【논문】

달래기 힘든 격정(thymos), 그러나 고귀한 격정* ** [1)]

-『국가』에서 '격정'이 가지는 함축과 분화-

정 준 영

【주제분류】 서양고대철학, 플라톤 철학, 심리학, 윤리학
【주요어】 플라톤, 국가, 영혼삼분설, 격정, 기개, 격정적인 부분, 분노, 화, 부끄러움, 수치, 명예, 자존, 인정, 모방 교육, 덕
【요약문】 이 글은 플라톤의 『국가』에서 제시된 격정(thymos) 내지 격정적인 부분(to thymoeides)을 심리학적 차원에서 해석해보려는 시도이다. 그동안 서양에서는 플라톤의 영혼삼분설에 대해 대부분 부정적인 시선을 던져왔다. 그러나 필자는 이 글을 통해 플라톤의 설명에 숨어 있는 틈을 메움으로써 플라톤의 설명방식에 설득력이 있음을 보여주려 한다. 세부적으로 필자가 논증하려고 하는 것은 다음과 같다.
(i) 레온티오스의 분노 이면에는 자존심이 놓여 있고, 이것이 부끄러움의 양상으로 동시에 발산되는 것으로 해석할 수 있다. 의식적이든 무의식적이든, 격정의 발현은 자기-연관적이며, 이러한 자기연관성은 자기보호의 원리 속에서 작동한다.
(ii) 플라톤은 격정을 두 가지 유형으로 나누고 있다. 잘못 양육된 격정과 옳게 양육된 격정.
(iii) 나쁜 격정은 자기 분열의 심리적 상태를 보여주며, 이렇게 된 원인 가운데 하나는 격정적인 부분이 가진 자기-반사성의 힘을 잃었기 때문이다. 민주정체적 인간과 참주정체적 인간에게서 그런 면모를 확인할 수 있다.

* 이 논문은 2006년도 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국연구재단(구 한국학술진흥재단)의 지원을 받아 수행한 연구임(KRF-2006-353-A00046).

(iv) 고귀한 격정의 사나움은 쾌락과 고통에 대한 통제(절제)와 인내(용기)로 승화되며, 이러한 승화는 부끄러움 내지 염치(aischynê 또는 aidôs)의 작용을 통해 구체화된다. 이런 부끄러움의 내면화는 특히 시가교육의 모방을 통한 습관화 과정을 통해 이루어진다. 이 과정은 일종의 심리적 동화 과정이다.
(v) 완벽한 덕의 실현은 덕을 구성하는 인지적 요소를 배제하고 실현될 수 없다. 이런 점에서 이성적인 부분의 역할이 중요하다. 그렇지만 격정적인 부분이 이성적인 부분의 우군(友軍)이 될 수 있는 것은, 욕망적인 부분과 달리 반성적인 자기-연관성의 가능성을 가지고 있기 때문이다. 그러나 이런 자기-연관성은 무엇이 아름답고 추한 것인지에 대한 인식에 의존한다는 점에서 조화로운 혼을 주도하는 것은 이성적인 부분이다.

** 현재의 글은 심사용 초고를 상당 부분 수정한 글이다. 세 부분의 심사자께서 날카롭고 유의미한 지적을 해주셨다. (한 심사자께서는 A4지 6매에 이르는 꼼꼼한 지적과 반론의 논변까지 제시해주셨고, 이에 크디큰 도움을 받았다.) 특히 많은 문제를 너무 넓게 다루는 바람에 전체 논변의 핵심 줄기가 불명확하다는 세 분 심사자의 공통된 지적을 받아들여 후반부 논의에 대해 상당 폭으로 수정을 가했다. 다만 심사를 해주신 선생님들께서 지적해주신 부분들, 그리고 그 가운데 필자가 받아들인 부분을 일일이 언급하지 못하는 것에 대해 양해의 말씀을 드린다. 지적받은 사항들을 중요한 항목들 위주로 정리하면 다음과 같다.
① 심사용 초고에서는 '욕망적인 부분이 설득의 대상이라기보다 강제의 대상이다.'는 논조를 펼쳤는데, 이를 아주 완화된 견해로 수정했다. 필자가 초고에서 취한 입장과 유사하게 '욕망적인 부분은 교육이 불가능하다.'는 견해를 밝히는 논문(Gill(1985))을 추가로 검토하긴 했지만, 필자는 한 심사자의 문제제기와 김영균의 글(2004)을 통해 필자의 애초 견해가 너무 강할 뿐만 아니라 텍스트에 부합하지 않는다는 반성을 하게 되었다.
② 초고에서 필자는 『국가』 2-4권의 교육프로그램이 '격정적인 부분'을 대상으로 한 것이라고 주장했었는데, 그것이 이성적인 부분에 대한 교육을 배제하는 것처럼 읽힌다는 지적을 받았다. 후자의 지적 자체는 수용한다. 그러나 2-4권의 교육에서 격정적인 부분의 양육이 핵심이라는 기본 견해는 유지했고, 그렇게 볼 수 있는 세부 논변을 보완하려고 노력했다.
③ 초고에서는 개인적 차원이든 국가 차원이든 분열(stasis)의 원인을 격정적인 부분을 중심으로 분석했었는데, 이 때문에 (필자의 의도와 달리) '오로지' 격정적인 부분만 원인인 듯이 제시된 것으로 오해를 불러일으켰다. 이 문제는 8-9권의 분석과 관련이 되는데, 일부분 필자의 오류가 있기도 했다. 8-9권 전체에 대한 논의를 포함하기엔 지면상 한계가 있다는 판단했기에 원래의 논증 부분을 상당 부분 생략하거나 수정했다.
④ 초고에서는 영혼의 세 부분들 간의 의견일치(homodoxia)와 관련해서,

Ⅰ. 머리말

플라톤 철학은 현대와 사유 경향이 다르다는 이유 때문만이 아니라 그 사유의 독특함으로 인해 난해한 문제를 불러일으키는 경우가 많다. 『국가』에서 제시되는 영혼삼분설도 그런 문제거리를 안기는 대표적인 주제 가운데 하나이다. 특히 영혼을 합리적인 부분과 비합리적인 부분으로 양분하지 않고, 'thymos(격정)' 내지 'thymoeides(격정적인 부분)'[1]를 제3의 독립된 부분으로 설정하는 것이 근현대 서양인들에게는 아주 낯설게 받아들여졌다. 알다시피 격정(thymos)은 '화' 내지 '분노'의 정서와 깊은 연관이 있는데, '화병'이라는 용어가 있을 정도로 '화'를 중요하게 생각하는 한국의 문화적 정서를 놓고 볼 때 오히려 한국인에게는 플라톤의 견해가 이질적으로 받아들여지기보다 뭔가 자연스러운 설명으로 수용될 가능성이 높아 보인다. 이런 차이는

각 부분들을 유사-행위자(agent-like, homunculi)로 해석하는 관점을 비판하는 논의를 담았으나, 한 심사자의 제안에 따라 이번 글에서는 그와 관련된 논의는 생략하기로 했다.

이런저런 제안을 받아들여 전체적으로 심리학적인 분석의 관점에서 통일성을 꾀하는 글로 후반부 논의를 크게 조정했다. 많이 부족한 글을 꼼꼼하게 읽고 검토해주신 심사자 선생님들께 깊은 감사와 함께 경의를 표한다.

1) '달래기 힘든 격정'(thymos dysparamythêtos)이라는 표현은 『티마이오스』 69d3에, '고귀한 격정'(thymos gennaios)이라는 표현은 『법률』 731b7행에 등장한다. 필자는 『국가』편의 thymos도 이와 같은 이중적 면모를 가진 것으로 생각하며, 그런 맥락에서 다른 대화편의 대표적 문구를 끌어들여 적용했다. 예를 들어 (『티마이오스』와 약간 뉘앙스가 다르긴 해도) 『국가』375b1에서는 thymos를 '당해낼 수 없는 것'(amachon) 내지 '극복할 수 없는 것'(anikêton)으로 표현하기도 하며, 441e-442a에서는 격정적인 부분을 말로 이완시킬 때 '달랜다'(paramuthoumenê)라는 표현을 사용한다. 그런가 하면 『국가』 440d에서는 thymos가 이성적인 부분을 편들 때 '고귀한 행동(ta gennaiônta)'을 한다는 표현을 사용하기도 한다. 이런 점에서 다른 대화편의 표현을 끌어들여도 무방하리라.

2) 엄밀히 말하면 thymos는 특정한 정서적 경향 내지 기질을 가리키고, to thymoeides는 영혼의 특정 '부분'을 가리킨다는 점에서 낱말의 사용이 다른 측면이 없지 않다. 그러나 플라톤 자신이 (이를테면 2권에서) 두 낱말을 교환해서 쓰기도 하기 때문에 이 글에서는 두 낱말을 혼용할 것이다. 그리고 thymos는 필요에 따라 '격정' 내지 '기개' 등으로 옮긴다.

철학적 견해를 제시하거나 해석하는 데도 때때로 문화적 차이가 놓여 있을 수 있음을 암시한다. 근현대의 서양이 죄책문화(guilt-culture)의 경향을 보인다면, 한국은 수치문화(shame-culture)의 경향이 지배적이기 때문이다.

일찍이 쿠퍼(Cooper)는 "플라톤의 thymos 이론이 많은 부분에서 명백히 호메로스에게 빚지고 있다."[3]는 정당한 지적을 제시했는데, 필자가 보기에 이런 빚은 호메로스 세계가 수치문화였던 것과 밀접한 연관성을 가진다. 『일리아스』의 모티브(leitmotif)인 아킬레우스의 '분노'(mênis)는 자존감(self-respect)을 중시하는 수치문화를 배경으로 하기 때문이다.[4] 그런데 최근 서양 고전학계의 연구 성과에 따르면, 희랍사회가 수치문화의 특징을 보이는 건 플라톤이 살던 기원전 4세기의 고전기에도 지속된 현상이다.[5] 그렇다면 분노를 포함한 격정에 대한 플라톤의 관심은 전통에 대한 문제의식에 머무는 것이 아니라 당대의 정치 현실에 대한 고민과도 깊은 연관성을 가진다고 해석해 볼 수도 있을 것이다.[6] 아닌 게 아니라 분노의 심성을 정치적 맥락의 문제로 의식했던 건 희랍의 고유한 사유였던 것으로 보인다. 이를테면 『일리아스』에서 아킬레우스의 분노가 야기한 정치적 갈등, 그리고 고전기의 여러 비극에서 묘사된 분노에 의한 공동체적 갈등이나[7] 당대

3) Cooper(1984), 12쪽.

4) 이에 대한 필자의 논증에 대해서는 정준영(2008) 참고.

5) 최근의 서양 연구에 따를 때 희랍문화가 수치문화에서 죄책문화로 이행했다는 Dodds와 Adkins의 견해는 더는 유지될 수 없는 관점 같다. 플라톤이 살던 4세기의 정치에서 명예, 평판, 분노 등의 가치 내지 심성이 핵심적으로 작동했다는 것을 더 이상 부인하기 어렵기 때문이다. 이와 관련된 최근의 연구로는 Allen(2000; 2003), Heath(2005), Hermann(2006) 참고(특히 Dodds 및 Adkins의 가정에 대한 Heath의 비판에 대해서는 그의 책, 267쪽, 각주 22. 참고).

6) 이에 대한 부분적인 논증은 본론에서 이루어질 것이다. 한편, 최근에 학자들은 고전기 희랍의 정치에 대해 '평판의 정치(politics of reputation)'(Heath(2005), 267쪽, 각주 22에 Cohen의 견해로 소개되어 있음.), '수치의 정치(politics of shame)'(Tarnopolsky(2010)), '시기의 정치(politics of envy)'(Konstan & Rutter(edd.)(2003)) 등의 이름표를 사용하고 있는데, 평판, 수치, 시기는 모두 수치문화의 지평에서 이해할 수 있는 개념들이다.

에 법정에서 사용되는 심리적 용어들을 보면,[8] 이미 플라톤 이전에 분노를 정치적 차원에서 고민한 사유의 전통이 있었다고 할 수 있다.[9] 그렇다면 분노의 원천인 'thymos'에 대한 플라톤의 관심은 희랍의 문화적 배경을 통해 싹튼 것으로 이해해볼 수 있을 것이다. 이런 이해를 통해 접근할 때 플라톤이 '격정적인 부분'을 영혼의 한 부분으로 상정한 것은 임의적인 것이 아니라 당대의 '실제 인간(real man)'을 두고 고민한 산물이라고 볼 수 있게 된다. 『국가』의 영혼삼분설, 그 중에서도 분노와 연관된 격정을 한 부분으로 상정한 건 어찌 보면 이론적으로나 현실적으로나 아주 자연스러운 일일 수 있는 셈이다.

이 글은 이런 가정을 통해 격정 내지 격정적인 부분이 『국가』에서 어떤 맥락에서 도입되고 정당화되는지를 기존의 연구보다 훨씬 넓은 지평에서 접근해 보려 한다. 따라서 (개인 영혼과 나라의 유비 논변이나 영혼삼분설 전체를 정당화하는 논변에 대한 논의는 의도적으로 배제하고) 『국가』편 전체의 기획과 관련해서 '격정'이 가지는 의미를 '심리학적 측면'에서 부각하도록 노력할 것이다. 이를 통해 필자가 논증하려고 하는 것은 다음과 같다. (a) 격정을 다른 영혼의 부분과는 독립된 심리적인 성향으로 규정할 수 있으며 그것을 좀 더 세련된 심리학적인 설명을 통해 이해할 수 있음을 보여주려 한다. (b) 기존의 해석이 격정의 단일한 성격을 파악하지 못한 이유는 『국가』편에서 플라톤이 격정을 통해 어떤 작업을 하려고 했는가 하는 좀 더 거시적인 문제설정을 이해하지 못했기 때문이라고 생각한다. 『국가』편의 거대한 기획 속에서 격정이 하는 역할을 이해하려면 격정이 긍정적으로 발현되는 경우(도덕적 격정)와 부정적으로 발현되는 경우(비도덕적 격정)를 구별해야 하며, 이런 구별을 염두에 두지 않는 기존의 분석에

---

7) 상당수의 비극 작품은 친족(philoi) 살해를 다루고 있는데, 이것은 가족적 우애뿐만 아니라 정치적 우애의 실종을 함축하는 경우가 많다. 필자가 염두에 두고 있는 대표적인 작품은 아이스퀼로스의 『아가멤논』같은 것이다.

8) 지면관계상 Demosthenes 등의 근거 사례를 따로 제시하지는 않겠다. 이에 대한 논의로는 Allen(2003) 참고.

9) 이런 시각과 유사한 논의로는 Gill(1995) 참고.

한계가 있음을 드러내려 한다. 정리하자면 격정에 대한 플라톤의 접근은 이중적인데, 이는 격정이 심리적으로 분열(stasis)의 원인이 될 수 있기 때문이었던 것 같다.[10] 플라톤은 이를 극복하기 위해 격정의 새로운 지평을 제시하고, 이성에 순응하는 내면화된 기개를 교육에 의해 조성하는 대안을 제시한다. 플라톤은, 격정이 달래기 힘들면서도, 옳게 순화되면 고귀한 것이 될 수 있다고 보았던 것 같고, 이것의 의미를 심리학적 차원에서도, 윤리학적 차원에서도 의식적으로 탐문했던 것으로 보인다.

Ⅱ. 레온티오스의 분노—'격정'은 하나의 심리적 통합성을 가지는가?

알다시피 서양학자들의 주류 입장은 플라톤의 영혼삼분설에 대해 비판적이다. 비판의 노선은 크게 다음과 같은 두 가지 정도로 제시된다. (i) 플라톤의 영혼삼분설은 정치학적 이유 내지 윤리학적 이유에서 시도된 것이지 심리학적인 차원의 설명은 아니다. 그리고 플라톤 자신이 『국가』 10권(602c 이하)에서는 격정을 영혼의 비합리적인 부분(to alogiston)으로 환원하고 있다. 따라서 격정을 독립적인 동기로 설정하는 것은 『국가』편 안에서도 정당화되지 않는다.[11] (ii) 격정에 대해 플라톤은 여러 가지 성향들을 귀속시키고 있기 때문에 단일한 동기 원천으로 간주하기 어렵다. 따라서 플라톤이 격정에 대해 명확한 입장을 가지고 있었다고 보기 힘들다.[12]

---

10) 이 글에서는 주제를 한정하기 위해 되도록 정치학적 차원의 논의는 줄이도록 할 것이다.

11) 대표적으로는 Penner(1971), 특히 96쪽. & 113쪽. 참고. 한국학자로는 김혜경(1996)도 플라톤의 논변을 실패했다고 보고 있다.

12) Annas(1981), 126-128쪽. 그 밖에 Bobonich(1994, 2002)는 Penner나 Annas와 다른 각도에서 『국가』의 논변에 심각한 결함이 있다고 본다. Bobonich는, 『국가』에서는 영혼들의 부분의 독립성을 설명하기 위해 각 부분을 행

그러나 최근 들어 이 같은 비판적 시선에 대한 반론이 여러 각도에서 제기되면서 논의의 지층이 복잡해지는 경향을 보이고 있다.[13] 필자는 주류 견해에 대해 비판적인 새로운 조류에 동의하는데, 이를 뒷받침하기 위해서는 격정적인 부분이 하는 심리적 기능과 그런 기능의 통일성을 설명할 수 있어야 할 것이다. 이를 위해 우선 영혼삼분설이 논의되는 대목으로 들어가 보도록 하자.

『국가』에서 영혼삼분설은 각 부분이 하는 기능(ergon)의 차이에 의해 도입되며, 각 부분은 그런 기능을 할 수 있는 능력(faculty)으로 제시된다.[14] 이성적인 부분은 그것에 의해서 배우게 되는 부분이요,

---

위자와 같은 존재(agent-like)로 설명했다가 『티마이오스』나 『법률』에 가면 이런 가설의 치명적인 문제점 때문에 유사-행위자 가설을 수정했다고 본다. 그러나 한 심사자의 제안에 따라 이 주제에 대한 논의는 다음 기회로 넘기기로 한다.

13) 전통적 견해에 대한 중요한 반론의 출발점은 아마 Cooper(1984)일 것이며, 21세기에 들어서서 Hobbes(2000), Moss(2005; 2008), Lorenz(2006b, 2011) 등의 논의가 지속되고 있다. 한국학자들 중 강성훈(2005), 박규철(2010)도 플라톤의 영혼삼분설을 긍정적으로 보고 있다.

14) 지면관계상 이에 대한 아주 세부적인 논증을 하기 어렵다. 여기서는 있을 수 있는 핵심적인 오해만 불식해보도록 한다. 각 부분의 기능은 동사로 표현되는데, 필자가 능력으로 해석한 이유는 해당 부분이 언제나 관계사 여격(dative)에 의해 표현되기 때문이다(4.439d & 580d-e). (이를테면 5권에서 앎(epistêmê)과 의견(doxa)을 능력(dynamis)으로 규정할 때도, 플라톤은 여격 표현을 사용하고 있다.) Robinson(1971)은 이 같은 여격의 사용을 두고, 플라톤이 영혼의 부분을 도구(instrument)이자 행위자(agent)로 묘사한다고 보고 있는데, 이는 잘못된 해석이다. 플라톤은 『테아이테토스』(184c5-d5)에서 도구에 해당되는 건 "dia hou(~을 통해서)"로 표현하고, 능력은 "hôi(~에 의해서)"로, 그리고 주체는 동사의 작용을 수행하는 주어로 표현한다. 따라서 여격에 의해 기술되는 것은 도구도 아니고, 그것 자체가 독립된 행위자(agent)도 아니고 주체(영혼)가 가지고서 행사할 수 있는 능력이다. 정리해서 설명하자면 『테아이테토스』에서는 주어를 주체로, 여격에 해당되는 것은 능력으로, dia+속격(genitive)에 해당되는 것은 수단으로 체계적인 구별을 하고 있는데, 『국가』에서 영혼의 부분들은 일관되게 여격 표현으로 제시됨을 볼 때 각 부분을 독립된 행위자(agent)로 보아서는 안 되며, 영혼에 속하는 능력들로 보아야 할 것이다. (『테아이테토스』와 관련된 논증으로는 Burnyeat(1976), 정준영(1999) 참고.) 필자와 유사한 치밀한 논변으로는 Price(2010) 참고(Price의 논문을 구해준 강성훈 선생님께 감사드린다).

격정적인 부분은 그것에 의해서 격하게 되는 부분이며, 욕망적인 부분[15]은 먹는 것이나 마시는 것, 성욕, 그리고 이것에 뒤따르는 모든 것을 욕망하는 부분이다(580b-c). 그런데 격정적인 부분의 격함이란 정확히 무엇이며, 그것이 왜 독립된 성격의 것으로 간주될 수 있는 것일까? 『국가』편에서 격정적인 부분이 독립적인 영혼의 부분이라는 직접적인 논변은 439e1-441c4 부분에서, 특히 레온티오스의 대표 사례를 통해 제시된다.[16] 레온티오스의 사례를 간단히 요약하면 다음과 같다. '레온티오스는 시체들이 누워 있는 것을 목격하고서는, 한편으로는 보고 싶어도 하고, 또한 다른 한편으론 언짢아하며 외면하려 한다. 그래서 얼마 동안 마음속으로 싸우며, 얼굴을 가리고 있었다. 그렇지만 보고 싶은 욕망에 압도당하자, 두 눈을 부릅뜨고 시체들 쪽으로 내닫더니, "보려무나, 너희들 고약한 것들아! 그래, 저 아름다운 구경거리를 실컷들 보려무나."라고 말했다.'(439e-440a)

레온티오스의 대표 사례와 관련해서 전통적인 노선이 플라톤을 비판하는 논점은 시체애호의 욕망을 거부하는 동기로 굳이 격정을 상정할 필요가 없으며 이성적 동기로 환원할 수 있다는 것이다.[17] 플라톤

---

15) 박종현은 to epithymêtikon을 욕구적인 부분으로 옮기고 있는데, 이럴 경우 약간의 혼란이 야기될 것 같다. 플라톤은 epithymia를 때로는 세 가지 영혼의 부분에 모두 적용하기도 하고, 어떤 경우에는 to epithymêtikon에 한정해서 사용할 경우도 있다. epithymia를 넓은 의미로 사용할 때는 마치 아리스토텔레스의 orexis처럼 사용한 것이라는 점에서 '욕구'로 옮기고, 좁은 의미로 사용될 때는 '욕망'으로 구별해서 옮기기로 하겠다. '욕망'이란 말을 사용한다고 해서 플라톤이 모든 욕망을 부정적으로 생각했다는 것은 아니다. 플라톤은 '필수적인 욕망'은 인정하기 때문이다. (한 심사자께서는 '필수적인 욕망'이 형용모순처럼 들린다고 지적했는데, 이는 우리말 '욕망'에 대한 어감을 달리 보는 데서 생기는 문제인 듯싶다. 또한 영어권에서 appetite로 번역하는 관례도 고려할 필요가 있겠다.)

16) 영혼 삼분설의 전체적인 논증은 알다시피 서양철학사상 모순배제율에 대한 최초의 언급으로 일컬어지는 '대립자의 원리'에 기반하고 있다. 특히 436b-439d에서 이성적인 부분과 욕망적인 부분을 구별할 때 이 원리가 사용되는데, 이와 관련해 심각한 논란이 있다. 필자는 플라톤의 논증이 타당한 방식으로 이해될 수 있다고 생각하지만, 이 글의 핵심 주제에 초점을 맞추기 위해 이와 관련된 논란은 생략하도록 하겠다.

17) 김혜경(1996) 참고.

은 ‘분노(orgê)’를 끌어들여 설명하고 있는데, 굳이 이런 설명 장치가 없어도, 즉 합리적 부분과 비합리적인 부분의 갈등(conflict)만으로도 충분히 설명할 수 있다는 것이다. 필자는 문화권마다 다른 심리적 전제와 메커니즘을 가지고 심리적 갈등을 이해할 가능성이 있다고 생각한다. 이를테면 서양 근현대는 이성 vs. 욕구의 이분법으로 비슷한 사태에 접근할 수 있을 것으로 본다. 그러나 그런 경우에는 분노가 작동하는 방식으로 심리적 갈등이 등장하지 않을 것이다. 따라서 분노가 작동하는 그림에서 어떤 방식의 심리적 작동이 이루어질 수 있는가를 숙고해 보아야 한다.

사실 희랍어 ‘thymos’가 이미 호메로스 시대부터 여러 가지 의미로 사용되지만, 그것이 ‘thymos’의 의미 중 무엇보다도 ‘분노’의 의미로 곧잘 사용된다는 것은 상식적인 이야기이다. 그러나 이것은 ‘thymos’란 낱말의 의미 지평을 제시하는 데 머물 뿐, 그것이 심리학적인 설명 자체인 것은 아니다. 따라서 우리에게는 실질적인 또 다른 설명이 필요하다. 이때 실질적으로 답변해야 할 것은 시체를 보고 싶은 욕망에 대한 반응이, 왜 이성에 의한 단순한 거부가 아니라 분노의 형태로 표출되는가에 있다. 이에 대한 플라톤 자신의 설명은 다음과 같다. “욕망이 어떤 사람으로 하여금 헤아림을 거스르도록 강요할 때, 그 사람은 자기 자신을 꾸짖으면서, 자기 안에서 그런 강요를 하고 있는 부분에 대해서 분개하는데, 이런 사람의 격정이, 마치 분쟁하고 있는 두 당파 사이에서처럼, 이성과 한편이 된다”(440a8-b4)[18]는 것이다.[19]

---

18) 이 글에서 『국가』 번역은 원칙적으로 박종현(2005)을 따른다. 그렇지만 본 논문의 맥락과 해석을 위해 다소 수정한 경우도 있다.

19) 특히 440a8-b7의 설명을, 격정적인 부분이 ‘언제나’ 이성적인 부분에 협력하기만 하고 욕망적인 부분과의 협력은 가능하지 않다는 언급을 하고 있는 것으로 해석하는 학자들이 있다. 대표적으로는 Williams(1973, 205-206쪽). 참고. 그러나 격정적인 부분이 이성적인 부분에 순응하지 않고 욕망적인 부분에 협력하는 사례는 8-9권에 많이 등장한다. 이런 점에서 440의 대목을 위와 같이 해석하는 한 플라톤은 일관된 설명을 하지 못하는 것이 될 것이다. 그러나 440b5행의 “hairountos”를 강한 의미로 해석하면 이런 난점을 극복할 수 있을 것이다. *LSJ*는 이 대목의 ‘hairein’을 ‘prove’ 내지 ‘persuade’의 의미로 뜻풀이를 하고 있는데, 우리는 hairein의 어원적

플라톤은, 영혼 속에서 욕망이 이성에 대립하며 욕망을 따르도록 강요할 때, 레온티오스의 분노가 그런 자신에 대해 발생되는 것으로 묘사하고 있다. 여기서 중요한 점은 시체라는 추한 것을 보려는 자신의 욕망을 분노의 대상으로 삼고 있다는 점이다. 그리고 욕망을 느끼는 존재 또한 레온티오스라는 점에서 레온티오스의 분노는 자신을 향한 것이다. 이런 점에서 레온티오스의 분노는 일차적인(first-orderly) 것이 아니라 이차적인(second-orderly)이며, 그런 한에서 자기 반성적 성격이 있다고 볼 수 있다.[20] 왜냐하면 욕망하는 자기에 대해 꾸짖으며 분개하는 것 또한 자기이기 때문이다.[21] 이런 점에서 격정적인 부분이 평가적인 태도를 가지고 있다는 어윈(Irwin)의 지적은 일차적으로 적절하다.[22]

그런데 이 같은 평가적 태도가 분노의 형태로 드러난다는 것에는 그 이상의 함축이 있는 것 같다. 분노는 단순히 냉정한 부정적인 평가를 함의한다기보다 레온티오스 자신의 욕망에 대한 강한 거부감을 함축하기 때문이다. (물론 레온티오스는 욕망을 극복하는 데 실패했

인 의미를 고려해서 일상적인 설득이나 입증보다 더 강한 의미로 읽을 수 있을 것이다. 이성이 입증을 해서 빼도 박도 못할 정도로 격정적인 부분을 붙잡는 경우를 가리키는 것으로 말이다. 그렇게 보면 440의 언급은 격정적인 부분이 이성적인 부분에 언제나 대립될 수 없다는 것이 아니라, 이성적인 부분이 격정적인 부분에 강력한 영향을 미치는 경우, 즉 이성이 제대로 발휘될 때로 한정해 볼 수 있다. 한편 강성훈(2005, 61쪽, 각주 45)은 격정적인 부분이 욕망적인 부분과 협력하면서 이성적인 부분과 대립될 경우를 부정하는 해석을 제시하는 것으로 보이는데, 이런 해석은 텍스트의 실제 논의에 부합하지 않는다.

20) Hobbes(2000, 58-59쪽)의 경우는 모든 격정이 이차적이라고 보는 것 같다. 그러나 이런 해석은 나쁜 양육을 받은 격정을 설명하지 못하는 난점이 있다. Moss(2005, 156면, 각주 40)가 지적하듯이 어떤 격정은 일차적이고, 어떤 격정은 이차적이다. 이런 차이에 대해서는 이후에 두 가지 유형의 격정을 논할 때 다시 거론할 것이다.

21) Irwin(1995, 212쪽)은 지금의 thymos가 욕망에만 대립되는 것이 아니라, 그런 욕망에 따라 행동하도록 허용하는 방종(indulgence)에 대해서도 대립된다는 지적을 하고 있는데, 이때의 방종은 레온티오스의 품성에 귀속된다는 점에서, Irwin의 해석 또한 부분적으로는 thymos의 반성적 측면을 지적하는 것으로 볼 수 있다.

22) Irwin(1995), 212쪽.

지만 말이다.) 또한 레온티오스가 자신의 눈을 상대로 하는 발언을 고려할 때 그는 자신이 추한 것을 지향하고 있음을 인정하고 싶어 하지 않는 것으로 보인다. 만일 이런 해석이 옳다면, 레온티오스의 분노의 배면에는 자기 자신에 대한 인정(recognition) 욕구[23]가 놓여 있다고 볼 수 있을 것이다. 레온티오스에게 자기 자신에 대한 이상적인 이미지(ideal image)[24]가 전혀 없는 상황이라면 그가 왜 분노하게 되었을지를 전혀 이해할 수 없기 때문이다. 결국 레온티오스는 자기 자신에 대한 이상적 이미지와 시체를 보려고 하는 상황 속의 자기와의 상충 속에서 분노의 정서를 느끼게 되었다고 볼 수 있다. 이렇게 보면 욕망으로서의 자기에 대한 분노의 배면에는 그런 욕망을 느끼는 자기에 대한 부끄러움(aidôs 또는 aischynê[25])이 놓여 있다고 볼 수

23) 잘 알려져 있다시피 인간에게 생존 욕구뿐만 아니라 '인정욕구'가 기본적으로 놓여 있다고 주장한 대표적인 철학자는 헤겔(Hegel)이다. 여기서 필자가 헤겔을 연상하고 있는 것은 사실이지만, 그의 세부적인 노선까지 받아들이면서 '인정욕구'라는 말을 사용하는 것은 결코 아니다. 다른 한편 여기서 '인정욕구'라고 할 때 필자가 떠올리는 희랍어가 무엇인지는 최소한 밝혀야 할 듯하다. 필자가 '인정'의 의미에 가장 가깝게 염두에 두고 있는 희랍어는 'timê'이다. 물론 이 낱말은 일반적으로 '명예'라는 의미로 사용되지만, '소중히 여기고 존중하는 것'을 뜻하기도 한다. 타인에게 인정받는 것이 명예라고 할 때 적어도 공적인 맥락에서 '인정'이란 낱말을 사용하는 데는 별 문제가 없을 듯하다. 다만 자기가 자기를 인정한다는 해석에 대해 의문이 제기될 수는 있겠다. (그렇지 않아도 한 심사자에 이런 문제제기를 했다.) 아래의 설명에서 필자가 의도하는 것은 이렇다. 현실적인 구체적 자아가 자신이 받아들이고 있는 이상적인 자아(ideal ego)에 부합할 때 우리는 일종의 자부심을 느끼게 되는데, 필자는 이것을 일종의 자기-인정으로 간주한다. 따라서 레온티오스의 경우는 부정적인 방식으로 인정욕구가 발현되는 경우로 볼 수 있겠다.

24) 이런 설명 구도는 원칙적으로는 Williams(1993)에 도움을 얻은 것이다. Williams의 설명 구도는 기본적으로 'shame'을 주축으로 한 것인데, 놀랍게도 그는 그런 설명을 호메로스와 비극에만 적용하고 플라톤은 배제하고 있다. 필자는 그런 설명구도가 플라톤에게도 적용된다고 생각한다는 점에서는 Williams와 견해를 달리 한다. 필자와 비슷한 설명 방식으로는 Cairns(1993), Hobbes(2000) 참고.

25) 이 두 용어는 호메로스 맥락에서는 사용법에 차이가 있다. aidôs가 심리적 심성 맥락에서 주로 사용된다면, aischys는 주로 객관적인 '추함'의 의미로 사용된다. 이에 대해서는 Cairns(1993). 참고. 그러나 플라톤의 경우

있다.[26] 꾸짖음을 받는 대상도 자기이기 때문이다.[27][28] 이런 점에서 "수치(shame)는, 타고난 도덕감 개념으로 [현대의] 우리 자신이 지닌 것에 대응하는 플라톤적인 개념"이라는 칸(Kahn)의 설명은 설득력 있다.[29]

그런데 이 같은 부끄러움은 자기에 대한 존중, 즉 자존감이 없으면 심리적으로 성립할 수가 없다. 이런 점에서 레온티오스의 분노의 이면에는 부끄러움의 정서가 있으며, 좀 더 심층적으론는 자기-존중(self-respect)의 심리가 놓여 있다고 볼 수 있다. 결국 레온티오스의 분노는 온갖 형태의 분노를 모두 포괄하는 것이라기보다 부끄러움 내지 수치와 같은 원천을 갖는 분노이며, 그런 점에서 자기-연관적인(self-related) 분노이다. 레온티오스의 분노가 '자기-연관적'이라는 건, 분노의 근원적 대상이 일어난 사태 내지 행동이 아니라 행위자 자신임을 시사한다.[30]

는 두 용어 사이에 두드러진 차이를 두는 것 같지 않다. 이에 대해서는 Tarnopolsky(2010) 참고.

26) 465b, 560a 이하는 이런 측면을 보여주는 언급이 될 것이다. 특히 560d에서 aidôs를 언급한 뒤, 560e에서 그것의 반대인 파렴치(anaideia)를 거론하는 건 우연이 아니다. aidôs와 관련된 체계적인 설명은 Cairns(1993) 참고. Cairns는 "[『국가』에서] aidôs와 aischunê가 thumoeides와 연결되어 있다는 증거는 논쟁의 여지가 없다."(383쪽)고 단언하고 있기까지 하다.

27) 『국가』편과 일치되는 그림이냐는 논쟁이 없지 않지만, 『파이드로스』의 유명한 마부와 말의 유비 대목(253c-254e)은 현재의 해석이 설득력 있는 것임을 잘 보여준다. 거기서 한쪽 말은 이성에 따르는 영혼의 격정을 가리키는데, 격정이 부끄러움을 느끼는 작용을 하는 동시에 화를 내는 작용도 하는 것으로 묘사된다.

28) 필자는 이런 해석이 기본적으로는 Cooper(1984)의 견해와 연속적이라고 생각하고 있다. 그의 글, 특히 14-17쪽. 참고. 또한 Moss(2005)의 분석 방식도 필자와 유사성이 있다고 생각한다. Cooper도 Moss도 따로 강조하는 건 아니지만, 이런 분석의 공통점은 분노의 대상이 타자이든 자기이든 사람이라는 데 있다.

29) Kahn(1996), 138쪽.

30) 이런 해석의 의미를 강성훈의 해석과 대비해보면 그 성격이 분명해질 수 있을 것 같다. 강성훈은 "[레온티오스의] 화가 주어진 상황이 나쁘다는 생각에 대한 직접적인 감정적 반응"이라고 해석한다(강성훈(2005), 44 & 46쪽). 그러나 이렇게 해석된 '화'는 자기-연관성이 없는 화이다.

그런데 레온티오스의 사례 해석이 『국가』의 다른 곳에서 제시된 설명과 일관될 수 있는가는 여전히 문제가 될 수 있다. 9권(581a9-10)에서는 격정적인 부분을 그것이 지향하는(hôrmêsthai) 대상을 통해 규정하는데, 거기서 제시하는 대상은 세 가지이다. '지배하는 것'(kratein), '이기는 것'(nikan), '평판을 얻는 것'(eudokimazein). 격정의 이 같은 심리적 지향성을 두고 텍스트는 이기기를 좋아하고(philonikon) 명예를 좋아하는 부분(philotimon)으로 규정하기도 한다(581b). 사실 4권 이후의 묘사에서 격정적인 부분이 언제나 분노와 연관되는 건 아니다. 따라서 지배, 승리, 평판에 대한 지향성이 분노와 어떻게 연관되는지, 그리고 이 세 가지가 어떻게 하나의 통합적인 심리적 작용으로 수렴될 수 있는지는 심각한 문제가 될 수 있다.

우선 격정적인 부분이 지향하는 것으로 일컬어진 세 가지 경우의 공통점은 사람을 상대로 한다는 점에서 관계적이라는 데 있다. 지배도 이김도 평판을 얻는 것도, 지배당하고 지고 평판을 주는 상대가 없이는 성립될 수 없기 때문이다. 이런 점에서 격정적인 부분은 사람 상대의 관계적 욕구라고 할 수 있을 것이다. 그리고 지배당하는 것보다는 지배하는 것이, 그리고 패배하는 것보다는 승리를 거두는 것이 더 영예롭게 평가받는다는 점에서 '명예'가 더 근본적인 것으로 간주될 수 있을 것 같다.[31] 이런 해석이 온당하다면 명예를 좋아하는 경향은 타자에 의해 자기의 존재 가치를 존중받거나 인정받으려는 욕구로 이해해볼 수 있다. 명예의 경우는 자기의 존재 가치가 타자에 의해 인정되는 경우라면, 레온티오스의 경우는 자기 자신에 의해 인정되는 것이라는 점이 다를 뿐이다. 이런 각도에서 보면 'thymos'를 자기-존중(self-respect)과 연관 지은 쿠퍼의 시각은 타당한 해석이라고 할 수 있을 것이다.[32]

---

31) 580e-581a에서 부를 통해 욕망을 충족할 수 있다고 언급되는데, 마찬가지 방식으로 승리를 통해 명예를 얻을 수 있기에 승리가 추구된다고 해석할 수 있을 것이다. 이런 해석 방식에 대해서는 Moss(2005), 58-9쪽, 각주 49 참고.

32) Cooper(1984).

그런데 결정적으로 남는 문제가 있다. 텍스트에서는 '격정'에 대해 '사나운'(agrios: 375b9, 410d6), '거친'(chalepos: 375c2, 410d8), '경직된'(sklêron: 410d8) 등과 같은 기질적 형용사를 사용하는데, 이런 기질이 존중받고 인정받고 싶어하는 욕구와 어떤 연관성이 있느냐는 물음이 제기될 수 있기 때문이다. 레온티오스의 사례는 반성적인 차원의 분노를 다루는 경우라고 볼 수 있지만, 플라톤은 격정이 일차적인(first-orderly) 방식으로 성립되는 경우도 많이 들고 있다. 이런 맥락의 격정은 한국어로 흔히 '기(氣)가 세고 사납다'고 할 때의 심리적 기질과 비슷한 것을 가리키는 것 같다.[33] 자신의 존재를 격하게 내세우는 사람은 사납다고 보이기 마련이 아닌가. 그렇다면 앞서의 규정은 조금 더 세련되게 보완되어야 한다. 격정의 욕구는 '적극적인' 인정욕구이다. 이 같은 적극적 인정욕구가 만족되지 못하고 실패할 때 자아는 자아손상감을 입고 수치심(→모욕감)을 느끼거나, 심할 경우는 분노를 터뜨리기도 하고, 자기보다 더 인정받는 상대에 대해 시기심을 느끼기도 한다. 적극적 인정욕구가 성공을 거둘 경우에는 일반적으로 사회의 공적인 인정으로서의 명예를 얻게 되고, 또한 자부심을 느끼게도 될 것이다. 그러나 그런 인정욕구가 지나칠 경우에는 자만에 빠져 때로는 횡포(hybris)를 부리게도 될 것이다. 자기만 내세우려다 '사나워지는' 사람. 지나친 자부심에 가득 차 꼿꼿해서 '경직된' 사람. 그래서 다루기 어렵고 '거친' 사람. 이런 기질의 사람도 같은 방식으로 설명할 수 있으리라. 레온티오스의 사례는 이 같은 격정이 내면적 차원에서 발생할 수 있음을 보여주었다는 점에서 특징적이다. (나중에 좀 더 세부적으로 논의하겠지만) 플라톤은 격정이 사회 관계에서만 아니라 자기 관계에서도 성립될 수 있음을 보여주었다는 점에서 '격정'의 지평을 확대하고 있다고 볼 수 있다.

그러나 여전히 또 다른 반론의 여지는 남아 있다. 플라톤은 이 같이 사나운 기질을 사람에게만 부여한 것이 아니라 짐승에게도 부여하고 있기 때문이다(441b).[34] 사실 여러 곳에서 플라톤은 격정을 사자

33) 이런 맥락에서 '氣槪'라는 번역이 적절하다고 이해해볼 수 있을 것이다.

에 빗대고 있다(589b4, 590a9, b9 등). 또한 말(375a)이나 개(375a 등) 또는 뱀(590b) 등에 빗댈 때도 있다. 사납다는 측면에서 보자면 어쩌면 짐승과 인간의 원초적 감정이 연속성을 가질 수는 있겠다. 이 점 때문에 몇몇 학자들은 '격정'을 '원시적인(primitive)' 감정으로 간주하기도 한다. 더구나 인간들에 대해서도 "아이들은 태어나는 길로 격정에 가득해" 있다는(441a) 플라톤 자신의 언급을 고려할 때 격정은 본능적으로 타고나는 비합리적인 감정처럼 보일 수 있다. 그러나 격정이 원시적이라면, 레온티오스의 사례에서 드러난 자기-반성적인 합리성은 도저히 이해하기 사태로 보일 것이다.[35] 그러나 이러한 대립은 플라톤이 격정을 훨씬 넓은 지평에서 바라보고 있다고 해석하면 해소될 수 있을 것으로 보인다.

플라톤이 동물의 경우를 통해 이야기하는 것은 사나움(agrios)이나 거침(chalepos)의 면모이다. 그런데 플라톤은 이런 면모들이 주로 적들을 상대로 성립되는 것으로 묘사하곤 한다(대표적으로는 375c). 그렇다면 사나움은 적들을 상대로 자신을 지키려는 성향으로 해석해볼 수 있을 것이다. 그리고 동물의 경우 이와 관련해서는 따로 심각한 논변을 끌어들일 필요조차 없을 것 같다. '개들은 알지 못하는 [낯선] 것들을 향해 짖어댄다.'[36] 낯선 존재가 자신을 공격할 위험요소로 받아들여졌기 때문일 것이다. 그렇다면 이런 경우 동물의 사나움은 본능적인 차원에서 '자기보호(self-protection)'를 하기 위한 반응의 일종으로 이해해 볼 수 있다. 인간의 경우도 사나움을 자기보호와 연관짓는 데는 일차적으로는 큰 무리가 없어 보인다. 그러나 레온티오스의

34) 애초의 초고에서 필자는 인간의 '화'를 동물의 '화'와 연관 짓는 논의를 일종의 은유(mataphor)로 해석했다. 한 심사자는 이에 대한 문제제기를 했고, 아래의 논의는 그런 지적을 부분적으로 수용한 뒤 새롭게 발전시킨 것이다. 물론 격정적인 부분을 여러 동물들에 빗대는 플라톤의 논의에 여전히 은유의 차원이 있기도 하다고 생각하지만, 이 글에서 이 문제는 더 이상 주제화하지 않도록 하겠다.

35) 필자가 보기에는 강성훈이 Cooper를 향해 던지는 질문이 이런 유형의 의문인 것 같다. 강성훈(2005), 41-42쪽. 참고.

36) 헤라클레이토스의 단편, DK22B97. 격정을 이런 식으로 해석한 건, 375e에 제시된 개의 사례를 통해 끌어낸 것이다.

경우는 어떻게 볼 것인가? 레온티오스는, 시체를 보려는 자신을 2인칭으로 대하고 있다. 이는 일종의 거리두기이다.[37] 레온티오스는 자신이 인정하고 싶지 않은 자신에 대해 거리두기를 함으로써 1인칭의 자기를 보호하려는 심리적 태도를 보이고 있는 것 같다.[38]

그렇다면 이제 우리는 플라톤이 왜 격정을 동물에 빗대었는지 그 숨은 의도를 이해할 수 있게 된 것 같다. 하지만 동물이 본능적이라면 레온티오스는 반성적이다. 이 점에서 플라톤은 인간의 경우 새로운 방식으로 발현될 수 있는 격정의 형태를 발견한다. 이와 같은 새로운 형태의 분노는, 자기보호 차원의 성격을 가지면서도 그런 분노 자체가 자기연관적이며, 또 그런 자기연관성을 의식할 때 성립된다. 그러나 인간의 모든 격정이 이런 형태의 것일까? 텍스트를 보면 그렇지 않은 대목이 너무도 많고 이런 점에서 다시 격정 내지 격정적인 부분의 심리적 지평이 어떠한가 하는 물음은 여전히 해소되지 않은 의문으로 남게 된다.

Ⅲ. 좀 더 심각한 문제제기와 심층적인 심리학적 분석

우리는 앞 장에서 레온티오스의 사례를 분석함으로써 플라톤의 '격정' 개념이 넓은 지평에서는 통합적으로 이해될 수 있음을 보여주었다. 이런 논의를 통해 우리는 분노의 심성 이면에 자존이 놓여 있다

37) 다른 맥락이긴 하지만, 이러한 유형의 거리두기에 대해서는 정준영(2008), 19쪽 참고. 한편 Gill(1996)은 자기에 대한 이 같은 2인칭 표현 방식이 호메로스 이래의 전통에서 지속적으로 발견된다는 점에서 희랍인들의 자아관을 'self in dialogue'의 관점에서 해석한다. 유의미한 측면이 있다고 생각한다.

38) Gabriele Taylor(1985)는 'shame'을 자기보호의 감정으로 해석하는데, 이런 이해 방식은 우리의 그림에도 아주 잘 들어맞는다. 레온티오스의 분노의 이면에는 시체를 애호하는 자기에 대한 부끄러움이 놓여 있다고 볼 수 있기 때문이다.

고 해석했고, 이런 자존을 중추로 해서 분노와 수치가 이중적으로 발산될 수 있는 심리적 현상임을 논증했다. 이런 해석의 근거는 분노든 수치든 모두 자기-연관적인 감정이라는 것인데, 이것이야말로 앞 장의 분석이 제시한 핵심이다.

그러나 앞 장의 분석이 레온티오스의 사례에는 들어맞는다 하더라도 『국가』편 전체에서 격정 내지 격정적인 부분에 대한 복잡한 논의를 모두 설명할 수 있는지는 여전히 의문스럽다. 이를테면 우리는 다음과 같은 중요한 물음을 던져볼 수 있다. (i) 레온티오스의 분노가 '자기보호'의 차원과 연관될 수 있는 일차적인 측면은 이해할 수 있지만, 이런 해석을 격정적인 부분에 대한 『국가』 전체의 설명과 일관된 방식으로 일반화할 수 있을 것인가? (ii) 앞 장에서 레온티오스의 분노를 자기-연관적이라고 했지만, 내가 폭행(bia)을 당하고 모욕(hybris)을 당할 경우 그때 발생하는 분노는 타자를 향한 것이 아닌가? 다시 말해 이 경우 분노는 타자-연관적인 것이 아닌가? (iii) 좀 더 세부적으로 들어가서 분노가 설사 자기-연관적이라는 것을 인정한다고 해도, 그것을 통해 곧바로 이차적인(second-orderly) 성격을 도출해낼 수 있겠는가? (iv) 레온티오스의 분노는 욕망에 대한 거부감이라는 점에서 도덕적인 성격을 가진다고 할 수 있다. 그러나 모든 분노가, 모든 격정이 도덕적이라고 할 수 있겠는가?

이런 질문들이 정당한 의문이라면, 우리는 아직도 격정적인 부분에 대한 플라톤의 설명이 일관성을 가질 수 있는가에 대해 깊은 의심을 해볼 수 있을 것이다. 이런 점에서 격정 내지 격정적인 부분에 대한 플라톤의 설명을 체계적으로 이해하려면 훨씬 더 깊은 숙고가 요구된다. 이를 풀어가기 위해 필자는 이러한 심리적 현상의 성격을 일반적으로 해석할 수 있는 그림을 먼저 제시해 보려 한다. 그런 다음 그런 그림이, 명시적으로든 암묵적으로든, 『국가』편에서 플라톤이 제시하는 설명에 작동한다는 것을 보여주려 한다.

앞 장에서 언급했듯이 동물의 자기보호는 본능적 차원에서 성립된다. 인간에게도 생존 본능이 있다는 점에서 물론 비슷한 차원의 자기

보호의 원리를 이야기할 수 있을 것이다. 그렇지만 이렇게 연속적이면서도 인간의 경우는 동물보다 고차원적인 방식으로 자기보호의 원리가 작동한다. 예를 들어 누군가 내게 강압적으로(bia) 행동을 강요하거나 나의 뺨을 때리는 모욕(hybris)을 가했다고 해보자. 이때 우리는 격렬한 분노를 느끼게 될 것이다. 그리고 이때의 분노는 단순히 생물학적 차원이 아니라 인격적인 손상, 즉 자기 존재 가치의 손상 때문에 비롯된 것일 것이다. 따라서 우리는 이런 분노를, 심리적 차원에서 작동하는 자기 보호의 경향이라고 이해해 볼 수 있을 것이다. 그렇다면 (설사 모든 분노는 아닐지라도) 모욕과 연관되는 경우의 분노는[39] 자기보호의 심리가 작동하는 것으로 해석해 볼 수 있다. 이런 논변이 설득력이 있다면 우리는 『국가』편에서 레온티오스의 분노와 다른 유형의 분노에 대해서도 자기보호의 원리를 적용시켜 볼 수 있을 것이다(질문 (i)에 대한 답변).

그러나 위의 사례는 레온티오스의 경우와는 다른 특징을 보인다는 점에서 문제가 된다. 왜냐하면 분노의 직접적인 대상은 자기 자신이 아니라 타자이기 때문이다. 그러나 일반적인 사회적 기준에서는 모욕을 당했다고 할지라도 자존감이 결여된 존재, 이를테면 노예와 같은 경우는 모욕에 따른 수치심을 느끼지 못할 수도 있고, 이럴 경우 분노는 폭발하지 않을 수 있다. 그렇다면 표층적으로는 분노의 직접적 대상이 자기가 아니라 타자일 경우도, 타자를 향한 분노의 배면에는 '자존감'이 놓여 있다는 점에서 그런 분노조차 심층적으로는 자기-연관적이라고 규정할 수 있을 것이다(질문 (ii)에 대한 답변).

그렇지만 위의 모욕당하는 사례에서 분노가 자기-연관적이라고 해

39) 이때의 모욕이 개인적 관계에서 성립되더라도 그 배경에는 사회적 가치가 전제되어 있기 마련이다. 따라서 개인적 모욕조차도 이차적인 의미에서 사회적 불인정(불명예)과 연관 지을 수 있다. 왜냐하면 어떤 유형의 말이나 행위에 대해 모욕을 당한 것으로 느끼느냐는 것은 실제로는 사회문화적 관습과 가치관에 따라 다를 수밖에 없기 때문이다. 이를테면 한국사회에서는 어른이 어린 남자아이의 성기를 만지는 것을 귀여워하는 행동으로 간주할 수 있지만, 미국 사회에서는 성폭력에 가까운 모욕스러운 행동으로 간주된다.

서 반드시 자기반성적이라고 할 수 있는 게 아니라는 건 아주 명확하다. 모욕당하는 순간 발끈하는 마음에 보복하려는 마음을 가질 수도 있고 그래서 무반성적으로 곧바로 그런 행동으로 옮길 수도 있기 때문이다. 아닌 게 아니라 플라톤은 『법률』866d-869a에서 살인 행위를 유형화해서 설명할 때 살인의 원인이 격정(thymos)에 있을 때도 두 가지로 분류해서 설명하기도 한다. 플라톤은 그런 유형의 살인이 충동적인 분노에 의해 일어날 수도 있지만, 계획적으로 이루어질 수도 있다고 나누어 설명한다. 살인의 경우라는 점에서 두 경우의 격정 모두 부정적인 사례이지만, 전자는 즉각적인 반면 후자는 계획적이라는 점에서 차이가 있다. 이렇게 볼 때 플라톤은 자기의식인 이차적인 격정뿐만 아니라 무의식적인 격정이 일어날 수 있음을 인정했다고 볼 수 있다.[40](질문 (iii)에 대한 답변)

지금까지의 논의를 일차적으로 정리해 보면, 격정은 심리적 차원에서 자기보호의 원리로 작동하며, 그런 원리가 구체적으로는 자존감을 통해 작동한다는 것을 알 수 있고, 이런 점에서 격정은 자기-연관성을 가진다고 할 수 있다. 그리고 이 같은 격정의 자기-연관성은 심층적인 차원에 숨어 있는 채 무의식적인 방식으로 발현될 수도 있다. 그렇지만 이같이 분석된 격정의 발현 방식도 아직은 레온티오스의 사례와는 거리가 있다. 레온티오스가 비록 시체를 보고 싶은 욕망을 억누르는 데 실패하긴 했어도 그런 심리적 경향은 일종의 도덕감의 발현으로 볼 수 있는 반면, 이번 장에서 분석된 격정은 도덕성을 함축하지는 않기 때문이다. 따라서 앞서의 질문 (iv)에 대한 답변은 아직 이루어지지 못한 것이다.

그런데 이 물음은 간단히 답변할 수 있는 성격이 것이 아니다. 이미 머리말에서 밝혔듯이 격정에 대한 필자의 가설은 이렇다. 플라톤은 격정을 아주 넓은 지평에서 바라보았으며, 그것을 두 가지 유형으로, 즉 도덕적 격정(기개)과 비도덕적인 격정으로 구별하고 있다는 것

40) 물론 『국가』에서는 이와 같은 구별을 하는 대목이 명시적으로 있는 건 아니다. 그렇지만 『국가』에서도 이런 구별을 충분히 적용할 수 있다고 생각한다.

이다. 격정이 도덕적일 수도 있고 비도덕적일 수도 있다면, 현대의 연구자들이 플라톤의 격정 개념에 대해 왜 그렇게 회의적이었는가를 다시 또 납득할 수 있게 되는데, 필자는 격정의 작동방식에 대한 플라톤의 설명을 포괄적으로 이해하면 일관된 그림을 그릴 수 있다고 생각한다. 이를 탐색하기 위해 (이번 장에서 제시한 심리학적인 설명을 배경에 깔고) 먼저 부정적인 형태의 격정을 살펴보고, 그다음으로 도덕적으로 승화된 격정(기개)의 가능성을 탐색해보도록 하자.

Ⅳ. 잘못 양육된 사나운 격정

알다시피『국가』에서 플라톤이 보여주려는 결론은 가장 정의로운 사람이 가장 행복하며, 가장 부정의한 사람이 가장 비참하다는 것이다(580c1-3; 445a5-b5).[41] 플라톤은, 영혼의 내적 관계에서 분열(stasis)을 극복한 조화로운 상태에 있을 때, 이같은 행복한 사람이 가능하다고 설명한다. 세부적으로는 격정적인 부분과 욕망적인 부분이 이성적인 부분에 순종할 때 그런 조화가 가능하다는 것이 플라톤의 진단이다. 그리고 이 같은 조화로운 상태가 깨지는 건 격정적인 부분이 혼의 주도권(archê)[42]을 잡거나 욕망적인 부분이 주도권을 잡을 때이다. 이렇게 하위의 부분들이 주도권을 잡게 될 때 플라톤은 지속적으로 분열, 내분 등을 뜻하는 'stasis'라는 말을 사용하고 있다. 이 문제를 자세히 검토하고 있는 부분은 8~9권인데, 그곳에서 플라톤은 타락한 정체 형태를, 그리고 이에 유비되는 타락한 인간형을 다루고 있다. 여기서 명예정은

41) 물론 가장 정의로운 나라가 행복한 나라라는 주장도 평행적으로 제시된다. 이 글은 심리학적 측면을 중심으로 진행하기 때문에 편의상 이런 측면은 생략하고 진행한다.

42) 8-9권에서는 지속적으로 'archê'(주도권)라는 표현이 사용되고 있다. 이 낱말을 Sachs는 ruling place로, Allen은 government로, Griffith는 power로, Bloom은 rule로 옮기고 있는데, 그 어떤 번역도 마뜩찮다. '주도권'으로 옮긴 박종현의 번역이 문맥상의 의미를 가장 잘 포착하고 있는 것으로 보인다.

격정적인 부분이 주도하는 정체 유형으로, 그리고 과두정, 민주정, 참주정의 경우는 욕망적인 부분이 주도하는 경우로 제시된다. 사실 우리가 『국가』편 전체에서 격정적인 부분의 기능과 발산을 총체적으로 검토하려면 8~9권에 대한 아주 세부적인 논의가 필요할 것이다. 그러나 8~9권의 설명은 아주 복잡한 데다 관련된 논쟁점 또한 상당히 다층적이기에 짧은 글에서 포괄적인 논의를 하기는 거의 힘들다.[43] 따라서 우리는 플라톤이 격정을 어떻게 두 가지 유형으로 구별하고 있는지, 그리고 그것이 어떻게 도덕성 및 비도덕성과 연관되는지를 드러낼 수 있는 사례에 초점을 맞추도록 하자. 이를 위해 이번 장에서는 민주정적 인간형과 참주정적 인간형을 중심으로 격정이 어떤 방식으로 왜곡되는지를 심리학적으로 설명하고, 이것이 비도덕적 측면과 어떤 연관성을 가지는가를 논의해 보도록 하자.

『국가』에서 격정을 두 가지 유형으로 나누는 기준은 '옳은 교육'을 받은 경우와 '나쁜 교육'을 받은 경우이다. 플라톤이 일차적으로 우려하는 나쁜 격정은 동료시민들 서로 간에 사납게 구는(agrios) 격정이다(375b). 거칠게 구는(chalepos) 것은 적을 상대로 해야 하는데, 친근한 사람들 사이에 사나운 격정이 발휘될 경우는 문제라는 것이다(375c). 그런데 플라톤은 이런 문제를 아마도 전통적인 영웅주의와 관련된 위험으로 인식했던 것 같다. 378c에서는 동족과 친근한 이들에 대해 적대 행위(echthras)를 취하는 영웅들 이야기가 언급되고 있는데, 논의 맥락이 전통적인 설화(mythos)와 관련되어 있다는 점에서 플라톤이 호메로스 이래의 영웅주의의 위험을 우려하고 있다고 해석해도 큰 무리는 아닐 것이다.[44][45]

사실 2권에서 플라톤은 나라를 지킬 수호자의 성품으로 "온순하면

43) 머리말의 각주에서 밝혔듯이, 심사자들의 지적을 받아들여 8-9권의 논의를 상당 부분 수정했다.

44) 이 맥락은, 온순과 대범이란 수호자의 성품과 관련된 시가교육 차원에서 언급되는 맥락이기 때문에, 영웅들의 사례를 잘못된 thymos의 사례로 이해해도 무방할 듯하다.

45) 적대감이 내분의 원인일 수 있는 언급은 470c-e에도 등장한다.

서도 동시에 대담한(magalothymos) 성품(êthos)"(375c)을 제시하고 있는데, 이때 '대담한'으로 옮긴 낱말 magalothymos는 전통적인 시적(poetic) 표현에 뿌리를 둔 것이다. 극중의 소크라테스는 이 대담한 성품을 곧이어 'thymoeides physis'(격정적 성향)로 표현하는데, 이때 쓰인 magalothymos는 megathymos와 같은 의미로, 후자의 낱말은 호메로스 영웅들에게 곧잘 붙는 별칭(epithet)이었다.[46] thymoeides가 영혼의 한 부분인 '격정적인 부분'으로 규정되는 건 4권에 가서 등장하지만, 어쨌든 thymoeides란 표현이 『국가』편에서 처음으로 등장하는 건 2권의 이 맥락이라는 점을 유의할 때,[47] 플라톤은 '격정적인 성향'을 호메로스 전통과 연관지어 고려했음에 틀림이 없다.[48]

그런가 하면 플라톤은 당대 현실과 관련해서도 격정의 부정적 발현을 주목했던 것으로 보인다. 전통적인 격정이 지나치게 사나운 방식으로 발현되는 경우라면, 플라톤은 지나치게 약해질 경우도 문제가 있다 보고 있다. 격정이 지나치게 약해진 경우를 플라톤은 "나약한 창병(槍兵)"(malthakos aichmêtês)(411b4)에 빗대고 있는데, 이 맥락에서(411b-c) 플라톤은 격정이 약화될 때, 신경질적이며 사소한 일로도 대뜸 발끈했다가 수그러지며, 기개 있다기보다 화를 잘 내고 성마르게 되어 불만으로 가득 차게 될 것이라고 진단한다. 그런데 나중에 플라톤은 8권에서(556c1) 민주정적 인간에 대해 '유약하다(malkos)'는 규정을 하는 것을 보면 격정의 부정적 발현 방식으로 지나친 경우뿐만 아니라 모자라는 경우도 고려하고 있음을 알 수 있다. 10권에서 모방적인 비극시인을 비판할 때 그런 시인의 취향이 "화를 잘 내며 다채로운 성품(to aganaktêtikon te kai poikilon êthos)"을 향한 것이라고 설명하는데(604e-605a), 이런 성품은 민주정적 인간의 성품에 해당되

46) 이를테면 『일리아스』, 20.498; 1.123. 『오뒷세이아』, 8.520; 13.121 등. 이 점에 주목한 이로는 Lorenz(2006), 151면 참고.

47) 지금 언급한 대목은 375c7행이고, 그보다 앞서서는 375a11행과 375b7행에 등장하지만, 모두 같은 맥락이다.

48) 2권 상당 부분에서 호메로스가 인용되고 있는 것, 그리고 4권에서 격정적인 부분의 독립성을 논증할 때 오뒷세우스의 사례가 언급되고 있는 것은 thymos 문제를 놓고 플라톤이 전통과 씨름했다는 충분한 근거가 될 것이다.

는 것이다.[49] 그리고 이 경우는 격정이 강할 때만 '화'를 발하는 것이 아니라 격정이 약할 때도 왜곡된 방식으로 '화'가 발할 수 있음을 보여준다. 성마름의 이면에는 유약함이 놓여 있다는 것이다. 따라서 격정과 관련된 플라톤의 비판은 지나침과 모자람의 측면에서 전통비판과 당대비판을 겸비한 것으로 해석할 수 있을 것이다.

실상 격정적인 부분과 관련된 기질(tropos)과 관련해서는 앞으로 조금 더 분석을 제시하겠지만,[50] 어쨌든 긍정적 격정(기개)에 대한 플라톤의 생각은 다음과 같은 언급을 보면 명확하다. "격정적인 면은 옳게만 양육되면, 용감해지는 것이지만, 필요 이상으로 조장하게 되면, 아마도 경직되고 거칠어지는 것일 걸세."(410d) 격정이 지나치지도 모자라지도 않은 경우를 플라톤은 '절도 있는 인간'(metrios)(396c5, 423e5)이라고 하는데, 이는 긍정적 형태의 격정이 중도적인 성격을 가지고 있음을 함의한다. 하지만 이런 분석만으로는 이전 장들에서 격정과 관련해서 분석한 심리적인 구조와 어떻게 연관되는지를 현재로서는 거의 알기 어렵다.

이 문제와 관련해서 단초로 삼을 수 있는 것은 역시 8-9권의 논의이다. 플라톤은 격정적인 부분이 주도권을 잡는 명예정적 인간보다 욕망적인 부분이 주도권을 잡는 과두정적 인간, 민주정적 인간, 참주

49) 다채로움은 민주정적 인간의 대표적 성격으로 자주 언급되고 있다. 그리고 여기서 아주 세부적인 심리학적 논변을 구성하지는 않았지만, 필자는 411b-c의 맥락과 566c의 맥락, 그리고 604e-605a의 맥락을 모두 격정이 약해지는 부정적 양상의 경우로 해석할 수 있다고 생각한다. 이를테면 비극의 경우 슬픔과 비탄을 통해 유약함을 강화시키는 역할을 하고 있다고 볼 수 있기 때문이다.

50) 이를테면 586c-d에서는 '명예욕으로 인한 시기심, 경쟁심으로 인한 폭력, 불만으로 인한 분노' 등이 연관되어 언급되고 있는데, 이런 심리적 경향을 분석하는 데는 이 글의 논의보다 훨씬 더 복잡한 논변이 필요할 것이다. 어쨌든 정체별 인간형과 관련해서 주목할 만한 대목은 다음과 같다. 명예정적 인간과 관련해서는 550a-b(이 부분은 명예정적 인간이 형성되는 데 영향을 주는 기질들이 언급되고 있다.), 과두정적 인간과 관련해서는 553b-d, 민주정적 인간의 다채로움과 관련해서는 559d-e & 561e를 주목할 수 있다. 참주정적 인간과 관련해서는 특정한 대목보다는 571a-576a 전체를 고려해야 한다.

정적 인간형에 대해 훨씬 부정적이다. 후자의 세 유형은 욕망의 유형을 구별함으로써 나누어진다. 과두정은 필수적인 욕망의 지배를 받는다면(554a), 민주정은 불필요한 욕망까지 포함하는 '만족할 줄 모르는 욕망'(aplêstia)의 지배를 받는다.(555b) 참주정은 불필요한 욕망들 중에서도 '비정상적이고 폭력적인 불법적 욕망(paranomoi epithymiai)'의 지배를 받는 것으로 제시된다(571b-c; 572b; 572e).[51] 그리고 이때의 불법적인 욕망은 에로스의 형태로 해석이 된다(573b 이하.).[52] 이렇게 보면 플라톤은 욕망이 가져올 위험에 대해 상당히 깊은 우려를 했음에 틀림이 없다.[53]

논의의 여지가 없는 것은 아니지만, 과두정적 인간보다는 민주정적 인간이, 그리고 민주정적 인간이 참주정적 인간이 더 타락한 형태인 것으로 보인다. 민주정적 인간은 필요한 욕망을 넘어 불필요한 욕망을 희구하고, 참주정적 인간은 불필요한 욕망 중에서도 불법적인 욕망을 지향하기 때문이다. 이 세 유형에서 이성적인 부분과 격정적인 부분이 어떤 방식으로 작용하는지가 언제나 선명하게 언급되는 것은 아니지만, 이 두 부분의 기능이 완전히 제거된다고 보기는 어려울 것이다. 왜냐하면 그럴 경우라면 '주도권(archê)'이란 표현을 사용하는

51) 과두정, 민주정, 참주정과 관련된 욕망들 간의 차이를 이런 식으로 분류하는 해석은 일반적으로 받아들여지고 있다. Kahn(1977), Scott(2000) 참고.

52) 참주의 erôs를 정치적 권력욕의 형태로 이해한 건 플라톤의 다른 대화편에서도 확인할 수 있다. 이를테면 『고르기아스』 513c의 '민중에 대한 사랑' (dêmou erôs), 『알키비아데스』 132a의 '민중의 애인(dêmeratês)'이란 표현을 그런 방식으로 해석할 수 있을 것이다.

53) 그렇다고 해서 필자가 모든 욕망이 억압의 대상이라고 보는 것은 아니다. 지금은 타락한 형태의 인간형을 논의하는 맥락임을 유의할 필요가 있겠다. (물론 애초의 초고에서 필자는 욕망적인 부분을 억제의 대상으로 간주하고 마치 교육의 대상이 될 수 없는 양 해석했는데, 지금은 그런 생각을 수정하게 되었다. 이 부분에 대해 한 심사자의 날카로운 지적 덕분에 이 잘못된 견해를 폐기할 수 있었다. 그 심사자는 413a 이하와 389d의 대목을 욕망적인 부분에 대한 교육과 관련된 대목으로 제시했다. 그러나 필자는 390b-391c에서 호메로스 텍스트에 전해지는 부분에 대한 비판적인 논의를 하는 대목을 좀 더 적극적인 언급으로 이해하고 싶다. 어쨌든 욕망적인 부분에 대한 교육을 훨씬 더 적극적으로 강조하는 것은 포도주가 주는 쾌락을 경험해 봐야 한다는 『법률』편의 논의가 될 것이다.)

것이 아예 부적절할 수 있고, 영혼의 분열(stasis)이란 규정도 형용모순이 되기 쉽기 때문이다.[54][55] 그렇다면 우리가 단서로 잡을 수 있는 것은 타락한 형태일수록 분열의 양상이 더 극단적일 것으로 가정해 볼 수 있다. 이런 측면에서 볼 때 민주정적 인간과 참주정적 인간에 대한 텍스트의 형용은 주목할 만하다.

플라톤은 두 가지 유형의 인간에 대해 지성의 결여를 일차적으로 지적한다. 민주정적 인간의 경우는 사람들의 사고(dianoia)에서 최선의 파수꾼이자 수호자들인 훌륭한 학문들과 활동들 및 진실된 말들이 텅 비어 있다고 진단하고(560b7-10), 참주정적 인간의 경우는 슬기(phronêsis)(571c9)에서 풀려나서 '어리석음 내지 어리석은 짓(anoia)'(571d3)을 빠짐없이 저지른다고 설명한다. 그런데 흥미로운 점은 플라톤이 동시에 '부끄러움'의 문제를 끌어들이고 있다는 데 있다. 그는 두 유형의 인간에 대해 부끄러움(aidôs 내지 aischynê)[56]을 모르는 파렴치(anaideia 내지 anaischyntia)[57]를 거론하고 있다.[58] 부끄러움 내

54) 당연한 이야기이지만, 이는 이성적인 부분이 주도할 때도 마찬가지이다. 플라톤이 이성적인 부분이 주도하는 경우를 이상적으로 보는 이유는 이성적인 부분만이 '혼 전체'를 고려할 수 있기 때문이다. "지혜로우며 혼 전체를 위한 선견지명을 지니고 있는 이성적인 부분으로서는 지배하는 것이 적합하다."(441e) 그리고 442c도 참고.

55) 세 유형 중 과두정적 인간형과 관련해서 다음과 같은 설명이 제시된다. "그[과두정적 인간]는 이성적인 부분과 격정적인 부분을 욕망적인 부분 아래 땅바닥 양쪽에 쪼그리고 앉게 하여, 노예 노릇을 하게 하면서, 앞엣것에 대해서는 어떤 수로 더 적은 재물에서 더 많은 재물이 생기게 되겠는지를 셈하거나 생각하는 것 이외에는 그 어떤 것도 허용하지 않을 것이라 나는 생각하네. 그런가 하면, 뒤엣것으로 하여금 부와 부자들 이외에는 아무것에 대해서도 감탄하며 존중하지 못하도록 하며, 또한 재물의 획득이나 그것에 도움이 되는 것 이외에는 그 어떤 것도 '영예로 여기지'(philotimeisthai) 못하도록 할 걸세."(553d1-7)[박종현은 philotimeisthai를 '자랑거리고 여기다'로 옮기고 있다.] 이 경우 욕망적인 부분은 다른 두 부분을 도구화한다. 이를테면 이성적인 부분은 재물 획득에 도움이 되는 셈을 하는 도구적 이성으로 전락하고, 격정적인 부분은 재물만을 존중하도록(timân) 제약되고 만다.

56) 민주정적 인간과 관련해서는 560d2에서 aidôs가 거론되고, 참주정적 인간과 관련해서는 571c9에서 aischynê가 사용된다.

57) 민주정적 인간의 경우는 560e3와 561a에서 anaideia가 거론되고, 참주정

지 수치를 격정적인 부분의 발현 방식으로 해석한 이 글의 가정이 맞는다면, 플라톤은 욕망적인 부분이 주도하는 두 유형에서 이성적인 부분뿐만 아니라 격정적인 부분의 왜곡 또한 밝히고 있는 셈이다.[59] 더욱더 흥미로운 점은, 이 같은 설명과 함께 '자기' 분열(stasis)의 문제가 제기되고 있다는 점이다. 민주정적 인간과 관련해서는 "그 사람 안에서 반란(stasis)과 역반란(antistasis) 그리고 자기 자신을 상대로 하는 싸움(machê)"이 일어나게 될 것이라고 설명하며(560a1-2), 참주정적 인간과 관련해서는 "자기 내면에서 잘못 다스려지는 사람"(579c-5)이라고 설명된다.

그렇다면 두 유형의 인간이 공유하는 파렴치와 자기 분열의 문제는 어떤 연관성이 있는가? (무분별 내지 어리석음의 문제는 나중에 논의하도록 하자.) 먼저 이런 분열의 측면을 조금더 구체적으로 살펴보면, 민주정적인 인간은 다중적인(pantodapos) 인간[60]으로 묘사되고(561e3), 참주정적 인간은 자기가 원하는 바를 할 수 있는 가능성이 가장 적을 정도로 혼란으로 가득 차 있는 것으로 묘사된다(577e).[61] 이런 언급들을 통해서 추리할 수 있는 것은 욕망적인 부분이 주도할 경우 내면적 통일성을 꾀하기 어렵다는 것이다. 민주정적 인간은 날마다 마주치게 되는 욕구에 영합하면서 그때마다 다른 일이나 다른 사람을 부러워하며(561c-d), 참주정적 인간은 누구와도 친구가 되지 못하고 참된 우정을 맛보지 못하는 족속이다(576a). 이 때문에 참주정적 인간은 아무나 적으로 만들고,[62] 자신을 지킬 경호대(phylakas)

적 인간의 경우는 571d4에서 anaischyntia가 사용된다.

58) 그 밖에 '만족할 줄 모름'(aplêsia)도 공통적으로 언급된다.

59) 민주정적 인간의 경우 격정적인 부분의 왜곡된 형태로 언급할 수 있는 또 다른 부분으로, '부러워함'(zêloun)이 거론되는 대목(561d4, 561e6)을 주목할 수도 있을 것이다. 참주정적 인간의 경우는 질투하는 자(phthoneros)로 거론되는 대목(580a3)을 연관지어 고려해볼 수 있다.

60) 맥락이 다르기에 민주정적 인간과는 무관하게 언급되긴 해도, 397e에서는 'pollaplous'란 표현이 등장하기도 한다.

61) 덧붙여 언급하자면, 과두정적인 인간은 '내면적으로 분쟁 없는 상태에 있지 못하며(astasiastos), 이중적인(diplous) 인간'으로 묘사된다(554d9-10).

62) 567b-c. 참고.

를 요구할 수밖에 없는 것이다(566b6-7). 큰 두려움에서 빠져나올 수가 없기 때문이다(578e 등). 이렇게 보면 두 유형의 인간 모두 시선의 중심은 자기에게 반사적으로(reflexive) 향하지 못하고 언제나 타자로 향해 있다. 민주정적 인간은 다채로운 욕망 속에서 다채로운 일을 쫓아다니고, 참주정적 인간은 모든 이를 적으로 만들어 늘 타자를 의식하면서 큰 두려움에 빠져 있다. 앞에서 '경호대'로 옮긴 phylakas는 『국가』에서 일관되게 '수호자'로 옮겨지곤 하던 낱말이다. 시선의 중심이 자기로 귀환되지 못하고 타자로 향해 있는 존재는 내면적으로 자신을 지킬 수가 없는 존재이다. 그렇기 때문에 외면적으로 자신을 지킬 수호자(경호대)를 따로 필요로 하는 것이다. 이것은 자기 귀환의 힘인 부끄러움의 결여가 가져오는 부정적인 사태이다. (그러나 다시 한번 강조하자면 이런 부정적인 자아의 양상이 오로지 격정적인 부분의 왜곡만으로 이루어졌다고 주장하는 것은 결코 아니다. 이성적인 부분의 결여 내지 약화의 문제는 맺음말에서 논의하도록 할 것이다.)

이제야 우리는 (이성적인 부분과 함께) 격정적인 부분이 제 기능을 하지 못하고 욕망적인 부분에 굴복될 때 일어나는 사태의 진면목을 어느 정도 보게 되었다. 민주정적 인간과 참주정적 인간의 경우 파렴치를 공유하는 이유는 의식적으로 자기를 뒤돌아볼 토대를 잃어버렸기 때문이다. 플라톤은 참주정적 인간과 관련해서 이런 측면을 지적하기 위해 헤로도토스를 인용하고 있다. "제 나쁨(kakos)을 창피해하지도(aideitai) 않을 것이네."(566c5: 헤로도토스의 『역사』55) 그렇다면 나쁜 유형의 격정이 나쁜 까닭은, 자기로 귀환할 반성력[63]을 잃고 타자를 지나치게 의식하면서 외면화되어[64] 내면적 통일성을 잃고 내적 분열에 이르기 때문이라고 할 수 있다. 플라톤은 그런 문제를 극복할 일차적인 단서를 격정적인 부분에 대한 옳은 교육에서 찾은 것 같다.

---

63) 필자는 이때의 반성을 격정과 연관짓고 있다. 이런 반성이 이성적 반성의 수준에 이른다고 할 수는 없을 것이다. 이 문제는 이후에 다룰 것이다.

64) Ferrari(1999)의 생각은 필자와 유사한 것 같다. 그는 참주가 자신을 외재화(externalize)하는 야심을 드러낸다고 설명하면서(96쪽), 참주정적 인간을 아예 'natural externalizer'라고 표현한다(98쪽).

Ⅴ. 옳게 양육된 고귀한 기개

우리는 II장에서 레온티오스의 분노 이면에는 자신에 대한 수치(부끄러움)가 놓여 있다고 해석했다. 이런 해석에 기초할 때 민주정적 인간과 참주정적 인간은 자기 자신의 못남에 대해 분노조차 할 줄 모르는 인간 유형이다. 사실 참주정적 인간과 달리, 민주정적 인간의 경우 젊은이의 영혼 안에 일종의 부끄러움(aidôs)이 생겨 다시 질서가 잡히게 될 가능성이 인정된다는 사실을 고려하면(560a), 플라톤은 부끄러움의 자기 반성적 작용을 도덕성과 연관짓고 있음에 틀림이 없다. 그렇다면 이렇게 부끄러움의 양상으로 긍정적으로 발현될 수 있는 격정적인 부분은 지혜를 제외한 정의, 절제, 용기와 관련해서 어떤 역할을 하는 것일까? 우리는 역시 앞에서 언급한 부정적인 두 가지 인간 유형의 한계를 통해서 시사점을 얻을 수 있을 것 같다.

참주정적 인간은 어떤 형태의 굴종도 참지(anechesthai: 563e) 못하며, 또한 삼가는(aposchesthai: 565e4, 571d) 일이 전혀 없기 때문에 절제(sôphrosynê)를 숙청한다(573b). 이런 점에서 플라톤은 참주정적 인간을 두고 '자신을 통제하지 못하는 자(akratôr)[65]이면서도 남들을 다스리려고 꾀하는 자'(579c7-8)라고 규정한다. 즉 참주정적 인간의 무반성적 파렴치는 무절제로 귀결되는 것이다. 이런 접근방식은 애초에 4권에서 절제를 일종의 질서(kosmos)로서 '어떤' 쾌락과 욕망의 통제(enkrateia)[66]로 규정한 방식(430e)과 일치된다.[67]

그런가 하면 민주정적 인간은 유약함 때문에 쾌락과 고통에 대항해 견디어내지(karterein) 못한다(556c). 여기서 '견디어내다'로 옮긴

65) 'akratôr'는 흔히 '자제하지 못하는 자'에 대응되는 'akratês'와 동의어이다. 박종현은 이 낱말을 '다스릴 수도 없으면서'로 옮기고 있지만, 뒷부분에서 '다스린다'로 옮긴 낱말이 'archein'이므로 번역어를 달리 하는 것이 나을 것 같다.

66) 박종현은 '억제'로 옮김.

67) 절제를 이렇게 규정하는 것과, 세 부분간의 의견일치(homodoxia)로 규정하는 경우가 어떻게 연관될 수 있는가는 또 다른 세부적인 논의가 필요하기 때문에 이 논문에서는 다루지 않도록 하겠다.

‘karterein’은 『라케스』 192b9에 등장하는 명사 karteria(인내)의 동사 형태이다. 플라톤은 『국가』 10권(605d7-e1)에서 슬픔을 견디어내는 것(karterein)을 남자다운 것으로 설명하는데, 이것은 3권에서 제시된 면모, 즉 어떤 불행한 사태가 닥친다 하더라도 가장 온유하게 견디어내는(pherein)(387e) 면모와 일치되는 것 같다. “부상이나 죽음에 당면하게 되거나 또는 다른 어떤 불행에 떨어지더라도, 이런 모든 사태에서도 자신의 불운을 꿋꿋하게 그리고 참을성 있게(karterountôs)[68] 막아내는”(399a5-b3) 그런 유형의 사람이 용감한 사람인 것이다.[69]

중요한 점은, 절제의 경우 쾌락과 욕망을 억제하는 힘의 원천도, 그리고 용기의 경우 인내를 해내는 힘의 원천도 잘 양육된 격정적인 면모, 즉 온순함과 혼화된 격정적인 면모에 있다는 것이다(이를테면 410c-410e 참고). 이러한 분석을 애초의 레온티오스의 분노 사례와 연관지으면 우리는 3가지 덕목과 관련해서 격정적인 부분이 하는 역할을 어느 정도 이해할 수 있게 된다. 외면적인 경향을 보이는 부정적인 형태의 격정과 달리 긍정적인 기개는 내면적인 경향을 보인다. 레온티오스는 자신의 욕망적인 부분이 제 역할을 넘어 주도권을 행사하려 할 때, 그런 욕망에 끌리는 자기 자신에 대해 분노한다. 이것은 욕망적인 부분이 다른 부분에 참견하며 무법적인 소란을 피우려하기 때문이다. 이런 욕망에 대해 내면화된 분노가 힘을 발휘할 때 영혼의 내적인 정의가 형성될 수 있게 된다. 이 대목에서 『법률』편이 왜 thymos에 대해서 ‘고귀하다’는 형용을 붙이는가를 들어보는 것도 도움이 될 것 같다. “모든 사람이 격정적이면서도 최대한 온순해야만 합니다. 왜냐하면 다른 사람들의 위험하고 고치기 힘들거나 또는 아예 고칠 수 없는 부정의한 행동들에 대해서는 싸워서 방어함으로써 이겨내고 또한 전혀 굽힘이 없이 응징하는 것 이외에는 달리 피할 길이 없기 때문입니다. 그러나 이는 고귀한 격정(thymos gennaios) 없이는 어떤 영혼도 해낼 수가 없습니다.”(『법률』, 731b-c) 그런가 하

68) ‘karaterountôs’는 karterein의 부사형태이다.
69) 아리스토텔레스도 『니코마코스 윤리학』3.8장에서 thymos를 가장 기꺼이 위험을 무릅쓰게 하는 것이라고 설명하고 있다.

면 격정적인 부분이 무법적인 욕망(적인 부분)을 참아내고 통제할 수 있게 될 때 우리는 절제 있는 자가 될 수 있다. 그리고 자신에게 닥치는 어떤 불행과, 그런 불행에서 비롯되는 고통(이나 쾌락)에 처해서도 굴하지 않고 인내할 때 우리는 용감한 자가 될 수 있다. 그러나 용기의 경우 내면성의 계기는 어디에 있는 것일까? 이것이 긍정적 형태의 기개가 가진 자기-반사적인 힘인 부끄러움과는 어떤 연관을 가지는가?

사실 우리는 앞에서 격정적인 부분과의 직접적인 연관성을 강조하기 위해 절제나 용기와 관련된 핵심적인 규정 중 일부를 의도적으로 빼놓고 논의했다. 이를테면 용기에 대한 『국가』의 실제 규정은 이렇다. "두려워할 것들과 두려워하지 않을 것들에 관한 바르고 준법적인 소신의 지속적인 보전과 그런 능력"(430b). 아무것에나 격하고 사나운 것이 아니라 두려워할 것들과 관련해서 온유하게 견디는 것은 aidôs(공경)가 가진 내면적인 힘이다. 용감한 사람의 기개는 적절하게 두려워하고 적절하게 사나워야 하는 것이다. 그러니까 이때 지나친 사나움을 제어하는 것이 부끄러움이 지닌 내면적인 힘인 것 같다. 내면화된 기개는 공격적인 사나움으로 발현되는 것이 아니라, 두려워할 필요가 없는 위험을 만나도 흔들리지 않고 인내력을 발휘하는 쪽으로 발현될 것이다. 그래서 605d-e에서는 인내하는 것을 남자다운 것으로 제시한다. 이것이야말로 전통에 대해서도 당대의 현실에 대해서도 플라톤이 비판적으로 접근한 결론이다. 기개 또한 도덕화되지 않을 때 그것은 공동체에 대해 파괴적인 양상으로 발전할 수 있기 때문이다. 부끄러움을 동반한 인내력만이 긍정적 형태의 자기보호의 역할을 할 수 있는 셈이다.

사실 우리는 '공경 내지 부끄러움'이 도덕적인 방식으로 작용하는 것을 다른 곳에서도 확인할 수 있다. 5권 465a-b에서는 분노를 삭이게 되면 큰 분쟁으로 발전하지 않을 것이라고 하면서, 곧이어 연소자가 연장자에게 난폭한 짓을 하려거나 모욕을 주려는 할 때, 두 수호자(철인치자와 군인)가 "두려움(deos)과 공경(aidôs)"(465a11)으로 능

히 연소자를 말릴 수 있을 것이라고 주장한다. 난폭한 짓을 하거나 모욕을 가하는 것은 격정이 지나치게 사나운 경우이다. 이런 사나운 격정을 순화시키는 것은 두려움과 공경이다. 순화된 기개는 두려움과 공경이 내면화된 것이다. 그렇다면 이 같은 내면화 과정은 어떻게 이루어지는가?

2~4권에서 이루어지는 체육교육과 시가교육이 바로 그런 과정이라고 할 수 있을 것이다. 그런데 흔히 시가교육은 영혼의 이성적인 부분에 대한 것이고, 체육교육은 영혼의 격정적인 부분에 대한 것이라고 해석되곤 한다.[70] 그렇지만 체육교육을 통해 격정적인 면모의 내면화가 이루어진다고 보기는 어려울 것이다. 이런 점에서 필자는 2~4권의 교육과 관련된 기존의 통설을 거부한다. 시가교육을 이성적인 부분과 연관 짓는 근거는 2~4권의 교육대상에 '지혜를 사랑하는 면'(to philosophon)(411e)이 언급되는 데 있다. 그리고 시가교육이 담당하는 성품상의 온순함은 이성적인 부분과 연관되어 언급이 된다. 텍스트에 명시적으로 등장하는 이런 측면들을 부인할 수는 없을 것이다. 특히 시가교육을 통해 신들이 선한 존재라는 이야기가 교육되거나 "바르고 준법적인 소신(doxa)" (430b)이 교육된다는 점에서 (6~7권의 엄밀한 철학자 교육보다는 낮은 수준이라고 해도) 배움을 사랑하는 성향을 키우는 예비적인 단계의 성격을 가진다고 인정하지 않을 수 없다.

그러나 만일 격정적인 부분에 대한 교육이 전적으로 체육교육에만 한정이 된다면, 이는 격정적인 면을 순화시키려는 교육의 목표를 이룰 수 없게 된다. 예를 들어 "순전히 체육만 해온 사람들은 필요 이상으로 사나워지게 되는 반면에, 시가만 해온 사람들은 그들대로 자신들을 위해 좋은 정도 이상으로 부드럽게 된다."(410d) 따라서 격정적인 면모에 대한 교육은 체육만이 아니라 시가 또한 함께 담당한다고 봐야 할 것이다. 시가 교육이 이야기(mythos) 교육과 음악교육의 두 차원에서 함께 이루어진다는 점 또한 고려할 필요가 있다. 특히

70) 박규철(2010), 32쪽. 한 심사자는 이런 구별법이 일반적인 견해라는 것을 주목하게 해주었다.

음악 교육은 정서적 감수성을 순화시키는 데 결정적인 역할을 한다. 이러한 순화가 어떤 방식으로 내면화 효과를 거둘 수 있는가는 다음의 대목을 고려해보면 알 수 있다.

> "이런 선법은 남겨 놓게나. 즉 전투 행위나 모든 강제적인 업무에 있어서 용감한 사람의 어조와 억양을, 그러니까 또 좌절하더라도, 말하자면 부상이나 죽음에 당면하게 되거나 또는 다른 어떤 불행에 떨어지더라도, 이런 모든 사태에서도 자신의 불운을 꿋꿋하게 그리고 참을성 있게 막아내는 사람의 어조와 억양을 적절하게 모방하게 될 선법을 말일세."(399a5-b3)

위의 인용문은 기존의 학자들이 주목하지 않은 한 가지 특징을 가지고 있다. 플라톤은 인내로서의 용기를 지닌 사람을 모방하도록 유도하고 있다. 이것은 이상적인 성품을 모방에 의해 습관화해서 내면화하는 교육의 방식이다. 여기서 '내면화'라는 말을 쓸 수 있는 이유는, 용감한 사람을 모방함으로써 그런 사람의 성품이 배우는 자의 영혼에 이상적인 자아상(ideal self-image)으로 확립되는 과정을 묘사하고 있기 때문이다. 그리고 "모방이 젊은 시절부터 오래도록 계속되면, 몸가짐이나 목소리에 있어서 또는 사고에 있어서 마침내는 습관(ethê)으로 그리고 성향(physis)으로 굳어져버린다."(395d1-3)는 또 다른 언급은, 이미 플라톤이 아리스토텔레스 이전에 모방→습관(ethos)→성품(êthos)→성향(physis)으로 발전되는 과정을 적극적으로 고려했음을 알게 해준다. 이 같은 모방교육을 플라톤이 중시했다는 것은 10권에서 비극시인 추방론을 펼치는 대목과 함께 대비해 볼 때 한결 분명해진다. 비극시인의 모방은 슬픔과 비탄을 모방하도록 하기 때문에 사람의 성품을 유약하게 만든다. 그렇다면 모방 교육이, 이성적 이해에 따른 설득은 아니더라도, 심리적 동화(同化) 과정으로 어린이의 영혼에 결정적인 영향을 미친다는 것을 플라톤은 익히 알고 있었던 셈이다. 429d-430a에서 이 같은 교육과정을 물감을 물들이는 염색(baphê)에 빗대는 것을 보면, 플라톤은 모방교육을 통해 "영혼의 내면에 가장 깊숙이 젖어드는"(401d6-7) 심리적 동화를 염두에 두고 있었음이

분명하다. 그리고 이 같은 심리적 동화 과정이야말로 국가교육 차원의 도덕 교육의 과정이라고 이해할 수 있을 것이다.

그렇지만 2-4권의 체육과 시가교육은 일차적으로 어린이를 대상으로 한다는 점에서 물론 6-7권의 엄밀한 철학교육과는 대비된다. 이런 점에서 2-4권의 교육에서 이루어지는 내면화 단계나 합리성의 단계는 철학자의 단계보다 떨어지는 예비적인 수준에 머문다. 그렇지만 앞에서 시사했듯이 2-4권에서 이루어지는 덕성교육에 정서적 차원만이 있는 것이 아니라 인지적 차원도 이미 개입이 되어 있다는 것을 무시하면 안 된다.[71] 어린이들에게 이야기를 들려줌으로써 보전하게끔 유도하는 소신(doxa)이 아직 앎은 아니지만, 이미 6-7권의 철학적 기준이 암묵적으로 전제되어 있어 보이기 때문이다. 2-4권에서 이루어진 전통적 시가교육에 대한 비판은 6-7권의 철학적 기준에 따른 것으로 볼 수밖에 없기 때문이다. 이런 점에서 2-4권의 교육과 6-7권의 교육은 두 단계로 구별되면서도 연속적인 측면이 있다고 할 수 있다.

Ⅵ. 맺음말

지금까지 우리는 복잡한 과정을 통해 격정적인 부분을 단순히 욕망적인 부분과 같은 차원의 비합리적인 부분으로 환원하는 해석이 왜 잘못 되었는가를 여러 차원에서 살펴보았다. 세부적으로 요약하는 것은 피하겠지만 대체로 필자는 심리학적 차원에서 텍스트의 빈틈처럼 보이는 대목을 연관지으려 했고, 이를 통해 플라톤이 제시한 심리학적 설명이 설득력이 있다는 걸을 보여주려고 노력했다. 그런데 이전의 논의에서 (오해를 불러일으키는 것을 무릅쓰고) 전략적으로 제쳐놓았던 물음을 던지면서 이제 논의를 마무리할 시점이 되었다.

이전에 우리는 민주정적 인간과 참주정적 인간의 타락을 주로 격정적인 부분의 굴종과 연관지어 논의했다. 그렇지만 그때 (지나가면

71) 이 해석은 두분의 심사자의 조언에 따라 다시 숙고한 결과이다.

서이긴 해도) 이성적인 부분의 굴종 또한 플라톤이 명시적으로 언급해두었다는 지적을 했었다. 이 문제와 관련해서 영혼삼분설의 각도에서 영혼 전체와 관련된 플라톤의 그림이 무엇인지 검토할 때가 되었다. 플라톤은 나라 차원에서든 개인 차원에서든 이성적인 부분이 주도를 해야 한다는 이야기를 여러 번 하고 있다. 영혼의 세 부분이 제 기능을 하도록 영혼 전체를 배려할 수 있는 건 이성적인 부분밖에 없기 때문이다. 그렇다면 이성적인 부분과 다른 두 부분의 관계는 어떻게 설정하고 있는가? 플라톤은 세 부분이 의견일치를 보고 조화를 이루어야 한다고 하면서도, 여러 차례 격정적인 부분을 이성적인 부분의 보조자(epikouros) 내지 협력자(boêthos)(414b5: 원문은 복수형태임)로 지칭한다. 앞의 두 용어도 군사 용어이지만, 플라톤은 또 다른 '군사적 유비'(military analogy)를 사용하기도 한다. 레온티오스의 사례를 거론한 직후에 격정적인 부분과 관련해서 'symmachein'(440c8)이나 'symmachos'(441e6)와 같은 표현을 사용한다. 이 낱말들은 일상적으로는 '동맹을 맺다' 내지 '동맹군'을 뜻한다. 이러한 표현들의 압권은 440e5-6에서 제시된다. "혼의 내분에서 이것[격정적인 부분]은 이성적인 부분을 위해 무장을 한다." 이러한 군사적 유비가 중요한 이유는 나라 차원의 계층에서 수호자 계층이 철인치자와 군인계층으로 분화되듯이, 플라톤은 개인 영혼의 차원에서도 격정적인 부분이 이성적인 부분의 우군(友軍)이 되어 혼을 수호한다고 설명하는 듯하기 때문이다. 그렇다면 군사적 유비에 따라 읽을 때 싸움의 격전장은 어디이며 싸움의 대상은 무엇인가?

앞의 인용문에서 드러나듯이 싸움터는 영혼이다. 좀 더 구체적으로는 내분이 일어난 영혼이다. 그렇다면 싸움의 대상은 무엇인가? 우리에게 남아 있는 영혼의 남은 부분은 욕망적인 부분밖에 없다. 플라톤은 2~4권에서 욕망적인 부분의 순화와 관련된 교육을 언급하기도 하지만, 영혼의 세 부분 중 욕망적인 부분이 가져올 혼란을 언제나 두려워했던 것 같다. 442a에서 욕망적인 부분을, '그 성향상(physei) 도무지 재물에 대해 만족을 모르는 것'으로 규정하며, 이런 측면에서

다른 두 부분의 감시 대상이 된다고 설명할 때, 우리는 그런 우려를 읽게 된다. 물론 앞에서 이야기했듯이 욕망적인 부분이 설득의 대상이 될 경우도 있겠지만, 그렇지 못할 경우 욕망적인 부분은 억제해야 할 싸움의 대상이 된다. 이런 싸움에서 보조적이긴 하지만 막강한 힘을 발휘하는 것이 격정적인 부분의 역할로 보인다.

우리는 앞에서 그런 가능성을, 격정적인 부분이 옳게 교육받을 때 발휘하는 불의에 대한 의분(義憤: nemesis[72]), 쾌락과 고통에 대한 통제력(enkrateia), 그리고 인내력(karteia)에서 찾을 수 있었다. 그리고 그런 가능성이 이상적 자아상을 본뜸(modelling)으로써 내면화하는 과정을 통해 이루어질 수 있음을 보았다. 그러나 앞에서 언급했듯이 이러한 과정에는 어떤 것이 추구해야 할 가치인지가 이미 의견(doxa) 차원에서 주어져 있다. 그런 것이 주어져 있지 않을 때 엄밀한 의미에서는 어떠한 덕도 성립될 수가 없는 것이다. 예를 들어 참주정적 인간을 다시 고려해 보자. 그는 두려워해야 할 것이 무엇인지 모르며 두려워하는 족속이다. 따라서 참주정적 인간은 모든 이를 상대로 질투하며, 아무도 믿을 수 없고, 친구도 없는 자이기에 무엇이든 두려워할 수밖에 없다(580a). 이런 점에서 플라톤은 참주정적 인간이 "일생을 통해 두려움으로 가득 차 있을 것"(579e)이라고 진단한다. 그렇다면 참주적 인간은 용감한 인간이 아니라 비겁한 인간이다. 아무것에 대해서나 두려워하기 때문이다. 그런가 하면 두려워해야 할 것을 잘못 알고 행하게 되면 무모함으로 발현될 수도 있을 것이다. 이런 점에서 두려워할 것이 무엇인지에 대한 인식은 필수적이다. 그리고 우리는 절제의 경우도 마찬가지 방식으로 설명해볼 수 있을 것이다. '어떤' 쾌락과 고통을 지배해서 억제해야 하는지 알지 못하고 아무 욕망이나 억제할 경우 그것은 절제가 아니라 극단적인 금욕이 될 것이다. 반면에 지배하고 억제해야 할 쾌락이나 고통을 잘못 알게 되면 때로는 무절제한 행동을 하게 될 수도 있다. 이런 점에서 절제의 경우도 인지적 차원이 중요하다. 그러나 2~4권의 교육에서 주어진 인

72) nemesis라는 시적 표현이 『국가』에서 사용되는 것은 아니다.

지는 아직은 doxa 차원에 머문다. 그런 점에서 시가교육은 예비적인 차원에서는 의미가 있지만, 완벽한 덕의 실현을 확보할 수는 없다. 『국가』에서 철학자만이 완벽한 덕의 소유자인 이유가 여기에 있다. 결국 격정적인 부분도 이성적인 부분에 의해 인도되지 않으면 불완전하며, 체육과 시가교육도 철학적 지성(nous)에 의해 인도되지 않는 한 불완전한 것이다. 다시 말해 격정 내지 기개의 자기반사성은 합리성의 정도에서 불완전한 한계를 가지고 있다고 할 수 있다. 그렇다면 이렇게 불완전한 성격을 지닌 격정적인 부분이 우군 역할을 할 수 있는 이유는 무엇인가? 필자는 지금까지의 논의 속에 이미 이에 대한 답변이 제시된 것으로 전달되었기를 바란다. 그래도 여전히 의혹의 시선이 남을지도 모르겠다. 그래서 이 문제를 다른 차원에서 다루면서 긴 글을 마무리하고자 한다.

레온티오스의 사례에서 보았듯이, 격정적인 부분이 긍정적인 작용을 할 경우는 그 부분은 추한 것을 거부한다. 그런데 이때 '추한 것'은 희랍어로 'aischron'으로 표현된다. 이렇게 자신과 연관해서 추한 것을 의식적으로 거부하는 심성을 우리는 지금까지 부끄러움, 수치 또는 염치로 불러왔는데, 여기에 해당되는 희랍어는 대표적으로 두 가지이다. 하나는 aidôs이고 다른 하나는 aischynê이다. 이 글의 주제 때문에 여기서 자세히 분석하기는 어렵지만, 고전기 이전에 두 낱말이 사용되는 의미의 지층은 다르다.[73] 그러나 고전기 이래 이 두 낱말은 혼용되는 경우가 많은 것 같으며, 우리는 플라톤의 경우에도 그런 사용을 쉽게 발견할 수 있다.[74] 그런데 호메로스 이래로 의미상 '부끄러움' 내지 '공경(awe)'의 의미로 일차적으로 사용된 것은 aidôs

73) Cairns(1993), Tarnopolsky(2010, Introduction). 참고.

74) 『국가』8.560c-9.571d가 그렇다. 특히 560c-d를 주목할 수 있다. 이는 동사 형태인 'aideomai'와 'aischynomai'를 혼용하는 것을 통해서도 확인할 수 있다. 이런 측면은 『국가』뿐만 아니라 여러 다른 대화편에서도 충분히 확인할 수 있는데, 특히 『고르기아스』와 『법률』이 그렇다. 『법률』의 경우 다른 대화편보다 aidôs가 훨씬 많이 사용된다는 점에서 특징적인데, 이 점을 어떻게 볼 것인가는 좀 더 세부적인 논의를 필요로 하기 때문에 여기서는 생략하도록 하겠다.

였는데, 플라톤은 이 낱말을 aischynê와 교체해서 사용할 뿐만 아니라 후자의 낱말을 사용하는 빈도가 더 많다. 흥미로운 점은 추상명사 aischynê와 달리[75] 그 낱말의 형용사 aischron은 객관적 맥락에서도 심리적 맥락에서도 사용된다는 점이다. 객관적 맥락에서는 '추한'이란 의미로 사용되고, 심리적 맥락에서는 '부끄러운'의 의미로 사용된다. 그렇다면 객관적 맥락과 심리적 맥락을 연관시켜주는 토대는 무엇인가?

희랍에서 전통적으로 어떤 행위자의 행위가 추한가 여부는 이미 확립된 가치관에 의해 평가되었으며, 알다시피 호메로스 이래의 전통에서 가장 추한 행동은 비겁한 행동이었다. 그리고 이 같은 행동은 가장 불명예스러운(atimos) 행동으로 평가되었다. 이런 점에서 추한 행동은 불명예와 연관된다. 따라서 우리는 공동체적 불인정이 '추함(aischron)'의 내용을 규정했다고 이해할 수 있다. 그래서 추한 행동을 하고서 타인에게 비난이나 욕을 먹는 사람은 부끄러움(aischynê)을 느끼게 되기 마련인 것이다. 이런 경우, 즉 객관적인 사회적 맥락의 경우 부끄러움은 일차적으로 타자-연관적이다. 추한 행동을 한 사람은 타인 앞에서 창피스럽고 타인을 의식하고 있기 때문이다. 즉 사회적 얼굴(social face)인 체면을 의식하기 때문이다. 그러나 플라톤은 전통적인 가치관에 의해 이미 놓여 있는 관습상의 아름다움과 추함에 깊은 문제가 있다고 보고 있다.[76] 그래서 주로 사회적 맥락에서 작용하는 부끄러움을 플라톤은 새로운 차원으로 내면화하려고 했다고 이해해 볼 수 있다. 인간은 본래 존중받고자 하는 인정 욕구를 지니고 있는데, 이 욕구를 새로운 형태로 승화시킨 것이 플라톤의 기획이라고 할 수 있다. 타인으로 향해 있는 기개를 자신의 내면으로 향하게

75) 물론 추함을 뜻하는 추상명사로는 'aischos'가 따로 있다.

76) Moss(2005)는 격정적인 부분이 추구하는 대상을 '아름다운 것'(to kalon)으로 규정한다. 우리의 논의와 연관지어 생각해볼 수 있는 거리를 제공해 준다고 생각한다. 그러나 Moss의 논의는, to kalon에 대한 전통적 통념이나 당대의 통념에 대해 플라톤이 비판하고 있는 측면을 고려할 수 없게 하는 노선인 것 같다. Moss가 제안한 to kalon 개념은 너무 일반적으로 제시되고 있어서 격정적인 부분의 다른 심리적 작용과 어떤 연관성을 가지는지 알기 어려운 측면이 있다.

하려는 의도가 있는 것이다.

그러나 격정적인 부분이 긍정적으로 작용한 내면화라도 이것은 지성적 차원의 내면화 단계는 아니다. 진정으로 존중할(timân) 것이 무엇인지를 알아야 하기 때문이다.[77] 따라서 궁극적인 영혼의 내면화 과정은 지혜사랑(philosophia)에 의해 이루어진다고 볼 수 있을 것이다. 이런 점에서 2~4권에서 제시된 시민적 덕과 6~7권의 철학적 덕 간의 유사성이 있음에도 불구하고 근원적인 차이를 부인하기 어렵다. 그러나 이는 이 글이 다룬 주제보다도 훨씬 더 어려운 여러 차원의 논란거리를 안고 있다. 왜냐하면 앎(epistêmê)에 대한 플라톤의 사유와 태도는 현대와는 근본적으로 다르기 때문이다. 따라서 『국가』에서 논의된 혼의 조화를 근원적으로 이해하려면 우리는 한층 더 어려운 문제를 해결해야 한다. 앎이 혼을 조화롭게 하는 데 어떤 역할을 하는가 하는 논의는 어쩔 수 없이 다음 기회로 넘길 수밖에 없겠다.

투 고 일: 2011. 7. 30.
심사완료일: 2011. 8. 9.
게재확정일: 2011. 8. 10.

정준영
대진대학교

77) 즐거움들 중 어떤 것들이 추구되고 존중되어야(timân) 하는지를 논의하는 561e 대목 참고. 이런 방식의 논의는 두려워해야 할 것이 무엇인지와 관련해서도 마찬가지로 적용할 수 있을 것이다.

참고문헌

Ⅰ. 텍스트 및 번역

Plato, *Res publica*, ed. by S. R. Slings, Oxford, 2003.

박종현(역주)(개정판), 『국가・정체』, 서광사, 2005.

_____(역주), 『법률』, 서광사, 2009.

_____(역주), 『프로타고라스/ 라케스/ 메논』, 서광사, 2010.

박종현・김영균(역주), 『티마이오스』, 서광사, 2000.

Ⅱ. 일반논문 및 서적

강성훈, 「『국가』 4권에서 영혼의 세 부분」, 『서양고전학연구』 23집, 2005.

_____, 「『국가』에서 철학자가 아닌 지혜를 사랑하는 사람」, 『철학논집』 12권, 서강대 철학과, 2006.

김영균, 「『국가』편에서 혼의 조화와 이성의 지배에 대한 플라톤의 견해」, 『철학』 79집, 2004.

김혜경, 「『폴리테이아』의 영혼분석」, 『철학』 제47집, 1996.

_____, 「레온티오스의 분노」, 『철학』 제51집, 1997.

박규철, 「플라톤 『국가』에 나타난 중간자적 존재로서의 영혼의 '격정적인 부분'과 '영혼의 습관화' 문제」, 『고대 그리스철학의 감정 이해』, 박규철 외, 동과서, 2010.

_____, 「플라톤의 '명예'의 윤리학」, 『인문학연구』 82집, 충남대 인문학연구소, 2011.

정준영, 「『테아이테토스』篇에서 論議된 認識의 問題: 知覺, 判斷, 로고스」, 박사학위논문, 성균관대 대학원, 1999.

_____, 「『일리아스』에서 영웅적 자아의 aidôs와 행위패턴」, 『서양고전학연구』 33집, 2008.

Allen, D. S., *The World of Prometheus: The Politics of Punishing in Democratic Athens*, Princeton University Press, 2000.

_____, “Angry bees, wasps, and jurors: the symbolic politics of orgē in Athens”, in S. Braund & G.W. Most (eds.), *Ancient Anger*, CUP, 2003.

Annas, J., *An Introduction to Plato’s* Republic, Oxford, 1981.

Bobonich, C., “Akrasia and Agency in Plato’s Laws and Republic”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 76, 1994.

_____, *Plato’s Utopia Recast*, Oxford, 2002.

Burnyeat, M., “Plato on the Grammar of Perceiving”, *Classical Quarterly* 26, 1976.

Cairns, D. L., *Aidos: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993.

Cooper, J. M., “Plato’s Theory of Human Motivation”, *History of Philosophy Quarterly* 1,reprinted in J. Cooper, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton University Press, 1984.

Ferrari, G. R. E., *City and Soul in Plato’s Republic*, The University of Chiocago Press, 2003.

_____, “The Three-Part Soul, in G.R.E Ferrari (ed.), *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*, Cambridge University Press, 2007.

Gill, C., “Plato and the Education of Character”, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 67, 1985.

_____, *Greek Thought*, Oxford University Press, 1995.

_____, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*, Clarendon Press, Oxford, 1996.

Heath, J., *The Talking Greeks*, CUP, 2005.

Herman, G., *Morality and Behaviour in Democratic Athens*, Cambridge University Press, 2006.

Hobbs, A., *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the*

Impersonal Good, Cambridge University Press, 2000.

Irwin, T., *Plato's Ethics*, 1995.

Kahn, C., "Plato's Theory of Desire", *Review of Metaphysics* 41, 1987.

_____, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, 1996.

Konstan, D. & Rutter, N. K.(eds.), *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, Edinburgh University Press, 2003.

Lorenz, H., *The Brute Within*, Oxford University Press, 2006a.

_____, "the Analysis of the Soul", G. Santas(ed.), *The Blackwell Guide to Plato's* Republic, Blackwell Publishing, 2006b.

_____, "Plato on the Soul", in G. Fine(ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford, 2011.

Moss, J., "Shame, Pleasure, and the Divided Soul", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29, 2005.

_____, "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, 2008.

Penner, T. M., "Thought and Desire in Plato", in G. Vlastos(ed.), *Plato: A Collection of Critical Essays*, Vol. II, New York, 1971.

Price, A. W., "Are Plato's Soul-Parts Psychological Subjects?", *Ancient Philosophy* 29, 2009.

Robinson, "Plato's Seperation of Reason from Desire", *Phronesis* 16, 1971.

Scott, D., "Plato's Critique of the Democratic Character", *Phronesis* 45, 2000.

_____, *Plato's Meno*, Cambridge University Press, 2006.

Stally, R. E., "Persuasion and the Tripartite Soul in Plato's *Republic*",

Oxford Studies in Ancient Philosophy 32, 2007.

Tarnopolsky, C. H., *Prudes, Perverts and Tyrants: Plato's* Gorgias *and the Politics of Shame*, Princeton University Press, 2010.

Taylor, G., *Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment*, Clarendon Press, 1985.

Williams, B., "The Analogy of the City and the Soul in Plato's Republic", in E. N. Lee, and A. P. D. Mourelatos, and A. Rorty (eds.), *Exesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, Assen, 1973.

_____, *Shame and Necessity*, Berkeley, 1993.

Wilson, J. R. S., "Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in *Republic* I", *Classical Quarterly*, Vol. 45, No. 1, 1995.

ABSTRACT

The Spirit Hard to Assuage, but Decent:

The Implication and Bifurcation of the Spirit (thymos) in the *Republic*

Cheong, June-Young

This paper attempts to offer a psychological interpretation of the spirit(thymos) of the spirited part (to thymoeides) in the *Republic*. For a long time, Plato's theory of the three-part soul has been considered negatively by western scholars. Here, my aim is to show how persuasive Plato's psychological explanation is. My arguments are the following.

(i) Leontius' anger is based on his own self-respect. And this self-respect also emerges as a kind of shame. Therefore, Leontius' spirit is self-related.

(ii) Plato divides the spirit into two kinds: the right-trained spirit vs. the wrong-trained spirit.

(iii) The wrong spirit shows the psychological state of the divided self.

(iv) The decent spirit is sublimated through the operation of shame (aischynê or aidôs). This internalization is accomplished by the education of habituation through imitation.

(v) However, the perfect virtues are not attained without cognitive elements. This being so, the function of the rational part (to logistikon) is very important.

Keywords: Plato, Republic, Three-part Soul, Thymos, Spirit, The Spirited

Part, Anger, Shame, Honor, Self-Respect, Recognition, Education, Imitation, Virtue