

아리스토텔레스의 배움에 관한 고찰

J. D. G. 에반스(영국 The Queen's Univ.)

두 인용으로부터 시작하겠다. 하나는 아리스토텔레스 연구자의 인용이고, 또 하나는 아리스토텔레스 자신의 인용이다. 아리스토텔레스 인식론의 본성을 조명하는 데 많은 일을 한 조나단 반즈는 한때 이렇게 썼다 (*Aristotelian Society* 증보판, 1980, 205쪽) : “플라톤과 아리스토텔레스 둘 다 학제에 관련해 많은 실수를 저질렀다는 것은 슬픈 사실이다. … 그들은 인식론에서는 훌륭하지 못한 인도자들이다.” 아리스토텔레스 자신은 “배움에 열심인 자는 지자(知者)인가 무지자(無知者)인가? (SE 4, 165b 31–3)”라는 난문에 관해 논평하면서, “배움은 두 가지 형태이다.”라고 주장하였다. 나는 이 문제에 대한 아리스토텔레스의 해결을 검토하고자 하며, 이 해결이 인식론에 대해 어떤 기여를 하는가를 고찰하겠다.

이 논문은 원래 “메논의 난문”이라는 제목이 붙었던 고대 그리스 인식론에 관한 논문의 후속 논문이다. 그 논문에서 나는, 상기 이론이 동원된다면, 플라톤의 「메논」에서 나오는 배움에 대한 반대 논증에 대한 응답이 얼마나 효과적으로 제공되는지에 관해 검토하고 있다; 그리고 나는 그 난문 자체가 철학적으로 흥미있는 문제거리를 낳는다고 생각한다. 앞으로 이야기될 내용의 동기를 이해하기 위해서는 그 대화편의 변증법을 어느 정도 요약하는 것이 도움될 듯하다.

I

메논의 난문은 어떤 탐구거리에 대한 답을 배우고 조사하기를 원하는 사람들에게 하나의 도전이 된다.(본문 1) 메논의 논증은 딜레마에 의해 출발한다. 탐구자는 그가 추구하는 답을 알든지 그게 아니면 모른다. 만약 그가 안다면, 탐구는 불필요하다 ; 그것은 정말 불가능하다. 그러나 그가 모른다면, 탐구는 역시 불가능하다 ; 왜냐하면 탐구는 어떤 분명한 대상에게로도 향해질 수 없기 때문이다. 그러면 어떠한 식으로든간에 탐구자가 되기를 원하는 사람이 앎의 상태로부터 출발하든 무지의 상태로부터 출발하든 배움의 가능성은 배제된다.

플라톤의 「메논」에서의 이 논증에 대한 응답은 상기 이론이다. 핵심은 무엇이냐 하면, 배움은 새로운 앎의 획득이 아니라는 것, 따라서 배우는 자는 무지의 상태로부터 앎의 상태로 나아간다는 것이 아니라는 점이다. 오히려 그것은 이미 소유되고 있고 지금까지는 숨어있었던 앎(지식)을 전적으로 의식하고 있는 상태에서 회복하는 것이다. 이 이론에 의해 함축되는 지식론의 역사적 영향은 큰 것이었다. 우리는 인식론사(史)에서의 핵심 주제들, 즉 선험성·합리주의·토대주의와 같은 핵심 주제들의 기원을 아마 상기 이론에 귀속시킬 수 있을 것이다.

그러나 많은 주석가들은 플라톤의 설명이 배움 가능성에 반대하는 메논의 논증에 대한 응답으로서는 불충분하다고 느꼈다. 특히 배움은 이미 존재하는 잠복적 지식의 회복이라는 생각은 배움의 현상을 설명하는 것이 아니라 그 현상을 적당히 말로써 둘러치는 것이라고 느껴졌다.

메논의 난문에 대한 플라톤의 응답에 대해 반대가 있듯이, 그 난문의 정식화에 대해서도 역시 반대가 있다. 그 딜레마가 토대로 삼고 있는 전제는 앎과 알지 못함의 가능성이 한 사람의 인식적 상태들에 관해 상호배타적이고 남김없는 가능성을 구성한다는 점이다. 그러나 현대의 많은 분석가들에 따

르면, 이 점은 지나친 단순화로 보였다. 그들은 그 문제를 개념적 사변화를 통해 보다 세련화하고자 했다. 그 결과 그들이 특별히 선호하게 된 개념적 장치는 면식(面識)에 의한 암과 기술(記述)에 의한 암의 구별, 즉 대상에 대한 암과 사실에 대한 암의 구별이었다. 그들의 주장에 따르면, 이 구분을 사용할 때 어떤 것을 알고 어떤 것을 모른다는 것은 직접적으로 반대되는 조건임을 상정하는 것이 얼마나 잘못된 것인가를 우리는 알 수 있다는 것이다.

그렇지만 이런 식의 그 내용이 별로 없는 분석은 시기상조임을 나는 주장한다. 현대의 비판가들이 사용하는 그 개념적 장치의 분석적 신임장은 플라톤과 메논의 그것보다 더 잘 확립될 필요가 있다; 그러나 전자의 그것은 후자의 그것보다 잘 확립되어 있지 않다. 특히 우리는 암의 어떤 항목에 대해서도 – 그것이 어떤 종류이든 그리고 어떤 의미의 ‘암’이든 – 다음의 질문을 물어야 한다. 탐구자는 그것을 아는가 모르는가? 우리는 이제 이런 가정을 하게 된다. 즉 이 가정이 논파될 때까지는 어떠한 종류의 암에 대해서도 모순율과 배증률은 유효하다는 가정을 하겠다. 이런 경우라면 누군가가 그 항목을 모르는 상태에서 아는 상태로 나아간다는 생각에는 여전히 문제가 있을 것이다.

따라서 메논의 난문은 사소하지 않은 궤변임을 나는 주장한다. 오히려 이 난문은 우리로 하여금 그것과 직면해서 해결의 시도를 하게끔 요구한다. 이런 생각은 확실히 아리스토텔레스의 생각이었다. 이런 생각은 그 난문을 그가 분명히 언급하고 있는 두 구절에서 보이는 명백한 메시지이다. 그리고 또한 나는 이것을 논증할 것인데, 그것은 그의 지식론에 중요한 기여가 되고 있는 다른 구절들에서 그가 그 난문을 암시하고 있다는 점이다. 이러한 통찰로부터 출발해서 이 통찰의 동기와 그 결과까지 쫓아가다 보면 많은 가치있는 철학적 유익함들을 얻을 수 있음을 나는 보여주기를 희망한다.

II

「후(後)분석서」 A1과 「전(前)분석서」 B2I에 나오는 명백한 인용들로부터 출발하겠다. 전자에서 아리스토텔레스는 모든 지적 진보는 이미 선재(先在)하는 암(지식)에 의존한다고 주장한다. 이 논제는 바로 「후(後)분석서」의 도입부에 나온다. 암(지식)에서 차지하고 있는 도출과 증명의 역할을 아리스토텔레스가 계속해서 사용하고 있다는 사실로부터 이 논제가 그의 인식론 프로그램 안에서 얼마나 중요한지를 명백히 알 수 있다. 우리의 암은 조각조각 원자적으로 존재하지 않고 질서지어진 구조 안에 존재한다.

참지식은 아리스토텔레스가 볼 때 다음과 같은 본질적 속성을 가진다: 참지식은 알려지는 바가 이해될 수 있도록 이유를 제공하는 원인들로부터 도출되어야 한다. 이런 생각은 「토피카」와 양 「분석서」의 프로젝트에 대해 근본적인 방법론을 제공한다. 그의 프로젝트는 전제들과 결론들이 포함되어 있는 이론적으로 이용 가능한 구조들 중에서 어떤 구조들이 선호되어야 하고 사용되어야 하는지를 고안해 내는 것이다. 지식(암)의 구조를 분석할 때 이런 전략을 취하는 하나의 주요 이유는, 만약 그렇지 않다면 우리는 메논의 난문의 위험에 처하게 되기 때문이다. 그러나 역으로 그 난문이 해소되지 않는다면, 그 난문은 오히려 아리스토텔레스의 인식론적 모델의 신뢰성을 의심스럽게 만드는 데 사용될 것이다.

이 말이 정말 그런지를 확인하기 위해서는 「후(後)분석서」 A1에서 아리스토텔레스가 강구하고 있는 메논적 난문에 대한 해결책을 고려해 보는 것이 좋을 것이다.(본문 2) 누군가가 “모든 A는 B이다.”라는 형식의 보편명제를 안다고 주장할 때, 그가 전혀 모르는 어떤 A가 있다라고 아주 그럴 듯하게 이 주장에 대해 반대가 나올 수 있을 것이다. 그러면 A의 이 경우 혹은 이 경우들이 B라는 것을 그는 어떻게 알 수 있는가? 이것은 메논의 난문에 대한 하나의 해석이고, 이에 대해 아리스토텔레스는 하나의 해결책을 제시

한다. “모든 A는 B이다.”라는 것은 “모든 알려진 A는 B이다.”로서 해석되어야 한다. 그러므로 보편명제는 오직 알려진 것에만 적용된다. 그리고 그런 보편명제가 알려진다는 주장으로부터 누군가가 동일한 것을 알고 있음과 동시에 그것을 모른다는 명제가 함축되지는 않는다.

그러나 아리스토텔레스는 보편명제에 관한 이런 의미 분석을 거부한다. 모든 총각은 미혼이다라는 사실을 내가 안다면, 나는 아직 내가 만나지 않았던 총각들에 관해 이 사실을 안다. 우연히도 이 사실은 정확히 칸트가 선험적(a priori) 지식에 관해 지적한 점이다. 이런 칸트적 개념이 우리가 고찰하고 있는 바로 그 논쟁에서 기원하고 있음을 상정한다면, 이것은 결코 놀라운 일이 아닐 것이다.

그렇다면 아리스토텔레스는 메논의 난문에 대해 이런 식으로 반대하는 방법을 환영하지 않는다. 그리고 우리는 이런 접근이 틀렸다는 것에 대한 아리스토텔레스의 이유 속에 있는 보다 중요한 의미를 추구하게 될 기회를 가질 것이다. 그러나 아리스토텔레스는 그 난문을 해결하기 위한 어떤 제안을 내놓는가? 핵심은 가능적 지식(앎)과 실제적(현실적) 지식의 구분이다. 「후분석서」 A1에서의 간략한 설명은 「전분석서」 B21의 보다 풍부한 설명에 의해 보충될 수 있다. 그리고 그 결과는 다음과 같다. 가능적 지식은 보편적이다; 즉 그 지식(앎)은 구체적 개체들에게보다는 사물들의 종(種)에 적용된다. 실제적 지식은 구체적이며 그 종의 개별적 구성원들에 적용된다. 메논이 요구하는 바는 한 사람은 어떤 것을 알고 있든지 아니면 모르고 있든지 둘 가운데 하나라는 것이다. 그러나 이것은 그가 그것을 가능적으로는 알지만 실제적으로는 모르는 가능성을 무시하는 것이다. 만약 한 사람이 종(種) A를 안다면, 그는 나중에 어떤 개별적 사물 A를 발견하게 될 가능성을 갖고 있는 것이다; 그리고 종 A의 사물들은 B라는 것을 알고 있기 때문에, 그는 나중에 이 A가 또한 B라는 것을 알게 될 것이다.

나는 아리스토텔레스가 가능적 지식(앎)과 실제적(현실적) 지식의 구분을 어떻게 구체적으로 이용하는지를 검토할 것이다. 그러나 이런 논의 맥락에서의 그 철학적 동기 부여가 종종 그렇게 큰 설득력이 없기 때문에, 우리

가 지금까지 고찰한 것으로부터 생겨나는 보다 일반적인 철학적 문제들에 관해 어떤 것을 말하는 것도 괜찮을 것이다.

아리스토텔레스가 「후분석서」 A1에서 메논의 난문에 대해 해결하고 있는 해결책은 회의주의자 흄이 관찰로부터의 추론에 관해 채택하고 있는 입장과 두드러진 유사성을 가진다. 두 철학자는 다음과 같은 입장으로 기울어져 있다. 우리가 일반화할 때 우리는 어쩔 수 없이 우리가 이미 알고 있는 것에로 한정된다. 그런 일반화에 의해서 발견될 수 있는 그 어떤 속성이라도 보다 미래의 경우들에 대해서는 투사가능하지 않다.

최근의 철학적 토론으로부터 우리는 흄적 회의주의자와 귀납에 관한 한 합리적인 사람 사이에 발생되는 논쟁의 진정한 본성을 배우게 되었다. 예를 들어 크립케에 의해서 명료화되었다시피 비트겐슈타인의 규칙 준수에 대한 논의가 보여준 바는 회의주의자와 그의 반대자 사이에 발생되는 논쟁에서 과연 무엇이 문제되고 과연 무엇이 문제되지 않느냐라는 점이었다. 특히 문제되지 않는 바는 어떤 사실의 존재이다. 그 사실은 무엇이냐 하면 합리적인 사람은 발견했다고 주장하고 회의주의자는 발견하지 않았다고 주장하는 그런 사실이다.

굳맨과 크립케로부터 우리가 알고 있는 예 즉 ‘grue’와 ‘quus’의 예를 살펴보자. ‘grue’는 “시간 t 이전에는 초록으로 관찰되거나 그게 아니면 파랑”을 의미하며, 여기서 우리는 t 를 미래의 어떤 시간으로, 즉 예를 들어 1993년 1월 1일로 이해할 수 있다. ‘quuss’는 “만약 t 이전에 수행된다면 덧셈 과정이거나 그게 아니면 숫자 125를 산출하는 과정”을 의미한다. 이런 식의 예들은 얼마든지 만들 수 있다. 예를 들어 색의 세계에서 우리는 ‘grue’뿐만 아니라 또한 ‘bleen’·‘gred’ 등도 갖는다.

우리는 아마 이런 단어들의 의미가 다음과 같은 식으로 ‘green’과 ‘plus’의 의미와 연관된다고 말할 수도 있을 것이다 : 즉 그것들은 속성들의 분리를 표현하면서 그 분리의 적용 가능성은 관찰 시간에 의존도록 만든다. 그러나 사실인즉 문제를 이런 식으로 나타내는 방법은 합리적인 사람의 방법이다. 회의주의자라면 ‘green’과 ‘grue’의 의미를 구분해 주는 그 어떤 가능한

근거가 있을 수 있느냐고 묻게 마련이다. 그 의미 구분은 어떤 사실의 항목에 관한 암에 놓여 있지 않다. 왜냐하면 만약 그렇게 된다면 그 의미 구분은 우리가 이미 알고 있는 것에만 적용되는 것으로 해석되기 때문이다; 만약 그렇다면 여전히 다음과 같은 문제가 생기는데, 어떤 문제냐 하면 우리가 아직 만나지 않았고 아마 만날 수도 없는 미래의 항목들에로 그 의미 구분을 적용 할 수 있는 그 어떤 권리를 우리는 갖겠는가 하는 문제이다.

이러한 회의주의에 대한 비트겐슈타인의 처방은 우리 지식(암)은 관행 (practice)에 놓여있다는 점이다. 우리가 알고 있는 바는 우리가 어떤 특정 정보를 소유하고 있다는 사실에 의해서가 아니라 우리가 행위하는 바에 의 해서 드러난다. ‘green’의 의미 문제와 관련해 합리적 해석은 유리하게끔 해 주고 회의주의적 해석 혹은 그와 유사한 해석은 불리하게끔 해주는 사실을 회의주의자에게 지적해 줄 수 없는데, 왜냐하면 그런 사실이란 존재하지 않기 때문이다. 우리가 그를 논파할 수 있는 방식은 ‘green’이라는 특정 개념 을 사용할 때 사람들의 관행이 다음과 같은 그들의 주장, 즉 그들의 개념은 ‘grue’라기보다는 ‘green’이다라는 주장을 어떻게 해서 지지해 주는가를 보여주는 방식이다. 사람들은 하나의 규칙을 준수하고 있는데, 그 규칙은 시간 적 제한을 자신 안에 갖지 않는다.

한편으로는 아리스토텔레스가 「후분석서」 A1에서 거부하고 있는 바의 메 논에 대한 별로 큰 비전이 없는 응답과, 다른 한편으로는 흡에 의해서 제한 되었고 비트겐슈타인에 의해서 거부었던 회의주의적 입장 사이에는 명백한 연관이 있다. 마찬가지로 우리는 가능적 지식이라는 아리스토텔레스의 개념 과 지식에서의 관행의 중요성이라는 비트겐슈타인의 논점을 연결시켜야 한다. 가능성은 하나의 능력이다; 그리고 가능성 암(지식)은 가능성 속에서 나타나는 종(種)의 한 새로운 특정 상황과 우리가 직면할 때 현실적(실제 적) 암을 보여주는 우리의 능력이다.

메논의 난문은 흡적 회의주의와 유사한 특징을 지닌 하나의 도전이다; 그 유사성의 본질은 둘 다 지식(암)을 원자적 단어들로 해석한다는 점이다. 각 각의 그런 원자적 요소와 관련해 그것(즉 원자적 요소)이 알려지는지 그렇

지 않은지가 물어질 수 있다 ; 그러면 우리의 지식은 과연 확장될 수 있느냐라는 문제가 나온다. 아리스토텔레스주의자와 비트겐슈타인주의자는 회의주의의 원자주의적 토대를 공격한다. 배움은 또 다른 하나의 사실과 직면하는 문제가 아니다 ; 그것은 오히려 우리가 이미 다른 보기들에서 수행했던 하나의 관행을 지속시키는 문제이다.

회의주의적 논증들에 대해 응답할 수 있는 하나의 징표는 그 논증들이 명료성과 설득력을 결여하고 있다는 점인 것 같다. 필자는 지금까지 글을 전개시키면서 아리스토텔레스가 메논의 난문을 다루는 과정에서 지금까지 인정되어 온 것보다 철학적으로 더 흥미로운 문제에 직면하고 있다는 점을 보여주었기를 희망한다. 그러나 지금까지 보여준 가능성 지식(앎)의 개념은 그렇게 명료하지 못하다. 우리가 또한 고찰해야 할 점은 아리스토텔레스의 이해 방식이 이 문제에 관련한 현대적 논쟁에 대해 하나의 분명한 공헌을 할 수 있는가 하는 점이다. 그러므로 나는 이제 가능성 지식 개념을 전개시키고 있는 많은 아리스토텔레스의 본문들 및 논증들을 검토하고자 한다.

III

「형이상학」 8편에서 아리스토텔레스는 가능성 개념에 대하여 일반적인 수준에서 논의를 하면서 인식적 역설 해결에서 차지하는 이 개념의 중요성을 인지하고 있다. 8 3편에서 그는 현실성(실제성)이 존재할 때만 가능성이 존재한다는 메가라 학파의 논제를 공격한다. 그는 이러한 논제가 기술의 소유에 관한, 지적 발전에 관한, 인지되지 않은 속성들의 존재에 관한 일반상식을 완전히 침해할 것이라고 주장한다. 가능성은 변화를 겪을 수 있는 사물들의 내재적이며 객관적인 특징이다 ; 그러면 이러한 일반적 전략의 부분으로서의 가능성 지식(앎)은 엘레아 학파나 메가라 학파의 공격에 대비해서 배움과 같은 일반상식적인 인식적 개념을 방어하는 데 하나의 중요한 요소를 제공해 준다.

우리가 기대할 수 있는 바는 인간이 의식의 주체로서 겪을 수 있는 변화에 아리스토텔레스가 특별히 주목하게 될 때 가능성 개념이 전개될 수 있으리라는 점이다. 이것은 정말 그러하다. 아리스토텔레스는 지각과 사유에서 드러나는 인간과 세계 사이의 연관 관계를 일반적 수준에서 논의하면서 가능성과 현실성(실제성)의 중대한 구분을 사용하고 있는데, 이 사용은 소박한 실재론과 현상주의적 관념론 사이의 중간적 길을 뚫기 위해서이다.(본문 3) 색이라든지 맛과 같은 감각가능한 속성들을 사물들에게 그 속성들이 그 사물들의 본성인 양 귀속시키는 것은 잘못된 것이다. 그러나 또한 이런 속성들의 존재가 전적으로 인간의 감각이나 의식의 함수라고 상정하는 것도 잘못된 것이다. 아리스토텔레스는 이 양자의 중간을 가는데, 그 방식은 한편으로 빨강으로 보여지기 위한 혹은 어떤 것을 빨강으로 보기 위한 가능성과, 다른 한편으로 어떤 것이 빨강으로 보여지는 혹은 빨강으로 보는 현실적(실제적) 사태 사이의 구분을 동원하는 방식이다. 현실성은 의식하는 주체와 지각되는 객체 사이의 상호 의존 관계에 의해서만 비로소 존재한다. 이 점은 관념론자들이 파악하기는 하나 너무 과장하는 측면이 있다. 실재론자는 지각자들이 존재하지 않는 세계에서도 사물들이 여전히 색과 맛을 가진다고 주장한다. 이 점은 옳은 점이라고 인정될 수 있지만, 이 인정은 그런 세계에서는 속성들이 오직 가능적으로만 존재한다고 우리가 단서를 붙이는 한에서만 유효하다 ; 즉 그 어떤 것들도 이런 속성들을 실제로(현실적으로) 소유하지는 않는다.

나는 다른 곳에서 이미 이런 분석을 지각의 현상에 대해 중요한 방식으로 기여한다고 논증한 바 있다. 지금 이 맥락에서 시사적인 논점은 이런 분석이 가능성 개념을 지각으로 적용한다는 점이다. 이제 아리스토텔레스의 일반적 심리학이 보여주는 바는 이 개념이 결코 임시방편적 장치가 아니라는 점이다. 영혼과 육체의 관계를 개론적 수준에서 논의하는 과정에서(*De Anima* B1) 아리스토텔레스는 가능성과 현실성의 구분을 사용함으로써 영혼(혹은 생명)의 개념을 설명한다. 이런 논점들은 *De Anima* B5에서의 지각에 대한 논의에서 반복된다. 이런 논의에서 하나의 핵심적인 생각은 가능성의 현실

화에 관한 말을 우리가 이해하지 않도록 경고하는 일이다. 최소한 각각의 경우에서는 그런 현실화가 변화로 간주되어서는 안된다. 왜냐하면 변화에 관한 말을 우리가 할 때는 그 변화가 그곳으로부터 나온 바의 사물의 없어짐이 암시되기 때문이다. 이런 암시에 대비해서 아리스토텔레스는 그 현실화가 가능성의 보존으로 간주되어야 한다고 주장한다.

아리스토텔레스는 가능성 개념을 사용함으로써 표준적 인식 현상뿐만 아니라 비표준적 인식 현상도 분석한다. 이것은 「니코마코스 윤리학」 H3의 의지의 약함에 관한 논의에서 나온다. 한 사람이 무엇을 해야 하는지를 알고 있는데도 그것을 모르는 핵심적인 이유는 의지가 약한 경우에 그 사람의 지식(앎)은 가능적으로는 존재하지만 현실적으로는 적용되지 않기 때문이다. 그 사람은 어떤 것이 행해져야 할 바의 것임을 – 즉 이러한 행동이 옳다는 것을 – 일반적으로는 알고 있지만, 수행가능한 어떤 구체적인 행위가 지시된 행위이고 행해져야 할 행위라는 것은 알지 못한다. 이런 분석의 주요 목적은 한 사람의 일반적 지식이 그가 수행하는 구체적 행위에 의해서 가장 잘 드러난다는 제안을 논파하는 데 있다.(만약 아리스토텔레스의 이 논파가 없었더라면, 그 자신의 합리적 행위 이론은 그를 오히려 이 제안에로 기울어지게 만들었을 것이다.) 의지의 약함에 관련해서는 사물들은 위의 논파된 제안이 규정하는 대로 놓여 있지 않다; 그것의 예외적 성격은 바로 이 점에 있다. 가능성 지식과 실제적(현실적) 지식의 구분으로 인해서 아리스토텔레스는 이 통찰을 자신의 행위 이론 속으로 통합시킬 수가 있었다.

가능적 지식을 분명히 언급하고 있는 또 다른 구절은 「형이상학」 M10에서의 보편자와 지식에 관한 논의이다. 아리스토텔레스는 지식이 보편적이고 보편적인 것과 관련한다는 인식론적 주장과, 기본적 실재들(실체들)이 독립적 존재를 갖고 있고 따라서 보편자는 실재가 아니라는 존재론적 논제를 상호 조화시켜야만 한다. 이 두 입장을 단순히 결합시키는 것은 실재하는 것과 알 수 있는 것을 상호 분리시키기 때문에 용납될 수 없는 것처럼 보인다. 아리스토텔레스의 해결책은 보편적 지식이란 하나의 가능성, 즉 반복적 적용을 위한 하나의 성향이라는 점이다. 그러나 그런 적용이 그리고 어떤 적용이

라도 현실적으로(실제적으로) 일어날 때 그 지식은 구체적인 분리된 실재에로 구체화된다: 그러면 현실적(실제적) 지식은 가능적 지식과는 달리 분리된 실재들에 관한 지식이다.

위의 논의는 「후분석서」 B19에 나오는 제1원칙들에 관한 우리의 지식에 대한 설명에 의해 보충 가능하다. 여기서 아리스토텔레스는 우리가 이미 고찰한 그 작품(「형이상학」 M10 : 번역자 주)의 도입부에 대해 암시하고 있다; 비록 아리스토텔레스가 가능성과 현실성(실제성)의 구분을 분명한 방식으로 사용하고 있지는 않지만, 이 맥락에서의 그의 생각은 위의 그 구분에 의존하는 생각들과 명백히 궤를 같이한다.

그가 던지는 질문은 모든 배움이 선재(先在)하고 있는 지식(앎)에 토대를 둔다는 논제와 일관성을 유지하면서 원칙들에 대한 우리의 지식(앎)을 우리가 어떻게 설명할 수 있겠는가 하는 문제이다. 왜냐하면 그가 주장한 바에 따르면 우리는 모든 원칙들을 알고 있다는 메논의 주장에도 불구하고 원칙들을 배우기 때문이다. 그 대답은 우리가 모든 감각들을 사용한다는 것이다; 그리고 개별적 사물들에 대한 감각-지각에는 보편적인 제1원칙들을 파악하기 위한 가능성이 들어가 있다. 이러한 사실로부터 명백한 바는 아리스토텔레스의 인식론에서의 경험주의적 경향성의 중요성이 가능성 지식과 현실적 지식의 구분을 수용하기 위해 의도되었다는 점이다.

아리스토텔레스의 두 가지 종류의 지식(앎) 구분의 사용이 나오는 구절들을 내가 열거한 이유는 그 구분이 아리스토텔레스의 인식론에서 광범위한 역할을 담당하고 있음을 보여주기 위함 때문이다. 따라서 메논의 난문을 해결하기 위한 「후분석서」 A1과 「전분석서」 B21에 나오는 그 구분의 사용은 보다 큰 하나의 그림의 부분이다. 우리가 지금까지 고찰한 논의 맥락들은 아리스토텔레스의 단어로 말하면 이론적 지식과 실용적 지식 둘 다에 유효하다; 그리고 그 논의 맥락들은 인식론에서 핵심적인 자연적 과정이라고 아리스토텔레스가 간주하는 것 즉 지각과 사유를 다룬다.

그렇지만 이제 우리는 이 인식론이 건전한지 그리고 그것이 메논적 회의 주의자에게 정말 충분한 대답을 제공해 주는지를 물어야 한다. 가능성 개념

은 문제들을 직면하기보다는 오히려 미결로 남겨두기 위한 장치가 되기 쉽상이다. 태아는 가능적으로 인간인가? 태아가 인간이라고 말할 수도 있을 것이다. 그러나 우리가 알다시피 이런 방식은 태아가 인간인가 하는 점을 해결해 주지 못한다. 그리고 또한 이 방식은 태아가 어떻게 다루어져야 하는지에 관한 도덕적 문제를 해결해 주지 못한다.

똑같은 방식으로 메논적 회의주의자는 아리스토텔레스가 그의 난을 해소하기 위해 사용했던 양상개념들을 보다 미묘하게 자신 속에 통합시킴으로써 그 자신의 질문을 계속 던질 수 있다. 한 사람은 그가 배우고자 하는 바를 현실적으로(실제로) 아는가 알지 못하는가? 전자라면 확실히 배움이란 존재하지 않게 된다. 그러나 메논적 회의주의자의 반대자가 후자를 선택해서 그 사람은 가능적으로는 그것을 안다고 말한다면, 그가 현실적으로 그것을 모르는데도 어떻게 그 탐구자가 그것(즉 그 구체적인 것)에 촛점을 맞출 수 있는지는 여전히 미스테리라고 그 회의주의자는 말할 수 있다.(플루타르크의 *Moralia*(Sandbach 편) 권8 단편 215 이하 134쪽) 만약 가능적 지식 안에 어떤 식으로 현실적 지식 또한 들어가 있다면, 「메논」에 나오는 플라톤 자신의 답과 아주 유사한 답이 우리에게 안겨진다. 이것은 메논적 딜레마의 첫번째 선택의 반복이며, 다시 진정한 배움이란 없는 것처럼 보인다.

• 가능적 지식에 대한 설명은 우리가 지금까지 주었던 것보다는 더 많은 내용을 분명히 필요로 한다. 이것을 해결하기 위해서 그리고 배움에 관한 아리스토텔레스의 설명의 보다 다른 중대한 특징들을 채워넣기 위해 나는 곧 두 개의 구절들을 더 검토할 것이다. 여기에서는 비록 가능적 지식 개념이 분명하게 다루어지고 있지는 않지만, 제기되고 있는 생각들은 지금까지 우리가 논의했던 것에 대해 효과적인 보충적 내용들을 제공할 것이다.

IV

첫번째로 「니코마코스 윤리학」 B 1-4의 도덕적 배움에 관한 설명을 고

찰하자. 아리스토텔레스는 도덕적 지식의 본성에 관한 두 이론을 대립시키고자 원한다. 첫번째는 도덕적 지식의 본성은 자연적으로 주어지는 문제라는 것이고, 두번째는 그것이 가르침에 의해 야기된다는 것이다. 그는 두 이론 모두에 대해 결정적인 반대 의견을 갖고 있는데, 우리는 곧 그것을 살필 것이다; 이런 관점에서 그는 그 자신의 세번째 선택지를 확신하고 있다. 즉 도덕 지식은 습관화의 과정에 의해 일어난다는 것이다. “우리는 정의로운 일들을 함으로써 정의로워진다.”(B1, 1103b 1; B4, 1105a 18) 이 세번째 설명에 대한 변호는 나머지 둘에 대한 반대 이유가 되는 것들에 의존한다.

도덕적 지식은 자연적으로 주어진다는 이론의 거부는 변증법(dialectic)의 명백한 부분이다. 이런 이론에 대한 명백한 반대 이유는 사람들은 그들이 훈련되는 방식에 따라서 다른 방식으로 나타날 수 있다는 점이다. 다른 한편으로 자연적 성향은 현실화되든지 현실화되지 않든지 둘 가운데 하나이다. 자연적 성향이 반대되는 방식으로 현실화될 수 있다는 것은 거짓이다. 도덕적 성격의 발전의 다양성은 예술적 기술의 발전과 공유되는 특질이다. 양자(도덕적 성격의 발전과 예술적 기술의 발전)의 발전의 비교는 훈련과 습관화의 중요성을 강조해 준다.

훨씬 덜 강조되기는 하지만 보다 더 흥미로운 것은 도덕적 배움의 가르침 이론에 대한 아리스토텔레스의 거부이다. 여기서 그는 도덕적 발전과 기술적 발전을 비교하고 대조시키는 방식으로 작업을 시작한다. 두 경우 모두 사람은 습관화에 의해서 배운다는 생각에는 문제가 있다. 그 이유는 이러하다. 이 논제에 따르면 한편으로는 어떤 행동들이 먼저 수행되어야만 하는데, 왜냐하면 그에 상응하는 습관을 획득하기 위해서이다. 그러나 다른 한편으로는 한 행동이 적당한 기술이나 성격의 소유라는 토대 위에서 행해질 때만 그 행동은 적절하게 된다라는 생각을 우리는 확실히 받아들이고자 하는 생각이다. 그래서 한 사람이 정의롭거나 교양있는 행동을 함으로써 정의로워지거나 교양있게 된다고 말하는 것은 악순환을 낳는 것으로 보인다. 그는 항상 그런 방식으로 필요한 일을 해야만 한다; 그러나 그처럼 되기 위한 유일한 방식이란 그런 행동들이 이전에 이미 행해지도록 만드는 것이다.

이 문제에 답하는 아리스토텔레스의 일반적 전략은 도덕적이고 기술적인 술어들에 관한 동근어방법적 (paronymous) 분석이 실제로 무엇인가 하는 것을 제안하는 것이다. ‘정의로운 행동’은 “정의로운 사람에 의해서 행해질 법한 행동”을 의미한다. 이것은 어떤 정의로운 행동이, 비록 전형적으로는 행위자의 정의로운 성격이 그 행동을 정의롭게 만들고 있기는 하지만, 정의롭지 않은 사람에 의해서 행해진다는 가능성을 참작한다. 이런 일반적 전략은 다음과 같은 두 종류의 사람, 즉 자신은 용감하지 않으면서 어떤 용감한 행위를 한 사람과, 그가 교양을 얻기 이전에도 교양을 보여주는 사람을 다 설명한다.

그러나 그 두 종류 – 도덕적인 것과 기술적인 것 – 사이에는 미묘한 차이가 있다. (본문 4) 후자의 경우에는 적절한 기술을 결여하고 있는 사람에 의해서도 한 행동이 행해질 수 있는 방식을 우리는 쉽게 이해한다. 즉 그것은 외적 자극이나 행운에 의해서 일어날 수도 있다. (B4, 1105a 23) 여기서 그 산물은 그 생산자가 적절한 기술을 결여하고 있음에도 불구하고 전적으로 교양적일 수가 있다. 이런 사실이 생기는 이유는 그런 산물의 가치는 그 산물을 생산한 사람의 성격과 전적으로 무관하기 때문이다. 그러나 도덕적인 경우에는 이런 장치들이 그 동근어 (同根語 : paronymy)를 설명하지 못함에 틀림없다. 어떤 도덕적 유형의 행위를 수행하기 위해서 본질적인 것은 행위자가 그에 적당한 의도를 갖고 있어야 된다는 점이다. 행운이나 자극에 의해서 수행된 용감한 행동은 만약 용감하려는 의도가 없다면 여전히 용감할 수가 없다.

아리스토텔레스는 도덕적 성격을 획득하기 위한 방식은 관행이나 습관화를 통해서다라는 생각을 포기하지 않는다. 그러나 우리는 아직 교양적이지 않은 사람이 교양적인 어떤 것을 산출할 수 있는 방식과, 아직 용감하지 않은 사람이 용감한 어떤 것을 행할 수 있는 방식을 상호 구분할 필요가 있다. 전자의 경우에는 만약 그 행동이 교양적인 사람의 그것과 정확히 동일한 유형이라면, 그 행동은 훈련의 목적에 적당할 것이다. 후자의 경우에는 그 이상의 것이 필요하다 ; 그 행동은 적절한 동기 부여를 또한 수반해야만 한다.

이런 차이점들에도 불구하고 아리스토텔레스는 습관화를 통한 배움에 관한 일반적인 설명은 두 가지 경우에 모두 유효하다고 주장하고자 원한다. 비록 어떤 비교양적인 사람이 외적인 가르침에 의해서 어떤 교양적인 것을 산출할 수 있다손 치더라도 그런 방식은 교양적이기 위한 방식이 아니다. 도덕적인 경우에는 더더욱 그렇다. 그러나 여기서 도덕적 행위에 대한 내재주의적(internalist) 이해 방식의 올바름으로 인해 사람들을 정의롭게 만드는 것은 정의로운 행동을 하는 습관이다라는 주장 속에 있는 명백한 역설이 우리를 어렵게 만들지 못하도록 하는 것은 더욱 필요하다.

도덕적인 경우와 기술적인 경우 양자에서의 배움에 관한 그리고 지적 발전에 관한 이런 생각들은 메논의 난문에 대해서 직접적인 시사를 갖는다. 왜냐하면 이런 생각들은 배우는 자가 그의 여행이 완료되기 이전에 이미 도착점에 도달해 있다는 사실에 대해 명료한 의미를 줌과 동시에 하나의 여행이 여전히 연루되어 있다는 사실에 대해서는 어느 정도 여지를 남겨두기 때문이다. 도덕적인 경우를 먼저 살펴보자. 배우는 과정의 부분으로서 행위들은 어떤 동기 부여와 함께 행해질 필요가 있다. 그 과정이 완료되고 그 습관이 형성되었을 때에는 똑같은 종류의 행동들은 똑같은 종류의 동기 부여와 함께 행해질 것이다. 이제 차이점이란 단순히 그 동기 부여는 습관적이라는 사실이다 ; 그리고 이것은 하나의 배우는 과정이 발생했다라는 주장을 정당화 한다. 기술적인 경우에는 배움에 연루된 그 과정은 본질적으로 이와 유사하지만, 그런 경우에는 동기 부여에 관한 조건이 제거된다.

「니코마코스 윤리학」 B1-4의 논의는 최소한 이러한 두 가지 경우에 배움이 습관화에 의해 출발한다는 논제를 지지하는 논증을 제공했다 ; 그리고 우리가 한 사람의 행위와 그런 습관화 과정에서의 그의 성향 사이의 관계를 고려한다면, 배움을 새로운 사실에 대한 탐색과 그로 결과되는 획득으로서 간주하는 것에 숨어있는 실수를 이해할 수 있다. 그래서 나는 여기서 지적 발전에서 연루되는 것에 관한 메논적 해석에 대한 하나의 상세한 논파를 우리가 갖게 되었다고 주장한다. 그렇지만 아마도 반대 의견으로 제시될 수 있는 것은 도덕적 발전과 기술적 발전의 경우들이 아마 충분히 지적이지 않다

는 사실일 것이다. 지적 지식의 항목들에 관련되는 한 메논의 난문이 어떻게 회피될 수 있는가라는 점이 분명히 지적되기를 우리는 여전히 원한다. 그 문제에 관련해서 나는 이제 아리스토텔레스의 탐구에 대한 적극적 이해에서 나오는 두번째 주요 요소를 고찰하겠다. 바로 그것이 그의 변증법 개념이다.

「형이상학」 B는 상호대립하는 견해들에 대한 확장된 변증법적 검토이다; 그리고 그것은 그 자체로 「형이상학」의 나머지 부분에 대해서 하나의 본질적 예비 부분을 형성한다. 그것은 방법을 설명하고 정당화하는 서론으로부터 시작한다.(본문 5) 아리스토텔레스에 따르면 한 문제에 관련한 상호대립하는 의견들에 대한 날카로운 감각은 그 문제를 명료히 해결하기 위한 필요한 전제 조건이다. 만약 그렇지 않다면, 우리는 우리의 사유를 얹매고 있는 매듭을 확인할 수가 없다; 그렇지만 그런 매듭의 존재는 우리를 방해하게끔 되어 있다. 그런 경우에 우리의 입장은 어디로 가야 할지를 모르고, 그리고 그들의 목적을 발견한다손 치더라도 그 목적을 알지 못하는 사람들의 입장과 유사하게 될 것이다.

아마 이 논의 맥락에서 기원을 갖고 있는 지적 속박의 메타포는 결코 이보다 더 효율적으로 표현된 적은 없었다. 딜레마들은 우리를 절대적으로 상호 대립적 방향으로 향해 몰고 가기에 우리를 매듭에 묶어둔다. 그렇지만 우리가 만약 방향 감각을 조금이라도 갖고자 한다면, 그 딜레마는 역시 필수적이다. 이 논의 맥락의 후반부에서의 메논의 난문으로부터 나오는 반향은 명백하다. 아리스토텔레스에 따르면, 자명하게 메논에 의해 놓여진 도전에 직면한다는 것은 변증법적 방법을 위한 하나의 권고이다. 그러므로 이 말이 사실인지 아닌지를, 그리고 사실이라면 왜 사실인지를 알아보기로 하자.

어떤 구체적 문제에 대한 변증법적 접근에서의 핵심적 요소는 견해들에 대한 예비적 파악이 이용 가능한 모든 견해들에 대해 타당하다는 것이다. 비록 이런 견해들의 조합이 아포리아를 야기시키지만, 어려움들을 해결하기 위해 덧붙여야 어떤 외적인 것이란 존재하지 않는다. 확실히 변증법적 과정은 구성 요소가 되는 견해들의 총합에 대해 어떤 것을 덧붙이길 한다. 견해들 사이의 갈등과 양립 가능성의 연관 관계가 테스트된다; 그리고 전형적으

로 아리스토텔레스는 어떤 분석적 장치를 그 혼합물 속에 집어넣는다. 그러나 변증법적 검토 과정의 마지막에 부상하는 실질적 내용은 어떤 방식에선 처음에 있던 것보다 더 많은 내용으로 구성되지 않는다고 간주될 수 있다.

이런 현상의 간략한 보기가 여기에 있다. 「형이상학」 A와 「물리학」 B에 나오는 네 원인의 발견에 이르는 변증법적 검토 과정은 초기 사유자들에서의 네 가지(그리고 오직 네 가지만의) 설명 표제에 대한 발견에 토대를 두고 있는데, 이런 네 가지 설명 표제를 아리스토텔레스의 이론은 포섭하고 있다. 그러나 이런 초기 사유자들과는 달리 아리스토텔레스는 어떻게 해서 그 다양한 요소들이 서로 결합해서 하나의 단일한 일관적인 설명 체계를 만드는지를 보여줄 수가 있다. 또다른 예는 인간의 동일성의 본성에 대한 그의 설명이다. 아리스토텔레스는 기존의 두 설명 – 인간은 영혼이다라는 설명과, 인간은 단일성(unity)이다라는 설명 – 을 그 설명의 지지자들이 의심치 않는 방식으로 결합시킨다. 마지막으로 내가 다른 곳에서 이미 썼던 예는 소망(wish)의 대상에 대한 논의이다.(「니코마코스 윤리학」 Γ4) 변증법적 과정의 이 패러다임에서 아리스토텔레스는 명백히 상충하는 두 견해들로부터 출발한다 ; 그리고 그 어려움에 대한 그의 해결책은 두 견해들을 단지 병치시켜 놓았다는 인상과 너무도 가까워서 그것의 의미심장함과 깊이가 매우 쉽게 놓쳐버릴 수 있을 정도이다. 그러나 내가 논증했다시피 이런 인상은 잘못된 것이다. 그 결론이 어떤 의미에서 그 전제 속에 이미 포함되어 있음에도 불구하고 변증법적 과정은 진정한 진보의 성격을 띠고 있다.

「형이상학」 B1에서 개진되고 있고 이 세 가지 경우들(지적 진보의 경우, 도덕적 발전의 경우, 기술 발전의 경우 : 역자 주) 및 다른 많은 경우들에서 실천되고 있는 변증법적 방법은 메논의 난문에 대한 아리스토텔레스의 가장 훌륭한 대답을 나타내 준다. 변증법적 방법은 지적 진보가 어떤 식으로 이루어지는지를 보여준다 ; 그러나 그 결과가 성취되는 방식은 발견이나 비(非) 발견을 위한 새로운 사실들을 세움에 의해서가 아니라 오히려 이미 손에 갖고 있는 사실들 속으로 통찰들을 적용시키고 조직화시키는 방식에 의해서이다. 여기서 우리는 가능성적 지식(앎) 개념의 유용한 사용 가능성에 관련해 지

금까지 조사된 경우들 중 그 어떤 경우보다 명료한 경우를 갖고 있다.

V

이 논문의 주요 논증들과 생각들을 요약함으로써 글을 끝맺겠다. 메논의 난문은 지적 진보에 관한 그 어떤 프로그램에 대해서도 무시할 수 없는 개념적인 문제를 던지고 있다. 플라톤의 응답은 드러나지 않은 잠재적 지식(앎)과 드러난 지식 사이의 구별을 사용하는 것이다; 그러나 이것은 충분히 전개되지 않은 채로 남겨져 있기 때문에, 그것은 메타포와 다름없다. 그렇지만 아리스토텔레스는 메논적 회의주의의 심대한 인식론적 의미를 이해했다는 증거를 주고 있다; 그 문제에 대한 그의 파악 방식과 보다 최근의 철학자들에서의 회의주의에 대한 검토 방식을 상호 비교할 때, 가능적 지식에 대한 그의 이해 방식에 대해서 우리가 가지는 관심은 활기를 띠게 될 것이다.

아리스토텔레스의 인식론적 논의에서 나오는 그 이해 방식이 그의 다양한 작품들 속에서 얼마나 꽤 확장된 방식으로 사용되었는지를 나는 검토했다. 이런 논의들이 보여주는 바는 메논의 난문에 관련해서 가능적 지식이라는 이해 방식의 사용이 결코 유행수가 아니라는 것이다; 그리고 많은 자세한 논의들은 우리가 흥미롭다고 생각하는 회의주의적 문제들과 분명한 연관을 갖고 있다. 그러나 반(反)메논적 이론화의 가장 좋고 가장 광범위한 적용은 두 논의들에서 타당성을 얻는데, 그 두 논의들은 원래 인식론적 문제와는 직접적인 관계가 없다; 이 두 논의들은 「니코마코스 윤리학」 B4의 도덕 교육에 관한 논의와, 「형이상학」 B1의 변증법적 방법에 관한 논의이다.

위의 논의들의 근본적 논점은 그 논의들이 새로운 사실들에 대한 획득 없이도 어떻게 우리가 지적 진보를 이룰 수 있는가에 관해서 상세한 설명을 제공해 준다는 점이다. 아리스토텔레스의 방법론에서는 변증법적 경향성과 경험주의적 경향성을 화합시켜 줄 필요가 있고, 또한 그의 형이상학에서는 실재론적 요소와 관념론적 요소를 화합시켜 줄 필요가 있다. 메논의 난문과 그

해결은 지금까지의 논쟁들에서 그래왔던 것보다는 더 진지하게 취급될 필요가 있을 것이다.

본문들

본문1 : 메논의 난문 : 플라톤의 「메논」 80 d5~e5

메논 : 소크라테스여, 그것이 무엇인지를 당신이 전혀 모르는 바의 그것을 당신은 어떻게 찾겠습니까? 당신이 모르는 것들 중에서 어떤 것을 당신은 탐구를 위한 것으로 놓겠습니까? 그리고 우리가 그렇게 가정할 수 있다면, 당신이 바로 그것과 만났다고 해봅시다. 그러면 바로 그것이 당신이 알지 못했던 바의 그것이라는 것을 당신은 어떻게 알겠습니까?

소크라테스 : 알겠네, 메논이여. …그렇다면 한 사람이 그가 알고 있는 바의 것을 찾거나 그가 알지 못하는 바의 것을 찾는다는 것은 가능하지 않네. 그는 그가 알고 있는 것을 찾을 수가 없을 걸세; 그가 그것을 알기 때문이고, 그가 그것을 탐색 할 필요가 없기 때문일세. 그리고 그가 모르는 것을 찾을 수도 역시 없을걸세 : 그는 그가 찾고자 하는 바가 무엇인지조차 알지 못하기 때문일세 그려.

본문2 : 회의주의적 반응 : 「후분석서」 A1 a33~b8

어떤 종류의 사람들은 모든 켤레가 짹수라는 것을 알지는 못하고 단지 그들이 켤레임을 아는 것만 짹수임을 안다고 말함으로써 [메논의 난문을] 해결하고자 한다. 그렇지만 그들은 여전히 그들이 증명했고 그들이 확보했던 바의 것을 알고 있다 ; 그리고 그들이 확보했던 바의 것은 삼각형이나 수라고 그들이 알고 있는 바의 모든 것들이 아니라 단순히 모든 수들이거나 모든 삼각형들이다… 그러나 내가 생각하기에 어떤 사람으로 하여금 그가 배우는 것을 이런 방식으로는 알지만 저런 방식으로는 모르게끔 하는 그 어떤 것도 존재하지 않는다. 터무니없는 것은,

그가 배우는 것을 어떤 하나의 방식으로 그가 안다는 것이 아니라 그가 그것을 배우는 바로 그 방식으로 그것을 안다는 것이다.

본문3 : 지각에서의 가능성과 현실성 : *De Anima* Γ2, 426 a15~19

지각될 수 있는 것의 현실화는 지각할 수 있는 것의 현실화와 함께하기에(비록 양자의 존재는 다르다 할지라도) 듣기와 소리는 이런 의미에서 동시적으로 없어지거나 동시적으로 보존되는 것이 필연적이다; 그리고 맛보기와 맛도 마찬가지이며, 다른 경우들도 마찬가지이다. 그러나 이런 것들이 가능성의 의미에서 말해질 때는 반드시 그렇지 않다.

본문4 : 도덕 교육 : 「니코마코스 윤리학」 B4, 1105 a26~b5

기술과 덕은 차이점이 있다. 기술의 산물들은 그 가치를 그들 자신 속에 가지고 있다. 그러므로 기술의 산물들은 어떤 조건 안에서 생산되어야 한다는 것으로 충분할 것이다. 그러나 덕과 관련한 행위들은 덕들이 어떤 조건을 가질 때가 아니라 행위자가 어떤 조건 안에 있을 때 정의롭게 혹은 절제있게 행해진다. 행위자가 어떤 조건 안에 있느냐 하면, 첫째 그가 앎(지식)으로부터 행위한다는 조건이고, 둘째 그가 그 행위들을 그 행위들 자체를 위해서 선택한다는 조건이고, 셋째 그의 행위 수행은 안정되게 정착된 것이고 불변한다는 것이다. 이런 요소들은 앎(지식)의 조건은 차치하고서라도 기술을 소유하려는 데에는 그리 중요하지 않다. 그러나 덕을 소유하려는 데에 앎(지식)이 그리 중요하지 않게 될 때는 나머지 다른 요인들이 조그마한 효율성이 아니라 총체적 효율성을 가지게 된다; 즉 이 때 그 나머지 다른 요인들은 정의롭고 절제있는 행위들의 빈번한 수행으로부터 결과된다.

본문5 : 변증법적 진보 : 「형이상학」 B1, 995 a27~b2

어려움으로부터 자유롭고자 하는 사람들로서는 그 어려움을 잘 겪는 것이 유용할 것이다. 보다 나중의 어려움으로부터 자유롭다는 것은 보다 초기의 어려움들

을 풀어헤쳐 버리는 것이다. 그러나 그 매듭을 알지 못하는 사람들은 그 매듭을 풀어헤칠 수 없다. 우리 사유의 어려움은 사실들의 매듭을 드러낸다. 우리 사유가 어려움에 처해 있는 한, 그 조건은 묶여져 있는 사람들의 조건과 유사하다. 그래서 모든 당혹스러운 어려움들을 먼저 고찰해 보는 것이 필요하다. 이런 일이 필요한 이유는 방금 위에서 말한 이유 때문만이 아니라, 그 어려움들을 먼저 겪어보지 않고서 탐구하는 사람들이 마치 어디로 가야 할지를 모르는 사람들과 유사하기 때문이다; 더군다나 길을 모르는 탐구자는 찾고자 하는 바를 그가 찾았는지 찾지 못했는지를 알지도 못할 것이다. 그런 사람으로서는 자신의 목표가 분명하지 않다. 그러나 어려움에 한번 처해 본 적이 있는 사람으로서는 목표가 분명하다. <이창우 번역>