 다른 아포리아들만 덧 붙혀지지 않았는가?

### Ⅱ-2)메텍시스(나누어 지님)

어쨌든 소크라테스의 에이도스 메텍시스 이론은 '여럿은 같고 같지 않다(본 논문 21쪽; 38쪽 각주 32번; 52쪽)'는 모순을 벗어나려는 과정[10]에서 나온 결과이다. 그 과정은 다음과 같은 제논을 향한 소크라테스의 긍정적인 답을 함축하는[11]다음 19쪽의 세 물음(본 논문 31쪽)으로 이루어진다. 이 세

---

9) 이 훈련이 바로 철학의 임무이기도 하다(본 논문 45쪽 참조)

10)모순은 불 가능(ἀδύνατον, 127e3)하기 때문에, 불 가능한 그러한 모순을 함축하는 전제를 반박하는 과정이기도 하다

11)'여럿은 같고 같지 않다'는 것에 관한 젊은 소크라테스의 간략한 설명이 주어지

물음의 핵심 낱말 중의 하나가 메텍시스(나누어 지님)이다.

ㄱ)같음의 에이도스인 것[12](εἶδός τι ὁμοιότης, 129a1)과 그에 반대되는 같지 않음의 에이도스인 **다른 것**[13]이 그 자체로 있으며, 그리고 여러 **다른** 것들은 이 두 가지 에이도스를 **나누어 취하지**(μεταλαμβανῖν, 129a3)않는가?.

ㄴ)같음의 에이도스를 나누어 취하는 한 같은 것이 되며, 같지 않음의 에이도스를 취하는 한 같지 않는 것이 되는 반면 그 에이도스 양자를 나누어 취하면 그 양자로 되지 않는가?

ㄷ)반대로 있는 양자를 모든 것이 나누어 취한다(μεταλαμβάνει, 129a7)면, 양자를 **나누어 지님**(μετέχειν, 129a8)에 의해서 모든 것에는 양자가 서로 섞여 있다는 것은 놀라운 것인가?

이 세 물음은 각기 아래 명제들로 분석 될 수 있다.

ㄱ-1)에이도스들은 **그 자체로** '있다'(εἶναι αὐτὸ καθ' αὑτὸ, 128e6-129a1).

---

기 때문이다.

12)파르메니데스 편은 이러한 에이도스를 체계적으로 문제 삼은 유일한 곳이다. 예를들어 파이돈이나 국가 등의 다른 대화 편에서는 에이도스들이 영혼의 불멸성(파이돈)이나 앎(국가) 등의 논의에서 그 논의를 지탱하기 위해 도입 될 뿐 에이도스 그 자체를 체계적으로 주제 삼아 문제 삼지는 않기 때문이다.

13) 'ἄλλο τι'(129a1, 다른 것)는 그 후반 부의 제 4·5·8·9 가정에서 다루어지는 'ἄλλα'(157b9, 159b5, 164b5, 165e3)와 관련지워 숙고해야 한다. 그리고 이러한 숙고는 이 후반 부와 그 전반 부가 어떻게 밀접하게 묶어지는지를 보여 줄 것이다. 나는 '다른 것과 하나가 무엇을 가리키는가' 라는 논란을 아래 도식으로 묶어 낸다– 나는 다른 그것은 에이도스 하나 이외의 모든 것(에이도스 또는 감각 사물)을 가리키는 것으로 본다.

ㄱ-2)에이도스에는 그 반대(ἐναντίον, 129a1-2)짝이 있다.
ㄱ-3)반대 짝 에이도스는 서로 각기 **다른** 것(ἄλλο τι, 129a1)이다.
ㄱ-4)이러한 양자 에이도스를 여러 다른 것들은 **나누어 취한다**.
ㄴ-5)같음의 에이도스를 나누어 취하는 것은 같은 것이 된다.
ㄴ-6)같지 않음의 에이도스를 나누어 취하는 것은 같지 않는 것이 된다.
ㄴ-7)같음과 같지 않음의 에이도스 양자를 나누어 취하는 것은 같고 같지 않는 것이 된다.
ㄷ-8)그 양자를 **나누어 지니는** 모든 것에는 그 양자 에이도스가 서로 뒤섞여 있다.

---

<table>
<tr><th></th><th>τὸ ἕν</th><th colspan="2">τὰ ἄλλα</th></tr>
<tr><td rowspan="4">Προκλος</td><td>τὸ ὡς κρεῖττον τοῦ ὄντος(1039, 29), μόνως ἕν, 있는 것 보다 힘센, 있는 것의우시아, 일자-신(θέος,1063,21,神). 1가정.</td><td rowspan="2">하나를 그 기체로 (τοῦένος ὑποτεθέντος, 1041, 36)지니고 있는</td><td>하나에메텍시스 하는, 질료 안의<형상들>, 4가정</td></tr>
<tr><td>τὸ αὐτοτελὲς(1041, 21-22) ἕν, 2가정. 있는, 모든 신들(1064,1).</td><td>하나에메텍시스 하지 않는, 질료. 5가정</td></tr>
<tr><td rowspan="2">τὸ ὡς ἕξις(1041, 25)ἕν. 3가정, 상태로서의,신같은영혼들(1064,5</td><td rowspan="2">하나를 그 기체로 지니고 있지 않는</td><td>어떤 때 있는, 8가정</td></tr>
<tr><td>결코있지않는, 9가정</td></tr>
<tr><td>Zeller</td><td colspan="3">이데아 일반이지, 이데아들 중의 하나가 아니다(108)</td></tr>
<tr><td>Natorp</td><td>중심근본개념(244)이지, 순수개념의 일반적인 표현이 아니다.</td><td colspan="2">하나-아닌 것들(244,)이지, 경험대상 x가 아니다.</td></tr>
<tr><td>Ryle</td><td></td><td colspan="2">감각사물이나 이데아 어느 한 쪽이 아닌, 하나 이외의 모든 영역(field, 307)</td></tr>
<tr><td>Cornfrod</td><td>8 가정 각 각 다른 뜻을 지니는 것들이다(ambiguities, 112)</td><td colspan="2">각기 가정의 '하나'에 상응하는 의미들을 지닌다. 다른 형상이나, 감각세계가아니다.</td></tr>
<tr><td>Hägler</td><td>하나는 어떤 대상일 수 없는 Referiender(99)term이다.</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>Allen</td><td>역사적파르메니데스의 일자가아니라, 모든 것(우주) 또는 이데아 하나 또는 기체일 것이다.</td><td colspan="2"></td></tr>
</table>

<도식1: 하나와 다른 것(본 논문 16쪽)>

이 명제들을 다시 정리하면,

A)에이도스는 자체적인 것'이다'.
B)에이도스에는 **반대** 짝이 있다.
C)반대 에이도스들은 서로 *다르다*.

D)*다른 여럿*들은 에이도스를 **나누어 취한다**.
E)나누어 취하는 것들은 자신이 취한 그것으로 *된다*(γίγνεσθαι, 129a4)-그것을 자신의 특성으로 지닌다.
E-1)반대 에이도스 양자를 나누어 취하면 그 양자로 된다.
F)**나누어 지니는** 것들 안에서 에이도스들은 뒤섞어진다.
F-1)그러나 그 안의 에이도스들은 자신과 반대되는 짝으로 되지 않는다.

이제 'D)'와 'E-1)'에 따라,

G)같음과 같지 않음의 에이도스 양자를 나누어 취하는 다른 ***여럿***들은 같고 같지 않게 된다(본 논문 18쪽; 38쪽 각주 38번).

따라서 아래 논증은 틀렸다. 왜냐하면 'G)'에 따라, '나)'는 가능하지 않기 때문이다.

가)여럿이 있다면, 여럿은 같고 같지않다.
나)여럿이 같고 같지 않다는 것은 불 가능하다.
ㄷ)따라서 여럿이 있다는 것은 불 가능하다.

그러나 어떤 것이 같고 같지 않을 수 있다고 해서, 어떤 것 안의 같음

이 같지 않음으로 되거나 같지 않음이 같음으로 될 수 있다는 것은 아니다. 비록 그 안에서 같음과 같지 않음이 함께 있기는 해도 말이다. 하나와 여럿, 그리고 움직임과 정지 등의 에이도스 반대 짝도 마찬가지이다. 그래서 어떤 것이 하나와 여럿일 수는 있지만, 여럿이 하나일 수는 없고, 하나가 여럿일 수는 없으며, 어떤 것이 움직이고 정지 할 수는 있지만, 움직임이 정지할 수는 없고, 정지가 움직여 질 수는 없다. 만약 그렇게 된다면 기괴한(τέρας, 129b2) 놀라운(θαυμάσομαι, 129c1)일이 벌어질 것이다. 그러나 어떤 것이 하나를 나누어 지님에 의해서 하나이고 여럿을 나누어 지님에 의해서 여럿이라는 것, 하나와 여럿 이 양자를 나누어 지님에 의해서 하나이고 여럿이라는 것은 불 합리(ἄτοπον, 129b4)것이 아니다.

요약하면, 제논의 논증이 타당하지 않다는 것을 증명하기 위해서 소크라테스는 '에이도스를 **나누어 지님**'(Μέθεξις[14])이라는 개념을 이끌어 들인다. 그러나 바로 이 개념 때문에 그는 엄청난 어려움(아포리아)들에 직면하게 된다. 파르메니데스가 지적 해 낸 이러한 어려움들은 그 메텍시스 이론

14)**Kutschera**에 따르면, Μετέχειν 이라는 단어는 플라톤 철학 이전에는 아낙사고라스에 의해서 만(nun, 1995, 25쪽)사용된다(단편 6. πάντα παντὸς μοῖραν μετάχει)-아낙사고라스에 의존하는 Diogenes von Apollonia도 사용하지만 말이다. 나는 직역하면 '함께 지니다'일 그 단어를 '나누어 지니다'로 옮겼다. 그러나 '관여하다' 또는 '참여하다' 또는 '분유하다'로 번역되기도 하는 그것은 그 일상적인 쓰임새로 보자면 아마 '참여하다'가 가장 무난할 것이다.

에 치명적이어서-치명적인 이유는 그 아포리아를 다루는 장에서 보여질 것이다-. 만약 그 아포리아가 해결되지 못한다면, 그 메텍시스 사상은 성립 불 가능 할 것이고, 그래서 에이도스 이론이 붕괴 될 것이며, 급기야는 제논에 향하는 소크라테스의 반박 논증이 그 타당성을 잃을 것이다. 그러나 소크라테스는 파르메니데스가 지적해 내는 다섯 가지 아포리아를 해결하지 못한다.

파르메니데스는 그 아포리아들을 지적하기에 앞서 에이도스들이 분리(Χωρὶς)해 있는지를 묻는다.

### II-3)코리스(분리)

"1)그리고 나에게 말해주게. 한편으로 어떤 에이도스들 자체 ㉮분리(χωρὶς, 129b2), 다시 다른 한편으로 그 에이도스들을 나누어 지니는[13] 것들 ㉮분리, 라고 말한데로 그렇게 자네 스스로 나누었는가? 그리고 같음 그 자체는 우리들이 지니는(ἔχομεν[15], 129b4)같음과 ㉯분리 해 있으며 , 그리고 실로

---

15)Ross(1953)에 따르면, ㉠ἔχειν과 ㉡μετέχειν과 εἶναι는 형상의 내재를 함축하는 말이다(1953, 228). 왜냐하면 파르메니데스 편 전반 부의 세 번째 사람 반대는 초월론적인 견해에 대한 반대(object, 230)이며, 그 전반 부의 마지막 논의 역시 내재론 적인 견해에 맞선(against, 231)것이 아니라, 초월적인 견해에 엄밀히 맞서기 때문이다. 따라서, 그에 따르면, 플라톤은, ㉢παράδειγμα와 αὐτὸ καθ' αὑτό와 μίμησις는 형상의 초월을 함축하는 말을(228)사용 함에도 불구하고, 초월론적인 견해에 만족하지 않는다(231).

그러나 로스와는 달리, Fujisawa(1974)에 따르면, '㉠'은 내재를 '㉡'은 초월을 가리킨다(37). 로스가 '㉡'을 내재라고 말하게 된 것은 그가 아리스토텔레스의 용어

하나와 여럿 그리고 제논이 들었던 한의 그와 같은 모든 무엇이라고 자네는 여기는가? - 예 저에게는, 소크라테스는 말했습니다(130b1-5)"

이 인용 글월 '1)'은 다음 두 명제로 정리 될 수 있다.

A)한편으로 에이도스 그 자체 분리와 다른 한편으로 그 에이도스들을 나누어지는 것들 분리[16)]

---

법을 따르기 때문이다. Χώρα를 질료와 동일시하는 아리스토텔레스는 그것을 다시 관여자(위의 곳, 關與者)에 적용하면서, 어쩔 수 없이 주어-기체-실체로서의 x(개별자)라는 개념 틀(55)을 사용하여, 형상과 개별자의 그 관계를 '㉡μετέχειν'이라는 용여를 통해서 재 진술하므로 그렇다. 이러한 '㉡'이라는 용어가 결국 세 번째 사람 안의 형상 론을 포함하여 다양한 곳에서 쓰여진다. 그러나 'x(이 것) 없는 F' 개념 틀을 사용하는 플라톤은 '㉡' 보다는 용어 '㉢παράδειγμα'을 자신의 후기 대화 편들에서 사용하여, 형상과 그 형상에로의 관여자 사이의 관계를 나타낸다. 그리고 이것은 내재에서 초월로의 발전이다(46). 용어 '㉡'을 통해서 형상/관여자 관계를 나타내는 후기 대화 편은 없기 때문이다.

16) ㉮파이돈(64c5-6)에서 'χωρὶς'라는 낱말이 여기 'χωρὶς μεν.....χωρὶς δε.....(131a2-3)'와 같은 구조의 문장 안에서, 그리고 ㉯파이돈(100c5-6)에서는 'μετέχειν'이라는 낱말이 에이도스와 관련하여, ㉰파이돈(102c7)에서는 "ἔχειν'이라는 낱말이 '우리'와 관련하여 나타난다는 것은 파르메니데스 편 전반 부 여기의 분리와 메텍시스 사상이 파이돈 등의 중기 대화 편의 그것과 같을 것이라는 생각을 유발시킨다. 이와 관련하여 다음과 같은 주장들이 있어 왔다.

먼저 **Αριστοτέλες**는 에이도스와 감각사물과의 분리를 플라톤 자신의 사상으로 본다. 소크라테스는 보편자를 분리시키지(χῶρις, 형이상학, 1086b4)않았으나, 플라톤은 보편자 이데아를 감각적인 것들과 분리(εἶναι παρὰ 형이상학, 1078b16)시켰다고 하기 때문이다. 그리고 **Cronford**는 '분리를 뚜렷하게 말하는 대화 편인 파이돈과 그리고 파이돈 보다 더 초기 대화 편인 메논의 비교는 소크라테스는 에이도스를 사물들로부터 분리시키지 않았다는 아리스토텔레스 확인(bear out, 1939(1958), 76)시켜 준다'고 하면서, 파이돈의 그 분리(81)가 파르메니데스 편의 그것이라고 한다. 그리고 **Groy**역시 '파이돈의 그것이라는 데에는 공감대가 형성돼 있다(1986, 25-27)'고 한다-Sayer(1998, 93, 97)도 그러한 공감대를 인정한다. **Grote**(1888, 69) **Burnet**(1914(1950), 253), **Tayler**(1934, 10, 35, 50), **Strange**(1992, 487), **Gauss**(19

B)같음 그 자체는 우리가 지니는 같음과 '분리' 해 있다.

---

61, 130), **Devereux**(1994, In Fine(1999, 203쪽), **Allen**(198396) 등 역시 파이돈의 그것이라고 한다.

그러나 **Natorp**은 '분리의 그 강조는 파이돈에 나타나지 않는다(1921, 231)'고 하며, **Fine** 역시 "티마이오스를 포함 어느 중기 대화편에서도(nowhere, 1984, In Smith(1998, 178)) 'Χωρὶς'가 형상에 적용되지 않으며, 단지 소피스테스와 파르메니데스 편에서만 적용된다"고 한다(9-12쪽, 각주5번).

그런데 파르메니데스가 젊은 소크라테스의 에이도스 분리를 비판하기에 앞서 그 분리가 소크라테스 자신(αὐτὸς σὺ, 130b2)의 것인지를 물어보는 맥락이 만약 자신도 의식하지 못했던 그 분리를 파르메니데스가 그에게 깨우쳐 주는 것이라면, 그래서 '나에게는(ἔμοιγε, 130b6)그렇다' 라는 그의 답은 '알고 보니, 나는 에이도스를 분리하지 않는 사람들과는 달리 그 분리를 주장했었구나!'를 함축하는 것이라면, 비판에 직면한 그 에이도스 분리는 다른 사람의 의견-프로클로스(783쪽, 17줄)는 파르메니데스 제자들의 의견일 것이라고 한다-이지, '플라톤' 자신의 의견은 아닐 것이다. 영특한 그가 자신의 이론이 함축하는 바를 몰랐을리 없을 것이기 때문이다(본 논문 31쪽 각주23번). 그러나 그 분리 만을 묻는 것이 아니라, 분리된 그것들이 동일한 것인지의 여부와 그리고 다른 에이도스들의 경우들에도 그러한지를 연이어 파르메니데스는 소크라테스에게 물어 보고 있으므로, 그리고 이러한 물음에 그는 간단하게 '나에게는 그렇다'고 답하고 있으므로, 이미 젊은 소크라테스는 그 분리를 의식하고 있었다고 봐야 한다. 그는 영특하기 때문이다. 그래서 만약 그 전반 부 비판들에 직면한 에이도스의 그 분리가 후반 부의 변증적인 훈련 가정 1·5·9(본 논문 57쪽)를 통해 인정-에이도스의 초월-되면서, 동시에 가정 2·4·6·7·8을 통해서 거부-에이도스의 내재-된다면, 그리고 이러한 인정과 거부가 가정 3을 통해서 그 에이도스 론의 성립 가능성의 근거가 된다면, 단지 분리 해 있기 때문에 에이도스 론은 불 가능하다는 자들을 위해 플라톤은 자신의 그 대화 편을 썼다고 볼 수 있으리라.

그렇다면, 극(劇) 중 인물인 젊은 소크라테스와 파르메니데스는 플라톤 자신의 의중(意中)을 반영하고 있다고 볼 수 있다. 그래서 파이돈이나 국가 등의 중기 대화 편에, 비록 에이도스의 그 분리(초월)가 명시적으로는 드러나 있지 않긴 해도, 함축돼 있다고 봐야한다. 물론 어떤 측면에서는 그 분리가 인정되지만 어떤 측면에서는 거부된다는 것이, 다시 말해 그 에이도스의 초월과 내재가 플라톤의 '최종적'인 견해라는 전제 하에서 그렇다.

먼저 'A)한편으로 에이도스 그 자체 분리와 다른 한편으로 그 에이도스들을 나누어지는 것들 분리'로 향해 보자. 다음처럼 해석 될 수 있다.

A-1)'χωρὶς'에는 다음 두 가지 것이 가능하다.
A-1-1)그 자체 에이도스들 끼리의 분리.
A-1-2)에이도스들과 그리고 그것들을 나누어 지니는 것들 사이의 분리. 아래 'B-1)'가 바로 그러한 분리에 해당된다.

A-2)나누어 지니는 것들(μετέχοντα, 130b3)에도 다음 두 가지 것이 가능하다(38쪽 각주 33번).
A-2-1)나누어 지니는 것들은 다른 에이도스들이다. 그러나 반대 짝 에이도스는 다른 짝을 나누어 지니지 못한다 - 이 경우 메테케인 관계(πρὸς τι)는 에이도스들 사이에서 맺어진다.
A-2-2)나누어 지니는 것들은 감각[17]사물들이다 - 이 경우 메태케인 관계는 에이도스들과 감각 사물들 사이에서 맺어진다.

그리고 'B'로 향해 보자. "B)같음 그 자체는 우리가 지니는 같음과 '분리' 해 있다"는 아래처럼 세 가지 항들 사이의 분리를 함축한다.

B-1)에이도스 그 자체와 우리가 지니는 에이도스 사이의 분리
B-2)에이도스와 감각 사물 사이의 분리

따라서, 분리된 항(것)들은 ①에이도스 자체, ②에이도스에 메텍시스 하는 것들(다른 에이도스 또는 감각 사물), 그리고 ③이것들이 지닌 에이도스[18]등 세 가지이다. 그렇다면 분리 역시 다음 쪽 세 가지로 나뉠 수 있다.

---

17) 아리스토텔레스는 자신의 형이상학(뮈 편)에서 '감각적인 것들'(과 분리해 있는, εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς, 1078b16)이라는 표현을 사용한다.

㉮자체 에이도스들 끼리의 분리(A-1-1).
㉯에이도스 그 자체와 우리가 지니는 에이도스 사이의 분리(B-1)
㉰그에이도스와 감각 사물 사이의 분리(B-2)

바로 이 세 겹의 분리 때문에, 파르메니데스 대화 편 전반 부의 다섯 아포리아들이 생겨난다.

### II-3-1) χωρὶς(분리)의 의미

부사(副詞) 'χωρὶς'은 본 논문 22쪽 인용 글월 '1)'이 속하는 '129d-130d'에서 다섯 번 나타난다. 그러나 플라톤은 자신의 모든 대화 편에서 이 부사형만을 쓰지, 동사 χωριζεῖν과 형용사 χωριστὸν을 사용하지 않는다[19]. 플라톤의 대화 편들에서 명사 'χωρισμος[20]'가 쓰이지 않았다는 것은 분리 그 자

---

18)Turnbull(1989, 20쪽, shares), Προκλος(τὶς ἐξηρημένας μονάων, 784, 21줄), **Cornford**(Character, 1931(1958), 81쪽, 특성).

19)그러나 Allen(130b3-5)과 Cornford(130b2-3)는 separate(분리시키다)라는 동사와 형용사로 번역한다. **블라스토스**에 따르면, 이러한 번역은 거부되야 한다[Vlastos(1987), In Smith(1998, Plato II, 208)]. 왜냐하면 컨포드는 'διήρησαι....., χωρὶς(129b2)'를 'seperated apart'로 옮기는데, 이것은 논리적(logical, 208)으로 구분하는 디아이레인을 공간 분리의 뜻인 코리제인과 혼동하는 것이며, 알렌은 'εἶναι.....χωρὶς(130b4)'를 'is separate'로 옮기는데, 'is serparate'에 상응하는 것은 'εἶναι.....χωριστὸν'이지 'εἶναι.....χωρὶς'이 아니기 때문이다. 잘못 번역된 이 동사와 형용사 형은 '분리'가 아리스토텔레스의 플라톤 비판의 핵심(to spearhead, so preminently, 208)용어일 것처럼 '착각'하게 하므로 그렇다. 그에 따르면, 그 당시 아카데미 토론에서 사용됐을 그 동사와 형용사 형을 아리스토텔레스는 집어 들었을 뿐이다-블라스토스는 크세노크라테스(213)의 용어였을 것이라고 말한다(본 논문 29쪽 각주 20번 참조).

체가 어떠한 주제로 설정되지 않았다는 것을 보여준다. 따라서 '코리스'가 무엇인지를 정확하게 말하기는 어렵다. 그러나 부사 'χωρὶς'가 명사 'χῶρα'(공간, 티마이오스, 52a8; 파르메니데스, 148e9; 본 논문 7쪽 각주 4번)와 어떠한 관련이 있다는 것은, 파르메니데스의 후반 부에서 두 번째로 전제되고 '있는 하나'는 다른 것들과 '접촉'하지 않는다는 것을 논증하는 과정에서, 공간(χώραν, 148e9)안에서의 그 접촉(ἐφεξῆς, 149a5, 분리)을 분리(χωρὶς, 148e9)의 반대 개념으로 사용된다는 것에 의해서 보여진다. 따라서 여기 분리는 공간적인 떨어짐(분리)을 뜻하는 것으로 우선 보아야 한다. 그렇다면 에이도스와 그 에이도스를 나누어 지니는 것들이 서로로부터 분리 해 있다는 것은 그것들이 떨어진 다른 자리(공간)를 각 각 차지하고 있다는 것을 뜻할 것이다.

다음으로, 23-24쪽 인용글월 '1)'에 쓰인 그 부사 'χωρὶς' 句 '㉮'과 '㉯'은 그 표현이 각기 다르다는 것에 유념 할 필요가 있다. 왜냐하면 '㉮'의 경우에는 단지 'χωρὶς'인 반면, '㉯εἶναι.....χωρὶς'(130b4)의 경우에는 'εἶναι(있다)'와 더불어 쓰였으므로, '㉮'에서는 분리 그 자체가 문제시 될 수 있을 것 같은[21] 반면 '㉯'에서는 존재적인 분리가 문제시 될 것 처럼 보이기 때문이다.

---

20)이 명사 형은 역사적인 아리스토텔레스가 그의 형이상학과 물리학에서 플라톤의 이데아 론을 비판하면서 논하는 가운데 부사와 동사 형과 더불어 적재 적소에 쓰여진다.

그렇다면 'χωρὶς'는 ㉮분리 그 자체, ㉯존재적인 분리, ㉰공간적인 분리, ㉱시간적인 분리[Time separations, Turnbull(109)]등으로 구분 될 수 있으리라[22].

---

21)'ㄱ)'을 'εἶναι'의 생략으로 보기에는 좀 그렇다.

22)아래에서 **블라스토스**는 암묵적으로, 그 둘의 구분을 통해, 분리를 논리적(logic, 1987(1998), 208; 본 논문 27-28쪽, 각주 17번)인 것과 공간적인 것으로 나누고 있다. 비록 후자를 분리의 주요 의미라고 말하고 있지만 말이다. Vlastos에 따르면, 'Q: 형상들은 분리해 존재한다'(130b3-5)안에서 표현된 관여하는 것이 형상에 대해 맺는 그 관계가 Symmetrical(1987, In Smith(1998, 209))하다면, 그 'Q'는 'P: 형상들은 그 자체로 존재한다'(128e6-129a1)와 논리적으로 동치가 아닐 것이다. 'P' 안에서 표현된 관여하는 것이 형상에 대해 맺는 그 관계는 대칭적이지 않기(209)때문이다. 국가 6권에 나오는 원형(형상)과 모사(관여자)의 관계는 후자 없이도 전자는 존재 할수 있으나 그 거꾸로는 불 가능하므로 그렇다. 그러나 'Q' 관계도 그렇다. 분리된 존재가 양상(modal, 210)적인 것이라면, 분리된 존재 x 없이는 y가 있을 수는 있지만 그 거꾸로는 아닐 것이기 때문이다. 그에 따르면, 그래서, 형상과 관여자 사이의 분리 관계는 대칭적이지 않다(본 논문 30-31쪽 각주 22번; 74-77쪽 각주 60번). 따라서 'Q'와 'P'는 동일한(207) 형이상학적 내용을 주장한다. 그런데 'Q'와 'P' 중 'P' 관계가 플라톤의 중기 대화 편과 티마이오스 편에서도 나타난다. 그러나 'P'는 'distinguishing separately'인 반면 'Q'는 'exist separately'이다. 그리고 이 둘의 구분을 무시하면, 파르메니데스 편의 그 'Q'는 중기 대화 편의 티마이오스 편의 'P'와 어긋난 것으로 착각 할 것이다.

**G. Fine**(1984, In Smith(1998, p.179))은 자신의 글 'Seperation'에서 'χωρὶς'에 대한 다른 사람들의 해석을 1)감각적인 것들과의 다름(Ross, Morrison), 2)독립적인 존재(R. E. Allen), 3)공간적인 분리(Hardie, Irwin), 그리고 4)정의(definability, Irwin)에 있어서의 분리등 네 가지로 분류하면서, 소피스테스와 파르메니데스 편에서만 플라톤에 의해 형상에 적용된 그 'χωρὶς'는 '1) 다름'을 뜻한다고 말한다. **Kutschera** 역시 'χωρὶς'를 'getrennt, 분리', 'verschieden, 구분', 'unabhängig, 자존'을 의미로 구분한다(1995, 23). 그리고 **Nartorp**은'χωρὶς'를 'beziehungslos'(1921, 246)으로, **Allen**은 동일하지 않음(1983, 100)으로 해석한다.

파르메니데스 편의 소크라테스는, 에이도스가 자신을 나누어 지니는 것들로부터 분리 해 있다는 것이 파르메니데스에 의해서 지적 됐을 때, 비로서 에이도스들의 그 분리를 인정한다[23]. 그 이전까지는 에이도스들을 그

---

나아가서 분리되는 것(entity)들이 상호 대칭적(symmetric, 본 논문 29쪽 각주 20번; 74-77쪽 각주 60번)인지 아닌지에 관한 논란이 있다. 블라스토스[1987, In Smith(1998, Plato II, 210쪽)]에 따르면, 분리된 것이 형상과 관여자의 경우에는 반(ante, 反)대칭적인 반면, Fine(In Smith, 1983, 100)과 R. E. Allen(1983, 100쪽)에 따르면, 대칭적이다. 이들의 주장을 도표로 나타내면 다음과 같다.

| | Allen(1983) | Fine(1984) | Vlastos(1987) |
|---|---|---|---|
| 형상과 관여자 사이의 관계는 Symmetric한가? | ○ | ○ | × |
| 그 분리의 의미 | 독립적인 존재 | 다름 | 공간적인 떨어짐 |

<도식 3: 분리와 그 대칭성>

대칭적일 경우 관여 항(entity, term)들이 뒤 바뀌어도 그 분리가 성립하는 반면, 반 대칭적일 경우 성립하지 않는다. 블라스토스는 형상과 관여자 사이의 관계를 모사 없이는 원형이 존재 할 수는 있으나 그 거꾸로는 불 가능한 그런 관계를 보면서, 그 분리를 공간적인 떨어짐으로 해석하기 때문에, 위치가 바뀌면 그 분리가 성립하지 않는 반면, 그 분리를 독립적인 존재로 해석하는 알렌(103, 101)과 다름으로 해석하는 파인-파인은 형상 없이는 관여자는 존재하지 않으므로 독립적인 존재로 해석하지 않는다-의 경우에는 하나의 항에 다른 항을 대입해도 그 분리는 성립한다. 그런데 파르메니데스 편의 여기 경우에는 26쪽의 'A-1)'과 'A-2)' 그리고 'B-1)'과 'B-2)'의 해석이 가능하기 때문에, 그 대칭성은 분리의 문제에 있어 더 혼돈에 빠져들게 한다.

자체로 있는 것들이라고 만 말했다.

이제 이러한 인정을 근거로 해서 파르메니데스는 **분리** 해 있는 그 에이도스들을 다른 것들이 **나누어 지님**에 관한 아포리아들을 지적해 낸다.

23)바로 여기에서 그 분리는 소크라테스 자신의 것이라는 것이 드러난다. '자네 스스로 그렇게 나누어 분리 했는가?' 라는 파르메니데스의 물음은 소크라테스 자신의 본디 생각을 다시 확인하는 것이기 때문이다(본 논문 24-25쪽, 각주 14번).

### Ⅲ) 그 메텍시스(나누어 지님)의 아포리아들

#### Ⅲ-1)사람의 에이도스가 분리되는지에 관한 어려움

그 첫 아포리아를 이끌어 내는 소크라테스를 향한 파르메니데스의 질문 역시, 나누어 지님을 이끌어 내는 제논을 향한 소크라테스의 질문(본 논문 17쪽)처럼, 세 가지이다[24].

ㄱ)정의 등의 에이도스는 **그 자체 있는가** – 그렇다.

ㄴ)사람 등의 에이도스[25]는 어떠한가? 우리와 **분리**되는가? – 그렇다고 해야 할지 아니면 다르게 말해야 할지 어렵다(ἐν ἀπορίᾳ, 130c3).

---

24) 'ㄱ)'에는 아름다움과 선(善) 등이, 'ㄴ)'에는 불과 물 등이, 'ㄷ)'에는 머리털 등 하찮고 덜 가치 있는 것들이 속한다.

25)**Cornford**에 따르면, 낱말 '사람 형상'은 알렉산더가 소개하는 다음의 궤변론에 나온다-'사람이 걷는다'의 '사람'은 사람 형상이나 개별자가 아니라, 세 번 째 사람(third man, 1939(1958), 88), 곧 특칭화되지 않는(uncpecified) 개별자를 가리킨다는 것(본 논문 39쪽 각주 34번). 그리고 **Fine**(in Smith, Plato II, 179)에 따르면, 플라톤은 티마이오스 편에서 사람 형상을 인정한다.

그러나, 내가 보기에는, 인정한다고 자신있게 말 할 수 있을는지 모르겠다. 왜냐하면 모든 것의 생성에 관해 말하는 티마이오스 편의 데미우르고스가 그 원형(파라데이그마티, 28a7)을 본 떠, 우주의 몸과 영혼, 시간, 별, 하늘의 신들과 다른 신들, 생물의 몸과 영혼들을 '만들어' 가는 과정에서, 4 요소들-물과 불과 공기와 흙-를 가지고 몸을 만들 때, 예를들어 보이는 불과는 다른 불 그 자체인 것(τι πῦρ αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ, 51b8)포함, 모든 것의 그 자체로 있는 것들(αὐτὸ καθ' αὑτὸ ὄντα, 51c1)이 거론되는데, 자체적인 바로 이것에 '사람 형상'이 포함될 수 있을지 의문이기 때문이다. 그래서 "사람의 '형상'이 사람과 분리 해 있느냐?"는 물음 여전히 아포리아로 남는다고 본다. 더구나 불 자체 등을 허용하는 그 티마이오스(51b6-52c2)와 누우스에 의한 앎의 대상들이 언급되는 일곱 번째 편지(342d3-8) 등에서는 분리(χωρὶς)에 대한 언급이 전혀 없다.

ㄷ)진흙 등의 에이도스는 어떠한가? - **분리** 해 있다고 상정하는 것은 불 합리하다. 이것들은 우리에게 보이는 그대로 있다.

첫 번째 어려움은 사람의 에이도스가 *분리되는*지의 여부에 관한 것이다. 정의 등의 에이도스가 *그 자체로 있다*는 것과 그러나 진흙 등 몰 가치적인 것(의 에이도스)은 보이는 그대로 있다고 말하는 것은 어려운 일이 아니기 때문이다. 진흙 등(의 에이도스)는 보이는 그대로 있다는 것 그리고 정의 등은 그 에이도스가 자체적인 존재를 지닌다는 것이 분명하기 때문이다. 그러나 자신을 나누어 지니는 우리 각자와 **분리**된 그 사람이 있는지는 소크라테스에게는 아포리아이다. 그래서 만약 '그 자체로 있다'의 '그 자체로'(αὐτὸ καθ' αὑτὸ, 130b7)와 '분리해 있다(εἶναι χωρὶς, 130d1)'의 'χωρὶς(분리해)'가 동일한 사태를 함축한다면[26], '정의 등의 에이도스는 분리 해 있으나 진흙 등의 에이도스는 분리 해 있지 않다는 것은 확실한 반면, 사람 등의 에이도스가 분리 해 있는지는 확실하지 않다'고 말 해 질 수 있으리라.

그렇다면, 이 첫 아포리아는 *분리*된 에이도스의 영역에 관한 것이라기보다는 에이도스의 *분리*에 관한 것이다. 즉, '분리된 어떠한 에이도스 종류가가 있느냐' 보다는 '어떠한 종류의 에이도스가 분리되느냐'의 물음에 관한 것이다. 그렇다면, 정의 등의 에이도스는 그 자체로 있는 것이기 때문에 분

---

26)**블라스토스**[1987, In Smith(1988, p.211)]와 **Devereux**[1994, In Fine(Plato1, p.203)]에 따르면 동치이다(본 논문 29쪽 각주 20번).

리되는 반면, 사람 등의 에이도스는 그것이 분리되는지 (소크라테스는 알기) 어렵고, 진흙 등의 '에이도스'는 분리된 것이 아니라 우리에게 '보여지는' 바 그대로의 것이다. 따라서 진흙 등의 경우에는 전혀 어려움(ἀπορεῖς, 130c7)이 발생하지 않는다(οὐδαμῶς, 130d3). 그것의 '에이도스'는 그것과 분리된 것이 아니기 때문이다. 그것은 우리에게 '보여지는'(ὁρῶμεν,130d4) 바 그대로의 것일 뿐이므로 그렇다.

### Ⅲ-2)나누어 지니는 그 길(τρόπον, 131e3, 방식)에 관한 어려움.

#### Ⅲ-2-1)전체 또는 부분을 나누어 지니면, 그 에이도스의 단일성이 유지 될 수 없다.

두 번째 아포리아는 그 전체 또는 부분을 나누어 지니는 길에 관한 것이다. 에이도스를 나누어 지니는 것들이 그 전체 또는 부분을 지닐 수 밖에 없다면, 그 단일성이 성립하지 않는다. 이에 관한 논증은 다음과 같다.

ㄱ)전체를 나누어 지닌다면, 나누어 지니는 여럿 안에 동시에 그 동일한 하나 에이도스 전체가 있을 것이다. 이 때 여럿 안에 있는 하나 에이도스는 자신과(αὑτοῦ, 131b1)분리된다. 따라서 하나 일 수 없다.

ㄴ)부분을 나누어 지닌다면, 나누어 지니는 여럿 안에 동시에 그 에이도스의 부분들이 있을 것이다. 이 때 에이도스 자체(αὐτὸ τὰ εἴδη, 131c5)가 나뉜다(μεριστὰ εἶναι, 131c5). 따라서 하나가 아니다.

'ㄱ)'을 벗어나기(evaid, Allen, 116)위해서 소크라테스가 ㄱ')날(ἡμέρα[27])

, 131b3, 日, 하루, 낮)의 비유를 이끌어 들이자, 파르메니데스는 ㄴ′)돛의 비유로 대꾸한다. 이러한 비유들은 부분을 나누어 지니는 경우 'ㄴ)'을 문제 삼기 위해, 잠시 사용된 것일 뿐이다[28].

ㄱ′)날 하나(하루)처럼, 만약 자신과 분리 해 있지 않으면서도 여러 곳에(πολ-λαχοῦ, 131b4) 동시에 동일한 하나로 있을 겁니다-소크라테스.

ㄴ′)여러 사람 위에(ἐπὶ, 131b9)펼쳐진 돛처럼, 동일한 하나가 동시에 여러 곳

---

27)'ἡμέρα'가 의미하는 바에 관한 논란이 있다. 먼저 **프로클로스**에 따르면, 시간의 경과나 비추어지는 공기로서의 '낮'이 아닌, 낮(의 빛, 1862쪽)이다. 낮의 빛이라는 해석은 그대로 **나토르프**에게 이어진다. 그는 Tagslichts(1921년, 236쪽)의 비유라고 말하면서, '전체 하루로서의 하루(낮)은 질들의 동일성을 말할 것이다. 질은 공간적인 넓음에 의해 방해 받지 않기 때문이다'고 설명하기 때문이다. **쿠체라**(1995년, 28쪽)와 **알렌**(1983년, 117쪽)역시 빛으로 본다. 그런데 알렌은 여기에서 (낮)의 비유를 끌어 들이는 것은 대 실책(116쪽)이라고 한다. 비유는 본디 일관성을 지니지 못하는데, 일관성을 지니지 못하는 어떠한 '설명'도 그 답이 될 수 없기 때문이라는 것이다. **Coxon** 역시 이들의 해석과 같은 맥락에 선다. 왜냐하면 형상이 태양(1999년, 106쪽)으로 비유 된다고 하기 때문이다.

28)이 두 비유의 관계에 관하여. **나토르프**에 따르면, 량(1921, 236)으로 거슬러 올라가는 '천막'의 비유에 의해서 소크라테스는 올바른 자신의 의견을 지니지 못하고 있다는 것이 드러나는 반면, **알렌**에 따르면, 날도 돛처럼 여러 번 그 부분으로 펼쳐지므로,돛의 비유는 날의 비유를 선명하게 드러낸다. 그런데 **쿠체라**의 해석 따르면, 비물질적인 낮의 비유는 물질적인 범포의 비유로 바꾸므로서, 어떠한 경우에든(1995년, 28쪽) 이데아의 부분이 개체에 있을 수 있다는 것을 부정하도록한다-그러나 알렌에 따르면 이 비유가 비물질성(117)을 드러내는 것은 아니다. **Coxon**에 따르면, 파르메니데스는 그 날의 비유를 무시한다. **Turnbull**은 이들과는 다른 약간 독특한 해석을 취한다. 그에 따르면, '메테케인'의 문자적인 의미, 곧 'have a share of(1989, 25)'로 받아드려지지 않는 한, 낮과 돛의 비유는 그 의미를 잃는다-그래야만 소크라테스의 낮의 비유는 무력해지기(1989, 25) 때문이다. 그러나 **내가 보기에는** 날과 돛 이 두 비유는 동일한 하나가 자신과 분리되지 않은 채, 동시에 여러 곳에 있다는 것을 '설명'하기 위한 도입 기능을 할 뿐이다.

에 있다고 여기는 모양이나, 그 돛의 부분이 그 여럿 각자에게 있을 뿐이네-파르메니데스

그런데 이러한 비유들을 포함한 논증은 에이도스는 동일한 하나( ἕν καὶ ταὐτὸν, 131b1)라는 것을 전제한다[29]. 만약 전제하지 않는다면 하나임을 유지하는 에이도스가 그 자신 또는 그 전체가 여럿으로 나뉘기 때문에, 그러한 메테케인은 불 가능하다는 본 논증이 성립할 수 없기 때문이다.

### Ⅲ-2-2)나뉜다는 것 자체가 불 합리(ἄλογον, 131d1)하다.

부분으로 나뉘어 지녀지려면, 먼저 그 에이도스가 나뉘어야 할 것이다. 그러나 나뉨 자체가 불 가능하다. 이에 관한 논증은 다음처럼 이루어진다.

ㄷ-1)나뉘면(μερεῖς, 131c12)-부분으로 된다면, 큼 자체는 나뉜 여러 크기들로 된다.
ㄷ-2)나뉜 크기들은 큼 자체 보다 적다.
ㄷ-3)큼이 작다는-적어짐에 의해 크다는- 것은 불 합리하다.

ㄹ-1)나뉘면, 똑 같음 자체는 나뉜 여러 똑 같음들로 된다.
ㄹ-2)나뉜 여러 똑 같음들은 똑 같음 자체 보다 적다.
ㄹ-3)똑 같음이 작다는-작아짐에 의해 크다는- 것은 불 합리하다.
ㅁ-1)나뉘면, 적음 그 자체는 나뉜 여러 작음들로 된다.
ㅁ-2)나뉜 여러 작음 보다 적음 그 자체는 크다.
ㅁ-3)적음이 크다는-적어짐에 의해 크다는- 것은 불 합리하다.

---

29)이러한 전제는 '131a1-5'에서 다시 확인된다.

그래서 에이도스는 나뉠 수 없다. 그렇다면 에이도스의 나뉜 그 부분들을 우리가 지닌다는 것은 성립할 수 없다. 따라서 '나누어 지님'의 '나뉨' 역시 성립 불 가능하다.

**Ⅲ-3)무한한 갯 수의 에이도스가 있게 된다.**

**Ⅲ-3-1)무한한 갯 수의 큼들.**

이 세 번째 아포리아는 무한함에 관련된다. 각기 에이도스가 동일한 하나라는 것은 'Ⅲ-2)'의 맥락(본 논문 34쪽)에서 이미 전제된 바의 것이다. 그런데 만약 나누어 지닌다면, 그 에이도스 하나가 수적으로 무한[30]할 것이다. 그러나 이것은 그 전제와 모순된다. 따라서 나누어 지님(메테게인)은 불 가능 하다. 이러한 논증은 다음과 같다.

분리 해 있다면, 큼 자체를 나누어 지니는 큰 다른 것 안의 큼들은 크기인 것 하나에 의해(ᾧ, 132b7)영혼에 나타 날 것이다[31]. 그래서 큼 자체①

---

30)**프로클로스**와 **알렌**는 크기에 있어(ἄπειρα τὸ πλὴθος, 887, 5-6; infinite in muldtitude, 1983, 134), **토일러**는 일련의 형상에 있어(infinite series of form, 1936, 355), **컨퍼드**는 형상의 그 거슬러 올라감에 있어(infinite regress, 1939(1958), 88) 무한함을 말한다. 물론 이것들은 수적인 무한함을 포함한다.

31)이 경우, **컨퍼드**에 따르면 큼은 크다는 것이(Largeness is large thing 1939(1958), 90)전제되며, **블라스토스**에 따르면 큼은 그 자체 크다(Largeness is itself large,)는 것, 곧 큼 자체의 자기-속성(self-predication, 1954(1998), 6)과, 그리고 큼 자체와 큰 것의 큼은 동일하지 않다는 비동일성(Noniedentity, 위의 곳)이 전제된다.

을 나누어 지니는 다른 큰 것의 큼②, 그리고 그것에 의해서 큼②가 크기로 영혼에 나타나는 그리고 큼 자체①과 큼②에 나란한(παρ', 132a10)다른 큼③, 그리고 다시 큼③이 그것에 의해서 크기로 영혼에 나타나는 그리고 큼 자체①와 큼③과 나란한 다른 큼④.....등 무한히 다른 큼들이 나타 날 것이다.

### Ⅲ-3-2)같은 에이도스들이 무한하게 된다-닮아감(εἰκασθῆναι, 132b4 )으로서의 메테케인의 어려움.

이것 역시 무한함에 관련된다. 그러나, 'Ⅲ-3-1)'과는 달리, 닮아감으로서의 메테케인 해석이 지니는 어려움이다. ㅂ)만약 나누어 취함이 닮아감이라면, 에이도스와 그 에이도스를 나누어 취하는 다른 것들은 같을 것이다. 닮은 것과 그 원형은 같기 때문이다. 그런데 ㅅ)같은 것들[32]은 동일한 하나인 것을 함께 나누어 지니는 것들이라면, 그리고, 이미 전제 된 대로, 동일한 하나인 것은 에이도스 각 각이라면, 같은 것들 ㉮와 ㉯가 나누어 지니는 것은 같음의 에이도스 그 자체①일 것이다. 그런데 'ㅂ)'에 따라, 같음 그 자체①이 같은 것들[33]㉮와 ㉯와 같고, 'ㅅ)'에 따라 '①' 그리고 '㉮'와 '㉯'는

32) 제논의 논증에 나타나는 '같은' 것(본 논문 19쪽, 21쪽)과 그리고 가정들에서 나타나는 '같은' 것[본 논문 49쪽(1 가정), 52쪽(2 가정), 54쪽(3 가정), 57쪽(4-5 가정), 58쪽(6-7가정), 59쪽(8-9 가정)]을 생각해 낸다면, 그 대화 편의 전 후반 분의 관련성이 쉽게 드러 날 것이다.

동일한 것 하나를 함께 나누어 지닐 것이다. 그래서 그 에이도스①과 나란히(παρὰ, 132e7)항상 다른 에이도스②(ἄλλο εἶδος, 132d7)가 맞서 나타 날 것이며, 그리고 저 에이도스①은 그 다른 에이도스②와 같을 것이다. 따라서, 'ㅅ)'에 따라, 다시 헤태론한 에이도스③이 나타날 것이고, 이어 항상 새로운 에이도스가 끊임없이 나타날 것이다.

그런데 무한 후퇴[34]에 빠지지 않으려면, 같음 자체를 나누어 지니는

---

33) 여기서 같은 것들, 곧 같음을 나누어 지니는 것들은 본 논문 26쪽의 'A-2-1)'로 간주해야 할 것이다. 반면 34쪽 'ㄱ)'과 'ㄴ)' 또는 최소한 'ㄴ)'의 나누어 지니는 여럿은 26쪽의 'A-2-2)'로 간주해야 할 것이다.

34)이 무한후퇴 논의는 '플라톤의 파르메니데스 편에 있어서의 세 번째 사람 논의'라는 1954년 블라스토스의 논문과 영미 계열의 학자들에게 많은 주목을 받아 왔다 그러나 **Turnbull**(1998, S.192_에 따르면 블라스토스의 그 논문(본 논문 10-11쪽 각주 5 번 참조)에서 우리가 새롭게 얻을 내용은 없다. 어쨌든 플라톤의 대화 편 그 어디에도 '세 번째 사람'이라는 표현은 나타나지 않는다. **컨퍼드**에 따르면(본 논문 32쪽 각주 25번), ①알렉산더에 의해 소개되는 궤변론과, 그리고 ②플라톤과 동시대인 소피스트 Polyxenus와, 그리고 ③아리스토텔레스의 '이데아에 관하여'와 형이상학에 나타나는 '세 번째 사람'이 속하는 맥락은 다음과 같다-'①'과 '②'는 무한후퇴를 포함하지 않는 반면, '③'은 무한후퇴를 포함한다.

①알렉산더가 소개하는 궤변론에 나오는 '세 번째 사람'
: '사람이 걷는다'의 '사람'은 사람 형상이나 개별자가 아니라, unspecified individual인 세 번째 사람을 가리킨다.

②폴릭세누스의 논의에 나오는 '세 번째 사람'(Cornford, 88; Burnet, 259).
: ㉠만약 형상에 메텍시스 함에 의해(κατὰ μετοχὴν) 사람이 존재한다면,
㉡그 형상과 관계하여 자신의 있음을 지니는 어떤 사람이 있어야 한다.
㉢그러나 그 형상도 어떤 개별자도 그 형상과 메텍시스 함에 의해서는 있을 수 없다.
㉣따라서 세 번 째 사람이 반드시 있어야 한다-그 사람은 형상과 개별적인 사람과 구분된다.

③아리스토텔레스의 ③-2)'Περὶ'Ιδεῶν'과 ③-1)형이상학(1030b30, 990b15)에 나타나는 'ὁ

것들은 같음 그 자체와 같지 않아야 한다. 그러나 같음을 나누어 지니는 것이 어떻게 같지 않을 수 있는가? 따라서 닮아감으로서의 나누어 지님(메테케인)에는 어려움이 잇따른다.

### Ⅲ-4)나누어 지니는 것들이 노에마들이라면 모든 것이 생각하거나, 또는 생각하지 않을 것이다.

네 번째 아포리아는 영혼 안의 **다른** 것들로서의 노에마들과 관련된다. 전체 또는 부분을 나누어 지닌다면 그 에이도스 하나의 단일성이 붕괴되는 두 번 째 아포리아에 우리는 직면했었다. 그러나 그 아포리아로부터 벗어나기 위하여, 다른 것들을 영혼 안의 '크기 없는' 노에마(생각의 대상)로 간주한다면, '모든 것이 생각하거나 또는 생각하지 않는다'는 네 번째 아포리아에 직면하게 된다. 이에 관한 증명은 다음과 같다.

만약 영혼 안에 있는 노에마를 **다른** 것(에이도스)들이라고 한다면, 노에마(τὸ νόημα, 132c3)는 이데아를(ἰδέαν, 132c3) 생각해 놓은(νοεῖ, 132c3)것이므로, 그 자체 분리 해 있는 동일한 에이도스 하나는 그 생각의 대상(τὸ νούμενον, 132b4) 곧 '존재'하는 이데아 하나일 것이다. 그리고 바로 이 이데

---

τρίτος ἄνθρωπος'

: ③-1)여럿에 속하는, 그러나 개별자와 분리된 보편자가 이것을 가리킨다면, '세 번째 사람'이라는 어려움에 부딛힌다(1030b30).

: ③-2)개별적인 사람과 분리된 존재를 지닌 '사람'이 있다면, 그리고 '사람'이 개별자와 형상 이 양자의 속성을 지닌다면, 그 개별자와 형상 이외에도 세 번째 사람이 있을 것이다. 그리고 계속하여 개별자와 형상과 이 세 번째 사람의 속성을 지니는 네 번째.....무한히 있을 것이다.

아가 다른 모든 것에(ἐπὶ, 132c7)걸쳐 있을 것이다[35]. 그런데 만약 **다른** 것(사물)들이 그 이데아들을 반드시 나누어 지닌다면, 다른 모든 것(사물) 각각은, 그 노애마들을 지닐 것이므로, 생각하거나, 생각하지 않을(ἀνόητα, 132c11)것이다. 그러나 다른 모든 것(사물)이 생각하거나 또는 생각하지 않는다는 것은 불 합리하다.

A-1)이 논증에 나타나는 하나는 세 가지 것을 가리킨다(20쪽, 도식1).
A-1-1)분리 해 있는 에이도스 또는 이데아 하나(누우메나, 생각의 대상).
A-1-2)사물들 안의 에이도스 각 각 하나(노에마, 생각된 것, 관념).
A-1-3)모든 사물들 각 각 하나.

A-2)이 논증에 나타나는 다른 여럿은 두 가지 것을 가리킨다(20쪽 도식1).
A-2-1)사물들 안의 에이도스 여럿(노에마들).
A-2-2)여러 사물들.

### Ⅲ-5)불 가능한 (신의) 앎에 관하여.

'분리 해 있는 이데아는 인식 될 수 없다'는 이 다섯 번 째 아포리아가 가장 심각하다(μέγιστον, 133b4). 왜냐하면 우리와 신은 서로에 관한 앎을 지닐 수 없기 때문이다. 더구나 그렇게 주장하는 자는, 그 스스로 깨달아 회심하지 않는 한, 그 어느 누구에 의해서도 설득되지 않을 것이다. 아마 그 자는 다음처럼 몰 인식적인 에이도스(본 논문 49쪽)에 관해 논증 할 것이

35)(노에마) 여럿에 걸친 (이데아) 하나는 그러나 (그 부분) 여럿에 걸친 (돛 전체) 하나와 그 존재 방식이 다르다. 왜냐하면 후자의 경우에는 크기가 있는 반면, 영혼 안의 전자의 경우는 '크기'가 없을 것이기 때문이다.

다.

1)자체적으로 있는 것들 각 각은 우리 안에(ἐν, 133c5)있지 않다. 분리 해 있기 때문이다.
2)그래서 서로 관계를 맺는 이데아들은 자신들의 우시아(존재)에 그 자신들이 관계하지, 우리 주위(παρ',133d2)것에 관계하지 않는다. 우리 주위의 것들 역시 자신들(의 우시아)에 관계하지 에이도스들과 관계하지 않는다.

3)그리고 우리 안의 것들이나 에이도스들은 각 각 자신들과 관계 할 수 있는 힘을(τὴν δύναμιν, 133e5)지니기 때문에, 우리 안의 것들은 에이도스들과 관계 할 수 없고, 에이도스들은 우리와 관계 할 수 없다.

4)나아가서 앎 자체는 진리 자체의 앎이며, 앎은 진짜로 있는(τῶν ὄντων, ὅ ἔστιν, 134a6-7) 각기 것에 관한 앎이다.
5)그리고 우리 주위 것들의 앎은 우리 주위 것들의 진리의 앎이고, 우리 주위 것들의 앎 각 각은 우리 주위에 있는 것들 각 각의 앎이다.
6)그런데 에이도스 자체는 우리 주위에 있지 않다.

7)이제, 에이도스 자체 각 각은 앎 자체의 에이도스에 의해 인식된다.
8)그러나 '6)'에 따라 우리는 앎의 에이도스를 지니지 못한다.
9)그렇다면 어떤 에이도스들도 우리에 의해 인식되지 않는다. 그 에이도스의 앎을 우리가 나누어 지니지 못하기(οὐ μετέχομεν, 134c12) 때문이다.

10)따라서 우리에게 몰 인식적(ἄγνοωστον, 134c14)이다

'1~3)'우리와 이데아 또는 에이도스는 서로 관계하지 않으며, '4~5)'우리의 앎과 에이도스의 앎 역시 서로 관계하지 않는다. 그런데 '6~9)'앎의 에이도스에 의해 에이도스 각 각이 인식 됨에도 불구하고, 우리는 앎의 에이도스를 지니지 못한다. 에이도스 자체가 우리 주위에 없기 때문이다. 따라서 '10)'어느 에이도스도 우리에게 인식되지 않는다. 이렇듯 그 자의 논증

은 우시아(존재)로부터 관계(πρὸς τι)로, 관계에서 나누어 지님으로, 그리고 나서 앎과 인식의 문제로 나아간다.

이제 몰 인식적인 이데아 라는 이러한 아포리아는 보다 두려운(δεινότερον, 134c4)결론으로 나아간다.

11)그런데 우리 옆의 '앎' 보다 훨씬 정확한 앎 자체가 있으며, 그리고 그 앎 자체를 어떤 것이 나누어 지닌다면, 그것은 신일 것이고, 그래서 신이 지니는 바로 그러한 앎이 가장 정확한(τὴν ἀκριβεστάτην, 134c11)앎일 것이다. 그러나 신은 우리 주위 것을 인식 할 수 없다.

12)나아가서, 가장 정확한 앎을 지닌 자가 가장 정확한 주인이며, 신 옆에 가장 정확한 앎이 있다면, 가장 정확한 그 주인은 우리의 주인이 아닐 것이다. 그 주인은 우리와 관계하지 않아서 우리의 일을 모를 것이기 때문이다.
13)따라서, 신은 우리의 일을 인식하지도 못할 뿐만 아니라, 우리의 주인이지도 않다.

이러한 결론은 우리를 경악(θαυμαστὸς, 134e6)케 한다.

14)그러나 신은 우리의 주인이 아니시질 않으며, 우리의 일을 알지 못하시는 것도 아니고, 우리 옆에 계시지 않는 것도 아닌 것과 같이, 우리 역시 신의 옆에 있지 않는 것도 아니며, 비록 그 전체는 아닐 수도 있지만 신의 일을 우리가 알지 못하는 것도 아니고, 우리가 신의 노예가 아닌 것도 아니다.

15)왜냐하면 신께서 지니고 계시는 에이도스의 앎을 나누어 지니는 힘을(τὴν δύναμιν, 134d5)어떻게든 지니므로, 우리는 에이도스를 인식하기 때문이다. 만약 그렇지 않으면 우리의 디아노이아(τὴν διάνοιαν, 135b8)가 성립할 수 없을 것이다.

16)그래서 '에이도스는 우리에게 몰 인식적인 것이다' 라고 말하는 것은 거짓(ψεύδεται, 133b7)이다[36].

지금까지 거론된 아포리아(본 논문 13쪽)는 모두 다섯 가지다.

ㄱ)분리에 관한 것 두 가지.
ㄱ-1)사람의 에이도스 분리 여부를 아는 것은 어렵다.
ㄱ-5)우리의 앎과 생각이 불 가능하게 된다.

ㄴ)나누어 지님에 관한 것 세 가지
ㄴ-2)만약 에이도스 전체 또는 부분을 나누어 지닌다면, 에이도스의 그 단일성이 유지 되지 않는다.
ㄴ-1-3)뿐만 아니라 부분일 경우 무한한 개수의 에이도스가 있을 것이다.
ㄴ-4)모든 것에게 누우스가 있거나 또는 있지 않게 된다.
ㄴ-3)그 나누어 지님을 닮아감이라고 한다면, 무한한 개수의 에이도스가 있게 된다.

이 다섯 가지 중 두 가지는 분리에만, 나머지 세 가지-단일성과 무한함과 누우스-에 관련된 아포리아들은, 나누어 지님에만 관련되는 것이 아니라, 이것들 모두는 **분리** 해 있는 또는 자체적인 에이도스 하나를 다른 여럿이 **나누어 지닐** 경우 발생하는 아포리아들이기 때문에, 그 다섯은 분리와 나누어 지님에, 한 마디로 말하면, 나누어 지님(메테케인)에 관련된다는

36)바로 여기에 철학(Φιλοσοφίας, 135c5)의 임무가 있다.

선명하다.

## Ⅳ)아포리아들의 극복.

### Ⅳ-1)철학의 임무.

이제, 만약 이 아포리아들이 해결되지 않으면, 소크라테스의 에이도스론은 성립 될 수 없을 것이다. 그러나 에이도스 론이 성립되지 않으면, 다시 말해 에이도스 그 자체 하나와 여러 다른 에이도스들의 존재 뿐만 아니라, 그 여러 다른 것들이 하나 자체를 나누어 지닌다는 것이 허용되지 않으면, 우리는 무지의 상태에 처해 있을 수 밖에 없을 것이다. 이러한 무지의 상태로부터 벗어나게 하는 것이 바로 철학의 임무이다.

다섯 아포리아들을 지적해 준 후에, 파르메니데스는 이성을 난파 당해 절망하는 젊은 소크라테스에게 어떠한 훈련을(γυμνασθῆναι, 135c8, d4, d7) 제안한다. 그 훈련은 다음과 같다.

A)정의와 아름다움 등의 에이도스를 정의하기(ὁρίζεσθαι[37], 135c8-9)전에 받아야 하는 훈련이다.
B)많은 사람들이 소위 할 일 없는 자들이나 하는 짓거리 라고 말하는 바의 것이다.

C)그러나 이러한 훈련을 받지 않으면 진리가 나를 회피(διαφεύξεται, 135d6)한다

---

37) **컨퍼드**(114)에 따르면, 그 후 반부의 가정의 시작은 실제로 정의(defintion, 규정)으로부터 시작된다. 예를들어 '만약 하나가 있다면 그것은 여럿도 아니며, 부분을 지니지도 않으며, 전체도 아니다'처럼 말이다. '하나가 만약 있다면' 또는 '하나가 만약 있지 않다면' 등의 가정에서도 그 정의가 거의 위장(disguised, 114쪽 각주 3)될 수 없다.

D)그 훈련 방식(τρόπος, 135d7)은 제논의 논증 방식을 따르는 것인데, 그 주제는 보이지 않는 것 곧 에이도스이다.

E)'에이도스 각 각이 있다 그리고 있지 않다'를 전제한 후, 그 전제로부터 무슨 로고스가 반드시(χρη, 137b4)잇따르게 될 것인가를 숙고해 보는 훈련이다. 예를들어 여럿이 있다면 그 여럿은 자신과 하나에 대해 어떻게 있으며-무슨 관계를 맺고 있으며-, 그 하나는 자신과 여럿에 대해 어떠한가를, 또는 여럿이 있지 않다면 하나는 자신과 여럿에 대해 그리고 여럿은 자신과 하나에 대해 어떠한가를 숙고하는 것이다[38].

F)따라서 이러한 훈련은 에이도스[39] 각 각이 있는 경우와 있지 않는 경우 자신과 다른 것에 대해 어떻게 있거나 있지 않는가를 숙고하는 훈련이다.

G)그리고 이러한 훈련은 아이들이 일 삼아 하는 놀이(παιδίαν[40], 137b2)처럼 여겨지나,

H)실은 철학은 바로 이러한 훈련이며, 그리고 이러한 훈련을 통해서 앎에 다다른다.

15-16 쪽에서 요약된 파르메니데스 두 번째 편의 그 훈련의 내용과 형식을 다음 쪽에 다시 적어 본다. 그러나, 9쪽(각주 5번)에서 이미 지적한 것처럼, 그 훈련의 결과는 '참담'하다. 왜냐하면 아홉 전제의 결론들 모두 모

---

38)실제 훈련은 '하나가 있다면' 그리고 '있지 않다면'이라고 전제 된다-'여럿' 대신 '하나'의 이데아의 '존재'가 문제 삼아진다.

39)'아리스토텔레스'에게 행하는 실제 그 (변증적인) 훈련에서 나타나는 에이도스들은 하나와 여럿, 존재와 비존재, 움직임과 정지, 동일과 다름, 같음과 같지않음, 똑같음과 똑 같지 않음, 큼과 적음 등이다.

40)이 용어를 근거로 해서, Ryle은 그 훈련을 하나의 'fun'(1939, 132)으로 본다. Tayler도 마찬가지이다.

순-아포리아에 직면하기 때문이다. 뿐만 아니라, 설령 모순된 결론들을 이끌어 내는 논증 과정에서 보여진 긍정적인 내용들을 모아 본다고 할지라도, 그 대화 편 전반 부의 분리와 나누어 지님에 관한 아포리아들이 전혀 해결될 수 없을 것처럼 보인다. 그래서 겉으로 드러난 상황은 더 가중된 어려움이다.

<후반 부(137c4-166c5): 변증적인 훈련(본 논문 17쪽)>

5)하나가 있다면 하나와 다른 것들이 각각 자신과 서로에 대해 어떻게 **있는**가-어떠한 관계를 맺고 있는가(πρὸς τι **εἶναι**, 137c4 -160b4)?
- 5-**1**)만약 하나가 있다면, 하나 자체는 어떤 것도 아니다(137c4-142a8).
- 5-2)하나가 만약 있다면,
  - 5-2-**2**)우시아(존재)를 지니는 하나는 있고 있지 않다(142b1-155e3).
  - 5-2-**3**)순식간의 하나는 있지도 있지 않지도 않다.
    - 5-2-3-3)**엑사이프네애스**(순식간)에 나누어 지님(155e4-157b5).
  - 5-2-**4**)하나로부터 분리되지 않는 다른 것들은 있고 있지 않다(157b6-159b1).
  - 5-2-**5**)하나로부터 분리되는 다른 것들은 있지도 있지 않지도 않다(159b2-160b4)

6)하나가 있지 않다면 있지 않는 하나와 다른 것들이 각각 자신과 서로에 대해 어떻게 **나타나는**가-어떠한 관계를 맺으면서 **나타나는가**(πρὸς τι **φαίεται,** 160b5-166c5)
- 6-6)하나가 만약 있지 않다면, (160b5-163b6)
  - 6-6-**6**)우시아를 지니는 있지 않는 하나는 나타나고 나타나지 않는다.
  - 6-7-**7**)우시아를 지니지 않는 있지 않는 하나는 나타나지도 나타나지않지도 않는다(163b7-164b4).
  - 6-7-**8**)있지 않는 하나로부터 분리되지 않은 다른 것들은 순식간에 마치~인 것처럼 덩어리로 무한히 나타나고 나타나지 않는다(164b5-165e1).
  - 6-7-**9**)있지 않는 하나로부터 분리된 알론한 것들은 그 어떻게도 나타나지 않는다(165e2-166c5)?

## Ⅳ-2)그 후반 부의 모순-아포리아들.

### Ⅳ-2-1)제 1 가정

'자 그럼 만약 하나가 있다면, 하나는 다른 어떤 여럿이 아닐 것이지?(137c4)' 라는 말과 더불어 시작되는 제 1 가정에서는, 밑줄 친 부분(οὐ, οὐκ, οὐτε)이 보여 주듯, 그 '하나'가 자신과 다른 것에 대해 맺고 있는 모든 관계(대해 있음)가 부정(否定)된다.

하나는 ㉠다른 어떤 여럿이 아니며,
㉡부분도 전체도 아니므로,
㉢시작도 중간도 끝도 지니지 않는다. 그래서,
㉣둥글지도 곧지도 않다.

"2)더 나아가서 이와 같다면 [하나는] 어떤 곳에도 있지 않을 것이다. 하나는 다른 것 안에도 자신 안에도 있지 않을 것이기 때문일세(138a1-2)"

하나는 ㉤전혀 어떤 곳에도 있지 않고,
㉥움직이지도 쉬지도 않으며,
㉦스스로와도 다른 것과도 동일하지도 다르지도 않고, 같지도 같지않지도 않으며, 똑 같지도 똑 같지 않지도 않다.
㉧보다 늙지도 젊지도 같은 나이도 아니다. 시간 안에 있을 수 없기 때문이다. 그리고 시간 안에 있지 않고는 존재(우시아)를 결코 지닐 수 없다.

따라서 "3)마찬가지로 하나는 어떤 길로도 **우시아(존재)**를 **나누어 지니지** 않는다네(본 논문 52쪽) - 그럴 겁니다. - 어떤 길로도 하나는 있지 않네. - 그렇게 보입니다. - 하나 있음처럼, 그렇게 하나는 있지

않다네. 있는 그리고 우시아(존재)를 지니는 것은 어떤 것이기 때문이오. 오히려 우리가 이와 같은 논의를 신뢰 할 수 있다면, 하나는 있는 하나도 아닐 뿐 더러, 있지도 않다네(141e9-142a1)".

이러한 ㉦하나에 관한 이름을 우리는 지을 수 없으며, 그에 관한 말도 할 수 없고, 그에 관한 앎도 감각도 의견(독사, 142a4)도 지닐 수 없다네. 있지 않는 것에 관해서도 그러하듯이 말이네.

그에 관한 어떤 이름도, 말도, 감각도, 앎도, 의견도, 없다는 이러한 그 후반 부 제 1 가정 결론은 그 전반 부 다섯 번째 아포리아 곧 분리해 있는 에이도스는 그 자체 몰 인식적인 이라는(본 논문 41-44쪽) 것에 일치한다. 그런데 만약 그러한 하나 자체에 메테케인 할 수 있는 영역만 확보 된다면 그 아포리아는 해소 될 수 있으리라.

다음으로, 제 2 가정은 어떤 모순-아포리아 결론으로 나아 가는가?

### Ⅳ-2-2)제 2 가정.

제 2 가정-'만약 하나 있다면(εἰ ἕν ἐστιν, 137c4)'이 아니라 '하나 만약 있다(ἕν εἰ ἔστιν[41], 142b5)면'에서는, 하나 자체가 아니라 있는 하나가 전제

41) 'εἰ ἕν ἐστιν'(137c4)과 "ἕν εἰ ἔστιν'(142b5)의 'εἰ'의 위치에 주목해 보면, 제 1 가정의 경우에는 그것이 "ἕν' 앞에 놓인 반면 제 2 가정의 경우에는 "ἔστιν'앞에 놓인다는 것을 알게 될 것이다. 이런 어순에 따른 의미 차이가 없다는 **Hägler**(1983, 178)와 **Robinson**(1953, 245), 그리고 그 위치는 강조를 나타낸다고 하는 **Tayler**(1

936, 178)을 비교 해 보라.

뿐만 아니라, 'εἰ ἔν **ἐστιν**'(137c4)과 "ἕν εἰ **ἔστιν**'(142b5)의 'εστιν'에 에큐트 악센트 '' '의 붙고(2 가정)붙지않음(1 가정)이 구분될 것이다[1900년 I. Burnet 판(1992, 10쇄)파르메니데스 편]. 아래의 논란이 있다.

H. W. **Smyth**(1984, §187b)에 따르면, 'ἐστί'에 붙은 예리(銳利)한 음조(音調)인 acute (′)는 앞 낱말에 흡수 돼 사라져 버리는 전접사적(enclitic, 前接詞的) 엑센트이나, ㄱ)존재 또는 가능성을 나타내는, ㄴ)οὐκ, μή, εἰ, ὡς, καί, ἀλλά, τοῦτο 뒤에 오는, ㄷ)몇 몇(ἔστι οἵ,'some), 때때로(ἔστι ὅτε, sometime)등의 표현에서 처럼 문장 앞에 오는 경우에는 에큐트 ''가 앞 낱말에 붙어 사라지는 것이 아니라 'ἐστι'의 'ε'에 온다.

그러나 '불행하게(unfortunately, C.H. **Kahn**(1973, p.420))'도 칸은 'ㄱ)'을 거부한다. "주절(主節)의 첫 위치에 있지 않는 동사의 모든 활용형은 전접사적인 형식을 띠게된다 라는 역사-이전의 어법(語法)의 잔존(殘存)에따라 그 'ἐστί'의 ''는사라졌음에도 불구하고, 자신에 고유한 정음법(arthotone, 正音法, Kahn(p.421))에 따라 'ἐμί'는 ''를 자신의 첫 음절에서 지니게 됐으나, 심지어 그 첫 위치에서조차 점차적으로 전접사적인 그 ''가 우세해진 결과, ' ἔστι'의 '' '는 단지 하나의 정기법(is written as an orthotone, 正記法)으로만 살아 남았을 뿐, 그 본디 강세는 사라졌다" 라는 Herodoian의 규칙(J. Vendryès, 1904(1945), p.117)을 따르는 칸(위의 책 421쪽)은 ' ἔστι'와 'ἐστι'사이에는 어떠한 감각의 구분도 구문론적인 구분도 없기 때문이다-'φῆμί'(J. Vendryès, 위의 책, p.110))도 'εἰμί'의 경우와 같다.

그러나 G. **Hermann**(1801, 84fF)에 따르면, ' ἔστι θεός'의 ' ἔστι'는 '계사'적인 뜻을 지니는 것이 아니라 '존재(ἔστιν ὄν)'의 뜻을 지닌다(칸, 위의 책, 423쪽).

이제, 이러한 위의 논란은 그 후반 부의 가정들에도 적용될 수 있으리라. 왜냐하면 제 2~9 가정에는 ' ἔστιν 또는 ἔστι'에는 에큐트가 살아 있는 반면, 제 1 가정에 나오는 'ἐστιν'에는 에큐트가 살아 있지 않기때문이다.

I) εἰ ἔν **ἐστιν**.....(파. 137c4, 1 가정),
II) ἕν εἰ **ἔστιν**.....(파. 142b3, 157b6, 2~5 가정),
III) εἰ μὴ **ἔστι** τὸ ἕν.....(파. 160b5, 6~7 가정),

되는 가운데, 그 하나가 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계가 문제 된다. 그 결론들은 다음과 같다.

그 하나는 ①**우시아**(존재)를 나누어 지닌다(본 논문 52쪽). 그래서 있다.
②부분들을 지닌다. 그래서 여럿일 뿐 아니라 하나이기도 하다.
③그 개수에 있어 **무한**하다.
④하나가 있다면, 필연적으로(ἀνάγκη, 144a4) 수가 있다.
⑤둥글기도 하고 곧기도 하다. 그래서 모양을 지닌다.
⑥자신 안에도 다른 것 안에도 있다.
⑦움직이고 쉰다.
⑧자신과도 다른 것과도 동일하기도 하고 헤태론하기도 하다.
⑨자신과도 다른 것과도 같기도하고 같지 않기도 하다.

---

IV) ἕν εἰ μὴ **ἔστι**.....(파. 160c6, 164b5, 8~9 가정),

'I)'의 'ἐστιν'와 'II)·III)·IV)'의 ἔστιν을 잘 살펴 보면 앞의 것에는 없지만 뒤의 것에는 있는 억양 ′ '가 발견 될 것이다. 그러나 여기 ' ἔστιν'의 ''' 억양은 자신의 앞 낱말에 흡수되는 전접적인 것이지만, 문장의 맨 앞에 오면 그대로 남는 그 당시의 일상적인 정음법에 일치하는 것은 아닌 것 같다. 'II)', 'III)', 'IV)' 모두 맨 앞에 위치하지 않았음에도 억양 에큐트 ' ′ '가 살아 있기 때문이다. 어쨰든 'I)'의 'ἐστιν'이지만 'II)·III)·IV)'의 ἔστιν이다. 플라톤은 자신의 파르메니데스 편의 이런 어순과 억양의 차이들을 통해서 무엇을 나타내려 한 것일까? 'II)·III)·IV)'의 ἔστιν는 '존재'를 나타내는 반면, A. **Speise**주장처럼, 'I)'의 'ἐστιν'은 계사(Kopula, 1937, p.21)를 나타내는 것일까?

만약 에큐트의 있고 없음이 그 낱말의 뜻을 결정하지 않는다면(칸), 전제 'I)'과 나머지 전제의 해당 낱말의 뜻은 구분되지 않으리라. 그러나 만약 결정한다면(스미쓰, 헤르만), 그 뜻은 구분될 것이다. 그런데 그 전제의 귀결들은 그러한 구분을 함축한다. 그래서 "ἔστιν'은 '있다(존재)'의 뜻을 포함하는 것, 그리고 'ἐσιτν'은 "ἔσιτν'과 구분된 '의미'를 지닌다는 것은 분명하다. 비록 'IV)'의 '9 가정'의 경우 애매하기는 해도 말이다.

⑩자신과 다른 것들에 크기에 있어 똑 같고, 더 크고 더 작으며, 더 크지도 작지도 않으며, 개수에 있어서도 똑 같고 더 많고 더 적다.
⑪자신 보다도 다른 것 보다도 더 늙기도 하며 더 젊기도 하고, 그리고 더 늙게 되기도 하고 더 젊게 되기도 한다. 그러나 더 늙지도 않고 더 젊지도 않으며, 그리고 더 늙게 되지도 젊게 되지도 않는다.
⑫인식된다. 그 하나에 관한 앎과 감각과 의견이 있다.

이러한 귀결들에 따르면 그 하나 자신은 ①있으며, ⑫그에 관한 앎과 감각과 의견도 있다.

그러나 ③그 개수에 있어 **무한**하다[42]. 바로 이것은 같은 대화 편 전반부의 세 번째 아포리아(본 논문 36-39쪽)의 **무한함**을 생각나게 한다. 그 무한함 역시 개수에 있어서의 무한이기 때문이다 뿐만 아니라 '②'와 '④~⑪'은 모순되는 귀결들이다. 이 모순들 중에서 '⑨'은 같은 대화 편 전반 부 제논의 귀결 곧 '같고 같지 않다'(본 논문 18쪽; 38쪽 각주 32번)을 생각나게 한다. '크기와 개수에 있어서 같고 같지 않다'고 여기에서 말해지기 때문이다.

그런데 이런 모순-아포리아들은 하나가 우시아(있음)를 나누어 지닌 결과, 생성하거나 존재하게 됐을 때, 그 하나 자신에게서 발생하는 것들이다. 그러나 어떤 아포리아의 효력도 미치지 않는 허용되지 않는 '나누어 지님'

---

42) **Gauss**는 'artihmetisch infinit'(1960, 170) 이라는 표현을 사용한다.

의 영역이 허용된다면, 그 전반 부 제논의 모순-아포리아와 소크라테스의 다섯 아포리아들의 효력 역시 그 영역에는 미치지 못 할 것이다. 그러나 그 (모순) 아포리아들의 효력이 메텍시스가 이루어지는 영역과는 다른영역인 생성과 존재에 미치지 않는다는 것은 아니다.

그렇다면 제 3 가정(본 논문 5-6쪽 각주 2 번)의 경우에는 어떠한가?

### IV-2-3)제 3 가정

제 3 가정에서는 우시아를 나누어 '취하는'(생성하는) 때와 우시아를 벗어나는(소멸하는) 때의 하나가 전제 된다. 그 우시아를 얼마 동안 (나누어) 지니다가(제 3 가정, 142b6, 본 논문 52쪽) 순식간(제 3 가정)에 우시아를 (나누어) 지니지 않게(제 1 가정, 141e9, 본 논문 49쪽)되기 때문이다. 그래서 제 3 가정은 1 가정과 3 가정을 매개[43]해 준다. 이러한 3 가정의 귀결

---

43)**Gloy**(1981, 77)와 **Frienländer**(1975, 192)는 엑사이프네스를 제 1·2 가정을 매개하는 원리로, **Grote**(1888, 103)는 엑사이프네애의 제 3 가정을 안티노미들인 1과 2, 4와 5, 6과 7, 8과 9 가정을 각 각 매개(mediator, 1888, 103)해주는-그러나 마치 (as if, 위의 곳) 그 모순들을 해소시켜 줄 것처럼 보이는- 것으로, **Natorp**(1921)는 엑사이프네애스에서 반대 상태들이 동시에 생각되는 것으로 파악한다. 그에 따르면, 8 가지 근본 개념들 중의 하나로서의 변화 개념의 연역은 1·2 가정의 매개(Vermittlung, 260)이다. (시간의) 연속성의 Denkmittel을 통해서 전제의 무 관계적인 정립과 반(反)전제의 관계적인(bezüglichen, 263)정립의 균형(Ausgleich)이 시작되기 때문이다. 그 엑사이프네애스에서 비로서 순수하게 생각된 아 프리오리한 Idee가 경험(관계성Bezüglichkeit의 영역)안으로 들어 설 수 있는 가능성이 열린다는 것이다-관계성 안의 비(非)관계적인 정립. 이와 더불어 방법적으로 확실해진 인식으로서의 경험의 가능성의 첫 근거가 놓여진다. 바로 이것이 전체 조사의

들은 다음과 같다.

**순식간**(ἐξαίφνης, 156d3)에 그 하나는 반대 상태로 변한다.
그 때 그 하나는

㉰시간 안의 것이 아니다.
㉱있는 것도, 있지 않지는 것도 아니다.
㉲하나도 여럿도 아니며, 하나로도 여럿으로도 되지 않는다.
㉳움직이지도 쉬지도, 움직이 않지도 쉬지 않지도 않는다.
㉴같지도 같지 않지도 않으며, 같게 되지도 같지 되지 않지도 않는다.
㉵작지도 크지고 똑 같지도 않으며, 자라지도 줄어들지도 똑 같아지지도 않는다.

바로 이 순식간(엑사이프네애스)에서 제 2 가정과 제 1 가정의 모순-아포리아들[44]이 그 효력을 잃게 된다. 비교하는 다음 쪽 도식 '3)'은 그 효력

---

Ziel(263)이다.

반면, 텍스트에도 없는 [매개해준다는] 그 말은 그 텍스트를 혼동(dverwechlung, 1983, 181)한 것이라고 말하는 **Hägle**r(181)는 그 엑사이프네애스를 제 1· 2 가정을 매개하지 않는 것으로, 그리고 단지 생성의 역설들만을 규정해 주는 것으로 파악한다(본 논문 6쪽 각주 2번). 그리고 **Cornford**는 엑사이프네애스에서의 그 전이를 움직임의 불 가능성이라는 제논의 역설을 암시하는(suggestted, 1939(1958), 200)경우라고, **Horn**은 그 엑사이프네애스에서 엘레아 철학이 새롭게 처리된다고 -운동의 가상이 일어난다고(1904, 134), **Talyer**는 미적분 계산은 무한 소의 증대 또는 무한 소들 사이의 비율을 다룬다고 잘못 진지하게 상정 했을 때, 미적분학자들을 괴롭게 만들었던 역설들(1936, 366)과 정확히 같은 것이 바로 엑사이프테애스의 역설들이라고, **Patterson**은 非-모순(Opposition, 1999, 95)원리의 임의적인 잘못-적용의 한 예일 뿐이라고, 말한다.

**Grote**에 따르면, 존재와 생성의 절대적인 대립을 붕괴시키기 때문에 **Steinhart**는 '순식간'을 플라톤의 중요한 진보로 보나(1883, 103), 그것은 플라톤의 진보는 아니다. 다른 대화 편에 나타나지 않기 때문이다.

상실-해소-과 더불어 '1'과 '2'를 '3'이 매개한다는 것을 보여 준다. 이에 관한 것은 'Ⅳ-3'(본 논문 61쪽)에서 따로 문제 삼을 것이다.

| 가정들 / 에이도스들 | 1 | 3 | 2 |
|---|---|---|---|
| 하나 | 하나 자체 자신 | 하나 | 있는 하나 |
| 우시아 / 시간 | 지니지 않음<br>141e9, 49쪽 | 나누어 지니는 **순간** | 나누어 지님<br>142b6, 52쪽 |
| 하나와 여럿 | 아니다<br>neither.....nor.....<br>weder.....noch... | 이지도 않고<br>아니지도 않다. | 이다<br>both.....and.....<br>sowohl...wie(als auch)... |
| 움직임과 정지 | | | |
| 같음과 같지 않음 | | | |
| 큼과 작음 | | | |

<도식 4: 모순-아포리아의 효력 상실>

---

44)**Hägler**에 따르면, 이런 아포리아 '155e-156a'은 I/P혼동(Both A and -A를 존재와 비존재의 문제로 해석하는 것, 'is'의 동일성과 술어의 혼동)에 근거한다는 Owen의 비판은 " 'Teilhabe an Sein'과 'Existenz'는 동의어이다 " 라는 그릇된(182)전제에 근거한다(본 논문 74쪽 각주 60번). 여기 εἶναι(156a1)는 절대적인 용법(182, 완전용법)으로 쓰였으므로 그 혼동을 비난 함 없이도 문제의 그 텍스트는 충분히 설명 될 수 있기 때문이라는 것이다. "어떤 것이 '있다'면 그것은 A 또는 B 또는 C이며-그 거꾸로도 가능-, A가 아니라면 그것은 그 A와 관련하여 Sein을 나누어 지니지 않는다"고 설명 될 수도 있으므로 그렇다는 것이다.

### Ⅳ-2-4)제 4·5 가정

이제까지는 하나 있을 경우의 '하나'가 문제 됐다. 4·5 가정에서는 하나 있을 경우의 하나'의' **다른 것**(본 논문 20쪽)이 문제되는데, 제 4 가정에서는 하나로부터 분리되지 않는 다른 것이 문제되는 반면, 제 5 가정에서는 하나로부터 분리된 다른 것이 문제된다. 그럴 경우 모순-아포리아들은 어떠한 것들인가?

하나와 분리되지 않는 다른 그것은(4가정)
ⓐ전체 곧 에이도스의 부분을 지닌다. 이 부분은 완전한 하나이다.
ⓑ하나와 여럿이다.
ⓒ개수로 무한하다.
ⓓ하나와 그리고 다른 것 그 자신에 동일하며 헤태론하다.
ⓔ움직이고 정지한다.
ⓕ모든 반대 속성을 지닌다.

하나와 분리된 다른 그것은(5가정)
ⓗ하나도 여럿도 아니다.
ⓘ자신과 그리고 다른 것에 같지도 같지않지도 않다.
ⓙ동일하지도 헤태론하지도 않다.
ⓚ움직이지도 정지하지도 않는다.
Ⓛ생성 소멸 않는다.

제 4 가정의 모순-아포리아 'ⓑ·ⓓ·ⓔ·ⓕ'와 무한함 'ⓒ'은 제 2 가정의 그것들(본 논문 52쪽)에 상응하며, 제 5 가정의 귀결들은 제 1 가정의 그것들에 상응한다(본 논문 48-49쪽). 따라서 제 1·2 가정의 모순-아포리

아들이 해소되는 영역에서는 되면, 제 4·5 가정의 그것들이 자연스레 해소될 것이다. 그렇다면 제 6 가정에서는 어떠한가?

### Ⅳ-2-5)제 6·7 가정.

지금까지는 '하나가 있다'고 전제됐다. 이제부터는 '하나가 있지 않다'가 전제된다. 그런데 제 6 가정은, 있지 않는 하나가 전제 될 경우, 그 하나가 우시아를 나누어 지닐 때, 제 7 가정은 우시아를 나누어 지니지 않을 때, 그 하나가 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 문제 삼는다. 그 귀결은 다음과 같다.

있지 않는 그 하나는(제 6 가정)

ⓩ우시아(존재)를 나누어 지닌다.
ⓒ그에 관한 앎이 있다.
ⓚ자신과 다른 것에 같고 같지 않다.
ⓔ움직이고 쉰다.
ⓟ생성 소멸하기도 하고 하지 않기도 한다.
ⓗ이것 또는 저것이라고 말해질 수 있다.

있지 않는 그 하나는(제 7 가정)

ⓐ우시아(존재)를 나누어 지니지 않는다.
ⓒ그에 관한 앎 의견 감각이 있지 않다.
ⓚ자신과 다른 것에 같지도 같지 않지도 않다.
ⓔ움직여지지도 정지하지도 않는다
ⓟ생성 소멸하지 않는다.
ⓡ시간 안에 있지 않다.
ⓗ이것 저것이라 말해질 수 없다.

여기 모순-아포리아들 '㉮㉯㉰㉮㉯㉰' 역시 이 전 가정들의 그것들이 효력을 미치지 못하는 영역에서는, 자연스레 '해소'된다. 동일한 것들이기 때문이다. 그렇다면 제 8-9 가정에서도 그러한가?

### IV-2-6)제 8-9 가정.

있지 않는 하나의 경우 그 하나를 문제 삼는 제 6-7 가정과는 달리, 제 8-9 가정에서는 있지 않는 하나의 경우 그 하나의 다른 것을 문제 삼는다. 그러나 제 8 가정은 그 하나로부터 분리되지 않는 다른 것이 그 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 문제 삼는 반면, 제 9 가정은 그 하나로부터 분리된 다른 것이 그 자신과 다른 것에 대해 맺는 관계를 문제 삼는다. 그 귀결들은 다음과 같다.

있지 않는 그 하나와 분리되지 않는 다른 것(제 8 가정)
- ⓞ그것에 관한 로고스가 있다.
- ⓟ하나인 것처럼 덩어리(ὄγκος, 164d1)로 그리고 **순식간**에 여럿인 것처럼 무한히 **나타난다(φαίνεται, 164d2)**.
- ⓠ한계를 지니며, 시작과 끝을 지니는 것처럼 나타난다.
- ⓡ자신과 서로에 같은 그리고 같지 않는 것처럼, 접촉하면서 분리된 것처럼, 움직이고 쉬는 것처럼, 생성 소멸하고 생성 소멸하지 않는 것처럼 나타난다.

있지 않는 그 하나와 분리된 다른 것(제 9 가정)
- ⓢ그것에 관한 의견도 환상도 없다.
- ⓣ하나도 여럿도 아니다.
- ⓤ동일하게 그리고 헤태론하게도, 접촉되서 그리고 분리되서도, 그 어떻게도, **나타나지 않는**다.

제 8·9 가정에서도 역시, 비록 나타남(현상)의 영역이기는 해도, 모순-아포리아 'ⓟ·ⓠ·ⓡ·ⓣ·ⓤ'와 무한함의 아포리아 'ⓟ'가 성립한다. 따라서 이와 동일한 비슷한 모순 형식을 지닌 제 2 가정의 그것들이 해소되는 영역에서는, 자연스럽게 해소 될 것이다.

그런데 전반 부의 아포리아들 모두는 메텍시스(나누어 지님)에 관한 것이었고, 그 나누어 지님은 나누어 지니는 것과 나누어 지녀지는 것 사이의 분리를 전제로 했다. 그런데 지금까지의 아홉 가정들 중 '1·5·9'에서는 분리( 초월)된 에이도스가, 그러나 '2·4·6·7[45]·8'에서는 분리되지 않은(내재된) 에이도스가 문제 삼아지는 반면, 제 3 가정 ἐξαίφνης(순식간)에서는 반대(모순)되는 에이도스들 사이로의 변화가, 곧 그것들의 분리적인 非 분리-초월적인 내재-가 문제 삼아진다. 그래서 그 후반 부의 모순들이 효력을 미치지 못하는 영역이 허용된다. 왜냐하면 반대(모순)은 존재와 비 존재 또는 생성과 소멸 사이에서 성립되는데, 순식간은 존재와 비 존재 또는 생성과 소멸의 영역(본 논문 68쪽)이 아니기 때문이다.  이 순식간에서 모순되는

45) **Trience**(1989)는 7 가정을 '분리'의 문제에 귀속시키면서, 2·3·4·6·8 가정을 메텍시스의 문제에 귀속하는 것으로 본다. 그러나 나는 제 3 가정을 따로 떼어내어, 그것을 메텍시스 하는 순식간의 '하나'에 관련시키면서, 7 가정을 '분리'되지 않는 내재의 영역에 관련되는 것으로 본다. 있지 않는 하나의 이 영역을 순수한(ἁπλῶς, 163c6), 있지 않는 것이 아닌, 그래서 '분리'되지 않는 것으로 보기 때문이다.

반대 짝으로의 이행이 이루어지므로, 그리고 순식간에서는 존재론적인 모순이 전혀 성립하지 않으므로 그렇다. 따라서 순식간에는 모순이 그 효력을 미치지 못한다-해소된다.

나아가서, 나는 이 순식간에서 그 반대 에이도스들이 함께 하는(본 논문 76쪽)메테케인이 이루어진다고 본다. 그렇다면 그 전반 부의 아포리아들은 그 에이도스 론을 거부하는 효력을 잃게 된다. 풀린다. 왜냐하면 메태케인이 성립하는 그 순식간에는 형상의 단일성이 유지 될 뿐만 아니라, 무한한 개수의 에이도스들이 성립될 수 없기 때문이다. 그 순식간의 비 시간적인 그러나 거기에서 시간이 영원과 '접촉'하는 그 미묘한 특성 탓이다. 이제부터는 바로 이 순식간에 대해 언급할 차례이다.

그러나 그 보다 앞서 시간이 언급되야 한다. 시간을 언급하지 않고는 그 순식간에 관한 언급이 불 가능하기 때문이다.

### IV-3)모든 아포리아들은 순식간(ἐξαίφνης)에 그 효력을 잃는다.

#### IV-3-1)제 1·2 가정에 있어서의 시간.

티마이오스 편(37c6-39e2)에 따르면, 시간은 영원(αἰῶνα[46], 39d7)을 닮

---

46) ἀεὶ εἶνια(de caelo, 279a28-29)로부터 αἰών(영원)이 왔다는 아리스토텔레스의 어원론을 인정하는 **Whittaker**(1968)는 끊임 없는 지속(duration, cornford, 1937(1956))이 영원이라는 Cornford의 그 주장 보다 지속을 초월한 것이 영원이라는 Cherniss의 주장이 더 불 확실한 토대를 지닌다는 것을 보여 주려고 시도한다.

은, 수에 따라 움직이는 것이었다. 이제 파르메니데스 제 1·2 가정에서는 그러한 시간에 관한 다음과 같은 명제들이 이끌려 나온다[47].

ㄱ)시간은 재어질 수 있다: 어떤 것이 다른 것 보다 더 늙거나 더 젊거나 동일한 나이 라는 것은 그것들이 나누어 지니고 있는 시간(χρόνον, 140e4)의 ⓐ**똑 같음**(ἰσότητος, 140e4)과 **같음**(ὁμοιότητος, 140e4)에 의해서 알려진다. 그런데 ⓑ어떤 것이 다른 것과 **똑 같다**는 것은 함께 재어진(σύνμετρον, 140c1) 그것들의 량이 **동일**한

47)그리고 이러한 명제들은 거기 티마이오스 편의 내용을 더 잘 이해 할 수 있도록 해 준다. 그런데 **Goldwin**에 따르면, 비록 시간의 흐름(flow, 1998, 127)의 방향에 관해 침묵하는 티마이오스 편에서는 그러나 앞·동시·뒤의 이중적(dyad, 126)인 관계들에 의해서 그 시간을 숙고한 결과 그 시간의 고정된 관계가 일련의 사건들에게 주어지는 McTaggert의 B-계열일 것 같은 시간 논의가 주어지는 반면, 파르메니데스 편에서 과거·현재·미래로 이루어지는 McTaggert의 A-계열일 것 같은 시간에 관한 논의가 주어진다. 그러나 골드윈에 따르면, 일자에 양립 불 가능한 속성이 속하는 역설들을 생산하기 위해서만(only, 127) 파르메니데스 편은 흐르는 현재를 전제하는 아포레틱한 논의를 제공하며, 그리고 그러한 역설로 인도하는 전제들은 거부되야 한다는 것을 권고하므로, '플라톤'은 맥타게르트의 B-계열 시간과 유사한 시간론을 지닌다(소광희, 2001, 708-709쪽 참조). 그러나, 내가 보기에는, 설령 역설들을 생산하는 전제가 거부되야 한다 손 치더라도 그 역설들을 이끌어 내기 위해 쓰여진 일련의 논의와 그 내용 또한 거부되야 한다는 것은 '플라톤'의 생각 그 자체를 제거하는 결과를 낳을 것이다. 더구나 맥타게르트의 시간 A 계열을 이루는 과거·현재·미래[본 논문 64쪽 'ㄷ)'과 'ㄹ)']가 시간의 종들로서 티마이오스 편(37e4)에서 나타나지 않는가! 거기에서는 'ἦν'과 'ἔσται'가, 여기에서는'τοῦ γενουμότος'(141d8)와 'μέλλοντος'(141e8)가 과거와 미래를 뜻하는 것으로 쓰여지며, 그리고 거기 그것들이 나타나는 맥락이 골드윈이 말하는 것과 같은 '변화'(changing, 134)만을 문제 삼는 것이 아닐 것이기 때문이다. 따라서 골드윈(136)이 주장하는 것과는 달리, 티마이오스 편은 파르메니데스 편의 시간 관을 거부하는 것이 아니다. 따라서 나는 플라톤의 시간 개념을 (의식 안의) 연속적이고 무한한 흐름(Fluss, Gauss, 1960, 168)으로 파악하는 것은 오도되는 것이 아니라는 **Gauss**의 편에 선다. 뉴턴의 절대 시간과 플라톤의 시간 개념이 구분되는 두 가지 이유에 대해서는 가우스의 같은 책(169-170)을 참조하라.

(αὐτῶν μετρῶν, 140b7)척도들을 지닌다는 것이다. 재어진 시간의 량이 **동일**하면 그것들은 동일한 나이를 지닐 것이나, 어느 하나가 다른 하나 보다 더 적으면 젊은 반면 더 많으면 늙을 것이다. 따라서 하나 자체는 더 늙거나 더 젊거나 **동일**한 나이도 아니라는 것은 시간이 재어진다는 것을 함축한다. 자신과 다른 것에 똑 같지도 똑 같지 않지도 않으며, 그리고 시간 안에 있지도 않기 때문이다(1 가정).

ㄴ)시간은 동질적이면서도 이질적[48]이다: 그러나, 'ⓑ'와 같은 그 시간 량의 많고 적음과 똑 같음 만으로는 어떤 것이 다른 것 보다 더 늙거나 젊거나 똑 같은 나이의 분별이 담보 될 수 없다. 재어진 그 량의 많거나 적거나 **똑 같음**이 구분되기 위해서는 그것들이 자신과는 동일하지만 다른(알론) 것과 헤태론(차이)난다는 것이 드러나야 하는데, 재어진 그 량 만으로는 많거나 적거나 똑 같은 것들이 동

---

48) 'diskreten'(불연속적인, 나토르프, 1921, 262; Gauss, 1952, 71; Gloy, 1981, 77): **나토르프**에 따르면, 존재 형식으로서의 시간의 개념은 생각의 구분되는 단계(stadien, 261) 또는 계기의 논리적인 Sonderung(분리, 261)이다. 그리고 시간의 기능은 생각 안에서의 (개념들의) 상호정립 이외는 어떤 것도 아니다. 구분되는 사유과정 안에서의 바로 이 정립으로부터 시간의 구체적인 일상적 의미(Bedeutung)가 비로서 파생된다. 시간의 Kontinuum은 생각에 속하는(gehört, 262)앞 뒤 만을 말하는 Zeit-denken(163)을 통해서 가능해진다. 그래서 이러한 시간은 diskreten(불 연속적인, 262)정립으로 묘사될 수 있다. 따라서, 나아가서 시간 생각 안에서는 A와 -A가 함께 생각될 수 없다. A와 -A의 한계들이 동일하게 정립 되 버리기 때문이다(본 논문 13-14쪽 각주 6 번). H. **Gauss**에 따르면, 불 연속적인(diskreten, 1952, 71)질들로의 전이, 곧 질적인 변화(ἀλλοίωσις, 1952, 71)는 비약이나 또는 경험 안에서 구체적으로 규정된 시간이 아니라, 량적인 값이 0으로 정립되는 질적인 시간 '요소' 속에서, 곧 엑사이프네애스에서 '논리적으로' 생각된다. 바로 이러한 사유의 움직임을 정지와 섞이지 않는 '순수'(1960, 172) 움직임이라고 한다. 그러나 이 엑사이프네스는 시간에 관련없이(ausserhalb, 1952, 72; 본 논문 71-72쪽 각주 56번)타당한, 생성과정과 관련 없는 논리적인 것이 아니다. 가우스는 그것을 '불 연속적인 개념적인 크기'(diskrete begriffliche grössen, 1952, 73)라고 한다. 따라서 연속적인 시간의 불 연속성을 사유 안에서 정립한다는 점에 있어서는 가우스는 나토르프와 같다. 그리고 이들의 이러한 해석은 파르메니데스 편에 관련된 의의있는 하나의 해석이라고 여겨진다.

**Gloy**에 관해서는 본 논문 9-10 쪽 각주 5 번에 나타나는 글로이에 관한 설명을 참조하라.

일한 것인지 다른 것인지를 구분해 주지 못할 뿐이기 때문이다. 따라서, 'ⓐ'에서 보여지듯이, 량적인 똑 같음 이외의 다른 계기가 재어진 그것들에 붙혀져야 한다. 바로 그 계기가 **같음**이다. 같은 어떤 것은 **동일함**을 어떤 방식으로든 겪으며(πεπονθὸς, 139e8), 같지 않는 것은 다름을 겪는 것이므로, 그 같음과 같지 않음을 나누어 지닐 때 만 비로서 그 동일성과 타자성(다름, 他者性)이 드러나기 때문이며, 그리고 그 동일성과 타자성이 드러나야 젊은 것과 늙은 것과 같은 나이인 것이 서로로부터 구분되기 때문이다. 따라서 시간은 동질적(동일성-같음)이면서도 이질적(타자성-헤태론-같지 않음)(1 가정).

ㄷ)시간은 세 가지 때(ποτὲ, 141d8; 본 논문 66쪽)로 구분된다: 과거(τοῦ γενουμότος, 141e2)와 미래(μέλλοντος, 141e8)와 현재 지금(τοῦ νῦν παρόντος; 141e3, 151e8)이 바로 그것이다. 물론 이런 구분은 바로 시간의 타자성 곧 이질성 때문이다(1 가정).

ㄹ)만약 있음(τοῦ εἶναι, 152a3)을 나누어 지닌다면, 시간을 나누어 지닌다: 있음은 현재 시간에, '있어 옴'은 과거 시간에, '있을'은 미래 시간에 우시아(οὐσίας, 151e8, 존재)를 나뉘어 지님이다(2 가정).

ㅁ)시간은 [앞으로] 어느 한 때(ποτέ, 152b5)부터 그 이후로(εἰς τὸ ἔπεται, 152b1 6)나아간다(πορευομένον, 152a3-4): '있는 하나는 [앞으로] 나아가는 시간을 나누어 지니기 때문에, 그 하나는 자기 자신 보다 항상 늙다'는 논증에서(2 가정).

ㅂ)지금 시간(τὸν νῦν χρόνον, 152b3)은 '있어 옴'과 '있을' 사이의 것이다. 그런데 시간은 어느 한 때부터 그 이후로 나아가므로, 지금을 반드시 거친다. 그러나 지금에 걸릴(ἐντύχῃ, 152c1)때, 되가는 것이 멈추고 그대로 있다. 그래서 지금은 있는 하나와 항상 함께 한다(πάρεστι, 152e1)(2 가정).

따라서 그 파르메니데스 편에 따르면, 시간은 항상 앞으로 나아 가는 자연을 지닌다. 그리고 이 시간 안에서 모든 생성-생성은 우시아를 나누어 취하는 것이다(156a4-5)-은 진행된다. 그러나 시간은 **생성**의 영역만이 아니다. **존재**의 영역이기도 하기 때문이다[49]. 그래서 시간 안의 모든 것은 생성

하든지 아니면 **있다**. 그런데 시간은 어느 한 때에서 그 이후로[50] 나아 가므로, 그 사이의 지금을 건너 뛸 수 없다. 시간은 어느 한 때에 걸리는 과거와 미래 그리고 그 사이의 지금 현재로 구분되기 때문이다. 그런데 나아가다가, 지금 현재 시간에 머무르는 그 때 모든 것은 존재한다. 그래서 있는 모든 것은 항상 시간 안의 것이다. 과거 시간에 우시아(존재)를 나누어 지니면 있어 온 것이며 미래 시간에 우시아를 나누어 지니면 있을 것인 반면, 지금-현재 시간에 우시아를 나누어 지니면 있는 것이다. 그래서 지금은 시간 밖의 것이 아니라, 시간을 이루는 그 시간 안의, 그것도 시간과 있음을 함께 하게 하는-하나이게 하는- 계기이다.

### IV-3-2)순식간(ἐξαίφνης)

#### IV-3-2-1)시간과 순식간

영원(αἰῶνα, 티마이오스, 38a7; 66쪽 각주 46번)을 닮은 시간은 어느 한

---

49)알렌(1983, 254)은 티마이오스 편의 'being'과 파르메니데스 편의 'being'이 어긋날 것처럼 이야기한다. 전자의 경우 시간 안의 것은 있는 것이라 말하여질 수 없는 반면 후자의 경우에는 있는 것이라고 말해져야 하기 때문이라는 것이다. 그러나 'τί τὸ ὂν ἀεὶ'(276b)이 '항상 생성하는 것'과 구분되는 티마이오스에서처럼, 여기에서도 생성과 존재(being)가 구분되지 않는가? 따라서 어긋나지 않는다(본 논문 9-10쪽 각주 5번 참조). 문제는 'ἀεὶ'이다.

50)알렌(1983, 256)은 '지금에서 그 이후로'라고 표현하나, 지금에서 어떻게 그 이후로 나아갈 수 있을까? 지금 보다는 과거나 미래의 어느 한 때로 봐야 할 것이다.

때(πότε)부터 지금을 거쳐 그 이후 다른 한 때로 나아 가는데, 지금-현재-시간은 어느 한 때와 그리고 그 이후 다른 한 때 사이의 것이었다. 그리고 지금에 걸릴 때, 돼 가는 것이 되어 가기를 멈추고 그대로 머물러 있다. 이렇게 있는 것과 생성(됨)은 시간 안에서 구분된다. 그래서 어떤 것이 있다면, 그것은 반드시 어떤 때(πότε)로부터 다른 때로 되어 가다가, 그 사이(μεταξὺ, 152c5)지금-현재-시간에 머물러야만 한다. 그런데 이 지금-시간이 거기에서 (영원에) 접촉하는 '그 때'(τότε, 155e9, 156a3, 156d2)로서의 엑사이프네애스(순식간, 15  6d3)라고 나는 해석한다.

따라서 시간(χρόνῳ, 156d6)과 때(πότε, τότε)와 순식간(ἐξαίφνης[51])( 156d3)은 구분되야 한다(본 논문 70쪽). 뿐 만 아니라, 때들 중에서도 어느 한 때

---

51) 'ἐξ-αίφν<αἰψα-ης(156d3; αἰψα 또는 ἄφνω, on 또는 of a sudden(Liddell and Scott, 1968, 45, 582)'는 '순식간에 또는 갑자기'로 옮기는 것이 적절할 것 같다. 붙잡는 **찰나**에 **순식간에 갑자기** 떨어져 나갔다 라는 식으로 말이다. 이 순식간은 시간 안의 것이 아니다.

그러나 아**리스토텔레스**는 자신의 자연학에서 '엑사이프네애스'를 시간 안의 것으로 본다. 분별 할 수 없을 정도로 아주 미세한 시간에서 변화는 일어난다고 말하면서 말이다. 그에 따르면, '아주 미세한 분별할 수 없는 시간(ἐν ἀναισθήτῳ χρόνῳ, 자연학, Δ(13), 222b15)'인 '순식간(ἐξαίφνης, 222b15)'은 비록 시간의 작용(ποιεῖ, 222b26)이 아니 긴해도, 시간 안(ἐν χρόνῳ,  222b26)것이며, 바로 이러한 순식간-시간 안-에 모든 변화(μεταβολὴ, 222b16)가 일어난다. 그리고 이러한 변화의 자연은 '떨어져 나감(ἐκστατικόν, 222b16)'이다. 순식간은 그 자체 소멸의 원인(αἴτιος, 222b20)이기 때문이다. 소멸은 기체에서 非기체(μὴ ὑποκείμενον, 형., K(11), 1067b24, 921)로의 변화이다 반면 생성은 非기체(οὐκ ἐξ ὑποκειμένου, 1067b21)에서 기체로의 변화(921, 논자3, 69)이다.

(πότε, 156a3, at some time; 본 논문 64쪽)와 그 때(τότε, 156a3, at that time)가 구분되야 한다. 한 '때'에서 다른 한 '때'에로흘러 나아가는 시간의 어느 한 '시점'이 '어느 한 때'인 반면, 지금이 (영원과) 접촉하는 '어느 한 때'가 바로 '그 때'이므로, 그리고 이런 구분 없이는 '그 때'에서 (영원과) '접촉'하는 엑사이프네애스를 분별 해 낼 수 없고, 만약 엑사이프네스를 분별 해 낼 수 없다면, 생성하는 때 곧 우시아(존재)를 나누어 취하는(μεταλαμβάνειν, 156a4-5)때와, 그리고 소멸하는 때 곧 우시아를 벗어나는 때에 관해 언급 할 수 없기 때문이다.

이제, 우시아를 나누어 취하는(생성하는) 때와 우시아를 벗어나는(소멸하는) 때의 하나를 전제하는 제 3 가정에서의 엑사프네애스의 논증을 따라가 보자.

하나 자체는 하나로도 여럿으로도 있지 않는 반면, 있는 하나는 하나와 여럿으로 있으며 시간을 나누어 지녔다. 그런데 시간을 나누어 지니려면 우시아를 나누어 지녀야 한다. 우시아를 나누어 지니면(ἐΐπερ, 125a3) 시간을 나누어 지니기 때문이다. 그래서 어느 '한 때' 우시아를 나누어 지닌다면(본 논문 53쪽) 시간 안의 하나는 있지만, 어느 한 때 우시아를 나누어 지니지 않는다면 있지 않다는 것은 필연적이다. 그래서 나누어 지니는 '그 때' 나누어 지니지 않거나, 나누어 지니지 않는 '저 때' 나누어 지닐 수는 없다(본

논문 71 쪽 각주 54번). 이런 길로만 하나는 우시아(존재)를 나누어 지닌다. 그래서 우시아를 취하는 그 때 우시아를 잃을 수 없다면, 우시아를 나누어 취하는 그 때 우시아를 잃는 그러한 시간(과의 접촉)은 있을 수 없다.

우시아를 나누어 취함이 됨(생성)이며, 우시아를 잃음이 사라짐(소멸)이므로, 우시아를 나누어 취하면 시간 안의 하나는 필연적으로 생성 될 것이고, 우시아를 잃으면 시간 안의 하나는 소멸 할 것이다. 그래서 하나가 생성 될 때 마다 여럿은 소멸하며, 여럿이 생성 될 때 마다(ὅταν, 156c1)시간 안의 하나는 소멸하는 그런 길로 시간 안의 하나와 여럿은 생성 소멸 할 것이다. 반대 짝이 동시에 생성하거나 소멸 할 수는 없기 때문이다. 그래서 시간 안의 하나가 생성 될 때 마다 여럿은 필연적으로 떨어지면서(καὶ, 156b5)합쳐진다.

그래서 움직여짐이 정지로 그리고 정지가 움직여짐으로 변 할 바로 그 때의 하나는 시간 안에 있지 않다. 그런데 먼저 정지하고 나중에 움직여지든, 또는 그 거꾸로 먼저 움직여지고 나중에 정지하든, 움직여지는 것은 변함이 없이는 정지를 겪을 수 없는데, 시간 안에서는 어떤 것도 움직여지면서 동시에(ἅμα, 156c6)정지할 수 없기 때문이다. 그래서 변함 없이는(ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν, 156c8) 어떤 것도 변하지 않는다. 그러나 쉬(고 있으)면서 움직이(고 있)을 수는 없으므로, 시간 안에서는 쉼에서 움직임 또는 움직임에서 쉼으로 변할 수 없다면, 어느 때 변하는가? 변하는 저 때 순식간이다.

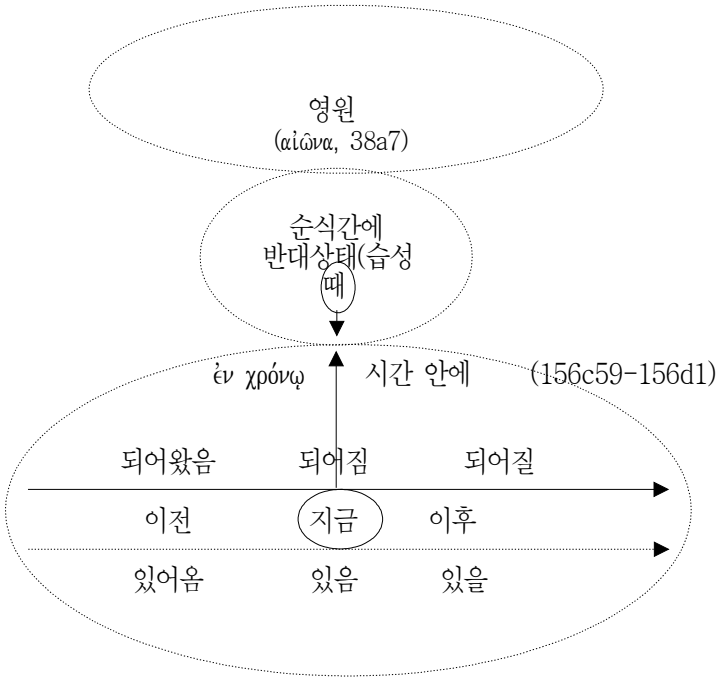
이러한 논증을 다시 정리하면 다음과 같다.

①시간을 나누어 지니려면 우시아(존재)를 나누어 지녀야 한다. 그런데,
②어느 한 때 우시아를 나누어 지닌다. 그러나,
③나누어 지니는 그 때 나누어 지니지 않을 수는 없다. 그래서,
④우시아를 나누어 지니는 그 때 그것을 잃을 수도 없다.
⑤우시아를 잃으면 소멸하고 우시아를 나누어 취하면 생성한다.

⑥하나가 생성하면 여럿은 소멸한다. 그런데,
⑦하나와 여럿 등 반대 짝으로 변하는 그 때는 시간 **안의**[52] 것이 아니다. 시간안에서는 생성하면서 동시에 소멸할 수는 없기 때문이다–움직임과 정지도 그렇다.
⑧변함 없이는 어느 것도 변하지 않는다. 그래서,
⑨변하는 그 때가 인정되야 한다.
⑩바로 그 때가 순식간이다.

---

52)'시간 안에'(본 논문 7쪽)라는 말이 선명하지 않기 때문에, **Hägler**에 따르면, 이 엑사이프네애스 논증의 전제는 잘못됐다(1983, 183쪽).




<도식5: 시간과 (영원)의 순식간에서의 접촉>

### IV-3-2-2)순식간의 자연(본성)

**변하는** 그 순식간에서 지금-시간 '안'의 각기 것은 (영원에) 접촉 할 때, 그것은 시간 안의 것이 아니다. 변하는 것은 반대 짝으로 변하는데, 시간 안에서는 그 반대 짝이 **동시에** 함께 생성하거나 있을 수 없기 때문이다. 순식간은 그래서 지금-현재-시간도 아니다. 지금-현재는 시간 안의 것이기 때문이다. 그러나 시간 안의 것이 아님에도 (영원에) 접촉하는 순식간 '그

때'는 그 '때-시간'(본 논문 66쪽)과 접촉한다. 앞 쪽 그림처럼 말이다.

바로 이 순식간에서 반대 짝이 '함께' 한다. 예를들어 움직임과 정지가 거기에서 함께 한다. 있음과 있지않음, 생성과 소멸, 하나와 여럿, 동일과 다름, 같음과 같지않음, 똑 같음과 똑 같지않음, 그리고 큼과 작음 등의 반대 짝 역시 마찬가지이다. 그래서 어떤 것이 변 할 때의 상태는있는 것도 아니요, 있지 않는 것도 아니다. 하나인 것도, 여럿인 것도, 동일한 것도, 다른 것도, 같은 것도, 같지 않는 것도, ...., 아니다.

뿐만 아니라, 순식간(엑사이프네애스)은 공간 안의 것도(ἄτοπος[53], 156d7)아니다 - 그래서 순식간에 변하는 것은 그 때 기하학적인 어떤 모양도 지니지 않는다.

**IV-3-2-3)엑사이프네애스와 메테케인.**

하나가 만약 있다면, 그것은 우시아를 나누어 지닌다. 이 경우 그것은 생성하거나 또는 있다. 그런데 항상 그러한 것이 아니라, 얼마 동안 만 그러하다. 그렇다면 그것은 다른 얼마 동안에는 우시아를 나누어 지니지 않는

53)물론, 'ἄ-τοπος'(out of place)를 '불 합리'로 읽을 수도 있으리라. 반대 짝이 한 '자리'에 함께 하거나, 어떤 것이 '자리'를 벗어나는 것은 불 합리 할 것처럼 여겨질 수도 있기 때문이다.

다. 이 경우 그것은 있지 않다. 그런데 나누어 지니는 그 때 나누어 지닐 수 없는[54] 그러한 길로는 우시아를 나누어 지니지 않는다(본 논문 67쪽). 움직임과 정지의 경우에도 마찬가지다. 움직임을 나누어 지닐 그 때 그 움직임을 나누어 지니지 않는 그러한 길로는 움직임이 나누어 지녀질 수 없다.

그런데 움직임을 나누어 지니는 '것'은 움직이지 않고 있는 '것', 곧 정지하고 있는 '것'이다. 움직이고 있는 것은 움직임을 나누어 지닐 필요가 없기 때문이다. 나누어 지닐 수 없으므로 그렇다. 더 빨리 움직이려면 큼의 에이도스를 나누어 지니면 될 것이므로 그렇다. 이제, 정지하고 있는 것이 움직임을 나누어 지니기 위해서는, 움직임을 나누어 지니는 바로 그 때[55], 정지는 자신의 반대(모순)인 움직임과 함께[56](동시에) 해야 한다. 그러나

---

54)따라서 여기에서도 사유 '안'의 모순율이 성립하는 듯하다. 나누어 지닐 바로 그 때 나누어 지니지 않을 수는 없기 때문이다. 그러나 이미 그 때 그 하나는 사유 '안'에 있는 것도 있지 않는 것도 아닐 것이다. 시간과 그것은 영원에 '함께' 접촉하기는 하지만 시간과 연원 '안'의 것은 아닐 것인데, 시간과 영원 이외의 것이 사유될 수는 없을 것 같기 때문이다. 따라서 존재론적 모순이나 논리적인 모순이 엑사이프네스의 영역에 허용되지 않을 것 같다.

55)나토르프(1921, 261)에 따르면, 그 때 모순적인 상태들이 '동시에' 생각된다.

56)반대 짝으로의 이 '변화'의 순간을 Gauss(1960)와 Grote(1888)는 논리적인(logisch, 1960, 134, 171, 172; logically, 1888, 102)영역으로 파악한다. **가우스**에 따르면, 시간의 제로(Null, 171)에서 한 위치에서 다른 위치로 옮아 감으로 정의되는, 그 반대 짝 어떠한 정지도 섞이지 않는 '순수'한 움직임에 있는 하나가 덧 붙혀지며, 그리고 시간의 그 제로에서 그 순수한 움직임은 자신의 있음을 그리고 그것에

시간 **안의** 어떤 것도 움직이(여지고 있으)면서 동시에(ἅμα, 156c6) 정지하(고 있)지 못한다—모순율 위반! 따라서 시간 안에서는 정지하고 있는 것이 움직임을 나누어 지닐 수 없다.

그렇다면 시간 '밖'인가? 시간과 (영원으로부터) '분리'되는 영역인가? 만약 그렇다면 정지된 것이 움직임을 넘겨 받을 길이 없다. 시간과 (영원으로부터) '분리'되서는 '생성' 해 '있을' 수 없을 것이므로, 움직임을 넘겨 받아야 할 자신이 없을 것이기 때문이다. 따라서 나누어 지님은 시간과 분리(초월)된 영역에서 일어나는 것이 아니라, 에이도스들이 그 안에 항상 있는 '영원'과 '접촉 지점'에서 일어나야 한다.

바로 그 '접촉 지점'이 '엑사이프네애스'(본 논문 66쪽 각주 51번), 곧 나누어 지니는 바로 '그 때'(τότε)라고 나는 해석한다[57]. 그러나 이 '그 때'는

---

논리적으로 반대되는 이데아인 정지의 있지 않음을 동시에(gleichzeitig) 나누어 지닌다는 것이다(Patizipation an 'sein', 172). 따라서 가우스는 순식간에서의 반대 이데아들 사이의 관계를 '논리적'인 것으로 본다. 그러나, 내가 보기에는, '동시에' 보다는 '함께'(zusammen 또는 miteinander)라는 표현이 더 낫질 않을까? 시간의 '제로' 보다는 '영원과 접촉하는 시간'이 더 적절 할 것 같듯이 말이다. 설령 그 '논리'가, 가우스가 말한 것처럼, 시간 또는 생성과 관련 없이(1952, 72; 본 논문 62-63쪽 각주 48번) 타당한 그러한 것이 아니라고 해도 그렇다.

57)'엑사이프네애스는 메텍시스하는 그 때이다'라고 파르메니데스 편에서 직접 말해지지는 않으나, 메텍시스 → 그 때 → 엑사이프네스로 이어지는 그 논증을 통해서 메텍시스 하는 그 때로서의 엑사이프네스 라는 결론이 자연스레 도출 될 수 있으리라.

Gauss도 역시 엑사이프네애스를 메텍시스하는 때로 간주한다. 'A에서 非A로 전변하는 엑사이프네애스에서 (非)존재에로의 메텍시스가(Patizipation am 'Sein',

시간이 그것에서 그것으로 흘러 나아가는 어느 '한 때'(πότε)도 아니며, 이 'πότε' 양자 사이의, 생성 해 오는 것이 그것에 걸리면 생성 해 오기를 멈추고 있는, 그 시간-'νῦν[58](지금)도 아니다. 만약 지금이라면 시간 **안에서 존**

---

1961, 172)일어난다'고 말하기 때문이다. 이것을 **Frienländer**는 '순식간에 에이도스는 다른 이데아들과 연결(verknüpft, 192)되면서 자신을 나누어 지니는 것들과도 연결된다(53쪽 각주 43번). konvergenzpunkt(에이도스의 Ort)이면서 Divergrnzpunkt 이기 때문이다'고 설명한다.

58)**Allen**은 아리스토텔레스의 νῦν과 같은 것으로 본다(1983, 265). 과거와 미래 사이의 end-point(255)로서의 indivisible한 now(νῦν)은, 선 안의 점처럼, 연속적인 지속 안의 limit(257)라는 것이다. **Cornford** 역시 점과 같은 것으로 본다. 아리스토텔레스에 따르면 플라톤은 점을 선의 아르케애(형., 992a20)로 여겼으며, 이러한 점과 같은 지금-현재 각기 것은 있기 때문이라는 것이다(1939(1958), 187)-그러나 컨퍼드는 지금에 관해 별로 말하지 않는다.

그러나 **Gloy**은 엑사이프네애스를 플라톤의 νῦν으로 간주하지 않는다. 뉜은 과거와 미래 사이의 시간적인 Jetzt이나, ἐξαίφνης는 무한 소의 원자적인 시간 밖의 순간이기 때문이다. **Coxen** 역시 그렇다. 엑사이프네애스는, νῦν처럼, 지속을 지니지 않는 시간 상의 어느 한 점(53)처럼 여겨져서는 안된다. 엄밀하게 말해서 그것은 非시간적인 근원으로 특징지워지기 때문이다. 그것은 뉜과 시간의 경과 사이에 놓인다.

그런데 **Speiser**의 주장은 좀 독특하다. 뉜과 동일한 것으로 보지 않으면서도, 순식간을 뉜의 자연으로 보기 때문이다(1937, 13쪽). 그에 따르면, 지금은 시간이 아니다. 시간은 지속(1937, 14쪽)을 지니지만 지금은 그렇지 않으며, 지금에는 [현재의] 주관이 전제되지만 순식간에는 현실적인 현재가 필요지 않기(1937, 46)때문이다. 그러나 infinitesimal Zeit인 지금과 그 순식간은 이것들이 Zeitpunkt라는 점에 있어서는 동일하다.

순식간의 변화를 8 가지 근본 개념들(achten Grundbegriff, 245)중의 하나로 보는 **Natorp**에 따르면, 한 상태에서 다른 상태로 되는 때로서의 엑사이프네애스는 Punkte이 아닌 Denkens으로서, 그 엑사이프네애스에서 반대 상태들(Zustände, 261)이 동시에 생각된다. 반대 상태로 변화(옮아감)은 경험적으로(empirsch, 262)주어지거나 지시되는 것이 아니기 때문이다. 그러나 옮아감이 지각 됨이 없이는 이전에

**재하는 것**일 터이기 때문이다. 바로 이렇게 시간과 영원이 접촉하는 '엑사이프네애스'에서 정지가 떨어져 나가는 대신에 움직임이 붙는다. 따라서 정지와 움직임이 그 '엑사이프네애스'에서는 '함께' 해야 한다. 그러나 정지**되**거나, 움직**여지**거나, 움직이고 **있**거나, 정지하고 **있는** 상황에서 '함께'하는 것이 아니다. 반대되는 모든 에이도스도 마찬가지이다.

그래서 나는 엑사이프네애스에서의 메택시스 영역을 **생성**과 **존재**의 영역과 구분한다. 아마 바로 이 영역 안에서 변하는 하나와 다른 '것'을 '상태[59]'라고 부르는 것은 별 무리가 없을 것이다.

그렇다면 메테케인(μετέχειν)과 에이나이(εἶναι)의 동일화는 불 가능해진다[60].

---

없던 것이 이 후에 있을 수 없다(262). 따라서 사유의 정립이 결코 회피 될 수 없다!

59)**Προκλος**에 의해서는 제 3 가정의 하나가 헥시스(ἕξις, 1041, 23, 24줄)한 것으로 -**상태**로- 간주되는 반면, 제 2 가정의 하나는 τὸ ὄν과 분리되지 않은 그러나 헥시스한 것이 아닌 것으로 간주된다(1062, 20줄). **Natorp**에 의해서도 역시 순식간은 한 상태에서 다른 상태-반대 **상태**(Zustände, 261)-로 되는 때로 간주된다. **Triens**(1989, 113)와 **Gauss**(1960, 171)와 **Tayler**[1936(1956), 366]도 상태라는 표현을 사용한다.

60) 다시 말해 'τὸ ὄν'과 'τὰ μετέχοντα'(131b3; 본 논문 23쪽)의 영역이 구분된다.

그리고 이 두 영역의 동일화가 불 가능하다는 것은 Gloy(1981)와 Hägler(1983)에 의해서도 확인된다. **Gloy**에 따르면, 시간을 나누어 지님과 나누어 지니지 않음은 시간의 있음과 있지 않음(1981, 75)과 결코 동일하지 않으며, **Hägler**(1938, 142

쪽)는, 그렇다면, '155e-156a'은 I/P혼동(Both A and -B를 존재와 비존재의 문제로 해석하는 것, 'is'의 동일성과 술어의 혼동)에 근거한다는 **Owen**의 비판은 'Teilhabe an Sein'과 'Existenz'는 동의어라는 그릇된(1983, 182)전제에 근거하고 있다(본 논문 54쪽 각주 43번)"고 **Hägle**r는 비판한다. " Is ≠ Partake of "이라는 것이다-이 때의 'is'는 절대적인 쓰임새(술어를 필요로 하지 않는 완전 용법)를 지닌다고 홰글러는 말한다.

반면, Owen과 마찬가지로 **Cornford**에 따르면, 'Is = Partake of'이다-여기서 '='는 'is equivalant to'를 뜻함(1939(1958), 76-77) - **Robison**에 따르면, **Hardie**도 '='를 인정(1959, 245). 그러나 'becoming(79) ≠ partake of'.

이와 관련된 소피스트 편(255c12-13) 해석 논란을 아래처럼 요약해 보는 것도 이해에 도움을 줄 것으로 보인다. 'is'와 'partake of'(관계, **πρὸς** τι - μεθέξις)와의 동치 여부에 관한 논란을 제기하는 맥락이기 때문이다.

> "그러나 있는 것들 가운데(τῶν ὄντων, 255c12)어떤 것들은 스스로 '있는' 것들 자체(τὰ μὲν αὐτὰ καθ' αὑτά, c12-13)인 반면, 어떤 것들은 항상 알론한 것들에 대해 있는 것들(τὰ ὄν **πρὸς** ἄλλα, c13)이라고 말하여진다는 것에 자네는 동의할 것이라 여겨지네: 엘레아 낯선이
> (동의하지) 않을 무엇이 (있겠습니까): 테아이테토스(소., 255c12-13)"

" '알론한 것과 관계 맺는 것'의 '관계(πρὸς, 소., 255c12, 대함)'은, 플라톤이나 아리스토텔레스 이 양자에 있어 '의존(依存, dependent, F.M.Conford, 1935( 1979), p.282, Note.1)'이나 수식(修飾)이나 '우연(accidntal)' 등이 아니라, 관련(relative, 關聯)을 뜻한다는 것, 그리고 이렇게 '관계 맺는 것(τὸ πρὸς ἄλλο)'과 '자체적인 것(τὸ καθ' αὑτό)' 이 두 가지 하위 에이도스를 **나누어 지니는** 상위 에이도스 '있는 것'을 근거로 하여, 류적인 에이도스는 종적인 에이도스를(the specific form, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)를, 마찬가지로 종적인 에이도스는 류적인 에이도스를 상호 대칭적으로(symmetrical, 위의 책, 281쪽)**나누어 지닌다**(μετεῖχε, 소., 255d4)" 라고(28쪽 각주 20번; 29쪽 각주 22번) 주장하는 **콘퍼드**를 거부하는 J. L. **Ackrill**(1957)은 소피스테애스 편 251-259에 나타나는, 콘퍼드가 지시하는 문제의 그 곳의 '나누어 지님'을 제외한 나머지 12 번 경우의 그 '나누어 지님'은 대칭적이 아니라, 비 대칭적(nonsymmetrical, In Plato I(ed. Vlastos G), 1971, p.220)이라고 주장한다.

그런데 만약 에이도스들의 관계가 대칭적이라면, **컨퍼드**의 주장처럼, 그 관계는 술어에 대해 맺는 주어의 관계-술어에 속할 수 없는 관계-일 수는 없으므로, 주어와 술어를 이어주는 계사(copula, 콘퍼드, 위의 책, 257쪽)라는 아리스토텔레스적인 용어는 플라톤이 염두에 두는 그러한 관계를 전혀 나타내지 못할 것이다(273쪽). 그러나, 만약 그 관계가 非-대칭적일 수 있다면, **아크릴**의 주장처럼, 추상명사를 목적어로 갖는 'partake of(나누어 지님, 관여하는)'은 형용사를 보어로 갖는 일상 언어의 계사 'is'와 동치(is equivaent to, 同値, 아크릴, 위의 책, 221쪽)일 것이므로, '계사'의 'εἶναι(be)'가 그 '나누어 지님'에 허용 될 것이고, **프레데**의 주장처럼, '계사'로 해석될 수 있을 모든 경우를 '...ist edentisch mit...'의 특별한 경우로 해석하는 **콘퍼드**는 해석은 틀린 해석(falsche Interpretation, 1967, 38쪽)이 될 것이다.

이제, **아크릴**에 따르면, 가장 큰 다섯 가지 류 또는 종들의 나누어 지니는(μετέχειν)관계의 다양한 분석(소., 251-259)을 통해서, 플라톤은 계사(μετέχει, shares in...)와 동일성-기호(μετέχει τοῦ, shares in sameness)와 존재적인 ἔστιν(μετέχει τοῦ ὄντος, shares in being)의 구분에 상응하는 일상언어 'is (ἔστιν)'의 쓰임새를 구분해 냈으며, 이것은 '계사'의 발견 또는 ἔστιν(is)'의 애매함(ambiguity, 아크릴, 위의 책, 211쪽)의 폭로(暴露)이다-그러나 이제까지 나의 파르메니데스 편의 해석에 따르면, '에스틴'의 여러 구분들 보다는 오히려 에이나이와 메테케인과 기그노메인이 서로로부터 구분되는 것이 아닐까?

그런데, **컨퍼드**에 따르면, 'exist'와 'is the same as...' 등, 'is'의 두 가지 뜻(281c-259d) 가운데 그 어느 것도 아리스토텔레스의 논리학에서 상정(上程)되는 '계사'와 아무런 관련이 없다. 그 '계사'의 'is'는 주어와 술어를 이어 주나(link, 컨퍼드, 위의 책, 296쪽), 이러한 기능을 할 것처럼 여겨질 수도 있을 '...is the same as...'의 'is'-예를들어 'Every form is itself'의 'is'-는 'the same as'를 뜻할 뿐이다. 따라서 "플라톤은 계사의 애매함(ambiguity)을 발견했다 라는 진술은 사실들과 거리가 멀다(콘퍼드, 위의 곳)".

그러나, **프레데**에 따르면, 비록 계사적으로 또는 존재적으로 또는 동일성을 나타내는 것으로 'ist'는 '해석' 될 수 있기는 해도, 플라톤 자신은 그 'ist'의 존재적인 쓰임새와 계사적인 쓰임새를 구분하지 않는다(프레데, 위의 책, 40쪽). 대신 프레데는 이와 연관되는 두 가지 쓰임새로 플라톤의 'εἶναι'를 구분한다. 이에 관해서는 프레데의 위의 책(학위 논문) 29-35쪽을 참조하라. 이에 이어지는 논의에 대해서는 I. M. Crombie(1963. pp.498-516 ), G. E. L. Owen(1971, Vol. I, pp.223-267), R. S. Bluck(1975. pp.9-21), P. Seligman(1974, pp.66-72), 그리고 C. H. Kahn(1966, 1973)

## V)나오기

이제 반대(모순)되는 에이도스들이 함께 하는 영역이 확보됐다. 그래서 파르메니데스 편 그 전반 부에서 생겨난, 분리와 나누어 지님에 관한 다섯 아포리아들은 자연스레 그 효력을 거기에서는 잃는다. 그 아포리아들은 나누어 지니는 영역을 시간 안의 것으로 '오해'(본 논문 6쪽)하면서, 에이도스들을 시간 '밖'으로 분리시키나, 실은 순식간에 '접촉'하기 때문이다-그래서 오해가 풀린다. 뿐만 아니라, 그 후반 부 전제들의 귀결들이 지니는 모순-아포리아들의 효력이 미치지 못하는 영역이 확보 된다. 왜냐하면 모순(반대)되는 에이도스들이 함께 하는, 시간이 영원과 접촉하는 '그 때'가 확보됐기 때문이다[61].

그러나 그 전반 부 메텍시스의 아포리아들 그 자체가 효력을 상실한다는 것은 아니다. 만약 메텍시스를 시간 '안'의 영역으로 '오해' 하면 여지없이 걸려드는 아포리아들이므로, 오해하는 자에게는 그 효력이 유지되기 때문이다. 마찬가지로 그 후반 부의 모순 아포리아들 역시 그 자체가효력을 상실했다는 것이 아니다!-모순율이 거부되는 것이 아니다!. 시간 안의 생성과 존재의 영역에서는 모순이 성립 가능하다는 것을 보여 주는 것이 그

---

를 참조하라.

61)이 '때'에서 이것들이 함께 하므로-존재론적인 모순이 성립하지 않으므로.

후반 부의 또 하나의 다른 의도 일 수 있기 때문이다. 그런데 만약 ㉠모순의 성립 근거를 밝히는 것이, 다시 말해 '현실' 속의 모순을 인정하는 것이[62] 그 후반 부의 다른 그 의도가 아니라면, 그것은 하나만 있거나 있지 않다고 전제 할 경우, 모순에 빠진다는 것을, 그래서 ㉡모순을 거부할 수 밖에 없다는 것을 보여주는 의도를 지녔을 수도 있다. 여럿 만이 있다고 전제 할 경우, 모순에 빠진다는 것은 이미 제논에 의해서 보여졌기 때문이다. 그러나 만약 그 후반 부 제 3 가정 엑사이프네애스를 통해서 전반 부의 젊은 소크라테스 그 에이도스론의 성립 근거를 보여 주는 것이 파르메니데스 편 전체의 의도라면, 밝히는 것이라면, 아마 '㉡'이 그 대화 편의 궁극적인 의도는 아닐 것이다. 그러나 어떤 의도로 해석되든, 나누어 지님에 관련된 그 전·후반 부의 아포리아와 설명은 아무런 영향을 받지 않는다.

나아가서, 자신의 책은 본디 논쟁적인 것이었다고 제논은 그 전반 부 시작 부분에서 고백한다. 그러한 제논의 방법을 모델로 하여, 그 후반 부 '훈련'는 전개된다. 그래서 다분히 논쟁적이다. 그러나 그것을 통하지 않으

---

62)모순은 그 자체 실재의 이중적인 속성일 수도 있다. 시간 안의 자연 사물 뿐 아니라, 그 사물에 관한 의식 안의 의견들이 모순 일 수 있기 때문이다. 그래서 **Giovani Reale**는 파르메니데스 편(후반 부 제 4·5 가정)에서 최고원리(실재)의 양 극성[1991(1997), 234]을 보고 있는 것은 아닐까? 그리고 **Lynch**가 그 '모순(contrariety, 1959, 235)을 있는 모든 것의 심장에 놓인 것'이라고 말하는 것이 아닐까? - 린치에 따르면, 그 모순에 의해 야기된 문제들이 관여(Partipication, 1959, 235)에 의해 해소된다.

면, 진리가 나를 회피한다고 하질 않는가! 설령 그 논쟁에 오류[63]가 있다고 해도 말이다.

63)그 오류에 관해서는 Natorp(1921, 243, 247), Tayler(1936, 366), Cornford[1939(1958), 93, 112, 114), Owen(1959, 355), Hägler(1983, 138), , 그리고 Allen(1983, 95)를 참조하라. Patterson(1999)에 따르면, 그 오류들이 파르메니데스 편에 관한 긍정적인 결과(results, 1999, 89)를 막지는 못한다.

## (간행 연도에 따른) 문헌 목록(Bibiliography) I[64]

**원전:**

Burnet I., Παρμενιδες, In Platonis Opera II, Oxonii, 1991, p.1-55.

**번역과 주석서:**

Προκλος, procli philosophi platonici inedita: pars tertia, procli commentarium in platonis parmenidem, Gorg Olms Verlagsbuchhandlung, Hilddesheim, 1961(Trans., G.R. Morrow and J.M. Dillon, Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, Princeton Univ. Press, 1987)

Γεωργίου τοῦ παχυμέρουστέ, Commentary on Plato's Parmenides, Ed. and Trans. by T.A. Gardra, S.M. Honea, P.M. Stinger and G. Umholtz, The Academy of Athens. 1989.

Schleiermacher F., Παρμενιδης, In Platon V(Hg., Eigler G.), 1817(1990)[65], s.195-320.

*Stellbaum, G., ed. Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et commentario perpetuo. Leipzig: 1841.

Tayler A.E., The Parmenides of Plato, Oxford, 1934.

Speiser A., Ein ParmenidesKommentar, Leipzig, 1937.

Cornford F.M., Plato and Parmenides, London, 1939(1958).

Wahl J., Étude sur le Parménide de Platon, Paris, 1951.

Lynch W.F., An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides, Georgetown University Press, 1959.

---

64) '*'는 지금 내게 없는, 그래서 부끄럽게도 이 논문을 쓰면서 참고하지 못했다는것을 나타낸다.

65)괄호 안의 숫자는 중간(重刊) 또는 개정(改訂)된 연도이며, 그 앞 숫자는 첫 번째 간행된 연도이다.

*Wyller, E.A., Platons Parmenides in seinem Zusammengang mit Symposion und Polteia . Interpretationen zur Platonischen Henologie, Oslo, 1960.

*Brumbaugh R.S., Plato on the one, The Hypotheses in the Parmenides, New Haven, 19 61.

Zekl H.G., Platon Parmenides, Hamburg, 1972.

Allen R.E., Plato's Parmenides, The Univ. of Minnesota, 1983.

Miller M.H., Plato's Parmenides, Pennsylvania, 1986.

Mainwald C.C., Plato's Parmenides, Newyork, 1991.

Franz von Kutschera, Platons 'Parmenides', Berlin, 1995.

Turnbull R.G., The Parmenides and Plato's late philosophy, Toronto, 1998.

Coxon A.H., The Philosohy of form: An analytical and historical commentary on Plato's Parmenides, Van Gorcum, 1999.

송영진, 플라톤의 변증법, 철학과 현실사, 2000, 94-308쪽.

**파르메니데스 편에 관한 설명과 해석을 포함한 책들:**

Πλωτινος, ἐνναδες V. 1. 8, In Plotinti Opera II(ed., P. Henry et H.R. Schwyzer, Oxonii, 1977).

Hegel G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophy II, 1832-45(1971), s.79-86

Apelt O., Beiträge zur Geschichte der Greichischen Phiolosophie, Leipzig, 1891, s.1-65.

Zeller E., Platonische Studien, bei C.F.Osiander, Tübingen, 1939, s.157-196.

Grote G., Plato and the other companions of Soktates, Vol. III, London, 1888, pp.56-109.

Horn F., Platonstudien, wien, 1904, s.68-163.

Ritter C., Platon II/II, München, 1910, s.63-94.

Wundt M., Platons Leben und werk, Jena, 1914, s.128-135.

Natorp P., Platos Ideenlehre, Leibzig, 1921, s.221-277.

Zeller E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwirklung I/II, Leibzig, 1922(1990), s.647-652.

Tayler A.E., The mind of Plato, Toronto, 1922(1960), p.62.

— , Plato the man and his work, Newyork, 1936, pp.349-370.

Burnet J., Greek Philosophy, London, 1950, pp.253-272.

Ross D., Plato's theory of idea, oxford, 1953, pp.83-101, 225-245.

Robinson R., Plato's earlier dialectic, oxford, 1953, pp.223-280.

Owens J., A history of ancient western philosophy, Toronto, 1959, pp.216-218

Owen G.E.L., Logic, Science, and Dialectic(ed. M. Nussbaum), Newyork, 1986, pp.85-103, 165-179.

Gauss H. Philosophischer Handkommentar zu dem dialogen Platos III/1, Switzerland, 1961, s.120-182.

Crombie W., An examination of Plato's doctrines II, 1963(1979), pp.322-352.

Schipper W., Form in Plato's later dialogues, 1965, pp.11-19.

Ryle G., Plato's Progress, Cambridge, 1966, pp.287-300.

Reale G., A history of ancient philosophy II(Trans., J.R. Caton), 1968(1990), pp.83-86.

Friedländer P., Platon III, 1975, Berlin & Newyork, 1975, 173-200.

Guthrie W.K.C., A history of Greek Philosophy V, Cambridge, 1978, pp.33-60.

Viertel W., Platos Lehre von Begriff, 1978, s.324-355.

Gloy K., Einheit und Mannigfaltigkeit, Berlin & Newyork, 1981, s.25-82.

이재훈, 플라톤 철학 연구, 탑 출판사, 1981(1985), 44-86쪽.

Hägler R.P., "Platons Parmenides: Problem der Interpretation.", Berlin & Newyork, 1983.

Sayer K.M., Plato's late ontology, Princeton, 1983, pp.18-74.

Rowe C.J., Plato, The Harvester Press, 1984, pp.66-86.

Trienes R., Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation, Frankfurt, 1989, s.61-128.

Reale G., Toward a new interpretation of Plato(Trans., J.R. Catan and R. Davies, Waschington D.C., 1991(1997), pp.221-236.

Moravcsik J., Plato and Platonism, Cambridge, 1992, pp.129-167.

Dorter K., Form and Good in Plato's eleatic dialogues, Londod, 1994, pp.19-67.

Graeser A., Plato, 1996, pp.146-180.

Seung T.K., Plato rediscovered, Rowman & Littlefield Publischers, America, 1996, pp.185-216.

Palmer J.A., Plato's reception of Parmenides, oxford, 1999, p.251-254.

**기타 다른 책들:**

Smith H.W., Greek Grammer, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1920(1956).

Cornford F.M., Plato's theory of Knowledge, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1935(1979)

— , Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul, London, 1937(1956)

Gauss H., Philsophischer Handkommentar zu den dialogen platos, I/1, 1952. s.54-173.

Cherniss H., Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Newyork, 1962, pp.174-478.

— , The Riddle of the early Academy, Newyork, 1962.

Frede M., Prädikation und Existenzaussage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

Liddle H.G. and Scott R., A Greek-English Lexicon, The Clarendon press, oxford, 1968.

Allen R.E., Plato's 'Euthyphro' and the Earlier theory of forms, Londod, 1970.

Kahn C.H., The Verb 'be' and its synonym, Riedel Publishing company, Holland/Boston, 1973.

Marten R., Platons Theorie der Idee, München, 1975.

Ferber R., Platos Idee des Guten, Zürich, 1989.

Fine G., On ideas, oxford, 1993.

**관련 논문들:**

**파르메니데스 편 일반에 관하여:**

*Wundt, M., Platons Parmenides, In Tübinger Beiträge zur Alertumswinssenschaft, Heft 25, Stuttgart, Berlin, 1935.

Cherniss H., "Parmenides and the Parmenides of Plato", In American journal philology 53, 1932. pp.122-138(In Harold Cherniss, ed. L. Taran and E.J. Brill, The Netherland, 1977, pp.281-197).

Ryle G., "Plato's Parmenides I, II.", In mind Vol. XLVIII, No. 190, 1939, pp.9-15, pp.303-323.

*Scoon R., "Plato's Parmenides.", In Mind Vol. LI, 1942, pp.115-133.

*Klibansky R., Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. In Mediaeval and Renaissance Studies, vol. 1, no. 2, Warburg Institute, London, 1943. (Reprinted with the continuity of the Platonic Tadition during the Middle Ages, Kraus International Reprints, Newyork, 1982)

*Peck A.L., "Plato's Parmenides.", Classical Quarterly, N.S. III, 1953, 126ff.

Runciman W.G., "Plato's parmenides.", In Harvard Studies in Classical Philology 64, 1959, pp.89-120[Rpt. In studies in plato's metaphysics(ed. R.E. Allen. London: Routledge & Kegan Paul), 1965. pp.149-184].

Braumbaugh R.S., "Plato's Parmenides and positive metaphysics.", In The review of Metaphysics Voi. XIII, No.2, 1959. pp.271-277.

— , "The text of Plato's parmenides.", In The review of Metaphysics Voi. XXVI, No.1, 1972. pp.140-148.

Sayer K.M., "Plato's Parmenides: Why the eight hypotheses are not contradictoy?" In Phronesis Vol. XXIII, No. 2, 1978, pp.133-150

Owen G.E.L., "Note on Ryle's plato." In Logic, Science, and Dialectic(ed. M. Nussbaum), 1986, pp.85-103.

Dorter K., "The theory of forms and parmenides I.", In Essay in ancient greek philosophy III: Plato(ed. J. Anton and A. Preus), 1989, pp.183-202.

Patterson R., "Forms, Fallacies, and Functions of Plato's Parmenides.", In Recognition Remembrance Reality(ed. M.L. Mcpherran, Acaemic Printing & Publishing, Canada), 1999, pp.89-106.

**분리와 관여에 관하여**:

*Mabott J.D., "Aristotle and the chōrismos of plato.", In Classical Quarterly, Vol. XX, 1926, 72ff.

Vlastos G., "The third man argument in plao's parmenides.", In Philsophical review 63, 1954, pp.319-349(again In Plato IV, ed N.D. Smith, 1998, pp3-27).

— , " 'Separation' in plato ", In oxford studies in ancient philsophy 5, 1987, pp.187-196[again In Plato II(ed. N.D. Smith), 1998, pp.207-216.

Fine G., "Separation.", In oxford studies in ancient philosphy 2, 1984, pp.31-87[again In Plato II(ed. N.D. Smith), 1998, pp.161-206]

Fine G., "Immance.", In oxford studies in ancient philosphy 4, 1986, pp.71-97.

— , "Separation: A reply to Morrison. In Aristotle's Metaphysics.", In oxford studies in ancient philosphy 3, 1986, pp.159-165.

Morrison D., "Separation in Aristotle's Metaphysics.", In In oxford studies in ancient philosphy III, 1986, pp.125-157.

— , "Separation: A reply ti Fine in aristotle's metaphysics.", In oxford studies in ancient philosphy III, 1986, pp.167-173.

Moravcsik J., "The parmenides: form and participation reconsidered.", In Plato and Platonism(ed. J. Barnes), 1992, pp.129-167.

Nehamas A., "Participation and Predication in plato's later thought.", In The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 2, 1982, pp.343-373.

Allen R.E., "Paticipation and Predication in Plato's middle dialogues." In Philosophical Review 69, 1960, pp.147-164[again In Plato II(ed. N.D. Smith), 1988, pp.55-71]

Fujisawa N., " Ἔξειν, Μετέχειν, and idioms of 'Paradeigmatism' in plato's theory of forms.", In Phronesis Vol. XIX, 1974, PP.30-58.

Brochard V., "La rhéorie platonicienne de lq paticipation d'a près le parménide et le Sophiste.", In études de philosphie ancienne et de philsophie moderne(ed. V. Brochard), 1954, pp.113-150.

Mcpherran M.L., "Plato's parmenides theory of relation.", In New Essay on Plato(ed. F.G., Pelletier and J. King-Farlow), 1983, pp.149-165.

**(티마이오스 편과) 파르메니데 편의 (영원과) 시간에 관하여**:

Owen G.E.L., “plato and parmenedes on the timeless.”, In The Pre-socratics(ed. P.D. Alxander), 1964, pp.271-292.

Goldwin O., "plato and the arrow of time.", In Ancient philosophy 18, No. 1, 1998, pp.125-143.

Bolotin, D. "Aristotle's Discussion of Time: an Overview.", In Ancient Philosophy 17, No. 1,, 1997, pp.47-62.

Whittaker J., " The 'Eternity' of the Platonic Forms.", In Phronesis Vol. XIII, 1968, pp.131-144.

**‘세 번째 사람’ 논의에 관하여**:

Vlastos G., "The third man argument in plao's parmenides.", In Philsophical review 63, 1954, pp.319-349(again In Plato IV, ed N.D. Smith, 1998, pp3-27).

— , "Plato's Third Man Argument(Parm. 132a1-b2): Text and Logic.", In Philosophical Quarterly 19, 1969, pp.289-301[again In platonic studies(ed. G. Vlastos), 1973, pp.342-365].

— , "A note 'Pauline Predication'in Plato.", In Phronesis Vol. XIX, 1974, pp.95-101.

— , "Self-Predication and Self-Participation in Plato's later period.", In platonic studies(ed. G. Vlastos), 1973, pp.215-219.

Wilfrid S., "Vlastos and 'The Third Man'.", In The Philosophical Review Vol. LXIV, 19 55, pp.405-437.

Moravsick J.M.E., "The 'Third Man' Argument and plato's theory of form." In Phron- esis Vol. VIII, 1963, pp.50-62.

Turnbull R.G., "The Third Man Argument and the Text of Parmenides.", In Essayds in ancient greek philosophy III: Plato(ed. J. Anton and A. Preus), 1989, pp.203-2 26.

Nehamas A., "Self-Predication and plato's theory of forms.", In American Phiosophy Quarterly 16, 1979, pp93-103[again In Classical Philsophy IV(ed. Irwin), 1995, pp.195-205].

### 기타 관련 논문들:

Ackrill J.L., "Plato and the copular." In Journal of Hellenic studies 77 (Part I), 1957, pp.1-6(Rpt. In Plato I(ed. Vlastos G., Doubleday and Company, Newyork, 1971, pp.210-222).

최정식, “플라톤의 기초존재론초.”, In 형이상학과 존재론1: 고전 형이상학의 전개(김효명 편집, 철학과 현실사, 서울, 1995).

### 논문집:

Graham D.G., ed. Studies in Greek Philosophy: Gregory Vlastos, Vol. I, Princeton Univ. Press, Princeton, 1955.

Düring I., and Owen G.E.L., ed. Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Centry, Elanders Boktrzckeri Aktiebolag, Göteborg, 1960.

Nussbaum M., ed. Logic, Science, and Dialectic: Collected Paper in Greek Philosphy G.E.L. Owen, Cornell Univ. Press, Newyork, 1986.

Vlastos G., ed., Plato I, A Doubleday Anchor Original, Newyork, 1971.

Moravcsik J.M.E., ed. Patterns in Plato's Thought, D. Reidel Publishing, Dortecht-Holland /Boston-U.S.A, 1973.

Tarán L., ed. Harold Cherniss: Selected Papers, Leiden, The Netherland, 1977.

Annas J., ed. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. III, Claendon Press, Oxford, 1985.

Annas J., ed. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. IV, Claendon Press, Oxford, 1986.

Irwin T., ed. Plato's Metaphysics and Epistemology, Garland Publishing, Newyork & London, 1995.

박홍규, 형이상학강의·박홍규전집2, 민음사, 서울, 1995.

— , 희랍철학논고·박홍규전집1, 민음사, 서울, 1995(1996).

김효명, 형이상학과 존재론: 고대 형이상학의 전개, 철학과 현실사, 서울, 1995[8].

Smith N.D., ed., Plato II, IV, Routledge, London and Newyork, 1998.

**간행물(Periodicals):**

American Phiosophy Quarterly.

Ancient philosophy.

Classical Quarterly.

Mind.

Philosophical Quarterly.

Philsophical Review.

Phronesis.

The review of Metaphysics.

Journal of Hellenic studies.

## (인명 알파 뱉 순서에 따른) 문헌 목록 Ⅱ


Ackrill J.L., "Plato and the copular." In Journal of Hellenic studies 77 (Part I), 1957, pp.1-6(Rpt. In Plato I(ed. Vlastos G., Doubleday and Company, Newyork, 1971, pp.210-222)

Allen R.E., "Paticipation and Predication in Plato's middle dialogues." In Philosophical Review 69, 1960, pp.147-164[again In Plato II(ed. N.D. Smith), 1988, pp.55-71]

— , Plato's 'Euthyphro' and the Earlier theory of forms, Londod, 1970.

— , Plato's Parmenides, The Univ. of Minnesota, 1983.

Annas J., ed. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. III, Claendon Press, Oxford, 1985.

— , ed. Oxford Studies in Ancient Philosophy, Vol. IV, Claendon Press, Oxford, 1986.

Apelt O., Beiträge zur Geschichte der Greichischen Phiolosophie, Leipzig, 1891, s.1-65.

Bolotin D., "Aristotle's Discussion of Time: an Overview.", In Ancient Philosophy 17, No. 1,, 1997, pp.47-62.

Braumbaugh R.S., "Plato's Parmenides and positive metaphysics.", In The review of Metaphysics Voi. XIII, No.2, 1959. pp.271-277.

*—. , Plato on the one, The Hypotheses in the Parmenides, New Haven, 1961.

— , "The text of Plato's parmenides.", In The review of Metaphysics Voi. XXVI, No.1, 1972. pp.140-148.

Brochard V., "La rhéorie platonicienne de lq paticipation d'a près le parménide et le Sophiste.", In études de philosphie ancienne et de philsophie moderne(ed. V. Brochard), 1954, pp.113-150.

Burnet I., Παρμενιδες, In Platonis Opera II, Oxonii, 1991, pp.1-55.

Burnet J., Greek Philosophy, London, 1950, pp.253-272.

Cherniss H., "Parmenides and the Parmenides of Plato", In American journal philology 53, 1932. pp.122-138(In Harold Cherniss, ed. L. Taran and E.J. Brill, The Netherland, 1977, pp.281-197).

— , Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Newyork, 1962, pp.174-478.

— , The Riddle of the early Academy, Newyork, 1962.

Cornford F.M., Plato's theory of Knowledge, Routledge & Kegan Paul, London and Henley, 1935(1979)

— , Plato and Parmenides, London, 1939(1958).

— , Plato's Cosmology, Routledge & Kegan Paul, London, 1937(1956)

Coxon A.H., The Philosohy of form: An analytical and historical commentary on Plato's Parmenides, Van Gorcum, 1999.

Crombie W., An examination of Plato's doctrines II, 1963(1979), pp.322-352.

Dorter K., "The theory of forms and parmenides I.", In Essay in ancient greek philosophy III: Plato(ed. J. Anton and A. Preus), 1989, pp.183-202.

— , Form and Good in Plato's eleatic dialogues, Londod, 1994, pp.19-67.

Düring I., and Owen G.E.L., ed. Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Centry, Elanders Boktrzckeri Aktiebolag, Göteborg, 1960.

Ferber R., Platos Idee des Guten, Zürich, 1989.

Fine G., "Separation.", In oxford studies in ancient philosphy 2, 1984, pp.31-87[again In Plato II(ed. N.D. Smith), 1998, pp.161-206]

— , "Immance.", In oxford studies in ancient philosphy 4, 1986, pp.71-97.

— , "Separation: A reply to Morrison. In Aristotle's Metaphysics.", In oxford studies in ancient philosphy 3, 1986, pp.159-165.

— , On ideas, oxford, 1993.

Franz von Kutschera, Platons 'Parmenides', Berlin, 1995.

Frede M., Prädikation und Existenzaussage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

Friedländer P., Platon III, 1975, Berlin & Newyork, 1975, pp.173-200.

Fujisawa N., " Ἔξειν, Μετέχειν, and idioms of 'Paradeigmatism' in plato's theory of forms.", In Phronesis Vol. XIX, 1974, PP.30-58.

Gauss H , Philsophischer Handkommentar zu den dialogen platos, I/1, 1952. s.54-173.

— ., Philosophischer Handkommentar zu dem dialogen Platos III/1, Switzerland, 1960, s.120-182.

Γεωργίου τοῦ παχυμέρουστέ, Commentary on Plato's Parmenides, Ed. and Trans. by T.A. Gardra, S.M. Honea, P.M. Stinger and G. Umholtz, The Academy of Athens. 1989.

Gloy K., Einheit und Mannigfaltigkeit, Berlin & Newyork, 1981, s.25-82.

Goldwin O., "plato and the arrow of time.", In Ancient philosophy 18, No. 1, 1998, pp.125-143.

Graeser A., Plato, 1996, pp.146-180.

Graham D.G., ed. Studies in Greek Philosophy: Gregory Vlastos, Vol. I, Princeton Univ. Press, Princeton, 1955.

Grote G., Plato and the other companions of Soktates, Vol. III, London, 1888, pp.56-109.

Guthrie W.K.C., A history of Greek Philosophy V, Cambridge, 1978, pp.33-60.

Hegel G.W.F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophy II, 1832-45(1971), s.79-86

Horn F., Platonstudien, wien, 1904, s.68-163.

Hägler R.P., "Platons Parmenides: Problem der Interpretation.", Berlin & Newyork, 1983.

Irwin T., ed. Plato's Metaphysics and Epistemology, Garland Publishing, Newyork & London, 1995.

Kahn C.H., The Verb 'be' and its synonym, Riedel Publishing company, Holland/Boston, 1973.

*Klibansky R., Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance. In Mediaeval and Renaissance Studies, vol. 1, no. 2, Warburg Institute, London, 1943. (Reprinted with the continuity of the Platonic Tadition during the Middle Ages, Kraus International Reprints, Newyork, 1982)

Liddle H.G. and Scott R., A Greek-English Lexicon, The Clarendon press, oxford, 1968.

Lynch W.F., An Approach to the Metaphysics of Plato through the Parmenides, Georgetown University Press, 1959.

Mainwald C.C., Plato's Parmenides, Newyork, 1991.

Marten R., Platons Theorie der Idee, München, 1975.

Mcpherran M.L., "Plato's parmenides theory of relation.", In New Essay on Plato(ed. F.G., Pelletier and J. King-Farlow), 1983, pp.149-165.

Miller M.H., Plato's Parmenides, Pennsylvania, 1986.

Moravcsik J.M.E., "The 'Third Man' Argument and plato's theory of form." In Phronesis Vol. VIII, 1963, pp.50-62.

— , ed. Patterns in Plato's Thought, D. Reidel Publishing, Dortecht-Holland /Boston-U.S.A, 1973.

— , "The parmenides: form and participation reconsidered.", In Plato and Platonism(ed. J. Barnes), 1992, pp.129-167.

— , Plato and Platonism, Cambridge, 1992, pp.129-167.

Morrison D., "Separation in Aristotle's Metaphysics.", In In oxford studies in ancient philosphy III, 1986, pp.125-157.

— , "Separation: A reply ti Fine in aristotle's metaphysics.", In oxford studies in ancient philosphy III, 1986, pp.167-173.

Natorp P., Platos Ideenlehre, Leibzig, 1921, s.221-277.

Nehamas A., "Self-Predication and plato's theory of forms.", In American Phiosophy Quarterly 16, 1979, pp93-103[again In Classical Philsophy IV(ed. Irwin), 1995, pp.195-205].

— , "Participation and Predication in plato's later thought.", In The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 2, 1982, pp.343-373.

Nussbaum M., ed. Logic, Science, and Dialectic: Collected Paper in Greek Philosphy G.E.L. Owen, Cornell Univ. Press, Newyork, 1986.

Owen G.E.L., “plato and parmenedes on the timeless.”, In The Pre-socratics(ed. P.D. Alxander), 1964, pp.271-292.

Owen G.E.L., "Note on Ryle's plato." In Logic, Science, and Dialectic(ed. M. Nussbaum ), 1986, pp.85-103.

— , Logic, Science, and Dialectic(ed. M. Nussbaum), Newyork, 1986, pp.85-10 3, 165-179.

Owens J., A history of ancient western philosophy, Toronto, 1959, pp.216-218

Palmer J.A., Plato's reception of Parmenides, oxford, 1999, p.251-254.

Patterson R., "Forms, Fallacies, and Functions of Plato's Parmenides.", In Recognition Remembrance Reality(ed. M.L. Mcpherran), 1999, pp.89-106.

*Peck A.L., "Plato's Parmenides.", Classical Quarterly, N.S. III, 1953, 126ff.

Πλωτινος, ἐνναδες V. 1. 8, In Plotinti Opera II(ed., P. Henry et H.R. Schwyzer, Oxonii, 1977).

Προκλος, procli philosophi platonici inedita: pars tertia, procli commentarium in platonis parmenidem, Gorg Olms Verlagsbuchhandlung, Hilddesheim, 1961(Trans., G.R. Morrow and J.M. Dillon, Proclus' Commentary on Plato's Parmenides, Princeton Univ. Press, 1987)

Reale G., A history of ancient philosophy II(Trans., J.R. Caton), 1968(1990), pp.83-86.

— , Toward a new interpretation of Plato(Trans., J.R. Catan and R. Davies, Wasc- hington D.C., 1991(1997), pp.221-236.

Ritter C., Platon II/II, München, 1910, s.63-94.

Robinson R., Plato's earlier dialectic, oxford, 1953, pp.223-280.

Ross D., Plato's theory of idea, oxford, 1953, pp.83-101, 225-245.

Rowe C.J., Plato, The Harvester Press, 1984, pp.66-86.

Runciman W.G., "Plato's parmenides.", In Harvard Studies in Classical Philology 64, 1959, pp.89-120[Rpt. In studies in plato's metaphysics(ed. R.E. Allen. London: Routledge & Kegan Paul), 1965. pp.149-184].

Ryle G., "Plato's Parmenides I, II.", In mind Vol. XLVIII, No. 190, 1939, pp.9-15, pp.303 -323.

— , Plato's Progress, Cambridge, 1966, pp.287-300.

Sayer K.M., "Plato's Parmenides: Why the eight hypotheses are not contradictoy?" In Phronesis Vol. XXIII, No. 2, 1978, pp.133-150

— , Plato's late ontology, Princeton, 1983, pp.18-74.

Schipper W., Form in Plato's later dialogues, 1965, pp.11-19.

Schleiermacher F., Παρμενιδης, In Platon V, 1817(1990), s.195-320.

*Scoon R., "Plato's Parmenides.", In Mind Vol. LI, 1942, pp.115-133.

Seung T.K., Plato rediscovered, Rowman & Littlefield Publischers, America, 1996, pp.185-216.

Smith H.W., Greek Grammer, Harvard Univ. Press, Cambridge, 1920(1956).

Smith N.D., ed., Plato II, IV, Routledge, London and Newyork, 1998.

Speiser A., Ein ParmenidesKommentar, Leipzig, 1937.

*Stellbaum, G., ed. Platonis Parmenides cum quattuor libris prolegomenorum et commentario perpetuo. Leipzig: 1841.

Tarán L., ed. Harold Cherniss: Selected Papers, Leiden, The Netherland, 1977.

Tayler A.E., The mind of Plato, Toronto, 1922(1960), p.62.

— , The Parmenides of Plato, Oxford, 1934.

— , Plato the man and his work, Newyork, 1936, pp.349-370.

Trienes R., Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation, Frankfurt, 1989, s.61-128.

Turnbull R.G., "The Third Man Argument and the Text of Parmenides.", In Essayds in ancient greek philosophy III: Plato(ed. J. Anton and A. Preus), 1989, pp.203-226.

— , The Parmenides and Plato's late philosophy, Toronto, 1998.

Viertel W., Platos Lehre von Begriff, 1978, s.324-355.

Vlastos G., "The third man argument in plao's parmenides.", In Philsophical review 63, 1954, pp.319-349(again In Plato IV, ed N.D. Smith, 1998, pp3-27).

Vlastos G., "The third man argument in plao's parmenides.", In Philsophical review 63, 1954, pp.319-349(again In Plato IV, ed N.D. Smith, 1998, pp3-27).

— , ed., Plato I, A Doubleday Anchor Original, Newyork, 1971.

— , "Self-Predication and Self-Participation in Plato's later period.", In platonic studies(ed. G. Vlastos), 1973, pp.215-219.

— , "Plato's Third Man Argument(Parm. 132a1-b2): Text and Logic.", In Philosophical Quarterly 19, 1969, pp.289-301[again In platonic studies(ed. G. Vlastos), 1973, pp.342-365].

— , "A note 'Pauline Predication'in Plato.", In Phronesis Vol. XIX, 1974, pp.95-101.

— , " 'Separation' in plato ", In oxford studies in ancient philsophy 5, 1987, pp.187-196[again In Plato II(ed. N.D. Smith), 1998, pp.207-216.

Wahl J., Étude sur le Parménide de Platon, Paris, 1951.

Whittaker J., " The 'Eternity' of the Platonic Forms.", In Phronesis Vol. XIII, 1968, pp.131-144.

Wilfrid S., "Vlastos and 'The Third Man'.", In The Philosophical Review Vol. LXIV, 1955, pp.405-437.

Wundt M., Platons Leben und werk, Jena, 1914, s.128-135.

* — , Platons Parmenides, In Tübinger Beiträge zur Alertumswinssenschaft, Heft 25, Stuttgart, Berlin, 1935.

*Wyller, E.A., Platons Parmenides in seinem Zusammengang mit Symposion und Polteia . Interpretationen zur Platonischen Henologie, Oslo, 1960.

Zekl H.G., Platon Parmenides, Hamburg, 1972.

Zeller E., Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwirklung I/II, Leibzig, 1922(1990), s.647-652.

— , Platonische Studien, bei C.F.Osiander, Tübingen, 1939, s.157-196.

이재훈, 플라톤 철학 연구, 탑 출판사, 1981(1985), 44-86쪽.

박홍규, 형이상학강의·박홍규전집2, 민음사, 서울, 1995.

박홍규, 희랍철학논고·박홍규전집1, 민음사, 서울, 1995(1996).
김효명, 형이상학과 존재론: 고대 형이상학의 전개, 철학과 현실사, 서울, 1995[8].
송영진, 플라톤의 변증법, 철학과 현실사, 2000, 94-308쪽.

(논문 V)

# 실체에로 존재 물음의 환원

[소피스트 편(플라톤), 형이상학 제타 편(아리스토텔레스)을 중심으로]

과정: 석사
학번: 95113-554
이름: 김 익성

(개요) 목차


1)들어가기 ... 7

2)존재(Τὸ ὄν)물음 ... 9
1-1)파르메니데스 ... 9
1-2)플라톤 ... 11
1-3)아리스토텔레스(범주론과 형이상학) ... 15

3)정의 ... 18
3-1)**플라톤** ... 18
3-1-1)무엇이냐 ... 19
3-1-1-1)정의의 기준들 ... 19
3-1-2)정의 방법 ... 32
3-1-2-1)직관과 모음 ... 33
3-1-2-2)나눔 ... 36
3-1-2-3)결합(로고스) ... 45
3-2)**아리스토텔레스** ... 48
3-2-1)정의 ... 49
3-2-2)방법 ... 53
3-2-2-1)차이에 따라 나눔 ... 52
3-2-2-2)나뉨의 조건들 ... 55
3-2-2-3)나뉨에 관한 비판 ... 57
3-2-2-4)중간 항 ... 59
3-2-3)정의와 논증 ... 62

4)존재와 실체(ἡ οὐσία) ... 68
4-1)**플라톤의 존재물음** ... 68
4-1-1)아포리아 ... 68
4-1-1-1)하나와 여럿 ... 71
4-1-1-2)기간토마키아(유물론과 이데아 론) ... 74
4-1-2)아포리아의 해결 ... 87
4-1-3)존재정의 방법들 ... 106
4-2)**아리스토텔레스의 우시아 물음** ... 108
4-2-1)아포리아 ... 108
4-2-2)우시아 ... 124
4-2-2-1)정의 ... 127
4-2-2-2-3)**우시아** ... 136
4-2-2-2-4)**존재?** ... 142
4-2-2-2-4-1)존재는 류가 아니다(정의 불가능) ... 142
4-2-2-2-4-2)πρὸς ἕν ... 146

5)우시아로의 존재환원 ... 154

(세부)목차


1)들어가기 ... 7

2)존재(Tò ὄν)물음 ... 9

2-1)파르메니데스 ... 9

~~2-1-2)존재 표지들에 대한 해석(단편 8) ... 11~~

2-2)플라톤 ... 11

2-2-1)존재물음(소피스트 편) ... 13

2-3)아리스토텔레스(범주론과 형이상학) ... 15

3)정의 ... 18

3-1)**플라톤** ... 18

3-1-1)무엇이냐 ... 19

3-1-1-1)정의의 기준들 ... 19

3-1-1-1-1)대상으로서의 이데아 ... 20

3-1-1-1-2)모순율 ... 23

3-1-1-1-3)우시아 ... 25

3-1-1-1-4)'종'의 구분들 ... 29

3-1-1-1-5)반복논증 ... 31

3-1-2)정의 방법 ... 32

3-1-2-1)직관과 모음 ... 33

3-1-2-2)나눔 ... 36

3-1-2-2-1)잘못된 나눔 ... 38

3-1-2-2-2)가운데로 나눔 ... 40

3-1-2-2-2-1)척도 ... 40

3-1-2-2-3)분절에 따라 나눔 ... 43

3-1-2-2-4)소피스트 편 나눔 ... 43

3-1-2-3)결합(로고스) ... 45

3-2)**아리스토텔레스** ... 48

3-2-1)정의 ... 49

3-2-1-1)정의될 수 없는 것 ... 50

3-2-2)방법 ... 53

3-2-2-1)차이에 따라 나눔 ... 53

3-2-2-1-1)차이들 ... 54
3-2-2-2)나뉨의 조건들 ... 55
3-2-2-3)나뉨에 관한 비판 ... 57
3-2-2-3-1)증명되지않는 중간항을 요청했다 ... 58
3-2-2-4)중간 항 ... 59
3-2-3)정의와 논증 ... 62
3-2-3-1)논증적인 정의와 비 논증적인 정의 ... 66

**4)존재와 실체(ἡ οὐσία) ... 68**
4-1)**플라톤의 존재물음 ... 68**
4-1-1)아포리아 ... 68
4-1-1-1)하나와 여럿 ... 71
4-1-1-1-1)여럿 ... 71
4-1-1-1-2)하나 ... 74
4-1-1-2)**기간토마키아**(유물론과 이데아 론) ... 74
4-1-1-2-1)유물론 ... 75
4-1-1-2-1-1)하고 겪는 힘으로서의 정의$_0$ ...77
4-1-1-2-2)에이도스 론 ... 79
4-1-1-2-2-1)'정의$_1$'과 '정의$_2$'의 아포리아 ... 79
4-1-1-2-2-2)'정의$_1$'과 '정의$_2$'의 연역 ... 81
4-1-2)아포리아의 해결 ... 87
4-1-2-1)나눔의 방법**[(비)존재의 변증법]** ... 88
4-1-2-1-1)비존재 ... 89
4-1-2-1-1-1)**비존재의 연역** ... 93
4-1-2-1-1-1-1)다섯 류로 나눔 ... 94
4-1-2-1-1-1-2)**비존재의 정의** ... 96
4-1-2-2)음절의 비유와 관여(메테케인) ... 101
4-1-2-2-1)음절의 비유 ... 101
4-1-2-2-2)밖에서 주어지는 우시아? ... 102
4-1-2-2-2-1)우시아를 나누어 지님 ... 104
4-1-3)존재정의 방법들 ... 106

4-2)**아리스토텔레스의 우시아 물음** ... 108
4-2-1)아포리아 ... 108
4-2-1-1)형이상학 개요 ... 109
4-2-1-1-1)제타 편 개요 ... 112

4-2-1-2)지혜 ... 117
4-2-1-2-1)베타 편 ... 117
4-2-1-2-2)갚파 편 1-2 장 ... 118
4-2-1-2-3)베타 편의 두 번째 아포리아 ... 121
4-2-2)**우시아** ... 124
4-2-2-1)**정의** ... 127
4-2-2-2-1)부분과 전체 ... 131
4-2-2-2-2)하나 ... 134
4-2-2-2-3)**우시아** ... 136
4-2-2-2-4)**존재** ... 142
4-2-2-2-4-1)존재는 류가 아니다(정의에서 빠짐) ... 142
4-2-2-2-4-2)**πρὸς ἕν** ... 146

5)우시아로의 존재 환원 ... 154
5-1)환원 과정 ... 154
5-2)환원 이유 ... 158

1)들어가기

"1) 'Επειδη τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμεῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, **τί** ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν **ὄν** φθέγγησθε. δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν. διδάσκετε οὖν πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ἡμᾶς,(소피스트 편, 244a4-8) 따라서 우리는 어려움에 빠졌으므로, **있는 것**이 발설 될 때마다 가리켜지는 그 **무엇**을 당신들은 우리에게 충분하게 밝히기를 바랍니다. 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만, 우리는 이전에 알았다 싶었는 데 지금 어려움에 빠졌기 때문입니다. (있는 것이 발설될 때 가리켜지는 무엇) 그것을 우리에게 먼저 가르쳐 주십시오."

"2) 그리고 실로 오래 전에나 지금이나 항상 탐구하지만 우리가 항상 어려움에 빠지는, **있는 것**은 무엇인가 라는 이것은 **우시아**(실체)는 무엇인가[라는 물음]입니다. 이것을 어떤 사람은 하나라고, 어떤 사람은 하나보다 많다고 말하는 반면, 어떤 사람들은 [수적으로] 한정된다고, 어떤 사람들은 한정되지 않는다고 말하기 때문입니다. 이 때문에 *단지 그리고 주로 그리고 첫 번째로만 우리에게 그렇게 말해지고 있는 것*에 관해 [그것이] **무엇**인지를 이론화해야합니다(형이상학, Z$1%( 1028b2-7). καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζμτούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί **τὸ ὄν**, τοῦτό ἐστι τίς **ἡ οὐσία**. τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἕν εἶναι φασιν, οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα, οἱ δὲ ἄπειρα. διὸ καὶ *ἡμιν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος* θεωρητέον **τί** ἐστιὺ "

위 인용글월은 형이상학 제타 편이 소피스트 편의 존재 물음을 이어 간다는 것을 보여준다. 이 두 텍스트는 존재 물음과 그에 관한 어려움으로부터 출발하기 때문이다. 그러나 제타 편은 존재에 관한 물음을 실체에 관한 물음으로 바꾸어 버린다. 왜 그러는 것일까? 존재 물음이 플라톤 방식으로는 해결될 수 없었기 때문인가? 그렇다면 제타 편 이외의 형이상학에서 여러 가지로 말해지는 존재는 제타 편의 우시아(실체)와 무슨 관련이 있을가? '존재'(에 관한 '앎')는 '실체'에 의존 할 수 밖에 없기 때문인가?

더구나, 제타 편과 소피스트 편에서는 '무엇(ti,)이냐'고 묻는다. 정의(定義)하겠다는 것이다. 그것도 어떤 일정한 방법에 따라서 말이다. 그러나 이런 작업이 성공하는가? 이러한 물음들에 나름대로 답하는 과정에서 나는 먼저, 1)존재(to. o;n)물음, 2)정의에 이르는 길(방법), 3)존재(플라톤)와 실체(아리스토텔레스)의 정의와 로고스들, 마지막으로 4)실체로의 존재 환원 과정과 그 이유를 주로 '3)'과 '4)'를 중심으로, 기술(記述)하려 한다.

## 2)존재(Τὸ ὄν)물음

‘존재가 무엇이냐’는 물음은 ‘어떤 것들이 존재하느냐’는 물음과 구분되야 한다(12쪽).

이 구분은 무엇(What)에 해당하는 고대 헬레네스 인들의 언어 ‘ ti, ’(남성과 중성 단수 1 격)와 ‘ τίς ’를 통해 애매하지만 보여질 수 있다. ‘ τί ’에 그라브 악센트( . )가 붙은 ‘ τὶ ’ 또는 ‘ τὶς ’는 무엇이 아니라 개별적인 어떤 것(Something, Entity, Item)을 나타내는데(21 쪽), 고대 기록에는 띄어쓰기가 없었을 뿐 아니라 엑센트도 표기되지 않았으므로, 후에 덧 붙혀진 구두법(punctuation, 句讀法)을 무시한다면, ‘ τι ’를 ‘무엇’와 ‘어떤 것’ 양자를 가리키는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 다시 말해 ‘τί τὸ ὄν’은 ‘존재가 무엇이냐’와 ‘어떤 것들이 존재하느냐’로 해석 될 수 있다. 그래서 양자의 구분의 선명해지질 않는다—애매해진다(20쪽).

이런 애매함으로부터 벗어나기 위해, 나는 ‘어떤 것들이 있느냐’로부터 ‘있는 것은 무엇이냐’를 떼어 낸 뒤, 후자에 한정된 논의를 전개시킬 것이기 때문에, 본 논문은 있는 것의 무엇(임) 곧 있는 것의 있음(존재자의 존재[1])을 다룰 것이다.

### 2-1)파르메니데스

고대 헬레네스 인들 중에서 존재자의 존재(있음)를 문제 삼은 첫 번째 사

---

1) 그러나 존재자(있는 것)와 존재(있음)는 하이데거의 존재론적 차이를 보여주지는 않는다.

람은 파르메니데스[2]이다. 그러나 그는 '존재는 무엇이냐'고 직접 묻는 대신[3], 그러한 물음에 대한 답일 수 있을 존재의 표지(σημα, 단편 8.2, 56)들을 시(詩)를 통해 전달되는 신화 형식을 통해(τοῖς μύθοις, 소., 242d6) 인간에게 알려 준다. (여)신으로부터 배운(μαθήσεσι, 단편 서문 29)것들을 인간에게 말(μῦθον, 단편 2.1)해 주는 방식을 택했기 때문이다. 표지들을 통해 인식되는 진리의 길을 따라가야만, 멸 할 인간은 불멸의 존재가 '무엇'인지를 알 수 있기에! 연역적인 진행을 통해 주어지는 존재의 표지들은 다음과 같다.

ㄱ)생성소멸하지않음
ㄴ)전체
ㄷ)유일무이
ㄹ)움직이지않음
ㅁ)끝없음(avte,leston( 단편 8.4)
ㅂ)지금
ㅅ)질적으로 같음(o``mou/( 8.5)
ㅇ)하나
ㅈ)연속
ㅊ)나뉘지않음

---

2) 탈레스, 아낙시메네스, 아낙시만드로스, 피타고라스, 헤라클레이토스 등은 있는 것들 만을 문제 삼지, '있는 그것들이 무엇인가'라고 묻지 않는다. 다시 말해, 이들은 '어떤 것들 있는가?' 라는 존재자 물음에 답하고 있다.

3) ' τί '가 한 번(단편 8.9)나타나기는 하나, '있는 것(τὸ ἐόν)은 무엇이냐?'가 아니라, '있는 것이 있지 않는 것으로부터 시작 될 *무슨* 필요가 있느냐?'고 묻는 맥락이기 때문이다. 그리고 ' τι '는 네 번(단편 8.13, 23, 24, 45)나타난다. 물론 '어떤 것들이 있느냐?'고 묻는 맥락도 아니다.

ㅋ)연이어짐
ㅌ)동일하다
ㅍ)둥근 공
ㅎ)한계(πεῖρας, 단편 8.42)

### 2-1-1) 표지들에 대한 해석

존재의 이러한 표지(σῆμα, 세마)들은 플라톤의 존재 '정의'[4]( ὅρος, 호로스, 소., 247e3)와 세매이온(semeion)(47, 123쪽)를 생각나게 한다. 존재의 인식 과정에서 나오는 언표(言表)~~라는 동일한 기능을 수행하기~~ 때문이다. 뿐만 아니라, 세마(표식)들과 호로스들(정의)이 펼쳐지는 일정한 방법(길)이 두 사람에게는 있다. 그리고 이것들 중 플라톤의 방법을 아리스토텔레스는 심각하게 숙고한다.

### 2-2)플라톤

존재가 무엇이냐고 직접 질문한 사람은 아마 플라톤 이전까지는 없었으리라. '무엇이냐'는 물음은, 페르시아의 침략을 패퇴시킨 범 헬라 동맹의 한 주축 도시 아테네의 융성으로 인하여, 그리로 모여든 많은 자칭 타칭 현명한 자들과 대중 사이의 활발한 논쟁과 교육에 의해 시작됐을 것인데, 특히

---

4) 물론 그것이 존재의 '정의'인지, 정의라면 플라톤 자신의 것인지, 자신의 것이라면 궁극적인 것인지에 관한 논란이 있기는 하다. 그러나 '정의'이든 아니든, 자신의 것이든 아니든, 잠정적이든 궁극적이든, 그것은 존재에 관한 하나의 표지(호로스)로 기능한다는 것이 중요하다.

소크라테스는 자신의 독특한 화술(산파술)을 통해 '무엇이냐'[5]는 물음을 아테네에서 주도했을 것이고, 바로 그의 제자 플라톤이 스승의 독특한 화술을 자신의 대화 편의 주된 방법으로 삼았을 것이기 때문이다.

그런데 '*무엇*이냐'는 물음에는, 이미 언급된 것처럼(9쪽), '*어떤 것*이냐'가 함축된다고 봐야한다. '**있는** 것은 *무엇*이냐'와 '*어떤 것*들이 **있느**냐'에서 처럼 말이다. 그리고 전자(前者)는 **있는 것의 있음**을 문제 삼는다는 것도 이미 언급됐다(9쪽). 플라톤의 대화 편[6]들 가운데서 이렇게 묻고 거기에 답하는 곳은 오직 소피스트 편 뿐이다. 물론 존재에 관한 논의가 다른 화제와 결부되어

---

5) " 그(소크라테스) 자신의 대화는 [자연철학자들과는 달리] 항상 인간에 관한 것이었다. **경건**은 **무엇**이냐(τί εὐσεβές., **非 신성**은 무엇이냐, **아름다움**은 무엇이냐, **추함**은 무엇이냐, **정의**는 무엇이냐, **부정의**는 무엇이냐, **신중함**은 무엇이냐, **미침**은 무엇이냐, **용기**는 무엇이냐, **비겁**은 무엇이냐, **국가**는 무엇이냐, **정치가**는 무엇이냐, **정부**가 무엇이냐, **행정인**은 무엇이냐고 그는 토론했다(크세노파네스, Memorabilia, I, 16)".

6)플라톤은 자신의 대화 편들에서 존재 이외에도 아래와 같은 여러 이데아들이 '무엇이냐'고 묻는다. **경건**(Euthyphron, ὅσιον 5d7, ὁσιότης 13b4; 거룩 εὐσέβεια 13b4), **용기**(Laches, 190e3), **신중함**(Charmides, 159a10, 10164-5), **정의**(Polideia, I, 336c6, 349c4), **덕**(Protagoras, 360e8; Menon, 71d5), **우정**(Lysis, fi,lia, 222e7), **아름다움**(Hippias I, 292c9), **앎**(Theaetetus, 146c3), **소피스트**(Sophist, 128c1), **(비) 존재**(Sophist, 243a4, 244a5, b7), **정치가**(Politicus), **수사학**(Gorgias, 468c5), 등 등.

집중적으로 행해지는 곳[7]도 있고, 단편적으로 행해지는 곳[8]도 있긴 하다. 그러나 이런 곳은 '무엇이냐'고 묻지 않는다[9].

### 2-2-1)존재 물음

'존재란 무엇인가'(소피스트 편) 라는 물음이 속하는 맥락을 살펴보자. 그 대화 편의 탐구 대상인 소피스트는 '있는 것(존재)를 모방하여 그것의 판타스마를 생산하는' 자로 정의되는 데, 판타스마(환상 또는 심상)는 비 존재 또는 거짓이므로, 그 정의가 완성되기 위해서는 비존재, 그래서 존재가 정의 돼야만 하고, 더우기 '**말**로 논쟁 논박 논의하므로서 돈을 긁어들이는 자' 라는 소피스테스의 나아간 정의가 완성되기 위해서는 **말**(로고스) 역시 정의돼야만 했을 것이다—이것은 로고스(말)과 비존재의 존재를 확보하는 길이기도 하다[10]. 이런 관점에서의 소피스테스 편 전체(216a1-269d5)는 다음처럼 다섯 가지로 갈라질 수 있다.

---

7)**하나**와 결부된 파르메니데스 편 전체, **쾌락**과 **앎**(측정술)에 결부된 필레보스 편(22e4-22d8)(34쪽), 모든 것(우주)의 **생성**과 결부된 티마이오스편(27d5-28 a4, 46c7-53c3)(154쪽).

8)**앎**과 결부된 테아이테토스 편(184b-186e)과 파이돈 편(72e-77b)과 국가 편(476b-480a)(154쪽) 등 등.

9)그래서 나는 이런 대화 편들을 논문의 주 텍스트로 사용하지않았다..

10 )이 때문에 소피스트 편은 있는 것과 있지 않는 것에 **관한** 논증(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6)이라고도 할 수 있다.

첫째, '소피스테애스는 **무엇**(τί, 218c1)인가?' 라는 물음이 제기됨(216a1-218b4). 둘째, 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 계속 나누어 가는 방법(Μέθοδος, 219a1, 22)을 통해서 소피스트를 여섯 가지로 규정 함 (218b5-232a7). 셋째, '**있는 것**을 모방하는 자가 소피스테애스이다'라는 일곱 번째 규정에 이어, 대화가 비존재와 존재로 옮겨 감(232b1-260b9). 넷째, 비존재가 거기에 결부되는 로고스(와 억견)가 다루어짐(260b10-264d2). 다섯 째, 다시 나눔의 방법을 통해 '지혜를 모방하는(μιμητὴς ὢν τοῦ σοφοῦ, 268c1, 22)대중 선동가'로 정의된 소피스트로부터 정치인[11] 과 철학자가 구분됨(264d3-268d5). 이것들 중 세 번째, 존재 논의(232b1-260b9)는 아래처럼 다시 갈라질 수 있다.

ㄱ)있지않는 것을 말하는 자(소피스트)들이 겪는 *아포리아*(236d1-240c6, 65쪽). ㄴ)있는 것들을 량(πόσα, 242c6, 245d9, 67쪽)적으로 규정하려는 자들이 겪는 *아포리아*(242c4-246a3). ㄷ)있는 것들을 질(ποῖα, 242c6)적으로 규정하려는 자들이 겪는 *아포리아*—**기간토마키아**(245e6-252e, 70쪽): 여기에서 존재가 정의$_0$, '하고 겪는 힘'과 정의$_1$, '움직여졌으나 (지금은) 정지한 것'과 정지$_2$, '정지됐지도(지금)움직여지지도 않는 것' 등으로 규정된다. ㄹ)모음으로 비유되는 존재와 그리고 변증법(253a1-254d6). ㅁ)*아포리아*의 해결—다섯 최고 류들의 교통(254d4-260b4)[12]: 여기에서 **비존재의 '비'**가 존재의 **'다름'**

---

11) 정치인에 대한 정의는 대화 편 정치가에서 이루어진다(37쪽).

12) 대 부분의 학자들과는 달리 자신은 이 부분을 계사 또는 술어 이론이 아니라 실재성의 이론으로 간주한다고 Robinson(변증법, 72쪽)은 말한다.

으로 정의된다.

### 2-3)아리스토텔레스

소피스트 편의 '존재가 무엇이냐' 라는 플라톤의 물음은 그대로 형이상학 제타 편의 아리스토텔레스에게 이어진다는 것은 이미 언급됐다(8쪽). 그러나 '무엇이냐'는 물음의 직접적인(16쪽) 대상(주체)이 '존재'가 아니라, '우시아'(ouvsi,a)로 바뀌면서 존재 물음은 실체 물음에 포함된다(48쪽). 왜냐하면 **우시아**[13] (실체)는 각기 것에 있어 오고 **있는** 그 '**무엇**',**τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ**[14]( essence of everything(각기 것의 본질), 형., Z(4), 1029b1)으로 규정(ὁρίζομεν, 1029b1)되는데, 바로 이 규정이 '존재가 무엇이냐'(**τί τὸ ὄν**)의 변형(62쪽 각주 60번, 68쪽)이기 때문이다—'ὄν'대신에 'ἦν εἶναι'가 들어서면서 'τί'와 'τὸ'의 위치만 바꼈다. 이런 식으로 '무엇이냐'는 물음의 ~~주어(대상)가~~ '있는 것'(τὸ ὄν)에서 '우시아'(οὐσία)로 ~~옮아간다~~.

---

13) 물론 이것은 형이상학 제타 편의 첫 번째 우시아이지, 범주들 5 장의 첫 번째 우시아는 아니다. 굳이 후자를 전자에서 찾자면, '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'의 '각기 것'일 것이다.

14) 그러나 'τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ'를 'essence'(본질)로 번역하면, '있는 것은 무엇이냐'는 존재물음이, 그래서 실체에로의 존재 환원이 드러나지 않는다. 토마스 아퀴나스가 사용한 라틴 번역 본과 주석에서는 'quod quid erat esse'(1950, 320, 326쪽)라는 표현이 'οὐσία'의 번역어 'substantia'와 더불어 나타난다—

나아가서, 우시아 이외의 다른 범주에도 '무엇이냐'는 존재 물음이 함축된다. "순수하게는 아니지만, 있어 오고 있는 것은 무엇인가?"라고 묻는다면 그것은 실체 이외의 범주에 관해 묻는 것이기 때문이다.

> "3) **있어 오고 있는 그 무엇**은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로 우시아에 속하며, 그 다음으로 다른 것(범주)들에 속한다. **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν, 형 Z(4), 1030a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다(형., Z(4), 1030a30-a32)"

다시 말하면, 실체만 각기 것에 **있어 오고 있는 그 무엇**이 아니라, **질** 또는 **량** 등의 범주도, 비록 순수하게는 아니지만, 각기 것에 있어 오고 있는 것은 무엇이라는 것이다. 이러한 범주 물음 형식에서 존재는 '무엇이냐'는 물음의 간접적인(15쪽) 대상으로 된다. **관계**, **어디**, **언제**, **상태**, **지님**, **행함**, **겪음** 등의 범주에서도 마찬가지이다. 순수하게는 아니지만 있는 그 무엇은? 관계! 어디! 언제! 상태! 지님! 행함! 겪음! 등의 식으로 말이다.

그러나 제타 편 이외의 형이상학과 범주론에서는 실체(우시아)로의 존재(온)물음 환원의 흔적이 나타나지 않는다[15]. '범주론'의 우시아 논의에서는 아무 것에도 속하지 않고 (첫 번째로) **있는 것**으로서의 우시아가, 그리고 제타 편 이외의 형이상학에서는 '여러가지로 말해지는' 존재가, 기술(記述)의 대상으로 될 뿐, '무엇이냐'고 물어지지 않기 때문이다. 바로 이것이 존재론에서

---

15) 그러나 분석론 후서 베타 편에서는 실체 이외의 범주물음에 나타난 존재물음 형식 'τί ἐστι'가 핵심 낱말 중의 하나로 나타난다.

실체론에로의 전이(轉移)를 보여준다.

어쨌든 형이상학과 범주론에서는 존재가, 소피스트 편에서와는 달리, 더 이상 탐구의 주된 대상으로 되지 않는다.

3)정의

3-1)플라톤

'무엇이냐'의 답, 정의( ὅρος[16])를 얻어내려 하나, 관련 대화 편들에서는 대부분 실패하는 것처럼 보인다[17]. 그러나 오히려 실패 과정을 통해 그 문답의

---

16) 정의에 대한 정의는 '정의론'(o[roi)에 나온다—"**정의**는 차이들와 류들로 합쳐진 로고스이다."(**Ὅρος** *λόγος* ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος, 414d10)(154쪽 각주 146번). 플라톤의 저서로 인정되지 않는 위서(僞書)임에도 불구하고, 정의론의 정의를 인용한 것은 소피스트 편에서 예시되는 소피스트의 정의에 관한 정의로서 손색없기 때문이다. 류들과 그 차이들을 모아 놓은 *로고스*들이 소피스트에 관한 정의들이므로 그렇다. 이것을 '최근 류(genus proximum)더하기 차이' 라는 포르피리오스의 정의와 비교 해 보라! 아리스토텔레스는 '최근 류'가 아니라 '첫 번째 류'라고 한다.

17) **유티프론**(*경건과 거룩함,* 5d7), **라케스**(*용기,* 190e3), **메논**(덕, 71d5), **프로타고라스**(덕, 360e8), **카르미네스**(*신중함,* 159a10)이, **국가 1 권**(*정의,* 336c6, 349c4)가, **리시스**(*우정,* φίλια, 222e7), **대 히피아스**(*아름다움,* 292c9), **테아이테투스**(*앎,* 146c3), **소피스트**(소피스트, 128c1; 존재, 243d4, 244a5; 비존재), **정치가**(*정치가*), **고르기아스**(*수사학,* 468c5). 그러나 꼭 실패하는 것만은 아니다. 소피스트, 정치가 편 등에서는 관련 최종적인 가장 짧은 로고스(정의)가 주어지는 것처럼 보이기 때문이다. 논란이 많지만 소피스트 편에 주어진 존재 정의$_{0,1,2}$(77-78쪽)와 소피스트 정의들(48쪽), 정치가 편에 주어지는 정치가(39쪽)와 직조술(42쪽)에 관한 정의들이 바로 그것들이다.

성격들이 밝혀지므로, 존재정의로 들어서기 전에, 정의(定義) 문답의 성격과 그 방법[18]들을 먼저 살펴 봐야 한다. 이를 위해서는 유티프론 편이 적절하다.

### 3-1-1)무엇이냐?

#### 3-1-1-1)정의의 기준

내리 뻗은 긴 머리에 턱 수염은 별로 자라지 않은, 아테네 시(市)의 피토스 구(區)에 사는 메부리 코(ἐπίγρυπον, 2b11)젊은 전도(前途) 유망한 정치인 멜레투스에 의해, 전통적인 신을 믿지 않고 새로운 신을 이끌어 들여(πεικητὴν, 3b2) 젊은이들을 타락시킨다는 명목으로 고소(告訴)된 소크라테스는, 하인을 목잘라 죽인 다른 하인을 감금하여 도랑에 처박아 놓아 시차(時差) 때문에 죽게 한 자신의 아버지를 살인 죄로 고소한 그리고 신들에 대해 박식한 유티프론으로 하여금 '경건이 무엇'인지를 말하도록 유도하므로서, '늙은 이'(소크라테스 자신)를 부패하게 한 젊은이 멜레토스가 오히려 고소 당하

---

[18]존재 정의 맥락에서의 방법(μέθοδος)이라는 말은 소피스트 편에서 처음 나타나나, 이미 그 단초는 파르메니데스 단편의 존재에로 '길'(ὁδός)[길(ὁδός)에 + 따른(μετα) = 방법(μέθοδος.]에서 보여진다. 그리고 맥락은 다르지만, '길'의 이러한 쓰임새는 왕을 정의(ὅρον, 266e1)하는 보다 짧은 길(ὁδὸν, 266e1)을 따라 그가 무엇(누구)인지를 묻는, 정치가 편에서도 나타난다. 뿐만 아니라 존재 물음 맥락에서의 정의(ὅρος)라는 낱말도 소피스트 편에서 나타난다. 그러나 소피스트 편은 존재물음과 그 정의에 있어 돋 보인다.

는 것이 옳다는 그래서 자신에 대한 고소는 취하 돼야 한다는 것을 주장하려는 의도 하에, 유티프론 편을 열어 재낀다. 결국  경건과 불경(不敬)이 **무엇**인지를 몰랐기에 멜레토스와 동 시대 헬레네스 인들은 소크라테스를 불경 죄로 고소했다는 것이다.

### 3-1-1-1-1)물음의 대상으로서의 이데아

무엇보다도 먼저, '무엇이냐'의 물음의 이중성(애매함)이 드러난다. 9 쪽에서 나는 'τι'에 어떠한 억양이 주어지느냐에 따라 '**무엇**'과 '**어떤 것**'(개별자)이 구분되므로, 'τι'라는 용어 자체가 좀 애매하다고 썼다. 바로 이런 애매함이 '경건은 무엇이냐'이라는 물음을 설정하여 묻고 답하는 유티프론 편에서 확인된다.

> "4) 살인과 다른 모든 경우에 관련하여 당신은 <u>거룩과 비(非)거룩이 **어떤 것**</u>인지를 말해야 하네? ποῖόν **τι** τὸ εὐσεβὲς φὴς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνον καὶ περὶ τῶν ἄλλων;(5c9-d1). 경건(τὸ ὅσιον, 5d2)은 모든 실천에 있어 항상 동일하지 않은가? 그리고 다시 불경(τὸ ἀνόσιον, d2, 不敬)은 항상 경건에는 반대(ἐναντίον, d3)되는 반면 자신과는 같지(ὅμοιον, d3)않은가? 그리고 불경함의 측면에서(κατὰ τὴν ἀνοσιότητα, d8)그것은 불경스러운 모든 것에서 발견될 어떤 **이데아 하나**(μία τινα ἰδέαν, d3-4)를 지니지 않는가? - 예 확실히 그렇습니다. 소크라테스여! - 그렇다면 <u>경건은 **무엇**</u>이라 규정하고 불경은 무엇이라 규정하는지, 자네 내게 말해주게나(λὲγε δή, **τί** φὴς εἶναι τὸ ὅσιόν καὶ τί τὸ ἀνόσιον; d7)(5c9-d7)".

경건과 불경이 **어떤 것**(τι)이고 **무엇**(τί)인지를 자신에게 규정(φὴς, 5d7)하여, 말해 달라는 것이다. '**τι**'와 '**τί**'는 예리한 에큐트(acute) ' ' '와 약간 높은

그라브(grave) ‘ ` ’로 억양이 구분[19]되는 사소한 차이를 지닌 듯 싶으나(19쪽), 이것은 아리스토텔레스의 경우, 범주론 제 1 실체 사람인 **것**(ὁ **τίς** ἄνθρωπος, 범주론 2a13)과 그리고 형이상학 제타 편 제 1 실체 사람(에이도스) 곧 사람인 것(소크라테스)의 **무엇**(τί, 1028a13, 36)의 차이 만큼, 그래서 플라톤의 경우, 이데아를 지닌 **것**들과 이데아의 차이 만큼 구분된다. 예를들어 경건 이라는 이데아와 경건한 것들에서 처럼 말이다.

따라서 ‘경건이 무엇이냐’는 물음과 ‘어떤 것들이 경건한 것들이냐’는 물음은 구분되야 한다는 것이다. 물론 후자가 전자에 의존하기는 하지만 말이다. 경건한 사례(事例)은 경건한 것이 무엇이냐에 따라 결정되기 때문이다. 그래서 ‘정의롭지 못한 자(ἀδικοῦντι, 5d9)를 고발하는 것이 경건이다’ 라는 유티프론의 첫 번째 답은 ‘무엇이냐’의 물음에 적절치 않다. 이 물음은 경건한 것들을 경건하게 만드는 동일한 에이도스(αὐτὸ τὸ εἶδος, 6d10-11) 또는 이데아 하나[20](μία τινα ἰδέαν, 5d3-4)가 ‘무엇이냐’는 물음이지, ‘어떤 것들이 경건하냐’는

---

19)중국어의 사성(四聲) 억양이 일정한 패턴으로 변하듯, 고대 헬라어 억양도 일정한 패턴으로 변한다. 뒷 낱말이 모음으로 시작하고, 그 앞 낱말에 억양(엑센트)가 있을 경우, 앞 낱말의 억양 에큐트‘ , ’는 그라브 ‘ . ’ 바뀌어 자신의 맨 끝 음절로 옮아가는 것이 그 패턴 중의 하나이다. ‘ τίνος ’(무엇의)에서 ‘τινὸς’(어떤 것의)로 되듯 말이다.

20 ) **‘이데아** 하나’ 라는 표현 대신에 ‘동일한 **에이도스** 하나(ἕν τι εἶδος ταὐτὸν, 72c7)’라는 표현이 메논 편에서는 자주 쓰인다. 정의와 용기와 절제와

물음이 아니기 때문이다. 따라서 '무엇이냐'는 물음의 대상은 **여럿**이 아니라 **하나** 곧 에이도스(이데아)이기 때문에, 그에 대한 답은 이데아의 정의여야 한다는 것이다. 여럿을 경건하게 만드는 하나, 여럿이 공통으로 지니는 하나, 여럿 안에 있지만 자신은 동일성을 유지하는 하나인 이데아 그것의 정의 **하나**!

"5) 자, 경건한 많은 것들 중의 어떤 한 둘이 아니라, 모든 경건한 것들이 그것에 의해서 경건한 저 **에이도스 자체**(ἐνεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, 6d10-11)를 나에게 가르쳐 달라는 것, 그것을 자네가 나에게 권고해야 함을 기억해야 하지 않겠나? 불경[21]한 모든 것들이 그것에 의해 불경스럽고, 그리고 경건한 모든 것들이 그

---

경건 등의 *여럿* 안에 동일한 *하나*로 있으면서, 이것들을 덕들이라고 불리워지게 하는 그 하나가 정의의 대상이어야 한다는 맥락에서 말이다.

21)맥락은 다르지만, 내가 주 텍스트로 삼는 소피스트 편의 존재 물음과의 연관성을 위해 여러 불경들을 거론해야 할 필요가 있다. 여기 자신의 아버지에 대한 유티프론과 제우스의 *불경*(티타노마키아, τιταμαχία)과 소크라테스의 '*불경*'(거짓 신)과 그리고 거기 엘레아 낯선이의 '*불경*'(아버지 살해, πατραλοίαν, 소., 241d3)과 형들에 대한 제우스의 *불경*(기간토마키아, γιγαντομαχία, 소., 246a4, 72쪽)들은 서로에 관련된 존재론적인 함축을 보여주기 때문이다. 전쟁(티타노마키아)을 통해 제우스에 의해 권좌에서 밀려난 크로노스는 어머니와 공모하여 자신의 아버지 우라노스의 생식기를 잘라 버리는 패악을 저질렀다. 이것은 여기 유티프론의 아버지 고소(告訴)처럼 *불경*스러운 것이며, 생식기가 잘릴 때 가이아(땅)에 스며든 피를 통해 땅에서 태어난 쟈이언트(기간, 거인)형들을 제우스가 죽이는[이 전쟁은 몸만을 우시아라고 주장하는 자들과 몸은 생성일 뿐 진짜 존재(우시아)는 이데아라고 주장하

것에 의해 경건한 **이데아 하나**(μιᾷ ἰδέᾳ, 6d11)가 어디에서든 말해져야 한다는 것을 자네 기억해야 하지 않은가?-물론 저야 기억합니다(6d9-6e2).”

‘무엇이냐’는 물음의 대상은 이데아라는 것 그래서 이데아에 의해 ‘있는’ 것들의 열거(列擧)나 예시(例示)가 아니라, 그 이데아를 정의 해야 한다는 것을 무엇보다 먼저 기억해야 한다. 정의의 대상은 이데아 또는 에이도스라는 것이다.

### 3-1-1-1-2)모순율(A is p and -p)

소크라테스는 자신의 반박(ἐλέγχος)에서 ‘A is both p and -p’ 이라는 형식의모순율(**矛盾律**)을 사용한다. ‘A’이면서 ‘not A’라는 모순을 함축하기 때문에, 유티프론의 경건에 관한 로고스, ‘경건이란 신들을 즐겁게(προσφὲς, 6e10)함’은 실로(ἀληθῶς, 7a3)정의가 아니라는 맥락에서 말이다. 그래서 만약 정의라면 그것으로부터 모순(τὰ ἐναντία, 7e7)지니는 로고스가 잇따라서는 안 될 것이다. 따라서 모순을 안 된다는 **非 矛盾律**, [-(A is both p and -p)]은 어떠한 로고스가 정의인지 아닌지를 판 가름 해 준다는 의미에서 일 종의 정의 기준일 수 있겠다(74쪽). 관련 대화는 다음처럼 정리 될 수 있다.

---

는 자들 사이의 전쟁으로 비유된다] *불경*과 ‘있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다’고 말하는 아버지를 죽이려 한다는 오해를 유발하는 (68쪽 각주 65번, 93쪽 각주 88 번)주장 ‘있지않는 것도 있다’을 내 세우는 엘레아 낯선이의 ‘*불경*’은 아버지를 고소한 유티프론의 행위처럼 *불경*스러우므로 그렇다.

ㄱ-1)경건은 '신들에게 기쁨을 줌'이며 '신들을 기뻐함'이고,
ㄱ-2)불경은 '신들에게 증오심을 일으킴'이며 '신들을 *증오*함'이다. 이제,

ㄴ)경건과 불경은 동일한 것(ταὐτὸν, 7a8)이 아니다-서로에 가장 *반대*(τὸ ἐναντιώτατον, 7a8)된다. 그런데,

ㄷ) *정의*로운 것에 *반대*되는 것을 신들은 *증오*한다. 그런데,

ㄹ)정의로운 것들이 어떤 것들이냐에 대한 신들의 의견일치가 불가능하며. 그래서,

ㅁ)동일한 것을 어떤 신들은 사랑하는 반면 어떤 신들은 *증오*한다. 따라서,

ㅂ)동일한 것들이 경건하며 경건않다(ταὐτὸν ὂν ὅσιόν τε καὶ ἀνόσιον, 8a11-12). 그러나,

ㅅ)이것은 소크라테스가 바라는 답이 아니다.(항상 경건해야 하기 때문이다)

비록 정의를 사랑한다는 점에는 모든 신들이 일치하나, 유티프론의 아버지 고소 행위와 같은 어떤 것(사례, 事例)이 '정의로우냐'에 대해서는 신들마다 의견이 다르다는 것이다['ㄹ)']. 그러나 소크라테스가 요구하는 것은 항상 그래야 한다. 따라서, 동일한 어떤 것이 그러하며 그러하지 않다는 것을 함축하는 'ㄱ)'은 정의가 아니다. 나는 반박하는 로고스들 중, 이런 일련의 반박 'ㄹ)'을 이끌어 내는 아래 과정에서 쓰인 **측정**(τὸ μετρεῖν, 7c4)과 **차이**(διαφορὰ, 7b9)라는 용어에 주목한다. 이것들은 필레보스 편과 정치가 편에 나오는 나눔에 의한 정의에서도 주요한 역할을 하기 때문이다(41쪽).

a)수들에 관한(peri. avriqmou/( 7b8)의견의 **차이**들(diafora.( 7b9)이 있다-'둘 중의 어느 것이 더 크냐'에 관한.
a-1)이런 **차이**들은 계산(evpi. logismo.n( 7b10)에 의해서 해소된다.

b)길이들에 관한 **차이**들이 있다-'둘 중 어느 길이가 더 기냐'에 관한.

b-1)이런 **차이**들은 **측정**(to. metrei/n( 7c4)에 의해서 해소된다.

c)무게들에 관한 **차이**들이 있다-'둘 중 어느 것이 더 무겁냐'에 관한.

c-1)이런 **차이**들은 저울에 의해서(evpi. to. i` sta,nai( 7a7)해소된다. 그러나,

e)**옳고 그름**에 관한 **차이**들이 있다-'둘 중 어느 것이 올바른가'에 관한. 이런 차이들이 분노를 유발시켜 신들 또는 인간들을 적으로 만든다.

**측정**은 길이에 관련해서만 쓰인 반면 **차이**는 수와 길이와 무게와 옳고 그름 모두에 관련해서 쓰이는 데, 옳음과 그름에 관한 의견의 차이가 신들과 인간들더러 어느 하나를 증오하거나 사랑하게 한다.

### 3-1-1-3)우시아(οὐσία)

나아가서, 정의는 대상의 어떤 속성(**παθός** τι, 11a8)이 아니라, 우시아(**οὐσίαν**, 11a7, 본질)를 말해야 한다(125쪽). 그래서 유티프론에 의해 세 번째 제시된 로고스, '경건은 모든 신들을 사랑함'(εἶναι τὸ ὅσιον ὅ ἄν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, 9e1-2)(31쪽)은 경건(한 것)의 속성을 말한 것이지 경건(한 것)의 우시아(본질, 존재)를 말한 것이 아니므로, 정의가 아니라는 것이다. 소크라테스는 이러한 우시아를 **'존재 원인'**(ὅτι ὄν, 11β1 ὅτι ἐστιν[22], 11a7)이라고도 표현한다. 경건(한 것)의 '우시아'는 '경건한 것의 존재 원인'(ὅτι ὅσιόν ἐστιν, 10a11)이라는 것이다.

---

[22] '**ὅτι ἐστιν**'이라는 표현은 메논 편에서도 자주 쓰인다. '덕을 가르칠 수 있느냐'는 메논의 물음에 소크라테스가 그 물음은 먼저 '덕이 무엇이냐'(ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετή, 70a6-7)는 물음이 알려져야 해결 될 수 있다고 대꾸하는 맥락들에서 말이다. 물론 **'τί ἐστὶ'**(무엇이냐? 71b4)는 표현도 쓰인다. 그러나 여기 유티프론의 쓰임새와 결부되는 표현은 앞 엣 것이다. 왜냐하면 '**ὅτι ἐστιν**'은 **우시아**와 직접 관련되는 표현(περὶ οὐσίαι ὅτι ποτ' ἐστίν, 72b1-2)인 반면 'τί ἐστὶ'는 이데아 또는 에이도스와 직접 관련되는 표현이기 때문이다.

그렇다면 사랑은 경건(한 것)의 **우시아**가 아니라 *속성*(겪음)이라는 것을 어떻게 논증[23]하는가? 그는 우선 *함*(능동)과 *겪음*(수동)을 구분한다(79쪽) 그리고 이로부터 신들에 의해 사랑 *받고* **있**어야 신들을 사랑 *한다*는 것을 이끌어 낸다. 왜냐하면 겪고 '**있**'기 때문에 *겪*는 것이지, 겪기 때문에 겪고 '**있는**' 것이 아니기 때문이다. 바로 여기에 **존재**(우시아)와 *속성*의 구분이 놓인다. 그리고 이런 구분에 근거하여 신들을 사랑 *함*은 신들에 의해 사랑 *받고* **있**어야 가능하다고 말한다. 사랑 받고 '**있**'어야 신들을 사랑 *할* 수 **있다**는 것이다. 신들이 인간을 사랑 하고 '**있**'어야 인간은 신들의 사랑을 받을 수 '**있**'고, 신들의 사랑을 *받아*야 인간은 신들을 사랑 *할* 수 있으므로 그렇다. 그렇기 때문에 '신들을 사랑 *함*'이라고 경건을 정의한다면, 그것은 **우시아**를 정의한 것이 아니라 *속성*(겪음)에 대해 말하고 있을 뿐이다. 소크라테스가 요구하는 것은 속성이 아니라 우시아(본질, 존재)이다. 관련 논의는 다음과 같다.

가져옴과 가져와짐, 이끔과 이끌림, 봄과 보여짐, 그리고 사랑함과 사랑받음은 각 각 다르다고 한 다음, 가져와지고 '**있**'으니까(διότι[24] φέρεται, 10b1)가

---

23) 소크라테스는 유티프론에게 자신의 주장을 논증(evndei,xh|( 9b2)함에 의해 가르쳐 달라는 말을 자주 한다. 그리고 소크라테스 자신은 유티프론의 관련 정의들을 논증을 통해 반박한다.

24 ) 'δι<u>ότι</u>'는 'διο τοῦτο <u>ὅτι</u>'의 축약형이므로, 문제의 본문 'διο τοῦτο <u>ὅτι</u> φέρεται,10b7, 9)의 'δι<u>ότι</u> φέρεται'는 '가져와지는 원인'으로, 그런데 우시아를 나타내는 까닭에 'δι<u>ότι</u>'는 ' ὅτι ὄν' 또는 '<u>ὅτι</u> ἐστιν'을 뜻하므로, '가져와지고 **있**

져와지고, 이끌려지고 **있**으니까 이끌리며, 보여지고 **있**으니까 보여지지, 거꾸로 보여지니까 보여지고 **있**고 이끌리니까 이끌리고 **있**으며 가져와지니까 가져와지고 **있**을 수 없다고 말한다. 이것은, 두말 할 필요도 없이, 우시아가 이끌림과 이끔 등의 존재 원인임을 나타낸다. 그래서 **어떤 것**(τι, 10c1)이 되어지고 겪는다면, 그것은 되어지거나 또는 겪으니까 되어지고 **있**(ὅτι, 10c1)거나 겪고 **있는** 것이 아니라, 되어지거나 겪고 **있**으니까 그것이 되어지거나 겪는다.

---

**기** 때문에'로 다시 옮겨질 수 있으리라. **우시아**(있음, 실체)은 ' ὅτι ὄν' 또는 ' ὅτι ἐστιν'를 뜻한다는 것! 물론 'φέρεται'는 'ὄν'이 아니므로, '가져와지는 원인'을 '가져와지고 **있는** 그것'으로 표현하는 것은 생성을 **있는 것**동일시 하기 때문에 적절치 않는(ouvde.n avkribe.j( 티마이오스, 38b3)표현일 수도 있다. 그러나 ' ὅτι'라는 낱말이 '우시아'를 나타내므로, 나는 '가져와지고 있기 때문에'로 옮겼다. 그러나 '가져와지는 원인'이 의역(意譯)이라는 것은 두말 할 나위없다.  그래서 Lane Cooper처럼 '어떤 것이 그것을 가져오니까 가져와진 것이 가져와진다'(what is carried 'carried' because something carries it. 10a5-6)로 옮길 수 있으리라(10c6-7참조)-'something'(어떤 것)은 'it'(가져와지는 것)의 원인이므로. 그러나 이것은 생성과 **있음**의 구분을 확인 해 주지 못하는 번역이다.  나아가서, 'διότι' 라는 표현은 아리스토텔레스의 분석론 후서 베타 편(99a18)에서 어떤 사태의 이유(원인)로 들어 선다는 데에 유념할 필요가 있다. 사태의 이유를 있는 그 무엇(본질)과 동일시 하는 맥락에서 말이다.

그렇다면 사랑 *받는* 것은 그 무엇(τί, 10c6)에 의해 어떤 것(τι, 10b7)을 *겪거*나 또는 어떤 것으로 될 것이며, 그리고 어떤 자들(ὧν, 10c10)에 의해 사랑 받으니까 사랑 받고 '**있는**' 것이 아니라 사랑 받고 '**있**'으니까 사랑 받는 것이다. 그런데 만약 경건의 정의가 '모든 신들을 사랑 *함*'이라면, 경건은 '모든 신들에 의해 사랑 *받음*'이기도 해야 할 것이다[25]. 신들에 의해서 사랑 *받고* **있**으니까 신들을 사랑하기(θεοφιλὲς, 10d10)때문이다. 나아가서, 경건하기 때문에 사랑받는 것이지, 사랑받기 때문에 경건한 것은 아니다.

따라서 신을 사랑 함은 경건도 아니요, 경건이 신을 사랑 함도 아니므로, 사랑 함과 경건은 다르다(ἕτερον, 10d13)다. 신에 대한 사랑은 경건의 속성일 뿐이라는 것이다.

여기서 우리는 존재를 정의하는 소피스트 편의 핵심 용어들 가운데 함과 겪음(82, 84, 121쪽) 그리고 우시아(75쪽 각주 72 번) 등을 읽게 된다. 뿐만 아니라, 논의 전개 방법도 거의 일치한다는 것을 지금 여기 뿐만 아니라, 이후로 이어지는 유티프론 편 논의에서 확인 하게 될 것이다.

---

25) 플라톤에 따르면, 인간이 신들을 사랑 *하는* 것이 아니라, 인간은 신들에 의해서 사랑 *받으며,* 그리고 사랑 받는 인간 만이 신을 사랑하기 때문이다.

### 3-1-1-4)더 넓은 '종'과 좁은 '종'의 구분(나눔의 방법)

외연에 있어 더 넓은(ἐπὶ πλεόν, 12c5)것과 이것의 부분(μέρος, 12e1)을 구분함을 통해 소크라테스는 지친(τρυφᾶν, 11e2)유티프론을 격려하면서 그로 하여금 경건의 최종일 듯 여겨지는 정의, '신들과 인간들의 어떤 상호 교제 기교'('Εμπορική τις ἂν εἴη τέχνη ἡ ὁσιότης θεοις καὶ ἀνθρώποις παῖ ἀλλήλων, 15e7)에 동의 하도록 유도한다. 신들 쪽에서는 자신들의 뜻(αἰτήσεως, 14d1, 요구[26])을 알리는 것이요 인간들 쪽에서는 그러한 신들에게 번제(燔祭)를 드리는 상호 교제는 앎('Επιστήμη, 14d1)을 통해서 매개다. 그래서 '신들의 뜻(요구)에 관한 그리고 신들에게 드리는 것에 관한 앎'('Επιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης, 14d1)그리고 '*번제*와 기도에 관한 어떤앎'(ἐπιστήμη τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι, 14c5-6)일 것이라는 관련 정의들이 그 최종적인 정의에 앞서 말해진다. 소크라테스는 바로 이 '*번제*'를 이끌어 내기 위해 더 넓은 것과 좁은 것(부분)을 구분하기 시작한다. 그리고 이런 구분들에 각 각에 고유한 기교(13a12, 13b2, 13d7)가 부여 하면서 말이다. 그 출발점은 두려움과 존경이다[27](다음 쪽 도식 참조).

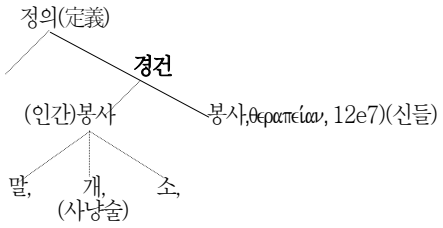
---

[26] 이런 요구는 인간들을 향한 신들의 요구이다. 그래서 정의들에 관한 소크라테스 자신의 요구들은 '신성한' 것임이 넌지시 드러난다.

[27] 두려운 존재이기에 멸할 것들은 제우스를 존경한다는 시(Stasinus, 단편 20)가 인용된다(12a9-b1). 물론 소크라테스는 이것에 반대한다.

| ①보다 넓은 것 | ②보다 좁은 것(부분) |
|---|---|
| 두려움 | 존경 |
| 수(數) | 홀 |
| | 짝 |
| 정의 | **경건** |

'②'는 '①'의 부분(μόρος, 12e5)이므로, 모든(πᾶν, 12a1)정의는 경건이나 모든 경건이 정의는 아니다. 다른 것들에 있어서도 마찬가지다. 두려움이 있는 곳에 존경은 있어도 존경이 있다고 반드시 두려움이 있는 것은 아니라는 것이다. 이제 소크라테스는 정의의 부분인 **경건**을 두 가지로 나누면서, 나뉜 것 각 각에 독특한 기교를 부여한다.




정의의 부분으로서의 경건은 신들에 관계되는(περὶ, 12e6)봉사와 인간들에 관계되는 봉사로 나뉘는데, 모든 봉사(奉仕)의 목적은 선(善, ἐπὶ ἀγαθῷ, 13b8) 해지는 것과 도움 받는 것(ἐπὶ ὠφελίᾳ, 13b8)이다. 그리고 이런 봉사들을 통해 신들에 의해 의사에게는 건강이, 배만드는 사람에게는 배가, 건축가에게는 집이, 농사꾼에게는 곡식이, 그리고 신들에게 봉사 하는(πράττειν, 14b2)자 곧 **경건**한 자들에게는 전쟁에서의 승리가 주어진다. 이것으로부터 '번제와 기도에 관한 앎', 그래서 '신들의 뜻에 관한 그리고 신들에게 드리는 것에 관한 앎',

그래서 '신들과 인간들의 어떤 상호 교제 기교'일(ἄν εἴη, 14e6)것이라는 경건에 관한 '정의'가 주어진다.

### 3-1-1-5)반복 논증

그러나 신과 인간들의 상호 교제 기교 라는 이 '최종' 정의는 결국 모든 신들이 사랑 함 이라는 이전 것과 동일하게(εἰς ταὐτὸν, 15b11)된다는 것은, 정의 할 때, 동일한 것-그것이 문장이든 낱말이든-을 되풀이 해서는 안된다는 것을 보여준다. 되풀이는 분명 매끈한 동의가 아니거나(οὐ καλῶς[28], 15c8)아니면 올바른 짜임새가 아닐(οὐκ ὀρθῶς, 15c9)것이기 때문이다. 동일함을 보여 주는 논증은 다음과 같다.

ㄱ)제사를 통해서 인간은 신과 교제한다.
ㄱ-1)경건은 인간과 신의 상호 교제 기교(앎)이므로.

(ㄴ)인간이 드린 제사로부터 신들이 무슨 도움(ἡ ὠφελία, 14e10)을 얻을까?)
(ㄴ-1)인간의 선(善)은 단지 신들로부터 받은 것들 뿐이다.)

ㄷ)경건은 신들이 **기쁘**게 함이다.
ㄷ-1)인간이 드리는 것은 경배와 명예와 **기쁨**(χάρις, 15a10)이므로. 그런데,

ㄹ)**기쁨**은 신들이 가장 사랑하는 것이다. 따라서,

ㅁ)경건은 신들을 사랑함이다.

인간의 제사 *드림*을 통해서 신들이 *받으시는* 것이 **기쁨**이라면, 경건은 '신

---

28) 매끄러워야 한다는 것은 모순이 없어야 한다는 것이 아닐까? 그리고 짜임새는 나눔의 잘 됨을 뜻할 수 있는 것이 아닐까? 그렇다면 이것은 로고스들의 연결이 타당해야 할 뿐만 아니라, 로고스들은 그자체 진실이어야 한다는 것을 내포하고 있는 것은 아닐까?

들을 기뻐함'일 것이다. 그런데 기쁨은 신들이 가장 사랑하시는 것이다. 그래서 '신들을 **기뻐**함'은 '신들을 사랑함'과 동일하다. 따라서 신과 인간의 상호 교제 기교로서의 경건은 신들을 사랑함으로서의 경건과 결국 동일하게 된다. 따라서 핵심은 사랑과 기쁨의 동일화이다.

어째든 잘못된 동일화로 빠져드는 이유는 논의가 매끄럽지 못했거나 아니면 올바로 짜이지 못했기 때문이다. 따라서 정의를 이끌어 내기 위해서는 로고스들의 연결이 매끄러워야 할 뿐만 아니라, 그 짜임새가 올 바라야 한다. 그렇다면 '연결의 매끄러움'과 '올바른 짜임새'는 '이데아가 정의될 것'와 '비모순율'과 '속성이 아니라 우시아의 진술이어야 함'과 '동어반복의 회피'와 더불어 정의의 기준으로 들어 선다.

### 3-1-2)정의 방법

이러한 기준들을 따르는 정의 방법들 중 소피스트 편과 정치가 편에서는 나눔의 방법이 주로 사용된다[29]. 정의를 얻기 위해 소피스트 편의 엘레아 낯선이는 소피스트와 같은 류(221d9)의 인간 본 보기인 낚시꾼의 로고스(221b1)를 찾아가기 시작한다. 낚시꾼은 소피스트보다 더 잘 알려져 있을 뿐만 아니라, 더 친숙하면서도 덜 복잡하기 때문이며(219a5, 221c9), 같은 부류의 이 두 사람은 모두 기교를 지니기 때문이다—기교는, 이 맥락에서 끌여들일 수 있 파이드로스 편에 따르면, '직관'(συνορᾶν, 265d3)되는 공통의 종(에이

29) 물론 그 이외에도 직관(모음), 결합, 반박(에렝코스) 등의 여러 방법들이 쓰인다.

도스)이다. 이것을 하위 종들로 더 이상 나뉠 수 없을 때까지 나누어 간다(디아이레시스, 나눔). 나뉠 수 없는 종에 다다르면, 이제는, 거꾸로, 나뉜 것들을 하나의 이름(여기서는 낚시꾼) 아래로 '모아' 결합시켜 로고스(정의)를 성립시킨다. 그 결과 낚시꾼에 대한 정의가 완성되는 것이다.

따라서 정의 과정은 첫째, 출발 지점인 공통의 류 아래 하위 종들을 끌어 모으는 과정에서 그것들 모두를 함께 직관하는 것, 둘째, 공통의 그 종을 하위 것들로 끝까지 나누어 가는 것, 세째, 나누는 과정에서 떨어져 나온 차이들의 자연에 따라, 그것들을 맨 끝에서 다시 '모아' 결합하는 것으로 이루어진다.

### 3-1-2-1)직관(συνοραν)과 모음(συναγωγή)

그러나 이 세 과정 중, 나누는 것(둘째)의 예시(例示)와 그리고 로고스를 통한 재 결합(세째)의 설명은 주어지나, 직관(모음, 첫째)과 나누는 것에 관한 논의는 소피스트 편에서 주어지지 않는다. 그래서 '모으는 직관'을 위해서는 관련 파이드로스 편과 필레보스 편에 닥아서야만 한다.

> "4)**정의**를 통해(ὁριζόμενος, 265d4) 무엇이든 설명해야 될 것으로 선택된 것을 분명케 하기 위해, 흩어진 여럿을 한꺼번에 **보아**(συνορῶντα, 265d3)하나의 이데아로 **끌어 오는**(ἄγειν, d4)것이 첫 번째고, ... 두 번째 과정은 ... 객관적인 분절에 따라 할 수 있는 한 다시 종들로 나누는 것이다(파이드로스, 265d3-e2)".

수사학적인 연설에 선택된 것(사랑, 에로스)을 분명하게 하기 위해서는, 그것이 정의 돼야 되는데, 그럴려면, 더 넓은 공통의 에이도스(κοινῇ εἶδος, 266e4)(광기, ἄφρον τῆς διανοίας, 266e4)하나를 직관하여, 그 하나에로 선

택된 것들 끌어 모아야만 한다. 이러지 않는 한, 그 다음 과정인 나눔이 진행될 수 없기 때문이다.

따라서, 외연이 넓은 공통의 에이도스 안에 내포되는 것들을 관련 범위 안에서 모두 함께 동시에 봐야 한다(συνορᾶν, 직관해야 한다). 이 경우 내포되는 것들은 여럿인 반면 그것들을 함유하는 공통의 종은 하나다. 이 지점에서 나는 관련 필레보스 편을 인용한다. 왜냐하면 이 곳에서 여러 사물들에 내재하는 하나에로 여럿[30]을 함께 끌어 모아 오는 것이 언급되기 때문이다.

> "5) 네 가지 중 세 가지를 취해 보기로 하세. 그리고 이것들 중 두 가지[31]는 여럿에 흩어지므로, 그것들을 다시 하나로 끌어 모아(συναγαγόντες, 23e4)보세나. 이것들 각 각이 사실 어떻게 *하나*와 *여럿*인지를 생각해보기 위해서 말일세(23e3-6)"

---

30) 파이드로스 편의 여럿은 에이도스들을 가리키지만, 필레보스 편의 여럿은 사물들을 가리킨다. 그러나 그 하나가 '에이도스'들이라는 점에 있어서는 두 대화 편이 일치한다.

31) 네 가지란, 무한자,τὸ ἄπειρον, 24a4, 無限者; 쾌락)와 한정자,τὸ πέρας, 25b1, 限定者; 앎-측정술)과 이 둘이 합쳐진 것 하나( ἕν τι συμμεισγόμενον, 23c3, 25e4; 삶)와 합쳐지게하는 원인 곧 데미우르고스(δημιουργοῦν, 27a4)를 말한다. 그리고 세가지란 데미우르고스를, 두 가지란 데미우르고스와 합쳐진 것을 제외한 것들을 말한다.

*여럿* 각 각에로 그 두 가지 무한정자와 한정자가 '*하나*' 씩 흩어지는데(ἐσχισμένον, 23e5), 무한자에는 끝이 없으므로(ἀτέλῃ, 24b8), 그 고유한 특성인 '더 많고 더 적음[32]'에 있어서도 끝 없다. 그래서,

> "6) 더 많고 더 적은 것처럼, 그리고 강함과 부드러움과 그리고 그 극단을 받아들이는 것처럼 보이는 것은 무엇이든지 *무한자* 라는 류 *하나*(εἰς ἓν, 24e9)에 함유된다고 봐야 하네. 이것은 우리가 앞서 말했던 것에 따르는 것일세. 만약 자네가 기억한다면, [여럿에] 흩어지는 것은 무엇이든지 그러한 것들을 할 수 있는 한 **함께 끌어 모아서**(συναγαγόντας, 25a2)*하나*의 어떤 자연을 그것들에 찍어 줘야 한다는 것(24e7-25a4)"
>
> "7) 지금 방금 우리가 *무한자 하나*에로 **함께 끌어 모아** 왔던 것처럼 그렇게 한정자 에이도스 (하나에로) 끌어 왔어야 했지만 우리가 그러하지 아니했던 바로 그 *하나*. 그러나 똑 같이 지금, 만약 이 양자가 **함께 끌어 모아짐**을 통해 우리가 말했던 것이 도드라진다면, 동일할 것이네(25d5-d9)"

량적으로 측정되지 않는, 더 많으면서도 적은 것들, 더 뜨거우면서도 차가운 것돌, 더 마르면서도 축축한 것들, 더 크면서도 적은 것들, 더 빠르면서도 느린 것들, 더 길면서도 짧은 것들 등 등의 *여럿*을 **함께 끌어 모아서,** 에이도스 *하나*에 **가져 오는** 필레보스 편의 여기는 파이드로스 편의 공통 에이도스 *하나*인 광기에로 사랑 등의 하위 것들을 함께 모아 끌어 가져오는 그리고 소피스트 편의 '기교'에로 생산과 획득 등의 차이들을 가져 오는 것을 다른 맥

---

[32]량에 있어 측정(τὸ μέτριον, 24c7)되지 않는 무한자의 자연(특성)인 '더 많고 더 적음'을 받아들이는 것은 '더 뜨거움과 차가움', '더 마름과 축축함', '더 크고 작음', '더 빠름과 느림', '더 길고 짧음' 등 등의 모든 반대 쌍을 받아 들일 수 있다.

락에서 보완한다.

그런데 여기에서 애매한 점은 관련된 모든 하위 에이도스들을 상위 것 하나에로 함께 끌어 모아 오려면, 이것들 모두를 **하나의 시선 안에 놓아 두어야 할** 텐데, 즉 직접 그것들 모두를 한꺼번에 **봐야(직관)** 할 텐데, 이러한 직관이 어떻게 가능하며, 가능하다면 그것은 무엇이냐는 것이다. 여기에서 나는 파이돈 편 '72a-77ab[33]'을 끌어 들인다. 상기(ἀνάμνησις, 파이돈 76a7, 想起)는 일종의 직관이기 때문이다. 사람으로 되기 전에 보았던 같음의 이데아(에이도스)를 영혼이 같은 것들을 통해 연상(ἐννοήσαμεν, 파이돈, 75b6)[34]할 때, 연상되는 그것 하나에 포섭되는 여럿을 함께 직접 봐야 하기 때문이다. 왜냐하면 같은 *여럿*을 통해 같음 *하나*를 기억 해 내기 때문이다. 이 경우, 같음 하나에로 같은 여럿을 함께 끌어 모아 오는 것이 가능해야 할 것인데, 이것은 영혼의 **기억**에서 이루어지므로 그렇다.

### 3-1-2-2)나눔.

정의를 획득하기 위한 두 번째 과정은 직관에 의해 인식된 공통의 에이도스를 하위 것들로 나누어 가는 것이다. 그러나 이런 나눔은 나누는 자 멋대로가 아니라, 해당 류에 있어서의(κατὰ γένη, 소피스트, 235d1)하위 에이도스들의

---

33) 물론 여기 파이돈은 영혼이 사람에 들어오기 전에 있어 왔다는 것의 증거(ἀποδειξις, 파이돈 73a5)로 사람 안의 영혼이 지금 지니는 이데아에 관한 앎을 내세우기는 맥락이기는 해도 말이다.

34)달리 말하면 산파술(ἡ μαιευτικὴ τέχνη, 테아이테토스, 150b6, 210b8).

자연적인 연결(분절)에 따라(κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, 파이드로스 265b1-2)종적인 차이들이 모두 보여질 때까지(τὰς διαφοράς ... ἐν εἴδεσι, 정치가, 285b2-3, 286d9)행해져야 한다.

> "8) 이렇게 해야만 하네. 한편으로 (**같은**) 여럿에게 공통인 것을 먼저 감각(지각)할 때마다, 어떤 자든 (공통인) 그것 안에 있는 모든 **차이**들을 선명하게 보게 될 때까지 멈추어서는 안되며, 다른 한편으로 다시 많은 것들에게서 부류의 **같지 아니함**을 볼 때 마다, 동족(τὰ οἰκεῖα, 285b5)인 모든 것을 **같은** 단일 것 안으로 이끌어 오기를(ἕρξας, 285b6), 그것들 모두가 어떤 류 안에 가두어질 때까지, 싫어 얼굴 찡그려하며 포기해서는 안된다네[35](정치가, 285a7-b6)"

**같은** 여럿과 그리고 이것들에 공통되는 것 하나를 직관하여, 그 하나 안에 여럿을 함께 끌**어 모아 오는** 것이 나눔에 선행(先行)한다면, 나눔은 관련된 **같은** 여럿의 **차이**들이 선명하게 확인 때까지 계속되야 하며, 그리고 선명해지는 이런 차이들을 끝까지 갈라 놓아야(περιβάλῃται, 정치가, 285b6)한다는 것이다. 정치가 편의 이런 언급은 관련 소피스트 편에서의 '나눔'을 보완 설명한다. 여러 종들을 혼동하지 않고 종·류에 따라 잘 나누려면(소피스트 편), 같은 것과 같지 않는 것의 구분을 근거지우는 차이들을 끈기 있게 모두 직접 보아야 하기 때문이다(정치가 편).

---

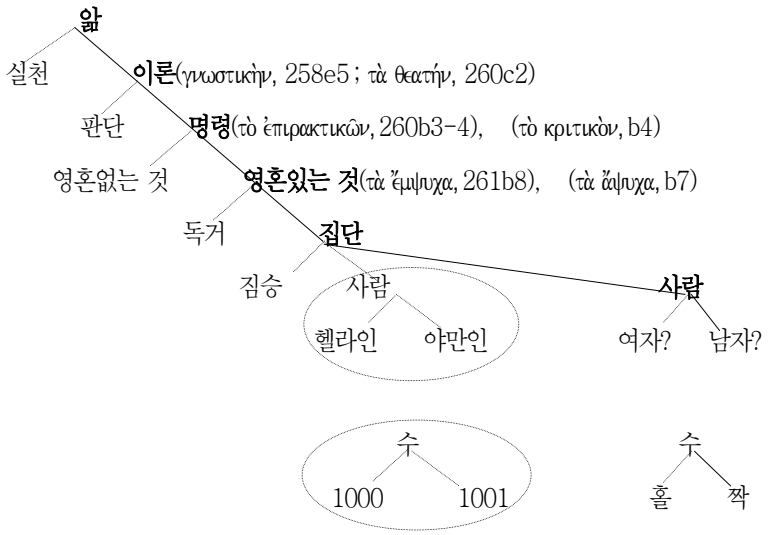
35) 이것은 측정술을 두 가지 구분하는 맥락에 포함되는 글월이다. 서로만을 살펴 보아 각 각의 '더 많고 적음'을 측정하는 (상대적인) 기교로서의 측정술과 '척도'(τὸ μέτρον, 284c1)에 근거하여 각 각의 '더 많고 적음'을 측정하는 (절대적인) 기교로서의 측정술.

"9) 동일한 **종**이 다른 것으로, 다른 **종**이 동일한 것으로 이끌리지 않게 하면서, **류**에 따라 **나누는** 것이 변증법적인 앎이라고 우리는 말하지 않았소? - 예 그랬습니다. - 각자 분리된 여럿에 두루 통해 퍼져 있는 이데아 하나, 그리고 서로 다르지만 더 큰 하나의 이데아에 포괄되어 있는 여럿, 그리고 여럿 전체를 두루 함께 묶고 있는 하나, 그리고 모두 분리되 따로 따로인 여럿, 이것을 두루 보는 것은 **각 각이 서로와 공통될 수 있는지 없는지**를 류에 따라 분간하는 앎과 능력일세(소피스트, 253d1-e2)"

그러나 소피스트 편에서는 나뉘는 사례(事例)가 비교적 선명하게 주어지기는 해도, 그것이 종·류에 따른다는 것 이외의 나눔 그 자체에 대한 설명은 별로 없다. 반면 정치가 편에서는 올바르지 못한 잘못된 나눔과 이를 회피하기 위한 '기준' 그리고 적절한 길이의 나눔 등에 관한 논의가 주어 진다.

### 3-1-2-2-1)잘못된 나눔

잘못된 사례 중의 하나는 왕의 지배술(βασιλέως βασιτκή, 259b1, 支配術)에 관련되는 에이도스들을 하위 것들로 나누는 과정에서 젊은 소크라테스는 다음 쪽 지점 ' ◌ '에서 잘못을 범하는 것이다. 반면 그 우측은 올바른 나뉨이며, 양 쪽 실선은 올바른 연결(분절)이다.




'군중(群衆)에게 명령하여 그로 하여금 무엇인가를 생산(γενέσώς, 261b1)토록 함을 통해, 관련 군중(群衆)을 양육(養育)하는 기교에 관한 앎을 지닌 자'로 정치가를 정의하는 데에 있어(14쪽 각주 11 번), 양육 대상인 사람을 헬라인과 야만인으로 나누는 것처럼, 그 하위 종들로 잘못(ἡμαρτάνετο, 263e6)나눈다면 올바른 정의가 나올 수 없다. 그렇다면 왜 올바르지 못한가?

하위 종(에이도스)들로 나누려면 먼저 그것들의 **차이**를 분별해야 만 한다. 그러나 분별하지 못한 상태에서 곧 바로 상위 것을 쪼갤 경우, 쪼개진 부분은 자신의 고유한 **특성**(이데아, ἰδέαν, 258c5)하나를 지닐 수 없을 것이므로, 에이도스(종)일 수 없을 것이기 때문이다. 나뉜 부분(τὸ μέρος, 262b1)도 동시에 에이도스여야 하므로 그렇다. 그러나 부분이 종이지 못하고 위 ' ◌ '에서처럼 '헬레네스'와 '야만'으로 사람(인, 人)을 나눌 경우, 비록 '야만' 이라는 이름이

주어졌긴 해도 야만이라는 그것은, 헬레네스 인이건 야만 인이건 모두 정치적일 수 있기에, 정치술이 적용되는 사람들을 차이나게 하지 못하기 때문이다. 어떻게 나누어야, 정치적인 사람이 그렇지 않는 사람으로부터 차이나는가? 아마 성(性)을 기준으로 하여, 사람을 남자과 여자으로 나누면(그 당시 여자는 정치에 참여 할 수 없었기 때문이다)될 것이다. 수(數)의 경우도 마찬가지다. 1000으로부터 1001로 나누는 것은 수를 그 하위 에이도스(종)로 쪼개는 것이 아니다. 홀과 짝으로 나눌 때에만, 나뉜 부분들이 각 각 하나의 에이도스(이데아)로 성립할 수 있기 때문이다.

### 3-1-2-2-2)가운데로 나눔

바로 이렇게 나누는 것을 엘레아 낯선이는 '**정(正) 가운데로**'(διὰ μέσων, 262b6, 중간을 통해서) 나누는 것이라고 말한다.

> "10) 그러나, 오 소크라테스여, 안전하지 못한 짓거리는 하지 말고, 더 많은 이데아(특징)들인 것에 부딛힐 수 있도록 **정(正) 가운데로(중간**을 통해서) 쪼개는 나아 가는 것이 더 안전하다네( ... , διὰ μέσων δε ἀσφλέστερον ἰέναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι, b6-7). 이것은 조사 대상인 모든 것들의 **차이**를 따라가는 것이네(τοῦτο τὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις, 262b5-c1)"

### 3-1-2-2-2-1)척도(중간)

그렇다면, '**정(正) 가운데**로 나눈다' 또는 '**중간**을 통해 나눈다'는 말은 무엇을 뜻하는가? 뿐만 아니라, 차이들을 따라 나누다 보면 나뉜 만큼 구별된 하위 종들의 같지않음이 인식 될 것인데, 그것들은 어떻게 인식되며 왜 서로

다른가(ἕτερον, 263b5)? 상 · 하위 종들이 서로 다르게 인식되는 이유(45쪽)는, 논점에서 일탈(逸脫)하지 않기 위해, 다른 곳에서(91쪽) 밝히겠다고 선언 했으므로, 우리가 건너 뛸 수 밖에 없다면, 앞 물음 '중간을 통해 나눈다는 것은 무엇을 뜻하는가'에 대해서도 그래야 하는가? 건너 뛰지 말고, 단지 '차이들에 *적중*(適中)한다'는 뜻으로만 '중간을 통해 나눈다'를 이해하면 되는가? 안 된다. '**중간**'(μέσον, 262b6, 284e7)이 가리키는 차이 또는 에이도스는 초과와 부족(ὑπερβολὴν καὶ τὴν ἔλλευψιν, 283c3-4)이 양 극단을 해소하는(ἀπῳκίσθη, 284e7)그런 것(τὸ μέσον, 284e7)이기 때문이다. 이것은 중간이 하나의 '**척도**'(τὸ μέτρον, 284c1[36])의 기능을 지닌다는 것을 보여준다(24쪽).

> "11) 언급됐건 것처럼, 우리가 *측정술*을 둘로 나누어야 한다는 것은 분명하네. 하나는 수와 길이와 깊이와 폭과 속도를 그 반대들과 관련하여(πρὸς τοὐναντίον, 284d5)측정하는 부분 기교들을 모두 포괄하는 것이고, 다른 하나는 기회와 때와 마땅함(τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον, d6-7)과 그리고 극단들을 **중간**으로 해소하는 모든 것(πάνθ ὁπόσα εἰς τὸ μεισον ἀπῳκίσθη τῶν ἐσχάτων. d7-8)과 관련되는 것이다(284e1-8)"

따라서 '중간으로 나눈다'는 것은 '정확히 종(種)대로 나눈다'는 것 보다는 상대적인 측정을 가능하게 하는 양 극단 '초과'와 '부족'을 해소 해 주는, '척도에 따라 나눈다' 것을 뜻한다[37]. 바로 이러한 중간(척도)에 따라 나누는 길

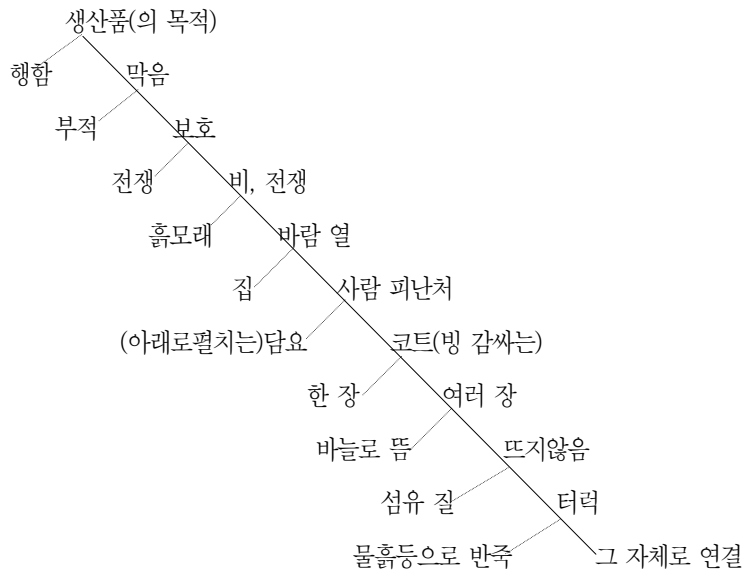
---

[36])또 이것은 그대로 파이드로스 편(24c7)에 관련된다.

[37]) 정치가가 지니는 기교는 바로 이런 두 번째 측정술이다. 물론 첫 번째 측정술, 곧 반대되는 짝에 대하여 그 크기나 길이나 폭이나 속도 등이 더 많거나 더 적다고 측정하는 기교를 배제하는 것이 아니다. 그러나 이것보다 두 번

이 가장 적절(τὸ πρέπον, 286d2)하다—빠르고 쉽다. 그 길은 정치인의 정의에 있어서 직조술을 그 본 보기로 하는 것처럼 우회하는(ἐν κύκλῳ, 283b3)것도 아니요, 신화를 끌어들이는 것처럼 길고 장황한 것도 아니기 때문이다. 따라서 아래 'ㄱ)'과 같이 중간(척도)에 따라 나누는 길은 그 길이에 있어서도 중간이다(μεσοτομεῖν, 265a4).

ㄱ) <u>옷 감 만드는 기교(직조술)</u>




그런데, 옷 생산하는 데에 가장 중요한 옷 감 짜는 직조술 이외에도 옷생산에 사용되는 도구들 만드는 기교들이 있다. 부가 원인들(τὸ συναιτίας, 281c4)로서의 이런 기교들은 다음 쪽의 'ㄴ)'의 '○'처럼 자연적인

---

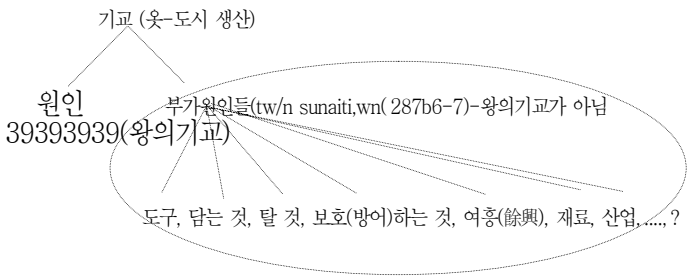
째 측정술이 더 정확하다.

분절에 따라(κατὰ μέλη, 287c3)나뉜다(96쪽).

### 3-1-2-2-3)자연적인 분절에 따라 나눔.

이런 부가원인[38]들은 두 가지가 아니라, 제의(祭儀)에 쓰이는 몸이 팔 다리들로 자연스레 나뉘는 것처럼, 그렇게 자연이 허락하는 한, 최대한 적게 나누어야 한다[39].

ㄴ)옷(도시)의 부가원인

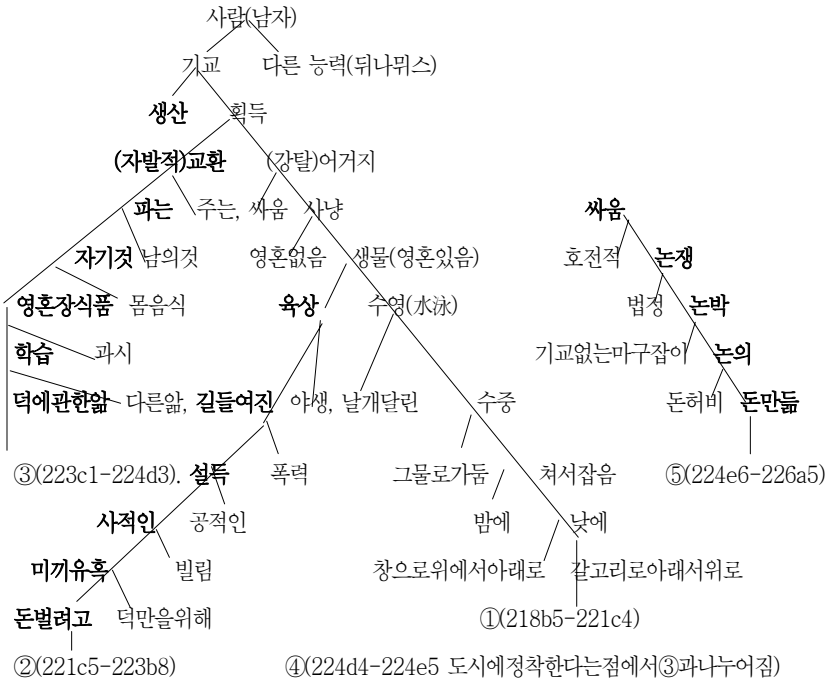


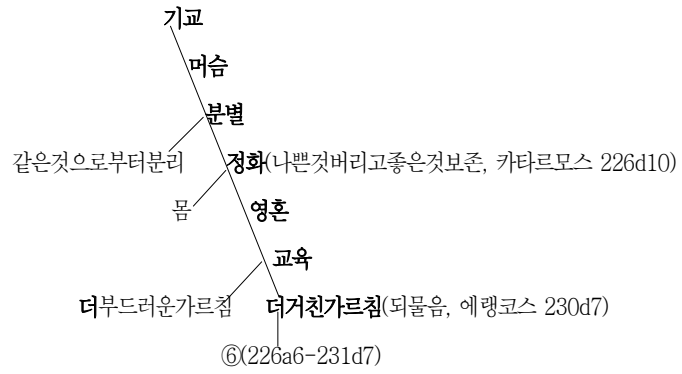

### 3-1-2-2-4)소피스트 편의 나눔(다음 쪽)

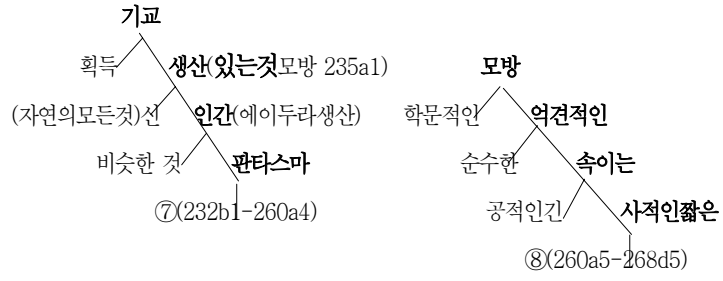
---

38) 이런 원인들은 왕 또는 정치가가 아니라, 이의 명령에 따르는 자들이 직접 생산하는 종 · 류들이다.

39) 가운데로 나누는 것과 '본 보기'를 들어 나누는 것과 자연의 분절대로 나는 것 이외에도 '신화'를 빌려 와 그 안에서 나누는 방법도 사용한다. 그런데 자연적인 분절에 따라 나누는 것 이외의 것들은 그것이 두 가지로 나눈다는 점에서 같다.


사람(남자)
기교
다른 능력(뒤나뮈스)
생산
획득
(자발적)교환
(강탈)어거지
파는
주는, 싸움
사냥
자기것
남의것
영혼없음
생물(영혼있음)
싸움
영혼장식품
몸음식
육상
수영(水泳)
호전적
논쟁
법정
논박
학습
과시
기교없는마구잡이
논의
덕에관한앎
다른앎, 길들여진
야생, 날개달린
수중
돈허비
돈만듦
③(223c1-224d3). 설득
폭력
그물로가둠
쳐서잡음
⑤(224e6-226a5)
사적인
공적인
밤에
낮에
미끼유혹
빌림
창으로위에서아래로
갈고리로아래서위로
돈벌려고
덕만을위해
①(218b5-221c4)
②(221c5-223b8)
④(224d4-224e5 도시에정착한다는점에서③과나누어짐)


기교
머슴
분별
같은것으로부터분리
정화(나쁜것버리고좋은것보존, 카타르모스 226d10)
몸
영혼
교육
더부드러운가르침
더거친가르침(되물음, 에랭코스 230d7)
⑥(226a6-231d7)


기교
획득
생산(있는것모방 235a1)
모방
(자연의모든것)선
인간(에이두라생산)
학문적인
억견적인
비슷한 것
관타스마
순수한
속이는
⑦(232b1-260a4)
공적인간
사적인짧은
⑧(260a5-268d5)

이제까지 논의로부터, 1)종(차이)에 따라 두 가지로 나눈다는 것, 그리고 2)나눔은 중간(척도)에 따라야 한다는 것, 나아가서 '1)'보다 '2)'가 더 정확하고 길이에 있어 적절하지만(좁은 의미에 있어서의 변증법), 3)본 보기[40]와 신화에 따른 논의들도 정의하는 데 사용될 수 있다는 것, 4)부가적인 설명에 있어서는 둘 이상의 자연적인 분절에 따라 나뉠 수도 있다는 것, 마지막으로 그래서 5)나눔은 에이도스들의 위계 질서에 따라야 한다는 것이 잇 따른다.

여기에 하나 더 첨언해야 하는 것은 이러한 나뉨이 '발견'의 성격을 띤다는 점이다. 나뉨에 '선행'하거나 또는 '동시적'일 '직관' 때문이다. 그러나 결코 감각은 아닌 이것이 어떤 성질의 것인지, 그리고 상 · 하위 종들의 같지 않음(헤테론, 차이)의 근거가 무엇인지(41, 93쪽)는 정치편에서는 애매하다.

### 3-1-2-3)결합—로고스(정의)

더 이상의 차이가 발견되지 않을 때까지 나누었다면, 이제 **정의**하기 위해, 나뉜 것(에이도스)들에 붙혀진 **이름**들을 **결합**(συμπλοκη [41], 소피스트 편, 259e6)시켜야 한다(156쪽).

---

40) 각 각 유비적인 항들로서, 정치술의 경우에는 직조술이, 소피스트의 경우에는 낚시꾼이 그 본보기가 된다.

41 ) 아리스트텔레스가 범주들을 연결하여 문장(로고스)을 만들 때도, 'συμπλοκὴ,범주론, 1a16)이라는 동일한 말로 그 연결을 나타낸다. 형이상학 Z(10)에서는 'συνειλημένου,1035a28, 묶여지다)라는 낱말이 쓰인다.

"12) 모든 것으로부터 모든 것을 각기 완전하게 분리시키는 것은 모든 것을 완전히 말살시키는 것이다. 왜냐하면 *에이도스*들 서로의 **결합**을 통해 로고스가 우리에게 올 것이기 때문일세(259e4-6)"

그러나 그러한 **결합**은 이름(오노마)과 이름 사이에서가 아니라, 이름과 레이마(동사) 사이에서 먼저 이루어진다. 이름에 동사(레마)가 붙으므로서 말이다.

"13) (배우는 사람)은 단지 이름짓는 것이 아니라 **레애마**들을 **오노마***(이름)들에* **결합**한(συμπλέκων, 262d4)것에 다다른다는 것이 ... 분명하네. 이것이, '단지 이름 붙이는(ὀνομάζειν, d5)것이 아니라 그는 그것을 말한다'(λεγειν, d5)고 우리가 말하는 이유일세. 그리고 실로 우리들은 결합된 이것에,τῷ πλέγματι τουτῳ, d9?) 로고스라는 오노마(τὸ ὄνομα, 262d6?)를 주네(소., 262d2-6)"

이름에 이름(명사)이 아니라, 이름에 동사(레애마)가 먼저 결합된 결과 가장 단순한 로고스[42](말)가 성립한다는 것이다. 그렇다면, '레애마'는 어떠한 것이기에 이름에 붙는가?

"14) 분명해지는 **우시아**에 관한 소리의(τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν, 261e5)두 가지 류가 우리에게 어떻게든 있다네 - 어떻게? - 하나는 오노마들이라고, 다른 하나는 레애마들이라고 불리워지네 - 각 각에 대해 말씀해 주십시요 - 행위와 연관되어 분명해지고 있는 것을(τὸ ἐπὶ τὰς πράξεσιν ὂν δήλωμα, 262a3)우리는 **레애마**라고 부르네 - 예 - 그리고 문제의 그 행위들을 실천하는(pra,ttousi( a6)것들

---

[42]) 일 종의 이름(τὸ ὄνομα, 형., G, 1012a24)으로 다루어지는 로고스(153쪽)는 부호(σημεῖον, 1012a24) 하나이다. 그래서 로고스(문장) 하나를 대신하는 변항(變項)이 가능하다.

에게 적용되는 소리의 기호(σημεῖον τῆς φωνῆς, a6-7)를 **오노마**(이름)라고 부르네 - 정확하십니다(261e4-262a7)".

**우시아**에 관한 말을 이루는 것에는 두 가지가 있는데, 그 중 하나는 행위를 가리키는 레에마(동사. 예를들어, '날아 간다')요 다른 하나는 그 행위 담지자를 가리키는 오노마(이름. 예를들어, '테아이테토스')이며, 이 둘은 소리의 기호(σημεῖον, 262a6)들이라는 것이다.

나는 여기에서 역사적인 파르메니데스의 **존재**(ἐόν)를 되 집어 본다. 플라톤이 파르메니데스 존재의 길을 넓혀가는 흔적이 발견되기 때문이다. 파르메니데스 자신은 (여)신으로부터 배운(μαθήσεσι, 단편 서문, 29)열 네 가지(11, 123쪽) '말'의 '표지'(σῆμα)들을 통해 **존재**에 관한 진리를 우리에게 '말' 해 주는 자였다. 이제 플라톤은 그러한 파르메니데스의 'σῆμα'대신에 'σημεῖον'이라는 표현[43]을 (비)존재에 관해 말하는 여기에서 사용한다. ~~비록 '에온'(ἐόν) 대신에 '우시아'(οὐσία) 라는 다른 말이 쓰였긴 해도 이 둘은~~ '존재'로 옮겨질 수 있는 동일한 에이나이(εἶναι)로부터 파생된 것들이며, 이러한 존재에 관한 '말'(소리)의 '기호'(세애마-파르메니데스, 세메이온-~~플라톤)에 두 사람은 집중하기 때문이다. 파르메니스의 '길'을 따라 걷는 플라톤은 존재에 다다르는 '방법'을 분명하게 하면서, 존재의 '정의'를 선포하고 싶었을 것이다.~~

43) Regenstorf, 'σημεῖον, σημαίνω, σημειόω, ἄσημος, ἐπίσημος, εὔσημος, σύσσημον' In 'Theological Dictionary of the New Testament'(Ed., G.Friedrich, Trans., G.W.Bromiley and D.Litt, VII, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1971, p.202).

어쨌든, 이름과 그리고 거기에 결합된 동사(레애마)로부터 성립한 가장 단순한(154쪽) 로고스들의 예는 '테아이테토스는 앉는다'이며, 이 로고스가 정의인 것의 예는 '소피스테스는 모방하는 자'[44]이다. 가장 단순한 이러 정의에 이르는 과정에서 고정된 여러 로고스들은 아래처럼 취합(聚合)될 수 있으리라.

1)젊은 이와 부(富)를 쫓아 다니는 돈 받는 사냥 꾼(218b5-221c4, 221c5-223b8)
2)영혼을 위해 배워야 할 것들을 팔고 다니는 상인(223c5-223b8)
3)배워야 할 품목들을 파는 정착 소매 상인(224d4-224e5)
4)자신이 생산 해 낸 학습 품목들을 파는 상인(223c1-224d4)
5)논박 기교[45] 부리는 말 싸움 선수(224e6-226a5)
5)배움 방해하는 억견들을 제거하는 영혼 정화자(226a6-231c7)
6)있는 것들을 모방하는 사기꾼 거짓말 쟁이(234e7-235a1, 241b6-7)
7)신이 아니라 인간에 의해 정의된 말로 에이두라를 생산하는 놀라운 기교의 부분으로부터 환상을 만드는 류들에 (속하는), 억견술 중에서도 [그러한] 기만적인 부분들인 반대(모순)되는 말을 만드는 기교를 지닌, 모방하는 자(τὸ ... μιμητικόν, 268c8-9)(268c1-d2).

### 3-2)아리스토텔레스

'있는 것은 무엇이냐'는 '실체(우시아)는 무엇인가'라는 물음의 답인 '각기 것에 있어 오고 있는 것은 무엇이냐'라는 표현에 함축 될 뿐, 더 이상 독자적인 물음으로 아리스토텔레스에 의해 설정되지 않았다는 것은 이미 언급

44) '소피스트는 모방하는 자이다'라고 '이다'를 붙이는 것은 우리 언어 습관이다. 영어의 'X is R'의 'is'를 따라서 말이다.

45) 둔한 젊은이들을 말로 호리는, 에이두라 만드는, 기교.

됐다(15쪽). 그렇다면, 형이상학 제타 편이 문제 삼는 우시아(실체)는 어떤 방법으로 정의되는가? 그 방법[46]은 플라톤과 같은가? 정의와 관련하여 아리스토텔레스는 두루 말을 많이 하는데[47], 그 만큼 발전했다는 뜻인가? 여기에서 나는 나눔에 관련된 것들에 논의 초점을 주로 맞춘다.

### 3-2-1)정의

플라톤에 따르면, 존재가 말해지는 그 경계( ὅρον , 소., 247e3, 248a4')가 정의(로고스)[48]이다. 그러나 아리스토텔레스에 따르면, 존재가 아니라 제 1 실체(형이상학 제타 편)가 거기에서 말해지는 로고스가 바로 정의[49]이다(123, 128쪽). 이 경우, 비록 말해지지만 정의되는 대상은 그 로고스(말) 안에 '존재'하지 않는다[50]. 정의 자체는 단지 말 뿐이라는 것이다.

---

46) 이것으로부터 아리스토텔레스는 앎의 방법으로서의 논증적인 추리(삼단논법)를 이끌어 낸다.

47) 형이상학(제타 4-6 장)과 분석론 후서(알파 31 장, 베타 1-13 장)과 토피카(알파 5-7 장, 베타 1 장, 에에타 1-3 장).

48) 정의는 차이들과 류들로부터 합쳐진 로고스(**Ὅρος** *λόγος* ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος, 정의론 414d10)이다.

49) ὅρισμός(형., Z(4), 1030a7) 또는 ὅρος(형., Q(1), 1048a36).

50) 있지만, 정의(말) 안에는 에이도스가(τὸ εἶδος, 자연학, 193a30-31) 있지 않다는 것이다. 즉 정의와 정의 대상인 에이도스로서의 우시아는 정의와 '**분리**(χωριστὸν, 193b4-5)**해 있다**. 그러나 플라톤은 좀 다르다. 로고스(정의)도 엄

"15) 그리고 있어오고 있는 그 무엇(본질)은 각 각 자체적인 것이라고 우리는 처음으로 그것에 관해 논리적(λογικῶς, 1029b13)으로 말한다. ... 말하고 있을 때, 그것 자체는 로고스(말)에 주어지지 않는 그러한 것이 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(각기 것의 본질)이다. καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἕνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ὅ λεγέται καθ αὑτὸ.,1029β12β14 . ... ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.(1029b19-b21)"

우선 순수하게 정의되는 것은 각기 것의 첫 번째 우시아들,τῶν οὐσιῶν, 형., 1030b5-6)곧 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'들이다. 그래서 설령 실체 이외의 범주들이 같이(ὁμοίως, 1030b6)정의 가능하다고 해도, 그것은 실체의 정의 때문에만 가능한 순수하지 못한 것들이다. 따라서 엄밀하게 말하자면, 정의 되는 것은 '각기 것(범주론의 제 1 실체)에 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 에이도스)'일 뿐이다. 그러나, 느슨하게 말하자면, 실체 이외의 범주들도 실체에 덧 붙혀지므로서(ἐκ προσθέσεως, 형., 1031a2), 정의 될 수 있다.

### 3-2-1-1)정의될 수 없는 것

그러나 감각적인 실체(αἱ αἰσθηταὶ, H(1), 1042a25-26)는 정의될 수 없다. 이것들은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는[51] 그러한 자연 상태의 질료를

---

연히 '**존재**'(소., 260b5)하기 때문이다.

51) 아리스토텔레스의 감각 실체(범주론의 첫번째 실체)들은 영원히 **있는 것**이 아닌 소멸하는 것들로서, 이것들 중의 하나가 바로 개별자(ἡ καθ ἕκατα, Λ(3), 1070a12)다. 물론 그것들에 붙는 범주들 보다 '먼저' **있기**는 해도 말이다. '첫 번째' **있기**에 우시아(실체)라고 말해질 뿐이다(138쪽). 이에 일관

지닌 까닭에, 만약 그것들의 정의가 가능하다면, 그 정의들 역시 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있어야 할 것이다. 그런데 만약 정의가 앎이라면, 앎은

---

(一貫)되게 형이상학 제타 편의 실체 역시 '첫 번째로' **있는** 것이라고 말해진다 점에 유의해야 한다. 그러나 '첫 번째로' 감각되고 **있는** 것이 문제 삼아지는 범주론과는 달리 형이상학에서는 '첫 번째로' 알려지고 **있는** 것이 문제 삼아진다. '첫 번째'도, 인식에 있어서와 시간에 있어서 등, 여러 가지로 말해지기 때문이다.  그러나 인식의 선후에 있어 실체들이 구분되다는 이것이 **있음**(τὸ εἶναι) 또는 실체(οὐσία)에 관한 아리스토텔레스의 생각이 변했다는 증거가 될 수는 없다. 범주론에서는 **있는 것의 있음**이 범주들의 개수만큼 여럿으로 말해지는 반면 형이상학에서는 범주들과 그리고 잠재태와 현실태과 그리고 필연과 우연과 그리고 진실과 거짓 등의 여럿으로 말해지는데, 이것은 **있는 것**의 '의미'들 중의 한 차원 곧 범주적인 '의미'(151쪽, 129쪽 125번)의 **있음**만이 범주론에서 다루어진다는 것을 확인해 주기 때문이고, 그리고 에이도스가 첫 번째와 두 번째 것으로 구분되어 말해지는 이유는 감각에 있어서는 감각실체가 먼저(첫 번째, 범주론), 앎에 있어서는 에이도스가 먼저(형이상학 제타 편), '인식'되기 때문이다. 다시 말하면, '첫 번째' 라는 말이 가리키는 지시대상을 맥락에 따라 바꿈에 의해서 아리스토텔레스는 감각될 때 '먼저' 인식되는 것과 알려질 때 '먼저' 인식되는 것이 다르다는 것을 표현하고 있다. 그래서 그는 해당 용어들의 여러 'focal' 의미(하나를 가리키는 그러나 하나와 동일하지 않는 여러 의미)들을 형이상학과 범주들 전체에서 그렇게 반복하여 아주 조심스럽고 섬세하게 구분하는 것이다.

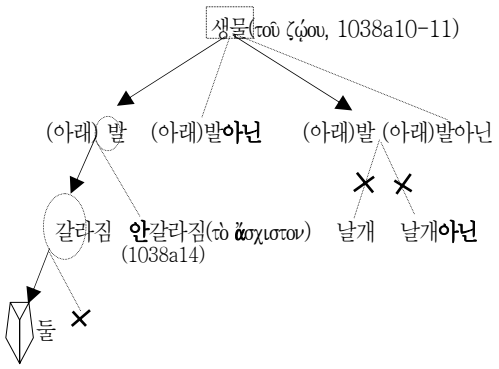
때론 앎**이었다**가 때론 앎이 **아닐 수**는 없으므로, 항상 그것에 관한 정의**이어야**만 할 것이다. 그래서 설령 영혼 안에 감각 실체에 관한 로고스에 상응하는 것이 있다고하더래도, 그에 상응하는 영혼 밖의 감각실체가 있지 않다면, 정의나 앎은 더 이상 그것에 관한 것이 아닐 것이다. 따라서 감각실체에 관한 정의는 불가능하다. 나아가서, 감각적인 실체가 정의 될 수 없는 이유가 자신이 그것으로 이루어진 질료 때문이라면, 역시 **있는 것**이기는 하지만, 질료 관한 정의 역시 불 가능하다는 것은 자연스럽다. 질료의 자연은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 가능한 그런 것인 데다, 본디 무 규정적인(ἀόριστον, 1037a27)것이기 때문이다. 따라서 질료, 감각적인 실체(개별자) 등에 관한 정의는 있지 않다. 그러나 정의될 수 없다고 해서 그것에 관한 말(로고스)이 없다는 것은 아니다. 단지 그 말이 정의는 아니라는 것일 뿐이다.

나아가서, 플라톤적인 이데아의 정의도 있지 않다. 이른 바 이데아론 자들이 말하는 '이데아'는 각기 것(개별자)와 분리해 있기 때문이다. 정의란 '개별자에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'의 정의인데, 이데아가 개별자와 분리된다면, 어떻게 그것들 안에 있어 올 수 있을 것인가? 없다. 따라서 분리된 것은 정의 될 수 없다. 그러기에, 어떤 이데아론 자도 '이데아'를 정의할 수(οὐδεὶς ὅρον, 형., Z(5), 1040b2)없었다.

3-2-2)방법.

3-2-2-1)차이에 따라 나눔

그렇다면, 감각적인 실체 안에만 있는 첫 번째 우시아들[52]을 정의하는 방법은 있는가? 있다면 그것은 어떠한 것인가. 플라톤의 경우, 정의 방법은 더 이상 나뉠 수 없을 때까지 종별(種別)로 나뉜 것들의 이름들을 말로 결합하는 것이었다. 아리스토텔레스도 나눔에 의한 정의는 인정한다. **정의**란 류의 맨 끝 차이로 이루어진 로고스(ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, 1038a19-20)(137쪽)이기 때문이다. 나뉘는 과정을 그리면 아래와 같다.




그러나 차이에서 차이로 나눌 때(διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, 1038a9-10), 매끈하고(καλῶς, 1038a13)올바르며(κατὰ τὸ

52) 만약 감각적인 실체와 분리됐다면, 첫 번째 실체들은 정의 또는 논증 이외의 방식으로 말해져야 할 것이다.

ὀρθόν, 1038a31) 고유한 방식으로(τῇ οἰκείᾳ, 1038a24) 프라그마(사태)에 맞게 나뉘어야 한다. 위 '×'는 불 가능한 나뉨을, 네모는 류를, 둥금은 그 류의 종적인차이를 나타낸다. 그리고 차이가 발견되지 않을 때까지, 다시 말해 더 이상 나뉠 수 없는 맨 끝 차이(윗 삼각 기둥)[53]가 나타날 때까지, 나누어져야 한다(137쪽). 이러한 맨 끝 차이와 첫 번째 류로 정의는 이루어진다. 나아가서 이러한 정의는 그 자체 하나라고 말하여진다. 정의되는 것, 곧 첫 번째 우시아는 그 자체로 '하나'인 '이 것'이기 때문이다[54]. 바로 이러한 정의를 통해서 우시아가 인식된다(67쪽).

### 3-2-2-1-1)차이들

류에 속하는 것들 중 어떤 것은 동일한 류 밖으로까지는 아니지만 그 류 안 다른 것으로까지 보다 넓어(ἐπεκτείνει, 96a24)진다. 이러한 보다 넓어짐을 그는 (류에) '*속함*'이라고 말한다. 예를들어 홀(περιττόν, a32)은 세 배에도 속하지만 다섯 배에도 속한다. 그러나 수 아닌 것에는 '속하지' 않는다. 이렇게 보다 많이 '넓어지는' 것이 그 류 안의 첫 번째 것(**범주, 차이**)이라고 불리운다. 다시, 세 배는 홀에, 모든 수에, 측정될 수 없는 수적인 것에, 속한다. 물론 홀보다 넓지는 않다(보다 많이 속하지는 않는다). 그러나 필연적으로 있는 그 무엇이며, 동시에 세 배는 자신 이외의 어떤 다른 것에도 속하지 않는다. 바

---

53)그래서 차이들이 있는 그 만큼 종(에이도스)들이 있다.

54)다른 기체에 속하므로서 비로서 하나가 되는 그러한 것이 아니라는 말이다.

로 이것이 그 류 안의 원자적인 마지막 차이(범주)로서의 **우시아**이다.

이제, **정의**는 그 류 안의 종적인(원자적인) 첫 번째 것(범주)의 정의이다. 예를들어, 세 배과 두 배의 정의와 그리고이며, 직선과 곡선과 직각의 정의처럼 말이다.

그러나 **차이들**에 따른 **나뉨**은 이러한 정의에 쓸모(χρήσιμαί, 96b25)있긴 하나, 추리의 전제가 된다는 점에서만 쓸모있다. 각기 모든 추리는 정의를 전제하기 때문이다. 나아가서 나누는 길에 의해서만 있는 그 무엇 안의 모든 것 각 각이 남김없이 밝혀진다. 왜냐하면 첫 번째 것 그 다음 것 등으로 나누어 간다면 맨 마지막에는 더 이상 다른 것과 차이나지 않는 것에 다다를 수 있을 것이기 때문이다. 그리고 첫 번째 그것에는 그 류의 모든 것이 포함된다(ἐμπίπτει, 97a2). 예를들어 새의 첫 번째 것에는 모든 새 각 각이 포함되는 것처럼 말이다. 그러나 포함되는 다른 것 각 각은 이러한 **차이**들 덕분이 아니다. 많은 차이들이 종적으로 동일한 것들에 속한다는 것은, 차이 덕분에 그것들이 다른 것이 아니라는 것을 보여 주기 때문이다. 뿐만 아니라 여기 **차이**들은 자신들 사이(μεταξύ, 97a21)에 아무 것도 지니지 않는 모순적인 대립들 또한 아니다.

### 3-2-2-2)나뉨에 있어서의 조건들

그런데 나누는 동안에는 1)있는 그 무엇 안의 범주(차이)들을 철저하게 파악해야 하며, 2)첫 번째와 두 번째 것 등 등이 무엇이라는 것과 이것들에 순서가 정해져야 하고, 3)순서 매겨진 이것들은 남김없이 말하여진 모든 것이라는 것이 담보되야 한다.

‘2)’는 다음처럼 완성된다. 범주(차이)들 중 첫 번째 것은, (류에) 속한다는 사실이 우연적인 것과 관련하여 삼단논법화되는 것처럼, 류를 통해 얻어진다. 그리고 이것에 나머지 모든 것들이 잇따르나 그 거꾸로는 아니므로, 두 번째 것은 다른 것들의 첫 번째 것이라는 것이 확인된다. 이어 세 번째 것은 그 다음 것의 첫 번째 것일 것이다. 상위(上位) 것은 추상된 것이고(ἀφαιρεθέντος, 97a33), 그 다음 것은 알론한 것의 첫 번째 것일 것이기 때문이다. 이런 그대로의 순서를 따라 가면 있는 그 무엇 안의 범주(**차이**)들의 순서는 정해진다.

나아가서 3)‘순서 매겨진 이것(차이)들이 있는 그 무엇 안의 모든 것이라는 것’은 다음으로부터 선명해진다. 첫 번째 것이 정해지면, 이러 저러 한 각기 다른 모든 것(차이)는 이것 또는 저것에 속할 것이나 마지막 차이에는 그 아무 것도 속하지 않는다는 것이 분명 해질 것이다. 류건 차이이건 어떤 것도 빠트려지지 않을 것이기 때문이다. 이런 식으로  모든 차이들이 확인되고, 종국에는 확인되지 않는 그 어떤 것도 없게 된다.

이제, 나뉨이 완성되면, 차이나지 않는 것들을 살펴보면서, 그것들 각 각이 동일한 것으로서의 무엇을 지니는지를 조사한 후, 다시 동일한 류 안의 **다른** 것들을 파악해야 한다. 그런 다음 조사 된 동일한 것들을 살펴보면서 그것들이 지니는 **동일**한 것 하나를 파악(ληφθῇ, 97b10-11)하여, **로고스 하나**에 이르러야 한다. 이 동일한 것 하나와 마지막 차이로부터 이루어진 로고스 하나가 해당 프라그마의 **정의**이다. 그래서 만약 로고스 하나가 아니라 둘 이상에 이른다면, 우리가 조사하는 것은 하나가 아니라 여럿이라는 것이 분명해질 것

이고[55], 그래서 그것은 유비적으로(by an ambiguty, W.D.Ross, 1923, 53쪽)만 정의일 것이다.

이렇게 해서 얻어진 모든 **정의**는 보편적인 것이다. 의사는 어떤 눈(ὀφθα-λμῷ, 97b26, 目)에게가 아니라 모든 또는 종적인 눈에게 해당되는 건강함을 말하기 때문이다. 다음으로 종적인 그것이 **정의**에 선명하게 속해야 한다. 류 안의 각기 종으로 분리되어 말해진다면-예를들어 모든 것에 있어서의 같음과 날카로움이 아니라, 색과 모양에 있어서의 같음과 소리에 있어서의 날카로움처럼 분리되어 말해진다면-, 그리고 이런 길에서 종적인 그것들에공통인 것으로 진행한다면, 종적인 것은 정의 안에서 선명 해 질 것이다. 다음으로, 정의 할 때 비유하지 말하야 한다. 비유에 의해 말하는 것은 정의하는 것이 아니기 때문이다(150쪽, 100쪽 각주 93번).

### 3-2-2-3)나눔에 관한 비판

---

55) 예를들어 자존심의 무엇임(자존심의 정의)을 조사한다고 해 보자. 알키비아데스와 아길케우스와 아이아스 그리고 뤼산드로와 소크라테스 모두 자존심있는 사람들이라면, 이들이 지니는 동일한 무엇(τὸ αὐτὸ, 97b23)하나를 파악해야 할 것이다. 앞 세 사람의 경우 모욕을 참지못함인 반면 뒤 두 사람의 경우 행(幸)에 무관심인가? 그렇다면 행(幸)에 무관심과 모욕을 참지 못함 이 두 가지 것이 지니는 동일한 것이 무엇인지를 살펴보라. 만약 없다면 두 가지 자존심이 있을 것이다.

그러나 나눔에 의한 정의은 논증된 것이 아니다. 논증 안에 일시적으로 전제(ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι, 90b31-32)되는, 그래서 논증에 의해 증명되야만 하는 것이 나눔에 의해 탄생한 정의이기 때문이다.

### 3-2-2-3-1)증명되지 않는 중간 항을 요청했다

그래서 나누는 자들은 자신들이 보편자로 간주한 **중간**을 '증명'한 것이 아니라, 요청(αἰτεῖται, 46a33-34)했다. 그러나 논증적인 추리가 그것을 통해 이루어지는 **중간**은 첫 번째 것 보다 항상 더 적어야 하고, 그래서 보편적이지 않아야 한다. 그러나 나눔은 이와는 반대다,τοὐναντίον, 46b2). '보편자'를 중간으로 취하기 때문이다. 사람(D)의 로고스를 얻어 내기 위해서 생물(A)와 멸함(B)와 불멸(G)를 이들은 추측한다. 이 경우 각기 모든 A는 B 또는 G이다. 그런데 나누는 과정에서 이들은 사람을 A로 항상 정립한다. 따라서 A는 D에 속하는 것으로 추측하는 추리(삼단논법, 연역)은 각기 모든 D는 B 또는 G라는 형식을 띠게 된다. 그래서 사람이 멸 또는 불멸이라는 것은 필연이지만, 멸이라는 것은 필연이 아니라 오히려 요청된다(αἰτεῖται, 46b12). 그러나 요청되는 바로 이것이 연역(삼단논법화)되야 한다. 나누는 자들은, 이제 계속해서, 멸하는 생물 A와 발달림 B와 발달리지 않음 G와 사람 D를 정립하면서(θέμενος, b12, 받아 들이면서), 'A는 B 안에 또는 G 안에 있지만, D의 측면에서 A이다 라고 추측(λαμβάνει,b14)한다. 각기 모든 멸하는 생물은 발 달리거나 또는 발 달리지 않으며, 사람은 멸하는 생물이라고 추측하기 때문이다. 그래서 사람의 측면에서 생물은 발 달리거나 또는 발 달리지 않는다는 것은 필연이지만, 발 달린다는 것은 필연이 아니라고 추측된다. 그러나 '발 달림' 이것

이 **증명**(δεῖξαι, 46b19)돼야 한다(142쪽).

이런 식으로 항상 나누어 가면서 그들은 **보편자**를 **중간**으로서, 그리고 **차이들**로서의 극단들로서 추측할 뿐, 이것들을 증명하지 않는다. 그러나 증명되야 할 것들은 바로 그 중간이다. 그래서 사람은 필연적으로 이러한 중간(멸함과 발 달림)이라는 것이 '증명'되야 한다-조사되야 한다. 그러나 류를 통해서 나누는 자들은 증명하지도 않았고, 선명하게 하지도 않았다. 다른 길(ὁδὸς, 46b23, 33)로 빠졌기 때문이다. 이 점에서 이들은 분명히 쓸모 없는 일을 했다(οὔτε χρήσιμος, 46b36-37).

그러나 비록 논증이 아니기는 해도 나뉨에 의한 정의는 어떤 것을, 귀납처럼, 분명하게(δηλοῖ, 분석론 후서 베타 편 5장 91b35)하기는(증명하기는)한다. 그것이 **중간**을 논증하는 것은 아니지만 말이다. 그래서 '약한'(ἀσθενὴς, 분석론 전서 알파 편 31 장 46a33)삼단논법(연역)이라는 것이다.

### 3-2-2-4)중간 (항)이란?

논증적인 추리 과정에서 증명되는 **중간**(μέσου, 90a35)은 예를들어 아래의 **이지러짐**이다.

㉠사실(τὸ ὅτι) → (해 또는) 달이 **이지러진다**(일식(日蝕)과 월식(月蝕)).
㉡이 사실의 이유(τὸ διότι) → 땅의 가림에 의한 빛의 소멸(ἀπολείπειν, 99a18).
㉢그것이 있는가(εἰ ἔστι)? → (해 또는) 달의 **이지러짐**이 있는가?
㉣있는 그것은 무엇인가(τί ἐςι)? → 땅의 가림에 의한 달빛의 결여(ςέρησις, a16)

'㉠'에서는 이지러짐 이라는 사태가, '㉡'에서는 이지러지는 이유(αἴτιον, 90a7)가, '㉢'에서는 이지러지는 것의 존재가, '㉣'에서는 이지러져 있는 것의

무엇(임, 본질)이 문제 삼아지는데, 이지러지는 사태(㉠)가 발견되면, 이지러지는 것의 존재 여부(㉡)가 조사될 것이고, 만약 그것이 있다-존재한다-면, '있는 그것의 무엇'(임, ㉢)이 조사될 것이기 때문이다(145쪽). 있는 그 무엇(본질)과 있는 그 이유(원인, ㉡)는 동일하므로 그렇다[56]. '이지러짐은 땅의 가림에 의한 달 빛의 결여'(㉣)이며 달이 이지러지는 이유는 '땅의 가림에 의한 빛의 떠남'이기 때문이다. 따라서 이 네 가지 조사 모두에서 **중간**(이지러짐)이 문제시된다.

그러나 이 네 가지를 조사하는 길은 다르며, 그 순서도 정해진다. 우선, 사실이 발견되는 것과 동시에 또는 그 후에 사실의 이유가 조사된다. 이 순서는 뒤집어질 수 없다. 그런데 만약 중간을 통해서(**διὰ μέσων**, 93a36) 사실을 1발

---

56) 아리스토텔레스의 격식(분석론 전서, 29b8-9)에 따른 중간 항을 '지구의 가림에 의한 빛 소멸(이지러짐)'(B)으로 한다면, 다음과 같은 논증이 가능 할 것이다. "만약 *빛 잃음*(이지러짐)(A)은 지구에 의해 가려짐(B)에 모두에 속하고, 그리고 지구에 의해 가려짐(B)이 달(G)에 속한다면, *빛 잃음*(이지러짐)(A)은 달에 속한다는 것(ὅτι)" 이것이 월식(月蝕)을 그대로 설명하지 않는가? 월식(달의 이지러짐)이라는 사실의 이유(원인)은 '지구의 가림에 의한 빛 소멸'이고, 달에 존재하는 이지러짐의 무엇임(τὸ τί ἐστιν, 본질)도 '지구의 가림에 의한 빛 결여'이기 때문이다. 여기서 그러나 달에 존재하는 이지러짐의 그 무엇임(τὸ τί ἐστιν)을 그 이지러짐에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)와 동일시 하면 않된다. 각기 것에 '있어 오고 있는 그 무엇' 곧 첫 번째 우시아와 각기 것에 '있는 그 무엇'(우시아 이외의 범주들)은 구분되기 때문이다.

견한다면 동시에(ἅμα, 93a35) 사실과 사실의 이유를 우리는 보아 안다. 그리고, 만약 사실이 있다면, 있는 그 사실의 무엇(임, 우시아, 본질)이 조사될 것이다. 그러나 만약 중간을 통하지 않고 그 사실을 발견한다면, 사실은 보아도 사실의 이유(τὸ διότι, 93a36)을, 그래서 있는 사실의 그 무엇(임)을 알지 못 할 것이다[57]. 사실의 이유(원인)와 **있는** 사실의 무엇(임)은 동일(τὸ αὐτὸ, 90a15; ταυτόν, 94a34)하기 때문이다[58]. 바로 이러한 중간 원인을 보는 것이 바로 앎이다. 중간 것을 통한 논증을 통해 그 네 가지를 보아 알기 때문이다.

나아가서, 됐던 것과 되는 것과 있는 것과 있을 것은 모두 각 각 같은 질의 것(ὁμόγονον, 95a39)들이 아니어서, 점들처럼 서로를 지니지 못하기 때문에[59], 됐음과 됨과 있음과 '있을 '(ἐπὶ τοῦ ἔσται, 95b26)각 각은 한계들(πέρατα, 95b4-5)이고 원자들(ἄτομα, 95b5)이다. 그래서 만약 논증이 이루어지

---

57) 예를들어 A(이지러짐) B(사이에 아무 것도 없다면 둥근달에 그림자를 생산할 수 없다) G(달) 이라고 해 보자. 그런데 중간(지구의 가림에 의한 빛의 소멸과 결여)을 통하지 않고, 바로 달의 이지러짐(G에 A속함)을 발견한다면, 비록 달의 이지러지는 사실은 볼지라도 그 사실의 이유(원인), 나아가서 일그러지는 달에 **있는** 그 무엇(본질)을 보아 알지는 못한다는 것이다.

58) 바로 여기에서 사실의 **이유**와 존재하는 사실의 무엇임(본질)이 동일시 된다. 이지러짐은 무엇인가? 지구의 가림에 의한 달로부터의 빛의 결여이다. 무엇 때문에(dia. ti,( 90a16-17)이지러짐이 있는가(이유)? 또는 무엇 때문에 달이 이지러지는가? 지구의 가림에 의한 빛의 떠남이다.

59)따라서 됨(생성)과 있음의 구분은 여기에서도 드러난다(논문1, 16, 203쪽)

려면 이것들은 연속적인 것,τὸ συνέχον, 95b2)을 통해 이어져야(ἐφεξῆ, 95b13)한다. 바로 이 **연속**적인 것이 **중간**이다. 따라서 중간은 **같은** (질의) 것(τὸ ὁμόγονον, 95a37)이어야 한다.

### 3-2-3)정의와 논증

**논증**(ἀπόδειξις, 90b33)은 어떤 것이(εἰ ἔστι)있다는 것을 어떤 것에 따라(τι κατά τινος, 90b34)증명하므로, 있는 무엇(임, τί ἐςι)을 [60] '증명'하는(δείκνυσιν, 90b34)정의는 논증과 다르다. 왜 그러한가?

첫째, 논증의 대상(어떤 것의 있음)과 정의의 대상(그것의 무엇(임))은 서로의 부분(μέρος, 91a6)이 아니기 때문이다. 만약 이것들 중 어느 하나가 다른 것 전체의 부분이라면, 모든 삼각형이 증명 될 경우 이등변삼각형은 2직각이라는 사실이 증명될 것처럼, 어떤 것이 있다는 것과 있는 그것이 무엇이라는 것 역시 그런 식으로 밝혀져야 할 것인데, 그렇지 않기 때문이다. 그래서 정의의 대상인 사실(어떤 것)의 본질과 논증의 대상인 사실(어떤 것)의 존재는 서로의 부분이 아니므로[61], 본질(무엇임)에 대한 정의가 존재함에 대한 논증일

---

60) 여기서는 분석론 후서 베타 편 3 장에서는 **실체**(우시아)가 아니라 '**있는 것**이 무엇이냐'고 묻는 것처럼 여겨질 수도 있으리라. 그러나 그렇지 않다. '각기 것에 있어 오고 **있는 것**은 무엇이냐'는 물음의 변형(15쪽, 68쪽)이긴 해도, 여기의 'τί ἐςι'는 **존재**가 아니라 **우시아(본질)**의 정의에 관련된 물음이기 때문이다.

61) 사람이 있다는 것(사람의 있음, τὸ εἶναι, 92b10)과 사람이 무엇이라는 것

수는 없다. 따라서 논증의 대상 중의 하나가 정의의 대상일 수는 없다.

둘째, 정의의 전체(ἅπαντος, 90b18)가 논증 전체일 수 없기 때문이다. 첫 번째 논의에 따르면, 정의와 논증을 동시에(ἅμα, b13)지니지 않는다는 것이 가능하므로(논증 대상 중의 하나가 정의의 어떠한 대상과 다르기에), 논증 없는 정의가 있을 수 있다. 이것으로부터, 안다는 것은 논증을 지니는 것[62]이므로 만약 정의가 논증이라면 단지 정의만으로도 앎이 성립한다는 불 가능한(ἀδύνατον, 90b22-23)일이 생겨날 것이다. 더구나 본질(있는 그 무엇)에 관한 로고스, 곧 순수한 정의는 단지 하나일 뿐이다. 그런데 단지 정의만으로도 앎이 가능하다면, 앎이므로 논증은 단지 하나만의 로고스로 이루어질 수 있어야 할 것이다. 그러나 이것 역시 불 가능하다. 나아가서, **정의**는 모두 보편적이면서 긍정적인 로고스인 반면, **연역**(삼단논법)에는 부정적인 것(2격)과 보편적이지 않는 로고스(3격)가 가능하며[63], 그리고 예를들어 '모든 삼각형은 2직각

---

(사람의 무엇임, 본질)은 다르다. 있음은 어떤 측면에서도 실체(29b14)가 아니기 때문이다. 있는 것은 류가 아니므로.

62)추리(ἐνσυλλογισμῳ, 테아이테토스, 186d3)에 앎이 있다는 것은 플라톤에게도 공통된다.

63) "εἰ τὸ **A** παντὶ τῷ **B**, τὸ δὲ **B** τινὶ τῷ **Γ**, ὅτι τὸ **A** τινὶ τῷ **Γ**(29b8-9)"은 *1격*(σκῆμα, 분석론 전서 28a11), "οὐδενὶ τῷ **M** ὑπάρξει τὸ **N**· τὸ δέ γε **M** παντὶ τῷ **Ξ** ὑπέκειτο· ὥστε τὸ **N** οὐδενὶ τῷ **Ξ**·(27a7-8)"은 *2격*, "εἰ γὰρ παντὶ τὸ **Π** τῷ **Σ** ὑπαρχεῖ, τὸ δὲ **P** τινὶ τῷ **Σ**, καὶ τὸ **Π** τινὶ τῷ **P** ὑπάρχει·(28b26-27)는 *3격*인데, 3격 속하는 모든 식(moods: Darapti, Felapston, Disamis, Datisi, Bocardo,

Ferison)에서 보편적이지 않는 로고스가, 그리고 1격의 C*elar*ent 식과 2격의 C*erar*e와 C*am*estr*e*s 식에서 부정(否定)적인 로고스가 허용된다는 점에서, 논증의 대상은 정의의 대상이 아니라는 것이다(*a*: 보편긍정, *e*: 보편부정, *i*:특칭긍정, *o*: 특칭부정). 반면, Barbara(1격)와 Celarent(1격)과 Cesare(2격)와 Camestres(2격)은 결론이 보편적이나 Darii(1격)와 Ferio(1격)과 Festino(2격)와 Baroco(2격)은 보편적이지 않으며, 그리고 Barbara(1격)와 Darii(1격)와 Ferio(1격)과 Festino(2격)와 Baroco(2격)은 긍정이다(W.Kneale and M.Kneale, 1962(1978), 72-72쪽 참조). 량화사(量化辭)와 대당(對當)의 방형(方形)에 있어 아래 두 가지 것에 유념 해야 한다. 위 논증에서 보여지듯, ㄱ)량화사는 주어가 아니라 모두 술어에 붙는다는 것. 알파가 모든 베타에 속하고 베타가 어떤 감마에 속하면 알파는 어떤 감마에 속한다는 것(1격)과, 어떤 뮈에 뉘가 속하지 않고 뮈가 모든 크시에 속한다면 뉘는 어떤 크시에도 속하지 않는다는 것(2격)과, 모든 시그마에 피가 속하고 로오가 어떤 시그마에 속한다면 피는 어떤 로오에 속한다는 것(3격). 따라서 '*모든* 사람은 죽는다-소크라테스는 사람이다-소크라테스는 죽는다' 보다는 '죽음은 *모든* 사람에 속하며 어떤 사람에 소크라테스가 속한다면, 소크라테스는 *어떤* 죽음에 속한다'이다. 그래서, ㄴ)전칭(보편)과 특칭판단의 주어에는 어떤 량화사도 붙지 않는다는 것. 아리스토텔레스는 '모든'(πᾶν) 또는 '어떤'(τι)에 모순(ἀντιφατικῶς)되는 량화사로 '어떤 것도 아님'(μηδενι, 혹는 ουδενι,) 또는 '어떤 것이 아님'(τινὶ ... μὴ)을, 그리고 '모든' 또는 '어떤'에 반대(ἐναντιῶς)되는 량화사로 '어떤 그것이 아님' 또는 '어떤 것도 아님'을 설정하므로, 량화사가 주어

과 똑같다'와 같은, 정의가 아닌 긍정(κατηγορικῶν, 90b8)각 각이 논증(1격)에 허용된다. 따라서 그 전체에 있어서 논증의 대상은 정의의 대상일 수 없다. 정의되는 모든 것의 논증도, 논증되는 모든 것의 정의도, 불 가능하다는 것이다. 그래서 정의와 논증 이 양자는 어떤 동일한 대상도 지닐 수 없다. 따라서 정의와 논증은 동일한 것이 아니며, 다른 어느 하나에 다른 어느 하나가 있을 수 없다는 것이 분명하다. 기체가 같아질 것이기 때문이다.

그러나 모든 논증은 정의의 대상인 본질을 가정하고 추측하므로(ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι, 90b31-32), 정의들(ὁρισμοί, b24)은 이러한 논증의 아르케애들이다. 그러나 아리스토텔레스는 나눔에 의한 정의 방법을 과학(학문)의 방법으로 받아 들이지 않는다(분석론 전서 알파 편, 31장과 분석론 후서 베타 편 5 장과 13장). 뿐만 아니라, 논증적인 추리 '안'의 것이 아니기 때문에, 나눔에 의한 정의는 앎으로 불리울 수 없다고 한다. 논증 안에서 증명될 때만 정의는 비로소 앎이라 불리우기 때문이라는 것이다. 이러한 정의를 그는 논증적인 정의라고 한다.

---

가 아니라 술어에 붙는 다음과 같은 판단의 대당(對當) 관계가 성립된다. '죽음은 모든 사람에 속한다'(보편긍정판단)의 모순은 '죽음은 *어떤* 사람에도 속하지 않는다'(보편부정판단)인 반면 그 보편긍정판단의 반대는 '죽음은 *어떤* 그 사람에 속하지 않는다'(특징긍정판단)이며 그리고 '흼은 *어떤 그* 사람에 속하지 않는다'(특징부정판단)의 모순은 '흼은 *어떤 그* 사람에 속한다'(특징긍정판단)이고 그 특징부정판단의 반대는 '흼은 *어떤* 사람에 속하지 않는다'(보편부정판단)이다.

### 3-2-3-1)논증적인 정의와 비 논증적인 정의

논증 '안'의 정의가 있고, 그렇지 않은 정의가 있으며, 논증에 '의한' 정의가 있다. 따라서 정의도 구분된다. 논증 안의 정의는 증명되는 중간 항을 통해 논증되는 그 무엇의 자체로 하나인 로고스인 반면, 논증 안의 것이 아닌 정의는 증명되는 중간항을 통하지 않는 그래서 논증되지 않는 그 무엇의 로고스이며, 논증에 '의한' 정의는 논증 결과 '확인 된' 로고스이다. 따라서 두 번째 정의는 비 논증적인 로고스인 반면 세 번째 정의는 논증의 결론으로서의 로고스이며 첫 번째 정의는 논증 중인 로고스이므로, 이 셋 중에서도 첫 번째와 세 번째 정의가 연역(συλλογισμὸς, 94a12)에 관련된 본질의 로고스이다. 이렇게 동일한 로고스(정의)가 세 가지 다른 길에서 말해진다.

나아가서, 소위 나눔에 의한 정의 즉 비 논증적인 정의는 어떤 것이 있다는 사실을 가리키기는 하지만 그 사실을 증명하지 못하는 것인 반면 지금 우리가 문제 삼는 정의 즉 논증적인 정의는 어떤 것이 있는 이유를 선명하게 드러 낸다. 전자는 천둥의 무엇(임)만을 말해주지만 후자(논증적인 정의)는 천둥의 무엇임과 천둥치는 이유를 함께 말 해 주기 때문이다. 불이 구름 안에서 소멸(B)되기 때문에 치는 천둥(A)은 그러한 구름(G) 안에서 소멸하는 불의 소리이므로, 천둥치는 이유와 천둥의 무엇(임)이 함께 말 해 주므로 그렇다. 이런 식으로 정의는 다른 길(τρόπον, 94a6)로 말해진다-차이 난다(διαφέρων, a12). 첫째, 논증에 따르는 정립,τῇ θέσει.....τῆς ἀποδείξεως, 94a2)인 논증 안의 정의, 둘째, 非 논증적(ἀναπόδεικτος, 94a10)정립인 소위 나눔에 의한

정의, 셋째, 논증 결과 '확인'되는 정의[64]등. 따라서 나눔에 의한 정의는 있는 그 무엇(임)을 논증하지 못하는 로고스인 반면, 논증적인 정의는 있는 그 무엇을 연역(삼단논법) 해 내는 로고스이다. 그리고 이 경우에만 정의는 앎이다(54쪽).

64) 그러나 이것이 정의를 소위 실질적인 것과 이름 뿐인 것으로 구분 해 주지 못할 것처럼 보인다. 실질 정의의 '실질'이 정의 대상의 존재를 의미한다면 말이다. 나눔에 의한 정의 역시 대상은 '존재'하기 때문이다. 증명되지 않고 단지 전제 될 뿐인 비 논증적인 정의 대상 역시 '실재'하므로 그렇다. 단, 이 경우 그것은 앎의 수준에서의 인식은 아니다.  뿐만 아니라 여기 구분은 여러 가지로 말해지는 'focal'(하나를 가리키기만 그 하나와 동일하지 않는 의미들을 지니는)정의(to.n o`rismo.n( 1031a9)의 구분과는 다른 정의의 종류 구분이기 때문이다. 그러나 정의의 이러한 종류는 실재적인 것과 단지 이름 뿐인 것과 언어적인 것으로 나뉘는 그러한 정의 구분들에 상응하지는 않을 것처럼 보인다.

### 4)존재와 실체(οὐσία)

아리스토텔레스에서의 정의 대상은 존재가 아니라 실체(우시아)이며, 존재물음은 우시아를 나타내는 표현인 '있어 오고 있는 그 무엇'으로 변형됐다는 것을 앞에서 언급됐다(15쪽, 62쪽 각주 60번). 그렇다면 왜 그는 플라톤의 '있는 것은 무엇이냐'를 '우시아는 무엇이냐'에로 환원시켰을까? 이 물음에 답하기에 앞서 소피스트 편에서 제기되는 존재물음을 살펴보기 위해 나는 관련 번역(1쪽)을 다시 반복 하므로서 논의를 시작하고져 한다.

### 4-1)플라톤의 존재물음

"1) 따라서, 우리는 어려움에 빠졌으므로, **있는 것**이 발설 될 때마다 가리켜지는 그 **무엇**을 당신들은 우리에게 충분하게 밝히기를 바랍니다. 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만, 우리는 이전에 알았다 싶었는데 지금 어려움에 빠졌기 때문입니다. (있는 것이 발설될 때 가리켜지는 무엇) 그것을 우리에게 먼저 가르쳐 주십시오(소., 244a4-8)"

어려움에 빠졌다면 이로부터 벗어나야 하는데, 그러기 위해 먼저 어려움들이 도대체 어떤 것들인지가 선명 해 져야 한다.?

#### 4-1-1)아포리아

꼬리를 물고 이어지는 어려움(ἀπορίας, 236e3)들은 있지 않는 것을(εἴδωλα, 234c6)을 **말** 하려는[65]데서부터 시작된다. 있지 않는 것을 말하기 위해

---

65)'있지 않는 것은 있지 않다'고 하면서 교묘하게, 있지않는 것의 엄청난 어

서는, 어떻게든 그것이있다고 해야 하는 데, 이 때 빠져드는 불합리한(ἄτοπον, 소., 240c2) 모순(ἐναντία, 소, 241e5)때문이다. 바로 이것이 소피스트 편이 보여 주는 첫 번째 어려움이다. 그리고 이 어려움에 '전혀 있지 않는 것에 대해서는 입조차 벙긋할 수 없다[66]'(τὸ μὴ ὂν αὐτο καθ αὑτό ... φθέγξοθαι δυνατὸν, 소., 238c8)는 두 번째 어려움이 더 해진다(157쪽).

그러나 다행스럽게도, **있지 않는 것**은 어느 하나가 밝혀지면 다른 하나도 덩달아서 밝혀지는 **있는 것**의 짝이다. 그래서 있지 않는 것에 관한 어려움은 있는 것에 호소 함으로서 해소 될 수 있을 것이라는 희망이 솟을 수도 있으리

---

두움(τὴν σκοτεινότητα, 소., 254a4-5)에 숨어드는 자가 소피스트로 규정된다는 것, 그래서 소피스트를 반박(에렝코스)하기 위해서는 '있지않는 것도 어떻게든 있다'는 것을 증명해야 한다는 것, 그러나 '있지않는 것도 있다'고 말한다고 해서 '있지 않다고 생각하지도 마라'고 훈계하는 아버지 파르메니데스를 나 엘레아 낯선이가 죽이는 불경(22쪽 각주 21번)으로 오해하지는 말라는 것(μή με οἷον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα. 241d3 행여 내가 아버지를 죽이려드는 어떤 짓을 하려 한다고 여겨서는 안 되네)(93쪽 각주 88번), 왜냐하면 있지 않음의 '않음'(τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ, 257c1)은 '다름'(ἕτερον, 257a4)을 뜻하기 때문에 '있지 않는 것도 있다'는 말이 가능하기 때문이라는 것, 그래서 결국 소피스트의 거짓은 폭로된다는 것-거짓 말도 존재한다는 것-이 관련 전체 맥락이다.

66) 전혀 있지 않는 것은 생각 불 가능한 비 언어적이며 비 로고스적인 것이다(소., 238c8-10).

라.

" 16)그렇다면 지금 (우리는) **있는** 것과 관련해서 확실히 [있지 않는 것의 어려움] 보다 더 작은 어려움에 있는가 - 오 오! 낯선이여 더 많은 어려움에 (우리가 있는 것으로) 저에게는 나타납니다라고, 가능한 한, 말하렵니다 - 그렇다면 여기 이것을 우리 그 어려움으로 놓세나. **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 똑같이(evx i;sou( 250e6)어려우므로, 이것들 가운데 다른 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼 그렇게 다른 것도 나타낼 거라는 그래서 다른 어떤 것을 알아 볼 수 없다 하더래도 동시에 양자에 그렇게 우리가 할 수 [있는]한 어떻게든 규정되는 로고스가 있을 것이는 희망이 다시 지금 [생기네]-아름답습니다(250e1-251a4)"

하나가 어느 하나는 **'아니'**(mh..( 250e6)라는 점에서 존재와 **'비'**존재는 서로에 관련되므로, 하나가 밝혀지면 다른 하나도 *그렇게*(οὕτως, 250e8) 밝혀질 수 있을 것이라는 희망이 생긴다. 우리는 영혼 안에서 존재와 비존재에 관련된 똑 같은 속성(πάθος, 243c3)을 겪으므로, 존재물음의 아포리아는 비 존재의 그것들과 상호 관련된다는 것이다. 그래서 어느 한 쪽 어려움이 해소 안 될 경우 다른 한 쪽에로 닥아 서는 것은 좋은 전략이다.

"17) 지금 우리를 어렵게하는 **있지 않는 것**을 누군가 썻을 적 마다 나는 정확하게(ἀκριβῶς, 243b9)이해했다고 젊었을 적에 여겼었지만 지금 우리는 그 (있지 않는) 것에 관한 어려움에 처해 [있다]는 것을 자네는 보기 때문일세 - 보지요 - 다른 것이 아니라 이 (있는) 것과 관련해서도 우리는 어떤 자가 그( 있는) 것을 발설할 때 마다 비록 아주 쉽게 말하고 이해한다고 하지(μανθάνειν, 234c4) 만 **있는** 그것에 관련해서도 아마 영혼 안에 그와 동일한 속성(πάθος, 243c3)을 더 적지 않게 똑 같이 겪을 걸세. (**있는 것**과 **있지 않는 것**) 양자에 대해 똑 같은 상태일 걸세 - 똑같습니다 ..... **있는 것**을 말하는 자들이 분명히 상정하는 것이 **무엇(ti,)**인지를 철저히 음미하면서(διερευνήσασθαι, 243d4) 이( 있는) 것을 먼저 말해야한다는 것이 분명합니다(243b7 - 243d5)"

그러나 '**있는 것은 무엇이냐**'는 존재물음[67]의 답, '여럿[68]', '하나', '몸'. (친구들의) '이데아' 모두 어려움만 더욱 가중시키는 것처럼 보인다.

### 4-1-1-1)하나와 여럿

#### 4-1-1-1-1)여럿

먼저, '여럿'이라는 답이 가져오는 어려움(67쪽)은 다음과 같다. '**존재**는 모두 음(陰)과 양(陽) 또는 이러한 어떤 *두 가지***다**' 라고 말할 때 마다, 어느 때이든 양자(兩者)와 관련되어 발설되면서 그 양자와 각각에 걸리는 것은 무엇인가? **존재**인가? 그렇다면 걸리는 그 무엇은 저 둘과 나란한 *세 번째*(77쪽) *것*인가? 그리고 세 번째인 것은 그 두 가지를 제외한 모든 것인가? 모든 것이라면 양자는 같이(ὁποίως, 243e5)존재하지 못 할 것이다. 같다면, 아마 양자 어느 것도 진실로 둘이 아니라 하나일 것이기 때문이다. 똑 같아질(ἴσος, 243e9)것이므로 그렇다.

#### 4-1-1-1-2)하나

그러나 있는 모든 것을 **하나**( ... ἕν ... τὸ πᾶν ... τὸ ὄν, 244b6-7)라고 해도 다

---

67) 엘레아 낯선이는 '있는 것은 무엇이냐'에 '**있는 것들은 몇 가지며 어떠한 것**(πόσα τε καὶ ποῖα, 246c6)이냐'는 물음을 포함시킨다.

68) 엘레아 사람들은 하나라고, 다른 사람들은 양과 음(마름과 축축 등) 두 가지라고, 어떤 사람들은 세 가지(싸움과 사랑과 결혼?)라고 신화에 의해 (τοῖς μύθοις, 소., 242d6)말해준다(1쪽).

른 어려움에 직면한다. 먼저, 동일한 *하나*가 *두* **이름**으로 불리우지 못할 것이기 때문이다. 두 이름으로 불리운다면 두 가지가 있을 것이므로 그렇다. 나아가서, 본디 **'것'**은 **'있는'**과 늘 붙는데, 그러한 **'것'**을 '**이름**' *다르다*고 할 경우, 이미 둘을 말하는 것이며, 이를 피하기 위해 *동일하다*고 할 경우 이름은 필연적으로 하나도 아닌 것의 이름이 되며, 설령 어떤 것의 이름이라고 해도 있는 다른 어떤 것의 이름이 아니라 단지 이름뿐인 것의 이름이 될 것이다. 있는 것을 하나라고 말하는 자들은 이름을 있는 것으로 간주하지 않기 때문이다[69].

다음으로, **있는 '하나'**를 그 **전체**와 *동일*시하기도 어렵고 *다르다고* 보기도 어렵다. *동일하다면* 가운데와 극단들을 지니는 공과 같다고 말해지는 그 하나의 부분들 모두가(πᾶν, 245a3) 바로 하나 전체일 것이므로 부분들 각각은 전체 하나의 속성을 반드시 지닐 것이다. 따라서 하나가 자신의 부분들의 전체와 *동일시* 된다면, 하나는 나누어질 수 밖에 없을 것이고,결국 *하나* 보다 *많*게 될 것이다. 뿐만 아니라, 이 경우 나뉜 부분들로 있는 것은 전체 자체가 아닐 것이므로 전체 자체이기 위해서 자기 자신을 필요로 할 것인데, 이 때 자기 자신은 분리되야 할 것이다. 그러나 있는 것과 분리되면 있지 않게 된다. 나아가서, *다르다*면 그래서 *전체*가 아니라면, **있는 것**은 어느 한 때도 있지 않을 것이다. 생성 **되는 것**은 전체로 되는데 전체가 아니므로, **됨(γένεσιν, 245d5)**도 **실체(우시아, οὐσίαν, 245d4)**도 있지 않을 것이기 때문이다. 뿐만 아니라, 그 만큼한 것도 있지 않을 것이다. 전체는 량적으로 그 만큼한

---

69) 파르메니데스는 감각적인 사물 각 각은 있는 것이 아니라 모두 단지 이름(ὄνομα, 단편 19.2)이라고 말한다.

것인데 있는 것은 전체가 아니기 때문이다.

따라서, 있는 것을 반대되는 둘로 볼 경우 존재는 ***다른*** 세 번째 것일 수 밖에 없어(두 가지 것과 존재가 ***동일***하다면, 두 가지 것은 하나일 수 밖에 없기 때문에), ㄱ)두 가지 것은 같이 존재 할 수 없게 되고, 하나로 볼 경우 ㄴ-1)동일한 것이 다른 여러 이름으로 불리워질 수 없을 뿐만 아니라(불리운다면, 이미 여럿이기 때문에) ㄴ-2)이름을 프라그마('것')와 **동일**하다고도 **다르다고 말 할 수 없게 된다**(*동일*하다면 이름 뿐인 이름이되고, *다르다*면 두 가지 것을 말하는 것이기 때문에). 나아가서, 하나가 *부분들*을 지니는 공과 같을 경우, 부분들의 *전체*와 하나가 **동일하다**면 ㄴ-3-1)하나는 전체의 부분들로 나뉠 뿐만 아니라 그 각 각도 전체여야 할 것이므로 전체이기 위해서 하나 자신으로부터 하나 자신이 빠져나가게 돼 결국 ㄴ-3-2)있는 하나가 있지 않게 될 것이며, 자신의 부분들 전체와 하나가 **다르다**면 ㄴ-4)어느 것도 있지 않게 될 것이다(생성되는 것은 전체로 이루어지는데, 있는 하나가 그 전체와 다르다면 생성도 우시아도 있지 않을 것이기 때문에). 이런 어려움(81, 86쪽)들을 다시 아래처럼 정리 해 보면,

ㄱ)두 가지 것은 같이 존재 할 수 없다,

ㄴ)동일한 것이 다른 여러 이름으로 불리워질 수 없다
ㄷ)이름을 프라그마('것')와 동일하다고도 다르다고도 말 할 수 없게 된다
ㄹ)하나는 전체의 부분들로 나뉜다
ㅁ)있는 하나가 있지 않다
ㅂ)어느 것도 생성되지 않는다

'ㄱ)'은 여럿에 관한 어려움인 반면 'ㄴ)~ㅂ)'은 하나에 관한 어려움이다. 그리고 이것들 중 'ㄱ)'과 'ㄹ)'과 'ㅁ)'은 비 모순율을 근거로 한 반박이다.

‘존재한다’와 ‘존재하지않는다’, ‘나뉘다’와 ‘나뉘지 않다’는 서로 모순[70]이기 때문이다(23쪽). 그러나 ‘ㄴ)’과 ‘ㄷ)’과 ‘ㅂ)’은 비 모순율과 관련없다. 이름과 관련되는 어려움으로서의 ‘ㄴ)’은 동일한 하나가 여러 이름으로 불리워질 수 있다는 전제 하에, ‘ㄷ)’은 이름은 사태와 동일하거나 또는 다르다는 전제 하에, 성립하는 어려움이기 때문이며, ‘ㅂ)’은 생성과 우시아에 관한 어려움이기 때문이다(87쪽).

따라서 비록 정의하는 것은 아니지만, 비 모순율에 근거한 반박은 정의 여부를 판가름 해 주는 방법이라는 것은 분명하다(21쪽). 따라서 모순되는 로고스를 함축하지 않아야 한다는 ‘비 모순율’은 정의 법칙 중의 하나이다.

#### 4-1-1-2)기간토마키아(유물론과 이데아론)

이미 보여진 것처럼, 존재를 수량적(數量的)으로 규정하는 로고스들은 존재의 **동일성**과 **타자성**(헤태론)의 측면에 있어서 어려움들을 수반한다[71](246c4-246a3). 그러나 존재를 질(ποῖα, 246c6)적으로[72]규정하는 로고스들

---

70) 모순에 직면하는 어려움은 소피스트 편에서 비존재를 말하려는 가운데서 직면하게 된 어려움이었다. 그리고 비 모순율의 이러한 쓰임새는 이미 유티프론 편에서 확인됐다(23쪽).

71) 여럿일 경우에는 존재 자신의 *동일성*과 관련하여, 하나일 경우에는 존재 자신의 *타자성*과 관련하여 심각한 어려움에 직면한다. *타자(다른 것)*들의 존재가 *동일*하다면 어떤 것도 여럿일 수 없는 반면 *동일*한 하나의 존재가 *다르다*면(타자들이라면) 어떤 것도 하나일 수 없기 때문이다.

은 다른 측면에서 즉 **운동**과 **정지**의 측면에서 어려움들을 수반한다는 것(기간토마키아(245e6-252e8. 22쪽 각주 21번)이 보여진다.

#### 4-1-1-2-1)유물론

기간토마키아(거인들과의 전쟁)라는 이름이 붙여진 것은 땅으로부터 생겨난 것(보이는 몸)만을 우시아(실체)라고 우기는(유물론) 자들이 땅(가이아)으로부터 생겨난 땅의 것들을 무기로 하여 선전포고도 없이 싸움을 걸어 오는 거인들처럼, '신들'의 친구(이데아론 자)들에게 엄청난(ἄπλετος, 246c3)싸움을 걸어 온다는 것을 강조하기 위함 이었으리라. 그러나 이 전쟁에서 엘레아 낯선이가 거인들 쪽에 내민 것은 유물론의 단점(어려움)들이 아니라, 존재에 관한 납득할 만한 더 나은 정의(호로스)였다. 이 정의에 동의하게 되면, 보이는 몸 아닌(ἀσώματον, 247c1)것들도 존재한다는 것을 깨닫게 될 것이라는 기대에서 말이다. 간략히 서술 해 보자.

동의를 얻어내려면 유물론 자들이 동의하는 것으로부터 논의를 시작해야 할 것인데, '**영혼**은 있다' 라는 로고스가 바로 그것이다. 이 로고스는 낯선이가 몸이 아닌 아주 작은(σμικρὸν, 247d1)것들도 있다는 것을 이끌어 내기 위해

---

72)여기서부터 엘레아 낯선이는 존재(온, **ὄν**)대신에 우시아(**οὐσία**, 246a5, 실체)(28쪽)라는 표현을 사용하기 시작한다-있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운(εὐπορώτερον, 246a1)것은 아니라는 것을 확인하기 위해, 다른(헤태론)측면에서 다르(알론)게 있는 것에 관해 말하는 자들을 살펴보자는 맥락에서 말이다. 물론 '존재'라는 표현도 섞여 쓰인다.

선택한 것이다. 먼저, 그는 죽은 것을 가리킨다. 죽어 '있는' 것에는 영혼이 있지 않다는 것을 그들도 받아 들일 것이기 때문이다. 그래서 죽은 **몸**(생물)은 **영혼**을 지니지 않는다는 것이 전제된다. 물론 죽은 몸 또한 '있기'는 해도 말이다. 따라서, 몸은 죽어도 영혼은 살아 있다. 그러나 산 영혼을 죽은 몸은 지니지 못한다. 바로 이 지점에서 몸으로부터 떨어져 나간 것 곧 영혼이 있다는 것이 그들에게서 확인된다.

이제, 분리(分離)된 영혼이 있다면 올바름과 신중함 등과 같은 영혼의 **덕들**(ἀρετῆς, 247b2)역시 있을 것이다. 올바른 영혼이 있는가 하면 그렇지 못한 영혼도 있으며, 신중한 영혼이 있는가 하면 신중하지 못한 영혼도 있기 때문이다. 올바름 또는 신중함 등의 덕들이 임 해야(παρουσίᾳ, 247a5)만 영혼은 올바르거나 신중하므로 그렇다. 따라서 영혼과 나란히 그로부터 생성될 수 있는 것은 어떤 것이든 **있다**(εἶναι, 247a9). 그러나 (영혼의) 덕들은 보이며 건드려지는 것이 아니라 보이지 않는(ἀόρατα, 247b4)것들이다[73].

---

73) 죽은 몸이 있다는 것으로부터 영혼은 몸과 분리된다는 것이, 영혼은 몸과 분리해 있다는 것으로부터 영혼의 덕도 몸과 분리해 있다는 것이, 몸과 분리해 있는 영혼과 영혼의 덕으로부터 덕들은 몸 아닌 것이라는 것이, 몸 아닌 것으로부터 영혼과 영혼의 덕은 보이거나 만져지는 것이 아니라는 것이 이끌려 나온다.

4-1-1-2-1-1)하고 겪는 힘으로서의 정의0

따라서 몸 아닌 아주 작은 것들이 있다. 그런데, 몸도 있고 몸 아닌 것도 있다면, 몸으로 **있는** 것 그리고 몸 아닌 것으로 **있는** 것 이 *양자에 걸리는* 바로 그 **있음**은 어떠한 것일까[74]? 하고 겪는 **힘**이다.

> "18)아주 쉽고 아주 작게 단지 한 번 만이라도 무엇이든 다른 것을 자연스레 **행하(τὸ ποιεῖν, 247e1)거나 겪는(τὸ παθεῖν, e1) 힘**(δύναμιν, 247d8)을 지니는 것은 무엇이든 있는 그 어떠한 것이라고 나는 말 한다네. 있는 것들(ta, o;nta( e3)은 힘 이외의 다른 어떤 것도 아니라는 **정의**(ὅρον, e3, 표지)주어지기 때문이네-그들은 주어진 이것보다 더 나은 것을 결코 말하지 못할 것이므로, 이것이 받아들어집니다(247d8-e6)"

따라서, 몸인 것과 몸 아닌 아주 작은 것(신중함 올바름, 영혼)이 *양자적으로* 함께 지니는 것은 힘이다. 이러한 힘은 다른 것을 *하고 겪는* **힘**이다. 순간적으로 미세하게 겪거나 행 할 지라도, 겪거나 하는 것은 반드시 힘을 지녀

---

74) '있는 것을 음과 양 이 두 가지라고 전제하면 이 *양자에 걸리는* 있음은 무엇일까?' 라는 물음에 답하기 어렵다는 것을 확인하는 엘레아 낯선이의 로고스(243d6-243e7)를 다시 기억 해 보라. *양자에 걸리는* 존재가 양자와 *다른* 세 번째 것일 터인데(*동일하다*면 양자가 아니라 하나만이 있을 것이므로), 이 경우 양자는 같이 존재 할 수 없다는 것을 지적 해 낸 엘레아 낯선이가 기억 될 것이다. 여기서도 존재가 몸인 것 과 몸 아닌 것에 *양자에 걸리는* 것은 마찬가지다. 그러나 거기에서는 있는 것이 량적인 측면에서 고찰되는 반면, 여기서는 질적인 측면에서 고찰된다. 그렇다면, 이렇게 *양자에 걸려* 있는 것은 어떠한 것(τὸ ποῖον, 247d7)인가?

야 하기 때문이다[75]. 다음처럼 다시 정리해 보자

살아 있는 것이 영혼이라면
죽은 몸에는 영혼이 있지 않을 것이므로
영혼은 몸과 분리해 있다. 그리고,

**영혼**이 있고,
[스스로 움직이는 것이 영혼이라면]
영혼으로부터 덕이 생성되는데,
영혼은 (죽은) 몸과 분리해 있으므로
덕도 몸과 분리될 것이다. 나아가서
그 덕은 아주 작다

**몸**은 크며
큰 것이 보인다면,
몸은 보이는 것이다. 반면에
덕은 작고
작은 것은 보이지 않는다면,
덕은 보이는 것이 아니다. 따라서,

보여지는 것도 **있**고
보여지지 않는 것도 **있다**면,
있는 것은 보이기도 하며 보여지지 않기도 한다. 그렇다면,

**있는 이것**은 어떠한 것(τὸ ποῖον, 247d7)인가
그것은 *하고 겪는* **힘**이다.

---

75) 우리는 보통 힘이 '있어야' 그 일을 하지만 그것을 겪는 데에는 힘이 있지 않아도 된다고 말하곤 하지만, 엘레아 낯선이에 따르면 무슨 일을 하거나 겪으려면 반드시 힘을 '지녀야' 한다. 힘을 지니지 않으면 어떤 것도 겪지 못한다는 것이다.

다음과 같은 말을 하면서 엘레아 낯선이는 자신의 에이도스 친구들에로 넘어 간다.

"19)매끈하네. 후에[76] 우리와 그들에게 똑 같이 [이와는] 다른 [정의]가 나타날 수도 있을거네. 그렇지만 이것은 그들과 관련하여 우리에게 두루(μενέτω, 248a1)함께 동의될 것이네. - 두루 - 이제 다른 자들 [곧] **에이도스**들의 친구들에게로 우리 가보세. 자네는 우리에게 그들 대신에(παρὰ, 248d5)해석해 주게 - 예(247e7-248a9)"

소피스트 정의에서 와는 달리, 관련 여기에서는 힘이라는 정의에 다다르게 위한 어떤 나눔도 행해지지 않는 단순한 주고 받는 대화가 이어진 것처럼 보인다. 엘레아 낯선이가 피력(披瀝)하는 의견을 테아이테토스가 추인(追認)하는 형식을 띠기는 해도 말이다. 그리고 '존재에 대한 다른 정의가 후에[80] 주어질 수 있다'는 낯선이의 말은 여기 존재 정의가 다음 정의로 이어질 것이라는 것을, 그래서 최종적인 정의가 아니라는 보여준다. 낯선이를 계속 따라가 보자.

### 4-1-1-2-2)에이도스 론

#### 4-1-1-2-2-1)'정의$_1$'과 '정의$_2$'의 아포리아

량적인 측면이 아니라, 질적인 측면에서 있는 것을 말하는 자들 중, 땅에서 솟아 나온 거인들은 몸만을 실체라고 우기는 반면, '친구'들은 에이도스를

---

76) '보다 후에'(εἰς ὕστερον, 247e7)는 같은 대화 편 '249d2-d4'와 '250c6-c7'을 가리킨다고 나는 본다. 물론 최종적인 것은 아니라고 보지만 말이다.

진짜 있는 것(우시아)라고 하기 때문에, 이 양쪽 모두가 동의 할 수 있는 로고스를, 비록 어렵기는 해도, 찾아 가는 과정 중에 우리는 있다. 이러한 과정에서 '거인'들은 하고 겪는 힘이라는 존재의 정의(호로스)에 동의할 것이므로, 에이도스 친구들도 동의할 수 있을 이 정의와 관련된 그러나 나아간 더 나은 정의들, '정의$_1$'과 '정의$_2$'를 낯선이는 다음처럼 제시한다[77](99쪽).

"20) 어린이가 기도하는 [심정]으로 [**정의$_1$**]있는 모든 것은 움직이지않음과 움직여왔음에 ***양자적인*** 것(ἅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, **τὸ ὄν** τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν, d3-4)이라고 말해야하는 것처럼 여겨지네 - 가장 진리입니다(249d2-d5)"

"21) 움직임과 정지가 있다고 말 할 때마다 실로 우리는 있는 것을 세 번째 어떤 것이다고 선언하려 하지요 - 따라서 있는 것은 정지와 움직임에 ***양자적인***(sunamfo,teron( 250c3)것이 아니라 실로 다른 어떤 것일세 - 그럴 것처럼 보입니다 - 그래서 [**정의$_2$**]있는 것은 자신의 자연에 따라 정지됐던 것도 [지금] 움직여지는 것도 아니라네(Κατὰ τὴν αὑτοῦ φύσιν ἄρα **τὸ ὄν** οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖταί c5-6)(250c2-c7)"

그러나 **정의$_1$**, '있는 것은(지금)움직이지 않으면서 움직였던 것'으로, 즉 움직임지 않음과 움직였음에 양자적인 것으로 규정하면, '량'적으로 규정 할 때와 같은 다음 어려움에 직면한다(73쪽). 음과 양 등 반대되는 두 가지가 있다

---

77) 대부분의 주석가들은 존재의 여기 정의$_1$과 정의$_2$를 정의 또는 표지로 받아들이지 않는다. 대신 이와 관련하여 이데아에 부여됐을 것처럼 여겨지는 '정신적인' 움직임 만을 문제 삼아, 소위 초·중기 대화 편과의 단절 내지는 발전 여부를 문제 삼 곤 한다. 그러나 이것은 여기 정의들에서 표현되는 시간을 무시하는 것이며, 그래서 전체적인 맥락을 놓치는 것이다.

면, 그리고 있음이 *양자적으로* 그 두 가지 것에 걸린다면, 첫째, 있음이 그 두 가지 것과 ***다를*** 경우 *양자(兩者)*는 '*같아*' 있을 수 없을 것이고, 둘째, *동일*할 경우 그 두 가지 것은 둘이 아니라 하나일 것 이라는 우시아의 량적인 규정의 어려움과 비슷하게, 우시아의 질적인 규정에 있어서도 가장 **반대**(모순, ἐναντιώτατα, 250a8)되는 움직임과 정지에 양자적인 있음이 이 양자와 *동일*할 경우, 움직임과 정지가 '같은(ὁμοίως, 250a11)'것이 되므로 움직임이 정지할 것이고 정지가 움직이게 된다는 어려움이 잇따르기 때문이다. 그래서, 있는 것(의 있음)을 움직임과 정지에 *양자적인*(συναμφότερον, 250c3)것이 아니라, 움직임과 정지를 둘러 쌓는(περιεχομένην, 250b8), 이것들과 나란한(παρὰ, 250b7) 다른 세 번째 것(67쪽)으로 전제하여, **정의$_2$**, '있는 것은 정지했던 것도 (지금) 움직여지는 것도 아니다'(τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7)라고 해 보자. 그러나 이것은 *다른 더 심각한(ἐν πλείονι, 250e3)어려움*을 안고 있는 것처럼 보인다. 만약 (주욱 있어 왔던)정지와 (지금 겪는)움직임이 아니라면, 우시아는 이 양자 밖에서(ἐκτὸς, 250d2)돌출해야 할 것이나, 이것은 가장 크게 불가능하기 때문이다.

그렇다면, **정의$_1$**은 정지가 움직이고 움직임이 정지한다는 모순적인 로고스를 함축하는, **정의$_2$**는 존재는 움직임도 정지도 아니라는 가장 불합리한로고스를 함축하는 어려움에 빠지는 것처럼 보인다.

우선, 먼저 정의$_1$과 정의$_2$에 이르는 과정을 살펴보자.

### 4-1-1-2-2-2)'정의$_1$'과 '정의$_2$'의 연역

**정의**$_1$: 있는 것은 움직여져 왔으나 지금은 움직이지 않는 것이다

영혼이 감각을 통해서는 생성된 몸과, 논리(로기스모스)를 통해서는 우시아와 관계하는 교통은 마주치는 어떤 것으로부터 오는 힘에 의해 겪고 행하는 영혼의 인식이라는 것부터 시작한다. 이러한 인식에 있어서 인식*하는* 것은 영혼인 반면 인식*되는* 것은 몸과 우시아이다. 영혼의 **인식 *함*과** 우시아의 **인식 *됨***[78] 바로 요것이 영혼과 우시아가 지니는 힘으로부터 유래하는 *겪음*과 (행)*함*, 곧 **움직임**이다. 움직여지는 한 인식*되며*, 움직이는 한 인식*하기* 때문이다. 이러한 구별되는 움직임의 *하고 겪음*은 동시적이다—인식 *할* 때(ὡς, 248d10)인식*된다*. 인식*하기* 전에 인식*되는* 것도 아니요, 인식*한* 후에 인

---

78) 영혼에 의해 인식 **될** 때, 우시아(존재, 실체)가 움직**이지** 않는다는 것은 분명하다. 되는 것 즉 겪는 것은 하는 것과 선명하게 구분되기 때문이다. 그러나 겪는 것도 일 종의 움직임이라면 우시아는 비록 움직이지는 않지만 움직여졌다는 것도 분명하다. 수동(受動)과 능동(能動)은 구분되는 '종'이지만 동(動, 움직'임')이라는 동일한 '류'에 속하기 때문이다. 그렇다면 '움직임을 겪음'은 어떠한 자연을 지니는가—이것은 테아이테토스의 **재인**(ἀναγνοριζεῖν, 테아이테토스 편, 193c4, 박홍규 전집 2, 192와 199쪽 참조)과 결부되는 '움직*여지는 겪는* 우시아(τὴν φερομένην ταύτην, 179d3, 177c7)의 자기 동일성은 유지되는가?' 라는 물음에 관련된다. 물론 여기서 문제되는 인식은 감각이 아니다. 감각은 겪어지는 몸에 관한 인식이기 때문이다. 사랑은 경건의 **우시아**가 아니라 속성이라는 것을 증명하기 위해, 함(수동)과 겪음(능동)을 구분하는 유티프론 편(28쪽)을 참조하라.

식 *되는* 것도 아니므로 그렇다. 따라서 움직*이고* 움직*여지는* 한, 영혼은 실체를 인식*하고* 실체는 영혼에 의해서 인식된다. *하고 되는* 것은 서로 분리되어 일어나는 것이 아니기 때문이다. 그래서 ㄱ)**움직임이 *있다***.

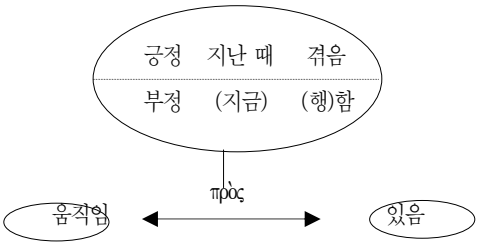
이것이 분명하다면, 영혼에 생명이 있다. 생명을 지닌 것이 움직이지 않는다는 것은 불 합리(ἄλογα, 249b1) 때문이다. 그런데 생명을 지닌 것이 만약 완전한 것이라면, 그것에 누스가 없을까? 없을 리가 없다. 따라서 영혼 안에는 생명과 누스가 있음이 틀림없다. 그러나 만약 모든 것이 흐르고 움직여질 뿐이라면, 움직이지 않는 것은 있는 것으로부터 빠질 것이고, 결국 모든 것은 정지로부터 분리되어 동일한 것에 관해 **동일**한 측면에서 어느 때든 동일할 수 없을 것이다(95쪽). 움직임을 지닌 것은 같은 상태로 머무르려하지 않는 반면 정지한 것은 같은 상태에 머무르려 하기 때문이다. 그런데 이런 동일한 것들 없이는(ἄνευ, 249b1)결코 누우스는 있을 수 없다. 누우스는 동일한 것을 바라 보기 때문이다. 보자! 누우스는 있지 않은가? 그래서 영혼(누스) 밖에 ㄴ)**정지가 *있다***. 그리고'ㄴ)'과 'ㄱ)'으로부터 움직임과 정지에 양자적인 **있는** 모든 것은 움직*였지*만 (지금은) 움직*이지 않는* 것이라는 '**정의*1***'이 잇따른다.

그러나 양자적일 경우, 움직임은 정지이며 정지는 움직임일 것이라는 어려움에 직면한다. 그래서 이를 회피하기 위해 존재를 양자적이지 않는 제 삼자로 간주하는 **정의$_2$**, '**있는 것**은 정지*됐던* 것도 아니며 움직*여지는* 것도 아니다'라고 하자[79]!

---

79) 그렇다면 결국, 있는 것을 이렇게 정의하는 근거는 인식(앎)이다. 인식이

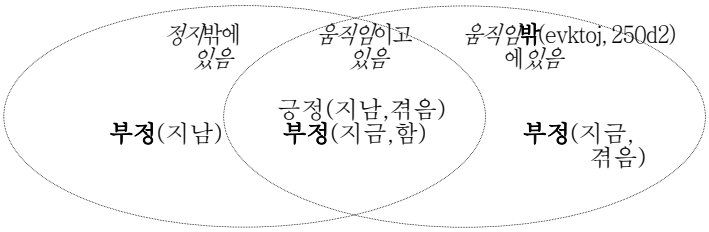
그런데, 정의$_1$과 정의$_2$의 경우, 움직임의 때와 태(態)와 방식이 다르다는 데에 유념해야 한다. 움직여져 왔음과 움직이지 않음 이 둘 가운데 하나는 움직임의 긍정인 반면 하나는 부정(否定)이며, 하나는 지나간 때에 일어난 움직임인 반면 하나는 그렇지 않고, 하나는 겪는 움직임인 반면 하나는 (행 하는) 움직임이기 때문이다(28쪽). 이렇게 있는 것이 아래처럼 그려질 수 있으리라.




움직임에 대해(πρὸς)있는 것은 (지금) 움직이거나(행함-정의$_1$)움직여지지(겪음-정의$_2$) 않지만(부정-정의$_2$) 정지했던 적이 없이 움직였던(지난 때-정의$_1$과정의$_2$, 겪음-정의$_1$, 부정-정의$_2$, 긍정-정의$_1$)것이라는 것을 위 그림에서 나는 나타내려 했다. 화살표는 움직임에 관계맺는 것은 존재라는 것을나타낸다. 다시 다음 쪽 그림을 살펴 보자.

---

우리에게 있으므로 인식*하*는 영혼과 인식*되*는 우시아가 있다는 걸 알 수 있으며, 완전하게 있는 것으로서의 영혼 안 누스로부터 동일한 상태에 머무르는 정지가 있다는 것을 알 수 있기 때문이다. 따라서 영혼(과 누스)의 인식으로부터 움직임과 정지의 에이도스가 연역된다.




이 그림을 앞의 것과 비교하여 보라. 거기에서는 움직임에 대해 있는 것이 잘 드러나는 반면 '안과 밖'의 움직임과 정지가 잘 드러 날 것이다. 그러나 태(態)와 때와 그리고 함과 겪음의 차이는 거기건 여기건 그 두 그림 모두에서 잘 드러난다.

그런데, 이러한 탐색(τῆς σκέψεως, 249d10)에서 주어진 존재에 관한 로고스 또한 어려움에 부딛힌다. 양자적이 아니라고 **부정**(否定)하면, 즉 (과거의)정지와 (지금 하거나 겪는)움직임이 아니라고 한다면, 존재는 그 양자 **밖에**서 돌출(ἀναπέφανται, 250d2, 突出)해야 되는데, 이것은 가장 크게 불 가능하기 때문이다.

더 나아가기 전에, '있는 것은 무엇이냐'에 관련하여 지금까지 거론된 소피스트 편의 아포리아들(71, 81쪽)을 아래처럼 모아 볼 필요가 있다.

'존재는 여럿이다'의 어려움
ㄱ)여럿이 같이 존재 할 수 없다,

'존재는 하나이다'의 어려움
ㄴ)동일한 것이 다른 여러 이름으로 불리워질 수 없다
ㄷ)이름을 프라그마('것')와 동일하다고도 다르다고도 말 할 수 없게 된다

ㄹ)하나는 전체의 부분들로 나뉜다
ㅁ)있는 하나가 있지 않다
ㅂ)어느 것도 생성되지 않는다

'**존재$_0$**는 하고 겪는 힘이다'
'**존재$_1$**는 움직여져왔으면서 (지금은) 움직이지 않는 것이다'
ㅅ)움직임이 정지하고 정지가 움직인다(81쪽)
'**존재$_2$**는 정지됐던 것도 움직여지는 것도 아니다'
ㅇ)움직임도 정지도 아니다(81쪽)

밑줄쳐진 것들 중 'ㅇ)'만 빼고는 모두 비 모순율[80](115쪽 각주 114번) 위반이다. 정지하면서 동시에 움직일 수는 없기 때문이다(나머지 이유들에 대해서는 74쪽 참조). 그렇다면, 문제의 정의$_2$가 지니는 어려움에 대해 낯선이는

---

80) 플라톤에서는 하고 겪는 움직임의 측면에서의 모순이 불가능하다는 것이, 아리스토텔레스에서는 가능의 영역에서는 모순이 허용된다는 것이 독특하다. 물론 동일한 것이 있으면서 있지 않다는 뜻에서의 '모순'은 양 쪽 모두에 공통되지만 말이다. 먼저 플라톤 것[ㄱ)]을 제시 한 후, 아리스토텔레스 것[ㄴ)]을 제시 하겠다.

ㄱ-1)" Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα,-동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다는 것은 분명하다(국가, 436b8-9).

ㄱ-2)"동일한 것이 동시에 동일한 측면에서 쉬어지면서 움직여진다는 것은 불 가능하다 -ἑστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα ἀδύνατον.(국가, 436c5-7)"

ㄱ-3)"ὡς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ, -동일한 것이 있으면서 있지 않을 수는 없다(유티데모스, 2934-5)".

ㄴ1.동일한 것이 동일한 것에 동일한 것으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다—τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(1005b19-20)".

ㄴ-2)"μὴ ἐνδεχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀντιά-반대는 동일한 것에 동시에 속할 수 없다 (b26-27)".

ㄴ-3)"22)동일한 것이 동시에 있는 것이면서 있지 않다. 그러나 **동일한 것으로**(κατὰ τὸ αὐτὸ 1009a34.는 아니다 동일한 것이 **힘으로는**(δυνάμεί a34-35)반대들(τὰ ἐναντia, a35)일 수있지만, **현실적으로는**(ἐντελχείᾳ, a36)아니기 때문이다(형., G(4), 1009a33-36)"

어떤 태도를 취하는가? 어려움 때문에 총체적인 무지(ἐν ἀγνοίᾳ, 249e2)에 빠져 헤메이면서 이제까지의 모든 정의들을, 심지어 존재 정의를 포기 해야 하는가? 아니면 어린이 기도하는 심정으로 존재와 움직임과 정지를 하나 씩 하나 씩 구분 해 가며 해결을 모색 해야 하는가? 그는 후자를 택한다.

#### 4-1-2)아포리아의 해결

아포리아 해결의 핵심은 움직임과 정지 그리고 동일과 다름 각 각이 있(지 않)음을 통해서 '어떻게' 양자적으로 교통(交通)하는지(διὰ τὴν κοινωνίαν[81], 256b1)를 인식하는 것인데, 이러한 인식이 소피스테스 정의를 통해 예시(例示)된 나눔의 방법을 통해 가능하게 된다. 여러 하위 종들로 나누어 가는 과정의 끝에서 가능한 결합을 통해 소피스트를 정의했듯이, 움직임과 정지와 있는 것 등 가장 큰 류(또는 종)들을 분간(分揀) 해 나누어 가는 과정의 끝에서 행해지는 결합에 의해 **있지 않는 것**에 관한 정의[82]는 획득되며, 그리고 바로 정의에 의한 이런 앎이 어떻게 반대 류들이 교통(交通)할 수 있는지를 인식하게 해 주면서 동시에 존재 정의 과정에서 솟아 올랐던 것처럼 여겨지는 아포리아들을 해소 시키기 때문이다. 그러한 아포리아들은 존재와 비존재의 자연(본성)에 관한 무지 또는 오해에서 생겨났던 것들이므로, 있(지

---

81) '교통'과 '나누어 지님'은 적절한 맥락에서 서로 교환 될 수 있다.

82) 정의의 대상이 존재에서 비존재로 옮아가기는 해도, 존재가 화제의 중심에서 밀려 난 것이 아니다. 있지않는 것은 있는 것의 일 종일 뿐만 아니라, 음절의 비유를 통해서 존재의 본성(자연)이 말해지기 때문이다(101쪽).

않)는 것에 관한 정의를 통해 존재의 본성을 알게 되면[83] 자연스레 해소 될 것이므로 그렇다.

#### 4-1-2-1)나눔의 방법(변증법)

존재와 비존재가 그 근거인 나눔이 변증법이라면, 류 · 종으로의 나눔은 존재와 비존재의 변증법이라고 부르는 것이 타당하다. 비존재가 그것의 자연에 의해 존재로부터 떨어져 나오는 다름의 자연 역시 존재를 나누어 지니기 때문이다. 소피스트 편의 이러한 나눔의 존재 변증법[84](과 결합)에 기존의 관련 다른 정의들에 대한 반박과 그리고 유비적인 비유 등이 선행하거나 동시

---

83) 그러나 있는 것에 관한 '최종' 정의는 소피스트 편에서 주어지지 않는다. 단지, 서로 밀어내며 잡아 당기는 자음들을 묶는 기능을 모음이 하는 것처럼, 존재 역시 반대되는 류들을 묶는 기능을 한다는 유비적(類比的)인 설명에 그칠 뿐이다. '있는 것이 무엇이냐'는 존재 물음에 끌어 들여진 유비적인 설명은 '우시아(실체)는 무엇이냐'고 묻는 형이상학 제타 편의 마지막 17 장에서도 쓰여진다. 그러나 자신의 묶는 본성 탓에 음절을 있게 하는 것은 모음(플라톤)도 자음도 아니라 그 음절의 '우시아'라는 점이, 그리고 아리스토텔레스는 존재가 아니라 우시아가 '무엇이냐'고 묻는 다는 점이 다르다. 물론 음절이 사물로 비유되고 있다는 점에 있어서는 두 사람 모두 같다.

84) 따라서 소피스테스를 정의하기 위한 나누는 방법(36, 44쪽)은 있지 않는 것을 정의하는 여기 변증법에 존재론적으로 근거한 하위 변증법이라고도 말하여질 수 있으리라.

에 이루어진다. 따라서, 있는 것의 이데아(τῆς τοῦ ὄντος.....ἰδέᾳ, 254a8-9)에 관한 정의는 여러 이데아들을 잘 분간해서 나누어 가는 것과 그리고 이에 선행하는 반박과 비유를 통해 얻어질 것이다. 바로 이런 뜻에서 나눔은 존재와 비존재의 변증법이요,정의에 있어서 필수적인 선행과정이다.

"23) 동일한 종(εἶδος, 253d1)을 다른 (종)으로 이끌지 않고, 다른 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 **변증적인 앎**(th/j dialektikh/j)이라고 말하는 것이 아니겠나?-예 우리는 (그렇게) 말합니다-그렇다면 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아 각 각, 그리고 하나 이데아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 다른 여럿, 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나(96쪽), 그리고 전적으로 분리된 여러(이데아), 이것을 선명하게 인지하는 자는 각 각이 어떤 길로 교통 할 수 있는지를 류적으로 분간하여 하는 것이라네-전적으로-그러나 깨끗하고 올바른 철학자를 제외한 다른 어떤 자에게 이러한 **변증술**(τό διαλεκτιλὸν, 253e4)을 당신이 허용하는 것은, 내가 보기에, 안될 것이오-어떻게 알론한 자에게 허용할 수 있으리오.(소., 253d1-e7)"

### 4-1-2-1-1)비존재

다섯 가지 **류**가 크게 구분되는 것을 논증 한 후, 엘레아 낯선이는 그것들 중 어느 하나의 부분을 **있지 않는** 것이라 *이름*[85]한다. 나머지 류의 부분과도 서로 섞이는 수적으로 무한한(ἄπειρον, 256e6)있는 것의 이 부분(μέρος, 257c11)은 '있음'과 '다름'을 즉 '달리 있음'을 자신의 자연(본성)으로 지니는

85) 있지 않는 것 이라는 이름이 적용될 것이 확보되는 것은 중요하다. 이것은 존재물음의 어려움들을 해소하는 첫 걸음이기 때문이다.

있는 것(**류**)의 일 **종**이다

이것은 자신이 그것의 부분인 있는 것에 반대될 것처럼 보이나, 실은 반대(모순)이 아니라 있는 것의 부정(ἀπόφασις, 257b9)이다. 물론 맞선다(ἐντίθεσις, 257c11, αντιτεθὲν, 257e4)는 뜻이라면, '반대'라고 말해도 상관없지만 모순으로서의 '반대'는 아니다. 그래서 있지 않은 것은 있는 것에 '**모순**'(반대)으로서의 '*없는* 것[86]'은 아니다. 만약 *있지 않는* 것이 있는 것의 모순이라면, 엘레아 낯선이는 '있지 않는 것도 있다'고, 그래서 '움직임을 포함한 모든 류는 있으며 있지 않다'고 말할 수 없었으리라. 이것은 플라톤이 비 모순율을 인정하고 있다는 것을 보여준다(84쪽 참조).

그렇다면, 있음의 일 **종**임에도 불구하고 무엇 때문에 있지 않는 것은 있는 것이 아닐까? 그것은 있는 모든 것들이 나누어 지니는 다름(헤태론)의 자연(φύσις, 256e1, 본성) 때문이다. 그것의 자연이 하나의 **류**를 다르게 하면서 그것을 부분들로 나누어 분리하는 까닭에, **다름**을 나누어 지니는 있음은 여러 부분 종(있지않는 것)들로 무한히(ἄπειρον, 256e6) 쪼개지면서 자신과 분리된다. 뿐만 아니라 그렇게 쪼개지는 부분들더러 있음 자신과 동일하지 못하게 하는 자기 **부정**은 있음이 나누어 지니는 움직임 덕분에 무한히 이루어진다.

그러나, 자기 **부정**(ἀπόφασις, 257b9)은 자신를 '없'에는 것이 아니라, 부

---

86) '**없음**'이라고 옮겨질 수 있는 말이 소피스트 편에 있을까? '*하나도 있지 않는 것*'(τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b7-8)은 τὸ μὴ ὄν(*있지 않는 것*)의 강조일까?

분으로 자신를 나누어, 이전의 동일한 것과 그리고 지금 자신에 다른 것들에 자신을 맞 세운다. 그래서 있지 않는 것들은 이전의 '자기'와 그리고 지금의 '자신'과 다른 것들과도 맞선다. 이러한 '맞 섬'의 뜻으로만 있지 않는 것은 있는 것의 반대일 뿐, 자신 이외의 어떤 것도 없느 모순적인 반대는 아니다. **있지 않는** 것은 **있는** 것과 다른 것(달리 있는 것) 이외의 그 어떤 것도 아니라는 것이다.

"24) **있지 않는** 것을(τὸ μὴ ὄν 257b3)(우리가) 말할 때 마다 (우리는) **있는** 것과 **반대**(ἐναντίον, [87]b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라 단지 (있는 것과)

---

[87]) 바로 요 것이 결정적이다 요 말을 하기 위해서 엘레아 낯선이는 여지껏 반박과 비유와 논증을 하고 있었기 때문이다. 있지 않는 것에 대해 말하는 소피스테애스 정체를 벗겨 보여주기 위해서는 소피스테애스가 거기에 메달리는 '있지 않는 것'을 정의해야만 할 것인데, '있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 다른 것이다'는 로고스-이 로고스는 파르메니데애스 편(160c5-6)에 그대로 나타난다-가 비존재의 정의이므로 그렇다. 그래야 '있지 않는 것도 있다'고 하면서, 있지 않는 것의 어두움으로 숨어 드는 소피스트들을 거짓 말 하는 자라고 폭로 할 수 있으리라. 거짓 말은 있지않다고 다시말해서 있지않는 것에 관한 말은 없다고 교묘히 속이는 이들에게 '있지 않는 것도 있다'는 것을 증명하면 그 가면이 벗겨질 것이기 때문이다.  그래서 비존재(의 존재)를 증명한 후, 엘레아 낯선이는 말(로고스)의 존재에 관해 말하기 시작한다. 거짓 말이 있다는 것에 관해 말하기 전에 먼저 '말'의 존재를 확보해야 하기 때문이다. '가짜는 있지않다'고 말하는 자, 다시 말해 거짓 말은 일

다는 것(ἕτερον, 257b4)(을 말하는 것)처럼 보여지네 - 어떻게? - 예를들어 (우리가) *크지* **않는**(μὴ, 257b6)어떤 것을 말할 때 마다 어느 때든 그 구(句)에 의해서 오히려 *작은* 무엇 또는 *똑 같은* 무엇이 자네에게 분명히 나타나지? - 그리고 어떻게? - 따라서 다지 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 否定)이 말하여질 때 마다 **반대**(ἐναντίον, b9, 反對)가 가리켜지는 만큼의 정도에서만 인정되지 않으면[안되네]. **있는** 것들의 이름들의(τῶν ὠπιόντων , 257c1)앞에 놓인 **아닐**과 **아닌**(τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ, c1)은 (있는 것들과는) 다른(τῶν ἄλλων, b10)어떤 것을, 그리고(di,( c2) 그 부정 뒤에 발설된 *이름*들이 설정하는 어떤 *프라그마*들과는 (다른 어떤 것)을 폭로(μηνύει, b10)한다는 (정도에서만) [말일세] - 물론(157b3-c4)"

그러나 있지 않는 것으로 있다고 해서 저,ἐκείῳ, 258b3)있는 것 보다 더 적게 또는 더 많이 있는 것도 아니며, 뿐만 아니라 서로에 대해 있는 다른 있지 않는 부분들 역시 서로와 저 있는 것 보다 더 적게 또는 더 많이 있는 것들이 아니다. 똑 같이 있다. 있지 않는 것들은 있는 것들과 동일한 우시아(οὐσια, 258b2, 존재)지닌다는 것이다[88].

---

삼는 자-이 자가 바로 소피스테애스이다-의 가면을 벗기기 위해서는 '거짓말(로고스)은 무엇인가'에 대해 말해야 하며, 그러기 위해서는 '로고스(말)가 무엇인가'에 대해 말해야 할 것이기 때문이다. 있지 않는 것을 말하기 위해 있는 것을 말했 듯이 말이다.

88) 엘레아에서 온 낯선이가 '있지않는 것도 어떻게든 있다'고 앞서 주장했을 때 엘레아 낯선이는 '있지 않는 것은 생각하지도 말라'고 구석구석 걸어 다니면서 권고했던 엘레아 출신의 파르메니데애스의 금령(禁令)을 어긴 것처럼 보인다. 그러나 파르메니데애스를 아버지라 부르는 그 낯선이는 결코 아버지를 죽이지고 상처내지도 않았다. '아님' 또는 '않은'에 관한 해석과 비존재의 정의

4-1-2-1-1-1)비존재의 연역

유물론 자들을 설득하기 위해 '하고 겪는 힘'이라는 존재 정의를 내 놓은 낯선이는 그 정의에 직접 관련되지만 그 보다는 더 나은 정의인 '존재는 정지했던 것도 (지금) 움직여지는 것도 아니다'에 자신의 친구들이 동의하길 바란다. 비록 이 정의는 존재를 (움직임과) 정지를 떠난 것으로 간주하게 하는 듯한 어려움에 직면하는 듯하지만, **존재**와 **비 존재**의 자연에 대해 알면(변증적인 앎) 그 어려움은 해소 될 것이라고 설득하면서 말이다. 따라서 이러한 설득의 핵심은 **비 존재** *정의*이다. 존재, 움직임과 정지 그리고 동일과 다름 등의 다섯 류 각 각을 구분하여, 가장 크게 반대 되는 이들 짝들 사이의 교통을 가능하게 하는 과정이 **존재**에서 **비 존재**를 이끌어 내어(연역하여) 그 비 존재를 정의하는 과정이기 때문이다. 비 존재에 관한 이러한 정의는 이미 앞 절(3-2-1-1)에서 언급했으므로, 여기에서는 존재에서 비존재에로의 연역(변증법)이 나뉜(구분된) 다섯 류의 교통을 어떻게 보여주는 지를 분명하게 하면 된다.

사실, **존재**에 관한 이전의 량적인 규정들에 대한 반박의(74쪽)핵심 항으로 나타난 **동일**과 **다름**, 그리고 기간토마키아(83쪽)의 핵심 항으로 나타난

---

와 존재의 자연에 관한 유비적인 설명을 통해, 단지 아버지를 오해했던 사람들의 병을 고쳐 주었을 뿐이다. **반박 만은 아닌**(οὔτε τις ἔλεγχος, 259d5), **새로운**(νεωγενὴς, 259d7)**존재론**을 펼치면서 말이다(21쪽 각주 68 번, 65쪽 각주 68 번).

**움직임**과 **정지**가[89] 이제 여기 비존재의 변증법에서는 하나 씩 하나 씩 (καθ᾽ ἕν, 255e8)나뉘어 구분된 후, 그것들의 교통이 어떻게 가능한지 밝혀진다.

### 4-2-1-1-1-1)다섯 가지 류로 나눔

**존재**는 '있는 것은 있다'(역사적인 파르메니데스)에서 확보된다.

**움직임**은 '하고 겪는 힘이다'라는 존재 정의로부터 확보된다. 하고 겪음이 그 자체 움직임이기 때문이다. 나아가서 움직임은 영혼의 인식 활동이기도 하다. *움직여지는* 우시아를 *움직이는* 영혼 자신이 인식하기 때문이다(79쪽). 그래서 움직여짐과 움직임(τὸ κινούμενον καὶ κίνησιν, 249b5)은 영혼과 그 대상의 존재로부터 확보된다(78쪽).

**정지**(στάσεως, 249c1, 움직이지 않음)는 영혼을 지니는 완전한 것(παντελῶη ὄν, 248e7-249a1)에는 누스가 있다는 것에 의해 확보된다. 동일한 것을 인식하는 것은 누스인데, 정지없이는 어느 것도 어느 측면에서도 어느 때든 동일할 수 없기 때문이다(83쪽)—이 정지는 움직임과 존재와 더불어 아주 큰(me,gista( 254d4)류이다.

**동일**은 다음에 의해 확보된다. *움직임*과 *정지* 이 둘에 양자적으로 공통<u>*인*</u> 존재가 동일한 하나( ἕν, 255c3)라면, 움직임이 곧 정지일 것이며 정지가 곧 움직임일 것이다. 그러나 이것은 가장 불 가능하다. 그래서 동일은 존재와 움직임과 정지에 대해 있는 네 번째(τέταρτον, 255c5)류이다.

---

89) 존재, 동일과 다름, 움직임과 다름은 모든 것이 나누어 지니는, 아주 큰 다섯 가지 류 또는 종이다.

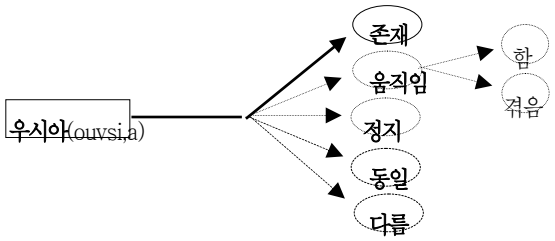
**다름**도 동일과 비슷하게 확보된다. *움직임*과 *정지* 이 둘에 양자적으로 공통*인* 다름이 그 둘이라면, 그리고 '*안*'존재가 다른 하나(ἕν, 255c3)라면, 그리고 다른 양자 중의 하나는 자신의 자연과 반대되는 다른 하나로 필연적으로 다시 화(化)하여 자신에 정확히 반대되는 것으로 될 것이기 때문이다. 더구나, 있는 것들 중 어떤 것은 자체적으로 있는 반면 어떤 것은 항상 서로에 대해(πρὸς, 255c13)있다. 그런데 다른 것은 항상 다른 것에 대해 있는 것이므로, 만약 **있는** 것과 다른 것이 많이 차이나지 않는다면 다른 것은 항상 다른 것에 대해 있는 것은 아닐 것이다. 왜냐하면 다른 것들이 상대적인 것이 아니라 자체적인 있음을 양자적으로 나누어 지닌다면, 다르게 있는 어떤 것도 다르게 있지 않을 것이기 때문이다. 그러나 다르게 있는 것은 단적으로 다르게 있는 것으로부터 *필연적으로 잇따른다.* 그래서 다름의 **이데아**는 다섯 번째(πέμπτον, 255d9)**에이도스**로 설정 해야 한다(254d7-255e 10).

모든 것이 나누어 지니는 다섯 가지 류들로 이렇게 나누는 것은 동일한 종을 다른 (종)으로 이끌지 않을 뿐만 아니라 다른 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서 류적으로 나누는 **변증술**을 통해, 분리된 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아 각 각과 그리고 하나 이데아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 다른 여럿(이데아들, 89쪽)들을[90] 구분하는 것이다. 이러한 나눔은 아래 처럼 그

---

90) 그러나 여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 이데아 하나와 그리고 전적으로 분리된 여럿 이것을 인식하는 변증술은 여기 소피스트 편에서 다루어지지 않는 듯하다. 전자의 하나와 후자의 여럿은 소피스트 편의 주제가 아니라, 파르메니데스 편의 주제이기 때문이다.

려질 수 있으리라.




앞 쪽 나눔은 정치가 편에서 옷만드는 기교를 그 부가원인(τῶν αιναιτίων, 정치가 287b6-7, 43쪽)으로 자연적인 분절에 따라 최소한으로 나누는 것과 비슷할 것처럼 보인다. 그러나 그렇지 않다. '차이'에 따라 반대되는 두 에이도스로 나누기 때문이다. 따라서 위 변증법은 소피스트와 정치가의 정의를 찾아가는 나눔의 상위 (비) 존재 변증법이라 말해질 수 있으리라.

### 4-2-1-1-1-2)비존재의 정의

그렇다면 나뉨을 가능하게 하는 것은 무엇인가? 이것을 밝히다 보면 있지 않는 것에 다다른다.

***존재***를 나누어 지니는(διὰ τὸ μετέχειν, 256a1)**움직임**은 **동일**도 나누어 지니므로, 움직임은 자신과 동일하게 있다. 그런데 **다름**(헤태론)도 나누어 지니므로, 움직임은 동일과 다르게 있고 그래서 움직임은 다른 것과 동일하게 있지 *않다*. 바로 이 지점에서 '**있지 않음**(τὸ μὴ ὄν, 256d11)'이 연역됐다. 다름(헤태론)과 존재를 나누어 지닌 **움직임**이 **다름**의 자연(본성)으로 인하여 **존재**와 달라지면서 움직이는 각기 것들이 무수하게(ἄπειρον, 256e6)있지 않게 되기 때문이다. 있지 않게 될 바로 이 때 다름의 **나뉘는** 본성(φύσις, 257c7)으로 인하여

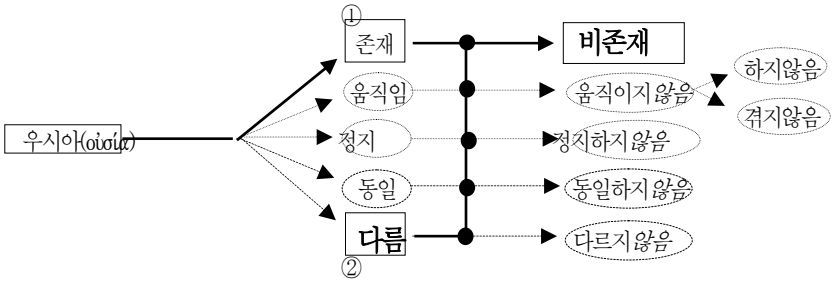
존재로부터 **비존재**가 나뉘어 갈라진다.

따라서  움직임과 정지 그리고 동일과 다름 각 각이 양자적으로 존재를 **나누어 지님**을 통해 이것들의 존재로부터 비 존재는 *다름의 본성*에 의해 갈라진다-이러한 비 존재의 자연에 관한 설명을 나는 앞 절(3-2-1-1, 88쪽)에서 미리 했다. 그래서 움직임은 자신과는 동일하게 있으나 다른 것들과는 동일하지 있지 않다는 것이다. 다른 류들도 마찬가지이다.

따라서 나뉨을 가능하게 하는 것은 다름[91](의 자연)이다(41쪽). 이것은 다시 다음 쪽처럼 그려질 수 있으리라.

---

91) 데미우르고스가 원형(paradei,gmati( 티마이오스, 28a7, 28c6)을 보고 우주를 만들 때, 몸보다 먼저 영혼을 만드는데, 세 우시아(티마이오스, 35a4)를 뒤섞어 영혼을 만든다. 부분이 없는(35a1) 항상 동일하게 머무르는 우시아와 몸에서 생성되는 부분을 지닌 우시아로부터 중간적인 종의 세 번째 우시아를 만드는데, 그 과정은 다음과 같다. 부분이 없는 것들 자체를 몸에 따라 부분을 지닌 것들과(35a6)함께 섞어 중간적인 것을 만들면서, 이 세 가지를 취해 이것들 모두를 하나의 이데아로 섞어 **다름**의 묶여지기 꺼려하는 자연을 지닌 **우시아**를 강제로(bi.a|( 35a8) **동일** 안에 집어 넣는다. 그리고 다시 이것들을 중간적인 우시아와 섞어 셋으로부터 하나를 만들면서 그 각 각이 **동일**과 **헤테론**과 **우시아**의 합성인 여러 부분들로, 가능한 한, 나눈다.




바로 이러한 나뉨의 끝에서 도달하게 된 비존재는 '존재와 다름'(달리있음)이라는 것을 위 그림은 한 눈에 보여 줄 것이다. 이제 비존재의 로고스(정의)를 위해서는 나뉜 정의 항들 '①'과 '②'을 재 결합시켜 주면 된다–재 결합에 대해서는 이미 43-45쪽에서 한 절(2-1-2-3)을 할당하여 설명했다.

이런 식으로 엘레아 낯선이는 '있지 *않*는 것도 있다'의 '않음'을 '*다름*'으로 해석하므로서, 있지 않는 것은 있는 것의 다름일 뿐 더 이상 있는 것의 모순(반대)은 아니라고 친구들을 설득한다. 따라서 **정의**$_1$, '존재는 (*겪었던*) 움직임이면서 (지금 *하는*)움직임이 *아니다*' 라는 로고스가 지닌 것처럼 여겨졌던 모순은 '사라'진다[92]. ㄱ-1)'*아니다*'가 '*다르다*'로, 그래서 'X이며 X가 아니다(모순)'가 ㄱ)'X이며 X와 다르다(비모순)'로 환원된 결과, 모순적인 문장 대신에 모순 '없는' 문장 **ㄴ)**'존재는 움직임이면서 움직임과 *다르다*'가 성립하기

92)실은 시제(時制)만 고려 해도 모순은 성립하지 않는다는 것을 알게 될 것이다(82쪽). 과거에는 움직였지만 지금은 움직이지 않는 것이기 때문이다.그래서 정의$_1$과 정의$_1$ 그리고 그리고 이것들의 시제(時制)에 유념해야 한다.

때문이다.

그러나 설령 그렇더래도 움직임과 다름으로서의 정지와 그리고 움직임은 그 자체 가장 큰 반대이므로, 움직임은 정지 할 수도 정지는 움직일 수도 없을 것이고, 그래서 ㄷ-1)'움직임*이다*'와 ㄷ-2)'정지*이다*'가 묶인 **ㄹ)**'존재는 움직임*이며* 정지*이다*'도 성립하지 못 할 것이며, 따라서 'ㄱ-1)'에서 'ㄴ)'과 'ㄷ)'을 거쳐 '**ㄹ)**'으로 설령 환원 가능해도 **정의**$_1$은 성립 할 수 없을 것이다. '**ㄹ)**'이 불 가능 할 것처럼 보이기 때문이다. 이런 일련의 가능한 환원 과정은 다음처럼 다시 모아 진다.

**ㄱ)**x는 y이며 y가 아니다(모순)-**정의**$_1$ 그런데,
ㄱ-1)'아님'은 '다름'이다. 그래서,
**ㄴ)**x는 y이며 y와 다르다.
ㄴ-1)'x'는 존재이며,
ㄴ-2)'y'는 움직임이고,
**ㄷ)**존재는 움직임이며 움직임과 **다르다**(비모순).
ㄷ-2)움직임과 다른 것은 정지라면,

**ㄹ)**존재는 움직임과 정지**이다**.

그런데, '**ㄹ)**'은 가능하다. 낯선이가 유비적인 비유[93]로 설명하는 **존재**(**임**)

---

93) 그러나 아리스토텔레스는 비유(μεταφοραῖς, 분설론 후서 97b38)들을 정의와 구분하여(53쪽)를 정의 도중에 사용하지 말라고 경고 한다.

> "25)비유에 의해서도 비유에 의해서 말해지는 그 어떠한 것에 의해서도 정의되지 말아야 한다는 것은 분명하다. *필연적으로* 비유에 의해 논의(διαλέγεθαι, 97b39)될 것이기 때문이다(분석론 후서 97b37-b39)"

의 자연 탓이다.

---

'비유로부터 연유하는 그 어떤 말도 정의에 이용돼서는 안된다'는 것이 설득력 있다면, '정의'를 찾아가는 논의 도중에 음절의 비유와 이로부터 유래한 존재의 자연에 관한 말들을 존재 정의에 관련시키면, 그 논의는 설득적이지 못할 것이다. 그러나 아리스토텔레스 자신도 형이상학 제타 편 마지막 장에서 음절의 비유를 우시아의 기능에 관한 설명에 사용하고 있지 않은가?

어쨌든 플라톤의 음절의 비유(252a9-253a7)는 존재물음의 아포리아를 해결하는 '변증법과 에이도스들의 교통'의 맥락(242e-254b)안에 속한다. 관련 맥락들은 다음과 같다.

ㄷ-1)있지 않는 것과 에이두라(εἴδωλα, 246c6, 심상, 心像): 231b-242b.
ㄷ-2)있는 것에 관하여: 242b-249d.
  ㄷ-2-1)다원론 자와 일원론 자: 242b-245e.
  ㄷ-2-2)유물론자와 에이도스론 자: 245e-249d.
ㄷ-3)아포리아(ἀπορία, 250d8, e6): 249d-252e.
**ㄷ-4)변증법과 에이도스들의 교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9, 交通): 242e-254b.**
ㄷ-5)가장 큰 다섯 가지 류들이 어떻게 서로 교통하는가?: 254b-256d.
ㄷ-6)있지 않는 것은 무엇인가?: 256d-259d.

4-1-2-2)음절의 비유와 관여(메텍시스)

4-1-2-2-1)음절의 비유

이 유비(類比)에서는 서로 섞어지려 하거나 떨어지려 하는 모든 류가 철자(τὰ γράμματα, 253a1)로, 그리고 이외의 모든 철자(자음)들을 두루 묶는 끈(δεσμὸς, 소., 253a5)으로서의 철자[94](모음, 母音)들이 존재로 비유된다(**τὸ ὂν ὡς ἕνια τῶν γραμματῶν**). '존재'는 모든 류들을 끈처럼 두루 *묶는다*는 것이다.

그래서이미 여러 차례 되풀이된 핵심 아포리아, '모든 것의 반대되는 요소들이 어떻게 같이(ὁμίως, 243e5)있을 수 있느냐?'를 해결 할 것처럼 보이는 존재의 이런 자연은 존재 그 자신이 비 존재와 함께 할 수 있다는 것을 보장 해 주는 것처럼 보인다. **예를들어**, 양은 음이 아니고 음은 양이 아니며, 그리고 움직임은 정지가 아니며 정지는 움직임이 아니고, 그리고 동일은 다름이 아니며 다름은 동일이 아님에도 불구하고, 이들이 존재 덕분에 공존 할 수 있다면, 그 존재 자신이 자신 덕분에 자신이 아닌 것(존재 아님)과 함께 할 수 있을 것이기 때문이다. 반대 되는 모든 짝이 공존하듯[95] 그렇게 말이다. 이것들이 그것에 의해 묶이는 존재의 본성으로 인하여 존재 자신이 자신의 반대 짝 비

---

94) τὰ φωνήεντα(소피스테스, 253a4; 필레보스, 18b8; φωνὴν μόνον( 테아이테토스, 203b7)

95) 그러나 철자들이 분리되는 이유는 음절의 비유 맥락이 아니라, 있지 않는 것에 대해 말하는 맥락에서 있는 것이 나누어 지니는 헤태론(다름)의 자연 탓으로 설명된다.

존재와 묶일 것이기 때문이다.

바로 이것이 낯선이가 음절의 비유에 의해서 말하고져 하는 핵심이다.반대 에이도스들을 묶는 자연(본성)을 *존재*가 지니므로, **정의$_1$** '존재는 (과거의) 움직임*이*며 그리고 (지금의) 정지*이다*'는 성립한다는 것이다. 존재가 반대 짝 정지와 움직임을 양자적으로 묶어 주기-이어 주기[96]- 때문이다. 뿐만 아니라 존재 자신이 비존재와 이어진다. 따라서 *존재*는 움직임*이*며 그리고 정지*이*며 그리고 존재는 비존재 '이다'[97]. 이와 더불어 량적인 존재 물음의 아포리아도 해소된다. 반대 짝인 하나와 여럿 역시 존재에 의해 묶어지기 때문이다. 하나로 있으면서 여럿으로 있다(하나이면서 여럿이다). 바로 이것이 존재(있는 것)라는 이데아(에이도스)의 '특성'이다.

#### 4-1-2-2-2)밖에서 주어지는 우시아?

그렇다면, 이러한 비유와 존재와 비존재의 변증법에 의해, **'정의$_2$'**, '(과거의)정지도 *아니며* 그리고 (지금의 겪는) 움직임도 *아니다*'가 함축하는 아포리아 즉 존재를 정지와 움직임 밖의 것이라는 것도 해소 되는가? 만약 존재와

---

96) 훗날의 문법 용어로 말하자면, 계사(繫辭)!

97 ) 이것을 아리스토텔레스는 소피스트적인 궤변(σοφιστικὴ, 형., K(8), 1064b27-28)이라고 무시한다. 있지 않는 것에 종사하는 자들을 소피스트들이라고 한 점에 있어서는 플라톤이 옳았다고 하면서 말이다. 이 때 아리스토텔레스는 있지 않는 것을 우연적인 것(τὸ συμβεβηκὸς, 1064b28)과 흡사한 것으로 여기면서, 이것들에 관한 앎은 없다는 것을 강조한다.

비존재가 **동일**하다면, '아님'은 '임'으로 바뀔 수 있으니, '정지*이며* 그리고 움직임*이다*'로 환원 가능한 위 문장의 아포리아는 해결 될 것이다. 그런데 존재와 비존재는 동일한가? 비록 존재보다 비존재가 덜 '있'거나 더 '있'는 것은 아니지만, 그럼에도 불구하고 비존재는 존재와 **다르다**고 엘레아 낯선이는 딱 부러지게 정의해 버렸으므로(91쪽). 따라서 비존재와 존재의 동일화는 여기에서 불 가능하다[98]. 더구나 '있지 않는 것도 (어떻게 보면) 있다'가 성립하는 것은 '있지 않다'의 '않음'이 모순적인 대립이 아니라 단지 부정(否定)적인 대립을 뜻하기 때문이었다. 그렇다면 자기 부정된 것이 이어떻게 이전의 '자기'와 일치 할 수 있겠는가? 없다.

그렇다고 '정의$_1$'이 성립하므로 이제는 '정의$_2$'가 필요없다고 하면서, '정의$_1$'을 폐기 할 수도 없다. 만약 폐기한다면 과거에 정지*하지* 않은 존재가 지금 *겪*는 움직임이 **아니라는** 것의 증명을 포기하는 것이며, 그리고 이런 포기는 존재 정의를 포기하는 것이기 때문이다[99]. 존재는 움직임이면서 움직임이 아니라는 정의$_1$의 아포리아 해결이 증명됐다고 해도 말이다. 정의$_2$의 증명은 정의$_1$ 부정(否定)이 성립한다는 것을 보여 주어, 정의$_1$의 증명을 완성하기 때문이다. 따라서 정의$_2$의 아포리아(107쪽 각주 104번), 존재가 정지와 움직임 외

98) 플라톤과 아리스토텔레스에 있어서는 량적으로 '똑 같음'(ἰσότης)과 질적은 '같음'(ὁμοιότης)은 '동일'(τὸ αὐτόν, ταυτόν)과 구분되고, 동일은 '하나'(ἕν)와 구분된다는 것에 유념해야 한다.

99) 포기하면 단순히 소피스트 편은 말 장난에 불과 할 것이다. 아무 것도 해결 해 주지 못하기 때문이다.

부에서 가져와질(ἀναπέφανται, 250d2, 돌출突出한다)수 없다는 것이 해결되지 않는 한, 이전의 모든 해결은 수포로 돌아 간다.

그렇다면 '정의$_2$'의 아포리아는 해결 불 가능한 것일까? 그러나 만약 외부 원인에 의해서 **우시아**가 주어진다면[100], '밖'에서 정지와 움직임과 존재가 한꺼번에 주어질 수 있을 것이고 이 때 정지와 움직임 '밖'에서 존재가 돌출 할 수 있지 않을까? 주어질 바로 그 순간 이것들은 서로를 **나누어 지닐** 것이기 때문이다.

### 4-1-2-2-2-1)우시아를 나누어 지님(메테케인)

'나누어 지닌다'는 표현이 훨씬 여기 보다 자주 나타나는 파르메니데스 편과 관련시켜[101] 논의가 진행되야 한다. 우선 다음 쪽에서 처럼 소피스트 편에

---

100) 선의 이데아로부터 '있음'과 '우시아'가(τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 국가(ς, VI), 509b7-8) 있는 것의 이데아에게 주어지고 있으며(προσεῖναι, 509b8), 우시아는 그 위엄과 힘(δύναμει, 509b9)에 있어 초월적인 선(善)의 이데아에 속해 있기(ὑπερέοντος, 509b10)있다고 말해지질 않는가. 그래서 존재에 관한 탐구가 소피스트 편에서 결코 마무리 될 수는 없을 것 같다. 그렇다고 필레보스, 테아이테토스, 파르메니데스 편 등의 다른 대화 편에서 마무리지어지는 것 같지도 않다.

101) 그래서 파르메니데스 편의 아포리아와 여기의 아포리아는 그 궁극적인 해결에 있어 서로 연결된다.

나오는 '나누어 지님[102]'을 정리 해 보자.

(소., 256a1,ἔστι) (διὰ τὸ μετέχειν, 소., 256a1)
움직임이 **있다** ↔ 움직임이 우시아를 **나누어지니기**때문이다.
정지가 **있다** ↔ 정지가 우시아를 **나누어지니기**때문이다.
동일 **하다** ↔ 동일이 우시아를 **나누어지니기**때문이다.
다르 **다** ↔ 다름이 우시아를 **나누어지니기**때문이다.

그런데, 여기의 ' ἔστι '[**(이)있다**]를 '**나누어 지닌다**'와 동일한 표현으로 것으로 간주해서는 않된다. '나누어 지님'(관여)과 '있음'은 각기 구분되는 영역임이기 때문이다(파르메니데스 편). 나누어 지니는 것은 순간(ἐξαίφνης, 파르메니데스 편, 156d3)에 일어나는 반면 있는 것은 지금(νῦν)인데, 있음의 영원함과 시간의 '접촉'이 그러한 순간에 발생하므로 그렇다. 바로 이러한 순간에 *움직임*에서 *정지*로의 변화 (μεταβάλλη, 파., 156c2)가 일어난다—이 때 우시아와 정지와 움직임이 서로에 주어진다면, 우시아를 정지와 움직임이 나누어 지니는 그 '곳'은 움직임과 정지의 '밖[103]'이어야 하지 않겠는가—반대되는 모든 에이도스도 마찬가지이다. 이것이 가능하다면 '밖'에서 정지와 움직임에 우시

---

102) 아리스토텔레스는 형이상학 1037b18에서 'μετέχειν'(나누어 지님)이라는 용어를 사용한다. 그러나 동일한 것이 반대들을 메테케인 할 수 없다는 맥락에서 사용한다—류가 차이들을 나누어 지닐 수 없다는 것이다. 우시아들만이 반대들을 받아 들일 수 있으므로.

103) 순간(엑사이프네아스)은 공간 안의 것(ἄτοπος, 파., 156d7)도 아니고 시간 안의 것도 아니라, 시 공간이 거기에서 영원과 만나는 '곳'이다.

아(존재)가 주어질 수 있을 것처럼 보인다. 주어지면 비록 **움직임**과 **정지**와 더불어서만 그리고 그 '안'에서만 함께 **존재**하기는 해도 말이다.

#### 4-1-3)존재 정의에 쓰여진 방법들

이러한 **존재**를 정의하기 위해, 소피스트 편의 낯선이는 **나뉜** 종류들을 묶어 말(로고스)을 성립시키는 **결합**, 그리고 이전의 존재 규정들이 직면하게되는 아포리아들을 보여 주는 **반박**과 그 해결, 그리고 유비(類比)적인 것(모범, 파라데이그마)의 자연에 빗 대므로서 존재의 자연을 설명하는 **유비적인 비유** 등, 여러 방법을 사용한다.

이런 방법들 중의 핵심은 변증술에 의해 **나누는** 방법(소피스트, 정치가 편)이다. 이것을 통해 *연역*된 '비 존재'의 '비'(非)의 정의에 의해 존재와 비 존재를 함께 밝히려고 하기 때문이다. 그러나나뉘기 위해서는 나뉘어야 할 것들을, 모두이든 일부이든, 함께 끌어 모아 **직관**해야 하며(필레보스, 파이드로스 편), 그리고 나뉜 것들을 말로 **재 결합**(소피스트 편)해야 한다. 따라서 직관(33쪽)과 나눔(36쪽)과 결합(45쪽)은 정의 방법의 세 요소이다.

나아가서 이 세 가지 방법과 더불어 반박과 비유가 병행(竝行)한다. 모순되는 로고스(말)의 반박은 비 모순율(23쪽)을 근거로 하여 이루어진다 (소피스트, 유티프론, 파르메니데스 편). 모순되는 말은 회피하라는 것이다[104]. 바로

---

104) 모순은 소피스트 편 아포리아의 핵심이기는 하나, 거기 모든 아포리아가 모순 때문에만 성립되는 것은 아니다. 모든 하나에 따르자면 동일한 것이 여

이러한 **반박**(에렝코스)이 정의 탐색 방법 중의 하나로 쓰여진다. 그리고 이것은 아포리아(난점)들을 이끌어 들이므로 결국 이를 해결하지 못하면, 정의 시도(試圖)는 그것은 단지 *아포리아*‘*학*(學)으로 남을 수 밖에 없다. 이를 회피하기 위한 시도 중의 하나가 예(例, **파라데이그마**)로 들어진 것의 자연(본성) 설명 그리고 그 예(例)를 정의 대상(definiendum)에 관련시키는 (유비적인)인 ‘**비유**’이다(97쪽). 낚시꾼(소피스트 편)과 직조술(정치가 편) 그리고 그 안의 모음이 존재로 비유되는 음절(테아이테토스, 소피스트, 정치가 편)이 바로 그 예들이다.

이러한 여러 방법을 통해 소피스트 편의 존재 탐색은 행해진다(160쪽). 그리고  이런 방법들에 의한 진행은 약간의 일탈(逸脫)을 수반하면서 대 부분 독자적으로 이루어진다. 소피스트 편의 이런 진행 방식은 경건의 정의를 찾아가는 유티프론 편의 그것과도 아주 흡사하다(32쪽). 물론 유티프론 편은 **아포리아 학**에 머물기는 해도 말이다[105].

---

러 이름으로 불리울 수 없다는 것(72쪽)과 그리고 힘으로서의 존재 정의가 에이도스 친구들의 입장에 적용된 ‘존재는 정지됐던 것도 움직여지는 것도 아니다’ 라는 ‘정의$_2$’가 함축하는 아포리아, 존재는 정지와 움직임 밖의 것이라는 것 등은 비 모순율 위반이 아니기 때문이다(104쪽).

[105])비록 관련 정의에 도달하지 못했기에 아포리아(난제, 難題) ‘학’으로 불리울 수 있다 손 치더라도, 정의의 대상은 이데아들이라는 것 등 등의 긍정적이고 핵심적인 내용들이 반박 과정에서 쏘다 져 나온다.  그러나 소피스트

### 4-2)아리스토텔레스의 우시아 물음

#### 4-2-1)아포리아

로스는 아리스토텔레스 형이상학의 세 가지 방법[106]중의 하나로 **아포리아**로부터 출발하여 어느 한 쪽에도 치우침 없이, 그리고 도그마적인 내용을 제공하지 않고 아포리아들을 철저히 검토하는 것(απορεματιχσ, 1982(1924), I, lxxvi)을 든다. '형이상학 전체는 긍정적인 내용을 제시하는 것보다는 진리를 찾아가는 마음의 노정' (adventures, lxxvii, 路程)이라는 것이다. 그러나 형이상학 그 전체에 긍정적인 내용이 결여 돼 있다고 보는 견해는 지나치다. 아리스토텔레스는 필연적인 진실이 아니기에 여러 의견들을 자주 반박(이것을 로스도 다른 방법으로 인정함)하는 곳에서 조차 여러 긍정(특히 감마 편)적인 내용을 제공하기도 하기도 하며, 어떤 반박이나 아포리아에 깊숙이 빠져 듬 없이 긍정적인 내용을(특히 람다 편)제공하기도 하기 때문이다. 그러나 형이상학 제타 편은 그 자체 로기코스한 차원(말의 차원)에서 진행되기도 하며 감

---

편은 좀 상황이 사뭇 다르다. 물론 존재에 관한 최종적인 '정의'에 도달하지 못한 것처럼 보이기는 하지만, '잠정적'인 정의들의 아포리아들을 '해소'시키는 존재의 자연에 관한 비유적인 설명과 그리고 그것을 짝으로 하여 존재가 밝혀지는 비존재의 정의(비존재는 존재와 다름이다)가 주어지기 때문이다.

106)다른 하나는 관련 이전 사유의 역사요, 다른 하나는 전제들로 시작하여 결론에 이르는 논증적인 추리(삼단논법)에 의해서가 아니라 전제들의 거부가 역설적인 또는 불 가능한 귀결에 이른다는 것을 보여 줌에서 그 전제들을 인정하도록 하는 것이다.

마 편은 반박 논증을 도드라지게 드러 내기도 한다.

어쨌든 형이상학 전체 내용 전개 과정을 미리 보여 주는 베타 편 전체와 갚파 편 1-2 장에서 제시된 아포리아들은 오히려 전체 13 편[107]모두를 **우시아** 라는 하나의 주제와 관련시켜 통일성을 유지하도록 하는 기능을 하기도 한다.

### 4-2-1-1)형이상학 개요

먼저, 모든 것의 **아르케(우시아)**들에 관한 앎[108]를 찾아 갔던 선행자들의 의견이 요약 비판되면서, 이 앎이 지니는 *어려움들*이 분석된다(116쪽). 바로 이 부분에 **알파 베타 감마 엡실론** 전부와 그리고 **갚파** 편 1-2장(1052a18-1054a19)이 속한다. 다음으로, 이러한 앎에 관련되는 용어들이 설명된다. 이 부분이 **델타**이다. 그 다음으로, 우시아들이 집중적으로 설명된다. 이 부분에는 **제타 에애타 이오타 람다 뮈 뉘** 등이 속한다. 그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말해지고 **있는** 것들이 논의된다. 이 부분에는 **테애타**가 속한다. 그리고 움직임이 분석된다-자연학의 요약이리라. 이 부분에는 **갚파** 편 9-12장(1065b5-1069b14)이 속한다. 이처럼 형이상학

---

107 ) 알파(980a21-995a20)를 큰 것(980a21-993a27)와 작은 것(993a30-995a20)으로 나누면 총 14 편인 반면, 큰 것(980a21-993a27)과 작은 것(993a30-995a20)을 하나의 알파(980a21-995a20)로 합치면 총 13 편이다.

108) 있는 것들의 원인 또는 아르케애에 관한 앎으로서 지혜라 불리워진다.

(980a21-1093a29) 총 14 편[107]은 다섯 부분으로 그 내용에 있어 나누어질 수 있다. 편 별로 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

'지혜'를 찾아 갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 큰 알파(980a21-993a27)와 그리고 철학은 '진실에 관한 앎이다' 라고 말하는 작은 알파(993a30-995a20)로 **알파** 편(980a21-995a20)은 이루어지며,

우리들이 찾는 앎이 지니는 *어려움*들 14가지가 열거 분석되면서 **베타** 편(995a23-1003a17)에서는 형이상학 전체의 문제 점들이 선명해지고,

**감마** 편(1003a21-1012b31)에서는 있는 것으로서의 있는 것(있는 것 자체)에 관한 앎(철학)은 우시아를 다룬다고 말해지면서, 앎의 아르케애에 관련된 *반박*(ἐλεγκτικῶς, G(1006a15))논증[109]이 이루어진다.

**델타** 편(1012a34-1025a34)에서는 그러한 앎과 관련하여 쓰여지는 여러 용어들이 설명된다. 아르케애 · 원인 · 요소 · 자연 · 필연적인 하나 · 있는 것 · 우시아(실체) · 동일 · 차이 · 같음 · 대립 · 먼저와 나중 · 뒤나뮈스(잠재성, 힘) · 량 · 질 · 관계 · 목적 · 한계 · ~에따라 · 배열 · 관습 · 속성 · 결여 · 결여 · 갖다 · 안에 있음 · 부분과 전체와 모두 · 잘린 · 류 · 거짓 · 우연 등이 오늘날의 백과사전에서처럼 수록된다.

---

109) 그러나 플라톤의 유티프론 편이나 소피스트 편에서 보여지는 반박 맥락은 다르다. 거기에서는 어떤 말이 함축하는 모순 때문에 반박되지만 여기에서는 앎의 아르케(비 모순율)를 부정하는 자들이 겪는 어려움 때문에 반박되기 때문이다.

**엡실**론 편(1025a3-1028a6)에서는 앎이 분류되고,

**제타** 편(1028a10-1041b33)에서는 에이도스로서의 우시아가 말해지며,

**에애타** 편(1042a3-1045b23)에서는 감각적인 실체 또는 질료 그리고 질료를 지니지 않는 것이 말해진다.

나아가서, 있는 것은 잠재성(힘)과 활동성과 현실태와 그리고 진실이라고도 말하여진다는 것이 **테애타** 편(1045b27-1052a11)에서 말해지며,

'하나도 실체일까'라는 물음이 제기되면서 열려지는 **이오타** 편(1052a15-1059a14)에서는 있는 것과 있음, 하나와 여럿과 많음에 관해 말해지고,

앎에 관한 *어려움*과 항상 진실인 것이 말하여지는 **갚파** 편(1052a18-1069a14)에서는 더불어 움직임도 설명된다.

**람다** 편(1069a18-1076a4)에서는 소멸하는 우시아와 영원한 우시아들, 곧 감각적인 우시아들과 움직이지 않는 우시아들이 말해지며,

**뮈** 편(1076a8-1087a25)와 **뉘** 편(1087a29-1093a29)에서는 '산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 우시아일까?' 라는 물음이 조사된다.

위의 개괄에서 보여지듯, *아포리아*들을 직접 문제 삼는 곳은 **베타** 편 전체(995a23-1003a17)와 **갚파** 편(1-6 장, 1059a18-1063b35)이며, **제타** 편(4-5, 1029a1-1031a14; 10-12 장, 1034b20-1038a35)이다. 그러나 언급된 것처럼, 베타 편과 갚파 편에서는 우시아에 관한 앎이 지니는 *어려움*들이 다루어지는 반면, 제타 에서는 우시아에 관한 '정의'가 지니는 *어려움*들이 다루

어지는데, 본 논문은 존재와 실체(우시아)의 정의에 관한 것이므로, 무엇보다 제타 편(1028a10-1041b33)각 장이 여기에 요약 될 필요가 있다. 이보다 더 주요한 요약 이유는 존재 물음을 함축하는 물음, '우시아는 무엇이냐'가 여기 제타 편 1 장에서 시작되기 때문이다.

### 4-2-1-1-1)제타 편 개요

7-1)"가장 먼저 **있는 것**(τὸ πρώτως ὄν, 1028a30)이 바로 우시아(실체)이므로, '**있는 것**은 무엇인가' 라는 물음 그것은 '**우시아**는 무엇(τί)인가?" 라는 물음과 동일 선 상에 놓이게 된다. 그래서 '우시아(실체)는 무엇인가?'에 대해 조사해야 한다." 라고 말해지는 **1 장**(1028a10-1028b7)에 이어, 7-2) **2 장**(1028b8-b32)에서는 '이전의 의견들에 의해서 인정되는 실체들이 어떤 것(ti)인지'를 서술 한 뒤, 이런 소위(所謂) '실체'들과 더불어 제기되는 물음들에 답하기 위해서라도, '실체란 무엇인가?'가 조사돼야 한다 라고 거듭 말해진다. 그런데 7-3)"그 당시 실체라고 말해지는(λέγεται, 1028b33)것들, 곧 '있어 오고 있는 그 무엇(본질)' 과 '보편자' 와 '류' 와 '기체' 등 4 가지 가운데 우선 기체 또는 질료는 실체가 아니다. '분리 됨'과 '이 것'이 실체에 주로 속하는데 질료는 '이 것'이 아니며 기체들은 분리된 것이 아니기 때문이다 " 라고 **3 장**(1028b33-1029a 34)에서 말해진다. 여기까지가 제애타 편의 들어가기라고 말할 수있다. 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1028b34, 본질)에 대해 (4 장부터) 말하기위해 지금까지(1-3 장, 1028a10-1029a34)의 로고스들이 필요 했을 것이기 때문이다. 따라서 4 장 이후의 장들이 본론이다.

7-4) '있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 그 자체로 있는 것이며, 자신의 로

고스와 **정의**가 동일한 것이다. 그러나 안에는 없는(μὴ εἶναι, 1029b20)우시아가 정의에서 단지 말 해 질 뿐이다'고 하는 **4 장**(1029a1-1030b13)에 이어, 7-5) **5 장**(1030b14-1031b14)에서는, 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 우시아(실체)에 속하는 '있어 오고 있는 그 무엇의 **정의** 만이 왜 있는가'에 대해 말하여지고, 7-6) **6 장**(1031b15-1032b11)에서는 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이 그 각기 것과 동일한 것은(ταύτόν, 1031a15)어떠한 것이며, 다른(헤태론) 것은 어떠한 것인지, 그리고 '왜 그러한가'가 말하여진다.

이제, 이어지는 7~9 장(1032b12-1034b17)에서는 "있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 생성되는 것이 아니라 생성되는 그것 안에 스스로를 낳으므로서 비로서 이 무엇으로부터 어떤 것이 생성한다"고 말하여지는 가운데, 생성이 설명되어진다. 7-7)'있어오고 있는 그 무엇은 생성(된 것)이 아니다'고 말해지는 가운데, **7 장**(1032b12-1033a23)에서는 자연적인 생성과 기교적인 생성과 자동적인 생성 등 이 세 가지 중, 앞 엣 것 두 가지가 말해진다. 어느 생성이든 생성(되는 것) 안에는 에이도스와 질료가 속 해 있는데, 있어오고 있는 그 무엇(본질)이 바로 에이도스이며 이런 에이도스는 생성되는 것이 아니라는 것이다. 그러나 생성의 경우, 생성된 것 안에는 에이도스(種)라고 말하여지는 모르페애(μορφὴν, 模樣, 1033b6)뿐 만아니라 질료도 있다. 7-8)'에이도스와 더불어 미리 있는 바로 이 질료 덕에 생성되는 것은 다르게 된다'고 말하는 **8 장**(1033a24-1034a8)에서는 " '생성(된 것)과 관련지워 볼 때 생성된 각기 것과 나란히 분리 해 있다'고 말해지는 에이도스는 쓸모 없다 "라는 이데아 비판 론이 솟구친다 이어, 7-9) **9 장**(1034a9-1034b19)은 '어떤 것은 기교적

으로 생산 될 뿐 만아니라 자동적으로도 생산되는데, 왜 어떤 것은 기교적으로는 생산되는 반면 자동적으로는 생산되지 않을까?' 라는 물음과 더불어 열려지면서 , '질료의 움직임 때문이다' 라는 답으로 나아간다. 그리고 그 끝 부분에서 다시 생성 일반에 대해 말하면서, 에이도스는 생성되지 않는다는 것을 한 번 더 강조한다.

이제, 10-12장(1034b20-1038a35)으로 들어 서면서 그는 있어오고 있는 그 무엇의 **정의**와 로고스를 부분과 전체에 연관지어 말하기 시작한다. 그러는 가운데서도 그가 진짜로 우리에게 물어오는 물음은 '에이도스(있어 오고 있는 그 무엇)의 부분은 무엇이냐?' 라는 질문이다. 7-10) 그는 **10 장**(1034a20-1036a25)에서 '에이도스의 (또는 영혼의, 곧 개별 인간에게 있어 오고 있는 그 무엇의) 전체는 그 에이도스의 부분(에이도스 부분 만이 로고스의 부분이다)보다 나중인 반면, 합쳐진 전체 곧 각기 것의 전체는 자신의 부분 보다 먼저이다' 라고 말하고 싶었던 것 같다. 그런데 7-11)'만약 에이도스의 부분 만이 **정의**(로고스)의 부분이라면 그 부분은 어떠한(ποῖα, 1036a26) 것인가?'라는 물음에 대해, '질료(적인 것)은 아니다'고 답하는 **11 장**(1036a26-1037b7)은 '예를들어 소크라테스의 경우 그의 몸은 질료이며 그의 영혼은 에이도스이므로, 에이도스의 부분은 영혼의 부분이라고 말할 수 있을 것이다' 라고 말한다. 나아가서, 7-12)'있어 오고 있는 그 무엇은 결국 순수한 하나'라고 **12 장**(1037b8-1038a35)에서 말하여진다. 만약 부분이 전체에 속한다면 순수한 하나일 것이나 그렇지 않으면 순수한 하나가 아닌데, 그 무엇의 부분은 전체에 속한다는 것이다. 예를들어 철자(소리와 소리 아닌 것)

가 음절에 속하 듯 말이다[110]. 그러므로 '**정의** 역시 하나이다'고 말해진다. 이러한 정의는 차이로부터 차이로 나누어짐에 의해서 얻어지는데, 이 차이 가운데서도 맨 끝 차이가 바로 에이도스이다.

이제, 그는 다시 3 장의 맥락으로 돌아가, 7-13)거기서 '실체라고 말하여진 보편자가 진짜로 실체인가?' 라고 **13 장**(1038b1-1039a23)에서 묻고선 '아니다'고 대답하므로서, 실체에 대한 자신의 로고스를 계속 이어나간다. 여러 많은 것들에 공통으로 속한 것이 보편자인 반면, 실체는 각기 고유한 것이며, 여러 많은 것[속성]들이 자신에게 속해 있는 그래서 그 속성들의 기체이기 때문이다. 아울러 7-14)" '류와 차이로부터 있으면서 동시에 분리해 있는 실체'라고 말하여지는 에이도스 곧 이데아는 실체가 아니다"고 말해지는 **14 장**(1039a24-1039b19)에 이어, 7-15) **15 장**(1039b20-1040b4)에서는 '그러한 이데아는 인식 할 수 있는 것이 아니므로 그 **정의** 또한 있지 않으며, 또한 감각적인 실체의 **정의** 역시 있지 않다'고 말하여진다. 7-16)하나 역시 실체가 아니라는 것이 주로 말하여지는 **16장**(1040b5-1041a5)의 시작 부분에서는 '실체들은 잠재적으로도 있으며 현실적으로도 있다' 라고 말하여진다.

마지막으로 7-17) **17 장**(1041a6-1041b33)은 제애타 편 끝 내기 장이다. '있어 오고 있는 그 무엇'은 '위해지는 그 무엇'으로서의 그러한 목적 원인이기도 하며, '맨 처음 움직이게 하는 무엇'으로서의 '있음의 원인'이기도 하다. 바로 이것이 우시아이며 질료의 원인이기도 하다. 각기 것의 우시아란 각기

---

110) 철자와 음절은 10장과 그리고 17장 끝에서 들어지는 예(例)들이지, 12장에서 들어지는 예가 아니다. 12 장에서는 두 발과 생물이 예로 들어진다.

것의 있음의 원인이라는 것이다.

**17장의 끝** 부분(1041b11-b33)에서 음절과 철자를 예(例)로 들어, '우시아는 철자와 음절과는 다른 무엇으로서 음절과 철자[소리(모음)와 소리아닌 것(자음)]를, 그리고 살과불과흙 등을 있게 하는 있음의 원인이며, 그것들의 *자연*과 동일하다. 자연에 따라서 그리고 자연적으로 철자들이 음절을 이루기 위해 묶이기(συνεστήκασι, 1041b30)때문이다' 라고 말하므로서, 아리스토텔레스는 우시아에 대한 자신의 제타 편의 논의를 마무리한다.

언급된 것처럼(109쪽), *아포리아*들을 직접 문제 삼는 곳은 **베타** 편 전체(995a23-1003a17)와 **갚파** 편(1-2 장, 1059a18-1060b30)과 **제타** 편(4-5, 1029a1-1031a14; 10-12 장, 1034b20-1038a35)이다[111]. 그래서 먼저, 전자에서 다루어지는 우시아에 관한 앎이 지니는 어려움들을, 그 다음에 후자에서 다루어지는 우시아의 정의에 관한 어려움들을 나열(羅列) 해 보자.

---

111) 물론 다른 편들에서도 그 때 그 때 아포리아(물음)들이 적재 적소에서 나타난다.

### 4-2-1-2)지혜(소피아)의 아포리아

#### 4-2-1-2-1)베타 편

베타 편에서 검토되는 모든 류(πάντα τὸ γένη, 996a19)의 원인에 관한 앎의 아포리아들은 다음 열 네 가지이다. 1)원인들에 관한 이론(θεωῆσαι τὰς αἰτίας, 995b5)은 앎 하나인가 아니면 여럿인가? 2)이런 앎은 우시아들로서의 앎의 첫 아르케들 만을 개관하는(ἰδεῖν, 995b8)가 아니면 논증의 전제들로서의 아르케도 개관하는가? 3)이런 앎이 우시아를 다룬다면 하나의 앎이 모든 우시아를 다루는가 아니면 우시아 각 각을 다루는가? 4)감각 실체들만이 있는가 아니면 다른 우시아들도 있는가? 5)우리의 이론은 단지 우시아들에만 관련하는가 아니면 우시아들의 속성(τὰ συμβεβηκότα, 995b19-20)들과도 관련하는가? 6)아르케들과 요소들은 류인가 아니면 어떤 류의 부분들인가?(141쪽) 7)류라면, 더 이상 나뉠 수 없는 것인가 아니면 맨 먼저 말해지는 것들인가?(136쪽) 8)질료 이외의 원인 전체인 것이 있는가 있지 않는가? 9)아르케들은 수적으로 제한되는가 아니면 종적으로 제한되는가? 10)소멸하는 것과 소멸하지 않는 것들의 아르케들은 동일한가 아니면 다른가? 11)하나와 **있는 것**은 다른 것의 (속성)인가? 아니면 **있는 것들**의(τῶν ὄντων, 996a7) 우시아인가? 12)아르케들은 보편자인가 아니면 프라그마 각 각인가? 13)아르케들은 잠재적인가 활동적인가(ἐνεργείᾳ, 996a11)? 14)수들, 선(線)들, 꼴들, 점들은 우시아들인가 아닌가? 이런 아포리아들을 열거(列擧)한 후에 비로서 그것들에 관해 세론(細論)하는, 그러나 거기에서는 답을 제공하지 않는 아리스토텔레스를 여기에서 따라 갈 수는 없다. 대신, 형이상학 전체에서 보여지는(106쪽) 답 만을 간략하게 적어야 겠다.

1-1)원인들에 관한 이론은 하나가 아니라 여럿이다. 예를들어 **우시아 론**(제타 편과 에타 편)과 **테오로기아**(람다 편, 신학)—그러나 우시아에 관한 이론에 속하지 않는 그래서 이것들과 구분되는 **존재론**. 그래서 2-1) 논증의 '전제'들로서의 아르케들[112]에 관한 이론 역시 우시아 론과 신학과 구분된다. 나아가서 3-1)구분되는 우시아들을 다루는 여러 앎이 있다. 그 중 에이도스로서의 우시아를 다루는 앎은 하나, 곧 **우시아** 론(제타 편)이다. 4-1)감각적이지 않는 다른 우시아들도 있다. 신(테오스)은 그러한 우시아들 중의 하나이다. 5-1)우리의 앎은 우시아 뿐만 아니라 우시아의 '속성'(τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα, 1003a21-22)들(예를들어 *동일*과 *다름*)을 다룬다. 6-1)아르케와 요소들은 류가 아니다. 8-1)질료원인 이외에도 형상원인이 있다. 11-1)있는 것은 있는 것**들**의 우시아가 아니다. 그렇다고 그 어떤 것의 속성도 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 12-1)아르케는 보편자도 프라그마 각 각도 아니다. 13-1)아르케들은 활동적이다. 14-1)수와 선과 모양과 점들은 우시아들이 아니다.

### 4-2-1-2-2)갚파 편 1-2 장

갚파 편 1-2 장[113]에서는 다음 여덟 아포리아가 숙고된다. 15)앎으로서의

---

[112])**정의**들(제타 편4-5, 1029a1-1031a14; 10-12 장, 1034b20-1038a35)이 그러한 아르케들이다.

[113]) G. *Reale*(trans. G.R.Catan, 1980, 262쪽)은 갚파 편 1-2 장을 보다 엄밀한 의도를 위해 만들어진 베타 편의 요약(summary, 위의 책, 262쪽)이라고

지혜(아르케에 관한 앎)는 하나인가 아니면 여럿인가? 16)이런 앎은 모든 실체들을 조사하는가 하지 않는가? 17)요소인 아르케들을 다루는가? 18)개별자각 각을 다루는가? 19) 앎은 보편자에 관한 것이며 그리고 우시아는 보편자가 아니라 '분리'(χωριστὸν, 1060b22)된 '이 것'이므로, 만약 아르케들에 관한 앎이 있다면 어떻게 우시아들을 아르케들이라고 상정할 수 있을까? 20)질료와 형상으로 이루어진 것으로부터 떨어진(παρὰ, 1060b2  4)어떤 것이 있는가 없는가? 21)에이도스 또는 모르페가 떨어져 따로 있는 바로 그것이라면 어느 경우에(ἐπὶ τίνων, 1060b27)에 따로 있고 어느 경우에 따로 있지 않는가? 22)아르케들은 종에 있어 동일한가 수에 있어 동일한가?

베타 편에서와 마차가지로 이런 아포리아들에 관한 답은 갚파 편 1-2 장에서 주어지지 않는다. 그러나 형이상학 전체에서 보여지는 답을 개략적으로 적어야 겠다.

15-1) 최상의 지혜(앎) 하나와 이와 구분되는 하위 '지혜'들이 있다. 가장

---

한다. 그러면서 그는 반(反)아리스토텔레스적 요소를 보여 준다고 주장하는 나토르프(*Natorp*, 위의 책, 260쪽)와 '베타 편의 아포리아들은 베타 편에서 발전되고 있는 철학의 유형이 전체적으로 플라톤으로부터 파생 될 뿐만 아니라, 본성 상 플라톤적이다'라고 주장하는 예거(*Jaeger*, 위의 책 260쪽)와 베타 편의 아포리아들에 대한 갚파 편 1-2 장의 교정된 아포리아들의 우위(優位)를 인정하는 아르님(*Arnim*, 위의 책, 261쪽)과, 갚파 편 1-2 장은 베파 편에 이어진다고 주장하는 분트(*Wundt*)와 골케(*Gohlke*, 위의 곳) 모두를 반박한다.

신성한 것,τὸ θεῖον[114]( 1064a37; θειότατον, 1074b15)과 신성한 것들(움직이지 않으면서 움직이게 하는 것들, 1074a15)에 관한 앎(**신학**)이  그 하나요, 첫 번째 있는 것으로서의 우시아와 이것에 관한 속성에 관한 앎(**우시아 론**) 등이 있기 때문이다. 그러나 단순히 '존재'로서의 '존재'에 관한 '앎'(**존재론**)은 '지혜'에 속하지 않는다. 따라서 16-1)모든 실체들을 조사 할 것이다. 그러나 17-1)어떤 사람들이 요소들을 아르케들이라고 말하긴 하나, 요소와 동일시되는 그런 '아르케'들은 다루어지지는 않는다. 요소는 질료로서(ὡς ὕλην, 1041a32)실체에 주어지는 것이기 때문이다. 나아가서 18-1)소멸하는 감각적인 '실체'에 관한 앎은 불 가능하다. 정의 자체가 불 가능하기 때문이다. 설령 가능하다고 해도 그건 지혜가 아니다. 그렇다면 19)'이 것'으로서의 우시아가 분리 해 있고 그리고 아르케에 관한 앎이라면, 어떻게 우시아에 관한

---

114) 신은 첫 번째로 가장 주로 아르케라고 말해질 수 있는(ἄν εἴη, 1064  b1) 것으로서 영원한(ἀίδιον, 1072a25)실체(τις οὐσία, 1064a35)이다. 이것은 있는 것들 중 가장 고귀한(τὸ τιμιώτατον, 1064b5), 분리된, 움직이지 않는(χωριστὴ καὶ  ἀκινητος, 1064a35)것이면서 자신을 욕망과 생각과 사랑(ὡς ἐρώμενον, 1072b3)의 '첫' 목적(대상)이 되게 하는 활동(ἐνέργεια, 1072b25)을 통해 이외의 모든 것을 움직이고(κινει, 1072b4)있는 그러한 것(ἐστιν τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, 1072b7-8)이다. 그래서 신은 영원히 살아 있는 선한(τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀίδιον ἄριστον, 1072b28)활동(현실)이다. 따라서 이에 관한 앎이야말로 가장 고귀한 것이며 가장 좋은(βέλτιστον, 1064b5)것이다. 앎은 그 대상 덕분에 더 낫거나 또는 더 나쁘다고 말해지기 때문이다.

앎이 가능할까? 20-1) 소멸하는 감각 실체와 분리된 것이 있다는 것은 람다 편에서 확인된다. 그리고 21-1)분리된 경우의 에이도스(실체) 역시 람다 편에서 움직이지 않으면서 움직이게 하는 것으로서 설명된다. 22-1)아르케들이 수적으로 동일하지 않다는 것은 그럴 경우 모든 것이 동일한 것이 될 것이나, 그럴 수는 없으므로 종적으로 동일하다. 이것은 아르케의 여러 구분들에서도 확인된다.

위와 같은 아포리아들 개관(槪觀)으로부터, *갚파*에 이어지는 *람다*와 *뉘* 편, 특히 *람다* 편의 주제인 질료와 형상으로 이루어진 개체와 '분리'된 '이것'으로서의 **우시아**를 분명하게 하기 위한 예비 물음들이 *갚파 1-2 편*의 아포리아들이라는 것이 그리고 이런 '물음'들은 베타 편의 그것들과 상호 보완되면서 형이상학의 주제를 전개시켜 나간다는 것이 분명 해 질 것이다. 이것은 베타 편의 두 번째 아포리아, '지혜는 우시아들로서의 앎의 첫 아르케들 만을 개관(ἰδεῖν, 995b8, 槪觀)하는가 아니면 **논증**의 **전제**들로서의 **아르케(정의)**들도 개관하는가?' 라는 아포리아에서 도드라지는 정의들의 문제가 칲파 편 1-2 장의 아포리아들에서는 빠진다는 것에 의해서도 뒷 받침된다. 그리고 이것으로부터 **우시아 정의**하는 것은 *갚파 편* 이후의 문제가 아니라는 것도 분명해진다.

따라서 정의에 관련하는 나는 베타 편 두 번째 아포리아에 주목한다.

**4-2-1-2-3)베타 편의 두 번째 아포리아**

이 아포리아는 자신의 의지에 따라 움직이게 하거나 변하게 하는 것(움직

임의 첫 원인)으로서의 아르케[115]와 그것으로부터 사태들이 처음 인식되는 것(논증의 전제들, αἱ ὑποθέσις, 1013a16)으로서의 아르케를 구분하도록 하므로서, 독자로 하여금 *형이상학의 핵심적인 논의* 방향을 미리 짐작 할 수 있도록 준다. 이에 관련된 *감마 편*(1003a21-1012b31)과 *제타 편 4-5 장*(1029a1-1031a14)과 *10-12 장*(1034b20-1038a35)은 후자의 아르케에 관한 논의(비 모순율과 전제들-갚파 편, **우시아 론**)이며, *람다 편*(1069a18-1076a4)은 전자의 아르케에 관한 논의(**신학**)이다.

~~비 모순율을 거부하는 자들[116]의 **정의**들을 반박하는 맥락에서, '비 모순율을 거부하는 자들의 **정의**(전제)는 어떤 것을 필연적으로 가리키는(σημαίνειν, 1012b23)**로고스**로서, 이러한 로고스의 이름은 그들을 필연적으로~~

---

115) 그는 델파 편 1 장(1012a34-1013b23)에에서 아르케(ἀρχὴ, 1012a14)를 여섯 가지로 구분 한다. ①움직임의 시작('지점'), ②가장 잘 (생성)*되*는 '것'(예: 가장 잘 배워*지*는 것), ③안에서(e`nupa,rcontoj( 1013a4)의 생성을 시작하게 하는 '것'(예: 배의 용골), ④밖에서의 생성을 시작하게 하는 '것'(예:어린이의 부모), ⑤자신의 뜻에 따라 움직이게하고 변하게하는 것(예: 군주나 건축가), ⑥그것으로부터 사태에 대한 인식이 처음 시작되는 것(예: 논증의 전제들).

116) 감각적인 것들 이외의 우시아(있어 오고 있는 그 무엇, G(4), 1007a21)을 인정하지 않는, 모든 것을 우연이라고 말하는 자들-프로타고라스, 아낙사고라스, 데모크리토스 등.

~~고정시키는 하나의 표지(σημεῖον[117](1012a24, 부호)이다.' 라고, 정의가 짧게 언급된다.~~[118]

"26)이런 자들을 다루는 출발점은 정의(ἐξ ὁρισμοῦ, 1012a22)이다. 정의는 이들이 어떤 것을 **필연**적으로 가리킨다는 것으로부터 생겨나며, 그것의 이름이 [하나의] 부호인 로고스가 정의로 되기 때문이다(1012a23-a24)"

우연히 아니라 어떤 것을 **필연**[119]적으로 가리키는(의미하는) 로고스가 정의이므로(49쪽, 128쪽), 의미의 필연성이 해당 로고스들을 정의와 정의 아닌 것으로 구분 지우며, 그렇게 구분된 로고스(정의)가 '*기호*'로서의 고유한 *이름*으로 기능하고, 그래서 어떤 사람의 표지가 될 수 있다는 것이다.

이에 따르면, 헤라클레이토스의 정의(표지)는 '모든 것은 있으며 있지 않다'이며, 아낙사고라스의 표지는 '있는 것들이 섞일 때의 그 섞임은 선도 아니고 악도 아니다'이다. 그러나 전자는 모든 것을 진실로 만들며, 후자는모든 것을 거짓으로 만든다는 것이다. 사람들은 진실을 말할 수 없기 때문이라는 것이다. 그러나 '있는 것을 있다고 있지 않는 것을 있지 않다'고 말하는 것은 진

---

117) 나는 이것을 이미 파르메니데스의 세마와 플라톤의 호로스와 관련시킨 바 있다(11, 45쪽).

118) 이것은 소피스트 편에서 플라톤이 이전의 량적인 존재 규정 반박 논의를 진행시킨 것과 비슷하다.

119) 필연은 항상 동일한 상태여서 달리 있을 수 없음( ... ἀεὶ ὡσαύτως ἄδχοντα ... τῷ μὴ ενδεχεσθαι ἄλλως, 1026b29)이므로, 이렇게 필연적으로 있는 것은 저렇게 있을 수 없다. 반면 우연적인 것은 이렇게도 저렇게도 있을 수 있음이다.

실인 반면 '있는 것을  있지 않다고 있지 않는 것을 있다'고 말하는 것은 거짓이라는 것을 이들은 부정하여, 모순들이 동일하게 진실(1007b18)이며 그래서 '동일한 것이 있으면서 있지 않다'고 말하며, 결국 '동일한 것이 동시에 있으면서 있지 않을 수 없다'는 비 모순율을 거부할 뿐만 아니라, 모든 것을 우연으로 간주하여 필연성을 파괴 한다(본질로서의 우시아 거부, 1007a21-22).

### 4-2-2)우시아

그런데 제타 편 1 장(1028a10-b7)에서 주어지는 물음은 베타 편이나 갚파 편 1-2 장에서 주어지는 것들과는 다른, 그리고 플라톤의 소피스트 편에서 시작되는 *물음*, '**존재**(온)는 무엇이냐'와 '**실체**(우시아)는 무엇이냐'이다. 그러나 바로 이 지점에서 존재물음이 실체물음으로 환원된다. 무엇 때문에 그는 이런 환원을 시도하여, 존재 대신에 실체의 정의를 찾아 가려는 것일까? 이 물음에 답하기에 앞서 나는 제타 편의 관련 번역을 다시 반복하므로서 논의를 시작하고져 한다(7쪽).

> "2) 그리고 실로 오래 전에나 지금이나 항상 탐구하지만 우리가 항상 어려움에 빠지는, **있는 것**은 무엇인가 라는 이것은 **우시아**(실체)는 무엇인가[라는 물음]이다. ... 이 때문에 *단지 그리고 주로 그리고 첫 번째로만 우리에게 그렇게 말해지고 있는 것*에 관해 [그것이] **무엇**인지를 이론화해야한다(형., Z$1%( 1028b2-7)".

이렇게 제타 편은 '무엇이냐'고 물으면서 시작한다. 그것도 물음의 대상이 우시아이다. 나는 여기서 미묘(*微妙*)한 차이를 본다. 유티프론 편의 플라톤에게서는 '무엇이냐'의 물음 대상이 경건이고 소피스트 편에서는 존재였는데,

이것들은 모두 이데아 또는 에이도스였으며, 그 물음에 대한 답은 이데아 때문에 그렇게 있는 것들의 예시(例示)나 이데아의 속성 제시(提示)가 아니라, 해당 이데아의 **우시아**(25쪽)제시인 반면[120], 여기에서는 우시아가 **무엇**이냐고 물어지기 때문이다.

그런데, 여기의 **무엇**(ti,( 1028b4)역시 **어떠한 것**(ti)과 혼동하지 말아야 한다[121]. 이어지는 *2 장*에서는 실체들을 예시(例示)한 이전의 의견들[122]과 관련

---

120) 이것은 이데아와 '우시아'의 독특한 용법이다. 여기서는 이데아가 곧 우시아이다. 왜냐하면 정의의 대상 이데아가 곧 우시아라면 그리고 이런 우시아가 정의에서는 반드시 말해져야 한다면, '경건(이데아)은 무엇이냐'의 답은 '경건(이데아)은 경건(우시아)이다'일 것이나, 이런 동어 반복은 잘못된 동일화로 빠져드는(27쪽)것으로서 정의에 있어 반드시 회피돼야 할 것이기 때문이다. 그러나 이런 쓰임새는, 예를들어 '억견(감각)의 대상은 **우시아**들과 있지 않음 사이에 있다'의 '우시아들'에서처럼(국가 편, 479c7), 이데아 자체를 우시아로 간주하는 쓰임새와는 다르다. 테아이테토스 편의 쓰임새들(185b7, 186c7, 186a2)과 비교 해 보라.

121) G.Reale(trans. J.R.Caton, 1980, 210쪽)은 'What is substance'(실체는 무엇이냐)는 다른 물음 'What substance exist'(어떤 실체가 존재하느냐)에 적용되야만 충분하게 밝혀질(exhausted) 수 있다고 말한다.

122) 몸들과 체(τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεὸν, 1028b18), 면과 선과 점과 모나드들 같은 몸의 한계들(πέρατα, 1028b16), 감각의 대상들(τὰ αἰσθητὰ, 1028b18), 수학적인 것들과 플라톤의 에이도스들 같은 영원한 것들(ἀΐδια, 1028b19)이우시아

하여 '**무엇**(ti,( 1028b27)이 좋고 좋지 않은 가'를, '**무슨**(τινές, b27)실체들이 있는가'를, '감각 체들과 나란한 **어떤 것**들(τινες παρὰ, b29)이 있는지 또는 있지 않은지'를, '있다면 그것들이 어떻게 있을 지'를, 그리고 '있지 않다면, 무엇 때문에(δία τι, b30)어떻게 그러한 지'를 반드시 조사해야 한다고 하면서, '첫 번째 실체가 **무엇**이냐'의 물음의 윤곽이 잡혀질(ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον **τί** ἐστιν, 1028b31)뿐만 아니라, *3 장*에서는 우시아로 거론되는 것들이 네 가지나 되기 때문이다.

그러나 만약 '우시아는 무엇이냐'는 물음이 유티프론 편의 유티프론이 처음 잘못 이해했던 것과 같은 '구체적으로 어떤 것들이 우시아들이냐'는 물음이었다면, 관련 **정의**에 관해 논구(論究)하는 그리고 나눔에 따른(κατὰ τὰς σιδαιρέσις, 1037b28)방법에 의해 **우시아**를 맨 끝 차이(1038a19)로 정의(ὁρισμῶν, 1037b28-29)하여 그것이 에이도스라는 결론을 내리는 *4-5 장*와 *10-12 장*, 그리고 플라톤의 에이도스는 류와 차이로부터 있으면서 동시에 분리된 것이라고 선언하는 *14 장*과 그래서 플라톤의 에이도스는 정의의 대상이 아니라고 하는 *15장*은 열려질 필요가 없었을 것이다. 따라서 '어떤 것들이냐'의 물음과 혼동되지 말아야 할 '무엇이냐'는 물음은[123] 제타 편 전체 논의를 한 가운데서 끌고 가는 물음(**아포리아**)라는 것이 선명해진다.

---

들이라는 의견들.

123) 따라서 이 물음은 애매하지 않다. 물론 '어떤 것이냐'는 물음을 함축 할 수는 있다. 그러나 '무엇이냐'의 물음은 형이상학 다른 편들에서 나타나지 않는다(5쪽 참조).

4-2-2-1)정의

'무엇이냐' 물음이 '어떤 것이냐' 물음과 우시아와 관련하여 구분되야 하는 것은 *5 장*에서도 확인된다[124]. 왜냐하면 '어떤 것'(**τι**)은 정의될 수 없는 반면 '**무엇**'(**τί**)만이 정의 될 수 있는 것이라고 말해지기 때문이다. 그러나 **있어 오고 있는 그 무엇**(τὸ τί ἦν εἶναι, 본질)만이 순수하게 **정의**된다. 그래서 **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν)은 있어 오고 있는 그 무엇에 속하지 않는 한 정의 될 수 없다. 아리스토텔레스는 전자를 **우시아**라고, 그리고 후자를 우시아 이외의 *질 량 관계* 등 등을 가리킨다고 말한다. 그러나 이것들 모두는 '**어떤 것**'이 아니다. 따라서 '우시아가 어떤 것이냐'는 물음과 선명하게 구분되는 '우시아는 무엇이냐'는 우시아를 자신의 대상으로하여 그 정의를 찾아 가는 물음이라는 것이 뚜렷 해 진다. 그러나 **정의**안에는 정의 대상이 존재하지 않는다는 뜻에서 이와 관련된 논의는 말 뿐(λογίκως, 논리적)이라는 것(45쪽)에 유념 해야 한다. 바로 이런 말 '뿐'인 차원에서 아리스토텔레스는 정의에 관해 말한다(49, 123쪽).

> ""15) 그리고 있어오고 있는 그 무엇(본질)은 각 각 자체적인 것이라고 우리는 처음으로 그것에 관해 *논리적*(λογικῶς, 1029b13)으로 말한다. ... 말해질 때, 그것 자체는 **로고스**(말)에 없는 그러한 것이 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(각기 것의 본질)이다 ... 27)그것들의 **로고스**가 **정의**인 것이 있어 오고 있는 그

---

124) 이 구분은 *10 장*에서도 확인된다. 무엇(ti,( 1039a19)은 어떤 것(τι, 1036a19)보다 더 늦다고 말해지기 때문이다. 물론 여기의 'ti'는 감각 개별자가 아니라 정의(로고스)의 부분인 것으로서의 에이도스이기는 해도 말이다.

무엇(본질)이다 ... 26) *필연적*으로 어떤 것을 의미하는 부호(σημεῖον, 1012a24)로서의 *로고스*가 **정의**로 된다(1029b19-b21 ... 1030a7-8 ... 1012a23-a24)"

그것의 부분을 이루는 음절 안에는 공기에 떠도는 철자나 밀납에 찍힌 철자가 있지(ἐνέσται, 1035a15)않듯이 그렇게 자신 안에는 들어 있지 않는 (μὴ ἐνέσται, 1029b19-20)우시아를 말 할 뿐인 정의(49쪽)들을 아르케들로 삼는 논증은 그 정의가 속 해 있는 개별자가 존재하는지의 여부를 증명하는 것이므로, 비록 논리적인 진행에 상응하는 프라그마(사태)의 연결들이 있다고 할지라도, '논리' 그 자체는 단지 '말 뿐'인 수준에서 진행 된다. 바로 이러한 논증적인 추리 외부에서, 논증의 아르케들로서의 정의들에 관해 말하는 방식의 부사적 표현으로 아리스토텔레스는 로기코스(**λογικῶς**)라는 낱 말을 선택한다. 따라서 제타 편 여기 논의는 학문적인 논증 방법에 의해서 진행되는 것이 아니라는 것이 분명 해 진다.

그러나 말 뿐이라고 해서 정의가 허구(虛構)적인 것은 전혀 아니다. 정의인 로고스가 **필연**적으로 지시하고 있는 어떤 것 곧 각기 감각적인 개별 사물에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 '흰 사람'의 '흼'과 같은 우연적인 존재 보다 더 뚜렷한 필연적인 존재이기 때문이다.

그런데, 사람(우시아)의 정의만 가능하고, 흰 사람의 정의는 불 가능할까? 이미 말해진 것처럼, '흰 사람'의 '흼'은 비록 순수하게는 아니더래도 정의 가능하다. 우시아 이외의 범주들도 우시아에 따라 자체적인 것이라고 말해지기 때문이다. 그러면 자체적인 것이 아니라, 우연적으로 '사람'에 '흼'이 합해진 것으로서의, '흰 사람'의 경우에는 정의가 가능한가?

첫째, '흰 사람'이 입고 있는 '외투'를 가리키는(σημαίνοι, 1029a34)식으로는 안 된다. 이 경우 사람이 흼에도 불구하고 외투를 가리키면 흼은 외투의 흼일 것이므로, '흰 사람'을 정의하면서 외투를 '흰'으로 말하는 셈이기 때문이다. 정의가 이렇게 엇 갈려서는[125]안 된다. 둘째, '흼'을 정의하는데 '흰 사람'

---

125) 엇 갈리게 다른 것을 지시해서는 안 된다. 이것을 로스는 '빠트리는 식으로'로 번역한다( ... is omitted in the defintion, 167쪽). 그는 정의 과정에서 정의 대상(흼)을 빠트려서는 안 된다는 뜻에서 그런 번역어를 선택했을 것이다. 사용했을 것이다. 그러나 '**가리킨다**'(signify)로 옮겨져야 한다. 하나의 부호(기호, 세매이온)로서의 로고스는 *우연*적이 아니라 *필연*적으로 '어떤 것'을 **가리키**므로(세마이노이, 123쪽 인용 글월 26번), 정의로서의 로고스 역시 반드시 '무엇'을 **지시** 할 것인데, 빠트리면 어떤 것도 지시되지 않기 때문이다. 뿐만 아니라, 만약 아리스토텔레스의 체계를 설명하는 데 있어서 '**의미**'라는 현대철학 용어를 사용하려면, 반드시 로고스에 의한 '사태'의 지시 맥락이여야 한다. 따라서 '여러가지로 **말**해지다'(πολλαχῶς λέγεται)를 '여러 *의미*를 지닌다'로 번역 할 경우, 여기 '여러 가지'는 정의로서의 존재의 로고스(말)의 '여러 의미'가 아니라, 우시아에 의존(πρὸς)하는 존재들을 우연히 **지시**한다는 뜻에서 존재라는 말(로고스)의 '여러 *의미*'들이어야 할 것이다. 그러나 후자 역시 범주(57쪽 각주 51번)들의 경우에나 가능하다. 심지어 범주들을 포함 필연과 현실(활동)과 '진실' 등의 여러 가지 존재는 '말'의 의미들 보다는 있는 모든 것이 존재하는 양상(樣相, 길)이기 때문이다(151쪽). 다시 말해 이것은 어떤 지시 차원이 아니다.

이라고 말하는 식이어서도 안 된다. 여기서는 정의 대상에 다른 것이 더 해지기(προσθέσεως, 1029b30)때문이다. 정의하는 데 다른 것이 덧붙혀져서는 안 된다. 따라서 후자의 경우처럼 '흼'을 정의하는데 '흼'을 다른 것 '사람'에 덧 붙혀 '흰 사람'이라고 말하는 것은 정의하는 것이 아니고, 전자처럼 어떤 것(흼에 있음)을 정의하는데 그 어떤 것 대신에 다른 것(외투에 있음)을 말하는 것은 정의하는 것이 아니다. 이렇게 정의하면 안 된다는 것이다.

나아가서, 셋째, '코'와 '푹 꺼짐' 가운데 어느 하나가 다른 하나 안에 주어짐에 의해서 연결 된 '들창[126]'을 정의 하려고 해도 안 된다. 코가 반복(πρόσεστιν, 1029b19)되기 때문이다. '들창'을 '푹거진 코'로 정의 한다면, 그 정의는 '들창 *(코)*는 푹거진 코이다'가 될 것이다. 그런데 이 경우, '들창 *코*'과 '푹 꺼진 코'(σμὲ ῥις καὶ κοίλη ῥὶς, 1030b29)가 동일하다면 '들창'과 '푹꺼짐'은 동일할 것이다. 그러나 '들창'과 '푹 꺼짐'은 동일하지 않다. '들창'은 '푹 꺼진 코'이기 때문이다[127]. 그러나 '들창'과 '푹꺼짐'이 동일하지 않다면 자신이 그것의 자체 속성인 그 프라그마(푹 꺼짐) 없이 '들창 (코)는 푹꺼진 코'라고

126) '들창' 안의 '푹꺼짐과 코'와 같은 연결은 흰 사람과 같은 복합은 아니다. '흰'은 사람 또는 칼리아스에게 우연히 속해 있지만, '푹 꺼짐'은 '코'에 그 자체로 속해 있기-'푹꺼짐'은 '코'의 그 자체 속성이다- 때문이다. 수컷 생물과 홀 수 등도 '푹 꺼짐'과 '코'와 같은 연결들이다. 이런 식의 '코'와 '푹 꺼짐'의 연결이 '들창 (코)'이다.

127) '들창'은 '코'와 '푹 꺼짐' 이 둘 중 어느 하나 만으로는 결코 생겨 날 수 없는 자연적인 몸의 부분이다.

말하는 것일 텐데 이것은 불 가능하다. 뿐만 아니라 '들창은 푹꺼진 코이다'이라는 정의에는 '코 코 푹 꺼짐' 이라는 식으로 동일한 것이 두 번 말하여질 것이다. '들창'은 '푹 꺼진 코'이기 때문이다. 그러나 동일한 것을 두 번 오히려 무한히 말하는 식의 이러한 반복은 정의하는 방식이 아니다.

따라서 정의 할 때, 동일한 것을 반복하거나, 다른 것을 덧 붙이거나, 엇갈린 대상을 지시해서도 안 된다면[128], 그리고 정의는 있어 오고 있는 그 무엇의 로고스라면, 로고스의 부분은 어떤 것이며 그 부분이 전체에 대해 맺는 관계는 어떠할까? 그리고 정의의 부분은 어떤 것이며, 무엇 때문에 정의 전체는 하나일까? 먼저 로고스의 부분부터 살펴 보자.

#### 4-2-2-2-1)부분과 전체

우시아(실체)란 **무엇**인가? 그것은 가장 먼저 있는 것이다. 그렇다면 가장 먼저 있는 것은 어떤 것인가? 그것은 생성되는 **어떤 것**에 자신과 같은 것을 질료에다 낳아 주는 에이도스이다. 바로 이것의 로고스만이 순수한 **정의**이다. 각 각에 있어 오는 그 무엇과 그 각 각이 동일한 것은 오직 에이도스일 뿐이

---

128) 그렇다면 반복해서 덧 붙혀지거나 엇갈려 지시되는 그러한 것을 허용하는 모든 대상은 정의가 아예 불 가능 할 것이다(감각적인 개별자들에 관한 것 등 등의 정의 불가능한 대상에 대해서는 50쪽 참조 할 것) 50쪽에서는 어떤 대상들이 정의 불 가능한 이유가 직접 언급되는 반면 여기에서는 정의 할 때 유의해야 할 점과 결부되어 정의 불 가능한 대상이 말해진다.

기 때문이다.

그러면 로고스 일반의 부분들은 어떤 것들일까?

어떤 부분은 전체에 속하나 어떤 부분은 그렇지 않다. 예를들어 원의 부분인 호(弧)와 음절의 부분인 철자의 경우, 원의 로고스는 호의 로고스를 지니지 않으나 음절의 로고스는 철자의 로고스를 지니므로, 호의 로고스는 원의 로고스에 속하지 않으나 철자의 로고스는 음절의 로고스에 속하기 때문이다. 그렇다면 원이 호로 나뉘어지는 것과 똑 같이 음절도 철자로 나뉘어지는데도 불구하고, 그 부분이 전체에 속함에 있어 왜 그렇게 다른가?

철자들[129]은 질료적이지 않는 반면에 호들은 질료가 섞인 부분들이기 때문에 철자들의 로고스는 음절들의 로고스에 속하지만 호들의 로고스는 원들의 로고스에 속하지 않는다. 그렇다면, 한 편으로 질료가 섞인 것의 로고스가 있는 반면 다른 한 편으로 질료가 섞이지 않는 순수한 것의 로고스가 있을 것이므로, 로고스의 부분에도 한편으로 *질료인 것*(호)과 한편으로 질료 아닌 것(철자)이 있을 것이며, 그러기에 *질료*(살과 청동) 역시 어떤 것의 부분인 것이며 그리고 **에이도스**(모습)도 어떤 것의 부분인 것이다. 자신들이 합쳐진 것[들창(코). 청동으로 된 공, 칼리아스, **원],** 곧 '실체'(οὐσία, 1035a2)안에 질료와 에이도스는 있기 때문이다.

---

129) 정의의 '요소'는 들리는 소리나 종이에 쓰여진 '철자'가 아니다. 밀랍(종이) 또는 공기 안의(τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν τῳ ἀέρι·, 1035a14-16)철자가 음절의 로고스 안에는 있지 않기 때문이다.

그런데 합쳐진 것은 사라지는 '실체'이기 때문에 합쳐진 것의 로고스의 부분은 전체에 속하지 않는다. 그러나 사라지지 않기 때문에 질료 없는(ἄνευ, 1035a28) 것(**에이도스**)의 로고스에는 질료 없는 부분의 로고스가 속한다.

나아가서, 질료의 부분은 전체 보다 **나중**이며 에이도스의 부분은 **먼저**인 반면, 합쳐진 것의 부분은 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중 이며 어떤 때는 동시적이다. 예각, 반 원, 손 가락 등이 '정의'되기 위해서는 직각, 원, 몸 등에 호소 해야 하기 때문에 질료의 부분들은 나중이며, 영혼의 경우 각 부분의 감각적인 작용을 지시함 없이 각 부분을 정의하기 때문에 그 부분은 전체보다 정의에 있어 먼저이고[130], 그리고 합쳐진 것의 부분은 전체와 분리된다면 부분들은 심지어 있을 수 없으므로 나중이거나 또는 죽은 생물의 손 가락은 손 가락이 아니고 단지 호모뉘모스한 것으로서 만 손 가락이므로 먼저이거나 또는 열과 두뇌처럼 어느 것도 먼저나 나중이지 않고  동시적이기 때문이다.

이것들 중, 에이도스의 부분 만이 정의의 부분이다. 그렇다면 에이도스의

---

130) 직각, 원, 예각, 반 원 등은 이에 따르면 기하학적인 질료( 부분)인 반면 영혼은 몸에 있어 오고 있는 그 무엇 으로서의 몸의 실체(우시아)이다. 따라서 정의의 부분이 될 수 있는 것은 있어 오고 있는 그 무엇 뿐이므로, 여기 보기들 가운데 영혼 만이 순수한 정의로서의 로고스(의 부분)이 될 수 있다.

부분들은 **어떠한**(ποῖα, 1036c26)것인가?

이 경우 에이도스의 부분은 질료의 부분과 그리고 합쳐진 것의 부분과 관련지어져 말해져야 할 것이다. 질료(청동)와 *분리*된 것이 에이도스(모습)의 부분이기 때문이다. 만약 *분리*되지 않는다면, 질료는 에이도스와 같을(ὁμοίως ἔχειν, 1036a35)것이고, 그래서 청동은 모습의 부분일 것이기 때문이다. 질료는 에이도스와 분리[131]된다는 것이다.

그런데 언제(πότε, 1036b8)**분리**되는가? 이에 대해 아리스토텔레스는 애매(ἄδηλον, 1036b8, 曖昧)해 할 뿐이다.

### 4-2-2-2-2)하나!

어쨌든 애매하지만 질료와 분리된다면, 그러면서 부분 보다 전체가 늦다면, 정의의 부분과 전체는 어떻게 하나(ἕν)[132]일 수 있는가.

정의는 에이도스의 정의이고 에이도스의 부분은 질료(적인 것)가 아니라는 것이 주로 말해지는 11 장에 이어 12 장은 '정의인 로고스가 무엇을 통해서 언제 하나(διὰ τί ποτε ἕν, 1037b11)인가' 라는 *아포리아*[133]와 더불어 열려진

---

131) 그러나 분리 한 뒤, 피타고라스 학자들과 이데아 론 자들처럼 생각 끝에 질료(청동)를 제거(ἀφωλεῖν, 1036b3)해 버려서는 안 된다.

132) 정의의 단일성(unity) 뿐만이 아니라 순수한 정의 개 수의 하나를 말한다.

133) 차이나지 않는 것들 중에서 동일한 것들을 잘 파악하여 동일한 것(로고스) 하나(ἕν, 베타(13), 97b17)에 이르도록 해야 한다는 분석론 베타 편과 동일한(ταύτην, 형이상학, Z(12), 1037b17)맥락에 이어지는 아포리아이다.

다.

사람의 정의가 '두 발 생물'이라면, 그 정의는 무엇 때문에 하나인가? '두 발' 과 '생물'은 여럿일 것 같기 때문이다. '사람'과 '흼'을 보자. 다른 하나가 다른 하나에 속하지 않으면 그것들은 여럿인 반면, 속한다면 그래서 기체(사람)가 흼이라는 속성을 우연히 지닌다면, '흰 사람'은 통일성(ἕν)을 유지 할 것이다. 그러나 '두 발'과 '생물'의 경우에는 다른 하나가 다른 하나를을 *나누어 지니지*(οὐ μετεχει, 1037b18)않는다. 류(생물)가 차이들을 나누어 지닐 수 없기 때문이다. 나누어 지닌다면, 동일한 것(류)이 동시에 반대들을 나누어 지닐 것이므로 그렇다. 류를 차이나게 하는 것들은 그러한 반대들이기 때문이다. 설령, 나누어 지닌다고 해도 여럿일 것이다. '발', '두'(둘), '날개 없음' 같은 차이들은 여럿이기 때문이다. 따라서 '두 발 생물'은 우연적인 하나인 '흰 사람'과 같은 하나는 아니다.

그렇다면 무엇을 통해 여럿이 아니라 하나인가? 그것은 속하기 때문에가 아니라, 전체적으로(ἐξ ἀπάτων, 1037b24)하나이기 때문이다[134]. 정의의 대상인 우시아가 바로 '하나인 **것**'이며 '이 **것**'(ἕν τι καὶ τόδε τι, 1037b27)이기 때문이다. 우시아가 하나이므로, 우시아의 정의 역시 하나 라는 것이다. 정의의 부분들은 이렇게 전체와 하나이다.

---

[134])본디 하나는 전체로(ὅλη, Δ(6), 1016b17)있다.

4-2-2-2-3)우시아

정의(두 발 생물) 안에는 첫 번째로 말해지는 류(생물)(14쪽 각주 16)와 차이(두 발) 이외에는 다른 어떤 것도 있지 않다. 첫 번째 류 이외의 다른 류은 '첫 번째 류와 더불어(μετὰ τούτου, 1037b31)취하여진 차이'일 것이다. 예를 들어 첫 번째 류가 '*생물*'이라면, 다른 류는 '두 발 *생물*'일 것이고, 그 다음 류는 '날개 없는 두 발 *생물*'일 것이다. 여기서 다른 것들은 차이들이다.

정의를 위해서는 이런 차이에서 차이로 필연에 따라 나누어져야 한다. 그러나 나눌 때는 올바르고(κατὰ τὸ ὀρθόν, 1038a30) 매끈하며(καλῶς, 1038a13) 고유하도록(τῇ οἰκείᾳ, 1038a24)나누어야지, '발'에서 '날개'와 '날개 없음'으로 나누어서는 안 된다. 불 가능하기 때문이다. 따라서, 발(차이)에서 발의 차이들인 '갈라짐' 과 '안 갈라짐'으로 나누어야 한다. 이 경우, '갈라진 발'은 **'어떤 발'** (ποδοτής, **τις**, 1038a15)이다. 그리고 끝까지 더 이상 차이나지 않도록 나누어야 한다(53쪽). 그러다 보면 차이들의 개수 만큼 구분되는 종(에이도스)들과 그 안에의 동일한 류들을 발견 할 것이다. 이렇게 하여 다다른 끝 **차이**-바로 이 차이가 에이도스이다-가 바로 프라그마의 우시아이며, 그리고 그 차이로 이루어진 로고스가 **정의**이다. 따라서 **우시아의 정의**는 맨 끝 차이로 이루어진 **로고스**이다(53쪽).

지금까지 언급된 정의에 관한 정의와 로고스들은 아래처럼 모아 볼 수 있다.

### 정의에 대한 정의와 로고스들

로고스$_1$: 정의는 어떤 로고스이다.
  로고스$_{1\text{-}1}$: 정의라면, 로고스는 필연적으로 어떤 것을 가리키는 기호이다.
  로고스$_{1\text{-}2}$: 정의라면, 로고스의 부분(철자)안에는 어떤 질료도 있지않다(1035a14-16).
로고스$_2$: 정의 안에는 어떤 **존재**(τὸ ὄν, H(6), 1045b3)도 있지않다.
  로고스$_{2\text{-}1}$: 정의의 대상은 정의 안에 있지 않다.
  로고스$_{2\text{-}2}$: 정의의 대상은 있어 오고 있는 그 무엇이다.
  로고스$_{2\text{-}3}$: 있어 오고 있는 그 무엇은 정의 안에 있지 않다.
    로고스$_{2\text{-}2\text{-}1}$: 있어 오고 있는 그 무엇은 에이도스이다. 그래서,
    로고스$_{2\text{-}2\text{-}2}$: 에이도스는 정의 안에 있지 않다.
  로고스$_{2\text{-}3}$: 정의의 대상은 에이도스이다. 그래서,
로고스$_3$: 정의는 에이도스의 로고스이다.
  로고스$_{3\text{-}1}$: 에이도스는 우시아이다. 따라서,

**정의**$_4$: 정의는 우시아의 로고스이다.

### 우시아에 대한 정의와 로고스들

로고스$_5$: 정의 안에는 류와 차이들 만이 있다.
  로고스$_{5\text{-}1}$: 정의 안에는 차이들 만큼의 에이도스들이 있다.
    로고스$_{5\text{-}1\text{-}1}$: 차이들은 에이도스들이다.
  로고스$_{5\text{-}2}$: 에이도스는 우시아이다. 그리고,
  로고스$_{5\text{-}3}$: 프라그마의 우시아는 맨 끝 차이이다. 따라서,

**정의**$_6$: 우시아의 정의는 맨 끝 차이와 첫 번째 류이다–사람의 정의는 두발 생물이다.

### 우시아에 관한 로고스들

### 범주론

로고스$_6$:우시아는 기체 안의(ἐν ὑποκειμένῳ, 범(5), 2a13)것이라고도, 기체에 따른,καθ

ὑποκειμένου, a13)것이라고도 말해지지 않는 것이다.

로고스$_{7}$::우시아가 있지 않다면, 어떤 다른 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον εἶναι, 범(5), 2b6)(146쪽).

로고스$_{8}$:우시아는 다른 모든 것들의 기체가 된다. 다른 모든 것들은 우시아의 카테애고리아이거나, 우시아 안에 있기 때문이다. 바로 이 우시아들이 첫 번째 것들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범(5), 2b7)이다. 그러기에 종과 류인 두 번째 우시아 역시 첫 번째 우시아에 속한다-있다. 사람과 생물은 사람인 것의(τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, 범(5), 2a36-38)카테애고리아가 되기 때문이다.

로고스$_{9}$:ㄹ)우시아는 다른 우시아 보다 더(μᾶλλον, 범(5), 2b7) 우시아적이지는 않다. 그럼에도 종은 류 보다 더 우시아이다. 예를들어 사람은 생물의 기체이므로, 생물은 사람의 카테애고리아가 되지만 사람의 기체가 생물은 아니므로, 사람은 생물의 카테애고리아이기 때문이며, 그리고 류 보다는 종이 더 인식되고 첫 번째 우시아에 더 가깝기(ἔγγιον, 범(5), 2b8)때문이다. 사람이 생물 보다 사람인 것에 더 고유한(ἴδιον, 2b12)반면 생물은 훨씬 더 공통적(koino,eron( 2b13)이므로 그렇다. 그러나 종 에이도스 각각과 게노스(류) 각 각은 서로 보다 더 또는 덜 실체가 아니다.

로고스$_{10}$:우시아는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범(5), 3b33-34)을 허용하지않는다.

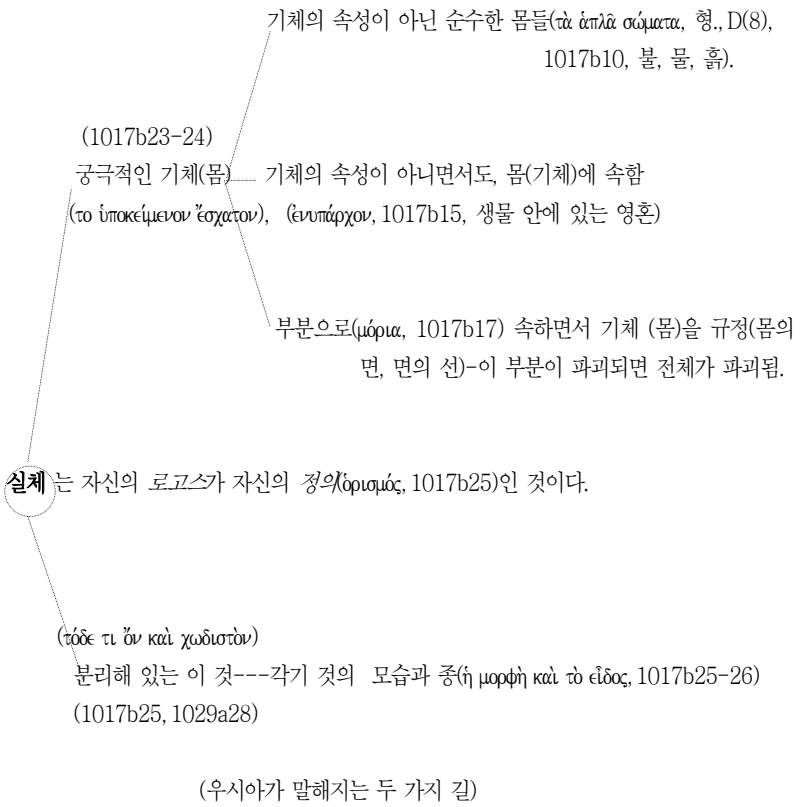
로고스$_{11}$:우시아는 모두 이 것(to,de ti,( 범(5), 3b10)을 가리킨다. 그러나 두 번째 우시아는 이 것을 가리키지 않는다. 첫 번째 우시아의 질인 것이기 때문이다. 그렇다고 예를들어 흼과 같은 자연적인 질은 아니다.

로고스$_{12}$:우시아의 반대(evnanti,on( 범(5), 3b15)는 있지않다. 그러나 반대들을 받아 들일 수 있다(dektiko.n( 범(5), 4a13). 로고스와 의견(억견)도 반대들을 받아 들일 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 받아 들이는 길에 있어서 우시아와 차이난다. 우시아는 자신에 붙어 있는 질이 변함에 의해서 그 반대들을 받아들이나, 로고스와 의견은 자신에 붙어 있는 것의 변화에 의해서 반대를 받아 들이는 그런 것이 아니라, 자신과 다른 프라그마의 속성에 의해서 반대를 받아 들이기 때문이다. 그러므로 로고스와 의견 자체에서는 전혀 겪어짐 또는 움직임이 일어나는 것은 아니다. 그래서 이 둘은 반대를 받아 들일 수 있는 것이 아니다. 따라서 반대를 받아 들일수 있다는 것은 오직 실체에서만 고유한 것이다(158쪽).

이상은 범주론 5 장에서 말해진 우시아들이다. 이제 형이상학에서 말하여지는 우시아를 정리해 보자. 먼저 *델타 편 8 장*(1017b10-b26)에서 말해지는 우시아는 아래 도식으로 나타날 수 있으리라. 여기에서는 궁극적인 기체와 그리고 '분리'해 있는 '이 것' 등 두 가지 길(kata. du,o to,pouj( 형., D(8), 1017b

23)우시아가 말하여진다. 그러나 이 곳 형이상학 델파 편 5 장과 거기 범주론 5 장에서 말하여지는 우시아는 크게 다를 바 없다. 비록 종이 제 2 우시아라고 말하여지지는 않지만, 델타 편에서도 종은 우시아이며, 우시아는 이 것이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 범주론에서는 '제 2 우시아'는 '우시아' 라는 그 이름에 따라(th/j proshgori,aj( 범., 3b14)이 것을 가리킬 것처럼 보이지만 실은 그렇지 않다' 라고 말해지는 반면에 여기 델타 편에서는 에이도스가 '이 것'이라고 말해진다는 점에서는 다른 것처럼 보인다.

## 형이상학 델파 편 8 장



로고스$_{13}$:우시아는 첫 번째로 있는(τὸ πρώτως ὄν, 형.,Z(1), 1028a30)것이다. '첫 번째'(τὸ πρῶτον, a32)는, 1)로고스에 있어, 또는 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 또는 3)시간에 있어, 여러 가지라고 말하여진다. 그러나 우시아만이 이 모든 것에 있어 그 전체적으로 첫 번째 것이다. 1)여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로, 로고스에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이고, 그리고 2)각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식하는 것이 그것의 질 또는 량 또는 장소(ποῦ,, 1028b1) 등의 범주등을 인식하는 것 보다 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)알기 때문이다(144쪽). 3)시간적으로는 먼저와 나중이다.

로고스$_{14}$:우시아는 순수하게 있는(τὸ ἁπλῶς ὄν, 형., Z(1), 1028a31)것이다. '순수'는 어떠하든 그 상태가 동일함(ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό, 형., L(7), 1072a34)을 가리킨다.

로고스$_{15}$:우시아는 어떤 점에서는 기체이나, 기체가 곧 우시아는 아니다. 질료도 그 질료와 모르페애로 이루어진 것도 우시아가 아니기 때문이다. 다른 것들이 자신의 카테애고리아(속성)이긴 해도, 자신은 다른 것들의 속성이 아니므로기체(τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(3), 1029a1), 곧 질료(ἡ ὕλη, a2, 예를들어 청동), 또는 겉 모양(ἡ μορφὴ, a3 τὸ σχῆμα τῆς ἰδέας, a4-5), 또는 그 질료와 모르페애가 합쳐진 것(τὸ ἐκ τούτων, a3, 예를들어 청동상(靑銅像))이 실체일 것처럼 보인다. 그런데 만약 기체가 우시아라면 질료 역시 실체일 것이다. 그러나 질료[135]는 '분리'된 '이 것'이 아니므로 우시아가 아니다. 우시아에는 '분리 가능'와 '이것'(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형., Z(3), 1029a28)이 가장 많이 속하기 때문이다. 그래서 에이도스가, 그리고 에이도스와 질료 이 양자로 이루어진 것이, 질료 보다 더 우시아로 여겨질 것이다. 그러나 양자로 이루어진 것 역시 우시아가 아니다. **더 늦은**(ὑστέρα[136]( a31)것이기 때문이다.

로고스$_{16}$:우시아에는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ 형., Z(3), 1029b20, 형., Z(4), 1030a29, 본질)'이 첫 번째로 그리고 순수하게 속한다. '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'은 에이도스이며, 이 에이도스가 첫 번째 우시아,πρώτην οὐσίαν, 형., Z(7), 1032b2)이다. 그런데 이러한 '규정'은, **더 늦기** 때문에 첫 번째 우시아가 아닌 것으로 간주된 '합쳐진 것(각기 것, 개별자)'을 '첫 번째 우시아들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범(5), 2b15)'이라고 말하는 범주들의 규정과 어긋나는 것처럼 보인다. 그러나 다음과 같은 이유로 그렇지 않다. 1)정의를 통한 인식에 있어서는 '합쳐진 그것'이 에이도스 보다 늦기

---

135)질료는 무엇과 량 등의 범주가 아니다. 규정되지 않은 것이기 때문이다

136)'정의를 통한 인식에 있어 더 늦은'을 뜻한다.

때문에 '첫 번째 것'이 아니다. 그러나 2)바로 '이 것'은 감각적인 '인식'에 있어서는 더 '먼저'인 것이기 때문에 '첫 번째 것'이다. 그래서 범주론에서 말해진 것과 형이상학 제애타 편에서 말해진 것은 서로 어긋난 것이 아니다. 왜냐하면 3)'인식'에 있어서의 먼저와 나중이 '우시아'에 있어서의 먼저와 나중은 아니므로, 그것들이 '우시아'에 있어서는 모두 '첫 번째 것'이라는 데에는 그러한 인식의 선후(先後)가 아무런 영향도 미치지 못할 것이기 때문이다(50쪽 각주 51번).

로고스$_{17}$:우시아에는 '순서,τάξις, 형., Z(13), 1038a33)'가 있지 않으므로 그렇다. 그래서

로고스$_{18}$:에이도스(εἶδος, 형., Z(7), 1032b1)가 첫 번째 우시아이다.

그래서, 아리스토텔레스에 따르면, 우시아는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이므로, 이제 바로 이 '무엇'에 관한 로고스를 정리해 볼 필요가 있다.

## 있어 오고 있는 그 무엇(본질)에 관한 로고스

로고스$_{19}$:그 무엇은 각기 것 그 자체(ἕκαστον.....καθ αὑτό, 형., Z(4), 1029b20-21)고 말하여진다.

로고스$_{20}$:그 무엇이 말하여지는 로고스 안에는 그 무엇이 있지 않다(μὴ ἐνεῖναι, b19-20).

로고스$_{21}$:그 무엇의 로고스가 정의(ὁρισμός, 형., Z(4), 1030a7)이다.

로고스$_{22}$:그 무엇은 류의 종들에게(τῶν γένους, 형., Z(4), a12)만 고유하게 속한다.

로고스$_{23}$:그 무엇은 정의와 마찬가지로 여러가지로(πλεοναχῶς, a18)말하여진다. 우시아와 이 것을 가리키기도 하고, 량과 질과 같은 카테애고리아들 각 각을 가리키기도 한다. 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게 우시아에 속하며, 그 다음에 알론한 카테애고리아이에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이다.

로고스$_{24}$:각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)과 각기 것은 자체적인 것(καθ αὑτὸ, 형., Z(4), a28)의 경우에는 동일하나, 우연적인 것(κατὰ συμβεβηκὸς, a19)의 경우에는 다르다.

로고스$_{25}$:그 무엇은 생산 자의 영혼 안에 있는 생산,ποιήσεις, 형., Z(7), 1032a27) 또는 생성(γενέσις, 형., Z(7), a27)의 에이도스이다. 그리고 자연적인 생성의 경우, 이 에이도스는 자연(φύσις, 1032a24)이라고도 말하여진다.

로고스$_{26}$:그 무엇은 생성되는 것이 아니다. 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(γεννᾷ, 형., 1032a25)뿐이기 때문이다.

로고스$_{27}$:그 무엇은 질료 없는 우시아(οὐσίαν ἄνευ ὕλης, 1032b14)라고 말하여진다.

로고스$_{28}$:그 무엇은 질료를 지니지 않는다. 현실(ἐντελέχεια, 형., L(8), 1074a36)이기 때문이다. 그리고 이것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째 것

(τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκινητον[137] ὄν, 1074a37)이며, 그 로고스와 수에 있어 하나이다. 그리고 이러한 첫 번째 것들이 바로 **신들**(θεοὺς, 1074b9)이다.

#### 4-2-2-4)존재

플라톤이나 아리스토텔레스 모두 정의에 다다르기 위해 나누는 방법을 사용한다(20-22쪽). 물론 아리스토텔레스는 플라톤의 나눔의 방법을 '약한' 증명(53쪽)이라고 비판하면서 그 대안으로 자신의 논증적인 추리를 발전시키지만 말이다. 그리고 '무엇이냐'는 물음을 통해 **(비)존재**의 정의를 찾아 가는 플라톤(소피스트 편)과는 달리, 아리스토텔레스는 '무엇이냐'는 물음을 통해 우시아(**실체**)의 정의를 찾아 나선다(형이상학 제타 편). 존재 물음을 실체 물음으로 환원시킨 것이다(12쪽). 왜 이러한 환원을 시도 했는가? 종 · 류가 아니므로 '존재'는 더 이상 정의 대상일 수 없다는 것이 그 이유 중의 하나이기 때문이다.

##### 4-2-2-2-4-1)존재는 류가 아니다(정의 불가능)

베타 편 3장(998a20-999a23)의 여섯 번째(995b27-b29, 998a20-b14)와 일곱 번째 아포리아(995b29-b31, 998a14-999a23)에 대한 논구(論究) 도중에 (116쪽), 존재는 류가 아니라는 것을 이끌어 낸다[다음 쪽들의 '1)'과 '2)'].

---

[137]'τὸ ὄν'에 관한 소피스테스 편(73쪽)의 플라톤의 '정의$_1$', ' ὅσα **ἀκίνητα** καὶ **κεκινημένα, τὸ ὄν** τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν(소., 249d3)'와 그리고 정의$_2$, '**τὸ ὄν** οὔτε **ἕστηκεν** οὔτε **κινεῖται**(소., 250c6-7)'를 잘 살펴 보면, '**τὸ** πρῶτον **κινοῦν ἀκινητον ὄν**' 이라는 표현은 그렇게 낯설지 않으리라.

아리스토텔레스에 따르면, 분명한 소리들의 아르케는 그것들에 *공통*(τὸ κοινὸν, 998a25)인 것이 아니라 그것들의 첫 구성(σύγκεινται, 998a24)요소라는 것, 논증들 안에 속해 있는 기하학적 명제들은 논증의 아르케애라는 것, 그리고 불과 물처럼 몸을 이루는 부분들 역시 아르케라는 것은, *류*는 모든 것의 아르케가 아니라는 것을 보여준다. 그리고 이것은 있는 것들의 **아르케**들은 있는 것들의 **류**가 아니라는 것을 보여 준다(111, 159쪽).

물론 류들은 정의 대상들의 아르케이기는 하다. 왜냐하면 그것을 통해서 우리가 각기 것을 인식하는 정의들(τῶν ὁρισμῶν, 998b5)의 아르케가 류이기 때문이다. 나아가서 류는 종들의 아르케이다. 있는 것들이 그것에 따라 말해지는 *종*(에이도스)들에 관한 앎은 있는 것들에 관한 앎이기 때문이다. 그러나 있는 것[138]이 있는 것**들**의 *류*는 아니다. 왜냐하면 1)어떤 사람들은 **요소**로 여겨, 있는 것을 있는 것들의 **류**로 간주하는 것처럼 보이나, *류*와 요소 또는 아르케를 있는 것들에 각기 양자적으로(avmfote,rwj, 998b11)관련된 동일한 것으로 보는 것은 불 가능하기 때문이다(142쪽). 우시아의 로고스는 하나일 뿐 아니라 류를 통해 정의하는 것과 요소들에 관해 말하는 것은 다르기 때문이며, 이미 보여진 것처럼 류는 요소와 아르케가 아니므로 그렇다.

나아가서, 보편자(류)들이 보다 더 아르케들이라면 분명히 최상위 류들이 최상의(μάλιστα, 998b14)아르케들일 것이다. 이 경우, '더 이상 나뉠 수 없는

---

138) 존재에로 집중하기 위해서, 나는 본문의 'τὸ ὂν καὶ ἕν'(98b10, 있는 것과 하나)를 'τὸ ὄν'(있는 것)으로 환원(還元)시켰다.

류가 그 아르케인가 아니면 첫 번째 류가 그 아르케인가?' 라는 물음(아포리아)이 성립 할 것이다. 그런데 만약 *첫 번째* **류**가 그 아르케라면 그리고 있는 것이 류라면 첫 번째 류들 만큼 있는 것들의 아르케들이 있을 것이고(135쪽) 그래서 있는 것[139]들이 **아르케**와 우시아(998b21)로 될 것이다. 그러나 **있는 것**이 있는 것**들**의 *류*가 되는 것은 불 가능하다. 왜냐하면 2)있는 것이 만약 **류**라면, 류의 **차이**들(διαφοράς, 998b23)각 각이 반드시 **있음**이어야만 할 것인데, 류의 **종**이 그 고유한 차이들을 속성으로 지니는 것은 종 없는 류가 되지 않고서는 이 경우 불 가능하기 때문이다(142쪽). 있는 것이 *류*라면 그것이 자신의 종적인 차이는 **있지 않는 것**을 지녀야 할 것이므로 그렇다. 그래서 보편자(류)는 아르케가 아니다.

다음으로 류가 아니라는 말은 있는 것은 정의의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것을 통해(διὰ τῶν ὁρισμῶν, 형., B(3), 998b5, 논자3, 119)각기 것의 본질이 인식되는 정의의 출발점이 바로 **류**이기 때문이다. 나아가서 류가 아니라는 말은 있는 것은 **종**,τῶν εἰδῶν, 8b)의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것에 따라 있는 것이 말해지는 바로 종의 그 아르케애가 **류**인데 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 그래서 있는 것은 정의의 아르케애도 앎의 아르케애도 아니다. 류가 아니기 때문이다.

따라서, 있는 것은 *류*가 아니고 류는 아르케가 아니므로, 있는 것은 아르케가 아니라면, 그리고 아르케가 우시아라면, **있는 것**은 **우시아**가 아닐 것이다. 아니라는 이 로고스는 분석론 후서 베타 편 7 장에 직접 나온다.

"27)다음으로 (어떤 것이) 있다는 사실 각 각 모두도 논증을 통해서 필연적으로 증명되야한다고 우리는 말한다. (있는 그것이) 우시아가 아니라면 [말이다]. 그런데 ㅁ)**있음은 어떤 측면에서도 우시아가 아니다.** ㄱ)**있는 것은 류가 아니기 때문이다**(92b12-b14)".

전제, 'ㄱ)'으로부터 결론, 'ㅁ)'은 다음처럼 연역될 수 있다.

ㄱ)있는 것은 류가 아니다.(앞 141쪽 '1)'과 앞 142쪽 '2)'로부터)
ㄴ)류는 아르케가 아니다.(앞 141쪽 '1)'과 앞 142쪽 '2)'로부터) 그래서,
ㄷ)있는 것은 아르케가 아니다.

ㄷ)있는 것은 아르케가 아니다.
ㄹ)아르케는 우시아이다.
ㅁ)있는 것은 우시아가 아니다(147, 155쪽).

우시아(실체)가 아니라면 그래서 논증적인 추리에 의해서 알려질 수 없다면, 존재는 어떤 방법에 따라 말해져야 하는 것인가? "(존재)가 '무엇'이냐"는 물음에 관한 이전의 탐구 방법을 아리스토텔레스는 자신의 논증적인 추리(삼단논법)로 대치(代置)한 것처럼 보인다. 그러면서 존재를 이 방법이 적용될 수 없는 영역 밖으로 밀어 낸 것처럼 보인다. 발견된 어떤 것의 사실과 사실의 이유와 그리고 어떤 그것의 **존재**와 그것의 **본질**(무엇임)을 한꺼번에 증명(59쪽)하는 논증적인 추리에서는 단지 어떤 것이 존재한다는 것(사실)만을 존재하는 어떤 것의 본질(정의)과 더불어 연역하기 때문이다. 뿐만 아니라 논증에서 전제되는 정의 대상들인 우시아도 순수한 에이도스가 아니라 질료를 지니는 개별자 안에서만 질료와 구분되는 우시아일 뿐이다. 그래서 감각적인 개별자와 분리된 순수한 에이도스도 논증 이외의 영역으로 나간다. 게다가 전제

(정의)들 자체에 관한 논박에 논증은 간여하지 않는다. 따라서 이것 역시 논증 외부 영역으로 밀려 난다.

그렇다면 존재 자체에 관한 앎은 어떻게 가능한가? 그러나 존재의 실체에로의 환원으로 말미암아 존재 자체에 관한 앎과 그 방법은 실체에 관한 그것들에 **의존**하여 다루어질 수 밖에 없다. 바로 그것이 '**πρὸς ἕν**'이다.

4-2-2-2-4-2)**πρὸς ἕν**

물론 여기 ' ἕν'(하나)는 '우시아'요 '**πρὸς**'(대함)는 '관계'와 '의존'이다. 첫 번째 있는 것(형., Z(1), 1028a30, 140쪽)이 우시아이므로, 있는 다른 것들은 이것에 의존하지 않을 수 없기 때문이다. 우시아가 없다면 어떤 것도 있을 수 없으므로 그렇다(범.(5), 2b6, 138쪽). 그렇다면 '하나'에 '의존'하면서 관계 맺는 것들은 어떤 것들인가? 바로 그것들이 여러 가지로 말해지고 **있는 것들**이다.

> "28)하나와 어떤 자연 하나에 대하여(**πρὸς ἕν**, 1a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라, 건강한 모든 것 각 각이 건강에 대하여 말하여지는 것처럼, ***있는 것****은 여러 가지로 말해진다*(형., Γ(2) 1003a33-35)"

따라서, 있는 것은 호모오뉘마하게**만** 말하여지는 것이 아니다. 단지 그런 것들이라면, 형이상학 갚파 편 3 장(1060b31-36)에서 말해지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎은 불 가능해질 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각각이 그것에 **대해 있는** 건강(ὑγιεινόν, 1060b35)과 같은, 건강한 것들에 공통인, **어떤 것**(τι κοινόν, b35)이 있지 않다면, 건강한 것에 관한 앎은 불 가능하

다는 것이다. 그래서 호모뉘오스(형., Z(4), 1030a34)하기만 하다면, 다시 말해, 이름은 같으나 그 뜻이 다르기만 하다면, 그래서 여러 가지로만 말해지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 '말'하지 못한다, 있는 것들은 **알려질 수** 없을 것이고, 결국 있는 것 자체에 관한 앎 역시 불 가능 해 질 것이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스의 형이상학은 실체에 의존하는 이러한 앎이 있다고 상정한다. 따라서 있는 것은 호모오뉘마(equivocals, 동음이의어(同音異義語)하게 또는 다의어(多義語))적으로 말하여지는 것만은 아니다.

그렇다고 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것만도 아니다. 도구와 활동과 몸들이 동일한 것 하나-치료-에 대하여(**πρὸς τὸ αὐτο καὶ ἕν**, τὸ ἰατρικὸν, 형., 1030a35-b1)치료적인 것이라고 말해질 때, 있는 것들은 동일한 것 하나-실체-와 '관계하고' 있는 것들이라고 말해지지, 그 실체와 동일한 것은 아니기 때문이다(145쪽).

"29)있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29)은 *호모이오스하게*(ὁμοίως, a29) 첫 번째로 그리고 순수하게 우시아에 속한다. 그런 다음 마찬가지로 다른 것들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)이 순수하게 있어 오고 있는 무엇이 아니라, 질과 량에 있어 오고 있는 무엇인 것처럼 말이다. 왜냐하면 *호모뉘모스하게*(ὁμωνύμως, a32)이것들은 **있는 것들**이다 라고 말해야 하든지 또는 알려질 수 없는 것과 알려질 수 있는 것에서처럼[139]덧붙히거나 빼므로서 그것들은 있는 것들이라고 말해야 하는데, 그러나 *치료적인 것은 동일한 것 하나에 대해 말해지는 것처럼 그렇게, 호모오뉘마하게도 동일하게도 말하지 않는 것*

---

[139] 'ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν'(1030a33-a34) 'μὴ'가 'ἐπιστητόν' 앞에 붙혀지거나 빼지거나 하듯이.

이/ 올바르기 때문이다(ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε **ὁμωνύμως** φάναι μήτε **ὡσαύτως**[140], ἀλλ ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως). 하나에 따라(kaq' e[n( b3)말하여지는 것도 아니요, 호모뉘마하게 말하여지는 것도 아니라, 몸과 활동(에르곤)과 도구는 하나에 대해(pro.j e[n( b3) 치료적인 것이라고 말해지기 때문이다(1030a29-b3)"

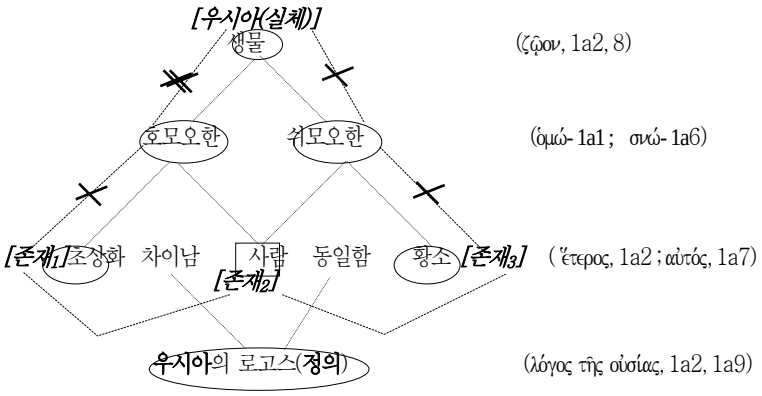
따라서 '있는 것들'은 호모뉘마한 것들이 아닐 뿐만 아니라 쉬노오뉘마한 것들 역시 아니다. 여기에 범주들 1 장의 설명을 덧 붙여야 한다.

"30)공통의 이름을 지니는 이름들에 걸리는(κατὰ, 1a7)실체의 로고스가 동일한 것(ὁ αὐτὸς, a7)이 쉬노오뉘마(συνώνυμα, a6)라고 말해진다. 예를들어 사람과 황소인 생물처럼 말이다. 사람과 황소는 공통 이름 생물에 의해 불리워지며, 그 실체의 로고스는 동일하기 때문이다. 어떤 자가 그 각각의 로고스를 제공한다면, 생물에 있는 것이 그것들 각각에 있는 무엇이다(그것들 각각에 있는 것은 생물이다)라는 동일한 로고스를 제공할 것이기 때문이다(범., 1a6-12)"

쉬노오뉘마에 대한 더 나은 이해를 위해서 나는 다음 쪽 도표를 그린다.

---

140) W. D. Ross[1924(1958), II, 813쪽]처럼, 'συνωμύμα(in the same sence'로 나는 읽는다.




(호모오한 이름과 쉬노오한 이름과 존재의 이름$_{1,2,3}$)

쉬모오한 것(다른 이름)의 보기로 사람과 황소가, 호모오뉘마한 것(같은 이름)의 보기로 초상화와 사람이 들어졌으므로, 사람은 이 예(例)들에 공통이다. 그래서 그 짝에 따라 사람은 호모오한 이름으로 되기도 하고, 쉬노오한 이름으로 되기도 한다. 그렇다면 쉬노오한 이름이 어떤 때는 호모한 이름으로 불려진다는 점에서 이 양자는 상대적이다. 만약 자신의 우시아의 **정의**가 다르면 호모한, 즉 이름은 같지만 그 **뜻**(**정의**)가 다른 것들인 반면 동일하다면 쉬노오한, 즉 이름은 달라도(함께 해도) 그 뜻이 같은 것들이기 때문이다. 이 때 어느 경우이든 자신의 짝과 더불어 그것은 반드시 공통의 이름을 지녀야만 한다. '초상화'와 사람과 황소가 모두 생물 이라는 공통의 이름을 지닌 것처럼 말이다. 그러나 '초상화'의 우시아에 관한 정의는 사람의 우시아와 황소의 우시아에 관한 정의와 다르다. 그래서 초상화와 사람은 호모한 이름이다—그 우시아의 이름만 같다. 이름들의 이러한 관계를 보여주는 위 도표는 그러나 존

재들과 우시아 사이에는 단지 그러한 관계가 성립 할 수 없다는 것(이것이 '×'의 의미이다)도 보여 줄 것이다.

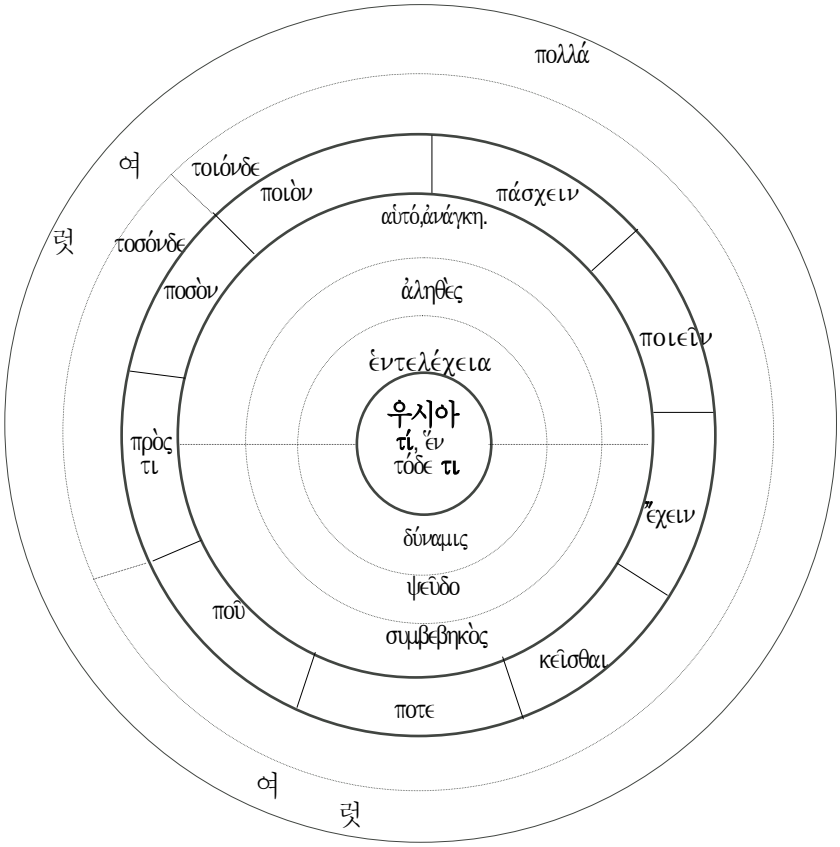
그렇다면, 호모뉘마하게도 쉬노오뉘마하게도 '말'해지는 것이 아니라면, **있는 것들**에 관해 **말하는 길**(방법, 호도스)은 무엇인가? 유비적인 길인가? 만약 동일한 것 하나에 '대하여'(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, 1030a35-b1)가 '유비적으로'를 뜻한다면, 있는 것들은 유비적으로 말해질 것이다(57쪽, 100쪽 각주 93번). "31)때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθοῦ, 1574b19)사람들은 '대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20)'을 [말 하므로서 그 유비를] 한정하기(προστίθέασιν, b19)(시학, 1574b19-b20)"도 하기 때문이다.

그런데 한정된다고 하질 않는가? 그래서 한정된다면, 존재하는 것들이 우시아와 다른 존재들에게 맺는 '관계'가 반드시 '유비'(類比)라는 말은 아닐 것이다. 물론 모든 유비는 그러한 관계이기는 해도 말이다[141]. 그래서 유비적인 것이 아닌 관계를 존재들이 우시아와 맺을 수 있다. 따라서 그러한 '관계'와 '유비'는 동일하지 않다.

어쨌든 이렇게 우시아 하나**에 대해** 여러 가지로 말해지고 있는 것들을 하나의 원 안에 뭉뚱그려 넣으면 다름 쪽의 그림이 나온다.

---

141) 그렇다고 유비적인 관계를 맺는 항들이 꼭 4 개여야 한다는 것은 아니다. 6 개 그리고 그 이상도 가능하기 때문이다. 게다가 있는 것들의 양상을 나타내는 '이름'들도 4개(범주들과 필연과 진짜와 현실)가 넘질 않는가?(다음쪽 존재 양상 그림 참조)




(있는 것의 양상들[142])

'**τί**'와 '**τι**'로 분열되는 우시아에 '대해 있음'을 나타내는 위 둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 가리킨다(129쪽 각주 125번). 이러한 양상 중의 하나인 범주(자체로 있음)를 나타내기 위해 그것을 감싸는 해당 원들을 진하고 둥글게 만들었다. 물론 'οὐσία'도 감싼다. 그렇다면 있는 양상은 범주들, 필연

142) 있는 것들의 의미 보다는 있는 것들의 양상이라고 한 이유를 나는 129쪽 각주 125 번에서 밝혔다.

과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능, 그리고 이것과 그러한 것과 그 만큼한 것, 하나와 여럿 등 여섯 가지로 나뉠 수 있으리라. 그리고 구분된 영역이 서로에 상응한다는 것을 나타내기 위해 나는 점선을 썼다.

물론 이 여섯 가지가 텍스트 어느 한 군데에서 모두 함께 나타나는 것은 아니다[143]. 형이상학 D 편 7 장(1017a7)과 E 편 2 장(1026b2)에서는 범주, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능 등 네 가지 만 함께 말하여지지, 이것과 그러한 것 그리고 하나와 여럿은 말하여지지 않는다. 그러나 나는 '이것(τόδε τι)'와 '그러한 것(τοιόντε)' 또는 '그 만큼한 것'을 있는 것들의 구분되는 양상에 포함시킬 수 있으리라고 본다. '이 것'에 속하는 또는 '그러한 것'에 속하는 것들로 있는 모든 것은 구분되기 때문이다. 있는 모든 것 각 각은 '이것'이든지, 아니면 '그러한 것'이라는 식으로 말이다.

이렇게 말해지고 **있는 것들**은 모두 첫 번째 것 우시아 하나에 '**의존**'하고 있다,εἶναι πρὸς ἕν)하고 있다. 인식과 앎과 시간과 존재에 있어 말이다.바로 이러하기에 있는 것*에 관해* 말하려면 반드시 우시아*를* 말해야만 한다. 그래서 실체에로 존재를 환원 했으리라. 형이상학 제타 편 1 장에서 '무엇이냐'는 존

143)이 여섯 가지가 나오는 곳은 다음과 같다. 범주론(1b26-27, b30)들, 형이상학: 그자체(스스로, 필연, 1017a18, 1025a15, 1015a32)과 우연(1017a7), 진짜(1051b1,660)와 가짜(1034b2), 현실(1045b35)과 가능(1034b35), 이것(범., 3b10)과 그러한 것(1039a2)과 그만큼한 것(1089a12) 하나(1054a30)와 여럿(1056b11).

재 물음을 우시아 물음 뒤 바꾸면서 말이다.

### 5)우시아로의 존재 환원

#### 5-1)환원 과정

‘무엇이냐’에서 ‘존재가 무엇이냐’를 거쳐 ‘실체는 무엇이냐’에 다다르는 길에 소크라테스와 플라톤과 아리스토텔레스가 있다. ‘무엇이냐’고 물었다는 점에서는 세 사람 모두 같고, 존재와 관련하여 그렇게 물었다는 점에서는 후자 두 사람이 같다. 그런데 존재에 관해 말한 첫 사람은 이들이 아니라 엘레아 출신의 파르메니스이다. 그러나 파르메니데스는 ‘무엇이냐’는 물음을 통한 길 보다는 계시(啓示)를 통해 존재에 다다르는 길(표지)를 인간에게 가르치면서, ‘비 존재에 대해서는 생각 할 수도 없으니 생각하러 들지도 말라’고 경고한다. 이렇게 비 존재를 도외시(度外視)하기 때문이었는지는 몰라도 아포리아(물음)는 발생하지 않는다. 뿐만 아니라 본디 계시(啓示)는 받는 쪽의 어떤 물음을 전제하지 않는다. 아니 계시 받는 쪽에서 물을 필요가 없는지도 모른다.

그러나 소크라테스는 ‘무엇이냐’고 묻는다. 그것도 공개 석상에서 말이다. 그리고 이 물음을 통해 대화에 참여하는 자의 무지(無知)를 알게 하므로서 그릇 됨에서 벗어나 올바른 실천으로 이끌려 했으나 그것은 역설이었다. 앎에 따라야만 행동이 올바르다면 알지 못하는 자에게 어찌 실천의 올바름이 주어지리오? 그런데 소크라테스는 ‘존재’가 무엇이냐고는 묻지 않았던 듯 싶다. 이 물음은 소위 플라톤의 후기 대화 편 소피스트에 가서야 비로서 나타나기 때문이다. 물론 존재에 관한 사유 편린(片鱗)들은 플라톤의 대화 편 곳 곳에(13쪽 각주 7번과 8번) 지뢰처럼 깔려 있긴 하다. 잘못 건드리면 헤어날 수 없는 ‘죽음’에 빨려들 정도로 말이다. 그러나 ‘무엇이냐’는 물음을 통해 직접 존재자의 존재를 탐구하는 곳은 소피스트 편 하나 뿐이다.

이러한 맥락에서 아리스토텔레스의 형이상학 제타 편은 '무엇이냐'고 묻는다. 그러나 물음의 대상은 존재가 아니라 실체(우시아)이다. 그렇다면 여기 두 물음, 곧 '존재가 무엇이냐'와 '실체가 무엇이냐'는 동일한가 아니면 다른가(7, 125, 145쪽). 만약 다르다면 무엇이 다르면 동일하다면 무엇이 동일한가.

형식 상 동일한 것은 '무엇이냐'는 물음이다. 이것은 지향하는 바가 정의라는 것을 보여 준다. 그런데 정의는 말(로고스)들 중의 하나이다. 모든 말이 정의일 수는 없지만 말이다. 그리고 정의 대상이 만약 하나라면, 그리고 그것의 로고스가 정의라면, 그 로고스 역시 하나일 것이다. 플라톤의 이데아가 바로 그 대상이다. 그래서 비록 어떤 이데아에 관한 말들은 수없이 많을 수도 있지만, 그러한 말들 중에서 이데아에 관한 정의는 오로지 하나이다. 존재의 이데아도 마찬가지다. 그래서 존재에 관한 로고스들은 수 없이 많을 수 있지만 그에 관한 정의로서의 로고스는 딱 하나일 것이다. 하나로서의 이데아, 바로 이 지점에서 플라톤은 파르메니데스를 그대로 따른다[144]. 따르면서 그는 자신의 소피스트 편에서 하나인 그것에 관한 정의(定義)의 성립 근거와 그리고 그 정의를 근거로 하여 무수하게 파생하는 말들의 결합 근거를 밝히려 한다.

---

144)비록 선의 이데아 하나에 여러 이데아들이 질서지워지기는 해도 말이다. 그리고 파르메니데스의 하나는 '분리와 이 것'으로서의 우시아의 '기준'에 그대로 다시 나타난다.

따라서 '존재는 무엇이냐'는 '로고스(말)이 무엇이냐[145]'는 물음을 그 하위 것으로 하여 진행된다. 테아이테토스 편에서는 로고스에 관한 세 가지 로고스, 1)소리를 통해 표시된(ἐνδείξασθαι, 206d8)생각(διάνοια, 206d1, 208c5), 2)철자들의 전체 열거(그러나 음절(συλλαβας, 207c8)들의 전체 열거는 아니다), 3)차이를 나타내는 기호(σημειον, 208c9, 記號) 등이 나열 될 뿐, 로고스에 관한 **첫 번째 가장 짧은**(45쪽) 로고스(정의[146]), '레에마와 오노마의 첫 결합'(λόγος ἐγεντο ἐυθὺη ἡ πρώτη συμπλοκη,( 262c5-6)이 주어지는 곳은 소피스트 편이(45쪽).

나아가서, **말**들에는 **있는** 것 뿐만 아니라 **있지 않는** 것들이 뒤 섞여 있다는 것에 주목 해야 한다. 따라서 '존재는 무엇이냐'는 '로고스는 무엇이냐'를 거쳐 '비 존재는 무엇이냐'로 나아 간다. 그러나 바로 이 지점에서 플라톤은 파르메니데스의 경고를 위반하는 것처럼 보인다. '*있지 않*는 것'에 대해 말하려 하기 때문이다. 그러나 이와 동시에 '없음'에 관한 엄청난 아포리아에 직면한다. *진짜 없다*면, '없다'는 낱 말이 아무 것도 가리킬 수 없기 때문이고, 가리킬 수 없다면 전혀 어떤 말(로고스)도 불 가능 할 것이며 그래서 '없는 것'에 관해서는 입도 뻥긋 못 할 것이기 때문이다(69쪽). 말이란 어떤 것을 반드

---

145) 'δεῖ λόγον ... **τί** ποτ᾽ ἔστιν,'(소피스트 편( 260a7-8), '**τί** ποτε ... τὸν λόγον ἡμῖν σημαίνειν;'(테아이테토스 편, 206c7-8)

146) 정의에 대한 정의, "**정의**는 차이들와 류들로 합쳐진 로고스이다"(**"Ορος** *λόγος* ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος, 정의론, 414d10)를 나는 18쪽 각주 16번에서 언급한 바 있다.

시 가리켜야므로 그렇다. 그렇다면 있지 않는 모든 것에 관한 어떤 말도 가능하지 않을 것이고, 이른 바  헛 말 조차 가능하지 않는 그래서 모든 것에 진실인 말들 만이 차고 넘칠 것이다. 거짓 말은 결코 없을 것이기 때문이다.

그러나 플라톤에게는 이전의 소피스트들의 말들이 거짓이었므로[147], 이런 거짓 말을 반박하기 위해서는 거짓 말이 있다는 것과, 거짓 말의 근거가 되는 있지 않는 것이 있다는 것을 그는 증명 해야 만 했다.  비 존재와의 이러한 관련 속에서 존재 물음은 진행하기 때문에 엘레아 낯선이는 비 존재에서 존재로, 존재에서 비 존재로, 다시 비존재에서 로고스로 소피스트 편을 진행시키는 것이다. 사유 안에서는 존재와 비 존재가 동일한 속성을 지니기 때문에 (66쪽) 어느 한 쪽의 해명은 다른 쪽의 해명에 영향을 미친다는 전제 하에서 말이다.

그러나 비 존재의 '비'에 관한 새로운 해석과 음절의 비유에 의한 '존재'의 자연(본성) 해명에도 불구하고, '존재는 무엇이냐'는 물음에 관한 답 곧 존재의 정의는 소피스트 편에 주어지지 않은 것처럼 보인다[148].

---

147) 아리스토텔레스는 비 모순율 거부하는 자들의 전제들을 반박하면서 거짓 말이 있다는 것을 증명한다(122쪽)

148) 그렇다고 이것이 소피스트 편의 아포리아들이 해소되지 않았다는 것을 뜻하지는 않는다. 이미 '비'의 새로운 해석을 통한 '달리 있음'으로서의 '비 존재' 정의는 그것들을 해소하기에 충분한 것으로 보이기 때문이다.

### 5-2)존재 환원의 이유

소피스트 편의 바로 이러한 결론으로부터 아리스토텔레스의 실체(우시아)로의 환원은 잇따르는 것처럼 보인다. 존재에 관한 정의 하나는 불 가능하다고 판단, 대신 우시아 정의를 찾으러 했을 수도 있기 때문이다. 그렇다면 왜 그렇게 판단했는가? 바로 여기서 '존재는 류들 중의 하나가 아니다' 라는 플라톤(류이다)과 아리스토텔레스(아니다)의 존재론적 차이가 나타난다. 다시 말해, 플라톤에게 존재는 있는 모든 것이라면 반드시 지니는 그러한 '이데아'인 반면 아리스토텔레스에게 존재는 있는 모든 것의 '속성' 또는 '류' 또는 '요소'(143쪽)같은 것은 아니기 때문이다.

이것은 또한 아리스토텔레스가 비 존재의 '**비**'(非)에 관한 플라톤 해석[149]을 따르지 않는다는 것을 보여준다. 류로서의 존재 안에 존재의 차이인 '비존재'가 들어 있다는 것은 현실적으로-그러나 잠재적으로는 가능하다- 불 가능하다고 본 것은 비존재의 '비'를 그가 모순 관계[150]로 파악 하고 있다는 것을 분명하게 하기 때문이다. 그렇기 때문에 아리스토텔레스는 반대(차이)들을 받아 들일 수 있는(138쪽) 기체적인, 그러나 분리된 이 것으로서의 우시아를 상정하게 된다. 바로 이것이 그가 존재를 실체에로 환원한 이유들 중 첫 번째

---

149)그래서 있지 않는 것도 있다는 주장을 아리스토텔레스는 소피스트적인 궤변으로 간주한다. 비록 가능의 상태에서는 어떤 것이 있으면서 있지 않을 '수' 있다는 것은 인정하지만 현실적으로 그것은 '궤변'이라는 것이다.

150) 그는 모순적인 대립과 반대적인 대립을 구분한다. 중간들이 있으면 반대요 없으면 모순이다.

것이다–존재를 류로 파악하는 것은 존재 안에 그에 모순되는 비존재를 허용하는 것이며 이것은 존재와 모든 앎의 아르케로서의 비 모순율을 거부하는 것이기 때문에, 류 아닌 존재가 그것에 의존하는 그리고 반대들이 거기에 받아 들여질 수 있는 가장 근원적인 '우시아'를 상정하자는 것.

나아가서, 류는 정의의 아르케이므로, 만약 류가 아니라면 존재에 대한 정의가 불 가능하게 될 것이다. 여기에 환원의 두 번째 이유가 있다. 존재에 관한 정의는 불 가능하기 때문에 그것이 그리로 환원된 실체의 정의와 관련하여 존재에 관한 앎을 성립시키자는 것이다.

이러한 환원에 근거하여 존재에 관한 앎을 얻을 수 있도록 해 주는 길이 바로 프로스 헨(πρὸς ἕν., 즉 우시아의 정의 *하나*(hen)에 우시아에 의존(πρὸς)하는 여러 '로고스'들을 *관련*(πρὸς)시키는 것이다. 그러기 위해서는 우시아들에 관한 앎이 먼저 가능해야 할 것이다. 그래서 아리스토텔레스는 자신의 형이상학 안에서, 우시아들에 관한 정의 하나들을 획득 위한 나눔의 방법과, 획득된 정의들이 필연적인 앎인지를 '검증' 또는 '증명'하는 논증적인 추리와, 이러한 정의(전제)들 관련된 반박(에렝코스)과 변증법, 그리고 유비적인 방법(에네르게이아로서의 우시아에 관한 설명) 등을 사용한다.

이것들 중 특히 논증적인 연역이 실체에로 환원의 세 번째 이유가 된다. 어떤 것이 존재한다는 사실이 존재하는 어떤 그것의 본질(무엇임)의 '증명'과 더불어 논증적인 연역 안에서 한꺼번에 '증명' 될 수 있기 때문이다(59쪽). 삼각형의 정의를 아는 자가 삼각형이 존재한다는 것(사실)을 아는 것처럼 말이

다. 그런데 이런 증명이 가능하기 위해서는 그것의 존재 보다는 먼저 정의 되야 할 그것의 우시아(본질, 에이도스)가 존재 해야 하지 않겠는가? 우시아들이 가장 먼저 존재 해야 이것들에 관한 정의들이 가능하며 그리고 정의들이 획득되야 이것들을 자신의 전제들로 삼아 연역이 비로서 가능 해 지기 때문이다. 바로 이것을 가능하게 하기 위한 예비조작(造作)이 실체로의 존재 환원이다. 그렇다면 이러한 환원 조작의 역(逆) 과정이 논증적인 추리이어야 하지 않겠는가? **우시아(τί**, 본질)가 속하고 **있는 것(τι**)의 존재가 중간 항(59쪽)을 통해 이어지는 논증에 의해 분명하게 밝혀지기-증명되기- 때문이다. 이것을 약간은 긴 아래의 인용 글월이 보여 줄 것이다.

"31)그렇다면 정의하는 자는 실로 우시아 또는 있는 그 무엇을 어떻게 밝히는가? 왜냐하면 그는 논증에 있어서처럼 우리가 동의하는 것들로부터 어떤 것이 저것들과는 다르다는 것을 밝히는 것도 아니며-이것이 논증(ἀπόδειξις, a36-37)이기 때문이다-, 귀납하는 자처럼(ὡς ὁ ἐπάγων, a37) 그는 모든 어떤 것도 그렇게 그것과 다르지 않다는 것을 개별적으로(καθ ἕκαστα, 92b37) 분명한 것들을 통해서 밝히는 것이 아니기 때문이다. 왜냐하면 **정의**하는 자는 있거나 있지 않다는 사실(ὅτι, 92b1)이 아니라 무엇(τί, 92a38)을 밝히기 때문이다. 그렇다면 감각에 의해서 또는 손가락으로 가리킴에 의해서 분명하게 하는 것 아닌 다른 길이 남아 있는가?

나아가서 그는 있는 그 무엇을 어떻게 밝히는가? 사람이든 또는 다른 어떤 것이든, (어떤 것의) **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν, 92b4-5)을 보아 아는 자는 (그것이) 있다는 사실을 보아 아는(εἰδέαι, b5)반면, 어떤 것이(τι, b7)**있다는 것**을 보아 아는 자는 있지 않는 어떤 것이 아니라, 염소를 말할 때 마다 그 로고스 또는 그 이름이 가리키는 것을 보아 알긴 하나, 염소가 무엇인지를 보아 알(εἰδέναι, b8)수는 없기 때문이다. 그러나 만약 있는 그 무엇과 있다는 사실을 밝힌다면, 어떻게 동일한 로고스에 의해서 밝힐까? 정의와 논증은 어떤 것 하나(ἕν τι, 92b9)을 분명하게 하는데(δηλοῖ, 92b10)사람의 있는 그 **무엇**과 사람의 **있음**은 분명히 다르기 때문이다.

나아가서 마찬가지로 있다는 것 각각 모두는 **논증**을 통해서 필연적으로 밝혀야 한다고 우리는 말한다. 우시아가 아니라면 말이다. 그런데 있음은 어떤 측면에서도 우시아가 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 그래서 있다는 사실에 관한 논증이 있을 것이다. 이제 이것이 앎을 지니는 자들이 행하는 바로 그것이다. 왜냐하면 기하학자들은 *삼각형이 가리키는 그 무엇을 추측하고서, [그 무엇이 삼각형에 속해] 있다는 것을 밝히기* 때문이다. 그렇다면 있는 그 무엇을 정의하는 자는 무엇을 분명하게 하는가? 삼각형 이외의 것인가? 따라서 정의에 의해서 있는 그 무엇을 보아 아는 자가 [그 무엇이 속한 어떤 것이] 있다는 것을 보아 알지 못 할 것이라는 것은 불 가능하다(분석론 후서, B(7), 92a34-92b18)".

그러나 논증적인 추리에서는 단지 본질(에이도스)로서의 우시아가 거기에 속하는 어떤 것이 존재 한다는 사실 만이, 즉 개별자[151]의 존재 만이, 연역 뿐

---

151) 루카시에비츠(J.Lukasiewicz)는 아리스토텔레스의 삼단논법(Aristotle's syllogistic, 1951(1998), 5~6쪽)에서 아리스토텔레스 논리의 가장 큰 약점은 단칭 항(singular terms, 6쪽, 개별자)과 명제들을 다루지 않는 것이라고 말한다. 일상(日常)과 과학적인 탐구에서 개별자들이 보편자들과 마찬가지로 중요하기 때문이라는 것이다. 루카시에비츠의 지적은, 논증을 통해 예를들어 삼각형의 본질을 아는 자에게 '확인'되는 것은 특정한 어느 개별 삼각형의 존재가 아니라 삼각형 일반 등의 존재이며 마찬가지로 개별자 소크라테스의 존재가 아니라 사람의 존재이기에, 어느 정도 타당하다. 그러나, 아리스토텔레스의 입장에서 보면, 개별자에 관한 인식은 필연적으로 진실한 것이 아니라는 측면에서 앎이 아니라는 것 뿐이지 그에 관한 우연적인 설명이나 언급은 언제나 가능하며, 게다가 개별적인 것들(καθ' ἕκαστα, 분석론 후서, B(7), 92a37)로부터 증명하는 귀납도 있지 않은가?

이다. 따라서 개별자들의 존재 일반에 관한 앎은 논증 이외의 다른 영역으로 밀려 난다. 이것은 실체(우시아)들의 정의 획득의 경우에서도 마찬가지다. 아마 그래서 아리스토텔레스는 존재 자체와 존재 원인들 그리고 '첫 번째' 우시아에 관한 앎을 탐구하는 자신의 형이상학 전체에서 나눔과 논증 이외의 여러 반박과 변증법과 유비적인 방법 등을 혼용(混用)했을 것이다. 신화적인 소재(예를들어, 기간토마키아)는 제거 하면서 말이다.

바로 이러한 혼용이 플라톤의 특히 소피스트 편의 특징이었다(107쪽).

노트 내용 순서

## 플라톤(I)

### 1)지도


1-4)헬라 식민지 ..... 7
1-5)앗티카 ..... 15
1-6)펠레폰네소스 ..... 17
1-12)페르시아 ..... 35, 38
1-13)페르시아 전쟁 직전의 아테네 제국 기원전 500-479 년 경 ..... 36
1-14)페르시아 전쟁지도 ..... 37
1-15)아테네 제국 약 기원전 450 년 경 ..... 39
1-16)펠로폰네소스 전쟁(431-421. 415-404) 당시의 그리이스 ..... 40
1-17)플라톤 관련 지도 ..... 41
1-18)소크라테스 플라톤 시대 아테네의 아고라 ..... 46
1-19)소크라테스 플라톤 시대 아테네의 아크로폴리스 ..... 47
1-20)소크라테스 플라톤 시대 아테네 성 안 ..... 44
1-21)그 당시의 피라이우스 ..... 45


### 2)들어가기

### 3)진리


3-1)인식 ..... -21
*3-2)진리 ..... 8-4*


### 4)이데아 ..... 11


4-1)들어가기 ..... 11
4-2)대화편 각 각의 이데아
4-3)이데아들은 신인가? ..... 14-19, 57
4-4)이데아와 수 ..... 14-20
4-5)일자 혹은 선에로의 접근 ..... 14-25
4-6)이데아와 학문의 세계 ..... 17
4-6-2)변증법 ..... 19-3
4-6-2-2)변증법 ..... 19-3, 33-10
4-6-2-3)궤변 ..... 33-17
4-6-2-4)논쟁(ἐριστική, 에리스티케) ..... 33-21
4-7)끝내기 ..... 27


### 5)인간


5-2)영혼 ..... 34-1
5-2-3-1)영혼의 윤회 ..... 35


### 6)선(윤리학) ..... 36


6-1)플라톤의 출발점 ..... 36
6-2)있음과 쾌락 ..... 38
6-3)덕 ..... 46-2, 46-12
6-4)자아실현주의? ..... 46-7

**7)정치학 ..... 62**
7-1)들어가기 ..... 62
7-2)도시 국가 ..... 65-16
7-3)정치 이상 ..... 65-27
7-4)플라톤 이전의 정치적인 사유 ..... 65-36
*7-5)국가 편 ..... 65-50*
*7-6)정치가 편 ..... 90*
*7-7)법률 편 ..... 92*
7-8)끝내기 ..... 120

**8)세계 ..... 49**
8-1)티아이오스 편 ..... 52-1
8-2)보이는 세계 ..... 49
8-2-1)데미우르고스의 활동 ..... 52-4

**9)아름다움(미학) ..... 130**
9-1)들어가기 ..... 130
9-2)예술과 모방 ..... 140
9-3)예술가들 ..... 149
9-4)예술의 존재 이유 ..... 153
9-5)아름다움 ..... 155
9-6)도덕성 ..... 170

**10)신 ..... 55**
10-1)신에로 나아가는 길 ..... 55
10-2)신의 본질 ..... 59
10-3)신의 정당화 ..... 61
10-4)신과 인간 ..... 62
10-5)자연신학 ..... 62-1

**11)끝내기 ..... 177**

**12)고대 아카데미 ..... 181**
12-1)스페우시포스 ..... 181
12-2)크세노파네스 ..... 182
12-3)헤라클리데스 폰티푸스 ..... 183
12-4)유독수스 ..... 184
12-5)크란토르 ..... 184

## 플라톤(II)

## 1)지도


1-1)기원전 1450 년 경의 미케네와 소 아시아 ..... 1
1-2)미케네 시대와 이집트 ..... 2
1-3)헬레스 폰트 ..... 5
1-4)헬라 식민지 ..... 7
1-5)앗티카 ..... 15
1-6)펠레폰네소스 ..... 17
1-7)테살리 보에티아 ..... 18
1-9)칼키디케 ..... 27
1-10)마케도니아 ..... 30
1-11)소아시아 ..... 31
1-12)페르시아 ..... 35, 38
1-13)페르시아 전쟁 직전의 아테네 제국 기원전 500-479 년 경 ..... 36
1-14)페르시아 전쟁지도 ..... 37
1-15)아테네 제국 약 기원전 450 년 경 ..... 39
1-16)펠로폰네소스 전쟁(431-421. 415-404) 당시의 그리이스 ..... 40
1-17)플라톤 관련 지도 ..... 41
1-18)소크라테스 플라톤 시대 아테네의 아고라 ..... 46
1-19)소크라테스 플라톤 시대 아테네의 아크로폴리스 ..... 47
1-20)소크라테스 플라톤 시대 아테네 성 안 ..... 44
1-21)그 당시의 피라이우스 ..... 45


## 2)들어가기


2-1)그의 삶 ..... -1
2-2)그의 저서들 ..... -6
2-3)플라톤 철학 배경 ..... -19


## 3)진리


3-1)인식 ..... -21
3-1-1)들어가기 ..... -21
3-1-2)앎은 감각이 아니다 ..... -22, 8-6
3-1-2-1)감각과 앎의 관계 ..... 8-9
3-1-3)앎은 진실한 의견도 아니다 ..... 4, 12, 33-24
3-1-4)앎은 진실한 의견 더하기 설명(로고스)도 아니다 ..... 4-1
3-1-5)의견과 앎의 구분 ..... 4-6
3-1-5-1)의견의 정도(定度)들 ..... 5
3-1-5-1-1)신념(πίστις, 피스티스) ..... 6
3-1-5-2)앎의 정도들 ..... 7
3-1-5-2-1)수학적인 앎(δίανοία, 디아노이아) ..... 7
3-1-5-2-2)깨달음(νόησις, 노에시스) ..... 8-3
3-1-6)선천주의(先天主義) ..... 8-7
3-1-6-1)상기설(想起設) ..... 8-7
3-1-6-2)관여(μεθεξις, 메텍시스, 關與) ..... 8-10

3-1-6-3)유비(ἀναλογίζωσθαι, 類比) ..... 8-11
3-1-6-3-1)존재유비 ..... 8-11
3-1-7)동굴의 비유 ..... 8-13

*3-2)진리 ..... 8-4*
3-2-1)진리란? ..... -21, 8-4
3-2-1-1)존재론적 진리 ..... 8-4
3-2-2)진리의 근원 ..... 8-6
3-3-6-1)그 조건 ..... 4-3
3-3-6-2)학문적인 앎 ..... 4-4

**4)이데아 ..... 11**
4-1)들어가기 ..... 11
4-1-1)이데아 라는 사실 ..... 15
4-1-2)앎의 대상으로서의 이데아 ..... 11
4-1-3)객관적인 본질 ..... 12-1
4-1-4)이데아의 의미들 ..... 22
4-1-5)이데아 해석 ..... 12-1, 24
4-1-5-1)아리스토텔레스의 해석 ..... 24
4-1-4-1)신 칸트 학파의 틀린 해석 ..... 15

4-2)대화편 각 각의 이데아
4-2-1)파이돈 ..... 12-10
4-2-2)향연(아름다움의 이데아) ..... 13
4-2-3)국가(선의 이데아) ..... 14-2
4-2-4)파이드로스(정의와 절제의 이데아) ..... 14-8
4-2-5)파르메니데스 ..... 14-9
4-2-5-1)이데아 확장 ..... 14-9
4-2-5-2)관여(μέθεξις, 메텍시스) ..... 14-11
4-2-6)소피스테스
4-2-6-1)이데아들을 분류하는 방법(διαίρεσις, 디아이레시스) ..... 14-14, 21
4-2-6-2)분류 후에 모으는 방법(συναγωγή, 쉬나고게) ..... 14-14
4-2-6-3)양립할 수 없는 형상(이데아, 에이도스)들 ..... 14-15
4-2-7)필레보스 ..... 14-17
4-2-7-1)모나데스(μονάδες, 단자, 單子) ..... 14-17
4-2-8)티마이오스 ..... 14-18

4-3)이데아들은 신인가? ..... 14-19, 57

4-4)이데아와 수 ..... 14-20
4-4-1)아리스토텔레스의 플라톤 해석 ..... 14-20
4-4-2)플라톤의 범 수학화 경향 ..... 14-22
4-4-3)이데아적인 수의 원리 ..... 14-24

4-5)일자 혹은 선에로의 접근 ..... 14-25
4-5-1)에로스 ..... 14-28, 36-3

4-5-2)이데아들 중의 이데아 ..... 19-2

4-6)이데아와 학문의 세계 ..... 17
4-6-1)이데아의 세계(κόσμος νοητες, 코스모스 노에테스) ..... 17
4-6-1-1)학문의 세계 ..... 19-1

4-6-2)변증법 ..... 19-3

4-6-2-1)논리 ..... 33
4-6-2-1-1)타당성 ..... 33
4-6-2-1-1-1)아리스토텔레스의 추리 구분 ..... 33-1
4-6-2-1-1-1-1)변증과 논증 .....35-2
4-6-2-1-2)기학학적인 노증 ..... 33-3
4-6-2-1-2-1)기하학 명제들 ..... 33-5
4-6-2-1-2-2)유클리트의 기하학 원본 ..... 33-6

4-6-2-2)변증법 ..... 19-3, 33-10
4-6-2-2-1)제논 ..... 33-10
4-6-2-2-2)메가라 출신의 유클리테스 ..... 33-11
4-6-2-2-3)플라톤 ..... 33-13

4-6-2-3)궤변 ..... 33-17
4-6-2-3-1)소피스트들과 플라톤 ..... 38-20
4-6-2-3-2)아리스토텔레스 ..... 33-21
4-6-2-4)논쟁(ἐριστική, 에리스티케) ..... 33-21

4-6-2-5)플라톤의 논리철학 ..... 33-23
4-6-2-5-1)진실성의 담지자는 어떤 것인가 ..... 33-20
4-6-2-5-2)타당한 추리를 만드는 것은 무엇인가 ..... 38-26
4-6-2-5-3)정의의 본성은 무엇인가 ..... 38-29

4-7)끝내기 ..... 27

**5)인간**
5-1)인간이란 ..... 34-1
5-1-1)영혼과 몸의 결합이다 ..... 34-2

5-2)영혼 ..... 34-1
5-2-1)영혼의 성립 ..... 34-1
5-2-1-1)영혼의 부분들? ..... 34-4
5-2-2)영혼의 본질 ..... 34-2
5-2-2-1)정신으로서의 영혼(λογιστικὸν) ..... 34-2
5-2-2-1-1)파이드로스에서의 비유 ..... 34-3
5-2-2-2)생명으로서의 영혼 ..... 34-6
5-2-2-3)중간자로서의 영혼 ..... 34-7
5-2-3)영혼의 운명과 삶의 태도 ..... 35

5-2-3-1)영혼의 윤회 ..... 35
5-2-3-2)영혼의 불멸성 증명 ..... 47
5-2-3-3)삶의 태도 ..... 35-3
5-2-3-3-1)최상의 선한 삶 ..... 46
5-2-3-3-2)인간이 선할 여섯 가지 조건 ..... 46-1

**6)선(윤리학) ..... 36**
6-1)플라톤의 출발점 ..... 36
6-1-1)앎 ..... 36
6-1-2)목적 ..... 36-2
6-1-3)에로스 ..... 36-2, 14-28
6-2)있음과 쾌락 ..... 38
6-2-1)있음 ..... 38
6-2-1-1)있음의 근거로서의 선 ..... 39
6-2-2)쾌락 ..... 41
6-2-2-1)쾌락은 도덕적 원리가 아니다 ..... 42
6-2-2-2)악 ..... 43
6-3)덕 ..... 46-2, 46-12
6-3-1)그리이스어 ἀρεή(아르떼, 덕)의 쓰임새 ..... 46-2
6-3-2)덕은 앎이다 ..... 46-4
6-3-3)네가지 주요한 덕 ..... 46-6
6-3-4)고르기아스에서의 소크라테스와 칼키아스의 논쟁 ..... 46-6

6-4)자아실현주의? ..... 46-7

**7)정치학 ..... 62**
7-1)들어가기 ..... 62
7-1-1)그리이스 인의 삶은 공공의 삶이었다 ..... 62
7-1-2)정치이론과 인간의 진화 ..... 65-1
7-1-3)정치이론과 정치제도들 ..... 65-3
7-1-3-1)서구 정치 이론 ..... 65-6
7-1-4)그리이스 문명의 발전 ..... 65-8
7-1-5)정치철학의 시작 ..... 65-13
7-2)도시 국가 ..... 65-16
7-2-1)계급들 ..... 65-17
7-2-2)제도들 ..... 65-20
7-2-2-1)에클레시아 ..... 65-20
7-2-2-2)오백 평의회 ..... 65-22
7-2-2-3)법정 ..... 65-24
7-3)정치 이상 ..... 65-27
7-3-1)페리클레스의 장례 연설 ..... 65-27
7-3-2)조화로운 공동의 삶 ..... 65-31
7-3-3)자유로운 시민 ..... 65-35
7-4)플라톤 이전의 정치적인 사유 ..... 65-36
7-4-1)대중적인 정치 논의 ..... 65-36
7-4-2)민주주의 ..... 65-39

7-4-3)자연의 질서와 사회의 질서 ..... 65-40
7-4-3-1)자연과 풍습 ..... 65-45
7-4-3-1-1)안티고네와 안티폰 ..... 65-45
7-4-3-1-2)소크라테스 ..... 65-49
7-4-4)국가에 관한 그리이스인의 생각 ..... 65-41

*7-5)국가 편 ..... 65-50*
7-5-1)들어가기 ..... 65-50
7-5-2)국가의 유래와 계급발생 ..... 66
7-5-2-1)유래 ..... 66
7-5-2-2)노동의 분화 ..... 66
7-6-2-3)계급의 발생 ..... 66-4
7-6-2-4)두 계급 ..... 66-8
7-6-2-4-1)보호 계급 ..... 66-8
7-6-2-4-1-1)정의와 공동체와 교육 ..... 67
7-6-2-4-1-1-1)정의 ..... 67
7-6-2-4-1-1-2)공동체 ..... 69
7-6-2-4-1-1-3)교육 ..... 76, 82
7-6-2-4-1-1-3-1)음악과 체육 ..... 78
7-6-2-4-1-1-3-2)고급의 교육 ..... 80
7-5-3)국가의 형식들 ..... 84
7-5-4)끝내기 ..... 87

*7-6)정치가 편 ..... 90*
*7-7)법률 편 ..... 92*
7-7-1)들어가기 ..... 92
7-7-1-1)국가 편에서 배제한 법을 이끌어들임 ..... 94
7-7-1-2)차선의 국가를 기술한다 ..... 95
7-7-1-3)정치인인 무엇인가를 정의하려 한다 ..... 98
7-7-2)현실 국가에서의 법은 황금으로 된 끈이다 ..... 101
7-7-3)섞인 (현실) 국가 ..... 103
7-7-3-1)현실 국가의 제도들 ..... 108
7-7-3-1-1)인구 수 ..... 108
7-7-3-1-2)결혼 ..... 108
7-7-3-1-3)재산의 소유 ..... 109
7-7-3-1-4)정치제도를 ..... 111
7-7-3-1-5)교육제도들 ..... 113
7-7-3-1-6)종교제도들 ..... 114
7-7-3-2)법을 초월하는 제도들 ..... 116
7-7-3-2-1)밤의 회의제 ..... 116
7-7-4)노예와 전쟁 ..... 118
7-7-4-1)노예 ..... 118
7-7-4-2)전쟁 ..... 119

7-8)끝내기 ..... 120
**8)세계 ..... 49**

8-1)티아이오스 편 ..... 52-1
8-2)보이는 세계 ..... 49
8-2-1)데미우르고스의 활동 ..... 52-4
8-2-1-1)그가 넘겨 받는 것들 ..... 52-6
8-2-1-1-1)공간(χώρα, 코라) ..... 52-6, 54
8-2-1-1-2)흙, 공기, 불, 물 ..... 52-7
8-2-1-1-2-1)질료 ..... 52-10
8-2-1-2)세계 영혼을 만듬 ..... 52-10
8-2-1-2-1)시간 ..... 54-1

**9)아름다움(미학) ..... 130**
9-1)들어가기 ..... 130
9-1-1)플라톤 이전의 미학적 반성 ..... 130
9-2)예술과 모방 ..... 140
9-2-1)예술(τέχνη, 테크네) ..... 140
9-2-2)모방(μίμεσις, 미메시스) .....142
9-2-2-1)진짜모방과 가짜모방 ..... 145
9-3)예술가들 ..... 149
9-3-1)좋은 평론가 ..... 152
9-3-2)예술가들의 노력 ..... 160
9-4)예술의 존재 이유 ..... 153
9-5)아름다움 ..... 155
9-5-1)두 종류의 아름다움 ..... 155
9-5-2)아름다움은 무엇인가 ..... 158, 167
9-6)도덕성 ..... 170

**10)신 ..... 55**
10-1)신에로 나아가는 길 ..... 55
10-2)신의 본질 ..... 59
10-3)신의 정당화 ..... 61
10-4)신과 인간 ..... 62
10-5)자연신학 ..... 62-1

**11)끝내기 ..... 177**

**12)고대 아카데미 ..... 181**
12-1)스페우시포스 ..... 181
12-2)크세노파네스 ..... 182
12-3)헤라클리데스 폰티푸스 ..... 183
12-4)유독수스 ..... 184
12-5)크란토르 ..... 184

1)지도
1-2)그리이스에서의 알렉산더 식민지 ..... 62
1-3)마케도니아 제국 ..... 63
1-4)아리스토텔레스 관련 지도 ..... 72

2)들어가기 ..... -1
2-1)그의 삶 ..... -1
2-2)그의 저서 ..... -5

3)앎과 학문 ..... 1
3-1)논리 ..... 1
3-1-1)개념 ..... 1-1
3-1-2)판단 ..... 5
3-1-3)추리 ..... 7-1
3-1-3-1)삼단논법 ..... 7-1, 14-9, 42-6
3-1-3-2)귀납 ..... 9, 14-8,
*3-1-4)아리스토텔레스의 오르가논 ..... 11*
*3-1-4-2)범주들 ..... 11-2*
*3-1-4-3)토피카 ..... 19-1*
*3-1-4-4)해석론 ..... 28-6*
*3-1-4-5)분석론 전서 ..... 42-6*
3-1-4-5-1)삼단논법 ..... 42-6, 7-1, 14-9
3-1-4-5-2)양상논리 ..... 51-5
3-2)앎 ..... 10

4)소피아, 프로테애 필로소피아, 타 메타 타 퓌지카(일반 형이상학) ..... 15
*4-1)들어가기 ..... 15*
4-1-1)형이상학(타 메타 타 퓌지카)라는 개념 ..... 15
4-1-1-1)형이상학에서 설명되는 소크라테스와 플라톤과 플라톤 주의 자들 ..... 16-6
4-1-1-2)플라톤의 이데아론에 관한 아리스토텔레스의 비판 ..... 16-50
4-1-1-4)형상에 관한 플라톤과 아리스토텔레스의 일치 ..... 16-60
4-1-2)형이상학의 방법과 주제 ..... 16-67
4-1-3)지혜(소피아) ..... 15, 16-4
*4-2)원리를 통한 있음 해명(일반 형이상학) ..... 15*
4-2-1)그의 있음 해명의 특색 ..... 15
4-2-2)네 가지 원리들 ..... 19, 16-2
*4-2-2-1)우시아(αὐσία) ..... 19, 14-45*
*4-2-2-2)질료(ὕλη, 휠레애) ..... 27*
*4-2-2-3)움직임의 원인(τὸ ὅθον, ἡ ἀρχὴ της κινυσως, 활동원인, 효과원인) ..... 34*
*4-2-2-4)마지막 원인(목적원인, τὸ οὗ ἕνεκα, 토 우 헤네카) ..... 45*

5)특수 형이상학 ..... 35′
5-1)영혼(Ψυχή) .... 35′
5-1-1)영혼의 본질 ..... 35-1′
5-1-2)아리스토텔레스의 영혼관의 변천 ..... 36′

5-1-3)영혼의 구분들 ..... 37′
5-1-4)영혼은 단일한가? ..... 42-1′
5-1-5)영혼의 기원 ..... 44′
5-1-6)영혼의 불멸성 ..... 45′

**5-2)세계 ..... 47′**
5-2-1)세계의 그림 ..... 47′
5-2-2)자연 ..... 49′
5-2-3)영원하다 ..... 52′-1
5-2-4)유한하다 ..... 52′-2
5-2-5)공간(τόπος) ..... 52′-5
5-2-6)시간 ..... 52′-7

**5-3)신 ..... 52**
5-3-1)신 존재 증명 ..... 52
5-3-2)신의 본성 ..... 53
5-3-3)신은 첫 번째 원동자이다 ..... 57
5-3-3-2)순수 현실태, 곧 잠재적이 않다 ..... 57, 60-11
5-3-3-4)능동이성이 신인가? ..... 68-19
5-3-4)신과 세계의 관계 ..... 68-12

**6)공동사회 ..... 61**
**6-1)선 ..... 61**
6-1-1)들어가기 ..... 61
6-1-2)도덕적인 선의 원리 ..... 63-1
6-1-3)도덕적인 인식의 근원 ..... 68
*6-1-4)덕 론 ..... 70*
6-1-4-1)덕 ..... 71
6-1-4-1-1)지성적인 덕
6-1-4-1-1-1)중용 .....73
6-1-4-1-2-1)정의 ..... 76-1
6-1-4-1-2-2)우정 ..... 76-6
6-1-4-1-2)지성적인 덕 ..... 76-3
6-1-4-1-2-1)소피아(지혜) ..... 76-3
6-1-4-1-2-2)프로네애시스(신중함) ..... 76-4
6-1-4-1-3)최상의 덕 ..... 76-9
6-1-4-2)덕에로의 길 ..... 76-16
6-1-4-2-1)자발적인 선택 ..... 76-16
6-1-4-2-1)앎과 행위 ..... 76-17

**6-2)공동사회 ..... 77**
*6-2-1)정치이상들 ..... 77*
6-2-1-1)들어가기 ..... 77
6-2-1-2)지배의 종류들 ..... 17-5
6-2-1-3)국가의 목적 ..... 76
6-2-1-4)국가의 기원 ..... 77-10

6-2-1-5)법에 의한 지배 ..... 77-14
6-2-1-6)아리스토텔레스의 정치적 이상 ..... 77-17
6-2-1-6-1)국가의 의미 ..... 77-17
6-2-1-6-2)이상 국가의 요소들 ..... 77-18
6-2-1-6-3)정치 형태의 분류 ..... 77-22
6-2-1-6-4)권력 담지자? ..... 77-24
6-2-1-7)이상국가는 군주 또는 귀족 정치이다 ..... 77-26, 77-43

*6-2-2)정치 현실 ..... 77-28*
6-2-2-1)들어가기 ..... 77-28
6-2-2-2)헌법 ..... 77-30
6-2-2-3)국가 형태들 ..... 77-34
6-2-2-3-2)참주제와 민주제 ..... 77-34
6-2-2-3-3)과두제 ..... 77-34
6-2-2-4)정부의 세 영역 ..... 77-35
6-2-2-5)가장 나은 실천적인 국가 ..... 77-36
6-2-2-5-1)중간 계급의 국가 ..... 77-37
6-2-2-6)혁명 ..... 77-38
6-2-2-7)정치 ..... 77-40

**7)미학 ..... 78**
7-1)들어가기 ..... 78
7-2)예술의 분류 ..... 78
7-3)비극 ..... 80, 88
7-4)시 ..... 84-4
7-4-2-1)역사 ..... 84-5
7-5)음악과 그림 ..... 87
7-6)카타르시스 ..... 84-6
7-7)아름다움 ..... 85

**8)플라톤과 아리스토텔레스 ..... 95**

1)지도
1-1)테베 주도 하의 그리이스 기원전 363 년 경 ..... 61
1-2)그리이스에서의 알렉산더 식민지 ..... 62
1-3)마케도니아 제국 ..... 63
1-4)아리스토텔레스 관련 지도 ..... 72

2)들어가기 ..... -1
2-1)그의 삶 ..... -1
2-2)그의 저서 ..... -5
2-2-1)뤼케이온 이전 ..... -5
2-2-2)뤼케이온 ..... -10
2-2-3)위작 ..... -15

3)앎과 학문 ..... 1
3-1)논리 ..... 1
3-1-1)개념 ..... 1-1
3-1-1-1)정의 .... 2, 14-7
3-1-1-2)류와 종 ..... 2
3-1-1-3)범주들 ..... 4, 14-6
3-1-2)판단 ..... 5
3-1-2-1)진실은 무엇인가 ..... 5-1
3-1-2-2)판단의 주체(주어) ..... 6
3-1-2-2-1)실체이다 ..... 7
3-1-3)추리 ..... 7-1
3-1-3-1)삼단논법 ..... 7-1, 14-9, 42-6
3-1-3-1-1)격들 ..... 8
3-1-3-1-2)삼단논법(연역)의 감각 ..... 9-1, 14-8
3-1-3-1-3)아리스토텔레스의 삼단논법과 플라톤의 변증법 ..... 9-1
3-1-3-1-3-1)근거의 본질 ..... 9-2
3-1-3-2)귀납 ..... 9, 14-8,
3-1-3-3)이외의 추리들 ..... 9

*3-1-4)아리스토텔레스의 오르가논 ..... 11*
3-1-4-1)오르가논의 형성 ..... 11
*3-1-4-2)범주들 ..... 11-2*
3-1-4-2-1)범주들의 애매성 ..... 11-2
3-1-4-2-2)범주들와 형이상학에서의 제 1, 2 우시아의 구분들 ..... 13
3-1-4-2-3)범주들을 저술한 동기 ..... 16
3-1-4-2-4)범주들의 분류 ..... 14-16
3-1-4-2-4-1)실체 ..... 14-21
3-1-4-2-4-1-1)그 우선성 ..... 14-21
3-1-4-2-4-2)그 제 1 의미 ..... 14-22
3-1-4-2-4)범주들의 결과 ..... 17
3-1-4-2-4-1)있음의 감각들의 혼동을 제거? ..... 14-18
*3-1-4-3)토피카 ..... 19-1*

3-1-4-3-1)주제 ..... 19-1
3-1-4-3-2)토피카(τοπικά)라는 이름의 분석 ..... 19-2
3-1-4-3-3)토피카의 내용들 ..... 19-3
3-1-4-3-3-1)프로타시스와 프로블레마 ..... 19-3
3-1-4-3-3-2)술어가 될 수 있는 것들 ..... 19-4
3-1-4-3-3-3)동일성의 의미와 귀납과 삼단논법 ..... 21
3-1-4-3-3-3-1)삼단논법을 예견케 하는 내용들 ..... 21
3-1-4-3-3-3-2)간접환원 ..... 24
3-1-4-3-3-3-3)보편긍정진술의 환질환위를 예견케하는 내용들 ..... 28
3-1-4-3-3-3-4)동일성 이론 ..... 28-2
3-1-4-3-3-4)두 집합 X, Y 사이의 관계 ..... 25
3-1-4-3-3-5)무규정적인 진술 ..... 26
3-1-4-3-4)끝내기 ..... 28-3

*3-1-4-4)해석론 ..... 28-6*
3-1-4-4-1)의미와 진실이론 ..... 28-6
3-1-4-4-1-1)플라톤의 영향 ..... 28-6
3-1-4-4-1-2)진실이거나 거짓일 수 있는 것 ..... 28-7
3-1-4-4-1-3)진실성과 거짓성은 무엇인가 ..... 28-8, 30
3-1-4-4-1-4)모순율과 배제율과 이가의 원리 ..... 28-8
3-1-4-4-2)운명론에 대한 아리스토텔레스의 태도 ..... 28-10
3-1-4-4-3)일반진술의 네 가지 형식 ..... 33
3-1-4-4-4)진술에 대한 7 가지 해석 ..... 42-2
3-1-4-4-4)변항을 사용하지 않은 이유? ..... 40

*3-1-4-5)분석론 전서 ..... 42-6*
3-1-4-5-1)삼단논법 ..... 42-6, 7-1, 14-9
3-1-4-5-1-1)그 정의 ..... 42-6
3-1-4-5-1-2)그 기원 ..... 42-7
3-1-4-5-1-3)그 원리들 ..... 43
3-1-4-5-1-3-1)세 가지 격들 ..... 43
3-1-4-5-1-3-1-1)세 항들에 관한 정의 ..... 43
3-1-4-5-1-3-1-1-1)격에 따른 세 항에 관한 정의들 ..... 44
3-1-4-5-1-3-1-1-2)왜 격을 세 가지로 나누었을까? ..... 46-1
3-1-4-5-1-3-2)14 가지 식들 ..... 46-1
3-1-4-5-1-3-2-1)식의 규칙들 ..... 49
3-1-4-5-1-3-3)환위와 환원과 에크데시스 ..... 49-3
3-1-4-5-1-3-3-1)환위 ..... 49-3, 51
3-1-4-5-1-3-3-2)환원 ..... 49-4
3-1-4-5-1-3-3-3)에크테시스(ἔκθεσις, 드러 냄) ..... 50
3-1-4-5-1-4)니일의 단평 ..... 51-2
3-1-4-5-2)양상논리 ..... 51-5
3-1-4-5-2-1)양상진술 ..... 51
3-1-4-5-2-2)양상 삼단논법 ..... 55, 57
3-1-4-5-2-2-1)그 용어의 특색 ..... 55
3-1-4-5-2-2-2)의심 삼단논법 ..... 57

3-1-4-5-2-2-3)필연 삼단논법 ..... 60
3-1-4-5-2-2-4)정의 이론 ..... 63

**3-2)앎 ..... 10**
3-2-1)앎의 본질 ..... 10
3-2-1-1)학문은 본질 분석이다 ..... 10
3-2-1-2)학문적인 물음 ..... 11
3-2-2)앎의 원리 ..... 12
3-2-3)앎의 근원 ..... 13
3-2-3-1)경험? ..... 13
3-2-3-2)인식과정 ..... 14
3-2-3-3)플라톤과 아리스토텔레스 ..... 14-2
3-2-4)학문의 분류 ..... 14-3

**4)소피아, 프로테애 필로소피아, 타 메타 타 퓌지카(일반 형이상학) ..... 15**
*4-1)들어가기 ..... 15*
4-1-1)형이상학(타 메타 타 퓌지카)라는 개념 ..... 15
4-1-1-1)형이상학에서 설명되는 소크라테스와 플라톤과 플라톤 주의 자들 ..... 16-6
4-1-1-1-1)소크라테스 ..... 16-6
4-1-1-1-2)플라톤 ..... 16-16
4-1-1-1-2-1)플라톤 견해의 기원 ..... 16-16
4-1-1-1-2-2)전 후기 이데아론 ..... 16-19
4-1-1-1-2-3)이데아의 공간적 크기 ..... 16-23
4-1-1-1-2-4)메탁시(τὸ μεταξύ, 관여)) ..... 16-24, 16-41
4-1-1-1-2-5)첫 원리로부터 이데아적인 수들의 파생 ..... 16-33
4-1-1-1-2-6)이데아와 수의 동일시 ..... 16-44
4-1-1-1-3)플라톤 주의 자들 ..... 16-48
4-1-1-2)플라톤의 이데아론에 관한 아리스토텔레스의 비판 ..... 16-50
4-1-1-2-1)분리 불 가능성 ..... 16-50
4-1-1-2-2)쓸모 없는 이론이다 ..... 16-50
4-1-1-2-3)불가능한 이론이다 ..... 16-52
4-1-1-2-4)형상들이 수들은 아니다 ..... 16-54
4-1-1-3)이런 비판에 관한 코플스턴의 단평 ..... 16-55
4-1-1-4)형상에 관한 플라톤과 아리스토텔레스의 일치 ..... 16-60
4-1-2)형이상학의 방법과 주제 ..... 16-67
4-1-2-1)방법 ..... 16-67
4-1-2-2)주제 ..... 16-68
4-1-2-2-1)있는 것들 중에서 형이상학에서 설명되지 않고 '있는' 것들 ..... 16-70
4-1-2-2-2)있는 것들 중에서 형이상학에서 연구되고 '있는' 것 ..... 16-73
4-1-2)지혜(소피아) ..... 15, 16-4
4-1-2-1) 4 원인들 ..... 16-2, 19

*4-2)원리를 통한 있음 해명(일반 형이상학) ..... 15*
4-2-1)그의 있음 해명의 특색 ..... 15
4-2-1-1)유비적인 이해 ..... 15
4-2-1-2)아리스토텔레스 유비의 뿌리는 플라톤의 존재 유비 ..... 17

4-2-1-3)있음의 근본 감각 ..... 18
4-2-2)네 가지 원리들 ..... 19, 16-2
*4-2-2-1)우시아(αὐσία) ..... 19, 14-45*
4-2-2-1-1)우시아라고 말해져 왔던 것들 ..... 14-23
4-2-2-1-1-1)기체 ..... 14-23
4-2-2-1-1-2)있어 오고 있는 그 무엇(본질, τὸ τί ἦν εἶναι) ..... 14-24
4-2-2-1-1-2-1)그 무엇의 로고스가 정의이다 ..... 14-25
4-2-2-1-1-2-1-1)정의될 수 있는 속성들 ..... 14-27
4-2-2-1-1-2-1-2)우연적인 것들은 자신의 본질과 동일하지 않다 ..... 14-29
4-2-2-1-1-2-1-3)질료(가 섞인 것)는 정의될 수 없다 ..... 14-34
4-2-2-1-1-2-2)그 무엇은 형상과 동일시된다 ..... 14-36
4-2-2-1-1-2-3)이것이 우시아(실체)이다 ..... 14-42
4-2-2-1-1-3)보편자(τὸ καθολὺ) ..... 14-38
4-2-2-1-2)첫 번째 우시아 ..... 19
4-2-2-1-2-1)플라톤의 이데아 론에 관한 아리스토텔레스의 비판 ..... 21
4-2-2-1-2-2)형상(εἶδος, μορφή, 에이도스, 모르페애) ..... 23
4-2-2-1-2-2-1)플라톤의 에이도스와 아리스토텔레스의 모르페애 ..... 25
4-2-2-1-3)두 번째 우시아 ..... 22
*4-2-2-2)질료(ὕλη, 휠레애) ..... 27*
4-2-2-2-1)개별화의 원리 ..... 27, 33, 14-46
4-2-2-2-2)첫번째 질료와 두 번째 질료 ..... 28
4-2-2-2-3)지성적인 질료와 감각적인 질료 ..... 14-32
4-2-2-2-4)변화의 기체 ..... 30
*4-2-2-3)움직임의 원인(τὸ ὅθον, ἡ ἀρχὴ της κινυσως, 활동원인, 효과원인) ..... 34*
4-2-2-3-1)움직임 ..... 34
4-2-2-3-1-1)움직임의 종들 ..... 35
4-2-2-3-2)움직임의 원인은 형상원인이다 .... 37
4-2-2-3-2-1)에네르게이아(활동성) ..... 38
4-2-2-3-2-2)뒤나뮈스(힘, 잠재성) ..... 38, 14-55
4-2-2-3-2-3)엔텔레케이아(현실성) ..... 14-58
4-2-2-3-2-3-1)현실성의 우선성 ..... 14-57
4-2-2-3-3)개별자의 생성과 변화(움직임) ..... 14-51
4-2-2-3-3-1)생성의 종류들 ..... 14-51
*4-2-2-4)마지막 원인(목적원인, τὸ οὗ ἕνεκα, 토 우 헤네카) ..... 45*
4-2-2-4-1)끝(τέλος, 목적) ..... 47
4-2-2-4-1-1)목적은 형상(본질)이다 ..... 49

**5)특수 형이상학 ..... 35′**
**5-1)영혼(Ψυχή) .... 35′**
5-1-1)영혼의 본질 ..... 35-1′
5-1-1-1)생명 ..... 35-1′
5-1-1-1-1)생명은 자기 움직임이다 ..... 35-2′
5-1-1-2)영혼은 제 1 현실태(엔텔레키아)이다 ..... 35-3′
5-1-2)아리스토텔레스의 영혼관의 변천 ..... 36′
5-1-3)영혼의 구분들 ..... 37′
5-1-3-1)식물적인 영혼(τὸ θρεπριόν) ..... 37′

5-1-3-2)감각적인 영혼(τὸ αὐσθηρικόν) ..... 37′
5-1-3-3)정신적인 영혼 ..... 38′
5-1-3-3-1)인간의 인식능력 ..... 38′
5-1-3-3-2)인간의 비 인식적인 능력 ..... 39′
5-1-3-3-3)누스 ..... 42′
5-1-4)영혼은 단일한가? ..... 42-1′
5-1-5)영혼의 기원 ..... 44′
5-1-6)영혼의 불멸성 ..... 45′

**5-2)세계 ..... 47′**
5-2-1)세계의 그림 ..... 47′
5-2-2)자연 ..... 49′
5-2-2-1)움직임 ..... 50′
5-2-2-2)목적 ..... 52′, 68-22
5-2-3)영원하다 ..... 52′-1
5-2-4)유한하다 ..... 52′-2
5-2-4-1)그러나 잠재적으로는 무한하다 ..... 52′-4
5-2-5)공간(τόπος) ..... 52′-5
5-2-6)시간 ..... 52′-7

**5-3)신 ..... 52**
5-3-1)신 존재 증명 ..... 52
5-3-1)신에로의 전환 ..... 60-1
5-3-2)신의 본성 ..... 53
5-3-3)신은 첫 번째 원동자이다 ..... 57
5-3-3-1)첫 번째 원동자로의 접근 ..... 60-3
5-3-3-1-1)영혼이 첫 번째 원동자인가? ..... 60-7
5-3-3-2)순수 현실태, 곧 잠재적이 않다 ..... 57, 60-11
5-3-3-3)신은 어떻게 물리적인 운동을 일으킬까 ..... 60-8
5-3-3-4)능동이성이 신인가? ..... 68-19
5-3-3-4-1)능동이성과 수동이성의 역할 ..... 68-15
5-3-3-4-2)능동이성이란? ..... 68-17
5-3-4)신과 세계의 관계 ..... 68-12
5-3-4-1)신의 활동 ..... 68-20

**6)공동사회 ..... 61**
**6-1)선 ..... 61**
6-1-1)들어가기 ..... 61
6-1-1-1)그의 윤리학의 특성 ..... 61
6-1-1-2)그의 윤리학의 물음 ..... 62-1
6-1-1-2-1)도덕적인 선의 본질은 행복이다 ..... 62-1
6-1-2)도덕적인 선의 원리 ..... 63-1
6-1-2-1)쾌락은 아니다 ..... 64
6-1-3)도덕적인 인식의 근원 ..... 68

*6-1-4)덕 론 ..... 70*

6-1-4-1)덕 ..... 71
6-1-4-1-1)윤리적인 덕 ..... 72
6-1-4-1-1)중용 .....73
6-1-4-1-2)윤리적인 덕들 ..... 76
6-1-4-1-2-1)정의 ..... 76-1
6-1-4-1-2-2)우정 ..... 76-6
6-1-4-1-2)지성적인 덕 ..... 76-3
6-1-4-1-2-1)소피아(지혜) ..... 76-3
6-1-4-1-2-2)프로네애시스(신중함) ..... 76-4
6-1-4-1-2-2-1)데이노테애스(δείνοτης, 교묘함) ..... 76-5
6-1-4-1-3)최상의 덕 ..... 76-9
6-1-4-2)덕에로의 길 ..... 76-16
6-1-4-2-1)자발적인 선택 ..... 76-16
6-1-4-2-1-1)선택 수단 ..... 76-18
6-1-4-2-1-2)선택 과정 ..... 76-18
6-1-4-2-1-2-1)목적 ..... 76-19
6-1-4-2-1)앎과 행위 ..... 76-17

**6-2)공동사회 ..... 77**
*6-2-1)정치이상들 ..... 77*
6-2-1-1)들어가기 ..... 77
6-2-1-1-1)그의 정치 편력 ..... 77
6-2-1-1-2)그의 강의록 정치학 ..... 77-1, 77-50
6-2-1-1-2-1)1권 ..... 77-50
6-2-1-2)지배의 종류들 ..... 17-5
6-2-1-1-2-1)플라톤 비판 ..... 77-5
6-2-1-1-2-2)아리스토텔레스의 이상국가 ..... 77-6
6-2-1-3)국가의 목적 ..... 76
6-2-1-4)국가의 기원 ..... 77-10
6-2-1-5)법에 의한 지배 ..... 77-14
6-2-1-5-1)법 ..... 77-14
6-2-1-6)아리스토텔레스의 정치적 이상 ..... 77-17
6-2-1-6-1)국가의 의미 ..... 77-17
6-2-1-6-2)이상 국가의 요소들 ..... 77-18
6-2-1-6-3)정치 형태의 분류 ..... 77-22
6-2-1-6-4)권력 담지자? ..... 77-24
6-2-1-7)이상국가는 군주 또는 귀족 정치이다 ..... 77-26, 77-43

*6-2-2)정치 현실 ..... 77-28*
6-2-2-1)들어가기 ..... 77-28
6-2-2-1-1)윤리학으로부터의 정치학의 느슨한 분리 ..... 77-29
6-2-2-2)헌법 ..... 77-30
6-2-2-3)국가 형태들 ..... 77-34
6-2-2-3-1)구분 기준 ..... 77-42
6-2-2-3-1-1)선한 국가와 나쁜 국가 ..... 77-42
6-2-2-3-2)참주제와 민주제 ..... 77-34

6-2-2-3-3)과두제 ..... 77-34
6-2-2-4)정부의 세 영역 ..... 77-35
6-2-2-5)가장 나은 실천적인 국가 ..... 77-36
6-2-2-5-1)중간 계급의 국가 ..... 77-37
6-2-2-6)혁명 ..... 77-38
6-2-2-7)정치 ..... 77-40
6-2-2-7-1)정치인의 새로운 예술 ..... 77-47
6-2-2-7-1-1)예술은 정치적인 삶을 증진시킨다 ..... 77-49

**7)미학 ..... 78**

7-1)들어가기 ..... 78
7-2)예술의 분류 ..... 78
7-2-1)좋은 예술이란 ..... 86
7-3)비극 ..... 80, 88
7-3-1)비극의 여섯 가지 요소 ..... 89
7-4)시 ..... 84-4
7-4-1)시인의 길 ..... 84-4
7-4-2)시와 역사는 다르다 ..... 84-4, 87
7-4-2-1)역사 ..... 84-5
7-4-3)시는 철학적인 앎을 포함하는가 ..... 84-5
7-4-4)시는 영혼의 조화를 깨트리는가 ..... 84-10
7-5)음악과 그림 ..... 87
7-6)카타르시스 ..... 84-6
7-7)아름다움 ..... 85
7-7-1)아름다운 것은 선한가 ..... 85
7-7-2)아름다움의 중요한 형식 ..... 85

**8)플라톤과 아리스토텔레스 ..... 95**

1)중세철학개념.....1

1-1)시간적 구분.....1
1-2)내용적 구분.....1
1-3)철학과 신학.....2
1-4)중세철학의 의미.....5

2)기독교와 그리이스철학.....7

2-1)기독교와 고대철학의 접촉과정.....7
2-1-1)이전 기독교의 성장.....7
2-1-2)철학에서 빌려 옴.....8
2-1-3)철학에 대한 태도.....8
2-1-3-1)부정적.....10
2-1-3-2)긍정적.....11

2-2)종교에 철학이 스며든 결과.....12

3)교부철학의 근원.....12

3-1)에피쿠르스와 아리스토텔레스.....13
3-2)스토아 주의.....14
3-3)플라톤 주의.....14
3-4)필론과 신플라톤 주의.....15

4)교부철학의 특색.....16

5)그리이스 변신론가들.....17

5-1)마르키아누스 아리스토텔레스.....18
5-2)순교자 유스티누스.....18
5-3)타티아누스.....20
5-4)아테나고라스.....21

6)그노시스 주의와 그 반대자들.....22

6-1)그노시스 주의.....22
6-2)그 반대자들.....23

7)라틴의 변신론 자들.....24
7-1)미누키우스 펠릭스.....24
7-2)테르툴리아누스.....25
7-3)아르노비우스.....27
7-4)락탄티우스.....27

8)알렉산드리아의 카토릭교리 학파.....27

8-1)티투스 플라비우스 클레멘스.....28
8-2)오리게네스.....29

9)그리이스 교부들.....30

9-1)아타나시우스 성자.....31
9-2)나치안젠의 그레고리 성자.....31
9-3)크리소톰의 요한 성자.....31
9-4)바실리우스 성자.....31
9-5)카이사리아의 유제비우스.....31
9-6)닛사의 그레고리.....33

10)라틴교부들.....39

10-1)암브로시우스 성자.....40
10-2)다마스케네의 요한 성자.....40

11)교부철학의 쟁점들.....41
11-1)믿음과 앎.....41
11-2)신.....42
11-2-1)신의 존재.....42
11-2-2)신의 본질.....42
11-3)창조.....43
11-3-1)시간.....43
11-4)로고스.....44
11-5)인간.....46
11-6)영혼.....47
11-7)윤리.....48

**12)아우구스티누스.....1**

**12-1)들어가기.....1**
12-1-1)삶과 저서.....1
12-1-1-1)방탕.....1
12-1-1-2)신플라톤 주의 접함.....2-4
12-1-1-3)도덕적 회심.....2-5
12-1-1-4)종교적 회심과 세례.....2-6
12-1-1-5)사제 서품.....2-6
12-1-1-6)히포의 (보조) 주교가 됨.....2-7
12-1-1-7)계승자 임명.....2-10
12-1-1-8)소천.....2-11
12-1-2)주요한 저서들.....2-11

12-2)진리(인식론).....3
12-2-1)행복을 위한 앎.....3
12-2-2)회의주의 반대.....4
12-2-2-1)나에게 확실한 것들.....4
12-2-2-2)모순율.....5
12-2-2-3)주관적인 인상.....5
12-2-2-4)의심하고 있는 나( si enim fallor, sum).....6
12-2-2-5)존재와 나.....6
12-2-3)경험적인 앎.....7

12-2-4)앎의 종류.....8
12-2-4-1)가장 낮은 수준.....9
12-2-4-2)중간 수준.....10
12-2-4-3)최상의 수준.....11
12-2-4-4)플라톤 주의와 동이(同異)점.....11
12-2-4-4-1)공통점.....11
12-2-4-4-2)차이점.....11

12-2-5)진리.....13
12-2-5-1)진리의 개념.....13
12-2-5-2)진리의 기원.....13
12-2-5-3)이데아들.....14
12-2-5-4)진리는 비추어진다(조명설).....18
12-2-5-4-1)조명.....18
12-2-5-4-1-1)신의 조명.....19
12-2-5-4-1-2)해석.....20, 23
12-2-5-4-1-2-1)존재론적 해석.....20, 24
12-2-5-4-1-2-1-1)코플스턴의 해석.....21
12-2-5-4-1-2-2)아퀴나스적인 해석.....25
12-2-5-4-1-2-3)역사적인 해석.....25
12-2-5-5)진리의 본질.....26

12-3)신.....27
12-3-1)신 존재 증명.....27
12-3-1-1)사유(안)으로부터의 증명.....27
12-3-1-2)정신론적인 증명.....28
12-3-1-3)동의와 사물들로부터의 증명.....30
12-3-1-4)의심으로부터의 증명.....32

12-3-2)신의 자연.....33
12-3-2-1)원형(보기화) 주의.....35

12-4)창조.....37
12-4-1)창조이유와 시간.....37
12-4-2)창조과정.....39
12-4-2-1)무로부터.....39

12-4-2-2)시간.....41
12-4-2-3)형상.....42
12-4-2-4)종자로서의 형상.....42
12-4-2-4)수(數).....45

12-5)영혼.....46
12-5-1)인간.....46
12-5-2)영혼은 실체이다.....48
12-5-3)나.....48
12-5-3)기원.....50
12-5-4)불멸.....49

12-6)선(善).....52
12-6-1)윤리의 원리.....52
12-6-1)영원한 이성.....52
12-6-2)신의 의지.....53

12-6-2)의지와 자유.....55
12-6-2-1)자유.....55
12-6-3)윤리적인 행위.....56
12-6-3-1)의지에 의한.....56
12-6-3-2)심정에 의한.....57

12-6-4)행복.....58
12-6-4-1)삶의 목표.....58

12-6-5)악.....60
12-6-6)두 부류의 사람들.....61

12-7)신의 나라.....62
12-7-1)땅의 국가는 '바빌로니아'와 동일하지않다.....62
12-7-1-1)민족과 국가.....64
12-7-1-2)교회와 국가.....65
12-7-2)'예루살렘'의 도시 시민들.....63

12-7-3)역사철학.....62, 66

# 논문 자료 1 - 목차

# 논문 자료 1 - 목차

## I 원문 번역 요약 정리

1) **다섯 책 요약** ( 2 - 36 )
1-1) 형이상학 ( 2 - 4, 33 - 36 )
1-1-1) 첫 번째 ( 2 - 4 )
1-1-2) 두 번째 ( 33 - 36 )
1-2) 파르메니데애스 ( 5 - 12 )
1-3) 티마이오스 ( 13 - 19 )
1-4) 소피스테애스 ( 20 - 25 )
1-5) 세 대화편 ( 26 -27 )
1-6) 범주들 ( 28 - 32 )
2) **파르메니데애스 두 번째 요약 ( 37 - 92 )**
2-0) *소크라테애스*의 **에이도스**론 ( 1239 - 1340, 126a1 - 137c3 )
2-1) *파르메니데애스*의 **에이도스**론 ( 37 - 92, 137c4 - 166c5 )
2-1-1) 하나 자체 ( 38 - 49, 137c4 - 142a8 )
2-1-2) **있는** 하나 ( 49 - 76, 142b1 -160b4 )
2-1-2-1) 있는 하나 ( 49 - 66, 142b1 - 157b5 )
2-1-2-1-1) **실체**지닌 자신 ( 49 - 66, 142b1 - 155e3 )
2-1-2-1-2) **실체**지니지 않는 자신 ( 66 - 70, 155e4 -157b5 )
: **엑싸이프네애스(찰나**, 刹那, 66 - 70, 1483)
2-1-2-2) 있는 하나의 알론한 것 ( 71 - 76, 157d6 -160b4 )
2-1-2-2-1) 하나와 분리되는 것 ( 71 -74 )
2-1-2-2-2) 하나와 분리되지 않는 것 ( 74 - 76 )
2-1-3) 하나 아닌 것 자체 ( 78 - 78 )
2-1-4) **있지않는** 하나 ( 78 - 91, 160d5 - 166c5 )
2-1-4-1) 있지않는 하나 ( 78 -87, 160d5 - 164b4 )
2-1-4-1-1) **실체**지닌 자신 ( 78 - 84 )
2-1-4-1-2) **실체**지니지 않는 자신 ( 84 - 87 )
2-1-4-2) **있지않는** 하나의 알론한 것들 ( 87 - 91, 164b5 - 166c5 )
2-1-4-2-1) 하나와 분리된 것 ( 87 - 90 )
2-1-4-2-2) 하나와 분리되지 않는 것 ( 90 - 91 )
3) **소피스테애스 두 번째 요약** ( 93 - 134 )
3-1) 소피스테애스란 무엇인가 (93 - 105)

# 논문 자료 1 - 목차


3-1-1) *기교* ( 98 - 100 )

3-1-1-2) 모방 ( 87 - 88 )

3-1-1-3) 환상 ( 88 )

3-2) **있는** 것 과 **있지 않는** 것 (105 - 132)

3-2-1) **있는** 것

3-2-1-0) 파르메니데애스의 있음 과 *모순*(반대, 102 - 105)

3-2-1-1) 하나 *와 여럿 (105 - 111)*

3-2-1-1-1) *음양*(陰陽, 106)

3-2-2) **실체**(111 - 130)

3-2-2-1) 몸(111 - 115)

3-2-2-1-1) **힘** 으로서의 **있는** 것 (115)

3-2-2-2) **에이도스** (115 - 130)

3-2-2-3) 다섯 가지 큰 **류** (116 - 130)

3-2-2-3-1) *움직임* 과 *쉼* (116 - 121, 125 - 126)

3-2-2-3-2) 변증적인 앎 (121 -122)

3-2-2-3-3) **있는** 것 (123 - 124)

3-2-2-3-4) 동일 과 헤태론 (124 - 125, 128)

3-2-2-3-5) **있지 않는** 것 (126)

3-3) 로고스 와 억견 ( 133 - 134 )

3-3-1) 로고스 ( 133 )

3-3-2) 억견 ( 133 )

4) **티마이오스 두 번째 요약**

4-1) **있는** 것 과 **생성**되는 것 (135 -137, 141 -145)

4-1-1) 적절치 않은 레애마(句, 143 - 145)

4-2) 하늘의 생성 (137 - 140)

4-2-1) 원형 과 모상 (137 -138)

4-2-2) 신의 활동 (138 - 140)

4-3) 우주 영혼의 생성 (140 - 141)

4-4) 두 가지 원인 (146 - 147)

: 데애미우르고스 와 보조원인

4-5) 모든 것의 세 가지 류 (147 - 154, 1135 - 1145)

4-5-1) 자연 (148) : 공간 (148 - 149, 151)

4-5-2) 원형 **에이도스** (150 - 151)

4-5-3) 불 물 흙 공기 (147)

5) **범주들 두 번째 요약** (158 - 276)

# 논문 자료 1 - 목차


5-1) 카테고리아 (158 - 162, 213 - 215)
  5-1-0) *기체* (162 - 165)
  5-1-1) **실체** (166 - 186)
    5-1-1-1) 첫 번째 것 (166 - 169, 172)
    5-1-1-2) 두 번째 것 (168 - 174, 179)
      5-1-1-2-1) **종**(에이도스, 170 - 171)
      5-1-1-2-2) 류(게노스, 170 - 171)

    5-1-1-3) **실체의 속성** (174 - 186)
      5-1-1-3-1) 기체안에 있지 않음 (174 - 178)
      5-1-1-3-1-1) 쉬노한 또는 호모오한 또는 빠로오한 이름 (175 - 176, 307 -308)
      5-1-1-3-2) 이 것을 가리킴 (178 - 179)
      5-1-1-3-3) 자신에 반대되는 것이 있지 않음 (179 -180)
      5-1-1-3-4) 더 많거나 더 적지 않음 (180 - 181)
      5-1-1-3-5) 숫적으로 하나임 (181)
      5-1-1-3-6) 반대 질들을 받아드림 (181 - 184)
  5-1-2) **프로스 티**(대함, 186 - 200)
    5-1-2-1) 습성 경향 감각 앎 상태 (187 - 188)
    5-1-2-2) 프로스 티의 속성 (188 - 198)
      5-1-2-3) 반대도 프로스 티에 속함 (188)
      5-1-2-4) 더 와 덜을 허용함 (188 -189)
      5-1-2-5) 짝을 지님 (189 - 192)
      5-1-2-6) 짝이 동시에 있음 (192 -193)
        : 앎 과 감각의 경우 (193)
        : 실체의 경우 (194 - 197)
  5-1-3) **질** (200 - 215)
    5-1-3-1) 습성 과 경향 (201 - 203)
    5-1-3-2) 속성 (203 - 206)
    5-1-3-3) 모양 (206)
    5-1-3-4) 질들 (206 - 208)
    5-1-3-5) 질의 속성 (208 - 210)
      5-1-3-5-1) 더 와 덜을 허용함 (208 - 209)
      5-1-3-5-2) 같음 과 같지 않음을 허용함 (209 - 210)
  5-1-4) **량** (215 - 231)
    5-1-4-1) 연속적인 량 과 끊어진 량 (216 - 223)
      5-1-4-1-1) 연속량 : 선(216), 면(216), 몸(216), **시간**(217), **공간**(217)

# 논문 자료 1 - 목차


5-1-4-1-2) 끊어진 량 : 로고스(말, 216), **수**(數, 216)
5-1-4-2) 량의 속성 (221 -
5-1-4-2-1) 자신의 반대가 없음 (221 - 222)
5-1-4-2-2) 더 와 덜을 허용않음 (223)
5-1-4-2-3) 똑 같거나 똑 같지 않음 (223 - 224)
5-1-4-2-4) 자신의 부분 각각은 하나이며 이것임 (225)
5-1-4-3) 그 자체 량 과 우연적인 량 (226 - 229)
5-1-5) *(행)함* (231)
5-1-6) *겪음* (231)
5-1-7) 지님 (231 - 235)
5-2) 대립 (235 - 261)
5-2-1) 프로스 티 (관계, 236)
5-2-2) **반대** (236 - 238, 252 - 257)
5-2-2-1) 중간 (237)
5-2-0) 헤태론 차이 동일 같음 (258 - 259)
5-2-3) 결여 와 습성 (238 - 240, 241 - 246)
5-2-4) *부정 과 긍정* (240 - 241, 250 - 252)
5-3) 먼저 와 나중 (261 - 269)
5-3-1) 동시에 (270 - 271)
5-4) **움직임** (272 - 274)
6) **형이상학** (277 - 688)
6-1) 델타 편 (277 - 287)
6-1-1) **있는** 것 (277 - 287)
6-1-1-1) *우연히* 있는 것 (277 - 278)
6-1-1-2) *스스로* 있는 것 (279 - 280)
6-1-1-2) *진실*(로 있는 것) (280)
6-1-1-2) *힘 또는 현실*(로 있는 것) (280)
6-1-1-2) ***첫 번째 있는 것*** : **실체**(281 - 287)
6-2) 제애타 편 (287 - 545)
6-2-1) 1 장 (287 - 290)
6-2-1) **실체** : 첫 번째 있는 것 (288)
6-2-1-1) 첫 번째는 여러 가지로 말하여짐 (289 - 290)
6-2-2) 2 장 (293 - 294)
6-2-2-1) 여러 사람들이 말하는 실체 (293 - 294)
6-2-3) 3 장 (294 - 301)
6-2-3-1) 4가지로 말하여지는 **실체** (294 -

# 논문 자료 1 - 목차


6-2-3-1) 기체 (295 - 296)

6-2-3-1-1) *질료* (297 - 301, 385)

6-2-3-1-2) **실체의 고유한 속성** : 분리가능성 과 이것 (298)

6-2-4) 4 장 (301 - 315)

6-2-4-1) **있어 오는 그 무엇** (본질, 301 -

6-2-4-1-1) 어떤 것의 그 자체 (302 - 305)

6-2-4-1-2) 있어 오는 그 무엇의 로고스 (305 - 306, 308)

6-2-4-1-3) 여러 가지로 말하여지는 있어오는 그 무엇 (306 - 308)

6-2-5) 5 장 (315 - 323)

6-2-5-1) 있어오는 그 무엇의 *정의* (315 - 323)

6-2-6) 6 장 (323 - 334)

6-2-6-1) **각기 것에 있어오는 그 무엇**은 각기 것의 **실체** (323)

6-2-6-1-1) 어떤 것에 있어오는 그 무엇과 어떤 것이 *동일*한 것 와 *헤테론*한 것 (323 - 334)

6-2-7) 7 장 (334 - 346)

6-2-7-1) 자연 *생성* (334 - 337)

6-2-7-1-1) 질료 와 **에이도스** (335 - 337)

6-2-7-1-1-1) 에이도스는 각기 것에 있어오는 그 무엇 과 **첫 번째 실체**(335)

있어오는 그 무엇은 **질료없는 실체**(337)

6-2-7-2) *기교*적인 생성 (338)

6-2-7-2-1) 만듦 (339)

6-2-7-2-2) 질료로된 것 (340 - 341)

6-2-8) 8 장 (346 - 355)

6-2-8-1) 있어오는 그 무엇은 생성되지 않는다 (348)

6-2-8-2) 각기 것은 질료 덕에 *헤테론*하다 (351)

6-2-8-3) 자연에 반하는 생성 : 노새 (351, 355)

6-2-9) 9 장 (355 - 367)

6-2-9-1) *자동적*인 생성 (355 - 358)

6-2-10) 10 장 (369 - 391)

6-2-10-1) 있어오는 그 무엇의 *부분* (369 - 383)

6-2-10-1-?) 부분 과 전체 (델타 편 25장, 371 - 372)

6-2-10-1-?) *전체 와 모든 과 토탈*(372 - 376)

6-2-10-2) 질료의 부분 (376 - 383)

6-2-10-3) *로고스*의 부분은 에이도스의 부분 (384)

6-2-11) 11 장 (391 - 410)

6-2-11-1) **에이도스**의 부분 (3910

# 논문 자료 1 - 목차


6-2-11-2) **이데아**들 (395)
6-2-11-3) 질료를 제거한 자들 (396-399)
6-2-11-4) *분리* (408)
6-2-12) 12 장 (410 - 454)
6-2-12-?) *하나* (416 - 438)
6-2-12-?-1) 우연적인 하나 (417 - 420)
6-2-12-?-2) 그 자체 하나 (420 - 425)
6-2-12-?-3) 수의 아르케애 로서의 하나 (429 - 430)
6-2-12-?-4) 모나드 점 선 면 몸 (430 - 431)
6-2-12-!) *여럿* (438 - 440)
6-2-12-1) *나눔*에 의한 **정의** (440 - 444 - 454)
6-2-12-1-1) **류** 와 **차이** (440, 446 - 449)
6-2-12-1-2) **실체** 와 **종** (448)
6-2-13) 13 장 (454 - 471)
6-2-13-1) *보편자*는 실체일 수 없다 (446 - 471)
6-2-13-1-1) 세 번째 사람의 어려움 (462)
6-2-13-1-2) 보편자는 그러한 것이지 이것이 아님 (463)
6-2-14) 14 장 (471 - 483)
6-2-14-1) *이데아*가 분리해 있는 실체이며 에이도스가 류 와 차이로부터 나온다면? (471)
*불가능한*일이 벌어질 것이다 *불합리한* 말을 해야한다(473, 474, 475)
6-2-15) 15 장 (483 - 497)
6-2-15-1) 정의할 수 없는 것들 : 감각적인 것들(483)**이데아**(484-488) : **인식**안됨(496)
6-2-15-2) 필연적인 논증 (490)
6-2-16) 16 장 (497 - 504)
6-2-16-1) *잠재적인 실체들* (497 - 499)
6-2-16-2) 여럿에 걸친 하나 (499 -500)
6-2-16-3) 하나 **있는것** 아르케애 원인은 **실체**가 아니다 (501)
6-2-17) 17 장 (504 - 510, 536 - 538)
6-2-17-1) 질료의 원인, 에이도스, 무엇, 실체 (508)
6-2-18-2) 음절(의 요소, 508 - 509)
6-2-18-@-1) *아르케애* (510 - 513)
6-2-18-@-2) *원인* (513 - 523)
6-2-18-@-3) *요소* (523 - 527)
6-2-18-@-4) *자연* (527 - 536)
6-2-18-@-4-1) **자연**은 실체 (531 - 534)
6-2-18) 각장 요약 과 전체 요약(538 - 545)

# 논문 자료 1 - 목차


6-3) 테애타 편 (545 - 680)

6-3-1) 1 장 (545 - 554)

6-3-1-1) **힘**(잠재적인 것, 546 - 550)

6-3-1-2) 힘없음 과 할수없음, 결여 (550 - 554)

6-3-2) 2 장 (554 - 564)

6-3-2-1) *로고스적인* 힘 (555 - 558)

6-3-2-2) *비로고스적인* 힘 (558 - 559)

6-3-3) 3 장 (564 - 579)

6-3-3-1) 잠재적인 것(힘)을 **활동**과 동일하게 여긴 자들 (564 - 565)

6-3-3-2) 이들의 어려움 (565 - 571)

6-3-3-3) **있**으면서 한편으로 **있지 않을 수** 있다 (575 - 576)

6-3-4) 4 장 (579 - 587)

6-3-4-1) **할 수 있음** (579)

6-3-4-2) 있을 수 있다면 있어왔을 때이다 (583)

6-3-4-3) 있을 수 없게하는 경우 (587)

6-3-5) 5 장 (588 - 593)

6-3-5-2) 힘의 획득 (588)

6-3-5-2) *욕망* 또는 의지 욕망함으로 행함(589)

6-3-6) 6 장 (594 - 604)

6-3-6-1) **활동** 과 프라그마 (594)

6-3-6-2) 유비적인 정의 (595 - 597, 600)

6-3-6-3) **움직임**은 끝이 없다 (602)

6-3-6-4) **실천** (603)

6-3-7) 7 장 (604 - 614)

6-3-7-1) 힘으로 있을 때 와 그렇지 않을 때(씨) (605)

6-3-7-2) 질료 와 힘 (612, 621)

6-3-8) 8 장 (614 - 646)

6-3-8-1) **활동**은 힘 보다 먼저'이다' (615)

6-3-8-2) 움직이게하는 것은 이미 활동하고 있다 (619)

6-3-8-3) 실체 와 에이도스는 활동으로 있다 (623)

6-3-8-4) **모순**의 힘 (625 - 627)

6-3-8-5) 활동(에네르게이아)은 소멸않는다 (637)

6-3-9) 9 장 (646 - 660)

6-3-9-1) 활동은 힘 보다 착하고 나쁘다 (646)

6-3-9-2) 힘은 활동을 통해 인식된다 (649)

6-3-9-3) **노에애시스**(생각)이 활동임 (649)

# 논문 자료 1 - 목차


6-3-10) 10 장 (660 - 667)

6-3-10-1) **진실** 과 **거짓**이 말하여지는 때 (661)

6-3-10-2) 에네르게이아에는 속여짐이 있지 않다 (665)

6-3-10-3) 프라그마 와 진실(671)

6-3-11) 각장 요약 (677 - 680)

6-4) 이오타 편

6-4-2) 2 장 (680 - 688)

6-4-2-1) 하나 (단위, 680 - 682)

6-4-2-2) 하나 와 **있는** 것 (683 - 684)

Ⅱ 두 사람에 있어서의 **에이나이**(와 **온**(있는 것))

1) *아리스토텔레스*의 **있음** 또는 **있는 것** 과 **있지 않음** 또는 **있지 않는 것**

1-1) **있음** (688 -802)

1-1-1) **있음은 어떠한 것**? (688 - 704)

1-1-1-1) 있음은 *묶어진 하나*이다 (688 - 689)

1-1-1-2) *첫 번째 있음*은 있는 것과 *하나*이다 (689 - 690)

1-1-1-3) 있음은 *범주와 분리되지 않는다* (690)

1-1-1-4) 그 자체 있음은 *범주*라 말하여진다 (691)

1-1-1-5) 있음 과 있는 것은 *진실 또 힘 또 현실*이라고도 말하여진다 (691 - 693)

1-1-1-6) 어떤 것에 *속함*은 어떤 것에 있음이다 (694)

1-1-1-7) 있음의 이름은 *이것*을 가리킨다 (694 - 704)

1-1-1-7-1) **앎**의 아르케애 (695)

1-1-1-7-2) **필연적인 있음** (698)

1-1-1-7-3) 프라그마 하나에 고유한 *이름* 하나 (700)

1-1-2) **있음과 더불어 쓰이는 말들** (704 - 752)

1-1-2-1) *있음에 있어서는 하나가 아니나 [.....]에 있어서는 하나이다* (704 - 718)

1-1-2-1-1) [*에네르게이아*] (704)

1-1-2-1-1-1) 앎의 분류 (706 - 707)

1-1-2-1-1-2) **움직임** (707)

1-1-2-1-1-2-1) 움직이게하는 것은 활동에 있어 하나이나 있음에 있어서는 하나가 아니다 (708 - 712)

1-1-2-1-1-2-2) 오르막 과 내리막은 간격에 있어서는 동일하지만 있음에 있어서는 하나가 아니다 (713)

1-1-2-1-1-2-3) 돌쩌귀(움직임의 시작과끝)는 로고스에 있어서는 헤태론하지만 크기에있어서는 분리해 있지 않다 (717)

# 논문 자료 1 - 목차


1-1-2-1-2) [*영혼의 부분*] (715)
1-1-2-2) 자주 *프로스 티*라는 말과 어울린다 (718 - 720)
1-1-2-2-1) 프로스 티 두 가지 (719)
1-1-2-3) **있다 앞 뒤의 3격** (720 - 752)
1-1-2-3-1) 배에 있음 과 둘에 있음은 동일한 것이 아니다 (721 -731)
1-1-2-3-1-1) 지혜 (722 - 726)
1-1-2-3-1-1) **이데아**론 (728 - 731)
1-1-2-3-2) 어떤 것에 있음은 (어떤 것에) **있어오는 그 무엇** : **실체**를 가리킨다 (734 - 737)
1-1-2-3-2-1) 개별적인 어떤 것 (736)
1-1-2-3-3) 당신에 있음은 음악에 있음이 아니다 (737 - 739)
1-1-2-3-4) 표면에 있음은 흼에 있음이 아니다 (739 - 744)
1-1-2-3-5) 흰 사람은 흰 사람에 있음과 동일하지 않다 (744 - 745)
1-1-2-3-6) ' **있음 선에** ' (746 - 749)
1-1-2-3-6-1) *있음은 동일 그 자체?* (748)
1-1-2-3-7) 둥금에 있음 과 둥금은 동일하다 (749 - 752)
1-1-3) **관사 붙은 에이나이** (752 - 801)
1-1-3-1) *주격* (752 - 791)
1-1-3-1-1) **움직임** (755 - 760)
1-1-3-1-1-1) 연속적이다 (755)
1-1-3-1-1-2) 움직여진다면 있기 시작한다 (759)
1-1-3-1-2) **움직여지지 않으면서도 움직이게하는 것** (757)
1-1-3-1-2-1) 욕망 과 사람의 대상 (758)
1-1-3-1-2-2) 활동함 (759)
1-1-3-1-2-2) 누우스 와 누우스의 대상은 동일하다 (761)
1-1-3-1-2-2-1) **노에세오스 노에애시스** (생각의 생각, 772)
1-1-3-1-2-2-2) **신** (761 -762)
1-1-3-1-2-2-2-1) 항상 있다 (762)
1-1-3-1-2-2-2-2) 즐거운 좋은 상태에 항상 충만 (778)
1-1-3-1-2-2-2-3) 생명 (762)
1-1-3-1-2-2-2-4) 영원하며 가장 선함 (762)
1-1-3-1-2-3) 감각적인 것과 분리됨 움직이지 않음 크기없음 (763)
1-1-3-1-2-4) 실체임 (764)
1-1-3-1-2-4-1) *55*개 (768)
1-1-3-1-2-4-1) 신들은 첫 번째 실체들이다 (770)
1-1-3-2) *2격* (791 - 802)

# 논문 자료 1 - 목차


1-1-3-2-1) 있음의 순서 (793)
1-1-3-2-2) 있음의 원인 (794) **에이도스** (797)
1-1-3-2-3) 있는 것들의 첫 번째 원인 (801) 수가 아니며 수는 실체가 아니다 (801)
1-2) **있는 것** (802 - 1106)
1-2-1) *있음 처럼 여러 가지로 말하여진다* (803 - 805)
1-2-1-1) 그러나 호모뉘모스하게가 아니라 하나(**실체**)에 대해 말하여진다 (805 - 822)
1-2-1-1-1) *호모오한 이름* (809 - 821)
1-2-1-1-1-1) (산)사람 과 초상화 (809-810)
1-2-1-1-1-2) (산)손 가락 과 (죽은) 손 가락 (810 - 811)
1-2-1-1-1-3) 호모오뉘모스하게만 말하여지면 앎은 있지 않다 (812 - 815)
1-2-1-1-1-4) 말과노새 남자와여자 (815 - 817)
1-2-1-1-1-5) 힘 : 움직임 = 질료 : 실체 (817 - 819)
1-2-1-2) 마찬가지로 쉬노오하게 말하여지지도 않는다 (822 -
1-2-1-2-1) *쉬노오한 이름* (822 - 829)
1-2-1-2-1-1) 사람 과 황소 (824 - 825)
1-2-1-2-1-2) 실체 와 차이로부터 이루어진 모든 것 (826 - 829)
1-2-2) **있는 양상** (830 - 834)
1-2-2-1) *우연 과 필연* (834 - 860)
1-2-2-1-1) 우연 (834 - 853)
1-2-2-1-2) 필연 (853 - 860)
1-2-2-2) *진실 과 거짓* (861 - 879)
1-2-2-2-1) 진실 (861 - 872)
1-2-2-2-2) 거짓 (872 - 878)
1-2-2-3) *힘 과 활동 과 현실* (878 - 942, 545 - 680)
1-2-2-3-1) **움직임** (878 - 942, 755 - 786)
1-2-2-3-1-1) *무한* (903 - 915)
1-2-2-3-1-2) 생성 소멸 (915 - 921)
1-2-2-3-1-3) 질 또는 량적인 움직임 자리 움직임 (921 - 942)
1-2-2-4) *하나 와 여럿* (944 - 956)
1-2-2-4-1) 하나 (944 - 956)
1-2-2-4-1-1) *이것 과 그러한 것* (956 - 981)
1-2-2-4-1-1-1) 이것 (958 - 969)
1-2-2-4-1-1-2) 그러한 것 (969 - 973)

# 논문 자료 1 - 목차


1-2-2-4-1-2) 동일한 것 (986 - 991, 1047)
1-2-2-4-2) 여럿 (981 - 11051)
1-2-2-4-2-1) 대립 (981 - 983, 1021)
1-2-2-4-2-1-1) 결여, 모순(983), 프로스 티, 반대 (983)
1-2-2-4-2-1-1-1) 모순적인 결여 (1027)
1-2-2-4-2-2) 헤태론한 것 (991 - 994, 1001)
1-2-2-4-2-3) 차이 와 대조 (994 - 1002, 1027, 1033)
1-2-2-4-2-3-1) 대조 (994)
1-2-2-4-2-3-2) 차이 (995)
1-2-2-4-2-3-3) 반대 (999)
1-2-2-4-2-3-4) 모순 (994)
1-2-2-4-2-3-5) 반 정립 (1000 - 1001)
1-2-2-4-2-3-6) 부정 (1002)
1-2-2-4-2-3-6-1) 결여적인 부정 (1027)
1-2-2-4-2-4) 많음 (1004, 1040)
1-2-2-4-2-4-1) 둘 (1004, 1040)
1-2-2-4-2-4-2) 여럿 (1004)
1-2-2-4-2-4-3) 몇몇 (1004)
1-2-2-4-2-4-4) 초과되는 많음 (1004)
1-2-2-4-2-4-5) 모자라는 많음 (1004)
1-2-2-4-2-5) **중간**(사이, 1008)
1-2-2-4-2-5-1) **모순** 대립 (1008)
1-2-2-4-2-5-1) 반대 대립 (1009)
1-2-2-4-2-6) 헤태론함 (1010 - 1014)
1-2-2-4-2-6-1) 질료 와 차이 (1014 - 1017)
1-2-2-4-2-6-1) 류적인 헤태론 (1017 -1018, 1051)
1-2-3) **있는 것은 어떠한 것인가** (974 - 1106)
1-2-3-1) 모든 것에 *공통*이다 (974 - 979)
1-2-3-2) **실체가 아니다** (1058 -1061)
1-2-3-3) *실체에 관련해 말하여지는 것이다* (1062 - 1063)
1-2-3-4) *범주는 있는 것을 규정해 놓은 것이다* (1063 - 1066)
1-2-3-5) 감각적인 것과 헤태론한 것도 있다 (1067 - 1073)
1-2-3-6) *첫 번째 있는 것은 움직이는 것이 아니다* (1073 - 1078)
1-2-3-7) **ὄν ἤ ὄν**(있는 것 으로서 있는 것, 1079 -1106)
1-3) **있지 않는 것** (1106 - 1134)
1-3-1) *여러 가지로 말하여진다* (1107 - 1120 )

1-3-1-1) *거짓* (1111 - 1112)
1-3-1-2) *이것* (1112 - 1119)
1-3-1-3) *항상 나누어지는 것* (1119 - 1120)
1-3-2) *어떠한 것인가* (1120 - 1134)
1-3-2-1) *우연적인 것과 흡사* (1120 - 1123)
1-3-2-2) *순수하게 있는 것은 아님* (1123 - 1125)
1-3-2-3) **있는 것의 반대** (1125 - 1139)
1-3-2-4) *소피스테애스들이 다루는 것임* (1131 -1134)

**2) 플라톤의 있음 또는 있는 것 과 있지 않음 또는 있지 않는 것 (1134 - )**
**2-1) 있음 (1135 - )**
**2-1-1) 그 자체 있음은 에이도스이다 (1135 - 1147)**
2-1-1-1) 진실한 억견 과 누우스 (1137)
2-1-1-2) **에이도스** 와 *공간* 과 에이도스와 *같은*(이름 지니는) 것(1138)
2-1-1-3) *선분의 비유* (1145)
2-1-2) 나타난 것 과 처럼 보이는 것은 있음이 아니다 (1148 - 1150)
2-1-3) *하나* 그리고 하나와 *알론한 것* 이외에는 있지 않다 (1150 - )
2-1-3-1) 하나 와 알론한 것 (1154 - 1157)
2-1-3-1-1) 하나는 에이도스 또는 이데아 (1154 - 1155)
2-1-3-1-2) 알론한 것도 에이도스? (1115)
2-1-4) **있음**을 나누어지니면 *시간*도 나뉘어지님 (1157 - 1172, 143, 1173)
2-1-4-1) *있어옴* 과 있게 될 (1157, 1173)
2-1-4-2) *지금* (1158, 1160)
2-1-4-3) 현재 (1162)
2-1-4-4) 지금으로 나아오고 지금에서 나아가는 시간 (1167)
2-1-4-6) **있음** 과 **실체**의 구분 (1168)
2-1-5) **있음** 과 **생성**의 구분 (1172 - 1179)
2-1-5-1) 이 둘의 혼돈을 피하라 (1174)
2-1-5-2) *시간* (1176)
2-1-6) ἐνεῖναι[1] : *움직임*은 같은 상태안에 있지 않다 (1179 - 1192)
2-1-6-1) 움직임 과 쉼 (1180)
2-1-6-2) *몸* (1182)
2-1-6-3) 세모꼴 (1182-1184)
2-1-6-4) 8면체 와 20면체 (1185)

1) 책(78, campbell) : προσεῖναι, παρεῖναι', μετεῖναι, 논문전체목차색인 :

2-1-6-5) 네가지 류 (1186-1189)
2-1-6-6) 물 과 불의 비율 (1190)

**2-2) 있는 것**

2-2-1) **있는** 것 과 **생성되는** 것의 구분 (1194 - 1215)
2-2-1-1) *변증술* (1195)
2-2-1-2) **있는** 것 (1196)
2-2-1-3) 하늘 또는 우주 : 생성된 것 (1197)
2-2-1-3-1) 생성되는 것의 원인 (1198)
2-2-1-3-2) 데애미우르고스의 착함 (1199)
2-2-1-4) *유비* (1202 - 1203)
2-2-1-4-1) 실체 : 생성 = 진리 : 믿음 (1205 - 1206)
2-2-1-5) **있는 것으로 있지 않는** 것 (1206)
2-2-2) *있는* 것은 **생성**되는 것과 **분리**된다 (1215 - 1222)
2-2-2-1) 에이도스 친구들에 따르면 그렇다 (1215)
2-2-2-2) *영혼* (1218)
2-2-2-3) **있는 실체** (1219 -1220)
2-2-3) 있는 것은 *이 것*으로 불리워진다 (1223 - 1233)
2-2-3-1) 이 것 과 그러한 것 (1224 - )
2-2-3-1-1) 이 것(1223-1224)
2-2-3-1-2) 그러한 것 (1224)
2-2-3-1-3) 같은 것 (1225)
2-2-3-2) 생성의 유모 또는 자연 또는 공간 (1231)
2-2-4) *있는 동일*한 것은 **에이도스**이다 (1233 - 1338)
2-2-4-1) **이데아** 또는 에이도스 (1234)
2-2-4-1-1) 영혼 (1235)
2-2-4-2) *동일한* 것 에이도스를 *같은* 것이 *나누어지님* (1239)
2-2-4-2-1) 제애논의 같은 것 과 같지 않은 것 (1239 - 1244)
2-2-4-2-2) 소크라테애스의 *같음 과 같지 않음*의 에이도스 (1244 - 1248)
2-2-4-2-2-1) *많음 하나 쉼 움직임* 등의 에이도스 (1249)
2-2-4-2-2-2) 올바름 아름다움 착함의 에이도스 (1257)
2-2-4-2-2-3) 사람 불 물 등의 에이도스? (1258 - 1260)
2-2-4-2-2-4) 진흙 머리털 먼지 등 몰가치적인 것의 에이도스는 있지 않다 (1259)
2-2-4-2-3) 에이도스들의 *붙고 떨어짐* (1250 - 1251)
2-2-4-2-3-1) 에이도스의 **분리** (1252 - 1256)
2-2-4-2-3-1-1) 에이도스 사이의 분리 와 에이도스를 나누어지니는 것들 사이의 분리 (1253 - 1256)

# 논문 자료 1 - 목차


2-2-4-2-4) *나누어 취함* (1261)
2-2-4-2-4-1) 여럿의 하나 ? : (1262)
2-2-4-2-4-2) 여럿안에 하나 ? : 자신과 **분리**됨 (1263 : 1272)
2-2-4-2-4-2-1) 여러 날(日).....(1263)
2-2-4-2-4-3) 여럿에 걸친 하나 ? : 알론한 것들로 *나뉘어짐* (1263 - 1265 : 1275)
2-2-4-2-4-4) 나누어 취함의 어려움 (1265 - 1290 - )
2-2-4-2-4-4-1) 적음을 나누어취해 커진다 ? (1266 - 1267, 1294 -1296)
2-2-4-2-4-4-1-1) 커짐을 나누어취해 작아진다 ? (1267 - 1268)
2-2-4-2-4-4-1-2) 적음(은 적은부분 보다) 크다 ? (1276)
2-2-4-2-4-4-2) 에이도스들이 **영혼**에 무한하게 나타난다 ? (1268 - 1269, 1280)
2-2-4-2-4-4-2-1) 영혼 안의 *노에애마(관념)*이 에이도스는 아니다 (1269)
2-2-4-2-4-4-2-2) *누우으메논*이 에이도스일까 ? (1270)
2-2-4-2-4-5) *닮음* ? (1282 - 1287)
2-2-4-2-4-5-1) 에이도스가 무한히 나타날 것이다 (1286)
2-2-4-2-4-6) 에이도스를 우리가 *인식*한다는 것을 논증할 수 없다 (1298 - 1317~1313 - 1322)
2-2-4-2-4-6-1) 실체 (1299, 1315)
2-2-4-2-4-6-2) *주인과노예* (1300)
2-2-4-2-4-6-3) **앎**의 **에이도스**가 우리와 분리됨 (1301 - 1302)
2-2-4-2-4-6-3-1) 앎의 에이도스를 통해 우리는 에이도스를 앎 (1302)
2-2-4-2-4-6-4) 앎자체를 지니는 **신**을 우리가 *인식* 못함 (1304)
2-2-4-2-4-6-4-1) 신께서도 여기의 일을 모르시게 됨 : 신의 앎을 박탈!(1304 - 1305)
2-2-4-2-4-6-4-1-1) 우리가 에이도스에 대해 있을 *힘*이 없고 (1304, 1308)
2-2-4-2-4-6-4-1-2) 에이도스도 우리에 대해 있을 힘이 없다 (1304)
2-2-4-2-4-6-4-1-3) 신이 우리의 주인이 아니게됨 (1320)
2-2-4-2-4-6-5) 대화 불 가능하게 됨 (1307)
2-2-4-2-4-6-5-1) 디아노이아(생각)이 향할 곳이 없음 (1313)
2-2-4-3) 철학의 임무 (1322 - )
2-2-4-3-1) 이데아을 모르는 몰인식한 상태에서 벗어나게 함 (1323)
2-2-4-3-1-1) 아름다운 충동 (1324)
2-2-4-3-1-2) 훈련 (1325, 1330-1331)
2-2-4-3-1-2-1) *변증적인 훈련* (1333)
2-2-4-3-1-2-1-1) **있음 과 있지않음**을 전제하면 무엇이 잇따르는가를 숙

# 논문 자료 1 - 목차


고(1332 - 1338)

2-2-5) **있음**은 구분되는 **류 또는 종** (1340 - 1516)

2-2-5-1) *변증적인 앎* (1342)

2-2-5-1-1) **이데아**들의 *교통*을 류적으로 분간하여 아는 것 (1343)

2-2-5-1-1-1) 류를 동일한 종 과 헤태론한 종으로 나눔 (1350)

2-2-5-1-1-1-1) *이데아의 네 가지 층* (1352, 1355)

2-2-5-1-2) 철학자 : 있는 것의 이데아에 몰두 (1344)

2-2-5-1-2-1) *논리* (1348)

2-2-6) **있는** → **것** (1357 - 1371)

2-2-6-1) 것을 가지고 늘 있는을 우리는 말한다 (1361)

2-2-6-2) 것은 하나를 짝인 것은 두 겹을 것들은 여럿을 가리킨다 (1362)

2-2-6-3) 것에 있지 않는이 붙지는 않을 거다 (1364)

2-2-6-4) **것**이 **있다**면 *수*도 있다 (1371 - 1378)

2-2-6-4-1) 수 일반은 있는 것 가운데 하나이다 (1372)

2-2-6-4-2) 있지 않는 '것'에 수를 붙힐 수 없다 (1372)

2-2-6-4-3) 수와 분리해서는 생각할 수 없다 (1373)

2-2-6-4-4) 있지 않음에 대해선 입도 벙긋하지 못할 것이다 (1376 - 1377)

2-2-7) **있는 것으로 있는** 것이 *진짜*이다 (1378)

2-2-7-1) 진짜의 반대는 진짜아닌 것인가 (1379)

2-2-8) 있는 것은 하나인가 여럿인가 하나이며여럿인가 (1384 - 1421)

2-2-8-1) *음 과 양* 이 두 가지인가 (1385)

2-2-8-1-1) 양자 와 각각에 걸리는 있음 헤태론한 것인가 (1394)

2-2-8-1-2) 헤태론하다면 양자는 같이 있지 못하고 동일하다면 하나일 것이다 (1394)

2-2-8-2) **있는** 것은 *하나*인가 (1386)

2-2-8-2-1) *이름*은 어찌되는가 (1396, 1477)

2-2-8-2-1-1) 어떤 것에 두 이름이 있지 못할 것이며 (1396, 1478)

2-2-8-2-1-2) 이름을 프라그마와 동일한 것으로보면 하나도아닌 것의 이름 또는 이름뿐인 것의 이름이 있을 것이다 (1419)

2-2-8-2-2) 있는 하나는 *전체*와 동일한가 헤태론한가 (1399)

2-2-8-2-2-1) 전체라면 부분으로 나뉘는 것인데 하나는 나뉘지 않는다 (1411, 1516) 나뉘면 하나보다많다 (1417)

2-2-8-2-2-2) 전체자체라면 있는 것은 그 자체(자신)가 필요하다 (1419) 필요하다는 것은 지금 빠졌다는 것이고 자신이 빠져나가면 있는 것은 있지않게된다 (1419)

2-2-8-2-2-3) 헤태론하다면 전체는 있지 않을 것이이므로 생성도 실체도 있지 않을 것이다 (1419-1420)

# 논문 자료 1 - 목차


2-2-8-2-2-4) 하나 와 하나자체 그리고 전체 와 전체자체 (1421)

2-2-9) **있는** 것의 **실체** (1421)

2-2-9-1) *몸*인가 (1424 - 1446)

2-2-9-1-1) 영혼도 있는 것 가운데 하나이다 (1427)

2-2-9-1-2) **영혼**의 덕이 보일정도로 크지는 않다 (1437) 아주 작다 (1442) 몸이 아니다 (1442)

2-2-9-1-3) 그 안에 **힘**이 **있을** 것이다 (1434)

2-2-9-2) 있는 것은 *그러한 것*인가 (1430 - 1432)

2-2-9-3) **에이도스**인가 (1724 - )

2-2-9-3-1) *영혼*을 통해 **실체**와 우리가 *교통*한다는데...(1447)

2-2-9-3-1-1) 교통이 바로 *인식*이며(1447)

2-2-9-3-1-2) 인식은 하고겪는 **힘**으로부터 온다 (1447, 1458, 1466)

2-2-9-3-1-3) 따라서 **움직***이는*한 인식된다 (1450)

2-2-9-3-1-4) *영혼* 안에 누우스 와 생명이 있다 (1451)

2-2-9-3-1-5) 그러나 모든 것이 움직이는 것이라면 누우스는 있지 않다 (1451)

2-2-9-3-1-5-1) *누우스*는 동일한 것을 향하기 때문이다 (1452)

2-2-9-3-1-6) 따라서 **쉼**이 있다

2-2-9-3-1-6-1) 쉼과 분리되서는 동일한 것에 관해 동일한 측면에서 동일하게 어떤 것도 있을 수 없다 (1452)

2-2-9-3-2) *움직이지않음 과 움직여져왔음* 이 양자를 **있는** 것은 함께지닌다 (1454, 1470)

2-2-9-3-2-1) 그러나 움직임 과 쉼은 *반대*인데.....(1471).....같이있을 수 있나? (1472) 따라서 양자적인 것이 아니다 (1473)

2-2-9-3-3) 그러므로 **있는** 것은 *움직여지는 것도 쉬어왔던 것도 아니다* (1470 - 1473- 1476, 1505 -1506))

2-2-9-3-3-1) 어떤 것에 여러 *이름*이 덧 붙혀질 수 있다 (1478 - 1479)

2-2-9-3-3-2) 실체의 이름도 여럿(움직임 과 쉼)에 덧 붙혀질 수 있다

2-2-9-3-3-3) *움직임 과 쉼은* **실체**를 통해 서로 *교통*한다 (1482)

2-2-9-3-3-3-1) 움직임이 쉴수는 없고 쉼이 움직일 수는 없다 (1485)

2-2-9-3-3-3-2) 실체를 통해 **엑사이프테애스**(찰나에, 66 -70)

2-2-9-3-3-3-3) 움직임 과 쉼 *외부에* 있음이 나타나는 것이 아니다 (1516)

2-2-9-3-3-3-4) 모든 것이 교통하는 힘을 지닌다 (1484)

2-2-9-3-3-3-4-1) **있는** 것은 끈 처럼 모든 것을 두루 묶는다 (1486 - 1487)

2-2-9-3-3-3-4-1-1) 음소 와 음절 (1496) 과 음의 높 낮이 (1512)

2-2-9-3-3-3-4-1-2) 에이도스(종) 끼리 끼리 묶어진다 (1488)

# 논문 자료 1 - 목차


2-2-9-3-3-3-4-1-3) 어떠한 종이 어떻게 묶어지는가에 관한 앎이 변증적인 앎 (1488)

2-2-9-3-3-4) **움직임** 과 **쉼**은 각각 자신과 **동일**하지만 **헤태론**하다 (1518)

2-2-9-3-3-4-0) 헤태론 과 동일은 구분되는 **아주 큰 류** (1518)

2-2-9-3-3-4-0-1) *헤태론 또는 동일 과* ***있는*** *것*은 하나의 **류**에 걸리는 두 *이름* (1522, 1531)

2-2-9-3-3-4-0-1) 그러나 하나의 류에 걸리는 세 이름은 아님 (1527)

2-2-9-3-3-4-1) 움직임 과 쉼은 헤태론함을 나누어지님으로 서로에로 **변화** (1519)

2-2-9-3-3-4-1-1) *변화*는 헤태론한 것에서 헤태론한 것으로 (1529)

2-2-9-3-3-4-1-1-1) **헤태론의 자연**은 있던 것을 동일한 자신과 헤태론하게 하면서 각기 것을 있지 않게함(1535)앎처럼 쪼개짐이 헤태론의 자연이기 때문이다 (1539)

2-2-9-3-3-4-1-1-1-1) **부정**은 *반대(모순)*이 아니라 *맞섬*일 뿐이다 (1557)

2-2-9-3-3-4-1-1-1-1-1) *있었음의 부정*은 **없음**이 아니라 *있었음과 달리있음*이다 (1557)

2-2-9-3-3-4-1-1-1-1-2) 있던 동일한 자신에 맞섬이 아님이다 *동일한 자신에 대한 부정*이다(1538, 1572)

2-2-9-3-3-4-1-1-1-3) **있던** 것이 *부정*되 있다 (1544)

2-2-9-3-3-4-1-1-1-4) **실체(존재, 258b1)가 나와 있다**[2](1542, 1573)

2-2-9-3-3-4-2) 움직임이 쉼을 나누어 취해서 쉬는 것이 아니다 (1533, 1057)

2-2-9-3-3-4-3) 양자 각각이 동일함을 나누어지녀 각기 자신과 동일함으로 가능 (1520, 1571)

2-2-9-3-3-4-3-1) **동일함은 있음과 하나가 아니다** (1521)하나라면 움직임과 쉼에 걸리는 있음 때문에 움직임 과 쉼이 하나로 될 것이기 때문이다 (1529)

2-2-10) 모든 것은 **있으며 있지 않다** (1564 - 1556, 1567 - 1573)

2-2-11) *로고스*도 **있는** 것 가운데 하나이다 (1592)

2-2-11-1) 로고스 와 억견 (133)

2-2-11-2) 로고스 와 억견은 **있지 않는** 것과 섞어진다 (1597)

2-2-11-2-1) 그러면 *거짓*이다 (1597)


---

2) 그렇다면 에이도스는 실체가 아니란 말인가 아니다 류가 아니라는 말이다 다시말해 실체는 있는 류가 아니라 저 있는 류의 종들 가운데 있는 것이다 이 점에서는 아리스토텔레스의 실체나 플라톤의 실체나 같다 그러나 아리스토텔레스는 첫 번째 있는 각기 것(τι)이 실체라고 하긴하는데.....

2-2-11-2-2) 있지 않는 것을 생각하거나 억견화하면 거짓이 생각 과 로고스 안으로 온다 (1597)
2-2-11-2-3) 신들의 생성 과 모든 것의 생성에 관한 억견은 개연적인 것이다 (19) 모두 정확한 것은 아니다
2-3) **실체**(1602 - 1667)
2-3-1) 하나 자체(1605 - 1667)
2-3-1-1) **움직임**(1611)
2-3-1-2) **하나** 와 **동일**은 그 자연에 있어 다르다(1619)
2-3-1-3) 있음 과 **있어 옴** 과 있을 그리고 되어짐 과 되어졌음 과 되어질(1628)
2-3-1-4) 실체를 나누어지니는 하나 자체(1653)
2-3-1-5) 하나 자체의 논증 정리(1656 - 1664)
2-3-2) 있는 하나(1667 - 1863)
2-3-2-1) **실체** 와 **있음**의 구분(1670 - 1674, 1715)
2-3-2-2) **수**의 생성(1680 - 1684)
2-3-2-3) **모양**(1687)
2-3-2-4) 있는 하나의 논증 정리 I (1706 - 1712)
2-3-2-5) **하나**는 **실체**와 동일하지 않다(1706)
2-3-2-6) 하나 자체 와 있는 하나의 논증 비교 I (1714 - 1720)
2-3-2-6-1) **있음** 과 **존재**의 구분 ? (1715)
2-3-2-7) 모든 관계(1723, 1773)
2-3-2-7-1) **동일** 과 **헤태론**(1723 - 1735)
2-3-2-8) **접촉**(1736 - 1739)
2-3-2-9) 크고 적음 똑 같음(1741)
2-3-2-10) **척도**(1747)
2-3-2-10) **실체** 와 **존재**(1761)
2-3-2-11) 있는 하나의 논증 정리 II (1771 - 1795)
2-3-2-12) 동일한 것 안에(1776)
2-3-2-13) **자기 부정**(1778)
2-3-2-14) **이름**(1783-1788)
2-3-2-15) 똑 같이 크고 적다(1795)
2-3-2-16) 있는 하나의 논증 정리 II
2-3-2-17) 하나 자체 와 있는 하나의 논증 비교 II (1796 - 1807)
2-3-2-18) **있음**(1810)
2-3-2-19) 지금(1812)
2-3-2-20) 하나 스스로(1828)
2-3-2-21) **생성**(됨)(1832)

# 논문 자료 1 - 목차


2-3-2-22) **시간**(1842 - 1845)
2-3-2-23) **이것**(1845)
2-3-2-24) 있는 하나의 논증 정리 III (1947 - 1856)
2-3-2-25) **지금 있음 생성**(1853)
2-3-2-28) 하나 자체 와 있는 하나의 논증 비고 III (1856 - 1863)
2-3-3) 있지도 있지 않지도 않는 하나(1865 - 1892)
2-3-3-1) 실체를 나누어 취함 과 실체를 벗어남(1868)
2-3-3-2) **순식간**(갑자기, 1873)
2-3-3-3) 반대로의 **변화**(1875)
2-3-3-4) *텔레스의* **기체**(1881각주2781)
2-3-3-5) **지님**(**상태**, 1885)
2-3-3-6) **지금** 과 **때**의 만남(1887)
2-3-3-7) 실체를 취하고 벗어나는 논증 정리(1890-1892)
2-3-3-8) **순식간에 관한 논증**(1890-1891, 2024)
2-3-4) 하나가 있을 경우 알론한 것(1892 - 1932)
2-3-4-1) 하나의 알론한 것(1892 - 1902)
2-3-4-1-1) 이데아 하나인 것(1895, 1919 - 1921)
2-3-4-2) 하나와 분리된 알론한 것(1917 - 1919)
2-3-4-3) **반대 속성**(1907)
2-3-4-4) 두 가지 알론한 것의 논증 정리(1921 - 1924)
2-3-4-5) 하나가 만약 있다면의 하나 와 알론한 것은 어떠한가(1926 - 1930)
2-3-5) 있지 않는 하나(1933)
2-3-5-0) 하나가 아닌 것이 있지 않을 경우(1935)
2-3-5-1) 전제의 구분들 과 에이도스(1933 - 1935)
2-3-5-2) **있는 않는** 것은 **헤태론**한 어떤 것이다(1936)
2-3-5-2-1) 헤태론 앎 **차이**(1936 - 1937)
2-3-5-2-2) **헤태론**은 일 종의 알론(1941)
2-3-5-2-3) 비(非)똑같음은 똑같지 않음이다(1943)
2-3-5-4) 실체를 나누어 지니는 있지 않는 하나(1944)
2-3-5-4-1) **있지 않는 것도 있다**(1945)
2-3-5-4-2) **있는 않는 하나**에는 **앎이** 있다(1996)
2-3-5-4-3) **있음** 과 **있지않음**을 잇는 **있는** 것 과 **있지 않는** 것(1947)
2-3-5-4-4) 있는 것은 있는 있음의 **실체** 와 있지 않는 있음의 비실체를 나누어지닌다(1946-1947, 1988)
2-3-5-4-5) 있지 않는 것은 있지 않는 있지 않음의 **비실체** 와 있지 않는 있음의 실체를 나누어 지닌다(1947, 1988)

# 논문 자료 1 - 목차


2-3-5-4-6) *나누어 지닌다* 의 나눔 과 **지님**(1949각주2856)
2-3-5-5) 실체를 나누어 지니지 않는 있지 않는 하나(1945 - 1957)
2-3-5-5-1) 나누어 지닌다의 **나눔**(**놓여짐**, 1955)
2-3-6) 하나가 있지 않을 경우 알론한 것(1958 - 1966)
2-3-6-1) 서로의 알론한 것(1958 - 1960 - 1966)
2-3-6-1-1) **꿈**에서 처럼 각각 덩어리로 순식간에(1984)**나타난다**(1960, 1986)
2-3-6-1-2) **억견**(화 됨, 1962)
2-3-6-2) 하나의 알론한 것(1966 - 1969)
2-3-6-2-1) 연이어지는 4개의 부정어(否定語)(1967)
2-3-6-2-2) 가장 순수하게 있지 않는 것(1983)
2-3-6-3) 있지 않는 하나의 경우 하나의 논증 정리(1996 - 2007)
2-3-6-3-1) 비(**非**) 와 **아님**(2009)
2-3-6-3-2) **순식간에 부정**됨(2010)
2-3-6-4) 있지 않는 하나의 경우 알론한 것의 논증 정리(2015 - 2020)
2-3-7) 다섯 가지 하나의 논증 정리(2024 - 2050)
2-3-7-1) 하나 와 알론한 것 이외에는 아무 것도 없다(2038)
2-3-7-2) 있지 않는 하나에도 앎이 있다(2050)
2-3-7-3) **있음 존재 실체**(2052)
2-3-8) 네 가지 알론한 것의 논증 정리(2053 - 2061)
2-4) **에이도스**를 **나누어 지님**은 **시간 안에**서 일어나는 것이 아니다(2066)
**3) 자료 끝내는 글**(2067)

논문자료 2 - 목차(目次)

I) **있음(hfyfh)**.....2-53

I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.....2-8
I-2) hyh) r$) hyh).....9-26
I-2-1) hfyfh()).....27-34
I-3) hfyfh의 쓰임새 일반.....34-32
I-4-1) 조동사.....36-43
I-4-2) 본동사.....44-52
I-4) $:y.....52-53

II) **있음(εἶναι)**.....53-81

II-1) 'εἶναι '의 쓰임새 일반.....57-81
II-1-1) '이다 '.....62-72
II-1-2) '(이)있다 '.....72-78
II-1-3) '있다 '.....78-81

III) **두 사람의 있음(εἶναι)**.....81-342

III-1) 있음을 나타내는 형식.....83-342
III-1-1) τὸ ὄν ἕν.....83-124
III-1-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὑτὸ.....124-169
III-1-3) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....169-206
III-1-4) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν.....206-232
III-1-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....232-251
III-1-5-1) τὸ( ἕκατῳ)εἶναι( ἑκαστῳ).....232-251
III-1-5-1) τὸ τί ἦν εἶναι ἑκαστῳ.....240-251, 333-336
III-1-6) τὸ εἶναι에 있어서의 여럿.....251-258
III-1-7) (非)모순율.....258-294
III-1-8) τὸ μὴ εἶναι.....297-302
III-1-9) εἶναι καὶ τὸ ὄν.....302-321
III-1-10) οὐσία.....321-342

논문자료 2(본문) - 목차(目次)

I) **있음(hfyfh)**.....2-22

I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.....2-12
I-1-1) hyh) r$) hyh).....2-9
I-1-2) hfyfh()).....9-12
I-2) hfyfh의 쓰임새 일반.....12-22
I-2-1) 조동사.....12-16
I-2-2) 본동사.....16-22
I-3) $:y.....22-22

II) **있음(εἶναι)**.....22-34

II-1) 'εἶναι '의 쓰임새 일반.....22-34
II-1-1) '이다 '.....22-27
II-1-2) '(이)있다 '.....27-33
II-1-3) '있다 '.....33-34

III) **두 사람의 있음(εἶναι)**.....35-142

III-1) 있음을 나타내는 형식.....35-142
III-1-1) τὸ ὄν ἕν.....35-56
III-1-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὐτὸ.....56-72
III-1-3) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....72-84
III-1-4) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν.....84-91
III-1-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....91-99
III-1-5-1) τὸ( ἕκατῳ)εἶναι( ἕκαστῳ).....91-94
III-1-5-2) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ.....94-99, 137-149
III-1-6) τὸ εἶναι에 있어서의 여럿.....99-104
III-1-7) (非)모순율.....104-115
III-1-8) τὸ μὴ εἶναι.....116-120
III-1-9) εἶναι καὶ τὸ ὄν.....120-134
III-1-10) οὐσία.....134-142

# 논문자료 2(각주) - 목차(目次)

논문자료 2(각주) - 목차(目次)

I) **있음(hfyfh)**.....300-333

I-1) 그 이름, 엘로힘 여호와.....301-324
I-1-1) hyh) r$) hyh).....301-318
I-1-2) hfyfh()).....318-324
I-2) hfyfh의 쓰임새 일반.....324-333
I-2-1) 조동사.....324-329
I-2-2) 본동사.....329-332
I-3) $:y.....332-333

II) **있음(εἶναι)**.....333-350

II-1) 'εἶναι'의 쓰임새 일반.....336-350
II-1-1) '이다'.....341-347
II-1-2) '(이)있다'.....347-348
II-1-3) '있다'.....348-350

III) **두 사람의 있음(εἶναι)**.....350-500

III-1) 있음을 나타내는 형식.....350-500
III-1-1) τὸ ὄν ἕν.....350-370
III-1-2) τὸ ὄν αὐτό καθ' αὐτὸ.....371-399
III-1-3) τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς.....399-426
III-1-4) ὄν ἢ ὄν καὶ ὄντως ὄν.....426-446
III-1-5) εἶναι 앞 뒤의 3 격.....446-448
III-1-5-1) τὸ( ἕκατῳ)εἶναι( ἕκαστῳ).....446-448
III-1-5-2) τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστῳ.....448-454
III-1-6) τὸ εἶναι에 있어서의 여럿.....454-457
III-1-7) (非)모순율.....457-485
III-1-8) τὸ μὴ εἶναι.....485-486
III-1-9) τὸ ὄν.....486-492
III-1-10) οὐσία.....492-500

논문자료 3 - 물음 목차

1) 플라톤에 따르면 있는 것은 류이지만, *텔레스에 따르면 류가 아니다. 이것은 무슨 함축을 지니는가?.....3

2) 있는 것은 '호모뉘마하게' 말하여지는 것이 아니라, 하나-실체에 대해 말하여지는 것이다 라고 *텔레스가 말하는 방식은 플라톤이 있는 것에 대해 말하는 방식과 어떤 관련을 맺을까?..6

3) 다섯 책은 각기 어떠한 측면에서 있는 것을 말하는가?.....12-1

4) 있음과 실체 사이의 *텔레스의 구분이 플라톤에게도 적용되는가? 된다면 *텔레스의 실체는 플라톤의 '실체'로부터 유래하는 것은 아닐까?.....14

5) 있음과 생성을 두 사람 모두 구분하는가?.....22

6) 'εἶναι'의 구문론적인 쓰임새-계사(繫辭)-용법을 통해 우리는 두 사람의 있음에 닥아 설 수 있는가?.....25

7) 있음(εἶναι)의 정도(程度)를 두 사람이 허용하는가?.....43

8) 움직임과 있음은 어떠한 관계인가?.....54

9) *텔레스의 실체는 기체인 것이다. 그렇다면 플라톤의 있는 것의 이데아도 기체적인 것인가?.....64

10) 두 사람은 시간을 있는 것으로 보는가?.....73

11) 변화는 언제 일어나는가? 그리고 두 사람은 변하고 '있는' 어떤 것을 인정하는가?.....82

11) 있지 않는 것도 있다 라고 플라톤은 말한다 *텔레스도 그렇게 말하는가?.....93

논문자료 1 - 요약 도표 그림

**1) 다섯 책 첫 번째 요약**

1-1) 파르메니데애스 편 요약(12)

1-2) 티마이오스 요약(18)

1-3) 소피스테애스 요약(24)

1-4) 범주들 요약(32)

**2) 파르메니데애스 편 두 번째 요약**

2-1) 하나 자체(38-39)

2-2) **있는** 하나(50-51)

2-2-1) **실체**지닌 것 과 지니지 못한 것(67-68)

2-2-1) 하나와 분리된 알론한 것과 그렇지않는 알론한 것(74)

2-3) **실체**지니는 있지않는 하나와 그렇지 않는 것(87)

2-3-1) **있지않는** 하나와 분리된 알론한 것과 그렇지 않는 것(91)

**3) 소피스테애스 편 두 번째 요약**

3-1) 류에서 두 가지 종으로 나눔 : 낚시꾼 과 소피스테애스 정의(24)

3-2) 소피스테애스란 무엇(93-94)

**4) 티마이오스 편 두 번째 요약**

4-1) 있는 것이란(142)

**5) 범주들 두 번째 요약**

5-1) 기체(165)

5-2) **실체**(184-186)

5-3) 프로스 티(관계, 199-200)

5-4) 질(210-213)

5-5) 량(218, 221, 224, 230)

5-6) 지님(232, 234-235)

5-7) 습성(246-247) 경향(247-248) 결여(248-250)

5-8) 대립(256) 반대(256-257) 동일(260-261)

5-9) 먼저 와 있음(269)

**6) 형이상학**

6-1) 각편(36)

6-1-2) 실체 와 기체 와 이것(284)

6-1-3) **실체**(274-286)

6-1-4) 범주들 과 델타 와 제애타 편의 실체 비교(310-311)

6-1-5) **있어오는 그 무엇**(본질, 311-312, 345-346)

6-1-6) 생성 : 에이도스가 에이도스를 낳는다(344)

6-1-7) 질료(351-352)

6-1-8) 자동적인 생성(360)

6-1-9) 정의 와 로고스(368)

6-1-10) 여러 가지로 하나(432)

6-1-11) 생물로부터 사람으로의 올바른 *나눔에의한 정의*(453)

6-1-12) *실체 와 모나드*(471)

6-1-13) 안 밖의 아르케애(513)

6-1-14) 있는 것(순수한 에이도스 와 질료 와 생성된 것, 543 : 제애타 편 요약 그림)

6-1-15) 힘을 에네르게이아와 동일시할 경우 잇따르는 불합리한 로고스들(577-579)

6-1-16) **욕망**→있을**수**있는→**힘** →있기시작하는→**있는**←*에르곤*←에네르게이아←엔텔레케이아 ← **끝**(642)

6-1-17) 에네르게이아에의해 발견되는 기하학적인 것들(650-651)

6-1-18) 힘 과 할수있음 과 활동(655-659)

6-1-19) *진실* 또는 *거짓*(677)

**Ⅱ) 플라톤 과 아리스토텔레스의 에이나이 와 온(있는 것)**

**1) 아리스토텔레스의 있음과있는 것 있지않음과있지않는 것**

**1-1) 있음**

1-1-1) 움직여지지않으면서 움직이게하는 길(777)

1-1-2) 하늘 하나에 다다르는 길(784)

**1-2) 있는 것**

1-2-1) 활동 과 힘의 유비적인 정의(819)

1-2-2) *호모한 이름 과 쉬노오한 이름* 사이의 관련(825)

1-2-3) 실체와차이로부터의 모든 것이 쉬노한 이름을 지니는 길(828)

1-2-4) 죽음의 원인은 기회원인임을 보여주는 도식(848)

1-2-5) *디아노이아*(추리)의 영역(869)

1-2-6) 활동 요약(888)

1-2-7) **실천** 으로서의 움직임(891)

1-2-8) 있음에 있어서는 하나가 아니지만 활동에 있어서는 하나인 영역(900)

1-2-9) 움직임과 더불은 *무한함*(902)

1-2-10) 몸, 감각적인 몸, 무한(914)

1-2-11) 기체에서 기체로의 움직임(921)

1-2-12) 연이어지는 *움직임(의자리* 분석, 934)

1-2-13) 달리되지 않는 움직임(938)

1-2-14) 달리되는 움직임(941)

1-2-15) **있는 양상**①(943)③④⑤

1-2-16) 이것 과 그러한 것 과 그만큼한 것(957)
1-2-17) 이것(969) 그러한 것 요약(967)
1-2-18) 있는 양상②(973)
1-2-19) 하나 와 동일 과 똑같은 과 같음의 구분(990)
1-2-20) 류적인 반대(999)
1-2-21) 대립(1021)
1-2-22) 모순적인 결여 와 비 모순적인 결여 와 결여적인 부정(1027)
1-2-23) 모순적인 결여 와 결여적인 부정(1033)
1-2-24) 여럿 과 프로스 티 로서의 대립(1940)
1-2-25) 동일한 류 이면서 헤태론한 종(1047)
1-2-26) 에이도스의 헤태론함(1051)
1-2-27) **있는 양상③**(1057)
1-2-28) 보편자는 실체가 아니다에 다다르는 추리(1060)
1-2-29) 유비 : 대해있음(1063)
1-2-30) **온 에애 온**(있는 것 으로서의 있는 것, 1099)

**1-3) 있음 또는 있지 않는 것**
1-3-1) 이(τόδε, 1119)

**2) 플라톤의 있음 과 있는 것 그리고 있지 않음 과 있지 않는 것**

**2-1) 있음**
2-1-1) 누우스와 억견의 분리 그리고 선분의 비유(1145)
2-1-2) 하나에 지금 있음(1171, 시간의 둥금)
2-1-3) 가장 적은 삼각형의 에이도스(1183)
2-1-4) 각과 몸(1184-1186)
2-1-6) 네 요소와 그 몸의 모습들(1187)
2-1-7) 불과 물과 공기의 비율(1190)

**2-2) 있는 것**
2-2-1) 있는 것과 생성되는 것의 나뉨(1211)
2-2-2) **있는 것 요약①**(1214)
2-2-3) 이것 과 그러한 것(1232)
2-2-4) 두 가지 **분리**(1256)
2-2-5) 나누어취함을 닮음이라고 할 경우 무한히 나타나게 될 에이도스(1286)
2-2-6) 분리의 경우 나타날 어려움 4 가지(1290)
2-2-7) **에이도스**(1297-1298)
2-2-8) 하나 자신 과 알론한 것이 있다면(1337)
2-2-9) 파르메니데애스의 제안된 훈련 과 실제훈련의 차이?(1338)

2-2-10) 4 겹의 *이데아 교통*(1355)
2-2-11) 있음과있는것 있지않음과있지않는것(1408)
2-2-12) 하나자체와전체자체 전체하나와부분모두(1421)
2-2-13) 플라톤 과 아리스토텔레스의 *이것과 그러한 것*의 비교(1432)
2-2-14) **있는 것②**(1445)
2-2-15) 움직여졌고움직이지않고 있는 것(1470)
2-2-16) **있는 것③**(1499)
2-2-17) 움직임과쉼 안에 나타나고 있는 것(1516)
2-2-18) 움직임쉼있음동일헤태론(1531)
2-2-19) 있음과때(시간, 1544)
2-2-20) **있는 것④**(1563-1564)
2-2-21) **있지않는 것**(1565)
2-2-22) 자신과 동일하게 있으며(καὶ)있지않는 움직임(1567)
2-2-23) 움직이며 쉬고 있는 것(1568)
2-2-24) 움직이지않으며 쉬지않고 있는 것(1569)
2-2-25) 쉬면서움직이고 있을 수는 없다(1570)
2-2-26) 자신과 동일하게 있지않고 쉬고 있는 것(1571)
2-2-27) 자신과 동일하게 있지않고 움직이고 있는 것(1571)
2-2-28) 자신과 헤태론하게 있지않고 쉬고 있는 것(1571)
2-2-28) 자신과 헤태론하게 있지않고 움직이고 있는 것(1571)
2-2-29) **자기 부정**(1572)
2-2-30) **저 있음에서 벗어나 실체(존재)로**(1573)
2-2-31) **있음이 무한히 쪼개지는 길**(1594-1595)

**2-3) 실체**

2-3-1) 실체를 나누어 지니지 않는 하나 자체에 있지 않는 것들(1666)
2-3-2) 하나 자체 와 있는 하나 비교 I (1721,
2-3-3) *동일하며 헤태론한 있는 하나*(1777)
2-3-4) **이름**에 의해 같고 같지 않음(1788)
2-3-5) 하나 자체의 **부정** 으로서의 있는 하나(1799)
2-3-6) 하나 자체 와 있는 하나 비교 II (1808)
2-3-7) **시간**(1843)
2-3-8) **지금 있음 생성**(1853)
2-3-9) 하나 자체 와 있는 하나 비교 III (1864)
2-3-10) **지금** 과 **때**의 만남 으로서의 **순식간**(1887)
2-3-11) **있음**에서 **순식간에** 벗어나는 **존재**(1888)
2-3-12) 하나가 있을 경우의 알론한 것 두 가지(1925)

2-3-13) 있을 경우의 하나 와 알론한 것(1931)
2-3-14) 있지 않는 하나가 실체를 지니는 경우 와 그렇지 않는 경우(2008)
2-3-15) 순식간에 ***헤태론의 자연***에 의해 **부정**되어 있음으로부터 존재가 벗어남(2010)
2-3-16) 하나가 있지 않을 경우의 알론한 것 두 가지(2021)
2-3-17) 하나가 있지 않을 경우의 하나 와 알론한 것들(2022)
2-3-18) 다섯 가지 하나(2051)
2-3-19) 네 가지 알론한 것(2062)
2-3-20) 모든 것 곧 다섯 가지 하나 와 네 가지 알론한 것(2064)

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

hwhy(여호와) 그 이름의 유래.....2
myhl)(엘로힘) 그 이름의 유래.....5
hwhy과 myhl)의 신학적인 의미.....8
hey:he) 번역의 역사.....11
hey:he) re$A) hey:he)의 번역들.....17

인도 유럽어의 어근 '*'.....57
'εἶναι' 쓰임새의 사전적인 분류.....59-61
τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....232

감각적인 것과 에이도스의 분리 - 선분의 비유.....143
범주들과 이를 설명하기 위한 낱말들.....152

(비)모순율에 관한 여러 표현들-*텔레스.....268
*텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....272-275

생성되는 길.....335
순식간과 지금.....314
시간과 있음과 지금.....309
시간의 흔적-플라톤.....312
실체-*텔레스-.....321-334
실체-플라톤.....337-338

앎의 대상과 움직임.....212
앎의 아르케애(모순율)-*텔레스.....258
에이도스의 분리.....87
여러 가지로 말하여지고 있는 것의 류형.....204
여러 에이도스의 부정(否定).....110
요소들의 그 모습과 질.....199
요소적인 몸의 비율.....200
움직여져 오고 있으나 움직이지 않고 있는 것.....228
움직임에 관련된 표현들 - 플라톤과 *텔레스.....255-256
'이'와 '그러한'과 '그 만큼'-플라톤과 *텔레스.....176

있는 것-플라톤.....302-308, 315
있는 것의 두 가지 구분-플라톤과 *텔레스.....154, 168
있는 양상들.....172
있어 오고 있는 그 무엇(본질).....334
있음과 있는 것-*텔레스.....317-321
있음과 지금과 생성(됨).....310

## 논문자료 2 - 요약 도표 그림

있지 않는 것-플라톤과 *텔레스.....297-302
파르메니데애스 편의 전제들.....86
하나 자체와 있는 하나의 부정(否定).....108
하나 자체의 부정(否定).....104
하나를 말하는 길들.....205
하나와 동일과 똑 같음과 같음--*텔레스.....119
하나의 구분돌-플라톤과 *텔레스.....122
하나의 구분들-*텔레스.....118
헤태론과 알론과 하나와 자신.....97
호모오뉘마와 쉬노오뉘마의 보기들.....192

논문자료2(본문)-도표와 그림

τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....90

감각적인 것과 에이도스의 분리 - 선분의 비유.....61
범주들과 이를 설명하기 위한 낱말들.....66

(비)모순율에 관한 여러 표현들-*텔레스.....105
*텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....107-108

생성되는 길.....138
순식간과 지금.....128
시간과 있음과 지금.....126
시간의 흔적-플라톤.....126
실체-*텔레스.....134-137
실체-플라톤.....140-141

에이도스의 분리.....37
여러 에이도스의 부정(否定).....49
움직임에 관련된 표현들 - 플라톤과 *텔레스.....102-103
'이'와 '그러한'과 '그 만큼'-플라톤과 *텔레스.....77

있는 것-플라톤.....121-124, 127-129
있는 것의 두 가지 구분-플라톤과 *텔레스.....67, 71
있는 양상들.....74
있어 오고 있는 그 무엇(본질).....137-139
있음과 있는 것-*텔레스.....130-133
있지 않는 것-플라톤과 *텔레스.....115-119
파르메니데애스 편의 전제들.....36

하나 자체와 있는 하나의 부정(否定).....48
하나 자체의 부정(否定).....45
하나와 동일과 똑 같음과 같음-*텔레스.....53
하나의 구분돌-플라톤과 *텔레스.....55
하나의 구분들-*텔레스.....52
호모오뉘마와 쉬노오뉘마의 보기들.....82

논문자료 2(각주) - 도표 그림

hwhy(여호와) 그 이름의 유래.....301
myhl)(엘로힘) 그 이름의 유래.....302
hwhy과 myhl)의 신학적인 의미.....306
hey:he) 번역의 역사.....307
hey:he) re$A) hey:he)의 번역들.....312

인도 유럽어의 어근 '*'.....336
'εἶναι' 쓰임새의 사전적인 분류.....338-339

(비)모순율에 관한 여러 표현들-*텔레스.....465
*텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....469-470

앎의 대상과 움직임.....413
여러 가지로 말하여지고 있는 것의 류형.....423
요소들의 그 모습과 질.....419
요소적인 몸의 비율.....419
움직여져 오고 있으나 움직이지 않고 있는 것.....442

하나를 말하는 길들.....424
헤태론과 알론과 하나와 자신.....358

논문자료 3 - 도표와 그림

나누어 지니는 때.....84

말하여지다.....11

변화들.....69
변화의 방향들.....91
생성되는 길.....67
시간의 흔적들.....76-79

앎의 대상의 움직임.....60
여러 가지로 말하여짐.....9
여러 방식으로 있는 것.....62
움직여져 왔으나 움직이지 않고 있는 것.....54
움직임과 범주들.....58

이 (것)과 그러한 것.....97

있는 것 두 가지.....47
있는 것의 부정(否定).....113
있는 여러 양상들.....104
있음에서 존재로.....86, 115

파르메니데애스 편의 전제들가 그 귀결들.....37-38

# 논문자료 1 - 용어 색인(Index, 索引)

**가능**(힘) : 1817각주2729,
가닥(δυὰς) : 1737과이음매,

**각각** : 하나를가리키는 1897, 하나를가리키지않는 2007,
**각기모든**(ἅπαν) : 1688+1711+1966+1724각주2631안에있지않다, 1722것에대해모든것이있는4가지길,.
**같음** : 질의 209, 986, 259, 1225, 에이도스의 1245, 이름의 1138, 동일을 겪는 1620+1732+964, 더많지도 적지도않는1730,
**거짓** : 846, 660,
걸친(ἑπὶ) : 여럿에1264+499+1245+1683하나, 어떤것에1731이름, 행위에걸친1788각주2697레에마, 하나에서 여럿1876, 동일한것에1958두이름,.
**것(τι)** : 948, 99, 305, 99, 957, 1078, 166, 948, 447, 1357(각주2201),957, 178, 1112-1119
**결여** : 241-248, 996, 997, 1017, 893, 341, 886(각주1387), 806, 238-250, 685, 343, 917
겹(δὶς) : 1709과둘,
곧음 : 1609이란,
***공간*** : 세가지류가운데하나로서의151+1139, 1266(각주2007), 첫 번째934, 1613각주2507과시간,
과거(현재 미래) : 1629
**관계** : 1036(각주1686), 1006, 186-200, 플라톤의1723, 모든 것이각기모든것에대해맺는1773,
관사(τὸ) : 1940각주2839,
구분 : 있음과실체의1670각주2471,
궤변술 : 1086, 975
귀납(ἐπαγωγὴ) : 389(각주446), 600, 1095, 476, 595, 1126(ἀναγωγὴ)
**그 자체** : 787, 1073, 500, 628, 42, 258-259(박홍규전집 I권 33), 1412(각주2282), 303, 836, 834, 844, 904
그러한 것 : 957, 148
긍정 : 916, 891
**기체** : 기체안에162-175, 실체는다른모든것의166, 295에서기체로의변화만이움직임, 853, 917, 947-948, 959, 움직이는915+1614, 973, 998, 924, ὑπόκειται(161a4)
기회 : 846, 923
길(τρόπος) : 283, 960
**끝(목적)** : 890, 602, 596, 896, 995, 엔텔레케이아의888, 597이속한움직임인실천, 늦게되어지는1819, 1895으로부터되어졌던전체하나로서의이데아,

**나누어지님**(μετέχειν, 關與) : 1303(각주2116), 1533(각주2426), 텔레스의328각주330, 형이상학992a5-30, 727(형이상학990b31-34), 나누어취함과구분되는1894+1898, 1945+1973각주2896의나뉨, 1948각주

2855+ 2060 + 1885의지님,
**나누어취함**(μεταλαμβάνοντα, 關與) : 1261, 실체를1867이됨이다, 나누어지님과구분되는1869+ 1898,
나뉜 것 : 1004, 982
**나란한**(옆) : 690, 912, 909, 범주와684있음,
**나중** : 1816되는것은젊다, 네가지267,
**나타난 것들** : 1010b1, 862, 98, 하나1647움직임,
노예 : 1300자체와주인자체, 922+ 189와주인,
**논리(λογίσμος, λογικως)** : 302, 507, 539, 738, 743, 796, 854, 1124, 1139, 1180, 1424각주 2298,
**논증** : 695, 1299, 1097, 있는거짓의1601, 헤태론한자연이실체임을1576, 있지않는것의1575-74, 자연에따른1534, 695되지않는것, 거짓의1299, 실체의1097,

**다름**(알론) : 258, 1941은헤태론의일종,
**다름(헤태론)** : 258, 992, 125, 55, 알론은1941의일종,
달리됨(ἀλλοίωσις) : 274움직임,.
**대립** : 982, 235-253-258
대조 : 994, 1022, 1045
도식 : 837, 845, 691,
**동시** : 720, 695, 654(각주982), 592, 851, 270, 플라톤의1615, 자리안에926, 늙어짐과1628에젊어짐, 반대인것은서로안에1750있을수없다, 전제와부분은1818,
**동일** : 986, 258, 42, 72, 124, 261, 302, 416, 429, 754, 278, 904, 989, 1221, 258-259, 42, 628, 1724각주2631+ 1521과있는것은하나가아니다,하나와1639, 누우스와1452, 쉼과1648, 1619-21의자연, 1616안에,
동일하게 : 824, 840, 826, 177, 927, 849, 324, 915, 253,
**됨**(생성) : 알론한것으로1636, 있음과1643각주2547, 반대로1856, 두사람의1881각주2781, 사라짐과1868, 항상전체로1413, 시간을나누어지니는1643, 실체를나누어취함1955, 달리1956,
**두 겹**(δυάδα) : 944-950, 395, 1001, 1737과두가닥, 수의생성과1709,
둘중의 하나(πότερον) : 1001, 1196, 1197, 1108, 1029, 945, 948, 712, 11997, 12, 1000, 945
**둥근움직임** : 759, 755, 729(각주837), 765, 883
둥금 : 1609이란, 1400, 1645공,
**디아노이아**(기하학적추리력) : 1094, 338, 336, 392, 512, 604, 715, 1387, 866, 871, 1069, 실체가떼어내진1676+ 1705,
따라서(κὰτα) : 807, 813, 302-303, 978, 997
똑같음 : 량의223, 998, 990, 986, 259, 1166, 1089, 1623각주2525동일한척도, 분배의1685,

**량** : 892, 881, 216, 1746각주2659차이로서의헤태론,
레애마(句) : 133(262c4)
**류** : 392, 1012, 1020, 1044, 1083, 1087, 가장큰다섯1528,

## 논문자료 1 - 용어 색인


류 와 **종** : 170, 1047, 1354

만약(εἰ) : 1605+1705하나있음, 하나1667+1705있음, 1672각주2572, 하나아닌것에걸리는1969각주2894,

많음 : 982, 무한히1676있는하나, 여러가지1040, 1249의에이도스, 1730각주2638적음, 척도의1624, 하나보다1837수, 하나가아닌1899,

말하여지다 : 1378(각주2235)

**먼저** : 1009, 261, 288, 1067, 1816되는것은늙다,

모나드 : 470, 465, 931, 375, 437, 1044(각주1618)

모든 : 375, 991,

**모순** : 863, 241-242, 253, 625, 886(각주1367), 915, 916, 926 ,992, 253, 961, 926, 625, 241-242, 863, 997, 1008, 1041, 1405(각주2270), 1577(각주1465)

**모양**(도식) : 660, 206, 939(각주1499), 946, 179, 둥글고곧은1609, 둥금과곧음이섞어진1687,

목적(끝) : 995

몰인식 : 1036(각주1686), 188, 673-6, 663, 669, 에이도스의1321,

**몸** : 1181-1191, 1197, 111

**무한**함(ἄπειρον) 902한움직임 하나자체의1608, 있지않는것의1536, 1580각주2467, 1595, 있는하나의1676, 수에있어1683,.

묶어놓다(διαφερόντως) : 1487,

**묶임**(σύνΘεσίν) : 866, 861, 688, 611, 966, 161, 661, 851, 688, 847, 611

문법적인뜻 : 155, 752

**밖**에(ἔξω, ἐκτὸς) : 1615에서됨, 움직임과쉼1477에있는것은나타나지않는다, 1150, 전체1687+1703,

**반대** : 995, 921, 254, 1008, 1023, 253, 1537, 886, 179, 1857+1510되는것으로의변화, 있지않는것은있는것의1537+1880각주2779가아니다, 1751인것은서로안에동시에있을수없다, 1856로되어짐, 같은것은같지않는것에1732, 동일과헤태론은서로에1724, 움직임과쉼은서로에1471, 1807와맞섬(否定),

**반정립** : 1009, 1000, 기체아닌것들사이에는916이없다, 아름답지않는것은있는것에1541됨,

**범주** : 208, 30, 161, 366, 297, 1384(각주2241), 1403(각주2259), 1433(각주 2314), 1449(각주2336), 1422(각주2295), 684와나란히있음, 1811의유래,

벗어남 : 자신으로부터1573, 있음으로부터1845+1867, 달리되는벗어남1953,

**변증법 :** 1086, 975, 121, 8, 1194, 282, 1249(각주2947)

**변화 :** 998, 921그자체, 1008, 69, 반대로의1519(각주2409), 움직임과쉼사이에서일어나는순식간저때의 1875,

**보편자** : 456, 523, 606,

**본질**((각기것에)있어오는그무엇)) :

**부분** : 움직임의도구로서의1613, 전체의1606, 1674있는하나, 1675+1894와전체, 하나자체의1686각주2600, 서로에대한1900, 전체동시적인1818, 에이도스의383+763+904,

**부정**(ἀποφάσις) : 1001, 1029, 1013, 869, 126, 1110, 1578, 1749의두가지, 1807과반대, 2010과시간,


**두 사람의 있음(에이나이) : 논문자료의 목차 요약 그림 도표 색인** **(김 익성)**

**부정의부정** : 1572, 1734, 50, 70, 하나와1633, 1279각주2637, 1753+1043+1806은긍정,
**분리** : 473, 499, 980, 803, 1253(각주2054), 851, 471, 1086, 935, (번역노우트183근방), 298, 925, 906, 접촉의반대로서의1770, 류와종의1604, 순수한에이도스의543, 류들끼리의1582, 에이도스와개물사이의1257, 1419+1290의어려움, 하나와의1621,
**분리된 이것** : 298, 606, 906, 968
불가능 : 447, 945, 476,
불합리 : 945, 1075a26, 476

사람 : 1757각주2669+1257+1870각주2764의에이도스, 1954에관한두사람의에이도스,
**사이**(μέταξὺ) : 927, 1008, 864, 24, 934
**삼격**(三格) : 있음앞의720+1942,
생각(νούς) : 1145
**생각의 생각** : 772, 922
**생명** : 750, 692, 659, 623, 762
**생성**(됨) : 1867+1820과있음, 334-336, 916, 272, 998, 921, 334-367, 916, 1111, 1194, 1172, 1849각주2755+1413(2285)과전체, 두사람의1881각주2781, 1626, 311쪽, 생성의생성923
섞어지다(συμμέιγυυσθσι) : 1485,
선(착함) :
셋 : 있는것1385, 둘이아닌모든것으로서의1394, 짝더하기하나로서의168,
**소멸** : 68, 두사람의1881각주2781,
소유격(이격) : 752
**속성** : 937, 925, 반대1907,
**속함** : 506있다, 제2실체에166, 생성되는것에질료가343, 413차이들, 있음이하나에1825,
**수**(ἀριθμὸς) : 1006, 498, 216, 1372도있다, 하나와1683, 1709의생성, 홀317, 하나없이도2007가있다
수학적인 것 : 1080, 755, 706-707, 1061a28, 796, 1091
**순수**(**ἁπλώς**) : 543, 267, 758, 851, 836, 841, 990, 923, 930, 1033, 543, 267, 758, 851, 836, 841, 790, 923, 930,
**순식간** : 1873의변화, 1960의꿈, 1984과지금, 모든변화의(자연학222b15)
쉬노오마(동음동음어) : 1226(2007), 175, 1958각주2872,
**쉼** : 움직임의반대로서의1610+1471, 동일한것안의1690+1704+1956
**습성** : 241-247, 996, 지님또는상태또는1885,
**시간** : 1613각주2507과공간, 영원의모상1173, 나아가는1835+1158, 연속량으로서의216, 1629의나뉨들, 1659각주2559의흔적, 1842의세가지구분,
**신**(**Θεὸς**) : 706, 34, 722, 692, 288, 34, 706, 722, 761, 778,
**실천** : 끝이속한움직임으로서의597,
**실체** : 185, 284-287, 309-311, 903, 959, 441, 1820각주2734와생성, 이데아들의1299, 지금1172를나누어지

님, 1670각주2571+1715과있음은하나가아니다, 첫 번째있는것으로서의1077+1074+878, 있음과분리되는1683, 1685의똑같은분배, 존재로서의1573, 1743각주2656와있음, 1542(258b2), 1539(257d5, 258a8), **非**1947+1988를 지니는 있는 것

심상(εἴδωλα) : 1600, 박홍규전집I 96,

**아님(않다)** : 1538-1539는알론하다고폭로함이다, 1727것은나누어지니지않는 것이다, 비(非)와2009,

**아르케애** : 여섯가지510-513, 706, 1010, 510, 1058, 되어지는첫번째것으로서의1817,

**아름다움** : 747, 328

**안에**있다 : 움직임은같은상태1180, 알론한것1610, 기체174, 같은자리하나926, 모든 것안에1688, 수는알론한것1737있지않을것이다, 반대인것은서로1750동시에있을수없다,

**알론한**것 : 파르메니데애스편의1742각주2654+1155+1237각주2024+1234각주2019+6+37+1141각주1863+1156, 1895각주2794이데아의부분들, 하나아닌것으로서의1752각주2666+1913, 1772각주2679, 1777+1958+1941+1779각주2688과헤태론,

**앎** : 724, 705, 754, 856, 187, 326이없는경우, 1302그자체의에이도스,

**앎의 아르케애** : 811, 734, 695,

**양상** : 있는878,

양자(적으로) : 1607, 1394, 1449, 1473, 1517각주2405, 1527, 실체와하나1680, 음과양은1394있다,

**어떤 것**(τι) : 1078과무엇, 957, 948, 447, 166, 1361은있는것과결부된다,

어울리다(συμφωνεῖ) : 1488,

**언제** : 841, 661, 856, 604, 161, 937

**없음** : 1560, 7, 있지않음의강조로서의1719,

**에네르게이아(활동)** : 끝이속한어떤활동으로서의598,

**엔텔레케이아(현실)** : 642, 892, ἐντελὼς ἔχειν의 명사화 로서의 엔텔렉케이아(T.Rijkcbaron, p.49), 시간과 무관함(A. Rijksbaron, p.42)

**에이도스(종)** : 4겹의1638각주2544, 하나의1249, 있음의1326, 착함의1257, 머리카락진흙의1781각주2689+1257, 그자체있는1782, 1136,

**μόρφὴν파이돈(103e5)** : εἶδοςㅈ체가 아니라 보여지는 에이도스가 모르페애이다.

**여럿** : 438, 1634아닌하나그자체, 1264에걸친하나, 1409만있는어려움,

여럿과하나 : 499

**연결(συμπλοκὴ)** : 162, 30, 851, 130, 162, 1466, 소피스테애스262c6(133), 1582, 1466, 851, 1379

**연속** : 1085, 162, 30, 851, 927, 421,

**연이어짐** : 움직임의934, 1735접촉,

**영원**(ἀίδιος) : 756, 1173,

**옆**에(나란한) : 신의1305, 모든 것1685, 각각인것과500, 프라그마와881있지않는움직임, 자신의자연에1817, 하나와알론한것들과1902, 1967것들,

예를들어(οἷον) : 158, 1087, 1249

**두 사람의 있음(에이나이) : 논문자료의 목차 요약 그림 도표 색인** **(김 익성)**

**요소** : 1081, 523-527,
**우연** : 834-850, 1017, 921, 1008, 1050, 1052, 1122, 1133, 324
**움직임** : 플라톤의1611+1180, 텔레스의272, 힘의활동으로서의707, 둥근자리755, 무한한902, 헤태론한것안의1690+1704, 프라그마옆에있지않는881, 변화로서의1950, 움직임의움직임(1068a14, 923)
**위치** : 926, 430, 216, 931
**유비(ἀναλογίαν)** : 431, 657, 602, 600, 435, 432, 695, 595, 431, 600, 819, 657, 602, 600, 435, 593,1201(각주1970), (플라톤티마 31c4, 32c1, 56c4), (파르메니데애스 257b3) (국가VII534a6),
음소(τὰ γράμματα) : 1485,
음절(συλλαβὴ) : 831, 1486, 508,
**이것** : 957-969, 1113, 1162, 1255(각주2003), 지금1163,
**이격**(二格) : 하나1893알론한 것, 기체의174, 관계의186-187, 선의1257, 알론한것77헤태론한것,
**이데아** : 1234(각주2017), 있는것의1344, 텔레스의325, 1895하나전체,
**이데아비판** : 471, 796, 731, 729, 640, 540, 518(각주745) 496, 492, 486, 471, 428, 395, 333, 295, 799(각주1224), 945-951
**이론** : 706, 761, 623
**이름** : 819, 809, 700, 697, 491, 488, 313, 1138, 1299(2010), 1508, 동일한것에여러1478, 1522, 동일한하나에1396두개, 동일한1733을여러번발설,
**인식** : 429, 958, 617
일 차원(ἐφ'ἕν) : 431, 1085, 1089,
임(臨)하다(현재하다) : 지금1629, εἰμί의추상명사또는행위명사로서의(칸, 457-458, p.292)
**있기시작하다** : 568, 582, 840
**있는** 것 : 752, 761, 잇는끈으로서의1561+1947각주2853, 103+2009도어떻게보면있지않다, 1354의이데아, 첫 번째1074+1077, 326에있음, 실체로서있음으로서의1705, 1724각주2631+1521과동일한것은하나가아니다, 있는류의종1063각주2490, 1743각주2656와있음, 쉬어왔지도움직여지지도않는1473,
있는 것 과 **하나** : 992, 979, 978, 944, 683, 498, 1508, 1216, 1445
**있는 것 으로서 있는** 것 : 980, 979, 976, *867*, 812, 808, *706, 1079-1091,* 1617각주2513,
있는 것으로 : 1106, 1146, 1346
있는하나 : 50, 1253,각주2054, 1606와하나자체,
**있다**(ἔστι) : 스스로1170, 범주에307무엇, 지금1629, 하나만약1653각주2553, 하나1653,
**있다**(εἶναι) : 하나1170+1653, 실체에307무엇, 만약하나1653각주2533+1607-1608,
**있어 오는 그무엇**(τὸ τί ἦν εἶναι, 본질) : 294, 302, 306, 323, 337, 1939각주2838의유래, τί ἐστι의일종으로서의(kapps, 텔레스사전, pp.24-25)
**있어오는(ἦν)** : 62, 294, 335, 582, 624, 137, 148, 1157, 755움직임, 624, 582, 335, 294, 148, 755, 804, 그렇게1893오니그렇게있다, 어느한때걸리는1853, 지난때로서의1682, 이데의시간적인있음을가리키는것으로서의(kapps, 텔레스사전, S.25)
**있음** : (텔레스)688-720-802, (플라톤)1135+1820+1621+1172+1845와생성, 1642각주2547과됨, 1326의에이

도스, 저1542+ 1573+ 1691+ 1739, 1715+ 1670각주2571과실체는하나가아니다, 1674는실체를나누어지님이다, 실체와분리안되는1683, 안에1688+ 1462+ 1616, 1538과헤태론한 것, 1733과반대, 1743각주2656+ 1946각주28 52과있는 것, 속성과있음1907각주2811,

**있지않는** 것 : 642, 806, 866, 544, 483, 852, 916, 1619+ 1560각주2453의강도, 1631, 있는류의종으로서의1543, 있는것과헤태론한것으로서의1538, 알론한것과헤태론한것으로서의77, 하나의알론한것으로서의1936, 알론한것들의차이로서의1936+ 1937각주2836, 1772각주2679, 1936과인식, 쉬어왔으며움직여지는1952, 결코1956+ 1367+ 1560+ 1583, 실체의떨어짐으로서의1955, 처럼보이는것1960각주2875, 103+ 2009는어떻게보면있다,

**자리**(χώραν) : 1612움직임, 꿈1139, 1231, 1652각주2507, 하나에머무는두1737,

**장소**(τόπος) : 꿈1139, 첫 번째926, 272변화, 불합리1878,

**자신**(αὐτό) : 1170있다, 1622과헤태론, 1827과하나,

**자연** : 1228(각주2009), 148, 902, 901, 335, 527-538, 509,

**자체**(αὐτὸ) : 하나1677, 감각적인것500, 앎628, 전체1412,

**적음** : 1354, 1730각주2638많음, 척도의1624, 1739의에이도스, 1267자체,

**전제** : 하나있음의1632+ 1329+ 1667각주2565, 있는하나의1672, 두1714, 앞과뒤두1867각주2761, 10가지1933각주2833+ 1934,

**전체** : 371-376, 전체와전체자체1600, 1607+ 1675+ 1894부분, 1700하나, 302각주297에따라, 1913+ 1819+ 1421 하나,

**접촉하다**(ἅπτεσθαι) : 여러곳에서1610, 맞닿아1572, 극단들이동시에926, 934, 1737과이음매,

**정의**(ὁρισμός, 定義) : 444, 825, 308, 842, 덧붙혀지는것의305+ 317는있지않다, 나눔에따른444,

**존재** : 1629각주2533, 1573+ 1630+ 1653각주2552와있음, 1715와실체,

**존재론** : 1784와본질론과에이도스론,

**종** : 에이도스들1249, 383+ 763+ 904+ 1895의부분들,

**종**(**εἶδος**)과이데아 : 1354,

**좋은** : 361, 623,

**주인** : 189+ 922과노예, 1300자체와노예자체,

죽이다 : 파르메니데애스를102+ 1545+ 1668각주2565,

**중간**(μέσον) : 1008, 863, 241, 927, 253, 625, 864, 886(각주1387), 1608, 시작과끝사이의1400+ 1687,

**지금** : 항상있는845, 1629임(臨)하는, 있어옴과있을사이의1812, 순식간과1873각주2771, 1984와순식간,

**지님** : 취함과구분되는1867각주2761+ 1885+ 1949, 텔레스의232-235, 움직임과쉼사이의1875,

**진실** : 794, 689, 611, 490, 993b31, 983b3, 1011b26-17, 1027b18-19

**질** : 209, 1225(각주2006), 220, 924

**질료** : 351-2, 606, 385, 396제거

짝(ἀντιςρόφοντα) : 189, 979, 1010(각주1653),

짝(수) : 1790의생성,

**두 사람의 있음(에이나이) : 논문자료의 목차 요약 그림 도표 색인** **(김 익성)**

**차이** : 993, 411, 258, 448, 924, 1009, 헤태론한1626각주2529, 알론한것들의1936로서의있지않는 것,
**착함**(선(善)) : 1257의에이도스, 326에있음,
**철학자** : 1454, 1344
**첫 번째** : 335, 166, 168, 1219(1993), 737, 289, 758, 714, 855, 969, 1159, 1167 1188
**추상**(ἀφαιρέσας) : 1085
**크기** : 32, 220, 903, 1739+ 1278의에이도스,

토오*(τῷ)의 쓰임새* : 903, 893, 909, 910(1067a17), 915(1067b5), 923(1068a21), 947(1089b26), 1951,1729(146e1), 것으로서의1475각주2658, 1679(143b5), 1618(139c7), 142e1, 142e4, 150b7(1740),

**프라그마** : 31, 263, 369, 413, 754, 792, 689, 857(1?), 881, 594, 369(각주413), 754, 792, 263, 139(각주2261), 31, 689, 1677각주2579와실체(존재)와생각과있음, 있음있는실체의1706,
***필연****적으로* : 706, 698, 621, 583, 839, 840

**하나** : 729, 944, 680, 12, 1035, 415-439, 1933의알론한 것, 진짜67자체, 전체1895, 1415-1416에있는어려움, 1249의에이도스, 1895각주2794이데아, 1933+ 1914+ 1752+ 1728아닌 것, 다섯가지2024,
하나 와 둘의 간격 : 893, 714, 705
하나 와 여럿 : 499, 982, 1006,
**하나** 와 **있는** 것 또는 **있음** : 683-684, 689, 982, 15-438, 704, 992, 978-979, 784, 1160, 1370,
하나그자체 : 1932+ 1607, 전체1400+ 1421+ 1700+ 1716, 1729각주2637와있는하나의일치, 1816의생성, 첫 번째되는것으로서의1816, 1827과자신,
**한계** : 각기것의608, 전체적인1686,
**항상** : 845,
행하다 : 588, 1448고겪는힘, 범주들161
헤애(ἕξις) : 882
**헤태론** : 1044, 258, 992, 55, 126, 질료덕에351, 1618은헤태론과헤태론함, 1535+ 1539+ 2010의자연, 1777+ 1941과알론, 같지않게하는1621+ 1661, 1523의이데아, 1522는항상헤태론한것에대해헤태론하다, 1622과 자신, 반대로만드는1734, 동일한한같음으로서의1734, 1779각주2688과알론, 량적인차이로서의1746각주2659, 1958과알론,
헤태론과알론 : 1662각주2524,
**호모오한 이름** : 1018, 819, 175-176, 1029, 1054, 1138,
홀(수) : 수없이는317정의불가능, 1790의생성,
**환상**(판타스마) : 1600를만드는기교를지닌자로서의소피스테애스, 그림속의1965들,
훈련 : 1603, 1336,
흡사(ἐγγύς, σχεδόν) : 1241(각주2030), 1121,
**힘**(δύναμις, 가능성, 잠재태) : 대해있는1308, 변화의아르케애로서의548, 로고스적인555, 非로고스적인558,

할수있는579, 하고겪는1433, 있는1434,

박홍규 전집(I, II), 논문(V) - 색인

가능 : 2)361, 362, 442힘, 137,
가정 : 2)333,
가짐 : 2)140,
강제 : 1)168,
개념 : 2)160,
개체 : 3)1,
거짓 말 : 1)102,
것(τι) : 1)142, 147, 2)무엇(τί)315,
결여 : 2)266, 367부정, 3)22,
결합(συμπλόκη) : 1)144,
고유명사 : 3)1, 28, 3)28,
공간 : 1)31, 2)20, 22, 25, 26, 74, 78, 131, 353, 354, 482, 494, 502, 3)21, 23,
관여 : 3)34,
교육 : 1)61,
구체 : 2)89,
금덩어리 : 1)68, 107,
기술 : 1)30, 2)240-241
기억 : 1)42, 120, 137, 239, 430, 2)239
기체 : 3)2, 5
기하학 : 2)18,

논리(λογικὸς) : 1)23, 2)논리화하다394,
논증 : 1)28,
누우스 : 1)27,
능동자 : 3)33, 39, 40,
능력 : 2)271, 361, 363, 372,

다(多) : 1)81, 121, 3)32,
다름, 차이 : 2)25, 3)32,
대화 : 1)129, 55,
데이터 : 2)14-16, 170, 394, 398,
동사 : 3)12,

**두 사람의 있음(에이나이) : 논문자료의 목차 요약 그림 도표 색인** **(김 익성)**

동일 : 1)106, 132, 150,
동일자(ταὐτὸν) : 1)33,
디아노이아 : 2)394,

량 : 2)20-21, 39-41, 85, 161,
로고스 : 2)67, 215,
류 : 2)다섯가지큰338 2,

말 : 1)151,
명사 형용사(논문VIII, 260) 부사 : 3)35-36, 2)219, 책14(284)
모든(πᾶς) : 1)148,
모든 것 : 2)236
모방술 : 1)135, 143,
모순 : 1)32, 91-92, 2)113, 136, 174, 261, 263, 460, 498모순율,
목적론 : 3)32,
무 : 3)22,
무한후퇴 : 2)102,
문법 : 3)6-7,
물체 : 3)40,
물활론 : 3)42,

반대 : 1)103, 2)116모순, 113,
배움 : 1)89, 90,
범주 : 3)31, 32,
법칙 : 3)44,
법칙(로고스) : 2)76,
베르그송 : 2)363,
병 : 1)171,
본질(essentia) : 1)35, 3)2,
분리 : 1)35, 79, 3)27,
분사 : 현재3)12,
분석 : 2)121, 3)24,
분유 : 2)79, 512, 3)27,
불 : 3)15
비(α, 非) : 1)90,
비존재 : 3)32, 1)102, 142,

생각의 생각(νοήσις νοησεώς) : 2)445,
생각하다(νοεῖν) : 1)104,
생물 : 2)97,
선(善) : 2)74,
설득 : 1)170, 2)296,
성서 : 1)56,
소유3격 : 3)16,
소피스테애스 : 1)64,
소피아 : 2)303,
수 : 2)66, 366, 3)27,
수동과능동 : 1)164, 2)135, 315, 357, 434, 437, 452, 455
수동과능동의 중간 : 2)438,
시간 과 공간 : 1)34, 2)74, 75, 25, 26, 139, 353, 354, 482,
시초 : 2)107,
신화 : 2)83, 85,
실제(reality) : 2)169, 23, 191, 329,
악 : 1)95, 100, 2)442,
알다 : 2)164,
앎 : 2)302에피스테애매,
양상 : 2)126, 151, 155,
어떻게(πῶς, ποϛ, πῃ, πϵ) : 1)148
없음 : 1)47, 154,
에네르게이아 : 3)37,
에스티 와 온(ὄν) : 3)16,
에이나이 와 에스틴 : 3)13,
에이도스 : 1)27, 40, 2)19, 21, 72, 77, 85, 108, 132, 144, 162, 166-68, 253, 265, 267, 310, 318, 404, 429, 433, 505,
에이도스 : 3)1, 23, 33, 34, 38,
에케인(ἔχειν) 과 에이나이 : 3)13
역사 : 2)331,
연속 : 1)33, 150, 2)62, 74, 262, 3)21, 30,
영혼 : 1)241, 2)239, 286, 3)35, 개체로오려내다3)33-36
올바름 : 1)97,
우시아 : 1)169, 3)1, 2, 13, 32, 제일1, 제일우시가가둘인이유32-33,
우연 : 1)155, 170, 149, 64, 76, 360, 412, 3)26,

**두 사람의 있음(에이나이) : 논문자료의 목차 요약 그림 도표 색인** **(김 익성)**

우주영혼 : 1)169,
운동 : 1)36, 2)21, 39, 115, 435, 41, 112, 115, 21, 39, 139, 355, 239
원인 : 2)76, 252,
유(有) : 2)21,
유동(flux) : 2)22, 30,
유태인 : 2)127,
이것(τόδε τί) : 3)1, 28, 36,
이데아 : 1)205, 238, 239-242, 250, 251,
이름 : 2)177, 329,
이성 : 1)168,
이해하다 : 1)189,
인식 : 1)36, 138, 141, 146,
있게하라(ἐστώ) : 2)400,
있는 것 : 2)215, 318,
있는 것으로 있는 것(온토오스 온) : 1)143, 144, 2)201,
있다(ἔστι)의 주어 : 3)15, 12, 이다18(이조시대)
있다(ἐστίν) : 3)13, הָיָה(하야, hāyā) : 3)16.
있다(ἐστί) : 1)148,
있어오고있는그무엇 : 3)1,
있지않는 것 : 진짜있는 것이 아닌2)237

자기동일성 : 2)172-2, 263, 287, 366, 3)33,
자연 : 1)23, 45, 2)487,
자체성(κατὰ αὐτὸ) : 1)33,
작용(받음) : 2)196, 452,
잘됨(ἐυ) : 1)98,
잠재와현실 : 2)188, 254,
장소(χῶρα) : 3)22, 31,
재인 : 2)209, 212, 214,
접촉 : 2)72, 362,
정의 : 1)37, 105, 2)259, 282,
정지 : 2)112, 458,
정치술 : 1)109, 118,
조작(operation) : 1)27,
조화 : 3)31,
존재 와 무의 한계 : 1)121,

존재(existentia) : 존재 : 1)146, 223, 35, 2)191, 237, 3)2, 12
존재론 : 1)32, 45, 39, 49,
존재자 : 3)12
종류(kind) : 2)82,
좋은 것 : 1)93, 100,
주어 : 3)12-13
즉자 : 1)151, 2)86, 101, 121, 131, 158, 162, 172, 191, 274, 353, 497,
증명 : 1)29, 3)3,
지식 : 1)94,
지향성 : 2)240, 241,
지혜 : 1)93,
지혜(소포스) : 1)64,
직관 : 1)26,
진리적의미의에이뮈 : 3)18,
진실 : 1)132-133,
질 : 2)20-21, 39-41, 85, 161, 294 449량,
질료 : 지성적2)229

차이(디아포라) : 2)238, 288,
철학과신화 : 2)330,
초월 : 1)38,
초월 : 3)3, 11, 초월적인것4,
추상 : 2)89,
추상 : 3)3,

타우타 와 타우토(ταὐτο καὶ ἀυτὸ) : 2)269,
타자(他者) : 1)34, 39, 106, 138, 2)209, 289,
파르메니데애스 : 3)12, 29,
프라그마 : 2)169, 237, 3)3,
플라톤 : 2)텔레스299 314 327, 텔레스144베르그송, 127, 철학의난점158 183 198 274 308, 형이상학제애 타편의존재론과소피스테애스편의 존재론245,
플라톤의 사물 규정 방식 : 2)97,
필연 : 1)158, 168, 172, 2)63, 76, 91, 276,

하나 : 1)32, 34, 2)25, 72, 289,
하나 : 3)32,

**두 사람의 있음(에이나이) : 논문자료의 목차 요약 그림 도표 색인** **(김 익성)**

한계 : 3)31,
합쳐진 것(συνόλον) : 3)27,
해석 : 2)393,
행복 : 1)95, 98,
행위 : 1)60, 2)17,
허무 : 1)151, 153,
허위 : 1)117, 139, 151, 2)239
현재분사 : 3)13,
형이상학 : 2)128,
활동(ἐργόν) : 2)453,

## 논문자료 2 - 주제들

hyh) l$) hyh)(그 번역).....10
hyh) l$) hyh)(그 구문).....11-14
hyh) l$) hyh)(그 의미).....14-26
답의 거부.....14-16
그 이름의 설명.....17-18
임재(臨在)의 강조.....19-21
창조주.....22-24
(자존적인) 존재.....24-26
hfyfh의 의미.....27-34
관계.....27-28
현실적인 활동.....29
현실적으로 활동하는 인격.....30-31
그 신학적 의미.....33-34
hfyfh.....36-53
조동사.....36-43
시점.....36-37
논리적 연관.....38-39
명사의 동사화....40-43
본 동사.....43-53
지니다.....43
따르다.....44
생성하다.....46-47
지속.....48-49
존재.....50-53

hfyfh → **εἶναι** 또는 **ὄν**.....53-57

**εἶναι**.....58-82
어근 *es의 의미 - 숨쉬다.....58
계사.....59-60
계사.....61
생략, 명사문장.....62-64
아리스토텔레스의 계사.....66-67
분사 술어의 시점.....68-69
장소 부사 술어.....71-72
부정사(不定詞)+εἶναι-가능).....73
명사2격+εἶναι.....74
εἶναι 앞 뒤의 3 격.....233-246

(에게 있다)소유과 존재.....233, 75
움직임은 쉼에 있지 않다.....234-235
τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.....239, 242-244
각기 것에 있다.....240-241
**εἶναι**.....58-82
εἶναι 앞 뒤의 3 격.....233-246
선과 아름다움과 있는 것에 있다.....246
소유, 불가능, 계속, 출신.....76
전치사 지배.....77-78
ἐστί καὶ ἔστι.....79
존재(장소).....80

αὐτὸ, αὐτό, ἑαυτό.....146
ἢ αὐτό와 καθ' αὑτο.....207-208
καθ αὐτὸ.....147
κατὰ τὸ αὐτό.....260, 282-288

εἰ ἔν ἐσιτν(계사?), ἕν εἰ ἔστιν(존재?).....83-85
ἐξαίφνης와 변화.....313-314
ἕτερον (καὶ ἄλλον).....163
κατηγορίαι.....152

λέγεται.....206
(τὸ ὄν)λέγεται(πολλαχῶς).....169-172

ὄν ᾗ ὄν.....209
ὄν, ὅ ἔστιν.....214
ὄντως ὄν이 아닌 것.....228-231
ὁμώνυμα → πρὸς ἕν ?.....201-205
ὁμώνυμα → 같은 이름.....187
ὁμώνυμα.....181

ποιεῖν ἢ πάσχειν.....289
πρὸς ταὐτὸν ἢ τῷ αὐτῷ.....280-281
πρὸς τι.....167
συνώνυμα.....190

τι.....175
τόδε τι.....177
τόδε.....173-174, 176
τόδε와 τι.....180

τὸ αὐτὸ.....276-279

## 논문자료 2 - 주제들

τὸ ἀληθινόν.....227
τὸ ὄν αὐτὸ는 ὄν ἢ ὄν인가?.....131-132
τὸ ὄν αὐτὸ의 αὐτὸ → 에이도스.....144-145
τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....216-220, 232
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ → 범주, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν.....149-150
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ.....148, 153-154

τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκος....155-162
τὸ ὄν, 계사, μετέχειν.....133-136
τὸ ὄντως ὄν.....221-225
'κατ' ἀναλογίαν' → 'πρὸς ἕν'인 것?.....194-200

감각적으로 있는 것만이 있는가?.....139-140
감각적인 것과 에이도스의 분리?.....141
동일한 것에 두 이름.....188
두 가지 τὸ ὄν.....168
두 가지 실체와 인식(첫 번째와 먼저).....327-332
류로 있는 것과 소피스테애스.....126-128
반대 또는 모순.....293
변화와 움직임.....296
(非)모순율.....257생성(됨)과 소멸.....312
생성과 생산과 낳음과 있어 오고 있는 그 무엇.....335
세 가지 영혼?.....275
신학.....213

실체.....248
실체가 말하여지는 두 가지 길.....324
실체와 반대.....323
아리스토텔레스의 실체의 근원.....121-122
앎(추상).....212

에이도스와 단절된 이데아.....247, 249
에이도스의 분리.....87-88
여러 가지 에이나이와 헨.....112-113
여러 가지로 말하여지는 하나.....118-119

엘로힘(myihl)).....4-6
여호와(hwhy).....2-3
여호와와 엘로힘의 신학적 의미.....7-8

영혼(움직이게 하는 것).....254-256
우연적인 하나와 하나 그 자체.....114-115
움직임 또는 변화.....294-295

유비적으로(κατ' ἀναλογίαν)있는 것.....193
이 것과 종과 류.....322
이데아와 에이도스.....245

있는 것 자체.....124-125
있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다.....130
있는 것.....303-304
있는 것과 구분되는 류들.....129
있는 것과 기체와 실체....321
있는 것과 움직임과 모음(母音).....305
있는 것과 하나의 구분.....120
있는 것은 동일한 것이 아니다.....96-106, 236-237
있는 것은 하나를 가리킨다.....95
있는 것의 두 가지 구분.....137-138
있는 것이 말하여지는 길.....320
있는 하나.....107
있어 오고 있는 그 무엇과 범주.....334
있어 오고 있는 그 무엇과 질료와 신.....336
있음.....316
있음과 됨과 시간.....306
있음과 범주.....317
있음과 속함.....318
있음과 시간과 실체.....307
있음과 있는 것?.....319
있음과 있지 않는 것과 있는 것과 있지 않음.....315
있음과 지금과 됨.....310-311
있음에 있어서는 하나이지만 활동에 있어서는 하나가 아니다..250-253

있지 않는 것.....297, 300-302
있지 않는 것도 있다.....226, 238
있지 않는 것의 반대.....338-339
있지 않는 것의 반대.....298
있지 않는 알론한 것.....299
있지 않으면서 있다는 것은 불 가능하다.....263
있지 않으면서 있을 수 있다.....261-262

제 1 실체.....215
제 1 실체와 제 2 실체.....178-180
질료(기체)와 실체.....326
짝 으로서의 있는 것과 하나.....93-95
철학.....210-211
첫 번째 실체와 에이도스와 있어 오고 있는 그 무엇.....333
첫 번째 있는 것.....325
추리의 아르케애.....267-271

## 논문자료 2 - 주제들

파르메니데애스와 플라톤과 *텔레스의 하나.....123
프라그마의 아르케애.....258-259, 264-266
플라톤의 (비)모순율?.....273-274
플라톤의 실체.....337

하나 그 자체.....115-118
하나 자체와 있는 하나-부정(否定).....108-111
하나에 대해 말하여지고 있는 것.....191
하나와 실체는 동일한 것이 아니다.....89-93
호모뉘마와 쉬노오뉘마.....192
호모뉘마하게 있는 것.....189

논문자료 2(본문) - 주제들

그 이름, 엘로힘 여호와.....2
hyh) l$) hyh)의 번역(4)
의 의미-동어반복(5-6), 나는 실로 있느니라(7), 나는 있게 하는 자니라(8)

hfyfh의 의미-관계(9), 현실적인 활동(10), 인격적인 존재(11)
의 일반적인 쓰임새
조동사-명사문장의 시점(12), 명사의 동사화(13-14), 분사의 시점(15)
본동사-지니다따르다(16), 생성·유래하다(17), 부정사 연계형(지속, 체류, 직업, 생애, 18-19), 존재(20)

hfyfh → **εἶνα(ὄν).....22**

**εἶναι**의 어근 *es의 의미 - 처소 존재적인 계사(23)
의 일반적인 쓰임새 - 생략명사문장(24), 계사(명사·분사술어, 25, 부사 술어, 26), 부정사(不定詞)+εἶναι(가능, 27), 명사2격+εἶναι(28), (대)명사3격+εἶναι(소유, 29-30, 89), 전치사와 함께(의존, 부착, 직업, 도달, 32), 존재(33)

εἶναι 앞 뒤의 3격 - 움직임은 쉼에 있지 않다(91), 있는 것은 동일한 것이 아니다(92), τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ(93), 각기 것에 있음(94-95, 실체), 이데아와 에이도스(96), 선과 존재(97), 실체(98)

ἅμα.....112
ἐξαίφνης와 변화.....127-128
ἕτερον (καὶ ἄλλον).....70
κατὰ ταὐτόν.....111
κατὰ τὸ αὐτό.....105
κατηγορίαι.....66

(τὸ ὄν λέγεται) πολλαχῶς.....73-74
(τὸ ὄν)λέγεται(πολλαχῶς).....72
ὁμώνυμα → 같은 이름.....79
ὁμώνυμα.....78
ποιεῖν ἢ πάσχειν.....113
πρὸς ταὐτὸν ἢ τῷ αὐτῷ.....110
πρὸς τι.....71
συνώνυμα.....78

τὸ αὐτὸ.....109
τὸ ἀληθινόν.....88
τὸ ἕν(하나)는 ταὐτον(동일)이 아니다.....41-43
τὸ ὄν αὐτὰ와 καθ αὐτά.....58
τὸ ὄν αὐτὸ 로서의 에이도스.....59
τὸ ὄν αὐτὸ는 ὄν ἢ ὄν인가?.....57
τὸ ὄν αὐτὸ의 αὐτὸ → 에이도스.....62-63
τὸ ὄν ᾗ ὄν καὶ τὸ ὄντως ὄν καὶ παντελῶς ὄν.....86, 90
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ → 범주, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν.....64-65
τὸ ὄν καθ' αὑτὸ.....67
τὸ ὄν κατὰ συμβεβηκος.....68-69
τοιοῦτον.....75-76
'κατ' ἀναλογίαν' → 'πρὸς ἕν'인 것?.....83

감각적인 것과 에이도스.....60
감각적인 것과 에이도스의 분리.....61
동일한 것에 두 이름?.....80
류 로서의 있는 것과 소피스테애스.....56
반대 또는 모순.....114
非모순율.....104
생성과 생산과 낳음과 있어 오고 있는 그 무엇.....138
세 가지 영혼?.....108
시간의 흔적과 정확한 표현.....126

실체-*플라톤.....140
실체가 말하여지는 두 가지 길.....155
실체와 반대.....134
에이도스의 분리.....37
여러 가지 εἶναι와 ἕν(하나).....50-51
여러 가지로 말하여지는 하나.....52

영혼.....101
움직이게 하는 것(영혼).....102-103
움직임과 변화.....115

있는 것.....121
있는 것과 기체와 실체.....133
있는 것과 움직임과 모음.....122
있는 것은 하나를 가리킨다.....40
있는 것이 말하여지는 길.....132
있는 하나.....46
있는 하나의 부정(否定)47-49

있어 오고 있는 그 무엇과 범주.....137
있어 오고 있는 그 무엇과 질료와 신.....139
있으면서 있지 않다는 것은 불 가능하다.....106
있음과 됨과 시간....123
있음과 범주.....130
있음과 실체.....124
있음과 있는 것.....131
있음과 있지 않는 것과 있는 것과 있지 않음.....129
있음과 지금과 됨.....125
있지 않는 것.....120
있지 않는 것도 있다.....87
있지 않는 것은 알론한 것.....117-118
있지 않는 것의 반대.....116
있지 않는 것의 반대.....141-142
제1실체와 제2실체.....77
짝 으로서의 있는 것과 하나.....39

철학과 수학과 자연학.....85
첫 번째 실체와 에이도스와 있어 오고 있는 그 무엇.....136
플라톤의 비모순율?.....107

하나 자체.....44-45, 54-55
하나와 동일과 똑 같음과 같음.....53
하나와 실체는 동일한 것이 아니다.....38
하나와 있음.....35-36
형이상학.....84
호모오뉘마와 쉬노오뉘마.....82
활동은 하나이나, 있음은 여럿.....99-100

논문자료 2(각주) - 주제들

*es-의 근본 뜻.....336-337

αὐτό.....371-373, 473-474
ἅμα와 χωρίς.....475-476, 479-480
ἔστι와 ἐστ.....348-349, 351-352
εἶναι의 쓰임새 구분.....338-340
ᾗ αὐτό와 καθ' αὑτὸ.....426-428
παντελῶς ὄν과 ὄντως ὄν과 ὄν ᾗ ὄν.....433-441, 444

hey:he) re$A) hey:he)의 번역들.....312
hfyfh 또는 εἶναι + 현재분사.....345-346

감각적인 것과 실체.....383-384, 442-444
두 가지 실체(첫 번째와 먼저).....495-500
명사문장과 계사.....325-327(hfyfh), 341-342(εἶναι, 343-345, 359-360, *텔레스 ; 378-381(계사와 동일과 존재, 플라톤)

변화와 움직임.....483-485
(非)모순율의 형식들.....461-468
소유와 존재.....329-330, 347, 445

앎.....428-431
엘로힘 여호와의 어원과 의미.....301-306
역동적인 존재.....320-323
**연결**(συμπλοκὴν).....387-389
욕망.....456-457, 477-479
있는 것.....486-492
있어 오고 있는 그 무엇.....450-453
있지 않는 것.....485-486

하나.....366-367, 472-473
행하고 겪는 힘.....481-482
헤태론.....397-399
호모오뉘마와 유비.....406-425

## 논문자료 3 - 주제들

(μετ)ἐχειν καὶ (μετ)εἶναι.....88
τόδε τι(제1실체)와 τι(제2실체).....99
τόδε τι-*텔레스.....98
τόδε τι-플라톤.....101

계사(플라톤).....29-34
계사와 존재(*텔레스).....25-29
기체 '안에' 있다.....64
기체.....66
기체와 이데아의 있음.....70-72

다섯 책의 있는 것 또는 실체.....12(1-4)

변화고 '있는' 것은 없다(플라톤)-있다(*텔레스).....92
변화.....68-69
변화와 있음(기체).....89-91
부정(否定)-플라톤.....112-113
분리된 이 것-*텔레스의 실체.....100

시간.....81
시간의 부분들.....73-74
시간의 흔적.....77-79
있는 것의 정도(程度).....43-45

여러 가지로 말하여 지고 '있는' 길.....10-12, 47-53
움직임과 있음.....54-59
움직임이는 것에 관한 앎.....60-61
움직임으로 있는 것.....62

있는 것과 류.....3
있는 것과 시간.....80
있는 것과 실체.....15-16, 19-20
있는 것과 하나의 여러 '의미'들.....35-42
있는 것은 있지 않는 것과 혜태론하다.....94
있는 것은 힘이다?-플라톤.....106
있는 양상-*텔레스.....102-104
있으면서 있지 않다(플라톤)-그렇지 않다(*텔레스).....108-111
있음(존재).....114-115

## 논문자료 3 - 주제들

있음과 생성.....22-24
있음과 있어 옴과 '있을'.....75
있지 않는 것도 있다.....93
있지 않는 것은 실체를 나누어 지닌다(플라톤)-지니지 않는다(*텔레스).....95-96
있지 않는 것은 있는 것의 반대이다(플라톤)-아니다(*텔레스).....107
있지 않는 것은 '힘'이다-*텔레스.....105

존재.....86-115
지금과 있음과 하나.....76
지님과 됨과 있음.....82-85

호모오뉘마.....6-9

논문자료 목차들의 목차

논문자료 1 - 목차.....1-20
논문자료 2 - 목차.....21
논문자료 2(본문) - 목차.....22
논문자료 2(각주) - 목차.....23
논문자료 3 -물음 목차.....24

논문자료 1 - 요약 도표 그림.....25-29
논문자료 2 - 요약 도표 그림.....30-31
논문자료 2(본문) - 도표 그림.....32
논문자료 2(각주) - 도표 그림.....33
논문자료 3 - 물음 도표 그림.....34

논문자료 1 - 용어 색인.....35-42
박홍규 전집(I, II), 논문(V) - 색인.....43-48
논문자료 2 - 주제들.....49-53
논문자료 2(본문) - 주제들.....54-56
논문자료 2(각주) - 주제들.....57
논문자료 3 - 주제들.....58-59

Bibliography .....61-148

# 전체 색인


αὐτό.....논자2각주, 371-373 ; 논자2각주, 473-474
αὐτό, αὐτό, ἑαυτό.....논자2, 146
ἅμα.....논자2, 112
ἅμα와 χωρίς.....논자2각주, 475-476, 479-480

*es-의 근본 뜻.....336-337
ἔστι와 ἐστὶ.....348-349, 351-352
εἶναι 앞 뒤의 3격 - 움직임은 쉼에 있지 않다(91), 있는 것은 동일한 것이 아니다(92), τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ(93), 각기 것에있음(94-95, 실체), 이데아와 에이도스(96), 선과 존재(97), 실체(98)
**εἶναι**.....58-82
εἶναι의 쓰임새 구분.....338-340
εἶναι의 어근 *es의 의미 - 처소 존재적인 계사(23)
'εἶναι' 쓰임새의 사전적인 분류.....338-339
'εἶναι' 쓰임새의 사전적인 분류.....59-61
εἰ ἔν ἐστιν(계사?), ἓν εἰ ἔστιν(존재?).....83-85
ἐξαίφνης와 변화.....127-128
ἐξαίφνης와 변화.....313-314
ἕτερον (καὶ ἄλλον).....163
ἕτερον (καὶ ἄλλον).....70

ἦ
ἦ αὐτό와 καθ' αὐτο.....426-428
הָיָה הָוָה יִהְיֶה의 번역들.....17
הָיָה הָוָה יִהְיֶה의 번역들.....312
הָיָה הָוָה יִהְיֶה의 번역들.....312
הָיָה 번역의 역사.....11
הָיָה 번역의 역사.....307
ה → εἶναι(ὄν).....22
הוּ → **εἶναι** 또는 **ὄν**.....53-57
הוּ 또는 ei=nai + 현재분사.....345-346
הוּ.....36-53
הוּ의 의미-관계(9), 현실적인 활동(10), 인격적인 존재(11)
הוּ의 의미.....27-34
יהוה(여호와) 그 이름의 유래.....2

יהוה(여호와) 그 이름의 유래.....301
יהוה과 אלהים의 신학적인 의미.....306
יהוה과 אלהים의 신학적인 의미.....8
יהוה אשר אהיה אשר(그 구문).....11-14
יהוה אשר אהיה אשר(그 번역).....10
יהוה אשר אהיה אשר(그 의미).....14-26
יהוה אשר אהיה אשר의 번역(4)

καθ' αὑτό.....147
κατὰ ταὐτόν.....111
κατὰ τὸ αὐτό.....260, 282-288
κατὰ τὸ αὐτό.....105
'κατ' ἀναλογίαν' → 'πρὸς ἕν'인 것?.....194-200
'κατ'
κατηγορίαι.....152
κατηγορίαι.....66

λέγεται.....206

אלהים(엘로힘) 그 이름의 유래.....302
אלהים(엘로힘) 그 이름의 유래.....5
μετέχειν καὶ μετεῖναι.....88

ὂν ἢ ὄν.....209
ὄν; ὃ ἔστιν.....214
ὄντως ὂν이 아닌 것.....228-231
ὁμώνυμα → πρὸς ἕν ?.....201-205
ὁμώνυμα → 같은 이름.....187
ὁμώνυμα → 같은 이름?.....79
ὁμώνυμα.....181
ὁμώνυμα.....78

παντελῶς ὂν과 ὄντως ὂν과 ὂν ἢ ὄν.....433-441, 444
ποιεῖν ἢ πάσχειν.....113
ποιεῖν ἢ πάσχειν.....289
πρὸς ταὐτὸν ἢ τῷ αὐτῷ.....110
πρὸς ταὐτὸν ἢ τῷ αὐτῷ.....280-281

πρὸς τι.....167
πρός τι.....71

συνώνυμα.....78
συνώνυμα.....190
τι.....175
τοῦδε τι,제1실체.와 τι,제2실체.....99
τοῦδε τι-→텔레스.....98
τοῦδε τι-플라톤.....101
τοῦδε τι.....177
τοῦδε.....173-174, 176
τοῦδε와 τι.....180
τὸ αὐτὸ.....276-279
τὸ αὐτο.....109
τὸ ἀληθινόν.....227
τὸ ἀληθινόν.....88
τὸ ἕν,하나.는 ταὐτον,동일.이 아니다.....41-43
τὸ ὂν αὐτά와 καθ' αὐτά.....58
(τὸ ὂν λέγεται) πολλαχῶς.....73-74
(τὸ ὂν)λέγεται(πολλαχῶς).....169-172
(τὸ ὂν)λέγεται(πολλαχώς).....72
τὸ ὂν αὐτὸ 로서의 에이도스....59
τὸ ὂν αὐτὸ는 ὂν ἢ ὂν인가?.....131-132
τὸ ὂν αὐτὸ는 ὂν ἢ ὂν인가?.....57
τὸ ὂν αὐτὸ의 αὐτὸ → 에이도스.....144-145
τὸ ὂν αὐτὸ의 αὐτὸ → 에이도스.....62-63
τὸ ὂν ἢ ὂν καὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ παντελῶς ὂν.....232
τὸ ὂν ἢ ὂν καὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ παντελῶς ὂν.....90
τὸ ὂν ἢ ὂν καὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ παντελῶς ὂν.....216-220, 232
τὸ ὂν ἢ ὂν καὶ τὸ ὄντως ὂν καὶ παντελῶς ὂν.....86, 90
τὸ ὂν καθ' αὐτὸ → 범주, κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν.....149-150
τὸ ὂν καθ' αὐτὸ → 범주 κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν.....64-65
τὸ ὂν καθ' αὐτὸ.....148, 153-154
τὸ ὂν καθ' αὐτο.....67
τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκος.....68-69
τὸ ὂν κατὰ συμβεβηκος....155-162
τὸ ὄν, 계사, μετέχειν.....133-136τὸ ὄντως ὄν.....221-225

τοιοῦτον.....75-76

가능 : 2)361, 362, 442힘, 137
가능(힘) : 1817각주2729,
가능태 : 받아들이는 것으로서의 (244, 토마스)와 현실태
가닥(dua,j) : 1737과이음매,
가정 : 2)333,
가짐 : 2)140,
각각 : 하나를가리키는 1897, 하나를가리키지않는 2007,
각기모든(ἕκαστον) : 1688+1711+1966+1724각주2631안에있지않다, 1722것에대해모든것이있는4가지길,,
감각 : 감각된 것은 (279, 후서얼) 이외의 그 어떤 것도 아니다, 말에있어 선명하게 분절된 채 발음 가능한 것이 (329, 하이데거), (79, 플라톤)을 통해 앎이 회복된다. 감각적으로 있는 것만이 있는가?.....139-140
감각적인 것과 실체.....383-384, 442-444
감각적인 것과 에이도스.....60
감각적인 것과 에이도스의 분리 - 선분의 비유.....143
감각적인 것과 에이도스의 분리 - 선분의 비유.....61
감각적인 것과 에이도스의 분리.....61
감각적인 것과 에이도스의 분리?.....141
강제 : 1)168,
같음 : 질의 209, 986, 259, 1225, 에이도스의 1245, 이름의 1138, 동일을 겪는 1620+1732+964, 더 많지도 적지도않는1730,
개념 : (259, 칸트)은 아프리오리한 직관의 대상이다
개념 : 2)160,
개별자 : (244, 토마스)화의 원리는 가리켜진 질료이다
개체 : 3)1,
거짓 : 846, 660,
거짓 말 : 1)102,
걸친(ἕστι) : 여럿에1264+499+1245+1683하나, 어떤것에1731이름, 행위에걸친1788각주2697레애마, 하나에서 여럿1876, 동일한것에1959두이름,,
것(τι) : 1)142, 147, 2)무엇(τι,)315,
것(τι) : 948, 99, 305, 99, 957, 1078, 166, 948, 447, 1357(각주2201),957, 178, 1112-1119
결여 : 2)266, 367부정, 3)22,
결여 : 241-248, 996, 997, 1017, 893, 341, 886(각주1387), 806, 238-250, 685, 343, 917
결합(συμπλοκη) : 1)144,

겹(δίς) : 1709과둘,
계기 : 있음과 없음의 자존성으로부터 (269, 헤애겔)로의 추락.
계사 : (255, 칸트)로서의 Sein, (260, 칸트)는 판단의 양상과 관련된다.
계사(플라톤).....29-34
계사와 존재(→텔레스).....25-29
고유명사 : 3)1, 28, 3)28,
곧음 : 1609이란,
공간 : 1)31, 2)20, 22, 25, 26, 74, 78, 131, 353, 354, 482, 494, 502, 3)21, 23,
공간 : 세가지류가운데하나로서의151+1139, 1266(각주2007), 첫 번째934, 1613각주2507과시간,
과거(현재 미래) : 1629
관계 : 1036(각주1686), 1006, 186-200, 플라톤의1723, 모든 것이각기모든것에대해맺는1773,
관사(τὸ) : 1940각주2839,
관여 : 3)34,
교육 : 1)61,
구분 : 있음과실체의1670각주2471,
구성 : Da의 존재 곧 심정성과 이해를 (316, 하이데거)하는 것은 말이다, 미래 파지로부터 충실로되는 생기있는 과정이 바로 각기 근원적인 (281, 후서얼)되는 과정이다.
구체 : 2)89,
궤변술 : 1086, 975
귀납(ἐπαγωγή) : 389(각주446), 600, 1095, 476, 595, 1126(ἀναγωγή)
그 이름, 엘로힘 여호와.....2
그 자체 : 787, 1073, 500, 628, 42, 258-259(박홍규전집 I권 33), 1412(각주2282), 303, 836, 834, 844, 904
그러한 것 : 957, 148
금덩어리 : 1)68, 107,
금정 : 916, 891
기술 : 1)30,
기억 : (281, 후서얼)은 꾸준한 하나의 흐름에 있다, 감각된 것과 같은 것을 (79, 플라톤)해 내는 것이 상기이다, 과거에 거주하려는 욕망인 (359, 베르그송)을 통해 부정(否定)으로 돌아선다.
기억 : 1)42, 120, 137, 239, 430,
기체 : 162-175, 166, 295, 853, 917, 947-948, 959, 움직이는915+1614, 973, 998, 166, 295, 853, 917, 924,
기체 : 3)2,
기체 : 반대들의 (132, 텔레스)-아르케임, 표상들로부터 얻어지는 (264, 헤애겔)이 신, 세계, 영혼이다, 다른 것들은 변해도 항상 머무르는 것이 (260, 칸트).
기체 '안에' 있다.....64
기체.....66

기체와 이데아의 있음.....70-72
기하학 : 2)18,
기회 : 846, 923
길(τρόπος) : 283, 960
꿈 : 억견은 (97, 플라톤) 꾸는 상태와 같다, (104, 플라톤)과 같은 견해-로고스를 동반한 억견이 앎이다 라는 견해,
끝(목적) : 890, 602, 596, 896, 995, 엔텔레케이아의888, 597이속한움직임인실천, 늦게되어지는 1819, 1895으로부터되어졌던전체하나로서의이데아,

나누어 지니는 때.....84
나누어지님(μετέχειν, 關與) : 1303(각주2116), 1533(각주2426), 텔레스의328각주328, 형이상학 992a5-30, 727(형이상학990b31-34), 나누어취함과구분되는1894+1898, 1945+1973각주2896의나님, 1948각주 2855+2060 +1885의지님,
나누어취함(μεταλαμβάνοντα, 關與) : 1261, 실체를1867이됨이다, 나누어지님과구분되는1869+1898,
나뉜 것 : 1004, 982
나란한(옆) : 690, 912, 909, 범주와684있음,
나중 : 1816되는것은젊다, 네가지267,
나타난 것들 : 1010b1, 862, 98, 하나1647움직임,
노예 : 1300자체와주인자체, 922+189와주인,
논리(λογικὸς) : 1)23, 2)논리화하다394,
논리(λογισμος, λογίως) : 302, 507, 539, 738, 743, 796, 854, 1124, 1139, 1180, 1424각주 2298,
논리학 : 방법을 통한 학문의 그때 그때의 입장을 조사하는 (297, 하이데거), 선험(259, 칸트),
논증 : (논자1, 695)되지않는 것, 실체의(논자1, 1097; 논자2, 249), 있는 거짓의(논자1, 160, 1299, 1601), 자연에 따른(논자1, 1534), 있지않는것의(논자1, 1575-74, 944, 1932; 논자2, 165, 225, 238, 263), 헤태론한자연이 실체임을(논자1, 1576), (논자1, 57)의 아르케애는 전제이다-(논자2, 270)은 전제로부터 시작된다, (논자2, 98; 논자4, 154; 논자1, 1677, 1749, 1771)의 전제로서의 하나있음, 동일은 하나가 아니라는 것에 대한 (논자2, 277), (논자1, 524)의 요소는 삼단논법 (논자1, 855; 논자4, 154)이다, 텔레스의 (논자1, 537) 방식, 부정적인 (논자1, 587), 귀납유비는 (논자1, 599)이 아니다, 반박(논자1, 704), 이데아가 있다는 것의 (논자1, 1294)은 설득적이지 못하다, 기하학적인 (논자1, 652)의 거부, 대부분의 (논자3, 204)은 기하학적인 명제이다, 있을 수 있는 것에 관한 (논자1, 678), (논자1, 1893)의 방식, 모순을 드러내는 (논자1, 1923), (논자 1, 1927)하면 할수록 있음이 드러난다, 제논의 (논자1, 1330)방식-움직임은 있지 않다는 (논자 4, 64), (논자1, 476)적인 논의와 변증적인 논의, (논자1, 483, 855)은 필연(적인 진실)이다, 앎 (논자4, 101, 플라톤, 184, 텔레스)을 통해서 필연적으로 진실인 (논자1, 494)이 이루어진다 -진실한 앎이 정의이다-앎은 (논자4, 102)에 있다-(논자2, 319)은 필연적이다, (논자1, 1321, 1313, 695)될 수 없는 것, 형이상학의(논자1, 46, 539), 세 대화 편은 (논자1, 1656)하는 책이 다, 소피스테애스편의 (논자2, 263; 논자1, 1575; 논자3, 34, 93), 파르메니데애스편의 (논자2,

100; 논자1, 1778, 1889), 다섯 류 구분(논자2, 240, 248), 실체의 (논자1, 483; 논자3, 28)은 있지않다, 있다는 것(사실)에 관한 (논자1, 1691; 논자3, 2-10)은 가능하다, 존재론은 존재에 관한(논자1, 1784)이다, (소은1, 28, 30, 32)적인 지식으로서의 존재론, 지식이 허구적이 아님을 보여주는 작업이 (소은1, 29), 있음과 실체의 구분에 관한 (논자2, 307), 실체는 (논자4, 153, 102)을 통해 접근할 수 있다, 존재 자체에 관한 (논문5, 3, 12)은 없다, 있는 것의 원인에 관한 (논자4, 81)의 전제는 '에이도스들이 있다'이다, 파르메니데스의 주장은 거짓이라는 (논자4, 135), 자연이 있다는 것에 관한 (논자4, 139)은 믓기는 일이다-그 사실은 분명한 것 또는 저절로 인식되는 것이기 때문이다, 무한한 크기는 없다는 (논자4, 144, 150), 수사학 또는 윤리학에 (논자4, 175)을 요구하는 것은 어리석다, 영혼불멸에 관한 (논자4, 77, 86, 87), 덕은 신중한 선택에 의해 얻어지는가<?>에 대한 (논자4, 108), 쾌락에 약해짐은 가장 큰 죄라는 것에 관한 (논자4, 117),

놀라움 : (114, 121, 124, 플라톤),

누우스 : (73, 아낙사고라스)는 순수하며, 분리해 있고, 움직임을 일으킨다, (161, 텔레스)는 단 한 번에 생각한다-움직임 보다는 쉼과 멈춤을 닮았다, (164, 텔레스)는 나뉘어지지 않는다, (182, 텔레스)는 로고스없는 정의들-앎의 아르케애(191, 텔레스)에 관련된다,

누우스 : 1)27,

능동자 : 3)33, 39, 40,

능력 : 2)271, 361, 363, 372,

다(多) : 1)81, 121, 3)32,

다름(알론) : 258, 1941은헤태론의일종,

다름(헤태론) : 258, 992, 125, 55, 알론은1941의일종,

다름, 차이 : 2)25, 3)32,

다섯 책의 있는 것 또는 실체.....12(1-4)

달리됨(a`llοi,wsij) : 274움직임,,

대립 : 982, 235-253-258

대조 : 994, 1022, 1045

대화 : 1)129, 55,

덕 : (119, 플라톤)은 앎인가?, 올바른 로고스에 따른 가장 크고 진실한 영혼의 부분들의 상태가 (189, 190, 텔레스)이다, (196, 텔레스)은 선택을 올바르게한다, 모든 (197, 텔레스)은 앎인가?, (207, 텔레스)은 아르케를 목적들의 실천속에서 보존한다,

데이터 : 2)14-16, 170, 394, 398,

도식 : 837, 845, 691,

동사 : 3)12,

동시 : 720, 695, 654(각주982), 592, 851, 270, 플라톤의1615, 자리안에926, 늙어짐과1628에젊어짐, 반대인 것은서로안에1750있을수없다, 전제와부분은1818,

동일 : 1)106, 132, 150,

동일 : 986, 258, 42, 72, 124, 261, 302, 416, 754, 278, 904, 989, 1221, 259-259, 42, 628, 72, 124, 266, 302, 416, 754, 278, 54, 986, 258, 406, 1724각주2631+1521과있는것은하나가아니다,하나와1639, 누우스와1452, 쉼과1648, 1619-21의자연, 1616안에,
동일자(ταὐτόν) : 1)33,
동일하게 : 824, 840, 826, 177, 927, 849, 324, 915, 253,
동일한 것에 두 이름.....188
동일한 것에 두 이름?.....80
됨(생성) : 알론한것으로1636, 있음과1643각주2547, 반대로1856, 두사람의1881각주2781, 사라짐과1868, 항상 전체로1413, 시간을나누어지니는1643, 실체를나누어취함1955, 달리1956,
두 가지 τὸ ὄν.....168
두 가지 실체(첫 번째와 먼저).....495-500
두 가지 실체와 인식(첫 번째와 먼저).....327-332
두 겹(διάδα) : 944-950, 395, 1001, 1737과두가닥, 수의생성과1709,
둘중의 하나(πότερον) : 1001, 1196, 1197, 1108, 1029, 945, 948, 712, 11997, 12, 1000, 945
둥근움직임 : 759, 755, 729(각주837), 765, 883
둥금 : 1609이란, 1400, 1645곰,
디아노이아 : 2)394,
디아노이아(기하학적추리력) : 1094, 338, 336, 392, 512, 604, 715, 1387, 866, 871, 1069, 실체가떼어내진 1676+1705,
따라서(κατα) : 807, 813, 302-303, 978, 997
똑같음 : 량의223, 998, 990, 986, 259, 1166, 1089, 1623각주2525동일한척도, 분배의1685,
량 : 2)20-21, 39-41, 85, 161,
량 : 892, 881, 216, 1746각주2659차이로서의헤태론,
레애마(句) : 133(262c4)
로고스 : 2)67, 215,
로고스 : 공통적인 신성한 (54, 헤라클레이토스), (104, 플라톤)와 분리되서는 앎이 불가능한가?, (136, 텔레스)안의 로고스, (139, 텔레스)에 의하지 않으면 결코 에이도스는 분리되지 않는다.
류 : 2)다섯가지큰338 2,
류 : 392, 1012, 1020, 1044, 1083, 1087, 가장큰다섯1528,
류 로서의 있는 것과 소피스테애스.....56
류 와 종 : 170, 1047, 1354
류로 있는 것과 소피스테애스.....126-128
만약(εἰ) : 1605+1705하나있음, 하나1667+1705있음, 1672각주2572, 하나아닌것에걸리는1969각주2894,
많음 : 982, 무한히1676있는하나, 여러가지1040, 1249의에이도스, 1730각주2638적음, 척도의1624, 하나보다1837수, 하나가아닌1899,
말 : 1)151,

말하여지다 : 1387(각주2235)
말하여지다.....11
매개 : 반성규정의 체계로서의 (264, 헤애겔).
먼저 : 1009, 261, 288, 1067, 1816되는것은늙다.
먼저(와 나중) : 지금의 떨어짐으로서의 (148, 텔레스).
명사 형용사 부사 : 3)35-36,
명사문장과 계사.....325-327(hfyfth), 341-342(ei=nai, 343-345, 359-360, →
텔레스 ; 378-381(계사와 동일과 존재, 플라톤)
모나드 : (166, 텔레스)의 부분은 없다, 단순실체로서의 (249, 라이프티쯔), 순수자아는 (286, 후서얼)이다.
모나드 : 470, 465, 931, 375, 437, 1044(각주1618)
모든 : 375, 991,
모든(πάς) : 1)148,
모방술 : 1)135, 143,
모순 : (82, 플라톤)은 회피하라, 있고 있지 않는 것은 억견적인 것이다(97, 플라톤), (134, 텔레스)은 동시에 있을 수 없다.
모순 : 1)32, 91-92, 2)113, 136, 174, 261, 263, 460, 498모순율,
모순 : 863, 241-242, 253, 625, 886(각주1367), 915, 916, 926 ,992, 253, 961, 926, 625, 241-242, 863, 997, 1008, 1041, 1405(각주2270), 1577(각주1465)
(非)모순율.....257생성(됨)과 소멸.....312
(비)모순율에 관한 여러 표현들→텔레스.....105
(비)모순율에 관한 여러 표현들→텔레스.....268
(비)모순율에 관한 여러 표현들→텔레스.....465
(非)모순율의 형식들.....461-468
→텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....272-275
→텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....469-470
→텔레스의 (비)모순율의 형식과 비슷한 플라톤의 공리.....107-108
모양 : (143, 텔레스)은 프라그마의 한계.
모양(도식) : 660, 206, 939(각주1499), 946, 179, 둥글고곧은1609, 둥금과곧음이섞어진1687,
목적 : 그 자체 (177, 텔레스), (192, 텔레스)은 실천에 의해 얻어지는 선이다.
목적(끝) : 995
목적론 : 3)32,
몰인식 : 1036(각주1686), 188, 673-6, 663, 669, 에이도스의1321,
몸 : 1181-1191, 1197, 111
몸 : 순수한 (139, 텔레스)-자신 안에 자연을 지닌 것, (151, 텔레스)은 모든 방향에서 거리를지니는 것이다, (158, 텔레스)과 영혼의 상호작용, 자연적인 (171, 텔레스)이 실체이다.
무 : (357, 베르그송)는 환상이다-각기 것의 부재로서의 무-유용성의 부재로서의 (360, 베르그

솜), (348, 하이데거)를 결의한다-장래는 무는 자기에로 가져온다, 순수한 (269, 헤애겔).
무 : 3)22,
무지 : (97, 플라톤)는 가장 어둡다.
무한 : 몸의 크기는 (151, 텔레스)는 무한하지 않지만, 그 나뭄은 (〃)하다, (151, 텔레스)은 한정 없는 거리를 뜻한다.
무한함(ἄπειρον) : 902한뭄직임 하나자체의1608, 있지않는것의1536, 1590각주2467, 1595, 있는하나의1676, 수에있어1683,.
무한후퇴 : 2)102,
묶어놓다(διαφερόντως) : 1487,
묶임(σύνθεσιν) : 866, 861, 688, 611, 966, 161, 661, 851, 688, 847, 611
문법 : 3)6-7,
문법적인뜻 : 155, 752
물체 : 3)40,
물활론 : 3)42,

밖에(ἔξω, ἐκτός) : 1615에서됨, 뭄직임과쉼1477에있는것은나타나지않는다, 1150, 전체1687+1703,
반대 : (84, 플라톤)는 자신에 반대되지 않는다, 하나는 하나에만 (119, 플라톤)된다, 비겁의 (123, 플라톤) 용기, 자제의 (206, 텔레스)는 방종, 있음과 없음의 (270, 헤애겔).
반대 : 1)103, 2)116모순, 113,
반대 : 965, 921, 254, 1008, 1023, 253, 1537, 886, 179, 1857+1510되는것으로의변화, 있지않는 것은 있는 것의1537+1880각주2779가아니다, 1751인것은서로안에동시에있을수없다, 1856로되어짐, 같은 것은 같지않는것에1732, 동일과헤태론은서로에1724, 뭄직임과쉼은서로에1471, 1807와맞섬(否定),
반대 또는 모순.....114
반대 또는 모순.....293
반정립 : 1009, 1000, 기체아닌것들사이에는916이없다, 아름답지않는것은있는것에1541됨,
방종 : (208, 텔레는)은 무지나 몰상식이 아니다, (178, 텔레스)한 자에게는 인식이 아무런 효력 없다, (204, 텔레스)은 정열에 의해 지배된 상태,
배뭄 : 1)89, 90,
범주 : 208, 30, 161, 366, 297, 1384(각주2241), 1403(각주2259), 1433(각주 2314), 1449(각주2336), 1422(각주2295), 684와나란히있음, 1811의유래,
범주 : 3)31, 32,
범주 : Dasein적이지 않는 전재자들만의 존재적인 있음 양식에 속하는(218, 하이데거, 302), (132, 텔레스)의 기체, (158, 텔레스)에는 공통적인 것이 있지 않다, (259, 칸트)는 오성개념이다.
범주 : 영혼은 (163, 텔레스 : 요소)로부터 이루어진 것이 아니다.
범주들과 이를 설명하기 위한 낱말들.....152
범주들과 이를 설명하기 위한 낱말들.....66

법칙 : 3)44,
법칙(로고스) : 2)76,
벗어남 : 자신으로부터1573, 있음으로부터1845+1867, 달리되는벗어남1953,
베르그송 : 2)363,
변증법 : 1086, 975, 121, 8, 1194, 282, 1249(각주2947)
변화 : 998, 921그자체, 1008, 69, 반대로의1519(각주2409), 움직임되섬사이에서일어나는순식간저
때의 1875,
변화 : 순식간의 (149, 텔레스)는 시간 안에서 일어난다.
변화.....68-69
변화고 '있는' 것은 없다(플라톤)-있다(→텔레스).....92
변화들.....69
변화와 움직임.....483-485
변화와 움직임.....296
변화와 있음(기체).....89-91
변화의 방향들.....91
병 : 1)171,
보편자 : 456, 523, 606,
본질((각기것에)있어오는그무엇)) :
본질(essentia) : 1)35, 3)2,
부분 : 움직임의도구로서의1613, 전체의1606, 1674있는하나, 1675+1894와전체, 하나자체의1686각
주2600, 서로에대한1900, 전체동시적인1818, 에이도스의383+763+904,
부정 : (358, 베르그송)은 긍정에 정확히 대칭적이다.
부정(ἀποφάσις) : 1001, 1029, 1013, 869, 126, 1110, 1578, 1749의두가지, 1807과반대, 2010과시간,
부정(否定)-플라톤.....112-113
부정의부정 : 1572, 1734, 50, 70, 하나와1633, 1279각주2637, 1753+1043+1806은긍정,
분리 : 1)35, 79, 3)27,
분리 : 473, 499, 980, 803, 1253(각주2054), 851, 471, 1066, 935, (번역노우트183근방), 298, 925,
906, 접촉의반대로서의1770, 류와종의1604, 순수한에이도스의543, 류들끼리의1582, 에이도스
와개물사이의 1257, 1419+1290의어려움, 하나와의1621,
분리 : 영혼과 몸은 (159, 172, 텔레스)은 분리되지 않는다, 움직이는 것으로부터의 누우스는 (72,
아낙사고라스), 덕들의 (197, 텔레스), 있음과 없음은 구분되지만 (269, 헤애겔)되지 않는다,
에이도스는 로고스에 의하지 않고는 결코 (139, 텔레스)되지 않는다, 자리의 (143, 텔레스),
있는 것이 하라라면 두발 달림과 사람은 (136, 텔레스)된다, 생각과 있음은 대자적으로
(264, 헤애겔)되지는 않지만 구분되는 것으로 인식된다.
분리된 이 것-→텔레스의 실체.....100
분리된 이것 : 298, 606, 906, 968
분석 : 2)121, 3)24,

분유 : 2)79, 512, 3)27,
불 : 모든 것을 발생시키고 조절하는 헤라클레이토스의 (100, 플라톤), 모든 것은 (52, 헤라클레이토스)의 변화, (111, 플라톤)과 더불은 기교.
불가능 : 447, 945, 476,
불안(Angst) : (335, 337, 하이데거).
불합리 : 945, 1075a26, 476
비(ἀ, 非) : 1)90,
비(非) : (358, 베르그송)를 덧 붙힘은 전적으로 지성적인 작업일 뿐이다. 거룩은 (120, 플라톤)거룩이 아니다.
非모순율.....104
비존재 : 3)32, 1)102, 142,

사람 : 1757각주2669+1257+1870각주2764의에이도스, 1954에관한두사람의에이도스,
사이(μέταξύ) : 927, 1008, 864, 24, 934
삼격(三格) : 있음앞의720+1942,
상기 : (79, 플라톤)는 배움이다-(〃)는 같음과 같지않음으로부터 이루어진다.
상태 : 덕은 로고스를 지닌 영혼의 부분의 (196, 텔레스)일 뿐이다.
생각 : (159, 텔레스)은 영혼에 고유한 것이다.
생각(νοῦς) : 1145
생각의 생각 : 772, 922
생각의 생각(noh,sij nohsewj) : 2)445,
생각하다(noei/n) : 1)104,
생명 : (172, 텔레스)은 여러 가지로 말하여진다, (170, 텔레스)의 일 부-감각 움직임 사유 소화 섭취, (361, 베르그송)처럼 행위 또는 앎은 불 연속적이다. (362, 베르그송)을 지속안에서 본다-(〃)은 근원적인 실재성이다.
생명 : 750, 692, 659, 623, 762
생물 : 2)97,
생성 : 움직여지거나 실천 없이는 어떤 것도 (149, 텔레스)생성되지 않는다, 있음으로 옮아가는 없음의 직접적인 규정성으로서의 발생(270, 헤애겔), (245, 토마스)은 형상을 획득할 때 일어난다, (361, 베르그송)일반은 추상으로서 사기이다, (70, 아낙사고라스)은 뒤섞임이다-없는 것으로부터는 (〃)될 수 없다.
생성(됨) : 1867+1820과있음, 334-336, 916, 272, 998, 921, 334-367, 916, 1111, 1194, 1172, 1849각주 2755+1413(2285)과전체, 두사람의1881각주2781,
생성과 생산과 낳음과 있어 오고 있는 그 무엇.....138
생성과 생산과 낳음과 있어 오고 있는 그 무엇.....335
생성되는 길.....138
생성되는 길.....335

생성되는 길.....67
섞어지다(συμμίγνυσθαι) : 1485,
선(善) : (123, 텔레스)의 반대는 나쁨, (123, 플라톤)은 아름다움이다, 아르답고 (123, 플라톤)하다면 쾌락이다?, (192, 텔레스)은 실천에 의해 얻어지는 것이다.
선(善) : 2)74,
선(착함) :
선택 : 신중한 (111, 플라톤)에 의해 덕은 얻어진다?, (190, 텔레스)은 심사숙고하는 욕망이다, 방종은 (206, 텔레스)에 의하지 않는다.
설득 : 1)170, 2)296,
성서 : 1)56,
세 가지 영혼?.....108
세 가지 영혼?.....275
세계 : (331, 하이데거)의 세계성.
셋 : 있는것1385, 둘이아닌모든것으로서의1394, 짝더하기하나로서의168,
소멸 : (149, 텔레스)의 원인은 순식간에 떨어져 나감이다, 생성의 계기로서의 발생과 (169, 헤에겔), 없음으로 옮아가는 있음의 직접적인 규정성으로서의 (270, 헤애겔).
소멸 : 68, 두사람의1881각주2781,
소유3격 : 3)16,
소유격(이격) : 752
소유와 존재.....329-330, 347, 445
소은 선생 색인
소크라테스 : (197, 211, 텔레스).
소피스테애스 : 1)64,
소피아 : 2)303,
속성 : 937, 925, 반대1907,
속성 : 신의 (254, 칸트)은 논리적인 속성일 뿐이다-실제적인 속성이 아니다.
속함 : 506있다, 제2실체에166, 생성되는것에질료가343, 413차이들, 있음이하나에1825,
수 : (166, 텔레스)는 모나드들의 총합인가?
수 : 2)66, 366, 3)27,
수(ἀριθμὸς) : 1006, 498, 216, 1372도있다, 하나와1683, 1709의생성, 홀317, 하나없이도2007가있다
수동과능동 : 1)164, 2)135, 315, 357, 434, 437, 452, 455, 수동과능동의 중간 2)438,
수학적인 것 : 1080, 755, 706-707, 1061a28, 796, 1091
순수 : (97, 플라톤)하게 있는 것, (211, 텔레스)는 헤태론하지 않고 같음이다.
순수(ἁπλῶς) : 543, 267, 758, 851, 836, 841, 990, 923, 930, 1033, 543, 267, 758, 851, 836, 841, 790, 923,
순식간 : 1873의변화, 1960의꿈, 1984과지금,
순식간 : 아주 작아서 인식될 수 없는 변화의 (149, 텔레스).

순식간과 지금.....128
순식간과 지금.....314
쉬노오마(동음동음어) : 1226(2007), 175, 1959각주2872,
쉼 : 움직임의반대로서의1610+1471, 동일한것안의1690+1704+1956
습성 : 241-247, 996, 지님또는상태또는1885,
시간 : (147, 텔레스)은 있는가-(〃)은 움직임의 일 종이다-(149, 텔레스)과 있음-영혼없이는 (149,텔레스)도 없다, 체험류의 다양을 하나로 통일하는 원리 로서의 (279, 후서얼), 현존재의 존재(Sorge)의 의미로서의 (341, 하이데거), (148, 텔레스)의 앞 뒤 척도는 지금이다, 아프리오리한 (250, 칸트)의 규정일 뿐인 순수오성의 도식, 내적 감각으로서의 (칸트, 260)은 나타남의 직관형식이다-(〃)은 흐르지 않는다,
시간 : 1613각주2507과공간, 영원의모상1173, 나아가는1835+1158, 연속량으로서의216, 1629의나뉨들, 1659각주2559의흔적, 1842의세가지구분,
시간 과 공간 : 1)34, 2)74, 75, 25, 26, 139, 353, 354, 482,
시간.....81
시간과 있음과 지금.....126
시간과 있음과 지금.....309
시간의 부분들.....73-74
시간의 흔적-플라톤.....126
시간의 흔적-플라톤.....312
시간의 흔적.....77-79
시간의 흔적과 정확한 표현.....126
시간의 흔적들.....76-79
시초 : 2)107,
신(θέος) : 706, 34, 722, 692, 288, 34, 706, 722, 761, 778,
신학.....213
신화 : 2)83, 85,
신화 : 몰바름을 지니게 된 과정에 관한 (111, 플라톤), 사후의 삶에 관한 (88, 플라톤),
실제(reality) : 2)169, 23, 191, 329,
실존 : Dasein이 거기에 태도를 항상 취하거나 취할 수 있는 있음 그 자체가 (298, 하이데거)이다, (299, 337, 하이데거)을 구성하는 것들의 구조연관이 실존성이다,
실천 : 끝이속한움직임으로서의597,
실천 : 반대로의 (112, 플라톤), (176, 텔레스)은 선을 겨눈다, (190, 텔레스)의 주인은 감각과 누우스와 욕망, (190, 텔레스)의 아르케에는 감각이 아니다, 정열에 의한(206, 텔레스), (194, 196, 200, 텔레스)적인 삼단논법, 느낌은 (359, 베르그송)적 사회적 묘인이다,
실체 : 185, 284-287, 309-311, 903, 959, 441, 1820각주2734와생성, 이데아들의1299, 지금1172를나누어지님, 1670각주2571+1715과있음은하나가아니다, 첫 번째있는것으로서의1077+1074+878, 있음과분리되는1683, 1685의똑같은분배, 존재로서의1573, 1743각주2656와있음, 1542(258b2),

1539(257d5, 258a8), 非1947+1988를 지니는 있는 것
실체 : 있는 것 자체(78, 플라톤), 있는 것의 한 류로서의 (132, 171, 텔레스)실체, (139, 텔레스)는 자연을 지니는 것들이다.
실체-→텔레스-.....321-334
실체-→텔레스.....134-137
실체-→플라톤.....140
실체-플라톤.....140-141
실체-플라톤.....337-338
실체.....248
실체가 말하여지는 두 가지 길.....155
실체가 말하여지는 두 가지 길.....324
실체와 반대.....323
실체와 반대.....134
심상(εἴδωλα) : 1600, 박흠규전집I 96,

아님(않다) : 1538-1539는알론하다고폭로함이다, 1727것믄나누어지니지않는 것이다, 비(非)와2009,
아르케애 : 여섯가지510-513, 706, 1010, 510, 1058, 되어지는첫번째것으로서의1817,
아름다움 : 747, 328
아리스토텔레스의 실체의 근원.....121-122
악 : (207, 텔레스)은 자신이 알아 차릴 수 있다.
악 : 1)95, 100, 2)442,
안에있다 : 움직임믄같믄상태1180, 알론한것1610, 기체174, 같믄자리하나926, 모든 것안에1688, 수는알론한것1737있지않을것이다, 반대인것믄서로1750동시에있을수없다,
알다 : 2)164,
알론한것 : 파르메니데애스편의1742각주2654+1155+1237각주2024+1234각주2019+6+37+1141각주1863+1156, 1895각주2794이데아의부분들, 하나아닌것으로서의1752각주2666+1913, 1772각주2679, 1777+1958+19
앎 : (78, 플라톤)과 영혼과 실체는 함께하는 것들이다-(〃)을 갖는 것믄 상기하는 것이다, 있는 것을 인식하는 것이 (97, 플라톤)이다, (104, 플라톤)은 로고스를 돔반한 옳믄 억견이 아니다, (196, 텔레스)에 관련되는 영혼의 부분, (191, 텔레스)의 아르케애는 앎이 아니라 누우스에 관련된다, (361, 베르그송)의 구조는 영화촬영술의 구조이다-생명처럼 (〃)과 행위는 불연속적이다.
앎 : 2)302에피스테애매,
앎 : 724, 705, 754, 856, 187, 326이없는경우, 1302그자체의에이도스,
앎(추상).....212
앎.....428-431

앎의 대상과 움직임.....212
앎의 대상과 움직임.....413
앎의 대상의 움직임.....60
앎의 아르케애 : 811, 734, 695,
앎의 아르케애(모순율)-*텔레스.....258
앞과 뒤 : 시간과 움직임의 (148, 텔레스), 자리의 (142, 텔레스) 위치.
양상 : 2)126, 151, 155,
양상 : 있는878,
양자(적으로) : 1607, 1394, 1449, 1473, 1517각주2405, 1527, 실체와하나1680, 음과양은1394있다,
어떤 것(τι) : 1078과무엇, 957, 948, 447, 166, 1361은있는것과결부된다,
어떻게(πως, ποσ, πη, τε) : 1)148
어려움 : (159, 172, 280, 텔레스)으로부터 벗어나자.
어울리다(συμφωνει) : 1488,
억견 : (104, 플라톤)은 힘이다.
언제 : 841, 661, 856, 604, 161, 937
없음 : 1)47, 154,
없음 : 1560, 7, 있지않음의강조로서의1719,
에네르게이아 : 3)37,
에네르게이아(활동) : 끝이속한어떤활동으로서의598,
에스티 와 온(ὄν) : 3)16,
에이나이 와 에스틴 : 3)13,
에이도스 : 1)27, 40, 2)19, 21, 72, 77, 85, 108, 132, 144, 162, 166-68, 253, 265, 267, 310, 318, 404, 429, 433, 505,
에이도스 : 3)1, 23, 33, 34, 38,
에이도스 : 기체 안의 현실적인 자연이 (139, 텔레스)이다.
에이도스(종) : 4겹의1638각주2544, 하나의1249, 있음의1326, 착함의1257, 머리카락진흙의1781각주2689+1257, 그자체있는1782, 1136,
에이도스와 단절된 이데아.....247, 249
에이도스의 분리.....87-88
에이도스의 분리.....37
에이도스의 분리.....37
에이도스의 분리.....87
에케인(ἔχειν) 과 에이나이 : 3)13
엘로힘 여호와의 어원과 의미.....301-306
엘로힘(אלהים).....4-6
여러 가지 εἶναι와 ἓν(하나).....50-51
여러 가지 에이나이와 헨.....112-113

여러 가지로 말하여 지고 '있는' 길.....10-12, 47-53
여러 가지로 말하여지고 있는 것의 류형.....204
여러 가지로 말하여지고 있는 것의 류형.....423
여러 가지로 말하여지는 하나.....52
여러 가지로 말하여지는 하나.....118-119
여러 가지로 말하여짐.....9
여러 방식으로 있는 것.....62
여러 에이도스의 부정(否定).....110
여러 에이도스의 부정(否定).....49
여럿 : 438, 1634아닌하나그자체, 1264에걸친하나, 1409만있는어려움,
여럿과하나 : 499
여호와(יהוה).....2-3
여호와와 엘로힘의 신학적 의미.....7-8
역동적인 존재.....320-323
역사 : 2)331,
연결(συμπλοκήν).....387-389
연결(συμπλοκή) : 162, 30, 851, 130, 162, 1466, 소피스테애스262c6(133),
연속 : (143, 텔레스)된 것은 동시에 있다, (151, 텔레스)적인 것은 무한한 것이다-그 나눔과 덧붙힘에 있어,
연속 : 1)33, 150, 2)62, 74, 262, 3)21, 30,
연속 : 1085, 162, 30, 851, 927, 421,
연이어짐 : 움직임의934, 1735접촉,
염려(Sorge) : Dasein의 존재로서의 (334, 315, 하이데거),
영원(ἀιδιος) : 756, 1173,
영혼 : (158, 텔레스)과 몸은 상호작용한다-영혼의 속성들이 질료 안의 로고스이다, (159, 텔레스)은 몸의 부분들을 함께 묶는다, 플라톤의 (162, 텔레스)에 관한 텔레스의 비판, (163, 텔레스)은 프라그마 인가?, (토마스, 245)의 개별화, (250, 라이프니쯔)은 우주의 거울이다,
영혼 : 1)241, 2)239, 286, 3)35,
영혼(움직이게 하는 것).....254-256
영혼.....101
옆에(나란한) : 신의1305, 모든 것1685, 각각인것과500, 프라그마와881있지않는움직임, 자신의자연에1817, 하나와알론한것들과1902, 1967것들,
예를들어(οἷον) : 158, 1087, 1249
올바름 : 1)97,
요소 : 1081, 523-527,
요소 : 첫 번째(104, 플라톤), 세 가지 (132, 텔레스),
요소들의 그 모습과 질.....199

요소들의 그 모습과 질.....419
요소적인 몸의 비율.....200
요소적인 몸의 비율.....419
욕망.....456-457, 477-479
용기 : (122, 플라톤)는 두려운 것과 그렇지 않은 것에 관한 지혜이며 비겁(두려운 것과 두렵지 않는 것에 관한 죄임)의 반대이다.
우시아 : 1)169, 3)1, 2, 13, 32, 제일1, 제일우시가가들인이유32-33,
우연 : 1)155, 170, 149, 64, 76, 360, 412, 3)26,
우연 : 834-850, 1017, 921, 1008, 1050, 1052, 1122, 1133, 324
우연 : 두 가지( 135, 텔레스),
우연적인 하나와 하나 그 자체.....114-115
우주영혼 : 1)169,
운동 : 1)36, 2)21, 39, 115, 435, 41, 112, 115, 21, 39, 139, 355,
움직여져 오고 있으나 움직이지 않고 있는 것.....228
움직여져 오고 있으나 움직이지 않고 있는 것.....442
움직여져 왔으나 움직이지 않고 있는 것.....54
움직이게 하는 것(영혼).....102-103
움직임 : (72, 아낙사고라스)의 원리로서의 누우스, (142, 텔레스)의 성립근거는 자리(장소)이다, 모든 변화와 (149, 텔레스)는 시간 안에 있다, 있음에서 없음으로 없음에서 있음으로 옮아감이 (269, 헤애겔)이다.
움직임 : 플라톤의1611+1180, 텔레스의272, 힘의활동으로서의707, 등근자리755, 무한한902, 헤태론한것안의1690+1704, 프라그마옆에있지않는881, 변화로서의1950,
움직임 또는 변화.....294-295
움직임과 범주들.....58
움직임과 변화.....115
움직임과 있음.....54-59
움직임에 관련된 표현들 - 플라톤과 *텔레스.....102-103
움직임에 관련된 표현들 - 플라톤과 *텔레스.....255-256
움직임으로 있는 것.....62
움직임이는 것에 관한 앎.....60-61
원인 : 2)76, 252,
원인 : 첫 번째 진실한 (76, 플라톤), 있는 것의 (82, 플라톤), 부수적인 (82, 플라톤),
위치 : 926, 430, 216, 931
위치 : 자리의 (152, 텔레스), 상대적인 (142, 텔레스), 자리는 없지만 (142, 텔레스)를 가지는 수학적인 것들, 자리의 각기 거리가 다른 여섯 (151, 텔레스), (166, 텔레스)없는 모나드가 점이다.
유(有) : 2)21,

유동(flux) : 2)22, 30,
유비(ἀναλογίαν) : 431, 657, 602, 600, 435, 432, 695, 595, 431, 600, 819, 657, 602, 600, 435, 593,1201(각주1970), (플라톤티마 31c4, 32c1, 56c4), (파르메니데아스 257b3) (국가VII534a6),
유비적으로 : (144, 텔레스) 자리의 앞 뒤는 움직임의 앞 뒤이다, 순수한 것과 그렇지 못한 것은 (201, 텔레스) 같다.
유비적으로(κατ' ἀναλογίαν)있는 것.....193
유태인 : 2)127,
윤리 : (178, 텔레스)학, (197, 189, 텔레스)적인 덕, 방종은 회피되어야 할 非 (208, 텔레스) 상태,
음소(τὰ γράμματα) : 1485,
음절 : (104, 플라톤)의 요소는 인식된다-단지 요소들의 합이 음절은 아니다.
음절(συλλαβή) : 831, 1486, 508,
이 (것)과 그러한 것.....97
이 것과 좀과 류.....322
이것 : 957-969, 1113, 1162, 1255(각주2003), 지금1163,
이것(τοῦδε τι) : 3)1, 28, 36,
이격(二格) : 하나1883알론한 것, 기체의174, 관계의186-187, 선의1257, 알론한것77헤태론한것,
이념(이상) : 신은 하나의 (254, 칸트), 이데아는 (363, 베르그송)일 뿐이다.
이데아 : 1)205, 238, 239-242, 250, 251,
이데아 : 1234(각주2017), 있는것의1344, 텔레스의325, 1895하나전체,
이데아 : 반대되는 (85, 플라톤), 음절은 그 철자들이 합쳐질 때 생성되는 단일한 (104, 플라톤)이다.
이데아비판 : 471, 796, 731, 729, 640, 540, 518(각주745) 496, 492, 486, 471, 428, 395, 333, 295, 799(각주1224), 945-951
이데아와 에이도스.....245
이론 : 706, 761, 623
이름 : 2)177, 329,
이름 : 819, 809, 700, 697, 491, 488, 313, 1138, 1299(2010), 1508, 동일한것에여러1478, 1522, 동일한하나에1396두개, 동일한1733을여러번발설,
이름 : 동일한 것의 여러 (114, 플라톤), 소피스테에스 편의 (137, 텔레스)
이성 : 1)168,
이해 : 실존함 자체를 이끌고 가는 이해가 실존적인 (298, 하이데거), Da의 존재(현-존재)로서의 (317, 하이데거),
이해하다 : 1)189,
인도 유럽어의 어근 '*'.....336
인도 유럽어의 어근 '*'.....57
인식 : (72, 아낙사고라스)의 원리로서의 누우스, (97, 플라톤)에는 있는 것이 배정된다, 같은 것에 의한 같은 것의 (158, 텔레스), 젊은이들은 (178, 텔레스) 보다는 실천을 문제삼는다.

인식 : 1)36, 138, 141, 146,
인식 : 429, 958, 617
일 차원(ἐφ' ἓν) : 431, 1085, 1089,
임(臨)하다(현재하다) : 지금1269,
있게하라(ἔστω) : 2)400,
있기시작하다 : 568, 582, 840
있는 것 : 2)215, 318,
있는 것 : 752, 761, 있는끈으로서의1561+1947각주2853, 103+2009도어떻게보면있지않다, 1354의이데아, 첫 번째1074+1077, 328에있음, 실체로서있음으로서의1705, 1724각주2631+1521과동일한것은하나가아니다, 있는류의종1063각주2490, 1743각주2656와있음, 쉬어왔지도움직여지지도않는1473,
있는 것 과 하나 : 992, 979, 978, 944, 683, 498, 1508, 1216, 1445
있는 것 두 가지.....47
있는 것 으로서 있는 것 : 980, 979, 976, 867, 812, 808, 706, 1079-1091, 1617각주2513,
있는 것 자체.....124-125
있는 것 자체는 생성 소멸하지 않는다.....130
있는 것-플라톤.....121-124, 127-129
있는 것-플라톤.....302-308, 315
있는 것.....486-492
있는 것.....121
있는 것.....303-304
있는 것과 구분되는 류들.....129
있는 것과 기체와 실체.....133
있는 것과 기체와 실체....321
있는 것과 류.....3
있는 것과 시간.....80
있는 것과 실체.....15-16, 19-20
있는 것과 움직임과 모음(母音).....305
있는 것과 움직임과 모음.....122
있는 것과 하나의 구분.....120
있는 것과 하나의 여러 '의미'들.....35-42
있는 것으로 : 1106, 1146, 1346
있는 것으로 있는 것(몬토오스 몬) : 1)143, 144, 2)201,
있는 것은 동일한 것이 아니다.....96-106, 236-237
있는 것은 있지 않는 것과 헤태론하다.....94
있는 것은 하나를 가리킨다.....40
있는 것은 하나를 가리킨다.....95

있는 것은 힘이다?-플라톤.....106
있는 것의 두 가지 구분-플라톤과 *텔레스.....154, 168
있는 것의 두 가지 구분-플라톤과 *텔레스.....67, 71
있는 것의 두 가지 구분.....137-138
있는 것의 부정(否定).....113
있는 것의 정도(程度).....43-45
있는 것이 말하여지는 길.....320
있는 것이 말하여지는 길.....132
있는 양상-→텔레스.....102-104
있는 양상들.....172
있는 양상들.....74
있는 여러 양상들.....104
있는 하나.....107
있는 하나.....46
있는 하나의 부정(否定)47-49
있는하나 : 50, 1253,각주2054, 1606와하나자체,
있다(ἔστι) : 스스로1170, 범주에307무엇, 지금1629, 하나만약1653각주2553, 하나1653,
있다(ἔστι)의 주어 : 3)15, 12,
있다(εἶναι) : 하나1170+1653, 실체에307무엇, 만약하나1653각주2533+1607-1608,
있다(ἔστίν) : 3)13, יֵשׁ(하야, hăyā) : 3)16,
있다(ἔστι) : 1)148,
있어 오고 있는 그 무엇(본질).....137-139
있어 오고 있는 그 무엇(본질).....334
있어 오고 있는 그 무엇.....450-453
있어 오고 있는 그 무엇과 범주.....334
있어 오고 있는 그 무엇과 범주.....137
있어 오고 있는 그 무엇과 질료와 신.....336
있어 오고 있는 그 무엇과 질료와 신.....139
있어 오는 그무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 본질) : 294, 302, 306, 323, 337, 1939각주2838의유래,
있어오고있는그무엇 : 3)1,
있어오는(ἦν) : 62, 294, 335, 582, 624, 137, 148, 1157, 755움직임, 624, 582, 335, 294, 148, 755, 804, 그렇게1893오니그렇게있다, 어느한때걸리는1853, 지난때로서의1882,
있으면서 있지 않다(플라톤)-그렇지 않다(*텔레스).....108-111
있으면서 있지 않다는 것은 불 가능하다.....106
있음 : (텔레스)688-720-802, (플라톤)1135+1820+1621+1172+1845와생성, 1642각주2547과됨, 1326의에이도스, 저1542+1573+1691+1739, 1715+1670각주2571과실체는하나가아니다, 1674는실체를나누어지님이다, 실체와분리안되는1683, 안에1688+1462+1616, 1538과혜태론한 것, 1733과

반대, 1743각주2656+1946각주28 52과있는 것, 속성과있음1907각주2811,
있음 : Da(하이데거, 316)은 세계-내-존재, Da(299, 하이데거)있음구조(틀), 실연판단으로부터의 Da(칸트, 250), 규정된 있음으로서의 Da(헤애겔, 270), (246, 토마스)은 받아들여진 것이다, 움직임으로부터 (99, 플라톤), 생성으로서의 (100, 플라톤), 모든 것에 공통된 것으로서의 (102, 플라톤, 실체), 항상 (72, 아낙사고라스)으로서의 누우스, 류 개념으로서의 (스토아, 226 ; 하이데거, 329), (135, 171, 텔레스)은 여러 가지로 말하여진다, (324, 하이데거)의 여러 의미, (96, 플라톤)자체가 앎의 대상이다, (215, 칸트)은 실제적 속성이 아니다, (149, 텔레스)에 있어서 헤태론한 시간의 부분은?, 시간 안에 (149, 텔레스), (149, 텔레스)과 시간, (149, 텔레스)과 생성의 우연적인 원인은 떨어져 나감이다, 실존론적인 범주로서의 (310, 하이데거), 전재성-(하이데거, 314), 전재적 (328, 하이데거), Da(316, 하이데거), Da(270, 헤애겔), Da(260, 칸트), Da(278, 후서얼), 도구적(328, 하이데거), (135, 텔레스) 자체, 순수한 (269, 헤애겔),
있음(존재).....114-115
있음.....316
있음과 됨과 시간.....306
있음과 됨과 시간....123
있음과 범주.....317
있음과 범주.....130
있음과 생성.....22-24
있음과 속함.....318
있음과 시간과 실체.....307
있음과 실체.....124
있음과 있는 것-→텔레스....130-133
있음과 있는 것-→텔레스....317-321
있음과 있는 것.....131
있음과 있는 것?.....319
있음과 있어 몸과 '있을'.....75
있음과 있지 않는 것과 있는 것과 있지 않음.....129
있음과 있지 않는 것과 있는 것과 있지 않음.....315
있음과 지금과 됨.....125
있음과 지금과 됨.....310-311
있음과 지금과 생성(됨)....310
있음에 있어서는 하나이지만 꼴동에 있어서는 하나가 아니다.250-253
있음에서 존재로....86, 115
있지 않는 것-플라톤과 →텔레스.....115-119
있지 않는 것-플라톤과 →텔레스.....297-302
있지 않는 것.....485-486

있지 않는 것.....120
있지 않는 것.....297, 300-302
있지 않는 것도 있다.....87
있지 않는 것도 있다.....93
있지 않는 것도 있다.....226, 238
있지 않는 것은 '힘'이다-*텔레스.....105
있지 않는 것은 실체를 나누어 지닌다(플라톤)-지니지 않는다(*텔레스).....95-96
있지 않는 것은 알론한 것.....117-118
있지 않는 것은 있는 것의 반대이다(플라톤)-아니다(*텔레 스).....107
있지 않는 것의 반대.....116
있지 않는 것의 반대.....141-142
있지 않는 것의 반대.....338-339
있지 않는 것의 반대.....298
있지 않는 알론한 것.....299
있지 않으면서 있다는 것은 불 가능하다.....263
있지 않으면서 있을 수 있다.....261-262
있지않는 것 : 642, 806, 866, 544, 483, 852, 916, 1619+1560각주2453의강도, 1631, 있는류의종으로서의1543, 있는것과헤태론한것으로서의1538, 알론한것과헤태론한것으로서의77, 하나의알론한것으로서의1936, 알론한것들의차이로서의1936+1937각주2836, 1772각주2679, 1936과인식, 쉬어왔으며움직여지는1952, 결코1956+1367+1560+1583, 실체의떨어짐으로서의1955,처럼보이는것1960각주2875, 103+2009는어떻게 보면있다,
있지않음 : 쉼으로부터의 (99, 플라톤), (348, 하이데거), 순수한 (헤에겔, 269), 있음의 이면적인 규정으로서의 (271, 헤애겔), (357, 베르그송)은 환상이다, 비록 순수하게는 아니지만 (136, 텔레스)도 있다.

자기동일성 : 2)172-2, 263, 287, 366, 3)33,
자리 : (152, 텔레스)의 위치, (144, 텔레스)는 움직임의 성립근거, (142, 텔레스) 안에 있지는 않지만 위치는 지니는 수학적인 것들, (142, 텔레스)는 길이와 폭과 깊이 라는 세 차원을 지닌다, (143, 텔레스)는 담긴 몸의 한계.
자리(ow,ran) : 1612움직임, 꿈1139, 1231, 1652각주2507, 하나에머무는두1737,
자신(au`to,) : 1170있다, 1622과헤태론, 1827과하나,
자아 : 의식하면서 구성하는 초월적 (280, 후서얼).
자연 : 1)23, 45, 2)487,
자연 : 1228(각주2009), 148, 902, 901, 335, 527-538, 509,
자연 : 움직임과 쉼의 아르케애로서의 (139, 텔레스)-에이도스와 질료-그러나 에이도스가 고유한 자연이다.
자연학 : (137, 텔레스)은 질료와 에이도스가 합해진 것을 다룬다, (160, 텔레스) 이론에 영혼의

속성들에 관한 이론이 속한다, (210, 텔레스)적인 로고스.
자체(auvto,) : 하나1677, 감각적인것500, 앎628, 전체1412,
자체성(kata, auvto,) : 1)33,
작용(받음) : 2)196, 452,
잘됨(evvu) : 1)98,
잠재와현실 : 2)188, 254,
장소(χώρα) : 3)22, 31,
장소(τόπος) : 꿈1139, 첫 번째926, 272변화, 블합리1878,
재인 : 2)209, 212, 214,
적음 : 1354, 1730각주2638많음, 척도의1624, 1739의에이도스, 1267자체,
전제 : 하나있음의1632+1329+1667각주2565, 있는하나의1672, 두1714, 앞과뒤두1867각주2761, 10가지1933각주2833+1934,
전체 : 371-376, 전체와전체자체1600, 1607+1675+1894부분, 1700하나, 302각주297에따라, 1913+1819+1421하나,
절제 : 올바르고 유용함이 (121, 플라톤)이다, 대립되는 쾌락의 부족과 쾌락의 초과 사이의 것이 (213, 텔레스)이다, (191, 텔레스)는 프로네애시스를 보존한다.
점 : (166, 텔레스)은 위치 없는 모나드, (58, 퓌타고라스)의 흐름에 의한 폭 없는 길이인 선의 심상을 숙고한다.
접촉 : 2)72, 362,
접촉하다(a[ptesqai) : 여러곳에서1610, 맞닿아1572, 극단들이동시에926, 934, 1737과이음매,
정의 : 1)37, 105, 2)259, 282,
정의(ὁριαμός, 定義) : 444, 825, 308, 842, 덧붙혀지는것의305+317는있지않다, 나눔에따른444,
정지 : 2)112, 458,
정치 : (110, 플라톤)적인 덕의 교육가능성?, (193, 텔레스)술이라는 이름이 프로네애시스에게 주어진다, (112, 플라톤 ; 텔레스, 193)술.
정치술 : 1)109, 118,
제 1 실체.....215
제 1 실체와 제 2 실체.....178-180
제1실체와 제2실체.....77
조작(operation) : 1)27,
조화 : (167, 텔레스)는 비율이거나 뭄침이다, 수적인 비율에 의한 우주의 (57, 퓌타고라스), 신에 의한 예정된 (249, 라이프니쯔).
조화 : 3)31,
존재 : 1629각주2533, 1573+1630+1653각주2552와있음, 1715와실체,
존재 와 무의 한계 : 1)121,
존재(existentia) : 존재 : 1)146, 223, 35, 2)191,
존재(Existenz) : (273, 헤애겔)는 본질의 절대적인 외화(外化)이다, 신에서만 (246, 토마스)와 본

질이 일치한다, 신의 (254, 칸트)로부터 존재의 도출은 환상이다. (198, 플라톤), (346, 하이데거)론적 차이.
존재.....86-115
존재론 : 1)32, 45, 39, 49,
존재론 : 1784와본질론과에이도스론,
좀 : 에이도스들1249, 383+763+904+1895의부분들,
좀(εἶδος)과이데아 : 1354,
좀류(kind) : 2)82,
좋은 : 361, 623,
좋은 것 : 1)93, 100,
죄 : 자기에 약해짐은 (122, 플라톤, 129).
주인 : 189+922과노예, 1300자체와노예자체,
죽음 : 염려는 (348, 하이데거, 341)에 이르는 존재.
죽이다 : 파르메니데애스를102+1545+1668각주2565,
중간(μέσον) : 1008, 863, 241, 927, 253, 625, 864, 886(각주1387), 1608, 시작과끝사이의1400+1687,
즉자 : 1)151, 2)86, 101, 121, 131, 158, 162, 172, 191, 274, 353, 497,
증명 : 1)29, 3)3,
지금 : 시간이 아닌 (66, 텔레스), 과거와 미래의 경계로서의 (148, 텔레스), 시간의 앞 뒤 척도의 (148, 텔레스), 자기 이동하는 수의 모나드로서의 (148, 텔레스), '통속적인 시간 개념'으로서의 (349, 하이데거)-시간, 흐르는 >(283, 후서얼)<-시점.
지금 : 항상있는845, 1629임(臨)하는, 있어몸과있을사이의1812, 순식간과1873각주2771, 1984와순식간,
지금과 있음과 하나.....76
지님 : 취함과구분되는1867각주2761+1885+1949, 텔레스의232-235, 움직임과쉼사이의1875,
지님과 됨과 있음.....82-85
지식 : 1)94,
지평 : 상기된 것의 미래에 열려진 (281, 후서얼).
지향성 : 2)240, 241,
지향성 : 의식의 존재방식으로서의 (280, 후서얼), 과거파지는 독특한 하나의 (281, 후서얼).
지혜 : 1)93,
지혜 : 앎-측정술로서의 덕(110, 플라톤), (195, 텔레스)는 프로네애시스가 아니다.
지혜(소포스) : 1)64,
직관 : 1)26,
진리적의미의에이뮈 : 3)18,
진실 : 1)132-133,
진실 : 794, 689, 611, 490, 993b31, 983b3, 1011b26-17, 1027b18-19
진실 : 지성적인 양 부분의 활동이 (190, 텔레스)-실천적인 지성의 (〃)은 욕망과 일치된 상태인

반면 이론적인 지성의 (〃)은 좋음이다. (63, 텔레스)은 있는 것은 있고 없는 것은 없다 라고 말하는 것이 진실이다.
질 : 2)20-21, 39-41, 85, 161, 294 445량,
질 : 209, 1225(각주2006), 220, 924
질료 : (132, 텔레스)는 형상의 결여이다, 기체안의 잠재적인 자연이 (139, 텔레스)이다.
질료 : 351-2, 606, 385
질료(기체)와 실체.....326
짝 으로서의 있는 것과 하나.....93-95
짝 으로서의 있는 것과 하나.....39
짝(ἀντιφάσεις) : 189, 979, 1010(각주1653),
짝(수) : 1790의생성,

차이 : 993, 411, 258, 448, 924, 1009, 헤태론한1626각주2529, 알론한것들의1996로서의있지않는 것,
차이 : 생물의 종적인 (173, 텔레스),
차이(디아포라) : 2)238, 288,
착함(선(善)) : 1257의에이도스, 326에있음,
철학.....210-211
철학과 수학과 자연학.....85
철학과신화 : 2)330,
철학자 : 1454, 1344
첫 번째 : 335, 166, 168, 1219(1993), 737, 289, 758, 714, 855, 969, 1159, 1167 1188
첫 번째 실체와 에이도스와 있어 오고 있는 그 무엇.....333
첫 번째 실체와 에이도스와 있어 오고 있는 그 무엇.....136
첫 번째 있는 것.....325
초월 : 1)38,
초월 : 3)3, 11, 초월적인것4,
추리의 아르케애.....267-271
추상 : 2)89,
추상 : 3)3,
추상 : 수학적인 (179, 텔레스, 192),
추상(ἀφαιρέσεις) : 1085

쾌락 : 아름답고 선하다면 (123, 플라톤)이다?, (206, 텔레스)에 방종은 연관된다.
크기 : (153, 텔레스)은 현실적으로 무한하지는 않더래도 그 나눔에 있어서는 무한하다, 영혼은 (161, 텔레스)가 아니다.
크기 : 32, 220, 903, 1739+1278의에이도스,

타우타 와 타우토(tau,to kai, a`uto,) : 2)269,
타자(他者) : 1)34, 39, 106, 138, 2)209, 289,
테트락튀스 : (58, 퓌타고라스)는 완전 수 10이요 모든 자연의 샘이다.
토오(τῷ)의 쓰임새 : 903, 893, 909, 910(1067a17), 915(1067b5), 923(1068a21), 947(1069b26), 1951,1729(14
파르메니데스 : (137, 텔레스)에 대한 두 사람의 반박.
파르메니데애스 : 3)12, 29,
파르메니데애스 편의 전제들.....36
파르메니데애스 편의 전제들.....86
파르메니데애스 편의 전제들가 그 귀결 들.....37-38
파르메니데애스와 플라톤과 *텔레스의 하나.....123
판단 : 오성의 논리적 기능이 (259, 칸트)이다.
프라그마 : 2)169, 3)3,
프라그마 : 31, 263, 369, 413, 754, 792, 689, 857(1?), 881, 594, 369(각주413), 754, 792, 263, 139(각주22
프라그마 : 영혼은 (163, 텔레스)인가?
프라그마의 아르케애.....258-259, 264-266
프로네애시스 : (192, 텔레스)의 목적은 잘 실천함이다-(〃)목적을 잘 심사숙고한다, (194, 텔레스)가 가장 귀한 것은 아니다-가장귀한 것은 지혜이다, 사적인 (55, 헤라클레이토스),플라톤 : 2)텔레스299 314 327, 텔레스144베르그송, 127, 철학의난점158 183 198 274 308, 형이상학 제애타편의존재론과소피스테애스편의 존재론245,
플라톤의 (비)모순율?.....273-274
플라톤의 비모순율?.....107
플라톤의 사물 규정 방식 : 2)97,
플라톤의 실체.....337
필연 : 1)158, 168, 172, 2)63, 76, 91, 276,
필연적으로 : 706, 698, 621, 583, 839, 840

하나 : 1)32, 34, 2)25, 72, 289,
하나 : 3)32,
하나 : 729, 944, 680, 416-439, 12, 1035, 415-439, 1933의알론한 것, 진짜67자체, 전체1895, 1415-1416에 만있는어려움, 1249의에이도스, 1895각주2794이데아, 1933+1914+1752+1729아닌 것, 다섯가지2024,
하나 : 잠재적으로는 여럿이지만 현실적으로는 (172, 텔레스).
하나 그 자체.....115-118
하나 와 둘의 간격 : 893, 714, 705
하나 와 여럿 : 499, 982, 1006,

하나 와 있는 것 또는 있음 : 683-684, 689, 982, 15-438, 704, 992, 978-979, 784, 1160, 1370,
하나 자체.....44-45, 54-55
하나 자체와 있는 하나-부정(否定).....108-111
하나 자체와 있는 하나의 부정(否定).....108
하나 자체와 있는 하나의 부정(否定).....48
하나 자체의 부정(否定).....104
하나 자체의 부정(否定).....45
하나.....366-367, 472-473
하나그자체 : 1932+1607, 전체1400+1421+1700+1716, 1729각주2637와있는하나의일치, 1816의생성,
첫 번 째되는것으로서의1816, 1827과자신,
하나를 말하는 길들.....205
하나를 말하는 길들.....424
하나에 대해 말하여지고 있는 것.....191
하나와 동일과 똑 같음과 같음-→텔레스.....119
하나와 동일과 똑 같음과 같음-→텔레스.....53
하나와 동일과 똑 같음과 같음.....53
하나와 실체는 동일한 것이 아니다.....38
하나와 실체는 동일한 것이 아니다.....89-93
하나와 있음.....35-36
하나의 구분들-플라톤과 →텔레스.....122
하나의 구분들-플라톤과 →텔레스.....55
하나의 구분들-→텔레스.....118
하나의 구분들-→텔레스.....52
한계 : 3)31,
한계 : 각기것의608, 전체적인1696,
한계 : 자리는 담는 몸의 첫 번째 (143, 텔레스)이다.
합쳐진 것(συνόλον) : 3)27,
항상 : 845,
해석 : 2)393,
행복 : 1)95, 98,
행위 : 1)60, 2)17,
행하고 겪는 힘.....481-482
행하다 : 1448고겪는힘,
허무 : 1)151, 153,
허위 : 1)117, 139, 151,
헤애(ἕξις) : 882
헤태론 : 1044, 258, 992, 55, 126, 질료덕에351, 1618은헤태론과헤태론함, 1535+1539+2010의자연,

1777+1941과알론, 같지않게하는1621+1661, 1523의이데아, 1522는항상헤태론한것에대해헤태론하다, 1622과 자신, 반대로만드는1734, 동일한한같음으로서의1734, 1779각주2688과알론, 량적인차이로서의1746각주2659, 1958과알론,
헤태론.....397-399
헤태론과 알론과 하나와 자신.....358
헤태론과 알론과 하나와 자신.....97
헤태론과알론 : 1662각주2524,
현실성 : 현존재의 현실의 사실성으로서의 (310, 334, 337, 하이데거), 앎으로서의 (171, 텔레스)-영혼, (171, 텔레스)은 가장 주로 말하여지고 있는 것, (255, 칸트)은 그 이상의 가능성을 포함하지 않는다, (274, 헤겔)은 반성된 절대자이다.
현재분사 : 3)13,
형이상학 : 2)128,
형이상학.....84
호모뉘마 : (170, 텔레스)한 생명은 본디 생명이 아니다, (172, 텔레스)한 눈, (245-246, 토마스)하게만 형상과 질료 안에 가능태와 현실태가 발견된다.
호모뉘마와 쉬노오뉘마.....192
호모뉘마하게 있는 것.....189
호모오뉘마.....6-9
호모오뉘마와 쉬노오뉘마.....82
호모오뉘마와 쉬노오뉘마의 보기들.....192
호모오뉘마와 쉬노오뉘마의 보기들.....82
호모오뉘마와 유비.....406-425
호모오한 이름 : 1018, 819, 175-176, 1029, 1054, 1138,
홀(수) : 수없이는317정의불가능, 1790의생성,
환상(판타스마) : 1600를만드는기교를지닌자로서의소피스테애스, 그림속의1965들,
활동(ἐνέργεια) : 영혼은 가장 (78, 플라톤)적으로 있다, 영혼은 가능태의 (173, 텔레스), (176, 텔레스)을 목적으로 삼는 기교도 있다.
활동(ἐργόν) : 2)453,
활동은 하나이나, 있음은 여럿.....99-100
훈련 : 1603, 1336,
흡사(ἔννοις, σχεδόν) : 1241(각주2030), 1121,
힘(δύναμις) : 있는 것의 한 류로서의 (96, 토마스), 생존하는 (111, 플라톤), 영혼의 (172, 텔레스)으로서 의 몸, 모든 기교는 하나의 (176, 텔레스)에 속한다.
힘(δύναμις, 가능성, 잠재태) : 대해있는1308, 변화의아르케애로서의548, 로고스적인555, 非로고스적인558, 할수있는579, 하고겪는1433, 있는1434,

## 1) 신국론 일반

### 1-1)검토록 2권 43장 요약[1].

#### 1-1-1)'신의 나라에 관하여'를 쓴 이유.

신의 집을 향하여 타오르는 열망에 휩싸인 아우구스티누스는 **신성모독**(blasphemias, βλασφημία), 곧(vel) (서)고트 족[2] 왕 알라릭에 의한 로마의 파괴를 기독교 탓으로 돌리는 잘못에 반대하여, '신의 나라에 관하여'를 쓴다. 우선적인 해결을 요하는 많은 다른 일 때문에 지체되긴 했으나, 마침내 이 책은 22 권으로 완성된다.

#### 1-1-2)'신의 나라에 관하여'의 내용.

##### 1-1-2-1)전반 부 10 권.

첫 5 권에서는 ㄱ)이교적인 다신(多神) 숭배로부터 인간 사의 번영이 필연적으로 온다고 여기는 자들—이들에 따르면, 현세의 악들은 다신 숭배 금지로부터 온다—이 **반박**(refellunt)되며, 다음 다섯 권에서는 ㄴ)번제(燔祭)를 통한 다신 숭배는 내세의 삶에 쓸모있다는 것을 인정하는 자들이 **반박**된다. 'ㄱ)'과 'ㄴ)'은 모두 기독교에 반대되는 공허한 의견(vanae opiniones)일 뿐이기 때문이다.

---

1) Retractationes, II, XLIII, De Civitate Dei, libri viginti duo.

2) 이 때, 이미 (서)고트 족은 341 년에 시작 그 이후 40 년 동안 지속된 울피라스(Ulfilas)주교의 선교 활동에 의해 아리우스 계통의 기독교를 받아 들인 상태였다. 카파도기아 기독교 가계에서 태어났으나, 3세기 고트 족 습격 시 사로 잡힌 울피라스는 그 자신 순수한 고트 족 혈통은 아니었으나 가슴으로는 고트 족이었다. 아마 인질로서 콘스탄티노플로 옮겨졌을 그는 거기에서 양질의 그리이스어 라틴어 교육을 받은 후, 선교사로서 자신의 '족속'에로 돌아 와, 놀라울 정도의 성공을 거둔다. 선교 활동의 일부로서 그는 의도적으로 그리이스 어를 본 뜬 알파벳을 창안하여 고트어로 성서를 번역한다. 바로 이것이 게르만 문헌의 시작이다—이 당시 게르만 족은 겨우 도구나 무기에 새길 수 있을 정도로 조잡한 루닉 글자(runic letters)들 이외에는 어떤 글자도 지니지 않았기 때문이다(W.K.Ferguson and G.Bruun, 125-126쪽)

**1-1-2-2)후반 부(pars altera) 12 권.**

후반 부 12 권은 **반박**이 아니라 우리 자신들의 의견 **진술**이다. 물론 때에 따라 필요할 경우 전반 부 10 권에서도 우리의 의견이 개진(開陳)되며 후반 부 12 권에서도 반대되는 의견이 반박되지만 말이다. 첫 4 권에서는 신의 나라와 세계(mundi)의 나라의 기원이, 다음 4 권에서는 이 두 나라의 성장과 발전 과정이, 세 번 째 4 권에서는 그 두 나라의 예정된 끝(debitios fines)이 진술된다.

**1-1-2-3)** 전·후반 부 모두 두 나라에 관계된다. 그렇지만 신의 나라에 관하여(de civitate dei)라는 제목을 다는 것이 더 낫다. 따라서 '신의 나라에 관하여' 라고 불리운다.

**1-1-3)'신의 나라에 관하여' 검토.**

**1-1-3-1)10권 8장 검토.**

'아브라함이 번제드릴 때에 하늘에서 내려온 불이 분리된 제물들 사이로 흘렀다'(창세기 15.17)라는 것이 기적으로 인용되지 말아야 했다. 이것은 아브라함에게 환영(in visione, 幻影)으로 보여졌기 때문이다.

**1-1-3-2)17권 5장 검토.**

사무엘에 관해 말해진, '그는 아론의 아들이 아니었다'는 '그는 사제의 아들이 아니었다'로 진술되야한다. 사제들의 아들이 죽은 사제(司祭)들의 뒤를 잇는 것이 그 당시의 관습법이기 때문이다. 사무엘의 아버지는 아론의 아들들 중의 하나이긴 해도, 그는 사제가 아니었으며, 아론이 낳았다는 의미에서의 아론의 아들들도 아니므로 그렇다. 그러나 그의 모든 백성이 이스라엘의 아들들이라 불리운다는 의미에서는 아론의 아들들 중의 하나이다.

**1-1-3-3)** 이 작품은 '신의 가장 영화로운 나라'로 시작된다.

**1-2)각 권의 핵심 내용(M.Dods)**

**1-2-1) M. Dods의 것.**

1-2-1-1) 세계의 재앙 특히 고트 족에 의한 로마의 함락을 기독교와 그리고 기독교에 의한 신들의 경배 금지 탓으로 돌리는 자들을 비난한다. 1-2-1-2) 로마인들의 신들이 로마인들을 부패와 악덕으로 몰고갔다는 것을 보이면서, 기독교 시대 이전 로마인들이 겪은 재앙들을 다시 개괄한다. 1-2-1-3) 로마의 외적인 재앙들. 1-2-1-4) 신들이 아니라 진실한 하나의 신에 의해 제국이 로마에게 주어졌다는 것. 1-2-1-5) 운명과 자유의지와 신의 예지(precience)에 관해, 그리고 고대 로마인들의 덕들의 근원에 관해.

1-2-1-6) 바로의 세 겹 신학에 관해, 그리고 신들은 미래의 삶의 행복에 어떤 기여도 할 수 없다는 것에 관해. 1-2-1-7) 세속신학(civil theology)의 '선택된 신들'에 관해, 그리고 영원한 삶은 선택된 그 신들을 경배함에의해는 획득되지 않는다는 것. **1-2-1-8) 소크라테스와 플라톤 철학에 관한 몇 몇 논의,** 그리고 악령들은 신들과 인간들 사이의 중재자들로서 경배되야한다는 아풀레이우스의 의견 반박. 1-2-1-9) 선한 것과 악한 것으로 악령들을 다그쳐 구분하는 자들에 관해. **1-2-1-10) 포르피리오스의 구속론**에 관해.

**1-2-1-11)** 땅과 하늘의 **도시들의 기원과 발전 과정과 운명**(destinies)들이 논의되는 그 저서 두 번째 부분으로 어거스틴은 나아간다—세계 창조에 관한 명상. 1-2-1-12) 천사와 남자들의 창조에 관해, 그리고 악의 기원에 관해. 1-2-1-13) 죽음은 형벌이며 그리고 그 기원은 아담의 죄에 있다는 것. 1-2-1-14) 인간의 첫 죄의 처벌과 결과에 관해, 그리고 정욕없는 남자의 번식에 관해.

1-2-1-15) 신성한 역사의 궤적(traced)인 땅과 하늘의 도시들의 발전 과정. **1-2-1-16)** 노아로부터 이스라엘 왕조에 이르는 **신의 도시 역사. 1-2-1-17)** 예언자들의 시대로부터 그리스도에 이르는 **신의 도시 역사. 1-2-1-18)** 아브라함 시대부터 세계의 끝에 이르기까지 **평행하는 땅과 하늘의 도시들의 역사.**

1-2-1-19) 최고 신에 관한 철학적 의견들의 재 검토, 그리고 이런 의견들을 행복과 관련하여 기독교 신앙과의 비교. 1-2-1-20) 마지막 심판에 관해, 그리고 신·구약 안에서 언급되는 마지막 그 심판에 관한 선포들. 1-2-1-21) 지옥에서의 사악한 자들의 영원한 처벌에 관해, 그리고

이에 반대하는 다양한 의견들에 관해. 1-2-1-22) 성자들의 영원한 행복과, 그 몸의 부활과, 초기 교회의 기적들에 관해.

1-2-2) S. Mauri

1-3-1) 세계의 재앙 특히 고트 족에 의한 로마의 함락을 기독교와 그리고 기독교에 의한 신들의 경배 금지 탓으로 돌리는 자들을 비난한다. 그는 행복한 삶과 불행(ills)한 삶에 관해, 그 다음에 선한 사람과 악한 사람들에게 항상 일어나는 것에 관해 말한다. 마지막으로 그는 병졸들에 의해 강간당한 기독교 여인들의 수(數)를 헤아리는 몰염치한 자들을 비난한다. 1-3-2) 이 권에서 어거스틴은 그리스도 시대 이전에 로마인들이 겪었던 재앙들을 다시 개관하면서 그 동안에 거짓 신들의 경배가 보편적으로 실천됐다는 것을, 그리고 신들에 의해 불행으로부터 보호되기는커녕, 로마인들이 그 신들에 의해 모든 재앙들 중 유일한 또는 최소한도 가장 큰 재앙-관습의 부패와 그리고 영혼의 악덕-으로 휩싸였다는 것을 논증한다. 1-3-3) 앞 선 권에서 어거스틴은 도덕과 정신적인 재앙들에 관계했으므로, 이 권에서는 그는 외부적이고 육신적인 재난들에 관련하여, 그 도시의 설립이후로 로마인들은 계속적으로 그러한 재난에 예속됐다는 것, 그리고 심지어 그리스도의 도래 전(前) 라이벌 신이 없이 거짓 신들 [만] 경배됐을 때 조차 로마인들은 그 재앙들로부터 어떤 도움도 얻을 수 없었다는 것을 증명한다. 1-3-4) 이 책에서는 로마제국의 확장과 지속은 이교도의 쥬피터(Jove) 또는 신들의, 그리고 개별적으로 아주 드문 단일한 것들과 아주 근본적인 기능들이 그에게 맡겨졌다고 믿어지는 자들의, 탓이 아니라, 그 분의 힘과 판단에 의해 땅의 왕국들이 건립되고 유지되는 최상의 행복의 권위자, 하나의 진실한 신의 탓이라는 것이 증명된다. 1-3-5) 앞 선 권들에서 보여졌던 것처럼, 거짓 신들 탓으로 돌릴 수 없는, 로마 제국의 힘과 확장을 운명이라고 여기는 경향이 있는 자들의 잘못을 증명하기 위해, 어거스틴은 운명론을 논의한다. 그런 후에, 그는 신의 예지(prescience)와 우리의 자유의지 사이에는 어떤 모순도 있지 않다는 것을 증명한다. 그리고 나서 그는 고대 로마인들의 풍습에 관해 말한다 그리고 그 분에 의한 그들의 지배 확장 그것이 무슨 감각에서 로마인들 자신의 덕에 그리고 어느 정도까지 신의 의도(counsel)에 기인했는지를 보여준다. 비록 그들이 그 분을 경배하지는 않았지만 말이다. 마지막으로 그는 기독교 황제의 진실한 행복으로 간주되는 것이 무엇인지를 설명한다.

1-3-6) 여태까지 논의는 일시적인 이익들을 위해 신들이 경배되야한다고 믿는 자들에 반대하여 전개됐다. 이제는 **영원한** 삶을 위해 신들이 경배되야한다고 믿는 자들에게로 향해진다. 어거스틴은 이어지는 다섯 권을 이런 후자 믿음을 반박하는 것에 할애한다. 그리고 무엇보다 먼저 이교 신학에 대한 평판이 가장 좋은 저술가 바로(varro)자신에 의해 견지된 신들에 관한 의견이 어떤 의미를 지니는지를 보여준다. 이런 신학에 관한 바로의 세 종류의 나뉨 곧 신화적인 자연적인 시민적인 (나뉨)을 어거스틴은 채용한다. 그리고 신화적인 것도 세속적인 것도 미래의 삶의 행복에 어떤 것도 기여할 수 없다는 것을 한꺼 번에(ad mox)논증한다. 1-3-7) 이 권에서는 세속 신학의 야뉴스, 쥬피터, 사투르누스, 그리고 다른 '선택된 신들'에 의해서는 **영원한** 삶이 획득되지 않는다는 것이 보여진다. 1-3-8) 어거스틴은 세 번째 신학의 종류, 즉 자연신학에 닥아선다. 그리고 자연신학의 신들의 경배가 오는 삶 안에 축복을 보전함에 어떤 이용 [가치]가 있는가 라고 묻는다. 이 질문을 그는 **플라톤주의자들**과 더불어 논의하기를 선호한다. 플라톤적인 체계는 철학자들 중에서도 '경쾌한(facile)원리들'이며, 그리고 기독교 진리에 가장 근접하기 때문이다. 이 논의를 추적하면서, 그는 먼저 아풀레이스와 그리고 **악마**들(daemonibus)은 신들과 인간들 사이의 사자(使者)와 중재자로서 경배되야 한다고 주장하는 모든 자들을 반박한다. 그러면서 악덕의 노예들인, 그리고 선하고 지혜로운 사람들을 혐오하고 비난하기를 즐겨하고 후원하는, 악마들이 사람들을 선한 신들과 화해(중재한다)한다는 것은 불가능하다는 것을 논증한다-신성모독하는 시인들의 허구이며 극장공연이며 마술이라는 [것이다]. 1-3-9) 악마들은 수 천의 길로 자신들이 사악한 영들이라고 주장하므로, 악마들의 경배는 반드시 포기되야한다는 것을 앞 선 권에서 보여주면서, 어거스틴은 어떤 것은 악하지만, 어떤 것은 선하다고 악마들을 다그쳐 구분하는 자들과 이 권에서 마주친다. 이런 구분들을 타파하면서, 그는 영원한 축복을 가지고 인간들을 섭리하는 (공적인) 임무는 악마가 아니라 단지 그리스도에게만 속한다는 것을 증명한다. 1-3-10) 이 권에서 아우구스티누스는 자신들 스스로가 섬기는 신 만이 희생번제에 의한, 라트레이아라고 불리워지는, 신성한 명예를 받기를 선한 천사들은 바란다고 가르친다. 그리고 나서 그는 영혼의 정화와 해방 원리들과 길에 관한 포르피리오스[ 의견]을 반박하기 시작한다.

1-3-11) 여기서부터, 땅과 하늘의 두 도시들의 기원과 역사와 예정을 고찰하는 이 책의 두 번째 부분이 시작된다. 처음에 어거스틴은 선한 천사와 나쁜 천사의 분리에 의해, 그 두 도시들

이 근원적으로 어떻게 형성되는가를 이 권에서 보여준다. 그리고 성서 창세기 시작 부분에서 기술된 그대로 세계의 창조를 고찰하는 기회를 갖는다. 1-3-12) **[순환 역사관의 반박]** 어거스틴은 먼저 천사들에 관한 두 가지 탐구를 시작한다. 즉 어떤 것에는 선한 의지가 또는 다른 것들에는 악한 의지가 언제부터 있게되는가. 그리고 선한 것들의 축복과 악한 것들의 비극의 원인은 무엇인가. 이어 그는 사람의 창조를 다룬다. 그리고 사람은 영원부터 있는 것이아니라 창조된 것이며, 그리고 신 이외의 다른 그 어떤 것에 의해서도 [창조되지] 않는다고 가르친다. 1-3-13) 이 권에서는 죽음은 형벌이라는 것, 그리고 죽음의 기원은 아담의 죄 안에 있다는 것이 가르쳐진다. 1-3-14) 어거스틴은 다시 **첫 사람의 죄**를 다룬다. 그리고 그것이 사람의 육적인 삶과 타락한 정서들의 원인이라고 가르친다. 특별히 그는 욕정이 수반하는 부끄러움은 그러한 불복종의 정당한 처벌이라는 것을 증명한다 그리고 만약 죄짓지 않았더라면, 사람이 어떻게 욕정에 의하지 않고 자신의 종류를 증식시킬 수 있었을지에 대해 탐구한다.

1-3-15) 앞 선 네 권들에서 하늘과 땅의 두 도시 기원을 다룬 후에, 어거스틴은 잇따르는 네 권들에서 그것들의 성장과 진행과정을 설명한다. 그리고 그러기 위해, 그는 이러한 주제를 담고 있는 **신성한 역사(sacrae historiae)의 주요한 과정**을 설명한다. 여기 십 오 권에서 그는 가인과 아벨의 시대로부터 대 홍수에 이르기까지 창세기에 기록된 사건들을 설명함에 의해 자신의 저서의 이 부분을 열어재낀다. 1-3-16) 처음부터 12 장까지의 이 권 앞 부분에서는 노아에서 아브라함까지의 땅과 하**늘 두 도시의 발전과정**이 성서로부터 드러난다. 그리고 이 권 뒷부분에서는 아브라함으로부터 이스라엘의 왕들까지의, 단지 **하늘 도시 만의 발전과정**이 그 주제이다. 1-3-17) 이 권에서 **신의 도시의 역사**는 사무엘에서 다윗까지, 심지어 그리스도까지의 왕들과 예언자들의 기간 동안 더듬어진다. 그리고 열왕기상하와 시편과 솔로몬의 그것들에서 기록된 예언들은 그리스도와 교회에 의해(de christo et Ecclesia)해석된다. 1-3-18) 어거스틴은 아브라함의 시대부터 세계의 끝까지에 이르는 **땅의 도시와 하늘의 도시가 나란히 같이 발전하는 과정**을 더듬는다. 무당들(sibyls)에 의해 발설된 것들과 그리고 로마 건립 이후 썼던, 호세아, 아모스, 이사야, 미가와 그 계승자들 등, 신성한 예언자들의 것들 이 양자의, 그리스도에 관련된 신탁들에 대한 암시.

1-3-19) 이 권에서는 땅과 하늘의 **두 도시들의 끝**이 논의된다. 어거스틴은 최고 선에 관련되는 철학자들의 의견들과 그리고 어떤 행복을 여기 삶 안에서 그 스스로 만들어 보려고 하는

그들의 헛된 노력들을 다시 개괄한다. 그리고 이것들을 반박하는 동안에, 그는 평화와 행복은 하늘의 도시 또는 그리스도의 백성에게 지금 그리고 지금 이후에 속하는 무엇이라는 것을 종종 보여준다 **1-3-20) 마지막 심판**에 관해, 그리고 구·신약 안에서의 그 심판에 관한 선언. **1-3-21)** 악마의 도시가 겪기에 마땅한 종말, 즉 지옥에 떨어질 자들의 **영원한** 심판에 관해. 그리고 이에 반대하는 불신자들의 논의에 관해. **1-3-22)** 이 권은 **신의 도시의 끝**을, 즉, 성자들의 영원한 행복을 다룬다. 몸의 부활에 관한 신앙이 확립되고 설명된다. 그리고 그 저서는 불멸의 영적인 몸들을 입은 성자들이 어떻게 일하게 되는지를 보여주므로서 끝난다.

**1-3)각 권 논의(M.Dods)과 각 장 제목(번역).**

**1-3-1)** 세계의 재앙 특히 고트 족에 의한 로마의 함락을 기독교와 그리고 기독교에 의한 신들의 경배 금지 탓으로 돌리는 자들을 비난한다. 그는 행복한 삶과 불행(ills)한 삶에 관해, 그 다음에 선한 사람과 악한 사람들에게 항상 일어나는 것에 관해 말한다. 마지막으로 그는 병졸들에 의해 강간당한 기독교 여인들의 수(數)를 헤아리는 몰염치한 자들을 비난한다.

1-3-1-0) 서문. 신의 나라를 쓰려고 작정한 의도를 설명한다.

1-3-1-1) 야만인들이 그 도시를 습격했을 때 그리스도를 위해 그들이 자제했던(pepercorunt), 그리스도 이름 하(下)의 적들에 관해. 1-3-1-2) 자신의 신들을 위해 승리자들이 정복된 자들에게 자제해야한다는 것은 전쟁의 일상사에 심히 반대되는 것이라는 것, 1-3-1-3) 트로이를 방어할 수 없었던 신들로부터 이익을 자신들이 보았다고 믿었을 때 보여주었던 자신들의 일상적인 현명함을 로마인들이 [로마 함락 후에는] 보여주지 않았다는 것[3]. 1-3-1-4) 그리이스인들로부터 어떤 자도 구해내지 못한 트로이 안의 주노[Juno, 그리이스 신화의 헤라(Hera)]의 보호에 관해(de asylo). 그러나 야만인들로부터 도망쳐 온 모든 자들을 보호(defenderunt)했던 사도들의 교회에 관해. 1-3-1-5) 어떤 도시를 함락시켰을 때 적의 보편적인 관습에 관련된 카이사르의 진술. 1-3-1-6) 도시들을 취했을 때, 로마인들은 정복된 자들의 사원들 안에서 그들을 용서조차 하지 않았다는 것. 1-3-1-7) 로마 함락 시 발생했던 잔인함들은 전쟁의 관습에 따른 것인 반면, 관용의 행위들은 그리스도의 이름의 영향으로부터 결과했다.

1-3-1-8) 선한 자와 악한 자에게 자주 무차별적으로 일어나는 이익과 불이익에 관해.

---

3) 호메로스의 일리아스(일리아드)에서 함락되는 트로이는 본디 페니키아 인의 식민활동 중에 세워진 도시였고, 함락 중 탈출한 트로이 시민(市民)일부를 베르길리우스(버질)는 자신의 아이네이스 라는 작품에서 로마를 세운 무리-그 무리 중 우두머리가 아이네이스이다-로 묘사한다. 불타오르는 트로이에서 탈출한 뒤 온갖 고난과 위험을 극복하는 항해를 통해 라티움에 도착, 로마라는 도시를 세우는 아이네이스의 영웅 담을, 호메로스의 일리아스와 오딧세이를 염두에 두고, 그려낸 웅장한 운문체의 서사시(敍事詩)가 바로 베르길리우스의 아이네이스이다.

1-3-1-9) 선과 악에 대한 교정을 함께 시행하는 이유. 1-3-1-10) 일시적인 선들을 잃을 때 성자들은 어떤 것도 잃지 않는다는 것.

1-3-1-11) 길든 짧든 유한한 삶의 끝에 관해. 1-3-1-12) 죽은 자들의 매장에 관해: 기독인들에 대한 그것의 거부가 기독인들에게 해가 되는 것은 아니라는 것. 1-3-1-13) 성자들의 몸들을 매장하는 이유들. 1-3-1-14) 성자들이 포로된 것에 관해, 그리고 신성한 위로는 그들 안에서 결코 실패하지 않는다는 것. 1-3-1-15) 종교를 위해 포로됨을 자발적으로 견디는 것의 보기를 그 안에서 우리가 지니는 레굴루스에 관해. 그렇지만 그것(견딤)은 비록 신들의 경배자였긴해도, 그에게 어떤 이익도 주지 않았다. 1-3-1-16) 그들이 능력에 있어 그것에 예속된, 그리고 그들 자신의 의지가 그것에 동의하지 않는, 그리고 그것이 그들의 영혼을 더럽히든 더럽히지 않든, 신성화된 자들과 다른 기독교 순결의 위반에 관해, 1-3-1-17) 처벌 또는 불명예의 두려움 때문에 범하는 자살에 관해. 1-3-1-18) 마음은 위반하지 않음에도, 다른 사람의 욕정에 의해 그 몸에 가해질 수 있을 위반에 관해. 1-3-1-19) 그녀에게 행해진 난행(stuprum, 亂行) 때문에 자신의 생명을 끊어버린 루크레티아에 관해. 1-3-1-20) 어찌됐든 어느 상황에 있어서든 자살을 허용하는 권위를 기독인들은 지니지 않는다는 것. 1-3-1-21) 살인죄를 범하지 않고도 남자들을 죽일 수 있는 경우들에 관해. 1-3-1-22) 자살은 어떤 아량에 의해서도 결코 격려되서는 안된다. 1-3-1-23) 카이사르의 승리를 견뎌낼 수 없었기에 자결한 카토의 보기에 관해 우리가 생각 해볼 수 있는 그 무엇들. 1-3-1-24) 카토보다 레굴루스가 나았던 그러한 덕목에 있어 기독인들은 두드러지게 구분된다는 것. 1-3-1-25) 우리는 죄에의해서 죄를 제거하려해서는 안된다는 것. 1-3-1-26) 어떤 특별한 경우에 있어서도 성자들의 보기들이 들어져서는 안된다는 것. 1-3-1-27) 죄를 회피하기 위한 자발적인 죽음이 추구되야하는지의 여부. 1-3-1-28) 신의 무슨 판단에 의해 그 적은 억제하는 기독인들의 몸들에 그의 욕정을 행사하는 것이 허용되는가. 1-3-1-29) 적들의 광포함으로부터 그리스도는 그리스도의 종들을 구해내지 못한다고 비반하는 불신자들에게 그리스도의 종들은 무슨 대꾸를 해야하는가.

1-3-1-30) 기독교에 불평하는 자들은 실제로 부끄러운 호화스러움을 억제하지 않은 채 살려고 욕망한다. 1-3-1-31) 어떤 단계들을 통해 지배욕이 로마인들 사이에 증가됐는가. 1-3-1-32) 극적인 여흥의 확립에 관해. 1-3-1-33) 로마의 전복은 로마인들의 악덕들을 교정하지 못했다는 것. 1-3-1-34) 그 도시의 황폐화를 완화시킨 신의 자비에 관해. 1-3-1-35) 사악한 자들 사이에

숨겨진 교회의 아들들에 관해, 그리고 교회 안의 거짓 기독인들에 관해. 1-3-1-36) 잇따르는 논의 안에 무슨 주제들이 담겨있는가.

**1-3-2)** 이 권에서 어거스틴은 그리스도 시대 이전에 로마인들이 겪었던 재앙들을 다시 개관하면서 그 동안에 거짓 신들의 경배가 보편적으로 실천됐다는 것을, 그리고 신들에 의해 불행으로부터 보호되기는커녕, 로마인들이 그 신들에 의해 모든 재앙들 중 유일한 또는 최소한도 가장 큰 재앙-관습의 부패와 그리고 영혼의 악덕-으로 휩싸였다는 것을 논증한다.

1-3-2-1) 논박에 필연적으로 덧붙혀지는 한계(modo). 1-3-2-2) 1 권 내용의 재 요약.

1-3-2-3) 기독교 이전에 겪었던 로마인들의 재앙들이 신들의 경배와 더불어 자랐다(colerent)는 것을 보기 위해서 우리는 단지 **역사(historia)를 읽는 것으로 족하다는 것**. 1-3-2-4) 신들의 경배들이 그들로부터 어떤 건강한 도덕적 계율을 결코 받아들이지 않았다는 것, 그리고 그들의 경배 예식 안에서 모든 종류의 불결함이 실천됐다는 것. 1-3-2-5) 신들의 어머니의 명예 안에서 실천된 음담패설에 관해. 1-3-2-6) 이교도의 신들은 결코 삶의 거룩함을 심어주지 않는다는 것. 1-3-2-7) **철학자들의 제안**은 신성한 훈육에 속하는 권위를 지니지 않기 때문에, 그리고 악으로 치우치는 자연스런 인간의 경향은 인간들의 계율에 복종하는 것 보다는 오히려 인간으로 하여금 신들의 보기들을 따르도록 유혹하기 때문에, 철학자들의 제안들은 어떤 도덕적인 결과를 배제한다는 것. 1-3-2-8) 신들의 부끄러운 행위들을 전시하는 극장 공연은 그 행위들을 비판하기(offenduntur) 보다는 오히려 동조한다는 것. 1-3-2-9) 자신들의 신들에 복종하면서 그리이스인들이 따랐던 시적인 허용이 고대 로마인들에 의해서 그대로 유지된다는 것. 1-3-2-10) 진실이든 거짓이든 자신들의 책임 하에 놓인 범죄들을 겪음에 있어 악마들은 사람으로하여금 해악을 행하도록 의도한다는 것. 1-3-2-11) 신들을 즐겁게 한 사람들은 자신들의 동료에 의해 멸시받아서는 안된다는 근거에서 그리이스인들은 배우들에게(scenicis) 국가의 공직을 허용했다는 것. 1-3-2-12) 신들의 경우와 동일하게 허용됐던 사람들의 존경을 시인들에게는 거부함에 의해서 로마인들은 신들과 관련했을 때 보다 그들 자신과 관련했을 때 훨씬 민감한 감정을 보여주었다는 것. 1-3-2-13) 리켄티우스 축제에서 경배 받기를 바라는 신들은 신성한 명예를 누릴 가치가 없다는 것을 로마인들은 이해해야 한다는 것. 1-3-2-14) 잘 질서지워진 국가에서 시인들을 배제했던 **플라톤**은 극장 연극에 의해 명예로워지기를 바라는 이런 신들보다 더 나았다는 것. 1-3-2-15) 어떤 로마 신들을 창조했던 것은 이성이 아니라 허영(adulatione)이라는 것1-3-2-16) 만약 신들이 올바름과 관련있다면, 로마인들은 다른 나라들로부터 선한 법칙을 빌려오는 것 대

신에 그 신들로부터 선한 그 법칙들을 받아들였어야 했다는 것. 1-3-2-17) 사비네 여인들을 강간한 것에 관하여, 그리고 로마 최고 용성기에 저질러진 다른 극악들에 관하여. 1-3-2-18) 살루스트[4]의 **역사**는 로마인들의 삶과 관련하여 걱정에 휩싸였을 때 또는 안전하여 이완됐을 때를 드러낸다. 1-3-2-19) 그리스도가 신들의 경배를 폐기하기 전 로마 공화정 때 성장했던 부패에 관해. 1-3-2-20) 기독교를 매도하는 자들을 실로 즐겁게 했던 종류의 행복과 삶에 관해. 1-3-2-21) 로마 공화정에 관한 **키케로**의 의견들. 1-3-2-22) 로마 신들은 공화정이 부도덕에 의해 황폐해짐을 막는 어떤 조치도 취하지 않았다는 것. 1-3-2-23) 이 삶의 변천은 악마의 호 또는 불호에 의존하는 것이 아니라, 진실한 신의 의지에 의존한다. 1-3-2-24) 그가 자신들의 도움을 받았다고 악마들(daemones)이 자랑하는 술라의 행위들에 관해. 1-3-2-25) 자신들이 그 보기인 신성과 유사한 권위를 줌에 의해 악령(maligni spiritus)들이 얼마나 강력하게 사람들의 사악한 행동들을 유도하는지! 1-3-2-26) 공적으로 그들 자신의 장엄함이 모든 사악함을 부추기는 동안 악마들은 애매한 도덕적 어떤 훈육을 비밀리에 제공한다는 것. 1-3-2-27) 자신들의 신들을 달래기 위한 로마인들의 신성화한 연극들의 외설들은 공화정 질서의 전복에 합법적으로 기여했다는 것.

1-3-2-28) 기독교는 건강을 제공한다는 것. 1-3-2-29) 이교주의를 중지하라는 로마인에로의 권고.

---

4) Sallust: 86?-34? B.C. Roman politician and historian known for his account of the conspiracy of Catiline – Catiline: 108?-62 B.C. Roman politician and conspirator who led an unsuccessful revolt against the Roman Republic while Cicero was a consul.

**1-3-3)** 앞 선 권에서 어거스틴은 도덕과 정신적인 재앙들에 관계했으므로, 이 권에서는 그는 외부적이고 육신적인 재난들에 관련하여, 그 도시의 설립이후로 로마인들은 계속적으로 그러한 재난에 예속됐다는 것, 그리고 심지어 그리스도의 도래 전(前) 라이벌 신이 없이 거짓 신들[만] 경배됐을 때 조차 로마인들은 그 재앙들로부터 어떤 도움도 얻을 수 없었다는 것을 증명한다.

1-3-3-1) 사악한 자들이 유일하게 두려워한, 그리고 신들이 경배됐을 때 조차 세계가 계속적으로 겪었던 악(mali)에 관하여. 1-3-3-2) 그리이스 인들과 로마 인들이 공통으로 경배했던 신들이 일리움(트로이)의 파괴에 있어서 정당화되는 지의 여부. 1-3-3-3) 신들이 파리스의 간통에 화를 낼 수 없었다는 것, 이 범죄는 신들 사이에 공통이었기 때문에. 1-3-3-4) 사람들이 신들 후손이라고 속이는 것은 쓸모있다는 **바로**(varro)의 의견에 관해. 1-3-3-5) 로물루스 어머니의 간통에 대해 어떤 분개도 나타내지 않는 신들이 파리스의 간통을 처벌해야 한다는 것은 믿을 수 없는 일이다. 1-3-3-6) 신들은 로물루스의 형제살해 행위에 대한 어떤 형벌도 요구하지 않았다는 것. 1-3-3-7) 마리우스의 대리 부관, 핌부리아(fimbria)에 의한 일리움의 파괴에 관하여,

1-3-3-8) 로마가 트로이의 신들의 신뢰를 받았어야 하는 지의 여부. 1-3-3-9) 누마 지배 동안의 평화가 신들에 의한 것이었다는 것이 믿을만한 것인지의 여부. 1-3-3-10) 로마제국이 누마의 평화로운 길을 잇따름에 의해 평온과 안전해졌을 때, 전쟁들의 그러한 맹렬한 연속에 의해 그 로마제국이 팽창했어야 하는 것이 바람직한 것인가의 여부. 1-3-3-11) 그 신이 구조할 수 없었던 그리이스 인들에게 그의 눈물들이 예고된 재앙의 전조였다고 상정되는 쿠마이에서의 아폴론의 지위에 관해. 1-3-3-12) 누마에 의해 소개된 신들 보다 훨씬 많은 수의 신들을 로마인들이 더했다는 것, 그리고 그것들의 수효는 전혀 그들에게 도움이 되지 못했다는 것.

1-3-3-13) 무슨 정의와 동의에 의해 로마인들은 자신들의 첫 아내들을 획득했는가. 1-3-3-14) 로마 인들이 알바니아 인들과 싸웠던 전쟁의 사악함에 관해, 그리고 권력의 갈망에 의해 획득된 승리들에 관해. 1-3-3-15) 로마 왕들은 무슨 방식의 삶과 죽음을 지녔는가. 1-3-3-16) 하나가 다른 하나를 그 조국으로부터 축출했던, 그리고 잠시 후 부상당한 적들의 손들에 의해 로마에서 죽어나자빠졌던, 그래서 비 자연스런 살해 경력을 끝냈던, 첫 로마 집정관

들에 관해. 1-3-3-17) 집정관 직이 시작된 후에 로마 공화정을 난처하게 했던 재앙들에 관해, 그리고 로마 신들의 무간섭에 관해. 1-3-3-18) 신들의 보호에 의해 누그려뜨려질 수 없었던 [카르타고와의] 퓨닉(포에니) 전쟁 때 로마인들이 겪은 재앙들. 1-3-3-19) 양 쪽의 힘을 소모시켰던 제 2 차 퓨닉(포에니) 전쟁의 참사에 관해. 1-3-3-20) 비록 로마에 대한 자신들의 충성 때문에 죽어나자빠졌지만, 로마 신들의 어떤 도움도 받지못했던 사군티노움(saguntinonum)의 파괴에 관해. 1-3-3-21) 스키피오와 그 계승자들에 대한 로마의 배은망덕에 관해, 그리고 살루스트가 최상이라고 기록한 시기 동안의 로마의 방식들. 1-3-3-22) 아시아에서 발견된 모든 로마 시민들은 살해되야 한다고 명한, 미드리데이트의 포고에 관해. 1-3-3-23) 로마 공화정을 난처하게 했던, 그리고 모든 가축을 사로잡은 불길한 징조의 미쳐버림이 잇따랐던, 내적인 재앙에 관해. 1-3-3-24) 그라키의 선동에 의해 발생한 시민 불화에 관해. 1-3-3-25) 이러한 선동들과 대학살의 터 위에 원로원의 명령에 의해 세워진 우호의 사원에 관해. 1-3-3-26) 우호적인 사원의 건축이 잇따랐던 다양한 종류의 전쟁에 관해. 1-3-3-27) 마리우스와 슐라 사이의 시민 전쟁에 관해 1-3-3-28) 마리우스의 잔인함에 대한 복수, 슐라의 승리에 관해. 1-3-3-29) 시민 전쟁들의 권위자들에 의해 발생한 재앙들과 **고트 족과 알라릭 침공** 동안에 로마가 경험했던 재앙들의 비교. 1-3-3-30) 그리스도의 도래 전에 아주 살벌하게 그리고 자주 서로 잇따랐던 전쟁들의 연결에 관해.

1-3-3-31) 현재의 고난을 그리스도와 다신론의 경배 금지 탓으로 하는 것은 부끄러운 짓이다. 심지어 신들이 경배됐을 때 조차 그러한 재앙들이 백성들에게 임했기 때문이다.

**1-3-4)** 이 책에서는 로마제국의 확장과 지속은 이교도의 쥬피터(Jove) 또는 신들의, 그리고 개별적으로 아주 드문 단일한 것들과 아주 근본적인 기능들이 그에게 맡겨졌다고 믿어지는 자들의, 탓이 아니라, 그 분의 힘과 판단에 의해 땅의 왕국들이 건립되고 유지되는 최상의 행복의 권위자, 하나의 진실한 신의 탓이라는 것이 증명된다.

1-3-4-1) 첫 권에서 논의됐던 것들에 관해.

1-3-4-2) 두 번째와 세 번째 권에 포함된 것들에 관해. 1-3-4-3) 단지 전쟁들에 의해서만 획득됐던 제국의 커다란 확장이 지혜로운 자 또는 행복한 자의 선한 것들 중의 하나로 간주될 수 있는 지의 여부. 1-3-4-4) 정의 없는 비슷한 왕국(regna)들이 어떻게 강탈되는가. 1-3-4-5) 그것의 힘이 고귀한 왕족의 그것과 같았던 급등하는 검투사에 관해. 1-3-4-6) 보다 폭 넓게 지배하도록 했던, 그의 이웃과 전쟁을 했던 첫 번째 사람인 니누스의 탐욕에 관해. 1-3-4-7) 땅의 왕국들이 그 흥망성쇠에 있어 신들의 도움을 받았는지 받지 못했는지의 여부. 1-3-4-8) 단일한 일들의 배려조차 단일한 신들에 거의 맡겨질 수 없을 것이라는 것을 로마인들이 믿었을 때, 그들은 신들 중 어느 것이 자신들의 제국의 확장과 보존에 간여하고 있다고 상정했을까. 1-3-4-9) 로마 제국의 위대한 확장과 지속은 그의 경배자들이 주신(主神)이라고 믿었던 쥬피터 탓으로 해야 하는 지의 여부. 1-3-4-10) 여러 신들을 세계의 여러 부분에 위치시켰던 자들은 무슨 의견을 따랐을까. 1-3-4-11) 이교도 박사들이 그것들을 동일한 쥬피터라고 옹호했던 많은 신들에 관해. 1-3-4-12) 신은 세계의 영혼이며, 그리고 세계는 신의 몸이다고 생각했던 자들의 의견에 관해. 1-3-4-13) 신 하나의 부분들이 단지 합리적인 동물들이라고 주장한 자들에 관해. 1-3-4-14) 왕국의 확장이 부적절하게 쥬피터 탓으로 돌려진다. 그럴 것이, 만약 승리가 어떤 여신[때문]이라면, 그녀 만으로도 이런 일에 충분할 것이기 때문이다.

1-3-4-15) 선한 사람이 보다 더 폭 넓게 지배하기를 바라는 것이 적절한지의 여부. 1-3-4-16) 모든 사물들과 마음의 모든 움직임들을 위한 세부적으로 분리된 신들 안에서 로마인들이 문 밖에서 평온의 사원을 지니려고 선택한 것은 무슨 이유에서 였는가. 1-3-4-17) 최상의 힘이 쥬피터에 속한다면, 빅토리아도 마찬가지로 경배되야하는지의 여부. 1-3-4-18) 지복과 행운의 여신들을 생각하는 자들은 무슨 이유에서 그것들을 구분지울까. 1-3-4-19) 행운의 물리에 브리스에 관해(de Fortuna muliebri). 1-3-4-20) 만약 신성이 올바르게 이것들에게 귀착되야한다

면, 비슷한 방식으로 경배되야 하는, 다른 선한 질들을 무시하면서, 이교도들이 사원들과 성스러운 예식으로 영광돌렸던 덕과 신앙에 관해. 1-3-4-21) 비록 덕과 지복이 신의 선물이라는 것을 이해하지는 못할지라도, 그들은 최소한도 그것들에 만족해야 한다는 것. 1-3-4-22) 마땅히 바로가 스스로 로마인들에게 돌렸던 영광스런 신들의 경배에 관한 앎에 대해. 1-3-4-23) 여러 신들을 존경했던 로마인들이, 비록 모든 것 대신에 그녀 만으로도 충분했을 것이지만, 신성한 명예를 가지고 오랫동안 경배하지 못한 지복에 관해. 1-3-4-24) 신들이 베풀어준 신성한 것들 자체를 경배하는 것을  이교도들이 옹호하려고 시도한 이유들. 1-3-4-25) 비록 그의 이름은 알려지지않지만, 지복을 주는 자로 여겨지는 그 신 한 분 만이 경배된다는 것에 관해. 1-3-4-26) 신들이 자신들의 경배로부터 칭송받았던 예식, 무대 연극에 관해. 1-3-4-27) 폰티프 스케볼라가 논의했던 세 종류의 신에 관해.

1-3-4-28) 신들의 경배가 제국의 획득과 확장에 있어 로마인들에게 봉사했는지의 여부. 1-3-4-29) 로마제국의 강함과 고정성을 지시하는 것으로 간주되는 점술의 거짓.

1-3-4-30) 그들이 국가의 신들에 관해 생각했던, 심지어 그것들의 경배자들이 소유했던 것들은 무슨 종류의 것들인가. 1-3-4-31) 비록 진실한 신을 발견할 수는 없었지만, 세속 신앙을 비난하면서 그들의 경배가 신 하나(unum deum)에 한정되야 한다고 생각했던 바로의 의견들에 관해. 1-3-4-32) 백성들을 계속 자신들에게 복종시키기위해, 군주들은 무슨 관심을 지니고 거짓 종교들을 바라는가.

1-3-4-33) **모든 왕들과 왕국들의 시대들(tempra)은 진실한 신의 심판과 힘에 의해 정돈된다(ordinata)**. 1-3-4-34) 진실한 신 하나에 의해 건립된, 그리고 진실한 종교 안에 머무르는 한 그에 의해 보존되는 유대 왕국에 관해.

**1-3-5)** 앞 선 권들에서 보여졌던 것처럼, 거짓 신들 탓으로 돌릴 수 없는, 로마 제국의 힘과 확장을 운명이라고 여기는 경향이 있는 자들의 잘못을 증명하기 위해, 어거스틴은 **운명론**을 논의한다. 그런 후에, 그는 신의 예지(prescience)와 우리의 자유의지 사이에는 어떤 모순도 있지 않다는 것을 증명한다. 그리고 나서 그는 고대 로마인들의 풍습에 관해 말한다 그리고 그 분에 의한 그들의 지배 확장 그것이 무슨 감각에서 로마인들 자신의 덕에 그리고 어느 정도까지 신의 의도(counsel)에 기인했는지를 보여준다. 비록 그들이 그 분을 경배하지는 않았지만 말이다. 마지막으로 그는 기독교 황제의 진실한 행복으로 간주되는 것이 무엇인지를 설명한다.

1-3-5-0). 1-3-5-1) 로마제국와 모든 왕국의 원인(Causam)은 우연한 것도 아니며, **별들의 위치**에 따른 것도 아니다. 1-3-5-2) 쌍둥이 건강의 차이. 1-3-5-3) 쌍둥이의 탄생에 관한 물음에 있어, 수학자 니기디우스가 수레 바퀴로부터 끌어들인 논의들에 관해. 1-3-5-4) 그들의 특성과 행동들에 있어 아주 서로 달랐던 쌍둥이 에서와 야곱에 관해. 1-3-5-5) 무슨 방식으로 수학자들은 헛된 학문에 대한 신봉을 확언하는가. 1-3-5-6) 성적(性的)으로 다른 쌍둥이에 관해. 1-3-5-7) 결혼 또는 이식(利殖) 또는 씨뿌리는 날짜 택일에 관해. 1-3-5-8) 별들의 위치가 아니라, 신의 의지에 의존하는 원인들의 연결, 운명의 이름을 부르는 자들에 관해.

1-3-5-9) 키케로의 규정에 반대되는, 신의 예지와 사람의 자유 의지에 관해. 1-3-5-10) 우리의 의지가 필연성에 의해 지배되는 지의 여부. 1-3-5-11) 모든 것을 포괄하는 법칙 안에서의 신의 우주적인 섭리에 관해. 1-3-5-12) 비록 그들이 진실한 신을 경배하지 않았지만, 그 분이 그들의 제국을 확장시켜 주도록 한 고대 로마인들의 덕은 무엇일까.

1-3-5-13) 비록 악덕이기는 하지만, 그것에 의해 더 큰 악덕이 억제되기 때문에, 덕으로 간주되는 칭찬을 좋아하는 것에 관해. 1-3-5-14) 인간 칭찬을 좋아함의 근절에 관해. 올바른 자의 모든 영광은 신 안에 있기 때문이다. 1-3-5-15) 신이 로마인들의 덕들을 인정한 일시적인 보상에 관해. 1-3-5-16) 로마인들의 덕들의 보기가 그것에 쓸모있는, 하늘 나라의 거룩한 시민(sanctorum civium civitatis aeternoe)들의 보상에 관해. 1-3-5-17) 로마인들은 전쟁에서 무슨 이득을 가져왔으며, 그리고 그들은 얼마나 많이 자신들이 정복했던 자들의 안녕에 기여했나. 1-3-5-18) 로마인들이 인간 영광과 땅의 나라를 위해 그와 같은 위대한 일들을 했을 때, 만약 기독인들이 땅의 조국을 사랑하기위해 어떤 일을 했다면, 기독인들은 자랑과는 얼마나 거리가

멀지. 1-3-5-19) 진실한 영광과 지배 욕 사이의 차이에 관해. 1-3-5-20) 덕들이 몸의 쾌락과 같은 인간 영광에 봉사하는 것은 부끄럽다는 것에 관해.

1-3-5-21) 로마의 지배는 전능한 그에 의해 그리고 그의 섭리가 모든 것을 지배하는 그에 의해 인정됐다는 것. 1-3-5-22) 전쟁의 지속과 결말(tempora exitusque)은 신의 그 의지에 의존한다. 1-3-5-23) 악마의 경배자, 고트 족의 왕, 라다가이수스가 신의 전능한 강제력에 의해 어느 날 정복된 전쟁에 관해. 1-3-5-24) 기독 황제의 행복은 무엇이며, 그리고 그것은 진실한 행복과 얼마나 거리가 먼가. 1-3-5-25) 신이 기독교 황제 콘스탄티누스에게 인정했던 융성에 관해. 1-3-5-26) 테오도시우스 아우구스투스의 신앙과 경건에 관해.

1-3-6) 여태까지 논의는 일시적인 이익들을 위해 신들이 경배되야한다고 믿는 자들에 반대하여 전개됐다. 이제는 **영원한** 삶을 위해 신들이 경배되야한다고 믿는 자들에게로 향해진다. 어거스틴은 이어지는 다섯 권을 이런 후자 믿음을 반박하는 것에 할애한다. 그리고 무엇보다 먼저 이교 신학에 대한 평판이 가장 좋은 저술가 바로(varro)자신에 의해 견지된 신들에 관한 의견이 어떤 의미를 지니는지를 보여준다. 이런 신학에 관한 바로의 세 종류의 나뉨 곧 신화적인 자연적인 시민적인 (나뉨)을 어거스틴은 채용한다. 그리고 신화적인 것도 세속적인 것도 미래의 삶의 행복에 어떤 것도 기여할 수 없다는 것을 한꺼 번에(ad mox)논증한다.

1-3-6-0). 1-3-6-1) 일시적이 아니라 영원한 이익을 위해 신들을 경배한다고 주장하는 자들에 관해.

1-3-6-2) 국가 신들에 관한 바로의 무슨 생각을 우리가 믿어야하는가. 만약 바로가 그것들에 관해 침묵했다면, 그가 훨씬 더 존경했을 그런 것들이 다양한 종류의 국가 신들이며 신성한 제의(祭儀)들이라는 것을 바로는 보여주었다. 1-3-6-3) 고대 인간과 신성한 것들에 관해 썼던 그의 책의 배포(配布). 1-3-6-4) 신들의 경배는 인간적인 것들을 신성한 것들보다 더 오래된 것으로 간주한다는 것이 바로의 논지로부터 잇따른다. 1-3-6-5) 바로에 따른 세 종류의 신학, 곧 하나는 우화적인, 다른 것은 자연적인, 세 번째 것은 세속적인 (신학)에 관해. 1-3-6-6) 바로에 반대하여, 신화적인, 즉 우화적인 신화와 세속적인 신화에 관해. 1-3-6-7) 우화적인 신학과 세속적인 신학의 비슷함과 일치에 관해. 1-3-6-8) 자신들의 신들을 위해 이교 스승들이 보여주려고 시도했던 자연적인 설명들을 구성하는 해석들에 관해. 1-3-6-9) 신들의 특별한 직무에 관해.

1-3-6-10) 바로가 우화들에게 했던 것 보다 더 격렬하게 세속 신학을 비난했던 세네카의 자유에 관해. 1-3-6-11) 유대인들에 관해 세네카가 생각했던 무엇. 1-3-6-12) 국가 신들의 허영이 일단 폭로됐을 때, [그리고] 그들이 이 일시적인 삶의 것들의 측면에서 조차 도와줄 수 없을 때, 그들은 어떤 누구에게도 **영원한** 삶을 부여 할 수 없다는 것은 의심될 수 없다.

**1-3-7)** 이 권에서는 세속 신학의 야뉴스[5], 쥬피터, 사투르누스[6], 그리고 다른 '선택된 신들'에 의해서는 **영원한** 삶이 획득되지 않는다는 것이 보여진다.

1-3-7-0). 1-3-7-1) 세속 신학(theologia civili)에서는 신성이 발견될 수 없다는 것이 명백해졌으므로, 그것이 선택된 신들 안에서 발견될 수 있다는 것을 우리가 믿을 수 있는지의 여부. 1-3-7-2) 선택된 신들은 누구가. 그리고 세속 신들(viliorum deorum)의 공직들로부터 그들이 면제되는지의 여부. 1-3-7-3) 보다 고양된 공직의 업무가 많은 열등한 신들에게 배정될 때, 신들의 선택 이유들이 어떻게 보여질 수 있는가. 1-3-7-4) 악명을 뒤집어쓰지 않는 열등한 신들이 악명을 뒤집어 쓰는 선택된 신들보다 더 낫게 다루어졌다. 1-3-7-5) 이교도들의 보다 더 은밀한 교의에 관해. 그리고 그 물리적 해석들에 관해. 1-3-7-6) 그럼에도 불구하고, 그 자연이 신성한 많은 영혼들을 자신의 다양한 부분들 안에 지니는, 세계의 영혼이 바로 신이라는 바로의 의견에 관해.

1-3-7-8) 무슨 이유에서 야뉴스 경배자들은, 때로 4 면으로 보일 그 때, 두 면으로 보인다고 심상하는가. 1-3-7-9) 쥬피터의 힘에 관해 그리고 쥬피터와 야뉴스의 비교. 1-3-7-10) 야뉴스와 쥬피터 사이의 구분이 적절한 것인지의 여부. 1-3-7-11) 여러 신들에게 지시되는 것이 아니라 동일한 하나 신에게 지시되는 쥬피터의 별명들에 관해. 1-3-7-12) 쥬피터는 마찬가지로 페쿠니아라고도 불리운다. 1-3-7-13) 사투루스가 무엇인지, 그리고 게니우스가 무엇인지 설명될 때, 이것들 양자는 쥬피터라는 것이 보여진다는 것.

1-3-7-14) 메르쿠리와 마르티스의 임무에 관해. 1-3-7-15) 이교도들이 자신들의 신들의 이름으로 부르는 어떤 별들에 관해. 1-3-7-16) 아폴론과 디안나, 그리고 그들이 세계의 부분들로서 지니는 다른 선택된 신들에 관해. 1-3-7-17) 심지어 바로 그 자신 조차 신들의 애매함에 관련된 자신의 의견들을 주장한다. 1-3-7-18) 이교도의 잘못을 발생시키는 보다 더 믿음직한 원인. 1-3-7-19) 사투르스 경배 이유를 말하는 해석들에 관해. 1-3-7-20) 엘레우시스[7]에서의 케레

---

4) [로神] 야누스. 얼굴이 머리의 앞뒤로 있음; 출입구 문의 수호신.

5) 사투르누스. 고대 로마의 농경의 신; 그리스 신화의 Cronus에 해당. [天] 토성

스[8] 의례에 관해. 1-3-7-21) 리베르의 명예 안에서 행해지는 의례의 부끄러움에 관해. 1-3-7-22) 넵튠[9]와 사라키아와 베니리아에 관해 1-3-7-23) 바로가 신이라고 생각하는 세계의 영혼은 마찬가지로 자신의 몸의 가장 낮은 부분에 두루 퍼져있으며, 그리고 그것에 신성한 힘을 부여하기 때문에, 그가 하나의 여신이라고 확언하는 땅에 관해. 1-3-7-24) 텔루스의 별명들과 그리고 그 별명들의 의의들에 관해. 비록 여러 속성들을 가리키지만, 이것들이 그에 상응하는 수(數)의 신들이 있다는 의견을 확립하는 것은 아니다. 1-3-7-25) 그리이스 현자들의 사상을 설명하는 아튀스의 불완전에 관한 해석. 1-3-7-26) 위대한 어머니의 신성화된 의례의 혐오스러움.

1-3-7-27) 진실한 신성의 경배도 아니요, 진실한 신성이 거기에서 섬겨지는 경배를 수행하는 것도 아닌 물리적인 신학자들의 허구(figmentis physiologorum). 1-3-7-28) 신학에 관련된 바로의 사상은 일관적이지 않다. 1-3-7-29) 자신들이 세계와 그 부분들에 지시했던 모든 것들을 가지고 물리신학자들 진실한 신 하나를 지시했어야 했다는 것. 1-3-7-30) 아주 경건하게 창조주를 피조물로부터 구분해야 한다. 그래서 신 하나 대신에 권위자 한 분의 작품들과 같은 수효의 많은 신들이 경배되서는 안된다. 1-3-7-31) 게다가 신의 일반적인 관대함을 누리는 그 진리를 따르는 자에게 신은 무슨 혜택을 주시는가.

1-3-7-32) **그리스도의 구속의 신비가 과거의 어느 때도 없었으나, 비록 다양한 형식으로 이긴해도, 모든 시간에 주장됐다는 것**. 1-3-7-33) 사람들의 잘못들을 환영하는 악령의 속임은 단지 기독교를 통해서만 분명해질 수 있다는 것. 1-3-7-34) 거기에서 배정된 신성한 권리들의 원인들은 알려져서는 안된다는 주문 하에서, 원로원에 의해 불사르라는 명해진 누마 폼필리우스의 책들에 관해. 1-3-7-35) 물 속에서 보여진 악마들의 어떤 형상들(imaginibus)에 의해 누마가 기만 당했던 물점(水占)에 관해.

---

7)엘레우시스의 비밀 의식(儀式). 고대 그리스 Attica의 Eleusis에서 2년 또는 4년마다 거행된 신비적인 의식.

8) [로神] 케레스. 농업의 여신; 그리스 신화의 Demeter에 해당함. [天] 케레스 소행성.

9) 넵튠: 고대 로마의 바다의 신 → POSEIDON. a son of ~ 뱃사람. [天] 해왕성(海王星).

**1-3-8)** 어거스틴은 세 번째 신학의 종류, 즉 자연신학에 닥아선다. 그리고 자연신학의 신들의 경배가 오는 삶 안에 축복을 보전함에 어떤 이용 [가치]가 있는가 라고 묻는다. 이 질문을 그는 **플라톤주의**자들과 더불어 논의하기를 선호한다. 플라톤적인 체계는 철학자들 중에서도 '경쾌한(facile)원리들'이며, 그리고 기독교 진리에 가장 근접하기 때문이다. 이 논의를 추적하면서, 그는 먼저 **아풀레이스**와 그리고 악마들(daemonibus)은 신들과 인간들 사이의 사자(使者)와 중재자로서 경배되야 한다고 주장하는 모든 자들을 반박한다. 그러면서 악덕의 노예들인, 그리고 선하고 지혜로운 사람들을 혐오하고 비난하기를 즐겨하고 후원하는, 악마들이 사람들을 선한 신들과 화해(중재한다)한다는 것은 불가능하다는 것을 논증한다-신성모독하는 시인들의 허구이며 극장공연이며 마술이라는 [것이다].

1-3-8-1) 자연신학의 물음들은 보다 더 탁월한 지혜를 추구하는 그러한 철학자들과더불어 논의되야한다는 것.

1-3-8-2) 두 철학 학파, 즉 **이탈리아 학파와 이오니아 학파**, 그리고 이것들의 설립자들에 관해. 1-3-8-3) **소크라테스**의 철학. 1-3-8-4) 소크라테스의 주요 제자인 **플라톤(Platione)**과 그의 철학의 세 분과. 1-3-8-5) 신학의 내용에 관한 논박에 있어 우리가 반드시 가져와야 하는 것은 특히 **플라톤주의자들**(Platonicis)이다. 다른 모든 철학자들의 의견들 보다 이들의 의견들을 선호하면서 말이다. 1-3-8-6) 물리(학)적이라 불리워지는 철학의 분과에 있어서의 플라톤주의자들의 의미에 관해. 1-3-8-7) 논리 즉 합리적인 철학에 있어 플라톤주의자들은 다른 철학자들 보다 얼마나 많이 탁월한가.

1-3-8-8) 플라톤 주의자들은 도덕철학에 있어서도 첫 번째 수준을 유지한다는 것. 1-3-8-9) 기독교 신앙에 가장 근접한 그러한 철학에 관해. 1-3-8-10) 기독교의 탁월함은 철학자들의 모든 학문 위에 있다. 1-3-8-11) 플라톤은 기독교인의 앎에 어떻게 근접할 수 있었는가. 1-3-8-12) 비록 진리인 신 한 분에 관련된 이러한 것들을 그들이 말한다 하더래도, 그럼에도 불구하고 심지어 플라톤주의자들은 신성한 의례가 많은 신들의 영예 안에서 수행된다고 생각했다는 것. 1-3-8-13) 신들을 **영원히 선한 존재**(non esse nisi bonus)와 덕들의 친구들로 정의한 플라톤의 의견에 관해.

1-3-8-14) 세 종류의 이성적인 영혼들, 즉, 하늘의 신들의 영혼들, 공기적인 악마들의 영혼

들, 지상의 사람들의 영혼들,이 있다고 말했던 자들의 의견에 관해. 1-3-8-15) 그것들의 공기적인(aeria)몸들 때문에, 또는 그것들의 윗 자리(공간)에 의해서, 악마들(doeones)은 사람들 보다 더 낫지 않다는 것. 1-3-8-16) 플라톤주의자 아풀레이우스는 악마들의 방식들과 행위들에 관해 무슨 생각을 했나. 1-3-8-17) 자신들의 악덕으로부터 필연적으로 자유로워져야하는 사람들이 자신들의 영(spiritus, 靈)을 경배해야한다는 것은 적절한가의 여부. 1-3-8-18) 선한 신들의 호의적인 충고를 받기 위해서 사람들은 악마들의 변호를 이용해야 한다는 것은 무슨 종류의 종교인가. 1-3-8-19) 악령의 도움에 의존하는 마술의 불경에 관해. 1-3-8-20) 선한 신들은 사람들 보다는 악마들과 상호교통하려 한다고 우리가 믿어야 하는지의 여부. 1-3-8-21) 신들이 악마들을 사자(使者)와 해석자들로서 이용하는 지의 여부, 그리고 기꺼이 또는 그들에 관한 앎 없이 그들에 의해 신들이 기만당하는지의 여부. 1-3-8-22) 아풀레이우스의 의견에도 불구하고, 우리들은 악마들의 경배를 거부해야만 한다는 것. 1-3-8-23) 헤르메스 트리스메기스투스는 우상 숭배에 관해 무슨 생각을 했는가. 그리고 무슨 재원으로부터 그는 이집트의 미신은 폐기되야 한다는 것을 알았는가. 1-3-8-24) 헤르메스는 자신의 선조들의 잘못을 공개적으로 고백했다. 슬픔에 잠겨 그것들을 부수면서 말이다. 1-3-8-25) 거룩한 천사들과 사람들에게 공통인 그러한 것들에 관해.

1-3-8-26) 이방인의 모든 종교들은 죽은 자들을 언급한다는 것. 1-3-8-27) 기독인들이 자신들의 순교자들에게 부여하는 명예의 자연에 관해.

**1-3-9)** 악마들은 수 천의 길로 자신들이 사악한 영들이라고 주장하므로, 악마들의 경배는 반드시 포기되야한다는 것을 앞 선 권에서 보여주면서, 어거스틴은 어떤 것은 악하지만, 어떤 것은 선하다고 악마들을 다그쳐 구분하는 자들과 이 권에서 마주친다. 이런 구분들을 타파하면서, 그는 영원한 축복을 가지고 인간들을 섭리하는 (공적인) 임무는 악마가 아니라 단지 그리스도에게만 속한다는 것을 증명한다.

1-3-9-1) 논의가 도착한 지점과, 그리고 다루어여져야 할 남겨진 부분은 무엇인가.

1-3-9-2) 신들보다 열등한, 악마들 가운데, 그들의 안내가 인간의 영혼더러 진실한 축복에 도달할 수 있도록 하는 어떤 선한 영들이 있는가? 1-3-9-3) **아풀레이우스**는 악마들의 속성들을 무엇으로 보았나. 비록 그는 악마들에게 이성이 있다는 것을 부정하지는 않았지만, 그는 덕을 악마들 탓으로 하지는 않았다. 1-3-9-4) 영혼에 수반하는 감정(sententia)에 관한 **페리파토스** 학파와 **스토아** 학파의 의견들. 1-3-9-5) 기독인들의 영혼들을 괴롭히는 정열들(passiones)은 기독인들을 악덕으로 이끄는 것이 아니라, 기독인들의 덕을 행사하도록 한다. 1-3-9-6)신들과 인간들 사이에서 중재한다고 아풀레이우스에 의해 상정된, 아풀레이우스에 따르면, 악마들을 격발시키는 정열들에 관해. 1-3-9-7) 신들이 아니라 악마가 거기에 예속되는 성적인 촉감에 의해 신들이 유쾌해한다고, 시인들은 신을 잘못 나타낸다고, 플라톤주의자들은 주장했다는 것. 1-3-9-8) 하늘에 머무는 신들과 공기를 확보하고 있는 신들과  땅에 거주하는 사람들을 아풀레이스는 어떻게 규정하는가. 1-3-9-9) 악마들의 중재가 사람에게 하늘의 신들의 우정을 안전하게 확보해 주는지의 여부. 1-3-9-10) **플로티누스**에 따르면, 멸하는 몸을 지닌 사람은 영원한 몸을 지닌 악마들보다 덜 사악하다는 것. 1-3-9-11) 사람의 영혼들이 몸을 떠날 때 악마들로 된다는 플라톤주의자들의 의견에 관해. 1-3-9-12) 사람들의 자연과 악마들의 자연 사이를 그것에 의해 플라톤주의자들이 구분하는 세 가지 반대되는 질들에 관해. 1-3-9-13) 신들처럼 축복받지도 않았으면서, 사람들처럼 불행하지도 않는 악마들에게 신들과 사람들 이 양자에 공통인 그 어떤 것도 있지 않다면, 악마들은 어떻게 신들과 사람들 사이를 중재할 수 있을까.

1-3-9-14) 멸하기는 해도, 사람들이 진실한 축복을 누릴 수 있는지의 여부. 1-3-9-15) 신과 인간들 사이의 중재자, 사람 그리스도 예수에 관해. 1-3-9-16) 하늘의 신들에게는 땅의 것들과 접촉하려는 그리고 그래서 악마들의 중재를 요구하는 사람들과 교통하려는 경향이 있다고 주장

하는 플라톤주의자들이 이성적인지의 여부. 1-3-9-17) 최상의 선에 관여함을 통해 성립하는 축복받은 삶을 얻기 위해, 사람은 악마가 아니라 단지 그리스도에 의해서만 제공되는 그러한 중재를 필요로 한다.

1-3-9-18) 자신들의 중계를 통해 사람들에게 신으로 인도하겠다는 약속을 하면서, 기만하는 악마들은 진리의 길로부터 악마 자신들에로 향하도록 의도한다. 1-3-9-19) 심지어 그들 자신들의 경배자들중에서조차 '악마' 라는 이름은 결코 선한 의의를 지니지 않는다는 것. 1-3-9-20) 악마들을 혹 불어내는 종류의 앎에 관해. 1-3-9-21) 주님은 어느 정도까지 자신 스스로가 악마들에게 알려지는 것을 즐거워하실까. 1-3-9-22) 거룩한 천사에 관한 앎과 악마들에 관한 앎 사이의 차이. 1-3-9-23) 비록 성서가 거룩한 천사들과 사람들 이 양자에게 그것을  적용하고 있기는 해도, 신들의 이름은 이방인들의 신들에게 잘못 주어지고 있다는 것.

**1-3-10)** 이 권에서 아우구스티누스는 자신들 스스로가 섬기는 신 만이 희생번제에 의한, 라트레이아라고 불리워지는, 신성한 명예를 받기를 선한 천사들은 바란다고 가르친다. 그리고 나서 그는 영혼의 정화와 해방 원리들과 길에 관한 **포르피리오스**[ 의견]을 반박하기 시작한다.

1-3-10-1) 그들 플라톤주의자들은 단지 신만이 천사들 또는 사람들을 행복하게 할 수 있다고 규정했다는 것, 그러나 우리더러 행복해지도록하는 경배로 우리를 이끄는 그들의 영들 자신에게 [인간의] 희생번제들이 드려져야 하는지 또는 단지 신에게만 드려져야하는지의 문제가 아직 남아있다는 것.

1-3-10-2) 위로부터의 **조명**(illuminatione)에 관계하는 그 플라톤주의자 **플로티누스**. 1-3-10-3) 비록 우주의 창조자에 관한 어떤 것을 알고있긴해도, 플라톤주의자들은 선한 또는 나쁜 천사들에게 신성한 영예를 줌에 의해, 신의 진실한 경배를 오해했다는 것.

1-3-10-4) 희생번제는 마땅에 신에게만 드려져야 한다는 것. 1-3-10-5) 그 분이 요구하시는 것들의 드러남을 위해 [그것이] 행해질(observari)것을 원하시는 그러나 [그것을] 요구하지는 않으시는 희생 번제에 관해. 1-3-10-6) 진실하고 완전한 희생번제.

1-3-10-7) 자신들이 아니라 진실하신 신 한 분을 우리가 경배하기를 거룩헌 천사들더러 바라도록 하는 거룩한 천사들의 사랑에 관해. 1-3-10-8) 돈독한 자들의 신앙의 확증을 위해 자신의 약속을, 천사들의 직무를 통해, 겸손하게 신이 지키셨던 기적들에 관해. 1-3-10-9) 악마와 연결된 금지된 기교(artibus)에 관해, 그리고 플라톤주의자 포르피리오스가 어느 것들을 받아들이고 어느 것들을 포기한 것에 관해. 1-3-10-10) 악마들을 불러들임에 의한 영혼의 기만적인 정화를 약속하는 [플라톤주의자드의 신비적인] 주술에 관해. 1-3-10-11) 악마들 사이의 차이들에 관한 정보를 묻는 아네보와의 포르피리오스 서신. 1-3-10-12) 거룩한 천사들의 직무를 통해 진실한 신이 행한 기적들에 관해.

1-3-10-13) 실제로 그러한 것이 아니라, 바라보는 자들의 시야에서 생겨났을, 자주 스스로를 볼 수 있게 하신, 보이지 않는 신에 관해. 1-3-10-14) 영원한 축복을 위해서 뿐만 아니라, 모든 것들이 그의 섭리에 의해 규제되기 때문에 일시적인 번영과 관련 해서도, 신 한 분이 경배되야 한다는 것에 관해. 1-3-10-15) 신의 섭리(providentioe)를 수행하는 거룩한 천사들의 직무에 관해. 1-3-10-16) 자신들에게 신성한 명예를 부여하도록 우리들에게 요구하는 그런 천사들이 영원

한 삶에로의 길에 있어 신뢰받을 수 있는가 아니면(;) 자신들이 아니라 신을거룩하게 섬기도록 우리에게 가르치는 그런 천사들이 영원한 삶에로의 길에 있어 신뢰받을 수 있는가. 1-3-10-17) 계약의 방주에 관해, 그리고 율법과 약속이 거기에서 신에 의해 권위를 부여받는 기적적인 징표(徵標)에 관해. 1-3-10-18) 신의 백성들이 거기에서 교육받는 기적들에 관한 교회의 책들이 믿어져야한다는 것을 거부하는 자들에 반대하여. 1-3-10-19) 진실한 보이지 않는 신 한 분에게 보이는 희생번제를, 진실한 종교가 가르치는 그대로, 드림에 관한 이유있음에 대하여.

1-3-10-20) 신과 인간들 사이의 중재자에 의해 이루어지는 최상의 진실한 희생번제에 관해. 1-3-10-21) 공기의 영들의 비위를 맞추는 것이 아니라, 신 안에 거주함에 의해서 획득한 성자들의 노력과 찬양을 위해 악마들에게 위탁된 힘에 관해. 1-3-10-22) 성자들이 악마들에 맞서 그리고 가슴의 진실한 정화를 위해 힘을 거기로부터 끌어들이는 그 곳. 1-3-10-23) 플라톤주의자들에 따른, 영혼의 정화를 지배하는 원리들. 1-3-10-24) 인간의 자연을 유일하게 정화시키고 그리고 다시 새롭게 하는 유일한 진실한 원리 하나에 관해. 1-3-10-25) 율법 아래서든 그리고 율법 이전이든, 모든 성자들은 그리스도의 육화의 신비에 관한 신앙에 의해 정당화된다는 것. 1-3-10-26) 진실한 신의 고백과 악마들의 경배 사이에서 흔들리는 **포르피리오스**의 약함에 관해. 1-3-10-27) 심지어 아풀레이우스의 잘못 보다 더 나쁜 포르피리오스의 불경에 관해. 1-3-10-28) 포르피리오스는 진실한 지혜-그리스도-를 인정하지 못한 눈 먼 장님이 어떻게 됐나. 1-3-10-29) 플라톤주의자들이 자신들의 불경 안에서 인정하기 부끄러워했던 우리 주 예수 그리스도의 **육화**에 관해. 1-3-10-30) 플라톤주의에 관한 포르피리오스의 수정과 변경. 1-3-10-31) 인간의 영혼은 신과 함께 영원하다고 플라톤주의자들이 주장한 논의에 반대하여. 1-3-10-32) 제대로 보지 못했기 때문에 포르피리오스가 발견하지 못한, 그리고 그리스도의 은총만이 열어재끼는 영혼 해방의 보편적인 길에 관해.

**1-3-11)** 여기서부터, 땅과 하늘의 두 도시들의 기원과 역사와 예정을 고찰하는 이 책의 두 번째 부분이 시작된다. 처음에 어거스틴은 선한 천사와 나쁜 천사의 분리에 의해, 그 두 도시들이 근원적으로 어떻게 형성되는가를 이 권에서 보여준다. 그리고 성서 창세기 시작 부분에서 기술된 그대로 세계의 창조를 고찰하는 기회를 갖는다.

1-3-11-1) 두 도시의 기원과 끝을 우리가 설명하기 시작하는 저서의 이 부분에 관해. 1-3-11-2) 신과 인간들 사이의 중재자 사람 예수 그리스도를 통하지 않고서는 어떤 사람도 도달할 수 없는 신에 관한 앎에 관해. 1-3-11-3) 성령에 의해 저술된 정경 성서의 권위에 관해. 1-3-11-4) 세계(mundi)는 시작 없이 있지 않는다는 것, 그렇지만 신이 전에 의지를 행사하지 않으셨던 것에 후에 의지를 그것에 의해 행사하시는 신의 새로운 명령에 의해서도 창조되는 것이 아니라는 것. 1-3-11-5) 세계 이전의 시간의 무한한 나이와 공간의 무한한 영역을 우리가 파악하려해서는 안된다는 것. 1-3-11-6) 세계와 시간(mundi et temporum)이 양자는 시작을 지니며, 그리고 하나는 다른 것에 선행하지 않는다는 것. 1-3-11-7) 해가 있기 전에 아침과 저녁을 지닌다고 말해지는 첫 번째 날들의 자연에 관해. 1-3-11-8) 여섯 번째 날의 작업 후, 일곱 번째 날 신의 휴식에 관해 우리는 무엇을 이해해야 할까.

1-3-11-9) 천사들의 창조에 관련하여 성서는 우리에게 무엇을 믿으라고 가르치나. 1-3-11-10) 그 안에서는 실체와 질이 동일한, 신 한 분, 아버지와 아들과 성령, 단순한 그리고 변할 수 없는 **삼위성**에 관해(De simplici et incommutabili Trinitate, Patri et Filii et Spiritus sancti, unius Dei: cui non est aliud qualitas, aliud substantia)

1-3-11-11) 거룩한 천사들이 자신들의 창조시부터 항상 누리는 축복에 타락한 천사들이 관여하는지의 여부. 1-3-11-12) 아직 신성한 보상을 받지못한 정의로운 자들의 축복과 낙원 안의 우리의 첫 부모의 축복의 비교. 1-3-11-13) 모든 천사들이 지복(至福)의 하나의 공통 상태 안에서 그렇게 창조됐는지의 여부, 그리고 타락한 천사들은 자신들이 타락했다는 것을 의식하지 못한다는 것, 그리고 [끝까지] 견딘 자들은 타락한자들의 폐허 후 그들 자신의 구원(perserverantiae)의 확증을 받아 들인다는 것. 1-3-11-14) 마귀(diabolo)가 무엇이냐에 관한 설명. 진리가 그 안에 있지 아니하므로, 그는 진리 안에 거하지 않는다는 것. 1-3-11-15) '마귀는 시작부터 죄 범했다'는 말씀을 우리는 어떻게 이해해야 하는가. 1-3-11-16) 그들의 유용성

(utilitatis)에 의해, 또는 **존재의 정도(ordo rationis)에 따라 평가되는, 피조물들의 서열들과 차이**들. 1-3-11-17) 사악한 자들의 결점은 비 자연적이라는 것, 그러나 자연에 반대된다는 것, 그리고 자신의 기원을 창조자 안에서 지니는 것이 아니라, 의지 안에서 지닌다는 것.

1-3-11-18) 신의 포고에 의해서, 반대들의 대립에 의해서(ex contrariorum oppositione), 점점 더 빛나는 우주의 아름다움에 관해. 1-3-11-19) '신은 빛을 어두움과 나누었다'는 말씀에 의해 우리가, 그럴듯하게, 무엇을 이해하게 되는가. 1-3-11-20) 빛과 어둠의 분리에 잇따르는 말씀, '신은 빛을 보고 그것이 좋음을 봤다' 1-3-11-21) 그 분이 만드신 모든 것은 현실적인 결과에서와 마찬가지로 영원한 의도(고안) 안에서 그것에 의해 그 분을 기쁘시게 하는, 신의 영원하고 변치않는 앎과 의지에 관해. 1-3-11-22) 선한 창조주의 선한 창조의 부분들인 어떤 것들을 시인하지 않는, 그리고 자연적인 악이 있다고 생각하는 자들에 관해. 1-3-11-23) **오리게네스**의 교의가 포함하는 잘못들에 관해.

1-3-11-24) 신성한 **삼위성**에 관해, 그리고 그 작품들 곳 곳에 흩어진 삼위성의 임재의 지시에 관해. 1-3-11-25) **철학**을 세 분과로 나눔에 관해. 1-3-11-26) 인간의 자연 안에 심지어 그 현재의 상태 안의 어떤 부류로 우리가 발견하는 최상의 삼위성의 모상(imagine)에 관해. 1-3-11-27) 그것의 존재와 앎(essentia et scientia)에 관해, 그리고 그 양자의 사랑에 관해. 1-3-11-28) 우리는 신성한 삼위성의 모상을 보다 더 가깝게 닮기 위해, 그것에 관한 우리의 존재와 우리의 앎을 우리가 사랑하는 사랑 그자체를 우리가 사랑해야 하는지의 여부. 1-3-11-29) 거룩한 천사들이 그것에 의해 신의 본질에 있어서의 신을 아는, 그리고 그들이 그 예술가의 작품들 안에서 그것들을 보기 전에, 그 저자의 예술 안에서 그의 작품들의 원인을 그들이 그것에 의해서 보는, 그러한 앎에 관해.

1-3-11-30) 나누어 떨어지는 부분들로 이루어진 숫자들 중 첫 번째 것인 6 이라는 숫자의 완전성에 관해. 1-3-11-31) 완전함과 휴식이 그 안에서 공포되는 일곱 번째 날에 관해. 1-3-11-32) 세계 이전에 천사들이 창조됐다는 의견에 관해. 1-3-11-33) 빛과 어두움이라는 이름에 의해 적절하게 가리켜지는, 천사들의 다른 그리고 비슷하지 않은 공동체에 관해. 1-3-11-34) 불꽃에 의한 물의 분리가 말해지는 곳에 천사들이 있다는 관념에 관해, 그리고 물은 창조되지 않는다는 관념에 관해.

1-3-12) **[순환 역사관의 반박]**어거스틴은 먼저 천사들에 관한 두 가지 탐구를 시작한다. 즉 어떤 것에는 선한 의지가 또는 다른 것들에는 악한 의지가 언제부터 있게되는가. 그리고 선한 것들의 축복과 악한 것들의 비극의 원인은 무엇인가. 이어 그는 사람의 창조를 다룬다. 그리고 사람은 영원부터 있는 것이아니라 창조된 것이며, 그리고 신 이외의 다른 그 어떤 것에 의해서도 [창조되지] 않는다고 가르친다.

1-3-12-1) 선한 그리고 나쁜, 천사들의 자연은 동일하다는 것.

1-3-12-2) 신성한 것에 대립(contrarium)되는 어떤 것도 있지 않다는 것. 있지않는 것은 **최상으로 그리고 항상 있는** 그 분에 전체적으로 반대되는 것처럼 보이기 때문이라는 것.(Nullam essentiam Deo esse contrariam, quia ab eo qui summe est et semper est, hoc totum vedetur diversum esse quod non est.)

1-3-12-3) 신의 적들은 자연에 의해서 그러한 것이 아니라, 의지에 의해서 그러하다는 것, 그것이 적들에 상처를 입히듯이, 선한 자연에 상처를 입히는데, 왜냐하면 만약 악덕이 상처를 입히지 못한다면, 그것은 악덕이 아니기 때문이라는 것. 1-3-12-4) 자기 자신들의 종류와 질서 안에서는 우주의 아름다움을 훼손하지 않는, 비 이성적인 그리고 생명없는 피조물들의 자연에 관해. 1-3-12-5) 각기 종류와 서열의 모든 자연 안에서, 신은 영광을 받는다는 것. 1-3-12-6) 선한 천사들의 축복의 원인과 그리고 사악한 천사들의 저주의 원인은 무엇이냐는 것. 1-3-12-7) 우리는 나쁜 의지의 효과적인 어떤 원인을 발견하려고 기대해서는 안된다는 것. 1-3-12-8) 의지가 변치않는 선으로부터 변하는 선에로 향하면서 그 방향이 잘못 틀어진 사랑에 관해. 1-3-12-9) 신으로부터 자신들의 자연을 받아들이는 것 이외에도, 마찬가지로 천사들은 사랑으로 자신들에게 스며드는 성령에 의해서 그 분으로부터 자신들의 선한 의지를 받아들이는 지의 여부에 관해.

1-3-12-10) 수천년 동안 세계의 과거에 배정된 **역사**의 거짓에 관해. 1-3-13-11) 이 세계는 실로 영원하지 않지만, 무수한 세계들이 있거나 또는 동일한 세계가 영원히 자신의 요소들로 해체되고 그리고 고정된 **주기**들의 끝에 다시 새로워 진다고 가정하는 자들에 관해. 1-3-13-12) 그 최근의 날 수[우주의 짧은 나이]로 말미암아 사람의 창조의 결점을 발견하는 자들에 관해 어떻게  대답할 것인가. 1-3-13-13) 고정된 **주기** 후에 처음과 동일한 질서와 형식으로 다시 모든

것들이 돌아 온다고 어떤 철학자들이 믿는 나이의 대변혁에 관해(De revolutione soeculorum).

1-3-13-14) 시간 안에서의 인류의 창조에 관해. 그리고 이것이 신 쪽에서의 의도의 새로운 고안(기획) 또는 변화 없이 어떻게 일어날 수 있나. 1-3-13-15) 항상 우리의 군주이신 것처럼, 신은 항상 자신의 주권을 피조물에게 행사하신다는 것을 우리가 믿어야 하는지의 여부. 그리고 피조물은 항상 있지만 그것은 함께 영원하지는 않다고 우리는 무슨 뜻에서 말하는가. 1-3-13-16) '영원한 시간' 이전에 발설된, 신의 영생의 약속을 우리는 어떻게 이해해야 하는가.

1-3-13-17) 있었던 그대로 모든 것을 회복하는 **순환주기**로 신의 활동들은 영원히 반복한다는 것을 이유있게 견지하는 자들에 반대하여, 신의 변하지않는 조언과 의지에 관련된 건전한 신앙에 의한 무슨 방어가 만들어지는가. 1-3-13-18) 무한한 것들은 신의 앎에 의해 파악될 수 없다고 주장하는 자들에 반대하여. 1-3-13-19) 끝없는 세계들에 관해, 또는 시대들의 시대들에 관해(De soeculis soeculorum). 1-3-13-20) 진실하고 완전한 축복을 누리는 영혼들은 그렇지만 두고 두고 이러한 주기적인 대변혁들 안의 노동과 비극으로 반드시 되돌아온다고 주장하는 자들의 불경에 관해.

1-3-13-21) 처음에는 단지 창조된 개별자 하나가 있었다는 것, 그리고 그 자 안에서 인류는 창조됐다는 것. 1-3-13-22) 첫 사람을 죄를 범할 것이라는 것을 신은 미리 아셨다는 것, 그리고 동시에 신은 금으로된 자들의 무리가 그의 은총에 의해서 천사들의 친구로 어느 크기로 전환될 것인지를 미리 보았다. 1-3-13-23) **신의 모상**으로 창조된 인간 영혼의 자연에 관해.. 1-3-13-24) 천사들이 어떤 것의, 심지어 가장 늦은 피조물의 창조자들이라고 말해질 수 있는지의 여부에 관해. 1-3-13-25) 그것의 자연이든 형상이든, 오직 신만이 각기 종류의 피조물의 창조자이라는 것. 1-3-13-26) 천사들 자신들은 실로 신에 의해 창조됐지만, 그 이후 그들은 사람의 몸을 창조했다는, 플라톤주의자들의 의견에 관해. 1-3-13-27) 인류의 전체 충분함이 첫 사람 안에 함유됐다는 것, 그리고 거기에서 신은 영예로워지고 보상받는, 그리고 비난받고 처벌받는 그것의 몫을 보셨다는 것,

**1-3-13)** 이 권에서는 죽음은 형벌이라는 것, 그리고 죽음의 기원은 아담의 죄 안에 있다는 것이 가르쳐진다.

1-3-13-1) 멸함이 그것을 통해 발생했던, 첫 인간의 타락에 관해. 1-3-13-2) 불멸의 영혼에 영향을 미칠 수 있는 그러한 죽음에 관해, 그리고 몸이 그것에 예속되는 바로 그러한 것에 관해. 1-3-13-3) 우리의 첫 부모들의 죄에 의해 모든 인간들에게 흘러 들어 온 죽음이, 심지어 선한 자들에게 조차, 죄의 처벌인지의 여부. 1-3-13-4) 죄의 처벌, 거듭남의 은총에 의해 죄 사함을 입은 자들로부터 죽음이 왜 물러나지 않는가. 1-3-13-5) 사악한 자들은 선한 율법을 나쁘게 쓰지만, 선한 자들은 나쁜 사망을 선하게 쓴다. 1-3-13-6) 영혼과 몸의 분리로 간주된, 죽임 일반의 악에 관해. 1-3-13-7) 세례-받지않는 자들이 그리스도의 신앙 고백 때문에 겪는 죽음에 관해. 1-3-13-8) 진리 때문에 첫 죽임을 당한 성자들은 두 번째 죽음으로부터는 자유롭다는 것. 1-3-13-9) 감각이 그 안에서 멎는 죽음의 순간은 죽어가는 자들 안에서(in morientibus)발생한다과 우리는 말해야하는가, 아니면 죽음 안에서(in mortuis) 발생한다고 말해야 하는가. 1-3-13-10) 삶 보다는 오히려 죽음이라고 불리우는 멸할 것들의  삶에 관해. 1-3-13-11) 어떤 것이 살면서 동시에 죽을 수 있는 지의 여부. 1-3-13-12) 만약 자신의 명령에 불복하면 죽을 것이라고 우리의 첫 부모를 신이 위협하셨을 때, 신이 의도하신 죽음은 무엇인가. 1-3-13-13) 우리의 첫 부모들의 위반의 첫 처벌은 무엇이었나. 1-3-13-14) 무슨 상태로 사람은 신에 의해 만들어졌나. 그리고 무슨 상태로 그는 자기 자신의 의지의 선택에 의해 타락했나. 1-3-13-15) 신이 그를 버리기 전에, 아담은 자신의 죄 안에서 신을 버렸다는 것, 그리고 신으로부터의 그의 타락은 그 영혼의 첫 번째 죽음이라는 것. 1-3-13-16) 몸과 영혼의 분리가 형벌은 아니라고 생각한 철학자들에 관해. 비록 자신들의 몸들을 결코 떠나지 않는다는 것을 열등한 신들에게 보장해 줌으로서 플라톤은 최상의 신성을 제시하기는 해도 말이다. 1-3-13-17) 땅의 몸들은 썩어지지않거나 영원할 수 없다는 것을 인정한 자들에 반대하여. 1-3-13-18) 땅의 것들은 무엇이든 자신의 자연적인 무게에 의해 땅으로 이끌리기 때문에, 하늘의 장소에 있을 수 없다는 것을 철학자들이 인정한 땅의 몸들에 관해.  1-3-13-19) 만약 그들이 죄짓지 않았다면, 원시적인 사람들은 불멸했을 것이라는 것을 믿지않는 자들에 반대하여.

1-3-13-20) 이제 평화롭게 쉬고 있는 살은 우리의 첫 부모들의 살의 영향을 입지않는 완전

한 것으로 되살아날 것이라는 것. 1-3-13-21) 실제적인 장소에 관련된 이야기의 **역사**적인 진리를 희생시킴이 없이 영적인 감각에서 이해 될 수 있는 낙원에 관해. 1-3-13-22) 부활 후에 성자들의 몸들은 영적일 것이지만, 살이 영(靈)으로 변하지 않는다는 것. 1-3-13-23) 동물적인 몸과 영적인 몸에 의해 우리가 무엇을 이해 할 수 있는가. 또는 아담 안에서 죽은 자들 그리고 그리스도 안에서 살아난 자들에 관해. 1-3-13-24) 그것에 의해 '첫 사람이 산 영혼으로 된' 신의 숨(호흡)을, 그리고 '그대들이여 성령을 받으라'고 말씀하셨을 때, 주님이 그것에 의해 자신의 영을 그의 제자들에게 전달한 바로 그것을 우리는 반드시 어떻게 이해해야 하는가.

**1-3-14)** 어거스틴은 다시 첫 사람의 죄를 다룬다. 그리고 그것이 사람의 육적인 삶과 타락한 정서들의 원인이라고 가르친다. 특별히 그는 욕정이 수반하는 부끄러움은 그러한 불복종의 정당한 처벌이라는 것을 증명한다 그리고 만약 죄짓지 않았더라면, 사람이 어떻게 욕정에 의하지 않고 자신의 종류를 증식시킬 수 있었을지에 대해 탐구한다.

1-3-14-1) 신의 은총이 여럿을 구하지 않았더라면, 첫 사람의 불복종은 모든 사람들을 두 번째 죽음의 끝없는 비극으로 뛰어들게 했을 것이라는 것.

1-3-14-2) 단지 몸의 탐닉 안에서 살고 있는 것으로만이 아니라, 내적 인간의 악덕 안에서 살고 있는 것으로 이해되야 하는 육신적인 삶에 관하여. 1-3-14-3) 죄는 살을(ex carne) 그 원인으로 지니는 것이 아니라, 영혼을 그 원인으로 지닌다는 것, 그리고 죄로부터 발생되는 부패는 죄가 아니라 죄의 처벌이라는 것. 1-3-14-4) 인간을 따라 사는 것은 무엇이며, 신을 따라 사는 것은 무엇인가. 1-3-14-5) 몸과 영혼의 자연에 관계된 플라톤주의자들의 의견은 마니교도들의 그것처럼 비난할 수 있는 것이 아니라는 것, 그러나 그 의견은 악덕의 기원을 살의 자연 탓으로 돌리고 있기 때문에 반대할 수 있다는 것. 1-3-14-6) 영혼의 정서(affectiones)를 옳게 또는 그르게 만드는 인간 의지의 특성에 관해. 1-3-14-7) 사랑과 선택(amorem et dilectionem) 이라는 말들은 성서에서 선한 그리고 나쁜 정서에 무차별적으로 쓰여진다. 1-3-14-8) 지혜로운 사람과 관련하여, 사람의 마음이 경험하지 말아야 하는 탄식 또는 슬픔을 스토아 학더러 제거하게 한 세 가지 동요(혼동). 1-3-14-9) 올바른 자들의 영혼 안에서 올바른 정서들로서 나타나는 영혼의 동요(perturbationes)들에 관해. 1-3-14-10) 죄 짓기 전에, 우리의 첫 부모가 낙원에서 모든 동요으로부터 자유로웠는지의 여부. 1-3-14-11) 그 자연이 선하게 창조된, 그리고 단지 그것의 저자에 의해서만 회복될 수 있는, 첫 번째 사람의 타락에 관해. 1-3-14-12) 사람의 첫 번째 죄의 자연에 관해. 1-3-14-13) 아담의 의지 안에서는 나쁜 의지가 나쁜 행위에 선행한다는 것 (quod in proeva- ricaione Adoe ad opus malum voluntas paoecessit mala.) 1-3-14-14) 죄 그 자체 보다 나쁜, 죄의 자존심에 관해. 1-3-14-15) 우리들의 첫 부모가 자신들의 불복종 때문에 당한 처벌의 정당함에 관해.

1-3-14-16) 정욕의 악에 관해, 많은 악덕에 적용될 수 있지만 특히 성적인 불결에 적절한 낱말[인 정욕의 악]에 관해. 1-3-14-17) 자신들의 근본적인 그리고 부끄러운 죄 후에 봤던, 우리

의 첫 부모들의 벌거벗음에 관해. 1-3-14-18) 모든 성적인 교섭에 나타나는 부끄러움에 관해. 1-3-14-19) 사람이 죄짓기 전에 그랬던 것처럼, 지혜의 영향을 통해 화와 정욕을 억누르는 것이 이제는 필연적이라는 것. 1-3-14-20) **키닉 학파**의 어리석은 짐승선호. 1-3-14-21) 사람의 위반은 죄짓기 전에 사람에게 선언된 다산성의 축복을 무효케하는 것이 아니라, 그것을 정욕의 병에 전염되도록 했다는 것. 1-3-14-22) 본디 신에 의해 마련되고 축복된 결혼에 의한 융합. 1-3-14-23) 사람이 죄짓지 않았더라면, 후손(generandum)이 심지어 낙원에서조차 생겨나지 않았을가, 아니면 순결과 욕정 사이의 어떤 다툼이 거기에서 있지 않았을까. 1-3-14-24) 만약 사람들이 낙원에서 순진무구하게 남아있었고 그리고 순종했다면, 번식기관은 다른 (기관들)과 마찬가지로 의지에 예속됐을 것이라는 것. 1-3-14-25) 이 현재의 삶이 누릴 수 없는 진실한 축복에 관해. 1-3-14-26) 낙원에서 우리의 첫 부모는 (얼굴이) 붉어짐 없이 후손을 낳을 수 있었다는 것을 우리는 믿어야 한다는 것. 1-3-14-27) 죄지은 천사들과 사람들에 관해. 그리고 이들의 사악함이 신의 섭리의 질서를 방해하지 않는다는 것.

1-3-15) 앞 선 네 권들에서 하늘과 땅의 두 도시 기원을 다룬 후에, 어거스틴은 잇따르는 네 권들에서 그것들의 성장과 진행과정을 설명한다. 그리고 그러기 위해, 그는 이러한 주제를 담고 있는 **신성한 역사(sacrae historiae)**의 주요한 과정을 설명한다. 여기 십 오 권에서 그는 가인과 아벨의 시대로부터 대 홍수에 이르기까지 창세기에 **기록된 사건들을 설명**함에 의해 자신의 저서의 이 부분을 열어재낀다.

1-3-15-1) 처음부터 마지막까지 나누어지는 **인류의 두 라인**에 관해(de duobus ordinibus). 1-3-15-2) 살의 아이들과 약속의 아이들에 관해. 1-3-15-3) 사라의 불임은 신의 은총에 의해 임신으로 바뀌었다는 것. 1-3-15-4) **땅의 도시**의 충돌과 평화. 1-3-15-5) 땅의 도시의 설립자의 형제살해 행위와 로마의 설립자의 그에 상응하는 범죄. 1-3-15-6) 심지어 신의 도시의 세속들(cives civitatis Dei) 조차 이 땅의 순례 동안에는 죄의 처벌을 겪어야 하는 연약함에 관해, 그리고 이들은 신의 돌봄에 의해 치료된다는 것에 관해. 1-3-15-7) 심지어 신의 말씀 조차 복종시킬 수 없는 카인의 범죄와 그의 완고함에 관해. 1-3-15-8) 인류 역사의 초기에 그렇게 한 도시를 건설하려는 카인의 이유는 무엇이었나.

1-3-15-9) 노아 대홍수 이전의 긴 수명과 보다 큰 몸채. 1-3-15-10) 히브리 수고(手稿) 기록자들과 우리 자신들에 의해 주어진, 노아 대홍수 이전의 나 이의 다른 계산법에 관해. 1-3-15-11) 대홍수를 14년 넘어서는 것처럼 보이는, 무드셀라의 나이에 관해. 1-3-15-12) 이런 원시시대 사람들은 그렇게 오래 살았고 기골이 장대했다는 것을 믿지 않는 자들의 의견에 관해. 1-3-15-13) 연 수 계산에 있어 우리는 히브리인들을 따라야 하는지 또는 **70인역**을 따라야하는지의 여부. 1-3-15-14) 고대의 연수(年數)는 우리 시대의 것과 동일한 길이였다는 것.

1-3-15-15) 아이들을 낳은 날짜가 기록되기 전까지 원시인들은 성적인 교섭을 하지 않았다는 것이 믿을만한지의 여부. 1-3-15-16) 현재의 법이 가장 초기 시대의 사람들에 구속력이 없다는 것과 관련지워진, 친족들 사이의 결혼. 1-3-15-17) 하나의 선조로부터 유래하는 두 아버지와 지도자들에 관해. 1-3-15-18) 아벨 셈 에녹이 그리스도와 그리스도의 몸인 **교회**(Christum et corpus ejus, id est Ecclesiam)에 대해 지니는 의의. 1-3-15-19) 에녹의 변형의 의의. 1-3-15-20) 카인 계통은 8 번째 세대에서 끝난 반면, 비록 동일한 아버지 아담으로까지 거슬러 올라가기는 해도, 노아는 그로부터 10 번째 세대에 어떻게 이르렀는가. 1-3-15-21) 에녹이라고

이름지어진 카인의 아들의 계보는 대홍수까지 이어지는 반면, 셈의 아들, 에녹의 언급에 따른 이야기는 다시 사람의 창조로 되돌아가는 것은 왜인가. 1-3-15-22) 사람의 딸들에 의해 유혹당한 신의 아들들의 타락에 관해. 이러한 [유혹]으로 인해, 8 명을 제외하고는 대홍수 때 공과(功過)에 따라 당연히 사라졌다. 1-3-15-23) 영적인 실체들인 천사들이 여인들의 아름다움때문에 사랑에빠져 그들과 결혼하려 했다는 것, 그리고 이런 연결로부터 **거인**들이 태어났다는 것을 우리는 믿어야 하는 지의 여부. 1-3-15-24) '그들의 날수가 120 년이리라'고 홍수 때 사라진 자들에게 주님께서 말씀하신 이것을 우리는 어떻게 이해해야 하나. 1-3-14-25) 자신의 마음을 흥분시키지도 않고 자신의 변함없는 평정을 혼란시키지도 않는, 신의 그 천사에 관해.

1-3-14-26) 그리스도와 **교회**를 각기 측면에서 나타내도록 **노아의 방주**는 질서지워졌다는 것. 1-3-14-27) 방주와 대 홍수에 관해. 그리고 비유적인 해석을 거부하고 단순한 역사로 받아들이는 자들에도, 비유적이지만 그러나 역사적인 의미를 지니지 않는다고 주장하는 자들에도, 우리는 동의하지 않는다.

1-3-16) 처음부터 12 장까지의 이 권 앞 부분에서는 노아에서 아브라함까지의 **땅과 하늘 두 도시의 발전과정**이 성서로부터 드러난다. 그리고 이 권 뒷 부분에서는 아브라함으로부터 이스라엘의 왕들까지의, **단지 하늘 도시 만의 발전과정**이 그 주제이다.

1-3-16-1) 대홍수 이후, 노아부터 아브라함까지, 신에 따라 살았던 어느 가족이 발견될 수 있는지의 여부. 1-3-16-2) 노아의 아들들 안에서 예언적으로 무엇이 묘사되는가. 1-3-16-3) 노아의 세 아들들의 세대들.

1-3-16-4) **언어의 다양성**에 관해. 그리고 바빌론의 설립에 관해. 1-3-16-5) 그 도시의 건축가들의 언어들을 혼란시키기위한 신의 강림(降臨)에 관해. 1-3-16-6) 천사들에게 신이 말함에 의해 우리는 무엇을 이해하는가.

1-3-16-7) 대홍수를 통해 방주 안에서 보존된 동물들로부터 자신들의 동물계보를 심지어 가장 먼 섬들조차 받아들이는 지의 여부. 1-3-16-8) 아담 또는 노아의 아들들의 혈통으로부터 어떤 괴기한 인류가 파생되는 지의 여부. 1-3-16-9) 정 반대의 것들을 우리가 믿어야 하는 지의 여부. 1-3-16-10) 아브라함의 시대까지 일련의 **신의 도시**가 그 안에서 보존되는 **셈의 계보**.

1-3-16-11) 사람들 사이에 쓰여진 근본 언어가 그 이후로 히브리어로 불리워졌다는 것. 방언의 융합이 일어났을 때 그의 가족은 Heber(히브리어?)안에서 보존됐[다는 것]

1-3-16-12) 거룩한 연이어짐에 있어서의 새로운 시기가 그것으로부터 시작한 아브라함의 삶 안의 시대. 1-3-16-13) 칼데아 사람들을 떠나 **메소포타미아**를 지나가는 테라의 이민 논의에 있어, 왜 그의 아들 나호르에 관한 언급은 없는가. 1-3-16-14) 자신의 생애를 하란에서 마쳤던, 테라의 연수들에 관해. 1-3-16-15) 신의 명령에 따라 하란을 떠났을 때, 아브라함의 이주 시대에 관해. 1-3-16-16) 아브라함에게 만들어졌던 신의 약속의 질서와 자연. 1-3-16-17) 그 중의 하나가 **앗시리아**이며, 이미 아브라함이 태어났을 때 아주 두드러졌던, 국가들의 가장 유명한 세 왕국에 관해. 1-3-16-18) 아브라함과 아브라함의 후손들에게 그 안에서 가나안 땅을 신께서 약속하셨던, 아브라함에게로 향하는 신의 거듭되는 말 건넴. 1-3-16-19) 아브라함이 자신의 아내가 아니라 자매라고 불렀을 때, 이집트에서의 사라 순결의 신성한 보전에 관해. 1-3-16-20) 인정을 깨트림없이 동의했던, 롯과 아브라함의 갈라짐. 1-3-16-21) 아브라함과 그의 후손들에게 영원히 가나안 땅을 보장했던, 신의 세 번째 약속에 관해. 1-3-16-22) 롯을 포로상태로 남겨두고 떠났

던 그리고 예언자 멜기세덱에 의해 축복을 받았을 때, 아브라함이 소돔의 적들을 극복한 것에 관해.

1-3-16-23) 아브라함의 융성이 별들의 무리처럼 많아질 것이라고 그것에 의해 아브라함에게 약속하신 주님의 세 번째 말씀에 관해. 아직 무할례였지만 정의롭다고 그가 선언당함을 믿는 것에 관해. 1-3-16-24) 믿었던 것에 관해 가르쳐져야 한다고 탄원했을 때 아브라함에게 드리라고 명해졌던 희생번제의 의미에 관해. 1-3-16-25) 사라의 하녀 하갈에 관해. 하갈 자신이 아브라함의 첩이 되길 바랬다. 1-3-16-26) 이제 늙은 아브라함에게 그것에 의해 보장한 신의 증거에 관해. 그리고 불임의 사라에 의한 아들에 관해. 그리고 아브라함에게 국가의 아버지로 지명하고 그리고 할례 성사(聖事)에 의한 약속 안에서 그의 신앙을 확증하신 것. 1-3-16-27) 만약 8 일 안에 할례 받지 못한다면, 신과의 계약이 깨졌기 때문에, 자신의 영혼을 잃어버려야 했던 남성에 관해. 1-3-16-28) 한 쪽의 불임 그리고 다른 한 쪽의 노년(老年) 때문에 임신할 수 없었을 때 다산(多産)의 선물을 받은, 아브라함과 사라의 이름 변화에 관해.

1-3-16-29) 마므레의 오크 나무에서 아브라함에게 나타난 그들 안에서 주님이 관계하신, 세 사람 또는 천사에 관해. 1-3-16-30) 롯의 소돔 떠남과 하늘로부터 불에 의한 태움에 관해. 그리고 그의 욕정이 사라의 순결을 범치않는 아비멜렉에 관해. 1-3-16-31) 부모 양 측의 비웃음 때문에 주어진 이름인, 약속에 따라 태어난, 이삭에 관해. 1-3-16-32) 희생번제에 의해 증명된 아브라함의 복종과 신앙에 관해. 희생번제 시의 그의 아들에 관해. 사라의 죽음에 관해.

1-3-16-33) 이삭이 아내로 취했던, 나오미의 손녀, 리브가에 관해. 1-3-16-34) 사라의 죽음 후에 아브라함이 케투라와 결혼함의 의미는 무엇인가. 1-3-16-35) 자신들의 어머니 리브가의 자궁에서도 여전히 싸웠던 쌍둥이에 관한 신성한 대답은 무엇을 가리키는가. 1-3-16-36) 그의 아버지와 마찬가지로 자신의 안전을 사랑하면서, 이삭이 받아들인 신탁과 축복에 관해. 1-3-16-37) 에서와 야곱 안에서 신비적으로 예시된 것들에 관해. 1-3-16-38) 메소포타미아에서 아내를 얻으라는 야곱의 사명에 관해. 그리고 도중에 꿈 속에서 야곱이 보았던 비젼에 관해. 그리고 아내 하나를 취하려 했을 때 그가 네 명의 여인을 획득한 것에 관해. 1-3-16-39) 야곱이 왜 마찬가지로 이스라엘이라 불리워진 이유. 1-3-16-40) 언급된 자들의 대부분이 후 대에 태어났던, 일흔 다섯 영혼들과 함께 야곱은 애굽으로 갔다고 어떻게 말해지는가. 1-3-16-41) 유대에서 자신의 아들에게 야곱이 했던 축복. 1-3-16-42) 예언적으로 요셉의 손들이 바뀌면서, 야곱이

축복했던, 요셉의 아들들에 관해.

1-3-16-43) 모세와 눈의 아들 여호수아의 시대들에 관해. 사사(士師)들에 관해. 그 이후 왕들에 관해. 사울이 첫 번째 였으나 맹세와 자질 이 양자에 의해 주요한 자로 간주되야 하는 그 자에 관해.

1-3-17) 이 권에서 **신의 도시의 역사**는 사무엘에서 다윗까지, 심지어 그리스도까지의 왕들과 예언자들의 기간 동안 더듬어진다. 그리고 열왕기상하와 시편과 솔로몬의 그것들에서 기록된 예언들은 그리스도와 교회에 의해(de christo et Ecclesia)해석된다.

1-3-17-1) 예언 시대에 관해. 1-3-17-2) 심지어 육적인 이스라엘이 얻었던, 가나안 땅과 관련된 신의 약속이 이루어졌던 시간. 1-3-17-3) 지금 땅의 예루살렘에게, 지금 하늘의 예루살렘에게, 그리고 다시 이 양자에게 지시된, 예언들의 세 겹 의미들에 관해. 1-3-17-4) 이스라엘 왕국과 사제임의 예시된 변화에 관하여. 그리고 사무엘의 어머니 한나가, **교회를 인격화하면서** (personam gernes Ecclesioe), 예언했던 것들에 관해. 1-3-17-5) 아론에 따라 임명된 사제에서 퇴임됐다는 것을 가리키는, 신의 사람이 영에 의해 엘리 제사장에 말했던 것들에 관해. 1-3-17-6) 비록 영원히 확립되는 것으로 약속됐지만, 계속 이어지지 않았던, 유대 사제임과 왕국에 관해. 그래서 영원성이 보장되는 다른 것들이 이해되야한다는 것. 1-3-17-7) 영적인 이스라엘이 육신적인 이스라엘의 분리가 그것에 의해 예시되는 이스라엘 왕국의 단절에 관해. 1-3-17-8) 솔로몬에게서 현명하게 수행되지는 않았지만, 그리스도에게서 가장 충분하게 수행된, 다윗 아들 안에서 다윗에게 행해진 약속에 관해. 1-3-17-9) 시편 89 편에서의 그리스도에 관한 예언은 사무엘서 나단의 예언에서 약속된 것들과 얼마나 비슷한가. 1-3-17-10) 땅의 예루살렘의 왕국에 있어서의 행위들은 신이 약속했던 행위들과 얼마나 찾이나는가. 그래서 약속된 진리는 다른 왕과 왕국의 영광에 속한다는 것. 1-3-17-11) 살에 관한 신의 상정(想定)을 통해서, 그에게만 지옥으로부터의 자신의 영혼을 분리시킬 수 있는 힘이 있는 바로 그 그리스도 안에 있는, 신의 백성의 실체에 관해. 1-3-17-12) ' 주여, 그대의 오랜 동정(同情)이 어디에 있는가? ' 라고 그가 시편에서 말할 때, 그 약속들을 위한 탄원이 그에게 속한다고 이해되야 하는 **인격**에 관해(ad quorum personam). 1-3-17-13) 이 약속된 평화의 진리는 솔로몬 시대 이후의 자들 탓으로 돌려졌는지의 여부. 1-3-17-14) 시편들에 관한 다윗의 관심에 관해. 1-3-17-15) 그리스도와 그 교회에 관해 시편에서 예언된 모든 것들이 이 저서의 택스트에서 취해져야 하는 지의 여부. 1-3-17-16) 공개적으로든 열열하게든 시편 45 편에서 말해진, 그리스도와 그 **교회**에 속하는 것들에 관해. 1-3-17-17) 그리스도의 사제임과 관련된 시편 110 편 안의, 그리고 그리스도의 고난과 관련된 시편 22 편 안의 그러한 것들에 관해. 1-3-17-18) 주님의 죽음과 부활이 예언된 시편

3, 41, 68 편에 관해. 1-3-17-19) 유대인의 완고한 불신앙이 선포된 시편 69 편에 관해. 1-3-17-20) 다윗 지배과 장점에 관해. 그리고 그의 아들 솔로몬에 관해. 그리고 그에 의해 쓰여진 것들과 연결되는 책들 안에서든, 또는 의심의 여지없이 그의 것들인 책들 안에서 발견되는 그리스도와 관련되는 예언 그것[에 관해]. 1-3-17-21) 유다와 이스라엘 이 양 쪽에서의 솔로몬 이후 왕들에 관해. 1-3-17-22) 우상 숭배의 불경에 의해서 자신 아래 놓여진 백성들로 하여금 신성을 모독하게 했던 여로보암에 관해. 그러나 그 가운데서도 신께서는 예언을 불러 일으키기를 멈추지 아니하셨으며, 우상 숭배의 범죄로부터 많은 자들을 보호하셨다. 1-3-17-23) 다른 시대에 양 쪽 백성이 포로로 되기 까지,  양 쪽 히브리 왕국들의 다양한 조건들에 관해. 그 이후로 유다는 결국 로마인들의 힘에 예속됐던 그의 왕국으로 다시 회복된다는 [것]. 1-3-17-24) 유대인들 중에서 마지막인, 또는 복음의 역사가 그리스도의 탄생의 시대에 관해 기록한 예언자들에 관해.

1-3-18) 어거스틴은 아브라함의 시대부터 세계의 끝까지에 이르는 **땅의 도시와 하늘의 도시가 나란히 같이 발전하는 과정**을 더듬는다. 무당들(sibyls)에 의해 발설된 것들과 그리고 로마 건립 이후 썼던, 호세아, 아모스, 이사야, 미가와 그 계승자들 등, 신성한 예언자들의 것들 이 양자의, 그리스도에 관련된 신탁들에 대한 암시.

1-3-18-1) 17 권들에서 논의됐던 구원자의 시대까지 이르는 그러한 것들에 관해.

1-3-18-2) 아브라함의 흥기(興起)로부터 계산하여, 성자들의 시대와 일치하는 땅의 도시들의 왕들과 시대들에 관해. 1-3-18-3) 약속에따라, 아브라함이 백살되던 해 아르라함에게서 이삭이 태어났던 때. 그리고 쌍둥이 리브가의 에서와 야곱이 60 세에 이삭에게서 태어났을 때, **시온과 앗시리아**를 무슨 왕들이 지배했나. 1-3-18-4) 야곱과 그의 아들 요셉의 시대에 관해. 1-3-18-5) 애굽인들이 세라피스라고 불렀고, 신성한 명예로 경배했던 **아르고스**의 아피스 왕에 관해. 1-3-18-6) 야곱이 애굽에서 죽었을 때, 아르고스와 앗시리아의 왕들은 누구였나. 1-3-18-7) 요셉이 애굽에서 죽었을 때, 왕들은 누구였나. 1-3-18-8) 모세가 태어났을 때 왕들은 누구였나. 그리고 무슨 신들이 경배되기 시작했나. 1-3-18-9) **아테네** 시는 언제 건립됐나. 그리고 무슨 이유에서 바로는 그 시의 이름을 배정했나. 1-3-18-10) 바로는 아레오파구스 용어에 관해, 그리고 데우칼리온의 홍수에 관해 무엇을 기록했나. 1-3-18-11) 모세는 언제 백성을 애굽에서 이끌어냈나. 그리고 그의 계승자 눈의 아들 여호수아가 죽었을 때 왕들은 누구였나. 1-3-18-12) 애굽으로부터의 이스라엘의 탈출부터 눈의 아들 여호수아의 죽음에 이르기까지 기간에 **그리이스 왕**들에 의해 제정된 거짓 신들의 의례에 관해. 1-3-18-13) 사사(士師)들이 히브리인들을 지배하기 시작했을 때 무슨 우화들이 만들어졌나. 1-3-18-14) 신학적인 시인들에 관해. 1-3-18-15) 사루투스의 아들 피쿠스가 자신의 아버지의 **라우렌툼** 왕국을 처음 계승했을 때, 아르고스의 왕국의 몰락에 관해. 1-3-18-16) **트로이**의 파괴 후 신들의 반열에 놓였지만, 그의 동료들은 새들로 변했다고 말해지는, 디오메데스에 관해. 1-3-18-17) 바로는 사람들의 믿겨지지않는 변형에 관해 무슨 말을 했나. 1-3-18-18) 악마의 기교에 의해 사람에게 발생하는 것처럼 보이는 그 변형에 관련하여 우리는 무엇을 믿어야 하나. 1-3-18-19) 랍돈 유다가 히브리인들을 지배했을 때 **아이네아스**가 **이태리**로 들어 왔다는 것. 1-3-18-20) 유대 시대  이 후 이스라엘들 사이에서의 일련의 왕들의 계승에 관해. 1-3-18-21) 아이네아스와 아벤티누스가 그들의 신들로 되었던 첫 번째

와 열두 번째, **라티움의 왕들**에 관해. 1-3-18-22) 히스기야가 유다를 지배했을 적, 앗시리아 왕국이 소멸했을 때 **로마는 건국**됐다는 것. 1-3-18-23) 다른 무당들 보다 더 선명하게 그리스도에 관한 많을 것들을 노래했다고 알려진, 에이트라이안 무당에 관해. 1-3-18-24) 일곱현인들은 이스라엘이라 불리워진 열 부족이 칼데안들에 의해 포로로 잡혔을 때 **로물루스**의 시대에 융성했다는 것, 그리고 죽었을 때 로물루스는 그에게 부여된 신성한 영예를 지녔다는 것. 1-3-18-25) 타르퀴니우스 프리스쿠스가 로마인들을 지배했을 때, 그리고 히스기야가 예루살렘이 함락되어 그 성전이 파괴됐을 적의 히브리인들을 지배했을 때, 무슨 철학자들이 유명했나. 1-3-18-26) 70 년이 다 차, 유대인들의 (바빌론의) 유수가 끝났을 때, 마찬가지로 로마인들은 왕의 지배로부터 자유롭게 됐다는 것.

1-3-18-27) 그들의 신탁들이 책들 안에 포함된, 그리고로마 왕국이 시작되고 앗시리아 왕국이 끝났을 때 이방인들의 부르심에 관한 많은 것들을 노래했던, 예언자들의 시대에 관해. 1-3-18-28) 호세아와 아모스가 예언했던 그리스도의 복음에 속하는 많은 것들. 1-3-18-29) 그리스도와 그 교회에 관한 무엇들이 이사야에 의해 예언됐나. 1-3-18-30) 미가, 요나, 요엘이 신약에 일치하는 무슨 예언을 했나. 1-3-18-31) 오바댜와 나훔과 하박국 안에서의, 그리스토를 통한 세계 구원에 관한 예언들에 관해. 1-3-18-32) 하박국의 기도와 노래 안에 포함된 예언에 관해. 1-3-18-33) 그리스도와 국가들의 부르심에 관련하여 전에, 예언적인 영(靈)에 의해, 에레미야와 제파니야가 말했던 것들은 무엇인가. 1-3-18-34) 위대한 다른 두 예언자, 다니엘과 에스겔의 예언에 관해. 1-3-18-35) 학개와 스가랴와 말라기 등 세 예언자들의 예언에 관해. 1-3-18-36) 에스드라에 관해 그리고 마카베의 책들에 관해.

1-3-18-37) **예언 기록**들은 **이방 철학**의 어떤 토대 보다 훨씬 오래된 토대들이다. 1-3-18-38) 진실한 것들 대신에 거짓 것들인 그것들을 통해 끼어들지 못하도록 하기 위해서, 교회 정경은 그것들의 아주 오래 됨에 근거에서 어떤 저술들을 인정한 것은 아니라는 것. 1-3-18-39) 그러한 언어가 항상 소유했떤 히브리어 저술 특성들에 관하여. 1-3-18-40) 자신들의 학문이 수 천 년 오래됐다고 하는, 이집트 인들의 아주 정직하지 못한 허영에 관하여. 1-3-18-41) 철학 의견의 불일치에 관하여, 그리고 교회에 의해 정경으로 견지된 성사들의 일치에 관하여. 1-3-18-42) 신의 섭리의 무슨 분배에 의해, 구약성서들이 모든 국가에게 알려지도록 하기 위해, 그 구약 성서들이 히브리어에서 그리이스어로 번역됐나. 1-3-18-43) 히브리어 원본

의 영예를 보존하면서, 모든 번역들 보다 선호되는 70 인역의 권위에 관해. 1-3-18-44) 그 히브리어 원본에서는 40 일로 확장된 것이 70 인 역에서는 3 일로 줄어든, 니느웨 파괴 위협이 어떻게 이해되야 하나.

1-3-18-45) 성전 재 건축 후 유대인들은 예언자들 지니기를 그쳤다는 것, 그리고 그 때부터 그리스도 탄생 전까지, 다른 성전의 건축이 예언적인 소리들에 의해 약속됐다는 것을 증명하기 위해, 유대인들은 연속적인 불행을 겪었다는 것. 1-3-18-46) 말씀이 살(육신)로 되신, 우리의 구세주의 탄생에 관해. 그리고 예언됐던 것처럼, 모든 국가들 사이로 유대인의 흩어짐에 관해. 1-3-18-47) **기독교 시대 전에 하늘의 도시의 시민권(ad coelestis civitatis consortium)에 속했던 인류가 이스라엘 외부에 있었는지의 여부**. 1-3-18-48) 신의 집의 영광은 첫 번째 것의 그것 보다 더 클 것이라는 학게 예언은 실제로 성전의 재건축에서가 아니라 **그리스도의 교회**에서 이루어졌다는 것. 1-3-18-49) 버림받은 많은 자들이 이 세계 안에서 선택받은 자들과 거기에서 뒤섞인, 교회의 부차별적인 증가. 1-3-18-50) 설교가들의 고난에 의해서 보다 더 유명해지고 강력해졌던, 복음의 설교에 관해. 1-3-18-51) 카토릭 신앙은 심지어 이단과의 불일치에의해서도 확인된다는 것. 1-3-18-52) 과거에 겪었던 열 가지 박해와 같은, 바로 이 적(適) 그리스도의 시대에 반드시 일어나는, (그 열 가지 박해를) 넘어서는 열 한 번째의 다른 박해는 있지 않다고 어떤 자들이 생각하는 것을 우리는 믿어야 하는 지의 여부. 1-3-18-53) 마지막 박해의 숨겨진 시간에 관해. 1-3-18-54) **기독교는 365 년을 [기껏해야] 못 넘긴다고 속이는**, 이교도의 아주 어리석은 거짓말에 관해.

1-3-19) 이 권에서는 땅과 하늘의 **두 도시들의 끝**이 논의된다. 어거스틴은 최고 선에 관련되는 철학자들의 의견들과 그리고 어떤 행복을 여기 삶 안에서 그 스스로 만들어 보려고 하는 그들의 헛된 노력들을 다시 개괄한다. 그리고 이것들을 반박하는 동안에, 그는 평화와 행복은 하늘의 도시 또는 그리스도의 백성에게 지금 그리고 지금 이후에 속하는 무엇이라는 것을 종종 보여준다.

1-3-19-1)철학의 288 개 다른 분파들이 **최고 선**에 관련된 다양한 의견들에 의해 형성될 수 있을 것이라고 바로에 의해 밝혀졌다는 것. 1-3-19-2) 분파들을 형성하는 것이 아니라, 단지 이차적인 질문들인 모든 차이들을 제거함에 의해, 바로는 어떻게 우리들이 그것들 중의 하나를 반드시 선택해야 하는, 주요 선의 세 가지 정의들에 도달했나. 1-3-19-3) 주요 선에 관련되는 세 가지 주요한 의견들 중 어느 것이, 안디오쿠스와 구 아카데미를 따르는, 바로에 따르면, 지시되야하는가. 1-3-19-4) 최고 선 그 자체다고 주장했던, 철학자들에 반대하는, 기독인들은 최고 선과 관련하여 무엇을 믿어야 하나.

1-3-19-5) 비록 가장 바래어질수 있는 것이기는 해도, 많은 곤궁들에 의해서 자주 방해받는 사회적인 삶에 관해. 1-3-19-6) 진리가 숨겨질 때의 인간 판단의 잘못들에 관해. 1-3-19-7) 인간의 교류가 그것에 의해 금해지는, **언어의 다양성**에 관해. 1-3-19-8) 이 삶의 위험들이 우리더러 갈망하라고 다그치지 않는한, 선한 사람들의 우정은 안전하게 성립할 수 없다. 1-3-19-9) 신들의 다수 성의 경배와 묶어지는 악마들의 기만에 기인하는, 사람들이 이 삶에서 확신할 수 없는 거룩한 천사들의 우정에 관해. 1-3-19-10) 이 삶의 여행을 견뎌 낸 후의 성자들에게는 보상이 준비돼있다. 1-3-19-11) 성자들의 목적 또는 진실한 완전을 구성하는, 영원한 평화의 행복에 관해. 1-3-19-12) 심지어 전쟁의 광포함과 사람들의 동요조차, 각기 자연이 바라는, 평화 라는 이 하나 끝(목적)을 향해 만들어진다. 1-3-19-13) 자연이 모든 소동을 통해 보존하는, 그리고 정당한 판단에 의해 규제되는 길로각 각 하나가 그것에 의해 도달하는, **보편적인 평화**에 관해. 1-3-19-14) 거기에서 인간 사회가 그 **사회를 지배**하는 자들에 의해 섬겨지는, 하늘과 땅에서 획득되는 **질서와 법칙**에 관해. 1-3-19-15) 인간의 자연에 적절한 자유에 관해, 그리고 죄에 의해 도입되는 구속(拘束)에 관해. 사람이 그 안에서 의지가 사악해지는 구속은, 비록 다른 사람들과 관련해서는 자유롭기는 해도, 그 자신의 노예이다. 1-3-19-16) 공정한 지배에 관해.

1-3-19-17) 하늘의 도시와 땅의 도시 사이에서, 무엇이 평화를 생산하고 무엇이 무질서를 생산하는가.

1-3-19-18) 신 아카데미의 불활실성은 기독교 신앙의 확실성과 어떻게 차이나는가. 1-3-19-19) 기독교 백성의 옷과 습관들에 관해. 1-3-19-20) 성자들은 이 삶에서 축복 받기를 희망한다는 것. 1-3-19-21) 키케로의 대화편에 나오는 스키피오의 정의들에 상응하는 로마 공화정이 한 번이라도 있었는지의 여부. 1-3-19-22) 기독인들이 섬기는 신은 거기에만 희생번제가 드려져야 하는 진실한 신인지의 여부. 1-3-19-23) 그리스도와 관련하여 신들의 신탁에 의해 주어진 감응들에 관한 포르피리오스의 논의. 1-3-19-24) 로마인들과 그리고 다른 왕국들에 의한 이런 명칭들의 가정을 옹호하기 위해, 백성과 공화정(국가)에 반드시 주어져야 하는 정의들. 1-3-19-25) 진실한 종교가 없는 곳에는 진실한 덕들도 있지 않다는 것.

1-3-19-26) 신과 멀어진 백성에 의해 누려지는 **평화**에 관해. 그리고 순례의 시간 안의 신의 백성에 의한 그 **평화**에 만들어지는 쓰임새. 1-3-19-27) 신을 섬기는 자들의 평화는 멸하는 이 삶 안에서는 완전하게 파악될 수 없다. 1-3-19-28) 사악한 자들의 끝.

**1-3-20) 마지막 심판**에 관해, 그리고 구·신약 안에서의 그 심판에 관한 선언.

1-3-20-1) 비록 신은 항상 심판하시기는해도, 그럼에도 불구하도 신의 마지막 심판에로 우리의 관심을 이 권에서 기울이는 것은 이유있다는 것. 1-3-20-2) 비록 분별되어질 수 없기는해도, 인간 사의 뒤얽힌 그물 안에 신의 판단이 주어진다는 것. 1-3-20-3) 전도서 안에서, 솔로몬은 선한자들과 사악한자들에 비슷하게 발생하는 것들에 관해 무엇을 말하는가. 1-3-20-4) 먼저 신약으로부터, 그리고 나서 구약으로부터 마지막 심판에 관한 증명들이 끌려나온다. 1-3-20-5) **세계의 끝에 신성한 심판**이 있을 것이라고 구세주가 선언하는 글월들.

1-3-20-6) 첫 번째 **부활**은 무엇이고 두 번째 부활은 무엇인가. 1-3-20-7) 두 번째 부활과 천년[ 왕국]에 관해 요한계시록 안에는 무엇이 쓰여져있는가. 그리고 무슨 이런 요점들이 이유있게 견지되는가. 1-3-20-8) 악마의 결박과 풀려남에 관해. 1-3-20-9) 성자와 그리스도가 천년동안 군림한다는 것은 무엇인가. 그리고 어떻게 그것은 영원한 왕국과 다른가. 1-3-20-10) 부활은 단지 몸들에만 속하지 영혼들에는 속하지 않는다고 생각하는 자들에게 무슨 대꾸가 주어지는가. 1-3-20-11) 세계의 끝에서 악마가 풀려날 때, 교회를 핍박하도록 악마를 불러 일으키는 곡과 마곡에 관해(de gog et magog). 1-3-20-12) 하늘에서 불이 내려와 그들을 사루는 불이 사악한 자들의 마지막 처벌을 지시하는 지의 여부. 1-3-20-13) 적 그리스도의 핍박 기간이 천년 안에 [포함] 계산되여져야 하느냐의 여부. 1-3-20-14) 악마와 그의 추종자들의 지옥에 떠어짐에 관해. 그리고 죽은 모든 자의 몸의 부활에 관한 개요. 그리고 마지막 인과응보적인 심판에 관해. 1-3-20-15) 죽은 자들은 누구이며, 바다와 그리고 죽음과 지옥에 의한 심판을 누가 받는가. 1-3-20-16) 새 하늘과 새 땅에 관해. 1-3-20-17) 교회의 끝없는 영광에 관해. 1-3-20-18) 마지막 심판에 관련하여 사도 베드로는 무엇을 예언했나. 1-3-20-19) 주님의 날에 선행하는 적 그리스도의 출현에 관해 사도 바울은 데살로니가서에서 무엇을 썼나. 1-3-20-20) 죽은 자들의 부활에 관련하여 동일한 사도가 데살로니가 전서에서 무엇을 가르쳤나. 1-3-20-21) 죽은 자들과 인과응보적인 심판에 관련된 예언자 이사야의 발설들에 관해. 1-3-20-22) 선한 자들이 사악한 자들의 처벌을 보기위해 나간다는 것은 무엇을 의미하는가. 1-3-20-23) 적 그리스도의 핍박과 신의 심판과 성자들의 왕국에 관련하여 다니엘은 무엇을 예언했나. 1-3-20-24) 세계의 끝과 마지막 심판을 예언하는 다윗의 시편으로부터의 글월들. 1-3-20-25) **마지막 심판**에 관해 말하는 말

라기의 예언에 관해. 그리고 어떤 자들이 정화하는 처벌을 겪는 순화에 관해. 1-3-20-26) 원시적인 날들과 이전의 년들에서처럼, 신을 즐거워하는 성자들에 의해 드려지는 희생번제에 관해. 1-3-20-27) 마지막 심판의 분간하는 세력을 선포하는, 선한 자들과 악한 자들의 분리에 관해. 1-3-20-28) 육욕적인 해석의 지옥에 떨어질 신음소리를 미리 보여주는 것으로 영적으로 반드시 모세의 율법은 이해되야만 한다는 것. 1-3-20-29) 심판 전에 엘리야의 도래에 관해. 유대인들은 그리스도의 가르침과 그리고 성서의 설명에 의해 그리스도에게로 돌아 올 것이라는 것. 1-3-20-30) 구약에서는 신이 세계를 심판하실 것이라고 말하며, 그리스도의 인격을 뚜렷하게 가리키지는 않으나 주인이신 신께서 그리스도에 의해 의미되는 것을 말하는 어떤 글월들로부터 분명히 그 인격을 드러낸다는 것.

**1-3-21)** 악마의 도시가 겪기에 마땅한 종말, 즉 지옥에 떨어질 자들의 **영원한 심판**에 관해. 그리고 이에 반대하는 불신자들의 논의에 관해.

1-3-21-1) 우리는 먼저 악마와 사귄 손실된 자들의 영원한 처벌에 관해 말하고, 그리고 나서 성자들의 영원한 행복에 관해 말할 것을 요구하는, 논의의 순서에 관해.

1-3-21-2) 타오르는 불에서 영원히 몸들이 계속되는 것이 가능한지의 여부. 1-3-21-3) 살의 파괴시에 몸의 고통이 필연적으로 끝나는지의 여부. 1-3-21-4) 불 속에서 몸들이 소실되지 않은 채 생생하게 유지된다는 것을 자연으로부터 증명하는 보기들. 1-3-21-5) 이성이 헤아릴 수는 없으나 그럼에도 진실인 많은 것들이 있다는 것. 1-3-21-6) 모든 **기적**들이 자연의 생산은 아니라는 것, 그러나 어떤 것들은 인간의 고안에 기인하며 다른 것들은 디아블로의 고안에 기인한다는 것. 1-3-21-7) 기적을 믿는 궁극적인 이성은 창조주의 전능이라는 것. 1-3-21-8) 그 자연(natura)이 알려진 대상 안에는, 그 자연적인 속성들의 알려진 속성들의 변질이 발견될 수 있다는 것. 1-3-21-9) 지옥, 그리고 영원한 처벌의 자연에 관해. 1-3-21-10) 만약 물질적인 불이라면, 지옥의 불이 사악한 자들의 영들, 즉 비 물질적인 악마들을 태울 수 있는 지의 여부. 1-3-21-11) 죄인들의 처벌은 죄들이 지속되는 것 보다 더 오래 지속된다는 것이 정당한 지의 여부. 1-3-21-12) 영원한 처벌이 그것 때문에 구원자의 은총의 테두리 이내에 있지 않는 모든 것에 기인하는, 첫 위반의 중대함에 관해. 1-3-21-13) 죽음 후 사악한 자들의 처벌은 연옥과 같은 것이라고 생각하는 자들의 의견에 반대하여. 1-3-21-14) 인간 조건이 거기에 예속되는 이 삶의 일시적인 처벌에 관해. 1-3-21-15) 우리가 그리로 가라 앉은 뿌리깊은 악들로부터 우리를 길 안에서 신의 은총이 행하는 각기 것은 모든 것이 새롭게 만들어지는 미래 세계에 속한다는 것.

1-3-21-16) 거듭나는 삶의 모든 시기로 넓혀지는, **은총의 법칙**에 관해.

1-3-21-17) 어떤 사람도 영원히 처벌되지는 않는다는 환상을 지니는 자들에 관해. 1-3-21-18) 성자의 중재 때문에 어떤 사람도 마지막 심판 때 지옥 불에 던져지지 않을 것이라는 환상을 지닌 자들에 관해. 1-3-21-19) 그리스도의 몸에 그들이 참여하는 덕을 통해, 모든 죄인들로부터 심지어 이단자들에 이르기까지 면책을 약속하는 자들에 관해. 1-3-21-20) 비록 후에 많은 범죄들과 이단들이 뒤 덮힐지라도, 모든 자들에게가 아니라 카토릭으로서 세례받은 자들에게만 이런 탐닉을 약속하는 자들에 관해. 1-3-21-21) 신앙을 유지하는 모든 카토릭은, 심지어

비록 그들의 타락에 의해 지옥 불에 떨어질지라도, 그들 신앙의 깊숙함 때문에 구원 받을 것이라고 주장하는 자들에 관해. 1-3-21-22) **자선행위**와 뒤섞인 죄들은 심판의 날에 고소당하지 않는다는 환상을 지닌 자들에 관해. 1-3-21-23) 악마의 처벌도 사악한 자들의 처벌도 영원하지 않을 것이라는 의견을 지닌 자들에 반대하여. 1-3-21-24) 신의 심판에 고발된 모든 자들은 성자들의 기도들의 덕분에 용서받을 수 있을 것이라는 환상을 지닌 자들에 반대하여. 1-3-21-25) 이단 세례를 받은, 그리고 후에 삶의 사악함으로 타락한 자들, 또는 카토릭 세례를 받았으나 후에 이단이나 분열주의에 빠진 자들, 또는 자신들이 세례받은 카로릭 안에 머무르나 계속해서 부도덕하게 산 자들은 영원한 처벌의 용서를 위한 성사(聖事)의 덕에 희망을 걸 수 있는 지의 여부. 1-3-21-26) 날 때부터(in fundamento, 근본적으로)그리스도를 지닌다는 것은 무엇이며, 그리고 불에 의한 것과 같은 것으로서의 구원에 있어 그들은 누구에게 약속을 받을까. 1-3-21-27) 자선행위와 더불어 수반되는 죄들은 자선행위자들에게 어떤 해도 끼치지 않는다고 생각하는 자들의 믿음에 반대하여.

**1-3-22)** 이 권은 **신의 도시의 끝**을, 즉, 성자들의 영원한 행복을 다룬다. 몸의 부활에 관한 신앙이 확립되고 설명된다. 그리고 그 저서는 불멸의 영적인 몸들을 입은 성자들이 어떻게 일하게 되는지를 보여주므로서 끝난다.

1-3-22-1) 천사들과 인간들의 창조에 관해.

1-3-22-2) 신의 영원한 변치않는 의지에 관해. 1-3-22-3) 성자들의 영원한 축복, 그리고 사악한 자들에 대한 한없는 처벌에 관해. 1-3-22-4) 인간의 땅의 몸들은 하늘의 거주로 변형될 수 없다는 환상을 지닌 세계의 현명한 사람들에 반대하여. 1-3-22-5) 많은 세계가 믿긴 해도, 어떤 이들이 믿기 거부하는, **살의 부활**에 관해.

1-3-22-6) 건국자 로물루스를 사랑했기 때문에, 로마는 그를 하나의 신으로 만들었다는 것, 그러나 그리스도를 신이라고 믿기 때문에 교회는 그리스도를 사랑했다는 것. 1-3-22-7) 그리스도에 대한 세계의 신념은 신성한 힘의 결과이지, 인간 설득의 결과가 아니라는 것. 1-3-22-8) 세계가 그리스도를 믿을 것이라는 것, 그리고 세계가 믿은 후로 중단되지 않는, 만들어진 기적에 관해. 1-3-22-9) 그리스도의 이름 안에서 순교자에 의해 행해진 모든 기적들은 순교자가 그리스도 안에서 지녔던 그러한 신앙을 증언한다.

1-3-22-10) 진실한 신이 경배되기 위해서 많은 기적들을 행한 순교자들은 자신 스스로를 신이라고 상정하는 어떤 기적들을 행하는 악마들 보다 훨씬 더 큰 명예를 얻을 만 하다는 것. 1-3-22-11) 요소들의 물리적인 무게로부터 땅의 몸은 하늘에 거주할 수 없다고 주장하는, **플라톤주의자들**에 반대하여. 1-3-22-12) 믿지않는 자들이 살의 부활에 관한 기독인의 신앙에 대해 그와 더불어 비웃었던 칼루미네스에 반대하여. 1-3-22-13) 만약 죽은 자들로 헤아려진다면, 낙태된 자들이 마찬가지로 부활에 참여할 수 있는 지의 여부. 1-3-22-14) 성장하고 있는 몸들을 지녔던[ 죽은] 유아들이 일어 날 것인지의 여부. 1-3-22-15) 죽은 모든 자들의 몸들이 주님의 몸과 동일한 크기로 일어날 것인지의 여부. 1-3-22-16) 성자들은 신의 아들의 모상과 일치한다는 것은 무엇을 의미하는가. 1-3-22-17) 여인들의 몸들은 부활 때 자신들의 성(性)을 유지 할 것인가의 여부. 1-3-22-18) 완전한 사람, 곧, 그리스도에 관해. 그리고 그의 몸, 곧, 그의 충분함이 교회에 관해. 1-3-22-19) 이 삶에서의 인간의 아름다움을 훼손하는 모든 몸의 흠은, 몸의 자연스런 실체는 유지하나 그것의 질과 량는 아름다움을 생산하기 위해 변경되면서, 부활 때 제거

될 것이라는 것. 1-3-22-20) 우리 몸들의 실체는, 비록 흩어져 있을지라도, 부활 때 전적으로 다시 묶어질 것이라는 것. 1-3-22-21) 성자들의 살이 그리로 변형될 새로운 영적인 몸에 관해. 1-3-22-22) 첫 죄를 통해 인류가 정당하게 거기에 폭로된, 그리고

그것으로부터는 어떤 것도 그리스도의 은총을 통하지 않고는 떠날 수 없는, 비극과 나쁨들에 관해. 1-3-22-23) 선한 자들과 악한 자들에 공통인 자들과 관련없이, 선한 자들의 고역(苦役)에 특히 덧붙혀지는 이 삶의 비극들에 관해. 1-3-22-24) 비록 그 저주가 역겨운 것이기는 해도, 창조자가 그것을 가지고 이 삶을 채우는 축복에 관해. 1-3-22-25) 비록, 예언됐던 것으로서, 전 세계가 믿기는 해도, 몸의 부활을 비난하는 개별자들의 완고함에 관해. 1-3-22-26) 축복받기 위해서, 영혼들은 반드시 각기 종류의 몸과 반드시 분리되야 한다는 **포르피리오스**의 의견은 최상의 신은 신들에게 그들은 결코 그들의 몸들로부터 축출될 수 없다고 말하는 **플라톤**에 의해 허물어진다. 1-3-22-27) 만약 그들이 서로에게 양보했더라면 그들 양자가 진리에로 이끌렸을, **플라톤과포르피리오스**의 외견상 모순되는 의견들에 관해. 1-3-22-28) 만약 그들이 서로의 의견을 하나의 체계로(in unam sententiam)받아들였다면, 플라톤 또는 라베오 또는 심지어 바로는 부활의 진실한 신앙에 무엇을 기여했을 것인가.

1-3-22-29) 아름다움 비젼(꿈)에 관해. 1-3-22-30) **신의 나라의 영원한 지복**에 관해. 그리고 **완전한 안식일**에 관해.

**1-4) 역사철학 논문관련 내용 개관.**

**1-4-1)기독교에 반대되는 공허한 의견(vanae opiniones)반박.**

**1-4-1-1)인간사(人間事) 번영은 다신 숭배로부터 온다는 것에 대한 반박(1-5권)**

*)**역사**를 읽으면, 신들의 경배로 인하여 로마인들에게 재앙이 임했다는 것은 증명된다(1-3-2-3 ; 11, 1-3-2-18 ; 12).

*)이상국가에서 시인을 배제하는 플라톤(1-3-2-14 ; 11).

*)로마 *공화정*에 대한 키케로의 의견(1-3-2-21 ; 12), 로마 집정관(1-3-3-16 ; 13), 정의(定義)된 로마 공화정의 실재 여부(1-3-19-21 ; 47), 백성과 공화정(국가)에 주어지는 정의(正義)들(1-3-19-24 ; 47).

*)폰티프 스케볼라의 세 종류의 신(1-3-4-27 ; 16), 바로의 삼겹 신학(신화, 세속신학, 자연신학, 1-3-6-5 ; 19)

*)*운명론*: 쌍둥이와 점술(1-3-5-1~8 ; 17), 리브가 자궁 안에서의 쌍둥이의 싸움(1-3-16-35 ; 39)

*)신의 궁극적인 **섭리**(1-3-5-11 ; 17)

**1-4-1-2)번제를 통한 다신 숭배는 내세의 삶에 쓸모있다는 것에 대한 반박(6-10권).**

*)세네카의 자유(1-3-6-10~11 ; 19)

*)구속의 신비는 모든 **시간**에 주장된다(1-3-7-32 ; 21).

*)*플라톤*과 *플라톤주의자*들의 철학(1-3-8-2~13 ; 22), 신은 선한 영원한 존재이다(1-3-8-13 ; 22).

*)세 종류의 이성적인 영혼들(1-3-8-14 ; 22), 영혼의 기만적인 정화 포르피리오스(1-3-10-10 ; 26)

*)신과 사람 사이의 중재자는 예수 그리스도(1-3-9-14~24 ; 24)이지, 악마(1-3-9-17)는 아니다.

*)위로부터의 **조명**에 관계하는 *플로티누스*(1-3-10-2 ; 26)

*)그리스도 육화의 신비(1-3-10-25 ; 17, 1-3-10-29 ; 27), 말씀이 육신으로 된 그리스도의

탄생(1-3-18-46 ; 45)

**1-4-2)신의 나라와 세계(mundi)의 나라**

**1-4-2-1)두 나라의 기원(11-14권)**

*)신의 **섭리**로 인한 경배(1-3-10-14 ; 26), 신의 섭리를 수행하는 거룩한 천사들의 직무(1-3-10-15 ; 26)

*)육화의 신비는 신앙에 의해 정당화된다(1-3-10-25 ; 26), 플라톤주의자들은 그리스도의 육화를 인정하기 부끄러워한다(1-3-10-29 ; 27)

*)*영혼의 정화*에 관한 플라톤주의자들의 원리(1-3-10-23 ; 27), 정화의 유일한 원리(1-3-10-24 ; 27), **은총**에 의한 영혼의 해방(1-3-10-29 ; 27).

*)*예수님을 통해서만 신에 관한 앎이 가능*(1-3-11-2 ; 28)

*)**실체**와 **질**이 동일한 한 분의 **삼위성**(1-3-11-10 ; 28), 피조물에 드러난 신성한 삼위성(1-3-11-24 ; 29), 인간 안의 삼위성의 모상(1-3-11-26 ; 29, 1-3-11-28 ; 29)

*)**존재의 정도**(ordo rationis)에 따른 피조물의 서열과 차이(1-3-11-16 ; 29), **존재와 앎**(essentia et scientia, 1-3-11-27 ; 29).

*)철학의 세 분과(1-3-11-25 ; 29).

*)신은 최상인 **항상 있는** 분(1-3-12-2 ; 30)

*)**역사**에 관한 거짓(1-3-12-10 ; 30), 세계 **순환 주기**를 가정하는 자들(1-3-13-11 ; 30), 나이의 대 변혁에 관해(1-3-13-3 ; 31)

*)**시간** 안에서의 인류의 창조(1-3-13-14 ; 31), 년 수 때문에 창조의 결점을 말하는 자들(1-3-13-12 ; 30), 세계와 시간은 어느 것에도 선행하지 않는다-시작을 지님(1-3-11-6 ; 28), 첫 번째 날(1-3-11-7 ; 28), 7 번째 날(1-3-11-8 ; 28, 1-3-11-30 ; 29), 세계의 시작-창조(1-3-11-4 ; 28), 빛과 어둠의 분리(1-3-11-19, 20, 33 ; 29), 천사들의 창조(1-3-11-9 ; 28).

**1-4-2-2)두 나라의 성장과 발전(15-18권)**

*)*인류의 두 라인*(1-3-15-1 ; 36)

*)**땅의 도시** 설립자는 로마의 설립자와 상응하는 범죄(1-3-15-5 ; 36), 도시를 건설하려는

카인의 이유(1-3-15-8 ; 36), 바빌론의 건축(1-3-16-4, 5 ; 38), 메소포타미아(1-3-16-16 ; 38), 앗시리아(1-3-16-16 ; 38), 악마의 도시의 종말-영원한 심판(1-3-21 ; 50)

*)**신의 도시**민들은 이 땅에서 죄의 처벌을 겪어야 한다(1-3-15-6 ; 36), 대홍수 이후 노아~아브라함까지의 신에따르는 가족(1-3-16-1 ; 39), 셈의 계보 안에는 아브라함까지의 신의 도시가 보존됨(1-3-16-10), 야곱이 이스라엘로 불리워진 이유(1-3-16-39 ; 39), 사무엘~다윗~예언자(1-3-17 ; 41), 하늘의 예루살렘과 땅의 예루살렘(1-3-17-3 ; 41, 1-3-17-10 ; 41), 이스라엘 왕국의 단절은 영적인 이스라엘을 육적인 이스라엘로부터 분리시킨다(1-3-17-17 ; 41), 그리스도 안의 신의 백성들의 실체(1-3-17-11 ; 41), 기독교 시대 전에 하늘 도시의 시민권을 지닌 인류가 이스라엘 외부에 있었다(1-3-18-45 ; 45), 신의 도시의 끝은 영원한 행복(1-3-22), 신의 나라의 영원한 지복과 완전한 안식일에 관해(1-3-22-29 ; 53)

*)고대 연수는 우리시대의 것과 동일하다(1-3-15-14 ; 36), 기독교 년수는 365 년?(1-3-18-54 ; 39)

*)철학 의견들의 불일치(1-3-18-41 ; 44), 예언 기록은 이방철학의 어떤 토대 보다 오래됐다(1-3-18-37 ; 44)

*)**교회**는 그리스도의 몸이다(1-3-15-18 ; 36), 완전한 사람인 그리스도의 몸이 교회이다(1-3-22-19 ; 52), 노아 방주는 교회 각기 측면을 나타낸다(1-3- 14-26 ; 37), 교회의 인격화(한나, 1-3-17-4 ; 41), 학게 예언은 그리스도 교회에서 이루어짐(1-3-18-48 ; 45), 선택된 자와 버림받은 자가 뒤섞인 교회(1-3-18-41 ; 45), 교회의 끝없는 영광(1-3-20-17 ; 48)

*) *언어의 다양성*(1-3-16-4 ; 38)과 바빌론, 언어의 다양성은 인간교류를 해친다(1-3-19-7 ; 46), 근본언어는 히브리어로 불리워짐(1-3-16-11), 히브리어 저술의 특성(1-3-18-39), 히브리어에서 그리이스어로의 성서 번역의 섭리(1-3-18-42 ; 44), 70인 역의 권위(1-3-18-43 ; 44)

*)그리스도 예언(1-3-17-14~18, 20, 24 ; 42, 1-3-18-27~36 ; 44)

*)**땅의 도시와 하늘의 도시의 병행** 과정(1-3-18),

에서와 야곱의 탄생 ↔ 시온과 앗시리아의 왕들? (1-3-18-2 ; 43)
야곱이 죽었을 때 ↔ 아르고스와 앗시리아 왕은? (1-3-18-6 ; 43)
모세 탄생 ↔ 왕들과 무슨 신들이 경배됐나? (1-3-18-8 ; 43)
↔ **아테네는 언제 건립**? (1-3-18-9)
여호수아가 죽었을 때 ↔ 왕들은? (1-3-18-11)
출애굽부터 여호수아가 죽었을 때까지 ↔ 그리이스 왕들에 의해 제정된 거짓 신들의 의례에 관해(1-3-18-12 ; 43)
사사 시대가 시작됐을 때 ↔ 무슨 우화들이 만들어졌나? (1-3-18-13 ; 43)
↔ 피쿠루스가 라우텐툼 왕국 계승 시 아르고스의 몰락에 관해(1-3-18-15 ; 43)

랍돈 유다가 히브리 지배할 때 ↔ **아이네스가 이태리로 들어 옴**(1-3-18-19 ; 43)
히스기야가 유대를 지배할 때 ↔ **로마 건국**되고 앗시리아 왕국 소멸(1-3-18-22)
이스라엘 열 부족이 칼데아인들에게 포로됐을 때 ↔ 일곱현인들이 로물로스시대에 융성함(1-3-18-24 ; 44)
히스기야가 유대를 지배할 때 ↔ 프리스쿠스가 로마인을 지배할 때 ↔ 무슨 철학자가 유명?(1-3-18-25 ; 44)
바빌론 유수가 끝났을 때 ↔ 로마인은 왕들로부터 자유롭게 됨(1-3-18-26 ; 44)

### 1-4-2-3)두 나라의 예정된 끝(debitis fines, 19-22권)

*)*최고 선*에 관한 288 개 분파의 의견(1-3-19-1 ; 46), 이것들이 수렴되는 세가지 의견(Varro, 1-3-19-2 ; 46), 이 세 의견들 중 어느 것을 바로는 선택했는가(1-3-19-3 ; 46), 기독인들의 최고 선(1-3-19-4 ; 46)

*)**사회**적인 삶의 바램(1-3-19-5 ; 46), 영원한 평화와 행복(성자들의 목적임, 1-3-19-11 ; 46), 전쟁조차 평화를 자신의 목적으로 지닌다(1-3-19-12 ; 46), 자연은 소란을 통해 보편적인 평화를 보존한다(1-3-19-13 ; 46), 사회 지배의 질서와 법칙(1-3-19-14 ; 46), 두 도시 사이의 평화와 질서를 생산하는 것(1-3-19-17 ; 47), 신을 떠난 백성의 평화와 신의 백성들의 평화(1-3-19-26 ; 47), 신을 섬기는 자의 평화는 이 삶에서는 완전하게 파악될 수 없다(1-3-19-27 ; 47)

*)불확실성(신 아카데미)와 확실성(1-3-19-18 ; 47)

*)정의(定義)된 *로마 공화정*의 실재 여부(1-3-19-21 ; 47), 백성과 공화정(국가)에 주어지는 정의(正義)들(1-3-19-24 ; 47).

*)세계 끝에서의 **마지막 심판**(1-3-20 ; 48), 신의 심판은 항상(1-3-20-1 ; 48), 인간사 안에(1-3-20-2 ; 48)주어진다, 그러나 마지막 심판이 있다(1-3-20-1 ; 48), 마지막 심판에 관한 신구약의 증명(1-3-20-4 ; 48)과 구세주의 선언(1-3-20-5 ; 48), 다윗의 시편(1-3-20-24 ; 48), 라기의 예언(1-3-20-25 ; 48), 선한 자와 악한 자의 분리(1-3-20-27 ; 49),

*)첫 번째 **부활**과 두 번째 부활(1-3-20-6 ; 48), 두 번째 부활과 천년왕국(1-3-20-7 ; 48), 성자와 그리스도의 천년 군림(1-3-20-9 ; 48)은 영원한 왕국과 어떻게 다른가, 몸의 부활일 뿐 영혼의 부활은 아니라는 것에 대한 비판(1-3-20-10 ; 48), 적 그리스도의 핍박기간은 천년에 속하는가?(1-3-20-13 ; 48), 몸의 부활에 관해(1-3-20-14 ; 48), 데살로니가 전서에서의 죽음과 부활(1-3-20-20 ; 48), 살의 부활(1-3-22-5 ; 52, 1-3-22-12 ; 52), 몸의 변형(1-3-22-4 ; 52), 무게 때문에 몸은 하늘에 거주할 수 없다고 하는 플라톤주의자들의 주장(1-3-22-11 ; 52), 낙태

(1-3-22-3 ; 52) 또는 유아(1-3-22-13 ; 52)의 부활?, 여인의 몸이 부활할 때 성(性)이 보존되는가(1-3-22-17 ; 52), 몸의 **실체**는 유지되나 **질**과 **량**은 변경되는 부활(1-3-22-19, 20 ; 52, 53), 살이 변형되는 영적인 몸(1-3-22-21 ; 53), 세계의 부활은 믿으나 몸의 부활은 믿지않는 자들에 대해(1-3-22-25),

*)**영원한 (심판)** 처벌(1-3-21-1 ; 50)의 자연(1-3-21-2 ; 50)에 관해, 일시적인 처벌(1-3-21- 12, 16 ; 50), 마지막 심판에는 성자의 중재(1-3-21-8 ; 50, 1-3-21-24 ; 51)도, 자선적인 행위(1-3-21-22, 27 ; 51)도 무력하다, 영원한 처벌이 불가능하다는 것은 환상이다(1-3-21-17 ; 50, 1-3-21-23 ; 50), 영원한 처벌과 은총(1-3-21-12, 16 ;50, 1-3-22-22, 53), 지옥불(1-3-21-2~6 ; 50), 사악한 자들의 한없는 처벌(1-3-22-3 ; 52)

(논문 첫 개관, 20040127일, 1028분)

## 1-5) 어거스틴 역사신학의 존재론적 근거: 신국론을 중심으로

### 1-5-1)신국론과 그 해석

- 1-5-1-1)내용분석
- 1-5-1-2)해석들
- 1-5-1-3)신학 또는 철학
  - 1-5-1-3-1)신학 또는 철학
  - 1-5-1-3-2)방법론

### 1-5-2)시간과 역사

- 1-5-2-1)시간
  - 1-5-2-1-1)창조
  - 1-5-2-1-2)시간의 시작
  - 1-5-2-1-3)시간 안의 존재, 역사
- 1-5-2-2)역사
  - 1-5-2-2-1)순환사관 반박
  - 1-5-2-2-2)직선사관
- 1-5-2-3)어거스틴의 역사신학
  - 1-5-2-3-1)땅의 나라
  - 1-5-2-3-2)하늘 나라
  - 1-5-2-3-3)두 나라의 투쟁으로서의 역사
  - 1-5-2-3-4)역사의 끝(종말, 終末)

### 1-5-3)역사의 근거로서의 신

- 1-5-3-1)최고 존재의 영원성
- 1-5-3-2)역사적 사건으로서의 존재(성육신)
- 1-5-3-3)존재의 장(場)으로서의 역사.

### 1-5) 어거스틴 역사신학의 존재 근거: 신국론을 중심으로

#### 1-5-1)신국론과 그 해석

**1-5-1-1)내용분석**(검토록 2권 43장 요약)

'신의 나라에 관하여'를 쓴 이유: 신의 집을 향하여 타오르는 열망에 휩싸인 아우구스티누스는 신성모독(blasphemias, blasfhmi,a), 곧(vel) (서)고트 족 왕 알라릭에 의한 로마의 파괴를 기독교 탓으로 돌리는 잘못에 반대하여, '신의 나라에 관하여'를 쓴다. 우선적인 해결을 요하는 많은 다른 일 때문에 지체되긴 했으나, 마침내 이 책은 22 권으로 완성된다.

'신의 나라에 관하여'의 내용:

전반 부 10 권. 첫 5 권에서는 ㄱ)이교적인 다신(多神) 숭배로부터 인간 사의 번영이 필연적으로 온다고 여기는 자들—이들에 따르면, 현세의 악들은 다신 숭배 금지로부터 온다—이 **반박**(refellunt)되며, 다음 다섯 권에서는 ㄴ)번제(燔祭)를 통한 다신 숭배는 내세의 삶에 쓸모있다는 것을 인정하는 자들이 **반박**된다. 'ㄱ)'과 'ㄴ)'은 모두 기독교에 반대되는 공허한 의견(vanae opiniones)일 뿐이기 때문이다.

후반 부(pars altera) 12 권. 후반 부 12 권은 **반박**이 아니라 우리 자신들의 의견 **진술**이다. 물론 때에 따라 필요할 경우 전반 부 10 권에서도 우리의 의견이 개진(開陳)되며 후반 부 12 권에서도 반대되는 의견이 반박되지만 말이다. 첫 4 권에서는 신의 나라와 세계(mundi)의 나라의 기원이, 다음 4 권에서는 이 두 나라의 성장과 발전 과정이, 세 번 째 4 권에서는 그 두 나라의 예정된 끝(debitios fines)이 진술된다.

전·후반 부 모두 두 나라에 관계된다. 그렇지만 신의 나라에 관하여(de civitate dei)라는 제목을 다는 것이 더 낫다. 따라서 '신의 나라에 관하여' 라고 불리운다.

**1-5-1-2)해석들**

**1-5-1-3)역사신학 또는 철학**

**1-5-1-3-1)신학 또는 철학**

*)폰티프 스케볼라의 세 종류의 신(1-3-4-27 ; 16), 바로의 삼겹 신학(신화, 세속신학, 자연

신학, 1-3-6-5 ; 19). *)육화의 신비는 신앙에 의해 정당화된다(1-3-10-25 ; 26).

*)철학의 세 분과(1-3-11-25 ; 29). *)*플라톤*과 *플라톤주의자*들의 철학(1-3-8-2~13 ; 22). *)철학 의견들의 불일치(1-3-18-41 ; 44), 예언 기록은 이방철학의 어떤 토대 보다 오래됐다(1-3-18-37 ; 44). *)불확실성(신 아카데미)와 확실성(1-3-19-18 ; 47)

*)*최고 선*에 관한 288 개 분파의 의견(1-3-19-1 ; 46), 이것들이 수렴되는 세가지 의견(Varro, 1-3-19-2 ; 46), 이 세 의견들 중 어느 것을 바로는 선택했는가(1-3-19-3 ; 46), 기독인들의 최고 선(1-3-19-4 ; 46)

**1-5-1-3-2)방법론**

**1-5-2)시간과 역사**

**1-5-2-1)역사의 시작**

**1-5-2-1-1)창조**

*)**시간** 안에서의 인류의 창조(1-3-13-14 ; 31), 년 수 때문에 창조의 결점을 말하는 자들(1-3-13-12 ; 30), 세계와 시간은 어느 것에도 선행하지 않는다-시작을 지님(1-3-11-6 ; 28), 첫 번째 날(1-3-11-7 ; 28), 7 번째 날(1-3-11-8 ; 28, 1-3-11-30 ; 29), 세계의 시작-창조(1-3-11-4 ; 28), 빛과 어둠의 분리(1-3-11-19, 20, 33 ; 29), 천사들의 창조(1-3-11-9 ; 28). *)**존재의 정도**(ordo rationis)에 따른 피조물의 서열과 차이(1-3-11-16 ; 29).

**1-5-2-1-2)시간**

*)고대 연수는 우리시대의 것과 동일하다(1-3-15-14 ; 36), 기독교 년수는 365 년?(1-3-18-54 ; 39)

**1-5-2-1-3)시간 안의 존재, 역사**

### 1-5-2-2)순환론 반박

*)**역사**에 관한 거짓(1-3-12-10 ; 30), 세계 **순환 주기**를 가정하는 자들(1-3-13-11 ; 30), 나이의 대 변혁에 관해(1-3-13-3 ; 31).

### 1-5-2-3)어거스틴의 역사신학

#### 1-5-2-3-1)어거스틴의 역사관

*)**역사**를 읽으면, 신들의 경배로 인하여 로마인들에게 재앙이 임했다는 것은 증명된다(1-3-2-3 ; 11, 1-3-2-18 ; 12). *)신의 궁극적인 **섭리**(1-3-5-11 ; 17). *)신의 **섭리**로 인한 경배(1-3-10-14 ; 26), 신의 섭리를 수행하는 거룩한 천사들의 직무(1-3-10-15 ; 26). *)*운명론*: 쌍둥이와 점술(1-3-5-1~8 ; 17), 리브가 자궁 안에서의 쌍둥이의 싸움(1-3-16-35 ; 39). *)구속의 신비는 모든 **시간**에 주장된다(1-3-7-32 ; 21).

#### 1-5-2-3-2)땅의 나라

*)**땅의 도시** 설립자는 로마의 설립자와 상응하는 범죄(1-3-15-5 ; 36), 도시를 건설하려는 카인의 이유(1-3-15-8 ; 36), 바빌론의 건축(1-3-16-4, 5 ; 38), 메소포타미아(1-3-16-16 ; 38), 앗시리아(1-3-16-16 ; 38), 악마의 도시의 종말-영원한 심판(1-3-21 ; 50).

*)로마 *공화정*에 대한 키케로의 의견(1-3-2-21 ; 12), 로마 집정관(1-3-3-16 ; 13), 정의(定義)된 로마 공화정의 실재 여부(1-3-19-21 ; 47), 백성과 공화정(국가)에 주어지는 정의(正義)들(1-3-19-24 ; 47).

*)**사회**적인 삶의 바램(1-3-19-5 ; 46), 영원한 평화와 행복(성자들의 목적임, 1-3-19-11 ; 46), 전쟁조차 평화를 자신의 목적으로 지닌다(1-3-19-12 ; 46), 자연은 소란을 통해 보편적인 평화를 보존한다(1-3-19-13 ; 46), 사회 지배의 질서와 법칙(1-3-19-14 ; 46), 두 도시 사이의 평화와 질서를 생산하는 것(1-3-19-17 ; 47), 신을 떠난 백성의 평화와 신의 백성들의 평화(1-3-19-26 ; 47), 신을 섬기는 자의 평화는 이 삶에서는 완전하게 파악될 수 없다(1-3-19-27 ; 47)

### 1-5-2-3-3)하늘 나라

*)**신의 도시**민들은 이 땅에서 죄의 처벌을 겪어야 한다(1-3-15-6 ; 36), 대홍수 이후 노아~아브라함까지의 신에따르는 가족(1-3-16-1 ; 39), 셈의 계보 안에는 아브라함까지의 신의 도시가 보존됨(1-3-16-10), 야곱이 이스라엘로 불리워진 이유(1-3-16-39 ; 39), 사무엘~다윗~예언자(1-3-17 ; 41), 하늘의 예루살렘과 땅의 예루살렘(1-3-17-3 ; 41, 1-3-17-10 ; 41), 이스라엘 왕국의 단절은 영적인 이스라엘을 육적인 이스라엘로부터 분리시킨다(1-3-17-17 ; 41), 그리스도 안의 신의 백성들의 실체(1-3-17-11 ; 41), 기독교 시대 전에 하늘 도시의 시민권을 지닌 인류가 이스라엘 외부에 있었다(1-3-18-45 ; 45), 신의 도시의 끝은 영원한 행복(1-3-22), 신의 나라의 영원한 지복과 완전한 안식일에 관해(1-3-22-29 ; 53)

*)**교회**는 그리스도의 몸이다(1-3-15-18 ; 36), 완전한 사람인 그리스도의 몸이 교회이다(1-3-22-19 ; 52), 노아 방주는 교회 각기 측면을 나타낸다(1-3- 14-26 ; 37), 교회의 인격화(한나, 1-3-17-4 ; 41), 학게 예언은 그리스도 교회에서 이루어짐(1-3-18-48 ; 45), 선택된 자와 버림받은 자가 뒤섞인 교회(1-3-18-41 ; 45), 교회의 끝없는 영광(1-3-20-17 ; 48)

### 1-5-2-3-4)두 나라의 투쟁으로서의 역사

*) *인류의 두 라인*(1-3-15-1 ; 36).

*)땅의 도시와 하늘의 도시의 병행 과정(1-3-18),

에서와 야곱의 탄생 ↔ 시온과 앗시리아의 왕들? (1-3-18-2 ; 43)
야곱이 죽었을 때 ↔ 아르고스와 앗시리아 왕은? (1-3-18-6 ; 43)
모세 탄생 ↔ 왕들과 무슨 신들이 경배됐나? (1-3-18-8 ; 43)
↔ **아테네는 언제 건립**? (1-3-18-9)
여호수아가 죽었을 때 ↔ 왕들은? (1-3-18-11)
출애굽부터 여호수아가 죽었을 때까지 ↔ 그리이스 왕들에 의해 제정된 거짓 신들의 의례에 관해(1-3-18-12 ; 43)
사사 시대가 시작됐을 때 ↔ 무슨 우화들이 만들어졌나? (1-3-18-13 ; 43)
↔ 피쿠루스가 라우텐튬 왕국 계승 시 아르고스의 몰락에 관해(1-3-18-15 ; 43)
랍돈 유다가 히브리 지배할 때 ↔ **아이네스가 이태리로 들어 옴**(1-3-18-19 ; 43)
히스기야가 유대를 지배할 때 ↔ **로마 건국**되고 앗시리아 왕국 소멸(1-3-18-22)
이스라엘 열 부족이 칼데아인들에게 포로됐을 때 ↔ 일곱현인들이 로물로스시대에 융성함(1-3-18-24 ; 44)
히스기야가 유대를 지배할 때 ↔ 프리스쿠스가 로마인을 지배할 때 ↔ 무슨 철학자가 유명?(1-3-18-25 ; 44)
바빌론 유수가 끝났을 때 ↔ 로마인은 왕들로부터 자유롭게 됨(1-3-18-26 ; 44)

### 1-5-2-3-5)역사의 끝(종말, 終末)

*)세계 끝에서의 **마지막 심판**(1-3-20 ; 48), 신의 심판은 항상(1-3-20-1 ; 48), 인간사 안에(1-3-20-2 ; 48)주어진다, 그러나 마지막 심판이 있다(1-3-20-1 ; 48), 마지막 심판에 관한 신구

약의 증명(1-3-20-4 ; 48)과 구세주의 선언(1-3-20-5 ; 48), 다윗의 시편(1-3-20-24 ; 48), 라기의 예언(1-3-20-25 ; 48), 선한 자와 악한 자의 분리(1-3-20-27 ; 49),

*)첫 번째 **부활**과 두 번째 부활(1-3-20-6 ; 48), 두 번째 부활과 천년왕국(1-3-20-7 ; 48), 성자와 그리스도의 천년 군림(1-3-20-9 ; 48)은 영원한 왕국과 어떻게 다른가, 몸의 부활일 뿐 영혼의 부활은 아니라는 것에 대한 비판(1-3-20-10 ; 48), 적 그리스도의 핍박기간은 천년에 속하는가?(1-3-20-13 ; 48), 몸의 부활에 관해(1-3-20-14 ; 48), 데살로니가 전서에서의 죽음과 부활(1-3-20-20 ; 48), 살의 부활(1-3-22-5 ; 52, 1-3-22-12 ; 52), 몸의 변형(1-3-22-4 ; 52), 무게 때문에 몸은 하늘에 거주할 수 없다고 하는 플라톤주의자들의 주장(1-3-22-11 ; 52), 낙태(1-3-22-3 ; 52) 또는 유아(1-3-22-13 ; 52)의 부활?, 여인의 몸이 부활할 때 성(性)이 보존되는가(1-3-22-17 ; 52), 몸의 **실체**는 유지되나 **질**과 **량**은 변경되는 부활(1-3-22-19, 20 ; 52, 53), 살이 변형되는 영적인 몸(1-3-22-21 ; 53), 세계의 부활은 믿으나 몸의 부활은 믿지않는 자들에 대해(1-3-22-25),

*)**영원한** (**심판**) 처벌(1-3-21-1 ; 50)의 자연(1-3-21-2 ; 50)에 관해, 일시적인 처벌(1-3-21- 12, 16 ; 50), 마지막 심판에는 성자의 중재(1-3-21-8 ; 50, 1-3-21-24 ; 51)도, 자선적인 행위(1-3-21-22, 27 ; 51)도 무력하다, 영원한 처벌이 불가능하다는 것은 환상이다(1-3-21-17 ; 50, 1-3-21-23 ; 50), 영원한 처벌과 은총(1-3-21-12, 16 ;50, 1-3-22-22, 53), 지옥불(1-3-21-2~6 ; 50), 사악한 자들의 한없는 처벌(1-3-22-3 ; 52)

### 1-5-3)역사의 근거로서의 신

#### 1-5-3-1)최고 존재의 영원성

*)*플라톤*과 *플라톤주의자*들의 철학(1-3-8-2~13 ; 22), 신은 선한 영원한 존재이다(1-3-8-13 ; 22). *)신은 최상인 **항상 있는** 분(1-3-12-2 ; 30). *)**실체**와 **질**이 동일한 한 분의 **삼위성**(1-3-11-10 ; 28), 피조물에 드러난 신성한 삼위성(1-3-11-24 ; 29), 인간 안의 삼위성의 모상(1-3-11-26 ; 29, 1-3-11-28 ; 29). **존재와 앎**(essentia et scientia, 1-3-11-27 ; 29).

*)위로부터의 **조명**에 관계하는 *플로티누스*(1-3-10-2 ; 26)

**1-5-3-2)역사적 사건으로서의 존재(성육신)**

*)그리스도 예언(1-3-17-14~18, 20, 24 ; 42, 1-3-18-27~36 ; 44).

*)신과 사람 사이의 중재자는 예수 그리스도(1-3-9-14~24 ; 24)이지, 악마(1-3-9-17)는 아니다. *)그리스도 육화의 신비(1-3-10-25 ; 17, 1-3-10-29 ; 27), 말씀이 육신으로 된 그리스도의 탄생(1-3-18-46 ; 45). *)육화의 신비는 신앙에 의해 정당화된다(1-3-10-25 ; 26), 플라톤주의자들은 그리스도의 육화를 인정하기 부끄러워한다(1-3-10-29 ; 27). *)*예수님을 통해서만 신에 관한 앎이 가능*(1-3-11-2 ; 28)

**1-5-3-3)존재의 장(場)으로서의 역사.**

**2003년 1학기 형이상학 연습(근대철학에서의 실체론) 보고서**

# 데까르트와 스피노자의 실체에 관한 라이프니쯔의 비판: 실체와 존재


1) 실체 정의 비판.....2

2) 실체의 속성에 관한 비판.....7

3) 실체의 존재.....13

3-1)데카르트의 존재.....13

3-2)스피노자의 존재.....17

3-3)라이프니쯔의 존재.....23



**철학과 석사과정**

**학번: 95113-554**

**이름: 김 익 성**

먼저 데까르트(철학원리, 1644년), 그 다음에 스피노자(에띠까, 1677년)의 실체와 속성과 존재, 그리고 그에 관한 라이프니쯔(1678, 1692년)의 비판을 기술(記述) 해 갈 것이다. 그러는 사이 세 사람의 실체와 존재에 관한 나의 이해가 좀더 정확해졌으면 하는 바램에서 말이다.

**1)실체 정의에 관한 비판**

**1-1)데까르트의 실체 정의**(1644년): 비록 신과 피조물에게 일의적으로 적용할 수는 없지만(quid sit substantia, et qu d istud nomen Deo et craturis non conveniat univoc , 철학원리 I, 51), 실체라는 용어는 마음과 몸에게는 일의적으로 적용할 수 있다(철학원리, I, 52)고 하면서, 데까르트는 다음과 같이 실체를 정의한다.

> " 실체에 의해서 우리는 자신의 존재를 위해서 자신 이외의 그 어떤 것도 **필요**로하지 않는 그런 길로 존재하는 것 이외의 그 어떤 것도 생각 할 수 없다 Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, qu m rem quae ita existit, ut null ali re **indigeat** ad existendum(철학원리 I, 51) ".

**1-1-1)라이프니쯔의 비판(1692년)**: 일상적인 의미에서 볼 때, 이러한 정의는 창조된 실체들의 경우에 적합하지 않다. 창조된 실체들의 경우, 그것들은 자신들의 존재를 위해 본질적인 속성(accidentibus)들을 **필요(indigeant, GPh, IV, p.364)**로 하기 때문이다. (창조된) 실체 안에 있는 어느 한 속성이 그 실체의

다른 속성과 교환 가능하다는 것은 실체와 속성이 서로에 '의존'한다는 것을 보여주므로 그렇다. 따라서 존재하기 위해서 다른 어떤 것도 **필요**로 하지 않는다는 데카르뜨의 정의는 적어도 창조된 실체들의 경우에 들어 맞지 않는다는 것이다. 다시 말해 창조된 실체는 자신의 존재를 위해 아무 것도 필요로 하지 않는 것이 아니라 속성이 실체를 필요로 하는 것 보다 더 많이 자신의 존재를 위해 속성을 필요로 한다는 것이다.

**1-2)스피노자의 실체 정의**(1677년): 비록 데까르트의 그것과는 다른 방식으로 표현되기는 하나, 스피노자의 정의는 스스로 존재하는 것이 실체라는 데까르트 정의와 그 의미에 있어서는 다르지 않다. 스피노자의 경우, 실체의 본질에는 필연적으로 존재가 포함되기-자기 원인(정의 1)- 때문이다.

> " 나는 실체에 의해서 자신 안에(in se)있는 그리고 자신에 의해 숙고(concipitur)되는 것이라고 지성적으로 파악한다. 이것의 개념은 그 형성을 위해 다른 *사물*의 개념에 빚지는(debeat)개념을 **필요**로하지 않는 것이다 per substantiam intelligo id quod ㄱ)in se est et ㄴ)per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non **indiget** conceptu alterius *rei*, a quo formari ㄹ)debeat(에띠카, I, 정의 3)"

1-2-1)라이프니쯔의 비판: 1-2-1-1) 'ㄱ)자신 안에 있다'은 무엇을 뜻하는가? 1-2-1-2)'ㄱ)'과 'ㄴ)'이 함께 일어나는가? 아니면 따로 따로(comulative) 일어나는가? 다시 말해 실체는 자신 안에 있으면서 동시에 자신에 의해 지각되는가? 아니면 실체는 자신 안에 있고 그리고 자신에 의해 지각되는가? 그러나 후자

의 경우, 속성(property) ㄱ)‘안에 있다’와 ㄴ)‘자신에 의해 지각된다’ 중 어느 한 속성을 지니는 것은 무엇이든 다른 하나를 지닌다는 것을 증명해야 할 것이다. 그러나 이 보다는 오히려 그 두 가지 속성 중 어느 하나를 지니는 것은 다른 하나를 지니지 않는다는 것이 진실인 것처럼 보인다. 뿐만 아니라, 스피노자는 ㄷ)자신에 의해 지각되지는 않지만 자신 안에 있는 어떠한 것이 있다는 것도 증명해야 할 것이다. 따로 따로 그 두 속성을 지닐 경우, 어느 한 속성 없이 다른 속성을 지닐 수 있어야 하고, 그래서 ‘ㄷ)’도 필연적으로 가능해야 하기 때문이다. 그런데 보통 사람들은 ‘ㄷ)’을 실체로 간주하지 않는가?

1-2-3) ‘ㄹ)debeat(빚지다)’는 개념이 필요하지 않다[1].

**1-3) 라이프니쯔의 실체 정의**를 살펴 보면 위 비판 의도는 잘 드러난다. 라이프니쯔는 ‘다른 것의 속성이 되지 않는다’ 또는 ‘ 다른 것 안에 있지 않다’ 라는 실체에 관한 이름 뿐인 정의(발표문 316)에서 더 나아가, 만약 다른 것의 속성이 되지 않는 것이 실체라면, 속성이 된다는 것은 무엇을 뜻하는가? 라고 묻는다. 즉 그것의 실제적 정의[1]를 찾아 나선다.

---

[1]) 왜 그러한지는 실체의 본질에 관한 라이프니쯔의 비판에서 거론 할 것이다.

[2]) 그에 따르면, 실제적인 정의(definitionibus realibus, 발표문 316)란 이름 뿐인

" 이제 행함과 겪음은 개별 실체에 판명하게 속하므로(actiones sunt suppositorum[1)], 그러한 실체가 무엇인지를 설명하는 것이 필연적이다. **주어가 어떤 것의 술어도 되지 않는** 동안 수많은 속성들이 단일한 주어의 술어가 될 때, 그 주어는 개별적인 실체로 불리운다. 그러나 이것으로는 충분하지 않다. 그러한 정의는 단지 이름 뿐이다. 그렇다면 실로 어떤 주어의 술어가 된다는 것[어떤 주체의 속성이 된다는 것]이 무엇을 의미하는 지를 우리는 반드시 숙고해야 한다. 이제 진실한 각기 술어화는 사물들의 자연 안에 어떤 토대를 지닌다는 것은 확실하다. 그리고 동일성 명제가 아닐 경우 즉 술어가 주어 안에 뚜렷하게(expressement) 포함되지 않을 경우 그것은 그 안에 반드시 잠재적으로(virtuellement)포함 돼 있어야만 한다. 바로 이것이, 술어[속성]이 주어[기체] 안에 있다고 말 할 때에, 철학자들이 'in-esse'라고 불렀던 바의 것이다(형이상학 논고, 8 항)"

그렇다면 라이프니쯔는 실체를 '잠재적으로라도 그 어떤 것에 포함되지않는 것'이라고 정의하고 있는 셈이다. 물론 이것은 실체가 현실적으로 어떤 것의 속성이 된다는 것을 함축하지 않는다. 왜냐하면 어떤 것 '안에 있는' 것은

---

정의가 어떻게 가능한지를 보여주는 것으로서, 이름 뿐인 정의의 일부 표현들을 더 원초적인, 곧 충전적이고 직관적인(adaequatam seu intuitum)관념들로 환원하는 정의이다. 실체의 정의 경우, '속성이 된다'가 그 원초적인 관념으로 환원된다.

[3]) 'suppositum' 개념을 통해서 라이프니쯔는 개별 실체와 논리적 주어를 합친다(교재 328).

실체가 아니라고 했을 때, 그것은 현실적으로 그러하다는 것을 말하기 때문이다. 이런 개념을 지녔기에, 라이프니쯔는 스피노자의 실체 정의 전반 부 ‘ id quod in se est ’(이 글, 3쪽 참조)의 의미를 물을 수 밖에 없었던 것이다. 다시 말해 스피노자의 이름 뿐인 실체 정의는 자신의 관점에서 볼 때 애매 하므로, 그 의미가 밝혀져야 한다는 것이다.

나아가서, 자신에 의해서 숙고 될 수는 없지만 자신 안에 있는 것이 실체라는 그 당시 일반 의견에 따라, 라이프니쯔는 스피노자의 정의 후반부 ‘ㄴ)id quod per se concipitur(자신에 의해 숙고된다)’를 자신의 정의에서 제거한다. 바로 이 제거 과정이 라이프니쯔의 두 번째 비판 ‘1-2-1-2 )’이다(이 글 4 쪽 참조). 그렇다면, 자신에 의해서, 자신을 숙고 하는 스피노자의 실체와는 달리, 라이프니쯔의 (창조된) 실체는 자신에 의해서 어떤 것 안의 자신을 숙고 하는 것이 아니다. 데까르트의 실체도 그러하다. 그렇다면 데까르트·라이프니쯔의 창조된 실체는 무엇을 통해서 숙고 또는 인식 되는가? 바로 그것이 속성(attribute)이다. 속성에 의해 실체 그 자신의 존재가 인식되기 때문이다. 그러나 스피노자와는 달리 창조된 실체 자신이 자신을 숙고하는 것은 아니다-자신이 자신을 숙고한다면, 그것은 범신론이다.

**2)실체의 속성에 관한 비판**

**2-1)데까르트의 (본질적인) 속성**: 신에게는 의존(concurs s, 철학원리, I, 52)

하지만 서로에게는 의존하지 않기 때문에, 데까르트에게 창조된 실체들은 '스스로' 존재하는 것들이라고 말해질 수 있었다. 그러나 그에 따르면, 그것들의 존재에 우리는 접근 할 수 없다. 왜냐하면 존재 그 자체는 우리가 관찰 할 수 있는 바의 것이 아니기 때문이다. 그렇다면 창조된 실체들이 존재한다는 것을 우리는 어떻게 발견하는가? 그것은 인식 또는 '앎'을 통해서이다[1]. 다시 말해, 존재하는 사물(res, I, 53)들의 개념(notionem, I, 52)을 지각하므로서, 지각되는 사물들이 존재 한다는 것을 '추론' 할 수 있을 뿐이라는 것이다. 바로 이러한 추론의 근거가 되는 개념이 본질적인 속성(attributa, I, 52), 또는 우연적인 속성(proprietates, I, 52) 혹은 질(qualitates, I, 52)이다. 그에 따르면, 본질적인 속성은 마음의 양상인 생각(mentis cogitatio, 철학원리, I, 53)과 그리고 육식적인 몸의 양상인 연장(corpotis extensio, I, 53)인 반면, 우연적인 속성인 지성과 상상력과 기억과 의지와, 꼴과 위치와 움직임 등은 실체의 다양한 양상들이다.(철학원리 I, 65 항목).

> "실체의 자연 또는 본질을 이루는 그리고 다른 모든 것이 거기에 의존하는 실체의 주요한 [본질적인] **속성** 하나가 있다. 길이와 폭과 깊이에 있어서의 팽창은 육신적인 실체의 자연을 이루며, 그리고 생각은 생각하는 실체의 자연을 이룬다. 몸의 [본질적인] 속성을 지니는 것들은 팽창을 전제하는, 단지 팽창된 사

[4]) 이것은 실체와 속성에 관한 설명이 주어지는 철학 원리 1부의 하위 제목 ' De principiis cognitionis humane(인간 인식의 원리) '을 통해서 금방 드러난다.

물의 어떤 **양상**(modus quidam rei extesae)이기 때문이며, 그리고 마음 속에서 우리가 발견하는 모든 [우연적인] 속성들은 단지 생각의 다양한 양상들이기 때문이다. 그래서 예를들어 팽창된 어떤 것의 꼴 없이는 어떤 꼴도, 팽창된 공간 안의 움직임 없이는 어떤 움직임도, 생각하는 것 안의 심상 또는 감각 또는 의지없이는 어떤 심상이나 감각이나 의지도 우리는 숙고 할 수 없다. 그러나 다른 한 편으로 우리는 꼴이나 움직임 없이도 팽창을, 그리고 심상이나 감각 없이도 생각을 숙고 할 수 있다(**철학원리 I, 53**)"

" 그리고 실로 여기에서 양상들에 의해서 우리들은 우리가 다른 곳에서 (본질적인) 속성들 또는 질들을 가리키는 그 무엇과 동일한 것을 이해한다. 그러나 우리가 실체를 그 속성 또는 질들에 의해서 영향을 입은(affici) 또는 다양화된(variari) 것으로 간주 할 때 우리는 **양상**(modos)이라는 용어를 사용한다. 이러한 다양으로부터 실체가 그러한 것[종류]이라고 명명 될 수 있을 때 우리는 **질**들이라는 용어를 채용한다. 그리고 마지막으로 우리가 이런 양상들을 실체 안의 것들로서 단순히 간주 할 때, 우리는 그것들을 본질적인 속성(**attributa**)라고 부른다(**철학원리 I, 56**)"

" 우리들은 지성과 상상력과 기억와 의지 등을 생각의 양상들로, 그리고 꼴들과 부분들의 위치와 그것들의 움직임들을 연장의 다양한 양상들로, 만약 우리가 그것들을 단지 그것들이 그 안에 있는 사물들의 양상들로서 숙고한다면, 가장 잘 파악 될 것이다(**철학원리 I, 64**)"

그래서 생각과 연장과, 지성과 상상력과 기억과 의지와, 그리고 꼴과 위치와 움직임 등은 각 각 실체의 양상, 질, 속성이라고 관점에 따라 달리 불려질 수 있다. 영향을 받아 다양해진 실체[1)]를 가리킬 때는 양상이라고, 단순히 실

---

5) 그러나 이 때의 실체는 창조된 유한 실체를 가리키지, 무한 실체 곧 신을 가리키지 않는다. 왜냐하면 신 안에는 어떤 변화(variatio, 철학원리 I, 56)도 없

체 안의 것으로만 간주되는 양상을 나타낼 때는 속성이라고, 다양해진 실체를 그러한 것(종류)로서 간접적으로 나타낼 때는 질이라고 불리운다 [1]. 위 양상 이외에도 데까르트는 존재의 연속을 나타내는 지속(duratio, 철학원리 I, 55, 57)과 시간(ibid, I, 57)과 순서(ordo, ibid, I, 55)와 수(ibid), 그리고 보편자(universalia, ibid, I, 58)들을 생각 양상의 예들로 거론한다. 보편자 양상은 류와 종과 차이와 우연적인 속성(proprium, ibid, 59)과 우연(accidens, ibid) 등 다섯가지이다. 류(삼각형)에 속하는 어떠한 종(spices, ibid, 직각 삼각형)을 다른 삼각형과 구분짓는 것이 차이(differentia)양상이며, 모든 직각 삼각형의 빗변의 제곱은 나머지 두 변 각 각의 제곱과 같다는 것은 단지 직각 삼각형에게만 속하는 그래서 다른 종의 삼각형에는 속하지 않는 우연적인 속성 양상이고, 직각 삼각형 중 어떤 것은 움직이지만 어떤 것은 움직이지 않을 때 그 움직임은 우연 양상이다.

**2-1-1) I부 항목 52에 관한 라이프니쯔의 비판**: 라이프니쯔도 주요한 본질적인 속성 하나가 있다는 것은 인정한다. 그러나 개별적인 육신적인 실체의 자연(본성)이 삼차원적인 팽창이라는 것은 거부한다. 왜냐하면 팽창(연장)이라는 개념(notion)은 원초적인 개념으로 환원(resolubili)될 수 있기 때문이라는 것

---

기 때문이다.

[6])양상과 속성과 질은 동일한 것을 다른 관점에서 나타내는 용어들이라고도 말해 질 수 있으리라.

이다. 따라서 라이프니쯔에 따르면 개별적인 실체의 자연은, 데까르트 식 말하면, 팽창이라기 보다는 오히려 '생각'에 가깝다.

**2-2)스피노자 실체의 속성과 양상**(에티까, I, 정의 4와 5): 스피노자에 따르면, **속성**(attributum)은 지성이 실체로부터 지각한 것으로서의 실체의 본질이다(per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens, 정의 4). 반면, **양상**은 자신이 그것에 의해서 지각되는 것 안에 있는, 실체의 변양이다(per modum intelligo substaniae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur, 정의 5).

**2-2-2) 정의 4와 5에 관한 라이프니쯔의 비판**: 스피노자의 속성에 대한 라이프니쯔의 비판은, 데카르트의 그것에 대한 비판과 마찬가지로, 용어들을 단순화시킨다. 왜냐하면 데카르트에 의해 구분되는 'attribute'와 'proprius'과 'accidens'와 (이 글 8-9쪽), 그리고 스피노자의'attribute' 등을 단지 'praedicatus' 용어 하나로 나타내기 때문이다. 그래서 나도 필요한 경우를 제외하고는 모두 '속성'이라는 용어로 한정시켜 사용 할 것이다. 라이프니쯔는 '속성'의 본질적인 면과 우연적인 면을 구분하려 하지 않으므로 그렇다.

라이프니쯔는 스피노자에 대하여 그의 **속성**들이 호환적인지의 여부를 묻는다. 그리고 **양상**에 관하여는 그것이 스피노자의 경우 속성과는 다르다는 것

을 확인하는 것으로 그친다.

**2-3)라이프니쯔의 실체와 속성 사이의 구분:**

오히려 라이프니쯔의 관심은 속성들 보다는 속성과 실체 사이의 구분에있다는 것은 이어지는 비판에서 그대로 나타난다. 우선 라이프니쯔는 스피노자와 데까르트가 실체와 속성 사이를 실제적으로 구분하지 않았다고 비판한다. 철학원리 I 부 항목 60·61·62 에 관한 비판과 그리고 변신론 §32와 §393에 나타나는, 곧 실체와 속성 사이를 데까르트와 스피노자는 실제적으로 구분하지 않았다는 비판은 그의 철학적 사유의 골격을 이룬다고 볼 수 있다. 왜냐하면 데까르트의 경우처럼, 주어와 술어 사이가 실제로 구분되는 것이 아니라, 양상적으로만 (실체와 양상사이의 그리고 양상들 사이의 구분) 또는 논리적으로만(실체와 본질적인 속성사이의 그리고 본질적인 속성들 사이의 구분) 구분되며, 그리고 스피노자의 경우처럼, 속성(술어)들이 실체(주어)와 애매하게[1)] 구분된다면, 모나드(실체)와 그 속성은 실제로 구분되는 것이 아닐 것이고, 그래서 모나드(주어)와 그 속성이 각 각 속하는 실제(현실)과 가능이라는 실제 구분되는 영역이 필요 없게 되며, 결국, 현실(정신, 주어)과 실제로 구분되는 그런 가능(행위, 술어) 영역에서 자유로운 선택이 성립 할 수 없게 될 것이고,

---

7) 술어는 주어(신)의 양상이기 때문에.

이것은 주어와 술어의 실제적 구분을 통한 명제 분석과, 이와 관련된 그의 역학을 통한 실체(주어)의 설명과 그리고 이것들을 근거로 한 그의 도덕(윤리학)이 붕괴 될 것이기 때문이다.

그래서 '인식'에 의해서만 구분하지, 존재론적으로 주어와 술어를 구분하지 않는 데까르트·스피노자의 견해는 라이프니쯔에 의해서 예민하게 비판 받는다.

> " 양상들 사이의 실제적 구분을 부정하는 것은 인정된 낱말의 쓰임새를 변화시키는 불필요한 일이다. 밀납의 둥근 모습이 네모난 모습과 다르듯, 양상들이 사물(res)로서 간주돼 왔고 그리고 실제로(realier)로 다르다고 주장됐기 때문이다. 하나의 생김새에서 다른 생김새의 변형은 실로 확실한 변화이다. 따라서 그 변형은 실제적인(reale) 토대를 지닌다(철학원리 I, 60·61에 관한 비판) "
>
> " 그래서 우리는, 몇 몇 현대인들의 의견에 반대하여, 실체와 그 변양 또는 속성들 사이의 현실적인 구분이 있다는 것을 본다(변신론 §32) "
>
> " 더구나 실체들을 속성들과 혼동하고, 창조된 실체들로부터 행위를 박탈하는, 과장된 데까르트 주의인 스피노자 주의에 빠져들지 않도록 경계해야 한다. 행위하지 않는다는 것이 실체의 이름이 지니는 장점이 아니다. 만약 속성들이 실체들과 구분되지 않는다면, 만약 창조된 실체가 움직임과 같은 연속적인 존재라면 ....., 왜 사람들은 신만이 유일 실체라고 그리고 피조물들은 단지 속성들 또는 변양들이라고 말하는 스피노자와 함께 하지 않는 것일까?(변신론 §394) "

**3)실체의 존재(Existentia).**

**3-1)데까르트의 존재**: 실체가 스스로 존재하는 것이라면, 그리고 실체 보

다는 그 속성을 지각한다면, 우리는 스스로의 존재하는 것(Ens, 실체)에 어떻게 닥아서는가? 실체와 속성은 논리적으로(ratione) 구분되는 것이라는 것에 그 답이 있다. 스스로 존재하는 것의 존재를 그것의 지각(속성)을 통해 논리적으로 추리해 낸다는 것이다. **3-1-1)**먼저 그는 나의 지각을 통해 나의 존재를 추리한다.

" 단지 스스로 존재한다는 것을 숙고하는 것으로부터 실체가 발견 될 수 있는 것은 아니다. 존재 그 자체는 우리에게 관찰되지 않기 때문이다.....어떤 속성이 현재한다는 것을 지각함으로부터 우리는 속성이 그것의 속성으로 있는 존재하는 것 또는 실체가 현재한다는 것을 필연적으로 추리한다(철학원리 I, 52)"

" 이런 [우리의 손 발]들이 진실[로 있는가]를 의심하는 동안, 우리가 **있지** 않다고 우리는 상정 할 수 없다. 왜냐하면 생각하는 바로 그 순간에 생각하는 것이 **존재**않는다고 숙고하는 것에는 *모순*(repugnat)이 있기 때문이다. 따라서 나는 생각한다 고로 나는 있다는 앎은 질서있게 철학하는 자에게 나타나는 첫 번째 가장 확실한 앎이다(non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil **esse**: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipos tempore quo cogitat, non **existere**. Ac proinde haec cognito, ego cogito, ergo sum, est omnium ㅣprima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. 철학원리, I, 7)".

" 생각(cogitation)이라는 이름에 의해서 나는 우리 안에서 우리 스스로에 의해 직접 의식되는 모든 것을 이해한다. 따라서 안다(intelligere), 의지를 행사한다, 상상한다는 것 뿐 아니라, 심지어 지각한다(sentire)는 것 조차 여기에서는 생각한다는 것과 동일하다. 왜냐하면 내가 말하거나 보거나 걷는다면, 나는 있기 때문이다(철학원리, I, 9)"

**3-1-1-1)철학원리 1 부 7 항에 대한 라이프니쯔의 비판**: '나는 생각하므로

나는 존재한다'를 첫 번째 진실이라고 말한 것은 적절하다. 그러나 이것과 똑 같이 진실인 것, 곧 '다양한 사물들은 나에 의한 생각들이다'를 무시해서는 안 된다. 왜냐하면 의식되는 것들이 또는 직접적인 지각들이 있다는 것이 진실인 그 만큼 사실들의 우선적 다른 진실들이 있으며, 그것은 생각 할 때 나는 내 자신 뿐 아니라, 내가 생각한다는 것 또한 의식한다는 것이기 때문이다.

**3-1-2)**내가 존재한다는 것을 나는 생각한다는 것으로부터 이끌어 낸 후, 데까르트는 내 안의 가장 완전한 것에 관한 관념(idea, 철학원리, 1부 14 항)으로부터 **신의 '존재'를 추리한다**. 자신 안에 있는 관념들을 숙고 하면서, 그 관념들 중에서 가장 완전하고 지성적이고 힘있는 것에 관한 관념을 발견하게 되고, 그리고 이 관념 안에 포함된 필연적이고 영원한 존재를 지각 함으로부터 '나'는 가장 완전한 것(ens)이 존재한다고 추리한다는 것이다. 유한한 '나'로부터는 완전한 그 관념이 유래 할 수 없으니, 그에 상응하는 완전한 것이 있어야 하기 때문이라는 것이다. 이것을 정리 해 보면 다음과 같다.

ㄱ)내 안에 관념들이 있다.
ㄴ)그 관념들 중에 가장 완전한 관념들이 있다.
ㄷ)가장 완전한 관념 안에는 *필연적인 존재*가 포함돼 있다.
ㄹ)그 관념을 지각한다.
ㅁ)그런데 그 관념은 유한한 나로부터 유래 할 수 없다.
ㅂ)따라서 그 관념의 원인인 '신'이 나의 외부에 있다.

**3-1-2-1)철학원리 1부 14항에 대한 라이프니쯔의 비판**: 위 논증을 나름대로 재 구성 한 후, 그것을 라이프니쯔는 비판한다[구성 'ㅈ)'은 보편적인 종합과 분석

(1679)을 따랐다].

구성 ㅅ) ㅅ-1. 어떤 것의 개념으로부터 논증되는 것은 어떤 그것에 속한다Quicquid ex notione rei demonstrari potest, id rei attribui potest..
ㅅ-2. 가장 완전한 것(ens)의 개념으로부터 그것의 존재가 논증된다.
ㅅ-2-1)가장 완전한 것은 모든 완전함들을 포함한다.
ㅅ-2-2)존재는 완전함들 중의 하나이다.
ㅅ-2-3)그래서 가장 완전한 것의 개념은 존재를 포함한다.
ㅅ-3. 따라서 존재는 가장 완전한 것의 속성이다. 또는 신은 존재한다.

구성 ㅈ) ㅈ-1. 어떤 것의 정의로부터 논증되는 것은 어떤 그것의 술어가 된다.
ㅈ-2. 신은 가장 완전한 것이다(신의 정의).
ㅈ-3. 존재는 완전함이다.
ㅈ-4. 따라서 존재는 신의 속성이다. 또는 신은 존재한다.

구성 ㅊ) ㅊ-1. *필연적인 것(ens)은 존재한다.필연적인 것은 자신의 본질이 존재다.*
ㅊ-2. *신은, 정의에 의해, 필연적인 것이다.*
ㅊ-3. 신은 존재한다.

이렇게 재 구성된 신 존재 논의에 관한 라이프니쯔의 비판을 살펴 보자. 먼저 보편적 종합과 분석에서, 구성 'ㅈ)'은 신이 있다는 것을 전제한다는 아퀴나스의 주장을 다음 두 가지로 해석한다.

ㅈ-5. 신은 본질을 지닌다.
ㅈ-6. 신의 개념은 가능성이다.

'신이 있다'는 'ㅈ-5)'와 'ㅈ-6)'을 뜻 한다는 것이다. 이렇게 해석하고서, 라이프니쯔는 다음의 설명을 덧 붙힌다. 물론 'ㅈ-7)'은 완전한 신에게만 해당된다.

ㅈ-7. 가능성이 주어지면, 그것은 곧 바로 존재한다.

따라서, 라이프니쯔에 따르면, 데카르트의 신 존재 증명이 더 엄밀해지려면, 먼저 신 개념의 가능성이 증명되야 한다. 불가능하지 않다는 것이, 다시 말해

그 개념이 모순을 함축하지 않는 다는 것이 보여져야 하기 때문이라는 것이다-'실제 정의'에서 바로 이 가능성이 요구된다(5쪽 각주 2번 참조). 이것은 데카르트의 철학원리 1부 14 항에 관한 비판에서도 그대로 나타난다. 그에 따르면, 구성 'ㅊ)'은 만약 'ㅈ-9)'와 'ㅈ-10)'이 인정되거나, 'ㅈ-11)'과 'ㅈ-12)'가 동일하다면, 타당하다.

ㅈ-9. 필연적인 것 또는 완전한 것은 가능하다.
ㅈ-10. 가능한 것은 모순을 함축하지 않는다.

ㅈ-11. 본질은 존재를 포함한다.
ㅈ-12. 본질은 가능성이다.

결론적으로, 완전한 관념으로부터 존재를 이끌어 내는 데카르트의 신 증명은 그 관념-라이프니쯔의 개념-이 어떻게 가능한지를, 다시 말해 그 '개념'또는 본질이 가능성이라는 것을 보여주어야, 아퀴나스가 지적한, 그 논의의 전제 '신이 있다'에 관한 논증이 이루어지므로, 그 전체 논증이 더 엄밀해 진다는 것이다.

**3-2)스피노자의 존재.**

데까르트와 마찬가지로 스피노자에게도 지각되는 것은 실체가 아니라, 실체의 '본질'로서의 속성이다. 그렇다면, 스피노자에게도 자신 안에 있는 것(ens)의 존재에 접할 수 있는 길이 없다. 그래서, 데까르트처럼, 스피노자도 그

것의 존재에 관한 논증을 제시해야 하는데, **3-2-1)**존재는 실체의 자연에 속한다는 명제**(에띠까 1 부 명제 7)**에 관한 논증이 바로 그것이다.

명제 7: **존재**는 실체의 *자연*에 속한다 Ad naturam substantiae periinet existere.
명제 7의 증명:
7-1) 실체는 외부적인 다른 것에 의해 생산 될 수 없다(명제 6[1])의 계론)그래서,
7-2) 실체는 자신의 원인이다.
7-2-1) 자기원인인 것은 그 본질이 존재를 포함한다. 또는,
7-2-2) 자기원인인 것은 그것의 자연이 단지 존재하는 것으로서만 지각 될 수 있는 것을 의미한다(정의 1[1]).
7-3) 따라서 실체의 *자연*에는 존재가 속한다. 또는 실체의 *본질*은 *필연적으로 존재를* 포함된다.

실체가 자기 원인이라는 것이 증명되면, '정의 1[9]'에 따라 그것의 자연 또는 본질에 필연적으로 존재가 포함된다. 따라서 실체는 존재한다는 것이 논증된다는 것이다. 데까르트와는 사뭇 다른 논증 방식이다. 물론 '필연적인 존재'라는 것이 두 사람의 논증에 중요한 역할을 차지하기는 해도 말이다.

**3-2-1-1)에띠까 1 부 명제 7에 대한 라이프니쯔의 비판**: 실체(신)의 관념에서 존재를 이끌어 내는 데카르트의 증명은 실체 개념이 가능하다는 전제 하

8) 실체는 다른 실체에 의해 생산 될 수 없다.

9) 정의 1: Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit esistentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.

에서 타당하다는 라이프니쯔의 데카르트 비판이 스피노자의 비판에도 그대로 적용된다. 라이프니쯔에 따르면, 스피노자의 논증은 실체가 존재 가능하다는 전제에서만 타당하기 때문이다.

> " 실체는 존재 할 수 있다는 추측에 근거해서만 그 추리[명제 7의 논증]은 단지 타당 할 뿐이다. 실체는 다른 것에 의해서 생산 될 수 없기에, 실체는 자신에 의해서 반드시 존재해야 하고, 그래서 필연적으로 존재해야 하므로 그렇다. 그러나 가능한 실체 역시 지각 될 수 있다possibilem autem substantiam, id est concipi posse는 것이 (실체는 가능하다는 것이, 즉 실체는 지각 될 수 있다는 것이) 반드시 논증돼야 한다(GPh, I, p.143) "

라이프니쯔는 A)자신에 의해 지각되는 것도 지각 될 수 있다(potest id quod per se concipitur concipi posse)는 것을 보여주므로서, B)실체는 지각될 수 있다는 것을 논증한다. 'A)'를 라이프니쯔는 아래처럼 논증한다.

ㄱ)자신에 의해 지각될 수 없는 것은 다른 것에 의해서도 지각될 수 없다. 그래서,
ㄴ)자신에 의해 지각될 수 없는 것은 어떤 것에 의해서도 지각될 수 없다. 따라서,

ㄱ-1) a가 그것에 의해 지각되는 b의 개념에는 a의 개념이 반드시 포함된다.
ㄱ-2) b가 그것에 의해 지각되는 c의 개념에는 b의 개념이 반드시 포함된다.따라서,
ㄱ-3) c의 개념에는 반드시 a의 개념이 포함된다.
ㄱ-4) 그 마지막 개념에는 반드시 첫 번째 개념이 포함된다.

ㄱ-4-1) 마지막 개념은 반드시 있다. 만약 마지막 개념(ultimum)이 있지 않다면, 첫 번째 개념이 있지 않을 것이기 때문이다.

ㄴ-1) 다른 것에 의해 지각되는 개념 안에는 낯선 요소(alienum)를 제외한 그 어떤 것도 있지 않다.
ㄴ-2) 'ㄱ-1)'에서 'ㄱ-4)'의 과정 안에 있는 모든 개념은 자신에 의해 지각되거나 또는 자신에 의해 지각되지 않는 것을 제외한 그 어느 것도 있지 않다.

ㄷ)자신에 의해 지각되는 것은 지각 될 수있다-지각 가능하다.

즉 가능한 상태에서 실체가 자신에 의해 지각된다는 것이다. 그러나 이것이 실체의 현실적인 존재를 증명하는 것은 아니다. 현실적 존재의 경우, 라이프니쯔에 따르면, 각 자의 경험에 호소해야 하기 때문이다.

> " 그래서 자신을 통해 지각 되는 것(ens)이 현실적으로 존재한다는 것을 증명하기 위해서, 우리는 반드시 경험에 호소해야 한다. 다른 것들에 의해 지각되는 것이 존재하므로, 이것들이 그것에 의해 지각되는 그것도 존재하기 때문이다. 그래서 자신을 통해 존재하는 것이 있다는 것을 정확하게 증명하기 위해, 당신은 전적으로 다른 종류의 추리가 필연적이라는 것을 우리는 본다(GPh, I, p.143) "

그렇다면 이 논증(추리)은 아프리오리한 것이라기 보다는 아포스테리오리한 것임에 틀림없다. 그렇다며, 어떠한 추리일까? 신의 현실적인 존재를 증명하는 것 말이다.....그의 형이상학적 논고(1686년)와 변신론(1714년)의 주된 내용이 그 논증이란 말인가?

**3-2-2)에티까 1 부 명제 20:** 스피노자에 따르면, 실체의 본질과 존재는 동일하다(Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt., 명제 20). 그는 이 명제를 다음과 같이 논증한다.

> 명제 20의 증명:
> 20-1) 신과 그의 모든 속성은 영원하다[1]. 그리고,
> 20-2) 신의 모든 속성들 각 각은 존재를 표현한다[1]. 그래서,

[10]) 명제 19: 신과 신의 모든 속성들은 영원하다.

20-3) 자신의 영원한 본질을 표현하는 신의 동일한 속성들은 동시에 그의 영원한 존재를 표현한다 - 즉 신의 본질을 이루는 것은 그의 존재를 이 룬다. 따라서,

20-4) 신의 존재와 신의 본질은 동일하다.

**3-2-2-1)에띠까 1 부 명제 20에 대한 라이프니쯔의 비판**: 여느 비판처럼, 재 구성한 다음에 라이프니쯔는 그것을 비판한다. 재구성은 다음과 같다.

20-ㄱ) 신의 속성이 될 수 있는 모든 것은 신의 본질에 속한다.
20-ㄴ) 신의 모든 속성은 영원하다(명제 19에 의해.) 그래서 (영원성의 정의에 의해),
20-ㄷ) 신의 모든 속성은 존재를 표현한다. 마찬가지로(속성의 정의에 의해),
20-ㄹ) 신의 모든 속성은 본질을 표현한다. 따라서,
20-ㅁ) 본질과 존재는 신 안에서 동일하다.

이 논증에 관한 라이프니쯔의 평은 다음과 같다. 첫째, 이 논증은 C)본질과 존재란 동일한 것(곧 속성)에 의해 표현된다는 것으로부터만 이끌려 나오므로, 명제 'C)'를 전제한다. 둘째, 그러나 '20-ㄷ)' → '20-ㄹ)'→ '20-ㅁ)' 논증은 다음 쪽에서 보여지는 것처럼 순환논증이다. 그런데 순환논증은 논증의 본성을 모르는 자들 사이에서 행해지는 공통의 것이다. 무한한 논증은 불 가능하기 때문이다. 다시 말해, 스피노자의 '논증'은  논증이 아니라는 것이다.

20-ㅂ) (정의에 의해) 속성은 본질을 표현한다.
20-ㅅ) (정의에 의해) 속성은 존재를 표현한다. 속성은 영원하기 때문이다.
20-ㅇ) 속성은 영원하다. 속성은 존재를 포함하기 때문이다. 속성은 존재를 포함하는 신의 본질을 표현하므로 그렇다(명제 19).
20-ㅈ) 신의 본질은 존재를 포함한다. 그래서,

---

[11]) 정의 8: 영원에 의해서 나는 존재 자체를 뜻한다. 영원한 것의 정의로부터만 잇따르는 것이 필연적으로 숙고되는 한.

20-ㅊ) 신의 존재와 본질은 동일하다.

**3-2-3)에띠카 1분 명제 21**: 신의 어떤 속성의 절대적인 자연으로부터 잇따르는 모든 것들은 반드시 항상 존재하며 그리고 무한하다. 또는 달리말하면, 그 말해진 속성을 통해서 영원하고 무한하다 Omina, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt. 이에 관한 스피노자의 논증은 그 반대 명제[아래 '21-1)']를 구성 한 후, 그것이 정의에 어긋남을 보여주는 방식이다.

21-1)신의 속성의 절대적인 자연으로부터 잇따르는 것은 조건지워진 존재 또는 지속을 지니며, 유한하다.

21-1-1)그러나, 유한하다는 것은 우리의 정의에 반대된다. 신의 관념은 그 속성 안의 생각을 표현한다고 지각 해 보라.

21-1-1-1)신의 속성인 한, 그 생각은 필연적으로 자연스레 무한하다(명제 11에 의해).
21-1-1-2)신의 관념을 소유하는 한, 그것은 유한하다고 상정된다['21-1)'에 의해]. 그러나,
21-1-1-3)생각에 의해 한정되지 않는 한(정의 2에 의해), 그것은 유한한 것으로 상정 될 수 없다. 그러나,
21-1-1-4)신의 관념을 구성하는 한, 그것은 생각 자체에 의해 한정되지 않는다. 그럼에도,
21-1-1-5)반드시 존재하는 그것이 생각에 의해 한정된다.
21-1-1-6) '21-1)'은 신의 관념이 자연스런 절대적 생각인 한, 그 자연으로부터 잇따르지 않는다는 것을 인정한다.
21-1-1-7) '21-4)'는 우리의 전제에 반대된다. 따라서,
21-1-1-9) 신의 속성 안의 다른 것이 그 속성의 절대적인 자연의 필연성으로부터잇따른 다면, 그것은 필연적으로 무한해야 한다. 이것이 우리의 첫 번째 요점이다.

21-1-2)마찬가지로, 한정된 지속을 지닌다는 것 역시 우리의 정의에 반대된다. 속성의 자연적 필연성으로부터 잇따르는 것을 신의 속성 안에 존재하는 것으로 상정해 보라. 그렇다면 그 속성 안의 생각을 표현하는 신의 관념이 어떤 때는 존재하지만, 어떤 때는 존재하지 않는 것으로 상정된다.

21-1-2-1)그런데 신의 생각 속성은 반드시 필연적으로 변함없이 존재한다(명제 11과 명제 20 계론 2에 의해). 그러나,
21-1-2-2) '21-1-2)'의 경우 생각은 신의 관념 없이 강제로 존재 할 것이다.

21-1-2-3) 그러나 '21-1-2-2)'는 우리의 전제에 반대된다. 생각이 주어지면 그로부터 신의 관념은 필연적으로 흘러나온다고 우리는 상정하기 때 문이다.

21-1-2-4) 따라서 신의 속성의 절대적 자연으로부터 필연적으로 잇따르는 것 안에서 표현된 신의 관념은 한정된 지속을 지닐 수 없다.

**3-2-3-1)에띠까 1 부 명제 22에 관한 라이프니쯔의 비판**: 이 명제의 논증은 애매하다.

**3-3)라이프니쯔의 존재(Existentia)**

위에서 언급된 것처럼, 스피노자의 신은 자기 본질(속성)에 관한 신 자신의 '숙고' 또는 생각을 통해 필연적으로 존재한다. 다시 말해 신의 존재는 그의 본질과 동일하다. 본질로부터의 존재를 이끌어 내는 이러한 필연을 라이프니쯔는 기하학적인 필연이라고 말한다.

> " 신은 자신의 선과 완전에 의해 결정되는 것이 아니라, 자신의 자연의 필연성에 의해서 결정된다고 그(스피노자)는 생각했다. 반원이 단지 직각들 만을 포함하게 돼 있는 것처럼, 이것을 알거나 또는 이것에 의지를 행사함이 없이 말이다. 왜냐하면 원주 상의 어느 한 점을 향해 지름 양 끝에서 그어진 두 직선 사이에 포함된 모든 각들은 필연적으로 직각이라는 것을, 그리고 그 반대는 모순을 함축하다는 것을 유클리트는 논증했기 때문이다(변신론 §174) ".

그러나 라이프니쯔의 경우, 존재는 이런 기하학적인 필연성으로부터 그 본질로부터 잇따르는 것이 아니라, 오히려 그의 가정적 또는 도덕적 필연(변

신론 §37, 174, 175)으로부터 그 본질(존재 가능)로부터 신 자신의 선택을 통해 현실화된다.

### 3-3-1) 가능한 '존재' 또는 본질

가능한 것들의 개념을 자신의 오성 안에서 형성하는 신(과 인간)은 그 가능 실재성의 영역 안에서 모순을 함축하지 않는 것, 예를들어 완전한 네모꼴을 판단한다. 이 때 개별자 각 각의 가능성은 그것들의 개념 안에 자신들 원인들의, 곧 신의 자유로운 '명령'들의 가능성으로 포함된다.

> "데까르트 주의자들에 반대하여 나는, 당신과 더불어, 가능성들은 신의 현실적인 모든 명령들(les decrets, 교재 333) 이전에 가능하다는 것에 동의한다. ..... 왜냐하면 개별자들 또는 우연한 진실들의 가능성들은 자신들의 개념들 안에 그것들의 원인들의, 즉 신의 자유로운 명령들의 가능성들을 포함하기 때문이다(아르노와의 서신, 교재 333)"

바로 이러한 가능성의 개념이 본질이며 그래서 본질의 원리는 가능성으로, 본질 또는 완전의 정도는 존재 원리로 된다. 완전의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수(적인 량)을 결정하기 때문이며, 그리고 포함된 완전함의 정도에 비례하여, 또는 그 실재성의 량에 비례하여, 가능성 또는 본질 자체 안에 존재하려는 **경향**이 있기 때문이다. 바로 이것이 가능(하게 있음)의 '본성'이다.

### 3-3-2) 현실 존재

가능하게 있는 것들 중 가장 선한 것들을 선택 해, 그것에 존재를 부여하는 과정이 모나드를 현실적으로 있게 하는 창조이다. 라이프니쯔에 있어서의 실체는 이런 모나드이며, 그리고 그 모나드의 자연(본성)이 하고 겪는 힘이다.

**실체(substantia)**

**데까르트,** (인간 앎의 원리에 관하여)**철학원리 7**(1644): 우리가 의심하는 동안 우리는 우리의 존재를 의심할 수 없다는 것, 그리고 이것은 우리가 질서있게 철학 할 때 우리가 획득하는 첫 번째 앎이라는 것(Non posse a nobis dubitari, quin existamus dum dubitamus, atque hoc esse primum, quod ordine philosophando cognoscimus).

우리가 가장 적은 의심을 머금을 수 있는 모든 것을 그렇게 우리가 거부하는 동안 그리고 심지어 그것이 거짓이라고 상상 할 때, 우리는 신도 하늘도 몸들도 있지 않다고 그리고 우리 자신들조차 손들도 발도 마지막으로 하나의 몸도 지니지 않는다고 실로 쉽게 상정한다. 그러나 이와 동일한 길에서 우리는 우리가 이런 것들의 진실을 의심하는 동안 **있지** 않다고 우리는 상정 할 수 없다. 왜냐하면 생각하는 것이 생각하는 바로 그 순간에 **존재**하지 않는다고 숙고하는 것에는 *모순*(repugnat)이 있기 때문이다. 따라서 나는 생각한다 고로 나는 있다는 앎은 질서있게 철학하는 자에게 나타나는 첫 번째 가장 확실한 앎이다(non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil **esse**: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipos tempore quo cogitat, non **existere**. Ac proinde haec cognito, ego cogito, ergo sum, est omnium ｜prima & certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat.)

**라이프니쯔 데까르트 비판 7**: 나는 생각한다 고로 나는 있다(Ego cogito, adeoque sum). 이것은 첫 번째 진실에 속한다고 데까르트는 잘 기록했다. 그러나 다른 것들의 똑 같은 의의를 무시하지 않는 것이 정당 할 것이다. 따라서 일반적으로 이것은 다음처럼 표현될 수 있다. 이성의 진실들 또는 사실의 진실들이 있다. 아리스토텔레스가 올바르게 주장했던 것처럼, 이성의 우선적인 진실은 모순의 원리이거나, 또는 결국 [그와] 동일한 것이 되는 것 동일성의 원리이다(principium contradictionis vel quod eodem redit indenticorum,). 직접적인 지각이 있는 그 만큼 또는 만약 내가 그렇게 말할 수 있다면 의식들(conscientiae)이 있는 그 만큼 사실들의 많은 우선적인 진실들이 있다. 그러나 나는 생각하는 나 자신을 의식 할 뿐 아니라, 마찬가지로 나의 생각들(cogitare)을 의식한다. 그리고 이것 또는 저것은 나에 의한 생각이라는 것 이상으로 나는 생각한다는 것이 진실하고 확실한 것은 아니다. 따라서 사실의 우선적인 진실들은 '나는 생각한다'와 '다양한 사물들은 나에 의한 생각들이다' 이 두 가지 것으로 편리하게 환원될 수 있다. 이로부터 나는 있다는 것 뿐 아니라, 나는 다양한 길에서 영향 받는다는 것이 잇따른다.

**데까르트, 철학원리 14**(1644년): 필연적인 존재에 관한 우리의 개념 안에 포함된 그 필연적인 존재로부터 우리는 신의 존재를 타당하게 추리할 수 있다는 것(Ex eo quod existentia necessaria in nosto de Deo conceptu contineatur, recte concludi Deum existere.)

자신 안에 있는 다른 관념들(diversas ideas)을 곧 장 숙고 할 때, [마음은] 여태까지 그 관념들 중에서 가장 지성적이고, 가장 힘있고, 가장 완전한(summe intelligentis, suume potentis & summe perfecti,) 것(entis)의 관념이 있다는 것을 발견한다. 그리고 [마음은] 이 관념 안에는 그것이 선명하게 지각하는 다른 모든 것들의 관념들 안에 있는 가능한 그리고 우연적인 존재(possibilem & contingentem)가 포함 될 뿐 아니라 절대적으로 필연적이고 영원한 존재(omnino necessariam & aeternam.)도 포함된다는 것을 발견한다. 그리고 예를들어, 그 세 각의 합이 이 직각과 똑 같음은 삼각형의 관념 안에 필연적으로 포함되기 때문에 [마음은] 삼각

형의 세 각들은 이 직각들과 똑 같다는 것에 확고하게 설득되는 것처럼 그렇게 그것이 지니는 가장 완전한 것(entis, 사물)의 **관념** 안에 포함된 필연적이고 영원한 **존재**(existentiam necessariam & aeternam)를 [그것이] *지각함으로부터* 이 가장 완전한 사물(ens, 것)이 존재한다고 분명하게(plane)결론내려야 한다.

**라이프니쯔, 데카르트 비판 14**: 신의 개념으로부터 취하여진 신의 존재를 위한 논의(Argumentum pro existentia Dei ab ipsa ejus notione sumtum)는, 알려진데로 하면, 켄터베리의 주교 안젤무스의 책 Contra insipientem 안에서 안젤무스에 의해 처음으로 발견됐고 진술됐다. 그 논의는 스콜라 신학의 다양한 권위들에 의해서 그리고 예수교 회원 La Fleche와 더불어 연구했고 이 앎에 낯설지 않았던 데까르트가 그로부터 그 논의를 빌려온 것처럼 보이는 토마스 아퀴나스 자신에 의해서 자주 음미됐다. *이 추리는 아름다운 어떤 것을 포함하고 있지만 그럼에도 불구하고 불완전하다.* 그 논의는 이렇게 환원된다. 어떤 것의 개념으로부터 논증될 수 있는 것은 무엇이든지 그것에 속하는 것으로 여겨질 수 있다(Quicquid ex notione rei demonstrari porest, id rei attribui potest). 이제 가장 완전한 것 또는 가장 큰 것의 **개념**으로부터 그것의 **존재**가 논증될 수 있다. 따라서 **존재는 가장 완전한 것에 속할 수 있다 또는 신은 존재한다**[ Ergo Enti perfectissiom(Deo) attribui Existentia potest, seu Deu existit. 가장 완전한 것의 속성이 될 수 있다]. 그 소전제는 이렇게 증명된다. 가장 완전한 또는 가장 큰 것은 모든 완전들을, 따라서 의심없이 완전함들 중의 하나인 존재를 포함한다. 그것은 존재하는 것이 존재하지 않는 것보다 훨씬 더 많거나 크기 때문이다. 그 논의에 대해서는 이 정도면 됐다.

그러나 완전함과 위대함(큼)을 빠트림에 의해서, 그 논의는 이런 길로 보다 더 적절하게 그리고 엄밀하게 도식화 될 수 있으리라. 필연적인 것(Ens nexessarium)은 존재한다(즉, 자신의 본질이 존재인 것 또는 스스로 존재하는 것, seu Ens de cjuus ESsentia est Existentia, sive Ens a se existit). 그 용어들로부터 선명해지는 것처럼 말이다. 이제 신은 신의 정의에 의해서 그러한 것(Ens)이다. 따라서 신은 존재한다. 이런 논의들은 타당하다. 만약 가장 완전한 것 또는 필연적인 것이 **가능**하며 그리고 어떤 모순도 함축하지 않는다는 것인 인정되거나, 또는 그것이 **본질**은 **존재**가 그로부터 잇따르는 **가능**들이라는 것과 동일한 것으로 여겨진다면 말이다. 그러나 이런 **가능성들(possibilitas)**이 논증되지 않는 한, 신의 존재는 그러한 논의들에 의해서 완전하게 논증된 것으로 결코 간주될 수 없다. 일반적으로, 내가 오래 전에 지적한 바 대로, 우리는, 어떤 것의 정의가 가능한 어떤 것을 포현하는 것으로 알려지지 않는 한, 주어진 어떤 정의로부터 규정된 그 어떤 것에 관해 어떤 것도 안전하게 추리 될 수 없다는 것을 반드시 인정해야 한다. 왜냐하면 만약 그것이 어떤 숨겨진 모순을 함축하는 것으로 드러난다면, 그것으로부터 연역된 것이 불합리하다는 것이 가능하기 때문이다.

그 사이에 우리는 이 논의로부터 신성한 자연의 주목할 만한 장점을, [곧] 만약 그것이 단지 가능하다면, 이 사실 자체에 의해서 그것은 존재한다는 것을 배운다. [물론 이] 논의는 다른 것들의 존재를 증명하기에 불충분하다. 따라서 신성한 존재에 관한 기하학적인 논의들을 지니기 위해서는 단지 기하학적인 엄밀함을 가지고 신의 가능성을 논증하는 것만이 남아있다. 그러는 동안 단지 가능성만을 필요로하는 것의 존재는 그래서 아주 큰 신뢰가능성을 획득한다. 그리고 그 이외에도 필연적인 어떤 것이 있다는 것은 우연적인 것들이 존재한다는 사실로부터 다른 길로 확립된다.

**라이프니쯔, 보편적인 종합과 분석**(1679): 나는 이미 전에 데까르트가 신의 존재를 주장하는 불완전한 는증을 음미하기 위해 이러한 주장을 사용했다. 아주 학식있는 데카르트 주의자들

과 글을 쓰면서 나는 [데카르트의 주장은] 불완전한 논증이라고 자주 주장했다. 데까르트는 다음과 같이 주장한다. 어떤 것의 정의로부터 논증될 수 있는 것은 무엇이든지 그것의 술어가 될 수 있다. 이제 신은 가장 완전한 것(Ens summe perfectum)이다 라는 또는 어떤 스콜라 학자가 말하는 것처럼 더 큰 것이 생각 될 수 있는 것(quo majus cogitarinon potest)이라는 신의 정의로부터 신의 존재가 잇따른다. 왜냐하면 존재는 완전이며 그리고 존재를 소유하는 것은 무엇이든지 따라서 그것 없이 있을 수 있는 것 보다 더 크거나 또는 더 완전하기 때문이다. 따라서 존재는 신의 속성이 될 수 있거나 또는 신은 존재한다(Ergo Existentia de Deo potest praedicari seu Deus existit). 데까르트에 의해 다시 살려진 이런 논의는 Contra insipientem 이라 불리워진 특별한 책에서 오랜 스콜라학자들 중의 한 사람에 의해서 옹호됐다. 그러나 몇 몇 다른 학자들을 따르면서 아퀴나스는 그 논의에 대해 그 논의는 신이 있다는 것을 전제한다고 또는 내가 해석한대로 하자면, 최소한도 장미가 겨울에 본질을 지닌다는 감각에서 신은 *본질을 지닌다는 것을 또는 그러한 개념이 가능하다는 것*을 전제한다고 대꾸한다. 따라서 이것은 가장 완전한 것의 특권이다. 즉 그것의 가능성이 주어지면, 그것은 당장에 존재하거나 또는 그것의 존재는 그것의 본질을 또는 그것의 가능한 개념을 따른다는 특권이다. 그러나 이런 논증을 엄밀하게 하자면, 그 가능성이 먼저 반드시 증명돼야 한다. 분명히 우리는 어떤 개념이 가능하다는 것을 우리가 알지 못하는 한 그 개념에 근거하여 안전한 논증을 행 할 수는 없다. 왜냐하면 불가능들로부터 또는 모순을 포함하는 개념들로부터 모순적인 명제들이 논증될 수 있기 때문이다. 이것이 왜 가능성이 실제 정의에서 요구되는지에 관한 아프리오리한 이유이다.

**데까르트,** (인간 앎의 원리에 관하여)**철학 원리 51**: 실체가 있다. 그리고 그 용어는 신과 피조물에게 일의적으로 적용 될 수 없다(quid sit substantia, et qu  d istud nomen Deo et craturis non

conveniat univoc ).

그러나 우리가 사물들 또는 사물들의 양상들이라고 생각하는 것에 관련해서 그것들 각각을 그 자체로 음미하는 것은 가치있다. **실체**에 의해서 우리는 자신의 존재를 위해서 자기 자신 이외의 그 어떤 것도 필요로하지 않는 그런 길로 존재하는 것 이외의 그 어떤 것도 생각 할 수 없다 Per substantiam nihil aliud intelligere possumus, qu m rem quae ita existit, ut null ali re indigeat ad existendum. 그리고 실로 절대적으로 자립하는 실체 하나만이 생각 될 수 있다. 그리고 그것이 **신**이다. 다른 모든 것들은 신의 합류(concurs s)의 도움에 의해서만 존재 할 수 있다고 우리는 지각한다. 그리고 따라서 실체라는 용어는, 스콜라학의 친숙한 용어를 채용하자면, 신과 피조물에게 일의적으로(univoc ) 적용되지 않는다. 즉 이 낱말의 어떤 의의도 신과 피조물들에 공통인 것으로 뚜렷하게 이해될 수 없다.

**라이프니쯔 데까르트 비판 51**(1692년): 그 존재를 위해 단지 신의 협력(concursu)만을 필요로 하는 것으로서의 실체의 정의를 우리가 어떤 비 일상적인 감각에서 해석하지 않는한, 그 정의가 우리에게 알려진 창조된 실체에 적합하는지의 여부를 나는 안다. 우리가 단지 다른 실체들을 필요로 하는 것은 아니기 때문이다. 우리는 심지어 훨씬 더 우리 자신의 우연들(accidentibus)을 필요로 한다. 따라서 실체와 우연[속성]은 서로 의존하므로 실체를 우연으로부터 구분하기 위해서는 다른 표시들이 필연적이다. 그것들 가운데 이것이 그 하나이리라: 실체가 어떤 우연을 필요로하는 것은 아주 자주 규정된 것을 필요로 하는 것이 아니라, 이 우연이 제거 될 때 다른 것의 대치로 만족한다. 그러나 우연은 우연은 어떤 실체 일반 뿐만 아니라 그 안에 내재하는 바로 그것을 필요로한다. 그러나 깊숙한 논의 가치가 있는 보다 더 중요한 다른 것들이 있다. 이것은 다른 곳에서 실체의 자연에 관해 말하기 위해 남겨진다.

**스피노자, 에티카, I, 정의 3**(1677년): 나는 실체에 의해서 자신 안에(in se)있는 그리고 자신에 의해 숙고(concipitur)되는 것이라고 지성적으로 파악한다. 이것의 개념은 그 형성을 위해 다른 *사물*의 개념에 빚지는(debeat)개념을 필요로하지 않는 것이다[자신의 개념이 다른 개념에 독자적으로 형성될 수 있는 그런 것이 실체이다] per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius *rei*, a quo formari debeat.

**스피노자 정의 3에 관한 라이프니쯔의 비판**: 'substantia est quod in se est et per se concipitur'라는 *이 정의가 애매하다*. 'in se esse'(자신 안에 있다)는 것은 무엇을 뜻하는가? 'in se esse'와 'per se concipi'가 점증적(cumulative)으로 관련되는가 아니면 선언적으로 관련되는가? 다시 말해 자신 안에 있는 그것은 마찬가지로(item, also)자신에 의해 숙고되는 그런 것인가? 아니면 이 양자는 함께 발생하는 것인가? 즉 스스로 안에 있을 그리고 자신에 의해(et in se sit et per se concipiatur)숙고 될 그런 것인가? 그러나 이 경우 그는 [속성] 하나(unum)를 지니는 것은 무엇이든 다른 [속성(property)]것을 지닌다는 것(오히려 그 반대가 진실일 것처럼 보인다)을, 그리고 비록 자신들을 통해 숙고 될 수는 없지만 자신들 안에 있을 것들(sint)이 있다(esse)는 것을 필연적으로 증명해야 할 것처럼 보인다. *사람들은 보통 이런 식으로 실체를 숙고한다 -[즉 자신들을 통해 숙고 될 수는 없지만, 자신들 안에 있는 것을 보통 사람들은 실체라고 부른다]*

그는 계속해서 실체는 개념 형성을 위해 다른 사물의 개념에 빚지는(debeat)개념을 필요

로하지 않는 그런 것이라고 한다. 그러나 *이것에는 어려움이 있다.* 왜냐하면 그는 다음 정의에서 속성(attributum)은 지성에 의해서 실체로부터 지각되는(de substantia percipi)것이라고 그리고 실체의 본질(essentiam)을 구성하는 것이라고 하는데, 이 경우 속성의 개념은 필연적으로 실체의 개념을 형성하기 위한(est ad formandum)것이기 때문이다. 만약 당신이 속성은 *사물*이 아니며(non esse *rem*), 그리고 실체는 다른 사물의 개념을 필요로하지 않는다고 말한다면, 그 정의를 지성적으로 [이해하기] 위해서 그리고 왜 속성이 사물이 아닌지를 보기 위해서, *사물*이 무엇을 의미하는지를(quid vocetur res)설명하는지가 필연적이다 라고 나는 말할 것이다.

**데까르트 철학 원리 52:** 그 용어는 마음과 몸에 일의적으로 적용 가능하다는 것, 그리고 실체 자신이 어떻게 알려지는가.

그러나 육신적이든 생각적이든 창조된 실체는 이 공통 개념 하에서 숙고 될 것이다. 이것들은 자신들의 존재를 위해서 신의 합류 이외의 그 어떤 것도 필요로 하지 않기 때문이다. 그렇지만 실체는 단지 자립적으로 존재한다는 것으로부터만 처음으로 발견될 수 없다. 존재는 그 스스로에 의해서 우리에게 관찰되지 않기 때문이다. 그러나 우리는 그것의 [본질적인] 속성들 또는 [우연적인] 속성들(proprietates)또는 질들(qualitates)이 되는 이런 공통 관념(notionem)에 의해서, 실체의 어떤 **속성**(attributa)으로부터 쉽게 발견 할 수 있다. 어떤 속성이 현재한다는 것을 지각함으로부터 우리는 그 속성이 그것의 [본질적인] 속성이 될 어떤 존재하는 것 또는 실체 역시 필연으로부터 현재한다는 것을 추론한다.

**데까르트 철학 원리 53:** 각기 실체의 주요한 [본질적인] **속성** 하나가, 마음의 생각함(mentis cogitatio), 몸의 팽창(corporis extensio)이 있다. 그러나 비록 어느 속성이 우리에게 실체의 앎으로 충분히 인도된다고 하더라도, 그러나 그것의 자연 또는 본질을 이루는 그리고 다른 모든 것이 의존하는 그 각기 실체의 주요한 [우연적인] 속성 하나가 있다. 그래서 **길이와 폭과 깊이에 있어서의 팽창**은 육신적인 실체의 자연을 이룬다. 그리고 **생각**(cogitatio)은 생각하는 실체(subustantiae cogitantis)의 자연을 이룬다. 몸의 [본질적인] 속성이 될 수 있는 각기 다른 것은 팽창을 전제하며, 그리고 단지 팽창된 것의 어떤 **양상**( modus quidam rei extensae)이기 때문이다. 마음 속에서 우리가 발견하는 모든[우연적인] 속성들은 단지 생각의 다양한(diversi) 양상들이다. 그래서 예를들어 팽창된 어떤 것 안의 꼴 없이는 어떤 *꼴*도, 팽창된 공간 안의 움직임 없이는 어떤 *움직임*도, 생각하는 것 안의 *심상* 또는 *감각* 또는 *의지* 없이는 어떤 심상이나 감각이나 의지도 우리는 숙고할 수 없다. 그러나 다른 한 편으로 우리는 꼴이나 움직임 없이도 팽창을 그리고 심상이나 감각 없이도 그리고 등 등 다른 [양상]들이 없이도 우리는 등 등 다른 양상들을 숙고 할 수 있다. [이것은] 이런 문제들에 주의를 기울이는 어떤 자에게도 선명하다.

**라이프니쯔의 데까르트 비판 52:** 그 본질을 표현하는 각기 실체의 어떤 주요한 [본질적인] 속성 하나가 있다는 것을 나는 인정한다. 그러나 만약 우리들이 개별 실체(substantiam singularem)를 의미한다면, 실체들의 다른 류가 정의들에 의해서 설명 될 그런 길에서 낱말들로 특별히 몇 몇 낱말들로 설명 될 수 있을지 의심스럽다. 팽창이 육신적인 실체의(substantiae corporeae)자연을 이룬다는 것이 여럿에 의해서 많은 신뢰를 지니고 주장되지만 결코 증명(probatum)되지 않음을 본다. 확실히 어떤 움직임이나 행위 또는 저항이나 겪음도

그것으로부터 파생될 수 있다. 몸들의 움직임과 충돌 안에서 관찰되는 자연법칙들이 단지 팽창의 개념만으로부터 생격나는 것이 아니다. 내가 다른 곳에 보여주었듯이, *팽창의 관념(notion)은 원초적인 것이 아니라 해소 가능한(resolubili) 것이다.* 팽창된 것은 많은 것들이 동시에 있는 연속적인 전체(totum continuum)의[관념을] 포함한다. 이것을 보다 충분하게 말하자면, 상대적인 관념(notio)인 팽창 안에는, 흼이 밀크 안에서 팽창되거나 연속되는 것처럼, 팽창되거나 연속되는 어떤 것이 그리고 몸의 본질을 이루는 몸 안의 바로 그것이 요구된다. 무엇이든 *이것의 반복(repetitio)이 팽창(extensio)*이다. 내가 높이 평가하는 자연과 수학적인 문제들에 관한 의견, 곧 텅빈 공간(loci vacui)의 개념과 팽창 홀로의 개념은 동일하다는 의견을 지닌 Hugenio(Huygens)에게 나는 충분하게 동의한다. 내 판단에는 유동성(mobilitas)과 antitypia(antitypy) 자체들은 팽창 홀로로부터가 아니라 팽창의 주체(subjecto)로부터 이해 될 수 있다. *이 팽창의 주체에 의해서 공간이 구성되는(이루어지는) 것이 아니라 채워진다.*

**스피노자, 에티카, I, 정의 4**: **실체**의 **본질**(essentiam)을 구성하는 것이라고 지성이 실체로부터 지각한 것을 나는 **속성**(attributum)이라고 지성적으로 [이해한다] per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.

**스피노자 정의 4에 관한 라이프니쯔의 비판**: 그 (실체)의 본질을 구성하기 위해 지성이 실체로부터 지각한 그것이 속성일 것이라고 말하는 것은 *마찬가지로 애매하다*(etiam obscura est, quod *attributum* sti id quod intellectus de substantia percipit, ut essentiam ejus constituens.) 왜냐하면 [본질적인] 속성을 그는 상호적인 [우연적] 속성(*praedicatum*)이라고 이해하는가?, 또는 모든 본질적인 속성들이(omne praedicatum essentiale)상호적인가 또는 상호적이 아닌가? 또는 마지막으로 실체의 모든 첫 속성이 본질적인가? 또는 비 논증적인가? 라는 물음이 제기되기 때문이다.

**스피노자, 에티카, I, 정의 5**: **양상**(modum)에 의해 나는 **실체**의 **변양**(affectiones)을, 또는 다른 것 안에 있는, 마찬가지로 다른 그것에 의해서 지각되는 것을 지성적으로 [이해한다] per modum intelligo substaniae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.

**스피노자 정의 5에 대한 라이프니쯔의 비판**: 양상은 다른 것 안에 있는, 그리고 다른 것에 의해서 지각되는 것이다. 따라서 양상은 실로 실체 안에 있지만 자신을 통해서 지각되는 [본질적인] 속성과 다른 것처럼 보인다. 그리고 이런 덧붙혀진 설명과 더불어 정의 4의 애매함이 사라진다.

**데까르트 철학 원리 54:** 생각하는 그리고 육신적인 실체의 그리고 신의 선명(claras, 명석)하고 뚜렷한(distinctas, 판명, 구분되는) 관념(notiones)들을 우리는 어떻게 지닐 수 있는가.

그래서 생각의 모든 [본질적인] 속성들을 팽창의 그것들과 조심스레 구분하면, 우리는 창조된 생각하는 실체의 선명하고 뚜렸한 관념들(notiones or ideas)과 창조된 육신적 실체의 선명하고 뚜렸한 관념들을 쉽게 지닌다. 마찬가지로 우리들이 신의 선명하고 뚜렷한 관념(idea)이 신 안에 있는 모든 것을 우리에게 충전적으로(adaequat )나타난다고 상정하지 않는다면 그리고 그 관념을 허구적인 어떤 것과 섞지 않고 대신에 우리가 그에 관해 지니는, 우리가 절대적으로 완전한 것(entis)의 자연에 속한다고 선명하게 아는 그러한 notion(관념) 안

에 포함된 특성들에만 주의 기울인다면 우리들은 창조되지 않은 그리고 독립적인 사유하는 실체 곧 신의 선명하고 뚜렸한 idea(관념)을 지닐 수 있으리라. 인간의 마음 안에는 신의 앎이 전혀 있지 않다고 근거 없이 상상함이 없이는 그러한 신의 idea가 우리 안에 있다는 것을 어느 누구도 부정할 수 없을 것이기 때문이다.

**라이프니쯔의 데까르트 비판 54:** 생각하는 실체가 팽창을 결여하거나, 또는 팽창된 실체가 생각(cogitantione)을 결여한다는 것을, 그래서 우리는 하나의 [본질적인] 속성이 동일한 주체 안의 다른 (본질적인 속성)을 요구하지 않고 그리고 실로 그 주체와 더불어 존속(consistere)할 수 있다는 것을, 우리의 저자나 그의 계승자들에 의해서 완벽하게 *논증됐다는 것을, 나는 상기시려는 것이 아니다.* 이것은 이상하지 않다. 왜냐하면 어떤 탁월한 비판적인 했던 Recherche de la v rit 의 저자가 데까르트주의자들은 생각의 뚜렷한(distinctam) 개념을 주지 않았다고 올바르게 지적했기 때문이다. 그래서 그들이 그 안에 포함된 것을 정확하게 알지 못한다는 것은 이상하지 않다.

**데까르트 철학원리 55:** 지속(duratio)과 순서(ordo)어떻게 그렇게 구분되게(뚜렷하게) 숙고될 수 있는가.

만약 실체의 개념에 고유하게 속하는 것을 지속과 질서와 수에 관한 우리의 notion들과 섞는 곳에서, 존재하는 것이 연속하는 한(연속적으로 존재하는 한) 어떤 것의 **지속**(durationem)은 우리가 그 아래서 어떤 그것을 숙고하는 **양상**이다. 그리고 이와 비슷한 방식으로 순서와 수는 순서 안에 놓여진 그리고 수로 헤아려진 것들과 실재로 다른 것이 아니라, 단지 우리가 다양하게 그것들을 그 아래서 숙고하는 양상들이다.

**데까르트 철학원리 56:** 양상들 질들 (본질적인) 속성들은 무엇인가.

그리고 실로 여기에서 **양상**들에 의해서 우리들은 우리가 다른 곳에서 (본질적인) 속성들 또는 질들을 가리키는 그 무엇과 동일한 것을 이해한다. 그러나 우리가 실체를 그 속성들 또는 질들에 의해 영향을 입은(affici) 또는 다양화된(variari) 것으로 간주할 때 우리는 **양상**들 이라는 용어를 사용한다. 이런 다양으로부터 그 실체가 그러한 종류라고 명명 될 때 우리는 그 실체를 그렇게 이름지어지도록 하는 다른 양상들을 가리키기 위해, **질**들이라는 용어를 채용한다. 그리고 마지막으로 우리가 이런 양상들을 실체 안의 것들로서 단순히 간주할 때 우리는 그것들을 **attributa**(본질적인 속성)이라고 부른다. 따라서 신 안에는 반드시 그 어떤 변화(variatio)도 있지 않다고 숙고되야(intelligenda)하므로, 그 신 안에 양상들 또는 질들이 있다고 말하는 것은 적절하지 않다. 단지 attributa만이 있다고 말해야 적절하다. 그리고 심지어 창조된 사물들안에(in rebus creatis) 존재하고 지속하는(duratio)것들에 있어서의 존재와 지속처럼 항상 동일한 양상들에 있어 발견되는 것은 양상 또는 질이 아니라 attribute로 불려져야한다.

**데까르트 철학원리 57:** 어떤 [본질적인] 속성들은 자신들이 그것의 속성이 되는 것들 안에 있다(esse)는 것, 그리고 다른 속성들은 단지 우리 생각 안에만 존재한다는 것, 그리고 지속과 시간이(tempus)있다는 것.

이런 속성들 또는 양상들 중에는 사물들 자체 안에 존재하는 어떤 것들이 있고, 그리고 단지 우리의 생각 안에서만 존재를 지니는 다른 것들이 있다. 그래서 예를들어 우리가 그

것의 일반성(generaliter)으로부터 취해진 **지속**과 구분하는 그리고 그것을 움직임의 척도라고 부르는 그 시간은 우리가 지속 자체를 그 아래서 생각하는 어떤 양상일 뿐이다. 움직여지는 것들의 지속을 움직여지지 않는 것들의 지속과 다른 것으로 실로 숙고하지 않기 때문이다. 이것으로부터 만약 두 물체들이 하나는 천천히 하나는 빨리 한 시간 동안 움직이고 있다면, 비록 그 물체들의 다른 것 안 보다 그 하나 안에 훨씬 더 많은 움직임이 있을 것이기는 해도, 다른 것 안 보다 그 하나 안에서 더 많은 시간을 헤아리지 않는다는 것이 분명해진다. 그러나 공통 측정 하에 모든 사물들의 지속을 포괄하는 경우, 우리가 그것들의 지속을 해와 날들을 일으키는 가장 큰 그리고 가장 규칙적인 움직임들의 그 지속과 비교해서 그것을 **시간**이라 우리는 부른다. 그렇게 나타내진 것은 그 일반성 안에서 취해진 것이지, 지속에 어떤 것이 덧 붙혀진 것이 아니다. 그러나 *생각의 양상*이다.

**데까르트 철학 원리 58:** 수와 모든 보편자들(universalia)은 단지 생각의 양상들이라는 것.

동일한 길에서 수는, 그것이 창조된 것들 안의 것으로서 숙고되는 것이 아니라, 단지 추상적인 것 안의 또는 일반적으로 것으로 숙고 될 때, 단지 생각의 양상이다. 그리고 우리들이 보편자들이라고 부르는 모든 것들에 관해 동일한 것이 진실이다.

**데까르트 철학 원리 59:** 보편자들이 어떻게 형성되는가. 그리고 류와 종들과 차이와 [우연적인] 속성(proprium)과 우연(accidens) 등 다섯 공통적인 것들은 무엇인가.

그것들 사이에 어떤 비슷함(similia)이 있는 모든 개별적인 대상들을(individua)생각 함에 있어 우리가 동일한 ide (관념)을 사용함으로부터 단지 **보편자**들은 유래한다. 그리고 우리가 하나의 이름 아래서 이런 관념에 의해 나타나는 모든 대상들을 우리가 포괄 할 때, 이 용어는 비슷한 방식으로 보편자가 된다. 예를들어 우리가 돌 두 개를 보고, 그것들이 두 개 있다는 것을 언급하는 것 이상으로 그것들의 자연을 간주하지 않을 때, 우리가 이진수라고 부르는 어떤 수의 관념을 우리는 형성한다. 그리고 우리가 계속해서 새 두 마리 또는 나무 두 그루를 볼 때, 그리고 단지 그것들이 두 개 있다는 것을 관찰하는 한에서만 그것들에 주목할 때, 우리는 앞에서와 동일한 관념을 다시 집어든다. 따라서 이것이 보편자다. 그리고 우리는 비슷한 방식으로 이 수에게 이진이라는 동일한 보편적인 명칭을 준다. 동일한 길에서 우리가 세 면의 도형(꼴)을 숙고 할 때 우리는 우리가 삼각형이라고 부르는 어떤 관념을 형성한다. 그리고 우리는 계속해서 우리 마음에게 이러한 세 면의 다른 모든 도형들을 나타내기 위해 그것을 보편자로서 사용한다. 그러나 우리가 세 면의 도형들의 그것을 보다 특별하게, 어떤 삼각 도형은 직각을 지니지만 다른 것들은 지니지 않는다고, 언급할 때, 우리는 직각-삼각형의 보편적인 관념을 형성한다. 이것은 보다 더 일반적인 것으로서의 선행하는 것(세면 도형)에 관련되기 때문에 **종**들(species)이라고 불리워질 수 있으리라. 그리고 직각은 직-각 삼각형들이 그것에 의해 다른 모든 것들과 구별되는 **차이**이다. 그리고 나아가서, 직각을 머금는 면의 제곱은 다른 두 면의 제곱과 똑 같기 때문에, 그리고 이러한 proprietas는 단지 삼각형들의 그런 종들에게만 속하기 때문에, 우리는 그것을 그 종들의 보편적인 **properietas**이라고 부를 수 있으리라. 마지막으로 만약 우리가 이런 삼각형들 중 어떤 것은 움직여지지만 다른 것들은 움직여지지 않는다고 상정하면, 이것은 그것들의 보편적인 **accidens**일 것이다. 따라서 우리는 류와 종들과 differentia와 proprium와 accidens 등 다섯을 공통으로 보편자들이라고 부른다.

**데까르트 철학 원리 60:** 구분(distinctionibus, 뚜렷함들)에 관하여. 그리고 먼저 실제적인(de reali) 구분에 관하여.

그러나 사물들 자체에 있어서의 수는 그 사물들 사이에 있는 구분으로부터 유래한다. 그리고 그 구분은 실제적과 양상적과 이성의 구분( distinctio realis, modalis, et rationis) 등 세 겹(triplex)이다. **실제적인 구분(realis propri )** 둘 또는 그 이상의 실체들 사이에 있다. 만약 우리가 그것들 중 다른 하나 없이 어느 하나를 선명하고 뚜렷하게 숙고할 수 있을 때만, 두 실체들은 실제로 상호 뚜렷하다(구분된다)는 것을 우리가 확신하는 것은 충분하다. 우리가 신에 관해 지니는 앎은 우리가 뚜렷한 관념을 지니는 모든 것을 신은 결과할 수 있다는 것을 확실하게 만들기 때문이다. 거기에서, 우리는 지금, 예를들어, 팽창된 그리고 육신적인 실체의 관념을 지니므로, 비록 우리가 아직 그런 어떤 것이 실체로 존재하는 지의 여부를 확실하게 알지 못하기는 해도, 그럼에도 불구하고 우리는 그것의 관념을 단지 지니기 때문에, 우리는 그것이 존재할 수 있으리라는 것을 그리고 만약 그것이 실제로 존재한다면, 생각에 의해서 우리가 규정할 수 있는 각기 부분은 동일한 실체의 다른 부분들과 반드시 실제로 구분된다는 것을, 확신할 수 있으리라. 동일한 길에서, 각기 것 하나 하나는 그가 생각한다는 것을 의식하므로, 그리고 생각 안에서 그는 생각하는 것이든 또는 팽창하는 것이든 각기 다른 실체를 스스로부터 배재할 수 있다는 것, 그렇게 간주된 우리 각 각은 실제로 다른 생각하는 실체와 육신적인 실체 각 각과 실제로 구분된다는 것이 확실하다. 그리고 비록 보다 더 친숙한 하나됨을 형성하기 불 가능 할 정도로 그렇게 영혼을 몸과 하나되게 하여, 신이 복합된 전체를 만들었긴 해도, 그 두 실체는 이런 하나됨에도 불구하고 실제로 구분되어 남을 것이다. 신이 그것들을 연결하여 묶는 것이 무엇이든, 신은 자신이 그것들을 분리 할 때 소유하는, 또는 하나를 다른 것과 따로 보존하는 힘을 그 자신이 제거 할 수 없었을 것이고, 그리고 신이 분리할 수 있는 또는 분리하여 보존할 수 있는 것들은 실제로 **구분**되는 것들이기 때문이다.

**데까르트 철학 원리 61:** 양상적 구분(distinctione modali)에 관하여,

고유하게 그렇게 불리우는 양상과 그리고 양상이 그것의 양상인 실체 사이의 양상적 구분과 그리고 동일한 실체의 두 양상들 사이의 양상적 구분등 **두 종류의 양상적 구분**들이 있다. *전자의 보기*를 우리는 우리가 실체와 다르다고 말하는 양상으로부터 실체를 따로 선명하게 지각(clar percipere)할 수 있지만, 다른 한 편으로 우리는 실체 그 자체 없이는 이러한 양상을 지성적으로 이해(intelligere)할 수 없다는 것 안에서 지닌다. 예를들어 꼴 또는 움직임 그리고 꼴 또는 움직임 이 양자가 그 안에서 존재하는 육식적인 실체 사이의 양상적인 구분이 있다. 긍정 또는 기억과 마음 사이의 비슷한 구분이 있다. *후자의 종류*의 예시를, 움직임으로부터 따로 꼴을 그리고 꼴로부터 따로 움직임을 인식할 수 있는 능력처럼, 우리는 두 양상들 중의 어느 하나를 다른 하나로부터 따로 인식할 수 있는 우리의 능력 안에서 지닌다. 비록 우리가 이것들이 그 안에서 들러붙는 공통 실체를 생각함 없이 그 한 또는 다른 것을 생각할 수 없기는 해도 말이다. 만약 예를들어 돌이 움직여진다면, 그리고 게다가 네모나다면, 우리는 실로 그것의 네모 꼴을 그것의 움직임 없이 숙고 할 수 있다 그리고 그 네모 꼴을 숙고함 없이 그것의 움직임을 상호적으로 숙고할 수 있다. 그러나 우리는 그 돌의 실체로부터 따로 이 움직임 또는 이 꼴을 숙고 할 수 없다. 어느 물체의 움직임이 다른 물체와 또는 그 마음과 그것에 의해 다르거나 또는 움직임이 의심과 그것에 의해 다르듯, 어떤 실체의 양상이 다른 실체와, 또는 다른 실체의 양상과 그것에 의해 다른 그 구분에 대하

여, 그 구분은 양상적이라기 보다는 실제적인 구분이라고 불리워져야하는 것처럼 나에게는 보인다. 이런 양상들은 그것들의 양상인 실제로 구분되는 그 실체들과는 따로 선명하게 숙고 될 수 없기 때문이다.

**라이프니쯔의 데까르트 비판 60·61:** 양상들 사이의 실제적 구분을 부정하는 것은 낱말들의 인정된 쓰임새에 있어서는 불필요한 변화이다. 밀납의 둥근 모습이 네모난 모습과 다르듯, 지금까지는 *양상들이 사물들로서(res) 간주돼 왔고 그리고 실제로(realiter)로 다르다*고 주장됐기 때문이다. 하나의 꼴에서 다른 꼴의 변형은 확실히 진실한 변화이다 따라서 그 변형은 실제적인(reale) 토대를 지닌다.

**데까르트 철학 원리 62:** 이성의 구분(논리적 구분)에 관하여(de distinctione rationis).

마지막으로 **이성의 구분**은 실체와 그리고 실체가 그것 없이는 불가능한 attributum들 중의 어느 하나 사이의 구분이다. 그러나 우리는 실체 자체의 뚜렷한(구분되는) 개념을 지닐 수 있다. 또는 우리가 그것들 중의 하나를 그것들 중의 다른 것 없이 생각하려고 시도하는 공통 실체의 그러한 두 [본질적인] 속성들 사이의 구분이다. 이러한 구분은 만약 우리가 그런 실체로부터 그런 [본질적인] 속성을 분리한다면, 그런 실체의 선명하고 뚜렷한 Idea를 형성할 수 없다는 것으로부터, 또는 두 가지 [본질적인] 속성들 중의 하나를 다른 하나로부터 분리한다면  그런 두 [본질적인] 속성들 중의 어느 하나의 선명한 지각을 지닐 수 없다는 것으로부터 명백해진다. 예를들어 지속(durare)하기를 그치는 실체는 어느 것이든 마찬가지로 존재하기 그치기 때문에, **지속**(duratione)은 생각(ratione) 안을 제외하면 실체와 구분되지 않는다. 그리고 우리가 대상들 안의 것들로서 간주하는 생각의 모든 양상들은 일반적으로 단지 생각에 있어서만, 공통 대상 안의 각기 다른 것들과도, 그것들의 생각인 대상들과도 다르다(불어각주: “그리고 예를들어 물체의 팽창과 물체의 나누어지는 [우연적인]propri t (속성)처럼, 동일한 것의 다른 생각들을 우리더러 받아들이게 하는 모든 [본질적인] 속성(attribut)들은, 우리가 때로 다른 것을 생각함이 없이 어느 하나를 혼돈하여 생각하지 않는한, 우리에게는 그것들의 대상인 몸과 다르다”). 나는 다른 곳(즉 제1철학에 관한 명상들에 대한 첫 반대들에 대한 대꾸의 끝 쪽)에서 이런 종류의 구분을 양상적인 것으로서 분류했다는 것이 나에게 떠오른다. 그러나 이런 구분들을 일반적으로 다루는 것만이 필요했다. 그리고 그 때에는 그것들 양자를 실제적인 것들과 단지 구분하는 것이 내 의도에 충분했다.

**스피노자, 에티카, I, 정의 6**: **신**에 의해 나는 절대적으로 무한한 것(**Ens**)을 지성적으로 [이해한다]. 이것이 각 각 영원하고 무한한 본질성을 표현하는 무한한 **속성**들로 이루어진 **실체**이다 per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam.

**정의 6 설명**(explicatio): 나는 그 종류에 따른(in suo genere)무한함이 아니라, 절대적으로 무한함을 말한다.  단지 그 종류에 따라 무한한 것의 경우, 무한한 속성이 부정되나, 절대적으로 무한한 것은 본질을 표현하는 것은 무엇이든지 그의 본질 안에 담지하며, 그리고 어떤 **부정**도 포함하지 않는다 Explicatio. dico absolute infinitum, non autem in suo genere. quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum

est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimt et negationem nullam involvit.

**스피노자 정의 6에 대한 라이프니쯔의 비판**: '나는 신을 절대적으로 무한한 것으로, 또는 영원하고 무한한 본질을 각 각 표현하는 무한한 속성들로 이루어진 실체로 정의한다'고 그는 말한다. 그는 *이 두 정의들이 등가(aequipollentes)들이라는 것을 보여주어야 한다.* 그렇지 않으면 하나가 다른 것 대신에 들어 설 수 없을 것이다. 만약 자신들을 통해 지각된 사물들의 자연 안에 많은 [본질적인] 속성들 또는 [우연적인] 속성들이 있다는 것이, 그리고 마찬가지로 여러 [우연적인] 속성들이 서로 양립할 수 있다는 것이 보여진다면 그 두 정의들은 등가일 것이다. 이 이외에도 심지어 이해됐을 때 조차, *정의된 것이* ***가능****할지에 대한 어떤 의심을 허락하는 정의 각 각은 불 완전하다.* 비록 진실하고 선명하기는 해도 말이다. 이것이 바로 그러한 정의들이다. 왜냐하면 무한한 속성들을 지니는 것이 ***모순(non)***을 함축하지 않을지 여전히 의심스럽기 때문이다. 더 나아가서 동일한 단순한 본질이 많은 다른 [본질적인] 속성들을 통해서 표현될 수 있을지가 의문스러울 수 있다. 사실 복합 사물들에 관한 많은 정의들이 있다. 그러나 단순한 사물의 정의들은 단지 하나 뿐이다. 그것의 본질은 단지 하나의 길로만 표현될 수 있을 것처럼 보인다.

**데까르트 철학 원리 63:** 생각과 팽창은 하나는 마음의 자연을, 다른 하나는 몸의 자연을 이루는 것이라고 어떻게 구분되게(뚜렷하게) 알려질 수 있나.

생각과 팽창은 지성적인 실체와 육신적인 실체를 이루는 것으로 간주될 수 있으리라. 그렇다면 그것들은 생각하는 실체와 팽창된 실체 자체 이외의 그 어떤 방식으로, 즉 이런 길에서 가장 큰 선명함과 뚜렸함을 지니고 숙고되는 마음과 몸 이외의 것으로 반드시 숙고되지 말아야 한다. 더구나 우리는  팽창되는 실체 또는 생각하는 실체를 실체 그 자체 보다 쉽게, 또는 그 실체의 생각함 또는 팽창의 빠트려짐과 더불어 보다 쉽게 숙고한다. 왜냐하면 생각함과 팽창의 notionibus들로부터 실체의 notione을 추상하는 데에는 어떤 어려움이 있기 때문이다. 이런 (notio)은 실로 생각 자체 안에서만 다양하다(즉 논리적으로 다르다). 그리고 개념(conceptus)이 더 적은 것[proprium]들을 포괄하기 때문이 아니라 우리는 그 안에 포괄된 것을 다른 모든 것[notio]들과 정확히 구분하기 때문에 보다 더 뚜렷하다.

**라이프니쯔의 데까르트 비판 63:** *생각과 팽창을 생각하는 또는 팽창된 실체로 생각하는 것은 나에게는 정확하지도(rechtum)가능하지도 않는 것처럼 보인다.* 그러한 방편에서는 다분히 어떤 혐의가 있으며, 우리더러 의심스러운 것을 거짓으로 간주하라는 것과 비슷하다. 사물들의 그러한 왜곡은 마음들(animi)에게 완고함과 오류들을 준비해준다.

**데까르트 철학 원리 64:** 이 [생각과 팽창]것들이 어떻게 비슷한 방식으로 실체의 양상들로서 숙고될 수 있을까.

생각과 팽창은 마찬가지로 실체의 양상들로서 간주 될 수 있으리라. 그러는 한, 즉 동일한 마음이 많은 다른 생각들을 지닐 것이고, 그 변화지않는 그 크기를 지닌 동일한 몸은 여러 다양한 길들로, 어느 때는 보다 더 길게 그리고 보다 더 적은 폭과 깊이로, 그리고 다른 때는 더 넓은 폭과 더 적은 길이로, 팽창될 수 있으리라. 그렇다면 그것들은 실체와 양상적으로 구분되며, 그리고 만약 그것들이 서로로부터 분리된 실체들 또는 사물들로 간주되지 않고, 단순히 사물들의 양상들로서 간주된다면, 덜 선명하고 뚜렷하게 숙고될 수 있다. 그것들의 양상들인 실체들 안의 것들로서 그 양상들을 간주함에 의해서 우리들은 이런 실체들과

그것들을 구분해서, 실로 그것들인 그 무엇 대신에 그것들을 취하는 반면, 다른 한 편으로 만약 우리가 그것들이 그 안에 있는 실체들로부터 따로 그것들을 숙고하기를 바란다면 우리는 이것 자체에 의해서 그것들을 자-존(subsistentes, self-subsisting)하는 것들로서 간주해야 하고, 그리고 그래서 양상과 실체의 ideas들을 혼동할 것이기 때문이다.

**데까르트 철학 원리 65:** 우리들은 어떻게 비슷한 방식으로 그것들의 양상들을 아는가.

동일한 길에서 우리들은 지성과 상상력과 기억과 의지(volitionem) 등을 생각의 양상들로, 그리고 꼴들과 부분들의 위치와 그것들의 움직임들을, 팽창의 다양한 양상들로, 만약 우리가 그것들을 단지 그것들이 그 안에 있는 사물들의 양상들로서 숙고한다면, 가장 잘 파악 할 것이다. 그리고 우리가 단지 장소 움직임(locali)을, 그것을 생산하는 힘을 알려고 시도함이 없이, 생각한다면, 관련되는 한 움직임을 팽창의 한 양상으로 파악할 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 적절한 곳에서 그러한 힘을 설명하려고 시도할 것이다.

**스피노자 에티카 I 공리 1: 있는** 모든 것들은 자신 안에 있든지 다른 것 안에 있다 omne quae sunt vel in se vel in alio sunt.
**스피노자 에티카 I 공리 2:** 다른 것을 통해 숙고(concipi) 될 수 없는 것들은 반드시 자신을 통해서 숙고되야 한다 id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet.
**스피노자 에티카 I 공리 3:** 주어진 규정된 원인으로부터 결과가 필연적으로 잇따른다. 그리고 다른 한 편으로 만약 규정된 원인도 주어지지않으면, 결과가 잇따는다는 것은 불가능하다 ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est ut effectus sequatur.
**스피노자 에티카 I 공리 4:** 결과의 인식은 원인의 인식에 의존하며 그리고 원인의 인식을 포함한다 effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.
**스피노자 에티카 I 공리 5:** 어떤 것도 자신과 서로, 그리고 다른 것과 서로 공통으로 지니지 않는 것들은 지성적으로 이해 될 수 없다. 또는 하나의 개념은 다른 것의 개념을 포함하지 않는다 quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.
**스피노자 에티카 I 공리 6:** 진실한 관념(idea)은 관념화된(ideato) 것 또는 대상에 반드시 *상응한다* idea vera debet cum suo ideato *convenire*.
**스피노자 에티카 I 공리 7: 비 존재**로 간주될 수 있는 것의 **본질**은 **존재**를 포함하지 않는다 quicquid ut non existens potest concipi, eius essentia non involvit existentiam.
**라이프니쯔의 스피노자 공리들 비판:** 공리들에 대해서 나는 다음과 같은 코멘트를 만든다. **첫 번째 것**은 *'esse in se'는 것이 무엇인지 진술되지 않는 한 애매(obscurum)하다.* **두 번째 것과 일곱 번째 것**에는 어떠 코멘트도 필요하지 않다. **여섯 번째 것**은 *거의 성립할 수 없다.* 각기 관념이 실로 관념화된 것과 일치한(omnis enim idea cum suo ideato convenit,)[다면], 거짓 관념이 무엇인지를 보지 못하기 때문이다. **세 번째와 네 번째와 다섯 번째 공리들**은 *증명될 수 있다*고 나는 믿는다.

**스피노자 에티카 I 명제 1:** 실체는 자신의 변양들보다(affectionibus)자연스레 먼저 있다 substantia prior est natura suis affectionibus.
**논증**: 이것은 정의 iii과 iv로부터 선명하다.

**정의3**: 나는 **실체**에 의해서 자신 안에(in se)있는 그리고 자신에 의해 숙고(concipitur)되는 것이라고 지성적으로 파악한다. 이것의 개념은 그 형성을 위해 다른 *사물*의 개념에 빚지는(debeat)개념을 필요로하지 않는 것이다[자신의 개념이 다른 개념에 독자적으로 형성될 수 있는 그런 것이 실체이다] per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur; hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius *rei*, a quo formari debeat.

**정의 4**: **실체**의 **본질**(essentiam)을 구성하는 것이라고 지성이 실체로부터 지각한 것을 나는 **속성**(attributum)이라고 지성적으로 [이해한다] per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 1 비판:** 실체는 자신의 변양들보다 즉 양상(modis) 보다 자연스레 먼저있다 substantia est natura prior suis affectionibus, id est modis. 실체의 변양들에 의해서 그는 양상들을 의미한다고 그는 정의 5에서 말했기 때문이다. 그러나 *자연스레 먼저 있다는 것이(quid sit esse natur concipitur)무엇을 의미하는 지를 그는 설명하지 않았다.* 그래서 이 명제는 선행하는 그것으로부터 증명될 수 없다. 그러나 'per natura prius alio 자연스레 다른 것보다 **더 앞선 것**'에 의해서 그는 '다른 것이 그것을 통해 지각(concipitur)되는 것'을 의미하는 것처럼 보인다. 그러나 이것에도 나는 어떤 어려움이 있다고 고백한다. 더 늦은 것(posteriora)은 단지 더 앞선 것에 의해서(per priora)만 지각[숙고]되지만, *마찬가지로 더 앞선 것도 더 늦을 것에 의해 지각되는 것처럼 보이기 때문이다.* '자연스레 앞서다 natura prius'는 이런 길에서, 곧, 다른 것이 지각 됨 없이 지각될 수 있는 그러나 다른 것은 반대로 그것의 개념이 없이는 지각 될 수 없는 그러한 것으로서, 정의 될 수 있으리라. 그러나 진실을 말하자면 '자연스레 앞서다'는 이것 보다 더 일반적이다. 예를들어 수 10은 6+4라는 것은 6+3+1이라는 속성보다 늦다. 이 후자 속성은 모든 것의 첫 속성에 더 가깝기 때문이다. 십은 1+1+1+1+1+1+1+1+1+1이다. 여전히 그것은 두 번째 그 속성 없이도 지각될 수 있다. 그리고 보다 더한 무엇은 그것이 두 번째 그 속성 없이도 증명될 수 있다는 것이다. 나는 다른 예를 덧 붙힌다. '세 내 각은 두 지각과 똑 같다'는 삼각형 안의 그 속성은 두 내각은 그 세 번 째 외각과 똑 같다는 속성 보다 자연스레 늦다. 그렇지만 전자는 후자 없이도 지각 될 수 있다. 그리고 실로 그 후자 없이도 논증될 수 있다. 비록 쉽지 않지만 말이다.

**스피노자 에티카 I 명제 2:** 자신의 [본질적인] 속성들이 다른 두 실체들은 어떤 공통적인 것도 지니지 않는다 duae substantia diversa attributa habentes nihil inter se commune habent.

**논증**: 마찬가지로 정의 3으로부터 보여진다. 각기 것은 반드시 자신 안에 있어야 하며, 그리고 자신을 통해 지각되야 하기 때문이다. 달리 말해서, 하나의 개념이 다른 개념을 포함하지 않기 때문이다 patet etiam ex defin. 3. Unaquaeque enim in se debet esse et per se debet concipi, sive conceptus unius conceptum alterius non involvit.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 2 비판:** 다른 [본질적인] 속성을 지니는 두 실체들은 어떤 공통적인 것도 지니지 않는다. *만약 [본질적인] 속성들에 의해서 그가 자신들을 통해서 지각되는 [우연적인] 속성들을 의미한다면, 나는 그 명제를 타당한 것으로 인정한다.* 두 실체 A와 B가 있고, 그리고 c는 실체 A의 [본질적인] 속성이며 d는 실체 B의 [본질적인] 속성이거나 또는 c와 e가 모두 실체 A의 [본질적인] 속성이며 그리고 d와 f는 모두 실체 B의 [본질적인] 속성이라고 추측하면서 말이다. 그러나 만약 이 두 실체들이 다른 어떤 [본질적인] 속성들을

지니면서도 공통인 어떤 것을 지닌다면, [즉] c와 d가 A의 [본질적인] 속성들이고 그리고 d와 f가 B의 [본질적인] 속성들이라면, 그 경우가 달라진다. *만약 이런 가능성들을 그가 부정한다면, 그는 반드시 그 불 가능성을 논증해야 만 한다.* 아마 그는 다음처럼 그는 이런 반대에 대해 그 명제를 논증할 것이다-d와 c는 마찬가지로 동일한 **본질**(가정에 의해 동일한 실체 A의 [본질적인] 속성이면서)을 표현하고 그리고 d와 f도 동일한 이유에서(가정에 의해 동일한 실체 B의 [본질적인] 속성이면서)동일한 본질을 표현하므로, c와 f도 마찬가지로 반드시 그렇다. 따라서 A와 B는 동일한 실체라는 것이 잇따른다. [그렇지만] 이것은 가정에 반대된다. 따라서 두 개의 구분된 실체들이 어떤 공통인 것을 지닌다는 것은 불합리하다. *자신들을 통해 지각되지만 동일한 실체를 표현할 수 있는 두 가지 [본질적인] 속성들이 있을 수 있다는 것을 나는 인정하지 않는다고 대꾸*할 것이다. 이런 일이 일어날 때는 언제든지, 다른 길에서 동일한 것을 표현하는 그런 두 [본질적인] 속성들이 또는 최소한도 그것들 중의 하나가 더 나아가 분석될 수 있기 때문이다. 이것을 나는 쉽게 증명할 수 있다.

**스피노자 에티카 I 명제 3:** 어떤 것도 공통으로 지니지 않는 것들은 어느 하나도 다른 것의 원인일 수 없다 Quae res nihil commune inter se habent, earum una alterius causa esse non potest.
**논증**: 만약 그것들이 공통적인 어떤 것도 지니지 않는다면, 하나는 다른 것에 의해 지성적으로 이해 될 수 없다(공리 5: 어떤 것도 자신과 서로, 그리고 다른 것과 서로 공통으로 지니지 않는 것들은 지성적으로 이해 될 수 없다. 또는 하나의 개념은 다른 것의 개념을 포함하지 않는다 quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.) 따라서 공리4(결과의 인식은 원인의 인식에 의존하며 그리고 원인의 인식을 포함한다 effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit.)에 따라, 하나는 다른 것의 원인일 수 없다.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 3 비판:** 만약 두 가지 것이 어떤 공통인 것도 지니지 않는다면, 하나는 다른 것의 원인일 수 없다. 공리들 5와 4에 의해.

**스피노자 에티카 I 명제 4:** 둘 이상의 구분된 사물들 중 어느 하나는 다른 것에 의해서 그 실체의 [본질적인] 속성들의 차이에 의해 또는 자신들의 변양들에 의해 구분된다 Duae aut plures res distnctae vel inter se distinguuntur ex diversitate attributorum substantiarum, vel ex dibersitate earundem affectionum.
**논증**: 있는 각기 것들은 자신 안에 또는 다른 것 안에 있다(공리 1). 정의3과 5에 의해 이것, [곧] *실체와 그 변양들을 제외하면* 지성(intellectum)에 덧 붙혀지는 것은 아무 것도 없다는 것(extra intellctum nihil datur praeter substantias earumque affectiones). 따라서 실체들을, 또는 달리 말해서(공리 4), 실체들의 [본질적인] 속성들과 변양들을 제외하면, *여러 사물들이 그것에 의해 구분되는 지성 이외에는 그 어떤 것도 주어지지 않는다* Nihil ergo extra intellectum datur. Q.E.D.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 4에 대한 비판:** 둘 또는 그 이상의 구분된 사물들은 자신들의 실체들의 [본질적인] 속성들의 다양함에 의해서 또는 변양들의 다양함에 의해서 구분된다. 그는 이것을 다음처럼 증명한다. 공리 1에 의해, 있는 각기 것은 자신 안에 있든지 또는 다른 것 안에 있다. 그것은 정의 3과 5에 의해 실체들과 그 실체들의 변양들 이외에는 지성

말고 다른 그 어떤 것도 있지 않다(extra intellctum nihil datur praeter substantias earumque affectiones)는 것이다. 여기서 *나는 그가 [본질적인] 속성들을 무시한다는 것에 놀란다.* 왜냐하면 정의 5에서 그는 단지 양상들에 의해서 실체들의 변양들 이해하기 때문이다. 그가 애매하게 말한는 것, 또는 *그는 지성 외부(extra)에 존재하는 사물들 중에[본질적인] 속성들을 포함하지 않는다는 것이 잇따른다.* 나머지 것들에 대해, 그는 자신들의 [본질적인] 속성들 또는 변양들을 통해서 지각될 수 있는 것들은 필연적으로 알려지며 그리고 따라서 마찬가지로 서로 구분된다는 것을 덧 붙힘에 의해서 그 명제를 더 쉽게 보여 주었을 것이다.

**스피노자 에티카 1 부 명제 5**: 우주 안에는 동일한 자연 또는 [본질적인] 속성을 지니는 둘 또는 더 많은 실체들은 있을 수 없다 In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attributi.

**논증**: 만약 구분된 여러 실체들이 인정된다면, 그 실체들은, 자신들의 [본질적인] 속성들의 차이에 의해서 또는 자신들의 *변양*들의 차이에 의해서, 반드시 서로 구분 될 것이다(논증 4). 만약 단지 자신들의 [본질적인] 속성들에 의해서만이라면, 동일한 [본질적인] 속성을 지니는 하나 이외의 더 많은 것이 있을 수 없다는 것이 인정 될 것이다. 만약 자신들의 변양들의 차이에 의해서라면-실체는 자연스레 자신의 변양들에 앞서므로(명제 1)-, 변양들을 제껴두고, 그리고 자신 안의 실체를 숙고하기 때문에-이것은 진실이다(정의 3과 6)-, 서로 다른 실체 하나가 숙고 될 수 없다는 것이 잇따른다. 즉 (명제 4에 의해) 단지 실체 하나만이 인정 될 뿐이지 여러 실체들이 인정 될 수 없다는 것이 잇따른다. Q.E.D.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 5 비판**: *'in rerum natura'에 의해서 무엇이 의미되는지가 애매한 것처럼 보인다*는 것을 여기서 나는 지적한다. 그는 'in universitate rerum existentium 존재하는 사물들의 전체 안에' 또는 'in regione idearum 관념들의 영역 안에' 또는 'in regione essentiarum possibilium 가능한 본질들의 영역 안에'를 그는 의미하는가? 그렇다면 동일한 공통의 [본질적인] 속성을 지닌 많은 본질들이 있지 않다는 것을 그가 의미하는지 또는 동일한 본질를 지닌 많은 개인들(individua)을 의미하는지가 선명치않다. 마찬가지로, 자연 전체를 포함하는 것을[본질적인] 속성에 의해서 의미하지 않는한, 나는 ***자연****이라는 낱말과 [본질적인]* ***속성****이라는 낱말을 왜 그가 등가의 것으로 취했*는지가 의아스럽다. 만약 [본질적인 속성은 자연 전체를 포함하는 것을 의미한다는] 이것이 추측된다면, 자신들을 통해서 지각되는 동일한 실체들의 많은 [본질적인] 속성들이 어떻게 있을 수 있는지를 나는 보지 못한다.

그 명제에 관한 그의 증명은 다음과 같다-만약 실체들이 구분된다면, 실체들은 변양들 또는 [본질적인] 속성들에 의해서 구분될 것이다. 만약 변양들에 의해서라면, 실체는 자연스레 자신의 변양들에 앞서므로, 명제1에 의해서, 실체들 역시 자신들의 변양들로부터 반드시 구분되야한다. 따라서 실체들은 자신들의 [본질적인] 속성들에 의해서 구분된다. 만약 [본질적인] 속성들에 의해서라면, 동일한 속성을 지닌 두 실체들이 있지 않다. *여기에 나는 감추어진 오류가 있을 것처럼 보인다고 대꾸한다.* 자신들의 [본질적인] 속성들에 의해서 구분될 수 있으면서도 여전히 두 실체들이 어떤 공통적인 [본질적] 속성을 지닐 것이기 때문이다. 마찬가지로 자신들에 독특한 다른 [본질적] 속성들을 덧 붙혀 지닌다면 [말이다]. 예를들어 A는 [본질적] 속성들 c와 d를, 그리고 B는 [본질적] 속성들 d와 e를 가질 수 있으리라. 더나아가서 나는 *이 명제 [5]가 증명되는 것을 제외하면 명제 1은 쓸모없다*고 기록할 것이다. 실체가 자신의 변양들 없이 지각될 수 있다는 것은 충분하기 때문에, 실체가 자연스레 그 변

양들 보다 앞서는지 또는 앞서지 않는지가 빠뜨려졌을 것이므로 [그렇다].

**스피노자 에티카 1 부 명제 7: 존재**는 실체의 *자연*에 속한다 Ad naturam substantiae periinet existere.
**논증:** 실체는 다른 외부적인 것에 의해서 생산될 수 없다(명제 6의 계론). 따라서 실체는 반드시 자기 자신의 원인이어야 한다. 즉 자신의 본질이 필연적으로 존재를 포함하거나 또는 존재가 그 실체의 자연에 속해야 한다[**정의1**: 자기-원인인 것에 의해서 나는 그것의 **본질**이 **존재**를 포함하는 것 또는 그것의 자연이 단지 존재하는 것으로서만 지각될 수 있는 것을 의미한다 Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit esistentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens.]

라이프니쯔의 스피노자 명제 7 비판: 존재는 실체의 자연에 속한다. 명제 6에 따라, 실체는 다른 것에의해 생산될 수 없다. 따라서 그것은 자기 자신의 원인이다. 즉, 정의 1에 의해 실체의 본질은 존재를 포함한다. 여기서 그는 자신이 정의 1에서 주었던 *특별한 감각에서 '자기자신의 원인'이라는 낱말을 때로 사용하지만, 때로 공통적인 그리고 대중적인 의미에서 그 낱말을 사용한다*고 옳게 비판될 수 있다. 그렇지만 이것을 교정하는 것은, 만약 그가 정의 1을 어떤 공리로 변형시켜 '다른 것으로부터 있지않는 것은 무엇이든지 자기 자신으로부터 있든지 또는 자기 자신의 본질로부터 있다'고 말한다면, 쉽다. 그러니 여기에서도 다른 어려움들이 남는다. 그 추리는 **실체**는 **존재**할 수 있다는 추측에 근거해서만 단지 타당하기 때문이다. 실체는 다른 것에 의해서 생산될 수 없기에 실체는 자기 자신에 의해서 반드시 존재해야 하고, 그래서 필연적으로 존재해야 하므로 [그렇다]. 그러나 가능한 실체 역시 지각될 수 있다possibilem autem substantiam, id est concipi posse는 것이(실체는 가능 할 수도 있다는 것이, 즉 실체는 지각될 수 있다는 것이) 반드시 논증된다. 이것은 논증될 수 있다고 생각한다. 왜냐하면 만약 어떤 것도 자기 자신을 통해 지각 될 수 없다면, 어떤 것도 다른 것을 통해서 지각 될 수 없을 것이고 따라서 어떤 것도 지각 될 수 없을 것이기 때문이다. 이것을 보다 뚜렷하게 보여주기 위해서, 우리는 만약 **a가 b를 통해 지각된다고 추측된다면, b의 개념은 반드시 a의 개념 안에 포함되는 것**으로 반드시 간주해야 한다. 그리고 다신 만약 b가 c를 통해 지각된다면, c의 개념은 b의 개념 안에 반드시 포함되는 것으로, 그래서 c의 개념은 반드시 a의 개념에 포함될 것으로, 간주해야 한다. 이렇게 계속 마지막 개념까지. 어떤 자가 만약 마지막 개념(ultimum)은 있지 않다고 대답한다면, 나는 그렇다면 어느 것이든 첫 번째 개념(primum)도 있지 않다고 대꾸할 것이다. 나는 다음처럼 증명할 것이다-다른 것을 통해 지각되는 것의 개념 안에는 낯선 요소들(alienum)을 제외한 그 어떤 것도 있지 않으므로, 많은 개념들을 통해서 진행하는 동안, 그 안에 있는 것은 무엇이든 [자신을 통해 지각되는 것이] 아니거나 또는 자신을 통해 지각되는 것을 제외하면 어떤 것도 있지 않을 것이다. 비록 새것이기는 해도 이러한 논증은 오류 불가능하다고 나는 믿는다. 이러한 논증의 도움을 받아서 자신을 통해 지각되는 것이 지각 가능 할 수 있다 potest id quod per se concipitur concipi posse는 것이 증명 될 수 있다. 그렇지만 여전히 여기서 추측된 가능의 감각에서 가능한지의 여부가, 즉 지각될 수 있는 것 뿐만 아니라 결국 첫 원인으로 환원될 수 있는 어떤 원인이 지작될 수 있는 그런 것에도 [해당되지는 지의 여부가] 의심스러울 수 있다. 왜냐하면 우리에 의해서 지각될 수 있는 각기 것이 따라서 생산될수(podrduci possunt) 있는 것은 아니기 때문이다. 양립할 수 없을 다른 더 중요한 것들 때문이다. 그래서 자신을 통해서 지

각되는 것(Ens)이 현실적으로 존재하는 것을 증명하기 위해서, 우리는 반드시 경험에 호소해야한다. 다른 것들을 통해 지각되는 것들이 존재하므로 그것들이 그것을 통해 지각되는 바로 그 어떤 것도 존재하기 때문이다. 그래서 *자기자신을 통해 존재하는 것이 있다는 것을 정확하게 증명하기 위해 당신은 전적으로 다른 종류의 추리가 필연적이라는 것을 본다.*

**스피노자 에티카 1 부 명제 20:** 신의 존재와 그의 본질은 동일하다. Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt.
**논증**: (마지막 명제[19?]에 의해) 신과 그리고 그의 모든 [본질적인] 속성들은 영원하다. 즉 (정의 8에 의해) 그의 [본질적인] 속성들 각 각은 존재를 표현한다. 따라서 자신의 영원한 본질을 설명하는 신의 동일한 [본질적] 속성들은 동시에 그의 영원한 존재를 설명한다-다시 말해, 신의 본질을 이루는 것은 동시의 그의 존재를 이룬다. 따라서 신의 존재와 신의 본질은 동일하다. Q.E.D.
**계론 I**: 따라서 신의 존재는, 그의 본질처럼, 영원한 진리라는 것이 잇따른다 Hinc sequitur 1. Dei existentiam, sicut eius essentiam, aeternam esse veritatem.
**계론 II**: 둘째로, 신 그리고 신의 모든 [본질적인] 속성들은 변할 수 없다는 것이 잇따른다. 만약 존재의 관점에서 변할 수 있다면, 그것들은 마찬가지로 본질의 관점에 있어서도 변할 수 있을 것이기 때문이다-즉, 명백히, 진실에서 거짓으로 변할 수 있다. 이것은 불합리하다.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 20 비판**: 신의 본질과 존재는 동일하다. 그는 이것을 다음처럼 증명한다-신의 [본질적] 속성이 될 수 있는 모든 것은 그의 본질에 속한다. 그의 모든 [본질적] 속성들은 영원하며(명제 19)그리고 따라서 존재를 표현한다(영원성의 정의에 의해). 그러나 동일한 [ 본질적] 속성들은 마찬가지로, [본질적] 속성들의 정의에 의해 본질을 표현한다. 따라서 본질과 존재는 신 안에서 동일하다. *나는 이것이 본질과 존재는 동일한 것에 의해 표현된다는 것을 제외하면 그 어느 것도 잇따르게하지 않는다고 대꾸한다.* 마찬가지로 나는 *이 명제는 선행하는 명제를 전제한다*고 기록한다. 따라서 만약 선행 명제의 논증이 현재 명제의 논증에 그 선행 명제 자체 대신 적용된다면, *다음과 같은 끌사나운 순환이 현상으로 나타날 것이다.* 신의 [본질적] 속성들은 본질과 존재 양자를 포현하기 때문에 신의 본질과 존재는 동일하다는 것을 나는 증명한다. 그 속성들은, 속성의 정의에 의해, 본질을 표현하며, 그리고 그리고 존재를 표현한다. 그 속성들은 영원하기 때문이다. 그러나 존재를 포함하기 때문에 그 속성들은 영원하다. 그 속성들은 존재를 포함하는 신의 본질을 표현하기 때문이다. 그렇다면 언급하는 가운데 필요한 것은 그 속성들의 영원성과 명제 19이다. 그 문제는 신의 존재와 본질은 동일한 것이라는 것에 관한 증명 이상의 그 어떤 것으로도 환원되지 않기 때문이다. 신의 본질은 존재를 포함하므로 [그렇다]. 나머지 모든 것은 그 전체를 논증의 형식으로 비틀어 매기 위한 텅빈 짐짓 장치로 끌어 들여진다. *이런 종류의 추리(rationcinationes)는 논증의 진실한 기교를 알지 못하는 사람들 사이에 아주 공통적이다.*
**계론 1 비판**: 따라서 그의 본질과 마찬가지로 신의 존재는 영원한 진리라는 것이 잇따른다. 나는 *이 명제가 선행 명제로부터 어떻게 잇따르는 지를 보지 못한다.* 사실 그 명제는 성행 명제 보다 훨씬 더 진실하며 선명하다. 만약 우리가 신의 본질은 존재를 포함한다고 추측한다면, 심지어 만약 본질과 존재가 동일한 것으로 인정되지 않는다하더래도, 그 명제는 한꺼번에 명백해지기 때문이다.
계론 2 비판: 신과 그리고 그의 모든 [본질적인] 속성은 불변적이다(immutabilis). *그 저자의*

*진술과 그 진술에 관한 증명은 애매하며 혼돈스럽다.*

**스피노자 에티카 1 부 명제 21:** 신의 어떤 [본질적] 속성의 절대적인 자연으로부터 잇따르는 모든 것들은 반드시 항상 존재하며 그리고 무한하다. 또는 다른 말로하면, 그 말해진 [본질적] 속성을 통해서 영원하고 무한하다 Omina, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.
**논증**: (부정된 그 명제를) 가능하다고 (상정하여), 신의 어떤 [본질적] 속성 안의 어떤 것이 말해진 그 [본질적] 속성의 절대적 자연으로부터 잇따를 수 있는데, 그것은 동시에 유한하며 그리고 조건지워진 존재 또는 지속을 지닌다고, 예를들어 신의 관념은 그 속성 안의 생각을 표현한다고 지각해 보라. 이제 신의 속성으로 상정되는 한, 생각은 필연적으로( 명제 11에 의해) 그 자연에 있어 무한하다. 그러나 신의 관념을 소유하는 한, 그것은 유한하다고 상정된다. 그러나 ( 정의 2에 의해) 생각에 이ㅡ해서 한정되지 않는한, 그것은 유한한 것으로 간주될 수 없다. 그러나 신의 관념을 구성하는한( 유한하다고 상정되는 한이기 때문이다), 그것은 생각 자체에 의해 한정되지 않는다. 따라서 그럼에도 불구하고 (명제11에 의해) 반드시 존재해야 하는, 신의 관념을 구성하지 않는한, 그것은 생각에 의해 한정된다.

따라서 우리는 지금, 생각이 신의 관념을 구성하지 않음에도, 신의 관념이 자연스레 절대적인 생각인 한 그 자연으로부터 잇따르지 않는다는 것을 인정했다(그것은 신의 관념을 구성하는 것으로 그리고 마찬가지로 구성하지 않는 것으로 간주된다). 이것은 우리의 전제에 반대된다. 따라서 만약 신의 관념이 그 [본질적인] 속성 안에서 생각을 표현한다면, 또는 실로 신의 어떤 속성 안의 다른 것이(우리는, 보편적으로 적용되는 그 증명으로, 그 예를 취할 수 있기 때문이다)말해진 그 속성의 절대적인 자연의 필연성으로부터 잇따른다면, 말해진 그것은 반드시 필연적으로 무한해야 한다. 이것이 우리의 첫 욧점이다.

나아가서 그래서 어떤 [본질적인] 속성의 자연의 필연성으로부터 잇따르는 것은 한정된 지속을 지닐 수 없다. 만약 어떤 속성의 자연의 필연성으로부터 잇따르는 어던 것을 신의 어떤 속성 안에 존재하는 것으로 상정할 수 있다면, 예를들어  신의 관념은 그 속성 안의 생각을 표현한다 그리고 그것을 어떤 때는 존재하지 않는 것으로 또는 존재하지 않게 될 것으로 상정된다.

이제 신의 생각 속성은 반드시 필연적으로 변함없이 존재한다(명제 11과 그리고 명제 20 계론 2에 의해). 그리고 신의 관념의 지속의 한계들을 넘어서서(신의 관념을 어떤 때는 존재하지 않는 것으로, 또는 존재하지 않을 것으로 상정하면서), 생각은 강제로 신의 관념없이 존재할 것이다. 이것은 우리의 전제에 반대된다. 왜냐하면 생각이 주어지면 그로부터 신의 관념은 필연적으로 흘러나온다고 우리는 상정하기 때문이다. 따라서 생각 안에서, 또는 신의 어떤 속성의 절대적인 자연으로부터 필연적으로 잇따르는 어떤 것 안에서 표현된 신의 관념은 한정된 지속을 지닐 수 없다. 그러나 말해진 그 속성을 통해서 영원하다. 이것이 우리의 두 번째 요점이다. 동일한 명제가 어떤 [본질적인] 속성 안에서 필연적으로 신의 절대적 자연으로부터 잇따르는 어떤 것을 긍정할 것이라는 것을 염두에 두어 보라.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 21에 대한 비판**: 신의 어떤 [본질적인] 속성의 절대적 자연으로부터 잇따르는 모든 것은 반드시 항상 존재하며 그리고 무한하다 또는 이 동일한 속성을 통해 영원하고 무한하다. 그는, 쉬운 이것을 *애매하게 그리고 길게 논증*한다.

**스피노자 에티카 1 부 명제 22:** 신의 어떤 [본질적인] 속성으로부터 잇따르는 것은 무엇이든지, 그것이, 필연적으로 존재하고 그리고 무한한 어떤 변양에 의해서, 그 말해진 속성을 통해, 변양지워지는 한, 마찬가지로 반드시 필연적으로 존재하고 그리고 무한한 것으로 존재한다 Quicquid ex aliquo DEi attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.
**논증**: 이 명제의 증명은 선행 명제의 논증과 비슷하다.

**라이프니쯔의 스피노자 명제 22에 대한 비판**: 신의 어떤 [본질적인] 속성들로부터 잇따르는 것은 무엇이든지, 그것이 그러한 변양에 의해서 이 속성을 통해서 필연적으로 존재하고 그리고 영원한 것으로 변양지워지는 한, 반드시 마찬가지로 필연적으로 존재하고 그리고 무한해야 한다. *그는 그 논증이 선행 논증 안에서 진행하는 것으로 말한다. 그래서 역시 그것도 애매하다.* 나는 그가 그런 변양(modificationis)의 보기를 제공했기를 바란다.

## De veritatibus primis(1686-1689)

1) 동일한 이성적인 진실들(inter veritates rationis idenicae, I, 176)과 저 사실적인 진실들(veritates faacti haec, I, 176) 중에 절대적인 첫 번째 진실들(Veritates absolute primis, I, 176)이 있다. 이[첫 번째 진실]들로부터 모든 경험이 *아프리오리하게* 증명될 수 있다. 즉 **가능한 모든 것은 존재하러 애쓰며**(omme possibile exigit existere, I, 176), 그리고 그 때문에, 만약 역시 존재하러 애쓰는 다른 어떤 것이 그것을 방해하지 않고 그리고 그것과 양립할 수 있다면, 존재한다는 것[이 그 첫 번째 진실(?)이다]. 이로부터 대부분의 사물이 그안에서 존재하는 사물의 연결(rerum scombinationem, I, 176)이 항상 존재한다는 것, 그래서 만약 우리가 a, b, c, d를 그것들의 본질과 관련하여 같은 반열(aequalia,I, 176)의 또는 같은 정도의 완전함으로 정립한다면, 즉 존재하려고 같은 정도로 애쓰는 것으로 정립한다면, 그리고 더 나아가서, d는 a와 양립불가능(incompatibile, I, 176)하지만, a는 d 이외의 어느 것과도 양립 가능하며 그리고 마찬가지로 b와 c도 그러하다고 정립한다면, 이로부터 d를 배제한 a, b, c의 연결이 존재한다는 것이 잇따른다(sequitur, I, 176). 왜냐하면 만약 d가 존재하는 것은 단지 c와 함께만 존재할 수 있는 것이라고 우리가 [말]하려 한다면, c, d의 연결이 존재 할 것이나, [이것은] a, b, c의 연결로서 완성되지 않기 때문이다. 그 때문에 이로부터 사물은 가장 완전한 방식으로(perfectissimo mode, I, 176)존재한다는 것이 분명해진다. 어떤 것이 존재하다는 것을 만약 사람들이 정립한다면, 모든 가능한 것은 존재하려고 애쓴다는 이 명제(propositio, I, 176)는 *아 포스테리오리하*

*게* 확립될 수 있다. 왜냐하면 모든 것이 존재하고 그리고 그런 연후에(tunc, at that time, I, 176) 가능한 모든 것이 그렇게나 존재하려고 애쓴 결과 역시 그것이 존재하거나 또는 존재하지 않기 때문이며, 그러고 나서야(tum, I, 176) 도대체 어떤 것이 다른 것에 앞서 존재하지 않는 근거(ratio, I, 176)가 반드시 주어지기 때문이다. 그러나 이것은 일반적인 **본질**의 또는 가능성의 근거를 통해서, 1)**가능한 것(possilbe,** I, 176**)은 자신의 자연에 따라 그리고 특히 자신의 가능성과 관련하여 그리고 자신의 본질의 정도에 따라(seu pro essentiae gradu,** I, 176**) 존재하려 애쓴다**는 것 이외의 다른 것이 주어지거나 정립될 수 없다. 만약 2)**존재하려는 어떤 경향이 그 자체 본질의 자연 안에 있지 않다면, 어떤 것도 존재하지 않을 것이다. 다른 어떤 것도 지니지 못하는 그 경향을 본질들이 지니지 않을 것이라고 말하는 것은 근거 없이 어떤 것을 말하는 것이기 때문이다**. 3)일반적으로 존재는 동일한 방식으로 각 본질에 관련되므로 [그렇다](주석 1: 만약 4)존재가 그 본질의 애씀 이외의 다른 어떤 것이라면 존재 자체가 본질을 지니거나 또는 새로운 어떤 것이 덧 붙혀진다는 것이 잇따를 것이다. 덧붙혀지는 그것에 대해, 이것의 본질이 존재하는지 아니면 존재하지 않는지 그리고 도대체 그것이 오히려 다른 것으로 [왜] 존재하는지를 사람들은 다시 물을 수 있을 것이다) 1)possibile exigere sua natura existentiam et quidem pro ratione possibilitatis seu pro essentiae gradu. 2)nisi in ipsa essentiae natura esset quaedam ad existendum inclinatio, nihil existeret, nam dicere, quasdam essentias hanc inclinationem habere, quasdam non habere est dicere aliquid sine ratine[1], cum 3)generaliter vidatur existentia referri ad omnem essentiam eodem modo. ([주석1] si 4)existentia esset aliud quiddam, quam essentiae exigentia, sequeretur ipsam habere quandam essentiam, seu aliquid novum superaddere rebus, de quo rursus quaeri potest, an haec essentia existat an non existat, et cur ista potius quam alia.), I, 176). 그럼에도 불구하고, 5)모든 순수 긍정 개념(omnes termini pure positivi, I, 178)은 서로 양립하기 때문에, 구분된 본질들은 맞서 싸운다는 것을, 이로부터 6)구분되는 사물들의 공존의 불가능성이 유래하거나 또는 [있는] 그대로 발생할 수 있다는 것을 여태까지 사람들은 인식하지 못했다(illud tamen adhuc hominbus ignotum est, 6)unde oriatur incompossibiltas diversorum, seu qui fieri possit, ut 5)diversae essentiae invicem pugnent, cum omnes termini pure positivi videantur esse compatibiles inter se(I, 178).

우리 인식에 알맞은 첫 진실들은 경험들이다. 절대적으로 첫 번째 것은 아닌 각 진실은 하나의 절대적인 첫 번째 것으로부터 증명될 수 있다. 각 진실은 (증명될 수 있는[ 어떤 것이 증명되는] 그런 식으로는 증명될 수 없는) 절대적인 첫 번째 것으로부터 증명될 수 있거나, 또는 그 자체 하나의 절대적인 첫 번째 것이다. 그리고 그것이, 사람들이 늘 상 말하곤 하는, 7)근거(이유) 없이는 어떤 것도 덧붙혀지지 않는다는 것, 8)더욱이 근거없이는 어떤 것도 발생할 수 없다는 것이다(et hoc est, quod dii solet, 7)nihil debere asseri sine ratione, 8)imo nihil fieri sine ratione etc. I, 178).

## de contingentia(1686-1689)

**신** 안에서는 존재가 본질과 구분되지 않거나 또는 이것은 신은 본질적으로 존재하는 것이라는 것과 *동일하다*. 그 때문에 신은 필연적인 것(**Ens**)이다 in deo existentia non differt ab essentia, vel, quod *idem est*, deo essestiale est existere. unde deus est ens necessarium, I, 178).

---

[1]) '주석 1'이 붙은 자리이다.

창조된 것들은 **우연**적이다. 즉 존재가 자신의 본질로부터 잇따르지 않는다 creaturae sunt contingentes, hoc est existentia non sequitur ex ipsarum essentiaII, 178).

개념들의 분석으로부터 증명될 수 있는 필연적인 진실들이 있다. 그래서 이것들은 결국 동일한 것들로 이행한다. 그래서 대수학에서처럼, 결국 서로에 상응하는 값들로부터 *동일한* 방정식(aequatio *identica*, I, 178)이 유래한다. 즉 동일한 진실들은 모순율에 의존한다(seu veritates necessariae pendent ex principio contradictionis. I, 178).

우연적인 진실은 모순율로 환원될 수 없다. 그렇지 않으면, 그것들 모두는 필연적이 될 것이며 그리고 **현실적으로 존재하는 저것과는 다른 가능성들**이 있을 수 없을 것이다(nec alia essent possibilia, quam quae actu ad existentiam perveniunt. I, 178).

신 뿐만 아니라 창조된 것도 존재한다고 그리고 **필연적인 명제**들은 **우연적인 명제**들보다 적게 진실한 것은 아니다고 우리가 적게 말하지 않으면 않을수록, 우연적인 존재(existentiae contingentis, I, 178)와 본질적인 진실의 개념(notio, I, 178)안에는 공통된 어떤 것이 놓여있다는 것은 필연적이다.

내 의견에 따르면, **필연적인 진실**들의 경우에는 어떤 경향을(inclinans, I, 178) 요구하나, **우연적인 진실**들의 경우에는 (그 경향을) 빌려주는, 비 동일 명제들의 근거가 항상 주어질 수 있다는 것이 각기 진실에 공통적이다.

그리고 **우연적인 존재**들(existentibus contingentibus, I, 178)과 마찬가지로 **필연적인 존재**들에게는 그것들이 자신들의 쪽에서 정립될 수 있는 근거들을(rationis, I, 178) 다른 쪽들보다 더 많이 지닌다는 것이 공통이다.

필연적이든 우연적이든 각기 진실한 보편 긍정 명제에게는 *술어와 주어의 어떤 연결*이 성립한다는 것이 고유하다. 동일한 것들의 연결은 그 자체 드러나지만, 나머지 것들의 경우에 그 연결은 항들의 분석(개념들의 분석, analysin terminiorum, I, 180)을 통해서 [현상으로] 나타난다.

이런 비밀 안에, 앎의 어떤 수단도 소유하지 못한 자에게는 쉽게 인식될 수 없는, 필연적인 진실들과 그리고 우연적인 진실들 사이의 구분이 꽃혀있다. 즉 사람들은 **필연적인 명제**들의 경우에 임의적으로 더 정립된 분석을 통해서 하나의 동일한 방정식(똑 같음, aequationem identicam, I, 180)에 도달한다. 그리고 심지어 이것은 기하학적인 엄밀함을 가지고 진실성을 증명하는 것을 말한다. 그러나 **우연적인 명제**의 경우에는 근거들의 근거들을 통해서 *무한히*(in infinitum, I, 180)그 분석이 진행한다(발표문 351). 그래서 사람들은 결코 완전한 증명을 지니지 못한다. 비록 항상 하나의 근거가 진실을 위해 성립하고 그리고 정신직관을 가지고 무한한 계열을 꿰뚫어 보는 신으로부터만 단지 완전하게 보여지기는 해도 말이다.

기하학과 수론으로부터 가져와지는 예(exemplo, I, 180)는 하나의 예시(illustrari, I, 180 )일 수 있다. 주어의 개념 안에 술어의 개념(notionem, I, 180)이 포함된다는 것이 보여질 때까지 **필연적인 명제**들 안의 술어와 주어를 분석하는 일이 계속 이어진다는 것은 수의 경우에 사람들이 하나의 공통된 분모에 도달할 때까지 계속되는 분석(교환하는 나눔, continuam analysin(alternarum divisionum), I, 182)을 *유한하게* 해 나갈 수 있는 것과 같다. 그러나 비 통약적인(incommensurabilibus, I, 182)수들 자체의 경우에도 그러한 방식으로 하나의 비율 또는 비교(proportio sive comparatio, I, 182)가 주어진다. 유클리트에 의해서 증명된 것처럼. 설령 해결이 *무한히* 계속돼서 결코 끝나지 않더라도 말이다. 그래서 개념들의 연결 또는 **우연적인 명제**들에 있어서의 진실이 주어진다. 만약 이러한 연결이 역시 분석을 통해서 동일명제 또는 모순명제 또는 필연성으로 결코 거슬러 올라 갈 수 없을 때도 [말이다]

9)신이 최상의 것을 선택한다(deus eligit optimum necessaria sit, I, 182) 라는 또는 10)그것은 오히려 하나의 그리고 자신의 첫 자유로운 결정이다 라는 명제가 **필연적**인가 라는 물음이 제기될 수 있다.

마찬가지 비슷한 방식으로, 11)존재하지 않는 것 보다 존재하는 근거가 더 크지 않고는 어떤 것도 존재하지않을 것이다(nihil existit sine majore existendi quam non existendi ratione., I, 182)라는 이러한 명제가 **필연적**인 것인가라는 물음이 제기될 수 있으리라.

술어와 주어의 연결은 각 진실 안에서 성립한다는 것은 확실하다[1] 만약 아담이 죄인으로서 존재한다고 말해진다면, 죄인의 이 개념 안에 어떤 것이 놓여있다는 것이 그 때문에 필연적이고, 그 때문에 그는 존재한다고 말해질 수 있다.

신은 결코 지혜 이외의 달리 행동 할 수 없다는 것이 그래서 그것은 그의 근거들이 인식될 것이고 그의 최상의 정의와 선과 지혜가 인식되고 요구된다는 것을 말한다는 것이 인정하도록 보여진다. 그리고 동시에 좋은 즐거움(beneplacitum, I, 182)일 수 없는 쾌락(purplaciti, I, 182)의 경우가 결코 있지 않다는 것도 보여진다.

각기 특별한 경우에 어떤 과정이 *무한함으로* 귀결되므로, 우리는 그 경우 존재의 진실한 형식적인 근거를 인식할 수 없기 때문에, 우연적인 진실은 *아 포스테리오리하게* 즉 경험을 통해서 인식하며 그럼에도 불구하고 그것은 동시에 근거와 경험 자체를 통해 준비된(그러는 한 우리에게 사물들 안으로 쇄도하는 것이 주어진다) 보편적이고 일반적인 것으로서 받아드려진다는 것으로, 그리고 13)근거 없이는 어떤 것도 발생하지 않으며 그리고 대립된 사물들 중에서 항상 보다 더 근거를 지닌 것이 발생한다는(nihil fieri sine ratione, et ex ppositis semper illud fieri, quod plus rationes habet. I, 184) 신에 의해 우리 정신에게 심어진 저 원리(principium. I, 184)으로, 충분하다.

그리고 자신의 지혜의 진실한 근거들에 들어맞을 것 이외의 길로는 신 자신은 행동을 야기하지 않는 거처럼, 그렇게 신은 이성적인 피조물들을 창조했다. 그래서 피조물들은 우세한 [근거들에] 들어맞는 것 이외의 길로는 결코 행동을 야기하지 않지 않는다. 이것은 피조물들에게 이성의 자리에 들어서는, 진실한 또는 분명한 **경향**(veras vel apparentes inclinantes. I, 184)을 빌려준다는 것을 말한다.

그 때문에 그러한 원리가 주어지지 않는다면, 도대체 우연적인 사물들의 경우 어떠한 진실의 원리도 주어질 수 없을 것이다. *모순의 원리*가 저 [우연적인 사물의] 경우에는 어디에서도 발생할 수 없기 때문이다.

14)모든 가능한 것이 존재하게 되는 것은 아니라는 것을 확실하게 집어 들어야 한다(pro certo habendum est non omnia possibilia ad existentiam pervenire, I, 184). 그렇지 않으면 사람들은 어느 곳에도 그리고 그 언제도 존재하지 않을, 소설 속의 어떤 인물도 생각해 낼 수 없다(발표문 350). 모든 가능한 것이 존재한다는 것은 오히려 나타나지 않을 것처럼 보인다. [가능한 것들 중] 반대되는 것이 방해 할 것이기 때문이다. 그리고 15)가능한 것들의 무한한 계열이 주어진다(et dantur infinitae series possibilium, I, 184). 그러나 16)어느 경우에든 하나의 계열이 다른 계열 안에 포함될 수 없다. 각기 계열은 보편적이기 때문이다.

이 두 명제들로부터 나머지 것들이 잇따른다.

---

[2]) 12)존재하는 것은 존재하는 것을 통해서는 어떤 형상도 받아들이지 않는다는 것은 확실하다(illud certum est, quod existit non accipere novam formam existendo. I, 182) 라는 수고에서의 이 단락의 첫 문장

15)신은 항상 완전성 또는 지혜의 두드러짐 속에서 항상 행동한다 deus semper agit cum charactere perfectionis seu sapientiae(I, 184).

16)모든 가능한 것이 존재하게 되는 것은 아니다non omne possibile ad existentiam pervenit(I, 184).

17)진실한 보편 긍정 명제 각각의 경우 술어는 주어 안에 포함된다. 이것은 술어와 주어의 연결이 주어진다는 것을 말한다in omni propositione universali affirmativa vera praedicatum niest subjecto, seu datur connexio praedicati et sujecti(I, 184).

자신의 존재 근거(이유)가 보다 더 큰 명제가 [결국] 존재한다(propositio existit cuius major existendi ratio est, I, 184)는 이 명제를 내가 *필연적인 것*으로 정립한다면, 이로부터 자신의 존재 이유가 더 큰 명제는 필연적인 것이라는 것이 잇따른다는 것에 관해 사람들은 반드시 살펴봐야 한다. 그러나 잇따르는 그것은 올바르게 부정되야 한다. 왜냐하면 그것이 필연적인 명제의 정의라면, 그것의 진실성은 기하학적인 엄밀함으로 증명될 수 있다는 것이 각 경우에 나타날 수 있으며, 그래서 각기 것 그리고 단지 진실성 만이 보다 더 큰 존재 [존재] 근거를지닌다는 명제 또는 신은 항상 가장 지혜로운 방식으로 행동한다는 명제가 [기하학적인 엄밀함으로] 증명될 수 있을 것이기 때문이다. 그러나 이것으로부터 우연적인 명제 A는 보다 더 큰 근거(이유)를 지닌다는 또는 우연적인 명제 A는 신적인 지혜에 상응한다는 명제가 [그런 방식으로] 증명될 수 없다. 그리고 이것으로부터 우연적인 명제 A가 필연적이라는 것도 잇따르지 않는다. 그리고 설령 그 때문에 신이 필연성을 가지고 최선의 것을 선택한다고 하더래도, 그럼에도 불구하고 그 때문에 최선의 그것이 *필연적이지는* 않다. 신이 최선 것을 선택한다는 것은 필연적인 것이다는 것이 만약 진실이라면, 그럼에도 불구하고, 최선의 것은 *필연적이라는* 것이 잇따르지 않는다[1]. 그 때문에, 설령 신은 최선의 것을 선택한다는 것이 필연적이라는 것은 최선의 것이 필연적이라는 것을 말한다고 할지라도, 그럼에도 불구하고 선택된 것은 *필연적이라는* 것이 잇따르지는 않는다. 그것이 최선의 것이라는 것에 관한 어떤 증명도 주어질 수 없기 때문이다. 여기에서 *잇따름의 필연성과 잇따르는 것의 필연성 사이의 구분이 어떤 방식으로든 생겨난다.* 그래서 잇따름의 필연성의 근거인 첫 번째 것이, 최선의 것의 오류 불가능한 선택의 근거에 관한 저 인정된 가정에 따라, 그 자신으로부터 필연적인 잇따르는 그것이 *필연적이라는* 것을 [확보해주지] 않는다. 최선의 것은 정립되기 때문이다.

신은 진실한 최선의 것을 선택한다는 것이 비록 필연적이기는 해도, 그럼에도 불구하고 이로부터 신이 잇따르는 것은 아니다[1]. 이것은 신에게 가장 완전한 방식의 활동(operandi. I, 186)을 덧 붙혀주는 것보다 더 확실하게 나타난다. 그 때문에 창조된 것들의 경우 그것들이 가장 크게 나타나는 근거에 들어 맞게 행동할 것이라는 것은 확실하지 않다. 이러한 명제 자체는 그 피조물들의 경우에 [기하학적인 방식으로] 증명될 수 있는 것이 아니다.

## de dispositionibus internis(1686-1689)

---

은 라이프니쯔에 의해서 삭제된다.

[3]) 이 문장은 수고에서 라이프니쯔에 의해서 삭제된다[줄을 그음으로서 제거된다?]그리도 대신에 그 문장 대신에 그에 잇따르는 것이 덧 붙혀진다.

[4]) 이 단락의 이 첫 문장은 라이프니쯔에 의해서 수고에서 삭제된다.

우리의 자유에 맞서, 의지의 근거는(rationem volendi, I, 188)외부로부터 온다는, 즉 육신의 기질(corporis temperamento, I, 188)로부터 또는 대상들의 인상들로부터 온다는 이의 제기가 있다. 나는 마음 자체의 내적 **성향**도 함께해야 한다(concurrere et dispositiones internas ipsius mentis. I, 188)고 답한다. 마음의 현재 성향(소질)은 육신의 과거의 인상들로부터 또는 외부의 것들로부터 유래한다고 당신은 굽히지 않을 것이다. 나는 그러나 논쟁의 여지가 있는 어떤 것을 제공함에 의해서, 즉 외부로부터 오지 않는 어떤 근원적인 성향이 마음 안에(in mente, I, 188) 있다고, 나는 답한다. 그 때문에 마음 자체는(mentes ipsas, I, 188) 자신의 근원적인 자연을 근거로 서로 비슷하지 않다고 사람들은 반드시 말해야 한다. [그러나] 사람들은 일상적으로 [이것이] 그 자연의 반대라고 생각한다. 그를 위해 나는 역시 한 번 더 다른 재원으로부터 확실한 논의들을  제공한다. 마음(mens, I, 188)은 다른 경우에 완전할 것이며 그리고 외부의 것에 더 강하게 저항 할 수 있다는 것. **자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다**(발표문 356, 378). 신은 당신에게 더 큰 힘을 도대체 주지 않았다고 당신은 하소연 함으로서 굽히지 않으러 들 것이다. 나는, 만약 신이 그렇게 행동하셨다면, 당신은 당신이 아닐 거라고 답한다. 왜냐하면 신은 당신이 아니라, 다른 피조물을 생산하셨을 것이기 때문이다.

## [완전 개념과 개별적인 실체]

**보편적인 종합과 분석, 또는 발견과 판단의 기술**(1679?, 교재 229쪽)
**형이상학 강론**(1686, )**아놀드와의 편지 I**(1686-87)

**개념의 종류**:

ㄱ)뚜렷한 개념: 자기를 통해 이해되는(자명한) 것. 예를들어 **Ens**(교재 230)
ㄴ)혼돈스러운 개념: 자기를 통해 지각되나, 개념들에 의해 충분히 묘사되지 않음. 예를들어 색.
**명목 정의**(definitione nominale, 요소 또는 부호의 열거에 의한 정의) 불 가능

ㄷ)원초적 개념: 어떤 요소들도 지니지 않음
ㄹ)파생 개념: 원초적 개념으로부터 파생 됨-원초적 개념들의 연결

*)정의들:
*-1)**실재 정의**(definitionibus realibus): 가능함을 보여주는 것으로서, 원초적 관념들로 환원 된다 - 충전적이고 직관적이다(adaequatam seu intuitum).

공리들: 본성 상 분명히 논증 불 가능한 것들이다. 그러나 일상적인 공리들은 모두 동일율로 환원될 수 있다. 심지어 모순율(동일한 것이 동시에 있고 그리고 있지 않을 수 없다)까지도 동일율의 그 반대를 추측하므로서 획득 될 수 있다. 따라서 동일율이 진실의 최상의 기준이다.

동일성이 아닌 명제: 술어가 주어 안에 뚜렷하게(expressenent, 교재 306) 포함되지않고, 단지 **잠재적으로(virtuellement)만 반드시 포함**된 명제. 주어가 술어 안에 있다고 할 때의 '안에 있다'(**in-esse**)의 의미가 바로 이런 의미이다.

*) *데카르트의 신 존재 증명*: 신은 완전하다는 정의로부터 존재를 이끌어 냄.
토마스: 이 증명은 1)신이 있다는 것을 가정한다.
라이프니쯔: '1)'을 2)신은 본질을 지닌다로 해석-이 본질은 장미의 본질과도 같다(장미의 존재는 장미의 본질을 따른다)
3)이러한 본질은 가능성 개념이다 - 가능성 개념 증명(교재 231)

**종합(Synthesis)과 분석(Analysis)의 구분**

원리를 기준으로: 종합(원리로부터 출발하여 답 발견)
분석(답 발견위해 원리로 향함):
ㅁ)대(代)수학적(Algebra) 방식: 보통 도약.
ㅂ)환원적 분석: 드뭄

발견수단을 기준으로: 종합(연결기교)-어떤 것의 쓰임새와 응용을 발견하는 수단
분석-그 어떤 것 자체를 발견하는 수단

쓰여지는 회수에 따라: 종합(많다)-**연결기교**(Ars Combinatorum, 교재 233)로서, 사물 일반의 형식들과 질 일반 그리고 이와 비슷한 것들을 다룸. 그러나 대수학과는 다르다: 대수학은 량적인 형식(똑 같음과 똑 같지 않음)를 다룬다. 그리고 연결기교에 예속된다. 연결기교의 규칙을 사용한다)
분석(드물다)

### [8-14]개별적인 실체(의 개념)은 무엇인가?

**개별실체(Substance individuelle) 또는 완전한 있음(un estre complet)**.

**명목적인 정의**(다른 것의 속성이 되지 않는다)만으로는 충분치 못하다. 그래서 '*-1'**실제정의**가 필요함: 속성이 되지 않는다는 것은 무엇을 의미하는가? 속성은 사물들의 자 연 안에 그 토대를지닌다. 그래서 주어를 이해하면 주어에 속한 술어 를 이해하게 된다. 속성이라는 것은 안에 있다는 것이고, *안에 있다*는 것은 잠재적으로 포함됐다는 것이다.

**우연적인 있음**(예: 알렉산더)이란 그 주어의 모든 속성을 포함하고 있는 것이 아닌 것.

**개별실체**

는 창조에 의해 시작하고, 무화(無化)에 의해 사라진다.

의 신의 **창조**:

신은 세계의 다른 *직관*(veves, 교재 311)에 따라 다양한 실체를 생산한다. 그리고 일종의 **유출(d'emantion)**에 의해 법칙적으로 생산하며-우리가 생각들을 생산하는 것처럼-, 보존한다. 이렇게 창조된 실체는 신에 의존한다.

신은 영광을 드러내기 위해 우주의 직관으로부터 그 앎을 통해 생산한다.

개 수에는 증감이 없다.

중 천사와 지성은 가장 낮은 종이다(토마스)-단 종차는 기하학적인 질이다.

는 신 이외에는 자기 자신 이외의 그 어떤 것과도 독립적이다(교재, 312, 337)-세계와 떨어져 있다.

는 자신의 방식으로 각자 전체 우주와 신을 표현한다-신의 특성(무한한 지혜, 전능)을 가능한 한, 모방하려 한다. 혼돈스럽지만 포함한다(닮는다)-모방하면서 자신의 힘을 확장한다. 그리고 각 실체는 우주의 그 *직관*에 알맞게 우주를 표현한다-이 직관은 항상 진실하다. 신의 직관은 항상 진실하기 때문이다. 그래서 우리의 지각들은 항상 진실하다. *기만하*는 것은 우리로부터 오는 우리의 판단일 뿐이다.

모든 실체들의 지각 또는 표현들은 상호 상응한다. 우리 자신의 있음의 결과로서만 우리에게 발생하는 모든 것(**현상, phenomenes**)은 우리 안의 세계와 일치하는 질서를 지닌다. 그래서 모든 실체들은 확립된 이성 또는 법칙을 주의깊게 따르면서 서로 마주친다. 미리 예정된 날 자에 한 곳에서 사람들이 만나듯 말이다.

모든 것들이 동일한 현상들을 표현하지만, 이런 표현들이 정확히 유사한 것이 아니라 요히려 **비례**적이댜(proprtionales, 교재 312). 자기 관점에 따라 동일한 현상을 말하기 때문이다. 모든 현상들 사이의 상호 일치의 원인은 신이다. 신이 모든 개별자들을 연속적으로 유출하는 우주 전체를 보기 때문이다. 그래서 신 없이는 상호 연결이 있을 수 없다.

각 각은 곧 완전한 있음들은(estre comple, 교재, 337) 전체 우주를 자신의 길로 어떤 관점(관계) 안에서 표현한다. 그리고 선행 상태들은, 우연이든 필연이든, 이전 상태들의 결과이다.

개별적인 실체들은 다른 실체들에 작용하지도 작용받지도 않는다. 각 각 발생한 모든 것은 단지 자신의 완전한 개념의 결과일 뿐이다. 이러한 개념은 모든 속성들을, 사건들을 포함한다. 생각들과 지각들 이외의 그 어떤 것도 우리에게서 발생 할 수 없다. 미래의 생각들과 지각들은 단지 선행하는 것들의 결과일 뿐이다. 우연적이다.

들의 상호 작용(le commerce)은 가능한가? 모든 피조물들은 동일한 군주에 의해서 동일한 의도로 연속적으로 생산된 것들이므로, 동일한 우주를 표현한다. 그리고 이 과정에서 정확이 서로 상응하며, 서로에 작용한다(교재, 337). 다른 것의 원인이 되는 것 보다 더 뚜렷하게 어떤 것을 표현하기 때문이다. 이것은 우리가 움직임을 바다가 아니라 배의 탓으로 돌리는 것과 같다. 그러나 상호 작용이 실제 물리적인 영향 또는 의존으로 이해 돼서는 안된다. 이러한 영향은 결코 뚜렷하게 숙고 될 수 없다.

실체에로의 상응(l'accord) 또는 일치(concomitance)의 가정만이 모든 것을 설명한다(교재, 338) 그러나 육신적인 실체의 서로의 행위는 부정된다. 그럼에도 그 행위는 선명한 것처럼 보인다. 이것은 심상, 무지개 등과 같다. 몸은 뭉쳐진 것들이다. 마치 돌무더기처럼(물리학의 미립자). 그렇지 않으면, 연장될 수 없다.

**개별실체의 개념**

은 *종들의 가장 추상적인 개념들과 다르다*. 종들의 이러한 가장 추상적인 개념은 추상적인 또는 영원한 진실들만을 포함하며, 신의 명령에 전혀 의존하지 않는다. 반면, 개별적인 실체의 개념들은 우연적인 진실 또는 사실적인 진실만을 담고 있으며, 마찬가지로 신의 자유로운 명령들을 잠재태로(교재, 332) 포함한다. 바로 신의 자유로운 이 명령은 존재 또는 사실들의 주요 재원이며, 그리고 **<u>신성한 오성 안의 *본질*은 *의지*의 어떤 숙고들보다 먼저다</u>**.

개별실체들의 개념이 자신의 모든 사건들을 포함한다는 것은 ㅂ)<u>진실 명제의 긍정(신임명령의 긍정)이란 주어 안에 술어가 있다(포한된다)는 것</u>이다(교재, 337). 그런데 ㅇ)<u>명제 항들 사이의 연결 토대가 반드시 있다</u>. 이것은 그 항들의 개념들 안에서 발견된다. 'ㅇ)'이 가장 큰 원리이다.

안에는 그 실체 안에서 발생할 수 있는 모든 것이 한꺼번에 **잠재적으로**(발표문376)포함돼 있다. 원의 **본질** 안에서 그로부터 연역되는 모든 속성들을 볼 수 있듯이 말이다. 이러한 연역들은 가정 필연적인, 그것의 반대가 어떤 모순도 함축하지 않는 그런 연역(연결)들이다. 그리고 미래의 *우연*적인 속성들은 단지 신의 오성과 의지 안에서만 실재성을지닌다. 미래 우연들의 형상은 신이 미리 준 것들이다. 그러나 이런 형상들에게 우연이 반응하는 것은 *필연*이다.

는 그 개념 안에 모든 경험적인 상황들과 사건들을 포함한다.

에 관한 이전의 스콜라 철학자들의 논의는 선행하는 속성을 가리키는 시간을 지니는 **시계**를 어디에서 그 속성이 성립하는지를 조사함이 없이 주장하는 것과 같다.

**개별실체로서의 자아**(교재, 334)

자아라는 개념은 개별실체의 개념과는 또 다르다. 단순히 생각하는 실체로서의 자아는 충분치 않다. '나'를 다른 가능한 정신들과 구분하는 것은 무엇인가. 나(라이프니쯔)는 이에 관해 혼돈스러울 뿐이다.

나 자신은 나의 모든 속성들의 주어. 그리고 나의 개념은 다른 모든 조건들을 포함한다. 그리고 다른 인격 또는 다른 가능한 우주가 있다. 그(신)는 아담을 인격으로 취한다(가능한 아담들-가능한 실체들, 교재 335)

**개별자들의 가능성**.

개별자들의 가능성들은 ㅈ)자신들의 개념 안에 자신들의 원인들(곧 신의 자유로운 명령)의 가능성으로 포함돼 있다. 그러나 이러한 가능성들은 *종들의 가능성들과는 'ㅈ)에 있어 다르다*. 종들의 가능성들은 영원한 진실들의 가능성들로서, 신의 **의지**를 포함하지 않고 단지 신의 **오성**에만 의존한다. **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다** (les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333)

나아가서 개별자들의 가능성들은 무한하다. 무한한 이러한 가능성은 신의 주요한 의도에 의존한다(333쪽 교재) 이 의도는 곧 신의 주요한 명령 또는 가능한 우주의 일반적인 질서 법칙은 가능성들의 합리성 하에서 숙고한다. 아담의 개념 역시 다른 개별적인 실체들의 개념과 마찬가지로 신의 의도 때문에 발생한다.

**순수가능한 실체들의 실재성**(le realitéd des substances puremnet possibles, 교재, 336)

이것들은 키메라들이 아니라, 신이 결코 창조하지 않는 것들이다. **가능한 것은 신성한 오성안에만 있는 그것의 개념을 형성 할 수 있는 것이라고 불리운다. 이러한 가능 실제들의 영역(le pays les raelitès possibles)안에서만 모순을 함축하지 않는 완전한 네모꼴을 판단한다**.

만약 **순수 가능을 거부한다면, 우연과 (선택의) 자유가 파괴된다**. 신의 결정은 신의 자유로운 명령에 의존한다.

**실체적 형상(forme substantielle)**은 영혼과 관련된, 몸 안의 어떤 것(교재 309)으로서 현상적으로는 변하지 않는다. 그러나 실체적 형상은 **지성적인 영혼(des ames intelligendes)**과는 다르다. 후자는 자연스레는 결코 사라지지 않으며, 자신들의 행위를 알고 있고 자신들이 무엇이라는 것도 알고 있다. 이것이 **처벌과 보상의 근거**(310 교재) 이다.

**자연**(교재 338)은 수학적으로 그리고 기계적으로 설명된다. 그러나 그 법칙은 수학적인 연장이 아니라 형이상학적인 이유들에 의존한다.

## **자유와 관련되는 글들

**연속체의 합성**의 유명한 미로는 자유의지와 신의 섭리를 조화시키는 것에 관련된다(교재, 309)- 예정과 우리의 자유의 자연.

**순수 가능성이 부정되면, 우연과 자유는 파괴된다**(교재, 336쪽). **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다**(les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333

**실체들 사이의 상응과 일치는 이유있는 피조물들의 자유와 더 일치한다**(교재 338). 기회원인 또는 인상들의 가정들 보다 말이다. 법칙에 따라서 자유롭게 행위하든 또는 어떤 선택도 없이 행위하든 각 각은 동일한 현상들에 있어 다른 것들과 일치한다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고 영혼은 자신의 몸의 형상이다.

**자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다**(발표문 356, 378).

## [힘의 개념과 모나드]

### 제 1 철학의 개선과 실체의 개념에 관해(1694, 교재 432쪽), 자연의 새로운 체계(1695, 교재453쪽), 특별 동역학(1695, 교재432쪽)

**[제 1 철학과 실체 개념에 관해].**

제 1 철학의 개념들: 실체(substantia, 원문 43), 원인(causa, 원문 43), 행위(actio, 원문 43), 관계(relatio, 원문 43), 비슷함(similitudo, 원문 43) 등 등.

실체의 진실하고 풍성한 개념은 대중적인 이해로부터 멀어졌다.
데카르트의 실패는 ㄱ)삼차원적인 팽창(연장)을으로서의 육신적인 실체의 본성은 불 합리하다는 것과 ㄴ)몸과 영혼의 단일성에 관한 건전한 이해가 부족하다는 것이다. 이러한 그의 실패원은 실체 일반의 자연을 이해하지 못했기 때문이다.

실체의 진실한 개념-virium(force) seu virtutus(Kraft, la force, 원문 43, power)-의 설명을 위해 나[라이프니쯔]는 **특별 동 역학**(peculiarem dynamices, 원문 43)을 사용한다.

**능동 힘**(vis activa, 원문 43)은 통속 스콜라 학 개념인 단순한 잠재성(potentia, 원문 43)과 다르다. 스콜라 학의 능동적인 잠재성(potentia activa, 원문 43) 또는 능력(facultas, 원문 43)은 행위의 근접 가능성(propiqua agendi possibilitas)이외의 그 어느 것도 아닌데, 이것은 외부 자극을 필요로하기 때문이다.

반면 능동 힘은 현실태 또는 엔텔레키아(actum aive entelecheian, 원문 43)를 포함하며, 행위능력과 행취자체 사이의 중간적인 것이고, 코나투스를 포함한다. 그리고 방해의 제거 이 외의 그 어떤 도움도 필요없이 스스로 행위를 유발한다. 로프에 달린 무거운 물체의 경우, 움직임의 궁극적인 이유는 창조시 그 질료 안에 찍힌(Impressa, 원문 43)궁극적인 힘이다. 물론 다양하게 제한되기는 해도 말이다. 이렇게 모든 실체들 안에 내재된 행위하는 힘은 창조된 실체들이 서로로부터 받아들이는 것들이며, 미리 존재하는 행위 힘들의 합이다.

**[특별 동역학]**

육신적인 사물 안에는 팽창 이외에도 이것에 앞선(prius, 원문 I, 16; 책, 33) 어떤 것( 자연적인 힘 vim naturae, I, 16-17, 책, 33)이 있다. 이러한 자연적인 힘은 단순한 능력이 아니라 코나투스 또는 노력(nisu, I, 19, 책, 33)으로서, 질료 안에(in materia, I, 16, 책, 33)현재하여, 몸의 가장 내적인 자연을 이룬다. 이것은 행위하려는 실체의 특성이다. 행위는 움직임으로부터 오고, 움직임 그 자체는 옴 안에 이미 존재하는, 밖으로부터 찍혀진 다른 움직임으로부터 온다. 정확히 말하면 움직임은, 시간과 마찬가지로, 존재하는 것이 아니다. 그 전체로 공존하는 부분들을 지니지 않는 한, 존재하지 않기 때문이다. 그래서 변하려 애쓰는 힘으로 구성된 순식간[momentaneum illud, I, 35, 책, 33의 상태]를 제외하면 움직임 그 자체 안에는 실제적인 그 어떤 것도 없다. 기하학적인 대상(objectum, I, 38, 책, 36)인 팽창 이외에도 육신적인 자연 안에 있는 것은 무엇이든지 이 힘으로 환원된다.

그리고 이 힘은 신에 의해 창조된다.

**Vis activa**(vis, acc. vim, abl. vi, plur. vīres -ium, I, 69, 책 40) - Virtutem(virtus, ūtis, f, I, 70)이라고도 부르는 자가 있다)는 두 종류이다-primitiva(I, 70)와 derivativa(I, 72-73).

**근원적인 힘**(vis primitiva): 모든 육신적인 실체(substantia corporea, I, 71)안에 있다. 몸 전체가 쉰다는 것은 사물들의 자연에 반대된다.
은 ἐντελέχεια ἡ πρώτη(I, 75)이외의 그 어떤 것도 아니다.
는 영혼 또는 실체적 형상(animae vel formae substantiali, I, 76)에 상응한다.
은 그래서 일반원인에만 적용된다. 그러나 일반원인은 **현상**을 설명하는 데에 충분치 않다. 형상들은 감각사물들의 특별한 원인을 조사하는 데에 쓰여지지 않는다. 그래서 나는 통속적인 스콜라철학으로 돌아가지 않는다.

**파생적인 힘**(vim derivativam, I, 111):
은 겪거나 저항하는 근원적인 힘이다(vis primitiva patiendi seu resistendi, I, 94-94)

**파생적인 힘**(vim derivativam, I, 111):
은 겪고 저항하는 근원적인 능동 힘으로서(vis primitiva patiendi seu resistendi, I, 94-94), 스콜라 학의 materia prima(I, 95)에 해당한다. 따라서 제 2 질료(materia secunda, I, 101)안에서 보여진다.
각기 몸은 자신의 형상에 의해 행하는(agere, I, 103) 반면 자신의 질료에 의해 겪거나 저항한다(pati ac resistere, I, 104).

에 **움직임**의 법칙(leges actionum,108)이 적용된다. 파생적인 힘에 의해 현실적으로 행하고 겪는다(qua scilicet corpora actu in se invicem agunt in se invecem, aut a se invicem patiuntur(I, 111-112).
이러한 움직임은 **국부적인 움직임**(자리바꿈, motui locali, I, 113), 곧 자리의 연속적인 변화([Motus est cintinua loci mutatio, I, 116-117)[일 뿐이다]. 고로 **시간**이 요구됨. 다른 모든 물질적인 현상들은 이 국부적인 움직임에 의해 설명될 수 있다. 움직이는 몸은 시간의 각 순간에 속력을 지닌다(ita in quovis momento habet velocitatem, I, 119-120).
속력은 적은 시간에 많은 공간(plus spatii, I, 120)을 지니는 것이 더 크다. 방향을 지닌 속력의 합이 **코나투스**로 불리운다(Velocitas sumta cum directione Conatus appellatur, I, 120-121). 그리고
속력에 의한 그 몸 덩어리의 생산 안에서 **임페투스**는 성립한다(Impetus autrm est factum ex mole corporis in velocitatem, I, 121-122). 무한한 수의 임페투스로부터(ex infinitis impetibus, I, 142-143) 움직임이 [적분]계산된다. 임페투스 자신은 움직이는 동일한 몸에로의 충격의 무한한 수의 연이어짐으로부터(ex in finitis gradibus successive eidem mobili impress, I, 144) 오며, 그리고 임페투스 자신이 그것으로부터 무한한 반복(replicato, I, 146)을 통해서만 유래할 수 있는 어떤 요소를 포함한다. 임페투스 자체는 요소적인 그것 **니수스(충동, impluse))**의 반복 또는 연이어짐이다(continuatione seu repetitione Nisum elementarium, id est impetum ipsum. I, 161-162)이다.
정지된 공이 든 통을 돌리면, 통 안의 공은 움직이기 시작한다. [그 움직임을 시작하게 하는 최초의 힘이 **니수스**(Nīsus, -ūs, m, I, 161충동)이다]

**힘**은 절대적으로 실제적인 어떤 것이다. 창조된 실체들에 있어서조차 말이다(Vim quidem esse quiddam prorsus reale in substantiis etiam creatis, II, 33-34). 그러나 **공간**과 **시간**과 **움직임**은 정신적인 어떤 구성물(Ente rationis, II, 36)이다. 힘과 분리된 움직임은 사실 상황의 변화일 뿐이다. 현상적인한 움직임은 단지 관계일 뿐이다(adeoque motum quoad phaenomena in mero respectu cosistere, II, 43-44, 교재 445).

[이러한 **힘**(Vis)의 두 종류는 다음처럼 다시 설명될 수 있다]

**Vis mortis**(I, 166, 죽은 힘): 원심력, 구심력, 중력, 고무줄이 지니는 탄력 등.
아직 움직임 없는, 그래서 움직임을 간청하는 힘-투석기 안의 돌이나 통 안의 공이 지니는 힘.

**Vis vīva**(I, 171, 산 힘): 충돌 시, 죽은 힘의 무한한 수의 연속적인 찍힘(impressionibus, I, 176, 충동?)으로부터 유래 함. 산 힘에도 두 가지가 있다.
**Vis partialis**(I, 183, 부분적인 힘): 덩어리(aggregato, I, 186)안의 몸들이 서로에 작용(agere, I, 186)하는 힘일 경우 상대적인(respectiva sive propria) 힘이라고 불리우나, 덩어리 그 전체가 외적으로 작용하는 힘일 경우 직접적인(directiva seu communis, I, 187-88)힘이라고 불리운다. 만약 그 덩어리 안의 부분들의 움직임이 멈출 경우 덩어리는 굳어져, 덩어리만 남게된다.
**Vis totalis absoluta**(I, 192-193): 위 상대적인 힘과 직접적인 힘이 함께 한꺼번에 취해질 경우의 힘이다.

[이 두 가지 힘을 혼동 할 경우 즉]속도에 의한 질료의 생산으로부터 결과한[ 산 힘의] 량을 힘 일반과 혼동할 경우:
죽은 힘을 그 량에 비례적인 것으로 보게 된다. 그러나 실은 산 힘에 비례한다. 예를들어 낙하**속도**는 통과된 공간에 더 이상 비례하는 것이 아니라, 자신의 요소들에 비례한다. 이러한 살아 있는 힘을 다룬 첫 사람이 바로 *갈릴레이*이다-가속도(acceleratione, I, 217).
비록 **속도**를 **방향**과(velocitatem a directione, I, 218)구분하기는 하나, *데까르트*는 충돌 시, 미미한 변화를 기록하는데 실패했다. 속도와 방향 이 양자가 함께 묶어진 결과를 기록했어야 했는데도 말이다. 그는 이질적인 이 두 가지 것이 함께 비교 될 수 없을 것으로 보았기 때문이다. 그는 이 둘의 연결에 있어 **실제성들** 보다는 **양상들**에만 관계했다(modalibus potius tunc quam realibus intento, I, 225). 뿐만 아니라, 데까르트 주의자들은 충돌 이전와 이후의 힘의 량이 다를 수 있다고 보았다. 그런 변화는 힘의 량을

변화시킬 것이라고 보았기 때문이다. [ 그러나?] 충돌 시, 몸은 자신의 코나투스를 다른 쪽에다 준다(oportet, I, 264).

**[힘의 법칙들]**: 우리의 몸과 힘의 개념으로부터 다음과 같은 원리들을 이끌어 낼 수 있다.

1)*가정의 등가*는 상호 몸들의 충돌에 의해 변치 않는다 aequivalentiam Hypothesium nec per corporum inter se concursus mutari. 데까르트의 1 법칙은 거의 진실하지 않다. 그의 나머지 법칙들도 마찬가지이다.

1 법칙: *데까르트*(각 사물은 자신에 의존하는한, 쉼 또는 움직임의 동일한 상태에 항상 머문다. 단 대리자를 통해서만 그 상태가 변한다)↔*뉴턴*(직선으로 움직이는 각 물체는 움직이기 위해 어떤 힘도 필요치 않는다-관성의 법칙).
2 법칙: *데까르트*(움직이는 모든 물체는 자신들의 움직임을 직선 방향으로 계속하는 경향이 있다)↔*뉴턴*(물체 움직임의 가속도는 외적인 힘의 크기에 비례한다-가속도의 법칙)
3 법칙: *데까르트*(움직이는 어떤 물체가 다른 물체와 부딛 힐 경우, 전자의 힘이 후자가 전자의 움직이는 힘을 방해하는 힘 보다 적을 때 전자의 물체는 자신의 방향을 잃는다)↔*뉴턴*(어떤 물체가 다른 물체에 힘을 행사하면 후자는 전자가 행사한 힘과 동일한 량의 힘을 전자가 행사한 반대 방향으로 그 힘을 행사한다-작용반작용의 법칙)

2)서로에로의 몸들의 행위들 또는 그들의 충돌힘은 만약 동일한 속력으로 서로 접근한다면 동일하다 eandem esse corporum actionem in se invicem seu percussionem, modo eadem celeritate sibi appropinquent(II, 63-65, 교재 445)

3)실체 안에서 발생하는 모든 것은 무엇이든지 **자발적으로 그리고 질서있게** 발생한다. ut quod in substantia fit, sponte et ordinate fieri intelligi possit(II, 83-84, 교재 447).

4)어떤 변화도 도약을 통해 발생하지 않는다 ut nulla mutatio fiat per saltum(II, 84-85, 교재 447).

5) '3)'으로부터 '4)'라면, 어떤 **원자**들도 있을 수 없다 Atomos dari non posse(II, 85, 교재 447). 원자들은 최대 굳기, 따라서 변하지 않는 몸들이다. 만약 원자들이 있다면, 변화는 도약을 통해서 순간에 일어난다.

6)몸의 각 겪음(수동)은 내적인 힘으로부터 솟아 오른다. 또는 **자발적으로 일어난다** quod amnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna, licet occasione externi, II, 191-193, 교재 448).

7)몸들의 체계에 공통인 움직임들은 몸들의 행위들을 변화시키지 않는다. 자신들의 상대적인 속력들이 변치 않으며 그리고 충돌 시 힘도 변치 않기 때문이다 Motum communem pluribus corporibus ipsorum inter se actiones non mutare, quoniam celeritas qua sibi invicem qppropinquant, adeoque vis concursus qua in se invicem agunt, non immutatur.(II, 198-301, 교재, 450)

**[자연의 새로운 체계]** 철학은 선명한 논증을 통해서 건전한 어떤 것을 확립하는 길이다. 형이상학의 영역에 힘의 개념이(la notion de la force, 2, 교재 454)속한다.

**진실한 낱 개의 원리**(les principes d'une veritable, 3, 교재 454)는 무엇인가?

연장된 물질의 심사숙고로는 충분치 않다(수동적임). 연장된 물질을 통해서 단일성(낱개)의 원리를 발견하는 것은 불 가능하다. 물질로 된 각기 것들은 부분들의 무한한 덩어리(collection ou amas de parties jusqu'à l'infini, 3, 교재 454)일 뿐이다.

실체적 형상(아리스토텔레스의 제 1 실체)을 찾자! 자연의 설명을 위해서는 실체적인 형상, 곧 영혼이 필연적이다

**진실한 낱 개의 자연은 힘이다**: 힘으로부터 감각과 욕정(sentiment et à l'appetit, 3, 교재 454)들이 잇따른다. 그렇다면 영혼과 비슷하다. 그러나 영혼은 동물의 몸을 설명하기 위해서는 그렇게 경제적이 아니다.

근원적인 힘은 형상이다. 가능성의 실현 또는 현실적인 행위로서, 나뉠 수 없다. 이런 낱 개를 지닌 각기 실체는 신의 이미지 안에서(à l' image de Dieu, 5, 교재 455) **창조**에 의해서만 시작되고 무화에 의해서(par annihilation, 4, 교재 454)만 사라진다. 이것은 기적이다. 세계와 더불어 창조되고 항상 존속한다-지속한다. 신 : 영혼(실체) = 기술자 : 기계.

이러한 형상들은 서로 뒤 섞이지 않는다. 그리고 질료 안의 형상들과는 비교할 수

없을 정도로 완전하다-질료 안에서 형상들이 지속한다. 물질의 회전을 넘어서는 어떠한 법칙(선한 자의 행복과 악한자의 처벌)을 정신을 지닌다. 그리고 이 법칙을 위해 나머지 것들이 만들어진다. 각기 모든 것은 단적으로 완전함을 향하는 경향이 있다. 그리고 최상의 행복을 향해 정해진다.

개별자의 파괴시 형상들은? 영혼과 동물과 그 유기체의 보존이 전제된다. 그리고 형상들은 질료의 변화로부터 면제된다. 그래서 인격의 도덕성이 상실되지 않는다.

생성소멸하는 것들은 현실적으로 나타났다 사라지는 것일 뿐이다(et que les choses qu'on croit commencer et perir. ne font que paroistre et disparoistre.(9, 교재 456).

자연 기계와 우리의 차이는 단순한 정도의 차이가 아니라 종류에 있어 다르다. 자연 기계들은 무한히 많은 기관들을 지닌다.

**영혼 또는 형상**: 우리 안의 나에 상응하는 진실한 낱 개다. 이러한 낱개는 인위적인 기계 질료 덩어리 안에는 없다. 이것들은 생명적인 어떤 것들로서 일 종의 지각을 지님. 이러한 지각은 우주를 표현하는 하나의 관점들이다.

이런 형상들은 형이상학적인 점들로 비유된다-실체의 원자들(Atomes de substance, 11, 교재 456)그러나 물리적인 원자들은 아니다. 즉 부분들의 절대적인 결핍(absolument destituées de parties, 11, 교재 456)이다. 육신적인 실체가 오그라들 때, 모든 기관들은 단지 물리적인 점 하나로, 곧 단지 현상적으로만 나뉠 수 없는 그러한 것 하나로 된다.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 점들 | 형이상학적인 | exacts | 실체적인 점들<br>(이것없이는 실제적인 어떤 것도 없다) |
| | | reels(11, 교재457) | |
| | 수학적인 | exacts | 단지 des modalités일 뿐이다<br>(형이상학적인 점들이 우주를 표현한 관점들이다) |
| | 물리적인 | | 육신적인 실체들이 오그라 들 때<br>모든 기관들은 단지 물리적인 점들로 된다. |

**영혼과 몸의 단일성**(l'union, 12, 교재, 457)

데까르뜨의 데까르뜨 주의 자들:

데까르뜨: 그의 저술에 관한 한, 창조된 실체들 끼리의 서로 교통이 어떻게 가능한지를 설명하지 못했다.

데까르뜨 주의 자들: 우리는 몸의 질들을 감각한다. 물질 운동의 기회가 되는 영혼 안의 생각들의 원인이 바로 신이기 때문이다. 영혼이 몸을 움직이기 원 할 때, 신은 몸을 움직인다. 이 몸이 다른 몸을 움직일 기회에 신은 다른 그 몸에게 움직임을 부여한다.

*창조된 실체 서로의 실제적인 영향(d'influence, 13, 교재, 457)은 없다.* 영혼은 외부로부터 그 어떤 것도 받아 들일 수 없다-단, 신으로부터는 예외.

영혼 각 각은 자신과 관련하여 완벽한 **자발성에** 의해(par une parfaite spontaneitè, 14, 교재 457) 자신의 자연으로부터 자신 안의 모든 것(내적 감각)을 유래시킨다. 이러한 내적 감각들은 두뇌 안이나, 어떤 몸의 부분들 안에서 일어나는 것이 아니라, 영혼 자신의 근원적인 **구성**으로부터(par sa propre constitution originale, 14, 교재457)생겨난다. 바로 이런 내적 감각이 실재로 **현상**(des phenomenes, 14, 교재 457)이며, 잘 질서지워진 꿈과 같은 것들으로서, 그러나 **밖**의 사건들과는 완전하게 일치한다. **외부**적인 사물들의 지각 또는 표현들은(les perceptions ou expressions des choses externes, 14, 교재 457(영혼 자신의 법칙에 따라 적절한 시간에 영혼에 도달한다-세계 안의 부분으로서 마치 신과 그 영혼 자신만이 존재하는 것 처럼 말이다. 그렇게 모든 실체들 사이의 완벽한 일치(accord, 14, 교재 457)가 있게된다. 그래서 서로 소통(communication, 14, 교재 457)종들 또는 질들의 전달을 통한 소통)하는 것과 동일한 결과를 생산한다.

영혼 자신의 이러한 근원적인 **구성**이 영혼 자신의 대표적인 자연, 곧 영혼 **외부**의 것들을 표현 할 수 있는 능력이다. 이 표현을 통해 그 기관들 사이의 일치가 드러난다. 그리고 이러한 자연은 창조시에 개별적인 특성을 구성하도록 주어진다. 그래서 그 자연은 전체 우주를 정확히 자신의 길로 자신의 관점에서 전체 우주를 각 실체

더러 표현토록한다.

영혼의 관점은 유기 물질 안에서도 발견된다. 그러나 육신적인 메카니즘을 따른다. 그리고 영혼의 이러한 표현은 메카니즘의 법칙을 방해하지 않는다. 이때 영혼의 정열과 지각에 정확히 움직임이 상응한다. 이것이 우주의 모든 실체 안에서 미리 규제된 상호 일치(ce rapport mutuel, 14, 교재 458)이다.

**바로 이러한 상호 일치가 영혼과 몸의 단일성을 구성한다**. 그리고 이러한 상호 일치가 우리가 소통이라 이름하는 과정을 생산한다. 이것이 막힐 수 없는 직접적인 임재에 의해 몸 안에 자신의 자리를 영혼이 차지하는 방식이다. 물론 이것은 하나의 가정(cette hypothese, 15, 교재 458)이다.

이런 가정의 가능 근거: 태초에 내적인 힘 또는 자연을 신이 실체에게 제공했다는 것, 그리고 이러한 내적인 힘이 실체더러 규칙적인 질서 안에서 자신에게 발생하는 모든 것-형상 또는 표현들-을 생산할 수 있도록 한다는 것, 그것도 이성적인 몫을 지니는 실체의 경우 정신적 또는 형상적인 그러나 **자유로운 자동**(Automate spirituel ou formel, mais libre, 15, 교제, 458) 안에서 그 규칙적인 질서를 통해 생산하도록 한다는 것!

*영혼이 생산하는 표상들의 잇따름은 우주 그 자체 안의 변화들의 잇따름과 자연스레 상응하는 이유들*: ㄱ)실체의 자연은 필연적으로 그리고 본질적으로 진행과 과정을 요구 포함하며, 이것 없이는 행위이 어떤 힘도 지니지 않을 것이기 때문에, ㄴ) 영혼의 자연은 정확히 그 우주를, 비록 뚜렷함의 상대적인 정도를 지니긴 해도, 나타내기 때문이다.

몸들은 신과 함께하는 사회에 들어서는, 그리고 신의 영광을 선포하는 정신 개체들을 위해서만 만들어진다. **외부**적으로 행동하는 것으로서 생각하는 상황에 맞게 몸은 영혼에 채용된다

이러한 가정들이 잇점:

1)**현상적으로(en apparence, 16, 교재 458)만 자유롭다고 말하는 대신 형이상학적 엄밀함을 가지고서, 다른 모든 피조물들의 영향에 완전 독립**(une parfaite independance, 16, 교재 458)상태에 어떤 피조물이 있다고 말 할 수 있게 한다. 각 사물들은 세계 부분으로서 자신에게 충분하며, 각기 다른 피조물에게 독립적이다. 그리고 만들어진 우주처럼 지속, 존속하며, '절대적'이다. 모든 마음들의 사회에 완전히 그 부분으로서 기여하며, 도덕적으로 하나(신의 세계)가 된다. 바로 이것이 새로운 신 존재 증명이다. 교통하지 않는 많은 실체들이 완벽하게 서로에 일치하는 단지 공통의 재원으로서만 신은오기 때문이다.

2)신성한 명령에 따르기 위해 어떤 실체의 특별한 **성향**이 지성적인 방식으로 발생하는 변화를 위한 이유를 제공 할 때, 다른 실체들도 그 명령에 따른다는 것[을 보여준다]. 바로 이런 감각에서 실체는 다른 실체를 따른다. 실체의 이런 작용(l'action, 17, 교재, 459)은 어떤 것의 발산(emission, 옆)이 아니다. 물리적인 덩어리의 실체가 아니기[ 때문이다]

3)물체 충돌 시, 물체 각 각은 자신의 탄력으로부터만 영향을 받는다(물리학의 운동의 법칙)[는 것을 보여준다]. 그래서, 이미 그 안에 있는 움직임 때문에 충돌하는 각 각 물체는 쉼 또는 어느 정도를 지닌 속력을 다른 물체에 부여 할 수 있다. 그 결과는 항상 문제의 그 '가정' 안에서의 완전한 등가(une parfait equivalence des Hypotheses, 18, 교재, 459).

**시계(horloges ou montres, 교재 459)의 비유**: 완전히 일치하는 두 개의 시계(몸과 마음처럼, 두 개의 다른 실체를 시계는 나타낸다).

두 시계가 완전히 일치하는 길 세 가지:

ㄱ)자연스런 영향의 일치(Mr. Huygens 실험): 두 개의 추(붕알, penules, 원문 238, 교재 459)를 나무 판에 걸고, 그 추들을 흔들었더니, 비슷한 진동을 나무판에 전달해 왔다. 그리고 이 진동들은 서로 간섭했다. 잘 조절된 것처럼. 그러나 철학의 공통 견해인 'ㄱ)'은 거부된다. 물질 조각과 비 물질적인 질이 서로에로 전이되는 것은 불 가능하기 때문이다.

ㄴ)숙련공에 의해 시계들이 맞도록 항상 조작되는 것: 도와주는 길인 이러한 'ㄴ)'은 기

회원 인론의 체계이다. 이에 따르면, 다른 모든 자연 사물들에 협력(concourt, 원문 240)하는 길로만, 신은 그 두 가지 것에 간섭하여 도와주기 때문이다. 그러나 이것 역시 거부된다. 두 기계들 사이의(deum ex machina, 원문 238, 교재 460) 맞음이므로 그렇다. [하나는 기계이며, 하나는 기계가 아니기 때문이다]

ㄷ)태초에 기교와 정확함으로 그 두 시계를 구성해 놓음: 바로 이것이 **예-정된 조화의 길**(la voye de l'harmonie pré-établie, 원문, 240, 교재, 460)이다. 그 **있음**(son estre, 원문 240, 교재 460)과 함께 받아들인 법칙에 따라서만, 각 시계는 서로 일치하도록 신이 태초에 만들었다. 이 경우 각 시계는 독립적이다. **몸과 영혼 사이의 구분은 실재적인 것이 아니다**. 영혼은 실제적인 반면 몸은 그렇지 않기 때문이다. 역학은 이것을 설명한다. 나는 육신적인 실체 개념을 패창 안에서 발견한 것이 아니라 행위와 저항의 힘 안에서 발견 했기 때문이다. 팽창은 단지 힘의 반복일 뿐이므로 그렇다.

**자유와 관련되는 글들

## [완전 개념과 개별적인 실체]

**연속체의 합성**의 유명한 미로는 자유의지와 신의 섭리를 조화시키는 것에 관련된다(교재, 309)- 예정과 우리의 자유의 자연.

**순수 가능성이 부정되면, 우연과 자유는 파괴된다**(교재, 336쪽). **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다**(les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333

**실체들 사이의 상응과 일치는 이유있는 피조물들의 자유와 더 일치한다**(교재 338). 기회원인 또는 인상들의 가정들 보다 말이다. 법칙에 따라서 자유롭게 행위하든 또는 어떤 선택도 없이 행위하든 각 각은 동일한 현상들에 있어 다른 것들과 일치한다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고 영혼은 자신의 몸의 형상이다.

**자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다**(발표문 356, 378).

## [힘의 개념과 모나드]

[힘의 법칙들]: 우리의 몸과 힘의 개념으로부터 다음과 같은 원리들을 이끌어 낼 수 있다.

3)실체 안에서 발생하는 모든 것은 무엇이든지 **자발적으로 그리고 질서있게** 발생한다. ut quod in substantia fit, sponte et ordinate fieri intelligi possit(II, 83-84, 교재 447).

6)몸의 각 겪음(수동)은 내적인 힘으로부터 솟아 오른다. 또는 **자발적으로 일어난다** quod amnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna, licet occasione externi, II, 191-193, 교재 448).

7)몸들의 체계에 공통인 움직임들은 몸들의 행위들을 변화시키지 않는다. 자신들의 상대적인 속력들이 변치 않으며 그리고 충돌 시 힘도 변치 않기 때문이다 Motum communem pluribus corporibus ipsorum inter se actiones non mutare, quoniam celeritas qua sibi invicem qppropinquant, adeoque vis concursus qua in se invicem agunt, non immutatur.(II, 198-301, 교재, 450)

[영혼 또는 형상]

반면 능동 힘은 현실태 또는 엔텔레키아(actum aive entelecheian, 원문 43)를 포함하며, 행위능력과 행취자체 사이의 중간적인 것이고, 코나투스를 포함한다. 그리고 방해의 제거 이 외의 그 어떤 도움도 필요없이 **스스로 행위를 유발**한다.

*창조된 실체 서로의 실제적인 영향(d'influence, 13, 교재, 457)은 없다.* 영혼은 외부로부터 그 어떤 것도 받아 들일 수 없다-단, 신으로부터는 예외.

영혼 각 각은 자신과 관련하여 완벽한 **자발성에** 의해(par une parfaite spontaneitè, 14, 교재 457) 영혼 자신의 자연으로부터 영혼 안의 모든 것(내적 감각)을 유래시킨다.

[이러한 가정들의 근거와 잇점]

1)근거: 이런 가정의 가능 근거: 태초에 내적인 힘 또는 자연을 신이 실체에게 제공했다는 것, 그리고 이러한 내적인 힘이 실체더러 규칙적인 질서 안에서 자신에게 발생하는 모든 것-형상 또는 표현들-을 생산할 수 있도록 한다는 것, 그것도 이성적인 몫을 지니는 실체의 경우 정신적 또는 형상적인 그러나 **자유로운 자동**(Automate spirituel ou formel, mais libre, 15, 교제, 458) 안에서 그 규칙적인 질서를 통해 생산하도록 한다는 것!

1)잇점: **현상적으로(en apparence, 16, 교재 458)만 자유롭다고 말하는 대신 형이상학적 엄밀함으로 말하면, 다른 모든 피조물들의 영향에 완전 독립**(une parfaite independance, 16, 교재 458)상태에 있다고 말 할 수 있게 한다. 각 사물들은 세계 부분으로서 자신에게 충분하며, 각기 다른 피조물에게 독립적이다.

# [모나드의 특성]

형이상학 강론 9(1686), 모나드 론1-23(1714),
자연과 은총의 원리1-5(1714), 정 베르누이(John vernoulli)에게 쓴 편지(1698-99)

**[모나드의 특성]**

**(라이프니쯔에 있어서 의지의 자유 문제와 모나드 론, 윤선구, 철학 제52집, 1997년, 가을)**

1)**개체성**: 어느 둘도 서로 다르지 않다.
2)**합성분할되지 않는다**: 창조에 의한 생성과 파괴에 의한 소멸 이외의 것으로는 생성소멸하지 않는다.
3)**단순성**: 우주 자체의 모나드의 총 수는 일정 불변이다.
4)**우주의 거울이다**: 자신의 고유한 방식으로 우주를 반영한다 - 모나드의 지각. 지각이 불 명석한 모나드들의 집합체가 각 각의 모나드의 지각에는 물체로 나타나 보인다.
5)**창이 없다**: 서로 간의 어떠한 영향도 주고 받지 않는다(예정조화론)

**(***)**

ㄱ)(상대적)**자립성**: 3), 13) - 창이없다(예정조화, 자유)
ㄴ)**개별**(단순)**성**: 2), 4), 8), 16), 20), 21), 22), 23) - 개별화의 원리
ㄷ)(자기)**인식의 주체**(여럿 안의 하나): 1), 5), 10), 12), 15) - 인식 형이상학
ㄹ)**활동**(자발)**성**: 6), 7), 13), 17) - 자유 근거
ㅁ)(유기적인)**생명**: 8), 18) - 우주 충만
ㅂ)(가능적인) **무한성**(과 현실적인 유한성): 18)

**[텍스트들]**

**(형이상학 강론 9)**

1)개별실체는 우주는 표현한다.
개별실체의 개념 안에는 모든 경험적인 상황과 사건이 포함돼 있다. 그래서 개별실체는 자신의 방식으로 각자 전체 우주와 신을 표현할 수 있다-신의 특성(무한한 지혜, 전능)을 가능한 한, 모방 하려 한다. 혼돈스럽지만 포함한다(닮는다)-모방하면서 자신의 힘을 확장한다. 그리고 각 실체는 우주의 그 *직관*에 알맞게 우주를 표현한다

**(모나드 론 1-23)**

**모나드**

2)는 단순 실체(substance simple, 1, 643)이외의 그 어느 것도 아니다. 단순은 부분들(parties, 1, 643)이 없음-부분들이 없다면, (삼차원의) 연장 모양 나뉨들이 불 가능하다-을 뜻한다. 단순한 것들의 덩어리(amas, 2, 643) 또는 뭉침(aggregatum, 2, 643)복합적인 것들이다. 그래서 복합 실체들은 단순실체들로부터 온다.
단순실체는 있다. 복합실체들이 있기 때문이다.

3)들은 자연의 진실한 원자들(les veritables Atomes, 3, 643)이다. 한 마디로 사물들의 요소(les Elemens des choses, 3, 643)이다.
자연스레(naturellement, 5, 643)파괴 될 수 없으며, 자연스레 시작 될 수 없다. 복합에 의해 형성 될 수 없기 때문이다. 단지 창조에 의해서만 시작될 수 있고, 무화에 의해서만(par annihilation, 6, 643) 끝날 수 있다.
게다가 모나드은 한꺼번에만 모두(tout d'un coup, 6, at one shot, at once)시작 할 수 있고 끝 날 수 있다. 반면 복합실체들은 부분적으로 시작하고 끝난다.

3)들에게는 들어오고 나가는 **창**(fenêtres, 7, 643)이 없다. 어떤 내적인 움직임도 밖으로부터[외부의 자극을 받아] 야기되거나, 행해지거나, 증가 또는 감소 될 수 없다. 속성(accident, 7, 643)이든 실체이든 어떤 것도 **밖에서**( de dehors, 7, 643)모나드 **안으로**(dans, 7, 643) 운반 될 수

없다. 마찬가지로 *속성은 실체로부터 떼어 내어질 수 없다*. 실체 밖으로 행진 할 수 없다.

**모나드**

4)는 **질**을 지닌다.

그렇지 않으면, **있을 수 없다**(autrement ce ne seroient pas même des Etres, 8, 643).

질적으로 차이나지 않는다면, 사물들 안의 어떤 변화도 지각 될 수 없고, 모나드 자신들도 서로 구분 될 수 없다. 질적으로 차이난다는 것은 심지어 필연적이기 까지 하다. 자연 안에서는 어떤 두 가지 있음도(deux Etres, 9, 643) 완전히 동일 할 수 없으며(qui soyent parfaitement l'un comme l'autre, 9, 643), 내적인 차이를 또는 내적인 지시에 근거한 차이를 발견하는 것 역시 불 가능 하기 때문이다.

역시 자연적인(naturels, 11, 643) 변화에 종속된다. 창조된 있음 각 각은 변화-변화는 연속적이다-에 종속되기 때문이다

그러나 모나드들은 내적 원리에 따라 변한다. 내적 원리의 작용은 하나의 지각에서 다른 지각에로의 **변이**(le passage, 15, 644) 또는 **변화**(le changement, 15, 644)를 야기하기 때문이며, 어떤 외적 원인도 내부에 영향을 미치지 못하기 때문이다.

그리고 변화는 정도에 따라 일어나므로, 단순 실체 안에는 영향(d'affrctions)과 관계의 다수가 있다.

5)에는 다수를 하나로 감싸는 어떤 세밀한(ce detail, 13, 644) 것이 있다.

세밀한 이것은 변화의 내적 원리와도 구분된다.

세밀한 것 중의 하나가 **지각**(la perception, 14, 644)이다. 지각은 하나 안의 다수를 감싸고, 나타내는 수동적인 상태로서, **통각**(l'apperception, 14, 644)이나 **의식**(la conscience, 14, 644)과는 구분된다[1]. 통각이나 의식은 지각되지 않는 것들이기 때문이다. 지각과 이에 의존하는 것은 역학적인 오성에 의해 설명 될 수 없다. 역학적인 오성은 부분들이 있을 때에나 가능한 모습과 움직임을 다루기 때문이다. 고로 기계 안에는 지각이 없다. 모나드 안에서 발견 될 수 있는 유일한 것은 이런 지각과 그 변화들이다. 이것들 안에서만 단순 실체의 내적인 작용들이 성립할 수 있다.

세밀한 것 중의 다른 하나는 욕구-**욕구**(Appetition, 15, 644)는 내적원리의 작용-이다. 이러한 욕구는 충분히 항상 전체 지각될 필요는 없다. 그러나 항상 어떤 것을 획득하며, 새로운 지각에 도달한다. 우리가 지각하는 아주 사소한 사유가 자신의 대상 안의 다양성을 에워쌀 때 우리 자신은 모나드 안의 다수를 인식한다.

6)에는 엔텔레키아라는 이름이 주어질 수 있다. 모나드들은 자신 안에 어떤 완전을 지니기(ἔχουσι τὸ ἐντελές, 18, 644) 때문이다. 그래서 **그 자신 안에 자족성(αὐτάρκεια, 18, 644)이 가능하다**. 바로 이 자족성이 내적 작용의 원인이며, 모나드들을 비 육신적인 자동(des Automates incorporels, 18, 644)들로 만든다.

6)는 지각과 그 지각의 **기억**을 지닌다는 뜻에서 **영혼**이라고 불리워 질 수 있다. 졸도 그리고 꿈 없는 잠 등은 지각에 대한 기억이 없는 상태이다. 이런 조건에서의 모나드는 단순 모나드와 감각적으로 구분되지 않는다. 그러나 이런 상태에서도 단순 실체는 지각한다. 단순 실체란 지각 이외의 그 어떤 것도 아닌 affection(21, 645, 영향, 성향)없이는 존속할 수 없기 때문이다. 우리는 구분될 수 없는 아주 많은 수의 작은 지각이 있을 때, 졸도한다. 지각들 중 그 어떤 것도 뚜렷하게 구분되지 않으면, 그 어떤 것으로도 옮아 갈 수 없고 그로인해 고열이 발생하기 때문이다, 왜냐하면 단순실체의 현재상태는 현재가 미래를 잉태하는 그런 길로 자연스레 선행 상태를 이어가는 가운데, 움직임이 다른 움직임으로부터 오듯, 지각이 다른 지각으로부터 오는데, [지각들이 구분되지 않으면, 이런 연이어짐들이 멈출 것이]므로 그렇다. 이 때 모나드는 벌거벗은 상태가 된다(Et c'est l'état des Monads toutes nues, 24, 645).

---

1) 데까르트 주의자들은 ㄱ)이러한 통각이나 의식을 무시하는 잘못을 범한다. 'ㄱ)'은 ㄴ)정신만이 모나드이며 그리고 ㄷ)짐승 안에는 영혼 또는 다른 엔텔레키아가 없다는 다른 잘못들로 이끌며, 'ㄱ)'과 'ㄴ)'과 'ㄷ)'은 ㄹ)혼수 상태를 죽음과 혼동하게 하며 그리고 ㅁ)영혼들은 전적으로 분리된다(스콜라 학)는 또 다른 잘못으로 이끈다.

**(자연과 은총의 원리 1-5)**

**실체**

7)는 **행위 할 수 있음이다**(un Etre capable d'Action, 1, 636). 그리고 실체는 어떤 부분도 지니지 않는 단순 실체와 그리고 이 단순 실체 또는 단순 모나드들의 집합(l'assemblage, 1, 636)인 복합실체로 나뉜다.

**모나드**

8)는 하나(un, 1, 636)와 단일성(l'Unité, 1, 636)을 나타내는 그리이스어이다. 생명 영혼 정신 등이 단일성[ 또는 낱 개 또는 단위]을 지닌 것들이다. 그래서 자연 전체는 생명으로 가득 차 있다.

9)들은 자연스레 시작하거나 끝나지 않는다. 따라서 우주가 지속하는 한, 지속하며, 변하지도 파괴되지도 않는다. 모나드들에게는 모양이 없다. 부분들이 없기 때문이다.

10)들은 지각과 욕구에 의하지 않는 한, **구분**되지 않는다. 지각과 욕구는 모나드들의 내적인 질과 작용들로서, 지각은 복합적인 것의 표상(le representations du composé, 2, 636)인 반면 **욕구**는 하나의 지각으로부터 다른 지각으로의 **경향**(tendences, 2, 636)이다. 지각과 욕구 등의 이러한 변양들(des modifications, 2, 636)은 실체와 외부 사물들의 상응 관계의 다양성을부터 성립한다.

11)이와 동일한 길로, 하나의 중심(le centre, 2, 636) 또는 점 안에서, 마주치는 선들에 의해 형성되는 각들의 **무한성**이 발견된다. 복합 실체(예, 동물)의 바로 이러한 중심이 되는, 복합 실체의 유일 무이한 원리인 두드러지는 단순 실체 또는 모나드는 **무한한** 다른 모나드들로 이루어진 덩어리(Masse, 3, 636)들에 의해 둘러 쌓인다. 이 경우, 무한한 다른 모나드들이 바로 중심 모나드들에 속하는 그 **몸**을 구성하며, 그리고 중심 모나드 **밖**에 있는 사물들을 그 중심 모나드가 그것에 의해 나타내는 정서(le affections, 3, 637)에 상응한다. 이렇게 무한한 모나드들이 함께 유기체(organique, 6, 637), 곧 **일 종의 자연의 기계 또는 자동 기계**(d'Automate ou de Machine de la Nature, 3, 637)을 이룬다. 각기 몸은 거리를 두고 서로에 작용한다.

12)각 각은 살아 있는, 내재적인 작용이 부여된 거울이다. 우주의 충실 때문에 각기 몸은 연결되며, 거리에 의존하여 그 각 각은 서로에 다소간에 작용하고, 그리고 그 반작용에 의해 영향을 입는 과정에서, 그 각기 몸-모나드들-은 자신의 관점에 따라 우주를 나타내기 때문이다. 그리고 우주 그 자체처럼 모나드들은 완전하게 규제된다.

13)안 지각들은 **욕구의 법칙**에 따라 곧 선과 악을 **마지막 원인**으로 하여, 그리고 **효과 인과성의 법칙**-움직임의 법칙-에 따라(par les loix des causes efficientes, 3, 637)몸의 변화와 외부 현상들이 서로로부터 유래하는 길과 동일한 길로, 서로로부터 유래한다. 그래서 모나드의 지각과 몸의 움직임 사이에는 완전한 조화가 있으며, 나아가서 **효과원인의 체계**와 **마지막 원인의 체계**(le systeme des causes finales, 3, 637) 사이에서 태초에 예정된(préetablie, 3, 637)완전한 조화 안에서 몸과 영혼의 일치와 물리적인 결합이 성립한다.

14)각 각은 특별한 몸과 함께 살아 있는 실체를 만든다. 그래서 모든 곳에 생명이 있을 뿐만 아니라, 생명의 정도들이 모나드들 안에 있다. 우선, 기관들을 지닌 하나의 생물에는 (모나드들에 의해 받아드려진) **인상**과 (인상들을 나타내는, 고양된 그리고 구분되는) **지각**과 (기억에 의해 수반된) **감정**(sentiment, 4, 637)이 있다. 이러한 생물의 모나드가 **영혼**(Ame, 4, 637)이라 불리운다. 나아가서, 영혼이 **이성**(la Raison, 4, 637)의 수준으로 상승하면 **정신**(les Esprits, 4, 637)이 있게 된다. 그러나 자신의 영혼 주위의 단순 모나드들이 구분되지 않는 지각들이 뭉쳐 기억되는 상태일 경우, 그 생물은 꿈없는 깊은 잠에 빠지거나 졸도한다.

15)안의 지각과 통각의 구분: **통각**은 외부 사물들을 나타내는 모나드의 내적 자아 상태에 관한 반성적인 앎 또는 의식 수준으로서, 모든 영혼에게 주어지는 것이 아니며, 한 영혼에게 내 내 주어지는 것도 아니다. 데까르트 주의자들은 지각과 통각을 구분하지 못했다. 자신들이 지각하지 못하는 지각은 무시했기 때문이다. 이런 실수가 그들더러 단지 정신 만을 모나드로 간주하게 했으며, **짐승**에게는 영혼이 없다고 생각토록 했다. 그리고 이런 실수는 지각의 혼동으로부터 오는 긴 *졸도*를 모든 지각의 중지인 *죽음*과 혼동토록 했다.

그러나 **동물**에게는 이성을 닮은 지각들 사이의 연결이 있다. 그러나 이것은 사실들의 **기억**에만 근거하지, 원인의 앎에 근거하지 않는다. 개는 ¾ 경험주의자이다. 경험주의자의 행동의 ¾은 짐승의 행동과 같으며, 필연적인 영원한 진리들에 근거하지 않는 이성 생물은

짐승이라고 불리우기 때문이다. 그러나 필연적인 진리들을 인식하면 이성적인 생물이라고 불리운다. 바로 이러한 이성적인 생물의 **영혼**이라고 불리우는 **정신**이 비 물질적인 것(나, 실체나 영혼, 정신)들을 숙고하고 반성하는 행위를 한다.

**(베르누이에로의 편지)**

**영혼과 형상**

16)은 동일한 류이지만 종적으로 다르다. 그리고 당신이 선명하고 뚜렷하게 지각하지 못하는 한, 그 어떤 것도 거부해야 한다는 데까르트 주의 자들을 거부한 것은 옳았다.

17)과 생명과 제 1 엔텔레키아는 행위들의 첫 담지자들이요 그 자리이다. 우선적인 행위성(능동성)이다. 질료는 힘 없이 그 자체 존속할 수 없다.

18)제 1 엔텔레키아는 죽은 힘과는 다르다. 죽은 힘은 살아 있는 힘으로부터 항상 유래하는 원심력 경향 등이다. 이것들은 회전의 원인인 산 힘으로부터 유래한다. 바로 이 산 힘이 제1엔텔레키아이다. 제 1 엔텔레키아는 생물 기관들의 현재 상태에 상응하는 지각과 욕구를 포함한다.

**죽음**은 생물의 오그라듬이다. 그리고 (탄생)발생은 전개 이외의 그 어느 것도 아니다. 형이상학적 감각에서 보면(교재 514)죽음의 순간은 있지 않다. 짧은 시간 동안의 커다란 변화일 뿐이다. 이러한 변화가 연속성의 법칙을 파괴하는 것처럼은 보여지지 않는다.

**중력**

이론에 나는, 뉴턴의 작업 오래 전에, 아프리오리한 추리에 의해 도달했다. 중력은 거리의 제곱에 반비례한다. 중심으로 끌어들임을 벗어나면서 끌어들이는 선들 혹은 어떤 활동능력 반경(radii, 교재 512)에 의해서 원인지어진 끌어들임으로 나는 중력을 정의했다-이 때 나는 물리수학 등의 범위를 벗어났다. 비추이는 빛의 선의 밀집도처럼, 중력 끌어들이는 범위의 밀집도는 그 범위 점으로부터의 거리의 제곱에 반비례한다.

**신의 선택:** 신이 **무한한 가능성**으로부터 선택한다는 것은 영원성으로부터 선택한다는 뜻이다. 가능한 것들은 모순을 함축하지 않는 것들이다. 그리고 가능한 것들 중에서 최선의 것들이 현실적인 것들이다.

신에게는 선과 정의 일반적인 법칙이 모두 타당하다. 기하학과 산술학이 진실인 것처럼 말이다. 악은 더 큰 선을 위해 허용된다는 것에 나는 의심하지 않는다.

**영혼과 몸:** 영혼이 설령 부분들로 구성되지 않았더래도, 영혼의 지각은 부분들로 구성된 것, 곧 **몸을** 표현한다.

*미래*의 상태는 이미 어떤 길로 현재의 상태를 포함하고 있다. 비록 동시에 발생하는 지각들의 다수와 작음들 때문에 구분되지는 않더래도 말이다. 그래서 미래의 연이어짐은 자연스레 *현재*지각으로부터 유래한다.

19)**무한계열(교재 514):** 유한한 합으로 구성된, 또는 감소하는 기하학적 진행 속에서 질서지워지는 항들의 무한계열을 나는 숙고한다. *항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수 또는 완전한 전체를 구성하지 않는다. 무한소의 항이 반드시 있어야 하는 것은 아니다.* 따라서 항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수에 의해 가리켜질 수 있는 것보다 더 많은 항들이 있다는 것을 뜻한다.

**[지정되지 않는 텍스트]**

20)**(화체설에 관하여(on transubstantiation, 1668?),** 교재 117쪽**)**

실체적 형상이 **개별화의 원리**이다 나는 실체적 형상의 수적인 동일성(identity, 교재 117)으로부터 실제의 수적인 동일성을 논증했다. 아리스토텔레스의 그 원리에 맞추어—이에 관한 L.E.Loemker의 주석: 이것은 토마스[2] 주의에서 스코투스[3]적인 것으로의 이탈이다.

21)**(Meditatio de principio individui,** 1676, 4월, 1일**)**

마음 이외의 그 어느 것도 질료를 차이나게 할 수 없다. 이것은 완전하게 동일한 결과를 질료인과는 다른 원인들이 생산할 수 있다는 것을 보아 알 수 있다. 아래 그림을 보자.

---

2) 토마스의 경우, 개별화의 원리는 materia signata(가리켜진 질료, 2[4], 23)이다. 그러나 materia prima(첫 번째 질료, 2[10], 31; 5[10], 51)는 아니다. 가리켜진 질료란 규정된 차원 아래서 숙고된(소크라테스의) 특별한 이 뼈와 특별한 이 살(hoc os et haec caro, 2[4], 23)을 말한다. 그래서 가리켜진 질료 안에서 받아드려짐에 의해 복합적인 것의 본질은 나뉘어진 그대로 여러 개로 된다(multplicantur, 4[5], 46). 그 결과 종적으로 동일한 것들이 수적으로 다르게 된다.

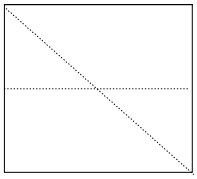
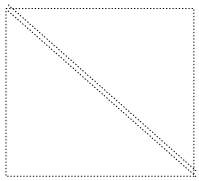
3) "항상 가변적이기 때문에 질료를 한편으로 거부하면서(Duns Scotus, Lib. sent. II, d. III, q. 5), 다른 한편으로 둔스 스코투스는 부정(negatio)의 형식적인 규정도 개별성의 원리이기를 거부한다(lib. sent. II, III, 2). [대신] 'entitas positiva'를 그는 quidditas를 Individuum hic et nunc로, 'indivisibilitas sive repugnantia ad divisibilitatem'로 될 수 있게 하는 원리로 인정한다(lib. sent. II, III, 2(corollarium)). 후에 무엇보다 스코투스 학파에서, 'entitas positiva'는 'differentia individualis' 및 'haecceitas'로 파악된다(Scholion ad II Sent. d. e, p. I, a. 2, q. 2, n. 2.). 이에 걸맞게 스코투스는 토마스적인 학설을, 그것은 정신 세계 안에 어떤 종류의 개별자도 제공하지 않는다는 것 때문에, 단호하게 거부한다.

개별성의 문제 역사에 관한 개관을 제공한(Disp. met. V, sect. 6) **F.Suárez**는 마찬가지로 개별성의 외부적인 원리를 인정 할 수 없었다. 그에게는 'principium intrinsecum individuationis'가 문제시 된다(a. a. O. V. sect. 6, n. 2.). 개별자는 자기 자신 안에 그 원리를 담지한다. 'Unaquaeque entitas est per se ipsam individuationis principium'(V, sect. 6, n. 1.)

근세들어, 마찬가지로 개별화 문제의 역사에 관한 개괄을 제공한 **G.W.Leibniz**는 자신의 초기 저서 'De principio individui(1663)'에서 수와레즈와 유사한 입장에 닥아서게 된다. 'Omne individuum sua tota entitate individuiertes'(de principio induvidui§4. Philos. Schr., hg. Gerhardt 4 (1880) 18). 있는 것(존재자)은 자신의 본질에 따라서 개별화된, 개별적인 있음(존재)이다."(Individuation, Individuationsprinzip In Historisches Wörterbuch Der Philosophie IV(1976, hg. J.Ritter und K.Gründer), J.Hüllen).

스코투스의 개별화원리는 entitas individualis이다. 이것은 haecceitas(diesheit), 또는 entitas singuleris vel individalis, 또는 ultima realitas entis으로서, 질료와 형상과 복합적인 사물의 마지막 실재성이다(코플스턴, 노트스코투스, 52).

라이프니쯔는 entitas tota(전체 존재자)의 맥락에서 haecceitas(이것임)를 사용한다. 즉 전체 존재자가 개별화의 원칙이라는 뜻이다. 반면 이후부터 라이프니쯔는 시간과 공간을 사물 이외의 개별화 원칙으로 본다. 한 영혼이 다른 영혼과 이 시간 그리고 이 장소에서 비교되면 그것은 개별자가 된다는 것이다(배선복 편역, 철학자의 고백, 1672/73, 22쪽).

ㄴ)동일한 결과　　다른 원인ㄱ-1)　　다른 원인ㄱ-2)

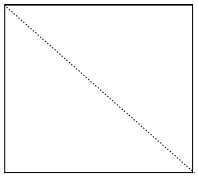
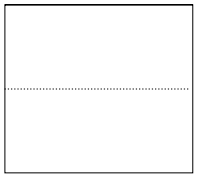
결과 'ㄴ)'은 원인 그 질료적인 측면에서는 구분 될 수 없다. 그래서 이 경우 그 누구도 원인들 'ㄱ-1)'과 'ㄱ-2)'를 발견 할 수 없을 것이다.  문제 설정이 되지 않기 때문이다. 따라서 결과는 원인을 포함한다는 것을 이와는 다른 재원으로부터 확신하러 한다면, 생산된 네모 꼴에 있어서 생산의 방법이 반드시 항상 분별되야 한다는 것이 필연적이다. 필연적이라면, 이런 종류의 두 네모 꼴[4]이 완전히 같아야 한다는 것은 불 가능하다. 왜냐하면 그것들의 질료는 마음을 지니며 그리고 그 마음(mens, 491; 50쪽)이 이전 상태의 결과를 보유하고 있기 때문이다.

그래서 ㄷ)완전하게 같은 두 가지 것이 불 가능하다는 것을 인정한다면-그러나 질료의 쪽에서 보면 완전히 같다-, 개별화의 원리는 사물 바깥에 그 [ 두 가지 것으로의 나뉨의] 원인으로 있다는 것이 잇따른다. 마찬가지로 결과는 다른 특별한 이유에 따라서 원인을 포함하는 것이 아니라, **개별화의 이유**(rationem individualem, 491, 50쪽)에 따라서 결과를 포함한다. 따라서 어떤 것도 그 자체로는(in se, 491, 50)어떤 것과 차이나지 않는다는 것이 잇따른다. 나아가서 두 가지 어떤것이 어떤 특정한 측면에서 그 자체로 다르다는 것이 인정된다면, 그 결과를 보유하는 어떤 것, 즉 마음(mentem, 491, 50)이 어느 질료이든 그 안에 현재한다는 것이 잇따른다. 그리고 이것으로부터 ㄹ)결과는 원인을 포함한다는 것이 증명된다. 원인에 의해 결과가 생산됐다는 것이 그 결과 쪽에서 진실이기 때문이다. 따라서 결과를 야기시키는 그러한 질(qualitas, 491, 50)이 질료 안에 있다. 그리고 질료 [보다는] 이 질이 실제적인(rei) 어떤 것을 지닌다. 이러한 사소한 전제들로부터 커다란 결과[개별화의 원리는 질료가 아니라는 것]이 잇따른다. 질료는 동질의 것이 아니라는 것(homogeneam, 491, 50), 그리고 우리는 ㅁ)마음 이외의 그 어떤 것도 질료를 차이나게 하는 것으로 실로 생각 할 수 없다는 것이 이런 논의로부터 증명된다.

22)(**Clarke와의 다섯 번째 편지, 1715-16**)통속적인 철학자들은 단지 수적으로만(solo numero, 교재 700)두 가지 것이 있다고 믿는 잘못으로부터 소위 '개별화의 원리'라는 것에 관한 어려움에 빠져든다—Loemker의 각주 30: 클라트의 개별화 원리는 '질료'라는 점에 있어 토마스주의적이다. 반면 라이프니쯔의 경우, **개별성**은 수많은 논리적 가능성들의 연결의 결과이다. 이런 논리적 가능성들은 그 자체 무규정적이나, 연결 결과 규정된 개념(notio) 하나에 도달한다

---

4) 'ㄱ-1)'을 질료 원인으로 해서 형성된 것(ㄴ-1)과 'ㄱ-2)'를 질료 원인으로 해서 형성된 것(ㄴ-2).

(ㄴ-1)　　(ㄴ-2)

**[ 23)모나드 ]**

**23-1)모나드 라는 표현**은 (보통 알려진 1696년이 아니라) 1695년 L'hôpital[5]에게 보낸 편지에서 처음 나타난다[Gerhardt, Vol. II, p.295; Leibniz in The Encyclopedia of philosophy(IV Ed. P. Edwards, 429a), L.J.Russel] 모나스라는 용어가 17세기 동시대인들에 의해서 많이 사용되고 있었으나, 이것들 중 어느 것이 라이프니쯔더러 모나드 라는 용어를 사용하도록 부추겼는지 알 수 없다. 단 수학자들과의 서신 교환 중에 그 용어를 집어 들었던 것처럼 보인다. 자신의 그 계산에 대한 Nieuwementijt비판에 대꾸하는 과정에서, 그리고 Acta Eruditorum에서, 유클리드의 기하학 원본 V권 정의 V[6]를 인용하고 있으며, 그리고 Unit에 해당하는 유클리드의 모나스가 '원본' VII권 정의 1에 나타나기 때문이다('원본 VII-X까지는 피타고라스적인 수를 다룬다).

**23-2)유클리드(fl. 300 B.C.)의 관련 정의들**

VII. 정의 1: Μονάς[7] ἐστιν, καθ'ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἕν λέγεται.
**모나드**는 있는 것들이 그것에 따라 하나라고 말해지는 것이다.
정의 2:'Αριθμὸς δὲ τὸ ἐκ μονάδων συγκείμενον πλῆθος, 수는 **모나드**들로부터 합쳐진 많음이다.

I. 정의 1: Σημεῖόν ἐστιν, οὗ μέρος οὐθέν, **점**은 그것의 부분이 없는 것이다.
(단순은 부분들이 없음을 뜻한다, 교재 643쪽)
정의 2: Γραμμὴ δὲ μῆκος ἀπλατές, 선은 폭 없는 길이이다.
정의 3: Γραμμῆς δὲ πέρατα σημεῖα, 선의 한계는 점들이다.

**23-3)아리스토텔레스(384-322 B.C)의 형이상학**

"하나는 모든 방향에 있어 량적으로든 또는 종적으로든 나뉠 수 없는 것이다. 량적으로 나뉠 수 없는 것이 만약 어떤 방향으로도 위치지워지지 않는다면 **모나스**(μονάς, 1016b25)라고, 모든 방향으로 위치지워진다면 **점**(στιγμή, 1016b26)이라고 말해지며, 한 방향(차원, μοναν῀, 1016b26)으로 나뉠 수 있는 것은 *선*(γραμμή, 1016b26)이라고, 두 방향으로 나뉠 수 있는 것은 *면*(τὸ δὲ διχῇ ἐπέπεδον, 1016b26, 面)이라고, 그리고 모든 그리고 세 방향(차원)으로 량적으로 나뉠 수 있는 것은 *몸*(σῶμα, 1016b28)이라고 말해진다. 마찬가지로 그 거꾸로 두 방향으로 (량적으로) 나뉠 수 있는 것은 *면*이며, 한 방향으로 나뉠 수 있는 것은 *선*이고, 어느 방향으로도 량적으로 나뉠 수 없는 것은 **점**과 **모나스**이다. 그런데 **모나스**는 위치를지니지 않는 반면 **점**은 위치(θετὸς, 1016b30)를 지닌다"

라이프니쯔는 모나드 보다는 점을 영혼 또는 형상에 빗대면서, 그러한 점을 수학적인 점과 물리적인 점으로부터 구분한다. 이런 구분을 아래 도표로 나타 낼 수 있으리라.

---

5)L'Hôpital은 1696년 라이프니쯔의 기호와 방법을 사용한, Integral calculus에 관한 첫 고찰을 썼다.

6) 정의 V는 크기(μεγέθη)에 관한 것인데, 이에 따르면, 첫 번째 것이 두 번째 것에 대해 맺는 비율(λόγῳ)이 세 번째 것이 네 번째 것에 대해 맺는 비율과 동일할 경우 크기가 성립한다.

7) μόνας, alone의 특별한 여성 형 → μονάς, Ion. μουνὰς, άδος, ἡ, a unit → μοναδικος, ή όν, consisting of units.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 점들 | 형이상학적인 | exacts | 실체적인 점들<br>(이것없이는 실제적인 어떤 것도 없다) |
| | | reels(11, 교재457) | |
| | 수학적인 | exacts | 단지 des modalités일 뿐이다<br>(형이상학적인 점들이 우주를 표현한 관점들이다) |
| | 물리적인 | | 육신적인 실체들이 오그라 들 때<br>모든 기관들은 단지 물리적인 점들로 된다. |

뿐만 아니라, 우리는 라이프니쯔가 아리스토텔레스의 그것 보다는 유클리드의 기록에 나오는 모나드[8] 를 집어든다는 것을 볼 수 있다. 그리고 그것은 피타고라스의 수 개념과 관련된다는 것을 나는 위 유클리드의 인용글월에서 이미 보였다. 유클리드의 기하학 원본 7-10권까지는 피타고라스의 수에 관해 전승된 것들을 그가 편집 정리해 놓은 것이며, 그 첫 7 권의 정의 1과 2에서 모나드가 수의 정의와 더불어 등장하기 때문이다.

8) 유클리드 기하학원본 거기에 관한 히쓰의 주석(T.L.Heath, Euclid the thirteen books of the elements, II, 1926, Cambridge, pp.279-280은 수학적인 모나스가 어떠한 맥락에서 고대 이후로 쓰여졌는지를 잘 보여준다.

## [실체 세계의 창조]

### [형이상학 강론 36, 발표 379-380]

정신들은 실로 가장 완전한 가능한 **실체**들이다. 그리고 정신인 한, 신은 심지어 **존재**의 근원이라고 말해질 수 있다 - 자신의 도시에 관한 신의 가장 주요한 계획은 그 도시의 행복이다.

### [De rerum originatione radicali 사물의 첫 근원에 관해]

#### 사물들의 궁극적인 이유 - 존재의 충분 이유

**우주의 일자**(Unum enim dominans Universi, 원문 55, 교재 487):

( '>'는 지배(Dominans, 원문 55)를 나타낸다)

일자>우주(**세계**, mundum, 원문 55) = 영혼>내 안 = 자아 자체(ipsum ego, 원문 55)>내 몸 안

책에 관해 진실인 것은 세계의 다른 **상태**(statuum, 원문 55)에 관해서도 진실이다. 이전의 책을 복사하는 책처럼 상태는 이전의 것을 복사한다. 상태들 안에서는 왜 세계가 그렇게 있는 지의 이유를 발견 못한다. 상태들의 연이어짐 만을 추측할 수 있기 때문이다. 그래서 아무리 많다고 하더래도, 어느 상태이든 그 상태 안에서는 상태의 충분한 이유(rationem sufficientem, 원문 55)를 발견 할 수 없다.

**세계**(유한한 사물들의 집합, Aggregatum, 원문 55)**의 초월적인 궁극적 이유**(원인)는 아래 두 가지 것들의 영원성이 추측됨에 의해서 도출된다. 이것둘 중 'ㄴ)'은 아프리오리한 것임

일련의 창조된 것들의 이유는 ㄱ)그것들의 (절대적 또는 형이상학적) 필연성(그 반대가 모순을 포함함)과 본질 자체(ipsum necessitas seu essentia, 원문 55). 일련의 변하는 것들의(mutabilum, 원문 55) 이유는ㄴ)그것들의 경향의 우세(praevalentia inclinationum, 원문 55).

그래서 *물리적 또는 가정적 필연성*(physica necessitate seu Hypothetica, 원문 55)으로부터 *절대적 또는 형이상학적 필연성*(necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, 원문 55)으로 반드시 나아가야 한다. 후자 필연성을 지니는 것들의 이유는 주어질 수 없다. 전자 필연성을 지니는 것들은 현재 세계의 것들이다.

그런데 절대적 또는 형이상학적 필연성을 지니는 것들 안에 궁극적인 뿌리(ultima radix, 원문 55)가 반드시 있는 반면, ㄷ)존재하는 것들의 이유는 존재하는 것 안에 있을 수 없으므로(ratio existentis non est nisi ab existenet, 원문 55), 반드시 그 **본질에 존재가 속하는**, 그리고 *형이상학적인 연결을 지니고 있는 것*이 존재를 지닌다. 따라서 세계 또는 있는 것들의 다수와 구분되는 다른 것이 반드시 존재해야 한다. 세계 또는 다 수 있는 것들은 형이상학적인 필연성을 지니지 않기 때문이다.

영원적이고 본질적인 또는, 표현하고 싶어한다면, 형이상학적인 진실로부터 일시적인 또는 우연적인 또는 물리적인 진실이 유래한다는 것에 관한 설명은 아래 'ㄹ)'에서 'ㅁ)'으로 진행된다.

ㄹ)어떤 것이 **없는 것** 보다는 오히려 **존재**한다는 것(quod aliquid potius existet quam nihil, 원문 55). ㅁ)가능한 사유들 안에 또는 **가능성** 혹은 **본질** 자체 안에 **존재**하는 어떤 긴급함 또는 존재하라는 어떤 요구가 있다는 것(aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel(ut sic dicam) praetensionem ad existendum, ut verbo complectar, ㅁ-1)essentiam per se tendere ad existentiam. 원문 55, 교재 487) 그리고 ㅁ-1)**본질 자체에는 존재하려는 어떤 경향이 있다는 것** 그리고 'ㅁ-1)'로부터 ㅁ-2)가능한 모든 것을 또는 본질 혹은 가능한 실재성을 포함하는 것은, 본질 또는 **실재성**의 량에 비례하여 또는 포함하는 **완전함**의 정도에 비례하여, 존재하려는 경향을 지닌다는 것. 이러한 ***완전함****은* ***본질****의 량*(essentiae quantitas, 원문 55) 이외의 그 어떤 것도 아니다.

그것을 통해 가장 많은 본질 또는 **가능성**이 존재로 되는(perduciturs, 원문 55, 교재, 487)바로 그것이(eam, 원문 55) 존재한다는 것은 ㅂ)가능한 것들의 연이어짐과 무한한 연결이 [존재한다는] 것으로부터 선명하게 이해된다. 가장 많은 **가능한 것들이**, *시공간*의 주어진 수용성에 또는 존재의 가능한 질서에 비례하여, **존재하게 되는 조건들 셋**(이 조건들은 한꺼번에(semel, 원문 55)충족된다): ㅂ-1)있지 않는 것보다 더 강하게 있(으려 한)다(ens praevalere non-enti, 원문 55). ㅂ-2)없기 보다는 존재 해야 할 이유가 있다(rarionem cur aliquid extiterit quam nihil, 원문 55). ㅂ-3)가

능성 에서 현실성으로의 전이가 일어난다(a possibilitate reanseundum esse ad actum, 원문 56). 이러한 조건들이 충족되면, 가능한 한 많은 타일들이 주어진 공간에 포함되는 길과 비슷하게 'ㅂ)' 이 발생한다.

이러한 길이 **사물들 안의 결정 원리**-최소의 *지출*로 최대의 결과 달성(ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu., 원문 55, 교재 487)-이다. 바로 이 *지출*에 **시공간**(세계의 수동성 또는 능력)이 놓여짐. 그리고 *지출*은 건물이 가장 편리하게 새워질 수 있는 터전이다. 이 경우는 최대의 공간이 가장 쉽게 채워지는 규칙에 따라 모든 공간이 채워지는 그러한 어떤 게임과도 같다. 더 이상 결정 원리없이 삼각형이 질서지워진 결과 등변 삼각형이 생산된다. 그리고 한 지점에서 다른 지점으로의 길이 더 이상 결정되지 않는다면, 그 길은 가장 쉽고 빠른 것으로 선택 될 것이고, 그 결과 **움직임**이 있게 된다.

## 사물들의 기원

이제 우리는 신성한 수학 또는 형이상학적인 메카니즘이 사물들의 기원[의 설명]에 어떻게 쓰여지는지, 그리고 그 최대의 결정이 어떻게 일어나는지를 놀라운 길로 이해 할 수 있다. 직각은 모든 각들 중에서 **결정**된다는 것과 액체는 가장 잘 공간적인 모습(원)을 잘 띤다는 것은 기하학의 예에서 보여지는 반면 무거운 물체들이 서로 끌어 당긴 결과 최대 가능한 토탈적인 강하 움직임이 확보된다는 최선의 예는 역학에서 보여진다. 그래서 ㅅ)모든 가능성들은 자신들의 실재성에 비례하여 직각으로 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 ㅇ)모든 무거운 물체들은 자신들의 무게에 비례하여 직각으로 하강한다는 것이[ 보여진다]. 이것들로부터 다시 ㅅ-1)가능한 것들의 최대 생산이 그 안에서 일어나는 세계가 생산된다는 것, 그리고 ㅇ-1)그 무게의 가장 큰 가능한 하강을 포함하는 움직임이 생산된다는 것이 [잇따른다]. 바로 'ㅅ-1)'의 세계 생산이 'ㅇ-1)'움직임의 생산과 *비교*된다.

그래서 우리는 형이상학적 필연성으로부터 파생된 물리적인 필연성을 지닌다(Atque ita jam habemus physicam Necessitatem ex Metaphysica, 원문 56, 교재 488). 'ㅅ)'과 'ㅅ-1)'에서는 세계는 물리적·필연적으로 생산되도록 **결정**된다는 것이, 곧 ㅅ-2)그 반대는 불완전함 또는 도덕적인 불합리성을 포함하나(**물리적 필연성**) ㅈ)모순 또는 논리적 불합리성을 함축하지는 않는 그런 길에서 세계는 생산되도록 **결정**된다는 것이 보여지는데 'ㅈ)'이 바로 **형이상학적인 필연성**이기 때문이다(본질(형이상학적인 필연성)으로부터 존재(물리적인 필연성)로?].

**[사물들의] 존재와 본질**:

[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus( per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488). 이것은 세계의 그 저자에 있어서의 **자유**가 어떻게 있을 수 있는지를 보여준다. 그 저자는 자신의 지혜 또는 **완전**의 원리에 근거해서 작용하기 때문이다. 결정되는 모든 것을 만들 수 있긴 해도 말이다. **무차별**은 무지에서 떠오를 뿐이다. 지혜로운 사람일수록 가장 완전한 것을 가장 완전한 것을 향해 더 많이 **결정**된다.

**형이상학적 결정**(determinantis, 원문 56, 교재, 488)**메카니즘을 무거운 몸들의 물리적 메카니즘의 비교하는 것에 관한 가능한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답**:

가능한 반대: 무거운 몸들과 가능성 또는 본질들 사이의 비교는 잘못이다. 무거운 몸들은 서로에 맞서 작용하는, 존재하는 것이지만 가능성 또는 본질들은 허구적인 상상이기 때문이다. 본질이 존재에 앞서든, 존재로부터 추상됐든 말이다. 따라서 우리는 본질들 안에서 존재의 이유를 찾아 볼 수 없다

대답: 본질이든, 본질에 관한 필연적인 진실이든, 그 어느 것도 허구가 아니라 관념들의 어떤 영역 안에(regione idearum, 원문 56, 교재488), 말하는 것이 허락된다면, 신 그 자신 안에 존재하기 때문이다. 신을 통해서 그것들의 가능성들이 실현된다. 그렇지 않으면 그것들은 단지 상상일 뿐이다. A)신은 모든 **본질**들과 그 나머지 것들의 존재의 재원이다. 일련의 현실적인 사물들의 존재(exisrentia seriei rerum actualis, 원문 56, 교재 488)가 'A)'는 근거없는 주장이 아니라는 것을 보여준다. A-1)이런 일련(계열) 안에서는 그 계열의 이유가 발견될 수 없으므로(Cum enim in ea ratio non inveniatur ut surpra ostendimus, 원문 56, 교재 488) 그 이유는 형이상학적인 필연성 또는 영원한 진리 안에서 발견되야 하기 때문이며, 그리고 A-2)**존재**하는 것은 존재하는 것으로부터 단지 있을 수 없으므로(existentia autem non possint esse nisi ab existentibus, 원문 56, 교재 488) 영원한 진리들은 그것들의 존재를 절대적으로 또는 형이상학적으로 필연적인 것, 곧

신 안에서 지닌다는 것은 필연적이기 때문이다.

그리고 우리들은 세상 안의 모든 것이 영원한 진리들의 법칙을 따른다는 것을 관찰한다. 이 법칙들 중은 기하학적인 것들은 질료적인 필연성(necessitates materiales, 원문 56, 교재 489)을 지니는 반면 형이상학적 법칙들은 형식적인 이유를 지닌다. 세계는 그러한 **법칙**(원리)에 근거해서 없기 보다는 오히려 존재하며, 단지 존재하지 않기 보다는 그렇게 존재한다. 이러한 원리(법칙)에는 마찬가지로 원인과 힘과 행위의 형이상학적 법칙이 있다. 이것들은 순수 기하학적 법칙보다도 우월하다.

**존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유**(ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum, 원문 56, 교재 489):

이 이유는 세계 자체 보다 필연적으로 더 크고 고귀하며 앞선다. 세계를 구성하는 존재자들뿐만 아니라, 모든 가능성들이 자신들의 실재성을 신을 통해 얻기 때문이다. 그리고 그 이유는 존재하는 것들과 가능한 것들 사이의 상호 연결이 단지 하나의 재원 안에서만 발견 될 수 있기 때문에 궁극적이다. 존재하는 것들은 이러한 재원으로부터 계속 생산됐으며 생산되고 생산될 것이다. 이 재원 이외의 것으로부터 세계의 상태가 유래해야하는 이유가 나타나지 않기 때문이다.

이 재원인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유를 지닌다. B)세계 메카니즘 안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라 그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유이다.

'B)'에 관한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답:

반대: 'B)'는 도덕적 완전(선)을 형이상학적 완전(위대함)과 혼동한 것이다. 후자는 인정되지만 전자는 인정되지 않는다. 물론 세계는 자연스레(형이상학적이라고 말해도 된다)가장 완전할 뿐만 아니라 도덕적으로 가장 완전하다는 것이 반드시 인정돼야 한다. [그러나 그것은] 도덕적 완전이란 마음들 자체 안에서는 진실로 자연적인 것이기 때문[에 그렇다]. 따라서 세계는 가장 기이한 메카니즘일 뿐만 아니라 마음들이 지복 또는 희열을 그 안에서 누리는 가장 선한 국가이다. 이 국가 안에서 마음들의 자연스런 완전이 성립한다.

답: 우리의 경험은 그 반대다. 때로 가장 나쁜 것이 가장 선한 것으로 나타나기 때문이다. 죄 없는 것이 때로 살해 당하거나, 고문 당한다. 인류의 정부는 오히려 혼돈 아닌가? C)마음을 포함 모든 것은 가능한 최상의 완전을 획득하려 한다(quod scilicet omnium rerum atque adeo et Mentium summa quae fieri potest perfectio pbtineatur, 원문 57, 교재 489)는 아프리오리한 원리는 위 반대와는 정 반대의 것을 보여준다. 위대한 예술가는 무질서에 질서를 부여하듯, 사소한 위험(줄타기, 검술)이나 악의 경험(쓴 것들이 양념으로 이용되며 보약은 쓰다)을 우리의 행복이나 즐거움을 위해 허용한다. 전체 조화를 파괴하지 않은 채 어떤 부분이 무질서 해 질 수 있다는 것이, 마치 그 부분의 이유가 있지 않는 것처럼, 그리고 그 부분에 인류의 사악함이 속하지 않을 것처럼, 이해되서는 안된다. 전체에 관한 건전한 판단이 아니기 때문이다. 아닌 이유는.....정의 법칙은 우주의 완전과 행복 공통 선을 위해 각자의 몫이 있다는 것을 진술하기 때문이다. 우주와 마음들은 신의 마음을 닮으려 한다.

## [모나드 론 42-47]

**피조물들**은 자신들의 **완전**을 신의 영향으로부터(de l'influence de Dieu, 42, 교재 647)받아들인다. 피조물의 **불완전**은 제한없이는 있을 수 없다는 그들의 자연으로부터 기인한다. 바로 이 점에서 피조물들은 신과 다르다. 이러한 불 완전함은 본디 몸의 자연적인 관성(l'inertie, 후에 삭제된 문장에 잇따른 42, 교재 647, 불활성)안에서 발견된다.

**신**

안에 **존재** 뿐 아니라 **본질**의 재원이 있다D). 본질이 실재적인 한, 그리고 **가능성** 안에 실재적인 어떤 것이 있는 한 말이다.

신의 오성은 영원한 진실들의 영역 또는 관념들의 영역이기 때문이며, 신 없이는 가능성

들 안의 어떤 실재성도 있을 수 없기 때문이다. 영원한 진실들은 이 관념들에 의존한다.

무가 존재하고, 무가 가능하다. 만약 'D)'라면 이런 실재성은 존재적이고 현실적인 어떤 것에 근거해서, 그래서 필연적인 있음의 존재 안에서(dans l'Ecistence de l'Etre, 44, 교재 647) 발견되야 하기 때문이다. E)필연적으로 있는 것의 본질은 존재를 포함한다(dans lequel l'Essence renferme l'Existence, 위의 곳).

**신**

은 필연적인 있음이다(l'Etre Necessaire, 45, 교재 647). 신만이 모든 피조물들 또는 파생적인 모나드들을 생산한다.

은 우선적인 일자 또는 순수한 근원 실체이다(l'Unité primitive, ou la substance simple originaire, 47, 교재 647). 신에 의해서 모든 피조물들은 순간 순간 연이은 번쩍임에 의해서(Fulgurations, 47, 교재 647). 그러면서 피조물 자신의 수용성에 의해 제한된다. 이것이 피조물의 본질적인 한계이다. 따라서,

안에 힘과 앎과 의지가 있다. 힘은 모든 것의 재원이요, 앎은 관념들의 다양성을 포함하며, 의지는 최선의 원리에 따라 변화시키고 생산한다.

**정신**

은 신성 그 자체의 심상들 또는 자연의 그 권위의 심상들이다E). 정신은 우주의 체계를 알 수 있고, 우주를 어느 정도에 의해 모방한다. E-1)각 정신은 자기 자신 영역 안들의 작은 신성같다. 'E)'와 'E-1)' 때문에 정신은 신의 사회의 일원이 될 수 있다. 그리고 자신의 기계에 대한 발명자, 자신의 백성에 대한 군주, 심지어 자신의 아들들에 대한 아버지의 관계를 실은 정신들을 통해서 신은 맺는다.

정신들은 모여서 신의 사회를 이룬다. 신의 사회가 가장 완전한 국가이다. 이것이 바로 자연 세계 안의 도덕 세계(un Monde Moral dans Monde Naturel, 86, 교재 651)로서, 신의 작품 중 가장 신성한 것이다. 도덕세계에서 신의 진실한 영광이 성립한다. 신의 선이 발견된다. 신의 지혜와 힘이 각기 곳에서 보여진다.

자연의 물리적인 왕국과 은총의 도덕적 왕국 사이의 조화는 우주 기계의 설계자로서의 신과 정신의 신성한 도시의 군주로서의 신 사이의 조화이다. 이런 조화의 결과 사물들은 은총으로 나아간다.

**영혼**

은 피조물들의 우주의 심상들 또는 살아 있는 거울(des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures, 83, 교재 651)이다.

## [변신론 141, 180, 188-189, 197-198, 201-202, 327-330, 357-358쪽]

**신**

의 작용과 피조물의 받아들임 사이에는 전체적으로 비슷한 관계가 있다. 피조물은 존재와 작용에 있어, 그리고 보존(연이는 창조, la conservation est une creation continuelle, 31, 교재, 141)에 있어, 신에 의존한다. 신은 피조물 안의 긍정적인 것, 선, 완전(한 성질)을 연이어 생산한다.

피조물들의 불완전함 결함은 근원적인 한계로부터 온다. 처음 있기 시작 할 때 자신을 제한하는 이상적인 이성을 통해 받아들인 것이다. 이것에도 정도가 있다.

사람들은 모두 똑 같이 나쁠 수 있으나, 동일한 길에서 모두 나쁜 것은 아니다. 영혼들 사이에는 타고난 개별적인 차이들이 있기 때문이다. 이것은 예정 조화가 증명한다. 자신들의 자연적인 **성향**에 따라(leurs dispositions naturelles, 105, 교재 180)영혼들은 특별한 선 또는 악에 다소 간에 기울어지려하기 때문이다. 그래서 덜 사악한, 더 덕스러운 가장 행한한 것들이 있다.

**벨의 반대에 대한 답**:

반대 19중의 3: 무한한 선이 창조주더러 세계를 생산토록 인도한다. 이 때 지성적인 피조물들의 행복을 원하도록 신의 작업 안에서 나타난 모든 앎의 특성과 기교와 힘과 위대함이 정해진다. 신은 최상의 있음에 대한 사랑과 앎과 존경 안에서 피조물들이 자신들의 지복을 발견하도록만 신의 완전들이 펼쳐지기만을 바라신다.

**반대 3의 답**: 그러나 신의 고안의 주요 부분은 지성적인 피조물들의 행복이다. 니이기서 자연의 영역에도 은총의 영역이 미친다. 신의 위대한 계획안에서 모든 것이 연결(comme tout, 118, 교재, 188)되기 때문이다. 그래서 최대한의 질서의 아름다움이 있다. 그리고 각기 피조물들은 완전 또는 불완전에 있어 자신의 한정된 값을 지니지 무한한 값을 지니지 않으며, 이성적인 피조물들의 도덕적 또는 물리적 악은 단순한 형이상학적 악과 선, 곧 다른 피조물의 완전 악과 선을 무한히 초과하지 않는다. .

반대 19 중의 9: 악덕을 섞지 않고 덕을 위한 가장 큰 사랑을 실천하는 것이 주인은 자신의 그 사랑을 증명하는 길이다. 이런 실천을 할 수 있음에도, 인내 후 처벌을 위한 것이 아닌 어떤 악덕을 허용한다면, 덕에 대한 그의 애정은 가장 큰 것이 아니다. 따라서 그의 애정은 무한하지 않다.

**반대 9에 대한 답**: 다른 계획보다 선호할 수 있음이 발견했기 때문에 우주의 그 질서는 악덕을 요구한다. 악덕이 달리 허용될 수 없다. 더 낫게 할 수 없기 때문이다. 이것은 가정적인 필연성, 도덕적인 필연성으로서의 선택의 결과이다. 그래서 **자유**의 반대되는 것과 거리가 멀다. 오성은 지혜에 반대되게 행하지 않는다는 것을 사람들은 반드시 믿어야 한다.

덕에 대한 신의 애정은 가장 큰 것이 아니며, 그래서 무한하지 않다는 것에 대한 반박. 피조물에 대한 신의 애정(l'affection de Dieu, 124, 교재 198)은 그 사물의 가치에 비례한다. 덕은 피조물의 가장 고상한 질이다. 물론 덕 이외에도 신을 기울어지게 하는 다른 헤아릴 수 없는  선한 것이 있다. 자연은 동물 식물 무기물을 필요로한다. 유기적인 몸 없는 이성적인 피조물은 없다. 질료로부터 전적으로 떨어진 피조 정신은 없다. 유기적 몸은 정신보다 덜 완전하다.

모든 **가능**한 것들로부터 신이 최선의 결과를 함께 생산하는 것을 선택하는 것은 필연적이다. 바로 이 문에 의해서 **악덕**이 들어서므로 만약 그 문을 배제하려하면 그와 더불어 신은 선하지도 지혜롭지도 않을 것이다.

벨의 반대 19 중 15: F)어떤 물리적인 악 또는 도덕적인 악이 성립된다는 것은 다른 물리적인 또는 도덕적인 악이 *함께* 어쩔 수 없[이 성립된]다는 것의 이유가 되지 않는다. 이것이 신의 한계일 수 있다.

**반대 15에 대한 답**: 신이 질료와 정신들을 만든다는 것은 진실이다. 질료의 모든 가능한 기계들 중 가장 탁월한 것과 그리고 정신의 생각 가능한 모든 정부들 중 가장 탁월한 것을 만든다. 무엇 보다도 이 두 가지 것의 결합은  모든 조화들 중 가장 완벽하다. 이런 완전한 작업 중에 물리적인 악과 도덕적인 악이 발생하므로 'F)'보다는 'G)'이다. G)그렇지 않으면, 여전히 더 큰 악이 어쩔 수 없이 *함께* 할 것이고 신이 그 더 큰 악을 선택 했을 것이다. [그러나] 신의 무한한 힘과 선과 지혜가 신더러 가장 선한 것을 생산하도록 결정(la déterminent, 130, 교재 202)했다.

## 악과 자유와 신[의 무능]

**악**

신에 의해 허용된 악은 목적이나 수단으로서의 그의 의지의 대상이 아니라 단순히 조건으로서의 그것일 뿐이다. 그 악은 단지 최선 안에 포함되기 때문이다. 그래서 악은 부수적인 것이다.

**자유**

덧붙혀서 신의 **자유**에 의해서 **가능**한 것들 중 어떤 것이 **존재**한다. 이미 영원한 관념들 안에 존재했던 자신들의 본디 자연에 따라 하리적인 피조물 역시 자유롭다. 선의 동기적인 힘은 다그침없이 *의지더러 기울어지게* 한다.

의 장점은 신 안에서 가장 두드러진 정도를 지닌다. 불완전하지 않다. 반면 자유의 단점은 잘못하는 것이고 탈선하는 것이다. 자유의 장점은 정열을(les passions, 337, 교재 327)조절하는 것이다.

**사람**

보다 더 이성적인( 우리보다 더 완전한) 피조물을 신이 생산했을 수도 있으리라.

을 더 닮은 동물이 있을 수도 있으리라.

심지어 인류가 지금보다 더 완전해 질 때도 있으리라.

**신**

이 할 수 없는 것들:

무식할 수 없다.

의심할 수 없다.

우유부단 할 수 없다(그의 의지는 항상 결정한다. 그러나 단지 최선의 것에 의해서만 결정될 뿐이다).

이유의 존재 없이는 어떤 개별자를 결정 할 수 없다).

원시적인 특별의지를(une volonté particulière primitive, 337, 교재 328) 지닐 수 없다.

법칙으로부터 자립적이다(현명한 자의 행동은 항상 원리 규칙에 따른다. 그것도 예외없이 말이다. 단 규칙들이 반대 명령들에 의해서 붕괴되면, 예외).

신에게는 절대적으로 절대적인 명령이 지탱 될 수 없다.

신은 모든 측면에 있어 행동했던 것 보다 더 낫게 행 할 수는 없다.

의 의지 행사 이유들:

최상의 이유의 선택에 의존할 것이다. [반면] 자연의 의지 행사 이유들은 신이 가장 큰 이유들을 거기에서 발견하는 법칙들 또는 필연적인 진리들에 의지한다.

의 생산과 행위는 피조물의 생산된 존재보다 자연스레 더 오래됐다. 그리고 자연과 필연적인 속성을 지닌 피조물 그 자체는 자신의 우연적인 정서와 행위보다 더 오랬다. 그래서 이 모든 것들은 동일한 순간에 일어난다. 신은 자신의 지혜의 법칙에 따른다. 선행하는 순간의 긴급성에 맞게 피조물을 생산한다.

피조물은 창조될 때 항상 자신에게 선에 의해 부여된 자연(바로 이 자연이 신의 생산과 묶어진다)에 맞게 작동한다. 바로 이 안에서 그 주관의 자연을 통해 한계와 완전함이 유래했다. 반면 악덕과 범죄는 피조물의 **자유**로운 내면적인 작동을 통해 거기서 유래한다. 이것은 순간에 일어나며, 분별된 후에는 반복된다.

**창조에 관한 우리의 가정들**

창조는 H)각 순간에 새롭게 생산된다. I)순간은 시간의 모든 우선성을 배재한다(l'instant exclut toute priorité de temp, 388, 교재 357).

# [물체의 본성, 심신상호관계(현상세계)]

**자연의 새로운 체계(1695)·변신론(1부 66번, 1710년)·볼더(de Volder)로의 편지(1704-06)·데까르트원리 비판(1692)·레몽(Remond)로의 편지(1714, 1715)**

## [자연의 새로운 체계: 발표 321-324]

## [변신론 66]

**영혼과 몸 사이의 상호의존**(dépendance mutuelle, 302, 교재 158쪽):

이것은 **이념적인**(idéalement, 위의 곳)의존으로서. 그 이유-영혼과 몸 사이의 조화를 신이 미리 명령-가 제공되는 한, 그렇다.

**하인**과 **주인**의 [관계]: 하인의 기능인 **자동화**(automate, 302, 159)는 나에게 이념적으로 의존한다. 다시 말해, 미래의 내 명령을 예상하여 내일 행해질 모든 것을 그 순간에 나에게 봉사 할 수 있을 듯이 행하는 자신의 **앎**(la connaissance, 위의 곳)에 이끌려 하인은 나에게 의존한다. 내 미래의 의도들에 관한 이러한 앎이 하인에게 작용한다. 작용하게 되면, 하인은 자동적으로 행 할 것이다. 이 경우 나의 영향은 객관적인 반면 하인의 영향은 물리적이다.

**하인**은 몸과 같고, **주인**은 나와 같다. 그러나 영혼이 완전하고 뚜렷한 생각을 지니는 한, 신은 몸을 영혼에 적응시켜 몸더러 **영혼**의 명령을 다그쳐 실행하도록 하는 반면, 영혼이 불완전하고 그 지각이 혼돈스러우면 신은 영혼을 **몸**에 적응시킨다(a accommodé, 304, 159, 따르도록 한다). 후자의 경우 영혼은 육신적인 표상들로부터 유래하는 정열들에 의해서 지배당한다. 이것은 **마치** 하나가 다른 것에 직접 의존하는 것과 **같은** 동일한 결과와 현상을 생산한다. 물리적인 영향의 대리자에 의해 **의존**하는 것처럼 말이다. 적절히 말하면, 자신의 혼돈된 생각들에 의해 영혼은 자신을 둘러쌓는 몸들을 표상한다.

이와 동일한 것이 **단순실체** 서로 간의 작용들에게도 적용된다. 그 완전에 비례해서 하나가 다른 것에 [미치는] 작용은 **이념적**이기 때문이다.

신은 태초에 각기 것 안에 있는 **완전** 또는 **불완전**에 비례하여 단순 실체 하나가 다른 것에 비례하도록 명령했다. 더구나 작용과 겪음은(l'action et la passion, 304, 159) 피조물들 안에서 항상 상호적이다. ㄱ)작용하는 것을 설명하는, 존재케 하는 이성의 부분은 단순 실체들 중의 하나 안에 있는 반면, ㄴ)이성의 다른 부분이 단순 실체들 중의 다른 것 안에 있기 때문이다-이때 완전과 불완전들은 항상 섞어지면서 자신의 몫을 지닌다. 작용은 'ㄱ)'탓인 반면 겪음은 'ㄴ)'탓이다.

## [볼더에로의 서신 9]

## [답장 9]

**몸**

**수학적인 몸**

**수학적인 몸**은 **실제**적인 것이 아니라 **정신**적인 것이다. **현실**적인 어떤 것을 가리키는 것이 아니라 부분들의 가능성 이외의 그 어떤 것도 가리키지 않는다. 그리고 우선적인 구성 요소로 분석될 수 있다. 수학적인 선은 이런 측면에서 산술의 낱개(단위, 단일성)와도 같다. 낱개든 선이든 부분들은 단지 **가능**한 것일 뿐이고 완전히 무 규정적인 것이다. 선들 또는 각들의 뭉침이 아니다. 그리고 헤아려지는 수는 **사물**들 없이 실체일 수 없다.

따라서 수학적인 몸 또는 팽창(extentio, 77, 536)은 능동적인 그리고 수동적인 것들 또는 움직임없이는 있을 수 없다. 뿐만 아니라 수학적인 몸들은 수와 시간 등 헤아릴 수 없는 속성들을 지닌다.

**실체 사물의 몸**

그 부분들이 무규정적인 것이 아니라, 현실적으로 고정된 길로 특수화된다. 운동의 다양성을 통해 자연이 현실적으로 이끌어 들이는 나뉨과 하위나뉨에 따라 그렇다. 그러한 나뉨이 무한히 진

행 됨에도 불구하고 우선적인 구성요소들 또는 실제적 낱개(단위)들의 모든 결과들이며, 수적으로 무한하다.

**질료 또는 현상**

질료는 우선적인 구성요소들로 합쳐지는 것이 아니라, 우선적인 그 구성요소들로부터 결과한다. **질료** 또는 팽창된 덩어리는 사물들 안에서 근거지워지는 **현상**(phaenomenon, 77, 536)들 이외의 그 어느 것도 아니다. 무지개 또는 환일(mock-sun, 幻日)처럼 말이다. 모든 실재성은 단지 낱개(unitatum, 위의 곳)들에게만 속하기 때문이다.

**현상**은 더 적은 현상들로 나뉘나, 가장 적은 현상들에로 결코 도달될 수 없다. 그리고 이러한 현상의 토대는 그 현상의 부분들이 아니라, 실체적 낱개이다.

**시간과 공간**

**시간**

*시간은* 어떤 것 안에 존재하는 또는 들어 있는 것으로서, *가능한 사물의 존재의 연속적인 질서(Tempus est ordo existendi successive possbilium, 77, 536)*이다. 사물들의 **상태 또는 계열**이 **시간**에 대해 있는 것처럼 물리적인 몸은 공간에 대해 있다. 몸 그리고 사물들의 계열은 공간과 시간, 움직임(또는 작용)과 겪음에 덧붙혀진다.

**공간**

*공간은 동시에 가능한 사물들의 존재의 질서* 이외의 그 어느 것도 아니다. 만약 수학적인 몸이 수적으로 간주되면 그것은 시간과 반드시 상호관련되는 반면, 팽창으로 간주되면 그것은 **지속**과 반드시 상호관련된다. 이 때 **팽창**은 팽창된 것으로부터의 추상일 뿐, 실체로 간주 될 수 없다-수 또는 크기(multitudo, 78, 536). 왜냐하면 특별한 자연의 (지속과는 달리) 비 연속적인 그러나 동시적인 **확산** 또는 **반복**(simultaneam diffusionem vel repetitionem, 78, 536)이외의 그 어떤 것도 아니기 때문이며, 또는 자신들 사이의 어떤 질서와 함께 존재하는 이런 동일한 자연의 사물들의 무리와 같은 것이기 때문이다. 이런 동일한 자연이 확산되고 팽창된다.

**팽창**의 관념은 그래서 상대적이다-팽창은 어떤 것의 팽창이다. 어떤 것의 무리 또는 지속이듯이. 물리적인 몸을 구성하는, *확산되고 반복되는 그러한 동일한 자연은 작용하고 견디는 원리 이외의 그 어느 것도 아니다.* 그 현상에 의해서는 어떤 다른 원리도 우리에게 제시되지 않기 때문이다. 데까르트 주의 자들은 육신 실체의 자연을 이해 하기에, 그래서 진실한 원리에 도달하기에 실패했다. 이들은 팽창을 절대적인, 파괴할 수 없는, 말로 표현 할 수 없는, 원리적인 것으로 본다. 박수 갈채를 의식하면서 감각 지각에서 멈쳤기 때문이다. 비록 지성적인 영역과 그것을 절대적으로 구분했어도 말이다.

**힘**

볼더: ㄷ)실체 안의 타고난 비 실체적인 어떤 것이다.

라이프니쯔:

변하는 힘인(vires mutabiles, 78, 537) 한, 'ㄷ)'은 옳다. 그러나 팽창 그 자체 안에 포함된 것은 *하고 겪는 원리로서의 힘*이다. 바로 이 힘이 *파생적인 힘*에 의해 변양된다(modificatur, 78, 537). 행위에 있어서의 순간적인 요소-잇따르는 상태와 관련해서 **순간**적(momentaneum, 78, 537)이다-가 [파생되기 이전의 그] 힘이다. 파생적인 힘이 근원적인 힘에 대해 맺는 관계는 **팽창**의 변양이 팽창에 대해 맺는 관계와 같다.

**근원적인**( 하고 겪는) **힘**은 우리 안의 우선적인 작용 원리이다. 이 힘이 우리 안에 없으면, 파생적인 힘과 작용들도 우리 안에 없다. 우연적인 것은 본질적인 것의 변양이듯 변하는 것은 영원한 것의 변양이기 때문이다. 변양시키는 것은 [그 결과] 변양된 것보다 더 긍적적인 것이다. **변양**은 단지 **제한**일 뿐이기(cum omnis modificatio sit tantum linmitaio, 78, 537) 때문이다-별난 모양, 파생 힘.

**파생적인 힘**은 근원적인 힘으로부터 흘러나온다(fluunt, 78, 537). 근원적인 힘은 가장 지성적이다. 그 안에 있는 것이 안에 있는 것이 우리 안에 있는 *지각과 욕망*과 비슷하기 때문이다. 우리의 자연은 단순실체의 자연과 다르지 않으며, 사물의 자연은 일정(uniformis, 위의 곳)하므로 그렇다. 전체 우주는 이러한 단순 실체로 이루어져 있다. 단순실체를 제외하면 우주 안에는 그 어떤 것도 있지 않기 때문이다. 그리고 **단순실체** 안에는 지각과 욕망을 제외하면 아무 것도 없다. 지각하는 것(res, 위의 곳)의 실재성은 자신과 그리고 지각하는 다른 것들과의 조화 안에 놓여진다. 세계는 사물 그 자체의 덩어리 일 뿐이다. 가축 무리 또는 기계처럼.

**단순실체-모나드**

**개별자**(단순실체-모나드)들로부터(ex singularibus, 78, 538)일시적인 것들(temporalia, 78, 538)이 흘러나온다. 개별자들의 본질적인 순서는 시 공간의 규정된 부분에 상응한다. 이러한 개별자들로부터 보편자들이 마음에 의해 추상된다.

**단순실체**들은 자신들 안에 변화를(mutationem, 78, 538)생산한다. 변화의 원리가 모두에 외적이라면 그리고 어떤 것에도 *내적*이지 않다면, 기회 원인으로서의 단지 신으로 돌아가지 않으면 안 될 것이다. 그러나 그것이 다른 것이 아닌 어떤 것 안에 있어야 할 이유가 없을 뿐만 아니라, 그것은 각 모나드의 지각과정 안에서 성립하기 즉 *외부*에 어떤 것도 포함하지 않는 사물들의 전체 자연 안에서 성립하기 때문에, 그 변화의 원리는 모든 단순 실체에 실로 내적인 것이다. 나아가서, 단순 실체 안에 *지각과 욕망*이 왜 있느냐고 묻는 것은 세상을 초월해 있는 어떤 것을 탐구하는 것이다. 신이 사물들을 숙고하는 이유를 묻는 것이기도 하다.

## [볼더에로의 서신 10]

**예정조화이론**

이 이론은 영혼과 몸 사이의 지각의 일치를 제공하는 것처럼 보인다(Tournemine(프랑스 예수교 회원)의 의견)→영혼과 몸 사이에는 형이상학적인 **단일성**(metaphysicam unionem, 81, 539)이 있다(라이프니쯔)

**단순실체**

*단순실체와 그리고 이것들로부터 결과하는 덩어리들*을 제외하면 자연 안에는 아무 것도 없다. 그리고 단순 실체 안에는 *지각들과 그리고 이 지각들의 이유*(rationes, 81, 539)를 제외하면 아무 것도 없다. 새로운 지각으로의 전이의 토대는 **힘**일 뿐이다.

**실체**에게는 ㅁ)현재 상태가 미래의 상태를 포함하며, 그리고 그 거꾸로가 성립한다는 것이 본질적이다.

현실적인 몸 - **현상**

**현실**적인 것 안에는(in Actualibus, 82, 539)단지 **불연속적인 량**만(nisi discretam Quantitatem, 위의 곳)이 있을 뿐이다. 즉 모나드들, 곧 단순실체들의 무리들 만이 있을 뿐이다. 이러한 불 연속적인 량은 어떤 주어진 수보다 더 크다.

반면 **연속적인 량**(Continua Quantitas, 82, 539)은 **이념적인** 어떤 것이다. 즉 **가능성**들에 그리고 가능한 한 그럴 때만, **현실성**에 속하는 그런 이념적인 것이다. 즉 연속은 무규정적인 부분들을 포함한다. 그러나 나뉠 수 있는 각 나뉨[만]이 만들어지는 **현실적인** 것들 안에는 무규정적인 그 어떤 것도 없다. 그리고 현실적인 이러한 것들은 수들이 낱개들로터 복합되듯 복합되는 반면, **이념적인** 것들은 수들이 분수들로터 이루어지듯 이루어진다(idealia ut numerus ex fractionibus, 82, 539). 그래서 현실적인 것들의 부분은 실제적인 전체 안에 현실적으로 있지, 이념적인 전체 안에 있지 않다.

**이념적인 실체와 실제적인 실체의 혼동**

이러한 혼동은 **현실**적인 부분들을 **가능**성들의 질서 안에서 추구할 때, 그리고 **비결정**적인 부분들을(partes indeterminatas, 82, 539)현실적인 것들의 덩어리 안에서 추구할 때 생겨난다. 그리고 후자를 추구 할 때 연속성의 미로에(labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles, ibid), 설명할 수 없는 모순에 빠져든다. 반면, 가능성들의 연속에 관한 앎은 **현실적인 현상**에 의해서 결코 침범될 수 없는 영원한 진리들을 포함한다. **현상**들은 서로에 상응하며, 마찬가지로 영원한 진실들에 상응한다는 것 이외의 실제성의 어떤 다른 표시(notam, 82, 539)도 우리는 현상 안에서는지닐 수 없다.

## [데까르트 원리 비판, 발표 300-315 참조]

## [레몽으로의 편지]

**질료적인 것들**

질료적인 것들은 단지 **현상**들일 뿐이다. 비록 좋은 토대를 지니며, 잘 연결됐다고 해도 말이다. 형상적인 그리고 **최종**원인(교재 655) 안에서만 사물들의 재원을 찾자. 그러나 **효과·질료**원인도 무시 말자.

**현상**은 역학적으로 설명 될 수 있다. 최종원인은 **형이상학**적인 반면 효과질료원인은 **역학**적이다.

**연속체의 복합(the composition of the continuum, 교재 656)에 관한 어려움에 빠지는 이유들**:

ㅂ)질료와 공간을 실체로 보는 것.
ㅅ)질료적인 것들을 그 자체로 잘 규제된 현상으로 보는 것
ㅇ)공간을 공존의 질서와 정확히 동일한 것으로, 그리고 시간을 동시적이 아닌 존재의 질서로 보는 것.

**원자이론**

가상디·데모크리토스·에피쿠르스의 원자이론에 의해서 설명되지 않는 몇 몇 물질적인 질들이 있다. 그리고 그 이론의 토대인 텅빔과 원자들은 전혀 성립할 수 없다.

**영혼과 기계 사이의 조화**

여기서 기계란 불 알 달린 생물의 몸을 구성하는 기계이다.

이러한 조화는 예정되므로 미래 상태는 이미 현재에 포함 될 것이다. 완전한 지성은 현재 동물 안에서 미리 미래 사람을 인식 할 것이다 - 단지 그 동물의 영혼 안에서 만도, 마찬가지로 그 몸 안에서 만도(교재 658).

각 **모나드**는 관점에 따라 우주를 비추는 살아 있는 거울이다. 그 우주의 완전함의 뛰어남은 사물들의 이 체계의 **존재**를 위한 이유이다. 그래서 다른 가능한 체계 보다 선호된다.

모나드와 그 **지각**들에게만 **실재성**이 놓여진다.

**질료** 그 자체는 현상 이외의 그 어떤 것도 아니다(교재 659). 각 모나드들로부터 결과한다. 그리고 질료의 속성은 **불활성**(l'inertie, 90, 659)이다. 그래서 움직임에 저항한다.

만약 질료가 실체라면 적절함의 규칙(les regles de la convenance, 위의 곳)이 발견 될 수 없고, 수학적인 필연성에 근거한 잔인한 법칙들만이 발견 될 것이다. 이러한 적절함의 규칙들 중의 하나가 '결과는 원인을 반드시 초과 할 수 없다'이다.

모든 모나드는 **정열**에 종속된다-단 원초적인 것은 제외. 고로 순수 힘은 아니다. 행위 뿐 아니라 저항과 수동성의 토대이기도 하다.

**정열**들은 **혼동된 지각**들에서만 발견된다. 이것 안에 **질료 또는 수적인 무한함**도 포함된다.

**자유와 관련되는 글들

## [완전 개념과 개별적인 실체]

**연속체의 합성**의 유명한 미로는 자유의지와 신의 섭리를 조화시키는 것에 관련된다(교재, 309)- 예정과 우리의 자유의 자연.

**순수 가능성이 부정되면, 우연과 자유는 파괴된다**(교재, 336쪽). **가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다**(les possibles sont possibles avant tous les decret libres de Dieu, 교재, 333

**실체들 사이의 상응과 일치는 이유있는 피조물들의 자유와 더 일치한다**(교재 338). 기회원인 또는 인상들의 가정들 보다 말이다. 법칙에 따라서 자유롭게 행위하든 또는 어떤 선택도 없이 행위하든 각 각은 동일한 현상들에 있어 다른 것들과 일치한다. 그러나 이 모든 것에도 불구하고 영혼은 자신의 몸의 형상이다.

**자유의 뿌리는 근원적인 성향에 놓인다**(발표문 356, 378).

## [힘의 개념과 모나드]

[힘의 법칙들]: 우리의 몸과 힘의 개념으로부터 다음과 같은 원리들을 이끌어 낼 수 있다.

3)실체 안에서 발생하는 모든 것은 무엇이든지 **자발적으로 그리고 질서있게** 발생한다. ut quod in substantia fit, sponte et ordinate fieri intelligi possit(II, 83-84, 교재 447).

6)몸의 각 겪음(수동)은 내적인 힘으로부터 솟아 오른다. 또는 **자발적으로 일어난다** quod amnis corporis passio sit spontanea seu oriatur a vi interna, licet occasione externi, II, 191-193, 교재 448).

7)몸들의 체계에 공통인 움직임들은 몸들의 행위들을 변화시키지 않는다. 자신들의 상대적인 속력들이 변치 않으며 그리고 충돌 시 힘도 변치 않기 때문이다 Motum communem pluribus corporibus ipsorum inter se actiones non mutare, quoniam celeritas qua sibi invicem qppropinquant, adeoque vis concursus qua in se invicem agunt, non immutatur.(II, 198-301, 교재, 450)

[영혼 또는 형상]

반면 능동 힘은 현실태 또는 엔텔레키아(actum aive entelecheian, 원문 43)를 포함하며, 행위능력과 행취자체 사이의 중간적인 것이고, 코나투스를 포함한다. 그리고 방해의 제거 이 외의 그 어떤 도움도 필요없이 **스스로 행위를 유발**한다.

*창조된 실체 서로의 실제적인 영향(d'influence, 13, 교재, 457)은 없다.* 영혼은 외부로부터 그 어떤 것도 받아 들일 수 없다-단, 신으로부터는 예외.

영혼 각 각은 자신과 관련하여 완벽한 **자발성에** 의해(par une parfaite spontaneitè, 14, 교재 457) 영혼 자신의 자연으로부터 영혼 안의 모든 것(내적 감각)을 유래시킨다.

[이러한 가정들의 근거와 잇점]

1)근거: 이런 가정의 가능 근거: 태초에 내적인 힘 또는 자연을 신이 실체에게 제공했다는 것, 그리고 이러한 내적인 힘이 실체더러 규칙적인 질서 안에서 자신에게 발생하는 모든 것-형상 또는 표현들-을 생산할 수 있도록 한다는 것, 그것도 이성적인 몫을 지니는 실체의 경우 정신적 또는 형상적인 그러나 **자유로운 자동**(Automate spirituel ou formel, mais libre, 15, 교제, 458) 안에서 그 규칙적인 질서를 통해 생산하도록 한다는 것!

1)잇점: **현상적으로(en apparence, 16, 교재 458)만 자유롭다고 말하는 대신 형이상학적 엄밀함으로 말하면, 다른 모든 피조물들의 영향에 완전 독립**(une parfaite independance, 16, 교재 458)상태에 있다고 말 할 수 있게 한다. 각 사물들은 세계 부분으로서 자신에게 충분하며, 각기 다른 피조물에게 독립적이다.

## [모나드의 특성]

**모나드**에는 엔텔레키아라는 이름이 주어질 수 있다. 모나드들은 자신 안에 어떤 완전을 지니기(ἔχουσι τὸ ἐντελές, 18, 644) 때문이다. 그래서 **그 자신 안에 자족성(αὐτάρκεια, 18, 644)이 가능하다.** 바로 이 자족성이 내적 작용의 원인이며, 모나드들을 비 육신적인 자동(des Automates incorporels, 18, 644)들로 만든다.

모나드들은 지각과 욕구에 의하지 않는 한, **구분**되지 않는다. 지각과 욕구는 모나드들의 내적인 질과 작용들로서, 지각은 복합적인 것의 표상(le representations du composé, 2, 636)인 반면 **욕구**는 하나의 지각으로부터 다른 지각으로의 **경향**(tendences, 2, 636)이다. 지각과 욕구 등의 이러한 변양들(des modifications, 2, 636)은 실체와 외부 사물들의 상응 관계의 다양성을부터 성립한다.

이와 동일한 길로, 하나의 중심(le centre, 2, 636) 또는 점 안에서, 마주치는 선들에 의해 형성되는 각들의 **무한성**이 발견된다. 복합 실체(예, 동물)의 바로 이러한 중심이 되는, 복합 실체의 유일 무이한 원리인 두드러지는 단순 실체 또는 모나드는 **무한한** 다른 모나드들로 이루어진 덩어리(Masse, 3, 636)들에 의해 둘러 쌓인다. 무한한 다른 모나드들이 바로 중심 모나드들에 속하는 그 **몸**을 구성한다. 그리고 몸으로서의 이런 모나드들이 중심 모나드 **밖**에 있는 사물들을 그 중심 모나드가 그것에 의해 나타내는 정서(le affections, 3, 637)에 상응한다. 나아가서 **일 종의 자연의 기계 또는 자동 기계**(d' Automate ou de Machine de la Nature, 3, 637)를 형성 할 때 몸은 유기체(organique, 6, 637)이다. 각기 몸은 거리를 두고 서로에 작용한다.

## [사물의 첫 근원에 관해]

**[사물들의] 존재와 본질**

[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus( per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488). 이것은 세계의 그 저자에 있어서의 **자유**가 어떻게 있을 수 있는지를 보여준다. 그 저자는 자신의 지혜 또는 **완전**의 원리에 근거해서 작용하기 때문이다. 결정되는 모든 것을 만들 수 있긴 해도 말이다. **무차별**은 무지에서 떠오를 뿐이다. 지혜로운 사람일수록 가장 완전한 것을 가장 완전한 것을 향해 더 많이 **결정**된다.

**존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유**(ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum, 원문 56, 교재 489):

이 재원인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유를 지닌다. B)세계 메카니즘 안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라 그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유이다.

## [변신론]

사람들은 모두 똑 같이 나쁠 수 있으나, 동일한 길에서 모두 나쁜 것은 아니다. 영혼들 사이에는 타고난 개별적인 차이들이 있기 때문이다. 이것은 예정 조화가 증명한다. 자신들의 자연적인 **성향**에 따라(leurs dispositions naturelles, 105, 교재 180)영혼들은 특별한 선 또는 악에 다소 간에 기울어지려하기 때문이다. 그래서 덜 사악한, 더 덕스러운 가장 행한한 것들이 있다.

**반대 9에 대한 답**: 다른 계획보다 선호할 수 있음이 발견했기 때문에 우주의 그 질서는 악덕을 요구한다. 악덕이 달리 허용될 수 없다. 더 낫게 할 수 없기 때문이다. 이것은 가정적

인 필연성, 도덕적인 필연성으로서의 선택의 결과이다. 그래서 **자유**의 반대되는 것과 거리가 멀다. 오성은 지혜에 반대되게 행하지 않는다는 것을 사람들은 반드시 믿어야 한다.

.....

모든 **가능**한 것들로부터 신이 최선의 결과를 함께 생산하는 것을 선택하는 것은 필연적이다. 바로 이 문에 의해서 **악덕**이 들어서므로 만약 그 문을 배제하려하면 그와 더불어 신은 선하지도 지혜롭지도 않을 것이다.

**자유**

덧붙혀서, 신의 **자유**에 의해서 **가능**한 것들 중 어떤 것이 **존재**한다. 이미 영원한 관념들 안에 존재했던 자신들의 본디 자연에 따라 합리적인 피조물 역시 자유롭다. 선의 동기적인 힘은 다그침없이 *의지더러 기울어지게* 한다.

의 장점은 신 안에서 가장 두드러진 정도를 지닌다. 불완전하지 않다. 반면 자유의 단점은 잘못하는 것이고 탈선하는 것이다. 자유의 장점은 정열을(les passions, 337, 교재 327)조절하는 것이다.

피조물은 창조될 때 항상 자신에게 선에 의해 부여된 자연(바로 이 자연이 신의 생산과 묶어진다)에 맞게 작동한다. 바로 이 안에서 그 주관의 자연을 통해 한계와 완전함이 유래했다. 반면 악덕과 범죄는 피조물의 **자유**로운 내면적인 작동을 통해 거기서 유래한다. 이것은 순간에 일어나며, 분별된 후에는 반복된다.

## [물체의 본성, 심신상호관계(현상세계)]

### [변신론 66]

**영혼과 몸 사이의 상호의존**(dépendance mutuelle, 302, 교재 158쪽):

이것은 **이념적인**(idéalement, 위의 곳)의존이다. 그 이유-영혼과 몸 사이의 조화를 신이 미리 명령-가 제공되는 한, 그렇다.

하인과 주인의 [관계]: 하인의 기능인 **자동화**(automate, 302, 159)는 나에게 이념적으로 의존한다. 다시 말해, 미래의 내 명령을 예상하여 내일 행해질 모든 것을 그 순간에 나에게 봉사 할 수 있을 듯이 행하는 자신의 **앎**(la connaissance, 위의 곳)에 이끌려 하인은 나에게 의존한다. 내 미래의 의도들에 관한 이러한 앎이 하인에게 작용한다. 작용하게 되면, 하인은 자동적으로 행 할 것이다. 이 경우 나의 영향은 객관적인 반면 하인의 영향은 물리적이다.

**이념적인 실체와 실제적인 실체의 혼동**

이러한 혼동은 **현실**적인 부분들을 **가능**성들의 질서 안에서 추구할 때, 그리고 **비결정**적인 부분들을(partes indeterminatas, 82, 539)현실적인 것들의 덩어리 안에서 추구할 때 생겨난다. 그리고 후자를 추구 할 때 연속성의 미로에(labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles, ibid), 설명할 수 없는 모순에 빠져든다.

**의지의 자유**(lībertās voluntātis, lībertās arbitri, GD, 180, 교수논문70)
**자유**(로운)**의지**(voluntās līber, GD, 184, la volonté libre, 변신론, §51)

[계속 번역돼야 할 부분]
(변신론 §36-40, 168-174, 201, 223-224, 234, 282, 299, 349, 365, 350 신앙과 이성의 일치 §2)

**의지의 자유**(lībertās voluntātis, lībertās arbitri, GD, 180, 교수논문70)
**자유**(로운)**의지**(voluntās līber, GD, 184, la volonté libre, 변신론, §51)

## 차례


1)데까르트와 스피노자 자유 비판
2)필연과 우연과 가능, 그리고 결정
3)의지
4)자유
  4-1)자유의 본성
  4-2)신(하나님)의 자유
  4-3)개인의 자유


## 차례


1)데까르트와 스피노자 자유에 관한 비판

**2)자유에 속하는 맥락**

**2-1)구분들**

2-1-1)필연과 확실

2-1-2)**필연**들

2-1-2-1)필연 일반

2-1-2-2)절대와 가정

2-1-2-3)기하학과 도덕과 물리

2-1-2-4)형이상학과 물리

2-1-2-5)절대와 도덕과 자의

2-1-3)필연과 **우연**

2-1-4)가능과 불가능

2-1-4-1)**가능**

2-1-4-2)**불가능**

2-1-5)본질과 존재

2-1-5-1)**본질**

2-1-5-2)**존재**

2-1-5-2-1)충족이유율

2-1-6)완전들

2-1-7)이념과 실재

2-2)예견과 예지와 예정(결정)

2-2-1)**예견**

2-2-2)**여지**

2-2-3)**예정**

2-2-3-1)**결정**

**3)의지**

3-1)의지의 본성

3-2)의지의 구분

3-2-1)선행

3-2-2)후행

3-3)의지의 성향과 경향과 쏠림(기울기)

3-3-1)**성향**

3-3-2)**경향**

3-3-3)**쏠림(역학)**

3-4)의지와 오성의 관계

**4)자유**

4-1)자유의 본성

4-1-1)오성의 자유

4-1-2)**정신**의 자유

4-1-2-1)세 가지 조건: **지성**과 **자발성**과 **무차별**

4-2)**신(하나님)**의 자유

4-3)**개인의 자유**

4-3-1)신의 협력

4-3-2)개인의 자유-존재

4-3-2-1)몸은 자동 기계

4-3-3)**운명**

**1)데까르트와 스피노자의 자유에 관한 비판**

**1-1)데까르트 자유 비판**(교재 387-388, 철학원리 1부 31, 35, 37, 39, 40, 43, 45, 46 항목; 철학원리 1

부, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 발표문 132, 113; 변신론§365, )

1-1)신의 전능과 인간의 자유를 조화시키는 의도로 데까르트가 행한 비교는 만족스럽지 못하다 신의 의지가 악에 대해 맺는 관계를 조잡하게 말했다(변신론§162-165).

1-1)신은 자기의 관념들 안에서 인간의 자유로운 행위들을 예견하기 때문에, 신의 예지와 섭리가 우리의 행위들에게 자유를 허락한다는 것을 보기 위해, 사람들은 무한한 앎을 필요로 하지 않는다(데까르트?) → *'ㄱ-1)'비판:* 데까르트는 신의 예정을 의지의 자유와 화해시키려 하는 논의는 삼가야 한다고 말한다. 신의 자연을 우리가 파악 할 수 없기 때문이라는 것이다(발표 387). 그래서 그는 연속체 합성의 미로와 자유의 자연의 미로 라는 얽힌 매듭을 칼로 잘라 버린다. 그러나 연속체 합성의 미로(발표 318, 337, 교제 309)는 자유 의지와 신의 섭치를 조화시키는 것에 관련되는 중요한 지위를 차지한다.

1-3)데까르트 철학원리 I, 41 항 비판: '우리의 생각은 유한하다....우리는 신의 힘과 앎이 어떻게 사람들의 행위들을 전적으로 자유롭고 그리고 비결정적이게 끔 하는 지를 알수 있을 정도로 포괄적이지 않다'에서 '전적으로 자유롭다'는 말은 옳지만, '전적으로 비결정' 이라는 말은 그르다(변신론 §365).

1-4)(변신론 §50, 교재 150)우리의 자유로운 행위들의 자립의(l'indépendance de nos actions libres, 변신론 §50, 교재150; §305, 교재 331)*생생한 감각*에 의해(sentiment vif interne, §50, § 305, 자유를 증명하는 데카르트(주의 자들의) 방식에 반대하여(발표, 400, 변신론 §305; 신앙과 이성 §69, 내적감각-우리의 자립, 철학원리 I, 41번; 신앙과 이성§70, 질료의 무한 가능성), 베르는 비 지각적인, 그러나 우리를 **결정**하는 어떤 인상이 항상 있다고, 그리고 현상적으로 균등한 두 과정들 사이에서 나더러 선택하도록 만드는 경향을 위한 이유를 우리가 항상 보는 것은 아니 라고 말한다. 라이프니쯔와는 다르다. 데까르트의 그런 증명은 설득력(force, 50, 교재 150, 발표 393)이 없다. (행위의) 자립이라는 말은 의미 있을 것 같지 않고, 그리고 자주 비지각적인, [우리 행위의] 결정(résolution)이 의존하는 그런 원인을 항상 의식하는(aperceu ons, ibid)것은 아니기 때문이다. 자침의 북쪽 가리킴은 자석의 비지각적인 움직임을 의식하지 못하면서, 다른 어떤 원인과는 독자적인 것으로 간주하는 것처럼 말이다. 그러나 다른 모든 피조물과는 독자적으로 자기 자신에 의존하는 영혼의 행위들은 영혼 자신의 자연스런 원리에[ 근거한다] 변신론 §292는 참조만 할 것-자유관념을 지니는 것 뿐.

1-5)과정된 데까르트 + 스피노자 = 주어와 술어 구분 애매함 - 주어와 술어를 혼동(§변신론 393, §32)

**1-2)스피노자 자유 비판.**

1-2-1)주어와 술어의 실제구분 혼동(변신론 §393).

1-2-2)눈먼(aveugle, blind, 변신론§173)필연성-신과 인간에게는 어떤 선택도 없이 모든 것이 신성한 자연으로부터 눈먼 필연성에 의해 흘러나온다. 사람의 어떤 선택도 신을 그 필연성으로부터 벗어나게 하지 못한다. 스피노자는 신의 선택을 인정하지 않았다. 그리고 모든 것이 신성한 자연의 필연성(눈먼 필연성)으로부터 신의 어떤 선택도 없이 존재한다고 가르친다(변신론§173, 선택의 자연에 대해서는 교재 417쪽) 스피노자가 결정하는 절대적인 힘을 거부했다는 것은, 즉 근거없이 결정하는 힘을 거부했다는 것은 옳다. 그러나 영혼 또는 단순실체가 자연스레 생산 될 수 있다고 한 것은 그르다. 그에 있어 영혼은 일시적인 변양일 뿐이다. 설사 영속적이라고 할 때 조차 영혼은 몸의 관념(실제적이고 현실적인 것은 아님)으로 만들었다(변신론§173, 발표문 441). 스피노자는 세계 안의 실체만 인정했다. 여기에서 개인 영혼은 단지 일시적인 변양(modification, 신앙과 이성의 조화 §9)일 뿐이다. 그는 신이 자신의 완전과 선에 의해 결정되는 것이 아니라, 자신의 자연의 필연성에 의해 결정된다고 생각한다. 반원은 단지 직각들 만을 에워싸게 돼 있는 것처럼. 이것에 의지를 행사하지 않고서 말이다. 왜냐하면 원주 상의 어느 한 점을 향해 지름의 양

끝으로부터 그어진 두 직선으로 에워쌓인 모든 각은 필연적으로 직각들이라는 것은, 그리고 그 반대는 모순을 함축한다는 것을 유클리트가 논증했기 때문이다. 결국 지혜와 선함의 원리에 따른 도덕적 필연성에 의한 필연을 무시한다. 뿐만 아니라 이것은 신이 선택하지 않는 것은 불가능하다는 것으로까지 나아간다(발표 383). 능동힘과 움직임의 법칙은 기하학적인 필연성을 지닌다(신앙과이성의 조화 서문, 교재68쪽). - 필연들 사이를 혼동해서, 그 구분들을 무시했다. 그는 사건들의 모순을 함축하는, 수학적인 필연성(발표 395)만을 말하기 때문이다(변신론 §67).-사건의 잔인한 (형이상학적) 필연성을 추구한다(변신론 §174, 번역 236)

1-2-2-1)대신 라이프니쯔의 의견은 가능성의 자연(모순함축하지 않는 것)에 기초한다. 물론 스피노자도 소설(가능성)을 우주 안에서 일어나는 것으로 간주하지는 않을 것이라고 라이프니쯔는 생각한다(발표 342)

1-2-3)그리고 그는 정열(의 강제)로부터 자유롭다고 만 했다(발표 383).

**2)자유에 속하는 맥락**

변신론(발표 354): 신의 자연(정의, 正義)와 양립 할 수 없을 것처럼 보이는 사람의 자유(발표 390). 정의롭다면, 그가 창조한 세계에 왜 악이 있는가? 이어지는 어려움: ㄱ)자유는 결정 또는 확실성에 반대되고 ㄴ)우연적인 내세의 진리가 결정된다면, 우리에게는 자유가 없다. 라이프니쯔는 결국 'ㄱ)'을 거절하므로서, (정신의) 부자유로부터 벗어난다.

자유론(발표 350): 자유와 우연이 어떻게 원인의 사슬과 그리고 섭리에 화합 할 수 있나?(발표 386). 연속체 합성과 인간 자연이라는 이 두 가지 미로는 무한의 자연에 관련된 수학적 숙고로부터(수학에서 문제삼는 무한의 자연으로부터) 사라진다. 이로부터 질료의 무한 분할 가능성과 자유가 모순을 함축 할 것처럼 보인다는 논의들에 답해질 수 있다(발표 387)

형이상학 논고(발표 358): 가롯 유다와 카이사르의 *개념*에는 자신들에게 발생할 수 있는 모든 것을 한번에 포함된다는 것, 그리고 그 개념을 숙고하면 실로 그것의 모든 *속성*을 볼 수 있다는 것은 우연적인 진실과 필연적인 진실 사이의 구분을 파괴하며, 인간자유를 위한 어떤 자리도 남겨 놓지 않을 것처럼 보인다. 그것은 원의 본질 안에서 그로부터 (원의 모든 속성을) 연역될 수 있는 것과 동일한 것 같기 때문이다. 즉 필연적인 연결만이 성립 할 수 있을 것 같기 때문이다.

**2-1)구분되야 할 것들-용어들의 혼동**(변신론§36, 번역 143쪽)

구분 ㅅ)필연과 확실
구분 ㅇ)형이상학적 필연과 도덕적인 필연
구분 ㅈ)가능과 불가능
구분 ㅊ)가까운 힘과 먼 힘

'ㅈ)'의 구분은 'ㅅ)'과 'ㅇ)'의 그것과 같다(le même, 변신론 §282, 번역 299). 자신의 반대가 가능한 사건은 우연인 반면 자신의 반대가 불가능하면 필연이기 때문이다.
'ㅅ)', 'ㅇ)', 'ㅈ)'의 구분은 'ㅊ)'의 그것과 올바르게(avec rasion, ibid) [같다]

이러한 구분들에 따라서, '**어떤 것은 있으면서 지금 있지 않을 수 있다**'고 사람들은 말한다(변신론§282, 번역 299; 석사학위논문자료2, 261쪽). 그러나 필연만이 성립한다면, **있는 것은 있고 있지 않는 것은 있지 않다**(아리스토텔레스)(발표 396)[전자의 경우 비모순율(있는 것의

반대 곧 있지 않는 것이 가능)이 성립하는 반면, 후자의 경우 모순율이 성립한다(발표문 429, 석사학위논문 1, 180, 184)]

**2-1-1)필연성과 확실성의 구분**

단순한 어떤 우연적이고 자유로운 행위도 만약 어떤 자가 그 행위를 신의 명령에 의해서, 그리고 그 명령들에 의존하는 원인들에 의해서, 예정된 것으로 간주하지 않는 한, 확실성의 원리(un principe de certitude, 변신론 §41, '2-2-2)'참조)를 산출하지 않는 데에 기여하지 않는다. 그래서 우리는 우연적인 미래들에 관해 확실한 앎을 위한, 이것들이 어떤 경우에 현실적으로 발생할지 또는 반드시 발생할지에 관한 원리를 지닌다. 가능의 영역에서 그것들을 있는 그대로 자유로운 우연들을 (표상)나타내기 때문이다. 따라서 우연적인 미래들의 예지도, 이런 예지의 확실성도 자유를 곤란하게 하거나 자유에 관한 선입견을 제공하지 않는다.

확실성과 규정성은 자주 동일하다. (규정성) 결정은 알려진다면 확실성이라고 불리운다. 이런 결정이 우연과 양립할 수 있다(변신론 §36, 번역 143쪽). 결정된 진실이 알려질 수 있기 때문이다. 우연적인 미래들의 진실성은 결정된다. 우연적인 미래들은 미래이다. 우연적인 미래들은 있을 것이다. 우연적인 미래들은 발생할 것이다. 그래서 결정은 객관적 확실성이다. *확실한* 것 또는 *오류 불가능한* 것(발표, 401) - 확실한 것들: 가)신은 가장 완전한 길로 모든 사물을 만들었다. 나)신은 이성없이 아무 것도 하지 않는다. 다)세계가 왜 이렇게 있는가를 이해하는 자의 이성 없이는 어떤 것도 발생하지 않는다(발표 388). A)미래 우연적인 것-신이 미래 우연을 예견하기 때문이다.

확실성은 라이프니쯔의 조건적 필연성이다(교수논문 38쪽). 그 자체는 우연적이지만 신이 세계를 선택했다는 점에서 조건적 필연성이다(교수논문 37쪽)

**2-1-2)필연들 사이의 구분**

**2-1-2-1)필연 일반?**

(발표 395). 필연적인 것은 자신의 본질에 의해 그러하다(발표 415). 그 반대가 가능한 것은 그 어떤 것도 필연이 아니다(발표 405). 필연적인 것 자체는 그것들의 반대가 모순을 포함한다(발표405). 반대가 모순을 포함하는 모든 명제는 필연적이다(발표 389).어떤 사람들은 주어진 개념 또는 정의로부터 결론이 오류 불 가능하게 연역될 수 있다면, 그 결론은 필연이라고 주장한다(발표, 404). 스피노자는 수학적인 필연성을 옹호하는 것처럼 보인다 [그러나] 필연적이지는 않지만 확실한 것들이 있다(발표 405). 짐승들은 반성 할 수 없으므로, 필연적이고 보편적인 진리들을 발견 할 수 없다(발표 408).

필연과 우연을 구분하지 않으면, 강제에 종속하지 않을 때만  자유롭다고 해야 할 것이다(발표 383). 잇따름의 필연성과 잇따르는 것 사이의 필연성 사이의 구분이 어떤 방식으로든 생겨난다 - 우연 명제의 증명 불 가능때문이다(발표보, 315-5). 신이 형상을 미리 주었으므로 미래 우연들이 그 형상에 반응하는 것은 동일하게 필연적이다(발표 404). 무차별이 다른 과정을 필연화시키지 않는다는 것을 의미한다면, 무차별한 자유가 있다(발표 393). 물리(도덕)적인 악은 필연적이지는 않지만, 영원한 진실에 의해 충분히 가능하다(발표 390). 사람을 처벌하기 위해서는 자유가 필연적이다(발표 389).

동기(선)들은 필연화 없이 기울어진다(발표 415). 오성은 그런 방향에서 필연화된다(발표 402). 가장 선한 것에 관한 선명한 인지가 의지를 결정한다. 그러나 적절하게 필연적으로 그러하지는 않는다(발표 401). 판단과 의지 사이의 연결은 그렇게 필연적이지 않다(발표 402).

아담이 죄인으로서 존재한다면, 죄인의 그 개념 안에 어떤 것이 놓여있다는 것은 필연이다. 술어와 주어의 연결이 각 진실 안에서 성립한다는 것은 확실하기 때문이다(발표보 315-3).

2-1-2-1)절대적인 필연과 가정적인 필연**[발제문 2-1, 아래 '2-1-2-2)'는 각주처리]**

2-1-2-1-1)절대적인 필연: 절대적으로 필연적인 것은 유일하게 가능한 것이다(발표 416)-그 반대가

모순을 함축하는 것이다-어떤 다른 길도 불가능하다(발표 415). 마치 절대적 필연성처럼 원인이 회피됐을 때 조차 발생하는 결과(마호메트적 운명-터어키적 운명, 발표 416). 라이프니쯔의 탓으로 절대적 필연을 돌리는 것은 고집(발표 416)

어떤 행위가 필연적이라고, 그 행위가 우연적이 아니라고, 그 행위를 자유로운 선택의 결과가 아니라고 말하기 위해 요구되는 것이 절대적 필연성이다(변신론 §37) 나, 라이프니즈는 이런 필연에는 관심갖지 않는다. 행위의 필연성. 자유 선택의 결과가 아님. 신앙과 이성의 조화 §2(번역72?)

2-1-2-1-2)가정적인 필연: 가정적인 필연은 신의 예견과 예정의 우연에 놓이는 것들이며(발표 415) 오류 불가능한 확실성을 지닌다-예견에 의한 그 결과의 필연성(변신론 §37, 번역 144). 가정적인 필연의 연결은 신의 자유로운 명령과 우주 안의 사건들의 잇달음에 근거한다(발표 404). 사람이 현실적으로 선택 할 때 가정적인 필연에 의해서 그 선택에로 필연화된다(발표 396).

미래, 과거 발생의 경우 가정적인 필연(변신론 §170, 번역 233; 발표문 362) 내가 내일 글을 쓸 것이다 라는 예견된 것이 존재하기에 실패할 수 없다는 것으로부터 예견된 것이 필연적이라는 것이 잇따르지는 않는다. 필연적인 진실은 그것의 반대가 불가능하거나 또는 모순을 함축하기 때문이다. 내가 내일 글을 쓸 것이라는 것을 진술하는 이런 진실은 필연적인 자연의 진실이 아니다. 그렇지만 신이 예견한 '내일 나는 글을 쓸 것이다'가 발생한다는 것은 필연적이다. 다시 말해 그 귀결이 필연이다. 즉 '내일 나는 글을 쓸 것이다'는 예견됐으므로 존재한다. 왜냐하면 신은 오류 불가능하기 때문이다. 이것이 가정적 필연이다(nécessite hypothétique, eine hypothetische Notwentigkeit, 변신론 §36).

2-1-2-2)기하학적 필연과 도덕적 필연과 물리적 필연:

2-1-2-2-1)기하학(논리, 형이상학, 잔인한(변신론 §174, 번역 236))적 필연: 이성의 진실이 지니는 필연성(발표문 383). 자유는 절대적인 그리고 형이상학적인 또는 논리적인 필연성을 반드시 배제해야 한다(발표 399)

2-1-2-2-2)도덕적 필연: 지혜로운 선택 - 행복한 필연성(§175, 번역 236)

2-1-2-2-3)물리적 필연: 자연을 질서있게 만드는 필연성 - 움직임의 규칙에 놓임.

물리적 필연성은 도덕적 필연성에 근거한다. 물리적 또는 가정적인 필연성을 지니는 것들이 현재 세계의 것들이다. 이제 우리는 신성한 수학 또는 형이상학적인 메카니즘이 사물들의 기원[의 설명]에 어떻게 쓰여지는지, 그리고 그 최대의 결정이 어떻게 일어나는지를 놀라운 길로 이해 할 수 있다. 직각은 모든 각들 중에서 **결정**된다는 것과 액체는 가장 잘 공간적인 모습(원)을 잘 띤다는 것은 기하학의 예에서 보여지는 반면 무거운 물체들이 서로 끌어 당긴 결과 최대 가능한 토탈적인 강하 움직임이 확보된다는 최선의 예는 역학에서 보여진다. 그래서 ㅅ)모든 가능성들은 자신들의 실재성에 비례하여 직각으로 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 ㅇ)모든 무거운 물체들은 자신들의 무게에 비례하여 직각으로 하강한다는 것이[ 보여진다]. 이것들로부터 다시 ㅅ-1)가능한 것들의 최대 생산이 그 안에서 일어나는 세계가 생산된다는 것, 그리고 ㅇ-1)그 무게의 가장 큰 가능한 하강을 포함하는 움직임이 생산된다는 것이 [잇따른다]. 바로 'ㅅ-1)'의 세계 생산이 'ㅇ-1)'움직임의 생산과 *비교*된다.

그래서 우리는 형이상학적 필연성으로부터 파생된 물리적인 필연성을 지닌다(Atque ita jam habemus physicam Necessitatem ex Metaphysica, 원문 56, 교재 488). 'ㅅ)'과 'ㅅ-1)'에서는 세계는 물리적·필연적으로 생산되도록 **결정**된다는 것이, 곧 ㅅ-2)그 반대는 불완전함 또는 도덕적인 불합리성을 포함하나(**물리적 필연성**) ㅈ)모순 또는 논리적 불합리성을 함축하지는 않는 그런 길에서 세계는 생산되도록

**결정**된다는 것이 보여지는데 'ㅈ)'이 바로 **형이상학적인 필연성**이기 때문이다(본질(형이상학적인 필연성)으로부터 존재(물리적인 필연성)로?](발표보 330)
(신앙과이성의 일치, §2, 번역74)

2-1-2-3)형이상학적 필연과 물리적 필연(발표문 330, 375)
물리적인 필연성은 도덕적 필연성은 기하학(논리, 형이상학)적 필연과 구분된다신앙과 이성의 일치 §2(번역 74).

2-1-2-4)절대적 필연과 도덕적 필연과 자의적인 필연:
도덕적인 필연과 형이상학적 필연의 혼동은 신이 선택하지 않은 것은 불 가능하다는 결론에 다다르게 한다(발표 415). 절대(형이상학, 기하학)적 필연과 도덕적 필연과 자의적인 필연 등 세 가지 필연을 혼동하면 오류에 빠진다(변신론 §282)
2-1-2-4-1)절대(형이상학, 기하학)적 필연: **효과원인** 이외의 그 어떤 것에도 의존하지 않는다(변신론 §349(번역 334); 발표문 362).절대적 필연성은 우연적인 것들 안에 있지 않다(발표 415). 수학(논리 또는 형이상학)적 필연성은 반대가 모순을 함축하기 때문에 이러나는 필연성(발표 415). 절대적인 필연이라고 말해지는 진리들은 동일성들에로 환원되는 파생적인 진리들이다(발표 387). 절대(형이상학)적 필연성을 지니는 것들의 이유는 주어질 수 없다.
2-1-2-4-2)도덕적 필연: **목적원인**과 관련하여(발표 394)지혜의 자유로운 선택으로부터 온다. 도덕적 필연은 자유를 훼손하지 않으며(발표 415), 그리고 각기 정신은 도덕적 필연을 가장 강한 경향으로 따른다.
2-1-2-4-3)자의적 필연: 상상 가능 할 뿐인 균형의 무차별 성에 의존. 여기에는 목적원인도 효과원인도 그 충분한 이유도 없다.

2-1-2-5)형이상학적 필연과 도덕적 필연:
2-1-2-5-1)형이상학(논리, 기하학)적 필연: 자신의 반대가 모순(contradiction, 변신론 §282, 번역298)을 함축. 이러한 필연에 의해 가능한 모든 것들을 생산(변신론 §201, 번역252)
2-1-2-5-2)도덕적 필연: 신은 이 도덕적 필연에 의해 (이 세계를 창조하지), 형이상학적 필연(발표문247)에 의해 이 세계를 창조하지 않는다.

**2-1-3)(필연과 구분되는) 우연[발제문2-2]**
우연적인 것들의 존재는 그것들의 본질로부터 잇따르지 않는다-이런 우연적인 것들이 바로 창조된 것들이다(발표보 305-2). 우연적인 연결은 그 반대가 어떠 모순도 함축하지 않는 그 자체로 우연적이다. 우연적인 존재와 본질적인 진실의 개념(notio, 발표보 315-2)안에는 공통된 어떤 것들이 있다. 그리고 우연적인 존재와 필연적인 존재는 각기 자신의 쪽에서 정립될 수 있는 근거들을 다른 쪽 보다 많이지닌다는 것이 공통이다(발표보 315-2).
우연은 확실성과 양립 가능하다(변신론§36, 번역143). 확실성과 규정성은 자주 동일한 것이다. 우연적인 것들 안에는 확실성과 오류 불가능성이 있으나, 절대적인 필연성은 있지 않다. 미래 우연들에 관한 신의 앎을 부정하지 않는 한, 가정적인 필연성이 신의 예정과 예견에 놓인다(발표 415)-미래 우연들은 신의 오성과 의지 안에서만 실재성을 지닌다.
우연적인 진실들은 자유롭다 그리고 오류 불가능하며, 모순율로 환원될 수 없다(발표보 315-2) 우연적인 명제들은 확실하게 만드는, 그것들의 진실성의 아프리오리한 증명이 있다(발표 405). 우연적인 진실은 아포스테리오리하게 즉 경험을 통해서 인식함에도 불구

하고, 동시에 근거(이유)와 경험 자체를 통해서 준비된 보편적이고 일반적인 것으로서 받아들여진다(발표보 315-4). 우연적인 진실들은 첫째 경험에 의해, 둘째 이성에 의해 안다. 신만이 우연적인 진실들을 아프리오리하게 안다. 우연적인 또는 무한한 진실들은 논증이 아니라 오류 불가능한 신의 직관의 앎에 예속된다. 우연적인 것의 존재는 가장 선한 것에 의존한다. 우연적인 존재를 지니는 것들을 신은 자신의 자유의지와 자신의 명령을 숙고함에 의해서 본다(발표 389). 우연적인 진실들의 논증은 불가능하다(발표 398). 그리고 우연적인 진실들은 무한한 진행으로 환원될 수 있는 것들이다(발표 387). 우연적인 명제들은 동치나 동일성으로 환원될 수 없다. 우연 긍정 명체의 주어 안에는 술어가 들어있다(발표 386). 우연이든, 필연이든, 진실보편긍정 명제 각 각 안에는 주어와 술어 사이의 어떤 연결이 성립한다. 그 자체 드러나는 동일한 것들의 연결 이외의 연결은 항들의 분석(개념들의 분석)을 통해서 [현상으로] 나타난다(발표보 305-1). 술어와 주어의 연결은 각 진실 안에서 성립한다(발표보 315-3).신의 명령에 토대를 두는 진실은 우연적이다.

**2-1-4)가능과 불가능 사이의 구분**

2-1-4-1)**가능[발제문2-2-1]**

**[발제문 2-2-1**, 가능의 개념]모순을 함축하지 않는 각기 것은 가능하다(변신론 §224, 번역 267). 모순을 함축하지 않는 것들이 가능한 것들이다(발표보 328). 자신의 반대가 가능한 그 어떤 것도 필연이 아니다. 유일하게 가능한 것은 절대적으로 필연적인 것이다(발표 416). 가능한 것은 신성한 오성 안의 개념을 형성 할 수 있는 것(발표 318)이다. 가능실재성의 영역 안에서 신은 모순 함축 않는 완전한 네모꼴을 판단한다. 실재성은 모나드와 그 지각들에만 놓여진다(발표 338). 정신의 완전함들은 최소한의 가능한 정도들로 서로 간섭한다(발표 411). 정신들은 실로 가장 완전 가능한 실체들이다(발표 411). 가능성의 개념은 본질이다(발표보 316). 그 본질이 존재를 포함하지 않는 것을 나는 '우연'이라고 부른다(교재 203쪽, 원문 128): 스피노자의 윤리학 1부 명제 29번 비판 맥락에서. 명제 29번의 증명에는 비약이 있고 애매하다. 명제 29번은 우연을 증명하지 않았다. 나는 보통 사람들처럼 그 본질이 존재를 포함하지 않으면 '우연'이라고 부른다. 아마 이런 우연은 스피노자의 그 명제에 적용 할 수 있을 것이다. 그러나 다음의 우연은 스피노자에게 모순될 것이기 때문에 적용될 수 없을 것이다(다음의 우연에 대해서는 교재 204쪽 참조).

만약 순수 가능을 거부한다면 우연과 (선택의) 자유가 파괴된다.

가능한 것들은 현실적으로 존재하는 것과는 다르다(발표보 315-2) 가능한 것은 결코 존재했거나 존재하지도 않을 것(변신론 §170, 번역 230).

개별자들의 가능성은 자신들의 개념 안에 자신들의 원인들(곧 신의 자유로운 명령)의 가능성으로 포함돼 있다. 그러나 이런 가능성은 종들의 가능성과는 다르다. 종들의 가능성은 영원한 진실의 가능성으로서 신의 의지를 포함하지 않고 단지 신의 오성에만 의지하기 때문이다. 어쨌든 가능성들은 신의 자유로운 모든 선택 이전에 가능하다(발표보 318). 가능성은 무한하다. 이러한 무한한 가능성은 신의 주요한 의도(신의 주요한 명령)에 의존한다. 아담의 개념 역시 다른 개별 실체와 마찬가지로 신의 의도 때문에 발생한다(발표보 318)

**[발제문 2-2-2** 가능에서의 선택. 모순율이 적용되지 않는 영역에서 선택하라. 선택을 가능하게 하는 이유: 선택하려면, 모순이 허용되는 영역이 아니어야 한다. 가능한 여럿 중에서 신이 선택(발표문 441)하기 때문이다. 만약 신의 선택이 절대적으로 가장 선한 것이라면, 그것은 모든 개별적인 악들보다 더 큰 악일 것이다 그 반대가 모순을 함축하지 않으므로 가능한 것은 우연적인 것이다, 교수논문 37; 석사학위논문1, 180, 텔레스의 '가

능']가능한 것은 선택되지 않았으므로 발생하지 않는 것?(변신론 §264). 가능한 것은 신의 힘의 대상임(§171, 번역233). 가능성의 무한함(변신론 §224)-질료의 무한 분할 가능성(발표 387). 가능한 것들의 무한한 계열이 주어진다(발표보 315-4). 그러나 어느 경우이든 하나의 계열이 다른 계열 안에 포함될 수 없다. 각 계열은 보편적이기 때문이다. 유한한 합으로 구성된, 또는 감소하는 기하학적 진행 속에서 질서지워진 항들의 무한계열을 나는 숙고한다. 항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수 또는 완전한 자체를 구성하지 않는다. 무한소의 항이 반드시 있어야 하는 것은 아니다. 따라서 항들의 무한한 다수성 자체는 어떤 수에 의해서 가리켜 질 수 있는 것보다 더 많은 항들이 있다는 것을 뜻한다(발표보 328).

신은 가능한 것들 사이에서 모순을 함축하지 않는 길로 가장 나은 것을 어느 하나를 확실하게 단 한번(발표 415) 선택한다(choisier, 변신론 §319, 발표문 415). 신의 선택이 강한 이유: 최상의 것으로 신속하게 기울어지는 ㅇ세한 경향을 통해 신은 반드시 행하기 때문이다. 신은 현상적인 선에 관한 혼돈된 지각으로부터 오는 정열이 신 안에서 발생하지 않으므로, 그리고 애매한 무차별은 환상이므로, 신은 정열에 압도되어 의지를 행사하지 않으며, 애매모호한 무차별의 상태에서 마구잡이로(at random, §318, 교재변신론 319쪽)의지를 행사하지 않기 때문이다. 선택되지 않는, 덜 완전한 것이 가능하다(발표 415). 모든 가능한 것이 존재하는 것은 아니다. 방해하는 반대되는가능한 것이 있을 것이기 때문이다. 그렇지 않다면 소설 속의 인물을 생각 할 수 없다(발표보 315-4)신의 관념 안에서 단지 **가능**한 가롯 유다가 어떻게 **현실**적으로 있을까?(발표 406) 이 물음의 답은 지구 상에서는 기대 할 수 없다. 이에 가능한 답(발표 406-407).....유다는 다른 가능한 개인보다 선호하여, 죄인의 존재로 인정된다는 것(발표 406). 현실적으로 존재하게 되는 것 이외의 그 어느 것도 가능하지 않다(변신론§170, 번역 231). 소설 안의 모든 것은 가능하다(발표 386).

악은 가능 세계들에 빠져드는 잠수자들 안으로 들어 온다는 것(발표 391).

2-1-4-2)**불 가능**:

모순을 함축하는 것은 불 가능한 것이다(변신론§114, 번역235; 발표문 120-18; 변신론§282, 번역 267). 구분되는 사물들의 공존 불가능은 모든 순수긍정개념들은 서로 양립하기 때문에, 구분된 본질은 맞서 싸운다는 것으로부터 유래한다. 그러나 이것을 여태까지 사람들은 인식하지 못했다.

모순없다 - 현실적으로 발생 한 것 - 어떤 가능한 것도 없다.

발생하지 않는 것 이것은 불 가능하다(변신론 §170, 번역 230).

신이 선택하지 않는 것들은 불 가능하다는 것 이것이야말로 힘과 의지를 혼동하는 것이다(발표 415). 오류 불가능한 성공은 단지 후행의지에만 속한다. 오류 불 가능한 직관(발표 389)

**2-1-5)본질과 존재 사이의 구분**(발표 331쪽)

본질과 존재를 뒤섞는 용어상의 혼동으로 말미암아 신이 선택하지 않는 것은 불가능하다는 결론에 이르게 된다(발표 415).

2-1-5-1)본질

본질의 자연 안에는 존재하려는 경향이 있다. 그래서 어떤 것이 존재한다(발표보 315-1). 이런 경향을 본질이 지니지 않는다고 말하는 것은 근거없이 어떤 것에 말해 말하는 것이다(발표보 315-1). 구분된 본질들은 맞서싸운다. 모두 순수긍정개념들은 서로 양립하기 때문이다(발표보 315-2). 본질자체에는 존재하려는 경향이 있다는 것, 그리고 이것으로부터 가능한 모든 것을 또는

본질 혹은 가능한 실재성을 포함하는 것은 본질 또는 실재성의 량에 비례하여 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 이러한 완전함은 본질의 량 이외의 그 어떤 것도 아니라는 것(발표보 329). 본질은 가능성 개념이다(발표보 316).

본질의 원리는 동일성 또는 모순의 원리(발표 416)-형이상학적 필연성. 필연적인 것은 자신의 본질에 의해서 그러하다. 그 반대가 모순을 함축하기 때문이다(발표 415). 필연적인 진실들은 본질들 그 자체의 가능성 또는 불 가능성의 원리들에 토대지워진다(발표 405). 원의 본질로부터 연역될 수 있는 모든 속성들을 볼 수 있는 것처럼, 완전실체의 개념을 숙고한다면 그 실체의 속성을 볼 수 있다(발표 404).

2-1-5-2)존재

존재하러 애쓰는 다른 가능한 것이 방해하지 않고 문제의 가능한 것과 양립할 수 있다면 가능한 그것은 존재한다. 가능한 모든 것은 존재하러 애쓰기 때문이다 바로 이것이 첫 번째 진실이다(발표보 315-1). 존재하려는 경향이 그 자체 본질의 자연 안에 있지 않다면, 어떤 것도 존재하지 않을 것이다(발표보 315-1). 존재하는 사물의 연결은 항상 존재한다. 같은 정도의 완전함을지니며, 같은 반열의 본질을 지니는 a b c d 중 a가 d를 제외한 b c와 양립가능하고, 그리고 b와 c 각 각도 그러하다면 연결 {a b c}가 존재한다. 따라서 사물은 가장 완전한 방식으로 존재한다(발표보 315-1). 존재 일반은 동일한 방식으로 각 본질에 관련한다(발표보 315-1). 존재가 본질의 애씀 이외의 다른 것이라면 존재 자체가 본질을 지니거나 새로운 어떤 것이 덧붙혀질 것이다 존재하지 않는 것 보다 존재하는 근거가 더 크지 않고는 어떤 것도 존재하지 않을 것이다(발표보 315-2). 자신의 존재 이유가 더 큰 것이 결국 존재한다(발표보 315-4). 존재하는 것은 존재하는 것을 통해서는 어떤 형상도 받아들이지 않는다는 것은 확실하다(발표 315-3). 존재하는 것의 이유는 존재하는 것 안에 있을 수 없으므로, 그 본질에 존재가 속하는, 그리고 형이상학적인 연결을 지니고 있는 것이 반드시 존재해야 한다(발표보 329).

구분되는 사물들의 공존의 불 가능성은 모든 순수 긍정 개념들은 서로 양립하기 때문에 구분된 본질들은 맞서 싸운다는 것으로부터 유래한다. 그러나 이것을 여태까지 사람들은 인식하지 못했다. 이유(근거)없이는 어느 것도 발생하거나 덧붙혀질 수 없다.(발표문 315-2).신이 정신인 한, 신은 존재의 근원이다(발표 411). 사물들의 존재원리와 연관되는 것이 바로 신 또는 피조물의 자유의지이다(발표 405). 반면 모순의 원리와 본질들 그 자체의 가능성 또는 불가능성의 원리에 연관되는 것은 필연적인 진실이다.

가능한 어떤 것이 존재하지 않는다면, 존재하는 것들은 항상 필연적일 것이다(발표 386). 그 결과 다른 것의 장소에 다른 것이 존재 할 수 없게 되고, 전체 존재하지 않는 것은 불가능하게 된다. 그렇다면, 소설 속에서 존재하는 것은 어떻게 되는가?[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus( per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488, 발표보 330).

존재의 완전한 개념은 이미 가능한 실체들의 자유로운 죄지음의 가능성을 포함한다(발표 388). 가능실체의 존재에게는 죄가 허용되지 않는다(발표 388).

2-1-5-2-1)충족 이유율

각기 사건은 자신의 존재를 충족시키는 이유를 반드시 지녀야한다(발표 417). 존재에는 충분한 이유가 필요하다(발표 416). 사물의 존재를 위한 충분한 이유는 존재하는 우연적인 것은 자신의 존재를 가장 선한 것에 의지한다는 것이다(발표 415). 사물의 존재 원리는 우연성의 원리이다(발표 405).

가능한 존재 하나가 왜 다른 것보다 선호하여 존재해야 하는 이유(발표 411)-가장 선한 것을 선택하려는 신의 의지. 똑 같이 가능한 무한한 다른 개인들 중에서 현실적인 존재를 위해 이

개인을 선택하는 것이 신을 즐겁게 하는 것이다(발표 408). 신은 지혜에 의하지 않고는 행동하지 않는다. 이와 더불어 좋은 즐거움일 수 없는 쾌락의 경우가 결코 있지 않다는 것이 보여진다(발표 315-5). 물리세계의 존재를 지배하는 최상의 원리는 물리세계에 가능한 한, 가장 큰 완전을 주는 명령이다(발표 411). 신의 힘의 작용을 통한 의지명령들의 결과 이외의 그 어떤 것도 존재하지 않는다(발표 390). 우연적인 존재를 지니는 것들을 신은 자신의 자유의지와 자신의 명령을 숙고함으로부터 본다(발표 389). 창조된 실체의 존재는 그대로 신성한 마음 안에 존재한다(발표 387).

2-1-6)도덕적 완전과 형이상학적 완전 사이의 구분:

존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유는 세계 자체 보다 필연적으로 더 크고 고귀하며 앞선다. 세계를 구성하는 존재자들 뿐만 아니라, 모든 가능성들이 자신들의 실재성을 신을 통해 얻기 때문이다. 그리고 그 이유는 존재하는 것들과 가능한 것들 사이의 상호 연결이 단지 하나의 재원 안에서만 발견 될 수 있기 때문에 궁극적이다. 존재하는 것들은 이러한 재원으로부터 계속 생산됐으며 생산되고 생산될 것이다. 이 재원 이외의 것으로부터 세계의 상태가 유래해야하는 이유가 나타나지 않기 때문이다.

이 재원인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유, 곧 B)세계 메카니즘 안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라 그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유를 지닌다.

'B)'에 관한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답:

반대: 'B)'는 도덕적 완전(선)을 형이상학적 완전(위대함)과 혼동한 것이다. 후자는 인정되지만 전자는 인정되지 않는다. 물론 세계는 자연스레(형이상학적이라고 말해도 된다)가장 완전할 뿐만 아니라 도덕적으로 가장 완전하다는 것이 반드시 인정돼야 한다. [그러나 그것은] 도덕적 완전이란 마음들 자체 안에서는 진실로 자연적인 것이기 때문[에 그렇다]. 따라서 세계는 가장 기이한 메카니즘일 뿐만 아니라 마음들이 지복 또는 희열을 그 안에서 누리는 가장 선한 국가이다. 이 국가 안에서 마음들의 자연스런 완전이 성립한다.

답: 우리의 경험은 그 반대다. 때로 가장 나쁜 것이 가장 선한 것으로 나타나기 때문이다. 죄 없는 것이 때로 살해 당하거나, 고문 당한다. 인류의 정부는 오히려 혼돈 아닌가? C)마음을 포함 모든 것은 가능한 최상의 완전을 획득하려 한다(quod scilicet omnium rerum atque adeo et Mentium summa quae fieri potest perfectio pbtineatur, 원문 57, 교재 489)는 아프리오리한 원리는 위 반대와는 정 반대의 것을 보여준다. 위대한 예술가는 무질서에 질서를 부여하듯, 사소한 위험(줄타기, 검술)이나 악의 경험(쓴 것들이 양념으로 이용되며 보약은 쓰다)을 우리의 행복이나 즐거움을 위해 허용한다. 전체 조화를 파괴하지 않은 채 어떤 부분이 무질서 해 질 수 있다는 것이, 마치 그 부분의 이유가 있지 않는 것처럼, 그리고 그 부분에 인류의 사악함이 속하지 않을 것처럼, 이해되서는 안된다. 전체에 관한 건전한 판단이 아니기 때문이다. 아닌 이유는.....정의 법칙은 우주의 완전과 행복 공통 선을 위해 각자의 몫이 있다는 것을 진술하기 때문이다. 우주와 마음들은 신의 마음을 닮으려 한다(발표보 331).

2-1-7)이념적인 실체와 실제적인 실체 사이의 구분

**이념적인 실체와 실제적인 실체의 혼동은 현실**적인 부분들을 **가능**성들의 질서 안에서 추구할 때, 그리고 **비결정**적인 부분들을(partes indeterminatas, 82, 539)현실적인 것들의 덩어리 안에서 추구할 때 생겨난다. 그리고 후자를 추구 할 때 연속성의 미로에(labyrinthum continui contradictionesque inexplicabiles, ibid), 설명할 수 없는 모순에 빠져든다. 반면, 가능성들의 연속에 관한 앎은 **현실적인 현상**에 의해서 결코 침범될 수 없는 영원한 진리들을 포함한다. **현상**들은 서로에 상응하며, 마찬가지로 영원한 진실들에 상응한다는 것 이외의 실제성의 어떤 다른 표시(notam, 82, 539)도 우리는 현상 안 에서는지닐 수 없다.

현실적인 몸 - **현상. 현실**적인 것 안에는(in Actualibus, 82, 539)단지 **불연속적인 량**만(nisi discretam Quantitatem, 위의 곳)이 있을 뿐이다. 즉 모나드들, 곧 단순실체들의 무리들 만이 있을 뿐이다. 이러한 불 연속적인 량은 어떤 주어진 수보다 더 크다. 반면 **연속적인 량**

(Continua Quantitas, 82, 539)은 **이념적인** 어떤 것이다. 즉 **가능성**들에 그리고 가능한 한 그럴 때만, **현실성**에 속하는 그런 이념적인 것이다. 즉 연속은 무규정적인 부분들을 포함한다. 그러나 나뉠 수 있는 각 나뉨[만]이 만들어지는 **현실적인** 것들 안에는 무규정적인 그 어떤 것도 없다. 그리고 현실적인 이러한 것들은 수들이 낱개들로터 복합되듯 복합되는 반면, **이념적인** 것들은 수들이 분수들로터 이루어지듯 이루어진다(idealia ut numerus ex fractionibus, 82, 539). 그래서 현실적인 것들의 부분은 실제적인 전체 안에 현실적으로 있지, 이념적인 전체 안에 있지 않다.

**[발제문 2-2-3) 예견과 예정에 의한 선택]2-2)예견과 예지와 예정, 그리고 결정** - 발표문358, 356, 변신론§36-40. 교수논문 42.

**2-2-1)예견:**

신은 미래의 우연들을 예견한다(발표 404). 가정적인 필연은 신의 예견과 예정의 가정이 미래의 우연들에 놓이는 것이다(발표 415). (미래 사건)**예견**에 의한 결과의 필연-가정적 필연성(변신론 §37; 발표문 359). 신은 예견과 예지를 통해서 확실하게 단 한번에 일련의 많은 가능한 사물들 사이에서 결정(예정)한다(발표 362). 신은 유다의 모든 가능 행위들을 예견하고, 유다 의지의 선택을 예지해서, 그의 선택을 예정한다(발표 358). 내가 내일 글을 쓸 것이다 라는 예견된 것이 존재하기에 실패할 수 없다는 것으로부터 예견된 것이 필연적이라는 것이 잇따르지는 않는다. 필연적인 진실은 그것의 반대가 불가능하거나 또는 모순을 함축하기 때문이다. 내가 내일 글을 쓸 것이라는 것을 진술하는 이런 진실은 필연적인 자연의 진실이 아니다. 그렇지만 신이 예견한 '내일 나는 글을 쓸 것이다'가 발생한다는 것은 필연적이다. 다시 말해 그 귀결이 필연이다. 즉 '내일 나는 글을 쓸 것이다'는 예견됐으므로 존재한다. 왜냐하면 신은 오류 불가능하기 때문이다. 이것이 가정적 필연이다(nécessite hypothétique, eine hypothetische Notwentigkeit, 변신론 §36). 그러나 우리는 신의 결정들을 예견할 수 없다(발표 406). 신의 예지에 대해서는 신이 예견했던 신앙과 자애를 지닌 자들만을 신이 선택했다는 것이 진실이다(발표 407).

신의 명령과 예견된 우리 행위의 사이 - 예정조화(발표 394). 신은 자신의 관념들 안에서 인간의 행위를 예견한다(교재 343-344, 변신론§365). 그러나 예견되기 때문에 진실한 것이 아니라, 진실하기 때문에, 결정되기 때문에, 예견된다(변신론§38). 따라서 과거 또는 현재에 알려지지 않는 것은 결코 미래에 알려지지 않는다. 이에관한 반대자들(예정론자들(도미니끄 주의자들과 아우구스티누스 주의자들, 다른 한 편으로 중간지의 주장자들-프란치스 주의자들과 현재 예수회 소속 사람들 16세기 중엽이후 Molina)의 반대: ㄱ)예지 그 자체가 진실을 규정하는 것이 아니라 하더래도, 예지의 원인은 진실을 더 규정한다. 신의 예지는 반드시 사물들의 자연 안에 기초를 두고 있고 이런 기초가 그 진실을 미리 정하면서, 그 진실을 우연적이지 못하게 그리고 자유롭지 못하게 한다.

**2-2-2)예지:**

신의 예지는 모든 미래를 확실하게 결정한다. 그러나 **예지**는 미래사건의 진실 결정에 아무것도 덧 붙이지 않는다(발표문 359). 단 결정이 알려진다는 것은 예외 - 예지는 진실을 더 규정하지 않는다(변신론 §38)신의 예지와 섭리에 대해 규제되는 기독교적 운명(발표 416). 예지 그 자체를 근거지우는 신의 섭리와 예정이 훨씬 더 많은 것을 행한다.

가능성들의 앎은 단지 지성의 앎이라 불리운다(변신론 §40, 번역145)-반면 현실적인 사건에 관한 앎은 직관적인 앎.

Molina의 구분: 몰리나는 자유의지를 은총과 조화시키려는 글을 처음 쓴 사람. 이 자에 따르면 스페인 토마스 주의자들은 미래 우연들에 관한 어떤 앎을 신이 어떻게 지니는 지를 설명하지 않

은 채, 예정을 자유행위들에 필연적인 것으로 이끌어 들인다.

| | |
|---|---|
| (사건 세 가지) | - (신성한 앎 세 가지) |
| 순수 절대적 사건(현실의 사건) - | 직관적인 앎 |
| 조건적 사건 | - 중간적인 앎(**예견**하면서 **예지**한다, 교수논문 116)) |
| 가능한 사건 | - 단지 지성뿐인 앎 |

| | |
|---|---|
| actualia현실적인 것 | scientia visionis직관지(교수의 용어들) |
| possibilia contingentia우연한 가능적 대상. | scientia media중간지 |
| possibilia가능한 것 | scientia sipmlias intelligantiae 순수이성으로부터의 지 |

조건적 사건이란 어떤 조건이 현실(être réduite en acte, 변신론 §40)적으로 이루어진다면 그 조건의 귀결로서 발생하는 사건. 라이프니쯔는 그 예로 사무엘상 23장 11절 이하에 나오는 사건을 든다. 그일라 성에 있는 다윗이 사울이 쳐 내려 올 거라는 소식을 듣고, 사울이 그일라 성을 포위 할때 자신을 사울에게 그일라 사람들이 내어 주겠는지를 신께 물어 본다. 이에 신은 그렇다고 답한다. 이 답을 들은 다윗은 도망간다. 이러한 상황을 알게 된 사울은 그일라로 내려오지 않는다. 그렇다면 신은 무슨 근거를 통해 그일라 성 사람들이 행 할 것을 보았는가? 여기서 '그일라 성을 사울이 포위한다'는 가능세계에 속한다. '포위한다'는 조건이고, '내어 준다'는 귀결이다. 그리고 '내어준다'가 조건이라면 '도망친다'는 귀결이다.

라이프니쯔는 중간적인 앎은 인정한다(교수논문116). 이런 인정은 첫째 신의 이성에서도 우연과 필연을 구분하고, 둘째 스콜라학의 예지를 중간지로 규정한다는 것이다. 중간지와 연결되는 이런 가정(조건)과 연결되는 모든 것들에 있어서만 [신은] 우리의 것과 다름(변신론 §41). [그러나] 신의 명령의 예정까지 거슬러 올라가야지 중간지들 만으로는 어떤 치료도 제공할 수 없다(변신론 위의 곳). 그래서 우리는 우연적인 미래들에 관해 확실한 앎을 위한, 이것들이 어떤 경우에 현실적으로 발생할지 또는 반드시 발생할지에 관한 원리를 지닌다. 가능의 영역에서 그것들을 있는 그대로 자유로운 우연들을 (표상)나타내기 때문이다. 따라서 우연적인 미래들의 예지도, 이런 예지의 확실성도 자유를 곤란하게 하거나 자유에 관한 선입견을 제공하지 않는다. 비록 이성적인 피조물들의 자유로운 행위들 안에서 성립하는 우연적인 미래들이 신의 명령들과 외부원인들로부터 전적으로 독립적이라는(indépendants, 변신론 §42)것이 진실하고 가능하기는 해도, 여전히 그것들을 예견하는 수단들이 있다. 신은 가능성의 영역에 있는 그 자체로 그것들을 보기 때문이다. 신이 그것들에게 존재를 인정해주는 명령을 내리기 전에 말이다.

**2-2-3)예정:**

**예정**은 경향-쏠림을 포함(발표문 356쪽).

예지와 예정의 가정이 미래 여럿들에게 필연적으로 놓여짐(가정필연, 발표문 362).

**2-2-3-1)결정**(발표문330, 변신론§36)은 객관적 확실성.

모순을 함축하지 않는 길에서 세계가 생산되도록 결정된다(발표문 330). 이러한 결정은 형이상학적 결정이다(발표 330). 오성 안에는 자신 일반으로 향하는, 그리고 선명하게 인지된 개별적인 진실에 향하는 자연스런 결정이 있다(발표 411). 그리고 의지 안에는 선 일반에 향하는 자연스런

결정이 있다(발표 406). 그러나 결정의지는 후행의지이다(발표 391). 가장 선한 것에 관한 인지가 의지를 결정하기 때문이다(발표 401)그러나 필연적으로 그러하지는 않는다. 결정됐다는 것을 아는 순간에 선택하는 경우, 필연 또는 자유원인은 동일하다(베르, 발표 369). 사람들은 다른 쪽 보다 어느 한 쪽에 보다 더  항상 기울어지고 그래서 **결정**된다(발표 396)

자유는 결정과 반대되지 않는다(발표문 354). 우리의 자유가 비결정 또는 무차별 안에서 성립한다고 여겨서는 안된다(발표 392)-오류 불가능한 결정은 자유도 우연도 파괴하지 않는다(발표 369). 의지의 행위들은 신의 예지 또는 섭리에 의해서 그리고 마찬가지로 특별한 직접적인 원인의 성향에 의해서, 등 두 가지로 결정된다(변신론 §365). 그래서 신의 앎과 섭리를 비결정적인 원인들의 행위들과 조화시킬 수 있는 그 어떤, 설령 무한하다고 할지라도, 앎도 있지 않다.' 데까르트는 '완전하게 비결정적이다'라고 말하므로서 모든 것을 망쳐버렸다(변신론 §365, 영어번역 344). 결정은 객관적인 확실성이다(변신론 §36, 번역 144). 자유로운'과 '결정된'은 반전제가 아니다(발표 396). 자유를 결정 또는 확실성의 현상에 반대된다고 보면, 우연적인 내세의 진리란 결정된다는 도그마와 어긋나는 어려움에 봉착하게 된다(여기서 라이프니즈는 그 도그마를 살리는 대신 자유를 결정과 어긋나는 것으로 보지 않는다. 발표 390). 그러나 베르는 결정을 비결정의 원리로부터 유래시킨다. 그래서 자유의지를 인정하는 모든 자들을 그를 인정하지 않는다(발표 400). 자유는 심사숙고에 대한 선명한 앎을 포함하는 지성 안 에서 성립하며, 여기서 우리는 자발적으로 그리고 우연 안에서 즉 논리(형이상학)적인 필연성의 배재 안에서 결정한다.

**형이상학적 결정**(determinantis, 원문 56, 교재, 488)**메카니즘을 무거운 몸들의 물리적 메카니즘의 비교하는 것에 관한 가능한 반대와 이에 관한 라이프니쯔의 답**:

가능한 반대: 무거운 몸들과 가능성 또는 본질들 사이의 비교는 잘못이다. 무거운 몸들은 서로에 맞서 작용하는, 존재하는 것이지만 가능성 또는 본질들은 허구적인 상상이기 때문이다. 본질이 존재에 앞서든, 존재로부터 추상됐든 말이다. 따라서 우리는 본질들 안에서 존재의 이유를 찾아 볼 수 없다

대답: 본질이든, 본질에 관한 필연적인 진실이든, 그 어느 것도 허구가 아니라 관념들의 어떤 영역 안에(regione idearum, 원문 56, 교재488), 말하는 것이 허락된다면, 신 그 자신 안에 존재하기 때문이다. 신을 통해서 그것들의 가능성들이 실현된다. 그렇지 않으면 그것들은 단지 상상일 뿐이다. A)신은 모든 **본질**들과 그 나머지 것들의 존재의 재원이다. 일련의 현실적인 사물들의 존재(exisrentia seriei rerum actualis, 원문 56, 교재 488)가 'A)'는 근거없는 주장이 아니라는 것을 보여준다. A-1)이런 일련(계열) 안에서는 그 계열의 이유가 발견될 수 없으므로(Cum enim in ea ratio non inveniatur ut surpra ostendimus, 원문 56, 교재 488) 그 이유는 형이상학적인 필연성 또는 영원한 진리 안에서 발견되야 하기 때문이며, 그리고 A-2)**존재**하는 것은 존재하는 것으로부터 단지 있을 수 없으므로(existentia autem non possint esse nisi ab existentibus, 원문 56, 교재 488) 영원한 진리들은 그것들의 존재를 절대적으로 또는 형이상학적으로 필연적인 것, 곧 신 안에서 지닌다는 것은 필연적이기 때문이다.

그리고 우리들은 세상 안의 모든 것이 영원한 진리들의 법칙을 따른다는 것을 관찰한다. 이 법칙들 중은 기하학적인 것들은 질료적인 필연성(necessitates materiales, 원문 56, 교재 489)을 지니는 반면 형이상학적 법칙들은 형식적인 이유를 지닌다. 세계는 그러한 **법칙**(원리)에 근거해서 없기 보다는 오히려 존재하며, 단지 존재하지 않기 보다는 그렇게 존재한다. 이러한 원리(법칙)에는 마찬가지로 원인과 힘과 행위의 형이상학적 법칙이 있다. 이것들은 순수 기하학적 법칙보다도 우월하다.

**3)의지**

**3-1)의지의 본성:**

의지는 équivoque한 말이다(변신론 §282). 의지는 힘(능력)과 필연 만큼이나 다의적이다(선행의지와 후행의지?). 의지는 선한 것을 향하여 움직이려는 그러나 나쁜 것으로부터 멀어지려는 노력(코나투스)이다. 이러한 코나투스는 이런 것들에 관한 사람들의 의식으로부터 직접 솟아오른다

(새 오성론 II, 21 §5). 이러한 의지와 힘 이 양자로부터 행위가 잇따른다 막히지 않는 한 어떤 노력도 행위로 귀착하기 때문이다. 그리고 힘과 의지를 혼동하므로 말미암아, 신이 선택하지 않는 것은 불 가능하다고 말하게 된다(발표 415). 가)의지의 본질을 이루는 판단에 따라 행동하는 그 노력은 선한 것에 관한 지각과 구분된다(발표 402)[스피노자는 지각과 의지를 동일한 것으로 본다?] 비감각적인 지각으로부터 유래하는 다른 노력도 있다 우리가 의식할 수 없는  이것들을 나는 의지들 보다는 욕구(appetitions)라고 부른다. 왜냐하면 의식 할 수 있고 그리고 선과 악의 숙고로부터 그것들이 유래할 때 반성 할 수 있는 그런 행위들만을 자발적이라고 사람들은 말하기 때문이다. 비록 의식할 수 있는 욕구들이 있기는 해도 말이다. 의지는 행하거나 중지할 힘을 지니고(발표 406), 우리는 의지에 대한 어떤 힘을 지닌다(발표 399, 교재변신론417). 이러한 자연적인 힘은 단순한 능력이 아니라, 질료 안에 현재하여, 몸의 가장 내적인 자연을 이루며(발표보 319), 코나투스를 포함한다.  그래서 우리는 의지의 원인이다 그러나 우리가 의지의 직접 지배자는 아니다. 의지에 의해서 행위를 선택하듯, 우리가 의지를 선택하는 것은 아니기 때문이다. 의지 더러 신속하게 선택하게 하는 우월한 이성이 항상 있다(발표 392).

가-1)의지 그 자신은 정도를 지닌다(발표 391)-의지는 일반적으로 말해 자신을 포함하는 선에 비례하여 어떤 것을 행하려는 경향 안에서 성립한다. 일반적으로 말해 가-2)의지는 자신이 포함하는 선에 비례하여 어떤 것을 행하려는 경향(발표 391)안에서 성립한다. 어떤 동기도 없는 단순한 의지는 허구이며, 의지의 정의에서 벗어난다(발표 414)-무게 : 균형 ≠ 동기 : 의지(발표 414). 행동으로의 어떤 경향에 의해 수반되지 않는 판단을 지녔다면 우리의 영혼은 의지없는 오성이다. 가-3)우리는 우리를 즐겁게 하는 것에만 의지를 행사한다(발표 398). 그리고 행위는 의지를 우리가 행사하는 순간에 이루어질 준비가 돼 있다(발표 397). 그런데 불완전한 의욕(발표 399). 의욕 그 자체에 대해 그것은 자유의지(발표 394)의 대상이라고 말하는 것은 부정확하다. 의지는 자신을 대상으로 지니지 않는다. 의지를 지니기 위해서 의지를 행사하는 것이 아니라, 행동하기 위해 의지를 행사한다(발표 394, 변신론 §51). 영혼 이 의지를 행사 할 그 때에 몸더러 행동하도록 이끄는 것은 영혼의 사유들이며(발표 394), 가-4)의지의 행사는 이성과 정열 이 양 방향으로부터의기울기를 따른다. [이런 행사에 있어] 의지는우리가 지니는 선의 감각에 비례하여, 그리고 우세한 감각을 따른다(발표 397). [뿐만 아니라] 의지는 오류 불가능하게 또는 확실하게 선을 향하여 기울어진다(발표 397). [그러나]의지는 반대 표상들보다 우월한 선의 그 표상들을 제외하면 결코 신속하게 행위하지 않는다(발표 393). 행위의 지배에 필요한 것은 자발성과 선택이다(발표 392). 그리고 가-5)모든 행위들의 유일 원인은 **실체**각 각이다(발표 398). 행위는 움직임으로부터 오므로, 움직임 그 자체는 몸 안에 이미 존재하는, 밖으로부터 찍혀진 다른 움직임으로부터 온다(발표보 319). **사람의 (자유로운) 행위에 존재를 주는 명령은 사람들더러 그것을 단순히 알게하는(la simple connaissance, 변신론365) 것이 아닌 그 만큼 그것을 변화시키는 것도 아니다. 그래서 자유를 신의 섭리와 그리고 앎과 어려움이 없이 조화시킬 수 있다.**

(발표 401)-진실 : 오성 = 선한 것 : 의지. 가장 선한 것에 관한 인지가 의지를 **결정**한다-그러나 필연적으로 그러하지는 않는다. 매끈한 베르의 주장(진실한 것은 오성의 대상인 반면 선한 것은 의지의 대상이다. 진리라고 자신에게 보여지는 것 이외의 그 어떤 것도 오성이 긍정할 수 없는 것처럼 의지는 자신에 선한 것으로 나타나지 않는 그 어떤 것도 사랑 할 수 없다(발표 401). 의지안에는 선 일반으로 향하는 자연스런 결정이 있다(발표 411). 제시되는 대상이 자신과 관련하여 선한지 영혼에게 불확실 할 때만 의지는 *균형*에 머무른다. 의지는 필연적으로 오성의 마지막 실천을 따른다(발표 401)). 의지는 자신의 대상의 우세한 선에 의해서만 규정된다(발표 393).

가-6)의지는 강제 뿐 아니라, 필연성으로부터도 면제된다(발표 392). 자유의지는 우연성의 원리 또는 사물의 존재 원리에 토대를 둔다(발표 405).충분한 의지와 더불어 행해지는 기도는 항상 성공하도록 신은 사물들을 질서지웠다(수와레즈, 발표 401)-이것이 예정조화의 본보기이다. 스토아적 운명은 의지(발표 416)를 행사하든 않든 반드시 참아야 하므로, 조용한 사람을 지닌다. 죄는 신성한 의지 또는 *창조된 의지*의 합법적인 대상이 아니다(발표 392).

우연적인 진리 그 자체는 부분적으로 신의 의지로부터 그리고 부분적으로 신의 지성으로부터 유래한다(발표 388)

**3-2)의지의 구분**(발표문 393, 교수76-77)

**3-2-1)선행의지**

각기 선들과 분리된, 있는 그대로의 것으로 숙고되는 선에 행사 될 때, 선행의지라 불리우며(발표 391), 이 때 의지는 선인 한의 모든 선에 향한다-기울어진다. 스콜라적으로 말하면, 순수하게 순수한 완전으로 선행의지는 향한다.

선행의지는 효과 그 자체이다. 즉 일어나지 못하도록 막는 낯선 어떤 이성이 있지 않는 한, 결과가 [반드시] 일어나는 그런 부류의 효과 그 자체이다. 이런 의지는 마지막 행사(ad summum conatum, 발표 391)로 나아가지 않기 때문이다.

**3-2-2)후행의지**

선을 향하도록 기울어진 모든 선행의지들의 갈등으로부터 결과한다. 자신이 힘을 지닐 때, 자신이 의지 행사한 그것을 행하기에 결코 실패하지 않는다는 규칙이 그러한 후행의지에 속한다. 그래서 전체적으로 그리고 오류 불가능한 성공은 단지 후행의지 뿐이다.

후행의지는 목적적이다(발표 391)[개별적인 선들의 갈등 시, 그 목적(끝)의 선들의 총 량들을 고려해서 의지를 행사한다]

**3-3)의지의 성향과 경향과 기울기(쏠림)**

**3-3-1)성향**

의지의 근거는 육신의 기질 또는 대상들로부터 온다는, 즉 외부로부터 온다는 이의제기에 대하여 나는 마음의 내적 성향도 함께 해야 한다고 답한다(발표보 315-5). 이것은 외부로부터 오지 않는 근원적 성향이다. 마음은 외부의 것에 더 강하게 저항할 수 있으며, 그래서 나)자유의 뿌리는 근원적인 성향(발표보 31-5)에 놓인다(발표 339, 356, 363, 378). 영혼은 자신들의 자연적인 성향에 따라 특별한 선 또는 악에 다소간에 기울지기 때문이다. 영혼의 경향 안에 놓이는 특별한 직접적인 원인의 선택에 의해서 그리고 마찬가지로 신의 예지 또는 섭리에 의해서 인간의 행위는 결정된다(변신론 §362).

의지의 성향은 affection(발표 326)? 경향?(발표 417). 나-1)행위로 향하는 성향을 지니지 않는 어떤 원인도 활동 할 수 없다(이것은 준칙이다). 어떤 것도 결과를 생산하도록 성향지워진(dispodée)원인이 있지 않는한, 발생하지 않는다(발표 390). 바로 이러한 성향을 **예정**이 포함한다. 어떤 마음이 동기(선)에 의해 행위하는 그것은 하나의 성향(발표 363, 417, 393)-행위 성향(발표 416)이다. 나-2)동기(선)들은 마음이 자발적으로 행위 할 수 있는 모든 성향을 포괄한다. 나-3)성향에 따라 실로 지혜로운 자의 자유를 모방한다(발표 415)-성향에 따라 신의 자유 **모방**(발표 362). 예정조화의 가정은 신성한 명령을 따르기 위해 어떤 실체의 특별한 성향이 지성적인 방식으로 발생하는 변화를 위한 이유를 제공 할 때 따른 실체들도 그 명령에 따른다는 것을 보여준다(변화보 323)

**3-3-2)경향.**

모든 가능성들은 자신들의 실재성에 비례하여 곧장(직각으로) 존재하려는 경향을 지닌다는 것, 그리고 모든 무거운 물체들은 자신들의 무게에 비례해서 직각으로 하강한다는 것이 보여진다(발표보 330) 모나드들은 지각과 욕구에 의하지 않는 한, **구분**되지 않는다. 지각과 욕구는 모나드들의 내적인 질과 작용들로서, 지각은 복합적인 것의 표상(le representations du composé, 2, 636)인 반면 **욕구**는 하나의 지각으로부터 다른 지각으로의 **경향**(tendences, 2, 636)이다. 영혼의 경향 안에 특별한 직접적인 원인의 성향이 놓인다(변신론 §365).

자신의 지혜의 진실한 근거에 맞게 행동하도록 신은 이성적인 피조물들을 창조했다. 이것은 피조물에게 이성의 자리에 들어서는, 진실한 또는 분명한 경향을 빌려준다는 것을 말한다(발표보 315-4) 다)우리는 우리의 의지를 행사 함에 있어 이성과 정열 이 양 방향으로부터 오는 경향(기울기)의 결과를 항상 따른다(발표 394). 선은 필연화 없이 즉 절대적인 필연성을 부여함 없이 경향을 지닌다(쏠린다, 발표 415). 그것으로 향하는 경향을 지니는 이성(발표 393). 강한 경향과 약한 경향(발표 417). 강한 경향을 정신이 따르는 도덕적 필연성(발표 415). 선행하는 인상들로부터 오는 경향. 다-1)강하게 경향지워지는 선을 선택 할 때 자신의 성향에 따라 그는 지혜로운 자의 자유를 **모방**한다. 이러한 성향을 예정이 포함한다(발표 393). 경향적인 이성 없이 행동할 수 있다면(발표 391), 신과 성자의 결함. 정신더러 선에관한 반대판단을 만들도록 원인지우는 경향(발표 402). 축복받은 자의 정열은 진실한 선에 항상 향하는 경향이 있다(발표 401). 현상적으로 균등한 두 과정들 사이에서 나더러 선택하러 만드는 경향(발표 400). 무차별은 선택과정을 향한 더 강한 경향으로부터 우리를 막지 못한다. 화약이 아침 8시에 타오르는 경향.

**역학**에서의 합성 움직임은 각기 것을 똑 같이 만족시키는 경향으로부터 결과한다(발표 391).

다-2)의지의 자유를 위해서는 이성(이유)이 필연성없는 경향성(발표 392)를 지녀야 한다는 것으로 충분하다. 은총[안의 그 힘, 발표 378]이 사람의 경향을 극복하는데는 항상 충분한 것이 아니다(발표 407). 신은 저주를 막도록 성실하게 경향지워진다(발표 391).

**3-3-3)쏠림(기울기)**

다-3)선을 향해 기울어지는 것은 후행의지이다. 동기(선)들은 필연화 없이 기울어진다(발표 415). 다-4)동기(선)는 필연화 없이, 즉 절대적인 필연성을 부여함 없이, 쏠린다(발표 415). 다-5) 사람들은 다른 쪽 보다 어느 한 쪽에 보다 더 항상 기울어지고 그래서 **결정**된다(발표 396). 다-5)즐겁게 하는 대상은 항상 기울기(penchant)를 함축한다(발표 400). 우연은 우리가 선택하는 과정을 향한 더 강한 경향(기울어짐, des inclinations)으로부터 우리를 막지 않는다(발표 399). 의지가 오류 불가능하게 또는 확실하게 선을 향하여 기울어진다는 것이 그 의지를 자유로부터 막지는 못한다(발표 397). 어느 하나를 향하는 어떤 기울어짐도 없이 모든 것이 양쪽에 완벽하게 있는 그런 균형의 **무차별**은 있지 않다(발표 393). 비록 자극하는 것을 의식하지는 못하지만 취해진 과정을 향해 항상 기울어지는 어떤 원인 또는 이유가 항상 있다는 것을 발견 할 것이다(발표 392). 그래서 모든 방향으로의 균형은 불 가능하다(발표 392). 과정 A, B, C를 향해 똑 같이 기울어진다면 다-6)우리는 A를 향해 그리고 非 A를 향해 똑 같이 기울어질 수는 없을 것이기 때문이다(발표 392)[이것은 모순율 위반]

필연화없이 우리의 영혼을 신이 어떻게 기울어지게 하는가?(발표 406). 피조물의 선택 근거가 되는 이유(이성)은 필연화되지 않은 채 기울어진다. 다-7)유다는 불평 할 필요 없다. 그의 영혼은 필연화 됨이 없이 신에 의해 기울어졌기 때문이다(발표 377). 자유로운 실체는 스스로 결정하며, 그리고 선의 동기에 그러나 어떤 다그쳐짐도 없이 기울어지는 오성에 의해 지각된다(발표 398).

**3-4)의지와 오성 사이의 관계:**

라)진실 : 오성 = 선한 것 : 의지(발표 401). 매끈한 베르의 주장(진실한 것은 오성의 대상인 반면 선한 것은 의지의 대상이다. 라-1)진리라고 자신에게 보여지는 것 이외의 그 어떤 것도 오성이 긍정할 수 없는 것처럼, 라-2)의지는 자신에 선한 것으로 나타나지 않는 그 어떤 것도 사랑 할 수 없다(발표 401) 라-3)신의 의지만이 항상 오성을 따른다 (발표 401). 행동으로의 경향에 의해 동반되지않는 판단을 지녔다면, 우리의 영혼은 의지없는 이성일 것이다(발표 392). 판단과 의지 사이의 연결은 생각만큼 그렇게 필연적이지는 않다(발표 402). 라-4)우리의 의지가 항상 정확하게 실천적인 오성을 따르는 것은 아니다(발표 416, 394). 의지 행사를 결정할 때-라-5) 가장 선한 것에 관한 인지가 의지를 **결정**한다. 그러나 필연적으로 그러하지는 않는다-, 우리가 실천 오성의 마지막 판단을 항상 따르는 것은 아니다. [지각의 애매함 때문!]

**4)의지의 자유**

**4-1)자유 개념:**

새 오성론 175: 자유도 다의어이다(발표문 315, 자유논문 9). 법 안의 자유와 사실 안의 자유가 있다. 법적으로 노예는 자유롭지 않고 주인도 전적으로 자유롭지 않다. 그러나 가난한 사람도 부유한 사람 만큼 자유롭다. 한편으로 사실 안의 자유는 의지가 행사되는 것을 행하는 힘 또는 해야 할 것으로서의 의지를 행사하는 힘 안에서 성립한다.

4-1-1)**오성**(entendement, 원문137)**의 자유**-정열로부터의 자유.

(새오성론 II, §8)의지에로의 자유는 두 가지 다른 감각에서 이해된다. 마음의 구속 또는 불완전에 대립되는 하나의 감각이 있다. 이것은 부과(imposition) 또는 강제(constrain)이다 비록 정열들이 부여하는 것과 같은 내적인 것이기는 해도 말이다. 이러한 감각에서 스토아학은 지혜로운 사람만이 자유롭다고 그러나 커다란 정열에 의해 마음이 소유될 때 마음은 자유롭지 않다고 말했다. 해야하는 그대로, 즉 적절한 숙고에 의해서, 의지를 행사하지 못하기 때문이다. 이런 길에서는 신만이 완벽하게 자유롭고 창조된 마음들은 자신들이 정열을 지배하는 것에 비례하여서만 자유로울 뿐이다. 그리고 이것은 우리의 오성에 엄밀하게 속하는 자유이다.

4-1-2)**정신**(la liverté de l'esprit, 원문 137)**의 자유**-필연성에 반대되는 자유

자유의지(la volonté, 11)(발표문371, 398, 자유논문74). 반면에 자유가 필연과 대립될 때 사용되는 다른 감각이 있다. 필연과 대조되는 지성(마음?)의 이러한 자유는 이것(지성, 마음)이 오성과 구분되는 한에 있어서 단순한 의지에 속한다. 바로 이것이 자유의지라고 알려진 바의 것이다. 이것은 오성이 의지에 제공하는 가장 강한 이유 또는 인상들이 그 의지의 작용을 우연으로부터 막지 않는다는 것 안에서 그리고 그 의지에게 절대적인 또는 (말하자면) 형이상학적인 필연성을 부여하지 않는다는 것 안에서 성립한다. 이런 감각에서 나는 오성은 의지를 지각들과 이성들의 우세에 따라, 비록 그것이 확실하고 오류불가능하기는 해도, 필연없이 기울어지는 방식 안에서 규정할 수 있다고 항상 말한다. 사)의지 자유를 위해서는 이성이 필연성없는 경향성을 지녀야 한다는 것으로 충분하다(발표 392). 사-1)신 또는 피조물의 자유의지와 관련되는 것은 필연적인 진실이 아니라, 우연성의 원리 또는 사물의 존재원리이다. 사물의 존재원리는 우연적인 명제들이 다른 방식으로 있찌 않고 그렇게 있는 이유의 토대이다(발표 405).

정신들은 가장 완전한 가능 실체들이다(발표 411). 정신들 만이 신의 심상 안에서 만들어지며, 우리는 신성한 자연의 모방 안에서 앎을 가지고 행위할 수 있다(발표 411). 사-2)우리는 다른 것 보다 정신을 먼저 숙고한다. 정신은 갈증 시 한 모금의 물이 우리에게 주어질 때 일어나는 것처럼 그렇게 자유로워지지는 않는다. 마-2)혼돈스러운 지각 속에서 정열의 노예가 될 때 우리는 정신의 자유를 누리지 못한다(발표 398).자연 안의 수 많은 우연적인 행동들을 하는 행위자들 안에 만약 판단이 없다면 자유는 있지 않다(발표 392)-행동으로의 경향에 의해 동반되지 않는 판단을 지녔다면 우리의 영혼은 의지없는 오성이다. 정신들만이 신께 자유롭게 봉사한다(발표 411).

유기적인 생명의 가장 낮은 부분은 (모나드에 의해 받아들여진) 인상과 그리고 (인상들을 나타내는, 고양된 그리고 구분되는) 지각과 (그 기억에 의해 수반된) 감정이 있다. 이러한 생물의 모나드가 영혼이라 불리우며, 나아가서 이것이 이성의 수준으로 상승하면 정신이라 불리운다(발표보 327). 이 정신이 이성적인 생물의 영혼이라 불리운다(발표 328). **영혼**은 피조물들의 우주의 심상들 또는 살아 있는 거울(des miroirs vivans ou images de l'univers des creatures, 83, 교재 651)이다. 사-3)정신은 신성 그 자체의 심상들 또는 자연의 그 권위의 심상들이다(발표

보 332)정신은 우주의 체계를 알 수있고, 우주를 어느 정도에 의해 모방한다. 사-4)각 정신은 자기 자신 영역 안들의 작은 신성같다. '사-3)'와 '사-4)' 때문에 정신은 신의 사회의 일원이 될 수 있다. 그리고 자신의 기계에 대한 발명자, 자신의 백성에 대한 군주, 심지어 자신의 아들들에 대한 아버지의 관계를 실은 정신들을 통해서 신은 맺는다. 정신들은 모여서 신의 사회를 이룬다. 신의 사회가 가장 완전한 국가이다. 이것이 바로 자연 세계 안의 도덕 세계(un Monde Moral dans Monde Naturel, 86, 교재 651)로서, 신의 작품 중 가장 신성한 것이다. 도덕 세계에서 신의 진실한 영광이 성립한다. 신의 선이 발견된다. 신의 지혜와 힘이 각기 곳에서 보여진다. 자연의 물리적인 왕국과 은총의 도덕적 왕국 사이의 조화는 우주 기계의 설계자로서의 신과 정신의 신성한 도시의 군주로서의 신 사이의 조화이다. 이런 조화의 결과 사물들은 은총으로 나아간다.

**교수논문(67):**

ㄱ)정열로부터의 자유-의지가 순수이성의 통찰에 의해 규정될 때.

ㄴ)필연으로부터의 자유-선택의 자유

ㄷ)'ㄴ)'이 전제 될 때 'ㄱ)'은 자율로서의 자유가 됨(교수 67, 80): 그러나 칸트의 자율은 아니지 않는가? 법칙 정립의 근거가 인간 자신이아니라, 신이기 때문이다.

**4-1-2-1)자유의 세 가지 조건(발표문 355):**

ㄹ)지성: 바)자유는 **지성** 안에서 성립한다. 지성은 자유의 영혼이다(발표 398) 지성은 심사숙고의 대 상에 관한 선명한 앎을 포함한다. 지성 안에서 우리는 자발적으로 **결정**한다. 마)자유는 심사숙고에 대한 선명한 앎을 포함하는 지성(발표 398)안에서 성립하며, 여기서 우리는 자발적으로 그리고 우연 안에서 즉 논리(형이상학)적인 필연성의 배제 안에서, 결정한다.

ㅁ)(지성과 의지의) **자발**성: 바-1)그 재원이 행위하는 자 안에 있을 때 그 행위는 자발적이다(발표 399, 아리스토텔레스). 의식 할 수 있고 그리고 선과 악의 숙고로부터 그것들이 유래할 때 반성 할 수 있는 그런 행위들만을 자발적이라고 사람들은 말하기 때문이다.실체 안에서 발생하는 것은 무엇이든지 자발적으로 그리고 질서있게 발생하고(발표보 321), 몸의 각 겪음 역시 내적인 힘으로부터 자발적으로 솟아 오른다. 영혼 각각은 자신과 관련하여 완벽한 자발성에 의해 자신의 자연으로부터 자신 안의 모든 것을 유래시킨다(322). 영혼 자신의 근원적인 구성-영혼 외부의 것을 표현 할 수 있는 능력이다-자유로운 자동(323).

ㅂ)우연의 **무차별**성(발표문 399, 교수논문 71): 자유의 특별한 속성인 무차별-우연-비필연(발표 399). 바-2)무차별이 우연과 같은 것을 가리키는 한, 무차별은 자유의 세 번째 조건이다. 무차별(우연, 비필연)은 우리가 선택하는 과정을 향한 더 강한 경향을 우리로부터 막지 못한다(발표 399)-무차별적인 과정은 성립하지 않는다. 완벽한 균형의 무차별은 있지 않다(발표 393). 그러나 무차별에 의해서 어떤 과정을 필연화시키지 않는 한, 무차별의 자유는 있다.

**자유의 두 가지 요소**: 여기서 우리에게 행위의 지배가 있다(아리스토텔레스).

ㅁ)자발성:

ㅅ)선택:(발표 392):

**4-2)신(하나님)의 자유(§349, 번역 334):**

신은 우선적인 일자 또는 순수한 근원 실체이다. 신 안에는 힘과 앎과 의지가 잇다. 힘은 모든 것의 재원이요, 앎은 관념들의 다양성을 포함하며, 의지는 최선의 원리에 따라 변화시키고 생

산한다(발표보 332). 신은 필연적인 있음이다. 신만이 파생적인 모나드를 생산한다. 신 안에서는 존재와 본질이 구분되지 않는다-신은 본질적으로 존재한다(발표보 315-2). 그 때문에 신은 필연적인 것(Ens)이다. 신은 정신직관을 가지고 우연적인 명제의 무한한 계열을 꿰뚫어 본다. 그래서 신으로부터 우연적인 명제들의 진실이 유래한다. 신이 무한한 가능성으로부터 선택한다는 것은 영원성으로부터 선택하는 것이다(발표보 328).신은 지혜에 의하지 않고는 행동하지 않는다. 이와더불어 좋은 즐거움일 수 없는 쾌락의 경우가 결코 있지 않다는 것이 보여진다(발표보 315-3). 신은 항상 완전하게 또는 두드러지는 지혜로 행동한다(발표보 315-4). 신성한 오성 안의 본질은 의지의 어떤 숙고보다 먼저다(발표보 317).

신은 자신의 자유의지와 자신의 명령들을 숙고함에 의해서 우연적인 존재를 지니는 것들을 본다(발표 389). 신은 완전한 또는 긍정적인 명령들만을 행한다(발표 388). 신은 이성없이 아무 것도 하지 않는다(발표 388). 신은 가정 선한 것을 선택하려는 의지를 지닌다(발표 411). 신의 의지와 오성 안에서만 미래 우연들은 실재성을 지닌다(발표 404) 신의 명령-의지는 항상 현상적인 선을 행하도록 해쓰라!(발표 406). 신은 강제하지 않고, 우리의 의지더러 최상의 것처럼 보이는 것을 선택하도록 **결정**한다(발표 406). 신의 백성들은 선한 의지만을 요구한다(발표 412).신의 의지만이 항상 오성을 따른다

사-2)신은 선행적으로 선에 그리고 후행적(발표문252)으로 최선의 것에 의지를 행사한다(발표 391). 신이 최상의 것을 선택(석사학위논문I, 187)하는 것은 신 자신의 첫 자유로운 결정이다.(발표문 315-3). 신의 decretory will의 대상은 현실적으로 존재하는 사물들이다. 신의 의지만이 항상 오성을 따른다(발표 402). 신은 진실한 것과 가장 선한 것에 즉 절대적으로 진실한 선에 항상 신속하게 [기울어진다] 의지를 행사한다. 그는 알기에 실패할 수 없기 때문이다(변신론§319). 신은 최상의 것을 선택하는 데에 실패하지 않는다(발표 393). 그러나 **강제**되지는 않는다. 신의 선택 대상에는 필연성이 있지않다. 사물의 다른 연이어짐이 똑 같이 가능하기 때문이다. 신이 필연성을 가지고 최선의 것을 선택한다 하더라도 최선의 그것이 필연적이지는 않다(발표보 315-5). 우연적인 명제가 필연적이지 않듯-증명되지 않듯-말이다. 그래서 그 선택은 자유롭고 필연에 독립적이다. 왜냐하면 여러 가능한 것들 사이에서 선택은 이루어지며, 그리고 의지는 그 대상의 우세한 선에 의해서만 이루어지기 때문이다. 신은 우연적인 존재를 지니는 계열을 자신의 자유의지와 자신의 명령들을 숙고함에 의해서 본다(발표 389). 사-3)신은 자신의 최상의 이성에 의해 가능한 사물들 또는 세계들 사이에서 선택할 수 있도록 움직이므로(발표 415), 사-4)확실한 사건을 단번에 그렇고 그러한 **결정-선택**한다. 신은 무한히 계속되는 계열의 그 끝과 그 안의 모든 것을 **본다**(**예정**, 발표 388). 사-5)신의 지혜는 모든 가능한 것을 안다(변신론 §225, 번역 267). 그리고 도덕적인 필연에 의해서 자극된다(발표 396). 신에게는 먼저 도덕적 필연성에만 해당(변신론§175, 번역 236)하고-신의 힘의 대상은 가능한 모든 것들이다-, 나중에 형이상학적 필연성에 해당한다-그러나 스피노자에게는 선후가 뒤바뀌며, 게다가 그 구분이 무시된다. 게다가 그것들의 무한한 연결뿐만 아니라 그 무한성의 무한함도 넘어선다.

[사물들의] **존재** 원리는 완전 또는 **본질**의 정도인데 여기서의 본질의 원리는 **가능성**이다. **완전**의 정도는 가능한 것들의 가장 많은 수를 결정하기 때문이다(Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus( per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. 원문 56, 교재 488). 이것은 세계의 그 저자에 있어서의 **자유**가 어떻게 있을 수 있는 지를 보여준다. 그 저자는 자신의 지혜 또는 **완전**의 원리에 근거해서 작용하기 때문이다. 결정되는 모든 것을 만들 수 있긴 해도 말이다. **무차별**은 무지에서 떠오를 뿐이다. 지혜로운 사람일수록 가장 완전한 것을 가장 완전한 것을 향해 더 많이 **결정**된다. 사-6)존재와 본질의 실재성의 궁극적인 이유((ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum, 원문 56, 교재 489; 발표보 340)재원)인 신은 단지 물리적으로가 아니라 **자유롭게** 행위한다는 것이, 그리고 세계의 효과원인 뿐만 아니라 마지막 원인이 신 안에 있는 방식이, 선명해진다. 그래서 신 안에서 우리는 본질의 실재성의 궁극적인 이유를 지닌다. 세계 메카니즘

안의 위대함과 힘의 이유 뿐 아니라그 메카니즘의 확립을 위해 행사된 위대함과 지혜의 이유이다. 신의 **자유**에 의해서 **가능**한 것들 중 어떤 것이 **존재**한다.

이미 영원한 관념들 안에 존재했던 자신들의 본디 자연에 따라 합리적인 피조물 역시 자유롭다. 선의 동기적인 힘은 다그침없이 *의지더러 기울어지게* 한다. 자유의 장점은 신 안에서 가장 두드러진 정도를 지닌다. 불완전하지 않다. 반면 자유의 단점은 잘못 하는 것이고 탈선하는 것이다. 자유의 장점은 정열을(les passions, 337, 교재 327)조절하는 것이다.

신과 피조물의 자유의지는 우연적인 진실에서 근거지워진다(발표 404). 신의 지성과 의지로부터 우연적인 진리 그 자체가 유래한다.

**4-3)개인의 자유**

**3-3-1)신의 자유를 모방하는 개인의 자유**

인간의 의지에로의 신의 행위는 우리의 행위와의 협력(발표 406)이다. 신이 확립한 법칙 또는 명령[아)항상 현상적인 선을 향하도록 애쓰라는 명령에 의해 아-1)**모방**(발표문 248, 438, 439, 교수논문116)에 의해 [일정한] 조건 하에서 신의 의지를 표현한다]을 따른다. [이것이 가능한 것은] 우리의 개별실체의 개념이 함축하는 질서 안에서 자발적으로 또는 자유롭게 생각들이 우리에게 오도록하는 길에서, 신은 우리의 있음을 계속 보호하고 생산하기 때문이다(발표 406). 신은 필연화시킴이 없이 우리 영혼을 기울어지게 한다(발표 406) 카이사르의 그 술어 논증은 신이 자유롭게 선택한, 그리고 신의 자유로운 첫 명령에 기초지워지는 것들의 잇따름을 전제로 한다(발표 405).

신은 첫 좋은 충동을 주고 우리는 그에 따라 행한다(아우구스티누스, 발표 397). 그러나 충동화되면서 동시에 행동하지 어떤 것도 그 자체 행동하는 것은 아니다. 신과 피조물 사이의 물리적인 협동은 자유와 관련하여 존재하는 여러움들에 기여한다(발표 392). 각기 것은 신이 선택한 이유로 환원된다(발표 407).

신의 관습적인 협동을 제외하면 각기 실체는 다른 실체의 물리적인 모든 영향으로부터 자유롭다는 것을 예정조화체계는 의심없이 논증한다(발표 399).

**4-3-2)개인의 자유-자유를 통해서 개인이 존재한다**

존재의 완전한 개념은 이미 어떤 가능한 실체들의 자유로운 죄지음의 가능성을 포함한다(발표, 388).피조물은 창조될 때 항상 자신에게 신에 의해 부여된 자연(바로 이 자연이 신의 생산과 묶어진다)에 맞게 작동한다. 바로 이 안에서 그 주관의 자연을 통해 한계와 완전함이 유래했다. 반면 악덕과 범죄는 피조물의 **자유**로운 내면적인 작동을 통해 거기서 유래한다. 이것은 순간에 일어나며, 분별된 후에는 반복된다.

가롯유다의 관념 또는 개념은 자유로운 행위들의 연이어짐을 포함한다(발표 406). 아-2)유다의 자유 행위는 그의 개념 안에 포함된다(발표 404). 마찬가지로 카이사르의 그 행위는 그의 개념 안에 포함된다(발표 406). 아-3)어떤 것의 개념의 숙고를 통해서 우리는 그것의 속성이 될 수 있는 모든 것을 볼 수 있다고 우리가 말하는 것이 인간 자유를 위한 자리를 빼앗는 것은 아니다. 아-4)

신의 협력을 통해 인간은 가능한 것들 사이에서 확실한 사건을 **결정**한다. 가능한 특별 인격의 개념은 자유로운 행위들의 연이어짐을 포함한다(발표 407)-각자는 그런 가능한 특별인격을 존재케인정하도록 **결정**한다. 자유로운 실체는 스스로 결정하며 그리고 선의 동기에 따라 다그쳐짐 없이 기울어지는-그러나 우리가 자유롭게 행동할 때는 절벽에서 힘에 밀리는 것처럼 행하지는 않는다- 오성에 의해 지각한다. 행동하는 자 안에 판단이 있지 않을 때는 자유가 없다(발표 392). 심지어 자의적인 과정을 취할 때 조차 그 사람의 자유를 논증하는 것은 그것에로 향하는 경향을 지닌 이성들 중의 하나이다(발표 393) 그런데 절대적 운명론은 빼앗는다고 여긴다. 그러나 여기서 우리는 확실과 필연 사이를 구분해야 한다(발표 404).개별적인 실체의 개념이 함축하는 질서에 안에서 자발적으로 그리고 자유롭게 우리의 생각은 온다(발표 406). 모나드 각 각은 자신 안에 어떤

완전을 지니기(엔텔레케이아) 때문에 그의 자족성이 가능하다. 바로 이 자족성이 내적 작용의 원인이며, 모나드들을 비육신적인 '자동'으로 만든다(발표보, 326). 각기 모나드의 자연적인 변화는 이러한 내적원리(욕구)에 따라 일어난다. 이런 내적작용의 원리는 하나의 지각에서 다른 지각으로의 변이 또는 변화를 야기하기 때문이다. 어떤 외적인 원인도 내부에 영향을 미치지 못하기 때문이다. 우리의 의지는 강제뿐 아니라 필연성으로부터도 자유롭다.

우연적인 진실은 피조물들의 자유의지를 근거지운다(발표 404).

우주의 모든 실체 안에서 미리 규제된 상호일치(영혼의 관점)가 영혼과 몸의 단일성을 구성한다는 이러한 가정의 잇점은 현상적으로만 자유롭다고 말하는대신 형이상학적 엄밀함을 가지고서 다른 모든 피조물들의 영향에 완전독립의 상태에 있다고 말할 수 있게 한다(발표보 323).

우리 자신의 것인 노예의 악한 상태가 우리의 현재 강함과 앎에 비례하여 우리 대부분을 즐겁게 하는 것을 우리가 자유롭게 선택하는 것을 막지 못한다(발표 398)-노예는 처해있는 상태에 따라 선택 할 자유를 지닌다-아-4)노예의 자유도 가능(발표 398).

아-5)자유의지는 범죄의 악의, 이어서 처벌의 악의 근접원인이다(발표 398)-자유의지의 오용이 악이다(발표 396). 피조물의 자유 안에서 악(발표문 334)의 기원을 찾을 수 있다(발표 396). 가롯유다는 덜완전한 것에 행사하지 않는 힘[저항하는 힘, 발표보 319]을 인류를 대표하여 행사하지 않았다(발표 359). 그 대가로서의 보상과 처벌은 실로 충분하게 정의롭다(발표 415). 우리가 선대신 악을, 적은 악 대신에 큰 악을, 큰 선 대신에 적은 선을 선택하는 것은 우리 자유 안의 무차별 때문이다(변신론 §319)

예정조화체계는 그 어떤 것보다도 자유에 우호적이다(발표 394).

**4-3-2-1)몸은 자동기계**

**영혼과 몸 사이의 상호의존**(dépendance mutuelle, 302, 교재 158쪽) 이것은 **이념적인**(idéalement, 위의 곳)의존이다. 그 이유-영혼과 몸 사이의 조화를 신이 미리 명령-가 제공되는 한, 그렇다. 하인과 주인의 [관계]: 하인의 기능인 **자동화**(automate, 302, 159)는 나에게 이념적으로 의존한다. 다시 말해, 미래의 내 명령을 예상하여 내일 행해질 모든 것을 그 순간에 나에게 봉사 할 수 있을 듯이 행하는 자신의 **앎**(la connaissance, 위의 곳)에 이끌려 하인은 나에게 의존한다. 내 미래의 의도들에 관한 이러한 앎이 하인에게 작용한다. 작용하게 되면, 하인은 자동적으로 행 할 것이다. 이 경우 나의 영향은 객관적인 반면 하인의 영향은 물리적이다.

**4-3-3)운명**

그 저자가 마찬가지로 내 몫으로 돌리는 **운명**(la Fatalité)의 관념(notion)에 대해, 이것은 다른 애매모호이다. 마호메트적 운명과 스토아적 운명과 기독교적 운명이 있다. 터어키적 운명은, 마치 절대적인 필연성일 것처럼, 그 원인이 회피됐을 때 조차 발생하는 결과를 지닐 것이다. 스토아적 운명은 의지를 행사하건 하지 않건, 반드시 참아야 하기 때문에 조용할 어떤 사람을 지닐 것이다. 사물들의 과정에 저항 불 가능 할 그런 것이므로 [ 그렇다]. 그러나 신의 예지와 섭리에 의해 규제되는 기독교적 운명, 각기 것의 어떤 정함(desdtinée)이 있다는 것에 어떤 자(영어번역 'tis)는 동의할 것이다. 운명(Fatum)은 fari, 즉 prononcer(to pronounce), decerner(to decree)로부터 파생된다. 그리고 그 올바른 감각에서 그것은 섭리의 le decret(the decree)를 가리킨다. 그리고 신성한 완전들에 관한 앎을 통해서 그것에 복종하는, 그래서 신의 사랑이 도래하는 그러한 자들은, 이교도 철학자들처럼, 참을 뿐만 아니라, 마찬가지로 신에 의해 정해진 그 무엇에 만족한다. 신은 각기 것에게 가장 선한 것을 그리고 가장 큰 선 일반 뿐 만 아니라 마찬가지로 그를 사랑하는 자들의 가장 큰 특별한 선을 베푼다는 것을 알면서 [말이다]

## 참고 문헌

**G.W.Leibnitz**: De libertate(1679/1689), Trans., L.E.Loemker(1976(1969), 교재 263),
Essais de Théodicée(1710), Trans., E.M.Huggard(1998(1985), H.Horstmann(1996), H.Herring(1985))
Discours de métaphysique(1686), Trans., L.E.Loemker(1976(1969), 교재303쪽), H.H.Holz(1965)
The Controversy between Leibniz and Clarke(1715-16, 교재615쪽):
Sur 1 et 2 du papier precedent. Trans., L.E.Loemker(1976(1969)),
Nouveaux Essais sur l'entendement Humain(1703),
Trans., P.Remnant and J.Bennett(1981)

**C.Axelos**, Die ontologischen Grundlagen der Freiheitstheorie von Leibniz, Walter de Gruyter, Berlin·New York, 1973.

**K.Moll**, Die ontologische Bestimmung von Freiheit Ethik und Naturrecht in der monadisch-dynamischen Weltordnung der Harmonie in Der junge Leibniz III(1996, 213-256).

**Grua**, Leibniz Textes inédies, Paris 1948, 2 bde

**윤선구**, 의지 자유와 모나드(철학 52 집, 1997 가을, 107),
자유의 개념(철학연구 41집, 1997 가을, 67),
가능성의 개념과 의지 자유(철학 52집, 1997, 40)

**G.Deleuze**, Inkompossibilität, Individualität, Freiheit in Die Falte Übersetzt von U.J.Schneider (1988, 99-125).

**R.O.Savage**, Deliberation and Counterfactuals in Real Alternatives, Leibniz's Metaphysics ofChoice (1998, 50-77).

**J.Davidson**, 'Imitators of God: Leibniz on Human Freedom' in Leibniz(ed. C.Wilson, 2001, 262-390), 1998.

**E.Vailati**, Free Will in Leibniz & Clarke(1977, 79-108).

(논문 V)

# 실체에로 존재 물음의 환원

[소피스트 편(플라톤), 형이상학 제타 편(아리스토텔레스)을 중심으로]

과정: 석사
학번: 95113-554
이름: 김 익성

## (개요) 목차


### 1)들어가기 ... 7

### 2)존재(Τὸ ὄν)물음 ... 9
1-1)파르메니데스 ... 9
1-2)플라톤 ... 11
1-3)아리스토텔레스(범주론과 형이상학) ... 15

### 3)정의 ... 18
3-1)**플라톤** ... 18
3-1-1)무엇이냐 ... 19
3-1-1-1)정의의 기준들 ... 19
3-1-2)정의 방법 ... 32
3-1-2-1)직관과 모음 ... 33
3-1-2-2)나눔 ... 36
3-1-2-3)결합(로고스) ... 45
3-2)**아리스토텔레스** ... 48
3-2-1)정의 ... 49
3-2-2)방법 ... 53
3-2-2-1)차이에 따라 나눔 ... 52
3-2-2-2)나뉨의 조건들 ... 55
3-2-2-3)나뉨에 관한 비판 ... 57
3-2-2-4)중간 항 ... 59
3-2-3)정의와 논증 ... 62

### 4)존재와 실체(ἡ οὐσία) ... 68
4-1)**플라톤의 존재물음** ... 68
4-1-1)아포리아 ... 68
4-1-1-1)하나와 여럿 ... 71
4-1-1-2)기간토마키아(유물론과 이데아 론) ... 74
4-1-2)아포리아의 해결 ... 87
4-1-3)존재정의 방법들 ... 106
4-2)**아리스토텔레스의 우시아 물음** ... 108
4-2-1)아포리아 ... 108
4-2-2)우시아 ... 124
4-2-2-1)정의 ... 127
4-2-2-2-3)**우시아** ... 136
4-2-2-2-4)**존재?** ... 142
4-2-2-2-4-1)존재는 류가 아니다(정의 불가능) ... 142
4-2-2-2-4-2)πρὸς ἕν ... 146

5)우시아로의 존재환원 ... 154

## (세부)목차


1)들어가기 ... 7

2)존재(Tὸ ὄν)물음 ... 9

2-1)파르메니데스 ... 9

2-2)플라톤 ... 11

2-2-1)존재물음(소피스트 편) ... 13

2-3)아리스토텔레스(범주론과 형이상학) ... 15

3)정의 ... 18

3-1)**플라톤** ... 18

3-1-1)무엇이냐 ... 19

3-1-1-1)정의의 기준들 ... 19

3-1-1-1-1)대상으로서의 이데아 ... 20

3-1-1-1-2)모순율 ... 23

3-1-1-1-3)우시아 ... 25

3-1-1-1-4)'종'의 구분들 ... 29

3-1-1-1-5)반복논증 ... 31

3-1-2)정의 방법 ... 32

3-1-2-1)직관과 모음 ... 33

3-1-2-2)나눔 ... 36

3-1-2-2-1)잘못된 나눔 ... 38

3-1-2-2-2)가운데로 나눔 ... 40

3-1-2-2-2-1)척도 ... 40

3-1-2-2-3)분절에 따라 나눔 ... 43

3-1-2-2-4)소피스트 편 나눔 ... 43

3-1-2-3)결합(로고스) ... 45

3-2)**아리스토텔레스** ... 48

3-2-1)정의 ... 49

3-2-1-1)정의될 수 없는 것 ... 50

3-2-2)방법 ... 53

3-2-2-1)차이에 따라 나눔 ... 53

3-2-2-1-1)차이들 ... 54

3-2-2-2)나뉨의 조건들 ... 55

3-2-2-3)나뉨에 관한 비판 ... 57
3-2-2-3-1)증명되지않는 중간항을 요청했다 ... 58
3-2-2-4)중간 항 ... 59
3-2-3)정의와 논증 ... 62
3-2-3-1)논증적인 정의와 비 논증적인 정의 ... 66

**4)존재와 실체(ἡ οὐσία) ... 68**
4-1)**플라톤의 존재물음 ... 68**
4-1-1)아포리아 ... 68
4-1-1-1)하나와 여럿 ... 71
4-1-1-1-1)여럿 ... 71
4-1-1-1-2)하나 ... 74
4-1-1-2)**기간토마키아**(유물론과 이데아 론) ... 74
4-1-1-2-1)유물론 ... 75
4-1-1-2-1-1)하고 겪는 힘으로서의 정의$_0$ ...77
4-1-1-2-2)에이도스 론 ... 79
4-1-1-2-2-1)'정의$_{01}$'과 '정의$_{02}$'의 아포리아 ... 79
4-1-1-2-2-2)'정의$_{01}$'과 '정의$_{02}$'의 연역 ... 81
4-1-2)아포리아의 해결 ... 87
4-1-2-1)나눔의 방법**[(비)존재의 변증법]** ... 88
4-1-2-1-1)비존재 ... 89
4-1-2-1-1-1)**비존재의 연역** ... 93
4-1-2-1-1-1-1)다섯 류로 나눔 ... 94
4-1-2-1-1-1-2)**비존재의 정의** ... 96
4-1-2-2)음절의 비유와 관여(메테케인) ... 101
4-1-2-2-1)음절의 비유 ... 101
4-1-2-2-2)밖에서 주어지는 우시아? ... 102
4-1-2-2-2-1)우시아를 나누어 지님 ... 104
4-1-3)존재정의 방법들 ... 106

4-2)**아리스토텔레스의 우시아 물음** ... 108
4-2-1)아포리아 ... 108
4-2-1-1)형이상학 개요 ... 109
4-2-1-1-1)제타 편 개요 ... 112
4-2-1-2)지혜 ... 117

4-2-1-2-1)베타 편 ... 117
4-2-1-2-2)갚파 편 1-2 장 ... 118
4-2-1-2-3)베타 편의 두 번째 아포리아 ... 121
4-2-2)**우시아** ... 124
4-2-2-1)**정의** ... 127
4-2-2-2-1)부분과 전체 ... 131
4-2-2-2-2)하나 ... 134
4-2-2-2-3)**우시아** ... 136
4-2-2-2-4)**존재** ... 142
4-2-2-2-4-1)존재는 류가 아니다(정의에서 빠짐) ... 142
4-2-2-2-4-2)**πρὸς ἕν** ... 146

5)우시아로의 존재 환원 ... 154
5-1)환원 과정 ... 154
5-2)환원 이유 ... 158

## 1)들어가기

"1) Ἐπειδη τοίνυν ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμεῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, **τί** ποτε βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν **ὄν** φθέγγησθε. δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάλαι γιγνώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ᾠόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν. διδάσκετε οὖν πρῶτον τοῦτ' αὐτὸ ἡμᾶς,(소피스트 편, 244a4-8) 따라서 우리는 어려움에 빠졌으므로, **있는 것**이 발설 될 때마다 가리켜지는 그 **무엇**을 당신들은 우리에게 충분하게 밝히기를 바랍니다. 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만, 우리는 이전에 알았다 싶었는 데 지금 어려움에 빠졌기 때문입니다. (있는 것이 발설될 때 가리켜지는 무엇) 그것을 우리에게 먼저 가르쳐 주십시오. "

"2) 그리고 실로 오래 전에나 지금이나 항상 탐구하지만 우리가 항상 어려움에 빠지는, **있는 것**은 무엇인가 라는 이것은 **우시아**(실체)는 무엇인가[라는 물음]입니다. 이것을 어떤 사람은 하나라고, 어떤 사람은 하나보다 많다고 말하는 반면, 어떤 사람들은 [수적으로] 한정된다고, 어떤 사람들은 한정되지 않는다고 말하기 때문입니다. 이 때문에 *단지 그리고 주로 그리고 첫 번째로만 우리에게 그렇게 말해지고 있는 것*에 관해 [그것이] **무엇**인지를 이론화해야합니다(형이상학, Z(1), 1028b2-7). καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζμτούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί **τὸ ὄν**, τοῦτό ἐστι τίς **ἡ οὐσία**. τοῦτο γὰρ οἱ μὲν ἕν εἶναι φασιν, οἱ δὲ πλείω ἢ ἕν, καὶ οἱ μὲν πεπερασμένα, οἱ δὲ ἄπειρα. διὸ καὶ *ἡμιν καὶ μάλιστα καὶ πρῶτον καὶ μόνον ὡς εἰπεῖν περὶ τοῦ οὕτως ὄντος* θεωρητέον **τί** ἐστιν. "

위 인용글월은 형이상학 제타 편이 소피스트 편의 물음을 이어 간다는 것을 보여준다. 이 두 텍스트는 '무엇이냐'는 물음과 이에 관한 어려움으로부터 출발하기 때문이다. 그러나 제타 편은 소피스트 편의 존재 물음을 실체 물음으로 바꾸어 버린다. 왜 그러는 것일까? 존재 물음이 소피스트 편의 방식으로는 해결될 수 없었기 때문인가? 그렇다면 제타 편 이외의 형이상학에서 여러 가지로 말해지는 존재는 제타 편의 우시아(실체)와 어떤 관련을 맺을까?

더구나, '무엇(τί)이냐'고 묻는 것은 정의(定義)하겠다는 것이다. 그것도 어떤 일정한 방법에 따라서 말이다. 그렇다면 이런 작업이 성공하는가? 이러한 물음들에 나름대로 답하는 과정에서 나는 먼저, 1)존재(τὸ ὄν)물음, 2)정의 방법, 3)존재(플라톤)와 실체(아리스토텔레스)의 정의와 로고스들, 마지막으로 4)실체로의 존재 환원 과정과 그 이유를 주로 '2)'과 '3)'를 중심으로, 기술(記述)하려 한다.

### 2)존재(Τὸ ὄν)물음

‘존재가 무엇이냐’는 물음은 ‘어떤 것들이 존재하느냐’는 물음과 구분되야 한다(12쪽).

이 구분은 무엇(What)에 해당하는 고대 헬레네스 인들의 언어 ‘ τί ’(남성과 중성 단수 1 격)와 ‘ τίς ’를 통해 애매하지만 보여질 수 있다. ‘ τι, ’에 그라브 악센트( ` )가 붙은 ‘ τὶ ’ 또는 ‘ τὶς ’는 무엇이 아니라 개별적인 어떤 것(Something, Entity, Item)을 나타내는데(21 쪽), 고대 기록에는 띄어쓰기가 없었을 뿐 아니라 엑센트도 표기되지 않았으므로, 후에 덧 붙혀진 구두법(punctuation, 句讀法)을 무시한다면, ‘ τι ’를 ‘무엇’와 ‘어떤 것’ 양자를 가리키는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 다시 말해 ‘τί τὸ ὄν’은 ‘존재가 무엇이냐’와 ‘어떤 것들이 존재하느냐’로 해석 될 수 있다. 그래서 양자의 구분의 선명해지질 않는다—애매해진다(20쪽).

이런 애매함으로부터 벗어나기 위해, 나는 ‘어떤 것들이 있느냐’로부터 ‘있는 것은 무엇이냐’를 떼어 낸 뒤, 후자에 한정된 논의를 전개시킬 것이기 때문에, 본 논문은 있는 것의 무엇(임) 곧 있는 것의 있음(존재자의 존재[1])을 다룰 것이다.

### 2-1)파르메니데스

고대 헬레네스 인들 중에서 존재자의 존재(있음)를 문제 삼은 첫 번째

---

1) 그러나 존재자(있는 것)와 존재(있음)는 하이데거의 존재론적 차이를 보여 주지는 않는다.

사람은 파르메니데스[2]이다. 그러나 그는 '존재는 무엇이냐'고 직접 묻는 대신[3], 그러한 물음에 대한 답일 수 있을 존재의 표지(σημα, 단편 8.2, 56)들을 시(詩) 안에서 전달되는 신화를 통해(τοῖς μύθοις, 소., 242d6) 인간에게 알려 준다. (여)신으로부터 배운(μαθήσεσι, 단편 서문 29)것들을 인간에게 말(μῦθον, 단편 2.1)해 주는 방식을 택했기 때문이다. 표지들을 통해 인식되는 진리의 길을 따라가야만, 멸 할 인간은 불멸의 존재가 '무엇'인지를 알 수 있기에! 연역적인 진행을 통해 주어지는 존재의 표지들은 다음과 같다.

ㄱ)생성소멸하지 않음(ὡς ἀγένητον ἐόν καὶ ἀγνώλθρὸν ἐστιν, 단편 8.1).
ㄱ-1)*있는 것*은 **전체**이며(οὐλομελὲς, 단편 8.4)이며,
ㄱ-2)*있는 것*은 **움직이지 않고**(ἀτρεμὲς, 위의 곳; ἀκίνητον, 단편 8.26),
ㄱ-3)*있는 것*은 **시작도 끝도 없으**(ἀτέλεστον, 위의 곳; ἄναρχον ἄπαυσιτον, 단편 8.27)며,
ㄱ-4)*있는 것*은 동일한 장소에서 **동일(ταύτόν, 단편 8.29)**하게 머물면서 그 자체 **정지**해 있기때문이다(단편 8.29).

ㄴ)언제 있어 왔던 것도 있을 것이지도 않음.(οὐδέ ποτ' ἦν οὐδε ἔσται, 단편 8.5)
ㄴ-1)*모든 것*은[4]**지금**(νῦν, 위의 곳)있으며,

---

2) 탈레스, 아낙시메네스, 아낙시만드로스, 피타고라스, 헤라클레이토스 등은 있는 것들 만을 문제 삼지, '있는 그것들이 무엇인가'라고 묻지 않는다. 다시 말해, 이들은 '어떤 것들 있는가?' 라는 존재자 물음에 답하고 있다.

3) ' **τί** '가 한 번(단편 8.9)나타나기는 하나, '있는 것(τὸ ἐόν)은 무엇이냐?'가 아니라, '있는 것이 있지 않는 것으로부터 시작 될 무슨 필요가 있느냐?'고 묻는 맥락이기 때문이다. 그리고 ' **τι** '는 네 번(단편 8.13, 23, 24, 45)나 타난다. 물론 '어떤 것들이 있느냐?'고 묻는 맥락도 아니다.

4)이데아 론 자들의 편에 서서 존재(ὄν)를 정의하러 할 때, 엘레아 낯선이

ㄴ-2)모든 것은 **같고**(ὁμοῦ, 위의 곳),
ㄴ-3)모든 것은 **하나**( ἕν, 단편 8.6)이며,
ㄴ-4)모든 것은 **연속**(συνεχὲς, 위의 곳)해 있으므로.

ㄷ)나뉘지않음(διαιρετόν, 단편 8.22)
ㄷ-1)**같으**므로(ὁμοῖον·, 위의 곳).

ㄹ)연이어짐(ξυνεχὲς, 단편 8.25)
ㄹ-1)더 덜 연속적이지 않게,
ㄹ-2)모든 것은 꽉 차 있고(πᾶν δ' ἐμπελεόν ἐστιν ἐόντος, 단편 8.24), 그리고,
ㄹ-3)있는 것은 있는 것에 붙어 있기 때문이다(ἐόν γάρ ἐόντι πελάζει, 단편8.25).
ㄹ-4)필연(Ἀνάκη, 단편 8.30)[적으로].

ㅁ)둥근 공과 같다.
ㅁ-1)한계(πεῖρας, 단편 8.42)들이 있다.

존재의 이러한 표지(σῆμα, 세마)들은 플라톤의 존재 '정의'[5](ὅρος, 호로스, 소., 247e3)와 세매이온(σημεῖον)(47, 123쪽)를 생각나게 한다. 존재의 인식 과정에서 나오는 언표(言表)들이기 때문이다. 뿐만 아니라, 세마(표식)들

---

는 '있는 모든 것'(τὸ ὂν τε καὶ τὸ πᾶν, 소피스트 편, 249d3-4)이라는 표현을 사용하는데, 이것은 여기 'ἐόν'(있는 것, 파르메니데스 단편, 8.3과 'πᾶν'(모든 것, 앞의 책, 8.5)의 연결이라는 것이 금방 드러 날 것이다(80쪽).

5) 물론 그것이 존재의 '정의'인지, 정의라면 플라톤 자신의 것인지, 자신의 것이라면 궁극적인 것인지에 관한 논란이 있기는 하다. 그러나 '정의'이든 아니든, 자신의 것이든 아니든, 잠정적이든 궁극적이든, 그것은 존재에 관한 하나의 표지(호로스)로 기능한다는 것이 중요하다.

또는 호로스들(정의)이 펼쳐지는 일정한 방법(길)이 두 사람에게는 있다. 그리고 이것들 중 플라톤의 방법을 아리스토텔레스는 심각하게 숙고한다.

### 2-2)플라톤

존재가 무엇이냐고 직접 질문한 사람은 아마 플라톤 이전까지는 없었으리라. '무엇이냐'는 물음은, 페르시아의 침략을 패퇴시킨 범 헬라 동맹의 한 주축 도시 아테네의 융성으로 인하여, 그리로 모여든 많은 자칭 타칭 현명한 자들과 대중 사이의 활발한 논쟁과 교육에 의해 시작됐을 것인데, 특히 소크라테스는 자신의 독특한 화술(산파술)을 통해 '무엇이냐[6]'는 물음을 아테네에서 주도했을 것이고, 바로 그의 제자 플라톤이 스승의 독특한 화술을 자신의 대화 편의 주된 방법으로 삼았을 것이기 때문이다.

그런데 '*무엇***이냐**'는 물음에는, 이미 언급된 것처럼(9쪽), '*어떤 것***이냐**'가 함축된다고 봐야한다. '**있는** 것은 *무엇*이냐'와 '*어떤 것*들이 **있느**냐'에서처럼 말이다. 그리고 전자(前者)는 **있는 것의 있음**을 문제 삼는다는 것도 이미 언급됐다(9쪽). 플라톤의 대화 편[7]들 가운데서 이렇게 묻고 거기에 답

---

6) " 그(소크라테스) 자신의 대화는 [자연철학자들과는 달리] 항상 인간에 관한 것이었다. **경건**은 **무엇**이냐(τί εὐσεβές., **非 신성**은 무엇이냐, **아름다움**은 무엇이냐, **추함**은 무엇이냐, **정의**는 무엇이냐, **부정의**는 무엇이냐, **신중함**은 무엇이냐, **미침**은 무엇이냐, **용기**는 무엇이냐, **비겁**은 무엇이냐, **국가**는 무엇이냐, **정치가**는 무엇이냐, **정부**가 무엇이냐, **행정인**은 무엇이냐고 그는 토론했다(크세노파네스, Memorabilia, I, 16) ".

하는 곳은 오직 소피스트 편 뿐이다. 물론 존재에 관한 논의가 다른 화제와 결부되어 집중적으로 행해지는 곳[8]도 있고, 단편적으로 행해지는 곳[9]도 있긴 하다. 그러나 이런 곳은 '무엇이냐'고 묻지 않는다[10].

### 2-2-1)존재 물음

'존재란 무엇인가'(소피스트 편) 라는 물음이 속하는 맥락을 살펴보자. 그 대화 편의 탐구 대상인 소피스트는 '있는 것(존재)를 모방하여 그것의 판타스마를 생산하는' 자로 정의되는 데, 판타스마(환상 또는 심상)는 비 존

---

7)플라톤은 자신의 대화 편들에서 존재 이외에도 아래와 같은 여러 이데아들이 '무엇이냐'고 묻는다. **경건**(Euthyphron, ὅσιον 5d7, ὁσιότης 13b4; 거룩 εὐσέβεια 13b4), **용기**(Laches, 190e3), **신중함**(Charmides, 159a10, 10164-5), **정의**(Polideia, I, 336c6, 349c4), **덕**(Protagoras, 360e8; Menon, 71d5), **우정**(Lysis, φίλια, 222e7), **아름다움**(Hippias I, 292c9), **앎**(Theaetetus, 146c3), **소피스트**(Sophist, 128c1), **(비) 존재**(Sophist, 243a4, 244a5, b7), **정치가**(Politicus), **수사학**(Gorgias, 468c5), 등 등.

8)**하나**와 결부된 파르메니데스 편 전체, **쾌락**과 **앎**(측정술)에 결부된 필레보스 편(22e4-22d8)(34쪽), 모든 것(우주)의 **생성**과 결부된 티마이오스편(27d5-28 a4, 46c7-53c3)(154쪽).

9)**앎**과 결부된 테아이테토스 편(184b-186e)과 파이돈 편(72e-77b)과 국가 편(476b-480a)(154쪽) 등 등.

10)그래서 나는 이런 대화 편들을 논문의 주 텍스트로 사용하지않았다..

재 또는 거짓이므로, 그 정의가 완성되기 위해서는 비존재, 그래서 존재가 정의 돼야만 하고, 더우기 '**말**로 논쟁 논박 논의하므로서 돈을 긁어들이는 자' 라는 소피스테스의 나아간 정의가 완성되기 위해서는 **말**(로고스) 역시 정의돼야만 했을 것이다—이것은 로고스(말)과 비존재의 존재를 확보하는 길이기도 하다[11]. 이런 관점에서의 소피스테스 편 전체(216a1-269d5)는 다음처럼 다섯 가지로 갈라질 수 있다.

첫째, '소피스테애스는 **무엇**(τί, 218c1)인가?' 라는 물음이 제기됨(216a1-218b4). 둘째, 공통의 한 이름을 두 가지 에이도스(219a8)로 계속 나누어 가는 방법(Μέθοδος, 219a1, 22)을 통해서 소피스트를 여섯 가지로 규정 함(218 b5-232a7). 셋째, '**있는 것**을 모방하는 자가 소피스테애스이다'라는 일곱 번째 규정에 이어, 대화가 비존재와 존재로 옮겨 감(232b1-260b9). 넷째, 비존재가 거기에 결부되는 로고스(와 억견)가 다루어짐(260b10-264d2). 다섯 째, 다시 나눔의 방법을 통해 '지혜를 모방하는(μιμητὴς ὢν τοῦ σοφοῦ, 268c1, 22)대중 선동가'로 정의된 소피스트로부터 정치인[12]과 철학자가 구분됨(264d3-268d5). 이것들 중 세 번째, 존재 논의(232b1-260b9)는 아래처럼 다시 갈라질 수 있다.

ㄱ)있지않는 것을 말하는 자(소피스트)들이 겪는 *아포리아*(236d1-240c6, 65쪽). ㄴ)있는 것들을 량(πόσα, 242c6, 245d9, 67쪽)적으로 규정하려는 자들

---

11)이 때문에 소피스트 편은 있는 것과 있지 않는 것에 **관한** 논증(ἀπεδείξαμεν, 258d5-6)이라고도 할 수 있다.

12) 정치인에 대한 정의는 대화 편 정치가에서 이루어진다(37쪽).

이 겪는 *아포리아*(242c4-246a3). ㄷ)있는 것들을 질(ποῖα, 242c6)적으로 규정하려는 자들이 겪는 *아포리아*—**기간토마키아**(245e6-252e, 70쪽): 여기에서 존재가 정의$_0$, '하고 겪는 힘'과 정의$_1$, '움직여졌으나 (지금은) 정지한 것'과 정지$_2$, '정지됐지도(지금)움직여지지도 않는 것' 등으로 규정된다. ㄹ)모음으로 비유되는 존재와 그리고 변증법(253a1-254d6). ㅁ)*아포리아*의 해결—다섯 최고 류들의 교통(254d4-260b4)[13]: 여기에서 **비존재의 '비'**가 존재의 '**다름**'으로 정의된다.

### 2-3)아리스토텔레스

소피스트 편의 '존재가 무엇이냐' 라는 플라톤의 물음은 그대로 형이상학 제타 편의 아리스토텔레스에게 이어진다는 것은 이미 언급됐다(8쪽). 그러나 '무엇이냐'는 물음의 *직접적인*(16쪽) 대상이 '존재'가 아니라, '우시아'(οὐσία)로 바뀌면서 존재 물음은 실체 물음에 포함된다(48쪽). 왜냐하면 **우시아**[14](실체)는 각기 것에 있어 오고 **있는** 그 '**무엇**'(τὸ **τί ἦν εἶναι** ἑκάστῳ[15], essence of everything(각기 것의 본질), 형., Z(4), 1029b1)으로

---

13) 대 부분의 학자들과는 달리 자신은 이 부분을 계사 또는 술어 이론이 아니라 실재성의 이론으로 간주한다고 Robinson(변증법, 72쪽)은 말한다.

14) 물론 이것은 형이상학 제타 편의 첫 번째 우시아이지, 범주들 5 장의 첫 번째 우시아는 아니다. 굳이 후자를 전자에서 찾자면, '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'의 '각기 것'일 것이다.

15) 그러나 'τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ'를 'essence'(본질)로 번역하면, '있는 것

규정(ὁρίζομεν, 1029b1)되는데, 바로 이 규정 형식이 '존재가 무엇이냐'(**τί** τὸ ὄν)의 변형(62쪽 각주 60번, 68쪽)이기 때문이다—"ὄν'대신에 'ἦν εἶναι'가 들어서면서 'τί'와 'τὸ'의 위치만 바꼈다. 이런 식으로 '무엇이냐'는 물음의 대상이 '있는 것'(τὸ ὄν)에서 '우시아'(οὐσία)로 환원[16]된다.

나아가서, 우시아 이외의 다른 범주에도 '무엇이냐'는 존재 물음이 함축

---

은 무엇이냐'는 존재물음이, 그래서 실체에로의 존재 환원이 드러나지 않는다. 토마스 아퀴나스가 사용한 라틴 번역 본과 주석에서는 'quod quid erat esse'(1950, 320, 326쪽)라는 표현이 'οὐσία'의 번역어 'substantia'와 더불어 나타난다-

16) 여기서의 '환원'은 'ἡ ἀπαγωγὴ'[분석론 후서 베타 편(25), 69a20] 보다는 'ἡ **ἀναναγωγὴ**'[형이상학 갚파(3), 1061a11]을 가리킨다. 물론 둘 다 'reduction'(환원)으로 번역 될 수 있는 용어들이기는 하지만(ἀπ-άγω, to lead away; ἀν-άγω, to lead up), '아파고게'는 새로운 추리가 결국 앞 선 추리의 불 가능한 결론에로 환원된다는 것(reduction ad impossibile)을 뜻하는 반면, '아나고게'는 다른 격의 추리(삼단논법)으로 구성 됨(환원 됨)에 의해서 1 격 이외의 삼단논법의 완전한 타당성(validation, W.Kneale and M.Kneale, 1978(1962), 77쪽)이 확인된다는 것을 뜻하기 때문이며, 더구나,

아리스토텔레스는 자신의 형이상학에서 '있는 모든 것은 하나인 것에로 환원된다'(παντὸς τοῦ ὄντος πρὸς **ἕν** τι καὶ κοινὸν ἡ **ἀναγωγὴ** γίνεται, 형이상학 갚파, 3장, 1061a9-10)고 직접 말하는데(160쪽), 여기의 ' **ἕν**'가 '우시아'을 뜻하기 때문이다.

된다. “순수하게는 아니지만, 있어 오고 있는 것은 무엇인가?”라고 묻는다면 그것은 실체 이외의 범주에 관해 묻는 것이기 때문이다.

> “3) **있어 오고 있는 그 무엇**은 첫 번째로 그리고 순수하게 한 가지로 우시아에 속하며, 그 다음으로 다른 것(범주)들에 속한다. **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν, 형 Z(4), 1030a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이듯 말이다(형., Z(4), 1030a30-a32) ”

다시 말하면, 실체만 각기 것에 **있어 오고 있는 그 무엇**이 아니라, **질** 또는 **량** 등의 범주도, 비록 순수하게는 아니지만, 각기 것에 있어 오고 있는 것은 무엇이라는 것이다. 이러한 범주 물음 형식에서 존재는 ‘무엇이냐’는 물음의 *간접적인*(15쪽) 대상으로 된다. **관계**, **어디**, **언제**, **상태**, **지님**, **행함**, **겪음** 등의 범주에서도 마찬가지이다. 순수하게는 아니지만 있는 그 무엇은? 관계! 어디! 언제! 상태! 지님! 행함! 겪음! 등의 식으로 말이다.

그러나 제타 편 이외의 형이상학과 범주론에서는 실체(우시아)로의 존재(온)물음 환원의 흔적이 나타나지 않는다[17]. ‘범주론’의 우시아 논의에서는 아무 것에도 속하지 않고 (첫 번째로) **있는 것**으로서의 우시아가, 그리고 제타 편 이외의 형이상학에서는 ‘여러가지로 말해지는’ 존재가, 기술(記述)의 대상으로 될 뿐, ‘무엇이냐’고 물어지지 않기 때문이다. 바로 이것이 존재론에서 실체론에로의 전이(轉移)를 보여준다.

어쨌든 형이상학과 범주론에서는 존재가, 소피스트 편에서와는 달리, 더

17) 그러나 분석론 후서 베타 편에서는 실체 이외의 범주물음에 나타난 존재물음 형식 ‘τί ἐστι’가 핵심 낱말 중의 하나로 나타난다.

이상 탐구의 주된 대상으로 되지 않는다.

### 3)정의

#### 3-1)플라톤

'무엇이냐'의 답, 정의( ὅρος[18])를 얻어내려 하나, 관련 대화 편들에서는 대부분 실패하는 것처럼 보인다[19]. 그러나 오히려 실패 과정을 통해 그 문

---

18) 정의에 대한 정의는 '정의론'(ὅροι)에 나온다—"**정의**는 차이들와 류들로 합쳐진 로고스이다."( **Ὅρος** *λόγος* ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος, 414d10)(154쪽 각주 146번). 플라톤의 저서로 인정되지 않는 위서(僞書)임에도 불구하고, 정의론의 정의를 인용한 것은 소피스트 편에서 예시되는 소피스트의 정의에 관한 정의로서 손색없기 때문이다. 류들과 그 차이들을 모아 놓은 로고스들이 소피스트에 관한 정의들이므로 그렇다. 이것을 '최근 류(genus proximum)더하기 차이' 라는 포르피리오스의 정의와 비교 해 보라! 아리스토텔레스는 '최근 류'가 아니라 '첫 번째 류'라고 한다.

19) **유티프론**(*경건과 거룩함,* 5d7), **라케스**(*용기,* 190e3), **메논**(덕, 71d5), **프로타고라스**(덕, 360e8), **카르미네스**(*신중함,* 159a10)이, **국가 1 권**(*정의,* 336c6, 349c4)가, **리시스**(*우정* ,φίλια, 222e7), **대 히피아스**(*아름다움,* 292c9), **테아이테투스**(*앎,* 146c3), **소피스트**(소피스트, 128c1; 존재, 243d4, 244a5; 비존재), **정치가**(*정치가*), **고르기아스**(*수사학,* 468c5). 그러나 꼭 실패하는 것만은 아니다. 소피스트, 정치가 편 등에서는 관련 최종적인 가장 짧은 로고스(정의)가 주어지는 것처럼 보이기 때문이다. 논란이 많지만 소피스트 편에 주어진 존재 정의$_{0,1,2}$(77-78쪽)와 소피스트 정의들(48쪽), 정치가 편에 주어지는 정치가(39쪽)와 직조술(42쪽)에 관한 정의들이 바로 그것들이다.

답의 성격들이 밝혀지므로, 존재정의로 들어서기 전에, 정의(定義) 문답의 성격과 그 방법[20]들을 먼저 살펴 봐야 한다. 이를 위해서는 유티프론 편이 적절하다.

### 3-1-1)무엇이냐?

#### 3-1-1-1)정의의 기준

내리 뻗은 긴 머리에 턱 수염은 별로 자라지 않은, 아테네 시(市)의 피토스 구(區)에 사는 메부리 코(ἐπίγρυπον, 2b11)젊은 전도(前途) 유망한 정치인 멜레투스에 의해, 전통적인 신을 믿지 않고 새로운 신을 이끌어 들여(πεικητὴν, 3b2) 젊은이들을 타락시킨다는 명목으로 고소(告訴)된 소크라테스는, 하인을 목잘라 죽인 다른 하인을 감금하여 도랑에 처박아 놓아 시차(時差) 때문에 죽게 한 자신의 아버지를 살인 죄로 고소한 그리고 신들에 대해 박식한 유티프론으로 하여금 '경건이 무엇'인지를 말하도록 유도하므로서, '늙은 이'(소크라테스 자신)를 부패하게 한 젊은이 멜레토스가 오히려

---

20)존재 정의 맥락에서의 방법(μέθοδος)이라는 말은 소피스트 편에서 처음 나타나나, 이미 그 단초는 파르메니데스 단편의 존재에로 '길'(ὁδός)[길(ὁδός)에 + 따른(μετα) = 방법(μέθοδος)]에서 보여진다. 그리고 맥락은 다르지만, '길'의 이러한 쓰임새는 왕을 정의(ὅρον, 266e1)하는 보다 짧은 길(ὁδὸν 266e1)을 따라 그가 무엇(누구)인지를 묻는, 정치가 편에서도 나타난다. 뿐만 아니라 존재 물음 맥락에서의 정의(ὅρος)라는 낱말도 소피스트 편에서 나타난다. 그러나 소피스트 편은 존재물음과 그 정의에 있어 돋 보인다.

고소 당하는 것이 옳다는 그래서 자신에 대한 고소는 취하 돼야 한다는 것을 주장하려는 의도 하에, 유티프론 편을 열어 재낀다. 결국  경건과 불경(不敬)이 **무엇**인지를 몰랐기에 멜레토스와 동 시대 헬레네스 인들은 소크라테스를 불경 죄로 고소했다는 것이다.

### 3-1-1-1-1)물음의 대상으로서의 이데아

무엇보다도 먼저, '무엇이냐'의 물음의 이중성(애매함)이 드러난다. 9 쪽에서 나는 'τι'에 어떠한 억양이 주어지느냐에 따라 '**무엇**'과 '**어떤 것**'(개별자)이 구분되므로, 'τι'라는 용어 자체가 좀 애매하다고 썼다. 바로 이런 애매함이 '경건은 무엇이냐'이라는 물음을 설정하여 묻고 답하는 유티프론 편에서 확인된다.

> "4) 살인과 다른 모든 경우에 관련하여 당신은 거룩과 비(非)거룩이 **어떤 것**인지를 말해야 하네? ποῖόν **τι** τὸ εὐσεβὲ φῂς εἶναι καὶ τὸ ἀσεβὲς καὶ περὶ φόνον καὶ περὶ τῶν ἄλλων;(5c9-d1). 경건(τὸ ὅσιον, 5d2)은 모든 실천에 있어 항상 동일하지 않은가? 그리고 다시 불경(τὸ ἀνόσιον, d2, 不敬)은 항상 경건에는 반대(ἐναντίον, d3)되는 반면 자신과는 같지(ὅμοιον, d3)않은가? 그리고 불경함의 측면에서(κατὰ τὴν ἀνοσιότητα, d8)그것은 불경스러운 모든 것에서 발견될 어떤 **이데아 하나**(μία τινα ἰδέαν, d3-4)를 지니지 않는가? - 예 확실히 그렇습니다. 소크라테스여! - 그렇다면 경건은 **무엇**이라 규정하고 불경은 무엇이라 규정하는지, 자네 내게 말해주게나(λὲγε δή, **τί** φῂς εἶναι τὸ ὅσιόν καὶ τί τὸ ἀνόσιον; d7)(5c9-d7) ".

경건과 불경이 **어떤 것**(τι)이고 **무엇**(τί)인지를 자신에게 규정(φῂς, 5d7)하여, 말해 달라는 것이다. '**τι**'와 '**τί**'는 예리한 에큐트(acute) ' ′ '와 약간 높은 그라브(grave) ' ` '로 억양이 구분[21]되는 사소한 차이를 지닌 듯 싶

으나(19쪽), 이것은 아리스토텔레스의 경우, 범주론 제 1 실체 사람인 **것**(ὁ **τίς** ἄνθρωπος, 범주론 2a13)과 그리고 형이상학 제타 편 제 1 실체 사람(에이도스) 곧 사람인 것(소크라테스)의 **무엇**(**τί**, 1028a13, 36)의 차이 만큼, 그래서 플라톤의 경우, 이데아를 지닌 **것**들과 이데아의 차이 만큼 구분된다. 예를들어 경건 이라는 이데아와 경건한 것들에서 처럼 말이다.

따라서 '경건이 무엇이냐'는 물음과 '어떤 것들이 경건한 것들이냐'는 물음은 구분되야 한다는 것이다. 물론 후자가 전자에 의존하기는 하지만 말이다. 경건한 사례(事例)은 경건한 것이 무엇이냐에 따라 결정되기 때문이다. 그래서 '정의롭지 못한 자(ἀδικοῦντι, 5d9)를 고발하는 것이 경건이다' 라는 유티프론의 첫 번째 답은 '무엇이냐'의 물음에 적절치 않다. 이 물음은 경건한 것들을 경건하게 만드는 동일한 에이도스(αὐτὸ τὸ εἶδος, 6d10-11) 또는 이데아 하나[22](μία τινα ἰδέαν, 5d3-4)가 '무엇이냐'는 물음이지, '어떤 것들

---

21)중국어의 사성(四聲) 억양이 일정한 패턴으로 변하듯, 고대 헬라어 억양도 일정한 패턴으로 변한다. 뒷 낱말이 모음으로 시작하고, 그 앞 낱말에 억양(엑센트)가 있을 경우, 앞 낱말의 억양 에큐트' ´ '는 그라브 ' ` ' 바뀌어 자신의 맨 끝 음절로 옮아가는 것이 그 패턴 중의 하나이다. ' τίνος '(무엇의)에서 ' τινὸς'(어떤 것의)로 되듯 말이다.

22) '**이데아** 하나' 라는 표현 대신에 '동일한 **에이도스** 하나(ἕν τι εἶδος ταὐτὸν, 72c7)'라는 표현이 메논 편에서는 자주 쓰인다. 정의와 용기와 절제와 경건 등의 *여럿* 안에 동일한 *하나*로 있으면서, 이것들을 덕들이라고 불

이 경건하냐'는 물음이 아니기 때문이다. 따라서 '무엇이냐'는 물음의 대상은 **여럿**이 아니라 **하나** 곧 에이도스(이데아)이기 때문에, 그에 대한 답은 이데아의 정의여야 한다는 것이다. 여럿을 경건하게 만드는 하나, 여럿이 공통으로 지니는 하나, 여럿 안에 있지만 자신은 동일성을 유지하는 하나인 이데아 그것의 정의 **하나**!

> "5) 자, 경건한 많은 것들 중의 어떤 한 둘이 아니라, 모든 경건한 것들이 그것에 의해서 경건한 저 **에이도스 자체**(ἐνεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος, 6d10-11)를 나에게 가르쳐 달라는 것, 그것을 자네가 나에게 권고해야 함을 기억해야 하지 않겠나? 불경[23]한 모든 것들이 그것에 의해 불경스럽고, 그리고 경건한 모든

---

리워지게 하는 그 하나가 정의의 대상이어야 한다는 맥락에서 말이다.

23)맥락은 다르지만, 내가 주 텍스트로 삼는 소피스트 편의 존재 물음과의 연관성을 위해 여러 불경들을 거론해야 할 필요가 있다. 여기 자신의 아버지에 대한 유티프론과 제우스의 *불경*(티타노마키아, τιτανμαχία)과 소크라테스의 '*불경*'(거짓 신)과 그리고 거기 엘레아 낯선이의 '*불경*'(아버지 살해, πατραλοίαν, 소., 241d3)과 형들에 대한 제우스의 *불경*(기간토마키아, γιγαντομαχία, 소., 246a4, 72쪽)들은 서로에 관련된 존재론적인 함축을 보여주기 때문이다. 전쟁(티타노마키아)을 통해 제우스에 의해 권좌에서 밀려난 크로노스는 어머니와 공모하여 자신의 아버지 우라노스의 생식기를 잘라버리는 패악을 저질렀다. 이것은 여기 유티프론의 아버지 고소(告訴)처럼 *불경*스러운 것이며, 생식기가 잘릴 때 가이아(땅)에 스며든 피를 통해 땅에서 태어난 쟈이언트(기간, 거인)형들을 제우스가 죽이는[이 전쟁은 몸만을 우시아라고 주장하는 자들과 몸은 생성일 뿐 진짜 존재(우시아)는 이데아라

것들이 그것에 의해 경건한 **이데아 하나**(μιᾷ ἰδέᾳ, 6d11)가 어디에서든 말해져야 한다는 것을 자네 기억해야 하지 않은가?-물론 저야 기억합니다(6d9-6e2). ”

‘무엇이냐’는 물음의 대상은 이데아라는 것 그래서 이데아에 의해 ‘있는’ 것들의 열거(列擧)나 예시(例示)가 아니라, 그 이데아를 정의 해야 한다는 것을 무엇보다 먼저 기억해야 한다. 정의의 대상은 이데아 또는 에이도스라는 것이다.

### 3-1-1-1-2)모순율(A is p and -p)

소크라테스는 자신의 반박(ἐλέγχος)에서 ‘A is both p and -p’ 이라는 형식의모순율(**矛盾律**)을 사용한다. ‘A’이면서 ‘not A’라는 모순을 함축하기 때문에, 유티프론의 경건에 관한 로고스, ‘경건이란 신들을 즐겁게(προσφιλὲς, 6e10)함’은 실로(ἀληθῶς, 7a3)정의가 아니라는 맥락에서 말이다. 그래서 만약 정의라면 그것으로부터 모순(τὰ ἐναντία, 7e7)지니는 로고스가 잇따라서는 안 될 것이다. 따라서 모순을 안 된다는 **非 矛盾律**, [-(A is both p and -p)]은 어떠한 로고스가 정의인지 아닌지를 판 가름 해 준다는 의미에서 일 종의 정의 기준일 수 있겠다(74쪽). 관련 대화는 다음처럼 정리 될 수

---

고 주장하는 자들 사이의 전쟁으로 비유된다]*불경*과 ‘있는 것만 있고 있지 않는 것은 있지 않다’고 말하는 아버지를 죽이려 한다는 오해를 유발하는(68쪽 각주 65번, 93쪽 각주 88 번)주장 ‘있지않는 것도 있다’을 내 세우는 엘레아 낯선이의 ‘*불경*’은 아버지를 고소한 유티프론의 행위처럼 *불경*스러우므로 그렇다.

있다.

ㄱ-1)경건은 '신들에게 기쁨을 줌'이며 '신들을 기뻐함'이고,
ㄱ-2)불경은 '신들에게 증오심을 일으킴'이며 '신들을 증오함'이다. 이제,

ㄴ)경건과 불경은 동일한 것(ταὐτὸν, 7a8)이 아니다–서로에 가장 *반대*(τὸ ἐναντιώτατον, 7a8)된다. 그런데,

ㄷ)*정의*로운 것에 *반대*되는 것을 신들은 증오한다. 그런데,

ㄹ)정의로운 것들이 어떤 것들이냐에 대한 신들의 의견일치가 불가능하며. 그래서,

ㅁ)동일한 것을 어떤 신들은 사랑하는 반면 어떤 신들은 증오한다. 따라서,

ㅂ)동일한 것들이 경건하며 경건않다(ταὐτὸν ἅν ὅσιόν τε καὶ ἀνόσιον, 8a11-12). 그러나,

ㅅ)이것은 소크라테스가 바라는 답이 아니다. (항상 경건해야 하기 때문이다)

비록 정의를 사랑한다는 점에는 모든 신들이 일치하나, 유티프론의 아버지 고소 행위와 같은 어떤 것(사례, 事例)이 '정의로우냐'에 대해서는 신들마다 의견이 다르다는 것이다['ㄹ)']. 그러나 소크라테스가 요구하는 것은 항상 그래야 한다. 따라서, 동일한 어떤 것이 그러하며 그러하지 않다는 것을 함축하는 'ㄱ)'은 정의가 아니다. 나는 반박하는 로고스들 중, 이런 일련의 반박 'ㄹ)'을 이끌어 내는 아래 과정에서 쓰인 **측정**(τὸ μετρεῖν, 7c4)과 **차이**(διαφορὰ, 7b9)라는 용어에 주목한다. 이것들은 필레보스 편과 정치가 편에 나오는 나눔에 의한 정의에서도 주요한 역할을 하기 때문이다(41쪽).

a)수들에 관한(περὶ ἀριθμοῦ, 7b8)의견의 **차이**들(διαφορὰ, 7b9)이 있다–'둘 중의 어느 것이 더 크냐'에 관한.
a-1)이런 **차이**들은 계산(ἐπὶ λογισμὸν, 7b10)에 의해서 해소된다.
b)길이들에 관한 **차이**들이 있다–'둘 중 어느 길이가 더 기냐'에 관한.
b-1)이런 **차이**들은 **측정**(τὸ μετρεῖν, 7c4)에 의해서 해소된다.
c)무게들에 관한 **차이**들이 있다–'둘 중 어느 것이 더 무겁냐'에 관한.
c-1)이런 **차이**들은 저울에 의해서(ἐπὶ τὸ ἱστάναι, 7a7)해소된다. 그러나,

e)**옳고 그름**에 관한 **차이**들이 있다-'둘 중 어느 것이 올바른가'에 관한. 이런 차이들이 분노를 유발시켜 신들 또는 인간들을 적으로 만든다.

**측정**은 길이에 관련해서만 쓰인 반면 **차이**는 수와 길이와 무게와 옳고 그름 모두에 관련해서 쓰이는 데, 옳음과 그름에 관한 의견의 차이가 신들과 인간들더러 어느 하나를 증오하거나 사랑하게 한다.

### 3-1-1-3)우시아(οὐσία)

나아가서, 정의는 대상의 어떤 속성(**παθός** τι, 11a8)이 아니라, 우시아(**οὐσίαν**, 11a7, 본질)를 말해야 한다(125쪽). 그래서 유티프론에 의해 세 번째 제시된 로고스, '경건은 모든 신들을 사랑함'(εἶναι τὸ ὅσιον ὅ ἄν πάντες οἱ θεοὶ φιλῶσιν, 9e1-2)(31쪽)은 경건(한 것)의 속성을 말한 것이지 경건(한 것)의 우시아(본질, 존재)를 말한 것이 아니므로, 정의가 아니라는 것이다. 소크라테스는 이러한 우시아를 '**존재 원인**'(ὅτι ὄν, 11b1; ὅτι ἐστιν[24], 11a7)이라고도 표현한다. 경건(한 것)의 '우시아'는 '경건한 것의 존재 원

24) ' **ὅτι ἐστιν** '이라는 표현은 메논 편에서도 자주 쓰인다. '덕을 가르칠 수 있느냐'는 메논의 물음에 소크라테스가 그 물음은 먼저 '덕이 무엇이냐'(ὅτι ποτ' ἐστὶ τὸ παράπαν ἀρετὴ, 70a6-7)는 물음이 알려져야 해결 될 수 있다고 대꾸하는 맥락들에서 말이다. 물론 '**τί ἐστὶ**(무엇이냐? 71b4)는 표현도 쓰인다. 그러나 여기 유티프론의 쓰임새와 결부되는 표현은 앞 엣 것이다. 왜냐하면 ' **ὅτι ἐστιν** '은 **우시아**와 직접 관련되는 표현(περὶ οὐστίαι, ὅτι ποτ' ἐστίν, 72b1-2)인 반면 'τί ἐστὶ'는 이데아 또는 에이도스와 직접 관련되는 표현이기 때문이다.

인'(ὅτι ὅσιόν ἐστιν, 10a11)이라는 것이다.

그렇다면 사랑은 경건(한 것)의 **우시아**가 아니라 *속성*(겪음)이라는 것을 어떻게 논증[25]하는가? 그는 우선 *함*(능동)과 *겪음*(수동)을 구분한다(79쪽) 그리고 이로부터 신들에 의해 사랑 *받고* **있**어야 신들을 사랑 *한다*는 것을 이끌어 낸다. 왜냐하면 겪고 '**있**'기 때문에 *겪*는 것이지, 겪기 때문에 겪고 '**있는**' 것이 아니기 때문이다. 바로 여기에 **존재**(우시아)와 *속성*의 구분이 놓인다. 그리고 이런 구분에 근거하여 신들을 사랑 *함*은 신들에 의해 사랑 *받고* **있**어야 가능하다고 말한다. 사랑 받고 '**있**'어야 신들을 사랑 *할* 수 **있다**는 것이다. 신들이 인간을 사랑 하고 '**있**'어야 인간은 신들의 사랑을 받을 수 '**있**'고, 신들의 사랑을 *받아*야 인간은 신들을 사랑 *할* 수 있으므로 그렇다. 그렇기 때문에 '신들을 사랑 *함*'이라고 경건을 정의한다면, 그것은 **우시아**를 정의한 것이 아니라 *속성*(겪음)에 대해 말하고 있을 뿐이다. 소크라테스가 요구하는 것은 속성이 아니라 우시아(본질, 존재)이다. 관련 논의는 다음과 같다.

가져옴과 가져와짐, 이끔과 이끌림, 봄과 보여짐, 그리고 사랑함과 사랑받음은 각 각 다르다고 한 다음, 가져와지고 '**있**'으니까(διότι[26] φέρεται,

---

25) 소크라테스는 유티프론에게 자신의 주장을 논증(ἐνδείξῃ, 9b2)함에 의해 가르쳐 달라는 말을 자주 한다. 그리고 소크라테스 자신은 유티프론의 관련 정의들을 논증을 통해 반박한다.

26) 'δι-ότι'는 'δὶο τοῦτο ὅτι'의 축약형이므로, 문제의 본문 'δὶο τοῦτο ὅτι

10b1)가져와지고, 이끌려지고 **있**으니까 이끌리며, 보여지고 **있**으니까 보여지지, 거꾸로 보여지니까 보여지고 **있**고 이끌리니까 이끌리고 **있**으며 가져와지니까 가져와지고 **있**을 수 없다고 말한다. 이것은, 두말 할 필요도 없이,

---

φέρεται'(10b7, 9)의 'διότι φέρεται'는 '가져와지는 원인'으로, 그런데 우시아를 나타내는 까닭에 'δι-ότι'는 ' ὅτι ὄν' 또는 'ὅτι ἐστιν'을 뜻하므로, '가져와지고 **있기** 때문에'로 다시 옮겨질 수 있으리라. **우시아**(있음, 실체)은 ' ὅτι ὄν' 또는 ' ὅτι ἐστιν'를 뜻한다는 것! 물론 'φέρεται'는 'ὄν'이 아니므로, '가져와지는 원인'을 '가져와지고 **있는** 그것'으로 표현하는 것은 생성을 **있는 것** 동일시 하기 때문에 적절치 않는(οὐδὲν ἀκριβὲς, 티마이오스, 38b3)표현일 수도 있다. 그러나 ' ὅτι'라는 낱말이 '우시아'를 나타내므로, 나는 '가져와지고 있기 때문에'로 옮겼다. 그러나 '가져와지는 원인'이 의역(意譯)이라는 것은 두말 할 나위없다.

그래서 Lane Cooper처럼 '어떤 것이 그것을 가져오니까 가져와진 것이 가져와진다'(what is carried 'carried' because something carries it. 10a5-6)로 옮길 수 있으리라(10c6-7참조)-'something'(어떤 것)은 'it'(가져와지는 것)의 원인이므로. 그러나 이것은 생성과 **있음**의 구분을 확인 해 주지 못하는 번역이다.

나아가서, 'διότι' 라는 표현은 아리스토텔레스의 분석론 후서 베타 편(99a18)에서 어떤 사태의 이유(원인)를 나타낸다는 데에 유념할 필요가 있다. 사태의 이유를 그 사태의 무엇임(본질)과 동일시 하는 맥락에서 말이다(59쪽).

우시아가 이끌림과 이끔 등의 존재 원인임을 나타낸다. 그래서 **어떤 것**(τι, 10c1)이 되어지고 겪는다면, 그것은 되어지거나 또는 겪으니까 되어지고 **있**(ὅτι, 10c1)거나 겪고 **있는** 것이 아니라, 되어지거나 겪고 **있**으니까 그것이 되어지거나 겪는다.

그렇다면 사랑*받*는 것은 그 무엇(τί, 10c6)에 의해 어떤 것(τι, 10b7)을 *겪거*나 또는 어떤 것으로 될 것이며, 그리고 어떤 자들(ὦν, 10c10)에 의해 사랑 받으니까 사랑 받고 '**있는**' 것이 아니라 사랑 받고 '**있**'으니까 사랑 받는 것이다. 그런데 만약 경건의 정의가 '모든 신들을 사랑 *함*'이라면, 경건은 '모든 신들에 의해 사랑 *받음*'이기도 해야 할 것이다[27]. 신들에 의해서 사랑 *받고* **있**으니까 신들을 사랑하기(θεοφιλὲς, 10d10)때문이다. 나아가서, 경건하기 때문에 사랑받는 것이지, 사랑받기 때문에 경건한 것은 아니다.

따라서 신을 사랑 함은 경건도 아니요, 경건이 신을 사랑 함도 아니므로, 사랑 함과 경건은 다르다( ἕτερον, 10d13)다. 신에 대한 사랑은 경건의 속성일 뿐이라는 것이다.

여기서 우리는 존재를 정의하는 소피스트 편의 핵심 용어들 가운데 함과 겪음(82, 84, 121쪽) 그리고 우시아(75쪽 각주 72 번) 등을 읽게 된다. 뿐만 아니라, 논의 전개 방법도 거의 일치한다는 것을 지금 여기 뿐만 아니

27) 플라톤에 따르면, 인간이 신들을 사랑 *하*는 것이 아니라, 인간은 신들에 의해서 사랑 *받으며,* 그리고 사랑 받는 인간 만이 신을 사랑하기 때문이다.

라, 이후로 이어지는 유티프론 편 논의에서 확인 하게 될 것이다.

### 3-1-1-4)더 넓은 '종'과 좁은 '종'의 구분(나눔의 방법)

외연에 있어 더 넓은(ἐπὶ πλεόν, 12c5)것과 이것의 부분(μέρος, 12e1)을 구분함을 통해 소크라테스는 지친(τρυφᾶν, 11e2)유티프론을 격려하면서 그로 하여금 경건의 최종일 듯 여겨지는 정의, '신들과 인간들의 어떤 상호 교제 기교'('Εμπορική τις ἄν εἴη τέχνη ἡ ὁσιότης θεοις καὶ ἀνθρώποις παρ' ἀλλήλων, 15e7)에 동의 하도록 유도한다. 신들 쪽에서는 자신들의 뜻(ἀιτήσεως, 14d1, 요구[28])을 알리는 것이요 인간들 쪽에서는 그러한 신들에게 번제(燔祭)를 드리는 상호 교제는 앎('Επιστήμη, 14d1)을 통해서 매개다. 그래서 '신들의 뜻(요구)에 관한 그리고 신들에게 드리는 것에 관한 앎'('Επιστήμη αἰτήσεως καὶ δόσεως θεοῖς ὁσιότης, 14d1)그리고 '*번제*와 기도에 관한 어떤앎'(ἐπιστήμη τινὰ τοῦ θύειν τε καὶ εὔχεσθαι, 14c5-6)일 것이라는 관련 정의들이 그 최종적인 정의에 앞서 말해진다. 소크라테스는 바로 이 '*번제*'를 이끌어 내기 위해 더 넓은 것과 좁은 것(부분)을 구분하기 시작한다. 그리고 이런 구분들에 각 각에 고유한 기교(13a12, 13b2, 13d7)가 부여 하면서 말이다. 그 출발점은 두려움과 존경이다[29](다음 쪽 도식 참조).

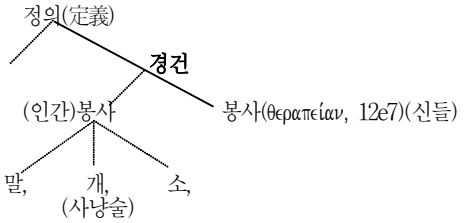
---

28) 이런 요구는 인간들을 향한 신들의 요구이다. 그래서 정의들에 관한 소크라테스 자신의 요구들은 '신성한' 것임이 넌지시 드러난다.

29) 두려운 존재이기에 멸할 것들은 제우스를 존경한다는 시(Stasinus, 단편 20)가 인용된다(12a9-b1). 물론 소크라테스는 이것에 반대한다.

| ①보다 넓은 것 | ②보다 좁은 것(부분) |
|---|---|
| 두려움 | 존경 |
| 수(數) | 홀 |
| | 짝 |
| 정의 | **경건** |

'②'는 '①'의 부분(μόρος, 12e5)이므로, 모든(πᾶν, 12a1)정의는 경건이나 모든 경건이 정의는 아니다. 다른 것들에 있어서도 마찬가지다. 두려움이 있는 곳에 존경은 있어도 존경이 있다고 반드시 두려움이 있는 것은 아니라는 것이다. 이제 소크라테스는 정의의 부분인 **경건**을 두 가지로 나누면서, 나뉜 것 각 각에 독특한 기교를 부여한다.




정의의 부분으로서의 경건은 신들에 관계되는(περὶ, 12e6)봉사와 인간들에 관계되는 봉사로 나뉘는데, 모든 봉사(奉仕)의 목적은 선(善, ἐπὶ ἀγαθῷ, 13b8)해지는 것과 도움 받는 것(ἐπὶ ὠφελίᾳ, 13b8)이다. 그리고 이런 봉사들을 통해 신들에 의해 의사에게는 건강이, 배만드는 사람에게는 배가, 건축가에게는 집이, 농사꾼에게는 곡식이, 그리고 신들에게 봉사 하는(πράττειν, 14b2)자 곧 **경건**한 자들에게는 전쟁에서의 승리가 주어진다. 이것으로부터 '번제와 기도에 관한 앎', 그래서 '신들의 뜻에 관한 그리고 신들에게 드리

는 것에 관한 앎', 그래서 '신들과 인간들의 어떤 상호 교제 기교'일(ἄν εἴη, 14e6)것이라는 경건에 관한 '정의'가 주어진다.

### 3-1-1-5)반복 논증

그러나 신과 인간들의 상호 교제 기교 라는 이 '최종' 정의는 결국 모든 신들이 사랑 함 이라는 이전 것과 동일하게(εἰς ταὐτὸν, 15b11)된다는 것은, 정의 할 때, 동일한 것-그것이 문장이든 낱말이든-을 되풀이 해서는 안된다는 것을 보여준다. 되풀이는 분명 매끈한 동의가 아니거나(οὐ καλῶς, 15c8)아니면 올바른 짜임새가 아닐(οὐκ ὀρθῶς, 15c9)것이기 때문이다. 동일함을 보여 주는 논증은 다음과 같다.

ㄱ)제사를 통해서 인간은 신과 교제한다.
ㄱ-1)경건은 인간과 신의 상호 교제 기교(앎)이므로.

(ㄴ)인간이 드린 제사로부터 신들이 무슨 도움(ἡ ὠφελία, 14e10)을 얻을까?)
(ㄴ-1)인간의 선(善)은 단지 신들로부터 받은 것들 뿐이다.)

ㄷ)경건은 신들이 **기쁘**게 함이다.
ㄷ-1)인간이 드리는 것은 경배와 명예와 **기쁨**(χάρις, 15a10)이므로. 그런데,

ㄹ)**기쁨**은 신들이 가장 사랑하는 것이다. 따라서,

ㅁ)경건은 신들을 사랑함이다.

인간의 제사 *드림*을 통해서 신들이 *받으시*는 것이 **기쁨**이라면, 경건은 '신들을 기뻐함'일 것이다. 그런데 기쁨은 신들이 가장 사랑하시는 것이다. 그래서 '신들을 **기뻐**함'은 '신들을 사랑함'과 동일하다. 따라서 신과 인간의 상호 교제 기교로서의 경건은 신들을 사랑함으로서의 경건과 결국 동일하게 된다. 따라서 핵심은 사랑과 기쁨의 동일화이다.

어째든 잘못된 동일화로 빠져드는 이유는 논의가 매끄럽지 못했거나 아

니면 올바로 짜이지 못했기 때문이다. 따라서 정의를 이끌어 내기 위해서는 로고스들의 연결이 매끄러워야 할 뿐만 아니라, 그 짜임새가 올 바라야 한다. 그렇다면 '연결의 매끄러움'과 '올바른 짜임새'는 '이데아가 정의될 것'와 '비 모순율'과 '속성이 아니라 우시아의 진술이어야 함'과 '동어반복의 회피'와 더불어 정의의 기준으로 들어 선다.

### 3-1-2)정의 방법

이러한 기준들을 따르는 정의는 후기 대화 편이라고도 말해지는 소피스트 편에서도 그대로 행해진다. 소피스트의 정의를 얻기 위해, 엘레아 낯선이는 소피스트와 같은 류(221d9)의 인간 본 보기인 낚시꾼의 로고스(221b1)를  찾아가기 시작하기 때문이다. 낚시꾼은 소피스트보다 더 잘 알려져 있을 뿐만 아니라, 더 친숙하면서도 덜 복잡하기 때문이며(219a5, 221c9), 같은 부류의 이 두 사람은 모두 기교를 지니므로 그렇다—기교는, 이 맥락에서 끌여들일 수 있 파이드로스 편에 따르면, '직관'(συνορᾶν, 265d3)되는 공통의 종(에이도스)이다. 이것을 하위 종들로 더 이상 나뉠 수 없을 때까지 나누어 간다(디아이레시스, 나눔). 나뉠 수 없는 종에 다다르면, 이제는, 거꾸로, 나뉜 것들을 하나의 이름(여기서는 낚시꾼) 아래로 '모아' 결합시켜 로고스(정의)를 성립시킨다. 그 결과 낚시꾼에 대한 정의가 완성되는 것이다.

따라서 정의 과정은 첫째, 출발 지점인 공통의 류 아래 하위 종들을 끌어 모으는 과정에서 그것들 모두를 함께 직관하는 것, 둘째, 공통의 그 종을 하위 것들로 끝까지 나누어 가는 것, 세째, 나누는 과정에서 떨어져 나

온 차이들의 자연에 따라, 그것들을 맨 끝에서 다시 '모아' 결합하는 것으로 이루어진다.

### 3-1-1-1)직관(συνορᾶν)과 모음(συναγωγή)

그러나 이 세 과정 중, 나누는 것(둘째)의 예시(例示)와 그리고 로고스를 통한 재 결합(세째)의 설명은 주어지나, 직관(모음, 첫째)과 나누는 것에 관한 논의는 소피스트 편에서 주어지지 않는다. 그래서 '모으는 직관'을 위해서는 관련 파이드로스 편과 필레보스 편에 닥아서야만 한다.

> "4)**정의**를 통해(ὁριζόμενος, 265d4) 무엇이든 설명해야 될 것으로 선택된 것을 분명케 하기 위해, 흩어진 여럿을 한꺼번에 **보아**(συνορῶντα, 265d3)하나의 이데아로 **끌어 오는**(ἄγειν, d4)것이 첫 번째고, ... 두 번째 과정은 ... 객관적인 분절에 따라 할 수 있는 한 다시 종들로 나누는 것이다(파이드로스, 265d3-e2) ".

수사학적인 연설에 선택된 것(사랑, 에로스)을 분명하게 하기 위해서는, 그것이 정의 돼야 되는데, 그럴려면, 더 넓은 공통의 에이도스(κοινῇ εἶδος, 266e4)(광기, ἄφρον τῆς διανοίας, 266e4)하나를 직관하여, 그 하나에로 선택된 것들 끌어 모아야만 한다. 이러지 않는 한, 그 다음 과정인 나눔이 진행될 수 없기 때문이다.

따라서, 외연이 넓은 공통의 에이도스 안에 내포되는 것들을 관련 범위 안에서 모두 함께 동시에 봐야 한다(συνορᾶν, 직관해야 한다). 이 경우 내포되는 것들은 여럿인 반면 그것들을 함유하는 공통의 종은 하나다. 이 지점에서 나는 관련 필레보스 편을 인용한다. 왜냐하면 이 곳에서 여러 사물들

에 내재하는 하나에로 여럿[30]을 함께 끌어 모아 오는 것이 언급되기 때문이다.

"5) 네 가지 중 세 가지를 취해 보기로 하세. 그리고 이것들 중 두 가지[31]는 여럿에 흩어지므로, 그것들을 다시 하나로 끌어 모아(συναγαγόντες, 23e4)보세나. 이것들 각 각이 사실 어떻게 *하나*와 *여럿*인지를 생각해보기 위해서 말일세(23e3-6) "

*여럿* 각 각에로 그 두 가지 무한정자와 한정자가 '*하나*' 씩 흩어지는데(ἐσχισμένον, 23e5), 무한자에는 끝이 없으므로(ἀτέλῆ, 24b8), 그 고유한 특성인 '더 많고 더 적음[32]'에 있어서도 끝 없다. 그래서,

---

30) 파이드로스 편의 여럿은 에이도스들을 가리키지만, 필레보스 편의 여럿은 사물들을 가리킨다. 그러나 그 하나가 '에이도스'들이라는 점에 있어서는 두 대화 편이 일치한다.

31) 네 가지란, 무한자(τὸ ἄπειρον, 24a4, 無限者; 쾌락)와 한정자(τὸ πέρας, 25b1, 限定者; 앎-측정술)과 이 둘이 합쳐진 것 하나( ἕν τι συμμεισγόμενον, 23c3, 25e4; 삶)와 합쳐지게하는 원인 곧 데미우르고스(δημιουρνοῦν, 27a4)를 말한다. 그리고 세가지란 데미우르고스를, 두 가지란 데미우르고스와 합쳐진 것을 제외한 것들을 말한다.

32)량에 있어 측정(τὸ μέτριον, 24c7)되지 않는 무한자의 자연(특성)인 '더 많고 더 적음'을 받아들이는 것은 '더 뜨거움과 차가움', '더 마름과 축축함', '더 크고 작음', '더 빠름과 느림', '더 길고 짧음' 등 등의 모든 반대 쌍을 받아 들일 수 있다.

"6) 더 많고 더 적은 것처럼, 그리고 강함과 부드러움과 그리고 그 극단을 받아들이는 것처럼 보이는 것은 무엇이든지 *무한자* 라는 류 *하나*(εἰς ἕν, 24e9)에 함유된다고 봐야 하네. 이것은 우리가 앞서 말했던 것에 따르는 것일세. 만약 자네가 기억한다면, [여럿에] 흩어지는 것은 무엇이든지 그러한 것들을 할 수 있는 한 **함께 끌어 모아서**(συναγανόντας, 25a2)*하나*의 어떤 자연을 그것들에 찍어줘야 한다는 것(24e7-25a4) "

"7) 지금 방금 우리가 *무한자 하나*에로 **함께 끌어 모아** 왔던 것처럼 그렇게 한정자 에이도스 (하나에로) 끌어 왔어야 했지만 우리가 그러하지 아니했던 바로 그 *하나*. 그러나 똑 같이 지금, 만약 이 양자가 **함께 끌어 모아짐**을 통해 우리가 말했던 것이 도드라진다면, 동일할 것이네(25d5-d9) "

량적으로 측정되지 않는, 더 많으면서도 적은 것들, 더 뜨거우면서도 차가운 것돌, 더 마르면서도 축축한 것들, 더 크면서도 적은 것들, 더 빠르면서도 느린 것들, 더 길면서도 짧은 것들 등 등의 *여럿*을 **함께 끌어 모아서,** 에이도스 *하나*에 **가져 오는** 필레보스 편의 여기는 파이드로스 편의 공통 에이도스 *하나*인 광기에로 사랑 등의 하위 것들을 함께 모아 끌어 가져오는 그리고 소피스트 편의 '기교'에로 생산과 획득 등의 차이들을 가져 오는 것을 다른 맥락에서 보완한다.

그런데 여기에서 애매한 점은 관련된 모든 하위 에이도스들을 상위 것 하나에로 함께 끌어 모아 오려면, 이것들 모두를 **하나의 시선 안에 놓아 두어야 할** 텐데, 즉 직접 그것들 모두를 한꺼번에 **봐야(직관)** 할 텐데, 이러한 직관이 어떻게 가능하며, 가능하다면 그것은 무엇이냐는 것이다. 여기에서 나는 파이돈 편 '72a-77ab[33]'을 끌어 들인다. 상기(ἀνάμνησις, 파이돈

33) 물론 여기 파이돈은 영혼이 사람에 들어오기 전에 있어 왔다는 것의 증거(ἀποδειξις, 파이돈 73a5)로 사람 안의 영혼이 지금 지니는 이데아에 관

76a7, 想起)는 일 종의 직관이기 때문이다. 사람으로 되기 전에 보았던 같음의 이데아(에이도스)를 영혼이 같은 것들을 통해 연상(ἐννοήσαμεν, 파이돈, 75b6)[34]할 때, 연상되는 그것 하나에 포섭되는 여럿을 함께 직접 봐야 하기 때문이다. 왜냐하면 같은 *여럿*을 통해 같음 *하나*를 기억 해 내기 때문이다. 이 경우, 같음 하나에로 같은 여럿을 함께 끌어 모아 오는 것이 가능해야 할 것인데, 이것은 영혼의 **기억**에서 이루어지므로 그렇다.

### 3-1-1-2)나눔.

정의를 획득하기 위한 두 번째 과정은 직관에 의해 인식된 공통의 에이도스를 하위 것들로 나누어 가는 것이다. 그러나 이런 나눔은 나누는 자 멋대로가 아니라, 해당 류에 있어서의(κατὰ γένη, 소피스트, 235d1)하위 에이도스들의 자연적인 연결(분절)에 따라(κατ᾽ ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, 파이드로스 265b1-2)종적인 차이들이 모두 보여질 때까지(τὰς διαφοφὰς ... ἐν εἴδεσι, 정치가 285b2-3, 286d9)행해져야 한다.

> "8) 이렇게 해야만 하네. 한편으로 (**같은**) 여럿에게 공통인 것을 먼저 감각(지각)할 때마다, 어떤 자든 (공통인) 그것 안에 있는 모든 **차이**들을 선명하게 보게 될 때까지 멈추어서는 안되며, 다른 한편으로 다시 많은 것들에게서 부류의 **같지 아니함**을 볼 때 마다, 동족(τὰ οἰκεῖα, 285b5)인 모든 것을 **같은** 단일 것 안으로 이끌어 오기를( ἕρξας, 285b6), 그것들 모두가 어떤 류 안에 가두어질 때까지, 싫어 얼굴 찡그려하며 포기해서는 안된다네[35](정치가, 285a7-b6) "

---

한 앎을 내세우기는 맥락이기는 해도 말이다.

34)달리 말하면 산파술(ἡ μαιευτικὴ τέχνη, 테아이테토스, 150b6, 210b8).

**같은** 여럿과 그리고 이것들에 공통되는 것 하나를 직관하여, 그 하나 안에 여럿을 함께 끌**어 모아 오는** 것이 나눔에 선행(先行)한다면, 나눔은 관련된 **같은** 여럿의 **차이**들이 선명하게 확인 때까지 계속되야 하며, 그리고 선명해지는 이런 차이들을 끝까지 갈라 놓아야(περιβάληται, 정치가, 285b6)한다는 것이다. 정치가 편의 이런 언급은 관련 소피스트 편에서의 '나눔'을 보완 설명한다. 여러 종들을 혼동하지 않고 종·류에 따라 잘 나누려면(소피스트 편), 같은 것과 같지 않는 것의 구분을 근거지우는 차이들을 끈기 있게 모두 직접 보아야 하기 때문이다(정치가 편).

> "9) 동일한 **종**이 다른 것으로, 다른 **종**이 동일한 것으로 이끌리지 않게 하면서, **류**에 따라 **나누는** 것이 변증법적인 앎이라고 우리는 말하지 않았소? - 예 그랬습니다. - 각자 분리된 여럿에 두루 통해 퍼져 있는 이데아 하나, 그리고 서로 다르지만 더 큰 하나의 이데아에 포괄되어 있는 여럿, 그리고 여럿 전체를 두루 함께 묶고 있는 하나, 그리고 모두 분리되 따로 따로인 여럿, 이것을 두루 보는 것은 **각 각이 서로와 공통될 수 있는지 없는지**를 류에 따라 분간하는 앎과 능력일세(소피스트, 253d1-e2) "

그러나 소피스트 편에서는 나뉘는 사례(事例)가 비교적 선명하게 주어지기는 해도, 그것이 종·류에 따른다는 것 이외의 나눔 그 자체에 대한 설명은 별로 없다. 반면 정치가 편에서는 올바르지 못한 잘못된 나눔과 이를 회피하기 위한 '기준' 그리고 적절한 길이의 나눔 등에 관한 논의가 주

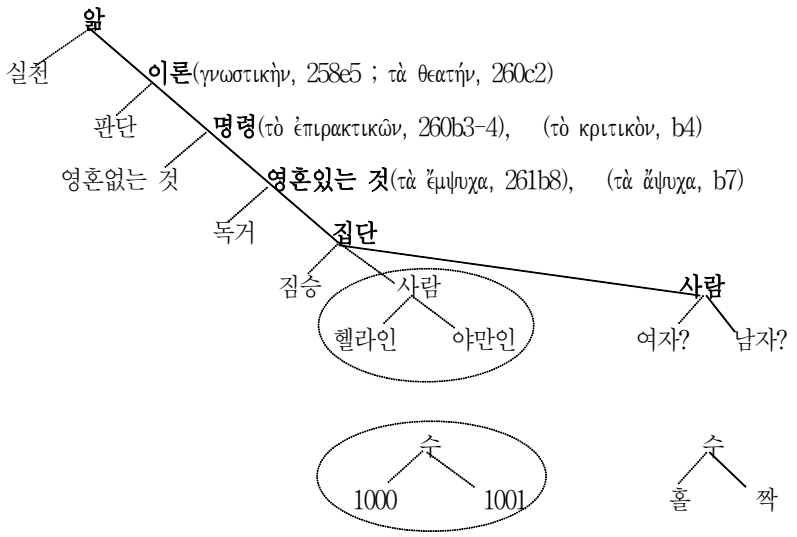
---

35) 이것은 측정술을 두 가지 구분하는 맥락에 포함되는 글월이다. 서로만을 살펴 보아 각 각의 '더 많고 적음'을 측정하는 (상대적인) 기교로서의 측정술과 '척도'(τὸ μέτρον, 284c1)에 근거하여 각 각의 '더 많고 적음'을 측정하는 (절대적인) 기교로서의 측정술.

어 진다.

### 3-1-2-2-1)잘못된 나눔

잘못된 사례 중의 하나는 왕의 지배술(βασιλέως βασιτκή, 259b1, 支配術)에 관련되는 에이도스들을 하위 것들로 나누는 과정에서 젊은 소크라테스는 다음 쪽 지점 '○'에서 잘못을 범하는 것이다. 반면 그 우측은 올바른 나뉨이며, 양 쪽 실선은 올바른 연결(분절)이다.




'군중(群衆)에게 명령하여 그로 하여금 무엇인가를 생산(γενὲσώς, 261b1)토록 함을 통해, 관련 군중(群衆)을 양육(養育)하는 기교에 관한 앎을 지닌 자'로 정치가를 정의하는 데에 있어(14쪽 각주 11 번), 양육 대상인 사람을 헬라인과 야만인으로 나누는 것처럼, 그 하위 종들로 잘못(ἡμαρτάνετο, 263e6)나눈다면 올바른 정의가 나올 수 없다. 그렇다면 왜 올바르지 못한

가?

하위 종(에이도스)들로 나누려면 먼저 그것들의 **차이**를 분별해야 만 한다. 그러나 분별하지 못한 상태에서 곧 바로 상위 것을 쪼갤 경우, 쪼개진 부분은 자신의 고유한 **특성**(이데아, ἰδέαν, 258c5)하나를 지닐 수 없을 것이므로, 에이도스(종)일 수 없을 것이기 때문이다. 나뉜 부분(τὸ μέρος, 262b1)도 동시에 에이도스여야 하므로 그렇다. 그러나 부분이 종이지 못하고 위 ' '에서처럼 '헬레네스'와 '야만'으로 사람(인, 人)을 나눌 경우, 비록 '야만'이라는 이름이 주어졌긴 해도 야만이라는 그것은, 헬레네스 인이건 야만 인이건 모두 정치적일 수 있기에, 정치술이 적용되는 사람들을 차이나게 하지 못하기 때문이다. 어떻게 나누어야, 정치적인 사람이 그렇지 않는 사람으로부터 차이나는가? 아마 성(性)을 기준으로 하여, 사람을 남자과 여자으로 나누면(그 당시 여자는 정치에 참여 할 수 없었기 때문이다)될 것이다. 수(數)의 경우도 마찬가지다. 1000으로부터 1001로 나누는 것은 수를 그 하위 에이도스(종)로 쪼개는 것이 아니다. 홀과 짝으로 나눌 때에만, 나뉜 부분들이 각 각 하나의 에이도스(이데아)로 성립할 수 있기 때문이다.

### 3-1-2-2-2)가운데로 나눔

바로 이렇게 나누는 것을 엘레아 낯선이는 '**정(正) 가운데로**'(διὰ μέσων, 262b6, 중간을 통해서) 나누는 것이라고 말한다.

> "10) 그러나, 오 소크라테스여, 안전하지 못한 짓거리는 하지 말고, 더 많은 이데아(특징)들인 것에 부딛힐 수 있도록 **정(正) 가운데로**(**중간**을 통해서) 쪼개는 나아 가는 것이 더 안전하다네( ... , διὰ μέσων δε ἀσφλέστερον ἰέναι τέμνοντας, καὶ μᾶλλον ἰδέαις ἄν τις προστυγχάνοι, b6-7). 이것은 조사 대상인 모

든 것들의 **차이**를 따라가는 것이네(τοῦτο τὲ διαφέρει τὸ πᾶν πρὸς τὰς ζητήσεις, 262b5-c1) ”

### 3-1-2-2-2-1)척도(중간)

그렇다면, ‘**정(正) 가운데**로 나눈다’ 또는 ‘**중간**을 통해 나눈다’는 말은 무엇을 뜻하는가? 뿐만 아니라, 차이들을 따라 나누다 보면 나뉜 만큼 구별된 하위 종들의 같지않음이 인식 될 것인데, 그것들은 어떻게 인식되며 왜 서로 다른가( ἕτερον, 263b5)? 상・하위 종들이 서로 다르게 인식되는 이유(45쪽)는, 논점에서 일탈(逸脫)하지 않기 위해, 다른 곳에서(91쪽) 밝히겠다고 선언 했으므로, 우리가 건너 뛸 수 밖에 없다면, 앞 물음 ‘중간을 통해 나눈다는 것은 무엇을 뜻하는가’에 대해서도 그래야 하는가? 건너 뛰지 말고, 단지 ‘차이들에 *적중*(適中)한다’는 뜻으로만 ‘중간을 통해 나눈다’를 이해하면 되는가? 안 된다. ‘**중간**’(μέσον, 262b6, 284e7)이 가리키는 차이 또는 에이도스는 초과와 부족(ὑπερβολογὴν καὶ τὴν ἔλλευψιν, 283c3-4)이 양 극단을 해소하는 (ἀπῳκίσθη, 284e7)그런 것(τὸ μέσον, 284e7)이기 때문이다. 이것은 중간이 하나의 ‘**척도**’(τὸ μέτρον, 284c1[36])의 기능을 지닌다는 것을 보여준다(24쪽).

“11) 언급됐건 것처럼, 우리가 *측정*술을 둘로 나누어야 한다는 것은 분명하네. 하나는 수와 길이와 깊이와 폭과 속도를 그 반대들과 관련하여(πρὸς τοὐναντίον, 284d5)측정하는 부분 기교들을 모두 포괄하는 것이고, 다른 하나는 기회와 때와 마땅함(τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον, d6-7)과 그리고 극단들을 **중간**으로 해소하는 모든 것(πάνθ' ὁπόσα εἰς τὸ μεισον ἀπῳκίσθη τῶν

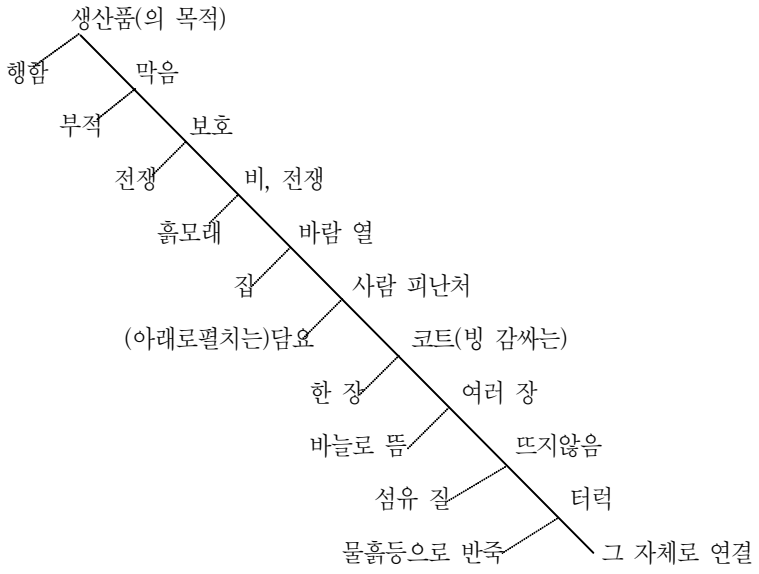
36)또 이것은 그대로 파이드로스 편(24c7)에 관련된다.

ἐσχάτων. d7-8)과 관련되는 것이다(284e1-8) ”

따라서 ‘중간으로 나눈다’는 것은 ‘정확히 종(種)대로 나눈다’는 것 보다는 상대적인 측정을 가능하게 하는 양 극단 ‘초과’와 ‘부족’을 해소 해 주는, ‘척도에 따라 나눈다’ 것을 뜻한다[37]. 바로 이러한 중간(척도)에 따라 나누는 길이 가장 적절(τὸ πρέπον, 286d2)하다–빠르고 쉽다. 그 길은 정치인의 정의에 있어서 직조술을 그 본 보기로 하는 것처럼 우회하는(ἐν κύκλῳ, 283b3)것도 아니요, 신화를 끌어들이는 것처럼 길고 장황한 것도 아니기 때문이다. 따라서 아래 ‘ㄱ)’과 같이 중간(척도)에 따라 나누는 길은 그 길이에 있어서도 중간이다(μεσοτομεῖν, 265a4).

37) 정치가가 지니는 기교는 바로 이런 두 번째 측정술이다. 물론 첫 번째 측정술, 곧 반대되는 짝에 대하여 그 크기나 길이나 폭이나 속도 등이 더 많거나 더 적다고 측정하는 기교를 배제하는 것이 아니다. 그러나 이것보다 두 번째 측정술이 더 정확하다.

ㄱ) 옷 감 만드는 기교(직조술)




그런데, 옷 생산하는 데에 가장 중요한 옷 감 짜는 직조술 이외에도 옷 생산에 사용되는 도구들 만드는 기교들이 있다. 부가 원인들(τό συναιτίας, 281c4)로서의 이런 기교들은 다음 쪽의 'ㄴ)'의 ' '처럼 자연적인 분절에 따라(κατὰ μὲλη, 287c3)나뉜다(96쪽).

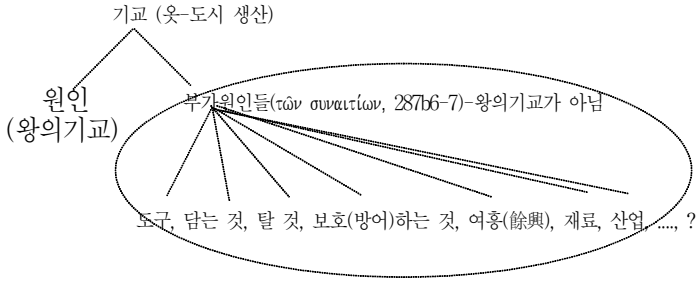
### 3-1-2-2-3)자연적인 분절에 따라 나눔.

이런 부가원인[38]들은 두 가지가 아니라, 제의(祭儀)에 쓰이는 몸이 팔 다리들로 자연스레 나뉘는 것처럼, 그렇게 자연이 허락하는 한, 최대한 적

38) 이런 원인들은 왕 또는 정치가가 아니라, 이의 명령에 따르는 자들이 직접 생산하는 종·류들이다.

게 나누어야 한다[39].

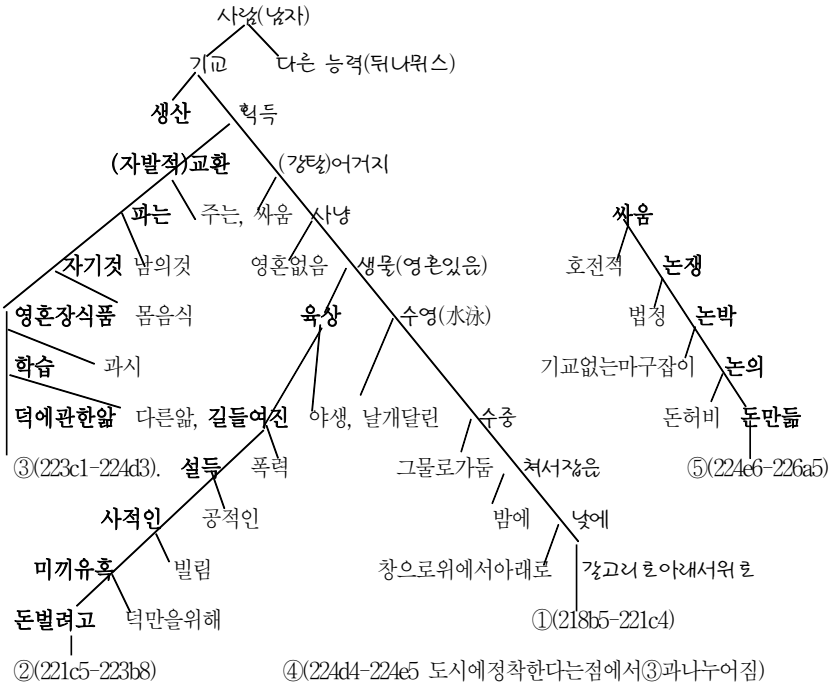
ㄴ)옷(도시)의 부가원인

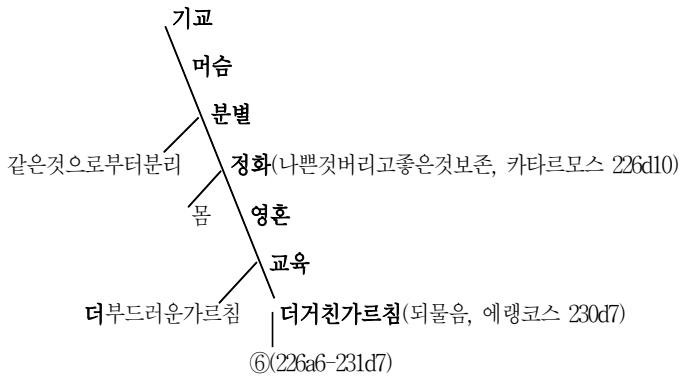


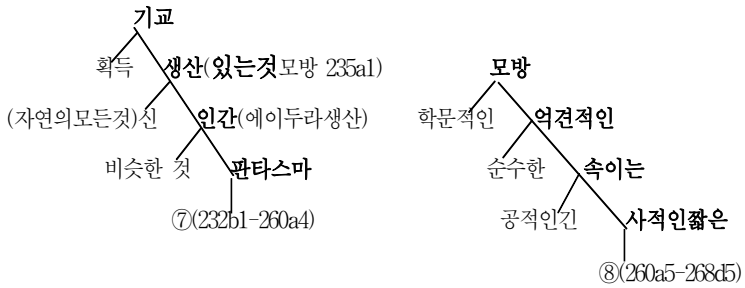

**3-1-2-2-4)소피스트 편의 나눔(다음 쪽)**

---

39) 가운데로 나누는 것과 '본 보기'를 들어 나누는 것과 자연의 분절대로 나는 것 이외에도 '신화'를 빌려 와 그 안에서 나누는 방법도 사용한다. 그런데 자연적인 분절에 따라 나누는 것 이외의 것들은 그것이 두 가지로 나눈다는 점에서 같다.




실체에로 존재물음의 환원: 정의>플라톤>무엇이냐>방법들 (김익성)

이제까지 논의로부터, 1)종(차이)에 따라 두 가지로 나눈다는 것, 그리고 2)나눔은 중간(척도)에 따라야 한다는 것, 나아가서 '1)'보다 '2)'가 더 정확하고 길이에 있어 적절하지만(좁은 의미에 있어서의 변증법), 3)본 보기[40]와 신화에 따른 논의들도 정의하는 데 사용될 수 있다는 것, 4)부가적인 설명에 있어서는 둘 이상의 자연적인 분절에 따라 나뉠 수도 있다는 것, 마지막으로 그래서 5)나눔은 에이도스들의 위계 질서에 따라야 한다는 것이 잇따른다.

여기에 하나 더 첨언해야 하는 것은 이러한 나뉨이 '발견'의 성격을 띤다는 점이다. 나뉨에 '선행'하거나 또는 '동시적'일 '직관' 때문이다. 그러나 결코 감각은 아닌 이것이 어떤 성질의 것인지, 그리고 상·하위 종들의 같지 않음(헤테론, 차이)의 근거가 무엇인지(41, 93쪽)는 정치편에서는 애매하다.

### 3-1-2-3)결합—로고스(정의)

더 이상의 차이가 발견되지 않을 때까지 나누었다면, 이제 **정의**하기 위해, 나뉜 것(에이도스)들에 붙혀진 **이름**들을 **결합**(συμπλοκη[41]), 소피스트 편

---

40) 각 각 유비적인 항들로서, 정치술의 경우에는 직조술이, 소피스트의 경우에는 낚시꾼이 그 본보기가 된다.

41) 아리스트텔레스가 범주들을 연결하여 문장(로고스)을 만들 때도, 'συμπλοκὴ'(범주론, 1a16)이라는 동일한 말로 그 연결을 나타낸다. 형이상학 Z(10)에서는 'συνειλημένου'(1035a28, 묶여지다)라는 낱말이 쓰인다.

259e6)시켜야 한다(156쪽).

"12) 모든 것으로부터 모든 것을 각기 완전하게 분리시키는 것은 모든 것을 완전히 말살시키는 것이다. 왜냐하면 *에이도스*들 서로의 **결합**을 통해 로고스가 우리에게 올 것이기 때문일세(259e4-6) "

그러나 그러한 **결합**은 이름(오노마)과 이름 사이에서가 아니라, 이름과 레이마(동사) 사이에서 먼저 이루어진다. 이름에 동사(레마)가 붙으므로서 말이다.

"13) (배우는 사람)은 단지 이름짓는 것이 아니라 **레애마**들을 **오노마**(*이름*)*들에* **결합**한(συμπλέκων, 262d4)것에 다다른다는 것이 ... 분명하네. 이것이, '단지 이름 붙이는(ὀνομάζειν, d5)것이 아니라 그는 그것을 말한다'(λεγειν, d5)고 우리가 말하는 이유일세. 그리고 실로 우리들은 결합된 이것에(τῷ πλέγματι τουτῳ, d9?) 로고스라는 오노마(τὸ ὄνομα, 262d6?)를 주네(소., 262d2-6) "

이름에 이름(명사)이 아니라, 이름에 동사(레애마)가 먼저 결합된 결과 가장 단순한 로고스[42](말)가 성립한다는 것이다. 그렇다면, '레애마'는 어떠한 것이기에 이름에 붙는가?

"14) 분명해지는 **우시아**에 관한 소리의(τῇ φωνῇ περὶ τὴν οὐσίαν, 261e5)두 가지 류가 우리에게 어떻게든 있다네 - 어떻게? - 하나는 오노마들이라고, 다른 하나는 레애마들이라고 불리워지네 - 각 각에 대해 말씀해 주십시요 -

---

42) 일 종의 이름(τὸ ὄνομα, 형., Γ, 1012a24)으로 다루어지는 로고스(153쪽)는 부호(σημεῖον, 1012a24) 하나이다. 그래서 로고스(문장) 하나를 대신하는 변항(變項)이 가능하다.

> 행위와 연관되어 분명해지고 있는 것을(τὸ ἐπὶ τὰς πράξεσιν ὂν δήλωμα, 262a3) 우리는 **레애마**라고 부르네 - 예 - 그리고 문제의 그 행위들을 실천하는(πράττουσι, a6)것들에게 적용되는 소리의 기호(σημεῖον τῆς φωνῆς, a6-7)를 **오노마**(이름)라고 부르네 - 정확하십니다(261e4-262a7)".

**우시아**에 관한 말을 이루는 것에는 두 가지가 있는데, 그 중 하나는 행위를 가리키는 레애마(동사. 예를들어, '날아 간다')요 다른 하나는 그 행위 담지자를 가리키는 오노마(이름. 예를들어, '테아이테토스')이며, 이 둘은 소리의 기호(σημεῖον, 262a6)들이라는 것이다.

나는 여기에서 역사적인 파르메니데스의 **존재**(ἐόν)를 되 집어 본다. 플라톤이 파르메니데스 존재의 길을 넓혀가는 흔적이 발견되기 때문이다. 파르메니데스 자신은 (여)신으로부터 배운(μαθήσεσι, 단편 서문, 29)열 네 가지(11, 123쪽) '말'의 '표지'(σῆμα)들을 통해 **존재**에 관한 진리를 우리에게 '말'해 주는 자였다. 이제 플라톤은 그러한 파르메니데스의 'σῆμα'대신에 'σημεῖον'이라는 표현[43]을 (비)존재에 관해 말하는 여기에서 사용한다. 비록 '에온'(ἐόν, 파르메니데스)과 '온'(ὄν, 아리스토텔레스, 70a50)과 '우시아'(οὐσία) 등의 말들이 쓰였긴 해도 이것들은 '존재'로 옮겨질 수 있는 동일한 에이나

---

43) 'σημεῖον'은 'Ionidc σημήϊον / Doric σαμήϊον'을 거쳐 'σῆμα / Doric σᾶμα'로 발전된다[Regenstorf, 'σημεῖον, σημαίνω, σημειόω, ἄσημος, ἐπίσημος, εὔσημος, σύσσημον' In 'Theological Dictionary of the New Testament'(Ed., G.Friedrich, Trans., G.W.Bromiley and D.Litt, VII, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1971, p.201).

이(εἶναι)로부터 파생된 것들이며, 이러한 존재에 관한 '말'(소리)의 '기호'(세애마-파르메니데스, 세메이온-플라톤, 아리스토텔레스[44])에 여기의 세 사람들은 집중하기 때문이다. 그리고 이들의 세메이온(기호) 또는 세마를 통해 존재에 다다르는 방법이 선명해진다(160쪽).

어쨌든, 이름과 그리고 거기에 결합된 동사(레애마)로부터 성립한 가장 단순한(154쪽) 로고스들의 예는 '테아이테토스는 앉는다'이며, 이 로고스가 정의인 것의 예는 '소피스테스는 모방하는 자'[45]이다. 가장 단순한 이러 정의에 이르는 과정에서 고정된 여러 로고스들은 아래처럼 취합(聚合)될 수 있으리라.

1)젊은 이와 부(富)를 쫓아 다니는 돈 받는 사냥 꾼(218b5-221c4, 221c5-223b8)
2)영혼을 위해 배워야 할 것들을 팔고 다니는 상인(223c5-223b8)
3)배워야 할 품목들을 파는 정착 소매 상인(224d4-224e5)
4)자신이 생산 해 낸 학습 품목들을 파는 상인(223c1-224d4)
5)논박 기교[46] 부리는 말 싸움 선수(224e6-226a5)
5)배움 방해하는 억견들을 제거하는 영혼 정화자(226a6-231c7)
6)있는 것들을 모방하는 사기꾼 거짓말 쟁이(234e7-235a1, 241b6-7)

---

44) 논증의 전제로서의 세메이온을 일상 의견들의 전제로서의 에이코스(분석론 전서 B(27), 70a3)와 구분하긴 해도, 아리스토텔레스는 이러한 전제들을 하나의 정의(로고스)로 간주한다(형이상학, Γ(7), 1012a23-a24)(123쪽).

45) '소피스트는 모방하는 자이다'라고 '이다'를 붙이는 것은 우리 언어 습관이다. 영어의 'X is R'의 'is'를 따라서 말이다.

46) 둔한 젊은이들을 말로 호리는, 에이두라 만드는, 기교.

7)신이 아니라 인간에 의해 정의된 말로 에이두라를 생산하는 놀라운 기교의 부분으로부터 환상을 만드는 류들에 (속하는), 억견술 중에서도 [그러한] 기만적인 부분들인 반대(모순)되는 말을 만드는 기교를 지닌, 모방하는 자(τὸ ... μμητικόν, 268c8-9)(268c1-d2).

### 3-2)아리스토텔레스

'있는 것은 무엇이냐'는 '실체(우시아)는 무엇인가'라는 물음의 답인 '각기 것에 있어 오고 있는 것은 무엇이냐'라는 표현에 함축 될 뿐, 더 이상 독자적인 물음으로 아리스토텔레스에 의해 설정되지 않았다는 것은 이미 언급됐다(15쪽). 그렇다면, 형이상학 제타 편이 문제 삼는 우시아(실체)는 어떤 방법으로 정의되는가? 그 방법[47]은 플라톤과 같은가? 정의와 관련하여 아리스토텔레스는 두루 말을 많이 하는데[48], 그 만큼 발전했다는 뜻인가? 여기에서 나는 나눔에 관련된 것들에 논의 초점을 주로 맞춘다.

#### 3-2-1)정의

플라톤에 따르면, 존재가 말해지는 그 경계( ὅρον , 소., 247e3, 248a4')가 정의(로고스)[49]이다. 그러나 아리스토텔레스에 따르면, 존재가 아니라 제 1

47) 이것으로부터 아리스토텔레스는 앎의 방법으로서의 논증적인 추리(삼단논법)를 이끌어 낸다.

48) 형이상학(제타 4-6 장)과 분석론 후서(알파 31 장, 베타 1-13 장)과 토피카(알파 5-7 장, 베타 1 장, 에애타 1-3 장).

49) 정의는 차이들과 류들로부터 합쳐진 로고스(**Ὅρος** *λόγος* ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος, 정의론 414d10)이다.

실체(형이상학 제타 편)가 거기에서 말해지는 로고스가 바로 정의[50]이다(123, 128쪽). 이 경우, 비록 말해지지만 정의되는 대상은 그 로고스(말) 안에 '존재'하지 않는다[51]. 정의 자체는 단지 말 뿐이라는 것이다.

> "15) 그리고 있어오고 있는 그 무엇(본질)은 각 각 자체적인 것이라고 우리는 처음으로 그것에 관해 논리적(λογικῶς, 1029b13)으로 말한다. ... 말하고 있을 때, 그것 자체는 로고스(말)에 주어지지 않는 그러한 것이 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(각기 것의 본질)이다. καὶ πρῶτον εἴπωμεν ἕνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἔστι τὸ τί ἦν εἶναι ἕκαστον ὅ λεγέται καθ' αὑτὸ.(1029b12-b14) ... ἐν ᾧ ἄρα μὴ ἐνέσται λόγῳ αὐτό, λέγοντι αὐτό, οὗτος ὁ λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ.(1029b19-b21) "

우선 순수하게 정의되는 것은 각기 것의 첫 번째 우시아들(τῶν οὐσιῶν, 형., 1030b5-6)곧 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇'들이다. 그래서 설령 실체 이외의 범주들이 같이(ὁμοίως, 1030b6)정의 가능하다고 해도, 그것은 실체의 정의 때문에만 가능한 순수하지 못한 것들이다. 따라서 엄밀하게 말하자면, 정의 되는 것은 '각기 것(범주론의 제 1 실체)에 있어 오고 있는 그 무엇(본질, 에이도스)'일 뿐이다. 그러나, 느슨하게 말하자면, 실체 이외의 범주들도 실체에 덧 붙혀지므로서(ἐκ προσθέσεως, 형., 1031a2), 정의 될 수

---

50) ὅρισμός(형., Z(4), 1030a7) 또는 ὅρος(형., Θ(1), 1048a36).

51) 있지만, 정의(말) 안에는 에이도스가(τὸ εἶδος, 자연학, 193a30-31) 있지 않다는 것이다. 즉 정의와 정의 대상인 에이도스로서의 우시아는 정의와 '**분리**(χωριστὸν, 193b4-5)**해 있다**. 그러나 플라톤은 좀 다르다. 로고스(정의)도 엄연히 '**존재**'(소., 260b5)하기 때문이다.

있다.

### 3-2-1-1)정의될 수 없는 것

그러나 감각적인 실체(αἱ αἰσθηταὶ, H(1), 1042a25-26)는 정의될 수 없다. 이것들은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는[52] 그러한 자연 상태의 질료

---

52) 아리스토텔레스의 감각 실체(범주론의 첫번째 실체)들은 영원히 **있는 것**이 아닌 소멸하는 것들로서, 이것들 중의 하나가 바로 개별자(ἡ καθ' ἕκατα, Λ(3), 1070a12)다. 물론 그것들에 붙는 범주들 보다 '먼저' **있기**는 해도 말이다. '첫 번째' **있기**에 우시아(실체)라고 말해질 뿐이다(138쪽). 이에 일관(一貫)되게 형이상학 제타 편의 실체 역시 '첫 번째로' **있는** 것이라고 말해진다 점에 유의해야 한다. 그러나 '첫 번째로' 감각되고 **있는** 것이 문제 삼아지는 범주론과는 달리 형이상학에서는 '첫 번째로' 알려지고 **있는** 것이 문제 삼아진다. '첫 번째'도, 인식에 있어서와 시간에 있어서 등, 여러 가지로 말해지기 때문이다.

그러나 인식의 선후에 있어 실체들이 구분되다는 이것이 **있음**(τὸ εἶναι) 또는 실체(οὐσία)에 관한 아리스토텔레스의 생각이 변했다는 증거가 될 수는 없다. 범주론에서는 **있는 것의 있음**이 범주들의 개수만큼 여럿으로 말해지는 반면 형이상학에서는 범주들과 그리고 잠재태와 현실태과 그리고 필연과 우연과 그리고 진실과 거짓 등의 여럿으로 말해지는데, 이것은 **있는 것**의 '의미'들 중의 한 차원 곧 범주적인 '의미'(151쪽, 129쪽 125번)의 **있음**만이 범주론에서 다루어진다는 것을 확인해 주기 때문이고, 그리고 에

를 지닌 까닭에, 만약 그것들의 정의가 가능하다면, 그 정의들 역시 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있어야 할 것이다. 그런데 만약 정의가 앎이라면, 앎은 때론 앎**이었다**가 때론 앎이 **아닐 수**는 없으므로, 항상 그것에 관한 정의**이어야**만 할 것이다. 그래서 설령 영혼 안에 감각 실체에 관한 로고스에 상응하는 것이 있다고하더래도, 그에 상응하는 영혼 밖의 감각실체가 있지 않다면, 정의나 앎은 더 이상 그것에 관한 것이 아닐 것이다. 따라서 감각실체에 관한 정의는 불가능하다. 나아가서, 감각적인 실체가 정의될 수 없는 이유가 자신이 그것으로 이루어진 질료 때문이라면, 역시 **있는 것**이기는 하지만, 질료 관한 정의 역시 불 가능하다는 것은 자연스럽다. 질료의 자연은 있을 수도 있고 있지 않을 수도 있는 가능한 그런 것인 데다, 본디 무 규정적인(ἀόριστον, 1037a27)것이기 때문이다. 따라서 질료, 감각적인 실체(개별자) 등에 관한 정의는 있지 않다. 그러나 정의될 수 없다고

---

이도스가 첫 번째 것(범주론)과 두 번째 것이라고 달리 구분되어 말해지는 이유는 감각에 있어서는 감각실체가 먼저(첫 번째, 범주론), 앎에 있어서는 에이도스가 먼저(형이상학 제타 편), '인식'되기 때문이다. 다시 말하면, '첫 번째' 라는 말이 가리키는 지시 대상을 맥락에 따라 바꿈에 의해서 아리스토텔레스는 감각될 때 '먼저' 가리켜지는 것과 알려질 때 '먼저' 가리켜지는 것이 다르다는 것을 표현하고 있다. 그래서 그는 해당 용어들의 여러 'focal' 의미(하나를 가리키는 그러나 하나와 동일하지 않는 여러 의미)들을 형이상학과 범주들 전체에서 그렇게 아주 조심스럽고 섬세하게 반복하여 구분하는 것이다.

해서 그것에 관한 말(로고스)이 없다는 것은 아니다. 단지 그 말이 정의는 아니라는 것일 뿐이다.

나아가서, 플라톤적인 이데아의 정의도 있지 않다. 이른 바 이데아론 자들이 말하는 '이데아'는 각기 것(개별자)와 분리해 있기 때문이다. 정의란 '개별자에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'의 정의인데, 이데아가 개별자와 분리된다면, 어떻게 그것들 안에 있어 올 수 있을 것인가? 없다. 따라서 분리된 것은 정의 될 수 없다. 그러기에, 어떤 이데아론 자도 '이데아'를 정의할 수(οὐδεὶς ὅρον, 형., Z(5), 1040b2)없었다.

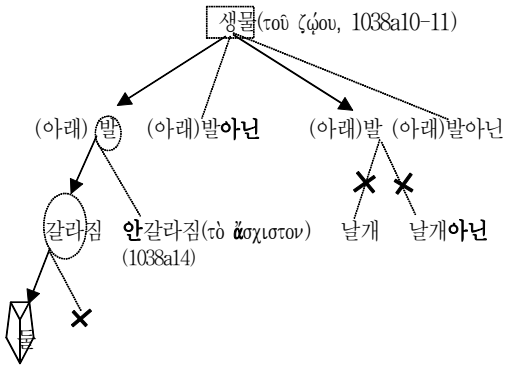
### 3-2-2)방법.

#### 3-2-2-1)차이에 따라 나눔

그렇다면, 감각적인 실체 안에만 있는 첫 번째 우시아들[53]을 정의하는 방법은 있는가? 있다면 그것은 어떠한 것인가. 플라톤의 경우, 정의 방법은 더 이상 나뉠 수 없을 때까지 종별(種別)로 나뉜 것들의 이름들을 말로 결합하는 것이었다. 아리스토텔레스도 나눔에 의한 정의는 인정한다. **정의**란 류의 맨 끝 차이로 이루어진 로고스(ἡ τελευταία διαφορὰ ἡ οὐσία τοῦ πράγματος ἔσται καὶ ὁ ὁρισμός, 1038a19-20)(137쪽)이기 때문이다. 나뉘는 과정을 그리면 다음 쪽과 같다.

---

53) 만약 감각적인 실체와 분리됐다면, 첫 번째 실체들은 정의 또는 논증 이외의 방식으로 말해져야 할 것이다.




그러나 차이에서 차이로 나눌 때(διαιρεῖσθαι τὴν τῆς διαφορᾶς διαφοράν, 1038a9-10), 매끈하고(καλῶς, 1038a13)올바르며(κατὰ τὸ ὀρθόν, 1038a31) 고유한 방식으로(τῇ οἰκείᾳ, 1038a24) 프라그마(사태)에 맞게 나뉘어야 한다. 위 '×'는 불 가능한 나뉨을, 네모는 류를, 둥금은 그 류의 종적인차이를 나타낸다. 그리고 차이가 발견되지 않을 때까지, 다시 말해 더 이상 나뉠 수 없는 맨 끝 차이(윗 삼각 기둥)[54]가 나타날 때까지, 나누어져야 한다(137쪽). 이러한 맨 끝 차이와 첫 번째 류로 정의는 이루어진다. 나아가서 이러한 정의는 그 자체 하나라고 말하여진다. 정의되는 것, 곧 첫 번째 우시아는 그 자체로 '하나'인 '이 것'이기 때문이다[55]. 바로 이러한 정의를 통해서 우시아가 인식된다(67쪽).

---

54)그래서 차이들이 있는 그 만큼 종(에이도스)들이 있다.

55)다른 기체에 속하므로서 비로서 하나가 되는 그러한 것이 아니라는 말이다.

### 3-2-2-1-1)차이들

류에 속하는 것들 중 어떤 것은 동일한 류 밖으로까지는 아니지만 그 류 안 다른 것으로까지 보다 넓어(ἐπεκτείνει, 96a24)진다. 이러한 보다 넓어짐을 그는 (류에) '*속함*'이라고 말한다. 예를들어 홀(περιττόν, a32)은 세 배에도 속하지만 다섯 배에도 속한다. 그러나 수 아닌 것에는 '속하지' 않는다. 이렇게 보다 많이 '넓어지는' 것이 그 류 안의 첫 번째 것(**범주, 차이**)이라고 불리운다.  다시, 세 배는 홀에, 모든 수에, 측정될 수 없는 수적인 것에, 속한다. 물론 홀 보다 넓지는 않다(보다 많이 속하지는 않는다). 그러나 필연적으로 있는 그 무엇이며, 동시에 세 배는 자신 이외의 어떤 다른 것에도 속하지 않는다. 바로 이것이 그 류 안의 원자적인 마지막 차이(범주)로서의 **우시아**이다.

이제, **정의**는 그 류 안의 종적인(원자적인) 첫 번째 것(범주)의 정의이다. 예를들어, 세 배과 두 배의 정의와 그리고이며, 직선과 곡선과 직각의 정의처럼 말이다.

그러나 **차이들**에 따른 **나뉨**은 이러한 정의에 쓸모(χρήσιμαί, 96b25)있긴 하나, 추리의 전제가 된다는 점에서만 쓸모있다. 각기 모든 추리는 정의를 전제하기 때문이다. 나아가서 나누는 길에 의해서만 있는 그 무엇 안의 모든 것 각 각이 남김없이 밝혀진다. 왜냐하면 첫 번째 것 그 다음 것 등으로 나누어 간다면 맨 마지막에는 더 이상 다른 것과 차이나지 않는 것에 다다를 수 있을 것이기 때문이다. 그리고 첫 번째 그것에는 그 류의 모든 것이 포함된다(ἐμπίπτει, 97a2). 예를들어 새의 첫 번째 것에는 모든 새 각 각이 포함되는 것처럼 말이다. 그러나 포함되는 다른 것 각 각은 이러한 **차이**들

덕분이 아니다. 많은 차이들이 종적으로 동일한 것들에 속한다는 것은, 차이 덕분에 그것들이 다른 것이 아니라는 것을 보여 주기 때문이다. 뿐만 아니라 여기 **차이**들은 자신들 사이(μεταξύ, 97a21)에 아무 것도 지니지 않는 모순적인 대립들 또한 아니다.

### 3-2-2-2)나뉨에 있어서의 조건들

그런데 나누는 동안에는 1)있는 그 무엇 안의 범주(차이)들을 철저하게 파악해야 하며, 2)첫 번째와 두 번째 것 등 등이 무엇이라는 것과 이것들에 순서가 정해져야 하고, 3)순서 매겨진 이것들은 남김없이 말하여진 모든 것이라는 것이 담보되야 한다.

'2)'는 다음처럼 완성된다. 범주(차이)들 중 첫 번째 것은, (류에) 속한다는 사실이 우연적인 것과 관련하여 삼단논법화되는 것처럼, 류를 통해 얻어진다. 그리고 이것에 나머지 모든 것들이 잇따르나 그 거꾸로는 아니므로, 두 번째 것은 다른 것들의 첫 번째 것이라는 것이 확인된다. 이어 세 번째 것은 그 다음 것의 첫 번째 것일 것이다. 상위(上位) 것은 추상된 것이고(ἀφαιρεθέντος, 97a33), 그 다음 것은 알론한 것의 첫 번째 것일 것이기 때문이다. 이런 그대로의 순서를 따라 가면 있는 그 무엇 안의 범주(**차이**)들의 순서는 정해진다.

나아가서 3)'순서 매겨진 이것(차이)들이 있는 그 무엇 안의 모든 것이라는 것'은 다음으로부터 선명해진다. 첫 번째 것이 정해지면, 이러 저러 한 각기 다른 모든 것(차이)는 이것 또는 저것에 속할 것이나 마지막 차이에는 그 아무 것도 속하지 않는다는 것이 분명 해질 것이다. 류건 차이이건 어떤

것도 빠트려지지 않을 것이기 때문이다. 이런 식으로  모든 차이들이 확인되고, 종국에는 확인되지 않는 그 어떤 것도 없게 된다.

이제, 나눔이 완성되면, 차이나지 않는 것들을 살펴보면서, 그것들 각각이 동일한 것으로서의 무엇을 지니는지를 조사한 후, 다시 동일한 류 안의 **다른** 것들을 파악해야 한다. 그런 다음 조사 된 동일한 것들을 살펴보면서 그것들이 지니는 **동일**한 것 하나를 파악(ληφθῆ, 97b10-11)하여, **로고스 하나**에 이르러야 한다. 이 동일한 것 하나와 마지막 차이로부터 이루어진 로고스 하나가 해당 프라그마의 **정의**이다. 그래서 만약 로고스 하나가 아니라 둘 이상에 이른다면, 우리가 조사하는 것은 하나가 아니라 여럿이라는 것이 분명해질 것이고[56], 그래서 그것은 유비적으로(by an ambiguty, W.D.Ross, 1923, 53쪽)만 정의일 것이다.

이렇게 해서 얻어진 모든 **정의**는 보편적인 것이다. 의사는 어떤 눈(ὀφθα-λμῷ, 97b26, 目)에게가 아니라 모든 또는 종적인 눈에게 해당되는 건강함을 말하기 때문이다. 다음으로 종적인 그것이 **정의**에 선명하게 속해야 한다.

---

56) 예를들어 자존심의 무엇임(자존심의 정의)을 조사한다고 해 보자. 알키비아데스와 아길케우스와 아이아스 그리고 뤼산드로와 소크라테스 모두 자존심있는 사람들이라면, 이들이 지니는 동일한 무엇(τὸ αὐτὸ, 97b23)하나를 파악해야 할 것이다. 앞 세 사람의 경우 모욕을 참지못함인 반면 뒤 두 사람의 경우 행(幸)에 무관심인가? 그렇다면 행(幸)에 무관심과 모욕을 참지 못함 이 두 가지 것이 지니는 동일한 것이 무엇인지를 살펴보라. 만약 없다면 두 가지 자존심이 있을 것이다.

류 안의 각기 종으로 분리되어 말해진다면-예를들어 모든 것에 있어서의 같음과 날카로움이 아니라, 색과 모양에 있어서의 같음과 소리에 있어서의 날카로움처럼 분리되어 말해진다면-, 그리고 이런 길에서 종적인 그것들에 공통인 것으로 진행한다면, 종적인 것은 정의 안에서 선명 해 질 것이다. 다음으로, 정의 할 때 비유하지 말하야 한다. 비유에 의해 말하는 것은 정의하는 것이 아니기 때문이다(150쪽, 100쪽 각주 93번).

### 3-2-2-3)나눔에 관한 비판

그러나 나뉨에 의한 정의은 논증된 것이 아니다. 논증 안에 일시적으로 전제(ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι, 90b31-32)되는, 그래서 논증에 의해 증명되야만 하는 것이 나눔에 의해 탄생한 정의이기 때문이다.

### 3-2-2-3-1)증명되지 않는 중간 항을 요청했다

그래서 나누는 자들은 자신들이 보편자로 간주한 **중간**을 '증명'한 것이 아니라, 요청(αἰτεῖται, 46a33-34)했다. 그러나 논증적인 추리가 그것을 통해 이루어지는 **중간**은 첫 번째 것 보다 항상 더 적어야 하고, 그래서 보편적이지 않아야 한다. 그러나 나뉨은 이와는 반대다(τοῦναντίον, 46b2). '보편자'를 중간으로 취하기 때문이다. 사람(Δ)의 로고스를 얻어 내기 위해서 생물(A)와 멸함(B)와 불멸(Γ)를 이들은 추측한다. 이 경우 각기 모든 A는 B 또는 Γ이다. 그런데 나누는 과정에서 이들은 사람을 A로 항상 정립한다. 따라서 A는 Δ에 속하는 것으로 추측하는 추리(삼단논법, 연역)은 각기 모든 Δ는 B 또는 Γ라는 형식을 띠게 된다. 그래서 사람이 멸 또는 불멸이라는 것

은 필연이지만, 멸이라는 것은 필연이 아니라 오히려 요청된다(αἰτεῖται, 46b12). 그러나 요청되는 바로 이것이 연역(삼단논법화)되야 한다. 나누는 자들은, 이제 계속해서, 멸하는 생물 A와 발달림 B와 발달리지 않음 Γ와 사람 Δ를 정립하면서(θέμενος, b12, 받아 들이면서), 'A는 B 안에 또는 Γ 안에 있지만, Δ의 측면에서 A이다 라고 추측(λαμβάνει,b14)한다. 각기 모든 멸하는 생물은 발 달리거나 또는 발 달리지 않으며, 사람은 멸하는 생물이라고 추측하기 때문이다. 그래서 사람의 측면에서 생물은 발 달리거나 또는 발 달리지 않는다는 것은 필연이지만, 발 달린다는 것은 필연이 아니라고 추측된다. 그러나 '발 달림' 이것이 **증명**(δεῖξαι, 46b19)돼야 한다(142쪽).

이런 식으로 항상 나누어 가면서 그들은 **보편자**를 **중간**으로서, 그리고 **차이들**로서의 극단들로서 추측할 뿐, 이것들을 증명하지 않는다. 그러나 증명되야 할 것들은 바로 그 중간이다. 그래서 사람은 필연적으로 이러한 중간(멸함과 발 달림)이라는 것이 '증명'되야 한다-조사되야 한다. 그러나 류를 통해서 나누는 자들은 증명하지도 않았고, 선명하게 하지도 않았다. 다른 길(ὁδὸς, 46b23, 33)로 빠졌기 때문이다. 이 점에서 이들은 분명히 쓸모없는 일을 했다(οὔτ'.....χρήσιμος, 46b36-37).

그러나 비록 논증이 아니기는 해도 나뉨에 의한 정의는 어떤 것을, 귀납처럼, 분명하게(δηλοῖ, 분석론 후서 베타 편 5장 91b35)하기는(증명하기는) 한다. 그것이 **중간**을 논증하는 것은 아니지만 말이다. 그래서 '약한'(ἀσθενὴς, 분석론 전서 알파 편 31 장 46a33)삼단논법(연역)이라는 것이다.

### 3-2-2)중간 (항)이란?

논증적인 추리 과정에서 증명되는 **중간**(μέσου, 90a35)은 예를들어 아래의 **이지러짐**이다.

㉠사실(τὸ ὅτι) → (해 또는) 달이 **이지러진다**(일식(日蝕)과 월식(月蝕)).
㉡이 사실의 이유(τὸ διότι) → 땅의 가림에 의한 빛의 소멸(ἀπολείπειν, 99a18).
㉢그것이 있는가(εἰ ἔστι)? → (해 또는) 달의 **이지러짐**이 있는가?
㉣있는 그것은 무엇인가(τί ἐςι)? → 땅의 가림에 의한 달빛의 결여(ςέρησις, a16)

'㉠'에서는 이지러짐 이라는 사태가, '㉡'에서는 이지러지는 이유(αἴτιον, 90a7)가, '㉢'에서는 이지러지는 것의 존재가, '㉣'에서는 이지러져 있는 것의 무엇(임, 본질)이 문제 삼아지는데, 이지러지는 사태(㉠)가 발견되면, 이지러지는 것의 존재 여부(㉢)가 조사될 것이고, 만약 그것이 있다–존재한다–면, '있는 그것의 무엇'(임, ㉣)이 조사될 것이기 때문이다(145쪽). 있는 그 무엇(본질)과 있는 그 이유(원인, ㉡)는 동일하므로 그렇다[57]. '이지러짐은 땅의

57) 아리스토텔레스의 격식(분석론 전서, 29b8-9)에 따른 중간 항을 '지구의 가림에 의한 빛 소멸(이지러짐)'(B)으로 한다면, 다음과 같은 논증이 가능 할 것이다. "만약 *빛 잃음*(이지러짐)(A)은 지구에 의해 가려짐(B)에 모두에 속하고, 그리고 지구에 의해 가려짐(B)이 달(Γ)에 속한다면, *빛 잃음*(이지러짐)(A)은 달에 속한다는 것( ὅτι)"

이것이 월식(月蝕)을 그대로 설명하지 않는가? 월식(달의 이지러짐)이라는 사실의 이유(원인)은 '지구의 가림에 의한 빛 소멸'이고, 달에 존재하는 이지러짐의 무엇임(τὸ τί ἐστιν, 본질)도 '지구의 가림에 의한 빛 결여'이기 때문이다. 여기서 그러나 달에 존재하는 이지러짐의 그 무엇임(τὸ τί

가림에 의한 달 빛의 결여'(㉣)이며 달이 이지러지는 이유는 '땅의 가림에 의한 빛의 떠남'이기 때문이다. 따라서 이 네 가지 조사 모두에서 **중간**(이지러짐)이 문제시된다.

그러나 이 네 가지를 조사하는 길은 다르며, 그 순서도 정해진다. 우선, 사실이 발견되는 것과 동시에 또는 그 후에 사실의 이유가 조사된다. 이 순서는 뒤집어질 수 없다. 그런데 만약 중간을 통해서(**διὰ μέσων**, 93a36) 사실을 발견한다면 동시에(ἅμα, 93a35) 사실과 사실의 이유를 우리는 보아 안다. 그리고, 만약 사실이 있다면, 있는 그 사실의 무엇(임, 우시아, 본질)이 조사될 것이다. 그러나 만약 중간을 통하지 않고 그 사실을 발견한다면, 사실은 보아도 사실의 이유(τὸ διότι, 93a36)을, 그래서 있는 사실의 그 무엇(임)을 알지 못 할 것이다[58]. 사실의 이유(원인)와 **있는** 사실의 무엇(임)은 동일(τὸ αὐτὸ, 90a15; ταυτόν, 94a34)하기 때문이다[59]. 바로 이러한 중간 원인

---

ἐστιν)을 그 이지러짐에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι)와 동일시하면 않된다. 각기 것에 '있어 오고 있는 그 무엇' 곧 첫 번째 우시아와 각기 것에 '있는 그 무엇'(우시아 이외의 범주들)은 구분되기 때문이다.

58) 예를들어 A(이지러짐) B(사이에 아무 것도 없다면 둥근달에 그림자를 생산할 수 없다) Γ(달) 이라고 해 보자. 그런데 중간(지구의 가림에 의한 빛의 소멸과 결여)을 통하지 않고, 바로 달의 이지러짐(Γ에 A속함)을 발견한다면, 비록 달의 이지러지는 사실은 볼지라도 그 사실의 이유(원인), 나아가서 일그러지는 달에 **있는** 그 무엇(본질)을 보아 알지는 못한다는 것이다.

59) 바로 여기에서 사실의 **이유**와 존재하는 사실의 무엇임(본질)이 동일시

을 보는 것이 바로 앎이다. 중간 것을 통한 논증을 통해 그 네 가지를 보아 알기 때문이다.

나아가서, 됐던 것과 되는 것과 있는 것과 있을 것은 모두 각 각 같은 질의 것(ὁμόγονον, 95a39)들이 아니어서, 점들처럼 서로를 지니지 못하기 때문에[60], 됐음과 됨과 있음과 '있을 '(ἐπὶ τοῦ ἔςαι, 95b26)각 각은 한계들(πέρατα, 95b4-5)이고 원자들(ἄτομα, 95b5)이다. 그래서 만약 논증이 이루어지려면 이것들은 연속적인 것(τὸ συνέχον, 95b2)을 통해 이어져야(ἐφεξῆ, 95b13)한다. 바로 이 **연속**적인 것이 **중간**이다. 따라서 중간은 **같은** (질의) 것(τὸ ὁμόγονον, 95a37)이어야 한다.

### 3-2-3)정의와 논증

**논증**(ἀπόδειξις, 90b33)은 어떤 것이(εἰ ἔστι)있다는 것을 어떤 것에 따라(τὶ κατά τινος, 90b34)증명하므로, 있는 무엇(임, τί ἐςι)을[61]'증명'하는

---

된다. 이지러짐은 무엇인가? 지구의 가림에 의한 달로부터의 빛의 결여이다. 무엇 때문에(διὰ τί, 90a16-17)이지러짐이 있는가(이유)? 또는 무엇 때문에 달이 이지러지는가? 지구의 가림에 의한 빛의 떠남이다.

60)따라서 됨(생성)과 있음의 구분은 여기에서도 드러난다(논문1, 16, 203쪽)

61) 여기서는 분석론 후서 베타 편 3 장에서는 **실체**(우시아)가 아니라 '**있는 것**이 무엇이냐'고 묻는 것처럼 여겨질 수도 있으리라. 그러나 그렇지 않다. '각기 것에 있어 오고 **있는 것**은 무엇이냐'는 물음의 변형(15쪽, 68쪽)

(δείκνυσιν, 90b34)정의는 논증과 다르다. 왜 그러한가?

첫째, 논증의 대상(어떤 것의 있음)과 정의의 대상(그것의 무엇(임))은 서로의 부분(μέρος, 91a6)이 아니기 때문이다. 만약 이것들 중 어느 하나가 다른 것 전체의 부분이라면, 모든 삼각형이 증명 될 경우 이등변삼각형은 2직각이라는 사실이 증명될 것처럼, 어떤 것이 있다는 것과 있는 그것이 무엇이라는 것 역시 그런 식으로 밝혀져야 할 것인데, 그렇지 않기 때문이다. 그래서 정의의 대상인 사실(어떤 것)의 본질과 논증의 대상인 사실(어떤 것)의 존재는 서로의 부분이 아니므로[62], 본질(무엇임)에 대한 정의가 존재함에 대한 논증일 수는 없다. 따라서 논증의 대상 중의 하나가 정의의 대상일 수는 없다.

둘째, 정의의 전체(ἅπαντος, 90b18)가 논증 전체일 수 없기 때문이다. 첫 번째 논의에 따르면, 정의와 논증을 동시에(ἅμα, b13)지니지 않는다는 것이 가능하므로(논증 대상 중의 하나가 정의의 어떠한 대상과 다르기에), 논증 없는 정의가 있을 수 있다. 이것으로부터, 안다는 것은 논증을 지니는 것[63]

---

이긴 해도, 여기의 'τί ἐςι'는 **존재**가 아니라 **우시아(본질)**의 정의에 관련된 물음이기 때문이다.

62) 사람이 있다는 것(사람의 있음, τὸ εἶναι, 92b10)과 사람이 무엇이라는 것(사람의 무엇임, 본질)은 다르다. 있음은 어떤 측면에서도 실체(29b14)가 아니기 때문이다. 있는 것은 류가 아니므로.

63)추리(ἐνσυλλογισμῳ, 테아이테토스, 186d3)에 앎이 있다는 것은 플라톤에게도 공통된다.

이므로 만약 정의가 논증이라면 단지 정의만으로도 앎이 성립한다는 불 가능한(ἀδύνατον, 90b22-23)일이 생겨날 것이다. 더구나 본질(있는 그 무엇)에 관한 로고스, 곧 순수한 정의는 단지 하나일 뿐이다. 그런데 단지 정의만으로도 앎이 가능하다면, 앎이므로 논증은 단지 하나만의 로고스로 이루어질 수 있어야 할 것이다. 그러나 이것 역시 불 가능하다. 나아가서, **정의**는 모두 보편적이면서 긍정적인 로고스인 반면, **연역**(삼단논법)에는 부정적인 것(2격)과 보편적이지 않는 로고스(3격)가 가능하며[64], 그리고 예를들어 '모든

64) "εἰ τὸ **A** **παντὶ** τῷ **B**, τὸ δὲ **B** **τινὶ** τῷ **Γ**, ὅτι τὸ **A** **τινὶ** τῷ **Γ**(29b8-9)"은 *1격*(σκῆμα, 분석론 전서 28a11), "**οὐδενὶ** τῷ **M** ὑπάρξει τὸ **N**· τὸ δέ γε **M** **παντὶ** τῷ **Ξ** ὑπέκειτο· ὥστε τὸ **N** **οὐδενὶ** τῷ **Ξ**·(27a7-8)"은 *2격*, "εἰ γὰρ **παντὶ** τὸ **Π** τῷ **Σ** ὑπαρχεῖ, τὸ δὲ **P** **τινὶ** τῷ **Σ**, καὶ τὸ **Π** **τινὶ** τῷ **P** ὑπάρχει·(28b26-27)는 *3격*인데, 3격 속하는 모든 식(moods: Darapti, Felapston, Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison)에서 보편적이지 않는 로고스가, 그리고 1격의 *Celaren*t 식과 2격의 *Cerare*와 *Camestre*s 식에서 부정(否定)적인 로고스가 허용된다는 점에서, 논증의 대상은 정의의 대상이 아니라는 것이다(*a*: 보편긍정, *e*: 보편부정, *i*:특칭긍정, *o*: 특칭부정). 반면, Barbara(1격)와 Celarent(1격)과 Cesare(2격)와 Camestres(2격)은 결론이 보편적이나 Darii(1격)와 Ferio(1격)과 Festino(2격)와 Baroco(2격)은 보편적이지 않으며, 그리고 Barbara(1격)와 Darii(1격)와 Ferio(1격)과 Festino(2격)와 Baroco(2격)은 긍정이다(W.Kneale and M.Kneale, 1962(1978), 72-72쪽 참조).

량화사(量化辭)와 대당(對當)의 방형(方形)에 있어 아래 두 가지 것에 유념 해야 한다. 위 논증에서 보여지듯, ㄱ)량화사는 주어가 아니라 모두 술어에 붙는다는 것. 알파가 모든 베타에 속하고 베타가 어떤 감마에 속하면 알파는 어떤 감마에 속한다는 것(1격)과, 어떤 뮈에 뉘가 속하지 않고 뮈가 모든 크시에 속한다면 뉘는 어떤 크시에도 속하지 않는다는 것(2격)과, 모든 시그마에 피가 속하고 로오가 어떤 시그마에 속한다면 피는 어떤 로오에 속한다는 것(3격). 따라서 '모든 사람은 죽는다–소크라테스는 사람이다–소크라테스는 죽는다' 보다는 '죽음은 모든 사람에 속하며 어떤 사람에 소크라테스가 속한다면, 소크라테스는 *어떤* 죽음에 속한다'이다. 그래서,

ㄴ)전칭(보편)과 특칭판단의 주어에는 어떤 량화사도 붙지 않는다는 것. 아리스토텔레스는 '모든'(πᾶν) 또는 '어떤'(τὶ)에 모순(ἀντιφατικῶς)되는 량화사로 '어떤 것도 아님'(μηδενί 혹는 ουδενί) 또는 '어떤 것이 아님'(τινὶ ... μὴ)을, 그리고 '모든' 또는 '어떤'에 반대(ἐναντιῶς)되는 량화사로 '어떤 그것이 아님' 또는 '어떤 것도 아님'을 설정하므로, 량화사가 주어가 아니라 술어에 붙는 다음과 같은 판단의 대당(對當) 관계가 성립된다. '죽음은 모든 사람에 속한다'(보편긍정판단)의 모순은 '죽음은 *어떤* 사람에도 속하지 않는다'(보편부정판단)인 반면 그 보편긍정판단의 반대는 '죽음은 *어떤* 그 사람에 속하지 않는다'(특징긍정판단)이며 그리고 '흼은 *어떤* 그 사람에 속하지 않는다'(특징부정판단)의 모순은 '흼은 *어떤* 그 사람에 속한다'(특징긍정판단)이고 그 특징부정판단의 반대는 '흼은 *어떤* 사람에 속하지 않는다'(보편부정판단)이다.

삼각형은 2직각과 똑같다'와 같은, 정의가 아닌 긍정(κατηγορικῶν, 90b8)각각이 논증(1격)에 허용된다. 따라서 그 전체에 있어서 논증의 대상은 정의의 대상일 수 없다. 정의되는 모든 것의 논증도, 논증되는 모든 것의 정의도, 불 가능하다는 것이다. 그래서 정의와 논증 이 양자는 어떤 동일한 대상도 지닐 수 없다. 따라서 정의와 논증은 동일한 것이 아니며, 다른 어느 하나에 다른 어느 하나가 있을 수 없다는 것이 분명하다. 기체가 같아질 것이기 때문이다.

그러나 모든 논증은 정의의 대상인 본질을 가정하고 추측하므로(ὑποτιθέμεναι καὶ λαμβάνουσαι, 90b31-32), 정의들(ὁρισμοί, b24)은 이러한 논증의 아르케애들이다. 그러나 아리스토텔레스는 나눔에 의한 정의 방법을 과학(학문)의 방법으로 받아 들이지 않는다(분석론 전서 알파 편, 31장과 분석론 후서 베타 편 5 장과 13장). 뿐만 아니라, 논증적인 추리 '안'의 것이 아니기 때문에, 나눔에 의한 정의는 앎으로 불리울 수 없다고 한다. 논증 안에서 증명될 때만 정의는 비로소 앎이라 불리우기 때문이라는 것이다. 이러한 정의를 그는 논증적인 정의라고 한다.

### 3-2-3-1)논증적인 정의와 비 논증적인 정의

논증 '안'의 정의가 있고, 그렇지 않은 정의가 있으며, 논증에 '의한' 정의가 있다. 따라서 정의도 구분된다. 논증 안의 정의는 증명되는 중간 항을 통해 논증되는 그 무엇의 자체로 하나인 로고스인 반면, 논증 안의 것이 아닌 정의는 증명되는 중간항을 통하지 않는 그래서 논증되지 않는 그 무엇의 로고스이며, 논증에 '의한' 정의는 논증 결과 '확인 된' 로고스이다. 따라

서 두 번째 정의는 비 논증적인 로고스인 반면 세 번째 정의는 논증의 결론으로서의 로고스이며 첫 번째 정의는 논증 중인 로고스이므로, 이 셋 중에서도 첫 번째와 세 번째 정의가 연역(συλλογισμὸς, 94a12)에 관련된 본질의 로고스이다. 이렇게 동일한 로고스(정의)가 세 가지 다른 길에서 말해진다.

나아가서, 소위 나눔에 의한 정의 즉 비 논증적인 정의는 어떤 것이 있다는 사실을 가리키기는 하지만 그 사실을 증명하지 못하는 것인 반면 지금 우리가 문제 삼는 정의 즉 논증적인 정의는 어떤 것이 있다는 사실과 더불어 그것이 있는 이유를 증명 해 낸다. 전자는 천둥의 무엇(임)만을 말해주지만 후자(논증적인 정의)는 천둥의 무엇임과 더불어 천둥치는 이유를 함께 증명 해 주기 때문이다. 불이 구름 안에서 소멸(B)되기 때문에 치는 천둥(A)은 그러한 구름(Γ) 안에서 소멸하는 불의 소리이므로, 천둥치는 이유와 천둥의 무엇(임)이 함께 증명 해 주므로 그렇다. 이런 식으로 정의는 다른 길(τρόπον, 94a6)로 말해진다-차이 난다(διαφέρων, a12)[65]. 첫째, 논증에 따르

65) 그러나 이것이 정의를 소위 실질적인 것과 이름 뿐인 것으로 구분 해 주지는 못할 것처럼 보인다. 실질 정의의 '실질'이 정의 대상의 존재를 의미한다면 말이다. 나눔에 의한 정의 역시 대상도 '존재'하기 때문이다. 비록 논증적인 정의에서와 마찬가지로, 정의 안에 그 대상이 존재하지 않기는 해도 말이 다(50쪽). 물론 나눔에 의한 정의는, 아리스토텔레스에 따르면, 증명되지 않는 중간항을 전제하는 까닭에 앎의 수준에서의 인식은 아니다.

나아가서 논증적인 정의는 비 논증적인 정의와 구분될 뿐만 아니라, 여

는 정립(τῇ θέσει.....τῆς ἀποδείξεως, 94a2)인 논증 안의 정의, 둘째, 非 논증적(ἀναπόδεικτος, 94a10)정립인 소위 나눔에 의한 정의, 셋째, 논증 결과 '확인'되는 정의등. 따라서 나눔에 의한 정의는 있는 그 무엇(임)을 논증하지 못하는 로고스인 반면, 논증적인 정의는 있는 그 무엇을 연역(삼단논법) 해 내는 로고스이다. 그리고 이 경우에만 정의는 앎이다(54쪽).

---

러 가지로 말해지는 'focal'(하나를 간접적으로 가리키면서, 그 하나에로 환원될 수 있는-수렴될 수 있는- 것들을 직접 가리키는) '정의'(τὸν ὁρισμὸν, 형이상학, 제타(5), 1031a9)와도 구분된다.

따라서, 이러한 구분은 정의를 실재적인 것과 단지 이름 뿐인 것으로 나누는 것에 상응하지는 않을 것처럼 보인다. Whitaker에 따르면, '아리스토텔레스에게는 이름 뿐인 정의로부터 실제적인 정의로 나아가는 또는 어떤 낱말이 지시한다고 여겨지는 것으로부터 그것이 실제로 지시하는 것으로 나아가는 그런 탐구를 위한 방법[a mathod of enquiry, Whitaker(1966, 212쪽)]이 없다'(**Rijk**, 2002(I), 705-706쪽도 참조).

### 4)존재와 실체(οὐσία)

아리스토텔레스에서의 정의 대상은 존재가 아니라 실체(우시아)이며, 존재물음은 우시아를 나타내는 표현인 '있어 오고 있는 그 무엇'으로 변형됐다는 것을 앞에서 언급됐다(15쪽, 62쪽 각주 60번). 그렇다면 왜 그는 플라톤의 '있는 것은 무엇이냐'를 '우시아는 무엇이냐'에로 환원시켰을까? 이 물음에 답하기에 앞서 소피스트 편에서 제기되는 존재물음을 살펴보기 위해 나는 관련 번역(1쪽)을 다시 반복 하므로서 논의를 시작하고져 한다.

### 4-1)플라톤의 존재물음

> "1) 따라서, 우리는 어려움에 빠졌으므로, **있는 것**이 발설 될 때마다 가리켜지는 그 **무엇**을 당신들은 우리에게 충분하게 밝히기를 바랍니다. 당신들은 그것을 오래 전에 인식했을 것이지만, 우리는 이전에 알았다 싶었는데 지금 어려움에 빠졌기 때문입니다. (있는 것이 발설될 때 가리켜지는 무엇) 그것을 우리에게 먼저 가르쳐 주십시오(소., 244a4-8) "

어려움에 빠졌다면 이로부터 벗어나야 하는데, 그러기 위해서는 먼저 어려움들이 도대체 어떤 것들인지가 선명 해 져야 한다.

#### 4-1-1)아포리아

꼬리를 물고 이어지는 어려움(ἀπορίας, 236e3)들은 있지 않는 것을(εἴδυλα, 234c6)을 **말** 하려는[66]데서부터 시작된다. 있지 않는 것을 말하기

66)'있지 않는 것은 있지 않다'고 하면서 교묘하게, 있지않는 것의 엄청난

위해서는, 어떻게든 그것이있다고 해야 하는 데, 이 때 빠져드는 불합리한(ἄτοπον, 소., 240c2) 모순(ἐναντία, 소, 241e5)때문이다. 바로 이것이 소피스트 편이 보여 주는 첫 번째 어려움이다. 그리고 이 어려움에 '전혀 있지 않는 것에 대해서는 입조차 벙긋할 수 없다[67]'(τὸ μὴ ὄν αὐτο καθ' αὑτό ... φθέγξσθαι δυνατὸν, 소., 238c8)는 두 번째 어려움이 더 해진다(157쪽).

그러나 다행스럽게도, **있지 않는 것**은 어느 하나가 밝혀지면 다른 하나도 덩달아서 밝혀지는 **있는 것**의 짝이다. 그래서 있지 않는 것에 관한 어려움은 있는 것에 호소 함으로서 해소 될 수 있을 것이라는 희망이 솟을

---

어두움(τὴν σκοτεινότητα, 소., 254a4-5)에 숨어드는 자가 소피스트로 규정된다는 것, 그래서 소피스트를 반박(에렝코스)하기 위해서는 '있지않는 것도 어떻게든 있다'는 것을 증명해야 한다는 것, 그러나 '있지않는 것도 있다'고 말한다고 해서 '있지 않다고 생각하지도 마라'고 훈계하는 아버지 파르메니데스를 나 엘레아 낯선이가 죽이는 불경(22쪽 각주 21번)으로 오해하지는 말라는 것(μή με οἷον πατραλοίαν ὑπολάβῃς γίγνεσθαί τινα. 241d3 행여 내가 아버지를 죽이러드는 어떤 짓을 하려 한다고 여겨서는 안 되네)(93쪽 각주 88번), 왜냐하면 있지 않음의 '않음'(τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ, 257c1)은 '다름'( ἕτερον, 257a4)을 뜻하기 때문에 '있지 않는 것도 있다'는 말이 가능하기 때문이라는 것, 그래서 결국 소피스트의 거짓은 폭로된다는 것-거짓 말도 존재한다는 것-이 관련 전체 맥락이다.

67) 전혀 있지 않는 것은 생각 불 가능한 비 언어적이며 비 로고스적인 것이다(소., 238c8-10).

수도 있으리라.

“ 16)그렇다면 지금 (우리는) **있는** 것과 관련해서 확실히 [있지 않는 것의 어려움] 보다 더 작은 어려움에 있는가 - 오 오! 낯선이여 더 많은 어려움에 (우리가 있는 것으로) 저에게는 나타납니다라고, 가능한 한, 말하렵니다 - 그렇다면 여기 이것을 우리 그 어려움으로 놓세나. **있는** 것 과 **있지 않는** 것은 똑 같이(ἐξ ἴσου, 250e6)어려우므로, 이것들 가운데 다른 것이 불 분명하게든 선명하게든 나타나는 그 만큼 그렇게 다른 것도 나타낼 거라는 그래서 다른 어떤 것을 알아 볼 수 없다 하더래도 동시에 양자에 그렇게 우리가 할 수 [있는]한 어떻게든 규정되는 로고스가 있을 것이는 희망이  다시 지금 [생기네]-아름답습니다(250e1-251a4) ”

하나가 어느 하나는 **‘아니’**(μὴ, 250e6)라는 점에서 존재와 **‘비’**존재는 서로에 관련되므로, 하나가 밝혀지면 다른 하나도 *그렇게*(*οὕτως*, 250e8) 밝혀질 수 있을  것이라는 희망이 생긴다. 우리는 영혼 안에서 존재와 비존재에 관련된 똑 같은 속성(πάθος, 243c3)을 겪으므로, 존재물음의 아포리아는 비존재의 그것들과 상호 관련된다는 것이다. 그래서 어느 한 쪽 어려움이 해소 안 될 경우 다른 한 쪽에로 닥아 서는 것은 좋은 전략이다.

“17) 지금 우리를 어렵게하는 **있지 않는 것**을 누군가 썻을 적 마다 나는 정확하게(ἀκριβῶς, 243b9)이해했다고 젊었을 적에 여겼었지만 지금 우리는 그 (있지 않는) 것에 관한 어려움에 처해 [있다]는 것을 자네는 보기 때문일세 - 보지요 - 다른 것이 아니라 이 (있는) 것과 관련해서도 우리는 어떤 자가 그(있는)것을 발설할 때 마다 비록 아주 쉽게 말하고 이해한다고 하지(μανθάνειν, 234c4)만 **있는** 그것에 관련해서도 아마 영혼 안에 그와 동일한 속성(πάθος, 243c3)을 더 적지 않게 똑 같이 겪을 걸세. (**있는 것**과 **있지 않는 것**) 양자에 대해 똑 같은 상태일 걸세 - 똑같습니다 ..... **있는 것**을 말하는 자들이 분명히 상정하는 것이 **무엇(τί)**인지를 철저히 음미하면서(διερευνήσασθαι, 243d4) 이( 있는) 것을 먼저 말해야한다는 것이 분명합니다(243b7 - 243d5) ”

그러나 '**있는 것은 무엇이냐**'는 존재물음[68]의 답, '여럿[69]', '하나', '몸'. (친구들의) '이데아' 모두 어려움만 더욱 가중시키는 것처럼 보인다.

### 4-1-1-1)하나와 여럿

#### 4-1-1-1-1)여럿

먼저, '여럿'이라는 답이 가져오는 어려움(67쪽)은 다음과 같다. '**존재**는 모두 음(陰)과 양(陽) 또는 이러한 어떤 *두 가지***다**' 라고 말할 때 마다, 어느 때이든 양자(兩者)와 관련되어 발설되면서 그 양자와 각각에 걸리는 것은 무엇인가? **존재**인가? 그렇다면 걸리는 그 무엇은 저 둘과 나란한 *세 번째*(77쪽) *것*인가? 그리고 세 번째인 것은 그 두 가지를 제외한 모든 것인가? 모든 것이라면 양자는 같이(ὁποίως, 243e5)존재하지 못 할 것이다. 같다면, 아마 양자 어느 것도 진실로 둘이 아니라 하나일 것이기 때문이다. 똑같아질( ἴσος, 243e9)것이므로 그렇다.

#### 4-1-1-1-2)하나

그러나 있는 모든 것을 **하나**( ... ἕν ... τὸ πᾶν ... τὸ ὄν, 244b6-7)라고 해

---

68) 엘레아 낯선이는 '있는 것은 무엇이냐'에 '**있는 것들은 몇 가지며 어떠한 것**(πόσα τε καὶ ποῖα, 246c6)이냐'는 물음을 포함시킨다.

69) 엘레아 사람들은 하나라고, 다른 사람들은 양과 음(마름과 축축 등) 두 가지라고, 어떤 사람들은 세 가지(싸움과 사랑과 결혼?)라고 신화에 의해(τοῖς μύθοις, 소., 242d6)말해준다(1쪽).

도 다른 어려움에 직면한다. 먼저, 동일한 *하나*가 두 **이름**으로 불리우지 못할 것이기 때문이다. 두 이름으로 불리운다면 두 가지가 있을 것이므로 그렇다. 나아가서, 본디 **'것'**은 **'있는'**과 늘 붙는데, 그러한 **'것'**을 '**이름**' *다르다*고 할 경우, 이미 둘을 말하는 것이며, 이를 피하기 위해 *동일하다*고 할 경우 이름은 필연적으로 하나도 아닌 것의 이름이 되며, 설령 어떤 것의 이름이라고 해도 있는 다른 어떤 것의 이름이 아니라 단지 이름뿐인 것의 이름이 될 것이다. 있는 것을 하나라고 말하는 자들은 이름을 있는 것으로 간주하지 않기 때문이다[70].

다음으로, **있는 '하나'**를 그 **전체**와 *동일*시하기도 어렵고 *다르다고* 보기도 어렵다. *동일하다면* 가운데와 극단들을 지니는 공과 같다고 말해지는 그 하나의 부분들 모두가(πᾶν, 245a3) 바로 하나 전체일 것이므로 부분들 각각은 전체 하나의 속성을 반드시 지닐 것이다. 따라서 하나가 자신의 부분들의 전체와 *동일시* 된다면, 하나는 나누어질 수 밖에 없을 것이고,결국 *하나* 보다 *많게* 될 것이다. 뿐만 아니라, 이 경우 나뉜 부분들로 있는 것은 전체 자체가 아닐 것이므로 전체 자체이기 위해서 자기 자신을 필요로 할 것인데, 이 때 자기 자신은 분리되야 할 것이다. 그러나 있는 것과 분리되면 있지 않게 된다. 나아가서, *다르다*면 그래서 *전체*가 아니라면, **있는 것**은 어느 한 때도 있지 않을 것이다. 생성 **되는 것**은 전체로 되는데 전체가 아니므로, **됨(γένεσιν, 245d5)**도 **실체(우시아, οὐσίαν, 245d4)**도 있지 않을

70) 파르메니데스는 감각적인 사물 각 각은 있는 것이 아니라 모두 단지 이름(ὄνομα, 단편 19.2)이라고 말한다.

것이기 때문이다. 뿐만 아니라, 그 만큼한 것도 있지 않을 것이다. 전체는 량적으로 그 만큼한 것인데 있는 것은 전체가 아니기 때문이다.

따라서, 있는 것을 반대되는 둘로 볼 경우 존재는 **다른** 세 번째 것일 수 밖에 없어(두 가지 것과 존재가 **동일**하다면, 두 가지 것은 하나일 수 밖에 없기 때문에), ㄱ)두 가지 것은 같이 존재 할 수 없게 되고, 하나로 볼 경우 ㄴ-1)동일한 것이 다른 여러 이름으로 불리워질 수 없을 뿐만 아니라 (불리운다면, 이미 여럿이기 때문에) ㄴ-2)이름을 프라그마('것')와 **동일**하다고도 **다르**다고 말 할 수 없게 된다(*동일*하다면 이름 뿐인 이름이되고, *다르다*면 두 가지 것을 말하는 것이기 때문에). 나아가서, 하나가 *부분*들을 지니는 공과 같을 경우, 부분들의 *전체*와 하나가 **동일하다**면 ㄴ-3-1)하나는 전체의 부분들로 나뉠 뿐만 아니라 그 각 각도 전체여야 할 것이므로 전체이기 위해서 하나 자신으로부터 하나 자신이 빠져나가게 돼 결국 ㄴ-3-2) 있는 하나가 있지 않게 될 것이며, 자신의 부분들 전체와 하나가 **다르다**면 ㄴ-4)어느 것도 있지 않게 될 것이다(생성되는 것은 전체로 이루어지는데, 있는 하나가 그 전체와 다르다면 생성도 우시아도 있지 않을 것이기 때문에). 이런 어려움(81, 86쪽)들을 다시 아래처럼 정리 해 보면,

ㄱ)두 가지 것은 같이 존재 할 수 없다,

ㄴ)동일한 것이 다른 여러 이름으로 불리워질 수 없다
ㄷ)이름을 프라그마('것')와 동일하다고도 다르다고도 말 할 수 없게 된다
ㄹ)하나는 전체의 부분들로 나뉜다
ㅁ)있는 하나가 있지 않다
ㅂ)어느 것도 생성되지 않는다

'ㄱ)'은 여럿에 관한 어려움인 반면 'ㄴ)~ㅂ)'은 하나에 관한 어려움이

다. 그리고 이것들 중 'ㄱ)'과 'ㄹ)'과 'ㅁ)'은 비 모순율을 근거로 한 반박이다. '존재한다'와 '존재하지않는다', '나뉘다'와 '나뉘지 않다'는 서로 모순[71] 이기 때문이다(23쪽). 그러나 'ㄴ)'과 'ㄷ)'과 'ㅂ)'은 비 모순율과 관련없다. 이름과 관련되는 어려움으로서의 'ㄴ)'은 동일한 하나가 여러 이름으로 불리워질 수 있다는 전제 하에, 'ㄷ)'은 이름은 사태와 동일하거나 또는 다르다는 전제 하에, 성립하는 어려움이기 때문이며, 'ㅂ)'은 생성과 우시아에 관한 어려움이기 때문이다(87쪽).

따라서 비록 정의하는 것은 아니지만, 비 모순율에 근거한 반박은 정의 여부를 판가름 해 주는 방법이라는 것은 분명하다(21쪽). 따라서 모순되는 로고스를 함축하지 않아야 한다는 '비 모순율'은 정의 법칙 중의 하나이다.

#### 4-1-1-2)기간토마키아(유물론과 이데아론)

이미 보여진 것처럼, 존재를 수량적(數量的)으로 규정하는 로고스들은 존재의 **동일성**과 **타자성**(헤태론)의 측면에 있어서 어려움들을 수반한다[72]

---

71) 모순에 직면하는 어려움은 소피스트 편에서 비존재를 말하려는 가운데서 직면하게 된 어려움이었다. 그리고 비 모순율의 이러한 쓰임새는 이미 유티프론 편에서 확인됐다(23쪽).

72) 여럿일 경우에는 존재 자신의 *동일성*과 관련하여, 하나일 경우에는 존재 자신의 *타자성*과 관련하여 심각한 어려움에 직면한다. *타자(다른 것)*들의 존재가 *동일*하다면 어떤 것도 여럿일 수 없는 반면 *동일*한 하나의 존재

(246c4-246a3). 그러나 존재를 질(ποῖα, 246c6)적으로[73]규정하는 로고스들은 다른 측면에서 즉 **운동**과 **정지**의 측면에서 어려움들을 수반한다는 것(기간토마키아(245e6-252e8. 22쪽 각주 21번)이 보여진다.

### 4-1-1-2-1)유물론

기간토마키아(거인들과의 전쟁)라는 이름이 붙여진 것은, 땅으로부터 생겨난 것(보이는 몸)만을 우시아(실체)라고 우기는(유물론) 자들이, 땅(가이아)으로부터 생겨난 것들을 무기로 삼아 싸우는 거인들처럼, '신들'의 친구(이데아론 자)들에게 선전포고도 없이 엄청난(ἄπλετος, 246c3)싸움을 걸어 온다는 것을 강조하기 위함 이었으리라. 그러나 이 전쟁에서 엘레아 낯선이가 거인들 쪽에 내민 것은 유물론의 단점(어려움)들을 해소하는, 존재에 관한 납득할 만한 더 나은 정의(호로스)였다. 이 정의에 동의하게 되면, 보이는 몸 아닌(ἀσώματον, 247c1)것들도 존재한다는 것을 깨닫게 될 것이라는 기대에서 말이다. 간략히 서술 해 보자.

동의를 얻어내려면 유물론 자들이 동의하는 것으로부터 논의를 시작해

---

가 *다르다*면(타자들이라면) 어떤 것도 하나일 수 없기 때문이다.

73)여기서부터 엘레아 낯선이는 존재(온, **ὄν**)대신에 우시아(**οὐσία**, 246a5, 실체)(28쪽)라는 표현을 사용하기 시작한다-있는 것을 말하는 것은 있지 않는 것을 말하는 것 보다 더 쉬운(εὐπορώτερον, 246a1)것은 아니라는 것을 확인하기 위해, 다른(헤태론)측면에서 다르(알론)게 있는 것에 관해 말하는 자들을 살펴보자는 맥락에서 말이다. 물론 '존재'라는 표현도 섞여 쓰인다.

야 할 것인데, '**영혼**은 있다' 라는 로고스가 바로 그것이다. 이 로고스는 낯선이가 몸이 아닌 아주 작은(σμισρὸν, 247d1)것들도 있다는 것을 이끌어 내기 위해 선택한 것이다. 먼저, 그는 죽은 것을 가리킨다. 죽어 '있는' 것에는 영혼이 있지 않다는 것을 그들도 받아 들일 것이기 때문이다. 그래서 죽은 **몸**(생물)은 **영혼**을 지니지 않는다는 것이 전제된다. 물론 죽은 몸 또한 '있기'는 해도 말이다. 따라서, 몸은 죽어도 영혼은 살아 있다. 그러나 산 영혼을 죽은 몸은 지니지 못한다. 바로 이 지점에서 몸으로부터 떨어져 나간 것 곧 영혼이 있다는 것이 그들에게서 확인된다.

이제, 분리(分離)된 영혼이 있다면 올바름과 신중함 등과 같은 영혼의 **덕들**(ἀρετῆς, 247b2)역시 있을 것이다. 올바른 영혼이 있는가 하면 그렇지 못한 영혼도 있으며, 신중한 영혼이 있는가 하면 신중하지 못한 영혼도 있기 때문이다. 올바름 또는 신중함 등의 덕들이 임 해야(παρουσίᾳ, 247a5)만 영혼은 올바르거나 신중하므로 그렇다. 따라서 영혼과 나란히 그로부터 생성될 수 있는 것은 어떤 것이든 **있다**(εἶναι, 247a9). 그러나 (영혼의) 덕들은 보이며 건드려지는 것이 아니라 보이지 않는(ἀόρατα, 247b4)것들이다[74].

**4-1-1-2-1-1)하고 겪는 힘으로서의 정의₀**

---

74) 죽은 몸이 있다는 것으로부터 영혼은 몸과 분리된다는 것이, 영혼은 몸과 분리해 있다는 것으로부터 영혼의 덕도 몸과 분리해 있다는 것이, 몸과 분리해 있는 영혼과 영혼의 덕으로부터 덕들은 몸 아닌 것이라는 것이, 몸 아닌 것으로부터 영혼과 영혼의 덕은 보이거나 만져지는 것이 아니라는 것이 이끌려 나온다.

따라서 몸 아닌 아주 작은 것들이 있다. 그런데, 몸도 있고 몸 아닌 것도 있다면, 몸으로 **있는** 것 그리고 몸 아닌 것으로 **있는** 것 이 *양자에 걸리*는 바로 그 **있음**은 어떠한 것일까[75]? 하고 겪는 **힘**이다.

> "18)아주 쉽고 아주 작게 단지 한 번 만이라도 무엇이든 다른 것을 자연스레 **행하(τὸ ποιεῖν, 247e1)거나 겪는(τὸ παθεῖν, e1) 힘**(δύναμιν, 247d8)을 지니는 것은 무엇이든 있는 그 어떠한 것이라고 나는 말 한다네. 있는 것들(τά ὄντα, e3)은 힘 이외의 다른 어떤 것도 아니라는 **정의**(ὅρον, e3, 표지)주어지기 때문이네-그들은 주어진 이것보다 더 나은 것을 결코 말하지 못할 것이므로, 이것이 받아들어집니다(247d8-e6) "

따라서, 몸인 것과 몸 아닌 아주 작은 것(신중함 올바름, 영혼)이 *양자적*으로 함께 지니는 것은 힘이다. 이러한 힘은 다른 것을 *하고 겪*는 **힘**이다. 순간적으로 미세하게 겪거나 행 할 지라도, 겪거나 하는 것은 반드시 힘을 지녀야 하기 때문이다[76]. 다음처럼 다시 정리해 보자

---

75) '있는 것을 음과 양 이 두 가지라고 전제하면 이 *양자에 걸리*는 있음은 무엇일까?' 라는 물음에 답하기 어렵다는 것을 확인하는 엘레아 낯선이의 로고스(243d6-243e7)를 다시 기억 해 보라. *양자에 걸리*는 존재가 양자와 *다*른 세 번째 것일 터인데(*동일하다*면 양자가 아니라 하나만이 있을 것이므로), 이 경우 양자는 같이 존재 할 수 없다는 것을 지적 해 낸 엘레아 낯선이가 기억될 것이다. 여기서도 존재가 몸인 것 과 몸 아닌 것에 *양자에 걸리*는 것은 마찬가지다. 그러나 거기에서는 있는 것이 량적인 측면에서 고찰되는 반면, 여기서는 질적인 측면에서 고찰된다. 그렇다면, 이렇게 *양자에 걸려* 있는 것은 어떠한 것(τὸ ποῖον, 247d7)인가?

살아 있는 것이 영혼이라면
죽은 몸에는 영혼이 있지 않을 것이므로
영혼은 몸과 분리해 있다. 그리고,

**영혼**이 있고,
[스스로 움직이는 것이 영혼이라면]
영혼으로부터 덕이 생성되는데,
영혼은 (죽은) 몸과 분리해 있으므로
덕도 몸과 분리될 것이다. 나아가서
그 덕은 아주 작다

**몸**은 크며
큰 것이 보인다면,
몸은 보이는 것이다. 반면에
덕은 아주 작고
아주 작은 것은 보이지 않는다면,
덕은 보이는 것이 아니다. 따라서,

보이는 것도 **있**고
보이지 않는 것도 **있다**면,
있는 것은 보이기도 하며 보이지 않기도 한다. 그렇다면,

**있는 이것**은 어떠한 것(Τὸ ποῖον 247d7)인가
그것은 *하고 겪는* **힘**이다.
[몸은 겪는 반면
영혼은 (인식)하는 데,]
하거나 겪는 것은 반드시 힘을 지니기 때문이다.

---

76) 우리는 보통 "어떤 것을 하는 데에는 힘이 '있어야' 하지만, 어떤 것을 겪는 데에는 힘이 '있지 않아'도 된다"고 말하곤 하지만, 엘레아 낯선이에 따르면 무슨 일을 하거나 겪으려면 반드시 힘을 '지녀야' 한다. 힘을 지니지 않으면 어떤 것도 겪지 못하기 때문이다.

다음과 같은 말을 하면서 엘레아 낯선이는 자신의 에이도스 친구들에로 넘어 간다.

"19)매끈하네. 후에[77] 우리와 그들에게 똑 같이 [이와는] 다른 [정의]가 나타날 수도 있을거네. 그렇지만 이것은 그들과 관련하여 우리에게 두루(μενέτω, 248a1)함께 동의될 것이네. - 두루 - 이제 다른 자들 [곧] **에이도스**들의 친구들에게로 우리 가보세. 자네는 우리에게 그들 대신에(παρὰ, 248d5)해석해 주게 - 예(247e7-248a9) "

소피스트 정의에서 와는 달리, 관련 여기에서는 힘이라는 정의에 다다르게 위한 어떤 나눔도 행해지지 않는 단순한 주고 받는 대화가 이어진 것처럼 보인다. 엘레아 낯선이가 피력(披瀝)하는 의견을 테아이테토스가 추인(追認)하는 형식을 띠기는 해도 말이다. 그리고 '존재에 대한 다른 정의가 후에[80] 주어질 수 있다'는 낯선이의 말은 여기 존재 정의가 다음 정의로 이어질 것이라는 것을, 그래서 최종적인 정의가 아니라는 보여준다. 낯선이를 계속 따라 가 보자.

### 4-1-1-2-2)에이도스 론

#### 4-1-1-2-2-1)'정의$_{01}$'과 '정의$_{02}$'의 아포리아

량적인 측면이 아니라, 질적인 측면에서 있는 것을 말하는 자들 중, 땅에서 솟아 나온 거인들은 몸만을 실체라고 우기는 반면, '친구'들은 에이도

77) '보다 후에'(εἰς ὕστερον, 247e7)는 같은 대화 편 '249d2-d4'와 '250c6-c7'을 가리킨다고 나는 본다. 물론 최종적인 것은 아니라고 보지만 말이다.

스를 진짜 있는 것(우시아)라고 하기 때문에, 이 양쪽 모두가 동의 할 수 있는 로고스를, 비록 어렵기는 해도, 찾아 가는 과정 중에 우리는 있다. 이러한 과정에서 '거인'들은 하고 겪는 힘이라는 존재의 정의(호로스)에 동의할 것이므로, 에이도스 친구들도 동의할 수 있을 이 정의와 관련된 그러나 나아간 더 나은 정의들, '정의$_1$'과 '정의$_2$'를 낯선이는 다음처럼 제시한다[78] (99쪽).

"20) 어린이가 기도하는 [심정]으로 [**정의$_{01}$**]**있는 모든 것은 움직이지않음과 움직여왔음에 *양자적인* 것**(ἅσα ἀκίνητα καὶ κεκινημένα, **τὸ ὄν** τε καὶ **τὸ πᾶν**[79]. συναμφότερα λέγειν, d3-4)이라고 말해야하는 것처럼 여겨지네 - 가장 진리입니다(249d2-d5) "

"21) 움직임과 정지가 **있다**고 말 할 때마다 실로 우리는 **있는 것**을 세 번째 어떤 것이다고 선언하려 하지요 - 따라서 있는 것은 정지와 움직임에 ***양자적인***(συναμφότερον, 250c3)것이 아니라 실로 다른 어떤 것일세 - 그럴 것처럼 보입니다 - 그래서 [**정의$_{02}$**]**있는 것은 자신의 자연에 따라 정지됐던 것도 [지금] 움직여지는 것도 아니라네**(Κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα **τὸ ὄν** οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται, c5-6)(250c2-c7) "

---

78) 대부분의 주석가들은 존재의 여기 정의$_1$과 정의$_2$를 정의 또는 표지로 받아들이지 않는다. 대신 이와 관련하여 이데아에 부여됐을 것처럼 여겨지는 '정신적인' 움직임 만을 문제 삼아, 소위 초·중기 대화 편과의 단절 내지는 발전 여부를 문제 삼 곤 한다. 그러나 이것은 여기 정의들에서 표현되는 시간을 무시하는 것이며, 그래서 전체적인 맥락을 놓치는 것이다.

79) '있는 모든 것' 이라는 표현은 파르메니데스 단편 8.3-5의 '있는 것'과 '모든 것'의 연결을 생각나게 한다는 것을 나는 10 쪽 각주 4 번에서 이미 언급했다.

그러나 **정의$_{01}$**, '있는 것은(지금)움직이지 않으면서 움직였던 것'으로, 즉 움직임지 않음과 움직였음에 양자적인 것으로 규정하면, '량'적으로 규정할 때와 같은 다음 어려움에 직면한다(73쪽). 음과 양 등 반대되는 두 가지가 있다면, 그리고 있음이 *양자적*으로 그 두 가지 것에 걸린다면, 첫째, 있음이 그 두 가지 것과 **다를** 경우 *양자(兩者)*는 '*같이*' 있을 수 없을 것이고, 둘째, *동일*할 경우 그 두 가지 것은 둘이 아니라 하나일 것 이라는 우시아의 량적인 규정의 어려움과 비슷하게, 우시아의 질적인 규정에 있어서도 가장 **반대**(모순, ἐναντιώτατα, 250a8)되는 움직임과 정지에 양자적인 있음이 이 양자와 동일할 경우, 움직임과 정지가 '같은(ὁμοίως, 250a11)'것이 되므로 움직임이 정지할 것이고 정지가 움직이게 된다는 어려움이 잇따르기 때문이다. 그래서, 있는 것(의 있음)을 움직임과 정지에 *양자적인*(συναμφότερον, 250c3)것이 아니라, 움직임과 정지를 둘러 쌓는(περιεχομένην, 250b8), 이것들과 나란한(παρὰ, 250b7) 다른 세 번째 것(67쪽)으로 전제하여, **정의$_{02}$**, '있는 것은 정지했던 것도 (지금) 움직여지는 것도 아니다'(τὸ ὂν οὔτε ἕστηκεν οὔτε κινεῖται, 250c6-7)라고 해 보자. 그러나 이것은 *다른 더 심각한(ἐν πλείονι, 250e3)어려움*을 안고 있는 것처럼 보인다. 만약 (주욱 있어 왔던)정지와 (지금 겪는)움직임이 아니라면, 우시아는 이 양자 밖에서(ἐκτὸς, 250d2) 돌출해야 할 것이나, 이것은 가장 크게 불 가능하기 때문이다.

그렇다면, **정의$_{01}$**은 정지가 움직이고 움직임이 정지한다는 모순적인 로고스를 함축하는, **정의$_{02}$**는 존재는 움직임도 정지도 아니라는 가장 불합리한로고스를 함축하는 어려움에 빠지는 것처럼 보인다.

우선, 먼저 정의$_{01}$과 정의$_{02}$에 이르는 과정을 살펴보자.

### 4-1-1-2-2-2)'정의01'과 '정의02'의 연역

**정의01**: 있는 것은 움직여져 왔으나 지금은 움직이지 않는 것이다

영혼이 감각을 통해서는 생성된 몸과, 논리(로기스모스)를 통해서는 우시아와 관계하는 교통은 마주치는 어떤 것으로부터 오는 힘에 의해 겪고 행하는 영혼의 인식이라는 것부터 시작한다. 이러한 인식에 있어서 인식*하*는 것은 영혼인 반면 인식*되*는 것은 몸과 우시아이다. 영혼의 **인식 함**과 우시아의 **인식 됨**[80] 바로 요것이 영혼과 우시아가 지니는 힘으로부터 유래하는 *겪음*과 (행)*함*, 곧 **움직임**이다. 움직여지는 한 인식*되며*, 움직이는 한 인식*하기* 때문이다. 이러한 구별되는 움직임의 *하고 겪음*은 동시적이

---

80) 영혼에 의해 인식 **될** 때, 우시아(존재, 실체)가 움직**이지** 않는다는 것은 분명하다. 되는 것 즉 겪는 것은 하는 것과 선명하게 구분되기 때문이다. 그러나 겪는 것도 일 종의 움직임이라면 우시아는 비록 움직이지는 않지만 움직여졌다는 것도 분명하다. 수동(受動)과 능동(能動)은 구분되는 '종'이지만 동(動, 움직'임')이라는 동일한 '류'에 속하기 때문이다. 그렇다면 '움직임을 겪음'은 어떠한 자연을 지니는가—이것은 테아이테토스의 **재인**(ἀναγνοριζεῖν, 테아이테토스 편, 193c4, 박홍규 전집 2, 192와 199쪽 참조)과 결부되는 '움직*여지*는 *겪*는 우시아(τὴν φερομένην ταύτην, 179d3, 177c7)의 자기 동일성은 유지되는가?' 라는 물음에 관련된다. 물론 여기서 문제되는 인식은 감각이 아니다. 감각은 겪어지는 몸에 관한 인식이기 때문이다.

사랑은 경건의 **우시아**가 아니라 속성이라는 것을 증명하기 위해, 함(수동)과 겪음(능동)을 구분하는 유티프론 편(28쪽)을 참조하라.

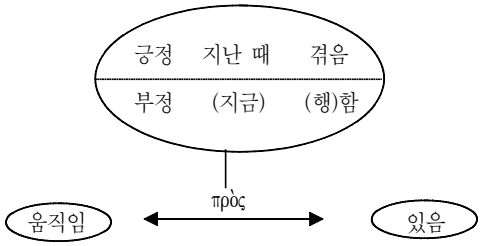
다—인식 *할* 때(ὡς, 248d10)인식*된다*. 인식*하기* 전에 인식*되*는 것도 아니요, 인식*한* 후에 인식 *되*는 것도 아니므로 그렇다. 따라서 움직*이고* 움직*여지*는 한, 영혼은 실체를 인식*하고* 실체는 영혼에 의해서 인식된다. *하고 되*는 것은 서로 분리되어 일어나는 것이 아니기 때문이다. 그래서 ㄱ)**움직임이 *있다***.

이것이 분명하다면, 영혼에 생명이 있다. 생명을 지닌 것이 움직이지 않는다는 것은 불 합리(ἄλογα, 249b1) 때문이다. 그런데 생명을 지닌 것이 만약 완전한 것이라면, 그것에 누스가 없을까? 없을 리가 없다. 따라서 영혼 안에는 생명과 누스가 있음이 틀림없다. 그러나 만약 모든 것이 흐르고 움직여질 뿐이라면, 움직이지 않는 것은 있는 것으로부터 빠질 것이고, 결국 모든 것은 정지로부터 분리되어 동일한 것에 관해 **동일**한 측면에서 어느 때든 동일할 수 없을 것이다(95쪽). 움직임을 지닌 것은 같은 상태로 머무르려하지 않는 반면 정지한 것은 같은 상태에 머무르려 하기 때문이다. 그런데 이런 동일한 것들 없이는(ἄνευ, 249b1)결코 누우스는 있을 수 없다. 누우스는 동일한 것을 바라 보기 때문이다. 보자! 누우스는 있지 않은가? 그래서 영혼(누스) 밖에 ㄴ)**정지가 *있다***. 그리고'ㄴ)'과 'ㄱ)'으로부터 움직임과 정지에 양자적인 **있는** 모든 것은 움직*였지*만 (지금은) 움직*이지 않*는 것이라는 '**정의*1***'이 잇따른다.

그러나 양자적일 경우, 움직임은 정지이며 정지는 움직임일 것이라는 어려움에 직면한다. 그래서 이를 회피하기 위해 존재를 양자적이지 않는 제삼자로 간주하는 **정의02**, '**있는 것**은 정지*됐던* 것도 아니며 움직*여지*는 것

도 아니다'라고 하자[81]!

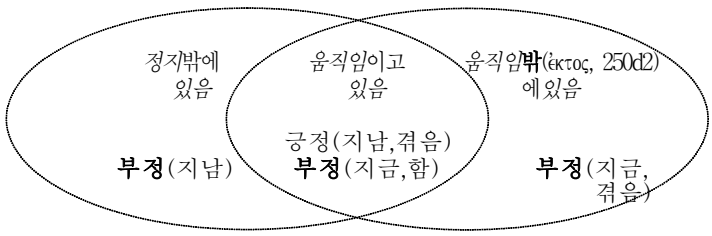
그런데, 정의$_1$과 정의$_2$의 경우, 움직임의 때와 태(態)와 방식이 다르다는 데에 유념해야 한다. 움직여져 왔음과 움직이지 않음 이 둘 가운데 하나는 움직임의 긍정인 반면 하나는 부정(否定)이며, 하나는 지나간 때에 일어난 움직임인 반면 하나는 그렇지 않고, 하나는 겪는 움직임인 반면 하나는 (행하는) 움직임이기 때문이다(28쪽). 이렇게 있는 것이 아래처럼 그려질 수 있으리라.




움직임에 대해(πρὸς)있는 것은 (지금) 움직이거나(행함-정의$_{01}$)움직여지지(겪음-정의$_{02}$) 않지만(부정-정의$_{02}$) 정지했던 적이 없이 움직였던(지난 때-정의$_{01}$과 정의$_{02}$, 겪음-정의$_{01}$, 부정-정의$_{02}$, 긍정-정의$_{01}$)것이라는 것을 위 그림에서 나는 나타내려 했다. 화살표는 움직임에 관계맺는 것은 존재라는

81) 그렇다면 결국, 있는 것을 이렇게 정의하는 근거는 인식(앎)이다. 인식이 우리에게 있으므로 인식*하*는 영혼과 인식*되*는 우시아가 있다는 걸 알 수 있으며, 완전하게 있는 것으로서의 영혼 안 누스로부터 동일한 상태에 머무르는 정지가 있다는 것을 알 수 있기 때문이다. 따라서 영혼(과 누스)의 인식으로부터 움직임과 정지의 에이도스가 연역된다.

것을나타낸다. 다시 다음 쪽 그림을 살펴 보자.




이 그림을 앞의 것과 비교하여 보라. 거기에서는 움직임에 대해 있는 것이 잘 드러나는 반면 '안과 밖'의 움직임과 정지가 잘 드러 날 것이다. 그러나 태(態)와 때와 그리고 함과 겪음의 차이는 거기건 여기건 그 두 그림 모두에서 잘 드러난다.

그런데, 이러한 탐색(τῆς σιέψεως, 249d10)에서 주어진 존재에 관한 로고스 또한 어려움에 부딛힌다. 양자적이 아니라고 **부정**(否定)하면, 즉 (과거의)정지와 (지금 하거나 겪는)움직임이 아니라고 한다면, 존재는 그 양자 **밖에**서 돌출(ἀναπέφανται, 250d2, 突出)해야 되는데, 이것은 가장 크게 불 가능하기 때문이다.

더 나아가기 전에, '있는 것은 무엇이냐'에 관련하여 지금까지 거론된 소피스트 편의 아포리아들(71, 81쪽)을 아래처럼 모아 볼 필요가 있다.

'존재는 여럿이다'의 어려움
ㄱ)여럿이 같이 존재 할 수 없다,

'존재는 하나이다'의 어려움
ㄴ)동일한 것이 다른 여러 이름으로 불리워질 수 없다
ㄷ)이름을 프라그마('것')와 동일하다고도 다르다고도 말 할 수 없게 된다
ㄹ)하나는 전체의 부분들로 나뉜다
ㅁ)있는 하나가 있지 않다
ㅂ)어느 것도 생성되지 않는다

'**존재$_0$**는 하고 겪는 힘이다'
'**존재$_{01}$**는 움직여져왔으면서 (지금은) 움직이지 않는 것이다'
ㅅ)움직임이 정지하고 정지가 움직인다(81쪽)
'**존재$_{02}$**는 정지됐던 것도 움직여지는 것도 아니다'
ㅇ)움직임도 정지도 아니다(81쪽)

밑줄쳐진 것들 중 'ㅇ)'만 빼고는 모두 비 모순율[82](115쪽 각주 114번)

82) 플라톤에서는 하고 겪는 움직임의 측면에서의 모순이 불가능하다는 것이, 아리스토텔레스에서는 가능의 영역에서는 모순이 허용된다는 것이 독특하다. 물론 동일한 것이 있으면서 있지 않다는 뜻에서의 '모순'은 양 쪽 모두에 공통되지만 말이다. 먼저 플라톤 것[ㄱ)]을 제시 한 후, 아리스토텔레스 것[ㄴ)]을 제시 하겠다.

ㄱ-1)" Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθελήσει ἅμα,-동일한 것이 동일한 측면에서 동일한 것에 대해 반대되는 것을 행하거나 겪을 수 없다는 것은 분명하다(국가, 436b8-9).
ㄱ-2)"동일한 것이 동시에 동일한 측면에서 쉬어지면서 움직여진다는 것은 불 가능하다 -ἑστάναι, εἶπον, καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἅμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἅρα ἀδύνατον.(국가, 436c5-7)"
ㄱ-3)"ὡς δὴ τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ,-동일한 것이 있으면서 있지 않을 수는 없다(유티데모스, 293d4-5)".

ㄴ-1)"동일한 것이 동일한 것에 동일한 것으로 동시에 속하면서 속하지 않을 수 없다-τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπὰρχειν καὶ μὴ ὑπὰρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό,(1005b19-20)".
ㄴ-2)"μὴ ἐνδεχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τἀντία,-반대는 동일한 것에 동시에 속할 수 없다 (b26-27)".
ㄴ-3)"22)동일한 것이 동시에 있는 것이면서 있지 않다. 그러나 **동일한 것으로**(κατὰ τὸ αὐτὸ, 1009a34)는 아니다. 동일한 것이 **힘으로는**(δυνάμει, a34-35)반대들(τὰ ἐναντια, a35)일 수 있지만, **현실적으로는**(ἐντελχείᾳ, a36)아니기 때문이다(형., Γ(4), 1009a33-36)"

위반이다. 정지하면서 동시에 움직일 수는 없기 때문이다(나머지 이유들에 대해서는 74쪽 참조). 그렇다면, 문제의 정의$_2$가 지니는 어려움에 대해 낯선 이는 어떤 태도를 취하는가? 어려움 때문에 총체적인 무지(ἐν ἀγνοίᾳ, 249e2)에 빠져 헤메이면서 이제까지의 모든 정의들을, 심지어 존재 정의를 포기 해야 하는가? 아니면 어린이 기도하는 심정으로 존재와 움직임과 정지를 하나 씩 하나 씩 구분 해 가며 해결을 모색 해야 하는가? 그는 후자를 택한다.

### 4-1-2)아포리아의 해소

아포리아 해결의 핵심은 움직임과 정지 그리고 동일과 다름 각 각이 있(지 않)음을 통해서 '어떻게' 양자적으로 교통(交通)하는지(διὰ τὴν κοινωνίαν[83], 256b1)를 인식하는 것인데, 이러한 인식이 소피스테스 정의를 통해 예시(例示)된 나눔의 방법을 통해 가능하게 된다. 여러 하위 종들로 나누어 가는 과정의 끝에서 가능한 결합을 통해 소피스트를 정의했듯이, 움직임과 정지와 있는 것 등 가장 큰 류(또는 종)들을 분간(分揀) 해 나누어 가는 과정의 끝에서 행해지는 결합에 의해 **있지 않는 것**에 관한 정의[84]는 획득되며, 그리고 바로 정의에 의한 이런 앎이 어떻게 반대 류들이 교통(交通)할 수 있는지를 인식하게 해 주면서 동시에 존재 정의 과정에서 솟아

83) '교통'과 '나누어 지님'은 적절한 맥락에서 서로 교환 될 수 있다.

84) 정의의 대상이 존재에서 비존재로 옮아가기는 해도, 존재가 화제의 중심에서 밀려 난 것이 아니다. 있지않는 것은 있는 것의 일 종일 뿐만 아니라, 음절의 비유를 통해서 존재의 본성(자연)이 말해지기 때문이다(101쪽).

올랐던 것처럼 여겨지는 아포리아들을 해소 시키기 때문이다. 그러한 아포리아들은 존재와 비존재의 자연(본성)에 관한 무지 또는 오해에서 생겨났던 것들이므로, 있(지 않)는 것에 관한 정의를 통해 존재의 본성을 알게 되면[85] 자연스레 해소 될 것이므로 그렇다.

### 4-1-2-1)나눔의 방법(변증법)

존재와 비존재가 그 근거인 나눔이 변증법이라면, 류·종으로의 나눔은 존재와 비존재의 변증법이라고 부르는 것이 타당하다. 비존재가 그것의 자연에 의해 존재로부터 떨어져 나오는 다름의 자연 역시 존재를 나누어 지니기 때문이다. 소피스트 편의 이러한 나눔의 존재 변증법[86](과 결합)에 기

85) 그러나 있는 것에 관한 '최종' 정의는 소피스트 편에서 주어지지 않는다. 단지, 서로 밀어내며 잡아 당기는 자음들을 묶는 기능을 모음이 하는 것처럼, 존재 역시 반대되는 류들을 묶는 기능을 한다는 유비적(類比的)인 설명에 그칠 뿐이다. '있는 것이 무엇이냐'는 존재 물음에 끌어 들여진 유비적인 설명은 '우시아(실체)는 무엇이냐'고 묻는 형이상학 제타 편의 마지막 17 장에서도 쓰여진다. 그러나 자신의 묶는 본성 탓에 음절을 있게 하는 것은 모음(플라톤)도 자음도 아니라 그 음절의 '우시아'라는 점이, 그리고 아리스토텔레스는 존재가 아니라 우시아가 '무엇이냐'고 묻는 다는 점이 다르다. 물론 음절이 사물로 비유되고 있다는 점에 있어서는 두 사람 모두 같다.

86) 따라서 소피스테스를 정의하기 위한 나누는 방법(36, 44쪽)은 있지 않

존의 관련 다른 정의들에 대한 반박과 그리고 유비적인 비유 등이 선행하거나 동시에 이루어진다. 따라서, 있는 것의 이데아(τῆς τοῦ ὄντος.....ἰδέᾳ, 254a8-9)에 관한 정의는 여러 이데아들을 잘 분간해서 나누어 가는 것과 그리고 이에 선행하는 반박과 비유를 통해 얻어질 것이다. 바로 이런 뜻에서 나눔은 존재와 비존재의 변증법이요,정의에 있어서 필수적인 선행과정이다.

> "23) 동일한 종(εἶδος, 253d1)을 다른 (종)으로 이끌지 않고, 다른 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서, 류적으로 나누는 것이 바로 우리가 **변증적인 앎**(τῆς διαλεκτικῆς)이라고 말하는 것이 아니겠나?-예 우리는 (그렇게) 말합니다-그렇다면 분리해 놓인 그 여럿 모두에 두루 퍼진 하나 이데아 각 각, 그리고 하나 이데아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 다른 여럿, 그리고 다시 여럿의 전체들을 하나로 두루 연결하는 하나(96쪽), 그리고 전적으로 분리된 여러(이데아), 이것을 선명하게 인지하는 자는 각 각이 어떤 길로 교통 할 수 있는지를 류적으로 분간하여 하는 것이라네-전적으로-그러나 깨끗하고 올바른 철학자를 제외한 다른 어떤 자에게 이러한 **변증술**(τό διαλεκτιλὸν, 253e4)을 당신이 허용하는 것은, 내가 보기에, 안될 것이오-어떻게 알론한 자에게 허용할 수 있으리오.(소., 253d1-e7) "

### 4-1-2-1-1)비존재

다섯 가지 **류**가 크게 구분되는 것을 논증 한 후, 엘레아 낯선이는 그것들 중 어느 하나의 부분을 **있지 않는** 것이라 *이름*[87]한다. 나머지 류의

---

는 것을 정의하는 여기 변증법에 존재론적으로 근거한 하위 변증법이라고도 말하여질 수 있으리라.

부분과도 서로 섞이는 수적으로 무한한(ἄπειρον, 256e6)있는 것의 이 부분(μέρος, 257c11)은 '있음'과 '다름'을 즉 '달리 있음'을 자신의 자연(본성)으로 지니는 있는 것(**류**)의 일 **종**이다

이것은 자신이 그것의 부분인 있는 것에 반대될 것처럼 보이나, 실은 반대(모순)이 아니라 있는 것의 부정(ἀπόφασις, 257b9)이다. 물론 맞선다(ἐντίθεσις, 257c11, αντιτεθὲν, 257e4)는 뜻이라면, '반대'라고 말해도 상관없지만 모순으로서의 '반대'는 아니다. 그래서 있지 않은 것은 있는 것에 '**모순**'(반대)으로서의 '*없는 것*[88]'은 아니다. 만약 *있지 않는* 것이 있는 것의 모순이라면, 엘레아 낯선이는 '있지 않는 것도 있다'고, 그래서 '움직임을 포함한 모든 류는 있으며 있지 않다'고 말할 수 없었으리라. 이것은 플라톤이 비모순율을 인정하고 있다는 것을 보여준다(84쪽 참조).

그렇다면, 있음의 일 **종**임에도 불구하고 무엇 때문에 있지 않는 것은 있는 것이 아닐까? 그것은 있는 모든 것들이 나누어 지니는 다름(헤태론)의 자연(φύσις, 256e1, 본성) 때문이다. 그것의 자연이 하나의 **류**를 다르게 하면서 그것을 부분들로 나누어 분리하는 까닭에, **다름**을 나누어 지니는 있음은 여러 부분 종(있지않는 것)들로 무한히(ἄπειρον, 256e6) 쪼개지면서 자신

87) 있지 않는 것 이라는 이름이 적용될 것이 확보되는 것은 중요하다. 이것은 존재물음의 어려움들을 해소하는 첫 걸음이기 때문이다.

88) '**없음**'이라고 옮겨질 수 있는 말이 소피스트 편에 있을까? '*하나도 있지 않는 것*'(τὸ μηδαμῶς ὄν, 237b7-8)은 τὸ μὴ ὄν(*있지 않는 것*)의 강조일까?

과 분리된다. 뿐만 아니라 그렇게 쪼개지는 부분들더러 있음 자신과 동일하지 못하게 하는 자기 **부정**은 있음이 나누어 지니는 움직임 덕분에 무한히 이루어진다.

그러나, 자기 **부정**(ἀπόφασις, 257b9)은 자신를 '없'에는 것이 아니라, 부분으로 자신를 나누어, 이전의 동일한 것과 그리고 지금 자신에 다른 것들에 자신을 맞 세운다. 그래서 있지 않는 것들은 이전의 '자기'와 그리고 지금의 '자신'과 다른 것들과도 맞선다. 이러한 '맞 섬'의 뜻으로만 있지 않는 것은 있는 것의 반대일 뿐, 자신 이외의 어떤 것도 없느 모순적인 반대는 아니다. **있지 않는** 것은 **있는** 것과 다른 것(달리 있는 것) 이외의 그 어떤 것도 아니라는 것이다.

"24) **있지 않는** 것을(τὸ μὴ ὄν, 257b3)(우리가) 말할 때 마다 (우리는) **있는** 것과 **반대**(ἐναντίον, [89]b3)되는 어떤 것을 말하는 것이 아니라 단지 (있

89) 바로 요 것이 결정적이다 요 말을 하기 위해서 엘레아 낯선이는 여지껏 반박과 비유와 논증을 하고 있었기 때문이다. 있지 않는 것에 대해 말하는 소피스테애스 정체를 벗겨 보여주기 위해서는 소피스테애스가 거기에 메달리는 '있지 않는 것'을 정의해야만 할 것인데, '있지 않는 것은 있는 것의 반대가 아니라 있는 것과 다른 것이다'는 로고스-이 로고스는 파르메니데애스 편(160c5-6)에 그대로 나타난다-가 비존재의 정의이므로 그렇다. 그래야 '있지 않는 것도 있다'고 하면서, 있지 않는 것의 어두움으로 숨어 드는 소피스트들을 거짓 말 하는 자라고 폭로 할 수 있으리라. 거짓 말은 있지않다고 다시말해서 있지않는 것에 관한 말은 없다고 교묘히 속이는 이들

는 것과) 다는 것( ἕτερον, 257b4)(을 말하는 것)처럼 보여지네 - 어떻게? - 예를들어 (우리가) *크지* **않는**(μὴ, 257b6)어떤 것을 말할 때 마다 어느 때든 그 구(句)에 의해서 오히려 *작은* 무엇 또는 똑 *같은* 무엇이 자네에게 분명히 나타나지? - 그리고 어떻게? - 따라서 다지 **부정**(ἀπόφασις, 257b9, 否定)이 말하여질 때 마다 **반대**(ἐναντίον, b9, 反對)가 가리켜지는 만큼의 정도에서만 인정되지 않으면[안되네]. **있는** 것들의 이름들의(τῶν ὠπιόντων , 257c1)앞에 놓인 **아닐**과 **아닌**(τὸ μὴ καὶ τὸ οὐ, c1)은 (있는 것들과는) 다른(τῶν ἄλλων, b10) 어떤 것을, 그리고(δέ, c2) 그 부정 뒤에 발설된 *이름*들이 설정하는 어떤 *프라그마*들과는 (다른 어떤 것)을 폭로(μηνύει, b10)한다는 (정도에서만) [말일세] - 물론(157b3-c4) "

그러나 있지 않는 것으로 있다고 해서 저(ἐκείῳ, 258b3)있는 것 보다 더 적게 또는 더 많이 있는 것도 아니며, 뿐만 아니라 서로에 대해 있는 다른 있지 않는 부분들 역시 서로와 저 있는 것 보다 더 적게 또는 더 많이 있는 것들이 아니다. 똑 같이 있다. 있지 않는 것들은 있는 것들과 동일한 우시아(οὐσια, 258b2, 존재)지닌다는 것이다[90].

---

에게 '있지 않는 것도 있다'는 것을 증명하면 그 가면이 벗겨질 것이기 때문이다.

그래서 비존재(의 존재)를 증명한 후, 엘레아 낯선이는 말(로고스)의 존재에 관해 말하기 시작한다. 거짓 말이 있다는 것에 관해 말하기 전에 먼저 '말'의 존재를 확보해야 하기 때문이다. '가짜는 있지않다'고 말하는 자, 다시 말해 거짓 말은 일 삼는 자-이 자가 바로 소피스테애스이다-의 가면을 벗기기 위해서는 '거짓 말(로고스)은 무엇인가'에 대해 말해야 하며, 그러기 위해서는 '로고스(말)가 무엇인가'에 대해 말해야 할 것이기 때문이다. 있지 않는 것을 말하기 위해 있는 것을 말했 듯이 말이다.

### 4-1-2-1-1-1)비존재의 연역

유물론 자들을 설득하기 위해 '하고 겪는 힘'이라는 존재 정의를 내놓은 낯선이는 그 정의에 직접 관련되지만 그 보다는 더 나은 정의인 '존재는 정지했던 것도 (지금) 움직여지는 것도 아니다'에 자신의 친구들이 동의하길 바란다. 비록 이 정의는 존재를 (움직임과) 정지를 떠난 것으로 간주하게 하는 듯한 어려움에 직면하는 듯하지만, **존재**와 **비 존재**의 자연에 대해 알면(변증적인 앎) 그 어려움은 해소 될 것이라고 설득하면서 말이다. 따라서 이러한 설득의 핵심은 **비 존재** *정의*이다. 존재, 움직임과 정지 그리고 동일과 다름 등의 다섯 류 각 각을 구분하여, 가장 크게 반대 되는 이들 짝들 사이의 교통을 인식 하는 과정이 **존재**에서 **비 존재**를 이끌어 내어(연역하여) 그 비 존재를 정의하는 과정이기 때문이다. 비 존재에 관한 이러한

---

90) 엘레아에서 온 낯선이가 '있지않는 것도 어떻게든 있다'고 앞서 주장했을 때 엘레아 낯선이는 '있지 않는 것은 생각하지도 말라'고 구석구석 걸어다니면서 권고했던 엘레아 출신의 파르메니데애스의 금령(禁令)을 어긴 것처럼 보인다. 그러나 파르메니데애스를 아버지라 부르는 그 낯선이는 결코 아버지를 죽이지고 상처내지도 않았다. '아님' 또는 '않은'에 관한 해석과 비존재의 정의와 존재의 자연에 관한 유비적인 설명을 통해, 단지 아버지를 오해했던 사람들의 병을 고쳐 주었을 뿐이다. **반박 만은 아닌**(οὔτε τις ἔλεγχος, 259d5), **새로운**(**νεωγενὴς**, 259d7)**존재론**을 펼치면서 말이다(21쪽 각주 68 번, 65쪽 각주 68 번).

정의는 이미 앞 절(3-2-1-1)에서 언급했으므로, 여기에서는 존재에서 비존재에로의 연역(변증법)이 나뉜(구분된) 다섯 류의 교통을 어떻게 보여주는지를 분명하게 하면 된다.

사실, **존재**에 관한 이전의 량적인 규정들에 대한 반박의(74쪽)핵심 항으로 나타난 **동일**과 **다름**, 그리고 기간토마키아(83쪽)의 핵심 항으로 나타난 **움직임**과 **정지**가[91] 이제 여기 비존재의 변증법에서는 하나 씩 하나 씩 (καθ' ἕν, 255e8)나뉘어 구분된 후, 그것들의 교통이 어떻게 가능한지 밝혀진다.

### 4-2-1-1-1-1)다섯 가지 류로 나눔

**존재**는 '있는 것은 있다'(역사적인 파르메니데스)에서 확보된다.

**움직임**은 '하고 겪는 힘이다'라는 존재 정의로부터 확보된다. 하고 겪음이 그 자체 움직임이기 때문이다. 나아가서 움직임은 영혼의 인식 활동이기도 하다. *움직여지*는 우시아를 *움직이*는 영혼 자신이 인식하기 때문이다(79쪽). 그래서 움직여짐과 움직임(τὸ κινούμενον καὶ κίνησιν, 249b5)은 영혼과 그 대상의 존재로부터 확보된다(78쪽).

**정지**(στάσεως, 249c1, 움직이지 않음)는 영혼을 지니는 완전한 것(παντελῶη ὄν, 248e7-249a1)에는 누스가 있다는 것에 의해 확보된다. 동일한 것을 인식하는 것은 누스인데, 정지없이는 어느 것도 어느 측면에서도 어느

91) 존재, 동일과 다름, 움직임과 다름은 모든 것이 나누어 지니는, 아주 큰 다섯 가지 류 또는 종이다.

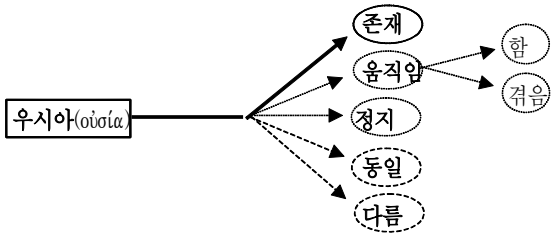
때든 동일할 수 없기 때문이다(83쪽)—이 정지는 움직임과 존재와 더불어 아주 큰(μέγιστα, 254d4)류이다.

**동일**은 다음에 의해 확보된다. *움직임*과 *정지* 이 둘에 양자적으로 공통인 존재가 동일한 하나( ἕν, 255c3)라면, 움직임이 곧 정지일 것이며 정지가 곧 움직임일 것이다. 그러나 이것은 가장 불 가능하다. 그래서 동일은 존재와 움직임과 정지에 대해 있는 네 번째(τέταρτον, 255c5)류이다.

**다름**도 동일과 비슷하게 확보된다. *움직임*과 *정지* 이 둘에 양자적으로 공통인 다름이 그 둘이라면, 그리고 '*인*'존재가 다른 하나( ἕν, 255c3)라면, 그리고 다른 양자 중의 하나는 자신의 자연과 반대되는 다른 하나로 필연적으로 다시 화(化)하여 자신에 정확히 반대되는 것으로 될 것이기 때문이다. 더구나, 있는 것들 중 어떤 것은 자체적으로 있는 반면 어떤 것은 항상 서로에 대해(πρὸς, 255c13)있다. 그런데 다른 것은 항상 다른 것에 대해 있는 것이므로, 만약 **있는** 것과 다른 것이 많이 차이나지 않는다면 다른 것은 항상 다른 것에 대해 있는 것은 아닐 것이다. 왜냐하면 다른 것들이 상대적인 것이 아니라 자체적인 있음을 양자적으로 나누어 지닌다면, 다르게 있는 어떤 것도 다르게 있지 않을 것이기 때문이다. 그러나 다르게 있는 것은 단적으로 다르게 있는 것으로부터 *필연적으로 잇따른다*. 그래서 다름의 **이데아**는 다섯 번째(πέμπτον, 255d9)**에이도스**로 설정 해야 한다(254d7-255e10).

모든 것이 나누어 지니는 다섯 가지 류들로 이렇게 나누는 것은 동일한 종을 다른 (종)으로 이끌지 않을 뿐만 아니라 다른 종을 동일한 종으로 이끌지 않으면서 류적으로 나누는 **변증술**을 통해, 분리된 여럿 모두에 두루

퍼진 하나 이데아 각 각과 그리고 하나 이데아에 의해 밖으로 둘러쌓인 서로에 다른 여럿(이데아들, 89쪽)들을[92] 구분하는 것이다. 이러한 나눔은 아래 처럼 그려질 수 있으리라.




앞 쪽 나눔은 정치가 편에서 옷만드는 기교를 그 부가원인(τῶν αυναιτίων, 정치가 287b6-7, 43쪽)으로 자연적인 분절에 따라 최소한으로 나누는 것과 비슷할 것처럼 보인다. 그러나 그렇지 않다. '차이'에 따라 반대되는 두 에이도스로 나누기 때문이다. 따라서 위 변증법은 소피스트와 정치가의 정의를 찾아가는 나눔의 상위 (비) 존재 변증법이라 말해질 수 있으리라.

#### 4-2-1-1-1-2)비존재의 정의

그렇다면 나뉨을 가능하게 하는 것은 무엇인가? 이것을 밝히다 보면 있

92) 그러나 여럿 전체를 하나로 두루 연결하는 이데아 하나와 그리고 전적으로 분리된 여럿 이것을 인식하는 변증술은 여기 소피스트 편에서 다루어지지 않는 듯하다. 전자의 하나와 후자의 여럿은 소피스트 편의 주제가 아니라, 파르메니데스 편의 주제이기 때문이다.

지 않는 것에 다다른다.

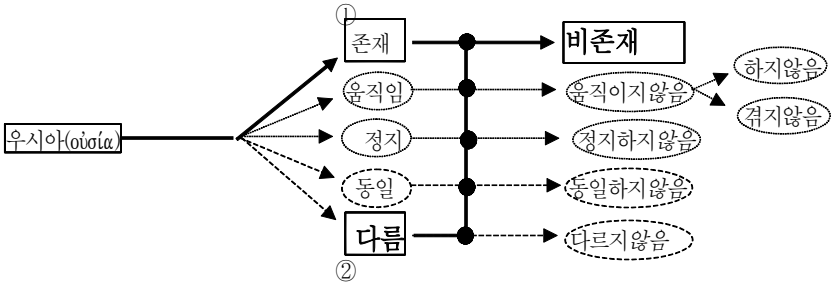
***존재***를 나누어 지니는(διὰ τὸ μετέχειν, 256a1)**움직임**은 **동일**도 나누어 지니므로, 움직임은 자신과 동일하게 있다. 그런데 **다름**(헤태론)도 나누어 지니므로, 움직임은 동일과 다르게 있고 그래서 움직임은 다른 것과 동일하게 있지 *않다*. 바로 이 지점에서 '**있지 않음**(τὸ μὴ ὄν, 256d11)'이 연역됐다. 다름(헤태론)과 존재를 나누어 지닌 **움직임**이 **다름**의 자연(본성)으로 인하여 **존재**와 달라지면서 움직이는 각기 것들이 무수하게(ἄπειρον, 256e6)있지 않게 되기 때문이다. 있지 않게 될 바로 이 때 다름의 **나뉘는** 본성(φύσις, 257c7)으로 인하여 존재로부터 **비존재**가 나뉘어 갈라진다.

따라서  움직임과 정지 그리고 동일과 다름 각 각이 양자적으로 존재를 **나누어 지님**을 통해 이것들의 존재로부터 비 존재는 *다름의 본성*에 의해 갈라진다-이러한 비 존재의 자연에 관한 설명을 나는 앞 절(3-2-1-1, 88쪽)에서 미리 했다. 그래서 움직임은 자신과는 동일하게 있으나 다른 것들과는 동일하지 있지 않다는 것이다. 다른 류들도 마찬가지이다.

따라서 나뉨을 가능하게 하는 것은 다름[93](의 자연)이다(41쪽). 이것은

93) 데미우르고스가 원형(παραδείγματι, 티마이오스, 28a7, 28c6)을 보고 우주를 만들 때, 몸보다 먼저 영혼을 만드는데, 세 우시아(티마이오스, 35a4)를 뒤섞어 영혼을 만든다. 부분이 없는(35a1) 항상 동일하게 머무르는 우시아와 몸에서 생성되는 부분을 지닌 우시아로부터 중간적인 종의 세 번째 우시아를 만드는데, 그 과정은 다음과 같다. 부분이 없는 것들 자체를 몸에 따라 부분을 지닌 것들과(35a6)함께 섞어 중간적인 것을 만들면서, 이 세

다시 아래처럼 그려질 수 있으리라.




바로 이러한 나뉨의 끝에서 도달하게 된 비존재는 '존재와 다름'(달리있음)이라는 것을 위 그림은 한 눈에 보여 줄 것이다. 이제 비존재의 로고스(정의)를 위해서는 나뉜 정의 항들 '①'과 '②'을 재 결합시켜 주면 된다–재결합에 대해서는 이미 43-45쪽에서 한 절(2-1-2-3)을 할당하여 설명했다.

이런 식으로 엘레아 낯선이는 '있지 *않는* 것도 있다'의 '않음'을 '*다름*'으로 해석하므로서, 있지 않는 것은 있는 것의 다름일 뿐 더 이상 있는 것의 모순(반대)은 아니라고 친구들을 설득한다. 따라서 **정의**$_1$, '존재는 (*겪었던*) 움직임이면서 (지금 *하는*)움직임이 *아니다*' 라는 로고스가 지닌 것처럼 여겨졌던 모순은 '사라'진다[94]. ㄱ-1)'*아니다*'가 '*다르다*'로, 그래서 'X이며 X가

---

가지를 취해 이것들 모두를 하나의 이데아로 섞어 **다름**의 묶여지기 꺼려하는 자연을 지닌 **우시아**를 강제로(βὶα, 35a8) **동일** 안에 집어 넣는다. 그리고 다시 이것들을 중간적인 우시아와 섞어 셋으로부터 하나를 만들면서 그 각각이 **동일**과 **헤태론**과 **우시아**의 합성인 여러 부분들로, 가능한 한, 나눈다.

94)실은 시제(時制)만 고려 해도 모순은 성립하지 않는다는 것을 알게 될

아니다(모순)'가 ㄱ)'X이며 X와 다르다(비모순)'로 환원된 결과, 모순적인 문장 대신에 모순 '없는' 문장 **ㄴ)**'존재는 움직임이면서 움직임과 *다르다*'가 성립하기 때문이다.

그러나 설령 그렇더래도 움직임과 다름으로서의 정지와 그리고 움직임은 그 자체 가장 큰 반대이므로, 움직임은 정지 할 수도 정지는 움직일 수도 없을 것이고, 그래서 ㄷ-1)'움직임*이다*'와 ㄷ-2)'정지*이다*'가 묶인 **ㄹ)**'존재는 움직임*이며* 정지*이다*'도 성립하지 못 할 것이며, 따라서 'ㄱ-1)'에서 'ㄴ)'과 'ㄷ)'을 거쳐 '**ㄹ)**'으로 설령 환원 가능해도 **정의$_1$**은 성립 할 수 없을 것이다. '**ㄹ)**'이 불 가능 할 것처럼 보이기 때문이다. 이런 일련의 가능한 환원 과정은 다음처럼 다시 모아 진다.

**ㄱ)**x는 y이며 y가 아니다(모순)-**정의$_1$** 그런데,
ㄱ-1)'아님'은 '다름'이다. 그래서,
**ㄴ)**x는 y이며 y와 다르다.
ㄴ-1)'x'는 존재이며,
ㄴ-2)'y'는 움직임이고,
**ㄷ)**존재는 움직임이며 움직임과 **다르다**(비모순).
ㄷ-2)움직임과 다른 것은 정지라면,

**ㄹ)**존재는 움직임과 정지**이다**.

그런데, '**ㄹ)**'은 가능하다. 낯선이가 유비적인 비유[95]로 설명하는 **존재**

---

것이다(82쪽). 과거에는 움직였지만 지금은 움직이지 않는 것이기 때문이다. 그래서 정의$_1$과 정의$_1$ 그리고 그리고 이것들의 시제(時制)에 유념해야 한다.

95) 그러나 아리스토텔레스는 비유(μεταφοραῖς, 분설론 후서 97b38)들을 정

(**임**)의 자연 탓이다.

---

의와 구분하여(53쪽)를 정의 도중에 사용하지 말라고 경고 한다.

"25)비유에 의해서도 비유에 의해서 말해지는 그 어떠한 것에 의해서도 정의되지 말아야 한다는 것은 분명하다. *필연적*으로 비유에 의해 논의(διαλέγεθαι, 97b39)될 것이기 때문이다(분석론 후서 97b37-b39) "

'비유로부터 연유하는 그 어떤 말도 정의에 이용돼서는 안된다'는 것이 설득력 있다면, '정의'를 찾아가는 논의 도중에 음절의 비유와 이로부터 유래한 존재의 자연에 관한 말들을 존재 정의에 관련시키면, 그 논의는 설득적이지 못할 것이다. 그러나 아리스토텔레스 자신도 형이상학 제타 편 마지막 장에서 음절의 비유를 우시아의 기능에 관한 설명에 사용하고 있지 않은가?

어쨌든 플라톤의 음절의 비유(252a9-253a7)는 존재물음의 아포리아를 해결하는 '변증법과 에이도스들의 교통'의 맥락(242e-254b)안에 속한다. 관련 맥락들은 다음과 같다.

ㄷ-1)있지 않는 것과 에이두라(εἴδωλα, 246c6, 심상, 心像): 231b-242b.
ㄷ-2)있는 것에 관하여: 242b-249d.
  ㄷ-2-1)다원론 자와 일원론 자: 242b-245e.
  ㄷ-2-2)유물론자와 에이도스론 자: 245e-249d.
ㄷ-3)아포리아(ἀπορίᾳ, 250d8, e6): 249d-252e.
**ㄷ-4)변증법과 에이도스들의 교통(ἐπικοινωνεῖν, 251d9, 交通): 242e-254b.**
ㄷ-5)가장 큰 다섯 가지 류들이 어떻게 서로 교통하는가?: 254b-256d.
ㄷ-6)있지 않는 것은 무엇인가?: 256d-259d.

### 4-1-2-2)음절의 비유와 관여(메텍시스)

#### 4-1-2-2-1)음절의 비유

이 유비(類比)에서는 서로 섞어지려 하거나 떨어지려 하는 모든 류가 철자(τὰ γράμματα, 253a1)로, 그리고 이외의 모든 철자(자음)들을 두루 묶는 끈(δεσμὸς, 소., 253a5)으로서의 철자[96](모음, 母音)들이 존재로 비유된다(**τὸ ὂν ὡς ἕνια τῶν γραμματῶν**). '존재'는 모든 류들을 끈처럼 두루 *묶는다*는 것이다.

그래서이미 여러 차례 되풀이된 핵심 아포리아, '모든 것의 반대되는 요소들이 어떻게 같이(ὁμίως, 243e5)있을 수 있느냐?'를 해결 할 것처럼 보이는 존재의 이런 자연은 존재 그 자신이 비 존재와 함께 할 수 있다는 것을 보장 해 주는 것처럼 보인다. **예를들어**, 양은 음이 아니고 음은 양이 아니며, 그리고 움직임은 정지가 아니며 정지는 움직임이 아니고, 그리고 동일은 다름이 아니며 다름은 동일이 아님에도 불구하고, 이들이 존재 덕분에 공존 할 수 있다면, 그 존재 자신이 자신 덕분에 자신이 아닌 것(존재 아님)과 함께 할 수 있을 것이기 때문이다. 반대 되는 모든 짝이 공존하듯[97] 그렇게 말이다. 이것들이 그것에 의해 묶이는 존재의 본성으로 인하여 존재

96) τὰ φωνήεντα(소피스테스, 253a4; 필레보스, 18b8; φωνὴν μόνον, 테아이테토스, 203b7)

97) 그러나 철자들이 분리되는 이유는 음절의 비유 맥락이 아니라, 있지 않는 것에 대해 말하는 맥락에서 있는 것이 나누어 지니는 헤태론(다름)의 자연 탓으로 설명된다.

자신이 자신의 반대 짝 비존재와 묶일 것이기 때문이다.

바로 이것이 낯선이가 음절의 비유에 의해서 말하고져 하는 핵심이다. 반대 에이도스들을 묶는 자연(본성)을 *존재*가 지니므로, **정의$_1$** '존재는 (과거의) 움직임*이*며 그리고 (지금의) 정지*이다*'는 성립한다는 것이다. 존재가 반대 짝 정지와 움직임을 양자적으로 묶어 주기-이어 주기[98]- 때문이다. 뿐만 아니라 존재 자신이 비존재와 이어진다. 따라서 *존재*는 움직임*이*며 그리고 정지*이*며 그리고 존재는 비존재 '이다'[99]. 이와 더불어 량적인 존재 물음의 아포리아도 해소된다. 반대 짝인 하나와 여럿 역시 존재에 의해 묶어지기 때문이다. 하나로 있으면서 여럿으로 있다(하나이면서 여럿이다). 바로 이것이 존재(있는 것) 라는 이데아(에이도스)의 '특성'이다.

#### 4-1-2-2-2)움직임과 정지 밖의 우시아?

그렇다면, 이러한 비유와 존재와 비존재의 변증법에 의해, **'정의$_2$'**, '(과거의)정지도 *아니며* 그리고 (지금의 겪는) 움직임도 *아니다*'가 함축하는 아포리아 즉 존재를 정지와 움직임 밖의 것이라는 것도 해소 되는가? 만약

98) 훗날의 문법 용어로 말하자면, 계사(繫辭)!

99) 이것을 아리스토텔레스는 소피스트적인 궤변(σοφιστικὴ, 형., K(8), 1064b 27-28)이라고 무시한다. 있지 않는 것에 종사하는 자들을 소피스트들이라고 한 점에 있어서는 플라톤이 옳았다고 하면서 말이다. 이 때 아리스토텔레스는 있지 않는 것을 우연적인 것(τὸ συμβεβηκὸς, 1064b28)과 흡사한 것으로 여기면서, 이것들에 관한 앎은 없다는 것을 강조한다.

존재와 비존재가 **동일**하다면, '아님'은 '임'으로 바뀔 수 있으니, '정지*이며* 그리고 움직임*이다*'로 환원 가능한 위 문장의 아포리아는 해결 될 것이다. 그런데 존재와 비존재는 동일한가? 비록 존재보다 비존재가 덜 '있'거나 더 '있'는 것은 아니지만, 그럼에도 불구하고 비존재는 존재와 **다르다**고 엘레아 낯선이는 딱 부러지게 정의해 버렸으므로(91쪽). 따라서 비존재와 존재의 동일화는 여기에서 불 가능하다[100]. 더구나 '있지 않는 것도 (어떻게 보면) 있다'가 성립하는 것은 '있지 않다'의 '않음'이 모순적인 대립이 아니라 단지 부정(否定)적인 대립을 뜻하기 때문이었다. 그렇다면 자기 부정된 것이 이어떻게 이전의 '자기'와 일치 할 수 있겠는가? 없다.

그렇다고 '정의$_1$'이 성립하므로 이제는 '정의$_2$'가 필요없다고 하면서, '정의$_1$'을 폐기 할 수도 없다. 만약 폐기한다면 과거에 정지*하지* 않은 존재가 지금 *겪는* 움직임이 **아니라는** 것의 증명을 포기하는 것이며, 그리고 이런 포기는 존재 정의를 포기하는 것이기 때문이다[101]. 존재는 움직임이면서 움직임이 아니라는 정의$_1$의 아포리아 해결이 증명됐다고 해도 말이다. 정의$_2$의 증명은 정의$_1$ 부정(否定)이 성립한다는 것을 보여 주어, 정의$_1$의 증명을 완성하기 때문이다. 따라서 정의$_2$의 아포리아(107쪽 각주 104번), 존재가 정

100) 플라톤과 아리스토텔레스에 있어서는 량적으로 '똑 같음'(ἰσότης)과 질적은 '같음'(ὁμοιότης)은 '동일'(τὸ αὐτόν, ταυτόν)과 구분되고, 동일은 '하나'(ἕν)와 구분된다는 것에 유념해야 한다.

101) 포기하면 단순히 소피스트 편은 말 장난에 불과 할 것이다. 아무 것도 해결 해 주지 못하기 때문이다.

지와 움직임 외부에서 가져와질(ἀναπέφανται, 250d2, 돌출突出한다)수 없다는 것이 해결되지 않는 한, 이전의 모든 해결은 수포로 돌아 간다.

그렇다면 '정의$_2$'의 아포리아는 해결 불 가능한 것일까? 그러나 만약 외부 원인에 의해서 **우시아**가 주어진다면[102], '밖'에서 정지와 움직임과 존재가 한꺼번에 주어질 수 있을 것이고 이 때 정지와 움직임 '밖'에서 존재가 돌출 할 수 있지 않을까? 주어질 바로 그 순간 이것들은 서로를 **나누어 지닐** 것이기 때문이다.

### 4-1-2-2-2-1)우시아를 나누어 지님(메테케인)

'나누어 지닌다'는 표현이 훨씬 여기 보다 자주 나타나는 파르메니데스 편과 관련시켜[103] 논의가 진행되야 한다. 우선 다음 쪽에서 처럼 소피스트 편에 나오는 '나누어 지님[104]'을 정리 해 보자.

---

102) 선의 이데아로부터 '있음'과 '우시아'가(τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν, 국가(ς, VI), 509b7-8) 있는 것의 이데아에게 주어지고 있으며(προσεῖναι, 509b8), 우시아는 그 위엄과 힘(δύναμει, 509b9)에 있어 초월적인 선(善)의 이데아에 속해 있기(ὑπερέοντος, 509b10)있다고 말해지질 않는가. 그래서 존재에 관한 탐구가 소피스트 편에서 결코 마무리 될 수는 없을 것 같다. 그렇다고 필레보스, 테아이테토스, 파르메니데스 편 등의 다른 대화 편에서 마무리지어지는 것 같지도 않다.

103) 그래서 파르메니데스 편의 아포리아와 여기의 아포리아는 그 궁극적인 해결에 있어 서로 연결된다.

(소., 256a1, ἔστι) (διὰ τὸ μετέχειν, 소., 256a1)
움직임이 **있다** ↔ 움직임이 우시아를 **나누어지니기**때문이다.
정지가 **있다** ↔ 정지가 우시아를 **나누어지니기**때문이다.
동일 **하다** ↔ 동일이 우시아를 **나누어지니기**때문이다.
다르 **다** ↔ 다름이 우시아를 **나누어지니기**때문이다.

그런데, 여기의 ' ἔστι '[**(이)있다**]를 '**나누어 지닌다**'와 동일한 표현으로 것으로 간주해서는 않된다. '나누어 지님'(관여)과 '있음'은 각기 구분되는 영역임이기 때문이다(파르메니데스 편). 나누어 지니는 것은 순간(ἐξαίφνης, 파르메니데스 편, 156d3)에 일어나는 반면 있는 것은 지금(νῦν)인데, 있음의 영원함과 시간의 '접촉'이 그러한 순간에 발생하므로 그렇다. 바로 이러한 순간에 *움직임*에서 *정지*로의 변화 (μεταβάλλη, 파., 156c2)가 일어난다—이 때 우시아와 정지와 움직임이 서로에 주어진다면, 우시아를 정지와 움직임이 나누어 지니는 그 '곳'은 움직임과 정지의 '밖[105]'이어야 하지 않겠는가—반대되는 모든 에이도스도 마찬가지이다. 이것이 가능하다면 '밖'에서 정지와 움직임에 우시아(존재)가 주어질 수 있을 것처럼 보인다. 주어진 후에는 비록 **움직임**과 **정지**와 더불어서만 그리고 그 '안'에서만 함께 **존재**하

104) 아리스토텔레스는 형이상학 1037b18에서 'μετέχειν'(나누어 지님)이라는 용어를 사용한다. 그러나 동일한 것이 반대들을 메테케인 할 수 없다는 맥락에서 사용한다—류가 반대되는 차이들을 나누어 지닐 수 없다는 것이다. 우시아들만이 반대들을 받아 들일 수 있으므로.

105) 순간(엑사이프네애스)은 공간 안의 것(ἄτοπος, 파., 156d7)도 아니고 시간 안의 것도 아니라, 시 공간이 거기에서 영원과 만나는 '곳'이다.

기는 해도 말이다.

### 4-1-3)존재 정의에 쓰여진 방법들

이러한 **존재**를 정의하기 위해, 소피스트 편의 낯선이는 **나뉜** 종류들을 묶어 말(로고스)을 성립시키는 **결합**, 그리고 이전의 존재 규정들이 직면하게되는 아포리아들을 보여 주는 **반박**과 그 해결, 그리고 유비(類比)적인 것(모범, 파라데이그마)의 자연에 빗 대므로서 존재의 자연을 설명하는 **유비적인 비유** 등, 여러 방법을 사용한다.

이런 방법들 중의 핵심은 변증술에 의해 **나누는** 방법(소피스트, 정치가 편)이다. 이것을 통해 *연역*된 '비 존재'의 '비'(非)의 정의에 의해 존재와 비 존재를 함께 밝히려고 하기 때문이다. 그러나나뉘기 위해서는 나뉘어야 할 것들을, 모두이든 일부이든, 함께 끌어 모아 **직관**해야 하며(필레보스, 파이드로스 편), 그리고 나뉜 것들을 말로 **재 결합**(소피스트 편)해야 한다. 따라서 직관(33쪽)과 나눔(36쪽)과 결합(45쪽)은 정의 방법의 세 요소이다.

나아가서 이 세 가지 방법과 더불어 반박과 비유가 병행(竝行)한다. 모순되는 로고스(말)의 반박은 비 모순율(23쪽)을 근거로 하여 이루어진다(소피스트, 유티프론, 파르메니데스 편). 모순되는 말은 회피하라는 것이다[106]. 바로 이러한 **반박**(에렝코스)이 정의 탐색 방법 중의 하나로 쓰여진

106) 모순은 소피스트 편 아포리아의 핵심이기는 하나, 거기 모든 아포리아가 모순 때문에만 성립되는 것은 아니다. 모든 하나에 따르자면 동일한 것

다. 그리고 이것은 아포리아(난점)들을 이끌어 들이므로 결국 이를 해결하지 못하면, 정의 시도(試圖)는 그것은 단지 *아포리아* '*학*'(學)으로 남을 수 밖에 없다. 이를 회피하기 위한 시도 중의 하나가 예(例, **파라데이그마**)로 들어진 것의 자연(본성) 설명 그리고 그 예(例)를 정의 대상(definiendum)에 관련시키는 (유비적인)인 '**비유**'이다(97쪽). 낚시꾼(소피스트 편)과 직조술(정치가 편) 그리고 그 안의 모음이 존재로 비유되는 음절(테아이테토스, 소피스트, 정치가 편)이 바로 그 예들이다.

이러한 여러 방법을 통해 소피스트 편의 존재 탐색은 행해진다(160쪽). 그리고  이런 방법들에 의한 진행은 약간의 일탈(逸脫)을 수반하면서 대 부분 독자적으로 이루어진다. 소피스트 편의 이런 진행 방식은 경건의 정의를 찾아가는 유티프론 편의 그것과도 아주 흡사하다(32쪽). 물론 유티프론 편은 **아포리아 학**에 머물기는 해도 말이다[107].

---

이 여러 이름으로 불리울 수 없다는 것(72쪽)과 그리고 힘으로서의 존재 정의가 에이도스 친구들의 입장에 적용된 '존재는 정지됐던 것도 움직여지는 것도 아니다' 라는 '정의$_2$'가 함축하는 아포리아, 존재는 정지와 움직임 밖의 것이라는 것 등은 비 모순율 위반이 아니기 때문이다(104쪽).

107)비록 관련 정의에 도달하지 못했기에 아포리아(난제, 難題) '학'으로 불리 울 수 있다 손 치더라도, 정의의 대상은 이데아들이라는 것 등 등의 긍정적이고 핵심적인 내용들이 반박 과정에서 쏘다 져 나온다.

그러나 소피스트 편은 좀 상황이 사뭇 다르다. 물론 존재에 관한 최종

### 4-2)아리스토텔레스의 '대안'

#### 4-2-1)아포리아

로스는 아리스토텔레스 형이상학의 세 가지 방법[108]중의 하나로 **아포리아**로부터 출발하여 어느 한 쪽에도 치우침 없이, 그리고 도그마적인 내용을 제공하지 않고 아포리아들을 철저히 검토하는 것(aporematics, 1982(1924), I, lxxvi)을 든다. '형이상학 전체는 긍정적인 내용을 제시하는 것보다는 진리를 찾아가는 마음의 노정' (adventures, lxxvii, 路程)이라는 것이다. 그러나 형이상학 그 전체에 긍정적인 내용이 결여 돼 있다고 보는 견해는 지나치다. 아리스토텔레스는 필연적인 진실이 아니기에 여러 의견들을 자주 반박(이것을 로스도 다른 방법으로 인정함)하는 곳에서 조차 여러 긍정(특히 감마 편)적인 내용을 제공하기도 하기도 하며, 어떤 반박이나 아포리아에 깊숙이 빠져 듬 없이 긍정적인 내용을(특히 람다 편)제공하기도 하기 때문이다. 그러나 형이상학 제타 편은 그 자체 로기코스한 차원(말의 차원)

---

적인 '정의'에 도달하지 못한 것처럼 보이기는 하지만, '잠정적'인 정의들의 아포리아들을 '해소'시키는 존재의 자연에 관한 비유적인 설명과 그리고 그것을 짝으로 하여 존재가 밝혀지는 비존재의 정의(비존재는 존재와 다름이다)가 주어지기 때문이다.

108)다른 하나는 관련 이전 사유의 역사요, 다른 하나는 전제들로 시작하여 결론에 이르는 논증적인 추리(삼단논법)에 의해서가 아니라 전제들의 거부가 역설적인 또는 불 가능한 귀결에 이른다는 것을 보여 줌에서 그 전제들을 인정하도록 하는 것이다.

에서 진행되기도 하며 감마 편은 반박 논증을 도드라지게 드러 내기도 한다.

어째든 형이상학 전체 내용 전개 과정을 미리 보여 주는 베타 편 전체와 갚파 편 1-2 장에서 제시된 아포리아들은 오히려 전체 13 편[109]모두를 **우시아** 라는 하나의 주제와 관련시켜 통일성을 유지하도록 하는 기능을 하기도 한다.

### 4-2-1-1)형이상학 개요

먼저, 모든 것의 **아르케(우시아)**들에 관한 앎[110]를 찾아 갔던 선행자들의 의견이 요약 비판되면서, 이 앎이 지니는 *어려움들*이 분석된다(116쪽). 바로 이 부분에 **알파 베타 감마 엡실론** 전부와 그리고 **갚파** 편 1-2장(1052a18-1054a19)이 속한다. 다음으로, 이러한 앎에 관련되는 용어들이 설명된다. 이 부분이 **델타**이다. 그 다음으로, 우시아들이 집중적으로 설명된다. 이 부분에는 **제타 에애타 이오타 람다 뮤 뉘** 등이 속한다. 그 사이에 잠재성과 활동성과 현실태와 진실이라고 말해지고 **있는** 것들이 논의된다. 이 부분에는 **테애타**가 속한다. 그리고 움직임이 분석된다-자연학의 요약이리라. 이 부분에는 **갚파** 편 9-12장(1065b5-1069b14)이 속한다. 이처럼 형이

109) 알파(980a21-995a20)를 큰 것(980a21-993a27)와 작은 것(993a30-995a20)으로 나누면 총 14 편인 반면, 큰 것(980a21-993a27)과 작은 것(993a30-995a20)을 하나의 알파(980a 21-995a20)로 합치면 총 13 편이다.

110) 있는 것들의 원인 또는 아르케애에 관한 앎으로서 지혜라 불리워진다.

상학(980a21-1093a29) 총 14 편[107]은 다섯 부분으로 그 내용에 있어 나누어 질 수 있다. 편 별로 그 내용을 요약하면 다음과 같다.

'지혜'를 찾아 갔던 선행자들의 의견들이 요약 비판되는 큰 알파(980a21-993a27)와 그리고 철학은 '진실에 관한 앎이다' 라고 말하는 작은 알파(993a30-995a20)로 **알파** 편(980a21-995a20)은 이루어지며,

우리들이 찾는 앎이 지니는 *어려움*들 14가지가 열거 분석되면서 **베타** 편(995a23-1003a17)에서는 형이상학 전체의 문제 점들이 선명해지고,

**감마** 편(1003a21-1012b31)에서는 있는 것으로서의 있는 것(있는 것 자체)에 관한 앎(철학)은 우시아를 다룬다고 말해지면서, 앎의 아르케애에 관련된 *반박*(ἔλεγκτικῶς, Γ(1006a15))논증[111]이 이루어진다.

**델타** 편(1012a34-1025a34)에서는 그러한 앎과 관련하여 쓰여지는 여러 용어들이 설명된다. 아르케애 · 원인 · 요소 · 자연 · 필연적인 하나 · 있는 것 · 우시아(실체) · 동일 · 차이 · 같음 · 대립 · 먼저와 나중 · 뒤나뮈스(잠재성, 힘) · 량 · 질 · 관계 · 목적 · 한계 · ~에따라 · 배열 · 관습 · 속성 · 결여 · 결여 · 갖다 · 안에 있음 · 부분과 전체와 모두 · 잘린 · 류 · 거짓 · 우연 등이 오늘날의 백과사전에서처럼 수록된다.

---

111) 그러나 플라톤의 유티프론 편이나 소피스트 편에서 보여지는 반박 맥락은 다르다. 거기에서는 어떤 말이 함축하는 모순 때문에 반박되지만 여기에서는 앎의 아르케(비 모순율)를 부정하는 자들이 겪는 어려움 때문에 반박되기 때문이다.

**엡실**론 편(1025a3-1028a6)에서는 앎이 분류되고,

**제타** 편(1028a10-1041b33)에서는 에이도스로서의 우시아가 말해지며,

**에애타** 편(1042a3-1045b23)에서는 감각적인 실체 또는 질료 그리고 질료를 지니지 않는 것이 말해진다.

나아가서, 있는 것은 잠재성(힘)과 활동성과 현실태와 그리고 진실이라고도 말하여진다는 것이 **테애타** 편(1045b27-1052a11)에서 말해지며,

'하나도 실체일까'라는 물음이 제기되면서 열려지는 **이오타** 편(1052a15-1059a14)에서는 있는 것과 있음, 하나와 여럿과 많음에 관해 말해지고,

앎에 관한 *어려움*과 항상 진실인 것이 말하여지는 **갚파** 편(1052a18-1069a14)에서는 더불어 움직임도 설명된다.

**람다** 편(1069a18-1076a4)에서는 소멸하는 우시아와 영원한 우시아들, 곧 감각적인 우시아들과 움직이지 않는 우시아들이 말해지며,

**뮈** 편(1076a8-1087a25)와 **뉘** 편(1087a29-1093a29)에서는 '산술적인 것과 기하학적인 것 등 수학적인 것과 이데아도 우시아일까?' 라는 물음이 조사된다.

위의 개괄에서 보여지듯, *아포리아*들을 직접 문제 삼는 곳은 **베타** 편 전체(995a23-1003a17)와 **갚파** 편(1-6 장, 1059a18-1063b35)이며, **제타** 편(4-5, 1029a1-1031a14; 10-12 장, 1034b20-1038a35)이다. 그러나 언급된 것처럼, 베타 편과 갚파 편에서는 우시아에 관한 앎이 지니는 *어려움*들이 다루어지는 반면, 제타 에서는 우시아에 관한 '정의'가 지니는 *어려움*들이 다

루어지는데, 본 논문은 존재와 실체(우시아)의 정의에 관한 것이므로, 무엇보다 제타 편(1028a10-1041b33)각 장이 여기에 요약 될 필요가 있다. 이보다 더 주요한 요약 이유는 존재 물음을 함축하는 물음, '우시아는 무엇이냐'가 여기 제타 편 1 장에서 시작되기 때문이다.

### 4-2-1-1-1)제타 편 개요

7-1)"가장 먼저 **있는 것**(τὸ πρώτως ὄν, 1028a30)이 바로 우시아(실체)이므로, '**있는 것**은 무엇인가' 라는 물음 그것은 '**우시아**는 무엇(τί)인가?' 라는 물음과 동일 선 상에 놓이게 된다. 그래서 '우시아(실체)는 무엇인가?'에 대해 조사해야 한다." 라고 말해지는 **1 장**(1028a10-1028b7)에 이어, 7-2) **2 장**(1028b8-b32)에서는 '이전의 의견들에 의해서 인정되는 실체들이 어떤 것(τι)인지'를 서술 한 뒤, 이런 소위(所謂) '실체'들과 더불어 제기되는 물음들에 답하기 위해서라도, '실체란 무엇인가?'가 조사돼야 한다 라고 거듭 말해진다. 그런데 7-3)"그 당시 실체라고 말해지는(λέγεται, 1028b33)것들, 곧 '있어 오고 있는 그 무엇(본질)' 과 '보편자' 와 '류' 와 '기체' 등 4 가지 가운데 우선 기체 또는 질료는 실체가 아니다. '분리 됨'과 '이 것'이 실체에 주로 속하는데 질료는 '이 것'이 아니며 기체들은 분리된 것이 아니기 때문이다 " 라고 **3 장**(1028b33-1029a 34)에서 말해진다. 여기까지가 제애타 편의 들어가기라고 말할 수있다. 있어오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1028b34, 본질)에 대해 (4 장부터) 말하기위해 지금까지(1-3 장, 1028a10-1029a34)의 로고스들이 필요 했을 것이기 때문이다. 따라서 4 장 이후의 장들이 본론이다.

7-4) '있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 그 자체로 있는 것이며, 자신의 로고스와 **정의**가 동일한 것이다. 그러나 안에는 없는(μὴ εἶναι, 1029b20)우시아가 정의에서 단지 말 해 질 뿐이다'고 하는 **4 장**(1029a1-1030b13)에 이어, 7-5) **5 장**(1030b14-1031b14)에서는, 대 부분 그리고 가장 먼저 그리고 순수하게 우시아(실체)에 속하는 '있어 오고 있는 그 무엇의 **정의** 만이 왜 있는가'에 대해 말하여지고, 7-6) **6 장**(1031b15-1032b11)에서는 각기 것에 있어오고 있는 그 무엇이 그 각기 것과 동일한 것은(ταύτόν, 1031a15)어떠한 것이며, 다른(헤태론) 것은 어떠한 것인지, 그리고 '왜 그러한가'가 말하여진다.

이제, 이어지는 7~9 장(1032b12-1034b17)에서는 "있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 생성되는 것이 아니라 생성되는 그것 안에 스스로를 낳으므로서 비로서 이 무엇으로부터 어떤 것이 생성한다"고 말하여지는 가운데, 생성이 설명되어진다. 7-7)'있어오고 있는 그 무엇은 생성(된 것)이 아니다'고 말해지는 가운데, **7 장**(1032b12-1033a23)에서는 자연적인 생성과 기교적인 생성과 자동적인 생성 등 이 세 가지 중, 앞 엣 것 두 가지가 말해진다. 어느 생성이든 생성(되는 것) 안에는 에이도스와 질료가 속 해 있는데, 있어오고 있는 그 무엇(본질)이 바로 에이도스이며 이런 에이도스는 생성되는 것이 아니라는 것이다. 그러나 생성의 경우, 생성된 것 안에는 에이도스(種)라고 말하여지는 모르페애(μορφὴν, 模樣, 1033b6)뿐 만아니라 질료도 있다. 7-8) '에이도스와 더불어 미리 있는 바로 이 질료 덕에 생성되는 것은 다르게 된다'고 말하는 **8 장**(1033a24-1034a8)에서는 " '생성(된 것)과 관련지워 볼 때

생성된 각기 것과 나란히 분리 해 있다'고 말해지는 에이도스는 쓸모 없다 "라는 이데아 비판 론이 솟구친다 이어, 7-9) **9 장**(1034a9-1034b19)은 '어떤 것은 기교적으로 생산 될 뿐 만아니라 자동적으로도 생산되는데, 왜 어떤 것은 기교적으로는 생산되는 반면 자동적으로는 생산되지 않을까?' 라는 물음과 더불어 열려지면서 , '질료의 움직임 때문이다' 라는 답으로 나아간다. 그리고 그 끝 부분에서 다시 생성 일반에 대해 말하면서, 에이도스는 생성되지 않는다는 것을 한 번 더 강조한다.

이제, 10-12장(1034b20-1038a35)으로 들어 서면서 그는 있어오고 있는 그 무엇의 **정의**와 로고스를 부분과 전체에 연관지어 말하기 시작한다. 그러는 가운데서도 그가 진짜로 우리에게 물어오는 물음은 '에이도스(있어 오고 있는 그 무엇)의 부분은 무엇이냐?' 라는 질문이다. 7-10) 그는 **10 장**(1034a20-1036a25)에서 '에이도스의 (또는 영혼의, 곧 개별 인간에게 있어오고 있는 그 무엇의) 전체는 그 에이도스의 부분(에이도스 부분 만이 로고스의 부분이다)보다 나중인 반면, 합쳐진 전체 곧 각기 것의 전체는 자신의 부분 보다 먼저이다' 라고 말하고 싶었던 것 같다. 그런데 7-11)'만약 에이도스의 부분 만이 **정의**(로고스)의 부분이라면 그 부분은 어떠한(ποῖα, 1036a26) 것인가?'라는 물음에 대해, '질료(적인 것)은 아니다'고 답하는 **11 장**(1036a26-1037b7)은 '예를들어 소크라테스의 경우 그의 몸은 질료이며 그의 영혼은 에이도스이므로, 에이도스의 부분은 영혼의 부분이라고 말할 수 있을 것이다' 라고 말한다. 나아가서, 7-12)'있어 오고 있는 그 무엇은 결국 순수한 하나'라고 **12 장**(1037b8-1038a35)에서 말하여진다. 만약 부분이 전

체에 속한다면 순수한 하나일 것이나 그렇지 않으면 순수한 하나가 아닌데, 그 무엇의 부분은 전체에 속한다는 것이다. 예를들어 철자(소리와 소리 아닌 것)가 음절에 속하 듯 말이다[112]. 그러므로 '**정의** 역시 하나이다'고 말해진다. 이러한 정의는 차이로부터 차이로 나누어짐에 의해서 얻어지는데, 이 차이 가운데서도 맨 끝 차이가 바로 에이도스이다.

이제, 그는 다시 3 장의 맥락으로 돌아가, 7-13)거기서 '실체라고 말하여진 보편자가 진짜로 실체인가?' 라고 **13 장**(1038b1-1039a23)에서 묻고선 '아니다'고 대답하므로서, 실체에 대한 자신의 로고스를 계속 이어나간다. 여러 많은 것들에 공통으로 속한 것이 보편자인 반면, 실체는 각기 고유한 것이며, 여러 많은 것[속성]들이 자신에게 속해 있는 그래서 그 속성들의 기체이기 때문이다. 아울러 7-14)" '류와 차이로부터 있으면서 동시에 분리해 있는 실체'라고 말하여지는 에이도스 곧 이데아는 실체가 아니다"고 말해지는 **14 장**(1039a24-1039b19)에 이어, 7-15) **15 장**(1039b20-1040b4)에서는 '그러한 이데아는 인식 할 수 있는 것이 아니므로 그 **정의** 또한 있지 않으며, 또한 감각적인 실체의 **정의** 역시 있지 않다'고 말하여진다. 7-16)하나 역시 실체가 아니라는 것이 주로 말하여지는 **16장**(1040b5-1041a5)의 시작 부분에서는 '실체들은 잠재적으로도 있으며 현실적으로도 있다' 라고 말하여진다.

마지막으로 7-17) **17 장**(1041a6-1041b33)은 제애타 편 끝 내기 장이다.

---

112) 철자와 음절은 10장과 그리고 17장 끝에서 들어지는 예(例)들이지, 12 장에서 들어지는 예가 아니다. 12 장에서는 두 발과 생물이 예로 들어진다.

‘있어 오고 있는 그 무엇’은 ‘위해지는 그 무엇’으로서의 그러한 목적 원인이기도 하며, ‘맨 처음 움직이게 하는 무엇’으로서의 ‘있음의 원인’이기도 하다. 바로 이것이 우시아이며 질료의 원인이기도 하다. 각기 것의 우시아란 각기 것의 있음의 원인이라는 것이다.

**17장의 끝** 부분(1041b11-b33)에서 음절과 철자를 예(例)로 들어, ‘우시아는 철자와 음절과는 다른 무엇으로서 음절과 철자[소리(모음)와 소리아닌 것(자음)]를, 그리고 살과불과흙 등을 있게 하는 있음의 원인이며, 그것들의 *자연*과 동일하다. 자연에 따라서 그리고 자연적으로 철자들이 음절을 이루기 위해 묶이기(συνεστήκασι, 1041b30)때문이다’ 라고 말하므로서, 아리스토텔레스는 우시아에 대한 자신의 제타 편의 논의를 마무리한다.

언급된 것처럼(109쪽), *아포리아*들을 직접 문제 삼는 곳은 **베타** 편 전체(995a23-1003a17)와 **갚파** 편(1-2 장, 1059a18-1060b30)과 **제타** 편(4-5, 1029a1-1031a14; 10-12 장, 1034b20-1038a35)이다[113]. 그래서 먼저, 전자에서 다루어지는 우시아에 관한 앎이 지니는 어려움들을, 그 다음에 후자에서 다루어지는 우시아의 정의에 관한 어려움들을 나열(羅列) 해 보자.

113) 물론 다른 편들에서도 그 때 그 때 아포리아(물음)들이 적재 적소에서 나타난다.

### 4-2-1-2)지혜(소피아)의 아포리아

#### 4-2-1-2-1)베타 편

베타 편에서 검토되는 모든 류(πάντα τὸ γένη, 996a19)의 원인에 관한 앎의 아포리아들은 다음 열 네 가지이다. 1)원인들에 관한 이론(θεωῆσαι τας αἰτίας, 995b5)은 앎 하나인가 아니면 여럿인가? 2)이런 앎은 우시아들로서의 앎의 첫 아르케들 만을 개관하는(ἰδεῖν, 995b8)가 아니면 논증의 전제들로서의 아르케도 개관하는가? 3)이런 앎이 우시아를 다룬다면 하나의 앎이 모든 우시아를 다루는가 아니면 우시아 각 각을 다루는가? 4)감각 실체들만이 있는가 아니면 다른 우시아들도 있는가? 5)우리의 이론은 단지 우시아들에만 관련하는가 아니면 우시아들의 속성(τὰ συμβεβηκότα, 995b19-20)들과도 관련하는가? 6)아르케들과 요소들은 류인가 아니면 어떤 류의 부분들인가?(141쪽) 7)류라면, 더 이상 나뉠 수 없는 것인가 아니면 맨 먼저 말해지는 것들인가?(136쪽) 8)질료 이외의 원인 전체인 것이 있는가 있지 않는가? 9)아르케들은 수적으로 제한되는가 아니면 종적으로 제한되는가? 10)소멸하는 것과 소멸하지 않는 것들의 아르케들은 동일한가 아니면 다른가? 11)하나와 **있는 것**은 다른 것의 (속성)인가? 아니면 **있는 것들**의(τῶν ὄντων, 996a7) 우시아인가? 12)아르케들은 보편자인가 아니면 프라그마 각각인가? 13)아르케들은 잠재적인가 활동적인가(ἐνεργείᾳ, 996a11)? 14)수들, 선(線)들, 꼴들, 점들은 우시아들인가 아닌가? 이런 아포리아들을 열거(列擧)한 후에 비로서 그것들에 관해 세론(細論)하는, 그러나 거기에서는 답을 제공하지 않는 아리스토텔레스를 여기에서 따라 갈 수는 없다. 대신, 형이상학 전체에서 보여지는(106쪽) 답 만을 간략하게 적어야 겠다.

1-1)원인들에 관한 이론은 하나가 아니라 여럿이다. 예를들어 **우시아론**(제타 편과 에타 편)과 **테오로기아**(람다 편, 신학)—그러나 우시아에 관한 이론에 속하지 않는 그래서 이것들과 구분되는 **존재론**. 그래서 2-1) 논증의 '전제'들로서의 아르케들[114]에 관한 이론 역시 우시아 론과 신학과 구분된다. 나아가서 3-1)구분되는 우시아들을 다루는 여러 앎이 있다. 그 중 에이도스로서의 우시아를 다루는 앎은 하나, 곧 **우시아** 론(제타 편)이다. 4-1)감각적이지 않는 다른 우시아들도 있다. 신(테오스)은 그러한 우시아들 중의 하나이다. 5-1)우리의 앎은 우시아 뿐만 아니라 우시아의 '속성'(τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα, 1003a21-22)들(예를들어 *동일*과 *다름*)을 다룬다. 6-1)아르케와 요소들은 류가 아니다. 8-1)질료원인 이외에도 형상원인이 있다. 11-1) 있는 것은 있는 것**들**의 우시아가 아니다. 그렇다고 그 어떤 것의 속성도 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 12-1)아르케는 보편자도 프라그마각 각도 아니다. 13-1)아르케들은 활동적이다. 14-1)수와 선과 모양과 점들은 우시아들이 아니다.

### 4-2-1-2-2)갚파 편 1-2 장

갚파 편 1-2 장[115]에서는 다음 여덟 아포리아가 숙고된다. 15)앎으로서

---

114)**정의**들(제타 편4-5, 1029a1-1031a14; 10-12 장, 1034b20-1038a35)이 그러한 아르케들이다.

115) G. *Reale*(trans. G.R.Catan, 1980, 262쪽)은 갚파 편 1-2 장을 보다 엄밀한 의도를 위해 만들어진 베타 편의 요약(summary, 위의 책, 262쪽)이라

의 지혜(아르케에 관한 앎)는 하나인가 아니면 여럿인가? 16)이런 앎은 모든 실체들을 조사하는가 하지 않는가? 17)요소인 아르케들을 다루는가? 18) 개별자 각 각을 다루는가? 19) 앎은 보편자에 관한 것이며 그리고 우시아는 보편자가 아니라 '분리'(χωριστὸν, 1060b22)된 '이 것'이므로, 만약 아르케들에 관한 앎이 있다면 어떻게 우시아들을 아르케들이라고 상정할 수 있을까? 20)질료와 형상으로 이루어진 것으로부터 떨어진(παρὰ, 1060b2 4)어떤 것이 있는가 없는가? 21)에이도스 또는 모르페가 떨어져 따로 있는 바로 그것이라면 어느 경우에(ἐπὶ τίνων, 1060b27)에 따로 있고 어느 경우에 따로 있지 않는가? 22)아르케들은 종에 있어 동일한가 수에 있어 동일한가?

베타 편에서와 마차가지로 이런 아포리아들에 관한 답은 갚파 편 1-2 장에서 주어지지 않는다. 그러나 형이상학 전체에서 보여지는 답을 개략적으로 적어야 겠다.

15-1) 최상의 지혜(앎) 하나와 이와 구분되는 하위 '지혜'들이 있다. 가

---

고 한다. 그러면서 그는 반(反)아리스토텔레스적 요소를 보여 준다고 주장하는 나토르프(*Natorp*, 위의 책, 260쪽)와 '베타 편의 아포리아들은 베타 편에서 발전되고 있는 철학의 유형이 전체적으로 플라톤으로부터 파생 될 뿐만 아니라, 본성 상 플라톤적이다'라고 주장하는 예거(*Jaeger*, 위의 책 260쪽)와 베타 편의 아포리아들에 대한 갚파 편 1-2 장의 교정된 아포리아들의 우위(優位)를 인정하는 아르님(*Arnim*, 위의 책, 261쪽)과, 갚파 편 1-2 장은 베파 편에 이어진다고 주장하는 분트(*Wundt*)와 골케(*Gohlke*, 위의 곳) 모두를 반박한다.

장 신성한 것(τὸ θεῖον[116], 1064a37; θειότατον, 1074b15)과 신성한 것들(움직이지않으면서 움직이게 하는 것들, 1074a15)에 관한 앎(**신학**)이  그 하나요, 첫 번째 있는 것으로서의 우시아와 이것에 관한 속성에 관한 앎(**우시아론**) 등이 있기 때문이다. 그러나 단순히 '존재'로서의 '존재'에 관한 '앎'(**존재론**)은 '지혜'에 속하지 않는다. 따라서 16-1)모든 실체들을 조사 할 것이다. 그러나 17-1)어떤 사람들이 요소들을 아르케들이라고 말하긴 하나, 요소와 동일시되는 그런 '아르케'들은 다루어지지는 않는다. 요소는 질료로서(ὡς ὕλην, 1041a32)실체에 주어지는 것이기 때문이다. 나아가서 18-1)소멸하는 감각적인 '실체'에 관한 앎은 불 가능하다. 정의 자체가 불 가능하기 때문이다. 설령 가능하다고 해도 그건 지혜가 아니다. 그렇다면 19)'이 것'으로서의 우시아가 분리 해 있고 그리고 아르케에 관한 앎이라면, 어떻게 우시

116) 신은 첫 번째로 가장 주로 아르케라고 말해질 수 있는(ἂν εἴη, 1064b1)것으로서 영원한(ἀΐδιον, 1072a25)실체(τις οὐσία, 1064a35)이다. 이것은 있는 것들 중 가장 고귀한(τὸ τιμιώτατον, 1064b5), 분리된, 움직이지 않는(χωριστὴ καὶ ἀκινητος, 1064a35)것이면서 자신을 욕망과 생각(τὸ)과 사랑(ὡς ἐρώμενον, 1072b3)의 '첫' 목적(대상)이 되게 하는 활동(ἐνέργεια, 1072b25)을 통해 이외의 모든 것을 움직이고(κινει, 1072b4)있는 그러한 것(ἐστιν τι κινοῦν αὐτὸ ἀκίνητον ὄν, 1072b7-8)이다. 그래서 신은 영원히 살아 있는 선한(τὸν θεὸν εἶναι ζῷον αἴδιον ἄριστον, 1072b28)활동(현실)이다. 따라서 이에 관한 앎이야 말로 가장 고귀한 것이며 가장 좋은(βέλτιστον, 1064b5)것이다. 앎은 그 대상 덕분에 더 낫거나 또는 더 나쁘다고 말해지기 때문이다.

아에 관한 앎이 가능할까? 20-1) 소멸하는 감각 실체와 분리된 것이 있다는 것은 람다 편에서 확인된다. 그리고 21-1)분리된 경우의 에이도스(실체) 역시 람다 편에서 움직이지 않으면서 움직이게 하는 것으로서 설명된다. 22-1)아르케들이 수적으로 동일하지 않다는 것은 그럴 경우 모든 것이 동일한 것이 될 것이나, 그럴 수는 없으므로 종적으로 동일하다. 이것은 아르케의 여러 구분들에서도 확인된다.

위와 같은 아포리아들 개관(槪觀)으로부터, *갚파*에 이어지는 *람다*와 *뮈*와 *뉘* 편, 특히 *람다* 편의 주제인 질료와 형상으로 이루어진 개체와 '분리'된 '이 것'으로서의 **우시아**를 분명하게 하기 위한 예비 물음들이 *갚파 1-2 편*의 아포리아들이라는 것이 그리고 이런 '물음'들은 베타 편의 그것들과 상호 보완되면서 형이상학의 주제를 전개시켜 나간다는 것이 분명 해 질 것이다. 이것은 베타 편의 두 번째 아포리아, '지혜는 우시아들로서의 앎의 첫 아르케들 만을 개관(ἰδεῖν, 995b8, 槪觀)하는가 아니면 **논증**의 **전제**들로서의 **아르케**(**정의**)들도 개관하는가?' 라는 아포리아에서 도드라지는 정의들의 문제가 갚파 편 1-2 장의 아포리아들에서는 빠진다는 것에 의해서도 뒷받침된다. 그리고 이것으로부터 **우시아 정의**하는 것은 *갚파 편* 이후의 문제가 아니라는 것도 분명해진다.

따라서 정의에 관련하는 나는 베타 편 두 번째 아포리아에 주목한다.

### 4-2-1-2-3)베타 편의 두 번째 아포리아

이 아포리아는 자신의 의지에 따라 움직이게 하거나 변하게 하는 것(움

직임의 첫 원인)으로서의 아르케[117]와 그것으로부터 사태들이 처음 인식되는 것(논증의 전제들, αἱ ὑποθέσις, 1013a16)으로서의 아르케를 구분하도록 하므로서, 독자로 하여금 *형이상학의 핵심적인 논의* 방향을 미리 짐작 할 수 있도록 준다. 이에 관련된 *감마 편*(1003a21-1012b31)과 *제타 편 4-5 장*(1029a1-1031a14)과 *10-12 장*(1034b20-1038a35)은 후자의 아르케에 관한 논의(비 모순율과 전제들-갚파 편, **우시아 론**)이며, *람다 편*(1069a18-1076a4)은 전자의 아르케에 관한 논의(**신학**)이다.

아리스토텔레스는 논증의 이러한 궁극적인 전제인 비 모순율을 거부하는 자들[118]을 반박하면서, '그것을 거부하는 자들의 정의(전제)는 어떤 것을 필여적으로 가리키는(σημαίνειν, 1012b23)로고스인데, 이러한 로고스의 이름

---

117) 그는 델파 편 1 장(1012a34-1013b23)에에서 아르케(ἀρχὴ, 1012a14)를 여섯 가지로 구분 한다. ①움직임의 시작('지점'), ②가장 잘 (생성)*되*는 '것'(예: 가장 잘 배워*지*는 것), ③안에서(ἐνυπάρχοντος, 1013a4)의 생성을 시작하게 하는 '것'(예: 배의 용골), ④밖에서의 생성을 시작하게 하는 '것'(예:어린이의 부모), ⑤자신의 뜻에 따라 움직이게하고 변하게하는 것(예: 군주나 건축가), ⑥그것으로부터 사태에 대한 인식이 처음 시작되는 것(예: 논증의 전제들).

118) 감각적인 것들 이외의 우시아(있어 오고 있는 그 무엇, Γ(4), 1007a21)을 인정하지 않는, 모든 것을 우연이라고 말하는 자들-프로타고라스, 아낙사고라스, 데모크리토스 등.

이 그들을 필연적으로 고정시켜 나타내는 하나의 표지(σημεῖον[119], 1012a24, 부호)이다'라고, 정의에 관해 단편적으로 언급한다.[120]

> "26)이런 자들을 다루는 출발점은 정의(ἐξ ὁρισμοῦ, 1012a22)이다. 정의는 이들이 어떤 것을 **필연**적으로 가리킨다는 것으로부터 생겨나며, 그것의 이름이 [하나의] 부호인 로고스가 정의로 되기 때문이다(형이상학 감마 7장 1012a23-a24)"

우연히 아니라 어떤 것을 **필연**[121]적으로 가리키는(의미하는) 로고스가 정의이므로(49쪽, 128쪽), 의미의 필연성이 해당 로고스들을 정의와 정의 아닌 것으로 구분 지우며, 그렇게 구분된 로고스(정의)가 '*기호*'로서의 고유한 *이름*으로 기능하고, 그래서 어떤 사람의 표지가 될 수 있다는 것이다.

이에 따르면, 헤라클레이토스의 정의(πρότασις ἔνδοξος, 분석론 전서, 70a4, 표지)는 '모든 것은 있으며 있지 않다'이며, 아낙사고라스의 표지는 '있는 것들이 섞일 때의 그 섞임은 선도 아니고 악도 아니다'이다. 그러나

---

119) 나는 이것을 이미 파르메니데스의 세마와 플라톤의 호로스와 관련시킨 바 있다(11, 45쪽).

120) 이것은 소피스트 편에서 플라톤이 이전의 량적인 존재 규정 반박 논의를 진행시킨 것과 비슷하다.

121) 필연은 항상 동일한 상태여서 달리 있을 수 없음( ... ἀεὶ ὡσαύτως ἄδχοντα ... τῷ μὴ ενδεχεσθαι ἄλλως, 1026b29)이므로, 이렇게 필연적으로 있는 것은 저렇게 있을 수 없다. 반면 우연적인 것은 이렇게도 저렇게도 있을 수 있음이다.

전자는 모든 것을 진실로 만들며, 후자는모든 것을 거짓으로 만든다는 것이다. 사람들은 진실을 말할 수 없기 때문이라는 것이다. 그러나 '있는 것을 있다고 있지 않는 것을 있지 않다'고 말하는 것은 진실인 반면 '있는 것을 있지 않다고 있지 않는 것을 있다'고 말하는 것은 거짓이라는 것을 이들은 부정하여, 모순들이 동일하게 진실(1007b18)이기 때문에, '동일한 것이 있으면서 있지 않다'고 말하며, 결국 '동일한 것이 동시에 있으면서 있지 않을 수 없다'는 비 모순율을 거부할 뿐만 아니라, 모든 것을 우연으로 간주하여 필연성을 파괴 한다(본질로서의 우시아 거부, 1007a21-22).

### 4-2-2)우시아

그런데 제타 편 1 장(1028a10-b7)에서 주어지는 물음은 베타 편이나 갚파 편 1-2 장에서 주어지는 것들과는 다른, 그리고 플라톤의 소피스트 편에서 시작되는 물음, '**존재**(온)는 무엇이냐'와 '**실체**(우시아)는 무엇이냐'이다. 그러나 바로 이 지점에서 존재물음이 실체물음으로 환원된다. 무엇 때문에 그는 이런 환원을 시도하여, 존재 대신에 실체의 정의를 찾아 가려는 것일까? 이 물음에 답하기에 앞서 나는 제타 편의 관련 번역을 다시 반복하므로서 논의를 시작하고져 한다(7쪽).

"2) 그리고 실로 오래 전에나 지금이나 항상 탐구하지만 우리가 항상 어려움에 빠지는, **있는 것**은 무엇인가 라는 이것은 **우시아**(실체)는 무엇인가[라는 물음]이다. ... 이 때문에 *단지 그리고 주로 그리고 첫 번째로만 우리에게 그렇게 말해지고 있는 것*에 관해 [그것이] **무엇**인지를 이론화해야한다(형., Z(1), 1028b2-7) ".

이렇게 제타 편은 '무엇이냐'고 물으면서 시작한다. 그것도 물음의 대상이 우시아이다. 나는 여기서 미묘(微妙)한 차이를 본다. 유티프론 편의 플라톤에게서는 '무엇이냐'의 물음 대상이 경건이고 소피스트 편에서는 존재였는데, 이것들은 모두 이데아 또는 에이도스였으며, 그 물음에 대한 답은 이데아 때문에 그렇게 있는 것들의 예시(例示)나 이데아의 속성 제시(提示)가 아니라, 해당 이데아의 **우시아**(25쪽)제시인 반면[122], 여기에서는 우시아가 **무엇**이냐고 물어지기 때문이다.

그런데, 여기의 **무엇**(τί, 1028b4)역시 **어떠한 것**(τι)과 혼동하지 말아야 한다[123]. 이어지는 *2 장*에서는 실체들을 예시(例示)한 이전의 의견들[124]과

---

122) 이것은 이데아와 '우시아'의 독특한 용법이다. 여기서는 이데아가 곧 우시아이다. 왜냐하면 정의의 대상 이데아가 곧 우시아라면 그리고 이런 우시아가 정의에서는 반드시 말해져야 한다면, '경건(이데아)은 무엇이냐'의 답은 '경건(이데아)은 경건(우시아)이다'일 것이나, 이런 동어 반복은 잘못된 동일화로 빠져드는(27쪽)것으로서 정의에 있어 반드시 회피돼야 할 것이기 때문이다. 그러나 이런 쓰임새는, 예를들어 '억견(감각)의 대상은 **우시아**들과 있지 않음 사이에 있다'의 '우시아들'에서처럼(국가 편, 479c7), 이데아 자체를 우시아로 간주하는 쓰임새와는 다르다. 테아이테토스 편의 쓰임새들(185b7, 186c7, 186a2)과 비교 해 보라.

123) G.Reale(trans. J.R.Caton, 1980, 210쪽)은 'What is substance'(실체는 무엇이냐)는 다른 물음 'What substance exist'(어떤 실체가 존재하느냐)에 적용되야만 충분하게 밝혀질(exhausted) 수 있다고 말한다.

관련하여 '**무엇**(τί, 1028b27)이 좋고 좋지 않은 가'를, '**무슨**(τινές, b27)실체들이 있는가'를, '감각 체들과 나란한 **어떤 것**들(τινες παρὰ, b29)이 있는지 또는 있지 않은지'를, '있다면 그것들이 어떻게 있을 지'를, 그리고 '있지 않다면, 무엇 때문에(δία τι, b30)어떻게 그러한 지'를 반드시 조사해야 한다고 하면서, '첫 번째 실체가 **무엇**이냐'의 물음의 윤곽이 잡혀질(ὑποτυπωσαμένοις τὴν οὐσίαν πρῶτον **τί** ἐστιν, 1028b31)뿐만 아니라, *3 장*에서는 우시아로 거론되는 것들이 네 가지나 되기 때문이다.

그러나 만약 '우시아는 무엇이냐'는 물음이 유티프론 편의 유티프론이 처음 잘못 이해했던 것과 같은 '구체적으로 어떤 것들이 우시아들이냐'는 물음이었다면, 관련 **정의**에 관해 논구(論究)하는 그리고 나눔에 따른(κατὰ τὰς σιδαιρέσις, 1037b28)방법에 의해 **우시아**를 맨 끝 차이(1038a 19)로 정의(ὁρισμῶν, 1037b28-29)하여 그것이 에이도스라는 결론을 내리는 *4-5 장*와 *10-12 장*, 그리고 플라톤의 에이도스는 류와 차이로부터 있으면서 동시에 분리된 것이라고 선언하는 *14 장*과 그래서 플라톤의 에이도스는 정의의 대상이 아니라고 하는 *15장*은 열려질 필요가 없었을 것이다. 따라서 '어떤 것들이냐'의 물음과 혼동되지 말아야 할 '무엇이냐'는 물음은[125] 제타 편 전

---

124) 몸들과 체((τὸ σῶμα καὶ τὸ στερεὸν, 1028b18), 면과 선과 점과 모나드들 같은 몸의 한계들(πέρατα, 1028b16), 감각의 대상들(τὰ αἰσθητὰ, 1028b18), 수학적인 것들과 플라톤의 에이도스들 같은 영원한 것들(ἀΐδια, 1028b19)이 우시아들이라는 의견들.

125) 따라서 이 물음은 애매하지 않다. 물론 '어떤 것이냐'는 물음을 함축

체 논의를 한 가운데서 끌고 가는 물음(**아포리아**)라는 것이 선명해진다.

### 4-2-2-1)정의

'무엇이냐' 물음이 '어떤 것이냐' 물음과 우시아와 관련하여 구분되야 하는 것은 *5 장*에서도 확인된다[126]. 왜냐하면 '어떤 것'(**τι**)은 정의될 수 없는 반면 '**무엇**'(**τί**)만이 정의 될 수 있는 것이라고 말해지기 때문이다. 그러나 **있어 오고 있는 그 무엇**(τὸ τί ἦν εἶναι, 본질)만이 순수하게 **정의**된다. 그래서 **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν)은 있어 오고 있는 그 무엇에 속하지 않는 한 정의 될 수 없다. 아리스토텔레스는 전자를 **우시아**라고, 그리고 후자를 우시아 이외의 *질 량 관계* 등 등을 가리킨다고 말한다. 그러나 이것들 모두는 '**어떤 것**'이 아니다. 따라서 '우시아가 어떤 것이냐'는 물음과 선명하게 구분되는 '우시아는 무엇이냐'는 우시아를 자신의 대상으로하여 그 정의를 찾아 가는 물음이라는 것이 뚜렷 해 진다. 그러나 **정의**안에는 정의 대상이 존재하지 않는다는 뜻에서 이와 관련된 논의는 말 뿐(λογίκως, 논리적)이라는 것(45쪽)에 유념 해야 한다. 바로 이런 말 '뿐'인 차원에서 아리스토텔레스는 정의에 관해 말한다(49, 123쪽).

---

할 수는 있다. 그러나 '무엇이냐'의 물음은 형이상학 다른 편들에서 나타나지 않는다(5쪽 참조).

126) 이 구분은 *10 장*에서도 확인된다. 무엇(τί, 1039a19)은 어떤 것(τι, 1036a19)보다 더 늦다고 말해지기 때문이다. 물론 여기의 'τι'는 감각 개별자가 아니라 정의(로고스)의 부분인 것으로서의 에이도스이기는 해도 말이다.

"15) 그리고 있어오고 있는 그 무엇(본질)은 각 각 자체적인 것이라고 우리는 처음으로 그것에 관해 *논리적*(λογικῶς, 1029b13)으로 말한다. ... 말해질 때, 그것 자체는 **로고스**(말)에 없는 그러한 것이 각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(각기 것의 본질)이다 ... 27)그것들의 **로고스**가 **정의**인 것이 있어 오고 있는 그 무엇(본질)이다 ... 26)*필연적*으로 어떤 것을 의미하는 부호(σημεῖον, 1012a24)로서의 *로고스*가 **정의**로 된다(1029b19-b21 ... 1030a7-8 ... 1012a23-a24) "

그것의 부분을 이루는 음절 안에는 공기에 떠도는 철자나 밀납에 찍힌 철자가 있지(ἐνέσται, 1035a15)않듯이 그렇게 자신 안에는 들어 있지 않는(μὴ ἐνέσται, 1029b19-20)우시아를 말 할 뿐인 정의(49쪽)들을 아르케들로 삼는 논증은 그 정의가 속 해 있는 개별자가 존재하는지의 여부를 증명하는 것이므로, 비록 논리적인 진행에 상응하는 프라그마(사태)의 연결들이 있다고 할지라도, '논리' 그 자체는 단지 '말 뿐'인 수준에서 진행 된다. 바로 이러한 논증적인 추리 외부에서, 논증의 아르케들로서의 정의들에 관해 말하는 방식의 부사적 표현으로 아리스토텔레스는 로기코스(**λογικῶς**)라는 낱 말을 선택한다. 따라서 제타 편 여기 논의는 학문적인 논증 방법에 의해서 진행되는 것이 아니라는 것이 분명 해 진다.

그러나 말 뿐이라고 해서 정의가 허구(虛構)적인 것은 전혀 아니다. 정의인 로고스가 **필연**적으로 지시하고 있는 어떤 것 곧 각기 감각적인 개별 사물에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)은 '흰 사람'의 '흼'과 같은 우연적인 존재 보다 더 뚜렷한 필연적인 존재이기 때문이다.

그런데, 사람(우시아)의 정의만 가능하고, 흰 사람의 정의는 불 가능할까? 이미 말해진 것처럼, '흰 사람'의 '흼'은 비록 순수하게는 아니더래도 정

의 가능하다. 우시아 이외의 범주들도 우시아에 따라 자체적인 것이라고 말해지기 때문이다. 그러면 자체적인 것이 아니라, 우연적으로 '사람'에 '흼'이 합해진 것으로서의, '흰 사람'의 경우에는 정의가 가능한가?

첫째, '흰 사람'이 입고 있는 '외투'를 가리키는(σημαίνοι, 1029a34)식으로는 안 된다. 이 경우 사람이 흼에도 불구하고 외투를 가리키면 흼은 외투의 흼일 것이므로, '흰 사람'을 정의하면서 외투를 '흰'으로 말하는 셈이기 때문이다. 정의가 이렇게 엇 갈려서는[127]안 된다. 둘째, '흼'을 정의하는데 '흰

127) 엇 갈리게 다른 것을 지시해서는 안 된다. 이것을 로스는 '빠트리는 식으로'로 번역한다( ... is omitted in the defintion, 167쪽). 그는 정의 과정에서 정의 대상(흼)을 빠트려서는 안 된다는 뜻에서 그런 번역어를 선택했을 것이다. 사용했을 것이다. 그러나 '**가리킨다**'(signify)로 옮겨져야 한다. 하나의 부호(기호, 세매이온)로서의 로고스는 *우연*적이 아니라 *필연*적으로 '어떤 것'을 **가리키**므로(세마이노이, 123쪽 인용 글월 26번), 정의로서의 로고스 역시 반드시 '무엇'을 **지시** 할 것인데, 빠트리면 어떤 것도 지시되지 않기 때문이다.

뿐만 아니라, 만약 아리스토텔레스의 체계를 설명하는 데 있어서 '**의미**'라는 현대철학 용어를 사용하려면, 반드시 로고스에 의한 '사태'의 지시 맥락이여야 한다. 따라서 '여러가지로 **말**해지다'(πολλαχῶς λέγεται)를 '여러 *의미*를 지닌다'로 번역 할 경우, 여기 '여러 가지'는 정의로서의 존재의 로고스(말)의 '여러 의미'가 아니라, 우시아에 의존(πρὸς)하는 존재들을 우연히 **지시**한다는 뜻에서 존재라는 말(로고스)의 '여러 *의미*'들이어야 할 것이다.

사람'이라고 말하는 식이어서도 안 된다. 여기서는 정의 대상에 다른 것이 더 해지기(προσθέσεως, 1029b30)때문이다. 정의하는 데 다른 것이 덧붙혀져서는 안 된다. 따라서 후자의 경우처럼 '흼'을 정의하는데 '흼'을 다른 것 '사람'에 덧 붙혀 '흰 사람'이라고 말하는 것은 정의하는 것이 아니고, 전자처럼 어떤 것(흼에 있음)을 정의하는데 그 어떤 것 대신에 다른 것(외투에 있음)을 말하는 것은 정의하는 것이 아니다. 이렇게 정의하면 안 된다는 것이다.

나아가서, 셋째, '코'와 '푹 꺼짐' 가운데 어느 하나가 다른 하나 안에 주어짐에 의해서 연결 된 '들창[128]'처럼 정의 하려고 해도 안 된다. 코가 반복(πρόσεστιν, 1029b19)되기 때문이다. '들창'을 '푹거진 코'로 정의 한다면, 그 정의는 '들창 (코)는 푹거진 코이다'가 될 것이다. 그런데 이 경우, '들창 코'

---

그러나 후자 역시 범주(57쪽 각주 51번)들의 경우에나 가능하다. 심지어 범주들을 포함 필연과 현실(활동)과 '진실' 등의 여러 가지 존재는 '말'의 의미들 보다는 있는 모든 것이 존재하는 양상(樣相, 길)이기 때문이다(151쪽). 다시 말해 이것은 어떤 지시 차원이 아니다.

128) '들창' 안의 '푹꺼짐과 코'와 같은 연결은 '흰 사람'의 '흰'과 '사람'의 그것은 아니다. '흰'은 '사람' 또는 칼리아스에게 우연히 속해 있지만, '푹 꺼짐'은 '코'에 그 자체로 속해 있기-'푹꺼짐'은 '코'의 그 자체 속성이다- 때문이다. '수컷 생물'의 '수컷'과 '생물' 그리고 '홀 수'의 '홀'과 '수' 등도 '푹 꺼짐'과 '코'와 같은 연결들이다. '코'와 '푹 꺼짐'의 이런 식의 연결이 '들창' (코)이다.

과 '푹 꺼진 코'(σιμὲ ρις καὶ κοίλη ρὶς, 1030b29)가 동일하다면 '들창'과 '푹 꺼짐'은 동일할 것이다. 그러나 '들창'과 '푹 꺼짐'은 동일하지 않다. '들창'은 '푹 꺼진 코'이기 때문이다[129]. 그러나 '들창'과 '푹꺼짐'이 동일하지 않다면 자신이 그것의 자체 속성인 그 프라그마(푹 꺼짐) 없이 '들창 (코)는 푹꺼진 코'라고 말하는 것일 텐데 이것은 불 가능하다. 뿐만 아니라 '들창은 푹꺼진 코이다'이라는 정의에는 '코 코 푹 꺼짐' 이라는 식으로 동일한 것이 두 번 말하여질 것이다. '들창'은 '푹 꺼진 코'이기 때문이다. 그러나 동일한 것을 두 번 오히려 무한히 말하는 식의 이러한 반복은 정의하는 방식이 아니다.

따라서 정의 할 때, 동일한 것을 반복하거나, 다른 것을 덧 붙이거나, 엇 갈린 대상을 지시해서도 안 된다면[130], 그리고 정의는 있어 오고 있는 그 무엇의 로고스라면, 로고스의 부분은 어떤 것이며 그 부분이 전체에 대해 맺는 관계는 어떠할까? 그리고 정의의 부분은 어떤 것이며, 무엇 때문에 정의 전체는 하나일까? 먼저 로고스의 부분부터 살펴 보자.

---

129) '들창'은 '코'와 '푹 꺼짐' 이 둘 중 어느 하나 만으로는 결코 생겨 날 수 없는 자연적인 몸의 부분이다.

130) 그렇다면 반복해서 덧 붙혀지거나 엇갈려 지시되는 그러한 것을 허용하는 모든 대상은 정의가 아예 불 가능 할 것이다(감각적인 개별자들에 관한 것 등 등의 정의 불가능한 대상에 대해서는 50쪽 참조 할 것) 50쪽에서는 어떤 대상들이 정의 불 가능한 이유가 직접 언급되는 반면 여기에서는 정의 할 때 유의해야 할 점과 결부되어 정의 불 가능한 대상이 말해진다.

### 4-2-2-2-1)부분과 전체

우시아(실체)란 **무엇**인가? 그것은 가장 먼저 있는 것이다. 그렇다면 가장 먼저 있는 것은 어떤 것인가? 그것은 생성되는 **어떤 것**에 자신과 같은 것을 질료에다 낳아 주는 에이도스이다. 바로 이것의 로고스만이 순수한 **정의**이다. 각 각에 있어 오는 그 무엇과 그 각 각이 동일한 것은 오직 에이도스일 뿐이기 때문이다.

그러면 로고스 일반의 부분들은 어떤 것들일까?

어떤 부분은 전체에 속하나 어떤 부분은 그렇지 않다. 예를들어 원의 부분인 호(弧)와 음절의 부분인 철자의 경우, 원의 로고스는 호의 로고스를 지니지 않으나 음절의 로고스는 철자의 로고스를 지니므로, 호의 로고스는 원의 로고스에 속하지 않으나 철자의 로고스는 음절의 로고스에 속하기 때문이다. 그렇다면 원이 호로 나뉘어지는 것과 똑 같이 음절도 철자로 나뉘어지는데도 불구하고, 그 부분이 전체에 속함에 있어 왜 그렇게 다른가?

철자들[131]은 질료적이지 않는 반면에 호들은 질료가 섞인 부분들이기 때문에 철자들의 로고스는 음절들의 로고스에 속하지만 호들의 로고스는 원들의 로고스에 속하지 않는다. 그렇다면, 한 편으로 질료가 섞인 것의 로고스가 있는 반면 다른 한 편으로 질료가 섞이지 않는 순수한 것의 로고스

131) 정의의 '요소'는 들리는 소리나 종이에 쓰여진 '철자'가 아니다. 밀랍(종이) 또는 공기 안의(τὰ κήρινα ἢ τὰ ἐν τῳ ἀέρι·, 1035a14-16)철자가 음절의 로고스 안에는 있지 않기 때문이다.

가 있을 것이므로, 로고스의 부분에도 한편으로 *질료인 것*(호)과 한편으로 질료 아닌 것(철자)이 있을 것이며, 그러기에 *질료*(살과 청동) 역시 어떤 것의 부분인 것이며 그리고 **에이도스**(모습)도 어떤 것의 부분인 것이다. 자신들이 합쳐진 것[들창(코). 청동으로 된 공, 칼리아스, **원],** 곧 '실체'(οὐσία, 1035a2)안에  질료와 에이도스는 있기 때문이다.

그런데 사라지는 '실체'인 합쳐진 것의 로고스의 부분은 전체에 속하지 않는다. 그러나 사라지지 않기 때문에 질료 없는(ἄνευ, 1035a28)것(**에이도스**)의 로고스에는 그 부분의 로고스가 속한다.

나아가서, 질료의 부분은 전체 보다 **나중**이며 에이도스의 부분은 **먼저**인 반면, 합쳐진 것의 부분은 어떤 때는 먼저이나 어떤 때는 나중 이며 어떤 때는 동시적이다. 예각, 반 원, 손 가락 등이 '정의'되기 위해서는 직각, 원, 몸 등에 호소 해야 하기 때문에 질료의 부분들은 나중이며, 영혼의 경우 각 부분의 감각적인 작용을 지시함 없이 각 부분을 정의하기 때문에 그 부분은 전체 보다 정의에 있어 먼저이고[132], 그리고 합쳐진 것의 부분은 전체와 분리된다면 부분들은 심지어 있을 수 없으므로 나중이거나 또는 죽은

132) 직각, 원, 예각, 반 원 등은 이에 따르면 기하학적인 질료( 부분)인 반면 영혼은 몸에 있어 오고 있는 그 무엇 으로서의 몸의 실체(우시아)이다. 따라서 정의의 부분이 될 수 있는 것은 있어 오고 있는 그 무엇 뿐이므로, 여기 보기들 가운데 영혼 만이 순수한 정의로서의 로고스(의 부분)이 될 수 있다.

생물의 손 가락은 손 가락이 아니고 단지 호모뉘모스한 것으로서 만 손 가락이므로 먼저이거나 또는 열과 두뇌처럼 어느 것도 먼저나 나중이지 않고 동시적이기 때문이다.

이것들 중, 에이도스의 부분 만이 정의의 부분이다. 그렇다면 에이도스의 부분들은 **어떠한**(ποῖα, 1036c26)것인가?

이 경우 에이도스의 부분은 질료의 부분과 그리고 합쳐진 것의 부분과 관련지어져 말해져야 할 것이다. 질료(청동)와 *분리*된 것이 에이도스(모습)의 부분이기 때문이다. 만약 *분리*되지 않는다면, 질료는 에이도스와 같을(ὁμοίως ἔχειν, 1036a35)것이고, 그래서 청동은 모습의 부분일 것이기 때문이다. 질료는 에이도스와 분리[133]된다는 것이다.

그런데 언제(πότε, 1036b8)**분리**되는가? 이에 대해 아리스토텔레스는 애매(ἄδηλον, 1036b8, 曖昧)해 할 뿐이다.

### 4-2-2-2-2)하나!

어쨰든 애매하지만 질료와 분리된다면, 그러면서 부분 보다 전체가 늦다면, 정의의 부분과 전체는 어떻게 하나(ἕν)[134]일 수 있는가.

---

133) 그러나 분리 한 뒤, 피타고라스 학자들과 이데아 론 자들처럼 생각 끝에 질료(청동)를 제거(ἀφωλεῖν, 1036b3)해 버려서는 안 된다.

134) 정의의 단일성(unity) 뿐만이 아니라 순수한 정의 개 수의 하나를 말한다.

정의는 에이도스의 정의이고 에이도스의 부분은 질료(적인 것)가 아니라는 것이 주로 말해지는 11 장에 이어 12 장은 '정의인 로고스가 무엇을 통해서 언제 하나(διὰ τί ποτε ἕν, 1037b11)인가' 라는 *아포리아*[135]와 더불어 열려진다.

사람의 정의가 '두 발 생물'이라면, 그 정의는 무엇 때문에 하나인가? '두 발' 과 '생물'은 여럿일 것 같기 때문이다. '사람'과 '흼'을 보자. 다른 하나가 다른 하나에 속하지 않으면 그것들은 여럿인 반면, 속한다면 그래서 기체(사람)가 흼이라는 속성을 우연히 지닌다면, '흰 사람'은 통일성( ἕν)을 유지 할 것이다. 그러나 '두 발'과 '생물'의 경우에는 다른 하나가 다른 하나를을 *나누어 지니지*(οὐ μετεχει, 1037b18)않는다. 류(생물)가 차이들을 나누어 지닐 수 없기 때문이다. 나누어 지닌다면, 동일한 것(류)이 동시에 반대들을 나누어 지닐 것이므로 그렇다. 류를 차이나게 하는 것들은 그러한 반대들이기 때문이다. 설령, 나누어 지닌다고 해도 여럿일 것이다. '발', '두'(둘), '날개 없음' 같은 차이들은 여럿이기 때문이다. 따라서 '두 발 생물'은 우연적인 하나인 '흰 사람'과 같은 하나는 아니다.

그렇다면 무엇을 통해 여럿이 아니라 하나인가? 그것은 속하기 때문에가 아니라, 전체적으로(ἐξ ἀπάτων, 1037b24)하나이기 때문이다[136]. 정의의 대

---

135) 차이나지 않는 것들 중에서 동일한 것들을 잘 파악하여 동일한 것(로고스) 하나( ἕν, 베타(13), 97b17)에 이르도록 해야 한다는 분석론 베타 편과 동일한(ταύτην, 형이상학, Z(12), 1037b17)맥락에 이어지는 아포리아이다.

136)본디 하나는 전체로(ὅλη, Δ(6), 1016b17)있다.

상인 우시아가 바로 '하나인 **것**'이며 '이 **것**'( ἕν **τι** καὶ τόδε **τι**, 1037b27)이기 때문이다. 우시아가 하나이므로, 우시아의 정의 역시 하나 라는 것이다. 정의의 부분들은 이렇게 전체와 하나이다.

### 4-2-2-2-3)우시아

정의(두 발 생물) 안에는 첫 번째로 말해지는 류(생물)(14쪽 각주 16)와 차이(두 발) 이외에는 다른 어떤 것도 있지 않다. 첫 번째 류 이외의 다른 류은 '첫 번째 류와 더불어(μετὰ τούτου, 1037b31)취하여진 차이'일 것이다. 예를들어 첫 번째 류가 '*생물*'이라면, 다른 류는 '<u>두 발</u> *생물*'일 것이고, 그 다음 류는 '<u>날개 없는</u> 두 발 *생물*'일 것이다. 여기서 다른 것들은 <u>차이</u>들이다.

정의를 위해서는 이런 차이에서 차이로 필연에 따라 나누어져야 한다. 그러나 나눌 때는 올바르고(κατὰ τὸ ὀρθόν, 1038a30) 매끈하며(καλῶς, 1038a13) 고유하도록(τῇ οἰκείᾳ, 1038a24)나누어야지, '발'에서 '날개'와 '날개 없음'으로 나누어서는 안 된다. 불 가능하기 때문이다. 따라서, 발(차이)에서 발의 차이들인 '갈라짐' 과 '안 갈라짐'으로 나누어야 한다. 이 경우, '갈라진 발'은 '**어떤** 발' (ποδοτής, **τις**, 1038a15)이다. 그리고 끝까지 더 이상 차이나지 않도록 나누어야 한다(53쪽). 그러다 보면 차이들의 개수 만큼 구분되는 종(에이도스)들과 그 안에의 동일한 류들을 발견 할 것이다. 이렇게 하여 다다른 끝 **차이**-바로 이 차이가 에이도스이다-가 바로 프라그마의 우시아이며, 그리고 그 차이로 이루어진 로고스가 **정의**이다. 따라서 **우시아의 정의**는 맨 끝 차이로 이루어진 **로고스**이다(53쪽).

지금까지 언급된 정의에 관한 정의와 로고스들은 아래처럼 모아 볼 수 있다.

## 정의에 대한 정의와 로고스들

로고스$_1$: 정의는 어떤 로고스이다.
  로고스$_{1\text{-}1}$: 정의라면, 로고스는 필연적으로 어떤 것을 가리키는 기호이다.
  로고스$_{1\text{-}2}$: 정의라면, 로고스의 부분(철자)안에는 어떤 질료도 있지않다(1035a14-16).
로고스$_2$: 정의 안에는 어떤 **존재**(τὸ ὄν, H(6), 1045b3)도 있지않다.
  로고스$_{2\text{-}1}$: 정의의 대상은 정의 안에 있지 않다.
  로고스$_{2\text{-}2}$: 정의의 대상은 있어 오고 있는 그 무엇이다.
  로고스$_{2\text{-}3}$: 있어 오고 있는 그 무엇은 정의 안에 있지 않다.
    로고스$_{2\text{-}2\text{-}1}$: 있어 오고 있는 그 무엇은 에이도스이다. 그래서,
    로고스$_{2\text{-}2\text{-}2}$: 에이도스는 정의 안에 있지 않다.
  로고스$_{2\text{-}3}$: 정의의 대상은 에이도스이다. 그래서,
로고스$_3$: 정의는 에이도스의 로고스이다.
  로고스$_{3\text{-}1}$: 에이도스는 우시아이다. 따라서,

**정의**$_4$: 정의는 우시아의 로고스이다.

## 우시아에 대한 정의와 로고스들

로고스$_5$: 정의 안에는 류와 차이들 만이 있다.
  로고스$_{5\text{-}1}$: 정의 안에는 차이들 만큼의 에이도스들이 있다.
    로고스$_{5\text{-}1\text{-}1}$: 차이들은 에이도스들이다.
  로고스$_{5\text{-}2}$: 에이도스는 우시아이다. 그리고,
  로고스$_{5\text{-}3}$: 프라그마의 우시아는 맨 끝 차이이다. 따라서,

**정의**$_6$: 우시아의 정의는 맨 끝 차이와 첫 번째 류이다–사람의 정의는 두발 생물이다.

## 우시아에 관한 로고스들

### 범주론

로고스$_6$:우시아는 기체 안의(ἐν ὑποκειμένῳ, 범(5), 2a13)것이라고도, 기체에 따른(καθ' ὑποκειμένου, a13)것이라고도 말해지지 않는 것이다.
로고스$_7$::우시아가 있지 않다면, 어떤 다른 것도 있을 수 없다(ἀδύνατον εἶναι, 범

(5), 2b6)(146쪽).

로고스$_{8}$:우시아는 다른 모든 것들의 기체가 된다. 다른 모든 것들은 우시아의 카테애고리아이거나, 우시아 안에 있기 때문이다. 바로 이 우시아들이 첫 번째 것들(αἱ πρῶτα οὐσίαι, 범(5), 2b7)이다. 그러기에 종과 류인 두 번째 우시아 역시 첫 번째 우시아에 속한다-있다. 사람과 생물은 사람인 것의(τοῦ τινὸς ἀνθρώπου, 범(5), 2a36-38)카테애고리아가 되기 때문이다.

로고스$_{9}$:ㄹ)우시아는 다른 우시아 보다 더(μᾶλλον, 범(5), 2b7) 우시아적이지는 않다. 그럼에도 종은 류 보다 더 우시아이다. 예를들어 사람은 생물의 기체이므로, 생물은 사람의 카테애고리아가 되지만 사람의 기체가 생물은 아니므로, 사람은 생물의 카테애고리아이기 때문이며, 그리고 류 보다는 종이 더 인식되고 첫 번째 우시아에 더 가깝기(ἔγγιον, 범(5), 2b8)때문이다. 사람이 생물 보다 사람인 것에 더 고유한(ἴδιον, 2b12)반면 생물은 훨씬 더 공통적(κοινότερον, 2b13)이므로 그렇다. 그러나 종 에이도스 각각과 게노스(류) 각 각은 서로 보다 더 또는 덜 실체가 아니다.

로고스$_{10}$:우시아는 더 많고 적음(τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον, 범(5), 3b33-34)을 허용하지않는다.

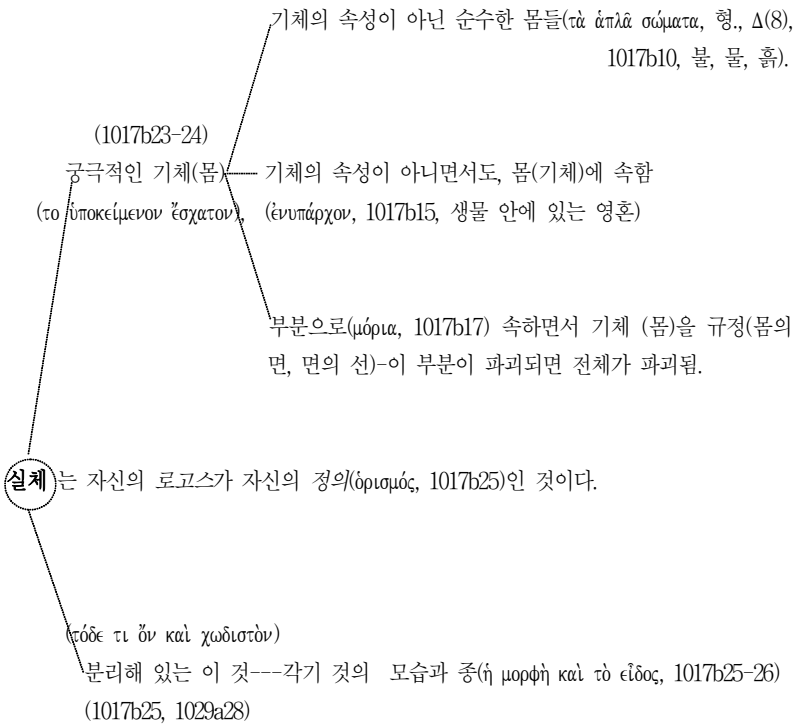
로고스$_{11}$:우시아는 모두 이 것(τόδε τί, 범(5), 3b10)을 가리킨다. 그러나 두 번째 우시아는 이 것을 가리키지 않는다. 첫 번째 우시아의 질인 것이기 때문이다. 그렇다고 예를들어 흼과 같은 자연적인 질은 아니다.

로고스$_{12}$:우시아의 반대(ἐναντίον, 범(5), 3b15)는 있지않다. 그러나 반대들을 받아 들일 수 있다(δεκτικὸν, 범(5), 4a13). 로고스와 의견(억견)도 반대들을 받아 들일 수 있는 것처럼 보인다. 그러나 받아 들이는 길에 있어서 우시아와 차이난다. 우시아는 자신에 붙어 있는 질이 변함에 의해서 그 반대들을 받아들이나, 로고스와 의견은 자신에 붙어 있는 것의 변화에 의해서 반대를 받아 들이는 그런 것이 아니라, 자신과 다른 프라그마의 속성에 의해서 반대를 받아 들이기 때문이다. 그러므로 로고스와 의견 자체에서는 전혀 겪어짐 또는 움직임이 일어나는 것은 아니다. 그래서 이 둘은 반대를 받아 들일 수 있는 것이 아니다. 따라서 반대를 받아 들일수 있다는 것은 오직 실체에서만 고유한 것이다(158쪽).

이상은 범주론 5 장에서 말해진 우시아들이다. 이제 형이상학에서 말하여지는 우시아를 정리해 보자. 먼저 *델타 편 8 장*(1017b10-b26)에서 말해지는 우시아는 아래 도식으로 나타날 수 있으리라. 여기에서는 궁극적인 기체와 그리고 '분리'해 있는 '이 것' 등 두 가지 길(κατὰ δύο τόπους, 형., Δ(8), 1017b 23)우시아가 말하여진다. 그러나 이 곳 형이상학 델파 편 5 장과 거기 범주론 5 장에서 말하여지는 우시아는 크게 다를 바 없다. 비록 종이 제

2 우시아라고 말하여지지는 않지만, 델타 편에서도 종은 우시아이며, 우시아는 이 것이라고 말하여지기 때문이다. 그러나 범주론에서는 '제 2 우시아'는 '우시아' 라는 그 이름에 따라(τῆς προσηγορίας, 범., 3b14)이 것을 가리킬 것처럼 보이지만 실은 그렇지 않다' 라고 말해지는 반면에 여기 델타 편에서는 에이도스가 '이 것'이라고 말해진다는 점에서는 다른 것처럼 보인다.

## 형이상학 델파 편 8 장




(우시아가 말해지는 두 가지 길)

## 형이상학 제타 편

로고스$_{13}$:우시아는 첫 번째로 있는(τὸ πρώτως ὄν, 형.,Z(1), 1028a30)것이다. '첫 번째'(τὸ πρῶτον, a32)는, 1)로고스에 있어, 또는 2)인식에 있어(γνώσει, a33), 또는 3)시간에 있어, 여러 가지라고 말하여진다. 그러나 우시아만이 이 모든 것에 있어

그 전체적으로 첫 번째 것이다. 1)여러 범주들 가운데 우시아만이 분리해 있으며, 그리고 각기 것의 로고스에는 반드시 우시아가 주어져야 하므로, 로고스에 있어서도 우시아는 첫 번째 것이고, 그리고 2)각기 것의 무엇(τί, 1028a36)을 인식하는 것이 그것의 질 또는 량 또는 장소(ποῦ,, 1028b1) 등의 범주등을 인식하는 것 보다 그것을 가장 많이 알기(εἰδέναι.....μάλιστα, a36)알기 때문이다(144쪽). 3)시간적으로는 먼저와 나중이다.

로고스14:우시아는 순수하게 있는(τὸ ἁπλῶς ὄν, 형., Z(1), 1028a31)것이다. '순수'는 어떠하든 그 상태가 동일함(ἁπλοῦν πῶς ἔχον αὐτό, 형., Λ(7), 1072a34)을 가리킨다.

로고스15:우시아는 어떤 점에서는 기체이나, 기체가 곧 우시아는 아니다. 질료도 그 질료와 모르페애로 이루어진 것도 우시아가 아니기 때문이다. 다른 것들이 자신의 카테애고리아(속성)이긴 해도, 자신은 다른 것들의 속성이 아니므로, 기체(τὸ ὑποκείμενον, 형., Z(3), 1029a1), 곧 질료(ἡ ὕλη, a2, 예를들어 청동), 또는 겉 모양(ἡ μορφὴ, a3, τὸ σχῆμα τῆς ἰδεας, a4-5), 또는 그 질료와 모르페애가 합쳐진 것(τὸ ἐκ τούτων, a3, 예를들어 청동상(靑銅像))이 실체일 것처럼 보인다. 그런데 만약 기체가 우시아라면 질료 역시 실체일 것이다. 그러나 질료[137]는 '분리'된 '이 것'이 아니므로 우시아가 아니다. 우시아에는 '분리 가능'와 '이것'(τὸ χωριστὸν καὶ τὸ τόδε τι, 형., Z(3), 1029a28)이 가장 많이 속하기 때문이다. 그래서 에이도스가, 그리고 에이도스와 질료 이 양자로 이루어진 것이, 질료 보다 더 우시아로 여겨질 것이다. 그러나 양자로 이루어진 것 역시 우시아가 아니다. **더 늦은**(ὑστέρα[138], a31)것이기 때문이다.

로고스16:우시아에는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ 형., Z(3), 1029b20, 형., Z(4), 1030a29, 본질)'이 첫 번째로 그리고 순수하게 속한다. '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)'은 에이도스이며, 이 에이도스가 첫 번째 우시아(πρώτην οὐσίαν, 형., Z(7), 1032b2)이다. 그런데 이러한 '규정'은, **더 늦기** 때문에 첫 번째 우시아가 아닌 것으로 간주된 '합쳐진 것(각기 것, 개별자)'을 '첫 번째 우시아들(αἱ πρῶται οὐσίαι, 범(5), 2b15)'이라고 말하는 범주들의 규정과 어긋나는 것처럼 보인다. 그러나 다음과 같은 이유로 그렇지 않다. 1)정의를 통한 인식에 있어서는 '합쳐진 그것'이 에이도스 보다 늦기 때문에 '첫 번째 것'이 아니다. 그러나 2)바로 '이 것'은 감각적인 '인식'에 있어서는 더 '먼저'인 것이기 때문에 '첫 번째 것'이다. 그래서 범주론에서 말해진 것과 형이상학 제애타 편에서 말해진 것은 서로 어긋난 것이 아니다. 왜냐하면 3)'인식'에 있어서의 먼저와 나중이 '우시아'에 있어서의 먼저와 나중은 아니므로, 그것들이

---

137)질료는 무엇과 량 등의 범주가 아니다. 규정되지 않은 것이기 때문이다

138)'정의를 통한 인식에 있어 더 늦은'을 뜻한다.

'우시아'에 있어서는 모두 '첫 번째 것'이라는 데에는 그러한 인식의 선후(先後)가 아무런 영향도 미치지 못할 것이기 때문이다(50쪽 각주 51번).

로고스$_{17}$:우시아에는 '순서(τάξις, 형., Z(13), 1038a33)'가 있지 않으므로 그렇다. 따라서,

로고스$_{18}$:에이도스(εἶδος, 형., Z(7), 1032b1)가 첫 번째 우시아이다.

그래서, 아리스토텔레스에 따르면, 우시아는 '각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇이므로, 이제 바로 이 '무엇'에 관한 로고스를 정리해 볼 필요가 있다.

## 있어 오고 있는 그 무엇(본질)에 관한 로고스

로고스$_{19}$:그 무엇은 각기 것 그 자체(ἕκαστον.....καθ' αὑτό, 형., Z(4), 1029b20-21)고 말하여진다.

로고스$_{20}$:그 무엇이 말하여지는 로고스 안에는 그 무엇이 있지 않다(μὴ ἐνεῖναι, b19-20).

로고스$_{21}$:그 무엇의 로고스가 정의(ὁρισμός, 형., Z(4), 1030a7)이다.

로고스$_{22}$:그 무엇은 류의 종들에게(τῶν γένους, 형., Z(4), a12)만 고유하게 속한다.

로고스$_{23}$:그 무엇은 정의와 마찬가지로 여러가지로(πλεοναχῶς, a18)말하여진다. 우시아와 이 것을 가리키기도 하고, 량과 질과 같은 카테애고리아들 각 각을 가리키기도 한다. 그러나 가장 먼저 그리고 순수하게 우시아에 속하며, 그 다음에 알론한 카테애고리아이에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)은 순수하게 있어 오고 있는 그 무엇이 아니라, 질 또는 량에 있어 오고 있는 그 무엇이다.

로고스$_{24}$:각기 것에 있어 오고 있는 그 무엇(본질)과 각기 것은 자체적인 것(καθ' αὑτὸ, 형., Z(4), a28)의 경우에는 동일하나, 우연적인 것(κατὰ συμβεβηκὸς, a19)의 경우에는 다르다.

로고스$_{25}$:그 무엇은 생산 자의 영혼 안에 있는 생산(ποιήσεις, 형., Z(7), 1032a27) 또는 생성(γενέσις, 형., Z(7), a27)의 에이도스이다. 그리고 자연적인 생성의 경우, 이 에이도스는 자연(φύσις, 1032a24)이라고도 말하여진다.

로고스$_{26}$:그 무엇은 생성되는 것이 아니다. 생성되는 것 안에서 자기와 똑 같은 것을 낳을(γεννᾷ, 형., 1032a25)뿐이기 때문이다.

로고스$_{27}$:그 무엇은 질료 없는 우시아(οὐσίαν ἄνευ ὕλης, 1032b14)라고 말하여진다.

로고스$_{28}$:그 무엇은 질료를 지니지 않는다. 현실(ἐντελέχεια, 형., Λ(8), 1074a36)이기 때문이다. 그리고 이것은 움직여지지 않으면서 움직이게 하고 있는 첫 번째 것(τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκινητον[139] ὄν, 1074a37)이며, 그 로고스와 수에 있어 하나이

---

139)'τὸ ὄν'에 관한 소피스테스 편(73쪽)의 플라톤의 '정의$_1$', ' ὅσα **ἀκίνητα**

다. 그리고 이러한 첫 번째 것들이 바로 **신들**(θεοὺς, 1074b9)이다.

### 4-2-2-4)존재

플라톤이나 아리스토텔레스 모두 정의에 다다르기 위해 나누는 방법을 사용한다(20-22쪽). 물론 아리스토텔레스는 플라톤의 나눔의 방법을 '약한' 증명(53쪽)이라고 비판하면서 그 대안으로 자신의 논증적인 추리를 발전시키지만 말이다. 그리고 '무엇이냐'는 물음을 통해 **(비)존재**의 정의를 찾아가는 플라톤(소피스트 편)과는 달리, 아리스토텔레스는 '무엇이냐'는 물음을 통해 우시아(**실체**)의 정의를 찾아 나선다(형이상학 제타 편). 존재 물음을 실체 물음으로 환원시킨 것이다(12쪽). 왜 이러한 환원을 시도 했는가? 종·류가 아니므로 '존재'는 더 이상 정의 대상일 수 없다는 것이 그 이유 중의 하나이기 때문이다.

#### 4-2-2-2-4-1)존재는 류가 아니다(정의 불가능)

베타 편 3장(998a20-999a23)의 여섯 번째(995b27-b29, 998a20-b14)와 일곱 번째 아포리아(995b29-b31, 998a14-999a23)에 대한 논구(論究) 도중에(116쪽), 존재는 류가 아니라는 것을 이끌어 낸다[다음 쪽들의 '1)'과 '2)'].

아리스토텔레스에 따르면, 분명한 소리들의 아르케는 그것들에 공통(τὸ κοινὸν, 998a25)인 것이 아니라 그것들의 첫 구성(σύγκεινται, 998a24)요소라

---

καὶ **κεκινημένα, τὸ ὄν** τε καὶ τὸ πᾶν συναμφότερα λέγειν(소., 249d3)'와 그리고 정의$_2$, '**τὸ ὄν** οὔτε **ἕστηκεν** οὔτε **κινεῖται**(소., 250c6-7)'를 잘 살펴 보면, '**τὸ** πρῶτον **κινοῦν ἀκινητον ὄν**' 이라는 표현은 그렇게 낯설지 않으리라.

는 것, 논증들 안에 속해 있는 기하학적 명제들은 논증의 아르케애라는 것, 그리고 불과 물처럼 몸을 이루는 부분들 역시 아르케라는 것은, *류*는 모든 것의 아르케가 아니라는 것을 보여준다. 그리고 이것은 있는 것들의 **아르케**들은 있는 것들의 **류**가 아니라는 것을 보여 준다(111, 159쪽).

물론 류들은 정의 대상들의 아르케이기는 하다. 왜냐하면 그것을 통해서 우리가 각기 것을 인식하는 정의들(τῶν ὁρισμῶν, 998b5)의 아르케가 류이기 때문이다. 나아가서 류는 종들의 아르케이다. 있는 것들이 그것에 따라 말해지는 *종*(에이도스)들에 관한 앎은 있는 것들에 관한 앎이기 때문이다. 그러나 있는 것[140]이 있는 것**들**의 *류*는 아니다. 왜냐하면 **1)**어떤 사람들은 **요소**로 여겨, 있는 것을 있는 것들의 **류**로 간주하는 것처럼 보이나, *류*와 요소 또는 아르케를 있는 것들에 각기 양자적으로(ἀμφοτέρως, 998b11) 관련된 동일한 것으로 보는 것은 불 가능하기 때문이다(142쪽). 우시아의 로고스는 하나일 뿐 아니라 류를 통해 정의하는 것과 요소들에 관해 말하는 것은 다르기 때문이며, 이미 보여진 것처럼 류는 요소와 아르케가 아니므로 그렇다.

나아가서, 보편자(류)들이 보다 더 아르케들이라면 분명히 최상위 류들이 최상의(μάλιστα, 998b14)아르케들일 것이다. 이 경우, '더 이상 나뉠 수 없는 류가 그 아르케인가 아니면 첫 번째 류가 그 아르케인가?' 라는 물음

---

140) 존재에로 집중하기 위해서, 나는 본문의 'τὸ ὂν καὶ ἕν'(98b10, 있는 것과 하나)를 'τὸ ὂν'(있는 것)으로 환원(還元)시켰다.

(아포리아)이 성립 할 것이다. 그런데 만약 *첫 번째* **류**가 그 아르케라면 그리고 있는 것이 류라면 첫 번째 류들 만큼 있는 것들의 아르케들이 있을 것이고(135쪽) 그래서 있는 것[139]들이 **아르케**와 우시아(998b21)로 될 것이다. 그러나 **있는 것**이 있는 것**들**의 *류*가 되는 것은 불 가능하다. 왜냐하면 2)있는 것이 만약 **류**라면, 류의 **차이**들(**διαφορὰς**, 998b23)각 각이 반드시 **있음**이어야만 할 것인데, 류의 **종**이 그 고유한 차이들을 속성으로 지니는 것은 종 없는 류가 되지 않고서는 이 경우 불 가능하기 때문이다(142쪽). 있는 것이 *류*라면 그것이 자신의 종적인 차이는 **있지 않는 것**을 지녀야 할 것이므로 그렇다. 그래서 보편자(류)는 아르케가 아니다.

다음으로 류가 아니라는 말은 있는 것은 정의의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것을 통해(διὰ τῶν ὁρισμῶν, 형., B(3), 998b5, 논자3, 119)각기 것의 본질이 인식되는 정의의 출발점이 바로 **류**이기 때문이다. 나아가서 류가 아니라는 말은 있는 것은 **종**(τῶν εἰδῶν, 8b)의 아르케애가 아니라는 말이다. 그것에 따라 있는 것이 말해지는 바로 종의 그 아르케애가 **류**인데 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 그래서 있는 것은 정의의 아르케애도 앎의 아르케애도 아니다. 류가 아니기 때문이다.

따라서, 있는 것은 *류*가 아니고 류는 아르케가 아니므로, 있는 것은 아르케가 아니라면, 그리고 아르케가 우시아라면, **있는 것**은 **우시아**가 아닐 것이다. 아니라는 이 로고스는 분석론 후서 베타 편 7 장에 직접 나온다.

"27)다음으로 (어떤 것이) 있다는 사실 각 각 모두도 논증을 통해서 필연적으로 증명되야한다고 우리는 말한다. (있는 그것이) 우시아가 아니라면 [말이다]. 그런데 ㅁ)**있음은 어떤 측면에서도 우시아가 아니다.** ㄱ)**있는 것은 류가 아니기 때문이다**(92b12-b14)".

전제, 'ㄱ)'으로부터 결론, 'ㅁ)'은 다음처럼 연역될 수 있다.

ㄱ)있는 것은 류가 아니다.(앞 141쪽 '1)'과 앞 142쪽 '2)'로부터)
ㄴ)류는 아르케가 아니다. (앞 141쪽 '1)'과 앞 142쪽 '2)'로부터) 그래서,
ㄷ)있는 것은 아르케가 아니다.

ㄷ)있는 것은 아르케가 아니다.
ㄹ)아르케는 우시아이다.
ㅁ)있는 것은 우시아가 아니다(147, 155쪽).

우시아(실체)가 아니라면 그래서 논증적인 추리에 의해서 알려질 수 없다면, 존재는 어떤 방법에 따라 말해져야 하는 것인가? "(존재)가 '무엇'이냐"는 물음에 관한 이전의 탐구 방법을 아리스토텔레스는 자신의 논증적인 추리(삼단논법)로 대치(代置)한 것처럼 보인다. 그러면서 존재를 이 방법이 적용될 수 없는 영역 밖으로 밀어 낸 것처럼 보인다. 발견된 어떤 것의 사실과 사실의 이유와 그리고 어떤 그것의 **존재**와 그것의 **본질**(무엇임)을 한꺼번에 증명(59쪽)하는 논증적인 추리에서는 단지 어떤 것이 존재한다는 것(사실)만을 존재하는 어떤 것의 본질(정의)과 더불어 연역하기 때문이다. 뿐만 아니라 논증에서 전제되는 정의 대상들인 우시아도 순수한 에이도스가 아니라 질료를 지니는 개별자 안에서만 질료와 구분되는 우시아일 뿐이다. 그래서 감각적인 개별자와 분리된 순수한 에이도스도 논증 이외의 영역으로 나간다. 게다가 전제(정의)들 자체에 관한 논박에 논증은 간여하지 않는

다. 따라서 이것 역시 논증 외부 영역으로 밀려 난다.

그렇다면 존재 자체에 관한 앎은 어떻게 가능한가? 그러나 존재의 실체에로의 환원으로 말미암아 존재 자체에 관한 앎과 그 방법은 실체에 관한 그것들에 **의존**하여 다루어질 수 밖에 없다. 바로 그것이 '**πρὸς ἕν**'이다.

### 4-2-2-2-4-2)πρὸς ἕν

물론 여기 ' ἕν'(하나)는 '우시아'요 'πρὸς'(대함)는 '관계'와 '의존'이다. 첫 번째 있는 것(형., Z(1), 1028a30, 140쪽)이 우시아이므로, 있는 다른 것들은 이것에 의존하지 않을 수 없기 때문이다. 우시아가 없다면 어떤 것도 있을 수 없으므로 그렇다(범.(5), 2b6, 138쪽). 그렇다면 '하나'에 '의존'하면서 관계 맺는 것들은 어떤 것들인가? 바로 그것들이 여러 가지로 말해지고 **있는 것들**이다.

> "28)하나와 어떤 자연 하나에 대하여(**πρὸς ἕν**, 1a33), 그리고 호모뉘모오스하게(ὁμωνύμως, a34)가 아니라, 건강한 모든 것 각 각이 건강에 대하여 말하여지는 것처럼, ***있는 것****은 여러 가지로 말해진다*(형., Γ(2)1003a33-35)"

따라서, 있는 것은 호모오뉘마하게**만** 말하여지는 것이 아니다. 단지 그런 것들이라면, 형이상학 갚파 편 3 장(1060b31-36)에서 말해지는 것처럼, 있는 것에 관한 앎은 불 가능해질 것이기 때문이다. 예를들어 건강한 것들 각 각이 그것에 **대해 있는** 건강(ὑγιεινόν, 1060b35)과 같은, 건강한 것들에 공통인, **어떤 것**(τι κοινόν, b35)이 있지 않다면, 건강한 것에 관한 앎은 불 가능하다는 것이다. 그래서 호모뉘오스(형., Z(4), 1030a34)하기만 하다면, 다

시 말해, 이름은 같으나 그 뜻이 다르기만 하다면, 그래서 여러 가지로만 말해지는 것들이어서, 자신들에 공통인 어떤 것도 '말'하지 못한다, 있는 것들은 **알려질 수** 없을 것이고, 결국 있는 것 자체에 관한 앎 역시 불 가능해 질 것이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스의 형이상학은 실체에 의존하는 이러한 앎이 있다고 상정한다. 따라서 있는 것은 호모오뉘마(equivocals, 동음이의어(同音異義語)하게 또는 다의어(多義語))적으로 말하여지는 것만은 아니다.

그렇다고 쉬노오뉘마하게 말하여지는 것만도 아니다. 도구와 활동과 몸들이 동일한 것 하나-치료-에 대하여(**πρὸς τὸ αὐτο καὶ ἕν**, τὸ ἰατρικὸν, 형., 1030a35-b1)치료적인 것이라고 말해질 때, 있는 것들은 동일한 것 하나-실체-와 '관계하고' 있는 것들이라고 말해지지, 그 실체와 동일한 것은 아니기 때문이다(145쪽).

"29)있어 오고 있는 그 무엇(τὸ τί ἦν εἶναι, 1030a29)은 *호모이오스하게*(ὁμοίως, a29) 첫 번째로 그리고 순수하게 우시아에 속한다. 그런 다음 마찬가지로 다른 것들에 속한다. 있는 그 무엇(τὸ τί ἐστιν, a31)이 순수하게 있어 오고 있는 무엇이 아니라, 질과 량에 있어 오고 있는 무엇인 것처럼 말이다. 왜냐하면 *호모뉘모스하게*(ὁμωνύμως, a32)이것들은 **있는 것들**이다 라고 말해야 하든지 또는 알려질 수 없는 것과 알려질 수 있는 것에서처럼[141]덧붙히거나 빼므로서 그것들은 있는 것들이라고 말해야 하는데, 그러나 *치료적인 것은 동일한 것 하나에 대해 말해지는 것처럼 그렇게, 호모오뉘마하게도 동일하게도 말하지 않는 것이* 올바르기 때문이다(ἐπεὶ τό γε ὀρθόν ἐστι μήτε **ὁμωνύμως** φάναι μήτε **ὡσαύτως**[142]., ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἰατρικὸν τῷ πρὸς τὸ αὐτὸ μὲν καὶ ἕν, οὐ

141) 'ὥσπερ καὶ τὸ μὴ ἐπιστητὸν ἐπιστητόν'(1030a33-a34) 'μὴ'가 'ἐπιστητόν' 앞에 붙혀지거나 빼지거나 하듯이.

τὸ αὐτὸ δὲ καὶ ἕν, οὐ μέντοι οὐδὲ ὁμωνύμως). 하나에 따라(καθ' ἕν, b3)말하여지는 것도 아니요, 호모뉘마하게 말하여지는 것도 아니라, 몸과 활동(에르곤)과 도구는 하나에 대해(πρὸς ἕν, b3)치료적인 것이라고 말해지기 때문이다(1030a29-b3)"

따라서 '있는 것들'은 호모뉘마한 것들이 아닐 뿐만 아니라 쉬노오뉘마한 것들 역시 아니다. 여기에 범주들 1 장의 설명을 덧 붙여야 한다.

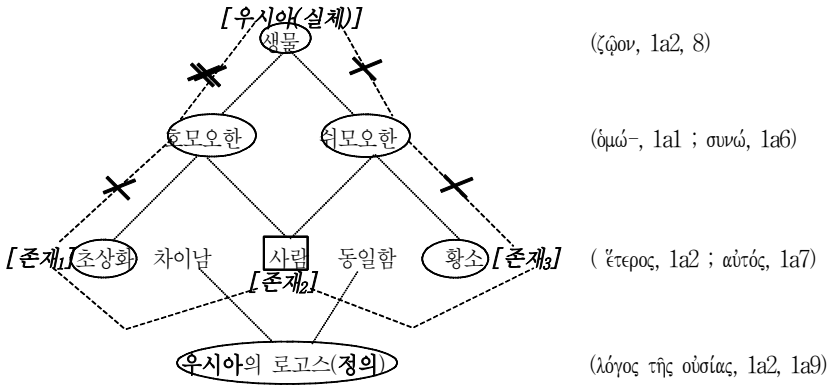
"30)공통의 이름을 지니는 이름들에 걸리는(κατὰ, 1a7)실체의 로고스가 동일한 것(ὁ αὐτὸς, a7)이 쉬노오뉘마(συνώνυμα, a6)라고 말해진다. 예를들어 사람과 황소인 생물처럼 말이다. 사람과 황소는 공통 이름 생물에 의해 불리워지며, 그 실체의 로고스는 동일하기 때문이다. 어떤 자가 그 각각의 로고스를 제공한다면, 생물에 있는 것이 그것들 각각에 있는 무엇이다(그것들 각각에 있는 것은 생물이다)라는 동일한 로고스를 제공할 것이기 때문이다(범., 1a6-12)"

쉬노오뉘마에 대한 더 나은 이해를 위해서 나는 다음 쪽 도표를 그린다.

---

142) W. D. Ross[1924(1958), II, 813쪽]처럼, 'συνωμύμα(in the same sence'로 나는 읽는다.

있는 것들은 호모뉘마도 쉬노오마도 아니다




(호모오한 이름과 쉬노오한 이름과 존재의 이름1,2,3)

쉬모오한 것(다른 이름)의 보기로 사람과 황소가, 호모오뉘마한 것(같은 이름)의 보기로 초상화와 사람이 들어졌으므로, 사람은 이 예(例)들에 공통이다. 그래서 그 짝에 따라 사람은 호모오한 이름으로 되기도 하고, 쉬노오한 이름으로 되기도 한다. 그렇다면 쉬노오한 이름이 어떤 때는 호모한 이름으로 불려진다는 점에서 이 양자는 상대적이다. 만약 자신의 우시아의 **정의**가 다르면 호모한, 즉 이름은 같지만 그 **뜻**(**정의**)가 다른 것들인 반면 동일하다면 쉬노오한, 즉 이름은 달라도(함께 해도) 그 뜻이 같은 것들이기 때문이다. 이 때 어느 경우이든 자신의 짝과 더불어 그것은 반드시 공통의 이름을 지녀야만 한다. '초상화'와 사람과 황소가 모두 생물 이라는 공통의 이름을 지닌 것처럼 말이다. 그러나 '초상화'의 우시아에 관한 정의는 사람의 우시아와 황소의 우시아에 관한 정의와 다르다. 그래서 초상화와 사람은 호모한 이름이다–그 우시아의 이름만 같다. 이름들의 이러한 관계를 보여주는 위 도표는 그러나 존재들과 우시아 사이에는 단지 그러한 관계가 성립

할 수 없다는 것(이것이 ~의 의미이다)도 보여 줄 것이다.

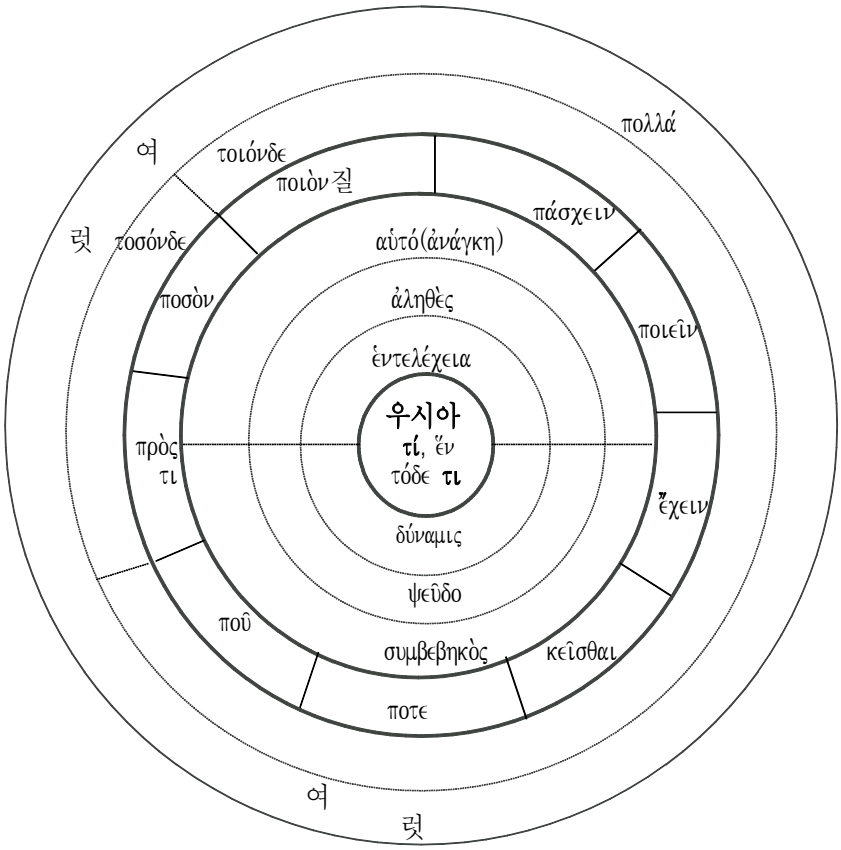
그렇다면 호모뉘마하게도 쉬노오뉘마하게도 '말'해지는 것이 아니라면, **있는 것들**에 관해 **말하는 길**(방법, 호도스)은 무엇인가? 유비적인 길인가? 만약 동일한 것 하나에 '대하여'(πρὸς τὸ αὐτὸ καὶ ἕν, 1030a35-b1)가 '유비적으로'를 뜻한다면, 있는 것들은 유비적으로 말해질 것이다(57쪽, 100쪽 각주 93번). "31)때때로 그( 유비) 대신에(ἀνθ'οὗ, 1574b19)사람들은 '대해 있음(πρὸς ὅ ἐστιν, b20)'을 [말 하므로서 그 유비를] 한정하기(προστίθέασιν, b19)(시학, 1574b19-b20)"도 하기 때문이다.

그런데 한정된다고 하질 않는가? 그래서 한정된다면, 존재하는 것들이 우시아와 다른 존재들에게 맺는 '관계'가 반드시 '유비'(類比)라는 말은 아닐 것이다. 물론 모든 유비는 그러한 관계이기는 해도 말이다[143]. 그래서 유비적인 것이 아닌 관계를 존재들이 우시아와 맺을 수 있다. 따라서 그러한 '관계'와 '유비'는 동일하지 않다.

어쨌든 이렇게 우시아 하나**에 대해** 여러 가지로 말해지고 있는 것들을 하나의 원 안에 뭉뚱그려 넣으면 다름 쪽의 그림이 나온다.

---

143) 그렇다고 유비적인 관계를 맺는 항들이 꼭 4 개여야 한다는 것은 아니다. 6 개 그리고 그 이상도 가능하기 때문이다. 게다가 있는 것들의 양상을 나타내는 '이름'들도 4개(범주들과 필연과 진짜와 현실)가 넘질 않는가? (다음쪽 존재 양상 그림 참조)




(우시아에 의존하고-대해- 있는 것의 양상들[144])

'τί'와 'τι'로 분열되는 우시아에 '대해 있음'을 나타내는 위 둥근 각 원들은 있는 양상 하나 씩을 가리킨다(129쪽 각주 125번). 이러한 양상 중의 하나인 범주(자체로 있음)를 나타내기 위해 그것을 감싸는 해당 원들을 진하고 둥글게 만들었다. 물론 'οὐσία'도 감싼다. 그렇다면 있는 양상은 범주들,

144) 있는 것들의 의미 보다는 있는 것들의 양상이라고 한 이유를 나는 129쪽 각주 125 번에서 밝혔다.

필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능, 그리고 이것과 그러한 것과 그 만큼한 것, 하나와 여럿 등 여섯 가지로 나뉠 수 있으리라. 그리고 구분된 영역이 서로에 상응한다는 것을 나타내기 위해 나는 점선을 썼다.

물론 이 여섯 가지가 텍스트 어느 한 군데에서 모두 함께 나타나는 것은 아니다[145]. 형이상학 Δ 편 7 장(1017a7)과 E 편 2 장(1026b2)에서는 범주, 필연과 우연, 진짜와 가짜, 현실과 가능 등 네 가지 만 함께 말하여지지, 이 것과 그러한 것 그리고 하나와 여럿은 말하여지지 않는다. 그러나 나는 '이 것(τόδε τι)'와 '그러한 것(τοιόντε)' 또는 '그 만큼한 것'을 있는 것들의 구분되는 양상에 포함시킬 수 있으리라고 본다. '이 것'에 속하는 또는 '그러한 것'에 속하는 것들로 있는 모든 것은 구분되기 때문이다. 있는 모든 것 각 각은 '이 것'이든지, 아니면 '그러한 것'이라는 식으로 말이다.

이렇게 말해지고 **있는 것들**은 모두 첫 번째 것 우시아 하나에 '**의존**'하고 있다(εἶναι **πρὸς** ἕν)하고 있다. 인식과 앎과 시간과 존재에 있어 말이다. 바로 이러하기에 있는 것*에 관해* 말하려면 반드시 우시아를 말해야만 한다. 그래서 실체에로 존재를 환원 했으리라. 형이상학 제타 편 1 장에서 '무엇

---

145)이 여섯 가지가 나오는 곳은 다음과 같다. 범주론(1b26-27, b30)들, 형이상학: 그자체(스스로, 필연, 1017a18, 1025a15, 1015a32)과 우연(1017a7), 진짜(1051b1,660)와 가짜(1034b2), 현실(1045b35)과 가능(1034b35), 이것(범., 3b10)과 그러한 것(1039a2)과 그만큼한 것(1089a12) 하나(1054a30)와 여럿(1056b11).

이냐'는 존재 물음을 우시아 물음 뒤 바꾸면서 말이다.

### 5)우시아로의 존재 환원

#### 5-1)환원 과정

‘무엇이냐’에서 ‘존재가 무엇이냐’를 거쳐 ‘실체는 무엇이냐’에 다다르는 길에 소크라테스와 플라톤과 아리스토텔레스가 있다. ‘무엇이냐’고 물었다는 점에서는 세 사람 모두 같고, 존재와 관련하여 그렇게 물었다는 점에서는 후자 두 사람이 같다. 그런데 존재에 관해 말한 첫 사람은 이들이 아니라 엘레아 출신의 파르메니스이다. 그러나 파르메니데스는 ‘무엇이냐’는 물음을 통한 길 보다는 계시(啓示)를 통해 존재에 다다르는 길(표지)를 인간에게 가르치면서, ‘비 존재에 대해서는 생각 할 수도 없으니 생각하러 들지도 말라’고 경고한다. 이렇게 비 존재를 도외시(度外視)하기 때문이었는지는 몰라도 아포리아(물음)는 발생하지 않는다. 뿐만 아니라 본디 계시(啓示)는 받는 쪽의 어떤 물음을 전제하지 않는다. 아니 계시 받는 쪽에서 물을 필요가 없는지도 모른다.

그러나 소크라테스는 ‘무엇이냐’고 묻는다. 그것도 공개 석상에서 말이다. 그리고 이 물음을 통해 대화에 참여하는 자의 무지(無知)를 알게 하므로서 그릇 됨에서 벗어나 올바른 실천으로 이끌려 했으나 그것은 역설이었다. 앎에 따라야만 행동이 올바르다면 알지 못하는 자에게 어찌 실천의 올바름이 주어지리오? 그런데 소크라테스는 ‘존재’가 무엇이냐고는 묻지 않았던 듯 싶다. 이 물음은 소위 플라톤의 후기 대화 편 소피스트에 가서야 비로서 나타나기 때문이다. 물론 존재에 관한 사유 편린(片鱗)들은 플라톤의 대화 편 곳 곳에(13쪽 각주 7번과 8번) 지뢰처럼 깔려 있긴 하다. 잘못 건드리면 헤어날 수 없는 ‘죽음’에 빨려들 정도로 말이다. 그러나 ‘무엇이냐’는

물음을 통해 직접 존재자의 존재를 탐구하는 곳은 소피스트 편 하나 뿐이다.

이러한 맥락에서 아리스토텔레스의 형이상학 제타 편은 '무엇이냐'고 묻는다. 그러나 물음의 대상은 존재가 아니라 실체(우시아)이다. 그렇다면 여기 두 물음, 곧 '존재가 무엇이냐'와 '실체가 무엇이냐'는 동일한가 아니면 다른가(7, 125, 145쪽). 만약 다르다면 무엇이 다르면 동일하다면 무엇이 동일한가.

형식 상 동일한 것은 '무엇이냐'는 물음이다. 이것은 지향하는 바가 정의라는 것을 보여 준다. 그런데 정의는 말(로고스)들 중의 하나이다. 모든 말이 정의일 수는 없지만 말이다. 그리고 정의 대상이 만약 하나라면, 그리고 그것의 로고스가 정의라면, 그 로고스 역시 하나일 것이다. 플라톤의 이데아가 바로 그 대상이다. 그래서 비록 어떤 이데아에 관한 말들은 수없이 많을 수도 있지만, 그러한 말들 중에서 이데아에 관한 정의는 오로지 하나이다. 존재의 이데아도 마찬가지다. 그래서 존재에 관한 로고스들은 수 없이 많을 수 있지만 그에 관한 정의로서의 로고스는 딱 하나일 것이다. 하나로서의 이데아, 바로 이 지점에서 플라톤은 파르메니데스를 그대로 따른다[146]. 따르면서 그는 자신의 소피스트 편에서 하나인 그것에 관한 정의(定

146)비록 선의 이데아 하나에 여러 이데아들이 질서지워지기는 해도 말이다. 그리고 파르메니데스의 하나는 '분리와 이 것'으로서의 우시아의 '기준'에 그대로 다시 나타난다.

義)의 성립 근거와 그리고 그 정의를 근거로 하여 무수하게 파생하는 말들의 결합 근거를 밝히려 한다.

따라서 '존재는 무엇이냐'는 '로고스(말)이 무엇이냐[147]'는 물음을 그 하위 것으로 하여 진행된다. 테아이테토스 편에서는 로고스에 관한 세 가지 로고스, 1)소리를 통해 표시된(ἐνδείξασθαι, 206d8)생각(διάνοια, 206d1, 208c5), 2)철자들의 전체 열거(그러나 음절(συλλαβας, 207c8)들의 전체 열거는 아니다), 3)차이를 나타내는 기호(σημειον, 208c9, 記號) 등이 나열 될 뿐, 로고스에 관한 **첫 번째 가장 짧은**(45쪽) 로고스(정의[148]), '레에마와 오노마의 첫 결합'(λόγος ἐγεντο ἐυθὺη ἡ πρώτη συμπλοκή, 262c5-6)이 주어지는 곳은 소피스트 편이(45쪽).

나아가서, **말**들에는 **있는** 것 뿐만 아니라 **있지 않는** 것들이 뒤 섞여 있다는 것에 주목 해야 한다. 따라서 '존재는 무엇이냐'는 '로고스는 무엇이냐'를 거쳐 '비 존재는 무엇이냐'로 나아 간다. 그러나 바로 이 지점에서 플라톤은 파르메니데스의 경고를 위반하는 것처럼 보인다. '*있지 않는* 것'에 대해 말하려 하기 때문이다. 이와 동시에 '없음'에 관한 엄청난 아포리아에 직

147) 'δεῖ λόγον ... **τί** ποτ' ἔστιν,'(소피스트 편, 260a7-8), '**τί** ποτε ... τὸν λόγον ἡμῖν σημαίνειν;'(테아이테토스 편, 206c7-8)

148) 정의에 대한 정의, "**정의**는 차이들와 류들로 합쳐진 로고스이다"(**Ὅρος** *λόγος* ἐκ διαφορᾶς καὶ γένους συγκείμενος, 정의론, 414d10)를 나는 18쪽 각주 16번에서 언급한 바 있다.

면한다. *진짜 없다*면, '없다'는 낱 말은 아무 것도 가리킬 수 없기 때문이고, 가리킬 수 없다면 전혀 어떤 말(로고스)도 불 가능 할 것이며 그래서 '없는 것'에 관해서는 입도 뻥긋 못 할 것이기 때문이다(69쪽). 말이란 어떤 것을 반드시 가리켜야므로 그렇다. 그렇다면 있지 않는 모든 것에 관한 어떤 말도 가능하지 않을 것이고, 이른 바  헛 말 조차 가능하지 않는 그래서 모든 것에 진실인 말들 만이 차고 넘칠 것이다. 거짓 말은 결코 없을 것이기 때문이다.

그러나 플라톤에게는 이전의 소피스트들의 말들이 거짓이었므로[149], 이런 거짓 말을 반박하기 위해서는 거짓 말이 있다는 것과, 거짓 말의 근거가 되는 있지 않는 것이 있다는 것을 그는 증명 해야 만 했다.  비 존재와의 이러한 관련 속에서 존재 물음은 진행하기 때문에 엘레아 낯선이는 비 존재에서 존재로, 존재에서 비 존재로, 다시 비존재에서 로고스로 소피스트 편을 진행시키는 것이다. 사유 안에서는 존재와 비 존재가 동일한 속성을 지니기 때문에(66쪽) 어느 한 쪽의 해명은 다른 쪽의 해명에 영향을 미친다는 전제 하에서 말이다.

그러나 비 존재의 '비'에 관한 새로운 해석과 음절의 비유에 의한 '존재'의 자연(본성) 해명에도 불구하고, '존재는 무엇이냐'는 물음에 관한 답 곧 존재의 정의는 소피스트 편에 주어지지 않은 것처럼 보인다[150].

---

149) 아리스토텔레스는 비 모순율 거부하는 자들의 전제들을 반박하면서 거짓말이 있다는 것을 증명한다(122쪽)

150) 그렇다고 이것이 소피스트 편의 아포리아들이 해소되지 않았다는 것

### 5-2)존재 환원의 이유

소피스트 편의 바로 이러한 결론으로부터 아리스토텔레스의 실체(우시아)로의 환원은 잇따르는 것처럼 보인다. 존재에 관한 정의 하나는 불 가능하다고 판단[151], 대신 정의 가능한 우시아에로 거슬러 올라(환원)가려 했을 것이기 때문이다. 그리고 바로 이러한 판단은 '존재는 류들 중의 하나가 아니다' 라는 플라톤(류이다)과 아리스토텔레스(아니다)의 존재론적 차이를 보여준다. ~~나타난다.~~ 다시 말해, 플라톤에게 존재는 있는 모든 것이라면 반드시 지니는 그러한 '이데아'인 반면 아리스토텔레스에게 존재는 류적인 그런 ~~이데아도 아니요 그래서 있는 모든 것이면 반드시 지니는 그런~~ '속성' 또는 '요소'(143쪽)같은 것이 아니기 때문이다.

이것은 또한 아리스토텔레스가 비 존재의 '**비**'(非)에 관한 플라톤 해석[152]을 따르지 않는다는 것을 보여준다. 류로서의 존재 안에 존재의 차이

---

을 뜻하지는 않는다. 이미 '비'의 새로운 해석을 통한 '달리 있음'으로서의 '비 존재' 정의는 그것들을 해소하기에 충분한 것으로 보이기 때문이다.

151)낱말들이 지니는 의미 군(群)의 비슷함(familiy likenesses, 청색과 갈색 노트, 20쪽)은 선명하게 정의될 수 없다고 주장하는 비트겐슈타인은 개별 용어들(applications)이 공통으로 지니는 일반 용어(general term)을 선명하게 하려는 모든 시도는 철학 탐구에 족쇄를 채웠다고 한다[플라톤과의 관련 논의 요약에 대해서는 Guthrie(V, 1978, 69-70)참조].

152)그래서 있지 않는 것도 있다는 주장을 **아리스토텔레스**는 소피스트적인 궤변(σοφιστικὴ, 형이상학 갚파 8장 1064b28)으로 간주한다. 비록 가능의

인 '비 존재'가 들어 있다는 것은 현실적으로-그러나 잠재적으로는 가능하다- 불 가능하다고 본 것은 비 존재의 '비'를 그가 모순 관계[153]로 보고 있다는 것을 분명하게 하기 때문이다. 그렇기 때문에 아리스토텔레스는 반대(차이)들을 받아 들일 수 있는(138쪽) 기체적인, 그러나 분리된 이 것으로서의 우시아를 상정하게 된다. 바로 이것이 그가 존재를 실체에로 환원한 이유들 중 첫 번째 것이다-존재를 류로 파악하는 것은 존재 안에 그에 모순되는 비존재를 허용하는 것이며 이것은 존재와 모든 앎의 아르케로서의 비모순율을 현실적으로 거부하는 것이기 때문에, 류 아닌 존재가 그것에 의존하는 그리고 반대들이 거기에 받아 들여질 수 있는 가장 근원적인 '우시아'를 상정하자는 것.

---

상태에서는 어떤 것이 있으면서 있지 않을 '수'있다는 것은 인정하지만 현실적으로 그것은 '궤변'이라는 것이다.

**아우구스티누스**도 있지 않는 것을 있는 것의 모순(contrarium, 신의나라, XII, 2) 곧 없는 것으로 본다. 그리고 바로 이 없는 것(무, 無)으로부터 창조하는(ex hihilo creavit, 위의 곳)는 신을 그는 최상의 우시아 또는 에쎈티아(οὐσία, essentia)라고 부른다. 고전 라틴 저술가에서는 에쎈티아라는 용어가 쓰여지지 않지만 자신의 시대에는 그 용어가 사용하는 것이 자연스레 사용된다고 하면서 말이다. **퀸틸리아누스**(Quintilianus)는 그것을 'dura' 라고 부른다.

153) 그는 모순적인 대립과 반대적인 대립을 구분한다. 중간들이 있으면 반대요 없으면 모순이다.

나아가서, 류는 정의의 아르케이므로, 만약 존재가 류는 아니라면, 존재에 대한 정의가 불 가능하게 될 것이다. 여기에 환원의 두 번째 이유가 있다. 존재에 관한 정의는 불 가능하기 때문에, 그것이 그리로 환원된 실체의 정의와 관련하여 존재에 관한 '앎'을 성립시키자는 것이다.

이러한 환원에 근거하여 존재에 관한 앎을 얻을 수 있도록 해 주는 길이 바로 프로스 헨(πρὸς ἕν), 즉 우시아의 정의 *하나*( ἕν)에 의존(πρὸς)하는 여러 '로고스'들을 그것 하나에 *관련*(πρὸς)시키는 방식이다[154]. 그러기 위해서는 우시아들에 관한 앎이 먼저 가능해야 할 것이다. 그래서 아리스토텔레스는 자신의 형이상학 안에서, 우시아들에 관한 정의 하나들을 획득 하기 위한 나눔의 방법과, 획득된 정의들이 필연적인 앎인지를 '검증[155]' 또는 '증명'하는 논증적인 추리와, 이러한 정의(전제)들 관련된 반박(에렝코스)과 변증법, 그리고 유비적인 방법(에네르게이아로서의 우시아에 관한 설명) 등

154) "있는 모든 것은 하나인 것과 공통인 것**에로 환원될 수** 있으므로, 반대되는 것 각 각도 마찬가지로 있는 것의 첫 번째 차이들과 반대들**에로 환원될 수** 있으리라 ἐπεὶ δε παντὸς τοῦ ὄντος **πρὸς** ἕν τι καὶ κοινὸν **ἡ ἀναγωγὴ γίγνεται**, καὶ τῶν ἐναντιώσεων ἑκάστη **πρὸς** τὰς πρώτας διαφορὰς καὶ ἐναντιώσεις **ἀναχθήσεται** του ὄντος (형이상학 갚파 3 장 1016a10-13)"(16쪽)-여기서 있는 것의 첫 번째 차이들은 하나와 여럿 그리고 같음과 같지않음들이다.

155) 위드테이커는 "정의에 관한 파악이 가능하지 않으면 논증은 불가능한 반면, 정의는 논증에 의해 '확인'(is conformed, Whitaker, 1996, 214쪽)된다"고 한다.

을 사용한다.

이것들 중 특히 논증적인 연역이 실체에로 환원의 세 번째 이유가 된다. 어떤 것이 존재한다는 사실은 존재하는 어떤 그것의 본질(무엇임)과 더불어 논증적인 연역 안에서 '증명' 될 수 있기 때문이다(59쪽). 삼각형의 정의를 아는 자는 그것이 존재한다는 것(사실)도 더불어 아는 것처럼 말이다. 그런데 이런 증명이 가능하기 위해서는 그것의 '존재' 보다는 정의 되야 할 그것의 '우시아'(본질, 에이도스)가 먼저 존재 해야 하지 않겠는가? 우시아들이 가장 먼저 존재 해야, 이것들에 관한 정의들이 가능하며 그리고 정의들이 획득되야, 이것들을 자신의 전제들로 삼는 연역이 비로서 이루어질 수 있기 때문이다. 이런 논증적인 추리를 가능하게 하기 위한 조작(造作)이 실체로의 존재 환원(ἀναγωγὴ) 또는 분석(τὸ ἀναλυτικά)이다[156]. 그렇다면 이러한 환원의 역(逆) 과정이 논증적인 추리이다! 우시아(τί 본질)가 속하고 있는 것(τι)의 존재가 중간 항(59쪽)을 통해 이어지는 논증에 의해 증명되기 때문이다.

이것을 약간은 긴 아래의 인용 글월이 보여 줄 것이다.

> "31)그렇다면 정의하는 자는 실로 우시아 또는 있는 그 무엇을 어떻게 밝히는가? 왜냐하면 그는 논증에 있어서처럼 우리가 동의하는 것들로부터 어떤 것이 저것들과는 다르다는 것을 밝히는 것도 아니며-이것이 논증(ἀπόδειξις, a36-37)이기 때문이다-, 귀납하는 자처럼(ὡς ὁ ἐπάγων, a37) 그는 모든 어떤 것도 그렇게 그것과 다르지 않다는 것을 개별적으로(καθ' ἕκαστα, 92b37)분명

156) 로빈 스미쓰는 아날뤼케인과 아나게인을 동의어(synonym, Robin Smith, 1989, 61쪽)로 사용한다.

한 것들을 통해서 밝히는 것이 아니기 때문이다. 왜냐하면 **정의**하는 자는 있거나 있지 않다는 사실(ὅτι, 92b1)이 아니라 무엇(τί, 92a38)을 밝히기 때문이다. 그렇다면  감각에 의해서 또는 손가락으로 가리킴에 의해서 분명하게 하는 것 아닌 다른 길이 남아 있는가?

나아가서 그는 있는 그 무엇을 어떻게 밝히는가? 사람이든 또는 다른 어떤 것이든, (어떤 것의) **있는 그 무엇**(τὸ τί ἐστιν, 92b4-5)을 보아 아는 자는 (그것이) 있다는 사실을 보아 아는(εἰδέαι, b5)반면, 어떤 것이(τι, b7)**있다는 것**을 보아 아는 자는 있지 않는 어떤 것이 아니라, 염소를 말할 때 마다 그 로고스 또는 그 이름이 가리키는 것을 보아 알긴 하나, 염소가 무엇인지를 보아 알(εἰδέναι, b8)수는 없기 때문이다. 그러나 만약 있는 그 무엇과 있다는 사실을 밝힌다면, 어떻게 동일한 로고스에 의해서 밝힐까? 정의와 논증은 어떤 것 하나(ἕν τι, 92b9)을 분명하게 하는데(δηλοῖ, 92b10)사람의 있는 그 **무엇**과 사람의 **있음**은 분명히 다르기 때문이다.

나아가서 마찬가지로 있다는 것 각각 모두는 **논증**을 통해서 필연적으로 밝혀야 한다고 우리는 말한다. 우시아가 아니라면 말이다. 그런데 있음은 어떤 측면에서도 우시아가 아니다. 있는 것은 류가 아니기 때문이다. 그래서 있다는 사실에 관한 논증이 있을 것이다. 이제 이것이 앎을 지니는 자들이 행하는 바로 그것이다. 왜냐하면 기하학자들은 *삼각형이 가리키는 그 무엇을 추측하고서, [그 무엇이 삼각형에 속해] 있다는 것을 밝히기* 때문이다. 그렇다면 있는 그 무엇을 정의하는 자는 무엇을 분명하게 하는가? 삼각형 이외의 것인가? 따라서 정의에 의해서 있는 그 무엇을 보아 아는 자가 [그 무엇이 속한 어떤 것이] 있다는 것을 보아 알지 못 할 것이라는 것은 불 가능하다(분석론 후서, B(7), 92a34-92b18) ".

그러나 논증적인 추리에서는 단지 본질(에이도스)로서의 우시아를 안에 지니는 어떤 개별자[157]가 존재 한다는 사실 만이 그것의 본질 정의와 더불

157) 루카시에비츠(J.Lukasiewicz)는 '아리스토텔레스의 삼단논법' (Aristotle's syllogistic, 1951(1998), 5~6쪽)에서 아리스토텔레스 논리의 가장 큰 약점은 단칭 항(singular terms, 6쪽, 개별자)과 단칭 명제들을 다루지 않는

어 연역 될 뿐이다. 따라서 개별자들의 존재 일반에 관한 앎은 논증이 아닌 다른 영역으로 밀려 난다. 이것은 실체(우시아)들의 정의 획득의 경우에서도 마찬가지다.  아마 그래서 아리스토텔레스는 자신의 형이상학 전체에서 나눔과 논증 이외의 여러 반박과 변증법과 유비적인 방법 등을 혼용(混用)했을 것이다. 신화적인 소재(예를들어, 기간토마키아)는 제거 하면서 말이다.

바로 이러한 혼용이 플라톤의 특히 소피스트 편의 특징이었다(107쪽).

---

것이라고 말한다. 일상(日常)과 과학적인 탐구에서 개별자들이 보편자들과 마찬가지로 중요하기 때문이라는 것이다. 이러한 지적은, 논증을 통해 예를 들어 삼각형의 본질을 아는 자에게 '확인'되는 것은 특정한 어느 개별 삼각형의 존재가 아니라 종적인 삼각형 등의 존재이며 마찬가지로 개별자 소크라테스의 존재가 아니라 사람의 존재이기에, 어느 정도 타당하다.

그러나, 아리스토텔레스의 입장에서 보면, 종(에이도스)이 그 안에 존재하는 개별자에 관한 인식은 필연적으로 진실한 것이 아니라는 측면에서 앎이 아니라는 것 뿐이지 그에 관한 우연적인 설명이나 언급은 언제나 가능하다. 게다가 '개별'적인 것들(καθ' ἕκαστα, 분석론 후서, B(7), 92a37)로부터 보편(적인 속성)을 '발견'하는 귀납도 있지 않은가?

# Bibliography I

## I) 소피스테에스 편

### I-1) 원전(Text)


소피스테에스 : Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. I, Oxford University Press, 1922, 357-442.


### I-2) 번역 및 주석


**Seligman** P., 1974, Being and Not-Being : An introduction to plato's sophist, Martinus nijhoff, The Hague.

**Bonitz** H., 1886, Platonische Studien, Dritte Auflage, Frnaz Vahlen, Berlin, 152-209.

**Dorter** K. 1994, Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman, University of Claifornia Press, Berkeley, Los Angeles, London, 121-180.

**Gauss** H., 1961, Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Platos in 3 Teilen, Verlag Herbert Lang & Cie, Bern.

**Sallis** J. 1996, Being and Logos : Reading the Platonic Dialogues, third edition, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

**Ficino. M.,** 1989, Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist,(tran., Michael J. B. Allen), University of California Press, berkeley.[책 14-3]

**Bluck** R. S. 1975, Plato's Sophist ed. by Neal G. C., Manchester University Pr- ess, Oxford.

**Cornford** F. M., 1935, Plato's Theory of Knowledge, reprinted 1979, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann, Bearbeitet von Kurz D., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Rosen** S., 1983, Plato's Sophist : The Drama of Original and Image, Yale University Press, New Haven and London.[I, 46-158].


### I-3) 연구논문

#### I-3-1) 학위논문


Frede M. 1965/66, "**Prädikation und Existenyaussage** : Platons Gebrauch von '...ist...' und '...ist nicht...' im Sophistes.", Die Philosophischen Fakultät der Georgia Auausta in Göttinen, Dissertation, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1967.

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der

Uninersität Heidelberg, Dissertation,

이상민, 1991[2], **"플라톤의 <소피스트> 편에 있어서 not - being과 거짓 진술의 문제."**, 서울대, 석사, 미간행.

오유석, 1996[2], **"『소피스트』에서 Symploke Eidon과 거짓 진술."**, 서울대, 석사, 미간행.

이창대, 1966[11], **"Platon의 Sophist편에 있어서 새로운 存在論의 展開."**, 서울대, 석사, 미간행.

박홍태, 1979, **"플라톤의 소피스트 편 연구."**, 서울대, 석사, 미간행.

李年雨, 1984, **"플라톤의 『소피스트』 편에서의 εἶναι의 의미와 용법."**, 이화여대, 석사, 미간행.

**I-3-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

박홍규, 1977, **'소피스트'편에 대한 분석**, 철학연구, 제12집, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 127-157.

Van Fraassen B. C., **"Logical Structur in the Plato's Sophist."**, The Review of Metaphysics Vol. XXII, No. 3, 1969, 482-498. [논문 XIV. 3b-21a].

Benardete S., **"On Plato's Sophist."**, In The Review of Metaphysics Vol. XLVI, No. 4, 1993, 747-780, [논문 XIV, 26b-43a].

Benardete S., 1960. **"Plato Sophist 223b1-7."**, Phronesis VOL. 5-NO. 2, 129-139. [III, 174b-139b].

Ketchum R. J., 1978. **"Participation and Predication in the Sophist 251-260."**, Phronesis VOL. XXIII-NO. 1, 42-61. [I, 237-255].

Heinaman R., 1981. **"Self-Predication in the Sophist."**, Phronesis VOL. XXVI-NO. 1, 55-66. [I, 310-321].

Moravcsik J. **"The Eleatic-Proof Theory of Forms of the Sophist."**, In Plato and Platonism. ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 168-212.

Roberts J., 1986. **"The Problem about Being in the Sophist."**,History of Philosophy Quarterly 3, 229-43, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Latered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York, 1998, 142-157.

Brown L., 1986. **"Being in the Sophist : A Syntactical Entry."**, Oxford Studies in Ancient Philosophy 4, 49-70. In Classical Philosophy ed. by Irwin,Vol. IV, 1995, 261-282.

Ryle G., **"Letter and Syllables in Plato."**, 431-484. [논문 XIV, 236b-247a]

박홍규, 1986[12], **인식과 존재 : '테아이테토스'편과 '소피스트'편**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 176-247.

Gosling J. C., 1968. **"Δόξα and Δύναμις in Plato's Republic."**, Phronesis VOL. XIII, 119-130. [III, 207b-213a].

Schipper E. W., 1964. "**The meaning of existence in Plato's Sophist.**", Phron esis VOL. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

Malcolm J., 1967. "**Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist.**", Phronesis VOL. 12, 130-146. [I, 332-348].

Owen G. E. L., "**Plato on Not-Being.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 104-137.

Kohnke F. W., 1957. "**Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 32-40. [I, 351-359].

Mcdowell J., 1982. "**Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist.**", Language and Logos, Cambridge University Press, 115-34 In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 283-302.

Eck J. V., 1995. "**Falsity without Negative Predication** : On Sophistes 255e-2 63d.", Phronesis VOL. XL, 20-47. [III, 71a-47b].

Kostman J. R., 1973. "**False Logos and Not-Being in Plato's Sophist.**", In **Patterns in Plato's Thought**, ed. Moravcsik J. M. E., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 163-183].

Diane O'Leary-Hawthorne, 1996. "**Not-Being and Linguistic Deception.**", In Dialogues with Plato ed. Benitze E., Academic Printing & Publishing, Edmon ton, Alberta Canada, 165-198.

Xenakis J., 1959. " **PLato's Sophist : A defense of negative expressions an -d a doctrine of sense and of truth.**", Phronesis VOL. 4-No. 1, 29-43. [I, 285-299].

Johnson P. A., 1978. "**Keyt on ἕτερον in the Sophist.**", Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 151-157. [I, 302-308].

Trevaskis J. R., 1966, "**The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato.**", P hronesis Vol. XI-No.2, 99-116. [I, 185-202].

Peck A. L., 1962. "**Plato's Sophist : the συμπλοκή τῶν εἰδῶν.**", Phronesis VOL . 7, 46-66. [I, 257-276].

Gómez-Lobo A., 1977. "**Plato's description of Dialectic in the Sophist 253d1 -e2.**", Phronesis Vol. XXII-No. 1, 29-47. [I, 204-222].

Waletzki W., 1979. "**Plato's Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d.**", P hronesis Vol. XXIV - No. 3, 241-252. [224-235].

Nehamas A., 1989. "**Epostēmē and Logos in Plato's Later Thought.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 267-292..

Lenz W., 1998. "**The Problem of Motion in the Sophist.**", Aperion, Vol. XXXI , No. 4, 89-108.

Berger F. R., 1965. "**Rest and Motion in the Sophist.**", Phronesis VOL. X-NO . 1, 70-77. [I, 449-456].

Morgan M. L., "**Philosophy in Plato's Sophist.**", In **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy** ed. by Cleary J. J. and

Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 83-111.

Gerson L. P., 1986. "**A Distintion in Plato's Sophist.**", The Modern Schoolman 63, 251-66, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 125-141.

Vlastos G., 1973. "**An Ambiguity in the Sophist.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 270-322.

## II) 파르메니데애스 편

### II-1) 원전(text)

파르메니데애스 : Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. II, 1-55.

### II-2) 번역 및 주석

Γεωργίου τοῦ Παχυμέρους, (Commentary on Plato's Parmenides), Ed. and Trans. by Gadra T. A., Honea S. M., Stinger P. M. and Umholtz G., 1989, The Academy of Athens, Athens. [책 11-1]

'**Proclus**' Commentary on Plato's Parmenides, Trans. Morrow G. R. and Dillon J. M. with Introduction and Notes by Dillon J. M., Princeton University Press, 1987.

**Prokos** Kommentar zu Platons Parmenide 141e-142a, übersetzt und erläutert von Bartholomai P., Sankt Augustin : Academia-Verl. Richarz, 1990.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Phaidros, Parmenides, Briefe, Bearbeitet von Kurz D., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Taylor** A. E., 1934, The Parmenides of Plato, Oxford, The Clarendon Press.

**Miller** M. H., 1986, Plato's Parmenides : The Conversion of the Soul, The Pennsylvania state university press, Pennsylvania.

**Cornford** F. M., 1939, Plato and Parmenides, Fourth impression, London, Routeldge & Kegan Paul LTD, 1954.

**Gauss** H., 1961, Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Platos in 3 Teilen, Verlag Herbert Lang & Cie, Bern.

**Horn** F., 1904, Platonstudien : Kratylos, Parmenides, Theätetos, Sophist, Staatsmann, Alfered Hölder, Wien.

**Grote** G., 1888, Plato and the other companions of Sokrates, Vol. III, IV, John Murry, Albemarle Street, London.

Tayler A. E., 1936, **Plato the man and his work**, The Dial Press INC, New York.

**Speiser** A.,1937, Ein Parmenideskommentar : Studien zur Platonischen Dialektki, K. F. Koehler Verlag, Keipaig.

**Dorter** K. 1994, Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman, University of Claifornia Press, Berkeley, Los Angeles, London.

Zeller E., 1839, **Platonische Studien**, bei C. F. Osiander, Tübingen, 159-198.

### II-3) 연구 논문

#### II-3-1) 학위논문

Hägler R. P., 1979/80, "**Platons Parmenides** : Probleme der Interpretation.", Johann Wolfgang-Goethe-Universität, Dissertation, Walter de Gruyter, Berlin & New york, 1983.

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der Uninersität Heidelberg, Dissertation,

양문흠, 1983, "**(일)一 과 他者를 중심으로한 파르메니데스 篇 硏究.**", 서울대, 박사, 미간행.

김헌, 1991[2], "**플라톤의 <파르메니데스> 篇 硏究 : 形相理論에 대한 批判的 檢討.**", 서울대, 석사, 미간행

김인곤, 1998[7], "**플라톤의 '파르메니데스' 편 연구.**", 서울대, 박사, 미간행.

#### II-3-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)

Crystal I., 1996, "**Parmenidean Allusions in Republic V.**", In Ancient Philosophy, Vol. 16, 351-375. [논문 XIV, 46b-58b].

Phillips E. D., 1955, "**Parmenides on Thought and Being.**", The Philosophical Review, Vol. LXIV, 546-560. {논문 XIV, 166a-173a]

Cherniss H. 1932. "**Parmenides and the Parmenides of Plato.**", American Journal Philology 53, 122-138, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. TaránL, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 281-197..

Ryle G., 1939., "**Plato's Parmenides (I).**", In Mind, Vol. XLVIII, No. 190, 9-151 , [논문 XIV, 65b-76b].

Ryle G., 1939., "**Plato's Parmenides (II).**", In Mind, Vol. , No. , 303-323, [논문 XIV, 77a-87b

Zuckert C. H., 1998. "**Plato's Parmenides : A Dramatic Reading.**", The Review of metaphysics, Vol. LI, No. 4, 875-906.

Bestor T. H., 1980. "**Plato's semantics and Plato's 'Parmenides'.**", Phronesis VOL. 25-NO. 1-2, 38-75. [III, 134a-150b].

Swindler J. K., 1980, "**Parmenides' Paradox : Negative Reference and Negative Existentials.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIII, No. 4, 727-744. [논문 XXVII, 40b-49a]

Braumbaugh R. S., 1959, "**Plato's Parmenides and Positive Metaphusics.**", The Review of Metaphysics Vol. XIII, No. 2, 271-277. [논문 XXVII, 51b-54b]

Sayer K. M., 1978. "**Plato's Patmenides : Why the Eight Hypotheses are not Contradictoy.**", Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 133-150. [III, 188b-199a].

Kahn C. H., 1969., "**More on Parmendes.**", In The Review of Metaphysics Vol. XXIII, No. 2, 333-340. [논문 XIV, 90b-94a]

Braumbaugh R. S., 1972, "**The Text of Plato's Parmenides.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 1, 140-148. [논문 XXVII, 2a-6a]

Sterling J. W., Ballard E. G., 1962, "**On parsing the Parmenides.**", The Review of Metaphysics Vol. XV, No. 3, 434-449. [논문 XXVII, 8a-15b]

Allen R. E., 1974, "**Unitiy and Infinity : Parmenides 142b-145a.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVII, No. 4, 697-725. [논문 XXVII, 17b-30~1b]

Mcpherran M. L., "**Plato's Parmenides Theory of Relations.**", Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary P-ress, Guelph/Ontario, 149-165. [III, 280b-288a].

Moravcsik J. "**The Parmenides : Forms and Participation Reconsidered.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U. S.A., 1992, 129-167.

Dorter K., 1989. "**The Theory of Forms and Parmenides I.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State Univer-sity of New York Press, 183-202.

Vlastos G., 1954. "**The Third Man Argument in Plato's Parmenides.**", Philosophical Review 63, 319-49, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Pla-to's Latered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 3-27.

Vlastos G., 1974. "**A note 'Pauline Predications' in Plato.**", Phronesis VOL. XIX, 95-101. [III, 95b-69b].

Vlastos G., 1969. "**Plato's Third Man Argument(Parm.132a1-b2) : Text and Logic.**", Philosophical Quarterly 19, 289-301, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 342-365.

Wilfrid S., 1955, "**Vlastos and 'The Third Man'.**", The Philosophical Review, Vol. LXIV, 405-437. [논문 XIV, 149b-437b]

Frances B., 1996, "**Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the Parmenides.**", Ancient Philosophy, Vol. 16, 47-64. {논문 XIV, 187b-196a]

Prior W. J., 1979. "**Patmenides 132c-133a and the Development of Plato's Theory.**", Phronesis VOL. XXIV-NO.3, 230-241. [III, 199a-204a].

Turnbull R. G., 1989. "**The Third Man Argument and the Text of Parmeni-des.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Pr-eus A., State University of New York Press, 203-226..

Moravcsick J. M. E., 1963. "**The 'Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms.**", Phronesis VOL. VIII, 50-62. [III, 106a-111a].

Teloh H. and Louzesky D., 1972. "**Plato's Third Man Argument.**", Phronesis VOL. 17-NO. 1, 80-94. [III, 96a-103a].

Scaltsas T., 1992. "**A Necessary Falsehood in the Third Man Argument** : Dedicated to the Memory of Gregory Vlastos.", Phronesis VOL. XXXVII-NO. 2, 216-232. [III, 113a-121a].

Hunt D. P., 1997. "**How (not) to exempt Platonic Forms from Parmenides' Third Man.**", Phronesis VOL. XVII-NO. 1, 3-19. [III, 123b-131a].

McPherran M. L., 1989. "**Plato's Reply to the 'Worst Difficult' Argument of the Parmenides : Sophist 248-249.**", In Essays in ancient greek philosphy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 227-249.

Cohn S. M., 1971. "**The Logic of the Third Man.**", Philosophical Review, 80, 448-75 In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 206-233.

Sandra P., 1973. "**A Reasnoble Self-Predication Premise for the Third Man Argument.**", Philosophical Review 82, 451-70, In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 173-192.

Vlastos G., "**The Third Man Argument in the Parmenides.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition) ed. by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 166-193.

Waterlow S., 1982, "**The third Man's Contribution to Plato's Paradimatism .**", Mind, Vol. XCI, 339-357. [논문 XIV, 125b-133b]

Benardete J. A., 1969, "**The Duplicity of Plato's Third Man.**", Mind, Vol. L-XXVIII, No. 310, 178-197. {논문, XIV, 135a-144b]

Prior W. J., "**Timaeus 48e2-52d and the Third Man Argument.**", Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Pre-ss, Guelph/Ontario, 123-147. [III, 267b-279b].].

Mates B., 1979. "**Identity and Predication in Plato.**", Phronesis VOL. XXIV-NO. 3, 211-229. [III, 54b-63b].

Nehamas A., 1979. "**Self-Predication and Plato's Theory of Forms.**", American Philosophical Quartely 16, 93-103, In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 195-205.

Clegg J. S., 1973. "**Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Th-eory of the Forms.**", Phronesis VOL. XVIII, 26-43. [III, 12a-19b].

Vlastos G., "**On a proposed redefinition of self-predication in plato.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition) ed. by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 215-219.

Vlastos G., 1973. "**Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 335-341..

Peterson S., 1973, "**A reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument.**", Philosophical Review, 1973[10], 451-470. [논문 XIV, 198a-208b]

Heinamann R., 1989. "**Self-Predication in Plato's Middle Dialogues.**", Phrone-sis VOL. XXXIV-NO.1, 56-79. [III, 21a-33b].

Brentlinger J., 1972. "**Incomplete Predication and the Two-World Theory of the Phaedo.**", Phronesis VOL. 17-NO. 1, 61-79. [III, 87b-95b].

Nehamas A., 1982, "**Participation and Predication in Plato's later Thought.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 2, 343-373. [논문 XXVII, 56b-71b]

Allen R. E., 1960. "**Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues.**", Philosophical Review 69, 147-64, In Plato : Critical Assessments, Vol.2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.)1998, Routledge, London and New York, 55-71..

Nehamas A., 1975, "**Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues.**", The Review of Metaphysics Vol. XXIX, No. 2, 287-306. [논문 XXV-II, 132b-141a]

Bestor T. W., 1978, "**Common Properties and Eponymy in Plato.**", The Philosophical Quarterly, Vol. 28, No. 112, 189-207. [논문 XIV, 256b-265b]

FuJisawa N., 1974. " **"Εχειν, Μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms.**", Phronesis VOL. XIX, 30-58. [III, 236a-240a].

Brochard V., 1954. "**La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste.**", In "études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.", ed. Brochard V., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 113-50.

Fine G., 1984. "**Separation.**", oxford Studies in Ancient Philosophy 2, 31-87, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D., 1998, Routledge, London and New York, 161-206.

Vlastos G., 1987. " **'Separation' in Plato.**", oxford Studies in Ancient Philosop-hy 5, 187-96, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D., 1998, Routledge, London and New York, 207-216.

Vlastos G., "**Plato's testimony concerning Zeno of Elea.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. I(The Presocratics) edited by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 264-300.

Gallop D., 1965. "**Image and Reality in Plato's Republic.**", Archive für Geschichte der Philosophie 47, pp. 113-31, In Classical Philosophy ed. by Irwin T. 1995, Vol. IV, 153-171.

Rousseau M. F., 1981, "**Recollection as realization - Remythologizing Plato.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXV, No. 2, 337-347. [논문 XXVII, 124b-130a]

## III) 티마이오스 편

### III-1) 원전(Text)

티마이오스 : Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. IV,

### III-2) 번역 및 주석

**Cornford** F. M., 1937, Plato's Cosmology - The Timaeus of plato, Fourth impression, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1956.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Timaios, Kritias, Philebos, Bearbeitet von Wi

-dder K., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

Archer-Hind R. D., 1888, The Timaeus of Plato, Macmillan and Co., New York. [책 5-0]

**III-3) 연구논문**

**III-3-1) 학위논문**

**III-3-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

Owens G. E. L., 1953. "**The place of the Timaeus in Plato's Dialogus.**", Classical Quarterly 3, 79-95, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's LaterWork) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 251-272.

Gibson A. B., 1975, "**Change and Continuity in Plato's Thought.**", The Review of Metaphysics Vol. XI, No. 2, 237-255. [논문 XXVII, 89b-98b]

Fine G., 1988, "**Owen's Progress : Logic, Science, and Dialectic : Collected in Greek Philosophy. by G.E.L. Owen, Edited by M. Nussbaum.**" The Philosophical Review, Vol. XCVII, No. 3, 373-399. {논문 XIV, 210b-223b]

Cherniss H., 1957. "**The Relation of Timaeus to Plato's Later Dialogues.**", American Journal of Philosophy 78, 225-66, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 273-305.

Boodin J. E., "**Cosmology in Plato's Thought (1).**", Mind, Vol. XXXVIII,489-505. [논문 XIV, 268b-276a]

Boodin J. E., "**Cosmology in Plato's Thought (II).**", Mind, Vol. XXXIX, 61-78. [논문 XIV, 279b-288a]

Cherniss H., 1957. "**Timaeus 38A8-B5.**", Journal of Hellenic Studies 77, Part I, 18-23, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 340-345.

Cherniss H., 1954. "**A Much Misread Passage of the Timaeus**(Timaeus 49c7-50b5), American Journal Philology 75, 113-130, In, Harold Cherniss : Selcted Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 346-363.

Mason A. S., 1994. "**Immortality in the Timaeus.**", Phronesis VOL. XXXIX-NO. 1, 90-97. [III, 250a-253b].

Braubraugh R. S., 1980, "**Time Passes : Platonic Variations.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIII, No. 4, 711-726. [논문 XXVII, 32a-40a]

Cherniss H., 1956. "**Timaeus 52C2-5.**", Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès, Paris, Vrin, 49-60, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 346-375.

Mohr R. D., 1989. "**Plato's Theology Reconsidered : What the Demiurge Does.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 293-307.

Morrow G. R., 1953, "**Plato's Conception of Persuation.**", The Philosophical Review, Vol. LXII, 243-250. [논문 XXVI, 372a-380a]

Benitez E. E., 1955, "**The Good or The Demiurge : Causation and the Unity**

**of Good in Plato.**", Apeiron, Vol. XXVII, Number 2, 113-139. [논문 XIV, 363b-176b]

Zembaty J. Z., "**Plato's Timaeus : Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World.**" Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Press, Guelph/Ontario, 101-122. [III, 256b-267a].

박홍규, 1982, **'티마이오스'편의 <필연>에 대한 아쳐-하인드의 견해를 음미함**, 인문논총, 제8집, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 158-177.
박홍규, 1985[6], **필연anahkê**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 56-93.

박홍규, 1987[6], **방황하는 원인**planômenê aitia : '티마이오스' 47e-48c, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 248-299.

Gill M. L., 1987. "**Matter and Flux in Plato's Timaeus.**", Phronesis VOL. XX XII, 34-53. [III, 292a-301b].

Kung J., 1989. "**Mathematics and Virtue in Plato's Timaeus.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 309-339.

**III-4) 기타**
**III-4-1) 책**
**III-4-2) 논문모음집**
**III-4-3) 논문**
**III-4-3-1) 학위논문**
**III-4-3-2) 일반논문**

박홍규, 1986[6], **자기운동(I) : 파이드로스 245c-246a**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 94-129..

박홍규, 1986[6], **자기운동(II) : 파이드로스 245c-246a**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 130-162.

**IV) 카테애고리아이**

**IV-1) 원전(Text)**

카테애고리아이 : Immanuelis **Bekkeri**, Aristoteles Graece, Vol. I, Berolini Apud Georgium Reimerum, 1831, 1-15.

**IV-2) 번역 및 주석**

Evangeliou C., 1988, **Aristotle's Categories and Porphry**, E. J. Brill, Leiden/New york/KØbenhavn/Köln.

**Oehler** K., 1986, Aristoteles Kategorien, Zweite, durchgesehene Auflage, Akademie-Verlag, Berlin.

**Cooke** H. P. and Tredennick H., 1938, Aristotle The Organon : I The Categories, on Interpretation, Prior Analytic, Reprinted 1949, Harvard University Press, London.

**Acrlill** J. L., 1963, Aristotle's Categories and De Interpretatione, Reprinted 1989, Clarendon Press, Oxford.

**IV-3) 연구논문**

**IV-3-1) 학위논문**

**IV-3-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**


Owens J., 1960, "**Aristotle on Categories.**", The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 73-90. [논문 XIV, 105b-114a]

Malcolm J., 1981, "**On the Generation and Corruption of the Categories.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 4, 662-681. [논문 XXVII, 143a-152b]

Edel A., 1975, "**Aristotle's Categories and the Nature of Categorical Theory.**", The Review of Metaphysics, Vol. XXIX, No. 1, 45-65. [논문 XXVII, 154a-164b]

Frede M., 1987. "**Categories in Aristotle.**", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 29-48.

Ellis J., 1994. "**Alexander's Defense of Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XXXIX-NO. 1, 69-90. [IX, 76b-87a].

Jones B., 1975. "**An Introduction to the First Five Chapter of Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 146-172. [IX, 88a-101a].

Thorp J. W., 1974. "**Aristotle's use of Categories** : An easing of the oddness in Metaphysics Δ7.", Phronesis VOL. XIX, 238-256. [IV, 52a-61a].

Sharma R. K., 1997, "**A New Defence of Tropes? On Categories 3b10-18.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 309-334. [논문 XXVI, 3b-16a]

Weidemann H., 1980. "**In Defence of Aristotle's Theory of Predication.**", Ph-ronesis VOL. 25, NO. 1-2, 76-87. [IV, 224a-229b].

Kosman A., 1967, "**Aristotle's First Predicament.**", The Review of Metaphysics Vol. XX, No. 3, 483-506. [논문 XXVI, 36b-48a]

Hadgopoulos D. J., 1976. "**The Definition of the 'Predicable' in Aristotle.**", -hronesis VOL. XXI-NO. 1, 59-63. [IV, 231a-233b].

Kurz von Fritz, 1958. "**Once more καθ 'ὑποκειμένου and ἐν ὑποοειμένῳ.**", Phronesis VOL. 3-NO. 1, 72-73. [I, 375-376].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**On Aristotle's Two Expressions** : καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.", Phronesis VOL. 2-NO. 2, 148-473. [I, 462-153].

Irwin T. H., 1981, "**Homonymy in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 3, 523-544. [논문 XXVII, 166b-177a]

Jones B., 1972. "**Indiviuals in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XVII-NO. 2, 107-123. [IV, 2b-10b].

Annas J., 1974. "**Individuals in Aristotle's 'Categories' : Two Queries.**", Phr-onesis VOL. XIX, 146-152. [IV, 48a-51a].

Allen R. E. 1969 "**Individual Properties in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XIV-NO. 1, 31-39. [IV, 12b-16b].

Whiting J. E., 1986. "**From and Individuation in Aristotle.**", History of Philo-

sophy Quarterly 3, NO. 4, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 163-181..

Regis E. Jr., 1976. "**Aristotle's Principle of Individuation.**", Phronesis VOL. XXI, 157-166. [IV, 31b-36a].

Smith J.A., 1921."**Τόδε τι in Aristotle.**", In Classical Philosophy, VOL.VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 51.

Cohn S. M., 1984. "**Aristotle and Individuation.**", Canacian Journal of Philosophy Supplementary Vol. X, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 223-247.

Frede M., 1987. " **Individuals in Aristotle.**", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 49-71..

Lloyd A. C., 1970, "**Aristotle's Principle of Individation.**", Mind, Vol. LXXIX, No. 316, 519-529. [논문 XXVI, 254b-259b]

Mignсci M., 1986. "**Aristotle's Definition of Relatives in Cat. 7.**", Phronesis VOL. XXXI, 101-127. [IX, 104b-116b].

Tweedale M. M., 1984. "**Alexander of Aphrodisias' View on Universals.**", Phronesis VOL. 29, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 183-207.

Kurz von Fritz, 1958. "**Once more καθ 'ὑποκειμένου and ἐν ὑποοειμένῳ.**", Phronesis VOL. 3-NO. 1, 72-73. [I, 375-376].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**On Aristotle's Two Expressions :** καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.", Phronesis VOL. 2-NO. 2, 148-473. [I, 462-153].

Dancy R., 1975, "**On Some of Aristotle's First Thoughts About Substance.**", The Philosophical Review, 1975, 338-373. [논문 XXVI, 50a-67b]

## V) 타 메타 타 퓌지카

### V-1) 원전(Text)

타 메타 타 퓌지카 : Immanuelis **Bekkeri**, Aristoteles Graece, Vol, II. 980-1093.

### V-2) 번역 및 주석

**Ross** W. D., 1924, Aristotle's Metaphysics : A revised text with introduction and commentary Vol, I-II, reprinted 1981, The Clarendon Press, London.

**Heidegger** M.,. Aristoteles, Metaphysik Θ1-3 : Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft - Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931, Martin Heidegg Gesamtausgabe Band 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981.

Leo Elders S. V. D., 1960, Aristotle's Theory of The One : **A commentary on Book X of the Metaphysics**, Van Gorcum & Comp. N. V., Assen-Mc-mlxi. [책 47-1]

Frede M. and Patzig G., 1988, **Aristotles 'Metaphysics Z'**: Text, übersetzung und Kommentar, Zweiter Band, Verlag C. H. Beck, München. [책 44-2]

## V-3) 연구논문

### V-3-1) 학위논문


손윤락, 1995[2], **"아리스토텔레스에 있어서 실체와 보편자** : 『형이상학』Z편을 중심으로.", 서울대, 석사, 미간행.

김진성, 1991[8], **"아리스토텔레스의 모순율에 관한 연구** : 형이상학 제 4 권(Γ)을 중심으로.", 서울대, 석사, 미간행.

이정우, 1985, **"아리스토텔레스의 運動理論과 고전역학에 있어서의 時間槪念.",** 서울대 석사, 미간행.


### V-3-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)


Irwin T. H., 1977. "**Aristotle's discovery of metaphysics.**", The review of me-taphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Frede M., 1987. "**The Unity of General and Special Metaphysics** : Aristotle-'s Conception of Metaphysics.", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 81-95..

Ferejohn M. T., 1980. "**Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Scien-ce.**", Phronesis VOL. 25, NO. 1-2, 117-129. [IX, 117b-182a].

Pritchard P., 1997. "**Metaphysics Δ 15 and pre-Euclidean Mathematics.**", Aperion, Vol. XXX, No. 1, 49-62. [논문 XXVI, 159a-167a]

Chen Chung-Hwan, 1957. "**Aristotle's Concept of Primary Substance in Boo-ks Z and H of the Metaphysics.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Haring E. S., 1956, "**Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z (I).**",The Review of Metaphysics Vol. X, No. 2, 308-332 [논문 XXVI, 70a-81a]

Haring E. S., 1956, "**Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z (II).**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 483-501 [논문 XXVI, 84a-93b]

Haring E. S., 1956, "**Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z (III).**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 698-713 [논문 XXVI, 94a-101b]

Rapp C., 1996, "**Substanz als vorrangig Seindes (Z 1).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 27-40. [책 44-1]

Wedin M. V., 1996, "**Subjects and Substance in Metaphysics Z 3.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 41-74. [책 44-1]

Wehrl W. E., 1994, "**Metaphysics Z 3 : An Announcement of 'Metaphysical ' Inquiry.**", Mind, Vol. XXVII, No. 3, 191-224. [논문 XVI, 127b-224a]

Weidemann H., 1996, "**Zum Begriff des ti ên einai und aum Verständnis von Met. Z 4, 1029b22-1030a6.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 75-104. [책 44-1]

Buchheim T., 1996, "**Genesis inf substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7-9.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 105-132. [책 44-1]

Mesch W., 1996, "**Die Teile der Definition (Z 10-11).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 135-256. [책 44-1]

Burger R., 1987, "**Is Each Thing the Same as Its Essence? : On Metaphsics Z. 6-11.**", The Review of Metaphysics Vol. XLI, No. 1, 53-76. [논문 XXVII, 179b-191a]

Rapp C., 1996, "'**Kein Aoogemeines ist Substanz' (Z 13, 14-16).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 157-192. [책 44-1]

Morrison D., 1996, "**Substance as Cause (Z 17).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 193-208. [책 44-1]

Gill M. L., 1996, "**Metaphysics H 1-5 on Perceptible Substances.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 209-228. [책 44-1]

Steinfath H., 1996, "**Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz . Zum Verhältniss von Z 12 und H 6.**", In **Metaphysik Die Substanzbüc -er (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 229-252. [책 44-1]

Liske M. T., 1996, "**Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1-5).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 253-287. [책 44-1]

Berti E., 1996, "**Der Begirff der Wirklichkeit in der Metaphysik (Θ 6-9 u. a.).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 289-311.. [책 44-1]

Loux M. J., 1979, "**Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ.**", Mind, Vol , 1-23. [논문 XXVI, 145b-156b]

Moutafakis N. J., 1982, "**Aristotle's 'Metaphysics (Book Lambda) and the Logic of Events,**", The Monist, Vol. 65, No. 4, 420-536. [논문 XXVI, 172a-179a]

Cousin D. R., 1933, "**Aristotle's Doctrine of Substance (I).**", Mind, Vol. XLII, 317-337, [논문 XXVI, 115b-124b]

Cousin D. R., 1935, "**Aristotle's Doctrine of Substance (II).**", Mind, Vol. XLIV, 167-185, [논문 XXVI, 104a-112b]

Annas J., 1974. "**Forms and first principle.**", Phronesis VOL. XIX, 257-283. [IV, 61b-74b].

Walton W., 1952, "**FR. Owens and The Metaphysics of Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 257-264. [논문 XXVI, 181b-185a]

Hartman E., 1976, "**Aristotle on the identiy of substance and essence.**", The Philosophical Review, LXXXV, 545-561. [논문 XVI, 202b-210b]

Jones B., 1974, "**Aristotle's Introduction of Matter.**", The Philosophical Review, 1974[10], 474-500. [논문 XXVI, 212a-224b]

Page C., 1985, "**Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 1, 57-82. [논문 XXVII, 193b-206a]

Cohen S., 1984, "**Aristotle's Doctrine of the Material Substance.**", The Philosophical Review, Vol. XCIII, No. 2, 171-194. [논문 XXVI 226b-238a]

Lukasiewicz J., 1971, "**On The Principle of Contradiction in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXIV, No. 3, 485-509. [논문 XXVI, 240b-252b]

Upton T. V., 1983, "**Psychological and Metaphysical Dimemsions of Non-Contr-adiction in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 3, 591-606. [논문 XXVII, 230b-238a]

Manley T., 1953, "**On Aristotle's Square of Oppostion.**", The Philosophical Review, Vol. LXII, 251-265. [논문 XXVI, 380b-387b]

Matthews G. B and Cohen S. M., 1968. "**The one and the many.**", The review of metaphysics, XXI-NO. 4, 630-655. [IX, 118a-130b].

Cohn S. M., 1973. " **'Predicable' of in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XVIII, 69-70. [IX, 133b-134a].

Alan Code, 1984. "**The Aporematic approach to Primary Being in Metaphy-sics Z.**", Canadian Journal of Philosophy Supplemetary Vol. X, In Classical Philosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 305-324.

Liske M. -TH, 1991. "**kinesis und Energeia bei Aristotles.**", Phronesis VOL. XXXVI-NO. 2, 161-178. [I, 475-492].

Ackrill J. L., 1965. "**Aristotle's distintion between energeia and kinesis.**", In New Essays on Plato and Aristotle, ed. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, London, 121-141. [IV, 277b-287b].

Charlton W., 1987. "**Aristotelian Powers.**", Phronesis VOL. XXXII, 277-289. [IV, 256a-262b].

Witt C., 1995. "**Power and Possibilities : Aristotle vs. the Megarians.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanha-m/Newyork/London, 249-273..

Boltin D., 1997, "**Aritotle's Discussion of Time on Overview.**", AncientPhil-osophy Vol. 17, 47-62. [논문 XXVI, 323b-333a]

Catherine R., 1953, "**Theories of Time in Ancient Philosophy.**", The Philosophical Review, Vol. LXII, 514-525. [논문 XXVI, 388a-393a]

Waterlow S., 1984, "**Aristotle's Now.**", The Philosophical Quarterly, Vol. 34, No. 135, 104-128. [논문 XXVI, 343a-355a]

Kosman L. A., 1969. "**Arstotle's definition of motion.**", Phronesis VOL. XIV-NO. 1, 40-62. [IV, 17a-28a].

O'Brien D., 1995. "**Aristotle's Theory of Movement.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 47-100.

Lang H. S., 1984, "**Why Fire Goes Up : An Elementary Problem in Aristotle's Physics.**", The Review of Metaphysics Vol.XXXVIII, No. 1, 69-106. [논문 XXVII, 251b-270a]

Beaver A. F., 1988, "**Motion, Mobility, and Method in Aristotle's Physics : Comments on Physics 2.1.192b20-24.**", The Review of Metaphysics Vol. XLII, No. 2, 357-374. [논문 XXVII, 271b-280a]

Halper E., 1984, "**Aristotle on Knowledge of Nature.**", The Review of Metaphysics, Vol. XXXVII, No. 4, 811-835. [논문 XXVII, 297b-309b]

Lang H. S., 1981, "**Aristotle's Immaterial Mover and The Problem of Location in Physics VIII.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXV, 1981[12], 321-335. [논문 XXVII, 310b-317b]

Rorty A. O., 1984, "**Aristotle on the Metaphysical Status of Pathe.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVII, No. 3, 521-546. [논문 XXVII, 282b-295a]

Bradshaw D., 1997, "**In What Sense is the Prime Mover Eternal.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 359-369, [논문 XXVI, 28b-33b]

Greene M., 1965, "**Aristotle's Circular Movement as a Logos Doctrine.**", The Review of Metaphysics Vol. XIX, No. 1, 115-132. [논문 XXVI, 286a-295a ]

Hintikka J., 1966, "**Aristotolian Infinity.**", The Philosophical Review, 1966[4], 197-218. [논문 XXVI, 357b-368a]

Hanson N. R., 1965, "**Aristotle (and others) on Motion Through Air.**", The Review of Metaphysics Vol. XIX, No. 1, 133-147. [논문 XXVI, 295b-302b]

Koninck T. D., 1994, "**Aristotle on God as Thought Thinking Itself.**", The Review of Metaphysics Vol. XLVII, No. 3, 471-515. [논문 XXVI,261b-283b]

Ferejohn M., 1994. "**Matter, Definition and Generation in Aristotle's Metaphysics.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians W., Vol. X, University Press of Ame -rica, Lanham/Newyork/London, 35-66.

Morrison D., "**The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project.", In** Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 131-156.

Irwin T. H., 1977. "**Aristotle's discovery of metaphysics.**", The review of me -taphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**Aristotle's Concept of Primary Substance in Boo -ks Z and H of the Metaphysics.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360 -373].

Lacey A. R., 1965. "**οὐσία and Form in Aristotle.**", Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Liske M. -TH, 1991. "**kinesis und Energeia bei Aristotles.**", Phronesis VOL.

XXXVI-NO. 2, 161-178. [I, 475-492].

Morrison D., "**The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 131-156.

Owen G. E. L., 1960. "**Logic and metaphysics in some earlier workof Aristotle.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 163-190.

Gómez-Lobo A., 1977, "**Arstotle's Hypotheses and The Euclidean Postulates.**", The Review of Metaphysics Vol. XXX, No. 3, 430-439. [논문 XXVII, 208a-212~1b ]

Upton T. V., 1985, "**Aristotle on Hypothesis and the Unhypothesized First Principle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 2, 283-301. [논문 XXVII, 240b-249b]

McKirahan R., 1995. "**Aristotle's Metaphysics from the Perpective of the Posterior Analytics.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 275-306..

Falcon A., 1966., "**Aristotle's Rules of Divison in the Topics : TheRealationship between of Genus and Differentia in a Divion.**", In Ancient Philosophy, Vol. 16, 377-387. [논문 XIV, 59b-64b].

Ferejohn M. T., 1982, "**Definition and The Two Stages of Aristotlian Demonstraion.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 2, 375-395 [논문 XXVII, 318b-328b]

Wilson M., 1997, "**Analogy in Aristotle's Biology.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 335-358. [논문 XXVI, 16b-28a]

Lennox J. G., 1994,, "**The Disappearance of Aristotle's Bilology : A Hellenistic Mystery.**", Apeiron, Vol. XXVII, No. 4, 7-25. [논문 XXVI, 311b-320b]

## VI) 존재

### VI-1) hyh 와 hwhy

#### VI-1-1) 성서

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Deutsch Bibelstiftung, Stuttgart.

The Septuagint Verson of the old testament, with an englisch translation, 1970, Zondervan publishing house.

F. Field, 1964, Origenis Hexapla, Tomus I, Georg Olms Verlagsbuchhanldung Hildesheim.

King James Verson.

Die Bibel : nach übers. M. Luther, 1975, Revidierter Text, Deutsche Bibelgesellschaft.

한글판 개역 관주 성경전서, 1962, 초판, 대한성서공회.

공동번역, 1981, 대한성서공회.

새번역, 1979, 대한성서공회.

### VI-1-2) 책

Adams A. W. (Revised) 1965, Our bible and The Ancient Manuscripts, Eyer & Spottiswoode, London, 89-154 : The Ancient Versions of The OldTestament. [논문 VI-V, 161b-201a]

Baar J., 1983, The Semantics of Biblical Language, Scm Press Ltd, London. [논문 VI-IV, 124b-285b]

Boman Th., 1983, Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Siebe Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. [논문 VI-IV, 1a-123b]

Boman Th., 1963, 히브리적 사유와 그리이스적 사유의 비교, 허혁(옮김), 서울, 분도출판사, 1975. [(논문)책 VI-I, 391b-709b]

Buber M., Moses : The Revelation and Covenant, Harper & Row, New York, 39-55 : The Burning Bush. [논문 VI-V, 248b-255a]

Cassuto U., 1967, A Commentary on The Book of Exodus, trans., by I. Abrahams, The Magnes Press, Jerusalem, pp. 41b-45b. [논문 42a-45b]

Child B. S., 1984, Exodus : A Commentary, Scm Press Ltd, London, 47-89. [논문 VI-III, 53b-74b]

Davidson A. B., The Theologhy of The Old Testament, T. & T. Clark, Edinburgh 30-73 : The doctrine of God. [논문 VI-V, 205a-226b]

Dods M., 1905, The Expositer's Bible : The Book of Exodus, Edit by Nicoll W. R., Hobber and Stoughton, London. [논문 VI-I, 740a-748b]

Eliade M., 1976, A History of Religious Ideas, Tran. by Trask W. R. (Tr.), Chicago, The University of Chiago, 1978. [(논문)책 VI-I, 5a-25b]

(Heraus. von Karl Mars), 1983, Eusebius Werke, achter Band, Aweiter Teil : Die Praeparatio Evangelica, Akademie-Verlag, Berlin, pp.27-81. [논문 VI-VI, 186b-214b]

Eusebius, Preparations for the Gospel, 2 Part, Trans. Gifford E. H., Baker Book House, Michigan, 523d(563)-525b(565) : Moses and Plato on true being. [논문 VI-V, 273b-274b]

Gilson étienne, 1948, L'Esprit De La Philosophie Médiévale, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Gilson étienne, 1948, The Spirit of Mediaeval Philosophy, (Tran.)Downes A.H.C. , Sheed & Ward, 1936.

Gowan, D. E., 1994, Theology in Exodus, Westminster John Konx Press Louisville, Kentucky, pp.54-97. [논문 VI-VI, 57a-97b]

Jacob E., 1955, Theology of The old Testament, Trans. Heathcote A. W. and Allcock P. J., Happer & Row, New York and Evanston, 43-63 : The divine names, an Expression of the living God. [논문 VI-V, 233b-243b]

Kohata F., 1986, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, Walter de Gruyter, Berlin, pp.81-85. [논문 VI-VI, 31b-33b]

Noth M., 1962, Exodus, trans. J. S. Bowden, SCM Press, London, pp.27-47. [논문 VI-VII, 62b-72b]

Pedersen J., Israel : Its Life and Cultre I-II, Oxford University Press, London, 245-259 : Name. [논문 VI-V, 260b-267b]

Philo, Vol. VI, Trans. Colson F. H., Harverd University Press, London, 1966.

Reisel Dr. M., The Mysterious Name of Y.H.W.H., Von Gorcum, Assen. [논문 VI-VI, 109a-181b]

Ringgren H., 1963, Isralite Religion, Tran. by Green D. E., Fortress Press, Philadelphia, 1980, 28-40. [책 VI-III, 97a-103a]

Rinnggren H., 1963, 이스라엘의 종교사, 김성애(옮김), 서울, 성바오로출판사, 1990. [(논문)책 VI-I, 27a-187b]

Schmitt W. H., 1988, Biblischer Kommentar Altes Testament : Exodus, Vol : II/I, Neskirchener Verlag, 100-183. [논문 VI-III, 6a-47b]

Von Rad G., 1957, Old Testament Theology Vol. I, trans. by D. M. G. Stalker, Har-per & Row, 1962, New York and Evanston. [논문 VI-I, 719a-734b]

Vierzen Th. C., 1970, 구약신학개요, 노항규(옮김), 서울, 크리스챤 다이제스트, 1995. [(논문)책 VI-I, 189b-389b]

Wever J. W., 1990, LXX : Notes on the Greek Text of Exodus, Scholars Press, Atlanta, pp.25-39 [논문 VI-VI, 13a-22b]

김이곤, 1989, 출애굽기의 신학, 한국신학연구소, 서울, 45-62쪽. [논문 VI-VI, 88b-95a]

VI-1-2) 논문

Jenni E. (Ed.), 1971, Theological Lexicon of the Old Testament, Vol : I, Tran. By Biddle M. E., Hendrickson Publishers, 1997. [논문 VI-II, 108-114(hyh)]

Botterweck G. J. and Ringgren H. (Ed.), 1977-1980, Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament, Vol : II, III, Verlag W. Kohlhammer,Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. [논문 VI-II, 195-202(hyh), 212-223(hwhy)]

Botterweck G. J. and Ringgren H. (Ed.), 1977-1980, Theological Dictionary of The Old Testament, Vol : III, V, Trans. by Green D. E., 1986, William B. Eerdmans Publishing company Grand Rapids, Michigan. [논문 VI-II, 142-154(hyh), 117-138(hwhy)]

O'Boyle D. D. (Imprimatur), 1967, New Catholic Encyclopedia, Vol : VI, XIV, The Catholic University of America, Sna Francisco : Toronto : London : Sydney [논문 VI-II, 7-54(God)]

Bromiley G. E. ( General Ed. ), 1982, The International Standard Bible Encycloprdia, Vol : II, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. [논문 VI-II, 73-99(God)]

Harris R. L. ( General Ed. ), 1980, Theological Wordbook of The Old Testament, Vol : I, Moody Press, Chicago. [논문 VI-II, 103-104(hyh=)]

Abba R., 1961, The Divine Name Yahweh, In Journal of Biblical Literature, Vol : LXXX, 318-328. [논문 VI-III, 112a-116b]

Albrecht Alt, 1940, Mitteilungen : Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3.14, In ZAW, Vol. 17. [논문 VI-V, 85b-86a]

Albrecht C., 1887(1889), Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze I(II), In ZAW Vol. 7(8), 218-224(249-263). [논문 VI-VII, 75a-78a(81b-88b)]

Albrektson B., 1968, On The Syntax of hyh) d#) hyh) iIIn Exodus 3:14, In Words and Meanings, ed. by Ackroyd P. R. and Lindars B., Cambridge at the University Press, 1968, 15-28. [논문 VI-III, 79b-86a]

Albright W. F., 1924, Contributions to biblical Archaeology and Philology, In JBL Vol. XLIII. [논문 VI-V, 14b-29b]

Albright W. F., 1948, Book Reviews : Eépitthète divine Jahvé S$^{e}$ba′ôl, In JBL Vol. LXVII, pp.377-381. [논문 VI-VII, 6b-8b]

Arnold W. R., 1905, The Devine Name in Exodus iii. 14, In JBL Vol. XXIV. [논문 VI-V, 43b-62b]

Driver G. R., 1954, Reflections on recent Articles, In JBL Vol. LXXIII. [논문 VI-V, 33b-40a]

Driver G. R., 1928, The original form of the name 'Yahweh', In Zeitschrift für Die Alttetamentliche Wissenschaft, pp.7-25. [논문 VI-VI, 220b-229b]

Eißfeld Otto, 1935, Neue Zeugnisse für dir Aussprache des Tetragramms als Jahwes, In ZAW, Vol. 53, 59-76. [논문 VI-V, 112b-121a]

Freedman D. N., 1960, The Name of The God of Moses, In Journal of Biblical Literature Vol : LXXIX, 151-156. [논문 VI-II, 180-185]

Goitein S. D., 1956, YHWH The Passionate The Monotheistic Meaning and Origin of The Name YHWH, In Vetus Testamentum Vol. VI, pp.1-9. [논문 VI-VI, 257b-261b]

Gordon C. H., 1951, Book review : Acient Near Texts, In JBL Vol. LXX, pp.159-163. [논문 VI-VII, 2b-4b]

Habel N., 1906, The Form and Significance of the call Narratives, In ZAW, pp.297-310. [논문 VI-VII, 29b-36a]

Hyatt J. P., 1955, Yahweh as " The God of my Father ", In Vetus Testamentum, Vol V, pp.130-136. [논문 VI-VI, 248a-252a]

Hyatt J. P., 1967, Was Yahweh Originally a creator Deity?, In JBL Vol. LXXXVI. [논문 VI-V, 7b-11b]

Johannessohn Martin, 1942, Die biblische Einführungsformel καὶ ἔσται, In ZAW, Vol. 59, 129-184. [논문 VI-V, 125a-184a]

Koehler L., Syntactica IV, In Vetus Testamentum Vol : III, Printed in The Netherlands, 299-305. [논문 VI-II, 172-178]

Lewy I., 1956, The Beginnings of the Worship of Yahweh Conflicting biblical views, In Vetus Testamentum Vol. VI, pp.429-4359. [논문 VI-VI, 262a-265b]

Maclaurin E. C. B., 1962, YHWH : The Origin of The Tetragrammaton, In Vetus Testamentum Vol. XII, No 4, pp.489-463. [논문 VI-VI, 234b-243b]

Millard A. R., YW and YHW Names, In Vetus Testamentum, Vol. XXX, pp.208-212. [논문 VI-VII, 56a-58a]

Montgomery J. A., 1944, The Hebrew divine Name and The Personal Pronoum Hū, In JBL Vol. LXIII. [논문 VI-V, 4b-5b]

Norin S., Jô-Namen und J$^{e}$hô-Namen, In Vetus Testametum, Vol. XXIX, pp.87-97. [논문 VI-VII, 50b-97b]

Obermann J., 1949, The Divine Name YHWH in THe Light of Recent Discoveries, Vol. LXVIII. [논문 VI-V, 66b-77b]

Rowley H. H., 1957, Mose und Monotheismus, In ZAW, Vol. 69, pp.1-21. [논문 VI-VII, 39b-21b]

Schild E., 1954, On Exodus iii 14 - " I am that I am ", In Vetus Testamentum Vol : IV, Printed in The Netherlands, 296-302. [논문 VI-II, 160-166]

Vriezen Th. C., 1950, 'Ehje 'Ašer 'Ehje, In Festschrift Alfred Bertholet, heraus. von W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost, Tübingen, pp.498-512. [논문 VI-VI, 101a-108a]

Walker N., 1962, Mitteilungen Concerning HÛ' and 'ANÎ HÛ', In ZAW Vol. 74, 205-206, [논문 VI-V, 80b-81b]

Walker N., 1958, Yahwism and the Divine Name "Yhwh", In ZAW, Vol. 70, 262-265. [논문90a-91b]

Wallis G., 1971, Die Seßhaftwerdung Alt-Israels und das Gottesdienstverständnis des Jahwisten im Lichte der elohistischen Kritik, In ZAW, Vol. 83, 1-15. [논문 VI-V, 94b-101b]

Westphal, 1906, Aaron und Aaroniden, In ZAW, pp.201-230. [논문 VI-VII, 14b-28a]

Williams A. L., 1936, The Tetragrammaton - Yahweh, Name or Surrogate ?, In ZAW, Vol. 54, 262-269. [논문 VI-V, 105a-108b]

Wyatt N., 1979, Mitteilungen : The Development of the Tradition in Exodus 3, In ZAW Vol. 91, pp.437-442. [논문 VI-VII 10b-13a]

**VI-2) ε ἶναι 또는 ἔστι 또는 ὄν**

**VI-2-1) 책**

Kahn C. H., 1973, **The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek**, D. Reidel Publishing Company, Dordercht-Holland/Boston-U. S.A.

**VI-2-2) 논문모음집**

**VI-2-3) 논문**
**VI-2-3-1) 학위논문**
**VI-2-3-2) 일반논문**

kahn C. H., 1966, " The Greek verb 'to be' and the concept of being ",in Fou -ndation of Language 2, 1966, pp.245-265 : 책90 pp.157-177.

Kahn C. H., 1973. "**On the Accent of ἐστί and its position in the sentence.**", In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Reidel Publishing Company, Dordercht-Holland/Boston-U.S.A. , 420-434.

Kahn C. H., 1973. "**The nominalized Forms of the Verb : τό ὄν and οὐσία.**", In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Reidel Publishing Company, Dordercht-Holland/Boston-U.S.A. , 453-462.

박홍규, 1986[6], **광주강연 : 에피스테에매(앎)의 개념**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 163-175.

박홍규, 1987[12], **앎의 개념**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 300-348.

**VI-3) to be 또는 (it) is 또는 being**
**VI-3-1) 책**

Jackendoff R., 1995, Semantics and Cognition, The MIT Press, London, pp.88-91, 96-98, 199-200, 202-203. [책 80]

Wierzbicka Anna, 1996, Semantics : Primes and Universals, Oxford University Press, Oxford, pp. 124-125, 83, 85-86. [책 81]

**VI-3-2) 논문모음집**
**VI-3-3) 논문**
**VI-3-3-1) 학위논문**
**VI-3-3-2) 일반논문**

Kahn C. H., 1973. "**On The Theory of the Verb 'To Be'.**", In Logic and Onto -logy, ed. Munitz M. K., New York University Press, New York, 1-20.

Bach Emmon., 1967. "**Have and Be in Englisch Syntax.**", Language : Journal of the Linguistics society of America, Vol. 43-NO. 1, 462-485. [V, 48-71].

**VI-4) (이)있다**
**VI-4-1) 책**

이남덕, 1985, **한국어 어원 연구 (III) :** 형용사 어휘의 연원, 이화여자대학 출판부, 서울, 324-342[VI, 31b-41a] : 있다 없다 아니다 등의 평가 심리 형용사 어휘고(語彙考),

양정석, 1995, **국어 동사의 의미 분서과 연결이론**, 도서출판 박이정, 서울, 212-224[VI, 66a-72b] : 존재동사-있다, 241-252[VI, 80b-86a] : '이다' 문장 추론 규칙.

이현희, 1994, **중세국어구문연구**, 신구출판사, 서울, 101-138[VI, 111b-129a] : 지정(指定)구문, 141-145[VI, 130b-145a] : 존재구문과 소유구문.

김승곤, 1992, **국어토씨연구**, 서광자료출판사, 서울, 175-187[VI, 168b-174b] : 풀어 자리토씨 '이다'에 대한 고찰.

남기심, 1996, **국어 문법의 연구**, 태학사, 서울, 36-51[VI, 180a-187b] : '-이다' 구 문의 통사적 분석.

**VI-4-2) 논문모음집**

남기심 엮음, 1997, **국어 문법의 탐구 III** : 국어 통사론의 문제와 전망, 태학사, 서울.

**VI-4-3) 논문**
**VI-4-3-1) 학위논문**

신선경, 1998[2], " **'있다'의 어휘의미와 통사구조 연구.**", 서울대, 박사, 미간행.

장윤희, 1998[2], " **중세국어 종결어미에 대한 통시적 연구.**", 서울대, 박사, 미간행.

이현희, 1992[2], "
**VI-4-3-2) 일반논문**

고석주, 1997, **있다 구문에 대한 연구**, In " 국어 문법의 탐구 III ", 남기심 엮음, 태학사, 서울, 99-127. [VI, 4b-18b]

**VII) 존재론**

**VII-1) 플라톤**
**VII-1-1) 책**

Ritter C. 1923, **Platon** : Sein Leben, Seine Schreiften, Seine Lehre, Zweiter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München, 63-95, 120-133, 185-257, 258-286,

Apelt O., 1891, **Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie**, Durck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig, 1-286.

Dies A. 1963, **Définition de l'être et nature des idèes** : dans le sophiste de platon, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Hartmann N. 1965, **Platos Logik Des Seins**, Walter de Gruyter & CO., Berlin.

**VII-1-2) 논문모음집**

**VII-1-3) 논문**

**VII-1-3-1) 학위논문**

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der Uninersität Heidelberg, Dissertation, 128-163.

李年雨, 1984, "**플라톤의 『소피스트』 편에서의 εἶναι의 의미와 용법.**", 이화여대, 석사, 미간행.

**VII-1-3-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

Kahn C. H., 1981. "**Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato.**", Phronesis VOL. XXVI-NO. 2, 105-407. [I, 378-134]. [I, 458-460 : Review]

H.G. Gadamer., 1978. "**Plato and Heidegger.**", In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Sri Satguru Publications, Delhi, 45-53.

Beierwaltes W., 1978. " **'Nicht-sein i s t' : Idintät und Differenz als Elemente plationischer Dialektik.**", In Identität und Differena., Beierwaltes W., Vittorion Klosterrmann, Frnakfrut am Main, 9-23.

Bolton R., 1975. "**Plato's Distinction between Being and Becoming.**", Review of Metaphysics 29, 66-95, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Midd -le Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. 1998, Routledge, London and New York, 116-141.

Moravcsik J. "**The Ontology of Order Reconsidered** : The Divisions and the Philebus.", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 213-249.

Moravcsik J. "**Platonism in the Philosophy of Mathematics and General O-ntology.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & C- ambridge U.S.A., 1992, 253-290.

최정식, 1995, **플라톤의 기초존재론 抄**, In "고전 형이상학의 전개", 김효명 편집, 철학과현실사, 서울, 50-72. [VII, 115-135].

Roberts J., 1986. "**The Problem about Being in the Sophist.**",History of Philosophy Quarterly 3, 229-43, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Latered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York, 1998, 142-157.

Brown L., 1986. "**Being in the Sophist : A Syntactical Entry.**", Oxford Studies in Ancient Philosophy 4, 49-70. In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 261-282.

Gosling J. C., 1968. "**Δόξα and Δύναμις in Plato's Republic.**", Phronesis VOL. XIII, 119-130. [III, 207b-213a].

Schipper E. W., 1964. "**The meaning of existence in Plato's Sophist.**", Phronesis VOL. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

Malcolm J., 1967. "**Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist.**",P-hronesis VOL. 12, 130-146. [I, 332-348].

Owen G. E. L., "**Plato on Not-Being.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 104-137.

Kohnke F. W., 1957. "**Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 32-40. [I, 351-359].

Mcdowell J., 1982. "**Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist.**", Language and Logos, Cambridge University Press, 115-34 In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 283-302.

Eck J. V., 1995. "**Falsity without Negative Predication** : On Sophistes 255e-263d.", Phronesis VOL. XL, 20-47. [III, 71a-47b].

Kostman J. R., 1973. "**False Logos and Not-Being in Plato's Sophist.**", In **Patterns in Plato's Thought**, ed. Moravcsik J. M. E., D. Reidel Publishing company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 163-183].

Diane O'Leary-Hawthorne, 1996. "**Not-Being and Linguistic Deception.**", In

Dialogues with Plato ed. Benitze E., Academic Printing & Publishing, Edmon- ton, Alberta Canada, 165-198.

Vlastos G., 1965. "**Degree of Reality in Plato.**", New Essays in Plato and Aristotle ed. Baumbrough R., Routledge & Kegan Paul Ltd., London, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 58-75.

Vlastos G., 1973. "**Plato on Knowledge and Reality.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 374-378..

Vlastos G., 1966. "**A Metaphysical Paradox.**", Proceesing and Address of the Amer. Philos. Association 39, 5-19, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Prin- ceton University Press, Princeton, 1973, 43-57.

Code A. D., 1993. "**Vlastos on a Metaphyical Paradox.**", In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada, 85-98.

Nehamas A., 1975. "**Plato on the Imperfection of the Sensible World.**", American Philosophical Quarterly 12, 105-17, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.) 1998, Routledge, London and New York, 72-92.

Rudebuch G., 1985, "**Plato on Sense and Reference.**", Vol. XCIV, 526-537. [논문 XIV, 290a-295b]

Hale B., 1984, "**Frege's Platonism.**", The Philosophical Review, Vol. 34, No. 13 6, 225-241. [논문 XIV, 379b-387b]

**VII-2) 아리스토텔레스**

**VII-2-1) 책**

Marx W., 1972, **Einführung in Arostoteles' Theorie vom Seinden**, Verlag R- ombach, Freiburg.

Owens J., 1951, **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.**, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

**VII-2-2) 논문**

**VII-2-2-1) 학위논문**

Mesch W., 1992[9], "**Ontologie und Dialektik bei Aristoteles.**" DiePhilosophisc- hen Fakultät der Unicersität Tübingen, Dissretation, Vandenhoeck & Rupres- cht in Göttingen, 1994.

**VII-2-2-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

Allen D. J., 1960. "**Aristotle and Parmenides.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri A -ktiebolag, Göterborg, 133-144.

Owen G. E. L., "**Aristotle on the Snares of Ontology.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 259-278.

Grice P., 1988. "**Aristotle on the Multiplicity of Being.**", Pacific Philosophiloso -phical Quarterly 69, 175-200, In Classical Philosophy,VI(**Aristotle : Substan**

-**ce, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & L -ondon, 1995, 1-26.

Hintikka J., 1986. "**The Varieties of Being in Aritotle.**", In The Logic of Being : Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 81-114. [IX, 155b-114a].

Dancy R. M., 1983. "**Aristotle and Existence.**", Synthese 54, 409-442, In The Logic of Being : Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1986, 49-80. [IX, 139a-155a].

Frede M., 1987. "**Substance in aristotle's Metaphysics.**", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 72-80.

Mackinnen D. M., 1965. "**Aristotle's Conception of Substance.**", In New Essa -ys on Plato and Aristotle., ed. Bambrough R., Routledge & Kegan Paul, Lon -don, 97-119. [IV, 185a-196b].

Lacey A. R., 1965. "**οὐσία and Form in Aristotle.**", Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Furth M., 1978. "**Transtemporial Stability in Aristotelean Substance.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 28-50.

Dancy R., 1978. "**On some of Aristotle's second Thoughts about Substaces : Matter.**", The Philosophical Review, LXXXVII-NO. 3, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T.,Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 52-93.

Cohen S., 1984. "**Aristotle's Doctrine of the material Substrate.**", The Philosophical Review, XCIII-NO. 2, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle :Su -bstance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 95-118.

Kung J., 1978. "**Can Substance Be Predicated of Matter?.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Gr -and publishing Inc., New york & London, 1995, 120-139.

Sellars W., 1957. "**Substance and Form in Aristotle.**", In Classical Philosophy, VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 140-151.

Albritten R., 1957. "**Forms of Particular Substance in Aristotle's Metaphysics.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 153-162.

Driscoll J. A., 1981. "**ΕΙΔΗ in Aristotle's earlier and later thories of Substance.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and M -atter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 273-303.

Woods M. J., 1975. "**Substance and Essence in Aristotle.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., Grand

Publishing Inc., New york & London, 1995, 209-222..

Demoss D. and Devereux D., 1988. "**Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10.**", Phronesis VOL. 33, 133-154. [IV, 200a-211a].

양문흠, 1995, **실재하는 것에 관한 아리스토텔레스의 물음**, "고전 형이상학의 전 개", 김효명 편집, 철학과현실사, 서울, 73-98. [VII, 136-161].

White N. P., 1971. "**Arisotle on Sameness and Oneness.**", Philosophical Review 89, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & L -ondon, 135-155.

Barnes K. T., 1977. "**Aristotle on identity and its problems.**", Phronesis Vol. XXII-NO. 1, 48-62. [IV,246a-253a].

Lewis F. K., 1982. "**Accidental Sameness in Aristotle.**", Philosophica Studies 42, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, na -tual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 157-192..

Gottlieb P., 1992. " **The Principle of non-contradiction and Protagoras** : The Strategy of Aristoltle's Metaphysics.", In **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. VIII, ed.Cleary J. J. Univers- ity Press of America, Lanham/New york/London, 183-209.

Allen D. J., 1960. "**Aristotle and Parmenides.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri A -ktiebolag, Göterborg, 133-144.

Vlastos G., 1973. "**The 'Two-Level Paradoxes' in Aristotle.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 323-334.

Gőmez-Lobo A., 1980. "**The so called question of existence in aristotle, An. Post. 2. 1-2.**", The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93-111].

Aiken D. W., 1991. "**Essence and Existence, Transcendentalism and Phenomenalism** : Aristotle's Answers to the Questions of Ontology.", The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

Vlastos G., 1973. "**The 'Two-Level Paradoxes' in Aristotle.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 323-334.

Gőmez-Lobo A., 1980. "**The so called question of existence in aristotle, An. Post. 2. 1-2.**", The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93-111].

Aiken D. W., 1991. "**Essence and Existence, Transcendentalism and Phenomenalism** : Aristotle's Answers to the Questions of Ontology.", The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

White N. P., 1972, "**Origins of Aristotle's Essentialism.**", The Review of Metaph ysics Vol. XXVI, No. 1, 57-85. [논문 XXVII, 212~1b-217b]

Cohen S. M., 1978, "**Essentialism in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXI, No. 3, 387-405. [논문 XXVII, 219b-228b]

Bolton R., 1976, "**Essentialism and Semantic Theory in Aristotle.**", The Philosophical Review, LXXXV, 514-544. [논문 XVI, 187a-202a]

**VII-3) 두 사람의 존재론 비교**
**VII-3-1) 책**
**VII-3-2) 논문**
**VII-3-2-1) 학위논문 : 세계 어디에도 없었다 오직 나의 것만이 있을 것이다**
**VII-3-2-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

**VII-4) 고대 그리이스 존재론**
**VII-4-1) 책**
**VII-4-2) 논문모음집**

김효명 편집, 1995, **고전 형이상학의 전개**, 철학과현실사, 서울.

**VII-4-3) 논문**
**VII-4-3-1) 학위논문**
**VII-4-3-2) 일반논문**

Owens J., 1973. "**Being in Early Western Tradition.**", In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Sri Satguru Publications, Delhi,17-30.

Kahn C. H., 1973. "**Linguistics Relativism and the Greek Project of Ontolo- gy.**", In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Sri Satguru Publications, Delhi, 31-44.

Matthen M., 1983. "**Greek Ontology and the 'is' of Truth.**", Phronesis VOL. 28-NO. 2, 113-135. [I, 409-135].

박홍규, 1980, **희랍철학소고**, 인문논총, 제5집, 3-20, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 23-51.

한국서양고전학회 엮음, 1995, **서양 고대 철학의 세계**, 서광사, 서울.

**VII-5) 존재론 일반**

**VII-5-1) 책**

Gilson E., 1952, **Being and Some Philosopher**, Second Printing 1961, Pontkfical Insstitute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

Diemer A., 1959, **Einführung in die Ontotogie**, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan, Germany.

Loux M. J., 1978, **Substance and Attribute** : A Study in Ontology, D. Reigel Publishing Company, London/Boston/Dordrecht.

Beierwaltes W., 1978. "**Identität und Differena.**", Vittorion Klosterrmann, Frnakfrut am Main.

**VII-5-2) 논문모음집**

Munitz M. K., (ed.) 1973, **Logic and Ontology**, New York University Press, New York.

Sprung M. (ed.) 1978, **The Question of Being : East-West Perspective**, Sri Satguru Publications, Delhi.

**VII-5-3) 논문**

**VII-5-3-1) 학위논문**

**VII-5-3-2) 일반논문**

Owens J., 1973. "**The Content of Existence.**", In Logic and Ontology, ed. M- unitz M. K., New York University Press, New York, 21-35.

Allaire E., "**Existence, Independence, and Universals.**", 485-496, [논문 XIV, 247b-253a]

Menne A., 1982, "**Concerning the Logical Analysis of 'Existence'.**", The Monist, Vol. 65, No 4, 415-419. [논문 XXVI, 169a-171b]

Miller B., 1986, "**'Exist and Existence.**", The Review of Metaphysics Vol. XL, No. 2, 237-270. [논문 XXVII, 341b-34ba]

Nakhnikian G. and Salmon W. C., 1957, " **'Exist' as Predicate.**", The Philosophical Review, 1957[10], 535-542. [논문 XXVI, 496b-500a]

Mei Tsu-Lin, 1961, "**Subject and Predicate, A Grammatical Preliminary.**", The Philosophical Review, Vol. LXX, 153-175. [논문 XXVI, 398b-409b]

Lindbeck G., 1957, "**Philosophy and Existenz in early Christianity.**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 428-440. [논문 XXVI, 410a-417]

Smart R. N., 1956, "**Being and The Bible.**", The Review of Metaphysics Vol. IX, No. 4, 589-608. [논문 XXVII, 330b-

Veatch H. and Young T., 1952, "**Metaphysics and the Paradoxes.**", The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 199-218. [논문 XXVI, 417b-427a]

Sontag F., 1952, "**Perfection, infinity and Univocity.**", The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 219-232. [논문 XXVI, 427b-434a]

Feibleman J. K., 1953, "**History of Dyadic Ontology.**", The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 3, 351-367. [논문 XXVI, 437b-446a]

Barber R. L., 1953, "**Being and Possibility : A Reply.**", The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 4, 605-616. [논문 XXVI, 449b-616a]

Klubert G. P., 1957, "**The Problem of The Analogy of Being.**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 553-579. [논문 XXVI, 456b-469b]

Donald C. W., 1958, "**Form and Matter, I.**", The Philosophical Review, Vol. LXVII, 291-312. [논문 XXVI, 472b-482a]

Donald C. W., 1958, "**Form and Matter, II.**", The Philosophical Review, Vol. LXVII, 499-521. [논문 XXVI, 483b-494a]

Laycok H., 1972, "**Some Question of Ontology.**", The Philosophical Review, 1972[1], 3-42. [논문 XXVI, 502b-522a]

Nicholas R., 1959, "**On the Logic of Existence and Denotation.**", The Philosophical

Review, Vol. LXVIII, 157-180. [논리 XXVI, 525b-537a]

## VIII) 이데아론

### VIII-1) 책

Ross D., 1953, **Plato's Theorey of Ideas**, second edtion, The Clarendon Press, Oxford.

Ferber R., 1989, **Platos Idee des Guten**, Zweite. Auflage, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin.

Natorp P., 1921, **Platos IdeenLehre** : Eine Einführung in Den Idealismus, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Marten R. 1975, **Platons Theorie der Idee**, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/ ünchen, Germany.

Malcolm J., 1991, **Plato on the Self-Predication of Forms** : Early and Middle Dialogue, Clarendon Press, Oxford.

**Dorter** K. 1994, Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman, University of Claifornia Press, Berkeley, Los Angeles, London,

### VIII-2) 논문

### VIII-2-1) 학위논문

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der Uninersität Heidelberg, Dissertation,

### VIII-2-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)

Sayre K., **"Why Plato Never Had a Theory of Forms."**, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 167-193.

Moravcsik J. "**The Forms : Plato's Discovery.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 55-92.

Brochard V., 1954. "**Les Lois de Platon et théorie des Idées.**", In études de p -hilosophie ancienne et de philosophie moderne.", ed. Brochard V., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 151-168.

Doherty K. F., 1960., "**The Location of the Platonic Ideas.**", The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 57-72. [논문 XIV, 95b-105a].

Fine G., 1993. "**Vlastos on Socratic and Platonic Forms.**", In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Patterson R., 1985. "**On the Eternality of Platonic Forms.**", Archiv für Geschi -chte der Philosophie 67, 27-46, InPlato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato' s Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. 1998, Routledge, London and New York, 142-160.

Whittaker J., 1968. "**The 'Eterntiy of the Platonic Forms.**", Phronesis VOL. XIII, 131-144. [III, 213a-220a].

Mills K. W., 1968. "**Some aspects of Plato's theory of Forms : Timaeus 49 c ff.**", Phronesis VOL. XIII, 145-171. [III, 220b-233a].

Cherniss H., 1953. "**The History of Ideas and Anicent Greek Philosophy.**", Studies in Intellectual History, John Hopkins Press, 22-47. In, Harold Cher- niss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 197 7, 32-61.

Cherniss H., 1936. "**The Philosophical Economy of the Theory of Ideas.**", American Journal of Philology 57, 445-456, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 121-132.

Cherniss H. 1947. "**Some War-Time Pulications Concerning Plato.**", Americ- an Journal of Philology 58, 113-146 and 225-265, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 142-216.

Vlastos G., "**Anamnesis in the Meno.", In Studies in greek Philosophy**, ed. by Graham D. W. Vol.II(Socrates, Plato, and their Tradition), Princeton University Press, Princeton, 1955. 147-165.

Smith N. D., 1996, "**Plato's Divided Line.**", Ancient Philosophy, Vol. 16, 25-46. [논문 XIV, 176b-187a]

Rose L. E., 1964, "**Plato's Divided Line.**", The Review of Metaphysics Vol. XVII, No. 3, 425-435. [논문 XXVII, 73b-78b]

Jardines G. D., 1976, "**How to Divide the Divided Line.**", The Review of Metap- hysics Vol. XXIX, No. 3, 483-496. [논문 XXVII, 80b-87a]

Wood R. E., "**Plato's Line revisited : The Pedagogy of Complete Reflection.**", In The Review of Metaphysics, Vol. 44, 1991[3], 524-547, [논문 XIV. 12b-24a].

Cornford F. M., 1932, "**Matematics and Dialectic in The Republic VI-VII. (I.).**", Mind, Vol. XLI, 37-52, [논문 298b-306a]

Cornford F. M., 1932, "**Matematics and Dialectic in The Republic VI-VII. (II.).**", Mind, Vol. XLI, 173-190, [논문 306b-190]

Allen R. E., 1961, "**The Argument of from Opposites in Republic V.**", The Review of Metaphysics Vol. XV, No. 2, 325-335. [논문 XXVII, 100b-105b]

Nehamas A., 1973, "**Predication and Form of Opposites in the Phaedo.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 3, 461-491. [논문 XXVII, 107b-122b]

Vlastos G., 1957, "**Socratic Knowledge and Platonic 'Pessmism'.**", The Philosophical Review, 1957[3], 226-238, [논문 XIV, 318a-238a]

Talyer A. E., 1938, "**The 'Polytheism' of Plato : An Apologia.**", Mind, Vol. XLVII, 180-199. [논문 XIV, 327a-346b]

Cornford F. M., 1938, "**The 'Polytheism' of Plato : An Apologia.**", Mind,

Vol. XLVII, 321-330.. [논문 XIV, 347b-352a]

Cooper N., 1995, "**Plato's Last Theory of Knowledge.**", Apeiron, Vol. XXVII, Number 2, 75-89. [논문 XIV, 355b-362a]

### VIII-3) 아리스토텔레스의 비판 또는 아리스토텔레스와의 비교

#### VIII-3-1) 책

Zeller E., 1839, **Platonische Studien**, bei C. F. Osiander, Tübingen, 199-300.

Cherniss H., 1962, **Aristotle's Criticism of Plato and The Acaemy**, Russ- ell & Russell INC., New york.

Fine G., 1993, **On Ideas** : Aristotle's Cricitism of Plato's Theory of Form, Cl -arendon Press, Oxford.

Stenzel J., 1959, **Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles**, Dritie Auflag, Hermann Gentner Verlag, Stuttgarr. [책 28-3]

#### VIII-3-2) 논문

#### VIII-3-2-1) 학위논문

Krämer H. J., 1958, " **Arete bei Platon und Aristoteles : Zum Wesen und Geshichte der platonischen Ontologie.**", Der Universität Tübingen, Carl Winter-Universitätsverlag, Heigelberg, 1959. [책 28-2]

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der Uninersität Heidelberg, Dissertation, 196-209.

박홍규, **아리스토텔레스의 우시아(ousia)**, 1988년 6월 강의록 [V, 1-46], 미간행

Fine G., 1983. "**Plato and Aristotle on Form and Substance.**", Proceedings of the Cambridge Philological Society 209, 23-47. In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 235-259.

De Vogel C. J., 1960. "**The Legend of the Platonizing Aristotle.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elande -rs Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 248-256.

Driscoll J., 1979. "**The Platonic Ancestry of Primary Substance.**", Phronesis VOL. XXIV-NO. 3, 253-269. [IV, 213a-221b].

Chen Chung-Hwan, 1975. "**Aristotle's analysis of Change and Plato's The- ory of Transcendent Ideas.**", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 129-145. [IV, 291b-299b].

Fine G., 1982. "**Owen, Aristotle, and the Third Man.**", Phronesis VOL. XXVII , 13-33. [IV, 235b-244b].

Solmsen F., 1960. "**PLatonic influences in the formation of Aristotle's phy- sical system.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag,

Göterborg, 213-235.

Menn S., 1922. "**Aristotle and Plato on God as nous and as the Good.**", The Review of metaphysics, Vol. XLV, No. 3, 543-573 [II, 33-63].

De Vogel C. J., 1968. "**Arstotle's Attitude to Plato and the Theory of Ides, According to the Topics.**", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., The Clarendon Press, Oxferd, 91-102.

Elders L., 1968. "**The Topics and the Platonic Theory of Principles of Bei-ng.**", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., The Clarend-on Press, Oxferd, 126-137.

박홍규, 1985[5], **고별강연**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 7-55.

박홍규, 1988[2-8], **'고별강연' 검토 (1-IV)**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 349-524.

**VIII-3-2-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

**IX) 플라톤 과 아리스토텔레스**

**IX-1) 플라톤**

**IX-1-1) 연구서**

Ritter C. 1923, **Platon** : Sein Leben, Seine Schreiften, Seine Lehre, Zweiter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München.

Apelt O., 1891, **Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie**, Durck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig.

Ross D., 1953, **Plato's Theorey of Ideas**, second edtion, The Clarendon Press, Oxford.

Ferber R., 1989, **Platos Idee des Guten**, Zweite. Auflage, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin.

Natorp P., 1921, **Platos IdeenLehre** : Eine Einführung in Den Idealismus, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Marten R. 1975, **Platons Theorie der Idee**, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/ ünchen, Germany.

Malcolm J., 1991, **Plato on the Self-Predication of Forms** : Early and Middle Dialogue, Clarendon Press, Oxford.

Zeller E., 1839, **Platonische Studien**, bei C. F. Osiander, Tübingen.

Steger J. 1869, **Platonische Studien**, Verlag Der Wagner'schen Universität Buchhandlung, Innsbruck.

Crombie I. M., 1963, **Plato's Doctrines** : II. PLato on knowledge and Reality, Routlefge & Kegan Paul, London and Henley.

Dies A. 1963, **Définition de l' être et nature des idèes** : dans le sophiste de platon, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Hartmann N. 1965, **Platos Logik Des Seins**, Walter de Gruyter & CO., Berlin.

Trienes R., 1988, **Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation**, PeterLang, Frankfurt am Maim/Berlin/New York/Paris. [책 11-2]

Szaif J. 1996, **Platons Begriff der Wahrheit**, Verlag Karl Alber Freiburg/München.

McCabe M. M., 1994, **Plato's Individuals**, Princeton University Press, Princeton.

Morin H., **Der Begriff des Lebens im 'Timaios' Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie**, Uppsala, 1965.

이재훈, 1981, **플라톤철학연구**, 재판(再版), 탑 출판사, 서울, 1985.

## IX-1-2) 논문모음집

Irwin, T. (ed.) 1995, Classical Philosophy, Vol. IV(**Plasto's metaphysics and epistemology**), VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), Grand publishing Inc., New york & London.

Nussbaum M. (ed.) 1986, **Logic, Science, and Dialectic** ", Newyork, Cornell University Press.

Cleary J. J. and Wians W. (ed.) 1933, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy** Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America.

Graham D. W. (ed.) 1955, **Studies in greek Philosophy**, Vlastos G. Vol. I(The Presocratics), Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition), Princeton University Press, Princeton.

Barnes J. (ed.) 1992, **Plato and Platonism** : Plato's Conseption of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modren Echoes : **Moravicsik**, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Smith N. D. (ed.) 1998, **Plato : Critical Assessments**, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) Vol. 4(Plato's Later Work), Routledge, London and New York.

Tarán L. (ed.) 1977, **Harold Cherniss : Selected Papers**, Leiden E. J. Brill, The Netherland.

Vlastos G., 1973, **Platonic Studies**, Princeton University Press, Princeton.

Irwin T. (ed.) 1993, **Virtue, Love & Form**, Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Benitze E. (ed.) 1996, **Dialogues with Plato**, Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Anton J. and Preus A. (ed.) 1989, **Essays in ancient greek philosophy III : Plato**, State University of New York Press,

Düring I. and Owen G. E. L. (ed.) 1960, **Aristotle and Plato in the Mid-Fort -h Century**, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg.

Moravcsik J. M. E. (ed.) 1973, **Patterns in Plato's Thought**, D. Reidel Publis- hing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 161-183].

Knuuttila S. and Hintikka J. (ed.) 1986, **The Logic of Being** : Historical Studi- es, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo.

Pelletier F. J. and John King-Farlow, (ed.) 1983, **New Essays on Plato**, The University of calgary Press, Guelph/Ontario.

박홍규, 1995, **형이상학 강의1**, 민음사, 서울.

박홍규, 1995, **희랍철학논고**, 민음사, 서울

## IX-2) 아리스토텔레스

### IX-2-1) 연구서

Marx W., 1972, **Einführung in Arostoteles' Theorie vom Seinden**, Verlag R- ombach, Freiburg.

Cherniss H., 1962, **Aristototle's Criticism of Plato and The Acaemy**, Russell & Russell INC., New york.

Leszi W., 1969, **Logic and Metaphysics in Aristotle** : Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theory. Editrice Antenore, Padova, italy.

Tugendhat E., 1988, **TI KATA TINOΣ** : Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, Verlag Karl Alber, Freiburg/Münche -n.

Cleary J. J., 1988, **Aristotle on the Many Sense of Priority**, Southern Illinois University Press, Carbondall and Edwardsville.

Bröcker W., 1964, **Aristoteles**, Dritte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main.

Fine G., 1993, **On Ideas** : Aristotle's Cricitism of Plato's Theory of Form, Cla -rendon Press, Oxford.

Real G., 1979, **The Concept of First Philosophy and the Unity of the Meta -physics of Aristotle**, State University of New York Press, Albany.

Halper E. C., 1989, **One and Many in Aristotle's Metaphysics** : The Central Books, Ohio State University Press, Columbus.

Anton J. P. 1957, **Aristotle's Theory of Contaraiety**, reprinted in 1987, University Press of America, Boston.

Loux M. J., 1991, **Primary Ousia** : An Eassay on Aristotle's Metaphysics Z and H, Cornell University Press, Ithaca and London.

Witt C., 1989, **Substance and Essence in Aristotle** : An Interpretation of Metaphysics VII-IX, Cornell Unversity Press, Ithaca and London.

Fruth M., 1988, **Substance, Form and Psyche an Aristotlean metaphysics**, Cambridge University Press, Cambridge.

Irwin T., 1988, **Aritotle's First Principles**, Clarndon Press, Oxford.

Mesch W., 1992[9], **"Ontologie und Dialektik bei Aristoteles."** DiePhilosophischen Fakultät der Unicersität Tübingen, Dissretation, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1994.

Allan A., 1951, **The Philosophy of Aristotle.**, Reprinted 1957, Oxferd University Press, London.

Owens J., 1951, **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.**, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

Verdenius W. J. and Waszink J. H., 1946, **Aristotle on coming-to-being and passing-away**, reprinted 1968, Leiden, Netherlands.

Happ H., 1971. **HYLE : Studium zum Aristotelischen Materie-Begriff**, Walter de Gruyter, Berlin/New york.

조요한, 1988, **아리스토텔레스의 철학**, 초판 3쇄, 경문사, 서울,

### IX-2-2) 논문모음집

Irwin, T. (ed.) 1995, Classical Philosophy,VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), Grand publishing Inc., New york & London.

Rapp C., Usw., **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. [책 44-1]

Cleary J. J. (ed.) 1992, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. VIII, University Press of America, Lanham/New york/London.

Cleary J. J. and Wians W. (ed.) 1994/95, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. X/XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London.

Owen G. E. L., (ed.) 1968, **Aristotle on Dialectic : The Topics**, The Clarendon Press, Oxferd.

Frede M., 1987, **Essays in Ancient Philosophy**, Caedndon Press, Oxford.

Bambrough R., 1965. **"New Essays on Plato and Aristotle."**, Routledge & Kegan Paul, London.

## X) 사전(辭典) 류

### X-1) Lexicon

Liddle and Scott's, 1889, **Greek-Englisch Lexion**, Impressons of 1975, Oxford University Press, London.

Liddle and Scott's, 1889, **Greek-Englisch Lexion**, Revised and Augmented by Jones H. S.Impressons of 1968, The Clarendon Press, Oxford..

Peter F. E., 1967, **Greek Philiosophical Terms : A Historical Lexicon**, New York University Press, New York. [책 28-4]

Jenni E. (Ed.), 1971, Theological Lexicon of the Old Testament, Vol : I, Tran. By Biddle M. E., Hendrickson Publishers, 1997. [논문 VI-II]

Botterweck G. J. and Ringgren H. (Ed.), 1977-1980, Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament, Vol : II, III, Verlag W. Kohlhammer,Stuttgart/Berlin/K-öln/Mainz. [논문 VI-II]

Botterweck G. J. and Ringgren H. (Ed.), 1977-1980, Theological Dictionary of The Old Testament, Vol : III, V, Trans. by Green D. E., 1986, William B. Eerdmans Publishing company Grand Rapids, Michigan. [논문 VI-II]

### X-2) Encyclopedia

Edwards P. (Edit in Chief), 1978, The Encyclopedia of Philosophy, Vol : I-VIII, The Macmillan Company & The Free Press, New York.

O'Boyle D. D. (Imprimatur), 1967, New Catholic Encyclopedia, Vol : VI, XIV, The Catholic University of America, Sna Francisco : Toronto : London : Sydney

Bromiley G. E. ( General Ed. ), 1982, The International Standard Bible Encycloprd-ia, Vol : II, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. [논문 VI-II]

Harris R. L. ( General Ed. ), 1980, Theological Wordbook of The Old Testame-nt, Vol : I, Moody Press, Chicago. [논문 VI-II]

### X-3) Index

#### X-3-1) 플라톤

**Places** S. J., 1989, Platon Oeuvre Complètes, Tome XIV : Lexique de Platon, L-es Belles Lettres, Paris.

#### X-3-2) 아리스토텔레스

**Bonitz** H., 1870, Index Aristolelicus, Nachduruck 1975, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

### XI) 그리이스 철학사

**Capelle** W. 1971, Die griechishche Philosophie, Vol. I. Von Thales bis zum To-de Platons, Walter de Gruyter & Co, Berlin.

**Burnet** J., 1950, Greek Philosophy : Thales to Plato, Macmillan and co., Londo-n.

**Owens J.**, 1959, A History of Ancient Western Philosophy, Prentice-Hall, Inc., Toronto.

**Real G.**, 1990, A History of Ancient Philosophy : II. Plato and Aristotle, ed. an -d trans. from the fifth Italian edition by Catan J. R., State University of N -ew York Press, Albany.

**Guthrie W. K. C.**, 1962, A History of Greek Philosophy I-VI, reprinted 1977, Cambridge University Press, Cambridge, New york, Melbourne.

**Guthrie W. K. C.**, 1960, The Greek Philosophers : From Thales to Aristotle, Harper row Publishers, New york.

박홍규, 1967, **서양 고중세 철학사 개관**, 철학개론, 서울대출판부, In "희랍철학 논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 202-284.

# Bibliography II

## I) 책

### I-1) 원전(Text)


소피스테애스 : Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. I, Oxford University Press, 1922, 357-442.

파르메니데애스 : Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. II, 1-55.

티마이오스 : Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. IV,

카테애고리아이 : Immanuelis **Bekkeri**, Aristoteles Graece, Vol. I, Berolini Apud Georgium Reimerum, 1831, 1-15.

타 메타 타 퓌지카 : Immanuelis **Bekkeri**, Aristoteles Graece, Vol, II. 980-1093.


### I-2) 참고서(Contexts)

### I-2-1) 번역(Translations) 및 주석(Commentary)

### 1-2-1-1) 파르메니데애스 편


'**Proclus**' Commentary on Plato's Parmenides, Trans. Morrow G. R. and Dillon J. M. with Introduction and Notes by Dillon J. M., Princeton University Press, 1987.

**Prokos** Kommentar zu Platons Parmenide 141e-142a, übersetzt und erläutert von Bartholomai P., Sankt Augustin : Academia-Verl. Richarz, 1990.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Phaidros, Parmenides, Briefe, Bearbeitet von Kurz D., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Taylor** A. E., 1934, The Parmenides of Plato, Oxford, The Clarendon Press.

**Miller** M. H., 1986, Plato's Parmenides : The Conversion of the Soul, The Pennsylvania state university press, Pennsylvania.

**Cornford** F. M., 1939, Plato and Parmenides, Fourth impression, London, Routeldge & Kegan Paul LTD, 1954.

**Gauss** H., 1961, Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Platos in 3 Teilen, Verlag Herbert Lang & Cie, Bern.

**Horn** F., 1904, Platonstudien : Kratylos, Parmenides, Theätetos, Sophist, Staatsmann, Alfered Hölder, Wien.

**Grote** G., 1888, Plato and the other companions of Sokrates, Vol. III, IV, John Murry, Albemarle Street, London.

Tayler A. E., 1936, **Plato the man and his work**, The Dial Press INC, New York.

**Speiser** A.,1937, Ein Parmenideskommentar : Studien zur Platonischen Dialektki, K. F. Koehler Verlag, Keipaig.

**Dorter** K. 1994, Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The

Parmenide- s, Theaetetus, Sophist, and Statesman, University of Claifornia Press, Berkeley, Los Angeles, London.

### 1-2-1-2) 소피스테애스 편

**Seligman** P., 1974, Being and Not-Being : An introduction to plato's sophist, Martinus nijhoff, The Hague.

**Bonitz** H., 1886, Platonische Studien, Dritte Auflage, Frnaz Vahlen, Berlin.

**Dorter** K. 1994, Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenide- s, Theaetetus, Sophist, and Statesman, University of Claifornia Press, Berkeley, Los Angeles, London.

**Gauss** H., 1961, Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Platos in 3 Teilen, Verlag Herbert Lang & Cie, Bern.

**Sallis** J. 1996, Being and Logos : Reading the Platonic Dialogues, third edition, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

**Bluck** R. S. 1975, Plato's Sophist ed. by Neal G. C., Manchester University Press, Oxford.

**Cornford** F. M., 1935, Plato's Theory of Knowledge, reprinted 1979, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann, Bearbeitet von Kurz D., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Rosen** S., 1983, Plato's Sophist : The Drama of Original and Image, Yale University Press, New Haven and London.[I, 46-158].

### 1-2-1-3) 티마이오스 편

**Cornford** F. M., 1937, Plato's Cosmology - The Timaeus of plato, Fourth impression, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1956.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Timaios, Kritias, Philebos, Bearbeitet von Wi-dder K., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

### 1-2-1-4) 범주들

Evangeliou C., 1988, **Aristotle's Categories and Porphry**, E. J. Brill, Leiden/N ew york/KØbenhavn/Köln.

**Oehler** K., 1986, Aristoteles Kategorien, Zweite, durchgesehene Auflage, Akademie-Verlag, Berlin.

**Cooke** H. P. and Tredennick H., 1938, Aristotle The Organon : I The Categori- es, on Interpretation, Prior Analytic, Reprinted 1949, Harvard University Pre-ss, London.

**Acrlill** J. L., 1963, Aristotle's Categories and De Interpretatione, Reprinted 1989, Clarendon Press, Oxford.

### 1-2-1-5) 타 메타 타 퓌지카

**Ross** W. D., 1924, Aristotle's Metaphysics : A revised text with introduction and commentary Vol, I-II, reprinted 1981, The Clarendon Press, London.

**Heidegger** M.,. Aristoteles, Metaphysik Θ1-3 : Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft - Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931, Martin Heidegg Gesamtausgabe Band 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981.

### I-2-2) 색인(Index)

#### I-2-2-1) 플라톤

**Places** S. J., 1989, Platon Oeuvre Complètes, Tome XIV : Lexique de Platon, L-es Belles Lettres, Paris.

#### I-2-2-2) 아리스토텔레스

**Bonitz** H., 1870, Index Aristolelicus, Nachduruck 1975, Walter de Gruyter & Co., Berlin.

### I-2-3) 연구서(硏究書)

#### 1-2-3-1) 그리이스 철학사

**Capelle** W. 1971, Die griechishche Philosophie, Vol. I. Von Thales bis zum Tode Platons, Walter de Gruyter & Co, Berlin.

**Burnet** J., 1950, Greek Philosophy : Thales to Plato, Macmillan and co., London.

**Owens J.**, 1959, A History of Ancient Western Philosophy, Prentice-Hall, Inc., Toronto.

**Real G.**, 1990, A History of Ancient Philosophy : II. Plato and Aristotle, ed. and trans. from the fifth Italian edition by Catan J. R., State University of New York Press, Albany.

**Guthrie W. K. C.**, 1962, A History of Greek Philosophy I-VI, reprinted 1977, Cambridge University Press, Cambridge, New york, Melbourne.

**Guthrie W. K. C.**, 1960, The Greek Philosophers : From Thales to Aristotle, Harper row Publishers, New york.

#### 1-2-3-2) 플라톤

Ritter C. 1923, **Platon** : Sein Leben, Seine Schreiften, Seine Lehre, Zweiter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München.

Apelt O., 1891, **Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie**, Durck und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig.

Ross D., 1953, **Plato's Theorey of Ideas**, second edtion, The Clarendon Press, Oxford.

Ferber R., 1989, **Platos Idee des Guten**, Zweite. Auflage, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin.

Natorp P., 1921, **Platos IdeenLehre** : Eine Einführung in Den Idealismus, Verl- ag von Felix Meiner, Leipzig.
Marten R. 1975, **Platons Theorie der Idee**, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/ ünchen, Germany.

Malcolm J., 1991, **Plato on the Self-Predication of Forms** : Early and Middle Dialogue, Clarendon Press, Oxford.

Zeller E., 1839, **Platonische Studien**, bei C. F. Osiander, Tübingen.

Steger J. 1869, **Platonische Studien**, Verlag Der Wagner'schen Universität B- uchhandlung, Innsbruck.

Crombie I. M., 1963, **Plato's Doctrines** : II. PLato on knowledge and Reality, Routlefge & Kegan Paul, London and Henley.

Kobusch T. und Mojsisch B.(Heraus.), 1996, Platon : Seine Dialoge in der sicht neuer Forschugen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. [책 15-1]

Dies A. 1963, **Définition de l' être et nature des idèes** : dans le sophiste de platon, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Hartmann N. 1965, **Platos Logik Des Seins**, Walter de Gruyter & CO., Berlin.

Szaif J. 1996, **Platons Begriff der Wahrheit**, Verlag Karl Alber Freiburg/München.

McCabe M. M., 1994, **Plato's Individuals**, Princeton University Press, Princeton.

Morin H., **Der Begriff des Lebens im 'Timaios' Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie**, Uppsala, 1965.

### I-2-3-3) 아리스토텔레스

Marx W., 1972, **Einführung in Arostoteles' Theorie vom Seinden**, Verlag Rombach, Freiburg.

Cherniss H., 1962, **Aristototle's Criticism of Plato and The Acaemy**, Russell & Russell INC., New york.

Leszi W., 1969, **Logic and Metaphysics in Aristotle** : Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theory. Editrice Antenore, Padova, italy.

Tugendhat E., 1988, **TI KATA TINOΣ** : Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, Verlag Karl Alber, Freiburg/Münche -n.

Cleary J. J., 1988, **Aristotle on the Many Sense of Priority**, Southern Illinois University Press, Carbondall and Edwardsville.

Bröcker W., 1964, **Aristoteles**, Dritte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main.

Fine G., 1993, **On Ideas** : Aristotle's Cricitism of Plato's Theory of Form, Cla -rendon Press, Oxford.

Real G., 1979, **The Concept of First Philosophy and the Unity of the Meta -physics of Aristotle**, State University of New York Press, Albany.

Halper E. C., 1989, **One and Many in Aristotle's Metaphysics** : The Central Books, Ohio State University Press, Columbus.

Loux M. J., 1991, **Primary Ousia** : An Eassay on Aristotle's Metaphysics Z and H, Cornell University Press, Ithaca and London.

Witt C., 1989, **Substance and Essence in Aristotle** : An Interpretation of M-etaphysics VII-IX, Cornell Unversity Press, Ithaca and London.

Irwin T., 1988, **Aritotle's First Principles**, Clarndon Press, Oxford.

Mesch W., 1992[9], **"Ontologie und Dialektik bei Aristoteles."** DiePhilosophisc- hen Fakultät der Unicersität Tübingen, Dissretation, Vandenhoeck & Rupres- cht in Göttingen, 1994.

Allan A., 1951, **The Philosophy of Aristotle.**, Reprinted 1957, Oxferd Univer -sity Press, London.

Owens J., 1951, **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.**, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

Verdenius W. J. and Waszink J. H., 1946, **Aristotle on coming-to-being and passing-away**, reprinted 1968, Leiden, Netherlands.

Happ H., 1971. **HYLE : Studium zum Aristotelischen Materie-Begriff**, Wal-ter de Gruyter, Berlin/New york.

### I-2-3-4) 존재론

Gilson E., 1952, **Being and Some Philosopher**, Second Printing 1961, Pontkfic-al Insstitute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

Diemer A., 1959, **Einführung in die Ontotogie**, Verlag Anton Hain K.G., Mei-senheim am Glan, Germany.

Loux M. J., 1978, **Substance and Attribute** : A Study in Ontology, D. Reigel Publishing Company, London/Boston/Dordrecht.

## I-3) 논문모음집

### I-3-1) 플라톤

Irwin, T. (ed.) 1995, Classical Philosophy, Vol. IV(**Plasto's metaphysics and epistemology**), Grand publishing Inc., New york & London.

Nussbaum M. (ed.) 1986, **Logic, Science, and Dialectic** ", Newyork, Cornell University Press.

Cleary J. J. and Wians W. (ed.) 1933, **Proceedings of the Boston Area Coll-oquium in Ancient Philosophy** Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, P-ress of America.

Graham D. W. (ed.) 1955, **Studies in greek Philosophy**, Vlastos G. Vol. I(The Presocratics), Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition),

Princeton Univers-
ity Press, Princeton.

Barnes J. (ed.) 1992, **Plato and Platonism** : Plato's Conseption of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modren Echoes : **Moravicsik**, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Smith N. D. (ed.) 1998, **Plato : Critical Assessments**, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) Vol. 4(Plato's Later Work), Routledge, London and New York.

Tarán L. (ed.) 1977, **Harold Cherniss : Selected Papers**, Leiden E. J. Brill, The Netherland.

Vlastos G., 1973, **Platonic Studies**, Princeton University Press, Princeton.

Irwin T. (ed.) 1993, **Virtue, Love & Form**, Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Benitze E. (ed.) 1996, **Dialogues with Plato**, Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Anton J. and Preus A. (ed.) 1989, **Essays in ancient greek philosophy III : Plato**, State University of New York Press,

Düring I. and Owen G. E. L. (ed.) 1960, **Aristotle and Plato in the Mid-Fort-h Century**, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg.

Moravcsik J. M. E. (ed.) 1973, **Patterns in Plato's Thought**, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 161-183].

Pelletier F. J. and John King-Farlow, (ed.) 1983, **New Essays on Plato**, The University of calgary Press, Guelph/Ontario.

Brochard V., 1954, "**études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.**", Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

박홍규, 1995, **희랍철학논고**, 민음사, 서울

### I-3-2) 아리스토텔레스

Irwin, T. (ed.) 1995, Classical Philosophy,VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), Grand publishing Inc., New york & London.

Cleary J. J. (ed.) 1992, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. VIII, University Press of America, Lanham/New york/London.

Cleary J. J. and Wians W. (ed.) 1994/95, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. X/XI, University Press of

Ameri- ca, Lanham/Newyork/London.
Owen G. E. L., (ed.) 1968, **Aristotle on Dialectic : The Topics**, The Clarend- on Press, Oxferd.

Frede M., 1987, **Essays in Ancient Philosophy**, Caednon Press, Oxford.

Bambrough R., 1965. "**New Essays on Plato and Aristotle.**", Routledge & K- egan Paul, London.

**I-3-3) 존재론**

Knuuttila S. and Hintikka J. (ed.) 1986, **The Logic of Being** : Historical Studi- es, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo.

**II) 논문**

**II-1) 학위논문(Dissertation)**

**II-1-1) 플라톤**

Hägler R. P., 1979/80, "**Platons Parmenides** : Probleme der Interpretation.", Jo- hann Wolfgang-Goethe-Universität, Dissertation, Walter de Gruyter, Berlin & New york, 1983.

Frede M. 1965/66, "**Prädikation und Existenyaussage** : Platons Gebrauch von '...ist...' und '...ist nicht...' im Sophistes.", Die Philosophischen Fakultät der Georgia Auausta in Göttinen, Dissertation, Vandenhoeck & Ruprecht in Gött- ingen, 1967.

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der Uninersität Heidelberg, Dissertation,

양문흠, 1983, "**(일)一 과 他者를 중심으로한 파르메니데스 篇 硏究.**", 서울대, 박사, 미간행.

김헌, 1991[2], "**플라톤의 <파르메니데스> 篇 硏究 : 形相理論에 대한 批判的 檢討.**", 서울대, 석사, 미간행

김인곤, 1998[7], "**플라톤의 '파르메니데스' 편 연구.**", 서울대, 박사, 미간행.

이상민, 1991[2], "**플라톤의 <소피스트> 편에 있어서 not - being과 거짓 진술의 문제.**", 서울대, 석사, 미간행.

오유석, 1996[2], "**『소피스트』에서 Symploke Eidon과 거짓 진술.**", 서울대, 석사, 미간행.

이창대, 1966[11], "**Platon의 Sophist편에 있어서 새로운 存在論의 展開.**", 서울대, 석사, 미간행.

박홍태, 1979, "**플라톤의 소피스트 편 연구.**", 서울대, 석사, 미간행.

김대오, 1996[8], "**플라톤의 후기 변증술 연구.**", 서울대, 박사, 미간행.

강철웅, 1994[2], "**플라톤의『테아이테토스』편에서 logos 와 형상 : '꿈' 이야기 내용을 중심으로.**", 서울대, 석사, 미간행.

김종욱, 1998[8], "**하이데거에서 존재론적 차이와 형이상학의 문제.**", 서울대, 박사, 미간행.

**II-1-2) 아리스토텔레스**

Mesch W., 1992[9], **"Ontologie und Dialektik bei Aristoteles."** DiePhilosophisc-
hen Fakultät der Unicersität Tübingen, Dissretation, Vandenhoeck & Rupres- cht in Göttingen, 1994.

손윤락, 1995[2], **"아리스토텔레스에 있어서 실체와 보편자** : 『형이상학』Z편을 중심으로.", 서울대, 석사, 미간행.

김진성, 1991[8], **"아리스토텔레스의 모순율에 관한 연구** : 형이상학 제 4 권(Γ)을 중심으로.", 서울대, 석사, 미간행.

이정우, 1985, **"아리스토텔레스의 運動理論과 고전역학에 있어서의 時間槪念.",** 서울대 석사, 미간행.

李年雨, 1984, **"플라톤의 『소피스트』 편에서의 εἶναι의 의미와 용법.",** 이화여대, 석사, 미간행.

**II-2) 일반논문(Article, Paper, Essasy)**

**II-2-1)** 플라톤.

**II-2-1-1)** 파르메니데애스 편.

Cherniss H. 1932. **"Parmenides and the Parmenides of Plato."**, American Journal Philology 53, 122-138, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tar- ánL, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 281-197..

Zuckert C. H., 1998. **"Plato's Parmenides : A Dramatic Reading."**, The Review of metaphysics, Vol. LI, No. 4, 875-906.

Bestor T. H., 1980. **"Plato's semantics and Plato's 'Parmenides'."**, Phronesis VOL. 25-NO. 1-2, 38-75. [III, 134a-150b].

Sayer K. M., 1978. **"Plato's Patmenides : Why the Eight Hypotheses are not Contradictoy."**, Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 133-150. [III, 188b-199a].

Mcpherran M. L., **"Plato's Parmenides Theory of Relations."**, Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Press, Guelph/Ontario, 149-165. [III, 280b-288a].

Moravcsik J. **"The Parmenides : Forms and Participation Reconsidered."**, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U. S.A., 1992, 129-167.

Dorter K., 1989. **"The Theory of Forms and Parmenides I."**, In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State Unive- rsity of New York Press, 183-202.

Vlastos G., 1954. **"The Third Man Argument in Plato's Parmenides."**, Philosophical Review 63, 319-49, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Latered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 3-27.

Vlastos G., 1974. **"A note 'Pauline Predications' in Plato."**, Phronesis VOL. XIX, 95-101. [III, 95b-69b].

Vlastos G., 1969. "**Plato's Third Man Argument(Parm.132a1-b2) : Text and Logic.**", Philosophical Quarterly 19, 289-301, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 342-365.

Prior W. J., 1979. "**Patmenides 132c-133a and the Development of Plato's Theory.**", Phronesis VOL. XXIV-NO.3, 230-241. [III, 199a-204a].

Turnbull R. G., 1989. "**The Third Man Argument and the Text of Parmenides.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 203-226..

Moravcsick J. M. E., 1963. "**The 'Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms.**", Phronesis VOL. VIII, 50-62. [III, 106a-111a].

Teloh H. and Louzesky D., 1972. "**Plato's Third Man Argument.**", Phronesis VOL. 17-NO. 1, 80-94. [III, 96a-103a].

Scaltsas T., 1992. "**A Necessary Falsehood in the Third Man Argument : Dedicated to the Memory of Gregory Vlastos.**", Phronesis VOL. XXXVII-NO. 2, 216-232. [III, 113a-121a].

Hunt D. P., 1997. "**How (not) to exempt Platonic Forms from Parmenides' Third Man.**", Phronesis VOL. XVII-NO. 1, 3-19. [III, 123b-131a].

McPherran M. L., 1989. "**Plato's Reply to the 'Worst Difficult' Argument of the Parmenides : Sophist 248-249.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 227-249.

Cohn S. M., 1971. "**The Logic of the Third Man.**", Philosophical Review, 80, 448-75 In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 206-233.

Sandra P., 1973. "**A Reasnoble Self-Predication Premise for the Third Man Argument.**", Philosophical Review 82, 451-70, In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 173-192.

Vlastos G., "**The Third Man Argument in the Parmenides.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition) ed. by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 166-193.

Prior W. J., "**Timaeus 48e2-52d and the Third Man Argument.**", Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Pre -ss, Guelph/Ontario, 123-147. [III, 267b-279b].].

Mates B., 1979. "**Identity and Predication in Plato.**", Phronesis VOL. XXIV-NO. 3, 211-229. [III, 54b-63b].

Nehamas A., 1979. "**Self-Predication and Plato's Theory of Forms.**", American Philosophical Quartely 16, 93-103, In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 195-205.

Clegg J. S., 1973. "**Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Th-eory of the Forms.**", Phronesis VOL. XVIII, 26-43. [III, 12a-19b].

Vlastos G., "**On a proposed redefinition of self-predication in plato.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition) ed. by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955.

215-219.

Vlastos G., 1973. "**Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 335-341..

Heinamann R., 1989. "**Self-Predication in Plato's Middle Dialogues.**", Phrone
-sis VOL. XXXIV-NO.1, 56-79. [III, 21a-33b].

Brentlinger J., 1972. "**Incomplete Predication and the Two-World Theory of the Phaedo.**", Phronesis VOL. 17-NO. 1, 61-79. [III, 87b-95b].

Allen R. E., 1960. "**Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues.**", Philosophical Review 69, 147-64, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.)19
98, Routledge, London and New York, 55-71..

FuJisawa N., 1974. " "**Εχειν, Μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms.**", Phronesis VOL. XIX, 30-58. [III, 236a-240a].

Brochard V., 1954. "**La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste.**", In "études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.", ed. Brochard V., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 113-1
50.

Fine G., 1984. "**Separation.**", oxford Studies in Ancient Philosophy 2, 31-87, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D., 1998, Routledge, London and New York, 161-206.

Vlastos G., 1987. " **'Separation' in Plato.**", oxford Studies in Ancient Philosop
-hy 5, 187-96, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D., 1998, Routledge, London and New York, 207-216.

Vlastos G., "**Plato's testimony concerning Zeno of Elea.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. I(The Presocratics) edited by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 264-300.

Gallop D., 1965. "**Image and Reality in Plato's Republic.**", Archive für Gesc-
hichte der Philosophie 47, pp. 113-31, In Classical Philosophy ed. by Irwin T. 1995, Vol. IV, 153-171.

**II-2-1-2)** 소피스테애스 편

Benardete S., 1960. "**Plato Sophist 223b1-7.**", Phronesis VOL. 5-NO. 2, 129-13
9. [III, 174b-139b].

Ketchum R. J., 1978. "**Participation and Predication in the Sophist 251-260.**" , Phronesis VOL. XXIII-NO. 1, 42-61. [I, 237-255].

Heinaman R., 1981. "**Self-Predication in the Sophist.**", Phronesis VOL. XXVI-
NO. 1, 55-66. [I, 310-321].

Moravcsik J. "**The Eleatic-Proof Theory of Forms of the Sophist.**", In

Plato and Platonism. ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A
., 1992, 168-212.

Roberts J., 1986. "**The Problem about Being in the Sophist.**",History of Phil- osophy Quarterly 3, 229-43, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's L-
atered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York, 1998, 142-157.

Brown L., 1986. "**Being in the Sophist : A Syntactical Entry.**", Oxford Stu-
dies in Ancient Philosophy 4, 49-70. In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 261-282.

Gosling J. C., 1968. "**Δόξα and Δύναμις in Plato's Republic.**", Phronesis VOL. XIII, 119-130. [III, 207b-213a].

Schipper E. W., 1964. "**The meaning of existence in Plato's Sophist.**", Phronesis VOL. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

Malcolm J., 1967. "**Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist.**",P -hronesis VOL. 12, 130-146. [I, 332-348].

Owen G. E. L., "**Plato on Not-Being.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 104-137.

Kohnke F. W., 1957. "**Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 32-40. [I, 351-359].

Mcdowell J., 1982. "**Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist.**", Language and Logos, Cambridge University Press, 115-34 In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 283-302.

Eck J. V., 1995. "**Falsity without Negative Predication** : On Sophistes 255e-263d.", Phronesis VOL. XL, 20-47. [III, 71a-47b].

Kostman J. R., 1973. "**False Logos and Not-Being in Plato's Sophist.**", In **Patterns in Plato's Thought**, ed. Moravcsik J. M. E., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 163-183].

Diane O'Leary-Hawthorne, 1996. "**Not-Being and Linguistic Deception.**", In Dialogues with Plato ed. Benitze E., Academic Printing & Publishing, Edmon-
ton, Alberta Canada, 165-198.

Xenakis J., 1959. " **PLato's Sophist : A defense of negative expressions an -d a doctrine of sense and of truth.**", Phronesis VOL. 4-No. 1, 29-43. [I, 2
85-299].

Johnson P. A., 1978. "**Keyt onἔτερον in the Sophist.**", Phronesis VOL. XXIII- NO. 2, 151-157. [I, 302-308].

Trevaskis J. R., 1966, "**The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato.**", P
-hronesis Vol. XI-No.2, 99-116. [I, 185-202].

Peck A. L., 1962. "**Plato's Sophist : theσυμπλοκή τῶν εἰδῶν.**", Phronesis VOL. 7, 46-66. [I, 257-276].

Gómez-Lobo A., 1977. "**Plato's description of Dialectic in the Sophist 253d1-e2.**", Phronesis Vol. XXII-No. 1, 29-47. [I, 204-222].

Waletzki W., 1979. "**Plato's Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d.**", Phronesis Vol. XXIV - No. 3, 241-252. [224-235].

Nehamas A., 1989. "**Epostēmē and Logos in Plato's Later Thought.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 267-292..

Lenz W., 1998. "**The Problem of Motion in the Sophist.**", Aperion, Vol. XXXI, No. 4, 89-108.

Berger F. R., 1965. "**Rest and Motion in the Sophist.**", Phronesis VOL. X-NO. 1, 70-77. [I, 449-456].

Morgan M. L., "**Philosophy in Plato's Sophist.**", In **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy** ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 83-111.

Gerson L. P., 1986. "**A Distintion in Plato's Sophist.**", The Modern Schoolman 63, 251-66, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 125-141.

Vlastos G., 1973. "**An Ambiguity in the Sophist.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 270-322.

### II-2-1-3) 티마이오스 편

Owens G. E. L., 1953. "**The place of the Timaeus in Plato's Dialogus.**", Classical Quarterly 3, 79-95, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 251-272.

Cherniss H., 1957. "**The Relation of Timaeus to Plato's Later Dialogues.**", American Journal of Philosophy 78, 225-66, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 273-305.

Cherniss H., 1957. "**Timaeus 38A8-B5.**", Journal of Hellenic Studies 77, Part I, 18-23, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 340-345.

Cherniss H., 1954. "**A Much Misread Passage of the Timaeus**(Timaeus 49c7-50b5), American Journal Philology 75, 113-130, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 346-363.

Mason A. S., 1994. "**Immortality in the Timaeus.**", Phronesis VOL. XXXIX-NO. 1, 90-97. [III, 250a-253b].

Cherniss H., 1956. "**Timaeus 52C2-5.**", Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès, Paris, Vrin, 49-60, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 346-375.

Mohr R. D., 1989. "**Plato's Theology Reconsidered : What the Demiurge D-oes.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 293-307.

Zembaty J. Z., "**Plato's Timaeus : Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World.**" Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Press, Guelph/Ontario, 101-122. [III, 256b-267a].

Gill M. L., 1987. "**Matter and Flux in Plato's Timaeus.**", Phronesis VOL. XXXII, 34-53. [III, 292a-301b].

Kung J., 1989. "**Mathematics and Virtue in Plato's Timaeus.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State Univer-sity of New York Press, 309-339.

**II-2-1-4) 이데아론**

Sayre K., "**Why Plato Never Had a Theory of Forms.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press f America, 1933, 167-193.

Moravcsik J. "**The Forms : Plato's Discovery.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 55-92.

Brochard V., 1954. "**Les Lois de Platon et théorie des Idées.**", In "**études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.**", ed. Brochard V., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 151-168.

Fine G., 1993. "**Vlastos on Socratic and Platonic Forms.**", In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Patterson R., 1985. "**On the Eternality of Platonic Forms.**", Archiv für Geschi-chte der Philosophie 67, 27-46, InPlato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. 1998,Routledge, London and New York, 142-160.

Whittaker J., 1968. "**The 'Eterntiy of the Platonic Forms.**", Phronesis VOL. XIII, 131-144. [III, 213a-220a].

Mills K. W., 1968. "**Some aspects of Plato's theory of Forms : Timaeus 49 c ff.**", Phronesis VOL. XIII, 145-171. [III, 220b-233a].

Cherniss H., 1953. "**The History of Ideas and Anicent Greek Philosophy.**", Studies in Intellectual History, John Hopkins Press, 22-47. In, Harold Cher-niss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 197 7, 32-61.

Cherniss H., 1936. "**The Philosophical Economy of the Theory of Ideas.**", American Journal of Philology 57, 445-456, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 121-132.

Cherniss H. 1947. "**Some War-Time Pulications Concerning Plato.**", American Journal of Philology 58, 113-146 and 225-265, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977,

142-216.

Vlastos G., "**Anamnesis in the Meno.", In Studies in greek Philosophy**, ed. by Graham D. W. Vol.II(Socrates, Plato, and their Tradition), Princeton University Press, Princeton, 1955. 147-165.

**II-2-1-5) 존재론**

Matthen M., 1983. "**Greek Ontology and the 'is' of Truth.**", Phronesis VOL. 28-NO. 2, 113-135. [I, 409-135].

Kahn C. H., 1981. "**Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato.**", Phronesis VOL. XXVI-NO. 2, 105-407. [I, 378-134]. [I, 458-460 : Review]

Bolton R., 1975. "**Plato's Distinction between Being and Becoming.**", Review of Metaphysics 29, 66-95, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Midd
-le Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. 1998, Routledge, London and New York, 116-141.

Moravcsik J. "**The Ontology of Order Reconsidered** : The Divisions and the Philebus.", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 213-249.

Moravcsik J. "**Platonism in the Philosophy of Mathematics and General Ontology.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 253-290.

Vlastos G., 1965. "**Degree of Reality in Plato.**", New Essays in Plato and Aristotle ed. Baumbrough R., Routledge & Kegan Paul Ltd., London, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 58-75.

Vlastos G., 1973. "**Plato on Knowledge and Reality.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 374-378..

Vlastos G., 1966. "**A Metaphysical Paradox.**", Proceesing and Address of the Amer. Philos. Association 39, 5-19, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 43-57.

Code A. D., 1993. "**Vlastos on a Metaphyical Paradox.**", In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada, 85-98.

Nehamas A., 1975. "**Plato on the Imperfection of the Sensible World.**", American Philosophical Quarterly 12, 105-17, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.) 1998, Routledge, London and New York, 72-92.

Taylor C. C. W., 1969. "**Forms as Causes in the Phaedo.**", Mind 78, 45-59, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.) 1998, Routledge, London and New York, 3-15.

Vlastos G., 1969. "**Reasons and Causes in the Phaedo.**", Philosophical Review 78, 291-325, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press P- rinceton, 1973, 76-111.

Matthews G. B. and Blackson T. A., 1989. "**Causes in the Phaedo.**", Synthese 79, 581-91, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period

: M- etaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.) 1998, Routledge, London a -nd New York, 45-54.

Bluck R. S., 1957. "**ὑποθέσεις in the Phaedo and Platonic Dialetic.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 21-30. [III, 4-31]

Veda Cobb-Stevens, 1989. "**Perception, Appearance and Kinēsis** : The Secret Doctrine in Plato's Theaetetus.", In Essays in ancient greek philosophy III : P -lato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 247-26
6.

### II-2-4) 두 사람의 비교

Fine G., 1983. "**Plato and Aristotle on Form and Substance.**", Proceedings of the Cambridge Philological Society 209, 23-47. In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 235-259.

De Vogel C. J., 1960. "**The Legend of the Platonizing Aristotle.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elande
-rs Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 248-256.

Driscoll J., 1979. "**The Platonic Ancestry of Primary Substance.**", Phronesis VOL. XXIV-NO. 3, 253-269. [IV, 213a-221b].

Chen Chung-Hwan, 1975. "**Aristotle's analysis of Change and Plato's Theory of Transcendent Ideas.**", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 129-145. [IV, 291b-299b].

Fine G., 1982. "**Owen, Aristotle, and the Third Man.**", Phronesis VOL. XXVII , 13-33. [IV, 235b-244b].

Solmsen F., 1960. "**PLatonic influences in the formation of Aristotle's physical system.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 213-235.

Menn S., 1922. "**Aristotle and Plato on God as nous and as the Good.**", The Review of metaphysics, Vol. XLV, No. 3, 543-573 [II, 33-63].

De Vogel C. J., 1968. "**Arstotle's Attitude to Plato and the Theory of Ides, According to the Topics.**", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., The Clarendon Press, Oxferd, 91-102.

Elders L., 1968. "**The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being.**", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., The Clarend- on Press, Oxferd, 126-137.

### II-2-2) 아리스토텔레스

### II-2-2-1) 범주들

Thorp J. W., 1974. "**Aristotle's use of Categories** : An easing of the oddness in Metaphysics Δ7.", Phronesis VOL. XIX, 238-256. [IV, 52a-61a].

Weidemann H., 1980. "**In Defence of Aristotle's Theory of Predication.**", Ph -ronesis VOL. 25, NO. 1-2, 76-87. [IV, 224a-229b].

Hadgopoulos D. J., 1976. "**The Definition of the 'Predicable' in**

**Aristotle.**", P
-hronesis VOL. XXI-NO. 1, 59-63. [IV, 231a-233b].

Kurz von Fritz, 1958. "**Once more καθ'ὑποκειμένου and ἐν ὑποοειμένῳ.**", Phronesis VOL. 3-NO. 1, 72-73. [I, 375-376].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**On Aristotle's Two Expressions** : καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.", Phronesis VOL. 2-NO. 2, 148-473. [I, 462-153].

Frede M., 1987. "**Categories in Aristotle.**", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 29-48.

Ellis J., 1994. "**Alexander's Defense of Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XXXIX-NO. 1, 69-90. [IX, 76b-87a].

Jones B., 1975. "**An Introduction to the First Five Chapter of Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 146-172. [IX, 88a-101a].

Jones B., 1972. "**Indiviuals in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XVII-NO. 2, 107-123. [IV, 2b-10b].

Annas J., 1974. "**Individuals in Aristotle's 'Categories' : Two Queries.**", Phr
-onesis VOL. XIX, 146-152. [IV, 48a-51a].

Allen R. E. 1969 "**Individual Properties in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XIV-NO. 1, 31-39. [IV, 12b-16b].

Whiting J. E., 1986. "**From and Individuation in Aristotle.**", History of Philosophy Quarterly 3, NO. 4, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Subst-ance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 163-181..

Regis E. Jr., 1976. "**Aristotle's Principle of Individuation.**", Phronesis VOL. XXI, 157-166. [IV, 31b-36a].

Smith J. A., 1921. "**Τόδε τι in Aristotle.**", In Classical Philosophy, VOL.VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 51.

Cohn S. M., 1984. "**Aristotle and Individuation.**", Canacian Journal of Philosop-hy Supplementary Vol. X, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Subs-tance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 223-247.

Frede M., 1987. " **Individuals in Aristotle.**", In **Essays in Ancient Philosop-hy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 49-71..

Mignсci M., 1986. "**Aristotle's Definition of Relatives in Cat. 7.**", Phronesis VOL. XXXI, 101-127. [IX, 104b-116b].

Tweedale M. M., 1984. "**Alexander of Aphrodisias' View on Universals.**", Phronesis VOL. 29, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 183-207.

II-2-2-2) 타 메타 타 퓌지카

Irwin T. H., 1977. "**Aristotle's discovery of metaphysics.**", The review of me-taphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Frede M., 1987. "**The Unity of General and Special Metaphysics** : Aristotle-'s Conception of Metaphysics.", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 81-95..

Ferejohn M. T., 1980. "**Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Scien- ce.**", Phronesis VOL. 25, NO. 1-2, 117-129. [IX, 117b-182a].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**Aristotle's Concept of Primary Substance in Boo-ks Z and H of the Metaphysics.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360 -373].

Loux M. J., 1979. "**Form, Species and Predication in Metaphysics,** Z, H, **and** Θ.", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Mat- ter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 249-271.

Annas J., 1974. "**Forms and first principle.**", Phronesis VOL. XIX, 257-283. [IV, 61b-74b].

Matthews G. B and Cohen S. M., 1968. "**The one and the many.**", The review of metaphysics, XXI-NO. 4, 630-655. [IX, 118a-130b].

Cohn S. M., 1973. " **'Predicable' of in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XVIII, 69-70. [IX, 133b-134a].

Alan Code, 1984. "**The Aporematic approach to Primary Being in Metaphy-sics** Z.", Canadian Journal of Philosophy Supplemetary Vol. X,In Classical Philosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**),ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 305-324.

Liske M. -TH, 1991. "**kinesis und Energeia bei Aristotles.**", Phronesis VOL. XXXVI-NO. 2, 161-178. [I, 475-492].

Ackrill J. L., 1965. "**Aristotle's distintion between energeia and kinesis.**", In New Essays on Plato and Aristotle, ed. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, London, 121-141. [IV, 277b-287b].

Charlton W., 1987. "**Aristotelian Powers.**", Phronesis VOL. XXXII, 277-289. [IV, 256a-262b].

Witt C., 1995. "**Power and Possibilities : Aristotle vs. the Megarians.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanha-m/Newyork/London, 249-273..

Kosman L. A., 1969. "**Arstotle's definition of motion.**", Phronesis VOL. XIV-NO. 1, 40-62. [IV, 17a-28a].

O'Brien D., 1995. "**Aristotle's Theory of Movement.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 47-100.

Ferejohn M., 1994. "**Matter, Definition and Generation in Aristotle's Meta- physics.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians W., Vol. X, University Press of Ame -rica, Lanham/Newyork/London, 35-66.

Morrison D., "**The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 131-156.

Owen G. E. L., 1960. "**Logic and metaphysics in some earlier work of Aristotle.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 163-190.

McKirahan R., 1995. "**Aristotle's Metaphysics from the Perpective of the Posterior Analytics.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 275-306..

### II-2-2-3) 존재(실체)론

Owen G. E. L., "**Aristotle on the Snares of Ontology.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 259-278.

Grice P., 1988. "**Aristotle on the Multiplicity of Being.**", Pacific Philosophiloso -phical Quarterly 69, 175-200, In Classical Philosophy,VI(**Aristotle : Substan -ce, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & L -ondon, 1995, 1-26.

Hintikka J., 1986. "**The Varieties of Being in Aritotle.**", In The Logic of Being : Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 81-114. [IX, 155b-114a].

Dancy R. M., 1983. "**Aristotle and Existence.**", Synthese 54, 409-442, In The Logic of Being : Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1986, 49-80. [IX, 139a-155a].

Frede M., 1987. "**Substance in aristotle's Metaphysics.**", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 72-80.

Mackinnen D. M., 1965. "**Aristotle's Conception of Substance.**", In New Essa -ys on Plato and Aristotle., ed. Bambrough R., Routledge & Kegan Paul, Lon -don, 97-119. [IV, 185a-196b].

Lacey A. R., 1965. "**οὐσία and Form in Aristotle.**", Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Furth M., 1978. "**Transtemporial Stability in Aristotelean Substance.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 28-50.

Dancy R., 1978. "**On some of Aristotle's second Thoughts about Substaces : Matter.**", The Philosophical Review, LXXXVII-NO. 3, In

ClassicalPhilosophy
, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T.,Grand pu -blishing Inc., New york & London, 1995, 52-93.

Cohen S., 1984. "**Aristotle's Doctrine of the material Substrate.**", The Philo- sophical Review, XCIII-NO. 2, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle :Su -bstance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 95-118.

Kung J., 1978. "**Can Substance Be Predicated of Matter?.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Gr -and publishing Inc., New york & London, 1995, 120-139.

Sellars W., 1957. "**Substance and Form in Aristotle.**", In Classical Philosophy, VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishi- ng Inc., New york & London, 1995, 140-151.

Albritten R., 1957. "**Forms of Particular Substance in Aristotle's Metaphysics.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and M -atter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 153- 162.

Driscoll J. A., 1981. "**ΕΙΔΗ in Aristotle's earlier and later thories of Subst- ance.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and M -atter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 273-303.

Woods M. J., 1975. "**Substance and Essence in Aristotle.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., Grand Publishing Inc., New york & London, 1995, 209-222..

Demoss D. and Devereux D., 1988. "**Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10.**", Phronesis VOL. 33, 133-154. [IV, 200a-211a].

White N. P., 1971. "**Arisotle on Sameness and Oneness.**", Philosophical Review 89, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & L -ondon, 135-155.

Barnes K. T., 1977. "**Aristotle on identity and its problems.**", Phronesis Vol. XXII-NO. 1, 48-62. [IV,246a-253a].

Lewis F. K., 1982. "**Accidental Sameness in Aristotle.**", Philosophica Studies 42, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, na -tual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 157-192..

Gottlieb P., 1992. "**The Principle of non-contradiction and Protagoras** : The Strategy of Aristoltle's Metaphysics.", In **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. VIII, ed.Cleary J. J. Univers- ity Press of America, Lanham/New york/London, 183-209.

Allen D. J., 1960. "**Aristotle and Parmenides.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri A -ktiebolag, Göterborg, 133-144.

Vlastos G., 1973. "**The 'Two-Level Paradoxes' in Aristotle.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 323-334.

Gómez-Lobo A., 1980. "**The so called question of existence in aristotle, An. Post. 2. 1-2.**", The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93- 111].

Aiken D. W., 1991. "**Essence and Existence, Transcendentalism and Phenomenalism** : Aristotle's Answers to the Questions of Ontology.", The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

**II-2-2-4)** 기타

Mendell H., 1987. "**Topoi on Topos : The Development of Aristotle's Concept of Place.**", Phronesis VOL. XXXII, 206-231. [IV, 302a-313b].

Bostock D., 1980. "**Aristotle's Account of Time.**", Phronesis VOL. 25, NO. 1-2, 148-169. [IV, 316a-326b].

Annas J., 1982. "**Aristotle on Inefficient Causes.**", Philosophilcal Quarterly 32, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 11-26 Hamlyn D. W., 1976. "Aristoteliam Epagoge.", Phronesis VOL. XXI, 167-184. [IV, 36b-45a].

# Bibliography III

## I) 책

### I-1) 원전(Text)


플라톤, **소피스테애스**, ed. Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. I, Oxford University Press, 1922, 357-442.

플라톤, **파르메니데애스**, ed. Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. II, 1-55.

플라톤, **티마이오스**, ed. Ioannes **Burnet**, Platonis Opera, Vol. IV,

아리스토텔레스, **카테애고리아이**, ed. Immanuelis **Bekkeri**, Aristoteles Graece, Vol. I, Berolini Apud Georgium Reimerum, 1831, 1-15.

아리스토텔레스, **타 메타 타 퓌지카**, ed. Immanuelis **Bekkeri**, Aristoteles Graece,Vol, II. 980-1093.


### I-2) 참고서(Contexts)


**Acrlill** J. L., 1963, Aristotle's Categories and De Interpretatione, Reprinted 1989, Clarendon Press, Oxford.

Ackrill J. L., 1965. "**Aristotle's distintion between energeia and kinesis.**", In New Essays on Plato and Aristotle, ed. Bambrough, Routledge & Kegan Paul, London, 121-141. [IV, 277b-287b].

Aiken D. W., 1991. "**Essence and Existence, Transcendentalism and Phenomenalism** : Aristotle's Answers to the Questions of Ontology.", The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

Alan Code, 1984. "**The Aporematic approach to Primary Being in Metaphysics** Z.", Canadian Journal of Philosophy Supplemetary Vol. X,In Classical Philosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**),ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 305-324.

Albritten R., 1957. "**Forms of Particular Substance in Aristotle's Metaphysics.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and M -atter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 153- 162.

Allaire E., "**Existence, Independence, and Universals.**", 485-496, [논문 XIV, 247b-253a]

Allan A., 1951, **The Philosophy of Aristotle.**, Reprinted 1957, Oxferd Univer -sity Press, London.

Allen R. E., 1961, "**The Argument of from Opposites in Republic V.**", The Review of Metaphysics Vol. XV, No. 2, 325-335. [논문 XXVII, 100b-105b]

Allen R. E., 1974, "**Unitiy and Infinity : Parmenides 142b-145a.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVII, No. 4, 697-725. [논문 XXVII, 17b-30~1b]

Allen D. J., 1960[a]. "**Aristotle and Parmenides.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 133-144..

Allen R. E., 1960[b]. "**Participation and Predication in Plato's Middle Dialogu -es.**", Philosophical Review 69, 147-64, In Plato : Critical Assessments,Vol.2( Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.) 1998, Routledge, London and New York, 55-71.

Allen R. E. 1969 "**Individual Properties in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XIV-NO. 1, 31-39. [IV, 12b-16b].

Annas J., 1974[a]. "**Forms and first principle.**", Phronesis VOL. XIX, 257-283. [IV, 61b-74b].

Annas J., 1974[b]. "**Individuals in Aristotle's 'Categories' : Two Queries.**", Ph ronesis VOL. XIX, 146-152. [IV, 48a-51a].

Anton J. and Preus A. (ed.) 1989, **Essays in ancient greek philosophy III : Plato**, State University of New York Press,

Anton J. P. 1957, **Aristotle's Theory of Contaraiety**, reprinted in 1987, Unive -rsity Press of America, Boston.

Apelt O., 1891, **Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie**, Durc-k und Verlag von B. G. Teubner, Leipzig.

Bach Emmon., 1967. "**Have and Be in Englisch Syntax.**", Language : Journal of the Linguistics society of America, Vol. 43-NO. 1, 462-485. [V, 48-71].

Bambrough R., 1965. "**New Essays on Plato and Aristotle.**", Routledge & K-egan Paul, London.

Barber R. L., 1953, "**Being and Possibility : A Reply.**", The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 4, 605-616. [논문 XXVI, 449b-616a]

Barnes J. (ed.) 1992, **Plato and Platonism** : Plato's Conseption of Appearance and Reality in Ontology, Epistemology, and Ethics, and its Modren Echoes : **Moravicsik**, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.

Barnes K. T., 1977. "**Aristotle on identity and its problems.**", Phronesis Vol. XXII-NO. 1, 48-62. [IV,246a-253a].

Beaver A. F., 1988, "**Motion, Mobility, and Method in Aristotle's Physics : Co mments on Physics 2.1.192b20-24.**", The Review of Metaphysics Vol. XLII, No. 2, 357-374. [논문 XXVII, 271b-280a]

Beierwaltes W., 1978. " **'Nicht-sein i s t' : Idintät und Differenz als Elem-ente plationischer Dialektik.**", In Identität und Differena., Beierwaltes W., Vit-torion Klosterrmann, Frnakfrut am Main, 9-23.

Beierwaltes W., 1978[a]. "**Identität und Differena.**", Vittorion Klosterrmann, Frna -kfrut am Main.

Benardete S., 1960. "**Plato Sophist 223b1-7.**", Phronesis VOL. 5-NO. 2, 129-13 9. [III, 174b-139b].

Benardete J. A., 1969, "**The Duplicity of Plato's Third Man.**", Mind, Vol. LXXVIII, No. 310, 178-197. {논문, XIV, 135a-144b]

Benitez E. E., 1955, "**The Good or The Demiurge : Causation and the Unity of Good in Plato.**", Apeiron, Vol. XXVII, Number 2, 113-139. [논문 XIV, 363b-176b]

Benardete S., "**On Plato's Sophist.**", The Review of Metaphysics Vol. XLVI , No. 4, 1993, 747-780, [논문 XIV, 26b-43a].

Benitze E. (ed.) 1996, **Dialogues with Plato**, Academic Printing & Publishing,

Edmonton, Alberta Canada.

Berger F. R., 1965. "**Rest and Motion in the Sophist.**", Phronesis VOL. X-NO . 1, 70-77. [I, 449-456].

Berti E., 1996, "**Der Begirff der Wirklichkeit in der Metaphysik (Θ 6-9 u. a.).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 289-311.. [책 44-1]

Bestor T. H., 1980. "**Plato's semantics and Plato's 'Parmenides'.**", Phronesis VOL. 25-NO. 1-2, 38-75. [III, 134a-150b].

Bestor T. W., 1978, "**Common Properties and Eponymy in Plato.**", The Philosophical Quarterly, Vol. 28, No. 112, 189-207. [논문 XIV, 256b-265b]

**Bluck** R. S. 1975, Plato's Sophist ed. by Neal G. C., Manchester University Press, Oxford.

Boltin D., 1997, "**Aritotle's Discussion of Time on Overview.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 47-62. [논문 XXVI, 323b-333a]

Bolton R., 1975. "**Plato's Distinction between Being and Becoming.**", Review of Metaphysics 29, 66-95, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. 1998, Routledge, London and New York, 116-141.

Bolton R., 1976, "**Essentialism and Semantic Theory in Aristotle.**", The Philosophical Review, LXXXV, 514-544. [논문 XVI, 187a-202a]

Boodin J. E., "**Cosmology in Plato's Thought (1).**", Mind, Vol. XXXVIII, 489-505. [논문 XIV, 268b-276a]

Boodin J. E., "**Cosmology in Plato's Thought (1I).**", Mind, Vol. XXXIX, 61-78. [논문 XIV, 279b-288a]

**Bonitz** H., 1886, Platonische Studien, Dritte Auflage, Frnaz Vahlen, Berlin, 152-209.

Bradshaw D., 1997, "**In What Sense is the Prime Mover Eternal.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 359-369, [논문 XXVI, 28b-33b]

Braubraugh R. S., 1980, "**Time Passes : Platonic Variations.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIII, No. 4, 711-726. [논문 XXVII, 32a-40a]

Braumbaugh R. S., 1959, "**Plato's Parmenides and Positive Metaphusics.**", The Review of Metaphysics Vol. XIII, No. 2, 271-277. [논문 XXVII, 51b-54b]

Braumbaugh R. S., 1972, "**The Text of Plato's Parmenides.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 1, 140-148. [논문 XXVII, 2a-6a]

Brentlinger J., 1972. "**Incomplete Predication and the Two-World Theory of the Phaedo.**", Phronesis VOL. 17-NO. 1, 61-79. [III, 87b-95b].

Brochard V., 1954. "**La théorie platonicienne de la participation d'après le Parménide et le Sophiste.**", In "études de philosophie ancienne et de philosophie moderne.", ed. Brochard V., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 113-50.

Brochard V., 1954. "**Les Lois de Platon et théorie des Idées.**", In études de p -hilosophie ancienne et de philosophie moderne.", ed. Brochard V., Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 151-168.

Brown L., 1986. "**Being in the Sophist : A Syntactical Entry.**", Oxford Studies in Ancient Philosophy 4, 49-70. In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 261-282.

Bröcker W., 1964, **Aristoteles**, Dritte Auflage, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main.

Buchheim T., 1996, "**Genesis inf substantielles Sein. Die Analytik des Werdens in Z 7-9.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 105-132. [책 44-1]

Burger R., 1987, "**Is Each Thing the Same as Its Essence? : On Metaphsics Z. 6-11.**", The Review of Metaphysics Vol. XLI, No. 1, 53-76. [논문 XXVII, 179b-191a]

**Burnet** J., 1950, Greek Philosophy : Thales to Plato, Macmillan and co., London.

**Capelle** W. 1971, Die griechishche Philosophie, Vol. I. Von Thales bis zum Tode Platons, Walter de Gruyter & Co, Berlin.

Catherine R., 1953, "**Theories of Time in Ancient Philosophy.**", The Philosophical Review, Vol. LXII, 514-525. [논문 XXVI, 388a-393a]

Charlton W., 1987. "**Aristotelian Powers.**", Phronesis VOL. XXXII, 277-289. [IV, 256a-262b].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**Aristotle's Concept of Primary Substance in Boo-ks Z and H of the Metaphysics.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360 -373].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**Aristotle's Concept of Primary Substance in Boo-ks Z and H of the Metaphysics.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360 -373].

Chen Chung-Hwan, 1957[a]. "**On Aristotle's Two Expressions** : καθ' ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.", Phronesis VOL. 2-NO. 2, 148-473. [I, 462-153].

Chen Chung-Hwan, 1957. "**On Aristotle's Two Expressions** : καθ'ὑποκειμένου λέγεσθαι and ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι.", Phronesis VOL. 2-NO. 2, 148-473. [I, 462-153].

Chen Chung-Hwan, 1975. "**Aristotle's analysis of Change and Plato's Theory of Transcendent Ideas.**", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 129-145. [IV, 291b-299b].

Cherniss H. 1932. "**Parmenides and the Parmenides of Plato.**", American Journal Philology 53, 122-138, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. TaránL, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 281-197..

Cherniss H. 1947. "**Some War-Time Pulications Concerning Plato.**", American Journal of Philology 58, 113-146 and 225-265, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 142-216.

Cherniss H., 1936. "**The Philosophical Economy of the Theory of Ideas.**", American Journal of Philology 57, 445-456, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 121-132.

Cherniss H., 1953. "**The History of Ideas and Anicent Greek Philosophy.**", Studies in Intellectual History, John Hopkins Press, 22-47. In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 197 7, 32-61.

Cherniss H., 1954. "**A Much Misread Passage of the Timaeus**(Timaeus 49c7-50b5), American Journal Philology 75, 113-130, In, Harold Cherniss : Selcted Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 346-363.

Cherniss H., 1956. "**Timaeus 52C2-5.**", Mélanges de Philosophie Grecque offerts à Mgr. Diès, Paris, Vrin, 49-60, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 346-375.

Cherniss H., 1957. "**The Relation of Timaeus to Plato's Later Dialogues.**", American Journal of Philosophy 78, 225-66, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 273-305.

Cherniss H., 1957. "**Timaeus 38A8-B5.**", Journal of Hellenic Studies 77, Part I, 18-23, In, Harold Cherniss : Selected Papers ed. Tarán L, Leiden E. J. Brill, The Netherland 1977, 340-345.

Cherniss H., 1962, **Aristotle's Criticism of Plato and The Acaemy**, Russell & Russell INC., New york.

Cleary J. J. (ed.) 1992, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. VIII, University Press of America, Lanham/New york/London.

Cleary J. J. and Wians W. (ed.) 1933, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy** Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, P- ress of America.

Cleary J. J. and Wians W. (ed.) 1994/95, **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. X/XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London.

Cleary J. J., 1988, **Aristotle on the Many Sense of Priority**, Southern Illinois University Press, Carbondall and Edwardsville.

Clegg J. S., 1973. "**Self-Predication and Linguistic Reference in Plato's Th -eory of the Forms.**", Phronesis VOL. XVIII, 26-43. [III, 12a-19b].

Code A. D., 1993. "**Vlastos on a Metaphyical Paradox.**", In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Cana- da, 85-98.

Cohen S., 1984. "**Aristotle's Doctrine of the material Substrate.**", The Philosophical Review, XCIII-NO. 2, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle :Su -bstance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 95-118.

Cohn S. M., 1971. "**The Logic of the Third Man.**", Philosophical Review, 80, 448-75 In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 206-233.
Cohn S. M., 1973. " **'Predicable' of in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XVIII, 69-70. [IX, 133b-134a].

Cohn S. M., 1984. "**Aristotle and Individuation.**", Canacian Journal of Philosop -hy Supplementary Vol. X, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Subs -tance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 223-247.

Cohen S. M., 1978, "**Essentialism in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXI, No. 3, 387-405. [논문 XXVII, 219b-228b]

Cohen S., 1984, "**Aristotle's Doctrine of the Material Substance.**", The Philosophical Review, Vol. XCIII, No. 2, 171-194. [논문 XXVI 226b-238a]

**Cooke** H. P. and Tredennick H., 1938, Aristotle The Organon : I The Categories, on Interpretation, Prior Analytic, Reprinted 1949, Harvard University Pre -ss, London.

Cooper N., 1995, "**Plato's Last Theory of Knowledge.**", Apeiron, Vol. XXVII, Number 2, 75-89. [논문 XIV, 355b-362a]

Cornford F. M., 1932, "**Matematics and Dialectic in The Republic VI-VII.**

(I.)."**,** Mind, Vol. XLI, 37-52, [논문 298b-306a]

Cornford F. M., 1932, "**Matematics and Dialectic in The Republic VI-VII. (II.)."**, Mind, Vol. XLI, 173-190, [논문 306b-190]

Cornford F. M., 1938, "**The 'Polytheism' of Plato : An Apologia.**", Mind, Vol. XLVII, 321-330.. [논문 XIV, 347b-352a]

**Cornford** F. M., 1935, Plato's Theory of Knowledge, reprinted 1979, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

**Cornford** F. M., 1937, Plato's Cosmology - The Timaeus of plato, Fourth impression, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1956.

**Cornford** F. M., 1939, Plato and Parmenides, Fourth impression, London, Routeldge & Kegan Paul LTD, 1954.

Cousin D. R., 1933, "**Aristotle's Doctrine of Substance (I).**", Mind, Vol. XLII, 317-337, [논문 XXVI, 115b-124b]

Cousin D. R., 1935, "**Aristotle's Doctrine of Substance (II).**", Mind, Vol. XLIV, 167-185, [논문 XXVI, 104a-112b]

Crombie I. M., 1963, **Plato's Doctrines** : II. PLato on knowledge and Reality, Routlefge & Kegan Paul, London and Henley.

Crystal I., 1996, "**Parmenidean Allusions in Republic V.**", Ancient Philosophy , Vol. 16, 351-375. [논문 XIV, 46b-58b]

Dancy R., 1975, "**On Some of Aristotle's First Thoughts About Substance.**", The Philosophical Review, 1975[7], 338-373. [논문 XXVI, 50a-67b]

Dancy R. M., 1983. "**Aristotle and Existence.**", Synthese 54, 409-442, In The Logic of Being : Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 1986, 49-80. [IX, 139a-155a].

Dancy R., 1978. "**On some of Aristotle's second Thoughts about Substaces : Matter.**", The Philosophical Review, LXXXVII-NO. 3, In ClassicalPhilosophy , VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T.,Grand pu-blishing Inc., New york & London, 1995, 52-93.

De Vogel C. J., 1960. "**The Legend of the Platonizing Aristotle.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elande-rs Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 248-256.

De Vogel C. J., 1968. "**Arstotle's Attitude to Plato and the Theory of Ides, According to the Topics.**", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., The Clarendon Press, Oxferd, 91-102.

Demoss D. and Devereux D., 1988. "**Essence, Existence and Nominal Definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10.**", Phronesis VOL. 33, 133-154. [IV, 200a-211a].

Diane O'Leary-Hawthorne, 1996. "**Not-Being and Linguistic Deception.**", In Dialogues with Plato ed. Benitze E., Academic Printing & Publishing, Edmon ton, Alberta Canada, 165-198.

Diemer A., 1959, **Einführung in die Ontotogie**, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan, Germany.

Dies A. 1963, **Définition de l' être et nature des idèes** : dans le sophiste de platon, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Doherty K. F., 1960., "**The Location of the Platonic Ideas.**", The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 57-72. [논문 XIV, 95b-105a].

Donald C. W., 1958, "**Form and Matter, I.**", The Philosophical Review, Vol. LXVII, 291-312. [논문 XXVI, 472b-482a]

Donald C. W., 1958, "**Form and Matter, II.**", The Philosophical Review, Vol. LXVII, 499-521. [논문 XXVI, 483b-494a]

**Dorter** K. 1994, Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman, University of Claifornia Press, Berkeley, Los Angeles, London,

Dorter K., 1989. "**The Theory of Forms and Parmenides I.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 183-202.

Driscoll J. A., 1981. "**ΕΙΔΗ in Aristotle's earlier and later thories of Substance.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 273-303.

Driscoll J., 1979. "**The Platonic Ancestry of Primary Substance.**", Phronesis VOL. XXIV-NO. 3, 253-269. [IV, 213a-221b].

Düring I. and Owen G. E. L. (ed.) 1960, **Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century**, Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg.

Eck J. V., 1995. "**Falsity without Negative Predication** : On Sophistes 255e-263d.", Phronesis VOL. XL, 20-47. [III, 71a-47b].

Edel A., 1975, "**Aristotle's Categories and the Nature of Categorical Theory.**", The Review of Metaphysics, Vol. XXIX, No. 1, 45-65. [논문 XXVII, 154a-164b]

Elders L., 1968. "**The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being.**", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., The Clarendon Press, Oxferd, 126-137.

Ellis J., 1994. "**Alexander's Defense of Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XXXIX-NO. 1, 69-90. [IX, 76b-87a].

Evangeliou C., 1988, **Aristotle's Categories and Porphry**, E. J. Brill, Leiden/New york/KØbenhavn/Köln.

Falcon A., 1966., "**Aristotle's Rules of Divion in the Topics : The Realationship between of Genus and Differentia in a Divion.**", Ancient Philosophy, Vol. 16, 377-387. [논문 XIV, 59b-64b].

Feibleman J. K., 1953, "**History of Dyadic Ontology.**", The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 3, 351-367. [논문 XXVI, 437b-446a]

Ferber R., 1989, **Platos Idee des Guten**, Zweite. Auflage, Academia Verlag Richarz, Sankt Augustin.

Ferejohn M. T., 1980. "**Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science.**", Phronesis VOL. 25, NO. 1-2, 117-129. [IX, 117b-182a].

Ferejohn M. T., 1982, "**Definition and The Two Stages of Aristotlian Demonstraion.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 2, 375-395 [논문 XXVII, 318b-328b]

Ferejohn M., 1994. "**Matter, Definition and Generation in Aristotle's Metaphysics.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians W., Vol. X, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 35-66.

**Ficino. M.,** 1989, Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist,(tran., Michael J. B. Allen), University of California Press, berkeley.[책 14-3]

Fine G., 1982. "**Owen, Aristotle, and the Third Man.**", Phronesis VOL. XXVII , 13-33. [IV, 235b-244b].

Fine G., 1983. "**Plato and Aristotle on Form and Substance.**", Proceedings of the Cambridge Philological Society 209, 23-47. In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 235-259.

Fine G., 1984. "**Separation.**", oxford Studies in Ancient Philosophy 2, 31-87, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D., 1998, Routledge, London and New York, 161-206.

Fine G., 1988, "**Owen's Progress : Logic, Science, and Dialectic : Collected in Greek Philosophy. by G.E.L. Owen, Edited by M. Nussbaum.**" The Philosophical Review, Vol. XCVII, No. 3, 373-399. {논문 XIV, 210b-223b]

Fine G., 1993[a], **On Ideas** : Aristotle's Cricitism of Plato's Theory of Form, Cl -arendon Press, Oxford.

Fine G., 1993. "**Vlastos on Socratic and Platonic Forms.**", In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Frances B., 1996, "**Plato's Response to the Third Man Argument in the Paradoxical Exercise of the Parmenides.**", Ancient Philosophy, Vol. 16, 47-64. {논문 XIV, 187b-196a]

Frede M. 1965/66, "**Prädikation und Existenyaussage** : Platons Gebrauch von '...ist...' und '...ist nicht...' im Sophistes.", Die Philosophischen Fakultät der Georgia Auausta in Göttinen, Dissertation, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1967.

Frede M., 1987[a], **Essays in Ancient Philosophy**, Caedndon Press, Oxford.

Frede M., 1987. " **Individuals in Aristotle.**", In **Essays in Ancient Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 49-71..

Frede M., 1987[b]. "**Categories in Aristotle.**", In **Essays in Ancient Philosophy** , ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 29-48.

Frede M., 1987[c]. "**Substance in aristotle's Metaphysics.**", In **Essays in Anci -ent Philosophy**, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 72-80.

Frede M., 1987[d]. "**The Unity of General and Special Metaphysics** : Aristotle -'s Conception of Metaphysics.", In **Essays in Ancient Philosophy**, e d.Frede M., Caedndon Press, Oxford, 81-95..

Frede M. and Patzig G., 1988, **Aristotles 'Metaphysics Z'**: Text, übersetzung und Kommentar, Zweiter Band, Verlag C. H. Beck, München. [책 44-2]

FuJisawa N., 1974. " **"Εχειν, Μετέχειν, and Idioms of 'Paradeigmatism' in Plato's Theory of Forms.**", Phronesis VOL. XIX, 30-58. [III, 236a-240a].

Furth M., 1978. "**Transtemporial Stability in Aristotelean Substance.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 28-50.

Fruth M., 1988, **Substance, Form and Psyche an Aristotlean metaphysics**, Cambridge University Press, Cambridge.

Gallop D., 1965. "**Image and Reality in Plato's Republic.**", Archive für Geschichte der Philosophie 47, pp. 113-31, In Classical Philosophy ed. by Irwin T. 1995, Vol. IV, 153-171.

**Gauss** H., 1961, Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Platos in 3 Teilen, Verlag Herbert Lang & Cie, Bern.

Γεωργίου τοῦ Παχυμέρους, (**Commentary on Plato's Parmenides**), Ed. and Trans. by Gadra T. A., Honea S. M., Stinger P. M. and Umholtz G., 1989, The Academy of Athens, Athens. [책 11-1]

Gerson L. P., 1986. "**A Distintion in Plato's Sophist.**", The Modern Schoolman 63, 251-66, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Later Work) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 125-141.

Gibson A. B., 1975, "**Change and Continuity in Plato's Thought.**", The Review of Metaphysics Vol. XI, No. 2, 237-255. [논문 XXVII, 89b-98b]

Gill M. L., 1987. "**Matter and Flux in Plato's Timaeus.**", Phronesis VOL. XXXII, 34-53. [III, 292a-301b].

Gill M. L., 1996, "**Metaphysics H 1-5 on Perceptible Substances.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 209-228. [책 44-1]

Gilson E., 1952, **Being and Some Philosopher**, Second Printing 1961, Pontkfical Insstitute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

Gómez-Lobo A., 1977, "**Arstotle's Hypotheses and The Euclidean Postulates.**", The Review of Metaphysics Vol. XXX, No. 3, 430-439. [논문 XXVII, 208a-212~1b]

Gosling J. C., 1968. "**Δόξα and Δύναμις in Plato's Republic.**", Phronesis VOL. XIII, 119-130. [III, 207b-213a].

Gottlieb P., 1992. " **The Principle of non-contradiction and Protagoras** : The Strategy of Aristoltle's Metaphysics.", In **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy**, Vol. VIII, ed.Cleary J. J. University Press of America, Lanham/New york/London, 183-209.

Graham D. W. (ed.) 1955, **Studies in greek Philosophy**, Vlastos G. Vol. I(The Presocratics), Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition), Princeton University Press, Princeton.

Greene M., 1965, "**Aristotle's Circular Movement as a Logos Doctrine.**", The Review of Metaphysics Vol. XIX, No. 1, 115-132. [논문 XXVI, 286a-295a]

Grice P., 1988. "**Aristotle on the Multiplicity of Being.**", Pacific Philosophiloso-phical Quarterly 69, 175-200, In Classical Philosophy,VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 1-26.

**Grote** G., 1888, Plato and the other companions of Sokrates, Vol. III, IV, John Murry, Albemarle Street, London.

**Guthrie W. K. C.**, 1960, The Greek Philosophers : From Thales to Aristotle, Harper row Publishers, New york.

**Guthrie W. K. C.**, 1962, A History of Greek Philosophy I-VI, reprinted 1977, Cambridge University Press, Cambridge, New york, Melbourne.

Gómez-Lobo A., 1977. "**Plato's description of Dialectic in the Sophist 253d1-e2.**", Phronesis Vol. XXII-No. 1, 29-47. [I, 204-222].

Gómez-Lobo A., 1980. "**The so called question of existence in aristotle, An.**

**Post. 2. 1-2.**", The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93-111].

H.G. Gadamer., 1978. "**Plato and Heidegger.**", In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Sri Satguru Publications, Delhi, 45-53.

Hadgopoulos D. J., 1976. "**The Definition of the 'Predicable' in Aristotle.**", -hronesis VOL. XXI-NO. 1, 59-63. [IV, 231a-233b].

Hale B., 1984, "**Frege's Platonism.**", The Philosophical Review, Vol. 34, No. 136, 225-241. [논문 XIV, 379b-387b]

Halper E. C., 1989, **One and Many in Aristotle's Metaphysics** : The Central Books, Ohio State University Press, Columbus.

Halper E., 1984, "**Aristotle on Knowledge of Nature.**", The Review of Metaphysics, Vol. XXXVII, No. 4, 811-835. [논문 XXVII, 297b-309b]

Hanson N. R., 1965, "**Aristotle (and others) on Motion Through Air.**", The Review of Metaphysics Vol. XIX, No. 1, 133-147. [논문 XXVI, 295b-302b]

Happ H., 1971. **HYLE : Studium zum Aristotelischen Materie-Begriff**, Walter de Gruyter, Berlin/New york.

Haring E. S., 1956, "**Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z (I).**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 2, 308-332 [논문 XXVI, 70a-81a]

Haring E. S., 1956, "**Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z (II).**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 483-501 [논문 XXVI, 84a-93b]

Haring E. S., 1956, "**Substantial Form in Aristotle's Metaphysics Z (III).**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 698-713 [논문 XXVI, 94a-101b]

Hartman E., 1976, "**Aristotle on the identiy of substance and essence.**", The Philosophical Review, LXXXV, 545-561. [논문 XVI, 202b-210b]

Hartmann N. 1965, **Platos Logik Des Seins**, Walter de Gruyter & CO., Berlin.

**Heidegger** M.,. Aristoteles, Metaphysik Θ1-3 : Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft - Freiburger Vorlesung Sommersemester 1931, Martin Heidegg Gesamtausgabe Band 33, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1981.

Heinaman R., 1981. "**Self-Predication in the Sophist.**", Phronesis VOL. XXVI-NO. 1, 55-66. [I, 310-321].

Heinamann R., 1989. "**Self-Predication in Plato's Middle Dialogues.**", Phrone -sis VOL. XXXIV-NO.1, 56-79. [III, 21a-33b].

Hintikka J., 1966, "**Aristotolian Infinity.**", The Philosophical Review, 1966[4], 197-218. [논문 XXVI, 357b-368a]

Hintikka J., 1986. "**The Varieties of Being in Aritotle.**", In The Logic of Being : Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, 81-114. [IX, 155b-114a].

**Horn** F., 1904, Platonstudien : Kratylos, Parmenides, Theätetos, Sophist, Staatsmann, Alfered Hölder, Wien.

Hunt D. P., 1997. "**How (not) to exempt Platonic Forms from Parmenides' Third Man.**", Phronesis VOL. XVII-NO. 1, 3-19. [III, 123b-131a].

Hägler R. P., 1979/80, "**Platons Parmenides** : Probleme der Interpretation.", Johann Wolfgang-Goethe-Universität, Dissertation, Walter de Gruyter, Berlin

& New york, 1983.

Irwin T. (ed.) 1993, **Virtue, Love & Form**, Academic Printing & Publishing, Edmonton, Alberta Canada.

Irwin T. H., 1977. "**Aristotle's discovery of metaphysics.**", The review of me-taphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Irwin T. H., 1977. "**Aristotle's discovery of metaphysics.**", The review of me-taphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Irwin T. H., 1981, "**Homonymy in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 3, 523-544. [논문 XXVII, 166b-177a]

Irwin T., 1988, **Aritotle's First Principles**, Clarndon Press, Oxford.

Irwin, T. (ed.) 1995, Classical Philosophy, Vol. IV(**Plasto's metaphysics and epistemology**), VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), Grand publishing Inc., New york & London.

Irwin, T. (ed.) 1995, Classical Philosophy, Vol. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosop-hy**), Grand publishing Inc., New york & London.

Jardines G. D., 1976, "**How to Divide the Divided Line.**", The Review of Metaphysics Vol. XXIX, No. 3, 483-496. [논문 XXVII, 80b-87a]

Johnson P. A., 1978. "**Keyt on ἕτερον in the Sophist.**", Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 151-157. [I, 302-308].

Jones B., 1972. "**Indiviuals in Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XVII-NO. 2, 107-123. [IV, 2b-10b].

Jones B., 1974, "**Aristotle's Introduction of Matter.**", The Philosophical Review, 1974[10], 474-500. [논문 XXVI, 212a-224b]

Jones B., 1975. "**An Introduction to the First Five Chapter of Aristotle's Categories.**", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 146-172. [IX, 88a-101a].

kahn C. H., 1966, " The Greek verb 'to be' and the concept of being ",in Fou-ndation of Language 2, 1966, pp.245-265 : 책90 pp.157-177.

Kahn C. H., 1969, "**More on Parmendes.**", The Review of Metaphysics Vol. XXIII, No. 2, 333-340. [논문 XIV, 90b-94a]

Kahn C. H., 1973, **The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek**, D. Reidel Publishing Company,Dordercht-Holland/Boston-U.S.A.

Kahn C. H., 1973. "**Linguistics Relativism and the Greek Project of Ontology.**", In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Sri Satguru Publications, Delhi, 31-44.

Kahn C. H., 1973[a]. "**On The Theory of the Verb 'To Be'.**", In Logic and Ont-ology, ed. Munitz M. K., New York University Press, New York, 1-20.

Kahn C. H., 1973[b]. "**On the Accent of ἐστί and its position in the sentence.**", In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Reidel Publishing Company,Dordercht-Holland/Boston-U.S.A., 420-434.

Kahn C. H., 1973[d]. "**The nominalized Forms of the Verb : τό ὄν and οὐσία.**", In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Reidel Publishing Company, Dordercht-Holland/Boston-U.S.A., 453-462.

Kahn C. H., 1981. "**Some Philosophical Uses of 'to be' in Plato.**", Phronesis VOL. XXVI-NO. 2, 105-407. [I, 378-134]. [I, 458-460 : Review]

Ketchum R. J., 1978. "**Participation and Predication in the Sophist 251-260.**", Phronesis VOL. XXIII-NO. 1, 42-61. [I, 237-255].

Klubert G. P., 1957, "**The Problem of The Analogy of Being.**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 553-579. [논문 XXVI, 456b-469b]

Knuuttila S. and Hintikka J. (ed.) 1986, **The Logic of Being** : Historical Studies, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo.

Kobusch T. und Mojsisch B.(Heraus.), 1996, Platon : Seine Dialoge in der sicht neuer Forschugen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. [책 15-1]

Kohnke F. W., 1957. "**Plato's Conception of τὸ οὐκ ὄντως οὐκ ὄν.**", Phronesis VOL. 2-NO. 1, 32-40. [I, 351-359].

Koninck T. D., 1994, "**Aristotle on God as Thought Thinking Itself.**", The Review of Metaphysics Vol. XLVII, No. 3, 471-515. [논문 XXVI,261b-283b]

Kosman A., 1967, "**Aristotle's First Predicament.**", The Review of Metaphysi -cs Vol. XX, No. 3, 483-506. [논문 XXVI, 36b-48a]

Kosman L. A., 1969. "**Arstotle's definition of motion.**", Phronesis VOL. XIV-NO. 1, 40-62. [IV, 17a-28a].

Kostman J. R., 1973. "**False Logos and Not-Being in Plato's Sophist.**", In **Patterns in Plato's Thought**, ed. Moravcsik J. M. E., D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 163-183].

Krämer H. J., 1958, " **Arete bei Platon und Aristoteles : Zum Wesen und Geshichte der platonischen Ontologie.**", Der Universität Tübingen, Carl Winter-Universitätsverlag, Heigelberg, 1959. [책 28-2]

Kung J., 1978. "**Can Substance Be Predicated of Matter?.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 120-139.

Kung J., 1989. "**Mathematics and Virtue in Plato's Timaeus.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State Unive -rsity of New York Press, 309-339.

Kurz von Fritz, 1958. "**Once more καθ 'ὑποκειμένου and ἐν ὑποοειμένῳ.**", Phronesis VOL. 3-NO. 1, 72-73. [I, 375-376].

Lacey A. R., 1965. "**οὐσία and Form in Aristotle.**", Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Lang H. S., 1981, "**Aristotle's Immaterial Mover and The Problem of Location in Physics VIII.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXV, 1981[12], 321-335. [논문 XXVII, 310b-317b]

Lang H. S., 1984, "**Why Fire Goes Up : An Elementary Problem in Aristotle's Physics.**", The Review of Metaphysics Vol.XXXVIII, No. 1, 69-106. [논문 XXVII, 251b-270a]

Laycok H., 1972, "**Some Question of Ontology.**", The Philosophical Review, 1972[1], 3-42. [논문 XXVI, 502b-522a]

Lennox J. G., 1994,, "**The Disappearance of Aristotle's Bilology : A Hellenistic Mystery.**", Apeiron, Vol. XXVII, No. 4, 7-25. [논문 XXVI 311b-320b]

Lennox J. G., 1994,, "**The Disappearance of Aristotle's Bilology : A**

**Hellenistic Mystery.**", Apeiron, Vol. XXVII, No. 4, 7-25. [논문 XXVI, 311b-320b]

Lenz W., 1998. "**The Problem of Motion in the Sophist.**", Aperion, Vol. XXXI , No. 4, 89-108.

Leo Elders S. V. D., 1960, Aristotle's Theory of The One : **A commentary on Book X of the Metaphysics**, Van Gorcum & Comp. N. V., Assen-Mc -mlxi. [책 47-1]

Leszi W., 1969, **Logic and Metaphysics in Aristotle** : Aristotle's treatment of types of equivocity and its relevance to his metaphysical theory. Editrice Antenore, Padova, italy.

Lewis F. K., 1982. "**Accidental Sameness in Aristotle.**", Philosophica Studies 42, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & Lond -on, 157-192..

Liddle and Scott's, 1889, **Greek-Englisch Lexion**, Impressons of 1975, Oxford University Press, London.

Liddle and Scott's, 1889, **Greek-Englisch Lexion**, Revised and Augmented by Jones H. S.Impressons of 1968, The Clarendon Press, Oxford..

Lindbeck G., 1957, "**Philosophy and Existenz in early Christianity.**", The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 428-440. [논문 XXVI, 410a-417]

Liske M. T., 1991. "**kinesis und Energeia bei Aristotles.**", Phronesis VOL. XXXVI-NO. 2, 161-178. [I, 475-492].

Liske M. T., 1996, "**Inwieweit sind Vermögen intrinsische dispositionelle Eigenschaften? (Θ 1-5).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 253-287. [책 44-1]

Lloyd A. C., 1970, "**Aristotle's Principle of Individation.**", Mind, Vol. LXXIX, No. 316, 519-529. [논문 XXVI, 254b-259b]

Loux M. J., 1978, **Substance and Attribute** : A Study in Ontology, D. Reigel Publishing Company, London/Boston/Dordrecht.

Loux M. J., 1979, "**Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ.**", Mind, Vol , 1-23. [논문 XXVI, 145b-156b]

Loux M. J., 1979. "**Form, Species and Predication in Metaphysics,** Z, H, **and** Θ.", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 249-271.
Loux M. J., 1991, **Primary Ousia** : An Eassay on Aristotle's Metaphysics Z and H, Cornell University Press, Ithaca and London.

Lukasiewicz J., 1971, "**On The Principle of Contradiction in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXIV, No. 3, 485-509. [논문 XXVI, 240b-252b]

Mackinnen D. M., 1965. "**Aristotle's Conception of Substance.**", In New Essa -ys on Plato and Aristotle., ed. Bambrough R., Routledge & Kegan Paul, Lon -don, 97-119. [IV, 185a-196b].

Malcolm J., 1967. "**Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist.**", Phronesis VOL. 12, 130-146. [I, 332-348].

Malcolm J., 1981, "**On the Generation and Corruption of the Categories.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 4, 662-681. [논문 XXVII, 143a-152b]

Malcolm J., 1991, **Plato on the Self-Predication of Forms** : Early and Middle

Dialogue, Clarendon Press, Oxford.

Manley T., 1953, "**On Aristotle's Square of Oppostion.**", The Philosophical Review, Vol. LXII, 251-265. [논문 XXVI, 380b-387b]

Marten R. 1975, **Platons Theorie der Idee**, Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/ ünchen, Germany.

Marx W., 1972, **Einführung in Arostoteles' Theorie vom Seinden**, Verlag R-ombach, Freiburg.

Mason A. S., 1994. "**Immortality in the Timaeus.**", Phronesis VOL. XXXIX-N O. 1, 90-97. [III, 250a-253b].

Mates B., 1979. "**Identity and Predication in Plato.**", Phronesis VOL. XXIV-N O. 3, 211-229. [III, 54b-63b].

Matthen M., 1983. "**Greek Ontology and the 'is' of Truth.**", Phronesis VOL. 28-NO. 2, 113-135. [I, 409-135].

Matthews G. B and Cohen S. M., 1968. "**The one and the many.**", The review of metaphysics, XXI-NO. 4, 630-655. [IX, 118a-130b].

McCabe M. M., 1994, **Plato's Individuals**, Princeton University Press, Princet-on.

McKirahan R., 1995. "**Aristotle's Metaphysics from the Perpective of the Posterior Analytics.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 275-306..

McPherran M. L., 1989. "**Plato's Reply to the 'Worst Difficult' Argument of the Parmenides : Sophist 248-249.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 227-249.

Mcdowell J., 1982. "**Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist.**", Language and Logos, Cambridge University Press, 115-34 In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 283-302.

Mcpherran M. L., "**Plato's Parmenides Theory of Relations.**", Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary P-ress, Guelph/Ontario, 149-165. [III, 280b-288a].

Mei Tsu-Lin, 1961, "**Subject and Predicate, A Grammatical Preliminary.**", The Philosophical Review, Vol. LXX, 153-175. [논문 XXVI, 398b-409b]

Menn S., 1922. "**Aristotle and Plato on God as nous and as the Good.**", The Review of metaphysics, Vol. XLV, No. 3, 543-573 [II, 33-63].

Menne A., 1982, "**Concerning the Logical Analysis of 'Existence'.**", The Monist, Vol. 65, No 4, 415-419. [논문 XXVI, 169a-171b]

Mesch W., 1992[9], "**Ontologie und Dialektik bei Aristoteles.**" DiePhiloso phisc-hen Fakultät der Unicersität Tübingen, Dissretation, Vandenhoeck & Rupres-cht in Göttingen, 1994.

Mesch W., 1996, "**Die Teile der Definition (Z 10-11).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 135-256. [책 44-1]

Mignсci M., 1986. "**Aristotle's Definition of Relatives in Cat. 7.**", Phronesis

VOL. XXXI, 101-127. [IX, 104b-116b].

**Miller** M. H., 1986, Plato's Parmenides : The Conversion of the Soul, The Pennsylvania state university press, Pennsylvania.

Miller B., 1986, "**'Exist and Existence.**", The Review of Metaphysics Vol. XL, No. 2, 237-270. [논문 XXVII, 341b-34ba]

Mills K. W., 1968. "**Some aspects of Plato's theory of Forms : Timaeus 49 c ff.**", Phronesis VOL. XIII, 145-171. [III, 220b-233a].

Mohr R. D., 1989. "**Plato's Theology Reconsidered : What the Demiurge D-oes.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 293-307.

Moravcsick J. M. E., 1963. "**The 'Third Man' Argument and Plato's Theory of Forms.**", Phronesis VOL. VIII, 50-62. [III, 106a-111a].

Moravcsik J. "**Platonism in the Philosophy of Mathematics and General Ontology.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 253-290.

Moravcsik J. "**The Eleatic-Proof Theory of Forms of the Sophist.**", In Plato and Platonism. ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 168-212.

Moravcsik J. "**The Forms : Plato's Discovery.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 55-92.

Moravcsik J. "**The Ontology of Order Reconsidered** : The Divisions and the Philebus.", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 213-249.

Moravcsik J. "**The Parmenides : Forms and Participation Reconsidered.**", In Plato and Platonism ed. Barnes J., Blackwell, Oxford UK & Cambridge U.S.A., 1992, 129-167.

Moravcsik J. M. E. (ed.) 1973, **Patterns in Plato's Thought**, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland/Boston-U.S.A. [I, 161-183].

Morgan M. L., "**Philosophy in Plato's Sophist.**", In **Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy** ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 83-111.

Morin H., **Der Begriff des Lebens im 'Timaios' Platons unter Berücksichtigung seiner früheren Philosophie**, Uppsala, 1965.

Morrison D., "**The Place of Unity in Aristotle's Metaphysical Project.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 131-156.

Morrison D., 1996, "**Substance as Cause (Z 17).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 193-208. [책 44-1]

Morrow G. R., 1953, "**Plato's Conception of Persuation.**", The Philosophical Review, Vol. LXII, 243-250. [논문 XXVI, 372a-380a]

Moutafakis N. J., 1982, "**Aristotle's 'Metaphysics (Book Lambda) and the Logic of Events,**", The Monist, Vol. 65, No. 4, 420-536. [논문 XXVI, 172a-179a]

Munitz M. K., (ed.) 1973, **Logic and Ontology**, New York University Press, New York.

Nakhnikian G. and Salmon W. C., 1957, " **'Exist' as Predicate.**", The Philosophical Review, 1957[10], 535-542. [논문 XXVI, 496b-500a]

Natorp P., 1921, **Platos IdeenLehre** : Eine Einführung in Den Idealismus, Verlag von Felix Meiner, Leipzig.

Nehamas A., 1973, "**Predication and Form of Opposites in the Phaedo.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 3, 461-491. [논문 XXVII, 107b-122b]

Nehamas A., 1975, "**Confusing Universals and Particulars in Plato's Early Dialogues.**", The Review of Metaphysics Vol. XXIX, No. 2, 287-306. [논문 XXVII, 132b-141a]

Nehamas A., 1975. "**Plato on the Imperfection of the Sensible World.**", American Philosophical Quarterly 12, 105-17, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. (ed.) 1998, Routledge, London and New York, 72-92.

Nehamas A., 1979. "**Self-Predication and Plato's Theory of Forms.**", American Philosophical Quartely 16, 93-103, In Classical Philosophy ed. by Irwin, Vol. IV, 1995, 195-205.

Nehamas A., 1982, "**Participation and Predication in Plato's later Thought.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 2, 343-373. [논문 XXVII, 56b-71b]

Nehamas A., 1989. "**Epostēmē and Logos in Plato's Later Thought.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 267-292..

Nicholas R., 1959, "**On the Logic of Existence and Denotation.**", The Philosophical Review, Vol. LXVIII, 157-180. [논리 XXVI, 525b-537a]

Nussbaum M. (ed.) 1986, **Logic, Science, and Dialectic** ", Newyork, Cornell University Press.

O'Brien D., 1995. "**Aristotle's Theory of Movement.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 47-100.

**Oehler** K., 1986, Aristoteles Kategorien, Zweite, durchgesehene Auflage, Akademie-Verlag, Berlin.

Owen G. E. L., "**Aristotle on the Snares of Ontology.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 259-278.

Owen G. E. L., "**Plato on Not-Being.**", In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 1986, 104-137.

Owen G. E. L., (ed.) 1968, **Aristotle on Dialectic : The Topics**, The Clarendon Press, Oxferd.

Owen G. E. L., 1960. "**Logic and metaphysics in some earlier workof Aristotle.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 163-190.

Owens G. E. L., 1953. "**The place of the Timaeus in Plato's Dialogus.**", Classical Quarterly 3, 79-95, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's LaterWork) ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 251-27 2.

Owens J., 1951, **The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics.**, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, Canada.

**Owens J.**, 1959, A History of Ancient Western Philosophy, Prentice-Hall, Inc., Toronto.

Owens J., 1960, "**Aristotle on Categories.**", The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 73-90. [논문 XIV, 105b-114a]

Owens J., 1973. "**Being in Early Western Tradition.**", In The Question of Bei-ng : East-West Perspective, ed. sprung M., Sri Satguru Publications, Delhi, 17-30.

Owens J., 1973[a]. "**The Content of Existence.**", In Logic and Ontology, ed. M-unitz M. K., New York University Press, New York, 21-35.

Page C., 1985, "**Predicating Forms of Matter in Aristotle's Metaphysics.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 1, 57-82. [논문 XXVII, 193b-206a]

Patterson R., 1985. "**On the Eternality of Platonic Forms.**", Archiv für Geschi-chte der Philosophie 67, 27-46, InPlato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D. 1998,Routledge, London and New York, 142-160.

Peck A. L., 1962. "**Plato's Sophist : the συμπλοκή τῶν εἰδῶν.**", Phronesis VOL. 7, 46-66. [I, 257-276].

Pelletier F. J. and John King-Farlow, (ed.) 1983, **New Essays on Plato**, The University of calgary Press, Guelph/Ontario.

Peter F. E., 1967, **Greek Philiosophical Terms : A Historical Lexicon**, New York University Press, New York. [책 28-4]

Peterson S., 1973, "**A reasonable Self-Predication Premise for the Third Man Argument.**", Philosophical Review, 1973[10], 451-470. [논문 XIV, 198a-208a]

Phillips E. D., 1955, "**Parmenides on Thought and Being.**", The Philosophical Review, Vol. LXIV, 546-560. {논문 XIV, 166a-173a]

Prior W. J., "**Timaeus 48e2-52d and the Third Man Argument.**", Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed. Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Press, Guelph/Ontario, 123-147. [III, 267b-279b].].

Prior W. J., 1979. "**Patmenides 132c-133a and the Development of Plato's Theory.**", Phronesis VOL. XXIV-NO.3, 230-241. [III, 199a-204a].

Pritchard P., 1997. "**Metaphysics Δ 15 and pre-Euclidean Mathematics.**", Aperion, Vol. XXX, No. 1, 49-62. [논문 XXVI, 159a-167a]

**Proklos,** Kommentar zu Platons Parmenide 141e-142a, übersetzt und erläutert von Bartholomai P., Sankt Augustin : Academia-Verl. Richarz, 1990.[책 7-1]

'**Proclus**' Commentary on Plato's Parmenides, Trans. Morrow G. R. and Dillon J. M. with Introduction and Notes by Dillon J. M., Princeton University Press, 1987.

Rapp C., (u. a..), **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. [책 44-1]

Rapp C., 1996, "**Substanz als vorrangig Seindes (Z 1).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 27-40. [책 44-1]

Rapp C., 1996, "'**Kein Aoogemeines ist Substanz' (Z 13, 14-16).**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 157-192. [책 44-1]

Real G., 1979, **The Concept of First Philosophy and the Unity of the Meta**

-**physics of Aristotle**, State University of New York Press, Albany.

**Real G.**, 1990, A History of Ancient Philosophy : II. Plato and Aristotle, ed. an -d trans. from the fifth Italian edition by Catan J. R., State University of New York Press, Albany.

Regis E. Jr., 1976. "**Aristotle's Principle of Individuation.**", Phronesis VOL. XXI, 157-166. [IV, 31b-36a].

Ritter C. 1923, **Platon** : Sein Leben, Seine Schreiften, Seine Lehre, Zweiter Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München.

Roberts J., 1986. "**The Problem about Being in the Sophist.**",History of Philosophy Quarterly 3, 229-43, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Plato's Latered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York, 1998, 142-157.

Rorty A. O., 1984, "**Aristotle on the Metaphysical Status of Pathe.**", The Revie -w of Metaphysics Vol. XXXVII, No. 3, 521-546. [논문 XXVII, 282b-295a]

Rose L. E., 1964, "**Plato's Divided Line.**", The Review of Metaphysics Vol. XVII, No. 3, 425-435. [논문 XXVII, 73b-78b]

**Rosen** S., 1983, Plato's Sophist : The Drama of Original and Image, Yale University Press, New Haven and London.[I, 46-158].

**Ross** W. D., 1924, Aristotle's Metaphysics : A revised text with introduction and commentary Vol, I-II, reprinted 1981, The Clarendon Press, London.

Ross W. D., 1953, **Plato's Theorey of Ideas**, second edtion, The Clarendon Pr -ess, Oxford.

Rousseau M. F., 1981, "**Recollection as realization - Remythologizing Plato.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXV, No. 2, 337-347. [논문 XXVII, 124b-130a]

Rudebuch G., 1985, "**Plato on Sense and Reference.**", Vol. XCIV, 526-537. [논문 XIV, 290a-295b]

Ryle G., "**Letter and Syllables in Plato.**", 431-484. [논문 XIV, 236b-247a]

Ryle G., 1939., "**Plato's Parmenides (I).**", Mind, Vol. XLVIII, No. 190, 9-151, [논문 XIV, 65b-76b].

Ryle G., 1939., "**Plato's Parmenides (II).**", Mind, Vol. No. ,303-323, [논문 XIV, 77a-87b].

**Sallis** J. 1996, Being and Logos : Reading the Platonic Dialogues, third edition, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.

Sandra P., 1973. "**A Reasnoble Self-Predication Premise for the Third Man Argument.**", Philosophical Review 82, 451-70, In Classical Philosophy ed. by Irwin, T. Vol. IV, 1995, 173-192.

Sayer K. M., 1978. "**Plato's Patmenides : Why the Eight Hypotheses are n -ot Contradictoy.**", Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 133-150. [III, 188b-199a].

Sayre K., "**Why Plato Never Had a Theory of Forms.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London, Press of America, 1933, 167-193.

Scaltsas T., 1992. "**A Necessary Falsehood in the Third Man Argument** : Dedicated to the Memory of Gregory Vlastos.", Phronesis VOL. XXXVII-NO. 2,

216-232. [III, 113a-121a].

Schipper E. W., 1964. "**The meaning of existence in Plato's Sophist.**", Phronesis VOL. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Phaidros, Parmenides, Briefe, Bearbeitet von Kurz D., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann, Bearbeitet von Kurz D., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Schleiermacher** F. D. E., Platon : Timaios, Kritias, Philebos, Bearbeitet von Wi-dder K., Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981.

**Seligman** P., 1974, Being and Not-Being : An introduction to plato's sophist, Martinus nijhoff, The Hague.

Sellars W., 1957. "**Substance and Form in Aristotle.**", In Classical Philosophy, VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publish-ing Inc., New york & London, 1995, 140-151.

Sharma R. K., 1997, "**A New Defence of Tropes? On Categories 3b10-18.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 309-334. [논문 XXVI, 3b-16a]

Smart R. N., 1956, "**Being and The Bible.**", The Review of Metaphysics Vol. IX, No. 4, 589-608. [논문 XXVII, 330b-

Smith J. A., 1921. "**Τόδε τι in Aristotle.**", In Classical Philosophy, VOL.VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 51.

Smith N. D. (ed.) 1998, **Plato : Critical Assessments**, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) Vol. 4(Plato's Later Work), Routle-dge, London and New York.

Smith N. D., 1996, "**Plato's Divided Line.**", Ancient Philosophy, Vol. 16, 25-46. [논문 XIV, 176b-187a]

Solmsen F., 1960. "**PLatonic influences in the formation of Aristotle's physical system.**", In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Elanders Boktryckeri Aktiebolag, Göterborg, 213-235.

Sontag F., 1952, "**Perfection, infinity and Univocity.**", The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 219-232. [논문 XXVI, 427b-434a]

**Speiser** A.,1937, Ein Parmenideskommentar : Studien zur Platonischen Dialektki, K. F. Koehler Verlag, Keipaig.

Sprung M. (ed.) 1978, **The Question of Being : East-West Perspective**, Sri Satguru Publications, Delhi.

Steger J. 1869, **Platonische Studien**, Verlag Der Wagner'schen Universität Buchhandlung, Innsbruck.

Steinfath H., 1996, "**Die Einheit der Definition und die Einheit der Substanz. Zum Verhältniss von Z 12 und H 6.**", In **Metaphysik Die Substanzbücer (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 229-252. [책 44-1]

Stenzel J., 1959, **Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles**, Dritie Auflag, Hermann Gentner Verlag, Stuttgarr. [책 28-3]

Sterling J. W., Ballard E. G., 1962, "**On parsing the Parmenides.**", The Review of Metaphysics Vol. XV, No. 3, 434-449. [논문 XXVII, 8a-15b]

Swindler J. K., 1980, "**Parmenides' Paradox : Negative Reference and Negative Existentials.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIII, No. 4, 727-744. [논문 XXVII, 40b-49a]

Szaif J. 1996, **Platons Begriff der Wahrheit**, Verlag Karl Alber Freiburg/München.

Tarán L. (ed.) 1977, **Harold Cherniss : Selected Papers**, Leiden E. J. Brill, The Netherland.

Tayler A. E., 1938, "**The 'Polytheism' of Plato : An Apologia.**", Mind, Vol. XLVII, 180-199. [논문 XIV, 327a-346b]

Tayler A. E., 1936, **Plato the man and his work**, The Dial Press INC, New York.

**Taylor** A. E., 1934, The Parmenides of Plato, Oxford, The Clarendon Press.

Teloh H. and Louzesky D., 1972. "**Plato's Third Man Argument.**", Phronesis VOL. 17-NO. 1, 80-94. [III, 96a-103a].

Thorp J. W., 1974. "**Aristotle's use of Categories** : An easing of the oddness in Metaphysics Δ7.", Phronesis VOL. XIX, 238-256. [IV, 52a-61a].

Trevaskis J. R., 1966, "**The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato.**", Phronesis Vol. XI-No.2, 99-116. [I, 185-202].

Trienes R., 1988, **Das Problem der Dialektik in Platons Parmenides unter Berücksichtigung von Hegels Interpretation**, PeterLang, Frankfurt am Maim/Berlin/New York/Paris. [책 11-2]

Tugendhat E., 1988, **TI KATA TINOΣ** : Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung Aristotelischer Grundbegriffe, Verlag Karl Alber, Freiburg/München.

Turnbull R. G., 1989. "**The Third Man Argument and the Text of Parmenides.**", In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 203-226..

Tweedale M. M., 1984. "**Alexander of Aphrodisias' View on Universals.**", Phronesis VOL. 29, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 183-207.

Upton T. V., 1983, "**Psychological and Metaphysical Dimemsions of Non-Contradiction in Aristotle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 3, 591-606. [논문 XXVII, 230b-238a]

Upton T. V., 1985, "**Aristotle on Hypothesis and the Unhypothesized First Principle.**", The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 2, 283-301. [논문 XXVII, 240b-249b]

Van Fraassen B. C., "**Logical Structur in the Plato's Sophist.**", In The Review of Metaphysics, Vol. XXII, No. 3, 1969, 482-498, [논문 XIV. 3b-21a].

Veatch H. and Young T., 1952, "**Metaphysics and the Paradoxes.**", The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 199-218. [논문 XXVI, 417b-427a]

Verdenius W. J. and Waszink J. H., 1946, **Aristotle on coming-to-being and passing-away**, reprinted 1968, Leiden, Netherlands.

Viertel W., 1975/76, "**Platos Lehre von Begriff.**", Die phil. -hist. Fakultät der Uninersität Heidelberg, Dissertation,

Vlastos G., 1954. "**The Third Man Argument in Plato's Parmenides.**", Philosophical Review 63, 319-49, In Plato : Critical Assessments, Vol.4(Pla -to's Latered. Work), ed. Smith N. D., Routledge, London and New York. 1998, 3-27.

Vlastos G., 1955[a]. "**On a proposed redefinition of self-predication in plato.**", In Studies in greek Philosophy, Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition) ed. by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 215-219.

Vlastos G., 1955[b]. "**Plato's testimony concerning Zeno of Elea.**", In Studies I -ngreek Philosophy, Vol. I(The Presocratics) edited by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 264-300.

Vlastos G., 1955[c] "**The Third Man Argument in the Parmenides.**", In Studie -s in greek Philosophy, Vol. II(Socrates, Plato, and their Tradition) ed. by Graham D. W., Princeton University Press, Princeton, 1955. 166-193.

Vlastos G., 1957, "**Socratic Knowledge and Platonic 'Pessmism'.**", The Philosophical Review, 1957[3], 226-238, [논문 XIV, 318a-238a]

Vlastos G., 1965. "**Degree of Reality in Plato.**", New Essays in Plato and Aristotle ed. Baumbrough R., Routledge & Kegan Paul Ltd., London, In Plato -nicStudies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 58-75.

Vlastos G., 1966. "**A Metaphysical Paradox.**", Proceesing and Address of the Amer. Philos. Association 39, 5-19, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 43-57.

Vlastos G., 1969. "**Plato's Third Man Argument(Parm.132a1-b2) : Text and Logic.**", Philosophical Quarterly 19, 289-301, In Platonic Studies ed. Vlasto -s G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 342-365.

Vlastos G., 1973. "**Self-Predication and Self-Participation in Plato's Later Period.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 335-341..

Vlastos G., 1973[a], **Platonic Studies**, Princeton University Press, Princeton.

Vlastos G., 1973[b]. "**An Ambiguity in the Sophist.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 270-322.

Vlastos G., 1973[c]. "**Plato on Knowledge and Reality.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 374-378..

Vlastos G., 1973[d]. "**The 'Two-Level Paradoxes' in Aristotle.**", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 1973, 323-3 34.

Vlastos G., 1974. "**A note 'Pauline Predications' in Plato.**", Phronesis VOL. XIX, 95-101. [III, 95b-69b].

Vlastos G., 1987. " '**Separation' in Plato.**", oxford Studies in Ancient Philosop -hy 5, 187-96, In Plato : Critical Assessments, Vol. 2(Plato's Middle Period : Metaphysics and Epistemology) ed. Smith N. D., 1998, Routledg e, London and New York, 207-216.

Vlastos G.,1955. "**Anamnesis in the Meno.", In Studies in greek Philosophy**, ed. by Graham D. W. Vol.II(Socrates, Plato, and their Tradition), Princet- on University Press, Princeton, 147-165.

Waletzki W., 1979. "**Plato's Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d.**", P hronesis Vol. XXIV - No. 3, 241-252. [224-235].

Walton W., 1952, "**FR. Owens and The Metaphysics of Aristotle.**", The

Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 257-264. [논문 XXVI, 181b-185a]

Waterlow S., 1982, "**The third Man's Contribution to Plato's Paradimatism.**", Mind, Vol. XCI, 339-357. [논문 XIV, 125b-133b]

Waterlow S., 1984, "**Aristotle's Now.**", The Philosophical Quarterly, Vol. 34, No. 135, 104-128. [논문 XXVI, 343a-355a]

Wedin M. V., 1996, "**Subjects and Substance in Metaphysics Z 3.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 41-74. [책 44-1]

Wehrl W. E., 1994, "**Metaphysics Z 3 : An Announcement of 'Metaphysical 'Inquiry.**", Mind, Vol. XXVII, No. 3, 191-224. [논문 XVI, 127b-224a]

Weidemann H., 1980. "**In Defence of Aristotle's Theory of Predication.**", Phronesis VOL. 25, NO. 1-2, 76-87. [IV, 224a-229b].

Weidemann H., 1996, "**Zum Begriff des ti ên einai und aum Verständnis von Met. Z 4, 1029b22-1030a6.**", In **Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ)**, Herausgegeben von Rapp C., Akademie Verlag, Berlin. 75-104. [책 44-1]

White N. P., 1971. "**Arisotle on Sameness and Oneness.**", Philosophical Review 89, In Classical Philosophy, VII(**Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 135-155.

White N. P., 1972, "**Origins of Aristotle's Essentialism.**", The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 1, 57-85. [논문 XXVII, 212~1b-217b]

Whiting J. E., 1986. "**From and Individuation in Aristotle.**", History of Philosophy Quarterly 3, NO. 4, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(**Aristotle : Substance, Form and Matter**), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 1995, 163-181..

Whittaker J., 1968. "**The 'Eterntiy of the Platonic Forms.**", Phronesis VOL. XIII, 131-144. [III, 213a-220a].

Wilfrid S., 1955, "**Vlastos and 'The Third Man'.**", The Philosophical Review, Vol. LXIV, 405-437. [논문 XIV, 149b-437b]

Wilson M., 1997, "**Analogy in Aristotle's Biology.**", Ancient Philosophy Vol. 17, 335-358. [논문 XXVI, 16b-28a]

Witt C., 1989, **Substance and Essence in Aristotle** : An Interpretation of Metaphysics VII-IX, Cornell Unversity Press, Ithaca and London.

Witt C., 1995. "**Power and Possibilities : Aristotle vs. the Megarians.**", In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Clear-y J. J. and Wians, Vol. XI, University Press of America, Lanham/Newyork/London, 249-273..

Wood R. E., "**Plato's Line revisited : The Pedagogy of Complete Reflection.**", In The Review of Metaphysics, Vol. 44, 1991, 524-547, [논문 XIV. 12b-24a]..

Woods M. J., 1975. "**Substance and Essence in Aristotle.**", In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., Gran-d Publishing Inc., New york & London, 1995, 209-222..

Xenakis J., 1959. " **PLato's Sophist : A defense of negative expressions and a doctrine of sense and of truth.**", Phronesis VOL. 4-No. 1, 29-43. [I, 285-299].

Zeller E., 1839, **Platonische Studien**, bei C. F. Osiander, Tübingen, 159-198.

Zembaty J. Z., "**Plato's Timaeus : Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World.**" Canadian Journal of Philosophy Supplementary Volume IX, In **New Essays on Plato**, ed.Pelletier F. J. and John King-Farlow, 1983, The University of calgary Press, Guelph/Ontario, 101-122. [III, 256b-267a].

Zuckert C. H., 1998. "**Plato's Parmenides : A Dramatic Reading.**", The Review of metaphysics, Vol. LI, No. 4, 875-906.

고석주, 1997, **있다 구문에 대한 연구**, In " 국어 문법의 탐구 III ", 남기심 엮음, 태학사, 서울, 99-127. [VI, 4b-18b]

김승곤, 1992, **국어토씨연구**, 서광자료출판사, 서울, 175-187[VI, 168b-174b] : 풀어 자리토씨 '이다'에 대한 고찰.

김인곤, 1998[7], **"플라톤의 '파르메니데스' 편 연구."**, 서울대, 박사, 미간행.

김진성, 1991[8], **"아리스토텔레스의 모순율에 관한 연구** : 형이상학 제 4 권(Γ)을 중심으로.", 서울대, 석사, 미간행.

김헌, 1991[2], **"플라톤의 <파르메니데스> 篇 硏究 : 形相理論에 대한 批判的 檢討."**, 서울대, 석사, 미간행

김효명 편집, 1995, **고전 형이상학의 전개**, 철학과현실사, 서울.

남기심 엮음, 1997, **국어 문법의 탐구 III** : 국어 통사론의 문제와 전망, 태학사, 서울.

남기심, 1996, **국어 문법의 연구**, 태학사, 서울, 36-51[VI, 180a-187b] : '-이다' 구문의 통사적 분석.

박홍규, 1967, **서양 고중세 철학사 개관**, 철학개론, 서울대출판부, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 202-284.

박홍규, 1977, **'소피스트'편에 대한 분석**, 철학연구, 제12집, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 127-157.

박홍규, 1980, **희랍철학소고**, 인문논총, 제5집, 3-20, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 23-51.

박홍규, 1982, **'티마이오스'편의 <필연>에 대한 아쳐-하인드의 견해를 음미함**, 인문논총, 제8집, In "희랍철학논고", 1판 2쇄, 1996, 민음사, 서울, 158-177.

박홍규, 1985[5], **고별강연**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 7-55.

박홍규, 1985[6], **필연anahkê**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 56-93.

박홍규, 1986[12], **인식과 존재 : '테아이테토스'편과 '소피스트'편**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 176-247.

박홍규, 1986[6], **광주강연 : 에피스테에매(앎)의 개념**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 163-175.

박홍규, 1986[6], **자기운동(I) : 파이드로스 245c-246a**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 94-129..

박홍규, 1986[6], **자기운동(II) : 파이드로스 245c-246a**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 130-162.

박홍규, 1987[12], **앎의 개념**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 300-348.

박홍규, 1987[6], **방황하는 원인**planômenê aitia : '티마이오스' 47e-48c, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 248-299.

박홍규, 1988[2-8], **'고별강연' 검토 (1-IV)**, In "형이상학 강의1", 민음사, 서울, 1995, 349-524.

박홍규, 1995, **형이상학 강의1**, 민음사, 서울.

박홍규, 1995[a], **희랍철학논고**, 민음사, 서울

박홍규, **아리스토텔레스의 우시아(ousia)**, 1988년 6월 강의록 [V, 1-46], 미간행

박홍태, 1979, **"플라톤의 소피스트 편 연구.",** 서울대, 석사, 미간행.

손윤락, 1995[2], **"아리스토텔레스에 있어서 실체와 보편자** : 『형이상학』Z편을 중심으로.", 서울대, 석사, 미간행.

신선경, 1998[2], **" '있다'의 어휘의미와 통사구조 연구.",** 서울대, 박사, 미간행.

양문흠, 1983, **"(일)一 과 他者를 중심으로한 파르메니데스 篇 硏究.",** 서울대, 박사, 미간행.

양문흠, 1995, **실재하는 것에 관한 아리스토텔레스의 물음**, "고전 형이상학의 전개", 김효명 편집, 철학과현실사, 서울, 73-98. [VII, 136-161].

양정석, 1995, **국어 동사의 의미 분서과 연결이론**, 도서출판 박이정, 서울, 212-224[VI, 66a-72b] : 존재동사-있다, 241-252[VI, 80b-86a] : '이다' 문장 추론 규칙.

오유석, 1996[2], **" 『소피스트』에서 Symploke Eidon과 거짓 진술.",** 서울대, 석사, 미간행.

이남덕, 1985, **한국어 어원 연구 (III) :** 형용사 어휘의 연원, 이화여자대학 출판부, 서울, 324-342[VI, 31b-41a] : 있다 없다 아니다 등의 평가 심리 형용사 어휘고(語彙考),

李年雨, 1984, **"플라톤의 『소피스트』 편에서의 εἶναι의 의미와 용법.",** 이화여대, 석사, 미간행.

李年雨, 1984, **"플라톤의 『소피스트』 편에서의 εἶναι의 의미와 용법.",** 이화여대, 석사, 미간행.

이상민, 1991[2], **"플라톤의 <소피스트> 편에 있어서 not - being과 거짓 진술의 문제.",** 서울대, 석사, 미간행.

이재훈, 1981, **플라톤철학연구**, 재판(再版), 탑 출판사, 서울, 1985.

이정우, 1985, **"아리스토텔레스의 運動理論과 고전역학에 있어서의 時間槪念.",** 서울대 석사, 미간행.

이창대, 1966[11], **"Platon의 Sophist편에 있어서 새로운 存在論의 展開.",** 서울대, 석사, 미간행.

이현희, 1994, **중세국어구문연구**, 신구출판사, 서울, 101-138[VI, 111b-129a] : 지정(指定)구문, 141-145[VI, 130b-145a] : 존재구문과 소유구문.

장윤희, 1998[2], **" 중세국어 종결어미에 대한 통시적 연구.",** 서울대, 박사, 미간행.

조요한, 1988, **아리스토텔레스의 철학**, 초판 3쇄, 경문사, 서울,

최정식, 1995, **플라톤의 기초존재론 抄**, In "고전 형이상학의 전개", 김효명 편집, 철학과현실사, 서울, 50-72. [VII, 115-135].

한국서양고전학회 엮음, 1995, **서양 고대 철학의 세계**, 서광사, 서울.

Abba R., 1961, The Divine Name Yahweh, In Journal of Biblical Literature, Vol : LXXX, 318-328. [논문 VI-III, 112a-116b]

Adams A. W. (Revised) 1965, Our bible and The Ancient Manuscripts, Eyer & Spottiswoode, London, 89-154 : The Ancient Versions of The OldTestament. [논문 VI-V, 161b-201a]

Albrecht Alt, 1940, Mitteilungen : Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3.14, In ZAW, Vol. 17. [논문 VI-V, 85b-86a]

Albrecht C., 1887(1889), Die Wortstellung im hebräischen Nominalsatze I(II), In ZAW Vol. 7(8), 218-224(249-263). [논문 VI-VII, 75a-78a(81b-88b)]

Albrektson B., 1968, On The Syntax of hyh) d#) hyh) iIIn Exodus 3:14, In Words and Meanings, ed. by Ackroyd P. R. and Lindars B., Cambridge at the University Press, 1968, 15-28. [논문 VI-III, 79b-86a]

Albright W. F., 1924, Contributions to biblical Archaeology and Philology, In JBL Vol. XLIII. [논문 VI-V, 14b-29b]

Albright W. F., 1948, Book Reviews : Eépitthète divine Jahvé S$^{e}$ba'ôl, In JBL Vol. LXVII, pp.377-381. [논문 VI-VII, 6b-8b]

Allen R. E., 1970. Plato's 'Euthyphro' and the Eatlier Theory of Forms, Routledge & Kegan Paul, London.

Archer-Hind R. D., 1888, The Timaeus of Plato, Macmillan and Co., New York. [책 5-0]

Arnold W. R., 1905, The Devine Name in Exodus iii. 14, In JBL Vol. XXIV. [논문 VI-V, 43b-62b]

Baar J., 1983, The Semantics of Biblical Language, Scm Press Ltd, London. [논문 VI-IV, 124b-285b]

Boman Th., 1983, Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Siebe Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. [논문 VI-IV, 1a-123b]

Boman Th., 1963, 히브리적 사유와 그리이스적 사유의 비교, 허혁(옮김), 서울, 분도출판사, 1975. [(논문)책 VI-I, 391b-709b]

Bonitz H., (Trans.), Aristoteles Metaphysics, Ed. Wellmann, Rowohlts enzyklopädie, Germany. [책 38-2]

Bonitz H., 1849, Aristotelis Metaphysica : Commentarius, Georg Olms Verlagsbchhandlumg, Hildesheim., 1960[책 38-1]

Botterweck G. J. and Ringgren H. (Ed.), 1977-1980, Theologisches Wörterbuch Zum Alten Testament, Vol : II, III, Verlag W. Kohlhammer,Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz. [논문 VI-II]

Botterweck G. J. and Ringgren H. (Ed.), 1977-1980, Theological Dictionary of The Old Testament, Vol : III, V, Trans. by Green D. E., 1986, William B. Eerdmans Publishing company Grand Rapids, Michigan. [논문 VI-II]

Bromiley G. E. ( General Ed. ), 1982, The International Standard Bible Encycloprd-ia, Vol : II, William B. Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, Michigan. [논문 VI-II]

Buber M., Moses : The Revelation and Covenant, Harper & Row, New York, 39-55 : The Burning Bush. [논문 VI-V, 248b-255a]

Butterworth C. H., 1983, Averroes' middle commentaries on Aristotle's categories and interpreptatione, Princeton University Press, Princeton. [책 36-3]

Campbell L., 1973, The Sophistes and Politicus of Plato : With a revised text and english notes, The Clarendon Press, Oxferd. [책 14-1]

Cassuto U., 1967, A Commentary on The Book of Exodus, trans., by I. Abrah-ams, The Magnes Press, Jerusalem, pp. 41b-45b. [논문 42a-45b]

Child B. S., 1984, Exodus : A Commentary, Scm Press Ltd, London, 47-89. [논문 VI-III, 53b-74b]

Conybeare F. C. and Stock S. G., 1995, Grammar of Septuagint Greek, Hendrickson Publisher, U.S.A. [책 72]

Denniston J. D., 1934, The Greek Particles, Second edtion, Tenth impression, Oxford University Press, Oxford. [책 70]

Davidson A. B., The Theologhy of The Old Testament, T. & T. Clark, Edinburgh 30-73 : The doctrine of God. [논문 VI-V, 205a-226b]

Diehl E. (Edidit), 1965, Procli Diadchi in Platonis Timaevm Commentaria, Vol. II-III, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam. [책 4-1]

Dods M., 1905,The Expositer's Bible : The Book of Exodus, Edit by Nicoll W. R., Hobber and Stoughton, London. [논문 VI-I, 740a-748b]

Driver G. R., 1954, Reflections on recent Articles, In JBL Vol. LXXIII. [논문 VI-V, 33b-40a]

Driver G. R., 1928, The original form of the name 'Yahweh', In Zeitschrift für Die Alttetamentliche Wissenschaft, pp.7-25. [논문 VI-VI, 220b-229b]

Edwards P. (Edit in Chief), 1978, The Encyclopedia of Philosophy, Vol : I-VIII, The Macmillan Company & The Free Press, New York.

Eißfeld Otto, 1935, Neue Zeugnisse für dir Aussprache des Tetragramms als Jahwes, In ZAW, Vol. 53, 59-76. [논문 VI-V, 112b-121a]

Eliade M., 1976, A History of Religious Ideas, Trask W. R. (Tr.), Chicago, The University of Chiago, 1978. [(논문)책 VI-I, 5a-25b]

(Heraus. von Karl Mars), 1983, Eusebius Werke, achter Band, Aweiter Teil : Die Praeparatio Evangelica, Akademie-Verlag, Berlin, pp.27-81. [논문 VI-VI, 186b-214b]

Eusebius, Preparations for the Gospel, 2 Part, Trans. Gifford E. H., Baker Book House, Michigan, 523d(563)-525b(565) : Moses and Plato on true being. [논문 VI-V, 273b-274b]

Fleet B., 1995, Plotinus Ennead III. 6 : Trans. and Commentary, Clarendon Press, Oxford. [책 95]

Freedman D. N., 1960, The Name of The God of Moses, In Journal of Biblical Literature Vol : LXXIX, 151-156. [논문 VI-II, 180-185]

Gerson L. P., 1994, Plotinus, Routledge, London and New York. [책 90] Henry P. and Schwyzer H. R., (ed.) 1964, Plotini Opera, Vol. I - III, Oxford University Press, Braitain. [책 91, 92, 93]

Gilson étienne, 1948, L'Esprit De La Philosophie Médiévale, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.

Gilson étienne, 1948, The Spirit of Mediaeval Philosophy, (Tran.)Downes A.H.C. , Sheed & Ward, 1936.

Gohlke P., 1914, Die Lehre von der Abstraktion bei Plato und Aristoteles, Verlag von Max Niemeryer. [책 28-5]

Goitein S. D., 1956, YHWH The Passionate The Monotheistic Meaning and Origin of The Name YHWH, In Vetus Testamentum Vol. VI, pp.1-9. [논문 VI-VI, 257b-261b]

Gordon C. H., 1951, Book review : Acient Near Texts, In JBL Vol. LXX, pp.159-163. [논문 VI-VII, 2b-4b]

Gowan, D. E., 1994, Theology in Exodus, Westminster John Konx Press Louisville, Kentucky, pp.54-97. [논문 VI-VI, 57a-97b]

Habel N., 1906, The Form and Significance of the call Narratives, In ZAW, pp.297-310. [논문 VI-VII, 29b-36a]

Harris R. L. ( General Ed. ), 1980, Theological Wordbook of The Old Testament, Vol : I, Moody Press, Chicago. [논문 VI-II]

Hyatt J. P., 1955, Yahweh as " The God of my Father ", In Vetus Testamentum, Vol V, pp.130-136. [논문 VI-VI, 248a-252a]

Hyatt J. P., 1967, Was Yahweh Originally a creator Deity?, In JBL Vol. LXXXVI. [논문 VI-V, 7b-11b]

Jacob E., 1955, Theology of The old Testament, Trans. Heathcote A. W. and Allcock P. J., Happer & Row, New York and Evanston, 43-63 : The divine names, an Expression of the living God. [논문 VI-V, 233b-243b]

Jackendoff R., 1995, Semantics and Cognition, The MIT Press, London, pp.88-91, 96-98, 199-200, 202-203. [책 80]

Jenni E. (Ed.), 1971, Theological Lexicon of the Old Testament, Vol : I, Tran. By Biddle M. E., Hendrickson Publishers, 1997. [논문 VI-II]

Johannessohn Martin, 1942, Die biblische Einführungsformel καὶ ἔσται, In ZAW, Vol. 59, 129-184. [논문 VI-V, 125a-184a]

Jowett B. and Campebell L., 1894, Plato's Republics, VOL. II : Eassys, At the Clarendon Press, Oxford.

Klein J., 1977, Plato's Trilogy, The University of Chicago Press, Chicago and London. [책 14-2]

Koehler L., Syntactica IV, In Vetus Testamentum Vol : III, Printed in The Netherlands, 299-305. [논문 VI-II, 172-178]

Kohata F., 1986, Jahwist und Priesterschrift in Exodus 3-14, Walter de Gruyter, Berlin, pp.81-85. [논문 VI-VI, 31b-33b]

Lewy I., 1956, The Beginnings of the Worship of Yahweh Conflicting biblical views, In Vetus Testamentum Vol. VI, pp.429-4359. [논문 VI-VI, 262a-265b]

Mackenna S. and Page B. S., (Trans.), Plotinus, Vol. I(1917) II(1921) III(1921) V, Philip Lee Warner, London. [책 94(I-III), 96(V)]

Maclaurin E. C. B., 1962, YHWH : The Origin of The Tetragrammaton, In Vetus Testamentum Vol. XII, No 4, pp.489-463. [논문 VI-VI, 234b-243b]

Mannsperger D., 1969, Physis bei Platon, Walter de Gruyter & Co, Berlin. [책 30-1-B]

Mastronarde D. J., 1993, Introduction to Attic Greek, University of California Press, Berkekey-Los Angeles-London. [책 71]

Millard A. R., YW and YHW Names, In Vetus Testamentum, Vol. XXX, pp.208-212. [논문 VI-VII, 56a-58a]

Montgomery J. A., 1944, The Hebrew divine Name and The Personal Pronoum Hū, In JBL Vol. LXIII. [논문 VI-V, 4b-5b]

Norin S., Jô-Namen und J$^{e}$hô-Namen, In Vetus Testametum, Vol. XXIX, pp.87-97. [논문 VI-VII, 50b-97b]

Noth M., 1962, Exodus, trans. J. S. Bowden, SCM Press, London, pp.27-47. [논문 VI-VII, 62b-72b]

Obermann J., 1949, The Divine Name YHWH in THe Light of Recent Discoveries, Vol. LXVIII. [논문 VI-V, 66b-77b]

O'Boyle D. D. (Imprimatur), 1967, New Catholic Encyclopedia, Vol : VI, XIV, The Catholic University of America, Sna Francisco : Toronto : London : Sydney

Palmer M. D., 1989, Names, Reference and Correctness in Plato's Cratylus, Pete-r Lang, New york.

Pedersen J., Israel : Its Life and Cultre I-II, Oxford University Press, London, 245-259 : Name. [논문 VI-V, 260b-267b]

Pelletier F. J., 1960, Parmenides, Plato, and the Semantics of Not-Being, The University of Chicago Press, Chicago and London. [책 11-3]

Philo, Vol. VI, Trans. Colson F. H., Harverd University Press, London, 1966.

Proclus, (übersetzt und erläutert von Rainer Bartholomai) Procli Philosophi Platonici Opera Inedita Pars Tertia : Procli Commentarium in Platonis

Parmenidem, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, Germany. 1990. [책 7-0]

Proclus, Commentaire sur le Timée, Livre I-II, Traduction et notes par A. J. Festugiére, Vrin - C.N.R.S, Paris, 1966. [책 4-0]

Proclus, (ed. Ernestvs Diehl), Prolci Diladochi in Platonis Timaevm Commentaria II-III, Verlag Adolf M. Hakkert, Amsterdam, 1965. [책 4-1]

Reisel Dr. M., The Mysterious Name of Y.H.W.H., Von Gorcum, Assen. [논문 VI-VI, 109a-181b]

Riddell J., 1967, A Digest of Platonic Idioms, Adolf M. Hakkert, Amsterdam. [책 76]

Ringgren H., 1963, Isralite Religion, Tran. by Green D. E., Fortress Press, Philadelphia, 1980, 28-40. [책 VI-III, 97a-103a]

Rinnggren H., 1963, 이스라엘의 종교사, 김성애(옮김), 서울, 성바오로출판사, 1990. [(논문)책 VI-I, 27a-187b]

Ritter C., 1910, Neue Untersuchungen über Platon, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München. [책 26-1]

Ritter C., 1910, Platon : Sein Leben, Seine Schriften, Seine Lehre, Erster Band, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung Oskar Beck, München. [책 26-0]

Ross W. D., 1923, Aristotle, Methuen & Co. Ltd., London. [책 49-1]

Rowley H. H., 1957, Mose und Monotheismus, In ZAW, Vol. 69, pp.1-21. [논문 VI-VII, 39b-21b]

Schild E., 1954, On Exodus iii 14 - " I am that I am ", In Vestus Testamentum Vol : IV, Printed in The Netherlands. [논문 VI-II]

Schmitt W. H., 1988, Biblischer Kommentar Altes Testament : Exodus, Vol : II/I, Neskirchener Verlag, 100-183. [논문 VI-III, 6a-47b]

Simplicius, (Trans. Ph. Hoffmann and I. Hadot and J. -P. Mahé), 1990, Commentaire sur les Catégories, E. J. Brill, Leiden/London/New York/Köln, [책 36-2]

Smith N. D., (Ed.), 1998, Plato Critical Assessments, Vol I : Gerneral Issues of Interpretation. III : Plato's Middle Period : Psychology and Values Theory, Routledge, London and New York. [논문 XIV-I, II]

Siorvanes L., 1996, Proclus : Neo-Platonic Philosophy and Science, Edinburgh University Press, Britain. [책 99]

Skemp J. B., 1967, The theory of Motion in Plato's later Dialogues, Enlarged Editon, Adolf M. Hakkert-Publisher, Amsterdam. [책 30-1-A]

Vierzen Th. C., 1970, 구약신학개요, 노항규(옮김), 서울, 크리스챤 다이제스트, 1995. [(논문)책 VI-I, 189b-389b]

Vriezen Th. C., 1950, 'Ehje 'Ašer 'Ehje, In Festschrift Alfred Bertholet, heraus. von W. Baumgartner, O. Eissfeldt, K. Elliger, L. Rost, Tübingen, pp.498-512. [논문 VI-VI, 101a-108a]

Von Rad G., 1957, Old Testament Theology Vol. I, trans. by D. M. G. Stalker, Har-per & Row, 1962, New York and Evanston. [논문 VI-I, 719a-734b]

Walker N., 1962, Mitteilungen Concerning HÛ′ and ′ANÎ HÛ′, In ZAW Vol. 74, 205-206. [논문 VI-V, 80b-81b]

Walker N., 1958, Yahwism and the Divine Name “Yhwh”, In ZAW, Vol. 70, 262-265. [논문90a-91b]

Wallis G., 1971, Die Seßhaftwerdung Alt-Israels und das Gottesdienstverständnis des Jahwisten im Lichte der elohistischen Kritik, In ZAW, Vol. 83, 1-15. [논문 VI-V, 94b-101b]

Westphal, 1906, Aaron und Aaroniden, In ZAW, pp.201-230. [논문 VI-VII, 14b-28a]

Wever J. W., 1990, LXX : Notes on the Greek Text of Exodus, Scholars Press, Atlanta, pp.25-39 [논문 VI-VI, 13a-22b]

Wierzbicka Anna, 1996, Semantics : Primes and Universals, Oxford University Press, Oxford, pp. 124-125, 83, 85-86. [책 81]

Wilbur J. B. and H. J. Allen, 1979, The Worlds of Plato and Aristotle, Prometheus Books, Buffalo, New York. [책 29-1]

Williams A. L., 1936, The Tetragrammaton - Yahweh, Name or Surrogate ?, In ZAW, Vol. 54, 262-269. [논문 VI-V, 105a-108b]

Woodhead A. G., 1992, The Study of Greek Inscriptions, Second Edition, Bristol Classical Press, London. [책 73]

Wyatt N., 1979, Mitteilungen : The Development of the Tradition in Exodus 3, In ZAW Vol. 91, pp.437-442. [논문 VI-VII 10b-13a]

김이곤, 1989, 출애굽기의 신학, 한국신학연구소, 서울, 45-62쪽. [논문 VI-VI, 88b-95a]

**Pustejovsky**, The Generate Lexicon, The MTT Press, 199?, [401.2P979G]

**Jackendoff**, Semantics and Cognition, [401L647V28]

**Jackendoff**, Semantic Structures, [401.2J129s]

**Wierzbiska**, Semantics Primes and Universals, [401.1w636s]

**Ringgren**, La religion d′ Israel, 43 ff ( Eng. trans., pp. 31 ff),

**Fohrer**, History of Israelite Religion, 75 ff,

**de Vaux**, Histoire ancienne d′ Israel, pp. 321 ff.,

**Cross**, Canaanite Myth and Hebrew Epic, pp. 60 ff,

**Mendenhall B. E.**, Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East, Pittsburgh, 1955.

**Mendenhall G. E.**, The Tenth Generation : The Origines of the Biblical Traditions, Baltimore, 1973.

**Albright**, Yahweh and the Gods of Canaan, pp. 107 ff,

**Koenig**, Le Sinaï, montagne de feu, 1964.

**Koenig**, Aux origines des théophqnies iqhvistes,

Busse A., (ed.), 1887, **Commentaria in Aristotelem Graeca**, Berlin.

Angehrn Emil, 1995, **Die Ontologie des Politischen bei Platon und Aristoteles**, Teil II, persp. Philos. 21.

Preiswerk, A., **Das Einzelne bei Platon und Aristoteles**, Philologus SupplementbandXXXII, 1 (1939).

Frede Michael, **Die Frage nach dem Seinden : Sophistes**, Platon. Seine Dialoge in der Sichtneur Forschungen(recueil), 1996, 181-199.

Rijk, L. M. de, **The Place of the Categories of Being in Aristotle's Philosophy**. (Diss.) Utrecht 1952.

Buchanan Emerson, 1959, **Aristotle's Theory of Being**, Doctoral Dissertation, Columbia University

Brown Lesley, **The verb 'to be'in Greek philosophy : Some remarks**, in Language, S. Everson(ed.), Language(recueil) 1994, 000-000

Maier, H., **Die Syllogistik des Aristotleles**, Tübingen, 1896/1900

Runcimann, **Plato's later Epistomology**. 1960, pp.84-88

## 논문 III 목차

A Necessary Falsehood in the third man argument, Th.Scaltsas, 113a-121a.

A note on 'pauline predication' in plato, G.Vlastos, 95b-69b.

Δόξα and Δύναμις in plato's repubic, J.C.Gosling, 107b-213a.

Ἔχειν, Μετέχειν, and idioms of 'parmenides if paradeigmatism in plato's theory of forms, N.Fujisawa. 236a-240a,

Falsity without negative predication: on sophistes 255e-263d, J.Van Eck, 71a-84b

How (not) to exempt platonic forms from parmenides' third man, D.P.Hunt, 123b-131a.

Identity and Predication in plato, 43b-52b or 54b-63b.

Immortal in the Timaeus, A.S.Mason, 250a-253b.

Incomplete predicates and the two-world theroy of the phaedo, J.Brentlinger, 87b-95b.

Matter and Flux in plato's Timaeus, 292a-301b.

Parmendes 132c-133a and the development of plato's thought, W.J.Prior, 199a-204a.

Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the sophist, J.Malcolm, 153a-161a.

Plato's parmenides theory of relations, M.L.Mcpherran, 280b-288a.

Plato's parmenides: Why the Eight hyphotheses are not contradictory, K.M.Sayre, 188b-199a.

Plato's semantics and plato's 'parmenides', Th.W.Bestor, 134a-150b.

Plato's sophist 223b1-7, S.Benardete, 174b-179b.

Plato's sophist: A defence of negative expressions and a doctrine of sense and of truth, J.Xenakis, 181b-187b.

Plato's third man argument, H.Teloh and D.J.Louzecky, 96a-102a.

Plato's Timaeus: Mass Terms, Sortal Terms, and Identity through Time in the Phenomenal World, H.S.Zembaty, 256b-267b.

Platons Ideenlehre und Dialektik im Sophistes 253d, W.Waletzki, 242b-248a.

Self-Predication and linguistic Reference in plato's theory of the forms, J.S.Clegg, 12a-19b.

Self-Predication in plato's middle dialogues, R.Heinaman, 21a-33b.

Some aspects of plato's theory of forms: Timaeus 49cff, K.W.Mills, 220b-233a.

The 'eternity' of the platonic forms, J.Whittaker, 213b-220a.

The 'third man' argument and plato's thory of form, J.M.E. Moravcsik, 106a-111a.

The and the vowel analogy of plato: sophist 253, J.R.Trevaskis, 163b-172a.

Timaeus 48e-52d and the third man argument, W.J.Prior, 267b-279b.

ὑποθέσεις in the phaedo and platonic dialectic, R.S.Bluck, 4b-9b.

## 논문 IV 목차

Alexander's defence of arostotle's categories, H. Ellis, 76b-87a.

An introduction to the first five chapters of arstotle's categories, B.Jones, 88a-101a.

Aristotle and Existence, R.M.Dancy, 139b-155a.

Aristotle on Focal Meaning and the Unity of Science, M.T.Ferejoh, 175b-181a.

Aristotle on identity and its problems, K.T.Barnes, 246a-253a.

Aristotle's 'Principles of Individuation', E.Regis, Jr., 31b-36a.

Aristotle's account of time, D.Bostock, 316a-326b.

Aristotle's analysis of change and plato's theory of transcendent ideas, Chung-Hwan Chen, 291b-299b.

Aristotle's conception of substance, D.M.Mackinnon, 185b-196b.

Aristotle's definition of motion, L.A.Kosman, 17a-28a.

Aristotle's definition of Relatives in Cat.7, M.Mignucci, 104b-116b.

Aristotle's distinction between energeria and kinesis, J.L.Akrill, 277b-287b.

Aristotle's use of categories-an easing of the oddenss in Metaphysics Δ 7-, J.W.Thorp, 52a-61a.

Aristotlian epagoge, D.W.Hamlyn, 36b-45a.

Aristotlian powers, W.Chalton, 256b-262b.

Essence, Existence, and Nominal Definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10, D.D -emoss and D. Devereux, 200b-211a.

Form and first principles, J.Annas, 61a-74b.

In defence of aristotle's theory of predication, H.Weidemann, 224a-229b.

Individual Properties in aristotle's categories R.E.Allen, 12b-16b.

Individuals in aristotle's Categories, B.Jones, 2b-12a.

Indiviuals in Aristotle's 'categories': two queries, J.Annas, 48a-51a.

Kinesis und Energeia bei Aristoteles, M.-Th.Liske, 264b-273a.

Owen, Aristotle, and the third man, G.Fine, 235b-244b.
Predicate of in aristotle's categories, S.M.Cohn, 133b-134a.

The definition of the predicable on aristotle, D.J.Hadgopoulos, 231b-233b.

The one and the many, G.B.Matthews and S. Marc cohen, 118a-130b.

The platonic ancestry of primary substance, J.Driscoll, 213b-221b.

The Varieties of being in aristotle, J. Hinntikka, 155b-172a.

Topoi on topos: the development of aristotle's concept of place, H.Mendell, 302a-313b.

## 논문XIII-II 목차

Being in the sophists, R. Heinaman, 37b-45b., 70a-73b.

Die Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles, E.Sonderegger, 46a-56b.

Does plato revise his ontology im sophist 246c-249d?, J.Malcom, 19b-25b.

Gattung der Prädikate und Gattungen des Seinden bei Aristoteles: Zum Verhältniss von Kat. 4 und Top. I9, Th. Ebert, 90b-13b.

Instants of motion in aristotle;s physics VI, S.Waterlow, 26a-35a.

Plato and Aristotle on Nrgative Predication and Semantic Fragmentation, M.T.Ferejohn, 75b-88a.

Plato's reply to the 'worst difficult' argument of the parmenides: Sophist 248a-249d, M.L. Mcpherrn, 58b-68a.

The verb 'to be' in greek philosphy: some remarks, L.Brown, 4a-16b.

On the Duality of in Aristotle's Metaohysics, J.Malcom, 105b-108b.

## 논문 XV 목차

A latin translation of plato's parmenides, R.Brumbaugh, 114b-123b.

A reasonable self-predication: premise for the third man argument, S.Peterson, 198b-208a.

Aristotle on categries, J.Owens, 105b-114a.

Common properties and eponymy in plato, Th.W.Bestor, 256b-265b.

Cosmology in plato's thought, I, II, J.E.Boodin, 268b-276b, 279b-288a.

Did aristotle have the concept of identity, Fred D. Miller, JR. 204b-208a.

Essentialism, possible worlds, and propositional attitudes, Gail C. Stine, 208b-204a.

Existence, independence, and universals, E.B.Allaire, 247b-253a.

Frege's platoinsm, B.Hale, 379b-387b.

Letters and syllables in plato, G.Ryle, 236b-247a.

Location of the platonic ideas, K.F.Doherthy, S.J., 97b-105a.

Logical structure in plato's sophist, B.C. Van Fraassen, 4a-12a.

Mathematics and dialectic in the republic vi-vii, I, II, F.M.Cornford, 298b-306a, 307b-316a.

More on parmenides, Charles H. Kahn, 90b-94a.

On plato's sophist, S.Benardete, 26b-43a.

Owen's progress: Logic, science, and dialectic, G.Fine, 210b-223b.

Parmenides allusions in Republic v, Ian Crystal, 46b-52b.

Parmenides on thought and being, 166a-173a.

Participation and predication in plato's middle dialogues, R.E.Allen, 226b-235a.

Plato on sense and reference, G.Rudebusch, 290a-295b.

Plato's Divided Line, N.D.Smith, 176b-187a.

Plato's last theory of knowledge, N,Cooper, 355b-362b.

Plato's line revisited: the pedagogy of complete reflection, R.E.Wood, 13b-24b.

Plato's parmenides, I, II, G.Ryle, 65b-76b, 77a-88b.

Plato's response to the third man argument in the paradoxical Exercise of the parmenides, B.Frances, 187b-196a.

Σχῆμα in plato's definition of Imitation, R.J. Rabel, 53b-64b.

Socratic knowledge and platonic 'prssimism', G.Vlastos, 318a-324a.
The 'polythesim' of plato: an apologia, A.E.Taylor/F.M.Cornford, 327a-346b/347b-352a.

The duplicity of plato's third man, K.W.Rankin, 135a-144b.

The good or the demiurge: causation and the unity of good in plato, E.E.Benitez, 363b-377a.

The Third man's contribution to plato's paradigmatism, S.Waterlow, 125b-133b.

Vlastos and 'the third man', 149b-164b.

## 논문 XVIII 목차

Aristotle on the snares of ontology, G.L.E. Owen, 22b-32a.

Die Metaphyisk, W. Capelle, 129b-148a.

Die Platonische philosophie, W.Capelle, 107b-125a.

Philosophy in plato's sophist, M.L.Morgan, 37b-51b.

Plato on not-being, G.L.E. Owen, 5a-21b.

The place of unity in aristotle's metaphysical project, D.Morrison, 61b-74a.

Why plato never had a thory of forms, K.Sayres, 79b-95b.

## 논문 XX 목차

Aristote et la dialecitque platonicienne, J.Moreau, 149a-154a.

Aristotle's attitude to plato and the theory of ideas according to the topics, C.J. de Vogel, 154b-160a.

Dialectic and Eristic in the treatment of the forms, G.E.L.Owen, 160b-171b.

Dialectic in the academy, G.Ryle, 143b-148b.

Dialectic without the forms, F.Solmsen, 133b-143a.

Ontologie und Dialektik bei aristotleles, W.Mesch, 19b-124b.

The Principle of non-contradiction and protagoras: the strategy of aristotle's metaphysics IV 4, P.Gottlieb, 4b-12a.

The topics and the platonic theory of principles of being, L.Elders, 172a-177b.

## 논문 XXIII 목차

Aristotle on coming-to-be and Passing-away, W.J.Verdenius and J.H.Waszink, 73b-114b.

Categories in Aristotle, M.Frede, 3b-13a.

Individuals in Aristotle, M.Frede, 13b-24b.

La théorie platonicienne de la participation: D'après le parménide et le sophiste, V.Brochard, 42b-60a.

Les 'lois' de platon et la théorie de idées, V.Brochard, 60b-69a.

Substance in Aristotle's Metaphysics, M.Frede, 25a-29a.

The unity of general and special metaphyscis: Aristotle's conception of metaphysics, M.F-rede, 29b-36b.

## 논문XXV 목차

Arostotle's metaphysics from the perspective of the posterior analytics, R.Mckirahan, 65b-76b.

Arstotle's theory of movement, D.O'Brien, 24b-44a.

Matter, Definition and Generation in Aristotle's metaphysics, M.Ferejohn, 4b-15a.

Plato's theory of goods in the laws and philebus, S.Boboich, 51b-61a.

## 논문 XXVI 목차

Aristotle on hypothesis and the unhypothesized first principle, Th.V.Upton, 240b-249b.

Aristotle on the metaphysical status of pate, A.O.Rorty, 282b-295a.

Aristotle's categories and the nature of categorial theory, A. Edel, 154b-164b.

Aristotle's hypotheses and the euclicean postulates, A.Gomez-Lobo, 208a~212-1a.

Arstotle's immaterial mover and the problem of location in physics VIII, H.S.Lang, 310b-317b.

Astotle on knowledge of nature, E. Halper, 297b-309b.

Being and the bible, R.N.Smart, 330b-339b.

Change and continuity in plato's thought, A. Boyce Gibson, 89b-98b.

Confusing universals and particulars in plato's early dialogus, A. Nehamas, 132b-141a.

Definition and the two stages of aristotlian demonstration, M.T.Ferejohn, 318b-328b.

Essentialism in Aristotle, S.M.Cohen, 219b-228b.

Exist and Existence, B.Miller, 341b-348a.

Homonymy in aristotle, T.H.Irwin, 166b-177a.

How to divide divided line, G. des Jardins, 80b-87a.

Is each thing the same as its essence? on metaphysics Z.6-11, R.Burger, 179b-191a.

Motion, mobility, and method in aristotle's physics: Comments on physics 2.1.192b20-24, A.F.Beavers, 271b-280a.

On parsing the parmenides, E.G.Ballard, 8a-15b.

On the generation and corruption of the categories, J.Malcom, 143a-152b.

Origins of aristotle's essentialism, N.P.White, 212-1a~217b.

Parmenides's paradox: Negative reference and negative existentials, J.K.Swindler, 40b-49a.

Paticipation and predication in plato's later thought, A.Nehamas, 56b-71b.

Plato's divided line, L.E.Rose, 73b-78b.

Plato's parmenides and positve metaphysics, R.S.Brumbaugh, 51b-54b.

Predication and forms of Opposites in the phaedo, A. Nehamas, 107b-122b.

Predication forms of matter in aristotle's metaphysics, C.Page, 193b-206a.

Psychological and metaphyscial dimensions of non-contradiction in aristotle, Th.V.Upton, 230b-238a.

Recollection as realization-remythologizing plato, M.F.Rousseau, 124b-130a.

ST. Augustie's account of time and wittgenstein's criticisms, J.Mcevoy, 295b-2971.

The argument from opposites in republic V, R.E.Allen, 100b-105b.

The text of plato's parmenides, R.S.Brumbaugh, 2a-6a.

Time passes: platonic variations, R.S.Brumbaugh, 32b-40a.

Unity and Infinity: parmeindes 142b-145a, R.E.Allen, 17b~30-1b.

Why fire goes up: an elementary problem in aristotle's physics, H.S.Lang, 251b-270a.

## 논문XXVII 목차

A aristotle centry aristotle, E.S.Haring, 305a-308b.

A New Defence of Tropes? On Categories3b10-18, R.K.Sharma, 3b-6b.

Analogy in Aristotle's Biology, M. Wilson, 16b-28a.

Aristotelian infinity, J.Hintikka, 357b-368a.

Aristotle on god as thought thinking itself, T. de Koninck, 261b-515b.

Aristotle on the identity of substance and essence, E.Hartman, 202a-210b.

Aristotle's 'Metaphysics'(book lambda) and the logic of events, N.J.Moutafakis, 172a-179a

Aristotle's child: development through genesis, oikos, and polis, D.Mc.Tress, 331b-332b.

Aristotle's circular movement as a logos doctrine, M.Greene, 286b-295a.

Aristotle's discussion of time: an overview, D.Bolton, 323b-331a.

Aristotle's doctrine of substance, I, II, D.R.Cousin, 115b-124b, 104a-112b.

Aristotle's doctrine of the material substrate, S.Cohen, 171b-238a.

Aristotle's first predicament, A. Kosman, 36b-48a.

Aristotle's intrduction of matter, B.Jones, 474a-224a.

Aristotle's now, S.Waterlow, 343a-357a.

Aristotle's principle of indiviualtion, A.C.Lloyd, 254b-519b.

Aristotle(and other) on motion through air, N.R.Hanson, 295b-302b.

Being and possibility, R.L.Barber, 449b-455a.
Concerning the logical analysis of 'Existence', A.Menne, 169b-171b.

Essentialism and semantic theory in aristotle: posterior analtyics, II, 7-10, R.Bolton, 187a-202a.

Exists as a predicate, 496b-500a.

Form and Matter, I, II, D.C.Williams, 472b-482a, 499b-494b.

Form, Species and Predication in Metaphysics Z, H, and Θ, M.J.Loux, 145a-156b.

FR. Owens and the Metaphysics of Aristotle, W.H.Walton, 181b-185a.

History of dyadic ontology, J.K.Feibleman, 437b-446b.

In what sense is the prime mover eternal? D. Bradshaw, 28b-33b.

Life, death, and the body in the theory of being, H.Jonas, 285b-286a.

Metaphysics and the paradoxes, H.Veatch and T.Young, 417b-427a.

Metaphysics Δ 15 and Pre-Euclidean Mathematics, P.Pritchard, 159b-167a.

Metaphysics Z3 : An Announcement of 'Metaphysical'Inquiry, W.E. Wehrle, 127b-143a.

On some of Aristotle's first thoughts about substances, R. Dancy, 50a-67b.

On the logic of Existence and denotation, N.Rescher, 175b-537a.

On the principle contradiction in aristotle, J.Lukasiewicz, trans. V.Wedin, 240b-252b.

Perfection, infinity and univocity, F.Sontag, 427b-434a.

Philosophy and Existenz in early christianity, G.Lindbeck, 410a-416a.

Plato's conception of persuasion, G.R.Morrow, 372a-387b.

Some questions of ontology, henry laycock, 502b-522a.

Subject and predicate, a grammatical preliminary, Tsu-lin Mei, 398b-175b.

Substantial form in aristotle's metaphysics Z, I, II, III, E. S. Haring, 70a-81a, 84a-93b. 94 a-107b.

The Disapperance of aristotle's bilogy: a hellehistic Mystery, J.G.Lennox, 311b-320a.

The problem of the analogy of being, G.P.Klubertanz, S. J., 456b-469b.

The What-Is-X? Question in the Poeterior Analytics, G. Bayer, 7b-16a.

Theorys of time in ancient philosopy, C.Rau, 388a-393b.

## Bibliography[1]1(알파벧 순)

### 1)Text

Diels H. und Kranz W. (hrsg.) (1974), Die Fragmente Der Vorsokrtiker, Erster Band, der 19. (Berlin: Weidmann).

Burnet, I. (ed.) (1922). Ευθυφρων: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 2a-16a(pp.1-23).

Burnet, I. (ed.) (1922). Σωφιστης: Platonis Opera Vol. I (Oxford: Oxford University Press). 216a-268d (pp.357-442).

Burnet, I. (ed.) (1922). Πολιτκος: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 257a-311c(pp.443-442).

Bekkeri, Immanuel (1831). Καρηγοριαι: Aristoteles Graece, Volumen Prius. the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 1a-15b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 980a-1903b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). ′Αναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα: Aristoteles Graece Volumen Prius the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 24a-100b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τοπικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 100a-164b.

### 1-1)번역

Hölscher, (hrsg. u. übers.) (1969). Parmenides: Vom Wesen des Seienden (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Euthyphro, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Eigler, Gunther. (hrsg.) (1990). Platon Bd. 6 : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann. (bearb. von Peter Staudacher. Griech. Text von Auguste Diès., Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.)

Fowler, H.N. (trans.) (1952). Plato Vol. II: Theaetetus Sophist. (Cambridge: Harvard Univ. Press). pp.261-458.

Cornford, F. M., (trans.) (1979). Plato′s Theory of Knowledge, (London and Henley: Routledge &

1) '*'는 아직 내가 구입하지 못 했다는 것을 가리킨다.

Kegan Paul.)

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Statesman, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Ackrill, J.L. (trans.) (1963). Aristotle's Categries and De Interpretatione (Oxford: Claerndon Press).

Ross, W.D. (trans.) (1928). The works of Aristotle translated into English, Vol. VIII: Metaphysica (Oxford).

Tredennick, H. (trans.) (1947). Aristotle. The metaphysics 2vols with an English Translation. Books I-XIV. (London: Harvard University Press).

Frede M. und Patzig G. (trans.) (1988). Arstotels 'Metaphysica Z': Einleitung, Text und Überserzung Erster Band (München: Verlag C.H.Beck).

Cooke, H.P. (treans.) (1949). Aristotle the Organon I: The Categories On Interpretation (Cambridge).

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Prior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Jenkinson (Princeton University Press). pp.39-113.

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Posterior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Barnes J. (Princeton University Press). pp.114-166.

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel Eerster Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Forster, E.S. and Tredennick, I. (trans.) (1966). Aristotle: Posterior Analytics and Topica (London: William Heinemann LTD).

(2)Context

김남두(2002). 파르메니데스 편에 탐구의 길과 그 논의 구조. "서양 고·중세 철학과 그 유구한 문제들", 김완수 외. 서울: 철학과 현실사. 35-63쪽.

김완수 (1988). 아리스토텔레스의 형이상학에 나타난 실체개념을 중심으로 본 형이상학의 제 문제. "希臘哲學硏究", 조요환 외. 서울: 종로서적.

김완수 외(2002). 서양 고·중세 철학과 그 유규한 문제들. 서울: 철학과 현실사.

김완수(1984). 플라톤 초기 대화편에 있어서의 Idea論. "哲學硏究", 19, 81-103.

김완수(1999). 플라톤 철학의 재음미. 서울: 서강대학교 출판부.

남경희(1984). 플라톤의 후기 존재론 연구. "哲學硏究", 19, 105-145.

노회천(1994). 아리스토텔레스에서 이름과 존재. “汎韓哲學”, 9, 205-240.

박종현(1982). 희랍 사상의 이해. 서울: 종로서적

박종현(2001). 헬레스 사상의 심층. 서울: 서광사.

박홍규 (1977). 소피스트 편에 대한 분석. “박홍규전집1: 희랍철학논고”, <박홍규전집> 간행 위원회. 서울: 민음사. 1996. 127-157쪽.

박홍규 (1979) (강의). 파르메니데스 편 강의, “박홍규 전집 4: 플라톤 후기 철학 강의”, 서울: 민음사. 172-198쪽.

박홍규 (1986) (강의). 인식과 존재 : 테아이테토스 편과 소피스트 편. “박홍규전집2: 형이상학 강의 1”, 서울: 민음사. 1995. 176-247쪽.

박홍규 (1986) (강의). 인식과 존재 : 테아이테토스 편과 소피스트 편. “박홍규전집2: 형이상학 강의 1”, 서울: 민음사. 1995. 176-247쪽.

박홍규 (1987) (강의). 앎의 개념, “박홍규전집1: 형이상학 강의1”, <박홍규전집>간행위원회. 서울: 민음사, 1995, 300-348.

박홍규(1995). 박홍규전집1: 희랍 철학 논고. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(1995). 박홍규전집2: 형이상학 강의1. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(2004). 박홍규전집3:형이상학 강의2. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(2004). 박홍규전집4: 플라톤 후기 철학 강의. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규・이태수(1988). 아리스토텔레스에 있어서의 목적인과 운동인. “希臘哲學硏究”, 조요환 외. 서울: 종로서적.

소광희 외(1955). 고전 형이상학의 전개. 서울: 철학과 현실사.

양문흠(1984). 플라톤의 後期 存在論 硏究. “哲學硏究”, 19, 105-145.

양문흠(1995). 실재하는 것에 관한 아리스토텔레스의 물음. “고전 형이상학의 전개”, 김효명(편). 서울: 철학과현실사.

양호영(2000). 아리스토텔레스에서 실체와 하나. 서울대 대학원 석사학위논문, 미간행

이재훈(1985). 플라톤 哲學硏究. 서울: 탑 출판사.

이창대(1976). 플라톤의 存在에 관한 分析的 考察. “哲學硏究”, 11, 25-46..

조요한 외(1988). 希臘哲學硏究. 서울: 종로서적.

조요한(1995). 아리스토텔레스의 哲學. 서울: 경문사.

조요환(1969). Aristoteles와 形而上學의 문제. “哲學硏究”, 4, 59-77.

최정식(1995). 플라톤의 기초존재론 抄. “고전 형이상학의 전개”, 김효명(편). 서울: 철학과현실사.

홍성대(1979). 플라톤의 소피스트 편 연구. 서울대 대학원 석사학위논문, 미간행.

Ackrill, J.L. (trans.) (1963). Aristotle's Categries and De Interpretatione (Oxford: Claerndon Press).

Aiken D. W., 1991. Essence and existence, transcendentalism and phenomenalism : aristotle's answers to the questions of ontology, The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

Alan Code, 1984. The aporematic approach to primary being in metaphysics Z, Canadian Journal of Philosophy Supplemetary Vol. X; In Classical Philosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter),ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 305-324.

Albritten R., 1957. Forms of particular substance in aristotle's Metaphysics, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 153-162.

Allaire E., Existence, independence, and universals, 485-496, [논문 XIV, 247b-253a]

Allen D. J., 1960. Aristotle and parmenides, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 133-144.

Allen, R.E. (1970). Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms (London: Routledge & Kega Paul).

Annas J., 1974. Forms and first principle, Phronesis VOL. XIX, 257-283. [IV, 61b-74b].

Apelt. O. (1891). Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie (Leipzig: Druck und Verlag von B.G.Teubner).

Aubenque P. (1962). Le Probléme de L'Être chez Aristote (Paris: Presse Universitaires de France).

Bach Emmon., 1967. Have and be in englisch syntax., Language: Journal of the Linguistics society of America, Vol. 43-NO. 1, 462-485. [V, 48-71].

Barber R. L., 1953, Being and possibility: A Reply, The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 4, 605-616. [논문 XXVI, 449b-616a]

Barnes K. T., 1977. Aristotle on identity and its problems, Phronesis Vol. XXII-NO. 1, 48-62. [IV,246a-253a].

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Posterior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Barnes J. (Princeton University Press). pp.114-166.

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Prior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Jenkinson (Princeton University Press). pp.39-113.

Bayer G. (1995). Definition through demonstration: the two types of syllogismus in posterior analytics II. 8, Phronesis Vol. XL, No. 3, pp. 241-264. [논문집 XXIX, 239]

Bayer G. (1997). The what-is-x? question in the posterior analysis, Ancient Philosophy 17, : Mathesis Publications. pp.317-334.

Beaver A. F., 1988, Motion, mobility, and method in Aristotle's Physics : Comments on Physics 2. 1. 192b20-24, The Review of Metaphysics Vol. XLII, No. 2, 357-374. [논문 XXVII, 271b-280a]

Beierwaltes W. (1980). Identität und Differernz (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Beierwaltes W., 1978. Nicht-sein i s t: idintät und differenz als elemente plationischer dialektik, In Identität und Differena, hrsg. Beierwaltes W., Frnakfrut am Main: Vittorion Klosterrmann, 9-23.

Berger F. R. (1965). Rest and Motion in the Sophist, Phronesis VOL. X-NO. 1, 70-77. [I, 449-456].
Berti E., 1996, "Der Begirff der Wirklichkeit in der Metaphysik (Θ 6-9 u. a.).", In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 289-311.

Bluck, R. S. (1975). Plato's Sophist ed. by Neal G. C. (Oxford: Manchester University Press).

Bolton R., 1976, Essentialism and semantic theory in aristotle, The Philosophical Review, LXXXV, 514-544. [논문 XVI, 187a-202a]

Bonevac D.A. (1982). Reduction in the Abstract Sciences. (Indianapolis: Regeview Publishing Company).

Bonitz H. (1961). Index Aristotelicus, Aristotelis Opera Volumen Quintum (ed.) Academia Regia Borussica (Berlin: Walter de Gruyter & Co.).

Bonitz, H. (1886). Platonische Studien (Berlin).

Bonitz, H. (1960). Aristotelis Metaphysica Commentarius, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Aristotelis Metaphysica Volumen II, Bonn 1849 (Hildesheim: Gerog Olms Verlagsbuchhandlung).

Bonitz, H. (übers.) (1994). Aristoteles Metaphysik, hrsg. von Wellmann (rowohlts enzyklopädie).

Bormann, K. (1971). Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten (Hamburg: Felic Meiner Verlag).

Bostock, D. (1995). Aristotle Metahysics books Z and H (Oxford: Clarendon Press).

Brandwood L. (1976). A world Indes to Plato (Leeds: W.S.Maney & son Limited).

Brenner W.H. (1993). Logic and Philosophy. (Notredame and London: University of Notredam Press).

Brentano F. (1986). Über Aristoteles, Herausgegeben von Rolf George (Hamburg: Felix Meiner Verlag).

Brinkmann, K. (1979). Aritoteles' Allgemeine und Spezielle Metaphysik (Berlin: Walter de Gruyter).

Buchheim T., 1996, Genesis und substantielles Sein. Die analytik des werdens in Z 7-9, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 105-132.

Burger R., 1987, Is each thing the same as its essence?: On metaphsics Z. 6-11, The Review of Metaphysics Vol. XLI, No. 1, 53-76. [논문 XXVII, 179b-191a]

Burnyet, M. (2001). A Map of Metaphysic Zeta (Pittsburgh: Mathesis Publications).

Byrne P.H. (1997). Analysis and Science in Aristotle. (New York: State University of New York Press).

Campbell R.L. (1973). Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and english notes (Oxford: the Clarendon Press).

Chakrabarti, K.K. (1995). Definition and Induction(Honoluu: University of Hawai 'i press).

Charles D. and Lennon K. (ed.) (1998). Reduction, Explanation, and Realism. (Oxford: Clarendon Press).

Chen Chung-Hwan, 1957. Aristotle's concept of primary substance in Books Z and H of the metaphysics, Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Chen Chung-Hwan, 1957. Aristotle's concept of primary substance in books Z and H of the metaphysics, Phronesis Vol. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Chen Chung-Hwan, 1975. Aristotle's analysis of change and plato's Theory of Transcendent Ideas.", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 129-145. [IV, 291b-299b].

Cherniss H. (1962). Aristotle's Criticism of Plato and The Academy(Newyork: Russel & Russell · INC) pp.1-82(Diaeresis, Definition, and Demonstration).

Code A. D., 1993. Vlastos on a metaphyical paradox, In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Edmonton: Academic Printing & Publishing, 85-98.

Cohen S. M., 1978, Essentialism in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXI, No. 3, 387-405. [논문 XXVII, 219b-228b]

Cohen S., 1984, Aristotle's doctrine of the material substance, The Philosophical Review, Vol. XCIII, No. 2, 171-194. [논문 XXVI 226b-238a]

Cohen S., 1984. Aristotle's doctrine of the material substrate, The Philosophical Review, XCIII-NO. 2, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle: Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 95-118.

Cooke, H.P. (treans.) (1949). Aristotle the Organon I: The Categories On Interpretation (Cambridge).

Cornford, F. M. (1979). Plato's Theory of Knowledge (London: Routledge & Kegan Paul).

Cornford, F. M., (trans.) (1979). Plato's Theory of Knowledge, (London and Henley: Routledge & Kegan Paul.)

Cousin D. R., 1933, Aristotle's doctrine of substance (I), Mind, Vol. XLII, 317-337, [논문 XXVI, 115b-124b]

Cousin D. R., 1935, Aristotle's doctrine of substance (II), Mind, Vol. XLIV, 167-185, [논문 XXVI, 104a-112b]

Crombie, I.M. (1979). An Examination of Plato's Doctrines II. Plato on Knowlegde and Reality Fourth impression with corrections (London and Henley: Routledge & Kegan Paul).

Crombie, I.M. (1994). Socratic Definition. In Plato's Meno, ed. by Jane M. Day (London and Newyork: Routledge), pp.172-207.

Dancy R. M., 1983. Aristotle and existence, Synthese 54, 409-442; In The Logic of Being: Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel Publishing Company, 1986, 49-80. [IX, 139a-155a].

Dancy R., 1975, On some of aristotle's first thoughts about substance, The Philosophical Review, 19757, 338-373. [논문 XXVI, 50a-67b]

Dancy R., 1978. On some of aristotle's second thoughts about substaces: matter, The Philosophical Review, LXXXVII-NO. 3, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 52-93.

De Rijk, L.M. (2002). Aristotle: Semantics and Ontology vols 2 (Brill: Tuta sub Aegide Pallas).

De Vogel C. J., 1960. The legend of the platonizing aristotle, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 248-25

De Vogel C. J., 1968. Arstotle's attitude to plato and the theory of Ides, According to the Topics.", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., Oxford: The Clarendon Press, , 91-102.

Demetra Sfendoni-Mentzou. (2002). Aristotle and Contemporary Science (Newyork: Peter Lang Publishing, Inc.).

Demoss D. and Devereux D. (1988). Essence, existence and nominal definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10, Phronesis VOL. 33, 133-154. [IV, 200a-211a].

Diels H. und Kranz W. (hrsg.) (1974). Parmenides: Die Fragmente Der Vorsokrtiker, Erster Band, der 19. (Berlin: Weidmann). ss. 217-246.

Diès, A. (1963). Définiton de l'Être et Nature des Idéés dans le sophiste de platon (Paris: Librairue Philosophique J. Vrin).

Dorter, K. (1994). Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman (Berkeley: University of Claifornia Press).

Driscoll J. A., 1981. EIDH in aristotle's earlier and later thories of substance, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T.,New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 273-303.

Driscoll J., 1979. The platonic ancestry of primary substance, Phronesis Vol. XXIV-NO. 3, 253-269. [IV, 213a-221b].

Dumoulin, B. (1986). Analyse Génetique de la métqphysique D'Aristote (Paris: Les Belles Lettres)

Décarie V. (1961). L'Objet de la Métaphysique selon Qristote (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin).

Düring, I. (1966). Aristoteles (Heidelberg: Carl Winter · Univergitätverlag).

Édouard des Places (1989). Lexique, Platon Oeuvers Complètes tome xiv (Paris: Les Belles Lettres).

Eigler, Gunther. (hrsg.) (1990). Platon Bd. 6 : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann. (bearb. von Peter Staudacher. Griech. Text von Auguste Diès., Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.)

Elders L., 1968. The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being, In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., Oxford: The Clarendon Press, 126-137.

Essler*, W.K. (1970). Wissenschaftstheorie 1: Definition und Reduktion.

Euclid. The Thirteen Gooks of The Eelements Vol. I, trans. by Thomas L. Heath(Newyork: Dover Publications, INC. 1956) pp.143-151(The Definitions).

Falcon A., (1966). Aristotle's rules of divison in the topics : The realationship between of genus and differentia in a divion, In Ancient Philosophy, Vol. 16, 377-387. [논문 XIV, 59b-64b].

Feibleman J. K., 1953, History of dyadic ontology, The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 3, 351-367. [논문 XXVI, 437b-446a]

Ferejohn M. T., 1980. Aristotle on focal meaning and the unity of science, Phronesis Vol. 25, NO. 1-2, 117-129. [IX, 117b-182a].

Ferejohn M.T. (1982). Definition and the two stages of aristotlian demonstration, The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No.2, pp.375-395. [논문집 XXVI]

Ficino. M., (1989). Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist, trans. by Michael J. B. Allen ( berkeley: University of California Press).

Fine G. (1983). Plato and aristotle on form and substance, Proceedings of the Cambridge Philological Society 209, pp. 23-47; In Plato's Metaphysics and Epistemology Vol 4, ed. Irwin T. Newyork & London: Garland Publishing, Inc. 1995, pp.235-259.

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetyt und erläutert von Wolfgang Detel Zweiter Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel Eerster Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Forster, E.S. and Tredennick, I. (trans.) (1966). Aristotle: Posterior Analytics and Topica (London: William Heinemann LTD).

Fowler, H.N. (trans.) (1952). Plato Vol. II: Theaetetus Sophist. (Cambridge: Harvard Univ. Press). pp.261-458.

Frede M. and Chales D. (2000), Aristotle's Metaphysics Lambda (Oxford: Clarendon Press).

Frede M. und Patzig G. (1988). Aristoteles 'Metaphysick Z' Ⅰ·Ⅱ text, übersetzung und kommentar (München: Verlag C.H.Beck).

Frede M. und Patzig G. (trans.) (1988). Arstotels 'Metaphysica Z': Einleitung, Text und Überserzung Erster Band (München: Verlag C.H.Beck).

Frede M., 1987. Categories in aristotle., In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Oxford: Clarendon Press, 29-48.

Frede M., 1987. Substance in aristotle's metaphysics, In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Oxford: Clarendon Press, 72-80.

Frede M., 1987. The unity of general and special metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics.", In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 81-95.

Frede, M. (1967). Prädikation und Existenzaussage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Friedländer, P. (1964). Platon I · II · III, Dritte verbesserte Auflage (Berlin: Waler de Gruyter).

Friedrich G. (ed.) (1971). Theological Dictonary of the New Testament vols 9 (Michigan: WM. G. EErdmans Publishing Company).

Furth M., 1978. Transtemporial Stability in Aristotelean Substance, In ClassicalPhilosophy, Vol. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 28-50.

Furth, M. (1988). Substance, Form and Psyche: an Aristotlean metaphysics (Cambridge: Cambridge University Press)

Gauss, H. (1961). Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Plato III/I, (Berlin: Verlag Herbert Lang & Cie). ss.183-232.

Gentzler J. (1998). Method in Ancient Philosophy (Oxford: Clarendon Press).

Gerson L. P. (1986). A distintion in plato's sophist, The Modern Schoolman 63, 251-66; In Plato : Critical Assessments, Vol.4, ed. Smith N. D., London and New York: Routledge, 1998, 125-141.

Gill M. L., 1996, "Metaphysics H 1-5 on perceptible substances.", In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 209-228.

Gill, M.L. (1989). Aristotle on Substance: The Paradox of Unity (Princeton: Princeton University Press).

Gorski*, D.P. (1967). Über die Arten der Defintion und ihre Bedeutung in der Wiss. Stud. zur Logik der wiss. Erkenntnes(Moskau 1964, dtsch. 1967) 361-433.

Gosling, J.C.B. (1973). Being and definition In Plato(London and Boston: Routledge & Kegan Paul) pp. 176-197.

Granger H. (1984). Aristotle on genus and differentia, In Aristotle Critical Assessments II, ed. Gerson L.P., London and New York: Routledge, 1999, pp.254-277.

Grice P., 1988. Aristotle on the multiplicity of being, Pacific Philosophilosophical Quarterly 69, 175-200; In Classical Philosophy,VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New

york & London: Grand publishing Inc, 1995, 1-26.

Guthrie W.K.C. (1978). A History of Greek Philosophy vols 6 (Cambridge: Cambridge University Press).

Gómez-Lobo A. (1977). Plato's description of dialectic in the Sophist 253d1-e2, Phronesis Vol. XXII-No. 1, 29-47. [I, 204-222].

Gómez-Lobo A., 1977, Arstotle's hypotheses and the euclidean postulates, The Review of Metaphysics Vol. XXX, No. 3, 430-439. [논문 XXVII, 208a-212~1b

Gómez-Lobo A., 1980. The so called question of existence in aristotle, An. Post. 2. 1-2, The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93-111].

Halper E.C. (1989). One and Many in Aristotle's Metaphysics the Central Books (Ohio State University Press: Columbus).

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Euthyphro, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Statesman, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Hamlyn D.W. (1976). Aristotelian epagoge, Phronesis Vol. XX1, Assen: VanGorcum, pp.167-184.

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (I), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 2, 308-332 [논문 XXVI, 70a-81a]

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (II), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 483-501 [논문 XXVI, 84a-93b]

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (III), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 698-713 [논문 XXVI, 94a-101b]

Hartman E., 1976, Aristotle on the identiy of substance and essence, The Philosophical Review, LXXXV, 545-561. [논문 XVII, 202b-210b]

Hartmann N. (1965). Platos Logik des Seins (Berlin: Walter de Gruyter & CO.).

Heidegger M. (1981). Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, Gesamtausgabe band 33, (Frankfurt: Vittorio Klostermann).
Heidegger, M. (1992). Gegamtausgabe band 19 Platon: Sohistes Vorlesungen 1919-1944 (Göttingen: Vittorio Klostermann).

Heinaman R. Frede and Patzig On Definition in Metaphysics Z.10 and 11 [논문집 XXIX 298]

Hintikka J., 1986. The varieties of being in aritotle, In The Logic of Being: Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel Publishing Company, , 81-114. [IX, 155b-114a].

Hoyningen-Huene P. (1989). Reductionism and Systems Theory un the life Sciences. (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers).

Hölscher, (hrsg. u. übers.) (1969). Parmenides: Vom Wesen des Seienden (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).

Hudlicky M. (1986). Reduction in Organic Chemistry. (Newyork: Ellis Horwood Limited).

Irwin T. H., 1977. Aristotle's discovery of metaphysics, The review of metaphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Irwin T. H., 1981, Homonymy in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 3, 523-544. [논문 XXVII, 166b-177a]

Jaeger, W. (1961). Aristotle: Fundamentals of the History of His Development second edtion trans. by Richard Robinson (Oxford University Press).

Johnson P. A. (1978). Keyt on ἕτερον in the Sophist, Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 151-157. [I, 302-308].

Jones B., 1974, Aristotle's introduction of matter, The Philosophical Review, 1974년, 474-500. [논문 XXVII, 212a-224b]

Kahn C. H., 1966, The greek verb 'to be' and the concept of being, in Foundation of Language 2, 1966, pp.245-265 : 책90 pp.157-177.

Kahn C. H., 1973. Linguistics relativism and the greek project of ontology, In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Delhi: Sri Satguru Publications, , 31-44.

Kahn C. H., 1973. On the accent of ἐστί and its position in the sentence, In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Dordercht-Holland/Boston: Reidel Publishing Company, 420-434.

Kahn C. H., 1973. On the theory of the verb 'to be', In Logic and Ontology, ed. Munitz M. K., New York: New York University Press, 1-20.

Kahn C. H., 1973. The nominalized forms of the verb : τό ὄν and οὐσία, In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Dordercht-Holland/Boston: Reidel Publishing Company, 453-462.

Kahn C. H., 1981. Some philosophical uses of 'to be' in plato, Phronesis Vol. XXVI-NO. 2, 105-407.

[I, 378-134]. [I, 458-460 : Review]

Karl-Heinz Volkmann-Schluck. (1979). Die Metaphysik des Aristoteles (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Ketchum R. J. (1978). Participation and predication in the sophist 251-260, Phronesis Vol. XXIII-NO. 1, pp.42-61. [I, 237-255].

Kirk G.S. & Raven J.E. (1966). The Presocratic Philosophers (Cambridge: The University Press). pp. 263-287.

Kirwan, C. (1993). Aristotle Metaphysics books Γ, Δ, and E (Oxford: Clarendon Press).

Klein, J. (1977). Plato's Trilogy (London: The University of Chicago Press).

Klubert G. P., 1957, The problem of the analogy of being, The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 553-579. [논문 XXVI, 456b-469b]

Kneale W. and Kneale M. (1978). The Development of Logic, with corrections (Oxford: Clarendon Press). pp.77-81.

Kostman J. R. (1973). False Logos and Not-Being in Plato's Sophist, In Patterns in Plato's Thought, ed. J. Moravcsik, Dordrecht-Holland/Boston: M. E., D. Reidel Publishing Company[I, 163-183].

Krämer H.J. (1959). Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Heidelberg: Carl Winter · Universitätsverlag).

Lacey A. R., 1965. οὐσία and form in aristotle, Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Lacey A. R., 1965. οὐσία and form in aristotle, Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Lang H. S., 1981, Aristotle's immaterial mover and the problem of location in physics VIII, The Review of Metaphysics Vol. XXXV, 198112, 321-335. [논 문 XXVII, 310b-317b]

Larkin S.M.T. (1971). Language in The Philosophy of Aristotle (Paris · The Hague: Mouton).

Laycok H., 1972, Some question of ontology, The Philosophical Review, 3-42. [논문 XXVI, 502b-522a]

Lenz W. (1998). The Problem of Motion in the Sophist, Aperion, Vol. XXXI, No. 4, 89-108.

Leo Elders S.V.D. (1960). Aristotle's Theory of The One (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Leo Elders, S.V.D. (1960). Aristotle's Theory of The One a Commentary on Book X of the

Metaphyscis (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Leszl, W. (1970). Logic and Metaphysics in Aristotle (Padova: Editrice Antenore).

Lewis F. K., 1982. Accidental Sameness in Aristotle, Philosophica Studies 42, In Classical Philosophy, VII(Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 157-192..

Lindbeck G., 1957, Philosophy and existenz in early christianity, The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 428-440. [논문 XXVI, 410a-417]

Loux M. J., 1979, Form, species and predication in metaphysics Z, H, and Θ, Mind, Vol, 1-23. [논문 XXVI, 145b-156b]

Loux, M.J. (1991). Primary Ousia: An Essay and Aristotle's Metaphysics Z and H (Ithaca and London: Cornell University Press).

Lukasiewicz J., 1971, On the principle of contradiction in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXIV, No. 3, 485-509. [논문 XXVI, 240b-252b]

Lukasiewicz, J. (1998). Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic second edition enlarged (Oxford: The Clarendon Press). pp.111-120.

Mackinnen D. M., 1965. Aristotle's conception of substance, In New Essays on Plato and Aristotle., ed. Bambrough R., London: Routledge & Kegan Paul, 97-119. [IV, 185a-196b].

Malcolm J. (1967). Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist, Phronesis Vol. 12, 130-146. [I, 332-348].

Manley T., 1953, On aristotle's square of oppostion, The Philosophical Review, Vol. LXII, 251-265. [논문 XXVI, 380b-387b]

Mansfeld, J. (1964). Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Marx, W. (1972). Einführung in Aristotelesä Theorie vom Seinden (Freiburg: Verlag Rombach).

Matthen M., 1983. Greek ontology and the 'is' of truth, Phronesis Vol. 28-NO. 2, 113-135. [I, 409-135].

Matthews, G. (1972). Plato's Epistemology and related logical Problems (London: Faber & Faber).

Mcdowell J. (1982). Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist, Language and Logos, Cambridge University Press, pp.115-34; In Classical Philosophy ed. by T. Irwin, Vol. IV, 1995, 283-302.

McKirahan R., 1995. Aristotle's metaphysics from the perpective of the posterior analytics, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, Lanham/Newyork/London: University Press of America, 275-306..

Mei Tsu-Lin, 1961, Subject and predicate, a grammatical preliminary, The Philosophical Review, Vol. LXX, 153-175. [논문 XXVI, 398b-409b]

Menne A., 1982, Concerning the logical analysis of 'existence', The Monist, Vol. 65, No 4, 415-419. [논문 XXVI, 169a-171b]

Mesch W., 1996, Die teile der definition (Z 10-11), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 135-256.

Meyer S.S. (1992). Aristotle, teleology, and reduction, In Classical Philosophy ed. Irwin T. New york & London: Garland Publishing, 1995. pp.81-115.

Miller B., 1986, Exist and existence, The Review of Metaphysics Vol. XL, No. 2, 237-270. [논문 XXVII, 341b-34ba]

Montet D. (1990). Les traits de l'étre: Essai sur l'ontologie platonicienne (Grenoble: Jérôme Millon)

Moravcsik J. (1992). Platonism in the philosophy of mathematics and general ontology, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Oxford & Cambridge: Blackwell, 253-290.

Moravcsik J. (1992). The eleatic-proof theory of forms of the sophist, In Plato and Platonism. Oxford UK & Cambridge: Blackwell, pp.168-212.

Moravcsik J. (1992). The ontology of order reconsidered: the divisions and the philebus, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Oxford UK & Cambridge: Blackwell,, 213-249.

Moravcsik, J.M.E. (ed.) (1973). Patterns in Plato's Thought (Boston: D.Reidel Publishing Company).

Morrison D., 1996, Substance as cause (Z 17), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 193-208.

Morrison D., The place of unity in aristotle's metaphysical project, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London: Press of America, 1933, 131-156.

Moutafakis N. J., 1982, Aristotle's metaphysics (book lambda) and the logic of events,", The Monist, Vol. 65, No. 4, 420-536. [논문 XXVI, 172a-179a]

Munitz M.K. (ed.) (1973). Logic and Ontology (New York: New York University Press).

Nakhnikian G. and Salmon W. C., 1957, 'Exist' as Predicate, The Philosophical Review, 1957 10,

535-542. [논문 XXVI, 496b-500a]

Nehamas A. (1989). Epostēmē and logos in plato's later thought, In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 267-292.

Nicholas R., 1959, On the logic of existence and denotation, The Philosophical Review, Vol. LXVIII, 157-180. [논리 XXVI, 525b-537a]

O'brien D. (1995). Le Non-Être: Deux Érudes sur le Sophiste de Platon (Sankt Augustin: Academia-Verlag).

O'Brien D., 1995. Aristotle's theory of movement, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, Lanham/Newyork/London: University Press of America, 47-100.

Ohler, K. (1986). Aristotles Kategorien (Berlin: Akademie-Verlag).

Owen G. E. L. (lecture) (1967). Plato on Not-Being, In Plato I: Metaphysics and Epistemology, ed. G. Vlastos (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1970, repr. University of Notre Dame Press, 1978), pp.223-67; In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork: Cornell University press, 1992, pp.104-137.

Owen G. E. L., (1986). Aristotle on the snares of ontology, In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 259-278.

Owen G. E. L., 1960. Logic and metaphysics in some earlier work of aristotle, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 163-190.

Owen G.E.L. (1986). Logic, Science, and Dialectic (Ihtaca and Newyork: Cornell University Press).

Owen G.E.L. and Düring I. (ed.) (1960). Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag).

Owens J., 1960, Aristotle on categories, The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 73-90. [논문 XIV, 105b-114a]

Owens J., 1973. Being in early western tradition, In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Delhi: Sri Satguru Publications, 17-30.

Owens J., 1973. The Content of existence, In Logic and Ontology, ed. Munitz M. K., New York: New York University Press, 21-35.

Owens, J. (1963). The Doctrine of Being in the Aristotelia Metaphysics Second edition revised (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies).

Page C., 1985, Predicating forms of matter in aristotle's metaphysics, The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 1, 57-82. [논문 XXVII, 193b-206a]

Palmer J.A. (1999). Plato's Reception of Parmenides (Oxford: Clarendon Press).

Peck A. L., 1962. Plato's Sophist : the συμπλοκή τῶν εἰδῶν, Phronesis Vol. 7, 46-66. [I, 257-276].

Pelletier, F.J. (1990). Parmenides, Plato, and the Semantics of Not-being (Chicago and London: the University of Chicago Press).

Peters F.E. (1967). Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon (New York: New York University Press).

Rapp C., 1996, 'Kein allgemeines ist substanz' (Z 13, 14-16), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 157-192.

Rapp C., 1996, Substanz als vorrangig seindes (Z 1), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 27-40. [책 44-1]

Rapp, C. (hrgs.) (1996). Metaphysik Die Substanzbücher(Z, H, Θ) (Berlin: Akademie Verlag).

Reale, G. (1980). The concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle Edited and translated by John R. Catan (Albany: State University of New York Press).

Ricoeur, P. (1968). Platon et Aristote: Etre, Essence et Substrance chez Platon et Aristote, Cours profeesé à l'Université de Strasbourge en 1953-1954 (Paris: Centre de Documnetation Universitaire).

Ritter J. (hrsg.) (1961-2001). Historisches Wörterbuch der Philosophie bände 1-11 (Basel: Schwabe & Co Ag · Verlag).

Ritter J. und Gründer K. (hrsg.) (1992). Historisches Wörterbuch der Philosophie band 8 (Basel: Schwabe & Co Ag · Verlag). s.v. 'Reduction', ss.370-383.

Ritter, C. (1910). Neue Untersuchungen über Platon (Müchen: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung).

Roberts J. (1986). The problem about being in the sophist, History of Philosophy Quarterly 3, pp. 229-43; In Plato : Critical Assessments, Vol.4, ed. N. D. Smith, London and New York: Routledge, 1998, pp.142-157.

Robinson, R. (1953). Plato's earlier Dialectic(Oxford: The Clarendon Press) pp.49-60(Socratic Defintion).

Robinson, R. (1954). Definition(Oxford: The Clarendon Press).

Rosen, S. (1983). Plato's Sophist : The Drama of Original and Image, (New Haven and London:

Yale University Press).

Ross, W.D. (1923). Aristotle (London: Methuen & CO. LTD.).

Ross, W.D. (1953). Plato's Theory of Ideas (Oxford: The Clarendon Press).

Ross, W.D. (1981). Aristotle's Metaphysics vols 2: A Revised Text with Introduction and Commentary, (Oxford: The Clarendon Press).

Ross, W.D. (trans.) (1928). The works of Aristotle translated into English, Vol. VIII: Metaphysica (Oxford).

Rudebusch G. (1989). Plato's aporetic style, Southern Journal of Philosophy 27. pp.539-47; In Plato Critical Assessments I ed. Smith N.D. London and New York: Routledge, 1998, pp.349-356.

Sallis, J. (1996). Being and Logos : Reading the Platonic Dialogues, third edition, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).

Sayer K.M. (1969). Plato's Analytic Methode (Chicago and London: University of chicago Press).

Sayre K.M. (1983). Plato's late Ontology A riddle resolved (Pricseton and New Jersey: Priceton University Press).

Schipper E. W. (1964). The meaning of existence in Plato's Sophist, Phronesis Vol. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

Scodel, H.R. (1987). Diaeresis and Myth in Plato's Statesman (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Seligman, P. (1974). Being and Not-Being: An introduction to plato's sophist, (The Hague: Martinus nijhoff).

Sellars W., 1957. Substance and form in aristotle, In Classical Philosophy, VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 140-151.

Smart R. N., 1956, Being and the bible, The Review of Metaphysics Vol. IX, No. 4, 589-608. [논문 XXVII, 330b-

Smith J.A., 1921. Τόδε τι in Aristotle, In Classical Philosophy, Vol.VI (Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 51.

Smith, R. (1989). Aristotle: Prior Analytics translated, with introduction, notes, and commentary (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company).

Solmsen F., 1960. Platonic influences in the formation of Aristotle's physical system, In Aristotle

and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 213-235.

Sorabji R. (1980). Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory (Ithaca and Newyork: Cornell University Press).

Sprung M. (ed.) (1995). The Question of Being: East-West Perspectives (Delphi: Sri Satguru Publications).

Steinfath H., 1996, Die Einheit der definition und die einheit der substanz: Zum Verhältniss von Z 12 und H 6, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 229-252.

Stenzel J. (1931). Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, zweite erweiterte auflage (Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B.G.Teubner).

Theodorakopulos J. (1927). Platons Dialecktik des Seins (Tübingen: Verlag von K.C.B. Mohr).

Thomae Aquinatis (1950). Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Editio M.-R. Cathala (Romae: Marietti).

Thorp J. W., 1974. Aristotle's use of categories : An easing of the oddness in metaphysics D7, Phronesis VOL. XIX, 238-256. [IV, 52a-61a].

Tredennick, H. (trans.) (1947). Aristotle. The metaphysics 2vols with an English Translation. Books I-XIV. (London: Harvard University Press).

Trenaskis J.R. (1967). Division and its relation to dialetic and ontology in plato, Phronesis vol. XII, pp.118-129. [논문집 XXIX, 226].

Trevaskis J. R. (1966). The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato, Phronesis Vol. XI-No.2, 99-116. [I, 185-202].

Tugendhat, E. (1988). TI KATA TINOΣ (München/Freiburg: Verlag Karl Alber)

Upton T. V., 1983, Psychological and metaphysical dimemsions of non-contradiction in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 3, 591-606. [논문 XXVII, 230b-238a]

Upton T. V., 1985, Aristotle on hypothesis and the unhypothesized first principle, The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 2, 283-301. [논문 XXVII, 240b-249b]

Van Fraassen B. C. (1969). Logical structur in the plato's sophist, The Review of Metaphysics Vol. XXII, No. 3, pp. 482-498. [논문 XIV. 3b-21a].

Vanhoutte M. (1956). La Méthode Ontologique de Platon (Paris: Béatrice-Nauwelaerts).

Verdenius W.J. and Van Winden J.C.M. (eds.) (1990). Simplicius Commentare sur les Catégories (Leiden: Tuta sub Aegide Pallas).

Vlastos G. (1963). On plato's Oral Docrine: Review of Hans Joachim Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschischte der platonischen Ontologie[Heidelberg, 1959], 600pp. In Platonic Studies Princeton: Princeton University Press 1973, pp.379-398.

Vlastos G. (1973). An Ambiguity in the Sophist, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, , 270-322.

Vlastos G. (1973). Platonic Studies (Princeton: Princeton University Press).

Vlastos G., 1965. Degree of reality in plato, New Essays in Plato and Aristotle ed. Baumbrough R., London: Routledge & Kegan Paul Ltd; In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 1973, 58-75.

Vlastos G., 1966. A metaphysical paradox, Proceesing and Address of the Amer. Philos. Association 39, 5-19; In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 1973, 43-57.

Vlastos G., 1973. Plato on knowledge and reality, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 374-378..

Vlastos G., 1973. The 'two-level paradoxes' in aristotle.", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 323-334.

Waletzki W., 1979. "Plato's ideenlehre und dialektik im sophistes 253d.", Phronesis Vol. XXIV - No. 3, 241-252. [224-235].

Walton W., 1952, FR. Owens and the metaphysics of aristotle, The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 257-264. [논문 XXVII, 181b-185a]

Wedin M. V., 1996, Subjects and substance in metaphysics Z 3, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 41-74. [책 44-1]

Wedin, M.V. (2000). Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta (Oxford University Press).

Wehrl W. E., 1994, Metaphysics Z 3 : An announcement of 'metaphysical' inquiry, Mind, Vol. XXVII, No. 3, 191-224. [논문 XVI, 127b-224a]

Weidemann H., 1996, Zum begriff des τι ν ειναι und aum verständnis von Met. Z 4, 1029b22-1030a6, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 75-104.

Weindemann H. (1989). Aristotle on inferences from signs: Rhetoric I 2, 1357b1-25. Phronesis

XXXIV, No. 3, pp.343-351. [논문집 XXIX, 191].

White N. P., 1971. Arisototle on sameness and oneness, Philosophical Review 89, In Classical Philosophy, VII(Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy), ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc,135-155.

White N. P., 1972, Origins of aristotle's essentialism, The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 1, 57-85. [논문 XXVII, 212~1b-217b]

White N.P. (1976). Plato on Knowledge and Reality (Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company).

Witt, C. (1989). Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX (Ithaca and London: Cornell University Press).

Wittgenstein L. (1958). The Blue and Brown Books (New York: Basil Blackwell).

Woods M. J., 1975. Substance and essence in aristotle, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 209-222..

Yoshida R.M. (1997). Reduction in the Physical Sciences. (Dalhousie University Press).

Zeller, E. (1839). Platonische Studien (Tübingen: bei C.F.Osiander).

## bibliography 2(단행본과 논문)

### 2-1)text

Diels H. und Kranz W. (hrsg.) (1974), Die Fragmente Der Vorsokrtiker, Erster Band, der 19. (Berlin: Weidmann).

Burnet, I. (ed.) (1922). Ευθυφρων: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 2a-16a(pp.1-23).

Burnet, I. (ed.) (1922). Σωφιστης: Platonis Opera Vol. I (Oxford: Oxford University Press). 216a-268d(pp.357-442).

Burnet, I. (ed.) (1922). Πολιτκος: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 257a-311c(pp.443-442).

Bekkeri, Immanuel (1831). Καρηγοριαι: Aristoteles Graece, Volumen Prius. the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 1a-15b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 980a-1903b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). ΄Αναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα: Aristoteles Graece Volumen Prius the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 24a-100b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τοπικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 100a-164b.

### 2-1-1)번역

Hölscher, (hrsg. u. übers.) (1969). Parmenides: Vom Wesen des Seienden (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Euthyphro, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Eigler, Gunther. (hrsg.) (1990). Platon Bd. 6 : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann. (bearb. von Peter Staudacher. Griech. Text von Auguste Diès., Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.)

Fowler, H.N. (trans.) (1952). Plato Vol. II: Theaetetus Sophist. (Cambridge: Harvard Univ. Press). pp.261-458.

Cornford, F. M., (trans.) (1979). Plato's Theory of Knowledge, (London and Henley: Routledge & Kegan Paul.)

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Statesman, trans. by

Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Ackrill, J.L. (trans.) (1963). Aristotle's Categries and De Interpretatione (Oxford: Claerndon Press).

Ross, W.D. (trans.) (1928). The works of Aristotle translated into English, Vol. VIII: Metaphysica (Oxford).

Tredennick, H. (trans.) (1947). Aristotle. The metaphysics 2vols with an English Translation. Books I-XIV. (London: Harvard University Press).

Frede M. und Patzig G. (trans.) (1988). Arstotels 'Metaphysica Z': Einleitung, Text und Überserzung Erster Band (München: Verlag C.H.Beck).

Cooke, H.P. (treans.) (1949). Aristotle the Organon I: The Categories On Interpretation (Cambridge).

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Prior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Jenkinson (Princeton University Press). pp.39-113.

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Posterior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Barnes J. (Princeton University Press). pp.114-166.

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel Eerster Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Forster, E.S. and Tredennick, I. (trans.) (1966). Aristotle: Posterior Analytics and Topica (London: William Heinemann LTD).

### 2-2)Context

#### 2-2-1)단행 본

박홍규(1995). 박홍규전집1: 희랍 철학 논고. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(1995). 박홍규전집2: 형이상학 강의1. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(2004). 박홍규전집3:형이상학 강의2. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(2004). 박홍규전집4: 플라톤 후기 철학 강의. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

조요한(1995). 아리스토텔레스의 哲學. 서울: 경문사.

조요한 외(1988). 希臘哲學硏究. 서울: 종로서적.

김완수(1999). 플라톤 철학의 재음미. 서울: 서강대학교 출판부.

김완수 외(2002). 서양 고·중세 철학과 그 유규한 문제들. 서울: 철학과 현실사.

박종현(1982). 희랍 사상의 이해. 서울: 종로서적

박종현(2001). 헬레스 사상의 심층. 서울: 서광사.

김내균(1996). 소크라테스 이전의 그리스 철학. 서울: (주)교보문고.

김태경(2000). 플라톤의 후기 인식론. 서울: 성균관대학교 출판부.

Ackrill, J.L. (trans.) (1963). Aristotle's Categries and De Interpretatione (Oxford: Claerndon Press).

Allen, R.E. (1970). Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms (London: Routledge & Kega Paul).

Apelt. O. (1891). Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie (Leipzig: Druck und Verlag von B.G.Teubner).

Aubenque P. (1962). Le Probléme de L'Étre chez Aristote (Paris: Presse Universitaires de France).

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Posterior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Barnes J. (Princeton University Press). pp.114-166.

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Prior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Jenkinson (Princeton University Press). pp.39-113.

Beierwaltes W. (1980). Identität und Differernz (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Bekkeri, Immanuel (1831). Καρηγοριαι: Aristoteles Graece, Volumen Prius. the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 1a-15b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). 'Αναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα: Aristoteles Graece Volumen Prius the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 24a-100b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 980a-1903b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τοπικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 100a-164b.

Bekkeri, Immanuel (ed.)(1831). Τα Μετα τα Φυσικα: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 980a-1903b.

Bluck, R. S. (1975). Plato's Sophist ed. by Neal G. C. (Oxford: Manchester University Press).

Bonevac D.A. (1982). Reduction in the Abstract Sciences. (Indianapolis: Regeview Publishing Company).

Bonitz H. (1961). Index Aristotelicus, Aristotelis Opera Volumen Quintum (ed.) Academia Regia Borussica (Berlin: Walter de Gruyter & Co.).

Bonitz, H. (1886). Platonische Studien (Berlin).

Bonitz, H. (1960). Aristotelis Metaphysica Commentarius, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Aristotelis Metaphysica Volumen II, Bonn 1849 (Hildesheim: Gerog Olms Verlagsbuchhandlung).

Bonitz, H. (übers.) (1994). Aristoteles Metaphysik, hrsg. von Wellmann (rowohlts enzyklopädie).

Bormann, K. (1971). Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten (Hamburg: Felic Meiner Verlag).

Bostock, D. (1995). Aristotle Metahysics books Z and H (Oxford: Clarendon Press).

Brandwood L. (1976). A world Indes to Plato (Leeds: W.S.Maney & son Limited).

Brenner W.H. (1993). Logic and Philosophy. (Notredame and London: University of Notredam Press).

Brentano F. (1986). Über Aristoteles, Herausgegeben von Rolf George (Hamburg: Felix Meiner Verlag).

Brinkmann, K. (1979). Aritoteles' Allgemeine und Spezielle Metaphysik (Berlin: Walter de Gruyter).

Burnet, I. (ed.) (1922). Ευθυφρων: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 2a-16a(pp.1-23).

Burnet, I. (ed.) (1922). Πολιτκος: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 257a-311c(pp.443-442).

Burnet, I. (ed.) (1922). Σωφιστης: Platonis Opera Vol. I (Oxford: Oxford University Press). 216a-268d(pp.357-442).

Burnyet, M. (2001). A Map of Metaphysic Zeta (Pittsburgh: Mathesis Publications).

Byrne P.H. (1997). Analysis and Science in Aristotle. (New York: State University of New York Press).

Charles D. and Lennon K. (ed.) (1998). Reduction, Explanation, and Realism. (Oxford: Clarendon Press).

Campbell R.L. (1973). Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and english notes (Oxford: the Clarendon Press).

Chakrabarti, K.K. (1995). Definition and Induction(Honoluu: University of Hawai 'i press).

Cherniss H. (1962). Aristotle's Criticism of Plato and The Academy(Newyork: Russel & Russell · INC) pp.1-82(Diaeresis, Definition, and Demonstration).

Cooke, H.P. (treans.) (1949). Aristotle the Organon I: The Categories On Interpretation (Cambridge).

Cornford, F. M. (1979). Plato's Theory of Knowledge (London: Routledge & Kegan Paul).

Cornford, F. M., (trans.) (1979). Plato's Theory of Knowledge, (London and Henley: Routledge & Kegan Paul.)

Crombie, I.M. (1979). An Examination of Plato's Doctrines II. Plato on Knowlegde and Reality Fourth impression with corrections (London and Henley: Routledge & Kegan Paul).

Crombie, I.M. (1994). Socratic Definition. In Plato's Meno, ed. by Jane M. Day (London and Newyork: Routledge), pp.172-207.

De Rijk, L.M. (2002). Aristotle: Semantics and Ontology vols 2 (Brill: Tuta sub Aegide Pallas).

Demetra Sfendoni-Mentzou. (2002). Aristotle and Contemporary Science (Newyork: Peter Lang Publishing, Inc.).

Diels H. und Kranz W. (hrsg.) (1974). Parmenides: Die Fragmente Der Vorsokrtiker, Erster Band, der 19. (Berlin: Weidmann). ss. 217-246.

Diès, A. (1963). Définiton de l'Être et Nature des Idéés dans le sophiste de platon (Paris: Librairue Philosophique J. Vrin).

Dorter, K. (1994). Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman (Berkeley: University of Claifornia Press).

Dumoulin, B. (1986). Analyse Génetique de la métqphysique D'Aristote (Paris: Les Belles Lettres)

Décarie V. (1961). L'Objet de la Métaphysique selon Qristote (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin).

Düring, I. (1966). Aristoteles (Heidelberg: Carl Winter · Univergitätverlag).

Édouard des Places (1989). Lexique, Platon Oeuvers Complètes tome xiv (Paris: Les Belles Lettres).

Eigler, Gunther. (hrsg.) (1990). Platon Bd. 6 : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann. (bearb. von Peter Staudacher. Griech. Text von Auguste Diès., Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.)

Essler*, W.K. (1970). Wissenschaftstheorie 1: Definition und Reduktion.

Euclid. The Thirteen Gooks of The Eelements Vol. I, trans. by Thomas L. Heath(Newyork: Dover Publications, INC. 1956) pp.143-151(The Definitions).

Ficino. M., (1989). Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist, trans. by Michael J. B. Allen ( berkeley: University of California Press).

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetyt und erläutert von Wolfgang Detel Zweiter Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel Eerster Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Forster, E.S. and Tredennick, I. (trans.) (1966). Aristotle: Posterior Analytics and Topica (London: William Heinemann LTD).

Fowler, H.N. (trans.) (1952). Plato Vol. II: Theaetetus Sophist. (Cambridge: Harvard Univ. Press). pp.261-458.

Frede M. and Chales D. (2000), Aristotle's Metaphysics Lambda (Oxford: Clarendon Press).

Frede M. und Patzig G. (1988). Aristoteles 'Metaphysick Z' Ⅰ·Ⅱ text, übersetzung und kommentar (München: Verlag C.H.Beck).

Frede M. und Patzig G. (trans.) (1988). Arstotels 'Metaphysica Z': Einleitung, Text und Überserzung Erster Band (München: Verlag C.H.Beck).

Frede, M. (1967). Prädikation und Existenzaussage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Friedländer, P. (1964). Platon Ⅰ·Ⅱ·Ⅲ, Dritte verbesserte Auflage (Berlin: Waler de Gruyter).

Friedrich G. (ed.) (1971). Theological Dictonary of the New Testament vols 9 (Michigan: WM. G. EErdmans Publishing Company).

Furth, M. (1988). Substance, Form and Psyche: an Aristotlean metaphysics (Cambridge: Cambridge University Press)

Gauss, H. (1961). Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Plato Ⅲ/I, (Berlin: Verlag Herbert Lang & Cie). ss.183-232.

Gentzler J. (1998). Method in Ancient Philosophy (Oxford: Clarendon Press).

Gill, M.L. (1989). Aristotle on Substance: The Paradox of Unity (Princeton: Princeton University Press).

Gorski*, D.P. (1967). Über die Arten der Defintion und ihre Bedeutung in der Wiss. Stud. zur Logik der wiss. Erkenntnes(Moskau 1964, dtsch. 1967) 361-433.

Guthrie W.K.C. (1978). A History of Greek Philosophy vols 6 (Cambridge: Cambridge University Press).

Halper E.C. (1989). One and Many in Aristotle's Metaphysics the Central Books (Ohio State University Press: Columbus).

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Euthyphro, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Statesman, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Hartmann N. (1965). Platos Logik des Seins (Berlin: Walter de Gruyter & CO.).

Heidegger M. (1981). Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, Gesamtausgabe band 33, (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Heidegger, M. (1992). Gegamtausgabe band 19 Platon: Sohistes Vorlesungen 1919-1944 (Göttingen: Vittorio Klostermann).

Hoyningen-Huene P. (1989). Reductionism and Systems Theory un the life Sciences. (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers).

Hölscher, (hrsg. u. übers.) (1969). Parmenides: Vom Wesen des Seienden (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).

Hudlicky M. (1986). Reduction in Organic Chemistry. (Newyork: Ellis Horwood Limited).

Jaeger, W. (1961). Aristotle: Fundamentals of the History of His Development second edtion trans. by Richard Robinson (Oxford University Press).

Karl-Heinz Volkmann-Schluck. (1979). Die Metaphysik des Aristoteles (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Kirk G.S. & Raven J.E. (1966). The Presocratic Philosophers (Cambridge: The University Press). pp. 263-287.

Kirwan, C. (1993). Aristotle Metaphysics books Γ, Δ, and E (Oxford: Clarendon Press).

Klein, J. (1977). Plato's Trilogy (London: The University of Chicago Press).

Kneale W. and Kneale M. (1978). The Development of Logic, with corrections (Oxford: Clarendon Press). pp.77-81.

Krämer H.J. (1959). Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der

platonischen Ontologie (Heidelberg: Carl Winter · Universitätsverlag).

Larkin S.M.T. (1971). Language in The Philosophy of Aristotle (Paris · The Hague: Mouton).

Leo Elders S.V.D. (1960). Aristotle's Theory of The One (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Leo Elders, S.V.D. (1960). Aristotle's Theory of The One a Commentary on Book X of the Metaphyscis (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Leszl, W. (1970). Logic and Metaphysics in Aristotle (Padova: Editrice Antenore).

Loux, M.J. (1991). Primary Ousia: An Essay and Aristotle's Metaphysics Z and H (Ithaca and London: Cornell University Press).

Lukasiewicz, J. (1998). Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic second edition enlarged (Oxford: The Clarendon Press). pp.111-120.

Mansfeld, J. (1964). Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Marx, W. (1972). Einführung in Aristotelesä Theorie vom Seinden (Freiburg: Verlag Rombach).

Matthews, G. (1972). Plato's Epistemology and related logical Problems (London: Faber & Faber).

Montet D. (1990). Les traits de l'étre: Essai sur l'ontologie platonicienne (Grenoble: Jérôme Millon)

Moravcsik, J.M.E. (ed.) (1973). Patterns in Plato's Thought (Boston: D.Reidel Publishing Company).

Munitz M.K. (ed.) (1973). Logic and Ontology (New York: New York University Press).

O'brien D. (1995). Le Non-Être: Deux Érudes sur le Sophiste de Platon (Sankt Augustin: Academia-Verlag).

Ohler, K. (1986). Aristotles Kategorien (Berlin: Akademie-Verlag).

Owen G.E.L. (1986). Logic, Science, and Dialectic (Ihtaca and Newyork: Cornell University Press).

Owen G.E.L. and Düring I. (ed.) (1960). Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag).

Owens, J. (1963). The Doctrine of Being in the Aristotelia Metaphysics Second edition revised (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies).
Palmer J.A. (1999). Plato's Reception of Parmenides (Oxford: Clarendon Press).

Pelletier, F.J. (1990). Parmenides, Plato, and the Semantics of Not-being (Chicago and London: the

University of Chicago Press).

Peters F.E. (1967). Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon (New York: New York University Press).

Rapp, C. (hrgs.) (1996). Metaphysik Die Substanzbücher(Z, H, Θ) (Berlin: Akademie Verlag).

Reale, G. (1980). The concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle Edited and translated by John R. Catan (Albany: State University of New York Press).

Ricoeur, P. (1968). Platon et Aristote: Etre, Essence et Substrance chez Platon et Aristote, Cours profeesé à l'Université de Strasbourge en 1953-1954 (Paris: Centre de Documnetation Universitaire).

Ritter J. (hrsg.) (1961-2001). Historisches Wörterbuch der Philosophie bände 1-11 (Basel: Schwabe & Co Ag · Verlag).

Ritter J. und Gründer K. (hrsg.) (1992). Historisches Wörterbuch der Philosophie band 8 (Basel: Schwabe & Co Ag · Verlag). s.v. 'Reduction', ss.370-383.

Ritter, C. (1910). Neue Untersuchungen über Platon (Müchen: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung).

Robinson, R. (1953). Plato's earlier Dialectic(Oxford: The Clarendon Press) pp.49-60(Socratic Defintion).

Robinson, R. (1954). Definition(Oxford: The Clarendon Press).

Rosen, S. (1983). Plato's Sophist : The Drama of Original and Image, (New Haven and London: Yale University Press).

Ross, W.D. (1923). Aristotle (London: Methuen & CO. LTD.).

Ross, W.D. (1953). Plato's Theory of Ideas (Oxford: The Clarendon Press).

Ross, W.D. (1981). Aristotle's Metaphysics vols 2: A Revised Text with Introduction and Commentary, (Oxford: The Clarendon Press).

Ross, W.D. (trans.) (1928). The works of Aristotle translated into English, Vol. VIII: Metaphysica (Oxford).

Sallis, J. (1996). Being and Logos : Reading the Platonic Dialogues, third edition, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).

Sayer K.M. (1969). Plato's Analytic Methode (Chicago and London: University of chicago Press).

Sayre K.M. (1983). Plato's late Ontology A riddle resolved (Pricseton and New Jersey: Priceton

University Press).

Scodel, H.R. (1987). Diaeresis and Myth in Plato's Statesman (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Seligman, P. (1974). Being and Not-Being: An introduction to plato's sophist, (The Hague: Martinus nijhoff).

Smith, R. (1989). Aristotle: Prior Analytics translated, with introduction, notes, and commentary (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company).

Sorabji R. (1980). Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory (Ithaca and Newyork: Cornell University Press).

Sprung M. (ed.) (1995). The Question of Being: East-West Perspectives (Delphi: Sri Satguru Publications).

Stenzel J. (1931). Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, zweite erweiterte auflage (Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B.G.Teubner).

Theodorakopulos J. (1927). Platons Dialecktik des Seins (Tübingen: Verlag von K.C.B. Mohr).

Thomae Aquinatis (1950). Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Editio M.-R. Cathala (Romae: Marietti).

Tredennick, H. (trans.) (1947). Aristotle. The metaphysics 2vols with an English Translation. Books I-XIV. (London: Harvard University Press).

Tugendhat, E. (1988). TI KATA TINOΣ (München/Freiburg: Verlag Karl Alber)

Vanhoutte M. (1956). La Méthode Ontologique de Platon (Paris: Béatrice-Nauwelaerts).

Verdenius W.J. and Van Winden J.C.M. (eds.) (1990). Simplicius Commentare sur les Catégories (Leiden: Tuta sub Aegide Pallas).

Vlastos G. (1963). On plato's Oral Docrine: Review of Hans Joachim Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschischte der platonischen Ontologie[Heidelberg, 1959], 600pp. In Platonic Studies Princeton: Princeton University Press 1973, pp.379-398.

Vlastos G. (1973). Platonic Studies (Princeton: Princeton University Press).

Wedin, M.V. (2000). Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta (Oxford University Press).

White N.P. (1976). Plato on Knowledge and Reality (Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing

Company).

Witt, C. (1989). Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX (Ithaca and London: Cornell University Press).

Wittgenstein L. (1958). The Blue and Brown Books (New York: Basil Blackwell).

Yoshida R.M. (1997). Reduction in the Physical Sciences. (Dalhousie University Press).

Zeller, E. (1839). Platonische Studien (Tübingen: bei C.F.Osiander).

### 2-2-2)논문

박홍규 (1986) (강의). 인식과 존재 : 테아이테토스 편과 소피스트 편. “박홍규전집2: 형이상학 강의 1”, 서울: 민음사. 1995. 176-247쪽.

박홍규 (1987) (강의). 앎의 개념, “박홍규전집1: 형이상학 강의1”, <박홍규전집>간행위원회. 서울: 민음사, 1995, 300-348.

박홍규・이태수(1988). 아리스토텔레스에 있어서의 목적인과 운동인. “希臘哲學硏究”, 조요환 외. 서울: 종로서적.

조요환(1969). Aristoteles와 形而上學의 문제. “哲學硏究”, 4, 59-77.

김완수(1984). 플라톤 초기 대화편에 있어서의 Idea論. “哲學硏究”, 19, 81-103.

김완수(1988). 아리스토텔레스의 형이상학에 나타난 실체개념을 중심으로 본 형이상학의 제 문제. “希臘哲學硏究”, 조요환 외. 서울: 종로서적.

남경희(1984). 플라톤의 후기 존재론 연구. “哲學硏究”, 19, 105-145.

김남두(2002). 파르메니데스 편에 탐구의 길과 그 논의 구조. “서양 고・중세 철학과 그 유구한 문제들”, 김완수 외. 서울: 철학과 현실사. 35-63쪽.

강철웅(2003). 파르메니데스에서 진리와 독사(Doxa): 세 텍스트 부분의 상호 연관에 주목한 파르메니데스 단편 해석. 서울대 대학원 박사 학위 논문, 미간행

김경희(2002). 아우구스티누스의 언어-기호 이론 연구. 서울대 대학원 박사학위 논문, 미간행.

노회천(1994). 아리스토텔레스에서 이름과 존재. “汎韓哲學”, 9, 205-240.

소광희 외(1955). 고전 형이상학의 전개. 서울: 철학과 현실사.

양문흠(1984). 플라톤의 後期 存在論 硏究. “哲學硏究”, 19, 105-145.

양문흠(1995). 실재하는 것에 관한 아리스토텔레스의 물음. “고전 형이상학의 전개”, 김효명(편). 서

울: 철학과현실사.

양호영(2000). 아리스토텔레스에서 실체와 하나. 서울대 대학원 석사학위논문, 미간행

이재훈(1985). 플라톤 哲學硏究. 서울: 탑 출판사.

이창대(1976). 플라톤의 存在에 관한 分析的 考察. “哲學硏究”, 11, 25-46..

최정식(1995). 플라톤의 기초존재론 抄. “고전 형이상학의 전개”, 김효명(편). 서울: 철학과현실사.

홍성대(1979). 플라톤의 소피스트 편 연구. 서울대 대학원 석사학위논문, 미간행.

Aiken D. W., 1991. Essence and existence, transcendentalism and phenomenalism : aristotle's answers to the questions of ontology, The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

Alan Code, 1984. The aporematic approach to primary being in metaphysics Z, Canadian Journal of Philosophy Supplemetary Vol. X; In Classical Philosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter),ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 305-324.

Albritten R., 1957. Forms of particular substance in aristotle's Metaphysics, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 153-162.

Allaire E., Existence, independence, and universals, 485-496, [논문 XIV, 247b-253a]

Allen D. J., 1960. Aristotle and parmenides, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 133-144.

Annas J., 1974. Forms and first principle, Phronesis VOL. XIX, 257-283. [IV, 61b-74b].

Bach Emmon., 1967. Have and be in englisch syntax., Language: Journal of the Linguistics society of America, Vol. 43-NO. 1, 462-485. [V, 48-71].

Barber R. L., 1953, Being and possibility: A Reply, The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 4, 605-616. [논문 XXVI, 449b-616a]

Barnes K. T., 1977. Aristotle on identity and its problems, Phronesis Vol. XXII-NO. 1, 48-62. [IV,246a-253a].

Bayer G. (1995). Definition through demonstration: the two types of syllogismus in posterior analytics II. 8, Phronesis Vol. XL, No. 3, pp. 241-264. [논문집 XXIX, 239]

Bayer G. (1997). The what-is-x? question in the posterior analysis, Ancient Philosophy 17, : Mathesis Publications. pp.317-334.

Beaver A. F., 1988, Motion, mobility, and method in Aristotle's Physics : Comments on Physics 2. 1. 192b20-24, The Review of Metaphysics Vol. XLII, No. 2, 357-374. [논문 XXVII, 271b-280a]

Beierwaltes W., 1978. Nicht-sein i s t: idintät und differenz als elemente plationischer dialektik, In Identität und Differena, hrsg. Beierwaltes W., Frnakfrut am Main: Vittorion Klosterrmann, 9-23.

Berger F. R. (1965). Rest and Motion in the Sophist, Phronesis VOL. X-NO. 1, 70-77. [I, 449-456].

Berti E., 1996, "Der Begirff der Wirklichkeit in der Metaphysik (Θ 6-9 u. a.)." In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 289-311.

Bolton R., 1976, Essentialism and semantic theory in aristotle, The Philosophical Review, LXXXV, 514-544. [논문 XVI, 187a-202a]

Buchheim T., 1996, Genesis und substantielles Sein. Die analytik des werdens in Z 7-9, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 105-132.

Burger R., 1987, Is each thing the same as its essence?: On metaphsics Z. 6-11, The Review of Metaphysics Vol. XLI, No. 1, 53-76. [논문 XXVII, 179b-191a]

Chen Chung-Hwan, 1957. Aristotle's concept of primary substance in Books Z and H of the metaphysics, Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Chen Chung-Hwan, 1957. Aristotle's concept of primary substance in books Z and H of the metaphysics, Phronesis Vol. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Chen Chung-Hwan, 1975. Aristotle's analysis of change and plato's Theory of Transcendent Ideas.", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 129-145. [IV, 291b-299b].

Code A. D., 1993. Vlastos on a metaphyical paradox, In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Edmonton: Academic Printing & Publishing, 85-98.

Cohen S. M., 1978, Essentialism in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXI, No. 3, 387-405. [논문 XXVII, 219b-228b]

Cohen S., 1984, Aristotle's doctrine of the material substance, The Philosophical Review, Vol. XCIII, No. 2, 171-194. [논문 XXVI 226b-238a]

Cohen S., 1984. Aristotle's doctrine of the material substrate, The Philosophical Review, XCIII-NO. 2, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle: Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 95-118.

Cousin D. R., 1933, Aristotle's doctrine of substance (I), Mind, Vol. XLII, 317-337, [논문 XXVI, 115b-124b]

Cousin D. R., 1935, Aristotle's doctrine of substance (II), Mind, Vol. XLIV, 167-185, [논문 XXVI, 104a-112b]

Dancy R. M., 1983. Aristotle and existence, Synthese 54, 409-442; In The Logic of Being: Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel Publishing Company, 1986, 49-80. [IX, 139a-155a].

Dancy R., 1975, On some of aristotle's first thoughts about substance, The Philosophical Review, 19757, 338-373. [논문 XXVI, 50a-67b]

Dancy R., 1978. On some of aristotle's second thoughts about substaces: matter, The Philosophical Review, LXXXVII-NO. 3, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 52-93.

De Vogel C. J., 1960. The legend of the platonizing aristotle, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 248-25

De Vogel C. J., 1968. Arstotle's attitude to plato and the theory of Ides, According to the Topics.", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., Oxford: The Clarendon Press, , 91-102.

Demoss D. and Devereux D. (1988). Essence, existence and nominal definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10, Phronesis VOL. 33, 133-154. [IV, 200a-211a].

Driscoll J. A., 1981. EIDH in aristotle's earlier and later thories of substance, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T.,New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 273-303.

Driscoll J., 1979. The platonic ancestry of primary substance, Phronesis Vol. XXIV-NO. 3, 253-269. [IV, 213a-221b].

Elders L., 1968. The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being, In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., Oxford: The Clarendon Press, 126-137.

Falcon A., (1966). Aristotle's rules of divison in the topics : The realationship between of genus and differentia in a divion, In Ancient Philosophy, Vol. 16, 377-387. [논문 XIV, 59b-64b].

Feibleman J. K., 1953, History of dyadic ontology, The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 3, 351-367. [논문 XXVI, 437b-446a]

Ferejohn M. T., 1980. Aristotle on focal meaning and the unity of science, Phronesis Vol. 25, NO. 1-2, 117-129. [IX, 117b-182a].
Ferejohn M.T. (1982). Definition and the two stages of aristotlian demonstration, The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No.2, pp.375-395. [논문집 XXVI]

Fine G. (1983). Plato and aristotle on form and substance, Proceedings of the Cambridge Philological Society 209, pp. 23-47; In Plato's Metaphysics and Epistemology Vol 4, ed. Irwin T. Newyork & London: Garland Publishing, Inc. 1995, pp.235-259.

Frede M., 1987. Categories in aristotle., In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Oxford: Clarendon Press, 29-48.

Frede M., 1987. Substance in aristotle's metaphysics, In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Oxford: Clarendon Press, 72-80.

Frede M., 1987. The unity of general and special metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics.", In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 81-95.

Furth M., 1978. Transtemporial Stability in Aristotelean Substance, In ClassicalPhilosophy, Vol. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 28-50.

Gerson L. P. (1986). A distintion in plato's sophist, The Modern Schoolman 63, 251-66; In Plato : Critical Assessments, Vol.4, ed. Smith N. D., London and New York: Routledge, 1998, 125-141.

Gill M. L., 1996, "Metaphysics H 1-5 on perceptible substances.", In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 209-228.

Gosling, J.C.B. (1973). Being and definition In Plato(London and Boston: Routledge & Kegan Paul) pp. 176-197.

Granger H. (1984). Aristotle on genus and differentia, In Aristotle Critical Assessments II, ed. Gerson L.P., London and New York: Routledge, 1999, pp.254-277.

Grice P., 1988. Aristotle on the multiplicity of being, Pacific Philosophilosophical Quarterly 69, 175-200; In Classical Philosophy,VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 1-26.

Gómez-Lobo A. (1977). Plato's description of dialectic in the Sophist 253d1-e2, Phronesis Vol. XXII-No. 1, 29-47. [I, 204-222].

Gómez-Lobo A., 1977, Arstotle's hypotheses and the euclidean postulates, The Review of Metaphysics Vol. XXX, No. 3, 430-439. [논문 XXVII, 208a-212~1b

Gómez-Lobo A., 1980. The so called question of existence in aristotle, An. Post. 2. 1-2, The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93-111].

Hamlyn D.W. (1976). Aristotelian epagoge, Phronesis Vol. XX1, Assen: VanGorcum, pp.167-184.

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (I), The Review of Metaphysics

Vol. X, No. 2, 308-332 [논문 XXVI, 70a-81a]

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (II), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 483-501 [논문 XXVI, 84a-93b]

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (III), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 698-713 [논문 XXVI, 94a-101b]

Hartman E., 1976, Aristotle on the identiy of substance and essence, The Philosophical Review, LXXXV, 545-561. [논문 XVII, 202b-210b]

Heinaman R. Frede and Patzig On Definition in Metaphysics Z.10 and 11 [논문집 XXIX 298]

Hintikka J., 1986. The varieties of being in aritotle, In The Logic of Being: Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel Publishing Company, , 81-114. [IX, 155b-114a].

Irwin T. H., 1977. Aristotle's discovery of metaphysics, The review of metaphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Irwin T. H., 1981, Homonymy in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 3, 523-544. [논문 XXVII, 166b-177a]

Johnson P. A. (1978). Keyt on ἕτερον in the Sophist, Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 151-157. [I, 302-308].

Jones B., 1974, Aristotle's introduction of matter, The Philosophical Review, 1974년, 474-500. [논문 XXVII, 212a-224b]

Kahn C. H., 1966, The greek verb 'to be' and the concept of being, in Foundation of Language 2, 1966, pp.245-265 : 책90 pp.157-177.

Kahn C. H., 1973. Linguistics relativism and the greek project of ontology, In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Delhi: Sri Satguru Publications, , 31-44.

Kahn C. H., 1973. On the accent of ἐστί and its position in the sentence, In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Dordercht-Holland/Boston: Reidel Publishing Company, 420-434.

Kahn C. H., 1973. On the theory of the verb 'to be', In Logic and Ontology, ed. Munitz M. K., New York: New York University Press, 1-20.

Kahn C. H., 1973. The nominalized forms of the verb : τό ὄν and οὐσία, In The Verb 'Be' and its Synonym : (6) The Verb 'Be' in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Dordercht-Holland/Boston: Reidel Publishing Company, 453-462.

Kahn C. H., 1981. Some philosophical uses of ‘to be’ in plato, Phronesis Vol. XXVI-NO. 2, 105-407. [I, 378-134]. [I, 458-460 : Review]

Ketchum R. J. (1978). Participation and predication in the sophist 251-260, Phronesis Vol. XXIII-NO. 1, pp.42-61. [I, 237-255].

Klubert G. P., 1957, The problem of the analogy of being, The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 553-579. [논문 XXVI, 456b-469b]

Kostman J. R. (1973). False Logos and Not-Being in Plato′s Sophist, In Patterns in Plato′s Thought, ed. J. Moravcsik, Dordrecht-Holland/Boston: M. E., D. Reidel Publishing Company[I, 163-183].

Lacey A. R., 1965. οὐσία and form in aristotle, Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Lang H. S., 1981, Aristotle′s immaterial mover and the problem of location in physics VIII, The Review of Metaphysics Vol. XXXV, 198112, 321-335. [논 문 XXVII, 310b-317b]

Laycok H., 1972, Some question of ontology, The Philosophical Review, 3-42. [논문 XXVI, 502b-522a]

Lenz W. (1998). The Problem of Motion in the Sophist, Aperion, Vol. XXXI, No. 4, 89-108.

Lewis F. K., 1982. Accidental Sameness in Aristotle, Philosophica Studies 42, In Classical Philosophy, VII(Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 157-192..

Lindbeck G., 1957, Philosophy and existenz in early christianity, The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 428-440. [논문 XXVI, 410a-417]

Loux M. J., 1979, Form, species and predication in metaphysics Z, H, and Θ, Mind, Vol, 1-23. [논문 XXVI, 145b-156b]

Lukasiewicz J., 1971, On the principle of contradiction in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXIV, No. 3, 485-509. [논문 XXVI, 240b-252b]

Mackinnen D. M., 1965. Aristotle′s conception of substance, In New Essays on Plato and Aristotle., ed. Bambrough R., London: Routledge & Kegan Paul, 97-119. [IV, 185a-196b].

Malcolm J. (1967). Plato′s analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist, Phronesis Vol. 12, 130-146. [I, 332-348].

Manley T., 1953, On aristotle′s square of oppostion, The Philosophical Review, Vol. LXII, 251-265. [논문 XXVI, 380b-387b]

Matthen M., 1983. Greek ontology and the 'is' of truth, Phronesis Vol. 28-NO. 2, 113-135. [I, 409-135].

Mcdowell J. (1982). Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist, Language and Logos, Cambridge University Press, pp.115-34; In Classical Philosophy ed. by T. Irwin, Vol. IV, 1995, 283-302.

McKirahan R., 1995. Aristotle's metaphysics from the perpective of the posterior analytics, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, Lanham/Newyork/London: University Press of America, 275-306..

Mei Tsu-Lin, 1961, Subject and predicate, a grammatical preliminary, The Philosophical Review, Vol. LXX, 153-175. [논문 XXVI, 398b-409b]

Menne A., 1982, Concerning the logical analysis of 'existence', The Monist, Vol. 65, No 4, 415-419. [논문 XXVI, 169a-171b]

Mesch W., 1996, Die teile der definition (Z 10-11), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 135-256.

Meyer S.S. (1992). Aristotle, teleology, and reduction, In Classical Philosophy ed. Irwin T. New york & London: Garland Publishing, 1995. pp.81-115.

Miller B., 1986, Exist and existence, The Review of Metaphysics Vol. XL, No. 2, 237-270. [논문 XXVII, 341b-34ba]

Moravcsik J. (1992). Platonism in the philosophy of mathematics and general ontology, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Oxford & Cambridge: Blackwell, 253-290.

Moravcsik J. (1992). The eleatic-proof theory of forms of the sophist, In Plato and Platonism. Oxford UK & Cambridge: Blackwell, pp.168-212.

Moravcsik J. (1992). The ontology of order reconsidered: the divisions and the philebus, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Oxford UK & Cambridge: Blackwell,, 213-249.

Morrison D., 1996, Substance as cause (Z 17), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 193-208.

Morrison D., The place of unity in aristotle's metaphysical project, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London: Press of America, 1933, 131-156.

Moutafakis N. J., 1982, Aristotle's metaphysics (book lambda) and the logic of events,", The Monist, Vol. 65, No. 4, 420-536. [논문 XXVI, 172a-179a]

Nakhnikian G. and Salmon W. C., 1957, 'Exist' as Predicate, The Philosophical Review, 1957 10,

535-542. [논문 XXVI, 496b-500a]
Nehamas A. (1989). Epostēmē and logos in plato's later thought, In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 267-292.

Nicholas R., 1959, On the logic of existence and denotation, The Philosophical Review, Vol. LXVIII, 157-180. [논리 XXVI, 525b-537a]

O'Brien D., 1995. Aristotle's theory of movement, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, Lanham/Newyork/London: University Press of America, 47-100.

Owen G. E. L. (lecture) (1967). Plato on Not-Being, In Plato I: Metaphysics and Epistemology, ed. G. Vlastos (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1970, repr. University of Notre Dame Press, 1978), pp.223-67; In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork: Cornell University press, 1992, pp.104-137.

Owen G. E. L., (1986). Aristotle on the snares of ontology, In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 259-278.

Owen G. E. L., 1960. Logic and metaphysics in some earlier work of aristotle, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 163-190.

Owens J., 1960, Aristotle on categories, The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 73-90. [논문 XIV, 105b-114a]

Owens J., 1973. Being in early western tradition, In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Delhi: Sri Satguru Publications, 17-30.

Owens J., 1973. The Content of existence, In Logic and Ontology, ed. Munitz M. K., New York: New York University Press, 21-35.

Page C., 1985, Predicating forms of matter in aristotle's metaphysics, The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 1, 57-82. [논문 XXVII, 193b-206a]

Peck A. L., 1962. Plato's Sophist : the συμπλοκή τῶν εἰδῶν, Phronesis Vol. 7, 46-66. [I, 257-276].

Rapp C., 1996, 'Kein allgemeines ist substanz' (Z 13, 14-16), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 157-192.

Rapp C., 1996, Substanz als vorrangig seindes (Z 1), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 27-40. [책 44-1]

Roberts J. (1986). The problem about being in the sophist, History of Philosophy Quarterly 3, pp. 229-43; In Plato : Critical Assessments, Vol.4, ed. N. D. Smith, London and New York: Routledge,

1998, pp.142-157.

Rudebusch G. (1989). Plato's aporetic style, Southern Journal of Philosophy 27. pp.539-47; In Plato Critical Assessments I ed. Smith N.D. London and New York: Routledge, 1998, pp.349-356.

Schipper E. W. (1964). The meaning of existence in Plato's Sophist, Phronesis Vol. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

Sellars W., 1957. Substance and form in aristotle, In Classical Philosophy, VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 140-151.

Smart R. N., 1956, Being and the bible, The Review of Metaphysics Vol. IX, No. 4, 589-608. [논문 XXVII, 330b-

Smith J.A., 1921. Τόδε τι in Aristotle, In Classical Philosophy, Vol.VI (Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 51.

Solmsen F., 1960. Platonic influences in the formation of Aristotle's physical system, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 213-235.

Steinfath H., 1996, Die Einheit der definition und die einheit der substanz: Zum Verhältniss von Z 12 und H 6, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 229-252.

Thorp J. W., 1974. Aristotle's use of categories : An easing of the oddness in metaphysics D7, Phronesis VOL. XIX, 238-256. [IV, 52a-61a].

Trenaskis J.R. (1967). Division and its relation to dialetic and ontology in plato, Phronesis vol. XII, pp.118-129. [논문집 XXIX, 226].

Trevaskis J. R. (1966). The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato, Phronesis Vol. XI-No.2, 99-116. [I, 185-202].

Upton T. V., 1983, Psychological and metaphysical dimemsions of non-contradiction in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 3, 591-606. [논문 XXVII, 230b-238a]

Upton T. V., 1985, Aristotle on hypothesis and the unhypothesized first principle, The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 2, 283-301. [논문 XXVII, 240b-249b]

Van Fraassen B. C. (1969). Logical structur in the plato's sophist, The Review of Metaphysics Vol. XXII, No. 3, pp. 482-498. [논문 XIV. 3b-21a].

Vlastos G. (1973). An Ambiguity in the Sophist, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, , 270-322.

Vlastos G., 1965. Degree of reality in plato, New Essays in Plato and Aristotle ed. Baumbrough R., London: Routledge & Kegan Paul Ltd; In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 1973, 58-75.

Vlastos G., 1966. A metaphysical paradox, Proceesing and Address of the Amer. Philos. Association 39, 5-19; In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 1973, 43-57.

Vlastos G., 1973. Plato on knowledge and reality, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 374-378..

Vlastos G., 1973. The 'two-level paradoxes' in aristotle.", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 323-334.

Waletzki W., 1979. "Plato's ideenlehre und dialektik im sophistes 253d.", Phronesis Vol. XXIV - No. 3, 241-252. [224-235].

Walton W., 1952, FR. Owens and the metaphysics of aristotle, The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 257-264. [논문 XXVII, 181b-185a]

Wedin M. V., 1996, Subjects and substance in metaphysics Z 3, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 41-74. [책 44-1]

Wehrl W. E., 1994, Metaphysics Z 3 : An announcement of 'metaphysical' inquiry, Mind, Vol. XXVII, No. 3, 191-224. [논문 XVI, 127b-224a]

Weidemann H., 1996, Zum begriff des τι ν ειναι und aum verständnis von Met. Z 4, 1029b22-1030a6, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 75-104.

Weindemann H. (1989). Aristotle on inferences from signs: Rhetoric I 2, 1357b1-25. Phronesis XXXIV, No. 3, pp.343-351. [논문집 XXIX, 191].

White N. P., 1971. Arisototle on sameness and oneness, Philosophical Review 89, In Classical Philosophy, VII(Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy), ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc,135-155.

White N. P., 1972, Origins of aristotle's essentialism, The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 1, 57-85. [논문 XXVII, 212~1b-217b]

Woods M. J., 1975. Substance and essence in aristotle, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 209-222..

## Bibliography 3(장 별로)

### 3-2)존재물음

### 3-2-1)단행본

3-2-2)논문

Rudebusch G. (1989). Plato's aporetic style, Southern Journal of Philosophy 27. pp.539-47; In Plato Critical Assessments I ed. Smith N.D. London and New York: Routledge, 1998, pp.349-356.

### 3-3)정의

### 3-3-1)Text

Burnet, I. (ed.) (1922). Ευθυφρων: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 2a-16a(pp.1-23).

Burnet, I. (ed.) (1922). Πολιτκος: Platonis Opera Vol. I (Oxford University Press). 257a-311c(pp.443-442).

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). 'Αναλυτικὰ πρότερα καὶ ὕστερα: Aristoteles Graece Volumen Prius the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 24a-100b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τοπικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 100a-164b.

Bekkeri, Immanuel (ed.) (1831). Τὰ Μετὰ τὰ Φυσικά: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 980a-1903b.

### 3-3-1-1)번역

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Euthyphro, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Hamilton E. and Cairns H. (eds.) (1982). The Collected Dialogues of Plato: Statesman, trans. by Lane Cooper(Princeton University Press) pp.169-185.

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Prior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Jenkinson (Princeton University Press). pp.39-113.

Barnes, J. (ed.) (1984). The Complete Works of Aristotle: Posterior Analytics The Revised Oxford Translation Vol. I, trans. by Barnes J. (Princeton University Press). pp.114-166.

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetzt und erläutert von Wolfgang Detel Eerster Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

Forster, E.S. and Tredennick, I. (trans.) (1966). Aristotle: Posterior Analytics and Topica (London: William Heinemann LTD).

### 3-3-2) Context

#### 3-3-2-1)단행본

Allen, R.E. (1970). Plato's 'Euthyphro' and the Earlier Theory of Forms (London: Routledge & Kega Paul).

Scodel, H.R. (1987). Diaeresis and Myth in Plato's Statesman (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Smith, R. (1989). Aristotle: Prior Analytics translated, with introduction, notes, and commentary (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company).

Flashar H. (hrsg.) (1993). Aristoteles: Analytica Posteriora übersetyt und erläutert von Wolfgang Detel Zweiter Halbband (Berlin: Akademie Verlag).

White N.P. (1976). Plato on Knowledge and Reality (Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company).

Crombie, I.M. (1979). An Examination of Plato's Doctrines II. Plato on Knowlegde and Reality Fourth impression with corrections (London and Henley: Routledge & Kegan Paul).

Crombie, I.M. (1994). Socratic Definition. In Plato's Meno, ed. by Jane M. Day (London and Newyork: Routledge), pp.172-207.

Robinson, R. (1953). Plato's earlier Dialectic(Oxford: The Clarendon Press) pp.49-60(Socratic Defintion).

Robinson, R. (1954). Definition(Oxford: The Clarendon Press).

Chakrabarti, K.K. (1995). Definition and Induction(Honoluu: University of Hawai 'i press).
Essler*, W.K. (1970). Wissenschaftstheorie 1: Definition und Reduktion.

Stenzel J. (1931). Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, zweite erweiterte auflage (Leipzig und Berlin: Verlag und Druck von B.G.Teubner).

Cherniss H. (1962). Aristotle's Criticism of Plato and The Academy(Newyork: Russel & Russell · INC) pp.1-82(Diaeresis, Definition, and Demonstration).

Gorski*, D.P. (1967). Über die Arten der Defintion und ihre Bedeutung in der Wiss. Stud. zur Logik der wiss. Erkenntnes(Moskau 1964, dtsch. 1967) 361-433.

Matthews, G. (1972). Plato's Epistemology and related logical Problems (London: Faber & Faber).

Gentzler J. (1998). Method in Ancient Philosophy (Oxford: Clarendon Press).
Sayer K.M. (1969). Plato's Analytic Methode (Chicago and London: University of chicago Press).

Euclid. The Thirteen Gooks of The Eelements Vol. I, trans. by Thomas L. Heath(Newyork: Dover Publications, INC. 1956) pp.143-151(The Definitions).

### 3-3-2-2)논문

김완수(1984). 플라톤 초기 대화편에 있어서의 Idea論. "哲學硏究", 19, 81-103.

Gosling, J.C.B. (1973). Being and definition In Plato(London and Boston: Routledge & Kegan Paul) pp. 176-197.

Trenaskis J.R. (1967). Division and its relation to dialetic and ontology in plato, Phronesis vol. XII, pp.118-129. [논문집 XXIX, 226].

Moravcsik J. (1992). The ontology of order reconsidered: the divisions and the philebus, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Oxford UK & Cambridge: Blackwell,, 213-249.

Heinaman R. Frede and Patzig On Definition in Metaphysics Z.10 and 11 [논문집 XXIX 298]

Ferejohn M.T. (1982). Definition and the two stages of aristotlian demonstration, The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No.2, pp.375-395. [논문집 XXVI]

Demoss D. and Devereux D. (1988). Essence, existence and nominal definition in Aristotle's Posterior Analytics II 8-10, Phronesis VOL. 33, 133-154. [IV, 200a-211a].

Bayer G. (1997). The what-is-x? question in the posterior analysis, Ancient Philosophy 17, : Mathesis Publications. pp.317-334.

Bayer G. (1995). Definition through demonstration: the two types of syllogismus in posterior analytics II. 8, Phronesis Vol. XL, No. 3, pp. 241-264. [논문집 XXIX, 239]

Falcon A., (1966). Aristotle's rules of divison in the topics : The realationship between of genus and differentia in a divion, In Ancient Philosophy, Vol. 16, 377-387. [논문 XIV, 59b-64b].

Granger H. (1984). Aristotle on genus and differentia, In Aristotle Critical Assessments II, ed. Gerson L.P., London and New York: Routledge, 1999, pp.254-277.

Hamlyn D.W. (1976). Aristotelian epagoge, Phronesis Vol. XX1, Assen: VanGorcum, pp.167-184.

Weindemann H. (1989). Aristotle on inferences from signs: Rhetoric I 2, 1357b1-25. Phronesis XXXIV, No. 3, pp.343-351. [논문집 XXIX, 191].

Gómez-Lobo A., 1977, Arstotle's hypotheses and the euclidean postulates, The Review of Metaphysics Vol. XXX, No. 3, 430-439. [논문 XXVII, 208a-212~1b
]

Upton T. V., 1985, Aristotle on hypothesis and the unhypothesized first principle, The Review of

Metaphysics Vol. XXXIX, No. 2, 283-301. [논문 XXVII, 240b-249b]

### 3-4)존재와 실체

#### 3-4-1) Text

Diels H. und Kranz W. (hrsg.) (1974). Parmenides: Die Fragmente Der Vorsokrtiker, Erster Band, der 19. (Berlin: Weidmann). ss. 217-246.

Burnet, I. (ed.) (1922). Σωφιστης: Platonis Opera Vol. I (Oxford: Oxford University Press). 216a-268d(pp.357-442).

Bekkeri, Immanuel (1831). Καρηγοριαι: Aristoteles Graece, Volumen Prius. the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 1a-15b.

Bekkeri, Immanuel (ed.)(1831). Τα Μετα τα Φυσικα: Aristoteles Graece, Volumen Alterum the Prussian Academy edition (Berolini Apud Georgium Reimerum). 980a-1903b.

#### 3-4-1-1)번역

Hölscher, (hrsg. u. übers.) (1969). Parmenides: Vom Wesen des Seienden (Frankfurt: Suhrkamp Verlag).

Eigler, Gunther. (hrsg.) (1990). Platon Bd. 6 : Theaitetos, Der Sophist, Der Staatsmann. (bearb. von Peter Staudacher. Griech. Text von Auguste Diès., Dt. Übers. von Friedrich Schleiermacher, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.)

Fowler, H.N. (trans.) (1952). Plato Vol. II: Theaetetus Sophist. (Cambridge: Harvard Univ. Press). pp.261-458.

Cornford, F. M., (trans.) (1979). Plato's Theory of Knowledge, (London and Henley: Routledge & Kegan Paul.)

Cooke, H.P. (treans.) (1949). Aristotle the Organon I: The Categories On Interpretation (Cambridge).

Ackrill, J.L. (trans.) (1963). Aristotle's Categries and De Interpretatione (Oxford: Claerndon Press).

Ross, W.D. (trans.) (1928). The works of Aristotle translated into English, Vol. VIII: Metaphysica (Oxford).

Tredennick, H. (trans.) (1947). Aristotle. The metaphysics 2vols with an English Translation. Books I-XIV. (London: Harvard University Press).

Frede M. und Patzig G. (trans.) (1988). Arstotels 'Metaphysica Z': Einleitung, Text und Überserzung Erster Band (München: Verlag C.H.Beck).

### 3-4-2) Context

#### 3-4-2-1)파르메니데스 단편

##### 3-4-2-1-1)단행본

Bormann, K. (1971). Parmenides: Untersuchungen zu den Fragmenten (Hamburg: Felic Meiner Verlag).

Mansfeld, J. (1964). Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Kirk G.S. & Raven J.E. (1966). The Presocratic Philosophers (Cambridge: The University Press). pp. 263-287.

##### 3-4-2-1-2)논문

김남두(2002). 파르메니데스 편에 탐구의 길과 그 논의 구조. “서양 고·중세 철학과 그 유구한 문제들”, 김완수 외. 서울: 철학과 현실사. 35-63쪽.

#### 3-4-2-2)소피스트 편

##### 3-4-2-2-1)단행본

Ficino. M., (1989). Icastes : Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist, trans. by Michael J. B. Allen ( berkeley: University of California Press).

Gauss, H. (1961). Philosophischer Handkommentar Zu Den Dialogen Plato III/I, (Berlin: Verlag Herbert Lang & Cie). ss.183-232.

Apelt. O. (1891). Beiträge zur Geschichte der Griechischen Philosophie (Leipzig: Druck und Verlag von B.G.Teubner).

Friedländer, P. (1964). Platon I·II·III, Dritte verbesserte Auflage (Berlin: Waler de Gruyter).

Bonitz, H. (1886). Platonische Studien (Berlin).

Zeller, E. (1839). Platonische Studien (Tübingen: bei C.F.Osiander).

Ritter, C. (1910). Neue Untersuchungen über Platon (Müchen: C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung).

Campbell R.L. (1973). Sophistes and Politicus of Plato, with a revised text and english notes (Oxford: the Clarendon Press).

Diès, A. (1963). Définiton de l'Être et Nature des Idéés dans le sophiste de platon (Paris: Librairue

Philosophique J. Vrin).

O'brien D. (1995). Le Non-Être: Deux Érudes sur le Sophiste de Platon (Sankt Augustin: Academia-Verlag).

Pelletier, F.J. (1990). Parmenides, Plato, and the Semantics of Not-being (Chicago and London: the University of Chicago Press).

Heidegger, M. (1992). Gegamtausgabe band 19 Platon: Sohistes Vorlesungen 1919-1944 (Göttingen: Vittorio Klostermann).

Frede, M. (1967). Prädikation und Existenzaussage (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht).

Cornford, F. M. (1979). Plato's Theory of Knowledge (London: Routledge & Kegan Paul).

Dorter, K. (1994). Form and Good in Plato's Eleatics Dialogues : The Parmenides, Theaetetus, Sophist, and Statesman (Berkeley: University of Claifornia Press).

Moravcsik, J.M.E. (ed.) (1973). Patterns in Plato's Thought (Boston: D.Reidel Publishing Company).

Klein, J. (1977). Plato's Trilogy (London: The University of Chicago Press).

Bluck, R. S. (1975). Plato's Sophist ed. by Neal G. C. (Oxford: Manchester University Press).

Sallis, J. (1996). Being and Logos : Reading the Platonic Dialogues, third edition, (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press).

Rosen, S. (1983). Plato's Sophist : The Drama of Original and Image, (New Haven and London: Yale University Press).

Seligman, P. (1974). Being and Not-Being: An introduction to plato's sophist, (The Hague: Martinus nijhoff).

### 3-4-2-2-2)논문

박홍규 (1977). 소피스트 편에 대한 분석. "박홍규전집1: 희랍철학논고", <박홍규전집> 간행 위원회. 서울: 민음사. 1996. 127-157쪽.

박홍규 (1986) (강의). 인식과 존재 : 테아이테토스 편과 소피스트 편. "박홍규전집2: 형이상학 강의 1", 서울: 민음사. 1995. 176-247쪽.

Van Fraassen B. C. (1969). Logical structur in the plato's sophist, The Review of Metaphysics Vol. XXII, No. 3, pp. 482-498. [논문 XIV. 3b-21a].

Owen G. E. L. (lecture) (1967). Plato on Not-Being, In Plato I: Metaphysics and Epistemology, ed.

G. Vlastos (Garden City, N.Y. : Doubleday, 1970, repr. University of Notre Dame Press, 1978), pp.223-67; In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork: Cornell University press, 1992, pp.104-137.

Moravcsik J. (1992). The eleatic-proof theory of forms of the sophist, In Plato and Platonism. Oxford UK & Cambridge: Blackwell, pp.168-212.

Vlastos G. (1973). An Ambiguity in the Sophist, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, , 270-322.

Ketchum R. J. (1978). Participation and predication in the sophist 251-260, Phronesis Vol. XXIII-NO. 1, pp.42-61. [I, 237-255].

Roberts J. (1986). The problem about being in the sophist, History of Philosophy Quarterly 3, pp. 229-43; In Plato : Critical Assessments, Vol.4, ed. N. D. Smith, London and New York: Routledge, 1998, pp.142-157.

Schipper E. W. (1964). The meaning of existence in Plato's Sophist, Phronesis Vol. 9, NO. 1, 38-44. [I, 323-329].

Malcolm J. (1967). Plato's analysis of τὸ ὄν and τὸ μὴ ὄν in the Sophist, Phronesis Vol. 12, 130-146. [I, 332-348].

Mcdowell J. (1982). Falsehood and Not-Being in Plato's Sophist, Language and Logos, Cambridge University Press, pp.115-34; In Classical Philosophy ed. by T. Irwin, Vol. IV, 1995, 283-302.

Kostman J. R. (1973). False Logos and Not-Being in Plato's Sophist, In Patterns in Plato's Thought, ed. J. Moravcsik, Dordrecht-Holland/Boston: M. E., D. Reidel Publishing Company[I, 163-183].

Lenz W. (1998). The Problem of Motion in the Sophist, Aperion, Vol. XXXI, No. 4, 89-108.

Berger F. R. (1965). Rest and Motion in the Sophist, Phronesis VOL. X-NO. 1, 70-77. [I, 449-456].

Johnson P. A. (1978). Keyt on ἕτερον in the Sophist, Phronesis VOL. XXIII-NO. 2, 151-157. [I, 302-308].

Trevaskis J. R. (1966). The μέγιστα γένη and the vowel analogy of Plato, Phronesis Vol. XI-No.2, 99-116. [I, 185-202].

Peck A. L., 1962. Plato's Sophist : the συμπλοκή τῶν εἰδῶν, Phronesis Vol. 7, 46-66. [I, 257-276].

Gómez-Lobo A. (1977). Plato's description of dialectic in the Sophist 253d1-e2, Phronesis Vol. XXII-No. 1, 29-47. [I, 204-222].

Waletzki W., 1979. "Plato's ideenlehre und dialektik im sophistes 253d.", Phronesis Vol. XXIV - No. 3, 241-252. [224-235].

Nehamas A. (1989). Epostēmē and logos in plato's later thought, In Essays in ancient greek philosophy III : Plato ed. Anton J. and Preus A., State University of New York Press, 267-292.

Gerson L. P. (1986). A distintion in plato's sophist, The Modern Schoolman 63, 251-66; In Plato : Critical Assessments, Vol.4, ed. Smith N. D., London and New York: Routledge, 1998, 125-141.

### 3-4-2-3)범주론 및 형이상학

#### 3-4-2-3-1)단행본

Verdenius W.J. and Van Winden J.C.M. (eds.) (1990). Simplicius Commentare sur les Catégories (Leiden: Tuta sub Aegide Pallas).

Ohler, K. (1986). Aristotles Kategorien (Berlin: Akademie-Verlag).

Thomae Aquinatis (1950). Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Editio M.-R. Cathala (Romae: Marietti).

Bonitz, H. (1960). Aristotelis Metaphysica Commentarius, Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Aristotelis Metaphysica Volumen II, Bonn 1849 (Hildesheim: Gerog Olms Verlagsbuchhandlung).

Bonitz, H. (übers.) (1994). Aristoteles Metaphysik, hrsg. von Wellmann (rowohlts enzyklopädie).

Ross, W.D. (1981). Aristotle's Metaphysics vols 2: A Revised Text with Introduction and Commentary, (Oxford: The Clarendon Press).

Owens, J. (1963). The Doctrine of Being in the Aristotelia Metaphysics Second edition revised (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies).

Witt, C. (1989). Substance and Essence in Aristotle: An Interpretation of Metaphysics VII-IX (Ithaca and London: Cornell University Press).

Aubenque P. (1962). Le Probléme de L'Étre chez Aristote (Paris: Presse Universitaires de France). Karl-Heinz Volkmann-Schluck. (1979). Die Metaphysik des Aristoteles (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Gill, M.L. (1989). Aristotle on Substance: The Paradox of Unity (Princeton: Princeton University Press).

Wedin, M.V. (2000). Aristotle's Theory of Substance: the Categories and Metaphysics Zeta (Oxford University Press).

Tugendhat, E. (1988). TI KATA TINOΣ (München/Freiburg: Verlag Karl Alber)

Brinkmann, K. (1979). Aritoteles′ Allgemeine und Spezielle Metaphysik (Berlin: Walter de Gruyter).
Leo Elders S.V.D. (1960). Aristotle′s Theory of The One (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Décarie V. (1961). L′Objet de la Métaphysique selon Qristote (Paris: Librairie Philosophique J.Vrin).

Dumoulin, B. (1986). Analyse Génetique de la métqphysique D′Aristote (Paris: Les Belles Lettres)

Jaeger, W. (1961). Aristotle: Fundamentals of the History of His Development second edtion trans. by Richard Robinson (Oxford University Press).

Bostock, D. (1995). Aristotle Metahysics books Z and H (Oxford: Clarendon Press).

Loux, M.J. (1991). Primary Ousia: An Essay and Aristotle′s Metaphysics Z and H (Ithaca and London: Cornell University Press).

Rapp, C. (hrgs.) (1996). Metaphysik Die Substanzbücher(Z, H, Θ) (Berlin: Akademie Verlag).

Heidegger M. (1981). Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3, Gesamtausgabe band 33, (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Leszl, W. (1970). Logic and Metaphysics in Aristotle (Padova: Editrice Antenore).

Reale, G. (1980). The concept of First Philosophy and the Unity of the Metaphysics of Aristotle Edited and translated by John R. Catan (Albany: State University of New York Press).

De Rijk, L.M. (2002). Aristotle: Semantics and Ontology vols 2 (Brill: Tuta sub Aegide Pallas).

Frede M. und Patzig G. (1988). Aristoteles 'Metaphysick Z' Ⅰ·Ⅱ text, übersetzung und kommentar (München: Verlag C.H.Beck).

Burnyet, M. (2001). A Map of Metaphysic Zeta (Pittsburgh: Mathesis Publications).

Kirwan, C. (1993). Aristotle Metaphysics books Γ, Δ, and E (Oxford: Clarendon Press).
Halper E.C. (1989). One and Many in Aristotle′s Metaphysics the Central Books (Ohio State University Press: Columbus).

Leo Elders, S.V.D. (1960). Aristotle′s Theory of The One a Commentary on Book X of the Metaphyscis (Assen: Van Gorcum & Comp. N.V.).

Furth, M. (1988). Substance, Form and Psyche: an Aristotlean metaphysics (Cambridge: Cambridge University Press)

Frede M. and Chales D. (2000), Aristotle′s Metaphysics Lambda (Oxford: Clarendon Press).

3-4-2-3-2)논문

Owens J., 1960, Aristotle on categories, The Review of Metaphysics Vol. XIV, No. 1, 73-90. [논문 XIV, 105b-114a]

Frede M., 1987. Categories in aristotle., In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Oxford: Clarendon Press, 29-48.

Thorp J. W., 1974. Aristotle's use of categories : An easing of the oddness in metaphysics D7, Phronesis VOL. XIX, 238-256. [IV, 52a-61a].

Irwin T. H., 1981, Homonymy in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXIV, No. 3, 523-544. [논문 XXVII, 166b-177a]

Smith J.A., 1921. Τόδε τι in Aristotle, In Classical Philosophy, Vol.VI (Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 51.

Dancy R., 1975, On some of aristotle's first thoughts about substance, The Philosophical Review, 19757, 338-373. [논문 XXVI, 50a-67b]

Frede M., 1987. The unity of general and special metaphysics: Aristotle's Conception of Metaphysics.", In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Caedndon Press, Oxford, 81-95.

Frede M., 1987. Substance in aristotle's metaphysics, In Essays in Ancient Philosophy, ed. Frede M., Oxford: Clarendon Press, 72-80.
Mackinnen D. M., 1965. Aristotle's conception of substance, In New Essays on Plato and Aristotle., ed. Bambrough R., London: Routledge & Kegan Paul, 97-119. [IV, 185a-196b].

Lacey A. R., 1965. οὐσία and form in aristotle, Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Furth M., 1978. Transtemporial Stability in Aristotelean Substance, In ClassicalPhilosophy, Vol. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 28-50.

Dancy R., 1978. On some of aristotle's second thoughts about substaces: matter, The Philosophical Review, LXXXVII-NO. 3, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 52-93.

Cohen S., 1984. Aristotle's doctrine of the material substrate, The Philosophical Review, XCIII-NO. 2, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle: Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 95-118.

Sellars W., 1957. Substance and form in aristotle, In Classical Philosophy, VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 140-151.

Albritten R., 1957. Forms of particular substance in aristotle's Metaphysics, In ClassicalPhilosophy,

VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 153-162.

Driscoll J. A., 1981. EIDH in aristotle's earlier and later thories of substance, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T.,New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 273-303.

Woods M. J., 1975. Substance and essence in aristotle, In ClassicalPhilosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc., 1995, 209-222..

Ferejohn M. T., 1980. Aristotle on focal meaning and the unity of science, Phronesis Vol. 25, NO. 1-2, 117-129. [IX, 117b-182a].

Chen Chung-Hwan, 1957. Aristotle's concept of primary substance in books Z and H of the metaphysics, Phronesis Vol. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (I), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 2, 308-332 [논문 XXVI, 70a-81a]

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (II), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 483-501 [논문 XXVI, 84a-93b]

Haring E. S., 1956, Substantial form in aristotle's metaphysics Z (III), The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 698-713 [논문 XXVI, 94a-101b]

Rapp C., 1996, Substanz als vorrangig seindes (Z 1), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 27-40. [책 44-1]

Wedin M. V., 1996, Subjects and substance in metaphysics Z 3, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 41-74. [책 44-1]

Wehrl W. E., 1994, Metaphysics Z 3 : An announcement of 'metaphysical' inquiry, Mind, Vol. XXVII, No. 3, 191-224. [논문 XVI, 127b-224a]

Weidemann H., 1996, Zum begriff des τι ν ειναι und aum verständnis von Met. Z 4, 1029b22-1030a6, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 75-104.

Buchheim T., 1996, Genesis und substantielles Sein. Die analytik des werdens in Z 7-9, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 105-132.

Mesch W., 1996, Die teile der definition (Z 10-11), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Q), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 135-256.

Burger R., 1987, Is each thing the same as its essence?: On metaphsics Z. 6-11, The Review of Metaphysics Vol. XLI, No. 1, 53-76. [논문 XXVII, 179b-191a]

Rapp C., 1996, 'Kein allgemeines ist substanz' (Z 13, 14-16), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 157-192.

Morrison D., 1996, Substance as cause (Z 17), In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 193-208.

Gill M. L., 1996, "Metaphysics H 1-5 on perceptible substances.", In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 209-228.

Steinfath H., 1996, Die Einheit der definition und die einheit der substanz: Zum Verhältniss von Z 12 und H 6, In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 229-252.

Berti E., 1996, "Der Begirff der Wirklichkeit in der Metaphysik (Θ 6-9 u. a.).", In Metaphysik Die Substanzbücher (Z, H, Θ), herausgegeben von Rapp C., Berlin: Akademie Verlag, 289-311.

Loux M. J., 1979, Form, species and predication in metaphysics Z, H, and Θ, Mind, Vol, 1-23. [논문 XXVI, 145b-156b]

Moutafakis N. J., 1982, Aristotle's metaphysics (book lambda) and the logic of events,", The Monist, Vol. 65, No. 4, 420-536. [논문 XXVI, 172a-179a]

Cousin D. R., 1933, Aristotle's doctrine of substance (I), Mind, Vol. XLII, 317-337, [논문 XXVI, 115b-124b]

Cousin D. R., 1935, Aristotle's doctrine of substance (II), Mind, Vol. XLIV, 167-185, [논문 XXVI, 104a-112b]

Annas J., 1974. Forms and first principle, Phronesis VOL. XIX, 257-283. [IV, 61b-74b].
Walton W., 1952, FR. Owens and the metaphysics of aristotle, The Review of Metaphysics Vol. VI, No. 2, 257-264. [논문 XXVII, 181b-185a]

Hartman E., 1976, Aristotle on the identiy of substance and essence, The Philosophical Review, LXXXV, 545-561. [논문 XVII, 202b-210b]

Jones B., 1974, Aristotle's introduction of matter, The Philosophical Review, 1974년, 474-500. [논문 XXVII, 212a-224b]

Page C., 1985, Predicating forms of matter in aristotle's metaphysics, The Review of Metaphysics Vol. XXXIX, No. 1, 57-82. [논문 XXVII, 193b-206a]

Cohen S., 1984, Aristotle's doctrine of the material substance, The Philosophical Review, Vol. XCIII,

No. 2, 171-194. [논문 XXVI 226b-238a]

Lukasiewicz J., 1971, On the principle of contradiction in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXIV, No. 3, 485-509. [논문 XXVI, 240b-252b]

Upton T. V., 1983, Psychological and metaphysical dimemsions of non-contradiction in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXVI, No. 3, 591-606. [논문 XXVII, 230b-238a]

Manley T., 1953, On aristotle's square of oppostion, The Philosophical Review, Vol. LXII, 251-265. [논문 XXVI, 380b-387b]

Alan Code, 1984. The aporematic approach to primary being in metaphysics Z, Canadian Journal of Philosophy Supplemetary Vol. X; In Classical Philosophy, VOL. VI(Aristotle : Substance, Form and Matter),ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 305-324.

O'Brien D., 1995. Aristotle's theory of movement, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, Lanham/Newyork/London: University Press of America, 47-100.

Beaver A. F., 1988, Motion, mobility, and method in Aristotle's Physics : Comments on Physics 2. 1. 192b20-24, The Review of Metaphysics Vol. XLII, No. 2, 357-374. [논문 XXVII, 271b-280a]

Lang H. S., 1981, Aristotle's immaterial mover and the problem of location in physics VIII, The Review of Metaphysics Vol. XXXV, 198112, 321-335. [논 문 XXVII, 310b-317b]

Irwin T. H., 1977. Aristotle's discovery of metaphysics, The review of metaphysics Vol. XXXI, No. 2, 114-133 [II, 114-133].

Chen Chung-Hwan, 1957. Aristotle's concept of primary substance in Books Z and H of the metaphysics, Phronesis VOL. 2-NO. 1, 46-59. [I, 360-373].

Lacey A. R., 1965. οὐσία and form in aristotle, Phronesis VOL. X-NO. 1, 54-69. [I, 433-448].

Morrison D., The place of unity in aristotle's metaphysical project, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy ed. by Cleary J. J. and Wians W., Vol. IX, Lanham, Newyork, and London: Press of America, 1933, 131-156.

Owen G. E. L., 1960. Logic and metaphysics in some earlier work of aristotle, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 163-190.

McKirahan R., 1995. Aristotle's metaphysics from the perpective of the posterior analytics, In Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy, ed. Cleary J. J. and Wians, Vol. XI, Lanham/Newyork/London: University Press of America, 275-306..

### 3-4-2-4)존재(온)과 우시아(실체)

#### 3-4-2-4-1)단행본

박홍규(1995). 박홍규전집1: 희랍 철학 논고. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(1995). 박홍규전집2: 형이상학 강의1. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(2004). 박홍규전집3:형이상학 강의2. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

박홍규(2004). 박홍규전집4: 플라톤 후기 철학 강의. <박홍규전집> 간행위원회(편). 서울: 민음사.

조요한(1995). 아리스토텔레스의 哲學. 서울: 경문사.

조요한 외(1988). 希臘哲學硏究. 서울: 종로서적.

김완수(1999). 플라톤 철학의 재음미. 서울: 서강대학교 출판부.

김완수 외(2002). 서양 고·중세 철학과 그 유규한 문제들. 서울: 철학과 현실사.

박종현(1982). 희랍 사상의 이해. 서울: 종로서적

박종현(2001). 헬레스 사상의 심층. 서울: 서광사.

소광희 외(1955). 고전 형이상학의 전개. 서울: 철학과 현실사.

이재훈(1985). 플라톤 哲學硏究. 서울: 탑 출판사.

Hartmann N. (1965). Platos Logik des Seins (Berlin: Walter de Gruyter & CO.).

Ricoeur, P. (1968). Platon et Aristote: Etre, Essence et Substrance chez Platon et Aristote, Cours profeesé à l'Université de Strasbourge en 1953-1954 (Paris: Centre de Documnetation Universitaire).

Montet D. (1990). Les traits de l'étre: Essai sur l'ontologie platonicienne (Grenoble: Jérôme Millon)

Theodorakopulos J. (1927). Platons Dialecktik des Seins (Tübingen: Verlag von K.C.B. Mohr).

Vanhoutte M. (1956). La Méthode Ontologique de Platon (Paris: Béatrice-Nauwelaerts).

Sayre K.M. (1983). Plato's late Ontology A riddle resolved (Pricseton and New Jersey: Priceton University Press).

Palmer J.A. (1999). Plato's Reception of Parmenides (Oxford: Clarendon Press).

Krämer H.J. (1959). Arete bei Platon und Aristoteles: Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie (Heidelberg: Carl Winter·Universitätsverlag).

Vlastos G. (1963). On plato's Oral Docrine: Review of Hans Joachim Krämer, Arete bei Platon und Aristoteles, Zum Wesen und zur Geschischte der platonischen Ontologie[Heidelberg, 1959], 600pp. In Platonic Studies Princeton: Princeton University Press 1973, pp.379-398.

Beierwaltes W. (1980). Identität und Differernz (Frankfurt: Vittorio Klostermann).

Marx, W. (1972). Einführung in Aristotelesä Theorie vom Seinden (Freiburg: Verlag Rombach).

Owen G.E.L. and Düring I. (ed.) (1960). Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century (Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag).

Vlastos G. (1973). Platonic Studies (Princeton: Princeton University Press).

Munitz M.K. (ed.) (1973). Logic and Ontology (New York: New York University Press).

Sprung M. (ed.) (1995). The Question of Being: East-West Perspectives (Delphi: Sri Satguru Publications).

### 3-4-2-4-2)논문

박홍규 (1986) (강의). 인식과 존재 : 테아이테토스 편과 소피스트 편. "박홍규전집2: 형이상학 강의 1", 서울: 민음사. 1995. 176-247쪽.

박홍규 (1987) (강의). 앎의 개념, "박홍규전집1: 형이상학 강의1", <박홍규전집>간행위원회. 서울: 민음사, 1995, 300-348.

박홍규・이태수(1988). 아리스토텔레스에 있어서의 목적인과 운동인. "希臘哲學硏究", 조요환 외. 서울: 종로서적.
김완수 (1988). 아리스토텔레스의 형이상학에 나타난 실체개념을 중심으로 본 형이상학의 제 문제. "希臘哲學硏究", 조요환 외. 서울: 종로서적.

조요환(1969). Aristoteles와 形而上學의 문제. "哲學硏究", 4, 59-77.

남경희(1984). 플라톤의 후기 존재론 연구. "哲學硏究", 19, 105-145.

양문흠(1984). 플라톤의 後期 存在論 硏究. "哲學硏究", 19, 105-145.

양문흠(1995). 실재하는 것에 관한 아리스토텔레스의 물음. "고전 형이상학의 전개", 김효명(편). 서울: 철학과현실사.

양호영(2000). 아리스토텔레스에서 실체와 하나. 서울대 대학원 석사학위논문, 미간행

이창대(1976). 플라톤의 存在에 관한 分析的 考察. "哲學硏究", 11, 25-46..

최정식(1995). 플라톤의 기초존재론 抄. "고전 형이상학의 전개", 김효명(편). 서울: 철학과현실사.

홍성대(1979). 플라톤의 소피스트 편 연구. 서울대 대학원 석사학위논문, 미간행.

노희천(1994). 아리스토텔레스에서 이름과 존재. “汎韓哲學”, 9, 205-240.

최정식 (1995) 플라톤의 기초존재론 抄, “고전 형이상학의 전개”. 김효명 편집, 서울: 철학과현실사, 50-72. [VII, 115-135].

Kahn C. H., 1966, The greek verb 'to be' and the concept of being, in Foundation of Language 2, 1966, pp.245-265 : 책90 pp.157-177.

Kahn C. H., 1973. On the accent of ἐστί and its position in the sentence, In The Verb ‘Be’ and its Synonym : (6) The Verb ‘Be’ in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Dordercht-Holland/Boston: Reidel Publishing Company, 420-434.

Kahn C. H., 1973. The nominalized forms of the verb : τό ὄν and οὐσία, In The Verb ‘Be’ and its Synonym : (6) The Verb ‘Be’ in Ancient Greek, Kahn C. H., D. Dordercht-Holland/Boston: Reidel Publishing Company, 453-462.

Kahn C. H., 1973. On the theory of the verb ‘to be’, In Logic and Ontology, ed. Munitz M. K., New York: New York University Press, 1-20.

Bach Emmon., 1967. Have and be in englisch syntax., Language: Journal of the Linguistics society of America, Vol. 43-NO. 1, 462-485. [V, 48-71].

Kahn C. H., 1981. Some philosophical uses of ‘to be’ in plato, Phronesis Vol. XXVI-NO. 2, 105-407. [I, 378-134]. [I, 458-460 : Review]
Beierwaltes W., 1978. Nicht-sein i s t: idintät und differenz als elemente plationischer dialektik, In Identität und Differena, hrsg. Beierwaltes W., Frnakfrut am Main: Vittorion Klosterrmann, 9-23.

Moravcsik J. (1992). Platonism in the philosophy of mathematics and general ontology, In Plato and Platonism ed. Barnes J., Oxford & Cambridge: Blackwell, 253-290.

Vlastos G., 1965. Degree of reality in plato, New Essays in Plato and Aristotle ed. Baumbrough R., London: Routledge & Kegan Paul Ltd; In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 1973, 58-75.

Vlastos G., 1973. Plato on knowledge and reality, In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 374-378..

Vlastos G., 1966. A metaphysical paradox, Proceesing and Address of the Amer. Philos. Association 39, 5-19; In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton: Princeton University Press, 1973, 43-57.

Code A. D., 1993. Vlastos on a metaphyical paradox, In Virtue, Love & Form ed. Irwin T. Edmonton: Academic Printing & Publishing, 85-98.

Allen D. J., 1960. Aristotle and parmenides, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 133-144.

Owen G. E. L., (1986). Aristotle on the snares of ontology, In Logic, Science, and Dialectic ed. by Nussbaum M., Newyork, Cornell University press, 259-278.

Grice P., 1988. Aristotle on the multiplicity of being, Pacific Philosophilosophical Quarterly 69, 175-200; In Classical Philosophy,VI(Aristotle : Substance, Form and Matter), ed. Irwin, T., New york & London: Grand publishing Inc, 1995, 1-26.

Hintikka J., 1986. The varieties of being in aritotle, In The Logic of Being: Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel Publishing Company, , 81-114. [IX, 155b-114a].

Dancy R. M., 1983. Aristotle and existence, Synthese 54, 409-442; In The Logic of Being: Historical Studies, ed. D. Knuuttila S. and Hintikka J. Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo: Reidel Publishing Company, 1986, 49-80. [IX, 139a-155a].

White N. P., 1971. Arisotle on sameness and oneness, Philosophical Review 89, In Classical Philosophy, VII(Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy), ed. Irwin, T. New york & London: Grand publishing Inc,135-155.

Barnes K. T., 1977. Aristotle on identity and its problems, Phronesis Vol. XXII-NO. 1, 48-62. [IV,246a-253a].

Lewis F. K., 1982. Accidental Sameness in Aristotle, Philosophica Studies 42, In Classical Philosophy, VII(Aristotle : Metaphysics, epistemology, natual Philosophy), ed. Irwin, T., Grand publishing Inc., New york & London, 157-192..

Vlastos G., 1973. The 'two-level paradoxes' in aristotle.", In Platonic Studies ed. Vlastos G., Princeton University Press, Princeton, 323-334.

Gómez-Lobo A., 1980. The so called question of existence in aristotle, An. Post. 2. 1-2, The review of metaphysics Vol. XXXIV, No. 1, 71-99 [II, 93-111].

Aiken D. W., 1991. Essence and existence, transcendentalism and phenomenalism : aristotle's answers to the questions of ontology, The review of metaphysics Vol. XLV, No. 1, 29-55 [II, 65-91].

White N. P., 1972, Origins of aristotle's essentialism, The Review of Metaphysics Vol. XXVI, No. 1, 57-85. [논문 XXVII, 212~1b-217b]

Cohen S. M., 1978, Essentialism in aristotle, The Review of Metaphysics Vol. XXXI, No. 3, 387-405. [논문 XXVII, 219b-228b]

Bolton R., 1976, Essentialism and semantic theory in aristotle, The Philosophical Review, LXXXV, 514-544. [논문 XVI, 187a-202a]

Owens J., 1973. Being in early western tradition, In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Delhi: Sri Satguru Publications, 17-30.

Kahn C. H., 1973. Linguistics relativism and the greek project of ontology, In The Question of Being : East-West Perspective, ed. sprung M., Delhi: Sri Satguru Publications, , 31-44.

Matthen M., 1983. Greek ontology and the 'is' of truth, Phronesis Vol. 28-NO. 2, 113-135. [I, 409-135].

Owens J., 1973. The Content of existence, In Logic and Ontology, ed. Munitz M. K., New York: New York University Press, 21-35.

Allaire E., Existence, independence, and universals, 485-496, [논문 XIV, 247b-253a]

Menne A., 1982, Concerning the logical analysis of 'existence', The Monist, Vol. 65, No 4, 415-419. [논문 XXVI, 169a-171b]

Miller B., 1986, Exist and existence, The Review of Metaphysics Vol. XL, No. 2, 237-270. [논문 XXVII, 341b-34ba]

Nakhnikian G. and Salmon W. C., 1957, 'Exist' as Predicate, The Philosophical Review, 1957 10, 535-542. [논문 XXVI, 496b-500a]

Mei Tsu-Lin, 1961, Subject and predicate, a grammatical preliminary, The Philosophical Review, Vol. LXX, 153-175. [논문 XXVI, 398b-409b]

Lindbeck G., 1957, Philosophy and existenz in early christianity, The Review of Metaphysics Vol. X, No. 3, 428-440. [논문 XXVI, 410a-417]

Smart R. N., 1956, Being and the bible, The Review of Metaphysics Vol. IX, No. 4, 589-608. [논문 XXVII, 330b-

Feibleman J. K., 1953, History of dyadic ontology, The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 3, 351-367. [논문 XXVI, 437b-446a]

Barber R. L., 1953, Being and possibility: A Reply, The Review of Metaphysics Vol.VI, No. 4, 605-616. [논문 XXVI, 449b-616a]

Klubert G. P., 1957, The problem of the analogy of being, The Review of Metaphysics Vol. X, No. 4, 553-579. [논문 XXVI, 456b-469b]
Laycok H., 1972, Some question of ontology, The Philosophical Review, 3-42. [논문 XXVI, 502b-522a]

Nicholas R., 1959, On the logic of existence and denotation, The Philosophical Review, Vol. LXVIII, 157-180. [논리 XXVI, 525b-537a]

De Vogel C. J., 1960. The legend of the platonizing aristotle, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 248-25

Driscoll J., 1979. The platonic ancestry of primary substance, Phronesis Vol. XXIV-NO. 3, 253-269. [IV, 213a-221b].

Fine G. (1983). Plato and aristotle on form and substance, Proceedings of the Cambridge Philological Society 209, pp. 23-47; In Plato's Metaphysics and Epistemology Vol 4, ed. Irwin T. Newyork & London: Garland Publishing, Inc. 1995, pp.235-259.

Chen Chung-Hwan, 1975. Aristotle's analysis of change and plato's Theory of Transcendent Ideas.", Phronesis VOL. XX-NO. 2, 129-145. [IV, 291b-299b].

Solmsen F., 1960. Platonic influences in the formation of Aristotle's physical system, In Aristotle and Plato in the Mid-Forth Century, ed. Düring I. and Owen G. E. L., Göterborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 213-235.

De Vogel C. J., 1968. Arstotle's attitude to plato and the theory of Ides, According to the Topics.", In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., Oxford: The Clarendon Press, , 91-102.

Elders L., 1968. The Topics and the Platonic Theory of Principles of Being, In Aristotle on Dialectic : The Topics, ed. Owen G. E. L., Oxford: The Clarendon Press, 126-137.

### 3-4-2-5)기타

#### 3-4-2-5-1)단행본

Ross, W.D. (1953). Plato's Theory of Ideas (Oxford: The Clarendon Press).

Ross, W.D. (1923). Aristotle (London: Methuen & CO. LTD.).

Guthrie W.K.C. (1978). A History of Greek Philosophy vols 6 (Cambridge: Cambridge University Press).

Brentano F. (1986). Über Aristoteles, Herausgegeben von Rolf George (Hamburg: Felix Meiner Verlag).

Düring, I. (1966). Aristoteles (Heidelberg: Carl Winter · Univergitätverlag).
Demetra Sfendoni-Mentzou. (2002). Aristotle and Contemporary Science (Newyork: Peter Lang Publishing, Inc.).

Owen G.E.L. (1986). Logic, Science, and Dialectic (Ihtaca and Newyork: Cornell University Press).

Larkin S.M.T. (1971). Language in The Philosophy of Aristotle (Paris · The Hague: Mouton).

Sorabji R. (1980). Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory (Ithaca and Newyork: Cornell University Press).

Wittgenstein L. (1958). The Blue and Brown Books (New York: Basil Blackwell).

3-4-2-5-2)논문

(3-5)우시아로 존재 환원

3-5-1)단행본

Essler*, W.K. (1970). Wissenschaftstheorie 1: Definition und Reduktion.

Kneale W. and Kneale M. (1978). The Development of Logic, with corrections (Oxford: Clarendon Press). pp.77-81.

Lukasiewicz, J. (1998). Aristotle's Syllogistic: From the Standpoint of Modern Formal Logic second edition enlarged (Oxford: The Clarendon Press). pp.111-120.

Byrne P.H. (1997). Analysis and Science in Aristotle. (New York: State University of New York Press).

Bonevac D.A. (1982). Reduction in the Abstract Sciences. (Indianapolis: Regeview Publishing Company).

Charles D. and Lennon K. (ed.) (1998). Reduction, Explanation, and Realism. (Oxford: Clarendon Press).

Brenner W.H. (1993). Logic and Philosophy. (Notredame and London: University of Notredam Press).

Ritter J. und Gründer K. (hrsg.) (1992). Historisches Wörterbuch der Philosophie band 8 (Basel: Schwabe & Co Ag · Verlag). s.v. 'Reduction', ss.370-383.

Yoshida R.M. (1997). Reduction in the Physical Sciences. (Dalhousie University Press).

Hudlicky M. (1986). Reduction in Organic Chemistry. (Newyork: Ellis Horwood Limited).
Hoyningen-Huene P. (1989). Reductionism and Systems Theory un the life Sciences. (Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers).

### 3-5-2)논문 및 기타

박홍규 (1979) (강의). 파르메니데스 편 강의, “박홍규 전집 4: 플라톤 후기 철학 강의”, 서울: 민음사. 172-198쪽.

Meyer S.S. (1992). Aristotle, teleology, and reduction, In Classical Philosophy ed. Irwin T. New york & London: Garland Publishing, 1995. pp.81-115.

### 3-6)인덱스와 사전

Brandwood L. (1976). A world Indes to Plato (Leeds: W.S.Maney & son Limited).

Édouard des Places (1989). Lexique, Platon Oeuvers Complètes tome xiv (Paris: Les Belles Lettres).

Bonitz H. (1961). Index Aristotelicus, Aristotelis Opera Volumen Quintum (ed.) Academia Regia Borussica (Berlin: Walter de Gruyter & Co.).

Ritter J. (hrsg.) (1961-2001). Historisches Wörterbuch der Philosophie bände 1-11 (Basel: Schwabe & Co Ag · Verlag).

Friedrich G. (ed.) (1971). Theological Dictonary of the New Testament vols 9 (Michigan: WM. G. EErdmans Publishing Company).

Peters F.E. (1967). Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon (New York: New York University Press).

# 아우구스티누스의 시간 순환론 비판

(참회록 11권과 신국론 12권을 중심으로)

(개요)목차

1)들어가는 말 ..... 4

2)시간 순환론 ..... 6

3)시간 순환론 비판 ..... 14
3-1)시간 .... 14
3-1-1)움직임으로서의 시간론 비판 ... 14
3-1-2)시간의 본성 ..... 21
3-1-2-1)시간은 무엇인가 ..... 21
3-1-2-2)영혼의 뻗어 나감(distentio animi)으로서의 시간 ..... 24
3-1-2-2-1)과거와 미래는 어떻게, 어디에 있는가? ..... 24
3-1-2-2-2)시간 측정 ..... 31
3-1-2-2-2-1)영혼의 뻗어 나감(distentio) ..... 33
3-1-2-2-2-2)시간 측정 ..... 40
3-1-2-3)세대(saeculum) ..... 45
3-1-2-4)시간의 토대로서의 천사의 움직임 ..... 47
3-2)순환 예정론 비판 ..... 55
3-3)시간 순환론 비판 ..... 64

4)끝내기 ..... 69

(세부)목차

1)들어가는 말 ..... 4

2)시간 순환론 ..... 6

3)시간 순환론 비판 ..... 14
3-1)시간 .... 14
3-1-1)움직임으로서의 시간론 비판 ..... 21
3-1-2)시간의 본성 ..... 21
3-1-2-1)시간은 무엇인가 ..... 21
3-1-2-1-1)시간에 관한 그 당시의 일상적인 이해 ..... 21
3-1-2-2)영혼의 뻗어 나감(distentio animi)으로서의 시간 ..... 24
3-1-2-2-1)과거와 미래는 어떻게, 어디에 있는가? ..... 24
3-1-2-2-1-1)현재 ..... 28
3-1-2-2-1-2)기억 상(imgao)과 낱말(verbum) ..... 30
3-1-2-2-2)시간 측정 ..... 31
3-1-2-2-2-1)영혼의 뻗어 나감(distentio) ..... 31
3-1-2-2-2-1-1)넓어짐(tentio, 향함, 연장) ..... 34
3-1-2-2-2-1-2)집중(attentio)-직관(intentio) ..... 36
3-1-2-2-2-1-3)'넓어짐'(extentio) ..... 37
3-1-2-2-2-1-4)뻗어 나감(distentio) ..... 37
3-1-2-2-2-2)시간의 측정 ..... 40
3-1-2-2-2-2-1)측정되는 것 ..... 40
3-1-2-2-2-2-2)사물(res)-인상 ..... 41
3-1-2-2-2-2-3)측정 방법 ..... 42
3-1-2-3)세대(saeculum) ..... 45
3-1-2-3-1)세대들의 세대들(sacula saeculroum) ..... 45
3-1-2-4)시간의 토대로서의 천사의 움직임 ..... 47
3-1-2-4-1)천사의 창조와 그 시간 ..... 48
3-1-2-4-2)'항상 있음'과 영원 ..... 50
3-1-2-4-3)천사의 시간 ..... 52
3-2)순환 예정론 비판 ..... 55
3-3)시간 순환론 비판 ..... 64
3-3-1)사료 비판 ..... 64
3-3-2)반박 논증 ..... 66

4)끝내기 ..... 69

### 1)들어가기

아우렐리우스 아우구스티누스(Aurelius Augustinus)가 역사 신학 또는 역사 철학을 있게 한 자라는 것은 흔히 인정된다. 그러나 역사철학이라는 말은 볼테르의 세대에 이르러 기독교 역사관을 거부하기 위해 처음 쓰여진 용어이니, 어거스틴을 볼테르의 세대가 의미 하는 역사철학자로 일컫는 것은 시대 착오요, 그리고  그리스도에 관한 돈독한 신앙이 없이도 가능 해진 오늘 날의 세대가 의미하는 역사 신학(Historical Theology, The history of Theology)관점에서 어거스틴을 바라 보는 것 역시 시대 착오다. 그러나 하나의 시선(視線) 안에 '역사'(history)의 시작과 끝 그 전체를 놓아 두고, 그것의 존재론적 근거와 목적과 진행을 그리스도 신앙 안에서 신의 조명을 받은 인간 이성(ratio)에 의해 처음으로 파악  했다는 점에서, 그 이후 모든 세대의 기독교 역사 신학 또는 철학이 어거스틴에 의해 가능 해 진 것 만큼은 분명하다.

나의 짧은 이 논고는 이러한 가능성을 일상적인 시간론(참회록 11권)과 순환사관(循環史觀)에 관한 그의 반박(신국론 12권)을 통해서 보일 것이다. 문제의 그 반박은 만약 시간의 순환(circuitus temporum) 불 가능성(불 연속성) 뿐만 아니라, 전체 세대(saeculum) 또는 '역사'(history)의 순환 불 가능성(비 무한성)을 보여 주기 때문이다. 바로 이러한 순환 불 가능성을 본 논문은 어거스틴 그 자신으로 하여금 설명 해 내도록 할 것이다.

이러한 의도 하에서 나는 2)어거스틴이 반박하는 시간 순환론을 재 구성 한 후에, 3-1)그가 이해하는 시간의 본성(natura), 3-2)이것에 근거한 순환 예정론 반박(refutatio), 그리고 이에 이어지는 3-3)시간 순환론 반박을

살펴 볼 것이다.

### 2)시간 순환론

우주(mundus)와 인류는 항상 존재한다는 것을 증명하기 위해 그 당시의 이교도들과 일부 기독교인들은 시간 순환(circuitus temporum)론을 끌어들인다[inducerent, 신국론 12(13, 1, 3)[1]; 9쪽 인용 글월].

" [신국론 XII, 10(1)] 우리의 인류(animantium genus)를 기술할 때, *아퓰레이우스*는 개별적으로 사람들은 멸하지만 보편적인 류로서는 불멸한다(De Deo Socrates) 라고 말한다. 그런데 인류가 항상 있다면 어떻게 사람들은 자신들의 *역사*[2]의 진실을 입증할 것인가 라고 물어진다면 ..... 이들은 모든 땅에서는 아니지만 대 부분의 땅은 불과 홍수에 의해 주기적으로(per ceuta intervalla temporum)황폐 해 졌다고, 그리고 크

---

1) 12권 13장 1단락 3 번째 줄을 말한다.

2) 여기의 어거스틴에 따르면, **역사**는 '무슨 사물들을 누가 발명(reum inventores)했고, 처음으로 이에 관한 자유로운 연구들과 예술들을 누가 입안했으며, 그리고 이러 저러한 지역에 그리고 이러 저러한 섬에 누가 처음으로 거주했는가 등 등에 관해 이야기(narratio, 신국론 XII, 10(1))'이다. 따라서 단순히 신화적이고 허구적인 것이 아니라, 어거스틴의 역사는 존재하는 사물들의 기원과 그 연구들에 관한 '이야기'이다. 이것은 '경험(여행)에 의해 본 것(사물)들에 관한 연구' 라는 헤로도투스의 역사관과도 크게 다르지 않다. 비록 사료(史料)에만 근거한 '이야기'라는 점에서는 다르지만 말이다. 어쨰든 사물의 기원(시작)에 관한, 그것도 발견(inventio)의 관점에서의 이야기라는 것이 중요하다--어거스틴의 '역사'(historia)라는 낱말에 대해서는 E.L.Fortin
(ed. D. F. Donnelly, 1995, p.307)을, 그리고 어거스틴의 historica(narratio, 역사)와 facta et eventa(사실과 사건)사이의 구분 논쟁에 대해서는 R.Bittner(ed. G.B. Matthew, 1999, pp.345-346, p.358 note 2)를 참조.

게 수적으로 감소했으며, 이것들로부터 다시 인구가 그 이전의 수자로 회복됐다고, 그리고 그래서 주기적으로 새로운 시작이 만들어졌고, 비록 지독한 황폐에 의해 간섭받고 방해된 것들은 단지 다시 새로워진 것들이지만 그것들은 그렇게 (자신들의) 기원을 지니는 것처럼 보인다고, 그러나 사람은 사람에 의해 생산된다는 것[3]을 제외하면 사람은 존재할 수 없다고 대꾸 할 것이다 ".

위의 아퓰레이오스 의견[4]은 다음과 같이 요약 될 수 있다.

우주와 마찬가지로 인류도 영원하다. 물론 인류가 영원하다고 해서, 개인이 멸하지 않는다는 것은 아니다. 멸하지 않는 것은 개인이 거기에 속하는 사람 이라는 류(genus)일 뿐이기 때문이다. 홍수와 대 화재로 인하여 대부분의 땅이 황폐 해지고 이로 인하여 인구 수도 크게 감소하지만 시간의 간격을 두고 다시 처음으로 회복하는 주기적인 반복 과정을 통해 늘 새로워지는 인류는 인간에 의한 인간의 생산 이외의 다른 방법으로 증가 할 수는 없기 때문이다. 이것을 아래처럼 다시 정리 해 보자.

4)인류는 항상 있다(semper fuisse).
4-1)간격(intervalla)은 두고 시간은 주기적으로 순환하면서,
4-2)순환의 끝에서 인류는 재앙(홍수와 화재)에 의해 황폐해졌다가,

---

3) 이미 어거스틴 700 여 년 이전의 희랍 아리스토텔레스 시대의 사람들에게 널리 인정된 상식적인 의견으로서의 '사람이 사람을 낳는다'는 '멸하지 않는 것은 류로서의 인간이다'라는 아리스토텔레스의 주장의 근거가 된다. 이것은 이미 고대 전성기 희랍 철학이 어거스틴 시대의 북 아프리카등의 로마 제국 지식인들에게 일 종의 '상식'으로 퍼져 있었다는 것을 보여준다. 시간 순환론처럼 말이다.

4) 어거스틴이 한 때 심취했던 마니교 역시 우주는 영원하다고 가르친다 [E.Gilson(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.190)]

4-3)순화의 시작을 통해 점점 새롭게 되는 동안 오직,
4-4)사람만이 사람을 낳기 때문이다.

이것들 가운데, 어거스틴은 시간의 주기적인 순환(4-1)과 사람만이 사람을 생산한다는 것(4-4)을 집중적으로 반박한다. 비록 다른 맥락에서 이기는 해도( ), 어거스틴은 모든 것은 새롭다는 것(4-3)을 인정하기 때문이다. 나아가서 우주와 인류의 이런 영원성(항상 있음)을 주장하는 이론(理論) 뿐만 아니라, 비록 영원하지는 않지만 우주는 수 없이 많다는 유한 우주 무한 개수 론과 그리고 유일한 우주 안의 **세대**(saeculum)는 일정한 간격을 두고 수 없이 생성 소멸한다는 유일 우주 무한 세대 순환론도 반박한다. 이렇듯 그가 반박하는 '시간 순환론'을 자신의 전제로 지니는 이론(理論)들은 다양하다.

"[신국론 XII, 11] 이 우주가 항상 있다(mundum sempiterum)고 상정하지는 않지만, 이 세계가 유일한 것이 아니라, 수 없는 세계들이 있다는 의견을 지니거나 또는 이 세계가 유일하기는 하지만 세대는 일정한 간격(certis saeculotum intervallis)을 두고 수도 없이 생성소멸한다는 의견을 지닌 어떤 자들이 있다. 그러나 이들은 사람들을 낳는 다른 사람들이 있기 전에 인류가 존재 했다는 것을 반드시 인정해야 한다. ..... 그러나 ..... 멸할 것들의 후손은 다른 생물들의 그것처럼 자신들의 부모로부터 반드시 있어야 한다고 그들은 여겼다"

따라서 어거스틴이 반박하는 시간 순환론을 자신들의 동일한 전제로 지니는 이론(異論)들은 아래처럼 구분될 수 있다.

5)**우주**와 **인류**는 *항상 존재*한다. 시간의 주기적인 간격으로 오는 *대 재앙* 때 세계와 사람 모두 새롭게 되어 다시 번영한다-사람은 개별적으로는 멸하지만, 류적으로는 불멸한다. 이것은 무한히 반복된다.(우주인류 영원론)

6)우주는 *항상 존재*하지는 않지만, 그 개수가 무한하다.(비 영원 우주 개수 무한론)
7)우주는 *항상 존재*하는 것이 아니지만 그 개수는 하나다. 그리고 **세대**는 일정한 간격을 두고 수도 없이 생성소멸한다(개수에 있어 무한하다). 세계의 *대 재앙* 때 살아

남은 사람들이 다시 번영하는 식으로 말이다. 그래서 다른 생물처럼 사람의 후손은 반드시 사람으로부터 있어야 한다.(비 영원 유일 우주 세대 무한 순환론)

우주와 인류의 '영원성'에 있어서는 일치하지 않지만, 위 세 이론 모두는 우주 대 재앙이 임한다는 것, 사람으로부터만 사람은 생긴다는 것, 그리고 시간은 주기적으로 순환한다는 것에 있어서는 일치한다. 따라서 문제의 세 이론을 반박하려면 이것들 동일하게 지니는 이러한 일치 점들 중의 어느 하나만 반박하면 된다.

나아가서, 어거스틴은 이 세 일치 점들 중 마지막 것, 곧 시간의 주기적인 순환을 핵심으로 간주한다. 우주와 인류의 영원성에 관한 이견(異見)들을 해소하기 위해, 철학자들은 시간 순환 론을 이끌어 들였다고 하기 때문이다. 다시 말하면 차이나는 여러 의견들이 공통으로 인정할 수 있는 동일한 하나의 전제가 필요 했다는 것이다.

"[신국론 XII, 13(1)] 자연 사물의 꾸준한 재생과 반복이 그 안에 있을, 시간의 순환(circuitu temporum, 23쪽)을 도입하지 않는다면 이런 논쟁을 해결할 수 없다는 데에 어떤 철학자들은 동의한 것처럼 보인다. 이들은 하나가 지나가면 다른 하나가 오면서 끊임없이 세대(saeculorum)들은 다시 생겨난다고 주장했다. 비록 이들은 영원한 우주 하나 안에서(in mundo permanente) 이런 순환이 두루 행해지는 또는 우주가 일정한 기간 안에서 생성소멸하면서 마치 새로운 것처럼 오고 가는 항상 동일한 것(eadem semper)을 드러내는 지에 대해 일치하지는 않지만 말이다. 그리고 그것에 기만적인 축복과 실제 저주 사이에서의 끊임없는 방랑(sine cessatione reduntem, 영혼의 윤회)을 붙혀주면서, 지혜에 도달한 불멸의 영혼(immortalem animam)조차 이런 환상적인 변천으로부터 자유롭지 못하게 했다.

그래서, **시간의 순환**(circuitus temporum)에 호소하므로서 철학자들은 "우주는 항상 존재하는가? 항상 존재한다면 어떻게 그럴 수 있는가?"에 관한 논쟁을 종식시킬 수 있었을 것으로 어거스틴은 본다. 시간의 일정한 길이인 **세대**(saeculum[5])들은 끊임없이 하나에서 다른 하나로 이어지면서 순

환하는 가운데 우주와 인류가 무한히 생겨난다고 이들은 믿고 있기 때문이다. 영원한(permanente)우주 하나 안에서 세대들의 이러한 순환이 두루 이루어지든, 아니면 일정한 간격으로 생성 소멸하는 우주가 마치 새로운 것처럼 오고 가는 항상 동일한 것을 드러 내든 말이다.

나아가서, **시간**의 이러한 **순환**(32쪽)은, 심지어 지혜에 도달한 영혼조차 기만적인 축복과 실제 저주 속에서 벗어 날 수 없도록 하는 영혼의 끊임없는 **윤회**(sine cessatione redeuntum, 무한 회귀, 無限回歸)를 받아 들이도록 강요한다.

따라서, 영혼을 포함한 모든 사물이 동일한 간격으로 그 안에서 무한히 반복되는 시간의 순환은 우주와 인류가 항상 존재한다는 이론(異論)들의 동일한 근거가 된다(34쪽). 끊임없이 순환한다면, 시간은 항상 존재 할 수 있을 뿐만 아니라, 그러한 시간 안에서 순환하는 것들 역시 항상 존재 할 수 있을 것이기 때문이다--즉 영원 할 수 있을 것이기 때문이다.

그러나 만약 시간은 무한 순환 (회귀)하는 것이 아니므로 그 안에서 무한 회귀하는 동일한 것이 불 가능하다면, 일정 기간 자신의 지속(생명, 34쪽)이 끝나면 시간 안의 모든 것은 더 이상 존재하지 않을 것이다. 그래서 만약 시간 순환론과 그리고 이에 근거하는 순환사관(循環史觀)의 반박은 무엇 보다도 시간의 본성에 관한 이해에 근거한다. 바로 이러한 이해에 어거

---

5) saeculum(세대)는 넓게 쓰여, 한 인간 삶의 가장 오랜 지속(약 백 년)을 뜻하기도 하지만, 본디 그 의미는 33과 3분의 1년 정도의 기간(한 세대, 世代)이다(Cassell's new L-E E-L Dictionary).

스틴은 참회록 11권 11-28장(13-37절)을 할애한다. 나는 시간의 본성에 관한 어거스틴의 이해에 닥아서기 전에, 그가 반박하려 하는 시간 순환론이 어떠한 것들인지 아래처럼 다시 정리 한다.

그는 어떤 특정한 개인 철학자 뿐만 아니라, 이교도에게는 일반적으로 그리고 기독교인에게는 부분적으로 받아 들여지던 시간 순환론을 반박하기 때문에, 시간 순환론을 전제(前提)하는 이들의 이론(理論)의 폭은 다양하고 넓다.

4)우주와 인류는 시작과 끝도 없이 **항상 있다[마니교도]**. 사람만이 사람을 낳는다
5)우주와 인류는 시작과 끝도 없이 **항상 있다**. 그리고 사람만이 낳는 사람은 개별적으로는 멸하나 류적으로는 불멸한다(아퓰레이우스)
6)우주란 *항상 있는 것이 아니다*. 그러나 그 개수는 **무한하다**.
7)우주란 *항상 있는 것이 아니다*. 그러나 그 개수는 단지 하나이다. 사람만이 사람을 낳는다.
8)우주 안의 자연 **사물**은 끊이 없이 태어나고 소멸하기를 반복한다.
8-1)영원한 우주는 단지 하나일 뿐이다.
8-2)우주는 생성소멸하면서 항상 동일한 것들을 마치 새로운 것처럼 드러 낸다.

이 다섯 가지 의견 모두[6]가 시간 순환론은 전제한다. 다시 말해, 우주

---

6) *아퓰레이우스*(인류 영원론)와 *플라톤*과 *포르퓌리우스*(윤회론)를 직접 거론하기는 하나, 어거스틴은 시간 순환론을 자신들의 공통 전제로 지니는 여러 이론(異論)들이 어느 학파 또는 개인의 것인지 분명하게 밝히지는 않는다. 아마 그 당시 사람들에 의해 폭 넓게 인정되는 주장들이었기에 그랬을 것이다.

어거스틴의 시간론에 영향을 미친 *플로티누스*(Enn. 5.7.1-3; 5.7.3(14-19))뿐만 아니라, 교부 *오리게네스* 마져도 시간 순환론을 전제하는 이론(異論)

를 항상 있는 것으로 보든, 보지 않든, 또는 우주 안의 자연 사물만을 그 대상으로 하든, 이러한 모든 것들은 시간 순환론에 의해 모두 지탱된다. 따라서 시간 순환론의 반박과 더불어 우주와 인류의 '영원성'과 '무한성'을 주장하는 모든 이론은 자신의 근거를 잃게 될 것이다. 나는 어거스틴이 문제 삼는 시간 순환론을 다시 아래처럼 정리한다.

4-1, 5-1)일정한 간격으로 회귀하는 주기적인 순환의 끝과 시작에는 대 재앙(홍수와 화재)가 있다 그리고 이것을 통해 우주와 인류는 새롭게 된다.
7-1)일정한 간격을 두고 수도 없이 생성 소멸하면서 이어지는 각 **세대**는 대 재앙 때 살아 남은 후손이다.

8-1)각 **세대**는 **시간의 순환** 안에서 하나에서 다른 하나로 이어지면서 끊임없이 생성 소멸한다-윤회하는 영혼.
8-1-1)영원한 우주 하나 안에서 이런 순환이 무한히 행해진다.
8-1-2)일정한 기간으로 생성 소멸하는 우주들의 순환 안에서 항상 동일한 것들이 마치 새로운 것처럼 드러난다.

10쪽의 '8)'과 위의 '8-1)'이 신국론의 어거스틴 반박이 직접 겨누는 최종적인 시간 순환론이다. 이러한 그의 반박은 참회록 11 권에서 문제되는

---

를 주장한다(cf. R.Sorabji, 1986, pp.182-189) 호교가(護敎家)로서의 오리게네스는, 비록 동일한 사건과 우주가 반복한다는 것을 인정하지 않기는 해도, 동일한 사람들이 발생한다는 것을 인정하기 때문이다. 그리고 그 당시의 대표적인 철학인 스토아 학파(*Zeno, Chrysippus*), 스토아 학파에 영향을 미친 고대 희랍철학의 헤라클레이토스(*Heraclitus*), 그리고 아낙시만드로스(*Anaximander*)와 엠페도클레스(*Empedocles*), 그리고  해석 여하에 따라서는 아리스토텔레스(*Aristotle*)도 시간 순환론을 주장한다[ D.R.Bultmann(1957, pp.23-25), O.Cullamnn(trans. F.V.Filson, 1971, pp.51-51 note 3), K.Löwith(1953, pp.149-153, p.225 note 15) 참조]

잘못 이해된 일상적인 시간론 반박에 이어지는 것이라는 점에 유념해야 한다.

### 3)시간 순환론 비판

우주와 인류는 영원하다는 것을 증명하기 위해 철학자들은 시간 순환론을 전제한다는 것 그리고 이러한 시간 순환론을 반박하므로서 신국론 12권의 아우구스티누스는 우주와 인류의 유한성을 증명하려 한다는 것이 앞 '2)' 장에서 말해졌다. 그렇다면 시간 순환론에서 문제 되는 '시간'은 어떠한 것인가? 만약 시간 순환론의 '시간'과 어거스틴의 시간이 동일한 것이라면, 그의 시도(試圖)는 아무 의미없다. 자신의 시간론을 자신이 반박하는 셈이 되기 때문이다. 그렇다면, 시간 순환론에서의 시간은 어떠한 것인가?

이 물음에 답하기 위해서, 우리는 신국론 12 권(10, 11, 13, 17 장)에서 참회록 11 권[23장(29절, 30절), 24장(31절)]으로 거슬러 올라 가야 한다. 왜냐하면, 움직임으로서의 시간론을 반박하는 과정에서 시간 안에 존재하는 것들의 **순환**(circuitum, 참회록, XI, 23(29)) 또는 **회전**(gyros, 앞의 곳)이 문제되기 때문이다.

### 3-1)시간

그런데, 하나 유의 해야 할 점은 참회록 거기에서의 논의가 수사학(修辭學)적인 변증(辨證)법에 의해 진행된다는 것이다. 따라서 반박 또는 부정되는 움직임으로√일상적 시간론이 비록 지양(止揚)되기는 해도, 더 고차원적인 시간론 즉 시간의 본질적인 이해 안에 부정(否定)된 상태 그대로 '포함' 된다는 것이다. 이것이 인정될 때만, 일상적인 시간 이해와 본질적인 시간 이해 사이의 그리고 참회록 여기의 시간 관과 신국론 거기의 시간 관의 상호 보완적인 관계가 비로서 설명 확인 가능해~~지기 때문이다~~. 전자(움직임으로서의 시간론 비판)는 후자(시간 순환론 비판)의 근거이며, 후자는 전자의

발전이라는 것이 분명해지기 때문이다. 이 두 저서의 저술 시기의 차이도 후자(413-426년)의 시간과 역사에 관한 사유가 전자(396-398년)의 시간에 관한 그것으로부터 출발한다는 것을 보여준다--물론 교정이나 수정은 아니다. 만약 교정이나 수정이라면, 검토록에서 언급 됐을 것이다.

### 3-1-1)움직임으로서의 시간론 비판

해의 움직임이 시간이라는 주장에 관한 어거스틴의 비판[7]은 성서 신앙에 의존 할 것처럼 보인다. '태양아 너는 기브온 위에 머무르라 달아 너도 아얄론 골짜기에 그리할지어다. ..... 태양이 중천에 머물러서 거의 종일토록 속히 내려가지 아니하였다(여호수아 10:12-14)'에 근거하여 그는 자신의 주장를 증명하려는 것처럼 보이기 때문이다. 그래서 만약 그의 증명이 전적으로 그 사건에 대한 신앙에만 의존함에도 불구하고 해가 멈추는 대 사건이 일어나지 않았다면, 그의 증명은 설득력이 없을 것처럼 보인다. 그러할가? 아니다. 1) 회전 움직임과 2)움직임에 대한 관련 논의들은 해가 멈추었다는 예시(例示)가 없더래도 성립 할 수 있기 때문이다. 그 논의들 자체 만으로도 '해의 움직임은 시간이며 시간이 아니다' 라는, 그리고 '해의 순환은 하루이며 하루가 아니다' 라는 모순을 움직임으로서의 시간론이 함축한다는 것을 보여주

---

7) 시간은 움직임이 아니라는 어거스틴의 비판은 시간은 측정된 움직임의 수(數)라는 아리스토텔레스 시간 관에 대한 플로티누스의 비판을 염두에 두고 있음이 틀림없다. 자신의 엔네아데스(III, 7. 7-10)에서 시간은 무엇(τί)이냐고 묻는 플로티누스는 움직임이란 시간 안에서 일어 나므로 시간은 움직임이 아니라는 논의로부터 움직임과 측정 그리고 그 측정치에 관한 논의로 넓혀가는데, 어거스틴 역시 이러한 진행 순서를 따르기 때문이다.

기 때문이다. 문제의 논의들은 다음과 같다.

1) 해의 움직임은 시간이다.

1-1)해의 움직임이 모든 움직임은 아니다. 물레의 움직임도 있다. 왜냐하면,
1-1-1)큰 것과 작은 것에는 공통인 관념(nōtio)이 있으며,
1-1-2)회전하는 움직임이 그 공통 관념이라면, 그리고
1-1-3)큰 것은 해이고, 작은 것은 물레라면,
1-1-4)해와 물레의 움직임[8]은 회전(순환)이기 때문이다. 그래서,
1-1-5)해의 움직임이 시간이라면,

1-2)물레의 움직임도 시간이다. 그런데,
1-2-1)날은 시간의 공간(spatio, 신의나라, XII, 5)들이며, 그리고
1-2-2)날은 해의 움직임이라면,
1-2-3)물레의 움직임도 날이다. 그러나,
1-2-4)물레의 움직임은 날이 아니다. 따라서,

1-3)해의 움직임도 날이 아니다. 그런데,
1-3-1)날은 시간(의 부분)이며,
1-3-2)날은 해의 움직임이 아니라면,

1-4)해의 움직임은 시간이 아니다. 그런데, 전제 '1)'에 따라,
1-4-1)해의 움직임은 시간이다. 그래서,

1-5)해의 움직임은 시간이며 시간이 아니다(모순).

2)해의 순환이 날(하루)이다.

---

8) E.Gilson(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.194)에 따르면, 해의 움직임은 장소 움직임인 반면 물레의 움직임은 장소 움직임이 아니다. 그러나 물레의 움직임 역시 장소 이동 움직임으로 봐야 한다. 비록 해처럼 크게 원을 그리며 움직이는 것은 아니지만 물레 역시 작지만 원을 그리며 돌기 때문이다. 오히려 이 두 회전 움직임의 차이는 움직임의 길이에 있다고 봐야 한다. 따라서 하나를 자발적인 움직임으로 다른 하나를 타력(도공(陶工)의 힘)에 의한 움직임으로 보는 것 역시 적절치 않다. 둘 다 창조된 것이기 때문이다.

2-1-1)날은 동에서 동으로의 해의 완전한 순환(cricuitus)이다–이 경우, 전체적인 순환이 하루이다. 뿐만 아니라,

2-1-2)날은 해의 땅 위에 머뭄[낮과 밤(낮과는 달리 밤의 공간(spatio)은 헤아려지지 않는다)]이기도 하다–이 경우, 해의 움직임 자체가 하루이다. 그렇다면,

2-2)날은 해의 움직임 자체인가? 움직임 자체라면 한 시간의 공간에서 순환이 완성될 수 있다. 그렇다면 한 시간이 하루일 것이다. 그러나 하루가 한 시간인가? 아니면,

2-3)날은 해가 동에서 동으로 순환하는 기간(mora)인가? 만약 순환이 한 시간 만에 난다면, 해는 하루를 완성하기 위해 스물 네 번 돌아야 한다. 그러나 해의 스물 네 번 순환을 날이라 할 수 있는가? 아니면,

2-4)날은 그래서 움직임 자체이며 동시에 해의 순환 기간인가? 만약 전자라면, 한 시간의 공간을 자신의 전체 회전의 기간으로 삼아 순환 할 것이므로, 그것은 '2-2)'에서 보여진 것처럼 하루라 불리워질 수 없을 것이며, 만약 후자라면 아침에서 다른 아침까지 해가 땅 위에 머무는 시간이 하루 일 것이므로, 하루 길이가 천차 만별일 것이다. 그러나 이렇게 순환의 길이가 천차 만별인 것들을 하루라고 할 수 있는가? 없다[9].

2-4-1)천차 만별인 이유:

2-4-1-1) 첫 째, 낮이 하루일 수 있기 때문이다. 밤은 낮 시간의 공간의 결여 이므로 그렇다(2-1-2). 이 경우 12 시간이 하루 일 것이다.

2-4-1-2) 둘 째, 동에서 동으로의 순환 기간이 하루일 것이다. 이 경우 24 시간이 하루 일 것이다.

2-4-1-3) 해가 순환 도중에 멈추어 서 버릴 수 있기 때문이다. 전투의 승리를 위해 기도 했을 때, 태양은 머물렀으나 시간은 흘렀기 때문이다.

2-5)따라서, 어떤 하루는 다른 것의 두 배이거나 반 배일 수 있다. 서로 다른 하루를 비교하면서 하나를 기준 삼아 다른 것을 두 배라고 말할 수 있기 때문이다. 그러나 하루가 시간의 여러 공간을 지닐 수는, 곧 동일한 하루가 여러 다른 시간들일 수는 없는 일이다. 뿐만 아니라,

2-6)<u>해의 순환 움직임이 시간일 수 없다</u>. 움직임이 멈추어도 시간이 흘러 갈 수 있기 때문이다. 따라서,

2-7)해의 순환 움직임은 하루도 시간도 아니다.

위 두 논의에서는 해의 움직임 자체가 시간은 아니라는 것['1)']과 해의 순환이 하루는 아니라는 것['2)']이 증명된다. 만약 해의 움직임이 시간이라

---

9) '2-2)'와 '2-3)'과 '2-4)'는 플로티누스(Enn. Ⅲ, 7, 9)에 의해 행해진 논의이다(소광희, 2002, 286쪽 참조).

면, 그것으로부터 그것에 모순되는 결론 즉 해의 움직임은 시간이 아니라는 것이 잇따르며, 후자라면, 그것으로부터 불 가능한 결론 즉 동일한 하루가 여러 시간의 공간을 차지 할 수 있다는 것-1 시간 또는 2 시간이 동일한 하루일 수 있다는 것-이 잇따르기 때문이라는 것이다. 바로 이런 증명이 해가 멈추었어도 시간이 흘러 갔던 사건의 예시(例示)를 통해서 확인(確認)된다. 그러나 이런 확인이 없어도 위 증명은 그 자체로 성립한다.

나아가서, 해 또는 물레의 움직임 만이 아니라, 모든 움직임 일반이 그 자체 시간이 아니라는 것이 증명된다. 이 증명은 아래처럼 다시 구성 될 수 있다.

3-1)모든 움직임은 시간 안에서 일어난다. 그래서,

3-2)모든 움직임은 시간에 의해 측정된다. 이제,
  3-2-1)잼(측정)은 시작과 끝 사이의 공간(길이)에서 이루어지는데,
  3-2-2)시작과 끝과 그리고 그 사이를 보지 못하면 측정할 수 없다.
  3-2-3)이 단계에서는 규정된 어떤 량이 아니라, 시간의 공간 만이 재어진다.
    3-2-3-1)량은 비교에 의해서만 가능하기 때문이다. 나아가서,

3-3)측정되는 것과 그것에 의해서 측정되는 바로 그것(측정 도구)은 다르다.
  3-3-1)측정되는 것은 보여진 **공간**의 거리(locus spatii)이나,
  3-3-2)측정 수단은 **시간**이며, 더구나
  3-3-3)동일한 시간에 다른 거리의 공간들이 측정되기 때문이다. 따라서,

3-4)모든 움직임은 시간이 아니다. 덧붙혀,

3-5)움직인 거리(距離) 뿐만 아니라 정지된 기간도 측정된다.

움직임이 시간에 의해 측정되기 때문에, 움직임은 시간이 아니라는 것이다. 만약 측정 대상과 측정 도구가 동일하다면 측정 그 자체가 불 가능할 것임에도 불구하고, 우리는 이 움직임이 저 움직임 보다 두 배 또는 세 배 더 빠르거나 느리다 라고 현실적으로 측정하여 말하기 때문이다. 그

리고 이것은 해의 움직임이 멈추었음에도 시간이 흘러 갔던 예(例) 통한 확인[논의 '2)']과는 무관하다. 따라서 시간은 움직임이 아니라는 것에 관한 증명은 '1)', '2)', '3)' 세 단계에 의해 완성된다. 그리고 성서 안의 사건을 통한 예시(例示)는 그러한 증명을 다시 확인 해 준다. 그러나 그러한 예시가 없어도 위 세 가지 논증은 그 자체로 모두 완벽하게 성립한다.

그렇다고 나는 예시(例示) 해 주는 성서에 관한 신앙이 위 증명들과 무관하다는 것을 결코 여기에서 말하려는 것이 아니다. 저 예에서 보여지는 신의 초 자연적인 섭리에 관한 신앙[10]만으로도, 그래서 위 세 논의가 없이도, 움직임은 시간이 아니라는 것을 우리는 충분히 이해 할 수 있기 때문이다. 신의 조명(照明)에 의해서 말이다. 달리 말 한다면, 문제의 그 증명은 성서의 예(例)를 해석한다.

이러한 증명 또는 해석으로부터, ㉠시간을 통해 물체의 장소 움직임의 길이(공간)가 측정된다는 것, ㉡시간과 공간 뿐아니라 측정 값들도 서로에

10) K.Löwith(1953, pp.150)는 회귀하는 움직임을 지닌 세계는 영원하다는 이교적인 시간론은 이론에 의해서 반박되는 것이 아니라, 신앙(성서 권위)에 의해서 반박된다고 한다. 그러나 내가 여기에서 보여 준 것처럼, 초월적인 신앙에만 전적으로 의지하지 않고도, 신의 조명을 받은 인간 이성에 의해서 파악된다. 물론 인간의 '지혜'에 의해서 파악 될 수 없는 것도 있다(47쪽). 그러나 파악 될 수 없는 경우에도, 원리적으로는 신의 조명을 받는다면 파악할 수 있어야 한다. 원리적으로 볼 때, 신앙과 이성 사이에는 모순이 없기 때문이다–물론 이 때의 이성은 자연 이성이 아니다.

상대적이라는 것, 그리고 ㉢시간은 움직임이아니라는 것 등의 시간에 관한 명제들을 우리는 충분히 이끌어 낼 수 있다.  이 바로 그것들이다. 물체가 어느 한 곳에서 다른 한 곳으로 움직인 공간의 거리가 그것에 의해 측정되는 시간은, 공간이 없으면, 거꾸로 공간은 시간이 없으면, 성립 할 수 없을 뿐만이 아니라, 동일한 거리에 대한 측정 값들이 각 각 수적인 비율로 나타내지기 때문이다. 나아가서, '㉠'과 '㉡'은 ㉢시간은 움직임이 아니다에 의존한다. '㉢'으로부터 '㉠'과 '㉡'이 딸려 나오기 때문이다. 그리고 참회록에서의 '㉢'은 신국론(civitas dei)에서 이교도의 순환 역사관(윤회설)과 자연신앙(신학)을 반박하는 출발점이 된다.

그러나, 아우구스티누스에 따르면, ㉢'시간은 움직임이 아니다'은 시간의 본성(natura)을 알기 이전에는 정확히 이해 될 수 없다. 뿐만 아니라,  시간의 본성을 파악 못하면, 시간 안에서의 세계(mundus)창조와 창조주로서의 신에 관한, 그래서 세계와 신의 존재에 관한, 그래서 세계에 대한 신의 예견과 예지와 섭리 에 관한, 그리고 이에 따라 펼쳐지는 세계와 인류의 역사에 관한 올바른 앎을 지닐 수 없다.

따라서 이러한 올바른 삶과 앎을 위해서는 시간은 움직임이 아니라는 것(참회록 11권 23(29-30)·24(31-32)장, 기원 후 396-398 년)을 먼저 이해해야한다. 그리고 이것을 하나의 근거로 하여, 시간 순환론에 대한 반박(신국론, 기원 후 418-426 년)이 이어지는 것도 올바른 삶과 앎을 위해서이다. 아마 이러한 그의 사유 진행은 그의 목회 활동 과정(391년 사제 서품 - 421 년 자신의 계승자 임명)과도 무관하지 않다. 그러나 순환론 반박에 들어서기 전에 우리는 시간의에 관한 또 하나의 이해(시간의 본성 이해)를 따

라 가야 한다. 시간이 무엇인 줄 알아야 그 반박을 완성할 수 있기 때문이다.

### 3-1-2)시간의 본성

#### 3-1-2-1)시간은 무엇인가?

그는 왜 시간에 관심을 갖게 됐으며, 어떻게 시간에 접근할까?

이와 관련하여, 먼저, 어거스틴은 창조의 맥락 안에서 시간을 문제삼는다는 것이 지적되야 한다. 어떤 것도, 심지어 천사까지도, '항상 있지 않았다'는 것을, 다시 말해 모든 것(우주)은 창조된 그래서 영원하지 않은 것이라는 것을 알려 주기 위해, 어거스틴은 자신의 시간론을 전개하기 때문이다. 시간과 함께 하지 않고는 그 어떤 것도 창조 될 수 없으므로, 창조된 모든 것은 시간 안에 있다고 하면서 말이다. 참회록 열 한 번째 권은 이러한 그의 시간론을 이외의 다른 어떤 텍스트에서 보다 도 선명하고 체계적으로, 신에게 묻고 자신의 영혼더러 답하도록 하는 문답 형식[11]으로, 전개한다.

다음으로, 어거스틴은 시간에 관한 자신의 물음을 일상적인 시간 이해로부터 시작한다는 것이 지적돼야 한다. 시간에 관한 어떠한 이해도 없다면, 그에 관한 물음은 불가능 할 것이기 때문이다.

##### 3-1-2-1-1)시간에 관한 그 당시의 일상적인 이해

그렇다면 일상적인 그 이해는 어떠한 것인가?

평상 시에는 알고 있는 것처럼 보이나, 막상 설명(explicare, XI, 14, 17)

11) 이러한 문답은 처음부터 끝까지 이어진다.

하려고 하면 자신이 모르고 있다는 것 만을 드러 내는 이해이다. 이것을 어거스틴은 자신이 알고 있는 바를 표현 할 줄 모르는(An forte nescio quemadmodum dicam qoud scio, XI, 25, 32)상황으로까지 빗댄다. 알고는 있으나, 방법을 몰라서, 설명하지 못하는 경우도 있긴 있으리라. 그러나 시간에 관한 물음이 거기에서 시작되는 일상적인 이해는 그러한 경우가 아니다. 그것은 시간 그 자체의 본성(natura, XI, 23, 30)이 역설적이어서 알기 어려운 것이기 때문이기도 하거니와 무엇보다 시간에 관한 그 당시의 대중적인 '앎'이, 어거스틴이 보기에, 정확하지 않기 때문이다. 그렇다면, 일상적인 이해는 다음과 같다.

9)첫 째, 시간을 움직임으로 파악하는 이해이다[12].

10)다음으로, 시간의 '본질'을 파악하지 못하는, 그래서 '시간이 무엇이냐'는 물음에는 답 할 수 없는, 그러한 이해이다. 바로 이 점을 어거스틴이 강조한다. 그렇다면, 아테네 철인 소크라테스로부터 플라톤과 아리스토텔레스를 통해 어거스틴 당시의 아카데미로 이어진 '무엇이냐'는 물음의 방식에 따라, 어거스틴은 시간의 '본성'(natura[13])에 대해 묻고 있는 것이다. 이 물

12) 이에 관한 어거스틴의 비판을 나는 '2-2)'에서 다루었다.

13) 이미 어거스틴이 아리스토텔레스의 본질(essence) 또는 우시아(실체)라는 용어를 신국론과 삼위일체론 등에서 사용하고 있다는 것은 그가 고대 희랍 철학 전통을 이용(利用)하고 있다는 것 뿐만 아니라, 그의 철학적 사유의 폭이 넓다는 것을 보여 준다. 그리고 어떤 것의 본성(natura, 자연)을 설명의 근거로 삼는 것 역시 플라톤과 아리스토텔레스 당시의 철학 전통이었다. 그러나 '무엇인가' 라는 물음의 대상이 '자연' 자체는 아니다. 본질은

음은 중요하다. 왜냐하면 이것을 통해서 일상적인 이해의 무지를 폭로시킬 수 있기 때문이다. 예를들어, 시간을 움직임으로 잘못 파악하여, 이를 근거로 시간순환론 나아가서는 순환사관을 주장하는 것은 시간의 본성에 대해 무지했기 때문이므로. 이러한 무지를 어거스틴은 역설적으로 그러한 순환에 대한 자신의 무지(nescio, 신국론, XII, 20, 3)로 표현한다.

11)그래서, ㄱ)과거와 현재와 미래 시간들이 있다는 이해이다. 그러나 이것은 적절하지(proprie, 참회록, XI, 20, 26)않다. 왜냐하면 과거는 지금(jam, 참회록, XI, 14, 17)있지 않으며 미래는 아직(nondum, 위의 곳)있지 않는 것인 반면, 항상 현재여야만 할 시간은 지나가는 것이기 때문이다. 따라서 'ㄱ)' 대신에, ㄴ)과거들의 현재와 현재들의 현재와 미래들의 현재가 영혼 안에 있다고 말하는 것이 적절하다. 그러나 'ㄴ)'은 시간의 본성에 관한 이해가 주어지고 난 후에야 비로서 가능한 이해 이므로, 지금 여기서 언급될 성질의 것이 아님에도 불구하고, 일상적인 이해가 거기에서 좌초되는 시간의 역설, 곧 **미래는 아직 있지 않는 것으로 있으며, 과거는 지금 있지 않는 것으로 있다**(참회록, XI, 18, 23; 13쪽)것이 여기서 반드시 지적돼야 한다. 왜냐하면, 이 역설은 다음의 일상적인 이해로 이어지기 때문이다.

12)그것은 감각(sensus, 참회록, XI, 16, 21)을 통해 재어진 시간 간격들의 측정값들을 시간의 단위로 고정시키는 그러한 이해이다. 어거스틴은 이러한 측정 값들의 표현들, '똑 같음', '한 배', '두 배', '반 배' 등이, 현실적으로 있다는 것을 근거로 하여, 그러한 측정이 무엇에 의해 어떻게 가능한지를 밝히는 과정에서, '시간은 무엇인가' 라는 물음에 답한다.

---

자연적인 것이기는 해도 말이다.

따라서 이러한 답만이 시간에 관한 일상적인 이해가 제기하는 여러 물음들을 궁극적으로 해소시켜 준다. 위의 일상 이해들에 상응하는 다음과 같은 여러 물음들이 성립하게 된다.

9-1)시간은 (하늘) 몸들의 움직임 자체인가?
10-1)시간의 힘과 자연은 무엇인가?
11-1)과거와 미래는 어떻게 그리고 어디에 있는가?
12-1)시간 자체를 우리는 어떻게 측정하는가?
12-1-1)무슨 공간에서 우리는 지나가는 시간을 측정하는가?
12-1-1-1)언제, 무슨 길로, 어디로, 재어지는 동안 지나가는가?
12-1-2)우리는 현재 시간을 어떻게 재는가?

### 3-1-2-2) 시간은 영혼의 뻗어 나감(distentio animi)으로서의 시간.

이제, '9-1)'을 제외하고, 위의 물음들에 하나 씩 답해보자. '9-1)'은 이미 '2-2)'(1쪽)에서 다루어졌기 때문이다.

### 3-1-2-2-1)과거와 미래는 어떻게, 어디에 있는가?

부적절하지만, 어거스틴이 거기에서부터 출발하는 일상적인 시간 이해는 시간은 움직임이라는 것[2쪽; 14쪽, '9)']과, 과거와 미래와 현재의 시간들이 있다는 것[14쪽 '11)']과 그리고 한 배, 두 배 등의 시간 간격 측청치들이 있다는 것이었다. 이것들 중 첫 번째 이해가 부적절한 이유는 밝혀졌으므로(2-5쪽), 이제 '과거와 미래와 현재 시간들이 **있다**'는 두 번째 시간 이해가 부적절한 이유가 밝혀질 차례이다.

과거와 현재와 미래의 존재를 인정하는 일상적인 시간 이해가 직면하는

역설은 다음처럼 드러난다.

먼저, 시간의 존재와 다른 피조물의 존재가 신의 창조에 의해 함께 확보된다. 그러나 시간이 먼저 창조되고 나서 다른 피조물이 창조 된다거나, 다른 피조물이 창조되고 나서 시간이 창조 된다거나 하는 그런 것이 아니라, 시간과 다른 피조물은 함께(cum) 창조된다. 시간은 우주와 더불어 창조되는 피조물이기 때문이다. 이것을 아우구스티누스는 다음처럼 표현한다.

"시간없이는 그대 어떤 것도 만들지 아니하셨습니다. 그대는 시간 자체를 만드셨기 때문입니다. 그러나 시간들은 그대와 함께-영원(co-aeterna)하지 않습니다. 그대는 영속하시기 때문입니다. 그래서 만약 영속하는(permanerent)것들이라면, 그것들은 시간들이 아닐 것입니다 Nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia opsum tempus tu feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at illa si permanerent, non essent tempora. [참회록 XI, 14(17)]"

"우주 이전에는 어떤 시간도 있지 않으므로 신의 휴식의 과거 시간들을 숙고하는 것은 헛되다 라고 대꾸합니다 respondetur eis, isto modo inaniter homines cogitare praeterita tempora vacationis Dei, cum nullum tempus sit ante mundum[**신국론 XI, 5**]"

"만약 영원성과 시간이 이것에 의해, [즉] 시간은 어떤 움직임과 전이(轉移, mobili mutabiltate, mobili mobilitate)없이는 존재하지 않는 반면 영원성 안에는 어떤 변화(mutatio)도 있지 않다는 것에 의해, 올바르게 구분된다면, 움직임에 의해 변화되기 시작했을 어떤 피조물이 창조되지 않았더라면 시간은 있을 수 없었을 것이라는 것. ..... 그렇다면 자신의 영원성이 어떤 변화도 아닌 신께서는 시간의 창조자이시며 시간을 질서지우는 자이시므로, 시간의 공간들이 지나간 후에 신은 우주를 창조했다고 어떻게 말해질 수 있는지를 나는 보지 못한다. 자신의 움직임에 의해 시간이 흐를 어떤 피조물이 우주보다 먼저 있다고 말해지지 않는 한 말이다(creator sit temporum et ordinator, quomodo dicatur post temporum spatia mundum creasse, non video; nisi dicatur ante mundum jam aliquam fuisse creaturam, cujus motibus tempora currerent). ..... 태초에 신은 하늘들과 땅을 만드셨다고 말씀하신다면, 확실히 우주는 시간 안에서가 아니라 시간과 함께 만들어졌다(procul dubio non est mundus factus in tempore, sed cum tempore.). 왜냐하면 시간 안에서 만들어진 것은 어떤 시간의 이전과 이후 이 양자에-과거인 것 이후에 그리고 미래인 것 이전에-만들어질 것이나, 자신의 움직임들에 의해서 그것의 지속이 측정될 수 있을 어떤 피조물도 있지 않았으므로 어떤 것도 과거에 있을 수 없을 것이기 때문이다(Quod enim fit in tempore, et

post aliquod fit, et ante aliquod tempus; post id quod praeteteritum est, ante id quod futurum est: nullum autem posset esse praeteritum; quia nulla erat creatura, cujus mutalilibus motibus ageretur.). 그러나 만약 우주의 창조 안에서 변화와 움직임(cum tempore autem factus est mundus, si in ejus conditione factus est mutabilis motus,)이 창조됐다면, 우주는 시간과 함께만들어졌다. ..... [**신국론, XI, 6**]".

그래서 우주는 어떤 시간 이전 또는 이후 또는 안에서 창조된 것도, 그래서 존재하게 된 것도 아니다. 비록 성서 말씀을 마지막 근거로 받아 들이기는 해도, 어거스틴은 그에 관한 지성적인 논거(論據)를 제시하지 않는 것이 아니다. 오히려 성서를 지성에 의해 이해하려고 하기 때문이다. 물론 성서의 모든 것을 이해 할 수 있다거나, 성서에 관한 신앙에 그 지성이 선행한다고 하지는 않지만 말이다. 따라서 여기서도 우리는 시간과 사물(우주)의 동시 존재에 관한 지성적인 논거를 반드시 살펴 봐야 한다. 그가 제시한 논거는 어떠한 것인가?

나아가서, 만약 지나가는 어떤 것이 존재하지 않으면 과거 시간은 존재하지 않고, 닥아 오는 어떤 것이 존재하지 않으면 미래 시간은 존재하지 않으며, 그 어떤 것도 존재하지 않으면 현재 시간이 존재하지 않는 것은 분명하다. 그래서 지나가는 것이든 닥아 오는 것이든 머무는 것이든 어떤 것이 존재하지 않는다면(si nihil esset), 마찬가지로 어떤 시간도 없다. 아우구스티누스는 이것을 다음처럼 표현한다.

"나는 만약 어떤 것이 *지나 가지* 않는다면 **과거** 시간(praeteritum tempus)은 있지 않을 것이라는 것을, 그리고 만약 어떤 것도 *오지* 않는다면 **미래** 시간(futurum tempus)이 있지 않을 것이라는 것을, 그리고 만약 어떤 것도 있지 않다면 **현재** 시간(praesens tempus)은 있지 않을 것이라는 나는 자신있게 말합니다. 따라서 이런 과거와 미래 이 두 시간들은, 과거는 지금 있지 않으며 미래는 아직 있지 않음에도 불구하고(quando et praeteritum jam non est, et futurum nondum est?), 어떻게 있습니까?

그러나 현재는 항상 현재여야만 하며 그리고 그것은 과거 시간 안으로 지나가지 아니해야 한다면, 시간은 진실로 있을 수 없을 것이고 단지 영원만이 있을 겁니다. 그런데 시간이라면 현재는 과거 시간으로 지나가기 때문에, 만약 현재 시간만이 존재하게 된다면 자신의 원인(cui causa)이 있지 않음일 그것이 심지어 있다고 우리가 어떻게 말할 수 있습니까? 즉 있지 않음으로 향하지 않는 한(nisi quia tendit non esse), 시간은 있다 라고 우리는 실로 말할 수 없겠지요?(참회록, XI, 14(17))"

다른 피조물과 반드시 함께 있으므로, 만약 자신 이외의 그 어떤 것도 있지 않는다면 시간 역시 있을 수 없다. 그래서 지나가는 어떤 것이 있기 때문에 과거는 있는 반면 닥아오는 어떤 것이 있기 때문에 미래는 있을 것이다. 그런데 과거는 지금 있지 않고 미래는 아직 있지 않으므로, 과거 시간과 미래 시간은 있지 않아야 한다. 그렇다면 시간은 현재로 있는가? 그러나 시간이라면 현재를 통해 미래에서 닥아 와, 과거로 지나가기 때문에, 있지 않을 것으로부터 온 현재는 이미 있지 않았던 것으로 향한다. 실로 이러한 현재가 있을 수 있겠는가? 바로 이것이 시간의 존재와 관련된 아우구스티누스의 역설(모순)이다. 만약 있다면, 시간은 있지 않는 것으로 있어야(nondum ibi sunt, 참회록, XI, 18(23)) 하거나 또는 있지 않는 것으로 향해야만 한다는 것이다. 이러한 역설은 시간의 자연(본성)이라기 보다는 시간에 관한 일상적인 부적절한 이해가 지니는 것이다.

바로 이러한 부적절한 일상적인 이해로부터, 그것에 역설적인 '시간은 어디에(ubi est tempus?) 어떻게(quomodo sunt, 참회록 XI, 14(17))있으며, 그리고 언제(quand igitur erit, 참회록 XI, 15(20))발생하고, 어디에서 우리가 그것을 보는가(ubi ea viderunt)?' 라는 어려운 물음들이 생겨난다. 다시 아래처럼 정리해 보면, 아래와 같다.

ㄱ)시간은 언제 존재하는가?

ㄴ)시간은 어디에 있는가?
ㄷ)시간을 어디에서 보는가?
ㄹ)시간은 어떻게 있는가?

이러한 물음은 시간의 자연(본성)에 관한 정확한 이해를 통해서만 비로서 답이 주어질 수 있다.

### 3-1-2-2-1-1)현재

있다면 시간은 현재로서만 있다(non sunt nisi praesentia, 참회록, XI, 18(23)). 과거는 지금 있는 것이 아니요, 미래는 아직 있지 않기 때문이다. 그러나 현재 시간은 급하게(raptim, 참회록, XI, 15(20))과거로 흐른다. 과거로 흐르지 않는다면 단지 영원만(aeternitas, 참회록, XI, 14(17))이 있을 것이기 때문이다. 그러나 과거로 흐르는 현재는 시간의 나뉘어질 수 없는 가장 작은 순간(momentorum, 참회록, XI, 15(20))-가장 작은 부분(parte)-일 뿐이어서 자신의 어떤 공간(spatum, 참회록 XI, 21(17)도 지니지 않는다. 그러기에 공간 없는 순간(현재)들 거쳐서 시간은 미래에서 과거로 쏜살같이 흐를 수 있다(38쪽). 현재의 공간이 없다는 것-즉 현재 시간의 길이(longum, 참회록, XI, 15(19))가 없다는 것-을 어거스틴은 다음처럼 증명한다.

먼저, 백 년은 현재일 수 없다. 만약 첫 번째 년(annus, 위의 곳)이 현재라면, 나머지 99 년은 미래이므로 아직 있는 것이 아니며, 두 번째 년이 현재라면 첫 번째 년은 과거인 반면 세 번째 이후 년들은 미래이므로 지금 또는 아직 있는 것이 아니다--중간의 어떤 년들이 현재라고 해도 결과

는 마찬가지다. 그래서 백 년 전체가 현재라면, 그것은 있으면서 있지 않다. 따라서 백년은 현재가 아니다. 있으면서 있지 않는다는 것은 불 가능하기 때문이다. 다음으로, 일 년이 현재인가? 만약 일 년 중 첫 달(mensis, 위의 곳)이 현재라면 나머지 달들은 미래일 것이며, 두 번째 달이 현재라면 그 앞 달은 과거인 반면 그 뒷 달 이후는 모두 미래이다--중간의 어떤 달들이 현재라고 해도 결과는 마찬가지다. 따라서 백 년처럼 일 년 전체는 현재가 아니다. 다음으로, 한 달도 마찬가지이다. 첫 번째와 마지막 날 사이의 어느 하루가 현재라면, 그 앞의 것은 과거인 반면 그 이후의 것은 미래일 것이기 때문이다.

나아가서, 하루의 공간(unius diei spatium, 참회록, XI, 15(20))이 현재 시간인가? 마찬가지로 하루 전체를 살펴보자. 첫 번째 시간이 현재라면 나머지 시간들은 미래일 것이고, 첫 번째 것과 마지막 것 사이에 끼어드는 어떤 시간이든 그 이전 시간은 과거인 반면 그 이후 시간은 미래일 것이다. 따라서 하루 전체는 현재가 아니다. 마지막으로 한 시간(una hora, 위의 곳)은 어떠한가? 한 시간을 낱 개(particulis, 위의 곳)로 흐르는 것으로 간주해 보자. 흐르는 것은 과거인 반면 남은 것은 미래이다. 따라서 시간의 가장 적은 단위(낱 개) 전체 역시 현재가 아니다.

현재(praesens, 위의 곳)는 더 이상 부분으로 나뉠 수 없는 지금 순간이다. 여기에는 어떤 늘어남(extenatur, 위의 곳)도 없다. 늘어 난다면, 시간의 가장 적은 단위나 한 시간이나 하루나 한달이나 일년이나 백년처럼 그 전체가 과거와 미래로 나뉠 것이나, 현재 시간에는 어떤 공간도 없기 때문이다.

그러나 만약 공간없는 순간들로서만 시간이 존재한다면, 그리고 순간(현재)들을 통해 아직 있지 않는 것에서 지금 있지 않는 것으로 시간이 급하게 흘러가 버린다면, 우리는 과거와 미래를 어떻게 현재에 고정(fix, 참회록, XI, 17(22))시킬 수 있는가?

### 3-1-2-2-1-2)기억 상(imago, 相)과 낱말(verbum)

그것들은 낱말 안에서 고정된다. 감각에 의해 영혼 안에 찍힌 사물들의 상들 중, 과거의 것들은 기억된 과거 것들의 개념들과 미리 생각(praemeditaionem, 참회록, XI, 18(23); praesensio 참회록, XI, 18(24))된 미래 것들의 개념(concepta, 위의 곳)들을 낱낱히 말하는 순간(현재) 이 모든 것들이 직관(intueor, 위의 곳)되기 때문이다. 이렇게 직관 될 때, 지금 있지 않는 지나간 사물들의 과거 상(imago, 相)과 아직 있지 않는 닥아 올 사물들의 미래 상이 순간적으로 존재하게 된다. 그래서 과거는 영혼의 현재 기억 안에 존재 하는 반면 미래는 영혼의 현재 미리 생각함 안에 존재한다.

따라서, ㅁ)'과거와 현재와 미래 등 세 가지 시간이 있다' 대신에 'ㅂ)과거 것들의 현재와 현재 것들의 현재와 미래 것들의 현재가 있다'고 말하는 것이 적절하다(proprie, 참회록, XI, 20(26), 41쪽). 낱말을 통해 현재 시간에 고정 될 때 비로서 과거 시간과 미래 시간이 존재하기 때문이다. 물론 기억의 상과 예견(豫見)의 상으로 영혼 안에서 과거의 것들과 미래의 것들의 '시간'으로 존재하기는 해도 말이다.

여기서 'ㅁ)'은 시간에 관한 일상적인 이해의 수준 어법(語法)인 반면 'ㅂ)'은 일상적인 이해를 교정하는 또는 가능하게 하는 본질적인 시간 이해

수준의 어법이다. 그러나 'ㅂ)' 역시 시간의 본질 규정은 아직 아니다. 그러나 ㄱ)시간은 언제 존재하는가?, ㄴ)시간은 어디에 있는가?, ㄷ)시간을 어디에서 보는가?, ㄹ)시간은 어떻게 있는가? 등의 일상적인 시간 이해 수준에서의 물음들은 'ㅁ)' 수준의 어법에서 아래처럼 답해질 수 있다.

ㄱ)시간은 언제 있는가 --- 기억과 예견하여 말하는 순간.
ㄴ)시간은 어디에 있는가 --- 그 순간의 영혼 안에.
ㄷ)시간을 어디에서 보는가 --- 생각되는 낱말 안에서.
ㄹ)시간은 어떻게 있는가 --- 과거의 현재와 현재의 현재와 미래의 현재로.

### 3-1-2-2-2)시간 측정

그렇다면 비록 기억되고 예견되는 상(imago, 相)들에 관한 낱말이 과거와 미래를 현재에 고정시킨다고 하더래도, 현재는 자신의 공간(길이)를 지니지 않는 아주 짧은 순간이므로, 측정될 수 없을 것처럼 보인다. 길이(공간)이 없으면 잴 수 없기 때문이다. 더구나 재어지는 것은 지나가는 시간들(praetereunta tempora, 참회록, XI, 21(27))이다. 지나가 버린 시간들은 잴 수 없기 때문이다. 있지 않으므로 그렇다. 그런데 재어지는 동안 시간이 미래 곧 아직 있지 않는 것으로부터 와서 현재 곧 공간을 지니지 않는 순간를 통해 과거 곧 지금 있지 않는 것으로 지나간다면, 도대체 시간을 어떻게 재는가? 있지 않는 것, 그리고 있어도 그것의 공간(길이) 없는 것은 재어질 수 없기 때문이다.과거와 미래 시간은 있지 않으며, 현재 시간은 자신의 공간(길이)을 지니지 않기 때문이다. 바로 이것이 시간의 일상적인 이해가 지니는 **두 번째 역설(공간이 없는 시간을 잰다)**이다–이것은 있으면서 있지 않다는 시간의 첫 번째 역설(14쪽)과 관련된다.

일상적인 시간 이해에 따르면, 한 시간, 반 나절, 낮, 하루, 한 달, 일 년 등 과거와 미래 시간의 간격을 측정(mentiendo, 참회록, XI, 21(27) 비교하여, 어떤 것이 다른 것 보다 반 배, 한 배, 두 배 길거나 짧다 라고 우리는 말한다. 도대체 이것이 어떻게 가능한가. 만약 (태양의) 움직임이 시간이라면, 시간을 재는 것은 그 움직임을 측정하여 수량화 하면 될 것이다. 그러나 움직임이 시간일 수는 없다(3-4쪽). 이에 관련 논증을 되풀이 하면 다음과 같다.

3-1)모든 움직임은 시간 안에서 일어난다. 그리고,

3-2)모든 움직임은 시간에 의해 재어진다.
  3-2-1)잼(측정)은 시작과 끝 사이의 공간(길이)에서 이루어지므로,
  3-2-2)시작과 끝과 그리고 그 사이를 보지 못하면 측정할 수 없다. 그러나
  3-2-3)이 단계에서는 규정된 어떤 량이 아니라, 시간의 공간 만이 재어진다.
    3-2-3-1)량은 비교에 의해서만 가능하기 때문이다. 나아가서,

3-3)측정되는 것과 그것에 의해서 측정되는 바로 그것(측정 도구)은 다르다.
  3-3-1)측정되는 것은 보여진 **공간**의 거리(locus spatii)이나,
  3-3-2)측정 수단은 **시간**이며, 더구나
  3-3-3)동일한 시간에 다른 거리의 공간들이 측정되기 때문이다. 따라서,

3-4)모든 움직임은 시간이 아니다. 나아가서,

3-5)움직인 거리(距離) 뿐만 아니라 정지된 기간도 측정된다.

움직임이 시간에 의해 측정되기 때문에, 움직임은 시간이 아니라는 것이다. 만약 측정 대상과 측정 도구가 동일하다면 측정 그 자체가 불 가능할 것이므로 그렇다. 그러나 우리는 이 움직임이 저 움직임 보다  두 배 또는 세 배 더 빠르거나 느리다 라고 현실적으로 말한다. 그래서 움직임은 시간이 아니다.

나아가서, 몸의 움직임을 재는 시간 그 자체를 우리는 잰다(ipsum tempus metior, 참회록 XI, 26(33)). 그렇다면 어떻게 재는가? 이 물음은 시간의 본성을 이해하기 전에는 즉 시간의 일상적인 이해에서 본질적인 이해로 전환하기 전에는 답해 질 수 없다.

움직임을 재는 시간 그 자체를 우리는 어떻게 측정하는가? 이 물음에 관해 답하는 과정에서 아우구스티누스는 시간에 관한 일상적인 이해를 본질적인 것으로 드 높인다. 그것의 측정 보다는 먼저 그것의 본성(자연)에 관해 기술 해 보자.

### 3-1-2-2-2-1)영혼의 뻗어 나감(distentio animi[14])으로서의 시간.

그에 따르면, 시간은 영혼의 **분산** 이외의 그 어느 것도 아니다[15]. 'tendere'(τείνω, to strech out, to tend in any direction)에 비 분리 접미어 'dis'(seperately, in differnet directions')가 붙어 형성된 'distentio'(분산)의 관련 맥락을 위해서는, 그래서 먼저 'tendere', 다음에 이것에 다른 접미어

---

14) animus(영혼)이라는 라틴어는 키케로에 의해, 희랍어 ψυχή(푸쉬케)와 νοός(누스)로부터 만들어진다. 그러나 푸쉬케(영혼)과 누스(정신)는 본디 구분되는 용어였다. 어거스틴의 animus는 후자, 곧 정신(mens, Geist)을 뜻한다. O'Daly(1977, pp.7-8)와 K.Flasch(1993, p.382)참조.

15) Inde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam **distentionem**: sed cujus rei, nescio; et mirum si non ipsius animi(이로부터 시간은 **분산**과 다르지 않다는 것이 나에게 보여졌습니다. 그러나 어떤 것의 분산인지를 나는 모르겠습니다. 만약 영혼 자체 분산이 아니라면 이상하겠지요. 참회록, XI, 26(33)).

'ad'(to)와 'ex'(from)이 붙어 형성된 'attendere'와 'extendere'가 어떤 맥락에서 사용됐는 지를 살펴 보는 것이 'distendere'의 이해에 도움이 될 것이다[16].

### 3-1-2-2-2-1-1)넓어짐(tentio, 향함, 연장)

먼저, 'tendere'는 "시간을 측정한다는 것은 알겠는데, 무슨 시간을 측정하는 지 모르겠다"고 독백하는 과정에서 나타난다. 아직 있지 않기 때문에 미래 시간도, 더 이상 있지 않기 때문에 미래 시간도, 공간적으로 '**넓혀지지**'(spatio **tenditur**, 참회록, XI, 26(33))않기 때문에 현재 시간도 측정되는 것이 아니라면, 도대체 무엇이 측정되느냐?(Quid ergo metior?, 위의 곳)고 묻는 가운데, 3인칭 현재 단수 수동 형 'tenditur'가 쓰여지기 때문이다. 이 때, 'tenditur'는 '공간적으로 넓어지다'의 뜻으로 쓰여진다. 공간 없는 순간이 현재라는 것(20쪽)을 다시 확인 해 주면서 말이다.

다음으로, 시편이 암송됐을(sum cantium, 참회록, XI, 28(38), 暗誦) 때, 처음에는 나의 *기대*(exspectatio, 위의 곳)가 시편 전체에로 **'넓혀지지'**만 한 줄 씩 한 줄 씩 암송해 나가는 동안 암송된 만큼의 시편이 나의 *기억*(memoria, 위의 곳)안에서 **'넓혀진다'**는 맥락 안에서, 'tendere'의 3인칭 현재 단수 수동 형 '**tenditur**'(넓혀지다)가 쓰여진다. 이러한 쓰임새는 과거와

---

16) distentio의 정확한 의미는 attentio와 intentio 개념의 비교로부터 그리고 플로티누스의 시간의 정의, διάστασις ζωῆς(Enn. III 7, 11, 41; SVF I, Frg. 93, a standing aloof)로부터 주어진다(K.Flasch, 1993, p.382). O'Daly(1977, p.22, 29, 43f, 84-87, 92, 108)과 R.J.Teske(1996, p.382)참조.

미래와 현재 라는 시간의 세 구분(시간의 일상적인 이해)을 기억과 기대와 직관이라는 시간의 세 양상(시간의 본질적인 이해)으로 바꾸는 설명(참회록, XI, 27-28(36-37))에 대한 예시(例示)적 보충 과정에서 나타난다. 그러나 여기서의 '넓혀진다'는 앞 쪽 바로 위 문단의 공간적인 '넓음'(연장)이 아니라는 것에 주목해야 한다. 기억되거나 기대되는 시간의 '길이'를 단지 공간의 '넓음'(연장 또는 팽창)을 연상시켜 설명하는 일 종의 유비적인 비유[17]이기 때문이다. 따라서 오히려 '넓혀진다' 보다는 '향해진다'는 표현이 더 적절할 것처럼 여겨진다.

다음으로, '예를들어 소리 나는 시간을 측정 할 때 우리는 소리의 침묵(silentium, 참회록, XI, 26(36))시간도 측정하지 않겠는가?' 라고 반문하는 맥락에서, 'tendere'가 사용된다. " 마치 소리 났던 것처럼, 우리는 생각을 소리 측정에로 '넓힌다'. "에서의 '넓힌다'(tendimus)로 말이다. 우리는, 마치 소리나는 시간을 측정하는 것처럼, 우리의 생각을 소리 측정에 '집중하면서', 소리 나지 않는 침묵의 시간 간격들도 측정 할 수 있지 않겠느냐는 것이다. 나는 방금 '넓힌다' 대신에 '집중하다' 라는 표현을 사용했다. 왜냐하면 '**tendimus**'가 '**ad**' 전치사 구와 더불어 쓰였는데(Nonne cogitationem **tendimus ad** mensuram vocis, 위의 곳), ' tendere ad ... '는 ' ... 에 집중하다 또는 향하다 '로 옮겨질 수 있기 때문이다--여기의 'ad'를 'tendere'에 앞에 붙이면, '<u>attendere</u>'가 된다. 관련 텍스트는 아래처럼 옮겨질 수 있으리

---

17) 여기에 시간의 공간화 라는 비트겐슈타인의 비판이 적용될 것 같지는 않다. 일종의 비유(Metaphor, Bild)이기 때문이다. 비트겐슈타인의 이러한 비판에 맞서 어거스티을 옹호하는 T.M.Evoy(1983/84. p.569)참조 할 것.

라.

> “ 측정할 때 우리는 저 소리가 계속되는 만큼의 저 침묵 시간을 말하면서 어떠한 침묵을 측정하는가? 우리는 마치 소리났던 것처럼 우리의 **생각**을 소리의 측정**에 집중하지(넓히지)** 않는가? 그래서 시간의 공간 안의 침묵의 간격들에 관한 어떤 것을 우리가 선언할 수 있도록 하면서 말이다 quid cum metimur silentia, et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit? Nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonerat, ut alikquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus (참회록, XI, 27(36)) ”

### 3-1-2-2-2-1-2)집중(attentio)-직관(intentio)

이제, ‘ad’(to)가 ‘tendere’에 붙어 형성된 ‘attendere’(to stretch to, 집중하다)가 어떤 맥락에서 쓰였는 지를 살펴 보자. 이 부분에 우리는 정신을 집중해야 한다. 아우구스티누스의 시간 이해에 있어 아주 중요한 부분이기 때문이다.

‘tendere’는 우선적으로 공간적인 ‘넓음’을 나타내나, 기대나 기억의 ‘넓어짐’ 또는 (예를들어 소리의) 부재(침묵)에로 생각이 ‘넓어짐’을 비유적으로 나타낸다는 것이, 그리고 마치 현재하는 것처럼 부재 중인 것에로 생각이 ‘넓어지는’ 것은 생각이 ‘집중되는’ 것이라는 것이, 위에서 말해졌다. 바로 이러한 ‘**집중**’(attender)이 어거스틴에 의해 현재 **직관**(praesens **intentio**, 참회록, XI, 27(36))이라고 불리운다. 왜냐하면 현재 직관을 통해서 미래(아직 부재한 것)가 과거(지금 부재한 것) 속으로 가져와지기 때문이다. 미래가 감소되는 만큼 과거가 증가하면서(crescente, 위의 곳) 말이다. **집중**(현재 직관)을 통해 미래의 기대가 과거의 기억 속으로 스며든다는 것이다(Nam et exspectat et **attendit** et meminit, ut id quod exspectat, per id quod **attendit**, transeat in id quod meminerit. 참회록, XI, 28(37)) 바로 이

러한 **집중**(attentio[18]), 위의 곳) 때문에 현재 시간은 공간을 지니지 않는다. 지속하는 ***집중****을 통해 있을 것(quod aderit, 미래 것)이 있던 것(abesse, 과거)으로 진행하기* 때문이다[19](sed tamen perdurat **attentio** per quam pergat absses quod aderit. 위의 곳).

### 3-1-2-2-2-1-3)'넓어짐'(extendere)

그러나 집중되지만 현재 직관은 넓어지지(**extendatur**, 참회록, XI, 15(20)) 않는다. 만약 넓어진다면 그것은 과거와 미래로 나누어질 것이기 때문이다. 그러나 나뉘는 경우에도 넓어진(extenduntur, 참회록, XI, 27(34)) '과거'와 넓어진 '미래'가 측정되는 것은 아니다. 기대와 기억의 길이가 측정되기 때문이다.

### 3-1-2-2-2-1-4)뻗어 나가다(distendere)

그런데 어거스틴은 시간을 'tentio', 'intentio', 'attentio' 또는 'extentio'가 아니라, 영혼의 'distentio'(참회록, XI, 23(30), 26(33))라고 한다. 그러나 이 두 곳에서도 'distentio'에 관한 설명이 주어진다고 보기 어렵다. 왜냐하면 '26(33)'에서 이것으로부터(Inde, thence)시간은 'distentio'이외의 그 어떤 것도 아니라는 것이 보여졌다고는 하지만, '이것으로부터'은 "짧은 음절의 길이에 의해서 긴 음절의 길이가 측정되는 것처럼 그렇게 시간은 측정되는

---

18) 어거스틴은 De Musica VI, 8과 De Trin. XI, 5와 19에서 좀 더 세밀하게 attentio를 묘사한다(K.Flasch, 1993, p.389).

19) 현대 심리학 용어, 주의(Aufmerksamkeit)는 어거스틴의 attentio의 철학적 의미를 다 길러내지 못한다는 K.Flasch(1993, p.389)참조.

것이 아니다. 보다 여유롭게 발음된(productius pronuntietur, 참회록 XI, 26(33))짧은 음절은 급하게 발음된 긴 음절 보다 더 많은 시간이 걸린다. 피치나 줄이나 연에 있어서도 마찬가지이다"를 지시하며, 그리고 '23(30)'은 태양이 멈추었어도 시간이 흐른 성서의 예(例)를 들어 시간은 몸들의 움직임이 아니라는 자신의 논의를 증명 한 후, 그렇다면(quamdam) 시간은 어떤 뻗어 나감(분산)이라고 말하기 때문이다. 따라서 단지 위 두 곳에서는 몸의 움직임이란 시간이 아니며, 그리고 몸의 움직임이 측정되는 것처럼 시간이 측정되는 것은 아니라는 것만이 분명해 질 뿐이다.

따라서 우리는 'dis*tentio*'를 '*tentio*', 'in*tentio*', 'att*entio*', 'ex*tentio*'와의 관련 하하여 이해 할 수 밖에 없다.

공간적으로 '*넓어지다*'(늘어남, 연장, 팽창28쪽)을 일차적으로 뜻하는 '**tentio**'가 현재 시간에는 없으므로, 현재는 발설되는 낱말 소리의 'tentio'처럼 측정되는 것이 아니라는 것이 말해졌다. 그래서 공간적으로 넓지 않는 시간이 미래의 것에 '뻗어 나갈'(tendere, 향할)때는 기대, 과거의 것(res)에 뻗어 나갈(향할, tendere)때는 기억, 그리고 현재의 것에 뻗어 나갈 때는 *직관*(**intentio**)이라고 불리운다. 그러나 마찬가지로 바로 이 'intentio'(직관) 안에서 아직 부재(aderit, 不在)하는 미래 것과 지금 부재(abesse, 不在)하는 과거 것에로 시간이 생각(cogitatio)을 통해 뻗어 나간다(attendere)-나는 이러한 '**attentio**'를 **집중**이라고 불렀다. 그렇다면 있는(esse), 현재하는 것이 아니라 있지 않는(non esse), 부재하는 것에 집중하면서 생각은 미래 기대를 과거 기억 속으로 가져 온다. 이 양자에로 시간이 뻗어 나가면[20]나갈수

20) 시간의 이러한 뻗어 나감이 아마 지속(perduratio, 위의 곳, 28(37))이라

록 기대는 적어지고 기억은 많아진다-어거스틴은 이것을 기억[21] 안에서의 나의 삶(vita hujus actiones meae in memoriam, 참회록, XI, 28(38), 암송 행위에 비유)이라고 한다-. 그러나 집중하는 현재 직관은 '*뻗어 나가지*(**extendatur**)않는다. 하나의 (momentorum, 참회록 XI, 15(20))순간·점(in punctio, 참회록 XI, 28(37))과 같은 것이기 때문이다. 생각(영혼)은 기대와 기억으로 뻗어 나가므로 그렇다.

이렇게, **시간은 영혼의 뻗어 나감**(**distentio animi**, 분산(分散), 연장(延長))이다. 그러나 이런 뻗어 나감(분산)은 공간적인 넓어짐(연장)이나 또는 공간으로 흩어짐이 아니다. 시간의 '공간'은 있지 않기 때문이다-사유(생각) 공간이라는 표현 역시 사유(생각)의 물화(物化)일 뿐이다(유물론적인 사유). " 예컨데 어떤 노래를 부른다고 하자. 1)부르기 전에 마음은 노래 전체에 tendere(향)한다. 2)부르기 시작하면 이미 부른 부분에 대해서는 기억이 향한다. 3)아직 부르지 않는 부분에 대해서는 기대가 향한다. 그리하여 2)와 3)의 '향함'(tendere)은 마음이 분산(dis-)되어 향하는 dis-tendere이다. 현재는 직관(attendere)으로 tendere함으로 결국 마음은 세 방향으로 dis-tendere(분산)한다. 아우구스티누스에 따르면 '시간은 마음의 분산'이다(소광희, 2001, 296쪽) " 시간은 세 방향으로 뻗어 나감('연장')이다. 그리고

---

고 불리울 수 있으리라.

21) 기억, 곧 시간 간격들의 빛(ita memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum(De Musica VI 8, 21; PL 32, 1174; E.Gilosn(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.64, 195, 282)은 자신이 없으면 흩어져 버릴 순간들을 의식의 시야 안에 함께-존재하게 한다.

바로 이 뻗어 나간 영혼의 '길이'(spatio)[22] 또는 지속[23]를 측정한다.

### 3-1-2-2-2-2)시간의 측정

#### 3-1-2-2-2-2-1)측정되는 것

측정되는 것은 영혼(생각)의 이러한 뻗어 나감들이다. 그는 미래 것에로 뻗어 나감을 기대(exspectatio), 과거 것에로 뻗어 나감을 기억(memoria), 현재 것에로 '향함'(뻗어 나감)을 집중(attentio) 또는 직관(intentio)이라고 부른다. 그래서 직관을 통해 미래 시간으로서의 기대와 과거 시간으로서의 기억의 '길이'(지속)이 측정된다.

> "그렇지만 우리들은 시간을 측정한다. 아직 있지 않는 것들로서의 그것들도 아니요, 더 이상 있지 않는 그것들로서도 아니요 넓어지는 어떤 것도 아니요 한계를 지닌 것도 아니다. 따라서 우리는 미래 시간들도, 과거도, 현재도, 흘러지나가는 것도 측정하는 것이 아니다. 그렇지만 우리들은 측정한다(nec ea quae nondume sunt, nec ea quae jam non sunt, nec ea quae nulla mora extendumtur, nec ea quae terminos non habent; nec futura ergo, nec praeterita, nec praesentia, nec praetereuntia tempora metimus; et metimur tamen tempora. **참회록, XI, 27(34)**)"

> "따라서 누가 아직 있지 않는 것으로서의 그러한 미래 것들을 부정하겠는가? 그러나 그렇지만 이미 영혼 안에는 미래 것들의 기대가 있다. 누가 과거 것들이 이미 더 이상 있지 않다는 것을 부정하는가? 그러나 여전히 영혼 안에는 과거 것들의 기억이 있다. 누가 현재 시간이 공간을 결여한다는 것을 부정하는가? 그것은 순간 속으로 지나가 버리기 때문이다. 그러나 그것을 통해 현재일 것이 부재로 진행하는 우리의 집중이 지속한다. 따라서 있지 않는 미래 시간은 길지 않다. 그러나 미래 길이는 미래의 기대 길이이다. 이미 더 이상 있지 않는 과거 시간은 있지 않다. 그러나 과거 길이는

---

22) 따라서 영혼의 뻗어 나감(distentio)이라는 시간 규정에 있어서 'distention'(연장, 넓어짐)이라는 용어가 쓰여진 것은 일 종의 비유이다. 이런 비유의 의미에 대해서는 K.Flasch(1993, p. 383)과 N.Fischer(ed. N.Fischer und C.Mayer, 1998, p.531-534)참조 할 것.

23) 길어지는 지속(Ausdenung in der Dauer, K.Flasch, 1993, p.376).

과거의 기억 길이이다(Quis igitur negat fututa nondum esse? sed tamen jam est in animo exspectatio futurorum. Et quis negat praeterita jam non esse? sed tamen adhuc est in animo memoria praeteritorum. Et quis negat praesens tempus carere spatio, quia *in puncto* praeterit? sed tamen perdurat attentio per quam pergat absses quod aderit. non igitur longum tempus futurum quod non est, sed longum futurm longa expectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus quod non est, esd longum praeteritum logna memoria praeteriti est.)(**참회록 XI, 28(37)**)

"오 나의 영혼아, 나는 그대 안에서 시간을 측정한다(In te, anime meus, tempora metior:, 참회록, XI, 27(36))

따라서 측정되는 시간들은 일상적으로 이해되는 '과거'나 '현재'나 '미래'가 아니라, 본질적인 시간 이해에서 밝혀지는 미래 '것'에로 뻗어 나가는 기대의 '길이'요 과거 '것'에로 뻗어 나가는 기억의 '길이'이다. 이러한 '길이'들의 시작과 끝을 직관, 서로 비교하여, '더 또는 덜 어떤 것이 어떤 것보다 길다'라고 측정하기 때문이다. 따라서 측정되는 시간들은 미래와 과거로 뻗어 나간(distentio, 분산된) 이러한 영혼의 생각들이다(20, 38쪽). 미리 생각함(praemeditaionem, 참회록, XI, 18(23)에 의한 미래 기대의 길이와 회상(생각)에 의한 과거 기억의 길이가 집중적인 현재 직관(생각)에서 지속하기 때문이다.

### 3-1-2-2-2-2-2) 사물(res)-인상

그런데, 만약 미래 것의 기대 '길이'와 과거 것의 기억 '길이'가 현재 직관(생각)에서 직관된다면, 미래와 과거의 '것'(res)들은 어떠한 것들인가? 그러나 미래는 아직, 과거는 이미, 있지 않는 것들이므로, 있을 것과 있었던 것들은 모두 현재 직관에 모두 부재 할 것이다.

"따라서, 나는 지금 있지 않는 것들을 측정하는 것이 아니라, 나의 기억 안에 고정된 어떤 것을 측정한다(nisi quia praeterierunt et finitae sunt. non ergo ipsas quae jam non sunt, sed aliquid in memoria mea metior quod *infixum* manet. 참회록, XI,

27(35))"

고정된 이 '것'을 아우구스티누스는 (공통)감각에 의해 영혼 안에 찍힌 미래 사물과 과거 사물(res, 事와 物)의 상(imago, 相) 또는 인상(affectio, 印象)이라고 말한다.

> "지나가는 것들로서의 사물들이 그대(영혼)에게 만들어 놓은, 그리고 지나 갔을 때 그것들이 남겨놓은 인상들을 현재 시간으로서 측정하지, 인상이 그것에 의해 만들어졌을 지나가 버렸던 그런 것들을 측정하는 것이 아니다. 시간을 측정할 때, 나는 이것(인상)을 측정한다(affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. 참회록, XI, 27(36)"

그러나 인상들 자체가 시간은 아니다. 미리 생각된 미래 사물의 그리고 회상(回想)된 과거 사물의 인상들이, 시간 측정 때, 더불어 지시(指示)될 뿐이기 때문이다(8쪽). 따라서 기대와 기억에 의해 직접 지시되는 것은 인상이지 미래와 과거의 외부 사물들이 아니다. 물론 인상들은 외부 사물들이 지나가면서 영혼 안에 남겨 놓은, 또는 지나갈 때 영혼에 의해 지각된 것들이기는 해도 말이다. 어디까지나, 측정되는 것은 기대와 기억의 '길이'이다.

### 3-1-2-2-2-2-1)측정 방법

그렇다면 어떻게 측정되는가? 어거스틴은 사물로서의 시(詩)가 암송 될 때 발설되는 음절의 길이의 측정에 시간 '길이'의 그것을 비유한다.

먼저 그는 '짧은 시간에 의해 긴 시간을 측정하느냐'고 묻는다. 팔꿈치에서 손가락 끝까지의 짧은 공간(길이)에 의해서 대들보의 긴 공간(길이)을 재듯이 말이다. 줄들의 공간을 가지고 연들의 공간을 재듯, 짧은 음절의 공

간을 가지고 긴 음절의 공간을 잴 수 있기 때문이다. 그래서 많은 음절(syllaba)들에 의해서 확장됐기 때문에 피치(pes)는 길며, 그리고 많은 피치들 때문에 줄(versus)이 그리고 많은 줄들 때문에 연(carmen)이 길다고 우리가 말하는 것이 그것이다. 그러나 이렇게도 그리고 쪽(in paginis, 페이지, 참회록, XI, 26(33))의 경우에서 처럼도 시간은 측정되는 것이 아니다(130쪽). 위치(loca, 위의 곳)에 의해서 그것들은 측정되나, 시간에는 어떠한 위치(공간)도 있지 않기 때문이다. 그러나, 여기서 어거스틴이 낱말의 '발설'을 예시(例示)하는 이유는, 발설되는 낱말(음절)의 소리와는 달리 시간이 공간을 지니지 않았기 때문이 아니라, 그리고 발설된 낱말의 소리처럼 시간은 곧 지나가는-사라지는- 것이기 때문에 만은 아니라, 이미 언급된 것처럼 낱말(소리) 안에서 과거 시간과 미래 시간이 현재 시간에 고정되기 때문이지(21쪽),

어떤 몸(corporis)에서 소리가 나오기 시작했다고 해 보자. 나오다가 그칠 것이다. 그러면 침묵(silentium, 참회록, XI, 27(34))이 온다. 이 때 나온(발설된) 소리는 과거의 것이므로, 더 이상 소리로 존재하지 않는다. 그리고 나오기 전의 소리는 미래의 것이므로 아직 존재하지 않는다. 그래서 '미래'와 '과거'의 소리는 측정될 수 없다. 그렇다고 소리가 여전히 머물러 있는 것도 아니다. 지나가 버렸기 때문이다(et tunc non stabat; ibat enim et praeteibat, 위의 곳). 따라서 '현재' 측정할 수도 없다. 그렇다면 소리는 지나가는 동안에, 즉 소리나는 동안에, 측정되는 그런 것이 아니다. 소리나기 시작했던 순간으로부터 소리 그치는 끝 순간까지 사이의 간격(intervallum, 위의 곳)을 측정하는 것이기 때문이다. 그래서 나오고 있는 아직 끝나지 않는 소리는 그것의 길고 짧음의 측면에서 측정될 수 없으므로, 그것이 다른

것과 똑 같다거나 반 배 또는 한 배 등이라고 결코 말해질 수 없다. 따라서 나오면서 지나가는 시간은 측정 될 수 없다-물론 '과거', '미래', '현재' 시간도 측정 할 수 없다. 그렇다면, 도대체 무슨 시간을 어떻게 측정하는가?

예를들어, 'Deus creatur omnium(신께서 모든 것을 창조했다)'가 발설될 때, 길거나 짧아지는 음절의 소리가 측정되는 것처럼, 시간이 측정되는 것이 아니다. 말씀(소리)의 경우, 그것의 길고 짧음을 우리는 공통 감각(sensu manifesto, 참회록, XI, 27(35))에 의해서 측정하여, '어느 것(1, 3, 5, 7번째 음절)은 어느 것(2, 4, 6, 8 번째 음절)의 반 배이다'고 말하나, 시간은 그렇게 측정되는 것이 아니기 때문이다. 따라서, '데우스 크레아투르 오미니움(신께서 모든 것을 창조하셨다)'를 암송할 때 발설되는 소리(전자, 前者)는 그 공간이 측정되나, 후자(시간)는 그것의 '공간'이 측정되는 것이 아니므로 그렇다. 물론 어느 한 음절의 소리의 시작과 끝 사이의 간격이 측정되는 것처럼, 어떤 시간의 시작과 끝의 '간격'이 측정된다는 점에서는 소리(말)들이나 시간이나 같기는 해도 말이다. 바로 이러한 제한된 의미(짧은 것을 기준으로 하여 긴 간격을 비교 측정하는 것과 소리 안에 과거 시간과 미래 시간을 현재에 고정시키는 것)에서만 시편 암송의 예시(例示)가 이해 돼야지, 소리의 길이가 측정되는 것과 똑 같이 시간의 '길이'가 측정되는 것으로 이해돼면 안된다[24]. 시간에는 측정될 수 있는 공간(길이)가 없기-나뉠 수 없기- 때문이다--사유 공간이라는 표현 역시 사유(생각)의 물(物)화 일 뿐이

24) 질송(trans. L.E.M. Lynch, 1960, p.194)은 소리와 시간 이 둘의 차이를 시간과 움직임의 분리에 기인한는 것으로 본다. 이러한 질송의 의견은 적절하다.

다. 그럼에도 불구하고 소리처럼 시간을 측정한다는 그러한 문제의 시간 이해는 움직임을 시간으로 파악하는 그래서 시간으로서의 움직임을 수적으로 측정한다는 일상적인 이해에 근거한다. 우리가 흔히 시간의 길이 라고 말하는 한 시간, 하루, 한 달 등은 움직임이 시간에 의해 측정된 값일 뿐이지, 시간을 측정 해 놓은 값이 아니라는 것이다.

### 3-1-2-3)세대(saeculum, 世代)

그러나 위의 제한된 유비적인 의미에 있어서이기는 하나, 시간의 길이인 세대는 음절의 길이처럼 측정된다. 시(詩) 전체를 암송 할 때 일어나는 동일한 활동(actio)이 시의 부분인 예를들어 개별 음절을 발설 할 때도 일어나며 시 암송이 그것의 부분일 더 긴 것을 발설 할 때도 일어나는데, 이러한 활동을 아우구스티누스는 개인의 생애(生涯, vita)와 그리고 생애가 그것의 부분인 세대(世代, saeculum[25])의 활동과 동일하다고 하기 때문이다. 인류의 이러한 전체 생애(세대들의 세대들)에 대한 이야기(narrātio, 발설)가 역사이다(6쪽)-물론 우주에 대한 이야기이기도 하다.

---

25) R.M.Markus(1970, p.133)에 따르면, 어거스틴에 있어서의 saeculum은 두 도시가 풀어질 수 없도록 그 안에 엉켜있는 전체 시간의 뻗어 나감(the whole stretch of time)인, 인간의 삶과 역사와 사회와 제도의 영역이다. 그러나 이것은 마르쿠스의 광의(廣義)의 해석일 뿐이고, 세대로 번역 되는 saeculum은 생멸(生滅)하는 개인(인류)의 한 생애(약 33⅓ 또는 100 년)을 측정 해 놓은 것이다-이것이 어거스틴의 saeculum의 본디 의미이다.

### 3-1-2-3-1)세대들의 세대들(saecula saeculroum)

그래서 세대들의 세대들이라는 표현은 동일한 시간이 동일한 주기로 무한히 반복 순환한다는 것을 뜻하는 것이 아니라, 규칙적인 연결 안에서 다른 세대가 서로 연속된다는 것을 뜻한다. '세대들'은 '세대'를 가리킬 뿐이기 때문이다.

> "**[XII, 19]** ..... *세대들*인 것은 세대라고 우리들은 말 할 *수 있으므로*(Fortassis enim possit dici saeculum, quae sunt saecula;), 세대의 세대 이외의(saeculum saeculi) 다른 것이 세대들의 세대들에 의해서 의미되지 못한다. 하늘의 하늘(coelum coeli)이외의 다른 것이 하늘들의 하늘에 의해 의미되지 않듯이 말이다(coeli coelorum). ..... *현재 우리는 동일한 것들이 항상 시간의 간격을 두고 그것에 의해 재발하는 그러한 주기적인 순환들의 존재를 허용하는 의견을 반박하고 있다*(Nunc enim contra poinoinem disputamus, qua illi circuitus asseruntur, quibus semper eadem per intervalla temporum necesse esse repeti existimantur.) *이제 세대들의 세대들에 관련하여 이런 추측들 중 어느 것이 진실한 것인가? 그것은 이런 순환들의 실체화에 아무런 도움이 되지 않는다.* 왜냐하면 **세대들의 세대들은 동일한 것의 반복이 아니라 규칙적인 연결 안에서 서로 연속되는 다른 것들이기 때문이다(quoniam sive saecula saeculorum sint, non eadem repetita, sed alterum ex altero connexione ordinatissima procurrentia,)**".

나아가서, 개*인*의 생애(세대) 뿐 아니라, 세대들의 세대들 역시 유한하다. 창조된 시간의 '길이'인 개인의 생애(세대)와 마찬가지로 세대들의 세대들의 '길이' 역시 그 시작과 끝이 측정되기 때문이다(50쪽). 따라서 인류는 영원하지 않다–항상 있는(non semper fuisse) 것이 아니다. 그러나 창조자는 항상 있는 그래서 그 끝이 없이(aeternitai interminatae, 신국론, XII, 12; 번역 15쪽)영원하다. 측정 불가!

나아가서, '개별 **영혼**이 끊임없이 윤회(sine cessatione reduntem, 輪回, 신국론, XII, 13(1))하기 때문에, 인류의 세대(世代)는 영원하다'고 말하는 것은 불가능하다. 영혼이 끊임없이 윤회하려면, 영혼이 그 안에 들어 있는 시

간의 끊임없는 주기적 순환(circuitus temporum, 신국론, XII, 13(2); 8 쪽)이 가능 해야 하는데, 시간은 순환하는 것이 아니라, 다시 말해 주욱 연 이어져 주기적으로 되 돌아 오는 것이 아니라 불 연속적인 순간들이며, 게다가 영혼은 이러한 순간적인 현재 직관(直觀) 안에서 예기(豫期)와 기억(記憶)속으로 분산하여 뻗어 나가며 지속하는 것인데, 이런 뻗어 나감은 뒤(과거)에서 앞(미래)으로 나아가는 것이 아니라 앞(기대)에서 뒤(기억)으로 흘러 가면서 순간(지금)을 통해 '넓어지기' 때문이다-따라서 과거에서 현재로 나아가는 시간에 근거하는 것이 직선 사관이라면, 어거스틴의 시간 관과 역사관은 전혀 직선사관[26]이 아니다.

따라서 참회록 11 권에서의 시간론은 시간 순환론을 근원적으로 반박햇다고 볼 수 있다. 시간에 관한 본질적인 이해는 단지 일상적인 이해 수준에 머무르는 것이므로 시간 순환론의 '시간'이 부 정확하다는 것을 드러내기 때문이다. 그러나 시간 순환 사관이 구체적으로 어떠한 내용인지, 그리고 그것이 어떻게 반박되는지를 이해 위해서는 신국론 12 권으로 건너 가야 한다.

### 3-1-2-4)시간의 근거로서의 천사의 움직임

---

26) 그러나 시작과 끝(ἀρξή καὶ τέλος, O.Cullmann, trans. F.V.Filson, 1971, p.51)이 있는 시간관에 근거한 것이 직선사관이라면, 이것에 어거스틴의 역사관은 속한다. 이 경우 순환사관은 시작과 끝이 없이 돌고 도는 시간관에 근거한 것이다.

시간 순환론 반박에 들어가기 전에, 참회록 11 권에서 시간에 관해 말해지지 않는 것이 여기에서 말해져야 한다. 시간의 토대로서의 천사 '움직임'(신국론 12권 15장 1절)과 그리고 비록 창조됐지만 항상 있는 천사들은 신과 함께-영원한 것은 아니라는 것이 그것이다. 천사의 움직임에 의해서 시간이 근원적으로 항상 미래에서 과거로 흐르고 있다는 것이다. 나아가서, 이것은 참회록 11 권에서 시간에 관한 본질적인 이해 규정들, 곧 순간을 통해 미래에서 과거로 급하게 흐르는 시간(20쪽)을 우리는 순간 집중(직관)함에 의해서 미래 기대와 과거 기억으로 뻗어 나가는 영혼의 '길이'를 측정한다(31쪽)는 것, 그리고 측정되는 이러한 시간 안에서 지나가는 것(res)은 기억 또는 기대되는 외부 사물이 아니라 그러한 사물(res)에 관한 인상이라는 것(32쪽)의 근거가 된다. 왜냐하면 참회록 11권에서는 시간 안에서 만의 유한한 흐름이 문제되지만 신국론(XII, 15(1))에서는 항상 있는(semper esse) 시간의 유구(aevum, 悠久)한 흐름이 문제시되는데, 바로 이 후자로부터 전자의 미래에서 과거로의 흐름이 근거지워지기 때문이다. 그렇다면, 우주(mundus)이전에 천사는 존재해야만 한다. 이에 관한 어거스틴의 비 도그마적인(sine adfirmatione tractanda, 신국론, XII, 15(3))설명을 따라가 보자.

### 3-1-2-4-1)천사의 창조와 그 시간

신으로부터 생성된 것이 아니라, 모든 피조물은 신에 의해 무로부터 만들어진다(verumtamen non de ipso gentiam, sed ab ipso de nihilo factam. 신국론, XII, 15(1)). *천사*와 *우주*(mundus)도 마찬가지다. 그런데 천사는 우주(의 몸) 이전에(ante, 신국론, XII, 15(3)) 창조된다. 그러나 만약 (우주) 몸의 움직임이 시간에 의해서 측정된다면, 그리고 시간은 피조물과 더불어

존재하기 시작하며 그리고 천사도 그러한 피조물 중의 하나라면, 최소한도 천사의 창조와 더불어 시간이 존재해야만 한다. 따라서 우주 이전에 시간이 존재해야 한다. 직접 아우구스티누스는 우주가 존재하지 않았을 때 어떤 시간이 있었다고 말한다.

> " 사람이 있지 않았을 때도 어떤 시간이 있었다. 그리고 등 등. 결국 만약 시간이 시작 할 때 만들어졌던 것은 아니나, 시간의 어떤 경과 후에 우주가 만들어졌다면, 우리는 *우주가 있지 않을 때 어떤 시간이 있었다* 라고 우리는 말 할 수 있으리라(et si quid hujusmodi: postremo si non cum initio temporis, sed post aliquod tempus factus est mundus; possumus dicere, Erat tempus, quando non erat mundus. 신국론 XII, 15(3)) "
>
> " 이제 천사들은 모든 시간 안에 있었다는 것, 심지어 *시간이 있기 전에* 조차 천사들은 창조됐다는 것은 진실이다(usque adeo autem isti omni tempore fuerunt, ut etiam ante omnia tempora facti sint: 신국론 XII, 15(1)).

*우주*(mundus)의 시작 이전에 창조된 바로 그것이 천사이다. '인류의 시작 이전까지는 결코 천사가 창조되지 않았다'고 하는 주장의 불 합리 성에 빠져들지 않을까 우려하면서, 그는 조심스레 천사에 관해 비(非) 도그마적으로 '만약'(si)이라는 표현을 써가면 말하기 시작한다. 우선 만약 천사가 첫 번째 '날'에 창조된 *빛*(lux, 신국론, XII, 15(1))이나 또는 두 번째 '날'에 창조된 *하늘*(coelum, 위의 곳)을 올바르게(recte, 위의 곳)가리킨다면, 천사들은 빛과 하늘들이 창조되기 전에는 존재하지 않았을 것이다. 그러나 만약 항상 존재했다면(semper fuisse) 천사들은 신과 함께-영원할 것이기 때문이다. 그런데, 만약 시간 안에서 창조된 것이 아니라 천사들은 모든 시간 이전에 존재한다면, '피조물인 그것들이 어떻게 항상 존재 할 수 있느냐?'라는 물음이 잇따를 것이다. 이 물음에는 " '항상 존재한다'는 것은 '모든 시간 안에 존재한다'는 것을 말하기 때문에, 설령 시간 이전에 존재한다 손 치더

래도 천사들이 모든 시간 안에 있다면 항상 존재하는 것이 아닌가? ” 라는 답이 주어질 수는 있으리라. 그러나, 만약 최소한도 시간이 하늘들과 더불어 시작됐다면, 그리고 천사들이 하늘들 이전에 존재했다면, 천사들은 모든 시간 안에 존재한다는 것, 심지어 천사들은 시간이 존재하기 전에 창조됐다는 것은 진실이다. 만약 시간이 하늘과 함께 시작하는 것이 아니라면, 그리고 하늘 이전에 시간의 존재를 필연화시키는 천사 움직임들이 있다면[27], 그리고 천사들은 창조 될 때부터 시간적인 변화(temporaliter movebantur, 신국론 XII, 15(1))에 종속된다면, 천사들은 모든 시간 안에 존재한다. 그런데 모든 시간 안에 존재하는 것들은 항상 존재하는 것들이다. 따라서 천사들은 항상 존재한다.

‘*항상 있음*’(**semper esse**)으로부터 ‘*영원*’(**aeternitas**, 永遠)을 어거스틴은 다음의 증명을 통해 구분하면서, 항상 있지만 천사들은 영원하지 않다고 -창조됐다고 말한다[28]. 천사들은 *항상 있었던*(**semper fuisse**) 것은 아니다. 항상 있었다면 천사는 영원할 것이기 때문이다.

### 3-1-2-4-2)항상 있음과 영원(永遠)

그러나 ‘항상 존재한다면, 다시 말해 모든 시간 안에 있다면, 천사는 창

---

27) (si ergo ante coelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus jam fuit, 신국론, XII, 15(1))

28) 항상 있었다면(semper fuisse) 빛과 하늘(곧 천사들)은 신과 함께-영원(coaternitas)할거라는 바로 위 단락 참조하라. 그러나 어거스틴은 여기서 ‘si’(만약)이라는 표현을 사용한다-‘만약 천사들이 빛과 하늘을 가리킨다는 것이 올바르다면’

조자와 **함께-영원**(coaeterni creatori)하지 않겠는가?'라는 물음에 대한 어거스틴의 답은 다음처럼 정리 될 수 있다.

가)시간은 모든 시간 안에 있다. 그래서,
  가-1)시간이 모든 시간 안에 있지 않다면, 시간이 없을 때 어떤 시간이 있을 것이기 때문이다. 그러나 이것은 불 가능하다.

갸)사람이 있지 않았을 때 어떤 시간은 있었다. 그래서,
  갸-1)로마 또는 예루살렘 또는 아브라함이 없었을 때도 시간은 있었던 것처럼.
거)우주(mundus)가 있지 않았을 때 어떤 시간은 있었다. 그러나
  겨-1)시간의 시작과 더불어 우주가 만들어진 것이 아니라, 시간의 경과 후에 우주가 있다면 말이다(post aliqod tempus factus est mundus, 신국론 XII, 15(2)). 그러나,

겨)이 사람이 있지 않을 때 다른 사람은 있었다.
  겨-1)동일한 대상이 지시되지 않는다면 말이다. 마찬가지로,
고)이 시간이 있지 않았을 때 다른 시간은 있었다. 그러나,

교)시간이 있지 않았을 때 어떤 시간이 있었다는 것은 불 가능하다. 이제,

구)시간은 창조됐다. 그런데,
규)천사는 모든 시간 안에 있다. 그리고,
그)모든 시간들 안에 있는 것들 없이는 어떤 식으로도 시간은 있을 수 없다. 따라서,
기)천사는 창조됐다. 그런데,

나)피조물은 변한다. 그러나,
냐)창조자는 변하지 않는다. 그래서,
너)피조물은 창조자와 함께 영원할 수 없다. 그런데,
  너-1)창조된 것은 피조물이다. 그리고
  너-2)천사는 피조물이다. 따라서,

너)천사는 창조자와 함께 영원할 수 없다[29].

---

29)천사의 '항상 있음'(유구함) 역시 시간 안의 것이므로, 저 영원성과는 결코 비교 될 수 없다.

"**[참회록 XI, 11(13)]** ..... 저 지-속하는 영원성의 영광을 조금이라도붙잡아 그 **영원**을 결코 멈출줄 모르는 시간들과 비교하여, (시간들은) 영원과 비교될 수 없다는 것을 누가 보여 줄 것인가. 그리고 긴 시간은, 동시에 늘어날 수 없는, 지나가는 많은 움직임을 제외하면 길게 될 수 없다는 것, 그러나 **영원** 안에서는 어떤 것도 지나갈 수 없으나 그 전체가 주어지는 반면 **시간**은 전체로 주어지지 않는다는 것을 누가 보

영원한 것은 자신 안에 움직임이나 변함이 없으므로, 거기에는 어떤 시간도 없다. 그러므로 시간이 그것에 근거하는, 항상 있는 천사의 움직임(변화)은 신과 함께-영원한 것은 아니다. 그래서 거꾸로 말하면, 진짜 항상 있는 신만이 영원하다. 왜냐하면 없던 천사 이전에, 자신의 과거 영원성에 의해서 천사 보다 선행하여(praecedens, 신국론 XII, 15(3)), 존재 했던(fuisse, 신국론 XII, 2)신이 그것에게 에쎈치아(essentia, 위의 곳)를 주어, 있게 했기 때문이다. 그렇다면 신은 최상의 에쎈치아(우시아), 곧 최고 존재(cum enim Deus summa essentia sit, hoc est summe sit, 위의 곳, 최상의 존재)이다. 그리고 천사를 포함하여 그 이하의 사물들로 내려 갈수록 신에 의해 단계적으로 작게(minus, 위의 곳)주어지는 에쎈치아의 정도에 따라 모든 자연은 질서지워진다(natura essentiarum gradibus ordimaviti, 위의 곳).

### 3-1-2-4-3)천사의 시간.

나아가서, 에쎈치아의 정도(gradus, 定度)는 측정된 시간의 '길이'에 비례할 수 있을 것처럼 보이다. 그러나, 이미 여러 번 되풀이 된 것처럼, 시간

---

여줄 것인가? 그리고 모든 과거 시간은 미래에 의해 다그쳐지며 그리고 모든 미래는 과거로부터 따르고(를 잇따르고) 그리고 과거와 미래 이 양자, 모든 것은 창조되며 그리고 항상 [주어진] 현재인 것으로부터 흘러 나온다는 것을 그로하여금 보게 할 것인가?(et videat longum tempus, nisi ex multis praetereuntibus motibus, qui simul extendi non possunt, longum non fierei; non autem praeterire quidquam in aeterno, sed totum esse praesens: et videatomne praeteritum propelli ex futuro, et omne fututum ab eo quod semper est praesens, creari et excurrere?) 누가 여전히 서 있을 수 있을 사람의 가슴을 붙잡아, 어떻게 그 자체는 미래도 과거도 아닌, 여전히 서-있는 **영원이 과거와 미래 시간을 내 품는지를 보게 할 것인가**?(Quis tenebit cor hominis, ut stet, et videat quomodo stans dictet futura et praeteita tempora, nec futura nec praeteritia aeternitas?) 나의 손이 이것을 완성 할 수 있을까? 또는 나의 입의 손이 설득에 의해서 그렇게 위대한 일을 야기시킬 수 있을까?"

의 '길이'는 물리적인 어떤 것의 움직임을 측정해 놓은 것이 아니라, 순간에 뻗어 나간(distentio, '분산', '팽창') 영혼의 미래 기대와 과거 기억의 '길이'를 측정해 놓은 것이라는 점에 유의할 필요가 있다. 따라서 문제의 그 정도가 시간의 길이(지속)에 비례한다고 할 때의 그것은 일상적인 시간 이해에서 파악되는 하루와 한 시간 등의 길이, 그래서 과거에서 현재로 그리고 현재에서 미래로 흐르는 길이를 말하는 것이 아니라, 거꾸로 그 반대다. 바로 이러한 맥락에서 어거스틴은 천사의 불멸성(immortalitas angelorum, 신국론 XII, 15(2))은 마치 이미 있지 않는 것과 같은 과거로도 아직 있지 않는 것과 같은 미래로도 될 수 없다고 말하는 것이다.

> " 그러나 시간은 그것의 변함에 의해서 흐르기 때문에, 변함없는 영원성과 함께-영원 할 수는 없다. 비록 천사의 불멸성이 시간 안의 경과는 아니며, 마치 아직 있지 않는 것과 같은 과거로 될 수도 없고, 마치 그것이 아직 있지 않는 것과 같은 미래를 지니는 것도 아니지만, **시간의 토대인 천사들의 움직임들**은 미래로부터 과거로 흐른다((tempus autem quoniam mutabilitate trenscurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praelerita est quasi jam non sit, nec futura quasi nondum sit, **tamen eorum motus quibus tempora peraguntur**, ex future in praeteritum transeunt:). 따라서 천사들은 창조주와 함께-영원 할 수 없다. 그것의 움직임들에 있어서 우리는 이미 있지 않는 것이 있었다 라고도, 아직 있지 않는 것이 있을 것이다 라고도 말 할 수 없다((et ideo creatori, in cujus motu dicendum non est, vel fuisse quod jam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt. 신국론, XII, 15(2)) "

이러한 신국론(413-426 년) 십 이 권에서의 시간론은 참회록(396-398 년) 십 일 권에서의 **시간론의 근거**를 이룬다. 다시 말해 참회록에서의 시간론은 신국론에서 '완성'된다. 그리고 이 두 책에서의 시간론은 상호 배타적인 것이 아니라, 위 맥락이 보여준 것과 같이 서로 보완하여 하나의 '완결'을 이룬다. 참회록에서의 본질적인 시간 이해는 과거와 현재와 미래로

구분하여 그 존재 양상을 파악하는 일상적인 이해의 시간--아직 있지 않는 미래 시간도 없고, 이미 있지 않는 과거 시간도 없으며, 현재 시간은 자신의 공간(space)을 지니지 않는다는 역설(또는 부적절한 표현, 22쪽)적인 그러한 시간--을  미래 기대와 과거 기억과 현재 직관 이라는 영혼의 세 존재 양상으로 파악하는 데, 바로 이러한 파악이 신국론 여기 천사의 항상 있음과 신의 영원함을 구분하는 맥락에서도 고스란이 드러나면서 그러한 시간의 근거를 말해 주기 때문이다. 시간의 근거로서의 천사의 움직임이 시간의 존재를 필연화 시키므로 그렇다.

> “ **만약 시간의 존재를 필연화시키는, 천사들 사이의 그러한 움직임이 하늘 이전에 있었다면** 그리고 그들이 자신들의 바로 그 창조로부터 이런 일시적인 변화에 종속된다면, 그들은 모든 시간 안에 있다. 시간이 그들과 더불어 있게 되기 때문이다. 그렇다면 모든 시간 안에 있었던 그 무엇은 항상 있지 않다 라고 누가 말할 것인가?((si ergo ante coelum in angelicis motibus tale aliquid fuit et ideo tempus jam fuit, atque qngeli ex quo facti sunt, temporaliter movebantur; eiam sie omni tempore fureunt, quandoquidem cum illis facta sunt tempora. quis autem dieat, non semper fuit, quod omni tempore fuit?“. 신국론, XII, 15(1) ”

따라서, 천사의 시간은 참회록에서 일상적으로 이해됐던 과거 현재 미래 시간들이 아니라는 것이 분명해진다. 바로 천사와 함께 하는 이런 시간이 가장 길게 측정된 것으로서의 일회적인 ‘역사’로서 신국론에서 문제 되고 있다. 이렇게 이해 할 때만, 천사와 사람들로 함께 이루어진 사회(esse hominibus angelisque scietas[30]), 신국론 XII, 1(1))의 ‘역사’에 관해 말하는

30) 공통의 선을 지닌 자들(불멸하는 천사와 멸하는 인간)이 자신을 이끄는 신과 함께 그리고 동료 거룩한 자들과 함께 이루는 신의 도시(Hoc bonum quibus commune est, habent et cum illo cui adbaerent et inter se

것이 비로서 가능해진다.

### 3-2)순환 예정론과 그 비판

그런데, 만약 그 안에 움직임이나 변화가 없기 때문에 신이 영원하다면, 신은 첫 번째 피조물을 어떤 움직임이나 변화 없이 창조하셨는가? 뿐만 아니라, 왜 보다 먼저 창조하지 않으셨는가? 이와 같은 물음[31]에 답하다 보면, 어느 덧 시간 순환론에 관한 어거스틴의 직접적인 비판으로 들어서게 하는 신의 **예지**(praescientia)와 **예정**(praedestatio)(순환예정론)을 문제 삼게 된다. 아주 예리한 이러한 철학적 순환예정론은 어떤 **앎**의 양상에 의해서도

---

societatem sanctem, et sunt una civitas Dei, eademque vivum sacrificium ejus vivumque templum ejus, 신국론 XII, 9). 이러한 신의 도시는 땅에 체류하는 자들 + 죽은 자들 + 몸 없는 영혼들이 모인 곳으로서, 땅의 어느 한 곳도 아니요 우주의 어느 한 곳도 아니다.

31) 관련된 참회록에서의 물음들은 아래와 같다

> "**[참희록 XI, 10(12)]** 보라 신은 하늘과 땅을 만드시기전에 무엇을 하고 계셨는가? 라고 우리에게 말하는 자들은 자신들의 고대의 길에 가득하지 않았는가? 그들은 말한다. '만약 그 분께서 아무 일도 없이 아무것도 하지 않으셨다면 왜 그는 영원히 그러하지 않으시며 그리고 과거에 그러셨던 것처럼 지금부터라도 일하시기를 그치지 않는가? 만약 어떤 새로운 움직임이 신 안에 일어났다면 그리고 그가 전에 결코 형성하지 않으셨던(conderet) 피조물들을 형성하기 위해 *새로운*(voluntas nova)를 행사하셨다면, 전에 행사하지 않으셨던 의지가 (거기에) 일어난 곳에는 진실한 영원성이 있을 수 있는가?' 신의 의지는 피조물이 아니라 피조물 이전의 것이기 때문이다. 창조주의 의지가 이전에 있지 않는한(nisi creatoris volantas praecedernt) 어떤 것도 창조될 수 없으므로 그렇다. 따라서 신의 **의지**는 신의 바로 그 **실체**에 속한다(ad ipsam ergo Dei substantiam pertinet voluntas ejus.). 그러나 만약 이전에 없었던 어떤 것이 신의 실체 안에서 일어난다면, 그러한 실체는 실로 **영원**한 것이라고 불리워질 수 없다. 그러나 만약 피조물이 (앞으로) 있을 것이라는 것이 신의 영원한 의지라면 왜 피조물도 마찬가지로 영원으로부터 있지 아니한가?"

*무한한 것*은(infinita, 신국론 XII, 17(1)) 파악될 수 없으며, 그리고 신은 동일한 것이 반복 순환하도록 예정했다고 중장하기 때문이다. 신의 예지를 부정하지 않으려면 반복 순환을 인정해야 한다는 것이다. 이러한 순환 예정론은 다음처럼 정리될 수 있다(7쪽 참조).

창조된 모든 유한한 것에 관한 유한한 '개념'을 자신의 마음 안에 지니는(apud se rationes habet)신의 선함은 결코 게으른 것이 아니다(vacusfuisse). 동일한 것들이 항상 반복하여 반드시 회귀하도록 신은 자신의 마음 안에서 미리 정(**예정**) 했기 때문이다. 그러나 그렇지 않다면, 신의 과거 무 활동의 영원성은 무기력과 게으름으로 비난 받아 마땅할 것이다. 나아가서, 만약 동일한 것이 동일한 시간에 반복하도록 **미리 정**해 놓지 않은 채, 서로 시간적으로 다른 것들을 하나 씩 하나 씩 창조하신 후에 마지막으로 전에 결코 만드신 적이 없던 사람을 창조하셨다면, 신은 앎을 가지고 만드신 것이 아니라-피조물들의 무한한 연이어짐을 파악할 수 있는 **앎**은 불 가능하므로-, 자신에게 순간 떠오르는 그대로의 것을 갑작스럽고 우연적인 시간 안의 변화를 수반하면서 창조하셨을 것이다. 그렇다면 신은 변할 것이며 그래서 영원하실 수 없을 것이다. 그러나 만약 모든 것이 그것을 통해 새로워지는 동일한 시간(길이)의 회귀적인 순환을 자신의 마음 안에서 **미리 정**하셨다면, 이것으로 인하여 신은 창조 이전에 결코 게으르거나 무기력하지(vacationem tanquam inertem, 신국론 XII, 17(1))않으셨을 뿐만이 아니라 창조될 것들에 관해 **미리 아셨다**는-**예지**하셨다는 것이 입증된다. 그러나, 동일한 것들이 끊임 없이 일정한 주기로 반복 순환하지 않는다면, 그것들의 무한한 다양함에 관한 **예지 그래서 예정**이 신에게 불 가능할 것

이다. 그런데 모든 것에 관한 신의 앎이 부정되서는 안된다. 따라서 동일한 시간적인 것이 끊임없이 반복 회귀 순환한다는 것이 인정돼야만 한다. 창조된 항상 있는 우주(mundus)가 동일함을 유지하든 회귀 순환 과정에서 우 새로워지든 상관없다.

이러한 순환 예정론에 관해 어거스틴은 다음처럼 반박한다.

ㄱ)이것은 신을 순환 예정론자 자신(개인, 個人)으로 착각하는 것이다. 변하지 않는 무한한 절대 용량을 지니는 그리고 생각의 연이어짐이나 숫자 없이 모든 것을 계산하는 신성한 마음(mentem divinam, 신국론 XII, 17(2))을 인간의 변하는 좁은 마음으로 측정하는 것이기 때문이다. 순환 예정론자들은 신을 자신처럼 생각했다(교만). 바로 이것이 바로 이들을 탈선케 한 가장 큰 원인이다. 그러나 *순환 회귀*(*volubiles circulos*)한다는 것은 신의 도움을 받은 이성(ratio)에 의해 쉽고 충분하게 반박된다. 신은 쉬거나 활동 하실 때 다른 길로 영향 받으시는 것이 아니다. 영향 받는다는 것은 있지 않았던 것이 신의 자연 안에 있게 될 것이라는 것을 함축하는데, 신은 과거에도 영원하신 분이기 때문이다. 더구나 그 안에 어떤 일이나 노력이나 근면도 있지 않는 자신의 활동(in ejus opere, 위의 곳)을 통해 신은 작용하시면서 휴식하실 수 있으며, 휴식하시는 동안 작용하실 수 있다(quiescens agere, et agens quiescere, 위의 곳). 그리고 새로운 것이 아닌 영원한 의도(consillium, 고안(考案))을 가지고 새로운 일을 시작하실 수 있다.

나아가서, '이전'에 만들지 않은 게으름(휴식)을 후회하시기 때문에 신은 만들기 시작하신 것이 아니다. '이전의 휴식과 연이은 활동'의 '이전'과 '이

후'(prius et posterius, 위의 곳)는 단지 이전에 존재하지 않았다가 연이어 존재하게 되는 창조된 것들에게만 적용될 수 있는 낱말들이지 항상 존재하는 신의 휴식과 활동에 적용될 수 있는 것이 아니기 때문이다--바로 신과 피조물에로의 이러한 동시 적용은 언어의 남용이요 신을 피조물과 동일시하는 것이다. 신의 의도들은 이전과 이후의 그것들로 바꾸어지거나 철회되는 것이 아니라, 변하지 않는 영원히 동일한 의지에 의해서 신은 '이전'에 있지 않아야 할 것과 그리고 '연이어' 있기 시작했을 때 존재해야 할 것 등 이 양 측면을 고려하여 창조하시므로 그렇다.

ㄴ)모든 *무한함*은 말로 표현 할 수 없는 길에서 신에게 *유한*하게 되므로, 창조된 것들의 무한한 갯 수를 신은 파악한다(**예지**). 따라서 자신이 창조하신 모든 것들을 신께서 미리 알지(praescire, 신국론 XII, 18))못 하실 리 없으므로, 동일한 시간적인 것이 동일한 주기적인 회귀에 의해 반복순환한다는 것을 인정할 필요가 없다. 순환 예정론 자들에 따르면, 무한한 것에 관한 앎은 그 자체 불 가능하므로[32], 개별적으로는 유한하지만 그 전체에 있어서는 무한한 모든 수들을 신은 알 수 없다. 그러나 플라톤(plato, 위의 곳)이 수적인 원리에 근거하여 세계의 틀을 짜는 자로 신을 파악하였듯이, 성서도 '모든 것을 수와 척도와 무게에 따라 신은 질서지우셨'(잠언 11장 20절)으며 '너의 머리 털이 모두 세신'(마태복음 10장 30절)'분의 이성은 무한하시다'(시편 146편 5절)라고 말씀하신다. 그러므로 신에게 모든 (갯) 수가

32) 교부 오리게네스에 따르면 무한성은 파악될 수 없다(cf. R.Sorabji, 1986, pp.186).

알려졌다는 것은 의심할 수 없다. 비록 무한한 수의 수자화는 있지 않지만 수의 그 무한함이 무한한 이성을 지닌 신에 의해 파악되지 않는다는 것은 불 가능하다. 따라서 만약 파악되는 모든 것이 그것을 아는 자의 파악에 의해 규정되거나 또는 한정된다면 모든 무한함은 말로 표현될 수 없는 어떤 길에서 신에게 유한하게 된다. 그것이 신에 의해 파악되기 때문이다. 바로 이러한 길에서 신은 자신이 만든 모든 피조물을 미리 아신다(예지하신다). 그래서 신은 이전에 없던 것들을 창조하실 때 질서와 예견없이(inordinata et improvisa) 갑자기 그것들을 숙고하시는 것이 아니라, 자신의 영원한 예지(aeterna praescientia)에 의해 숙고하신다. 신의 예지(豫知)을 위해, 자신과 동일한 것으로 신을 취급하는 시간 순환론자들을 끌어 들일 필요가 전혀 없다.

ㄷ)창조되는 것은 마치 새로운 것처럼 오고가는 항상 동일한 것이 아니라 정말 *새로운* 것이다.

어떤 자들은 '해 아래는 새 것이 없나니, 무엇을 가리켜 이르기를, 보라 이것이 **새 것**이라 할 것이 있으랴. 우리 오래 전 세대에도 이미 있었느니라'(전도서 1장 9-10)를 다시 발생하는 순환 옹호에 끌어들인다. 그러나 이 성서 말씀을 '모든 것은 신의 예정 안에서(in praedesintatioe, 신국론 XII, 13(2))존재하기 때문에 해 아래 결코 새로운 것이 없다는 것'으로 이해 해서는 안 된다. 왜냐하면 무로부터 만들어진 모든 것은 신에게는 **새로운 것**이 아니지만(항상 존재하시므로), 존재하지 않았던 피조물들에게는 존재하게 되는 모든 것 자체가 새롭기 때문이다--인식(앎)에 있어서든 존재에 있

어서든 말이다. 만약 새롭지 않다면, 예를들어, 있었던 수 없이 많은 세대(saeculo, 위의 곳)에 두루 거쳐 온, 아카데미라고 불리우는 아테네 학교에서 어떤 기간 동안 가르치는 동일한 철학자 플라톤이, 동일한 도시에서 동일한 학교와 동일한 제자와 함께 앞으로 오게 될 수 없이 많은 순환 속에서, 반복하여 존재할 것이라는 불 가능한 일이 발생 할 것이므로 그렇다[33].

그래서, 시간 순환론 자들이 말하는, 마치 새로운 것처럼 오고 간다는 '동일한 것'(예를들어, 개별 영혼)들은 실은 동일한 것들이 아니라 신에 의해 창조된 모두 새로운 것들이다. 만약 영혼들의 갯 수가 무한정하게 증가하더래도 결코 전에 없었던 것이 창조된, 그래서 새로운, 것들이라는 것을 거부 할 이유가 없을 뿐만 아니라, 나아가서 전에는 자유로울 수 없었던 수많은 영혼들(liberatarum animarum numerus, 신국론 XII, 20(4)) 역시 새롭게 되어 자유롭기를 그치지 않을 것이기 때문이다. 그러나 영혼 윤회론 자들은 비극으로부터 자유로워진 영혼이 일정 기간 동일한 비극으로 다시 돌아가는(회귀하는) 순환을 상정한다.

그러나, 심지어 플라톤 주의 자인 포르피리우스 조차  비극에로 영혼이 회귀하는 비 실재적인 쓸모없는 순환을 거부한다. 세상 안에서 악에 찌들어 살았던 영혼이 그 악으로부터 정결하게 되어 자유를 얻으면, 다시는 그러한 경험에 노출되지 않는다고 그는 즐겨 말하기 때문이다.

심지어 이교도가 이러할진데, 신앙에 적의적인 윤회에 대해 기독교인

33) 그러나 Chrycippus에 따르면, 동일한 플라톤과 소크라테스가 끊임없이 되돌아 온다(D.R.Bultmann, 1957, pp.25; 스토아 단편 집, Arnim, II, 190),

(christianae, 신국론 XII, 20(3))은 어떤 태도를 취해야 하는가? '동일한 것이 순환하므로 **새로운 것**이 없다'는 근거에서 인류는 시간 안에서 **새로운** 시작을 지니지 않는다는 것을 인정해야 하는가? 아니다. 이전에는 그렇지 않았던 영혼이 자유롭게 된다면, 그것 자체가 새로운 어떤 것이기 때문이다. 설령 그들 말 마따 나, 영혼에 새로운 것은 그것(자유, 지복(至福))이 아니라 단지 영원했던 비극 상태로 되 돌아 감이라고 해도, 이 경우 비극 그 자체가 *새로운* 것으로 된다. 지복의 상태에서 비극으로 떨어지므로 그렇다. 따라서 '새롭게'된다--거꾸로 타락한다. 나아가서, 설령 새로워진 것이 우연히 그리 된 것이지 신성한 **섭리**(divina providentia, 신국론 XII, 20(3))에 의해 지정된 사물들의 질서 안에서 그리 된 것이 아니라 하더래도, 전에 있었던 것들로서의 모든 것을 재 생산하는 그런 순환은 설 자리를 잃게 된다. 그런 순환 안에는 *새로운* 것이 전혀 없기 때문이다. 나아가서, 만약 자연의 섭리적인 질서에 의해 어떤 것이 발생한다면, 아직은 자연의 질서에 외부적이지 않는 그러나 전혀 존재하지 않았던 *새로운* 것이 발생 할 수 있을까? [없다]. 나아가서, 설령 신성한 섭리에 의해서 예견(praeconceptie)됐다고 하더래도 영혼이 자신의 신중치 못한 자유에 의해서 자신에게 새로운 비극을 스스로 창조할 수 있다면, 신은 자신이 결코 전에 창조하지는 않았지만 자신에게 예견되는 *새로운* 것들을 창조하시길 거부하실까? [아니다]. 나아가서, 속죄된 영혼들이 더 이상 비극으로 향한다고 하지 않더래도 속죄된 영혼들은 계속 연이어지고 있었고 있고 있을 것이므로 이 경우에 새로운 어떤 것이 발생하지 않는다고 그들이 설령 주장한다 하더래도, 비극과 이 비극으로부터의 자유는 *새롭다*. 왜냐하면, 새로워지는 영혼들이 영원으로부터 존재했다고 그들이 주장한다면 그 영혼들이 무한하다는 것을 그들이 인정

해야 할 것인데--한정된 수의 아주 많은 영혼들이 있다는 것은 새로운 사람들을 영원으로부터 만든다는 것을 충족시키지 못하므로 그렇다--, 그러나 자연의 질서 안에 영혼들의 무한한 갯 수가 어떻게 있는지를 그들은 설명할 수가 없기 때문이다. 이미 그들은 그 스스로 무한한 것에 관한 앎은 불 가능하다는 것을 인정했으므로 그렇다. 설령 그들이 갯 수들의 한정을 요구한다고 하더래도 말이다. 그러나 신은 '무한한' 갯 수의 그러한 영혼들 모두 알고 계신다.

그래서, 설령 영혼들의 갯 수가 '무한'하게 증가한다고 하더래도, 결코 전에 창조되지 않았던 것들이 창조될 수 있다는 것을 거부할 이유가 없다. 대속되는 수많은 영혼들은 결코 전에 존재하지 않았으며, 아직 한 번도 만들어지지 않았을 뿐만이 아니라, 새롭게 있게 되기를 결코 그치지 않을 것이기 때문이다. 따라서 대속받은 영혼들의 숫자가 한정된다는 것이, 이런 숫자는 결코 이전에 존재하지 않았다는 것이, 그리고 그 숫자는 어떤 시작을 지님이 없이는 증가 할 수 없으며 그 숫자가 가리키는 량(quantitatis, 신국론, XII, 20(4))에 도달 할 수 없다는 것이, 바로 그 시작은 첫 번째 사람의 창조라는 것이 분명 해 진다.

따라서, 의지의 어떤 새로움 없이(volitate aliqua voluntatis, 신국론 XII, 21) 영원하신 신은 새로운 것들을 창조하신다. 그리고 사람 하나를 창조하신 후, 그 하나로부터(ex uno homine, 신국론 XII, 21)인류를 곱 배기 시켜 가신다(multiplicaret genus humanum, 위의 곳). 어떤 인간도 파악할 수 없는(nullus potest nosse hominu, 신국록 XII, 14) 자신 만의 지혜의 깊이에 따라서 말이다.

따라서 순환 예정론에 관한 어거스틴의 반박은 해 아래 모든 것은 새롭지 않는 것이 없다는 것에 의존한다. 그리고 이것은, '해 아래 새 것이 없다'는 성서 말씀이 '예지와 예정을 통해 (새로운) 움직임없이 창조하시는 신에게는 어떤 것도 새롭지 않다'로 해석되므로서, 가능해진다. 신 그 분 자신에게 새롭지 않는 이유는, 동일한 것이 주기적으로 순환--이 경우 모든 것은 마치 새로운 것처럼 보일 뿐임--하도록 신의 마음(ratio) 안에서 모든 것이 신에 의해 '예정'되기 때문이 아니라, 인간에게 무한한 것으로 그래서 파악될 수 없는 것으로 보이는 것들을 파악(**예지**)하는 신의 초 자연적인 불 가해한 능력에 의해 모든 것이 질서(**섭리**)지워지는 **예정** 때문이다. 따라서 인간의 지성에게 무한한 것으로 보이는 것이 신에게는 유한한 것이며, 인간에게 해 아래 새 것으로 보이는 것이 신에게는 전혀 새로운 것이 아니다.

그런데 무한한 것이 신에게는 유한하다는 것은 인간의 지성에게는 하나의 모순이요 역설이듯이, 신의 창조 '행위' 그 자체도 그렇다. 왜냐하면 신은 활동하시면서 휴식하시며 그리고 휴식하시면서 활동하시기 때문이다. 따라서 멸할 것 또는 불멸의 천사가 겪는 그와 같은 새로운 변화나 움직임이 신 안에는 없으므로, 게으르거나 무기력해서 이제야 신이 인간 등을 창조한 것으로 오해 해서는 안 된다. 곡해하여, 인간 지성에게는 이해 될 수 없는 불 가해한 것을 파악 했다고 떠 벌리면, 지옥으로 떨어진다. 신의 도움(조명, 照明)이 없이는 이해 불가능 함에도 불구하고, 인간 지성 스스로 알아낸 것처럼 여기는 교만 때문이다(4쪽).

그러나 신없는 인간만의 지성으로, 즉 신의 영역을 인간의 영역과 동일한 것을 간주하여 전개한 이론이, 아우구스티누스에 따르면, 소위 철학자들

의 신의 순환 예정론이다.

이제 순환 예정론에서 시간 순환론[34]으로 닥아 서 보기로 하자.

### 3-3)시간 순환론과 그 비판

시간이 주기적으로 회귀 순환한다는 것은 영혼의 뻗어 나감으로서의 시간 이라는 본질적인 시간 이해 과정에서(참회록 11 권), 움직임으로서의 시간 반박(1-5쪽)과 관련하여, 근원적으로 반박 됐으므로, 여기에서 나는 신국론 12 권 나머지 부분에서 어떻게 추가적으로 시간 순환론이 반박되는지를 보여주는 것으로 만족 할 것이다.

#### 3-3-1)사료(史料) 비판.

이미 7 쪽에서 말해진 것처럼, 어거스틴이 문제 삼는 시간 순환론은 우주와 인류의 영원성과 유한성에 관한 상반된 이론(異論)들이(49쪽) 받아 들이는 것들이었다. 이러한 이론들 가운데 '영원하다'는 이론(理論)의 시간 순

---

34) 시간 순환론과 순환 예정론을 나는 구분했다. 왜냐하면, 순환하는 것은 시간(안의 사물, res, 시간 순환론)인 반면, 신의 영원성에는 어떤 시간도 허용 될 수 없음에도 불구하고 어떤 이들은 신의 마음(ratio) 안에 시간의 순환 주기 예정을 위치시키기(순환 예정론) 때문이다. 따라서 시간 순환론과 순환 예정론이 적용되는 '영역'이 구분된다--신의 지성 안에서의 예지 예정과 그리고 예정된 것의 시간 안에서의 실현은 존재론적으로 차이나므로 그렇다.

환론에 사료(litterae, quas perhibent in historia, 신국론 XII 10(2))비판은 ‘향한다. 이 이론의 시간 순환론에 따르면, 비록 개인은 멸하지만 그 전체로 보자면 인류는 불멸한다. 왜냐하면 사람은 사람으로부터만 생산될 수 있으며 그리고 사람들이 살고 있는 땅은 불과 홍수 등에 의해 주기적으로 황폐해 졌다가 다시 새로워져 이전 보다 융성해지기 때문이다.

그러나, 어거스틴에 따르면, 이들은 수천년 동안의 인류 역사를 기록해 놓은 자료에 의해 기만당하고 있다. 이런 사료들은 근거 없을(vanitas, 위의 곳)뿐만 아니라 그것의 권위들이 충분하지(idonea reperiatur auctoritas, 위의 곳) 않기 때문이라는 것이다. 아우구스티누스는 알렉산더 대왕이 자신의 어머니 올림피아에게 보낸 편지에 담겨진 동방 제국의 연대기(年代記)들이 서로 일치하지 않을 뿐만 아니라 신뢰하지 못하다는 것을 보여주므로서, 시간 순환론이 근거하는 사료들의 근거 없음과 불 충분성을 증명한다. 측정된 시간(연대, saeculum)이 서로 다르며 부정확하다는 것은 그것이 어떤 의도하에서 조작됐다는 것을 보여주기 때문이다. 그 편지에는 고대 그리이스 인과 이집트 인의 연대 측정이 아래와 같다.

| 나라 / 사료 | 앗시리아 | 페르시아 | 마케도니아 |
|---|---|---|---|
| 이집트 사제 | (Bel부터)5000 년 | 8000 년(알렉산더까지) | |
| 고대 그리이스 | (Bel부터)1300 년 | 233 년( 〃 ) | 485 년( 〃 ) |

이렇게 세 배 가까이 차이나는 계산을 어거스틴은 서로 다른 일 년 계산 법 때문일 것이라고 한다. 고대 이집트 인들은 그 당시 이집트 인과 그

리이스 인들과는 달리 네 달을 일 년으로 계산 했다는 것이다. 이것들 중에서 어거스틴은 성서의 그것을 초과하지 않았다는 것을 부가적인 이유로 하여, 그리이스 인들의 연대기를 더 신뢰(fides, 신국론 XII, 10(2))한다. 그리고 성서의 그것(인류 6000 년의 역사)이 가장 신뢰 받는 이유를 과거의 사건으로 된 미래의 예언을 담고 있는 성서가 모든 세계는 성서의 사건들을 믿게 될 것이라고 예언하기 때문이라는 것이다.

나는 어거스틴의 이러한 연대 측정의 정확성을 강조 할 마음은 없다. 그러나 그가 여기에서 문제삼은 연대(annorum)의 측정은 참회록 11 권에서의 시간의 본질적인 이해에 있어 아주 중요한 역할을 한다는 것 만큼은 강조해야 겠다. 일상적인 시간 이해로서의 순환론 비판 과정들에서 공통으로 문제되는 것이 바로 시간 측정이기 때문이다(움직임에 의해서 시간이 측정되므로, 순환 움직임은 시간이 아니라는 것. 그리고 시간은 시간 자신이 아니라 영혼에 의해서 측정된 영혼의 뻗어 나감이라는 것).

### 3-3-2)반박 논증

다음으로 어거스틴은 '우주와 인류가 영원하지 않다'는 것을 인정하면서도 시간을 주기적으로 순환한다고 생각하는 사람들(48쪽)의 시간 순환론을 비판하는데, 그 핵심은 시간 순환론을 거부하면 인류의 과거 세대가 너무 짧아진다고 불평하는(offendit,순환론 XII, 12)사람들에게, 순환하는 유한한 그러나 아주 긴 그들의 시간의 길이는 시작없는 우리의 과거 영원성(aeterniate sine initio, 위의 곳)과 비교하여 볼 때 형편없이 사소한 것이라는 것을, 아니 비교 자체가 불 가능하다는 것을 보여 줌으로서, 그들의 불평이 불합리하다는 것을 보여주는 것이다. 따라서 이것은 시간 순환론에 관

한 직접적인 비판이라기 보다는 문제의 비판이 지니는 불합리함을 지적해 내는 반박논증의 성격을 지닌다.

이들은 과거의 무수한 시대 동안에 사람이 창조된 것이 아니라, 왜 6000 년이 채 안 될 정도로 그렇게나 짧게 사람이 창조됐느냐고 묻는다. 주기적인 과거 시간의 무수한 순환을 염두에 두면서 말이다. 왜 겨우 6000 년을 넘지 못하게 사람들이 살았느냐는 것이다. 여기에 어거스틴은, 한계를 지니는 것들은 본디 길지 않다고 하면서, 그렇게 묻는 자들이 직면하는 불합리함을 보여준다.

만약 성서에서 말하는 기간인 6000[35] 년이 짧아서 불만스럽다면, 본디 짧은 유한한 것들의 나이는 과거의 끝날 수 없는 영원성(aeternitati interminatae, 신국론 XII, 12) 또는 시작없는(sine initio) 영원성과 비교 할 때 아무 것도 아니지 않는가. 나아가서 이 영원성은  더 이상의 불만이 당신에게 불 가능 할 정도의 엄청난 나이와도 비교될 수 없을 만큼 '크기' 때문이다. 더구나 이러한 비교는 물 한 방울과 대양(大洋)의 비교와 같은 것도 아니다. 물 한 방울과 대양은 유한하나, 과거 영원성은 유한하지 않기 때문이다. 뿐만 아니라, 시작과 끝이 있는 시간의 공간(temporis spatium, 위의 곳)을 시작 없는 것과 비교 할 경우, 유한한 그것은 심지어 '가장 짧다'고 말해질 수 없을 정도로 짧은 반면 영원한 것은 '가장 길다'고 말해질 수 없을 정도로 길 것이다. 그것을 가장 짧은 순간으로 잘라 나가, 그 끝에 이르는 사이에는 말할 수 없을 정도의 순간들이 있겠지만, 정작 맨 끝에서

35) 어거스틴은 유제비우스의 연대기를 따라서, 창조로부터 서 고트 족에 의한 로마 함락까지를 5611 년으로 본다(K.Löwith, 1953, pp.224 note 3).

는 다시 그것의 시작이 나타날 것이므로 가장 짧은 순간에 다다르지 못할 것이기 때문이며, 거꾸로 시작 없는 것를 잘라나가 그렇게 하기 시작하면 이름 붙혀질 수 없을 정도의 광대한 기간들이 나타날 것이기 때문이다. 존재를 지니지 않는 시작에로 당신은 결코 도달하지 못할 것이므로 그렇다.

나아가서, 만약 유한한 세대들이 죽어 썩고 다시 새로워지는 과정에서 이어 진다면, 600000 년 후의 후손은 대략 5000 년 지난 지금 우리와 동일한 것을 흥미롭게 요구할 것이다. 다시 말해 육십 만년 후에도 짧다는 지금 불만이 동일하게 생겨 날 것이라는 것이다. 뿐만 아니라 이것은 우리의 첫 그 사람의 경우에도 동일하다. 왜 더 빨리 창조하지 않았느냐고 물을 것이기 때문이다. 그래서 더 빨리 또는 더 늦게 왜 창조되지 않았느냐는, 시간적인 모든 사물의 시작에 관한(de initio rerum temporalium, 신국론 XII, 12)그러한 물음은 어려움에 처한다. 첫 사람이든 지금 우리든 먼 후손이든 항상 똑 같은 물음이 제기 될 것이기 때문이다. 유한한 세대들이 일정한 주기로 무수히 회귀 순환한다면 말이다.

4)끝내기

신의 집을 향하여 타오르는 열망에 휩싸여 살았던 어거스틴이 서 고트족 왕 알라릭에 의한 로마의 파괴를 기독교 탓으로 돌리는 신성 모독(blasphemias, 검토록, XLIII, 1, βλασφημία)죄 범하는 자들을 위해 틈틈이 13여 년 동안(413-426)썼던 신국론(de civiatate dei) 22 권 가운데, 전반부 10권은 이교적인 다신(多神) 숭배로부터 인간 사의 번영이 필연적으로 온다고 여기는 자들[36](1~5권)과 번제(燔祭)를 통한 다신 숭배는 내세의 삶에 쓸모 있다는 것을 인정하는 자들(6~10권)을 **반박**(**refellunt**, 위의 곳)하는 반면, 후반부 12권은 신국(神國)와 우주(mundus)의 기원(11~14권), 이 두 나라의 성장과 발전 과정(15~18권), 그리고 그 나라들의 예정된 끝(19-22권)을 **진술**한다. 따라서 진술(후반부)와 반박(전반부)은 대비되는 신국론 서술(敍述) 두 가지 방식이다. 그러나 필요한 경우, 어거스틴 자신이 검토록에서 밝히고 있듯, 전반부에서도 우리의 의견이 개진(開陣)되며 후반부에서도 우리의 신앙에 반대되는 의견들이 반박된다.

진술하면서도 **반박**(시간 순환론)하는 바로 이러한 부분에 본 논문의 주요한 두 텍스트 중의 하나인 신국론 12 권이 속한다. 그리고 나는 이와 관련된 필요한 **진술**(시간론)을 나머지 텍스트 하나인 참회록 11 권에서 가져왔다. 따라서, 그의 시간 순환론 반박(신국론 12권)의 온전한 파악을 위해서는 그의 시간론(참회록 11권)에 반드시 닥아 서야 만 한다.

시간에 관한 일상적인 이해가 지니는 역설이 시간의 본질적인 이해에

36)이들에 따르면 현세의 악들은 다신 숭배의 금지로부터 온다.

의해 해소 되도록 어거스틴은 참회록 11 권에서 변증적으로 진행한다. '시간은 무엇이냐'(quid enim est tempus, 참회록 XI, 14(17))는 본질적인 물음에 대한 일상적인 이해의 답이 직면하는, 있으면서 있지 않는 것이라는 '존재론적인 모순'(역설)은 영혼의 뻗어 나감(distentio)이라는 시간의 본질적인 이해에 의해 해소되기 때문이다. 시간의 존재가 창조된 영혼 안에서 확보되므로 그렇다.

나아가서, 시간의 비(非) 공간적·불 연속적인 이러한 '본질'(자연)은 연속적인 움직임으로서의 시간이라는 일상적인 희랍 시간론을 반박한다. 바로 이것이 시간 순환론 반박의 핵심이다. 개인의 삶을 통해서 세대의 일정한 길이로 끊어지는 이러한 시간에는 그래서 반드시 시작과 그 끝이 있으므로, 결코 세대(saeculum) 또는 '역사'는 영원 할 수 없기 때문이다--순환 불 가능! 뿐만 아니라, 바로 이러한 시간론으로부터 무에서의 창조론이 가능 해 진다. 아직 있지 않는 미래에서 이미 있지 않는 것으로 순간(현재)을 통해 흘러가는 시간 안에 모든 것이 존재하기 때문이다. 시간 안의 이러한 모든 존재는 신의 마음(ratio) 안에 존재하는 예정된 목적을 지닌 모든 것의 '씨앗'(이데아)의 '실현'이다.

나아가서, 영혼 안에서 측정된 시간의 '길이'(지속)단위들로서의 세대들의 세대들은 일정한 간격을 주기(週期)로 하여 무한히 반복 회귀 순환하는 동일한 것들이 아니라, 규칙적인 연결(connexione odrinatissima, 신국론 XII, 19)안에서 끝을 향해 흘러 가는 다른 것들일 뿐이라는 것을 시간의 본질적인 이해는 밝히 보여 준다.

시간의 본질적인 이해에 의한 이러한 반박을 중심으로 한, 어거스틴의

시간 순환론 반박에 관한 나는 진술(본 논문)은, 그래서, 아래와 같은 세 가지 국면으로 나누어질 수 있다.

ㄱ)시간의 본질적인 이해를 통한 반박: ㄱ-1)움직임으로서의 시간론 반박. 만약 몸의 움직임[또는 움직임이 측정된 수(數)]이 시간이라면, 움직임은 시간이면서 시간이 아니라는 모순(15쪽)에 직면한다. ㄱ-2)영혼의 본질적인 이해는 시간 그 자체가 무한 순환하는 것이 아니라는 것을 보여준다(47쪽). 그 시작과 끝 사이의 지속이 측정(42-45쪽)되기 때문이다.

ㄴ)순환 예정론 반박(55-63쪽): 동일한 것이 순환하도록 창조 이전에 신의 마음(ratio) 안에서 예정됐다는 것에 대한 반박. 이것은 유한한 인간의 마음을 마치 신의 마음으로 간주하는 교만으로부터 생겨나는 의견으로서, 파악하지 못할 것처럼 인간에게 여겨지는 '무한한 것'을 파악하는 신의 능력에 대한 앎을 신에 의해 조명(照明)받지 아니한 결과이다. 그러나 신의 조명에 의한 우리의 이성(ratio)은 신께서 이러한 능력에 의해 창조 될 모든 것을 예지 예정하신다는 것을 안다.

ㄷ)시간 순환론 반박: 주기적으로 회귀하는 순환을 통해 시간과 그리고 시간 안의 모든 것(우주)이 영원하다고 주장하는 자들은 오류 투성이의 사료(史料)에 근거하고 있다(64-66쪽). 나아가서, 과거 인류 역사가 짧다고 불평해서는 안 된다. 설령 그것이 수 천만 년이라고 할지라도 신의 과거 영원성에 비교하면 아무 것도 아니기 때문이다(66-68쪽). 그래서 생존 기간이 짧다고 불평하는 것은 불 합리하다.

문헌

1)Text(일차 문헌)

Augustine. De Civitate Dei contra paganos (Mauri S. (ed.)(1841). santi aurelii augustini opera omnia, tomus septimus, pariis: Monachorum Ordinis Sancti Benedicti; Migne J.P. (ed.)(1887). Patrologiae Latina, 41:13-804. Paris). Translated by Marcus Dods(a select library of the Nicece and post-Nicene Fathers of the christian Church, Vol. II, Buffalo: The Christian Literature Company. 1887). 조호연・김종흡 옮김(서울: 현대지성사. 1997)

-------. Confessionum Libri XIII (MOSB. Vol. I, p.661-868; PL. 32, p.659-868; CSEL. 28). Translated by Pilkington J.G. (NNFC. Vol. I. p.45-207)

-------. Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII (MOSB. Vol. VIII, p.207-518; PL. 42, p.207-518; CSEL. 25, 1).

-------. De Trinitate Libri XV (MOSB. Vol.VIII. p.822-1098; PL. 42, p.822-1098; CC. 50). Translated by Haddan B.D. (NNFC. Vol. III. p.17-228.)

-------. Retractationes (MOSB. Vol. I. p.583-656; PL. 32. 583-656). Translated by Mary I.B.(the Fathers of the Church Vol. 80, Washington D.C.: the Catholic University of America press. 1968).

성서(개역). (1985). 톰슨 성경. 톰슨성경편찬위원회 편집. 서울: 기독지혜사.

2)Context(참고 문헌)

Adams J.D. (1971). Augutine's Defintions of Populus and the Value of Society. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.171-182.

Augustinian Studies. (1967). Newyork: Books for Libraries Press.

Barker E. (1951). (st. Augustine's Theory of Society In Eassys on Government 2nd, pp.234-269)社會理論 In 西洋中世思想史論. 지동식·이장식·김규영 편역. 서울: 한국신학연구소. 1984. 158-174 쪽.

Barnes H.E. (1963). A History of Historical Writing 2nd ed., Rev. NewYork: Dover Publications, INC.

Bettenhouse R.W. (ed.) (1955). a Companion to the Study of st. Augustine. NewYork: Oxford Universtiy Press.

Bettenson H. (Trans.) (1984). Concerning the City of God against the Pagans. Newyork: Penguin Books.

Bittner R. (1999). augustine's philosophy of history. In the Augustinian Tradition. (ed.) Matthews. Berkeley: University of California Press. 1999. pp.39-60.

Bourke V.J. (1984). the city of god and history. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.291-303.

Bradly J.E. and Muller R.A. (1995). Church History. Michigan: Wm. Eerdmans Publishing Company.

Brown P.R.L. (1965). Saint Augustine and Political Society. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.17-35.

Bultmann D.R. (1955 Lectur). History and Eschatology. Edinburgh: The University Press. 1957.

Burleigh J.H.S (1944). the City of God. London: Nisbert&Co. LTD.

Burnell P. (1963). Augustine and the State. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.51-73.

Clark M.T. (1994). City of God. In Augustine. (ed.) Clark M.T. London:Geoffrey chaplman. pp. 94-107.

Clark M.T. (ed.) (1994). Augustine. London:Geoffrey chaplman.

Collingwood R.G. (1966). the Idea of History. Oxford: Oxford University Press.

Cullmann O. (1962). Christ and Time. rev. trans. by Filson F.V. London: SCM Press LTD. 1971.

Cunningham W. (1969). Historical Theology. London: the Banner of Truth Trust.

D'Arcy M.C. (ed.) (1957). Saint Augustine. NewYork: Meridian Books.

Daley L. C. (1965). The writings of saint augustine. New York: Monarch Press.

Dawson C. (1957). the City of God. In Saint Augustine. (ed.) D'Arcy M.C. NewYork: Meridian Books. pp.43-77.

Dods M. (Trans.) (1950). the City of God by saint Augustine. Newyork:Random House.

Donnelly D.F. (ed.) (1995). the City of God. NewYork: PeterLang.

Dray W.H. (1964). Philosophy of History. London: Prentice-Hall International, INC.

Dyson R.W. (1998). Introduction. In Augustine the City of God against the Pagans. Cambridge: Cambridge University Press. x-xxix.

Dyson R.W. (Trans.) (1998). Augustine the City of God against the Pagans. Cambridge: Cambridge University Press.

Eusebius. ΕΚΚΛΣΙΑΣΤΙΚΗΣ ΙΣΤΟΡΙΑΣ. Translated by Lake K.(Eusebius the Ecclesiastical History Ⅰ·Ⅱ. (1926)1965. London: Harvard University Press.)

Figgis F.M. (1963). (the Political Aspects of st. Augustine's City of God pp.32-50 )歷史哲學者 In 西洋中世思想史論. 지동식·이장식·

김규영 편역. 서울: 한국신학연구소. 1984. 158-174 쪽.

Fischer N·Mayer C. (eds.) (1998). Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Freiburg: Herder.

Fisher G.P. (1915). History of the Christian Church. Newyork: Charles Scribner's Sons.

Flasch K. (1993). Was ist Zeit?: Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-Philosophische Studie. Text-Übersetzung-Kommentar. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Flasch K. (1994). Augustin. Stuttgart: Philipp Reclam jun.

Fortin E.L. (1979). Augutine's City of God and the Modern Historical Consciousness. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.305-317.

Fries H. und Kretschmar G. (hrsg.)(1981·1983). Klassiker Der Theologie, Vol. I·II. München: Verlag C.H. Beck.

Gilson E. (1949). Introduction A L'Étude de Saing Augustin. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.

Gilson E. (1949). The Christian Philosphy of saint Augustine. (trans.) by Lynch L.E.M. New York: Random House.

Gilson E. (1957). the Future of Augustinian Metaphysics(trans. bullough). In Saint Augustine. (ed.) D'Arcy M.C. NewYork: Meridian Books. pp.43-77.

Guitton J. (1955). le Temps ei l'éternité: chez plotin et saint augustin. Paris: Aubier.

Guy J.C. (1961). Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes.

Hardly E.R. (1955). the City of God. In a ComPanion to the Study

of st. Augustine (ed.) Bettenhouse R.W. NewYork: Oxford Universtiy Press. pp.257-283.

Harrison C. (2000). Augustine Christian Truth and Fractured Humanity. Oxford: Oxford University press.

Harrison C. (2000). the Two Cities. In Augustine Christian Truth and Fractured Humanity. Harrison C. Oxford: Oxford University Press. pp.194-222.

Hudgson P.C. (1966). The Formation of Historical Theology. NewYork: Harper&Row.

Jedin H. (ed) (1985). Handbuch der Kirchengeschichte Vol. I. Freiburg: Herder.

Kaufman P.I. (1986). Augustine's Political Realism. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.119-134.

Kehoe P.H. (1937). the Church and Evolution. In Augustinian Studies. Newyork: Books for Libraries Press. 1967. pp.42-109.

Keyes G.L. (1966). Christian Faith and the Interpretation of History. Lincoln: University of Nebraska Press.

Levenson C. and Westphal J. (ed.) (1993). Time. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Lloyd G. (1999). Augustine and the 'Problem' of Time. In the Augustinian Tradition. (ed.) Matthews. Berkeley: University of California Press. 1999. pp.39-60.

Löwith K. (1949). Meaning in History. Chicago: Phoenix Books.

Löwith K. (1953). Weltgeschichte und Heilsgeschichte. dritte auflage. Stuttgart: W.Kohlhammer Verlag.

MacKinnon P.L. (1988). Augutine's City of God: the Divided Self/the Divided Civitas. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F.

NewYork: PeterLang. 1995. pp.319-352.

Markus R.A. (1970). Saeculum: History and Society in the Theology of st Augustine. Cambridge: Cambridge University press.

Marsall R.T. (1952). (Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei pp.82-93)신국과 교회의 일치론 In 西洋中世思想史論. 지동식・이장식・김규영 편역. 서울: 한국신학연구소. 1984. 129-139 쪽.

Matthews G.B. (ed.) (1999). The Augustinian Tradition. Berkeley/ Los Angeles/London: University of California Press.

McCracken G.E. (Trans.) (1966). Saint Augustine: the City of God aganist the Pagans Vol: I. Cambridge: Harvard Universtiy press.

Mcintire C.T. (1977). God, History, and Historians. Newyork: Oxford University press.

Merton T. (1950). Introduction. In City of God by saint Augustine. (trans.) Dods M. Newyork: Random House. ix-xv.

Mommsen T.E. (1951). St. Augutine and the Christian Idea of Progress. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.353-372.

O'Connell R.J. (1968). St. Augustine's early theory of man, A.D. 386-391. Cambridge: The Belknap press of Harvard University press.

O'Meara J. (1961). Introduction. In Concerning the City of God against the Pagans. (Trans.) Bettenson H. Newyork: Penguin Books. vii-xxxv.

Pagels E. (1985). the Politics of Paradise. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.373-402.

Przywara E. (1958). the City of God. In an Augustine Synthesis. (ed.) Przywara E. Newyork: Harper&Brothers Publishers.

pp.256-276.

Pulsiano P. (1995). Language Theory and Narrative Patterning in De Civitate Dei, Books XV-XVIII. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.241-252.

Pérez Paoli U.R. (1990). Der plotinische Begriff von 'ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ' und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. WüryburgÖ Augustinus-Verlag.

Rudolph (hrgh.) (1988). Zeit, Bewegung, Handlung: Studien zur Zeitabhandlung des Aristoteles. Heidelberg: Klett-Cotta.

Russel R. (1981). the Role of Neoplatonism in st. Augustine's de civitate dei. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.403-413.

Sabine G.H. and Thorson T.L. (1973). a History of Political Theory. Illinois: Dryden Press.

Schaeffler R. (1980). Einführung in die Geschichtsphilosopie. Darmstadt: Wissenschaftlische Buchgesellschaft.

Schaff P. (1955 · 1957). History of Christian Church Vol. I · III. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company.

Schöpf A. (1970). Augustinus Augustinus Einführung in sein Philosophiren. München: Verlag Karl Alber Freiburg.

Schöpf A. (1970). Theologie der Geschichte. In Augustinus Augustinus Einführung in sein Philosophiren. Schöpf A. München: Verlag Karl Alber Freiburg. pp.84-91.

Sorabji R. (1986). Time, Creation and The Continuum. Ithaca/New York: Cornell University Press.

Stock B. (1996). Memory, self-Reform, and Time. In Augustine the Reader. Stock B. Cambridge: the Belknap Press of Harvard University Press. 1996. pp.207-242.

Strauss L. and Cropsey J. (eds.) (1973). History of Political Philosophy 3nd edition. Chicago: the University of Chicago Press.

Teske, S.J. (1996). Paradoxes of Time in Saint Augustine. Milwaukee: Marquette University Press.

Trompf G.W. (2000). Early Christian Historiography. London: Continuum.

Van Fleteren F. (1995). De Civitate Dei: Miscellaneous Observation. In the City of God. (ed.) Donnelly D.F. NewYork: PeterLang. 1995. pp.415-429.

Versfeld M. (1958). A guide to the City of God. NewYork: Sheed&Ward.

Yung-Sil Park (2001). St. Augustinue and the "Powers that be" in de civitate dei. Unpublished Ph. D. dissertation, Trinity Evangelical Divinity School.

Walker W. (1970). a History of the Christian Church 3rd. ed. Rev. by Handy R. T. NewYork: Charles Scribnerls Sons.

Walsh W.H. (1967). Philosophy of History. London: Happer Torchbooks.

Westphal J. and Levenson C. (ed.) (1993). Time. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.

Zema D.B.·Walsch G.G. (Trans.) (1962). Saint Augustine the City of God. Washington: the Catholic University of America Press.

강근환 (1992·1993). 聖 어거스틴의 歷史神學에 대한 硏究 Ⅰ·Ⅱ. 敎授論叢 3집·4집. 105-122·5-22.

김명혁 (1976). 어거스틴의 敎會觀과 國家觀. 神學指南 43권 2집. 30-40.

----- (1976). 初代敎會에 나타난 하나님의 나라에 對한 槪念. 神學指南

43권 1집. 60-71.

----- (1980). 어거스틴의 人間觀(Imago Dei를 중심으로)-두 '都城'이해를 위한 서론-. 神學指南 47권2집. 115-129.

김회창 (1998). 어거스틴의 하나님의 도성 분석. 서울: 새순출판사.

드롭너 H.R. (1994). 교부학. 하성수 옮김(서울: 분도출판사. 2001).

바우만 M.・마르틴 I.K. (eds.) (1995). 기독교 역사가들. 라은성 역(서울: 이레서원. 2002).

박일민(1987). Augustinus의 人間)理解에 關한 硏究-Imago Dei를 中心으로-. 중앙대학교 대학원 박사학위논문, 미간행.

벌코프 L.(1941), 벌코프의 조직신학, 상・하 권. 권수경・이상경(역). 서울: 크리스챤다이제스트. 1991・1993).

비네르트 W・멜하우젠 J. (1983). 교회사연구 방법과 동향. 강원돈 옮김(서울: 한국신학연구소. 1994).

사상교양연구회 (편집) (檀紀 4293). 아우구스티누스 神國論. 서울: 상문문화사.

선한용 (1998). 시간과 영원. 서울: 대한기독교서회.