

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구

아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』

김 남 두
김 재 홍
강 상 진
이 창 우

서울대학교 철학사상연구소

2004

『철학사상』 별책 제3권 제9호

철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한
디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구

아리스토텔레스 『니코마 코스 윤리학』

김남두

김재홍

강상진

이창우

서울대학교 철학사상연구소

2004

편집위원 : 백종현(위원장)

이태수

심재룡

김남두

김영정

허남진

윤선구(주간)

발간사

2002년 8월부터 한국학술진흥재단의 기초학문육성지원 아래 서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 전임연구팀이 수행하고 있는 <철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식자원 구축을 위한 기초적 연구>의 1차 년도 연구 결실을 지난해에 『철학사상』 별책 제2권 전14호로 묶어낸 데 이어, 이제 제2차 년도 연구결과 총서를 별책 제3권으로 엮어 내며, 아울러 제2권 몇몇 호의 보정판을 함께 펴낸다.

박사 전임연구원들이 주축을 이루고 있는 서울대학교 철학사상 연구소 철학문헌정보센터의 연구팀은 우리 사회 문화 형성에 크게 영향을 미친 동서양 주요 철학 문현들의 내용을, 근간 개념들과 그 개념들 사이의 관계를 살펴 체계적으로 분석하여 해설해 나가는 한편, 철학 지식 지도를 작성하고 있다. 우리 연구팀은 이 작업의 일차적 성과물로서 이 연구 총서를 펴냄과 아울러, 이것을 바탕으로 궁극적으로는 여러 서양어 또는 한문으로 쓰여진 철학 고전의 텍스트들을 한국어 표준 판본이 확보되는 대로 이를 디지털화하여 상식인에서부터 전문가에 이르기까지 누구나 각자의 수준과 필요에 따라 쉽게 활용할 수 있도록 하고자 한다. 이와 같은 연구 작업은 오늘날의 지식 정보 사회에 있어 철학이 지식 산업과 지식 경제의 토대가 되는 디지털 지식 자원을 생산하는데 있어 중요한 역할을 수행하기 위한 필수적인 기초 연구라 할 것이다.

우리 연구팀은 장시간의 논의 과정을 거쳐 중요한 동서양의 철학 고전들을 선정하고 이를 전문 연구가가 나누어 맡아, 우선 각자가 분담한 저작의 개요를 작성하고 이어서 저작의 골격을 이루

는 중심 개념들과 연관 개념들의 관계를 밝혀 개념위계도를 만든 후, 그 틀에 맞춰 주요 개념들의 의미를 상술했다. 이 같은 문헌 분석 작업만으로써도 대표적인 철학 저술의 독해 작업은 완료되었다고 볼 수 있다. 그러나 이 기획 사업은 이에서 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 쓰여져 있기 때문에, 이를 지식 자원으로서 누구나 활용할 수 있도록 하기 위해서는 디지털화에 앞서 현대 한국어로의 번역이 절실히 요구된다. 그러나 적절한 한국어 번역이 아직 없는 경우에도 원전의 사상을 이루는 개념 체계를 소상히 안다면 원전에 대한 접근과 이용이 한결 수월해질 것이다. 우리 연구 작업의 성과는 우선은 이를 위해 활용될 수 있을 것이고, 더욱이는 장차 한국어 철학 텍스트들이 확보되면 이를 효율적으로 활용하기 위한 기초가 될 것이다.

아무쪼록 우리 공동 연구 사업의 성과물이 인류 사회 문화의 교류를 증진시켜 사람들 사이의 이해를 높이고, 한국 사회 철학 문화 향상에도 이바지하는 바 있기를 바란다.

2004년 5월 25일

서울대학교 철학사상연구소 철학문헌정보센터 센터장 .「철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구」 연구책임자

백 종 현

『철학사상』 별책 제3권 제9호

아리스토텔레스 『니코마 코스 윤리학』

김남두

김재홍

강상진

이창우

서울대학교 철학사상연구소

2004

머리말

아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』은 고전 시대 윤리적 사유의 정점을 보여 주는 작품이다. 이 시대 인간의 삶에 대한 이해는 시나 연극, 조각과 같은 예술적 표현 양식에서 뿐만 아니라 플라톤의 대화편에서 보여지듯 철학적 반성을 통해 우리에게 전해지고 있다. 플라톤, 고전 시대의 헬라스인들은 호메로스의 『일리아스』에 등장하는 영웅들이 보여주는 감정과 말, 행동으로부터 신과 인간, 세계에 대한 일차적인 이해를 만들어 갔으며 그 속에서 인간이 어떻게 자신의 행위와 삶의 주인이 되어야 하는지에 대해 배웠다고 지적한다. 또한 그는 그런 의미에서 호메로스야 말로 헬라스인들을 교육한 사람임을 인정해야 하지만, 진리에 앞서 사람이 더 존중되어서는 안 된다고 하면서 전통적 시가를 철학의 관점에서 비판했던 것이다. 아리스토텔레스는 이 말을 그대로 이어받아 ‘플라톤도 친구지만 진리는 한결 더한 친구다’라는 간결한 말로 자신의 윤리학적 탐구의 정신을 드러내고 있다. 고전 시대의 사람들이 어려서부터 들어왔기에 친숙하고 일상적인 삶에 대한 이해와 그것에 대한 선배 철학자들의 비판적 개선 노력 모두가 그의 『니코마코스 윤리학』안에서 집대성 되고 있다.

아리스토텔레스의 다른 작품들이 다소간 전문적인 성격을 보여 주는데 반해, 이 작품은 다루고 있는 주제가 우리의 일상적인 삶에서 쉽게 경험할 수 있는 것들이라 비교적 용이하게 접근할 수 있다. 물론 아리스토텔레스는 그러한 일상성에 머물지 않고 분석을 통해 이후의 철학적인 사유에서 여전히 쓸 수 있는 기초를 만들어 낸다. 이렇게 주어진 의견으로부터 자신의 견해를 만들어가는 과정이나 또 그렇게 만들어진 통찰들이 어떻게 서로 연결되고

있는지를 보는 것에서부터 우리는 이미 아리스토텔레스적인 사유 방식을 배우게 된다.

본 연구서는 학술진흥재단의 기초학문육성지원사업의 일환으로 서울대학교 철학사상연구소에서 주관한 “철학 텍스트들의 내용 분석에 의거한 디지털 지식 자원 구축을 위한 기초적 연구”의 일환으로 연구되었다. 디지털 지식 자원이 그 생래적 기원 때문에 체계성을 강조하고 그것에 맞추어 작품을 해설하다 보니 아리스토텔레스에서 가장 아리스토텔레스적인 측면이 희생된 감이 없지 않다. 아리스토텔레스 특유의 방법론적 반성이나 주어진 의견으로부터 자신의 통찰을 만들어가는 과정은 상대적으로 약하게 서술되고 그러한 과정을 거쳐 나온 결론들과 그것을 사이의 연결이 오히려 해설의 주 내용을 이루게 되었음을 고백한다. 디지털 지식 자원은 어디서부터 시작해야 할지를 알려 주고, 자신이 전체 지식이라는 영역 중 어디에서 있는지를 알려 주는 지도일 뿐이다. 가장 아리스토텔레스다운 측면을 배우고 자기 것으로 소화하는 일은 시간이 걸려도 직접 질문을 던져가면서 아리스토텔레스의 원전을 읽는 것임을 지적해 두고 싶다.

2004년 5월 25일

서울과 역곡, 목포에서

김남두, 김재홍, 강상진, 이창우

목 차

제1부 『니코마코스 윤리학』의 저자와 구성 체계	1
I. 원전의 내용과 사상사적 중요성	1
1. 원전의 내용	1
2. 원전의 중요성	1
II. 원전의 표준 판본들, 인용방식	3
1. 아리스토텔레스 전집의 전승사와 비판본, 인용방식	3
2. 표준판본, 번역들	3
III. 아리스토텔레스의 생애와 사상	4
1. 생애와 전승된 저작들	4
2. 논리학, 자연철학, 형이상학	7
3. 실천철학	14
4. 수사학과 예술이론	18
5. 아리스토텔레스의 철학사 및 지성사적 영향	20
IV. 『니코마코스 윤리학』의 세부목차	22
제2부 지식 지도	29
I. 철학문헌, 철학자, 철학용어 지식지도	29
○ 철학문헌 : 『니코마코스 윤리학』	29
○ 철학자 : 아리스토텔레스	30

○ 철학용어 : 행복 (/ 1.4.4.0.2)	32
○ 철학용어 : 품성의 덕 (2.4.3.0.1/ 2.4.3.0.2)	33
○ 철학용어 : 합리적 선택 (3.3.2.0.1/ 3.3.2.0.2)	34
○ 철학용어 : 쾌락 (4.1.0.1/ 4.1.0.2)	35
○ 철학용어 : 정의 (5.2.1.0.1/ 5.2.1.0.2) (5.2.2.0.1/ 5.2.2.0.2)	36
○ 철학용어 : 사유의 덕 (6.1.0.1/ 6.1.0.2)	37
○ 철학용어 : 자제력 없음 (7.2.1.0.1/ 7.2.1.0.2) (7.5.4.0.1/ 7.5.4.0.2)	38
○ 철학용어 : 필리아 (/ 8.4.2.1.0.2)	40
 II. 『니코마코스 윤리학』의 지식지도	41
1. 행복	41
2. 품성의 덕	42
3. 합리적 선택	43
4. 쾌락	45
5. 정의	46
6. 사유의 덕	48
7. 자제력 없음	50
8. 필리아	51
 제3부 『니코마코스 윤리학』의 주요 개념 분석	55
1. 행복	55

1.1. 최고선으로서의 행복	55
1.1.1. 목적으로서의 선	55
1.1.2. 목적 간의 위계관계	56
1.1.3. 최고선으로서의 행복	58
1.2. 행복에 관한 견해들	59
1.2.1. 통념적 행복의 내용으로서의 궤락	60
1.2.2. 통념적 행복의 내용으로서의 명예	61
1.2.3. 통념적 행복의 내용으로서의 부(富)	62
1.3. 행복의 내용에 대한 검토	63
1.3.1. 성취가능성	63
1.3.2. 완전성	64
1.3.3. 자족성	66
1.4. 행복의 정의	67
1.4.1. 인간의 고유한 기능	68
1.4.2. 기능과 덕(탁월성)	69
1.4.3. 행복의 정의	71
1.4.3.1. <1권>의 행복의 정의 : 인간 고유 기능의 탁월한 발 휘로서의 행복	72
1.4.3.2. 행복의 구성요소로서의 덕	73
1.4.3.2.1. 행복의 내재적 수단으로서의 덕	73
1.4.3.2.2. 행복의 구성요소로서의 덕	74
1.4.3.2.3. 인간의 사회적 본성을 실현하는 덕	74
1.4.3.3. <10권>에서의 행복의 정의 : 관조적 활동으로서의 행복	

1.4.3.3.1. 우리 안의 최상의 부분의 활동으로서의 관조	76
1.4.3.3.2. 가장 즐거운 활동으로서의 관조	77
1.4.3.3.3. 가장 자족적인 활동으로서의 관조	77
1.4.3.3.4. 자체 목적적인 활동으로서의 관조	78
1.4.3.3.5. 신적인 것으로서의 행복	80
2. 품성의 덕	82
2.1. 행복과 덕	82
2.2. 덕의 유형	83
2.2.1. 덕의 유형에 관한 일반적 구별 원칙	83
2.2.2. 덕의 유형	84
2.3. 품성의 덕과 습관	84
2.3.1. 품성의 덕의 기원	84
2.3.2. 행위와 습관	86
2.3.3. 습관과 품성	87
2.4. 품성의 덕의 정의	88
2.4.1. 품성적 덕의 유개념으로서의 품성상태	88
2.4.2. 품성적 덕의 종차: 중용	90
2.4.2.1. 산술적 비례를 따르는 중용	91
2.4.2.2. 우리와의 관계에서의 중용	91
2.4.2.3. 중용 없는 행위와 겪음	92
2.4.3. 품성적 덕의 정의	93

2.5. 품성적 덕의 분류	94
2.5.1. 겪음에 관련된 덕	95
2.5.1.1. 용기	95
2.5.1.2. 절제	96
2.5.2. 외적인 좋음과 관련된 덕	96
2.5.2.1. 관후	96
2.5.2.2. 포부	97
2.5.3. 사회적 삶과 관련된 덕	98
2.5.3.1. 온화	98
2.5.3.2. 진실성	98
2.5.3.3. 재치	100
2.5.3.4. 필리아(philia)	101
3. 합리적 선택	102
3.1. 합리적 선택의 상위개념으로서의 자발성	102
3.1.1. 비자발성의 유형	102
3.1.1.1. 외부적 힘에 의한 비자발성	103
3.1.1.2. 무지에 의한 비자발성	103
3.1.1.2.1. 후회를 동반하는 무지	104
3.1.1.2.2. 행위의 원인으로서의 무지	105
3.1.1.2.3. 개별적인 것에 대한 무지	106
3.1.2. 자발적 행위	107
3.1.2.1. 개별적인 것에 대한 앎	107

3.1.2.2. 비이성적 욕구에 따른 행위	108
3.1.3. 자발성과 비자발성이 혼합된 경우	109
3.1.3.1. 협박에 의한 강제	109
3.1.3.2. 강제되지 않았지만 단적으로 자발적이지는 않은 행위	
110	
3.1.3.3. 혼합된 행위의 분석	110
3.2. 합리적 선택의 정의	112
3.2.1. 자발성과 합리적 선택	112
3.2.2. 자발적이지만 합리적 선택은 아닌 것들	113
3.2.2.1. 욕구와 결정	113
3.2.2.2. 바람(소원)	114
3.2.2.3. 믿음(doxa)	116
3.2.3. 합리적 선택의 일차적 정의	117
3.3. 합리적 선택의 대상	117
3.3.1. 숙고의 대상	117
3.3.1.1. 우리가 행할 수 있는 것	118
3.3.1.2. 비결정적인 것	119
3.3.1.3. 목적에 이바지하는 것	120
3.3.2. 숙고의 대상에 분석에 의한 합리적 선택의 정의	121
3.4. 합리적 선택과 품성 : 책임의 문제	122
3.4.1. 합리적 선택과 품성	123
3.4.2. 자발성과 책임의 문제	124
3.4.2.1. 덕과 악덕의 책임에 관한 첫번째 논변 : 원칙	124

3.4.2.2. 덕과 악덕의 책임에 관한 두번째 논변: 보상과 징벌	
125	
3.4.2.3. 덕과 악덕의 책임에 관한 세번째 논변: 용서받을 수 없는 무지	126
3.4.2.4. 덕과 악덕의 책임에 관한 네번째 논변: 둘이킬 수 없는 상태	127
4. 쾌락	128
4.1. 쾌락의 정의	128
4.2. 쾌락의 분류	130
4.2.1. 엄밀한 의미의 쾌락	131
4.2.1.1. 생물학적 종에 고유한 쾌락	131
4.2.1.1.1. 본성을 준거로 하는 쾌락	131
4.2.1.1.2. 인간적 본성으로부터 유래한 쾌락의 성격	132
4.2.1.2. 활동으로서의 쾌락	133
4.2.1.2.1. 활동을 증진시키는 쾌락	134
4.2.1.2.2. 활동을 완성시키는 쾌락	134
4.2.1.2.3. 목적으로서의 쾌락	136
4.2.1.3. 엄밀한 의미의 쾌락의 성격	137
4.2.1.3.1. 본성적으로 즐거운 것으로서의 쾌락	137
4.2.1.3.2. 지나침이 있을 수 없는 쾌락	138
4.2.1.3.3. 선행하는 고통이 없는 쾌락	139
4.2.2. 이차적인 의미의 쾌락	140
4.2.2.1. 본성의 회복으로서의 쾌락	140

4.2.2.2. 육체적인 쾌락	141
4.2.2.2.1. 지나침을 허용하는 쾌락	141
4.2.2.2.2. 욕구와 고통을 동반하는 쾌락	142
4.2.2.2.3. 모든 사람에게 공통인 쾌락	143
4.2.2.2.3. 육체적인 쾌락의 격렬성	143
4.3. 쾌락과 선(좋음)	144
4.3.1. 쾌락의 선악	145
4.3.2. 일종의 선(좋음)으로서의 쾌락	146
4.4. 쾌락과 행복	147
4.4.1. 쾌락과 행복	147
4.4.1.1. 행복과 쾌락의 불가분리성	148
4.4.1.2. 행복의 부분으로서의 쾌락	149
4.4.1.3. 행복의 완성으로서의 쾌락	150
4.4.2. 쾌락과 관련된 문제들	151
4.4.2.1. 쾌락에 관련한 상대주의	151
4.4.2.2. 쾌락에 관련한 상대주의의 극복	152
4.4.2.2.1. 나쁜 습성화된 상태	152
4.4.2.2.2. 훌륭한 사람이 느끼는 쾌락	153
5. 정의	155
5.1. 품성상태로서의 정의	155
5.1.1. 반대되는 것은 할 수 없는 품성상태로서의 정의	155
5.1.2. 올바른 행위의 근거로서의 정의	156

5.2. 정의의 종류들	156
5.2.1. 일반적 정의	156
5.2.1.1. 준법으로서의 정의	157
5.2.1.2. 완전한 덕으로서의 정의	159
5.2.2. 부분적 정의	160
5.2.2.1. 분배적 정의	162
5.2.2.1.1. 분배적 정의의 영역	162
5.2.2.1.2. 분배적 정의의 관련항	162
5.2.2.1.3. 기하학적 비례에 따른 분배적 정의	163
5.2.2.1.4. 기하학적 비례의 기준으로서의 가치	165
5.2.2.1.5. 선악에 따른 기하학적 비례	166
5.2.2.2. 시정적 정의	166
5.2.2.2.1. 자발적인 교섭에서의 시정적 정의	167
5.2.2.2.2. 비자발적 교섭에서의 시정적 정의	168
5.2.2.2.3. 시정적 정의의 영역 : 이득과 손실	169
5.2.2.2.4. 시정적 정의의 작동원리	170
5.2.2.2.5. 시정적 정의의 규정	171
5.3. 중용으로서의 정의	173
5.3.1. 배분적 정의에서의 중용	173
5.3.2. 시정적 정의에서의 중용	174
5.4. 정의와 관련된 상대주의	174
5.4.1. 자연적 정의와 법적 정의	174
5.4.2. 정의와 관련된 상대주의의 문제제기	175

5.4.3. 정의와 관련된 상대주의의 해결	176
5.5. 근원적 공정성(epieikeia)과 정의	178
5.5.1. 법적 정의의 교정자로서의 근원적 공정성	178
5.5.2. 법적 정의의 교정이 필요한 이유	178
5.5.3. 근원적 공정성의 규정	180
6. 사유의 덕들	180
6.1. 품성적 덕의 완성을 위한 필요조건으로서의 사유의 덕 ...	180
6.2. 영혼의 부분들	181
6.2.1. 인식대상에 따른 구분	181
6.2.1.1. 이성을 가지고 있는 부분	182
6.2.1.1.1. 학문 인식적 부분 :	182
6.2.1.1.2. 이성적 헤아림의 부분	183
6.2.1.2. 비이성적 부분	184
6.2.2. 행위와 참을 다스리는 종류에 따른 구분	184
6.2.2.1. 지각(aisthesis)	185
6.2.2.2. 지성 (nous)	185
6.2.2.3. 욕구 (orexis)	186
6.2.2.4. 행위에서의 지성(사유)과 욕구의 관계	187
6.3. 사유의 덕의 종류들	188
6.3.1. 학문적 인식 (episteme)	189
6.3.1.1. 학문적 인식의 대상	189
6.3.1.2. 학문적 인식의 한계	189

6.3.1.3. 학문적 인식의 정의	190
6.3.2. 기예 (techne)	191
6.3.2.1. 제작적 행위로서의 기예	191
6.3.2.2. 기예의 대상	192
6.3.2.3. 기예의 정의	192
6.3.3. 실천적 지혜 (phronesis)	193
6.3.3.1. 실천적 지혜의 일차적 정의	193
6.3.3.2. 실천적 지혜의 이차적 정의	194
6.3.3.2.1. 실천적 지혜의 대상	194
6.3.3.2.2. 실천적 지혜의 이차적 정의	195
6.3.3.3. 실천적 지혜의 적용범위	196
6.3.3.3.1. 정치술	197
6.3.3.3.2. 가정경영	198
6.3.3.3.3. 공동체 속에서의 실천적 지혜	199
6.3.3.4. 실천적 지혜의 특징들	200
6.3.3.4.1. 경험과 숙고를 전제하는 실천적 지혜	200
6.3.3.4.2. 개별자에 관계하는 실천적 지혜	201
6.3.3.5. 실천적 지혜와 품성적 덕	201
6.3.3.5.1. 실천적 지혜와 품성적 덕의 관계	201
6.3.3.5.1.1. 기초와 완성으로서의 자연적 덕과 완전한 덕	202
6.3.3.5.1.2. 완전한 덕의 필요조건으로서의 실천적 지혜 ·	203
6.3.3.5.1.3. 실천적 지혜의 필요조건으로서의 덕	204
6.3.3.5.1.4. 덕과 동일하지 않고 덕에 동반하는 실천적 지혜	

6.3.3.5.2. 덕들의 분리불가능성	206
6.3.4. 직관적 지성 (nous)	208
6.3.4.1. 직관적 지성의 대상	208
6.3.4.2. 직관적 지성의 정의	209
6.3.5. 철학적 지혜 (sophia)	210
6.3.5.1. 철학적 지혜의 대상	210
6.3.5.2. 철학적 지혜의 정의	211
 7. 자제력 없음 (akrasia)	212
7.1. 피해야 할 윤리적 성품으로서의 자제력 없음	212
7.2. 자제력 없음의 정의	213
7.2.1. 자제력 없음의 통상적 정의	213
7.2.2. ‘자제력 없음’의 통상적 정의로부터 나오는 난제	214
7.2.2.1. 소크라테스의 ‘자제력 없음’ 부정론	214
7.2.2.2. 자제력 없음에 작용하는 앎과 무지	215
7.2.2.2.1. 소유와 활용으로서의 앎과 무지	216
7.2.2.2.2. 가능태적 앎과 현실태적 무지	217
7.2.2.2.3. 보편적 전제에 대한 앎과 개별적 전제에 대한 무지	
218	
7.3. 자제력 없음이 관계하는 대상	219
7.3.1. 필수적 쾌락과 고통	220
7.3.2. 필수적이지 않은 쾌락과 고통	221

7.4. 자제력 없음의 종류	222
7.4.1. 대상에 따른 구분	222
7.4.1.1. 욕구에 대한 자제력 없음	223
7.4.1.2. 격정에 대한 자제력 없음	223
7.4.2. 영혼의 상태에 따른 구분	225
7.4.2.1. 마음약함에 의한 자제력 없음	225
7.4.2.2. 성급함에 의한 자제력 없음	225
7.5. 자제력 없음과 무절제(akolasia)	226
7.5.1. 대상 차원의 비교 : 육체적 욕구와 쾌락의 영역	227
7.5.2. 핵심적 차이 : 합리적 선택	228
7.5.3. 평가적 비교	229
7.5.4. 자제력 없음의 분석적 정의	230
8. 필리아	232
8.1. 사랑의 일종으로서의 필리아	232
8.1.1. 필리아의 입문적 의미	232
8.1.2. 필리아의 의미연관	233
8.1.2.1. 파생어 연관관계	233
8.1.2.2. 파생어로부터 의미의 열개를 얻는 필리아	234
8.2. 덕의 일종으로서의 필리아	235
8.2.1. 개별적 덕으로서의 필리아	235
8.2.1.1. 상태에 따른 필리아	236
8.2.1.2. 활동에 따른 필리아	236

8.2.2. 감정과 구별되는 품성상태로서의 필리아	237
8.2.3. 본성에 터전을 둔 품성상태로서의 필리아	238
8.3. 필리아의 대상	239
8.3.1. 사랑할 만한 것	239
8.3.2. 종적으로 구별되는 사랑할 만한 것들	240
8.4. 필리아의 정의	241
8.4.1. 필리아의 계기들	241
8.4.1.1. 순수성	241
8.4.1.2. 상호성	242
8.4.1.3. 인지성	243
8.4.2. 필리아의 정의	244
8.4.2.1. 필리아의 정의	244
8.4.2.2. 필리아의 정의와 관련된 문제제기	244
8.4.2.3. 필리아의 정의의 해석	244
8.5. 필리아의 종류	246
8.5.1. 우연적인 의미에서의 필리아	246
8.5.1.1. 유익을 이유로 성립하는 필리아	246
8.5.1.1.1. 유익 필리아의 정의	246
8.5.1.1.2. 유익 필리아 관계에 들어가는 사람들	247
8.5.1.2. 쾌락을 이유로 성립하는 필리아	248
8.5.1.2.1. 쾌락 필리아의 정의	248

8.5.1.2.2. 쾌락 필리아 관계에 들어가는 사람들	249
8.5.2. 진정한 의미의 필리아	250
8.5.2.1. 덕을 이유로 성립하는 필리아	250
8.5.2.2. 덕 필리아 관계에 들어가는 사람들	251
8.5.3. 세가지 필리아의 종류 사이의 관계	252
8.5.3.1. 필리아들의 결합가능성	252
8.5.3.2. 일차적인 의미와 이차적인 의미의 필리아	253
8.6. 필리아와 자기애	254
8.6.1. 필리아 이해의 터전으로서의 자기애	254
8.6.1.1. 훌륭한 사람의 자기애	255
8.6.1.2. 악인의 자기애	256
8.6.2. 자기애로부터 이해된 필리아	258
8.6.3. 자기애로부터 이해된 필리아의 윤리적 함축	259
8.7. 필리아와 행복	259
8.7.1. 행복을 위해 필요하지 않은 필리아	261
8.7.2. 행복을 위해 불가결한 필리아	261
8.7.3. 필리아와 행복	263
8.7.3.1. 그 자체 선택할 만한 것으로서의 친구	263
8.7.3.2. 함께 사는 삶을 완성시키는 즐거움으로서의 필리아	264
참고문헌	266

일·러·두·기

- 1). 헬라스 원전 대본은 1894년 I. Bywater가 편집한 *Aristoteles Ethica Nicomachea*(Oxford)이다.
- 2). []는 원문에 대한 의미 보충에 사용하고, ()는 원문에 표시된 부분이거나 헬라스어 표기를 위하여 사용했다. 그 밖의 기호 표시는 관례에 따랐다.

제1부 『니코마코스 윤리학』의 저자와 및 작품 해제

I. 원전의 내용과 사상사적 중요성

1. 원전의 내용

아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』은 인간의 행위가 궁극적으로 지향하는 목적이 행복이라는 것과 이 행복은 인간의 고유한 기능이 탁월하게 발휘되는 품성 상태인 덕에 따른 활동임을 논증한다. 인간만이 합리적 선택에 따라 자신의 욕구를 목표에 대한 숙고를 통해 조작할 수 있다. 인간은 자신의 지적인 활동에 있어서나 용기나 절제와 같은 윤리적 품성 일반에 있어서 또 사회적 관계에서 발휘되는 덕인 정의나 우애를 함양해 나아갈 수 있다. 제대로 이해된 쾌락은 인간의 고유한 활동을 증진시키고 완성시키기에 인간이 가진 이 고유한 기능들의 최선의 활동들은 즐거움을 통해 완성된다. 인간은 자신의 고유한 기능이 얘기되는 모든 측면에서 덕에 따른 활동을 통해, 특히 인간 안의 가장 신적인 부분인 지성의 관조적 활동을 통해 진정한 행복에 이를 수 있다.

2. 원전의 사상사적 중요성

아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』은 헬라스 고전 철학이 보여준 도덕적 세계관의 완성적인 형태로서 인정된다. 아리스토텔레스 고유의 방법을 가지고 주어진 문제에 관한 일상적 이해로부터

터 플라톤주의자를 비롯한 선대의 연구 의견까지 분석의 터전을 마련한 후 그 안에서 취할 것과 가려낼 것을 골라 가면서 하나의 종합적 체계를 구성했기 때문이다. 따라서 인간의 행복이 무엇인지 어떻게 그 행복에 도달하는지 그 과정에서 필요한 삶이 무엇인지에 관한 포괄적이고 체계적인 이해를 이 작품에서 읽을 수 있다. 아리스토텔레스의 사후 고전 그리스 세계는 급속한 몰락의 길을 있지만 인간의 본성에 대한 철학적 통찰에 근거한 『니코마코스 윤리학』의 사유 방식은 이후 서양 세계의 윤리 사상의 핵심에 자리잡게 된다. 이러한 사실은 서양 중세의 그리스도교 사회가 12세기 중반 이후의 본격적인 아리스토텔레스 수용의 결과 『니코마코스 윤리학』이라는 작품을 알게 되고 그때까지 유일하게 타당했던 그리스도교적 삶의 방식에 대한 심각한 도전임을 이해하는 대목에서도 잘 읽혀진다. 인간의 행복을 인간의 본성으로부터 규정하고 품성적이고 지적인 방식의 인간 완성을 얘기하는 아리스토텔레스적인 이해에 대해 초인간적이며 의지적인 방식의 인간 완성을 주장하며 그리스도교는 자신들의 윤리적-신학적 세계관을 지키려 했던 것이다. 이 시기의 심각한 논쟁의 결과 근대 윤리학은 인간의 행복 문제를 신학의 고유한 논의 영역으로 여길 정도로 타격을 받았으며 20세기에 들어와서야 비로소 인간적 영역 안에서 행복을 논의하는 방식으로 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』을 재발견하기에 이른다. 신학적이고 초인간적인 지평 없이 인간의 삶의 궁극 목적과 행복을 얘기하는 것이 필요하다면 아마도 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』을 놔둔 채 지나칠 수는 없을 것이다.

II. 원전의 표준 판본들, 인용 방식

1. 아리스토텔레스 전집의 전승사와 비판본, 인용 방식

우리가 현재 소유하고 있는 아리스토텔레스의 전집의 수고본이 어떤 형태로 만들어졌고 어떻게 전승되었는지에 관해서는 그렇게 정확한 정보가 많이 존재하는 것은 아니다. 지금 전집이 가지고 있는 순서나 작품의 제목 역시 아리스토텔레스 자신이 붙인 것인지에 대해서도 상당한 논란이 있다. 우리에게 비교적 뚜렷한 전승의 연속성은 유럽의 도서관들에 흩어져 있던, 기원후 9~10세기까지 거슬러 올라가는 수고들로부터 시작된다. 이 수고본은 작품별로 혹은 적당한 규모의 책 속에 묶인 형태로 전해지다가 1831년 베커(Bekker)라는 독일 학자의 근대적 비판본 속에 인용 가능한 전집의 형태를 갖추게 된다. 베커의 전집이 현재 우리가 가지고 있는 아리스토텔레스 전집의 배열 순서에 일차적인 책임을 갖고 있는 셈이다. 관례적으로 아리스토텔레스를 인용하는 방식은 바로 이 베커의 아리스토텔레스 전집에 나오는 면수와 단, 해당하는 행수를 지시하는 것이다. 베커의 전집은 한 면을 두개의 단으로 나누어 첫단을 a로 두 번째 단을 b로 인용한다. 예를 들어 1096a12-15라면 베커 전집을 처음부터 센 쪽수로 1096쪽 왼쪽 단 12행부터 15행사이에서 나오는 인용이라는 것이다. 이후 학문적 연구가 진척됨에 따라 베커의 수정본을 개선한 비판본들이 계속 나왔지만 베커의 인용 방식만은 여전히 유지되고 있다.

2. 표준 판본, 번역들

현재 표준이 되는 니코마코스 윤리학의 원어 판본은 1894년에 I.

Bywater가 편집한 *Aristotelis Ethica Nicomachea*(Oxford : Clarendon Press)이다. 서양 중세에서 시도된 라틴어 번역은 13세기 초반부터 시작되며, 이후 수 없이 서양의 현대 언어로 번역되었다. 최근의 믿을 만한 영어 번역으로는 Sarah Braudie 와 Christopher Rowe의 번역 *Aristotle : Nicomachean Ethics*(Oxford : Oxford University Press 2002)을 들 수 있는데, 인터넷 상에 올라 있는 영어 번역은 H. Rackham의 1934년 번역으로 Harvard 대학에서 기획한 영어-希臘어 대역본 시리즈(Aristotle in 23 Volumes, Loeb Series) 19번으로 출판된 것을 기초로 한 것이다. Bywater의 그리스어 원문이나 Rackham의 영어 모두 Perseus Digital Library (<http://www.perseus.tufts.edu/>)라는 제목의 사이트에서 제공하고 있다. 국내의 번역으로는 최명관 선생이 1984년에 서광사에서 출판한 번역(『니코마코스 윤리학』, 서울 : 서광사)이 있으나 원전 번역이 아니라는 한계를 지적할 수 있겠다. 현재 필자들에 의해 새로운 번역이 2005년 출간을 목표로 준비 중이다. 이 책에 나오는 『니코마코스 윤리학』의 인용은 필자들이 준비 중인 번역에서 나온 것이다.

III. 아리스토텔레스의 생애와 사상

1. 생애와 전승된 저작들

아리스토텔레스는 기원전 384년 그리스 북동부의 스타케이로스(Stageiros)에서 태어났다. 그의 아버지가 마케도니아의 왕실의 시의(侍醫)였던 이유로 그는 유복한 가정에서 수준 높은 교육을 받으면서 성장할 수 있었다. 그러나 그는 아버지를 일찍 여의고 후견인에 의해 양육되는데, 이 후견인은 아리스토텔레스를 풀

라톤 밑에서 공부를 시키기 위해 기원전 367년에 아테네로 보낸 것으로 추정된다. 당시 플라톤의 아카데미아(Akademia)는 단지 강의와 토론을 위한 공간이 아니라 과학자들과 철학자들의 국제적 만남의 장소이기도 했다. 그리고 그곳에서 아리스토텔레스는 20년이라는 긴 시간을 플라톤 문하에서 학문에 정진한다.

아리스토텔레스는 외국인이라는 신분적 한계 때문에 아테네의 정치에 직접 참여할 수는 없었지만 『정치학』 집필과 강의를 통해 학문적 차원에서 정치에 관한 독자적 이론을 제시하며, 후에 마케도니아와 헬라스 여러 나라들 사이에서 중재자 역할을 하기도 했다. 그러나 그는 기본적으로 학문적 연구와 교육에 인생을 바쳤다. 아리스토텔레스는 풍부한 지식과 박식함을 갖춘 당대의 대표적인 학자였다. 그는 플라톤과 아카데미아 동료들의 사상뿐 아니라 소크라테스 이전 철학자들의 사상과 고대 헬라스의 시문학, 나아가 생물학을 비롯한 그 시대의 첨단 과학적 지식에도 정통했다.

그러나 기원전 347년 플라톤이 죽고 그의 조카가 아카데미아의 새 원장이 되자 아리스토텔레스는 몇몇 동료들과 함께 아테네를 떠난다. 플라톤의 사망 직후 왜 그가 아카데미아를 떠났는지를 알려 주는 정확한 사료적 정보가 남아 있지는 않다. 아리스토텔레스가 자신과 학문적 관심이 달랐던 새 원장 밑에 남아있기를 바라지 않았을 것이라는 추측이 있을 뿐이다. 아테네를 떠나 그는 아소스(Assos)에서 아카데미아의 분교를 설립했으며 이 때부터 그는 독자적인 견해를 발전시키기 시작한 것으로 추정된다. 그리고 이곳에서 아리스토텔레스는 아타르네우스(Atarneus)의 통치자인 헤르미아스(Hermias)의 양녀인 피티아스(Pythias)와 결혼한다. 기원전 342년 그는 마케도니아의 필리포스 왕에 의해 그의 아들 알렉산드로스의 교육을 위탁받은 것 같다. 그러나 알렉산드로스가 아시아 원정 준비에 들어가던 335년 그는 아테네

로 돌아왔고 그 자신의 학원을 별도로 설립한다. 왜냐하면 이미 자신의 독자적인 생각들을 발전시키고 있던 아리스토텔레스가 다시 아카데미아로 복귀한다는 것은 불가능했을 것이기 때문이다. 그의 학원은 아폴론 신전의 경내인 ‘리케이온’(Lykeion)에 있었기 때문에 ‘리케이온’이라고 명명된다. 그리고 지붕이 덮힌 산책로를 이리저리 오르내리며 토론을 하는 학원 구성원들의 습관 때문에 이들은 ‘페리파토스학파’(Peripatos)라고 불리기도 한다. 리케이온은 교육 업무 외에도 성숙한 사상가들이 자신들의 연구 및 조사를 수행하는 공동체의 성격을 띠기도 했는데, 이 점에서 리케이온은 아카데미아보다 더 두드러진 것 같다.

그러나 기원전 323년에 알렉산드로스 대왕이 죽자 아리스토텔레스는 그가 알렉산드로스의 어린 시절 그와 긴밀한 관계를 맺었다는 이유로 불경죄—소크라테스가 기소 당했던 바로 그 죄—로 기소 당한다. 일설에 의하면, 그는 “아테네인들이 철학에 두 번째로 죄를 짓지 않게 하기 위해서”라고 말하며 아테네를 떠났다고 한다. 그는 그렇게 어머니의 고향인 에우보이아(Euboia)의 칼키스(Chalkis)로 가서 이듬해(322년)에 세상을 떠났다.

우리에게 전승되는 아리스토텔레스의 저작들 중 철학적 저술들을 주제별로 정리하면 다음과 같다. 논리학적 저작들로서는 『범주론』, 『명제론』, 『분석론 전서』, 『분석론 후서』, 『변증론』, 『소피스트적 논박』이 전해진다. 그리고 이론 철학적 저작들로서는 『자연학』, 『형이상학』, 『영혼론』 등이 전해진다. 실천 철학적 저술로서는 『니코마코스 윤리학』, 『정치학』, 『에우데모스 윤리학』, 『대윤리학』이 전해진다. 그리고 언어학적·철학적 저작으로서 『수사학』과 문학적·철학적 저작으로서 『시학』이 전승된다. 생물학에 관련된 작품으로는 『동물지』, 『동물의 부분』, 『동물의 운동』 등이

전해지고 있다.

2. 논리학, 자연 철학, 형이상학

아리스토텔레스의 논리학이 지향하는 관심 질문은 무엇을 탐구하느냐가 아니라 어떻게 탐구하느냐이다. 논리학은 탐구의 방법론이며, 사고와 언어의 형식들에 대한 분석에 기초한다. 그러나 아리스토텔레스에게 있어서 논리적 분석은 기본적으로 사고와 언어의 형식적인 분석이기는 하지만 형식적 분석으로 그치는 것은 아니다. 그의 논리적 분석은 실재(reality)를 개념적으로 재생산하는 사고에 대한 분석이다. 논리적 분석은 참된 판단을 내림으로써 외부 세계에서 검증되는 사고에 대한 분석이다. 논리적 분석은 궁극적으로 실재와 진리 인식을 목적으로 한다. 그의 논리학적 저술들에서는 존재론 및 인식론적 주제와의 연결에 대한 관심이 항상 배면에 놓여 있다. 현대 논리학이 기본적으로 논증의 타당성만을 문제삼는데 반하여 아리스토텔레스는 논증의 일관성과 정확성만이 아니라, 이를 통한 실재 및 진리의 인식에도 관심을 두고 있는 것이다.

아리스토텔레스의 논리학에 관련된 저작들은 여섯 편으로 되어 있다. 이 여섯 편의 저작들은 6세기 경부터 ‘오르가논’(Organon)이라고 불리워졌다. 논리학이 사고의 도구이며, 철학자들을 위한 도구라는 뜻에서 이렇게 불리게 된 것이다. 아리스토텔레스 자신은 논리학이라는 명칭을 쓰지 않고, ‘분석학’(analytike)이라고 하였다. 논리학(logike)이라는 명칭은 그의 사후 폐리파토스 학파와 스토아 학파 사이의 논쟁 이후에 생겼다.

여섯 편으로 구성된 『오르가논』의 처음에는 단순히 비복합적인 낱말들을 문제삼는 『범주론』이 있고, 여기서 그는 주어 및 술어의

변용 범위를 다룬다. 이어 한 명제를 형성하는 두 낱말들의 조합과 더불어 그러한 명제들 사이에 있을 수 있는 직접적인 추론을 다룬는 『명제론』이 이어진다. 그 다음에 논증을 구성하는 세 낱말들의 배열, 즉 추론(삼단논법)을 문제삼으면서 필연 명제들과 우연 명제들의 환위에 대하여 논하는 『분석론 전서』가 계속된다.

『분석론 전서』의 1권에서 아리스토텔레스는 바르지 못한 추론과 부정(negation) 그리고 불가능성을 통한 증명과 가설로부터의 증명을 다룬다. 2권에서 그는 전제와 결론 사이의 참 거짓의 배분, 삼단논법의 결함, 좁은 의미의 귀납 논증과 생략 추리법 등을 논한다.

『분석론 전서』에 이어 『분석론 후서』가 따른다. 아리스토텔레스는 『분석론 후서』에서 논증 구성 단위로서의 세 낱말들을 어떻게 하면 가능한 최선의 방법으로, 다시 말하면 엄정한 논증 과학을 산출할 수 있는 방법으로 배열할 수 있는가를 문제삼는다. 1권에서는 연역적 학문의 구조와 그 논리적 출발점, 학문들의 통일성과 다양성, 학문의 구분 및 논리적 위계 그리고 무지와 오류와 부당성 등이 다루어진다. 그리고 제2권에서는 본질적 정의와 명목적 정의, 정의(定意)와 증명(證明)의 차이점, 본질적 속성의 증명 불가능성, 기초적 진리가 알려지게 되는 방식 등이 다루어진다.

『분석론 후서』 다음에는 『변증론』이 따른다. 『변증론』에서는 또 하나의 추론 방법인 변증적(辨證的) 추론과 관련 테크닉들이 주로 논의되고 연습된다. 그리고 마지막으로 『소피스트적 논박』이 이어진다. 여기에서는 일견상 타당한 증명같이 보이지만 실제로는 부당한 사이비 증명, 즉 오류들이 분류되고 그 해결이 거론된다.

이제 아리스토텔레스의 자연 철학을 살펴볼 차례이다. 아리스토텔레스적 실재 탐구의 길은 “우리에게(hemin) 더 알려지고, 더

명석한 것에서 출발하여, 자연에 있어(tei physei) 더 명석하고 더 알려진 것에로 나아가는”(『자연학』 I 1, 184 a 16 ~ 18) 길이다. 물론 그에게 있어 가장 존귀한 학문은 신적인 것(to theion)을 다루는 학문이다. 즉 독립적이고, 움직이지 않고, 영원한 실재를 다루는 제1철학이 가장 존귀하다.(『형이상학』 VI 1, 1026 a 21) 그러나 학적 탐구의 출발은 제1철학이 아니다. 학적 탐구는 자연학으로부터 출발해야 한다.

자연학이란 무엇인가? “자연학이란 그것의 운동(kinesis)과 정지(stasis)의 원리를 자기 속에 갖고 있는 실체를 대상으로 하는 학문”(『형이상학』 1025 b 21 ~ 22)이다. 제1철학이 질료와 분리되는 실체를 다룬는데 비하여 자연(철)학은 질료와 분리될 수 없는 실체를 다룬다. 아리스토텔레스는 그의 『자연학』을 통하여 자연 그 자체가 무엇인가 하는 규명에서부터 자연의 본질인 운동 또는 변화의 고찰을 중심으로 그 조건과 관계 그리고 원인에 대하여 논하고, 그것과 더불어 무한과 장소(공간) 그리고 시간을 다룬다. 『자연학』은 모두 8권으로 되어 있는데, 제 1권에서 4권까지는 자연에 관한 기초적 문제를 다루었고, 제 5권부터 8권까지는 특히 운동의 문제를 다루었다. 『자연학』은 사물의 생성 소멸과 질료적 구조에 대하여 기술한 『생성 소멸론』과 더불어 오늘날의 과학철학에 근접하는 저작이라고도 할 수 있다.

아리스토텔레스에게 있어 ‘자연’(physis)이란 한편으로는 자연적 사물 전체를 뜻하지만, 다른 한편 자연적 사물 속에 내재하는 운동과 정지의 원리를 뜻한다. “자연이란 자신이 해당초부터 그리고 즉자적(即自的)으로— 우연적인 방식으로가 아니라— 소속해 있는 것 중에서 일어나는 어떤 것의 운동과 정지의 원리이고 원인이다”(『자연학』 II 1, 192 b 21 ~ 22)라고 그는 기술하고 있다.

아리스토텔레스가 볼 때 운동 및 변화는 네 가지 종류이다. 첫

째가 생성과 소멸이고, 둘째는 질적 변화, 셋째는 양적 운동, 넷째는 장소 이동이다. 자연은 이 네 가지 운동으로 특징 지워진다. 아리스토텔레스의 자연 개념에는 인간의 눈앞에 펼쳐져 있는 생물적 존재뿐만 아니라, 그리고 더 중요하게는, 현상 세계에 내재하는 이동 및 생성 소멸 그리고 질적·양적 변화의 운동력까지 포함된다. 아리스토텔레스는 자연을 운동과 변화를 유발시키거나 종식시킬 수 있는 대상을 그리고 변화하려는 내적 경향성을 지닌 대상들의 총체로 간주한다.

아리스토텔레스는 또 자연을 모든 것이 그것 때문에 존재하는 목적(telos)이라고 보았다. 만사가 유행이고 우연이라고 말하는 사람들도 있으나 그것들은 ‘부수적인 원인’일 뿐 자체적인 원인에 앞설 수 없다. 우연은 정상적이고 규칙적인 향목적적(向目的的) 행위의 틀을 전제하고 있다. 자연은 무슨 일어든 무엇인가를 ‘겨냥하기 위한’(heneka tou poiein) 것이다. 아리스토텔레스는 “자연이라는 말은 양의적(兩義的)이어서, 질료로 여겨지기도 하고 형상으로 여겨지기도 한다. 후자(형상)의 경우가 목적인이 되는데 반하여 다른 것은 그 목적을 겨냥하는 것이므로, 형상 그 자체가 다른 것들이 겨냥하는 원인(목적인)이어야 한다”(II 8, 199 a 3 1 ~ 33)고 말한다. 또한 그는 이미 ‘질료보다는 형상이 자연’(II 1, 193 b 6 ~ 7)이라고 지적하기도 한다. 그에 따르면 ‘자연’ 개념은 형상과 동일시되기도 하며, 이 때 형상은 목적성을 갖고 있는 것이다. 그에게 있어 생성, 변화, 운동은 질료가 그 목적인 형상을 실현하는 과정으로 해석된다. 운동을 일으키는 것도, 운동을 이끌어 가는 것도 결국은 목적으로서의 형상에 불과한 것이다. (III 7, 198 a 24 ~ 26) 따라서 아리스토텔레스에 있어서 자연은 단순히 세계에 내재하는 운동의 원리일 뿐만 아니라, 세계와 사물의 목적을 위한 활동 원리이기도 하다.

‘형이상학’(*Metaphysica*)이라고 불리는 그의 주저는 아리스토텔레스가 붙인 이름이 아니라 그의 저작을 편집하면서 편찬자가 붙인 이름이다. 이 명칭은 직역하면 ‘자연적인 것들 다음에 오는 것들’(ta meta ta physika)이라는 뜻이다. 그것이 ‘메타физ지카’라는 명칭이 된 이유이다. 『형이상학』은 존재의 문제를 다루는 하나의 독립된 학문을 제시하는 텍스트이다. 이 저작은 존재 문제를 다룬 14개 두루마리들이 ‘메타физ지카’라는 이름으로 엮여진 것이다.

『형이상학』 제4권에서 아리스토텔레스는 형이상학이라는 학문은 존재 그 자체에 관계하며 존재로서의 존재에 대한 연구라고 선언한다. 처음 부분(VI 1, 1003 a 20)에서 “존재를 존재로서 연구하고 또 그것에 자체적으로 속하는 것들을 연구하는 하나의 학문이 있다. 이 학문은 이른바 부분적인 여러 학문들 중의 어느 하나와도 같지 않다”고 기술하고 있다. 또 다른 곳에서 그는 “옛날에 있어서도 지금에 있어서도 또 언제나 영원히 묻게 되는 것은 ‘존재란 무엇인가’(ti to on)라는 물음인데, 이것은 ‘실체란 무엇인가’(tis he ousia)라는 문제로 귀결된다”(VII 1, 1028 b 2~4)고 말한다. 이런 식으로 “존재란 무엇인가”라는 물음을 아리스토텔레스는 “실체란 무엇인가”라는 물음으로 대체시켰다.

그의 형이상학은 존재의 우선적인 범주인 실체에 관계한다. 실체란 무엇인가? 그에게는 개별자들이야말로 진정한 실체이다. 그러나 그가 개별자가 진정한 실체이자 유일하게 진정한 실체라고 말할 때, 그는 보편자가 그 자체로서 분리된 실체라는 플라톤주의적 독트린의 거부를 의도하는 것이지, 사물 안에 있는 형상적 또는 종적 요소라는 의미에서의 보편자가 실재적(real)이라는 것의 부정을 의도하는 것은 아니다. 개별자는 진정한 실체이지만, 그것을 이런 또는 저런 종류의 실체로 만드는 것은 또 사물 속의

주된 요소이자 학문의 대상인 것은, 마음이 형상적 보편성으로 추상하고 인식하는 보편적 요소, 즉 사물의 형상이다. 아리스토텔레스의 보편자는 개별자 속에서 실재적이다. 그것은 그것의 객관적 실재성에서 고찰되면 초월적이지 않고 내재적이다. 그것은 말하자면 ‘구체적인 보편자’다.

아리스토텔레스에 따르면 ‘실체’ 개념은 이중적 의미를 가진다. 이에 대해서는 『범주론』에서 가장 뚜렷하게 드러나는데, 여기에서 그는 실체를 제1실체(prote ousia)와 제2실체(deutera ousia)로 나눈다. 그는 개별자들을 제1실체라 부르고 종(種)을 제2실체라고 불렀다. 즉 제1실체는 어느 기체에 대하여 진술되는 것도 아니고, 또 어느 기체 가운데 있는 것도 아니다. 그것은, 이를테면, 어떤 특정한 인간 내지 어떤 특정한 말(馬) 따위의 것이다. 이 특정한 개별자가 가장 우월하고, 1차적이며, 가장 많이 이야기되는, 본래적 의미에 있어서의 실체이다. 한편 제2실체는 1차적 의미의 실체를 그 안에 포섭하고 있는 종(種) 그리고 종개념을 그 안에 다시 포섭하고 있는 유(類)이다.

이때의 제1실체와 제2실체는 『형이상학』 제 7권 1장(1028 a 11)의 용어에 의하면 전자는 개물이고, 후자는 본질에 해당된다. 결국 아리스토텔레스는 이런 식의 개념 설계를 통해 플라톤을 넘어서고자 했던 것으로 보인다. 그는 예지계와 감각계를 분리했던 플라톤의 입장을 비판, 극복하여, 개별적인 사물들의 본질을 학문의 대상으로 삼아 이것을 구명하고, 또 본질을 경험적 사물에 일치시키고자 하는 것이다. 아리스토텔레스는 “각각의 식물과 그것의 본질은 하나이며 같은 것(hen kai tauto)이고, 우연한 것이 아니다. 결국 각각의 사물을 인식하는 일이란 그 본질을 인식하는 일이다. 사물에서 본질을 노정시키는 일은 있어도, 이 양자는 반드시 하나여야 한다는 것이 분명하다”(『형이상학』 VII 6, 1031

b 18 ~ 22)고 강조하고 있다.

아리스토텔레스에게 있어 철학적 형이상학과 신학적 형이상학은 분리되지 않는다. 무슨 말인고 하면, 그의 신학은 그의 실체론으로부터 분리되어서 이해될 수 없다. 『형이상학』 중 ‘신학편’을 대표하는 제 12권은 그 첫 구절이 “이 고찰은 실체에 관한 것이다”라는 말로 시작한다. 실체의 원인과 원리를 탐구하는 것이 실체편의 주제이면서 동시에 신학편의 주제라는 것을 명시하고 있는 것이다. 실체편(7,8,9권)과 신학편(12,13권) 중 어느 것이 먼저 쓰여졌든지 간에 내용상 서로 연결되어 있음을 알 수 있다.

아리스토텔레스는 신을 ‘영원한 부동의 어떤 실체’(aidios tis ousia akinetos)라고 규정한다. 그는 신을 하나의 실체라고 명시함으로써 그의 신관이 실체에 대한 이해와 직결되어 있음을 강조하고 있다. 아리스토텔레스가 신의 문제를 집중적으로 다룬 『형이상학』 제12권은 그의 『형이상학』의 전체 구조 속에서 필요 불가결한 것임에 틀림없다. 제 12권의 신학적 정점이 무너지면, 그의 체계가 무너지기 때문이다. 이 책의 편집자가 존재론을 다룬 제 7, 8, 9권 후에 신학편을 위치시킨 것에는 충분한 이유가 있었을 것이다. 아리스토텔레스는 형상의 계층적 정점으로 최고 존재의 개념을 자기의 결론으로 삼으려 했을 가능성은 크다.

아리스토텔레스는 선행 철학자들이 ‘아르케’(arche)라고 불렀던 것이 우주의 운행 원리가 되고, 인간에게 행복을 주는 제1의 원동자, 곧 가장 신적인 것이라고 간주한다. 이 최초의 원동자, 가장 신적인 것은 세계 바깥에서 독립적으로 작용하는가, 아니면 세계 안에 내재하는 것인가? 아리스토텔레스의 답은 그 속에 내재하면서도 그 위에서 통괄하는 것이라고 한다. 우주는 전체적 통일을 유지하는 궁극의 원리 없이 존재할 수 있는 것이 아니다. 아리스토텔레스는 우주 운행의 원리를 스스로는 움직이지 않으면서 타

자를 움직이는, ‘제일의 부동의 원동자’(to proton kinoun akineton)라고 이름 하였다.(1073a26). 이것이 가장 ‘신적인 것’이다.

3. 실천 철학

아리스토텔레스는 실천 철학을 통해 삶의 실천적인 문제들을 분석하고, 설명하고, 그 원리들을 발견하고, 정당화하고자 한다. 이론 철학이 다분히 사변적이며 이론적인 진리를 탐구하는 분야라고 한다면, 실천 철학은 사람들의 실제 행동과 삶의 방식을 이끄는 원리들을 탐구하는 분야라고 할 수 있을 것이다. 아리스토텔레스의 실천철학은 그의 저작의 성격에 따라 윤리학과 정치학으로 나뉜다.

윤리학에 관련된 그의 저작들은 대표적으로 다음의 3가지가 있다. 『니코마코스 윤리학』, 『에우데모스 윤리학』, 『대윤리학』이 바로 그것들이다. 지배적인 견해에 의하면, 『니코마코스 윤리학』은 다른 두 가지 저서보다 원숙한 윤리학적 담론들을 담고 있다. 더욱이 나머지 두 저서는 한때 아리스토텔레스의 진짜 저작 인지여부마저 의심을 받은 적이 있었고, 특히 『대윤리학』의 경우는 아직까지 토론의 대상으로 남아 있다.

아리스토텔레스의 윤리학의 관심사는 인간의 행복(eudaimonia)이다. 행복이 윤리학적 사유의 핵심 주제라는 것은 『니코마코스 윤리학』 1권에서부터 명확하게 드러난다. 『니코마코스 윤리학』 1권부터 10권까지의 전 텍스트에 개진되고 있는 술한 세부적 문제들과 술한 세부적 관련 논변들은 모두 하나의 기본 관심사, 즉 “어떤 삶이 좋은 삶, 즉 행복한 삶인가?”라는 하나의 문제에 정위(定位)되어 있다.

아리스토텔레스는 자신의 철학적 행복론을 구성할 때 건전한 상식을 따르고자 한다. 이에 따르면 모든 인간의 행위들이 지향하고 있는 궁극적 목적은 최고선이며, 최고선은 다름 아닌 행복이다. 행복이란 인간의 선 중에서 가장 큰 선이다. 우리가 최고선으로서의 행복을 추구하는 것은 어떤 다른 목적이 있어서가 아니라 행복 그 자체를 위해서이다.

아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 1권 7장에서 ‘기능 논증’이라고 일컬어지는 분석 틀에 입각해 행복의 구체적 정의에 도달하고자 한다. “각각의 인공적 존재의 기능은 무엇인가? 각각의 자연적 존재의 기능은 무엇인가? 그리고 마지막으로 인간의 기능은 무엇인가?”라는 질문들의 연쇄로 이루어진 이 논증을 통해 아리스토텔레스는 하나의 의미심장한 결론을 도출한다. 이에 따르면 인간의 고유 기능은 ‘탁월함에 따르는 이성적 영혼의 활동’이다. 그리고 이것이 바로 인간의 최고선이며 행복이다.

물론 다른 것들을 다 배제한 채 탁월함 한가지만으로 행복에 이를 수 있다고 아리스토텔레스가 생각하는 것은 아니다. 상식을 따라 그는 행복을 얻기 위해서 최소한의 물질적인 조건들도 충족되어야 한다고 믿는다. 그는 행복을 위해서는 예컨대, 좋은 출신 성분, 일정 정도의 부와 공적 활동의 참여 권리 등의 조건이 필요하다고 믿는다. 그러나 이런 것들은 최소한의 수준에서만 유지되면 된다. 더군다나 이런 것들은 행복을 구성하는 인자라기보다는 행복의 필요 조건일 뿐이다. 행복을 구성하는 핵심인자는 탁월함이다.

따라서 반성적 수준에서의 행복 개념을 이해하기 위해서 우리는 우선 탁월함(arete)이란 무엇이며, 또 탁월함에는 어떤 종류들이 있는지를 파악해야 한다. 아리스토텔레스가 말하는 탁월함에는 두 가지 종류가 있다. 하나는 지적인 탁월함이고, 다른 하나는 성격적 탁월함이다. 지적인 탁월함이란 유전과 교육의 결합을 통

해 생겨나며, 도덕적인 탁월함은 모방, 실천, 습관 등을 통해 얻어진다. 우리가 계발시킨 습관들은 결국 ‘성격적 상태(hexis)’, 즉 일정한 조건에서는 일정한 방식으로 느끼고 행동하는 안정적 성향으로 전환된다.

성격적 탁월함은 성격적 상태가 중용의 원칙에 일치할 때 얻어진다. 예를 들어 어떤 사람이 위험에 직면했을 때 이 위험에 대하여 지나치게 두려워하거나 또는 그와 반대로 전혀 두려워하지 않는 경우는 중용, 즉 용감함이라는 탁월함의 상태에 있지 않다. 중용의 상태란 적절한 정도로 두려움을 갖고 있을 때이며, 바로 이 때 우리는 그 사람을 ‘용감하다’라고 부른다. 이런 중용의 상태는 산술적 중간이라기보다는 기하학적 중간으로 이해된다. 다시 말해서 행위자가 누구냐에 따라, 시점에 따라, 상황에 따라 그 ‘중간지점’은 달라질 수 있다는 것이다.

성격적 탁월함을 가능하게 하는 것은 그리고 이를 드러나게 하는 것은 실천적 지혜이다. 실천적 지혜는 공동체에서의 올바른 공적 행동과 실천을 위해 꼭 필요한 지혜이다. 그러나 인간은 철학적 지혜의 가능성도 가지고 있다. 철학적 지혜의 발휘를 통해서 인간은 신을 최대한으로 닮게 된다. 철학적 지혜는 신적인 탁월함이고, 이를 통해 맛볼 수 있는 행복은 신적인 행복이다.

아리스토텔레스의 대표적인 정치학적 저작은 『정치학』이라고 할 수 있지만, 사실 아리스토텔레스에게서 정치학과 윤리학을 구분하는 것은 의미가 없을 정도로 이 둘은 밀접하게 관련된다. 아리스토텔레스의 정치학은 폴리스 국가와 다른 인간 공동체의 차이에 대한 물음에서 출발한다. 폴리스의 구성단위는 가족 공동체이다. 폴리스는 가족 공동체를 기반으로 하는 자연적인 공동체이다. 하지만 동시에 ‘정치적인’ 공동체이다. 이 점에서 폴리스는 자연종(自然

種)의 성격과 인공종(人工種)의 성격을 동시에 가지고 있다.

아리스토텔레스에 있어서 최선의 국가에 대한 물음은 인간 개인의 행복에 대한 물음을 전제한다. 폴리스는 인간 개인의 행복을 구현하는 근본 조건이다. 이 점에서 정치학과 윤리학은 서로 불가분의 관계를 갖는다. 아리스토텔레스는 윤리학에서 행복의 외형적 필요 조건들을 나열했듯이, 정치학에서도 이상적 국가가 반드시 갖추어야 할 외적 조건들을 열거한다. 거주민의 일정 숫자와 타고난 천성, 적정한 영토 규모와 위치 및 상태, 거주민들이 갖추어야 할 직업 종류와 사회적 신분 또는 계층들이 그러한 조건들이다. 아리스토텔레스는 그 자신이 윤리학에서 인간의 행복이 무엇인지 그리고 그것을 획득하기 위해서 어떻게 해야 하는지를 탐구했던 그 방식과 그 문제의식을 그대로 정치학으로 가지고 왔다. 다시 말해서 윤리학에서의 인간의 행복에 관한 물음은 정치학에서는 ‘좋은 국가’에 관한 물음으로 그대로 전이된다. 윤리학적 사유와 정치학적 사유는 그 구조에 있어 동형적(同形的)이다.

그렇지만 아리스토텔레스의 정치학이 국가의 기원과 목적에 대한 논의로만 점철되는 것은 아니다. 그는 현실 정치 제도 및 기존 이론들에 대해서도 면밀한 탐구와 비판을 수행한다. 그는 현실 정치에 대한 경험적 관찰과 분석을 통해 세 가지 좋은 국가 형태와 그것들이 변질된 국가 형태에 대한 이론을 구성한다. 좋은 정치 체제(*politeia*)는 공익에 기여하는 정치 체제이며, 나쁜 것으로 간주되는 것들은 지배자들 자신의 이익만 추구하는 정치체제이다. 국사에 참여하는 사람이 하나인가, 소수인가, 아니면 국민 모두인가에 따라 좋은 체제는 왕정, 귀족정, 입헌국으로 나뉜다. 나쁜 체제는 지배자 한 사람의 이익만 돌보는 참주정, 부유한 사람들의 이익에 집중되어 있는 과두정 그리고 가난한 다수 사람들의 이익에 집중되어 있는 민주정으로 나뉜다.

아리스토텔레스의 정치학이 그리고 있는 국가의 모습이 현대사회의 그것과 바로 비교되기에는 다소 어려운 점이 있다는 것을 인지해야 할 것이다. 아리스토텔레스가 강조하고 있는 노예 제도나 시민 공동체로서의 도시 국가는 고대 헬라스라는 특수한 시간적, 공간적 환경에만 해당된다는 점에 유의해야 한다. 무엇보다도 우리는 고대 헬라스의 폴리스는 시민들의 숫자가 서로를 대략—간접적으로라도—알고 있을 정도로 작은 규모라는 점, 그리고 혈연적 기초를 가지고 있는 공동체라는 점을 생각해야 할 것이다. 현대 국가는 이러한 조건의 공동체에 기반하지 않고 있고 또 앞으로도 그럴 것 같지 않기 때문이다. 사실상 고대 헬라스적 폴리스의 조건은 근대 사회로 진입하면서 거의 완전히 해체되었기 때문이다.

그러나 개인적 자기 실현의 삶을 완전히 현실화하는 것은 적절한 제도적, 정치적 단위 틀 안에서만 가능하다는 주장은 아직까지도 유효하다. 그 정치적 단위 틀의 외연적 한계를 어디까지 인정할 것인가에 관해서는 다양한 이견이 있을 수 있을 것이다. 하지만 하나의 사회 공동체가 존재하는 것은 단지 생존과 번식을 위한 것이 아니라 그 이상의 이유가 있다는 생각은 지극히 타당한 통찰인데, 이 통찰을 우리는 아리스토텔레스에게 빚지고 있다.

4. 수사학과 예술 이론

아리스토텔레스는 다른 철학자들에 의해 소외당하고, 심지어는 그의 해석자들에 의해서도 자주 간과되는 수사학과 예술 이론에 대해서도 깊은 관심을 기울였다. 그리고 사실 아리스토텔레스적 수사학과 예술 이론의 대상이 되는 공적인 연설과 비극들은 공적인 삶의 현상들이므로 그의 수사학과 예술이론은 넓은 의미의 정

치학에 속한다고 볼 수도 있다.

플라톤과 달리 아리스토텔레스는 수사학에 많은 관심을 갖고 있었다. 그러나 그는 소피스트들처럼 수사학에서 사태와는 무관한 그리고 감정에 호소하는 논변을 통해 상대방의 판단을 흐리게 하는 기술에는 반대한다. 아리스토텔레스의 수사학은 판단 능력을 환기시켜주고 사태에 대한 청중의 동의를 얻게끔 해주는 논리적·윤리적·심리적·미학적인 토대들에 대한 포괄적인 탐구이다. 아리스토텔레스는 공적 연설에 있어서 연루되는 주관적인 구성 요소들과 객관적 구성 요소들을 논하면서 연설의 사회적 맥락 관련 성도 고찰한다. 나아가 정조와 감정, 언어의 특질, 심지어 문학적 산문에 관해서도 언급한다.

아리스토텔레스에 따르면 훌륭한 연설가는 이미 그의 성품을 통해 신뢰할 만해야 한다. 이에 덧붙여 훌륭한 연설가는 인간의 감정과 정서에 대해 잘 알고 있어야 하며, 수사학적 연설의 기술들뿐만 아니라 다른 상식적인 것들에 대해서도 정통해야 한다. 아리스토텔레스는 연설을 세 가지로 구분한다. ‘심의연설’(symbouleutikos logos)은 청중들에게 특정한 정치적 결의를 설득시키고자 하는 것이다. 그리고 ‘찬사나 축사’(epideiktikos logos)는 한 인물의 행동과 생애에 대해 평하는 것이다. 그리고 마지막으로 ‘법정 연설’(dikanikos logos)은 무엇이 불의인지, 무엇이 정의인지를 명확히 밝히는 과제를 갖는다.

그리고 예술에 대해서도 아리스토텔레스는 플라톤에 비해 긍정적인 관심을 갖고 있었다. 플라톤이 예술에 대해 평가 절하의 태도를 가졌던 이유 중의 하나는, 예술 작품은 진리로부터 적어도 세 단계 이상 떨어져 있기 때문에 그것은 어디까지나 진리를 왜곡하고 사람들을 현혹시키는 것에 불과하다고 생각했기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스는 진리는 구체적 사물과 사태 안에

내재한다고 생각했기 때문에 이런 생각을 공유할 필요가 없었다. 대신 그는 예술가 역시 보편적인 것들을 접근, 이해, 표현할 수 있다고 생각했다. 이런 맥락에서 그는 예술의 인식적 가치를 인정한 셈이다.

아리스토텔레스는 그의 예술이론을 『시학』이라는 텍스트에서 집약하고 있다. 이 텍스트에서 그는 시(문학)와 역사를 비교하면서 시와 문학의 인식적 가치를 강조한다. 역사가 단지 특수한 인간들과 사건들을 취급하는 반면, 시는 인간의 근본적 문제를 다루기 때문에 보편적이라고 그는 생각한다. 그러므로 아리스토텔레스는 시는 역사보다 더욱 철학적이며 보다 높은 수준에 놓여 있다고 생각한다. 왜냐하면 역사가 개별적인 것을 표현하려는 반면 시는 보편적인 것을 표현하려 하기 때문이다.

아리스토텔레스는 『시학』을 통해서 서사시와 비극 그리고 희극에 대해 자세히 분석하며 그 각각의 구성과 기능에 대해 논구한다. 그의 논의 중에서 후세에 가장 큰 영향을 미친 것은 그의 비극이론이다. 그는 특히 비극이 지닌 ‘감정적이고 정서적인 면’에 집중을 하며 ‘카타르시스’(katharsis)라는 용어를 핵심 개념으로 구성한다. 이 헬라스 단어는 원래 ‘정화’(淨化)라는 종교적 의미로 사용되기도 하며, 몸 안의 불순물을 배설한다는 의학적 용어로도 쓰인다. 이 용어에 대한 아리스토텔레스의 정확한 의도가 무엇인지에 관해서는 논란이 발생될 수 있다. 하지만 대략적 의미규정이 불가능한 것은 아니다. 카타르시스는, 비극이 그리는 주인공의 비참한 운명을 목도하면서 관중의 마음에 ‘두려움’과 ‘연민’의 감정이 격렬하게 유발되고, 이 과정에서 이들 인간적 정념이 어떤 식으로 추방되거나 순화되는 일종의 정신적 승화 작용(昇華作用)으로 대략 해석될 수 있을 것이다.

5. 아리스토텔레스의 철학사 및 지성사적 영향

아리스토텔레스가 서양의 지성사에 지대한 영향을 끼쳤다는 데에 이견을 제시할 사람은 아무도 없을 것이다. 그만큼 그가 미친 영향사의 크기와 폭은 엄청난 것이다. 17,8세기 무렵까지 유럽과 지중해 연안의 국가들에서의 철학과 과학의 역사는 대부분 아리스토텔레스 사상의 수용, 전개 및 비판으로 이루어져 있었다고 해도 과언이 아니다. 근대 이후 아리스토텔레스의 지배적 권위가 상실된 시점에서도 그의 사유는 근대 지성인들의 체계적 학문활동에 중요한 방법론적 역할을 했다.

이미 그리스의 헬레니즘 철학자들은 그의 논리학, 자연 철학 그리고 윤리학 등에서 많은 영향을 받았다. 아리스토텔레스가 없었다면 헬레니즘 철학은 전혀 다른 모습을 취했을 것이다. 헬레니즘 이후 고대 그리스 후기에 와서도 아리스토텔레스의 영향력은 지속되었다. 그의 저작들은 집중적으로 주해되기 시작했다. 아프로디시아스 출신의 알렉산드로스의 주석, 포르피리오스의 주석, 심플리키오스의 주석 등이 그 중에서 두드러진다. 로마인들에게서도 아리스토텔레스의 논리학은 물론 자연 철학, 형이상학, 윤리학 등이 다각도로 논의되었다. 로마인들은 아리스토텔레스의 엄밀하고 지적인 문제에 크게 영향을 받았다.

아리스토텔레스 저술에 대한 연구를 열정적으로 하던 또 다른 무리들은 중세의 이슬람계 철학자들이었다. 페르시아의 아비켄나(Avicenna)와 아베로에스(Averroes) 등이 대표적인 아리스토텔레스 주석가들이다. 그리고 이중 아베로에스는 신플라톤주의의 영향에서 벗어나 독립적으로 아리스토텔레스의 저술을 연구했다는 독특함을 갖는다. 그리고 이후의 영향력 있는 주석가로는 유대인 연구자 마이모니데스(Moses Maimonides)가 있다. 그의 영향으로 말미암아 아리스토텔레스 철학은 스페인, 프랑스, 이탈리

아의 유대적 사유에서도 오랫동안 영향력을 행사했다.

아리스토텔레스의 철학은 교부철학 및 그리스도교 철학에도 지대한 영향을 끼쳤는데, 서양의 교사라고 일컬어지는 6세기의 보에티우스(Boethius)가 이 점에 있어서 가장 중요한 중개자의 역할을 했다. 특히 라틴 중세 11,12세기에는 아리스토텔레스의 논리학에 대한 지식이 축적되었으며, 이슬람 문화를 통해 매개된 아리스토텔레스 자연 철학의 영향이 더욱 커져갔다. 그리고 아랍 어에서 라틴어로 그리고 헬라스어에서 라틴어로의 수많은 번역서들이 라틴 유럽 세계로 밀려 들어왔다. 그리고 이러한 일련의 사건들은 13세기 그리스도교 세계에 아리스토텔레스 르네상스가 일어나게 하는 중요한 계기가 된다. 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스 르네상스의 정점이라 말해도 과언이 아니다. 아리스토텔레스 철학의 위대함은 토마스 아퀴나스에 의해 다시 한번 증명이 된다. 토마스 아퀴나스는 자신의 학문적 논증 과정에 있어 아리스토텔레스의 철학을 방법적 기초로 사용함으로써 스콜라 철학에 아리스토텔레스적 색채를 강하게 심어 놓았다.

근대로 넘어오면서 베이컨에 의해 사변적 철학이라는 비판을 받는 것을 기점으로 해서 아리스토텔레스 철학은 그 영향력에 있어서 손상을 입기 시작한다. 그렇지만 아리스토텔레스는 근대인들에게도 자신의 유산을 물려주고 있다. 예를 들어 그의 경험주의적 색채, 상식에의 호소, 논리적 분석의 정신이 그것이다. 그리고 그 유산은 오늘날까지도 이어지고 있다.

IV. 『니코마코스 윤리학』의 세부 목차

아리스토텔레스 자신은 『니코마코스 윤리학』에 하등의 소제목을 붙이지 않았기에 오늘날 우리가 이해하는 목차는 존재하지

않는다. 우리에게 전승되어 온 형태로는 권의 구별만이 존재할 뿐이다. 따라서 다음에 나오는 세부 목차는 기존의 연구자들에 의해 구별된 장의 내용을 짐작할 수 있게 할 목적으로 필자들이 직접 작성한 것이다.

제 1 권

제 1 장: 인간적 노력의 목적으로서의 선(좋음)과 목적 간의 위계

제 2 장: 궁극 목적으로서의 최고선과 이것을 다루는 정치학

제 3 장: 정치학의 방법

제 4 장: 최고선에 관한 우리의 통념의 부적절함

제 5 장: 최고선으로서의 행복에 관한 통념의 검토

제 6 장: 좋음(선)의 이데아에 관한 검토

제 7 장:

(1) 궁극적 목적으로서의 선에 요구되는 것: 자족성, 완전성, 자체 목적성

(2) 인간 고유의 기능

(3) 행복의 정의

제 8 장: 정의된 행복과 통념적 행복의 일치

제 9 장: 행복의 성취 방법

제 10 장: 행복과 운명의 가변성

제 11 장: 행복과 죽음 이후

제 12 장: 찬양과 명예

제 13 장: 영혼과 덕들

제 2 권

제 1 장: 품성의 덕과 자연적 본성

제 2 장: 품성과 습관의 문제

- 제 3 장 : 품성 함양에 있어서 쾌락과 고통의 중요성
- 제 4 장 : 품성과 행동
- 제 5 장 : 품성의 덕의 유개념으로서의 품성 상태
- 제 6 장 : 품성의 덕의 종차로서의 중용
- 제 7 장 : 품성의 덕에 속하는 개별적 덕들
- 제 8 장 : 중용에 대립하는 극단들
- 제 9 장 : 중용에 도달하기 위한 실천적 준칙

제 3 권

- 제 1 장 : 덕의 문제와 자발성/비자발성의 문제
- 제 2 장 : 덕의 핵심적 계기로서의 합리적 선택
- 제 3 장 : 합리적 선택이 관계하는 숙고
- 제 4 장 : 합리적 선택의 대상과 상대주의
- 제 5 장 : 덕과 악덕 - 책임의 문제
- 제 6 장 : 용기의 정의
- 제 7 장 : 용기의 특징
- 제 8 장 : 용기와 유사하지만 참된 용기는 아닌 것들
- 제 9 장 : 용기에 속하는 고유한 감정
- 제 10 장 : 절제
- 제 11 장 : 절제와 반대되는 극단의 품성 상태들
- 제 12 장 : 무절제에 관한 두가지 고려

제 4 권

- 제 1 장 : 부와 관련된 덕으로서의 관후함
- 제 2 장 : 큰 규모의 관후로서의 호방 호기
- 제 3 장 : 명예와 관련된 덕으로서의 포부
- 제 4 장 : 작은 명예와 관련된 덕으로서의 궁지
- 제 5 장 : 분노와 관계된 덕으로서의 온화

제 6 장 : 사회적 관계에서의 덕으로서의 필리아(우애)

제 7 장 : 진실성

제 8 장 : 재치

제 9 장 : 중용이지만 덕은 아닌 것들

제 5 권

제 1 장 : 정의에 관한 일반적인 규정

제 2 장 : 일반적 정의와 부분적 정의

제 3 장 : 분배적 정의

제 4 장 : 시정적 정의

제 5 장 : 교환적 정의

제 6 장 : 정의로운 품성과 정의로운 행위

제 7 장 : 자연적 정의와 법적 정의

제 8 장 : 불의와 자발성

제 9 장 : 정의와 불의에 관한 의문들

제 10 장 : 근원적 공정성과 법적 정의의 문제

제 11 장 : 자기 자신에 대한 불의와 관련된 문제들

제 6 권

제 1 장 : 중용을 규정하는 데 필요한 올바른 이성의 문제

제 2 장 : 품성의 덕을 완성하는 데 필요한 사유의 덕

제 3 장 : 사유의 덕의 일종으로서의 학문적 인식

제 4 장 : 사유의 덕의 일종으로서의 기예

제 5 장 : 사유의 덕의 일종으로서의 실천적 지혜

제 6 장 : 사유의 덕의 일종으로서의 직관적 지성

제 7 장 : 사유의 덕의 일종으로서의 철학적 지혜

제 8 장 : 실천적 지혜의 유형

제 9 장 : 좋은 숙고

제 10 장 : 이해력

제 11 장 : 실천적 지혜의 대상으로서의 개별자들

제 12 장 : 실천적 지혜와 철학적 지혜의 관계

제 13 장 : 품성적 덕과 실천적 지혜의 관계

제 7 권

제 1 장 : 피해야 할 윤리적 성품들 : 자제력 없음, 악덕, 짐승같은 상태

제 2 장 : 자제력 없음의 통념과 난제들

제 3 장 : 자제력 없음과 무지

제 4 장 : 단적인 자제력 없음

제 5 장 : 짐승같은 상태와 질병

제 6 장 : 자제력 없음의 유형들

제 7 장 : 자제력 없음과 무절제, 나약함

제 8 장 : 무절제와 자제력 없음의 비교

제 9 장 : 자제력

제 10 장 : 자제력 없음과 실천적 지혜

제 11 장 : 쾌락과 좋음. 쾌락에 대한 부정적 견해들

제 12 장 : 쾌락은 선이 아니라는 견해

제 13 장 : 쾌락과 행복

제 14 장 : 육체적 쾌락과 인간의 자연적 본성

제 8 권

제 1 장 : 필리아(우애)에 대한 일반적 견해들

제 2 장 : 필리아의 정의

제 3 장 : 사랑할 만한 것과 필리아(우애)의 종류

제 4 장 : 일차적인 의미의 필리아와 이차적인 의미의 필리아

제 5 장 : 품성 상태로서의 필리아

제 6 장 : 필리아들의 상호 관계

제 7 장 : 동등하지 않은 사람 사이의 필리아

제 8 장 : 필리아의 본질: 사랑하는 것

제 9 장 : 필리아와 정의의 공통성

제 10 장 : 필리아와 정치 체제, 가족적 친연 관계와의 비교

제 11 장 : 필리아와 정의의 연관 관계

제 12 장 : 친족간의 필리아

제 13 장 : 동등한 사람들 사이에서의 필리아와 관련 문제들

제 14 장 : 동등하지 않은 사람들 사이에서의 필리아와 관련 문제들

제 9 권

제 1 장 : 필리아에 있어서 교환의 원칙

제 2 장 : 서로 다른 필리아의 평가 문제

제 3 장 : 필리아의 해체와 관련된 문제들

제 4 장 : 필리아와 자기애

제 5 장 : 필리아와 선의

제 6 장 : 필리아와 마음의 일치

제 7 장 : 선행을 베푸는 것과 받는 것의 문제

제 8 장 : 자기애의 분류

제 9 장 : 행복과 필리아

제 10 장 : 친구의 수

제 11 장 : 친구들의 불행과 다행

제 12 장 : 함께 삶으로서의 필리아

제 10 권

제 1 장 : 쾌락에 관한 올바른 이해의 필요성

제 2 장 : 쾌락을 선이라고 보는 견해들

- 제 3 장 : 쾌락을 운동이라고 보는 견해와 그 난점
- 제 4 장 : 활동으로서의 쾌락
- 제 5 장 : 쾌락의 종적 구별
- 제 6 장 : 그 자체 선택할 만한 활동으로서의 행복
- 제 7 장 : 행복의 최고 요소로서의 관조
- 제 8 장 : 행복에 있어 관조와 다른 덕들 간의 관계
- 제 9 장 : 윤리학과 입법, 정치학

제2부 지식 지도

I. 철학 문헌, 철학자, 철학 용어 지식 지도

○ 철학 문헌 : 『니코마코스 윤리학』

원전의 전체 내용 요약 : 제 1부 I-1

원전의 세부 내용 목차 : 제 1 부 IV

원전의 중요성 해설 : 제 1부 I-2

원전의 중요한 철학 용어 : 행복, 덕, 합리적 선택, 쾌락, 정의,
 사유의 덕, 자제력 없음, 필리아(우애)

한국어 표준 번역본 제목 : 『니코마코스 윤리학』

한국어 표준 번역본 번역자 : 김재홍, 강상진, 이창우

한국어 표준 번역본 출판 도시 : 서울

한국어 표준 번역본 출판사 :

한국어 표준 번역본 출판 년도 : 2005(예정)

한국어 디지털 텍스트 :

영어 표준 번역본 제목 : Nicomachean Ethics

영어 표준 번역본 번역자 : Sarah Braudie and Christopher
 Rowe

영어 표준 번역본 출판 도시 : Oxford

영어 표준 번역본 출판사 : Oxford University Press

영어 표준 번역본 출판년도 : 2002

영어 디지털 텍스트 :

<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Aristot.+Nic.+Eth>

원어 표준 판본 제목 : Aristotelis Ethica Nicomachea

원어 표준 판본 편집자 : I. Bywater

원어 표준 판본 출판 도시 : Oxford

원어 표준 판본 출판사 : Clarendon

원어 표준 판본 출판 연도 : 1894

원어 표준 판본 초판 출판 연도 : 1897-1913

원어 디지털 텍스트 :

<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?lookup=Aristot.+Nic.+Eth>

○ 철학자 : 아리스토텔레스

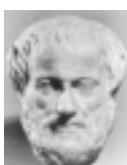
생애 해설 : 제 1부 III-1

한국어 이름 : 아리스토텔레스

영어 이름 : Aristotle

원어 이름 : Aristoteles

인물사진 :



출생 국가: 그리스

출생 도시: 스타케이로스(Stageiros)

출생 연도: 384년 B.C.

사망 연도: 322년 B.C.

한국어 웹사이트:

<http://www.kungree.com/elibrary/aristotle.htm>

영어 웹사이트:

<http://www.philosophypages.com/ph/arist.htm#links>

원어 웹사이트:

주요 저작1 한국어 제목: 『범주론』 『명제론』 『분석론 전서』 『분석론 후서』 『변증론』 『소피스트적 논박』

주요 저작2 한국어 제목: 『형이상학』 『자연학』 『영혼론』 『동물지』 『동물의 부분』 『동물의 운동』

주요 저작3 한국어 제목: 『니코마코스윤리학』 『정치학』 『에우데모스 윤리학』, 『대윤리학』

주요 저작4 한국어 제목: 『수사학』 『시학』

활동 시기: 그리스 고전철학

활동 분야: 형이상학, 인식론, 윤리학, 논리학, 언어철학, 논리철학, 과학철학, 미학, 생물학, 심리 철학

대표 사상: 실재론

대표 이론: 실재론, 경험주의, 이성주의

스승: 플라톤

제자: 테오프라스토스

지지자:

반대자:

영향을 준 철학자: 플라톤

영향을 받은 철학자: 토마스 아퀴나스

○ 철학 용어 : 행복 (/ 1.4.4.0.2)

한국어 용어: 행복

한자어 표기: 幸福

한국어 용어 출처: 『니코마코스 윤리학』 1권과 10권

한국어 용어 정의: 인간의 고유한 기능이 덕에 따라 탁월하게
발휘되는 활동

한국어 반대 용어: 불행

한국어 유사 용어: 지복, 축복

한국어 관련 용어: 선

영어 용어: happiness

영어 용어 출처: 『니코마코스 윤리학』 1권 4장

영어 용어 정의:

원어 용어: eudaimonia

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야: 윤리학

사용한 철학사: 헬라스 고전 철학, 후기 서양 고대 철학, 교부 철학, 중세 스콜라 철학

사용한 철학 학파:

사용된 철학 이론

사용한 철학자: 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌:

다른 철학 용어와의 상하 관계:

○ 철학 용어 : 품성의 덕 (2.4.3.0.1/ 2.4.3.0.2)

한국어 용어: 품성의 덕

한자어 표기: 品性의 德

한국어 용어 출처: 『니코마코스 윤리학』 2권

한국어 용어 정의: 중용 안에 있는, 합리적 선택을 하는 품성 상태

한국어 반대 용어: 악덕

한국어 유사 용어: 탁월성, 훌륭함

한국어 관련 용어: 사유의 덕

영어 용어: ethical virtue

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어: arete ethike

원어 용어 출처:

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야: 윤리학

사용한 철학사 : 헬라스 고전철학, 후기서양고대철학, 교부철학,
중세스콜라철학

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 : 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 상위 개념-덕

○ 철학 용어 : 합리적 선택(3.3.2.0.1/ 3.3.2.0.2)

한국어 용어 : 합리적 선택

한자어 표기 : 合理的 選擇

한국어 용어 출처 : 『니코마코스 윤리학』 3권

한국어 용어 정의 : 우리에게 달려있는 것들에 대한 숙고적 욕
구(bouleutike orexis)

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 :

한국어 관련 용어 : 덕

영어 용어 : choice / decision

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : arete

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 윤리학

사용한 철학사 : 그리스 고전 철학, 후기 서양 고대 철학, 교부 철학, 중세 스콜라 철학

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 : 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 :

○ 철학 용어 : 쾌락 (4.1.0.1/ 4.1.0.2)

한국어 용어 : 쾌락

한자어 표기 : 快樂

한국어 용어 출처 : 『니코마코스 윤리학』 7권과 10권

한국어 용어 정의 : 본성에 따른 품성 상태의 활동

한국어 반대 용어 : 고통

한국어 유사용어 : 즐거움

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : pleasure

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : hedone

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 윤리학

사용한 철학자 : 헬라스 고전철학, 후기서양고대철학, 교부철학,
중세스콜라철학

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 : 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 :

○ 철학 용어 : 정의 (5.2.1.0.1/ 5.2.1.0.2)

(5.2.2.0.1/ 5.2.2.0.2)

한국어 용어 : 정의

한자어 표기 : 正義

한국어 용어 출처 : 『니코마코스 윤리학』 5권

한국어 용어 정의 : 법을 지키며 이득과 손실에 있어서 마땅한
것 이상이나 이하를 가지지 않으려는 탁월
한 품성 상태

한국어 반대 용어 : 불의

한국어 유사 용어 : 올바름

한국어 관련 용어 : 공정

영어 용어 : justice

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : dikaiosyne

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 윤리학

사용한 철학자 : 그리스 고전 철학, 후기 서양 고대 철학, 교부
철학, 중세 스콜라 철학

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 : 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 상위 개념-품성의 덕

○ 철학 용어 : 사유의 덕 (6.1.0.1/ 6.1.0.2)

한국어 용어 : 사유의 덕

한자어 표기 : 思惟의 德

한국어 용어 출처 : 『니코마코스 윤리학』 6권

한국어 용어 정의 : 영혼에서 이성을 가진 부분이 참과 거짓을
가려내는 기능의 탁월한 발휘

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 :

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : intellectual virtue/excellence

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : arete dianoetike

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야: 윤리학

사용한 철학사 : 헬라스 고전 철학, 후기 서양 고대 철학, 교부

철학, 중세 스콜라 철학

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 : 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 상위개념-덕

○ 철학 용어 : 자제력 없음 (7.2.1.0.1/ 7.2.1.0.2)

(7.5.4.0.1/ 7.5.4.0.2)

한국어 용어 : 자제력 없음

한자어 표기 : 자제력(自制力) 없음

한국어 용어 출처: 『니코마코스 윤리학』 7권

한국어 용어 정의: 자신이 내린 최선의 판단에 배치되는 행위
를 하는 상태

한국어 반대 용어: 자제력

한국어 유사 용어: 무절제

한국어 관련 용어: 악덕

영어 용어: lack of self-control

영어 용어 출처:

영어 용어 정의:

원어 용어: akrasia

원어 용어 출처:

원어 용어 정의:

사용한 철학 분야: 윤리학

사용한 철학사: 그리스 고전철학, 후기서양고대철학, 교부철학,
중세스콜라철학

사용한 철학 학파:

사용된 철학 이론

사용한 철학자: 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌:

다른 철학 용어와의 상하 관계:

○ 철학 용어 : 필리아 (/ 8.4.2.1.0.2)

한국어 용어 : 필리아

한자어 표기 : 필리아

한국어 용어 출처 : 『니코마코스 윤리학』 8-9권

한국어 용어 정의 : 상대방이 잘 되기를 바라는 순수한 마음으로 그러한 바람이 쌍방적이면서도 그러한 상태를 쌍방이 인지하고 있는 품성 상태

한국어 반대 용어 :

한국어 유사 용어 : 우애, 사랑

한국어 관련 용어 :

영어 용어 : friendship

영어 용어 출처 :

영어 용어 정의 :

원어 용어 : philia

원어 용어 출처 :

원어 용어 정의 :

사용한 철학 분야 : 윤리학

사용한 철학사 : 헬라스 고전 철학, 후기 서양 고대 철학, 교부

철학, 중세 스콜라 철학

사용한 철학 학파 :

사용된 철학 이론

사용한 철학자 : 아리스토텔레스, 토마스 아퀴나스

사용한 철학 문헌 :

다른 철학 용어와의 상하 관계 : 상위 개념-품성적 덕

II. 『니코마코스 윤리학』의 지식 지도

1. 행복

1.1. 최고선으로서의 행복

1.1.1. 목적으로서의 선 (1.1.1.0.1/ 1.1.1.0.2-3)

1.1.2. 목적 간의 위계 관계 (1.1.2.0.1/ 1.1.2.0.2)

1.1.3. 최고선으로서의 행복 (1.1.3.0.1/ 1.1.3.0.2)

1.2. 행복에 관한 견해들 (1.2.0.1 /1.2.0.2)

1.2.1. 통념적 행복의 내용으로서의 쾌락 (1.2.1.0.1/ 1.2.1.0.2)

1.2.2. 통념적 행복의 내용으로서의 명예 (1.2.2.0.1/ 1.2.2.0.2)

1.2.3. 통념적 행복의 내용으로서의 부(富) (1.2.3.0.1/ 1.2.3.0.2)

1.3. 행복의 내용에 대한 검토

1.3.1. 성취 가능성 (1.3.1.0.1/ 1.3.1.0.2)

1.3.2. 완전성 (1.3.2.0.1/ 1.3.2.0.2)

1.3.3. 자족성 (1.3.3.0.1/ 1.3.3.0.2)

1.4. 행복의 정의 (1.4.0.1 /1.4.0.2)

1.4.1. 인간의 고유한 기능 (1.4.1.0.1/ 1.4.1.0.2)

1.4.2. 기능과 덕(탁월성) (1.4.2.0.1/ 1.4.2.0.2)

1.4.4. 행복의 정의 (/ 1.4.4.0.2)

1.4.4.1. <1권>의 행복의 정의 : 인간 고유 기능의 탁월한 발휘로서의 행복 (1.4.4.1.0.1/ 1.4.4.1.0.2)

1.4.4.2. 행복의 구성 요소로서의 덕

1.4.4.2.1. 행복의 내재적 수단으로서의 덕 (/ 1.4.4.2.1.0.2)

1.4.4.2.2. 행복의 구성 요소로서의 덕(/ 1.4.4.2.2.0.2)

1.4.4.2.3. 인간의 사회적 본성을 실현하는 덕 (/ 1.4.4.2.3.0.2)

1.4.4.3. <10권>에서의 행복의 정의 : 관조적 활동으로의 행복

1.4.4.3.1. 우리 안의 최상의 부분의 활동으로서의 관조

(1.4.4.3.1.0.1/ 1.4.4.3.1.0.2)

1.4.4.3.2. 가장 즐거운 활동으로서의 관조

(1.4.4.3.2.0.1/ 1.4.4.3.2.0.2)

1.4.4.3.3. 가장 자족적인 활동으로서의 관조

(1.4.4.3.3.0.1/ 1.4.4.3.3.0.2)

1.4.4.3.4. 자체 목적적인 활동으로서의 관조

(1.4.4.3.4.0.1/ 1.4.4.3.4.0.2)

1.4.4.3.6. 신적인 것으로서의 행복

(1.4.4.3.6.0.1/ 1.4.4.3.6.0.2)

2. 품성의 덕

2.1. 행복과 덕 (2.1.0.1 /2.1.0.2)

2.2. 덕의 유형

2.2.1. 덕의 유형에 관한 일반적 구별 원칙 (2.2.1.0.1/ 2.2.1.0.2)

2.2.2. 덕의 유형 (2.2.2.0.1/ 2.2.2.0.2)

2.3. 품성의 덕과 습관

2.3.1. 품성의 덕의 기원 (2.3.1.0.1/ 2.3.1.0.2)

2.3.2. 행위와 습관 (2.3.2.0.1/ 2.3.2.0.2)

2.3.3. 습관과 품성 (2.3.3.0.1/ 2.3.3.0.2)

2.4. 품성의 덕의 정의

- 2.4.1. 품성적 덕의 유개념으로서의 품성 상태 (2.4.1.0.1/
2.4.1.0.2)

- 2.4.2. 품성적 덕의 종차: 중용 (2.4.2.0.1/ 2.4.2.0.2)

- 2.4.2.1. 산술적 비례를 따르는 중용 (2.4.2.1.0.1/ 2.4.2.1.0.2)

- 2.4.2.2. 우리와의 관계에서의 중용 (2.4.2.2.0.1/ 2.4.2.2.0.2)

- 2.4.2.3. 중용 없는 행위와 겪음 (2.4.2.3.0.1/ 2.4.2.3.0.2)

- 2.4.3. 품성적 덕의 정의 (2.4.3.0.1/ 2.4.3.0.2)

2.5. 품성적 덕의 분류 (2.5.0.1/ 2.5.0.2)

2.5.1. 겪음에 관련된 덕

- 2.5.1.1. 용기 (2.5.1.1.0.1/ 2.5.1.1.0.2)

- 2.5.1.2. 절제 (2.5.1.2.0.1/ 2.5.1.2.0.2)

2.5.2. 외적인 좋음과 관련된 덕

- 2.5.2.1. 관후 (2.5.2.1.0.1/ 2.5.2.1.0.2)

- 2.5.2.2. 포부 (2.5.2.2.0.1/ 2.5.2.2.0.2)

2.5.3. 사회적 삶과 관련된 덕

- 2.5.3.1. 온화 (2.5.3.1.0.1/ 2.5.3.1.0.2)

- 2.5.3.2. 진실성 (2.5.3.2.0.1/ 2.5.3.2.0.2)

- 2.5.3.3. 재치 (2.5.3.3.0.1/ 2.5.3.3.0.2)

- 2.5.3.4. 필리아(philia) (2.5.3.4.0.1/ 2.5.3.4.0.2)

3. 합리적 선택

3.1. 합리적 선택의 상위 개념으로서의 자발성 (/ 3.1.0.2)

3.1.1. 비자발성의 유형 (/ 3.1.1.0.2)

- 3.1.1.1. 외부적 힘에 의한 비자발성 (3.1.1.1.0.1/ 3.1.1.1.0.2)

- 3.1.1.2. 무지에 의한 비자발성 (/ 3.1.1.2.0.2)

3.1.1.2.1. 후회를 동반하는 무지(3.1.1.2.1.0.1/ 3.1.1.2.1.0.2)

3.1.1.2.2. 행위의 원인으로서의 무지 (3.1.1.2.2.0.1/
3.1.1.2.2.0.2)

3.1.1.2.3. 개별적인 것에 대한 무지(3.1.1.2.3.0.1/
3.1.1.2.3.0.2)

3.1.2. 자발적 행위

3.1.2.1. 개별적인 것에 대한 앎 (3.1.2.1.0.1/ 3.1.2.1.0.2)

3.1.2.2. 비이성적 욕구에 따른 행위 (3.1.2.2.0.1/ 3.1.2.2.0.2)

3.1.3. 자발성과 비자발성이 혼합된 경우

3.1.3.1. 협박에 의한 강제 (3.1.1.2.1.0.1/ 3.1.1.2.1.0.2)

3.1.3.2. 강제되지 않았지만 단적으로 자발적이지는 않은 행위
(3.1.1.2.2.0.1/ 3.1.1.2.2.0.2)

3.1.3.3. 혼합된 행위의 분석 (3.1.1.1.3.3.0.1/ 3.1.1.1.3.3.0.2)

3.2. 합리적 선택의 정의

3.2.1. 자발성과 합리적 선택 (3.2.1.0.1/ 3.2.1.0.2)

3.2.2. 자발적이지만 합리적 선택은 아닌 것들 (/ 3.2.2.0.2)

3.2.2.1. 욕구와 격정(3.2.2.1.0.1/ 3.2.2.1.0.2)

3.2.2.2. 바람(소원) (3.2.2.2.0.1/ 3.2.2.2.0.2)

3.2.2.3. 믿음(doxa) (3.2.2.3.0.1/ 3.2.2.3.0.2)

3.2.3. 합리적 선택의 일차적 정의 (3.2.3.0.1/ 3.2.3.0.2)

3.3. 합리적 선택의 대상

3.3.1. 숙고의 대상 (3.3.1.0.1/ 3.3.1.0.2)

3.3.1.1. 우리가 행할 수 있는 것 (3.3.1.1.0.1/ 3.3.1.1.0.2)

3.3.1.2. 비결정적인 것 (3.3.1.2.0.1/ 3.3.1.2.0.2)

3.3.1.3. 목적에 이바지하는 것 (3.3.1.3.0.1/ 3.3.1.3.0.2)

3.3.2. 숙고의 대상에 분석에 의한 합리적 선택의 정의

(3.3.2.0.1/ 3.3.2.0.2)

3.4. 합리적 선택과 품성 : 책임의 문제 (/ 3.4.0.2)

3.4.1. 합리적 선택과 품성 (3.4.1.0.1/ 3.4.1.0.2)

3.4.2. 자발성과 책임의 문제

3.4.2.1. 덕과 악덕의 책임에 관한 첫번째 논변 : 원칙

(3.4.2.1.0.1/ 3.4.2.1.0.2)

3.4.2.2. 덕과 악덕의 책임에 관한 두번째 논변 : 보상과 징벌

(3.4.2.2.0.1/ 3.4.2.2.0.2)

3.4.2.3. 덕과 악덕의 책임에 관한 세번째 논변 : 용서받을 수 없는 무지 (3.4.2.3.0.1/ 3.4.2.3.0.2)

3.4.2.4. 덕과 악덕의 책임에 관한 네번째 논변 : 돌이킬 수 없는 상태
(3.4.2.4.0.1/ 3.4.2.4.0.2)

4. 쾌락

4.1. 쾌락의 정의 (4.1.0.1/ 4.1.0.2)

4.2. 쾌락의 분류 (4.2.0.1/ 4.2.0.2)

4.2.1. 엄밀한 의미의 쾌락

4.2.1.1. 생물학적 종에 고유한 쾌락

4.2.1.1.1. 본성을 준거로 하는 쾌락 (4.1.1.1.0.1/ 4.1.1.1.0.2)

4.2.1.1.2. 인간적 본성으로부터 유래한 쾌락의 성격

(4.2.1.1.3.0.1/ 4.2.1.1.3.0.2)

4.2.1.2. 활동으로서의 쾌락 (4.1.2.0.1/ 4.1.2.0.2)

4.2.1.2.1. 활동을 증진시키는 쾌락 (4.1.2.1.0.1/ 4.1.2.1.0.2)

4.2.1.2.2. 활동을 완성시키는 쾌락 (4.1.2.2.0.1/ 4.1.2.2.0.2)

4.2.1.2.3. 목적으로서의 쾌락 (4.2.1.2.3.0.1/ 4.2.1.2.3.0.2)

4.2.1.3. 엄밀한 의미의 쾌락의 성격

4.2.1.3.1. 본성적으로 즐거운 것으로서의 쾌락

(4.2.1.4.1.0.1/ 4.2.1.4.1.0.2)

4.2.1.3.2. 지나침이 있을 수 없는 쾌락 (4.2.1.3.2.0.1/
4.2.1.3.2.0.2)

4.2.1.3.3. 선행하는 고통이 없는 쾌락 (4.2.1.3.3.0.1/
4.1.3.3.3.0.2)

4.2.2. 이차적인 의미의 쾌락

4.2.2.1. 본성의 회복으로서의 쾌락 (4.2.2.1.0.1/ 4.2.2.1.0.2)

4.2.2.2. 육체적인 쾌락

4.2.2.2.1. 지나침을 허용하는 쾌락 (4.2.2.1.0.1/ 4.2.2.1.0.2)

4.2.2.2.2. 욕구와 고통을 동반하는 쾌락 (4.2.2.2.0.1/
4.2.2.2.0.2)

4.2.2.2.3. 모든 사람에게 공통인 쾌락 (4.2.2.2.3.0.1/
4.2.2.2.3.0.2)

4.2.2.2.3. 육체적인 쾌락의 격렬성 (4.2.2.2.3.0.1/
4.2.2.2.3.0.2)

4.3. 쾌락과 선(좋음) (4.3.0.1/ 4.3.0.2)

4.3.1. 쾌락의 선악 (4.3.1.0.1/ 4.3.1.0.2)

4.3.2. 일종의 선(좋음)으로서의 쾌락 (4.3.2.0.1/ 4.3.2.0.2)

4.4. 쾌락과 행복

4.4.1. 쾌락과 행복 (4.4.1.0.1/ 4.4.1.0.2)

4.4.1.1. 행복과 쾌락의 불가 분리성 (4.4.1.1.0.1/ 4.4.1.1.0.2)

4.4.1.2. 행복의 부분으로서의 쾌락 (4.4.1.2.0.1/ 4.4.1.2.0.2)

4.4.1.3. 행복의 완성으로서의 쾌락 (4.4.1.3.0.1/ 4.4.1.3.0.2)

4.4.2. 쾌락과 관련된 문제들

4.4.2.1. 쾌락에 관련한 상대주의 (4.4.2.1.0.1/ 4.4.2.1.0.2)

4.4.2.2. 쾌락에 관련한 상대주의의 극복

4.4.2.2.1. 나쁜 습성화된 상태 (4.4.2.2.1.0.1/ 4.4.2.2.1.0.2)

4.4.2.2.2. 훌륭한 사람이 느끼는 쾌락 (4.4.2.2.2.0.1/
4.4.2.2.2.0.2)

5. 정의

5.1. 품성 상태로서의 정의

5.1.1. 반대되는 것은 할 수 없는 품성 상태로서의 정의

(5.1.1.0.1/ 5.1.1.0.2)

5.1.2. 옳바른 행위의 근거로서의 정의 (5.1.2.0.1/ 5.1.2.0.2)

5.2. 정의의 종류들

5.2.1. 일반적 정의 (5.2.1.0.1/ 5.2.1.0.2)

5.2.1.1. 준법으로서의 정의 (5.2.1.1.0.1/ 5.2.1.1.0.2)

5.2.1.2. 완전한 덕으로서의 정의 (5.2.1.2.0.1/ 5.2.1.2.0.2)

5.2.2. 부분적 정의 (5.2.2.0.1/ 5.2.2.0.2)

5.2.2.1. 분배적 정의

5.2.2.1.1. 분배적 정의의 영역 (5.2.2.1.1.0.1/ 5.2.2.1.1.0.2)

5.2.2.1.2. 분배적 정의의 관련항 (5.2.2.1.2.0.1/ 5.2.2.1.2.0.2)

5.2.2.1.3. 기하학적 비례에 따른 분배적 정의

(5.2.2.1.3.0.1/ 5.2.2.1.3.0.2)

5.2.2.1.4. 기하학적 비례의 기준으로서의 가치

(5.2.2.1.4.0.1/ 5.2.2.1.4.0.2)

5.2.2.1.5. 선악에 따른 기하학적 비례 (5.2.2.1.5.0.1/
5.2.2.1.5.0.2)

5.2.2.2. 시정적 정의 (5.2.2.2.0.1/ 5.2.2.2.0.2)

5.2.2.2.1. 자발적인 교섭에서의 시정적 정의

(5.2.2.2.1.0.1/ 5.2.2.2.1.0.2)

5.2.2.2. 비자발적 교섭에서의 시정적 정의

(5.2.2.2.2.0.1/ 5.2.2.2.2.0.2)

5.2.2.2.3. 시정적 정의의 영역 : 이득과 손실

(5.2.2.2.3.0.1/ 5.2.2.2.3.0.2)

5.2.2.2.4. 시정적 정의의 작동원리

(5.2.2.2.4.0.1/ 5.2.2.2.4.0.2)

5.2.2.5. 시정적 정의의 규정 (5.2.2.5.0.1/ 5.2.2.5.0.2)

5.3. 중용으로서의 정의

5.3.1. 배분적 정의에서의 중용 (5.3.1.0.1/ 5.3.1.0.2)

5.3.2. 시정적 정의에서의 중용 (5.3.2.0.1/ 5.3.2.0.2)

5.4. 정의와 관련된 상대주의

5.4.1. 자연적 정의와 법적 정의 (5.4.1.0.1/ 5.4.1.0.2)

5.4.2. 정의와 관련된 상대주의의 문제제기 (5.4.2.0.1/ 5.4.2.0.2)

5.4.3. 정의와 관련된 상대주의의 해결 (5.4.3.0.1/ 5.4.3.0.2)

5.5. 근원적 공정성(epieikeia)과 정의

5.5.1. 법적 정의의 교정자로서의 근원적 공정성 (5.5.1.0.1/

5.5.1.0.2)

5.5.2. 법적 정의의 교정이 필요한 이유 (5.5.2.0.1/ 5.5.2.0.2)

5.5.3. 근원적 공정성의 규정 (5.5.3.0.1/ 5.5.3.0.2)

6. 사유의 덕

6.1. 품성적 덕의 완성을 위한 필요 조건으로서의 사유의 덕

(6.1.0.1/ 6.1.0.2)

6.2. 영혼의 부분들

6.2.1. 인식 대상에 따른 구분 (6.2.1.0.1/ 6.2.1.0.2-3)

6.2.1.1. 이성을 가지고 있는 부분

6.2.1.1.1. 학문 인식적 부분 (6.2.1.1.1.0.1-2/ 6.2.1.1.1.0.3)

6.2.1.1.2. 이성적 헤아림의 부분(6.2.1.1.2.0.1/ 6.2.1.1.2.0.2)

6.2.1.2. 비이성적 부분

6.2.2. 행위와 참을 다스리는 종류에 따른 구분 (6.2.2.0.1/
6.2.2.0.2)

6.2.2.1. 지각 (aisthesis) (6.2.2.1.0.1/ 6.2.2.1.0.2)

6.2.2.2. 지성 (nous) (6.2.2.2.0.1/ 6.2.2.2.0.2)

6.2.2.3. 욕구 (orexis) (6.2.2.3.0.1/ 6.2.2.3.0.2)

6.2.2.4. 행위에서의 지성(사유)과 욕구의 관계
(6.2.2.4.0.1/ 6.2.2.4.0.2)

6.3. 사유의 덕의 종류들 (6.3.0.1/ 6.3.0.2)

6.3.1. 학문적 인식 (episteme)

6.3.1.1. 학문적 인식의 대상 (6.3.1.1.0.1/ 6.3.1.1.0.2)

6.3.1.2. 학문적 인식의 한계 (6.3.1.2.0.1/ 6.3.1.2.0.2)

6.3.1.3. 학문적 인식의 정의 (6.3.1.3.0.1/ 6.3.1.3.0.2)

6.3.2. 기예 (techne)

6.3.2.1. 제작적 행위로서의 기예 (6.3.2.1.0.1/ 6.3.2.1.0.2)

6.3.2.2. 기예의 대상 (6.3.2.2.0.1/ 6.3.2.2.0.2)

6.3.2.3. 기예의 정의 (6.3.2.3.0.1/ 6.3.2.3.0.2)

6.3.3. 실천적 지혜 (phronesis)

6.3.3.1. 실천적 지혜의 일차적 정의 (6.3.3.1.0.1/ 6.3.3.1.0.2)

6.3.3.2. 실천적 지혜의 이차적 정의

6.3.3.2.1. 실천적 지혜의 대상 (6.3.3.2.1.0.1/ 6.3.3.2.1.0.2)

6.3.3.2.2. 실천적 지혜의 이차적 정의 (6.3.3.2.2.0.1/

6.3.3.2.2.0.2)

6.3.3.3. 실천적 지혜의 적용범위 (/ 6.3.3.4.0.2)

6.3.3.3.1. 정치술 (6.3.3.3.1.0.1/ 6.3.3.3.3.0.2)

6.3.3.3.2. 가정경영 (6.3.3.3.2.0.1/ 6.3.3.3.2.0.2)

6.3.3.3.3. 공동체 속에서의 실천적 지혜 (6.3.3.3.3.0.1/
6.3.3.3.3.0.2)

6.3.3.4. 실천적 지혜의 특징들

6.3.3.4.1. 경험과 숙고를 전제하는 실천적 지혜

(6.3.3.4.1.0.1/ 6.3.3.4.1.0.2)

6.3.3.4.2. 개별자에 관계하는 실천적 지혜

(6.3.3.4.2.0.1/ 6.3.3.4.2.0.2)

6.3.3.5. 실천적 지혜와 품성적 덕

6.3.3.5.1. 실천적 지혜와 품성적 덕의 관계

(6.3.3.5.1.0.1/ 6.3.3.5.1.0.2)

6.3.3.5.1.1. 기초와 완성으로서의 자연적 덕과 완전한 덕

(6.3.3.5.1.1.0.1/ 6.3.3.5.1.1.0.2)

6.3.3.5.1.2. 완전한 덕의 필요조건으로서의 실천적 지혜

(6.3.3.5.1.2.0.1/ 6.3.3.5.1.2.0.2)

6.3.3.5.1.3. 실천적 지혜의 필요조건으로서의 덕

(6.3.3.5.1.3.0.1/ 6.3.3.5.1.3.0.2)

6.3.3.5.1.4. 덕과 동일하지 않고 덕에 동반하는 실천적 지혜

(6.3.3.5.1.4.0.1/ 6.3.3.5.1.4.0.2)

6.3.3.5.2. 덕들의 분리불가능성 (6.3.3.5.2.0.1/ 6.3.3.5.2.0.2)

6.3.4. 직관적 지성 (nous)

6.3.4.1. 직관적 지성의 대상 (6.3.4.1.0.1/ 6.3.4.1.0.2)

6.3.4.2. 직관적 지성의 정의 (6.3.4.2.0.1/ 6.3.4.2.0.2)

6.3.5. 철학적 지혜 (sophia)

6.3.5.1. 철학적 지혜의 대상 (6.3.5.1.0.1/ 6.3.5.1.0.2)

6.3.5.2. 철학적 지혜의 정의 (6.3.5.2.0.1/ 6.3.5.2.0.2)

7. 자체력 없음

7.1. 피해야 할 윤리적 성품으로서의 자체력 없음 (7.1.0.1/ 7.1.0.2)

7.2. 자체력 없음의 정의 (7.2.1.0.1/ 7.2.1.0.2)

7.2.1. 자체력 없음의 통상적 정의 (/ 7.2.2.0.2)

7.2.2. ‘자체력 없음’의 통상적 정의로부터 나오는 난제

7.2.2.1. 소크라테스의 ‘자체력 없음’ 부정론 (7.2.2.1.0.1/
7.2.2.1.0.2)

7.2.2.2. 자체력 없음에 작용하는 앎과 무지 (/ 7.2.2.2.0.2)

7.2.2.2.1. 소유와 활용으로서의 앎과 무지

(7.2.2.2.1.0.1/ 7.2.2.2.1.0.2)

7.2.2.2.2. 가능태적 앎과 현실태적 무지 (7.2.2.2.2.0.1/
7.2.2.2.2.0.2)

7.2.2.2.3. 보편적 전제에 대한 앎과 개별적 전제에 대한 무지

(7.2.2.2.3.0.1/ 7.2.2.2.3.0.2)

7.3. 자체력 없음이 관계하는 대상 (7.3.0.1/ 7.3.0.2)

7.3.1. 필수적 쾌락과 고통 (7.3.1.0.1/ 7.3.1.0.2)

7.3.2. 필수적이지 않은 쾌락과 고통 (7.3.2.0.1/ 7.3.2.0.2)

7.4. 자체력 없음의 종류

7.4.1. 대상에 따른 구분 (7.4.1.0.1/ 7.4.1.0.2)

7.4.1.1. 욕구에 대한 자체력 없음 (7.4.1.1.0.1/ 7.4.1.1.0.2)

7.4.1.2. 격정에 대한 자체력 없음 (7.4.1.2.0.1/ 7.4.1.2.0.2)

7.4.2. 영혼의 상태에 따른 구분

7.4.2.1. 마음 약함에 의한 자제력 없음 (7.4.2.1.0.1/ 7.4.2.1.0.2)

7.4.2.2. 성급함에 의한 자제력 없음 (7.5.2.2.0.1/ 7.5.2.2.0.2)

7.5. 자제력 없음과 무절제(akolasia) (/ 7.5.0.2)

7.5.1. 대상 차원의 비교 : 육체적 욕구와 쾌락의 영역

(7.5.1.0.1/ 7.5.1.0.2)

7.5.2. 핵심적 차이 : 합리적 선택 (7.5.2.0.1/ 7.5.2.0.2)

7.5.3. 평가적 비교 (7.5.3.0.1/ 7.5.3.0.2)

7.5.4. 자제력 없음의 분석적 정의 (7.5.4.0.1/ 7.5.4.0.2)

8. 필리아

8.1. 사랑의 일종으로서의 필리아

8.1.1. 필리아의 입문적 의미 (/ 8.1.1.0.2)

8.1.2. 필리아의 의미 연관

8.1.2.1. 파생어 연관 관계 (/ 8.1.2.1.0.2)

8.1.2.2. 파생어로부터 의미의 얼개를 염는 필리아 (/ 8.1.2.2.0.2)

8.2. 덕의 일종으로서의 필리아

8.2.1. 개별적 덕으로서의 필리아 (8.2.1.0.1/ 8.2.1.0.2)

8.2.1.1. 상태에 따른 필리아 (8.2.1.1.0.1/ 8.2.1.1.0.2)

8.2.1.2. 활동에 따른 필리아 (8.2.1.2.0.1/ 8.2.1.2.0.2)

8.2.2. 감정과 구별되는 품성 상태로서의 필리아 (8.2.2.0.1/ 8.2.2.0.2)

8.2.3. 본성에 터전을 둔 품성 상태로서의 필리아 (8.2.3.0.1/ 8.2.3.0.2)

8.3. 필리아의 대상

8.3.1. 사랑할 만한 것 (8.3.1.0.1/ 8.3.1.0.2)

8.3.2. 종적으로 구별되는 사랑할 만한 것 (8.3.2.0.1/ 8.3.2.0.2)

8.4. 필리아의 정의 (/ 8.4.2.0.2)

8.4.1. 필리아의 계기들

8.4.1.1. 순수성 (8.4.1.1.0.1/ 8.4.1.1.0.2)

8.4.1.2. 상호성 (8.4.1.2.0.1/ 8.4.1.2.0.2)

8.4.1.3. 인지성 (8.4.1.3.0.1/ 8.4.1.3.0.2)

8.4.2. 필리아의 정의

8.4.2.1. 필리아의 정의 (/ 8.4.2.1.0.2)

8.4.2.2. 필리아의 정의와 관련된 문제 제기 (/ 8.4.2.2.0.2)

8.4.2.3. 필리아의 정의의 해석 (/ 8.4.2.3.0.2)

8.5. 필리아의 종류

8.5.1. 우연적인 의미에서의 필리아 (8.5.1.0.1/ 8.5.1.0.2)

8.5.1.1. 유익을 이유로 성립하는 필리아

8.5.1.1.1. 유익 필리아의 정의 (8.5.1.1.0.1/ 8.5.1.1.0.2)

8.5.1.1.2. 유익 필리아 관계에 들어가는 사람

(8.5.1.2.0.1/ 8.5.1.2.0.2)

8.5.1.2. 쾌락을 이유로 성립하는 필리아

8.5.1.2.1. 쾌락 필리아의 정의 (8.5.1.2.1.0.1/ 8.5.1.2.1.0.2)

8.5.1.2.2. 쾌락 필리아 관계에 들어가는 사람들

(8.5.1.2.2.0.1/ 8.5.1.2.2.0.2)

8.5.2. 진정한 의미의 필리아

8.5.2.1. 덕을 이유로 성립하는 필리아 (8.5.2.1.0.1/ 8.5.2.1.0.2)

8.5.2.2. 덕 필리아 관계에 들어가는 사람들 (8.5.2.2.0.1/

8.5.2.2.0.2)

8.5.3. 세가지 필리아의 종류 사이의 관계

8.5.3.1. 필리아들의 결합가능성 (8.5.3.1.0.1/ 8.5.3.1.0.2)

8.5.3.2. 일차적인 의미와 이차적인 의미의 필리아

(8.5.3.2.0.1/ 8.5.3.2.0.2)

8.6. 필리아와 자기애

8.6.1. 필리아 이해의 터전으로서의 자기애 (8.6.1.0.1/ 8.6.1.0.2)

8.6.1.1. 훌륭한 사람의 자기애 (8.6.1.1.0.1/ 8.6.1.1.0.2)

8.6.1.2. 악인의 자기애 (8.6.1.2.0.1/ 8.6.1.2.0.2)

8.6.2. 자기애로부터 이해된 필리아 (8.6.2.0.1/ 8.6.2.0.2)

8.6.3. 자기애로부터 이해된 필리아의 윤리적 함축

(8.6.3.0.1/ 8.6.3.0.2)

8.7. 필리아와 행복 (8.7.0.1/ 8.7.0.2)

8.7.1. 행복을 위해 필요하지 않은 필리아 (8.7.1.0.1/ 8.7.1.0.2)

8.7.2. 행복을 위해 불가결한 필리아 (8.7.2.0.1/ 8.7.2.0.2)

8.7.3. 필리아와 행복

8.7.3.1. 그 자체 선택할 만한 것으로서의 친구

(8.7.3.1.0.1/ 8.7.3.1.0.2)

8.7.3.2. 함께 사는 삶을 완성시키는 즐거움으로서의 필리아

(8.7.3.2.0.1/ 8.7.3.2.0.2)

제3부 『니코마코스 윤리학』의 주요 주제어 분석

1. 행복

1.1. 최고선으로서의 행복

1.1.1. 목적으로서의 선

(1.1.1.0.1. 원문)

모든 기예와 모든 탐구 그리고 마찬가지로 모든 행위와 합리적 선
택은 어떤 선[좋음]을 목표로 하는 것처럼 여겨진다. 그렇게 때문에
사람들은 선[좋음]을 두고 모든 것이 추구하는 것이라고 올바르게 규
정해 왔다.(EN 1권 1094a1-3)

(1.1.1.0.2. 해설) 번역어에 관한 토론 : 선과 좋음

선 혹은 좋은 것으로 번역한 희랍어의 원어는 아가thon(агатон)으
로 라틴어의 bonum을 거쳐 인구어권에서 good으로 보통 번역되
는 말이다. 이 말은 일반적으로 사물에도 적용되어 ‘좋다’는 의미
와 의지를 가진 존재에게 적용되는 ‘선하다’는 의미를 동시에 가지
고 있는 것으로 보인다. 그러나 한국어의 경우 ‘좋음’과 ‘선’은 서
로 다른 적용 영역을 가지고 있는 것으로 보인다. 우리는 한 사물
이 마땅히 갖추어야 할 성질을 잘 갖추고 있을 경우 ‘좋음’ 계열의
말을 쓰지만 ‘선’ 계열의 말을 쓰지는 않는다. 예를 들어 ‘좋은’ 컴
퓨터나 ‘좋은’ 의사라고는 얘기해도 ‘선한’ 컴퓨터나 ‘선한’ 의사라
는 말을 쓰지는 않는다. 선하다는 말은 의지를 가진 존재자 혹은
그것과의 관계에서 주로 쓰이는 것으로 보인다. 따라서 어떤 외과
의사가 외과 의사로서는 좋지만 인간으로서는 선하지 않다고 말

할 때 외과 의사로서 좋다는 말은 외과 의사가 수행해야 할 기능을 잘 수행한다는 의미로, 인간으로서 선하지 않다고 말할 때는 환자가 자신의 의료 행위에 대해 대가를 지불할 능력이 없으면 절대로 수술하지 않는다는 의미로 이해할 수 있을 것이다. 아리스토텔레스 윤리학에서 *agathon*은 전자인 ‘좋음’의 의미이지, 후자인 ‘선’의 의미가 아니다. 따라서 이후의 번역이나 논의에서 필요한 경우 양자를 병기하지만 선호되는 번역은 ‘좋음’이다.

(1.1.1.0.3. 해설)

아리스토텔레스는 이 문장으로 『니코마코스 윤리학』을 시작한다. 인간이 하는 모든 행위, 기예나 탐구, 합리적 선택은 어떤 선(좋음)을 목적으로 한다는 것이다. 인간은 자신의 모든 행위와 선택을, 그것이 그에게 좋은 것이라고 혹은 좋은 것과 연관되는 것이라고 여겨지기 때문에 행한다. 좋음은 인간 행위가 추구하는 목적이 되며, 이런 점에서 ‘좋음’ 개념과 ‘목적’ 개념은 그 내포에 있어서 동일하다. 인간의 행위를 이해하는데 그것이 추구하는 목적을 일차적인 조회점으로 놓는다는 점, 즉 무엇을 위해서 그런 행위를 하는가를 묻는다는 점에서 그의 윤리학은 보통 목적론적 윤리학의 대표격으로 이해된다.

1.1.2. 목적 간의 위계 관계

(1.1.2.0.1. 원문)

그러나 추구되는 여러 목적들에는 어떤 차이가 있는 것처럼 보인다. 왜냐하면 어떤 것들은 활동(*energeia*)들이고, 다른 것들은 그 활동들과 구분되는 어떤 성과(*erga*)이기 때문이다. 행위들과 구분되는 어떤 목적들이 있는 그 경우들에서는 그 성과물들이 본성적으로 그 활동들 보다 낫다. 그런데 여럿의 행위들, 기예들, 학문들이 있기 때문에 그 목적들도 또한 많게 되는 것이다. 왜냐하면 의술의 목적은 건강이고,

배를 만드는 기술의 목적은 배이며, 용병술의 목적은 승리이고, 부유함은 집안 경영(家計)의 목적이기 때문이다. 그러나 이러한 것들 가운데 어떤 것들은 어떤 하나의 능력(dynamis) 아래에 놓여진다. 예컨대 말 굴레 제작술과 마구(馬具)의 제작술에 관계되는 다른 모든 기예는 마술(馬術) 아래에 놓여지고, 그리고 이것과 전쟁에서의 모든 행위는 용병술 아래에 놓여지고, 또 이와 같은 방식으로 다른 기예들이 또 다른 기예들 아래에 놓여진다. 그래서 이 모든 경우들에 있어서 총기획적인 학문들의 목적들이 그것들 아래에 놓여지는 모든 목적들보다 더 선택 할 만한 것이다. 왜냐하면 후자가 전자를 위해서 추구되기 때문이다.(EN 1권 1094a3-16)

(1.1.2.0.2. 해설)

하나의 기예, 예를 들어 마구 제작술은 스스로 목적이 됨과 동시에 다른 기예, 예를 들어, 마술(馬術)의 수단 내지 구성 요소가 된다는 점에서 이것에 종속된다. 우리는 마술을 위해서 마구 제작술을 추구하고 선택하는 것이지, 그 역은 아닌 것이다. 그리고 마술 역시 스스로 목적이 됨과 동시에 다른 기예, 예를 들어 용병술의 수단 내지 구성 요소가 된다는 점에서 이것에 종속된다. 우리는 용병술을 위해서 마술을 추구하고 선택하는 것이지, 그 역은 아닌 것이다. 이런 식으로 한 기예는 스스로 목적이 됨과 동시에 다른 기예에 종속된다. 또 한 행위는 스스로 목적이 될 수도 있지만 대개가 동시에 다른 행위에 종속되기도 한다. 일반적으로, 하나의 목적은 다른 것들을 자신을 위한 수단으로서 자신 밑에 가지지만 그것 역시 그것 아닌 다른 상위의 목적에 종속된다. 이런 점에서 행위 혹은 기예 혹은 학문의 목적들은 서로 모여 하나의 ‘위계적’ 질서를 이룬다. 하나의 개별적 목적은 이러한 위계 질서 내에서 하나의 일정한 위치를 차지하고 있다. 그 목적이 차지하고 있는 위계적 위치가 높으면 높을수록 그 목적은 그 만큼 더 높은 좋음이다. 이런 관점에서 목적은 항상 ‘위계적’이다.

1.1.3. 최고선으로서의 행복

(1.1.3.0.1. 원문)

그렇다면, 만일 행위에 의해서 이루어질 수 있는 것들이 그 자체 때문에 우리가 바라는 어떤 목적을 가지고 있다면, 그리고 다른 모든 것들은 이것 때문에 우리가 바랜다고 하면, 그리고 우리가 모든 것을 또 다른 어떤 것 때문에 선택하는 것이 아니라면 – 왜냐하면, 만일 그렇다고 한다면 이 과정은 적어도 무한히 계속될 것이고, 그래서 욕구는 공허하고 쓸데없는 것이 되고 말 것이기 때문이다 –, 그렇다면 이 목적이 좋음, 말하자면 최상의 좋음일 것이라는 것은 명백하다.(EN 1권 1094a19-22)

(1.1.3.0.2. 해설)

목적 간의 위계 질서에 대한 설명에 이어 아리스토텔레스는 이러한 위계 질서가 무한히 진행할 수는 없음을 지적하면서 궁극적 목적, 즉 그 자체 목적이면서 더 이상 다른 것의 수단이 되지 않는 목적이 최상의 좋음(to ariston) 혹은 최고선이 존재한다고 주장한다. 지금의 논증은 이렇게 정리될 수 있다. (1) 만일 우리가 항상 또 다른 어떤 것 때문에 모든 것을 선택한다고 하면, 우리가 어떤 것을 선택하는 최종 이유는 발견되지 않는다. (2) 우리의 선택들의 이유가 무한퇴행에 빠지게되면, 우리의 욕구는 공허하고 쓸데없는 것이 된다. (3) 그러나 욕구는 공허하고 쓸데없는 것이 아니다. (4) 그러므로 우리는 또 다른 어떤 것 때문에 항상 모든 것을 선택하는 것은 아니다. (5) 그러므로 그 자체를 위해서 우리가 선택하게 되는 어떤 것이 있음에 틀림없다. (6) 그리고 이것이 바로 최상의 좋음이다. 만약 이러한 논증이 옳다면 우리가 구체적으로 어떤 행위를 할 때 의식하는 어떤 구체적인 좋음은 사실 우리가 명백하게 의식하지 못할지라도 이러한 목적의 위계 질서의 최고점에 있는 저 최상의 좋음을 궁극 목적으로 하는 것이 된

다. 어떤 사람이 지금 병원에 가는 것은 병을 치료하기 위해서이지만, 병의 치료는 그도 쉽게 동의할 수 있는 건강을 위한 것이며 건강은 다시 저 최상의 좋음을 위한 것이 될 것이다. 후자의 연결을 병원에 가는 그가 언제나 의식하고 있지는 않다고 하더라도 말이다. 아리스토텔레스는 이 최상의 좋음이 무엇인가라는 질문에 대해서 적어도 그 이름에 있어서는 대부분의 사람들이 의견의 일치를 보인다고 한다. 그것은 행복(eudaimonia)이라는 것이다. 만약 그렇다면 그 행복의 내용을 무엇으로 이해하는지와 관련해서는 차이가 있지만 병을 치료하기 위해 병원에 가는 사람은 궁극적으로 행복을 위해서 병원에 간다고 할 수 있을 것이다. 행복은 그런 의미에서 인간의 목적이 지향하는 최상의 좋음, 최고선이다.

1.2. 행복에 관한 견해들

(1.2.0.1. 원문)

그런데 [최상의 좋음이 무엇인지라는 물음에] 그 이름에 있어서는 대부분의 사람들이 거의 일치한다. 왜냐하면 대중들과 교양있는 사람들은 다 같이 그것을 행복(eudaimonia)이라고 말하고 또 잘 사는 것(to eu zen)과 잘 행위하는 것(to eu prattein)이 행복함과 같은 것이라고 파악하기 때문이다. 그러나 그들은 행복이 무엇인가에 관해서는 서로 일치하지 않으며 대중들은 지혜로운 사람들의 것과 같은 설명을 내놓고 있지 않다.(EN 1권 1095a17-22)

(1.2.0.2. 해설)

인간적 행위의 목적으로서의 좋음을 얘기하고 이러한 목적 간의 위계가 있음을 근거로 최상의 좋음의 존재를 논증한 아리스토텔레스에게 남는 문제는 그 최상의 좋음이 무엇인가 하는 것이다. 아리스토텔레스는 이 최상의 좋음이 적어도 그 이름에 있어서는 대부분의 사람에게서 같은 대답을 듣는다고 지적한다. 즉

‘행복’(eudaimonia)이라는 것이다. 이렇게 논리적으로 요청된 궁극적 목적으로서의 최고선이 모든 사람에게서 동일한 이름으로 불리고 있으나 그 내용은 각인 각색일 수 있다는 점에서 이렇게 도출된 ‘행복’을 형식적 개념이라고 평가할 수도 있을 것이다. 이제 문제는 그 이름 밑에서 이해하고 있는 행복의 구체적인 내용이다. 이제 아리스토텔레스는 최고선으로 이해된 행복을 사람들이 구체적으로 무엇이라고 이해하고 있는지 그 주요한 견해들을 검토하기 시작한다.

1.2.1. 통념적 행복의 내용으로서의 쾌락

(1.2.1.0.1. 원문)

사람들은 좋음과 행복을 자신의 삶의 방식에서 파악해 내는 것처럼 보이는데, 여기에는 그럴 만한 근거가 없는 것은 아니다. 대중들 특히 지극히 통속적인 사람들은 좋음과 행복을 쾌락으로서 생각한다. 그렇기 때문에 그들은 즐기는 삶을 좋아하는 것이다. 사실상 가장 두드러진 삶의 방식에는 세 가지가 있는데, 방금 말한 삶, 정치적 삶, 그리고 샛째로 관조적 삶이 그것이다. 그래서 대중들은 짐승들에 알맞은 삶을 선택함으로써 완전히 노예와 다름없는 삶을 보여 준다. 그러나 이들의 견해가 그럴 법한 것은, 권력의 지위에 있는 많은 사람들이 사르다나팔로스가 느끼는 것과 같은 것을 느끼기 때문이다.(EN 1권 1095b14-22)

(1.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 최고선으로 이해된 행복의 내용을 검토하면서 삶의 방식이라는 개념을 도입한다. 사람들이 행복을 무엇으로 생각하는지는 단순히 그의 얘기에서가 아니라 어떤 삶을 살고 있는가에서 주어진다는 얘기로 들린다. 윤리학의 명제들은 주장하는 말로 확인되는 것이 아니라, 실제로 어떻게 행위하는가에서 확인된다는 그의 주장처럼 행복을 무엇으로 이해하고 있는지를 검토하면서 세

가지 두드러진 삶의 방식을 전면에 등장시키는 것이다. 아리스토텔레스가 검토하는 첫번째 견해는 행복은 쾌락 혹은 즐거움에서 성립한다는 견해이다. 이런 견해를 가진 사람들은 즐거움 혹은 쾌락을 추구하는 삶을 산다. 아리스토텔레스는 이러한 견해가 그럴 듯한 것은 권력을 가진 사람들이 쾌락주의의 전설적인 인물인 사르다나팔로스처럼 느끼기 때문이라고 지적한다. 더 이상 남 부러울 것이 없으면서도 쾌락을 추구하는 일에 사람들이 빠지는 예들을 보면 행복이란 결국 그러한 쾌락에서 성립하는 것이라고 생각할 수 있다는 것이다. 아리스토텔레스는 그러나 이러한 삶이 짐승들에 알맞은 삶이라 욕망의 노예가 될 뿐인 삶이라고 평가한다.

1.2.2. 통념적 행복의 내용으로서의 명예

(1.2.2.0.1. 원문)

그렇지만 교양을 닦은 사람과 정치적으로 실천적인 사람들은 명예를 좋음이라고 생각한다. 왜냐하면 대개는 이것이 정치적 삶의 목적이기 때문이다. 그러나 이것도 우리가 추구하는 것이기에는 너무나 피상적인 것으로 보인다. 왜냐하면 그것은 명예를 받는 그 사람보다 오히려 명예를 주는 사람들에게 달려 있는 것으로 여겨지기 때문이다. 그러나 좋음이란 우리 자신에게 고유한 어떤 것이며 그리고 우리에게서 떼어 내기 어려운 것이라고 예감하기 때문이다. 게다가 사람들은 자신들이 선하다는 확신을 얻기 위하여 명예를 추구하는 것처럼 보인다. 여하튼 그들은 실천적 지혜를 가진 사람에 의해서, 또 그들을 아는 사람들 가운데서 그리고 덕을 근거로 존경받기를 추구한다. 그렇기 때문에 적어도 그들에게는 덕이 명예보다 더 나은 것이란 것은 분명하다.(EN 1권 1095b22-30)

(1.2.2.0.2. 해설)

사람들이 행복의 내용으로 생각하는 명예를 중심에 놓는 삶을 아리스토텔레스는 정치적 삶의 유형으로 분류한다. 이러한 삶은

교양 있는 사람이나 혹은 정치적으로 활동적인 사람들에게서 선호되는 유형인데 아리스토텔레스는 이것 역시 너무 피상적인 이유로 진정한 행복의 내용이 되기 어렵다고 평가한다. 아리스토텔레스는 행복이 우리에게 고유한 것이며 쉽게 박탈될 수 있는 어떤 것이 아니어야 하는데 명예의 경우 명예를 받는 사람이 아니라 주는 사람이 더 결정적이기 때문이라는 지적을 한다. 아리스토텔레스는 그러한 명예 추구의 배경에 있을 보다 상위의 좋음을 분석한다. 명예 추구의 동기는 아마도 선하다는 확신을 얻기 위해서일 것이며 이것은 사람들이 아무에게나 수여받는 명예보다 자신들을 잘 아는 사람, 그것도 실천적 지혜가 있는 사람으로부터의 명예 혹은 인정을 원하며 더 나아가 덕을 근거로 존경받기를 원한다는 사실에서부터 알 수 있다. 명예에 대한 추구는 그것이 진정한 것일 경우 보다 상위의 목적으로 덕을 지향하고 있는 것이다. 물론 이때의 덕은 아리스토텔레스가 후에 기능 논변으로부터 분석해 낸 아리스토텔레스 고유의 덕이라기 보다 전통적인 덕목들을 가리킨다고 보는 편이 옳을 것이다.

1.2.3. 통념적 행복의 내용으로서의 부(富)

(1.2.3.0.1. 원문)

돈을 버는 삶은 강제된 삶이다. 그러나 부는 우리가 추구하는 좋은 이 아니라는 것은 분명하다. 왜냐하면 그것은 다른 어떤 목적을 위해서만 유용한 따름이기 때문이다. 그렇기 때문에 우리는 앞에서 말한 것들을 목적으로 파악하는 것이 오히려 더 나을 수도 있을 것이다. 그 것들은 그것을 자체로 소중히 여겨지기 때문이다. 그러나 그것들 조차도 목적인 것 같지는 않다.(EN 1권 1096a5-9)

(1.2.3.0.2. 해설)

돈 혹은 일반적으로 부에 대한 추구는 하나의 삶의 유형으로

정형화되지는 않지만 간단하게 언급된다. 아리스토텔레스는 돈을 벼는 삶은 강제된 삶이라고 규정한다. 부는 그것 자체가 목적이 아니며 다른 어떤 목적을 위해서만 유용하다는 단순한 이유로 행복의 후보에서 배제된다. 아리스토텔레스는 더 나아가 부가 봉사하는 목적 자체가 다시 행복일 수는 없을 것 같다는 암시를 주지만, 부는 아무리 해도 그 자체 목적이 될 수 없다는 이유 하나만으로 진정한 행복의 자격을 가지지 않았다고 논증한다.

1.3. 행복의 내용에 대한 검토

1.3.1. 성취 가능성

(1.3.1.0.1. 원문)

좋음의 이데아에 관해서도 또한 마찬가지이다. 왜냐하면 설령 공통적으로 술어가 되는 어떤 하나의 좋음이 있거나 혹은 그 자체로 따로 떨어져 있는 좋음이 있다손 치더라도, 분명히 그것은 인간적 행위에서 성취할 수 있는 것이거나 또는 도달할 수 있는 것일 수 없기 때문이다. 그렇지만 우리가 지금 추구하고 있는 것은 바로 그러한 것이다.(EN 1 권 1096b31-35)

(1.3.1.0.2. 해설)

행복과 좋음에 관한 통념들을 검토한 후 아리스토텔레스는 보다 학문적인 입장을 검토한다. 바로 좋음의 이데아를 주장하는 입장이다. 이러한 검토를 통해 아리스토텔레스는 자신이 생각하는 진정한 행복의 내용을 설명하는 데 필요한 것들을 분석해낸다. 좋음의 이데아를 주장하는 사람들에 대한 비판은 상당히 전문적인 성격을 띠는데 거의 말미에 자신이 추구하고 있는 것과 관련해서 결정적인 비판을 한다. 좋음의 이데아는 만약에 있다고 하더라도, 또 그 자체 따로 떨어져서 존재한다고 하더라도 인간

적 행위로 성취할 수 있거나 도달할 수 있는 것이 아니라는 것이다. 아리스토텔레스는 자신이 윤리학을 통해 추구하는 것이 인간적 좋음(선)이라는 지적을 자주하는데 말하자면 아무리 훌륭한 것이라도 인간으로서 어찌 해 볼 수 없는 것은 인간의 품성에 아무 영향을 줄 수 없다는 것이다. 행복은, 만약 그것이 인간이 추구하는 것이라면, 인간적 행위로 성취할 수 있거나 도달할 수 있는 것이어야 한다.

1.3.2. 완전성

(1.3.2.0.1. 원문)

목적들은 여러 개가 있는 것으로 보여진다. 이 목적들 가운데 어떤 것들은 다른 어떤 것 때문에 선택된다. 예컨대 재물, 퍼리 그리고 일반적으로 도구들이 그러하다. 그러므로 목적이라고 해서 모두 다 완전한 (*teleion*) 것은 아니라는 것은 분명하다. 그러나 최고선은 완전한 어떤 것으로 보여진다. 그리하여 만일 단지 하나의 것만이 완전한 것이라고 하면, 이것이 우리가 찾고 있는 것이 된다. 그러나 만일 완전한 것이 여럿이라고 한다면, 이 완전한 것들 중에서도 가장 완전한 것 (*teleiotaton*)이 우리가 찾고 있는 것이 된다. 그런데 우리는 그 자체로 추구될만한 것이 자신 아닌 다른 어떤 것 때문에 추구되는 것보다 더 완전한 것이라고 말한다. 그리고 어떤 경우에 있어서도 자신 아닌 다른 어떤 것 때문에 선택되지는 않는 것이 그것들 자체로 그리고 동시에 자신 아닌 다른 어떤 것 때문에 선택되는 것들보다 더 완전하다고 우리는 말한다. 따라서 결코 다른 어떤 것 때문이 아니라 항상 그 자체로 선택될만한 것이 바로 단적으로 완전한 것이라고 우리는 말한다. 그런데 무엇보다도 행복이 이러한 것으로 생각된다. 왜냐하면 우리는 행복을 항상 그 자체적으로 선택하지 결코 다른 어떤 것 때문에 선택하지는 않기 때문이다. 명예, 즐거움, 지성 그리고 모든 종류의 덕을 우리는 그것들 자체 때문에 선택하지만 (왜냐하면 이런 것들로부터 아무런 결과가 생겨나지 않는다고 할지라도 우리는 여전히 그것들 각각을 선택하고자 하기에), 또한 동시에 이것들을 우리는 행복을 위해서 선택하기도 한다. 이것들을 통해서 행복하게 되리라고 우리는 생각하

기 때문이다. 이와는 달리 행복은 그 누구에 의해서도 이것들을 위해 선택되는 것이 아니고, 또 일반적으로 다른 어떤 것 때문에 선택되는 것도 아니다.(EN 1권 1097a25-1097b6)

(1.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 행복을 보통의 위계 질서 안에 있는 목적들에서부터 ‘가장 완전한 목적’이라는 지적과 함께 갈라낸다. 행복은 ‘단적으로 완전한 목적’이다. 어떤 것이 ‘단적으로 완전한 목적’이 되기 위한 조건은 ‘항상 바로 자기 자신 때문에 선택될 뿐 자신 아닌 다른 것 때문에 선택되지는 않음 그리고 동시에 다른 모든 것들은 바로 이것을 위해 선택됨’에 놓여 있다. 완전한 목적의 자격을 갖추는 것은 항상 다른 것들을 자신을 위한 수단으로 삼을 뿐, 어떤 경우에 있어서도 다른 것을 위한 수단이 되지 않는다. 그리고 역으로, 다른 모든 것들은 완전한 목적을 구현하는 수단으로 가능할 수 있다. 다름 아닌 행복이 완전한 목적이다. 그러나 ‘행복은 완전한 목적이다’라는 점에서 ‘단순히 자체적인 목적’과 ‘완전한 목적’은 구분된다. 명예, 즐거움, 지성 그리고 덕은, ‘이런 것들로부터 아무런 결과가 생겨나지 않는다고 할지라도 우리는 여전히 그것들 각각을 선택하고자 하기에’, 그 자체적으로 선택될 만한 목적의 자격을 갖추고 있다. 즉 이것들은 다른 무엇을 위해 우리가 그것을 추구하는 것이 아니라 바로 그 자체적인 이유 때문에 우리가 추구하는 것들이다. 이런 맥락에서 누군가가 이것들을 ‘완전한’ 목적이라고 불러도 무방하겠지만, 이것은 단지 제한적인 의미에서만 그러하다. 다시 말해 이를 각각은 재차 행복을 위해서 선택되는 목적이라는 점에서 ‘가장 완전한’ 혹은 ‘단적으로 완전한’ 목적은 아니다. ‘가장 완전한’ 혹은 ‘단적으로 완전한’이란 지위는 행복 개념에 예약되어 있다.

1.3.3. 자족성

(1.3.3.0.1. 원문)

똑같은 결론이 또한 자족성(自足性, autarkeia)으로부터도 따라 나오는 것처럼 보인다. 왜냐하면 완전한 좋은은 자족적인 것처럼 여겨지기 때문이다. 그런데 우리는 ‘자족적’이라는 단어를 오직 자신을 위해서 고립된 삶을 살아가는 사람에 대해서가 아니라 또한 부모, 자식, 아내, 그리고 일반적으로 친구들과 동료 시민들과의 결합 속에서 살아가는 사람에 대해서 적용한다. 왜냐하면 인간은 자연적으로 폴리스적[사회적] 동물이기 때문이다. 그런데 우리는 여기에 대해서 어떤 한정을 부과해야만 한다. 왜냐하면 만일 우리가 그 목록을 조상, 후손 그리고 친구의 친구에까지 넓혀간다면 한정 없이 나아갈 것이기 때문이다. 하지만 우리는 이것을 나중에 검토해야만 한다. 어쨌거나 우리는 그것만으로도 삶을 선택할 만한 것으로 그리고 아무 것도 부족함이 없게끔 만드는 것을 자족(自足)이라고 규정한다. 그리고 행복이 바로 이런 것이라고 우리는 생각한다. 게다가, 우리는 행복이 모든 선들 가운데 가장 선택할 만한 선이며 여러 선들 가운데 하나의 선으로 함께 열거될 수 있는 성격의 것이 아니라고 생각한다. 만일 그렇지가 않고 행복이 여러 선들 가운데 하나의 선으로 열거된다면, 선들 중 아주 작은 선을 거기에 덧붙이기만 하면 그것은 분명히 그만큼 더 선택될 만한 것이 될 터이므로 말이다. 왜냐하면 덧붙여진 것은 선의 초과분이 되고, 그리고 두 가지 선들 가운데 보다 큰 것이 항상 보다 더 선택할 만한 것 이기 때문이다. 따라서 행복은 완전하면서도 자족적인 어떤 것이며 행위들의 목적이다.(EN 1권 1097b7-21)

(1.3.3.0.2 해설)

행복은 완전한 선, 완전한 목적이기도 하지만 자족적인 선, 자족적인 목적이기도 하다. 어떤 것이 ‘자족적’이라는 말은, 그것에게 그것 아닌 다른 가치가 부가된다고 해서 그것의 가치가 더 증대되지는 않을 정도로 결핍을 모른다는 말이다. 무엇보다도 행복이 자족성의 조건을 만족시킨다. 우리의 삶이 행복에 도달했다면, 우리의 삶은 더 이상의 무엇을 바라지 않는다. 행복은 모든 것이다 이루어진, 충족적인 상태이다. 따라서 행복은 “여러 선들 가운-

데 하나의 선으로 열거”될 수가 없다. 행복이라는 가치는 다른 가치들과 병렬적이지 않다. 다른 가치들은, 그것에게 그것 아닌 다른 가치가 부가될 때 그것의 가치가 더 증대되는 속성을 가진다. 다른 가치들은, 그것에게 다른 가치가 부가되면 필수록 ‘더 좋은’ 것이다. 다른 가치들은, “아주 작은 선을 거기에 덧붙이기만 하면 그것은 분명히 그만큼 더 선택될 만한 것이” 된다. 그러나 행복은, 그것에게 다른 가치가 부가된다고 해서 그것이 ‘더 좋은’ 것이 되는 것이 아니다. 행복은 더 이상 좋아질 수 없을 정도로 좋은 것이다. 행복은 거기에 아무리 많은 선들이 부가된다고 해도 그것의 좋음은 변함이 없다. 그것의 좋음은 오직 그것만에 의해서 결정된다. 그리고 그것의 좋음에 대해서 인간은 더 이상 다른 추가적인 무엇을 바라지 않는다. 행복은 선들 중에서도 유일하게 자족적인 선이기 때문이다.

1.4. 행복의 정의

(1.4.0.1. 원문)

하지만 최상의 좋음이 행복이라고 말하는 것은 아마도 일반적으로 동의될 것이기에 우리에게는 여전히 최상의 좋음이 무엇인가에 대한 좀더 분명한 설명이 필요하다. 그런데 만일 우리가 인간의 기능을 파악한다면 우리는 이것을 찾아낼 수도 있을 것이다. 꾀리 부는 사람, 조각가 그리고 모든 기술자에 대해서 그리고 일반적으로 어떤 기능과 해야 할 행위를 가지고 있는 사람에 대해서 그의 좋음 및 ‘잘됨’은 그 기능 안에 있는 것처럼 여겨진다. 마찬가지로 만일 인간이 어떤 기능을 가지고 있다고 하면 인간의 좋음은 인간의 기능 안에 있는 것으로 생각될 수 있을 것이다.(EN 1권 1097b22-28)

(1.4.0.2. 해설)

행복을 최상의 좋음으로 정의한 후 이렇게 정의된 최상의 좋음으로부터 완전성 및 자족성까지 도출해 낸 후 아리스토텔레스는

보다 내용적이고 보다 아리스토텔레스적인 행복의 정의를 시도한다. 그것은 인간의 기능으로부터 인간의 행복을 정의하는 길이다. 이것은 일반적으로 ‘좋음’ 혹은 ‘잘됨’이 수행해야 할 혹은 수행할 것으로 기대하는 기능에 비추어 정의된다는 사실로부터 도출된다. 만약 좋은 조각가가 얼굴이 잘 생긴 사람이 아니라 조각을 잘 하는 사람이라면, 또 좋은 눈이 까만 눈동자이기 때문이 아니라 시력이 좋기 때문이라면 각각의 사물은 그것이 수행해야 할 기능으로부터 ‘좋음’이나 ‘잘’의 계기를 얻을 것이다. 만약 이러한 일반적인 사실이 옳다면 좋은 사람은 사람으로서 마땅히 해야 할 기능 혹은 구실을 잘 수행하는 사람일 것이다.

1.4.1. 인간의 고유한 기능

(1.4.1.0.1. 원문)

그런데 목수와 신발 기술자는 어떤 기능과 행위들을 가지고 있는 터에, 인간에게는 아무런 기능도 없다고 할 수 있을까? 인간은 본성적으로 아무런 기능도 없는 것인가? 눈이나 손이나 발이 그리고 일반적으로 신체의 부분들의 하나 하나가 분명히 어떤 기능을 가지고 있듯이, 우리는 이와 마찬가지로 인간에게도 이 모든 것들 이외에 어떤 무언가의 기능을 상정해야 하지 않는가? 그렇다고 하면 이것은 대체 무엇일 수 있겠는가? 왜냐하면 산다는 것은 식물에서도 공통적인 것이지만 우리가 찾고 있는 것은 인간에게 고유한 것이기 때문이다. 그러므로 영향 섭취와 성장의 삶은 제쳐 놓아야만 한다. 순서상 그 다음으로는 어떤 종류의 지각의 삶이 있을 수 있는데, 그러나 이것 역시 말(馬), 소 그리고 모든 동물에서 공통되는 것이다. 이렇게 되고 보니 남는 것은 영혼의 이성적 부분의 어떤 활동적 삶이다. 그런데 이성적 부분은 둘로 나뉘어 지는데, 하나는 이성에 따르는 것으로서 이성적이고, 다른 하나는 그 자체가 이성을 가지며 생각함으로써 이성적이다. 게다가 이러한 삶은 또한 두 가지 방식으로 말해지는데, 우리가 여기서 의미하는 삶은 현실적 활동으로서의 삶으로 상정되어야만 한다. 왜냐하면 이것이 보다 고유하게 삶이라고 말해지는 것으로 여겨지기 때문이다.(EN 1권 1097b28-1098a7)

(1.4.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 그러니까 인간의 기능을 찾되 인간이 아니면 ‘잘’ 할 수 없는 고유한 기능에서부터 인간의 행복을 정의하려 하는 것이다. 다른 모든 존재자들의 경우에 있어서도 그러한 것처럼 인간의 좋음과 본질은 그의 유적 기능에 있고 이 유적 기능의 발휘는 곧 인간에게 주어진 고유한 능력의 현실화이다. 그리고 인간 자체의 좋음과 본질 그리고 바로 그와 함께 인간의 존재이 유를 설명해 주는 인간 고유의 능력은 감각이나 감각에 수반되는 욕구가 아니다. 이것은 동물도 공유하기 때문이다. 그것은 다름 아니라 이성이라는 능력이다. 인간의 고유한 기능은 이성 능력을 현실화하는 삶이라는 것을 우리는 발견하는 것이다. 이성 능력의 발휘를 주축으로 하는 삶은 곧 덕/탁월함에 일치하는 삶임을 우리는 파악한다. 결국 덕/탁월함의 발휘 그리고 이를 통한 유덕한 삶의 양식은 인간의 좋음을 구성한다는 사실이 이제 입증된다. 내가 덕스러운/탁월한 사람이 되어야 할 이유는, 덕/탁월함은 인간 종에 속하는 나의 ‘좋음’을 구성해 주기 때문이다. 그리고 이 말은 다른 것이 아니라 무엇보다도 탁월함과 탁월함의 발휘가 최고선으로서의 행복에 핵심적인 요소가 된다는 말이다.

1.4.2. 기능과 덕(탁월성)

(1.4.2.0.1. 원문)

우리는 이제 인간의 기능은 이성과 일치하는 혹은 적어도 이성과 분리되지 않은 영혼의 활동이라는 것을 상정할 수 있을 것이다. 우리는 나아가 한 종에 속하는 어떤 것의 기능과 그 종에 속하는 탁월한 어떤 것의 기능은 동일하다는 것을 상정할 수 있을 것이다. 예를 들어 하프 연주자의 기능과 탁월한 하프 연주자의 기능은 동일하고, 이 점은 다른 모든 경우에서도 마찬가지이다. 그리고 여기에서 탁월한 것의 탁월성(arete)에 있어서의 두드러짐은 기능에 부가된다. 즉 하프 연주

자의 기능이 하프를 연주하는 것이라면 탁월한 하프 연주자의 기능은 하프를 잘 연주하는 것이다, 그래서 우리의 상정이 맞는다고 한다면, 우리는 인간의 기능을 어떤 종류의 삶으로 규정하고, 또 이 삶을 이성을 동반하는 영혼의 활동과 행위들로 규정한다. 따라서 뛰어난 (*spoudaios*) 사람의 기능은 이것들을 잘 그리고 훌륭하게 행하는 것이다. 그래서 각각의 기능은 그것의 부류에 고유한 탁월성(*arete*)에 따라서 수행될 때 잘 수행되는 것이다.(EN 1권 1098a7-15)

(1.4.2.0.2. 해설)

여기서 주로 ‘탁월성’(excellence)으로 번역되지만 위낙 ‘덕’(德, virtue)이라고 자주 번역되어 온 헬라스어 아레테(arete)는 앞서 토론했던 ‘좋음’과 ‘선’의 구별과 비슷한 문제를 안고 있다. 외과 의사로서는 좋지만 인간으로서는 선하지 않을 수 있는 가능성이 보여주는 바는 한 인간의 전문적 능력, 기능을 중심에 놓는 ‘좋음’과 그것과 상관없이 성립하는 듯이 보이는 도덕적 의지의 ‘선’한 사용 사이의 괴리를 드러낸다. 물론 그 사람은 좋은 사람이라는 평가에서와 같이 ‘좋음’이 전문 지식과 대비되는 도덕적인 의미로 사용되는 경우도 있지만 또 주로 인간의 좋음과 관련해서 양자의 일치 현상을 지적할 수 있을 것이다. 그러나 헬라스어 ‘arete’는 인간뿐만 아니라 사물 일반의 훌륭한/좋은 상태를 나타나는 단어임에 주의할 필요가 있다. 지금 아리스토텔레스가 인간의 기능과 그것의 탁월한 발휘를 중심으로 놓으면서 일반적인 기능의 발휘에서 보여지는 탁월성에서부터 그 이해의 축을 가져오는 것이 헬라스어 아레테(arete)의 원래 의미인 것이다. 후에 보다 자세하게 다루겠지만 이렇게 기능을 조회점으로 탁월성이 얘기된다면 당연히 탁월한 하프 연주자는 하프 연주를 탁월하게 할 것이고 인간의 기능이 삶이라면 탁월한 인간은, 그리고 여기서 탁월함과 덕을 상호 교환해도 좋다면, 덕스러운 인간은 삶을 훌

륭하게 살 것이다. 아리스토텔레스는 이미 궁극 목적으로서의 최고선이 그 이름 즉 ‘행복’에 있어서는 대부분의 사람들이 일치한다고 하면서 잘 삶(to eu zen)과 잘 행위함을 들었었다. 기능의 탁월한 발휘가 곧 탁월성에 따른 수행이며 덕에 따른 수행이다. 만약 이러한 사유가 맞다면 이제 행복의 정의가 확인해 주듯 행복은 덕에 따른 삶이 될 것이다.

1.4.3. 행복의 정의

(1.4.3.0.2. 해설) 행복 정의의 일관적 해석의 문제

아리스토텔레스는 니코마코스 윤리학의 1권과 10권에서 각각의 맥락에 따른 행복의 정의를 보여 준다. 물론 양자의 연결 관계에 관해서는 연구자들 사이에 많은 논쟁이 있어 왔다. 연구가들 사이에 심각한 논쟁을 불러 일으켜 왔던 원인 제공자는 1권의 정의 말미에 나오는 구절의 해석 문제이다. 즉 “인간의 좋음은 탁월함(덕)에 따르는 영혼의 활동이라는 것이 밝혀진다. 그리고 만일 하나 이상의 여러 탁월함이 있다고 하면, 그 가운데 최상의 그리고 가장 완전한 탁월함에 따르는 영혼의 활동이 인간의 좋음이다.”라는 말에서 ‘여러 탁월함들 중에서 최상의 그리고 가장 완전한 탁월함’이 구체적으로 무엇이냐를 놓고 전문가들 사이에 심각한 의견 대립이 있다. 일부는 10권의 ‘관조’(theoria) 혹은 ‘이론적 이성’을 이것의 후보로 내세우며, 이를 근거로 관조적 삶이 인간의 최고선이라 주장한다. 흔히 ‘주지주의적(intellectualist) 견해’라 불리는 이 의견에 따르면, 10권 6~8장에서 개진되는 관조적 내지 이론적 삶이 아리스토텔레스가 생각하는 진정한 행복이라는 것이다. 주지주의자에 따르면 관조만이 행복을 구성하거나, 관조만이 행복의 중심 축이 된다. 그러나 다른 일부는 ‘최상의 그

리고 가장 완전한 탁월함’의 후보로서 관조 이외에 ‘실천적 이성’ 혹은 ‘실천적 탁월함’도 제기한다. 그리고 이 견해에 의하면 행복의 내용을 구성하는 것도 단지 단일한 하나의 가치일 필요는 없다. 최고선은 행복이지만 이 행복을 구성하는 것은 여럿일 수 있으며, 이런 의미에서 인간의 행복은 ‘포괄적’(inclusive)이라는 것이다.

1.4.3.1. <1권>의 행복의 정의 : 인간 고유 기능의 탁월한 발휘로서의 행복

(1.4.3.1.0.1. 원문)

만일 이렇다고 하면, 인간의 좋음은 탁월함(arete)에 따르는 영혼의 활동이라는 것이 밝혀진다. 그리고 만일 하나 이상의 여러 탁월함[덕]이 있다고 하면, 그 가운데 최상의 그리고 가장 완전한 탁월함[덕]에 따르는 영혼의 활동이 인간의 좋음이다.(EN 1권 1097b22-1098a18)

(1.4.3.1.0.2. 해설)

이 정의가 나오기 전까지의 과정을 되새겨 보자. 아리스토텔레스는 최고선이 궁극 목적으로 있어야 함을 논증했고 이것의 이름은 ‘행복’이라는 점에 대부분 동의하고 있지만 그 이름 밑에서 이해하고 있는 바는 다름을 지적했었다. 행복에 대한 통념들을 검토하면서 왜 그것이 진정한 행복의 내용이 되기에는 부족한지를 분석하고 진정한 행복이 되려면 갖추어야 할 조건들을, 즉 성취 가능성, 완전성, 자족성들을 논변했었다. 지금 아리스토텔레스가 내놓는 정의는 이러한 검토 후에 새로운 접근으로로 찾아낸 ‘기능으로부터의 논증’의 정점이다.(1.4.2. 참고) 좋은 혹은 뛰어난 하프 연주자가 하프를 잘 연주하는 사람이듯이 훌륭한 인간도 인간의 고유한 기능인 이성적 삶을 잘 살아 내는 사람이다. 인간 고유

의 기능을 그 탁월성에 따라 영혼이 활동해 낼 때 인간은 자신의 고유한 좋음(선)에 이르는 것이며 행복하다는 것이다. 만약 인간 고유의 기능이 마땅히 분노를 느껴야 할 때 마땅한 정도로 분노를 느끼는 것이라면, 또 다른 사람과의 거래에서 마땅한 것 이상으로 너무 많은 이득이나 너무 적은 이득을 취하지 않는 것이라면, 그 모든 인간의 가능성에서 취해야 할 태도나 행위에서 최고의 인간적 기능을 발휘하면서 사는 것이 행복이라는 것이다. 용감할 수도 있고 비겁하거나 무모할 수도 있는 순간에 용감하게 행위하는 것, 탐욕스럽거나 매번 탐욕의 희생양이 되어 너무 적게 받을 수도 있지만 정의롭게 처신하는 것이 인간의 기능을 최고로 발휘하는 것이다. 이 대목에서 기능의 탁월한 발휘 내지 탁월성으로 정의된 덕은 고전 헬라스 시대의 전통적 덕목이었던 용기나 정의와 정확하게 만나게 된다. 행복은 용기면 용기, 정의면 정의, 절제면 절제, 지혜면 지혜와 같이 각각의 덕목이 필요한 상황에서 그 덕목에 따라 활동하는 것이며 인간 고유의 기능이 탁월하게 발휘되는 삶에서 성립한다.

1.4.3.2. 행복의 구성 요소로서의 덕

1.4.3.2.1. 행복의 내재적 수단으로서의 덕

(1.4.3.2.1.0.2. 해설)

그런데 명예, 즐거움, 지성 그리고 덕이 행복을 ‘위한’ 것이긴 하지만 이 ‘위함’의 의미는 흔히 생각할 수 있는 단순한 수단적인 의미가 아니다. 명예, 즐거움, 지성 그리고 덕은 행복이라는 최고로 완전한 목적을 ‘구성’해 준다는 의미에서, 이것들은 행복을 ‘위한’ 것이다. 달리 표현하면 이것들은 행복을 위한 ‘단순한 수단’이 아니라 ‘내재적인 수단’이다. 단순한 수단은 정의상 주어진 목적을 실현하는 기능만 채워 준다면 언제나 다른 것에 의해서 대체

가능한 것이다. 그래서 단순한 의미의 수단적 가치란 그것 말고 다른 대체물이 발견될 수 있다면 그것은 꼭 있어야 할 바의 것은 아니다. 이에 반해 자체적 목적 혹은 본질적 목적이란 다른 것에 의해서 대체가 불가능한 것이다. 그것은 꼭 있어야 하고 우리는 다른 것 아닌 바로 이것의 현전(現前)을 항상 욕구한다. 이것들 각각을 우리는 ‘행복의 한 계기 혹은 부분’으로서 욕구한다. 명예, 즐거움, 지성 그리고 덕 각각을 우리는 그 자체적으로 욕구한다. 이것들은 우리 인간에게 있어서 자체적으로 좋은 것들이다.

1.4.3.2.2. 행복의 구성 요소로서의 덕

(1.4.3.2.2.0.2. 해설)

덕들은 인간 삶의 본질적 가치들이다. 우리는 이것들 각각을 우리 삶의 행복의 부분으로서 욕구한다. 이것들 각각이 그 자체로 좋은 것이라는 이유로 그리고 동시에 이것들이 모여 하나의 완전한 목적 혹은 완전한 좋음이 구성된다는 이유로 우리는 이것들 각각을 욕구한다. 행복이라는 목적이 가장 큰 선(善), 즉 최고 선(最高善)이라는 사실은 분명하지만, 이것이 가장 큰 선이 되는 방식은 저것들을 배제한 채 홀로서 (가장 큰) 선이 되는 것이 아니라, 저 선들 모두와 함께 그리고 오직 함께 함을 통해서만 그러하다. 다시 말해 명예, 즐거움, 지성 그리고 덕은 행복이라는 완전한 선을 구성해 준다는 의미에서, 이것들은 행복을 ‘위한’ 것이다. 다른 것들이 아니라 오직 이것들이 있어야만 행복은 완성된다는 의미에서, 혹은 더 정확히 표현하면, 이런 것들로 행복은 이루어진다는 의미에서, 이것들은 행복을 위해 ‘필요하며’ 그리고 이런 의미에서 이것들은 행복의 수단이 된다.

1.4.3.2.3. 인간의 사회적 본성을 실현하는 덕

(1.4.3.2.3.0.2. 해설)

인간의 삶이 행복에 도달했다면, 그 삶은 완전하면서도 자족적인 방식으로 좋은 것이다. 이 때 조심해서 새겨할 것은, 행복한 삶이 자족적이라고 할 때 그 삶은 ‘홀로된’ 삶은 아니라는 것이다. 인간의 행복은 자족적이지만, 이것은 “부모, 자식, 아내, 그리고 일반적으로 친구들과 동료 시민들과의 결합 속에서 살아가는” 삶의 형식을 통해서 구현된다. 왜냐하면 인간은 자연적으로 폴리스적 동물, 즉 사회적 동물이기 때문이다. 인간은 그 자신의 진정한 본성과 인간다움을 그가 몸담고 있는 사회적 관계 틀 및 맥락 내에서 깨닫고 실현하기 때문이다. 행복은 인간이 가지고 있는 이 사회적 본성을 떠나 성립할 수 없으며 따라서 행복이 이 본성적인 사회성의 탁월한 발휘 없이는 성립할 수 없는 한, 덕은 행복의 필수적인 구성 요소일 수 밖에 없다.

1.4.3.3. <10권>에서의 행복의 정의 : 관조적 활동으로서의 행복

(1.4.3.3.0.2. 해설)

니코마코스 윤리학 1권에서의 행복 정의가 덕에 따른 영혼의 활동이라는 구절을 핵으로 하되 덕이 여럿일 경우 가장 완전한 덕에 따른 활동이라는 구절이 문제의 소지를 내포하고 있음은 이미 지적했었다. 1권의 전반적인 논의 기조가 인간적인 것을 강조하는 것이었다면 전체 논의를 마무리하는 10권 후반부의 행복 논의는 인간 안에 있는 신적인 요소를 강조하는 방향에서 이루어진다는 인상을 피하기 어렵다. 양자를 어떻게 일관적으로 해석하는지의 문제는 전문 연구가들의 뜻으로 남겨 두면서 일단 어떤 논의를 거쳐 10권의 행복이 규정되는지를 살펴보도록 하자.

1.4.3.3.1. 우리 안의 최상의 부분의 탁월함으로서의 관조

(1.4.3.3.1.0.1. 원문)

행복이 탁월함을 따르는 활동이라면 그것은 가장 높은 탁월함에 따르는 것임이 합당하다. 그런데 이것은 우리의 최선의 부분의 탁월함일 것이다. 이것이 지성(nous)이든 혹은 다른 어떤 것인든, 자체가 신적인 존재이든 혹은 우리 안에 있는 것 중 가장 신적인 것인든, 이것은 우리의 자연적 지배자 및 인도자로서 고귀하고 신적인 것에 대한 인식을 가질 것이다. 이것의 활동이 자신의 고유한 탁월함에 일치할 때, 이 활동이 바로 완전한 행복일 것이다. 그리고 이것은 관조적(theoretike) 활동이라는 것은 우리가 이미 말했다.(EN 10권 1177a12-18)

(1.4.3.3.1.0.2. 해설)

지성의 활동이 관조라는 것은 10권 이전에 명확히 말해진 적은 없다. 이 구절에 담긴 아리스토텔레스의 생각은 이렇게 정리될 수 있다. (1) 우리 안에는 고귀하고 신적인 대상을 인식하는, 즉 관조하는 부분이 있다. (2) 이 부분 역시 자체적으로 신적인 존재이거나, 혹은 우리 안에서 상대적으로 가장 신적인 위상을 가지는 부분이다. (3) 따라서 이 부분은 우리 안에서 최선 그리고 최상의 부분이다. (4) 행복은 최상의 탁월함에 따르는 활동이다. (5) 그러므로 이 부분의 활동, 즉 관조적 활동이 완전한 행복이다. 이 논변의 저변에 깔려있는 사유는 인간의 가장 높은 탁월함은 인간 안에 있는 가장 최선의 부분의 탁월함이라는 것으로 보인다. 그리고 이 부분은 신적인 것에 대한 인식과 관련할 것이라는 생각이다. 이 연결의 계열을 거꾸로 볼 경우 인식의 대상 중 최선의 것인 신적인 것을 인식하는 인간의 부분이 최선의 부분이며 이 부분의 탁월함이 바로 가장 높은 탁월함(덕)이라는 것이다. 그렇다면 행복은 이 부분의 탁월함에 따른 영혼의 활동이다.

1.4.3.3.2. 가장 즐거운 활동으로서의 관조

(1.4.3.3.2.0.1. 원문)

또, 우리는 폐락이 행복과 섞여 있어야만 한다고 생각한다. 그리고 [철학적] 지혜에 따르는 활동이 덕에 따르는 활동들 가운데 가장 즐거운 것이라는 점은 일반적으로 받아들여지는 사실이다. 여하튼 철학[지혜에 대한 사랑]은 그 순수함과 견실함에서 놀랄 만한 즐거움을 가지는 것처럼 보인다. 그리고 맑을 가지고 있는 사람들이 그것을 추구하는 사람들보다도 더 즐겁게 세월을 보낼 수 있다는 것은 마땅한 일이다.(EN 10권 1177a22-27)

(1.4.3.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 10권 전반부의 폐락에 관해 충분히 논의하면서 이것이 어떻게 행복의 필수 불가결한 요소인지도 설명했었다. 아리스토텔레스는 관조가 다른 활동들보다 어떻게 뛰어난 것인지를 설명하기 위해 여러가지 논점을 선택한다. 그 중 하나가 지속성의 관점이었다. 여타의 활동 중에서 가장 지속적인 활동이 관조라는 것이다. 아리스토텔레스는 이제 관조의 삶이 가장 탁월한 덕을 따르는 삶임을 보여주는 여러 논변의 하나로 폐락 내지 즐거움의 관점을 잡아 준다. 관조가 다른 그 어떤 활동보다도 즐거운 활동이니 관조하는 삶이 가장 즐거운 삶이지 않겠냐는 것이다.

1.4.3.3.3. 가장 자족적인 활동으로서의 관조

(1.4.3.3.3.0.1. 원문)

더욱이, 우리가 말하는 이른바 자족함이라는 것은 무엇보다도 관조의 활동에 관련해서 찾아질 것이다. 왜냐하면 한편으로, 지혜로운 사람, 정의로운 사람 그리고 그 밖의 다른 덕을 가진 사람들 모두는 삶을 위해서 필요한 것들이 반드시 있어야 하지만, 그럼에도 불구하고 이런 것들이 충분하게 주어져 있을 때에도 정의로운 사람은 [자신의] 정의로운 행위를 하기 위한 상대자들로서 또 더불어 받아들이는 자들

로서 다른 사람이 꼭 필요하고, 또 절제 있는 사람과 용감한 사람과 그 밖의 다른 것들의 각각에 대해서도 또한 이와 마찬가지이다. 그러나 이와는 달리, 지혜로운 사람은 심지어 자기 스스로도 관조할 수 있으며, 또 지혜로우면 지혜로울수록 그는 더욱 잘 관조할 수 있다. 어찌 면 그가 함께 [탐구하는] 벗들을 가지고 있다면 더 잘 관조할 수도 있으며, 그러나 그는 여전히 [다른 덕을 가진 사람들보다도] 가장 자족적이다.(EN 10권 1177a27-1177b1)

(1.4.3.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자족성의 관점을 들어 다시 관조가 가장 자족적인 활동이며 그런 한 자신이 찾았던 행복에 부합하는 활동임을 보인다. 이 대목의 논증이 1권에서의 행복 정의와 주변 맥락과 가장 상치하는 것으로 보인다. 왜냐하면 1권에서는 인간의 사회적 본성이 적극적으로는 아니더라도 적어도 부정적으로 평가되지는 않았던 반면 여기서는 인간의 사회성이, 즉 인간이 다른 인간과 함께라야 비로소 인간일 수 있다는 사실이 자족성에 부정적인 것으로 이해되고 있기 때문이다. 정의로우려면, 혹은 정의라는 덕에 따라 활동하려면 적어도 자신 이외의 상대자가 필요하고 그런 만큼 나의 덕 내지 그것의 발휘는 타인에게 의존하는 셈이 된다. 관조는 그런 식의 필수적인 사회적 의존 관계로부터 자유로운 활동이며 그래서 가장 자족적인 활동이라는 것이다.

1.4.3.3.4. 자체 목적적인 활동으로서의 관조

(1.4.3.3.4.0.1. 원문)

또, 이 관조 활동은 단지 그 자체 때문에 사랑을 받는 것으로 여겨진다. 왜냐하면 이 관조함으로부터는 관조하고 있다는 것 이외에는 아무 것도 생기는 것이 없지만, 그러나 행위의[행위에 관련된] 덕들로부터는 우리는 좀 많거나 혹은 좀 적은 만큼 그 행동 이외의 무언가를 얻고자 하기 때문이다. 또, 행복은 한가함 속에(en schole) 있는 것처

럼 보인다. 왜냐하면 우리는 한가를 얻기 위하여 [고생을 하며] 힘들게 사는 것이고, 그리고 우리는 평화를 얻기 위하여 전쟁을 하는 것이 때문이다. 그런데 실천적 행위에 관련된 덕들의 활동은 정치나 혹은 전쟁에서 드러나는 것이지만, 이런 일들에 관계된 행위들은 비한가적인 것처럼 보인다. 이 점은 전쟁에서의 행위들에 대해서는 완전히 그런 것처럼 보인다. 왜냐하면 아무도 전쟁을 하기 위해서 전쟁을 선택하지 않으며, 또한 전쟁을 시작하지도 않기 때문이다. 왜냐하면 누군가가 싸움이 있고 또 살육이 있도록 하기 위해서 자기의 친구들을 자기의 적들로 만드는 사람이 있다면, 그 사람은 완전히 살인적인 사람이라고 여겨질 것이다.(EN 10권 1177b1-12)

(1.4.3.3.4.0.2. 해설)

자족성과 함께 검토되는 비슷한 유의 관점은 자체 목적성의 관점이다. 행위의 경우 행위 자체로 끝나는 일은 없고 다소간 행위 이외의 무엇인가를 기대하지만 관조라는 행위는 정말 행위 이외에 아무 것도 생기지 않는다는 것이다. 그런 한 관조가 가장 자체 목적적인 활동이라는 것이다. 이 논점은 이어서 우리의 일상적인 애씀 혹은 군사적인 애씀이 결국 한가 내지 여가를 지향하는 것이 아니라는 지적으로 이어진다. 전쟁을 하는 것은 전쟁 자체를 위해서가 아니라 평화를 얻기 위해서이며 고생을 하며 힘들게 사는 것은 한가를 얻기 위해서다. 아마도 아리스토텔레스는 이런 얘기를 통해 우리가 정치적인 공동체 속에서 정의나 용기나 절제와 같은 덕들을 발휘하면서 애를 쓰는 것은 결국 그것 자체로 끝나는 것이 아니라, 여가 속에서 가장 즐겁고 지속적인 활동인 관조의 “활동을 하기 위함이 아니라는 점을 암시하고 있는 듯 보인다. 관조야 말로 우리 안의 가장 최선의 부분의 활동일 뿐 아니라 자체 목적적인 활동이며 실천적인 삶은 결국 암묵적으로 관조를 허락하는 여가를 지향한다는 점에서 수단적이라고 할 수 있다.

1.4.3.3.5. 신적인 것으로서의 행복

(1.4.3.3.5.0.1. 원문)

아마도 이러한 삶은 인간적 차원의 것보다는 높은 것이다. 왜냐하면 사람이 이러한 삶을 살 수 있는 것은 인간인 한에서가 아니라 인간 속에 신적인 그 무엇이 있는 한에서이기 때문이다. 그리고 이 신적인 것은 인간의 복합적 본성보다 더 우월한 것인 만큼, 이것의 활동은 다른 종류의 탁월함에 따르는 활동보다 그 만큼 더 우월하다. 그러므로 지성이 인간에 비교해 볼 때 신적인 것이라면, 지성의 삶은 인간적인 삶에 비교해볼 때 마찬가지로 신적이다. 그러니 우리는 ‘우리는 인간이니, 인간적인 것을 생각하고’, 혹은 ‘우리는 죽을 수밖에 없으니, 죽어야만 할 것들을 생각하라’고 권고하는 사람들을 따를 필요가 없다. 오히려 우리가 할 수 있는 데까지 우리 자신이 불사불멸의 것이 되게 하고, 우리 자신 속에 있는 최상의 것을 따라 살수 있도록 모든 노력을 기울여야 한다. 왜냐하면 이 최상의 것은 크기에서는 작지만, 그 힘과 가치에 있어서는 모든 것을 훨씬 능가하기 때문이다. 나아가 이 부분이 각각의 사람 자신이라고 여겨질 수도 있다. 이 부분이 각 사람의 지배적이면서도 우월한 부분이라는 점이라면 말이다. 그렇기 때문에 한 사람이 자신의 삶이 아니라 다른 어떤 이의 삶을 선택한다면, 그것은 이상한 일이다. 그리고 앞에서 우리가 말한 것이 여기에도 적용될 것이다. 즉 각 존재자의 본성에 고유한 것은 각각에게 최상인 것이며 그리고 가장 즐거운 것이다. 따라서 지성에 따르는 삶이 인간에게 최상이며 가장 즐거운 것이다. 무엇보다 지성이 바로 인간이라고 한다면 말이다. 그러므로 지성을 따르는 삶이 가장 행복한 것이다.(EN 10권 1177b27-1178a8)

(1.4.3.3.5.0.2. 해설)

관조적 활동이 완전한 행복이라는 논점을 정당화시키는 마지막 논증은 현대적인 관점에서 철학적이라기 보다 신학적인 전제들을 가지고 있는 것으로 보인다. 우선 이 텍스트는 “[…] 그 힘과 가치에 있어서는 모든 것을 훨씬 능가하기 때문이다”에서 나눌 수 있겠고, 첫 번째 문단을 통해서 아리스토텔레스가 주고자 하는 논증은 다음과 같이 정리될 수 있다. (1) 각 존재자는 그에게 주

어진 능력을 현실화함으로써 자신 및 자신의 삶의 양식을 완성시킨다. (2) 인간적 존재로서의 우리 역시 우리 안에 주어진 능력들을 현실화시킴으로써 우리 자신 및 우리의 삶을 완성한다. (3) 행복은 완성된 삶이다. (4) 관조적 능력은 신적인 능력이지만 역시 우리 안에 가능태로 주어진 어떤 것이다. (5) 이 능력 역시 우리는 최대한으로 현실화시켜 우리 자신 및 우리의 삶을 완성해야 한다. (6) 따라서 관조적 활동이 완전한 행복이다. 이 논증 속에 드러나는 신학적 메시지 “우리가 할 수 있는 데까지 우리 자신이 불사불멸의 것이 되게 하자”는 ‘신과의 동화(同化)’라는 플라톤적 전통(*Theaetetus* 176b 참조)을 이어받는 것으로 보인다.

(1.4.3.3.5.0.3. 해설)

이 논증의 전반부에서 보여지던 신학적인 전제는 후반부에서, 구체적으로 지적하자면 “나아가 이 부분이 [...]”로 시작되는 부분에서부터 철학적인 것으로 전환된다. 즉 “부분이 그 존재자를 지배하는 그리고 그 존재자의 가장 훌륭한 부분이라면, 그것은 그 존재자의 자기 동일성을 담보하는 역할을 한다.”는 의미로 해석될 수 있다. 이 관점에 따르면, 지성은 인간 존재를 지배하는 그리고 인간의 가장 훌륭한 부분이기에, 그것은 인간의 자기 동일성의 준거 역할을 한다. 즉 지성은 곧 개별적 인간 자신이다. 지성이 인간의 자기 동일성 준거점이라면, 그것은 인간의 본성에 가장 고유한 것이다. 각 존재자의 본성에 고유한 것이 각각에게 최상이면서 가장 즐거운 것이고, 지성이 인간 본성에 고유한 것 이므로, 지성에 따르는 삶, 즉 관조적 삶이 인간에게 최상이며 가장 즐거운 것이다. 따라서 관조적 삶이 완전한 행복이다. 첫 번째 문단 및 두 번째 문단을 통해서 아리스토텔레스가 추구하는 논증적 전략은 이렇다. 즉 관조의 능력이 인간 본성에 내재적이든 아니면 외재적이든, 인간의 행복은 관조적 활동으로 이루어진다.

2. 품성의 덕

2.1. 행복과 덕

(2.1.0.1. 원문)

행복은 완전한 덕에 따르는 어떤 종류의 영혼의 활동이므로, 우리는 덕에 관하여 검토해야만 한다. 왜냐하면 아마도 그것이 행복에 관하여 우리가 더욱 잘 파악할 수 있도록 하는 방법일 수 있을 것이기 때문이다.(EN 1권 1102a 5-7)

(2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스 윤리학의 궁극적 목표는 행복을 추구하는 것이다. 행복은 ‘완전한 덕에 따르는 [어떤 종류의] 영혼의 활동’이다. 따라서 ‘덕(arete)’에 관해서 검토할 필요가 있다. 아리스토텔레스는 제1권 제13장에서 행복에 대한 논의가 덕을 필요로 하고, 행복은 영혼의 활동과 관련을 맺고 있기 때문에 덕의 논의는 영혼의 논의를 필요로 한다는 점을 지적했었다. 아리스토텔레스는 인간의 ‘영혼’을 고찰하는 것으로 인간의 ‘윤리적 덕’을 상세히 파헤치려 한다. 덕에 관한 논의는 본격적으로 제2권에서 시작되고 있지만, 제2권에서 시작된 사실상의 새로운 논의는 제1권 제13장에서부터 시작되는 것으로 보아야 한다. 덕에 관한 논의의 줄거리는 다음과 같은 순서로 이루어진다. 아리스토텔레스는 제1권 제13장에서 사유의 덕들과 품성적 덕들 간의 구별에 대한 심리학적인 근거를 지적한 다음, 제2권과 제3권 제1장~제5장에서는 윤리적 덕들의 공통된 특징들을 논의하고 있다. 이 논의는 제3권 제5장에서 요약적으로 정리되고, 계속해서 제5권에 이르기까지 품성의 덕들에 대한 상세한 설명이 이어지고 있다. 제6권은 사유의 덕들에 대한 논의로 이루어진다.

2.2. 덕의 유형

2.2.1. 덕의 유형에 관한 일반적 구별 원칙

(2.2.1.0.1. 원문)

덕도 영혼의 이러한 차이에 따라서 구별된다. 왜냐하면 우리는 덕들 가운데 어떤 것을 사유의 덕들이라 부르고, 다른 어떤 것들을 품성의 덕들이라고 부른다. 철학적 지혜(sophia), 이해(synesis), 실천적 지혜(phronesis)는 사유의 덕들이라 부르고, 관후함과 절제는 품성의 덕들이라고 부른다. 왜냐하면 우리가 어떤 사람의 품성에 관해서 말할 때, 우리는 그는 지혜롭다거나 혹은 이해력을 가지고 있다고 말하지 않고, 그는 온화하다거나 혹은 절제적이라고 말한다. 하지만 우리는 또한 현자(sophos)를 그의 [영혼의] 품성 상태(hexis)에 따라서 칭찬한다. 품성 상태들 중 칭찬받을 만한 것을 우리는 덕들이라고 부른다.(EN 1권 1103a2-10)

(2.2.1.0.2. 해설)

덕은 영혼의 차이에 따라서 구별된다는 것이 아리스토텔레스의 생각이다. 아리스토텔레스에 따르면 영혼은 크게 이성을 가진 이성적 부분과 이성을 가지지 않은 부분으로 비이성적 부분(alogon)으로 나누어지며, 비이성적 부분 중 일부는 이성을 가지고 있지 않지만 이성의 얘기를 듣고 따를 수는 있다고 한다. 이 비이성적 부분이 어떤 방식으로 이성에 의하여 설득된다는 사실은 우리가 훈계를 하고 꾸짖고 권고를 하는 관행을 보면 알 수 있다는 것이다. 그 자체 이성을 가지고 있는 영혼의 부분이 칭찬 받을 만한 품성 상태를 가지고 있을 경우 우리는 이해력이 있다거나 실천적 지혜를 가졌다고 하고, 그 자체 이성을 가지고 있지 않는 않지만 이성에 의해 설득될 수 있는 욕구적 부분이 칭찬받을 만한 품성 상태를 가지고 있을 경우 온화하다고 혹은 절제력 있다고 말한다는 것이다. 영혼의 전자의 부분, 즉 그 자체 이성을

가지고 있는 부분이 보여주는 탁월한 품성 상태가 사유의 덕들이며, 후자의 부분 즉 이성에 따르는 욕구적 부분이 보여 주는 탁월한 품성 상태가 품성의 덕들이다.

2.2.2. 덕의 유형

(2.2.2.0.1. 원문)

덕에는 두 종류가 있는데, 하나는 사유의 덕이고 다른 하나는 품성의 덕이다. 지적인 덕은 대개 가르침에다 그 기원과 성장을 두고 있다. 그러한 이유로 해서 그것[의 달성]은 경험과 시간을 필요로 한다. 한편, 품성의 덕은 습관의 결과로 얻어진다. 바로 이런 까닭에 ‘에티케’란 그 이름은 ‘에토스’란 말을 조금 변형해서 만들어진 말이다.(EN 2 권 1103a14-18)

(2.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 제2권 첫머리에서 품성의 덕을 어떻게 획득하는가에 관한 논의로부터 시작한다. 1권의 마지막에서 영혼의 부분에 따라 나눈 덕(arete)은 두 종류였다. 하나는 사유의 덕이고 다른 하나는 품성의 덕이다. 사유의 덕은 주로 ‘가르침’에다 그 기원과 성장을 두고 있다. 이러한 이유로 해서 그것은 경험과 시간을 필요로 하지만, 품성의 덕은 습관의 결과로 얻어진다는 것이다. 아리스토텔레스는 이러한 품성과 습관의 연결을 어원적으로도 뒷받침하고 있다. ‘품성적’이란 의미를 가진 헬라스어 ‘에티케’가 습관을 의미하는 ‘에토스’란 말을 조금 변형해서 만들어졌다는 것이다.

2.3. 품성의 덕과 습관

2.3.1. 품성의 덕의 기원

(2.3.1.0.1. 원문)

품성의 덕 그 어떠한 것도 본성적[자연적]으로 우리에게 생기는 것

이 아님은 또한 분명하다. 왜냐하면 본성적으로 있는 어떤 것들도 습관에 의해 [본래의 한 상태에서 다른 상태로] 달리 될 수 없기 때문이다. 예를 들어, 돌은 본성적으로 아래로 움직이도록 되어 있기 때문에, 습관에 의하여 그것을 위로 올라가도록 만들 수 없으며, 아무리 그것을 천 번이나 위로 던짐으로써 [위로 움직이게끔] 그것을 습관화하게 하려 해도 그렇게는 도저히 할 수 없다. 또한 불을 아래로 움직여 가게끔 습관화시킬 수도 없고, 또 본성적으로 어떤 한 상태로 있는 다른 어떤 것을 다른 상태로 있도록 습관화시킬 수도 없다. 그리고 보면, 덕들은 본성적으로 생기는 것도 아니고, 본성에 반하여 생기는 것도 아니다. 오히려 우리가 본성적으로 그것들을 받아들일 수 있도록 되어 있으며, 또 그것들은 습관(ethos)을 통하여 완전하게 되는 것이다.(EN 2권 1103a19-26)

(2.3.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 ‘품성의 덕’은 본성적[자연적]으로 우리에게 생기는 것이 아니라고 말한다. 왜냐하면 본성적으로 있는 어떤 것들도 습관에 의해 본성과 다른 상태의 운동을 할 수 없기 때문이다. 예를 들어 돌이나 불 같은 자연물들은 본성적으로 이미 어떤 상태를 유지하도록 굳어져 있어서 습관에 의하여 다른 상태로 변화하도록 만들 수 없다는 것이다. 그러니까 습관에 의해 형성된다는 것 자체가 이미 자연적으로 주어진 것이 아님을 함축하는 것이다. 그렇다고 습관은 자연에 반하는 방식으로 형성될 수도 없다. 습관은 우리가 본성적으로 갖는 것이 아니지만 본성의 기초를 벗어날 수는 없다. 본성이 허용한 가능성의 범위 내에서만 들어지는 것이 습관이다. 습관은 그러니까 그렇게 기초로서 주어져 있는 본성을 완전하게 할 수도 있고 나쁘게 만들 수도 있다. 그러니까 정의라는 덕을 예를 들어 생각하자면, 타인과의 거래와 관련해서 인간은 정의롭게 될 수 있는 가능성에서부터 완전히 불의하게 될 수 있는 가능성까지를 다 갖추고 태어났으며, 이 가능

성의 폭이 습관을 통해 완전하게 되거나 더 이상 형편없을 수 없을 정도로 나쁘게 되는 방향으로 굳어지는 것처럼 보인다.

2.3.2. 행위와 습관

(2.3.2.0.1. 원문)

게다가, 본성적으로 우리에게 생기는 모든 것에 있어서, 우리는 먼저 그것들의 능력을 얻고 나중에 그 활동을 드러낸다. 이것은 감각들의 경 우에 분명하다. 왜냐하면 우리는 감각들을 자주 보거나 혹은 자주 들음으로써 획득하는 것이 아니고, 오히려 [이런 감각을] 사용하기 이전에 그것들을 가지고 있었던 것이다. 또 그것들을 사용함으로써 그것들을 가지게 된 것이 아니다. 그러나 덕들은 우리가 먼저 활동시킴으로써, 우리는 덕들을 얻는다. 여러 기술의 경우에서도 이와 마찬가지이다. 왜냐하면 우리가 그것을 배웠을 때 만들어야만 하는 그것을 만듦으로써 우리는 기술들을 배우기 때문이다. 예를 들면, 건축해 봄으로써 우리는 건축가가 되고, 또 기타라를 타 봄으로써 기타라를 타는 악사가 되는 것처럼 말이다. 따라서, 이와 마찬가지로, 우리는 옳은 행위들을 함으로써 옳게 되고, 절제 있는 행위를 함으로써 절제 있게 되며, 용감한 행위를 함으로써 용감하게 된다.(EN 2권 1103a26-1103b2)

(2.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 덕이 자연적으로 주어진 것이 아니라 습관에 의해 만들어지는 것이라는 사실을 분명하게 하기 위해 자연적으로 주어진 능력과 우리에 의해 얻어진 능력 각각에 있어서 능력과 그로부터 나오는 활동의 선후 관계를 지적한다. 우리는 자연적으로 들을 수 있는 능력을 타고 났다. 우리가 본성적으로 가지고 있는 이 능력의 경우 우리는 먼저 그것들의 능력을 얻고 나중에 그 활동을, 예를 들어 실제로 듣는 활동을 하게 된다. 우리는 감각들을 자주 보거나 혹은 자주 들음으로써 획득하는 것이 아니고, 이런 감각을 사용하기 이전에 감각을 가지고 있었고, 그것들을 사용

함으로써 그것들을 가지게 된 것도 아니기 때문이다. 그러나 덕과 기예의 경우는 우리의 활동이 먼저이다. 예를 들면, 건축해 봄으로써 우리는 건축가가 되고, 또 기타라를 타 봄으로써 기타라를 타는 악사가 되는 것처럼 덕의 경우도 옳은 행위들을 함으로써 올바른 사람이 되고, 절제 있는 행위를 함으로써 절제 있는 사람이 되며, 용감한 행위를 함으로써 용감하게 된다는 것이다.

2.3.3. 습관과 품성

(2.3.3.0.1. 원문)

따라서 덕의 경우에서도 이와 마찬가지이다. 왜냐하면 다른 사람들과의 거래에서 일어나는 일들을 행함으로써 우리는 올바른 사람이 되고 또 어떤 사람은 올바르지 못한 사람이 된다. 무서운 상황 안에서 일어나는 일들을 행함으로써 또 두려워하거나 혹은 배짱 있는 마음을 지니거나 하는 습관을 얻게 됨으로써, 어떤 사람은 용감하게 되고 또 다른 어떤 사람은 비겁한 사람이 되기 때문이다. 욕구나 노여움에 관한 것들의 경우에서도 이와 마찬가지이다. 왜냐하면 그들 자신이 처한 이러한 상황 속에서 이렇게 행동하는가 또는 저렇게 행동하는가에 따라서, 어떤 사람은 절제 있는 사람이 되고 또 온화한 사람이 되기도 하고, 또 다른 어떤 사람은 방종한 사람이 되기도 하고 화를 잘 내는 사람이 되기도 한다. 어떤 사람들은 동일한 상황 속에서 이렇게 행함으로써 다른 사람들은 저렇게 행함으로써 그런 저런 사람이 되는 것이니 한 마디로 말하자면, 품성 상태들은 상응하는 활동(energeia)들에서 생긴다.(EN 2권 1103b14-22)

(2.3.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 지금 습성화가 품성 상태에 미치는 영향을 설명하고 있다. 거래와 관련한 상황에서 어떤 행함을 하는지 보다 정확하게는 어떤 행함을 하는 습관을 들이는지에 따라 올바른 사람이나 올바르지 못한 사람이 되는 것이며 무서움과 관련한 상황에서 두려워하는 마음 혹은 배짱 있는 마음을 지니거나 그런

습관을 얻게 됨으로써 용감한 사람 혹은 비겁한 사람이 된다는 것이다. 나아가 그는 욕구나 노여움에 관한 것들의 경우에서도 이와 마찬가지라고 주장한다. 우리 자신이 처한 이러 저러한 상황 속에서 이렇게 행동하는가 또는 저렇게 행동하는가에 따라서, 어떤 사람은 절제 있게 되고 또 온화하게 되기도 하고, 또 다른 어떤 사람은 제멋대로 행동하기도 하고 또 성마르게 되기도 한다는 것이다. 주목해야 할 것은 이러한 습관과 품성 상태의 연결이 단순히 어떤 행위를 하느냐에 그치는 것이 아니라 어떤 감정 상태를 갖는지에도 적용된다는 사실이다. 자신의 분노라는 감정에 대해서 반복적으로 과도하게 반응함으로써 화를 잘 내는 사람이 된다는 그의 지적이 이를 잘 말해주고 있다. 그의 주장은 품성 상태들은 상응하는 활동(들의 반복)에서 생긴다는 말 속에 함축적으로 표현된다. 올바른 행위의 반복에서 올바른 품성 상태가 생기고 용감한 행위의 반복에서 용감한 품성 상태가 생긴다는 것이다. 결국 아리스토텔레스에 따르면, 어떤 습관을 가지느냐에 따라 사람의 품성의 차이를 가져오고, 습성화가 품성의 덕에, 즉 그 사람이 어떤 사람인지에 대해 깊은 영향을 미치는 것이다.

2.4. 품성의 덕의 정의

2.4.1. 품성적 덕의 유개념으로서의 품성 상태

(2.4.1.0.1. 원문)

이것 다음으로, 우리는 덕이란 무엇인가를 검토해야만 한다. 영혼 속에 생겨난 것들은 세 가지인데, 즉 겪음(pathos) 능력(dynamis) 품성 상태(hexis)이기 때문에, 덕은 이것들 중의 하나이어야만 한다. 내가 말하는 겪음이란, 욕구, 분노, 두려움, 태연(泰然), 질투, 기쁨, 사랑, 미움, 갈망, 경쟁심, 연민인데, 일반적으로 쾌락이나 고통을 동반하는 것들이다. 내가 의미하는 능력이란, 그것에 의하여 우리가 이러한 겪음

들을 겪을 수 있게 된다고 말하는 것, 예를 들면, 노여워하거나 혹은 괴로워하거나 혹은 연민을 느끼거나 할 수 있게 되는 그것이다. 내가 의미하는 품성 상태란, 그것에 의하여 우리가 겪음에 대한 관계에서 잘 처신하거나 혹은 잘못 처신하는 것이다. 이를테면, 분노와의 관계에서, 만일 우리의 겪음이 너무 지나치다거나 혹은 너무 미적지근하다면 우리는 잘못 처신하고 있는 것이고, 만일 우리가 중도적(中道的)이라면 우리는 잘 처신하고 있는 것이다. 다른 것들에 대해서도 이와 마찬 가지이다.(EN 2권 1105b19-28)

(2.4.1.0.2. 해설)

제2권 제5장에 들어 아리스토텔레스는 ‘덕이란 무엇인가’를 검토한다. 이 물음은 덕의 유(類)가 무엇인지를 묻는 물음이다. 아리스토텔레스는 덕은 겪음이나 능력일 수 없다는 논증을 전개한 다음, 덕들이 겪음도 아니고 능력도 아니라면, 그것들은 품성 상태(hexis)라고 규정한다. 그의 논증은 다음과 같다. 아리스토텔레스의 진행 방식은 덕의 유의 후보로서 ‘영혼 안에 생겨난 것’ 셋을, 즉 겪음, 능력, 품성 상태들을 하나씩 검토하는 방식이다. 덕은 겪음도 아니고 능력도 아니니 품성 상태일 수밖에 없다는 논증 방식이다. 덕이 겪음이 아니라는 논증은 덕과 악덕이 훌륭함과 나쁨의 판단 기준인데 반해, 겪음은 그렇지 않다는 것에서 주로 성립한다. 우리가 두려움의 감정이나 분노의 감정을 겪는 것 자체는 그 사람이 어떤 사람인지 판단하는 데 아무 영향을 주지 않는다. 그 두려움의 감정에 대해 과도하게 반응하는지 적절하게 반응하는지에서부터 평가가 가능하다는 것이다. 덕이 능력이 아니라는 논증도 비슷한 방식으로 진행된다. 우리가 분노나 두려움과 같은 겪음을 겪는 것이 바로 그렇게 겪을 수 있는 능력 때문이라면 이 능력도 선악의 평가와는 무관하다는 것이다. 이러한 겪음 혹은 외부로부터 생겨난 감정에 대해 내가 어떤 태도를 취

하는가에서부터 윤리적 성품의 선악에 대한 평가가 시작되는 것 이니, 덕은 영혼 안에 생기는 것 중 품성 상태일 수밖에 없다.

2.4.2. 품성적 덕의 종차: 중용

(2.4.2.0.1. 원문)

연속적이고 분리할 수 있는 모든 [양적인] 것에 있어서, 우리는 보다 많은[큰] 것, 보다 적은[작은] 것, 혹은 똑 같은 것을 취할 수 있다. 그리고 이것들은 대상 그 자체에 따라서 혹은 우리와의 관계에 있어서 취할 수 있다. 그리고 균등은 지나침과 모자람의 어떤 중간이다. [...] 그래서 이러한 방식으로 모든 학적 전문가들은 지나침과 모자람을 피하고, 중간인 것을 추구하고 선택한다. 그러나 [이 경우의] 중간은 대상에 있어서의 중간이 아니라, 우리와 관계되는 중간이다.(EN 2 권 1106a26-1106b7)

(2.4.2.0.2. 해설)

중용은 품성의 덕을 다른 품성 상태로부터 구별해 주는 종차에 해당한다. 모든 품성 상태가 덕인 것은 아니고 중용을 갖춘 혹은 중용적인 품성 상태가 품성적 덕이라는 것이다. 아리스토텔레스는 중용을 연속적이고 분리할 수 있는 모든 양에서 얘기되는 중간으로부터 규정해 나아간다. 아리스토텔레스는 (1) 대상에서의 중간 (2) 우리와의 관계에서의 중간을 규정한 다음, 우리가 추구해야 할 것은 우리와의 관계에서의 중간이라는 점을 명확히 밝힌다. 결국 이것은 ‘균등’을 목표로 하는 것인데, 균등은 ‘지나침과 모자람의 어떤 중간’이라는 것이다. 제2권 제8장 첫머리에서 아리스토텔레스는 인간의 성품은 세 가지 ‘성향’ 혹은 ‘상태’를 가지는데, 그 중의 둘은 악덕이고, 다른 나머지 하나는 ‘중용’으로서 ‘덕’이라고 규정한다. 그것들 각각의 것은 어떤 방식으로 다른 각각의 것에 대하여 반대된다. 가령, ‘용감’이라는 상태에 대하여 ‘비겁’과 ‘무모’라는

악의 상태가 있고, 비겁과 무모의 양 끝에 대하여 중간인 상태인 ‘용감’이라는 중용이 있다는 것이다. 용감이라는 중간인 상태는 ‘용감의 지나침과 모자람의 어떤 중간’으로서 중용인 품성의 덕이다.

2.4.2.1. 산술적 비례를 따르는 중용

(2.4.2.1.0.1. 원문)

대상에 있어서 중간이라는 것에 의하여, 나는 각각의 끝들에서 같은 거리에 있는 것을 말하는데, 이것은 모든 사람들에게 있어서 하나이고 같은 것이다. [...] 가령, 만일 10은 많고 2는 적다고 한다면, 우리는 대상에 따라서 중간으로서 6을 취한다. 왜냐하면 그것은 같은 양[4] 만큼 2를 초과하고, 또 10에 의하여 초과되기 때문이다. 이것은 산술적 비례를 따르는 중간이다.(EN 2권 1106a29-36)

(2.4.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자신이 얘기하는 중용이 무엇인지 밝히기 위해 대상에 있어서의 중간, 혹은 산술적인 중간과 우리와의 관계에 있어서의 중간을 구별한다. 대상에 있어서의 중간은 모든 사람들에게 동일하며 산술적 비례에 따른 것이다. 10과 2의 중간은 6인데 중간인 6으로부터 10과 2까지의 거리가 똑같기 때문이다. 아리스토텔레스가 덕을 중용을 갖춘 품성 상태라고 정의할 때는 이런 식의 중간을 의미하지 않는다.

2.4.2.2. 우리와의 관계에서의 중용

(2.4.2.2.0.1. 원문)

우리와의 관계에서 중간이라는 것에 의하여, 나는 너무 많지도 않고 또한 너무 모자라지도 않은 것을 말하는데, 이것은 하나가 아니며, 모든 사람에게 같은 것도 아니다. [...] 그러나 우리와의 관계에서의 중간은 이렇게 취하지 말아야만 한다. 왜냐하면 만일 10이나 음식물이 어떤 사람에게는 많고, 2이나 어떤 사람에게는 적다고 하면, 훈련시키는 사

람은 6으나를 규정해야만 하는 것은 아니기 때문이다. 왜냐하면 이것은 또한 그것을 먹는 사람에게는 많을 수도 있고 또 적을 수도 있을 것이다. 왜냐하면 밀론에게는 적지만, 체육 초보자에게는 많기 때문이다. 달리기나 레슬링에 대해서도 이와 마찬가지이다.(EN 2권 1106a31-1106b5)

(2.4.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 덕을 정의하면서 종차로 지적하는 중용은 우리와의 관계에서의 중간이며 이것은 모든 사람에게 동일한 것이 아니다. 이것은 산술적 비례에 따른 중용은 각 개인이 처한 특수한 사정을 전혀 반영하지 않고 오직 대상 차원에서만 중간을 결정한다. 그런데 아리스토텔레스가 예로 들고 있듯이 그런 방식의 결정은 씨름 선수가 섭취해야 할 식사의 양이나 체조 선수가 섭취해야 할 식사의 양과 같은 개인적 차이를 전혀 반영할 수 없다. 이 차이를 고려하는 중용이 우리와의 관계에서의 중간이라는 개념으로 표현되는 것이다. 이 구체적 상황에 대한 적절한 고려가 나중에 아리스토텔레스가 사유의 덕의 하나로 꼽는 실천적 지혜와 관계하는 것이다. 구체적인 행위는 일반적으로 중용을 선택해야 한다는 지침으로 이루어지는 것이 아니라, 그 경우에 우리와의 관계에서의 중용이 무엇인지에 대한 올바른 파악을 요구하기 때문이다.

2.4.2.3. 중용 없는 행위와 겪음

(2.4.2.3.0.1. 원문)

모든 행위와 겪음이 중용을 받아들이는 것은 아니다. 왜냐하면 어떤 것들은 곧장 악행과 결부되는 이름을 가지고 있기 때문이다. 예를 들면, 양심(恠心), 과려치, 시기(猜忌), 그리고 행동의 경우에는 간통, 도둑질, 살인 같은 것이 그런 것이다. 왜냐하면 이것들 모두와 ‘and 의미’ 비슷한 것들은, 그것들의 지나침과 모자람이 아니라 오히려 그것들 자체 때문에 나쁜 것이라고 말해지는 것이기 때문이다. 그러므로 이런 것들에 관련해서, 우리는 결코 옳을 수 없으며, 언제나 잘못을 저지르

는 것이다. 이러한 것들에 관련해서는, 말하자면, 마땅한 여자와 마땅한 때에 그리고 마땅한 방식으로 간통한다는 데에는 잘함 혹은 잘못함이란 있을 수 없다. 오히려 이런 것들 중의 하나를 행하는 것은 무조건적으로 잘못을 저지르는 것이다.(EN 1107a8-17)

(2.4.2.3.0.2. 해설)

중용과 관련해서 생길 수 있는 오해는 모든 행위나 겪음에 중용이 있다는 생각이다. 아리스토텔레스는 그렇지 않다고 지적하고 그 이유를 어떤 행위의 이름들은 악행만을 지시하고 있다는 사실에서 찾는다. 분노라는 감정적인 겪음은 겪음에 있어서의 지나침이나 모자람을 다 허용하는 이름이지만, 그래서 분노와 관련된 중용을 얘기할 수 있지만, 양심과 같은 겪음은 이미 나쁜 쪽으로 고정되어 버린 겪음이라 더는 중용을 얘기할 수 없다는 것이다. 성적인 욕구는 절제될 수도 있고 절제되지 않을 수도 있는 진폭을 허용하고 그런 한 중용이 관계하는 대상이지만, 간통은 이미 절제되지 않은 행위를 의미하기에 중용이 관계할 수 없다는 것이다. 이런 종류의 분석은 아리스토텔레스의 윤리학에서 드물지 않게 만날 수 있는 분석이다. 아리스토텔레스는 사람들이 그것에 대해 어떤 의견을 가지고 있는지 검토하면서 분석의 출발점을 잡아 내고 분석을 진행시키지만 분석이 충분히 된 후에는 어떤 것들이 이 분석의 틀에 맞지 않는지 왜 그러한지에 대한 이유를 함께 제시한다.

2.4.3. 품성적 덕의 정의

(2.4.3.0.1. 원문)

그러므로 덕은 우리와의 관계에서 성립하는 중용 안에 있는, 합리적 선택을 하는 품성 상태이다. 이 중용은 실천적 지혜를 가지고 있는 사람이 바로 그것에 의해 중용을 규정할 그런 이성(logos)에 의해 규정된다.

그것은 두 악덕, 즉 지나침으로 말미암은 악덕과 다른 하나의 악덕, 즉 모자람으로 말미암은 악덕들 사이의 중용이다.(EN 1106ba36-1107a3)

(2.4.3.0.2. 해설)

품성적 덕의 종차인 중용을 규정했으므로 아리스토텔레스는 이제 품성적 덕을 정의하게 된다. 유개념인 품성 상태에 종차인 중용을 결합해서 ‘중용 안에서 합리적 선택을 하는 품성 상태’로 덕을 정의하는 것이다. 이 정의에서 핵심적인 역할을 하면서 『니코마코스 윤리학』 2권 안에서는 설명되지 않는 개념이 바로 ‘합리적 선택’이다. 나중에 다시 얘기하겠지만 합리적 선택은 목적을 지향한다는 욕구의 계기와 그 목적에 이르는 수단을 이성적으로 강구하는 합리성의 계기를 동시에 가지고 있다. 일단은 2권의 테두리 안에서 중용 안에서 합리적 선택을 하는 품성 상태로 덕을 이해할 수 있고 이 중용의 규정이 ‘실천적 지혜’를 가진 사람의 이성에 의해 이루어진다는 점만을 기억해 두기로 하자. 나중에 자세히 밝혀지겠지만 품성적 덕의 종차인 중용은 올바른 이성에 의해서 규정되고 이 올바른 이성은 실천적 지혜 없이는 불가능하다. 이 연관 관계에서 합리적 선택의 의미도 제대로 이해될 수 있을 것이다.

2.5. 품성적 덕의 분류

(2.5.0.1. 원문)

하지만 우리는 이러한 일반적 설명을 단순히 말할 뿐 아니라 또한 그것을 개별적인 경우들에도 적용해야만 한다. 왜냐하면 행위들에 관하여 말한 것들 가운데 일반적인 것들이 보다 널리 적용되지만 부분적인 경우들에 관하여 말한 것들이 보다 더 참이기 때문이다. 행위들이 각각의 경우들에 관계하는 것이고 우리가 말한 바가 이러한 경우들에 일치해야만 하기 때문이다.(EN 1107a28-32)

(2.5.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 품성적 덕에 관한 일반적 정의로 만족하지 않는다. 그는 이러한 정의가 구체적인 덕의 경우들에 들어맞는지를 확인하려고 한다. 행위는 일반적이지 않고 언제나 언제, 어디서, 누가, 어떻게, 무슨 행위를, 무슨 도구를 가지고 했는지와 같이 구체적인 조건들과 함께 일어난다는 것이 아리스토텔레스가 강조하는 논점이다. 그가 점검을 위해 들여오는 예들은 당대 헬라스 사회의 덕들로 얘기되는 것들이며, 이제 그는 이것이 자신의 중용을 종차로 하는 덕의 정의에 맞는지를 확인하려 한다.

2.5.1. 겪음에 관련된 덕

2.5.1.1. 용기

(2.5.1.1.0.1. 원문)

그런데 두려움과 태연함에 관해서는, 용기가 그 중용이다. 이것을 넘어서는 사람들 가운데, 두려움이 없는 쪽으로 넘어서는 사람은 이름을 가지고 있지 않으나(실제로 많은 경우들이 이름이 없다), 태연함에 있어서 넘어서는 사람은 무모한 사람이다. 두려워 함에 있어서 넘어서고 또 태연함에 있어서 모자라는 사람은 겁쟁이다.(EN 2권 1107a33-1107b4)

(2.5.1.1.0.2. 해설)

겪음에 관련된 것으로 아리스토텔레스가 검토하는 두 개의 덕은 용기와 절제이다. 아리스토텔레스는 두려움과 태연함 혹은 대담함과 관련해서 용기가 그 중용이라고 설명한다. 중용을 지적하면 당연히 그 중용을 중용으로 만들어 주는 한 쌍의 반대항들이 나와야 할 것이다. 아리스토텔레스는 많은 경우에 논리적으로 반대항으로 지적될 만한 것의 이름이 없음을 지적한다. 태연함 혹은 대담함과 관련해서는 다행히 이름들이 있어서 용기가 무엇과 무

엇 사이의 중용인지를 잘 보여준다. 너무 태연한 사람 혹은 너무 대담한 사람은 ‘무모한 사람’이며 이 점에 있어서 너무 모자라는 사람은 겹쟁이다. 용기는 그러니까 비겁과 무모 사이의 중용이다.

2.5.1.2. 절제

(2.5.1.2.0.1. 원문)

쾌락과 고통에 관해서는— 그것들 전부는 아니고, 또 [쾌락에서] 보다 고통에 관해서는 덜 그렇지만— 그 중용은 절제이고, 그 지나침은 무절제이다. 쾌락에 관련해서 모자라는 사람은 아주 혼하다고 할 수는 없다. 그 때문에 그러한 사람들에게는 이름조차 없다. 그래서 그들을 ‘무감각한 사람’(anaisthetos)이라고 부르기로 하자.(EN 2권 1107b4-8)

(2.5.1.2.0.2 .해설)

쾌락과 고통이라는 겹음과 관련해서는 절제라는 중용이 발견된다. 나중에 쾌락에 관한 논의에서 밝혀지겠지만 모든 쾌락이 말하자면 이성의 통제를 받아야 할 것들은 아니다. 배움이나 희망, 기억에 동반하는 쾌락들은 말하자면 절제의 대상으로 보통 지적되는 육체적인 쾌락이 아니기 때문이다. 이 절제의 품성 상태를 지나치는 쪽으로 넘는, 즉 지나치게 쾌락과 고통에 의해 움직이는 사람은 무절제한 사람이다. 그런데 반대로 쾌락이나 고통에 대해 지나치게 반응을 보이지 않는 사람은 무감각한 사람, 혹은 목석 같은 사람이다. 마땅히 기뻐해야 할 정도보다 혹은 마땅히 괴로워해야 할 정도보다 낮은 반응이 나오는 사람은 드물지만, 만약 있다면 그런 이름으로 불리야 할 것이라는 설명이다.

2.5.2. 외적인 좋음과 관련된 덕

2.5.2.1. 관후

(2.5.2.1.0.1. 원문)

돈을 주고 또 받는 일에 관하여, 그 중용은 관후함이고, 그 지나침은

홍청댐이고, 그 모자람은 인색(吝嗇)함이다. 그러한 사람들에게 있어서 서로 반대로 지나치고 모자라다. 왜냐하면 홍청대는 사람은 쓰는 데 있어 넘어서고 또 벼는 데 있어 모자라는 반해서, 인색한 사람은 벼는 데에 있어 넘어서고 또 쓰는 데에 있어 모자라다.(EN 2권 1107b8-14)

(2.5.2.1.0.2. 해설)

외적인 좋음과 관련된 덕으로 아리스토텔레스가 검토하는 것은 둘이다. 그 중 하나는 돈과 관련된 덕으로 관후가 중용의 덕이며, 다른 하나는 명예와 관련된 덕으로 포부가 중용의 덕이다. 지금 검토하고 있는 관후의 경우 중용과 양 극단이 잘 드러난다. 언제나 마땅히 써야 할 것 이상으로 쓰는 것은 홍청댐 혹은 낭비이며, 마땅히 써야 할 것 이하로만 쓰는 것은 인색이다. 그러니까 관후는 돈과 관련해서 지나치게 많이 쓰거나 지나치게 조금 쓰는 악 덕 사이에 성립하는 중용의 덕이다.

2.5.2.2. 포부

(2.5.2.2.0.1. 원문)

명예와 불명예에 관하여, 그 중용은 ‘포부가 큰 것’(megalopsychia)이고, 그 지나침은 어떤 종류의 허영심이라 불리는 것이며, 그 모자람은 ‘포부가 작은 것’(mikopsychia)이다.(EN 2권 1107b21-23)

(2.5.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 덕이 관련되는 외적인 좋음으로 지적하는 두 번째는 명예이다. 유교 문화권에서 입신양명(立身揚名)이 가장 근접한 사유로 보이는데, 이런 것과 관련해서 지나칠 경우 허명을 죄는다는 비난이나 혀된 공명심이라는 비난을 받을 것이다. 또 너무 명예로써 표현되는 사회적 인정에 무감각할 경우 소심하다거나 포부가 없다는 얘기를 들을 수 있겠다. 포부로 일단 번역하고 있지만 원어의 뜻에 가깝게 번역하자면, 지금 중용의 덕으로

번역되고 있는 ‘포부의 큼’은 ‘영혼의 큼’, 이것이 지나치게 모자라는 품성 상태는 ‘영혼의 작음’으로 번역해야 할 것이다.

2.5.3. 사회적 삶과 관련된 덕

2.5.3.1. 온화

(2.5.3.1.0.1. 원문)

성냄(orge)에 관해서도 또한 지나침과 모자람 그리고 중용이 있다. 이것들도 거의 이름이 없지만, 우리는 중간인 사람을 온화하다고 말하므로, 우리는 그 중용을 온화함이라고 부르기로 하자. [이것의] 양끝에 있는 사람들 가운데, 지나친 사람을 성마르다고 하고, 그 악덕을 성마름이라 부르자. 그리고 모자라는 사람을 어떤 종류의 성마르지 않은 사람이라 하고, 그 모자람을 성마르지 않음이라고 부르기로 하자. (EN 2권 1108a4-9)

(2.5.3.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 성냄과 관련해서 양 극단에는 거의 이름이 없다고 하지만 중간의 사람을 ‘온화한 사람’이라고 부른다는 사실을 지적한다. 이것이 중간적인 품성 상태임을 보여주기 위해 아리스토텔레스는 원래 이름이 없는 양 극단에 대해 이름을 제안한다. 필요 이상으로 너무 화를 잘 내는 사람도 있고, 마땅히 화를 내야 하는 것보다 혹은 의당 분노를 느껴야 하는 것보다 훨씬 못 미치게 화를 내지 않는 사람도 있다. 온화라는 덕은 이 양 극단의 중간이라는 것이다.

2.5.3.2. 진실성

(2.5.3.2.0.1. 원문)

그래서 참에 관련해서, 중간적인 사람을 어떤 종류의 ‘진실된 사람’(alethes)이라고 부르고, 그 중용은 ‘참됨’(aletheia)이라 부르도록

하자. 한편 크게 떠벌리는 것을 허풍이라 하고, 그것을 지니고 있는 사람을 허풍선이라 부르고, 또 지나치게 말이 적은 것을 시치미 땜(eironeia)이라 하고, 그것을 지니고 있는 사람을 ‘시치미를 떼는 사람’이라 부르도록 하자.(EN 2권 1108a19-23)

(2.5.3.2.0.2. 해설)

이후에 다루어지는 세 개의 사회적 삶과 관계된 덕은 모두 말과 행동에서의 공통의 교제(koinonia)에 관계한다는 점에서 공통 점을 가지는 품성 상태들이다. 지금 얘기되는 진실성은 사회적인 관계 속에서 진실 혹은 참이 어떤 방식으로 소통되는가에서 드러나는 품성 상태이다. 어떤 사람은 자신이 알고 있는 참을 그것에 적절한 방식 이상으로 크게 과장하면서 설명하는 품성을 가질 수도 있고 어떤 사람은 자신이 알고 있는 참을 오히려 필요 이상으로 감추면서 모르는 척 하는 품성을 가질 수도 있을 것이다. 후자의 경우는 거짓 겸손 혹은 알면서도 모르는 척하는 태도로 비난 받을 수 있는데, 특히 소크라테스의 문답법에 직면해서 자신의 무지를 폭로당했던 많은 대화 상대자들이 소크라테스에게 했던 비난의 내용이었다. 자신이 아는 것은 가르쳐 주지 않으면서 남이 알고 있는 것을 오히려 모르게 만든다는 것이었다. 아리스토텔레스는 이렇게 참을 남들과 어떻게 공유 내지 소통하는가와 관련한 품성에서의 중용으로 진실성이라고 잡아 준다. 그가 얘기하는 진실된 사람은 자기가 아는 모든 것이 다 중요하다고 얘기하는 사람도 아니며 자기가 아는 모든 것이 다 별 것 아니라고 얘기하는 사람도 아니다. 자신이 알고 있는 참을 그것에 적절한 방식으로 남들과 교류하는 사람일 것이다.

2.5.3.3. 재치

(2.5.3.3.0.1. 원문)

재미를 복돋아 주는 일에서의 유쾌함에 관련해서, 그 중간인 사람은 재치 있는 사람이요, 그 성향은 재치 혹은 기지(奇智)이다. 그 지나침은 익살이요, 그것을 지닌 자는 익살꾼이라 부르자. 그리고 이런 면에서 모자라는 사람은 일종의 촌놈(agroikos)이며, 그 상태는 촌스러움이다.(EN 2권 1108a13-26)

(2.5.3.3.0.2. 해설)

사회적 관계에서 공유되는 것은 위에서 얘기한 참뿐만이 아니다. 다른 중요한 하나의 공유 대상은 즐거움인데 아리스토텔레스는 즐거움의 공유 분야를 다시 둘로 나눈다. 그 하나는 놀이에서 공유되는 즐거움이고 다른 하나는 놀이 이외의 일상적 삶에서 공유되는 즐거움이다. 즐거움을 함께 나누는 놀이에 있어서 지나친 품성을 가질 수도 있고 많이 모자라는 품성을 가질 수도 있는데 그 중간이 재치라는 품성 상태라는 것이다. ‘재치’라는 번역어가 지나치게 자연적으로 타고 나는 능력과 같은 함축을 전달하고 있지만, 여기서는 습관 들임을 통해 도달할 수 있으며 즐거운 분위기를 살릴 수 있는 품성으로 이해해야 할 것이다. 이것과 관련해서 지나치게 부족한 사람은 즐거움을 함께 누리는 좋은 분위기에 동참하지 못할 뿐만 아니라, 아예 분위기를 망칠 정도로 빼는 사람이라고 할 수 있을텐데 우리말로 ‘촌놈’이란 표현이 가지는 의미로 원래의 의미를 되살릴 수 있을지는 의문의 여지가 있다. 이 말을 정확히 이해하기 위해서는 당시의 헬라스의 문화와 정치, 즉 ‘폴리스적인 삶’의 구조를 이해해야만 한다. 여기서 말하는 ‘촌스러움’(agroikia)이란 공적인 정치 체제에 참여하지 못하고, 여러 사람들과 어울려 사는 ‘공적인 사귐’(koinonia)의 경험을 나누어 갖지 못한 것을 의미한다고 볼 수 있다. 즉 사회적, 정치적 존재로서의 ‘인간됨’의 세련미를 결여한 성품을 말하는 것으로 이해될 수 있다.

2.5.3.4. 필리아(philia)

(2.5.3.4.0.1. 원문)

일상적 삶에서 찾아지는 나머지 즐거운 일들에 관련해서, 마땅한 방식으로 즐거운 사람은 우애가 있는 사람이요, 그 중용은 필리아(philia)이다. 이에 반하여 이런 면에서 지나친 사람은, 만일 아무 목적이 없으면 비굴한 사람이고, 만일 자기 자신의 이익을 추구하고 있으면 아첨꾼이다. 그리고 이 방면에서 모자라서 어떤 상황에서나 불쾌한 사람은 일종의 싸움꾼이요, 심보가 고약한 사람(dyskolos)이다.(EN 2권 1108a26-30)

(2.5.3.4.0.2. 해설)

놀이를 제외한 일상적 삶에서 나누는 즐거움과 관련해서는 우애라고도 번역할 수 있는 필리아라는 품성의 상태가 중용이다. 필리아는 우정 혹은 우애로도 번역되는 말이다. 대개 우정이나 우애가 친구나 형제 사이와 같이 수평적 인간 관계에서의 친근으로 이해되는데 반해 필리아 수평적 인간 관계이건 수직적 인간 관계이건 관계없이 사회적 인간 관계 일반에서의 친근성 혹은 친화성으로 이해된다. 그러므로 우리말의 우정이나 필리아보다 그 의미의 폭이 좁다. 사회적 인간 관계 일반에서 그 누구에게도 조금도 결을 주지 않는 사람은 지나치게 필리아가 적은 사람이며 나중에 메난드로스의 희극의 제목(dyskolos)이 되는 인간형이고 몰리에르의 희곡 『인간혐오자』misanthrope로 이어지는 인간형이다. 반대 방향으로 너무 지나쳐서 아무 이유도 없이 모든 사람에게 친하려는 품성을 가진 사람은, 자기 이익을 위해서 그럴 경우 아첨꾼이라는 품성으로 평가되거나 아무 이익도 없이 그럴 경우 비굴한 사람이라고 평가된다. 이런 일상적 인간 관계에서의 중용이 바로 필리아이다. 이것에 대해서 아리스토텔레스는 나중에 『니코마코스 윤리학』의 두 권(8권과 9권)을 할애하여 논의한다.

3. 합리적 선택

3.1. 합리적 선택의 상위개념으로서의 자발성

(3.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 『니코마코스 윤리학』 3권에서 행위의 책임을 물을 수 있는 한계에 대한 탐구를 시작한다. 덕은 겪음과 행위들에 관련된 것이며 이에 대해 칭찬과 비난이 가해진다는 일반적 사실과 행위의 자발성 여부가 칭찬과 비난이라는 평가에서 중요한 요소임을 지적한 후, 아리스토텔레스는 자발적인 행위와 그것의 한계를 규정하는 일이 필요하다고 말한다. 자발성에 대한 이러한 탐구는 그렇게 규정된 자발적인 행위 중 다시 특정한 성격을 추가적으로 갖춘 것이 ‘합리적 선택’(prohairesis)에 의한 행위가 되기 때문에 3권 초반부에 분석되는 것으로 보인다. 『니코마코스 윤리학』 전체가 행복과 덕 개념을 중심으로 전개되고 있다고 한다면 품성적 덕의 구성 요소, 이 품성적 덕의 핵심은 아마도 ‘합리적 선택’일 것이다. 자발성 내지 자발적 행위들에 대한 분석은 따라서 덕 윤리학의 중심부로 들어가는 첫 입구라고 할 수 있다.

3.1.1. 비자발성의 유형

(3.1.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자발성을 정의하기 위해 문제가 되지 않는 비자발적 행위들의 예를 들고 자발적인지 비자발적인지에 관한 논란이 제기되는 경우들을 분석하는 방식을 사용한다. 비자발적인 행위를 규정하는 것이 무엇인지에 대한 그림을 출발점으로 자발적 행위들의 한계를 찾아 나아가겠다는 전략이다. 아리스토텔레스는 비자발적 행위의 유형으로 크게 강제적 힘에 의한 행위와 무지에 의한 행위를 들고 있다. 이러한 유형에 정확하게 포함되는 경

우들은 대체로 용서를 받거나 심지어는 동정을 받기도 한다는 것이 아리스토텔레스의 지적이다. 문제가 되는 경우는 자발적인 성격과 비자발적인 성격이 혼합된 것과 같은 행위의 유형들인데, 이것에 특히 무지에 의한 행위의 경우 어떤 조건들이 분석에 있어 중요한 요소로 작용하는지에 대한 자세한 분석을 필요로 한다.

3.1.1.1. 외부적 힘에 의한 비자발성

(3.1.1.1.0.1. 원문)

강제적이라는 것은 그 행위의 단초(arche)가 [자신의 내부가 아닌] 바깥에 있는 것인데, 행위자가 혹은 행위를 당하는 사람이 이 단초에 전혀 관여하지 않은 그런 종류의 것이다. 예를 들면 만일 바람이나 혹은 그를 지배하고 있는 사람이 그를 어디론가 데리고 간다면.(EN 3권 1110a1-4)

(3.1.1.1.0.2. 해설)

우리가 통상 책임을 물을 수 없는 비자발적 행위의 첫째 유형은 물리적인 힘이라는 강제의 경우이다. 아리스토텔레스는 이 경우 행위의 단초가 행위자 안에 있는 것이 아니라 바깥에 있다고 지적한다. 바람이 세계 불어서 한 두 걸음 밀려 나아가는 행위나 노예의 경우 지배자가 강제로 데려가는 경우가 이에 해당하는데, 한 두 걸음 밀려 나가다가 이웃이 아끼는 개를 밟는 행위와 같은 것은 온전히 책임을 묻기 어려운 경우로 보인다.

3.1.1.2. 무지에 의한 비자발성

(3.1.1.1.2.0.2. 해설)

무지에 의한 비자발성의 단적인 예는 직접적으로 제시되지 않는다. 모든 무지가 비자발적인 행위의 원인이 되는 것은 아니며

더군다나 용서를 구할 만하거나 동정을 받을 무지인 것은 아니다. 무지에 의한 비자발성으로 평가받기 위해서 그 무지는 몇 가지 조건이 필요한 것처럼 분석되는데 그 조건들은 아래와 같다.

3.1.1.2.1. 후회를 동반하는 무지

(3.1.1.2.1.0.1. 원문)

무지 때문에 행해진 모든 것은 자발적인 것이 아니지만(ouk hekousion), 비자발적인 것(akousion)은 또한 고통과 후회를 일으킨다. 왜냐하면 무지 때문에 어떤 일을 행하고, 그 행한 것에 의하여 조금도 마음에 거리낌이 없는 사람은, 적어도 그가 행한 것을 알지 못하기 때문에 자발적으로 행위한 것이 아니고, 적어도 전혀 고통을 느끼고 있지 않기 때문에 비자발적으로 행위한 것도 아니다. 그러므로 무지 때문에 어떤 행위를 하는 사람들 가운데 후회하는 사람은 비자발적으로(akon) 한 것으로 여겨지지만, 후회하지 않는 사람은 전자와 다른 경우이기에 ‘자발적으로 하지 않은’(ouk hekon) 경우라고 하자. 이것은 다른 경우이기 때문에 그 자신의 고유한 이름을 가지는 것이 더 낫다.(EN 3권 1110b18-24)

(3.1.1.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 지금 논리적으로는 이해하기 쉽지 않은 구별을 하고 있는 것으로 보인다. 논리적으로는 자발적인 것의 부정, 즉 자발적이지 않음이 곧 비자발성을 함축하는 것처럼 보이지만 아리스토텔레스는 자발적이지 않은 것이라고 곧 비자발적인 것이 되지는 않는다고 한다. 모든 무지 때문에 행해진 것은 자발적인 것이 아니라고 규정하면서, 그는 자발적이지 않는 것의 외연을 더 넓게 잡지만 윤리학의 전문용어로서의 ‘비자발성’을 규정하기 위해서는 무지 때문에 행해졌을 뿐만 아니라, 그 무지가 어떤 결과를 가져왔는지를 알게 되었을 때 그 무지에 대한 후회를 동반해야 한다는 것이다. 아리스토텔레스는 이 논점을 잡아 주기 위해서 무지 때문에 행해졌기에 자발적이지는 않지만 동시에 후회

를 동반하지 않기에 비자발적인 것은 아닌 영역에 대해 즉 ‘자발적이지만 않을 뿐 비자발적인 것도 아닌’ 영역에 대해 다른 고유한 이름을 부여하는 것이 낫다고 제안한다.

3.1.1.2.2. 행위의 원인으로서의 무지

(3.1.1.2.2.0.1. 원문)

무지 때문에 행하는 것은 모르면서 행하는 것과는 다른 것처럼 보인다. 술에 취한 사람이나 혹은 화를 내고 있는 사람은 무지 때문에 행위하고 있는 것이 아니라 앞에서 얘기한 것 때문에 행위하고 있는 것으로 여겨지기 때문이다. 그는 알면서 그렇게 행한 것이 아니라 무지한 채로 그렇게 행한 것이다. 그렇기 때문에 모든 사악한 사람은 무엇을 행해야 하며 또 무엇을 피해야만 하는지를 알지 못하며 이러한 종류의 잘못을 저지름으로써(dia toiauten hamartian) 사람들은 옳지 못한 사람이 되며 일반적으로 나쁜 사람이 되는 것이다.(EN 3권 1110b25-30)

(3.1.1.2.2.0.2. 해설)

어떤 행위가 무지에 의한 비자발적 행위로 인정되기 위해서는 단순히 무지가 그 행위와 함께 있었다는 것만으로 불충분하다. 아리스토텔레스는 지금 행위의 원인으로서의 무지와 부대 상황으로서의 무지를 구별하고 있다. 즉 몰랐기 때문에 그런 행위를 한 것과 모르면서 그런 행위를 한 것에는 차이가 있다는 것이다. 아리스토텔레스가 이 둘을 구별하면서 첫번째 예로 들고 있는 것은 술에 취해서 한 행위나 화가 나서 한 행위들이다. 이러한 행위의 직접적인 원인은 술에 취함이나 화(禍)지 거기에 동반한 무지가 아니다. 따라서 어떤 사람이 술에 취해 이웃집 개를 밟고 나서 몰라서 그랬다고 변명할 경우 그 때의 무지는 개를 밟은 행위의 직접적인 원인이지 않기에, 무지를 이유로 비자발적인 행위로 평가받을 수는 없을 것이다. 모르면서 한 것과 몰랐기 때문에 한 것은 구별되어야 한다.

아리스토텔레스가 들고 있는 두 번째 예는 일반적으로 사악한 사람의 경우에 대해 얘기되는 무지인데, 무엇을 행하고 무엇을 피해야만 하는지를 모르면서 행하기는 하지만 몰랐기 때문에 그러한 악인이 된 것이 아니라, 정확하게 분석하면, 그런 것들을 모르는 채로 잘못(hamartia)을 저질렀기 때문이다. 따라서 이 경우에 무지는 비자발적 행위를 담보할 성격의 것이 아니다. 소크라테스는 모든 잘못이 무지, 보다 정확하게 말하자면 무엇이 진정으로 좋은 것인지에 대한 무지에서 비롯된다고 지적하지만, 이때의 무지는 지금 아리스토텔레스가 얘기하고 있는 비자발성을 담보할 무지는 아니다. 소크라테스는 오히려 그렇기에 그런 무지에 대해 우리가 책임이 있다는 입장이니 말이다. 비자발성을 담보할 행위의 원인으로서의 무지를 얘기하려면 다음에 살펴볼 그 경우 무지의 대상이 무엇인지를 따져보아야 할 것이다.

3.1.1.2.3. 개별적인 것에 대한 무지

(3.1.1.2.3.0.1. 원문)

그러나 만일 행위자가 [자기에게] 유익한 것을 알지 못한다면, 비자발적이라고 말하기 어렵다. 왜냐하면 합리적으로 선택한 무지는 비자발적인 행위의 원인(aitia)이 아니고, 오히려 사악의 원인이며, 또한 그 것[비자발적인 행위의 원인]은 보편적인 것에 대한 무지가 아니라, (왜냐하면 적어도 이런 무지 때문에 비난을 받기 때문이다.) 오히려 그 것은 개별적인 것들에 대한 무지, 즉 행위를 구성하는 것들과 행위에 관련된 것들에 대한 무지이기 때문이다. 그렇기에, 이런 것들에 있어서 연민과 용서가 허용되는 것이다. 왜냐하면 그런 개별적인 것들의 어느 하나라도 모르고 있는 사람은 비자발적으로 행동하기 때문이다.(EN 3 권 1110b30-1111a2)

(3.1.1.2.3.0.2. 해설)

비자발성을 담보할 무지의 대상과 관련해서 아리스토텔레스는

두 가지 분석을 하고 있다. 그 첫 번째는 무지의 대상이 ‘자신에게 유익한 것’이어서는 비자발적이라고 하기 어렵다는 것이다. 어떤 작가가 문학상 원고 모집에 작품을 출품했고 언제쯤 우편으로 결과가 알려진다는 것을 알면서도 일부러 우편함에 나가 보지 않아서 1등상을 놓쳤다면 우리는 그가 무지 때문에 어쩔 수 없이 그렇게 되었다고 그를 동정하지 않을 것이다.

두 번째 분석은 비자발성을 담보할 무지는 개별적인 것에 관한 것이지 보편적인 것에 관한 것이 아니라는 것이다. 보편적인 것을 몰랐다는 것은 용서의 이유가 아니라 비난의 이유이다. 예를 들어 부모를 공경해야 하는지 몰랐다는 얘기는 변명의 여지가 없는 무지이며 비난을 받아 마땅할 무지이다. 비자발적인 행위의 원인이 되는 무지, 용서나 연민이 가능한 무지는 하나의 구체적인 행위를 구성하는 개별적인 사안들에 대한 무지, 알았다면 그렇게 행하지 않았을 사안들에 대한 무지이다. 이 개별적인 것들을 아리스토텔레스는 (1) 행위자가 누구인지 (2) 무엇을 행하고 있는지 (3) 무엇에 관해서 (4) 무엇을 가지고, 즉 어떤 도구를 가지고 (5) 무슨 목적으로 (6) 어떤 방식으로 등으로 구별하고 있으며 각각의 예를 들고 있다.

3.1.2. 자발적 행위

3.1.2.1. 개별적인 것에 대한 앎

(3.1.2.1.0.1. 원문)

비자발적인 것이란 강제로 혹은 무지 때문에 행해진 것이므로 자발적인 것이란 행위자가 그 행위를 개별적인 것들을 알면서 그 단초(arche)가 행위자 자신 속에 있는 것으로 여겨지는 것이겠다.(EN 3권 1111a21-23)

(3.1.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스의 자발적 행위에 대한 정의는 비자발적 행위가 무엇인가에 대한 규정에서부터 출발한다. 이미 분석된 바와 같이 비자발적 행위가 강제 혹은 무지 때문에 행해진 것이며, 그때의 무지가 행위의 원인이면서 후회를 동반하고 개별적인 것에 대한 무지였다면, 자발적인 행위는 그 단초가 행위자 자신 속에 있으면서 개별적인 것들을 알면서 하는 행위일 것이다.

3.1.2.2. 비이성적 욕구에 따른 행위

(3.1.2.2.0.1. 원문)

왜냐하면 아마도 격정(thymos)이나 욕구(epithymia) 때문에 하게 된 행위를 비자발적인 행위라고 말하는 것은 옳지 않기 때문이다. [...] 우리가 마땅히 욕구해야만 하는 것들을 비자발적이라고 말하는 것도 조리에 맞지 않는 일이다. 실제로 우리는 어떤 것들에 대해서는 마땅히 분노해야만 하고, 또 어떤 것들에 대해서는 가령 건강이나 배움에 대해서는 마땅히 욕구해야만 한다.(EN 3권 1111a24-31)

(3.1.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 자발성을 정의한 후 처음으로 분석하려는 문제는 과연 격정이나 욕구 때문에 하게 된 행위를 자발적인 것으로 볼 것인가 아니면 비자발적인 것으로 볼 것인가 하는 문제이다. 격정이라고 번역한 희랍어 튜모스(thymos)는 기개로도 번역 될 수 있는데 주로 분노와 관련된 영혼의 부분으로 이해된다. 동양 문화권에서 ‘격문’(檄文)이 자극하는 영혼의 부분으로 이해해도 좋을 것이다. 사람들은 너무나 배가 고팠기 때문에 혹은 화가 났기 때문에 자신도 어쩔 수 없이 어떤 행동을 했다는 얘기를 한다. 이런 식의 얘기는 격정이나 욕구 때문에 하게 된 행위는 비자발적인 행위이며 그런 한 온전한 책임을 물을 수 없다는 얘기로

들린다. 아리스토텔레스는 분명하게 그러한 견해를 거부한다. 아리스토텔레스가 드는 여러 가지 거부의 이유 중에서 핵심적인 것은 그런 식의 견해가 일종의 개념적 비일관성을 범한다는 점이다. 아리스토텔레스가 얘기하는 것처럼 마땅히 욕구해야 할 건강이나 배움에 있어서는 자발성을 얘기하다가 부끄러운 욕구 때문에 생겨난 행위에 있어서는 그 책임이 바깥에 있는 것처럼 얘기하는 것은 우습다는 것이다. 걱정이나 욕구에서부터 나오는 행위들도 이성적인 따짐에서 나오는 행위에 못지 않게 인간임에 고유한 특징들이니 그 행위의 단초가 바깥에 있는 비자발적인 것이라고 얘기할 수 없다는 것이다.

3.1.3. 자발성과 비자발성이 혼합된 경우

3.1.3.1. 협박에 의한 강제

(3.1.1.2.1.0.1. 원문)

그러나 더욱 큰 악들에 대한 두려움 때문에, 혹은 어떤 고귀한 것 때문에 행해진 그런 행위들에 관한 한,— 예를 들어, 만일 어떤 참주가 어떤 사람의 부모나 아이들을 지배하고 그 사람에게 어떤 부끄러운 것을 하도록 명령한다면, 그래서 그 사람이 그 행위를 하면 그의 부모와 아이들이 살 것이고, 그 행위를 하지 않는다면 죽게 될 것이라고 해보자— 이런 행위들이 비자발적인지 아니면 자발적인지에 관한 논란이 벌어진다.(EN 3권 1110a4-8)

(3.1.1.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자발적인지 비자발적인 혼란이 있는 경우들을 열거하고 이로부터 자발성과 비자발성을 따져야 할 이유를 끌어내고 있다. 자발성과 비자발성을 정확하게 탐구하면 이렇게 논란이 되는 경우들도 적절히 분석할 수 있다는 생각에서 이러한 논란의 경우를 열거하고 있다. 행위의 자발성 여부를 놓고 논란

이 있는 첫 번째 경우는 협박에 의한 강제의 경우이다. 물리적 힘이라는 강제의 경우 아무도 그렇게 강제된 사람이 행위에 책임을 질 수 있다고 하지 않겠지만, 협박에 의한 강제의 경우 협박을 수용해서 능동적으로 움직이는 행위자를 전제하기에 책임의 한계가 그렇게 쉽게 결정되지는 않을 것이다.

3.1.3.2. 강제되지 않았지만 단적으로 자발적이지는 않은 행위

(3.1.1.2.2.0.1. 원문)

또한 이와 비슷한 일이 폭풍우 속에서 짐을 배 밖으로 던지는 경우에서도 일어난다. 왜냐하면 그 누구도 단적으로 (haplos) 자발적으로 짐을 배 밖으로 내버리지는 않으나, 그렇게 하는 것이 자기 자신과 다른 사람들을 구하는 것이라면 지각 있는 사람은 모두 그렇게 할 것이기 때문이다.(EN 3권 1110a8-11)

(3.1.1.2.2.0.2. 해설)

자발성과 비자발성의 논란이 있는 두 번째 경우는 협박과 같은 인위적 강제가 없음에도 불구하고 어쩔 수 없는 행위였다고 얘기할 수 있는, 전적으로 자발적이라고 말하기는 어려운 경우이다. 아리스토텔레스는 폭풍우 속에서 안전을 위해 짐을 투기하는 행위를 예로 들고 있다. 이런 종류의 강제, 즉 물리적이거나 인위적이지 않지만 행위자가 다른 행위의 가능성성을 적극적으로 배제하는 비자발성을 어떻게 평가해야 하는지의 문제가 주어지는 것이다.

3.1.3.3. 혼합된 행위의 분석

(3.1.1.1.3.3.0.1. 원문)

그렇기 때문에 그러한 종류의 행위들은 혼합되어(miktae) 있기는 하

나 아무래도 자발적인 행위에 더 가까운 것으로 보인다. 왜냐하면 그런 행위는 그것이 행해진 바로 그때에는 선택될 만한 것이고 또 그 행위의 목적은 그 상황에 따른(kata ton kairon) 것이기 때문이다. [...] 사실상 그는 그 행위를 자발적으로 행하고 있다. 왜냐하면 이런 행위들에 있어서 [행위의] 도구들인 신체의 부분들을 움직이는 단초(arche)는 그 자신 안에 있으며, 행위의 원리가 자신 안에 있으면 행하는 것과 행하지 않는 것은 또한 자신에게 달려 있기 때문이다. 그러므로 이러한 종류의 행위들은 자발적이지만, 아마도 단적으로(haplos)는 비자발적이다. 왜냐하면 그 누구도 그러한 행위들을 그 자체로 (kath' hauto) 선택하지는 않을 것이기 때문이다.(EN 3권 1110a11-19)

(3.1.1.1.3.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 이러한 유형의 행위들이 자발적인 측면과 비자발적인 측면을 혼합해서 가지고 있다고 한다. 그는 이러한 혼합된 유형의 행위들이 전체적으로 보면 자발적이라고 분석한다. 아리스토텔레스가 이러한 분석의 근거로 지적하는 가장 큰 이유는 그 행위의 원리들이 행위자 안에 있기 때문이다. 협박을 수용할 수도 있고 수용하지 않을 수도 있었다는 점에서 행위의 단초가 행위자 안에 있었다는 분석이 허용되며, 마찬가지로 짐을 배 밖으로 던지지 않을 수도 있는 가능성이 행위자 안에 있었음에도 짐을 던졌기에 역시 행위의 단초는 행위자 안에 있다는 것이다. 이러한 행위들이 그럼에도 불구하고 강제되었다고(anankasthenai) 얘기되는 이유는 아무도 그런 행위를 그 자체로 선택하지 않을 것이기 때문이다. 그런 한 이런 행위는 단적으로는, 즉 다른 조건이 없을 경우 그 자체로 선택할 것인가의 관점에서 본다면, 비자발적인 행위이다.

3.2. 합리적 선택의 정의

3.2.1. 자발성과 합리적 선택

(3.2.1.0.1. 원문)

이제 자발적인 것과 비자발적인 것을 규정했으므로, 다음으로 [목적을 달성하기 위한] 합리적 선택(prohairesis)에 관하여 논의할 차례이다. 왜냐하면 합리적 선택은 덕에 가장 고유한 것으로 여겨지고, 행위를 보고 그 사람의 성품(ethos)을 판단할 때 보다 더 잘 성품을 판단하게 하기 때문이다. 그런데 합리적 선택은 명백히 자발적인 것이지만, 자발적인 것과 꼭 같은 것은 아니다. 자발적인 것이 더 널리 적용된다. 왜냐하면 아이들과 다른 동물들도 자발적인 것에는 참여하지만, 합리적 선택에는 참여하지 못하고 우리는 별안간 하게 된 행위들을 자발적이라고 말하지만, 합리적 선택에 따라 행위된 것으로 말하지는 않기 때문이다.(EN 3권 1111b4-10)

(3.2.1.0.2. 해설)

이 대목에서 아리스토텔레스는 합리적 선택이 자신의 덕론 혹은 덕의 윤리학에서 차지하는 위치에 대해 명시적인 언급을 보여주고 있다. 즉 합리적 선택은 덕에 가장 고유한 것이며 어떤 합리적 선택을 하는가를 보는 것이 행위를 보고 판단할 때 보다 그 사람이 어떤 사람인지를 잘 알려 준다는 것이다. 행위의 결과는 많은 우연적인 요소 때문에 애초에 그 사람이 의중에 두었던 것이 무엇인지에 대해 정확히 알려 주지 못하지만 어떤 사람이 합리적으로 선택하는 것은 그 사람이 어떤 사람인지를 더 정확하게 알려 준다는 것이 아리스토텔레스의 생각이다. 그는 자발성의 외연이 더 크다는 지적을 통해 왜 합리적 선택에 관한 논의 이전에 자발성에 대한 논의를 해 왔는지를 함께 설명해 준다. 합리적 선택이 무엇인지를 알려면 그것의 유개념 혹은 상위 개념인 자발성에 대한 일차적인 이해가 선행되어야 했기 때문이다. 합리적 선

택을 그 외연에 있어 자발성과 구별하는 단계에서 이미 우리는 합리적 선택이 어떤 성격의 것인지를 짐작할 수 있다. 동물이나 아이들도 자발적 행위는 하지만 합리적 선택에 따른 행위는 하지 않는다는 지적에서 우리는 합리적 선택이 상당한 정도의 이성성을 중핵에 가지고 있음을 간파할 수 있다. 동시에 즉흥적이거나 별안간에 한 행위는 합리적 선택에 따라 한 행위가 아니라는 지적을 통해 이러한 이성성이 상당한 시간의 숙고를 거쳐야 한다는 조건을 읽어 낼 수 있다.

3.2.2. 자발적이지만 합리적 선택은 아닌 것들

(3.2.2.0.2. 해설)

합리적 선택의 유개념이 자발성에 의한 것임을 지적했다면 남은 것은 자발성 중에서 합리적 선택이 아닌 것들을 갈라내는 일일 것이다. 아리스토텔레스의 정의론(定義論)에 따라 정의를 유개념과 종차로 구성된다고 할 경우 이제부터 분석되는 일은 자발적인 행위의 영역에서 합리적 선택은 아닌 것들을 갈라내면서 왜 그것이 합리적 선택이 아닌지를 지적하는 일이다. 자발성에서 합리적 선택과 합리적 선택이 아닌 것을 갈라내는 일은 결국 합리적 선택의 종차를 구하는 일이다.

3.2.2.1. 욕구와 격정

(3.2.2.1.0.1. 원문)

합리적 선택을 욕구 혹은 격정 혹은 바람(所願) 혹은 어떤 종류의 의견이라고 말하는 사람들은 올바르게 말한 것 같이 여겨지지 않는다. 왜냐하면 합리적 선택은 이성이 없는 것들과는 공유할 수 없는 것이지만, 욕구나 격정은 그것들과 공유할 수 있기 때문이다. [...] 욕구는 합리적 선택에 반대되지만, 욕구가 욕구에 대하여 반대되지는 않는다. 게

다가, 욕구는 즐거운 것과 괴로운 것에 관계하지만, 합리적 선택은 괴로운 것과 즐거운 것 어느 것에도 관계하지 않는다. 즉 즐거움과 괴로움은 욕구의 대상이지만, 합리적 선택의 대상은 아니다. 격정(thymos)은 [욕구보다도] 한층 더 합리적 선택과 관계가 없다. 왜냐하면 격정 때문에 행해진 행위들은 가장 합리적 선택에 따르지 않는 것으로 여겨지기 때문이다.(EN 3권 1111b10-19)

(3.2.2.1.0.2. 해설)

앞에서 말한 바와 같이 아리스토텔레스의 전략은 자발적이지만 합리적 선택에 의한 것이 아닌 것들을 갈라내는 것이다. 그 첫 번째 후보는 욕구와 격정이다. 아리스토텔레스는 왜 이런 것들이 합리적 선택에 따른 것이 아닌지를 여러 가지 방식으로 논증하고 있다. 여기서 두 가지만 지적하자면 이렇게 정리할 수 있다. 합리적 선택을 갖는 주체의 관점에서 보자면 오직 이성을 가진 것만이 합리적 선택을 가질 수 있다. 욕구와 격정은 동물들도 가질 수 있는 것이니 같을 수 없고, 합리적 선택이 관계하는 대상은 욕구의 대상인 즐거움이나 괴로움이 아니기에 둘, 즉 합리적 선택에 따른 것은 욕구나 격정에 따른 것과 같을 수가 없다는 것이다. 아리스토텔레스가 욕구나 격정을 합리적 선택과 관련이 없는 것으로 갈라내는 중요한 이유는 이성성을 결여하고 있다는 것 때문으로 보인다.

3.2.2.2. 바람(소원)

(3.2.2.2.0.1. 원문)

또 그것은 바람(boulesis)과 가까워 보이기는 하지만 바람이 아니다. 왜냐하면 불가능한 것들에 대해서는 합리적 선택이 없으며, 만일 누군가가 [그것들에 대해] 합리적으로 선택했다고 주장한다면, 어리석은 사람으로 여겨질 것이기 때문이다. 하지만, 불가능한 것들 대해서 조차도 바람은 있을 수 있는데, 예를 들면 불사에 대한 것과 같은 것이다. 그리

고 바람은 결코 자기 자신의 노력으로 이를 수 없는 것들— 가령, 어떤 배우나 운동 선수가 [경쟁에서] 승리하는 것과 같은 것들—에 대해서도 또한 있을 수 있다. 그러나 누구도 이러한 일들을 합리적으로 선택하지는 않으며, 다만 자기 자신의 힘으로 이를 수 있으리라고 생각하는 것만을 우리는 합리적으로 선택한다. 게다가, 바람은 한층 더 목적에 대해서 관계하지만, 합리적 선택은 그 목적을 위한[그 목적에 이바지하는] 것(to pros to telos) 들에 관계한다. 예를 들면, 우리는 건강해지기를 바라지만, 우리는 그것들을 통해서 우리를 건강하게 만드는 것들을 합리적으로 선택한다. 그리고 우리는 행복하게 되기를 바라며, 또 그렇게 주장하지만, [행복하게 되기를] 합리적으로 선택한다고 말하는 것은 적절하게 말하는 것이 아니다. 왜냐하면 일반적으로 합리적 선택은 우리 자신의 힘이 미칠 수 있는 것들(ta ephi hemin)에 관계하는 것으로 여겨지기 때문이다.(EN 3권 1111b20-30)

(3.2.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 합리적 선택과 비교하는 두 번째 자발성의 영역은 바람(boulesis)이다. 이 비교는 주로 대상 차원에서 이루어진다. 말하자면 바람의 대상과 합리적 선택의 대상이 어떻게 차이나는지를 밝히는 방식으로 이루어진다. 불가능한 것이나 자신의 노력으로 이를 수 없는 것들을 바랄 수는 있지만 합리적으로 선택할 수는 없다. 사람은 불사를 바라거나 자기가 좋아하는 배우가상을 받기를 바라지만 이런 것들을 합리적으로 선택할 수는 없기 때문이다. 또 바람이 주로 목적과 관련되는 데 반해 합리적 선택은 목적에 이르는 수단에 주로 관계한다. 건강해지기를 바라지만 우리가 주로 합리적인 고려를 통해 선택하는 것은 어떻게 하면 건강해지는가이다. 아리스토텔레스가 이런 비교를 통해서 끌어내는 합리적 선택의 특징은 다음과 같은 것으로 보인다. 합리적 선택의 대상은 우리 자신의 힘이 미칠 수 있는 것들이며 주로 수단적인 성격을 갖는 것들이라는 것이다.

3.2.2.3. 믿음(doxa)

(3.2.2.3.0.1. 원문)

그렇기 때문에 그것은 또한 믿음(doxa)일 수도 없다. 왜냐하면 믿음은 모든 것들에 관계하고 있는 것처럼 여겨지며, 또 우리 자신의 힘이 미칠 수 있는 것들에 관해서 보다, 영원한 것들과 불가능한 것들에 관해서도 못지않게 관계하기 때문이다. 게다가, 믿음들은 참과 거짓에 따라서 구분되어, 나쁨과 좋음에 따라서 구분되지 않지만, 그러나 합리적 선택은 [참과 거짓으로보다는] 오히려 나쁨과 좋음으로 구분된다. 그런데 합리적 선택이 믿음과 일반적으로 같다고 주장하는 사람은 아마 한 사람도 없다. 하지만 그것은 또한 그 어떤 종류의 믿음과도 같지 않다. 왜냐하면 좋은 것[행위]이나 혹은 나쁜 것[행위]을 합리적으로 선택함으로써, 우리는 특정한 도덕적 성질을 갖는 사람이 되지만, 어떤 믿음을 가짐으로써 그렇게 되지는 않기 때문이다.(EN 3권 1111b30-1112a3)

(3.2.2.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 합리적 선택과 비교하는 세 번째 영역은 믿음(doxa)이다. 이 비교에서는 지금까지의 비교와는 다른 성격의 논점이 뚜렷하게 드러난다. 대상 차원의 비교, 즉 합리적 선택의 대상은 우리의 힘이 미칠 수 있는 것들이지만 믿음 혹은 견해는 영원한 것들이나 불가능한 것들에 대해서도 가질 수 있다는 지적은 앞서 보아 왔던 것과 큰 차이가 없다. 큰 차이는 믿음들이 참과 거짓을 기준으로 나뉘는데 반해 합리적 선택의 경우 좋음과 나쁨을 기준으로 나뉘진다는 것, 또 어떤 합리적 선택을 하느냐의 문제는 어떤 믿음 혹은 견해를 가지고 있느냐의 문제와는 달리 한 인간의 도덕적 성질에 직접적인 관련을 갖는다는 것이다. 믿음은 주로 진리가 문제되는 영역이라면 합리적 선택은 좋고 나쁨과 같은 윤리적 영역에 속한다는 지적으로 보인다.

3.2.3. 합리적 선택의 일차적 정의

(3.2.3.0.1. 원문)

합리적 선택이란 것이 앞에서 말한 것이 아니라고 한다면 그것은 무엇인가 혹은 어떤 종류의 것인가? 그것은 명백히 자발적인 것이지만 자발적인 모든 것이 합리적 선택의 대상은 아니다. 그렇다고 하면 합리적 선택은 미리 숙고했던 것인가? 왜냐하면 합리적 선택은 이성과 사유(logos kai dianoia)를 수반하고 있기 때문이다. 심지어 그 이름(prohairesis) 자체도 다른 것들에 앞서(pro) 택해진 것(haireton)임을 의미하는 것처럼 보인다.(EN 3권 1112a13-17)

(3.2.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자발적인 것 안에서 합리적 선택과 비슷해 보이지만 아닌 것들을 갈라내는 작업을 한 후에 합리적 선택에 관한 일차적인 정의를 내린다. 자발적인 것이라는 유개념에서부터 출발해서 숙고라는 계기를 집어내면서 합리적 선택은 이성과 사유를 수반하기 때문이라는 이유를 지적한다. 이러한 일차적인 정의는 헬라스어의 ‘합리적 선택’(prohairesis)의 어원 분석으로부터도 뒷받침을 받는다고 주장하는데 사정이 이러하다면 합리적 선택을 보다 정확히 이해하는 길은 합리적 선택을 다른 자발성으로부터 구별지어 주는 숙고가 정확히 무엇인지 어떤 내용을 갖는 것인지를 살펴보는 일일 것이다.

3.3. 합리적 선택의 대상

3.3.1. 숙고의 대상

(3.3.1.0.1. 원문)

우리는 모든 것에 관하여 숙고하는가? 또 모든 것이 ‘숙고의 대상’(bouleuton)인가? 혹은 어떤 것들에 관해서는 숙고가 없는 것인가? 아마도 우리는 숙고의 대상에 의하여 어떤 바보나 미친 사람이 아니라

정신이 온전한 사람이 그것에 관하여 숙고할 수 있는 것을 의미해야만 한다.(EN 3권 1112a18-21)

(3.3.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 합리적 선택을 자발성의 영역에서 주로 숙고의 대상과 관련한 것으로 규정지었으므로 이제 무엇이 숙고의 대상인지를 탐구하려 한다. 모든 것이 숙고의 대상이지는 않으며 아무나 숙고하는 것이 숙고도 아니라는 지적을 통해 아리스토텔레스는 이 탐구의 한 출발점을 마련한다. 바보나 미친 사람이 하는 숙고까지 모두 숙고의 대상으로 잡을 수는 없고 정신이 온전한 사람, 보다 충실하게 번역하자면 ‘누우스(nous)를 가진 사람’이 숙고하는 대상이 무엇인지 살펴보아야 한다는 것이다.

3.3.1.1. 우리가 행할 수 있는 것

(3.3.1.1.0.1. 원문)

영원한 것들에 관해서는 아무도 숙고하지 않는다. 예를 들면, 우주에 관하여 혹은 정사각형의 대각선은 변과 통약 불가능하다는 사실에 관해서. 또 운동하고 있지만, 필연으로부터 혹은 자연에 의하여 혹은 다른 어떤 원인에 의하여 ‘늘’ 같은 방식에 따라서 일어나는 것들에 관해서도 아무도 숙고하지 않는다. [...] 또 어떤 때에는 이렇게 또 다른 때에는 저렇게 일어나는 것들, 예를 들면 가뭄이나 비 내림에 관해서도 아무도 숙고하지 않는다. [...] 우리는 우리에게 달려 있는 것, 즉 우리가 행할 수 있는 것들에 관하여 숙고한다. 위의 얘기에서 빠져 있는 것들이 바로 그런 것들이다. 왜냐하면 자연, 필연과 운이 원인으로 여겨지지만, 더 나아가 지성(nous)과 인간의 힘으로 이루어지는 모든 것도 원인으로 여겨지기 때문이다. 사람들의 각각은 그들 자신이 스스로 행할 수 있는 것들에 관하여 숙고하는 것이다.(EN 3권 1112a21-33)

(3.3.1.1.0.2. 해설)

숙고는 우리가 어떻게 할 수 있는 것들에 관계한다. 영원한 것

들이나 늘 같은 방식으로 일어나는 것들은 우리가 어떻게 할 수 없는 것들이다. 아리스토텔레스는 이러한 대상 수준에서의 차이를 『니코마코스 윤리학』 6권에서 ‘그것들의 원리가 다르게 있을 수 없는 대상’들과 ‘그것들의 원리가 다르게 있을 수 있는 대상들’ 사이의 차이로 정식화한다. 수학적 대상을 다루는 학문이나 형이상학의 경우, 혹은 자연학의 경우가 전자에 포함되며 윤리학, 정치학, 시학 등의 대상을 포함하는 후자의 대상으로부터 나뉘는 것이다. 전자의 경우 자연이나 필연, 경우에 따라서는 운 혹은 우연이 원인으로 등장하지만 후자의 경우에는 지성(nous)이나 인간의 힘으로 이루어지는 것이 원인이다. 소크라테스는 자신이 탈옥하지 않고 감옥에 앉아 사형 집행을 기다리는 원인을 뼈와 관절의 운동으로 설명하지 않고 그렇게 머무르는 것을 최선의 것으로 판단한 지성을 원인으로 들었다. 지금 아리스토텔레스가 원인의 예로 지성을 들고 있는 것이 바로 이러한 설명 방식을 따르는 것이며 윤리적 행위의 고유한 원인으로서의 지성 내지 인간의 힘을 들고 있는 것이다. 윤리적 행위의 원인이라고 할 지성이 자신이 할 수 있는 것 중 최선의 것이라고 판단하는 과정에서 동원하는 지적 능력이 숙고라고 할 수 있다. 그러기에 숙고는 자연적인 것, 필연적인 것에 관계하는 것이 아니라 인간이 행할 수 있는 것에 관계한다.

3.3.1.2. 비결정적인 것

(3.3.1.2.0.1. 원문)

엄밀하고 자족적인 학문적 지식에 대해서는 숙고가 있지 않다. 예를 들면 철자에 관하여 철자를 어떻게 쓰는가에 대해 미심쩍어 할 일이 없을 테니까. 오히려 우리 자신의 힘으로 이루어지지만 늘 같은 방식으로 이루어지지 않는 그런 것들에 관해 우리는 숙고한다. 예를 들면 의술 혹은 돈을 버는 기술에 따르는 것들에 관해서 숙고하는 것이다. [...] 따라서 숙고함은 대체로 그런 것(hos epi to poly)에 관계하면서 막상 그 결

과가 어떻게 나올지는 분명하지 않은 것들, 즉 비결정적인 것들을 그 안에 포함하고 있는 것들에 관계한다. 중대한 문제들을 숙고할 때에는 우리가 충분하게 잘 판단할 수 있는 우리 자신의 능력을 신뢰할 수가 없으므로 다른 사람들의 도움을 청하는 것이다.(EN 3권 1112a34-1112b11)

(3.3.1.2.0.2. 해설)

‘우리가 행할 수 있는 것’이란 숙고의 대상에서 아리스토텔레스는 한 걸음 더 나아간 규정을 덧붙인다. 그것은 늘 같은 방식으로 이루어지지 않고 일종의 비결정적 요소를 가지고 있는 것이어야 한다는 점이다. 철자를 쓰는 것은 우리가 행할 수 있는 일이지만 어떻게 쓰는지에 대해서는 의문의 여지가 없다. 의술이나 돈 버는 기술의 경우 그 목표가 뚜렷하지만 즉 건강이나 돈을 버는 것이지만, 어떻게 건강하게 되는지 혹은 돈을 벌게 되는지에 대해서는 늘 같은 방식으로 대답되지 않는다. 숙고는 대체로 그런 것 혹은 대부분의 경우 그렇지만 막상 그 결과가 어떻게 나올지는 분명하지 않은 것에 관련한다. 우리가 행할 수 있으면서 비결정적인 것을 그 안에 포함하고 있는 것들에 대하여 숙고하는 것이다.

3.3.1.3. 목적에 이바지하는 것

(3.3.1.3.0.1. 원문)

우리는 목적들에 관해서 숙고하는 것이 아니라 목적들에 이바지하는 것들에 관해서 숙고한다. 왜냐하면 의사는 병을 치료할 지에 관해서 숙고하지 않으며, 또 웅변가는 자신이 청중을 설득시킬지에 관해서 숙고하지 않으며, 또 정치가는 좋은 질서를 세울지에 관해서 숙고하지 않으며, 또 이 밖의 어떤 다른 사람도 자신의 학문이 목표로 하는 그 목적에 관하여 숙고하지 않기 때문이다. 오히려 사람들은 목적을 설정해 놓고, 그런 다음 [그 목적을] 성취할 수 있는 ‘어떻게[방법]와 수단들’을 검토한다. 만일 여러 가능한 수단이 있는 것처럼 보인다면 우리

는 그 중의 어떤 것을 통해서 그것에 가장 쉽게 또 가장 훌륭하게 도달할 수 있는지를 검토한다.(EN 3권 1112b11-17)

(3.3.1.3.0.2. 해설)

숙고의 대상은 인간이 행할 수 있으며 일종의 비결정성을 내포하는 것이라는 규정에서 더 나아가 아리스토텔레스는 목적 자체가 아니라 목적에 이바지 하는 것들을 우리가 숙고한다고 한다. 의사는 치료를 할지 말지에 대해 숙고하는 것이 아니라 어떻게 치료를 할지에 대해 숙고를 하는 것이며, 일반적으로 학문이 목표로 하고 있는 것이 숙고의 대상이 아니라 그 목적을 성취할 수 있게 하는 방법과 수단들이 숙고의 대상인 것이다. 아리스토텔레스는 만약 우리가 그러한 목적에 이르는 한 수단을 선택하는 경우 그러한 수단이 이루어지기 위해 필요한 전단계가 무엇인지 또 그 전단계에 이르기 위한 것은 무엇인지 하는 식으로 내려와서 우리가 지금 할 수 있는 것에 이를 때까지 숙고가 진행된다는 모델을 제시한다. 그러다가 어느 대목에서 불가능한 것에 부딪히면 단념하지만, ‘가능한 것’이 우리 자신의 힘을 통해서 이를 수 있는 것이기에 또 친구를 통해 이를 수 있는 것은 어떤 방식으로 우리의 힘을 통해서 이루어지는 것이기에 친구의 도움을 받을 수 있는지 숙고한다는 것이다.

3.3.2. 숙고의 대상에 의한 합리적 선택의 정의

(3.3.2.0.1 원문)

그리하여 합리적 선택의 대상은 우리에게 달려 있는 것들에 대한 숙고적 욕구의 대상이므로, 합리적 선택은 우리에게 달려있는 것들에 대한 숙고적 욕구(bouleutike orexis)일 것이다. 왜냐하면 숙고한 결과로부터 판단하면서 우리는 숙고에 따라서 그것을 욕구하기 때문이다.(EN 3권 1113a9-12)

(3.3.2.0.2. 해설)

합리적 선택의 대상을 주로 숙고의 영역에서 세밀하게 규정한 후 아리스토텔레스는 이러한 분석에 의존해서 합리적 선택에 관한 두 번째 정의를 내린다. 우리에게 달려 있는 것 혹은 우리가 할 수 있는 것에 관련한다는 사실은 이미 숙고의 대상에 관한 논의에서 드러난 바 있어 별 어려움 없이 받아들일 수 있다. 이 정의에서 관건으로 보이는 사안은 숙고적 욕구라는 규정이다. 지금까지의 얘기에서 잘 보이지 않았던 ‘욕구’(orexis)의 계기가 등장하니 말이다. 합리적 선택이 갖는 이성적 따짐의 측면은 숙고의 계기에서 잘 드러나고 있지만 ‘욕구’의 계기는 어디서 왔는가? 아마도 이에 대한 대답은 우리가 건강이라는 목적에 이르기 위해서 수단을 강구한다고 했을 때 이미 목적에 대한 욕구를 전제한다는 것 쪽에서 주어지는 것으로 보인다. 의사는 치료를 통해 건강한 상태에 도달하기를 목적으로 욕구한다. 이것에 대해서는 숙고의 여지가 없다. 그러나 건강을 위한 수단의 강구는 건강이라는 목표가 당연하게도 욕구된다는 사실을 전제하고 있다. 이 계기, 즉 우리가 할 수 있는 것이면서 수단을 강구하게 하는 목표 자체에 대한 욕구의 계기가 합리적 선택을 숙고적 욕구로 정의하는 이유로 보인다.

3.4. 합리적 선택과 품성 : 책임의 문제

(3.4.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 합리적 선택을 자발성의 영역으로부터 숙고의 계기를 가지고 정의했었다. 즉 합리적 선택은 우리에게 달려 있는 것들에 대한 숙고적 욕구라는 것이다. 합리적 선택을 덕에 가장 고유한 것으로 지적한 아리스토텔레스에게 이러한 논의가 갖는 함축은 풍부할 뿐 아니라 덕론 일반에 아리스토텔레스다운

특징을 부여한다. 그것은 합리적 선택이 윤리적 책임의 핵심에 서 있으며 이 중핵으로부터 칭찬과 비난, 동정과 연민과 같은 자발성과 비자발성의 한계에 관한 문제, 책임의 한계에 관한 문제들이 대답될 수 있다는 것이다. 어느 수준에서든 면책의 사유가 될 비자발성을 들 수 있지만 궁극적으로 합리적 선택이 각 개인의 책임 하에 있듯이 그로부터 연원하는 개개인의 덕과 악덕 역시 개인의 책임 하에 있다는 것이다. 이제부터 아리스토텔레스가 검토하는 것들은 단계 단계마다 면책의 사유로 들어오는 비자발성의 계기를 정확히 분석해서 책임의 소재 및 한계를 규정해 주는 일이다.

3.4.1. 합리적 선택과 품성

(3.4.1.0.1. 원문)

바람(boulesis)의 대상은 목적이고, 그 목적에 이바지하는 것들에 관해서 우리는 숙고하고 합리적으로 선택하는 것이므로, 목적에 이바지하는 것들에 관한 행위들은 합리적 선택에 따르는 것이고 또 자발적으로 행하는 것일 게다. 그런데 덕의 활동(energeia)은 이런 것들에 관계한다. 그러므로 덕 또한 우리에게 달려 있으며 악덕도 역시 마찬 가지다.(EN 3권 1113ba2-7)

(3.4.1.0.2. 해설)

합리적 선택과 성품의 문제에 관한 연결은 이미 앞에서도 지적되었다. 행위를 보고 그 사람의 성품(ethos)을 판단할 때 보다 그 사람이 무엇을 합리적으로 선택하는가를 보는 것이 더 잘 성품을 판단하게 한다는 언급이 그것이다. 아리스토텔레스는 이제 합리적 선택의 대상들이 바로 덕의 활동들이 관계한다는 점을 지적함으로써 두 번째 연결을 지적한다. 이러한 연결로부터 나오는 최초의 귀결은 합리적 선택이 그 정의상 우리에게 달려 있는 것들에 관련하듯이 덕과 악덕 역시 우리에게 달려 있다는 것이다.

3.4.2. 자발성과 책임의 문제

3.4.2.1. 덕과 악덕의 책임에 관한 첫번째 논변: 원칙

(3.4.2.1.0.1 원문)

‘그 누구도 자발적으로 악하거나(hekon poneros) 마지못해 행복하지(akon makairos) 않다’고 말하는 것은 한편으로는 거짓이고 다른 한편으로는 참인 것처럼 보인다. 왜냐하면 마지못해 행복한 사람은 아무도 없지만 악덕은 자발적인 것이기 때문이다. 만일 그렇지 않다면 방금 앞에서 말한 것들에 대해서 우리는 논쟁해야만 하고 우리는 인간이 행위의 원리이고 인간이 아이들을 낳는 것처럼 그 행위들을 낳는다는 것을 또한 부정해야 한다. 그러나 이것이 명백하다고 하면, 또 우리가 우리에게 달려 있는 것들을 넘어서 어떤 다른 원리들로 이끌려 갈 수 없다면, 그 원리들이 우리에게 달려있는 것들은 그 자체 또한 우리에게 달려 있으며 자발적인 것들이다.(EN 3권 1113b14-21)

(3.4.2.1.0.2. 해설)

『니코마코스 윤리학』 3권의 초반부에서 자발성과 합리적 선택에 관한 분석을 마친 후 아리스토텔레스가 논증적 힘을 집중하는 곳은 덕과 악덕은 자발적인 것이며 그런 한 인간의 책임 영역 하에 있다는 주장이다. 그 누구도 자발적으로 악을 행하지 않으며 악을 행했다면 무엇이 진정으로 좋은 것인지에 대한 무지 때문이라는 주장은 이미 소크라테스에서 읽을 수 있었다. 과연 인간의 악덕의 책임은 무지인가? 그 무지는 비자발성을 담보하기에 인간은 악인을 불쌍히 여길 수는 있어도 비난할 수는 없는 것인가? 아리스토텔레스는 분명하게 악덕은 자발적인 것이라고 주장한다. 그는 만약 악덕이 자발적인 것이 아니라면 지금까지의 모든 논의 뿐 아니라 인간이 아이를 낳는 것처럼 행위들을 낳는다는, 인간이 행위의 원인이라는 원칙적인 입장까지 부정된다는 점을 지적한다. 합리적 선택의 대상이 우리에게 달려 있는 것, 우리

가 행할 수 있는 것이었다면 또 무엇을 사려 깊게 선택하는지가 우리가 어떤 사람인지를 보여주는 것이라면 우리가 악덕을 가졌다는 것은 악한 것을 습관적으로 사려 깊게 선택했다는 것으로 환원될 것이며 그런 한 우리는 우리에게 달려 있는 것 안에 머물러 있다. 그 영역 안에 있음을 인정하는 한 자발성을 부인할 수는 없다는 것이 아리스토텔레스의 원칙적 지적이다.

3.4.2.2. 덕과 악덕의 책임에 관한 두 번째 논변: 보상과 징벌

(3.4.2.2.0.1. 원문)

입법가들은 만일 행위자가 그 무지에 대해서 책임이 있는 것처럼 여겨진다면, 무지 자체에 대해서도 징벌을 가한다. 예를 들어 술 주정꾼에게는 두 배의 형벌이 가해진다. 왜냐하면 그 원리가 자신에게 있어서, 술에 취하지 않는 것도 자신이 통제할 수 있었고 또 그가 술에 취한 것도 그의 무지의 탓이었기 때문이다. 그들은 또한 마땅히 알아야 하고 또 아는 것이 어렵지 않은 법률의 어떤 규정들을 모르는 사람들에 대해서도 징벌을 가한다. 그들은 행위자의 부주의로 해서 모른다고 여겨지는 다른 경우들에도 이와 마찬가지로 징벌을 부여한다. 무지하게 되지 않는 것이 그들 자신에게 달려 있다는 이유로 해서 말이다. 왜냐하면 주의를 기울이는 것도 자신이 통제하는 것이기 때문이다.(EN 3권 1113b30-1114a3)

(3.4.2.2.0.2. 해설)

악덕이 자발적이며 따라서 책임을 물을 수 있는 것이라는 주장에 대해 아리스토텔레스가 제시하는 두 번째 논변은 입법의 현실이다. 입법을 통해서 읽을 수 있는 보상과 징벌의 현실은 덕과 악이 우리에게 달려있음을 전제한다는 것이다. 술 주정꾼이 저지른 잘못은 술에 취해서 모르고 한 행위라고 용서되는 것이 아니라 오히려 두배의 형벌이 가해진다. 술에 취하지 않을 수 있었음에도, 그래서 무지의 원인을 막을 수 있었음에도 불구하고 술에 취한 결

과로서의 무지를 낳았으니 이것에 대한 형벌이 필요하며, 다른 한 편 그러한 무지 상태에서의 잘못 역시 형벌이 필요하기 때문이다. 마땅히 알아야 할 것, 아는 것이 어렵지 않은 규정들을 모르는 것 역시 징벌이 대상이 되는 것도 같은 이유에서 설명할 수 있다. 아리스토텔레스는 결국 결과로 나온 무지의 관점이 행위를 용서할 수 있게 만드는 것이 아니라, 오히려 무지를 스스로 만들어 낸 점이 책임의 원인으로 평가되는 법 현실에 비추어 이러한 무지가 변명의 구실이 아니라, 오히려 처벌의 대상임을, 따라서 그것의 전제로서 자발성의 영역에 있음을 논증하고 있는 것이다.

3.4.2.3. 덕과 악덕의 책임에 관한 세번째 논변 : 용서받을 수 없는 무지

(3.4.2.3.0.1. 원문)

나쁜 짓을 해왔기 때문에 부정의한 사람이 되는 것에 대해서 혹은 술에 취한 채 그리고 그러한 일거리에 빠져서 지내 왔기 때문에 방탕한 사람이 되는 것에 대해서도 그 자신에게 탓이 있는 것이다. 왜냐하면 각각의 일에 관련된 활동들이 그에 상응하는 그러한 사람을 만들어 내기 때문이다. [...] 그런데 각각의 일에 관련된 활동으로부터 거기에 상응하는 품성 상태(hexis)들이 생긴다는 것을 알지 못하는 사람은 그 애말로 몰지각한 사람이다.(EN 3권 1114a4-10)

(3.4.2.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 들고 있는 세 번째 논변은 각각의 행위 차원을 넘어 본격적인 의미의 품성 상태에 관해 제시된다. 즉 덕과 악덕에 직접적인 관련을 갖는 수준에서 제기되는 것이다. 아리스토텔레스가 고려하는 변명은 이렇게 될 것이다. 자신이 통제할 수 있는 행위인 주의를 기울이는 행위를 하지 않는다고 야단을 치지만 어느 시점을 넘으면 아예 어떤 부분에 대해 주의를 할 수

없는 그런 인간이 되는데 그런 인간이 되고 난 이후의 부주의를 어떻게 비난할 것인가? 아리스토텔레스의 답은 그런 인간이 된 책임이 자기 자신에게 있는 한 이런 변명은 통할 수 없다는 것이다. 그런 일을 반복적으로 또 습관적으로 한다면 그런 종류의 사람이 된다는 것, 그런 활동에 상응하는 품성 상태가 만들어진다는 것이 너무도 뻔한 일인데 이것을 몰라서 그런 사람이 되었다고 변명할 수 없다는 것이다.

3.4.2.4. 덕과 악덕의 책임에 관한 네번째 논변 : 돌이킬 수 없는 상태

(3.4.2.4.0.1. 원문)

게다가 부정의를 행하면서 불의한 사람이 되지 않기를 바라거나 혹은 방탕한 행위를 하면서 방탕한 사람이 되지 않기를 바라는 것도 이치에 맞지 않는다. [...] 그가 바라기만 한다고 해서 부정의하게 되는 것을 그치고 정의롭게 되는 것은 아니다. 왜냐하면 병든 사람 역시 단지 바람으로써 건강하게 될 수는 없기 때문이다. 만일 그의 병이 그가 자제력 없이 살고 의사들의 말을 듣지 않음으로써 생긴 것이라면 그는 자발적으로 병에 걸린 것이다. 그 전에는 물론 병에 걸리지 않는 것이 자신에게 허용되어 있었지만, 일단 그것을 벼린 다음에는 더 이상 그렇지 않은 것이다. 마치 돌을 손안에 지니고 있는 것은 자신에게 가능한 일 이지만 일단 돌을 던진 후에는 더 이상 그것을 돌이킬 수가 없는 것과 마찬가지이다. [...] 이와 마찬가지로 불의한 사람이나 방탕한 사람에게 도 애초에는 그렇게 되지 않는 것이 허용되어 있었기에 그들은 자발적으로 그렇게 된 것이다. 그러나 일단 그렇게 되었다면, 더 이상 그렇게 되지 않는 것이 그들에게 허용되지 않는 것이다.(EN 3권 1114a11-21)

(3.4.2.4.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 품성 상태에 관한 보다 본격적인 이 논변을 통해 덕과 악덕이 인간의 책임 하에 있음을 보여주고 있다. 그가

강조하는 논점은 일단 품성 상태의 어느 단계 이상으로 들어가게 되면 단순한 바람(boulesis)만으로 돌이킬 수 없는 상태에 이른다는 것이다. 누구도 병에 일부러 걸리고 싶어하지 않지만 만약 그의 병이 자제력 없이 살아온 탓에, 또 의사의 말을 듣지 않음으로써 생긴 것이라면 자발적으로 병에 걸린 것으로 분석해야 한다고 한다. 마약 중독의 예를 들어 설명한다면 아마 이렇게 될 것이다. 마약 중독의 상태에 일단 들어가게 되면 마약 중독 때문에 어쩔 수 없었다고 변명할 수 있는 행위들을 할지도 모를 일이다. 그렇지만 마약 중독에 들어가지 않을 수도 있는 가능성이 그 앞에 존재했던 한, 자신이 만든 마약중독의 강제 때문에 한 행위까지도 그의 책임이다. 이러한 예가 제시하는 방향은 분명해 보인다. 일련의 행위들을 거쳐 악덕에 도달하고 일단 악덕에 도달하고 나면 차단되는 가능성들이 있긴 하지만 애초에 그러한 상황에 들어 가지 않을 수도 있었던 가능성이 그에게 허용되는 한 그 악덕 자체는 그의 책임이다. 자신이 알코올 중독자라서 알코올이 부족하면 손을 떨고 그래서 컵을 깼으며 따라서 알코올에 의한 강제로 인한 행위이므로 자발적인 행위가 아니라고 주장하는 사람이 있다고 하자. 아리스토텔레스라면 알코올 중독자가 되지 않을 가능성을 그에게 인정하는 한 그 행위는 용서를 청할 수 있는 행위가 아니라고 할 것이다.

4. 쾌락

4.1. 쾌락의 정의

(4.1.0.1. 원문)

왜냐하면 쾌락은 생성(gensis)이 아니며, 또한 쾌락들 모두가 생성을 동반해야만 하는 것도 아니기 때문이다. 그것들은 오히려 활동

(energeia)들이고 그 자체로 하나의 목적이다. 또 쾌락이란 것은 우리가 어떤 상태로 되고 있을 때에 생기는 것이 아니고, 오히려 우리가 어떤 능력을 발휘하고 있을 때 생기는 것이다. [...] 이러한 까닭에 쾌락을 지각된 생성이라고 말하는 것은 옳지 않고, 오히려 본성에 따른 품성 상태의 활동이라고 말해야만 한다.(EN 7권 1153a9-15)

(4.1.0.2. 해설)

쾌락이 무엇인지에 관한 아리스토텔레스의 탐구는 이전의 연구 의견에 대한 조회에서부터 시작한다. 쾌락과 고통이 인간 행동의 근저에 깊이 박혀 있는 요소라는 사실, 그것을 키 삼아 쾌락에 대한 탐구의 필요성을 주장한 아리스토텔레스는 쾌락이 선인가 아닌가라는 문제에 대한 선대의 의견을 검토하기 시작한다. 이 선대 의견의 검토에서 중요하게 등장하는 것은 쾌락을 갈증이나 허기와 같이 신체의 ‘채워지지 않은 상태’가 원래의 채워진 상태로 갈 때 생기는 것으로 파악한 플라톤의 입장, 즉 쾌락을 본성의 회복으로 가는 운동 과정으로 이해하는 입장이다. 이렇게 쾌락을 이해할 경우 그 반대의 운동 방향, 즉 본성이 부족을 경험하는, 비워짐의 경험은 고통이 될 것이다. 이러한 모델은 쾌락과 고통의 대칭성(symmetry)을 전제하는 듯이 보인다. 아리스토텔레스는 이러한 모델이 육체적 쾌락의 경우에 잘 맞을지 모르지만 또 사람들이 그러한 육체적 쾌락이 쾌락의 전부인 양 생각하는 것이 이유가 있다고 지적하지만, 진정한 쾌락에 대한 이해로서는 부족하다고 지적한다. 쾌락은 그러한 운동 모델이 얘기하는 하나의 생성(gensis)이 아니라 본성에 따른 품성 상태의 활동(energeia)이다. 음악가가 좋은 음악을 연주할 때 느끼는 기쁨이나, 좋은 예술 작품을 볼 때 감상자가 갖는 즐거움, 혹은 이성을 가진 인간이 이성의 활동을 통해 무언가를 탐구해 나아가면서 혹은 무언가를 깨달았을 때 느끼는 희열 등이 아리스토텔레스가 생

각하는 ‘엄밀한 의미의’ 쾌락의 전형적인 예들이다. 그래서 그는 쾌락을 ‘인간 본성으로부터 나온 품성 상태의 활동’으로 정의하는 것이다.

4.2. 쾌락의 분류

(4.2.0.1. 원문)

그러므로 완전하고 또 다시없이 축복 받은 사람의 활동들이 한 가지 이건 혹은 그 이상이건 간에, 이러한 활동들을 완전하게 하는 쾌락들이 애말로 엄밀한 의미에서(kyrios) 인간에게 고유한 쾌락이라고 불려질 수 있고, 나머지 쾌락들은 제 이차적으로 그리고 아주 먼 의미에서 그렇다 할 수 있을 것이다. 활동이 그런 것처럼 말이다.(EN 10권 1176a26-29)

(4.2.0.2. 해설)

육체적 쾌락을 모델로 쾌락을 운동이라고 정의했던 선대의 의견과는 달리 쾌락을 활동으로 정의하는 아리스토텔레스에게 쾌락을 엄밀한 의미의 쾌락과 이차적인 의미, 혹은 아주 먼 의미에서 ‘쾌락’이라고 할 것들에 대한 분류는 당연하다. 인간이라는 생물학적 본성에 고유한 기능과 활동이 정의된다면, 이것으로부터 쾌락 역시 정의될 것이고 이것이 쾌락 이해의 핵심을 구성한다는 것이 이러한 분류 뒤에 있는 아리스토텔레스의 생각이다. 아리스토텔레스는 물론 쾌락에 관한 일반적인 이해가 육체적인 쾌락을 중심에 둔 생각이라는 점을 모르고 있지 않다. 그에게 있어서 중요한 것은 쾌락에 관한 이러한 일상적인 이해로부터 출발하되 이것을 기점으로 하는 철학적 분석에 의해 도달된 통찰을 근거로 일상적 이해의 정확한 위치를 잡아 주는 일이다. 육체적인 쾌락은 이후의 분석에서 보여지듯 엄밀한 의미의 쾌락을 이해했을 때 제대로 이해될 수 있는 이차적인 의미의 쾌락이다.

4.2.1. 엄밀한 의미의 쾌락

4.2.1.1. 생물학적 종에 고유한 쾌락

4.2.1.1.1. 본성을 준거로 하는 쾌락

(4.1.1.1.0.1. 원문)

각각의 동물이 그 자신의 고유한 기능을 가지고 있는 것처럼, 또한 그 자신의 고유한 쾌락을 가진 것으로 여겨진다. 왜냐하면 그 고유한 쾌락은 그 활동에 따르는 것일 것이기 때문이다. 또한 우리가 각각의 종을 살펴보면, 이것은 분명하게 될 것이다. 왜냐하면 말과 개 그리고 인간은 각각 다른 쾌락을 가지고 있기 때문이다. 헤라클레이토스가 말하고 있는 것처럼, 나귀는 황금보다도 여물을 선택할 것이다. 왜냐하면 나귀들은 황금보다 더 쾌락을 주는 먹는 것을 찾을 것이기 때문이다.(EN 10권 1176a3-7)

(4.1.1.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스의 쾌락 논의에서 가장 특징적인 것으로 보이는 점은, 행복 정의에서처럼 생물학적 종의 기능 내지 그로부터 연원하는 종의 고유성을 쾌락의 중심에 놓고 있다는 점이다. 헤라클레이토스를 인용해서 하는 말, 즉 나귀는 황금보다 여물을 선택할텐데 그것은 나귀에게 여물이 더 쾌락을 주는 것이라는 지적이 이 논점을 설명하게 만들어 주는 예이다. 만약 인간의 쾌락이 생물학적 종의 고유성을 준거점으로 갖는다면, 아리스토텔레스가 인간적 행복을 인간의 기능(ergon)의 고유성으로부터 찾아내고 있다는 것과 같은 맥락에서 쾌락과 행복의 필연적 연결도 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 선대 철학자들 사이에서 개진되었던 쾌락에 대한 부정적 인식을 넘어서는 아리스토텔레스의 논변 중의 하나가, 쾌락은 인간적 행복의 부분일 수밖에 없다는 것이다. 각 생물학적 종에 고유한 기능은 그 기능의 발휘로 정의되는 활동의 고유성을 가질 것이며 이러한 활동으로 정의되는 쾌락은 인간적

행복이 인간의 기능에 따라 정의되는 한 필연적으로 행복의 내용을 구성할 것이기 때문이다.

4.2.1.1.2. 인간적 본성으로부터 유래한 쾌락의 성격

(4.2.1.1.3.0.1. 원문)

항상 즐거운 것이 하나도 없는 이유는, 우리의 본성은 단순한 것이 아니고, 우리가 죽을 수 밖에 없는 한 우리 안에는 또 다른 구성 요소가 있기 때문이다. 그래서 한 요소가 어떤 행위를 하면, 이것은 우리 안에 있는 다른 본성에게는 본성에 반대되는 것이 된다. 그리고 두 요소들이 균등하게 되어 균형이 잘 잡혔을 때에는 그 행한 일이 고통스러운 것으로도 즐거운 것으로도 여겨지지 않는다. 왜냐하면 만일 어떤 것이든지 그 본성이 단순한 것이라면, 같은 행위가 늘 가장 즐거운 것 이 될 것이다.(EN 7권 1154b20-25)

(4.2.1.1.3.0.2. 해설)

인간적 본성을 준거로 한 쾌락의 정의에서 드러나는 또 다른 통찰은 인간적 쾌락의 단속성에 대한 설명이다. 우리들의 쾌락에 대한 경험은 동일한 쾌락이 그렇게 오래 지속되는 것 같지 않다는 것이다. 아리스토텔레스는 이것을 우리 본성의 복합성으로부터 설명한다. 우리가 죽을 수밖에 없는 인간인 한 우리의 본성은 단순한 것이 아니고 또 다른 구성 요소를 가진 것이기 때문이다라는 것이다. 우리 안에 있는 한 본성에게 즐거운 것이 다른 본성에게는 반대되는 것일 수 있으며 양자가 균형을 이룰 때는 고통도 즐거움도 없다는 것이다. 아리스토텔레스는 이 논점을 신은 언제나 하나의 단순한 쾌락을 즐긴다는 점과 비교한다. 아리스토텔레스 자신은 명시적으로 얘기하지는 않았지만 신적 본성의 단속성으로부터 항상적인 하나의 단순한 쾌락이 도출된다면 인간적 본성에게는 그러한 단속성이 존재하지 않기에 항상 즐거운 것이 있을 수 없다는 것이다.

4.2.1.2. 활동으로서의 쾌락

(4.1.2.0.1. 원문)

사실상, 봄은 어느 순간에나 완성되어 있는 것으로 여겨진다. 왜냐하면 그것은 나중에 생성하여 그 형상(eidos)을 완성시킬 어떤 것이 결여되어 있지 않기 때문이다. ‘봄’은 그 활동이 이루어지는 그때마다 늘 그 본래의 ‘목적’이 완성된 상태에 있다. 쾌락도 또한 이와 같은 것으로 여겨진다. 왜냐하면 쾌락은 어떤 종류의 전체이고, 또 좀더 오랜 시간 동안 생성하여 그 형상이 완성되는 어떤 쾌락도 어느 때를 막론하고 찾아지지 않기 때문이다. 그렇기 때문에 쾌락은 또한 운동(kinesis)이 아니다.(EN 10권 1174a14-19)

(4.1.2.0.2. 해설)

쾌락은 운동이 아니라 활동이라는 것이 아리스토텔레스가 이전의 연구의견과 분명하게 갈리서는 점이었다. 아리스토텔레스에게 있어서 양자의 구별은 인용문에서 보여지듯이 완성을 향해 가고 있는가 아니면 이미 하나의 전체로서 완성되어 있는 것인가에서 주어진다. 우리가 집을 짓고 있다면 이러한 행위의 목적이자 최종 점은 완성된 집에 있을 것이다. 우리가 아직 집을 짓고 있다면 이는 우리가 아직 그 목적에 이르지 못했음을 함축한다. 왜냐하면 집을 다 지은 순간 더 이상 문제되는 집을 지을 수가 없기 때문이다. 이것과 근본적으로 구별되는 행위 유형은 아리스토텔레스가 예로 들고 있는 봄(seeing)과 같이 활동이 지속되는 한 그 본래의 목적이 완성된 상태에 있는 행위이다. 집을 짓는 행위는 아직 없던 것이 집을 짓는 운동을 통해 집이라는 목적에 도달한 후 완성되는 생성의 경우이지만, 무엇인가를 보는 행위는 그런 방식으로 없던 것이 점진적으로 완성을 향해 가다가 완성 이후 끝이 나는 방식의 생성이 아니라 계속해서 보는 한 그것이 목적으로 했던 기능, 즉 봄을 온전하게 발휘하는 활동이다. 아리스토텔레스는 쾌락

이 바로 후자의 유형임을 지적하고 있다. 아직 온전히 즐겁지 않은 상태에서 정말 즐거운 상태로 완성을 향해 가서 일단 완성되고 나면 더 이상 즐겁지 않은 것이 아니라 즐거움 혹은 쾌락은 처음부터 하나의 전체로서 온전히 지속하는 활동이다.

4.2.1.2.1. 활동을 증진시키는 쾌락

(4.1.2.1.0.1. 원문)

왜냐하면 활동에 고유한 쾌락이 그 활동을 증진시키기 때문이다. 쾌락과 결부되어 활동하는 사람들이 각각의 것들을 잘 판단하고 또 더 정확하게 판단하니 말이다. 예를 들면, 기하학을 즐기는 사람들이 기하학자가 되며, 각각의 것[기하학적 물음과 문제]을 더 잘 이해한다. 이와 마찬가지로 음악을 좋아하는 사람들과 건축을 좋아하는 사람들, 그리고 다른 것들을 좋아하는 사람들도 그들 자신이 그것을 즐길 때에 그들 각각의 고유한 기능에서 진보하게 된다.(EN 10권 1175a30-36)

(4.1.2.1.0.2. 해설)

쾌락이 활동이라는 정의에서부터 한 걸음 더 나아가 아리스토텔레스는 활동에 고유한 쾌락이 그 활동을 증진시킨다고 한다. 기하학을 억지로 배우는 것이 아니라 즐겁게 혹은 재미있게 배우는 사람은 그렇지 않은 사람보다 기하학을 더 잘할 것이다. 마찬가지로 음악이나 건축을 즐기면서 하는 사람은 그렇지 않은 사람보다 문제되는 활동을 더 잘할 것이라는 점도 어렵지 않게 이해 할 수 있다. 아리스토텔레스는 이러한 사실에 근거해서 활동에 고유한 쾌락이 문제되는 활동을 증진시킨다고, 혹은 그것의 고유한 기능에서 진보하게 한다고 하고 있다.

4.2.1.2.2. 활동을 완성시키는 쾌락

(4.1.2.2.0.1. 원문)

쾌락은 그 활동을 완성한다. 그러나 쾌락은 감각적 대상을 (양

자가 다 신실하다는 전제 하에서) 완성시키는 것처럼 그렇게 활동을 완전하게 하는 것은 아니다. 마치 건강과 의사가 동일한 방식으로 건강함의 원인이 될 수 없는 것과 마찬가지로. 각각의 감각에 따라서 [거기에 대응하는] 쾌락이 생긴다는 것은 분명하다. 왜냐하면 우리는 보는 것들과 듣는 것들이 즐겁다고 말하기 때문이다.(EN 10권 1174b23-28)

(4.1.2.2.0.2. 해설)

활동에 고유한 쾌락이 활동을 증진시킨다는 점에서 한 걸음 더 나아가 아리스토텔레스는 쾌락이 그 활동을 완성한다(teleioi)고 주장한다. 그러면서 그는 이 완성의 방식이 감각이 감각적 대상을 완성시키는 것과는 같지 않다고 한다. 아리스토텔레스를 따라 시각과 시각적 대상의 경우를 예로 들어 설명하면 아마 이렇게 될 것이다. 좋은 시력을 가진 사람이 조명과 같은 외부 조건이 잘 갖추어진 상태에서 어떤 그림을 볼 경우를 상상해 보자. 이 그림은 시각에 대해 규정하자면 ‘시각적 대상’일 것이다. 아무도 직접 보는 사람이 없을지라도 이 그림은 가능적으로 볼 수 있는 대상 즉 ‘시각적 대상’이다. 누군가 좋은 시력을 가진 사람이 이 그림을 보는 순간 이 시작적 대상은 단순한 가능성에서 벗어나 현실적으로 시각의 대상이 되는 것이고 그런 한 ‘볼 수 있다’는 가능성의 완성을 경험한다고 할 수 있을 것이다. 즉 시각은 시각적 대상을 완성한다. 그런데 우리가 그 순간 좋은 그림이라고 생각해서 보는 즐거움을 느낀다면, 혹은 아리스토텔레스의 얘기대로 보기에도 즐거운 것이라고 말한다면 그때의 쾌락은 활동과 어떤 관계에 있는 것인가? 아리스토텔레스는 시각이 시각적 대상을 완성하듯 그렇게 완성하는 것은 아니지만 보는 즐거움이 봄이라는 활동을 완성한다고 한다. 우리가 보는 모든 대상이 즐거움을 동반하지는 물론 않을 것이다. 불쾌감을 주는 장면도 있을 것이고 별 다른 쾌·불쾌의 감정 없이 보는 대상도 있을 것이다. 이렇게 다른

종류의 봄과 비교해 보면 보기에 즐거운 것들을 보는 봄이 가장 완성된 봄이라는 주장에 어느 정도 설득될 수 있을 것이다. 그런 한 쾌락은 활동을 완성한다고 할 수 있다.

4.2.1.2.3. 목적으로서의 쾌락

(4.2.1.2.3.0.1. 원문)

쾌락은 그 활동을, [활동의 주체에] 내재하는 품성 상태(hexis)가 그렇게 하듯 완전하게 하는 것이 아니라, 오히려 마치 한창 때의 젊은이들에 게 아름다움이 깃들 듯 그렇게 수반적으로 생겨난(epigenomenon) 하나의 목적(telos; 완성)으로서 완전하게 하는 것이다. (EN 10권 1174b31-33)

(4.2.1.2.3.0.2. 해설)

활동에 고유한 쾌락이 활동을 완성시킨다는 분석은 감각의 경우에 있어 잘 설명된다. 듣기에 좋은 음악, 들을 때 즐거움을 주는 음악이 그렇지 않은 음악을 들을 때와 비교했을 때 듣는다는 청각 활동을 잘 발휘하게 만들어 주는 것 같기 때문이다. 아리스토텔레스는 이제 쾌락이 활동을 완성하는 방식에 대해 다른 모델을 제시한다. 활동의 주체에 내재하는 품성 상태가 활동을 완전하게 하는 방식도 있지만 쾌락이 활동을 완전하게 하는 방식은 이것이 아니라는 것이다. 똑같이 계약을 지키는 정의로운 행위를 하는 경우에도 정의로운 품성 상태를 가졌기 때문에 그 품성 상태로부터 정의로운 행위를 하는 경우와 계약 위반시 돌아올 법적 강제에 대한 두려움 때문에 계약의 준수라는 정의로운 행위를 하는 경우는 물론 다르다. 전자의 경우는 정의로운 행위가 정의로운 품성 상태로부터 완성되는 것으로 이해할 수 있다. 후자의 경우도 외적으로는 정의로운 행위이지만 틈만 있으면 계약을 위반하고 자신의 이익을 마땅한 것보다 많이 쟁기려는 가능성이 상존하는 한 불완전하다고 할 수 있기 때문이다. 아리스토텔레스는

이러한 방식으로 쾌락이 활동을 완전하게 하는 것은 아니라고 한다. 한창 때의 젊은이들에게 청춘이라는 아름다움이 깃들 듯 그렇게 수반적으로 생겨난 목적 혹은 완성으로서 완전하게 한다는 것이다. 육체적 성장이 최고조에 달하는 시기에 청춘은 아름다움을 갖고 이 아름다움이 말하자면 최고조라는 사실의 마지막 완성 점이라고 할 수 있겠지만, 이 아름다움 때문에 육체가 그러한 성장을 하는 것은 아니다. 오히려 육체가 그렇게 자신의 가능성을 충분히 발휘하고 있기 때문에 아름다움이 깃들고 있다고 해야 할 것이다. 쾌락이 활동을 증진시키고 완성한다고 했을 때, 그리고 그 완성의 방식이 수반적으로 깃드는 목적 혹은 최종점으로서의 그것이라고 했을 때 의미하는 바는 바로 이것이다. 활동을 직접적으로 이끌어 내는 원인이 아니라 활동이 완성됨에 따라 당연히 따라와 활동에 깃들고 그럼으로써 활동을 최종적으로 완성시키는 목적으로서 쾌락은 활동을 완성한다. 훌륭한 음악 연주는 부단한 노력과 연습의 결과로서 품성화된 음악적 재능으로부터 나오겠지만 쾌락에 의해 증진되고 결국 훌륭한 연주를 하면서도 스스로 즐기지 않는다면 최고라고 하기 어렵듯이 아름다운 음악을 연주하는 활동은 그 활동 자체로부터 나와 그것에 깃든 즐거움 혹은 쾌락으로 완성된다는 것이다. 그런 의미에서 쾌락은 한 활동이 도달할 최종적 목적으로서 활동을 완성한다.

4.2.1.3. 엄밀한 의미의 쾌락의 성격

4.2.1.3.1. 본성적으로 즐거운 것으로서의 쾌락

(4.2.1.4.1.0.1. 원문)

그러나 고통이 없는 쾌락은 지나침을 가지지 않는다. 또한 이런 쾌락들은 본성적으로 즐거운 것(physei hedeia)들에 들어가지, 부수적으로 즐거운 것들에 들어가지는 않는다. 부수적으로 즐거운 것들이란 말

로 나는 치료의 과정에서 느끼는 즐거움을 의미한다. 왜냐하면 치료받는 것은 아직 건강한 채 남아있는 우리의 부분의 어떤 행위와 함께 일어나는 데, 이 치료의 과정은 즐거운 것처럼 보이기 때문이다. 그러나 본성적으로 즐거운 것들은 그러한 건강한 본성으로부터의 행위를 산출해 내는 것들이다.(EN 7권 1154b15-20)

(4.2.1.4.1.0.2. 해설)

한국어로 번역된 ‘쾌락’(hedone)과 ‘즐거운 것’(hedy)에 있어서는 잘 보이지 않지만 이러한 번역어에 해당하는 원문에서 두 단어는 같은 어원으로부터 나온 것이다. 따라서 즐겁지 않은쾌락은 있을 수가 없다. 그러나 아리스토텔레스에게 중요한 것은 쾌락이 어떤 방식으로 즐거운 것에 속하는가 하는 점이다. 다시 말해 쾌락이 본성적으로 즐거운 것인가 아니면 부수적으로 혹은 우연적으로 즐거운 것인가 하는 점이다. 엄밀한 의미의 쾌락은 모두 본성적으로 즐거운 것에 속한다. 반면에 우리가 치료의 과정에서 느끼는 쾌락은 부수적으로 즐거운 것에 속한다.

4.2.1.3.2. 지나침이 있을 수 없는 쾌락

(4.2.1.3.2.0.1. 원문)

어떤 품성 상태들과 운동들에 있어 더 나은 것으로의 지나침(hyperbole)이 없는 한에는, 쾌락에도 지나침이 없으며, 또 다른 품성 상태와 운동들에 있어서 더 나은 것으로의 지나침이 있는 한에는, 역시 쾌락의 지나침도 있기 때문이다. 그런데 육체적인 여러 좋음들에는 지나침이 있다.(EN 7권 1154a13-16)

(4.2.1.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 지적하는 엄밀한 의미의 쾌락의 두 번째 특징은 지나침이 없다는 것이다. 이것은 쾌락이 관계하는 활동의 성격

으로부터 도출되는 것인데 플라톤의 『국가』에서 나온 예를 차용하자면(국가 349e-350c) 다음과 같이 될 것이다. 음악에 능한 사람이 리라를 조율할 때 역시 음악에 능한 다른 사람보다 더 잘 조율한다고 하지는 않을 것이다. 조율과 관련해서 두 전문가는 상대방보다 더 낫다고 할 수는 없을 것이다. 그러니까 조율에 있어서는 전문가가 판단한 적도(適度)보다 더 나은 것으로의 지나침이 있을 수 없을 것이다. 만약 이런 방식으로 적도가 얘기되는 활동이 있다면 혹은 그런 활동에 고유한 쾌락 역시 지나침이 없을 것이라는 점도 이해될 수 있다. 반대로 그러한 한계가 없는 운동이나 품성 상태의 경우 더 나은 것으로 나아가는 지나침이 있을 것이며 아리스토텔레스가 지적하듯 육체적 좋음들의 경우가 대부분 그러하다.

4.2.1.3.3. 선행하는 고통이 없는 쾌락

(4.2.1.3.3.0.1. 원문)

왜냐하면 배움에서의 쾌락들 그리고 감각에 따르는 쾌락들 가운데서도 후각(嗅覺)을 통한 쾌락들, 그리고 여러 소리들과 보는 것들, 또한 기억들과 희망들이라고 하는 이 모든 것들도 [앞서의] 고통이 없이 일어나기 때문이다.(EN 10권 1173b16-19)

(4.2.1.3.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 쾌락을 운동이 아니라 활동이라고 정의하면서 염두에 두고 있는 쾌락에 대한 선대 의견은 앞서 말한 바와 같이 쾌락을 본성의 회복으로 가는 운동 과정으로 이해하는 입장이다. 이렇게 쾌락을 이해할 경우 그 반대의 운동 방향, 즉 본성이 부족을 경험하는, 비위침의 경험은 고통이 될 것이다. 이러한 모델은 쾌락과 고통의 대칭성(symmetry)을 전제하는 듯이 보인다. 아리스토텔레스는 엄밀한 의미의 쾌락이 이러한 대칭성 없이,

즉 쾌락의 방향과 반대되는 방향의 고통을 전제하지 않고 정의되는 것임을 지적한다. 우리가 배움에서 느끼는 쾌락이나 감각에 따르는 쾌락 중 후각 같은 것을 생각할 때 혹은 기억들과 희망에서 느끼는 즐거움을 생각해 본다면 이런 것들은 그것과 반대되는 고통의 방향 없이 이해되는 것들이다. 지금 들고 있는 예들이 그러니까 염밀한 의미의 쾌락이 주요한 예들이며 선행하는 혹은 대칭이 되는 고통 없이 성립하는 쾌락이다.

4.2.2. 이차적인 의미의 쾌락

4.2.2.1. 본성의 회복으로서의 쾌락

(4.2.2.1.0.1. 원문)

우리들의 본성이 안정되어 있는 때와 본성이 충족한 상태로 되돌아가고 있는 때에 우리가 즐기는 것은 같은 것이 아니다. 안정되어 있을 때에는 우리는 단적으로 쾌락을 주는 것들을 즐기지만, 충족한 상태로 되돌아가고 있는 때에는 심지어 이런 것들에 반대되는 것들조차도 즐긴다. 왜냐하면 이 경우 신 것과 쓴 것들조차도 즐기는데, 이것들은 결코 본성적으로 쾌락을 주는 것도 단적으로 쾌락을 주는 것도 아니기 때문이다. 그러므로 [이런 것들이 생기게 하는 쾌락은] 본성적인 쾌락도 아니고, 무조건적인 쾌락도 아니다. 왜냐하면 쾌락을 생기게 하는 대상들이 서로 다른 것처럼, 또한 그 대상들로 말미암아 생기는 쾌락들도 다르기 때문이다.(EN 7권 1153a2-7)

(4.2.2.1.0.2. 해설)

엄밀한 의미의 쾌락과 구별되는 이차적 의미의 쾌락은 육체적인 쾌락을 모델로 하며 그런 한 채워져야 할 본성을 준거로 채워지는 방향의 쾌락이라는 운동과 비워지는 방향의 고통이라는 운동의 상호 대칭에서 성립하는 쾌락이다. 아리스토텔레스는 이러한 이차적인 의미의 쾌락이 본성의 회복을 준거로 한다는 점을 밝히

면서 이 때 즐거움을 주는 대상이 엄밀한 의미의 쾌락의 경우와는 다름을 지적한다. 만약 건강한 품성 상태에 있는 사람이 그것을 먹으면서 섭취의 즐거움을 느끼는 것들을 즐거운 것들이라고 한다면, 이것들은 건강이라는 일종의 안정된 본성 상태의 발휘에서 유래하는 쾌락일 것이다. 그리고 아마도 그 때에는 특별한 맛, 아리스토텔레스가 지금 예로 들고 있는 신 것이나 쓴 것은 포함되지 않을 것이다. 그런데 반대로 본성 상태의 발휘가 아니라 지금 병에 든 사람이 건강을 회복하는 과정에서 건강한 사람이라면 섭취의 즐거움을 느끼지 못할 신 것 혹은 쓴 것에서 섭취의 즐거움을 느낀다면 이것은 본성 상태의 발휘에서 나오는 쾌락이 아니라 본성으로의 회복 과정에서 느끼는 일종의 비표준적인 쾌락, 보다 중립적으로 말하자면 이차적인 의미의 쾌락일 것이다.

4.2.2.2. 육체적인 쾌락

4.2.2.2.1. 지나침을 허용하는 쾌락

(4.2.2.1.0.1. 원문)

그런데 육체적인 여러 좋음들에는 지나침이 있다. 또 나쁜 사람은 지나침을 추구함으로써 나쁜 것이지, 필수적인 쾌락들을 추구함으로써 나쁜 것이 아니다. 왜냐하면 모든 사람이 어느 정도는 맛있는 음식과 술, 성교를 즐기지만, 누군가 다 알맞게 즐기는 것은 아니기 때문이다.(EN 7권 1154a15-18)

(4.2.2.1.0.2. 해설)

엄밀한 의미의 쾌락이 보다 나은 것에로의 지나침이 없는 반면에 이차적인 의미의 쾌락의 대표격인 육체적 쾌락의 경우 지나침이 있다. 아리스토텔레스는 필수적인 쾌락을 추구하는 것 자체가 나쁜 것이 아니라 이것이 있어서의 과도함 내지 지나침이 문제임

을 지적한다. 이것은 육체적인 쾌락들의 경우 지나치게 추구할 수 있다는 것을 함축한다. 음악의 전문가가 리라의 조율과 관련 해서 다른 음악 전문가보다 더 나음을 추구할 수 없음과 비교했을 때 육체적 쾌락이 갖는 이 성격, 즉 쾌락의 추구에 있어서 지나침이 가능하다는 이 성격은 이차적인 의미의 쾌락을 특징짓는 중요한 논점으로 보인다.

4.2.2.2.2. 욕구와 고통을 동반하는 쾌락

(4.2.2.2.0.1. 원문)

짐승들과 어린아이들이 추구하는 쾌락은 욕구와 고통을 동반하는 쾌락, 즉 육체적인 쾌락들과(왜냐하면 바로 이 쾌락들이 그런 성질들을 동반하는 것이기 때문이다) 그것들의 지나침이다. 그리고 이런 것들을 따르는 것이 무절제한 사람을 무절제하게 만든다.(EN 7권 1153a30-34)

(4.2.2.2.0.2. 해설)

육체적인 쾌락의 두 번째 특징은 그것이 욕구와 고통을 동반하는 쾌락이라는 것이다. 이것은 육체적인 쾌락으로 대표되는 이차적인 의미의 쾌락 이해가 쾌락과 고통의 대칭성에 근거하고 있다는 점으로부터 잘 설명된다. 잘 먹었을 때 느끼는 즐거움이 비워졌던 본성의 회복에서 오는 쾌락으로 설명한다면 허기졌을 때 느끼는 괴로움은 본성이 원래 있어야 할 채워진 상태로부터 멀어지기 때문에 생기는 고통이라고 해야 할 것이기 때문이다. 이러한 쾌락에 대한 갈망을 그 대상에 따라 갈증이나 식욕, 수면욕, 성욕과 같이 보통 욕구라 부르고 있으니 이러한 모델에 따르면 육체적 쾌락들이 욕구와 고통을 동반하는 쾌락이라는 점은 쉽게 이해 될 수 있을 것이다. 아리스토텔레스가 이것에 대비해서 제시하는 배움에 있어서의 즐거움이나 좋은 추억이나 희망에서 오는 즐거

움은 그것이 없어서 느끼는 괴로움 혹은 고통을 얘기하기 어렵다는 점에서 욕구나 고통을 동반하는 쾌락이 아니다.

4.2.2.2.3. 모든 사람에게 공통인 쾌락

(4.2.2.2.3.0.1. 원문)

그렇지만, 육체적인 쾌락들이 ‘쾌락’이란 이름을 전적으로 차지해 버렸는데, 이것은 사람들이 가장 빈번하게 육체적 쾌락으로 나아가기 때문이고, 그리고 누구나 그것들을 나누어 가지고 있기 때문이다. 그래서 그것들이 그들이 알고 있는 유일한 쾌락들이기 때문에 사람들은 그것들이 유일한 쾌락이라고 생각하는 것이다.(EN 7권 1153b33-1154a1)

(4.2.2.2.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 왜 육체적인 쾌락이 보통 사람의 이해에서 유일한 쾌락처럼 되었는지에 대한 간단한 분석을 시도한다. 이 쾌락은 모든 사람에게 공통적인 것이다. 염밀한 의미의 쾌락을 모르는 사람들이 자신들이 알고 있는 유일한 쾌락, 더군다나 자신들이 가장 빈번하게 누리는 쾌락이라 ‘쾌락’이란 이름을 전적으로 차지했다는 것이다. 아리스토텔레스는 ‘절제있는 사람’들도 자기 나름의 쾌락이 있긴 하지만 바로 이러한 쾌락을 피하기에 절제있는 사람들이 된다고 지적한다.

4.2.2.2.3. 육체적인 쾌락의 격렬성

(4.2.2.2.3.0.1. 원문)

게다가, 육체적인 쾌락은 격렬한 것이므로, 다른 쾌락들에서 기쁨을 맛볼 수 없는 사람들에 의해서 추구된다. 하여튼, 이런 사람들은 어떤 종류의 갈증을 스스로 일으키고 있다. 그런데 이 갈증이 해가 없을 경우에는 그것을 해소하는 것이 나무랄 만한 것이 못되지만, 해가 될 경우에는 나쁜 것이다. 왜냐하면 이런 사람들은 그 밖의 다른 것에서는

전혀 기쁨을 맛볼 수가 없으며 또 많은 사람들에게는 그 본성으로 말미암아 이것도 저것도 아닌, 즉 쾌락도 고통도 아닌 중립적 상태가 고통스럽기 때문이다.(EN 7권 1154b2-6)

(4.2.2.2.3.0.2. 해설)

육체적인 쾌락이 격렬하기에 사람들을 끄는 힘이 있다는 사실은 경험적으로 그리 어렵지 않게 확인할 수 있다. 아리스토텔레스는 육체적인 쾌락이 갖는 이 격렬성이 다른 쾌락에서의 기쁨에 의해 제어되지 못하는 상황을 염두에 두고 있는데, 이 대목에서 중요한 것은 그러한 육체적인 쾌락의 격렬성이 일종의 자가 발전 구조를 가지고 있음을 지적하는 부분이다. 다른 쾌락에서 기쁨을 느낄 수 없는 사람들의 경우 어떤 종류의 갈증을 스스로 일으키고 있다는 지적이 그것이다. 이러한 쾌락에 의해 길들여진 사람은 그러한 본성으로 말미암아 쾌락도 고통도 아닌 중립적 상태를 고통으로 느낀다는 것이 이러한 지적의 핵심으로 보인다. 엄밀한 의미의 쾌락에서 기쁨을 느끼는 사람들의 경우 육체적 쾌락에만 몰두하는 일이 없기만 하면 고통을 느끼는 일이 없는데 육체적인 영역에서만 쾌락을 아는 사람의 경우 표준적인 사람들이 쾌락도 고통도 아닌 중간 지대로 느끼는 경우에도 고통을 느끼고 이것이 과도한 쾌락 추구로 이끈다는 것이다. 이것이 말하자면 다른 쾌락에서 기쁨을 맛볼 수 없는 사람들이 스스로 어떤 종류의 갈증을 만드는 구조이다.

4.3. 쾌락과 선(좋음)

(4.3.0.1. 원문)

좋음에는 두 가지 의미의 좋음이 있을 수 있기 때문에, 다시 말해서 무조건적인 좋음과 어떤 사람에게 혹은 어떤 것에 대해서 좋음인 것이 있기 때문에, 또한 여러 본성들과 품성 상태(hexis)들이 그럴 것이기에, 운동과 생성들에 대해서도 또한 그렇다.(EN 7권 1152b26-28)

(4.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스 윤리학에서 쾌락과 고통이 문제되는 큰 맥락은 그것이 행복과 갖는 연관성이라고 할 수 있다. 대부분의 사람들은 행복이 쾌락을 수반한다고 생각하고 있으며 품성적 덕 혹은 악덕이 고통과 쾌락에 대한 적절한 습성화를 함축하고 있기 때문이다. 쾌락의 선악 여부에 관한 기준의 의견을 아리스토텔레스는 크게 셋으로 나눈다. (1) 쾌락과 선의 완전한 분리를 주장하는 의견, 즉 어떤 쾌락도 선이 아니라는 의견 (2) 양자의 부분적 교차만을 인정하는 입장, 즉 어떤 쾌락은 선이지만 대부분의 쾌락은 그렇지 않다는 의견 (3) 모든 쾌락이 선이긴 하지만 여전히 최고선은 아니라는 입장. 아리스토텔레스는 이 의견들의 검토를 위해 일단 좋음을 무조건적인 좋음과 제한적인 좋음이라는 두 가지 의미로 나눌 것을 제안한다. 기준의 연구 의견 중에 검토를 거쳐 수용할 것과 거부할 것을 갈라내고 필요한 분석들을 수행하고 나면 아리스토텔레스의 입장이 기존의 (3)번 입장에서 더 나아가 염밀한 의미의 쾌락의 경우 최고선의 자리에까지 이를 수 있으며 이를 통해 행복의 필수적 동반 요소로 자리잡음을 볼 수 있을 것이다.

4.3.1. 쾌락의 선악

(4.3.1.0.1. 원문)

그런데 활동들은 그 훌륭함과 저열함에 있어서 차이가 있기 때문에, 어떤 활동은 선택할 만하고 어떤 활동은 피해야만 하며, 또 다른 어떤 활동들은 선택할 만한 것도 또 피해야만 할 것도 아니다. 또한 쾌락의 경우도 이와 마찬가지이다. 왜냐하면 각각의 활동마다 그 고유한 쾌락이 있기 때문이다. 그렇기 때문에 훌륭한 활동에 고유한 쾌락은 좋고, 나쁜 활동에 고유한 쾌락은 악하다. 왜냐하면 아름다운 것들에 대한 욕구는 칭찬할 만하지만, 부끄러운 것들에 대한 욕구는 비난받아 마땅하기 때문이다.(EN 10권 1175b24-29)

(4.3.1.0.2. 해설)

쾌락이 선인가라는 물음은 당연하게도 좋은 쾌락과 나쁜 쾌락에 대한 구별을 기초로 대답되어야 한다. 그 구별 없이 쾌락 일반에 대해 선인가 악인가를 대답할 수는 없기 때문이다. 아리스토텔레스는 엄밀한 의미의 쾌락을 활동으로부터 정의하고 있기에 활동의 선악, 보다 아리스토텔레스적인 용어로는 활동에 있어서 성립하는 훌륭함과 저열함에 따라 쾌락의 선악을 구분한다. 훌륭한 활동에 고유한 쾌락은 좋은 쾌락이며 나쁜 활동에 고유한 쾌락은 악하다는 것이 그의 구별이다. 쾌락이 무엇인가라는 문제 뿐만이 아니라 일반적으로 그것이 무엇이며 어떤 성질의 것인가라는 문제는 아리스토텔레스에게서 그것의 최고 혹은 최선의 상태에서 답변될 때 가장 잘 파악될 수 있는 문제이다. 이제 문제는 그렇게 훌륭한 활동에 고유한 쾌락이 선인가라는 물음이 될 것이다. 아리스토텔레스가 정의하는 이차적인 의미의 쾌락은 그것이 바로 이차적이라는 이유에서 이미 이 문제에 대한 답변에서 중심적인 위치를 차지할 수 없기 때문이다.

4.3.2. 일종의 선(좋음)으로서의 쾌락

(4.3.2.0.1. 원문)

고통은 나쁜 것이고 또 마땅히 피해야만 할 것이라는 점 또한 누구에게나 받아들여지는 견해이다. 왜냐하면 어떤 고통은 무조건적으로 나쁘고 또 어떤 고통은 우리에게 장애가 됨으로써 어떤 점에서 나쁘기 때문이다. 그런데 그것이 피해야만 할 어떤 것이며 나쁜 것인 한, 피해야만 할 것의 반대는 선[좋음]이다. 그러므로 쾌락은 필연적으로 하나의 선[좋음]이다.(EN 7권 1153b1-4)

(4.3.2.0.2. 해설)

윤리적 삶에 있어서의 쾌락을 부정하는 입장에 선 사람들은 쾌

락의 추구가 인간의 사유에 대해 장애를 야기한다거나 어떤 쾌락을 주는 것들은 질병을 일으키기도 한다는 점을 지적한다. 아리스토텔레스는 각각의 논변에 대해 자신의 입장에서 필요한 반론을 하지만 근본적으로 추구와 회피라는 반대 관계에서부터 쾌락은 선의 방향에 놓여져야 할 어떤 것임을 지적한다. 쾌락을 선이 아니라고 주장하는 사람들의 경우에도 고통이 피해야 할 어떤 것이라는 점은 부인되지 않을 것이다. 고통이 피해야만 할 것, 나쁜 것의 반대라는 점을 인정하는 한 그것의 반대인 쾌락이 하나의 선(좋음)이라는 사실을 부인하기는 어려울 것이라는 것이다. 이제 문제는 쾌락이 필요한 개념적 구별을 성공적으로 마쳤을 때 하나의 선(좋음)이라는 증명을 넘어 행복에 필수적인 최고선임을 증명하는 일일 것이다.

4.4. 쾌락과 행복

4.4.1. 쾌락과 행복

(4.4.1.0.1. 원문)

만일 각각의 품성 상태가 장애를 받지 않는 활동을 가지고 있다고 한다면, 그 활동이 장애를 받지 않는 한에 있어서 우리의 모든 상태의 활동이 행복이건 혹은 그 모든 상태 가운데 어떤 한 상태의 활동이 행복이건 간에, 어떤 장애를 받지 않는 활동이 우리에게 가장 선택할 만한 것이라는 사실이 아마 필연적으로 따라 나올 것이다. 그러나 이 장애를 받지 않는 활동이 바로 쾌락이다.(EN 7권 1153b9-12)

(4.4.1.0.2 해설)

아리스토텔레스는 니코마코스 윤리학 1권에서 행복에 관한 통념들을 검토하면서 한 유력한 후보로 쾌락을 추구하는 삶을 제시했었다. 대중들 특히 지극히 통속적인 사람들은 즐기는 삶을 좋아한다고 지적하면서 권력의 지위에 있는 사람들이 보여 주는 쾌

락에의 경도가 이러한 삶이 행복한 삶이라는 견해를 뒷받침한다는 것이다. 그러나 아리스토텔레스는 이러한 삶이 사실 짐승들에 알맞은 삶이며 노예와 다름없는 삶이라고 지적하면서 쾌락을 추구하는 삶을 진정한 행복의 후보가 아니라고 배척했었다. 이제 그렇게 이해된 쾌락이 육체적 쾌락의 모델에 입각한 것이었음을 지적하고 제대로 된 쾌락의 이해를 활동의 완성 차원에서 이해하는 방식을 제시한 후 아리스토텔레스는 다시 쾌락과 행복의 관계를 논의한다. 이 대목에서 쾌락과 행복을 연결하는 고리는 장애를 받지 않는 활동이라는 점이다. 그 어떤 장애도 없이 자신의 고유한 활동을 온전히 발휘하는 것이 가장 선택할 만한 것이며 행복의 내용이라면, 그리고 쾌락이 바로 이 장애를 받지 않는 활동이라면 행복과 쾌락은 적어도 이 관점에서 내재적으로 연결되어 있다. 그 구체적 연결의 방식은 아래의 논의에서 밝혀질 것이다.

4.4.1.1. 행복과 쾌락의 불가분리성

(4.4.1.1.0.1. 원문)

이것이 또한 왜 모든 사람들이 행복한 생활은 쾌락이 있는 생활이라고 생각하고 그리고 ‘행복’이란 것에 쾌락을 짜 넣었는가 하는 이유인 것이다. 이것은 아주 당연하다. 왜냐하면 어떠한 활동도 방해를 받게 되면 완성되지 못하는데, 행복은 완성된 것에 관련하기 때문이다.(EN 7권 1153b14-17)

(4.4.1.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 쾌락과 행복이 장애를 받지 않는 활동이라는 점에서 연결됨을 지적한 후 행복한 생활에 쾌락이 없어서는 안 될 것이라는 통념을 설명한다. 행복은 완성된 것에 관련하는데 어떠한 활동도 방해를 받게 되면 완성되지 못하기 때문이다. 그러니까 아무 장애도 받지 않는 온전한 활동 내지 활동의 완성으

로서의 쾌락은 행복과 분리될 수가 없다. 이 대목에서 쾌락은 활동을 완성하는 것이라는 아리스토텔레스의 분석과 행복은 완성된 것에 관계한다는 설명은 서로 한 지점에서 만나게 된다. 활동으로 정의되는 행복에 모자란 것은 없고 완성된 것에 관계한다면 활동의 완성인 쾌락은 당연히 행복과 떨어질 수 없다.

4.4.1.2. 행복의 부분으로서의 쾌락

(4.4.1.2.0.1. 원문)

만일 쾌락이 좋음이나 활동이 아니라고 하면 행복한 사람이 쾌락을 주는 생활을 할 수 없을 것이라는 것은 명백하다. 사실상 만일 쾌락이 좋음이 아니고, 더군다나 행복한 사람이 고통스러운 생활을 할 수도 있을 것이라고 한다면, 무엇 때문에 그에게 쾌락이 필요하겠는가? 왜냐하면 만일 쾌락이 선도 악도 아니라면, 고통도 역시 선도 악도 아니기 때문이다. 그렇다면 무슨 까닭으로 그가 고통을 피하겠는가? 그러므로 만일 신실한 사람(spoudaios)의 활동이 또한 더 즐거운 것이 아니라면, 그의 삶 역시 더 즐거운 것이 될 수 없을 것이다.(EN 7권 1154a1-7)

(4.4.1.2.0.2. 해설)

행복과 쾌락이 서로 떨어질 수 없다는 분석은 행복한 삶을 살면서 즐겁지 않을 수는 없다는 얘기로 이해될 수 있다. 아리스토텔레스는 행복한 사람이 고통스러운 생활을 할 수도 있다는 사실을 인정할 수 없다. 아리스토텔레스는 여기서 쾌락이 행복의 부분이라는 사실을 입증하기 위해 그 반대인 고통의 삶을 대비시킨다. 쾌락이 선도 악도 아니라면 고통도 선도 악도 아닐 것이며 따라서 행복한 삶이 고통스러운 삶이 아니라고 할 이유도 없다는 것이다. 행복한 삶에서 고통의 계기를 배제해야 한다고 생각하는 사람은 마찬가지 논리로 행복한 삶의 부분으로 쾌락의 계기를 인정해야 한다는 것이다. 아리스토텔레스에 따르면 활동은 쾌락을 동반할수록 완성된다. 쾌락이 더 동반하는 활동일수록 그 삶은

더 즐거운 것이 될 것이며 이로써 쾌락이 행복한 삶의 필수적 부분을 구성하고 있음 또한 입증된다.

4.4.1.3. 행복의 완성으로서의 쾌락

(4.4.1.3.0.1. 원문)

모든 사람이 삶을 추구하는 까닭에, 우리는 모든 사람이 어떤 쾌락을 욕구한다고 생각할 수 있다. 산다는 것은 어떤 활동이고, 또 우리 각자는 자신이 가장 사랑하는 것에 관련해서 그리고 자신이 가장 사랑하는 것들을 가지고 활동한다. 예를 들면, 음악가는 여러 가지 가락(音律)에 관련해서 그의 청각을 가지고 활동하고, 배움을 사랑하는 사람은 탐구하는 것들에 관련해서 그의 사유(dianoia)를 가지고 활동한다. 다른 나머지의 경우들 각각에서도 이와 같은 방식으로 활동한다. 그런데 쾌락은 이러한 활동을 완전하게 하며, 따라서 또한 사람들이 욕구하는 삶도 완전하게 한다. 그렇기 때문에, 사람들이 또한 쾌락을 목표로 하는 것은 당연한 일이다. 왜냐하면 쾌락은 각 사람에게서 그 [각각의] 삶을 완전하게 하는 것이고, 또 삶은 선택할 만한 것이기 때문이다.(EN 10권 1175a12-17)

(4.4.1.3.0.2. 해설)

행복은 그 자체로 선택할 만한 활동이라고 정의되었었다. 행복이 최고선으로서 욕구의 계열이 무한히 가지 않고 어디에선가 끝나야만 한다면, 그것은 다른 것의 수단으로서가 아니라 그 자체 목적으로 선택되는 것이어야 하기 때문이다. 아리스토텔레스는 쾌락이 삶을 완전하게 한다는 사실을 분석한다. 산다는 것은 어떤 활동이며, 이미 논증했던 것과 같이 쾌락은 활동을 가장 완전하게 하기 때문이다. 그런데 아리스토텔레스는 여기서 다른 연결을 하나 더 지적하고 있다. 활동이 가장 완전해지는 것은 자신이 사랑하는 대상에 대해 사랑하는 것을 가지고 하는 활동의 경우라는 사실을 지적이 그것이다. 음악을 사랑하는 사람은 자신이 사

랑하는 음악적인 멜로디를 가지고, 그것을 매개로 음악적 활동을 하며, 배움을 사랑하는 사람은 자신의 사유를 가지고 배움이라는 활동을 한다. 삶을 추구하는 혹은 사랑하는 사람은 무엇을 가지고 삶이라는 활동을 하는가? 아리스토텔레스가 지금 쾌락이라는 답을 주고 있는 것은 바로 이 물음이다. 우리는 활동의 최고 상태에서 그 활동을 완성시키는 것으로서 쾌락을 함께 느낀다. 음악을 듣는 활동이나 그림을 보는 활동이나 배우는 활동 등을 일반화해서 삶이라는 활동이 나온다면, 듣는 즐거움이나 보는 즐거움, 배우는 즐거움들을 모두 일반화해서 하면 쾌락이 나온다. 각각의 활동을 그것에 고유한 쾌락이 완성하듯이 삶을 사랑하는 사람이 그것을 가지고 삶을 완전하게 하는 것은 바로 쾌락이다. 그런 의미에서 쾌락은 삶을 완성시키는 것이며 행복을 완성시킨다. 무엇이 행복인가는 아리스토텔레스가 『니코마코스 윤리학』 1권에서 지적했듯이 어떤 삶을 살고 있는가에서 드러나기 때문이다.

4.4.2. 쾌락과 관련된 문제들

4.4.2.1. 쾌락에 관련한 상대주의

(4.4.2.1.0.1. 원문)

적어도 사람들의 경우에 쾌락들에는 적지 않은 다양성의 차이가 있다. 왜냐하면 같은 것들이 어떤 사람들에게는 기쁨을 주지만, 다른 어떤 사람들에게는 고통을 주고, 또 그것들이 어떤 사람들에게는 고통스럽고 싫지만, 다른 어떤 사람들에게는 쾌락을 주고 사랑스러울 수 있기 때문이다. 이러한 일은 달콤한 것들 대해서도 역시 일어난다. 왜냐하면 같은 것들이 열병을 앓고 있는 사람과 건강한 사람에게 달은 것처럼 보이지 않으며, 또한 몸이 약한 사람과 활기찬 사람에게 뜨거운 것처럼 보이지 않기 때문이다. 이런 일은 다른 경우에서도 마찬가지로 일어난다.(EN 10권 1176a10-15)

(4.4.2.1.0.2. 해설)

쾌락을 생물학적 종의 기능으로부터, 즉 쾌락이 관계하는 생물학적 종의 본성으로부터 쾌락의 고유성을 논증한 아리스토텔레스에게 인간의 경우 그 개인간의 편차가 상당하다는 문제가 제기된다. 동일한 대상이 어떤 사람에게는 기쁨을 주지만, 다른 사람에게는 고통을 준다. 또 어떤 사람은 다른 사람이 고통스럽게 느끼는 것을 쾌락이라고 생각한다. 이렇게 반대되는 평가들이 존재함에도 불구하고 아리스토텔레스는 쾌락이 고유한 활동을 완성하는 것이며 그렇기에 삶을 완성하는 것이라고 일반적으로 얘기할 수 있는가? 쾌락에 관련한 상대주의는 만약 그것이 옳다면 지금까지의 아리스토텔레스의 논의 일반에 상당한 부담으로 작용할 것이 틀림없다. 아무리 윤리학이 정확한 학문이 아니고 대부분의 경우 (hos epi to poly)에 그런 것만을 다룬다고 하더라도 쾌락과 관련한 현상에서 보여지는 상대주의는 과연 지금까지의 토론의 가치를 부정하는 듯이 보인다. 행복이 무엇인지는 결국 각 사람이 쾌락이라고 생각하는 바에 따라 결정되는 것이 아닌가? 결국 쾌락과 관련한 상대주의는 행복에 관련한 상대주의를 낳고 각자가 자기에게 좋아 보이는 것에 따르는 삶 이상은 얘기할 수 없게 만드는 것이 아닌가?

4.4.2.2. 쾌락에 관련한 상대주의의 극복

4.4.2.2.1. 나쁜 습성화된 상태

(4.4.2.2.1.0.1. 원문)

설령 그에게 [훌륭한 사람에게] 못마땅한 것들이 누군가에게 쾌락한 것으로 보인다고 하더라도 이것은 전혀 놀라운 일이 아니다 왜냐하면 사람들은 여러 면에서 타락하고 또 망쳐지기 때문이다. 그러나 그런 것들은 즐거운 것이 못되며, 다만 그렇게 습성화 된 상태에 있는

사람들에게만(houto diakeimenois) 즐거운 것이다. 그렇기 때문에 우리는 창피한 것이라고 누구나 동의하는 쾌락들은 쾌락이 아니라고 분명히 말해야만 한다. 물론 타락한 사람들에게는 그렇지 않지만 말이다.(EN 10권 1076a19-24)

(4.4.2.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 쾌락과 관련한 상대주의를 극복하는 방안은 두 가지로 보인다. 그 하나는 무엇이 즐거움을 주는 것인지에 대해 모든 사람의 의견을 다 허용할 수는 없고 훌륭한 사람이 느끼는 쾌락을 기준으로 판단해야 한다는 것이다. 다른 하나는 창피한 쾌락이라고 누구나 동의하는 쾌락은 사실 쾌락이 아니라고 아예 배제해 버리는 것이다. 지금 인용문에서 지적되는 것은 두 번째 방안이다. 누구나 창피한 것이라고 동의하는 쾌락을 쾌락이라고 말하는 사람은 아리스토텔레스 생각에 따르면 정상적인 본성으로부터 어긋난 상태에 있는 사람들이다. 인간은 자발적으로 나쁜 습성화된 상태로 갈 수 있는 존재이며 그렇게 잘못된 습성화의 결과로 쾌락이 아닌 것조차 쾌락으로 느낄 수 있는 존재이다. 엄밀한 의미의 쾌락을 본성과 그것의 활동을 기준으로 정의한 아리스토텔레스에게 이 길은 어떤 의미에서 당연해 보인다. 자기 책임 때문에 망쳐진 본성이 쾌락의 기준이 될 수는 없다. 창피한 것이라고 누구나 동의하는 쾌락은 쾌락이 아니다.

4.4.2.2.2. 훌륭한 사람이 느끼는 쾌락

(4.4.2.2.2.0.1. 원문)

그러나 이 모든 경우에 있어서 신실한 사람(spoudaios)에게 그렇게 보이는 것이 실제로 그러한 것처럼 여겨진다. 만일 이것이 올바르게 말해진 것이라면— 실제로도 그런 것 같다—, 그리고 덕, 즉 좋은 사람인 한에서 좋은 사람이 각각의 사안에 있어서 척도(metron)라고 하면,

좋은 사람에게 쾌락으로 보이는 것이 또한 쾌락일 것이고, 또 그가 즐기는 것이 쾌락일 것이다.(EN 10권 1176a15-19)

(4.4.2.2.0.2. 해설)

쾌락과 관련한 상대주의를 해결하는 가장 큰 원칙은 신실한 사람의 판단을 기준으로 삼자는 것이다. 아리스토텔레스의 쾌락에 대한 접근은 모든 사람이 주관적으로 느끼는 즐거움을 출발점으로 한 것이 아니었다. 활동에 고유한 쾌락이며 동시에 활동을 증진시키고 완성시키는 쾌락에서부터 쾌락을 이해하기 시작하면 당연히 그 모든 인간적 활동들의 근저에 있는 인간적 본성과 그러한 활동들의 총화로서의 삶 전체의 연관성이 드러나게 된다. 이런 연관에서 인간적 본성을 가장 잘 발휘하는 사람이 바로 덕이 있는 사람이며 이것이 각각의 사안에 있어서 척도라는 것이다. 우리는 인간의 고유한 기능의 탁월한 발휘로부터 인간적 행복이 정의됨을 보았다. 눈의 기능을 잘 발휘하는 눈이 좋은 눈이듯이 인간의 고유한 기능을 잘 발휘하는 사람이 좋은 사람이며, 바로 그런 사람이 좋은 사람인 한에서 판단하는 것이 즐거움의 기준이다. 쾌락에 관한 상대주의는 각 인간에게 고유한 차이를 완전히 없애지는 못할 것이다. 그럼에도 불구하고 인간적 본성과 그것의 발휘로부터 정의되는 덕과 좋은 사람 내지 신실한 사람이 정의될 수 있는 한, 지금까지의 행복과 덕, 쾌락에 관한 논의 전체를 위협할 상대주의는 불가능해 보인다. 인간이라는 종의 본성이 다른 동물들과 뚜렷이 구별되는 만큼, 상대주의를 물리칠 기반이 확보되고 있기 때문이다.

5. 정의

5.1 품성 상태로서의 정의

5.1.1 반대되는 것은 할 수 없는 품성 상태로서의 정의

(5.1.1.0.1. 원문)

앎(episteme)들과 능력(dynamis)들에 대한 경우는 품성 상태들에 대한 경우와 같은 방식을 가지지 않기 때문이다. 즉 동일한 능력과 앎은 반대되는 것들을 가지는 것처럼 보이지만, 반면에 품성 상태는 반대되는 활동들을 가지지 않기 때문이다. 예를 들면, 건강으로부터 우리는 건강에 반대되는 것들을 행하지 않으며, 오히려 오직 건강한 행위들만을 행한다. 왜냐하면 우리가 건강한 사람이 결을 수 있는 방식대로 걷고 있을 때 우리는 우리가 건강하게 걷고 있다고 말하기 때문이다.(EN 5권 1129a13-17)

(5.1.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 먼저 정의가 품성 상태임을 밝히고 있다. 이 품성 상태는 사람들을 올바르게 행위하도록 하고 올바른 것들을 바라도록 만든다. 그는 품성으로서의 덕을 이루는 상태 개념을 앎(episteme) 및 능력(dynamis)의 개념과 구분하고 있다. 동일한 앎과 능력이 상반되는 행동을 낳을 수 있는데 반해 품성 상태의 경우는 한 방향으로의 행동을 낳는다. 예컨대 사람을 고치는 앎이나 능력은 고치는 것과 상반되는 것, 즉 사람을 병들게 하는 앎과 능력으로도 이용될 수 있다. 그러나 상태 혹은 품성의 경우는 이와 달리 오직 한 방향으로의 행동을 유발한다. 어떤 사람이 정의로운 상태 혹은 품성을 지녔다면 이 품성은 그를 정의로운 행위에로 나아가게 하고 정의로운 것을 바라게 하며 그 반대인 부정의한 행위에로 나아가지 않도록 한다는 것이다.

5.1.2. 올바른 행위의 근거로서의 정의

(5.1.2.0.1. 원문)

우리는, 모든 사람이 정의를 말하는 데에서 의미하는 그와 같은 품성 상태(hexis)가 올바른 행위들을 행하는 자들로 만드는, 즉 올바르게 행하도록 하고 그리고 올바른 것들(ta dikaia)을 바라게 하는 그 상태라는 것임을 알고 있다. 이와 같은 방식으로 사람들은 부정의에 관해서 부정의를 행하도록 만드는, 그리고 올바르지 않은 것들을 바라게 하는 그 품성 상태를 의미한다.(1129a7-12)

(5.1.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 정의라는 품성 상태가 올바른 행위를 하게 만드는 근거임을 분명히 밝히고 있다. 정의라는 품성 상태는 단순히 올바른 행위를 하는 것 뿐만 아니라 올바른 것들을 바라게 하며 궁극적으로는 이것에 근거해서 올바른 사람이라는 평가가 내려지는 것이다. 여기서 상태 또는 품성 상태로 번역된 헬라스어 헥시스(hexis)는 고대 헬라스어에서 ‘가지다’를 의미하는 echein에서 형성된 말로 후에 라틴어로 habitus, 영어로 habit로 번역된 말이다. hexis가 habit처럼 습관으로 번역되기는 어렵다. 우리말의 품성이라는 개념이 타고난 성정이 습관을 통해 특정 방향으로 형성된 성품이라는 의미를 담고 있듯이 hexis도 본래의 성정이 반복되는 행함에 의해 한 방향으로 향하게 된 경향성으로 이해될 수 있을 것이다. 아리스토텔레스는 정의가 바로 이런 품성 상태의 하나라는 점을 밝히고 있다.

5.2. 정의의 종류들

5.2.1. 일반적 정의

(5.2.1.0.1. 원문)

그러니, 우리는 올바르지 않은 사람이 얼마나 많은 방식으로 말해지

는지를 파악해 보도록 하자. 법을 지키지 않는 사람과 탐욕스럽고, 공정하지 않은 사람은 모두 올바르지 않다고 여겨진다. 그러므로 법을 지키는 사람과 공정한 사람이 올바를 것이라는 것은 분명하다. 그러므로 올바름은 법을 지키는 것이고 또 공정한 것일 것이며, 올바르지 않음은 법을 지키지 않는 것이고 또 공정하지 않은 것일 것이다.(EN 5권 1129a31-1129b1)

(5.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 정의가 무엇인지를 밝히기 위해 일단 부정의의 핵심적 특징으로 지적되는 것이 무엇인지를 먼저 살핀다. 부정의하다는 말은 크게 두 의미로 쓰이는데 하나는 ‘법을 지키지 않는’(paranomon)다는 의미요 다른 하나는 ‘같지 않은’(anison)이라는 의미이다. 같지 않다를 의미하는 anison은 문맥에 따라 ‘불공정한’이라고 번역될 수 있다. 법을 지키지 않음과 같지 않음이라는 두 개념의 관계는 전체와 부분의 관계로 불공정한 자는 법을 어기는 자이지만, 법을 어기는 자가 항상 불공정한 것은 아니다. 이 부정의의 반대 상태를 정의로운 상태라고 할 수 있으며 따라서 ‘법을 지키는’(nomimon) 상태 그리고 ‘공정한’ 혹은 ‘같은’(ison) 상태가 정의롭다고 할 수 있다. 즉 정의로 ‘법을 지킴’과 ‘공정함’이라는 두 개념이 주어지게 되며 이 두 기준에 따라 전체적 덕으로서의 정의와 부분적 덕으로서의 정의가 구분된다. 정의에 관한 논의에서 正義에 반대되는 不正義 개념을 토대로 논의를 할 수 있는 것은 정의나 부정의가 품성 상태라는 데서 기인 한다.

5.2.1.1. 준법으로서의 정의

(5.2.1.1.0.1. 원문)

법을 지키지 않는 사람은 올바르지 않은 사람이었고, 법을 지키는

사람은 올바른 사람이었기 때문에, 법에 맞는 것들(ta nomima)은 모두 어느 방식에서 올바른 것임이 분명하다. 왜냐하면 법제 정술에 의하여 규정된 것들은 법적인 것이며, 또 우리는 그것들의 하나하나가 올바르다고 말하기 때문이다. 그런데 법률들은 모든 문제들에 관해서 무언가를 선언하는(agoreuein) 것인데, 그것들은 모든 사람들의 공동의 이익을, 혹은 가장 훌륭한 사람들의 이익을, 혹은 덕에 따라서 지배하고 있는 사람들의 이익을, 혹은 이러한 종류의 어떤 다른 방식에 따라 지배하고 있는 사람들의 이익을 목표로 한다. 그러므로 한 가지 방식에서, 우리는 정치적 공동체를 위하여 행복(eudaimonia)과 행복의 부분들을 만들어 내고 보전하는 것들을 '올바르다'고 말하는 것이다. 그리고 법률은 우리에게 용감한 사람의 행위들을 하도록 명령한다. 예를 들면, 전장(戰場)에서 지켜야 할 자리를 버리지 않는다면 혹은 도망치지 않는다면, 또는 무기를 내어 버리지 않는다면 하는 따위의 행위. 또 절제 있는 사람의 행위들을 하라고 명령하는데, 예를 들면, 간음(姦淫)을 하지 않는다면 혹은 오만방자하게 굴지 않는다면 하는 따위의 행위. 또 온화한 사람의 행위들을 하라고 명령하는데, 예를 들면, 다른 사람을 때린다면 혹은 혈脈지 않는 따위의 행위. 이와 마찬가지로 법률은 또한 다른 덕과 악덕에 따라서도 어떤 행위는 하라고 명령하고, 어떤 행위는 하지 말라고 금지한다. 그리고 올바르게 만들어진 법률은 이것을 올바르게 행하고, 덜 신중하게 만들어진 법률은 이를 나쁘게 행한다.(EN 5권 1129b11-25)

(5.2.1.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 일반적인 의미에서의 정의를 준법으로서의 정의로 이해한다. 아리스토텔레스에 따르면 법은 공동의 이익으로 정향되어 있으므로 법을 지키는 것은 정치적 공동체를 위한 행복내지 행복의 부분을 만들어 내고 보전하는 일이다. 우리가 정의를 이해하는 가장 포괄적인 의미는 그러니까 이렇게 이해된 법을 지키는 것이다. 법이 잘 할 수도 있고 못할 수도 있는 분야는 세세한 규정을 통해 덕을 장려하고 악덕을 금지하는 일이다. 법이 이런 방식으로 시민의 덕에 직접적인 관련을 갖고 있는 한 법을 잘 지

킨다는 것은 법이 목표로 한 덕스러운 시민의 모습에 근접하고 있음을 함축하며 이러한 포괄적인 의미에서 준법은 올바른 일인 것이다. 한국어의 번역 중 정의로운 사람이 너그러운 사람이나 절제 있는 사람과 구별되는 비교적 좁은 의미를 가지고 있다면 아마도 이렇게 이해된 정의의 보다 나은 번역은 ‘올바름’일 것이다. 그렇게 넓게 이해된 올바름에서 보자면 육체적인 쾌락과 관련해서 지나치지 않고 절제있는 사람도 올바른 사람이고 비겁하지도 무모하지도 않은 품성을 갖춘 용감한 사람도 올바른 사람이다.

5.2.1.2. 완전한 덕으로서의 정의

(5.2.1.2.0.1. 원문)

그렇기 때문에 이 정의가 완전한 덕(arete teleia)인데, 그러나 단적으로는 아니고 다른 사람에 대한 관계에서 완전한 덕이다. 이러한 깊이에 정의는 종종 덕들 가운데 최고의 것이라고 여겨지고, 그리고 ‘저녁별도 또 새벽별도 그만큼 놀라운 것이 못된다’. 그래서 우리는 또 ‘정의 속에는 모든 덕이 다 모여 있다’고 하는 속담으로 말하는 것이다.(EN 5권 1129b25-30)

(5.2.1.2.0.2. 해설)

법을 지킴으로서의 정의가 전체적 덕(hole arete)이 된다는 것은 덕 전체가 법을 지키는 데서 성립한다는 점을 주목한다면 이해가 용이하다. 아리스토텔레스에 따르면 용기나 절제 등 모든 덕이 넓은 의미의 사회적 규범이며, 용기나 절제를 포함하여 어떤 것이건 덕을 지닌다는 것은 규범으로서 법(nomos)을 따르는 것을 의미한다. 희랍어 원어 노모스(nomos)는 사람들에게 지켜지기를 요구하며 nomos가 지켜진다는 것은 그 nomos가 포함하는 덕들이 행동으로 나타나게 된다는 것을 의미한다. 여기서 nomos는 좁은 의미의 법이라기보다는 법을 포함하여 넓은 의미에서 사회 규범

일반을 의미하는 것으로 이해될 수 있다. 사회적 규범으로서의 nomos를 지키는 사람을 우리는 올바른 사람, 정의로운 사람이라고 이른다. 이런 점에서 법, 규범을 지키는 것을 정의롭다고 할 수 있다는 것이 아리스토텔레스가 전체적 덕으로서의 정의를 말하는 요지이다. 이런 의미에서 정의롭다는 것은 규범을 지킨다는 것이며, 이같이 규범을 지키는 것이 경우에 따라 도를 넘지 말고 절제를 지키라는 것일 수도 있고 용기를 가지고 전투 대오를 이탈하지 말라는 것일 수도 있듯이 모든 규범들이 포함될 수 있다. 따라서 규범을 지킨다는 의미에서 올바르고 정의롭다 함은 이런 모든 종류의 규범들에 타당하다는 점에서 전체의 덕이라고 이야기될 수 있으며, 모든 덕을 포함한다는 점에서 완전한 덕(arete teleia)이라고 할 수 있다. 또한 법규범이 공동체 전체의 좋음을 목표한다는 점에서 법을 지킴으로서의 정의는 공동선을 만들거나 보전하며 이런 의미에서 공동체의 행복에 기여한다고 할 수 있다.

5.2.2. 부분적 정의

(5.2.2.0.1. 원문)

그러므로 전체의 한 부분인 어떤 다른 유형의 부정의가 있으며, 그리고 법률에 어긋난다는 것[의미]에서의 부정의[한 것] 전체의 한 부분인 어떤 부정의가 있다. 게다가, 만일 누군가는 이익을 얻기 위하여 간음을 저지르고 또 [그로 인하여] 이득을 얻는 반면에, 욕구 때문에 간음을 저지른 다른 누군가는 그것에 돈을 내고 손실을 입었다고 하면, 그는 탐욕이 많다라고 하기보다는 오히려 무절제하다고 여겨질 것이고, 앞의 사람은 무절제가 아니라 올바르지 않다고 여겨질 것이다. 그러므로 명백히 이것[그 행위가 옳지 않다는 것]은 그가 이익을 얻으려고 행위 했기 때문이다. 게다가, 우리는 다른 모든 옳지 않은 행위들을 늘 어떤 악 덕으로 돌려서 언급할 수 있다. 가령, 만일 간음을 저질렀다면 무절제로, 전우(戰友)를 팽개쳤다면 비겁함으로, 누군가를 폭행했다면 분노로 돌려서 언급한다. 그러나 만일 어떤 사람이 [옳지 않은] 이득을 얻었다

면, 우리는 그의 행위를 부정의가 아닌 다른 어떤 악덕으로 돌려서 언급하지 않는다. 그러므로 분명히 전체로서의 부정의 이외에 또 다른 유형의 부정의, 즉 부분으로서의 부정의가 있다. 이것은 [전체로서 부정의와] 동명 동의적(synonymos)이다. 왜냐하면 그 정의(horismos, 定義)가 같은 유(類) 안에 있기 때문이다. 왜냐하면 이 둘은 다른 사람에 대한 관계에서 그 능력(dynamis)을 가지지만, 그러나 부분으로서의 부정의는 명예나 돈, 혹은 안전,— 혹은 만일 우리가 이 모든 것을 포함하는 것에 대한 하나의 명칭을 가지고 있다고 한다면 그것—에 관계하며, 그리고 이익을 얻는 것으로부터 오는 쾌락에 의해서 목표가 정해지지만, 반면에 전체로서의 부정의는 훌륭한 사람이 관련된 그러한 모든 것들에 관계하는 것이기 때문이다.(EN 5권 1130a22-b5)

(5.2.2.0.2. 해설)

이 부정의함은 용기가 없다는 의미에서 비겁함이나 절제 없음 등의 여타 덕 없음의 경우와 분명히 구분되는 하나의 상태이다. 개별적 부정의가 여타 부덕함들과 구분되는 징표는 행위를 통해 이득을 추구했느냐 여부에 의해서 결정된다. 인용문에 주어진 대로 예컨대 누군가가 간음을 한 경우에도 무절제하다고 비난받는 경우와 탐욕적이라고 비난받는 경우를 구분할 수 있다. 후자의 경우가 부분적인 부정의함의 경우가 되겠는데, 위에서 지적된 대로 자신이 가질 봇보다 더 많이 가진 경우이기 때문이다. 욕구 때문에 간음을 저지른 자가 그것에 돈을 내고 손실을 입었다고 하면, 그는 탐욕이 많다고 하기보다는 오히려 무절제하다고 여겨질 것이고, 이익을 얻기 위하여 간음을 저지르고 또 그로 인하여 이득을 얻은 사람은 무절제가 아니라 부정의하다고 여겨질 것이다. 후자의 경우 명백히 그 행위가 옳지 않다는 것은 그가 이익을 얻으려고 행위했기 때문이다. 따라서 넓은 의미의 부정의함에 비겁함이나 방탕함, 인색함 등의 부덕 이외에 부당하게 자신의 이익을 챙김이라는 별개의 부덕함이 한 부분을 차지한다. 이런 의미

에서 넓은 의미의 부정의함 이외에 부덕함의 개별적인 경우로서 부정의함이 구분될 수 있다. 불공정하게 더 많은 이익을 차지하려 하고 더 적은 손해를 입으려는 데에서 성립하는 이 부정의함의 반대 상태로서 더 많이 가지지 않고 자신의 뜻을 공정하게 가지는 상태로서의 정의로움이 성립하며 이런 상태에 있고 이와 같은 품성을 지닌 사람을 정의롭다고 할 수 있다.

5.2.2.1. 분배적 정의

5.2.2.1.1. 분배적 정의의 영역

(5.2.2.1.1.0.1. 원문)

그러나 부분적 정의의 하나의 유형과 그것에 따르는 옳은 것의 한 유형은 [분리되어야만 하는데], 하나의 부류는, 정치적 체제를 함께 하는 공동체의 구성원들 간에 나눌 수 있는 명예 혹은 부(富) 혹은 다른 어떤 것들의 분배에서 찾아지는 것이다. 왜냐하면 여기서는 한 사람이 다른 사람의 것에 대해서 동등하지 않은 뜻을 혹은 동등한 뜻을 가질 수 있기 때문이다.

(5.2.2.1.1.0.2. 해설)

분배적 정의의 대상은 정치적 체제를 함께 하는 구성원들 사이에 나눌 수 있는 것들이다. 명예나 부와 같은 것의 분배와 관련해서 한 사람이 다른 사람보다 더 많이 가질 수도 있고 동등한 뜻을 가질 수도 있으며 이러한 가능성의 영역에서 성립하는 부분적 정의가 바로 분배적 정의이다.

5.2.2.1.2. 분배적 정의의 관련항

(5.2.2.1.2.0.1. 원문)

그런데 동등한[공정한] 것은 적어도 [서로에 대하여 동등한] 두 개의 것들을 포함한다. 따라서 올바른 것은 중간이어야만 하고 또 동등

해야만 하며, 그리고 무엇에 대하여, 즉 어떤 사람에 관계되어야만 하는 것이다. 그리고 그것이 중간인 한에 있어서는 그것은 어떤 것들(즉 이것들은 너무 많음과 너무 적음이다) 사이에 있어야만 한다. 또 그것이 동등한 한에 있어서는 두 개의 것들 포함하고, 그리고 그것이 올바른 한에 있어서는 그것은 어떤 사람들에 대해서 올바른 것이다. 그러므로 올바른 것은 적어도 네 개의 항을 요구해야만 하는 것이다. 왜냐하면 누구에 대하여 옳아야 할 그 사람들이 둘이어야 하고, 또 [그 올바름이] 있어야 할 [동등한] 사물들이 둘이기 때문이다. 그리고 [그 올바름이 있어야 할] 사람들과 [그 올바름이 있어야 할] 그것들에 대하여 같은 동등함(isotes)이 있을 것이다. 왜냐하면 [올바른 상태에서는] 문제되는 그 사물들 사이에서와 같이 사람들 사이에서도 같은 관계가 있을 것이기 때문이다. 왜냐하면 만일 그 사람들이 동등하지 않다면, 그들은 동등한 봉들을 받지 못할 것이기 때문이다. 사실상 분배함에 있어서 동등한 사람들이 동등하지 않은 봉을 받거나 혹은 동등하지 않은 사람들이 동등한 봉을 받는 때에, 거기로부터 싸움과 불평들이 일어난다.(EN 5권 1131a15-24)

(5.2.2.1.2.0.2. 해설)

분배적 정의가 성립하기 위해서는 최소 네개의 항이 필요하다. 분배를 받는 사람이 적어도 둘 이상 있어야 하며 동시에 각각에게 분배되는 부나 명예와 같은 대상이 분배 받는 사람에 따라 둘 이상이기 때문이다. 문제는 동등한 사람들이 동등하지 않은 봉을 받거나 동등하지 않은 사람이 동등한 봉을 받을 때 발생한다. 결국 분배적 정의의 관건은 이 네 항 사이의 어떤 관계가 분배적 정의를 구성하는지, 다시 말해서 네 항 사이의 어떤 관계에서 정의의 특성인 동등성(isotes)가 구성되는지의 문제이다.

5.2.2.1.3. 기하학적 비례에 따른 분배적 정의

(5.2.2.1.3.0.1. 원문)

그러므로 올바름이란 비례적인 어떤 것이다. [...] 그런데 불연속 비

례는 분명히 4개항을 포함한다. 그러나 연속 비례(syneches analogia)도 역시 그렇다. 왜냐하면 여기에서는 [사람들이] 하나를 둘처럼 사용하는데 하나를 두 번 말하기 때문이다. 예를 들면, 선분 A가 선분 B에 대하여 갖는 관계는 선분 B가 선분 C에 대하여 갖는 관계와 같다는 경우에서처럼. 여기서 선분 B는 두 번 언급되었다. 따라서 만일 선분 B가 두 번 놓여졌다면, 비례의 항들은 넷일 것이다. 올바름도 역시 적어도 4항을 포함하며, 그리고 [한 쪽 쌍의] 비율은 [다른 쪽 쌍의 비율과] 같다. 왜냐하면 그 사람들[A와 B]과 [그에 관련된] 항목들[C와 D]은 같은 방식으로 나누어지기 때문이다. 그러므로 A항의 B항에 대한 관계는 C항의 D항에 대한 관계와 같을 것이고, 또 상호 교환하여 A항의 C항에 대한 관계는 B항의 D항에 대한 관계와 같을 것이다. 그러므로 A항을 C항에 그리고 B항을 D항에 조합하는 것(syzeuxis)이 분배에 있어서의 올바름이고, 또 이런 방식의 올바름이 중간이며, <반면에 올바르지 않음은> 이 비례를 어긋나는 것이다. 왜냐하면 비례적인 것은 중간이며, 올바름은 비례적이기 때문이다. 그런데 수학자들은 이런 방식의 비례를 기하학적이라고 부른다.(EN 5권 1131a29-b13)

(5.2.2.1.3.0.2. 해설)

배분에서 성립하는 공정함 또는 동등함의 관계는 네 항 사이의 관계이다. 먼저 뜻을 배분 받을 두 사람이 있고 배분 받을 재화의 두 뜻이 있다. 이 네 항 사이의 기하학적 비례는 $A : B :: x : y$ 로 표현될 수 있다. A와 B 두 사람 사이의 관계가 x와 y 사이의 관계와 같은 관계가 성립한다. 이 비례 관계에서는 $A : x :: B : y$ 의 관계도 성립한다. (또한 네 항으로 구성되는 불연속 비례와 다른 연속 비례가 있는데 연속 비례에서는 $a : b :: b : c$ 의 경우처럼 동일한 것이 두 항에서 반복된다.) 이런 비례를 기하학자들은 기하학적 비례라고 부른다. 배분적 정의는 위에 설명된 불연속 비례 관계라는 것이 아리스토텔레스의 생각이다. 풀어 설명하면 A, B 두 사람에 배분될 재화의 비율은 두 사람의 관계에 일치해야 한다는 것이다. 당연히 관련되는 두 사람의 무엇에 일치

하는지의 물음이 제기된다.

5.2.2.1.4. 기하학적 비례의 기준으로서의 가치

(5.2.2.1.4.0.1. 원문)

게다가, 이것은 가치(axia)에 따라서 알맞는 것을 [분배해야 한다는] 생각에서 보아도(ek tou kat' axian) 분명하다. 왜냐하면 모든 사람이 분배에 있어서의 올바른 것(올바름)은 어떤 종류의 가치에 따라 야만 한다는 데 대해서는 동의하지만, 그렇지만 모든 사람이 가치라고 말하는 것은 같은 것이 아니기 때문이다. 즉 민주 정체(政體)을 지지하는 자들은 그것을 자유민의 신분이라 말하고, 과두 정체를 지지하는 어떤 사람들은 그것을 부(富)라고 말하고 또 다른 사람들은 좋은 혈통이라 말하고, 최선 정체(aristokratia)를 지지하는 사람들은 그것을 덕이라고 말한다.(1131a24 -29)

(5.2.2.1.4.0.2. 해설)

위에 제시된 인용문에서 가치라는 개념이 도입되고 있다. 가치라 번역된 헬라스어의 악시아(axia)는 값, 가격의 뜻에 평판, 지위의 뜻도 지닌 말로 여기서 넓게 가치라는 말로 번역되는 것이 적절할 듯 하다. 인용문의 후반부에서 아리스토텔레스 자신이 사람들이 가치 있다고 생각하는 것이 정치 체제에 따라 동일하지 않다는 점을 언명하고 있다. 민주정에서는 자유민이냐 여부가 배분의 기준이 되고 과두정에서는 부의 정도나 혈통이 기준이 되며 최선정에서는 덕의 유무가 그 기준이 된다. 정치 체제에 따라 가치 있고 귀하게 여겨지는 것의 기준이 다르기는 하나 이 상이한 기준들이 모두 각각의 정치 체제에서 가치있고 귀한 것으로 여겨지는 것이라는 점에서 공통적이라고 할 수 있다. ‘최선 정체’로 번역된 aristokratia는 통상적으로 귀족정으로 번역되는 말이지만 여기서는 그 말의 원래 뜻인 가장 좋은 정체의 의미로 쓰였고, 그

렇게 번역해야 의미가 통하므로 원의대로 옮겼다.

5.2.2.1.5. 선악에 따른 기하학적 비례

(5.2.2.1.5.0.1 원문)

올바름이란 이런 것, 즉 비례적인 것이다. 그리고 올바르지 않은 것 이란 비례를 어긋나는 것이다. 따라서 [올바르지 않은 행위에서는] 한 쪽의 항이 더 많아지게 되고, 다른 한 쪽의 항은 더 적어지게 된다. 이것이 실제로 일어나는 일이다. 왜냐하면 부정의를 행하는 사람은 좋음의 더 많은 것을 갖지만, 부정의를 당하는 사람은 좋음의 더 적은 것을 가지기 때문이다. 악의 경우에 있어서는 그 비(比)가 거꾸로 되어 있다. 왜냐하면 더 적은 악이 더 큰 악에 비교해서 좋음으로 간주되기 때문이다. 왜냐하면 더 적은 악이 더 큰 것보다 더 선택할 만한 것이고, 선택할 만한 것은 좋음이며 그리고 더 선택할 만한 것은 더 큰 좋음이기 때문이다.(EN 5권 1131b 16-24)

(5.2.2.1.5.0.2 해설)

배분적 정의에 관한 논의를 끝내면서 아리스토텔레스는 결론적으로 다시 정의가 비례 관계라는 점을 밝히고 있다. 따라서 부정의는 이 비례를 벗어나는 것이며, 정의롭지 않은 행위에서 이런 비례 관계가 깨어지고 한 항이 다른 항보다 많아지거나 적어지는 일이 일어난다. 부정의한 자는 좋은 것은 더 많이 가지려하고 나쁜 것은 더 적게 가지려 한다. 두 경우 모두 비례에 반하며 비례를 벗어난다.

5.2.2.2. 시정적 정의

(5.2.2.2.0.1. 원문)

나머지 한 [올바름의] 부류는 바로잡는[시정적(是正的)인] 것이다. 이것은 자발적인 교섭과 비자발적인 교섭 둘 다에서 찾아지는 것이다. 이러한 올바름은 앞에서 [말한] 것과는 다른 부류에 속한다. 그런데,

교섭에 있어서의 올바름(to en tois synallagmasi dikaios)도 어떤 종류의 동등함이고 또 올바르지 않음은 어떤 종류의 동등하지 않음이지만, 그 올바름은 [다른 부류인] 그 유형의 비례에 따르는 것이 아니라, 오히려 산술적 비례에 따른다. 왜냐하면 좋은 사람이 나쁜 사람한테서 빼앗든 혹은 나쁜 사람이 좋은 사람한테서 빼앗든 아무런 차이가 없으며, 또는 좋은 사람이나 혹은 나쁜 사람이 간음을 저질렀다고 해도 아무런 차이가 없기 때문이다. 오히려 법은, 만일 한 사람은 부정의를 행하고 다른 사람은 그것을 당한다면, 그리고 한 사람은 해악(害惡)을 끼쳤고 다른 사람은 그 해악을 당했다면, 다만 그 [입혀진] 해악의 차이에 대해서만 주목할 뿐이고, 그리고 그 당사자들을 동등한 자들로 취급한다.(EN 5권 1131b32-1132a6)

(5.2.2.2.0.2. 해설)

시정적 정의가 상호 교섭의 영역에서 성립하며, 이 교섭은 자발적인 것과 비자발적인 것으로 나뉜다. 그리고 이 상호 교섭 영역에서의 정의도 일단 어떤 종류의 동등함이지만 앞서 논의된 배분에서와 같은 기하학적 비례 관계에서 성립하는 동등함이 아니라 산술적 비례의 동등함이다. 기하학적 비례에서는 배분에 관련된 사람들의 가치를 따지고 이 가치의 비례에 따라 그 사람들에 대한 배분이 행해졌으나 산술적 비례에서는 그 같은 가치가 문제되지 않는다. 누가 행했건 행한 자는 동등하게 취급되며 보상적 정의는 이 입혀진 해악의 바로잡음 즉 시정에 관심을 가진다.

5.2.2.2.1. 자발적인 교섭에서의 시정적 정의

(5.2.2.2.1.0.1. 원문)

또 다른 한 부류는 상호 교섭에 있어서 바로잡음[시정](to en tois synallagmasi diorthotikon)에 관련된 것이다. 이것은 두 부분을 가지고 있다. 왜냐하면 상호 교섭 가운데 어떤 것은 자발적이고 또 어떤 것은 비자발적이기 때문이다. 자발적인 것들에는 판매, 구매, 대부(貸付), 저당[담보], 대여(貸與), 공탁, 임대와 같은 것들이 있는데, 이것들

은 그것들의 상호 교섭의 단초(arche)가 자발적이기 때문에 자발적이라고 말해진다.(EN 5권 1130b33-1131a5)

(5.2.2.2.1.0.2. 해설)

전체적 덕으로서의 정의와 개별적 덕으로서의 정의를 구분한 후 아리스토텔레스는 개별적 덕으로서의 정의를 분류한다. 정의가 일반적으로 타자와의 관계에서(pros heteron) 성립하는 덕이라고 이야기 될 수 있는데, 개별적 덕으로서의 정의 역시 타자에 대한 덕으로 이야기될 수 있으며, 개인들 사이의 관계에서 성립하는 덕으로 적절하게 이야기될 수 있다. 이 개별적 덕으로서의 정의는 다시 두 종류(eide)로 나누어진다. 하나는 배분적 정의(to dianemetikon dikaiion)이며 다른 하나는 시정적 정의(to diorthotikon dikaiion)이다. 이 두 종류의 개별적 정의에 반대되는 부정의, 즉 배분 영역에서의 부정의와 시정하는 영역에서의 부정의는 앞서 언급되었듯이 모두 자신에 합당한 뜻보다 더 많은 이득을 차지하려 한다는 점에서 공통적이다. 자신의 뜻보다 부당하게 더 많이 차지하려는 대상으로 아리스토텔레스는 여기서 명예(time), 부(chremata), 안전(soteria)의 세 가지를 언급하고 있으며 권력(dynamis)이 첨가되기도 한다. 시정적 정의는 다시 판매, 구매, 대여, 임대, 공탁과 같은 자발적 거래에서의 정의와 절도, 유괴, 간음, 사기, 위증 등과 같은 일방의 비자발적 상황에서 타방의 행위에 관계되는 정의로 구분된다.

5.2.2.2. 비자발적 교섭에서의 시정적 정의

(5.2.2.2.2.0.1. 원문)

그런데 비자발적인 것들 가운데 어떤 것들은 예를 들면, 도둑질, 간음, 독살, 유괴, 노예 사기, 배반, 암살, 거짓 증언처럼 은밀한 것들도 있고, 다른 어떤 것들은 예를 들어, 폭행, 감금, 살인, 강탈, 절단[불구로 만들기], 명예 훼손, 모욕처럼 강제적인 것들이 있다.(EN 5권 1131a5-9)

(5.2.2.2.0.2. 해설)

시정적 정의의 두번째는 비자발적 교섭과 관련한다. 강도와 같이 상대방의 자발성을 드러내놓고 폭력으로 무시하면서 이루어지는 강제적인 비자발적 교섭도 있으며 절도와 같이 은밀하게 이루어지는 비자발적 교섭도 있다. 이러한 비자발적 교섭에서 저질려진 부정의를 바로 잡는 정의가 바로 비자발적 교섭과 관련한 시정적 정의이다.

5.2.2.2.3. 시정적 정의의 영역: 이득과 손실

(5.2.2.2.3.0.1. 원문)

그러므로 재판관은 이 올바르지 않음이 동등하지 못하기 때문에, 이러한 올바르지 않음을 동등하게 되도록 애쓰는 것이다. 왜냐하면 [어떤 사람이 다른 사람에게서 도둑질을 한 경우뿐만 아니라] 또한 어떤 사람은 상처를 받고 그리고 다른 사람은 상처를 입혔을 경우, 혹은 어떤 사람은 살해하고 그리고 다른 사람은 살해되었을 경우, 그 당함과 그 [가해] 행위는 동등하지 않게 나누어졌기 때문이다. [이런 경우에] 재판관은 [가해자 측의] 이득을 빼냄으로써 [이득과] 손실에서 동등하게 되도록 애쓴다. 왜냐하면 단적으로 말해지는 이런 경우에, 비록 어떤 경우에는 그것이 적합하게 들어맞는 말이 아니라고 할지라도, 이를테면, 우리는 상처를 입힌 사람[가해자]에게 '이득'이란 말을 사용하기 때문이다. 또 우리는 상처를 입은 사람[피해자]에게 '손실'이란 말을 사용한다. 여하튼 그 당한 것[피해]이 측정되었을 때, 한쪽은 [피해자의] 손실이라 불리고 다른 한 쪽은 [가해자의] 이득이라 불린다. 그러므로 동등이란 보다 많음과 보다 적음의 중간이지만, 이득과 손실은 반대 방향에 있어서 보다 많음과 보다 적음이다. 즉 보다 많은 좋은과 보다 적은 악은 이득이고, 이와 반대되는 것이 손실이다. [이득과 손실] 사이의 중간인 것이 동등이라고 했는데, 그것을 우리는 올바름이라고 말하는 것이다. 그러므로 교정(矯正)에서의 올바름은 손실과 이득의 중간일 것이다.(EN 5권 1132a6-19)

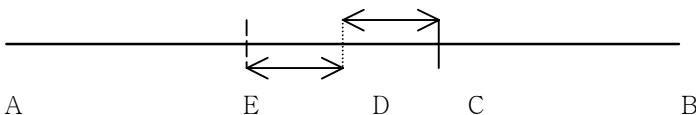
(5.2.2.3.0.2. 해설)

배분적 정의가 명예나 부와 같이 두 사람 이상에서 분배될 수 있는 것에 관련했다면, 시정적 정의가 관련하는 대상은 이득과 손실이다. 아리스토텔레스는 이 말이 원래 자발적 교섭의 영역에서 나온 말이지만 비자발적 교섭의 영역에까지 확장해서 적용할 수 있음을 또 어떻게 그럴 수 있는지를 설명한다. 비자발적 교섭의 경우, 예를 들어 살인의 경우처럼 비록 엄밀한 의미의 이익이라고 할 것이 아무 것도 없다고 하더라도 가해자측의 이익과 피해자측의 손실을 얘기할 수 있다는 것이다. 교섭에 있어서 이득과 손실 사이의 중간인 동등이 깨졌을 때 다시 중간을 회복하는 것이, 이 동등에로의 바로 잡음 내지 교정이 시정적 정의가 관련하는 영역이다.

5.2.2.4. 시정적 정의의 작동 원리

(5.2.2.4.0.1. 원문)

그런데 재판관은, 마치 한 선분[AB]이 동등하지 않은 부분[AC와 CB]들로 나누어졌을 때, 큰 부분[AC]에서 선분[AB]의 절반[AD]을 초과하는 만큼[DC]을 떼어 내어, 이것[DC]을 작은 부분[CB]에 붙이는 것과 같이 동등함을 회복한다. 그래서 전체[AB]가 [AD와 DB로] 이등분되었을 때, 다시 말해서 당사자들이 동등한 뜻을 가지게 되었을 때, 그들은 [각자가] 그 자신의 [적절한] 것을 가졌다고 말한다.



이 경우에 동등함은 보다 큰 선분[AC]과 보다 작은 선분[CB] 사이에 산술적 비례에 따르는 중간이다. 이것 때문에 또한 그것이 올바름(dikaion)이라 불린다. 왜냐하면 그것은, 마치 누군가가 [그것을] 이등

분했다(dichaion)고 말할 수 있는 것처럼 이등분(dicha)이기 때문이다. 그리고 재판관(dikastes)은 이등분으로 가르는 자(dichastes)이다. 왜냐하면 두 개의 동등한 것의 하나에서 [X(같은 양)를] 떼어 내어 다른 하나에 보태면, 이 부분은 다른 것보다 두 X만큼 더 커지기 때문이다. 왜냐하면 만일 하나에서 [일정한 부분(X)을] 떼어 냈지만, 다른 것에 보태지 않았다면, 그것[보다 큰 부분]은 보다 작은 것 보다 단지 일정한 부분(X)만큼 더 클 것이기 때문이다. 그러므로 보다 큰 부분은 중간적인 것보다 일정한 부분(X)만큼 더 크고, 중간적인 것은 그것으로부터 일정한 부분[X]를 떼어낸 [보다 작은 것보다] 일정한 부분(X)만큼 더 크다.(EN 5권 1132a24-b4)

(5.2.2.2.4.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 일반적으로 시정적 정의가 어떻게 작동하는지에 대해 설명한다. 이득과 손실의 중간을 회복하여 동등한 상태로 만드는 것이 시정적 정의의 내용이므로 이득에서 중간을 초과한 만큼 떼어다가 손실쪽에 붙임으로써 중간을 회복한다는 것이다. 이 원칙적인 절차는 재판관을 뜻하는 헬라스어의 디카스테스(dikastes)가 ‘이등분을 하는 사람’이라는 뜻의 디카스테스(dichastes)와 거의 같은 발음을 가지고 있다는 사실과 함께 서술되고 있다. 시정적 정의는 이득과 손실에 있어 똑같은 두 개의 부분을 지향하고 재판관은 그러한 이등분을 만드는 사람이며 그러한 이등분은 이득에서 중간을 초과하는 부분을, 즉 마땅히 가져야 할 것보다 더 많이 가진 그 부분을 떼어내어 중간에 모자라는 부분, 즉 마땅히 가져야 할 것보다 적게 가진 부분에 붙임으로써 달성된다는 것이다.

5.2.2.2.5. 시정적 정의의 규정

(5.2.2.2.5.0.1. 원문)

그러므로 이러한 방식으로 우리는 [동등함을 회복하기 위해서] 더 많이 가진 쪽에서 얼마만큼을 떼어 내야만 하며 그리고 덜 가진 쪽에

게 얼마만큼을 보태야만 하는지를 알 수 있다. 왜냐하면 우리는 덜 가진 쪽에다가, 중간의 것이 그가 가지고 있는 것보다 넘어서는 그 만큼을 보태야만 하고, [더 많이 가진 쪽의] 최대의 것으로부터는 그것이 중간의 것을 넘는 그 만큼을 빼어내야만 하기 때문이다. [...] 손실이니 이득이니 하는 이러한 이름들은 모두 자발적 교역에서 유래했다. 왜냐하면 자기 자신의 봇보다 더 많이 가지는 것은 이득을 얻는 것이라고 말해지고, 애초에 가졌던 것들보다 적게 가지는 것은 손실을 당했다고 말해지기 때문이다. 이를테면 사고파는 데 있어서, 그리고 법이 허용한 자유로운 다른 교섭들에 있어서. 한편, 더 많이 가진 것도 없고 더 적게 가진 것도 없으나, [본래] 그들 자신에게 속했던 것을 그냥 그대로 가질 때에는, 그들은 그들 자신의 봇을 가졌다고 말하며, 또 손실을 입었다거나 또는 이득을 얻었다고는 말하지 않는다. 그러므로 올바름이란 자발적 교섭에 있어서 어떤 종류의 이득과 손실의 중간이다. [시정적] 올바름이란 사람의 뜻에 어긋나는 것들에서의 이득과 손실의 중간이다. 그것은 [거래하기] 이전과 이후에 동등한 양을 가지기 때문이다.(EN 5권 1132b4-20)

(5.2.2.2.5.0.2. 해설)

배분적 정의가 기하학적 비례에 따른 동등성인 것과 달리 시정적 정의는 산술적 비례에 따른 동등성이다. 시정적 정의는 자발적이건 비자발적이건 교섭에 있어서 이득과 손실의 중간이다. 교섭에 있어서 마땅히 가져야 할 보다 많은 이득이나 마땅히 가져야 할 것보다 적게 가지는 손실의 중간이라는 것이다. 아리스토텔레스가 비자발적 영역에서의 산술적 동등성의 회복을 상거래와 같은 자발적 교섭에서 사용되는 이득 손실이라는 용어를 통해 설명할 수 있는 것은 자신의 설명대로 이득 손실을 넓은 의미에서 사용하고 있기 때문이다.

5.3 중용으로서의 정의

5.3.1 배분적 정의에서의 중용

(5.3.1.0.1 원문)

올바르지 않은 사람은 공정하지 않고, 또 올바르지 않음은 공정하지 않기 때문에, 공정하지 않은 것[두 극단] 사이에 또한 하나의 중간의 것이 있음을 분명하다. 이것이 공정한 것이다. 왜냐하면 너무 많음과 너무 적음이 있는 어떤 종류의 행위에는 공정한 것이 또한 있기 때문이다. 그렇기 때문에 만일 옳지 않은 것이 공정하지 않다고 하면,—심지어 논증 없이 조차도 모든 사람에게 그렇게 여겨지는 것처럼— 올바른 것은 공정이다(to dikaios ison). 그리고 공정한 것은 중간이기 때문에, 올바른 것은 어떤 종류의 중간일 것이다.(EN 5권 1131a10-15)

(5.3.1.0.2 해설)

아리스토텔레스는 배분적 정의로서의 공정함을 중용 개념과 연결시키고 있다. 배분적 정의에서 공정함이란 지나치게 많음과 지나치게 적음의 중간이다. 품성의 덕을 논의하며 도입된 중용 개념이 개별적 덕으로서의 정의 개념을 논의하면서 주제 개념으로 다시 부각된 것이다. 다른 개별적 덕들의 경우에 있어서는 각각의 중용의 품성 상태에 대비되는 두 가지 극단의 품성 상태가 악 덕으로 대비된다. 용기라는 품성 상태는 비겁함과 무모함의 중용이며, 관후함은 흥청댐과 인색함의 중용이다. 그런데 정의라는 품성 상태는 반대되는 한 극단 만을 갖는 것으로 보인다. 즉 부정의라는 하나의 악덕만을 대조향으로 갖고 있는 것이다. 아리스토텔레스가 주로 얘기하는 바는 마땅히 가져야 할 바보다 더 많이 갖는 탐욕(pleonexia)이다. 마땅히 가져야 할 바보다 더 적게 갖는 품성 상태에는 너무 드물거나 아니면 아마도 이름이 없기에 이런 인상이 가능할지도 모르겠다. 배분적 정의의 중용은 지나치게 많음과 지나치게 적음의 중간이다.

5.3.2. 시정적 정의에서의 중용

(5.3.2.0.1. 원문)

이런 까닭에 분쟁이 생기면 당사자들은 재판관에게 의지하는 것이다. 재판관에 대한 호소는 올바른 것에로의 호소이다. 왜냐하면 재판관은, 말하자면 올바른 것의 살아 있는 구현이기를 의도하기 때문이다. 게다가 그들은 재판관을 중간으로서 찾으며, 또 [어떤 도시들에서는 혹은] 어떤 사람들은 재판관을 ‘중재자’(중간을 얻는 자)라고 부르는데, 이것은 만일 그들이 중간의 것을 재정(裁定)한다면, 올바른 것을 재정할 수 있을 것이라고 가정하기 때문이다. 그러므로 만일 재판관이 하나의 중간이라고 한다면, 올바름 역시 하나의 중간적인 것이다.(EN 5권 1132a19-24)

(5.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 시정적 정의를 이득과 손해의 중간으로 정의한다. 따라서 시정적 정의에서의 중용은 이득과 손해의 중간이다. 형법적 영역에서의 시정(是正)을 교정(矯正)이라고 부르는데 이 경우 역시 재판관이 추구하는 것은 많고 적음 사이의 중간이라고 할 수 있다. 지은 죄보다 큰 벌을 받는 것도 부정의이며 지은 죄 보다 작은 벌을 받는 것도 부정의라는 말이 여기에서부터 가능할 것이다. 재판관을 재정자(裁定者)라 하는 것도 그의 역할이 이득과 손실, 많음과 적음 사이의 중간을 재정하는 사람이라는 데서 붙여진 이름이라고 할 수 있다.

5.4. 정의와 관련된 상대주의

5.4.1. 자연적 정의와 법적 정의

(5.4.1.0.1. 원문)

정치적 정의의 한 부분은 자연적인 정의이며 또 다른 한 부분은 법률적인 정의이다. 자연적인 것은 어디서나 마찬가지로 같은 힘

(dynamis)를 가지고 있는 것으로, 그 힘은 그렇게 합의하는지 여부에 의존하지 않는다. 법률적인 정의는 애초에 이러한 방식으로 혹은 다른 방식으로 규정되든지 간에 아무 차이가 없었던 것이나 일단 그 규칙을 규정했을 때에는 차이가 있게 되는 것이다.(EN 5권 1134b18-21)

(5.4.1.0.2. 해설)

정치적 정의를 일반적인 수준과 개별적인 수준에서 검토한 후 아리스토텔레스는 특히 상대주의 시비가 심한 영역인 정의에 있어서의 상대주의의 문제를 제기한다. 아리스토텔레스는 정치적 정의의 부분 중 자연적인 정의와 법률적인 정의의 둘을 나눈다. 현대 법철학에서 자연법과 실증법의 구별과 내용적으로 동일한 선상에 있는 것으로 보이는 이 구분은 상대주의가 법률적인 정의만을 인정함으로써 정의의 상대주의를 용인하는 문제를 겪고 있다. 아리스토텔레스에 따르면 자연적 정의는 장소와 상관없이 동일한 힘을 가지고 있다. 법률적 정의는 이렇게 정할 수도 있고 저렇게 정할 수도 있었던, 제정에 있어서 폭을 가지고 있던 정의이다. 그러나 일단 정해지면 규제력을 갖기 시작하는 정의이다.

5.4.2. 정의와 관련된 상대주의의 문제제기

(5.4.2.0.1. 원문)

어떤 사람들은 정의가 단지 이런 [법률적인] 것들이라고만 생각한다. 왜냐하면 자연적인 것은 변화하지 않는 것이고 또 어디서나 똑같은 힘을 가지고 있지 만— 마치 불이 여기서도 타고 또 페르시아에서도 타는 것 같이— 이에 반하여 그들은 정의가 [도시마다] 변한다는 것을 보기 때문이다. 이것은 어떤 방식에서는 그럴 수 있지만, 사실은 그렇지 않다. 아마도 신들에게는 전연 그럴 수 없지만, 우리들에게는 자연적인 것이면서도, 그럼에도 불구하고 전체가 변화할 수 있는 어떤 것이 있다. 그 변화에도 불구하고 자연적인 것과 자연적이지 않은 그러한 것이 있다.(EN 5권 1134b24-30)

(5.4.2.0.2. 해설)

정의와 관련한 상대주의 논변은 도시마다 정의를 규정하는 법률이 다르다는 관찰에서 성립한다. 만약 도시마다 다를 수 없고 동일한 자연적 정의의 존재를 인정하지 않고 법률적인 정의만을 인정한다면 정의는 도시마다 다를 수밖에 없을 것이기 때문이다. 아리스토텔레스는 이 주장의 일부분을 인정하지만 전적으로 수용하지 않는다. 아리스토텔레스가 빠져나가는 길은 자연적이면서도 장소에 따라 변할 수 있는 가능성을 보여 주는 것이다. 같은 맥락에서 법률 및 정치 체제의 차이가 무작위적인 것이 아니라 최선에서부터 최악의 정체까지 평가될 수 있는 차이를 보여 주는 것이라면, 그러한 법률적 정의를 판단할 근거로서의 자연적 정의 또한 요청될 것이다. 아리스토텔레스의 정치학에서의 논의는 그가 후자의 길을 실제로 가고 있음을 보여 준다.

5.4.3. 정의와 관련된 상대주의의 해결

(5.4.3.0.1. 원문)

변화해서 달리 있을 수 있는 것들 가운데 어떤 종류의 것은 자연적이고, 또 어떤 종류의 것은 자연적이지 않은 것이지만, 그러나 법적이고 규약적이라는 것은— 만일 이 두 가지 것[자연적인 것과 법적인 것]이 마찬가지로 변화할 수 있는 것이라고 한다면— 명백하다. 그리고 그와 동일한 구별[자연적인 것과 변화할 수 있는 것]이 다른 경우들에서도 잘 들어맞을 것이다. 왜냐하면 자연적으로는 오른손이 더 세지만, 그럼에도 불구하고 누구나 두 손을 똑같이 놀랄 수 있게 되는 것이 가능하기 때문이다. 규약과 이익에 따르는 정의는 척도(metron)들과 닮은 것들이다. 왜냐하면 포도주와 곡물에 대한 척도들은 어디서나 동등하지 않지만, 그러나 도매에서는 더 크고 소매에서는 더 적기 때문이다. 이와 마찬가지로 자연적인 정의가 아니라 인간적인 정의는 어디서나 같은 것이 아니다. 왜냐하면 정치적 체제들이 또한 같지 않기 때문이다. 그러나 단지 하나의 체제만이 자연에 따라서(kata phisin) 어디서나 최선인 것이다.(EN 5권 1134b30-1135a5)

(5.4.3.0.2. 해설)

자연적이면서도 언제나 항상 그렇게 있는 것이 아니라 변화할 수 있는 것의 예로 아리스토텔레스는 선천적인 원손잡이가 후천적인 노력에 의해 양손을 다 쓸 수 있는 것을 들고 있다. 이 말은 자연적으로 최선인 정치 체제 역시 인간적인 오판이나 다른 이유에 의해 그것보다는 나쁜 체제로 이행할 수도 있음을 시사하는 것으로 보인다. 그렇다면 정의는 각 정치 체제마다 다르게 정의되지만 그렇다고 전혀 자연적인 기반을 결여하고 있는 것은 아니라고 할 수 있겠다. 흥미있는 것은 자연적이지 않고 규약에 따른 정의를 척도와 닮았다고 지적하는 부분이다. 나라마다 서로 다른 척도를 쓰지만, 예를 들어 한국은 자[尺]를 척도로 쓰고 서양은 미터를 척도로 쓰지만 그럼에도 불구하고 객관적인 양적인 차이가 없어지지는 않는다. 척도는 공동의 측정 수단으로 사용되고 나라마다 다를 수 있지만 이 차이가 어느 척도로 재건 더 큰 것과 더 작은 것의 차이를 없애지는 않는다는 지적으로 보인다. 자연적인 정의에 대비되는 법률적인 정의, 여기서 인간적인 정의라고 부른 것은 척도처럼 장소마다 다를 수 있지만, 그렇다고 척도가 재고자하는 그 사태 자체를 없애지는 않는다. 오히려 지금 사용되고 있는 척도가 좋은 척도인지는 그 사태가 사용되고 있는 척도에 의해 잘 재어지고 있는지에 달렸지 그 역은 아니다. 자연적 정의는 법률적 정의들의 현실적 차이에도 불구하고 무화되지 않고 오히려 법률적 정의들의 유효성을 심판하는 잣대로 기능한다. 뒤에 논의할 근원적 공정성(epieikeia)이 법적 정의를 교정하는 기능에서 정의되는 사실이 지금과 같은 해석을 지지하는 것으로 보인다.

5.5. 근원적 공정성(epieikeia)과 정의

5.5.1. 법적 정의의 교정자로서의 근원적 공정성

(5.5.1.0.1. 원문)

근원적 공정성은 어떠한 방식의 ‘정의’보다 나은 것이지만, 여전히 옳은 것이고, 또 그것은 [정의와] 다른 어떤 유(類)임으로서 정의보다 나은 것은 아니기 때문이다. 그러므로 동일한 것이 옳고 또 공정하며, 또 두 가지 것이 다 훌륭하지만 공정한 것이 더 뛰어나다. 그런데 여기서 어려운 문제가 생겨나는 것은 공정한 것이 옳은 것이긴 하지만, 그러나 그것이 법에 따라서 옳은 것이 아니고, 법적 정의의 교정이라 는 것이기 때문이다.(EN 5권 1137b8-13)

(5.5.1.0.2. 해설)

지금까지 논의해 온 정의와 같은 유에 속하지만 어떤 관계에 있는지를 규명해야 하는 것으로 아리스토텔레스는 ‘근원적 공정성’(epieikeia)을 지적한다. 아리스토텔레스는 양자의 관계가 일상적인 어법에서 거의 비슷하게 쓰이지만 근원적 공정성의 경우가 보다 넓은 의미의 폭을 가지고 있다고 지적하면서 근원적 공정성이 옳은 것은 법적인 정의에 다른 것이 아니며 오히려 법적 정의를 교정할 수 있는 것으로서 이해되기 때문이라는 지적을 한다. 이것이 난제의 시작이다. 근원적 공정성과 법적인 정의의 괴리 가능성성이 얘기되고 있는 것이다. 아리스토텔레스는 이러한 괴리는 법 자체의 성격으로부터 비롯된다고 분석한다.

5.5.2. 법적 정의의 교정이 필요한 이유

(5.5.2.0.1. 원문)

이렇게 되는 까닭은 모든 법이 보편적이지만, 그러나 어떤 분야들에 관해서는 올바르게 보편적 규정을 세울 수 없다는 데 있다. 그래서 보편적 규정을 반드시 세워 놓기는 해야겠는데 올바르게 할 수 없는 경

우에는, 잘못이 저질러 질 수 있음을 모르는 바는 아니지만, 법은 대개의 경우에 있을 수 있는 [올바른 보편적 규정인] 것을 받아들인다. 그렇다고 해서 법이 올바르지 않은 것은 아니다. 왜냐하면 그 잘못은 법이나 혹은 입법자에게 있는 것이 아니라, 그 사안의 본성 속에(en te physei tou pragmatos) 있기 때문이다. 왜냐하면 그것은 행위들의 그 바탕이 되는 것(hyle)이 바로 이와 같기 때문이다. 그래서 법이 보편적 규정을 세우지만, 그러나 어떤 특정한 경우에 그런 보편적 규정[이 의도한 범위]과 어긋나는 경우가 일어날 때마다, 바로 그 점에서 입법자는 다른 측면을 생각하지 못하고 지나치고, 또 단적인 규정을 세움으로써 잘못을 저질렀다. 그렇기에 그 부족한 점을 바로잡는 것이 옳다. 이것[그 부족한 점]이, 만일 입법자가 거기에 있었더라면 입법자 그 자신이 규정할 수 있었을 그것이고, 그리고 만일 그가 그것을 알고 있었더라면 입법에서 규정해 두었을 것이다.(EN 5권 1137b13-24)

(5.5.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 법 규정이 관련하는 사안 자체가 한번에 모든 것을 다 규정할 수 없는 성격의 것임을 지적한다. 사태가 그러하니 법은 보편적 규정을 세우면서도 잘못할 수 있음을 모르는 바는 아니면서도 대개의 경우에 타당할 규정을 만든다는 것이다. 이것은 법이나 입법자의 잘못이 아니라 사안의 본성에 기인한 것이라는 지적이다. 따라서 근원적 공정성과의 괴리가 나타나는 것은 어쩌면 사안의 본성상 당연하고 근원적 공정성은 마치 입법자가 그 사실을 미리 알았더라면 규정했을 것과 같은 방식으로 부족함을 바로잡는다는 것이다. 말하자면 현실적인 법 규정 자체에 끌이는 것이 아니라 말하자면 법의 의도에 따라, 즉 입법자가 알았다면 당연히 규정했을 것에 따라, 법의 부족한 점을 바로잡아야 한다는 것이다. 그런 한 근원적 공정성은 법적 정의와 어긋나지 않는다. 오히려 법적 정의의 부족함을 그러한 법적 정의를 놓았던 입법자의 의도에 따라 채워 주는 것이다.

5.5.3. 근원적 공정성의 규정

(5.5.3.0.1. 원문)

근원적 공정성은 옳은 것이면서, 또 어떤 방식의 정의보다 나은 것이다. 즉 공정한 것은 무조건적인 정의보다 나은 것은 아니지만, 그러나 [그 규정에서] 어떤 조건을 빼뜨림으로써 생겨난 그 과오보다는 나은 것이다. 그리고 이것이 공정한 것의 본성(physis)인데, 즉 법의 보편성으로 말미암아 그 부족한 점이 있는 한에서 법의 바로잡음(矯正)이다.(EN 5권 1137b24-27)

(5.5.3.0.2. 해설)

근원적 공정성은 정의와 마찬가지로 올바른 것이지만 어떤 방식으로는 정의보다 낫다. 무조건적인 정의보다 낫지는 않지만 과오를 저지를 수 있는 법적인 정의보다는 나은 것이다. 법의 보편성으로 말미암은 어쩔 수 없는 부족함을 바로 잡는 것이 근원적 공정성이다. 따라서 근원적 공정성을 가진 사람은 나쁜 방식으로 법적 정의에 꼼꼼하게 집착하지 않고, 법이 자신을 지지한다고 하더라도 자신이 취할 수 있는 것보다 덜 취하는 사람이다. 이렇게 행동할 수 있는 품성 상태를 가진 사람이 바로 근원적 공정성을 가진 사람이다. 근원적 정의는 어떤 종류의 정의이며 정의가 갖는 품성 상태와 다르지 않다.

6. 사유의 덕들

6.1. 품성적 덕의 완성을 위한 필요 조건으로서의 사유의 덕

(6.1.0.1. 해설) 품성적 덕 논의의 완성을 위한 필요 조건으로 서의 사유의 덕

아리스토텔레스는 품성적 덕을 지나침과 모자람의 중간적인

것, 중용으로 규정하면서 이 중간적인 것이 올바른 이성 혹은 원칙(orthos logos)이 얘기하는 바라고 정의했었다. 그러나 중용을 추구해야 품성적 덕에 이르고 중용의 상태를 올바른 이성이 규정한다는 일반적 원칙에 관한 얇만 가지고는 충분하지 않다. 따라서 어떤 것이 올바른 이성인지 그 정의(定義)는 무엇인지에 대한 얕이 요구되는 것이다.

(6.1.0.2. 해설) 영혼의 이성적 부분의 덕으로서의 올바른 이성 품성적 덕의 핵심인 중용을 규정해주는 올바른 이성은 영혼의 이성적 부분의 덕의 하나로 이해된다. 이것이 무엇인지를 탐구하는 일은 그것이 영혼의 어떤 부분의 덕인지를 살펴보는 일에서부터 출발하며 따라서 이 탐구는 영혼이 어떤 부분들을 가지고 있는지에 대한 이해를 선결적으로 요구한다.

6.2. 영혼의 부분들

6.2.1. 인식 대상에 따른 구분

(6.2.1.0.1. 원문) 이성의 소유 여부에 따른 영혼의 구분

우리는 영혼에 두 부분, 즉 이성(logos)를 가지는 부분과 비이성적 인 부분이 있다고 말했다. 이제 이성을 가지는 부분도 그와 동일한 방식으로 구분해야만 한다. 그리고 이성을 가지는 두 부분이 있다고 가정하자.(EN 6권, 1139a3-6)

(6.2.1.0.2. 원문) 인식 대상에 따른 구분의 원칙

: 인식 대상과 인식기능 사이의 친연성

그 [영혼의 부분들의] 인식(gnosis)이 그 대상들과의 어떤 유사성과 친연성(homoioteta kai oikeioteta)에 따라서 이루어지는 한, 유적으로 다른 존재자들에 대하여, 그것들 각각에 자연적으로 적합한 유적으로 다른 영혼의 부분들이 대응하기 때문이다.(EN 6권, 1139a8-11)

(6.2.1.0.3. 해설)

아리스토텔레스가 영혼을 이성적 부분과 비이성적 부분으로 나누고 다시 이성적 부분을 두 부분으로 나누면서 구분의 원리로 도입하고 있는 것은 각 부분이 어떤 대상의 인식과 관련을 갖느냐는 점이다. 이는 인식 대상이 갖는 근본적인 성격의 차이가 그것을 인식하는 영혼의 부분의 차이로 귀결된다는 원칙, 즉 ‘인식 기능과 인식 대상 사이의 친연성(親緣性)’에 근거한 구분으로 볼 수 있을 것이다.

6.2.1.1. 이성을 가지고 있는 부분

6.2.1.1.1. 학문 인식적 부분

(6.2.1.1.1.0.1. 원문)

그 [영혼의 이성을 가지는 부분들] 가운데 하나는 ‘그 원리(arche)들이 달리 있을 수 없는 그러한 존재자들’을 성찰하는 것이고, 다른 하나는 ‘[그 원리들이] 달리 있을 수 있는 것들’을 성찰하는 것이다.(EN 6권, 1139a6-8)

(6.2.1.1.1.0.2. 원문)

이 두 부분 가운데 전자를 학문 인식적 부분(epistemonikon), 후자를 이성적으로 헤아리는 부분(logistikon)이라 부르기로 하자. 왜냐하면 숙고하는 것과 이성적으로 헤아리는 것은 같은 것이고, 그리고 누구도 ‘달리 있을 수 없는 것’에 관해서는 숙고하지 않기 때문이다. 그러므로 이성적으로 헤아리는 부분은 이성을 가지고 있는 [영혼의] 부분의 한 부분이다.(EN 6권, 1139a11-15)

(6.2.1.1.1.0.3. 해설)

아리스토텔레스는 영혼의 이성적 부분을 둘로 나누고 그 중 하나를 ‘학문 인식적 부분’으로 부를 것을 제안하는데, 이 부분은

‘그 원리들이 달리 있을 수 없는 그러한 존재자들’을 성찰하는 것이다. 가장 가까운 예는 수학적인 대상에 대한 통찰일 것이다. 수학적 대상들은 그것의 원리가 이럴 수도 있고 저럴 수도 있는 것이 아니라 불변의 것이어서 사태가 그렇다는 것에 대한 통찰 이외의 것을 허락하지 않는다.

6.2.1.1.2. 이성적 헤아림의 부분

(6.2.1.1.2.0.1. 해설)

이성을 가진 영혼의 부분 중 ‘학문 인식적 부분’과 대비되는 ‘이성적 헤아림의 부분’은 ‘그 원리들이 달리 있을 수 있는 그러한 존재자들’을 성찰한다. 아리스토텔레스가 자주 드는 그러한 존재자들의 예는 주로 윤리학이나 정치학의 경우에서 찾아진다. 각 나라의 정치체제나 헌법은 수학의 경우처럼 그 원리가 불변하는 것이 아니라 다를 수 있는 것이다. 한 인간의 윤리적 성품의 경우도 마찬가지이다.

(6.2.1.1.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 ‘이성적 헤아림의 부분’이 ‘학문 인식적 부분’과 다른 것으로 존재함을 우리의 ‘숙고’(bouleuesthai)가 향하는 대상으로부터 증명하려 한다. ‘숙고’는 보통 아리스토텔레스에게서 정해진 목적에 대한 최적의 수단을 헤아리는 사유 작용을 의미한다. 아리스토텔레스는 숙고하는 것과 이성적으로 헤아리는 것(logizesthai)이 같은 것이며 우리는 ‘그 원리가 다르게 있을 수 있는 것’에 대해서는 숙고하지 않음을 들어 ‘이성적 헤아림의 부분’이 ‘학문 인식적 부분’과는 다른 영혼의 부분임을 증명하는 것이다.

6.2.1.2. 비이성적 부분

(6.2.1.2.0.2. 해설)

비이성적인 부분에 관해서는 (2.2.1.0.2. 해설) 부분과 『니코마코스 윤리학』 제1권 13장의 논의를 보라.

6.2.2. 행위와 참을 다스리는 종류에 따른 구분

(6.2.2.0.1. 해설)

아리스토텔레스는 영혼 안에 행위와 참을 ‘다스리는 것’(ta kyria)들이 셋이 있다고 한다. 이 말은 어떤 행위가 있을 경우 혹은 참거짓의 판단이 문제될 경우 영혼 안에 관련되는 것이 셋 있다는 뜻으로 이해할 수 있다. 이 셋은 지각(aisthesis), 지성(nous) 그리고 욕구(orexis)인데, 이것이 인식 대상과 인식 기능 사이의 친연성에 근거한 영혼 부분의 파악과 다른 또 하나의 시각을 제공해 준다.

(6.2.2.0.2. 해설)

이로써 6권 서두에 제기되었던 문제, 즉 품성적 덕의 필수 조건으로서 올바른 이성이 무엇인지를 규정하는 문제는 이제 이러한 구별을 통해 새로운 차원을 가지게 된다. 그것은 행위에서 욕구와 사유의 관계라는 차원이다. 행위에 있어서 추구와 회피라는 욕구의 두 방향은 참과 거짓이라는 사유의 두 방향과 어떤 방식으로든 관련을 가질 수밖에 없고 이 관계의 분석이 이제 전면에 등장하는 것이다. ‘올바른 이성’이 사유하는 영혼의 어느 부분의 덕인가라는 문제는 궁극적으로 이 관계의 분석을 초점으로 가지고 있다.

6.2.2.1. 지각(aisthesis)

(6.2.2.1.0.1. 원문)

이것들 가운데 지각은 어떤 행위의 원리(arche)일 수가 없다. 이것은 짐승들도 지각을 가지나, 행위에 참여하지는 못한다는 점에서 분명하다.(EN 6권, 1139a18-20)

(6.2.2.1.0.2. 해설)

지각은 참과 거짓의 판단에서 결코 빠질 수 없지만 고유한 인간 행위의 원리 혹은 단초일 수는 없다. 짐승들도 지각은 갖지만 인간에게서만 볼 수 있는 그러한 ‘행위’는 할 수 없다는 것이 아리스토텔레스가 지각을 행위의 원리에서 배제하는 이유이다. 이제 행위의 원리 내지 단초의 문제는 지성과 욕구가 서로 어떤 관계를 갖는가의 문제로 압축될 것이다.

6.2.2.2. 지성(nous)

(6.2.2.2.0.1. 원문)

긍정과 부정이 사유(dianoia)에 있는 것과 같이, 추구와 회피는 욕구에 있다.(EN 6권, 1139a21-22; ‘사유에 있어서 긍정과 부정에 해당하는 것이 욕구에 있어서 추구와 회피이다.’라고 의역할 수도 있다.)

(6.2.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 영혼 안에서 행위와 참을 다스리는 셋 중의 하나로 지성(nous)를 들고 있지만 이 때의 지성은 이후에 구별될 여러 사유의 덕 중의 하나로 보기보다 사유의 덕 일반을 대표하는 것으로 보아야 할 것이다. 지금 관심의 초점은 품성적 덕의 정의에 들어간 지적인 요소, 즉 ‘올바른 이성’의 영혼 안에 있는 사유의 덕 중 어느 부분에 속하느냐는 문제라기 보다, 만약 행위의 분석에 핵심적인 요소로서 사유와 욕구를 들 수 있다면 양자의 관계가 어떻게 되느냐는 것이다.

6.2.2.3. 욕구(orexis)

(6.2.2.3.0.1. 원문)

품성적 덕은 합리적 선택에서 생겨난 품성 상태이고 또 합리적 선택이란 숙고적 욕구(orexis bouleutike)이기 때문에, 이러하므로 합리적 선택이 신실한(spoudaia) 것인 한, 이성도 참이어야만 하고 욕구도 옳아야만 하며, 동일한 것들을 이성은 긍정하고 욕구는 추구해야만 하는 것이다. 그런데 바로 이것이 행위와 관련된 사유(dianoia)이며 실천과 관련된 참이다. 그러나 실천적이거나 제작적인 것이 아니라, 이론적인 것에 관련된 사유의 경우에 그 좋음과 나쁨(to eu kai kakos)은 참과 거짓이다. (왜냐하면 이것[참과 거짓]이 모든 사유적인 부분의 기능이기 때문이다). 그러나 실천적이고 사유적인 영혼의 부분에서 좋음과 나쁨은 올바른 욕구와 합치하는 참이다.(EN 6권, 1139a22-31)

(6.2.2.3.0.2. 해설)

욕구는 숙고의 계기를 받아들일 경우 숙고하는 욕구 혹은 숙고적 욕구가 된다. 바로 이 숙고적 욕구가 사유와 욕구의 접합지점이다. 품성적 덕이 합리적 선택에서 생겨난 품성 상태라는 사실은 이미 앞에서 검토되었으며 이제 그 합리적 선택이 숙고적 욕구라면 문제는 그 안에 들어있는 ‘숙고적’ 요소, 즉 지적이며 사유적인 요소가 어떻게 욕구와 결합되어 있는지 분석하는 것이다. 아리스토텔레스가 가고자 하는 방향은 비교적 분명하다. 동일한 것에 대해 사유는 긍정하고 욕구는 추구해야만 한다는 것이다. 실천 혹은 행위(praxis)와 관계된 참은 기본적으로 사유의 기능이지만, 행위가 아닌 제작의 경우에 관련된 참이 아니며 동시에 실천과 상관없는 이론적인 얇과 관련된 참이 아니라는 점에서 자신의 고유성을 갖는다.

(6.2.2.3.0.3. 해설)

영혼의 사유하는 부분 중 욕구와 연결되는 부분은 숙고하는

‘이성적 헤아림의 부분’이며 이것은 한편으로 욕구와의 관련이 없는 ‘학문 인식적 부분’과, 다른 한편으로 행위와 관련하지 않고 제작에 관련하는 부분과 구별된다. 제작과 관련된 이성적인 부분은 후에 기예(techne)라는 덕으로 설명될 것이지만 지금 논의의 중심은 분명해 보인다. 모든 사유적인 부분의 기능은 참과 거짓의 판별이지만 인간의 행위에 관련된, 그래서 욕구와 연결되어 있는 영혼의 사유적 부분의 기능은 올바른 욕구와 합치하는 참에서 잘 발휘되는 것이다.

6.2.2.4. 행위에서의 지성(사유)과 욕구의 관계

(6.2.2.4.0.1. 원문)

사유 자체는 아무 것도 움직이지 못하지만, 우리를 움직이게 하는 것은 목적을 지향하는 실천적인 사고이다. 사실상 이 사고가 또한 제작적 사고를 지배한다. 왜냐하면 무엇을 제작하는 모든 사람은 어떤 목적을 위해서(heneka tou) 제작하기 때문이다. 그리고 제작된 것은 단적으로 목적(telos)일 수는 없다. (그것은 다만 무엇과의 관계에서 [pros ti] 그리고 어떤 다른 목적을 위한 목적일 따름이다.) 그러나 실천적인 것은 무조건적인 의미에서의 목적이다. 왜냐하면 잘 행위함(eupraxia)은 [그 자체가] 목적이고, 또 욕구는 그 목적을 향하는 것 이기 때문이다. 이런 깊이에 합리적 선택은 욕구적 지성(orektikos nous)이거나 사고적 욕구(orexis dianoetike)이고, 그러한 행위의 원리는 인간이다.(EN 6권, 1139a35-b5)

(6.2.2.4.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 행위를 구체적으로 일어나게 한 원리는 일차적으로 우리의 합리적 선택이라고 한다. 그러나 그 합리적 선택의 원리는, 다시 말해서 우리가 왜 그러한 합리적 선택을 했는지는 다시 욕구와 어떤 목적을 지향하는 이성(logos ho heneka tinos) 없이는 설명될 수 없다고 한다. 목적을 지향하는 이성과 욕구는

따라서 행위를 직접적으로 불러일으키는 합리적 선택을 움직이게 한다는 관점에서 행위의 원리가 되는 것이다. 합리적 선택을 욕구적 지성으로 규정하건 혹은 사고적 욕구로 규정하건 변함이 없이 확실한 논점은 욕구적 요소와 자유적 요소를 동시에 조회하지 않고는 한 행위의 설명이 온전하기 어려울 것이라는 사실이다. 아리스토텔레스가 이러한 실천적 행위의 원리로 인간을 지목하는 것은 바로 인간이 이 두 요소를 동시에 품고 있기 때문이다. 실천적 행위는 제작적 행위와는 다르게 자기 목적적 성격을 갖고 있는 바, 이 분야에서 욕구와 함께하는 실천적 자유의 기능이 이제 아리스토텔레스가 6권에서 자세히 규명하고자 하는 자유의 덕이다.

6.3. 자유의 덕의 종류들

(6.3.0.1. 원문)

그러면 다시 시작하여 혼의 이 부분들에 관하여 말해 보기로 하자. 그럼, 영혼이 그것에 의해 긍정하고 부정함으로써 참에 이르는 상태는 수적으로 다섯이 있다고 하자. 이것들은 기예(techne), 학문적 인식(episteme), 실천적 지혜(phronesis), 철학적 지혜(sophia), 직관적 지성(nous)이다. 왜냐하면 추측과 믿음은 우리를 속일 수 있기 때문이다.(EN 6권, 1139b14-18)

(6.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 앞에서 자유의 덕을 규명하기 위하여 영혼의 부분들에 대한 고찰을 시도했었다. 이제 다시 이성을 가진 영혼의 부분들을 구별하는데 이번에는 그것에 의해 영혼이 긍정하고 부정함으로써 참에 이르는 상태를 다섯으로 구별하고 각자를 자세히 살펴본다. 이러한 구별의 전제는 자유가 기본적으로 참과 거짓에 관계한다는 것이다. 추측이나 믿음이 속일 수 있다는 이유로 이러한 구별에서 배제되고 있는 것이 바로 그때문이다. 앞에서 보

았던 ‘그 원리가 다르게 있을 수 있는 혹은 없는 존재자’라는 구별은 그대로 유지되지만 보다 전문적인 방식으로 세분되고 있다. 이러한 세분의 동기는 물론 6권 전체의 관심이 될 실천적 지혜(phronesis)의 위치를 여타의 사유의 덕과 구별하기 위함이다.

6.3.1. 학문적 인식(episteme)

6.3.1.1. 학문적 인식의 대상

(6.3.1.1.0.1. 원문)

우리들 모두는 학적으로 인식되는 것은 다른 방식으로 있는 것이 가능할 수 없다고 생각하기 때문이다. ‘달리 있는 것이 가능한 것들’에 관련해서, 그것들이 우리의 관찰 범위 밖에서 일어난 경우에, 우리는 그것들이 실지로 있는 것인지 있지 않은 것인지를 알지 못한다. 그러므로 학적으로 인식될 수 있는 것(to episteton)은 필연적이다. 따라서 그것은 영원한 것이다. 왜냐하면 단적으로 필연적인 것들은 모두 영원한 것이고, 영원한 것들은 생성되지도 않으며 파괴되지도 않기 때문이다.(EN 6권, 1139b19-24)

(6.3.1.1.0.2. 해설)

학문적 인식의 대상은 필연적이며 따라서 영원한 것들이다. 학문적 인식은 물론 그것의 원리가 다르게 있을 수 없는 것들을 대상으로 이성적 부분에 속한다. 주목할 것은 이 얇은 우리의 경험적 관찰과 무관하게 성립한다는 성립할 수 있다는 것이다. 수학적 원리 자체에 대한 얇을 제외한 모든 수학적 얇이 학문적 인식에 속할 것이다.

6.3.1.2. 학문적 인식의 한계

(6.3.1.2.0.1. 원문)

모든 학문적 인식은 가르쳐질 수 있으며, 또 학문적으로 인식될 수

있는 것은 배울 수 있다고 여겨진다. 그런데 모든 가르침은 『분석론』에서 또한 말하고 있는 바와 같이 ‘먼저 알려진 것’(proginoskomenon)에서 시작한다. 왜냐하면 가르침은 때로는 귀납을 통하여, 때로는 연역에 의해서 이루어지기 때문이다. 그런데 귀납은 보편적인 것의 원리이며 연역은 보편적인 것들로부터 시작한다. 그러므로 그것들로부터 연역이 시작하는 원리들이 있고, 이 원리들은 연역에 의해 도달한 것이 아니다. 따라서 그것들은 귀납에 의한 것이다.(EN 6권, 1139b25-31)

(6.3.1.2.0.2. 해설)

학문적 인식의 대상의 중요한 특징은 그것에 관한 배움과 가르침에 가능하다는 것이다. 그런데 아리스토텔레스에 따르면 배움이나 가르침은 그 자체 증명되지 않는 상위의 원리를 요구한다. 학문적 인식이 그 정의처럼 ‘논증할 수 있는 품성 상태’라면, 즉 필연적 대상에 관한 논증의 산출과 관련되는 품성 상태라면 더 이상 논증될 수 없는 원리 자체에 대한 얇은 학문적 인식의 한계 바깥에 놓이게 되는 것이다.

6.3.1.3. 학문적 인식의 정의

(6.3.1.3.0.1. 원문)

따라서 학문적 인식이란 논증할 수 있는 품성 상태(hexis apodeiktike)이고, 또 우리가 『분석론』에서 덧붙여 규정한 다른 여러 가지 특징을 가지고 있다. 즉 어떤 사람이 일정한 방식으로 확신을 가지고 있고 또 그 원리들이 그에게 인식되었을 때, 그는 학문적 인식을 가지고 있는 것이다. 왜냐하면 만일 누군가가 그 원리들을 결론보다도 더 분명하게 알지 못한다면, 그는 [다만] 부수적으로만(kata sumbebekos) 학문적 인식을 가진 셈이 되기 때문이다.(EN 6권, 1139b31-35)

(6.3.1.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 학문적 인식을 ‘논증할 수 있는 품성 상태’로 정의할 때 논증은 일반적인 의미의 논증이 아니라 필연적인 대상

들에 대한 엄밀한 논증을 의미한다. 삼각형의 내각의 합이 필연적으로 180도임을 증명하는 것과 같은 논증을 말하는 것이다. 단 이 논증은 직선이 무엇인지 점이 무엇인지에 대한 정의 내지 원리가 성립했을 때에만 가능하다. 점이나 직선에 대한 얇은 삼각형의 내각의 합이 180도임을 증명하는 원리 중의 하나이지만 그 자체는 삼각형의 내각의 합이 논증되듯이 논증되지 않는다.

6.3.2. 기예(techne)

6.3.2.1. 제작적 행위로서의 기예

(6.3.2.1.0.1. 원문)

달리 있을 수 있는 것에는 만듦의 영역에 속하는 것도 있고 행위의 영역에 속하는 것도 있다. 만듦과 행위는 다른 것이다. (이것들에 관해서는 우리는 또한 대중적 논의[exoterikoi logoi]에 의존한다.) 따라서 이성을 따르는 실천적 행위의 품성 상태와 이성을 따르는 만듦의 품성 상태도 또한 다른 것이다. 그렇기 때문에 그들 중의 어느 하나가 다른 것에 포함되지 않는다. 왜냐하면 행위는 만듦이 아니고, 만듦은 행위가 아니기 때문이다.(EN 6권, 1140a1-6)

(6.3.2.1.0.2 해설)

아리스토텔레스가 검토하는 두 번째 사유의 덕은 기예라는 덕이다. ‘그 원리가 다르게 있을 수 있는 그런 존재자’들은 제작의 대상이거나 제작과 구별되는 실천적 행위의 대상이다. 아리스토텔레스가 일반인을 위한 강의에서 이미 논증한 것으로 전제하는 것이 맞다면, 즉 만듦과 행위가 다른 것이라면 그를 담당하는 영혼의 이성적 부분도 다를 것이다. 즉 실천적 행위를 인도할 올바른 이성이라는 사유의 덕과는 다른, 제작을 인도할 사유의 덕이 나와야 할 것이다. 이것을 아리스토텔레스는 기예라고 부르고 있으니, 무엇인가를 잘 만들 때 발휘되는 사유의 덕이라고 이해할 수 있겠

다.

6.3.2.2. 기예의 대상

(6.3.2.2.0.1. 원문)

모든 기예는 생성(gensis)에 관계하며 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있는 것 그리고 그 생성의 원리가 만들어지는 것에 있지 않고 만드는 자에게 있는 것들 중의 어떤 것이 어떻게 하면 생겨날 수 있는지를 궁구하고 고안하는 것에 관계한다. 왜냐하면 기예는 필연적으로 존재하거나 생성하는 것들에 관계하지 않으면 또한 자연적으로 있는 것들에도 관계하지 않기 때문이다.(EN 6권, 1140a10-15)

(6.3.2.2.0.2 해설)

기예의 대상은 아리스토텔레스에 의해 크게 두 가지에 의해 규정된다. 그 첫 번째는 존재할 수도 있고 존재하지 않을 수도 있는 것이라는 점인데, 이것은 ‘그것의 원리가 다르게 있을 수 있는 대상’이라는 규정 속에 이미 함축되어 있던 것이라고 볼 수 있다. 두 번 째는 그 생성의 원리가 만들어지는 것에 있지 않고 만드는 자에게 있는 것이라는 점이다. 자연적으로 만들어지는 것이나 필연적으로 생겨나는 것들의 경우 그 원리는 그렇게 생겨나는 것 안에 있다. 기예가 적용될 대상은 생성될 혹은 제작될 대상 자체에 생성의 원리가 들어있는 것이 아니라 만드는 자 안에 있는 것들이다.

6.3.2.3. 기예의 정의

(6.3.2.3.0.1. 원문)

건축술은 하나의 기예이고, 그런 한 이성을 따라 무엇인가를 제작할 수 있는 하나의 품성 상태이기 때문에, 또 어떤 기예도 이성을 따라 만들 수 있는 품성 상태가 아닌 것이 없고, 이러한 품성 상태치고 기예 아

닌 것이 없기에 기예란 참된 이성을 따라 만들 수 있는 품성 상태(hexis meta logou alethous poetike)와 동일한 것이다.(EN 6권, 1140a6-10)

(6.3.2.3.0.2. 해설)

지금 예로 들어지고 있는 건축술처럼 현대적 관점에서 보면 공학적인 영역의 제작의 경우나 조각술처럼 현대적 관점에서 예술적인 영역의 제작의 경우나 아리스토텔레스에게 있어서는 동일한 개념인 기예(techne)의 경우로 이해된다. 아리스토텔레스에 따르자면 어떤 사람이 무엇인가를 잘 만들 수 있는 기술이나 예술적 재능을 가졌다면 그것은 ‘참된 이성을 따라 만들 수 있는 품성 상태’를 가지고 있는 것이다. 기예란 그러니까 공학적인 제작이건 예술적인 제작이건 제작에 관여하는 참된 이성이라는 사유의 덕을 말하는 것이다. 만약 어떤 공학자 혹은 예술가가 제작에 관련된 참된 이성을 가지지 않았거나 따르지 않았다면 아마 공학자가 만든 다리는 무너졌을 것이며 예술가가 만든 조각상은 비례를 잃었을 것이다. 기예가 있다는 것은 그러니까 사유의 관점에서 보자면 제작과 관련한 참된 이성을 가지고 있다는 얘기이다.

6.3.3. 실천적 지혜(phronesis)

6.3.3.1. 실천적 지혜의 일차적 정의

(6.3.3.1.0.1. 원문) 통상적 정의

자기 자신에게 좋은 것과 유익한 것들에 관해서 잘 숙고할 수 있는 것이 ‘실천적 지혜가 있는 사람’(phronimos)의 특성으로 여겨지는데, 예를 들어 건강이나 힘과 관련해서 좋은 것과 유익한 것들을 잘 숙고하는 것과 같이 어떤 부분적인 측면에서가 아니라 전체적으로 잘 사는 것[좋은 삶을 사는 것]과 관련해서 그런 것들을 잘 숙고하는 사람이다. 이것의 징표는 누군가가 기예의 영역에 있지 않은 어떤 신실한 목적을 위해서 잘 생각해서 헤아리는 경우에, 우리가 그 사람을 ‘어떤 제한된 영역에 관련된 것에 관해서 실천적 지혜가 있는 사람’이라고 말

한다는 사실이다. 그러니 어떤 특수한 것과 관련하지 않고 일반적으로 [잘 사는 것에 관해] 잘 숙고하는 사람이 일반적으로 실천적 지혜를 가진 사람일 것이다.(EN 6권, 1140a25-31)

(6.3.3.1.0.2. 해설)

실천적 지혜에 접근하는 아리스토텔레스의 첫 번째 길은 우리가 어떤 사람을 ‘실천적 지혜가 있는 사람’으로 부르는지를 점검하는 것이다. 이렇게 통상적인 의견으로부터 논의의 출발점을 확보하는 것은 아리스토텔레스 윤리학이 선호하는 방법인데 여기서는 실천적 지혜(phronesis)에 대한 단서를 얻기 위해 먼저 ‘실천적 지혜를 가진 사람’(phronimos)의 특성을 살피고 있다. 아리스토텔레스가 가정하고 있듯이 ‘실천적 지혜’와 ‘실천적 지혜를 가진 사람’ 사이에 모종의 공통된 핵심이 있다면 이러한 접근으로부터 실천적 지혜에 관한 통찰도 가능할 것이다. 지금의 통상적 정의에서는 크게 두 가지를 잡아낼 수 있다. 그것은 실천적 지혜가 (1) 기예의 영역에 있지 않은 어떤 신실한 목적에 관련해서 자기자신에게 좋은 것과 유익한 것을 잘 숙고하는 것이라는 점이며 (2) 어떤 특수한 목적과 관련해서라기 보다 일반적인 잘 삶, 좋은 삶을 삶과 관련되는 것이라는 점이다. 기예의 영역에 있지 않은 대상에 대한 숙고이면서 일반적인 잘 삶과 관련해서 자신에게 좋은 것과 유익한 것을 숙고하는 자유의 덕, 이것이 통상적 의견으로부터 시도된 정의에 따른 실천적 지혜이다.

6.3.3.2. 실천적 지혜의 이차적 정의

6.3.3.2.1. 실천적 지혜의 대상

(6.3.3.2.1.0.1 원문)

그런데 달리 있을 수 없는 것들이나 자신이 행위로 할 수 없는 것들

에 관해서는 아무도 숙고하지 않는다. 그러므로 만일 학문적 인식이 논증을 포함하는 반면에, 그 근본 원리가 달리 있을 수 있는 것들에 대해서는 논증이 성립할 수 없다면 (왜냐하면 이런 모든 것들은 달리 있을 수 있기 때문에), 그리고 필연적으로 있는 것들에 대해서 숙고할 수 없다면, 실천적 지혜는 학문적 인식도 또한 기예일 수도 없다. 학문적 인식이 아닌 까닭은 ‘행위에서 성취할 수 있는 것’(prakton)은 달리 있을 수 있음을 허용하기 때문인 반면에, 기예가 아닌 까닭은 행위와 만들들이 서로 다른 종에 속하기 때문이다.(EN 6권, 1140a31-1140b4)

(6.3.3.2.1.0.2. 해설)

실천적 지혜에 관한 통상적 견해에서 논의의 출발점을 확보한 후 아리스토텔레스는 자신이 제시했던 분석의 틀로 나아간다. 숙고의 대상은 학문적 인식의 대상과도 다르며 기예의 대상과도 다르다는 것이다. 애의 대상에서 성립하는 차이가 그러한 애를 수행하는 영혼의 부분의 차이로 귀결된다는 ‘인식 대상과 인식 기능 사이의 친연성’이라는 원칙은 여기에서도 견지되는 것이다. ‘행위에서 성취할 수 있는 것’(praktion)은 그 원리가 다르게 있을 수 있는 존재사이기에 학문적 인식의 대상과는 다르고 행위와 만들들이 다르다는 것을 이미 논증했기에 실천적 행위의 대상은 그 것들과는 구별되는 독자적인 영역을 갖게 되는 것이다.

6.3.3.2.2. 실천적 지혜의 이차적 정의

(6.3.3.2.2.0.1. 원문)

그러므로 남아 있는 것은, 실천적 지혜가 인간에게 좋은 것과 나쁜 것들에 관련해서 이성을 가지고 행위를 산출하는 참된 품성 상태(hexis alethes meta logou praktike)라는 것이다. 왜냐하면 만들은 그 자체가 아닌 다른 어떤 목적을 가지고 있는 데 반하여, 행위는 그렇지 않기 때문이다. 왜냐하면 행위의 목적은 잘 행위하는 것 그 자체이기 때문이다.(EN 6권, 1140b4-7)

(6.3.3.2.2.0.2. 해설)

실천적 지혜가 관련하는 대상이 학문적 인식의 대상이나 기예의 대상과 구별되는 고유한 의미의 행위(praxis)라는 점을 이미 논증했기에 정의는 지금까지의 분석의 틀에서부터 어렵지 않게 도출된다. 즉 이성을 가지고, 이성을 동반하면서 행위를 산출하는 참된 품성 상태라는 것이다. 아무렇게나 만드는 제작을 보고 기예가 발휘되었다고 말하지 않듯이 되는 대로 하는 행동을 보고 실천적 지혜가 발휘된 행동이라고 말하지는 않을 것이다. 기예가 참된 이성을 따라 만들 수 있는 품성 상태로 정의되듯이 ‘이성의 수반’이라는 계기 없이는 사유의 덕을 정의할 수 없을 것이기 때문이다. 이 정의에서 어려운 점은 ‘참’의 계기를 어디에 붙여서 이해할 것인가라는 점이다. 참된 행동이 무엇인지를 얘기하기 어렵듯이 참된 품성 상태를 이해하기도 쉽지 않다. 다만 이 정의에서 분명해 보이는 것은 지금 문제가 되고 있는 참이 어떤 행위를 우리가 ‘잘’ 했다고 평가할 때의 그 좋음의 계기와 필연적인 연결을 가질 것이라는 점이다. 무엇인가를 잘 만들 수 있는 품성 상태를 기예라고 정의하고 그 안에 작용하는 사유의 기능, 참을 잡아내는 사유의 기능을 필요 조건으로 지적하듯이, 전 인생에 걸쳐 잘 행위하는 품성 상태를 실천적 지혜라고 정의한다면 그 안에 작용하는 사유의 기능 또한 참과 관련을 가질 것이 확실하기 때문이다.

6.3.3.3. 실천적 지혜의 적용 범위

(6.3.3.4.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 실천적 지혜를 여타의 사유의 덕과 구별하는 정의를 내리고 나서 사실은 그렇게 정의된 품성 상태가 다른 이름으로 다른 적용의 예들을 가짐을 설명한다. 인간에게 좋은 것과 나쁜 것들에 관련해서 이성을 가지고 행위를 산출하는 참된 품성

상태는 개인을 넘어 가정이나 폴리스라는 당대의 국가 공동체 차원에서도 볼 수 있는 것이며 그럴 경우 다른 이름으로 불리지만 관련이 되는 사유의 덕은 같은 품성 상태라는 것이다. 아리스토텔레스가 이런 방식으로 실천적 지혜의 적용 범위를 보다 넓은 지평에서 찾아오는 이유는 비교적 분명해 보인다. 우리가 정치술이나 가정 경영과 구별하는 좁은 의미의 실천적 지혜는 개인과 관련하는 것처럼 보이지만 사실 개인의 잘됨이라는 것이 가정 경영이나 정치 체제를 떠나서는 있을 수 없다는 것이 이러한 논의의 동기라고 해석할 수 있다. 결국 아리스토텔레스의 얘기는 개인적인 차원에서 실천적 지혜가 얘기되지만 같은 품성 상태로부터 이해할 수 있는 실천적 지혜의 큰 차원을 놓치지 않아야 개인적인 차원의 실천적 지혜도 제대로 파악할 수 있다는 것으로 들린다.

6.3.3.3.1. 정치술

(6.3.3.3.1.0.1. 원문)

정치술(*politike*)와 실천적 지혜는 동일한 품성 상태이지만 그 본질 규정(*to einai*)은 동일하지 않다. 폴리스에 관한 실천적 지혜 가운데 하나의 부분은 총기획적인 일로서 입법적 지혜이고, 개별적인 것들에 관계하는 다른 부분은 양쪽에 공통적으로 적용되는 ‘정치적 기예’라는 이름을 갖는다. 이 후자는 실천적이며 숙고적인 실천적 지혜이다. 왜냐하면 그것은 법령에 관련되어 있으며 법령이란 숙고 과정에서 도달된 최종적인 것으로서 행해진 것이기 때문이다.(EN 6권, 1140b23-28)

(6.3.3.3.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 이미 『니코마코스 윤리학』 1권에서 정치적인 총기획 안에서 윤리학적인 사변의 위치를 토론한 바 있다. 이제 실천적 지혜를 논의하면서 아리스토텔레스는 정치적 기예, 혹은 정치라는 기술이 실천적 지혜와 동일한 품성 상태임을 지적한

다. 단지 본질 규정(to einai)이 동일하지 않다고 한다. 정치술은 ‘정치적 기예’(politike)로 번역할 수도 있지만 지금 실천적 지혜와 구별되는 좁은 의미의 ‘기예’, 제작적 활동으로서의 ‘기예’로 이해할 수는 없다. 오히려 실천적 지혜가 삶 전체와 관련해서 각 개인에게 좋고 유익한 것을 숙고하는 것을 정치적 공동체 차원으로 확장되었을 때 붙여진 이름이 정치적 기예 혹은 정치술이다. 인간이 정치적 동물, 혹은 폴리스적 동물이라는 정의는 바로 아리스토텔레스에게서 연원하거니와 바로 이 정치적 차원에서 작동하는 좋음에 대한 숙고를 담당하는 것이 정치술 혹은 정치적 기예이다. 아리스토텔레스는 이 정치술을 다시 둘로 나누어 입법을 담당하는 ‘입법적 지혜’와 정치적 숙고 과정에서 도달한 최종적인 ‘법령’에 관련하는 ‘정치적 기예’로 나누고 있다.

6.3.3.3.2. 가정 경영

(6.3.3.3.2.0.1. 원문)

또한 개인으로서의 자기자신에게 관계되는 실천적 지혜가 특히 실천적 지혜로서 여겨지고 있는데, 사실상 실천적 지혜의 이 부분은 다른 여러 가지 부류에도 공통되는 ‘실천적 지혜’라는 이름을 갖는다. 이 밖에도 다른 부분들 중에서 [이 이름으로 불릴 수 있는 것은] 첫째로 가정경영(oikonomia), 둘째로 입법(nomothesia), 셋째로 정치(politike)인데, 맨 나중 것에는 숙고[심의]에 관련된 것과 사법이 있다.(EN 6권, 1141b29-33)

(6.3.3.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 ‘실천적 지혜’가 주로(malista) 개인으로서의 자기 자신에게 관계하지만 개인보다는 단위가 큰 것과 관련해서도 얘기된다는 사실을 지적한다. 가정 경제의 운영과 같이 가족 단위에 있어서나 입법이나 사법과 같은 정치 공동체 단위에 있어

서나 같은 종류의 품성 상태가 사유의 덕으로 발휘된다는 것이다. 이러한 지적은 큰 어려움 없이 따라갈 수 있다. 한 개인이 특정 시점에서 자신이 설정한 목표에 이르는 최적의 수단을 강구하듯이 가정 경제의 수준에서 가정이 설정한 목표에 이르는 최적의 길을 헤아리거나 정치 공동체의 수준에서 그 정치 공동체가 설정한 정치적 목표에 이르는 길을 입법 혹은 사법의 영역에서 숙고하는 일은 그 적용 범위에서만 차이가 날 뿐 동일한 품성 상태 혹은 사유의 덕을 요구하는 일이다. 가정 경영 혹은 가정 경제는 결국 그 성격상 가족 단위에 적용된 ‘실천적 지혜’이다.

6.3.3.3.3. 공동체 속에서의 실천적 지혜

(6.3.3.3.3.0.1. 원문)

그런데 자기 자신에게 좋은 것을 아는 것도 물론 한 부류의 실천적 지혜의 얇아진 하나, 그러나 그것은 다른 종류의 것들과는 아주 다른 것이다. 그리고 자기 자신에 관한 것들을 알고, 자기 자신의 관심사에 만 마음을 쓰는 사람이 흔히 실천적 지혜가 있는 사람으로 생각되고, 한편 정치가들은 너무나 활동적인 사람으로 여겨지고 있다. [...] 어쩌면 자기 자신의 잘됨이라는 것은 가정 경영(oikonomia)이나 정치 체제(politeia)를 떠나서는 있을 수 없다. 게다가, 자기 자신의 일을 어떻게 추구해야만 하는지는 분명하지 않으며 또 검토가 필요한 사항이다.(EN 6권, 1141b33-1142a11)

(6.3.3.3.3.0.2. 해설)

한 개인에게 유익하고 좋은 것을 따지는 것이나 가정 경제 수준에서 그런 것을 강구하는 일, 더 나아가 정치적 공동체 수준에서 타당할 입법이나 사법에서 그러한 방안을 모색하는 것에 이르기까지 모두 동일한 ‘실천적 지혜’라는 품성 상태가 요구된다는 아리스토텔레스의 얘기는 단순히 놓치기 쉬운 동일성의 지적에 그치지 않는다. 아리스토텔레스는 더 나아가 적극적으로 한 개인

의 잘됨(to hautou eu)이라는 것이 가정 경제나 정치 체제를 떠나서는 있을 수 없다는 적극적인 주장을 편다. 실천적 지혜가 그 적용 범위에 따라 ‘가정 경제’ 혹은 ‘정치술’이라는 다른 이름을 갖고 주로 개인에게 적용되는 사유의 덕을 ‘실천적 지혜’로 부른다는 일상적인 사실에 대한 언급은, 그럼에도 불구하고 놓치지 말아야 할 내적인 연결에 대한 지적을 위한 것으로 보인다. 인간의 폴리스적 본성, 혹은 정치적인 본성에 대한 아리스토텔레스의 강조는 일상언어의 용법이 실천적 지혜의 서로 다른 종류로 분류되고 서로 다른 이름으로 불려진다는 사실을 지적하는 그 순간에도 여전히 유효하다. 폴리스를 떠나서 인간의 본성이 완성될 수 없듯이 폴리스를 떠나서, 오직 개인에게만 유익하고 좋은 것이라는 개념도 아리스토텔레스에게는 성립할 수 없는 것으로 보인다.

6.3.3.4. 실천적 지혜의 특징들

6.3.3.4.1. 경험과 숙고를 전제하는 실천적 지혜

(6.3.3.4.1.0.1. 원문)

위에서 말한 것의 증거는 젊은 사람들도 기하학자나 수학자가 되고 또 그러한 것들에서는 지혜로운 자(sophos)가 될 수 있으나, 실천적 지혜를 가진 사람은 되지 않는 것처럼 보인다는 사실이다. 이렇게 되는 까닭은 실천적 지혜가 [보편적인 것들만 아니라], 또한 개별적인 것들에도 관계하는 것이고, 이 개별적인 것들은 경험을 통해서 알게 되는데, 젊은이는 경험이 없기 때문이다. 긴 시간이 경험을 만들어내기 때문이다.(EN 6권, 1142a11-16)

(6.3.3.4.1.0.2. 해설)

실천적 지혜의 특징으로 아리스토텔레스가 첫 번째로 드는 것은 그것이 개별자에 관계하기 때문에 경험을 통한 앎이 요구되는 것이라는 점이다. 아리스토텔레스는 이 점을 다른 사유의 덕의 경우와 비교해서 설명한다. 그 원리가 다르게 있을 수 없는 수학

의 경우 젊은 사람들도 지혜를 갖춘 자가 될 수 있지만 실천적 지혜는 그럴 수 없다는 것이다. 개별적인 것은 경험을 통해 알려지고 경험을 통한 깊은 긴 시간이 요구되는 것이니 말이다.

6.3.3.4.2. 개별자에 관계하는 실천적 지혜

(6.3.3.4.2.0.1. 원문)

실천적 지혜가 학문적 인식이 아니라는 것은 분명하다. 앞에서 말한 바와 같이 그것은 최종적인 것에 관계하기 때문이다. 행위에서 이루어져야 할 일은 이런 것, 즉 최종적인 것이다. 그러므로 이것은 직관적 지성과 대립한다. 왜냐하면 직관적 지성은 설명이 있을 수 없는 정의(horos)들에 관계하는 것인데, 이에 반하여 실천적 지혜는 학문적인 깊의 대상이 아니라 지각의 대상인 최종적인 것에 관계하는 것이다.(EN 6권, 1142a23-27)

(6.3.3.4.2.0.2. 해설)

실천적 지혜가 개별적인 것, 최종적인 것에 관계한다는 사실로부터 아리스토텔레스는 이 사유의 덕이 학문적 인식(episteme)이나 직관적 지성(nous)과는 다른 종류의 사유의 덕임을 논증해낸다. 학문적 인식이나 직관적 지성 모두 보편적이고 무시간적인 것을 다루지만 실천적 지혜는 최종적인 것에 관련하고 이것은 학문적인 깊의 대상이 아니라 지각의 대상이다. 아리스토텔레스가 강조하는 대로 행위에서 문제되는 것은 바로 이러한 최종적인 것, 구체적으로 어느 시점에 어디에서 어떻게 하는지의 문제이며 이런 것들에 관련하는 사유의 덕인 실천적 지혜는 최종적인 것을 대상으로 한다는 것이다.

6.3.3.5. 실천적 지혜와 품성적 덕

6.3.3.5.1. 실천적 지혜와 품성적 덕의 관계

(6.3.3.5.1.0.1. 원문)

우리는 실천적 지혜와 품성적 덕을 따라 우리의 고유한 기능(ergon)을 성취한다. 왜냐하면 덕은 바라보는 목표를 올바르게 만들어 주고, 실천적 지혜는 이것을 위한 수단들을 만들기 때문이다.(EN 6권, 1144a6-9)

(6.3.3.5.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스로 하여금 품성적 덕과 실천적 지혜 사이의 관계를 탐구하게 만든 질문은 이런 것이었다. 즉 품성적 덕이 특정한 행위들을 산출하는 품성 상태인 한, 특별히 실천적 지혜를 가지고 있다고 해서 더 나아질 것이 무엇이냐는 것이다. 이미 건강한 사람에게 특별히 건강이 어떤 상태인지를 지적으로 파악하는 것이 건강한 육체의 상태와 관련해서 어떤 도움이 되는지를 물어볼 수 있듯이 이미 좋은 품성 상태를 가진 사람에게 실천적 지혜를 갖는다는 것이 어떤 부가적인 의미를 주는지의 문제였던 것이다. 품성적 덕이 갖는 일종의 완결적인 구조, 즉 일단 그러한 품성 상태에 들어간 사람은 일정정도 그 품성 상태가 만들어내는 고유한 좋은 행위를 수행하고 적절한 감정을 가지게 되고 그렇게 좋은 행위를 산출하고 적절한 감정을 갖는 일이 다시 그러한 품성 상태의 유지 내지 강화에 도움을 주는 구조를 갖는데, 굳이 행위와 관련된 사유의 덕인 ‘실천적 지혜’가 개입해서 좋아질 것이 무엇이냐는 것이다. 비교적 긴 설명을 요구하는 이러한 문제에 대한 아리스토텔레스의 일차적인 답은 간단하다. 품성적 덕은 목표를 올바르게 만들어 주지만 실천적 지혜는 이것을 위한 수단을 만들어 낸다는 것이다. 간단하게 들리는 이 답은 이후에 어떻게 실천적 지혜는 품성적 덕을 필요로 하며 동시에 품성적 덕 역시 실천적 지혜를 필요로 하는지에 대한 자세한 설명을 통해 품성적 덕과 사유의 덕 사이의 관계에 관한 깊이 있는 통찰을 획득할 것이다.

6.3.3.5.1.1. 기초와 완성으로서의 자연적 덕과 완전한 덕

(6.3.3.5.1.1.0.1. 원문)

왜냐하면 모든 사람은 갖가지 윤리적 성품을 자연적으로 어느 정도는 가지고 있는 것으로 생각되기 때문이다. 이는 우리가 나면서부터 즉각적으로 올바르며, 절제할 줄 알며, 용감하며 혹은 이 밖의 다른 [도덕적] 성질을 가지고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 우리는 여전히 이와는 다른 어떤 것을 완전한 의미에서의 좋은 것으로서 추구한다. 그리고 우리는 그러한 여러 가지 성질을 [자연적인 방식과는] 다른 방식으로 갖출 수 있도록 추구한다. 왜냐하면 이러한 자연적 상태들은 [어른들 뿐 아니라] 아이들이나 짐승에게도 다같이 속하는 것이지만, 지성(nous)이 없으면 이것들은 분명히 해로운 것이기 때문이다.(EN 6권, 1144b4-9)

(6.3.3.5.1.1.0.2. 해설)

품성적 덕과 실천적 지혜의 관계를 설명하기 위해서는 우리가 나면서부터 가지고 있는 자연적인 성품(ethos)과 이와는 다른 완전한 의미에서 좋은 것(to kyrios agathon)을 구별해야 한다. 아리스토텔레스는 전자를 자연적 덕(physike arete)으로 후자를 완전한 의미에서의 덕(kyria arete)으로 부르고 있는데, 말하자면 자연적 소질로서 가지고 있는 기초가 완성되려면 지성(nous)이라는 사유의 요소가 필요하다는 것이다. 자연적 상태는 지성의 인도 없이는 강할수록 큰 피해를 주기 때문이다. 아리스토텔레스는 시력을 가지지 못한 강한 신체는 넘어져도 세계 넘어진다는 말로 이 사태를 표현하고 있다. 자연적 덕의 경우도 지금 ‘지성’(nous)이란 말로 대표되고 있는 사유의 덕의 적절한 인도를 받지 못할 경우 완성될 수 없다는 것이다. 물론 이 경우 ‘지성’은 실천적 지혜와 구별되는 좁은 의미의 ‘직관적 지성’과는 다른, 넓은 의미의 사유의 덕, 보다 구체적으로는 실천적 지혜를 지칭하는 것으로 보아야 할 것이다.

6.3.3.5.1.2. 완전한 덕의 필요 조건으로서의 실천적 지혜

(6.3.3.5.1.2.0.1. 원문)

그러나 만일 누군가가 지성(nous)을 획득한다면 그 행위에서 차이가 있을 것이다. 이렇게 되면 그의 지금의 품성 상태는 여전히 그전의 자연적 상태와 비슷하기는 하나, 엄밀한 의미에서의 덕일 수 있을 것이다. 그러므로 헤아리는 영혼의 부분(doxastikon)에는 영리함과 실천적 지혜라고 하는 두 가지 부류가 있듯이, 또한 이와 마찬가지로 품성적인 부분(ethikon)에도 자연적인 덕과 완전한 의미에서의 덕이라고 하는 두 가지의 것이 있을 것이다. 그리고 이것들 가운데 완전한 덕은 실천적 지혜 없이는 생길 수 없다.(EN 6권, 1144b12-17)

(6.3.3.5.1.2.0.2. 해설)

자연적 소질이 지성의 인도 없이는 위험할 수 있다는 지적에 이어 아리스토텔레스는 그러한 지성이 품성적 덕의 경우에는 바로 실천적 지혜임을 이것이 품성적 덕의 완성에 필요하다고 한다. 자연적 상태에서의 품성 상태와 비슷하지만 같지는 않은 완성된 품성 상태는 실천적 지혜 없이는 불가능하다는 것이다.

6.3.3.5.1.3. 실천적 지혜의 필요조건으로서의 덕

(6.3.3.5.1.3.0.1. 원문)

실천적 지혜는 바로 이 [영리함의] 능력은 아니지만, 이 능력 없이는 있을 수 없다. 그리고 영혼의 눈이라고 하는 실천적 지혜가 뚜렷이 드러난 상태에 도달하는 데에는, 이미 말한 바와 같이 그리고 실제로 도 명백한 것처럼, 덕의 도움이 없어서는 안 된다. 왜냐하면 행위들에 관한 추론은 출발점을 가져야 하는데, 즉 '[최고의] 목적 즉 최고의 좋음[ariston]은 이러이러한 성질의 것-그것이 실제로 무엇이었던지 간에 [여기서는 아무런 문제가 되지 않는다]. 왜냐하면 여기서의 논의를 위해서는 그것이 무엇이든 좋으니까)-이기 때문에'라고 하는 것을 출발점으로 삼기 때문이다. 그리고 이것[최고의 좋음]은 좋은 사람에게만 명백할 따름이다. 왜냐하면 사악(mochtheria)은 행위의 출발점에

관하여 왜곡된 견해를 만들어 내기 때문이다. 그러므로 좋은 사람이 아니면서 실천적 지혜가 있는 사람일 수 없다는 것은 분명하다.(EN 6 권, 1144a28-1144b1)

(6.3.3.5.1.3.0.2. 해설)

사람들이 ‘영리함’(deinotes)라고 부르는 능력은 자신이 세워 놓은 목표로 이끄는 행위들을 잘 할 수 있게 하며 그 목표에 잘 도달할 수 있게 하는 것이다. 그런데 영리함은 그 목표의 선악 여부와 무관하게 정의된다. 즉 그 목표가 고귀할 때에는 영리함은 칭찬받지만 목표가 나쁜 것이라면 영리함은 ‘교활함’으로 불린다. 따라서 실천적 지혜가 있는 사람은 기본적으로 ‘영리’하지만 그 영리한 재능을 좋은 목표로 활용하게 되어 있는 사람이다. 아리스토텔레스는 그 영리한 재능을 올바른 목표로 향하게 하는데 덕의 도움이 없어서는 안된다고 한다. 그러니까 영리함이 나쁜 목적을 위해 수단을 강구하는 교활함이 아니라 좋은 목적을 향한 ‘실천적 지혜’가 되려면 ‘바라보는 목표를 올바르게 만들어주는 덕’을 필요로 하는 것이다. 목표를 이렇게 올바르게 만들어 주는 덕이 없이는, 즉 좋은 사람이 아니고서는 실천적 지혜가 있는 사람일 수 없다.

6.3.3.5.1.4. 덕과 동일하지 않고 덕에 동반하는 실천적 지혜

(6.3.3.5.1.4.0.1 원문)

사실상, 지금도 모든 사람이 덕을 정의할 때면 그것이 어떤 품성 상태인지 또 그것이 어떤 것과 관련 있는지를 지적하고 나서는, 그 상태가 올바른 이성(logos)를 따르는 것임을 덧붙인다는 점이다. 그런데 ‘올바른 이성’이란 실천적 지혜를 따르는 이치이다. 그래서 모든 사람은 [대체로 실천적 지혜를 따르는] 이런 상태가 덕임을 어떤 방식으로든 알아보고 있는 듯도 하다. 그러나 우리는 그 점을 다소 수정해야만 한다. 왜냐하면 덕은 올바른 이치를 따르는 상태일 뿐만 아니라, 또한 올바른 이성을 동반하는 상태이기도 하기 때문이다. 그리고 이런 것들에

대한 올바른 이성이 다름 아닌 실천적 지혜이다. 그래서 소크라테스는 그 덕들이 이성(logos)이라고 생각했는데 (왜냐하면 그에게 있어서는 모든 덕들이 학문적 인식[episteme]이었기 때문에), 이에 반하여 우리 는 덕은 이성을 동반하는 것이라고 생각한다.(EN 6권, 1144b21-30)

(6.3.3.5.1.4.0.2. 해설)

품성적 덕과 실천적 지혜의 상호 의존 관계를 밝힌 후 아리스 토텔레스는 자신의 윤리학이 중요한 전통으로 받아들이는 소크라 테스의 강력한 주장에 대해 일정한 수정을 가한다. 즉 모든 덕은 사실 앎이라는 주장이 바로 그것이다. 덕과 앎의 동일성 논제로 칭할 수 있는 이 주장은 용기가 무엇인지 경건이 무엇인지에 대 한 제대로 된 앎이 한 사람을 용기있는 사람으로 혹은 경건한 사람으로 만든다는 주장으로 해석될 수 있을 것이다. 아리스토텔레 스는 그 어떤 덕도 실천적 지혜 없이는 덕일 수 없음을 지적한 점에서는 그 주장이 옳다고 한다. 그렇지만 모든 덕이 실천적 지 혜라고 생각한 점은 잘못이라는 것이다. 품성적 덕과 사유의 덕 중 윤리적 행위에 적실성을 가진 ‘실천적 지혜’의 상호 의존 관계 를 분석해 낸 아리스토텔레스에게 품성적 덕이 사유의 덕으로 환 원될 수는 없기 때문이다. 품성적 덕은 올바른 이성을 동반할 뿐 올바른 이성과 동일시될 수는 없다. 6권의 초두에 제기되었던 문제, 즉 품성적 덕이 추구하는 중용을 올바른 이성이 규정한다고 했으니 그 올바른 이성이 무엇인지 탐구해야 한다는 문제는 이제 거의 최종적인 답을 듣게 된다. 사유의 덕인 실천적 지혜가 바로 그 올바른 이성이지만 품성적 덕은 올바른 이성으로 환원되지 않고 올바른 이성을, 없어서는 안 될 것으로 동반할 뿐이다.

6.3.3.5.2. 덕들의 분리 불가능성

(6.3.3.5.2.0.1. 원문)

그러나 이와 같은 방식으로 우리는 또한 누군가가 덕들은 서로 분리되어 있다는 것을 보이는 데 사용할 수도 있는 변증술적인 논의를 무너뜨릴 수 있을 것이다. 왜냐하면, [이 논의는 이런 식으로 전개된다], 즉 ‘같은 사람이 모든 덕에 대해서 자연적으로 가장 잘 타고날 수(euphyestatos)는 없기 때문에, 따라서 이미 한 가지 덕은 가지고 있으나 다른 덕은 아직 가지고 있지 않을 수도 있을 것’이기 때문이다. 이것은 실제로 본성적인 덕의 경우에는 가능할 수 있다. 그러나 무조건적인 의미에서 좋은 사람이라고 불릴 수 있어야만 하는 [완전한] 덕의 경우에는 불가능한 일이다. 왜냐하면 하나의 품성 상태로서 실천적 지혜를 가지게 되자마자, 그는 모든 덕을 가지게 되는 것일 테니까.(EN 6권, 1144b32-1145a2)

(6.3.3.5.2.0.2. 해설)

덕들의 분리 불가능성 논제 역시 소크라테스로부터 물려받은 중요한 윤리학적 논제 중의 하나였다. 어떤 사람이 정의롭기만 하고 용감하지는 않을 수 있는지, 용감하기만 하고 절제는 없을 수도 있는지를 따지다 보면 덕들의 분리 불가능성을 주장하는 입장으로 갈 수 있는데 이에 대한 반론도 적지 않았던 것 같다. 여기에서 아리스토텔레스가 소개하는 변증술적인 논의 역시 그러한 반론 중의 하나로 보인다. 자연적인 입장에서 어떤 재능을 타고 나는 사람이 있고 다른 재능을 타고 나는 사람이 있듯이 덕도 모든 것을 다 가장 잘 타고날 수는 없으니 한 가지 덕은 가지고 있으면서 다른 덕은 가지지 않는 경우도 얼마든지 가능하다는 것이다. 그러나 아리스토텔레스는 실천적 지혜가 모든 품성적 덕에 관계해서 완전한 덕으로 이끈다는 사실에 근거해서 다시 덕들의 분리 불가능성을 주장한다. 완전한 덕에 이르렀다는 것은 하나의 품성 상태로서의 실천적 지혜를 가지고 있음을 함축하고 그런 한 그 실천적 지혜가 하나의 품성적 덕에만 발휘된다고 볼 수는 없다는 것이다. 용기라는 품성적 덕과 관련해서 실천적 지혜를 가

진 사람이 그 실천적 지혜를 정의라는 품성적 덕에서는 발휘하지 않아서 정의롭지 못한 사람이 되는 일은 상상하기 어렵기 때문이다. 실천적 지혜가 품성적 덕의 완성에 필요하고 실천적 지혜가 사유의 덕으로서 일종의 보편적인 능력을 갖는 한 실천적 지혜를 가진 사람은 모든 덕을 가지게 될 것이다.

6.3.4. 직관적 지성(nous)

6.3.4.1. 직관적 지성의 대상

(6.3.4.1.0.1. 원문)

학문적 인식은 보편적이고 필연적인 것들에 관한 [참인] 판단 (hypolepsis)이다. 논증할 수 있는 것들과 모든 학문적 인식에는 원리들이 있다. 왜냐하면 학문적 인식은 이성을 동반하기 때문이다. 그러므로 학문적으로 인식할 수 있는 것의 원리는 학문적 인식일 수도 없고, 기예일 수도 없고, 또한 실천적 지혜일 수도 없다. 왜냐하면 학적으로 인식될 수 있는 것은 논증될 수 있는 것이지만, 기예나 실천적 지혜는 달리 있을 수 있는 것들에 관련되기 때문이다. 또한 이 원리들은 철학적 지혜와 관련되는 것도 아니다. 왜냐하면 어떤 것들에 대해서 논증을 가지는 것은 철학적으로 지혜로운 사람에게 고유한 것이기 때문이다. (EN 6권, 1140b31-1141a3)

(6.3.4.1.0.2. 해설)

직관적 지성의 대상의 규정은 학문적 인식의 대상에 바로 인접해 있다. 학문적 인식의 대상처럼 그 원리가 달리 있을 수 없는 존재자에 관련하기에 실천적 지혜나 기예와는 다른 대상을 갖는다. 단 학문적 인식의 대상은 논증될 수 있는 것에 한정되며 따라서 논증을 가능케 하지만 그 자체 논증될 수 없는 원리는 논증될 수 있는 것과는 다른 종류의 대상이다. 직관적 지성은 따라서 논증될 수 없는 원리 자체를 대상으로 갖는다. 이 원리 자체에 관계

하는 다른 방식이 있기는 하다. 이 원리 자체에 대한 탐구가 논증적 혹은 논변적 성격을 가질 때 아리스토텔레스는 지혜(sophia)라는 사유의 덕을 얘기할 것이다. 일단 학문적 지식이 논증할 수 있는 것과 관련하고 학문적 지식으로는 논증할 수 없는 논증의 원리가 직관적 지성의 대상이라고 할 수 있다.

6.3.4.2. 직관적 지성의 정의

(6.3.4.2.0.1. 원문)

그래서 만일 그것[영혼의 상태]에 의해서 우리가 늘 달리 있을 수 있는 것이나 달리 있을 수 없는 것에 관한 침을 과악하고 또 결코 잘못을 범하지 하는 상태들이 학문적 인식, 실천적 지혜 및 지혜, 그리고 직관적 지성(nous)이라고 한다 해도, 그러나 이 가운데 세 가지(즉 실천적 지혜, 학문적 지식, 지혜를 말하는데)는 그 어느 것이나 그런 것 일 수 없으므로, 남아 있는 직관적 지성이 원리와 관련한 것일 것이다.(EN 6권, 1141a3-8)

(6.3.4.2.0.2. 해설)

직관적 지성에 관한 논의는 다른 사유의 덕과 비교했을 때 짧은 분량만을 가지고 있는데 그래서 인지 논의는 다른 사유의 덕과 어떻게 구별되는 대상을 갖고 있는지에 집중되고 있다. 다른 사유의 덕의 논의에서 보였던 직관적 지성에 대한 정의는 안타깝게도 보이지 않는다. 그럼에도 불구하고 분명한 것은 직관적 지성이 ‘그 원리가 다르게 있을 수 없는 존재자’들에 관계하며 학문적 인식의 핵심인 논증적 지식의 근거인 원리 자체에 대한 비논증적 앎과 관계한다는 것이다. 아마도 아리스토텔레스가 정의를 주었다면 다음과 비슷한 것을 주었을 것이다. ‘필연적이고 보편적인 것들에 관련해서 그 논증의 원리들을 직관할 수 있게 하는 참된 품성 상태.’ 누군가 유클리드 기하학의 공리를 이용해서 삼각

형의 내각의 합이 180도 임은 증명할 수 있지만 공리 자체의 참에 대해 의문을 가진다면, 혹시 그런 사람이 있다면, 아리스토텔레스는 그가 학문적 인식이라는 사유의 덕은 가졌지만 직관적 지성이라는 사유의 덕을 아직 가지고 있지 못한 사람이라고 할 것이다.

6.3.5. 철학적 지혜(sophia)

6.3.5.1. 철학적 지혜의 대상

(6.3.5.1.0.1. 원문)

(철학적으로) 지혜로운 사람은 학문의 원리로부터 나온 것을 알 뿐 아니라, 또한 원리에 관한 참을 파악해야만 한다. 그러기에 지혜는 직관적 지성과 학문적 인식이 합쳐진 것일 게고, 사실상 가장 영예로운 것들에 대한 학문적 인식, 정점을 이루는 학문적 인식이다. [...] 그런데 만일 건강한 것과 좋은 것이 인간에게와 물고기에게 서로 다른 것 이지만, 흰 것이나 직선적인 것은 언제나 같은 것이라고 하면, 인간이나 물고기 모두 동일한 자를 (철학적으로) 지혜롭다고 하겠지만 서로 다른 것을 ‘실천적 지혜를 가진 자’라고 할 것이다. 왜냐하면 자기 자신과 관련해서 각각의 것들을 잘 살피는 사람을 실천적 지혜가 있는 사람이라 부르고, 또 이런 사람에게 이런 일들을 맡길 것이기 때문이다. 이런 까닭에 또한 우리는 몇몇의 동물들에게도 실천적 지혜가 있다고 말하는데, 즉 자기 자신들의 삶에 관해 분명히 앞을 내다보는 능력을 가지고 있는 동물들에게도 실천적 지혜가 있다고 말하는 것이다.(EN 6권, 1141a17-20; 22-28)

(6.3.5.1.0.2. 해설)

철학적 지혜는 학문적 인식의 대상과 지성적 직관이 관계하는 대상에 걸쳐 있는 것으로 보인다. 학문의 원리로부터 나온 것이 곧 논증될 수 있는 것들이니 학문적 인식의 대상일 것이며 그 원리 자체에 대한 것이 지성적 직관이 대상이니 말이다. 아리스토

텔레스는 인간과 물고기라는 서로 다른 생물학적 종에서 실천적 지혜는 다를 것이지만 철학적 지혜는 동일할 것이라는 쉽지 않은 말을 하고 있다. 좋은 것과 건강한 것이 각각의 생물학적 종에서 다르게 얘기되지만 그가 얘기하는 ‘가장 영예로운 것들’의 영역에서는 그 차이가 없어질 것이라는 주장으로 들린다. 아리스토텔레스는 아마도 그의 ‘형이상학’에서 추구하는 종류의 지적 작업을 염두에 두고 있는 것 같다. 만약 이런 해석이 맞다면, 또 이런 방식으로 실천적 지혜로부터 철학적 지혜를 갈라내고 있는 것이 사실이라면 다음과 같은 점이 피할 수 없는 귀결로 보인다. 즉 주로 형이상학적 탐구에서 성립하는 ‘철학적 지혜’는 각각의 생물학적 종에 고유한 ‘실천적 지혜’와의 내적 연관을 잃어버릴 가능성이 매우 높다는 것이다.

6.3.5.2. 철학적 지혜의 정의

(6.3.5.2.0.1. 원문)

그러므로 지금까지 말한 것에서 분명한 것은 ‘철학적 지혜’란 본성상 가장 영예로운[고귀한] 것들에 관한 직관적 지성과 결부된 학문적 인식이라는 것이다. 이런 까닭에 사람들은 아낙사고라스나 탈레스나 이와 비슷한 사람들이 자기 자신의 이익이 되는 것에 대해서는 무지한 것을 볼 때마다, 그들은 [철학적으로] 지혜로우나 실천적 지혜가 없다고 말 한다. 그리고 사람들은 또 그들이 알고 있는 바가 비범하고 놀랍고 어렵고 신적이기는 하나, 쓸모없는 것들이라고 말한다. 이것은 그들이 추구하는 바가 인간적인 좋음이 아니기 때문이다.(EN 6권, 1141b2-8)

(6.3.5.2.0.2. 해설)

철학적 지혜는 직관적 지성과 결부된 학문적 인식으로 본성상 가장 영예로운 것들에 관계한다. 아리스토텔레스가 탈레스나 아낙사고라스의 예를 들어 지적하고 있는 바는 결국 철학적 지혜가

추구하는 바가 자기 자신의 이익이 되는 것 혹은 인간적인 좋음을 넘어선 것이라는 점이다. 아리스토텔레스는 여러 곳에서 이러한 가장 영예로운 것들에 관한 암이 천체를 포함하는 우주 안에서의 인간의 위치에 관한 통찰을 포함시키고 있다. 인간이 다른 동물들 가운데 최선의 것이라는 주장을 인정한다 해도 그 본성에 있어 인간보다 훨씬 더 신적인 존재자들이 있다는 것이다. 각각의 생물학적 종에 고유한 실천적 지혜를 넘어서는 하나의 참된 암, 그 비범하고 신적인 암, 사람들은 별로 쓸모없다고 하는 그 암이 철학적 지혜라는 사유의 덕이 발휘되는 곳이다.

7. 자제력 없음(akrasia)

7.1. 피해야 할 윤리적 성품으로서의 자제력 없음

(7.1.0.1. 원문)

피해야 할 윤리적 성품의 세 가지 부류가 있으니 곧 악덕(kakia)과 자제력 없음(akrasia) 그리고 짐승 같은 상태(theriotes)이다. 이 가운데 두 가지 것에 대해서는 그 반대의 것들이 분명하다. 왜냐하면 우리는 하나는 덕(arete)이라고 부르고 또 다른 하나는 자제(enkrateia)라 부르기 때문이다.(EN 7권 1145a15-18)

(7.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 『니코마코스』 윤리학 7권에서 지금까지의 접근 방법과는 다른 방식으로 문제에 접근한다. 지금까지 주로 추구의 관점에서 어떤 것이 추구해야 할 목표이며 품성 상태인지 를 살펴다면 이제는 거꾸로 회피의 관점에서 무엇이 피해야 할 성품(ethos)인지를 살피는 것이다. 악덕의 경우는 지금까지 탐구해 왔던 덕의 반대이기에 어렵지 않게 이해되고 짐승 같은 상태

도 그렇게 길지 않은 설명으로 처리된다. 7권에서 주로 문제가 되는 피해야 할 성품은 바로 ‘자제력 없음’(akrasia)이다. 아리스토텔레스는 자제력 없음이 자제력의 반대라는 사실을 지적하면서도 이 쌍이 덕과 악덕이라는 품성 상태와 관련되었다고 가정해서도 안 되고 또 그것들이 전혀 다른 부류에 속한다고 보아서도 안 된다고 한다. ‘자제력 없음’의 탐구에서 초점은 따라서 그것이 어떤 상태이기에 악덕과는 같지 않으면서도 전혀 다른 부류는 아닌지를 살피는 일일 것이다.

7.2. 자제력 없음의 정의

7.2.1. 자제력 없음의 통상적 정의

(7.2.1.0.1. 원문)

그리고 ‘자제력이 있는 사람’과 ‘[이성적으로] 따져서 헤아린 것을 지키려고 하는 사람’은 같은 것처럼 보이고, 또 ‘자제력이 없는 사람’과 ‘[이성적으로] 따져서 헤아린 것을 잘 포기하는 사람’도 같은 것처럼 보인다. 뿐만 아니라, 자제력이 없는 사람은 자기가 하는 행위가 나쁘다는 것을 알면서도 정념(pathos) 때문에 그것을 하는데, 이에 반하여 자제력이 있는 사람은 자기의 여러 가지 욕구가 나쁘다는 것을 알고, 이성(logos) 때문에 그것들을 따르지 않는다.(EN 7권 1145b10-14)

(7.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자제력 없는 사람들이 대체로 어떤 사람인지에 대한 통념을 출발점으로 논의를 시작한다. 자제력이 있는 사람과 없는 사람의 차이는 자신이 이성적으로 따져서 결정한 것을 잘 지키는지 아니면 다른 이유 때문에 잘 포기하는지에서 주어지는 것처럼 보인다. 또 자신이 하는 행위가 나쁘다는 것을 알면서도 결정 때문에 하는지 아니면 알고 있기에 이성에 의한 통제를 받아들여 하지 않는지가 중요한 차이를 만드는 것이다. 이러한

통념의 저변에 깔린 생각을 정리하면 아마도 ‘자신이 이성적으로 내린 판단 내지 선택에 반하는 행동을 나쁜지 알면서도 행하는 것’이 ‘자제력 없음’의 정의가 될 것 같다. 흡연이 건강에 나쁘다는 것을 알면서도 담배를 피우는 행위가 말하자면 ‘자제력이 없는’ 행동일 것이다. 지금 인용문에서는 정념(pathos)이 나쁜 행위 인지 앎에도 불구하고 그런 행동을 하게 하는 것으로 지적되지만 아리스토텔레스는 ‘격정’(thymos)이나 명예, 이득도 그러한 사태의 원인으로 지적된다고 말한다. 평소에 이성적인 판단을 하고 합리적인 선택을 하다가도 자신의 명예와 관련된 일에서는 평소에 보여 주던 통제력 혹은 자제력을 잘 잊는 사람, 그렇게 행동하면 안 된다는 것을 알면서도 명예 때문에 그렇게 행하는 사람이 라면 명예와 관련해서 ‘자제력이 없다’고 얘기된다는 것이다.

7.2.2. ‘자제력 없음’의 통상적 정의로부터 나오는 난제

(7.2.2.0.2. 해설)

자제력 없음의 통상적 정의는 어려운 난제를 낳는다. 그것은 자제력 없음의 정의에 필수적인 요소로 들어가는 ‘앎’의 성격에 관한 것이다. 과연 사람은 그것이 나쁘다는 것을 알면서도 그 나쁜 것을 행할 수 있는가? 통상적인 ‘자제력 없음’의 정의에 들어가는 앎은 그렇게 얘기되는 앎일 뿐이지 진정한 앎은 아니라는 강력한 입장도 있고 이것에 따르면 ‘자제력 없음’이라는 현상은 없어지게 된다. 아리스토텔레스는 그러나 이러한 주장이 명백하게 드러나는 것과 들어맞지 않는다고 하면서 그때 과연 무지가 원인이라면 그 무지는 어떤 유형의 것인지 분석해야 한다고 지적한다. 아리스토텔레스는 이 현상에서 가장 역설적으로 보이는 사태를 분석한다. 즉 ‘자제력 없음’의 상태에 들어간 사람은 어떤

의미로 알면서 어떤 의미로는 알지 못하는 상태에 있는 것이며 그 때 각각 문제되는 앎이 무엇인지 얘기해야 한다는 것이다.

7.2.2.1. 소크라테스의 ‘자제력 없음’ 부정론

(7.2.2.1.0.1. 원문)

그렇기 때문에 여기에 대해 어떤 사람들은 제대로 알고 있는 사람은 그럴 수 없다고 주장한다. 왜냐하면 소크라테스가 생각했던 것처럼 앎이 어떤 사람 속에 있는데 다른 어떤 것이 그것을 지배하고 마치 노예처럼 이리 저리 끌고 다닌다는 것은 끔찍한 일이기 때문이다. 소크라테스는 자제력이 없다는 것은 있을 수 없다고 생각하고 전심전력을 다해 자제력 없음은 존재하지 않는다는 논변을 위해 싸웠으니 말이다. 그 누구도 최선의 것이라고 괴악하면서 그것에 반대되는 행위를 한다고는 생각할 수 없으며, [최선의 것에 반대되는 행위를 한다면] 단지 알지 못하기 때문에 그런 행위를 한다고 소크라테스는 생각했기 때문이다.(EN 7권 1145b22-27)

(7.2.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 자제력 없음을 부정하는 소크라테스의 입장 을 설명한다. 제대로 알면서는 자신의 앎에 배치되는 행위를 할 수가 없다는 것이다. 플라톤의 대화편 『프로타고拉斯』 352B-C에서 읽을 수 있는 이러한 입장은 만약 누군가 자신은 그것이 나쁜 줄 알았지만 그렇게 행동했다고 얘기할 경우 그 때의 앎은 진정 한 의미의 앎이 아니며 결국 당신의 무지가 그러한 나쁜 행동의 탓이라고 설명할 것이다. 예를 들어 이 입장은 이렇게 설명할 것이다. 흡연이 건강에 나쁜 줄 알면서도 담배를 피우고 싶은 욕망을 이기지 못해 담배를 피우는 사람은 사실 흡연이 얼마나 건강에 나쁜지를 모르고 있기 때문에 담배를 피우는 것이다. 그가 정말 흡연이 얼마나 건강에 나쁜지를 안다면 당장 담배를 끊을 것이다. 그렇다면 자제력 없음이라는 현상은 존재하지 않는다. 우리가 ‘앎’ 개념을 느슨하게 사용하기 때문에 존재하는 것처럼 보이

는 현상이지 실상 제대로 된 얇이 문제가 되는 경우 자제력 없음은 존재하지 않는다는 것이다.

7.2.2.2. 자제력 없음에 작용하는 얇과 무지

(7.2.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 그러나 소크라테스의 자제력 없음 부정론이 명백한 현상(phainomena enargos)과 맞지 않는다고 지적한다. 실제로 많은 사람들이 알면서도 자신이 내린 최선의 판단에 배치되는 행동을 하고 있으며 만약 이것이 소크라테스의 분석대로 무지에 따른 것이라면 그때의 무지가 무엇인지 탐구해야만 한다는 것이다. 자제력 없는 사람이 자제력 없는 상태에 빠지기 전에 그 나쁜 행위를 해야겠다고 생각하지 않는다는 것은 명백하다는 것이 아리스토텔레스가 제시하는 이유이다. 평소에 그렇게 생각하지 않다가, 혹은 평소에는 그것이 나쁜 일인 줄 알다가 왜 그 순간에 그는 자제력 없는 상태에 들어간 것인가? 다이어트에 성공하기 위해서는 저녁 8시 이후에 아무 것도 먹어서는 안 된다고 생각하던 사람이, 그런 얇을 가지고 있던 사람이 왜 우연히 보게 된 먹을 것에 그 얇을 망각한 것일까? 아리스토텔레스가 보기에 자제력 없음이라는 현상은 그 원인을 단순한 무지로 치부할 수 있을 정도로 그렇게 단순하지 않다. 아리스토텔레스는 이제 자제력 없음을 주장하는 사람들이 얘기하는 얇과 소크라테스가 주장하는 무지 사이의 길을 시도한다. 즉 자제력 없음의 상태에 들어간 사람은 한 편으로는 무엇인가를 알지만 다른 한 편으로는 알지 못하고 있다는 것이다.

7.2.2.2.1. 소유와 활용으로서의 얇과 무지

(7.2.2.2.1.0.1. 원문)

그러나 우리는 맑이라는 말을 두 가지 의미로 사용하고 있기 때문에 (사실상 맑을 사용하지는 않으나 그것을 가지고 있는 사람과 사용하는 사람 둘 다를 두고 우리는 ‘알고 있다’고 말하기 때문이다), 어떤 사람이 해서는 안 되는 것들에 대한 맑을 가지고는 있지만 활용을 하지 않는 경우와 실제로 활용도 하는 경우는 날 수 있다. 후자는 [즉 맑을 활용하면서도 해서는 안 될 일을 하는 것은] 이상하게 보이지만, 만일 그의 맑을 활용하지 않는다면 이상하게 보이지 않는다.(EN 7권 1146b31-35)

(7.2.2.2.1.0.2. 해설)

자제력 없음을 이해하기 위해서는 맑이 가능적일 수 있는 여러 방법을 파악해야만 한다는 것이 아리스토텔레스가 제시하는 분석의 길이다. 그 첫 번째 방식은 소유로서의 맑과 활용으로서의 맑 사이의 구별이다. 양자의 방식 모두 어떤 사람이 무엇인가를 알고 있다는 얘기를 하는데 충분한 것으로 보이지만 실제 활용 여부는 자제력 없음의 현상에 대한 분석에서 중요한 역할을 한다. 자제력 없음의 현상은 이러한 구별에 따르면 이렇게 분석될 수 있다. 다이어트를 하면서 성공을 위해서는 저녁 8시 이후에 아무 것도 먹어서는 안 된다는 맑을 소유는 하고 있었지만 8시 이후에 먹을 것을 보고 달려든 사람은 활용까지 하고 있는 것은 아니다. 그는 어떤 의미로는 즉 소유의 의미로는 알고 있었지만 동시에 활용의 의미로는 모르고 있었던 것이다.

7.2.2.2. 가능성과 현실태적 무지

(7.2.2.2.2.0.1. 원문)

게다가, 사람들에게는 바로 위에서 말한 것들과 다른 방식으로 맑을 가질 수도 있다. 왜냐하면 우리는 사용하지 않으면서 맑을 가지는 경우에 속하면서도 앞의 것과는 다른 품성 상태(hexis)가 있음을 보기 때문이다. 따라서 어떤 방식에서는 맑을 가지고 있으면서도 한편으로

는[동시에] 앓을 가지고 있지 않은 상태가 가능하다. 예를 들면, 잠자고 있는 사람이나 미친 사람 혹은 술 취한 사람들의 경우가 그렇다. 더구나, 정념에 사로잡혀 있는 사람들의 조건(상태)이 바로 이런 것이다. 왜냐하면 [분노와 같은] 격정(thymos)들, 성적인 욕구들 그리고 그 밖의 이런 종류의 어떤 것들은 아주 명백하게 [앓뿐만 아니라] 신체적 상태에도 변화를 일으키고, 또 어떤 사람에게는 심지어 광기를 발작시키기도 하는 것이다.(EN 7권 1147a10-17)

(7.2.2.2.2.0.2. 해설)

소유와 활용 사이의 구별과는 다른 방식으로 앓이 가능적인 것에 머무르는 방식이 있으니 그것이 지금 아리스토텔레스가 얘기하는 수면 중 혹은 취중의 무지이다. 잠이 들지 않고 깨어 있을 때 혹은 술에 취하지 않은 상태에서는 자신의 주민등록번호를 알고 있지만 수면 중 혹은 취중이어서 그 앓을 현실화시킬 수 없는 경우가 있다. 이런 경우 그 사람은 어떤 의미로는 알고 있지만 현재 현실화시킬 수는 없다는 의미에서 모르고 있다고 할 수 있다. 아리스토텔레스는 여기서 한 걸음 더 나아가 정념이나 격정 혹은 성적인 욕구들이 불러일으키는 상태가 이것과 비슷하다고 한다. 술에 취해서 자신의 주민등록번호를 모르듯 분노라는 격정 때문에 폭력을 쓰면 안 된다는 사실을 잊을 수 있다는 것이다. 이런 종류의 신체적 욕구들은 앓뿐만 아니라 신체적 상태에까지 변화를 초래한다고 한다. 제한 체중에 도달하기 위해 굶던 권투 선수가 음식 냄새를 맡고 먹어서는 안 된다는 앓에도 불구하고 먹었다면, 그는 말하자면 냄새에 취해 먹어서는 안 된다는 앓을 현실화 시키지 못한 것이다.

7.2.2.2.3. 보편적 전제에 대한 앓과 개별적 전제에 대한 무지

(7.2.2.2.3.0.1. 원문)

게다가, 전제에는 두 가지 종류가 있기 때문에, 누군가가 그 두 전제를 다 가지면서도 다만 보편적 전제만을 사용하고 개별적 전제는 사용하지 않는다면 그가 자신의 맘에 어긋나는 행위를 하는 것을 방해하는 것은 아무 것도 없을 것이다. 왜냐하면 실제로 행해져야만 하는 것은 개별적인 행위들이기 때문이다. 더욱이 보편적인 것에도 서로 다른 두 유형이 있다. 즉 행위자 자신에 관한 것과 그 대상에 관한 것이다. 가령 마른 것들은 모든 사람에게 유익하다는 것과 그 자신은 사람이다 혹은 이러이러한 것은 마른 것이라고 하는 것에서 우리가 알 수 있는 것처럼 말이다. 그러나 이것이 이러이러한 것인지 혹은 그렇지 않은지에 대해 사람들은 맘을 가지고 있지 않거나, 혹은 그 맘을 활용하지 않거나 한다.(EN 7권 1146b35-1147a7)

(7.2.2.2.3.0.2. 해설)

알면서도 자신의 맘에 배치되는 행위를 하는 것은 보편적인 전제에 대한 맘과 개별적인 전제에 대한 무지로도 설명될 수 있다. 누군가 유전자 조작된 식품을 섭취하는 것은 건강을 해친다는 것을 알면서도 지금 자신이 먹고 있는 이 옥수수가 유전자 조작된 식품임을 모를 수는 있다. 그는 보편적인 전제는 알고 있었지만 개별적인 전제를 그 보편적인 전제와 연결시킬 수 없었던 것이다. 또 어떤 사람이 놔둘 수수는 도덕적으로 옳지 않은 것임을 알고 있음에도 자신이 선물을 받은 행위가 놔둘 수수는 아니라고 생각했지만 법률적 검토에 따라 놔둘 수수로 인정되었다면 그는 자신의 행위가 놔둘 수수에 해당하는가와 관련된 개별적 전제를 아예 검토하지 않았거나 놔둘 수수가 아니라고 잘못 판단한 것일 게다. 그런 한 그는 놔둘 수수가 도덕적으로 옳지 않음을 알면서도 그 맘에 배치되는 행동을 한 것이다. 결국 알면서도 자신이 나쁘다고 생각하는 것을 행하는 아크라시아 현상은 일종의 무지를 내포하고 있는 것이라고 분석된다.

7.3. 자제력 없음이 관계하는 대상

(7.3.0.1. 원문)

그런데, 쾌락을 생기게 하는 것들 가운데 어떤 것들은 필수적인 것이요, 또 어떤 것들은 그 자체로 선택할 만한 것들이지만, 지나침으로 흐를 수도 있는 것이다. 육체적인 조건들(즉 나는 음식이나 성교에 관한 것들, 우리가 방종과 절제가 관계하는 것으로 규정했던 그러한 종류의 육체적인 조건들을 말한다)은 필수적인 것이고, 다른 것들(즉 나는 이를테면 승리, 명예, 부, 이와 비슷한 좋고 또 즐거움을 줄 수 있는 그러한 것들을 말한다)은 필수적인 것들은 아니지만 그것을 자체로 선택될 만하다.(EN 7권 1147b23-31)

(7.3.0.2. 해설)

자제력 없음의 대상이 쾌락과 고통이라는 사실은 특별히 새로울 것이 없는 지적으로 들릴지도 모른다. 그러나 아리스토텔레스는 통상적인 쾌락의 이해가 육체적인 쾌락을 중심으로 이루어지고 있음을 지적하면서 동시에 고귀하고 훌륭한 것들에 대한 쾌락이 제대로 된 의미의 쾌락임을 지적한다. 전자는 지금 필수적인 쾌락으로 후자가 필수적이지 않지만 그 자체로 선택될 만한 쾌락으로 설명되고 있다. 역시 필수적인 쾌락과 관계하는 영혼의 품성 상태로 절제나 무절제(방종)가 있다. 이 부분에서 자제력이 없을 때 아리스토텔레스는 단적인 자제력 없음을 이야기 한다. 후자의 쾌락과 관련되었을 경우에는 단적으로 자제력이 없다는 말을 할 수는 없고 ‘무엇과 관련해서’ 자제력이 없다는 식으로 얘기하지 단적으로 자제력이 없다고 말할 수는 없다고 한다.

7.3.1. 필수적 쾌락과 고통

(7.3.1.0.1. 원문)

그러나 우리가 절제하는 사람이나 절제하지 못하는 방종한 사람이

관계한다고 말하는 것들, 즉 육체적 향락과 관련해서 쾌락을 합리적으로 선택함에 의해서가 아니라(me to prohairesthai) 오히려 자기의 선택과 자기의 판단(dianoia)에 거역하면서, 그리고 굽주림과 목마름이나 더위와 추위, 또 촉각이나 미각에 관련된 모든 것들 가운데 고통을 주는 것들을 피하면서 쾌락을 주는 것들을 추구함으로써 지나침으로 나아가는 사람을 자체력 없는 사람이라고 부른다. 그것도 이러한 조건에 관련해서, 이를 태면 ‘화를 제어하지 못하는 자체력 없음’과 같은 것을 덧붙이지 않고 무조건적으로 그렇게 불린다.(EN 7권 1148a4-11)

(7.3.1.0.2. 해설)

단적인 자체력 없음이 관련하는 대상은 필수적 쾌락과 고통들이다. 필수적 쾌락과 고통은 보통 육체적인 쾌락과 고통의 영역과 일치한다. 이 대상 영역은 절제하지 못하는 사람이 관계하는 영역과 일치하는데, 뒤에 다시 얘기하겠지만 차이가 있다면 이러한 쾌락들을 합리적으로 선택함에 의해서가 아니라 오히려 자신의 선택이나 판단에 거역하면서 나아간다는 점이다. 즉 절제하지 못하는 사람, 방종한 사람은 아예 그러한 쾌락의 지나친 추구를 의도적으로 선택하는 사람이며 단적으로 자체력이 없는 사람은 그러한 지나친 추구가 나쁘다는 점을 알면서도, 즉 합리적으로 선택하지 않았음에도 그러한 추구에로 나아가는 사람이다.

7.3.2. 필수적이지 않은 쾌락과 고통

(7.3.2.0.1. 원문)

그렇기 때문에 사람들이 이것들 [승리, 명예, 부 이와 비슷한 좋고 또 즐거움을 줄 수 있는 그러한 것들]을 향하여 자신 속에 있는 올바른 이성(logos)을 거역하여 지나침으로 나아가는 경우에, 우리는 그들을 무조건적으로 자체력이 없다고 말하지는 않고, 돈이나 이득, 명예나 격정(thymos)에 관해서 자체력이 없다는 조건을 붙이는 것이다.(EN 7권 1147b31-34)

(7.3.2.0.2. 해설)

자제력 없음이 관련하는 두 번째 쾌락과 고통의 종류는 필수적 이지 않은, 즉 육체적이지 않은 쾌락과 고통이다. 아리스토텔레스는 승리나 명예, 부, 이와 비슷한 것들을 예로 들고 있는데 이런 것들에 관련해서 자신 속에 있는 올바른 이성 혹은 이치를 거역 하여 지나침으로 나아갈 경우 ‘자제력이 없다’는 말을 듣는다는 것이다. 물론 이때에는 육체적인 쾌락에 관계할 때처럼 단적으로 자제력이 없다고 얘기되는 것이 아니라 어떤 대상과 관련해서 그려한지 조건을 붙여 자제력이 없다고 얘기된다고 한다. 지나치게 승부욕이 강해서 그 승리를 통해 특별히 육체적인 쾌락이 만족되지 않음에도 공정한 경쟁을 해야 함을 앎에도 불구하고 공정하지 않게 적극적으로 타인을 방해하는 일을 한다면 그는 ‘승부와 관련해서 자제력이 없는 사람’이 되는 것이다.

7.4. 자제력 없음의 종류

7.4.1. 대상에 따른 구분

(7.4.1.0.1. 원문)

격정(thymos)에 대해서 자제력이 없는 것이 욕구(epithymia)에 대해 자제력이 없는 것보다 덜 부끄럽다는 것을 이제 살펴보자.(EN 7권 1149a24-25)

(7.4.1.0.2 해설)

아리스토텔레스는 자제력 없음의 통상적인 정의를 대체로 수용하는 편이다. 자제력 없음을 부정하는 논변을 소개하고 일정 정도 받아들여 자제력 없음은 통상적 정의가 얘기하는 앎의 계기, 즉 알면서도 앎에 반대되는 행동을 한다는 요소를 수용하면서 동시에 소크라테스가 얘기하는 무지의 계기, 즉 진정으로 아는 것

은 아니다는 계기 역시 수용해서 자제력 없음은 무지의 계기를 포함하고 있다고 분석한다. 즉 자제력 없는 사람은 어떤 의미로는 알지만 다른 어떤 의미로는 모르고 있다는 것이다. 이러한 분석을 보여준 후 아리스토텔레스가 시도하는 바는 자제력 없음의 종류들을 나누고 각각의 특징들을 살펴보는 것이다. 최초의 구별은 자제력 없음이 관계하는 대상으로부터의 구별로 앞에서 구별했던 단적인 ‘자제력 없음’과 부가 조건 하에서의 ‘자제력 없음’의 구별과 일치한다. 주목할 만한 것은 이렇게 관련하는 대상으로부터 자제력 없음의 종류를 구별하는 것이 평가적 태도, 즉 어느 것이 더 창피한 일인지에 대한 평가적 태도와 바로 연결되고 있다는 점이다.

7.4.1.1. 욕구에 대한 자제력 없음

(7.4.1.1.0.1. 원문)

한편, 욕구는 머리에서 돌아가는 생각(logos)나 감각이 이것은 쾌락을 주는 것이라고 말하면, 그것을 향락하기 위해서 대뜸 그것에 덤벼든다. 그러므로 격정은 어떤 방식으로 이성에 따르지만, 욕구는 그렇지 않다. 따라서 [욕구에 대한 자제력 없음이] 더 부끄러운 것이다. 왜냐하면 격정에 대해서 자제력이 없는 사람은 어떤 방식으로 이성에 지는 데 반해 욕구에 대해서 자제력이 없는 사람은 욕구에 지지, 이성에 지는 것이 아니기 때문이다.(EN 7권 1149a33-b3)

(7.4.1.1.0.2. 해설)

욕구가 이끄는 자제력 없음은 이성의 얘기를 듣지 않는다는 점에서 듣긴 듣되 끝까지 듣지 않고 성급하게 달려나가는 격정에 의한 자제력 없음과는 다른 평가를 받는다. 즉 이성의 얘기를 전혀 듣지 않는다는 점에서 더 부끄러운 자제력 없음이다. 아름다운 외모를 원하고 다이어트를 통해 이러한 외모에 다가갈 수 있

음을 알면서도 맛있는 음식을 보고 무너지는 사람의 경우, 먹을 것에 대한 욕구는 다이어트를 위해서는 지금 먹어서는 안 된다는 이성의 얘기를 완전히 무시하게 만든다는 것이다. 전형적인 자제력 없음의 상황은 이렇게 이성에 의해 통제되지 않는 욕구에서 잘 보여지며 적어도 그 순간에는 욕구가 이성의 통제를 제압한 듯이 보인다.

7.4.1.2. 격정에 대한 자제력 없음

(7.4.1.2.0.1. 원문)

왜냐하면 격정은 어느 정도 이성(logos)에 귀를 기울이긴 하는데, 그것을 잘못 알아듣는 것처럼 보인다. 마치 성급한 종들이 그 말을 듣기 전에 뛰어나가서는 결국 주인의 명령을 어기는 것이나, 혹은 개들이 단지 이상한 소리가 들리기만 하면 그것이 친한 사람인지 어떤 사람인지 알아보기도 전에 짖어대는 것처럼. 이와 마찬가지로 격정은 본성적으로 열렬하고 성급하기 때문에, 듣기는 듣지만 지시 사항을 듣지는 않고 대뜸 복수를 하려고 뛰어드는 것이다. 왜냐하면 이성(logos) 혹은 상상(phantasia)은 우리가 모욕을 당했다거나 멸시를 당했다는 것을 보여주고, 감정은 그런 일에 대해서는 마땅히 싸워야 하는 것이라고 추론한 것처럼 대뜸 화를 내고 덤비는 것이다.(EN 7권 1149a25-34)

(7.4.1.2.0.2. 해설)

욕구에 의한 자제력 없음의 경우는 대부분 육체적인 쾌락과 관련한다는 점은 이미 지적되었었다. 이 자제력 없음의 종류보다 비교적 너그러운 평가를 받는 것은 격정(thymos)에 의한 자제력 없음이다. 지금 격정으로 번역하고 있는 헬라스어 원어 튜모스(thymos)는 기개나 기상으로 번역할 수도 있는데 자신의 개인적인 이익과는 아무 상관이 없지만 불의에 대해 느끼는 공분(公憤) 등을 주관하는 영혼의 부분으로 설명할 수 있겠다. 이 부분은 영

흔의 욕구적 부분과 비교했을 때 이성의 설득을 받아들일 수 있는 부분인데 주인의 지시 사항을 끝까지 듣지 않고 초반부의 얘기 속에 ‘밖으로 나가서’란 얘기가 있다는 이유로 일단 밖으로 달려나가는 종과 같다고 비유한다. 성급함 때문에 원래 그래야 할 것보다 빨리 격정이 행동의 주인이 되는 사태가 격정에 의한 자제력 없음의 경우라는 것이다. 자신이 당했다고 생각하는 수치에 대해 순간적으로 격하게 반응해서 화를 내면서 원래 폭력을 써서는 안 된다는 앎에 반하는 방식으로 폭력을 쓰는 경우가 ‘격정에 의한 자제력 없음’의 경우에 해당할 것이다.

7.4.2. 영혼의 상태에 따른 구분

7.4.2.1. 마음약함에 의한 자제력 없음

(7.4.2.1.0.1. 원문)

자제력이 없음의 하나는 성급함(propeteia)이고 다른 하나는 마음약함(astheneia)이다. 왜냐하면 마음 약한 사람은 숙고는 했는데 자신의 겪음(pathos) 때문에 자기가 숙고해서 도달한 결론대로 유지하지 못한다.(EN 7권 1150b19-21)

(7.4.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 자제력 없음을 구별하는 다른 하나의 기준은 영혼의 상태에 따른 것으로 보이는데 이전에 보여 주었던 대상에 따른 구별과 거의 일치하는 것으로 보인다. 마음 약함에 의한 자제력 없음은 숙고에 의해 도달한 바를 외적인 겪음으로 인해 유지하지 못하는 경우를 포괄한다. 어떤 사람은 굳은 마음으로 자신이 숙고에 의해 도달한 결론을 지키는데 반해 다른 사람은 마음이 약해서 자신이 도달한 최선의 판단을 지켜내지 못할 수도 있다. 욕구에 대한 자제력 없음의 경우와 대개 일치하는 것으로 보이는데 지금의 경우는 대상 차원에서부터 자제력 없음을 규정

하기보다 그때 문제되는 영혼의 성품으로부터 자제력 없음을 규정하고 있는 것으로 보인다.

7.4.2.2. 성급함에 의한 자제력 없음

(7.5.2.2.0.1. 원문)

반면에 성급한 사람은 미처 숙고하지 못한 탓으로 자신의 겪음에 이끌리기 때문이다. 왜냐하면 어떤 사람들은, 먼저 남을 간지럽게 했다면 남에게 간지럼을 당하지 않는 사람들처럼, 그와 같이 [자기에게 닥쳐오는 것을] 미리 내다보고, 먼저 알아차려, 스스로 [정신을] 가다듬어서, 이성적으로 헤아려 살펴본다면, 즐겁거나 혹은 괴로운 어떤 것이 닥쳐올지라도 겪음에 굴복 당하지 않을 것이기 때문이다.(EN 7권 1150b21-25)

(7.5.2.2.0.2. 해설)

영혼의 상태에 따른 자제력 없음의 두 번째 종류는 성급함에 의한 자제력 없음이다. 마음 약함에 의한 자제력 없음이 숙고를 다해 놓고도 마음이 약해서 숙고한 것에 머무르지 못하는 것이라면 성급함에 의한 자제력 없음은 미처 숙고를 하지 못한 상태에서 나오는 자제력 없음이다. 미리 충분히 숙고를 했다면 성급함 때문에 외적인 겪음에 굴복 당하는 일이 없었을 것이라는 것이 아리스토텔레스가 분석한 결과이다. 자제력 없음의 대상을 기준으로 구별했을 때 격정(thymos)에 대한 자제력 없음이 비슷한 분석을 받아들였었다. 이성의 얘기를 듣긴 하되 끝까지 듣지 않고 행동으로 나아가는 바람에 자신의 얇에 반대되는 행위를 하는 경우가 격정에 대한 자제력 없음이었는데 지금은 그러한 종류의 자제력 없음을 성급함에 의한 자제력 없음으로 분석하고 있는 것으로 보인다.

7.5. 자제력 없음과 무절제(akolasia)

(7.5.0.2. 해설)

『니코마코스 윤리학』 7권에서 새롭게 취했던 출발점은 피해 야 할 성품들의 검토라는 관점이었다. 악덕과 짐승 같은 상태, 그리고 자제력 없음이 문제가 이 관점에서 검토되어야 할 대상이었는데 이제 아리스토텔레스는 본격적으로 악덕과 자제력 없음의 차이를 논하기 시작한다. 아리스토텔레스는 이미 자제력 없음이 관련하는 대상에 관계하는 덕과 악덕의 이름을 이미 지적했었다. 그것은 절제와 무절제 혹은 방종이었다. 자제력 없음이라는 피해 야 할 성품은 무절제 혹은 방종이라는 악덕과 어떻게 구별되는가? 혹시 자제력이 있다는 것과 절제할 줄 안다는 것은 같은 덕이 아닌가? 자제력이 없다는 것과 방종하다는 것도 역시 같은 것인 아닌가? 이 대목의 물음에서 아리스토텔레스는 자신의 고유한 답을 내놓는다. 이 답과 함께 아리스토텔레스 윤리학의 아리스토텔레스다운 측면도 함께 드러나며 동시에 왜 자제력 없음에 반대되는 자제력(enkratēia)이 충분히 그럴 것 같은 개연성에도 불구하고 왜 덕이 아닌지에 대한 설명도 기대할 수 있다.

7.5.1. 대상 차원의 비교 : 육체적 욕구와 쾌락의 영역

(7.5.1.0.1. 원문)

왜냐하면 애초에 말한 바와 같이, 그 중[육체적인 욕구와 쾌락]의 어떤 것들은 그 부류와 정도에 있어서 인간적이고 본성적이고, 다른 어떤 것들은 짐승적이며, 또 다른 어떤 것들은 신체 장애나 질병에 의해서 일어나기 때문이다. 이것들 가운데 절제와 무절제[방종]가 관계하는 것은 단지 첫 번째 것뿐이다. 이런 까닭에 우리는 짐승들을 절제적이라든가 혹은 방종하다든가라고 하지 않는다. [...] 왜냐하면 짐승들은 합리적 선택을 가지지 못할 뿐만 아니라 생각하고 헤아리는 능력을 가지고 있지 못하며 또 그것들을 사람들 가운데 미친 사람들과 마찬가지로 본성으로부터 벗어나 있기 때문이다.(EN 7권 1149b27-1150a1)

(7.5.1.0.2. 해설)

단적인 자제력 없음이 관계하는 대상이나 무절제 혹은 절제가 관계하는 대상은 동일하다. 육체적인 욕구와 쾌락의 영역이 바로 그것이다. 아리스토텔레스는 이 육체적 욕구와 쾌락 중 어떤 것들은 인간적이고 본성적이며, 다른 어떤 것들은 짐승적이며, 다른 것들은 신체 장애나 질병에 의해 일어난다고 하면서 절제와 무절제가 관계하는 것은 오직 첫번째 종류의 욕구와 쾌락 뿐이라고 한다. 이미 이 지적에서 자제력 없음이 관계하는 대상 영역이 더 넓음을 읽을 수 있다. 아리스토텔레스가 앞에서 이미 지적했듯이 격정(thymos)이나 명예, 승리와 같이 육체적인 쾌락과 상관이 없는 것들도 자신이 내린 최선의 판단에 배치되는 행위를 할 수 있게 하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 이러한 대상 영역 상의 일치를 확보하는 것이 중요한 것은 아리스토텔레스 자신이 말하듯 단적인 자제력 없음이 바로 이러한 대상 영역에서 오기 때문이다. 단적인 자제력 없음이 이해되어야 위에서 얘기했던 명예, 승리에 대한 자제력 없음과 같은 대상 한정적인 자제력 없음도 제대로 이해될 수 있기 때문이다.

7.5.2. 핵심적 차이: 합리적 선택

(7.5.2.0.1. 원문)

어떤 사람은 여러 가지 쾌락들을 [필수적인 범위를 넘어서] 지나치게 추구하는데, 그것들이 지나치기 때문에 혹은 합리적 선택에 의하여, 그 쾌락들 자체를 위해서 추구하며 거기서 나오는 다른 어떤 결과를 위해서 추구하지 않는다. 그 사람이 무절제한[방종한] 사람이다. 왜냐하면 이 사람은 원래 뉘우치는 법이 없어서 고칠 수 없기 때문이다. 뉘우칠 줄 모르는 자는 고칠 수 없기 때문이다. 고쳐질 수 없고, 뉘우칠 줄 모르기 때문에 무절제한 사람이다. ‘뉘우칠 줄 모른다’고 하는 것은 무절제한 사람이 자신의 확고하면서도 확립된 결정에 따라 행위하기 때문

이다. 또 [여러 가지 쾌락의 추구에서] 부족함이 있는 사람은 [방종한 사람에] 대립되는 사람이고, 그 중간적인 사람은 절제하는 사람이다. 또 여러 가지 육체적인 고통에 졌기 때문이 아니라, [자신의] 합리적 선택에 의하여 그것들을 피하는 사람에 대해서도 마찬가지이다. 합리적 선택에 의하여 행위하지는 않는 사람들 가운데, 어떤 사람은 쾌락 때문에 [그런 행위를 하도록] 이끌려지게 되고, 다른 사람은 욕구에서 생기는 고통을 피하려고 하기 때문에 [그런 행위를 하도록] 이끌려지게 된다. 따라서 이 둘은 서로 다르다.(EN 7권 1150a18-27)

(7.5.2.0.2. 해설)

동일한 대상인 육체적 쾌락과 고통에 관계하면서 어떤 차이가 악덕인 무절제와 피해야 할 품성이지만 악덕은 아닌 자제력 없음을 가르는가? 아리스토텔레스는 무절제한 사람, 방종한 사람이 뉘우칠 줄 모른다는 사실을 지적하면서 이것의 이유로 합리적 선택에 의한 쾌락의 지나친 추구를 들고 있다. 반면에 자제력이 없어서 쾌락의 과도한 추구에로 이끌려진 사람은 합리적 선택에 의하여 추구하는 사람이 아니다. 자신은 합리적으로 선택하지 않았음에도 불구하고 그러한 추구에로 나아간다는 것이 자제력 없는 사람의 특징이며, 바로 이것이 자제력 없는 사람이 알면서도 자신의 얇에 반대되는 행위를 한다고 할 때 그 얇의 계기를 구성한다. 그러니까 무절제한 사람과 자제력 없는 사람은 그 결과에 있어서 동일하게 과도한 쾌락의 추구에로 나아갔다는 점을 공유하지만 원래부터 합리적 선택에 의한 목표로 잡았는가 그렇지는 않았는가에서 차이가 나는 것이다.

7.5.3. 평가적 비교

(7.5.3.0.1. 원문)

그런데, 자제력이 없는 사람은 [그것이 최선이라고] 설득되었기 때

문이 아니라고 해도 올바른 이치(logos)에 어긋나는 지나친 육체적 쾌락을 추구하기가 쉽지만, 그러나 무절제한 사람은 본래가 그런 쾌락을 추구하도록 되어먹은 사람인 까닭에 [이미] 설득되어 있다. 그러므로 자제력 없는 사람은 쉽사리 마음을 돌리도록 설득될 수 있지만, 무절제한 사람은 그렇지가 않다.(EN 7권 1151a11-14)

(7.5.3.0.2. 해설)

자제력 없는 사람과 무절제한 사람 중 어느 쪽이 더 나쁜가에 대한 아리스토텔레스의 대답은 분명하다. 무절제한 사람이 더 나쁘다는 것이다. 이점은 주로 설득의 계기에서 설명된다. 무절제한 사람은 자신의 합리적 선택에 따라 과도하게 쾌락을 추구하는 사람이며 그런 한 나쁜 쪽으로 완전히 설득된 상태이다. 따라서 자신의 행위를 뉘우치지도 않으며 마음을 쉽사리 돌릴 수도 없다. 자제력이 없는 사람의 경우는 이렇게 강력한 설득의 계기를 찾기 어렵다. 원래 합리적 선택에 따라 과도한 쾌락을 추구하는 사람이 아니라 합리적 선택으로는 나쁘지 않은 쪽을 택했음에도 욕구나 격정이 그러한 선택을 넘어서서 행위의 주인이 되는 사람이기 때문이다. 아마도 이러한 분석은 도덕적 품성의 함양과 관련한 아리스토텔레스의 세심한 주의를 잘 보여주는 예로 이해할 수 있겠다. 만약 악덕으로서의 무절제와 악덕은 아니지만 피해야 할 성품으로서의 자제력 없음을 구별하지 않고 비난하고 동일한 교정의 대상으로 삼을 경우 생길 부작용은 그리 어렵지 않게 짐작 되기 때문이다. 만약 도덕적 품성의 함양이 한 구체적 개인이 처한 품성 상태의 세심한 구별에 근거해야 하는 것이라면 처음부터 마음을 잘못 먹고 줄기차게 추구하는 경우와 마음은 똑바로 먹지만 마음이 약해서 자신의 결단을 끝까지 수행하는 경우는 다르게 평가받고 다르게 처방받아야 할 것이다.

7.5.4. 자제력 없음의 분석적 정의

(7.5.4.0.1. 원문)

그렇기 때문에 [이러한 덕을 가진] 이러한 사람이 절제 있는 사람이고, 그 반대는 무절제한 사람이다. 그러나 또한 겪음(pathos) 때문에 올바른 이성을 거슬러 자신을 [욕구에] 내맡겨 버린 어떤 사람들이 있다. 그 사람들은 마침내 올바른 이치를 따라 행동하지는 않을 정도까지 겪음에 지배당하지만, 그러한 여러 가지 쾌락을 무한정으로 추구해야만 된다고 설득당할 수 있을 만큼 겪음에 지배되지는 않는다. 이런 사람이 바로 자제력이 없는 사람이다. 그는 방종한 사람보다는 나은 사람이고, 또 무조건적으로 나쁘지는 않은 사람이다. 왜냐하면 최선의 것, 즉 그 원리(arche)가 그에게 그대로 보전되어 있기 때문이다.(EN 7권 1151a19-26)

(7.5.4.0.2. 해설)

악덕에 관해 아리스토텔레스가 강조하는 바는 그것이 원리(arche) 파괴적이라는 점이다. 그리고 행위에 있어서는 그 목적(to hou heneka)가 바로 그 원리라는 것이다. 무절제와 자제력 없음의 차이를 합리적 선택의 유무 여부로 가른 후 아리스토텔레스는 이러한 분석에 근거해서 『니코마코스 윤리학』 7권 초반에 제시했던 자제력 없음에 대한 통상적 정의로부터 한 걸음 더 나아가는 정의를 시도한다. 이것은 단적인 자제력 없음의 대상들에 대해서 무절제와 자제력 없음이 어떻게 다른지에 근거한 정의로서, 아리스토텔레스가 좋아하는 정의의 방식을 따라 유개념을 먼저 정하고 그 안에서 다시 종차를 구하는 방식으로 이루어지는 정의이다. 유개념은 물론 피해야 할 윤리적 성품이며 그 안에서 악덕과 차별화되는 점을 지적하면 종차를 얘기하는 것이기 때문이다. 자제력 없는 사람은 올바른 이성을 따라 행동하지 않을 정도로 겪음(pathos)에 지배당하지만, 그러한 쾌락을 무한정으로

추구해야만 된다고 설득당할 수 있을 정도로 겪음(pathos)에 지배당하지는 않는 사람이다. 그리고 이렇게 무한정으로 추구해서는 안 된다는 앎을 가지고 있는 한 그 원리 내지 단초를 여전히 보전하고 있는 사람이다. 무절제한 사람처럼 아예 개선의 단초를 가지고 있지 않은 사람이 아니다. 지금 겪음으로 번역하고 있는 원어 파토스(pathos)는 자신이 능동적으로 만들지 않고 외부적인 것으로부터 그저 겪을 뿐인 것으로 식욕이나 성욕, 혹은 경쟁과 같은 것들 일반을 지시하는 말이다. 이 정의에 따라 자제력 없음의 통상적 정의에서 지적되었던 것들은 이제 분석적인 정의로 재조직되고 있다. ‘자제력 없음’은 ‘외적인 겪음이 행위자가 원래 내렸던 합리적 선택에 반하여 행위의 주인이 되는 사태’이며 이 때의 외적인 겪음은 올바른 이치를 거스를 정도로 강하지만 아예 행위의 원리가 될 정도로 강하지는 않다. 자제력이 없는 사람은 행위의 원리는 보존하고 있는 사람이다.

8. 필리아

8.1. 사랑의 일종으로서의 필리아

8.1.1. 필리아의 입문적 의미

(8.1.1.0.2 해설)

한국어에서 ‘벗 사랑’, ‘友愛’, 영어권에서 보통 ‘friendship’으로 번역하고 있는 희랍어 ‘필리아’(philia)는 많은 연구가들이 그려한 번역과 동시에 지적하듯이 번역어보다는 넓은 범위를 갖는 말이다. 더구나 유교 문화권이 부모 자식 사이, 선후배 사이, 사제지간이나 군신지간과 같은 수직적 인간 관계를, 보통 친구, 동료 사이에서 함축되는 수평적 인간 관계와 날카롭게 구별하고 있

기애, ‘필리아’를 영어 번역처럼 ‘우정’으로 번역할 경우 애초의 헬라스어와 비교했을 때 상당히 축소된 영역에 관계하는 현상으로 이해하기 쉽다. 논의의 진행 과정에서 밝혀지겠지만 아리스토텔레스의 필리아는 부부 사이의 관계나 사제지간, 선후배 사이, 더 나아가 동포애라고 할 것까지를 포괄하며, 단순한 순간적 감정(pathos) 수준에서 이해될 수 없고 상당한 시간의 사귐과 그로 인한 인격적 친밀성을 전제하기에, 적어도 시간적 관점에서는 한국어의 ‘정’(情)이 한층 비슷한 외연을 갖는 말이 될 것이다. 낳은 정이건 기른 정이건 부모 자식 간의 정이나, 사제지간의 정, 선후배 사이의 정을 얘기할 때 상정되는 타인을 향한 감정이나 태도는 아리스토텔레스가 ‘필리아’의 이름으로 분석하는 것과 상당 부분 일치한다. 그러나 한국어의 ‘정’이 순간성을 넘어 일종의 지속적 태도를 함축한다는 장점, 또 그 개념의 외연에 있어 원어에 보다 근접하고 있다는 장점에도 불구하고 번역어로서 다음과 같은 결정적인 한계를 가진다. 그것은 희랍어의 필리아로부터 같은 의미를 갖는 동사(philein)나 형용사(phileton: 사랑할 만한, philikon 사랑스러운, 정다운), 다른 명사(philos 친구, philesis 애호)로의 이행이 가능하고, 또 그러한 연결 관계로부터 자신의 의미에 깊이를 줄 가능성성이 있는 반면, 한국어 ‘정’에는 그러한 가능성, 특히 그러한 상태에 이르게 하는 동작을 표현할 능동적 동사형이 없다는 결점이다. 그러한 연결에서 보자면 ‘사랑’이 아마도 가장 근접한 번역어일 것이다.

8.1.2. 필리아의 의미 연관

8.1.2.1. 파생어 연관 관계

(8.1.2.1.0.2. 해설)

여기에서 파생어 관계에 대한 정의로부터 아리스토텔레스가 끌어 내는 철학적 함의를 살펴보는 것이 필요하다. 헬라스어의 필로스(친구)와 필리아의 경우에는 양자가 서로 파생어 관계에 놓인다는 사실이 분명하고 필리아를 한국어의 ‘우정’으로 번역할 경우 이 관계 역시 표현될 수 있지만 앞에서 지적했던 수평적 인간관계에 국한된 현상으로 이해하기 쉽다는 난점을 가진다. 다른 한편 필리아를 ‘사랑’으로 번역하는 순간 헬라스어에서는 함께 사유될 수 있는 중요한 철학적 연결, 즉 ‘친구’와 ‘사랑’이 파생어 관계로 엮여 있다는 사실의 철학적 함축을 간취하기 어렵다. 아리스토텔레스의 파생어(*paronymon, denominativum*)에 관한 간명한 정의는 『범주』편 1장에 등장하는 바(*Cat.* 1, 1a12–15), 두 단어가 같은 어원을 가지면서 어미상의 차이만 보일 때 두 단어는 파생어 관계에 놓인다고 한다. 이러한 정의의 철학적인 핵심은 단순한 문법적인 차이를 넘어서 두 단어가 기본적으로 같은 철학적 뿌리를 공유하고 있다는 점일 것이다. 그래서 같은 어원에서 파생된 두 단어는 짹을 이루어 하나에서 타당한 것이 상응하는 변화와 함께 다른 단어가 표현하는 사태에서도 타당한 것이다. 이러한 파생어 관계로부터 나오는 논리적 함의는 주로 『변증법』(*Topica*)에서 확인할 수 있다. (*Top.* I 15, 106b29–107a2; II 9, 114a26–114b5; IV 3, 124a10–14; VIII 1, 151b28–33; VIII 3, 153b25–35.)

8.1.2.2. 파생어로부터 의미의 열개를 얻는 필리아

(8.1.2.2.0.2. 해설)

이러한 관점에서 필리아가 필레톤(사랑할 만한 것)의 분류에서 필리아의 종류를 나눌 기준을 얻는 일이나 특히 필로스(*philos* 친구)와의 관계에서, 보다 구체적으로는 친구에 대해 우리가 보통 어떤 태도나 감정을 갖는지를 분석하는 일에서 필리아의 개념적

얼개를 잡아내는 일이 잘 이해될 수 있다. 아리스토텔레스가 ‘다른 모든 좋은 것들을 다 가졌다 하더라도 친구(philos)가 없는 삶은 그 누구도 선택하지 않을 것’(EN 8권 1장, 1155a5-6)이라는 말을 할 때에는 위에서 얘기한 ‘파생어’에 관한 자유에 근거해서 ‘(수평적이건 수직적이건) 필리아가 없는 삶은 그 누구도 선택하지 않을 것’이란 말로 이해할 수 있는 것이다. ‘사랑’을 아리스토텔레스 필리아의 번역어로 놓는 순간 사랑 앞에 붙을 수많은 수식어— 예를 들면 성애적 사랑, 이기적 사랑, 기독교적 사랑, 희생적 사랑 등— 때문에 즉각적인 한정이 필요하다. 아리스토텔레스의 ‘사랑’은 순간적인 감정, 자신도 이해할 수 없는 힘이 아니라 오히려 분명한 자기의식에 기반하며 품성(ethos)과 관계하는 것이다. 이후의 논의에서 필리아는 번역없이 음역으로, 필리아와 같은 어원을 갖는 동사형태나 형용사형태는 ‘사랑’에서 파생된 상응하는 번역어로 옮길 작정이지만, 지속성을 갖는 성격 혹은 품성이라는 아리스토텔레스 고유의 논의지평이 ‘사랑’이라는 번역어와 함께 의식되어야 할 것이다. 보통 ‘친구’라고 번역되는 헬라스어 ‘필로스’(philos)도 우리의 어감에는 ‘친구’가 될 수 없는 선후배나 부모자식을 포함할 수 있다는 의식을 함께 가지고, 조금 길지만 ‘함께 있으며 사랑을 주고받을 존재’라는 의미로 읽어야 할 것이다.

8.2. 덕의 일종으로서의 필리아

8.2.1. 개별적 덕으로서의 필리아

(8.2.1.0.1. 원문)

필리아는 일종의 덕(arete), 혹은 덕과 함께 가는 것이다.(EN 8권 1155a3-4)

(8.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 2권에서 덕에 관한 일반적 설명을 하고 개별적 덕을 열거하면서 필리아를 일상적 삶에서 찾았다는 즐거운 일과 관련한 중용의 품성 상태로 정의했었다. 놀이를 제외한 일상적인 삶에서 제기되는 인간관계 일반에서의 친근성 혹은 친화성으로 이해되는 중용적 품성이었던 것이다. 이 대목에서 지나칠 경우 누구에게나 비위를 맞추는 아첨꾼 혹은 비굴한 사람이란 말을 듣고 아무에게도 조금도 결을 주지 않는 사람이라면 인간 혐오자라는 말을 들을 것이다. 이때의 인간관계는 부모 자식이나 형제지간과 같은 친족적인 것부터 시작해서 한 정치적 공동체에 소속된 동료 시민 혹은 동포라는 범위까지를 포함하는 넓은 의미의 인간관계이다. 물론 얼마나 서로 가깝고 잘 아는가의 문제가 이러한 인간 관계에서의 차이를 만들고 필리아의 평가에서도 중요한 역할을 하지만 말이다. 필리아는 일차적으로 사회적 관계에서 발휘되는 덕, 즉 사회관계에서 보이는 인간 고유의 기능의 탁월한 발휘이다. 필리아가 어떤 악덕들의 중용인지를 염두에 두는 것은 이후의 논의를 이해하는 데 중요한 좌표 역할을 할 것이다.

8.2.1.1. 품성 상태에 따른 필리아

(8.2.1.1.0.1. 원문)

덕에 관한 논의에서 어떤 사람들은 품성 상태(hexis)에 따라 또 어떤 사람들은 활동[energeia]에 따라 좋은 사람이라고 얘기되듯, 필리아의 경우에 있어서도 그러하다. 함께 살면서 서로에게 기쁨을 주며 좋음을 제공하는 사람들이 있는가 하면, 또 수면 중에 있는 사람들이나 혹은 장소상 서로 떨어져 있는 사람들은 ‘필리아의’ 활동을 하는 것은 아니지만 친구처럼 활동할 수 있을 그런 품성 상태를 가지는 것이다.(EN 8권 5장 1157b5-10)

(8.2.1.1.0.2. 해설)

필리아는 일종의 덕이기에 덕에 대해 타당했던 구별, 즉 품성

상태로서의 덕과 활동으로서의 덕의 구별을 수용한다. 수면 중에 있어도 수학을 잘 아는 사람은 아는 사람이다. 그때 ‘아는 사람’이라는 말은 그가 지금 수학적 지식을 발휘하고 있다는 뜻이 아니라 언제든지 깨면 그러한 수학적 지식을 발휘할 수 있는 품성 상태에 조회해서 하는 말이다. 마찬가지로 장소상 서로 헤어져 있는 친구들도 함께 시간을 보낸다는 친구 사이의 중요한 특징을 결여해도 친구 사이라고 부를 수 있는 것은 만나면 기쁘게 같이 지낼 수 있는 품성 상태를 가지고 있기 때문이라는 것이다.

8.2.1.2. 활동에 따른 필리아

(8.2.1.2.0.1. 원문)

장소가 필리아를 단적으로 해체하는 것은 아니며 그것의 활동을 막는 것뿐이다. 그러나 친구의 부재가 길어질 경우 필리아의 망각을 산출하는 것으로 보인다.(EN 8권 1157b10-12)

(8.2.1.2.0.2. 해설)

친구들이 서로 헤어져 있다는 장소상의 분리는 그들이 필리아의 품성 상태를 가졌다는 사실을 부인하지는 못한다. 언제라도 다시 만나면 친구로서의 정을 나눌 품성 상태 자체가 그것으로 인해 심각하게 타격을 받지는 않기 때문이다. 그러나 아리스토텔레스는 이러한 단절의 상태가 길어질 경우 필리아의 망각이 초래될 수 있음을 인정한다.

8.2.2. 감정과 구별되는 품성 상태로서의 필리아

(8.2.2.0.1. 원문)

애호(philesis)는 감정(pathos)이지만 필리아는 품성 상태(hexis)인 것처럼 보인다. 애호는 무생물에 대해서도 못지 않게 성립하지만, 사람들이 응대하는 사랑을 하는 것은 합리적인 선택(prohairesis)과 함께하

는 것인데, 합리적 선택은 품성 상태로부터 나오기 때문이다. 더 나아가 사랑받는 사람들 자체를 위해서 그들이 잘 되기를 바라는 것은 감정에 따른 것이 아니라 품성 상태(hexis)에 따른 것이다.(EN 8권 1157b28-32)

(8.2.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 필리아와 같은 어원을 갖는 애호(필레시스 philesis)를 감정에 속하는 것으로 분석해서 품성적 상태에 속하는 필리아로부터 구별해내는 것도 덕에 관한 일반적 논의의 틀을 전제로 하고 있다. 순간적인 감정과 구별되는 영혼의 지속적인 상태로서의 덕에 관해서는 『니코마코스 윤리학』 2권 4장에서 자세히 설명되고 있다. 애호와 필리아를 가르는 중요한 기준 중의 하나는 애호가 무생물을 대상으로 삼을 수도 있다는 점이다. 좋은 포도주를 애호할 수 있고 그러한 애호는 합리적 선택으로부터 나온 것이 아니지만, 자신이 사랑하는 사람을 아끼는 마음은 합리적 선택에 근거한 품성 상태로부터 나온 것이라는 것이 아리스토텔레스의 분석이다. 필리아를 일종의 덕으로 규정하면서 ‘품성적’ 상태 계열에 위치시키는 일의 철학적 함의는 다음과 같은 것으로 이해할 수 있을 것이다. 사랑이라는 말을 쓸 때 종종 함께 표상되는 ‘우리가 이해할 수 없는 비이성적인 혹은 초자연적인 힘이나 순간적인 감정’은 아리스토텔레스의 필리아 이해에 도움이 되지 않는다. 필리아는 덕인 한 우리 인간의 본성 안에 그 자연적인 터전을 갖고 있는 것이며 우리가 ‘지속성을 갖춘 탁월한 행위유형’으로 함양해 갈 수 있는 것이다. 아리스토텔레스 『니코마코스 윤리학』 8~9권을 통해 전개되는 필리아에 관한 논의는 결국 어떻게 인간이 애호(愛好)나 선의(善意)와 같은 자연적 터전으로부터 필리아라는 덕에 이르는지, 거기에서 핵심적인 사안들

이 무엇인지를 보여 주는 것이다. 필리아가 일종의 덕으로서 포착되어 행복과 좋음으로 이어지는 큰 개념적 연관들을 보여 주고 있으며 그것에 대한 지적 통찰이 좋은 삶에 핵심적인 요소로 이해되고 있다는 점에서 아리스토텔레스의 필리아는 이성적인 윤리학의 테두리 안에 잘 머물고 있다고 할 수 있다.

8.2.3. 본성에 터전을 둔 품성 상태로서의 필리아

(8.2.3.0.1. 원문)

누구도 자신에게 괴로움을 주는 사람이나 즐거움을 주지 않는 사람과 함께 시간을 보낼 수는 없다. 자연 본성이 무엇보다 괴로움을 피하고 즐거움을 추구하는 것처럼 보이기 때문이다.(EN 8권 1157b15-17)

(8.2.3.0.2. 해설)

필리아를 덕의 일종으로 파악한다는 것의 또 다른 함의는 필리아를 자연 본성, 특히 사회적으로 함께 지내면서 기쁨을 나누는 것과 관련한 품성 상태의 탁월한 발휘로서 이해한다는 것이다. 필리아가 인간의 자연적 본성을 터전으로 가지고 있는 한 초자연적인 사랑의 모범과 그것의 모방이 문제가 아니라 그 자연적 한계 내에서의 덕의 함양이 일차적 문제이다.

8.3. 필리아의 대상

8.3.1. 사랑할 만한 것

(8.3.1.0.1. 원문)

모든 것이 사랑받는 것이 아니라 사랑할 만한 것(phileton)이 사랑받는 것으로 보이기 때문이다. 그런데 사랑할 만한 것은 좋음(to agathon)이나 즐거움(to hedy) 혹은 유익(to chresimon)이다. 유익은 바로 그것을 통해(dia hou) 어떤 좋음 혹은 즐거움이 생겨나는 것 같다. 따라서 좋음과 즐거움이 사랑할 만한 것들의 목적처럼 보인다.(EN 8권 2장 1155b18-21)

(8.3.1.0.2 해설)

아리스토텔레스는 자신의 필리아에 관한 논의는 인간의 품성과 감정에 관계하는 한에서 이루어지는 것이라고 하면서 ‘만물의 결합 원인으로서의 필리아’와 같은 자연 철학적인 논의 수준을 배제한다. 그가 이러한 관점에서 의미있는 문제라고 생각하는 것은 (1) 모든 사람들 사이에서 필리아가 성립하는지 혹은 사악한 사람들은 서로 친구가 될 수 없는 것인지, 또 (2) 필리아에는 한 종류(eidos)만이 있는지 아니면 여러 종이 있는 것인지와 같은 문제이다. 아리스토텔레스는 후자의 문제가 ‘사랑할 만한

것'(phileton)의 종류 문제로 환원된다고 한다. 주목해야 할 것은 아리스토텔레스의 필리아가 우리가 사랑하기 때문에 사랑받는 것이 아니라 이미 대상 차원에서 '사랑할 만한 것'의 성격을 갖고 있기에 사랑받는다는 점이다. 사랑할 만한 것의 종류가 '좋음', '즐거움', '유익'으로 나뉘는 만큼 애호와 필리아의 종류도 (1) 좋음을 이유로 성립하는 필리아, (2) 즐거움을 이유로 성립하는 필리아, (3) 유익을 이유로 성립하는 필리아로 나누어진다.

8.3.2. 종적으로 구별되는 사랑할 만한 것들

(8.3.2.0.1. 원문)

그런데 이것들, [즉 사랑할 만한 것들은] 서로가 종적으로 구별된다. 따라서 애호(philesis)와 필리아 역시 종적으로 구별된다. 사랑의 종류는 세가지가 있는데 이는 사랑할 만한 것의 수에 따른 것이다. 각각의 경우에 있어 응대하는 사랑이 있고 이를 모르지 않아야 한다. 서로 사랑하는 사람은 서로가 잘 되기를 바라는데 그들이 사랑하는 그 관점에서 그렇게 한다. 유익을 이유로 서로를 사랑하는 사람들은 서로를 그 자체에서(kath' hautous)가 아니라 서로로부터 그들에게 어떤 좋음이 생겨나는 한에서 사랑하는 것이다.(EN 8권 3장, 1156a6-12)

(8.3.2.0.2. 해설)

사랑할 만한 것이 종적으로 구별됨에 따라 그것을 대상으로 하는 애호의 감정이나 필리아라는 품성 상태 역시 종적으로 구별된다. 이렇게 구별되는 필리아가 갖는 공통점은 응대하는 사랑이 있으며 서로가 잘 되기를 바란다는 점인데, 사랑의 관점은 각각에 있어 차이를 보인다. 유익을 이유로 서로 사랑하는 사람들은 서로를 그 자체에 있어서가 아니라 서로로부터 그들에게 어떤 좋음 혹은 유익이 생겨나는 한에서 사랑하는 것이다. 아리스토텔레스에서 특징적인 '~인 한에서'는 가까운 곳의 예를 들면 이렇게

설명할 수 있다. 지배자와 피치자 사이에 아무런 공통의 목적이 란 것이 없는 경우에는 필리아가 성립하지 않는다. 주인과 노예 사이가 그러한 관계의 한 예인데, 노예인 한에 있어서의 노예에 대해서는 필리아가 성립하지 않는다. 그러나 노예가 인간인 한에 서는 필리아가 성립한다.(EN 8권 1161b5-6)

8.4. 필리아의 정의

(8.4.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 친구에 대한 통상적인 이해로부터 필리아의 계기를 다음과 같이 간추려 낸다. (1) 순수성 계기: 자기를 위해서 가 아니라 친구를 위해서(ekleinou heneka) 그에게 좋은 일을 벌여주는 것, 혹은 그가 잘 되기를 바라는 것이며 (2) 상호성 계기: 그렇게 잘 되기를 바람이 일방적이지 않고 응대하는 사랑을 (antiphilesis) 받는 것이어야 하는데, 이러한 쌍방성이 결여되는 바람을 우리는 선의(善意 eunoia)라고 부른다. (3) 인지성 계기: 이러한 필리아는 서로에게 알려져 있어야 하는바, 선의는 우리가 한번도 보지는 못했지만 훌륭하다고 혹은 유익한 사람이라고 생각하면서 품을 수 있는 것이지만 서로가 서로에게 어떤 태도를 취하고 있는지를 모르면서는 친구라고 부를 수 없을 것이다. 문제는 이러한 계기들이 양립할 수 있느냐는 것이다. 일단 각각의 계기를 어떻게 설명하는지 살펴보고 계기들의 양립 가능성은 논의하겠다.

8.4.1. 필리아의 계기들

8.4.1.1. 순수성

(8.4.1.1.0.1. 원문)

바로 그것을 이유로 사람들이 사랑하게 되는 것이 세 가지 있지만

무생물에 대한 애호는 필리아라고 말하지 않는다. 무생물에게는 응대하는 사랑(antiphilesis)이나 상대방이 잘 되기를 바라는 마음이 없기 때문이다. (포도주가 잘 되기를 바라는 것은 우스운 일일 것이기 때문이다. 만약 그렇게 바란다면 포도주가 잘 보존되어 나중에 자신이 갖기를 바랄 뿐이다.) 그런데 사람들은 친구가 잘 되기를 바랄 때는 친구를 위해서 바라는 것이라고 한다.

(8.4.1.1.0.2. 해설)

필리아는 사회적 관계에 있어서 상대방 친구가 잘 되기를 바라는 것이지만 그때의 동기는 순수해야 한다. 순수하지 않은 동기는, 그러니까 결국 자기 자신의 이익으로 환원되는 타인에 대한 바람은 필리아라는 품성 상태와 상관이 없다. 무생물을 애호하는 것은 결국 무생물 자체가 잘 되기를 바라는 것이 아니다. 포도주와 같은 무생물을 애호한다면 그것은 포도주가 잘 보존되어 나중에 자신이 갖기를 위한 것이니 필리아에서 요구되는 순수성 계기를 만족시킬 수 없다. 친구가 잘 되기를 바란다는 것은 그러한 자신의 이익과 하등의 관계 없이 잘 되기를 바라는 것이다.

8.4.1.2. 상호성

(8.4.1.2.0.1. 원문)

그런데 이렇게 잘 되기를 바라지만 상대편에서는 동일한 ‘바람’이 생기지 않는 경우, 그러한 바람을 가진 사람을 우리는 선의(善意)를 가진 사람이라고 부른다. 필리아는 쌍방간에 성립하는 선의라고 하기 때문이다.

(8.4.1.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 무생물에 대한 애호를 필리아로부터 분명하게 구분하는 가장 큰 이유는 무생물의 경우 ‘응대하는 사

랑'(antiphilesis)이 없다는 이유인 것으로 보인다. 일방적인 사랑, 소위 짹사랑은 필리아를 성립시키는 중요한 계기인 상호성을 결여하고 있다. 상호성을 결여한 채 남이 잘 되기를 바라는 것은 선의(善意)일 뿐이다. 필리아는 쌍방간에 성립하는 선의, 즉 서로가 서로의 안녕을 기원하는 순수한 품성 상태이다.

8.4.1.3. 인지성

(8.4.1.3.0.1. 원문)

혹 서로 모르지 않는다는 것을 덧붙여야 하지 않는가? 많은 사람들 이 자신들이 한번도 본 적이 없는 사람들에 대해서도 그들이 훌륭하며 유익한 자라고 생각해서 선의를 갖고 있으니 말이다. 그리고 그들 중 누군가도 이와 동일한 선의를 가질지도 모를 일이다. 그렇다면 그들은 서로에게 선의를 가지고 있는 셈이 된다. 그러나 각자에게 어떤 태도 를 가지고 있는지를 모르고 있는 사람들을 누가 감히 친구라 부를 수 있단 말인가? 따라서 [친구들은] 서로에 대해 선의를 갖고 있으며 상대방이 잘 되기를 바라고 또 동시에 [그러한 사실을] 서로 모르지 않아야 한다. (EN 8권 1155b27-1156a5)

(8.4.1.3.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 앞에서 얘기했던 순수성과 상호성 이외에도 서로가 서로에 대해 그런 마음을 가지고 있음을 알고 있어야 한다는 점을 덧붙인다. 직접 알지는 못하지만 서로 훌륭한 사람이 라고 생각해서 서로가 서로에 대해 선의를 가지는 경우를 상상할 수 있지만 그렇다고 그 둘을 친구라고 부를 수 없는 것은 서로 상대방에 대해 그런 마음을 가지고 있는지를 알지 못하는 상태이기 때문이다. 서로 친구이려면, 다시 말해 서로에 대해 필리아를 갖는 품성 상태에 있으려면 상대방이 잘 되기를 바라는 마음이 서로에게 알려져 있어야 한다.

8.4.2. 필리아의 정의

8.4.2.1. 필리아의 정의

(8.4.2.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스 자신 명시적인 필리아의 정의를 내놓지는 않았지만 사람들이 어떤 관계를 친구관계로 부르는지를 지적하면서 시작한 분석을 정리하면 아마도 이렇게 될 것이다. 필리아는 상대방이 잘 되기를 바라는 순수한 마음으로 그러한 사람이 쌍방적이면서도 그러한 상태를 쌍방이 인지하고 있는 품성 상태이다.

8.4.2.2. 필리아의 정의와 관련된 문제 제기

(8.4.2.2.0.2. 해설)

필리아에 관한 이 정의를 어떻게 해석할 것인지, 필리아의 세 계기가 무리 없이 양립할 수 있는지에 관해서는 약간의 논란이 있다. 특히 아리스토텔레스가 필리아의 종류로 인정하는 것들 중 정의에서 요구되는 순수성을 쉽게 받아들이기 어렵게 만드는 종류들도 있기에 정의 자체에 관한 문제가 제기되는 것이다. 필리아의 정의에 나타나는 ‘순수성’ 계기는 필리아의 종류 중 ‘즐거움’이나 ‘유익’이라는 ‘사랑할 만한 것’을 사랑하는 것과 양립할 수 있는가? 우리에게 ‘친구를 사랑한 것이 아니라 그의 돈을 사랑했다’와 같은 표현이 가능하다면 그 경우에 우리는 우리를 위해서가 아니라 친구를 위해서 그가 잘 되기를 바란다는 말을 모순 없이 할 수 있는 것인가?

8.4.2.3. 필리아의 정의의 해석

(8.4.2.3.0.2. 해설)

필자의 해석은 다음과 같다. 순수성 계기는 유익이나 쾌락을 통한 필리아의 경우 제한을 받기는 하지만 완전히 없어지지 않는

다. 자기가 생산한 물건을 잘 팔아주는 도매상을 ‘사랑’하는 생산자와 좋은 물건을 좋은 값에 넘겨주어 자신이 이익을 남기게 해주는 생산자를 ‘사랑’하는 도매상의 경우, 논점은 이렇게 표현될 수 있을 것이다. 도매상이나 생산자나 모두 자신이 그러한 거래로부터 얻는 이익을 통해 서로가 서로를 ‘사랑’하고 그래서 서로가 각자의 영역에서 잘 되기를 바랄 것이다. 이 때 각자의 영역에서 잘 되기를 바라는 마음은—필자가 아리스토텔레스를 제대로 이해했다면—자기 이익으로만 환원되지 않는다. 이러한 바람이 완전히 자기 이익으로 환원된다면, 매 순간 같은 이익을 줄 다른 가능한 거래 관계 중의 하나로서만 파악하고 상대편이 잘 되기를 전혀 바라지 않아도 아무 지장이 없을 것이다. 그러나 그러한 거래 관계에서 지금 우연히 서로 상대방이 된 사람들이 서로를 이익의 감소 없이 언제든지 교체 가능한 존재로 보지 않고, 서로의 관계가 지속되기를 또 각자가 자기 영역에서 잘 되기를 바랄 수도 있을 것이다. 아리스토텔레스가 그러한 관계를 필리아의 일종으로 보는 것은 그러한 특정한 감정 상태, 바람, 상호성을 동반한 거래 관계 역시 포도주를 애호할 때와는 다른 상대편의 독자성 내지 실체성의 인정에 근거하고 있기 때문으로 보인다. 그러한 관계의 출발 혹은 동기가 유익이었다 하더라도 자기 이익으로 환원되지 않는, 또 내 마음대로 다 휘두를 수는 없음을 인정하고 상대편이 잘 되기를 바라는 마음이 있어야 냉혹한 거래 파트너 관계를 넘어서는 필리아 관계를 얘기할 수 있다. 이러한 사태의 분석에 기반할 경우 지금 논의된 필리아가 비록 순수성에서 제한을 받기는 하지만 그 순수성을 완전히 부정할 수는 없다. 이 해석은 여전히 불안한 것이 사실이다. 그리고 이 해석적 불완전성으로부터 빠져나오는 길은 아리스토텔레스가 가장 완전한 필리아로 부르는 것으로부터 우연적인 의미의 필리아를 이해하는 길이다.

8.5. 필리아의 종류

8.5.1. 우연적인 의미에서의 필리아

(8.5.1.0.1. 원문)

따라서 이러한 것들[유익 혹은 쾌락을 이유로 성립하는 필리아]은 우연적인 의미에 따른 필리아다. 사랑받는 사람이 그 자체인 한에서 사랑을 받는 것이 아니라 어떤 좋음이나 즐거움을 주는 한에서 사랑받기 때문이다. 이러한 필리아는 [사랑을 주고 받는 친구들이] 계속 이전 같지는 않을 때 쉽게 해체된다. 더 이상 즐거움이나 유익을 주지 못하게 될 경우 그들의 사랑 역시 멈추게 된다. 유익한 것은 지속하지 못하고 경우에 따라 다른 것이 유익해지는 것이다. 따라서 그들이 서로 친구였던 그 이유가 사라지고 나면 필리아 역시 해체된다. 필리아가 바로 그러한 것을 지향했으니 말이다.(EN 8권 3장, 1156a16-24)

(8.5.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 사랑할 만한 것이 종적으로 구별되는 데 따라, 즉 좋음, 즐거움, 유익에 따라 필리아의 종류를 셋으로 나눈다. 이 중 즐거움과 유익을 이유로 성립하는 필리아는 우연적인 의미에 따른 필리아다. 우연적인 의미에 따른 필리아는 쉽게 해체되는 특징을 가지고 있는데 이것은 이 필리아가 사랑하는 즐거움이나 유익이 그때 그때 다른 것으로 바뀌는 경향을 가지고 있기 때문이다.

8.5.1.1. 유익을 이유로 성립하는 필리아

8.5.1.1.1. 유익 필리아의 정의

(8.5.1.1.0.1. 원문)

서로 사랑하는 사람은 서로가 잘 되기를 바라는데 그들이 사랑하는 그 관점에서 그렇게 한다. 유익을 이유로 서로를 사랑하는 사람들은 서로를 그 자체에서가 아니라 서로로부터 그들에게 어떤 좋음이 생겨 나는 한에서 사랑하는 것이다.(EN 8권 3장, 1156a10-12)

(8.5.1.1.0.2. 해설)

유익을 이유로 성립하는 필리아는 필리아 중 가장 정도가 약한 필리아이다. 아리스토텔레스는 유익을 바로 그것을 통해(dia hou) 어떤 좋은 혹은 즐거움이 생겨나는 것(EN 8권 2장 1155b19-20)으로 보고 있으므로 궁극적인 설명항이 될 수 없다. 즐거움을 이유로 성립하는 필리아의 경우 사귐으로부터 품성이 같아져서(homoetheis ontos) 품성을 사랑할 경우 지속할 수 있는 가능성이 있는(EN 8권 5장, 1157a8-12) 반면, 유익을 이유로 한 필리아의 경우 이익이 없어지는 것과 동시에 필리아도 해체되고 만다. 이런 유형의 필리아에서 아리스토텔레스가 강조하는 바는 자체적인 즐거움이 없다는 점인데 친구 사이에서 가장 특징적인 요소로 꼽는 ‘함께 삶’(syzen)에 관련한 태도에서 잘 나타난다.

8.5.1.1.1. 유익 필리아 관계에 들어가는 사람들

(8.5.1.1.0.1. 원문)

이러한 종류의 필리아[유익을 이유로 하는 필리아]는 주로 연로하신 분들에게서 생겨나는 것으로 보인다. 연로하신 분들은 즐거움이 아니라 도움이 되는 것을 추구하니 말이다. 전성기에 있는 사람이나 젊은이들 중에서도 이익을 추구하는 사람들에게도 이러한 필리아가 속하는 것 같다. 이러한 사람들에게 다른 사람들과 함께 사는 것은 별로이다. 어느 때에는 사실 ‘함께 사는 것이’ 즐겁지 않으니 말이다. 서로에게 유익이 되지 않는다면 과연 그러한 친교도 필요하지 않다. 그들이 좋은 회망을 갖는 바로 그만큼만 그들은 ‘서로에게’ 즐거움을 주기 때문이다. 사람들은 이방인에 대한 필리아도 이런 범주에 넣는다.(EN 8권 3장, 1166a24-31)

(8.5.1.1.0.2. 해설)

유익을 이유로 성립하는 필리아를 매개하는 유익은 유익 이외

의 다른 요소의 영향을 가장 덜 받는 것이라 나이 차이나 윤리적 성품의 선악 여부와 상관 없이 성립할 수 있다. 훌륭한 사람도 악인들과 유익을 매개로 한 필리아에 들어갈 수 있다. 또 그런 한 지속성의 관점에서도 가장 약하다. 연애는 하지만 즐거움을 교환하지 않고 유익을 주고 받는 사람들은 보다 덜한 친구이며 덜 지속한다는 것이다. 아리스토텔레스는 유익을 이유로 친구인 사람들은 이익이 ‘없어지는 것’과 동시에 헤어진다고 한다. 그들은 ‘워낙’ 서로의 친구가 아니라 유익의 친구였기 때문이라는 것이다.

8.5.1.2. 쾌락을 이유로 성립하는 필리아

8.5.1.2.1. 쾌락 필리아의 정의

(8.5.2.1.0.1. 원문)

즐거움을 이유로 서로 사랑하는 사람의 경우도 마찬가지이다. 그들은 재담꾼을 사랑하지만 재담꾼이 어떤 성격의 사람이어서가 아니라 그들에게 즐거움을 주는 한에서 사랑하는 것이다. 유익을 이유로 사랑하는 사람들은 자신들에게 돌아오는 어떤 좋은 일을 이유로 애착을 갖는 것이며 즐거움을 이유로 사랑하는 사람들은 자신들에게 어떤 즐거움이 돌아오는 것을 이유로 그리는 것이다. 그러나 그들은 사랑을 받는 사람이 ‘그 자체’인 한에서가 아니라 유익을 주는 한에서 혹은 즐거운 한에서 사랑하는 것이다.

(8.5.2.1.0.2. 해설)

쾌락 혹은 즐거움을 이유로 성립하는 필리아는 서로에게 즐거움을 주는 한에서 성립하는 필리아이다. 가장 대표적인 예로 애인 관계 혹은 동급생 친구들 사이에서 성립하는 필리아를 들 수 있겠다. 그들이 시간을 함께 보내는 것은 특별히 어떤 유익이 생기기 때문이라기보다는 함께 있는 것 자체가 즐겁기 때문이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스는 그렇지만 이러한 필리아는 사랑을

받는 사람이 그 자체인 한에서가 아니라 즐거움을 주는 한에서 사랑하는 것이라고 한다. 재담꾼을 그 사람 자체가 좋아서 우리가 사랑하는 것이 아니라 우리에게 즐거움을 주는 한에서 사랑한다는 것이다.

8.5.1.2.2. 쾌락 필리아 관계에 들어가는 사람들

(8.5.2.2.0.1 원문)

젊은이들의 필리아는 즐거움을 이유로 성립하는 것 같다. 젊은이들은 감정에 따라 살며 그들에게 즐거운 것을 주로 추구하고 또 지금 있는 것을 추구하기 때문이다. 나이가 들어감에 따라 즐거운 것들도 달라지게 된다. 바로 이 이유 때문에 그들은 쉽게 친구가 되고 또 쉽게 헤어진다. 그들의 필리아는 즐거움과 함께 바뀌며 그러한 즐거움의 변화는 빠르기 때문이다. 젊은이들은 또 에로스 지향적이다. 에로스적인 사랑은 대부분 감정에 따른 것이며 즐거움을 이유로 성립하는 것이니 말이다. 그래서 그들은 순식간에 사랑에 빠졌다가 순식간에 헤어진다. 하루에도 몇 번씩 바뀌면서. 이들은 함께 시간을 보내고 같이 살기를 원한다. 이들에게 필리아라는 것은 이런 식으로 생겨나니까.(EN 8권 3장, 1156a31-b6)

(8.5.2.2.0.2. 해설)

즐거움을 이유로 성립하는 필리아의 경우 역시 필리아의 이유였던 즐거움이 사라지거나 바뀔 경우 필리아도 해체되게 마련이어서 우연적인 의미에서의 필리아이다. 특정 성격의 사람 자체를 사랑하는 것이 아니라 즐거움을 주는 한에서 사랑하기 때문이다. 즐거움을 이유로 성립하는 필리아는 젊은 사람들 사이에서, 특히 에로스적인 사랑에서 자주 보이는데, 감정에 따른 것들이어서 쉽게 사랑에 빠지거나 헤어지게 된다. 유익을 이유로 성립하는 필리아와는 대조적으로, 함께 시간을 보내거나 같이 살기를 원하는 것이 즐거움을 이유로 성립하는 필리아에 특징적이다.

8.5.2. 진정한 의미의 필리아

8.5.2.1. 덕을 이유로 성립하는 필리아

(8.5.2.1.0.1. 원문)

가장 완전한 필리아는 좋은 사람들 또 덕에 있어서 동등한 사람들 사이에서 성립하는 필리아이다. 이들은 서로가 잘 되기를 동등하게 바라는데 그들이 좋은 사람인 한에서 그렇게 바라며 또 그들은 그 자체 좋은 사람들이기 때문이다. 그런데 친구를 위해 친구가 잘 되기를 바라는 사람이 최고의 친구이다. 이들이 이러한 태도를 갖는 것은 우연적인 것에 따른 것이 아니라 그들 자신을 이유로 한 것이다. 따라서 이러한 사람들의 필리아는 그들이 좋은 사람인 한 유지되는 것이니, 덕은 지속하는 것이기 ‘때문이다’. 각자는 또 단적으로도 좋은 사람이고 친구에 대해서도 좋은 사람이다. 좋은 사람들은 단적으로도 좋으며 서로에 대해서도 도움을 주기 때문이다. 마찬가지로 좋은 사람들은 즐거움을 주는 사람들이다. 그들은 단적으로도 즐거우며 서로에게도 즐거움을 주기 때문이다. 좋은 사람들 각각에게 자신의 행위들 또 그와 같은 종류의 행위들은 즐거운 것이며, 그런 종류의 행위들이나 비슷한 종류의 행위들은 좋은 사람에게 속한다.(EN 8권 3장, 1156b7-17)

(8.5.2.1.0.2. 해설)

완전한 필리아를 갖는 좋은 사람들은 유익이나 쾌락과 같은 다른 무엇을 통해서가 아니라 바로 그들 자체를 통해(di' hautous) 서로에게 좋은 일을 바란다. 이러한 자체성의 계기로부터 이 필리아가 우연적인(kata symbebekos)인 필리아가 아님을 알 수 있다. 즐거움이나 유익이 친구에게 우연적으로 속하는 것이어서 가변성에 종속된 반면 좋은 사람들 자체의 좋음은 그들에게 본질적으로 속하는 것이기에 이 필리아는 지속적인 것이다. 좋은 사람들은 관계로부터 떨어져 단적으로 고찰해도 좋으며 서로에게 도움이 된다. 같은 방식으로 좋은 사람들은 단적으로도 즐거우며 서로에게도 즐거움을 주는데 왜냐하면 자신의 행동들과 상대편

좋은 사람들의 행동들이 즐거움을 주는 것이기 때문이다. 결국 이 필리아는 친구 사이에 귀속되어야 마땅할 모든 것들이 공존하는데 이 모든 것들이 이러한 필리아가 성립하는 좋은 사람들 그 자체로부터 이 필리아에 귀속한다. 좋음에 기반한 필리아는 여타의 필리아들이 부분적으로 그리고 우연적으로 갖고 있는 것을 모두 그리고 그 자체로부터 다 가지고 있다.

8.5.2.2. 덕 필리아 관계에 들어가는 사람들

(8.5.2.2.0.1. 원문)

최고의 필리아는 여러 번 얘기했던 것처럼 좋은 사람들 사이에서 성립하는 필리아이다. 단적으로 좋은 것 혹은 단적으로 즐거운 것은 사랑할 만하며 선택할 만한 것으로 보이는데 이 경우 자기 자신에게 그러한 것이 각자에게도 그렇기 때문이다. 좋은 사람에게는 좋은 사람 이 이 두가지 이유에 따라 사랑할 만하고 선택할 만하다.(EN 8권 5장, 1157b25-28)

(8.5.2.2.0.2. 해설)

최고의 필리아는 좋은 사람들 사이에서 성립하는 필리아다. 이 필리아는 덕을 이유로 성립하는 것이기에 당연히 유덕한 사람들, 인간으로서의 기능을 잘 발휘하고 있는 사람들 사이에서 성립한다. 다른 필리아의 경우 좋은 사람인 한에서 사랑하는 것이 아니라 유익을 주는 한에서 혹은 즐거움을 주는 한에서 사랑하는 것 이었기에 즐거움을 주는 한에서와 그 사람 자체에 있어서 차이가 날 수 있었다. 그 사람 자체는 별로 훌륭하지 않지만 유익을 줄 수 있는 가능성이 얼마든지 있기 때문이다. 그러나 서로 상대방의 덕, 훌륭함을 사랑해서 성립하는 필리아의 경우에는 그 차이가 없다. 이것이 아리스토텔레스가 말하는 것처럼 단적으로도 좋고 상대방에게도 좋다는 말의 의미이다. 유익을 주는 사람은 단

적으로는 훌륭하지 않고 상대방에게 유익을 주는 한에 있어서만 좋을 수 있는데 유덕한 사람들 사이에서 덕을 이유로 성립하는 필리아에서는 단적으로도 훌륭하고 상대방에 대해서도 훌륭하다는 것이다.

8.5.3. 세 가지 필리아의 종류 사이의 관계

8.5.3.1. 필리아들의 결합가능성

(8.5.3.1.0.1. 원문)

이러한 필리아들[유익을 이유로 하는 필리아와 즐거움을 이유로 하는 필리아]이 서로 결합하는 일은 드물다. 동일한 사람들이 유익을 이유로 친구가 되면서 또 즐거움을 이유로 친구가 되는 일 또한 드물다. 우연적인 것들은 ‘원래’ 짹으로 묶이는 일이 드물기 때문이다.(EN 8권 4장, 1157a33-36)

(8.5.3.1.0.2. 해설)

가장 완전한 필리아가 필리아가 무엇인지에 관한 가장 정확한 이해를 제공해 주며 여타의 불완전한 필리아들은 이것과의 닮음 관계에 들어가는 한에서만 필리아라고 불리울 자격을 받게 된다. 가장 완전한 필리아의 경우 덕에 있어 동등한 좋은 사람 사이에서 성립하는 만큼 서로에게 즐거움을 주고 또 도움이 되는 반면, 유익이나 즐거움을 이유로 성립하는 필리아의 경우에는 자신들의 근본적인 우연성 때문에 완전한 필리아에 미치지 못하기 때문이다. 아리스토텔레스는 우연적인 의미에 따른 필리아들인 유익 필리아와 쾌락 필리아가 서로 결합하는 것은 드물다고 지적한다. 유익도 주고 받으면서 쾌락도 주고 받는 일이 어려운 것에 대한 간단한 설명은 우연적인 것들이 원래 짹으로 묶이는 일이 드물다는 것이다.

8.5.3.2. 일차적인 의미와 이차적인 의미의 필리아

(8.5.3.2.0.1. 원문)

사람들이 폴리스들처럼 (이의 때문에 폴리스들이 서로 동맹이 되는 것으로 보이니까) 유익을 이유로 된 친구도 친구라고 부르며 아이들처럼 즐거움을 이유로 서로 사랑하는 사람들 또한 친구라고 부르니, 우리 역시 그러한 사람들을 아마 '친구'라고 불러야 할 것이다. 물론 필리아의 종류는 하나 이상이고, 일차적이며 핵심적인 의미에서의 필리아는 좋은 사람들이 좋은 사람인 한에서 그들 사이에 성립하는 그것이라고 주장하고 나머지는 닮음에 의해 필리아라고 주장하지만 말이다. 그들이 '서로' 친구인 것은 거기 어떤 좋음이나 어떤 유사함(homoion ti)이 있은 한에서 이니까. (즐거움도 즐거움을 사랑하는 사람들에게는 좋음이다.)(EN 8권 4장, 1157a25-33)

(8.5.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스는 일상적인 의미에서의 '친구' 개념을 수용해서 유익을 이유로 '친구'인 사람이나 즐거움을 이유로 '친구'인 사람을 우리도 친구라고 불러야만 할 것이라고 지적하지만 진정한 친구는 그러한 우연적인 이유들을 넘어섬을 지적한다. 그 자체 좋은 사람인 한에서 친구인 사람이 진정한 친구이며 이러한 친구는 여타의 불완전한 필리아가 가지고 있던 이유들을 자신이 본질적으로 가지고 있는 속성으로부터 나온 것으로서 다 가지고 있다. 엄밀하게 말하자면, 즉 일차적인 의미의 필리아에서 보자면 많은 불완전성을 갖는 필리아들이 필리아라고 불리는 것은 사람들이 너그럽게 그런 관계까지 필리아라고 부르기 때문이며 아리스토텔레스적인 분석에 따르자면 일차적인 의미의 필리아와의 닮음 때문이다. 그래서 아리스토텔레스는 악인들도 서로 친구가 될 수 있는 가능성을 인정하며 그 때의 친구 개념을 조심스럽게 한정하는 것이다. 악인들은 즐거움이나 유익을 이유로-바로 이점에서 서로 비

슷해서-친구가 될 것이며, 좋은 사람들은 그들 자신을 이유로 친구가 될 것이라고 한다. 이들이 단적으로 친구가 되는 것은 그들이 좋은 한에서이기 때문이며 저들은 우연적인 것에 따라 그리고 좋은 사람들을 닮음으로써 친구이기 때문이라는 것이다.

8.6. 필리아와 자기애

8.6.1. 필리아 이해의 터전으로서의 자기애

(8.5.1.0.1. 원문)

가까운 사람들을 향한 ‘필리아에 특징적인 행동, 감정들’(ta philika), 또 필리아들을 규정하는 데 필요한 기준들은 자기 자신에 대한 태도나 감정들에서 온 것처럼 보인다. 사람들은 상대방을 위해 좋음 혹은 그렇게 보이는 것을 바라고 행하는 사람, 혹은 ‘다른 이유 때문이 아니라’ 바로 친구라는 이유로 그가 존재하고 살아있기를 바라는 사람-어머니들이 자식들에 대해 느끼는 감정이나 서로 떨어져 있는 친구들 사이에서 느끼는 감정처럼 혹은 같이 지내고 동일한 ‘가치를’ 선택하는 사람, 혹은 고통과 기쁨을 함께 나누는 사람을 친구로 본다. (이러한 것은 어머니들에게서 가장 잘 나타난다. 또 이것들 중 어느 하나로써 필리아도 규정한다.)(EN 9권 4장, 1166a1-10)

(8.5.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스의 필리아 논의에서 가장 독특한 부분은 필리아 이해의 전형을 타인을 향한 감정이나 태도에서 구하는 것이 아니라 오히려 자기 자신을 향한 태도나 감정, 즉 자기애에서 구한다는 점이다. 아리스토텔레스는 보통 친구로 이해되는 사람이 (기준 1) 상대방을 위해 좋은 것 혹은 그렇게 보이는 것을 바라고 행하는 사람, 혹은 (기준 2) 친구가 존재하기를, 살아 있기를 바라며 바로 그 사실에서 기쁨을 느끼는 사람, 혹은 (기준 3) 인생을 함께 지내며 친구와 같은 가치를 선택하는 사람, (기준 4) 함

께 고통과 기쁨을 나누는 사람이라고 한다. 아리스토텔레스는 지금 지적된 이 기준들이 훌륭한 사람이 자기자신에 대해 갖는 태도나 감정에 잘 들어맞음을 보이면서 자기애로부터 필리아 이해의 전형을 구한다.

8.6.1.1. 훌륭한 사람의 자기애

(8.6.1.1.0.1. 원문)

그런데 훌륭한 사람의 경우에 이것들 [친구를 규정하는 데 쓰이는 기준들] 중 하나 하나가 자기 자신에 대한 태도에 들어맞는다. [...] 훌륭한 사람은 자기 자신과 같은 의견이며 영혼의 전 부분에 있어서 동일한 것을 욕구한다. 그는 자기 자신에게 좋음과 그렇게 보이는 것을 바라며 실제로 행하는데 (좋음을 애써 산출하는 일이 바로 좋은 사람이 하는 일이니까) 바로 자기 자신을 위해서 그렇게 한다. (그러니까 사유하는 부분을 위해서다. 각자는 바로 이것과 동일시 되는 것처럼 보인다.) 그는 또 자기 자신이 살아 있기를 또 그렇게 유지되기를 바라는데 이러한 바람은 무엇보다도 그의 사유하고 추론하는 부분에 적용된다. 유덕한 사람에게 존재하는 일은 좋음이며 각자는 자기 자신에게 좋음을 바라기 때문이다. 그런데 각자는 그의 사유하는 부분인 것으로 혹은 주로 그런 것으로 보인다. 이러한 사람이 [사유하는 부분과 동일시된 각자가] 자기 자신과 함께 지내기를 바란다. 그렇게 함께 지내는 일이 즐겁기 때문이다. 지난 행위들에 대한 기억은 기쁨을 주며 앞으로 올 일에 대한 희망은 선하고 그러한 희망은 또 즐겁기 때문이다. 관조 대상에 대한 명상으로도 그는 풍요롭다. 그는 또 주로 자기 자신과 더불어 고통과 기쁨을 함께 나누는데 언제든 동일한 것이 고통스럽거나 기쁘지, 때에 따라 바뀌지는 않는다. 그는 말하자면 후회없는 사람이기 때문이다.(EN 9권1166a 10-29)

(8.6.1.1.0.2. 해설)

훌륭한 사람의 자기 자신에 대해 갖는 태도나 감정에 대한 분석에서 주의할 점은 그때의 자기 자신이 주로 사유하는 자아라는 점

이다. 훌륭한 사람이 함께 지내고 싶어하는 자아는 사유하는 자아로서 지난 행위들에 대한 기억이나 앞으로 올 일들에 대한 희망, 관조하는 사유로 풍요로운 자아이다. 훌륭한 사람의 자아에는 자기 분열이 없으며 자기 자신에게 좋음과 그렇게 보이는 것을 바라며 실제로 행한다.(기준 1의 충족) 또 그는 유덕한 사람에게는 좋음인 자신의 존재를 바라는데(기준 2의 충족) 이것은 무엇보다도 자신의 사유하고 추론하는 부분에 대한 바람이다. 그는 자신의 사유하는 자아와 함께 지내기를 바라는데(기준 3의 충족) 그의 기억과 희망, 현재적인 것에 관한 사유 모두 즐겁기 때문이다. 그는 후회없는 사람이어서 자기 자신과 더불어 고통과 기쁨을 함께 나누는 사람(기준 4의 충족)이다. 주의해야 할 것은 일상적인 경우 제시된 4개의 기준 중 어느 하나만 충족될 경우 ‘친구’라고 부르는데 비해 훌륭한 사람이 자기 자신에 대해 갖는 태도나 감정에 있어 4 기준이 모두 충족되고 있다는 사실이다. 말하자면 훌륭한 사람은 이 기준에 따르면 자기 자신에 대해 완벽한 친구이다.

8.6.1.2. 악인의 자기애

(8.6.1.2.0.1. 원문)

그들은[악인들은] 자기 자신과 일치하지 않으며 마치 자제력 없는 사람들(akrateis)이 그러하듯 다른 것을 욕망하며 또 다른 것을 바란다. 그들은 자신들에게 좋아 보이는 것 대신에 실제로는 해가 되는 즐거운 것을 선택하니 말이다. 그들은 또 비겁이나 게으름 때문에 그들에게 최선이라고 생각하는 것을 행하지 않는다. 많은 끔찍한 일들을 저질렀기에 또 그들의 사악 때문에 중상을 받고 삶을 피하며 자신의 목숨을 끊기도 한다. 사악한 자들은 자기 자신은 피하면서 시간을 같이 보낼 사람들은 찾는다. 그들이 혼자 있을 때에는 많은 역겨운 일들이 기억에 떠오르고 또 그런 종류의 일들을 예전하는데, 다른 사람들과 함께 있으면 잊을 수 있기 때문이다. 그들은 그 어떤 사랑할 만한 것도 가지고 있지 않아서 자기 자신에 대해 ‘필리아를 표현하는 태도나 감정을’ 전혀

느낄 수 없다. 이러한 자들은 자기 자신과 함께 기뻐하거나 고통을 나누지도 않는다. 그들의 영혼은 분열되어 있기 때문이다. 영혼의 한 부분은 사악 때문에 어떤 것들을 가지지 못할 경우 괴로워 하지만 다른 부분은 즐거워 하고, 한편은 이쪽으로 다른 한편은 저쪽으로 끌어 마치 찢어질 듯한다. 만약 동시에 괴로워하고 즐거워 하는 일이 불가능하다면, 어쨌거나 잠깐 후에는 자신이 즐거워 했다는 사실에 괴로워 하고 ‘자신이 즐거워 했던’ 그것들이 자신에게 즐겁지 않았었기를 바란다. 악인들은 후회로 가득차 있다. 과연 악인은 그 어떤 사랑할 만한 것도 가지고 있지 않아 자기 자신에 대해 그 어떤 사랑스러운 태도도 가지고 있지 않은 것으로 보인다.(EN 9권 1166b 7-27)

(8.6.1.2.0.2. 해설)

악인들은 내적으로 분열되어 있으며 그들의 욕구와 바람은 마치 자체력 없는 사람(akrates)처럼 서로 다른 것을 향하고 있다. 그들은 그들에게 좋은 것으로 보이는 것 대신에 즐거운 것, 쾌락을 선택하는데 이것은 실제로는 해로운 것이다. 그들은 비겁함과 게으름 때문에 그들에게 최선이라고 그들 자신이 생각하는 것을 실천에 옮기지 않는다.(기준 1의 위배) 많은 끔찍한 일들을 행하고 사악함 때문에 중오를 받는 자들은 삶을 피하고 스스로 목숨을 끊기도 한다.(기준 2의 위배) 사악한 자들(mochtheroi)은 밖에서는 함께 지낼 친구를 찾지만 그들 자신은 피하는데, 그것은 그들 혼자 있을 경우 많은 좋지 않은 것들이 기억에 떠오르고 미래에 대한 불안한 예감이 들지만 다른 사람과 함께라면 그런 것들을 잊기 때문이다.(기준 3의 위배) 그들은 또 사랑할 만한 것을 갖고 있지 않아 자기 자신에 대해 사랑하는 마음(philikon)을 경험하지도 못한다. 그들의 영혼이 분열되어 있는 까닭에 자기 자신과 고통이나 기쁨을 함께 나누지도 못한다.(기준 4의 위배) 결국 악인은 홀륭한 사람의 경우와 정반대로 자신 안에 그 어떤 사랑할 만한 것도 가지고 있지 않아서 자기 자신에 대해 그 어떤

사랑스러운 태도도 가지지 못한다. 악인은 자신을 사랑하지 못한다. 밖에서 함께 지낼 친구를 찾는 이유가 자신의 나쁜 기억이나 좋지 않은 예감으로부터의 괴로움을 피하기 위함이라는, 즉 자기 자신을 피하기 위함이라는 지적이 주목할 만하다. 친구를 규정하는 데 필요한 4가지 기준 중 하나도 맞지 않으므로 악인은 자기 자신에 대해 전혀 친구가 아니다.

8.6.2. 자기애로부터 이해된 필리아

(8.6.2.0.1. 원문)

훌륭한 사람의 경우에 있어 이것들 하나 하나가 자기 자신을 향한 태도에 들어맞고 자기 자신에 대하듯 그렇게 친구에게도 대하니 (친구는 또 다른 자기이니까), 필리아도 이것들 중 하나인 것으로 보이고, 이런 규정들이 귀속하는 사람들이 또한 친구인 것으로 보인다.(EN 9 권 1166a29-33)

(8.6.2.0.2. 해설)

자기애와 타인을 향한 필리아에 관한 직접적 연결은 아리스토텔레스가 설명 없이 들여오는 ‘친구는 또 다른 자기’(allos autos) 이니까를 매개로 한다. 비슷한 표현이 나오는 다른 곳에서도 왜 친구가 또 다른 자기인지에 대한 별 설명이 없는 것으로 보아 아마도 아리스토텔레스는 이러한 견해가 다른 것에 의해 설명되어야 할 것이 아니라 그것을 근거로 다른 것들을 설명할 수 있는 것으로 본 것 같다. 훌륭한 사람의 경우에 있어 자기자신에 대해 완벽한 친구이므로 친구를 또 다른 자기로 놓는 순간 자기애에 기반한 필리아는 타인을 향하는 순간 역시 완전할 것이다. 훌륭한 사람의 경우 자기 자신에 대하듯 그렇게 친구에게도 대하니 말이다. 친구를 또 다른 자기로 놓는 것이 설명력을 갖는 것은 훌

퉁한 사람의 경우에 있어 완벽하게 보여지는 자기애를 논증했기에 가능한 일이다.

8.6.3. 자기애로부터 이해된 필리아의 윤리적 함축

(8.6.3.0.1 원문)

만약 이러한 상태[자기 분열적인 악인의 상태]가 너무도 비참한 것이라면 사악은 있는 힘을 다해 회피되어야 하며 훌륭해지도록 노력해야 한다. 이렇게 자기 자신에 대해 사랑스러운 태도를 취하는 사람만이 또한 다른 사람의 친구가 될 수 있을 것이기 때문이다.(EN 9권 4장, 1166b26-29)

(8.6.3.0.2. 해설)

악인의 심리에 관한 철학적 분석으로부터 도출된 호소는 자기애와 필리아의 관계에 관한 함축을 직접적으로 보여 준다. 자기 자신이 사랑할 만한 존재가 되어야 자기 자신과 친구가 될 수 있고, 자기 자신과 친구가 될 수 없는 사람은 다른 사람의 친구도 될 수 없다.

8.7. 필리아와 행복

(8.7.0.1. 원문)

행복한 사람이 친구를 필요로 하는지 그렇지 않은지에 관해서도 쟁론이 있다. 어떤 사람들은 지복의 경지에 있으며 자족적인 사람들에게는 친구가 필요하지 않다고 주장한다. 그들은 이미 좋음을 가지고 있으며 자족적인 만큼 그 어떤 것도 추가적으로 필요로 하지 않다. 그런데 친구는 ‘원래’ 자신과는 다른 타인으로서 본인 스스로는 할 수 없는 것을 공급하는 사람아니 말이다. [...] 그런데 모든 좋은 것을 행복한 사람에게 다 나누어 주면서 외적인 좋음 중 가장 큰 것으로 보이는 친구들은 주지 않는다는 것은 이상한 일로 보인다. 친구가 하는 일이 ‘타인의 좋은 일에서’ 수혜를 받는 것이라기 보다 잘 행위하는 것이라면

또 선행을 베푸는 것이 좋은 사람과 덕에 속하는 일이라면 친구에게 잘 해주는 것이 이방인에게 잘 해주는 것보다 더 고귀한 일이며, 그런 한 유덕한 사람은 ‘자신의 선행의 수혜를’ 잘 받을 사람을 필요로 하게 될 것이다 마찬가지로 행복한 사람을 외로운 사람으로 만드는 것도 이상한 일이다. 누구도 홀로 지내면서 모든 좋은 것을 다 소유하는 것을 택하지 않을 것이기 때문이다. 인간은 폴리스적이며 함께 살게끔 되어 있기 때문이다. 이것은 행복한 사람에게도 맞는 말이다. 행복한 사람 역시 이러한 본성적인 좋음을 가지고 있으니 그가 훌륭한 친구와 함께 있는 것이 이방인이나 우연히 만난 사람과 함께 시간을 보내는 것보다 더 좋을 것이라는 점은 분명하다. 따라서 행복한 사람에게도 친구들은 필요하다.(EN 9권 9장, 1169b3-22)

(8.7.0.2. 해설)

행복한 사람에게 친구가 필요한가라는 문제는 아리스토텔레스의 행복이 자족성 개념을 내포하기 있기 때문에 문제가 된다. 아리스토텔레스가 필리아에 관한 논의의 모두에서 언급하고 이후의 철학적 분석을 통해서도 확인하는 견해는 ‘다른 모든 좋은 것을 다 가졌다 하더라도 아무도 친구 없는 삶을 선택하지는 않는다’는 것이다. 더 이상 아무 것도 필요하지 않는 상태로 정의된 행복에서 인간이 다시 친구를 추가적으로 필요로 한다면 그것은 그렇게 정의된 행복의 자족성에 모순을 일으킬 것이요, 친구가 필요하지 않다면 상식과 충돌하는 이상한 일(atopon)이 될 것이다. 아리스토텔레스가 수집한 ‘행복한 사람도 친구가 필요한 이유’들이 서로 충돌까지는 아니어도 쉽게 화합하기 어려운 의견들로 구성되어 있음을 주목할 수 있다. 친구를 외적인 좋은 중 가장 큰 것으로 제시하는 의견이나 자신의 선행의 대상으로서 친구가 필요하다는 의견보다는 ‘인간의 폴리스적 본성’과 그러한 본성이 요구하는 ‘본성적 좋은’의 일종으로 필리아와 친구를 바라보는 시각이 이후에 분석할 아리스토텔레스 고유의 입장에 가깝다.

8.7.1. 행복을 위해 필요하지 않은 필리아

(8.7.1.0.1. 원문)

‘그들이 주장하는 바는’ 대중들이 유익한 사람을 친구로 간주한다는 것인가? 다시 없이 행복한 사람(makarios)은 좋음을 가지고 있으니, 그러한 유익한 사람들은 전혀 필요로 하지 않을 것이다. 즐거움을 이유로 찾는 친구들도 전혀 필요하지 않거나 약간만 필요할 텐데 그의 삶은 즐겁고 그 어떤 외적인 즐거움도 필요로 하지 않기 때문이다. 그러한 친구들을 필요로 하지 않으니 친구들을 필요로 하지 않아 보인다.(EN 9권 1169b22-28)

(8.7.1.0.2. 해설)

이제 아리스토텔레스는 처음에 제기했던 문제를 해결하기 위해 필요한 구별을 들여온다. 행복한 사람이 굳이 필요하지 않은 친구도 있고 함께 있어야 할 친구도 있다. 행복한 사람이 친구를 필요로 하지 않는다는 얘기가 맞는 것은 주로 유익이나 즐거움을 이유로 하는 친구를 필요로 하지 않는다는 점에서이다. 우연적인 의미에 따른 필리아는 행복의 자족성 요구로부터 쉽게 배제할 수 있다.

8.7.2. 행복을 위해 불가결한 필리아

(8.7.2.0.1. 원문)

만일 행복하다는 것이 삶과 활동 속에서 성립하며, 처음에 얘기한 것과 같이 좋은 사람의 활동이 유덕하며 그 자체 즐거운 것이라면, 또 즐거운 것 중에는 자기 고유의 것도 있지만 우리들은 자신들보다 가까운 사람들을 더 잘 볼 수 있어서, 우리들의 고유한 행위들보다 저들의 행위들을 더 잘 감상할 수 있다면, 친구인 사람들의 유덕한 행위는 좋은 사람들에게 즐거울 것이다 (저들과 친구 양자 모두 본성상 즐거운 것을 가지고 있으므로). 신적으로 행복한 사람은 관조하기를 선택하는 한, 과연 이러한 친구들을 필요로 할 것인데, 친구인 좋은 사람의 행위

가 바로 그런 것, ‘즉 행복한 사람이 관조하기를 선택할 행위’들이다. 사람들은 또 행복한 사람이 즐겁게 사는 것이 당연하다고 생각한다. 외톨이로 사는 삶은 힘겹다. 혼자서는 연속적으로 ‘최상의’ 활동을 하기가 쉽지 않으며 다른 사람과 함께 또 타인을 향해서 사는 삶이라면 쉽기 때문이다. 신적으로 행복한 사람에 있어 당연히 그래야 할 바, ‘다른 사람과 함께라면’ 그 자체 즐거운 ‘최상의’ 활동은 보다 연속적이 될 것이다. 유덕한 사람은 그가 유덕한 한에 있어서 덕에 따른 행위들을 보면 기뻐하고 악덕으로부터 나온 행위들에 역겨워할 것이기 때문이다. 마치 음악가가 아름다운 선율에 즐거워하고 형편없는 선율에 괴로워 하듯이 말이다.(EN 9권 116b30-1170a11)

(8.7.2.0.2. 해설)

『니코마코스 윤리학』의 기본적인 설명틀 내에서 행복한 사람에게 친구가 필요한 이유는 주로 덕과 행복의 연결에서 주어진다. 행복을 외적인 좋은 소유로 정의하지 않고 활동으로 정의했으므로 외적인 좋은 활동으로서의 친구가 아니라 그 자체 관조의 즐거움을 주는 좋은 활동으로서의 친구가 필요하다는 것이다. 행복은 일종의 활동이며 행복하다는 것이 삶과 활동 속에서 존재하는 것이라면, 또 좋은 사람의 활동은 그 자체 진지하고 즐거운 것이라면, 또 다른 자아인 친구의 행동을 바라보는 것(theorein) 역시 즐거운 것이다. 그런데 우리는 자기 자신보다 가까운 사람들을 더 잘 볼 수 있으며 우리 자신의 행동보다는 그들의 행동을 더 잘 감상할 수 있다. 따라서 훌륭하고 고유한 행동들을— 이 고유한 행동에는 친구인 좋은 사람의 행동도 포함된다— 관조하는 삶을 선택하는 한 신적으로 행복한 사람(makarios)은 그런 친구들을 필요로 하게 될 것이다.

8.7.3. 필리아와 행복

8.7.3.1. 그 자체 선택할 만한 것으로서의 친구

(8.7.3.1.0.1. 원문)

그런데 사태를 보다 자연적으로 고찰하는 사람들에게 유덕한 사람은 유덕한 친구를 본성상(physei) 선택해야 하는 것으로 보인다. 본성상 좋은 것은 유덕한 사람에게 그 자체 좋으며 즐거운 것이라고 얘기 되기 때문이다. 생물에게 있어서 삶은 지각의 능력으로 정의되며, 인간의 경우에는 지각 혹은 사유의 능력으로 정의된다. 그런데 능력은 '그 것의 발현으로서의' 활동을 조화점으로 하며 일차적인 것은 활동에서 성립한다. 그래서 삶은 일차적인 의미에서 지각함 혹은 사유함인 것으로 보인다. 산다는 것은 그 자체 좋고 즐거운 것에 속한다. 왜냐하면 정의에 의해 규정되었기 때문이다. 정의에 의해 규정된 것은 좋은 본성을 가진다. 그런데 본성상 좋은 것은 훌륭한 사람에게도 좋다. 이것이 바로 산다는 것이 모든 사람에게 즐거운 이유이다. [...] 그런데 산다는 것 자체가 좋고 즐거운 것이며 모두가 그것을 추구하는 것으로 보인다면, 훌륭하며 신적으로 행복한 사람들도 그 누구보다도 삶을 추구할 것이다. 이들에게 삶은 무엇보다도 우선해서 선택해야 할 것이며 이들의 삶이 가장 신적인 행복으로 충만하기 때문이다.(EN 9권 9장, 1170a13-29)

(8.7.3.1.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 행복의 자족성과 친구의 필요성 사이의 모순처럼 보이는 것을 푸는 길은 친구를 그 자체, 본성상 선택할 만한 것으로 이해하는 길이다. 친구는 다른 것을 위한 수단으로, 예를 들어 나의 부족함을 채우기 위해 선택되는 것이 아니다. 유덕한 친구의 활동을 보는 일이 즐거우며 그를 통해 나 자신의 활동을 감상할 때 보다 더 나은 관조의 활동을 할 수 있게 한다는 앞서의 정당화도 이 관점에서 약점을 드러낼 수 있다. 아리스토텔레스는 행복한 사람은 자족해서 친구가 없어도 좋다는 논변을 이렇

게 극복하려 한다. 즉 행복의 자족성은 그 자체 선택할 만한 것들 중 어느 하나라도 빼지지 않아야 함을 함축한다. 그런데 유덕한 친구는 그 자체 선택할 만한 것이다. 우리가 우리의 삶을 그 자체 추구하듯이 유덕한 친구들의 삶 또한 그 자체 추구한다. 유덕한 친구들이 존재하지 않으면 행복의 자족성은 유지될 수 없기에 행복은 가장 완전한 필리아를 내재적 구성요소로 요구한다.

8.7.3.2. 함께 사는 삶을 완성시키는 즐거움으로서의 필리아

(8.7.3.2.0.1. 원문)

삶은 본성상 좋은 것이고, 좋음을 지각하는 일은 그 자체 즐거운 것니까. '그렇다면' 산다는 것은 선택되어야 할 것, 특히 누구보다도 좋은 사람들에 의해 선택되어야 할 것이다. 그들에게는 존재가 좋고 즐거우니까. 그들은 그 자체 좋은 것에 대한 지각을 공유하면서, '즉 서로의 존재를 지각하면서' 즐거워한다. 마치 유덕한 사람은 자기 자신에 대해 하듯이 그렇게 또 친구에 대해—친구는 또 다른 자기 자신이니까—그러하듯이 말이다. 따라서 각자에게 있어서 자신의 존재가 선택되어야 할 것이듯이 그렇게 친구의 존재도 선택되어야 한다. 혹은 거의 그렇게 선택되어야 한다. 존재는 자신이 좋은 사람임을 지각하기에 선택할 만한 것이었다. 그런데 그러한 지각은 그 자체 즐거운 것이다. 따라서 친구가 존재함을 함께 지각하는 일, '즉 서로가 존재함을 서로 알고 있는 일이' 필요한데 이것은 함께 삶과 서로 말과 생각을 나누는 일에서 성립한다. 인간에게 있어서 함께 산다는 것은 가축의 경우처럼 같은 공간에 배정받았다는 것이 아니라 이러한 것을, '즉 서로 말과 생각을 나누는 것을' 의미하는 것으로 보이니 말이다. 과연 신적으로 행복한 사람에게도 존재는 본성상 좋고 즐거운 것이라 그 자체 선택해야 할 것이며, 그 다음으로 친구의 존재가 선택해야 할 것이라면, 친구 또한 선택되어야 할 것 중의 하나일 것이다. 신적으로 행복한 사람에게 선택되어야 할 가치는 마땅히 그에게 귀속되어야 한다. 그렇지 않으면 바로 이점에서 부족하게 될 것이다. 따라서 행복하게 될 사람은 유덕한 친구를 필요로 하게 될 것이다.(EN 9권 9장, 1170b1-19)

(8.7.3.2.0.2. 해설)

아리스토텔레스가 제시하는 두 번째 논변은 필리아가 함께 사는 삶을 완성시키는 즐거움이라는 것이다. 즐거움 혹은 쾌락에 관한 논변에서 아리스토텔레스는 엄밀한 의미의 쾌락이 고유한 활동을 완성시키는 것이라고 규정했었다. 인간의 본성적 사회성에 근거한 함께 삶은 동물들의 경우처럼 단순히 공간을 나누는 것이 아니라 인간 고유의 기능인 생각과 말을 나누는 것이며 이 고유하게 인간적인 사회성을 완성시키는 즐거움이 바로 필리아라는 것이다. 아리스토텔레스는 ‘필리아와 자기애’ 관련 부분에서 친구를 자아의 연장으로, 그것도 사유하는 부분으로 이해된 자아의 연장으로 보는 시각을 논변했었다. 그러한 관점에 따르면 친구와의 교제는 일종의 연장된 자기 반성, 그것도 자기가 자기 자신을 반성할 때 보다 더 좋은 자기 반성의 기회를 제공해주는 자기 반성이다. 인간의 본성적 사회성은 자기애에 관한 분석에서 확인되었던 자기 반성이 주는 즐거움이라는 철학적 계기를 통해 소화된다. 친구와 함께 지각할(synaisthenai) 내용은 서로가 존재함을 서로 알고 있는 일이며, 이것이 구체적으로는 함께 살면서 서로의 말과 생각을 나누는 것이라면, 자신의 존재가 무엇보다 선택할 만한 것이듯 그렇게 친구의 존재 역시 선택할 만한 것이어야 함을 함축한다. 신적으로 행복한 사람에게 선택할 만한 것이 부족할 경우 바로 그 점에서 부족을 경험하는 것이기에 그가 진정 부족함이 없는 행복한 사람이려면 선택할 만한 것인 친구 역시 존재해야 한다. 행복하게 될 사람은 유덕한 친구를 필요로 하는 것이다.

참·고·문·현

| 원전 및 번역, 주석서 |

- Aristotelis Ethica Nicomachea*, rec. Bywater, I., Oxford
1894
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 최명관 역, 서울: 서광
사 1984
- Broadie, S./Rowe, Christopher, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, Translation, Introduction and Commentary,
Oxford 2002
- Burnet, J., *The Ethics of Aristotle*, edited with an
Introduction and Notes, London 1900
- Dirlmeier, F., *Aristotels, Nikomachische Ethik*, uebers. u.
komm. Berlin 1968
- Gauthier, R.A./Jolif, J.Y., *L'Ethique a Nicomaque*.
Introduction, Traduction et Commentaire
Louvain/Paris 1970
- Irwin, Terence, *Aristotle, Nicomachean Ethics*, translated
with Introduction and Notes, Indianapolis 1985
- Joachim, H.H., *Aristotle, The Nichmachean Ethics*, Oxford
1951
- Pakaluk, Michael, *Aristotle, Nicomachean Ethics Books
VIII and IX*, translated with commentary, Oxford
1998
- Rackham, H., *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Volume 19

- (Loeb Classical Library) Cambridge/London 1926
Roger Crisp, *Aristotle: Nicomachean Ethics*, Cambridge
2000
Stewart, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Oxford 1892
Tricot, J., *Aristote. Ethique à Nicomaque*, Nouvelle traduction avec introduction, notes et index, Paris 1959

| 연구 논문 및 연구서 |

- 강상진, 「아리스토텔레스의 필리아 – 자기애와의 관련을 중심으로」, 『인간연구』 4, 2003 pp. 105-123
김대오, 「아리스토텔레스의 행복론」, 『서양고전학연구』 15, 2000 pp. 47-72
손병석, 「아리스토텔레스에 있어서 애르곤, 덕 그리고 행복의 의미」, 『철학연구』 76, 2000 pp. 31-64
이창우, 「행복, 욕구 그리고 자아: 헬레니즘 철학의 이해」, 『철학연구』 62, 2003 pp. 57-74
이창우, 「인간의 행복 – 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 제 1 권」, 『인간연구』 3, 2002 pp. 147-167
조요한, 「벗 사랑과 공동생활」, 『아리스토텔레스의 철학』, 서울: 경문사 1988 pp. 197-214
Ackrill, J.L., "Aristotle on Eudaimonia", *Essays on Aristotle's Ethics*, (ed.) Rorty, A.O., Berkley / Los Angeles 1980 pp. 15-33
Ackrill, J.L., "Aristotle on "Good" and the Categories",

- Islamic Philosophy and the Classical Tradition*,
 (eds.) Stern, S.M./ Hourani, A./ Brown, V. 1972
 pp. 17-25 (Ackrill, J.L., Essays on Plato and Aristotle, Oxford 1997 pp.201-211에 재수록)
- Alpern, K.D., "Aristotle on the Friendship of Utility and Pleasure", *The Journal of the History of Philosophy* 21, 1983 pp.
- Annas, J., "Plato and Aristotle on Friendship and Altruism", *Mind* 86 (1977) pp.532-554
- Annas, J., *The Morality of Happiness*, Oxford 1993
- Annas, J., "Self-Love in Aristotle", *Southern Journal of Philosophy* 27 (suppl.) 1988 pp. 1-18
- Barnes, J., "Roman Aristotle", *Philosophia Togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997 pp. 1-69
- Bostock, D., "Pleasure and Acitvity in Aristotle's Ethics", *Phronesis* 33 , 1988 pp.
- Bostock, D., *Aristotle's Ethics*, Oxford 2000
- Celano, Anthony J., "Aristotle on Beatitude", *Ancient Philosophy* 5, 1985 pp. 205-214
- Celano, Anthony J., "The understanding of the concept of felicitas in the pre-1250 commentaris of the Ethica Nicomachea", *Medioevo* 12, 1986 pp. 29-53
- Celano, Anthony J., "The 'finis hominis' in the thirteenth century commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 53, 1986 pp. 23-53

- Celano, Anthony J., "Act of the intellect or act of the will. The critical reception of Aristotele's ideal of human perfection in the 13th and early 14th century", *Archives d'Histoire Doctrinale et Litteraire du Moyen Age* 57, 1990 pp. 93–119
- Charles, D., *Aristotle's Philosophy of Action*, London 1984
- S. R. M. Clark, *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford 1975
- Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis 1975
- Cooper, J. M., "Aristotle on the Forms of Friendship", in: *Review of Metaphysics* 30, 1977 pp.619–648
- Cooper, John M., "Aristotle on the Goods of Fortune", *The Philosophical Review* 96, 1985 pp. 173–196
- Cooper, J. M. "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Synthese* 72, 1987, pp.187–216
- Cooper, John M., "Friendship and the Good in Aristotle", *Aristotle's Ethics : critical essays*, (ed.) Sherman, N., Lanham, Md 1999 pp. 277–300.
- Crisp, R., "Aristotle's Inclusivism" *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. XII, 1994, pp.112–136
- Dahl, N., *Practical Reason Aristotle and Weakness of Will*, Minnesota 1984
- Fortenbaugh, W.W., "Aristotle's Analysis of Freindship: Function and Analogy, Resemblance, and Focal Meaning", *Phronesis* 20, 1975 pp.51–62
- Gigon, O, "Die Selbstliebe in der Nikomachischen Ethik

- des Aristoteles”, *Dorema*, FS H.Diller, Dauer und Ueberleben des antiken Geistes, Athen 1975 pp.77–113.
- Gigon, O., “Die Eudaimonia im ersten Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles”, *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux gewidmet. Bd. I. Aristoteles und seine Schule*, Berlin/New York pp. 338–365
- Gottschalk, H.B., “Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century A,D.”, *Aufstieg und Niedergang der roemischen Welt II.36.2*, Berlin 1990 pp. 1079–1174
- Griffin, Miriam Tamara, “From Aristotle to Atticus: Cicero and Matius on friendship”, *Philosophia togata II. Plato and Aristotle at Rome*, Oxford 1997 pp. 86–109
- Hardie, W. F. R., “The Final Good in Aristotle's Ethics,” *Philosophy* 40, 277–295
- Hardie, W. R. F., “Aristotle on the Best Life for a man”, *Philosophy* 54, 1979, pp.35–45
- Heinaman, R., “Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics” *Phronesis* 33 (1988) pp.31–53.
- Heinaman, Robert (ed.), *Aristotle and moral realism*, London 1995
- Hoffman, E., “Aristoteles Philosophie der Freundschaft”,

- Ethik und Politik des Aristoteles*, Darmstadt
1972, pp. 149–482
- Irwin, Terence, “Stoic and Aristotelian Conception of Happiness”, *The Norms of Nature*, Cambridge 1986 pp. 205–244
- Irwin, Terence, “Virtue, Praise and Success: Stoic Response to Aristotle”, *The Monist* 73, 1990 pp. 59–79
- Jacobi, K., “'Gut' und 'schlecht' – die Analyse ihrer Entgegensetzung bei Aristoteles, bei einigen Aristoteles-Kommentatoren und bei Thomas von Aquin”, *Miscellanea Medievalia* 15, 1982 pp. 25–52
- Jacobi, Klaus, “Aristoteles' Einfuehrung des Begriffs 'eudaimonia' im 1.Buch der Nikomachischen Ethik. Eine Antwort auf einige neuere Inkonsistenzkritiken”, *Philosophisches Jahrbuch* 86, 1979 pp. 300–325
- Jacobi, Klaus, “Aristotels ueber den rechten Umgang mit Gefuehlen”, *Pathos, Affekt, Gefuehl*, (ed.) I. Craemer–Ruegenberg, Freiburg 1981 pp. 21–52
- Kahn, C.H., “Aristotle and Altruism”, *Mind* 90, 1981 pp. 20–40
- Kenny, A., “The Nicomachean Conception of Happiness”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, H. Blumental & H. Robinson(ed), 1991, pp.67–80
- Keyt, D., “Intellectualism in Aristotle”, *Classical Philosophy*, (ed) T. Irwin, Oxford 1999, vol. 5,

pp.168-187

- Kraut, T., *Aristotle on the Human Good*, Princeton 1989
- Lawrence, G., "Aristotle and the Ideal Life" in *Aristotle Critical Assessments vol. III*, London, 1999,
pp.184-210
- Lear, J., *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge
1988
- Long, A.A., "Aristotle's Legacy to Stoic Ethics", *Bulletin Institute of Classical Studies* 15, 1968 pp. 72-85
- Long, A.A., "Cicero's Plato and Aristotle", *Cicero the Philosopher*, (ed.) Powell, J.G.F., Oxford 1995
- Meilaender, G.C., Friendship. *A Study in Theological Ethics*, Notre Dame 1981
- Milgram, E., "Aristotle on Making Other Selves", *Canadian Journal of Philosophy* 17, 1987
- T. Nagel, "Aristotle on Eudaimonia", *Pronesis* 17, 1972,
Essays on Aristotle's Ethics, (ed), A.O., Berkley /
Los Angeles 1980, pp.7-14
- Novak, Joseph A., "Aquinas on Aristotle: Ethical eudaimonism or biblical blessedness?", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age*,
Actes du IXe Congrès international de Phiolosophie Medievale. Vol. I, New York/Ottawa/Toronto pp. 429-442
- Pakaluk, Michael, "Aristotle's Nicomachean Ethics VIII.9,
1160a14-30", *Classical Quarterly* 66, 1994 pp.
46-56

- Payne, Andrew, "Character and The Forms of Friendship in Aristotle", *Apeiron* 33, 2000 pp. 53-74
- Politis, V., "The Primacy of Self-Love in the Nicomachean Ethics", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 11, Oxford 1993
- Price, A.W., *Love and Friendship in Platon and Aristotle*, Oxford 1989
- Ricken, Friedo SJ, "Aristoteles und die moderne Tugendethik", *Theologie und Philosophie* 74, pp. 391-404
- Saarinen, Risto, "Aristotle's Akrasia in medieval ethics", *Les philosophies morales et politiques au Moyen Age, Actes du Ixe Congres international de Philosopie Medieval*. Vol. II, New York/Ottawa/Toronto pp. 922-931
- Sherman, Nancy (ed.), *Aristotles Ethics : critical essays*, Lanham, Md 1999
- Stemmer, Peter, "Aristoteles' Gluecksbegriff in der Nikomachische Ethik. Eine Interpretation von EN I, 7. 1097b2-5", *Phronesis* 37, 1992 pp. 85-110
- Stern-Gillet, S., *Aristotle's Philosophy of Friendship*, New York 1995
- Urmson, J.O., *Aristotle's Ethics*, Oxford 1988, 장영란 역, 『아리스토텔레스의 윤리학』(서울: 서광사 1996)
- Vogel, C.de, "Selbstliebe bei Platon und Aristoteles und der Charakter der aristotelischen Ethik", *Aristoteles. Werk und Wirkung. Paul Moraux*

gewidmet. Bd. I: Aristoteles und seine Schule,
(ed.) Wiesner, J., Berlin/New York 1985 pp.
393–426.

Walker, A.D.M., “Aristotle's Account of Friendship in the Nicomachean Ethics”, *Phronesis* 24 , 1979 pp.
180–196

『철학사상』 별책 제3권 제9호

발행일 2004년 6월 10일

발행인 서울대학교 철학사상연구소

▣ 151-742, 서울시 관악구 신림동 산56-1

E-mail: philinst@plaza.snu.ac.kr

전화: 02) 880-6223

팩스: 02) 874-0126

출판 도서출판 관악 02) 871-2118, 878-2117

