



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

플라톤 『고르기아스』편의 논의에서  
‘부끄러움’이 수행하는 역할에 대한  
고찰

2014년 8월

서울대학교 대학원  
철학과 서양철학전공  
조광제

플라톤 『고르기아스』편의 논의에서  
‘부끄러움’이 수행하는 역할에 대한  
고찰

지도교수 강상진

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함  
2014년 8월

서울대학교 대학원  
철학과 서양철학전공  
조광제

조광제의 석사 학위논문을 인준함  
2014년 8월

위원장 \_\_\_\_\_ (인)

부위원장 \_\_\_\_\_ (인)

위원 \_\_\_\_\_ (인)

## 국문초록

연설술을 소재로 한 이 대화편에는 현실적 정치권력과 참된 정치술과의 대립, 그리고 더 근본적으로는 대립하는 두 정치적 이상이 토대하고 있는 반도덕성과 도덕성 간의 대립이 주요 주제로 자리 잡고 있다. 따라서 이 대화편을 근거에서 떠받히고 있는 것은 ‘사람이 마땅히 살아야 할 삶이란 어떤 것인가’라는 물음일 것이다. 이 작품에서 소크라테스가 참된 진리를 숙고하도록 대화상대자를 논박하는 데 중요한 역할을 하는 것은 ‘부끄러움’이다. 대화상대자의 주장에 내재된 모순을 직접적으로 폭로하는 것이 논리로서의 논박이라면, 부끄러움을 활용하는 논박은 대화상대방의 의식에 내재된 도덕적 신념과 실제 주장 간의 모순을 스스로 직감(直感)하도록 이끈다는 측면에서 전자와는 다르다. 즉 논리로서의 논박이 의식적인 층위에서 이뤄지며 단계적 절차에 따르는 것이라면, 부끄러움을 활용하는 논박은 심리적이고 무의식적인 층위까지 포괄하며 상대방의 반응을 즉각적으로 이끌어낸다.

‘연설술은 기술인가?’라는 물음으로 시작되는 고르기아스와의 대화에서 소크라테스는 연설술의 특징에서 나타나는 앎의 결여와 큰 힘 사이의 모순을 논박하기보다는, ‘연설술을 배우려는 자의 정의로움과 연설교육 가능성간의 상관관계’를 물으며 대화를 진행한다. 연설술을 가르치는 자로서, 배운 자의 부정한 연설술 사용에 대해 책임을 회피하려했던 고르기아스는 결국 연설가는 정의로울 수밖에 없음을 인정하게 되고, 그 부끄러움으로 인해 자기주장의 모순을 스스로 인정하는 결과에 봉착한다. 두 번째 대화상대자인 플로스토 ‘불의를 당하는 것이 더 나쁘지만, 더 부끄러운 것은 불의를 저지르는 것’이라고 말함으로써, 행복의 성립이 도덕성과는 무관하다는 그의 주장이 그 자신 내면에 있는 도덕적 신념과는 일치하지 않음을 스스로 인정한다. 또한 자연적 정의를 통해 이론적 모순과 부끄러움으로부터 벗어나 ‘즐거움이 곧 좋음’이라는 극단적 쾌락주의를 펼치는 칼리클레스는, 그의 주장에 따를 때, 남성간의 비역질과 전쟁상태에서 용기와 비겁이 상식과는 반대로 규정될 수밖에 없다는 것이 밝혀지면서 난관에 부딪히지만, 그를 더 부끄럽게 하는 것은 그의 주장과 삶 간의 불일치였다. 당대의 정치체제에 영합할 수밖에 없는 강한 자의 삶은 아테네의 민주

정에서 대중의 하인으로 전락할 수밖에 없었기 때문이다. 이에 따라, 앞 대화상대자들이 느낀 부끄러움이 도덕적 수치심이었다면, 그는 수치심뿐만 아니라, 또 다른 형태의 부끄러움인 창피함과도 직면하게 된다.

결과적으로 소크라테스가 논박을 성공적으로 이끌 수 있었던 가장 중요한 요인은 대화상대자들로 하여금 그들의 의식 속에 깊이 잠재된 도덕성을 자각토록 하고, 그것과 그들의 주장 사이의 모순을 바라볼 수 있는 계기로 이끈 점이다. 즉 ‘부정함보다는 정의로움이 더 낫다’고 믿는 소크라테스는 연설술이 구현할 정치적 힘을 맹신하는 대화상대자들을 도덕적 자각으로서의 수치심으로 이끈다. 또한 그 자각마저 거부하는 대화상대자에게는 그의 주장과 삶 간의 모순을 직접 겨냥함으로써 그 위선을 폭로하는 대화전략을 구사한다.

이때 대화상대자의 심리 상태는 모두 부끄러움이라는 말로 표현될 수 있다. 그러나 이러한 논의의 결과가 대화상대자들의 삶의 변화로 직결되었다는 암시는 이 대화편 어디에서도 찾아볼 수 없다. 그럼에도 불구하고 이 대화편의 논의들이 대화편 내의 청중과 외부 독자들의 깨달음과 삶의 변화를 의도하고 있다는 것은 분명해 보인다. 플라톤이 도덕적 고양의 수혜자로 지목한 것은 정치적 야망을 가진 대화편의 등장인물들이 아니라, 청중과 독자들이었던 것이다. 이러한 측면에서 인간이 갖는 보편적 감정으로 서 부끄러움은 대화편 내부의 논박에서 뿐만 아니라, 등장인물과 독자 사이의 동질감을 형성하고 내부의 울림이 외부로 확장되는 데에도 중요한 역할을 하고 있다고 할 수 있다.

**주요어** : 연설술, 부끄러움, 기술, 앞, 효과, 논박, 행복, 힘, 덕, 아이러니, 도덕성, 수사술

**학 번** : 2011-20065

# 목 차

제 1 장 서론 .....	1
제 2 장 기술과 힘.....	4
제 1 절 기술의 조건 .....	4
제 2 절 연설술의 정체.....	6
제 3 절 고르기아스의 부끄러움.....	9
제 3 장 연설술과 대중의 의식.....	17
제 1 절 ‘원하는 것’과 ‘(좋다)고 여기는 것’.....	17
제 2 절 플로스의 부끄러움.....	23
제 4 장 eirōneuesthai와 부끄러움.....	30
제 1 절 자연적 정의(正義):불의를 옹호하는 ‘일관된’설명.....	33
제 2 절 eirōneuesthai .....	37
(1) 칼리클레스에 대한 칭찬의 의미.....	37
(2) 아이러니의 형태 .....	41
제 3 절 부끄러움을 이끌어내는 것으로서의 eirōneuesthai.....	48
(1) 자연적 강자의 실체 : 나랏일에 슬기롭고 용감한 자.....	48
(2) 칼리클레스의 극단적 쾌락주의.....	51
(3) 칼리클레스에 대한 설득: 부끄러움에 대한 자각.....	54
(4) 칼리클레스에 대한 응징: 참된 정치술의 구현 .....	61

(4)-1 질서와 짜임새 .....	62
(4)-2 대중의 하인 .....	63
<b>제 5 장 도덕적 고양의 수혜자 .....</b>	<b>69</b>
<b>제 6 장 결론.....</b>	<b>74</b>
<b>참고문헌.....</b>	<b>77</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>80</b>

## 제 1 장 서론

『고르기아스』는 다른 대화편과는 달리 논의의 주제를 한마디로 표현하기 힘들다. 대화편 초반부는 연설술의 정체를 파헤치는 것으로부터 시작되지만, 후반부로 갈수록 플라톤 저작들의 대표적 주제라고 할 수 있는 덕의 소유에 관한 내용으로 논의가 집약되고 있기 때문이다. 물론 연설술에 대한 비판적 시각과 덕의 소유에 대한 논의가 유기적으로 연결되어 있음은 부인할 수 없는 사실이지만, 그 외에도 사람을 행복하게 하는 ‘큰 힘’이 무엇인가를 놓고 전개되는 문답, 그리고 그 과정에서 드러나는 기술과 아침간의 대립, 또한 절제, 정의, 용기, 경건 등의 덕목들을 넘나들며 우주질서로까지 확장되는 소크라테스의 발언들을 고려해 본다면, 『고르기아스』가 내용적 측면에서 다양성을 가진 작품이라는 것은 분명해 보인다. 그럼에도 불구하고 우리는 이 모든 요소들을 포괄하는 하나의 압축적 주제를 발견할 수 있다. 바로 ‘사람이 마땅히 살아야 할 삶이란 어떤 것인가’라는 물음과 그 해답이다. 플라톤은 모든 시대적, 지역적 한계를 초월하여 인간이라면 당연히 마주할 수밖에 없는 이 문제가 고대 아테네라는 특수한 환경에서는 어떠한 식으로 논의될 수밖에 없었는지를 이 대화편을 통해 전달하고 있다. 따라서 그의 논의들은 고대 아테네 사회의 문화적, 역사적 특수성 안에서만 정확히 이해될 수 있을 것이다.

그러나 한편으로 이러한 상식적 견해가 『고르기아스』편에 미치는 영향은 상당히 제한적이다. 이 작품의 등장인물들을 통해 표출되는 도덕적 삶과 부도덕한 삶, 혹은 절제하는 삶과 욕구를 충족하는 삶 간의 대립은 그 구체적 행위의 양상에서 차이가 있을 뿐, 오늘날 현대인들이 누리는 삶의 모습과 고뇌와도 상당부분 일치하고 있기 때문이다. 정치권력과 대중의 관계, 사회계층간의 갈등, 많이 갖는 삶과 동등하게 나누는 삶 사이의 고뇌는 현대인들의 자화상이기도 하며, 따라서 이 작품을 가장 현대적인 대화편이라 말하는 연구자들의 판단은 충분히 공감을 얻을 만하다. 그런데 주제와는 별도로 고대의 쓰인 이 작품을 여전히 생동감 넘치는 작품으로 만드는 또 하나 요소는 ‘부끄러움’(αἰσχρός, aischros)이다. 여타의 대화편



에서 확인할 수 있듯이 소크라테스가 대화상대자를 설득하는 데 사용하는 주된 수단은 ‘논박’(ἐλεγχος, elenchus)이다. 논박은 대화상대자의 주장에 내재된 모순을 드러내거나, 또는 그 주장이 대화상대자가 말하는 결론과는 반대로 귀결될 수밖에 없다는 것을 보임으로써, 진리에 대해 숙고하도록 만드는 말하기 방식이다. 그러나 논박이 그 진행과정에서 주로 논리적 귀결에만 의지한다면, 그것이 플라톤의 말들을 살아있는 말로 느끼게 하는 데에는 일정한 한계가 있을 수밖에 없다. 왜냐하면 이 작품에 등장하는 소크라테스의 대화상대자들, 특히 칼리클레스에 의해 드러나겠지만, 앎과 욕구와의 괴리는 오늘날 사람들에게도 여전히 고민스러운 부분이며, 따라서 논의의 초점이 지적인 측면에만 맞춰질 경우, 인간의 삶에 개입하는 또 하나의 축으로서 감정이라는 보편적 요소를 놓쳐 버릴 수 있기 때문이다. 하지만 플라톤은 논박에 부끄러움이라는 요소를 추가함으로써, 대화편의 말들을 더욱 생명력 넘치는 것으로 만들고 있다. 부도덕함, 혹은 무능함에 대한 즉감(卽感)적 반응으로서 부끄러움은 대화편 내부의 대화상대자들뿐만 아니라, 외부의 독자들마저도 그들의 시선의 그들 자신의 이론적인 앎과 실제적인 삶으로 동시에 향하게 하고, 그 사이의 간극을 직접적으로 확인하도록 이끈다. 이 부끄러움이 가져오는 효과는 크게 두 가지이다. 그 첫 번째는 동일한 유정(有情)적 존재로서 내부의 대화상대자들과 독자들 사이의 동질성을 구성한다는 것이다. 이로 인해 플라톤과 독자들 간의 거리는 서로의 모습이 생생할 정도로 좁혀진다. 또 다른 하나의 효과는 작품 내부의 대화상대자들의 내면에서 발생한다. 이 대화편에 등장하는 소크라테스의 모든 대화상대자들은 부끄러움의 희생자들이다. 그리고 그러한 상황으로 그들을 내몬 것은 소크라테스가 아니라, 그들의 의식과 삶이 갖는 근본적인 불일치이며 그로부터 비롯되는 부끄러움이다. 소크라테스는 자칫 논리에만 의존했다면 실패했을 수도 있었던 대화상대자들과의 대화에 부끄러움이라는 요소를 개입시켜, 부도덕한 외형에 감춰진 그들의 참된 내면을 바라보게 하고, 그들 스스로 덕의 중요성을 인정하도록 이끌고 있는 것이다.

본 논문은 『고르기아스』 편의 주요 철학적 주제들을 살펴보면서, 소

크라테스가 대화상대자의 부끄러움을 어떤 방식으로 유도하고 있고, 그것이 그가 염두에 두고 있는 대화의 목표를 달성하는 데 어떻게 기여하고 있는지를 구체적으로 분석해 보는데 그 목적이 있다. 이 작품이 문학적 형식을 취하고 있지만, 한편으론 정교한 철학담론을 담고 있다는 측면에서 먼저 각 대화상대자들의 주장과 그에 대응하는 소크라테스의 철학적 입장을 먼저 소개할 것이다. 그런 다음 이 작품에 등장하는 세 대화상대자들이 비록 연설술을 중심으로 하나로 연결되지만 그들이 느끼는 부끄러움의 성격은 서로 다른 만큼, 그 각각의 특징과 전개과정을 살펴보는 데 많은 부분을 할애할 것이다. 고르기아스와 폴로스의 경우, 도덕적 자각으로서의 부끄러움이 그들의 주장에 미치는 심대한 영향에 대해 주로 서술할 것이며, 칼리클레스의 경우에는 소크라테스의 독특한 말하기 전략으로서 아이러니(irony)의 전개과정을 먼저 분석하고, 그 결과로서 수치심과 창피함이 혼재하는 그의 부끄러움에 대해 구체적으로 알아볼 것이다. 마지막으로 논박의 성공적 실현과 함께 부끄러움을 통해 의도되는 또 다른 실질적인 목표로서, 이 대화편의 논의가 대화상대자들과 독자들과의 삶의 변화에 미치는 영향에 대해 평가해 볼 것이다. Press가 Schleiermacher의 말을 빌어 지적하는 것처럼, 플라톤의 대화편은 역사적 사실에 대한 기록이기보다는 하나의 문학적 기록이고, 플라톤이 이를 매개로 의도하고 있는 것은 '이론의 독단적인 확립이 아니라 독자와의 의사소통'이라는 가정 하에(Press 1993 :108)<sup>1)</sup>, 이 대화편이 말을 걸고 있는 대상은 대화상대자뿐만 아니라 독자들도 포괄하고 있다는 점을 밝힐 것이다.

---

1) 인용된 문헌에 대한 구체적 사항은 참고문헌에 기록해 두었으며, 본문에는 저자, 출판연도, 인용된 페이지만 기록한다.

## 제 2 장 기술과 힘

### 제 1 절 기술의 조건

첫 번째 대화인 '고르기아스와의 대화'는 연설술의 정체를 밝히는 것으로부터 시작된다. 하지만 소크라테스가 연설술의 정체에 접근하는 방식은 완벽한 무지의 상태에서 '그것이 무엇인지'를 묻고, 고르기아스의 입을 통해 말해지는 것을 수동적으로 이해해가는 방식이 아니라, 그것의 정체를 알기 위해 자신이 갖고 있는 기준을 능동적으로 제시하는 것으로부터 시작된다. 즉 그의 궁금증은 '연설술은 무엇인가?' 라는 포괄적인 질문이 아니라, '연설술 기술인가?'라는 구체적인 질문으로 표현되는 것이다.

그가 지닌 기술의 힘(ἡ δύναμις τῆς τέχνης, hē dunamis tēs technēs)이 무엇이며, 그가 공언하며 가르치는(διδάσκει, didaskei) 것이 무엇인지 그에게 알아 보았으면(πυθέσθαι, puthesthai) 하네.(447c)<sup>2)</sup>

소크라테스는 고르기아스를 대면하기 이전, 그를 맞이하던 칼리클레스에게 자신이 궁금해 하는 것을 위와 같이 표현한다. '기술'(τέχνη, technē), '힘'(δύναμις, dunamis), '그가 가르치는'(διδάσκει, didaskei) 이라는 단어들로 구성된 소크라테스의 이 질문은 '고르기아스의 연설술이 기술이고 나아가 힘을 가지고 있는가?' 또 '그것은 가르칠 수 있는 것인가?' 라는 두 가지 의문을 동시에 담고 있다. 그리고 '그가 지닌 기술의 힘이 무엇이며'와 '그가 공언하며 가르치는 것이' 라는 두 절을 안고 있는 주문장의 서술어인 'πυνθάνομαι(punthanomai)'는 '배운다'(learn) 라는 의미이고, 세부적으로는 '전해 듣고서' (by hearsay) 혹은 '질문을 통해(by inquire) 배운다'라는 의미를 가지고 있다. 즉 소크라테스는 이 어휘를 통

---

2) 본문의 한글 번역은 김인곤 번역(2011, 이제이북스)을 참조했다. 인용구절은 번역문의 내용을 그대로 옮기는 것을 원칙으로 하되, 본문의 문맥에 맞도록 수정한 부분은 작은 따옴표로 표시하고 괄호 안에 스테파노스 번호를 기록해 두었다.

해 자신이 궁금해 하는 것들을 질문하고 듣는 방식으로, 즉 ‘문답’을 통해 알아보겠다는 생각을 더불어 피력하고 있는 것이다.

그러나 소크라테스의 이 두 가지 궁금증이 각각 독자적인 대답을 요구하고 있는 것 같지는 않다. 그 이유는 소크라테스가 고르기아스에게 던지는 질문에서 추측해 볼 수 있다.

- 1) 연설가는 어떤 기술에 정통한 자인가? (449a)
- 2) 연설가는 다른 사람들도 연설가로 만들어 줄 수 있는가?(449b)
- 3) 연설술은 무엇에 관계하는 앎인가? 그것은 적어도 사람들을 말하는 데는 능숙하게 만들어 주고, 그 말이 적용되는 대상을 이해하는 데도 능숙하게 만들어주는가?(449d~e)

이에 대해 고르기아스가 연설술은 “활동과 그 효과가 모두 말을 통해서 이뤄지는”(450b)기술이라고 답하자, 소크라테스는 “고르기아스가 그의 기술을 어떤 종류의 기술로 부르기를 원하는지를 자기가 이해한 것이냐”(450c)고 자문(自問)한다. 앞 질문들의 주된 목적이 연설술이 기술인지, 그렇다면 어떠한 종류의 기술인지를 밝혀내는 데 있었다는 것이 명확해지는 부분이다.

인용된 질문들은 소크라테스의 주된 궁금증이 무엇인지를 보여줌과 동시에, 그가 기술이라고 일컫는 행위의 특징에 대해서도 명확히 알려주고 있다. 1)에서 ‘정통한 자’라고 번역한 ‘ἐπιστήμονα’(epistēmōna)는 ‘정통하다’(skilled or versed in)는 의미이지만, 그 뿌리는 ‘알다’(knowing) 혹은 ‘지혜로운’(wise)이라는 의미이다. 또한 3)의 무엇에 관계하는 ‘앎’(ἐπιστήμη, epistēmē)이라는 구절과 연관지어 생각해 본다면, 어떤 것의 장인(δημιουργός, dēmiurgos)은 ‘그것에 대한 앎’을 가지고 있어야 하며, 따라서 ‘앎을 수반한 활동’이라는 것이 기술의 첫 번째 조건이라는 것을 알 수 있다. 다음으로 3)의 두 번째 질문의 핵심은 기술은 ‘그것이 적용되는 대상을 가지며, 그 대상에 대해 말하고, 이해하는데 능숙하게 만들어 주는가?’라는 점이다. ‘능숙하게 하다’는 ‘ποιεῖ δυνατός’(poiei dunatous)의 번역으로, δυνατός(dunatos)는 ‘강력한’(powerful), ‘힘센’(mighty), ‘무엇을 생

산할 수 있음'(able to produce)이라는 의미를 가지고 있다. 이때 생산할 수 있는 그 무엇이든 다름 아닌 기술 행위의 결과로서 '효과'(τὸ κῦρος, to kuros)를 말하는 것이다. 그렇다면 앎을 수반한 활동으로서 기술은 그 활동의 결과로 '어떤 효과를 낼 수 있는 힘'을 가진다는 것이 그것의 두 번째 조건이라고 할 수 있다. 마지막으로 1)과 3)의 당연한 귀결이라고 할 수 있는 2)에는 기술의 세 번째 조건이 내포되어 있다. 어떤 기술의 장인이 대상에 대한 앎을 가지고 있을 뿐만 아니라, 그것을 말하고 이해하는 데에도 능숙하다면, 다른 사람을 가르쳐서 그 대상에 대해 능숙하게 만드는 일도 당연히 해낼 수 있는 것이다.

## 제 2 절 연설술의 정체

소크라테스의 질문에 답하면서 고르기아스가 말하는 연설술의 정체는 비교적 분명하게 드러난다. 고르기아스는 자신이 정통한 기술이 '연설술'이며, 그것은 말과 관계하는 것이라는 점을 밝힌다. 하지만 수론, 기하학, 산술, 천문학 등도 전적으로 말로 이뤄진 활동이라며, 그것만으로는 연설술에 대한 설명이 충분하지 않다는 소크라테스의 지적에, 그는 연설술은 앞에서 사례로 든 학문들과는 달리, 사용하는 말들이 사람이 하는 일들 중에서 "가장 크고 좋은 것"(τὰ μέγιστα και ἄριστα, ta megista kai arista, 451d)에 관계하는 것이라고 규정한다. 즉 대중이 일반적으로 좋은 것들로 칭송하는 '건강, 아름다움, 부유함'보다도 우월한 것으로서 "최고로 좋은 것"(μέγιστον ἀγαθόν, megiston agathon)이며, "자신에게는 자유의 원인이 되고, 동시에 각자 자신의 나라에서 다른 사람들을 다스릴 수 있게 하는 원인"(452d)이라는 것이다. 그리고 연설술의 이러한 힘은 그것이 가진 "말로써 설득할 수 있는 능력"(452e)으로부터 나온다고 말한다. 이 부분에서 '각자 자신의 나라에서 다른 사람들을 다스릴 수 있게 하는 원인'이라는 표현은 결국 연설술이 지향하는 것은 '정치권력'이며, 따라서 이것이 연설가들이 생각하는 개인적 자유의 필수조건이라는 것을 보여준다. 그리

고 연설술의 이러한 특징은 이후 고르기아스가 그것이 가진 힘을 구체적인 사례를 통해 설명하면서 더욱 확고해 진다.

그 이전에 소크라테스는 고르기아스의 연설술이 결국 앎이 결여된 행위일 수밖에 없음을 밝힌다. 그는 먼저 ‘배움’과 ‘확신’을 구분 짓고, 배움의 기반인 앎은 참된 것과 거짓된 것 사이에 구분이 존재하지 않는다고 규정한다. 오로지 참된 것만이 앎의 대상이 될 수 있기 때문이다. 반면 확신에는 참된 확신과 거짓된 확신이 존재한다. 이에 따라 설득은 앎을 가져다주는 설득과 앎 없이 확신만을 가져다주는 설득으로 나뉘는데, 소크라테스는 고르기아스의 동의를 얻어 연설가는 “군중들에게 가르침을 줄 수 있는 자는 전혀 아니고, 그들이 확신을 갖도록 설득할 수 있는 자”(455a)라는 결론을 이끌어낸다.

앞에서 언급한 것처럼 소크라테스의 궁금증이 ‘연설술이 기술이고 어떤 힘을 가지고 있는가?’에 국한되어 있다는 점을 감안한다면, 이미 이 부분에서 소크라테스가 연설술에 대해 알고자 하는 것 중 한 가지는 비교적 명확해진다. 연설술은 고르기아스가 인정한 대로 앎보다는 확신을 기반으로 하고 있으므로, 그렇다면 연설술은 ‘앎을 수반하는 활동’으로서 기술의 조건을 충족시키지 못하는 것이다. 이제 하나의 질문만이 남는다. 연설술은 과연 힘을 가지고 있는가? 소크라테스는 이에 대해서도 당연히 부정적일 수밖에 없다. 미리 언급하자면, 그에게 있어 어떤 효과를 가져 올 힘은 필연적으로 앎을 수반해야만 하기 때문이다. 그러나 고르기아스의 입장에서 연설술의 힘은 ‘진실로 좋은 것으로서, 스스로의 자유와 다른 사람을 다스리는 원인’이라는 생각은 여전히 확고한 채로 남아있다. 즉 소크라테스적 의미에서 앎을 수반하지 않기에 ‘기술’이라는 개념으로 규정될 수 없음에도 불구하고, 의도된 효과를 가져 오는 것으로서 연설술이 가진 힘은 적어도 고르기아스의 입장에서는 아직도 거대하고 실질적인 어떤 것이다.

이후 고르기아스는 연설술이 가진 힘의 베일을 벗기겠다고 그 힘의 모습을 구체적인 사례를 통해 언급한다. 그는 먼저 치료의 고통이 두려워 의사에게 자신의 몸을 맡기지 않으려는 환자를 설득한 자신의 경험을 말한다. 그리고 그러한 설득이 나랏일을 대상으로 했을 때 공적인 건축물을

만드는 장인의 선발에 있어서, 연설가가 전문 기술을 가진 장인들보다 더 큰 힘을 발휘할 수 있다며, 연설술을 모든 것을 “자신의 지배 아래 두는”(456a) 것으로 규정한다. 페리클레스와 테미스토클레스의 업적이 그것을 증명해줄 사례로 활용된다. 여기서 고르기아스는 소크라테스 입장에서 연설술의 순기능과 역기능이라고 할 만한 사례들을 동시에 말하고 있다. ‘환자에 대한 설득’은 이 대화편에서 연설가들의 입을 통해 제시되는 연설술의 모든 효과 중 소크라테스로부터 유일하게 정당하다고 평가받는 것이다. 이후에 다시 언급되겠지만, 소크라테스는 참된 연설술의 쓸모는 부정한 자가 처벌받도록 설득하는데 있다고 말한다. 이것이 영혼의 영역에서의 연설술의 쓸모라면, 환자가 질병을 치료하도록 설득하는 것은 몸의 영역에서의 연설술의 올바른 쓸모이다. 그러나 연설술이 건강보다 더 우월한 ‘최고의 것’과 관계한다고 강조하는 고르기아스가 그것의 올바른 기능을 강조하기 위해 이러한 사례를 언급하기 보다는, 나랏일에서 발휘될 수 있는 연설술의 힘을 설득력 있게 제시하기 위한 방편으로 사용하고 있다고 보는 것이 좀 더 옳은 해석일 것이다. 따라서 그가 연설술의 효과로 강조하는 것은 바로 공적인 영역, 즉 나랏일에서 발휘될 수 있는 힘이고 그 실상은 정치권력임이 다시 한 번 분명히 드러난다.

그렇다면 소크라테스는 고르기아스가 강조하는 연설술의 힘을 인정하는가? 고르기아스가 말한 ‘강력한 정치권력’으로서 그 힘이 소크라테스 입장에서는 어떻게 해석될 수 있는지를 정확히 알기 위해서는 그가 말하는 기술의 개념을 좀 더 구체적으로 고찰해 볼 필요가 있다. 고르기아스의 입장에서 연설술은 앎을 수반하지는 않지만, 그 효과는 여전히 가장 크고 좋은 것이었다. 하지만 소크라테스에게 있어서 어떤 기술의 효과는 앞에서 언급했듯이, 앎과 하나의 쌍을 이루는 것이다. 앎이 결여된 활동은 결코 효과를 얻을 수 없다. 이후 전개될 폴로스와 의 대화에서 소크라테스는 앎이 결여된 활동에 대해 다음과 같이 말한다.

조처를 취할 때 따라야 할 설명, 즉 자신이 취하는 조처의 본성이 어떠한지에 대한 설명을 가지고 있지 않으며, 그래서 그 각각의 원인을 말해 줄 수가 없기 때문이지. 나는 설명이 따르지 않는 것을 기술이라고 부르지 않네(465a)

앞이 결여된 활동이란 그 활동이 대상에 적용되는 과정에서 그러한 활동이 왜 그 대상에 적용되어야 하는지를 설명하지 못하는 활동이다. 즉 그 행위의 이유를 설명할 수 없고, 이유를 설명할 수 없다는 것은 그 행위의 결과 자체에 대해서도 무지할 수밖에 없다는 것을 의미한다. 소크라테스는 이러한 활동은 실질적 효과를 목표로 하는 기술이기보다는 요행일 뿐이며, 설명이 따르지 않는 것 즉 ‘불합리한 것’(ἄλογον, alogon)이라고 말한다. 또한 소크라테스는 어떤 결과를 얻었다는 것 자체만으로 그것을 효과로 인정하지 않는다. 그는 451d2에서 행위를 통해 “성취하는 것”(διαπραττειν, diaprattēin)과 “효과를 거두는 것”(κυροῦν, kypoun)을 구분해서 말한다. 이것은 단순히 어떤 결과가 얻어졌다고 해서 효과를 얻었다고 말할 수 있는 것이 아니라, 그 행위들의 결과들을 구분할 수 있는 모종의 기준이 있음을 시사한다. 그것은 바로 ‘ 좋음’(ἀγαθός, agathos)이다. 소크라테스는 앞이 결여된 채 경험에만 의존하는 활동에 대해 언급하면서, “가장 좋은 것에 대한 고려 없이 즐거운 것을 어림잡는다”(465a)고 말한다. 즉 앞을 수반하는 활동은 ‘ 좋음’의 실현을 목적으로 해야만 하는 것이다. 이후에 자세히 살펴보겠지만, 그에게 있어 좋음의 실현이란 지속적인 이로움의 실현이며, 이것은 곧 절제, 정의와 같은 덕의 실현이다.

따라서 소크라테스는 459c에서 연설술의 힘에 대해 어떤 “설득의 계책”을 찾아내어 “모르는 자들 앞에서 아는 자들보다 더 많이 아는 것처럼 보이게 하는 것”이라며, 다소 풍자적으로 규정한다. 결국 그것은 기술이 아니라, ‘계책’(μηχανή, mēchanē)을 강구하는 활동, 즉 요령과 요행으로 어떤 결과만을 바랄 뿐, 무지에 의해 이뤄지는 활동이라는 점을 강조하고 있다.

### 제 3 절 고르기아스의 부끄러움

이후 소크라테스는 연설술에 대한 고르기아스의 발언이 일관되지 않다는 것을 문답을 통해 드러내면서 그를 곤경에 빠트린다. 이러한 문답의



과정을 살펴보기 전에, 소크라테스가 고르기아스를 비롯한 대화상대자의 신념을 평가할 때, 그 수단이 되는 몇 가지 사안들을 생각해 볼 필요가 있다.

먼저, ‘말’(λόγος, logos)이다. 소크라테스에게 있어서 말은 의미를 가진 형태소의 집합이라는 상식적인 의미를 초월해 더 큰 상징성을 가진다. 그는 “기술들은 제각기 그 기술이 적용되는 대상에 관한 말에 관계 한다”(450b)고 말한다. 이때 기술과 관련된 말은 앞에서 언급한 것처럼, 행위의 원인과 그것으로 성취되는 효과를 설명할 수 있어야 한다. 또 다른 곳에서 소크라테스는 자신이 던지는 질문이 이기기 위한 것이 아니라 “논의(λόγος, logos)를 위한 것”이며, 논의를 위함이라는 것은 다름 아닌, “논의 중에 있는 문제를 우리에게 최대한 명확하게 드러나게”하여 ‘대화 주제에 대한 앎을 얻는 것’(453b-c)이라고 말한다. 따라서 그의 입장에서 말다운 말은 곧 앎의 다른 표현이며, 앞에서 언급했던 것처럼 앎은 거짓된 것이 아니라 참된 것이라고 한다면, 그의 말이란 결국 일관된 믿음, 즉 Vlastos을 말을 빌리자면, ‘어떠한 순간에도 일관적일 도덕적 신념의 집합’에 대한 언어적 표상이다.(Vlastos 1982 :714) 그가 대화상대자에게 요청하는 문답 혹은 논박은, 이러한 의미에서 각자의 “믿음 안에 있는 비밀관성을 폭로하는 강력한 수단”이며, 거짓을 해소하고 말다운 말을 얻는 것, 다시 말한다면 진리를 얻기 위한 과정이라고 할 수 있다.(Vlastos 1982 :711)

이 대화편에서 말과 함께 신념에 대한 평가의 또 다른 수단으로 등장하는 것은 ‘부끄러움’이다. 상대방과의 대화에서 소크라테스는 논박을 주로 논리적 토대위에 정초시키지만, 또 다른 논박의 수단으로서 부끄러움도 동시에 활용하고 있다. 추하고 악한 것에 대한 즉각적인 반응으로서 부끄러움은 두 가지 측면에서 중요한 역할을 한다. 먼저, 그것은 소크라테스의 대화상대자로 하여금 자기 안에 있는 모순된 믿음을 자각토록 하여 도덕적 고양으로 이끈다. 즉 수치심으로서의 역할이다. Vlastos는 『고르기아스』편을 근거로 소크라테스는 “모든 사람들이 가진 신념의 집합은 항상 그 사람의 거짓된 도덕적 신념 각각에 대한 부정을 수반하는 부분 집합을

포함한다”는 것을 가정하고 있다고 지적한다.(Vlastos 1982 :714) 그러나 McKim은 우리의 ‘참된 신념이 때로 무의식의 상태로 우리의 내면에 잠재되어 있고, 이때 참된 신념을 의식의 층위로 이끌어내는 것은 우리의 의식이 아니라 바로 부끄러움’이라고 말한다. 이러한 측면에서 『고르기아스』편에서 소크라테스가 펼치는 논박은 그 주된 요소인 논리뿐만 아니라, 상대방의 심리를 자극하는 전략도 동시에 사용하고 있으며, McKim은 한걸음 더 나아가 대화에서 활용되는 그의 “주된 무기는 논리가 아니라, 부끄러움”의 촉발이라고 확신한다.(McKim 1988 : 36-37) 이 대화편에 등장하는 소크라테스의 대화상대자들을 궁극적으로 궁지에 몰아넣는 것은 의식적이고 논리적인 설득이 아니라, 자신이 미처 깨닫지 못한 내면의 무의식에 대한 자각이라는 측면에서, 소크라테스의 대화전략을 이해하기 위해 더 주목해야 할 것은 Vlastos보다 McKim의 분석일 것이다.

부끄러움의 두 번째 역할은 잘못을 깨닫고 자신의 능력에 대한 과신을 버리면서, 겸손함을 유지하도록 하는 것이다. 즉 창피함으로서의 역할이다. 박규철은 부끄러움의 형태를 수줍음과 창피함, 그리고 수치심 세 가지로 구분한다. 이 중 이 대화편에서 큰 비중을 차지하는 것은 창피함과 수치심이다.<sup>3)</sup> 수치심이 ‘비도덕적 행동에 대한 떳떳하지 못함’을 의미한다면, 창피함은 ‘자신의 마음이나 행동을 자랑스럽게 드러내지 못하는 느낌의 상태’를 말한다.(박규철 2001: 189) 미리 언급하자면 이 대화편에서 고르기아스와 폴로스의 경우에는 수치심으로서의 부끄러움이, 칼리클레스의 경우에는 수치심과 창피함으로서의 부끄러움이 복합적으로 작용하고 있다.

3) 수치심과 창피함은 일반적 언어사용에서는 서로 혼용되는 경우가 많다. 하지만 수치심은 명예를 지키기 위해 부도덕하거나 남에게 거절당할 만한 행동을 하지 않게끔 미리 경계하는 마음을 의미하고, 창피함은 이미 행해진 자신의 실수로 인해 다른 사람의 비난이 주어진 상태를 말한다는 측면에서 세부적으로 그 의미는 구분될 수 있다고 본다. 이와 관련해 Cain의 분석도 참고할 만하다. Cain은 영어단어 shame과 shamefulness를 토대로 부끄러움의 의미를 ‘미래의 일에 대한 금기의 의미로서 잘못을 금지하고 예절을 따르며 자신의 명예를 유지하려는 것과, 과거의 잘못이나 실패와 관련된 것으로 창피를 당하는 것(being ashamed)’ 두 가지로 구분한다. 전자의 것이 수치심과 관련된 것이라면, 후자의 것은 창피함과 그 의미가 통한다고 볼 수 있다. 하지만 Cain은 이 두 의미가 하나의 그리스 단어로 표현될 수 있다고 보지는 않는다. 후자가 *αἰσχύνη* (aischunē)에 해당된다면, 전자는 *αἰδώς*(aidōs) 라는 말로 표현된다고 말한다. (Cain 2008 : 218)

그렇다면 고르기아스의 경우, 논박의 논리적 요소와 부끄러움의 요소가 각각 어떠한 방식으로 적용되고 있는지 살펴보자. 앞에서 확인했듯이, 고르기아스는 연설술은 앎을 결여하고 있지만, 그 효과만은 가장 크고 좋은 것이라고 확신한다. 이어서 그는 논박의 방향을 바꾸어 연설술을 가르치는 사람이 저야할 책임에 대해 언급한다. 연설술을 권투, 종합격투기, 중무장 전투와 같은 승부를 다투는 기술에 비유한 그는 연설술을 이러한 기술들처럼 정의롭게 사용해야만 하며, 만약 그것을 배운 자가 부정하게 사용하더라도 가르친 선생에게 책임을 묻어서는 안 된다고 주장한다. 연설술의 선생은 그것을 “분명히 올바르게 사용하라고”(457b) 가르쳤기 때문이다. 그러나 고르기아스의 다소 갑작스러운 이 발언은 논박의 표적이 된다. 소크라테스는 그에게 연설술을 배우려는 자가 갖추어야 할 조건에 대해 다음과 같이 질문한다. ‘연설술을 배우려는 자는 좋음과 나쁨, 훌륭한 것과 부끄러운 것, 정의와 부정의에 미리 알고 있어야 하고, 만약 모른다면 그를 가르칠 수 없는가? 아니면 만약 모르고서 온다고 해도 많은 사람들 앞에서 그것에 대해 아는 것처럼 보이게 해주는가?’(459d~e) 고르기아스는 이에 대해 “모르고 있다면 나에게 그것을 배우게 될 것”(460a)이라고 대답한다. 그러자 소크라테스는 미리 알든, 배워서 알든 연설가는 정의로운 것들과 정의롭지 못한 것들을 알고 있을 수밖에 없고, 따라서 정의에 대한 앎이 있는 자는 정의로우 수밖에 없으므로, 이러한 결론은 연설술을 배운 자가 부정하게 연설술을 사용할 수 있다는 고르기아스의 주장과 일관되지 않다고 말하며 그를 궁지에 빠트린다.

지금까지 살펴본 것처럼, 소크라테스가 고르기아스의 발언에 접근하는 방식은 외면적으로는 말 혹은 논리에 의존하는 방식이다. 즉 고르기아스를 무기력하게 만든 것은 연설술에 대한 그의 설명이 가진 비밀관성 때문이었다. 하지만 소크라테스의 행동은 몇 가지 해석가능성을 열어 놓는다. 왜냐하면, 정의에 대해서 아는 자는 정의로우 수밖에 없다고 말하며 그를 논박하기 이전에, 고르기아스의 발언이 가진 모순을 폭로할 계기들을 이미 여러 번 접했지만, 그는 그 계기들을 적극적으로 활용하지 않았기 때문이다.

먼저, 고르기아스가 앎이 결여된 상태에서도 연설술은 대단한 효과를 가진다고 주장할 때 그는 그러한 효과를 야기할 근원으로서 큰 힘, 그리고 그 힘의 바탕인 앎의 필요성을 강조하면서 고르기아스의 주장을 무력화시킬 수 있었다. 두 번째 역시도 앎과 관련된 것이다. 고르기아스는 연설술을 가르치는 사람이다. 하지만 소크라테스는 배움은 가르치는 자의 앎을 전제로 한다고 주장했고, 고르기아스는 이에 동의했지만, 연설술은 앎과는 관련없으며 오로지 ‘확신만을 생기게 하는 설득’이라는 점도 인정했다. 그렇다면, 소크라테스가 자신이 무엇을 가르칠 수 있다는 고르기아스의 주장을 논박의 표적으로 삼았다라면 논의는 좀 더 명쾌하게 고르기아스의 모순으로 귀결될 수 있었을 것이다. 즉 소크라테스는 고르기아스가 스스로 정의와 부정의, 좋음과 나쁨, 훌륭한 것과 부끄러운 것도 가르친다고 말하기 이전에, 그의 말이 적어도 두 가지 측면에서 모순된다는 것을 인지하고 논박을 시도할 수 있었던 것이다. 하지만 그는 고르기아스가 스스로 ‘덕에 대한 가르침’을 말하기 이전까지 그를 논박하지 않는다.

소크라테스의 이러한 행동은 어떤 의도를 가진 것으로 해석할 수 있다. 그는 대화 중에 두 차례에 걸쳐 ‘고르기아스가 하고자 하는 말이 무엇인지 짐작은 하고 있다’고 말한다. 또한 짐작한 내용은 이후에 사실임이 드러난다. 물론 ‘논의를 위해서’라고 그가 누차 강조하지만, 고르기아스의 생각을 짐작하고서도 여러 번 질문하는 이유를 해석해 보는 것은, 논박 기회를 뒤로 미루고 있는 소크라테스의 진의를 파악하는 데 도움이 될 것이다. 그가 짐작한다고 하면서도 고르기아스의 믿음을 확인하기 위해 재차 묻는 것은 ‘연설술이 무엇에 관한 설득인가?’ 그리고 ‘연설술은 앎이 생기게 할 수 있는 설득인가?’ 라는 두 질문이다. 이에 대해 고르기아스는 연설술을 “법정에서나 그 밖의 군중들 앞에서 하는 설득으로서, 정의로운 것들과 부정의한 것들에 관한 설득”(454b)으로 규정하고, 이미 언급했다시피 두 번째 질문에 대해서는 앎 없이 확신만 생기게 하는 설득이라는 것에 동의한다. 이를 바탕으로 소크라테스는 연설가를 군중들을 향해 오로지 덕에 대해 설득만을 할 수 있는 자로 규정하고, 그렇다면 나랏일의 각 분야는 앎을 가진 전문가들의 영역이라고 했을 때, 다른 사람을 다스릴 수 있

게 하는 원인이라는 연설술의 기능은 도대체 무엇이냐고 묻으면서 다음과 같이 말한다.

아마 이 안에 있는 사람들 중에도 당신의 제자가 되고 싶어 하는 이가 있을 겁니다. 제 감으로도 몇 명이 됩니다만 실제로는 수가 꽤 될 것 같습니다. 이들이 당신에게 질문하는 걸 아마도 부끄러워하는 것 같습니다.(*aischunont' an*) 그러니까 당신이 저한테서 질문을 받았을 때 저들한테서도 이런 질문을 받았다고 생각하십시오, “고르기아스, 우리가 당신과 같이 지내면 무엇을 얻게 됩니까? 우리가 어떤 문제들에 관해서 나라에 조언해 줄 수 있을까요?” (455c~d)

이 대화편에서 ‘부끄러움’이라는 단어가 처음으로 등장하는 부분은 바로 이 구절이다. 그렇다면 이 구절의 부끄러움, 즉 그에게 연설술을 배우고자 하는 학생들이 느끼는 부끄러움은 어떤 부끄러움인가? 지금까지 고르기아스의 발언을 토대로 생각해 볼 때, 연설술을 배우고자 하는 사람이라면 이들은 자유인 신분이고 연설술의 힘에 관심을 가진 사람일 것이다. 그러한 포부를 가진 사람 앞에서 고르기아스가 최고의 힘을 가진 것이라고 자부했던 연설술이 소크라테스에 의해 ‘앓이 없는 활동’이라는 점이 드러났고, 이러한 상황은 고르기아스의 주장에 대한 그들의 신뢰를 떨어뜨렸을 것이다. 위 인용문에서 ‘당신에게 무엇을 얻을 수 있냐’는 소크라테스의 질문은 이러한 추측을 강하게 뒷받침한다. 따라서 그에게서 배우고자 하는 사람들이 느끼는 부끄러움이란 어쩌면 고르기아스가 처한 난처함에 대한 우려의 표시<sup>4)</sup>일지도 모른다. 이후 고르기아스는 자칫 부끄러워질 수도 있는 자신의 상황을 만회하고자, 페리클레스, 테미스토클레스 같은 정치가들을 언급하며 연설술이 가진 정치적 힘을 장광설로 늘어놓는다.

그러나 자기과시로 일관할 수도 있었던 그가, 발언 도중 연설술을 배운 자의 부정한 행위에 대해 언급하며 ‘가르치는 자의 책임 없음’을 강조

4) Race는 이 구절에 드러난 것처럼 연설술을 배우려는 자들이 이미 부끄러움을 느끼고 있다는 점에서 이후에 전개될 연설술을 부당하게 사용하는 자들에 대한 고르기아스의 비난은 역설(逆說)적이라고 지적한다. Race는 연설술을 배우려는 사람들의 부끄러움을 도덕적 경계(警戒)의 감정으로 파악하고 있다. (Race, 1979:198)

한 이유는 무엇일까? 이 의문과 관련해 Kahn의 분석은 눈여겨 볼만 하다. Kahn은 고르기아스의 이러한 발언을 그 당시 아테네의 사회적 여건과 연관짓고 있다. 그는 고르기아스는 외국인이고, 특히 것처럼 지도층 자제에 큰 영향력을 끼치는 외국인이라면, 누구든 위험한 의심과 적개심에 노출되어 있었다고 지적한다. 따라서 고르기아스가 자신의 “교육에 대해 도덕적 중립성”을 주장하는 것은 이러한 위험으로부터 벗어나려는 의도적 발언이라는 것이다. 그러나 소크라테스는 그로 하여금 연설술이 거의 전능에 가까운 힘을 가졌다고 강조하도록 부추겼고, “도덕적으로 무능하거나 혹은 더 악한 사람에게 이러한 힘을 준다”는 것을 스스로 인정하도록 함으로써, 마지막 순간에는 연설술을 배우는 자에게 덕을 가르친다는 것을 그가 인정할 수밖에 없게 만든다. 즉 그가 덕을 가르친다고 인정한 것은 연설술을 배운 자들이 그들의 정치적 “힘을 남용하지 않을 것이라고 주장하도록 하는 압력”에 굴복한 결과라는 것이다.(Kahn,1983: 81-83) 이 같은 분석을 염두에 둔다면, 고르기아스를 어려움에 빠뜨린 것은 논리적 이끄는 따른 동의와 인정이 아니라, 대중이 가진 도덕의식에 영합할 수밖에 없는 자신의 처지를 깨달는데서 오는 부끄러움이다. 즉 연설술의 대가인 그는 막강한 힘, 즉 ‘사람을 다스리고 자유의 원인이 되는 놀라운 힘’을 가졌음에도 불구하고, 한편으로는 대중의 압력에 굴복하여 그들의 구미에 맞는 말을 할 수밖에 없었던 것이다. 이를 통해 고르기아스는 자기주장의 모순과 허위성을 스스로 인정하는 상황에 봉착하게 된다.

결과적으로 소크라테스가 고르기아스가 주장하는 앎과 효과, 앎과 가르침 사이의 모순을 거론하지 않고, 대화를 끝까지 밀고 나갔던 것은 고르기아스의 부끄러움을 유도하기 위한 의도였다고 생각할 수 있다. 또한 고르기아스를 모순에 빠트렸던 부끄러움은 이후에 더욱 확대된다. 본문에 직접 드러나지 않지만, 능숙한 연설가로서 대중의 의중을 읽어내는 부분까지는 노련했지만, 그 대중이 요구하는 덕에 대한 교육을 인정하면서 느꼈을 감정, 즉 자기 주장의 모순을 스스로 자각하고 토로하면서 느꼈을 부끄러움은 그가 소크라테스의 논리적 공격에 승복하는 모습보다 주위의 청중들에게 더 충격적으로 각인되었을 것이다. 소크라테스는 고르기아스의 부끄

러움을 통해 정치권력을 지향하는 연설술이 가진 도덕적 허위성을 드러내며, 고르기아스가 연설술의 마지막 보루로 삼았던 그 막강한 힘과 효과가 사실상 보잘 것 없는 것이고 무의미하다는 것을 부각시키고 있다. 즉 ‘어떠한 행위든 기술의 조건으로서 얹어 결여된다면 그 힘과 효과는 보잘 것 없다’는 것을 전제로, 연설술이란 행위가 가진 힘과 그 결과로서의 효과를 모호한 것으로 만들고 있는 것이다.

## 제 3 장 연설술과 대중의 의식

두 번째 대화상대자인 폴로스는 고르기아스가 느낀 부끄러움을 변호하면서 논의의 중심인물로 등장한다. 그는 고르기아스가 소크라테스 앞에서 덕에 대한 앎과 그 교육가능성을 인정하지 않는 것이 부끄러웠기 때문에 모순된 결과에 빠졌다고 말한다. 그리고 이러한 상황을 이끌어낸 장본인인 소크라테스의 행동을 “교양 없는”(ἀγροικία, agroikia, 461c) 것이라며 비난한다. 즉 고르기아스는 소크라테스가 파놓은 함정에 빠져 연설술을 도덕성과 연결시키려고 했고, 그것이 그가 곤경에 빠진 결정적 원인이었다는 것이다. 따라서 그는 연설술로부터 도덕성을 철저히 배제시킨다. 그리고 오로지 즐거움을 추구하는 기술이 바로 큰 힘을 가진 것임을 강조한다. 고르기아스와의 연계선상에서 본다면, 고르기아스는 차가운 대중의 시선을 두려워하며 연설술에 대한 자신의 일관된 주장을 포기했다면, 폴로스는 도덕적 측면에서는 좀 더 냉혹하게, 앎과 도덕성이 배제된 행위가 오히려 더 큰 힘을 가지며 원하는 효과를 얻을 수 있다는 주장을 펼치고 있는 것이다.

### 제 1 절 ‘원하는 것’과 ‘(좋다)고 여기는 것’

그들의 대화는 폴로스가 소크라테스에게 연설술에 대한 그의 생각을 물으면서 시작된다. 소크라테스는 이 부분에서 연설술을 기술이 아닌 일종의 경험이며, 그 원인을 설명할 수 없는 불합리 행위로 규정하고 그것을 “아침”(κολακεία, kolakeia, 463b)이라 명명한다. 기술과 아침은 행위의 본질에서 차이가 날 뿐만 아니라 그 목적에서도 서로 다르다. 기술이 앎을 통해 좋은 것을 목적으로 하는 데 비해, 아침은 즐거운 것을 어림잡고 그것을 목적으로 하기 때문이다. 따라서 소크라테스는 요리술, 치장술, 소피스트술, 연설술은 각각 의술, 체육술, 입법술, 사법술과 같은 기술들의 “모



상(模像, εἶδωλον, eidōlon, 463d)”이며 그 기능은 아첨이라고 말한다. 물론 폴로스는 소크라테스의 이러한 주장을 받아들이지 않는다.

그들 사이의 이러한 이견은 경험과 즐거움에 대한 두 사람의 입장 차이로부터 기인한다. 폴로스는 경험이란 “기술을 만들어 낸 어떤 것”(462c)으로서 “우리의 삶을 기술로 살아가게 하는”(448c) 원인이며, 그것이 즐거움과 기쁨까지 줄 수 있다면 더 없이 “훌륭한 것”(τὸ καλόν, to kalon, 462c)이라고 생각한다. 한편 소크라테스가 아첨에 속하는 활동들은 나쁘기에 부끄러운 것이며, 이러한 행위들을 일삼는 자들을 ‘다른 이들에게 전혀 주목받지 못하는 자’라고 규정하자, 폴로스는 오히려 연설술이 ‘큰 힘’을 행사 한다고 반발하며 다음과 같이 말한다.

그들은 참주들처럼 죽이고 싶은 자는 누구라도 죽일 수 있고 재물을 빼앗을 수도 있으며, 내쫓는 것이 좋겠다고 생각되는 자는 누구든지 나라 밖으로 내쫓을 수 있지 않습니까?(466b~c)

이 구절에서 폴로스는 연설술이 가진 큰 힘의 근거로 그것이 가진 정치권력적 힘을 다시 한 번 부각시키며 앞서 두 사람간의 대화를 다시 원점으로 돌려놓는다. 다만 고르기아스가 도덕성을 겸비한 정치권력의 한계 안에서 머뭇거렸던 데 비해, 폴로스는 도덕이라는 치장을 과감하게 내던진다. 즉 무자비한 폭력적 정치권력이 가진 전능성을 강조하면서, 반도덕적 행위로서의 연설술도 사실은 큰 힘을 발휘할 수 있다는 것을 역설하고 있는 것이다. 소크라테스는 이에 대해 연설가는 “누구보다도 가장 적은 힘을 행사 한다”(466d)고 응수한다. 사람들은 언제나 좋은 것을 추구하므로, 그에게 있어 큰 힘이란 힘을 행사하는 자에게 좋은 것을 가져다주는 것이기 때문이다. 그는 행위를 ‘원하는 것(βούλεσθαι, boulesthai)을 하는 것’과 ‘(좋다)고 여겨지는 것(δοκεῖν, dokein)을 하는 것’으로 구분하고, ‘좋다고 여겨지는 것’을 할 수 있는 연설가들의 능력은 인정하지만, 그들이 ‘하고 싶은 것’ 혹은 ‘원하는 것’을 할 수 있다는 점에 대해서는 부정한다. 그는 다음과 같이 말한다.

자네 말대로 힘은 좋은 것이지. 그러나 지성을 지니지 않은 채 자신이 좋다고 여기는 것(ἄ δοκεῖ, ha dokei)을 하는 건 나쁘다는 데는 자네도 동의하고 있네(467a)

하지만 이때 ‘일하는 것을 하는 것’과 ‘(좋다)고 여겨지는 것’의 구분은 다소 갑작스러운 것이다. 앞 대화에서 이에 대한 아무런 암시가 없었고, 일상적인 대화에서는 같은 의미로 사용될 수도 있기 때문이다. 사실이 대화편에서 이 두 단어를 처음 사용하는 것은 소크라테스의 측근인 카이레폰이다. 그들이 고르기아스의 연설을 듣기 위해 칼리클레스의 집에 도착했을 때, 이미 고르기아스의 연설이 끝난 것을 소크라테스가 아쉬워하자, 카이레폰은 자신이 고르기아스와 친분이 있기 때문에 부탁만 하면 언제든지 그의 연설을 들을 수 있을 것이라고 그를 안심시킨다. 그러면서 소크라테스에게 “자네가 지금이 좋다고 여긴다면(δοκεῖ, dokei) 지금 해 줄 거고 다음에 해주길 원한다면(βούλη, boulē) 그렇게 할 걸세”(447b)라고 언급하는데, 이 문장에서 플라톤은 βούλεσθαι(boulesthai)와 δοκεῖν(dokein)을 대구의 형식으로 처리하고 있다. 이러한 측면에서 두 단어가 일상적으로는 아무런 차이가 없이 쓰이고 있다는 것을 플라톤도 인식하고 있었을 것이다.

그렇다면, 폴로스의 발언에서 소크라테스가 갑작스럽게 이 두 단어의 의미를 구분하고 부각시키는 이유는 무엇일까? 필자는 폴로스의 입을 통해 연설술이 가진 윤리적 토대가 무엇인지를 거리낌 없이 드러내도록 하려는 소크라테스, 혹은 플라톤의 의도가 작용한 결과라고 생각한다. 즉 고르기아스의 경우, 그의 조심스러움으로 인해 명확히 드러나지 않았던 연설술의 숨겨진 모습을, 다소 경솔하고 순진하기까지 한 폴로스를 자극하여 그것을 스스로 밝히도록 유도하고 있는 것이다.

이어지는 대화에서 폴로스를 통해 드러나는 연설술의 윤리적 토대는 대중의 잠재된 의식과 정확히 일치하고 있다. 즉 폴로스가 대변하는 것은 대중의 잠재된 욕망이고, 그는 연설가가 그것을 추종함으로써 큰 힘을 발휘할 수 있다는 환상에 사로잡혀 있는 것이다. 소크라테스의 다음의 말은 폴로스가 말하고 있는 연설술의 목적이 무엇인지를 단적으로 표현하고 있

다.

지금 자네가 주장하는 것에 대해서도, 자네가 나를 상대로 내 말이 참이 아니라는 것을 입증해 줄 증인들을 내세우고자 한다면, 거의 모든 아테네인들과 외국인들이 같은 말로 자네에게 동의해 줄 거네(472a)

그렇다면 그가 대변하는 대중의식이 과연 무엇인지 좀 더 자세히 살펴보자. 이미 드러났듯이 폴로스는 참주의 부정한 권력을 경외의 시선으로 바라보면서도, 한편으로는 지성을 갖지 못한 자가 최선이라고 여기는 것이 나쁜 결과로 귀결될 수 있다는 것을 동시에 인정하고 있다. Kahn은 그 당시 아테네 대중의 의식에 대해, ‘언제나 다른 이를 앞서며 최고로서 남들의 선두에 선다’는 아킬레우스의 좌우명으로 표현되는 영웅적이고 경쟁적인 덕(ἀρετή, aretè)과, Adkin이 ‘조용한 덕’이라고 명명했던 사려와 중용으로서의 덕이 동시에 전승되었으며, 따라서 대중들의 도덕적 태도에는 “수단과 방법을 가리지 않고 얻어낸 성공, 권력, 부에 대한 찬양”과 “불의와 범죄적 행위에 대한 비난”이라는 모순된 신념이 공존하고 있었다고 설명한다.(Kahn, 1983: 95) 소크라테스는 폴로스를 통해 이러한 ‘불일치’를 폭로하고 그것을 적절히 논박에 활용하고 있다는 것이다.

폴로스는 이러한 대중의 신념 중 특히 전자(前者)에 대한 신봉자이다. 앞에서 언급했듯이, 폴로스는 연설가와 참주들이 지성을 갖추지 못한다면 그들이 원하는 것을 할 수 없다는 것에 선뜻 동의한다. 따라서 소크라테스가 그들은 큰 힘을 행사할 수 없다고 결론짓자, 폴로스는 앞에서 했던 동의를 모두 잊기라도 한 듯, 다시 한 번 자신의 주장을 되풀이 한다. 즉 연설가와 참주가 자신이 “최선이라고 여기는 것”을 한다면, 자신이 “원하는 것”을 하는 것이고, 이것은 곧 “큰 힘”(467b)이라는 것이다. 이 때, 폴로스가 말하는 큰 힘의 근간은 ‘경험’과 그로 인한 ‘즐거움’이다. 지성이 갖춰진 행동과 그렇지 않은 행동을 구분하지 않는 것은 경험을 중요시하는 그의 신념으로부터 따라 나올 수밖에 없는 당연한 귀결이며, 또한 그러한 경험으로부터 기대되는 결과는 이미 밝힌 것처럼, 바로 행위자가 느끼는 즐거움이었다. 이때 그가 말하는 힘이란 말 그대로 물리적이고 감각적

인 것으로서 그 대상에 직접적으로 가해질 수 있는 능력이며, 이러한 힘의 결과인 즐거움도 마음에서 일어나는 즉각적인 반응로서의 ‘유쾌함’이다. 폴로스는 이러한 힘의 갖춤을 ‘행복’(εὐδαιμονία, eudaimonia)이라고 말한다.

폴로스에게 있어 큰 힘의 결과, 혹은 효과로서 행복을 이루는 또 다른 구성요소는 ‘이로움’(ὠφελία, ōphelia)이다. 이 후에 두 사람의 대화 주제는 정의와 불의로 옮겨가는데, 470a에서 폴로스는 불의를 저지르고도 처벌 받지 않는 것, 즉 행위자에게 이로운 결과를 가져오는 행위를 좋은 것이라고 규정한다. 따라서 폴로스에게 있어 행복은 즐거움과 이로움으로 구성되며, 앞 논의들과 연관지어본다면, 이것이 그가 생각하는 훌륭함의 조건이고 무자비한 참주의 권력을 찬양하는 근거인 것이다. 폴로스 주장의 의미는 소크라테스가 생각하는 ‘훌륭함’의 조건과 대비시켜 볼 때 좀 더 명확해진다. 흥미로운 점은 소크라테스도 같은 조건으로 훌륭함을 규정한다는 것이다. 그는 474d에서 어떤 것이 훌륭하다고 할 경우, ‘쓸모(χρήσιμος, chrēsimos)에 따른 사용의 측면’과 ‘기쁨을 주는 즐거움(ἡδονή, hēdonē)의 측면’에서 말해진다고 밝히는데, 쓸모에 따른 사용의 측면이란 곧 ‘이로움’이고, 따라서 훌륭한 것은 이로움과 즐거움을 주는 것으로 규정된다. 그러나 소크라테스가 말하는 이로움과 즐거움은 다분히 도덕적 가치를 지향한다는 측면에서 폴로스의 그것과는 근본적인 차이점이 있다. 폴로스의 경우, 이로움과 즐거움은 서로 분리될 수 없는 쌍이다. 이로움은 즐거운 것이고, 즐거운 것은 이로움 것이라는 식이다. 둘 중에 하나가 배제된다면, 나머지 하나는 독자적으로 존재할 수 없다. 이에 비해 소크라테스의 이로움과 즐거움은 이로움이 우선시되며, 그것은 즐거움만을 요구하지 않는다. 불의를 저지르고 그 나쁜 혼으로부터 벗어나기 위해 처벌을 받는 자가 느끼는 고통처럼, 고통으로부터도 야기될 수 있는 이로움이며, 진정한 즐거움은 이러한 이로움을 토대로만 형성될 수 있는 것이다. 즉 ‘욕구들 중에서 채워지면 사람을 더 낮게 만드는 욕구들을 채우는 것’이 진정한 즐거움이다. 결과적으로 소크라테스가 말하는 ‘원하는 것을 하는 것’과 ‘(좋다)고 여겨지는 것을 하는 것’의 차이는 바로 이 이로움을 파

악할 수 있는 능력의 유무에서 비롯되며, 그것의 토대는 바로 '앎'이다. 앎이 결여된 행위는 예측할 수 없고 변덕스럽기에 진정한 이로움을 파악하지 못하기 때문이다

소크라테스는 앎이 결여된 행위가 결국 나쁨으로 귀결될 것이라고 다소 단정적인 주장을 펼쳐나가지만, 폴로스는 그에게 설득 당했음을 인정하지 않는다. 오히려 '참주의 전능에 가까운 능력이 부럽지 않냐'며 목소리를 높인다. 그러나 여기서 소크라테스의 주된 관심사는 그를 논박하는 것이 아니다. 무엇보다 그의 논증이 완전하지 않은 형태로 진행된다는 것이 이러한 추측을 강하게 뒷받침한다. 그는 467c에서 시작되는 논증에서 행위를 그 과정과 목적으로 구분하고 지성을 갖추지 못한 행위는 좋은 것을 하지 못하고, "나쁜 것을 하는 경우"(τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον, tungchanei de on kakion)도 있다고 말한다. 물론 이 구절의 서두에서 폴로스는 이미 지성을 갖추지 못한 행위가 나쁘다는 데 동의하지만, 좀 더 확실한 동의를 얻어내기 위해서는 그러한 행위가 '마침, 우연히'(τυγχάνει, tungchanei)가 아니라, 나쁨으로 귀결됨이 '반드시 그러하다'(ἀναγκαῖον ἐστίν, anangkaion estin)라는 것을 밝혔어야만 했다. 또한 논증의 완결을 위해 이러한 결론에 전제되고 있는 좋음과 나쁨의 모순관계도 분명히 규명<sup>5)</sup>될 필요가 있지만, 거기에 대한 추가적인 언급은 눈에 띄지 않고, 논의의 진행을 오로지 폴로스의 동의에만 의존하고 있다.

따라서 이때 소크라테스의 진의는 논박에서의 승리보다는, 앞에서도 언급했듯이 숨겨진 연설술의 실체를 드러내는데 있다. 폴로스와의 논의는 크게 두 부분으로 나뉘지는데, 앞부분에 해당하는 '원하는 것을 하는 것'과 '(좋다)고 여겨지는 것을 하는 것'에 관한 논의는 고르기아스가 중간에 입 다물고 말았던 연설술의 실체, 즉 모순된 대중적 의식의 한 축에 해당하는 것으로서 '권력과 부를 지향하는 그 부정한 실체'를 폴로스로 하여금 명확히 드러내도록 하는 데 초점이 맞춰지고 있는 것이다. 폴로스에 대한 소크라테스의 설득은 이들의 대화 뒷부분에 해당하는 '정의와 불의, 그리고 응징당하는 삶'에 대한 논의에서 본격적으로 이뤄진다. 그리고 이때 소

---

5) 이 모순관계에 대한 논증은 칼리클레스와의 대화에 등장한다.

크라테스는 지성에 호소하는 논리보다는 폴로스 안에 잠재된 또 하나의 대중적 의식인 ‘불의와 범죄적 행위’에 대한 경계심, 즉 부끄러움을 철저히 이용한다.

## 제 2 절 폴로스의 부끄러움

이후의 대화의 주제는 ‘누가 행복하고 행복하지 않는지를 아느냐’의 문제로 전환된다. 지금까지의 대화에서 폴로스는 연설술이 가진 큰 힘을 강조하면서, 행위자가 가진 도덕성과 관계없이 그 힘의 행사 자체가 좋은 것이며, 그것은 행위자에게 즐거움과 이로움을 가져 다 줄 강력한 수단이라고 주장했다. 그리고 그것의 갖춤이 곧 행복이라고 말한다. 그 힘의 행사 자체만으로는 행위자에게 좋음을 보장하지 못한다고 보았던 소크라테스는, 이제 한 걸음 더 나아가 모든 행위가 좋음을 추구하기 위해 지향해야 할 것으로서 ‘정의로움’이라는 기준을 제시한다. 그에게 도덕성에 대한 고려는 행위자의 행복을 위해 반드시 선행되어야 할 전제인 것이다.

468e에서 그는 ‘원하는 것’과 ‘(좋다)고 여기는 것’에 관한 논의를 마무리하며, 좋다고 여기는 것을 하는 것으로는 결코 큰 힘을 행사할 수 없다고 결론짓지만, 폴로스는 참주처럼 ‘누구든지 죽일 수 있고 타인의 재물을 빼앗을 수 있는 능력이 부럽지 않냐’며 반문한다. 이에 대해 소크라테스는 ‘누구라도 정당하게 그런 행위들을 할 때는 더 좋지만, 부당하게 할 때는 더 나쁘다’고 말한다. 즉 앞의 갖춤으로서 “교육상태”(470d)와 그것의 귀결로서 “정의로움의 상태”(470d)가 행위의 능력과 행위자의 행복을 판단할 수 있는 기준이 되어야 한다는 것이다. 이에 덧붙여 불의를 저지르는 것은 가장 큰 악이며, 만약 불의를 저지르거나 불의를 당해야 하는 처지에 놓인다면, ‘불의를 저지르기보다는 오히려 불의를 당하는 쪽을 선택할 것’이라고 대답한다. 그리고 자신이 무엇이든 할 수 있는 힘을 가졌다면, 나라의 조선소든 삼단선이든 뭐든지 파괴할 수 있는 그 힘을 부러워하겠냐고 묻자, 폴로스는 그러한 것은 ‘처벌’을 받을 수 있기 때문에 큰 힘

이 아니라고 말한다. 하지만 그는 불의를 저지르면서도 행복하다는 걸 보여주겠다고, 마케도니아의 부정한 참주 아르켈라오스를 예로 들고, 아테네인이라면 누구나 이런 자를 부러워할 것이라고 단정한다. 그러나 소크라테스는 불의를 저지르는 자는 전적으로 비참하고, 그러한 자가 대가를 치르지 않고 형벌을 받지 않는다면 더욱 비참하다고 응수한다. 그리고 “사람들 중에서는 아무도 하지 않을 그런 주장을 할 땐, 논박 당했다는 생각이 들지 않냐”(473e)며 그의 주장을 비웃는 폴로스를 향해 다음과 같이 말한다.

당연히 나는, 나와 자네뿐 아니라 다른 모든 사람들도 불의를 저지르는 것이 불의를 당하는 것보다 더 나쁘다고 여기며, 대가를 치르지 않는 것을 치르는 것보다 더 나쁘게 여긴다고 믿네(474b)

폴로스에 대한 소크라테스의 설득은 이 발언을 계기로 본격화된다. 인용문에서도 드러나듯이, 이때 소크라테스가 논의를 통해 이끌어내려는 것은 부끄러움을 일으키는 원인으로서 불의와 범죄적 행위를 경계하는 대중의 잠재의식이다. McKim이 말하는 것처럼 “소크라테스가 여기서 말하려는 것은 정의로운 삶이 실제로 더 나은가에 대한 문제가 아니라, 모든 이들이 이미 그것이 더 낫다고 믿고 있는가”라는 점이다.(McKim 1988 : 37) 폴로스는 소크라테스의 주장과는 정반대로 ‘자신을 비롯한 다른 사람들은 아무도 그렇게 여기지 않는다’고 말하지만, 소크라테스가 옳았음을 증명하는 것은 다름 아닌 바로 폴로스 자신이다. 필자는 폴로스를 통해 불의에 대한 부끄러움이 드러나는 장면을 부분별로 나누어 정리해 볼 것이다.

폴로스의 첫 번째 부끄러움은 474c부터의 대화에서 시작된다. 소크라테스는 불의를 저지르는 것과 당하는 것 중 어느 쪽이 더 나쁘냐고 묻는다. 폴로스는 ‘불의를 당하는 것이 더 나쁘다고 하지만, 둘 중에 더 부끄러운 것은 불의를 저지르는 것’이라고 말한다. 그러나 폴로스의 이 짧은 발언은 소크라테스 주장에 대한 전적인 동의를 담고 있으며, 대화편 뒷부분에서 칼리클레스가 ‘이 때문에 폴로스가 입에 재갈을 물리고 말았다’고 인정한 것처럼, 이 후에 이어질 논박의 빌미가 된다. 폴로스는 왜 불의를

저지르는 것이 더 부끄럽다는 것을 인정했을까? 여기에 대한 Kahn의 해석은 분명하다. 그는 폴로스가 불의를 저지르는 것이 더 부끄럽다고 인정한 것은 그것이 바로 모순된 신념을 가진 대중이 옹호하는 또 하나의 생각이기 때문이고, ‘고르기아스나 칼리클레스보다 젊고, 미숙하고, 성격적으로도 다혈질인데다가, 견습 소피스트인 폴로스의 입장에서는 대중의 여론을 거부하기 힘들었을 것’이라고 말한다.(Kahn,1983: 94)

그러나 Kahn의 이러한 설명이 폴로스가 한 발언의 이유를 완전히 밝혀주지는 못하는 것 같다. 그의 말대로 폴로스가 견습 소피스트라면 ‘이기기에 연연해’ 자신의 속마음을 숨기고 거짓을 말할 수도 있기 때문이다. 그러나 폴로스가 솔직히 말했다고 생각할 수 있는 추가적인 근거는 소크라테스의 말에서 찾을 수 있다. 그는 고르기아스와의 대화에서 주장의 문제점을 지적하는 상대방의 견해를 받아들이기보다는 오히려 화를 내거나 욕을 하는 대화참여자를 언급하며 다음과 같이 말한다.

참석자들조차 이런 인간들의 방청자가 되는 걸 가치 있게 여겼던 자기 자신에게 화가 날 정도로, 심한 말을 서로에 대해 하기도 하고 듣기도 하다가 결국에는 아주 부끄럽게 헤어지고 맙니다.(457d)

여기서 소크라테스는 이기는 데에만 집착하는 소피스트식의 대화방식에 대해 비판하고 있다. 제대로 된 논의라면 상대방의 이견을 기꺼이 받아들이고, 무엇보다 정직하게 대화에 임하는 것이 청중들에게 가치 있는 대화로 여겨질 수 있는 조건이라는 것을 우회적으로 주장하고 있는 것이다. 만약 소피스트로서의 성공을 꿈꾸고 있는 폴로스가 이 말을 의식할 수밖에 없었을 것이라는 점을 가정해 본다면, 그가 왜 자신의 잠재된 의식을 정직하게 표출할 수밖에 없었는지 좀 더 명확하게 이해될 수 있다.

이어지는 논의에서 소크라테스는 이로움과 즐거움을 훌륭한 기준으로 전제한 다음, 폴로스가 말한 나쁨과 부끄러움이 결국에는 같은 것이고 따라서 불의를 저지르는 것이 부끄럽다면 나쁜 것이라는 결론을 이끌어낸다. 여기서 폴로스의 잠재된 부끄러움이 또 한 번 드러난다. 이 논의의 과정은 다음과 같이 정리될 수 있다.



- 1) 훌륭한 몸은 쓸모에 따른 사용의 측면이나 그것을 보는 사람에게 보는 기쁨을 주는 즐거움의 측면에서 훌륭하다고 말한다.
- 2) 다른 모든 것들, 색깔, 모양, 소리나 시가, 법과 관행, 학문도 이와 마찬가지로 지이며, 그것들을 훌륭한 것이라고 부르는 이유는 즐거움 때문이거나, 이로움 때문이거나 둘 다에 의해서 그러하다.
- 3) 부끄러움은 이와 반대로, 고통과 나쁨 때문이거나, 혹은 둘 다에 의해서이다.
- 4) 불의를 저지르는 것은 당하는 것보다 고통스럽지 않다.
- 5) 따라서, 불의를 저지르는 것은 당하는 것보다 더 나쁘다. (474d-475c)

연구자들은 이 논증에 대해 여러 문제점을 지적하고 있다. 대표적인 것이 Vlastos의 지적이다. 그는 1)에서 2)로 넘어가며 훌륭함의 조건에 미묘한 변화가 일어난다고 말한다. 1)에서는 어떤 것이 훌륭하다면, 그것이 ‘보는 사람에게 그것들을 보는 과정에서 어떤 즐거움을 줄 때에 훌륭하다’고 말하지만, 2)에서 법, 관행, 학문 등의 감각적이지 않은 사례들이 추가되고, 3), 4)로 넘어가면서 즐거움과 고통에 관계하는 자는 그것을 보는 자가 아니라, 그 행위의 직접적인 행위자로 바뀌고 있다는 것이다. 따라서 위 논증에서 훌륭함(부끄러움)의 조건은 ‘이로운 것(나쁜 것)이든지, 아니면 그것을 보거나 듣거나 생각하는 사람들을 즐겁게(고통스럽게) 하는 것이다’로 정확히 표현되어야 하고, 이 경우 4)에서 폴로스의 선택은 불확정적이며, 그러므로 결론도 바뀔 수 있었다고 Vlastos는 주장한다. 즉 폴로스의 입장에서는 ‘대부분의 사람들은 불의를 당하는 결백한 사람보다는 악행을 보거나 생각했을 때 고통스럽다’고 말할 수 있으며, 이러한 선택은 ‘불의를 저지르는 것이 당하는 것보다 더 나쁘다’라는 결론으로 반드시 귀결되지는 않는다는 것이다. 따라서 그는 폴로스의 주장에서 “치명적이었던 것”은 불의를 저지르는 것이 부끄럽다는 것을 인정했다는 점이 아니라, 논의의 진행과정에서 소크라테스의 발언에 대한 “분별력을 유지하지 못했던 것”이라고 강조한다.(Vlastos 1967 : 454-458) 그러나 McKim은 그 논증을 불의를 당하는 것이 더 낫다는 것에 대한 소크라테스의 “논리적 증명인 것처럼 분석하려고 접근하는 것은 오히려 플라톤의 드라마적 상징에

대해 무기력한 무감각을 보여주는 것”(McKim 1988 : 36)이라며, 폴로스가 불의를 저지르는 것을 나쁘다고 말했다고 하더라도, “비록 다른 누군가에게는 나쁘기는 하지만, 그러한 것이 행위자에게 필연적이지 않다고 주장할” 논리적 가능성은 여전히 열려있다는 점을 Vlastos가 놓치고 있다고 말한다. (McKim 1988 : 46) 이 논증에 대한 Kahn의 분석도 McKim의 주장을 뒷받침하고 있다. 그는 이미 훌륭함을 이로움과 즐거움으로 규정한 부분부터 문제가 있다며, 사전(lexicon)을 근거로 ‘훌륭함’으로 번역된 *καλόν*(kalon)의 의미를 “1) 아름다운, 외형적인, 2) 사용과 관련하여, 좋은, 양질의, 3) 도덕적인 의미에서, 아름다운, 고귀한, 명예로운” 등 세 가지로 구분하고, 즐거움은 1)에, 이로움은 2)에 각각 해당된다고 분석한다. 하지만 도덕적 의미 3)을 제외함으로써 원래 의미가 축소되고 있는데, 이러한 축소는 매우 의도적이라고 규정하고, 소크라테스는 다소 경박한 “폴로스가 받아들일 만한 전제”들을 사용함으로써, 이 논증이 논리적 공격보다는 그의 숨겨진 내면을 스스로 드러내게 하는데 그 목적이 있음을 시사하고 있다고 말한다.(Kahn,1983: 92-94) 결국 Kahn과 McKim의 주장에 따르면, 제기된 논증 상의 문제점은 소크라테스 혹은 플라톤에 의해 고의적으로 의도된 것이며, 그 목적은 다름 아닌 폴로스의 내면에 잠재된 의식, 더 나아가 대중 전체에 잠재된 의식으로서 ‘덕에 대한 신념’을 드러내는 데 있는 것이다. Vlastos가 지적한 대로 그가 조금만 더 ‘분별력’을 가졌다면 충분히 스스로를 구할 수 있었음에도 불구하고, 또한 이미 동의했다고 하더라도 대화의 첫머리에서 소크라테스가 제안한 대로 “대화 중 무르고 싶은 것은 무를 수”(462a) 있었음에도 불구하고, 그는 그를 포함한 누구도 불의를 당하는 것보다 저지르는 것을 선택하지 않을 것이라는 소크라테스의 주장에 결국에는 동의하게 된다.

McKim은 소크라테스가 유도하는 대로 순순히 뒤따르는 폴로스가 “논의 중에 느끼는 필연성은 심리적인 것이지 논리적인 것이 아니며, 칼리클레스와는 다르게 그는 참된 신념에 대해 충분히 솔직하다”고 평가한다. 소크라테스가 즐거움과 이로움을 제시했을 때, 그것은 그 수혜자에게 주어지는 “비물질적인(nonmaterial) 혜택”, 즉 영혼의 올바름에 관련된 것이

었고, 논의를 진행하면서 폴로스는 이미 마음 한 편에서 자신이 “이것을 즐기고 누리는 자들을 존경하고 있다”는 것을 상기하게 된다는 것이다.(McKim 1988 : 46-47) 이후의 논의에서 폴로스는 소크라테스의 생각에 더욱 적극적으로 동조한다. 먼저 불의를 저지르는 자가 대가를 치르는 것과 정당하게 응징 받는 것이 같다는 데 동의하고, 가하는 쪽이 가하는 것을 겪는 쪽이 그대로 겪듯이 결국 대가를 치르는 자는 훌륭한 것을 겪고, 그것은 좋은 것일 수밖에 없다는 결론을 받아들인다. 또한 재산, 몸, 혼의 몫쓸 상태 중에서 혼의 몫쓸 상태, “불의, 무지, 비겁”(477b) 등이 가장 부끄러운 것이므로, 불의로 인해 대가를 치르는 것은 가장 큰 악으로부터 벗어나는 것이고 그것은 사법술에 의해 이뤄진다는 소크라테스의 주장도 받아들인다.

폴로스와의 대화 마지막 부분에서 소크라테스는 연설술의 올바른 사용에 대해 다음과 같이 말한다.

불의를 저지르면 무엇보다도 먼저 자신을 고발하고, 그 다음에는 가족이든 다른 어떤 친구든 언제라도 고발하여 그 부정한 행위를 감추지 말고 백일하여 드러내 그가 대가를 치르도록, 건강해지도록 해야 하며, 자신은 물론이고 다른 사람들도 겁먹지 않고, 의사에게 몸을 맡겨 지지게 하듯이, 눈을 질끈 감고 선선히 그리고 용감하게 자신을 맡기도록 강제해야 하네.(480c)

소크라테스는 결국 연설술은 ‘부정한 행위들을 백일하에 드러내고 가장 큰 악인 불의에서 사람들을 벗어나게 하는 데 사용해야 한다’고 말함으로써, 애초에 폴로스가 말했던 연설술이 가진 큰 힘의 역할을 완전히 뒤집어 놓는다. 그에 따르면 연설술이란 법에 따라 불의의 대가를 결정하고 처벌하는 사법술의 보조적 수단에 불과한 것이다. 소크라테스는 거꾸로 적에게는 연설술이 “불의를 저지른다면 무슨 수를 써서라도 적이 대가를 치르거나 재판관에게 가지 못하게 말로나 행동으로 조처를 취해야 한다”(480e~481a)고 말한다. 그들이 부정한 상태를 계속 유지하도록 도움으로써, 불행하게 만드는 것이 적에게 취해야 할 적절한 설득이라는 것이다. 하지만 이러한 주장은 지금까지의 논의와는 일관되지만, 소크라테스가 생

각하는 올바름이라는 기준에서는 의구심을 자아내게 한다. Arieti는 이 부분과 관련해 좋음을 추구하는 철학의 역할에 비춰볼 때, ‘범죄가 계속되도록 허용한다는 그의 주장은 진지한 것으로 보기 힘들다’고 지적하고 있다.(Arieti 1993: 206) 그러나 그의 이 발언에서 강하게 읽어내야 할 것은 ‘적 앞에서의 연설’이라는 비현실적인 행위에 대한 권유보다는, 마주하고 있는 두 대화상대자들에게 대한 꾸짖음의 뉘앙스이다. 즉 연설술을 부정하게 사용하는 제자의 행동 때문에 가르치는 자신을 비난해서는 안 된다고 했던 고르기아스, 그리고 불의를 저지르더라도 행복할 수 있다고 주장했던 폴로스의 행동에 대한 경고인 것이다. 만약 그들이 연설술을 부정하게 사용하고서도 그 책임을 회피하거나 대가를 치르길 거부한다면, 이는 올바른 연설술이 적들이 처하도록 이끄는 그 상태에 그들이 있음을 말하는 것이며, 따라서 스스로를 ‘아테네의 적’이라고 인정하는 것에 지나지 않기 때문이다. 결국 소크라테스의 이 말을 대화참여자 외에 다른 청중들도 함께 듣고 있음을 감안한다면, 유일하게 외국인인 두 사람이 그의 발언에 대해 느꼈을 감정이 무엇인지는 분명하다. 그들이 보기에 ‘이상한 것’(ἄτοπος, atopos)인 이 귀결에서 그들이 사로잡힌 것은 바로 부끄러움이었을 것이다.

## 제 4 장 eirōneuesthai와 부끄러움

지금까지 논의에서 소크라테스를 비롯한 대화참여자들의 대화 주제는 외형적으로는 ‘연설술의 힘과 효과’였고, 논의의 주된 방식은 ‘논박’이었다. 하지만 그 내부에는 ‘덕의 소유와 결여가 행복한 삶에 미치는 영향이 무엇인가?’라는 의문이 자리 잡고 있었으며, 그러한 의문에 대한 대답은 논리적 귀결이 아니라 주로 부끄러움에 의한 도덕적 자각을 통해 주어졌다는 것을 알 수 있었다. 따라서 지금까지의 대화에서 대화상대자들의 입장 변화는 그들의 주장에 내재된 모순에 대한 인식보다는, 행위의 부도덕함에 대한 본질을 외면하며 심지어 반도덕적이기까지 한 그들이 자신에 내재된 참된 신념이 무엇인지를 깨달으면서 이뤄졌다고 할 수 있다.

칼리클레스: 소크라테스. 전쟁(πολέμου, polemou)이나 전투(μάχης, machēs)에는 것처럼 늦게 참가해야 한다고들 합니다.

소크라테스: 아니 그럼 우리가 속담처럼 잔치(έορτήs, heortēs)가 끝난 뒤에 와서 너무 늦었나?(477a)

본 대화편 첫머리에서 소크라테스와 칼리클레스는 늦게 도착하는 바람에 고르기아스의 연설을 듣지 못하게 된 소크라테스 일행의 상황을 서로 다른 말로 표현한다. 물론 비유적 의미가 강하긴 하지만 대화편의 첫 시작을 여는 발언이라는 점에서, 이 구절은 모종의 상징성을 내포하고 있는 것으로 해석될 수 있다.<sup>6)</sup> 칼리클레스의 발언에서 중추적 의미를 담고

6) έορτή(heortē)와 관련해 이것을 걸치레적인 표현으로 의심하는 Dodds에 비해, Haden은 “그 어떤 매체에서도 주요 작가들은 과잉을 피하고 전체작품에 기여할 수 있는 것들만 포함시킨다”는 사실을 가정하며, 전쟁과 축제가 하나의 문학적 예기(豫期, prolepsis) 혹은 복선으로서 기능한다고 말한다. 축제는 먹고 삼키는 이미지로서 소피스트들의 힘을 상징하고, 전쟁은 혼의 치유를 목표로 하는 논박의 힘을 상징한다는 것이다.(Haden 1991-2:315-322) 필자는 이 단어들이 작품 전체를 관통하는 이미지라는 Haden의 견해에는 동의한다. 하지만 축제와 전쟁이 소크라테스와 다른 등장인물의 특징을 각기 대변한다기보다는, 모든 등장인물들의 행위에서 공통적으로 파악될 수 있는 속성으로 이해될 수 있다고 본다. 고르기아스를 비롯한 폴로스와 칼리클레스의 대화 방식에서는 승부에 집착하는 연설술의 본질을 발견할 수 있으며, 소크라테스의 대화는 상대방의 부끄러움을 촉발하여, 그 내면에 잠재된 사람들 간의 공통된 신념으로 이끈다

있는 단어는 ‘전쟁’과 ‘전투’이다. 거기에 비해 소크라테스는 칼리클레스가 말하는 것을 되받아 ‘잔치’라고 표현한다. 두 등장인물의 이러한 표현이 지금 막 종료된 고르기아스의 연설술을 바라보는 그들의 관점을 암시한다고 했을 때, 소크라테스의 잔치의 의미는 고르기아스와 폴로스의 대화를 통해 비교적 분명하게 드러난다. 전쟁과 전투는 적의를 전제로 이뤄지지만, 잔치는 관련자들의 공통된 감정, 즉 공감을 통해 수행된다. 고르기아스와 폴로스의 도덕적 자각처럼 잠재된 공통 신념을 토대로 진행되며, 논의의 마지막 단계에서는 서로에게 이익이 되는 방식으로 마무리되는 것. 이것이 바로 소크라테스가 말하는 잔치이다.

폴로스에게 이은 세 번째 대화상대자는 칼리클레스이다. 앞서 말한 것처럼, 그로부터 예상할 수 있는 것은 전쟁 혹은 전투의 이미지이다. 그는 폴로스와 마찬가지로 앞 대화상대자들의 부끄러움을 분석하고 겉으로는 부끄러움에 빠진 그들을 비난하지만, 실제적으로는 그들의 생각을 철저히 대변하면서 대화를 시작한다. 그리고 그가 계획하는 것은 싸움이며, 진리를 깨닫고 서로를 이롭게 하는 것보다는 승리가 대화의 목적이다. 칼리클레스의 이러한 특징은 고르기아스가 말했다시피, 권투, 종합격투기, 중무장 전투와 같이 승부를 다투는 기술에 비유되는 연설술의 특징으로부터 비롯된 것이라고도 할 수 있다. 그러나 눈여겨봐야 할 것은 이 대화에서 소크라테스의 전략도 수정된다는 점이다. 대화의 중반까지는 앞 대화상대자들과 마찬가지로 칼리클레스의 주장에 담긴 모순을 드러내고, 부끄러움을 통해 그의 내면에 잠재된 도덕의식을 자각하도록 유도하지만, 후반부에 이룰수록 그의 발언이 가진 이미지는 잔치의 이미지보다는 전쟁 혹은 전투의 이미지로 변화된다. 하지만 그가 수행하는 싸움은 이기기 위한 싸움이 아니라, 상대방의 병든 혼을 치유하기 위한 ‘참된 정치술’이라는 점에서 칼리클레스의 그것과는 차이를 가지며, 따라서 전체적인 관점에 이것은 그가 의도하는 축제의 한 부분이라고 할 수 있다. 또한 이러한 싸움의 핵심 수단은 바로 ‘아이러니’(irony)이다.

Vasiliou는 그의 논문에서 소크라테스는 대화상대자들이 대화에 좀

---

는 측면에서 축제에 비유될 수도 있다.

더 적극적으로 임하도록 유도하기 위해 아이러니를 사용한다고 말한다. 소크라테스가 추구하는 문답의 성패는 대화상대자가 자신의 생각을 솔직하게 말하는 데 달려 있으며, 이러한 솔직함 이전에 대화에 적극적으로 임하려는 자세가 확보되어야만 하는데, 아이러니는 이러한 조건을 충족시키는 말하기 방법으로써, 논박의 중요한 협력자 역할을 하고 있다는 것이다.(Vasiliou 2002: 230) Vlastos는 오늘날 아이러니가 가진 의미를 Johnson의 사전의 인용하여 “사전적 의미와 다른 어떤 것을, 특히 그 반대되는 것을 표현하기 위한 어휘의 사용”으로 정의한다. 그리고 그것의 주요 기능은 다른 사람을 속이는 데 있는 것이 아니라, ‘듣는 사람이 반대로 이해하리라는 것을 의도하는 말하기’로서, 익살, 조롱, 경각(警覺) 등의 기능을 갖는다고 규정하고 있다. 하지만 그는 아이러니의 어원인 그리스어 εἰρωνεία(eirōneia), εἶρων(eirōn), εἰρωνεύομαι(eirōneuomai)에 대해 소개하면서 이 말들이 가진 의미가 오늘날 아이러니와는 크게 달랐다고 지적한다. 아리스토파네스의 작품들과 『국가』, 『법률』, 『소피스트』 등 플라톤 일부 작품에서 εἰρωνεία(eirōneia)와 그것의 근접 단어가 속임, 사기, 가식처럼 “솔직하지 못함”(disingenuousness)이라는 의미를 일상적으로 담고 있음을 확인할 수 있다는 것이다. (Vlastos 1987: 79-81)

필자의 생각으로는 칼리클레스의 대화에서 소크라테스의 진의를 전달하고 그의 부끄러움을 이끌어내는 데 핵심적인 역할을 하는 것은 바로 이 아이러니이다. 소크라테스가 앞 두 대화상대자에게 시도했던 것처럼 내면적 도덕의식을 스스로 드러내도록 유도하기보다, 심리적인 자극의 수단인 아이러니를 사용하는 것은 칼리클레스라는 인물이 가진 독특함 때문이다.

7) Vlastos는 아이러니의 현대적 기능을 세 가지로 구분한다. 폭우가 쏟아지는 날 어떤 사람이 ‘정말 좋은 날씨야’라고 말할 때처럼 그것의 첫 번째 기능은 “익살”(humour)이다. 또한 대통령의 식사초대를 거부하며 한 인사가 백악관이 ‘한 끼 식사를 위해 가기에는 끔찍하게 먼 거리’라고 둘러댄다면, 이 말이 뜻하는 것은 한 사람에게 “조롱”(mockery)이며, 이것이 아이러니의 두 번째 기능이다. 아이러니의 세 번째 기능은 대화상대방의 행동에 대한 교정과 관련 있다. 예를 들어 어떤 교사가 계속 실수를 저지르는 학생에게 ‘너 오늘 참 훌륭하구나’라고 말한다면, 그가 원하는 것은 실수에 대한 학생의 자각과 교정일 것이다.(Vlastos 1987: 79-80) Vlastos는 이 세 번째 기능에 따로 이름을 붙이지 않고 있다. 하지만 그가 제시하는 세 번째 기능의 사례가 다른 사람의 행동을 방어적으로 표현함으로써, 그것을 바로잡으려는 의도를 가지고 있기에 필자는 그것에 ‘경각’이라는 이름을 붙였다.

고르기아스와 폴로스가 부끄러움 때문에 모순에 빠지는 것을 목격한 그는 부정한 정치권력이 가진 힘에 대해 일관된 주장을 펼치려 하고, 무엇보다 그 자신과 소크라테스의 발언을 참고했을 때, 그가 교육을 잘 받은 자이며 따라서 철학의 특징에 대한 일정정도의 통찰을 가졌다는 것이 밝혀지기 때문이다. 이에 따라 이전 두 대화상대자를 대상으로 행해졌던 대화의 방식으로는 칼리클레스에 대한 설득이 불가능하다는 것은 분명하며 이에 따라 소크라테스는 다른 방식의 대화로 그와 대면하게 된다. 이제 칼리클레스의 독특한 개성과 주장에 대해 먼저 살펴보고, 이후 소크라테스의 전략에 대해 다시 언급하도록 할 것이다.

## 제 1 절 자연적 정의(正義): 불의를 옹호하는 ‘일관된’ 설명

지금까지의 대화에서 연설술의 힘과 그 효과가 가진 허위성은 사실상 그 전모(全貌)가 대부분 드러났다고 할 수 있다. 그러나 칼리클레스는 앞 대화의 결론들을 인간들의 삶과는 동떨어진 농담에 불과하다고 평가하며 대화에 뛰어든다. 그가 발언을 시작하며 가장 먼저 언급하는 것은 부끄러움에 대한 그의 독특한 견해이다. 그는 누구라도 부끄러움을 느끼면 자신의 생각과 모순된 말을 할 수밖에 없으며, 고르기아스와 폴로스가 설득당한 것은 그들이 진실을 잘못 알고 있기 때문이 아니라, 사람들 앞에서 느낀 부끄러움 때문이라고 규정한다. 즉 부끄러움이 진실을 가로막는 장애라는 것이다. 그는 이러한 부끄러움은 소크라테스가 전제하고 있는 것처럼 모든 사람들의 내면에 깃든 본성적인 것이 아니라, 자연적 정의와 법적인 정의를 오가며 질문하는 소크라테스의 교묘한 논의방식에 따라 유도된 것이라고 주장하며, 자연(ἡ φύσις, hē physis)과 법(ὁ νόμος, ho nomos)의 차이를 구체적으로 설명해 나간다.

소크라테스와 고르기아스 및 폴로스와의 대화에서는 정의로움의 의미



가 논의 속에서 명확히 규정되지는 않았지만, 그것에 대한 대화참여자들 간의 일종의 합의가 존재했었다. 칼리클레스의 지적대로 고르기아스는 부끄러움 때문에 정의로움을 가르치는 문제에 있어서 모순된 주장을 하지만, 연설술을 사용하는 자가 염두에 두어야 할 원칙에 대한 그의 설명(456a7~457c3)에서 정의로움은 소크라테스의 생각과 같은 의미로 사용되고 있으며, 폴로스도 정의로움이 무엇인가에 대해서는 이견이 보이지 않는다. 하지만 칼리클레스는 앞 대화상대자들과는 전혀 다른 정의로움의 개념을 제시한다.

자연에서는, 불의를 당하는 경우가 그렇듯이, 더 나쁜 것은 모두 더 부끄러운 것이지만, 법에서는 불의를 저지르는 것이 더 부끄러운 것이기 때문이지요. ……법을 제정하는 자들은 힘없는 대다수 사람들이라고 생각합니다. ……그들은 열등한 자들이기에 자신들이 동등한 몫을 가지면 만족하기 때문이라고 저는 생각합니다. ……자연 자체는 더 나은 자가 더 못한 자보다, 그리고 더 유능한 자가 더 무능한 자보다 더 많이 갖는 것, 바로 그것이 정의로운 것임을 보여 주고 있습니다.(483a-d)

그는 앞 대화자들의 논의에서 통용되었던 정의로움을 ‘법적인 정의’로 규정한다. 그리고 이러한 법적인 정의에 가려져 있지만, 모든 동물과 사람들에 통용되는 것으로서 “자연의 법”(ὁ νόμος τῆς φύσεως, ho nomos tēs physeōs, 483e) 즉 ‘자연적 정의’를 참된 정의로 제시한다. 자연적 정의는 강한 자의 이익이 철저히 보장되는 정의로서, 이에 의하면 법적으로 정의로운 것이 부끄러운 것이며, 오히려 불의로 규정되는 것은 훌륭한 것이다. 따라서 그의 입장에서는 불의를 저지르는 것은 이제 정의로운 행위이며, 불의를 당하는 것은 나쁘고 따라서 부끄러운 행위이다. 그는 자연적 정의의 근거로 모든 동물들의 생존방식과 페르시아 군주의 침략, 그리고 핀다로스가 시에서 묘사하고 있는 헤라클레스의 행위 등을 제시한다. 이러한 관점에서 법적인 정의란 다수의 열등한 자들이 페르시아의 군주처럼 큰 힘을 가진 자들로 하여금 그 힘을 발휘하지 못하도록 제정해 놓은 일종의 ‘속임수, 마법’에 지나지 않는다.

칼리클레스의 주장은 지금부터의 대화는 이전과는 몇 가지 사안에서 차이가 있을 것이라는 점을 시사한다. 먼저, 자연적 정의가 제시됨으로써 소크라테스의 용어로 ‘불의’에 해당하는 행위들이 인간의 ‘본성’에 의거하는 것으로 설명될 수 있다는 것이다. 소크라테스는 폴로스와 대화에서 아침에 대비되는 것으로서 ‘기술’은 그 행위의 본성에 대한 설명이 가능하다고 밝혔다. 그리고 이러한 설명을 가능케 하는 필수적인 요소는 바로 앎의 갖춤이었고, 그러한 앎을 기반으로 일관된 신념이 형성될 때, 행위자의 목적과 그 행위의 효과는 일치할 수 있었다. 하지만 칼리클레스는 자연적 정의가 연설술 혹은 정치권력과 관련된 개별적이고 특수한 신념이 아니라, 모든 생명체의 활동에서 발견할 수 있는 보편적 원칙이라는 점을 강조함으로써, 불의를 옹호하는 일관된 설명을 구축한다. 즉 불의를 행하는 것은 경험에 의해 어림짐작되고 추구되는 일탈 행위가 아니라, 살아있는 모든 것의 본성을 반영하기 때문에 가장 자연스러운 행위라는 것이다. 칼리클레스의 주장은 다른 대화상대자들의 주장과는 큰 차이를 가진다. 앞서 그는 이전의 대화상대자들이 소크라테스와 대화에서 실패를 거듭한 것은 ‘모순된 발언’ 때문이라고 지적했다. 하지만 자연적 정의로서 강자의 이익에 대한 그의 설명은 보편성과 일관성이라는 형식을 취하고 있고, 이것은 지금까지 소크라테스가 추구해 온 논의의 방식으로는 더 이상 그의 생각을 꺾을 수 없을 것이라는 예측을 불러일으킨다.

이와 더불어 그 자신과 소크라테스의 발언에서 드러나는 칼리클레스의 사람됨은 그러한 예측을 더욱 강력한 것으로 만든다. 칼리클레스는 철학을 비하하며, 그것은 “누구든 적절한 나이에 알맞게 손을 댄다면”(484c) 고상한 일이지만, 그 이상으로 철학에 몰두하는 자는 사적인 것이든 공적인 것이든 실천적 활동에서는 웃음거리가 되고 말 것이라며 다음과 같이 말한다.

나이가 꽤 든 사람이 여전히 철학을 하고 있고 거기서 벗어나지 않는 것을 볼 때마다, 소크라테스, 이 사람(οὗτος ὁ ἀνὴρ, houtos ho anēr)은 당장 매가 필요하다라는 생각을 하게 됩니다.(485d)

소크라테스를 직접 겨냥하고 있는 듯한 이 발언은 이후 소크라테스를 바라보는 칼리클레스의 시각이 어떠한가를 가늠케 하는 중요한 기준이 되지만, 여기서는 철학에 대한 그의 입장을 알기 위한 근거로 활용될 수 있다. 먼저 철학자에 대해 그가 가진 적의에는 의심의 여지가 없다. 하지만 좀 더 생각해 봐야 할 것은 표면적인 것보다는 그 행간에 숨겨진 의미로서, 그가 얼마만큼 철학에 대해서 알고 있느냐는 것이다. 왜냐하면, 철학에 대한 이해의 정도가 이후 소크라테스의 논박에 대응하는 그의 자세를 결정할 중요한 요소이기 때문이다. 즉 철학적 논의와 맞서기 위해 갖추어야 할 것이 “모순에 대한 문답적 안정성”(The dialectical invulnerability) (Kahn, 1983:113) 이라는 점을 그가 이미 간파하고 있다면, 대화 진행 중 모순에 부딪힌 불리한 상황에서 진실을 포기하고 외형적으로나마 일관된 주장을 내보일 가능성이 많을 것이고, 실제로 이러한 추측은 이후 칼리클레스의 행동을 통해 가늠할 수 있다.

그가 어느 정도로까지 철학적 앎을 가졌는지는 확인하기 힘들지만, 철학적 논의가 취하는 전략을 이미 잘 알고 있다는 것은 대화 안에서 확인될 수 있다<sup>8)</sup>. 그는 성인이 된 이후에도 철학을 하는 자들을 웃음거리라고 말하지만, 한편으론 그가 사내답고 자유인답다고 믿는 정치가들이 철학의 담론과 논의에 뛰어든다면 언제나 웃음거리가 될 것이라며 경계심을 늦추지 않는다. 한편 소크라테스도 그가 교육을 잘 받은 자라는 것은 아테네인 대다수가 인정하고 있고, 그가 귀족 자녀들과 지혜를 함께 나누는 사이라는 것을 잘 알고 있다고 말한다. 또한 그 지혜는 다름 아닌 철학연구에 대한 지나친 열의를 피하라는 것이었다. 여기서 칼리클레스가 말하는 ‘사람을 웃음거리로 만드는’ 철학의 힘이 무엇인지는 명확히 드러나지 않지만,

8) Klosko도 485a-c 내용을 토대로 칼리클레스가 철학교육에 노출되었을 것이라고 판단한다. 그는 칼리클레스가 “도덕적 질문에 대해 생각했었고, 그만의 독특한 비도덕적주의를 발전시켰다”며, 이것의 영향으로 칼리클레스는 일관된 도덕적 관점을 유지할 수 있었고, 자기모순에 쉽게 빠져들지 않았다고 말하고 있다.(Klosko, 1984 : 136) 하지만 자기모순에 쉽게 빠져 들지 않았다는 Klosko의 지적은 다소 동의하기 힘들다. 이후 칼리클레스는 그가 말하는 강자에 대한 설명에서조차 일관된 주장을 유지하지 못하며, 또한 등장인물 중 자기모순이 가장 강렬하게 폭로되는 인물이기 때문이다. 필자는 그가 소유하고 있는 지식이 소크라테스적 의미에서 ‘앎의 수준’은 아니며, 단지 자신의 반도덕주의를 옹호하기 위한 방편으로서 철학이 추구하는 일관성을 흉내 내는 정도의 지식일 뿐이라고 생각한다.

고르기아스와 폴로스를 변호하며 그가 한 발언을 고려해 본다면, 그것은 상대방을 모순에 빠트리고 또한 부끄러움으로 이끌어 진실에 다가가지 못하게 하는 힘을 암시한다고 추측해 볼 수 있다. 즉 다수의 비난에 굴하지 않고 자신이 원하는 것을 마음껏 가지는 것이 강한 자들이 추구해야 할 정의로움이지만, 철학은 “말꼬리 잡기”(ὄνομα θηρεύειν, onoma thēreuein, 489b)와 부끄러움을 무기로 그것을 저지한다는 것을 칼리클레스는 앞 대화상대자들의 패배를 목격하기 이전부터 인지하고 있었던 것이다. 칼리클레스가 염두에 두고 있는 ‘싸움’의 수행방법으로서 이러한 지피지기(知彼知己)의 전략은 소크라테스가 이전과는 다른 상당한 저항에 부딪힐 것이라는 점을 짐작케 한다. 강한 자의 힘과 불의에 대한 그의 생각이 일관된 형식을 취할 뿐만 아니라, 설령 논의 중에 자기모순의 위기에 봉착한다고 하더라도 그는 쉽게 설득되거나 물러서지 않을 것이기 때문이다.

## 제 2 절 eirōneuesthai

### (1) 칼리클레스에 대한 칭찬의 의미

칼리클레스는 에우리피데스의 시에 등장하는 제토스와 암피온의 이야기를 빌어 자연적 정의에 대한 자신의 발언을 마무리한다. 신화 속 인물인 제토스와 암피온은 제우스와 안티페 사이에서 태어난 쌍둥이 아들이다. 어릴 때부터 목축업에 종사한 제토스는 육체적인 건강, 돈에 대한 관심, 땅에서의 노동 등에 관심을 가졌던 반면, 뤼라 연주에 관심을 가지며 자란 암피온은 과도한 행동을 어리석다고 생각하면서, 세상일에 간섭하지 않고 느긋하게 사색적인 삶을 사는 것을 이상으로 여기는 인물이다.<sup>9)</sup> 결국 칼리클레스가 이 비유를 끌어들이는 것은 철학에 몰두하는 삶의 무기력함을

9) 2001년 1월 6일 the American Philological Association에서 주관하는 <The 2001 Annual Meeting of the American Philological Association>에서 발표된 Gibert의 “Apragmosyne in Euripides’s Antiope” 에서 수정 인용.

부각시키는 한편, 자신이 추구하는 현실적 삶이 우월한 것임을 드러내기 위한 의도라고 할 수 있다. 그는 철학이 다루는 것들을 “미묘한 것들”(τὰ κομψά, ta kompsa, 486c) 이라며, 좋은 자질의 사람을 더 못한 자로 만드는 그것을 그만 두고 세상 물정을 읽는 기예를 익히라고 소크라테스에게 권한다.

이에 대해 소크라테스는 그가 가진 “앎”(ἐπιστήμη, epistēmē)과 “호의”(εὐνοία, eunoia)와 “솔직함”(παρρησία, parrēsia, 487a)을 칭찬하며, 칼리클레스야말로 자신의 혼을 시험할 수 있는 최상의 시금석이며, 둘 사이의 동의는 “최종적인 진리”(τέλος τῆς ἀληθείας, telos tēs alētheias, 487e)가 될 것이라고 선언한다. 하지만 소크라테스의 이러한 반응은 두 가지 의문을 던진다. 첫 번째는 그 이전의 대화상대자들은 왜 최상의 시금석이 되지 못했냐는 것이고, 또 다른 하나는 칼리클레스의 덕목으로 칭찬하고 있는 세 요소가 소크라테스의 진심이냐는 것이다.

첫 번째 의문의 해답은 의식적 측면에서 철저히 대중적 차원에 머물렀던 고르기아스와 폴로스, 그리고 대중을 “아무 쓸모없는 각양각색의 잡다한 사람들”(489c)이라 부르며 그들과 분명한 선을 그으려는 칼리클레스 사이의 차이점에서 찾을 수 있다. 대중보다 우월하다는 그의 자부심이 더 이상 그로 하여금 이들의 대화를 지켜보는 청중들을 의식하지 않도록 할 것이며, 이러한 상황은 주위의 시선 때문에 자연적 정의를 솔직히 말하지 못했던 고르기아스와 폴로스의 실수를 만회할 수 있는 계기가 될 것이다. 하지만 소크라테스의 입장에서조차 마찬가지로 자신의 믿음을 시험할 수 있는 기회이다. 만약 앞 대화상대자들처럼 대화 과정에서 부끄러움에 빠지지 않고 그들이 말하는 강한 자의 이익을 끝까지 옹호한다면, 과연 어떠한 결과에 봉착할 수밖에 없는지를 드러내 보일 수 있기 때문이다. 이러한 점에서 칼리클레스의 호기로움은 소크라테스에게 최상의 시금석이라고 할 수 있다.

한편 두 번째 의문에 대해서는 소크라테스가 말하는 것은 진심이 아니라, 아이러니라는 해석이 제기될 수 있다. 앎과 솔직함이라는 평가는 ‘대화상대자의 공연이 옳다는 것을 일관되게 가정하는 소크라테스의 일반

적인 태도에서 비롯된 것'이라고 하더라도(Vasiliou 2002 : 220), 인용구절에서도 살펴보았듯이 소크라테스에게 “맞아도 싸다”고 말하는 그에게 호의를 갖추었다고 말하는 것은 그 이면에 다른 의도가 있음을 추측케 한다. 나아가 자연적 정의에 대한 칼리클레스의 주장을 논하며, 소크라테스가 사용하는 어휘는 앞에 대한 그의 인정마저도 진심인가라는 의구심을 불러일으킨다. 그는 칼리클레스에게 강한 자의 정확한 의미에 대해 재차 질문하며 다음과 같이 말한다.

자네는 동일한 사람을 더 훌륭한 자라고도 부르고 더 강한 자라고도 부르나? 실은 조금 전에 자네가 하는 말이 도대체 무슨 뜻인지 이해할 수 없었네. 자네는 더 힘센 자를 더 강한 자들이라고 부르나?……이것이 그때 자네가 내보였던(ἐνδείκνυσθαι, endeiknysthai) 생각인 것 같네. 더 강한 것과 더 힘센 것과 더 훌륭한 것이 같은 것이기라도 하듯이(488c4)

여기서 ‘내보였던’이라고 번역된 ‘ἐνδείκνυσθαι’(endeiknysthai)의 원형인 ‘ἐνδείκνυμι’(endeiknymi)는 ‘~에게 가리켜 보이다’(point out)의 의미를 가진 동사이다. 하지만 ‘과시하다. 웃음거리가 되다’(make a show), ‘자랑하다’(show off)라는 의미도 동시에 가진다. 앞에서 언급한 앞과 호의, 솔직함 등이 칼리클레스라는 인물에 대한 평가가 담긴 말이라면, 이 어휘는 그가 한 발언 내용에 대한 소크라테스의 의중이 반영된 단어라는 측면에서, 비록 칭찬으로 일관하고 있지만 자연적 정의를 바라보는 소크라테스의 시각이 어떠한지를 추측케 해준다. 흥미로운 것은 이 어휘가 이 대화편의 주요 소재인 ‘연설술’을 가리키는 어휘와 상당한 유사성을 내포하고 있다는 점이다. 대화편 시작부분에서 칼리클레스를 비롯한 등장인물들은 고르기아스의 연설을 ‘과시하다, 자랑하다’의 의미를 가진 ‘ἐπιδείκνυμι’(epideiknymi) 동사의 변화형을 통해 표현한다<sup>10)</sup>. 그들 모두 연설술의

10) 여성명사 ἐπίδειξις(epideiksis)는 ἐπιδείκνυμι(epideiknymi)의 명사형으로 ‘준비된 연설’(set speech)이라는 의미를 갖는다. 연설술을 의미하는 어휘인 ῥητορικὴ(rhetoriké)는 448d에 가서야 최초로 언급된다. ἐπιδείκνυμι(epideiknymi) 동사는 대화편의 시작부분인 447a~c에서 집중적으로 사용되고 있다. 소크라테스 자신도 464b 폴로스와의 대화에서 ‘아침’을 펴마는 자신의 발언을 ‘과시하는 것’(ἐπιδείκνυσθαι, epideiknysthai)으로 규정

특징으로서 과시적 측면을 공통적으로 인정하고 있는 것이다. 이 단어는 무엇이 일차적인 의미인가에 있어서는 차이를 갖지만, ‘ἐνδείκνυμι’(endeiknymi)와 전체적인 의미에서는 닮은 점이 많다. ‘ἐπιδείκνυμι’(epideiknymi)는 ‘과시하다, 자랑하다’가 일차적인 의미인데 반해, ‘ἐνδείκνυμι’(endeiknymi)는 이 의미를 부차적으로 갖고 있지만, 두 단어가 포괄하는 의미의 경계는 거의 비슷하기 때문이다. 따라서 ‘명확히 됨’(καταφανέως γενέσθαι, kataphanes genesthai)이 아니라, ‘ἐνδείκνυμι’(endeiknymi) 동사로 표현되었다는 점은 소크라테스가 자연적 정의에 대한 칼리클레스의 주장을 아직은 얇은 차원이 아니라, 어림잡기의 차원으로 판단하고 있다고 생각해 볼 수 있다.<sup>11)</sup>

이러한 측면에서 칼리클레스에 대한 그의 칭찬 중, 적어도 앎과 호의라는 두 발언은 아이러니라는 의심을 떨쳐버릴 수 없다. 또한 소크라테스가 칼리클레스와 대화하며 아이러니를 사용할 수밖에 없는 이유를 생각해 본다면, 이러한 의심은 좀 더 확신에 가까워질 수 있을 것이다. 대화상대자가 바깥에 따라 세 개로 나뉘질 수 있는 이 대화편의 부분들은 그 내용적 차이에도 불구하고, 구성면에서는 비슷한 형식을 가지고 있다. 즉 Kahn의 지적대로, 고르기아스와 그의 대화에서 소크라테스는 먼저 연설술에 대한 그의 자부심을 한껏 부추긴 다음, 그의 주장에 담긴 모순을 폭로하고 부끄러움을 촉발함으로써 논박의 효과를 극대화하고 있는데, 이러한 대화의 방식은 나머지 대화상대자들에게도 유사하게 적용되는 것이다. 폴로스의 경우에는 그 부추김의 형식이 다소 다르다. 소크라테스는 “참된 것은 절대 논박당하지 않는 법”(473b)라며 논박에 대한 폴로스의 의지를 자극하고, 이에 이끌린 폴로스는 자신이 가진 모순된 신념을 숨김없이 토로해 나가다가 결국에는 부끄러움과 마주하게 된다. 고르기아스의 경우에는 그

---

한다. 이를 통해 그는 그의 발언이 연설처럼 길게 진행될 것이라는 점을 예고하고 있다.

11) ἐνδείκνυμι(endeiknymi)동사가 다시 쓰이는 곳은 493b~c, 소크라테스가 피타고라스학파의 이야기를 소개하는 부분이다. 소크라테스는 그 이야기가 만족할 줄 모르는 혼이 처해질 상황을 ‘보여주고 있다(ἐνδειξόμενος, endeiksamenos)’고 말할 때 이 어휘를 사용한다. 이때 그가 말하고 있는 것이 논박이 아닌 신화 혹은 비유적 이야기이고, 그가 신화의 교훈에 대한 칼리클레스가 동의할 진심으로 기대하고 있지는 않다는 측면에서, 이 어휘의 의미는 대화편 전반에 걸쳐 비교적 일관되게 사용되고 있다는 것을 알 수 있다.

가 가진 기술에 대한 자부심이 부추김의 대상이었다면, 폴로스의 경우에는 미숙한 소피스트의 자존심이 부추김의 대상이었던 것이다. 칼리클레스의 경우에도 부추김과 폭로라는 구조는 유사하다. 소크라테스는 아이러니를 통해, 불의를 옹호하는 일관된 신념을 갖고 있고, 자신은 대중과는 차별적인 존재라는 그의 자부심에 동조하며 그를 한껏 지켜세운다. 그 결과 불의에 대한 일관된 옹호가 야기할 귀결들을 그의 입을 통해 직접 말하도록 하고, 나아가서는 앞 대화상대자들처럼 부끄러움에 빠지도록 유도하고 있는 것이다. 그러나 부끄러움의 유형에 있어서는 앞 대화상대자들과는 달리, 도덕적 자각에 따른 ‘수치심’과 함께, 대중과는 비교될 수 없는 엘리트라고 자부하는 그가 사실은 대중의 ‘하인’(διάκονος, diakonos, 517b)에 불과하다는 것을 폭로하여 ‘창피함’으로 이끈다는 측면에서, 그 부끄러움의 강도는 더 강하다고 할 수 있다.

## (2) 아이러니의 형태

소크라테스가 의도적으로 아이러니를 사용하고 있다는 것은 이 둘의 대화 속에서도 드러난다.

소크라테스: 놀라운 친구여, 내가 자네에게 배우러 다니기를 그만두지 않도록 좀 더 부드럽게 나를 가르쳐주게.

칼리클레스: 비꼬시는군요(ειρωνεύη, eirōneuē). 소크라테스.

소크라테스: 제토스에게 - 조금 전에 자네가 나에게 비꼬는(ειρωνεύου, eirōneuou)말을 길게 하면서 끌어들었던 이에게 - 맹세컨대 아닐세.(489d-e)

소크라테스가 강한 자에 대한 좀 더 엄밀한 정의를 요구하자, 칼리클레스는 그가 진심을 말하고 있지 않다며 그의 말을 아이러니로 의심한다. 하지만 소크라테스는 오히려 아이러니를 구사하고 있는 것은 칼리클레스라고 응수한다. 스스로를 제토스에 비유하면서 철학이 다루는 것을 좋은 자질의 사람을 웃음거리로 만드는 미묘한 것들이라고 말하는 것이 아이러



니라는 것이다.

Vlastos는 이 구절을 직접적으로 언급하며, 이 때 두 등장인물이 말하는 것은 서로를 속이는 의도에서 하는 말이기보다는 서로에 대한 놀림과 조롱에 가깝다고 평가한다. 앞에서 언급한 것처럼, εἰρωνεία(eirōneia), εἶρων(eirōn), εἰρωνεύομαι(eirōneuomai)가 속임과 사기의 의미를 포함하고 있었다는 것은 인정하지만, “다수의 사례에서 한 어휘가 특정한 의미로 사용된다는 사실로부터 그것이 다른 경우에는 완전히 다른 의미로 사용될 수 없다는 것이 따라 나오지는 않는다”며, 이 구절에서 εἰρωνεύομαι(eirōneuomai)는 익살, 조롱, 경각 등 아이러니의 현대적 의미로 이해되어야 한다고 말한다. 즉 칼리클레스는 ‘언제나 가르치는 선생의 역할’을 하는 것은 소크라테스이므로 자신을 아이러니의 희생자로 인식하고 있는 것이고, 반면 소크라테스는 칼리클레스가 제토스와 암피온을 끌어들이는 것이 오히려 아이러니이며, 그 의도는 ‘조롱’이라고 반박하고 있다는 것이다. 따라서 여기에는 속임수와 교활함, 애매함 등이 존재하지 않으며, 서로에게 일종의 욕설을 하는 것에 불과하다고 Vlastos는 말한다. (Vlastos 1987 : 82)

이 구절에 대한 Vlastos의 분석은 적어도 이 구절의 내용만을 감안한다면 수용할 만하지만, 전체 맥락을 고려했을 때는 다소 지엽적이라는 생각을 떨쳐버리기 힘들다. 시각을 넓혀 칼리클레스와의 대화 전체를 살펴본다면 그 전반에 걸쳐 아이러니가 작동하고 있으며, 그 주체는 소크라테스이고, 또한 그 특징으로서 ‘속임수’와 ‘애매함’이 공존한다고 확신할 만한 근거들이 존재하기 때문이다. 나아가 이후에 다시 언급할 것이지만, 이러한 맥락에서 위 구절에 등장하는 칼리클레스의 발언은 독자들에게 ‘저를 찌려하시는군요’라고 이해되더라도 전혀 무리가 없다. 둘 사이의 아이러니가 가진 진의를 파헤치는 데 더 도움을 주는 것은 Vasiliou의 연구이다. 그는 Vlastos의 견해에 반대해, ‘εἰρωνεία(eirōneia)가 플라톤 저작에서 어떤 이를 속이는 것으로부터, Vlastos가 아이러니의 현대적 의미라고 믿는 것과 더 유사한 어떤 것, 즉 속이려는 의도 없이 믿고 있는 것과 반대로 말하는 것으로 의미가 전환되기 시작한 것은 아니라’고 못 박고 있다. 그

것의 사례로 그가 소크라테스적 아이러니의 가장 흔한 형태라고 말하는 “조건적 아이러니”(conditional irony)를 제시한다. 조건적 아이러니는 소크라테스가 사용하는 또 다른 형태의 아이러니인 “반어적 아이러니”(reverse irony)<sup>12)</sup>보다 더 흔히 발견되는 것으로서, Vasiliou는 이것의 특징을 “대인(對人) 논증적 수사법”(ad hominem trope)이라고 규정한다. 그는 조건적 아이러니의 사례로 『에우티프론』의 내용(4e9-5a2)을 언급하고 있다. 이 대화편에서 에우티프론은 경건함이 무엇인지에 대한 정확한 앎을 공언하고, 소크라테스는 그 말이 참이라면 에우티프론의 제자가 되겠다고 즉각적으로 대답한다. 이 때 ‘소크라테스는 비꼬는 투나 속이려는 의도로 말하지 않지만, 그렇다고 단순히 글자 그대로 의미를 전달’하지도 않는다. 그가 말하려는 것은 ‘가설적인 주장이며, 에우티프론이 경건에 대한 정확한 앎을 가지고 있다면, 그의 제자가 되어야 한다’는 것이다. 그러나 Vasiliou는 대화편의 독자들이 소크라테스가 에우티프론이 주장하는 것을 믿지 않는다는 것을 확신할 것이라고 말한다. 즉 소크라테스의 주장은 가설적이라는 측면에서 ‘조건적’이며, Vasiliou의 표현대로 “내틀”(inner frame)의 대화상대자에게는 그것이 말해진 의미 그대로 이해되지만, “외틀”(outer frame)에 존재하는 독자들에게는 반대로 이해된다는 측면에서 ‘아이러니’라는 것이다. 이때 소크라테스의 ‘속이려는 의도’는 독자들에게

12) 반어적 아이러니란 소크라테스가 실제로 참이라고 믿는 것을 말하고, 청중들이 그것을 반어적으로 이해하도록 유도하는 아이러니이다. Vasiliou는 『변명』에서 소크라테스가 ‘그의 변론이 사실은 배심원들을 위한 것이라는 것과 그가 영빈관(prytaneum)에서 무료 식사를 대접받아야 한다’고 주장하는 장면이 반어적 아이러니의 대표적인 사례라고 말한다. 이때 ‘덕 지상주의(supermacy of virtue)’를 추구하는 소크라테스의 입장에서는 이러한 발언은 참된 것이지만, 청중들의 입장에서는 그가 지극히 εἰρωνικός(eirōnikōs)하게 말하는 것으로 여길 것이고 그것의 결과는 청중들의 분노이다. 하지만 소크라테스의 반어적 아이러니는 정확히 이것을 의도하고 있다. 즉 소크라테스의 발언은 분노와 같은 부정적인 측면도 있지만, 청중들이 어떠한 가치관을 가지고 있는지 알기 힘든 상태에서 그들을 혼란스럽게 해, 즉 aporia를 일으켜 그의 말이 가진 진의를 고민하도록 만드는 긍정적인 효과를 가지고 있는 것이다. Vasiliou는 반어적 아이러니의 기능은 “잠재적인 교육효과”라며, 『고르기아스』편에서 불의를 저지르는 것이 당하는 것보다 더 나쁘다는 주장과 연설술이 부정한 자들을 처벌받도록 설득하는 데 사용되어야 한다는 소크라테스의 주장도 대화상대자인 폴로스나 칼리클레스로 하여금 대화에 적극적으로 참여하도록 이끈다는 측면에서 반어적 아이러니의 한 사례로 볼 수 있다고 말한다.(Vasiliou 2002 : 223-228)

직접적으로 전달되고 이해된다. 이러한 조건적 아이러니의 특징은 다음과 같이 정리될 수 있다. (Vasiliou 2002 : 220-221)

- 1) 조건적 아이러니는 '분명한, 때로는 암시적인 의미를 지닌 전건과 함께 조건절'로 표현된다.
- 2) 소크라테스는 그것을 통해 보통 '어떤 종류의 앎을 대화상대자에게 귀속 (attributes)시키'며, 만약 전건이 참이라면 소크라테스는 결론을 믿을 것이다.
- 3) 독자들은 '사실상 소크라테스가 전건이 성립된다는 것을 믿지 않고, 따라서 그가 후건을 주장하지 않는다고 생각할 충분한 이유'가 있다.

한편 Vasiliou는 내틀에서 조건적 아이러니는 “덕에 대한 대화상대자의 믿음을 수용함으로써, 그들로 하여금 그러한 속고로 향하도록 재촉하기 위한 수단”이라고 말한다.(Vasiliou 2002 : 225) 즉 소크라테스는 아이러니를 통해 대화상대자의 앎을 인정하고 그의 자부심을 고양시킨 다음, 그로 하여금 그 주제에 대해 적극적으로 탐구하도록 유도하고 있는 것이다.

『에우티프론』의 경우처럼 분명히 드러나지는 않으나, 필자는 『고르기아스』에서도 소크라테스가 칼리클레스를 대화로 이끌고, 그의 부끄러움을 촉발하는 주된 수단은 조건적 아이러니라고 생각한다. 이제 조건적 아이러니가 칼리클레스와의 대화에서는 어떻게 구현되고 있는지 살펴보도록 하자. 앞서 말한 것처럼, 소크라테스는 칼리클레스가 자신의 의견을 시험할 최상의 시금석이 될 것이라 기대하며 다음과 같이 말한다.

나 자신의 생애에 내가 그릇된 어떤 행위를 한다면, 그것은 일부러 잘못하는 것이 아니라 나의 무지(ἀμαθία, amathia)때문이라는 걸 알아두게. 그러므로 자네가 나에게 충고(νοῦθετεῖν, nouthetein)를 하기 시작했을 때처럼 물려서지 말고 내가 실천해야 할 것이 무엇이며 어떻게 해야 그것을 얻을 수 있는지 나에게 충분히 보여주게. (488a)

소크라테스는 이 구절에서 시금적인 칼리클레스로부터 자신이 얻고자

하는 것이 무엇인지를 밝히고 있다. 시금석으로서 그가 소크라테스에게 베풀어야 할 것은 다름 아닌 ‘충고’(νουθετεῖν, nouthetein)이다. νουθετεῖν (nouthetein)은 이 대화편에서 중요한 의미를 가진 어휘 중 하나이다. 소크라테스는 앞서 폴로스와의 대화에서 혼 속에 나쁜 상태를 가지고 있지 않는 자가 가장 행복하고, 두 번째로 행복한 자는 대가를 치르고 그것으로부터 벗어나는 자라고 말한다. 그리고 대가를 치르는 자는 다름 아닌, ‘훈계 받는 자’(ὁ νουθετούμενος, ho nouthetoumenos) 그리고 ‘질책 받는 자’이다. 이는 곧 νουθετεῖν(nouthetein)은 불의, 무지, 비겁 등의 몹쓸 상태에서부터 혼의 건강함, 즉 혼속에 덕을 회복할 수 있게 돕는 행위라는 것을 보여준다. 또한 위 구절에서도 알 수 있듯이, 소크라테스는 혼의 몹쓸 상태의 가장 근원적인 요소는 무지라고 밝히고 있다. 따라서 νουθετεῖν (nouthetein)은 무지한 영혼에 앗을 주입함으로써, 나쁜 혼을 건강하게 만드는 일종의 교육이라고도 할 수 있다. 그렇다면, 소크라테스가 시금석이라는 수단으로서의 의미가 강한 표현을 사용하지만, 사실상 칼리클레스에게 요청하고 있는 것은 ‘배움’이다. 즉 그는 칼리클레스가 말한 것처럼 철학이 좋은 자질의 사람을 망치는 미묘한 활동일 뿐이고, 덕을 갖추고 사는 것이 오히려 부정하고 부끄러운 삶이라는 주장이 참이라면, 그에게 그것을 배우고 실천하겠다고 말하고 있는 것이다. 따라서 『고르기아스』편에서의 조건적 아이러니는 Vasiliou가 말한 『에우티프론』의 조건적 아이러니와 유사한 형태로 구성될 수 있다.

[조건적 아이러니]

칼리클레스가 정의로움에 대한 앗을 가지고 있다면, 나는 그의 제자가 될 것이다.

다시 앞에서 인용한 489d-e의 대화를 살펴보자. 이와 같은 조건적 아이러니가 두 사람간의 대화 밑바닥에 깔린 소크라테스의 진의와 일치하고 있다면, 그때 좀 더 부드럽게 자신을 가르쳐 달라는 소크라테스의 말은 분명 아이러니이다. 그리고 이때 조건적 아이러니가 향하는 대상은 둘이다. 한쪽은 ‘외톨’에 있는 독자들이다. 플라톤은 대화자들이 서로에게 사용하

고 있는 εἰρωνεύομαι(eirōneuomai)가 단순히 Vlastos가 말하는 것처럼 서로에 대한 욕설이기보다는, 대화의 외형에 감춰진 등장인물의 진의를 생각하는 계기가 되기를 의도하고 있다고 추측할 수 있다. 따라서 소크라테스의 말은 독자들에게 칼리클레스를 부추기기 위한 일종의 속임수로 이해될 수 있는 것이다. 조건적 아이러니가 향하는 또 다른 대상은 내틀의 대화상대자 즉 칼리클레스이다. 그는 그가 정의로움에 대한 앎을 갖추었다고 말하는 소크라테스의 말에 일단 의심을 보이지만, 이후 진심으로 믿을 것이고, 자부심에 한껏 부풀어 올라 반도덕적 주장을 과감히 펼쳐나갈 것이다. 칼리클레스의 거침없는 자기주장은 이어질 대화에서 중요한 역할을 한다. 소크라테스는 앞 대화상대자들이 부끄러움 때문에 궁지에 몰리고 말았다는 칼리클레스에게, 그들처럼 부끄러움에 빠지지 않고 그가 말하는 반도덕적인 주장을 마지막까지 옹호해 나갔을 때, 과연 어떠한 결과를 얻을 수 있는지를 드러내 보일 수 있기 때문이고, 이것은 칼리클레스가 마음에 두고 있는 것을 숨김없이 말할 때에만 가능하기 때문이다. 아울러 그것을 통해 앞 대화상대자들처럼 부끄러움을 자각하는 것이 무자비한 반도덕주의에 비해 더 나은 것이라는 것마저 깨닫게 한다면, 이러한 아이러니의 효과는 더 커질 것이다. 한편 이와 관련해, 칼리클레스를 대상으로 의도되고 있는 아이러니의 또 다른 효과는 창피함으로서의 부끄러움이다. 대화의 초반에 드러난 그의 귀족적인 면모가 결과적으로 가장 초라한 위상으로 귀결된다면, 그리하여 제토스의 비유로 소크라테스를 책망했던 그의 발언이 사실은 “농담을 하는 것”(παίξιν, paizein, 481b)이며 “뒤엎어진”(ἀνατρεπτικός, anatreptikos, 481c) 생각이었다는 것이 드러난다면, 그의 이러한 몰락은 소크라테스의 믿음이 참이라는 것을 드러내는 데 가장 중요한 근거가 될 것이기 때문이다.

하지만 이처럼 소크라테스의 발언을 조건적 아이러니로 해석하는 데에는 몇 가지 난점도 존재한다. 먼저 앞에서 살펴본 대로 Vlastos는 소크라테스가 논박의 전략으로서 속임수를 사용하고 있다는 것을 인정하지 않는다. 그는 소크라테스가 상대 소피스트를 진리로 인도하기 위해 속임수를 사용한다는 Kierkegaard와 Friedländer의 주장에 반대하며, 그 근거로

본 대화편의 한 구절을 인용하고 있다.

저는, 만약 제가 참이 아닌 어떤 말을 한다면 논박을 달게 받고, 누가 참이 아닌 무슨 말을 한다면 기꺼이 그를 논박할, 정말이지 논박하는 것보다 논박당하는 것을 더 흔쾌히 여길, 그런 부류의 사람입니다. 논박당하는 것이 더 크게 좋은 것이라고 믿으니까요. 가장 큰 악에서 다른 사람을 벗어나게 하는 것보다 자신이 벗어나는 것이 더 크게 좋은 한에서는 말입니다. 왜냐하면 지금 우리의 논의가 다루고 있는 문제에 관한 거짓된 의견만큼이나 사람에게 더 나쁜 것은 없다고 저는 생각합니다.(458a-b)

Vlastos는 이 구절을 근거로, 자신이 주장이 거짓일 때 “소크라테스는 논의에서 이기기보다는 지려고 한다면, 속임수로 그가 얻는 것은 무엇인가?”라고 물으며, 소크라테스의 이러한 특징이 ‘그의 논박을 속임수로 규정하는 학자들을 좌절시킬 것’이라고 말한다.(Vlastos 1987 : 93-94) 그러나 필자는 Vlastos의 이러한 분석이 적어도 칼리클레스의 경우에는 적용되기 힘들다고 생각한다. 대화 초반부에 소크라테스는 젊은 정치지망생으로서 칼리클레스의 이력을 말하며, 그를 민중의 바람에 따라 이리저리 생각과 말을 바꾸는 자로 묘사하고 있다. 그리고 이후 본격적인 대화가 진행되면서 실제로 칼리클레스는 자신의 입장을 바꾼다. Vlastos 자신도 지적하고 있듯이, 소크라테스의 논박에서 ‘대화상대자가 자신의 참된 믿음을 말하는 것이 그것을 논쟁(eristic)과 구분시켜줄 중요한 규정이고, 또한 최악의 상대방을 논의에 붙잡아 놓고 비난당하도록 유도할 때에는 이 규정이 예외적으로 포기될 수 있다’면(Vlastos 1982 : 712), 칼리클레스의 경우 소크라테스는 논박의 궁극적 목적을 위해 다른 대화전략을 사용할 수도 있는 것이다. 더불어 앞서도 언급했던 칼리클레스의 독특함, 즉 그 어떤 대화상대자보다 반도덕주의를 일관되게 믿고 있으며, 상대방이 부끄러움에 빠지도록 이리저리 질문을 바꾸는 소크라테스 혹은 철학의 지혜를 잘 알고 있다고 말하는 그의 면모도, 소크라테스의 속이는 전략을 더욱 납득할 만한 것으로 만든다. Vlastos가 인용한 구절을 이용해 말한다면, 칼리클레스의 말은 참이 아니기에 논박에서 져야하는 것이 아니라 반드시

이겨야만 하고, 이를 통해 그와 소크라테스가 거짓된 의견으로부터 벗어난다면, 그 과정에서의 속임수의 사용은 위 인용구절에서 소크라테스가 말하는 것과 아무런 모순도 없다.

또 하나의 난점은 칼리클레스가 소크라테스의 말을 아이러니라고 의심하는 부분에서 발생한다. 내들의 대화상대자가 소크라테스의 말을 진심으로 받아들인다는 것은 조건적 아이러니가 가진 중요한 요건 중 하나였다. 하지만 칼리클레스의 의심은 그 요건에 정확히 어긋난다. 그러나 이번에는 칼리클레스라는 인물이 처해진 독특한 상황에서 이러한 난점의 해결책을 찾아볼 수 있다. 그는 이 대화편에서 소크라테스의 가장 중요한 대화상대자이지만, 앞에 이미 두 명의 대화상대자가 있었고, 또한 그들이 소크라테스의 부추김과 그로 인한 부끄러움으로 인해 궁지에 몰리는 것을 지켜보았다. 이러한 측면에서 그가 소크라테스의 말을 속임수라고 의심하는 것은 앞 대화상대자들이 겪은 실수를 반복하지 않으려는 경계심의 표현이라고 생각할 수 있다. 무엇보다 이어지는 대화에서 칼리클레스가 자신의 주장을 강력히 이어가는 것을 보았을 때 이러한 경계심은 일시적인 것이어서, 내들의 대화상대자가 소크라테스의 말을 진심으로 믿는다는 조건적 아이러니의 요건을 전반적으로 뒤흔들 만한 것으로는 볼 수 없다.

### 제 3 절 부끄러움을 이끌어내는 것으로서의 eirōneuesthai

#### (1) 자연적 강자 실체 : 나랏일에 슬기롭고 용감한 자

지금까지 칼리클레스에 대한 소크라테스의 발언들이 전체적으로 아이러니의 구조를 갖추고 있다는 것을 살펴보았다. 이제 소크라테스가 구성한 아이러니가 칼리클레스의 부끄러움을 이끌어내는 데 어떻게 기여하고 있는지 구체적으로 살펴볼 것이다. 소크라테스는 칼리클레스가 사용한 ‘강한 자’라는 표현의 불명확성을 첫 번째 논박의 대상으로 삼는다. 그는 강한

자와 훌륭한 자 그리고 더 힘센 자의 관계에 대해 묻고, 칼리클레스는 ‘더 강한 것과 더 훌륭한 것과 더 힘센 것은 같은 의미’라고 대답한다. 하지만 소크라테스는 강한 자와 힘센 자가 같은 의미일 경우, 이 강한 자는 곧 ‘다수’라는 해석이 가능하다고 응수한다. 즉 자연의 측면에서 한 사람보다는 다수가 힘이 더 세다는 것은 자명한 사실이고, 이때 다수가 제정한 법적 정의와 강한 자의 정의인 자연적 정의 사이의 간극은 사라지게 되는 것이다. 그렇다면 불의를 저지르는 것이 불의를 당하는 것보다 더 나쁘고, 일부가 많이 갖기 보다는 모두가 동등하게 가져야 한다는 다수의 생각, 즉 법적 정의는 자연적 정의라는 규범 안에서도 올바른 것으로 규정될 수 있다. 칼리클레스는 이에 대해 다수를 쓸모없는 사람들로 비하하며, 강한 자의 의미를 ‘더 훌륭한 자, 더 나은 자’로 전환시킨다. 하지만 소크라테스는 강한 자가 다수가 아니라면, 한 사람이 다수를 능가할 수 있는 것은 슬기로운 측면이므로, 더 훌륭한 자, 더 나은 자란 결국 ‘슬기로운 자’를 의미하지 않냐고 묻고, 칼리클레스는 이에 동의한다. 이제 자연적 정의는 “더 훌륭하고 더 슬기로운 자가 더 열등한 자들을 다스릴 뿐 아니라, 더 많이 갖는 것”(490a)으로 정의(定義)된다. 이에 대해 소크라테스는 각 기술의 장인, 즉 의사, 직조공, 제화공, 농부들을 거론하며, 이들이 각각의 기술에 있어서는 가장 슬기로우므로, 그들이 음식과 옷, 신발, 그리고 씨앗을 통제하고 가장 많이 가져야 하냐고 반문한다. 즉 강한 자에 대한 칼리클레스의 두 번째 정의에 따르면 우리가 삶 속에서 경험하는 것들과는 상반된 결론을 받아들일 수밖에 없다는 것이다. 이에 대해 칼리클레스는 소크라테스에게 자신이 말하려고 하는 것은 그러한 것들이 아니라고 부인하며, “나랏일에 슬기롭고 용감한 자”(491c)가 강한 자의 참된 의미라고 강변한다. 칼리클레스의 자연적 정의란 강한 자를 위한 정의였고, 그가 말한 강한 자란 범자연적인 생물의 세계부터 페르시아의 군주에 이르기까지 두루 통용될 수 있는 보편적 개념으로 소개되었다. 그리고 처음에 ‘강함’은 칼리클레스의 동의에 의해 ‘힘셈’이라는 구체적인 형태로 표현된다. 하지만 소크라테스의 논박에 의해 강함이라는 개념이 각각의 집단에 따라 다른 형태로 형성될 수 있다는 것이 밝혀지고, 인간의 경우에는 슬기로운



과 용기를 갖춘 정치권력이 곧 강한 자를 의미한다는 것이 드러난다.

이때 강한 자의 개념에 대해 두 가지 사안을 지적할 수 있다. 먼저 슬기로운이라는 덕목이 가진 애매성의 문제이다. 비록 강함의 의미가 칼리클레스의 ‘말 바꾸기’를 거쳐 다양한 집단 안에서의 지배력과 우월성을 포괄하는 추상적 개념으로 변화되지만, 그것이 자연적 정의가 가진 보편성을 훼손했다고 단정하기는 힘들다. 그러나 그가 말하는 인간으로서의 강한 자가 가져야 할 슬기로운이 앞에서 한 그의 발언과 일관되게 연결되기 위해서는 한 가지 의문이 해소되어야만 한다. 소크라테스의 말을 통해 드러났듯이, 칼리클레스가 가진 신념 중에 하나는 ‘필요 이상의 지혜’(487d)가 좋은 자질의 사람을 더 못한 자로 만든다는 것이었다. 그렇다면 나랏일과 관련된 슬기, 즉 얹이 정확히 지시하는 것이 무엇이고 그것은 어느 정도 수준이어야 하며, 또한 그것을 소유한 자를 과연 슬기로운 자로 부를 수 있는가라는 의문이 제기될 수 있다. 더욱이 앞 대화상대자들이 ‘어떤 행위의 결과로서 좋음을 실현하기 위해서는 얹이 필요하다’는 소크라테스의 주장에 동의했다는 점에서, 그렇다면 칼리클레스가 말하는 얹이 그를 제외한 나머지 사람들이 말하는 얹과 어떤 면에서 같고, 어떤 면에서 다른지에 대한 명확한 설명이 추가되어야 한다는 점도 그의 주장에 대한 의구심을 불러일으키는 부분이다. 무엇보다 강한 자의 힘셈도 그렇지만 슬기로운도 그가 자발적으로 제시한 덕목이 아니라, 소크라테스의 제안하고 그가 동의하는 식으로 등장하게 된다는 점도 칼리클레스가 말하는 강한 자의 의미를 의문스럽게 만드는 또 하나의 요소이다.

강한 자의 개념으로부터 생각해 볼 수 있는 또 하나의 사안은 칼리클레스의 정체성이다. 그는 대중과 일상적인 것들에 대해서는 혐오감을 보이지만, 한편 나랏일에 대해서는 커다란 동경을 드러냄으로써, 그가 가진 귀족적 성향과 출세 지향적인 사고방식을 유감없이 표출하고 있다. 앞서 소크라테스의 발언을 통해서도 이러한 면모는 짐작될 수 있었지만, 스스로의 발언을 통해 자인됨에 따라 더 분명한 형태로 대화의 청중들에게 전달되고 있는 것이다. 이후 대화에서 살펴보게 되겠지만, 칼리클레스에게 더 큰 부끄러움을 안겨다 주는 것은 자연적 정의의 이론적 붕괴가 아니라, 그러

한 주장과 그의 귀족적 성향, 출세 지향적 사고가 목표로 하는 삶 사이의 모순이라는 것이 드러날 것이다.

## (2) 칼리클레스의 극단적 쾌락주의

강한 자의 의미에 대해 칼리클레스의 확답을 받은 소크라테스는 갑작스럽게 그들이 ‘그들 자신도 다스리는’지를 묻는다. 칼리클레스는 그 말의 의미를 반복해서 묻고, 소크라테스는 ‘그들이 자신의 주인이며, 쾌락과 욕구를 다스리는 절제 있는 자냐’(491d~e)고 다시 질문한다. 이에 대해 칼리클레스는 그러한 자들은 “우둔한 자”이고 “노예”들일 뿐이라며, 소크라테스의 물음을 일축한다. 그는 자연적 정의를 따르는 행복한 삶은 자신의 욕구들이 최대한 커지게 놔두고 그것을 끊임없이 충족시킬 수 있는 삶이라고 말한다. 그리고 마치 폴로스의 주장을 되풀이 하듯, 참주와 독재 권력을 사례로 그들처럼 아무런 방해도 받지 않고 좋은 것을 거리낌 없이 누릴 수 있는 사람에게 절제와 정의는 오히려 부끄러운 것이라며, 사치와 무절제와 자유를 누리는 삶이 행복한 삶이라고 주장한다. 즉 무한한 즐거움의 탐닉, 그것이 바로 덕이고 좋음이라는 것이며, 이러한 그의 주장은 ‘불의를 저지르고도 대가를 치르지 않는다면 행복하다’는 주장의 또 다른 표현인 것이다.

그러나 이 부분은 대화의 주제가 예상치 못한 방향으로 전환되고 있다는 인상을 준다. 앞 대화에서 강자의 정확한 개념이 나랏일에 슬기롭고 용감한 자로 드러났을 때, 뒤이어 소크라테스가 강한 자의 조건으로서 슬기로우미 가진 애매성을 논박하거나, 칼리클레스의 주장이 정치권력에 대한 찬사라는 측면에서 결국 폴로스의 주장으로 회기할 것이라는 점을 경고했더라면, 대화는 더 밀도 있게 진행될 수 있었을 것이다. 하지만 소크라테스는 갑작스럽게 ‘강한 자의 절제’에 대해 묻는다. 이미 칼리클레스의 반도덕적 주장을 통해 그가 말하는 훌륭한 자가 정의, 절제 등의 덕목과는 관련이 없다는 것이 분명해졌음에도 불구하고 이러한 질문이 제기되는 이유는 무엇일까? 이어지는 대답에서 칼리클레스는 극단적인 쾌락주의를 주

장하며, 스스로를 궁지로 몰아가는 듯한 인상을 주고 있다. Klosko는 칼리클레스의 이 주장이 그가 소크라테스와의 대화에서 패배하는 결정적인 원인이라고 분석한다. 그는 ‘대화 초반부에 빼어난 반도덕주의를 취했던 칼리클레스가 이 부분에서 과격하고 다소 어리숙한 쾌락주의자로 변모하고 있다’고 지적하며, 그의 주장이 쾌락주의적 입장에 있다 하더라도 그것이 ‘고귀한 취향의 선택적 쾌락주의’에 기반을 둘 수 있었음에도 불구하고, ‘모든 욕구의 억제를 전적으로 거부하는 과장된 쾌락주의로 표현되고 있는 것은 플라톤의 악의적 의도에 때문’이라고 말한다. 즉 플라톤은 자신의 입장을 강화시키기 위해 칼리클레스를 극단적 쾌락주의자로 몰아가고 있다는 것이다. (Klosko 1984 : 130) 그러나 Klosko의 이러한 분석은 설득력이 부족하다. 만약 플라톤이 소크라테스의 주장이 참임을 입증하려고 했다면, 앞서서도 언급한 것처럼 강한 자의 의미에 대한 문제제기만으로도 그 목적에 근접할 수 있었을 것이기 때문이다. 그럼에도 불구하고 플라톤이 칼리클레스를 궁지로 몰아가기 위해 독자들의 의구심을 불러일으킬 수 있는 내용을 애써 전개하고 있다는 것은 납득하기 힘든 측면이 많다. 그러나 Klosko가 말하는 것처럼 이 구절을 통해 어떤 식으로든 플라톤의 주장이 강화될 것이라는 점은 명백하다. 이 내용이 칼리클레스의 부끄러움을 이끌어내는 데 결정적인 기여를 하고 있기 때문이다. 앞 대화상대자들의 경우, 소크라테스는 상대방의 주장이 가진 모순을 발견했음에도 불구하고 그것에 대한 논박을 뒤로 미루었다. 그러한 대화 전략의 목표는 상대방에게 부끄러움을 촉발하여 논리적 논박이 야기할 수 있는 것보다 더 분명한 입장의 변화를 유도하는 데 있었다. 소크라테스가 여기서 칼리클레스에게 던지는 질문도 그러한 맥락에서 이해될 수 있다. 논박의 궁극적 목표가 진리로 자신과 상대방을 이끄는 데 있다면, 진리를 좀 더 분명히 각인시켜줄 경로로 우회하는 것은, 논의의 복잡성이라는 대가를 치르더라도 진리의 탐구자 입장에서는 더 바람직한 것이라고 할 수 있는 것이다.

한편 Kahn은 이 부분에서 소크라테스가 강한 자의 절제에 대해 갑작스럽게 질문하는 것은 ‘이 대화편의 주제가 정치적인 것이 아니라, 도덕적인 것, 즉 사람이 마땅히 살아야 할 삶의 방식이라는 점을 상기시키기 위한

플라톤의 의도'라고 분석한다. 즉 삶에 대한 태도가 결국에는 올바른 정치에 대한 한 사람의 입장을 결정짓기에, 소크라테스는 칼리클레스 주장을 통해 '반도덕주의의 밑바닥'을 보여주려고 한다는 것이다. 또한 칼리클레스를 무절제한 쾌락주의로 묘사하고 있는 이유에 대해서도 설득력 있는 대답을 제시하고 있는데, 그 중 하나는 선택적 쾌락주의와 극단적 쾌락주의의 구분이 가진 피상성에 관한 것이다. 그는 '즐거움 간에 어떤 도덕적, 질적 구분이 허용된다면 즐거움과 고통이라는 분명한 사실에 호소하는 쾌락주의의 이론적 장점은 사라질 것'이라며, 결국에는 '개인적 선호와는 무관한 좋음이 고려되어야만 한다'고 말하고 있다. (Kahn 1984: 103-105)

Kahn의 입장에 덧붙여, 소크라테스가 강한 자의 절제에 관해 질문하는 또 다른 이유를 생각해 볼 수 있다. 강한 자란 어떤 사람인가라는 질문에 대답하면서, 스스로 귀족 성향임을 자부하는 칼리클레스는 대중과 그들이 사용하는 일상적인 것들에 대해 강한 혐오감을 보였다. 이때 소크라테스의 입장에서는 그의 주장에 담긴 삶이 결국 대중과 별 차이가 없고 오히려 더 못하기까지 하다는 것을 보여준다면, 그의 생각이 가진 위선을 즉각적으로 드러낼 수 있을 것이다. 즉 칼리클레스가 말하는 강한 자란 외형적으로는 나랏일을 돌보며 권력을 행사하는 대중과는 차별적인 존재지만, 그 실상에 있어서는 대중과 별 차이가 없고 오히려 더 못하다는 것이 밝혀질 수 있다면, 그가 말하는 강한 자의 조건으로서 슬기와 용기가 단지 무의미한 수식에 불과하다는 것이 폭로될 수 있는 것이다. 그렇지만, 강한 자의 절제에 관한 소크라테스의 질문이 성공적으로 진행되기 위해서는 칼리클레스가 이 질문에 대해 극단적인 쾌락주의를 피력함으로써, 그가 말하는 것과는 모순되게도, 천박한 취향조차 강한 자의 일부임을 자인할 것이라는 점이 분명해야 한다. 만약 Klosko가 말한 대로 칼리클레스가 우월한 관점에서 선택적 쾌락주의를 주장한다면, 오히려 그의 입장이 더 강화될 것이기 때문이다. 하지만 필자는 칼리클레스의 극단적 쾌락주의는 필연적일 수밖에 없다고 생각한다. 그 이유는 소크라테스가 조건적 아이러니를 통해 가설적이긴 하지만 칼리클레스의 앎을 인정했기 때문이다. 이때 칼리클레스가 앎의 조건이 모순 없음, 즉 일관성이라는 점을 간파하고 있다는

사실을 상기하는 것은 중요하다. 그가 앎의 조건을 이해하는 방식은 철학이 상대방을 무력화시키는 과정을 경험하고 학습함으로써 형성된 것이긴 하지만, 그가 철학에 대항해 진실로 반도덕적 앎을 추구하든, 아니면 앎의 추구보다는 소크라테스에게 지지 않으려는 의지의 표현이든, 어떤 식으로든 자기주장의 일관성을 유지하려고 할 것은 분명해 보인다. 그렇다면 여기서 극단적 쾌락주의의 입장이 그의 어떤 주장과 ‘일관되게’ 연결될 수밖에 없는지를 생각해 볼 필요가 있다. 자연적 정의를 주장하며 칼리클레스는 강한 자는 더 많이 가져야 하지만, 열등한 자는 “동등한 몫”(τὸ ἴσον, to ison, 483c)을 가지면 만족한다고 설명한다. 그리고 강한 자의 많이 가짐을 정당화하기 위해 핀다로스의 시가에 등장하는 헤라클레스의 이야기를 꺼내며, “소들이건 다른 무엇이건”(484c) 약한 자의 소유물이 강한 자에게 속한다면 정의롭다고 말한다. 마지막에는 제토스의 비유를 빌어서는 논박에 관심을 갖기 보다는 “생계와 평판과 다른 여러 가지 좋은 것들”(βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ, bios kai doksa kai alla polla agatha, 486d)에 관심을 가지라고 충고한다. 이때 동등한 만큼 가지는 것과 많이 가짐의 차이, 소들과 다른 소유물들, 그리고 생계라는 표현 안에는, 그 어떤 곳에서도 강한 자의 까다롭고 우월한 취향이 느껴지지 않는다. 오히려 강한 자의 소유는 무엇이든 그저 ‘많이 가지는 것’으로만 정의되고 있다. 이러한 측면에서 만약 그가 말하는 자연적 정의로부터 쾌락주의가 일관성 있게 표출된다면, 그것이 쾌락의 질을 구분하지 않는 극단적 쾌락주의가 될 것은 비교적 명백하다고 할 수 있다. 따라서 칼리클레스를 극단적 쾌락주의는 돌발적인 것이기보다는, 그에게 앎을 귀속시키는 소크라테스의 아이러니와 모순된 말 때문에 앞 대화상대자들이 궁지에 몰렸다고 생각하는 칼리클레스의 경계심이 만들어낸 당연한 귀결인 것이다.

### (3) 칼리클레스에 대한 설득: 부끄러움에 대한 자각

소크라테스는 즐거움이 곧 덕이고 좋음이라고 말하는 칼리클레스에게 “거리낌 없이 말하면서도 품위 있게 주장한다”(492d)며, 그를 다시 한 번

치켜세운다. 그리고 그의 부끄러움을 이끌어 내기 위한 대화를 본격적으로 시도한다. 이후의 대화는 외형적으로 상대방 주장에 담긴 모순을 폭로함으로써, 그의 주장이 거짓임을 밝히는 전형적인 논리적 논박의 모습을 띠고 있다. 하지만 고르기아스와 폴로스 부분과 마찬가지로 저변에서 칼리클레스를 궁지로 몰아가는데 가장 큰 힘을 발휘하는 것은 부끄러움이다. 소크라테스가 대화편 후반부에 스스로 말하듯이 그가 참된 정치술을 행하는 자이고, 그러한 정치술의 목적이 나쁜 혼의 건강함을 되찾게 만드는 것이 라면, 칼리클레스처럼 자존심이 강하고 심지어 말 바꾸기를 쉽게 할 수 있는 대화상대자에게 논리적 논박은 한정된 역할을 수행할 수밖에 없다. 실제로 고르기아스나 폴로스와는 다르게 칼리클레스는 이후 자신이 불리한 상황에서는 부정(否定)과 침묵으로 일관한다. 따라서 그가 논의에 적극적이지 않더라도 사람이라면 당연히 가질 수밖에 없는 도덕적 감정을 불러일으키고, 그럼에도 불구하고 승복하지 않았을 때 또 다른 부끄러움으로서 창피함을 촉발시키는 것이, 그가 가진 생각의 변화를 명확히 이끌어낼 수 있는 좀 더 효과적인 방법일 것이다. 그러므로 이후 소크라테스의 대화는 즐거움이 곧 좋음이라는 쾌락주의를 논리에 따라 논박하고, 도덕적 감정으로서의 수치심을 자각하도록 이끄는 ‘설득의 부분’과 그가 말하는 강한 자의 삶이 실제 정치가의 삶과 얼마나 어긋나 있는지를 보여주는 ‘응징의 부분’으로 나누어 볼 수 있을 것이다. 소크라테스에게 이러한 대화 형식의 명분을 구축해 주는 것은, 조건적 아이러니의 전건으로서 칼리클레스가 ‘정의로움에 대한 앎을 가지고 있다’는 가정이 그의 극단적인 쾌락주의에 의해 전적으로 붕괴되기 때문이다. 이제 소크라테스의 ‘그의 제자가 되겠다’는 후건은 암피온의 대답으로서 칼리클레스에 대한 응징, 즉 훈계와 질책으로 전환된다.

여기서 한 가지 살펴보아야 할 점은 칼리클레스가 소크라테스에게 설득 당했음을 인정하는 많은 연구자들은 이들의 승패가 칼리클레스가 499b에서 좋은 즐거움과 나쁜 즐거움을 구분했을 때, 즉 ‘즐거움의 등급’을 인정했을 때, 사실상 결정된 것으로 보고 있다는 것이다. McKim은 이 부분을 “절정의 단계”(climactic juncture)라고 표현하며, 여기서 칼리클레스

로 하여금 의식 밑바닥에 담긴 자신의 참된 믿음을 제대로 보게끔 하려는 소크라테스의 목표는 달성되었다고 말한다.(McKim 1988:42) Kahn 역시도 쾌락주의 비판을 칼리클레스에 대한 논박의 핵심으로 생각하고, 대화 내용에 대한 분석을 이 부분에서 마무리하고 있다.(Kahn 1984: 102) 하지만 필자는 이 부분만으로는 소크라테스를 통해 전달되는 플라톤의 의도를 보여주기에는 한계가 있다고 생각한다. 단지 어떤 것이 참 거짓인지를 따지려고만 했다면, 앞서서도 언급했던 것처럼, 소크라테스는 강한 자의 개념에 내재된 애매성을 파헤침으로써 칼리클레스를 논박할 수도 있었기 때문이다. 하지만 이 대화편의 주제는 소크라테스가 여러 곳에서 강조하듯이 ‘어떤 삶이 옳고 따라서 어떻게 살아야만 하는가?’에 관한 것이다. 칼리클레스처럼 자존심이 강하고 철학을 무기력한 자의 쑥덕거림 정도로 여기는 자에게 주장의 모순을 논박하는 전략은 그의 마음을 돌리게 하는 데 한계가 있을 수밖에 없다. 칼리클레스가 모순된 말을 말함으로써 앞 대화상대자들과 같은 처지에 놓이기는 하지만 일관되게 자신이 설득되었음을 인정하지 않는 것도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다. 따라서 칼리클레스의 삶에 변화를 가져올 수 있는, 혹은 적어도 자신의 생각이 “사내들이 두각을 나타내는 곳”(485d)에서 함부로 말하기에는 부끄러운 것이라는 점을 그가 인식할 계기가 있어야만 하며, 그것이 이 대화편 주제에 걸 맞는 ‘절정’이 될 것이다. 필자는 그것이 칼리클레스의 삶 자체에 대한 응징과정에서 이뤄진다고 생각한다. 이 부분에 대한 검토는 설득의 부분을 먼저 살펴본 다음, 구체적으로 진행하도록 할 것이다. 소크라테스는 무절제한 즐거움을 좋다고 말하는 칼리클레스에게 자신이 어떤 현자로부터 전해들은 것이라며 다음의 신화를 소개한다.

두 사람이 제각기 많은 향아리를 가지고 있다고 해 보세. 한 사람의 향아리들은 멀쩡하고 가득 차 있네. 어떤 것은 포도주로, 어떤 것은 꿀로, 어떤 것은 우유로……다른 한 사람은……그릇들이 구멍 나 있고 상해 있어서 밤낮으로 줄곧 그것들을 채울 수밖에 없거나, 그렇지 않으면 극단적인 고통을 겪을 수밖에 없다고 해보세.(493e)

이때 향아리는 인간의 욕구를 상징하고 그것의 채워짐과 비워짐은 만족과 결핍을, 그리고 구멍 난 향아리는 만족할 줄 모르는 끝없는 욕구를 각각 상징하고 있다. 예상할 수 있듯이, 소크라테스와 칼리클레스는 채워진 자와 끊임없이 채워야만 자에 대해 극명한 입장의 차이를 보인다. 소크라테스는 욕구가 채워져서 더 이상 아무것도 필요하지 않는 자가 가장 행복한 자라고 말하지만, 칼리클레스는 향아리를 채운 사람에게는 더 이상 아무런 즐거움도 없는 돌과 같은 삶이 있을 뿐이라며, “즐거운 삶은 최대한 많이 흘러드는 데 있다”(494b)고 응수한다. 이때 소크라테스는 그 즐거움이 “배고플 때 먹는 행위”(494b)와 같은지 묻고 칼리클레스는 이에 동의한다. 이어 소크라테스가 ‘가려운 사람이 가려운 곳을 평생 긁고, 비역질을 원하는 자가 마음껏 비역질 하는 것도 행복한 삶이냐’고 묻자, 칼리클레스는 ‘부끄러운 것’들을 사례로 들먹이는 소크라테스의 논박은 “철저한 대중연설”(494d)일 뿐이라고 비난한다.

칼리클레스는 여기서 남성들 간의 성적인 교합인 비역질을 부끄러운 것, 즉 도덕적으로 수치스러운 것으로 규정한다. 이때 그의 부끄러움은 분명 다수가 가진 도덕적 의식이 그의 의식에 반영된 결과이다. Race는 좀 더 단정적으로 칼리클레스의 이 발언이 “자기 확신(self-assurance)에도 불구하고, 결국 칼리클레스도 부끄러움의 의식을 갖고 있음이 드러나는 부분”이라면서, 이것은 전적으로 소크라테스의 의도적 말하기에 이끌린 결과라고 말하고 있다.(Race 1979:200) 즉 고르기아스가 자신의 제자에게 정의를 가르친다고 말했듯이, 또한 폴로스도 불의를 저지르는 것이 더 부끄러운 것이라고 인정했듯이, 칼리클레스는 더 낮은 층위의 사례로 내려가긴 했지만, 그 역시도 도덕에 대한, 즉 법적 정의에 대한 일말의 의식을 가지고 있음이 이 부분에서 드러나는 것이다. 그럼에도 불구하고 칼리클레스는 “자기주장의 일관성을 잃지 않기 위해서”(495a)라며, 즐거움과 좋음은 같고 결과적으로 비역질도 그러한 즐거움 중에 하나라는 것을 인정한다. 그러나 그가 여기서 유지하고 있는 일관성은 표면적인 일관성일 뿐이다. 즐거움과 좋음은 같다는 주장의 일관성은 구제할 수 있지만, 고급스럽고 우월한 것으로의 강한 자의 취향은 사라지고, 오히려 대중이 부끄럽다고 부



정하는 것까지 즐거움으로 받아들이는 모순을 극명히 드러내기 때문이다. 칼리클레스를 당혹케 하는 것은 그의 주장이 가진 비밀관성이 아니라, 이처럼 실제 삶과 그의 주장 사이의 모순이라는 점은 이후의 대화에서 더욱 분명해 질 것이다. 뿐만 아니라, 그의 이 발언은 소크라테스가 처음에 칼리클레스를 칭찬했던 세 덕목이 사실은 반어적 표현이었다는 것도 함께 말해준다. 일관성을 위해 자신의 생각을 바꾸는 그를 두고 소크라테스는 “처음에 했던 말을 망쳐 놓는다”(495a)며 실망감을 드러낸다. 앞서 소크라테스는 그를 앎과 호의와 솔직함을 가진 사람으로 칭찬했지만 호의와 앎은 이미 아이러니라는 점이 드러났고, 이제 일관성을 잃지 않기 위해 자신의 생각과 어긋난 말을 하면서 그의 솔직함마저도 아이러니였음이 확실해지는 것이다.

이미 언급한 것처럼, 소크라테스는 이제 논박의 표적을 칼리클레스의 주장에서 삶으로 옮겨가기 시작한다. 495b 이후의 대화는 이러한 방향의 전환이 이뤄지는 중요한 분기점이다. 소크라테스는 솔직한 대답보다는 주장의 외형을 유지하는 데 급급한 칼리클레스를 비난하며, 먼저 그가 강한 자의 의미에 대해 말할 때 슬기와 용기를 서로 다른 의미로 규정했던 점을 상기시킨다. 이 의미에 따라 “즐거운 것과 좋은 것은 같지만 앎과 용기는 서로 간에도 다르고, 즐거움과도 다르기에 좋은 것과도 다르다”는 전제를 이끌어내고, 그의 동의를 얻는다. 이어 소크라테스는 잘 지내는 것과 못 지내는 것, 건강과 질병, 힘셈과 힘없음 등은 동시에 갖거나 동시에 벗어날 수 없는 모순관계라는 점을 밝힌다. 즉 잘 지냄, 건강, 힘셈은 좋음이고, 그것과 대립되는 것들은 나쁨이며, 이 대립 쌍들은 한 사람이 동시에 경험할 수도 벗어날 수도 없다는 것이다. 다른 한편으로 그는 목마를 때 마시는 행위를 예로 들며, 고통인 목마름과 즐거움인 마심의 행위가 동시에 일어나고 동시에 사라지듯이,<sup>13)</sup> 즐거운 것과 고통스러운 것은 동시

13) 이 대화편에서 소크라테스가 말하는 즐거움은 곧 고통의 해소이다. 즉 고통은 결핍이며, 즐거움은 그러한 결핍의 해소인 것이다. 따라서 고통이 사라짐과 동시에 즐거움도 사라진다. 마심으로써 이후의 아무런 결핍도 느끼지 않는 상태는 즐거움이 아니라, 그러한 즐거움의 결과로서 좋음의 상태, 즉 행복의 상태이다. 그러므로 즐거움은 고통과 필연적으로 결부되어 있으며, 좋음의 상태에 이르기 위한 하나의 수단일 뿐이다. 이러한 생각은 “좋은 것들을 위해 즐거운 것들과 그밖에 것들을 행해야 한다”(500a)는 주장

에 일어나고 동시에 사라지기에, 따라서 즐거움과 좋은 것은 다른 것이며 고통스러운 것과 나쁜 것도 다른 것이라는 결론에 이르게 된다.

이에 대해 칼리클레스는 소크라테스의 결론을 교묘한 주장이고 실없는 소리일 뿐이라고 몰아세우면서 그가 하는 말이 무슨 말인지 모르겠다며 대화에서 한 발짝 물러선다. 논의의 결론을 무시하는 이러한 행동은 철학을 웃음거리로 여기는 그의 성향에 비춰본다면 당연한 반응이며, 따라서 그의 주장이 가지고 있는 논리적 모순을 들춰내는 것만으로는 그를 설복시킬 수 없다는 것을 강하게 시사하는 부분이라고 할 수 있다. 따라서 고르기아스의 개입으로 속개(續開)되는 이후의 대화에서 소크라테스는 논의의 초점을 다른 곳으로 옮겨가고, 두 사람은 용감한 자와 비겁한 자의 즐거움과 고통을 주제로 이야기를 나눈다. 소크라테스는 ‘좋은 자들에게는 좋은 것들이 함께 하기에 좋은 자이며, 나쁜 자들에게는 나쁜 것들이 함께 하기에 나쁘다’(498d)는 것을 전제한 다음, 즐거움이 곧 좋음이라고 했을 때, 좋은 것으로서의 기쁨과 나쁜 것으로서의 고통이 전쟁에 참여한 사람들의 경우에는 어떻게 형성되는지를 묻는다. 그는 전쟁에 용감한 자와 비겁한 자가 참여했을 때 적들이 공격해 오거나 퇴각한다면, 어느 쪽이 더 기뻐하고 고통스러워하냐고 묻고, 칼리클레스는 비겁한 자가 용감한 자보다 적이 전진해 올 때에는 더 고통스러워하고, 적이 퇴각할 때에는 더 기뻐한다고 대답한다. 소크라테스는 그렇다면 용감한 자는 좋은 자이고 비겁한 자는 나쁜 자이므로, 좋은 자보다 나쁜 자가 더 좋게 되거나 나쁘게 된다는 결론에 이를 수밖에 없으며, 따라서 이러한 결론은 처음의 전제와 어긋날 수밖에 없다고 지적한다. 즉 즐거움과 좋음이 같다면 용기 있는 자보다 비겁한 자가 더 좋은 자라는 결론이 뒤따르게 된다는 것이다. 이 같은 결론에 이르자, 마침내 칼리클레스는 “어떤 즐거움은 더 좋지만 어떤 즐거움은 더 나쁘다”(499b)는 것을 인정하게 된다.

논의의 일관성을 유지한다며 비역질도 좋음이라고 인정했던 그가 일상이나 정치적 삶과는 동떨어진 전쟁의 상황을 주제로 한 논박에서 극단적 쾌락주의를 포기하는 것은 어떤 이유 때문일까? 바로 이 논의의 결과

---

에 압축적으로 표현되고 있다.

가 그의 삶과 그의 주장간의 불일치를 암시하기 때문이다. 칼리클레스가  
 앞을 결여하고 있다는 것은 이미 앞부분의 대화에서 입증되었다. 즐거움과  
 좋음에 대한 첫 번째 대화에서 그는 즐거움과 좋음은 같지만, 앞과 용기는  
 서로가 다르고 즐거움과 좋음과도 다르다고 말한다. 그러나 두 번째 대화  
 에서는 용감하고 슬기로운 자들은 좋은 자라는데 선뜻 동의하는 모순을  
 보인다. 즉 '용기가 곧 좋음'이라는 것이다. 하지만 다시 한 번 강조하자  
 면, 그의 삶이 목표로 하는 것은 이러한 앞의 추구가 아니며, 이런 모순이  
 드러났다는 것은 적어도 칼리클레스 입장에서는 무시해버려도 좋은 작은  
 비판에 불과하다. 오히려 그가 마지막까지 고수하고 있는 것은 명예와 평  
 판이며, 아울러 끊임없이 흘러드는 삶의 조건으로서 나랏일을 하며 다수를  
 다스리는 것, 그것만이 행복의 필수적인 조건이라는 믿음이다. 하지만 위  
 논박의 결론은 비겁한 자가 용감한 자가 더 좋은 자라는 것이었으며, 여기  
 에는 칼리클레스가 민감하게 반응할 만한 의미가 내포되어 있다. 그가 앞  
 에서 말한 비겁한 자란 다름 아닌 강한 자의 힘을 무력화시키려는 다수였  
 다. 그리고 거기에 비해 용감한 자는 그가 사자에 비유하는 강한 자로서  
 나랏일을 하는 자, 즉 정치권력의 주체이다. 따라서 비겁한 자가 용감한  
 자보다 더 좋은 자라는 결론이 암시하는 것은 결국 그가 주장하는 즐거움  
 과 좋음의 동일성이 칼리클레스 자신이 지향하는 삶을 스스로 부정하는  
 결과를 가져올 수밖에 없다는 것이고, 이를 받아들일 수 없었던 그는 그의  
 삶이 아닌 쾌락주의가 가진 일관성을 포기하게 되는 것이다. 분명히 알 수  
 있는 것은 여기서 그를 패배하게 만드는 것은 논리적 모순이 아니라 부끄  
 러움이라는 점이다. 이때의 부끄러움은 비역질의 사례처럼 두 가지로 나누  
 어 생각해 볼 수 있다. 첫 번째는 대중의 의식에 부합하는 것으로서, 나라  
 를 수호해야 할 의무를 저버리고 전쟁에서 도망치는 자를 좋은 자라고 인  
 정하는 데서 오는 도덕적 자각이다. 또 다른 하나는 창피함이다. 이것은  
 자신을 강한 자, 즉 대중과는 비교할 수 없는 존재로 여기는 그가 극단의  
 주장을 펼침으로써, 자신이 비겁한 대중보다 더 못한 존재라는 것을 스스  
 로 인정할 수밖에 없는 데서 오는 부끄러움인 것이다. 그러나 소크라테스  
 는 여전히 칼리클레스가 앞을 소유했다고 하기에는 얼마나 부족한지를 들

취내는 데 논의의 초점을 두고 있다. 즐거움과 좋음의 비동일성에 대한 첫 번째 논변이 끝났을 때, 대화를 기피하려는 칼리클레스와 나누는 다음의 대화가 이러한 사실을 잘 말해 준다.

칼리클레스: 왜 실없는 소리를 계속하십니까?

소크라테스: 자네가 얼마나 지혜롭기에 나를 혼계하는지 일깨우기 위해서라네.(497a)

#### (4) 칼리클레스에 대한 응징: 참된 정치술의 구현

필자는 소크라테스와 칼리클레스와의 대화에 대한 분석을 시작하며, 소크라테스가 칼리클레스의 부끄러움을 이끌어내는 데 조건적 아이러니를 사용하고 있다고 밝혔다. 소크라테스는 대화의 저변에 '암시적'으로 조건적 아이러니를 배치했고, 칼리클레스의 자부심에 동조함으로써 불의에 대한 그의 거침없는 주장을 이끌어 낼 수 있었다. 그리고 극단적 쾌락주의를 제물로 삼아 그의 무지를 드러내면서, 조건적 아이러니의 전건, 즉 칼리클레스는 정의로움에 대한 앎을 가졌다는 가정을 붕괴시킨다. Vasiliou의 주장에 따르면, 조건적 아이러니는 대화상대자의 공언을 토대로 진행되기에 대인(對人) 논증적 수사법이며, 대화상대자가 하는 주장이 결국 모순으로 귀결된다는 것을 밝힘으로써, 대화참여자 모두 참된 진리에 다가서도록 것이 그것의 주된 목적이다. 그러나 칼리클레스는 무지의 노출 앞에서 아무런 흔들림이 없었으며, 오히려 이론적 측면보다는 현실적 측면, 즉 그가 추구하는 이상적인 삶의 추락에 민감했고 당황스러워 했다. 따라서 적어도 이 대화편에서는 본래적 의미에서 조건적 아이러니가 하는 역할은 다분히 제한적이다. 그러나 다른 한편으로, 현실적인 면에서 드러나는 칼리클레스의 민감한 반응이 결국 강한 자에 대한 찬사와 그가 지향하는 실제 삶 간의 괴리에서 비롯된다고 했을 때, 그가 생각하는 정의로움과 이상적인 삶을 거침없이 말하도록 만드는 조건적 아이러니는 대화편 말미에 가서 칼리클레스의 가장 강력한 부끄러움이 노출되는 데 핵심적인 역할을 수행한

다고 평가할 수 있다. 이러한 측면에서 이 조건적 아이러니의 효과는 칼리클레스가 자기주장의 모순을 인정하면서 *aporia*로 마무리되었을 그 시점에서 더 확장되어, 이후 칼리클레스의 삶에 대한 응징 즉, 소크라테스의 참된 정치술을 구현하는 부분까지 이어진다고 말할 수 있을 것이다.

#### (4)-1. 질서와 짜임새

500e이하의 대화에서 소크라테스는 어떤 즐거움은 좋고 어떤 즐거움은 나쁘다는 칼리클레스의 주장을 토대로 좋은 즐거움을 위해서는 앎을 가진 전문가가 필요하다며, 아첨과 기술을 다시 한 번 명확하게 구분한다. 이어서 아울로스나 기타 연주와 합창단의 연습, 그리고 디튀람보스의 창작과 비극의 창작을 가장 좋은 것을 전혀 살피지 않으면서 흔들로 하여금 즐거움만 추구하도록 하는 활동이라 말하며, 그렇다면 무작위의 군중이 아니라, 자유인 남성들로 이뤄진 민중을 상대로 하는 연설술은 민중을 더 훌륭하게 하는 활동이라고 할 수 있냐고 묻는다. 칼리클레스는 테미스토클레스와 키몬, 밀티아데스, 그리고 페리클레스를 사례로 들며, 그러한 연설술을 현재는 보기 힘들지만 이전에는 있었다고 주장한다. 소크라테스는 그들이 진정 덕에 대한 앎을 가지고 사람의 혼을 돌보는 자인지 반문하며, 장인들의 작업을 사례로 앎을 가진 활동은 그것의 대상이 “질서와 짜임새”(κόσμος καὶ τάξις, *kosmos kai taksis*, 504a)를 갖도록 해야 한다고 말한다. 즉 집과 배가 질서와 짜임새를 갖추지 못하면 쓸모가 없듯이, 만약 혼과 관련된 기술이라면, 그것은 당연히 혼 안에 질서와 짜임새로서 “준법과 법”(νόμιμον καὶ νόμος, *nomimon kai nomos*, 504d)이 생기도록 해야 한다는 것이다. 또한 이 준법과 법은 사람을 정의롭고 절제 있게 만들므로, 따라서 참된 기술을 가진 훌륭한 연설가는 어떻게 하면 시민들 안에 정의와 절제가 생기고 불의와 무절제가 사라질 수 있는가를 고민할 것이라고 주장한다. 마찬가지로 의사가 환자를 그가 욕구하는 것으로부터 떼어놓듯이, 혼과 관련된 기술이라면 혼이 욕구하는 것들로부터 떼어 놓아야 하고, 그것이 바로 응징이므로 따라서 응징 받는 것이 혼을 위해 더 좋은 것이

라는 결론을 이끌어낸다.

이를 받아들이지 않는 칼리클레스는 갑작스럽게 대화를 거부하고 505e이후에는 소크라테스의 독백이 진행된다. 독백을 통해 전달되는 주된 내용은 인간에게 허락되는 것으로서 질서와 짜임새의 실체에 대한 구체적 설명이다. 그에 의하면 혼 안에 질서를 갖춘 자들은 절제 있는 자이며, 그는 이들을 “신들에 대해서나 인간들에 대해서나 적합한 것을 행하는 자”(507a)라고 말한다. 그들은 인간들에 대해서 적합한 것을 행하기에 정의롭고, 신들에 대해 적합한 것을 행하기에 경건하고 또한 용감하다. 이처럼 절제 있는 자가 갖추는 덕으로서, ‘정의, 경건, 용기’가 바로 좋은 사람의 조건이며, 좋은 사람은 훌륭하게 잘 행하므로, 결국 ‘행복한 자’라고 그는 말한다. 즉 행복의 조건은 그의 대화상대자들이 말하는 무소불위의 정치권력에 있는 것이 아니라, 바로 절제, 정의 등과 같은 ‘덕의 소유’에 있다는 것이다. 그는 이러한 덕의 소유는 한 개인에게만 적용되는 것이 아니라, 전 우주적 영역에 고루 적용되는 것이며, 그것을 “기하학적 동등”(ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικῆ, *hē isotēs hē geōmetrikē*, 508a)<sup>14)</sup>이 지배하는 질서, 곧 “세계질서”라고 표현한다. 따라서 불의를 저지르는 것이 당하는 것보다 더 부끄러운 일이고, 올바른 연설가는 정의로운 것들이 무엇인지 알고 있어야 한다는 자신의 주장은 참이었으며, 이것은 “무쇠 같고 아다마스 같은 논변”(508e)으로 묶여있기에 논박당할 수 없는 것이라고 말한다.

#### (4)-2 대중의 하인

기술과 그것이 목표로 하는 좋음, 즉 질서와 짜임새에 대한 설명을 마친 소크라테스는 “나쁜 것 중에 가장 큰 것은 불의를 저지르는 자의 불

---

14) 기하학적 동등의 구체적인 의미는 소크라테스가 “강한 자는 슬기로운 자이고, 슬기로운 자는 열등한 자를 다스릴 뿐만 아니라 많이 갖는 것이 자연적 정의”라는 칼리클레스의 주장에 대해 논박하면서 이미 밝힌 바 있다. 그는 의사를 예로 들며, 그가 먹을 것과 마실 것에 대해 다른 사람들보다 더 슬기롭지만, 누구보다도 허약하다면 먹을 것에 관해 가장 훌륭한 자이면서도 가장 적게 가져야 한다고 말한다. 즉 더 나은 자가 더 많이 갖는 것이 아니라, 그 대상과 관계된 자신의 처지에 따라 적절히 갖는 것이 정의라는 것이며, 이것이 곧 기하학적 동등이다.

의이며, 이것보다 더 큰 나쁨이 가능하다면, 그것은 불의를 저지르고도 대가를 치르지 않는 것”(509b)이라고 말한다. 그리고 칼리클레스에게 불의를 당하거나 저지르지 않기 위해서는 어떤 힘과 기술이 필요하며, 이것은 참주처럼 통치자가 되거나 친구가 되는 것이 아니냐고 묻자, 칼리클레스는 적극적으로 찬성한다. 그러나 소크라테스는 만약 자기가 직접 통치자가 되지 못하고 그의 친구가 되어야 할 경우, “닭은 자가 닭은 자와”(510b) 친구가 되듯이 그 통치자와 비슷한 사람이 되어야 한다며, ‘그 통치가가 만약 부정한 참주라면 불의로부터 자신을 지킬 수는 있지만, 그 역시 참주처럼 부정한 사람이 되어 불의를 저지르고 말 것’이라고 말한다. 칼리클레스는 참주를 “모방하는 사람이 마음만 먹는다면 모방하지 않는 저 사람을 죽이고 가진 것을 빼앗아 갈 것이라는 모르냐”(511a)고 되묻는다.

칼리클레스의 이 발언은 그가 앞부분에서 말했던 내용과 비교해 본다면 다소 역설적이다. 강한 자의 힘은 열등한 자를 다스리고 그들보다 더 많이 갖기 위한 것이었지만, 이제 그 힘은 재산을 빼앗기지 않고 죽임을 당하지 않기 위한 방어적 수단으로 전환되기 때문이다. 그러나 소크라테스는 덕을 소유하는 것이 아니라, 단지 죽고 살리는 것이 문제라면 그것은 결코 큰 힘을 발휘하는 것이 아니라며, 배를 몰아 안전하게 사람들을 실어나르는 조타수와 전쟁 무기를 개발하는 기계제작자를 언급하면서 다음과 같이 말한다.

조타수는 말할 것도 없고 때로는 장군이나 다른 누구 못지않게 우리를 구해 줄 수 있는 기계제작자도 마찬가지네. 그가 나라 전체를 구할 수 있기 때문이지……그럼에도 불구하고 자네는 그 사람과 그의 기술을 깔보고 모욕적인 투로 그를 기계 제작자라 부르며 그의 아들에게 딸을 주고 싶어 하지도 자신이 그의 딸을 취하지도 않겠지. 하지만 자네가 자신의 일을 칭찬하는 근거들에 따르면 내가 방금 말한 기계 제작자나 다른 이들을 자네가 깔볼 무슨 정당한 이유라도 있나? (512b-d)

소크라테스 발언의 요지는 칼리클레스가 추구하는 것이 단지 사람을 죽이고 살리는 문제와 관련된 기술이라면, 훌륭한 자라고 자부하는 그가

스스로를, 자신이 깔보는 조타수나 기계 제작자 그리고 이후에 언급되는 의사와 같은 부류의 사람으로 인정하는 것밖에 되지 않는다는 것이다. 즉 그는 훌륭한 집안의 출신이라고 자신을 내세우겠지만, 그 훌륭함이 사람을 살리기 때문이라면 이들과 아무런 차이점이 없으며, 오히려 이들 앞에서 그는 웃음거리가 될 수도 있음을 경고하고 있다. 이때 이러한 비유를 끌어들이는 소크라테스의 주된 의도는 칼리클레스의 부끄러움, 즉 창피함을 촉발시키는 데 있다. 소크라테스는 칼리클레스가 대중과는 차별된 사람이 되기 위해 가지려 하는 힘이 결국에는 그를 대중과 같거나 혹은 오히려 더 못한 사람으로 만들 뿐이라는 점을 강조하여, 그의 주장이 결국에는 그가 추구하는 삶을 허상으로 만들 뿐이라는 것을 보여주고 있는 것이다.

소크라테스는 사람이 공적인 일에 나서기 위해 갖추어야 할 조건과 소피스트를 언급하며, 칼리클레스의 삶에 대한 공격을 이어간다. 그는 훌륭한 정치가의 조건이 돌보는 시민들과 맞서 싸우고 그래서 그들을 더 훌륭하게 만드는 데 있다면, 나랏일에 나서기 전에 스스로 그러한 경험이 있는지 자문해 보아야만 한다고 말한다. 그리고 칼리클레스에게 그로 인해 원래는 부정의하고 어리석은 자였으나 이후에 훌륭하게 되고 좋아진 사람이 있었는지 묻자, 칼리클레스는 소크라테스가 “이기기를 좋아한다”(515b)고 응수할 뿐, 적절한 대답을 내놓지는 못한다. 520a에서 소크라테스는 한 층 더 강한 어조로 칼리클레스가 깔보고 있는 소피스트들은 그가 훌륭하다고 생각하는 연설가와 비슷하거나 오히려 더 낫기까지 하다며 다시 한 번 그를 자극한다. 소피스트들이 덕을 가르친다고 공언하면서도 그들의 제자들의 불의를 책망한다는 측면에서 “터무니없는 짓”(ἀτοπον πρᾶγμα, atopon pragma, 519c)을 하는 자들이지만, 체육술이 예방이라는 차원에서 의술보다 더 훌륭한 만큼, 입법술의 모상으로서 소피스트술이 사법술의 모상인 연설술보다 마찬가지로 이유로 더 나올 수 있다는 것이다. Arieti는 이와 같은 소크라테스의 공격적 발언에 대해 이것이 칼리클레스를 설득하는데 실패하는 주요 원인이었다고 지적한다. 그는 플라톤이 『고르기아스』를 통해 나타내려고 했던 것은 결국 ‘사색적인’ 소크라테스의 삶이 우월하다는 것이 아니라, 소크라테스와 칼리클레스로 대변되는 두 극단적 삶



사이의 결합에 있다고 주장하며, 시민의 돌봄과 소피스트를 언급하며 드러나는 소크라테스의 호전성과 이에 대한 칼리클레스의 저항은 ‘사색적인 삶이 극단으로 치달을 때 어떻게 실패할 수밖에 없는지’를 보여주기 위한 플라톤의 의도였다고 말하고 있다.(Arieti 1993 : 211-212)

필자는 Arieti의 해석은 어느 한 쪽으로 치우치지 않았다는 측면에서 분명 매력적이지만, 본 대화편의 종결 부분에 대한 해석으로는 다소 무리가 있다고 생각한다. 아이러니하게도 소크라테스는 칼리클레스에게 올바른 삶을 ‘충고’(νουθετεῖν, nouthetein)하며 자신의 발언을 마무리한다. 대화의 시작에서 칼리클레스는 제토스의 말을 빌어 소크라테스의 논박을 “미묘한 것들”이라고 표현했지만, 이젠 반대로 칼리클레스가 원하는 연설술과 시민에 대한 하인 노릇을 “미묘한 것들”이라며, 그것을 버리고 신과 인간에게 허락된 것을 행하는 절제를 익히라고 소크라테스는 말한다. 대중과 영합하는 부당한 행위들이 원인이 되어 나라가 병든다면, 대중들은 그 질환의 진짜 원인은 살피지 않고 바로 곁에 있는 조언자들을 부당하게 탓하며 죽음에 이르게 할 수도 있기 때문이고, 또한 이 부정한 권력자들은 죽음 이후에도 신들의 심판을 받아 응징과 수난을 겪을 수도 있기 때문이라는 것이다. 그리고 절제를 익히고 그로부터 비롯되는 덕의 소유만이 자신을 구할 수 있는 가장 큰 힘이고 이것이 행복의 유일한 조건이라며 확신에 찬 명령형의 문장으로 다음과 같이 말한다.

그러므로 나를 믿고 따라오게(ἀκολούθησον, akolouthēson). 자네가 도착하면, 앞서 한 이야기가 알려 주고 있듯이, 살아서나 죽어서나 행복을 누리게 될 곳으로. 그리고……제우스께 맹세컨대 이 치욕스러운 매를 자네에게 치라고 자신 있게 허락하게.(ἔασον, eason) 자네가 덕을 단련함으로써 실제로 훌륭하고 좋은 상태에 있다면 끔찍한 일을 조금도 당하지 않을 테니까.(527c~d)

Arieti가 말한 것처럼 플라톤이 독자들의 시선을 소크라테스와 칼리클레스라는 두 극단적 인물이 추구하는 삶의 한 가운데를 향하도록 하고 있다면, 이처럼 확신에 찬 소크라테스의 마무리 발언은 그 의미가 무엇인지 이해하기 어렵다. 자칭 ‘우월한 자’에 대해 덕을 추구하라고 ‘명령하듯이’

권하고 있기에, 의도적인 조롱으로도 이해될 수 있는 이 구절이 과연 중도적 삶을 살라는 교훈을 담은 대화편의 마무리로 적합한 것인가라는 의문을 일으키기 때문이다. 따라서 필자는 이때 소크라테스 발언은 부끄러움으로 인해 추락할 수밖에 없는 칼리클레스의 모습을 극적으로 노출시키려는 의도가 있다고 보는 것이 좀 더 타당한 해석이라고 생각한다.

창피함으로서의 칼리클레스의 부끄러움이 가장 강력하게 드러나는 부분은 아테네 정치체제에 대한 논의가 진행되는 부분이다. 소크라테스는 불의를 당하지 않는 힘을 가지려면 그 정치체제의 통치자를 닮아야 한다는 것을 전제로, 만약 민주정인 아테네에서 큰 힘을 가지려면 아테네 민중과 닮은 자가 될 수밖에 없다며 다음과 같이 말한다.

왜냐하면 자네가 아테네 민중과의(δημῶν, demō) - 제우스에게 맹세컨대 당연히 덤으로 뿔람페스의 아들과도 - 우애를 위해 무엇인가 참된 것을 성취하려 한다면, 흉내만 내는 자가 아니라 본성에서 그들과 닮아야 하기 때문이네. (513b)

소크라테스가 하는 이 말의 의미는 결국 칼리클레스가 정치적으로 큰 힘을 가지려한다면, 겉모습뿐만 아니라 그 본성에 있어서도 그가 ‘쓸데없고 잡다한’ 사람들이라고 표현했던 민중, 즉 다수와 같아질 수밖에 없는 것이다. 이에 칼리클레스는 자신은 완전히 설득당하고 있지 않다고 대답하지만, 소크라테스는 그것은 그의 혼 안에 있는 민중에 대한 사랑이 저항하기 때문이고 응수한다. 또한 참된 정치술의 의미에서 생각해 봤을 때, 앞서 칼리클레스가 시민들을 훌륭하게 돌본 정치가라고 말했던 테미스토클레스와 키몬, 밀티아데스, 그리고 페리클레스는 그들의 통치 이후에 오히려 시민들이 부정한 상태가 되었기에 참된 정치가가 아니었다고 말한다. 그리고 칼리클레스에게 나랏일을 보살피는 방법으로, ‘아테네인들을 훌륭하게 만들기 위해 싸우는 쪽과 그들에게 기쁨을 주고 사귀며 하인 노릇을 하는 것 중 어떤 것을 권하겠냐’고 묻는다. 칼리클레스는 그들에게 아첨하는 “하인 노릇을 하는 쪽”(521a)이라고 대답한다.

결국 자연적 정의를 주장하며 야심차게 대화를 시작했던 칼리클레스는 그가 경계했던 대로 고르기아스와 폴로스가 느낀 부끄러움을 피해가기

는 했지만, 그것을 피한 대가로 더 큰 부끄러움에 직면하게 된다. 그는 강한 자에 대한 환상, 즉 다시 말한다면, 권력을 가진 우월한 자의 삶에 대한 믿음을 지키기 위해 자신의 주장이 가진 일관성을 희생시켰지만, 마지막에는 그러한 삶을 위해 민중의 하인 노릇을 하는 쪽을 택할 것이라는 점을 자인함으로써, 그의 마지막 믿음조차도 지켜내지 못했기 때문이다. 물론 이후에도 칼리클레스는 부당한 죽음으로부터 자신을 지켜줄 수단으로서 정치권력의 우월성에 대한 믿음을 마지막까지 포기하지 않는다. 하지만 고르기아스를 비롯한 청중들 앞에서, 강한 자 혹은 훌륭한 자로서의 품위는 고사하고 아첨하는 대중의 하인이 될 수밖에 없음을 인정하는 것은 그로서는 가장 피하고 싶은 대답이었을 것이다. 소크라테스는 이 대화에서 부덕한 혼이 부끄러움 없이 불의를 향해 내달릴 때, 어떠한 부정적 결과와 마주칠 수밖에 없는지를 명확히 보여준다. 만약 칼리클레스가 직면한 상황이 오로지 논리적 논박에만 의한 것이었다면, 그는 다시 한 번 철학을 하찮은 것으로 여기며 그 결과를 대단치 않게 여겼을 수도 있었을 것이다. 왜냐하면 앞에서도 밝혔듯이, 그는 정치가가 철학자들 앞에서 웃음거리가 된다는 것을 이미 잘 알고 있기 때문이다. 하지만 소크라테스의 논박은 그의 주장이 아니라 그의 삶을 향하고 있고, 어쩌면 그의 정치가로서의 생명에도 영향을 끼칠 만한 그 귀결들은, 그로 하여금 반도덕적인 삶을 포기하도록 이끌지는 못하더라도, 적어도 자신의 생각이 도심이나 시장에서 당당하게 말하기에는 부끄러운 것이라는 점을 인식토록 하기에는 충분한 것이라고 할 수 있다. 제토스의 권유에 대한 암피온의 대답은 칼리클레스로 하여금 자신의 건강하지 못한 혼과 그것이 가져올 결과들을 왜곡 없이 바라보게 만들고 있는 것이다.

## 제 5 장 도덕적 고양의 수혜자

소크라테스는 ‘부추김과 설득’이라는 구도로 각 대화상대자의 ‘부끄러움’을 유발시켰고, 결과적으로 그러한 전략은 논박을 성공적으로 이끄는 데 가장 중요한 밑거름이 되었다. 하지만 그들이 느끼는 부끄러움의 유형은 서로 다른 것이었다. 고르기아스와 플로스의 경우에는 도덕적 자각이 가능하도록 수치심을 유발시키고 있지만, 칼리클레스의 경우에는 수치심과 더불어 창피함이라는 좀 더 극단적인 부끄러움으로 그를 내몰고 있다. 그리고 대화의 방식도 Arieti도 지적했듯이, 앞 두 대화상대자의 경우와는 달리 칼리클레스와의 대화는 훨씬 더 호전적인 형태로 진행된다. 이러한 호전성은 소크라테스의 논박이 겨누고 있는 표적이 다른 아닌 칼리클레스의 삶 그 자체라는 것에서 비롯된다. Arieti는 대화 초입에 소크라테스가 칼리클레스를 대중의 애인이며, 그들의 구미에 따라 말을 바꾸는 자로 묘사할 때부터 이미 그의 호전성은 감지될 수 있었다고 말한다. 그리고 이러한 호전성은 애초에 소크라테스를 자신의 집으로 초대하며 호의를 보였던 칼리클레스를 완전히 부정적으로(wholly negative)변화시켰고, 이것이 둘 사이의 대화가 합의점을 찾지 못하고 계속 어긋나게 된 결정적인 이유라고 말한다.(Arieti 1993: 207) 결국 작가인 플라톤이 의도적으로 설정한 소크라테스의 말하기 방식이 대화의 결과에도 심대한 영향을 끼치는 것으로 해석하고 있는 것이다.

물론 등장인물의 말하기 방식에는 작품의 해석에 영향을 주려는 작가의 의도가 들어가 있음은 부정할 수 없는 사실이지만, 그것이 철학적 삶에 대한 부분적인 부정으로 귀결된다는 Arieti의 해석은 받아들이기 힘들다. “초세속적”(otherworldly)(Kahn 1995: 31) 견해에 기반을 둔 이론의 철학자로서 플라톤이 의도적으로 설정한 겸손함으로 보기에 소크라테스의 호전성은 본 대화편의 구성적인 치밀함에 어긋나며 오히려 훼손할 수도 있기 때문이다. 또한 Arieti의 주장은 고르기아스, 플로스와의 대화에서 드러나는 현실적 삶의 모순성을 설명하기 힘들며, 소크라테스의 공격에 대한 칼리클레스의 반응도 대화 회피와 침묵에 머무르고 있다는 점에서 과연

독자들에게 대비되는 두 삶을 균형적인 것으로 바라볼 수 있는 여지를 만들어 줄 수 있는가라는 의문을 남긴다.

그러나 Arieti의 분석이 난점을 가지고 있다고 하더라도 플라톤이 현실적 삶에 대해 철학적 삶 혹은 사색하는 삶의 완전한 승리를 선언하고 있는가에 대해서는 좀 더 신중한 판단이 필요하다. 이러한 조심스러움은 플라톤이 선택하고 있는 ‘대화’라는 극적(劇的)인 기록 방식에서 기인한다. Press는 플라톤이 생존할 당시 기록의 방법으로 “논문의 형식”(treatise-form)도 선택할 수 있었지만, 그는 대화의 형식을 의도적으로 도입했다고 말한다.(Press 1993:109) 따라서 그가 철학적이고도 도덕적인 삶의 우월성을 좀 더 분명하게 표현하려고 했다면, 논문의 방식을 선택했을 것이고 그것이 더 효과적이었을 것이다. 하지만 그는 문학적 표현에 가까운 철학적 대화의 형식을 선택했고, 이것을 하나의 장르로 정착시켰다. 그가 왜 쓰기의 방식으로 대화라는 극적(劇的)인 형식을 도입했는가에 대해서는 다양한 해석이 존재한다. Vlastos는 『고르기아스』편을 비롯한 초기 대화편들을 통해 플라톤은 소크라테스라는 “역사적 인물의 철학적 방법과 이론을 재현(recreate)하고 있다”고 말한다.(Vlastos 1982:711) 대화편에 대한 “표준적 견해”(standard view)(Kahn 1995:29)으로서 Vlastos의 해석은 문답이라는 소크라테스의 독특한 탐구의 방식과 고대 그리스 비극의 영향이 플라톤의 대화편 안에 동시에 수렴되었음을 자연스럽게 짐작케 하며, 텍스트에 대한 과도한 해석을 요구하지 않는다는 측면에서 장점을 가지고 있다. 반면, 앞서 언급한 Press를 비롯한 Kahn, Fortunoff 등과 같은 연구자들은 대화편을 역사적 기록이 아니라, 하나의 허구적 문학으로 규정하고 있다. 즉 플라톤은 소크라테스라는 역사적인 인물이 아닌 가공(加工)의 인물을 주인공으로 등장시키고 있고, 그 대화의 내용도 상상력의 산물이라는 것이다. 따라서 Press는 대화편의 의미를 단지 텍스트를 기초로만 해석해서는 안 되며 플라톤이 생존했을 당시의 언어 사용과 종교와 신화, 예술을 비롯한 문화, 그리고 그가 살았던 아테네의 정치, 경제적 상황을 고려해 전체적인 맥락 속에서 그 의미를 해석해야만 한다고 주장한다.(Press 1993:115-116)

그들의 주장대로 텍스트 외적인 맥락이 고려되었을 때, 플라톤이 대화라는 극적인 형식을 도입한 이유에 대해서 좀 더 구체적인 추측이 가능하다. Fortunoff는 W. Jaeger의 말을 인용하며, ‘철학이 자연에 대한 탐구에서 국가와 덕과 같은 인간적인 요소로 눈길을 돌렸을 때 국가 규범과의 충돌은 필연적’이었기 때문에, 정치체제의 견제로부터 자신의 활동을 보호하기 위해서는 “문학-철학적 장르로서의 대화극”(the literary-philosophical genre of dialogical drama)을 선택할 수밖에 없었을 것이라고 말한다. ‘소크라테스가 사형당한 이후 보수적인 아테네 사회에서 그의 이름은 공식적으로 받아들여지지 않았고, 이런 상황에서 그의 철학적 기획과 정치적 요구를 동시에 만족시키기 위해’ 플라톤은 “극작가의 자유”(the dramatists’ liberty)를 계승할 수밖에 없었다는 것이다.(Fortunoff 1993 : 61-63) Fortunoff처럼 플라톤의 철학적 시도를 “체제 전복적인”(subversive) 것으로 보지 않지만, Kahn도 문학적 형식이 보장할 수 있는 저자의 익명성, 혹은 “간접적 언급”(indirect statement)의 가능성이 플라톤이 대화라는 방식을 선택한 이유 중 하나라고 본다. 그는 플라톤이 표현의 관점에서 경계(caution)를 늦출 수 없었던 이유를 플라톤의 철학이 가지고 있는 형이상학적 측면인 “초감각적인 것의 우선성(the primacy of supersensible)”에서 발견한다. 즉 ‘속물적이고, 경쟁적인 기원전 4-5세기 경 아테네는 그러한 초세속적 견해를 자유롭게 펴기에 안전한 사회적 환경이 아니었고, 따라서 플라톤은 문학적 표현이라는 간접적인 표현 방식을 도입할 수밖에 없었다’는 것이다.(Kahn 1995: 32) 이처럼 플라톤의 대화편을 문학의 형식으로 규정하고 그것을 그의 철학적 기획의 중요한 단면을 구성하는 요소로 파악하는 관점은 ‘표준적’ 관점에 비해 플라톤이 왜 대화라는 극적 방식을 선택할 수밖에 없었는지에 대한 좀 더 풍부하고도 구체적인 해석을 제시한다는 측면에서 더 많은 장점을 가지고 있다.

더불어 이러한 관점은 현실적, 정치적 삶과 철학적 삶의 충돌이라는 구도를 가진 『고르기아스』 편에 대해서도 좀 더 명료한 해석 방법을 제시한다. Fortunoff와 Kahn의 주장을 감안한다면, 『고르기아스』 편에서 묘

사되고 있는 소크라테스의 성공적인 논박이 철학적 삶에 대한 플라톤의 완벽한 옹호와 이러한 옹호의 결과로서 현실적 삶에 대한 철학적인 삶의 승리를 ‘직접적으로’ 시사하고 있다고 결론짓는 것은 편협한 판단에 지나지 않는다. 그들이 주장하는 것처럼 플라톤이 이처럼 과감한 주장을 직접적으로 펼치려 했다면, 대화라는 극적인 방식 뒤에 일부러 자신을 숨길 이유가 없기 때문이다. 무엇보다 이 대화편은 그 당시 권력자들에 대한 평가와 또한 그들의 뒤를 따르려는 칼리클레스라는 인물의 삶에 대한 자극적인 공격을 포함하고 있기 때문에, Fortunoff의 지적처럼 그것이 현실가능성을 염두에 두고 표현되었더라면 ‘더욱 큰 외적인 압박과 위협에 노출’될 수밖에 없었을 것이다. 대화편의 말미에 칼리클레스가 스스로가 자신만만하게 주장했던 상황과는 완전히 뒤바뀐 상황에 직면했음에도 불구하고, 마지막까지 자신의 소신을 굽히지 않는 것으로 묘사되고 있는 것도 플라톤이 처해있는 이와 같은 시대적 상황이 영향을 끼친 결과로 이해될 수 있다. 따라서 플라톤이 이 대화편을 쓴 의도가 칼리클레스를 포함한 소크라테스의 모든 대화상대자들이 철학적 삶에 설복당해 그러한 방향으로 삶을 전향할 것이라는 점을 부각시키는 데 있지 않았다는 점은 분명해 보인다.

하지만 이러한 해석은 역설적으로 비록 플라톤이 대화라는 그 형식 속에 감추고, 소크라테스에 대항하는 강력한 상대자들을 등장시킴으로써 애매성으로 위장하려고 했지만, 결국 그가 옹호하려는 것이 어떤 것인가에 대한 명확한 대답을 제시한다. 그것은 바로 시대적 상황과 정치체제라는 위험 앞에서 그가 간접적으로 제시할 수밖에 없었던 ‘사색적, 도덕적 삶의 우월성’이다. 그리고 그러한 삶에 대해 말하고 있는 대상에는 소크라테스의 대화상대자들뿐만 아니라, 그들의 대화를 듣는 청중들과 넓게는 대화편을 읽는 독자들도 포함된다. 필자도 이와 관련해 칼리클레스와의 대화 분석에서, Vasiliou의 주장을 빌어 소크라테스가 구사하는 아이러니의 진의는 대화상대자가 아니라 독자들에게 의해서 이해될 수 있음을 이미 언급한 바 있다. 또한 497b에 등장하는 다음의 대화도 플라톤이 말을 거는 대상의 경계가 대화상대자들을 넘어 청중과 독자들에게까지 이르고 있음을 확연히 보여준다.

소크라테스: 우리들 각자는 마음으로써 목마름에서 벗어나고 동시에 즐거움에서도 벗어나지 않나?

칼리클레스: 무슨 말씀인지 모르겠습니다.

고르기아스: 그러지 말게. 칼리클레스. 우리를 위해서라도 논의가 끝까지 마무리될 수 있도록 대답해 주게.

칼리클레스: 하지만 고르기아스 선생님. 소크라테스는 늘 이런 식입니다. 작고 별 가치도 없는 것들을 캐묻고 논박합니다.

고르기아스: 하지만 그게 자네에게 무슨 문제가 되나? 평가는 전적으로 자네 소관이 아닐세.<sup>15)</sup> 칼리클레스. 그러지 말고 소크라테스 선생에게 원하는 대로 논박해 드리게.(497b)

즐거움과 좋음의 동일성에 대한 첫 번째 논박에서 칼리클레스는 대화를 중단하려고 한다. 하지만 이 과정에 개입하는 고르기아스의 발언은 의미심장하다. “우리를 위해서라도”라는 표현과 “평가는 전적으로 자네 소관이 아니다”는 그의 주장은 이 대화의 결론이 가져다 줄 의식적 고양의 수혜자가 결국에는 대화를 듣는 청중과 독자됨을 비교적 명확하게 보여주고 있다. 따라서 소크라테스의 논의는 상대방의 삶의 전환이 실현될 것이라는 확신을 심어주기보다는, 적어도 그 상황을 객관적인 시각으로 바라볼 수 있는 청중과 독자들이 어떠한 삶이 올바른 것인가를 숙고하도록 하고, 나아가 철학적이고 사색적인 삶을 선택하도록 유도하는 데 그 궁극적인 목적이 있다고 할 수 있을 것이다. Kahn은 이러한 목적과 관련해 “아마도 - 역사적으로 말하자면 확실히 - 적어도 일부이긴 하지만 독자들의 삶의 전환을 유발시키는 데 도움이 되었을 것”이라고 말하고 있다.(Kahn 1984: 115)

15) 평가로 번역된 ἡ τιμή (hē timē)는 명예(honour), 가치(value), 추정, 평가(estimate), 처벌(penalty)등 다양한 의미를 가지고 있다. 따라서 기본적인 의미로 위 문장은 ‘명예는 자네의 것이 아니네’라고 번역해야 한다. 하지만 이러한 번역은 문맥과 어울리지 않는다는 단점이 있다. LSJ는 위 문장의 τιμή(timē)를 ‘처벌’(penalty)의 의미로 풀이하고 있고, 이에 따르면 ‘처벌을 할 주체는 자네가 아니네’라고 읽는 것이 가능하다. Irwin도 τιμή(timē)를 ‘가치를 매기다, 평가하다’(put on a value on it)라는 의미로 새기고 있어서, ‘평가(가치)를 부여하는 것은 자네의 소관이 아니다’로 읽을 수 있다. 필자는 LSJ와 Irwin이 제시한 번역이 문맥에 훨씬 잘 부합한다고 보고, 이러한 방식의 번역을 따르는 한국어 번역자의 번역을 그대로 옮겼다.



## 제 6 장 결론

최초의 대화 소재였던 연설술은 청중을 설득하는 기술로서, 그것이 지향하는 것은 결국에는 무소불위의 정치권력이었다. 하지만 여기서 연설술은 어쩌면 부도덕한 삶의 극단을 보여주기 위해 플라톤이 끌어들인 소재인지도 모른다. 왜냐하면 소크라테스와 대화상대자들이 나누는 대화는 정치권력으로 대변되는 부도덕한 삶과 도덕적 삶 중 어떤 것이 사람으로서 마땅히 살아야 할 삶의 방식인가라는 문제에 집중되고 있기 때문이다. 고르기아스 주장은 결국 도덕과 부도덕의 경계에서 붕괴되었고, 폴로스는 자신이 지향하는 현실적 삶을 옹호하기 위해 도덕성이라는 겉옷을 과감히 벗어던지지만, 그 역시도 대중적 의식에 젖은 그의 내면으로부터 자유로울 수 없었으며, 따라서 그들의 대화는 도덕적 자각으로서의 부끄러움으로 귀결되었다.

그러나 마지막 대화상대자인 칼리클레스는 훨씬 더 강력한 반도덕주의를 빼들었다. 그는 자연적 정의라는 이론적 토대 위에서 반도덕적 삶을 정의로운 삶으로 위장시켰고, 더 훌륭한 자, 더 강한 자의 특권으로서 극단적 쾌락주의를 거침없이 옹호해 나갔다. 그러나 그가 이론 반전은 오래가지 못했다. 소크라테스는 아이러니라는 대화 방식으로 그를 추동했고, 그의 반도덕주의가 청중들 앞에 숨김없이 드러났을 때에 여지없이 그를 부끄러움으로 몰아넣었다. 비역질과 전쟁에서의 행위를 대화에 끌어들이고 그 역시도 대중과 다름없는 부끄러움의 소유자이며, 더 나아가 그가 말하는 강한 자의 슬기란 대중이 부끄러워하는 것들조차 자신의 명예와 평판을 위해서라면 좋은 것이라고 인정해 버리는 거짓 혹은 위선에 불과하다는 것을 소크라테스는 청중들 앞에 폭로한다. 또한 마지막에는 도덕적 자각이 결여된 반도덕주의와 무지한 귀족주의는 필연적으로 가장 저급한 삶으로 추락할 수밖에 없다는 것을 인식시킴으로써, 그 호기로운 대화상대자에게 앎과 실제 삶의 불일치, 즉 ‘칼리클레스가 칼리클레스와 일치하지 않는 삶’은 결국 그 자신을 나락으로 몰고 갈 뿐이라는 점을 분명히 각인시킨다.

우리는 여기서 이 대화편의 이후의 결말에 대해 일말의 궁금증을 가지게 된다. 과연 ‘소크라테스의 논박이 칼리클레스를 비롯한 대화상대자들의 인식의 전환을 넘어, 그들의 실질적인 삶의 전환을 이끌어낼 수 있었는가’라는 의문 말이다. 그러나 필자는 이 대화편이 의도하고 있는 도덕적 고양의 수혜자가 궁극적으로는 청중과 독자 들임을 말하기 이전에, 소크라테스의 대화상대자들이 그들이 추구하는 현실적이고 정치적인 삶을 실제로 내던졌는지는 작품의 성패(成敗)에 아무런 영향을 미치지 못한다고 생각한다. 소크라테스가 말하는 주장의 핵심은 불의가 가장 나쁘지만, 불의를 저지르고도 대가를 치르지 않는 것은 그보다 더 큰 나쁨이라는 것이었다. 그렇다면 나쁜 삶으로부터 벗어나기 위해 치러야 할 대가의 첫 단계는 무엇인가? 고르기아스와 폴로스의 경우, 그들은 자신의 도덕적 자각이 시작된 부분부터 소크라테스의 훈계와 질책을 받아들이기 시작한다. 즉 자신의 부도덕한 행위가 부도덕하다고 느끼는 것, 다시 말한다면 부끄러움을 느끼는 것이 바로 건강한 혼으로의 전환이 시작되는 출발점인 것이다. 물론 어떠한 도덕적 요구도 그것이 사람의 행위를 대상으로 하고 있는 이상 그 완결은 삶의 전환을 전제로 하지만, 적어도 나쁜 것을 나쁜 것이라고 인정하는 것, 즉 자연적 정의라는 궤변이 아니라, 정의는 정의이며 불의는 불의라는 것을 인정하는 것이 병든 영혼을 치료하고, 그 결과로서 삶의 전환을 위해 거쳐야 할 바로 첫 단계인 것이다. 어쩌면 불의가 저항 받는 가장 큰 이유는 불의가 행해졌다는 것보다는 그 불의가 정의로운 것으로 위장되기 때문이며, 칼리클레스가 보여주듯이 부끄러운 것을 끝까지 인정하지 않는 그러한 위선은 그 누구도 아닌 바로 자기 자신에게 회복 불가능한 추락을 가져올 뿐이다. 따라서 대화상대자들의 실질적인 변화가 아니라, 그들은 더 강한 자도 더 나은 자도 아니고, 단지 부정한 자들일 뿐이었다는 것을 그 자신들과 청중들이 인식하는 것, 정확히 이 지점에서 철학적, 도덕적 삶의 옹호자로서 소크라테스의 역할은 목표점에 도달했고, 또한 삶의 전환으로 이끌기 위한 출발점에 서 있다고 할 수 있는 것이다. 이러한 측면에서 부끄러움은 소크라테스 논박에 생명력과 자연스러움을 부여할 뿐만 아니라, 아울러 소크라테스가 대화편 전체를 통해 여러 차례 문

고 있는 “어떻게 살아야 하는가?”라는 질문에 대한 가장 압축적인 해답을 청중과 독자들에게 제시할지도 모른다. 그것은 바로 ‘부끄러움 없는 삶’일 것이다.

## 참고문헌

### <원문 및 번역>

김인곤, (2011) 『고르기아스』, 이제이북스

Dodds, (1959) E, R *Plato: Gorgias*, Oxford University Press,

Irwin, Terence, (1979) *Plato: Gorgias*, Oxford University Press,

### <논문>

김남두, (2007) 「『고르기아스』에서 플라톤의 수사술 비판」, 『서양고전학연구』 27, pp.43-63

박규철, (2003) 「『고르기아스』에서 논박의 윤리적 의미와 수사술의 한계」, 『서양고전학연구』 20, pp.35-79

\_\_\_\_\_, (2001) 「부끄러워함이라는 개념을 중심으로 한 플라톤의 『고르기아스』 도덕철학연구」, 『가톨릭철학』 3, pp.188-288

박성우, (2003), 「소크라테스는 칼리클레스와 화해할 수 있을까?」, 『서양고전학연구』 20, pp.81-118

\_\_\_\_\_, (2014) 『영혼돌봄의 정치: 플라톤 정치철학의 기원과 전개』, 인간사랑, pp.107-163

전현상, 「플라톤의 『고르기아스』에서의 technē와 dynamis」, 『철학사상』 44, pp.111-143

이한규, (2008) 「칼리클레스 자연법 사상의 재해석」, 『원광법학』 24,

pp.325-351

Arieti, James A.(1993) "Plato's Philosophical Antrope: The Gorgias" in *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, G.Press(ed),Lanham,MD,: Rownan and Littlefield. pp.197-214

Cain, R.B.(2008) "Shame and Ambiguity in Plato's Gorgias", *Philosophy and Rhetoric* 41, pp.212-237

Furtunoff, D.(1993) "Plato's Dialogues As Subversive Activity" in *Plato's Dialogues: New Studies and Interpretations*, G.Press(ed),Lanham,MD,: Rownan and Littlefield. pp.61-76

Futter, D.B.(2009) "Shame as a Tool for Persuation in Plato's Gorgias" *Journal of the History of Philosophy* 47, pp.451-461

Gilbert, J.(2001) "Apragmosyne in Euripides' Antiope" <http://apaclassics.org/sites/default/files/documents/abstracts/Gilbert.pdf>

Haden, J.C.(1991-2) "Two Types of Power in Plato's Gorgias" *Classical Journal* 87 pp.313-326

Kahn, C.H.(1983) "Drama and Dialectic in Plato's Gorgias" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, pp.114-129

\_\_\_\_\_,(1995) "A New Interpretation of Plato's Socratic Dialogues." *The Harvard Review of Philosophy* 5(1), pp. 26-35.

- Klosko, G.(1984)“The Refutation of Callicles in Plato’s Gorgias”  
*Greece & Rome* 31(2) pp. 126-139.
- McKim, R.(1988) “Shame and Truth in Plato’s Gorgias” in C. L. Griswold(ed) *Platonic writings, Platonic readings*, New York, Routledge, Champion & Hall, pp.34-48,
- Moss, J.(2005) “Shame, Pleasure and the Divided Soul”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, pp. 137-170.
- Press, G.A.(1993) “Principles of Dramatic and Non-dogmatic Plato Interpretation” in *Plato’s Dialogues: New Studies and Interpretations*, G.Press(ed),Lanham,MD,: Rowman and Littlefield. pp.107-124
- Race, W.H.(1979) “Shame in Plato’s Gorgias” *Classical Journal*, pp.197-202.
- Vasiliou, I.(2002) “Socrates’ Reverse Irony” *The Classical Quarterly*, (New Series) 52, pp.220-230
- Vlastos, G.(1982) “The Socratic Elenchus” *The Journal of Philosophy* 79, pp.711-714
- \_\_\_\_\_, (1987) “Socratic Irony” *The Classical Quarterly* (New Series) 37, pp.79-96.
- \_\_\_\_\_, (1967) “Was Polus Refuted?” *American Journal of Philosophy* 88, pp.454-460

Abstract

A Study on the Role of Shame  
in Plato's *Gorgias*

Cho Kwangjae  
Department of Philosophy  
The Graduate School  
Seoul National University

The dialogue of this thesis is established on rhetoric, and it mainly deals with the conflict between an actual political power and a sincere technique of politics – which is more fundamentally – the conflict between morality and anti-morality; the foundations of the two competitive political ideals. Thus, the core of the dialogue should settle the question of how one should properly live. In this dialogue, *shame* plays an important role of rebuttal to the interlocutors in order for them to consider and realize the truth. There is another type of elenchus which defends logic and directly discloses the inherent contradiction in the argument of the interlocutor. The elenchus that applies shame is different, however, since it leads the interlocutor to intuit the contradiction between his/her moral belief and his/her actual assertion.

In the dialogue with Gorgias, which begins with the query of whether the rhetoric is a technique, Socrates does not refute the contradiction between the rhetorical features: the lack of

knowledge and the great power. Instead, he proceeds the discourse by asking about the relationship between the justice of the one who tries to learn the rhetoric and the possibility of the rhetorical education. Gorgias, once having attempted to evade responsibility of the unrighteous use of rhetoric, finally admits that orators must be just. He feels shame at the conclusion, which meant that he admits self-contradiction. Polus, the next counterpart, also states that "it is worse for one to suffer injustice, but more shameful to commit it." This means that he acknowledges the inconsistency between his insistence, in which happiness and morality are irrelevant, and his inherent moral belief. Callicles, who proposes a radical hedonism which claims that pleasure is good, appears to stray away from the theoretical contradiction and shame in virtue of natural justice. However, he is soon confronted with difficulty because courage and cowardice in warfare and sodomy have to be defined in the opposite manner to those of common sense. Moreover, the inconsistency between his argument and his life causes him more embarrassment. In the Athenian republic, it was nothing for powerful people, who pandered to the political structure at the time, to degenerate into the servants of the public. Therefore, even though Gorgias and Polus are victims of moral shame, Callicles is not only a victim as such but also of humiliation.

As a consequence, the focal point which leads Socrates to a successful rebuttal is having made interlocutors realize the potential morality in their consciousness, and steering them to face the contradiction between morality and their statements. That is, Socrates believes that "justice is better than injustice," and he guides the interlocutors, who trust the political power of rhetoric, to the "shame as moral self-consciousness." If a counterpart refutes self-consciousness, Socrates uses discourse



strategies which disclose the hypocrisy by directly focusing on the incompatibility between the counterpart's argument and his/her real life.

At this juncture, every interlocutors' mental state can be specified as shame. On the one hand, no suggestion is found in this dialogue that the discourses with Socrates aided in the change of the counterparts' lives. On the other hand, however, the treatments of the dialogue surely appear to aid the readers towards awareness and change their life. Namely, Plato intends to advocate a philosophical life, and it is the readers that he selects as beneficiaries of moral enhancement, not the interlocutors with political ambition. In this regard, shame – as a universal emotion of humans – plays a pivotal role in creating a sense of affinity between the characters of the dialogue and the readers, and to expand the inner echoes into the outside world as well as elenchus within the dialogue itself.

keywords: rhetoric, craft, rhetorical craft, shame, knowledge, effect, elenchus, happiness, power, virtue, irony, morality

*Student Number: 2011-20065*