

『철학사상』 별책 제7권 제9호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아리스토텔레스 『형이상학』

전 현 상

서울대학교 철학사상연구소
2006

『철학사상』 별책 제7권 제9호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아리스토텔레스 『형이상학』

전 현 상

서울대학교 철학사상연구소

2006

편집위원 : 백종현(위원장)

김남두

박찬국

이남인

이태수

정원재

김상현(주간)

발 간 사

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터의 전임연구단은 한국학 술진흥재단의 기초학문육성지원 사업비를 받아 앞서 2년 간(2002.8-2004.7) 「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」를 수행하여 그 결실을 『철학사상』 별책 제2권 제1호~제14호, 별책 제3권 제1호~제25호로 출간한 데 이어, 그 후속으로 다시금 2년 동안(2004.9-2006.8) 「토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와 디지털 철학 지식지도 구축」 사업을 수행하면서 지난 해 일차로 『철학사상』 별책 제5권 제1호~제14호를 펴냈다. 이제 이 후속 사업의 두 번째 성과물을 『철학사상』 별책 제7권 제1호~제25호로 엮어낸다.

이 연구 작업은 중요한 철학 문헌들의 내용을 개념 체계도를 세워 분석하고, 이를 디지털 지식 자원으로 활용할 수 있도록 편성하는 것이다. 이 같은 일은 지식정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는 데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구단은 긴 논의 과정을 거쳐 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 연구자의 전공별로 나누어, 각각 먼저 분담한 저작의 개요를 작성한 후, 개념들의 관계를 밝혀 개념 지도를 만들고, 그 틀에 맞춰 주요 개념들을 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 사업의 목표는 여기서 더 나아가 이 작업의 성과물을 디지털화된 철학 텍스트들에 접목시켜 누구나 각자의 수준에서 철학 고전의 텍스트에 접근할 수 있도록 하려는 것이다.

우리가 대표적인 것으로 꼽는 철학 고전들은 모두 외국어나 한문으로 쓰여 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 불가피하다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 일차적으로는 이를 위해 활용될 수 있을 것이지만, 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하는 데 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 이 성과물이 인류 사회 문화의 자산을 확대 재생산하는 데 초석이 되고, 한국의 철학 문화 향상에도 이바지 하는 바 있기를 바란다.

2006년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문현정보센터 장 /
『토릭맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석
연구와 디지털 철학 지식지도 구축』 연구책임자 백종현

『철학사상』 별책 제7권 제9호

토픽맵에 기초한, 철학 고전 텍스트들의 체계적 분석 연구와
디지털 철학 지식지도 구축

아리스토텔레스 『형이상학』

전 현 상

서울대학교 철학사상연구소

2006

머 리 말

아리스토텔레스의 『형이상학』은, 한 저명한 아리스토텔레스 학자의 말을 빌자면, “절망적으로 난해한 작품”이다. 본 연구서는 이 험난한 지역에 대한 일종의 가이드북이라고 할 수 있다.

모든 가이드북이 그렇듯이, 본 연구서에서도 논의 대상의 선별과 논의 내용의 축약이 불가피했다. 특히 서적 출판이 아닌 디지털 텍스트 구축을 궁극적 목표로 하는 작업의 성격상, 각 토pic의 원문과 원문 해설을 가급적 간결하게 만들 것이 권장되었고, 필자도 가능한 한 이 원칙에 충실히 노력했다. 당연한 일이겠지만, 『형이상학』과 같이 난삽하고 논란 많은 텍스트에 대한 이런 식의 접근은 여러 한계를 가질 수밖에 없다. 본격적인 주석서 수준의 세밀한 논의를 기대하는 독자들은 불만스러워 할 것이다. 하지만 이 책은 가이드북을 필요로 하는 사람들을 위한 것이다. 가이드북이 필요치 않은 능숙한 여행자들은 곧바로 『형이상학』 텍스트 자체에 도전하면 될 것이다.

불행하게도 우리는 아직 우리말로 된 『형이상학』 완역이나 본격적 연구서를 가지고 있지 못하다. 이런 상황에서 『형이상학』에 대한 가이드북이 등장한다는 것은 사실 본말이 전도된 면이 없지 않다 할 것이다. 다행히도 최근 『형이상학』의 한글 완역 작업들이 진행되고 있다는 소식이 들려온다. 그 결과물들이 모습을 드러내고, 그것을 통해 본 연구서가 가이드북으로서의 역할을 좀 더 효과적으로 할 수 있게 되기를 기대해 본다. 물론 그 과정에서 본 연구서의 오류들이 드러나게 될 수 있으리라는 점을 충분히 예상할 수 있다. 하지만 가이드북의 오류를 인지하는 과정을

통해서 여행자들은 제대로 된 정보에 대한 더욱 선명한 인상을 가지게 될 것이다.

2006년 5월

전현상

목 차

제1부 철학자 및 철학 문헌 해제	1
1. 아리스토텔레스의 생애 및 저작	1
1.1 생애 요약	1
1.2 생애 해설	1
1.3 생애 연보	3
1.4 저작	3
2. 『형이상학』 해제	4
2.1 『형이상학』 요약	4
2.2 『형이상학』 해설	4
2.3 『형이상학』 상세 목차	6
2.4 주요 용어	11
2.4.1 지혜(sophia)	11
2.5.2 실체(ousia)	11
2.4.3 능력(가능태)(dynamis)	13
2.4.4 신(theos)	14
제2부 철학 지식지도	15
1. 철학자 지식지도	15
2. 철학 문헌 지식지도	16
3. 철학 용어 지식지도	17
3.1 지혜	17

3.2 실체	18
3.3 능력	19
3.4 신	20
4. 철학 문헌 내용 지식지도	21
 제3부 『형이상학』 내용 분석	35
1. 지혜(sophia)	35
1.1 맑의 단계	35
1.1.1 감각(aisthēsis)	36
1.1.2 경험(empeiria)	36
1.1.3 기술(technē)	37
1.1.3.1 경험과 기술의 비교	38
1.1.3.1.1 경험의 실천적 우월성	38
1.1.3.1.2 기술의 인식적 우월성 — 기술과 원인	39
1.1.4 지혜(sophia)	40
1.1.4.1 맑의 우월성의 표지(標識)	40
1.1.4.2 지혜로움과 실용성의 무관성	41
1.1.4.3 첫 번째 원리들과 원인에 대한 맑	42
1.1.4.3.1 지혜로운 사람에 대한 일반적인 관념들	42
1.1.4.3.2 지혜의 특성들과 일차적 원리들과 원인들에 대한 지식의 관련성	43
1.1.4.4 철학의 시발점: 경이(驚異, thaumazein)	44
1.2 원인(aitia)의 추구	45
1.2.1 네 종류의 원인	45
1.2.2 원인 개념의 발전사	45
1.2.2.1 질료인	46
1.2.2.2 운동인	47

1.2.2.3 형상인	47
1.2.2.3.1 피타고라스학파	48
1.2.2.3.1.1 사물의 질료로서의 수	48
1.2.2.3.1.2 자연철학자들과의 차이점	48
1.2.2.3.2 일원론자들	49
1.2.2.3.3 플라톤의 이론 (<i>he platonos pragmateia</i>)	50
1.2.2.3.3.1 플라톤의 이론의 두 원천: 헤라클레이토스와 소크라테스	50
1.2.2.3.3.2 이데아의 도입	51
1.2.2.3.3.3 수학적 대상들의 존재론적 지위	51
1.2.2.3.3.4 이데아들의 원리로서의 ‘큽’(to mega), ‘작음’(to mikron), 그리고 ‘하나’(to hen)	52
1.2.2.3.3.4.1 피타고라스학파의 입장과의 유사점과 차이점	53
1.2.2.3.3.5 형상인과 질료인의 파악	54
1.2.2.4 목적인	54
2. 제일철학(<i>protē philosophia</i>)	56
2.1 철학적 탐구의 출발점 - 난점(aporia)의 파악	57
2.2 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식	58
2.2.1 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식의 가능성	59
2.2.1.1 ‘있는 것’의 다의성	60
2.2.1.2 있는 것의 다의성의 특징: 하나와 관련된 다의성	61
2.2.1.3 하나와 관련된 다의성과 단일한 지식의 가능성	62
2.2.2 제일철학의 여러 주제들	63
2.2.2.1 ‘하나’(to hen)	63
2.2.2.2 하나와 여럿	64
2.2.2.3 반대항들	64
2.2.2.3 철학, 변증술, 그리고 소피스트술	65
2.2.2.4 제일철학과 공리(axioma)	66

2.2.4.1 가장 확실한 원리: 모순율	67
2.2.4.1.1 모순율에 대한 다양한 규정들	68
2.2.4.1.2 모순율에 대한 두 가지의 문제 제기	69
2.2.4.1.2.1 모순율의 논증 불가능성	69
2.2.4.1.2.2 ‘논박적으로 논증함’	70
2.2.4.1.2.3 모순율의 부정에 대한 비판	71
2.2.4.1.2.3.1 논증 성립의 전제 조건	71
2.2.4.1.2.3.2 ‘하나를 의미함’(sēmainei hen)과 한정적인 것	72
2.2.4.1.2.3.2.1 ‘하나를 의미함’과 ‘하나에 대해 의미함’	73
2.2.4.1.2.3.3 본질과 우연적 속성	74
2.2.4.1.2.3.4 모든 것이 하나가 됨	75
2.2.4.1.2.3.5 실천적 영역으로부터의 반론	76
2.2.4.1.3 모순율에 대한 부정의 원천	77
2.2.4.1.3.1 모순율의 부정과 프로타고라스의 이론	77
2.2.4.1.3.1.1 프로타고라스의 이론의 원천	78
2.2.4.1.3.1.1.1 같은 것으로부터 대립되는 것의 생성	78
2.2.4.1.3.1.1.2 모든 현상들의 참됨	79
2.2.4.1.3.1.1.3 있는 것들과 감각되는 것들의 동일시	80
2.2.4.1.3.1.2 프로타고라스의 이론의 근거들에 대한 비판적 검토	81
2.2.4.1.3.1.2.1 ‘경험되는 것’과 ‘경험된 것이 귀속되는 것’	82
2.2.4.1.3.1.2.2 지각되는 것과 지각을 야기하는 것	83
2.2.4.1.3.1.2.3 객관적 판정의 가능성	84
2.2.4.1.3.1.2.4 엄밀한 논변을 추구하는 사람들	84
2.2.4.1.3.1.2.4.1 상대향을 명시하는 것의 중요성	85
2.2.4.1.3.1.2.4.2 과거와 미래의 사태	86
2.2.4.1.3.1.2.4.3 생각하는 존재와 생각되는 것으로 생각된 존재	87
2.2.4.2 배중률	87
2.2.4.2.1 배중률의 규정	87

2.2.4.2.1.1	참과 거짓의 정의	87
2.2.4.2.2	배증률의 용호	87
2.2.4.2.2.1	두 종류의 중간 항	88
2.2.4.2.2.1.1	진정한 중간 항의 경우	88
2.2.4.2.2.1.2	무관한 중간 항의 경우	89
2.2.4.3	모든 언명들을 참 혹은 거짓으로 간주하는 입장의 자기 파괴성	89
2.3	분리되어 있고 운동하지 않는 것에 대한 지식	90
2.3.1	제일철학과 신학	91
3.	실체	92
3.1	있는 것의 다의성과 실체	93
3.1.1	실체의 있음의 일차성	94
3.1.2	있는 것의 탐구와 실체의 탐구	95
3.2	통상적으로 실체라고 생각되는 것들	95
3.3	실체의 네 후보	96
3.3.1	기체(to hypokeimenon)	96
3.3.1.1	기체와 질료	97
3.3.1.1.1	질료를 실체로 간주하도록 만드는 근거	98
3.3.1.1.1.1	무규정적 질료	98
3.3.1.1.2	질료가 실체가 될 수 없는 이유	100
3.3.1.1.2.1	실체의 두 조건	100
3.3.1.1.2.1.1	분리되어 있음(chōriston)	101
3.3.1.1.2.1.2	‘어떤 이것’(tode ti)	101
3.3.2	본질(to ti ēn einai)	103
3.3.2.1	본질의 조건	104
3.3.2.1.1	그 자체로 속함	104
3.3.2.1.2	대상의 이름을 포함하지 않음	105
3.3.2.2	본질을 가지는 대상	105

3.3.2.2.1 복합체의 본질	106
3.3.2.2.1.1 우연적 복합체의 경우	107
3.3.2.2.1.1.1 본질을 가지는 것과 정의(horismos)의 대상이 되는 것	108
3.3.2.2.1.1.1.1 정의 대상의 일차성	109
3.3.2.2.1.1.1.2 정의 대상의 단일성	109
3.3.2.2.1.1.1.3 본질, 정의, 그리고 유-종 관계	111
3.3.2.2.1.1.1.4 정의의 다의성	112
3.3.2.2.1.1.1.5 본질과 실체	113
3.3.2.2.1.2 들창(코)의 경우	113
3.3.2.2.1.2.1 ‘덧붙임에 의한’ 설명	114
3.3.2.2.1.2.2 또 다른 난점들	114
3.3.2.2.1.2.3 결론	115
3.3.2.3 대상 자체와 본질의 동일성	115
3.3.2.3.1 부수적으로 이야기되는 것들의 경우	116
3.3.2.3.2 그 자체로 이야기되는 것들의 경우	116
3.3.2.3.2.1 논증 1	117
3.3.2.3.2.2 논증 2	117
3.3.2.3.2.3 논증 3	118
3.3.2.3.2.4 결론	119
3.3.2.4 생겨남의 분석 (VII 7-9)	119
3.3.2.4.1 생겨남의 일반적 구조	120
3.3.2.4.2 생겨남과 질료	120
3.3.2.4.3 생겨남에 있어서의 질료와 형상	121
3.3.2.4.3.1 형상의 비생성성	122
3.3.2.4.4 복합체와 형상; ‘이것’과 ‘이러이러한 것’	122
3.3.2.4.5 개별화의 원리로서의 질료	123
3.3.2.4.5.1 ‘하나’의 네 종류	124
3.3.2.5 정의의 본성	125

3.3.2.5.1 정의에 있어서의 부분과 전체	126
3.3.2.5.1.1 ‘부분’의 두 가지 의미	127
3.3.2.5.1.1.2 질료적 부분과 형상적 부분	127
3.3.2.5.1.1.3 부분과 전체의 우선성	129
3.3.2.5.1.1.4 영혼, 육체, 그리고 복합체로서의 생물	129
3.3.2.5.1.1.4.1 보편적 복합체	130
3.3.2.5.1.1.5 부분과 그것의 파악	131
3.3.2.5.2 정의의 단일성 (VII-12)	132
3.3.2.5.2.1 정의가 하나일 필요성	132
3.3.2.5.2.2 정의의 단일성에 대한 잘못된 설명들	132
3.3.2.5.2.2.1 유가 종차를 분유한다는 설명	133
3.3.2.5.2.3 정의의 단일성에 대한 문제의 해소 (VIII-6)	133
3.3.2.5.2.3.1 질료와 형상의 결합	133
3.3.2.5.2.3.2 최종 질료와 형상의 동일성	135
3.3.3 보편자	135
3.3.3.1 보편자가 실체라는 입장에 대한 반대 논변들	136
3.3.3.1.1 보편자의 비교유성	137
3.3.3.1.2 보편자와 기체	138
3.3.3.1.3 본질의 부분으로서의 보편자	139
3.3.3.1.3.1 무한퇴행	139
3.3.3.1.3.2 ‘이것’과 ‘어떠함’	140
3.3.3.1.3.3 두 개의 것의 실체	140
3.3.3.1.3.4 결론	140
3.3.3.1.4 ‘제3인’(ho tritos anthrōpos)	141
3.3.3.2 통상적 실체 목록의 수정	142
3.4 실체와 원인 (VII-17)	144
3.4.1 원인과 “왜?” 질문	144
3.4.1.1 “왜?” 질문의 형식	145
3.4.1.2 축약된 “왜?” 질문	145

3.4.1.3 원인으로서의 형상의 실체성	145
3.5 실체의 세 종류	146
3.5.1 감각적 실체	147
3.5.1.1 감각적 실체와 변화	147
3.5.1.1.1 질료, 형상, 그리고 질료-형상 복합체	148
3.5.1.2 원인이자 원리인 것의 동일성과 상이성	148
4. 능력(dynamis)	150
4.1 일차적 의미의 능력	150
4.1.1 비이성적 능력과 이성적 능력	151
4.1.2 능력 개념의 정당화	152
4.2 활동(energeia)	153
4.2.1 활동과 능력에 관한 유비적 설명의 불가피성	154
4.2.2 활동과 운동	155
4.2.2.1 활동을 넘어서 있는(para) 목적	157
4.3 능력으로서 있음의 언어적 표현 방식	158
4.3.1 제일 질료(prōtē hylē)	158
4.3.2 ‘저러한 것’과 비한정성	159
4.4 능력에 대한 활동의 우선성	160
4.4.1 설명에 있어서의 우선성	160
4.4.2 시간에 있어서의 우선성	161
4.4.3 있음에 있어서의 우선성	162
5. 하나(to hen)	163
5.1 ‘하나’의 여러 의미	164
5.1.1 부수적으로 하나인 것	164
5.1.2 연속적인 것	165
5.1.3 전체(holon)	165
5.1.4 유에 있어서의 하나	166
5.2 ‘하나’와 실체	166

6.	신(theos)	168
6.1	최초의 원동자	168
6.1.1	부동의 실체의 필요성	169
6.1.1.1	영원하고 운동하는 실체의 존재 증명	169
6.1.1.1.1	운동과 시간의 영원성	169
6.1.1.1.2	운동과 시간의 연속성	170
6.1.1.1.3	연속적 원운동을 하는 실체: 제일 천계(prōtos ouranos) ॥	
6.1.1.2	부동의 원동자	171
6.1.1.2.1	부동의 원동자가 제일 천계를 운동하게 하는 방식	172
6.1.1.2.2	부동의 원동자의 본성	174
6.1.1.2.2.1	활동	174
6.1.1.2.2.2	본질로서의 활동	175
6.1.1.2.2.3	고유한 상태의 필연성	176
6.1.1.2.2.4	좋음	177
6.1.1.2.2.5	삶	177
6.1.1.2.2.6	사유(noēsis)	178
6.1.1.2.3	신	179
6.2	정신의 본성	179
6.2.1	정신과 사유	180
6.2.2	정신의 사유 대상	180
6.2.2.1	신적이고 고귀한 것에 대한 사유	181
6.2.2.2	사유의 사유(noēseōs noēsis)	181
6.2.2.2.1	신적 사유와 사유 대상의 동일성	183
6.2.2.2.2	신적 사유의 대상의 단순성	184
6.3	세계의 좋음과 신	184
6.3.1	세계의 좋음의 원천	185
7.	수학적 대상들	187
7.1	수학적 대상들의 있음의 방식	187

7.1.1 수학적 대상들과 감각적 대상들의 관계에 관한 세 입장	188
7.1.1.1 수학적 대상들이 감각적 대상들 안에 있다는 입장	188
7.1.1.2 수학적 대상들이 감각적 대상들과 분리되어 있다는 입장	189
7.1.1.3 아리스토텔레스의 대안: 사고 안에서의 분리되어 있음	190
7.1.2 수학적 존재들에 대한 플라톤주의의 이론	191
7.1.2.1 수학적 수와 이데아 수	191
7.1.2.1.1 아리스토텔레스의 비판	192
7.1.2.2 수의 생성 원리: 하나와 비한정적 쌍(he aoristos duas)	193
8. 이데아론	195
8.1 이데아론의 배경	195
8.1.1 소크라테스의 역할	196
8.2 이데아론 비판	197
8.2.1 지식들로부터의 논변	198
8.2.2 ‘여럿 위의 하나’ 논변	199
8.2.3 ‘소멸해도 무언가를 사고함’ 논변	199
8.2.4 ‘더 정확한’ 논변들	200
8.2.5 감각적 대상들과의 무관성	200
8.2.6 ‘범형으로서의 형상’이라는 개념의 공허성	201
참고문헌	203

일 러 두 기

1. 이 책에서 원문 번역의 기본 판본으로 삼은 것은 Jaeger, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, 1957이다. 모든 번역은 저자의 것이다.
2. 아리스토텔레스의 저작을 인용하는 경우에는, 관례에 따라, 베커 (Bekker, I.)가 편집한 아리스토텔레스 전집의 페이지 수를 표시했다.
3. 가급적 많은 부분에서, 이 책의 다른 부분 혹은 다른 문헌 분석 내용들 중 관련된 부분에 대한 참조를 표시했다. 본 연구서가 궁극적으로 디지털 텍스트의 구축을 목표로 한 작업인 만큼, 차후에 상호 관련된 여러 텍스트들을 연결시켜 더욱 효율적으로 활용할 수 있도록 하는 작업에 도움이 될 수 있기를 기대한다.



제 1 부 철학자 및 철학 문헌 해제

1. 아리스토텔레스의 생애 및 저작

1.1 생애 요약

아리스토텔레스는 기원전 384년 그리스 북동부의 스타케이로스에서 출생했다. 367년에 플라톤의 아카데미아의 일원이 되었고, 그곳에서 347년 플라톤이 사망할 때까지 20년 동안 머물렀다. 플라톤 사후 헤르미아스의 초청에 응해 아소스로 이주, 그곳에서 3년을 체류했다. 342년 마케도니아의 필리포스 왕의 초빙을 받아 당시 13세였던 알렉산드로스의 교육을 맡게 된다. 335년 아테네로 돌아와 자신의 학원 뤼케이온을 설립하고, ‘페리파토스’ 학파라 불린 지적공동체의 리더가 되었다. 323년 알렉산드로스 대왕이 죽자, 아테네의 반-마케도니아 감정을 피해 — 일설에 따르면 “아테네인들이 철학에 두 번째로 죄를 짓지 않게 하기 위해서”라는 말을 남기고 — 어머니의 고향인 에우보이아의 칼키스로 거처를 옮겼고, 그곳에서 이듬해인 322년에 세상을 떠났다.

1.2 생애 해설

아리스토텔레스는 기원전 384년 그리스 북동부의 칼키디케 반도에 위치한 스타케이로스에서 출생했다. 그의 아버지 니코마코스는 마케도니아의 아뢴타스 2세의 시의(侍醫)였고, 어머니 파이스티스 역시 의사 집안

에서 성장했다고 전해진다. 아리스토텔레스의 평생에 걸친 생물학적 관심은 종종 이러한 가문의 내력과 무관치 않은 것으로 여겨진다. 아리스토텔레스는 어린 시절 부모를 여의었고, 그 후 프록세노스라는 인물의 보호 아래 성장했다. 그는 18세였던 367년에 아테네로 와 플라톤의 아카데미아의 일원이 되었고, 그곳에서 347년 플라톤이 사망할 때까지 20년 동안 머물렀다.

플라톤 사후 아리스토텔레스는 아카데미아를 떠난다. 이 결정에는 자신과 학문적 경향이 맞지 않았던 플라톤의 조카 스페우시포스가 아카데미아의 새 리더가 된 사실과, 올뤼토스가 몰락하면서 아테네의 반 마케도니아 감정이 고조되고 있었다는 당시의 정치적 상황 모두가 영향을 미친 것으로 생각된다. 때마침 당시 소아시아 해안에 위치한 아소스의 지배자였던 헤르미아스의 초청을 받게 된 아리스토텔레스는, 후에 스페우시포스에 이어 아카데미아의 리더가 되는 크세노크라테스와 함께 아소스로 가, 그곳에서 작은 지적 서클을 형성하게 된다. 아소스에서 3년을 머무르는 동안 그는 헤르미아스의 조카이자 양녀인 퓨티아스와 만나 그녀와 결혼한다. 이후 미틸레네 섬으로 이주해, 특히 해양 생물을 연구하며 시간을 보내던 아리스토텔레스는, 342년 마케도니아의 필리포스 왕의 초빙을 받아 당시 13세였던 알렉산드로스의 교육을 맡게 된다.

아리스토텔레스는 335년 다시 아테네로 돌아와, 알렉산드로스의 최측근 중의 한 사람이었던 안티파트로스의 후원으로 자신의 학원 뤼케이온을 설립한다. 뤼케이온이라는 이름은 그의 학원이 아폴론 뤼케이오스에게 봉헌된 구역에 위치했기 때문에 붙여진 이름이다. 또 그가 이끌었던 지적 공동체는 ‘페리파토스’ 학파라 불렸는데, 이것은 그들이 산책로를 오르내리면서 철학적 토론을 하곤 했던 사실에서 비롯한 것이라고 전해진다.

뤼케이온을 중심으로 한 아리스토텔레스의 광범한 연구와 교육 활동은 323년 알렉산드로스 대왕의 갑작스러운 죽음과 함께 중단되고 만다. 다시 고개를 들기 시작한 아테네의 반-마케도니아 감정에 위협을 느낀 그는 — 일설에 따르면 “아테네인들이 철학에 두 번째로 죄를 짓지 않게 하기 위해서”라는 말을 남기고 — 어머니의 고향인 에우보이아의 칼키스로

거처를 옮긴다. 그는 그곳에서 이듬해인 322년에 세상을 떠났다.

1.3 생애 연보

기원전 384년: 스타케이로스에서 출생.

367년: 아카데미아의 일원이 됨.

347년: 플라톤 사망, 아카데미아를 떠남.

342년: 알렉산드로스의 교육을 맡게 됨.

335년: 트리케이온 설립.

323년: 아테네를 떠나 에우보이아의 칼키스에 정착.

322년: 사망.

1.4 저작

논리학적 저작들:

『범주론』, 『명제론』, 『분석론 전서』, 『분석론 후서』, 『토피카』, 『소피스트적 논박』

자연학 및 이론철학적 저작들:

『자연학』, 『천체에 관하여』, 『생성과 소멸에 관하여』, 『기상학』,
『자연학 소논문집』, 『영혼론』, 『동물지』, 『동물의 부분에 관하여』,
『동물의 운동에 관하여』, 『동물의 이동에 관하여』, 『동물의 생성
에 관하여』, 『문제들』, 『형이상학』

실천철학적 저작들:

『니코마코스 윤리학』, 『에우데모스 윤리학』, 『정치학』, 『대윤리학』

수사학 및 문학 관련 저작들: 『수사학』, 『시학』

2. 『형이상학』 해제

2.1 『형이상학』 요약

아리스토텔레스의 『형이상학』은 존재하는 것들에 대한 가장 보편적이 고 일차적인 진리들에 대한 사유의 기록이다. 그는 모든 암 중에서 최상 의 종류의 암이 어떤 것인가를 묻고, 그것은 일차적인 원리와 원인들에 대한 암이라고 주장한다. 이 암에 대한 추구의 과정에서 아리스토텔레스 는 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식의 존재를 선언하고, 그것의 주 요 주제와 범위를 논구한다. 이 논의는 자연스럽게, 존재하는 것들의 일 차적 원리, 즉 실체에 대한 탐구로 이어진다. 『형이상학』의 핵심을 이룬 다고도 할 수 있을 이 탐구의 과정에서, 기체, 질료, 형상, 본질, 보편자, 능력, 활동 등 아리스토텔레스 형이상학의 주요 개념들이 차례로 등장하 고, 분석되고, 연관된다. 아리스토텔레스는 그러나 여기에서 그치지 않는 다. 그는 또다시 감각적인 실체의 분석에서 시작해 비감각적이고 운동하 지 않는 실체의 탐구로 나아간다. 그에게 있어 이 실체는 신이며, 신에 대한 그의 논구는 종종 그의 형이상학적 탐구의 종착지로 간주되고 있다.

2.2 『형이상학』 해설

아리스토텔레스의 『형이상학』과 관련된 가장 흥미로운 사실 중의 하나 는 아마도 ‘형이상학’이라는 말 자체가 아리스토텔레스 자신으로부터 온 것이 아니라는 점일 것이다. ‘형이상학’에 해당하는 희랍어 표현 ‘ta meta ta physica’는 후대의 한 편집자 — 통상 로도스의 안드로니코스 로 추정된다 — 에 의해 붙여진 이름일 뿐, 아리스토텔레스 자신은 『형이 상학』 안에 포함된 내용을 지칭하기 위해서건, 혹은 그 내용이 다루고 있는 철학의 분야를 지칭하기 위해서이건, 그 표현을 사용한 적이 없기

때문이다. ‘ta meta ta physica’가 정확히 어떤 의도로 붙여진 제목인 가도 논란거리이다. 직역하면 이 표현은 ‘자연적인 것들 다음에 오는 것들’을 의미한다. 한 가지 해석에 따르면, 이 표현은 『형이상학』이 ‘자연적인 것들을 넘어서 있는 것들’, 혹은 자연학적 탐구 다음에 탐구되어야 할 것들을 주제로 하고 있기 때문에 붙여진 것이다. 반면 또 하나의 해석은 문제의 표현이 순전히 편집과정과 관련된 우연적 사실, 즉 『형이상학』의 필사본이 『자연학』의 필사본의 바로 다음에 위치하고 있었다는 사실 때문에 붙여진 것에 불과하다고 주장한다. 어느 해석이 옳은가에 관해서는 여전히 논란이 계속되고 있다.

편집자의 손을 거쳐 우리에게 전해진 『형이상학』 텍스트는 모두 열네 권으로 구성되어 있다. 각 권의 대략적인 내용은 다음과 같다. 1권(A)은 도입부의 역할을 하며, 여기에서 아리스토텔레스는 ‘지혜’(sophia) 개념을 명확히 규정하면서, 철학사적 조망을 덧붙이고 있다. 2권(θ)은 주로 방법론에 관한 논의를 담고 있는 짧은 논고이고, 3권(B)은 일련의 철학적 아포리아들의 모음이다. 4권(Γ)에서 비로소 형이상학적 논의가 본격적으로 전개되기 시작하는데, 우선 있는 것으로서의 있는 것을 탐구하는 학문의 존재가 천명되고, 이어 모순율에 관한 논의가 이어진다. 5권(Δ)은 일종의 철학 용어 사전으로, 30여개의 철학적 개념이 설명되고 있다. 6권(E)은 있는 것으로서의 있는 것에 대한 학문을 다시 짧게 다루고 있다. 이어지는 7(Z), 8(H), 9(Θ)권은 통상 『형이상학』의 핵심 내용으로 간주되는 것으로, 실체라는 공통적 주제를 다루고 있다. 흔히 고대 철학에서의 에베레스트 산이라고까지 일컬어지는 7권은, 실체로 간주되는 네 가지 후보에 관한 복잡한 논의들을 그 주 내용으로 하고 있다. 이 논의는 8권에서 계속 이어지며, 9권에서는 능력(dynamis)와 활동(energeia)의 구분이 도입되면서, 7, 8권에서 제기된 여러 문제들이 새로운 관점에서 조망되고 또 해소된다. 10(I)권은 ‘하나’에 관한 논의들을 포함하고 있고, 11권(K)은 『자연학』의 몇몇 부분의 요약으로 구성되어 있다. 12(Λ)에서 아리스토텔레스는 다시 실체의 문제를 다루기 시작하는데, 여기에서의 논의는 후반부에서 신에 대한 논의로 종결된다. 13(M)권과 14

(N)권은 수학적 존재와 이데아에 관한 논의를 포함하고 있다.

이상의 대체적인 요약이 보여주는 것처럼, 『형이상학』은 하나의 일관된 계획을 따라 조직적으로 쓰인 저술로 보기 어렵다. 아리스토텔레스 저작의 두드러진 특징 중의 하나인 상호참조가 지속적으로 발견되는 것은 사실이지만, 전체적으로 『형이상학』은 독립적인 소논문들의 결합체라는 인상을 준다. 개별 논의들의 구조 역시 단순치 않기는 마찬가지이다. 그 논의들은 종종 그 안에 다양한 층위(層位)와 단계(段階)를 포함하고 있어서, 아리스토텔레스가 그 내용을 오랜 시간에 걸쳐 지속적으로 수정하고 보충해 나갔음을 보여주고 있다. 이러한 사정은 『형이상학』이라는 텍스트에 접근하는 독자에게 추가적인 주의와 섬세성을 요구한다. 텍스트의 어떤 한 부분에 나타나는 아리스토텔레스의 언명을 단순히 그의 최종 입장으로 간주할 수 없으며, 그것과 충돌하는 언명을 다른 부분에서 발견했을 때 이것을 치명적 내적 모순으로 쉽게 치부할 수 없기 때문이다. 『형이상학』은, 그래서, 그것이 포함하고 있는 철학적 사유의 난해성 뿐만 아니라, 그 사유를 담고 있는 텍스트 자체의 복합성 때문에, 아리스토텔레스의 저작들 중 가장 접근하기 어려운 영역으로 남아 있다.

2.3 『형이상학』상세 목차

제 1 권

1장: 지식의 발전

2장: 지혜의 특성

3장: 선대 철학자들에 의한 네 가지 원인의 순차적 발견

4장: 기준의 논의들의 문제점

5장: 피타고라스 학파와 엘레아 학파

6장: 플라톤의 철학

7장: 네 가지 원인에 관한 여러 견해들

8장: 플라톤 이전의 철학자들에 대한 비판

9장: 이데아론 비판

10장: 원인 목록의 완전성

제 2 권

1장: 철학 탐구에 관한 일반적 논의들

2장: 무한의 부정

3장: 다양한 탐구에 대응하는 다양한 방법의 필요

제 3 권

1장: 철학의 주요 문제들에 대한 개괄

2장-6장: 개별 문제들에 대한 상술

제 4 권

1장: 있는 것으로서 있는 것에 대한 지식

2장: 있는 것으로서 있는 것에 대한 지식의 주제

3장: 일차적 공리에 대한 탐구, 모순율

4장: 모순율의 부정이 야기하는 난점들

5장: 프로타고라스의 이론과의 관련

6장: 프로타고라스 이론의 논박

7장: 배증률 옹호

8장: 참과 거짓, 운동과 정지의 존재

제 5 권

1장-30장: 철학 용어 사전

제 6 권

1장: 있는 것으로서 있는 것에 대한 지식과 신학

2장: 있는 것의 네 의미

3장: 부수 속성의 본성

4장: 참으로서의 있는 것

제 7 권

- 1장: 실체의 탐구
- 2장: 실체의 목록
- 3장: 실체와 기체
- 4장: 실체와 본질
- 5장: 복합체의 본질
- 6장: 본질과 개체의 동일성
- 7장-9장: 생겨남의 분석
- 10장: 정의의 부분과 전체
- 11장: 정의의 부분과 대상의 부분
- 12장: 정의의 단일성
- 13장: 보편자와 실체
- 14장: 보편자와 이데아
- 15장: 개체의 정의 불가능성
- 16장: 감각적 대상의 부분과 능력으로서 있는 것
- 17장: 실체와 원인

제 8 권

- 1장: 감각적 실체의 본성
- 2장: 질료, 형상, 복합체
- 3장: 형상과 질료의 구분
- 4장: 질료의 여러 종류
- 5장: 질료와 반대 속성의 관계
- 6장: 정의의 단일성, 형상과 질료의 단일성

제 9 권

- 1장: 능력의 일차적 의미
- 2장: 이성적 능력과 비이성적 능력
- 3장: 능력 개념의 옹호
- 4장: 가능성으로서의 능력

5장: 능력의 획득과 그것의 현실화

6장: 능력과 활동

7장: 능력과 질료

8장: 능력에 대한 활동의 우선성

9장: 좋은 활동과 나쁜 활동

10장: 참으로서의 있음

제 10 권

1장: 하나의 여러 종류

2장: 하나와 실체

3장: 하나와 여럿

4장: 반대와 다름

5장: 같음과 큼, 작음

6장: 하나와 여럿

7장: 중간항과 양극항

8장: 다름

9장: 반대와 다름

10장: 소멸가능한 것과 소멸하지 않는 것

제 11 권

1장: 3권 2, 3장 요약

2장: 3권 4-6장 요약

3장: 4권 1, 2장 요약

4장-5장: 4권 3, 4장 요약

6장: 4권 5-8장 요약

7장: 6권 1장 요약

8장: 6권 2-4장 요약

9장-12장: *Phy.* 3, 5권 부분 발췌

제 12 권

1장: 실체의 세 종류

- 2장: 변화와 질료
- 3장: 질료, 형상, 복합체, 그리고 생겨남
- 4장: 형상, 결여, 질료
- 5장: 활동과 능력
- 6장: 영원한 원동자의 필요성
- 7장: 영원한 원동자의 원동 방식
- 8장: 부동의 원동자와 천구
- 9장: 신적 사유의 본성
- 10장: 세계의 질서와 신

제 13 권

- 1장: 비감각적 실체들-수학적 대상들과 이데아
- 2장: 수학적 대상들의 존재 방식
- 3장: 사고에 있어서의 분리
- 4장: 이데아론 배후의 논변들
- 5장: 이데아론과 변화에 대한 설명
- 6장: 실체로 간주되는 여러 방식
- 7장: 수와 단위들
- 8장: 플라톤주의의 여러 형태
- 9장: 기학학적 대상들
- 10장: 개체와 보편자

제 14 권

- 1장: 원리와 반대항
- 2장: 영원한 실체와 복수성
- 3장: 여러 수 이론들의 문제점
- 4장: 일차적 원리와 좋음의 관계
- 5장: 수와 원소, 수와 실체
- 6장: 수의 인과적 효력

2.4 주요 용어

2.4.1 지혜(sophia)

『형이상학』에서 아리스토텔레스는 암의 다양한 형태들을 구분하고 그 최상의 단계를 ‘지혜’로 규정한다. 지혜는 최상의 원리들과 원인들에 대한 암이다. 아리스토텔레스는 이 정의가, 우리가 통상 최상의 지식에 귀속시키는 여러 속성들에 잘 부합한다고 주장한다. 그 속성들은 예를 들어, 가장 보편적인 적용범위를 갖는 암, 가장 획득되기 어려운 암, 가장 정확한 종류의 암, 그리고 가장 많은 가르침을 주는 암 등이다. 아리스토텔레스는 일련의 철학사적 고찰을 통해 기준의 철학자 — 지혜를 추구하는 자 — 들이 탐구 속에서 점차로 드러난 것이 결국 자신이 『자연학』에서 구분했던 네 종류의 원인이었음을, 그리고 바로 이 점에서 그들이 추구했던 것이 지혜였음을 보이고자 한다. 그는 또한 지혜는 실용성을 위해 추구되는 것이 아니며, 순수한 경이감에 의해 촉발되는 것이라고 주장한다.

2.4.2 실체(ousia)

실체는 아리스토텔레스의 존재론의 중심 개념이다. 진정한 의미에서, 혹은 일차적 의미에서 있는 것이 무엇인가가 존재론의 핵심 물음이라면, 그에게 있어서 그 물음은 무엇이 실체인가라는 물음으로 환원되기 때문이다.

실체 개념의 중요성은 이미 『범주론』에서 명시적으로 드러난다. 그곳에서 아리스토텔레스는 ‘있는 것’이 이야기되는 여러 가지 방식을 구분하면서, 여러 범주들 중 실체의 우선성을 주장하고 있다. 그는 나아가 실체들을 제1실체(개체들)와 제2실체(종, 유들)로 구분하고, 전자의 우선성을 주장한다. 결국 『범주론』에서 가장 일차적인 의미에서 존재하는 것은 아리스토텔레스가 제1실체라 부르고 있는 개체들이다.

실체는 『형이상학』에서 또다시 논의의 초점으로 등장한다. 하지만 『형

『이상학』에서 개진되고 있는 실체론은 『범주론』의 그것과는 몇 가지 중요한 점에서 차이를 보인다. 무엇보다도 아리스토텔레스는 더 이상 『범주론』에서 제1실체로 불렸던 것들, 즉 구체적 개체들을 일차적인 의미에서 존재하는 것으로 주장하지 않는다. 그 지위는, 『형이상학』에서는, 형상이 넘겨받게 된다.

형상과 질료의 구분이 실체의 문제에서 중요한 역할을 하게 되었다는 점도 『형이상학』에서의 실체론의 두드러진 특징이다. 『범주론』에서는 그 구분 자체가 등장하지 않기 때문이다. 형상-질료의 구분이 아리스토텔레스의 존재론적 입장의 변화에 정확히 어떤 방식으로 영향을 미쳤는가는 그의 사유 전반에 대한 고찰 위에서 신중하게 다루어져야 할 중요한 문제이다.

또 한 가지 주목할 만한 점은 『형이상학』에서는 『범주론』에서와는 달리, 단순히 “실체는 무엇인가?”가 아닌, “X의 실체는 무엇인가?”라는 물음이 물어지고 있다는 사실이다. 이것은 『범주론』에서 존재하는 것들의 가장 기본적인 단위였던 구체적 개체들이 더 이상 나누어질 수 없는 (individuus) 최종적 단위가 아니라, 실상 존재론적으로 더 기본적인 것으로 취급되어야 할 어떤 요소들로 구성된 복합체라는 사실의 반영이다. 구체적 감각적 개체들은 형상과 질료의 복합체인 것이다. 또 다시 우리는 형상-질료 구분의 무게를 확인하게 된다.

『형이상학』에서의 실체론은 그 논의가 진행되어 가는 방식에 있어서도 『범주론』에서의 그것과 뚜렷이 구분된다. 『범주론』에서 아리스토텔레스는 무엇이 일차적 실체인가에 대한 답은 직선적이고 선명한 방식으로 이야기하고 있다. 반면 『형이상학』에서 무엇이 실체인가라는 물음에 대한 그의 최종적 답은 극히 우회적이고 복합적인 방식으로 주어진다. 그는 “이것이 최초에 제기했던 문제에 대한 나의 답이다.”라는 식의 명시적인 신호를 주지 않는다. 통상 그의 최종적 답으로 간주되는 것, 즉 형상은 애초에 그가 실체의 후보로 제시하는 네 가지 중에 포함되지도 않는다. 형상은 본질에 대한 그의 길고 복잡다단한 논의의 과정 속에서 조금씩, 그것의 도입이 거의 계획되지 않은 것 같은 인상까지 주면서, 모습을 드

러낼 뿐이다. 왜 아리스토텔레스는 이런 식으로 논의를 전개시켜 나간 것일까? 이것은 그의 존재론뿐만 아니라 그의 철학적 방법론과 관련해서도 흥미로운 문제가 아닐 수 없다.

2.4.3 능력(가능태)(dynamis)

활동(energeia)과 대비되는 개념. 능력과 활동의 구분은 ‘X가 있다’ — ‘혹은 그것이 X이다’ — 라는 언명이, 때로는 X가 그것을 X에게 하는 고유의 활동을 현실적으로 하고 있다는 의미로, 때로는 단지 그것이 그런 활동을 할 수 있는 능력을 가지고 있다는 의미로 사용될 수 있다는 사실에 대응한다. 전자의 경우 X는 능력으로서(dynamei) — 가능적으로 — 있으며, 후자의 경우 X는 활동으로서(energeiai) — 현실적으로 — 있다. 능력과 활동의 구분은 실체의 본성과 관련된 몇몇 주요한 문제들을 해소하는 데 결정적인 역할을 한다. 우선 이 구분은 형상과 질료를 각각 주어진 대상의 활동과 능력으로 이해함으로써, 형상과 질료가 어떻게 결합해서 단일한 대상을 형성하는가의 문제를 해소할 수 있도록 만든다. 이 구분은 또한 정의의 단일성, 즉 어떻게 정의의 복합적 요소들이 하나의 통일체를 형성할 수 있는가의 문제에 대한 해결책도 제공하게 된다.

아리스토텔레스가 능력-활동 구분을 도입하는 방식은 우회적이고 점진적이다. 그는 우선 ‘능력’의 일차적인 의미 — 다른 것에서의 변화의 원리 —에서 시작한다. 하지만 그는 즉각 그가 궁극적으로 도입하고자 하는 의미의 ‘능력’은 그것이 아님을 밝힌다. 그가 염두에 두고 있는 능력과 그에 대비되는 활동의 구분은, IX 1-5에서의 일차적 의미에서의 능력에 대한 논의를 거쳐, IX 6에서야 비로소 논의의 전면에 등장하게 된다. 이 구분은 운동과 그 능력 사이의 관계뿐만 아니라, 실체와 그것을 구성하는 질료 사이의 관계까지 포함하는, 보다 포괄적인 개념이다. 아리스토텔레스는 이 포괄적인 활동-능력 각각의 의미가 어떤 단일한 의미로 환원되지 않으며, 일종의 유비에 의한 단일성만을 가진다고 주장한다.

2.4.4 신(theos)

신에 대한 아리스토텔레스의 논의들은 종종 그의 형이상학 체계의 정점으로 간주된다. 이 논의들이 본격적으로 등장하는 것은 『형이상학』 XII 6-10이지만, 그는 이미 여러 곳에서 그가 이 논의들을 지속적으로 염두에 두고 있음을 암시하고 있다. 신에 대한 그의 관심은 궁극적으로, 영원하고 부동하는 존재에 대한 관심에서 비롯한다. 흔히 『형이상학』의 핵심 부분이라고 간주되는 VII-IX의 논의들은 기본적으로 감각적 대상들을 그 주제로 삼고 있다. 실체에 대한 분석, 능력-활동의 구분은 모두 우리 주위에서 일상적으로 관찰되는 대상들, 일반적으로 실체라 간주되는 것들의 특성들에 대한 철학적 고찰들의 결과이다. 그렇다면 이런 감각적 대상들이 존재하는 것들의 전부인가? 아리스토텔레스는 그렇지 않다고 생각한다. 그는 감각적이고 운동을 하는 대상들의 첫 번째 원인으로서의 어떤 존재가 요청된다고 생각한다. 그는 그 존재가 가져야만 할 여러 특성을 사변적으로 따져간다. 그리고 그는 그 특성을 만족시키는 존재는 신외의 다른 것일 수 없다고 결론 내린다. 아리스토텔레스에게 있어서, 신은 그 자신은 다른 것에 의해 운동하게 되지 않으면서도 다른 것들을 운동시키는 존재이다. 신의 고유한 활동은 사유이다. 그런데 신적 사유는 최상의 사유이어야 하고, 최상의 사유는 최상의 대상에 대한 사유이어야 하므로, 신적 사유는 곧 자신의 사유에 대한 사유가 된다.

제 2 부 철학 지식지도

1. 철학자 지식지도

- 토픽명: 아리스토텔레스
- 토픽 ID: anc_aristotle
- 상위 토픽명: 서양고대철학자
- 상위 토픽 ID: anc_philosophers

내부 어커런스

원어 이름: Aristoteles

영어 이름: Aristotle

생애 요약: 1부 1.1

외부 어커런스

생애 요약: 1부 1.1

생애 해설: 1부 1.2

생애 연보: 1부 1.3

인물사진: <http://www.phil.uni-erlangen.de/~p1altar>

/photo_html/ portraet/griechisch/denker
/aristoteles/aristot1.JPG

원어 웹사이트:

영어 웹사이트: <http://www.utm.edu/research/iep/a/aristotl.htm>

한국어 웹사이트:

연관 관계

관계된 철학자: 플라톤(anc_plato)

기여한 철학 분야: 형이상학(anc_metaphysics)

기여한 철학 학파: 소요학파(anc_peripatetic)

기여한 철학 이론:

주요 저작: 형이상학(anc_aristotle_metaphysics)

2. 철학 문헌 지식지도

- 토픽명: 형이상학
- 토픽 ID: anc_aristotle_metaphysics
- 상위 토픽명: 서양고대철학문헌
- 상위 토픽 ID: anc_phil_texts

내부 어커런스

원어 제목: ta meta ta physica

영어 제목: metaphysics

원전 요약: 1부 2.1

원전 초판 출판년도:

외부 어커런스

원전 요약: 1부 2.1

원전 해설: 1부 2.2

상세 목차: 1부 2.4

책표지 그림: <http://images.amazon.com/images>

/P/0198145136.01.LZZZZZZZ.jpg

원어 디지털 텍스트:

<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0051:book=1:section=980a>

영어 디지털 텍스트:

<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0052:book=1:section=980a>

한국어 디지털 텍스트:

철학 문헌 내용 토픽맵: anc_aristotle metaphysics_km.xtm

연관 관계

저자: 아리스토텔레스(anc_aristotle)

관계된 철학자: 플라톤(anc_plato)

기여한 철학 분야: 형이상학(anc_metaphysics)

기여한 철학 학파: 소요학파(anc_peripatetic)

기여한 철학 이론:

3. 철학 용어 지식지도

3.1 지혜

- 토픽명: 지혜(형이상학)
- 토픽 ID: t1
- 상위 토픽명: 지혜
- 상위 토픽 ID: t_anc_wisdom

내부 어커런스

원어 용어: sophia

영어 용어: wisdom

한자 표기: 知慧

용어 설명: 1부 2.4.1

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.1

연관 관계

사용한 철학자: 아리스토텔레스(anc_aristotle)

사용한 철학 문헌: 형이상학(anc metaphysics)

사용한 내용 토픽: 지혜(c1)

3.2 실체

• 토픽명: 실체(형이상학)

• 토픽 ID: t2

• 상위 토픽명: 실체

• 상위 토픽 ID:t_anc_substance

내부 어커런스

원어 용어: ousia

영어 용어: substance

한자 표기: 實體

용어 설명: 1부 2.4.2

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.2

연관 관계

사용한 철학자: 아리스토텔레스(anc_aristotle)

사용한 철학 문헌: 형이상학(anc metaphysics)

사용한 내용 토픽: 실체(c3)

3.3 능력

- 토픽명: 능력(형이상학)
- 토픽 ID: t3
- 상위 토픽명: 가능태
- 상위 토픽 ID: t_anc_potency

내부 어커런스

원어 용어: dynamis

영어 용어: capacity

한자 표기: 能力

용어 설명: 1부 2.4.3

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.3

연관 관계

사용한 철학자: 아리스토텔레스(anc_aristotle)

사용한 철학 문헌: 형이상학(anc metaphysics)

사용한 내용 토픽: 능력(c4)

3.4 신

- 토픽명: 신(형이상학)
- 토픽 ID: t4
- 상위 토픽명: 신
- 상위 토픽 ID: t_anc_god

내부 어커런스

원어 용어: theos

영어 용어: god

한자 표기: 神

용어 설명: 1부 2.4.4

외부 어커런스

용어 설명: 1부 2.4.4

연관 관계

사용한 철학자: 아리스토텔레스(anc_aristotle)

사용한 철학 문헌: 형이상학(anc metaphysics)

사용한 내용 토픽: 신(c6)

4. 철학 문헌 내용 지식지도

1. 지혜(sophia) (e1.1)

1.1 깊이의 단계 (e1.1.1)

1.1.1 감각(aisthēsis) (q1.1.1.1 / e1.1.1.2)

1.1.2 경험(empeiria) (q1.1.2.1 / e1.1.2.2)

1.1.3 기술(technē) (q1.1.3.1 / q1.1.3.2 / e1.1.3.3)

1.1.3.1.1 경험과 기술의 비교 (e1.1.3.1.1)

1.1.3.1.1.1 경험의 실천적 우월성 (q1.1.3.1.1.1 / e1.1.3.1.1.2
/ e1.1.3.1.1.3)

1.1.3.1.2 기술의 인식적 우월성-기술과 원인
(q1.1.3.1.2.1 / e1.1.3.1.2.2)

1.1.4 지혜(sophia) (e1.1.4.1)

1.1.4.1 깊이의 우월성의 표지(標識) (q1.1.4.1.1 / e1.1.4.1.2)

1.1.4.2 지혜로움과 실용성의 무관성 (e1.1.4.2.1 / q1.1.4.2.2)

1.1.4.3 첫 번째 원리들과 원인에 대한 깊이 (e1.1.4.3.1 / q1.1.4.3.2)

1.1.4.3.1 지혜로운 사람에 대한 일반적인 관념들
(e1.1.4.3.1.1 / q1.1.4.3.1.2)

1.1.4.3.2 지혜의 특성들과 일차적 원리들과 원인들에 대한 지식의
관련성 (e1.1.4.3.2.1 / q1.1.4.3.2.2)

1.1.4.4 철학의 시발점: 경이(驚異, thaumazein)

(q1.1.4.4.1 / e1.1.4.4.2 / e1.1.4.4.3 / q1.1.4.4.4)

1.2 원인(aitia) 의 추구 (e1.2.1)

1.2.1 네 종류의 원인 (e1.2.1.1 / q1.2.1.2)

1.2.2 원인 개념의 발전사 (e1.2.2.1 / q1.2.2.2)

1.2.2.1 질료인 (e1.2.2.1.1 / q1.2.2.1.2)

1.2.2.2 운동인 (e1.2.2.2.1 / q1.2.2.2.2)

1.2.2.3 형상인 (e1.2.2.3.1)

- 1.2.2.3.1 피타고라스학파 (e1.2.2.3.1.1 / q1.2.2.3.1.2)
1.2.2.3.1.1 사물의 질료로서의 수 (e1.2.2.3.1.1.1 / q1.2.2.3.1.1.2)
1.2.2.3.1.2 자연철학자들과의 차이점 (e1.2.2.3.1.2.1
/ q1.2.2.3.1.2.2 / q1.2.2.3.1.2.3)
1.2.2.3.2 일원론자들 (e1.2.2.3.2.1 / q1.2.2.3.2.2 / q1.2.2.3.2.3)
1.2.2.3.3 플라톤의 이론(he platonos pragmateia) (e1.2.2.3.3.1)
1.2.2.3.3.1 플라톤의 이론의 두 원천: 헤라클레이토스와
소크라테스 (e1.2.2.3.3.1.1 / q1.2.2.3.3.1.2)
1.2.2.3.3.2 이데아의 도입 (e1.2.2.3.3.2.1 / q1.2.2.3.3.2.2
/ e1.2.2.3.3.2.2)
1.2.2.3.3.3 수학적 대상들의 존재론적 위치 (q1.2.2.3.3.3.1
/ e1.2.2.3.3.3.2 / e1.2.2.3.3.3.3
/ e1.2.2.3.3.3.4)
1.2.2.3.3.4 이데아들의 원리로서의 ‘큼’(to mega), ‘작음’(to
mikron), 그리고 ‘하나’(to hen) (e1.2.2.3.3.4.1
/ q1.2.2.3.3.4.2 / e1.2.2.3.3.4.3)
1.2.2.3.3.4.1 피타고라스학파의 입장과의 유사점과 차이점
(e1.2.2.3.3.4.1.1 / e1.2.2.3.3.4.1.2
/ q1.2.2.3.3.4.1.3)
1.2.2.3.3.5 형상인과 질료인의 파악
(e1.2.2.3.3.5.1 / q1.2.2.3.3.5.2)
1.2.2.4 목적인 (e1.2.2.4.1 / q1.2.2.4.2)

2. 제일철학(protē philosophia) (e2.1 / e2.2 / e2.3)

- 2.1 철학적 탐구의 출발점-난점(aporia)의 파악
(e2.1.1 / q2.1.2 / e2.1.3)
2.2 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식
(q2.2.1 / e2.2.2 / e2.2.3 / e2.2.4)

2.2.1 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식의 가능성

(e2.2.1.1 / e2.2.1.2)

2.2.1.1 ‘있는 것’의 다의성

(q2.2.1.1.1 / e2.2.1.1.2 / e2.2.1.1.3)

2.2.1.2 있는 것의 다의성의 특징: 하나와 관련된 다의성

(q2.2.1.2.1 / e2.2.1.2.2 / q2.2.1.2.3 / e2.2.1.2.4
/ e2.2.1.2.5)

2.2.1.3 하나와 관련된 다의성과 단일한 지식의 가능성

(q2.2.1.3.1 / e2.2.1.3.2)

2.2.2 제일철학의 여러 주제들 (e2.2.2.1)

2.2.2.1 ‘하나’(to hen) (e2.2.2.1.1 / q2.2.2.1.2 / e2.2.2.1.3
/ q2.2.2.1.4 / e2.2.2.1.5)

2.2.2.2 하나와 여럿 (e2.2.2.2.1 / q2.2.2.2.2)

2.2.2.3 반대항들 (e2.2.2.3.1 / q2.2.2.3.2 / q2.2.2.3.3)

2.2.3 철학, 변증술, 그리고 소피스트술 (e2.2.3.1 / q2.2.3.2)

2.2.4 제일철학과 공리(axioma) (q2.2.4.1 / e2.2.4.2)

2.2.4.1 가장 확실한 원리: 모순율 (e2.2.4.1.1 / q2.2.4.1.2
/ e2.2.4.1.3 / q2.2.4.1.4 / e2.2.4.1.5 / q2.2.4.1.6)

2.2.4.1.1 모순율에 대한 다양한 규정들 (e2.2.4.1.1.1

/ q2.2.4.1.1.2 / q2.2.4.1.1.3 / q2.2.4.1.1.4)

2.2.4.1.2 모순율에 대한 두 가지의 문제 제기 (e2.2.4.1.2.1)

2.2.4.1.2.1 모순율의 논증 불가능성

(q2.2.4.1.2.1.1 / e2.2.4.1.2.1.2)

2.2.4.1.2.2 ‘논박적으로 논증함’ (q2.2.4.1.2.2.1

/ e2.2.4.1.2.2.2 / e2.2.4.1.2.2.3)

2.2.4.1.2.3 모순율의 부정에 대한 비판 (e2.2.4.1.2.3.1)

2.2.4.1.2.3.1 논증 성립의 전제 조건

(e2.2.4.1.2.3.1.1 / q2.2.4.1.2.3.1.2)

2.2.4.1.2.3.2 ‘하나를 의미함’(sēmainei hen)과 한정적인 것

(e2.2.4.1.2.3.2.1 / q2.2.4.1.2.3.2.2

/ e2.2.4.1.2.3.2.3 / q2.2.4.1.2.3.2.4

/ e2.2.4.1.2.3.2.5)

2.2.4.1.2.3.2.1 ‘하나를 의미함’과 ‘하나에 대해 의미함’

(e2.2.4.1.2.3.2.1.1 / q2.2.4.1.2.3.2.1.2)

2.2.4.1.2.3.3 본질과 우연적 속성 (e2.2.4.1.2.3.3.1

/ q2.2.4.1.2.3.3.2 / e2.2.4.1.2.3.3.3

/ e2.2.4.1.2.3.3.4 / q2.2.4.1.2.3.3.5)

2.2.4.1.2.3.4 모든 것이 하나가 됨 (e2.2.4.1.2.3.4.1

/ e2.2.4.1.2.3.4.2 / q2.2.4.1.2.3.4.3

/ e2.2.4.1.2.3.4.4 / q2.2.4.1.2.3.4.5)

2.2.4.1.2.3.5 실천적 영역으로부터의 반론

(e2.2.4.1.2.3.5.1 / q2.2.4.1.2.3.5.2)

2.2.4.1.3 모순율에 대한 부정의 원천 (e2.2.4.1.3.1)

2.2.4.1.3.1 모순율의 부정과 프로타고라스의 이론

(e2.2.4.1.3.1.1 / q2.2.4.1.3.1.2

/ e2.2.4.1.3.1.3)

2.2.4.1.3.1.1.1 프로타고라스의 이론의 원천

(e2.2.4.1.3.1.1.1)

2.2.4.1.3.1.1.1.1 같은 것으로부터 대립되는 것의 생성

(q2.2.4.1.3.1.1.1.1 / e2.2.4.1.3.1.1.1.2)

2.2.4.1.3.1.1.2 모든 현상들의 참됨 (q2.2.4.1.3.1.1.2.1

/ e2.2.4.1.3.1.1.2.2 / e2.2.4.1.3.1.1.2.3

/ e2.2.4.1.3.1.1.2.4 / q2.2.4.1.3.1.1.2.5)

2.2.4.1.3.1.1.3 있는 것들과 같각되는 것들의 동일시

(q2.2.4.1.3.1.1.3.1 / e2.2.4.1.3.1.1.3.2

/ q2.2.4.1.3.1.1.3.3 / e2.2.4.1.3.1.1.3.4)

2.2.4.1.3.1.2 프로타고라스의 이론의 근거들에 대한 비판적 검토
(e2.2.4.1.3.1.2.1)

2.2.4.1.3.1.2.1 ‘경험되는 것’과 ‘경험된 것이’ 귀속되는 것
(q2.2.4.1.3.1.2.1.1 / e2.2.4.1.3.1.2.1.2)

2.2.4.1.3.1.2.2 지각되는 것과 지각을 야기하는 것
(q 2.2.4.1.3.1.2.2.1 / e 2.2.4.1.3.1.2.2.2)

2.2.4.1.3.1.2.3 객관적 판정의 가능성
(q2.2.4.1.3.1.2.3.1 / e2.2.4.1.3.1.2.3.2)

2.2.4.1.3.1.2.4 엄밀한 논변을 추구하는 사람들
(e2.2.4.1.3.1.2.4.1 / q2.2.4.1.3.1.2.4.2)

2.2.4.1.3.1.2.4.1 상대항을 명시하는 것의 중요성
(e2.2.4.1.3.1.2.4.1.1 / q2.2.4.1.3.1.2.4.1.2
/ e2.2.4.1.3.1.2.4.1.3 / q2.2.4.1.3.1.2.4.1.4
/ e2.2.4.1.3.1.2.4.1.5)

2.2.4.1.3.1.2.4.2 과거와 미래의 사태 (e2.2.4.1.3.1.2.4.2.1
/ q2.2.4.1.3.1.2.4.2.2)

2.2.4.1.3.1.2.4.3 생각하는 존재와 생각되는 것으로 생각된
존재 (q2.2.4.1.3.1.2.4.3.1
/ e2.2.4.1.3.1.2.4.3.2
/ e2.2.4.1.3.1.2.4.3.3)

2.2.4.2 배중률 (e2.2.4.2.1)

2.2.4.2.1 배중률의 규정 (q2.2.4.2.1.1)
2.2.4.2.1.1 참과 거짓의 정의 (e2.2.4.2.1.1.1 / q2.2.4.2.1.1.2)

2.2.4.2.2 배중률의 옹호 (e2.2.4.2.2.1 / q2.2.4.2.2.2)

2.2.4.2.2.1 두 종류의 중간 항 (e2.2.4.2.2.1.1)

2.2.4.2.2.1.1 진정한 중간 항의 경우
(e2.2.4.2.2.1.1.1 / q2.2.4.2.2.1.1.2)

2.2.4.2.2.1.2 무관한 중간 항의 경우
(e2.2.4.2.2.1.2.1 / q2.2.4.2.2.1.2.2)

- 2.2.4.3 모든 언명들을 참 혹은 거짓으로 간주하는 입장의 자기
파괴성 (e2.2.4.3.1 / q2.2.4.3.2 / e2.2.4.3.3)
- 2.3 분리되어 있고 운동하지 않는 것에 대한 지식 (e2.3.1 / q2.3.2)
- 2.3.1 제일철학과 신학 (e2.3.1.1 / q2.3.1.2 / e2.3.1.3
/ q2.3.1.4 / e2.3.1.5)

3. 실체 (e3.1 / e3.2 / e3.3 / e3.4 / e3.5 / e3.6)

- 3.1 있는 것의 다의성과 실체 (e3.1.1 / q3.1.2 / e3.1.3)
- 3.1.1 실체의 있음의 일차성 (e3.1.1.1 / q3.1.1.2 / e3.1.1.3)
- 3.1.2 있는 것의 탐구와 실체의 탐구 (q3.1.2.1 / e3.1.2.2)
- 3.2 통상적으로 실체라고 생각되는 것들
(e3.2.1 / q3.2.2 / e3.2.3 / q3.2.4)
- 3.3 실체의 네 후보 (e3.3.1 / q3.3.2)
- 3.3.1 기체(to hypokeimenon) (q3.3.1.1 / e3.3.1.2)
- 3.3.1.1 기체와 질료 (q3.3.1.1.1 / e3.3.1.1.2)
- 3.3.1.1.1 질료를 실체로 간주하도록 만드는 근거
(q3.3.1.1.1 / e3.3.1.1.2)
- 3.3.1.1.1.1 무규정적 질료 (q3.3.1.1.1.1 / e3.3.1.1.1.2
/ e3.3.1.1.1.3 / e3.3.1.1.1.4)
- 3.3.1.1.2 질료가 실체가 될 수 없는 이유
(q3.3.1.1.2.1 / e3.3.1.1.2.2 / e3.3.1.1.2.3)
- 3.3.1.1.2.1 실체의 두 조건 (e3.3.1.1.2.1.1)
- 3.3.1.1.2.1.1 분리되어 있음(chōriston) (e3.3.1.1.2.1.1.1
/ q3.3.1.1.2.1.1.2 / e3.3.1.1.2.1.1.3)
- 3.3.1.1.2.1.2 ‘어떤 이것’(tode ti) (e3.3.1.1.2.1.2.1
/ e3.3.1.1.2.1.2.2 / e3.3.1.1.2.1.2.3
/ e3.3.1.1.2.1.2.4 / e3.3.1.1.2.1.2.5)
- 3.3.2 본질(to ti ēn einai) (e3.3.2.1 / e3.3.2.2)
- 3.3.2.1 본질의 조건 (e3.3.2.1.1)

- 3.3.2.1.1 그 자체로 속함 (q3.3.2.1.1.1 / e3.3.2.1.1.2
/ q3.3.2.1.1.3 / e3.3.2.1.1.4 / e3.3.2.1.1.5)
- 3.3.2.1.2 대상의 이름을 포함하지 않음
(q3.3.2.1.2.1 / e3.3.2.1.2.2)
- 3.3.2.2 본질을 가지는 대상 (e3.3.2.2.1)
- 3.3.2.2.1 복합체의 본질 (q3.3.2.2.1.1 / e3.3.2.2.1.2 / e3.3.2.2.1.3)
- 3.3.2.2.1.1 우연적 복합체의 경우 (e3.3.2.2.1.1.1
/ q3.3.2.2.1.1.2 / e3.3.2.2.1.1.3)
- 3.3.2.2.1.1.1 본질을 가지는 것과 정의(horismos)의 대상이
되는 것
(e3.3.2.2.1.1.1.1 / e3.3.2.2.1.1.1.2)
- 3.3.2.2.1.1.1.1 정의 대상의 일차성 (q3.3.2.2.1.1.1.1.1
/ e3.3.2.2.1.1.1.1.2)
- 3.3.2.2.1.1.1.2 정의 대상의 단일성 (q3.3.2.2.1.1.1.2.1
/ e3.3.2.2.1.1.1.2.2 / e3.3.2.2.1.1.1.2.3)
- 3.3.2.2.1.1.1.3 본질, 정의, 그리고 유-종 관계
(q3.3.2.2.1.1.1.3.1 / e3.3.2.2.1.1.1.3.2
/ e3.3.2.2.1.1.1.3.3)
- 3.3.2.2.1.1.1.4 정의의 다의성 (q3.3.2.2.1.1.1.4.1
/ e3.3.2.2.1.1.1.4.2)
- 3.3.2.2.1.1.1.5 본질과 실체 (q3.3.2.2.1.1.1.5.1
/ e3.3.2.2.1.1.1.5.2 / q3.3.2.2.1.1.1.5.3)
- 3.3.2.2.1.2 들창(코)의 경우 (e3.3.2.2.1.2.1 / q3.3.2.2.1.2.2)
- 3.3.2.2.1.2.1 ‘덧붙임에 의한’ 설명 (e3.3.2.2.1.2.1.1 / q3.3.2.2.1.2.1.2)
- 3.3.2.2.1.2.2 또 다른 난점들 (q3.3.2.2.1.2.2.1 / e3.3.2.2.1.2.2.2)
- 3.3.2.2.1.2.3 결론 (q3.3.2.2.1.2.3.1)
- 3.3.2.3 대상 자체와 본질의 동일성 (e3.3.2.3.1)
- 3.3.2.3.1 부수적으로 이야기되는 것들의 경우
(q3.3.2.3.1.1 / e3.3.2.3.1.2)

- 3.3.2.3.2 그 자체로 이야기되는 것들의 경우 (e3.3.2.3.2.1)
3.3.2.3.2.1 논증 1 (q3.3.2.3.2.1.1 / e3.3.2.3.2.1.2)
3.3.2.3.2.2 논증 2 (e3.3.2.3.2.2.1 / q3.3.2.3.2.2.2
/ e3.3.2.3.2.2.3 / e3.3.2.3.2.2.4
/ e3.3.2.3.2.2.5)
3.3.2.3.2.3 논증 3 (q3.3.2.3.2.3.1 / e3.3.2.3.2.3.2)
3.3.2.3.2.4 결론 (q3.3.2.3.2.4.1 / e3.3.2.3.2.4.2)
3.3.2.4 생겨남의 분석 (e3.3.2.4.1 / e3.3.2.4.2)
3.3.2.4.1 생겨남의 일반적 구조 (e3.3.2.4.1.1 / q3.3.2.4.1.2)
3.3.2.4.2 생겨남과 질료 (e3.3.2.4.2.1 / q3.3.2.4.2.2
/ e3.3.2.4.2.3 / q3.3.2.4.2.4 / q3.3.2.4.2.5)
3.3.2.4.3 생겨남에 있어서의 질료와 형상
(e3.3.2.4.3.1 / q3.3.2.4.3.2)
3.3.2.4.3.1 형상의 비생성성 (e3.3.2.4.3.1.1 / q3.3.2.4.3.1.2)
3.3.2.4.4 복합체와 형상; ‘이것’과 ‘이러이러한 것’ (e3.3.2.4.4.1
/ q3.3.2.4.4.2 / e3.3.2.4.4.3 / q3.3.2.4.4.4)
3.3.2.4.5 개별화의 원리로서의 질료 (e3.3.2.4.5.1 / q3.3.2.4.5.2
/ e3.3.2.4.5.3 / e3.3.2.4.5.4 / e3.3.2.4.5.5 / e3.3.2.4.5.6)
3.3.2.4.5.1 ‘하나’의 네 종류 (e3.3.2.4.5.1.1
/ q3.3.2.4.5.1.2 / e3.3.2.4.5.1.3)
3.3.2.5 정의의 본성 (e3.3.2.5.1)
3.3.2.5.1 정의에 있어서의 부분과 전체 (e3.3.2.5.1.1
/ e3.3.2.5.1.2 / q3.3.2.5.1.3)
3.3.2.5.1.1.1 ‘부분’의 두 가지 의미 (e3.3.2.5.1.1.1
/ q3.3.2.5.1.1.2)
3.3.2.5.1.1.2 질료적 부분과 형상적 부분 (e3.3.2.5.1.1.2.1
/ q3.3.2.5.1.1.2.2 / e3.3.2.5.1.1.2.3
/ e3.3.2.5.1.1.2.4 / q3.3.2.5.1.1.2.5
/ e3.3.2.5.1.1.2.6)

- 3.3.2.5.1.1.3 부분과 전체의 우선성 (e3.3.2.5.1.1.3.1
/ q3.3.2.5.1.1.3.2 / e3.3.2.5.1.1.3.3)
- 3.3.2.5.1.1.4 영혼, 육체, 그리고 복합체로서의 생물
(q3.3.2.5.1.1.4.1 / e3.3.2.5.1.1.4.2 / e3.3.2.5.1.1.4.3)
- 3.3.2.5.1.1.4.1 보편적 복합체 (e3.3.2.5.1.1.4.1.1
/ q3.3.2.5.1.1.4.1.2
/ q3.3.2.5.1.1.4.1.3)
- 3.3.2.5.1.1.5 부분과 그것의 파악 (q3.3.2.5.1.1.5.1
/ e3.3.2.5.1.1.5.2 / q3.3.2.5.1.1.5.3)
- 3.3.2.5.2 정의의 단일성 (e3.3.2.5.2.1)
- 3.3.2.5.2.1 정의가 하나일 필요성 (e3.3.2.5.2.1.1 / q3.3.2.5.2.1.2)
- 3.3.2.5.2.2 정의의 단일성에 대한 잘못된 설명들 (e3.3.2.5.2.2.1)
- 3.3.2.5.2.2.1 유가 종차를 분유한다는 설명 (q3.3.2.5.2.2.1.1
/ e3.3.2.5.2.2.1.2 / q3.3.2.5.2.2.1.3)
- 3.3.2.5.2.3 정의의 단일성에 대한 문제의 해소
(e3.3.2.5.2.3.1)
- 3.3.2.5.2.3.1 질료와 형상의 결합
(e3.3.2.5.2.3.1.1 / q3.3.2.5.2.3.1.2
/ q3.3.2.5.2.3.1.3 / q3.3.2.5.2.3.1.4)
- 3.3.2.5.2.3.2 최종 질료와 형상의 동일성
(e3.3.2.5.2.3.2.1 / q3.3.2.5.2.3.2.2)
- 3.3.3 보편자 (e3.3.3.1 / e3.3.3.2 / e3.3.3.3)
- 3.3.3.1 보편자가 실체라는 입장에 대한 반대 논변들
(e3.3.3.1.1 / e3.3.3.1.2 / e3.3.3.1.3)
- 3.3.3.1.1 보편자의 비교유성 (q3.3.3.1.1.1 / e3.3.3.1.1.2
/ e3.3.3.1.1.3)
- 3.3.3.1.2 보편자와 기체 (q3.3.3.1.2.1 / e3.3.3.1.2.2
/ e3.3.3.1.2.3)

3.3.3.1.3 본질의 부분으로서의 보편자

(e3.3.3.1.3.1 / q3.3.3.1.3.2)

3.3.3.1.3.1 무한퇴행 (q3.3.3.1.3.1.1 / e3.3.3.1.3.1.2)

3.3.3.1.3.2 ‘이것’과 ‘어떠함’ (q3.3.3.1.3.2.1 / e3.3.3.1.3.2.2)

3.3.3.1.3.3 두 개의 것의 실체 (q3.3.3.1.3.3.1 / e3.3.3.1.3.3.2)

3.3.3.1.3.4 결론 (e3.3.3.1.3.4.1 / q3.3.3.1.3.4.2)

3.3.3.1.4 ‘제3인’(ho tritos anthrōpos) (e3.3.3.1.4.1

/ q3.3.3.1.4.2 / e3.3.3.1.4.3)

3.3.3.2 통상적 실체 목록의 수정 (e3.3.3.2.1 / q3.3.3.2.2

/ e3.3.3.2.3 / e3.3.3.2.4 / e3.3.3.2.5 / e3.3.3.2.6

/ q3.3.3.2.7)

3.4 실체와 원인 (e3.4.1 / q3.4.2)

3.4.1 원인과 “왜?” 질문 (e3.4.1.1)

3.4.1.1 “왜?” 질문의 형식 (e3.4.1.1.1 / q3.4.1.1.2)

3.4.1.2 축약된 “왜?” 질문 (e3.4.1.2.1 / e3.4.1.2.2)

3.4.1.3 원인으로서의 형상의 실체성 (e3.4.1.3.1 / q3.4.1.3.2)

3.5 실체의 세 종류 (e3.5.1 / q3.5.2 / e3.5.3)

3.5.1 감각적 실체 (e3.5.1.1)

3.5.1.1 감각적 실체와 변화 (q3.5.1.1.1 / e3.5.1.1.2 / q3.5.1.1.3)

3.5.1.1.1 질료, 형상, 그리고 질료-형상 복합체 (e3.5.1.1.1.1

/ q3.5.1.1.1.2)

3.5.1.2 원인이자 원리인 것의 동일성과 상이성(e3.5.1.2.1

/ e3.5.1.2.2 / q3.5.1.2.3 / e3.5.1.2.4 / q3.5.1.2.5)

4. 능력(dynamis) (e4.1)

4.1 일차적 의미의 능력 (q4.1.1 / e4.1.2 / q4.1.3 / e4.1.4)

4.1.1 비이성적 능력과 이성적 능력 (e4.1.1.1 / q4.1.1.2)

4.1.2 능력 개념의 정당화 (e4.1.2.1 / q4.1.2.2 / q4.1.2.3 / e4.1.2.4)

4.2 활동(energeia) (e4.2.1 / e4.2.2)

- 4.2.1 활동과 능력에 관한 유비적 설명의 불가피성
(q4.2.1.1 / e4.2.1.2 / e4.2.1.3)
- 4.2.2 활동과 운동 (e4.2.2.1 / q4.2.2.2 / e4.2.2.3 / e4.2.2.4
/ e4.2.2.5 / e4.2.2.6)
- 4.2.2.1 활동을 넘어서 있는(para) 목적(e4.2.2.1.1
/ q4.2.2.1.2 / e4.2.2.1.3)
- 4.3 능력으로서 있음의 언어적 표현 방식 (e4.3.1 / q4.3.2)
- 4.3.1 제일 질료(prōtē hylē) (e4.3.1.1 / q4.3.1.2 / e4.3.1.3)
- 4.3.2 ‘저러한 것’과 비한정성 (q4.3.2.1 / e4.3.2.2)
- 4.4 능력에 대한 활동의 우선성 (e4.4.1)
- 4.4.1 설명에 있어서의 우선성 (q4.4.1.1 / e4.4.1.2)
- 4.4.2 시간에 있어서의 우선성 (q4.4.2.1 / e4.4.2.2)
- 4.4.3 있음에 있어서의 우선성 (q4.4.3.1 / e4.4.3.2)

5. 하나(to hen) (e5.1 / e5.2 / e5.3 / e5.4)

- 5.1 ‘하나’의 여러 의미 (e5.1.1 / e5.1.2)
- 5.1.1 부수적으로 하나인 것 (q5.1.1.1 / e5.1.1.2)
- 5.1.2 연속적인 것 (e5.1.2.1 / q5.1.2.2)
- 5.1.3 전체(holon) (e5.1.3.1 / q5.1.3.2)
- 5.1.4 유에 있어서의 하나 (e5.1.4.1 / q5.1.4.2)
- 5.2 ‘하나’와 실체 (e5.2.1 / q5.2.2)

6. 신 (e6.1)

- 6.1 최초의 원동자 (e6.1.1)
- 6.1.1 부동의 실체의 필요성 (e6.1.1.1 / q6.1.1.2)
- 6.1.1.1 영원하고 운동하는 실체의 존재 증명 (e6.1.1.1.1)
- 6.1.1.1.1 운동과 시간의 영원성 (q6.1.1.1.1.1 / e6.1.1.1.1.2)
- 6.1.1.1.2 운동과 시간의 연속성 (q6.1.1.1.2.1 / e6.1.1.1.2.2
/ e6.1.1.1.2.3 / e6.1.1.1.2.4)

6.1.1.1.3 연속적 원운동을 하는 실체: 제일 천계(prōtos ouranos)
(q6.1.1.1.3.1 / e6.1.1.1.3.2)

6.1.1.2 부동의 원동자의 필요성 (q6.1.1.2.1 / e6.1.1.2.2)

6.1.1.2.1 부동의 원동자가 제일 천계를 운동하게 하는 방식
(q6.1.1.2.1.1 / e6.1.1.2.1.2 / e6.1.1.2.1.3)

6.1.1.2.2 부동의 원동자의 본성 (e6.1.1.2.2.1)

6.1.1.2.2.1 활동 (q6.1.1.2.2.1.1 / e6.1.1.2.2.1.2)

6.1.1.2.2.2 본질로서의 활동 (q6.1.1.2.2.2.1 / e6.1.1.2.2.2.2
/ e6.1.1.2.2.2.3)

6.1.1.2.2.3 고유한 상태의 필연성 (q6.1.1.2.2.3.1 / e6.1.1.2.2.3.2)

6.1.1.2.2.4 좋음 (q6.1.1.2.2.4.1 / e6.1.1.2.2.4.2)

6.1.1.2.2.5 삶 (q6.1.1.2.2.5.1 / e6.1.1.2.2.5.2)

6.1.1.2.2.6 사유 (q6.1.1.2.2.6.1 / e6.1.1.2.2.6.2)

6.1.1.2.3 신 (q6.1.1.2.3.1 / e6.1.1.2.3.2)

6.2 정신 (e6.2.1)

6.2.1 정신과 사유 (q6.2.1.1 / e6.2.1.2)

6.2.2 정신의 사유 대상 (e6.2.2.1)

6.2.2.1 신적이고 고귀한 것에 대한 사유 (q6.2.2.1.1 / e6.2.2.1.2)

6.2.2.2 사유의 사유 (q6.2.2.2.1 / e6.2.2.2.2 / e6.2.2.2.3)

6.2.2.2.1 신적 사유와 사유 대상의 동일성 (e6.2.2.2.1.1
/ q6.2.2.2.1.2 / e6.2.2.2.1.3)

6.2.2.2.2 신적 사유의 대상의 단순성

(q6.2.2.2.2.1 / e6.2.2.2.2.2)

6.3 세계의 좋음과 신 (e6.3.1)

6.3.1 세계의 좋음의 원천 (q6.3.1.1 / e6.3.1.2 / q6.3.1.3 / e6.3.1.4
/ q6.3.1.5 / e6.3.1.6 / e6.3.1.7 / q6.3.1.8)

7 수학적 대상들 (e7.1)

7.1 수학적 대상들의 있음의 방식 (q7.1.1 / e7.1.2)

- 7.1.1 수학적 대상들과 감각적 대상들의 관계에 관한 세 입장
(e7.1.1.1)
- 7.1.1.1 수학적 대상들이 감각적 대상들 안에 있다는 입장
(q7.1.1.1.1 / e7.1.1.1.2 / e7.1.1.1.3)
- 7.1.1.2 수학적 대상들이 감각적 대상들과 분리되어 있다는 입장
(q7.1.1.2.1 / e7.1.1.2.2)
- 7.1.1.3 아리스토텔레스의 대안: 사고 안에서의 분리되어 있음
(q7.1.1.3.1 / e7.1.1.3.2 / e7.1.1.3.3 / q7.1.1.3.4 / e7.1.1.3.5
/ q7.1.1.3.6)
- 7.1.2 수학적 존재들에 대한 플라톤주의의 이론 (e7.1.2.1)
- 7.1.2.1 수학적 수와 이데아 수 (e7.1.2.1.1 / q7.1.2.1.2 / e7.1.2.1.3)
- 7.1.2.1.1 아리스토텔레스의 비판 (q7.1.2.1.1.1 / e7.1.2.1.1.2)
- 7.1.2.2 수의 생성 원리: 하나와 비한정적 쌍(he aoristos duas)
(e7.1.2.2.1 / q7.1.2.2.2 / e7.1.2.2.3 / q7.1.2.2.4 / e7.1.2.2.5
/ e7.1.2.2.5)

8. 이데아론 (e8.1)

- 8.1 이데아론의 배경 (q8.1.1 / e8.1.2 / e8.1.3 / e8.1.4)
- 8.1.1 소크라테스의 역할 (q8.1.1.1 / e8.1.1.2 / q8.1.1.3 / e8.1.1.4)
- 8.2 이데아론 비판 (e8.2.1 / q8.2.2 / e8.2.3)
- 8.2.1 지식들로부터의 논변 (e8.2.1.1 / e8.2.1.2 / e8.2.1.3)
- 8.2.2 ‘여럿 위의 하나’ 논변 (e8.2.2.1 / e8.2.2.2)
- 8.2.3 ‘소멸해도 무언가를 사고함’ 논변 (e8.2.3.1)
- 8.2.4 ‘더 정확한’ 논변들 (e8.2.4.1 / e8.2.4.2)
- 8.2.5 감각적 대상들과의 무관성 (e8.2.5.1 / e8.2.5.2
/ q8.2.5.3 / e8.2.5.4)
- 8.2.6 ‘범형으로서의 형상’이라는 개념의 공허성
(q8.2.6.1 / e8.2.6.2)



제 3 부 『형이상학』 내용 분석

1. 지혜(sophia)

(e1.1) 『형이상학』 — 이하에서는 *Met.*로 약칭 — I에서 아리스토텔레스는 맑의 다양한 형태들을 구분하고 그 최상의 단계를 지혜(sophia)로 규정한다. 지혜는 최상의 원리들과 원인들에 대한 맑이다. 아리스토텔레스는 일련의 철학사적 고찰을 통해서, 기준의 철학자(지혜를 추구하는 자)들의 탐구 속에서 점차로 드러난 것이 결국 자신이 『자연학』 — 이하에서는 *Phys.*로 약칭 — 에서 구분했던 네 종류의 원인이었음을, 그리고 바로 이 점에서 그들이 추구했던 것이 지혜였음을 보이고자 한다.

1.1 맑의 단계

(e1.1.1) “모든 인간들은 본성상 알기를 원한다.”라는 유명한 구절로 시작되는 *Met.*의 모두(冒頭)에서, 아리스토텔레스는 인간에게 가능한 다양한 맑의 형태를 발생적으로 구분한다. 이 발생적 계열은 감각에서 시작해서 기억, 경험을 거쳐 기술로 이어진다. 아리스토텔레스는 이 중에서 특히 경험과 기술의 차이를 집중적으로 논의하면서, 여기서 드러난 기술의 특징을 궁극적으로 지혜의 본성과 연결시킨다.

1.1.1 감각(aisthēsis)

(q1.1.1.1) 모든 인간들은 본성상 알기를 원한다. 그 증거가 감각들에 대한 애호이다. 유용성과 떨어져서도 그것들은, 그리고 다른 것보다도 시각은, 그 자체로 애호되기 때문이다. 행위를 위해서뿐만 아니라 심지어 우리가 아무것도 하려 하지 않을 때조차 우리는 보는 것을 다른 어떤 것 보다 선호하니 말이다. 그 이유는 이것이 모든 감각 중에서 가장 우리를 알도록 만들고 사물들의 차이를 분별시키기 때문이다.(980a21-27)

(e1.1.1.2) 알고자 하는 욕구는 인간 본성에 속하는 것이다. 아리스토텔레스는 이 점을 인간에게 부여된 가장 원초적 방식의 얇에 대한 고찰로부터 보이고자 한다. 이 고찰은 사회적 관습이나 후천적 학습에서 유래하지 않은, 얇의 본원적 속성에 대한 단서를 제공할 것이기 때문이다. 그 원초적 얇의 방식은 지각이며, 아리스토텔레스가 지적하고 있는 그것의 중요한 성격은, 그것에 대한 욕구가 그것의 현실적 유용성에서 비롯하는 것이 아니라는 것이다. 시각을 예로 들어 설명해 본다면, 우리는 아름다운 것들을 보는 일 혹은 새로운 시각적 경험을 하는 일을, 비록 그 행위가 우리에게 어떤 명시적인 현실적 이득을 가져다주지 않는다 하더라도, 즐기고 욕구하는 것이다.

1.1.2 경험(empeiria)

(q1.1.2.1) 다른 동물들은 인상들과 기억들로 살아가며 경험은 거의 가지지 않는 반면, 인간은 기술과 이성 작용으로도 살아간다. 그리고 인간에게 있어서는 기억으로부터 경험이 생겨난다. 동일한 것에 대한 여러 기억들이 하나의 경험의 능력을 만들어 내는 것이다.(980b25-981a1)

(e1.1.2.2) 인간을 제외한 동물들은 지각과 기억의 한계를 벗어나지 못한다. 반면 인간은 감각적 인상들과 그것의 기억들로부터 아리스토텔레스

가 ‘경험’이라 부르고 있는 얇의 상태를 획득하게 된다. 경험을 기억과 구분시켜주는 것은 전자가 후자와 달리 어떤 단일성을 가진다는 점이다. 하지만 이 단일성이 정확히 무엇을 의미하는가는 논란거리이다. 한 가지 가능한 설명은, 지각과 기억의 대상이 개별 사례(token)인데 반해, 경험의 대상은 하나의 유형(type)이라는 것이다. 이 경우 경험의 단일성은 개별 사례들을 하나의 유형으로 파악할 수 있는 능력으로 설명될 수 있다. 그리고 경험이 지각과 기억으로부터 생겨난다는 점도, 개별 사례에 대한 반복적 파악이 그것들을 아우르는 하나의 유형에 대한 판단으로 이어진다는 의미로 이해될 수 있을 것이다.

1.1.3 기술(technē)

(q1.1.3.1) 경험은 학문적 지식이나 기술과 거의 비슷해 보이는데, 사실 학문적 지식과 기술은 경험을 통해서 인간에게 생겨나는 것이다. 폴뤼스가 말했듯이, 경험은 기술을, 경험 없음은 운을 만드니 말이다.(981a1-12)

(q1.1.3.2) 기술은 경험을 통해 얻어진 여러 관념들로부터 유사한 것들에 대한 단일한 보편적 판단이 산출되었을 때 생겨나게 된다. 칼리아스가 이 병에 걸렸을 때 이것이 효험이 있었고 소크라테스나 여러 개인들에 대해서도 그러하다는 판단을 갖는 것은 경험의 문제이다. 하지만 그것이 단일한 종류로 구분된, 이러이러한 체질을 가진 모든 사람들에게, 그들이 이 병에 걸렸을 때 (예를 들어 점액질이나 담즙질 사람들에게 그들이 고열일 때) 효험이 있었다는 판단을 갖는 것은 기술의 문제이다.(981a1-12)

(e1.1.3.3) 기술은 경험과 많은 유사성을 가지며, 사실 후자로부터 생겨나는 것이다. 하지만 이 둘 사이에는 중요한 차이점이 있다. 경험이 단순히 다수의 사례들에 대한 단일한 판단이고, 그 판단의 근거가 그 사례들 각각에 대해서 과거에 그 판단이 참이었다는 사실이라면, 기술은 어떤 특정한 유형에 대한 단일한 판단이고, 그 판단은 일차적으로 개별적 사례들

이 아니라 그것들을 하나로 묶는 특정한 유형에 적용되는 것이다. a, b, c가 D1이라는 병에 걸렸을 때 T1라는 처방을 써야한다는 판단이 내려졌다고 해보자. 만일 이 판단의 근거가 과거에 그들 각각에게 그 처방이 효험이 있었다는 바로 그 사실이라면, 그 판단은 경험의 영역에 속한다. 반면 같은 판단의 근거가, a, b, c는 모두 특정한 체질 P1을 가진 사람들이며, T1은 P1 체질의 사람에게 효험이 있다는 사실이라면, 그 판단은 기술의 영역에 속한다. 전자의 경우 T1의 유효성은 a, b, c 각각에 대한 유효성에 다름 아니다. 반면 후자의 경우 T1의 유효성은 일차적으로는 P1이라는 체질에 대한 유효성이이며, a, b, c에 대한 유효성은 (이들이 P1이라는 속성을 공유하고 있다는 사실로부터) 파생적으로 성립하는 것이다.

1.1.3.1 경험과 기술의 비교

(e1.1.3.1.1) 실제 생활 속에서 종종 경험은 기술에 비해 더 유용하고 더 효과적이다. 아리스토텔레스는 그럼에도 불구하고 기술이 경험에 비해 더 우월한 종류의 앎이라고 말한다.

1.1.3.1.1 경험의 실천적 우월성

(q1.1.3.1.1.1) 행위라는 측면에서 보면 경험은 기술과 전혀 차이가 없는 듯 보이며, 오히려 우리는 경험 많은 사람들이 경험 없이 이론만 가지고 있는 사람보다 훨씬 성공적임을 본다. 그 이유는 경험은 개별적인 것들에 대한 앎이고 기술은 보편적인 것들에 대한 앎인데, 함과 만듦은 모두 개별적인 것과 관련되어 있기 때문이다. 의사는, 부수적인 의미에서 가 아니라면, 사람을 치료하는 것이 아니라 칼리아스나 소크라테스나 사람인 어떤 개인의 이름으로 불리는 누군가를 치료하는 것이니 말이다. 그러니 만일 어떤 사람이 경험 없이 이론만 가지고 있다면, 그리고 보편적인 것은 파악하지만 이것에 포섭되는 개별적인 것들을 알지 못한다면, 그는 종종 치료하는데 실패할 것이다. 치료의 대상은 개별적인 것이기 때문이다.(981a12-24)

(e1.1.3.1.1.2) 실제 생활에서 경험은 종종 기술보다 더 효과적인 도구이다. 우리는 흔히 풍부한 경험을 가진 사람이 이론적 지식만을 가진 사람보다 훨씬 더 관련된 목표를 성취하는데 성공적임을 본다. 이것은 실천적 행위가 가지는 성격을 고려할 때 놀라운 일이 아니다. 실천적 행위는 결국 구체적 상황에서 구체적 행위를 통해 실현되는 어떤 것이다. 따라서 실천적 행위를 제대로 수행할 수 있기 위해서는 그것이 구현될 구체적 상황에 대한 정확한 판단이 무엇보다도 중요하다. 그런데 개별적인 것들에 대한 깊은 경험을 통해 주어진다. 따라서 경험 없이 이론적 깊만을 가지고 있는 사람은 훌륭한 실천적 행위를 위한 가장 중요한 요소를 결여한 셈이 된다. 이런 사람에 비한다면, 풍부한 경험을 가진 사람은 훨씬 더 훌륭한 실천적 행위자가 될 수 있다. 그의 경험이 주어진 구체적 상황에서 그를 인도할 것이기 때문이다.

(e1.1.3.1.1.3) 실천적 영역에서는 개별적인 것에 대한 깊이 보편적인 것에 대한 깊보다 더욱 중요한 역할을 하며, 전자에 대한 깊은 배움이 아닌 경험을 전제로 한다는 점은 아리스토텔레스가 그의 윤리학적 저술들에서 ‘현명함’(phronēsis)의 본성과 관련해 강조하고 있는 포인트 중의 하나이다.(『니코마코스 윤리학』 문헌 분석 6.3.3.4.1 참조.)

1.1.3.1.2 기술의 인식적 우월성 — 기술과 원인

(q1.1.3.1.2.1) 하지만 그럼에도 불구하고 우리는 안다는 것이나 지식을 가진다는 것이 경험보다는 기술에 속한다고 생각하며, 기술을 가진 사람이 경험이 많은 사람보다 더 지혜롭다고 생각하는데 (지혜는 모든 경우에 있어서 안다는 것을 수반한다는 생각에서), 이것은 전자가 원인(aitia)을 아는 반면 후자는 그것을 모르기 때문이다. 경험이 많은 사람은 사실(hotī)은 알지만 이유(diōti)는 모르는 반면, 기술을 가진 사람은 이유, 즉 원인을 알기 때문이다.(981a24-30)

(e1.1.3.1.2.2) 경험이 기술에 비해 행위와 관련해 더 효과적인 경우가 흔함에도 불구하고, 우리는 경험을 가진 사람보다는 기술을 가진 사람을

더 지혜로운 사람으로 간주한다. 아리스토텔레스는 그 이유를, 전자는 원인에 대한 얇을 가지지만 후자는 그렇지 못하다는 점에서 찾는다. 원인에 대한 얕을 갖는다는 것은 “왜?”라는 질문에 대한 답을 가지고 있다는 것을 의미한다. 처방 T가 a, b, c에게 효험이 있음을 단지 경험으로부터 아는 사람은, 오직 그것이 그러하다는 사실만을 알 뿐이다. 그는 “왜 T가 a, b, c에게 효험이 있는가?”라는 질문에 대한 답은 가지고 있지 않다. 반면 T와 관련된 기술을 가진 사람은 그 질문에 대한 답을 가지고 있다. 즉 그는 a, b, c가 모두 C라는 체질을 공유하고 있기 때문이라고 대답할 수 있다. 그리고 그는 T와 C 사이에 성립하는 어떤 보편적 연관관계에 대한 설명을 덧붙이게 될 것이다. 개별적 사태와 직접적으로 연결되어 있는 경험적 지식과 달리, 기술적 지식은 개별적 사태의 배후에 놓여 있는 보편적 연관관계에 대한 파악을 그 핵심으로 한다. 그리고 바로 이 보편적 근거에 대한 얕은 곧 사태의 원인에 대한 얕을 구성하게 된다.

1.1.4 지혜(sophia)

(e1.1.4.1) 경험에 대한 기술의 우월성에 대한 고찰은 얕 일반에 있어서의 우월성의 기준에 대한 고찰로 나아간다. 이 고찰은 최상의 종류의 얕이 있다면 그것이 어떤 성격을 가질 것인가를 우리에게 알려줄 것이다. 아리스토텔레스는 지혜가 바로 그 최상의 얕이라고 주장한다.

1.1.4.1 얕의 우월성의 표지(標識)

(q1.1.4.1.1) 이런 이유로 우리는 총괄 기술자들에 대해서도, 각 기술에 있어서 그들이 수작업 기술자보다 더 영예롭고, 더 알며, 더 현명하다고 생각하는데, 그 이유는 전자가 행해지는 일들의 원인들을 알기 때문이다. 반면 후자의 기술자들은, 마치 무생물들 중 어떤 것들도 일을 하는 것처럼, 얕을 결여한 상태에서 그들이 하는 일을 한다. 마치 불이 타는 것처럼 말이다. 무생물들은 특정한 본성에 의해 일을 하는 반면 수작업

기술자들은 습관에 의해 일을 한다. 우리는 행할 수 있기 때문에가 아니라 이론을 가지고 있고 원인들을 알기 때문에 그들을 지혜롭다고 간주하는 것이다. 그리고 일반적으로 말해서, 아는 사람과 모르는 사람의 표지는 가르칠 수 있다는 것이며, 그렇기 때문에 우리는 기술이 경험보다 더 진정한 의미에서 지식이라고 생각한다. 기술을 가진 사람들은 가르칠 수 있지만, 경험만 가진 사람은 그렇지 못하기 때문이다. 게다가 우리는 감각들 중 어떤 것도 지혜라고 생각하지 않는다. 개별적인 것들에 대한 앎에 있어서 가장 주된 것이기는 하지만, 그것들은 그 어떤 것에 대해서도 그것이 왜 그러한가를 이야기해 주지 않기 때문이다. 그것들이 말해 주는 것은 예를 들어 불이 왜 뜨거운지가 아니라 불이 뜨겁다는 사실인 것이다. (981a30-b13)

(e1.1.4.1.2) 경험과 기술의 비교를 더욱 발전시켜서 아리스토텔레스는 원인을 아는 것을 우리가 상위의 앎을 판정하는 기준으로 삼고 있음을 분명히 한다. (이 과정에서 ‘지혜’가 조심스럽게 모습을 드러내고 있음에 주목할 것) 그는 또한 가르쳐질 수 있는가의 여부를 앎의 위계를 결정하는 중요한 기준으로 제시하고 있다. 기술은 가르쳐질 수 있지만, 경험은 그럴 수 없다.

1.1.4.2 지혜로움과 실용성의 무관성

(e1.1.4.2.1) 아리스토텔레스는 지혜롭다고 불리는 사람들이 그들이 가지고 있는 지식의 유용성 때문에 그렇게 불리는 것이 아님을 지적한다. 그리고 그는 삶을 유지하는데 필요한 것들과 관련된 앎보다는, 그 자체가 삶 자체를 영위하는 방식이 되는 앎이 더욱더 지혜에 가까운 것이라고 말한다. 삶에 직접적으로 유용한 기술들이 이미 확보된 상태에서도 사람들은 그러한 유용성과 무관한 앎을 추구하고 그 영역을 확장해 왔다. 이런 종류의 지식을 추구하는 것은 여가를 가지고 있는 사람들에게 허용된 특권일 수밖에 없는데, 이런 이유로 수학적 지식들은 여가를 가질 수 있었던 제사장 계급이 존재했던 이집트에서 발생하게 된 것이다.

(q1.1.4.2.2) 통상적인 감각을 넘어서는 어떤 기술을 최초로 발견한 사람은, 발견된 것들 중 어떤 것이 쓸모가 있다는 이유에서뿐만 아니라 그가 지혜롭고 다른 사람들과는 다르다는 이유에서도 사람들의 경탄의 대상이 되었을 것이다. 더 많은 기술들이 발견되었고 그 중 어떤 것들은 필요 때문에 어떤 것들은 삶의 영위를 위해 있는 것인데, 언제나 후자를 발견한 사람들이 전자를 발견한 사람들보다 더 지혜롭다고 간주된다. 그 이유는 그들의 지식이 쓸모를 위한 것이 아니기 때문이다. 그래서 그런 종류의 모든 발견들이 이루어진 상태에서, 즐거움이나 필요를 목적으로 하지 않는 지식들이 발견되었는데, 이 일은 사람들이 여가를 가지고 있었던 장소들에서 일어났다. 이런 이유로 수학적 기술들은 이집트에서 처음으로 고안되었다. 그곳에서는 제사장 계급이 여가를 가지는 것이 허용되었던 것이다.(981b13-25)

1.1.4.3 첫 번째 원리들과 원인에 대한 암

(e1.1.4.3.1) 이제까지의 논의를 집약해서 지혜에 관한 규정이 내려진다. 지혜는 사물의 일차적 원인들과 원리들에 대한 암이다.

(q1.1.4.3.2) 우리는 윤리학에 관한 저술들에서 기술과 지식, 그리고 그런 종류의 다른 것들 사이의 차이가 무엇인지에 대해 이야기했다. 현재 우리의 논의의 요점은 이런 것이다: 모든 사람들은 지혜라 불리는 것이 사물의 첫 번째 원인들과 원리들(*ta prōta aitia kai tas archas*)을 다룬다고 생각한다. 그렇기 때문에, 앞서 말했듯이, 경험을 가진 사람은 어떤 감각을 가지고 있는 사람들보다 더 지혜롭고, 기술을 가진 사람은 경험을 가진 사람들보다, 총괄 기술자는 수작업 기술자보다, 이론적 지식들은 실천적 지식들보다 더 지혜롭다고 여겨진다. 그렇다면 지혜가 어떤 원리들과 원인들에 대한 것임은 분명하다.(981b25-982a3)

1.1.4.3.1 지혜로운 사람에 대한 일반적인 관념들

(e1.1.4.3.1.1) *Met. I-2*에서 아리스토텔레스는 ‘사물의 일차적 원인들과 원리들에 대한 지식’이라는 지혜에 대한 규정이 사람들이 지혜에 대해 가지고 있는 일반적인 생각들과 일치한다는 점을 보이고자 한다. 그는 우

선 ‘지혜로운 사람’(sophos)에 대한 일반적 관념에서 출발한다. 그는 그 관념을 구성하는 여섯 가지 요소를 열거한다.

(q1.1.4.3.1.2) 만일 우리가 지혜로운 사람(sophos)에 대해 가지고 있는 일반적 관념들을 취해보면, 그것으로부터 사태가 더 분명하게 될 수 있을 것이다. 첫째로 우리는 지혜로운 사람은 각각의 것에 대해 지식을 가지고 있지는 않지만 가능한 모든 것들에 대한 지식을 가지고 있다고 생각한다. 다음으로 어려운 것들, 사람이 알기 쉽지 않은 것들을 아는 능력을 가진 사람, 이 사람이 지혜롭다고 생각한다. 감각하는 것은 모두에게 공통적인 것이고, 그렇기 때문에 그것은 쉬운 일이고 지혜로운 것이 아니기 때문이다. 또한 더 정확하고, 원인들에 대해서 더 가르침을 주는 사람이 모든 지식에 대해서 더 지혜로운 사람이라고 우리는 생각한다. 그리고 지식들 중에서 그 자체를 위해서 그리고 맘을 위해서 선택된 것은, 파생되는 결과들을 위해 선택된 것보다 더 지혜에 가까우며, 지배하는 위치에 있는 것이 종속된 것보다 더 지혜에 가깝다고 우리는 생각한다. (982a6-17)

1.1.4.3.2 지혜의 특성들과 일차적 원리들과 원인들에 대한 지식의 관련성

(e1.1.4.3.2.1) 아리스토텔레스는 이제 앞서 열거된 지혜로운 사람과 지혜의 여러 표지(標識)들이 모두 사물의 일차적 원인들과 원리들에 대한 지식과 연결되어 있음을 보인다.

(q1.1.4.3.2.2) 모든 것을 안다는 것은 보편적인 것에 대한 지식을 가장 가진 사람에게 펼연적으로 속해야 한다. 이 사람은 어떤 의미에서 그 아래에 놓인 모든 것들을 아는 것이니 말이다. 이것들, 즉 가장 보편적인 것들은 또한 사람들에게 있어서 가장 알기 어려운 것들이다. 그것들은 감각들로부터 가장 멀리 떨어져 있기 때문이다. 지식들 중에서 일차적인 것들에 가장 관련된 것은 가장 정확한 것이다. 더 적은 수의 원리들로 이루어진 것이 추가적인 원리들을 필요로 하는 것보다 더 정확하기 때문이다. 예를 들어 산술학이 기하학보다 더 그러하다. 원인들에 대한 이론적 지식은 또한 더 가르침을 준다. 각각의 것에 있어서 원인들을 이야기하는 사람들이 더 가르침을 주기 때문이다. 그것들을 목표를 하는 맘과 지식은

무엇보다도 지식의 대상인 것에 대한 지식에 무엇보다도 속할 것이다. 그 자체로 지식을 선택한 사람은 무엇보다도 지식인 것을 선택할 것인데, 그러한 지식은 무엇보다도 지식의 대상인 것에 대한 지식이다. 그런데 일차적인 것들과 원인들이 무엇보다도 지식의 대상인 것이다. 왜냐하면 이 것들을 통해서, 그리고 이것들로부터 다른 것들이 알려지는 것이지, 그 아래에 놓인 것들을 통해서 이것들이 알려지는 것이 아니기 때문이다. 지금 까지의 모든 논의들을 고려할 때, 우리가 찾는 이름은 동일한 지식에 적용된다. 그 지식은 일차적 원리들과 원인들에 대한 이론적인 지식이어야 하기 때문이다.(982a21-982b10)

1.1.4.4 철학의 시발점: 경이(驚異, thaumazein)

(q1.1.4.4.1) 그것이 제작적 지식이 아님은, 처음으로 철학을 했던(지혜를 추구했던) 사람들을 보아도 분명하다. 지금이나 처음이나 사람들은 경이 때문에 철학함을 시작했으니 말이다. 난관에 부딪혀 경이로움을 느끼는 사람은 자신이 무지하다고 생각한다. 따라서 무지로부터 벗어나기 위해서 사람들이 철학을 하기 시작했다면, 맑을 위해서 지식을 추구하는 것이지 어떤 쓸모를 위해서 그런 것이 아님이 분명하다.(982b11-21)

(e1.1.4.4.2) 철학, 즉 지혜의 추구는 경이로움으로부터 출발한다. 이 해의 범위를 벗어나 있는 것과 맞닥뜨렸을 때 느끼는 경이감, 그것은 자신이 무지하다는 사실에 대한 자각과 그것으로부터 벗어나고자하는 욕구를 동시에 유발한다. 그리고 인간은 그 난관(aporia)를 벗어나는 일이 가지는 어떤 생활 속에서의 유용성 때문이 아니라, 맑 자체에 대한 욕구 때문에 지혜를 추구하는 것이다.

(e1.1.4.4.3) 지혜의 추구는 또한 진정한 자유의 실현이기도 하다.

(q1.1.4.4.4) 우리는 말한다: 다른 사람을 위해서가 아니라 자기 자신을 위해 사는 사람이 자유로운 사람이듯이, 지식들 중에 오직 그 지식만이 자유로운 것이다. 오직 그것만이 자기 자신을 위해 있으니 말이다. (982b25-28)

1.2 원인(aitia)의 추구

(e1.2.1) 아리스토텔레스의 관심은 자연스럽게 ‘지혜’로부터 ‘원인’으로 옮겨 간다. 그는 선대의 철학자들이 어떤 방식으로 사물의 원인을 추구해 왔는지를 검토한다.

1.2.1 네 종류의 원인

(e1.2.1.1) 우선 아리스토텔레스는 자신이 *Phys.*에서 상론(詳論)했던 네 종류의 원인에 대한 간략한 설명을 제시한다.

(q1.2.1.2) 원리가 되는 원인들에 대한 지식을 가지고 있어야 함은 분명한데 (왜냐하면 우리는 각각의 것에 대해서 그것의 최초의 원인을 알고 있다고 생각할 때에야 비로소 그것을 있다고 말하기 때문이다), 원인들은 네 가지 방식으로 이야기되는데, 그 하나의 원인은 실체, 혹은 본질이고 (왜냐하면 “왜”는 각각의 것에 대한 설명으로 환원되고, 최초의 “왜”는 원인이자 원리이기 때문이다), 또 하나는 질료, 혹은 기체이며, 세 번째는 운동이 비롯하는 바, 네 번째는 이것에 대립되는 원인, 즉 목적, 혹은 좋은이다.(왜냐하면 이것이 모든 생성과 운동의 끝점이기 때문이다.) (983a 24-32)

1.2.2 원인 개념의 발전사

(e1.2.2.1) 아리스토텔레스는 이제 선대(先代)의 철학사를 원인에 대한 탐구의 역사라는 관점에서 조망하기 시작한다. 어떤 주제에 대한 탐구를 그 주제에 관한 기준의 논의들을 검토하는 일로부터 시작하는 것은 아리스토텔레스의 전형적인 탐구방법이다. 특히 동시적이고 발전사적인 성격을 강하게 드러내고 있는 *Met.* I 3-10은 다음과 같은 예거(Jaeger)의 평가를 잘 예시하고 있다. “아리스토텔레스는 자신의 철학과 더불어 철학사에서의 자신의 위치에 대한 견해를 명확히 한 최초의 사상가였다.”

(q1.2.2.2) 이것들에 관하여서는 자연에 관한 저작들에서 충분히 다루어졌지만, 그럼에도 불구하고 우리에 앞서 있는 것들에 대한 탐구를 진행했고 진리에 대해 철학적 작업을 벌였던 사람들에게 도움을 청하도록 하자. 그들 역시 어떤 원리들과 원인들을 이야기함이 분명하니 말이다. 그들의 견해들을 훑어보는 것은 현재의 탐구에 이로울 것이다. 왜냐하면 다른 종류의 원인을 우리가 발견하게 되거나 혹은 우리가 지금 이야기하고 있는 것들에 더욱더 확신을 가지게 될 것이기 때문이다.(983a33-b6)

1.2.2.1 질료인

(e1.2.2.1.1) 아리스토텔레스가 구분한 네 종류의 원인 중에서 처음으로 철학자들에 의해 포착된 것은 질료로서의 원인이다. 변화의 과정 속에서도 자신의 본성을 유지하는, 바탕에 놓인 어떤 것, 생겨남이 그것으로부터 비롯하고 소멸함이 그것으로 귀결되는 어떤 것이 있어야 한다는 생각, 그리고 그러한 종류의 것이 어떤 사태에 대해 “왜?”를 물었을 때 제시되어야 할 답이라는 생각이 그들로 하여금 이런 종류의 원인을 탐구하도록 만들었다.

(q1.2.2.1.2) 최초의 철학자들 중의 대부분은 질료 종류의 원리들만이 만물의 원리들이라고 생각했다. 모든 있는 것들이 그것들로 되어 있고, 맨 처음 그것으로부터 생겨나며, 마지막에 그것으로 소멸하는 것 (실체는 남아 있는 채 그것이 겪는 일들은 변하면서), 이것을 그들은 사물의 요소이자 원리라고 말하고, 그렇기 때문에 어떤 것도 생겨나거나 소멸하지 않는다고 생각한다. 그러한 본성을 가진 것은 늘 보존된다는 생각에서인데, 마치 소크라테스가 아름다워지거나 음악적이 될 때, 우리가 그를 단적인 의미에서 생겨났다고 이야기하지 않고, 그가 그러한 성질들을 잃었을 때, 밑에 놓여 있는 것, 즉 소크라테스 자체가 남아 있기 때문에, 그가 소멸했다고 말하지 않는 것과 마찬가지이다. 이렇게 그들은 다른 어떤 것도 생겨나거나 소멸하지 않는다고 말한다. 그것 자체는 보존된 채, 다른 모든 것들이 그것으로부터 생겨나는 어떤 본성이, 그것이 하나이건 여럿이건, 있어야 하기 때문이다.(983b6-17).

1.2.2.2 운동인

(e1.2.2.2.1) 질료로서의 원인에 대한 탐구는, 그러나, 곧 또 다른 종류의 원인이 필요함을 깨닫게 해 주었다. “왜 S라는 사태가 발생하는가?”를 물었을 때 “S의 바탕에 놓인 것이 H이기 때문이다.”라고 말하는 것은, 그 자체로 유효한 답이기는 하지만, 여전히 “그렇다면 무엇이 H에 S가 발생하도록 만들었는가?”라는 질문의 여지를 남긴다. 바탕에 놓인 것 자체는 그 자신이 겪는 어떤 변화를 일으키는 원인이 될 수 없으며, 따라서 우리는 그 변화를 야기하는 것으로서의 원인을 추구해야만 하기 때문이다. 철학자들은 이제 질료인과 함께 변화를 야기하는 것, 즉 운동인을 탐구하기 시작한다.

(q1.2.2.2.2) 이런 사실들로부터 혹자는 질료 형태로 있는 원인만이 있다고 생각할 것이다. 하지만 일은 다음과 같은 식으로 진행되어 갔으니, 사태 자체가 그들에게 길을 열어 주고 탐구가 불가피하도록 만들었던 것이다(*auto to pragma hōdopoiēsen autois kai synēnagkase zētein*). 정말로 모든 생성과 소멸이 실제로 하나 혹은 다수의 것들로부터 비롯되었다 하더라도, 왜 이것이 일어나며 그 원인은 무엇이냐는 말이다. 기체 자체가 자기 자신을 변화하도록 움직이는 것은 아닐 터이니 말이다. 내 말은, 나무나 청동은 각각의 변화의 원인이 될 수 없고, 나무가 침대를 청동이 청동상을 만드는 것도 아니며, 다른 어떤 것이 그 변화의 원인이라는 말이다. 그리고 이것을 추구하는 것은 또 다른 원리를 추구한다는 것인데, 그것을 우리는 이렇게 말할 수 있을 것이다: 운동의 원리가 비롯하는 바(*hōthen hē archē tēs kinēseōs*)(984a16-27)

1.2.2.3 형상인

(e1.2.2.3.1) 운동인에 이어 철학사에 모습을 나타내는 것은 형상인이다. 아리스토텔레스의 설명에 따르면, 형상인은 피타고라스학파와 일원론자들 — 아리스토텔레스는 이들을 묶어 이탈리아 학파들(*oi italikoi*)이라 부르고 있다.(987a10) — 의 주장들 속에서 그 단초가 나타나기 시작하며, 플라톤 학파의 이론에서 만개하게 된다.

1.2.2.3.1 피타고라스학파

(e1.2.2.3.1.1) 피타고라스학파는 만물의 원리가 수라고 주장했다. 그리고 모든 현상들을 수들의 변양(變樣)으로 파악하고, 양자 사이의 대응성을 확립하려 애썼다.

(q1.2.2.3.1.2) 그들은 수학의 원리들이 만물의 원리라고 생각했다. 이 원리들 중에 수들이 본성상 첫 번째이기 때문에, 또 수들 속에서 그들은 있고 생겨나는 것들과 많은 유사성들을 보았기 때문에, 또 음계의 변양들과 비율들이 수들로 표현됨을 보았기 때문에, 또 자연 전체의 모든 것들이 수들을 모델로 하고 있는 것처럼 보이고 수들은 자연 전체에서 첫 번째인 것처럼 보이기 때문에, 그들은 수들의 요소가 만물의 요소이며, 우주 전체가 하나의 음계이자 수라고 생각했다.(985b25-986a3)

1.2.2.3.1.1 사물의 질료로서의 수

(e1.2.2.3.1.1.1) 아리스토텔레스가 보기에, 피타고라스학파는 수를 만물을 구성하는 일종의 질료로 간주했다.

(q1.2.2.3.1.1.2) 분명 이 사람들 역시 수를 있는 것들의 질료이자 변양이자 상태로서 원리라고 생각한 것이다.(986a15-17)

1.2.2.3.1.2 자연철학자들과의 차이점

(e1.2.2.3.1.2.1) 그럼에도 불구하고 이들은 다음의 두 가지 점에서 이전의 자연철학자들에 비해 진일보한 모습을 보여준다. 첫째 그들은 처음으로 무한, 하나 등을 단순히 자연물들의 속성이 아니라 그 자체로 사물의 원리라고 생각했다. 둘째 그들은 정의의 문제에 관심을 가지기 시작함으로써 사물의 본질에 대해 묻기 시작했다.

(q1.2.2.3.1.2.2) 그들은 한정과 무한이 다른 어떤 것들 — 불이나 흙이나 이런 종류의 것들 — 의 속성이 아니라고 생각했으며, 무한 자체와 하나 자체가 그것이 술어가 되는 대상들의 실체이고, 이런 이유로 수가 만물의

실체라고 생각했다.(987a15-19)

(q1.2.2.3.1.2.3) 본질의 문제에 있어서도 그들은 이야기하고 정의하기 시작했다. 그러나 그들은 문제를 너무 단순하게 다루었다. 그들은 너무 편향적으로 규정을 내렸으니, 규정되는 대상이 첫째로 귀속되는 것이 다루어지는 대상의 실체라고 생각했으니 말이다. 이것은 마치 갑절이 첫째로 귀속되는 것이 둘이기 때문에, 갑절과 둘이 같다고 생각하는 것과 마찬가지이다. 그러나 갑절임과 둘임은 같은 것이 아니다. 만일 그렇지 않다면(그것들이 같다면) 하나가 여럿이 될 것인데, 이것은 실제로 그들이 이끌어낸 결론이다.(987a19-27)

1.2.2.3.2 일원론자들

(e1.2.2.3.2.1) “만물이 하나의 본성이라고 주장하는 사람들”(986b10-11)에 대한 논의는 사실 원인에 관한 현재의 탐구에 썩 잘 부합하지는 않는다고 아리스토텔레스는 말한다. 왜냐하면 그들은, 자연학자들과 달리, 변화 자체를 부정하기 때문이다. 하지만 그들의 주장은 여전히 그 탐구에 제한된 적합성을 가지는데, 특히 파르메니데스는 “로고스에 따르는 하나(to hen kata ton logon)”(986b19)를 주장하고 그것을 감각적 원리들과 선명히 대비시킴으로써, 이전의 자연학자들을 넘어섰다.

(q1.2.2.3.2.2) 파르메니데스는 로고스에 있어서의 하나에 집중한 반면, 멜리소스는 질료에 있어서의 하나에 집중한 것 같다. (그래서 전자는 그것이 한계지어져 있다고 말하고, 후자는 그것이 한계가 없다고 말한다.) (986b18-21)

(q1.2.2.3.2.3) 반면 파르메니데스는 때때로 분별 있는 말들을 한 것 같다. 왜냐하면 있는 것 외에 어떤 있지 않은 것도 있지 않다고 말하면서, 그는 필연적으로 단 하나만이 있다고, 즉 있는 것만이 있으며, 그 밖의 어떤 것도 있지 않다고 생각하면서도, 관찰된 사실을 따를 수밖에 없었기 때문에, 로고스에 있어서는 하나이지만 감각에 따르면 여럿이 있음을 받아들이고, 두 개의 원인과 두 개의 원리를 상정해, 각각을 뜨거움과

차가움, 혹은 불과 흙이라 불렀으며, 이것들과 관련해 뜨거움을 있는 것에, 차가움을 있지 않은 것에 배정했으니 말이다.(986b27-987a2)

1.2.2.3.3 플라톤의 이론 (he platonos pragmateia)

(e1.2.2.3.3.1) 피타고라스학파와 엘레아학파에 뒤이어 등장한 것이 플라톤의 이론이다. 그의 이론은, 아리스토텔레스의 평가에 따르면, 그 내용의 상당부분에 있어서 앞서의 두 학파를 따르고 있지만(polla toutois akolouthousa)(987a30), 그 나름대로의 특수성을 역시 가지고 있다.

1.2.2.3.3.1.1 플라톤의 이론의 두 원천: 헤라클레이토스와 소크라테스

(e1.2.2.3.3.1.1) 아리스토텔레스는 플라톤의 이론이 두 개의 원천으로부터 비롯했다고 말한다. 우선 그는 젊은 시절 크라틸로스와 헤라클레이토스로부터, 감각을 통해 파악되는 대상들은 끊임없는 변화의 과정 속에 놓여 있고, 따라서 어떤 고정성도 가지고 있지 않기 때문에, 그것들에 대한 지식은 불가능하다는 견해를 배웠고, 이후에도 이 입장을 계속 견지했다. 플라톤은 동시에 소크라테스로부터 정의(definition)와 보편자에 대한 관심을 물려받았다. 이 두 원천으로부터 플라톤은 정의를 통해 획득되는 보편적인 지식의 대상은 감각적 대상들과는 구별되는 다른 종류의 대상일 수밖에 없다고 생각에 이르게 되었다.

(q1.2.2.3.3.1.2) 그는 젊은 시절부터 모든 감각적 대상들은 항상 유동하며, 그것들에 대한 지식은 없다는 크라틸로스와 헤라클레이토스의 견해에 친숙해졌고, 이후에도 그는 이 견해를 견지했다. 소크라테스는 품성의 문제에는 관심을 가진 반면, 자연 전체에 대해서는 그렇지 않았는데, 전자와 관련해서 보편적인 것을 탐구했고, 처음으로 정의들에 초점을 맞추었다. 플라톤은 그의 가르침을 받아들였지만, 그 문제는 감각적 대상들이 아닌 다른 종류의 대상에 속한다고 생각했다. 왜냐하면 공통된 정의는 어떤 감각적 대상의 정의도, 왜냐하면 그것들은 항상 변하기 때문에, 될 수 없기 때문이다.(987a34-b7)

1.2.2.3.3.2 이데아의 도입

(e1.2.2.3.3.2.1) 보편적 지식의 대상이 되는 비감각적인 존재, 이것을 플라톤은 이데아라 불렀다. 그는 모든 감각적 대상들은 그것에 대응되는 이데아를 따라 불린다고 말했다. 즉 F라는 성격을 갖는다고 이야기되는 감각적 대상은 바로 그것이 F의 이데아와 어떤 방식으로 관련되어 있기 때문에 그렇게 이야기 된다는 것이다. 감각적 대상에서 구현되는 F라는 성격과 F의 이데아 사이에 성립하는 이 관계를 플라톤은 ‘분유’(methexis)라 불렀다. 아리스토텔레스는 이 관계의 원형이 이미 피타고라스학파의 이론에서 발견된다고 말한다. 피타고라스학파는 사물들이 수들에 대한 모방(mimēsis)을 통해 그것들의 본성을 가진다고 이야기했는데, ‘분유’는 이 ‘모방’을 이름만 바꾸어 놓은 것에 불과하기 때문이다. 그러나 이 ‘모방’, ‘분유’가 정확히 어떤 관계인가에 대한 확정된 답을 그들은 주지 않았다.

(q1.2.2.3.3.2.2) 이런 종류의 것들을 그는 이데아들이라고 불렀다. 그리고 그는 모든 감각적 대상들은 이것들을 따라 불린다고 말했다. 왜냐하면 많은 것들이 이데아를 분유함으로써 있고 그것과 같은 이름을 가지게 되기 때문이다. 그는 분유라는 이름만을 바꾼 것이다. 왜냐하면 피타고라스학파는 사물들이 수들의 모방에 의해서 있다고 말하는 반면, 플라톤은 그것의 이름을 바꿔 분유에 의해서라고 말하기 때문이다. 그러나 무엇이 형상들의 분유이고 모방일 것이지를 그들은 열려있는 문제로 남겨 두었다. (987b7-13)

(e1.2.2.3.3.2.2) 이데아론의 성립에 미친 헤라클레이토스와 소크라테스의 영향에 관한 좀 더 상세한 논의는 8.1을 참조하라.

1.2.2.3.3.3 수학적 대상들의 존재론적 지위

(q1.2.2.3.3.3.1) 또 감각적 대상들과 형상들 외에 그는 중간적 위치를 차지하는(metaxy) 수학적 대상들이 있다고 말한다. 이것들은 영원하고

불변한다는 점에서 감각적 대상들과 다르고, 형상 자체는 유일한 반면 그것들은 같은 종류의 것이 여럿 있다는 점에서 형상과 다르다.(987b14-17)

(e1.2.2.3.3.3.2) 아리스토텔레스는 플라톤이 수학에서 다루어지는 대상들이 감각적 존재들과 이데아들 사이의 제3의 존재론적 위치를 차지한다는 입장을 가지고 있었다고 말한다. 예를 들어, ‘두 변의 길이와 그 사이각의 크기가 같은 두 삼각형은 합동이다’라는 명제를 생각해 보자. 여기서 이야기되고 있는 두 삼각형은 감각적으로 파악되는 삼각형일 수는 없다. 왜냐하면 모든 감각적 삼각형들이 소멸한다하더라도 위의 명제는 여전히 참이기 때문이다. 반면 그 두 삼각형은 삼각형의 이데아와도 동일시될 수 없다. 왜냐하면 삼각형의 이데아는 그 본성상 모든 개별적 삼각형들과 관계 맺고 있는 단일한 존재이여야 하기 때문이다.

(e1.2.2.3.3.3.3) 아리스토텔레스가 여기서 기술하고 있는 입장의 자취를 플라톤의 대화편 속에서 발견할 수 있는가는 논란거리이다. 이와 관련된 것으로 종종 언급되는 것은 『국가』에서의 선분의 비유 (509D-511E)이다. (선분의 비유에 관해서는 『국가』 문헌분석 3.1.1.2.1.1.4 참조.)

(e1.2.2.3.3.3.4) 아리스토텔레스는 수학적 대상들에 제3의 독립적 존재론적 위치를 부여하는 입장에 대해 비판적이다.(7.1.1.2 참조)

1.2.2.3.3.4 이데아들의 원리로서의‘큽’(to mega),‘작음’(to mikron), 그리고‘하나’(to hen)

(e1.2.2.3.3.4.1) 플라톤의 이론에 대한 아리스토텔레스의 보고 속에는, 우리에게 남겨진 전자의 대화편들 속에서는 발견되지 않는 독특한 존재론적 주장들이 포함되어 있다. 그 대표적인 것이 이데아들 자체가 존재하는 것들의 궁극적 원리 — 혹은 요소 — 인 것이 아니라, 이 이데아들조차도 어떤 궁극적인 원리들로 환원된다는 명제이다. 아리스토텔레스는 그 원리를 크게 질료적인 원리와 실체적인 원리로 구분해 기술하고 있는데, 전자에 해당하는 것이 ‘큽’과 ‘작음’이고, 후자에 해당하는 것이 ‘하나’이다.

(q1.2.2.3.3.4.2) 이데아들이 다른 모든 것들의 원인이므로, 전자의 요소들(stoicheia)이 모든 사물들의 요소라고 그는 생각했다. 질료로서는 ‘큼’(to mega)과 ‘작음’(to mikron)이 원리이고, 실체로서는 ‘하나’(to hen)가 원리라고 [그는 생각했다]. 왜냐하면 큼과 작음으로부터, 하나를 분유함으로 해서, 수들이 생겨나기 때문이다.(987b18-22)

(e1.2.2.3.3.4.3) 정확히 말하면 큼-작음의 쌍과 하나로부터 일차적으로 생성되는 것은 이데아들 일반이 아니라 이데아 수들이다. 이 이데아 수들이 이데아 일반의 원리가 되며, 이 이데아들이 다시 감각적 대상들의 원리가 되는 것이다. 그러나 이데아 수들이 생성되는 방식에 대한 아리스토텔레스의 설명은 매우 소략해서, 그 디테일에 대해 고대로부터 끊임없는 논란이 이어져 오고 있다.

1.2.2.3.3.4.1 피타고라스학파의 입장과 유사점과 차이점

(e1.2.2.3.3.4.1.1) 아리스토텔레스는 플라톤이 수들, 그 중에서도 ‘하나’를 존재하는 것들의 가장 근본적인 원리로 상정하는 것에서 피타고라스학파의 영향을 본다. 플라톤은 그러나 몇 가지 중요한 점에서 피타고라스학파의 입장으로부터 이탈하고 있다. 우선 그는 사물들을 수들과 동일시하는 피타고라스학파와 달리, 수들을 사물들과 이데아들 모두와 독립된 제3의 존재로 상정했다. 여기에 아리스토텔레스는 하나와 더불어 무한을 근본적인 원리로 삼는 피타고라스학파와 달리, 플라톤은 큼과 작음의 쌍을 하나외의 근본원리로 삼고, 무한은 큼-작음으로부터 생성되는 것으로 생각했다는 점을 또 하나의 차이점으로 지적하고 있다.

(e1.2.2.3.3.4.1.2) 하나와 큼-작음 쌍으로부터의 수들의 생성에 관한 좀 더 자세한 논의는 7.1.2.2를 참조하라.

(q1.2.2.3.3.4.1.3) 하나가 실체이며 다른 어떤 것의 술어가 아니라고 말한 점에서, 그는 피타고라스학파에 동의한다. 그리고 수들이 다른 것들의 있음의 원인이라고 말하는 점에서 그는 그들에 동의한다. 그러나 무한을

하나의 원리로 상정하는 대신 쌍을 상정하고, 무한은 큼과 작음으로부터 만들어 낸다는 점은 그에게 고유한 것이다. 그리고 수들은 감각적 대상들을 넘어서 있다는 입장도 역시 마찬가지인데, 피타고라스학파는 이에 반해서 사물들 자체가 수들이라고 말하며, 수학적 대상들을 형상들과 감각적 대상들 사이에 위치지우지 않는다. 그가 하나와 수들을 사물들을 넘어서 있는 것으로 만들고 피타고라스학파 식으로 설명하지 않는 것, 그리고 형상들을 도입하는 것은, 논증들 속에서 수행되는 탐구(he en tois logoi skepsis)에 기인한다. (왜냐하면 그 이전의 사람들은 변증술과 아무 상관이 없었기 때문이다). 그리고 그가 짹을 또 다른 존재로 만든 것은, 소수 외의 숫자들은 짹으로부터, 마치 어떤 가소성(可塑性) 있는 물질(ekmaretion)로부터 생겨나는 것처럼, 자연스럽게 생겨날 수 있다는 테 기인한다.(987b22-988a1)

1.2.2.3.3.5 형상인과 질료인의 파악

(e1.2.2.3.3.5.1) 플라톤의 이론에 관한 요약적 서술에 이어 아리스토텔레스의, 원인 개념과 관련한, 평가가 내려진다. 플라톤은 두 종류의 원인, 즉 형상인과 질료인을 사용했다고 보아야 할 것이다. 모든 현상들의 근본적 형상인으로서의 하나와, 이 하나와 더불어 나머지의 모든 수들을 생성해 내는 질료인으로서의 큼-작음이 그것이다.

(q1.2.2.3.3.5.2) 이제까지 이야기된 것으로부터 그가 오직 두 개의 원인만을 사용했음이 분명해진다. 형상들은 다른 것들의 본질의 원인이고, 하나는 형상들의 본질의 원인이니 말이다. 그리고 무엇이 기체가 되는 질료이어서, 감각적인 대상들의 경우에는 그것에 대해 형상들이 술어가 되고, 형상들의 경우에는 하나가 [그것에 대해 술어가 되는지] 역시 분명하다: 그것은 큼과 작음이라는 짹이다.(988a8-14)

1.2.2.4 목적인

(e1.2.2.4.1) 아리스토텔레스가 아직 설명하지 않은 원인은 소위 목적인이다. 선대의 철학자들은 분명 어떤 변화와 행위의 목적이 문제의 변화와

행위가 왜 일어났는가에 대한 답이 될 수 있다는 것을 잘 알고 있었다. 따라서 그들은 어떤 면에서는 그것들을 원인으로 간주했다고 말할 수 있다. 하지만 그들은 목적이 원인으로서 작용하는 방식이, 예를 들어 운동의 작용인이 원인으로서 작용하는 방식과 그 본성에 있어 다르다는 생각, 다시 말해서 목적인이 작용인과 구별되는 또 다른 종류의 원인이라는 생각에까지 이르지는 못했다. 좋음을 원인이라고 말하는 사람들조차도 그것을 목적으로서의 원인이라고 생각하지는 않는다.

(q1.2.2.4.2) 그것을 위해 행위들과 변화들과 운동들이 생겨나는 것에 관해서 그들은 어떤 면에서는 그것이 원인라고 말한다. 그러나 그것은 그것이 본성상 원인이라는 식으로가 아니다. 왜냐하면 이성과 우정에 대해 이야기하는 사람들은 이 원인들을 좋은 것들로 분류하기는 하지만, 어떤 있는 것이든 그것은 이것을 때문에 있거나 생겨난다는 식으로 말하는 것이 아니라, 운동이 이것들로부터 시작된다는 식으로 말하기 때문이다. 마찬가지로 하나와 있는 것이 좋은 것이라고 말하는 사람들은, 그것이 실체의 원인라고 말하기는 하지만, 실체가 이것을 위해서 있고 생겨난다고 말하지는 않기 때문이다. 따라서 어떤 의미에서 그들은 좋은 것이 원인라고 말하면서 말하지 않는 것이다. 그들은 그것을 좋은 것으로서가 아니라 단지 부수적 의미에서 원인이라 부르니 말이다.(988b6-16).

2. 제일철학(protē philosophia)

(e2.1) *Met.*을 통해서 아리스토텔레스는 자신이 수행하고 있는 탐구를 여러 가지의 명칭으로 부르고 있다. 그것은 ‘지혜’, ‘철학’(지혜의 추구), 그리고 종종 ‘우리가 추구하고 있는 지식’으로 불리며, 때때로 ‘제일철학’(protē philosophia)이라는 이름으로 불린다. ‘제일철학’이라는 명칭은 *Met.*에서의 탐구가 다른 저서들에서의 탐구에 비해 어떤 일차적 지위를 부여받고 있음을 분명히 보여준다. 하지만 어떤 점에서 그것은 제일철학인가? 흥미롭게도 아리스토텔레스는 제일철학의 일차성에 대해, 일견 독립적으로 보이는, 두 가지 상이한 방식의 설명을 우리에게 주고 있는 것으로 보인다. 즉 그는 제일철학을, 한편으로는 “있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식”으로, 또 한편으로는 “분리되어 있고 운동하지 않는 것에 대한 지식”으로 규정하고 있다. 이 둘을 구분하기 위해서 학자들은 종종 전자를 *Metaphysica generalis*, 후자를 *Metaphysica specialis*라 부르고 있다. 전자에 관한 아리스토텔레스의 논의는 *Met.* IV에서, 후자에 관한 논의는 *Met.* XII에서 중점적으로 나타난다.

(e2.2) 일견 제일철학에 관한 상기의 두 규정은 전혀 다른 종류의 일차성을 이야기하고 있는 것으로 보인다. 전자의 규정에 따르면, 제일철학은 그것은 존재하는 모든 것들을 아우르는 가장 보편적인 진리를 추구하고 있다는 점에서 일차적이며, 후자의 규정에 따르면, 그것은 감각적 실체들 너머에 존재하는 부동의 실체에 대한 진리를 추구하고 있다는 점에서 일차적이다. 그러나 이 외견상의 상호독립성에도 불구하고, 이 둘을 상호관련된 것으로 설명하고자 하는 시도가 계속되고 있다.

(e2.3) 제일철학에 대한 아리스토텔레스의 두 규정은 2.2와 2.3에서 본격적으로 다루어질 것이다. 이에 앞서 2.1에서는 철학적 탐구의 방법론에 관한 그의 인상적인 묘사가 소개된다.

2.1 철학적 탐구의 출발점 — 난점(aporia)의 파악

(e2.1.1) 형이상학적 탐구는 난점(aporia)들의 파악에서 출발한다. 즉 그 탐구의 출발점은 그것에서 문젯거리가 되는 것들을 보다 분명하고 철저하게 기술하는 일이다. 이런 정신에서 아리스토텔레스는 Met. III 전체를 다수의 형이상학적 난점들을 상술하는데 할애하고 있다. 그 서두에서 그는 하나의 인상적인 비유를 도입하고 있다.

(q2.1.2) 우리가 추구하고 있는 지식과 관련해서, 우리는 첫 번째로 난점을 제기해야만 하는 것들을 첫 번째로 공략해야만 한다. 이것들은 사람들이 다른 의견들을 가지고 있는 주제들, 그리고 간과되어온 그 밖의 주제들이다. 난점으로부터 벗어나고(eupoēsai) 싶은 사람에게는 난점들을 철저히 논의하는 것(diaporēsai)이 유용하다. 난점으로부터 벗어난다는 것(euphoria)은 이전의 난점들로부터 풀려난다는 것(lysis tōn proteron aporoumenōn)인데, 알지 못하는 결박(desmos)을 풀 수는 없는 일이니 말이다. 우리 생각의 난점들은 그 주제에 있어서의 결박을 드러낸다. 왜냐하면 우리의 생각이 난점에 부딪힌 한, 그것은 마치 결박된 사람의 경우와 같기 때문이다. 이 두 경우 모두 앞으로 나아가는 것이 불가능하니 말이다.(995a27-33)

(e2.1.3) 철학적 난점은 일종의 결박이며, 철학적 탐구는 우리로 하여금 그 결박으로부터 풀려나도록 하는 작업이다. 철학적 난점에 직면한 사람은 그가 더 이상 앞으로 나아가지 못하게 되었음을 깨닫는다. 이 상황은 (형이상학적 탐구의 경우) 일차적 원리들에 대한 다양한, 나아가 종종 상반되기까지 하는, 기준의 입장들의 존재에서 비롯하는 것이다. 난점에 직면한 사람은 자신이 결박되어 있음을 자각하게 된다. 그렇다면 그는 어떻게 이 결박으로부터 벗어날 수 있을 것인가? 무엇보다도 그는 자신을 옴짝달싹 못하게 하고 있는 결박의 성격을 분명하게 이해해야만 할 것이다. 다시 말해서 그는 주어진 주제에 관한 난점들의 정확히 어떤 측면이 그의 사고를 이러지도 저러지도 못하도록 만들고 있는지를 분명히 파악해야만 할 것이다. 이를 위해서, 상반되는 의견들의 구체적 내용

과 그 의견들을 그럴법한 것으로 만들고 있는 근거들이 명료하고 철저하게 기술되어야 할 것이다. 그리고 그 중요성에도 불구하고 간과되어온 주제들이 있다면, 그것 역시 논의의 장으로 불러들여야 할 것이다.

2.2 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식

(q2.2.1) 있는 것으로서의 있는 것(on hei on), 그리고 이것에 이것 자체로서 속하는 것들에 대해 탐구하는 지식이 있다. 이것은 소위 부분적 지식들 중의 어떤 것과도 같지 않은데, 이것들 중 어떤 것도 있는 것으로서의 있는 것을 보편적으로(katholou) 다루지 않기 때문이다. 이것들은 있는 것의 한 부분을 떼어 내서 이 부분에 부수적으로 속하는 것을 탐구 한다. 이것이 예를 들어 수학이 하는 일이다. 우리는 원리들과 최상의 원인들을 찾고 있기 때문에, 명백히 이것들은 필연적으로 어떤 본성에 그것 자체로서 속해야만 한다. 만일 있는 것들의 원소들을 추구했던 사람들이 이 원리들을 추구했던 것이라면, 필연적으로 그 원소들도 부수적으로가 아니라 있는 것으로서의 있는 것의 원소들이어야만 한다. 그러므로 우리가 파악해야하는 것도 있는 것으로서의 있는 것의 최초의 원인이다. (1003a21-32)

(e.2.2.2) *Met.* IV의 서두에서 아리스토텔레스는 있는 것을 있는 것으로서 탐구하는 지식의 존재를 선언한다. 이 지식은 있는 것들 중의 어떤 일부분에 대한 지식이 아니라는 점에서 보편적이며, 있는 것들을 다루되 그 것들을 다른 어떤 측면에서가 아니라 바로 그것들이 있는 것들이라는 측면에서 다룬다는 점에서 본질적이다.

(e2.2.3) 모든 지식 — 혹은 학문 — 은 있는 것들을 다룬다. 하지만 보통 그 지식은 있는 것들을 다루기는 하지만 그것들을 어떤 특정한 측면에서 다룰 뿐이다. 예를 들어 수학의 경우, 그것은 있는 것들을, 양을 가지고 있는 것, 혹은 연장되어 있는 것이라는 측면에서 다를 뿐이다. 만

일 동일한 있는 것들을 운동하는 것이라는 측면에서 다룬다면, 그것은 수학이 아닌 자연학이 될 것이다.

(e2.2.4) 따라서 수학이나 자연학과 같은 학문들이 있는 것들이 가지고 있는 어떤 특성들을 다루고 있는 것은 사실이지만, 그 특성들은 있는 것들이 있는 것으로서, 즉 그것들이 있는 것들이라는 바로 그 사실 때문에 가지게 되는 어떤 특성들은 아니다. 이런 의미에서 그 학문들에 의해 다루어지는 있는 것들의 특성들은 있는 것들에 부수적으로 속하는 것들일 뿐이다.

2.2.1 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식의 가능성

(e2.2.1.1) 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식이 하나의 독립적인 지식의 갈래로 자리매김하기 위해서는, 그러나, 한 가지 난점이 해소되어야 할 필요가 있다. 그 난점은 ‘있는 것’이라는 표현이 다의적이라는 사실이다. 어떤 것이 ‘있는 것’이라는 이름으로 불리는 방식은 단일한 것이 아니라 다양하다. 그런데 만일 이것이 사실이라면, 일견, 있는 것 일반에 대한 하나의 독립된 지식이라는 것은 성립할 길이 없어 보인다. X와 Y가 공히 ‘F’라는 이름으로 불린다고 가정해보자. 그러나 만일 이렇게 되는 이유가 X와 Y가 실질적으로 F라는 속성을 공유하고 있어서가 아니라, 단지 두 가지의 전혀 다른 의미를 가지는 ‘F’가, X와 Y 각각에 그 두 가지의 상이한 의미로 적용되는 것이라면 (타는 배와 먹는 배의 예), F인 것들(‘F’라는 이름으로 불리는 것들) 일반에 대한 단일한 지식이라는 것은 성립할 수 없을 것이다. 그렇다면, ‘있는 것’의 경우에도, 그것이 다의적인 한, 동일한 논변이 적용되는 것이 아닐까?

(e2.2.1.2) 여기에서 아리스토텔레스의 중요한 통찰이 등장한다. ‘있는 것’은 분명 다의적이다. 그러나 그 다의성은 아무런 연관 없는 여러 의미가 우연히 하나의 이름으로 불리게 되는, 그러한 극단적이고 우연적인 다의성이 아니다. ‘있는 것’의 다의성은, 그 다양한 의미가 그곳으로 수렴되

는 하나의 초점, 그 다양한 의미의 원천이 되는 하나의 핵심적 의미와 관련되어 있다. 바로 이러한 초점적 의미가 있음으로 해서, 있는 것으로서의 있는 것에 대한 단일한 독립적 지식이 성립할 수 있게 된다.

2.2.1.1 ‘있는 것’의 다의성

(q2.2.1.1.1) 있는 것(-인 것)은, 단순히 이야기될 때, 여러 방식으로 이야기되는데, 그 중의 하나가 부수적인 것(to kata symbētikos)이고, 또 하나가 참인 것(to hōs alēthes) (있지 않은 것은 거짓인 것)이며, 그 다음으로 서술의 틀들(ta schēmata tēs kategorias), 즉 무엇, 양, 질, 장소, 시간, 그리고 기타의 유사한 의미들, 그리고 이 모든 것들 외에 잠재적으로 (dynamēi) 혹은 현실적으로(energeiai) 있는 것이다.(1026a33-b2)

(e2.2.1.1.2) 어떤 것을 ‘to on’으로 규정하는 방식이 단일하지 않다는 것은 아리스토텔레스의 형이상학에서 결정적 중요성을 가지는 명제이다. 그의 상용구를 그대로 인용하면, 있는 것은 “여러 가지로 이야기된다” (pollachōs legetai). 위의 구절은 어떤 것에 대해 on이라 말할 때 그것이 의미할 수 있는 네 가지를 이야기하고 있다. (1) 하나의 속성이 관련된 대상에 우연적으로 귀속되어 있다는 의미. (2) 주어진 명제가 참이라는 의미. (3) 주어진 대상이 범주들 중 하나에 속한다는 의미. (4) 주어진 대상이 잠재적 혹은 현실적이라는 의미.

(e2.2.1.1.3) 여기에서 설명되고 있는 것은 ‘있는 것’의 다의성에 대한 가장 넓은 범위의 구분이다. 종종 ‘있는 것’의 다의성은 좀 더 좁은 범위 안에서 논의되기도 하는데, 특히 실체(*ousia*)가 ‘있는 것’의 핵심적 의미로 이야기될 때 논의되는 ‘있는 것’의 다의성은, (3)의 의미 범위 내에서의 다의성이다.(2.2.1.1.3.1 참조)

2.2.1.2 있는 것의 다의성의 특징: 하나와 관련된 다의성

(q2.2.1.2.1) 있는 것은 여러 가지로 이야기된다. 그러나 그것은 하나와 관련해서(pros hen), 즉 어떤 하나의 본성과 관련해서 그러한 것이지, 동음이의적으로(homonymos) 그러한 것은 아니다. 오히려 그것은 마치 건강적인 것(to hygieinon)이 모두 건강(hygienia)과 관련해서 이야기되는 것과 마찬가지이다. 어떤 것은 건강을 지켜준다는 점에서, 어떤 것은 건강을 산출한다는 점에서, 그리고 어떤 것은 건강의 징후가 된다는 점에서, 어떤 것은 건강을 받아들이는 것이라는 점에서 그렇게 이야기되는 것이다. 의술적인 것(to iatrikon) 역시 의술(iatricē)과 관련해서 그러하다. 어떤 것은 의술을 가지고 있다는 점에서, 어떤 것은 의술에 적성을 가지고 있다는 점에서, 어떤 것은 의술의 작용이라는 점에서 의술적이라고 이야기되니 말이다. 다른 경우에도 우리는 유사한 용례들을 찾아낼 수 있을 것이다.(1003a33-b4)

(e2.2.1.2.2) 있는 것의 다의성은 극단적인 동음이의성이 아니라, 어떤 하나의 핵심적 의미와 관련된 다의성이다. 아리스토텔레스는 그가 ‘하나와 관련된’(pros hen) 다의성이라 부르고 있는 것의 예로 ‘건강적’, ‘의술적’의 용례를 제시하고 있다. ‘건강적’이라는 단어가 대상에 적용되는 방식은 단일하지 않다. 하지만 이 다양한 의미들은 하나의 수렴점, 즉 ‘건강’과 연관되어 있다.

(q2.2.1.2.3) 어떤 것이 있다고 이야기되는 데에도 여러 가지 의미가 있지만 이 모두는 하나의 원천을 가리키고 있다. 어떤 것들은 그것들이 실체이기 때문에, 어떤 것들은 실체의 속성들이기 때문에, 어떤 것들은 실체를 향한 과정들이기 때문에, 혹은 실체의 소멸 혹은 박탈 혹은 성질들이기 때문에, 혹은 실체나 실체와 관련된 것들을 산출하거나 생성하기 때문에, 혹은 이런 것들이나 실체 자체의 부정이기 때문에, 있다고 이야기된다. 우리가 심지어 있지 않은 것에 대해서도 있지 않은 것이 있다고 말하는 것도 이러한 이유이다.(1003b6-10)

(e2.2.1.2.4) 이제 ‘있는 것’의 다의성이 어떤 점에서 하나와 관련된 다의

성인가가 구체적으로 설명된다. ‘있는 것’으로 규정되는 것은 다양한 범주에 속할 수 있다. 그것은 하나의 실체로서 있는 것일 수도, 하나의 양으로서 있는 것일 수도, 혹은 하나의 관계로서 있는 것일 수도 있다. 그러나 이러한 여러 의미는 모두 하나의 원천을 가리키고 있는데, 그 원천은 바로 실체이다. 실체가 ‘있는 것’의 범주적 다의성에 있어서 초점적 의미가 되는 이유는, 실체 이외의 모든 범주에 있어서, 그것의 있음은 반드시 어떤 실체의 있음과 관련되어 있기 때문이다. 예를 들어 어떤 양이 있다는 것은 그러한 양을 가지는 어떤 실체가 있다는 것이며, 어떤 질이 있다는 것은 그러한 질이 귀속되는 어떤 실체가 있다는 것이기 때문이다.

(e2.2.1.2.5) 극단적 다의성과 구별되는 이러한 종류의 다의성에 있어서 수렴점의 역할을 하게 되는 핵심적 의미는, 오웬(G. E. L. Owen)에 의해 ‘초점적 의미’(focal meaning)라 명명된 후 통상 이 명칭으로 불리고 있다. 오웬은 ‘to on’이 초점적 의미를 가진다는 사실의 발견이, 아리스토텔레스가 보편적 존재론에 대한 초기의 반-플라톤주의적 회의주의로부터 벗어나 후기의 성숙한 존재론적 입장으로 나아갈 수 있도록 하는 데 결정적 돌파구를 제공했다고 주장한다.

2.2.1.3 하나와 관련된 다의성과 단일한 지식의 가능성

(q2.2.1.3.1) 건강적인 것들 모두에 대해 하나의 지식이 있는 것처럼, 이것은 다른 것들의 경우에도 마찬가지이다. 왜냐하면 하나에 따라 이야기되는 것들을 탐구하는 것만이 하나의 지식에 해당하는 것이 아니라, 하나의 본성과 관련해서 이야기되는 것들을 탐구하는 것 또한 그러하기 때문이다. 왜냐하면 이런 것들도 어떤 의미에서는 하나에 따라 있는 것들이기 때문이다. 따라서 있는 것들을 있는 것들로 탐구하는 것도 하나의 지식에 해당하는 것이 분명하다. 그런데 어디에서나 지식은 주로 일차적인 것을 다루는데, 그것에 다른 것들이 의존하고 있고 그것을 통해서 다른 것들이 이야기된다. 그렇다면 만일 이것이 실체라면, 철학자는 실체들의 원리들과 원인들을 파악해야만 할 것이다.(1003b11-19)

(e2.2.1.3.2) 건강적인 것이라 불리는 것들은 ‘건강적’의 다의성에도 불구하고 단일한 지식체계의 대상이 될 수 있는데, 그 이유는 그 다의성이 ‘건강’이라는 초점 의미를 가지고 있기 때문이다. ‘있는 것’이라 불리는 것들 일반에 대해서도 마찬가지의 이야기를 할 수 있다. ‘있는 것’의 다의성이 ‘건강적’과 마찬가지로 ‘하나와 관련된’ 다의성이라면, 있는 것들을 핵심이 되는 하나와 관련해서 탐구하는 단일한 지식 체계가 성립할 수 있을 것이다.

2.2.2 제일철학의 여러 주제들

(e2.2.2.1) 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식이 다루게 될 주제는 구체적으로 어떤 것들인가? 아리스토텔레스의 몇 가지의 예를 우선 간략히 제시한다.

2.2.2.1 ‘하나’(to hen)

(e2.2.2.1.1) 우선 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식은 ‘하나’(to hen)를 다룬다. 이것은 어떤 의미에서 ‘있는 것’과 ‘하나’는 동일한 것이기 때문인데, 그 이유는 있음과 하나임이, 같은 의미를 가지는 것은 아니지만, 상호 함축하기 때문이다.

(q2.2.2.1.2) 이제 ‘있는 것’과 ‘하나’가, 하나의 정의에 의해서 설명된다는 점에서는 아니지만, (원리와 원인이 그러하듯이) 서로로부터 따라 나온다는 점에서 하나이자 하나의 본성을 갖는 것이라면. ‘하나’의 종들이 있는 만큼 ‘있는 것’의 종들도 있을 것이다.(1003b22-34)

(e2.2.2.1.3) ‘있는 것’과 ‘하나’의 본성은, 아리스토텔레스가 보기에, 철학적 아포리아 중에서도 가장 난해하고 동시에 중요한 문제이다. 다음은 *Met. III*에서의 그의 평가이다.

(q2.2.2.1.4) 모든 탐구 중에서 가장 어렵고(chalepōtaton) 참을 알기 위해 무엇보다도 필수적인(pros to gnōnai talēthes anagkaiotaton) 것은, 있는 것과 하나가 사물의 실체인지, 그리고 그것 각각이, 다른 어떤 것이 아니라, 있는 것이고 하나인지, 혹은 우리가 무엇이 있는 것이고 하나인지를 밑에 놓인 다른 어떤 본성이 있다는 생각을 가지고 탐구해야 하는지이다.(1001a4-8)

(e2.2.2.1.5) ‘하나’의 여러 의미에 관해서는 5.1을 참조하라.

2.2.2.2 하나와 여럿

(e2.2.2.2.1) 반대항들은 하나의 지식에 속한다. 즉 어떤 대상 O가 지식 K에 의해 다루어진다면 O의 반대항 역시 K에 의해 다루어진다. 일견 이 둘을 두 개의 독립된 주제로 생각할 수 있으나, 실상 그 둘 중의 하나는 다른 하나의 부정 혹은 결여에 불과하기 때문이다. 이제 ‘하나’의 경우, 그것의 반대항은 ‘여럿’이고, ‘하나’는 제일철학에 의해 다루어지므로, ‘하나’의 반대항인 ‘여럿’ 역시 제일철학의 주제가 된다.

(q2.2.2.2.2) 이제 반대되는 것들을 탐구하는 것은 하나의 지식에 속하며, ‘여럿’은 ‘하나’의 반대이기 때문에 [...] (1004a9-10)

2.2.2.3 반대항들

(e2.2.2.3.1) ‘하나’, ‘여럿’과 함께 이 둘 각각과 같은 유에 속하는 일련의 것들이 또한 제일철학의 주제가 된다. ‘하나’와 같은 유에 속하는 것은 ‘같음’, ‘유사함’ 등이고, ‘여럿’과 같은 유에 속하는 것은 ‘다름’, ‘유사하지 않음’ 등이다.

(q2.2.2.3.2) 그리고 다음과 같은 것들이 무엇인지는 유적으로 단일한 지식에 속한다. 내가 말하는 것은 ‘같음’, ‘유사함’, 그리고 이런 종류의 다른 것들이다. 그리고 거의 모든 반대항들이 같은 원천으로 환원될 수 있다. (1003b33-1004a1)

(q2.2.2.3.3) 그러므로 언급된 반대항들, ‘다름’, ‘유사하지 않음’, ‘같지 않음’, 그리고 이것들이나 여럿이나 하나에 대해 이야기되는 것들을 아는 것은 언급된 지식에 속하는 것이다.(1004a17-20)

2.2.3 철학, 변증술, 그리고 소피스트술

(e2.2.3.1) 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식은 과연 철학자에게만 고유한 것일까? 변증가들이나 소피스트들도 같은 주제에 대해서 이야기하고 있지 않은가? 아리스토텔레스의 이 둘 모두 철학자와는 구분되어야 하며, 그들이 추구하는 것은 진정한 의미에서의 지혜가 아니라고 답한다. 변증술은, 철학이 어떤 적극적인 지식을 발견해 내는 것을 추구하는 반면, 오직 상대방의 견해에 약점이 없는지를 검토하고 이를 통해 그 견해를 논파하는 것만을 추구한다. 반면 소피스트술은 어떤 종류의 참에 대해서도 무관심하며, 그 배후에 어떤 진지한 목적도 가지고 있지 않다.

(q2.2.3.2) 마찬가지로, 있는 것 그 자체에 고유한 속성들이 있으며, 철학이 참을 추구해야 하는 것은 바로 이런 속성들에 대해서이다. 그 증거는 다음과 같은 것이다: 변증가들(dialektikoi)이나 소피스트들(sophistai)은 철학자(philosophos)와 같은 외양을 띤다. 소피스트술은 지혜로 보이기만 하는 것이고, 변증가들은 모든 것들에 대해 변증하는데, 있는 것은 모든 것들에 공통되니 말이다. 그리고 변증술은 이 주제들을 그것들이 철학에 속하는 것이기 때문에 포괄하는 것이 분명하다. 소피스트술과 변증술은 철학과 같은 종류의 것을 다루기는 하지만, 철학은 변증술과는 능력이 사용되는 방식(tropos tēs dynameōs)에 있어서 다르다. 변증술은 철학이 맘을 산출하는 (gnōristikē) 것들에 대해 오직 검사만을 할(peirastikē) 뿐이며, 소피스트술은 철학인 듯 보이지만 실제로는 그렇지 않다.(1004b15-26)

2.2.4 제일철학과 공리(axioma)

(q2.2.4.1) 수학에서 공리라 불리는 것들과 실체에 대한 지식이 하나의 지식인지 다른 지식인지가 논의되어야 한다. 분명 이것들에 대한 탐구도 하나의 지식, 즉 철학자의 지식에 속한다. 그것들은 모든 있는 것들에 적용되는 것이지, 다른 것들과 떨어져 특정한 유예만 적용되는 것이 아니기 때문이다. 그리고 모두가 그것들을 사용한다. 왜냐하면 그것들은 있는 것으로서의 있는 것에 적용되며 각각의 유는 있는 것이기 때문이다. 반면 그들은 그것들을 그들에게 충분한 만큼, 즉 그들이 수행하는 논증의 대상이 되는 유가 미치는 범위만큼 사용한다. 따라서 그것들은 명백히 있는 것으로서의 모든 것들에 적용되기 때문에 (전자는 후자에 공통된 것이므로), 그것들을 탐구하는 일도 있는 것을 있는 것으로서 탐구하는 사람에게 속하게 된다.(1005a21-29)

(e2.2.4.2) 수학에서 소위 공리(axioma)라 불리는 것들에 대한 탐구도 제일철학에 포함된다. 공리는 상이한 지식의 체계에서 공통적으로 사용되는 논증의 원리(archē)이다. 예를 들어 ‘같은 것으로부터 같은 것을 덜어내면 남는 것은 같다’는 기하학과 산술학에서 공통적으로 사용되는 원리이며, 그런 의미에서 두 학문의 공리가 된다.(eg. 1061b19) 이러한 공리를, 그것을 사용하는 특정한 학문은 그 특정 학문의 영역 내에서 사용한다. 즉 상기(上記)의 공리의 경우, 기하학에서는 그 공리에서의 ‘같은 것’을 동일한 연속적 양으로, 산술학에서는 그것을 동일한 비연속적 양으로 취급하며, 그렇게 간주된 한에서의 공리를 실질적으로 이용하는 것이다. 공리는 따라서, 그 본성상, 상이한 유에 걸쳐 적용되는 진리들인 셈인데, 이런 성격은 그것을 있는 것으로서의 있는 것에 대한 지식의 대상이 되게 한다. 있는 것으로서 있는 것에 대한 학문은, 있는 것들 사이에 존재하는 유적 차이들에도 불구하고 그것들 모두에 적용되는 어떤 보편적 진리를 추구하기 때문이다. 이런 진리들이 존재한다면 그것들은 있는 것에 대한 다양한 지식들의 공리들이라 불릴 수 있을 것이며, 그것들에 대한 탐구는 제일철학의 영역이 될 것이다.

2.2.4.1 가장 확실한 원리: 모순율

(e2.2.4.1.1) 어떤 주제에 대해 가장 잘 아는 사람은 그것의 원리들을 아는 사람이다. 그런데 철학자는 가장 보편적인 대상 — 있는 것으로서의 있는 것 —에 대한 맘을 가지고 있는 사람이며, 가장 보편적인 대상에 대한 지식의 원리들은 모든 원리들 중에서도 가장 확실한 원리들이다. 따라서 철학자는 가장 확실한 원리가 무엇인지를 말할 수 있어야만 할 것이다. 이러한 원리는 그것에 대해 오류를 범할 수 없는 것이어야 하며, 단순히 참으로 가정된 것이 아니라 진리성을 확정적으로 가지고 있는 것 이어야 하며, 있는 것들에 대한 모든 지식의 기반이 되는 것이어야 한다.

(q2.2.4.1.2) 각각의 유에 대해서 가장 잘 아는 사람은 그 주제의 가장 확실한 원리들을 말할 수 있어야 마땅하며, 따라서 있는 것들로서의 있는 것들에 대해 가장 잘 아는 사람은 모든 것들 중에 가장 확실한 원리를 말할 수 있어야 한다. 이 사람이 철학자(애지자)이다. 그런데 그것에 대해 틀리는 것이 불가능한 원리야말로 모든 것들 중에 가장 확실한 것이다. 그러한 원리는 가장 알려져 있고 (모든 사람들은 알려지지 않은 것들에 관해서 오류를 범하므로) 비가정적이어야 하기 때문이다. 있는 것들 중 어떤 것인지를 이해하는 사람이 반드시 확보하고 있어야만 하는 원리는 가정이 아니니 말이다. 아는 사람으면 누구나 알아야 하는 것은 알기 위해서 가지고 있어야만 하는 것이다.(1005b8-17)

(e2.2.4.1.3) 그렇다면 어떤 것이 이러한 기술에 합당한 원리일 것인가? 아리스토텔레스는 후대에 ‘모순율’이라는 이름을 얻게 된 명제를 그 답으로 제시한다.

(q2.2.4.1.4) 그러한 원리가 모든 원리 중 가장 확실한 것이라는 점은 분명하다. 다음으로 어떤 원리가 이것인지를 이야기하도록 하자. 그것은 “같은 것이 같은 것에, 그리고 같은 면에서, 속하는 동시에 속하지 않을 수는 없다”는 원리이다.(1005b17-19)

(e2.2.4.1.5) 다음의 인용문에서 아리스토텔레스는 모순율이 가장 확실한

원리라는 점을, 누구도 반대되는 것을 동시에 믿을 수 없다는 심리적 법칙에 근거해 주장한다. 몇몇 자연학자들이 모순율과 반대되는 주장을 하기는 했지만, 그들은 자신들의 주장의 함축들을 충분히 반성하지 못했다는 점에서, 정말로 자신들이 주장한 바를 믿은 것이라 할 수 없다. 모순율은 논증이라는 것을 성립시키는 데 있어서 가장 근본적인 역할을 하는 명제이며, 따라서 모든 공리들의 원리라고도 말할 수 있다.

(q2.2.4.1.6) 그렇다면 이것은 모든 원리들 중에서도 가장 확실한 것이다. 앞서 제시된 정의에 부합하기 때문이다. 왜냐하면 누군가가 (헤라클레스가 그랬다고 생각되듯이) 같은 것이 -이면서 -이지 않다고 믿는 것은 불가능하기 때문이다. 어떤 사람이 말한 것을 그 사람이 필연적으로 믿는 것은 아니니 말이다. 또 만일 반대되는 것들이 동시에 같은 것에 속하는 것이 불가능하다면 (여기에서도 필요한 첨가조건들이 전제되어야 한다), 그리고 모순되는 것에 대한 믿음은 다른 믿음과 반대되는 것이라면. 분명 같은 사람이 동시에 같은 것이 -이면서 -이지 않다고 믿는 것은 불가능하다. 왜냐하면 어떤 사람이 이 점에 대해서 오류를 범한다면. 그는 반대되는 믿음을 동시에 갖고 있는 것이기 때문이다. 이런 이유로 논증을 수행하는 사람은 이것을 궁극적 원리로 삼아 논증을 이것으로 환원시키는 것이다. 이것은 본성상 다른 모든 공리들의 원리이기도 하기 때문이다.(1005b22-34)

2.2.4.1.1 모순율에 대한 다양한 규정들

(e2.2.4.1.1.1) 모순율에 대한 아리스토텔레스의 규정은 조금씩 다른 여러 가지 방식으로 제시된다. 학자들은 이것들은 종종 심리적(psychological), 존재론적(ontological), 그리고 논리적(logical) 규정으로 구분하는데, 다음의 세 구절은 각각의 특징적 예들이다.

(q2.2.4.1.1.2) 어느 누구도 같은 것이 -이면서 -이지 않다고 믿을 수는 없으니 말이다.(1005b23-24)

(q2.2.4.1.1.3) 그러나 우리는 어떤 것도 동시에 -이면서 -이지 않을 수는 없음을 정립했고.(1006a3)

(q2.2.4.1.1.4) 모든 의견들 중에 가장 확실한 것은, 모순 관계에 있는 명제들은 동시에 참이지 않다는 것이다.(1011b13-14)

2.2.4.1.2 모순율에 대한 두 가지의 문제 제기

(e2.2.4.1.2.1) 모순율을 가장 확실한 최상의 원리로 제시한 다음, 아리스토텔레스는 이것에 대한 두 종류의 문제 제기를 검토한다. (1) 모순율 자체의 참도 논증을 통해 증명되어야 할 필요가 있다는 주장과 (2) 모순율이 주장하고 있는 바가 사태의 진상과 맞지 않는다는 주장이 그것이다.

2.2.4.1.2.1 모순율의 논증 불가능성

(q2.2.4.1.2.1.1) 사실 어떤 사람들은 이것까지도 증명해야 한다고 요구하는데, 이것은 무식(amathia)의 소치이다. 어떤 것들에 대해 논증을 추구해야 하고 어떤 것들에 대해 그럴 필요가 없는지를 알지 못하는 것은 배우지 못한 표시이니 말이다. 모든 것에 대해 논증이 있을 수는 없는 것이다. 그것은 무한히 진행될 것이고, 따라서 어떤 논증도 있지 않을 것이니 말이다. 반면 어떤 것들에 대해서는 논증을 추구할 필요가 없다면, 그들은 어떤 것이 이 원리보다 더 자명한지를 말할 수 없을 것이다. (1006a5-11)

(e2.2.4.1.2.1.2) 모순율의 참도 논증되어야 한다는 요구를 아리스토텔레스는 무식의 소치로 물리친다. 모순율의 참을 보이기 위한 고유한 의미에서의 논증은 불가능하다. 논증은 논증의 결론보다 얇에 있어서 더 우선적인 명제들, 아리스토텔레스가 논증의 원리들이라 부른 명제들을 전제로 하는데, 모순율은 다른 어떤 명제들보다도 얕에 있어 우선적인 명제이므로, 이것으로부터 다른 명제로의 논증은 가능할지언정, 다른 명제들로부터 이것으로의 논증은 성립할 수 없기 때문이다. 모든 얕이 논증을 통한 얕이라는 입장은 얕의 대상들에 대한 순환적 논증이라는 귀결로 이어질 수밖에 없다. 그러나 진정한 의미에서의 논증은 순환적일 수 없다.(AnPr: I-3).

2.2.4.1.2.2 ‘논박적으로 논증함’

(q2.2.4.1.2.2.1) 하지만 이것이 불가능하다는 것에 대해서도 논박적으로 논증하는 것(apodeixai elegktikōs)은 가능하다. 만일 상대가 무언가를 이야기하고 있기만 한다면 말이다. 하지만 그가 아무것도 이야기하고 있지 않다면, 자신은 아무런 설명도 가지고 있지 않은 사람에게, 그가 그것을 가지고 있지 않은 한, 우리의 견해에 대한 설명을 찾는 것은 우스꽝스러운 일이다. 그러한 사람은, 그러한 상태인 한, 이미 식물이나 마찬 가지이니 말이다. 논박적으로 논증함을 나는 논증함과는 다른 의미로 이야기하고 있다. 논증을 하고 있다면, 그것은 원천적인 것을 요구하고 (aiteisthai to en archē) 있다고 여겨질 것이지만, 다른 사람이 원인이라면 그것은 논증이 아닌 논박일 것이니 말이다.(1006a11-18)

(e2.2.4.1.2.2.2) 모순율의 참에 대한 고유한 의미에서의 논증은 불가능하지만, 아리스토텔레스는 그것에 대해 논박적으로 논증하는 것(apodeixai elegktikōs)은 가능하다고 말한다. ‘논박적으로 논증함’이 의미하는 것은 무엇인가? XI 5 1061b34-1062a5에서 아리스토텔레스는, 모순율에 대한 ‘단적인 의미에서의’(haplōs) 논증은 불가능하지만 그 것에 대한 ‘특정 인물에 대한’(pros tonde) 논증은 가능하다고 말한다. 이 구절이 위의 인용문을 염두에 두고 있는 것이라면, 논박적 논증은 우선 보편적으로 받아들여져야 할 전제들(만으로)부터가 아니라 특정 개인이 받아들이는 전제들까지도 끌어들인다는 특징을 가짐을 알 수 있다. 또 ‘논박적’이라는 형용사는 이 논증이 기본적으로 비판적인 성격을 가진다는 것을, 즉 이 논증은 새로운 명제의 참을 확립하려는 것이 아니라, 논증 상대가 가지는 믿음의 거짓을 드러내려는 의도를 가짐을 암시하는 듯하다. 그렇다면 이 논증은 어떤 점에서 단적인 의미에서의 논증의 자격은 가지지 못하는가? 그것은 아마도 이 논증의 결과로 상대가 어떤 새로운 믿음을 가지게 되었을 때, 그 믿음의 근거가 되는 것이 그 믿음보다 보편적인 관점에서 — 혹은 아리스토텔레스의 상용어를 사용한다면 단적인 의미에서 — 인식적으로 더 우선적인 어떤 믿음들이 아니라, 원래

상대가 가지고 있던 잘못된 믿음의 불합리한 귀결들이기 때문일 것이다

(e2.2.4.1.2.2.3) 이하의 논의에서 좀 더 구체적으로 논의되겠지만, 아리스토텔레스가 모순율의 참을 보이는 기본적인 방식은 그것의 부정이 함축하는 여러 불합리성을 드러내는 것이다. 이렇게 드러난 불합리성은 상대방이 모순율의 참을 믿게 되는 근거가 될 것이다. 하지만 이 때 성립하는 근거와 믿음의 관계는, 진정한 의미의 논증에서 그것의 전제들과 그 귀결이 갖는 근거와 믿음의 관계와는 같지 않을 것이다. 후자에서는 단적인 의미에서 인식적으로 우선적인 것이 근거가 되는 반면, 전자에서는 그러한 대응성이 성립하지 않기 때문이다.

2.2.4.1.2.3 모순율의 부정에 대한 비판

(e2.2.4.1.2.3.1) 이제 모순율을 부정하는 입장을 반박하는 여러 논변들이 아리스토텔레스에 의해 제시된다. 구체적인 논변들을 제시하기에 앞서 그는 우선 모순율의 부정을 주장하는 사람들이 받아들일 수밖에 없는 최소한의 조건을 확인한다.

2.2.4.1.2.3.1 논증 성립의 전제 조건

(e2.2.4.1.2.3.1.1) 모순율을 부정하는 주장에 대한 어떤 논증이 의미 있는 것이 되기 위해서는 우선 하나의 조건이 만족되어야 한다. 그 조건은 그 주장을 하는 사람들이 그 주장을 통해 최소한 무언가 의미 있는 언명을 했어야 한다는 것이다. 만일 그들이 아무런 의미 없는 이야기를 하고 있다면, 그것에 대해 논증을 통해 대응한다는 것 자체가 무의미해질 것이기 때문이다. 그런데 만일 그 사람들이 무언가 의미 있는 언명을 했다면, 그것은 그들이 이미 어떤 한정된 것의 존재를 받아들였다는 것을 의미한다. 의미 있는 언명이 성립하기 위해서는 어떤 한정된 것이 전제되어야 한다는 점은 이후에 제시될 여러 논증들에서 결정적인 중요성을 가지게 된다.

(q2.2.4.1.2.3.1.2) 그러한 모든 경우에 있어서 출발점은 상대방이 어떤 것이 -이거나 -이지 않다고 말해야 한다는 것이 아니라 (왜냐하면 이것은 원래의 문제를 요구하는 것으로 여겨질 수 있기 때문이다), 그가 그 자신에게나 다른 사람에게나 의미있는 어떤 것을 말해야 한다는 것이다. 왜냐하면 이것은, 그가 무엇인가를 말하고자 한다면, 필수적이기 때문이다. 만일 그가 그렇지 않다면(의미있는 어떤 것을 이야기하고 있지 않다면), 그런 사람에게는, 그 자신과 관련해서이건 다른 사람과 관련해서이건, 어떠한 추론도 있을 수 없을 것이니 말이다. 반면 이것이 받아들여진다면, 논증이 가능해질 것이다. 왜냐하면 어떤 한정된 것(hōrismenon)이 이미 있을 것이기 때문이다. 그러나 탓을 해야 할 사람은 논증하는 사람이 아니라 그것을 따라가는 사람이다. 그는 추론을 부정하면서도 추론을 따르고 있으니 말이다.(1006a18-26)

2.2.4.1.2.3.2 '하나를 의미함'(sēmainei hen)과 한정적인 것

(e2.2.4.1.2.3.2.1) 모순율의 부정에 대한 아리스토텔레스의 핵심적인 반대 논변들 중의 하나는, 하나의 단어가 의사소통의 도구로서의 역할을 제대로 수행하기 위해서는 그것이 어떤 한정된 의미 영역을 가져야 하는데, 모순율을 부정하는 것은 결국 이 경계선의 존재를 부정하는 것이고, 이것은 결국 그 주장 자체를 무의미하게 만든다는 것이다.

(q2.2.4.1.2.3.2.2) 우선 적어도 다음이 사실이라는 것이 분명하다: '-임'이라는 단어는 이것임 혹은 이것이 아님을 뜻하며, 따라서 모든 것이 이러하면서 이러하지 않을 수는 없다.(1006a28-31)

(e2.2.4.1.2.3.2.3) '-임'이라는 단어는 그것과 결합할 단어와 관련해 그 단어가 지시하는 대상이 어떤 것임을 의미하거나 혹은 어떤 것이 아님을 의미하거나의 둘 중 하나의 방식으로 기능한다. 따라서 어떤 대상에 대해 그것이 F이면서 동시에 F이지 않다고 말하는 것은, '-임'이 기능하는 방식과 어긋난다.

(q2.2.4.1.2.3.2.4) 또 만일 ‘사람’이 하나를 의미한다면(sēmainei hen), 이것을 이족 동물이라 하자. 내가 하나의 것을 의미한다함은 이런 것이다: 만일 이것이 사람이라면, 무엇인가가 사람이면 그것이 사람임이 될 것이다.(1006a28-34)

(e2.2.4.1.2.3.2.5) 하나의 단어가 우리의 언어 사용 속에서 제대로 기능하기 위해서는 어떤 한정된 의미를 가져야 한다. 그리고 한정된 의미를 가진다는 것은 그것이 다른 것들이 아닌 어떤 특정한 하나를 의미한다는 것이다. ‘사람’의 경우 그 특정한 하나의 의미가 이족 동물이라 해보자. 이것이 함축하는 바는, 어떤 것이 사람이라고 말하는 것은 곧 그것이 두 발을 가진 동물이라고 말하는 것이라는 것이다. 이렇게 하나의 단어는 그것이 적용되는 대상에 대하여 그것이 어떤 특정한 것임을 혹은 그것이 어떤 특정한 것이 아님을 이야기하는 방식으로 기능한다. 그런데 만일 M을 의미하는 이름 n이 M이 아님을 의미하기도 한다고 주장한다면, 그것은 n이 어떤 한정된 의미를 가지지 않는다고 주장하는 것이고, 그것은 결국 n이 무엇인가를 의미함을 부정하는 것이다. 이것은 n으로부터 이름의 자격을 박탈하는 것이다.

2.2.4.1.2.3.2.1 ‘하나를 의미함’과 ‘하나에 대해 의미함’

(e2.2.4.1.2.3.2.1.1) 아리스토텔레스는 어떤 단어가 ‘하나를 의미함’과 그것이 ‘하나에 대해 (어떤 것을) 의미함’을 구분한다. 예를 들어 어떤 사람이 우연히 교양 있음이라는 속성과 대머리임이라는 속성을 동시에 가지고 있을 때, ‘교양 있음’과 ‘대머리임’은 하나(의 공통 대상)에 대해 어떤 것을 의미한다고 이야기될 수 있다. 하지만 그렇다고 해서, 그 둘이 하나를 의미하는 것은 아니다. 어떤 두 단어가 ‘하나를 의미’하기 위해서는 둘 사이에 본질적인 연관관계가 성립해야 한다.

(q2.2.4.1.2.3.2.1.2) 그렇다면 모두에서 말했듯이 이름은 무언가를 뜻하고 또한 하나를 뜻한다고 가정하자. 그렇다면 사람임이 사람이지 않

음 바로 그것을 뜻할 수는 없다. 만일 사람은 어떤 하나에 대해서(kath' henos) 의미하는 것뿐만 아니라 어떤 하나의 것을(hen) 의미하기도 한다면 말이다.(1006b11-15)

2.2.4.1.2.3.3 본질과 우연적 속성

(e2.2.4.1.2.3.3.1) 아리스토텔레스는 모순율을 부정하는 것이 실질적으로 본질과 우연적 속성의 구분을 붕괴시키게 된다고 말한다.

(q2.2.4.1.2.3.3.2) 이렇게 말하는 사람들은 실체와 본질을 전적으로 제거한다. 그들은 모든 것들이 우연적 속성들이며, 사람의 본질 혹은 동물의 본질인 바는 있지 않다고 말해야만 하니 말이다. 만일 사람의 본질인 바인 어떤 것이 있다면, 이것은 비-사람의 본질임이나 사람의 본질이 아님은 아닐 것이니 말이다.(그럼에도 불구하고 이것들은 그것의 부정이다). 그것이 의미하는 것이 하나 있으며 그것은 어떤 것의 실체이니 말이다. 그런데 실체를 의미한다는 것은 본질이 다른 어떤 것이 아니라는 것이다. 그런데 만일 사람의 본질인 바가 비-사람의 본질인 바 혹은 사람의 본질이 아닌 바와 같은 것이라면, 그들은 어떤 것에 대해서도 그러한 정의가 있지 않으며 모든 것들은 우연적 속성들이라고 이야기해야만 한다. 왜냐하면 실체와 우연적 속성의 구분은 다음과 같은 것이니 때문이다: 하양은 사람에 우연적으로 속하는데, 왜냐하면 사람은 희지만(leukos) 사람이 흰 바(hoper leukon)는 아니기 때문이다.(1007a20-33)

(e2.2.4.1.2.3.3.3) 본질과 우연적 속성의 구분을 받아들인다는 것은 어떤 대상에 귀속되는 속성들 중 어떤 것은 바로 그 대상을 그 대상에게 만드는 것, 그 대상이 자신의 정체성을 유지하는 한 그 대상과 분리시킬 수 없는 속성이 있음을 받아들이는 것이다. 대상 o에 대해서 E가 그러한 속성이라 하자. E는 단순히 o가 소유하고 있는 어떤 속성이 아니라, o임을 이루는 바로 그 성격이라는 점에서 우연적 속성 A와 구분된다. 앞서 아리스토텔레스는 모순율을 부정한다는 것은 주어진 대상에 대해서 어떤 술어 F와 그것의 부정 -F가 같은 것을 뜻한다(to auto semainein)고 주장하는 것이라고 말했다. 따라서 모순율을 부정하는 사람들은 E가 o에

속한다면 -E도 동시에 o에 속한다고 주장하는 셈인데, -E도 o에 속한다고 말하는 것은 그 자체로 E가 o의 본질적 속성임을 부정하는 것이다.

(e2.2.4.1.2.3.3.4) 그렇다면 본질과 우연적 속성의 구분을 봉괴시키고 모든 속성을 우연적인 것으로 만드는 것의 귀결은 무엇일까? 아리스토텔레스는 그것이 무한퇴행으로 귀결된다고 말한다. A가 B에 우연적으로 귀속되는데 B가 다시 우연적 속성이라면, B는 다시 어떤 기체의 속성이어야 하고, 그 기체를 C라 하면 그것이 또한 우연적 속성일 것이므로 그것은 또다시 어떤 기체를 가져야 하고 [...]라는 식의 무한퇴행이 그것이다.

(q2.2.4.1.2.3.3.5) 그러나 만일 모든 것들이 우연적 속성에 따라 이야기된다면, 그것에 대해 이야기되는 일차적 대상은 있지 않게 될 것이다. 만일 우연적 속성은 언제나 어떤 주어에 대한 술어를 뜻한다면 말이다. 그렇다면 그것은 무한히 진행될 수밖에 없다. 그러나 이것은 불가능하다. 왜냐하면 둘 이상의 우연적 속성들은 결합할 수 없기 때문이다.(1007a33-b2)

2.2.4.1.2.3.4 모든 것이 하나가 됨

(e2.2.4.1.2.3.4.1) 모순율의 부정은 모든 대상들 사이의 구별을 없애고 결국 모든 것을 하나로 만든다. (일상적인 레벨에서 구별되는) 두 대상 a와 b가 있다고 하자. 이 둘의 구분이 가능하다는 것은, 어떤 속성 A와 B가 있어서, a는 A라는 속성을 가지지만 b는 그렇지 않고, 반대로 b는 B라는 속성을 가지지만 a는 그렇지 않다는 것을 의미할 것이다. 그런데 만일 모든 모순되는 속성이 동시에 같은 대상에 속한다면, a는 B라는 속성을 가지지 않는다는 바로 그 사실이 a가 B라는 속성을 가짐을 함축할 것이고, b가 A라는 속성을 가지지 않는다는 바로 그 사실이 b가 A라는 속성을 가짐을 함축할 것이다. 결국 a와 b가 그 둘을 구별시켜 주는 것으로 전제되었던 속성들을 공유하고 있으므로 둘 사이의 구별은 사라지고 a, b는 하나가 될 것이다. 이상의 논의는 두 개의 대상, 두 개의 속성을 들어 구성되었지만, 각각의 수를 아무리 늘린다 해도 결국 같

은 귀결에 이르게 되리라는 것은 명백하다.

(e2.2.4.1.2.3.4.2) 아리스토텔레스는 이런 사고의 과정으로부터 모든 것이 섞여있다는 아낙사고라스의 견해가 생겨나게 된다고 덧붙인다.

(q2.2.4.1.2.3.4.3) 게다가 만일 모순되는 것들이 모두 같은 대상에 대해 동시에 참이라면, 모든 것들이 하나가 될 것임이 분명하다. 만일 모든 것에 대해 어떤 것을 긍정하는 동시에 그것을 부정할 수 있다면, 같은 것이 삼단선(三段船)이면서, 벽이면서, 사람일 것이니 말이다. (프로타고라스의 견해를 이야기하는 사람들이 틀림없이 그렇게 생각하고 있는 것처럼 말이다) 왜냐하면 만일 누군가가 사람은 삼단선이 아니라고 생각한다면, 분명 사람은 삼단선이 아니고, 그렇기 때문에 그는 삼단선인 것이기 때문이다. 만일 모순되는 것들이 동시에 참이라면 말이다. 그리고 모든 대상들이 섞여있다는 아낙사고라스의 견해가 생겨나게 되고, 그 결과 어떤 것도 진정으로 하나가 아니게 될 것이다.(1007b18-26)

(e2.2.4.1.2.3.4.4) 아리스토텔레스가 보기애, 모든 것이 하나라는 견해는 사실상 비한정적인 것(to aoriston), 능력으로서 있는 것(to dynameion)에 대해 이야기하고 있는 것이다. 그런 견해를 표명하는 사람들은 마치 그것이 있는 것(to on), 현실적으로 있는 것(to entelecheiai on)에 대한 견해인 듯 이야기하고 있지만 말이다.

(q2.2.4.1.2.3.4.5) 그들은 비한정적인 것에 대해 이야기하고 있는 것 같다. 그리고 그들은 있는 것에 대해 이야기한다고 생각하고는 있지만, 있지 않은 것에 대해 이야기하고 있다. 왜냐하면 비한정적인 것은 현실적으로가 아니라 잠재적으로 있는 것이기 때문이다.(1007b26-29)

2.2.4.1.2.3.5 실천적 영역으로부터의 반론

(e2.2.4.1.2.3.5.1) 아리스토텔레스는, 이론적으로 사람들이 무슨 주장을 하던, 그들이 실제로 행동하는 모습을 관찰해 보면 어느 누구도 실제로 모순율의 부정을 믿고 있지 않다는 것을 알 수 있다고 말한다. 선택에 의

해 행해진 인간 행위는 어떤 선택지가 다른 가용한 선택지보다 더 낫다는 판단을 전제로 한다. 따라서 만일 한 행위자가 어떤 행위를 선택했고 그것을 행했다면, 그는 그의 행위를 통해 — 입으로는 어떤 극단적인 모순율의 부정을 옹호하고 있다 한들 — 관련된 대상들에 대해 이것보다는 저것이라는 확정된 판단을 하고 있음을 보여주고 있는 것이다. 그에게 있어서 실제로는 모든 상반되는 판단이 무차별적이지가 않은 것이다.

(q2.2.4.1.2.3.5.2) 그것으로부터 다음의 사실이 무엇보다도 분명하다. 누구도, 그것을 주장하는 사람들도 그렇지 않은 다른 사람들도, 이런 상태에 있지 않다. 왜 어떤 사람이 폐가라고 걸어가야 한다고 생각했을 때, 지금 있는 곳에 머무르지 않고 그곳으로 걸어가는가? [...] 따라서 그는 어떤 하나가 더 좋고 나머지 하나가 덜 좋다고 생각하는 것이 분명하다. 그리고 만일 그렇다면, 그는 또한 어떤 것은 사람이고 어떤 것은 사람이 아니며, 어떤 것은 달고 어떤 것은 달지 않다고 생각해야만 한다. 왜냐하면 그가 물을 마시고 어떤 사람을 보는 것이 더 좋다고 생각을 하고, 그래서 그것을 하려 했을 때, 그는 모든 것을 구분 없이 추구하고 판단하지 않은 것이기 때문이다.(1008b12-23)

2.2.4.1.3 모순율에 대한 부정의 원천

(e2.2.4.1.3.1) 아리스토텔레스는 단순히 모순율의 부정으로부터 따라 나오는 받아들일 수 없는 귀결들을 지적하는 것에서 그치지 않는다. 그는 한 걸음 더 나아가 모순율의 부정의 원천을 진단하고자 한다. 근원적으로 어떤 사고가 모순율을 부정하는 사람들로 하여금 그러한 입장에 이르도록 만들었는가?

2.2.4.1.3.1 모순율의 부정과 프로타고라스의 이론

(e2.2.4.1.3.1.1) 아리스토텔레스는 모순율의 거부와 프로타고라스의 유명한 상대주의적 입장이 한 뿌리에서 나온 것이라고 진단한다.

(q2.2.4.1.3.1.2) 동일한 견해로부터 프로타고라스의 이론이 유래하며, 필

연적으로 이 둘은 같이 참이거나 거짓이어야 한다. 왜냐하면 만일 모든 판단들과 현상들이 참이라면, 필연적으로 모든 것이 동시에 참이고 거짓이어야 하기 때문이다. 많은 사람들이 서로 대립되는 것들을 믿으며, 자신들과 같지 않은 의견을 가진 사람들을 틀리다고 생각하니 말이다. 따라서 필연적으로 동일한 것이 -이면서 -이지 않아야만 한다. 그리고 만일 이렇다면 필연적으로 모든 판단들은 참이어야 한다. 왜냐하면 틀린 사람들과 맞은 사람들은 서로 반대되는 의견을 가지고 있기 때문이다. 그러므로 만일 실제 사태들이 이러하다면, 모두가 맞는 것이 될 것이다.(1009a6-15)

(e2.2.4.1.3.1.3) 만일 프로타고라스의 입장대로 사람들이 내리는 모든 판단과 그들에게 비추어진 세계의 모습이 참이라면, 세계 자체 역시 -이면서 -이지 않은 성격을 가지고 있어야만 할 것이다. 사람들은 종종 서로 대립되는 믿음을 가지는데, 그 대립되는 믿음이 동시에 참이라는 것은 곧 그것에 대응하는 사태 역시 대립되는 성격을 동시에 가지고 있어야 할 것이기 때문이다. 역으로, 만일 사태 자체가 필연적으로 -이면서 -이지 않은 성격을 가지는 것이라면 모든 판단들이 참이게 될 것이다. 그 상반되는 사태의 측면 각각을 주장하는 명제가 모두 객관적 사태를 반영하는 것이 될 것이기 때문이다.

2.2.4.1.3.1.1.1 프로타고라스의 이론의 원천

(e2.2.4.1.3.1.1.1) 아리스토텔레스는 이제 프로타고라스의 상대주의의 뿌리를 고찰하기 시작한다. 이것은 동시에 어떤 이유로 사람들이 모순율을 부정하게 되는가에 대한 설명이기도 하다.

2.2.4.1.3.1.1.1.1 같은 것으로부터 대립되는 것의 생성

(q2.2.4.1.3.1.1.1.1) 그 난점들에 빠진 사람들이 이 의견을 가지게 되는 것은 감각적 대상들로부터이다. 그들은 같은 것으로부터 대립되는 것들이 생겨나는 것을 보고서, 모순되는 것들이나 대립되는 것들이 동시에 있다고 생각한다. 이제 만일 있지 않은 것이 생겨날 수 없다면, 그 대

상 역시 이미 마찬가지로 그 둘 다 이어야 하는 것이다. 마치 아낙사고라스가 모든 것이 모든 것 안에 섞여 있다고 말한 것이나, 테모크리토스가 빈 것과 찬 것은 모든 부분에 마찬가지로 속하지만, 하나는 있는 것이고 나머지 하나는 있지 않은 것이라고 말한 것처럼 말이다.(1009a22-28)

(e2.2.4.1.3.1.1.1.2) 프로타고라스의 이론은 감각적 대상들에서 발견되는 특징적 현상으로부터 비롯했다. 그 현상은 감각적 대상은 모순 혹은 반대 되는 두 속성을 모두 가질 수 있다는 것이다. 칼리아스는 (때에 따라) 창백함과 창백하지 않음이라는 두 속성을 모두 가질 수 있다. 이 사실로부터 일부의 사람들은 칼리아스가 창백함과 창백하지 않음이라는 속성을 모두 가지고 있다고 결론 내린다. 왜냐하면 그들은 F이지 않은 것이 F 이게 될 수는 없다고 생각했기 때문이다. 따라서 어떤 것이 F이게 되기 위해서는 F를 가지고 있어야 하고, 같은 논리로 그것이 -F이기도 할 수 있다면 -F역시 가지고 있어야 하는 것이다.

2.2.4.1.3.1.1.2 모든 현상들의 참됨

(q2.2.4.1.3.1.1.2.1) 유사한 방식으로 어떤 사람들에게는 감각적인 것들로부터 현상들에 대한 참됨이 도출된다. 그들은 참이 다수이거나 소수이냐에 따라 결정되는 것은 옳지 않으며, 같은 것이 어떤 사람들에게는 달게 어떤 사람들에게는 쓰게 생각될 수 있고, 따라서 모든 사람이 병들었거나 미쳤고 오직 두 세 사람만 건강하고 제정신이라면, 전자가 아닌 후자가 병들었고 미쳤다고 간주될 것이라고 생각하기 때문이다.(1009a38-b6)

(e2.2.4.1.3.1.1.2.2) 감각적 대상에 대한 판단은 종종 상반된다. 동일한 대상x에 대해 a라는 사람은 x가 F라는 속성을 가졌다고, 반면 b라는 사람은 그것이 -F(F의 반대 속성)라는 속성을 가졌다고 판단하는 경우들을 우리는 종종 보게 된다. 이 사실로부터 어떤 사람들은 x에 대해 절대적인 관점에서 F이다 혹은 -F이다를 이야기하는 것은 불가능하다고 결론 내린다. 우리가 할 수 있는 정당한 언명은 ‘x가 a에게 있어서

는 F이고, b에게 있어서는 $\neg F$ 이다'일 뿐이며, 다수결은 이런 문제에 있어 정당한 결정 방법이 될 수 없다.

(e2.2.4.1.3.1.1.2.3) ‘상반되는 현상들로부터의 논증’(argument from contrary appearances)은 우리에게 회의주의를 지지하는 대표적 논증으로 친숙한 것이다. 하지면 여기에서는 이 논증이 회의주의가 아니라 극단적인 종류의 실재론의 근거가 되고 있다.

(e2.2.4.1.3.1.1.2.4) 다음의 구절에서는 사람들 사이에서의 상반된 판단 가능성성이 확장되어, 상이한 종들 사이에서의 차이까지 언급이 되고 있다.

(q2.2.4.1.3.1.1.2.5) 게다가 다른 동물들 중 많은 것들에게도, 같은 것들에 대해 우리들에게와는 반대되는 것들이 나타나며, 심지어 그것들 각각에게도 자신의 감각에 언제나 같은 것이 나타나지는 않는다. 이것들 중 어떤 것이 참이고 어떤 것이 거짓인지는 분명치 않다. 이것이 저것보다 더 참인 것이 아니라, 둘 다 마찬가지이기 때문이다.(1009b7-11)

2.2.4.1.3.1.1.3 있는 것들과 감각되는 것들의 동일시

(q2.2.4.1.3.1.1.3.1) 이 생각을 가지게 된 이유는, 그들이 있는 것들의 참을 탐구하면서도, 있는 것들은 오직 감각적인 것들뿐이라고 생각했기 때문이다. 이것들에는 한정되지 않은(aoriston) 것, 즉 우리가 이야기했던 방식으로 있는 것의 성격이 많이 존재한다. 그래서 그들은 그럴듯하게 이야기하기는 했지만 참을 이야기한 것은 아니다.(1010a1-5)

(e2.2.4.1.3.1.1.3.2) 프로타고라스의 이론의 궁극적 뿌리는, 아리스토텔레스가 보기에, 존재하는 것들을 감각적인 것들과 동일시하는 것에 있다. 그 결과로 그 이론은 감각적인 대상들이 가지는 비한정적 성격을 존재하는 것들 일반의 성격으로 결론 내렸다. 하지만 이것은 사태의 그렇게 보이는 바를 이야기한 것일 뿐, 사태의 정말로 그러한 바를 이야기한 것은 되지 못한다.

(q2.2.4.1.3.1.1.3.3) 또 모든 자연이 운동하고, 변화하는 것들에 대해서는 어떤 참된 언명도 성립하지 않음을 보면서, 그들은 모든 곳에서, 모든 면에서 변화하는 것에 대해서는 참된 언명을 할 수 없다고 생각했다. 이 전제로부터 말해진 것들 중 가장 극단적인 견해, 소위 헤라클레이토스 학파라고 불리는 사람들의 견해와 크라威尔로스가 가지고 있던 견해가 만개하게 되는데, 후자는 결국에는 어떤 말도 해서는 안 되고 오직 손가락만 움직여야 한다고 생각했으며, 헤라클레이토스가 같은 강에 두 번 들어갈 수 없다고 말한 것을 비판했다. 도대체가 한 번도 그럴 수가 없다고 생각했기 때문이다.(1010a7-15)

(e2.2.4.1.3.1.1.3.4) 끊임없는 변화의 과정 속에 있는 것이 실재의 참 모습이라면, 그것에 대한 참된 언명도 불가능할 것이다. 그 언명의 대상이 될 것을 고정시킬 방법이 없기 때문이다. 이런 생각으로부터 헤라클레이토스와 크라威尔로스의 극단적인 입장이 생겨나게 된 것인데, 이 중에서도 후자는 더욱더 극단적인 입장을 취했다. 전자는 같은 강에 두 번 들어가는 것이 불가능하다고 말함으로써, 어떤 것이 특정한 것으로 재인지(reidentify)되는 것이 불가능함을 지적했는 데 반해, 후자는 도대체가 어떤 것을 특정한 것으로 인지(identify)한다는 것 자체가 불가능하기 때문에, 애초에 특정한 강에 들어갔다고 말하는 것 자체가 부당하다고 주장했기 때문이다. 후자에게 있어, 우리가 할 수 있는 최대한은 그저 손가락으로 가리키는 일 뿐이다.

2.2.4.1.3.1.2 프로타고라스의 이론의 근거들에 대한 비판적 검토

(e2.2.4.1.3.1.2.1) 프로타고라스의 상대주의가 의존하고 있는 근거들을 살펴본 아리스토텔레스는 이제 그 근거들에 대한 비판 논증들을 제시한다.

2.2.4.1.3.1.2.1 ‘경험되는 것’과 ‘경험된 것이 귀속되는 것’

(q2.2.4.1.3.1.2.1.1) 그러나 상이한 시간에 있어서도 경험된 것(to pathos)에 불일치가 있는 것이 아니라 경험된 것이 귀속되는 것(oi symbebēke to pathos)에 대한 불일치가 있는 것이다. 내 말은 예를 들어 같은 포도주가, 그것 혹은 어떤 사람의 몸이 변했다면, 어떤 시간에는 달게 어떤 시간에는 달지 않게 여겨질 수 있다는 것이다. 하지만 적어도 닳은, 그것이 있을 때 있는 방식으로, 결코 변하지 않으며, 그것에 대해서 우리는 항상 옳고, 단 것은 필연적으로 이런 저러한 성격을 가져야만 한다. 그러나 이런 모든 견해들은, 그들이 어떤 실체의 여지도 남겨두지 않는 것처럼, 어떤 것도 필연적이지 않다고 함으로써 이 필연성을 파괴한다. 필연적인 것은 이런 식이면서 저런 식일 수 없고, 따라서 어떤 것이 필연적이라면, 그것은 이러이러하면서 이러이러하지 않을 수가 없을 것이다 때문이다.(1010b19-30)

(e2.2.4.1.3.1.2.1.2) 아리스토텔레스는 프로타고라스의 입장이 근거로 삼고 있는 동일한 것에 대한 판단의 불일치가, 정확히 말하면, ‘경험된 것’ 자체에 대한 불일치가 아니라 ‘경험된 것이 귀속되는 것’에 대한 불일치라고 지적한다. 동일한 주체 a가 동일한 포도주 W를, 컨디션이 좋았던 시점 t1에서는 달게, 컨디션이 나빴던 시점 t2에서는 쓰게 느꼈다면, 변한 것은 a의 W에 대한 판단이지, a가 t1에서 경험했던 닳(sweetness) 자체에 대한 판단이 아니다. 포도주에 대한 판단과 달리, 닳 자체에 대한 경험은 변화될 수 없고, 오류가 있을 수 없고, 그것에 필연적으로 귀속되는 어떤 속성들을 가진다. 프로타고라스의 입장은 이런 사실을 간과하고, 경험되는 어떤 것도 필연성을 갖지 않는다는 그릇된 주장을 하고 있는 것이다.

2.2.4.1.3.1.2.2 지각되는 것과 지각을 야기하는 것

(q 2.2.4.1.3.1.2.2.1) 그리고 일반적으로 말해서, 만일 오직 감각적인

것들만이 있다면, 생물들이 있지 않으면 아무것도 있지 않게 될 것이다. 감각기관이 있지 않게 될 것이니 말이다. 감각되는 성질들(ta aisthēta)이나 감각된 것들(ta aisthēmata)이 있지 않게 될 것이라는 견해는 의심의 여지없이 참이다. 이것들은 감각하는 사람의 경험들이기 때문이다. 그러나 그 감각을 야기하는 기체들(ta hypokeimena)이 감각과 떨어져서는 있을 수 없다는 견해는 불가능한 것이다. 감각은 분명히 감각 자체에 대한 것은 아니며, 감각을 넘어서는 무엇이 있어서 이것이 감각보다 우선해야만 하기 때문이다. 움직이는 것은 본성상 움직여지는 것보다 우선하며, 그것이 상호관련된 것들이라면 더더욱 그러하기 때문이다.(1010b30 – 1011a2)

(e 2.2.4.1.3.1.2.2.2) 감각되는 것이 곧 존재하는 것이라면, 감각을 하는 주체가 없으면 존재하는 것도 없다는 결론이 나온다. 그러나 이것은 불합리하다. 감각의 주체가 없으면 감각되는 성질들 혹은 감각된 것들이 없을 것이라는 말은 옳다. 그러나 그렇다고 해서 주체가 없으면 감각을 야기하는 바탕에 놓인 어떤 것까지 있지 않게 된다고 말하는 것은 옳지 않다. 감각은 그것 홀로 성립하는 사태가 아니며 반드시 그것을 야기하는, 감각 자체와 구분되는 무엇인가를 필요로 한다. 그리고 일반적으로 말해서 A가 B를 운동하도록 만들었다면, A는 B보다 본성상 우선적이며, 특히 B의 운동하게 됨과 A의 운동하게 함이 개념적으로 상호 연관되어 있다면 — ‘감각함’과 ‘감각 가능함’의 관계처럼 — 더더욱 그러하다.

2.2.4.1.3.1.2.3 객관적 판정의 가능성

(q2.2.4.1.3.1.2.3.1) 다음과 같은 의문을 제기하는 사람들이, 그렇게 확신을 하고 있는 사람들 중에도, 그냥 그런 주장들을 하는 사람들 중에도 있다: 누가 건강한 사람을 판정할 사람이 될 것인가? 또 일반적으로 말해서, 누가 각각의 문제에 대해 올바르게 판단할 것인가? 그러나 그런 의문은 마치 우리가 자고 있는지 깨어있는지에 의문을 제기하는 것과 마찬가지이다. 이런 식의 의문들은 모두 동일하다. 이 사람들은 모든 것에 대해 설명이 있을 것을 요구하고 있는 것이다. 그들은 원리를 추구하며,

그것을 논증을 통해 파악하고자 하는데, 그들이 확신을 가지고 있지 않음은 그들의 행동에서 분명히 나타난다. 그들에게 일어난 일은 이미 우리가 말한 대로이다. 그들은 설명이 없는 것에 대한 설명을 추구하고 있다. 논증의 원리는 논증이 아니기 때문이다.(1011a3-13)

(e2.2.4.1.3.1.2.3.2) 아리스토텔레스는 상반되는 판단이 존재할 때 그 어느 한 쪽을 객관적으로 옳은 것이라고 판정할 기준은 있을 수 없다는 근본적인 회의를 검토한다. 그는 이런 회의주의를, 그것은 마치 우리가 자고 있는지 깨어있는지에 의문을 제기하는 것이나 마찬가지라는 말과 함께, 진지한 논의의 대상이 될 수 없는 것으로 — 테카르트는 아마도 여기에 동의하지 않겠지만 — 치부해 버리고 있다. 이 입장은 모든 것에 대해 논증을 통한 정당화를 요구하고 있는 것이다. 그러나 논증을 통해 정당화될 수 없는 것들이 있으며, 그것들에 대해 논증을 요구하는 것은 잘못된 일이다.

2.2.4.1.3.1.2.4 엄밀한 논변을 추구하는 사람들

(e2.2.4.1.3.1.2.4.1) 아리스토텔레스는 객관적 판정자가 있을 수 있는가를 의문시하는 사람들은 쉽게 생각을 바꿀 수 있는 사람들이라고 말한다. 사실 설득하기가 정말로 어려운 사람들은, 자신을 어쩔 수 없게 만드는 논증이 아니면 생각을 바꾸지 않을 것이라고 말하는 사람들이다. 그러나 실상 이런 사람들은 불가능한 것을 요구하고 있다. 왜냐하면 그들은 자신의 주장이 논파되는 조건으로 모순을 요구하는 것인데, 이것은 그 입장 자체와 모순되는 것이기 때문이다.

(q2.2.4.1.3.1.2.4.2) 이런 사람들은 쉽게 이 점을 설득해낼 수 있을 것이다. 이것은 파악하기 어려운 것이 아니기 때문이다. 그러나 오로지 논변에 있어서의 엄밀성만을 추구하는 사람들은 불가능한 것을 추구하고 있는 것이다. 왜냐하면 그들은 상반되는 것을 이야기할 것을 요구하기 때문이다. 그것은 즉각 상반되는 것을 이야기하는데도 말이다.(1011a13-16)

2.2.4.1.3.1.2.4.1 상대항을 명시하는 것의 중요성

(e2.2.4.1.3.1.2.4.1.1) 논변에 있어서의 염밀성을 추구하는 사람들을 향하여 아리스토텔레스는 상대적이지 않은 진리의 가능성을 옹호한다. 그는 특히 상대항(relative term)을 정확히 명시하는 것의 중요성을 강조한다.

(q2.2.4.1.3.1.2.4.1.2) 그러나 만일 모든 것이 상대적이지는(pros ti) 않고, 어떤 것들은 그것을 자체로 그것들이라면(auta kath' hauta), 어 떠해 보이는 모든 것이 참은 아닐 것이다. 왜냐하면 어 떠해 보이는 것은 누군가에게 그래 보이는 것이고, 따라서 모든 어 떠해 보이는 것들이 참이 라고 말하는 사람은 모든 있는 것들을 상대적으로 만드는 것이기 때문이 다. 그러므로 논변에 있어서 염밀성(he bia en tōi logoi)을 추구하면서, 동시에 그들의 입장을 설명하겠노라고 주장하는 사람들은, 어 떠해 보이는 것이 있다고 말하는 것이 아니라, 어 떠해 보이는 것이, 그래 보이는 사람에게, 그래 보이는 때, 그래 보이는 감각에, 그래 보이는 상황에서 있다고 말하도록 주의해야 한다.(1011a17-25)

(e2.2.4.1.3.1.2.4.1.3) 모든 현상이 참이라는 주장에 이르는 논리에는 중요한 틈이 있다. 그런 주장을 하는 사람들은 x가 어떤 사람에게는 F라는 속성을 가지는 것으로, 또 다른 어떤 사람에게는 -F라는 속성을 가지는 것으로 나타난다는 사실로부터, x가 동시에 F이고 -F인 것이 참이라고, 혹은 x가 F인 것도 참이고 x가 -F인 것도 참이라는 결론을 이끌어 낸다. 하지만 정확히 말하면 x는 특정한 어떤 조건하에서 F인 것이고, 그 조건과는 다른 어떤 조건 하에서 -F인 것이다. 이 사실을 두고 마치 x가 어떤 동일한 지령에서 F이자 -F인 것처럼 말해서는 안 된다.

(q2.2.4.1.3.1.2.4.1.4) 또 만일 어떤 것이 하나라면, 그것은 어떤 하나의 것 혹은 한정된 숫자의 것들에 관련되어 그러한 것이다. 그리고 같은 것이 동시에 반이면서 같다면, 같음이 연관된 것은 두 배임이 아니다.(1011b7-9)

(e2.2.4.1.3.1.2.4.1.5) ‘x는 동시에 같으면서 반이다’와 같은 명제에는 아무런 기이함이 없다. 10은 동시에 같으면서 반이다. 단, 각각의 속성과 관련된 향이 다를 뿐이다.

2.2.4.1.3.1.2.4.2 과거와 미래의 사태

(e2.2.4.1.3.1.2.4.2.1) 과거에 일어난 일, 그리고 미래에 일어날 일은 그것에 대한 현재 우리의 믿음에 상관없이 일어났고, 또 일어날 것이다. 모든 것이 우리의 믿음과 판단에 달려있다는 말이 거짓임을 보여주는 또 하나의 예이다.

(q2.2.4.1.3.1.2.4.2.2) 그리고 앞서 말했듯이, 그들은 모든 것을—믿음과 감각에—상대적으로 만들어야만 하고, 따라서 어떤 것도 누군가가 그것을 생각함이 없이는 생겨났고 생겨날 수 없게 된다. 그러나 만일 사태가 일어났고 일어날 것이라면, 명백히 모든 것들이 믿음에 상대적일 수는 없다.(1011b4-7)

2.2.4.1.3.1.2.4.3 생각하는 존재와 생각되는 것으로 생각된 존재

(q2.2.4.1.3.1.2.4.3.1) 그렇다면 만일 생각하는 것과 관련해서, 사람과 생각되는 것이 같다면, 사람은 생각하는 것이 아니라 생각되는 것이 될 뿐일 것이다. 그리고 만일 각각의 것이 생각하는 것에 상대적이라면, 생각하는 것은 무한한 종류의 상이한 것들에 상대적이게 될 것이다. (1011b9-12)

(e2.2.4.1.3.1.2.4.3.2) 생각하는 존재에 있어서, 그가 생각하는 존재인 근거가 다른 아닌 그가 그렇게 생각된다는 사실에 있을 뿐이라면, 그는 생각하는 것으로서의 지위를 갖지 못할 것이다. 왜냐하면 그가 다른 존재에 의해 그렇게 생각된다는 바로 그 관계가 그를 그이게 하는 모든 것이기 때문이다.

(e2.2.4.1.3.1.2.4.3.3) 만일 모든 것이 생각하는 존재에 상대적이라면, 그 생각하는 존재는 무한히 많은 종류의 것들과 관련되어 있는 셈이다. 그리고 생각의 대상들 각각은 그것과 관련된 무수히 많은 종류의 관점들을 수반하고 있으므로, 결국 그 주체는 무한히 많은 종류의 상이한 관점들을 포함하고 있어야만 할 것이고, 이 사실은 그 존재에 대한 정의를 불가능하게 만들 것이다. 이것은 불합리하다.

2.2.4.2 배중률

(e2.2.4.2.1) 모순율과 함께 또 하나의 확실한 원리로 아리스토텔레스가 제시하는 것은 배중률이다. 배중률을 옹호하는 과정에서 그는 유명한 참과 거짓의 정의를 제시하고 있다.

2.2.4.2.1 배중률의 규정

(q2.2.4.2.1.1) 어떤 것도 모순항의 가운데에 있을 수 없으며, 어떤 것이든 그것을 어떤 것에 대해 긍정하거나 부정해야만 한다.(1011b23-24)

2.2.4.2.1.1 참과 거짓의 정의

(e2.2.4.2.1.1.1) 배중률을 규정한 직후 아리스토텔레스는 유명한 참과 거짓의 정의를 제시한다.

(q2.2.4.2.1.1.2) 이점은 우리가 참과 거짓을 우선 정의하면 분명해질 것이다. -인(있는) 것에 대해 -이지(있지) 않다고 하거나, -이지 않은 것에 대해 -이라고 하는 것이 거짓이고, -인 것에 대해 -이라고 하고, -이지 않은 것에 대해 -이지 않다고 하는 것이 참이다.(1011b25-28)

2.2.4.2.2 배중률의 옹호

(e2.2.4.2.2.1) 참과 거짓의 정의(2.2.4.2.1.1 참조)에 따르면, 어떤 대상 a

에 대해 그것이 X이다 혹은 X이지 않다고 말하는 것은 참을 말하는 것 이거나 거짓을 말하는 것이 된다. 그런데 만일 배중률을 부정하는 사람들의 주장대로, X임과 X이지 않음 사이의 어떤 영역이 있다면, 원래의 언명은 a가 -인 바에 대해서도 a가 -이지 않은 바에 대해서도, 그것이 -이라고도 그것이 -이지 않다고도 이야기하고 있지 않은 셈이다. 따라서 그 언명은 참도 거짓도 이야기하고 있지 않은 셈인데, 이것은 불합리하다.

(q2.2.4.2.2.2) 따라서 -이라고 하거나 -이지 않다고 하는 사람은 참을 말하거나 거짓을 말하는 것이 될 것이다. 그러나 -인 것도 -이지 않은 것도 -이거나 -이지 않다고 이야기되지 않는다.(1011b28-29)

2.2.4.2.2.1 두 종류의 중간 항

(e2.2.4.2.2.1.1) 만일 -임과 -이지 않음 사이의 어떤 중간 항이 존재한다면, 그것은 다음의 두 가지 중의 하나일 것이다. (1)검정과 하양 사이의 희색과 같은 종류의 중간 항 (2)사람이나 동물과 무관한 어떤 것이 그 둘 사이에 있다고 이야기될 때의 중간 항. 아리스토텔레스는 이 둘 중 어느 것을 상정해도 불합리한 결과가 나온다고 말한다.

2.2.4.2.2.1.1 진정한 중간 항의 경우

(e2.2.4.2.2.1.1.1) 문제의 중간 항이 정말로 양 끝에 있는 A, B 사이에 있는 어떤 것 — 편의상 M1이라 하자 — 이라면, M1으로부터 A나 B로의 변화는 -A가 아닌 것으로부터의 A로의 변화, -B가 아닌 것으로부터의 B로의 변화가 될 것이다. 그러나 (변화의 본성상) 이것은 불가능하다.

(q2.2.4.2.2.1.1.2) 그러나 만일 그것이 중간적이라면, 이 경우에도 하양으로의 변화이지만 비-하양으로부터의 변화는 아닌 어떤 것이 있게 될 것인데, 이것은 결코 발견되지 않는다.(1011b35-1012a1)

2.2.4.2.2.1.2 무관한 중간 항의 경우

(e2.2.4.2.2.1.2.1) A, B와 무관한 것으로서 A와 B 사이에 있다고 이야기 되는 것 — 편의상 M2라 부르자 — 의 경우, M2는 A나 B로 변화하지 않을 것이다. 왜냐하면 (변화의 본성상) A나 B로 변화하기 위해서는 그것이 각각 $\neg A$, $\neg B$ 이어야 하기 때문이다. 하지만 중간에 있는 것은 언제나 양 끝에 있는 것으로 변화하기 마련이고, 변화는 항상 양 끝에 있는 것들 혹은 그 중간에 있는 것들로의 변화이어야 한다.

(q2.2.4.2.2.1.2.2) 만일 그것이 두 번째 종류라면, 그것은 양 끝에 있는 것들로 변화할 수 없을 것인데, (왜냐하면 변화는 좋지 않음으로부터 좋음으로, 혹은 좋음으로부터 좋지 않음으로의 변화이기 때문이다) 실제로는 항상 그래 보인다. 변화는 양 끝에 있는 것들과 그 중간에 있는 것들로의 변화 외에는 없으니 말이다.(1011b32-35)

2.2.4.3 모든 언명들을 참 혹은 거짓으로 간주하는 입장의 자기 파괴성

(e2.2.4.3.1) *Met. IV* 8에서 아리스토텔레스는 모든 언명들의 진리치가 참이라는 입장이나 그 진리치가 거짓이라는 입장 모두 불합리함을 지적한다. 그 두 입장은 모두 자기 파괴적이다.

(q2.2.4.3.2) 따라서 그런 모든 견해들은 종종 제시되는 반론, 즉 그것들은 그것을 자체를 파괴한다는 반론에 약점을 가지고 있다. 모든 것이 참이라고 말하는 사람은 자신의 말과 반대되는 말조차 참으로 만들고 그래서 자신의 말을 참이 아닌 것으로 만드는 반면 (반대되는 말은 그것이 참임을 부정하니 말이다), 모든 것이 거짓이라고 말하는 사람은 자신의 말도 거짓으로 만들기 때문이다. 그리고 전자가 반대되는 말을 참이 아닌 것으로 예외적으로 취급하고, 후자가 자신의 말을 거짓이 아닌 것으로 예외적으로 취급한다 해도, 그들은 무한히 많은 말들의 참 혹은 거짓을 상정할 수밖에 없다. 왜냐하면 그 참인 말이 참이라고 말하는 것도 참이고, 이것은 무한히 진행될 것이기 때문이다.(1012b13-22)

(e2.2.4.3.3) 모든 언명이 참이라는 주장(AT)을 하는 사람은 자신과 반대되는 입장을 가진 사람의 주장을 참으로 만들었으므로써, 결국 자신의 입장을 거짓으로 만든다. 그리고 모든 언명이 거짓(AF)이라고 주장하는 사람은 자신의 바로 그 언명을 거짓으로 만들고 만다. AT를 주장하는 사람이 “오로지 AT와 반대되는 언명만이 거짓이다.”라고 말한다면 어떨 것인가? 혹은 AF를 주장하는 사람이 “오로지 AF 자체만이 참이다.”라고 말한다면 또 어떨 것인가? 어느 쪽도 문제를 해결해 주지 못한다. 이런 식의 처방은 무한히 많은 수의 예외를 만들어 내게 될 것이기 때문이다. 예를 들어, AF를 주장하는 사람은, AF 자체는 참임을 받아들이는 순간, 참인 명제를 참이라고 말하는 언명도 참임을 받아들여야 하는 것이다.

2.3 분리되어 있고 운동하지 않는 것에 대한 지식

(e2.3.1) 제일철학에 대한 아리스토텔레스의 또 하나의 정의는 Met. VI 1에서 그가 세 가지 종류의 이론적 지식을 구분하는 맥락에서 나타난다. 그는 이 세 가지 지식이 자연학, 수학, 그리고 제일지식(prōtē epistemē)이라고 말한다.

(q2.3.2) 그러나 만일 영원하고 운동하지 않으며 분리되어 있는 무엇인가가 있다면, 명백히 그것에 대한 지식은 이론적 지식에 속하게 되며, 자연학(자연학은 어떤 운동하는 것들을 다루므로)이나 수학이 아닌, 양자 보다 우선적인 어떤 학문에 속하게 된다. 왜냐하면 자연학은 분리되어 있지만 부동이 아닌 것들을 다루고, 수학 중 일부는 운동하지는 않지만, 분리되어 있는 것이 아니라 질료 속에 구현된 채 있는 것들을 다루기 때문이다. 반면 제일지식은 분리되어 있고 운동하지 않는 것들을 다룬다.
(1026a10-15)

2.3.1 제일철학과 신학

(e2.3.1.1) 아리스토텔레스는 세 종류의 이론적 지식을 구분한 바로 몇 줄 아래에서 제일지식을 신학(theologikē)과 동일시하고 있다.

(q2.3.1.2) 그렇다면 세 가지의 이론적 지식이 있어야 한다: 수학, 자연학, 그리고 우리가 신학이라 부르는 것. 왜냐하면 신적인 것이 어딘가에 있어야 한다면, 그것은 이런 종류의 것들에 있기 때문이다. 그리고 가장 영예로운 지식은 가장 영예로운 종류를 다루어야만 한다. 그래서 이론적 지식들은 다른 학문들에 비해 더 욕구되고, 그 지식은 다른 이론적 지식들보다 더 욕구되는 것이다.(1026a18-23)

(e2.3.1.3) 아리스토텔레스가 보기에, 이론적 지식 중 제일지식의 이름에 걸맞은 것은 신학이다. 제일지식은 최상의 존재에 대한 지식이어야 마땅한데, 그 최상의 존재는 바로 신이기 때문이다. 신의 최상성은 무엇보다도 그것이 부동하는 실체라는 사실과 관련되어 있는 것으로 설명된다.

(q2.3.1.4) 만일 자연에서 형성되는 것들 이외의 실체가 없다면 자연학이 제일지식이 될 것이다. 하지만 만일 어떤 부동하는 실체가 있다면, 그것이 첫 번째이기 때문에, 이것에 대한 학문은 더 우선적이고, 제일철학이어야 하며, 이런 방식으로 보편적이어야 한다. 그리고 있는 것으로서의 있는 것 — 그것의 무엇임과 그것에 있는 것으로서 속하는 속성들 양자 모두 — 을 고려하는 것이 이것이 속할 것이다.(1026a27-33)

(e2.3.1.5) 신에 관한 아리스토텔레스의 본격적 논의는 *Met. XII* 6-10에 나타난다.(이 내용의 자세한 분석은 6을 참조하라.)

3. 실체

(e3.1) 실체(ousia)는 아리스토텔레스의 존재론의 중심 개념이다. 진정한 의미에서, 혹은 일차적 의미에서 있는 것이 무엇인가가 존재론의 핵심 물음이라면, 그에게 있어서 그 물음은 무엇이 실체인가라는 물음으로 환원되기 때문이다.

(e3.2) 실체 개념의 중요성은 이미 『범주론』 — 이하에서는 *Cat.*로 약칭 — 에서 명시적으로 드러난다. 그곳에서 아리스토텔레스는 ‘있는 것’이 이야기되는 여러 가지 방식을 구분하면서, 여러 범주들 중 실체의 우선성을 주장하고 있다. 그는 나아가 실체들을 제1실체 — 개체들 — 와 제2실체 — 종들 — 로 구분하고, 전자의 우선성을 주장한다. 결국 *Cat.*에서 가장 일차적인 의미에서 존재하는 것은 아리스토텔레스가 제1실체라 부르고 있는 개체들이다.

(e3.3) 실체는 *Met.*에서 또다시 논의의 초점으로 등장한다. 하지만 *Met.*에서 개진되고 있는 실체론은 *Cat.*의 그것과는 몇 가지 중요한 점에서 차이를 보인다. 무엇보다도 아리스토텔레스는 더 이상 *Cat.*에서 제1실체로 불렸던 것들, 즉 구체적 개체들을 일차적인 의미에서 존재하는 것으로 주장하지 않는다. 그 지위는, *Met.*에서는, 형상(eidos)이 넘겨받게 된다.

(e3.4) 형상과 질료(hyle)의 구분이 실체의 문제에서 중요한 역할을하게 되었다는 점도 *Met.*에서의 실체론의 두드러진 특징이다. *Cat.*에서는 그 구분 자체가 등장하지 않기 때문이다. 형상-질료의 구분이 아리스토텔레스의 존재론적 입장의 변화에 정확히 어떤 방식으로 영향을 미쳤는가는 그의 사유 전반에 대한 고찰 위에서 신중하게 다루어져야 할 중요한 문제이다.

(e3.5) 또 한 가지 주목할 만 한 점은 *Cat.*에서와는 달리 *Met.*에서는 단순히 “실체는 무엇인가?”가 아닌, “X의 실체는 무엇인가?”라는 물음이 물어지고 있다는 사실이다. 이것은, *Cat.*에서 존재하는 것들의 가장 기본

적인 단위로 간주되었던 구체적 개체들이, *Met.*에서는 더 이상 나누어질 수 없는(individuus) 최종적 단위가 아닌, 존재론적으로 더 기본적인 것으로 취급되어야 할 어떤 요소들로 구성된 복합체로 파악된다는 사실을 반영한다. 구체적 감각적 개체들은 형상과 질료의 복합체인 것이다. 또 다시 우리는 형상-질료 구분의 무게를 확인하게 된다.

(e3.6) *Met.*에서의 실체론은 그 논의가 진행되어 가는 방식에 있어서도 *Cat.*에서의 그것과 뚜렷이 구분된다. *Cat.*에서 아리스토텔레스는 무엇이 일차적 실체인가에 대한 답을 직선적이고 선명한 방식으로 이야기하고 있다. 반면 *Met.*에서 무엇이 실체인가라는 물음에 대한 그의 최종적 답은 극히 우회적이고 복합적인 방식으로 주어진다. 그는 “이것이 최초에 제기했던 문제에 대한 나의 답이다.”라는 식의 명시적인 신호를 주지 않는다. 통상 그의 최종적 답으로 간주되는 것, 즉 형상(eidos)은 애초에 그가 실체의 후보로 제시하는 네 가지 중에 포함되지도 않는다. 형상은 본질에 대한 그의 길고 복잡다단한 논의의 과정 속에서 조금씩, 그것의 도입이 거의 계획되지 않은 것 같은 인상까지 주면서, 모습을 드러낼 뿐이다. 왜 아리스토텔레스는 이런 식으로 논의를 전개시켜 나간 것일까? 이것은 그의 존재론뿐만 아니라 그의 철학적 방법론과 관련해서도 흥미로운 문제이다. 이 의미심장한 물음에 대한 답이 무엇이든, 그 결과로 우리가 가지게 된 것은, 종종 “고대 철학의 에베레스트 산”이라고까지 불려지는 *Met.* VII에서의 아리스토텔레스의 철학적 성찰이다.

3.1 있는 것의 다의성과 실체

(e3.1.1) *Met.* VII에서의 실체에 관한 논의는 또다시 ‘있는 것’이 가지는 다의성에서 시작한다.

(q3.1.2) 앞서 단어의 다양한 뜻에 관한 책에서 지적했듯이, 있는 것은 여러 가지로 이야기된다. 그 한 의미로 있는 것은 어떤 것이 무엇인

바(to ti esti) 혹은 ‘어떤 이것’(tode ti)을 의미하고, 또 다른 의미로는 질 혹은 양 혹은 이것들처럼 술어가 되는 다른 것들을 뜻한다. 이런 모든 의미를 갖기는 하지만, 명백히 있는 것은 일차적으로는 무엇인 바이고, 이것이 어떤 것의 실체이다. (이것이 어떠한가를 이야기할 때는 좋다 혹은 나쁘다를 이야기하지, 삼 큐빗이다 혹은 사람이다를 이야기하지 않지만, 그것이 무엇인가를 이야기할 때는 희다, 뜨겁다, 삼 큐빗이다가 아닌 사람이다, 신이다를 이야기하니 말이다.) 그리고 이 모든 것들은 첫째로 있는 것의 양, 질, 속성, 혹은 그 밖의 규정들이기 때문에, 있다고 이야기되는 것이다.(1028a10-20)

(e3.1.3) 있는 것이라는 규정은 다양한 범주의 대상들에 적용될 수 있다. 사람, 동물 등의 실체도 있다고 이야기될 수 있으며, 삼 큐빗 길이도, 하양도 마찬가지이다. 그러나 모든 범주에 걸쳐 있는 것이라는 규정이 적용 가능함에도 불구하고, 그것이 적용되는 방식에는 중요한 차이가 존재 한다. 즉 그 규정이 일차적으로 적용되는 것은 실체 범주에 속하는 것들이며, 실체 이외의 범주에 속하는 것들은 오직 이차적인 의미에서 있는 것이라고 이야기될 수 있다. 왜냐하면 이런 것들은 어떤 실체의 양, 질 등등임으로 해서 있는 것이라는 규정의 적용을 받게 되기 때문이다.

3.1.1 실체의 있음의 일차성

(e3.1.1.1) ‘있는 것’의 다의성은 실체라는 수렴점을 갖는다.

(q3.1.1.2) 그래서 혹자는 걸음, 건강함, 앓아 있음, 그리고 이런 종류의 것들 각각이 있는 것인지 있지 않은 것인지를 물을 수 있을 것이다. 이것들 중 어떤 것도 그 자체로 있거나 실체와 분리되어 있을 수 없고, 오히려 있다면, 걷는 것, 건강한 것, 앓아 있는 것이 있는 것들에 해당될 것이기 때문이다. 이것들은 있는 것임이 더욱더 분명한데, 그 이유는 이것들에게는 어떤 한정된 기체(이것이 실체이며 개별적인 것이다.)가 있어서, 그러한 종류의 술어들 안에 나타나기 때문이다. 그것 없이 우리는 좋은 것, 앓아 있는 것을 이야기할 수 없으니 말이다. 그러므로 이것 때문에 저

것들 각각이 있는 것임이 분명하며, 따라서 첫째로 있는 것 그리고 어떤 방식으로 있는 것이 아니라 그저 있는 것은 실체일 것이다.(1028a20-31)

(e3.1.1.3) 결음, 건강함, 앓아 있음을 있는가? 이 물음에 대해 우리는 그 표현들을 걷는 것, 건강한 것, 앓아 있는 것으로 바꾸어 놓고 고찰할 필요가 있다. 전자의 표현들에 비해서 후자의 표현들은 그것들이 있는 것임을 더욱더 명확하게 보여주고 있는데, 그것은 후자의 표현들이 밑에 놓여 있는 어떤 한정된 기체의 존재를 더 분명하게 보여주고 있기 때문이다. 결음, 건강함, 앓아 있음 등이 있는 것은 결국 그것들 밑에 놓인 어떤 기체들이 있기 때문이며, 일차적으로 있는 것, 혹은 어떤 특정 방식으로 있는 것이 아니라, 단적인 의미에서 있는 것이라 불릴 수 있는 것은 바로 그 밑에 놓여 있는 기체들인 것이다.

3.1.2 있는 것의 탐구와 실체의 탐구

(q3.1.2.1) 진실로 옛날에도 지금도, 영원히 탐구되고 영원히 당혹케 하는 문제, 즉 있는 것은 무엇인가의 문제는 곧 실체가 무엇인가의 문제이다. (1028b2-4)

(e3.1.2.2) 있는 것이라는 규정이 일차적으로 실체에 적용되기 때문에, 형이상학의 영원한 문제, 있는 것은 무엇인가라는 문제는 결국 실체가 무엇인가의 문제로 귀착된다.

3.2 통상적으로 실체라고 생각되는 것들

(e3.2.1) 아리스토텔레스는 일반적으로 실체라고 생각되는 것들의 목록을 제시한다.

(q3.2.2) 실체는 가장 명시적으로는 물체들(somata)에 속한다고 여겨진다. 그래서 우리는 동물들과 식물들, 그리고 그것들의 부분들을 실체라고 부른다. 또 자연물들, 예를 들어 불, 물, 흙, 이런 것들 각각, 그리고 그것들의 부분들이나 그것들로 이루어진 것들 (일부로 이루어진 것이건 모두로 이루어진 것이건), 예를 들어 천계와 그것의 부분들인 별들, 달, 태양을 우리는 실체라고 부른다.(1028b8-13)

(e3.2.3) 이 실체의 목록이 완전한가는 차차 탐구되어야 할 과제이다. 실제로 이 목록은 VII 16에서 수정된다.(3.3.3.2 참조.)

(q3.2.4) 오직 이것들만이 실체들인지 아니면 다른 어떤 실체들도 있는지, 그들을 중에 일부만이 실체인지 아니면 다른 것들 중에도 실체가 있는지, 혹은 그들을 중에 어떤 것도 실체가 아니며 다른 어떤 것들이 실체인지를 우리는 탐구해야만 한다.(1028b13-15)

3.3 실체의 네 후보

(e3.3.1) *Met.* VII 3-17에서 아리스토텔레스는 실체가 무엇인가에 대한 본격적 탐구를 전개한다. 그는 우선 실체로 간주되는 네 가지의 후보들을 열거하고, 이것들을 하나하나 검토해 간다.

(q3.3.2) 실체는 적어도 네 가지의 주된 의미로 이야기된다. 본질(to ti ēn einai), 보편자(to katholou), 유(to genos), 그리고 네 번째로 기체(to hypokeimenon)가 각각의 것의 실체로 생각되기 때문이다.(1028b33-36)

3.3.1 기체(to hypokeimenon)

(q3.3.1.1) 기체는 다른 것들이 그것에 대해 이야기되는 반면, 그것 자신

은 다른 것에 대해 이야기되지 않는 것이다. 그래서 우리는 우선 이것의 본성을 규정해야 하는데, 일차적 기체가 무엇보다도 실체로 생각되기 때문이다. 어떤 의미에서는 질료가, 그리고 어떤 의미에서는 꿀이, 그리고 세 번째 의미에서는 이것들의 결합체가 기체의 본성이라고 이야기된다. (1028b36-1029a3)

(e3.3.1.2) 아리스토텔레스가 실체의 네 후보 중 첫 번째로 다루는 것은 기체이다. 기체는, 여러 특성들이 그것에 귀속되지만 (혹은 그 특성을 지시하는 언어적 표현이 그것에 대해 술어가 되지만) 그것 자체는 다른 어떤 것에 귀속되지는 않는 것(혹은 그것을 지시하는 언어적 표현이 다른 것에 대해 술어 역할을 하지 않는 것)이다. 따라서 (일차적) 기체가 실체라는 주장은 곧 속성들의 바탕에 놓인 것, 술어들의 궁극적인 주어가 되는 것이 실체라는 주장이 된다.

3.3.1.1 기체와 질료

(q3.3.1.1.1) 이제 실체가 무엇인지에 대해 대략적으로 이야기되었다. 어떤 기체에 대해 (이야기되지 않고) 다른 것들이 그것에 대해 (이야기되는 것)라고 말이다. 하지만 이렇게만 이야기해서는 안 되는데, 그것으로는 충분치 않기 때문이다. 그 말 자체가 불분명할 뿐만 아니라, 그렇게 되면 질료가 실체가 될 것이기 때문이다.(1029a7-10)

(e3.3.1.1.2) 아리스토텔레스는 곧장, 다른 것들에 대해 주어 역할을 할 뿐 결코 술어 역할을 하지 않는 것이 실체라는 입장에 문제를 제기한다. 이 입장은 그것의 표현 방식이 불분명한 것은 물론, 질료가 실체라는 — 아리스토텔레스가 보기에 잘못된 — 견해로 귀결되기 때문이다. 이제 왜 질료가 실체라는 입장이 잘못된 것인가에 대한 그의 논증이 시작된다.

3.3.1.1.1 질료를 실체로 간주하도록 만드는 근거

(q3.3.1.1.1) 왜냐하면 만일 그것이 실체가 아니라면 다른 무엇이 실체일지 알 수 없기 때문이다. 다른 것들을 제거하고 나면 아무것도 밑에 놓여 있지 않음이 분명하니 말이다. 다른 것들은 물체들의 상태들이거나 산물들이거나 능력들인데, 길이나 넓이나 깊이는 양적인 어떤 것이지 실체가 아니며 (양은 실체가 아니기 때문이다), 오히려 이것들이 속하는 일차적인 것, 이것이 실체이기 때문이다. 그런데 일단 길이, 넓이, 깊이를 덜어내고 나면, 우리는 이것들에 의해 한정되는 어떤 것을 제외하고는 아무것도 남지 않음을 보게 된다. 그 결과 이런 식으로 그 문제를 탐구하는 사람들에게는 질료가 유일한 실체로 보일 수밖에 없다.(1029a10-19)

(e3.3.1.1.2) 질료를 실체로 간주하는 입장의 문제점을 드러내기에 앞서, 아리스토텔레스는 어떤 사고의 진행을 통해 그러한 입장이 생겨나게 되는가를 고찰한다. X의 기체가 곧 X의 실체라면, 그 기체를 발견해내는 방법은 X에 귀속되는 이러저러한 특성들을 모두 덜어낸 후에도 남아 있는 것이 무엇인가를 살펴보는 것이다. 이제 X가 겪고 있는 것, 그것이 산출해 내는 것, 그것이 할 수 있는 것들을 모두 떼어 내고, 그것의 기하학적 속성들까지도 제거했다고 해보자. 이 때 남아 있게 되는 것은 무엇인가? 그 자체로 어떤 적극적 규정을 갖지 않는 것, 앞서 제거된 여러 특성들에 의해 한정되게 되는 것이라는 소극적 규정만이 가능한 어떤 것이 그 답으로 제시될 것이다. X의 질료가, 그 본성상, 그 역할을 하는 것이며, 이런 일련의 사고의 귀결은, X의 실체는 X의 질료라는 것이 될 수밖에 없다.

3.3.1.1.1.1 무규정적 질료

(q3.3.1.1.1.1) 내가 질료라고 말하는 것은 그 자체로는 무었도, 얼마임도, 그리고 있는 것이 그것에 의해 규정되는 어떤 것으로도 이야기되지 않는 것이다. 왜냐하면 이것 각각은 그것에 대해 술어가 되는 어떤 것

이 있어서, 그것에게 있어서의 있는 것은 술어들 각각과도 다르고 (다른 것들은 실체에 대해 술어가 되지만, 이것은 질료에 대해 술어가 되기 때문이다), 따라서 그 궁극적인 것(to eschaton)은 그 자체로는 무엇도, 열 마임도, 다른 어떤 것도 아니기 때문이다.(1029a20-25)

(e3.3.1.1.1.2) ‘있는 것이 그것에 의해 규정되는 것’은 범주를 의미한다. 질료는 어떠한 범주에도 속하지 않으며, 오히려 일체의 범주들보다 더 근본적인 어떤 것인 듯 보인다. 왜냐하면 실체 외의 범주들은 모두 실체에 대해 술어가 되는데, 실체는 다시 질료에 대해 술어가 되기 때문이다. 궁극적인 질료는 그 자체로는 어떤 규정도 가지지 않는다.

(e3.3.1.1.1.3) 위의 구절은 끊임없는 논란의 대상이 되어 왔다. 논란의 핵심은 과연 이 구절이 소위 ‘제일 질료’(prōtē hylē)(4.3.1 참조)에 관한 아리스토텔레스의 입장과 관련해 무엇을 이야기해 주는가 하는 것이다. 일견 그는 “내가 질료라 말하는 것은”이라는 구절을 통해서, 일체의 규정을 벗겨낸 후에 남게 되는, 어떠한 규정도 갖지 않는 질료의 존재를 명시적으로 긍정하고 있는 것처럼 보일 수 있다. 만일 이것이 사실이라면 이 구절은 아리스토텔레스가 ‘제일 질료’의 존재를 적극적으로 주장하고 있는 중요한 근거로 간주될 수 있을 것이다. 하지만 일군의 학자들은 아리스토텔레스가 ‘제일 질료’를 존재자들의 위계의 기저(基底)로 상정하고 있다는 문제를 부정한다. 그리고 그런 입장의 관점에서, 상기 (上記)의 구절을 아리스토텔레스 자신의 질료관이 피력되고 있는 장소가 아니라, 단지 논변의 맥락에서 잠정적으로 채택된 질료관을 설명하고 있는 장소로 이해해야 한다고 주장한다.

(e3.3.1.1.1.4) 위의 구절에서 주목해야 할 또 하나의 포인트는, 아리스토텔레스가 실체 이외의 범주와 실체 사이에 성립하는 서술 관계 — 전자는 후자에 대해 이야기된다 — 와 구별되는, 실체와 질료 사이에 성립하는 서술 관계 — 형상은 질료에 대해 이야기된다 — 를 언급하고 있다는 사실이다. 후자의 중요성은 실체와 원인의 관계가 논의되는 VII-17이하에서 좀 더 분명히 드러나게 된다.

3.3.1.1.2 질료가 실체가 될 수 없는 이유

(q3.3.1.1.2.1) 하지만 이것은 불가능하다. 왜냐하면 분리되어 있음 (chōriston)과 ‘어떤 이것’(tode ti)이 무엇보다도 실체의 속성이라고 생각 되며, 이런 이유로 질료보다는 형상과 그 둘로 이루어진 것이 더 실체라고 생각될 것이기 때문이다.(1029a27-30)

(e3.3.1.1.2.2) 기체가 곧 실체라는 생각의 귀결점은 질료가 곧 실체라는 명제이다. 그러나 아리스토텔레스는 이것을 받아들일 수 없는 명제라고 말한다. 그 이유는 질료는 실체가 만족시켜야 할 두 개의 조건을 만족시키지 못하기 때문이다. 그 두 조건은 (1) 분리되어 있음 (2) ‘어떤 이것’임이다. (이 두 조건에 관한 설명은 3.3.1.1.2.1를 참조하라.) 아리스토텔레스는 질료보다는 오히려 형상이나 형상-질료 복합체가 이 두 조건을 더 잘 만족시킨다고 덧붙인다.

(e3.3.1.1.2.3) 질료가 실체라는 명제의 부정이 의미하는 바는 무엇인가? 일견 그것은 기체가 실체라는 원칙 — ‘기체 규준’(hypokeimenon criterion)이라 부르도록 하자 — 의 부정을 의미하는 것으로 보인다. 만일 이 이해방식이 옳다면, Cat.과 Met.에서의 아리스토텔레스의 실체관 사이의 주목할 만한 차이가 하나 부각된다. 전자에서 가장 중요한 실체의 기준으로 제시되었던 ‘기체 규준“을 그가 후자에서는 더 이상 절대적인 것으로 간주하지 않고 있다는 것이다.

3.3.1.1.2.1 실체의 두 조건

(e3.3.1.1.2.1.1) 아리스토텔레스는 (1)분리되어 있음 (2)‘어떤 이것’의 정 확한 의미에 대해 직접적인 설명을 하지 않고 있다. 이 두 표현의 의미를 파악하기 위해서는 여러 곳에 흩어져 있는 단서들을 종합해 하나의 그림으로 짜 맞추는 작업이 불가피하다.

3.3.1.1.2.1.1.1 분리되어 있음(chōriston)

(e3.3.1.1.2.1.1.1) *Met.* VIII 1에서 아리스토텔레스는 두 가지 종류의 분리되어 있음을 구분한다. ‘설명에 있어서의 분리되어 있음’과 ‘단적인 의미에서의 분리되어 있음’이 그것이다.

(q3.3.1.1.2.1.1.2) 기체가 실체인데, 이것은 한 가지 의미로는 질료이고 (내가 질료라 말하는 것은, 현실적으로는 ‘어떤 이것’이 아니지만 잠재적으로는 그러한 것을 말한다), 또 다른 의미로는 설명과 형태(morphē)이며 (이것은 ‘어떤 이것’이며 설명에 있어서(tōi logōi) 분리되어 있다), 세 번째로는 이 둘의 결합체로, 이것만이 생성하고 소멸하며, 단적인 의미에서(haplōs) 분리되어 있다.(1042a26–31)

(e3.3.1.1.2.1.1.3) 형상 — ‘설명’, ‘형태’는 모두 아리스토텔레스가 종종 형상을 지칭하기 위해 사용하는 단어들이다 — 은 일반적으로 질료와 떨어져 그 자체로 존재하지 않지만 (최초의 원동자와 같은 존재는 예외이다), 형상–질료 복합체에 대한 정의 속에서는 질료와 독립된 것으로 포착된다. 이 점에서 형상은 단적인 의미에서 분리되어 있지는 않지만, 설명에 있어서 분리되어 있다. 단적인 의미에서의 떨어져 있음은 형상–질료의 복합체만이 향유하고 있는 것이다. 반면 질료는 형상과 떨어져서는 오직 가능성으로만 존재하며, 그것의 규정되지 않은 성격 때문에 정의를 통해 포착될 수도 없다. 따라서 질료는 어떤 의미에서의 분리성도 향유하지 못한다.

3.3.1.1.2.1.2 ‘어떤 이것’(tode ti)

(e3.3.1.1.2.1.2.1) ‘어떤 이것’은 지시대명사 *tode*와 부정대명사 *ti*의 합성어이다. 이 두 단어 각각이 어떤 역할을 하도록 의도된 것인가에 대해서는 의견이 분분하다. 한 계열의 해석은 *tode ti*가 *anthrōpos tis* (어떤 사람), *hippos tis* (어떤 말)와 같은 표현들을 대표하는 것으로, 즉 *tode*는 사람, 말 등의 종적 표현들을 대표하고 *ti*는 그 종적 표현을 다시 한정

하는 역할을 한다고 생각한다. 반면 또 한 계열의 해석은 *tode*를 순수 지시사로, 반면 *ti*를 종적 표현 일반을 지칭하는 표현으로 간주한다.

(e3.3.1.1.2.1.2.2) *tode* 와 *ti* 각각의 역할이 무엇이건, 결국 중요한 문제는 *tode ti* 라는 표현 전체가 실체의 어떤 특성을 포착하기 위해 도입된 것인가 하는 것이다. 종종 학자들은 이 표현이 실체의 개별성을 포착하기 위해 고안된 것이라고 간주하고, 아예 번역 자체를 ‘개별자’로 하기도 한다. 하지만 이 의미는 *tode ti*의 형태 자체로부터 자동적으로 따라 나오는 것이 아니므로, 이것을 채택하는 데에는 주의가 필요하다. *tode ti*가 개별성을 포착하기 위한 표현이라는 해석의 가장 강력한 근거는 아마도 Cat.에서의 그것의 용법일 것이다. Cat.에서 아리스토텔레스는 소크라테스, 특정한 말과 같은 개별자들이 일차적 실체라고 주장하면서, 일차적 실체는 *tode ti*인 반면, 종이나 유는 그렇지 않다고 말하고 있다. (3b10-18)

(e3.3.1.1.2.1.2.3) 문제는 Met.에서는 *tode ti*가 때로 개별적 형상-질료 복합체가 아닌, 형상만을 지칭하는 경우가 있다는 것이다.(eg. 1042a29, 1049a35, 1070a11) 그리고 Met.에서 아리스토텔레스가 궁극적으로 일차적 실체라고 주장하게 될 것은 형상이므로, 만일 그가 일관되게 *tode ti*를 실체성의 기준으로 간주하고 있다면, 적어도 Met.에서는 *tode ti*가 개별성을 포착하기 위한 개념이 아니라는 (혹은 적어도 그렇지 않을 수 있다는) 결론이 따라 나온다.

(e3.3.1.1.2.1.2.4) 하지만 일군의 학자들은 형상이 *tode ti*라 지칭되는 구절들을 다른 방식으로 이해해야 한다고 믿는다. 이들의 입장에 따르면 그 구절들은 *tode ti*에 대한 새로운 해석의 가능성을 요구하는 것이 아니라, 전통적으로 받아들여져 온 형상에 대한 해석, 즉 형상은 기본적으로 어떤 유에 상응하는 형상(사람의 형상, 말의 형상)이라는 해석을 폐기해야 할 또 하나의 근거일 뿐이다. 그들의 견해에 따르면, 아리스토텔레스가 실체로 최종 결론 내리게 되는 것은 유적(類的) 형상이 아니라, 개별 형상이다.

(e3.3.1.1.2.1.2.5) 결국, *tode ti*의 해석에는 단순한 형태 분석이나 문맥 분석으로 해결될 수 없는, 아리스토텔레스의 존재론에 대한 이해와 해석과 관련된 복잡한 철학 문제가 개입되어 있는 셈이다.

3.3.2 본질(*to ti ēn einai*)

(e3.3.2.1) 실체의 두 번째 후보, 즉 본질에 대한 아리스토텔레스의 고찰은 VII 4-12에 걸쳐 있다. 이 템색의 과정은 매우 복잡한 구조를 가지고 있으며, 그 세부 내용과 상호 연관성에 관해서 수많은 논쟁들이 지속되고 있다.

(e3.3.2.2) 아리스토텔레스는 우선 어떤 대상의 ‘본질’이라고 이야기할 때, 그것이 의미하는 바가 무엇인가에 대한 논의에서 시작한다. 본질 개념 자체에 대한 논의는 그러나 곧 그것이 적용되는 대상에 대한 논의로 전이된다. 아리스토텔레스는 과연 복합체가 본질을 가지는가라는 물음을 통해서, 어떤 것이 일차적인 의미에서 본질을 가지기 위해서 만족시켜야 할 조건이 무엇인가라는 문제를 다루는 것이다. 이 과정에서 그는 차후에 그 의미가 좀 더 심화된 수준에서 고찰되게 될 여러 명제들을 제시하게 된다. 예를 들어, 일차적 의미에서 본질을 가지는 것은 여러 범주들 중 실체뿐이며, 일차적 의미에서의 정의의 대상이 되는 것이며, 비우연적인 단일성을 구현하고 있는 것이어야 한다는 것 등을 들 수 있다. 복합체가 일차적 의미에서의 본질을 가질 수 없다는 점에 대한 확장된 분석(VII 5), 본질과 그것이 귀속되는 대상 간의 동일성에 대한 논의(VII 6)를 거친 뒤, 아리스토텔레스는 생성에 대한 분석(VII 7-9)에 이어, 정의(horismos)의 부분들과 통일성에 관한 논의(VII 10-12)로 나아간다. 이 과정 속에서 본질이라는 주제는 점차적으로, 실체가 무엇인가라는 물음과 관련해서 그가 (*Met.*에서의) 제시하고 있는 최종적 답이라고 통상 긴주되는 것, 즉 형상(*eidos*)에 대한 논의로 확장된다.

3.3.2.1 본질의 조건

(e3.3.2.1.1) E가 x의 본질이라고 이야기될 수 있기 위해서, E는 몇 가지 조건들을 만족시켜야 한다. 우선 E는 x에 ‘그 자체로’(kath' hauto) 속해야 하며, E에 대한 언어적 표현은 ‘x’를 포함하고 있지 않아야 한다.

3.3.2.1.1 그 자체로 속함

(q3.3.2.1.1.1) 각각의 본질은 그것 자체로서 이야기되는 것이다. 너임은 음악적임이 아니기 때문이다. 왜냐하면 너는 너 자체로 음악적이지는 않기 때문이다. 네가 너 자체로 그것인 바가 본질이다.(1029b13-16)

(e3.3.2.1.1.2) E가 x의 본질이기 위해서 만족시켜야 할 일차적 조건은 E가 x에 ‘그것 자체로’ 속해야 한다는 것이다. 예를 들어 음악적임은 그 속성을 가진 사람의 본질이 될 수 없는데, 그 이유는 음악적임은 그 개인이 그 자체로, 혹은 바로 그임으로 해서, 가지는 속성이 아니기 때문이다.

(q3.3.2.1.1.3) 하지만 이런 것 모두가 본질은 아니다. 하양이 표면에 속하는 방식으로 그 자체로 속하는 것은 본질이 아니기 때문이다. 표면임은 하양임이 아니기 때문이다.(1029b16-18)

(e3.3.2.1.1.4) 그 자체로 속함은 본질임의 필요조건이기는 하지만 충분 조건은 아니다. 아리스토텔레스는 여기서 그가 『분석론 후서』 — 이하에서 *AnPost.*로 약칭 — 73a34-b5에서 ‘그 자체로 속함’의 두 의미로 이야기한 것 중 하나에 대해 이야기하고 있다. 그곳에서의 설명에 따르면, A가 B에 그 자체로 속한다고 말할 수 있는 것은, (1)‘A’가 B의 정의에 포함되어 있는 경우 혹은 (2)‘B’가 A의 정의에 포함되어 있는 경우이다. 점-선, 선-삼각형 등의 예가 (1)의 경우에 해당되고, 홀-수, 수컷-동물 등의 예가 (2)의 경우에 해당된다. 아리스토텔레스가 위에서 염두에 두고 있는 것은 (2)의 경우이다. 즉 그의 포인트는 A가 B의 본질이라면 A가 B에

그 자체로 속하는 것이어야 하지만, 이때의 그 자체로 속함은 A가 B에 (2)의 예들과 같은 방식으로의, 즉 A의 정의 속에 'B'가 포함되어 있는 방식으로의 그 자체로 속함은 아니라는 점이다. 하양은 표면에 (2)의 방식으로 그 자체로 속한다. 즉 하양은 그 본성상 어떤 표면에 구현되어야 하는 것이기 때문에, 하양을 정의하는 데 있어서 필연적으로 표면이 언급되어야 하는 것이다. 그럼에도 불구하고 하양은 표면의 본질이 아니다. 표면임이 곧 하양임은 아니기 때문이다.

(e3.3.2.1.1.5) 하양과 표면의 관계가 더 직접적으로 언급되는 곳은 *Met.* 1022a29–32이다. 이곳에서 표면은 하양이 귀속되는 ‘일차적인’ 것 혹은 그 것의 부분으로 설명되고 있다.

3.3.2.1.2 대상의 이름을 포함하지 않음

(q3.3.2.1.2.1) 또 그 둘의 결합체, 하얀 표면임 역시 본질이 아니다. 왜냐하면 그것 자체가 부가되어 있기 때문이다. 따라서 그것 자체를 설명하기는 하지만 그것 자체가 포함되지는 않는 것, 이것이 각각의 본질에 대한 설명이다.(1029b18–20)

(e3.3.2.1.2.2) 하양이 표면에 그 자체로 속하기는 하지만 후자의 본질은 아니라면, 그 둘의 결합체, 즉 하얀 표면이 표면의 본질이라고 말하는 것은 어떨까? 아리스토텔레스는 그럴 수는 없다고 말한다. 왜냐하면 이 경우 x의 본질을 표현하고자하는 말에 ‘x’ 자체가 덧붙여져 있기 때문이다. x의 본질에 대한 제대로 된 설명은 x 자체를 설명하기는 하면서도 ‘x’ 자체는 그 설명 속에 포함되어 있지 않은 것이어야 한다.

3.3.2.2 본질을 가지는 대상

(e3.3.2.2.1) x의 본질이 무엇인가에 대한 아리스토텔레스의 논의는 x 자리를 정당하게 차지할 수 있는 것, 혹은 엄밀한 의미에서 본질을 가진

다고 이야기될 수 있는 것이 무엇인가에 대한 논의와 결합된다. 이 물음으로부터 우리는 곧바로, 그가 특정 표현으로 지칭되는 모든 대상이 본질을 — 혹은 적어도 엄밀한 의미에서의 본질을 — 가지는 것은 아니라고 생각했음을 알 수 있다. 이 문제와 관련해 그는 특히 복합체가 본질을 가지는가를 집중적으로 고찰한다.

3.3.2.2.1 복합체의 본질

(q3.3.2.2.1.1) 다른 범주들에 상응하는 복합체들이 있기 때문에 (어떠함, 얼마임, 때, 곳, 움직임 각각에 있어서 어떤 기체가 있기 때문이다) 우리는 그것들 각각의 본질에 대한 설명이 있는지, 즉 이 복합체들 (예들 들어 하얀 사람)에 대해서도 본질이 있는지를 탐구해야만 한다.(1029 b22-27)

(e3.3.2.2.1.2) 복합체의 본질에 관한 논의는 그것이 실체 이외의 범주들의 본질이라는 주제와 관련해 가지는 함축 때문에 중요하다. 이런 범주에 속하는 것들은, 그것들이 있다고 이야기되는 한, 그것들 자체만으로 있는 것이 아니라 반드시 어떤 실체에 귀속되는 것으로서 있어야만 하며, 따라서 그것들이 있다는 것은 어떤 복합체가 있다는 것을 함축한다. 바로 이 복합체적 성격 때문에, 실체 이외의 범주에 속하는 것에 대해 그것의 본질을 이야기하려 하면 우리는 불가피하게 그것의 기체가 되는 어떤 실체를 언급하지 않을 수 없게 된다.

(e3.3.2.2.1.3) 여기에서 우리는 아리스토텔레스에게 있어서 본질을 밝히는 것은 단지 어떤 개념에 대한 의미의 풀이 이상의 것임을 알 수 있다. x의 본질은 x를 ‘있는 것’ — 혹은 ‘-인 것’ — 으로 만드는 바로 그 측면이며, 따라서 x의 본질을 밝히는 일은 무엇이 x를 x로서 있게 하는가를 드러내는 일이다. 실체 이외의 범주의 경우, 그것은 어떤 실체에 속하는 것으로서만 ‘있는 것’이 될 수 있기 때문에, 그것을 그것으로서 있게 하는 바에 대한 설명은 반드시 그것의 기체가 되는 실체를 언급하지 않을 수

없다. 반면 실체의 경우, 그것을 그것으로서 있게 하는 바는, 다른 어떤 범주와 관련 없이도 그 자체로 설명 가능할 것이다. 결국, x를 x로서 있게 하는 바로서의 본질은 실체에는 직접적이고 일차적으로, 그 외의 범주에는 간접적이고 이차적으로 귀속되는 셈이다. 아리스토텔레스는 복합체의 본질에 관한 일반적 논의가 바로 이 통찰로 우리를 이끌 것을 기대하고 있는 것이다.

3.3.2.2.1.1 우연적 복합체의 경우

(e3.3.2.2.1.1.1) 아리스토텔레스는 우선 ‘하얀 사람’과 같은 종류의 복합체에서 시작한다. 하양이라는 속성이 사람이라는 실체에 귀속됨으로써 성립하는 복합체 ‘하얀 사람’은, 그것이 구성되는 방식이 우연적이다. 즉 하양은 사람에 우연적으로 속하게 되는 속성이다. 이런 우연적 복합체는 과연 본질을 가지는가? 아리스토텔레스는 우선 이 복합체를 임의적으로 ‘외투’라 부르자고 제안한 다음, 외투의 본질은 무엇인가라는 물음을 제기한다. 그러나 곧 이 물음은, 도대체 우리가 외투의 본질을 이야기하는 것이 합당한 일인가의 물음으로 이어진다.

(q3.3.2.2.1.1.2) 하지만 도대체 외투의 본질이 본질이기는 한 것일까? 혹은 그렇지 않을까? 본질은 ‘어떤 이것’이 바로 그것인 바(hoper tode ti)인데, 어떤 것이 다른 어떤 것에 대해 이야기될 때에는 ‘어떤 이것’이 바로 그것인 바가 성립하지 않으니 말이다. 예를 들어 하얀 사람은, ‘이것’(tode)이 실체에만 해당된다면, ‘어떤 이것’이 바로 그것인 바가 아니다.(1030a 3-6)

(e3.3.2.2.1.1.3) 외투가 본질을 가지는가라는 물음에 대한 아리스토텔레스의 답은 부정적이다. 그는 그 이유가, ‘외투’가 지칭하는 대상이 ‘어떤 이것’(tode ti)의 조건을 만족시키지 않기 때문이라고 말한다. 본질을 가지는 것은 ‘어떤 이것’이어야 하며, 그 ‘어떤 이것’이 바로 그것인 바가 곧 본질이다. 따라서 ‘하얀 사람’이 외투의 본질이기 위해서는, 우선 ‘외투’가

지칭하는 대상이 ‘어떤 이것’이어야 하는 것이다. 그러나 이 대상은 그 조건을 만족시키지 못한다. 아리스토텔레스는 그 이유가, ‘외투’가 지칭하는 대상이 어떤 하나 — 즉 하양 — 이 다른 하나 — 즉 사람 — 에 대해 이야기되는 성격을 가지고 있기 때문이라고 말한다. 즉 그것은 진정한 단일성을 실현하고 있지 못하며, 바로 이 점이 그것에 대한 설명을 — 비록 그것이 정확한 설명임에도 불구하고 — ‘어떤 이것’이 바로 그것인 바라는 조건을 만족시키지 못하는 것으로 만들고 있는 것이다.

3.3.2.2.1.1.1 본질을 가지는 것과 정의(horismos)의 대상이 되는 것

(e3.3.2.2.1.1.1) ‘외투’가 본질을 가지지 않는다는 이유에 대한 고찰을 아리스토텔레스는 그것이 왜 진정한 의미에서 정의의 대상이 될 수 없는가에 대한 고찰로 연결시킨다. 이런 전이가 가능한 것은 아리스토텔레스에게 있어서 본질과 정의가 개념적으로 매우 밀접하게 관련되어 있기 때문이다.

(e3.3.2.2.1.1.2) 아리스토텔레스에게 있어서 정의는 본질의 언어적 상관물(linguistic correlate)이다. 즉 정의는 본질을 드러내는 언어적 표현이며, 역으로 본질은 정의를 통해 표현되는 속성이다. 따라서 만일 X의 실체가 X의 본질과 동일시된다면, X의 실체가 무엇인가라는 질문을 우리는 ‘X’의 정의가 무엇인가라는 물음을 통해 규명할 수 있을 것이다. 하지만 아리스토텔레스에게 있어서 문제는 그리 단순하지 않다. 그에게 있어서 정의는 — 적어도 가장 염밀한 의미에서의 정의는 — 단순히 주어진 단어의 의미를 밝히는 복합적 언어적 표현 이상의 어떤 것이기 때문이다. 아리스토텔레스는 진정한 의미에서의 정의가 되기 위해서 그러한 표현이 만족시켜야 할 특정한 조건들이 있으며, 오직 실체를 지칭하는 이름만이 그러한 정의의 대상이 될 수 있다고 주장한다.

3.3.2.2.1.1.1.1 정의 대상의 일차성

(q3.3.2.2.1.1.1.1) 따라서 본질은 그것에 대한 설명(logos)이 정의인 것들에게만 있다. 그런데 정의는 이름이 설명과 같은 것을 뜻하면 성립하는 것이 아니라 (그렇다면 모든 설명이 정의가 될 것이다. 어떤 설명에도 이름이 있을 것이고, 따라서 심지어 ‘일리아스’도 정의가 될 것이니 말이다), 그것이 어떤 일차적인 것의 설명일 때 성립하는 것이다. 그리고 일차적인 것들은 어떤 것이 다른 어떤 것에 대해 이야기됨으로써 이야기되지 않는 것들이다.(1030a6-11)

(e3.3.2.2.1.1.1.2) X가 본질을 가지기 위해서는 X에 대한 설명이 곧 정의가 되어야만 한다. 아리스토텔레스는 이 시점에서 하나의 설명이 정의가 되기 위해 만족시켜야 할 조건이 무엇인가에 대한 상세한 논의로 진입하지는 않는다. 그는 우선 다수의 단어들이 연결되어 있고 그 전체가 하나의 이름으로 불린다는 사실 — 작품『일리아스』를 구성하는 여러 단어들이 그가 들고 있는 예이다 — 만으로는 그 단어들의 모임이 정의로 간주될 수 없다는 점을 간단히 지적한다. 정의가 그것을 구성하는 요소들 사이에 어떤 종류의 통일성을 요구하는지에 대한 그의 논의는 VII-12와 VIII-6에서 좀 더 자세히 전개된다.(3.3.2.5.2.3 참조) 아리스토텔레스는 이어서 정의의 대상은 어떤 일차적인 것이어야 한다고 말한다. 이 일차성은 어떤 하나가 다른 하나에 대해 이야기되지 않는다는 의미에서의 일차성이며, 이것은 명백히 그가 하얀 사람이 어떤 것의 본질일 수 있는가의 문제를 논의하면서 ‘어떤 이것’의 조건으로 이야기했던 바를 염두에 두고 있다.(3.3.2.2.1.1 참조.)

3.3.2.2.1.1.1.2 정의 대상의 단일성

(q3.3.2.2.1.1.1.2.1) 우리가 이렇게 상정하게 되면 로고스와 동일한 것을 뜻하는 것에는 필연적으로 정의가 있게 되는 것은 아니다. 오직 특정한 로고스와 동일한 것을 뜻하는 것에만 정의가 있다. 이런 일은 그로

고스가 하나에 대한 것일 때, 일리아스나 묶여있는 것들처럼 연속성에 의해서가 아니라, 하나라고 이야기되는 방식들 중 하나의 방식으로 하나인 것에 대한 것일 때 성립한다. 그런데 하나는 있는 것과 같은 방식으로 이야기된다. 있는 것은 어떤 때는 이것을, 어떤 때는 얼마나를, 또 어떤 때는 어떠함을 의미한다. 이런 이유로 하얀 사람의 경우에도 로고스와 정의가 있을 것이지만, 그것은 하양이나 사람의 것과는 다른 방식으로 그려할 것이다.(1030b4-13)

(e3.3.2.2.1.1.2.2) 실체 이외의 것들도, 비록 제한적인 의미에서이기는 하지만, 정의의 대상이 되고 본질을 가진다는 언명은 일견, 어떤 것의 이름과 그것의 로고스가 동일한 대상을 지칭하고 있다는 조건만 만족되면 문제의 로고스는 정의로 간주될 수 있다는 명제를 함축하는 것처럼 보일 수 있다. 아리스토텔레스는 이 함축을 부정한다. 정의는 오직 어떤 하나를 이루고 있는 것에 대해서만 존재한다. 그리고 이때의 ‘하나’는, 일리아스를 구성하고 있는 일련의 말들이 하나를 이루는 것처럼 하나로 연결되어 있다는 의미에서의 하나가 아니라, 있는 것의 다의성에 상응하는 하나의 여러 의미들 중 한 가지의 의미로 하나이어야 한다.

(e3.3.2.2.1.1.2.3) 이제 사람, 하양, 하얀 사람을 비교해 본다면, 우선 (실체에 속하는) 사람의 경우에는 일차적 의미에서의 정의가 존재한다고 이야기할 수 있다. 반면 하양과 같은 비-실체의 경우에는 오직 이차적이고 제한적 의미에서의 정의만이 존재할 뿐이다. 하지만 그럼에도 불구하고 하양은, 하얀 사람에 비하면 하나됨의 측면에서 우월하다고 할 수 있다. 전자는 적어도 하나의 범주에 속하는 하나이기 때문이다. 반면 하얀 사람과 같이 다수의 범주들이 우연적으로 결합되어 있는 것의 경우 그 단일성은 훨씬 더 느슨하다고 말할 수 있을 것이다. 그렇다면 이런 것에 대해서도 정의가 있다고 말할 수 있을까? 정의의 의미를 다시 한 번 더 느슨하게 만든다면 그렇다고 말 할 수 있을지 모른다. 하지만 이 경우 그것은 하양이나 사람과는 또 다른 의미에서의 정의를 가질 뿐이다.

3.3.2.2.1.1.1.3 본질, 정의, 그리고 유-종 관계

(q3.3.2.2.1.1.1.3.1) 그렇다면 본질은 유(genos)에 대하여 종(eidos)의 관계에 있는 것 외에는 어떤 것에도 속하지 않을 것이다. 이것들은 분유되는 속성으로 이야기된다고도, 부수적인 것으로 그렇다고도 생각되지 않으니 말이다. 다른 것들 각각에 있어서도, 그것이 이름을 가진다면, 그것이 무엇인가를 뜻하는 설명, 즉 이것이 이것에 속한다는 설명, 혹은 단순한 설명을 대신하는 더 정확한 설명이 있겠지만, 그것은 정의도 본질도 아닐 것이다.(1030a11-17)

(e3.3.2.2.1.1.1.3.2) 본질을 가지는 것은 정의의 대상인 것이어야 하며, 그러기 위해서 그것은 어떤 단일성을 가져야한다는 주장에 이어, 아리스토텔레스는 본질을 가지는 것은 어떤 유에 대해서 종의 관계에 놓여 있는 것이어야 한다고 말한다. X가 Y의 종이라면 X가 Y인 것은, X가 Y를 (플라톤주의자들이 이야기하듯이) 분유하기 때문도 아니고, 단지 X가 Y를 우연적으로 가지기 때문도 아니다. 아리스토텔레스는 사람이 동물에 대해 가지는 관계는 사람이, 예를 들어, 하양과 가지는 관계와는 다른, 보다 더 근본적이고 밀접한 어떤 관계라고 생각한다. 사람은 하양이라는 속성을 가지기는 하지만, 그 자체가 하양은 아닌 반면, 사람은 단순히 동물이라는 속성을 가지는 것이 아니라, 그 자체가 동물인 것이다. 본질은 이렇게 단순한 ‘-을 가짐’과 대비되는 ‘-임’의 관계 속에서 성립하며, 종과 유의 관계는 이러한 관계의 예이다. 따라서 X가 본질을 가지기 위해서는 X가 어떤 유에 대하여 종의 관계에 놓여 있어야만 한다. 그리고 Y가 그 유라면, X의 본질에 대한 언어적 표현 — 즉 정의 — 에는 ‘Y’가 포함되어 있을 것이다. 예를 들어, 사람은 이러저러한 동물로 정의될 것이기 때문이다.

(e3.3.2.2.1.1.1.3.3) 물론 어떤 유에 대해 종의 관계를 가지지 않는 것에 대해서도, 그것에 대한 어떤 설명이 있을 수 있을 것이다. 그리고 그 설명에 사용된 어떤 단어가 불분명하다면 또다시 그것에 대한 어떤 설명이

있을 수 있다. 하지만 이런 종류의 설명들은 정의로 간주될 수 없을 것이고, 그것들에 의해 포착된 대상의 성격들도 본질의 자격을 갖지 못할 것이다.

3.3.2.2.1.1.1.4 정의의 다의성

(q3.3.2.2.1.1.1.4.1) 혹은 정의가, 무엇임과 마찬가지로, 여러 가지로 이야기되는 것일까? 무엇임은 한 가지 의미로는 실체와 바로 ‘어떤 이것’을 뜻하고, 또 다른 의미로는 술어들 각각, 즉 얼마, 어떠함, 등등을 뜻한다. 있음이 이 모두에게 속하는 것처럼, 그러나 다 같은 방식으로는 아니고, 단적인 의미에서는 실체에 그리고 다른 것들에게는 이차적인 의미로 속하는 것처럼, 무엇임도 단적인 의미에서는 실체에 속하지만, 다른 것들에게도 어떤 식으로는 속하기 때문이다. 어떠함에 대해서도 우리는 그것이 무엇인지를 물을 수 있으니 말이다. 그러나 단적인 의미에서는 아니고, 누군가 말하듯이, 마치 있지 않은 것에 대해서도 말의 측면에서는 있지 않은 것 이 있다고, 그러나 단적인 의미에서가 아니라 그것이 있지 않은 것이라는 의미에서 그러하다고 말하는 것처럼 말이다. 어떠함 역시 마찬가지이다.

(1030a17-27)

(e3.3.2.2.1.1.1.4.2) 오직 실체에 대한 설명만이 정의라는 명제는 ‘정의’라는 개념을 지나치게 한정된 방식으로 사용하고 있는 것으로 보일 수 있다. 아리스토텔레스는 보다 유연한 의미에서 ‘정의’를 사용할 수 있는 가능성을 고려한다. 이 경우 실체가 아닌 것들에 대해서도 우리는 그것들에 대한 정의를 이야기할 수 있을 것이다. 그것은 마치 실체가 아닌 것들에 대해서도 실체 범주와 밀접히 연관되어 있는 질문, 즉 “그것이 무엇인가?”를 물을 수 있기 때문이다. 비-실체 범주에 대해 그 질문이 던져졌을 때 그것의 대답으로 주어지는 것에 대해 우리는 ‘정의’라는 명칭을 붙일 수도 있을 것이다. 하지만 이 경우 우리는 그 정의는 단적인 의미에서의 정의라기보다는 어떤 한정된 의미에서의 정의라고 말해야 한다. 우리는 심지어 있지 않은 것에 대해서도, 그것이 있지 않은 것이라고 이야기될 수 있다는 측면에서, 그것을 있는 것의 예라고 말할 수 있다. 하지만 그

럴 때 우리는 그것이 단적인 의미에서 있는 것은 아니라는 단서를 붙여야만 한다.

3.3.2.2.1.1.5 본질과 실체

(q3.3.2.2.1.1.5.1) 각각의 대상에 대해서. 어떻게 이야기해야 하는가(*pōs dei legein*)도 탐구해야 하기는 하지만, 실제 사태가 어떠한가(*pōs echein*)를 탐구하는 것보다 더 그렇지는 않다. 그렇기 때문에 이제 이야기되는 바가 분명하니, 본질 역시, 무엇임이 그러한 것처럼, 일차적으로 그리고 단적인 의미에서는 실체에 속하고, 그 다음으로는 다른 것들에도, 단적인 의미에서의 본질이 아니라 어떠함이나 얼마나의 본질로서, 속 할 것이다.(1030a27-32)

(e3.3.2.2.1.1.5.2) 문맥상, 여기서 논의되고 있는 ‘어떻게 이야기해야 하는가’와 ‘실제 사태가 어떠한가’의 대조는, 본질을 그것의 언어적 표현인 정의를 통해 고찰하는 방식과 그것 자체의 성격을 직접적으로 논의하는 방식의 대조로 이해될 수 있을 것이다. 정의가 일차적이고 단적인 의미에서는 실체에 대한 것이고, 그 밖의 범주에 대해서는 오직 이차적이고 제한된 의미에서만 적용된다는 사실로부터, 아리스토텔레스는 본질 역시 일차적으로는 실체에 속하는 것이며, 그 밖의 범주들의 본질이라고 이야기 할 수 있는 것들은 단적인 의미에서의 본질이 아니라, 제한조건이 달려 있는 본질, 즉 어떤 질의 본질, 어떤 양의 본질일 뿐이다.

(q3.3.2.2.1.1.5.3) 분명한 것은 일차적이고 단적인 의미에서의 정의 그리고 본질은 실체에 대한 것이라는 사실이다. 물론 다른 것들에 있어서도 마찬가지이기는 하지만, 일차적이고 단적인 의미에서는 그렇지 않다. (1030b4-6)

3.3.2.2.1.2 들팡(코)의 경우

(e3.3.2.2.1.2.1) VII-5에서 아리스토텔레스는 ‘하얀 사람’과는 또 다른 종

류의 복합체에 대해 그것이 본질을 가지는가를 묻는다. 그가 들고 있는 예는 들창(코)(simotēs)이다. 들창과 하얀 사람의 중요한 차이점은, 하양이 사람에 속하는 것은 전적으로 우연적인 사태임에 반해, 들창은 그 본성상 필연적으로 특정한 주체, 즉 코에만 속할 수 있다는 것이다.

(q3.3.2.2.1.2.2) 예를 들어 코, 우뚝함, 그리고 이 둘로부터 하나가 다른 하나에 속함으로써 생겨나는 들창이 있는데, 우뚝함과 들창을 코가 가지는 것은 우연적인 것이 아니라 그 자체의 본성 때문이다.(1030b16-20)

3.3.2.2.1.2.1.'덧붙임에 의한' 설명

(e3.3.2.2.1.2.1.1) '하얀 사람'과의 중요한 차이점에도 불구하고, 들창과 같은 복합체 역시 일차적 의미에서의 본질을 가지지 않는다. 아리스토텔레스는 그 이유를 그것에 대한 설명이 필연적으로 '덧붙임에 의한'(ek prostheseōs) 설명일 수밖에 없기 때문이라고 말한다. 즉 그러한 복합체는 필연적으로 설명대상에 포함되어 있는 것을 설명항에서 다시 반복할 수밖에 없는 구조를 가지고 있기 때문이다. 이러한 방식의 설명은 정의로 간주될 수 없다. 제대로 된 정의는 과정의향을 직접 언급함이 없이 그것이 무엇인가를 드러낼 수 있어야 하기 때문이다.

(q3.3.2.2.1.2.1.2) 이런 것들은 그 속성의 설명이나 이름이 이미 그 안에 포함되어 있고, 그것과 떨어져서 설명될 수 없는 것들이다. 예를 들어 하양은 사람과 떨어져 설명될 수 있지만, 여성은 동물과 떨어져 그럴 수 없다. 따라서 이런 종류의 것들에 대해서는 어떤 본질도 정의도 있을 수 없으며, 만일 있다면, 그것은 앞서 말했듯이, 다른 의미에서 그러한 것이다.
(1030b23-28)

3.3.2.2.1.2.2 또 다른 난점들

(q3.3.2.2.1.2.2.1) 그것들에 관해서는 또 다른 난점이 있다. 만일 들창코와 우뚝코가 같은 것이라면, 들창과 우뚝은 같을 것이다. 그러나 만

일 들창과 우뚝이 같은 것이 아니라면 (왜냐하면 들창을 그것이 그 자체로 속하는 것과 분리해서 이야기할 수 없기 때문이다. 들창은 코에서의 우뚝이니 말이다), 들창코라 말하는 것이 불가능하거나, 같은 것이 두 번 — 우뚝코 코 — 이야기될 것이다. 왜냐하면 들창코는 우뚝코 코일 것이기 때문이다. 그래서 그런 것들이 본질을 가지는 것은 불합리하다. 만일 그렇다면, 무한후퇴가 일어날 것이다. 들창코 코에 또 다른 코가 개입될 것이기 때문이다.(1030b28-1031a1)

(e3.3.2.2.1.2.2.2) 만일 (1)‘들창코=우뚝코’라면, (2)‘들창=우뚝’이어야 하는데, 이것은 불합리하다. 반면 (3)‘들창=우뚝+ 코’라면, (3-1)들창코라 말하는 것이 불가능하거나 (3-2)같은 것이 두 번 이야기 될 것이다. ‘들창코=들창+ 코=우뚝+ 코+ 코’인데, 이것은 우뚝한 코를 지칭하는 표현이 될 수 없고, 굳이 그 표현을 사용한다면 코를 두 번 이야기하게 되는 결과를 초래하게 될 것이기 때문이다. 결국 ‘들창’과 같은 표현은 본질을 가질 수 없다. 왜냐하면 ‘들창=들창코’인데, 이것은 들창코를 다시 들창코코로 만들것이고, 이런 식으로 코의 계열이 끝없이 이어질 것이기 때문이다.

3.3.2.2.1.2.3 결론

(q3.3.2.2.1.2.3.1) 그렇다면 오직 실체의 정의가 있을 뿐임이 분명하다. 왜냐하면 만일 다른 범주들의 정의도 있다면, 그것은 더함으로부터어야 하기 때문이다. 예를 들어 홀수임의 경우가 그러한데, 홀수임은 수 없이 정의될 수 없고, 여성은 동물 없이 정의될 수 없으니 말이다. 내가 ‘더함으로부터’라 말하는 것은 이런 사례들에서처럼 같은 것을 두 번 말하는 것을 이르는 것이다. 하지만 만일 이것이 참이라면, 홀수처럼 결합된 것의 정의는 없을 것이다.(1031a1-6)

3.3.2.3 대상 자체와 본질의 동일성

(e3.3.2.3.1) E가 X의 본질이라면, E는 X와 다른 어떤 것이 아닌 X 바로 그것이어야 한다. 아리스토텔레스는 ‘부수적으로 이야기되는 것’과 ‘그

자체로 이야기되는 것’의 구분을 끌어들여, 전자에 있어서는 이 동일성이 성립하지 않지만, 후자에 있어서는 성립함을 보인다.

3.3.2.3.1 부수적으로 이야기되는 것들의 경우

(q3.3.2.3.1.1) 부수적으로 이야기되는 것들(*ta legomena kata symbebēkos*)의 경우 그 둘은 다르다고 생각될 것이다. 예를 들어 하얀 사람은 하얀 사람의 본질과 다르다고 생각될 것이다. 만일 그 둘이 같다면, 사람의 본질과 하얀 사람의 본질이 같을 것이기 때문이다. 일반적으로 이야기되듯이, 사람과 하얀 사람은 같은 것이고, 따라서 하얀 사람의 본질은 사람의 본질과 같을 것이기 때문이다.(1031a19-24)

(e3.3.2.3.1.2) 아리스토텔레스는 귀류법을 통해 하얀 사람과 하얀 사람의 본질이 다름을 보이고자 하고 있다. 우선 (1)‘하얀 사람과 하얀 사람의 본질은 같다’가 전제되고, 이것과 일반적으로 받아들여지는 (2)‘사람과 하얀 사람은 같다’로부터 (3)‘사람의 본질과 하얀 사람의 본질은 같다’라는 불합리한 명제가 따라 나온다는 것이다. (1)과 (2)로부터 (3)을 이끌어내기 위해서는 (4) ‘사람과 사람의 본질은 같다’가 암묵적으로 전제되어 있다고 보아야 할 것으로 보인다. (4)를 전제하면, (1)과 (2)로부터 따라 나오는 (5) ‘사람은 하얀 사람의 본질과 같다’와 함께 (3)을 이끌어낼 수 있다.

3.3.2.3.2 그 자체로 이야기되는 것들의 경우

(e3.3.2.3.2.1) ‘부수적으로 이야기되는 것들’에 이어 아리스토텔레스는 ‘그 자체로 이야기되는 것들’(*ta kath' hauta legomena*)에 있어서 그것들 각각과 그것의 본질 사이의 동일성이 성립하는가를 고찰한다. 흥미롭게도 그는 ‘그 자체로 이야기되는 것들’의 예로 플라톤의 이데아들을 끌어들인다.

3.3.2.3.2.1 논증 1

(q3.3.2.3.2.1.1) 만일 좋은의 본질과 좋은 자체가 다르고, 동물이 동물의 본질과, 그리고 있음의 본질과 있음이 다르다면, 전자의 것들을 넘어서 또 다른 실체, 자연, 이데아들이 있게 될 것이다. 그리고 만일 본질이 실체라면 이것들이 더 일차적인 실체들(prōterai ousiai)이 될 것이다. (1031a31-1031b3)

(e3.3.2.3.2.1.2) x를 바로 x에게 하는 것이 본질인데, 만일 이데아를 주장하는 사람들이 이데아의 본질을 이데아와 독립적으로 존재하는 어떤 것으로 상정한다면, 그리고 동시에 본질이 곧 실체라고 간주한다면, 그들은 모순에 빠지게 될 것이다. 만일 그렇다면 이데아를 이데아에게 하는 것, 즉 이데아의 본질이 이데아보다 더 일차적인 것이 되고 말텐데, 이것은 일차적 실체가 이데아라는 그들의 가장 근본적인 전제와 충돌하기 때문이다.

3.3.2.3.2.2 논증 2

(e3.3.2.3.2.2.1) 아리스토텔레스는 이제 하나의 귀류 논증을 제시한다. 그는 우선 이데아들과 그것들의 본질이 다르다는 전제를 세운 다음, 이 전제로부터 불합리한 결론들이 따라 나옴을 보임으로써, 그 자체로 이야기되는 것들의 경우에는 각각의 것과 그것의 본질이 같다는 일반적 결론을 이끌어낸다.

(q3.3.2.3.2.2.2) 또 그것들이 서로 분리되어 있다면, 한쪽에 대해서는 지식이 있지 않을 것이고, 다른 한쪽은 있지(-이지) 않은 것이 될 것이다. (내가 ‘분리되어 있다’고 말하는 것은, 좋은 자체에는 좋은의 본질이 속하지 않고, 후자에는 좋은임이 속하지 않는 경우를 뜻한다.) 왜냐하면, 각각의 것에 대한 지식은 우리가 각각의 본질을 알 때만 성립하는 것이고, 좋은에 대해서나 다른 것들에 대해서나 마찬가지로, 만일 좋은의 본질이 좋지 않다면, 있음의 본질도 있지 않고, 하나도 본질은 하나가 아닐 것인데,

본질들은 모두가 마찬가지로 있거나 혹은 어떤 것도 있지 않으며, 따라서 만일 있는 것의 본질이 있지 않다면, 다른 것들 도 모두 그러할 것이기 때문이다.(1031b3-10)

(e3.3.2.3.2.2.3) 아리스토텔레스는 이데아와 그것의 본질을 분리시키는 것의 불합리한 귀결을 두 가지 방향에서 제시하고 있다. 편의상 이데아를 I, 그것의 본질을 {I}로 표시해 보자. 만일 I와 {I}가 분리되어 있다면, (1)I 와 관련해서는 그것에 대한 지식이 존재하지 않게 된다는 불합리한 귀결이, (2){I}와 관련해서는 그것이 있지 않게 된다는 불합리한 귀결이 따라 나오게 될 것이다.

(e3.3.2.3.2.2.4) (1)은 다음의 일반적 원리에 근거하고 있다: X에 대한 지식은 {X}에 대한 지식을 통해서만 가능하다. 우리는 X가 무엇인지를 알 때에야 비로소 X를 안다고 할 수 있기 때문이다. 그런데 만일 I와 {I} 가 분리되어 있다면, 이것은 I가 그것에 대한 지식의 근거 — {I} —로부터 분리되어 있음을 의미하고, 이것은 I에 대한 지식이 불가능함을 함축하게 된다.

(e3.3.2.3.2.2.5) (2)를 보이는 데 있어서 핵심적인 전제는 ①모든 {I}가 있거나, ② 어떤 {I}도 있지 않거나 둘 중 하나라는 것이다. 아리스토텔레스는 이제 {있음}의 예를 지목해서, 이것이 있음이라는 속성을 가지지 않는다는 것은 터무니없는 일이 될 것이라고 말한다. 이것은 ①과 ② 중, 전자를 받아들여야 함을 의미한다. {있음}이 있음이라는 속성을 가진다는 것을 받아들이는 순간, ②가 배제되기 때문이다.

3.3.2.3.2.3 논증 3

(q3.3.2.3.2.3.1) 게다가 좋음의 본질이 속하지 않는 것은 좋지 않다.
(1031b11)

(e3.3.2.3.2.3.2) {I}와 I가 분리되어 있다면 I는, {I}가 그것에 속하지 않음으로 해서, I라는 속성을 가지지 않게 될 것이다. 이것은 이데아론의 근본 전제와 상충한다.

3.3.2.3.2.4 결론

(q3.3.2.3.2.4.1) 따라서 필연적으로 좋음과 좋음의 본질, 아름다움과 아름다움의 본질은 하나여야 하는데, 다른 것에 따라서 이야기되는 것이 아니라, 그 자체로 이야기되는 것들 그리고 일차적인 것들은 모두 그러하다.
(1031b11-14)

(e3.3.2.3.2.4.2) 아리스토텔레스는 이데아들에 있어서 그것들과 그것들의 본질은 하나여야 한다는 결론을 내린다. 그리고 이것이 이데아들에게만 적용되는 것이 아닌, 그 자체로 이야기되는 것들 일반에 적용되는 결론이라고 이야기하고 있다.

3.3.2.4 생겨남의 분석 (VII 7–9)

(e3.3.2.4.1) *Met.* VII 4–12에 걸쳐있는 본질에 대한 논의는 VII 7–9에서 잠시 본론을 벗어나, ‘생겨남’(genesis)에 대한 논의로 전환된다. VII 4–6과 VII 7–9 사이에서 명백히 느껴지는 급격한 전환 때문에, 이 부분은 원래 독립적으로 완성된 글이 나중에 삽입된 것으로 추측된다.

(e3.3.2.4.2) 아리스토텔레스는 우선 생겨남의 일반적 구조에 대한 논의로부터 시작한다. 생겨남에는 세 가지의 요소가 개입된다. (1) 생겨나는 것 (2) 그 생겨남이 비롯하는 바, 그리고 마지막으로 (3) 그 생겨남을 야기하는 것. 아리스토텔레스는 이어서 이 일반적 구조가 자연적인 생겨남과 만듦을 통한 생겨남에 공히 적용됨을 보인다. 이 과정에서 그는 특히 (1)과 (2)의 항목에 초점을 맞추어, 그것들을 형상과 질료의 구분과 연결시켜 설명한다. 생겨남은 오직 감각적 대상들에게서만 일어나는 현상이며, 생

겨남의 결과물은 어떤 구체적 개체이다. 그런데 이 구체적 개체는 형상과 질료의 결합체이다. 이 구분은 생겨남의 설명 구조와 다음과 같이 관련된다. 생겨남은 반드시 미리 있는 어떤 것 — (2)의 요소 — 을 필요로 하는데 그 역할을 수행하는 것이 바로 질료이다. 그렇다면 생겨나는 것 — (1)의 요소 — 은 무엇인가? 그것은 형상과 질료의 결합체, 특정 질료 속에서 현실화된 특정 형상이다.

3.3.2.4.1 생겨남의 일반적 구조

(e3.3.2.4.1.1) 생겨남은 세 가지 요소를 포함한다. 즉, 생겨남은 항상 무엇인가로부터의 생겨남이고, 무엇인가의 생겨남이며, 무엇인가에 의한 생겨남이다.

(q3.3.2.4.1.2) 생겨나는 것은 모두 어떤 것에 의해서(hypo tinos), 어떤 것으로부터(ek tinos), 어떤 것(ti)이 된다.(1032a13-14)

3.3.2.4.2 생겨남과 질료

(e3.3.2.4.2.1) 모든 생겨남은 어떤 질료를 전제로 한다. F의 생겨남은, F일 수도 F이지 않을 수도 있는 어떤 존재를 필요로 하는데 — 이것이 F가 아닌 상태에서 F인 상태로 전이하는 것이 곧 F의 생겨남이므로 — 이 역할을 하는 것이 질료이다.

(q3.3.2.4.2.2) 생겨나는 것은 모두, 그것이 본성에 의한 것이던 기술에 의한 것이던, 질료를 갖는다. 그들을 각각은 있을 수도 있지 않을 수도 있는데, 이 가능성이 바로 각각의 안에 있는 질료이기 때문이다.(1032a19-21)

(e3.3.2.4.2.3) 완전한 무로부터의 생겨남은 불가능하다. 어떤 것이 생겨나기 위해서는 생겨남의 과정을 통해 지속하는 어떤 것이 이미 존재하고 있어야 하는데, 이것이 바로 생겨나는 것의 질료이다. 질료는 생성의 과정을 통해 지속하므로, 청동구와 같은 형상-질료 복합체가 생겨났을 때,

그것이 무엇인가에 대한 설명은 그것의 질료를 언급해야만 한다.

(q3.3.2.4.2.4) 따라서 사람들이 이야기하는 것처럼, 어떤 것도, 만일 그 이전에 아무것도 없다면 생겨날 수 없다. 그렇다면 필연적으로 어떤 부분이 있음이 분명하다. 질료는 부분이니 말이다. 이것이 내재하고 무엇인가가 되는 것이다.(1032b30-1033a1)

(q3.3.2.4.2.5) 하지만 질료는 설명 안에 포함되는가? 우리는 청동구가 무엇인가를 두 가지 방식으로 이야기한다. 우리는 그것이 청동이라고 그것의 질료를 이야기하기도 하고, 그것이 이러이러한 모양이라고 그것의 형상을 이야기하기도 한다. 그리고 후자는 청동 구가 일차적으로 귀속되는 유이다(to genos eis ho prōton tithetai). 청동 구는 따라서 그것의 설명 안에 질료를 가진다.(1033a1-5)

3.3.2.4.3 생겨남에 있어서의 질료와 형상

(e3.3.2.4.3.1) ‘X로부터의(ek) 생겨남’의 X 자리에 들어갈 것이 질료라면, ‘Y가 생겨남’의 Y 자리에 들어갈 것은 무엇인가? 그것은 질료도 형상도 아닌, 그 둘의 복합체이다. 청동 구가 생성될 때, 만들어지는 것은 청동도 구도 아닌, (질료) 청동 안의 (형상) 구이다.

(q3.3.2.4.3.2) 생겨나는 것은 무엇인가에 의해서 생겨나고 (이것을 나는 생겨남의 원리라 부른다), 무엇인가로부터 생겨나며 (결여 상태가 아닌 질료가 이것이라 하자. 이것이 이야기되는 방식에 관해서는 이미 규정이 되었으니 말이다), 무엇이 (이것은 구나 원과 같은 것들 중 어떤 것이다) 생겨나는 것이기 때문에, 우리는 기체 — 청동 — 를 만들어 내는 것이 아닌 것처럼, 구를 만들어 내는 것도 아니다. 부수적인 의미에서, 즉 청동 구는 구이고, 우리는 전자를 만들어 낸다는 의미에서가 아니라면 말이다. 왜냐하면 ‘어떤 이것’을 만들어 낸다는 것은 그때그때의 기체로부터 ‘어떤 이것’을 만들어 낸다는 것이기 때문이다. 내 말은, 청동 원을 만든다는 것은 원 혹은 구를 만드는 것이 아니라 다른 어떤 것, 즉 그 형상을 그들과는 다른 어떤 것 안에(to eidos touto en allōi) 만드는 것이라는 말이다.(1033a24-34)

3.3.2.4.3.1 형상의 비생성성

(e3.3.2.4.3.1.1) 엄밀한 의미에서 형상은 생겨나는 것이 아니다. 본질도 마찬가지이다. 생겨남은 그 본성상 어떤 것으로부터의 생겨남이므로, 형상 역시 생겨나는 것이라면, 우리는 그것이 무엇으로부터 생겨난 것인가를 묻게 될 것이고, 그 답으로 주어진 것에 대해 또다시 그것은 또 무엇으로부터 생겨났는가를 묻게 될 것이다. 결국 우리는 무한퇴행에 빠지게 된다.

(q3.3.2.4.3.1.2) 우리가 만일 이것 자체까지 만든다면, 그것은 마찬가지의 방식일 것이 분명하고, 생겨남은 무한히 퇴행할 것이다. 그렇다면 형상, 혹은 감각적인 것 안에 있는 꿀을 우리가 무엇이라 불러야 하던 그 것은 생겨나지 않으며, 그것의 생겨남은 성립하지 않으며, 본질 역시 그러하다는 점은 분명하다. (왜냐하면 기술에 의해서건 자연적으로건 능력에 의해서건, 이것이 다른 어떤 것 안에 생겨나는 것이기 때문이다) 우리는 청동구임을 만든다. 우리는 청동과 구로부터 그것을 만드는 것이고, 형상을 이것(특정한 질료) 안에 만들어 넣는 것이며, 이 결과가 청동 구이니 말이다.(1033b3-10)

3.3.2.4.4 복합체와 형상;‘이것’과‘이러이러한 것’

(e3.3.2.4.4.1) 형상은 생겨나는 것이 아니라는 아리스토텔레스의 설명은 한 가지 의문을 제기한다. 그렇다면 질료와 함께 복합체를 구성하게 되는 형상은 그 질료 너머에 독립적으로 존재하는 어떤 것이란 말인가?

(q3.3.2.4.4.2) 그렇다면 이 구 너머에 어떤 구가, 혹은 벽돌들 너머에 어떤 집이 있는 것인가?(1033b19-21)

(e3.3.2.4.4.3) 아리스토텔레스는 ‘이것’(tode)과 ‘이러한 것’(toionde)의 구분을 도입하면서 이 물음에 답한다.

(q3.3.2.4.4.4) 우리는 오히려 다음과 같이 말할 것이다: 만일 그렇다

면 ‘어떤 이것’은 결코 생겨나지 않았을 것이다; 그런 것들은 ‘이러한 것’을 의미하며, ‘이것’이면서 한정된 것이 아니다; 우리는 ‘이것’으로부터 ‘이러한 것’을 만들고 낳는 것이며, ‘이것’이 생겨날 때 그것은 ‘이러한 이 것’(tode toionde)이다. 모든 ‘이것’은, 칼리아스이건 소크라테스이건, 이 청동 구와 유사한 반면, 사람, 동물은 일반화시킨(holōs) 청동 구와 유사하다.(1033b21-26)

3.3.2.4.5 개별화의 원리로서의 질료

(e3.3.2.4.5.1) 생겨남에 있어서 형상과 질료가 하는 역할을 논의하는 과정에서, 아리스토텔레스는 현재까지도 학자들 사이의 격렬한 논란을 불러 일으키고 있는 한 구절을 남기고 있다. 논란의 초점은 아리스토텔레스에게 있어서 개별화의 원리(principle of individuation), 즉 하나의 개체를 다른 개체와 구별되게 만들어주는 근거가 형상인가 질료인가하는 것이다.

(q3.3.2.4.5.2) 그리고 이미 전체인 것, 이 살과 이 뼈들 안의 이러한 형상, 이것이 칼리아스 혹은 소크라테스이다. 그리고 그것들은 질료에 있어서 다르지만 (그것들의 질료들이 다르니 말이다) 형상에 있어서는 같다 (그것들의 형상은 나누어지지 않으니 말이다).(1034a5-8)

(e3.3.2.4.5.3) 일견 이 구절은 개별화의 원리에 관한 아리스토텔레스의 입장이 무엇인가를 의심의 여지없이 명확히 이야기해주고 있는 것처럼 보인다. 형상-질료 복합체인 칼리아스와 소크라테스를 하나가 아닌 두 개의 개체이도록 만드는 것은 각각이 가지는 질료의 상이성이다. 반면 인간이라는 형상이라는 측면에서 보면 소크라테스와 칼리아스는 둘이 아닌 하나이다. 결국 일반화시켜 말하면, 형상-질료 복합체의 경우 그것의 개별화의 원리는 바로 질료이다. 그리고 고래로 이것이 아리스토텔레스의 공식적 입장이라고 받아들여져 왔다.

(e3.3.2.4.5.4) 하지만 일부의 학자들은 이 전통적인 해석에 반대한다. 특히 아리스토텔레스가 개별 형상의 존재를 상정하고 있다고 믿는 학자들

은, 그에게 있어서 개별화의 원리는 질료가 아닌 (개별) 형상이라고 주장하고 싶어 한다. 그러나 그렇다면 위의 인용문은 어떻게 이해되어야 할 것인가? 그것은 명백히 질료를 개별화의 원리로 내세우고 있지 않은가? 이 명백한 난점을 해소하기 위해 종종 동원되는 논변은, 위에서 ‘형상’이라고 번역된 희랍어 eidos가 사실은 형상(form)의 의미로서가 아니라, 종(species)의 의미로 쓰였다는 주장이다. 이렇게 되면, 아리스토텔레스가 위의 구절에서 말하고 있는 것은, 소크라테스와 칼리아스가 (형상에 있어서가 아니라) 종에 있어서 하나라는 점이 된다. 그리고 이것은 그 둘이 종에 있어서는 하나이지만, (개별) 형상에 있어서는 둘이 될 수 있는 가능성을 열어주게 되는 것이다.

(e3.3.2.4.5.5) 이 문제는 명백히 위의 인용문의 내용 분석만으로 해결될 수 없는, 아리스토텔레스 존재론 전반에 대한 고찰을 요구하는 포괄적인 문제이다. 하지만, 적어도 문맥상, 위에 제시된 해석은 전통적인 해석에 비해 추가적 설명의 부담을 가지는 것처럼 보인다. 왜냐하면 위의 인용문의 바로 앞 구절(1034a5)에서 아리스토텔레스가 질료와 대비되는 형상에 대해 이야기하고 있기 때문이다. 위에 제시된 해석이 옳다면 바로 앞에서 형상에 대해 이야기하던 아리스토텔레스가, 바로 다음 구절에서 아무런 경고도 없이 종에 대한 이야기로 전환하고 있는 셈인데, 이것은 적어도 자연스러운 논의의 흐름은 아니기 때문이다.

(e3.3.2.4.5.6) 이 논쟁과 관련해 주목할 필요가 있는 구절이 하나 있는데, 그것은 V 6에서 아리스토텔레스가 ‘하나’의 여러 의미에 대해 이야기하고 있는 중의 한 구절이다.(3.3.2.4.5.1 참조.)

3.3.2.4.5.1 ‘하나’의 네 종류

(e3.3.2.4.5.1.1) V 6의 끝부분에서 아리스토텔레스는 ‘하나’를 넷으로 나누는 구분을 제시한다. 수에 있어서의 하나, 종에 있어서의 하나, 유에 있어서의 하나, 그리고 유비에 의해서의 하나. 이 넷은 하나의 논리적 계열

을 이룬다. 즉 그 각각은 자신보다 앞서 있는 것으로부터 논리적으로 따라 나오지만, 그 역은 성립하지 않는다.

(q3.3.2.4.5.1.2) 어떤 것들은 수에 있어서 하나이고, 어떤 것들은 종에 있어서, 어떤 것들은 유에 있어서, 그리고 어떤 것들은 유비에 의해서 하나이다. 수에 있어서는 질료가 하나인 것들이 하나이고, 종에 있어서는 정의가 같은 것들이 하나이며, 유에 있어서는 같은 술어의 틀이 적용되는 것들이 하나이고, 유비에 의해서는 세 번째 것이 네 번째 것과 관련되는 방식으로 관련된 것들이 하나이다. 언제나 뒤에 오는 것들은 앞에 오는 것들로부터 따라 나온다. 즉 수에 있어서 하나인 것은 또한 종에 있어서 하나이지만, 종에 있어서 하나인 것이 모두 수에 있어서 하나인 것은 아니며, 종에 있어서 하나인 것은 또한 유에 있어서 하나이지만, 유에 있어서 하나인 것이 모두 종에 있어서 하나인 것은 아니다. 그러나 그것은 유비에 의해서 하나이다. 하지만 유비에 의해서 하나인 것이 모두 유에 있어서 하나인 것은 아니다.(1016b31-1017a3)

(e3.3.2.4.5.1.3) 이 구절에서 아리스토텔레스는 수에 있어서의 하나를 질료에 있어서의 하나와 동일시하고 있다. 충무공과 이순신은 동일인인 반면, 이순신과 원균은 — 모두 사람이기는 하지만 — 동일인이 아닌 소이(所以)는, 위의 구절에 따르면, 충무공과 이순신은 같은 질료로 구성된 인간인 반면, 이순신과 원균은 둘 모두 인간의 정의를 — 그리고 정의의 상관물이 형상이므로 인간의 형상을 — 공유하고 있기는 하지만, 상이한 질료로 구성되어 있기 때문이다. 따라서 형상과 질료 중에 이순신을 원균으로부터 구별시켜 주는 것은 형상이 아니라 질료이며, 결국 위의 구절은 아리스토텔레스에게 있어서 개별화의 원리가 질료라는 전통적 해석을 뒷받침하는 근거가 된다.

3.3.2.5 정의의 본성

(e3.3.2.5.1) VII 7-9에서의 ‘생겨남’에 대한 고찰을 거쳐 아리스토텔레스는 VII 10-12에서 다시 본질에 대한 논의로 복귀한다. 그러나 여기에서

그는 본질에 대한 직접적인 공략 대신, 정의(horismos)에 대한 고찰을 통해 그것에 도달하는 간접적 공략방식을 택하고 있다. 아리스토텔레스는 특히 정의를 구성하는 요소들과 객관적 사태 사이의 대응관계, 그리고 그 요소들 간의 결합의 원리에 관심을 기울이는데, 이것은 그것들에 대한 이해에 기초해서 그것에 대응하는 객관적 사태에 대한 이해에 도달하고자 하는 의도를 가지고 있는 것이다.

3.3.2.5.1 정의에 있어서의 부분과 전체

(e3.3.2.5.1.1) 정의는, 그것이 하나의 (이름이 아니고) 설명인 한에서, 일종의 복합체이고 따라서 부분을 가진다. 그리고 하나의 설명이 어떤 사태에 대한 것인 한에서, 그 설명과 사태 사이에는 어떤 대응관계가 성립해야만 한다. 이 대응성은 중요한 의미를 갖는다. 그것은 정의의 구조에 대한 분석을 통해 그것에 대응하는 사태의 구조에 대한 실마리를 찾을 수 있음을 의미하기 때문이다.

(e3.3.2.5.1.2) 하지만 사태와 그것을 드러내는 언어적 표현의 대응성을 어떤 식으로 표현될 것인가? 가장 쉽게 떠오르는 답은 아마도, 객관적 사태의 부분은 복합적 언어 표현 — 정의 —의 부분에 일대일 대응한다는 것일 것이다. 즉 사태 A가 $a_1 + a_2$ 로 구성되어 있고, A를 드러내는 언어적 표현 A가 $a_1 + a_2$ 로 이루어져 있다면, A와 A사이의 대응성은 곧 a_1 와 a_1 , a_2 와 a_2 사이의 대응성을 함축한다는 것이다. 이런 점을 염두에 두면서 아리스토텔레스는, VII 10에서, X가 Y의 부분일 때, X의 이름 ‘X’는 Y에 대한 설명(logos)에 포함되는가라는 문제를 제기한다.

(q3.3.2.5.1.3) 모든 정의는 설명(logos)이고, 모든 설명은 부분을 가지며, 설명이 사태와 관련되는 것처럼 설명의 부분도 사태의 부분에 관련되기 때문에, 곧바로 부분들의 설명은 전체의 설명 안에 포함되는가라는 문제가 제기된다.(1034b20-24)

3.3.2.5.1.1 ‘부분’의 두 가지 의미

(e3.3.2.5.1.1.1) X가 Y의 부분일 때, ‘X’가 Y에 대한 설명(logos)에 포함되는가라는 물음에 대한 아리스토텔레스의 답은, 그 답이 단순치 않다는 것이다. 즉 어떤 경우에는 ‘X’가 Y의 설명에 포함되지만, 어떤 경우에는 그렇지 않다. 예를 들어 호와 원의 관계에 있어서는, 부분인 호(弧)의 이름이 원에 대한 설명에 포함되어 있지 않다. 즉 원이 무엇인가를 이야기하는 데 있어서 호를 언급할 필요가 없다. 반면 낱자와 음절의 관계에 있어서는, (특정) 낱자가 그것을 부분으로 가지는 음절에 대한 설명 속에서 언급되기 마련이다.

(q3.3.2.5.1.1.2) 왜냐하면 어떤 경우에는 포함되고 어떤 경우에는 그렇지 않기 때문이다. 원에 대한 설명은 호에 대한 설명을 포함하지 않지만, 음절에 대한 설명은 낱자에 대한 설명을 포함하기 때문이다.(1034b24-26)

3.3.2.5.1.1.2 질료적 부분과 형상적 부분

(e3.3.2.5.1.1.2.1) 호-원의 관계와 낱자-음절의 관계가 보이는 차이점은, ‘부분’이 두 가지의 의미로 쓰일 수 있음을 시사한다. 아리스토텔레스는 이 차이를 질료적 부분과 형상적 부분의 구분과 연결시킨다.

(q3.3.2.5.1.1.2.2) 질료와 형상과 그것들의 복합체가 있고, 질료와 형상과 그것들의 복합체가 실체라면, 어떤 때는 질료도 어떤 것의 부분이라고 불리지만, 어떤 때는 그것이 아니라, 형상에 대한 설명을 구성하는 것들이 그렇게 불린다. 예를 들어, 우묵함의 경우에는 살이 그것의 부분이 아니지만 (살은 우묵함이 발생한 질료이기 때문이다), 들창코의 경우에는 부분이다. 그리고 복합체 청동상의 경우에는 청동이 그것의 부분이지만, 형상으로서 이야기되는 청동상의 경우에는 그렇지 않다. 형상과 형상의 상태로 있는 것은 개체라고 불려야 하지만, 질료적인 것은 그 자체로 이야기될 수 없기 때문이다.(1035a1-9)

(e3.3.2.5.1.1.2.3) X의 ‘부분’은 두 가지의 상이한 방식으로 사용될 수 있다. 첫째로 그것은 X의 질료를 가리킬 수 있다. 둘째로 그 표현은

X의 형상에 대한 설명을 구성하는 요소를 가리킬 수 있다. 아리스토텔레스는 이 차이를 들창코의 예를 통해 설명한다. 들창코는, 물론, 우묵함과 코 — 혹은 살 — 라는 구성요소로 분석될 수 있다. 하지만 이 때 살은 우묵함의, 첫 번째 의미에서의 부분이기는 하지만, 두 번째 의미에서의 부분이라고는 말할 수 없다. 우묵함의 정의 속에서는 ‘살’이 포함되지 않기 때문이다. 반면 들창코의 경우, 살은 이것은 두 번째 의미에서의 부분이 된다. 들창코의 정의 속에는 ‘살’ — 들창코는 우묵함이라는 성격을 가지는 (특정 부위의) 살이므로 — 이 포함되기 때문이다.

(e3.3.2.5.1.1.2.4) 질료적 부분과 형상적 부분의 구분은 곧바로 호-원, 날자-음절의 예에 적용된다.

(q3.3.2.5.1.1.2.5) 이런 이유로 원에 대한 설명은 호들에 대한 설명을 포함하지 않는 반면, 음절에 대한 설명은 날자들에 대한 설명을 포함한다. 날자들은 형상에 대한 설명의 부분이지 질료가 아닌 반면, 호들은, 그것 위에 형상이 생겨나는 질료로서의 부분이기 때문이다.(1035a9-12)

(e3.3.2.5.1.1.2.6) 어떤 대상의 질료적 부분과 형상적 부분을 구분하는 일은, 무엇보다도, 그 대상에 있어서 정의의 대상이 되는 것이 어떤 부분인가의 문제와 관련되어 있기 때문에 중요하다. 아리스토텔레스는 대상의 본질을 이루는 부분이 그것의 실체가 된다고 생각한다. 그런데 본질은 정의에 의해서 포착되는 것이고, 따라서 어떤 대상에 있어서 그 것에 대한 정의 속에서 포착되는 것만이 그 대상의 본질이 될 것이고, 그것이 실체가 될 것이다. 이제 여기에 형상-질료의 구분이 도입된다. 감각적 대상들은 형상과 질료로 이루어지는 복합체이며, 이 둘 중 정의에 의해 포착되는 부분은 형상이다. 따라서 이 형상이 그 대상의 본질을 이루는 것이며, 대상 전체가 아니라 그것의 형상이 일차적 실체가 되는 것이다. 감각적 개체를 가장 기초적인 존재론적 단위로 생각했던 *Cat*.에서의 아리스토텔레스의 견해가 *Met.*에서는 중대한 변화를 노정하고 있음을 보여주는 대목이다.

3.3.2.5.1.1.3 부분과 전체의 우선성

(e3.3.2.5.1.1.3.1) 아리스토텔레스는 형상적 부분과 질료적 부분의 구분을, 부분과 전체 중 어떤 것이 우선적이고(poteron) 어떤 것이 부차적인가(hysteron)의 문제와 연결시킨다. ‘부분’의 다의성 때문에, 이 문제에 대한 답 역시 단순치 않다.

(q3.3.2.5.1.1.3.2) 따라서 질료의 성격을 가지며 질료가 되는 방식으로 나누어져 생겨나는 부분들은 부차적인 반면, 설명의 부분들이자 설명에 상응하는 실체의 부분들 전부 혹은 일부는 우선적이다.(1035b11-14)

(e3.3.2.5.1.1.3.3) X가 Y의 질료적 부분일 때 X는 Y보다 부차적이다. 반면 X가 Y의 형상적 부분일 때, 즉 ‘X’가 Y에 대한 설명에 포함될 때, X는 Y보다 우선적이다.

3.3.2.5.1.1.4 영혼, 육체, 그리고 복합체로서의 생물

(q3.3.2.5.1.1.4.1) 동물들의 영혼은 설명에 상응하는 실체이고 형상이며 (그것은 영혼을 가진 것들의 실체이므로) 이러이러한 몸의 본질이기 때문에 (각 부분들은, 제대로 정의되려면, 그것의 기능을 재외하고는 정의될 수 없는데, 그 기능은 감각 없이는 있을 수 없기 때문이다), 이런 부분들 모두 혹은 일부는 복합체인 동물에 앞서고, 이것은 동물 각각의 경우에도 마찬가지다. 반면 몸과 그것의 부분들은 이 실체에 뒤따르며, 질료가 되는 방식으로 나누어지는 것은 실체가 아니라 복합체이다.(1035b14-22)

(e3.3.2.5.1.1.4.2) 형상, 질료, 복합체에 있어서의 부분과 전체에 관한 일반적 논의가 동물의 경우에 적용되고 있다. 하나의 동물은 감각적 대상이며 형상-질료 복합체이다. 그리고 그것에서 형상의 역할을 하는 것은 영혼이다. 영혼은 이러저러한 육체로 이루어져 있는 하나의 동물을 진정한 의미의 동물, 동물임을 규정하는 속성을 구현하고 있는 존재로 만드는 바로 그것이며, 그런 의미에서 동물의 본질에 해당된다. 영혼은 어떤 동물

의 육체로 하여금 동물임을 특징짓는 두 속성, 즉 지각과 운동을 실현하게 하는 원인이 되는 것이기 때문이다. 영혼은 또한 어떤 동물에 있어서 그것이 무엇인가에 대한 설명 속에서 포착되는 대상이다. 개개의 동물이 가지는 질료들은, 오직 보편적인 것에 대해서만 주어질 수 있는 설명 속에서는 포착되지 않을 것이기 때문이다. 이런 의미에서 영혼은 설명에 대응되는 실체이다.

(e3.3.2.5.1.1.4.3) 형상, 질료, 복합체 간에 성립하는 우선성의 차이 역시 영혼, 육체, 구체적 동물의 예에 적용될 수 있다. 영혼은 육체와 구체적 동물 모두보다 우선적이다. 그리고 육체는 오직 구체적 동물의 부분이 될 수 있을 뿐, 영혼의 부분은 될 수 없다.

3.3.2.5.1.1.4.1 보편적 복합체

(e3.3.2.5.1.1.4.1.1) 형상, 질료, 그리고 복합체의 관계와 관련해서 한 가지 주의해야 할 사항은, 개체와 구별되는 일반 명사, ‘사람’, ‘말’등은 두 가지의 의미로 사용될 수 있다는 사실이다. 우선 그것은 사람, 말의 형상을 의미할 수 있다. 이렇게 사용될 때, 그것은 바탕에 놓인 어떤 질료와 결합해 구체적인 어떤 사람, 말을 이루게 되는 것을 지칭한다. 반면 동일한 표현이 형상이 아닌, 개별적 형상-질료 복합체를 일반화한 일종의 일반화된 복합체를 지칭할 수도 있다. 이것은 종종 유적 형상과 구별하기 위해서 ‘보편적 복합체’(universal composites)라는 명칭으로 불리는 것이다. 아리스토텔레스는 이 복합체를 지칭하기 위하여, ‘*hōs katholou*’라는 한정구를 사용하고 있다.

(q3.3.2.5.1.1.4.1.2) 반면 사람이나, 말이나, 이런 식으로 개별적인 것들에 적용되지만 보편적으로 그러한 것들은 실체가 아니라, 이 로고스 와 이 질료로 이루어진 보편적으로 파악된(*hōs katholou*) 어떤 복합체이다. 그리고 개별적인 것의 경우, 소크라테스는 이미 궁극적인 질료로 이루어져 있으며, 다른 것들의 경우에도 마찬가지이다.(1035b27-31)

(q3.3.2.5.1.1.4.1.3) 영혼은 일차적 실체이고 육체는 질료이며, 사람이나 동물은 보편적으로 파악된 그 둘의 복합체임은 분명하다. 반면 소크라테스나 칼리아스는, 만일 소크라테스의 영혼도 소크라테스라고 불릴 수 있다면 두 가지 의미를 갖는데 (왜냐하면 어떤 사람들은 그 이름으로 영혼을 뜻하고 어떤 사람들은 복합체를 뜻하기 때문이다) 만일 그 이름들이 단적인 의미에서 이 개별적인 영혼과 이 개별적 몸을 뜻한다면, 개별자도 보편자와 똑같은 방식으로 이루어져 있다.(1037a5-10)

3.3.2.5.1.1.5 부분과 그것의 파악

(q3.3.2.5.1.1.5.1) 부분은 형상(나는 본질을 형상이라 말한다)의 부분이거나 형상과 질료 자체로 구성된 복합체의 부분이다. 그러나 오직 형상의 부분들만이 로고스의 부분들이며, 로고스는 보편자를 대상으로 한다. 원임은 원과 같고 영혼임은 영혼과 같으니 말이다. 반면 복합체, 예를 들어 이 원이나 감각적이든 지성적이든 개별적인 것들 중 어떤 것 — 지성적인 것들이라 함은 수학적 대상들을, 감각적인 것들이라 함은 구리나 나무로 된 것들을 이야기 하는 것이다 — 은 그것에 대해서는 정의가 있는 것이 아니라, 직관이나 감각에 의해 알려진다.(1035b31-1036a6)

(e3.3.2.5.1.1.5.2) 앞서 아리스토텔레스는, 본질에 대한 논의 과정 속에서, 엄밀한 의미에서 정의의 대상이 되는 것은 실체라고 말한 바 있다. 이제 형상과 질료의 구분은 정의의 대상에 관한 물음에 새로운 차원을 더하게 된다. 감각적 실체들 — 통상적으로 실체라고 이야기되는 것들 — 이 형상과 질료로 이루어진 복합체라면, 그리고 엄밀한 의미에서의 정의의 대상이 되는 것이 실체라면, 우리는 형상, 질료, 그리고 양자의 복합체 중 어떤 것이 엄밀한 의미에서의 정의의 대상이 되는 가를 물어야만 하는 것이다. 이 물음에 대한 아리스토텔레스의 답은 명확하다. 오직 형상만이 정의의 대상이 되며, 질료는, 그것이 지성적 질료이건 감각적 질료이건, 정의를 통해서가 아니라 직관이나 감각에 의해 포착된다.

(q3.3.2.5.1.1.5.3) 이것(복합체)에 대해서는 어떤 면으로는 설명이 있지만 어떤 면으로는 그렇지 않다. 그 질료에 관해서는 있지 않고 (왜냐하면 한정될 수 없는 것이기 때문이다), 제일 실체의 면으로는 있기 때문인데, 예를 들어 사람의 경우에는 영혼의 설명이 있다. 왜냐하면 실체는 내재하는 형상(to eidos to enon)이고, 그것과 질료로부터 복합적이라 불리는 실체가 구성되기 때문인데, 예를 들어 우묵함이 그런 종류의 것이다 (이것과 코로부터 들창코와 들창임이 구성되기 때문이다). 반면 복합적 실체, 예를 들어 들창코나 칼리아스 안에는 질료 또한 포함되어 있다. (1037a26-34)

3.3.2.5.2 정의의 단일성 (VII-12)

(e3.3.2.5.2.1) 아리스토텔레스는 VII 12에서 어떤 방식으로 정의가 하나가 되는지, 즉 그것의 부분들이 어떤 방식으로 통일체를 이루는지를 묻는다.

3.3.2.5.2.1 정의가 하나일 필요성

(e3.3.2.5.2.1.1) 왜 정의는 하나이어야 하는가? 왜냐하면 정의는 본질의 언어적 상관물이고, 오직 진정한 의미에서 하나인 것만이 본질을 가질 수 있으므로, 그것에 대응하는 정의의 구성요소들도 하나를 이루고 있어야 하기 때문이다.

(q3.3.2.5.2.1.2) 하지만 정의 안에 있는 것들은 하나여야 한다. 정의는 하나의 설명이자 실체의 설명이며, 따라서 하나인 어떤 것의 설명이어야 하기 때문이다. 왜냐하면 우리가 말하듯이 실체는 하나인 어떤 것이라 이 어떤 것이기 때문이다.(1037b24-27)

3.3.2.5.2.2 정의의 단일성에 대한 잘못된 설명들

(e3.3.2.5.2.2.1) 아리스토텔레스는 우선 정의의 단일성에 대한 잘못된 설명 유형들을 비판적으로 검토한다.

3.3.2.5.2.2.1 유가 종차를 분유한다는 설명

(q3.3.2.5.2.2.1.1) 그러나 이 경우는 하나가 다른 것을 분유하지 않는다. 유는 종차를 분유한다고는 생각되지 않기 때문이다. 왜냐하면 그 경우 같은 것이 반대항을 분유하게 될 것이기 때문이다. 그 유가 나눠지는 종차들은 반대항이기 때문이다.(1037b18-21)

(e3.3.2.5.2.2.1.2) 정의는 유+종차로 구성된다. 아리스토텔레스는 우선 이때 유와 종차의 관계가 전자가 후자를 분유하는 관계일 수는 없다고 말한다. 사람의 정의, ‘두 발 달린 동물’을 생각해 보면, 이 경우 유인 ‘동물’이 종차인 ‘두 발 달린’을 분유한다고 할 수는 없다. 왜냐하면, 그렇다면 인간외의 다른 동물의 정의의 경우에는 ‘동물’이 ‘두 발 달린’과 반대되는 어떤 종차를 분유하는 것이 될 것인데, 어떤 것이 서로 반대가 되는 것을 분유한다고 말하는 것은 불합리하기 때문이다.

(q3.3.2.5.2.2.1.3) 그리고 설사 유가 종차를 분유한다고 하더라도, 사람 안의 종차가 여럿이라면, 예를 들어 ‘발 달린’, ‘두 발 가진’, ‘날개 없는’ 등, 같은 설명이 적용된다.(1037b21-22)

3.3.2.5.2.3 정의의 단일성에 대한 문제의 해소 (VIII-6)

(e3.3.2.5.2.3.1) 정의가 어떤 방식으로 단일성을 가지는가에 대한 아리스토텔레스의 답은 VII이 아닌 VIII 6에서 주어진다. 그 답의 핵심은 정의가 형상에 대응되는 부분과 질료에 대응되는 부분으로 구성되어 있으며, 형상과 질료에 대한 본성상, 그 둘을 결합시키는 추가적 원리를 필요로 하지 않는다는 사실에 있다.

3.3.2.5.2.3.1 질료와 형상의 결합

(e3.3.2.5.2.3.1.1) 정의의 단일성의 문제에 관한 아리스토텔레스의 해소 책의 핵심은 정의가 형상적 부분과 질료적 부분으로 나누어진다는 것에

있다. 만일 이것이 사실이라면, 왜 정의의 부분들이 하나를 이루는가라는 질문은 애초부터 잘못된 것이다. 왜냐하면, 형상은 어떤 것의 활동으로서의 존재 상태이고, 질료는 같은 것의 능력으로서의 존재 상태이기 때문에, ‘왜 x 의 형상이 x 의 질료와 결합해 복합체 x 를 형성하는가?’라는 질문은 결국 ‘왜 능력으로서 x 인 것이 활동으로서 x 인 것이 되는가?’라는 질문을 하는 것이나 마찬가지인데, 후자의 질문에 대해서는 ‘ x 는 그 본성상 그렇게 되기 마련인 것이다’라는 답 이상을 할 수 없기 때문이다.

(q3.3.2.5.2.3.1.2) 그렇다면, 사람들이 습관적으로 정의하고 말하는 대로 해나가서는 그 난점에 답을 주고 그것을 해소할 수 없음이 분명하다. 그러나 만일, 우리가 말하는 대로, 그 중 하나는 질료이고 다른 하나는 형상이라고, 그리고 하나는 능력으로서, 다른 하나는 활동으로서 있다고 한다면, 그 문제는 더 이상 난점이라고 생각되지 않을 것이다.(1045a20-25)

(q3.3.2.5.2.3.1.3) 그 중 하나는 질료이고 나머지 하나는 형상이기 때문에, 어떤 난점도 없어 보인다. 생겨나는 것들에게 있어서, 능력으로서 있는 것이 활동으로서 있는 원인이 무엇이란 말인가? 그렇도록 만드는 것을 제외한다면 말이다. 능력으로서 있는 구가 활동으로서 있는 구가 되는 것에, 이것이 구의 본질이라는 사실 이외의 다른 원인은 없으니 말이다. (1045a29-33)

(q3.3.2.5.2.3.1.4) 지성적이건 감각적이건, 질료를 가지지 않는 것들 각각은, 그것이 이것, 얼마, 어떠함 같은 있는 무엇(on ti)이기도 한 것처럼, 곧바로(euthys) 하나인 무엇이다 (그렇기 때문에 있음과 하나는 그것들의 정의에 포함되지 않는다). 그리고 그것의 본질도 그것이 있는 무엇이기도 한 것처럼, 곧바로 하나인 무엇이다. 그렇기 때문에 이것들 중의 어떤 것에 대해서도, 그것이 하나이고 있는 무엇임에 대한 다른 원인이 있지 않다. 왜냐하면 이것들 각각이, 있는 것과 하나의 유에 속하는 방식이나, 개체들 너머에 분리되어 있는 방식으로가 아니라, 곧바로 있는 무엇이자 하나인 무엇이기 때문이다.(1145a36-1145b7)

3.3.2.5.2.3.2 최종 질료와 형상의 동일성

(e3.3.2.5.2.3.2.1) 아리스토텔레스에게 있어서, 형상-질료 복합체는 일종의 계열을 이룬다. 즉 어떤 레벨에서 특정 복합체의 질료 역할을 하는 것이, 그것보다 한 단계 더 하위 레벨 — 편의상 더 질료적일 수록 더 밑에 놓인 레벨이라고 상정하자 — 의 질료와 어떤 형상으로 이루어질 수 있고, 그 질료가 다시 어떤 질료와 형상의 결합이 될 수 있는 식으로 일련의 계열이 성립할 수 있는 것이다. 이 때 주어진 대상의 직접적 질료가 되는 것, 즉 주어진 대상의 바로 아래 레벨에서의 질료를 아리스토텔레스는 ‘최종 질료’(he eschate hylē)라 부른다. 아리스토텔레스는 어떤 것의 최종 질료와 형상이 실상 두 개의 다른 존재가 아니라 하나라고 말한다. 이 둘이 하나인 이유는 x의 최종 질료의 활동이 곧 x의 형상이며, 역으로 x의 형상의 능력이 곧 x의 최종 질료이기 때문이다.

(q3.3.2.5.2.3.2.2) 그 이유는 그들이 능력과 현실성에 대한 통합과 차별화의 설명을 추구하기 때문이다. 그러나 이미 이야기되었듯이 최종 질료와 꿀은 같은 하나로, 하나는 능력으로서 하나는 활동으로서 있는 것이다. 따라서 그것은 하나와 하나임의 원인을 추구하는 것이다. 각각의 것은 하나인 무엇이고, 능력으로서 있는 것과 활동으로서 있는 것은 어떤 의미에서 하나이기 때문이다. 그러므로 능력으로부터 활동으로 움직이는 어떤 것이 있지 않다면 그것 외의 어떤 원인은 없다. 그리고 질료를 가지고 있지 않은 모든 것들은 단적인 의미에서 하나인 무엇이다.(1145b16-23)

3.3.3 보편자

(e3.3.3.1) *Met.* VII 13-16에서 아리스토텔레스는 VII 3에서 실체의 후보들 중 하나로 언급했던 보편자를 다루고 있다. 보편자가 실체라는 입장의 문제점을 드러내는 여러 논변들이 이 부분의 주 내용이라는 사실은, 일견, 보편자에 관한 그의 태도를 의심의 여지없이 드러내 주는 것처럼 보인다: 보편자는 실체일 수 없다.

(e3.3.3.2) 문제는 이 결론이, 실체 문제에 관한 (*Met.*에서의) 그의 최종적 답으로 보이는, 형상이 실체라는 명제와 충돌하는 것처럼 보인다는 점이다. 사람, 말 등의 형상은 개별적인 사람들, 말들이 공유하는 보편자인 것으로 보이는데, 아리스토텔레스는 그것들에 대해 (형상인 한에서) 실체이면서 (보편자인 한에서) 실체가 아니라고 이야기하고 있는 것처럼 보이기 때문이다.

(e3.3.3.3) 이 난점을 해소할 여러 가지 방안들이 (적어도 그런 방안이 있다고 믿는 학자들 사이에서) 제안되어 왔다. 아리스토텔레스가 이 문맥에서 ‘보편자’라는 표현을 매우 특수한 방식으로 사용하고 있다는 편리한 해결책을 일단 논외로 한다면 (그럴 가능성이 없기 때문이 아니라, 그 해석의 참이 철학적으로 중요한 새로운 함축을 가지지 않기 때문에), 우리는 문제의 난점의 해소 방안에 관한 대략 두 가지의 큰 흐름을 구분할 수 있을 것이다. 그 한 흐름은 아리스토텔레스가 실체로 내세우고 있는 것은 사람, 말 등의 형상이 아니라, 소크라테스, 개별적인 말의 형상을 상정하고 있다는 입장이다. (셀라스[Sellars]에 의해 처음으로 제안되었고, 그 이후 로이드[Lloyd], 프레데[Frede], 어윈[Irwin]등에 의해 지지된 입장) 반면 아리스토텔레스에게 있어서 형상은 사람, 말의 형상이라는 견해를 견지하는 일군의 학자들은, 문제의 난점이 VII 13-16에 나타나는 여러 논변들을 좀 더 포괄적이고 복합적인 맥락에 대한 고려를 통해 해소될 수 있고 또 그래야 한다고 주장한다.(버넷[Burnyeat], 코드[Code] 등의 입장)

3.3.3.1 보편자가 실체라는 입장에 대한 반대 논변들

(e3.3.3.1.1) VII 13-16 중에서도 특히 많은 논의의 대상이 되어 온 것은 VII 13이다. 여기에서 아리스토텔레스는 보편자가 실체일 수 없음을 보이는 다양한 논변들을 제시하고 있다. 개별적 논변의 해석과 관련한 논란과 함께, 논변 전체에 아리스토텔레스가 어느 정도의 최종성을 부여하고 있는가에 대한 논란이 끊임없이 계속되고 있다.

(e3.3.3.1.2) 이 논변들을 액면 그대로 단순하게 받아들이면, 아리스토텔레스는 이미 어떤 보편자도 실체가 될 수 없다는 명제를 확고부동한 것으로 간주한 상태에서 가용한 여러 반대 논변들을 열거하고 있는 셈이 된다. 이것이 사실이라면, 아리스토텔레스가 사람, 말 등의 형상을 실체로 간주하고 있다는 입장은 심각한 어려움에 봉착하지 않을 수 없다. 사실 *Met.* VII 13에서의 보편자에 대한 반대 논변들은 그가 소위 개별적 형상들을 실체로 주장하고 있다는 입장의 뒷받침하는 중요한 근거로 제시되고 있다.

(e3.3.3.1.3) 반면, 버넷(Burnyeat)과 코드(Code) 등의 학자들은 *Met.* VII 13–16을 아리스토텔레스의 최종적 입장이 개진되고 있는 곳으로 보는 것에 반대한다. 대신 그들은 그곳에서 진행되고 있는 것이 보편자를 실체로 간주하는 입장이 산출할 수 있는 아포리아에 대한 심화와 확장이라고 본다. 즉 그들은 아리스토텔레스가, 실체는 보편자인가 개별자인가라는 두 축을 가지는 질문 — 그는 이미 *Met.* III에서 “원리는 보편자인가 개별자인가?”를 대표적인 아포리아 중의 하나로 소개하고 있다 — 의 한 축을 따라가면서, 그 길이 산출하는 여러 아포리아들을 드러냄으로써, 기존의 이분법적 문제정립(problem-setting) — 개별자인가 보편자인가 — 의 한계를 넘어서는 도약의 계기를 모색하고 있다고 본다.

3.3.3.1.1 보편자의 비교유성

(q3.3.3.1.1.1) 왜냐하면 보편적이라고 이야기되는 어떤 것도 실체가 될 수 없어 보이기 때문이다. 왜냐하면 우선 각각에 고유하고, 다른 것에 속하지 않는 것이 각각의 실체인데, 보편자는 공통적이기 때문이다. 본성상 여럿에 속하는 것이 보편적이라고 이야기되기 때문이다. 이것이 어느 것의 실체이겠는가? 모든 것의 실체이거나 어떤 것의 실체도 아닐 텐데, 모든 것의 실체일 수는 없다. 그리고 그것이 어느 하나의 실체라면, 이것은 다른 것들이기도 할 것이다. 왜냐하면 실체가 같고 본질이 같은 것들은 그것을 자체도 하나이기 때문이다.(1038b8–15)

(e3.3.3.1.1.2) x의 실체는 x에 고유하고 x이외의 것에는 속하지 않는 것이어야 한다. 그런데 보편자는 그 본성상 하나가 아닌 다수의 것들에 속하는 것이다. 따라서 어떠한 보편자도 어떤 것의 실체가 될 수 없다.

(e3.3.3.1.1.3) 보편자 U가 x, y, z에 속한다고 가정해 보자. (1)우선 U는 x, y, z 모두의 실체일 수는 없다. 어떤 것의 실체는 그것에 고유한 것이어야 하기 때문이다. (2)그렇다면 중 U가 x, y, z 중 어느 하나의 실체라면 어떤가? 편의상 U가 x의 실체라 가정해 보자. 이 경우에는 $x=y=z$ 라는 불합리한 귀결이 따를 것이다. U는, 보편자라는 본성상, x, y, z에 모두 속한다. 그리고 U가 그것이 속하는 x의 실체라면, U는 그것이 또한 속하는 y와 z 각각의 실체이기도 할 것이다. 그런데 동일한 실체를 가지는 대상들은 그것들 자체가 동일하다. 따라서 U라는 동일한 실체를 가지는 x, y, z는 그것들 자체가 서로 동일하다. 그러나 이 귀결은 불합리하다. (1)과 (2)로부터 우리는 U가 x, y, z 중의 어떤 것의 실체도 될 수 없음을 알 수 있다.

3.3.3.1.2 보편자와 기체

(q3.3.3.1.2.1) 게다가 기체에 대해서 술어가 되지 않는 것이 실체라고 이야기되는데, 보편자는 언제나 어떤 기체에 대해 이야기된다. (1038 b15-16)

(e3.3.3.1.2.2) 아리스토텔레스는 실체에 대한 기체 규준 (substratum criterion)을 다시 불러들여서 보편자의 실체성을 부정하고 있다. 하지만 VII 3에서 이 규준은 — 질료를 실체로 만드는 문제점 때문에 — 이미 절대적일 수 없음이 드러나지 않았는가? VII 13에 등장하는 모든 논변들을 아리스토텔레스가 최종적인 것으로 간주하지 않고 있다는 해석의 여지를 남기는 구절이다.

(e3.3.3.1.2.3) 기체 규준에 관해서는 3.3.1.1.2를 참조하라.

3.3.3.1.3 본질의 부분으로서의 보편자

(e3.3.3.1.3.1) 아리스토텔레스는 보편자가 어떤 실체의 본질 자체는 아니지만, 그것을 구성하는 부분으로서 실체성을 가진다는 입장을 검토 한다.

(q3.3.3.1.3.2) 그러나 본질과 같은 방식으로 일 수는 없어도, 마치 동물이 사람이나 말 안에 있는 것처럼, 보편자도 그것 안에 있을 수 있을까?
(1038b16-18)

3.3.3.1.3.1 무한퇴행

(q3.3.3.1.3.1.1) 그렇다면 그것에 대한 어떤 설명이 있을 것이다. 실체 안에 있는 것들 모두에 대한 설명이 있지 않더라도 차이는 없다. 그것은 사람이 그것이 속한 사람의 실체가 되는 것과 마찬가지로 어떤 것의 실체일 것이고, 따라서 다시 같은 결과가 나올 것이기 때문이다. 그것은 어떤 종 안에 그것에 고유한 것으로 속해서 그것의 실체가 될 것이기 때문이다.(1038b18-23)

(e3.3.3.1.3.1.2) 예를 들어 동물이라는 보편자는 소크라테스의 엄밀한 의미에서의 실체는 아니라 하더라도, 적어도 후자의 본질 — 이쪽 동물 — 을 구성하는 한 부분이라는 의미에서 실체라고 간주될 수는 없는 것일까? 하지만 그렇다면 우리는 하나의 무한소급에 직면하게 될 것이다. 동물 역시 그것에 대한 설명, 즉 동물이 무엇인가에 대한 언어적 표현이 있을 것이고 — 예를 들어, 운동을 하는 생물 — 그 표현 안에 포함된 구성요소들은 (이것들 모두 대해 설명이 존재할 필요는 없다) 또다시 어떤 설명의 대상이 될 것이다. 이렇게 되면 설명의 부분에 대한 설명의 부분에 대한 설명의 부분에 대한 [...] 이라는 무한 소급이 발생하게 된다. 왜 이 무한 소급이 문제가 되는가? 그 경우 주어진 대상에 대해 무한히 많은 수의 실체가 존재하게 될 것이기 때문이다.

3.3.3.1.3.2 ‘이것’과 ‘어떠함’

(q3.3.3.1.3.2.1) 계다가 이것이자 실체인 것이, 만일 그것이 부분들을 가진다면, 그것이 실체나 ‘어떤 이것’이 아닌 ‘어떠함’(poion)로 이루어진다는 것은 불가능하고 불합리할 것이다. 왜냐하면 그 경우 실체가 아니라, 성질이 실체이자 이것인 것을 앞설 것이기 때문이다. 이것은 불가능하다. 설명에 있어서도, 시간적으로도, 그리고 생성에 있어서도 상태들(ta pathē)은 실체를 앞설 수 없기 때문이다. 그것은 분리되어 있게 되기도 할 것이다.(1038b23-29)

(e3.3.3.1.3.2.2) 보편자가 실체를 구성하는 부분으로서의 실체성을 가진다는 주장은 ‘이것’이 ‘어떠함’으로부터 구성된다는 것을 의미한다. 그러나 이것은 있을 수 없는 일이라고 아리스토텔레스는 말한다. 왜냐하면 실체는 상태들보다 우선적이고, ‘이것’은 ‘어떠함’보다 우선적인데, 앞서의 주장은 부차적인 것이 우선적인 것을 구성하는 요소가 된다고 말하고 있기 때문이다.

3.3.3.1.3.3 두 개의 것의 실체

(q3.3.3.1.3.3.1) 계다가 그것은 소크라테스 안에 실체로 속할 것이고, 그래서 두 개의 것의 실체가 될 것이다.(1038b29-30)

(e3.3.3.1.3.3.2) 보편자가 어떤 실체를 구성하는 부분으로서의 실체성을 가진다면, 그 보편자는 그 자신의 실체이자 소크라테스의 실체가 될 것이다. 이것은 X의 실체는 X에 고유해야 한다는 명제와 충돌한다.

3.3.3.1.3.4 결론

(e3.3.3.1.3.4.1) 이상의 논의에 근거해서 결론이 내려진다.

(q3.3.3.1.3.4.2) 만일 사람이나 그런 방식으로 이야기되는 것들이 실체라

면 일반적으로 다음의 결론이 따라 나온다. 로고스 안에 있는 것들 중 어떤 것도 실체가 아니며, 그것들과 분리되어 있지도 않고, 다른 것 안에 있지도 않다. 내 말은 동물은 어떤 것들을 넘어서는 있을 수 없고, 로고스 안에 있는 어떤 것도 그럴 수 없다는 말이다.(1038b30-34)

3.3.3.1.4 '제3인'(ho tritos anthrōpos)

(e3.3.3.1.4.1) 보편자를 실체로 간주하는 입장은 소위 '제3인'의 문제에 부딪히게 된다.

(q3.3.3.1.4.2) 이것은 어떤 공통 술어도 '이것'을 뜻하지 않고, 대신 '이러함'을 뜻한다는 사실로부터도 분명하다. 만일 그렇지 않다면 많은 난점들이, 특히 '제3인'이 발생할 것이다.(1038b35-39a3)

(e3.3.3.1.4.3) 아리스토텔레스는 그의 저작 어디에서도 그가 여기서 (& 990b17) '제3인'이라 부르고 있는 논증의 구체적 내용에 대해 이야기하지 않고 있다. 하지만 그 내용은 아마도 그의 강의를 듣는 사람들에게 이미 친숙한 것이었을 것이다. 그리고 그 구체적 내용이 무엇이던, 이 논변은 일반적으로 플라톤의 『파르메니데스』편 132a-133a에 등장하는 유명한 논증에서 비롯한 것으로 간주되고 있다. 『파르메니데스』에서의 논변은, 구체적인 하나의 큰 대상과 그것을 넘어서 존재하는 큼 자체를 상정하는 순간, 이 둘을 넘어서 존재하는 제3의 큼 자체를 상정하지 않을 수 없고, 이런 식으로 무한소급이 초래된다는 점을 지적하고 있다. 제3인 논증은 이와 유사하게, 구체적 사람과 그것을 넘어서 존재하는 사람 자체, 혹은 사람의 이데아를 상정했을 때, 뒤따라 생겨나게 되는 제3의 사람 자체와 그것이 축발하게 될 무한소급을 염두에 두고 있다고 생각할 수 있다. 아리스토텔레스가 보기에, 이 무한소급은 궁극적으로 제2의 사람 — 사람의 이데아 — 을 제1의 사람 — 어떤 구체적 사람 — 과 마찬가지로 하나의 '이것'으로 간주하는 데에서 비롯하는 것이다. 하지만 실상 제2의 사람은 보편자이고, 보편자는 — 공통적인 것임으로 해서 — '이것'이

아니라 ‘이러함’이다. 그리고 일단 제2의 보편자를 이것으로 간주하지 않게 되면, 우리는 제1, 제2의 사람으로부터 제3의 사람으로 나아갈 필요가 없게 된다. 결국 보편자를 구체적 개체와 똑같은 방식으로 대상화하는 것의 문제점이 제3인 논변이 부각시키고자 하는 무한소급의 원천인 것이다.

3.3.3.2 통상적 실체 목록의 수정

(e3.3.3.2.1) 보편자에 관한 VII 13-16에서의 아리스토텔레스의 논의는 단순히 보편자가 실체인가 아닌가라는 문제에만 초점을 맞추고 있지는 않다. 그는 동시에 실체의 부분 역시 동등한 지위의 실체로 간주되어야 하는가의 문제를 다루고 있다. (이 문제는 물론 부분으로서의 보편자의 실체성에 대한 논의와 자연스럽게 맞물려 있는 것이다) 이 고찰의 결론부에서 아리스토텔레스는 그가 앞서 VII 2에서 제시했던 실체의 목록들에 중요한 수정을 가하고 있다.

(q3.3.3.2.2) 실체라고 생각되는 것들 중 많은 것들이 능력들(dynamen)임은 분명하다. 예를 들어 동물들의 부분들 (이것들 가운데 어떤 것도 분리되어 있을 수 없으며, 일단 분리되면 그것들은 모두 질료로서 있으니 말이다), 흙, 불, 공기가 그러하다. 왜냐하면 그것들 가운데 어떤 것도 하나(hen)가 아니며, 그것들이 결합되어 어떤 하나를 이루기 전에는 단순한 더미(sōros)에 불구하고 때문이다.(1040b5-10)

(e3.3.3.2.3) 이 구절은 *Met.* VII 2에서 아리스토텔레스가 제시하고 있는 실체들의 예들과 비교해 볼 때 주목할 만한 진전을 보여준다. 그곳에서 아리스토텔레스는 동물, 식물과, 그것들의 부분들, 그리고 물, 불, 흙, 공기 등의 자연물들과, 그것들의 부분들, 혹은 그것들로 구성되어 있는 것들을 실체의 전형적인 예들로 제시하고 있다. 물론 그 목록은 실체로 ‘생각되는’(dokei)이라는 단서와 함께 소개되고 있고, 차후의 논의를 통해 수정될 가능성을 열어 놓고 있다. 그 가능성은 바로 위의 구절에서

구체화되고 있다. 아리스토텔레스는 동, 식물을 구성하고 있는 부분들, 그리고 물, 불, 흙, 공기 등은 진정한 의미에서의 실체가 아니라, 능력들에 불과하다고 이야기하고 있는 것이다. 즉 그것들은 독립적으로 어떤 하나를 이루는 것이 아니라, 오직 그러한 어떤 존재의 질료로서, 혹은 그러한 존재의 가능성으로서 있는 것일 뿐이다. 어떤 것이 실체인가를 판정하는 기준이 일차적인 의미에서 하나인 것이 무엇인가에 결정적으로 달려 있다는 아리스토텔레스의 생각이 분명히 드러나고 있다.

(e3.3.3.2.4) 이 시점에서 충분히 발전되고 있지는 않지만, 현실성과 대비되는 능력의 개념은, 실체가 어떻게 일차적 의미에서 하나를 이루는 것 이면서도, 동시에 부분들로 이루어질 수 있는가를 설명할 수 있는 길을 제공해 준다. 그 부분들 역시 전체와 마찬가지로 현실적인 것, 그리고 전체와 마찬가지로 ‘어떤 이것’이라면, 어떻게 그 부분들이 일차적 의미에서 하나인 것이 아닌지, 또 어떻게 그 전체를 진정한 의미에서 하나라고 할 수 있는지를 설명하기가 난감해진다. 하지만 그 부분을 현실성이 아닌 가능성으로서의 부분이라고 말함으로서, 아리스토텔레스는 전체의 일차성과 단일성을 설명할 방법을 확보하게 된다.

(e3.3.3.2.5) 위 구절에 두드러지는 또 하나의 포인트는 단일성의 강조이다. 진정한 의미에서의 실체는 진정한 의미에서의 단일성을 이루는 것이다. 단일성을 성취하지 못한 것은 단지 더미에 불과하다. 그렇다면 우리가 묻지 않을 수 없는 것은, 단지 더미에 불과할 수 있었던 것을 결합시켜, 진정한 의미에서의 하나로 만드는 것은 무엇인가? 동물들을 이루는 여러 자연적 원소들, 그리고 그것들로부터 구성되는 팔, 다리, 등등의 신체의 부분들을 결합시켜, 상호 연관된 방식으로 작동하는 하나의 유기체로 만드는 것은 무엇인가? 그것은 바로 그 동물의 영혼이다. 그렇다면 통일체를 이루고 하나의 것으로서 활동하는 것들이 실체의 대표적 예들이 될 것이라면 — 아리스토텔레스에게 있어서 그 대표적인 예들은 생물들이다 — 우리는 거기서 한 걸음 더 나아가 다음과 같이 이야기할 수 있지 않을까? 그러한 존재들을 그러한 단일한 존재로 만들어 주는 것은, 그

존재 전체가 아니라, 그것의 형상 — 동물의 경우에는 영혼 — 이므로, 좀 더 정확히 말해서 일차적 의미에서 실체라 불려야 할 것은 그것의 형상이라고 말이다.

(e3.3.3.2.6) *Met.* VII 13-16의 관심사가 오로지 보편자가 실체인가의 문제에만 국한되지 않는다는 점은 *Met.* VII 16의 결론부가 잘 보여주고 있다.

(q3.3.3.2.7) 그렇다면 보편자들 가운데 어떤 것도 실체가 아니라는 사실과, 어떤 실체도 여러 실체들로 이루어지지 않는다는 사실은 분명하다.
(1041a2-5)

3.4 실체와 원인 (VII-17)

(e3.4.1) VII 의 마지막 장인 17에서 아리스토텔레스는 실체에 관해 다시 한 번 새로운 출발을 해볼 것을 제안한다. 그가 이제 초점을 맞추는 것은 원인으로서의 실체 개념이다.

(q3.4.2) 실체는 원리이자 원인이니, 이것으로부터 탐구를 진행해야 한다.(1041a9-10)

3.4.1 원인과 “왜?” 질문

(e3.4.1.1) 원인(aitia) 개념은 그 근본에 있어 “왜?”라는 질문과 관련되어 있다. “왜?”라는 질문에 대한 답으로 제시될 수 있는 것이 곧 원인이고, 아리스토텔레스의 소위 4원인설도 결국은 그 질문의 답이 크게 네 가지 유형으로 나뉜다는 것이기 때문이다. 아리스토텔레스는 우선 실체가 그 답으로 제시되는 “왜?” 질문의 성격에 대해 고찰하기 시작한다.

3.4.1.1 “왜?” 질문의 형식

(e3.4.1.1.1) 제대로 된 “왜?” 질문은 항상 “왜 A가 B에 속하는가?” ($A \neq B$)를 묻는다. 반면 “왜 A는 A인가?”라는 질문은 무의미하다. 왜냐하면 A가 A라는 사실은 A와 관련된 어떤 사태의 이유를 묻기에 앞서 이미 자명한 것으로 전제되어야 하기 때문이다.

(q3.4.1.1.2) “왜?”(to dia ti)는 언제나 다음과 같은 식으로 물어져야 한다: “왜 하나가 다른 하나에 속하는가?” [...] 이제 “왜 그것이 그것인가?”는 무의미한 물음이다. 사실(to hoti) 혹은 있음(to einai)이 성립한다는 것은 이미 분명해야만 하기 때문이다.(1041a10-15)

3.4.1.2 축약된 “왜?” 질문

(e3.4.1.2.1) 주어와 술어가 구분되지 않는 경우에는 보통 탐구 대상이 잘 드러나지 않는다. 예를 들어 무엇 때문에 사람이 있는가 — 혹은 무엇 때문에 (그것이) 사람인가 — 를 탐구할 때가 그런 경우인데, 그 원인은 이 진술이 단순해서 어떤 것이 주어이고 어떤 것이 술어인지가 구분되지 않기 때문이다. 그러므로 그 둘을 구분하고 난 뒤에 탐구를 해야만 하는데, 만일 그렇지 않으면 아무것도 탐구하지 않는 것과 어떤 것을 탐구하는 것의 경계에 서 있는 셈이 되기 때문이다.

(e3.4.1.2.2) “왜?” 질문 중에는 “왜 A가 B에 속하는가?”라는 표준 형식의 A, B자리에 와야 할 것이 명백하게 드러나지 않는 경우들이 있다. 아리스토텔레스는 “왜 사람이 있는가?” (혹은 “왜 [그것이] 사람인가?”)를 그 예로 듈다. 이런 종류의 질문에 대해서는 우선 그것의 주어와 술어가 무엇인지를 확정하는 작업이 선행되어야 한다.

3.4.1.3 원인으로서의 형상의 실체성

(e3.4.1.3.1) 다음의 인용문에서 아리스토텔레스는 “왜 사람이 있는가?” 혹은 “왜 (그것이) 사람인가?”와 같은 질문은 사실 “왜 이러이러한 질료

가 사람이라는 상태로 있는가?”의 축약된 형태라고 분석한다. 이 물음에 대한 답은 문제의 질료를 그러한 상태로 있도록 만드는 원인의 역할을 하는 것이 될 것인데, 그 역할을 하는 것은 형상이다. 형상은, 질료가 특정한 규정성을 가진 어떤 것으로서 존재하도록 만드는 원인이라는 측면에서, 다시 한 번 실체로서의 위치를 확인받는다.

(q3.4.1.3.2) 우리는 어떤 것이 있다는 사실을 전제로 해야 하기 때문에, 우리가 탐구하는 것은 무엇 때문에 질료가 어떤 것인가라는 물음임이 분명하다. 예를 들어 무엇 때문에 이것들은 집인가? 그 이유는 집의 본질이 그것들에 속하기 때문이다. 무엇 때문에 이것은 사람인가? 또는 무엇 때문에 이 몸은 이러저러한 상태에 놓여 있는가? 그러므로 우리가 탐구하는 것은 질료에 대한 원인(aition τῆς φύσης)인데, 이것은 형상이며, 그것에 의해서 질료가 무엇인가가 되는 것이고, 이것이 곧 실체인 것이다. (1041b4-9)

3.5 실체의 세 종류

(e3.5.1) XII에서 아리스토텔레스는 또다시 실체에 대한 논의를 시작한다. 이 논의의 출발점은 VII-IX에서 집중적으로 분석되었던 감각적 실체이다. 하지만 VII-IX와 달리 XII는 감각적 실체가 아니라, 그것과 구분되는 또 다른 종류의 실체에 대한 고찰을 최종 목표로 하고 있다. 그 최종 목표는 바로 신이며, 그것에 대한 논의는 XII 6에서부터 본격적으로 시작되게 된다. 아리스토텔레스가 감각적 실체 이상의 어떤 목표를 염두에 두고 있음은 XII 1에서 제시되는 세 종류의 실체의 구분에서도 분명히 드러나고 있다.

(q3.5.2) 세 가지 종류의 실체가 있다. 그 하나는 감각적 실체로 (이것은 또다시 영구적인 것과 가멸적인 것으로 나뉜다. 후자는 모든 사람에게 파악되는 것으로, 그것은 식물들이나 동물들을 포함한다), 우리는 이것의 원리를, 그것이 하나이던 여럿이던, 파악해야 한다. 그리고 또 하나는 부

동의 실체인데, 이것에 대해 어떤 사람들은 분리되어 있을 수 있다고 주장하고, 어떤 사람들은 그것을 둘로 나누고, 어떤 사람들은 그것을 형상들과 수학적 대상들이라고 하며, 어떤 사람들은 이 둘 중에 오직 수학적 대상만을 상정한다.(1069a30-36)

(eg3.5.3) 우리는 부동의 실체에 대한 논의가 어느 순간에 뒤따를 것이라는 분명한 인상을 가지게 된다. (플라톤적) 형상과 수학적 대상들에 대한 논의는 XIII-XIV에서 제시되며, XII에서 실제로 논의되는 부동의 실체는 신이다.

3.5.1 감각적 실체

(e3.5.1.1) XII 2에서 감각적 실체에 대한 본격적인 분석이 시작된다. 감각적 실체의 가장 두드러진 특징은 변화를 겪는다는 것이다.

3.5.1.1 감각적 실체와 변화

(q3.5.1.1.1) 감각적 실체는 변화가능하다(metabléte). 이제 만일 변화가 대립항들로부터 혹은 중간적 상태들로부터 비롯하지만, 모든 대립항들로부터가 아니라, 반대항으로부터 비롯한다면, 반대항으로 변하는 것 아래에 무엇인가가 놓여있어야만 한다. 대립항들은 변하지 않기 때문이다. 게다가 무엇인가가 지속해야 하는데, 반대항은 지속하지 않는다. 그렇다면 반대항들 외에 어떤 제 3의 것, 즉 질료가 있어야 한다.(1069b3-9)

(e3.5.1.1.2) 감각적 실체는 변화를 겪는다. 그리고 아리스토텔레스에게 있어서 변화에 대한 설명은 세 가지의 요소를 포함해야만 한다: 한 쌍의 대립항과 그것 아래에 놓여 있는 기체. 변화는 우선 변화의 귀결점으로서의 어떤 상태와 그 상태로 변화하기 이전의 상태를 필요로 한다. 전자를 A라 한다면, 후자는 A가 아닌 상태 즉 $-A$ 가 될 것이다. 하지만 이 둘만

으로는 변화가 완전하게 설명되지 않는다. 왜냐하면 $-A$ 로부터 A 로의 전이는, 하나의 변화 과정이 아닌 두 개의 독립된 사건, 즉 $-A$ 의 발생과 그것에 뒤이은 A 의 발생일 뿐일 수 있기 때문이다. 따라서 변화를 이야기할 수 있으려면, $-A$ 와 A 를 연결시켜 줄 수 있는 어떤 것, 변화의 과정 아래에 지속적으로 놓여서 $-A$ 와 A 를 겪는다고 이야기될 수 있는 어떤 것의 존재를 요구하게 된다. 변화 속에서 기체의 역할을 하는 것, 그것은 질료이다.

(q3.5.1.1.3) 원인이자 원리인 것은 그렇다면 셋이다. 그것들 중 둘은 한 쌍의 반대항으로, 그 하나는 정의 혹은 형상, 그리고 나머지 하나는 그것의 결여이며, 세 번째의 것은 질료이다.(1069b32-34)

3.5.1.1.1 질료, 형상, 그리고 질료-형상 복합체

(e3.5.1.1.1.1) 변화가능한 감각적 대상들에 있어서 그것의 실체라 이야기될 수 있는 것은 세 가지, 즉 그것의 형상, 질료, 그리고 그것의 복합체로서의 대상 전체이다.

(q3.5.1.1.1.2) 세 가지 종류의 실체가 있다. 우선 질료. 이것은 외견상 ‘이 것’이다. (왜냐하면 접촉에 의해 있을 뿐 통합되어 있지 않은 것, 예를 들어 불, 살, 머리와 같은 것, 모두는 질료이자 기체이며, 최종 질료는 무엇보다도 실체인 것의 질료이니 말이다.) 그리고 자연. 이것은 ‘이것’, 혹은 도달점이 되는 어떤 상태이다. 그리고 세 번째로 이것들로 이루어진 개체, 예를 들어 소크라테스나 칼리아스.(1070a9-13)

3.5.1.2 원인이자 원리인 것의 동일성과 상이성

(e3.5.1.2.1) 상이한 두 개체의 원인과 원리는 동일한가 아니면 상이한가? 아리스토텔레스의 트레이드마크라 할 수 있는 답이 뒤따른다. 어떤 의미에서는 그러하고, 어떤 의미에서는 그렇지 않다.

(e3.5.1.2.2) 모든 감각적 대상들은 그것을 구성하는 기본 요소로서 형

상, 그것의 결여태, 그리고 질료를 갖는다. 이런 점에서 그것들은 모든 동일한 요소로 이루어져 있다고 일컬어질 수 있다. 그러나 이 경우 각 대상들은 실제로는 그것의 종류에 따라 상이한 종류의 형상, 그것의 결여태, 질료를 갖는 것이다. 따라서 이것들은 오직 유비적 의미에서만 동일한 요소들을 갖는다고 이야기될 수 있을 뿐이다.

(q3.5.1.2.3) 이런 것들은 그렇다면 같은 요소들과 원리들을 갖는다 (비록 종적으로 상이한 것들은 종적으로 상이한 요소들을 갖는 것이지만); 그러나 모든 것들은 이런 의미로 같은 요소들을 갖는 것이 아니라, 오직 유비적으로만 그러하다. 즉 세 가지의 원리 – 형상, 결여태, 질료 – 가 있다고 말할 수가 있지만, 이것들 각각은 각각의 종류마다 다르다. 예를 들어 색에 있어서는 그것이 하양, 검정, 그리고 표면이고, 낮과 밤의 경우에는 그것이 빛, 어둠, 그리고 공기이다.(1070b16-21)

(e3.5.1.2.4) 다음의 구절은 특히 많은 주목을 받고 있는데, 그 이유는 그것이 아리스토텔레스가 소위 (종적 형상이 아닌) 개별 형상을 실체로 주장하고 있다는 입장의 주요한 근거로 인용되기 때문이다.

(q3.5.1.2.5) 게다가 만일 실체들의 원인이 모든 것들의 원인이라면, 하지만 여전히 상이한 것들은 상이한 원인들과 요소들을 갖는다면, 같은 부류의 실체와 양들에 속하지 않는 것들(예를 들어 색의 부류와 소리의 부류)은, 유비적 의미에서가 아니라면, 상이하며, 같은 종에 속하는 것들도 종에 있어서가 아니라, 상이한 개체들의 원인들이 다르다는 의미에서 상이하다. 너의 질료와 형상과 운동의 원인은 너의 그것들과 다른 것이다. 보편적 정의에 있어서는 그것들이 같지만 말이다.(1071a24-29)

4. 능력(dynamis)

(e4.1) 능력(dynamis)과 활동(energeia)의 구분은 ‘…일 수 있음’ 혹은 ‘…을 할 수 있음’과 ‘현실적으로 …임’ 혹은 ‘현실적으로 …을 함’의 구분을 포착하고 있다. 예를 들어 건축 재료와 완성된 건축물, 라틴어를 읽을 수 있는 능력과 실제로 라틴어 문장을 읽고 있는 상태는 능력-활동의 관계를 예시한다. 아리스토텔레스는 그가 여기서 이야기하고 있는 dynamis가 그것의 일차적인 의미 — 운동을 일으키는 힘 —로 사용되고 있지 않음을 분명히 한다(4.1 참조). 그가 이야기하는 능력과, 그것과 대비되는 활동은 직접적인 정의를 통해 규정될 수 없으며, 오직 위에서 제시된 예들에서와 같이, 관련된 쌍들을 제시함을 통해 유비적으로 규정될 수 있을 뿐이다(4.2.1 참조). 능력과 활동의 구분은 실체의 본성과 관련된 몇몇 주요한 문제들을 해소하는 데 결정적인 역할을 하게 된다. 우선 능력-활동 구분은 형상과 질료를 각각 주어진 대상의 활동과 능력으로 이해함으로써, 형상과 질료가 어떻게 결합해서 단일한 대상을 형성하는가의 문제를 해소할 수 있도록 만든다. 또 능력-활동 구분은 정의의 단일성, 즉 어떻게 정의의 복합적 요소들이 하나의 통일체를 형성할 수 있는가의 문제에 대한 해결책도 제공하게 된다.

4.1 일차적 의미의 능력

(q4.1.1) 이제 능력과 활동에 대해서, 그리고 첫 번째로 가장 주된 의미에서 능력이라 불리는 것에 대해 설명해 보자. 비록 이것이 우리가 현재 원하는 것과 관련해서는 가장 유용한 것이 아니지만 말이다. 왜냐하면 능력과 활동은 운동에 대해서만 이야기되는 것들을 넘어서 여러 것들에 적용되기 때문이다. 그러나 우리는 첫 번째 종류의 능력에 대해 이야기하고 난 후, 활동에 대한 논의들 속에서 다른 종류의 능력에 대해서도 설명하게 될 것이다.(1045b33-a4)

(e4.1.2) 아리스토텔레스는 능력-활동 구분에 대한 논의를, ‘능력’이 일차적으로 어떤 의미를 가지는가에 대한 검토로부터 시작하겠다고 말한다. 중요한 점은 이 일차적 의미에서의 능력이 사실 그가 앞으로의 논의에서 중점적으로 밝히고자 하는 능력과, 그에 상응하는 활동은 아니라 는 점이다. 그의 논의는 따라서 다소 복잡한 경로를 거쳐 진행되게 된다. 그는 우선 일차적 의미에서의 능력에서 출발하여, 그 다음으로 활동에 대해 설명하는 과정에서 자신이 정말로 관심을 가지고 있는 능력-활동의 분석이 이루어질 것이라고 밝히고 있다.

(q4.1.3) 동일한 종류와 관련되어 있는 능력들은 모두 어떤 원리들이며, 어떤 일차적인 능력과 관련해서 그렇게 불린다. 그 능력은 바로 ‘다른 것에 서의, 혹은 그 자체 안에서 다른 것으로서의 변화의 원리’이다.(1046a9-11)

(e4.1.4) 일차적 의미에서의 능력은 변화의 개념과 관련되어 있다. 즉 능력은, 일차적으로는, 어떤 것에서 변화를 일으키는 어떤 원리를 가리킨다. 그런데 ‘변화를 일으킴’은 그 본성상 어떤 것이 다른 어떤 것에서 변화를 일으킴이다. 따라서 변화의 원리는 그것과 구별되는 어떤 것에서의 변화의 원리라는 말이 성립하게 된다. 하지만 때로는 어떤 것이 자기 자신에서 변화를 일으키는 경우들이 있지 않을까? 예를 들어 의사가 자기 자신의 병을 치료하는 것과 같이 말이다. 그러나 이 경우에도 엄밀히 말해서 변화의 원리와 변화의 대상을 구별된다. 의사가 치료한 것은 의사로서의 자신이 아니라 병자로서의 자신이기 때문이다. (혹은 역으로 치료라는 변화의 원리는 병자로서의 자신이 아니라 의사로서의 자신이라고 말 할 수도 있다.)

4.1.1 비이성적 능력과 이성적 능력

(e4.1.1.1) 운동의 원리라는 의미에서의 능력은 크게 두 가지로 나뉜다: 비이성적(alogoi) 능력들과 이성적(meta logou) 능력들. 이 두 능

력은 변화를 일으키는 방식에 있어서 하나의 두드러진 차이점을 보인다. 즉 비이성적 능력은 하나의 결과만을 산출하는 반면, 이성적 능력은 서로 반대되는 두 결과를 산출할 수 있다.

(q4.1.1.2) 모든 이성적인 능력은 그 자체가 반대되는 것들의 원리이지만 비이성적 능력은 오직 하나의 것의 원리이다. 예를 들어 뜨거움은 오직 뜨겁게 함의 원리이지만, 의술은 병과 건강의 원리이다. 그 이유는, 지식은 하나의 이성적 규정이고, 같은 이성적 규정이 하나의 주제와 그것의 결여를, 다른 방식으로 이야기하는 하지만, 이야기하기 때문이다.(1046b4-9)

4.1.2 능력 개념의 정당화

(e4.1.2.1) *Met. IX* 3에서 아리스토텔레스는 활동과 구분되는 능력 개념의 독자성을 인정하지 않는 메가라 학파의 입장을 비판한다. 이들의 주장은 어떤 것이 φ할 수 있는 것은 오직 그것이 φ하고 있는 바로 그 때뿐이라는 것이다.

(q4.1.2.2) 메가라 학파 사람들이 그러는 것처럼, 다음과 같이 말하는 사람들이 있다. 오직 활동할 때만 무엇을 할 수 있으며, 활동하고 있지 않으면 할 수 없다. 예를 들어 집짓고 있지 않은 사람은 집지를 수 없으며, 오직 집짓고 있는 사람만이, 그가 집지를 때, 집지를 수 있고, 다른 경우도 마찬가지이다.(1046b29-32)

(q4.1.2.3) 만일 능력을 박탈당한 것은 -할 수 없다면, 일어나고 있지 않은 일은 (미래에) 일어날 수 없을 것이다. 하지만 일어날 수 없는 것에 대해 그것이 일어나고 있다거나 일어날 것이라고 말하는 사람은 거짓을 이야기하고 있는 것이다. 가능하지 않다는 것이 바로 이것을 의미하니 말이다. 따라서 이 견해들은 운동과 생겨남을 파괴한다. 왜냐하면 서있는 것은 언제나 서있을 것이고, 앉아있는 것은 언제나 앉아있을 것이기 때문이다. 그것이 앉아 있다면 그것은 일어나지 않을 것이니 말이다. 그러나 우리는 이렇게 말할 수 없다. 명백히 능력과 활동은 다르기 때문이다.(1047a10-16)

(e4.1.2.4) 아리스토텔레스는 능력과 활동의 구분을 없애는 것은 곧 운동과 생겨남의 현상을 파괴하는 것이라고 말한다. 어떤 사람이 현재 서있지 않고 앉아 있다고 해보자. 현재 φ하고 있지 않은 것은 φ할 수 있는 능력을 가지고 있지 않다는 입장에 따르면, 그 사람은 φ할 수 있는 능력을 가지고 있지 않다. 그런데 φ할 수 없다는 것은 미래의 어느 시점에도 그가 φ하고 있지 않을 것임을 함축한다. 따라서 그는 영원히 φ하는 상태를 유지할 것이고, 그에게 있어서는 어떤 변화, 생성도 불가능할 것이다.

4.2 활동(energeia)

(e4.2.1) IX 1-5에서의 일차적 의미에서의 능력에 대한 논의에 이어 IX 6에서 아리스토텔레스는 활동에 대한 논의를 시작한다. 중요한 점은 그가 도입하고자 하는 활동의 개념은 운동의 원리로서의 능력의 발현 — 그것은 사실상 하나의 운동이 될 것이다 — 이라는 의미에서의 활동이 아니라는 점이다. 그가 관심을 가지고 있는 활동-능력 구분은 IX 1-5에서 구명된 능력-활동 구분을 아우르는 보다 포괄적인 구분이다. IX 6이 하에서 등장하는 능력-활동 구분은 운동과 그 능력 사이의 관계뿐만 아니라, 실체와 그것을 구성하는 질료 사이의 관계까지 포괄하는 것이기 때문이다. 따라서 활동은 어떤 운동의 실제적 발현을 가리킬 수도 있지만, 또한 어떤 질료의 구체적 실체로서의 구현을 가리킬 수도 있는 개념이다. 아리스토텔레스는 이 포괄적인 활동 개념 — 그리고 그에 상응하는 능력 개념 — 이 어떤 단일한 의미로 환원되지 않으며, 일종의 유비에 의한 단일성만을 가진다고 주장한다.

(e4.2.2) 번역어 선택에 관련된 짚은 주석: IX의 맥락에서 희랍어 *dynamis*와 *energeia*의 번역어를 선택하는 데에는 독특한 어려움이 존재하는데, 그 이유는 아리스토텔레스가 *dynamis*라는 하나의 단어로부터

두 개의 상이한 의미를 이끌어내는 방식으로 논의를 진행시키고 있기 때문이다. 번역자들은 통상 이 두 의미에 대해 각각 다른 번역어를 사용한다. (예를 들어, 로스[Ross]는 일차적 의미에서의 *dynamis*는 *potency*로, IX 6이하에서 논의되는 *dynamis*는 *potentiality*로 번역하고 있다.) 이 번역의 정신을 따른다면, 전자는 ‘능력’, 후자는 ‘가능태’(혹은 잠재태)로 번역하는 것이 가능할 것이다. 사실 이런 번역에는 여러 장점이 있다. 특히 ‘가능태’ — 그리고 이에 대비되는 것으로서 ‘현실태’ — 라는 어휘가 이미 우리의 철학적 어휘 속에 자연스럽게 포함되어 있기 때문에, 분명이 번역어를 채택하게 되면 여러 상황에서 아리스토텔레스의 텍스트의 번역을 더욱 자연스럽고 명확하게 만드는 것이 사실이다. 그럼에도 불구하고, 필자는 이하에서 — 그것이 때로 부자연스러운 한국어 문장으로 귀결됨을 인지하고 있음에도 불구하고 — 일관되게 ‘능력’과 ‘활동’이라는 번역어를 사용했다. 이것은 필자가 일관성을 번역의 최상 원칙으로 삼기 때문이 결코 아님을 밝혀둔다. (오히려 필자는 그런 생각에 대체로 반대하는 편이다.) 이 선택의 유일한 이유는, 그렇게 함으로써 *dynamis-energeia*구분과 관련한 아리스토텔레스의 사유 전개 과정의 특징을 좀 더 선명하게 부각시킬 수 있을 것이라는 기대 때문이다. 즉 그는 여기에서 애초부터 전적으로 새로운 개념을 도입하는 대신, 기존의 개념들을 출발점으로 삼아, 그것에 기대면서, 새로운 개념들의 가능성을 조심스럽게 모색해 가고 있는 것이다.

4.2.1 활동과 능력에 관한 유비적 설명의 불가피성

(q4.2.1.1) 우리가 말하고자 하는 바는 개별적인 경우들에 있어서 귀납(epagogē)에 의해서 분명해진다. 모든 것에 대해 정의를 추구해서는 안 되며, 우리는 다음과 같은 유비로 만족해야 한다: 그것은 집짓는 것과 집지울 수 있는 것, 깨어있는 것과 자고 있는 것, 보고 있는 것과 시력은 있으나 눈감고 있는 것, 질료로부터 형성된 것과 그 질료, 적혀진 것과

적혀지지 않은 것의 관계와 유사하다. 이 차이의 한쪽 부분을 활동으로 나머지 한쪽을 능력으로 규정하도록 하자. 하지만 모든 것들이 유사한 방식으로 활동으로서 있다고 일컬어지는 것이 아니라 유비에 의해서 그러한 것이다. 즉 이것이 이것에 혹은 이것과 관련해서, 저것은 저것에 혹은 저것과 관련해서 그러하다는 식으로 말이다. 어떤 것들은 능력과 관련된 운동으로서 그러한 반면, 어떤 것들은 어떤 질료와 관련된 실체로서 그러하니 말이다.(1048a35-b9)

(e4.2.1.2) 아리스토텔레스는 그가 설명하고자 하는 활동과 능력의 의미를 각각에 대한 정의를 내림으로써 확정할 수는 없다고 말한다. 이 경우 우리가 할 수 있는 최선은, 활동과 그것에 대응되는 능력의 개별적 사례들을 제시함으로써 그것들로부터 귀납적으로 문제의 활동과 능력의 의미가 드러나도록 하는 것이다. 이런 방식의 우회적 접근이 불가피한 이유는, 문제의 활동과 능력 개념이 정의의 대상이 되기 위해 요구되는 단일성을 가지고 있지 않기 때문이다. (정의의 대상의 단일성에 대해서는 3.3.2.5.2.1를 참조하라.) 즉 그것 각각은 종에 있어서 하나가 아니라 유비에 의해서 하나를 이를 뿐이다. An과 Bn을 각각 활동과 능력이라 한다면, 전자의 사례들 A1, A2, [...]의 집합과 후자의 사례들 B1, B2, [...]의 집합은 각각 종에 있어서의 단일성이 아니라, 단지 A1 와 B1의 관계가 A2와 B2의 관계와 같다는 의미에서의 단일성만을 가질 뿐인 것이다. (하나 혹은 단일성의 여러 의미에 대해서는 3.3.2.4.5.1을 참조하라.)

(e4.2.1.3) 인용문의 마지막 부분에서 아리스토텔레스는 능력-활동의 구분을 크게 두 가지로 나누고 있다. 그 하나는 운동과 관련된 능력과 그것의 실현으로서의 활동이며, 나머지 하나는 질료로서의 능력과 그것으로부터 형성된 구체적 실체로서의 활동이다.

4.2.2 활동과 운동

(e4.2.2.1) 능력과 대비되는 의미의 활동에 대한 설명을 시작하면서, 아

리스토텔레스는 두 가지 종류의 활동을 구분한다. 그는 이 각각의 활동을 (좁은 의미의) ‘활동’과 ‘운동’이라 부르고 있다. 좁은 의미의 활동과 운동의 차이는, 관련된 (넓은 의미의) 행위가 그것의 목적을 성취하는 두 가지 방식에 근거하고 있다.

(q4.2.2.2) 한계를 가진 행위들 중에서 어떤 것도 목적이 아니며 그 모두는 목적과 관련되어 있다. 예를 들어 여워, 그리고 육체의 부분들 자체는 누군가 그것들을 여위게 만들고 있을 때 다음과 같은 방식의 운동 중에 있다. 즉 그 운동이 향하고 있는 바에 이미 도달해 있지는 않은 그런 방식. 이것은 운동 혹은 적어도 완전한(teleia) 행동은 아니다. 왜냐하면 그것은 목적이 아니기 때문이다. 하지만 목적이 안에 있는 운동은 행위이다. 예를 들어 우리는 보고 있는 동시에 본 것이고, 이해하고 있는 동시에 이해한 것이며, 생각하고 있는 동시에 생각한 것이다. 반면 우리는 배우고 있는 동시에 배운 것이 아니며, 치료되고 있는 동시에 치료된 것아 아니다. 우리는 잘 살고 있는 동시에 잘 산 것이며, 행복한 동시에 행복한 것이다. 그렇지 않다면, 그 과정은 여위게 만드는 과정이 그렇듯이 어떤 시점에서 그쳐야만 한다. 하지만 실상 그것은 그치지 않는다. 우리는 살고 있으면서 산 것이다. 이 과정들 중에 한 쪽을 우리는 운동이라 부르며, 다른 한 쪽을 활동이라 부른다.(1048b18-28)

(e4.2.2.3) 운동은 언제나 그 자신을 넘어서 있는 어떤 목적을 향하고 있으며, 그렇기 때문에 그 자체로 최종적이지 않다. 우리는 배우기 위해 배우는 것이 아니라 알기 위해 배우는 것이며, 우리는 치료받기 위해 치료받는 것이 아니라 건강한 몸 상태를 위해 치료받는 것이다. 반면 (좁은 의미에서의) 활동은 그 자신 안에 목적을 가지고 있다. 봄, 생각함, 읽, 삶 등은 그것들 자신을 넘어서는 어떤 것을 목표로 하지 않는다.

(e4.2.2.4) 아리스토텔레스는 활동과 운동의 차이를 관련된 동사의 용법상의 차이와 관련해 설명하고 있다. 어떤 (넓은 의미에서의) 활동 φ에 있어서 φ하고 있음이 φ했음(완료형)을 함축하면, φ는 활동이고, φ하고 있음이 φ했음을 함축하지 않으면, φ는 운동이다. a가 O를 보고 있음은 a가 O를 보았음을 함축하며, a가 O를 생각하고 있음은 a가

O를 생각했음을 함축한다. 반면 a가 O를 배우고 있음은 a가 O를 배웠음을 함축하지 않으며, a가 낫고 있음은 a가 나았음을 함축하지 않는다.

(e4.2.2.5) 『니코마코스 윤리학』에서 아리스토텔레스는 운동은 빠르거나 느릴 수 있지만, 활동은 그럴 수 없다고 말한다. (EN. 1173a32-34) 유사한 취지로 그는 또한 운동은 “시간 속에 있다”(en chronōi)고 말하기도 한다(EN. 1174a19).

(e4.2.2.6) 활동과 운동의 구분은 아리스토텔레스의 신학과 윤리학에서 중요한 역할을 한다. 전자에서는 신적 활동의 본성과 관련하여, 후자에서는 행복(eudaimonia)과 쾌락(hedone)이 운동이 아닌 활동이라는 주장과 관련하여 그러하다.(『니코마코스 윤리학』 문헌분석 4.2.1.2 참조.)

4.2.2.1 활동을 넘어서 있는(*para*) 목적

(e4.2.2.1.1) 아리스토텔레스는 또한 어떤 활동의 목적이 활동의 주체 내에서 성취되는 경우와 그 주체 너머의 어떤 대상에서 성취되는 경우를 구분한다.

(q4.2.2.1.2) 생겨난 것이 사용을 넘어선 어떤 다른 것일 때, 그 활동은 만들어진 것 안에 있다. 예를 들어 집지음은 지어진 것 안에, 짬은 짜인 것 안에 있고, 다른 경우에도 유사하게 그러하다. 그리고 일반적으로 말해서, 운동은 움직여진 것 안에 있다. 그러나 활동을 넘어서는 다른 어떤 결과가 없는 경우에, 그 활동은 행위자 안에 있다. 예를 들어 봄은 보는 사람 안에, 관조함은 관조하는 사람 안에, 삶은 사는 사람 안에 있고, 따라서 행복도 [행복한 사람 안에 있다]. 그것은 삶의 한 종류이기 때문이다. (1050a30-b1)

(e4.2.2.1.3) 이 구분은 때때로 『니코마코스 윤리학』 VI 4-5에 제시되는 험(parxis)과 만듦(poiēsis)의 구분 (『니코마코스 윤리학』 문헌분석 6.3.2.1 참조)의 근거로 간주된다. 하지만 여기에는 이론(異論)이 있다.

4.3 능력으로서 있음의 언어적 표현 방식

(e4.3.1) X가 Y의 질료임은 곧 X가 능력으로서 Y임을 의미한다. 아리스토텔레스는 이 점이 우리의 언어 사용 방식에서도 나타남을 지적한다. X가 Y의 질료일 때, 우리는 Y가 X라고 이야기하는 것이 아니라, 그것이 X적인 것이라고 이야기한다. 예를 들어 나무로 만들어진 바구니가 있을 때 우리는 그 바구니를 나무라고 하는 것이 아니라 목질이라고 이야기하며, 나무가 또다시 흙이라는 질료로 이루어져 있다면, 그것을 흙이라고 부르는 것이 아니라 토질이라고 이야기하는 것이다. 이것은 X가 Y의 질료일 때, X가 ‘어떤 이것’으로서 있는 것이 아니라, Y와 관련해서 활동으로서 있는 것임의 표현이다.

(q4.3.2) 우리가 이야기하는 것이 이것(tode)이 아니라 저러한 것 (ekeinon) — 예를 들어 바구니는 나무가 아니라 목질이고, 나무는 흙이 아니라 토질이며, 흙 역시 그것이 이런 식으로, 다른 것이 아니라 저러한 것이라면, 마찬가지이다 — 일 때, 항상 저것이 단적인 의미에서 잠재적으로 뒤에 오는 것인 듯싶다. 예를 들어 바구니는 토질도 땅도 아닌 목질인데, 다음의 것이 잠재적으로 바구니이자 바구니의 질료이기 때문이다: 단순히 바구니의 경우에는 단순히 나무가, 여기 이 바구니의 경우에는 여기 이 나무가.(1049a18-24)

4.3.1 제일 질료(*prōtē hylē*)

(e4.3.1.1) X가 Y의 질료임은 X 자체는 다른 어떤 것을 질료로 갖지 않음을 함축하지 않는다. 오히려 바구니-나무/ 나무-흙의 예(4.3 참조)가 보여주듯, 통상적으로 X가 Y의 질료일 때 X는 또다시 그것의 질료인 어떤 것을 가지게 된다. 그렇다면 그 질료는 — 편의상 W라 하자 — 또다시 그것의 질료 — V라 하자 — 를 가지게 될 것이고, 이런 식으로 이 계열이 무한히 계속될 것인가? 아리스토텔레스는 그렇게 생각하지 않는 것으로 보인다. 하지만 그 계열이 어느 시점에서 종료된다면, 그 계열의 맨

마지막에 오게 될 것은 무엇이고, 그 본성은 어떠할 것인가? 이 질문에서부터 아리스토텔레스 철학에서 가장 논란 많은 이슈중의 하나가 시작된다. 아리스토텔레스는 때때로 일체의 규정이 배제된 어떤 무규정적 존재에 대해 이야기하면서 그것을 제일 질료라 부르고 있다. 이미 실체의 후보로서 기체가 논의될 때 우리는 이런 종류의 질료가 논의되고 있음을 본 바 있다. (3.3.1.1.1 참조) 다음의 구절에서는 그런 질료가 명시적으로 ‘제일 질료’라는 이름으로 불리고 있다.

(q4.3.1.2) 그리고 만일 첫 번째의 것, 즉 다른 어떤 것과 관련해서도 저러저러하다고 이야기되지 않는 것이 있다면, 이것이 제일 질료이다. 예를 들어 흙이 공기적이고 공기는 불이 아닌 불적이라면, 불이 ‘어떤 이것’이 아닌 제일 질료이다. 술어가 적용되는 대상 즉 기체는 ‘어떤 이것’인지 그렇지 않은지에 의해서 구별되기 때문이다. 예를 들어 상태들에 대해 기체로서 사람, 그리고 육체와 영혼이 있고, 상태들은 음악적, 하양과 같은 것이다.(1049a24-30)

(e4.3.1.3) 제일 질료에 관련된 논란거리중의 하나는, 아리스토텔레스가 이것에 대해 이야기하고 있다는 사실이 곧 그 자신이 그것을 최종적 질료의 본성으로서 믿고 있었음을 함축하는가하는 것이다. 전통적인 견해는 그렇다는, 즉 아리스토텔레스는 무규정적 제일 질료를 복합체-질료 계열의 최종점으로 믿고 있었다는 것이다. 하지만 일군의 학자들은 이 입장에 반대하며, 그가 실제로 — 무규정적 제일 질료의 이론적 가능성에 어려하든 — 최종적 질료로 간주하고 있는 것은 물, 불, 흙, 공기의 소위 사원소라고 주장한다.

4.3.2 ‘저러한 것’과 비한정성

(q4.3.2.1) 이런 경우에는 언제나 궁극적인 것(to eschaton)이 실체이다. 반면 술어가 형상이자 ‘어떤 이것’인 경우, 궁극적인 것은 질료 혹은

질료적 실체(ousia hylika)이다. 그리고 저러한 것(ekeinon)은 질료와 부수적인 것들에 대해서만 이야기된다고 하는 것이 옳다. 양자는 한정되지 않은(aorista) 것이기 때문이다.(1049a34-b2)

(e4.3.2.2) 주어진 명사 자체가 아니라 그것의 형용사형을 사용하는 일은 A가 B의 질료일 때 A와 관련해서만 일어나는 것이 아니라, C가 D의 우연적 속성일 때 C와 관련해서도 일어난다. 아리스토텔레스는 이것이 자연스러운 현상이라고 생각한다. 왜냐하면 이 두 경우 모두 비한정적인 것이 어떤 것에 귀속되고 있기 때문이다.

4.4 능력에 대한 활동의 우선성

(e4.4.1) *Met.* IX 8에서 아리스토텔레스는 활동과 능력 중 어떤 것이 우선적인가의 문제를 다룬다. 그는 세 가지 의미의 우선성을 구분하고, 그 모두에 있어서 활동이 능력보다 우선적이라고 주장한다.

4.4.1 설명에 있어서의 우선성

(q4.4.1.1) 명백히 그것(활동)은 설명에 있어서 우선적이다. 일차적인 의미에서의 능력은 그것이 활동할 수 있음으로 해서 능력인 것이기 때문이다. 예를 들어 지어질 수 있는 것은 지어지는 것이 가능한 것을 말하고, 볼 수 있는 것은 보는 것이 가능한 것을, 가시적인 것은 보이는 것이 가능한 것을 말한다. 그리고 같은 설명이 모든 다른 경우들에도 적용되기 때문에, 한쪽에 대한 설명과 같은 다른 쪽에 대한 그것을 선행한다. (1049b13-17)

(e4.4.1.2) φ할 수 있음은, 엄밀히 말하면, φ 활동을 할 수 있음이고,

따라서 ‘능력’에 대한 설명 속에는 ‘활동’이 포함되어 있다. 하지만 그 역은 성립하지 않는다. 따라서 설명에 있어서 활동은 능력보다 앞선다.

4.4.2 시간에 있어서의 우선성

(q4.4.2.1) 그것은 다음과 같은 의미에서 시간에 있어서 선행한다. 종에 있어서는 같지만 수에 있어서는 그렇지 않은 활동하는 것은 선행한다. 내 말은, 활동으로서 있는 바로 이 사람, 곡물, 보는 주체보다, 질료, 씨, 볼 수 있는 주체 — 이것들에 있어서, 각각 능력으로서 사람, 곡물, 봄이지만 활동으로서는 그렇지 않다 — 가 시간적으로 선행하기는 하지만, 이것들보다는 이것들이 비롯해 생겨나는 다른 활동으로서 있는 것들이 시간적으로 선행한다는 것이다. 활동으로서 있는 것은 능력으로서 있는 것으로부터, 언제나 어떤 활동으로서 있는 것에 의해서 생겨나기 때문이다. 예를 들어 사람은 사람으로부터, 음악가는 음악가로부터 생겨난다. 언제나 첫 번째 원동자가 있어서, 이 원동자는 이미 활동으로서 있는 것이다.(1049b17-27)

(e4.4.2.2) 일견 시간에 있어서는 능력이 활동보다 우선적인 것 같다. 왜냐하면 예를 들어, 활동으로서 사람인 어떤 것은 그 이전의 어떤 시점에 단지 능력으로서 사람인 어떤 것의 상태에 있었을 것이기 때문이다. 하지만 우리는 능력으로서 사람인 상태에 있었던 바로 그 존재도 궁극적으로는 활동으로서 사람인 어떤 (다른) 개인으로부터 비롯한 것임을 잊어서는 안 된다. 아리스토텔레스의 상용구를 빌면, “사람이 사람을 낳는 것이다.” 그리고 동종의 존재를 생겨나게 하는 존재는 활동으로서 그것인 존재이어야 한다.

4.4.3 있음에 있어서의 우선성

(q4.4.3.1) 그것은 실체에 있어서도 그러하다(우선적이다). 우선 생성에 있어서 후차적인 것은 형상과 실체에 있어서 우선적이다. 예를 들어 사람은 아이보다, 인간은 정자보다 우선적인데, 한쪽은 이미 형상을 가지고 있고 다른 한쪽은 그러지 않기 때문이다. 그리고 생성되는 모든 것은 어떤 원천, 즉 목적을 향해 나아가는데 (그것을 위하여 어떤 것이 있는 것, 그것이 원천이고, 생성은 목적을 위한 것이다), 활동이 목적이며, 이 것을 위해서 능력이 취해지는 것이다.(1050a4-10)

(e4.4.3.2) 아리스토텔레스는 생겨남의 과정에서 선행하는 것은 그 최종 결과의 위치를 차지하는 것보다 있음에 있어서 후차적이라고 말한다. 이것은 생겨남의 과정이 어떤 목적을 향한 과정이라는 생각과 관련되어 있다. F의 생겨남의 과정은 단지 능력에 있어서 F인 것이 활동으로서 F인 것으로 전환되는 과정이고, 이 때 이 과정의 최종 결과인 활동적인 의미의 F가 이 과정의 목적이 되는 것인데, 목적과 그것을 위한 것의 관계에 있어서는 전자가 후자에 우선적이다.

5. 하나(to hen)

(e5.1) ‘하나’는 *Met.* 의 여러 부분에서 중요한 논의의 대상으로 등장한다. 어떤 점에서 그러한가를 이야기하기에 앞서, 혼란의 소지가 될 수 있는 사항 하나를 적시(摘要)하는 것으로 시작하자. ‘하나’에 대한 아리스토텔레스의 분석은 두 가지의 전혀 다른 질문에 대한 답일 수 있다는 것이다. 첫째 그것은 “어떤 조건하에서 x와 y는 여럿이 아닌, 하나의 존재를 구성하는가?” 혹은 “어떤 조건하에서 x와 y의 결합체가 복수가 아닌, 단수의 존재가 되는가?”에 대한 답일 수 있다. 하지만 그 분석은 또한 “어떤 조건하에서 x와 y가 서로 다른 개체가 아닌 동일한 개체가 되는가?”에 대한 답일 수도 있다. 아리스토텔레스는 ‘하나’에 대해 이야기할 때 자신이 이 둘 중 어떤 의미를 염두에 두고 있는지를 분명히 밝히고 있지 않기 때문에, 어느 쪽이 의도되고 있는지는 문맥에 의존해 판단될 수밖에 없다. 때로 이 애매성은 동일한 구절에 대한 완전히 상반되는 해석의 원인이 되기도 한다.

(e5.2) ‘하나’는 여러 가지 면에서 ‘있는 것’과 밀접하게 관련되어 있다. 아리스토텔레스는 이 두 개념이 상호 함축적이라고 말한다. 즉 x가 어떤 하나라는 것은 그것이 있는 것임을 함축하고, x가 있는 것이라는 사실은 그것이 어떤 하나임을 함축한다.(2.2.2.1 참조.) ‘있는 것’이 존재하는 모든 것이 공유하고 있는 가장 보편적인 속성인 것처럼 ‘하나’ 역시 그러하다. 이 사실은 보편자를 실체라고 간주하는 사람들로 하여금 — 아리스토텔레스가 보기에 이 생각의 배후에는 보편적이면 보편적일수록 더욱더 일차적인 존재가 된다는 생각이 깔려 있는 것인데 — 자연스럽게 ‘하나’와 ‘있는 것’을 일차적 실체로 간주하도록 만든다. 아리스토텔레스는 이미 *Met.* III에 제시되는 여러 철학적 아포리아들 중에서, ‘하나’와 ‘있는 것’이 실체인가가 가장 난해하고 동시에 가장 중요한 문제라고 이야기하고 있다.(2.2.2.1 참조.)

(e5.3) *Met.* VII-IX에서의 실체에 관한 논의를 거치면서 과연 ‘하나’와 ‘있는 것’이 실체인가라는 문제에 대한 아리스토텔레스의 답이 분명해진

다. 그의 답은 그렇지 않다는 것이다. 그는 여전히, x의 실체라고 이야기되어야 할 것이 x를 있는 것으로 만드는 것, 그리고 그것을 진정한 의미에서의 하나로 만드는 것이라는 점을 받아들인다. 하지만 중요한 것은, x를 있는 것, 어떤 하나로 만드는 것은, ‘있는 것’ 자체, ‘하나’ 자체가 아니라는 점이다. x를 있는 것으로, 그리고 어떤 하나로 만드는 것은, x 안에 내재하는 형상인 것이다.

(e5.4) V 6과 X 1에서 아리스토텔레스는 ‘하나’의 여러 의미를 구분하고 있다. 비록 그가 명시적으로 이야기하고 있지는 않지만, ‘하나’가 다의적이라는 사실을 분명히 하는 것은, ‘있는 것’의 다의성을 밝히는 것이 그러하듯이, ‘하나’ 자체가 어떤 것의 실체일 수 없음을 드러내는 것과 무관하지 않다.

5.1 ‘하나’의 여러 의미

(e5.1.1) V 6에서 아리스토텔레스는 ‘하나’를 크게 ‘부수적으로(우연적으로) 하나인 것’과 ‘그 자체로 하나인 것’으로 구분하고, 후자를 다시 연속적인 것, 기체가 하나인 것, 유가 하나인 것, 정의가 하나인 것으로 구분한다.

(e5.1.2) X 1에서는 ‘하나’의 의미가, 연속적인 것, 전체, 개체, 그리고 보편자의 넷으로 구분되고 있다.

5.1.1 부수적으로 하나인 것

(q5.1.1.1) 부수적으로 하나인 것은, 예를 들어 코리스코스와 교양 있는 것, 교양 있는 코리스코스 (왜냐하면 코리스코스와 교양 있는 것이라고 말하는 것이나 교양 있는 코리스코스라고 말하는 것이나 같은 것이기 때

문이다), 교양 있는 것과 정의로운 것, 교양 있는 코리스코스와 정의로운 코리스코스와 같은 것들이다.(1015b17-20)

(e5.1.1.2) 속성 P, Q가 a에 우연적으로 속할 때, P, Q, a 각각 그리고 그것들의 결합 형태들 사이에서 성립하는 ‘하나’는 부수적인 의미에서의 ‘하나’이다.

5.1.2 연속적인 것

(e5.1.2.1) 연속적인 것을 우리는 또한 ‘하나’라 부른다. 연속적인 것 중에도 특히 그 본성상 연속적인 것이 기술에 의해 연속적이게 된 것보다 더욱더 하나라고 간주된다.

(q5.1.2.2) 그 자체로 ‘하나’라고 이야기되는 것들 중에 어떤 것들은 연속적이기 때문에 그렇게 이야기된다. 예를 들어, 뮤음은 띠에 의해 하나가 되고, 나무 조각들은 아교에 의해서 하나가 되며, 하나의 선은, 비록 굽혀졌다 하더라도, 그것이 연속적이면 하나라고 이야기된다. 마치 다리나 팔과 같은 신체의 부분들처럼 말이다. 이것들 중에서도 본성상 하나인 것이 기술에 의해 하나인 것보다 더욱더 하나이다.(1015b36-1016a4)

5.1.3 전체(holon)

(e5.1.3.1) 아리스토텔레스의 실체 개념과 관련해서 가장 중요하다고 할 수 있는 ‘하나’의 의미는 전체로서의 ‘하나’일 것이다. 어떤 것이 하나의 전체로서 간주될 수 있기 위해서는 단순히 그것의 구성요소들이 상호 연결되어 있다는 사실 이상의 무엇이 요구된다. 그것이 전체이기 위해서는 그 구성요소들이 단일한 형상에 의해 결합되어 있어야 하며, 그것을 통해서 하나의 기능적 통일체를 이루고 있어야 한다. 이런 의미로 하나인 것은 정의에 있어서도 하나이다.

(q5.1.3.2) 우리가 어떤 의미로는, 만일 어떤 것이 하나의 양이고 연속되어 있으면, 그것을 하나라 말하기도 하지만, 또 어떤 의미로는, 만일 그것이 하나의 전체가 아니면, 즉 그것이 하나의 형상을 가지지 않으면, 그렇게 말하지 않는다. 예를 들어, 우리가 신발의 부분들이 어떤 식으로든 함께 놓여 있는 것을 보았을 때, 우리는 그것을 (그것의 연속성 때문이 아니라면) 하나라 말하지 않을 것이다. 우리는 오직 그것이 하나의 신발이 되도록 함께 놓여서 이미 어떤 하나의 형상을 가지고 있을 때에만, 그렇게 말할 것이다.(1016b11-16)

5.1.4 유에 있어서의 하나

(e5.1.4.1) 어떤 보편자 아래에 포섭되는 것들도 ‘하나’라 불릴 수 있다. 이 경우 보편자와 그것을 통해 ‘하나’로 불리는 것들의 거리는 다양할 수 있다. 하지만 그 거리가 가깝던 멀던, 보편자를 통해 획득되는 하나됨은 주어진 대상의 실체를 이루지 못한다.

(q5.1.4.2) 그것의 유는 하나이고 상반되는 종차들에 의해 차별화되는 것들 역시 ‘하나’라 불린다. 이것들은 그 종차들 아래에 놓인 유가 하나이기 때문에 하나라고 불리는 것이다. 예를 들어 말, 사람, 개는 하나를 이루는데, 그것들이 모두 동물이기 때문이다.(1016a24-27)

5.2 ‘하나’와 실체

(e5.2.1) X 1에서 ‘하나’의 여러 의미를 구분한 아리스토텔레스는 X 2에서 ‘하나’가 어떤 것의 실체인가라는 질문에 대한 명확한 자신의 답을 제시한다. ‘하나’는 ‘있는 것’과 마찬가지로, 가장 보편적으로 적용되는 술어 일 뿐, 그것이 적용되는 대상들의 실체가 아니다.

(q5.2.2) 만일 실체와 있는 것에 대해 논할 때 말한 대로 어떤 보편적인 것도 실체일 수 없다면, 그리고 있는 것 자체가 여럿과 분리되어 있는 하나라는 의미에서 실체일 수 없고 (그것은 여럿에 공통적이니 말이다) 단지 하나의 술어에 불과하다면, 명백히 하나도 실체일 수는 없다. 있는 것과 나는 모든 술어들 중에서 가장 보편적인 것이기 때문이다.(1053b16-21)

6. 신(theos)

(e6.1) 신에 대한 아리스토텔레스의 논의들은 종종 그의 형이상학 체계의 정점으로 간주된다. 이 논의들이 본격적으로 등장하는 것은 *Met.* XII 6-10이지만, 그는 이미 여러 곳에서 그가 이 논의들을 지속적으로 염두에 두고 있음을 암시하고 있다. 신에 대한 그의 관심은 궁극적으로, 영원하고 부동하는 존재에 대한 관심에서 비롯한다. 흔히 *Met.*의 핵심 부분이라고 간주되는 VII-IX의 논의들은 기본적으로 감각적 대상들을 그 주제로 삼고 있다. 실체에 대한 분석, 능력-활동의 구분은 모두 우리 주위에서 일상적으로 관찰되는 대상들, 일반적으로 실체라 간주되는 것들의 특성들에 대한 철학적 고찰들의 결과이다. 그렇다면 이런 감각적 대상들이 존재하는 것들의 전부인가? 아리스토텔레스는 그렇지 않다고 생각한다. 그는 감각적이고 운동을 하는 대상들의 첫 번째 원인으로서의 어떤 존재가 요청된다고 생각한다. 그는 그 존재가 가져야만 할 여러 특성들을 사변적으로 따져 간다. 그가 보기에 그 특성들을 만족시키는 존재는 신외의 다른 것일 수 없다.

6.1 최초의 원동자

(e6.1.1) *Met.*에서의 신에 대한 아리스토텔레스의 논의는 XII 6-10에서 본격적으로 주어진다. 하지만 이 논의는 그 시작부터 신을 거명하지는 않는다. 아리스토텔레스의 일차적 논의 대상은 현상계의 모든 운동의 궁극적 원인이다. 그러한 원인이 있다면 그것은 모든 것의 운동을 일으키는 최초의 원동자일 것이다. 신은 그 최초의 원동자와 동일시됨으로써 비로소 논의의 장에 등장하게 된다.

6.1.1 부동의 실체의 필요성

(e6.1.1.1) *Met. XII* 6에서 아리스토텔레스는 우선 실체를 세 종류로 나누는 구분법을 다시 끌어들이면서, 이 중 부동하는 실체에 초점을 맞춘다. 그는 우선 영원하고 부동하는 실체가 존재하는 것이 필연적임을 주장한다.

(q6.1.1.2) 실체에는 세 가지 종류가 있어서, 이 중 둘은 자연적인 것이고 하나는 부동하는 것이기 때문에, 후자에 대해서 우리는 영원하고 부동하는 어떤 실체가 있는 것이 필연적이라고 말해야만 한다.(1071b3-5)

6.1.1.1 영원하고 운동하는 실체의 존재 증명

(e6.1.1.1.1) 영원하고 부동하는 실체가 필연적으로 있어야 함을 증명하는 논의를 시작한다. 이것을 위한 첫 단계는 영원하고 운동하는 실체들이 있음을 보이는 것이다.

6.1.1.1.1 운동과 시간의 영원성

(q6.1.1.1.1.1) 실체들은 있는 것들 중에 첫 번째 것인데, 모든 실체들이 가멸적(可滅的)이라면, 모든 것이 가멸적일 것이다. 하지만 이렇게 운동이 생겨나거나 소멸하는 것은 불가능하며 (왜냐하면 그것은 항상 있었기 때문이다) 시간 역시 그러하다. 시간이 없다면 먼저도 나중도 있을 수 없기 때문이다.(1071b5-9)

(e6.1.1.1.1.2) 아리스토텔레스는 영원한 실체의 존재를 증명하는 귀류논증을 제시한다. 실체는 존재하는 것들 중 일차적인 것이다. 따라서 만일 영원한 실체가 존재하지 않는다면, 어떠한 영원한 것도 존재하지 않을 것이다. 그런데 실제로 영원히 존재하는 것들이 있다. 따라서 영원한 실체가 존재해야만 한다. 아리스토텔레스가 영원한 것의 예로 언급하는 것은 운동과 시간이다. 그는 우선 운동은 언제나 존재해 왔으며, 결코 생성

되거나 소멸하지 않는다는 점을 확고한 사실로 받아들인다. 그리고 운동과 마찬가지로 시간 역시 생성, 소멸하지 않는다고 주장한다. 왜냐하면 시간이 생겨나는 것이라면, 이것은 시간이 생겨나는 시점 이전에는 시간이 있지 않았다는 것을 의미하는데, ‘이전에’라는 표현 자체가 시간의 존재를 전제하고 있기 때문이다.

6.1.1.1.2 운동과 시간의 연속성

(q6.1.1.1.2.1) 그래서 운동은 또한, 시간이 그런 것처럼, 연속적이다. 시간은 운동 자체이거나 운동의 어떤 상태이기 때문이다. 그런데 장소 이동, 그 중에서도 원 운동을 제외하고는 어떤 운동도 연속적이지 않다.
(1071b9-11)

(e6.1.1.1.2.2) 운동과 시간의 영원성으로부터 영원한 실체의 존재를 이끌어낸(6.1.1.1.1) 아리스토텔레스는, 이제 전자로부터 시간과 운동의 연속성을 이끌어낸다. 시간은 영원하며, 또한 연속적이다. 마찬가지로 운동 또한 연속적이다. 시간의 연속성으로부터 운동의 연속성으로의 추론은 시간과 운동 사이의 밀접한 연관관계에 근거하고 있다. 시간은 “이전과 이후라는 측면에서의 운동의 수”(*arithmos kinēseōs kata to proteron kai hysterion*)이다.(Phys. 219b1) 시간은 “그것에 의해서 우리가 어떤 것을 세는”(*ōi arithmoumen*)수, 즉 추상적인 수라는 의미에서가 아니라, “세어지는”(*arithmenos*) 수, 즉 운동을 셀 수 있는 것으로 만드는 운동의 바로 그 측면을 가리킨다는 의미에서(Phys. 220b8-9) 운동의 수이다. 이런 점에서 시간은 어떤 운동이거나 혹은 그것의 어떤 상태라고 이야기 될 수 있는 것이다.

(e6.1.1.1.2.3) 시간의 연속성으로부터 운동의 연속성으로의 추론은 정당하지 않음이 종종 지적된다. 시간의 경우, 모든 시간은 한 종류의 시간이고, 따라서 시간이 영원하다면 그것은 또한 연속적이어야 할 것이다. 반면 운동의 경우에는 다양한 종류의 운동이 가능하기 때문에, 다양한 종류

의 운동이 계속 연결되면서 진행되는 경우를 생각해 볼 수 있다. 이 경우 운동은 영원하기는 하지만, 연속적이지는 않을 것이다.

(e6.1.1.1.2.4) 그러나 모든 운동이 연속적인 것은 아니다. 연속적인 것은 장소 이동, 그 중에서도 원 운동뿐이다. 장소 이동만이 연속적이라는 주장은 *Phys.* 261a31-b26에서, 원 운동만이 연속적이라는 주장은 *Phys.* 261b27-263a3, 264a7-265a12에서 논증된다. 첫 번째 주장의 근거는, 그 밖의 다른 종류의 운동들은 반대항들 사이의 운동이며, 동시에 반대 방향으로 운동하는 것은 불가능하기 때문에, 그런 운동들은 그것들의 양 끝을 이루는 두 반대항들에서 멈추어야만 한다는 것이다. 두 번째 주장의 근거는, 그 밖의 다른 종류의 장소이동들은 반대항으로부터 반대항으로의 운동이며, 이런 것들은 연속적일 수 없다는 것이다.

6.1.1.1.3 연속적 원운동을 하는 실체: 제일 천계(prōtos ouranos)

(q6.1.1.1.3.1) 그렇다면 끊임없는 운동으로 운동하고, 그 운동 방식은 원 운동인 어떤 것이 있다. 그리고 이것은 이론상이 아니라, 실제에 있어서 분명하다. 따라서 제일 천계는 영원해야만 한다.(1072a21-23)

(e6.1.1.1.3.2) 영원하고 연속적인 운동 — 그리고 그것은 원운동이어야만 한다 — 의 존재는 영원하고 연속적인 운동을 하는 실체의 존재를 요구한다. 이런 실체의 존재는 이론적으로 요청되는 것이다. 하지만 실제에 있어서는 어떤가? 그러한 실체가 실제로 존재하는가? 아리스토텔레스는 그렇다고 말한다. 제일 천계, 즉 우주를 구성하는 가장 바깥쪽의 구가 바로 그러한 존재이다.

6.1.1.2 부동의 원동자

(q6.1.1.2.1) 그러므로 그것을 운동시키는 무엇인가가 있다. 그리고 운동하면서 운동시키기는 것은 중간적이므로, 운동하지 않으면서 운동시키는, 영원하고, 실체이고, 활동인 어떤 것이 있다.(1072a23-26)

(e6.1.1.2.2) 영원하지만 운동을 하는 실체 — 제일 천계 — 의 존재를 확립한 아리스토텔레스는 이제 영원하고 부동하는 실체로 초점을 이동하기 시작한다. 그 첫 단계는 제일 천계의 원운동의 원인이 무엇인가를 묻는 것이다. 그 운동은 어디에서 비롯한 것인가? 그것은 그 운동을 야기하는 어떤 존재로부터 비롯했을 것이다. 아리스토텔레스는 이 존재가 운동을 일으키기는 하지만 그 자신이 운동하지는 않는 그런 존재이어야 한다고 말한다. 그 존재는 또한 영원하고, 실체이며, 활동이어야 한다. 위의 구절은 XII 6-7을 통틀어 유일하게 아리스토텔레스가, 운동시키지만 운동하지는 않는 존재의 정당화를 시도하는 구절이다. 하지만 불행하게도 그의 설명은 소략하고, 텍스트 자체도 훼손되어 있어서, 제일 천계를 운동하게 하는 존재는 운동하지 않는다는 명제에 대해서 그가 정확히 어떤 근거를 염두에 두고 있는가는 분명치 않다. 어쨌든 이 존재는 제일 천계의 영원하고 연속적인 원운동의 원인이어야 하므로 그 자신이 영원하고 연속적으로 존재해야 한다. 그리고 존재하는 것들 중 가장 우선적인 것은 실체이므로 그것은 실체이어야 한다. 또 그것은 단순히 제일 천계의 운동을 일으키는 능력을 가지고 있는 것이 아니라, 실제로 그것을 일으키는 활동을 해야만 한다. 만일 그것이 단순히 그럴 능력만을 가지고 있다면, 제일 천계가 운동을 중단하게 될 가능성성이 있게 될 것이기 때문이다.

6.1.1.2.1 부동의 원동자가 제일 천계를 운동하게 하는 방식

(q6.1.1.2.1.1) 그리고 욕구의 대상과 사고의 대상은 다음과 같은 방식으로 운동을 일으킨다: 그들은 운동하지 않으면서 운동을 일으킨다. 욕구와 사고의 첫째 대상은 같다. 좋아 보이는 것이 욕망의 대상이고, 정말로 좋은 것은 바람의 대상이기 때문이다. 그러나 판단하기 때문에 욕구 되는 것이지 욕구되기 때문에 판단되는 것은 아니다. 사고가 원천이기 때문이다. 그리고 사고는 사고의 대상에 의해서 움직여지며, 반대형의 두 열(列) 중의 하나는 그 자체로 사고의 대상이다. 그리고 여기에서는 실체가 첫째이며, 실체 중에서는 단순하고 현실적으로 있는 것이 첫째이다.

(하나와 단순한 것은 같지 않다. 하나는 척도를 뜻하는 반면, 단순한 것은 그것 자체가 어떤 성격을 가짐을 뜻하기 때문이다.) 그러나 아름다움, 그리고 그 자체로 욕구되는 것은 같은 열에 있다. 그리고 첫째는 언제나 가장 좋은 것, 혹은 그것과 유사한 것이다. [...] 따라서 그것은 사랑받는 것으로서(hōs erōmenon) 운동을 일으키며, 이것은 다시 나머지 운동하는 것들을 운동시킨다.(1072a26-b4)

(e6.1.1.2.1.2) 그 자신은 운동하지 않으면서 제일 천계를 운동하게 하는 어떤 것이 있다면, 이 부동의 원동자가 제일 천계를 운동시키는 방식은 무엇인가? 자연물 x가 y를 운동시키는 통상적인 방식은, x와 y가 접촉하고 그 때 x의 운동에 대한 y의 반응으로 y가 운동하게 되는 것이다. (Phys. 202a3-7) 하지만 명백히 부동의 원동자는 이런 방식으로 제일 천계를 운동시킬 수 없다. 그렇다면 어떤 방식의 운동시킴이 대안이 될 수 있을 것인가? 아리스토텔레스는 욕구의 대상이 욕구를 발생시키는 방식에서 그 답을 찾고 있다. 이성적 존재 a가 어떤 대상을 좋은 것으로 판단했을 때, 이 판단은 a로 하여금 문제의 대상에 대한 욕구를 가지도록 만들고, 이 욕구는 이어서 a의 신체적 움직임을 야기한다. 이때 욕구는 그 자체가 운동을 하면서 다른 것의 운동을 야기하는 것인 반면, 욕구의 대상 — 그것은 동시에 (좋은 것으로 판단되었다는 점에서) 사고의 대상이기도 하다 — 은 그 자체는 운동을 하지 않으면서 다른 것에 운동을 야기하는 것이 된다. 이 때 욕구와 욕구의 대상 중 더 우선적인 것은 후자이다. 후자에 대한 판단이 전자를 낳는 것이지, 전자를 가짐으로 해서 후자에 대한 판단이 생겨나는 것이 아니기 때문이다. 아리스토텔레스는 사고(와 욕구)의 대상이 욕구를 일으키는 방식으로, 부동의 원동자가 제일 천계를 운동시킨다고 이야기하고 있는 것으로 보인다.

(e6.1.1.2.1.3) 부동의 원동자가 제일 천계를 운동시키는 방식에 대한 아리스토텔레스 설명은 수많은 논란을 불러일으켜 왔다. 우선, 우리는 그 설명을 액면 그대로 받아들여야 할 것인가, 아니면 그것을 하나의 메타포로 간주해야 할 것인가? 만일 전자가 참이라면, 아리스토텔레스에게 있어

서 제일 천계는 사고하고 욕구를 가지는, 영혼을 가진 존재라는 결론이 따라 나온다. 그리고 후자의 참은 우리로 하여금 그러한 인간화된 우주관으로부터 자유로울 수 있도록 할 것이다. 고래(古來)로 주석가들의 의견은 갈려 왔으며, 현재에도 학자들 간의 논란은 계속되고 있다. 만일 제일 천계가 부동의 원동자에 대해 욕구를 가진다면, 그 욕구의 정확한 내용은 무엇인가? 신플라톤주의의 영향을 받은 전통적 답변의 하나는, 전자의 원운동이 후자의 부동성을 모방하려는 욕구에서 비롯한다는 것이다. 하지만 아리스토텔레스는 어느 곳에도 이러한 모방에 대해 언급한 적이 없음이 지적되어야 할 것이다. 아리스토텔레스가 위의 인용문에서 실제로 이야기하고 있는 것은 제일 천계가 부동의 원동자를 아름다운 것, 그 자체로 욕구되는 것, 사랑의 대상으로 판단하며, 바로 이 판단이 그것에 대한 욕구를 발생시킨다는 것이다. 하지만 어떤 점에서 부동의 원동자가 아름다운 것으로 판단되며, 어떤 방식으로 이 판단이 제일 천계의 영원한 원운동을 일으키는지는 해석자들이 채워 넣어야 할 공란으로 남아 있다.

6.1.1.2.2 부동의 원동자의 본성

(e6.1.1.2.2.1) 부동의 원동자의 존재와 그것이 제일 천계의 운동을 일으키는 방식에 대한 설명과 함께, 아리스토텔레스는 부동의 원동자 자체가 어떤 속성들을 가지는가를 이야기한다.

6.1.1.2.2.1 활동

(q6.1.1.2.2.1.1) 그러나 만일 운동을 일으키거나 만들어 낼 수는 있지만 활동은 하지 않는 어떤 것이 있다면, 운동이 있지 않을 것이다. 능력을 가진 것이 활동하지 않을 수 있기 때문이다. 그러니 우리가 이데아를 이야기하는 사람들처럼 영원한 실체들을 상정한다 한들, 변화를 일으킬 수 있는 어떤 원리가 그것들 안에 있지 않다면 아무 도움이 안 될 것이다. 아니 이것 자체도, 이데아들 외의 다른 실체도 충분치가 않다. 그것이 활동하지 않는다면 운동은 없을 것이기 때문이다.(1071b12-17)

(e6.1.1.2.2.1.2) 최초의 원동자는 단순히 제일 천계의 운동을 일으킬 수 있는 것이 아니라, 실제로 그 능력을 발휘해야만 할 것이다. 즉 그 것은 능력이 아닌 활동의 상태에 있어야만 한다. 영원한 운동을 설명하기 위해서는, 단지 영원한 실체를 상정하는 것만으로는 충분치 않다. 그 실체는 또한 그 안에 어떤 운동의 원리를 가지고 있어야만 한다. 예를 들어 이데아들은 영원한 실체이지만, 그 안에 운동의 원리를 가지고 있지 않기 때문에, 어떤 것의 영원한 운동을 설명하는데 아무런 역할을 하지 못하는 것이다. 하지만 영원한 실체에 운동의 원리를 내재시키는 것 만으로도 여전히 충분치가 않다. 우리는 그 실체가 운동을 일으키는 능력을 가졌을 뿐 아니라, 실제로 그 능력을 발휘하고 있다는 조건을 추가해야만 한다. 그것이 운동의 원리를 단지 능력으로서만 가지고 있다면, 그것이 일으키는 운동이 현실화되지 않을 것이기 때문이다.

6.1.1.2.2.2 본질로서의 활동

(q6.1.1.2.2.2.1) 게다가, 그것이 활동한다한들, 그것의 본질이 능력이라면 충분치가 않다. 능력으로서 있는 것은 있지 않을 수 있기 때문이다. 그렇다면 그것의 실체가 활동인 원리가 있어야만 한다. 게다가 이 실체들은 질료를 가지지 않아야 한다. 만일 어떤 다른 것이 영원하면, 그것들이 영원해야만 하기 때문이다. 그렇다면 그것들은 필연적으로 활동이어야 한다.
(1071b17-22)

(e6.1.1.2.2.2.2) 부동의 원동자는 단순히 실제로 활동을 하고 있는 것에만 그치지 않고, 활동을 본질로 가져야만 한다. 만일 활동이 그것의 본질이 아니라면, 그것은 활동하지 않는 상태로 있을 가능성은 가지고 있는 셈이고, 이러한 것은 영원한 운동을 설명하는 원리로서의 역할을 수행할 수 없다. 그 원리는 본질적으로, 따라서 필연적으로 활동이어야 한다. 그리고 그것은 영원해야 하기 때문에 질료를 포함하지 않아야 한다.

(e6.1.1.2.2.2.3) 주석가들은 영원성으로부터 비-물질성을 이끌어 내는 것

에 비약이 있음을 지적한다. 천계나 별들과 같이, 영원하지만 질료를 가지는 것들이 있기 때문이다. 이 문제를 해소하기 위한 하나의 제안은 — 텍스트에 대한 다소의 부자연스러운 독해를 동반하기는 하지만 — 아리스토텔레스가 비-물질성의 근거로 생각하고 있는 것을 영원성이 아닌, 본질적 활동성으로 보는 것이다. 이것은 질료-형상 관계를 능력-활동의 관계로 이해하는 그의 입장과 잘 들어맞는다. (3.3.2.5.2.3.1 참조) 어떤 것이 본질적으로 활동의 상태에 있다면, 그것은 능력의 상태에 있도록 하는 것, 즉 질료를 결여한 어떤 것일 것이다. 그것은 질료를 포함하지 않는 순수한 형상일 것이다.

6.1.1.2.2.3 고유한 상태의 필연성

(q6.1.1.2.2.3.1) 이제 무엇인가가 운동하게 되었다면, 그것은 다른 상태일 수 있는 것이다. 따라서 만일 일차적인 공간 운동이 또한 현실적이라면, 그것이 운동하게 된 것인 한, 그것은 다른 상태일 수 있는 것이다. 실체에 있어서는 아니라 하더라도, 공간적으로는 말이다. 그런데 운동하지는 않으면서 운동을 일으키는 어떤 것이 있고, 그것이 활동으로서 있기 때문에, 이것은 결코 다른 상태일 수 없다. 공간 운동은 운동들 중 첫째이고, 이것 중에서 원환 운동이 첫째인데, 이것을 최초의 원동자가 일으키기 때문이다.(1072b4-10)

(e6.1.1.2.2.3.2) A가 다른 것에 의해 운동하게 될 수 있다는 사실은 A가 현재의 상태와는 다른 상태로 있을 수 있음을 함축한다. 따라서 제일 천계 역시 자신에게 고유한 상태로 있는 것 — 즉 영구적인 원환운동을 하는 것 — 이 필연적이지는 않다. 반면 이 원환 운동을 야기하지만 그 자신은 다른 것에 의해 운동하게 되지 않는 존재, 즉 부동의 원동자가 존재한다면, 그리고 그것이 단순히 잠재적으로가 아니라 현실적으로 그런 작용을 하고 있다면, 그것이 그러한 작용을 하는 것은 필연적이다. 그것에게는 운동의 여지가 전혀 없기 때문이다. 왜냐하면 가장 일차적 형태의

운동은 원환 운동인데, 부동의 원동자는 바로 그 원환 운동의 원인이 되는 더욱더 근본적인 존재이기 때문이다.

6.1.1.2.2.4 좋음

(q6.1.1.2.2.4.1) 그렇다면 최초의 원동자는 필연적으로 있다. 그리고 그것이 필연적으로 있는 한, 그것은 좋은 것이며, 그것은 이런 의미에서 첫 번째 원리이다. 왜냐하면 필연적인 것은 다음의 모든 의미를 갖기 때문이다. 충동에 거슬러 억지로 있는 것, 그것이 없이는 좋음이 불가능한 것, 그리고 그렇지 않을 수 없고 오직 한 가지 방식으로만 있는 것.(1072b10-13)

(e6.1.1.2.2.4.2) 최초의 원동자는 필연적으로 그 자신의 상태에 있을 뿐 아니라, 그것은 또한 어떤 좋은 것이기도 하다. 그리고 그것은 바로 어떤 좋은 것으로서 모든 운동의 첫 번째 원리가 된다.(6.1.1.2.1 참조) 때때로 ‘필연’(anagkē)은 ‘좋음’과 대립적 의미로 사용된다. 하지만 좀 더 광의의 ‘필연’ 개념은 ‘좋음’ 개념을 포괄할 수 있다.

6.1.1.2.2.5 삶

(q6.1.1.2.2.5.1) 그렇다면 그러한 원리에 천계와 자연계가 달려 있다. 그리고 그 원리는 어떤 삶(diagōgē), 우리가 향유하는 최선의 삶과 같지만, 우리는 단지 짧은 시간동안만 가지는, 그러한 삶이다. 그것의 실현은 즐거움이기도 하니 말이다 (그것은 영원히 그러한 상태에 있는 반면 우리는 그럴 수 없다). 그리고 이런 이유로 깨어 있음, 지각, 사유는 가장 즐거운 것이고, 희망들과 기억들은 이것 때문에 있는 것이다.(1072b13-18)

(e6.1.1.2.2.5.2) 그렇다면 최초의 원동자가 향유하는 최상의 상태는 구체적으로 어떤 것일까? 그것은 어떠한 삶의 향유일 것이다. 그리고 최상의 존재에 걸맞게, 그 삶은 최상의 종류의 삶일 것이다. 그 삶은 우리 인간에게는 오직 제한적으로만 허용되어 있는 반면, 최상의 존재는 그것을 영

원히 향유하는 것이다. 그 삶의 영위는 또한 최상의 즐거움이기도 한데, 우리 인간에게 있어서도 최상의 즐거움은 어떠한 활동의 상태에서 발견되는 것이다.

6.1.1.2.2.6 사유(*noēsis*)

(q6.1.1.2.2.6.1) 또 그 자체로 성립하는 사유는 그 자체로 최상인 것과 관련되어 있으며, 무엇보다도 사유인 것은 무엇보다도 최상인 것과 관련되어 있다. 그런데 사유는 사유 대상의 본성을 공유함으로 해서 그 자신에 대해 사유한다. 사유는 사유의 대상과 접촉하고 그것을 사유함으로써 사유의 대상이 되고, 따라서 사유하는 것과 사유의 대상은 같으니 말이다. 사유의 대상, 즉 본질을 받아들일 수 있는 것은 사유이니 말이다. 그러나 그것은 그 대상을 소유할 때만 활동한다. 따라서 전자보다는 후자가, 사유가 가지는 것으로 생각되는 신적인 요소이며, 관조가 가장 즐겁고 가장 좋은 것이다.(1072b18-24)

(e6.1.1.2.2.6.2) 실체이자 그 본질이 활동인 최초의 원동자가 향유하는 활동은 이제 사유(*noēsis*)와 동일시된다. 이 사유는, 그 자체로 존립하는, 즉 감각이나 상상력과 같은 다른 하위의 인지 기능과 독립적으로 작용하는 것으로서, 그 자체로 최상인 것을 그 대상으로 해야만 한다. 그리고 가장 완전한 의미에서 사유인 것은 가장 완전한 의미에서 최고인 것을 그 대상으로 해야만 한다. 그런데 아리스토텔레스에게 있어서 가장 완전한 의미에서 최고인 것은 바로 최초의 원동자 자신이다. 결국 최초의 원동자의 사유는 그것 자신을 향한 것이어야 한다.(이 포인트는 6.2 이하에서 좀 더 상세히 논의될 것이다.) 어떤 의미에서, 모든 사유(*noēsis*)는 그 사유되는 것(*noēton*)에 대한 사유인 동시에 사유하는 것, 즉 정신(*nous*)에 대한 사유이다. 정신이 사유되는 것과 접촉해 그것을 알게 되는 순간, 정신은 사유되는 것이 되기 때문이다. 사유되는 것이 사유될 수 있는 것에서 실제로 사유된 것이 되는 사건은 동시에 정신이 사유할 수 있는 것에서 실제로 사유한 것으로 되는 사건이기 때문이다. (현실화된

nous와 현실화된 noēton의 동일성에 관해서는 『영혼론』 — 이하에서 DA로 약칭 — 430a2 sq.를 참조하라.) 정신과 사유 대상의 이러한 일치는, 전자가 후자와 접촉하기 전에는 성립하지 않으며, 오직 사유가 현실적으로 일어났을 때에만 성립한다. 이 일치가 현실화되었을 때, 즉 현실적인 관조가 일어날 때에서야, 우리는 비로소 가장 즐겁고 최상의 상태에 도달하게 된다.

6.1.1.2.3 신

(q6.1.1.2.3.1) 그렇다면 만일 신이 우리는 가끔 가지는 좋은 상태에 항상 있다면, 이것은 경탄을 자아내는 일이며, 그것이 더 좋은 상태라면 더욱더 그러하다. 또 신은 더 좋은 상태에 있다. 또 삶은 신에게도 속한다. 사유의 활동이 삶이고 신은 바로 그 활동이기 때문이다. 또 신의 독립적 활동은 가장 좋고 영원한 삶이다. 그러므로 우리는, 신은 살아 있는 것이고, 영원하고, 가장 좋으며, 따라서 삶과 연속적이고 영원한 지속이 신에게 속한다고 말한다. ‘어떤 이것’이 신이기 때문이다.(1072b24-30)

(e6.1.1.2.3.2) 최초의 원동자의 여러 속성들에 대해 논하면서도 아리스토텔레스는 그 원동자를 신과 동일시하지 않아 왔다. 이 동일시는 위의 구절에서 비로소 이루어진다. 그는 앞서 그가 제시했던, 최초의 원동자의 여러 속성들이 우리가 통상 신에게 부여하는 속성들과 일치함을 지적한다. 최상의 삶의 방식, 즉 사유의 활동을 영원히 지속하는 최상의 존재는 바로 신이다.

6.2 정신의 본성

(e6.2.1) XII 9에서 아리스토텔레스는 XII 7에서는 간략하게만 다루어졌던 정신(nous)에 대해 좀 더 자세히 논의하고 있다. 논의의 초점은

정신의 고유의 활동, 사유(*noēsis*)의 본성에 맞추어지고 있다. 흥미로운 사실은 아리스토텔레스가 XII 9에서 전혀 ‘신’을 직접적으로 언급하고 있지 않다는 점이다. 그럼에도 불구하고, 내용상 그가 여기에서 신의 정신에 대해 이야기하고 있음에는 의심의 여지가 없다.

6.2.1 정신과 사유

(q6.2.1.1) 만일 그것이 아무것에 대해서도 사유하지 않는다면, 거기에 무슨 존엄함이 있단 말인가? 그것은 마치 자고 있는 사람과 마찬가지이다. 그리고 만일 그것이 사유하기는 하지만, 이것이 다른 어떤 것에 지배된다면, (그것의 실체가 사유가 아닌 능력인 까닭에) 그것은 최선의 실체일 수 없을 것이다. 사유함 때문에 그것은 가치를 가지는 것이기 때문에이다.(1074b17-21)

(e6.2.1.2) 정신의 가치는 그것의 고유의 활동, 사유로부터 온다. 정신은 단지 사유할 수 있는 능력을 가지고 있는 것에 그쳐서는 안 된다. 그것이 가치 있는 것으로 간주되기 위해서는, 그것이 실제로 무언가에 대해 사유해야만 한다. 그렇지 않다면 그것은 마치 잠자고 있는 사람이나 마찬가지일 것이다. 또 정신이 실제로 사유를 한다고 하더라도, 그 사유가 다른 어떤 것에 의해 결정된다면 또한 그것은 최선의 실체로 간주될 수 없을 것이다. 정신은 단순히 사유하는 것, 그리고 또한 가치 있는 것이 아니라, 바로 그 사유 때문에 가치를 가지는 어떤 것이다.

6.2.2 정신의 사유 대상

(e6.2.2.1) 모든 사유는 어떤 대상을 향한 사유이다. 그리고 정신의 사유가 최선의 사유라면 그것의 대상 역시 최상의 대상이어야 할 것이다. 그렇다면 그 대상은 어떤 것이어야 하는가? 자연스럽게 아리스토텔레스

의 관심은 정신의 사유작용의 대상으로 향한다.

6.2.2.1 신적이고 고귀한 것에 대한 사유

(q6.2.2.1.1) 뿐만 아니라, 그것의 실체가 정신이든 사유이든, 그것은 무엇을 생각하는가? 그것은 그것 자체를 생각하거나 다른 어떤 것을 생각할 것이니 말이다. 그리고 다른 어떤 것이라면, 항상 같은 것이거나 다른 것을 생각할 것이다. 그렇다면 그것이 좋은 것을 생각하는지 혹은 임의의 것을 생각하는지가 상관이 있는가? 어떤 것들에 대해서는 사유한다는 것이 불합리하지 않겠는가? 그러므로 그것은 가장 신적이고 고귀한 것을 사유함이 분명하며, 그것은 변화하지 않는다. 왜냐하면 그 변화는 더 나쁜 것으로의 변화이고, 그러한 것은 이미 어떤 운동이기 때문이다.(1074b 21-27)

(e6.2.2.1.2) 정신의 사유 활동은 분명 아무 대상에로나 향하지는 않을 것이다. 그 대상이 될 수 있는 것에는, 논리적으로, 두 가지의 가능성이 있다. 그 대상은 그것 자신이거나, 혹은 그것과 다른 어떤 것일 것이다. 그 대상은 또한 가장 신적이고 가장 고귀한 것이어야 한다. 그리고 그 대상은 정신의 사유의 유일한 대상이어야 한다. 즉 그 사유는 항상 그 대상으로만 향해야 할 것이다. 왜냐하면 그 대상으로부터 다른 대상으로 옮겨가는 것은 최선의 대상으로부터 더 나쁜 대상으로의 옮겨감이 될 것이기 때문이다.

6.2.2.2 사유의 사유(noēseōs noēsis)

(q6.2.2.2.1) 우선 그것이 사유가 아니라 능력라면, 그것에게 있어 연속적으로 사유하는 것은 피로한 일이어야 마땅하다. 그 다음으로, 그 경우 정신 이외에 보다 더 고귀한 어떤 것, 즉 사유되는 것이 있을 것이 분명하다. 사유함과 사유는 가장 나쁜 것을 사유하는 자에게도 속할 것이고, 따라서 이것이 피해야만 하는 것이라면, (보지 않는 것도 때로는 보

는 것보다 나으니 말이다) 사유는 최선의 것이 아닐 것이기 때문이다. 그러므로 사유는, 만일 그것이 최선의 것이라면, 자기 자신을 사유하며, 그 사유는 사유의 사유(*noēseōs noēsis*)이다.(1074b27-35)

(e6.2.2.2.2) 위의 인용문의 유명한 마지막 문장은 XII 9의 핵심적 명제로 간주된다. 동시에 그것은 고래(古來)로 가장 많은 논란의 대상이 된 문장이기도 하다. 사유의 사유라는 귀결에 이르는 사고 과정은 비교적 설명하다. 정신에게 있어 최선의 상태가 사유 활동에 있다면, 그 사유의 대상은 그 사유 자체일 수밖에 없다. 정신의 사유 활동이 최상의 상태이고, 최상의 사유는 곧 최상의 대상에 대한 사유이기 때문이다. 문제는 사유의 사유라는 개념이 신의 사유의 내용을 거의 공허하게 만들어 버리는 것이 아닌가하는 점이다. 신적 사유의 내용이 오직 그 사유 자체라면, 그 결과로 우리가 가지게 되는 신의 모습은 — 한 학자가 붙인 재미있는 호칭을 인용하자면 — 일종의 “나르키소스-신”이다. 그는 오직 자기 자신만을 사유하며, 자신이 사유하고 있음만을 사유할 뿐이다.

(e6.2.2.2.3) 과연 나르키소스-신이 실제로 아리스토텔레스가 XII 9에서 그리고 있는 신의 모습일까? 그의 견해를 덜 기이하게 만들기 위한 여러 독법(讀法)들이 제안되어 왔다. 그 하나가, 신은 일차적으로는 자기 자신을 인식하지만, 그것을 통해 부수적으로 세계를 인식한다는 제안이다. 예를 들어, 아퀴나스는 다음과 같이 말한다. “그러나 그 자신과 다른 모든 것들이 그에 의해 알려지지 않는다는 명제가 따라 나오는 것은 아니다. 왜냐하면, 그 자신을 사유함으로써 그는 다른 모든 것들을 사유하기 때문이다.”(nec tamen sequitur quod omnia alia a se ei sunt ignota; nam intellegendo se intellegit omnia alia) (Aquinas, XII, lect. XI) 신은 세계의 원리이다. 그리고 원리에 대해 가장 잘 아는 것은, 곧 그 원리로부터 파생되는 것들에 대해 가장 잘 아는 것이다. 따라서 신은 자기 자신에 대해 가장 완전한 암을 가짐으로써, 세계에 대해서도 가장 완전한 암을 가지게 되는 것이다. 하지만 여전

히 상당수의 학자들은 이 해석이, 그 자체로 매력 있는 것이기는 하지만, 아리스토텔레스의 실제 생각을 반영하고 있지는 않다고 생각한다. 그들이 보기기에 XII 9의 신(정신)은, 부정할 수 없이, 나르키소스적 신이다. 이 해석을 채택하는 것에는 물론 그 나름대로의 부담이 있다. XII 7과 특히 XII 10에서 그려지는 신은, 그것의 사유가 어떤 방식으로 세계의 질서의 원리가 되는 그러한 존재인데, 나르키소스적 신은 이런 그림에 잘 부합하지 않아 보이기 때문이다. 어떤 학자들은 그래서 XII에는 두 가지의 상이한 신관(神觀), 즉 세계의 질서의 원천으로서의 신과 나르키소스적 신이 나타나고 있다고 주장하기까지 한다.

6.2.2.2.1 신적 사유와 사유 대상의 동일성

(e6.2.2.2.1.1) 신적 사유를 사유의 사유로 규정하는 것은 곧장 다음과 같은 의문을 불러일으킨다. 사유는, 그 본성상, 일차적으로 사유 자체와 구별되는 다른 어떤 대상에 대한 사유이며, 오직 부차적으로만 (parergōi)(1074b36) 그것 자체에 대한 사유인 것이 아닌가? 이 의문에 대해 아리스토텔레스는, 질료를 갖지 않는 것에 있어서는 사유의 대상과 사유 자체가 다르지 않다고 답한다.

(q6.2.2.2.1.2) 어떤 경우들에 있어서는 지식이 대상이라고 우리는 말한다. 제작적 지식들에 있어서는 질료 없는 실체와 본질이 대상이며, 이론적 지식들에 있어서는 이성 작용과 사유가 대상이다. 그러니 질료를 가지지 않는 것들의 경우 사유의 대상과 사유는 다르지 않으므로, 신적 사유와 그 대상은 같을 것이고 하나일 것이다.(1074b38-1075a5)

(e6.2.2.2.1.3) 질료를 갖지 않는 것에 있어서의 사유 대상과 사유의 동일성은 DA. 430a2 sq.에서 아리스토텔레스가 정신에 대해 이야기하고 있는 바와 관련되어 있다.(6.1.1.2.2.6 참조)

6.2.2.2.2 신적 사유의 대상의 단순성

(q6.2.2.2.2.1) 또 하나의 난점이 남아 있는데, 사유의 대상이 복합적인가 하는 것이다. 만일 그렇다면 신적인 정신은 전체의 부분들 가운데에서 변화를 겪을 것이니 말이다. 모든 질료를 갖지 않는 것은 나누어지지 않는다. 인간적 정신, 혹은 복합체들에 대한 정신이 시간 안에 있는 것처럼 (왜냐하면 그것의 좋은은 이 순간이나 저 순간에 성립하는 것이 아니고, 그것의 최선의 상태는, 그것이 다른 어떤 것이기 때문에, 어떤 시간 전체에서 성립하기 때문이다), 자기 자신에 대한 사유는 영원한 전 시간에 있을 것이다.(1075a5-10)

(e6.2.2.2.2.2) 인간의 통상적인 사유에 있어서 그 대상은 복합체의 성격을 띤다. 그 사유는 시간 속에서 진행되며, 어떤 한정된 시간 동안의 각 순간에 포착된 바를 종합하는 과정을 통해서 그 대상의 전모가 비로소 파악되게 된다. 아리스토텔레스는 이 사유의 시간성을 그 대상이 질료를 가진 것이라는 사실과 관련시킨다. 질료를 가진 대상에 대한 사유는 필연적으로 시간적일 수밖에 없다. 그리고 그렇기 때문에 사유가 진행되고 있는 어떤 시점에서의 사유와 그 이후의 어떤 시점에서의 사유는 동일할 수 없다. 아리스토텔레스는 신적 사유가 완전하다면, 그것은 이제까지 설명한 것과 같은 사유가 겪는 변화를 겪지 않을 것이라고 주장한다. 신적 사유는 비시간적이며 영원하다. 그리고 그 대상은 불가분적이고 단순하다.

6.3 세계의 좋음과 신

(e6.3.1) XII 10은 신에 대한 논의의 마지막 부분을 구성한다. 이곳에서 아리스토텔레스는 세계 전체가 구현하고 있는 좋음과 신의 관계를 고찰하고 있다.

6.3.1 세계의 좋음의 원천

(q6.3.1.1) 우리는 또한 어떤 방식으로 전체의 본성(he tou holou physis)이 좋음과 최선을 가지는지를, 즉 분리되어 있고 그 자체로 있는 것으로서인지 혹은 부분들의 질서로서인지를 고찰해야 한다.(1075a 11-13)

(e6.3.1.2) 세계 전체가 좋음 혹은 최선이라는 성격을 가지는 것에 대한 두 가지의 가능한 설명이 제시되고 있다. 그 한 가지 설명은 세계 전체와 분리되어 그 자체로 있는 어떤 존재 덕분이라는 것이고, 또 하나의 설명은 그 좋음이 세계 전체의 어떤 질서 자체에 내재한다는 것이다.

(q6.3.1.3) 혹은, 군대가 그렇듯이, 둘 모두의 방식으로인가? 그 좋음은 그것의 질서와 그것의 지휘관 모두에게서 발견되며, 그 중에서도 후자에서 더 발견되니 말이다. 그가 질서에 의존하는 것이 아니라, 질서가 그에 의존하는 것이니 말이다.(1075a13-15)

(e6.3.1.4) 아리스토텔레스는 위에서 언급한 두 가능성의 사실 배타적인 것은 아님을 즉각 지적한다. 예를 들어 군대의 경우, 그것의 좋음은 군대 자체에 내재하는 질서와 그것을 가능케 하는 지휘관 둘 모두에게서 발견된다. 그러나 이 경우에도 우선성이 있어서의 차이가 존재한다. 즉 지휘관에서 발견되는 좋음이 군대의 질서에 구현되어 있는 좋음보다 우선적이다. 지휘관이 질서에 달려 있는 것이 아니라, 질서가 지휘관에 달려 있는 것이기 때문이다.

(q6.3.1.5) 그리고 모든 것들은 어떤 방식으로 함께 질서지워져 (syntetaktai) 있는데, 모두가 — 물고기들이건 짐승들이건 식물들이건 — 같은 방식으로 그런 것은 아니다. 그리고 세계는 서로서로가 아무 관계없는 그런 것이 아니라, 어떤 관련성이 있다. 모든 것들이 하나의 목적과 관련해서(pros hen) 함께 질서지워져 있기 때문이다. 이것은 마치 집 안에서, 자유인들에게 있어서는 닥치는 대로 행동할 여지가 거의 없고, 모든 것, 혹은 거의 모든 것들이 질서지워져 있는 반면, 노예들과 짐승들

에게 있어서는 공통적인 것을 목표로 하는 일이 극히 적고, 대개의 경우 닥치는 대로 하는 일인 것과 마찬가지이다. 각각의 것의 본성을 구성하는 원리가 이러하니 말이다. 모든 것들은 필연적으로 그것들의 요소들로 분해 되지만, 이렇게 모두가 전체를 위해 공유하는 다른 것들도 있다는 말이다. (1075a15-25)

(e6.3.1.6) 세계를 구성하는 모든 것들은 어떤 질서 속에 놓여 있다. 그리고 그 질서는 궁극적으로 그것들이 어떤 하나의 목적과 관련해서 상호 연관되어 있다는 사실에서 유래한다. 한 집안에서 자유인들의 행위들은 그것들에 공통적인 어떤 목적을 지향하고 있으며 그로 인해 그의 행위들에 어떤 질서가 부여되는 반면, 노예들이나 짐승들은 그러한 공통적 목적을 위해서 행동하는 것이 아니라 그저 그때그때 닥치는 일들을 하는 것이다. 세계의 구성요소들이 작용하는 방식도 이와 같다고 아리스토텔레스는 제안하는 것으로 보인다. 즉 보다 상위의 존재는 그 본성상 보다 하위의 존재에 비해 우연성, 무작위성을 적게 가지며, 하위의 존재들의 의견 상의 무질서함 너머에는 어떤 공통적인 것, 그 존재들이 함께 완성하는 질서의 원천으로서의 최상의 존재가 있다는 것이다.

(e6.3.1.7) 최상의 존재, 신에 대한 논의의 마지막을 아리스토텔레스는 『일리아스』의 한 구절로 마무리하고 있다.

(q6.3.1.8) “다수의 지배는 좋지 않다. 오직 하나의 지배자만이 있게 하라.” (1076a4)

7. 수학적 대상들

(e7.1) 수학적 대상들에 대한 아리스토텔레스의 철학적 논의는 주로 플라톤주의자들의 입장에 대한 비판에 맞추어져 있다. 그리고 그 비판의 핵심은 그들이 분리되어 있지 않은 것들을 분리되어 있는 것으로 간주한다는 것이다. 즉 그들은 수학에서 다루어지는 대상들은 감각적 대상들과 분리되어 존재하는 어떤 대상들이라고 생각하는데, 아리스토텔레스가 보기에도 이 분리는 잘못된 것이다. 하지만 문제는 수학적 대상들을 감각적 대상들과 단순히 동일시 할 수는 없다는 점이다. 수학에서 다루어지는 것은 명백히 감각적 대상들의 감각적 속성들 자체는 아니기 때문이다. 그렇다면 문제는 다음과 같은 것이 된다: 감각적 대상들과 동일시될 수는 없지만 그것들과 분리되어 존재하지는 않는 대상들, 이 대상들을 어떻게 자리매김해야 할 것인가? 이것이 아리스토텔레스에게 던져진 과제의 핵심이다.

7.1 수학적 대상들의 있음의 방식

(q7.1.1) 만일 수학적 대상들이 있다면, 그것들은 감각적 대상들 안에 있거나, 혹은 감각적 대상들과 분리되어 있거나, 혹은 그 어느 쪽도 아니라면, 그것들은 있지 않거나 혹은 어떤 어떤 특별한 방식으로 있는 것이다. 따라서 우리 논의의 주제는 그것들이 있느냐의 여부가 아니라, 어떻게 있느냐가 될 것이다.(1076a32-37)

(e7.1.2) 수학이라는 학문의 분야가 존재하고 그것이 다루는 고유의 대상들이 있다고 한다면, 수학적 대상들이 존재하느냐의 여부는 논의의 대상이 될 수 없다. 문제는 그것이 어떤 의미로, 혹은 어떤 방식으로, 존재하는가 하는 것이다. 특히 이 문제는 아리스토텔레스에게 있어서 수학적 대상들과 감각적 대상들의 관계를 어떻게 정립해야 하는가라는 문제의

형태로 주어진다. 분명한 것은 수학은 감각을 통해 파악되는 자연물들에 대한 지식이 아니라는 점이다. 수학적 대상들에 관한 플라톤주의자들은 이 사실로부터, 수학이 다루는 대상들은 감각적 대상들과 분리되어 있다는 명제를 이끌어 낸다. 이하의 논의에서 아리스토텔레스의 목표는 그것이 수학적 대상들과 감각적 대상들 간의 관계를 잘못 기술하고 있음을 보이는 일이다.

7.1.1 수학적 대상들과 감각적 대상들의 관계에 관한 세 입장

(e7.1.1.1) 아리스토텔레스는 수학적 대상들과 감각적 대상들의 관계에 관련해서, 일견 거의 양자택일적으로 보이는 두 입장을 끌어들인다. (1) 전자가 후자의 안에 있다는 입장, 그리고 (2) 전자가 후자와 분리되어 있다는 입장. 하지만 실상 이 두 입장은 모두 문제점을 가지고 있다. 그렇다면 어떤 대안이 있을 수 있는가? 아리스토텔레스의 답은, (3) 수학적 대상들은 감각적 대상들과 우리의 사고 안에서 분리된다는 것이다.

7.1.1.1 수학적 대상들이 감각적 대상들 안에 있다는 입장

(q7.1.1.1.1) 게다가 이 이론에 따르면 어떤 물체도 나누어질 수 없음이 분명하다. 왜냐하면 그것은 어떤 평면을 따라 나누어져야 할 것이고, 그 평면은 다시 선을 따라, 그 선은 다시 점을 따라 나누어져야 할 것인데, 만일 점이 나누어질 수 없다면 선도 그럴 것이고, 선이 그렇다면 면도 물체도 그럴 것이니 말이다.(1076b4-8)

(e7.1.1.1.2) 물체들은 어떤 구체적 평면을 따라, 그리고 그 평면은 어떤 구체적 선을 따라, 그리고 그 선은 다시 어떤 구체적 점을 따라 나누어질 것이다. 그런데 만일 아리스토텔레스가 공격하는 입장대로 수학적 대상들이 감각적 대상들 안에 실재한다면, 그 감각적 대상들은 결코 나누어질 수 없을 것이다. 왜냐하면 그것은 궁극적으로 어떤 점에서 나누어져야만

하는데, 그 점은 수학적 대상으로서의 점을 포함할 것이고, 그 수학적 점은 나누어지지 않으므로, 결국 그 점도 나누어지지 않을 것이기 때문이다.

(e7.1.1.1.3) 결국 이 입장은 일관성 있는 것으로 만들기 위해서는, 수학적 대상들이 나누어질 수 있거나, 감각적 대상들이 나누어질 수 없거나 둘 중의 하나이어야 하는데, 둘 모두 불합리하다.

7.1.1.2 수학적 대상들이 감각적 대상들과 분리되어 있다는 입장

(q7.1.1.2.1) 그러한 것들이 본성상 분리되어 있는 것 또한 가능하지 않다. 감각적인 것들 외에 다른 어떤 것들이 있고, 그것들이 감각적인 것들 보다 우선적이라면, 명백히 그 평면들 외에 또 다른 분리되어 있는 평면들, 점들, 그리고 선들이 있어야만 할 것이니 말이다. (같은 논리로 말이다.) 그런데 이것들이 존재한다면, 수학적인 입체의 평면들, 선들, 점들 외에 다른 분리되어 있는 것들이 있어야만 할 것이다.(1076b11-18)

(e7.1.1.2.2) 수학이 다루는 대상들을 감각적 대상들과 분리되어 있는 이데아적 존재자들로 만드는 것은 무한퇴행을 초래하게 된다. 수학이 다루는 대상은 눈앞의 종이에 그려진 감각적 사각형이 아니라 그것 너머에 독립적으로 존재하는 이데아적 사각형이라고 주장하는 사람 — 여기서 아리스토텔레스는 명백히 플라톤주의자를 생각하고 있다 — 이 있다고 해 보자. (평면 도형에 대한 논변은 선, 점, 입체에 대한 논변으로 쉽게 대체될 수 있을 것이다.) 그리고 이 이상화된 사각형을 이루고 있는 네 개의 선을 생각해 보자. 그 사각형을 네 개의 직선이 만나 이루어지는 평면도형으로 머릿속에 그리는 한, 우리는 그 사각형과 분리되어 존재하는 또 다른 이상화된 사각형과 그것을 구성하는 네 직선을 상정할 수 있고, 이런 식으로 무한퇴행이 발생할 것이다.

7.1.1.3 아리스토텔레스의 대안: 사고 안에서의 분리되어 있음

(q7.1.1.3.1) 수학에서의 보편적 명제들이 길이를 가진 크기나 수들과 분리되어 있는 대상들이 아니라, 그러한 크기나 수들을 다루지만, 그것들을 크기를 가지고 나누어지는 것들로서 다루는 것은 아닌 것과 마찬가지로, 분명히 감각적 양들에 대한 것이기는 하되, 감각적인 것들로서가 아닌, 어떤 특정한 속성을 가진 것으로서의 그 양들에 대한 명제들이나 논증들이 있을 수 있다.(1077b17-22)

(e7.1.1.3.2) 아리스토텔레스의 입장의 핵심은, 수학적 대상들의 (감각적 대상들로부터의) 분리는 대상들 자체에서가 아니라, 수학적 대상들을 인식하는 사람들의 사고 속에서 일어난다는 것이다. 우리는 감각적 대상들의 어떤 특징들을 추상화해서 그것들을 그 대상들의 나머지 특징들과 분리한 채 고찰할 수 있는 능력을 가지고 있다. 아리스토텔레스 자신의 표현을 빌면, 그것은 “분리되어 있지 않은 것을 분리하는”(1078a21-22) 능력이다. 수학에서 다루어지는 대상들은, 플라톤주의자들이 주장하는 것처럼, 감각적 대상들과 독립되어 존재하는 이데아적 존재자들이 아니라, 우리가 일상적으로 관찰하는 감각적 대상들이다. 단 수학에서 우리는 그 것들을 그것들이 가지는 감각적 특성들의 측면에서가 아니라, 그것들이 수와 양을 가지는 것들이라는 바로 그 측면에서 고찰하는 것이다.

(e7.1.1.3.3) 따라서 수학적 대상들이 단적인 의미에서 있다고 말하는 것에는 아무런 잘못이 없다.

(q7.1.1.3.4) 따라서 분리되어 있는 것들뿐만 아니라 분리되어 있지 않은 것들도 단적인 의미에서 있다고 말하는 것이 참인 것처럼, 수학의 대상들은 있으며, 수학자들이 그것들에 부여하는 속성들을 가지고 있다고 단적인 의미에서 말하는 것 역시 참이다.(1077b31-34)

(e7.1.1.3.5) 수학이 다루는 대상들은 감각적인 대상들이다. 하지만 그렇다고 해서 수학이 감각적인 것에 대한 학문이 되는 것은 아니다. 그

리고 수학이 비감각적인 것을 다루는 학문이라는 사실이 곧 그것이 다루는 대상들이 감각적인 대상들과 분리되어 있는 어떤 대상들을 다룸을 함축하는 것도 아니다.

(q7.1.1.3.6) 만일 수학의 대상들이 감각적이라고 해서, 그것이 그것들을 감각적인 것으로서 다루지 않음에도 불구하고, 바로 그런 이유로 수학이 감각적인 대상들의 학문이 되거나, 혹은 반대로 감각적인 것들과 분리되어 있는 어떤 다른 것들에 대한 학문이 되는 것은 아닐 것이다.(1078a2-5)

7.1.2 수학적 존재들에 대한 플라톤주의의 이론

(e7.1.2.1) *Met.* XIII-XIV의 상당부분은 수학적 존재들에 대한 플라톤과 그의 후계자들의 이론을 비판하는데 할애되고 있다. 많은 내용이 우리에게 직접적으로 전해지지 않은 플라톤주의의 주장들을 포함하고 있기 때문에, 철학사적으로 중요한 가치를 지니는 부분이다. 이 이론의 핵심적인 주장은, “수들은 분리되어 있는 실체들이며 사물들의 첫 번째 원인들이다”(1080a13-14)라는 것이다. 이 주장에 대한 아리스토텔레스의 전반적인 태도는 물론 비판적이다.

7.1.2.1 수학적 수와 이데아 수

(e7.1.2.1.1) 수를 만상(萬象)의 첫 번째 원인으로 간주하는 플라톤주의자들 사이에도 중요한 차이점들이 존재하는데, 특히 수학적 수들과 이데아 수들의 관계에 관련해서 그러하다.

(q7.1.2.1.2) 어떤 사람은 두 종류의 수 모두가 있다고 말한다. 그 수는 면적과 나중이 있으며 이것은 이데아들과 같은 것이다. 그리고 수학적 수는 이데아들과 감각적 대상들 모두와 다르며 처음 둘은 모두 감각적 대상과 분리되어 있다. 그리고 다른 어떤 사람들은 수학적 수만이, 있는 것들 중의 첫 번째 것으로서, 있다고 말한다. 그리고 피타고라스학파 사람들도 역시 오직 한 종류의 수, 즉 수학적 수만을 믿었다. 단 그들은 그것

이 분리되어 있지 않고, 각각의 실체들이 그것으로부터 형성된다고 말했다. 왜냐하면 그들은 전 우주를 수들로부터 구성했기 때문인데, 그 수들은 추상적 하나로 되어있는 것이 아니었다. 그들은 그 하나들이 공간적 크기를 가진다고 생각했던 것이다. 그러나 어떻게 첫 번째 하나가 크기를 갖도록 형성되었는지에 대해서 그들은 설명할 수 없었던 것처럼 보인다. 또 다른 어떤 사람은 첫 번째 종류의 수, 형상 수만이 있다고 말하며, 또 어떤 사람들은 수학적 수가 이것과 동일하다고 말한다.(1080b11-23)

(e7.1.2.1.3) (피타고라스학파를 일단 제쳐 놓는다면) 세 가지 버전의 플라톤주의가 소개되고 있다. 일반적으로, 수학적 수들과 이데아 수들을 두 개의 독립된 영역으로 설정하는 것은 플라톤 자신의 입장으로 간주된다. 또 오직 수학적 수들만이 존재한다는 것은 스페우시포스의, 오직 이데아 수만이 존재한다는 것은 어떤 알려지지 않은 플라톤주의자의, 그리고 마지막으로 수학적 수와 이데아수를 동일시하는 것은 크세노크라테스의 입장이라고 생각되고 있다.

7.1.2.1.1 아리스토텔레스의 비판

(q7.1.2.1.1.1) 어떤 사람들이 이야기하는 것처럼, 만일 수가 어떤 본성이 있고, 그것의 실체가 수 이외의 다른 것이 아니라면, 다음 중 하나가 따라 나온다. (1)그것에 첫 번째 것, 두 번째 것이 있고, 각각은 그 종류에 있어 서로 다르며, (a)이것은 모든 단자(monas)들에도 예외 없이 적용되어서, 어떤 단자도 다른 단자와 결합가능하지 않거나, (b)그것들은 모두 계열을 이루고, 그것들 모두가 서로 결합가능하거나 (사람들이 수학적 수들이 그러하다고 말하는 것처럼 말이다. 수학적 수에서 어떤 단자도 다른 단자와 차이가 없으니 말이다), (c)어떤 단자는 결합가능하고 어떤 것은 그렇지 않거나, 즉 첫 번째 2 안의 단자들은 서로 결합가능하고 첫 번째 3안의 것들도 그러하지만, 2 자체 안의 단자들은 3 자체 안의 단자들과 결합할 수 없고, 그 밖의 연속적 숫자들의 경우도 마찬가지이다. (1080a15-30)

(e7.1.2.1.1.2) 아리스토텔레스는 수들은 플라톤주의의 수 이론이 수의 계열을 설명하기 위해 택할 수 있는 세 가지의 선택지를 제시하고, 그 어떤 것도 문제점에서 자유롭지 못함을 지적한다. 그는 일단 플라톤주의의 수 이론이 (1)모든 수들은 기본 단자들의 집합이며 (2)각각의 수는 다른 수들과 종류에 있어서 다르다고 생각함을 전제로 하고 있다. 이제 이 단자들은 어떤 경우에도 서로 결합가능하지 않거나, 어떤 경우에도 결합가능하거나, 선택적으로 결합가능하거나(즉 하나의 수안에서는 결합가능하지만 수와 수 사이에서는 그렇지 않거나)의 셋 중의 하나일 것이다. 그런데 첫 번째와 세 번째의 선택지는 계열을 이루는 수들이 수학적 연산에 의해서 산출될 수 있다는 사실과 충돌한다. 플라톤주의자들이 모든 수들을 하나와 어떤 기본적 연산 작용으로부터 생성하는 메카니즘을 이야기하고 있다는 점에서, 이것은 그들에게 있어 심각한 문제가 아닐 수 없다. 반면, 두 번째의 선택지는 수가 계열을 이룸에도 불구하고 각각 종류에 있어 다른 것임을 주장하는 플라톤주의자들의 입장과 충돌한다. 어떤 것의 이데아는 다른 것과 뒤섞이지 않는, 그 자체로 존립하는 어떤 존재이다. 따라서 이데아 수와 같은 존재자가 있다면, 그것은 그것 앞뒤에 위치하는 수들과 관련되지 않는 독립적인 존재자이어야 할 것이다. 그러나 이번에는 수라는 것이 본성상 어떤 계열을 이루고 연산작용을 통해 생성가능한 것이라는 사실이 문제를 발생시키는 것이다.

7.1.2.2 수의 생성 원리: 하나와 비한정적 쌍(he aoristos duas)

(e7.1.2.2.1) 수를 만물의 원리로 만드는 과정에서, 플라톤주의자들은 모든 수들을 동등한 위치의 원리로 간주한 것이 아니라, 그것들이 더 기본적인 어떤 원리로부터 생성된다고 생각했다. 수를 생성하는 기본 원리는 하나와 (다양한 이름으로 불리는) 비한정적 쌍이다.

(q7.1.2.2.2) 그리고 그가 짹을 또 다른 존재로 만든 것은, 소수 외의 숫자들은 쌍으로부터, 마치 어떤 가소성(可塑性) 있는 물질(ekmareion)

로부터 생겨나는 것처럼, 자연스럽게 생겨날 수 있다는 데 기인한다.
(987b33-988a1)

(e7.1.2.2.3) 아리스토텔레스가 여기에서 기술하고 있는 수의 생성 방식에 대한 해석과 관련해서는 논란이 끊이지 않아왔다. 예를 들어, 로스(Ross)는 “일차적인 것들”을 소수(prime number)로 해석했는데, 이것은 그 표현 자체만을 놓고 볼 때는 자연스러운 해석일 수 있으나, 여기서 설명되고 있는 수 생성의 메카니즘을 극도로 복잡하게 만들어 버리고 마는 단점은 가지고 있다. 안나스(Annas)는 “일차적인 것들”을, 텍스트 자체의 수정과 함께, “홀수들”로 읽을 것을 제안한다. 이 해석은, 비한정적 둘은 짹수의 생성과, 하나는 홀수의 생성과 관련되는 것으로 역할을 분담함으로써, 수 생성의 메카니즘을 간결하게 만든다는 장점을 가진다.

(q7.1.2.2.4) 그러나 수들의 생성은 언제나 홀수의 생성이거나 짹수의 생성이다. 한편으로는 하나가 짹수에 작용해서 홀수가 산출되고, 또 한편으로는 둘이 작용해서, 두 배로 만들었으나 하나로부터 얻어지는 수들이 산출되며, 또 한편으로는 홀수들이 작용해서 나머지 짹수들이 산출된다.
(1084a2-7)

(e7.1.2.2.5) 하나와 비한정적 둘의 세 가지 작용을 통해서 모든 수가 생성되는 과정이 기술되고 있다. 우선 모든 홀수는 주어진 짹수에 하나가 더해짐으로써 생성될 수 있다. ($2+1=3$, $4+1=5$, etc.) 반면 짹수의 생성의 경우는 두 가지로 나누어 설명이 된다. 우선 2의 제곱으로 생성되는 수들이 있다. ($2^2=4$, $2^3=8$, etc.) 이제 남는 것은 2의 제곱으로 표현될 수 없는 짹수들인데, 이것들은 두 번째 부류의 수들에 홀수들이 곱해짐으로써 생성될 수 있다. ($2^2 \times 3=12$, $2^2 \times 5=20$) 물론 이 때 하나와 둘은 모든 작용의 기초로서 미리 주어진 것으로 간주된다.

(e7.1.2.2.6) 하나와 비한정적 짹을 각각 형상적 원리와 질료적 원리로 파악하는 아리스토텔레스의 해석은 1.2.2.3.3.4를 참조하라.

8. 이데아론

(e8.1) XIII-XIV에서 수학적 대상들과 함께 중심적 주제가 되고 있는 것은 이데아론이다. 이 두 주제는 특히 말년의 플라톤과 그의 후계자들의 사상적 경향 때문에 서로 밀접하게 연관되어 있고, 또 아리스토텔레스에 의해서 그렇게 다루어지고 있다. 하지만 XIII 4에서 아리스토텔레스는 이데아론을, 그것이 수-신비주의화하기 이전의 원초적인 형태와 의도에 초점을 맞추어 검토하고 비판하고 있다. 이하에서는 이 논의를 중점적으로 살펴볼 것이다.

8.1 이데아론의 배경

(q.8.1.1) 이데아론의 지지자들은, 사물의 참에 대한 문제에 있어서 그들이 모든 감각적 대상들을 항상 지나가는 것으로 기술하는 헤라클레이토스의 언명을 받아들였기 때문에 그 이론으로 이끌려진 것이다. 만일 지식 혹은 사고가 대상을 가지려면, 감각적인 것들과 떨어진 어떤 불변하는 다른 대상들이 존재해야 한다. 왜냐하면 흐름의 상태에 있는 것들에 대한 지식은 있을 수 없기 때문이다.(1078b12-17)

(e.8.1.2) 아리스토텔레스는 이데아론의 뿌리를 헤라클레이토스적 세계관에서 찾고 있다. 헤라클레이토스적 세계관의 핵심은 감각적 대상들은 어떤 지속성도 가지지 않는다는 것이다. 이데아론을 주장하는 사람들에게 있어서 이 사실은 감각적 대상들은 결코 지식과 사고의 대상이 될 수 없음을 의미했다. 왜냐하면 지식과 사고는 그 대상이 하나의 고정된 대상으로서 성립하기 위한 어떤 지속성을 가져야 할 것을 요구하기 때문이다. 이런 생각으로부터 그들은 지식과 사고가 성립하기 위해서는 감각적 대상들과 분리되어 있는 불변하는 대상들의 존재를 상정해야 한다고 생각했던 것이다.

(e.8.1.3) 플라톤 자신이 젊은 시절부터 헤라클레이토스의 입장을 받아들이고 있었다는 보다 명시적인 아리스토텔레스의 보고는 1.2.2.3.3.1를 참조하라.

(e.8.1.4) 헤라클레이토스의 입장은 소위 “지식들로의 논변”과 밀접하게 관련되어 있다.(8.2.1 참조)

8.1.1 소크라테스의 역할

(q8.1.1.1) 그리고 앞서 말했던 것처럼, 소크라테스가 정의들을 통해서 이 이론을 추동했다. 그는 보편자들을 개별자들로부터 분리시키지는 않았고 그것을 분리시키지 않았다는 점에서 옳았다. 이것은 그 결과들을 볼 때 명백하다. 보편자들 없이는 지식을 획득할 수 없지만, 그것들을 분리시킴은 이데아들과 관련해 따라다니는 문제점들의 원인이니 말이다. 그러나 이데아를 주장하는 사람들은, 만일 감각적이고 유동적인 것들 이외에 어떤 실체들이 있다면 그것들이 분리되어 있는 것은 필연적이라고 생각해서, 다른 것들은 가지고 있지 않았고 이 보편적으로 이야기되는 것들을 내세웠다. 그 결과 보편자들과 개별자들은 본성상 거의 같은 것이 되어버렸다. 이것은 그 자체로 이미 이야기된 주장들이 가지는 어려움의 하나일 것이다.(1086b3-13)

(e.8.1.1.2) 이데아론의 성립에 결정적 역할을 한 것은 소크라테스였다. 그는 처음으로 정의의 중요성을 주장하고 그것을 추구함으로써, 보편자에 대한 지식을 철학적 탐구의 중심으로 위치지웠다. 그러나 보편자에 초점을 맞추기는 했지만 소크라테스는 그것을 개별자들과 분리되어 있는 것으로 상정하지는 않았다. 그에 반해 이데아론자들은 이 분리성을 주장하며, 아리스토텔레스가 보기에도 그들은 바로 이 점에서 소크라테스가 범하지 않은 오류를 범한 것이다.

(q8.1.1.3) 그러나 소크라테스가 품성의 탁월함에 관심을 기울였을 때,

그것과 관련해 처음 보편적 정의의 문제를 제기한 사람이 되었다. [...] 소크라테스가 본질을 추구한 것은 자연스러운 일이었다. 왜냐하면 그는 추론하기를 추구했고, 무엇임은 추론의 원리이기 때문이다. 왜냐하면 아직 사람들로 하여금 본질의 지식 없이 반대항들에 대해 고찰하고, 동일한 지식이 반대항들을 다루는지를 탐구할 수 있게 할 변증적 능력이 없었기 때문이다. 다음의 두 가지가 정당하게 소크라테스에게 귀속될 수 있을 것이기 때문이다: 귀납적 논변(hoi epaktikoi logoi)과 보편적 정의(to horizesthai katholou). 이 둘 모두 지식의 원리와 관련되어 있다. (1078b17-30)

(e8.1.1.4) 귀납적 논변과 보편적 정의가 소크라테스에 귀속되는 것이 마땅하다는 말은 그 둘이 모두 소크라테스에 의해 처음 사용되었다는 의미일 수는 없다. 아마도 그 의미는 그것들의 중요성이 소크라테스에 의해 처음으로 인지되었고, 보편적 정의를 위해 귀납적 논변이 광범위하게 사용되었다는 것으로 보아야 할 것이다. 그리고 여기서 귀납적 논변이라 불리고 있는 것은, 우리가 통상적으로 귀납 추론이라 부르는 것보다는, 소크라테스가 그의 대화편에서 광범위하게 사용하고 있는 유비적 추론을 염두에 두고 있다고 보는 것이 합당할 것이다.

8.2 이데아론 비판

(e8.2.1) 이데아론의 기원을 설명한 다음 아리스토텔레스는 이데아의 존재를 증명하기 위해 제시되어 온 여러 논변들을 소개하고 그 중 어느 것도 만족스럽지 않다고 주장한다. 이하의 인용문은 1079a4-13이 아니라, 이와 거의 유사한 990b8-17이다.

(q8.2.2) 또한 형상들이 존재한다는 것이 증명되는 방식들 중에서 어떤 것도 그래 보이지를 않는다. 왜냐하면 그 중 몇으로부터는 어떤 필연적 결론도 따라 나오지 않고, 또 어떤 것들로부터는 우리가 형상이 없다고 생각하는 대상들의 형상들도 생겨나기 때문이다. 지식들로부터의 (ek

tōn epistēmōn) 논변에 따르면, 지식이 성립하는 모든 것들의 형상이 있게 될 것이고, ‘여럿 위의 하나’(to hen epi pollōn) 논변에 따르면, 심지어 부정적 속성들의 형상도 있게 될 것이며, 소멸하는 것들에 대한 ‘소멸해도 무언가를 사고함’(to noein ti phtharentos) 논변에 따르면, 그러한 것들의 형상들도 있게 될 것이기 때문이다. 우리는 이것들에 대한 인상을 가지고 있으니까 말이다. 또 더 정확한 논변들 중에서 몇몇은, 우리가 독립적 유를 구성하지 않는다고 말하는, 관계들의 이데아들로 귀결되고, 다른 것들은 ‘제삼인’을 초래한다.(990b8-17)

(e8.2.3) 여기에서 언급된 논변들에 대한 좀 더 상세한 논의가, 알렉산드로스(Alexander of Aphrodisias)의 *Met.* 주석을 통해 간접적으로 전해지는 아리스토텔레스의 소논문 『이데아들에 관하여』(peri ideōn)에 나타난다.

8.2.1 지식들로부터의 논변

(e8.2.1.1) 지식들로부터의 논변은 지식의 존재가 비감각적인 불변의 존재를 함축한다는 점에 의존하는 논변이다. 즉 이 논변은 (1)지식이 성립하기 위해서는 그것의 대상이 되는 불변의 대상이 존재해야 한다; (2)지식은 존재한다; (3)감각적 대상들은 가변적이다라는 전제로부터 (4)비감각적인 대상이 존재한다는 결론을 이끌어 낸다. 이 논변은 플라톤의 『국가』 479 A-480A, 『티마이오스』 51A-52D와 관련되어 있다.

(e8.2.1.2) 그러나 아리스토텔레스가 보기에, 지식의 가능성성이 필연적으로 이데아와 같은 존재를 요구하는 것은 아니다. 질료 안에 내재하는 형상을 상정함으로써도 그 가능성을 설명할 수 있기 때문이다.

(e8.2.1.3) 이 논변은 이데아론의 헤라클레이토스적 연원과 가장 밀접하게 관련되어 있는 논변이라고 할 수 있다.(8.1 참조)

8.2.2 '여럿 위의 하나' 논변

(e8.2.2.1) '여럿 위의 하나' 논변은, 같은 이름으로 불리는 다수의 개별자들의 존재로부터 그것들과 공통적으로 관계 맺고 있는 하나의 이데아의 존재를 이끌어내는 논변이다. 플라톤의 『국가』 594A이하에 그 전형적인 형태가 등장한다.

(e8.2.2.2) 이 논변에 따르면 부정적인 속성, 예를 들어 'F가 아님'의 이데아도 존재해야 할 것이다. F라는 속성을 가지지 않는 다수의 개별자들이 존재한다면, 그것들이 'F가 아님'이라는 공통성을 갖게 만드는 어떤 이데아가 존재할 것이기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스가 보기에, 부정적 속성의 이데아를 상정할 필요는 없다. 부정적 속성의 이데아를 분유함으로 설명될 수 있는 모든 사태는, 보다 단순하게, 상응하는 긍정적 속성의 이데아를 분유하지 않음으로 설명가능하기 때문이다.

8.2.3 '소멸해도 무언가를 사고함' 논변

(e8.2.3.1) 지식들로부터의 논변이나 '여럿 위의 하나' 논변과는 달리, '소멸해도 무언가를 사고함' 논변은 플라톤주의자들이 전혀 받아들이지 않는 종류의 이데아들을, 그들의 논리의 필연적 귀결로 주장하고 있다. 우선 문제의 논리는 이런 것이다: 그들은 F인 개체들이 모두 소멸한다하더라도 우리가 F임을 생각할 수 있다는 사실을 근거로 F의 이데아의 존재를 주장한다. 그러나 문제는 이런 논리가 (그들이 부정하는) 소멸가능한 감각적 개체들의 이데아도 상정하지 않을 수 없게 만든다는 것이다. 왜냐하면 우리는 어떤 감각적 개체가 소멸한 후에도 바로 그 개체에 대해 생각할 수 있기 때문이다.

8.2.4 '더 정확한' 논변들

(e8.2.4.1) 이 논변들의 정확한 내용이 무엇인지, 그리고 여기서 이야기되고 있는 '정확성'이 무엇을 의미하는지는 논란거리이다. 알렉산드로스(Alexander of aphrodisias)는 아리스토텔레스가 '범형으로서의 이데아' 논변을 염두에 두고 있다고 말한다. ('범형으로서의 이데아' 논변에 관해서는 8.2.6을 참조하라.) 그러나 이 특정 논변이 왜 관계들의 이데아의 도입, 제삼인 논변을 촉발하게 되는지가 전혀 분명치가 않다. 반면 로스(Ross)는 문제의 정확성이 플라톤주의의 귀결들과 대비되는, 플라톤이 그의 정교한 논증들 속에서 실제로 이야기한 내용들일 것이라고 추측한다. 이 추측은 『파이돈』 74A-77A, 『국가』 479A-480A에서 관계들의 이데아가, 『파르메니데스』 132A-133A에서 제삼인 논변의 원형이 나타난다는 점을 근거로 하고 있다.

(e8.2.4.2) 제삼인 논변에 관해서는 3.3.3.1.4를 참조하라.

8.2.5 감각적 대상들과의 무관성

(e8.2.5.1) 이데아들이 감각적인 대상들과 떨어져 존재한다면, 전자는 후자의 운동, 변화를 설명하는데 아무런 기여를 하지 못할 것이다. 전자는 후자의 운동, 변화의 원인으로 간주될 수도 없을 것이고, 후자에 대한 지식의 근거도 될 수 없을 것이며 — 전자에 대한 지식으로부터 후자에 대한 지식으로의 전이가, 양자의 떨어져 있음 때문에, 불가능할 것이기 때문에 — 후자들의 존재의 근거도 될 수 없을 것이다.

(e8.2.5.2) 아리스토텔레스는 이데아들이 그것을 분유하는 것들 안에 문자 그대로 있다면, 그것들의 본성에 어떤 기여를 할 수 있을 것이라고 덧붙인다. 하지만 이것은 이데아를 주장하는 사람들이 애초부터 불가능한 것으로 간주하는 바이기 때문에, 실질적인 선택지가 될 수 없다.

(q8.2.5.3) 우선 이런 문제를 제기할 수 있다: 도대체 형상들은 감각적

대상들에 어떤 기여를 하는가? 그것들이 영원한 것들이건 생성, 소멸하는 것들이건 말이다. 형상들은 그것들에 운동도 변화도 일으키지 않으니 말이다. 하지만 또한 형상들은 다른 것들에 대한 지식에도 전혀 도움이 못되고 (그것들은 이런 것들의 실체도 아니기 때문이다. 그렇지 않다면 전자는 후자의 안에 있을 것이다), 그것들의 있음에 대해서도 마찬가지이다. 만일 그 것들이 그것을 분유하는 개체들 안에 있지 않다면 말이다. (1079b12-18)

(e8.2.5.4) 이데아와 그것을 분유하는 것 사이의 분리의 두 귀결에 관해서는 3.3.2.3.2.2를 참조하라.

8.2.6 '범형으로서의 형상'이라는 개념의 공허성

(q8.2.6.1) 게다가 '으로부터'라는 표현의 어떠한 통상적 의미에서도 다른 것들은 형상들로부터 생겨나지 않는다. 그리고 그것들이 범형들 (paradeigmata)이며, 다른 것들이 그것을 분유한다는 것은 공허한 말이며 시적 은유(metaphora poiētikē)에 불과하다. 왜냐하면, 대체 무엇이 이데아들을 바라보면서 일을 한다는 것인가? 또 어떤 것이든 다른 어떤 것으로부터 모방되지 않고서도 있거나 생겨날 수 있으며, 그래서 소크라테스가 있든 있지 않든, 소크라테스와 같은 사람이 생겨날 수 있는 것이다. 그리고 명백히 이것은, 소크라테스가 영원하다 하더라도, 그럴 수 있는 것이다.(1079b23-30)

(e8.2.6.2) 이 구절에서 아리스토텔레스가 염두에 두고 있는 것으로 생각될 수 있는 것은 다음의 두 가지이다. 우선 그는 『티마이오스』에서 데미우르고스가 생물의 형상을 모델로 세계를 제작하는 것을 염두에 두고 있을 수 있다. 하지만 아마도 더 그럴법한 것은, 그가 『국가』 596b등에서 논의되는 것처럼, 제작자가 관련된 제작물을 그것의 형상을 모델로 삼아 제작하는 것을 생각하고 있다고 보는 것일 것이다. 아리스토텔레스는 플라톤이 범형으로서의 이데아를 문자 그대로 이해하고 있는 것으로 간주

하고, 그것은 시적 은유에 불과한 것이라고 비판하고 있다. 범형이라는 개념 자체가 범형을 모델로 삼아 모방행위를 하는 어떤 주체를 상정하도록 만드는데, 이것은 유사성을 이야기하는 것으로 충분할 것에 대해 불필요한 은유를 부가한 것에 불과하다는 것이다.

참 고 문 헌

아리스토텔레스, 『아리스토텔레스의 형이상학』, 조대호 역해, 2004, 문예출판사.

Ackrill, J. L. *Aristotle: Categories and De Interpretatione*, Oxford, 1963.

Annas, J. *Aristotle: Metaphysics Books XIII–XIV*, Oxford, 1976.

Aquinas, *In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio* (2nd ed.), Turin, 1971

Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R. (edd.) *Articles on Aristotle 3: Metaphysics*, London, 1976.

Bonitz, *Aristotelis Metaphysica: Commentarius*, Bonn, 1849
(repr. Hildesheim, 1960).

Bonitz, H. *Index Aristotelicus*, Berlin, 1870 (repr. Darmstadt, 1960).

Bostock, D. *Aristotle: Metaphysics Books Z and H*, Oxford, 1994.

Burnyeat, M. & others, *Notes on Zeta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1979.

Burnyeat, M. & others, *Notes on Eta and Theta of Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1984.

Burnyeat, M. *A Map of Metaphysics Zeta*, Pittsburgh, 2001.

Code, A. "Aporematic Approach to Primary Being in *Metaphysics Z*", in Pelletier, J. and King-Farlow, J. (ed.) *New*

Essays on Aristotle, Canadian Journal of Philosophy,
suppl. vol. 10.

Frede, M. *Essays on Ancient Philosophy*, Oxford, 1987.

Frede, M. & Patzig, G. *Aristoteles: Metaphysik Z*, 2 vols., Munich,
1988.

Frede, M. & Charles, D. *Aristotle's Metaphysics Lambda*,
Oxford, 2000.

Jaeger, W. *Aristotle: Fundamentals of the History of his
Development*, trans. (with the author's corrections
and additions) by Robinson, R., Oxford, 1948.

Jaeger, W. (ed.) *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, 1957.

Kirwan, C. A. *Aristotle: Metaphysics Books IV–VI*, Oxford,
1971.

Moravcsik, J. M. E. (ed.) *Aristotle: A Collection of Critical
Essays*, London 1968.

Owen, G. E. L. *Logic, Science, and Dialectic: Collected
Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, 1986.

Ross, W. D. *Aristotle: Metaphysics*, 2 vols., London, 1953.

Ross, W. D. *Metaphysics* in Barnes (ed.) *The Complete Works
of Aristotle*, vol 2, Princeton, 1984.

Tricot, J. *Aristote: La Métaphysique*, 2 vols., Paris, 1966.

Wedin, M. V. *Aristotle's Theory of Substance*, Oxford, 2000.

『철학사상』 별책 2권

- 제1a호 철학의 주요 개념 1·2 / 백종현
- 제2호 『밀린다팡하』 / 서정형
- 제3호 데카르트 『방법서설』 / 윤선구
- 제4호 로크 『통치론』 / 정윤석
- 제5호 루소 『사회계약론』 / 진병운
- 제6호 칸트 『실천이성비판』 / 박정하
- 제7호 헤겔 『법철학』 / 강성화
- 제8호 벤담 『도덕 및 입법의 원리 서설』 / 정원규
- 제9호 밀 『공리주의』 / 김영정 · 정원규
- 제10호 니체 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 / 백승영
- 제11호 마르크스 『독일이데올로기』 / 손칠성
- 제12호 하이데거 『존재와 시간』 / 이선일
- 제13호 프레게 『산수의 기초』 / 최 훈
- 제14호 비트겐슈타인 『논리철학 논고』 / 박정일

『철학사상』 별책 3권

- 제1a호 『대학』 / 박성규
- 제2호 맹자 『맹자』 / 이해경
- 제3호 나가르주나 『중론』 / 서정형
- 제4호 조선전기 이기론 / 혀남진
- 제5호 조선전기 수양론 / 정원재
- 제6호 조선전기 심성론 / 김영우
- 제7호 조선전기 경세론과 불교비판 / 강중기
- 제8호 플라톤 『국가』 / 김인곤
- 제9호 아리스토텔레스 『니코나코스 윤리학』 / 김남두 · 김재홍 · 강상진 · 이창우
- 제10호 토마스 아퀴나스 『신학대전』 / 박경숙
- 제11호 데카르트 『성찰』 / 윤선구
- 제12호 로크 『인간지성론』 / 김상현
- 제13호 라이프니츠 『단자론』 / 윤선구

- 제14호 몽테스키외 『법의 정신』 / 진병운
제15호 흄 『인설론』 / 장동익
제16호 칸트 『순수이성비판』 / 김재호
제17호 헤겔 『정신현상학』 / 강성화
제18호 마르크스 『자본론』 / 손철성
제19호 제임스 『실용주의』 / 정원규
제20호 니체 『유고(1885년 가을-1887년 가을)』
 · 『유고(1887년 가을-1888년 3월)』
 · 『유고(1888년 초-1889년 1월 초)』 / 백승영
제21호 후설 『유럽학문의 위기』 / 정은해
제22호 비트겐슈타인 『철학적 탐구』 / 신상규
제23호 하이데거 『언어로의 도상』 / 이선일
제24호 쿤 『과학혁명의 구조』 / 박은진
제25호 토픽맵에 기초한 철학 디지털 지식 자원 구축 /
 최병일 · 이태수 · 심재룡 · 김영정

『철학사상』 별책 5권

- 제1호 공자 『논어』 / 박성규
제2호 마명 『대승기신론』 / 서정형
제3호 황종희 『명이대방록』 / 강중기
제4호 플라톤 『항연』 / 김인곤
제5호 흄 『인간지성에 관한 탐구』 / 윤선구
제6호 칸트 『판단력비판』 / 김상현
제7호 피히테 『전체 지식학의 기초』 / 김재호
제8호 마르크스 『경제학-철학 수고』 / 강성화
제9호 니체 『도덕의 계보』 / 백승영
제10호 하이데거 『이정표』 / 이선일
제11호 가다며 『진리와 방법』 1 / 정은해
제12호 군맨 『사실, 허구 그리고 예측』 / 김희정
제13호 군맨 『세계제작의 방법들』 / 김희정
제14호 롤즈 『정의론』 / 장동익

『철학사상』 별책 제7권 제 9 호

발행인 서울대학교 철학사상연구소
우) 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1
<http://philinst.snu.ac.kr>

전 화 02) 880-6223

팩 스 02) 874-0126

인쇄일 2006년 5월 31일

발행일 2006년 6월 5일

출판 도서출판 관악 02) 871-2118



94100

9 788991 280656

ISBN 89-91280-65-X