

〈 국가 1 권 〉의 엄밀한 의미에서의 따짐 (akribēs logos) 의 문제

감 상 진

目 次

- I. 문제의 제기
- II. Thrasymachos 의正義論
 - 1. 정의는 강자의 이익
 - 2. 삶의 原理로서의 정의와 부정의
- III. 엄밀한 의미에서의 따짐의 性格과 限界
 - 1. Thrasymachos 정의론과 akribēs logos
 - 2. 限定行爲 一般에 관한 문제로서의 akribēs logos
- IV. 맺는 말

I. 問題의 提起

論語 顏淵篇에는 政治에 대해 묻는 齊나라 景公에게 다음과 같은 孔子의 대답이 나온다. “임금은 임금다우며, 신하는 신하다우며, 아버지는 아버지다우며, 자식은 자식답게 그 구실을 다하는 것입니다.”¹⁾ 보통 孔子의 正名思想이라는 題下에서 많이 引用되는 이 귀절은, 原文의 君君, 臣臣, 父父, 子子가 보여주듯 같은 文字가 자기 다른 詞性을 갖고 쓰이고 있으나 단순한 詞性의 차이 이상의 의미차를 갖는다고 얘기된다. ‘임금은 임금답게 (君君)’ 이란 바로 君의 ‘이름’을 가진 사람은 반드시 君의 임무를 완성해야 역시 君의 권리를 향유할 수 있다는 뜻으로 해석한 경우²⁾가 한 例가 되겠다. 우리는 君君의 앞의 君을 실제 政治權力을 행사하는 임금으로, 뒤의 君을 孔子의 政治理想이 제시하는 바의 임금으로 이해할 수 있으며 일상적으로도 ‘사람같지 않은 사람’과 같은 표현을 써서 어떤 뜻을 전달하는데 별 어려움을 느끼지 않는다. 그런데 ‘세상에는 사람같지 않은 사람도 있다’는 命願의 論理的 構造를 分析해서 形式化하려 하면 우리는 모종의 困難을 느낀다. 처음에 쓰인 ‘사람’이라는 말과 두번째 쓰인 그 말을 동일한 술어로 취급할 경우 論理的 모순을 범하기 때문이다.³⁾ 우리는 앞에서 처럼 뒤의 ‘사람’을 일상적으로 그렇게 부르는 바 사람으로, 앞의 ‘사람’을 어떤 道德的 價値가 설정하는 바의 사람으로 구별할 수 있으며, 일상적인 ‘사람’과 실

* 이 논문은 1987년 2월 학부졸업 논문으로 제출된 것임

주 1) 齊景公問政於孔子, 孔子對曰, 君君, 臣臣, 父父, 子子

2) 勞思光, 中國哲學史, 鄭仁在譯, 中國哲學史, 탐구당, 1986, p. 73.

3) ‘x는 사람이다’를 기호 Hx로 처리하면 주어진 명제는 존재 양화기호를 이용해서 (∃x)(Hx & ¬Hx)로 형식화된다. ‘¬’은 부정(negation)기호이다.

(義相濰)

정한 바의 ‘사람’이 일치되지 않는 사태를 표현한 명제라고 이해할 수 있다. 여기서 분명하게 지적할 수 있는 것은, 앞의 ‘君君’의 경우에서나 지금의 ‘사람같지 않은 사람’의 경우에 있어서나 일상적인 言語世界에서 성립하는 말과 우리가 특별한 目的을 위해 설정 내지 제시하는 말이 서로 一致하지 않는 側面이 있다는 사실이다. 그리고 이 사실은 本論文이 軸점으로 삼고있는 Thrasymachos의 akribēs logos (엄밀한 의미에서의 따짐)가 문제되는 脈略을 형성하고 있다. Thrasymachos가 일상적 애기 (tō rhēmati)와 엄밀한 의미에서의 따짐 (kata ton akribē logon)을 구별하면서 자기의 난점을 극복하려 했을 때 본격적으로 제기되기 시작하는 문제는 일상적인 ‘통치자’와 Thrasymachos 的인 엄밀한 의미에 있어서의 ‘통치자’ 사이의 관계의 문제이다. 本論文은 이 관계에 대한 하나의 해명을 일차적 목표로 갖는다. 이 해명이, Thrasymachos 正義論의 內的 整合性이 akribēs logos⁴⁾에 얼마나 기대고 있는지를 보여줄 것이다.

이 論文이 갖고 들어가는 모든 前提를 밝힐 수는 없으나 그 대체적인 방향에 있어서 이 글이 일상 언어의 單語 (words)와 과학적 용어 (terminology) 사이의 관계에 관한 Cassirer의 다음 서술을 중요한 작업대로 쓰고있음은 밝혀져야 한다.

“ 한 對象의 이름은 그 대상의 本性을 주장하지 않는다. 그것은 본성상 그런 것이라도 의도된것도 아니며 우리에게 사물의 진실을 알려 주려고 의도된것도 아니다. 이름의 기능은 사물의 어떤 특수한 양상을 강조하는데 제한되어 있으며, 바로 이러한 제한과 한계에 이름의 가치가 존재한다. 사물의 한 국면을 분리시키는 일은 부정적인 행동이 아니라 오히려 肯定的인 행동이다. 이렇게 이름을 부여함으로써 우리는 다양하고 잡다한 우리의 감각자료로부터 知覺의 고정된 중심을 選擇할 수 있기 때문이다. 과학적 용어 (scientific terminology)와 비교한다면 일상언어의 단어들은 항상 모호성을 나타내기 마련이다. 거의 예외없이 일상언어의 단어들은 불분명한 未定義가 내려졌기 때문에 논리적 分析의 시험을 당해낼 수 없을 것이다. 그러나 日常用語의 이러한 內在的 결점에도 불구하고 그러한 概念들은 과학적 概念에 이르는 이정표가 되는데, 왜냐하면 世界에 대한 우리의 최초의 客觀的이고 理論的인 觀點을 이 이름들 안에서 수립하기 때문이다. 이러한 觀點은 단순히 주어진 것이 아니고 言語의 지속적인 도움없이는 그 目的이 도저히 달성될 수 없는 知性的 創造的인 努力의 결과인 것이다.⁵⁾”

II. Thrasymachos의 正義論

1. 正義는 强者의 利益

1) Thrasymachos의 첫 주장, ‘正義는 강자의 利益에 붙여진 이름’

正義는 강자의 이익에 불과하다는 Thrasymachos의 자신만만한 주장은 강자의 이익에 관한 물음을 통해 자기근거를 밝힌다. 어떤 도시들은 독재적으로 통치되고 또 어떤 도시들은

주 4) 회랍어 akribēs logos는 엄밀한 의미에서 따지는 과정뿐 아니라 그 따짐의 결과로서 나온 엄밀한 말 자체도 지시한다. 이후의 논의에서는 여어없이 쓰겠다.

5) Cassirer, E., *An Essay on Man*, Yale Univ. Press, 1974, pp. 134 ~ 135.

민주적으로, 또 어떤 도시들은 귀족적으로 통치되며 각각의 도시에서 통치자는 그 권력을 장악한다. 각 통치자들은 그들 도시의 법을 자기 자신의 이익 관점에서 제정하는 바, 민주체제는 민주파의 原則에 따라, 독재체제는 독재적으로 그 밖의 도시들도 마찬가지로 방식으로 법을 제정한다. 이렇게 법을 제정하면서 지배받는 사람들에게는 제정자들에게 이익되는 것을正義라고 공표하고, 이 법을 어기는 사람을 犯法과 不正의 罪目으로 처벌하는데, 바로 이것 現存하는 지배측에 이익이 되는 것 (to tēs kathestēkuias archēs sympheron)이 모든 도시에 있어서 同一한正義이다.

2) 遵法으로서의正義概念 認定이 드러내는不整合

Sokrates는 앞의 命題, 즉正義는 강자의 이익에 불과하다는 命題를 검토하는 과정에서, 먼저 지배자에게 복종하는 것이正義라고 (peithesthai tois archousin) 얘기한 것인지 묻고 그렇다는 대답에 이어 각각의 도시에서 통치자들이 어떤 것을 실수하는 사람임을 확인한다. 그렇다면 그들이 법을 제정할 때에도 어떤 것은 제대로 놓지만 또 어떤 것은 제대로 놓지 못하며 그 각각의 경우에 따라 자기 자신에게 이로운 것을 옳게 놓을 때와 그르되게도 이롭지 않은 것을 놓을 때가 있다. 被統治者가 제정된 것을 따르는 것이正義라고 얘기되었으므로 강자에게 이익이 되는 것을 행하는 것뿐 아니라 이익이 되지 않는 것을 행하는 것 역시正義라고 얘기 된다. 즉 통치자가 不知中에 그 자신에게 나쁜 것을 命할 수 있고 또 명령된 것을 따름이正義라 했으므로 통치자나 강자에게 이롭지 않은 것을 행하는 것도 정의될 수 있는 것이다.

여기서 Kleitophon이 끼어들어 강자에서 이익되는 것이란 강자가 자신에게 이로움을 주는 것으로 여기는 것이라고 얘기하면서 Thrasymachos의 입장을 변호하려하나 Sokrates는 Thrasymachos 자신이 이 문제, 즉 강자가 이익으로 여기는 것-어떤 때는 실제로 이익이되고 어떤때는 그렇지 않다 하더라도-을 행하는 것이正義인지를 대답하게 하자고 한다.

3) Thrasymachos의 akribēs logos : 엄밀한 의미에서의 통치자는 실수하지 않음

Thrasymachos는, 자기가 실수하는 사람을 바로 그가 실수하는 때 강자로 부른다고 생각 하는지 (kreittō me oiei kalein ton examartanontā, hotan examartanē)를 물음으로써 새로운 해결점을 제시하기 시작한다. 病者와 關係해서 어떤 사람이 실수한 바로 그 점을 따를때 그 실수한 사람을 의사라고 부르든지, 또 계산에 있어 실수한 계산가를 바로 그 실수와 關係해서 계산가로 부르든지를 물은 후, Thrasymachos는 우리가 日常的으로는 (tō rhēmati) '의사가 실수했다' 또는 '계산가가 실수했다'고 얘기하지만 자기는 그런 사람들 각자가 우리가 그 사람이라고 이름지어 부르는 바의 바로 그 사람인 한 실수를 안한다고 생각하며 (oimai, hekastos toutōn, kath' hoson tout' estin ho prosagoreuomen auton, oude pote hamartanei : ein jeder von diesen, sofern er das wirklich ist, was wir ihn nennen, fehlt doch niemals, 340 d8), 엄밀한 의미에서 따지자면 (kata ton akribē logon) 어떤 기술자도 실수하지 않는다고 주장한다. 무엇인가 앎이 부족할 때 실수하는 사람은 실수하는 것이며 그런 한 그는 기술자가 아니라는 것이다. 가장 엄밀히 말하자면, 통치자는 그가 통치자인 한 실수를 하지 않으며, 실수하지 않으면서 자기 자신에게 가장 좋은 것을 法으로 제정하고 被統治者는 이것을 행해야만 하는 것이 바로正義인 것이다.

(姜相濂)

이제 Sokrates는 그의 이익을 행하는 것이 약자에 있어正義인 바 통치자나 강자가 일상적인 얘기에서처럼 쓰여졌는지 (hōs epos eipein), 또한 방금 규정한 것처럼 엄밀히 쓰여졌는지 (tō akribēi logō)를 묻고 後者라는 대답에 따라 바로 그 방식으로 모든 기술을 따져나간다.

4) Sokrates의 akribēs logos : 기술의 성립목적과 그 이익의 對象定向性

Sokrates는 먼저 엄밀한 의미에 있어서의 의사는 돈을 버는 사람이 아니라 患者를 치유하는 사람임을 확인하고 진정한 선장 역시 (ho orthos kybernetēs) 단순한 뱃사람이 아니라 뱃사람들의 지휘자임을 동의받는다. 선장이 항해중이므로 뱃사람이라고 불러야만 한다는 생각은 배제되어야 하는데 왜냐하면 그는 항해하고 있기 때문에 선장으로 불리우는 것이 아니라 그의 기술과 승무원들에 대한 통솔력 때문에 선장으로 불리기 때문이다. (kata tēn technēn kai tēn tōn nautōn archēn) Sokrates는 이어 환자들이나 승무원들 각자에게 어떤 이로우미 있으며 기술이란 각자에게 이로운 것을 추구하고 공급함을 위해 있는 것이라는 사실을 확정한다. 身體가 身體임에 충분하지 못하고 다른 어떤 것을 요구하기 때문에 醫術이 있어 왔고, 바로 ‘身體의 제대로의 身體됨’에 이로운 것을 實現시키는 것으로 의술이 向해 있는 것이다. 여타의 기술 역시 이로우미를 요구하는 어떤 것의 이로우미를 實現시키는 것으로 向해져 있으므로 이러한 기술들 각각에는 可能한 한 完全해지는 것 이외의 다른 이로우미는 없다. 그런데 完全히 엄밀한 각 기술들이 기술인 바 바로 그것인 한 (heōsper an ē hekastē akribēs holē heper estin; solange nämlich jede ganz genau ist, was sie ist) 어떤 기술에도 잘못이나 실수가 없으므로 기술자체의 결점을 보완할 다른 기술은 필요없으며 따라서 이로우미는 기술자체에 속하는 것이 아니라 그것의 기술인 바 對象에 속한다. 醫術이 의술에 이로운 것을 찾는 것이 아니라 身體에 이로운 것을 찾듯 馬術도 馬術에 이로운 것이 아니라 말에 이로운 것을 찾으며 같은 방식으로 그 밖의 다른 기술도 기술자체에 이로운 것이 아니라 그것의 기술인 바 기술의 對象에 (ekeinō hou technē estin) 이로운 것을 찾는 것이다. 이제 기술들이 그것의 對象에 대해 힘을 갖고 그것들을 다스린다는 사실이 인정되자 Sokrates는 통치를 맡고 있는 어떤 사람도 그가 통치자인 한 (kath' hoson archōn estin) 그에게 이로운 것을 찾거나 명하지 않고 被統治者 혹은 그 자신에 의해 다스려지는 사람의 이로우미를 찾으며 그의 모든 言行이 피통치자와 그의 이로우미에 쏠릴 것이라고 주장함으로써 애초의 Thrasymachos의 立場을 완전히 뒤집는다.

5) 엄밀한 의미에서의 통치자 : Thrasymachos와 Sokrates의 akribēs logos의 分析

現存하는 지배측에 이익이 되는 것이正義라는 命題과 지배측이 자기 이익 관점에서 제정한 法에 따르는正義라는 命題 사이의 충돌은 오직 통치자가 그의 이익에 부합하지 않는 것을 命했을 때에만 발생한다. 통치자가 실수를 하지 않는다는 條件下에서는 동일한 행위가 앞에 언급한 두 명제 모두에 의해正義가 된다.⁶⁾ Thrasymachos가 엄밀한 의미에서의 통치자는 그가 통치자인 한 실수를 하지 않는다고 (ton archonta, kath' hoson archōn estin, mē hamartanein 341a1) 얘기했을 때 적어도 그가 제시하는 바 ‘엄밀한 의미에서의

주 6) Joseph. H.W.B., "Plato's Republic: The Argument with Thrasymachos" in *Essays in Ancient & Modern Philosophy*, Oxford 1935, p. 18.

'따짐'의 세계에서 앞서 얘기했던 두 一般命題 사이의 不整合이 사라진다. Sokrates의 엄밀한 의미에서의 따짐과 비교하기 위해 여기서 지적하고 넘어야 할 것은, Thrasymachos의 통치자는 엄밀한 의미에서 규정될 때 자기의 이익을 쟁점에 있어 실수하지 않는다는 사실이다.⁷⁾ Thrasymachos가 akribēs logos를 끌고 들어올 때 예로 들었던 의술이나 계산술처럼 통치도 일종의 기술이라면, 그것은 Thrasymachos에 있어 法制定時에 철저히 자기 이익을 관철시키는 것에 또 그 법의 준수를 강제하는 것으로 향해 있는 기술일 것이며 결국 통치에 있어 실수하지 않음은 통치물 통한 자기 이익의 관철에 있어 실수하지 않음을 意味할 것이다. 現實의 統治者の 실수 可能性에 근거한 Sokrates의 反論을 방어하려면 자기 이익의 관철에 있어 실수하지 않는 통치자가 필요한 것이다.

반면에 Sokrates의 akribēs logos는 기술 자체에 成立 根據와 目的으로부터 기술 수행자의 個人的 동기를 갈라냄으로써 동기를 가진 現實的인 人間의 자리에 사람이 된 기술, 즉 기술의 化身을 놓는다. 기술이 그것 자체로 자족하게 있을 수 없는 어떤 對象에, 그것의 부족을 메우는 데 이로운 어떤 것을 찾고 實現시키도록 되어있는 것이라면 akribēs logos 위에서 설정된 기술의 化身은 바로 이 기술 자체의 目的(ergon)을 수행함에 있어 실수하지 않는 것이다. Thrasymachos의 통치자가 구체적 동기를 가진 現實的 통치자로부터 출발, akribēs logos에서 개인적 동기 실현에 있어서의 실수가능성을 떨쳐버림으로써 자기 이익 관철의 化身이 되었다면, Sokrates의 통치자는 기술의 內的 構造로부터 출발 기술이 애초에 지향하는 바를 달성함에 실수하지 않은 통치술 자체의 化身이 된 것이다.

한 人間이 기술을 수행함에 있어 기술자체의 目的과 자기의 利害 사이에 갈등이 있을 수 있음은⁸⁾ 보통 인정되는 바이다. 그리고 기술을 수행하는 그 사람이 기술 자체의 目的 實現에 있어서도 실수할 가능성을 지니고 있다는 사실 역시 받아들일 수 있는 사실이다. Thrasymachos와 Sokrates 양자 모두 진정한 통치자, 즉 akribēs logos 위에서 성립하는 통치자로부터 실수 가능성을 갈라 냈지만 각자는 실수를 실수이게끔 해주는 애초의 과녁을 서로 달리 놓고 있다. Thrasymachos는 통치술을 통한 자기 이익의 관철을, Sokrates는 통치술 자체가 實現해야 할, 피통치자으로 向해져있는 통치술의 고유한 善을 각각 과녁으로 놓고 있는 것이다.

2. 삶의 原理로서의 正義와 不正義

1) 正義는 남 좋은 일

Sokrates의 akribēs logos를 따라 통치자가 자기 자신의 이익이 아니라 피통치자의 이익을 추구한다는 결론에 도달했던 Thrasymachos는, 양치기나 목동이 자기 자신 혹은 그들의 주인의 잘 됨 이외의 다른 것을 생각하면서 양이나 소를 치는 것은 아님을 주장하면서 종전의 입장을 보다 넓은 기초위에 재건하는 일을 시작한다. 제대로 통치하는 사람 역시 그들의 被統治者를 생각함에 있어 목동이 양을 생각하듯 될 수 있는 한 많은 이득을 취하려 한다는 것이다. 이어 Thrasymachos는 正義나 정의로움은 본래 다른 사람에게 좋은 것, 즉 강자나 통치자에게 이익이 되는 것이며 (hē men dikaiosynē kai to dikaion allotrion agathon tō onti, tou kreittonos te kai archontos sympheron, 343c2) 복종하는 사람들

주 7) 김남두, *Die Gerechtigkeit und das Gute in Platon's Politeia*, Paffenweiler, 1984, S. 29.

8) Joseph, *ibid*, p. 22.

(羨相濫)

에게는 그들 자신의 害(oikeia blabē)라고 주장한다. 不正義는 그 반대로서 정말 단순한 사람과 정의로운 사람을 지배하며, 지배받는 사람은 강자의 이익을 행하고 그의 행복을 만들지만 그러면서 자기 자신의 이익이나 행복은 전혀 이루지 못한다. 사정이 이와 같음을 알리면 정의로운 사람이 모든 면에서 부정의한 사람보다 못났다는 사실을(dikaios anēr adikou pantachou elatton echei 343d2) 직시해야만 한다. 不正義한 사람들은 정의로운 사람과의 去來에서, 또 稅金을 낼 때, 또 公共財貨를 수령할 때 다른 사람보다 더 많은 이득을 취한다. 반면, 정의로운 사람은 公職에 있을 때에도, 자신의 個人的 일을 소홀히 함으로써 발생할 손해나 그가 정의롭기 때문에 國庫로부터 어떤 私欲도 채우지 않는데서 발생할 손해를 次置하고서라도 정의에 反하는 어떤 도움도 주지 않음으로 인하여 그의 친척이나 친지들로부터 미움을 사게 된다.

Thrasymachos는 여기서 더 많이 차지함에 있어 엄청난 能力을 가진 사람을 (ton megaladynamenon pleonektein) 얘기하고 있는 것이라 하면서 이러한 사실을 판단하려면 부정의로움이 정의로움보다 얼마나 더 큰 이익을 각자에게 가져다 주는지를 봐야할 것이라고 주장한다. 만약 가장 完全한 不正義를 생각한다면, 그것이 不正義를 행하는 사람을 가장 행복하게(eudaimonestaton) 만들며 不義를 당하지만 그 자신은 不義를 행하려 하지 않는 사람을 가장 불쌍하게 만들 것임을 쉽게 알 수 있을 것이다. 이 가장 完全한 不正義의 化身이 곧 독재자이며 그는 他人의 財産을, 그것이 聖殿의 것이건 世俗의 것이건 國家의 것이건 個人的 것이건, 조금씩 조금씩 빼앗는것이 아니라 술수와 힘으로써 한꺼번에 모두 빼앗는다. 이런 것들의 부분에 있어 不正義를 행하다 들켜 경우에는 聖殿盜犯 또는 사기꾼, 강도 등으로 불리며 벌을 받지만, 시민들의 財産에 덧붙여 시민들 자신을 노예로 만들 경우에는 강도 같은 비난의 이름 대신 경축과 찬양이 들려지는데 이러한 찬양은 시민들 사이에서 뿐 아니라 그 완전한 不正義(tēn holēn adikian)가 행해졌음을 전해 들은 모든 사람들 사이에서 들려진다. 결국 어떤 사람이 不正義를 비난한다면, 그는 不正義를 행하는 것이 두려워서가 아니라 不正義를 당하는 것이 두려워서 비난하는 것이다. 이렇듯 충분히 커지면(hikanos gignomenē) 不正義는 正義보다 강하며 더 값지고 나은 것이며 결국 정의는 강자의 이익이고 不正義는 각 개인에게 이익이 되는 것이다.

2) Sokrates의 反論

Sokrates는 Thrasymachos가 그 자신 끌어 들였던 엄밀한 의미에서의 따짐을 유지하지 않고 있음을 지적하면서 Thrasymachos가 강하게 집착하는 바 ‘자기 이익의 實現’에 대해 代價(misthos) 概念을 제시함으로써 종전의 자기 입장을 한층 강화한다. 모든 각각의 기술들은 그의 業(ergon)을 實現하며 그것으로 기술이 놓여져 있는 바 기술의 對象에 이로우음을 준다. 그런데 각 기술들이 서로 다른 것은 각 기술들이 서로 다른 能力(dynamis)을 가졌기 때문이며 각각의 기술들이 별개의 이로우(ōphelia)을 가지고 있기 때문이다. 의술이나 항해술은 각각 건강과 항해중의 안전이라는 서로 구별되는 이로우를 갖고 있는 만큼 서로 다른 기술이며 따라서 지금까지 그래왔던 것처럼 엄밀하게 구별하자면 뱃사람이 항해중에 항해가 주는 어떤 이익 때문에 건강해졌다고 해서 그를 의사라고 부를 수는 없다. 마찬가지로 의사가 의료행위로 인해 代價를 받았다고 해서 그를 代價取得稅者(mistharnētikē)로 부를 수는 없다. 모든 기술자들이 공통적으로 얻는 어떤 이로우를 따라서 서로 구별되는 각각의 기

술에서 온 것이 아니라 代價取得術(misthōtike technē)로부터 온 것이다. 엄밀하게 숙고해 보면, 의술이 건강을 産出하고 代價取得術이 代價를 산출하는 것이며 건축술이 집을 그리고 그에 부수하는 代價取得術이 대가를 산출하는 것이다. 다른 기술 역시 각자가 갖고 있는 고유한 일(ergon)을 實現하는 것이며 그것으로 향해져 있는 바 對象에 이로움을 주는 것이다. 그렇다면 代價取得術과 구별되는 統治術은 통치자의 이익을 취하는 것이 아니라 피 통치자의 이익을 實現하는 것이며 결국 자기 기술을 잘 발휘하는 사람은 그 기술에 따라 어떤 것을 수행하면서도(kata tēn technēn epitattōn) 자기 자신에게 좋은 것을 행할 수 없으므로 代價가 있어야 하는 것이다. 바로 이런 까닭에 사람들은 자발적으로 공직에 앉아 남들의 얽힌 일을(allotria kaka) 푸는 데 관여하려 하지 않고 代價를 要求하는 것이다. 그런데 이 代價는 금전이나 명예, 통치하려 하지 않은 경우엔 어떤 罰이다. 罰을 代價속에 포함시키는 이유를 묻는 Glaucon에 답하면서 Sokrates는 다음과 같이 말한다. 훌륭한 사람들은 금전이나 명예 때문에 통치하려 하지 않고 따라서 어떤 강제도 없는데 自意로 통치에로 가는 것을 부끄럽게 여긴다. 따라서 이들이 통치하기를 원하게 하려면 어떤 강제와 벌(ana-nkē kai zēmia)이 있어야만 한다. 그런데 가장 강한 罰은 자기보다 못한 사람에게 통치받는 것이며 결국 그에게 있어서 통치란 어떤 좋은 것이라기보다 어쩔 수 없는 것이다. 만약 좋은 사람들만 사는 도시가 있다면 거기서는 지금 서로 공직에 앉으려고 경쟁하는 것처럼 서로 공직에 앉지 않으려고 경쟁할 것이며, 그러한 도시의 상상으로부터 실제에 있어 진정한 통치자는 자기의 이익을 추구하지 않고 통치되는 사람의 이익을 추구한다는 사실이 명백해질 것이다.

이제 Sokrates는, 정의가 강자의 이익이라는 Thrasymachos의 命題에 전혀 동의할 수 없지만 보다 중요한 문제, 즉 Thrasymachos가 자기 정의론을 보다 넓은 기초위에 세우면서 강력하게 주장했던 不正義한 삶이 정의로운 삶보다 낫다(ton tou adikou bion phaskōn einai kreittō ē ton tou dikaiou 347e)는 얘기를 먼저 다루자고 제안한다. 부정의가 삶의 지혜이며 탁월함(sophia kai arête)인지, 또 부정의한 사람들이 어떤 일을 함께(met' allelōn)할 수 있는지, 또 부정의한 삶이 사람을 행복하게 하는지 등에 관한 반성으로 이루어지는 이후의 논의는 akribēs logos의 性格과 限界를 묻는 이 論文의 범위를 벗어난다. 正義와 不正義가 각각 무엇인지에 관한 탐구와 어떤 삶이 더 살만한 가치가 있는지의 문제는 <국가> 전편을 관통하는 주제이며 사실 <국가 1권>에서 개진되었던 Thrasymachos의 주장은 2권 이후에 본격적인 Sokrates 자신의 立論을 맞게 된다. <국가 1권>에서의 akribēs logos의 문제를 主題로 갖는 이 論文은 이후의 Sokrates의 논의를 要約하지 않고 곧장 akribēs logos의 문제로 들어가겠다.⁹⁾

Ⅲ. 엄밀한 의미에서의 따짐(akribēs logos)의 性格과 限界

1. Thrasymachos 正義論과 akribes logos

정의는 강자의 이익이라는 命題와 통치자가 제정한 法에 따르는 것이 정의라는 命題사이의 충돌은, 통치자가 실제로 자기에게 이익이 되는 것과 이익으로 보일 뿐인 것을 구별함에 있어 실수한다는 사실에 의해 확인된다. Thrasymachos의 akribēs logos가 나오게 되는 구

주9) 이후의 Sokrates의 논의는 참고문헌란에 실은 이 정호 선생님과 박 윤호 형의 논문에 잘 소개되어 있다.

체적 질문은, 정의가 실제로 강자에게 이익이 되건 그렇지 않건 간에 강자에게 이익으로 보이는 것 (to tou kreittonos sympheron dokoun einai tō kreittoni)이냐는 것이었다. <국가론 1권>에서는 실제로 그런 것과 그렇게 보일 뿐인 것 사이의 구별이 이미 Polermarchos와의 對話중에 등장했었으며,¹⁰⁾ Kleitophon이 그렇게 이해했던 것처럼 통치자가 그렇다고 여기는 것 쪽으로, 즉 그렇게 보이는 것 쪽으로 해결하려 했던 시도가 있었다. 친구에게 이익을 적에게 **함**을 주는 것이 正義라는 Polermarchos의 命題는, 그렇게 보이지는 않지만 실제로 좋은 사람을 친구라고 부르는지 아니면 좋은 사람(chrestos)으로 보이는 사람을 친구라고 부르는지 라는 Sokrates의 질문에, 그렇다고 생각되는 사람을 친구로서 사랑한다고 답함으로써 자기 모순을 범하게 된다. 그렇게 보임과 실제로 그러함이 一致하지 않을 경우에는, 즉 사람들이 이 구별에 있어 실수할 경우 실제로 어떤 不正義도 행하지 않은 좋은 사람을 적으로 여겨 **함**치는 일이 正義가 되기 때문이다. 결국 Polermarchos는 그렇게 보일 뿐 아니라 실제로도 좋은 사람이 친구이며 그렇게 보일 뿐 실제로는 그렇지 않은 사람은 친구로 보일 뿐 진짜 친구는 아니라고 함으로써 자기 정의관을 수정한다. 즉 실제로 좋은 친구에게 잘 해주고 실제로 나쁜 적에게 **함**을 주는 일(tōn men philon agathon onta eu poiein, ton d'echthron kakon onta blaptēin 335 a 8)이 正義라는 것이다.

그 논리적 구조에 있어 이후에 나올 Thrasymachos의 akribēs logos를 암시하는 이와 같은 친구 概念의 反省과 再定式化는, 실제로 그런 것과 그렇게 보일 뿐인 것 사이의 구별의 문제가 Thrasymachos의 akribēs logos를 출범시키는 중요한 동기로 작용함을 시사해준다. 앞의 친구 概念의 反省이 보여주듯 실제로 그런 것과 그렇게 보일 뿐인 것 사이에서 인간이 실수할 수 있음을 인정하는 한 어떤 命題도 늘 타당한 자기진리성을 주장하지 못하기 때문이다. Thrasymachos가 akribēs logos 상에서 통치자의 실수가능성을 배제했을 때 우리는 그의 akribēs logos가 우리의 언어감각을 지나치게 벗어났음을 지적할 수 있었다. Thrasymachos의 통치자가 통치행위를 통한 자기 이익의 관철에서 실수를 하건 하지 않건간에 우리는 그가 우리의 삶에 깊은 영향을 주는 통치행위를 하고 있다는 사실로부터 그를 통치자로 부르며 따라서 그의 엄밀한 의미의 통치자는 우리가 통치자의 동일성 기준으로 놓는 바로부터 벗어나 있음을 지적할 수 있는 것이다. 그러나 Sokrates는 이런 종류의 반론을 찌지 않는다. 오히려 그 자신 akribēs logos를 사용하여 기술의 內的 構造에 관한 순수한 형태를 보여줌으로써 기술과 이익에 관한 깨끗한 이해의 관점을 세우고 있다. 왜 논의의 진행이 이 방향인가? Sokrates 역시 자기 타당성을 요구하는 立論行爲에 akribēs logos가 주는 限定이 필요함을 의식하고 있었기 때문이 아닌가? 분명한 사실은 적어도 <국가1권> 안의 기술논의 모두가 바로 이 akribēs logos 상에서 성립하고 있다는 사실이며 그 akribēs logos 상에서 성립하고 있다는 사실이며 그 akribēs logos의 性格이 무엇인지에 따라 그 같은 기술논의의 타당 범위가 결정될 것이라는 사실이다.

2. 限定行爲 一般에 관한 問題로서의 akribēs logos

1) Newton 力學의 힘 概念과 제 1 법칙

먼저 Newton 力學의 힘 概念과 제 1 법칙을 생각해 신자. 우리가 빠르게 움직이는 어떤 물체에 대해 “힘차게 움직인다”라는 表現을 쓰면서 힘을 속도와 관련된 어떤 것으로 묘사하

주 10) 김 남두, 앞의 책, S. 19.

기도 하지만, Galileo 以前時代에는 물체를 계속 움직이게 하는 것이 힘에 관한 일반적인 表象이었다고 한다. 물체는 그것이 정지해 있을 때 그것의 '자연상태'에 있는 것이며 물체를 계속 움직이게 하는 것이 힘이라는 이 생각을 실험적으로 검토해 보려면 물체가 모든 힘으로부터 자유롭게 되는 길을 찾아야 할 것이다.¹¹⁾ 그래서 힘을 점점 작게할 때의 운동에 관해 연구한다면 外力(external force)이 정말 零이 될 때 그 운동이 어떻게 될 것인가에 대해 어떤 생각(idea)을 가질 수 있을 것이다. 이제 다음의 실험을 생각해 보자. 어떤 板위에서 벽돌을 손으로 밀다가 손을 떼면(外力除去) 벽돌은 정지한다. 이 경험으로부터 우리는 Galileo 이전의 힘 표상, 즉 물체를 계속 움직이게 하는 것으로서의 힘 概念에 의미를 줄 수 있겠다. 그런데 이제 보다 미끄러운 벽돌을 가지고, 나중에 潤滑유도 써 가면서 실험을 반복해 보자. 그러면 손을 떼고 난 후 정지할 때까지 보다 많은 시간과 보다 많은 진행거리가 요구된다는 사실을 관찰할 수 있다. 여기서 우리는 모든 마찰이 제거될 수 있으면 물체는 일직선상에서 일정속도를 가지고 무한히 운동할 것이라고 추론할 수 있다. 그리고 이때의 외력은 물체의 속도를 변화시키는데, 즉 가속도를 산출하는데 필요하지 물체의 속도를 維持하는데 필요한 것은 아니라고 주장할 수 있다. Newton 力學의 기준계가 관성계임을 표현한 것이라고 알려지는 그의 제 1 법칙은 사정이 이러함을 다음과 같이 표현하고 있다. "모든 물체는 그것에 부가된 힘이 그 상태를 변하게 하지 않는 한 정지상태 혹은 일직선상의 등속운동을 지속한다."¹²⁾

그런데 우리는 물리학 교과서의 이러한 설명에 대해 다음과 같이 물을 수 있다. 마찰력이 零인 상태를 우리가 경험할 수 있는가? 그리고 만약 그런 상태를 경험할 수 없다면 어떻게 그 경험되지 않은 상태가 우리 경험을 설명하는 法則의 성립에 의미있는 기여를 할 수 있는가? ¹³⁾ 실제로는 도저히 있을 수 없는 이 모든 外力이 제거된 상태가 우리가 경험하는 力學的 現象의 이해에 어떤 결정적 역할을 한다는 이 사실을 어떻게 설명해야 하는가?

우리는 가능한 하나의 對答으로 다음과 같은 것을 생각해 볼 수 있다. 실험이 의도했던 바대로 마찰력을 점점 줄여나감에 따라 각 실험들 사이에서 경향성이 발견되며 이것이 理想的的 抽象化(idealizing abstraction)의 근거로서 마찰력이 零인 상태를 추론케 했고, 그것 자체는 경험되지 않은 이 理想化된 狀況이 추론을 가능케 했던 사례들을 바로 그 관점에서 理解할 수 있게 하는 것이다. 여전히 만족스럽지는 못하지만 우리의 akribēs logos 논의와 관련하여 다음 사실만은 確定할 필요가 있다. 과녁을 자기 이익의 관철로 세우건 통치술 자체가 실현할 善으로 세우건 세상에 실수안하는 통치자가 어디있느냐는 물음에 대해, akribēs logos는 결국 없는 것에 관한 말장난이 아니냐는 물음에 대해, 우리는 다음과 같이 대답해야 한다. akribēs logos는 Newton 力學에서의 마찰력 零인 상태처럼 그것자체는 경험되지 않고 ideal 하게 存在하면서 경험적 사실들을 바로 그 관점에서 이해하게 하는 것이므로, 그것이 어떻게 우리 경험의 정돈 내지 이해에 기여하는지에 관한 물음은 타당해도 akribēs logos가 설정하는 것이 실제로 있을 수 있는지에 관한 물음은 과녁을 빗나가는 물음이라고 대답해야 하는 것이다.

주 11) Halliday and Resnick, *Fundamentals of Physics* (2nd edition), New York, 1981, chapter 5.

12) Symon, K. R., *Mechanics* (3rd ed.), Reading 1979, p. 7에서 재인용

13) Cassirer도 모든 외력이 없는 상태가 자연에서 전혀 실현될 수 없음을 지적하면서, 그럼에도 불구하고 이러한 비실재적인 개념의 도움이 없었더라면 Galileo는 그의 운동이론을 제시하지 못했을 것이라고 한다. Cassirer, *ibid.*, p. 89.

2) 限定的 意味

Thrasymachos나 Sokrates 나 그들이 엄밀한 의미에서 따진다고 할 때는 늘 다음과 같은 限定詞가 동반된다. 즉 ‘ 그가 통치자인 限 (tote hotan archōn ē, kath’ hoson archōn estin)’ 또는 ‘ 완전히 엄밀한 기술들이 기술인 바 바로 그것인 限 (heōsper an ē hekastē akribēs holē hēper estin)’ 등의 表現이 그것이다. 앞의 논의 (III-1) 에 비추어 보면 限定은 그렇게 보이는 것에서 실제로 그런 것을 잘라내는 작업인 것처럼 보인다. 한 命題의 진리성이 전적으로 보장되는 범위가 바로 그 限定行爲에 의해 주어지며, 한정에 의해 전적으로 참¹⁴⁾ 이 된 命題에 의해 한정 바깥에 있으나 동일한 사태계열에 속하는 것이 판단된다고 말할 수 있다. Sokrates 가 엄밀한 의미의 통치자를 놓고, 그가 통치자인 限 통치술 교유의 善을 實現시킨다고 할 때 그는 이 명제를 ‘ 참 ’으로 만들 수 없는, 개인적 동기와 실수 가능성성을 가진 현실의 통치자를 한정이 만든 限界밖으로 밀어내고 있지만, 그럼에도 불구하고 그러한 통치자의 판단 준거가 限定에서 성립한 그 命題에서 주어진다는 사실은 부정될 수 없다. akribēs logos 가 자기 표현의 불가결한 요소로써 끌고 다니는 限定은 결국 한 판단이 전적으로 참이 되는 限界를 그어주며 그것 자체로 경험되지 않는 이 판단이 실제로 경험되는 동일한 사태계열에 판단의 준거노릇을 하고 있는 것이다.

이제 Sokrates 가 밝힌 바 기술의 內的 構造에 대해 그것이 기술 一般에 타당하지 않다는 주장을 검토해 보자. Sokrates 가 기술은 기술을 애초에 성립시킨 對象에 기술 교유의 이로움을 實現하는 것이라는 一般命題를 토대로 통치술 교유의 이익 또한 피통치자로 향하는 것임을 보였을 때 우리는 그 一般命題의 타당범위를 제한하는 反例로 사냥술이나 歌舞術을 들 수 있었다.¹⁵⁾ 이러한 기술들의 경우에는 기술자체의 完璧한 수행과 그 기술이 향해 있는 것의 이로움이 일치하지 않는다. Sokrates 는 자기에게 유리한 기술만을 例로 들어 Thrasymachos 를 논박할 의도에서 의술이나 항해술같은 例를 든 것인가? 아니면 사냥술이나 歌舞術같은 기술은 엄밀한 의미에서는 기술이 아니라고 생각하고 기술에 관한 자기 명제의 一般性을 의식하고 있었던 것인가? 다시 말하면 기술의 성립근거와 그 內的 構造에 관한 Sokrates 의 논의를 만족하지 않는 기술을 그렇게 보일 뿐 실제로는 기술이 아닌 것으로 해서 명제의 진리값에 상처를 주지 않는 일이 타당한 것인가? Sokrates 가 < 국가 10 권 > 에서 오늘날의 직업적 문필가에 비견되는 모방가와 그들의 모방술에 대해 취했던 태도를 보면 그가 기술에 관한 자기 명제의 一般性을 의식하고 있었으며 그의 논의를 만족하지 않는 기술은 그렇게 보일 뿐인 기술로 여기고 있음이 분명하다. 그에 의하면 창작활동이라 할 수 있는 모방은 진지한 어떤 것이 아니라 일종의 놀이 (paidia) 이며, 詩가 상당한 매력을 가졌고 또 즐거움 (hēdonē) 을 주지만 그것이 도시국가의 체제 및 인간의 삶과 관련하여 도움을 주기 전까지는 추방되어야 한다. 하나의 기술처럼 보이는 모방술이 사실은 놀이이며 인간의 삶에 도움을 주지 못한다는 이유로 추방되고 있는 것이다. 기술의 내적 구조와 관련하여 反例

주 14) 전적으로 참이 아님에 대해 얘기한 근거귀절로 다음을 든다. “정의로운 사람들이 더 현명하게 더 낮게 행위하여 더 능력있는 사람임을 보였고 또 부정의한 사람들은 어떤 것도 함께 (met’ allelōn) 해낼 수 없음을 보였으므로, 어떤 일을 공동의 힘으로 잘 수행한 부정의한 사람들을 진정 부정의한 사람 (adikous ontas) 이라고 말한다면 이는 전적으로 옳게 말한 것이 아니다. (ou pantapasin alethes legomen)” 352 b7-c3.

주 15) Joseph, H.W.B, *ibid*, p.22.

로 들어졌던 사냥술이나 歌舞術 역시 사회적 分業 體系속에서 의미있는 역할을 하지 못하는 까닭에 놀이 이상의 지위를 얻지는 못할 것이다. Sokrates에 있어 기술이란 결국 어떤 목적으로 행위를 질서있게 조직하는 것이외에 그 목적이 사회의 분업체제내에 의미있는 것일 것을 요구하는 것이기 때문이다.

3) akribēs logos 바깥에 놓이는 것

이제 일상적 의미의 통치자와 엄밀한 의미의 통치자가 일치하지 않는 곳을 살펴보자. 앞에서 밝혔듯이 Thrasymachos의 엄밀한 의미에서의 통치자는 통치행위를 통한 자기 이익의 관철에 실수하지 않는 자이다. 그러나 우리는 그가 일상적 의미의 통치자를 엄밀한 의미에서의 통치자와 구별하는 그 순간, 즉 통치자가 실수하는 그 순간에도 통치자가 권력을 행사한다는 사실로부터는 자유로울 수 없으며, 우리가 한 공동체의 권력 행사 방식이 그 공동체 구성원의 삶을 깊이있게 규정한다는 주장을 받아들이는 한 실수할 때의 통치자와 같이 akribēs logos의 바깥에 놓이는 것에 대해 선형적으로 주의를 기울이지 않아야 한다는 법은 없다. akribēs logos의 한정행위가 함축하는 것이 결국 限定되는 범위밖에서는 발언의 타당성을 묻지 말라는 要求라면, akribēs logos 바깥의 것이 우리의 삶의 넓은 부분에 중요한 의미를 가질수록 akribēs logos는 의미있는 知的 行爲로부터 멀어질 것이다. 실제적이고 경험적인 현실세계의 인식에 핵심적 구성요소로서 작용하지 못한다면 일상언어가 갖고 있는 이해의 지평을 확대하는데 아무런 기여도 못할 것이다.

이제 다음의 예를 생각해 보자. 어떤 사람이 '부지런한 사람은 가난하지 않다'고 주장하고, 부지런한데도 가난한 사람이 있음을 얘기하는 사람에게 다시 '진정으로 부지런한 사람은 가난하지 않다'고 주장하면서 엄밀한 의미에서의 부지런한 사람은 부지런해서 가난을 떨쳐버리는데 성공한 사람이며 부지런한데도 가난한 사람은 진정 부지런한 것이 아니라 부지런한 듯 보일 뿐인 사람이고 어디가 지을러도 게으른 사람이라고 대답했다고 해보자. 우리는 앞서의 논의와 관련하여 다음 사실을 지적할 수 있다. 이러한 엄밀화에 의한 파악은 부지런함과 가난에 얽혀있는 수많은 사태의 간과를 결과했을 뿐 우리의 기존의 삶의 지평을 넓혀줄 어떤 것도 아니다. 오히려 이러한 엄밀화로 인해 우리가 그 안에서 사는 바, 실제로 부지런한데도 가난한 사람이 있는 그 세계가 적절한 이해의 지평 획득에 방해받고 있는 것이다.

IV. 맺는 말

<국가 5권>에서의 Adeimantos의 돌연한 요청, 즉 말로 세워지는 理想國家 자체가 있을 수 있는지 또 그것이 어떻게 가능한지를 보여달라는 要請에 접해서 Sokrates는 말로써 세워지는 理想國家의 性格을 밝힌다. 이 요청에 대해 想起해야 할 첫번째 사실로써 正義와 不正義에 관한 탐구가 여기까지 오게 했음을 지적한 Sokrates는 정의와 정의로운 사람 사이에 다음과 같은 관계가 있음을 동의받는다. 정의로운 사람이 정의와 전혀 다르지 않고 모든 방식으로 정의가 그것인 바와 같은 것이어야 하는 것이 아니라, 정의에 될 수 있는 한 가까이 있고 다른 사람보다 월등히 더 그것에 참여하는 관계일 뿐이다. "정의 자체가 무엇인지 탐구하고, 있다고 가정한 완전히 정의로운 사람의 性格을 살핀 까닭은 하나의 paradeigma를 만들어 그것을 보면서 인간의 행복과 불행에 관련하여 정의와 불의가 어떤 것으로 보이는지를 판단하고 그것들에 가장 닮은 사람이 가장 닮은 몫을 가진다는 사실에 동의하기 위해서

(姜相濂)

었다. 탐구의 목적은 이러한 것들이 실제로 있을 수 있는지를 증명하기 위한 것이 아니었던 것이다.” (472 c-d)

우리는 앞서의 논의를 통해 akribēs logos 가 그것 자체로는 경험되지 않지만 동일계열의 사태들을 바로 그 관점에서 이해하고 판단하게 하는 性格을 가지고 있음을 보았다. 그때에도 명백하게 밝힐 수 없었던 것은 어떻게 경험될 수 없는 그것이 경험의 이해를 가능케 하는지에 관한 물음이었다. 지금 말로 세워지는 理想國家의 性格이 하나의 모범(paradeigma)으로서, 참여 내지 眞實의 관계로 설정되는 정의와 정의로운 사람사이에서처럼, 판단해서 취할 삶의 모습을 보여주는 어떤 것이라면 그것은 해결되지 못한 우리의 물음에 여전히 어려운 ‘참여’와 ‘眞實’을 해답의 실마리로 주고 있는 것일 것이다. 이제 지금 우리가 제기한 문제에 보다 가깝게 닿아있는 <국가 9권>의 마지막의 얘기를 들으면서 akribēs logos 가 어떻게 의미를 갖는지 되풀어보자. 땅에는 어느 곳에서도 없으니 말속에 있는 것이라고 이상국가를 얘기한 Glaucon에 대해 Sokrates는 다음과 같이 응답한다. “하늘에 paradeigma가 있어 그것을 보며, 본대로 자기 모습을 갖추려 하는 사람앞에 펼쳐 있을 것이다. 그것이 지금 존재하는지 혹은 언젠가 존재하게 될런지는 문제가 되지 않는다. 그는 오직 이 도시에 속하는 일만을 행하고 다른 것은 하지 않을 것이기 때문이다.” (592b)

우리가 akribēs logos를, Platon에 자신의 말을 빌어 모범(paradeigma)내지 모범을 만드는 작업으로 이해한다면, 그 paradeigma는 자신의 존재증명을 증명의 집으로 지지도 않고 존재증명不在에 의해 자신의 타당성 내지 그것이 실천적 삶에 대해 갖는 기능을 훼손받지도 않는 어떤 것임을 지적할 수 있다. 이 paradeigma가 어떻게 구성되며 또 어떻게 자신의 기능을 수행할 수 있는지, 또 어떤 기준이 그것의 우리 앞의 기여여부를 가르는지는 더 따져져야 할 문제이다.

참 고 문 헌

1. 원전, 주석서 및 번역서

- Platon, *Werke in acht bänden, IV, Politeia*, Griechisch und Deutsch, Darmstadt, 1971.
Adam, *The Republic of Plato with a new introduction by D. A. Rees*, Cambridge 1963.
Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford U.P. 1945.
Shorey, *The Republic in Plato the collected dialogues*, ed. by Hamilton and Cairns, Princeton U. P. 1973.
Vretska, *Der Staat.*, Reclam Ausg., Stuttgart 1982.

2. 참고서 및 논문

- 김남두, *Die Gerechtigkeit and das Gute in Platon's Politeia*, Centaurus-Verlag, Paffenweiler, 1984.
박윤호, '플라톤의 정의론에 대한 고찰', 서울대학교 석사학위논문, 1985.
이정호, '플라톤의 대화편 폴리테이아 I의 분석', 철학논구 제 12집, 서울대학교 철학과.
Annas, J. *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford U.P., 1981.
Hadgopoulos, D. J., Thrasymachus and Legalism, in *Phronesis* 18(1973).
Hourani, G. F., Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's Republic, in *Phronesis* 7(1962).
Joseph, H. W. B., *Essays in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford, 1935.
Kerferd, G. B., The Doctrine of Thrasymachus in Plato's Republic, in *Durham Univ. Journal* 9(1947).
Maguire, J. P., Thrasymachus or Plato?, in *Phronesis* 16(1971).
Nettleship, R. L., *Lectures on the Republic of Plato*, London 1981.
Roochnik, D. L., *Techne and Praxis in the Platonic Dialogues*, The Pennsylvania State Univ. PH. D. 1981.
White, N., *A Companion to Plato's Republic*, Oxford 1979.