

아리스토텔레스의 지성의 양상

張 英 蘭*

I. 들어가는 말

인간의 영혼은 다양한 기능을 한다. 그것은 때로는 어떤 것을 보기도 하고 혹은 듣기도 하며, 때로는 분노를 느끼기도 하며 연민을 느끼기도 하고, 때로는 추측하기도 하고 추론하기도 한다. 이러한 모든 기능들은 한편으로 다양한 인식의 단계에 따라 각기 다른 범주에 속하는 능력들로 보이기도 하고, 다른 편으로 서로 밀접하게 작용하기 때문에 동일한 종류의 유사한 기능들로 보이기도 한다. 그리하여 우리는 그것이 각기 다른 기능을 하기 때문에 실제로 서로 다른 능력들로 구분된다고 생각할 수도 있고, 또는 각기 다른 기능을 하지만 서로 유사하기 때문에 하나의 능력이라 생각할 수도 있다. 아리스토텔레스는 인간의 영혼이 여러 가지 능력들을 가졌지만, 영혼 전체는 부분들로 나뉘지지 않는다고 생각한다. 그것은 이러한 영혼의 능력들이 본질상 다르지만, 하나로 존재하기 때문이다. 우리는 이러한 능력들을 개별적으로 다룰 수 있지만 그것들 자체가 따로 분리되어 존재하는 것은 아니다. 그는 이러한 분석 방법을 이미 감각의 경우에 적용했을 뿐만 아니라, 나아가 지성의 경우에도 적용하고 있다. 그리하여 그는 감각 능력의 다양한 기능들을 규정하면서 서로 구별되는 역할을 하는 기능에 대해 각기 다른 명칭을 부여했던 것처럼, 지성의 경우에도 서로 구별되는 역할을 하는 기능에 대해서도 각기 다른 명칭을 부여했다.

* 한국외국어대학교 강사

24 논문

지성의 두 가지 측면은 자연과의 유비를 통해 구별된다. 마치 자연 전체에는 각 종류의 사물에 질료가 되는 어떤 것과 원인이 되는 어떤 것이 있는 것처럼, 지성에도 질료의 역할을 하는 것과 원인의 역할을 하는 것이 있다.¹⁾ 더욱이 지성의 두 측면은 서로 비교가능하다. 영향을 주는 것이 영향을 받는 것보다 더 우월한 것처럼, 혹은 원리가 질료보다 더 우월한 것처럼, 전자의 역할을 하는 지성의 어떤 측면이 후자의 역할을 하는 지성의 다른 측면보다 더 우월하다는 것이다.²⁾ 또한 지성의 두 측면은 다음과 같은 특징에 의해서도 구별된다. 그것들 중의 하나는 “모든 것들로 된다”는 것이고, 다른 하나는 “모든 것들을 만드는 것”이다. 이것들은 후대에 통상적으로 수동 지성과 능동 지성으로 지칭되고 있다.³⁾ 우리는 이와 같은 지성의 두 측면이 각기 어떠한 역할을 하는가를 살펴봄으로써 그것들이 가진 특성들을 통해 지성의 본성을 설명해보고, 지성의 소멸가능성에 대한 논란을 고찰해보자.

II. 몸 말

1. 수동 지성과 백지의 비유

아리스토텔레스가 수동 지성의 특징으로 제시하는 것은 그것이 ‘잠재태로 있다’는 것과 ‘모든 것으로 될 수 있다’는 것이다. 우선 잠재태로서

1) *De Anima*, 430a10-14.

2) cf. *ibid.*, 430a18-19.

3) 이러한 용어법에 만족하지 않는 학자들 가운데 중세의 아비세니는 가능성 또는 ‘질료적’ 지성이라 명명하기도 하고, 다른 현대 학자들은 아리스토텔레스가 원래 수식한 용어를 사용하여 ‘수용적 지성’과 ‘제작적 지성’으로 표현하거나(웨딘, 모드락), 혹은 ‘잠재적 지성’과 ‘현실적 지성’(노만) 등으로 표현하기도 한다. 그러나 아리스토텔레스 자신이 특별한 이름을 붙이지 않았으며, 이미 일반적으로 이러한 분류명을 많이 따르고 있기 때문에 이 논문에서는 그대로 ‘수동 지성’과 ‘능동 지성’으로 사용하기로 한다.

의 수동 지성의 특징을 설명하기 위해 아주 적절하게 제시되고 있는 비유가 바로 ‘백지의 비유’이다.⁴⁾ 즉 지성은 어떤 것이 그 위에 쓰여질 수 있는 백지와 같다. 그것은 사유되기 전에는 잠재태로 있으며 사유 대상에 의해 영향을 받아 현실태로 있게 된다.

“지성은 어떤 방식으로는 잠재태로 있는 사유 대상이나, 사유하기 이전에는 아무 것도 완전태로 있지 않다. 즉 그것은 완전태로 쓰여진 것이 그 안에 전혀 들어 있지 않는 백지와 같은 방식으로 잠재태로 있다”(『영혼론』 429b30-430a2)

지성은 사유 대상에 의해 영향을 받는 인과적 작용을 통해 사유 대상과 동일하게 되는 동일화 작용을 하게 된다.⁵⁾ 만약 지성이 이러한 작용들을 거치지 않았다면 아무 것도 쓰여지지 않는 백지와 같을 것이다. 만일 그렇다면 우리는 아무런 지식도 가질 수 없을 것이다. 지성은 감각자료들을 통해 형성된 판타스마들에서 최초의 사유 내용들(noemata)을 발견한다. 이것들이 백지와 같은 지성에 쓰여질 때, 우리는 비로소 지식을 획득할 수 있는 것이다. 지성은 사유 대상을 수용하기 위해서는 잠재태로 있어야 한다. 그것은 사유 대상과 동일하게 될 때 현실태로 있다. 즉 아리스토텔레스는 여기서 지성은 물론이고 사유 대상도 잠재태로 있으며, 사유 대상은 지성에 의해 수용되었을 때 비로소 완전태로 있게 되는 것이라고 한다. 그렇다면 사유 대상은 그 자체로 완전태 또는 현실태로 존재하지 않는다는 말인가?

4) 아리스토텔레스의 이러한 백지의 비유는 근세 철학에서 로크의 백지설에 대한 ‘평가’와는 다른 측면을 가지고 있다. 아리스토텔레스의 백지의 비유는 로크의 백지설에 대해 합리론자들이 비판하는 근거들을 이미 차단시키고 있다. 그는 이미 ‘무엇이 쓰여질 수 있는’ 상태 또는 능력을 가진 것으로서 백지를 설명하고 있다.

5) 지성의 작용은 크게 세 가지, 즉 동일화 작용, 인과적 작용, 자율적 작용으로 구별할 수 있다. 이러한 작용들에 대한 상세한 논의는 필자의 다음 논문을 참조하시오, cf. 장영란, “아리스토텔레스의 지성의 대상과 작용”, 『철학 연구』 43집, 1998년 가을, 106-114면.

26 논문

사실 우리는 감각의 경우에 비추어 사유 대상도 현실태로 있으리라 기대할 수 있다. 아리스토텔레스는 감각의 경우에 감각 능력은 잠재태로 있는 반면에 감각 대상은 현실태로 있으며, 바로 이렇게 현실태로 있는 감각 대상에 의해 감각 능력이 영향을 받는다고 주장하였다.⁶⁾ 그러나 그는 지성의 경우에는 사유 대상도 사유 능력과 마찬가지로 사유되기 이전에는 잠재태로 있다고 말한다. 이것은 무엇을 의미하는 것일까? 아리스토텔레스가 사유 대상으로 제시하는 ‘나눠지지 않는 것’, 즉 보편자와 본질은 그 자체로 독립적으로 존재하는 것이 아니라 구체적인 대상들 속에 내재하는 것이다. 이러한 맥락에서 그는 ‘대각선’과 같은 수학적 대상들(430a31)이나 ‘클레온은 희다’(430b5)와 같은 물리적 대상들도 사유 대상들로서 제시한다.⁷⁾ 그는 이러한 종류의 대상들 속에서 우리가 사유의 대상들을 발견할 수 있다고 주장하는 것이다.

“어떤 것도 감각 대상인 공간적 크기를 가진 것과 분리되어 존재하지 않기 때문에, 사유 대상들은 감각 대상들과 형상들 속에 있으며, 이것들은 추상적으로 이야기된 것들과 감각 대상들의 성향과 성질들인 것들이다. 이러한 이유로 우리가 지각하지 못한다면 아무것도 매우거나 이해하지 못할 것이다. 그리고 우리가 관조할 때 동시에 우리는 어떠한 판타스마를 보아야 한다. 왜냐하면 판타스마들은 질료없이 있다는 것을 제외하고는 감각 자료들처럼 있기 때문이다”(『영혼론』 432a3-9)

사유 대상들은 감각 대상들과 분리되어 존재할 수 없다. 그것들은 감각 대상들 속에 있으며, 감각 대상들로부터 추상된 것이다. 인식-자료들의 연속성에 비추어 볼 때, 우리는 감각 대상들로부터 감각-자료들(aisthemata)을 얻고, 감각-자료들로부터 판타스마들(phantasmata)을 얻으며, 판타스마들로부터 사유-내용들(noemata)을 얻는다. 아리스토텔레스는 우리가 관조할 때 판타스마들을 보아야 한다고 말한다. 판타스마들은 사유-내용들의 기초적 자료가 된다. 이와 같이 사유 대상은 존재론

6) *De Anima*, 418a3-4.

7) 지성의 대상으로서 ‘나눠지지 않는 것들’과 보편자 혹은 본질에 관한 상세한 논의는 다음 논문을 참조하시오 장영란, 같은 논문, 97-106면.

적으로 구체적인 대상들 속에 존재하는 것이지만, 인식론적으로 그것들로부터 따로 떼어내어 추상적으로 인식할 수 있는 것이다. 그래서 아리스토텔레스는 사유 대상의 이러한 단면을 분리하여 독자적으로 ‘나눠지지 않는 것들’이나 보편자 혹은 본질이라고 말하고 있는 것이다. 그러나 실제로 이러한 대상들이 어떻게 존재하는가에 대해서 그는 어떠한 것도 ‘공간적 크기를 가진 것’과 분리하여 존재할 수 없다고 강조한다.

사유 대상들은 이러한 것들 속에서는 잠재태로 있는 것이며, 그것들과 분리되어서 지성과 동일하게 되었을 때 비로소 그것들은 현실태로 있을 수 있다. 그래서 아리스토텔레스가 “사유하기 전에는 아무 것도 현실태로 있지 않다”(429b30)라고 말했을 때, 우리는 여기서 ‘아무 것’을 존재하는 모든 것을 가리킨다고 해석할 수는 없다. 만약 그렇다고 하면 우리가 어떤 것을 생각하지 않는다면 아무 것도 존재할 수 없다고 말해야 할 것이다. 이것은 마치 인식 자체에 의해 인식 대상이 사유되지 않는다면, 인식 대상이 더 이상 존재할 수 없다는 것처럼 들린다. 그러나 그것은 이와 같이 존재하는 모든 것들을 염두에 둔 것이라기보다는, 오히려 현실태로 인식된 사유 대상들에 국한시켜 언급한 것으로 보인다. 그래서 그것은 만약 우리가 사유하지 않는다면 어떤 것도 존재할 수 없다고 주장하는 것이라기보다는, 사유 대상이 존재하기는 하지만 잠재태로만 남아 있게 되기 때문에 완전태로 존재하는 것은 ‘아무 것’도 없다는 사실을 강조하는 표현으로 보인다.

아리스토텔레스가 수동 지성의 특징을 “모든 것들로 된다”고 말한 것도 이와 같은 맥락에서 이해될 수 있을 것이다. 즉 수동 지성은 사유하기 이전에는 잠재태로 있다. 그렇지만 그것은 사유 대상에 의해 영향을 받으면, 사유 대상과 동일하게 된다. 즉 지성은 현실태로 사유 대상이 되는 것이다. 그러나 지성 자체는 “단순한 것이고 영향을 받지 않는 것이며, 어떤 것과도 공통적인 것이 아니다”(429b22–23). 그렇지만 지성이 사유한다는 것은 어떤 방식으로든 영향을 받는 것이다. 그런데 아리스토텔레스의 방식으로는 어떤 것들이 영향을 주고받는다면, 그것들 사이에는 공통적인 어떤 것이 있어야 한다. 즉 지성과 사유 대상이 어떠한 방식으

28 논문

로든 영향을 주고받으려면 서로 유사한 어떤 것이 있어야 한다는 것이다. 만일 그렇다면 지성과 사유 대상에 공통적인 것은 무엇을 말하는가? 말하자면 우리의 지성이 수학적 대상이나 물리적 대상과 어떤 공통적인 것을 가진다는 것인가? 가령 우리가 의자의 본질을 생각한다고 하자. 과연 우리의 지성은 의자와 어떤 공통적인 것을 가지고 있는 것인가? 최소한 지성이 의자의 질료적 측면과 ‘공통적인 것’을 갖는다고 할 수는 없을 것이다. 오히려 그것은 아마도 의자의 ‘가지적 형상’일 것이다. 만약 그렇지 않다면, 우리는 인식의 물리적인 담지자인 뇌의 용량만큼만 사유 대상을 수용할 수밖에 없으며, 나아가 감각 기관이 과도한 감각 대상을 수용하게 될 때 파괴될 수도 있는 것과 마찬가지로 지성도 지나치게 큰 사유 대상을 사용하게 될 때 파괴될 수도 있을 것이다. 지성은 가지적 형상에 의해 영향을 받으며, 바로 이 가지적 형상과 동일해지는 것이다. 우리는 지성이 바로 이러한 방식으로 “모든 것으로 된다”고 말할 수 있다.

이와 같은 방식으로 백지 상태의 지성은 여러 가지 사유 대상들을 수용하여 그것들을 다양한 결합과 추론 과정을 통해 우리가 가진 지식의 기본적인 형태로 만들어 놓을 수 있는 것이다. 아리스토텔레스가 이 비유를 통해 궁극적으로 말하고자 하는 점은 지성이 단순히 사유 대상을 임의로 만들어 내는 것이 아니라, 사유 대상들의 수용을 통해 받아들인 다양한 인식 내용들을 원천으로 삼아 우리의 지식을 형성한다는 것이다.

2. 능동 지성과 빛의 비유

아리스토텔레스가 능동 지성의 특징으로 제시하는 것은 그것이 ‘현실 태로 있다’는 것과 ‘모든 것을 만든다’는 것이다. 능동 지성의 이러한 특징은 빛의 비유를 통해 설명되고 있다. 빛은 이미 그가 고유 감각 대상들을 설명하는데 사용된 비유이다. 그는 고유 감각의 종류들 가운데 시각은 그것의 대상에 의해 영향을 받기 위해 매개물이 필요한데, 이 매개물의 현실태가 ‘빛’이라고 설명한다. 우리가 시각의 고유 대상인 어떤 것의 색깔을 지각하기 위해서는 단지 색깔이 있다는 것만으로는 불가능하

다. 우리가 색깔을 보기 위해서는 빛이 있어야 한다. 만약 빛이 없다면 색깔이 거기 있다고 할지라도 볼 수는 없을 것이다. 그러므로 우리의 시각이 색깔을 지각하기 위해서는 빛이 필요하다. 이러한 맥락에서 아리스토텔레스는 능동 지성의 역할을 빛에 비유하고 있다. 감각의 경우에 시각(감각 기관)이 색깔(감각 대상)을 지각하기 위해 빛이 있어야 하는 것처럼, 사유의 경우에 수동 지성(사유 능력)이 보편자나 본질(사유 대상)을 인식하기 위해서 능동 지성이 필요하다는 것이다.⁸⁾ 능동 지성은 일종의 ‘빛’과 같은 역할을 하는 것으로 지성의 작용을 가능하게 해준다.

빛은 다음과 같은 두 가지 특징, 즉 현실태(energeia)와 성향(hexis)을 가지고 있다. 감각-지각에서의 빛은 매개물인 “투명체의 현실태”(418b9)로서 잠재태로 있는 색깔을 현실태로 있는 색깔로 만들어 주는 성향적인 어떤 것이다. 즉 빛 자체가 붉은 색이나 푸른 색과 같은 어떤 색깔이 아니라, 어떤 불특정한 색깔을 붉은 색 또는 푸른 색 등 여러 가지 다른 색깔로 드러나게 해주는 것이다. 이러한 특징은 유비적으로 능동 지성에도 적용된다. 빛이 직접적으로 색깔을 만들어 내는 것은 아닌 것처럼, 능동 지성도 직접적으로 사유 대상을 만들어 내는 것은 아니다. 그것은 사유의 대상을 현실태로 만들어 주는 것이다. 빛이 없이는 어떠한 색깔도 볼 수 없는 것처럼,⁹⁾ 능동 지성 없이는 어떠한 사유 대상도 인식할 수 없다고 할 수 있다. 그러나 우리는 이러한 빛이나 능동 지성의 존재를 그 자체로 알 수는 없다. “빛은 그 자체로 볼 수 있는 것이 아니라, 그 외의 다른 것의 색깔로 인해 볼 수 있는 것이다”(418b5-6). 실제로 시각은 빛이 없다면 어떠한 색깔도 볼 수 없지만, 빛이 비추면 어떠한 색깔도 볼 수 있다. 그러므로 우리는 빛의 존재를 이러한 간접적인 방식으로만 지각할 수 있을 뿐이다. 이와 마찬가지로 능동 지성도 그

8) 그러나 인간의 사유 작용에서 능동 지성은, 감각 기관인 시각과 매개물인 빛이 독립적으로 있는 것과는 달리, 수동 지성과 구별되기는 하지만 그것과 독립적으로 있는 것은 아니다. 이것에 대한 좀더 상세한 논의는 ‘지성의 소멸 가능성’과 관련하여 다음 장에서 기술되고 있다.

9) cf. ibid., 418b2-3. “색깔은 빛이 없이는 볼 수 없으며, 각 사물의 색깔은 모두 빛 속에서 보여진다”.

30 논문

자체로 알 수 있는 것이 아니라 그것이 현실태로 만드는 사유 내용들을 통해 알 수 있는 것이다. 즉 우리가 사유하기 이전에는 사유 능력을 어떠한 보편자나 본질도 인식할 수 없다. 우리는 다만 우리가 그러한 대상들을 인식한 사실을 통해 능동 지성이 작용하고 있다는 것을 간접적으로 알 수 있는 것이다. 그렇지만 아리스토텔레스는 “이것 없이는 아무 것도 생각할 수 없다”(430a24)라고 하며,¹⁰⁾ 사유 작용이 일어나는데 능동 지성이 필수적인 조건이라는 것을 강조한다.

빛은 시각 능력을 발휘할 수 있게 하는 것이다. 능동 지성도 사유에서 이와 비슷한 역할을 한다. 즉 그것은 사유 능력을 발휘할 수 있게 하는 것이다. 그렇지만 빛이 시각의 고유한 대상인 색깔을 만들어 내지 않는 것처럼, 능동 지성도 사유의 대상인 보편자나 본질들을 만들어 내지 않는다.¹¹⁾ 그러나 이러한 설명은 우리가 앞서 능동 지성이 “모든 것을 만

10) 자바렐라는 이 문장의 주어를 능동 지성으로 보고, ‘이것’은 수동 지성으로 보아 ‘능동 지성은 수동 지성 없이는 아무 것도 사유할 수 없다’고 한다. 젤러도 이와 같은 해석을 하지만 noei를 개별적인 사유에 제한한다. 그러나 힙스나 햄린, 또는 로스와 같은 주석가들은 일반적으로 ‘이것’을 능동 지성으로 해석한다. 로스는 이 문장을 해석하는 네 가지 방식을 다음과 같이 제시한다. 1) ‘수동 지성 없이는 능동 지성은 아무 것도 알지 못한다’, 2) ‘능동 지성 없이는 수동 지성은 아무 것도 알지 못한다’, 3) ‘수동 지성 없이는 아무 것도 알지 못한다’, 4) ‘능동 지성 없이는 아무 것도 알지 못한다’. 그는 이러한 해석들 중 어떤 것에 대해서도 이들 단어들이 우리의 “기억하지 못함”에 대한 근거의 부분을 적절하게 형성하지 못한다고 하면서, 이것들은 단순히 ‘능동 지성 없이는 아무 것도 생각할 수 없다’고 말함으로써 이 장이 말하려는 가르침을 요약할 수 있다고 한다. cf. Ross, *ibid.*, p.152.

11) 모드락은 능동 지성이 엄밀히 말하자면 인식 활동이 아니라고 말한다. 왜냐하면 그것은 가지적 대상들을 파악하기 위한 필요 조건이지만, 이러한 대상들을 파악하는 것은 아니기 때문이다. 그런데 만약 능동 지성이 인식 활동이 아니라면, 아리스토텔레스가 그것을 ‘지성’이라고 부르는 이유는 무엇인가? 모드락은 『영혼론』에서 지성은 인간 존재에 의해 소유된 사유 능력에 대한 아리스토텔레스의 용어이며, 능동 ‘지성’은 이러한 능력을 활용하는데 필요한 성향(hexis)이기 때문에, 그것이 ‘지성’이라고 불리우는 것은 놀랍지 않다고 한다. Modrak, D. K. W., “The Nous-Body Problem in Aristotle”, *Review of Metaphysics* 44, 1991, p.761, p.766.

든다”라고 인용한 아리스토텔레스의 주장과 어긋나는 것처럼 보인다. 만일 능동 지성이 이와 같이 보편자나 본질을 만드는 것이 아니라면, 도대체 “만든다”는 것은 무엇을 의미하는가? 우리는 그것을 다음과 같이 이해할 수 있다. 즉 그것은 어떤 ‘원인’처럼 모든 것을 “만든다”는 것이다. 이미 언급한 것처럼, 아리스토텔레스는 자연과의 유비를 통해 능동 지성을 사물에 원인이 되는 어떤 것이라고 설명했다. 그러나 이것은 작용인처럼 어떠한 대상을 1차적인 의미에서 직접적으로 만들어 낸다는 의미가 아니라, 단지 어떠한 방식으로든 사유 작용을 가능하게 함으로써 사유 내용들(noemata)을 간접적인 방식으로 산출할 수 있다는 의미이다. 다시 말하자면 그것은 한편으로 소위 A라는 아직 잠재태로 존재하는 사유 대상을 A’라는 현실태로 존재하는 사유 대상으로 ‘만들어’ 주며, 다른 편으로 아직 A를 알지 못하는 S를 A를 알고 있는 S’로 ‘만들어’ 준다는 것이다.

빛이 잠재태로 있는 것을 현실태로 변화시키는 것처럼, 능동 지성이 잠재태로 있는 것을 현실태로 있는 것으로 변화시켰다는 것은 정확하게 무엇을 의미하는가? 우리는 일반적인 구별 방식에 따라 현실태-잠재태의 구조를 다음과 같이 세 가지 형태로, 즉 ① 제 1잠재태, ② 제 2잠재태 / 제 1현실태, ③ 제 2현실태로 구분할 수 있다.¹²⁾ 가령 어떤 사람이 문법을 배울 수 있는 능력을 가지고 있다고 하자(①). 그는 어떤 시기에 실제로 문법 지식을 배워서 알고 있을 수 있지만, 현재는 그것을 활용하고 있지 않다(②). 그러나 현재 그는 문법 지식을 활용하고 있다(③). 우리는 제 1잠재태에서 제 1현실태로 넘어가는 단계를 제 1단계라고 하고, 제 2잠재태(제 1현실태)에서 제 2현실태로 넘어가는 단계를 제 2단계라고 하자. 이것을 빛의 비유에 적용시켜보면, 빛은 제 1단계의 변화와 제 2단계의 변화를 모두 가능하게 해주는 원인의 역할을 한다. 빛은 어떠한 방식으로든 잠재태로 있는 것을 현실태로 있게 하는 것이기 때문이다. 이와 마찬가지로 능동 지성도 제 1단계의 변화와 제 2단계의 변화를 모두 가능하게 해주는 원인의 역할을 한다.

12) cf. ibid., 417a21–417b26.

32 논문

그런데 만일 능동 지성이 잠재태에서 현실태로 만든다고 한다면 ‘무엇’이 현실화된다는 것인가? 이 문제에 대해서는 학자들 간에 견해가 다르게 나타난다. 힉스는 현실태로 되는 것을 때로는 지성 자체라고도 하고 때로는 사유 대상이라고 주장한다.¹³⁾ 사실 힉스가 이와 같이 일관적이지 못한 해석을 취하고 있는 것을 코스만은 날카롭게 비판하지만, 이것은 힉스 자신의 논리적 사고에 문제가 있는 것이 아니라 지시 대상 자체의 불명확성으로 인한 것이다. 사실 사유 작용에서 현실화되는 것은 지성만도 아니고 사유 대상만도 아니다. 오히려 우리는 양자가 모두 현실화된다고 말해야 한다. 즉 능동 지성에 의해 잠재태로 있는 수동 지성과 사유 대상이 함께 현실태로 되어야 하는 것이다.¹⁴⁾ 이런 경우에 우리는 수동 지성과 사유 대상이 현실태로 동일해진다고 말하는 것이다.

또한 아리스토텔레스는 능동 지성의 특성으로 ‘현실태로 있는 것’을 말했는데, 만일 이와 같이 능동 지성이 현실태로 있는 것이라면 왜 우리는 항상 생각하지 않는 것인가? 그는 분명히 지성은 “때로는 사유하고 때로는 사유하지 않는 것은 아니다”(430a22)라고 언급하고 있다. 즉 지성은 항상 사유한다는 것이다. 그렇다면 지성이 현실태로 있는 것임에도 불구하고 실제로 우리가 ‘때로는 사유하고 때로는 사유하지 않는’ 이유는 무엇일까? 우리는 항상 사유하면서 살아가는 것은 아니다. 때로는 아무 생각없이 명한 상태에 있기도 하고 본능적으로 움직이기도 한다. 더구나 이전에 배워서 알고 있던 것도 항상 생각하거나 모두 기억하고 있는 것도 아니다. 그럼에도 불구하고 아리스토텔레스가 그렇게 말하는 이유는 무엇인가? 사실 우리가 지성이 항상 사유하지 않는다고 주장하는 것과

13) Hicks, R. D., *Aristotle De Anima*, Cambridge University Press, 1907, p.499/ p.500.

14) 이러한 맥락에서 코스만도 아리스토텔레스에게 의식 주체의 현실태와 의식 대상의 현실태는 의식의 현실태에 있어서는 동일한 것이라고 주장한다. 이것은 마치 빛이 내가 보는 대상을 비출 때, 나의 봄과 대상의 보여짐은 함께 현실화되는 것과 마찬가지다. Kosman, L. A., “What does the Maker Mind Make?”, from *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C.(ed), Clarendon Press, 1992, pp.345-346.

아리스토텔레스가 지성은 항상 사유한다고 주장하는 것은 모순되는 것은 아니다. 이 문제는 지성의 두 가지 측면을 구별하여 설명하면 어렵지 않게 해결할 수도 있다.

그런데 대부분의 학자들은 기억과 연관하여 문제의 해법을 찾으려 한다. 즉 그들은 ‘항상 사유하지 않는다’를 ‘때로는 잊어버린다’라는 의미로 해석하여 설명하고 있다.¹⁵⁾ 사실 대부분의 학자들이 이 문제를 기억의 문제와 연관시켜 해결하려고 하는 의도는 단지 텍스트에서 그것들 간의 거리가 밀착되어 있다는 것이다. 그러나 우리는 지금 이러한 해결 방법이 부적절하다고 말하려고 하는 것은 아니다. 단지 이러한 해석이 그 문제에 대한 좀더 직접적인 대답은 아니라는 것이다. 오히려 능동 지성은 그 자체로 항상 현실태로 작용하지만 수동 지성은 사유 대상에 의해 현실화될 수도 있고 그렇지 않기도 하기 때문에 항상 생각하는 것은 아니라는 대답이 좀더 직접적인 대답일 수 있다. 다시 말하자면 능동 지성은 그 자체로 항상 현실태로 작용하지만 수동 지성이 다른 것의 영향을 받아 작용하기 때문에 때로는 생각하고 때로는 생각하지 못하는 것이다. 따라서 아리스토텔레스가 지성이 항상 사유한다고 말하는 것은 바로 능동 지성을 염두에 두고 주장하는 것이며 그럼에도 불구하고 우리가 항상 사유하는 것처럼 보이지 않는 것은 바로 수동 지성이 사유 대상과 항상 현실태로 동일해지는 것은 아니기 때문이다.

그러나 더 나아가 우리는 이러한 맥락에서 이 문제를 기억의 문제와 연관하여 설명해 볼 수도 있을 것이다.¹⁶⁾ 아리스토텔레스에 따르면 능동 지성은 영향을 받지 않기 때문에 기억할 수 없는 반면, 수동 지성은 영향을 받기 때문에 기억할 수도 있다.¹⁷⁾ 우리는 어떤 것을 기억하기 위해

15) 이러한 해석을 하는 학자들로서 힙스, 햄린, 로스 등을 들 수 있다. cf. Hicks, ibid., p.507; Hamlyn, *Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, 1968, p.141; Ross, D., *Aristotle*, London, 1964, p.151.

16) 기억을 주관하는 능력은 제 1감각 능력(proton aisthetikon)이다. 기억 작용은 판타스마들을 필요로 하는데, 그것들은 판타시아에 의해 만들어지며 판타시아는 감각 능력의 일종이다. 그러나 지성은 때로는 우연적인 방식으로 지성과 함께 작용할 수 있다.

34 논문

서는 먼저 그것에 의해 영향을 받아야 한다. 마치 밀랍에 인장이 찍히듯이 영향을 받은 후에야, 우리는 다시 그것을 기억해 낼 수 있는 것이다. 그런데 능동 지성은 영향을 받는 것이 아니며, 수동 지성이 영향을 받는 것이다. 그래서 우리는 능동 지성이 아닌 수동 지성에 의해 기억할 수 있는 것이다. 더욱이 수동 지성이 영향을 받는다는 사실은 바로 그것에 의해 산출된 사유·내용들이 불안정한 상태에 있을 수밖에 없다는 사실을 반증해준다. 수동 지성이 영향을 받을 때마다 이전의 사유·내용들은 기억의 저편으로 물러날 수밖에 없고, 때로는 새로운 사유·내용들에 의해 덧칠해지거나 희미해질 수도 있어 원형을 보존하기도 어려울 수 있다. 그래서 우리가 그것을 다시 기억하려 할 때 때로는 원형과 다른 모습으로 나타나기도 하고 때로는 원형을 찾을 수가 없어 망각되기도 한다. 수동 지성은 영향을 받으므로 기억할 수 있지만 항상 기억할 수는 없는 것이며, 따라서 항상 사유하는 것은 아니라는 결론이다.

사실 우리가 일반적으로 떠올리는 사유 현상은 수동 지성과 관련되어 있다. 수동 지성은 잠재태로 있기 때문에 영향을 받으면 사유할 수도 있지만, 그렇지 않으면 사유할 수 없다. 그러므로 우리는 항상 사유할 수 없는 것이다. 그러나 능동 지성은 현실태로 있기 때문에 항상 사유할 수 있는 것이다. 능동 지성은 원인으로서 항상 작용하고 있지만 수동 지성은 사유 대상에 의해 조건지어져 있다.¹⁷⁾ 따라서 능동 지성은 항상 사유 하지만 수동 지성은 항상 사유할 수 있는 것은 아니다. 그래서 능동 지성이 이와 같이 항상 사유할 수 있다는 특징은 인간의 지성보다는 신의 지성에서 잘 드러나기 때문에 능동 지성을 신의 지성과 연관지어서도 자주 언급되는 것이다.

17) cf. ibid., 430a23–24.

18) 물론 수동 지성의 이러한 인과적 작용은 자율적 작용과 모순되는 것이 아니다. 아리스토텔레스가 지성의 자율적 작용을 언급한 것은 지성과 감각의 인과적 작용의 차이를 부각시키는 것과 관련 있다. 즉 감각은 감각 대상이 개별적인 것으로 외부에 있기 때문에 그것이 없으면 지각하지 못하지만, 지성은 사유 대상이 ‘영혼 속에 있기’ 때문에 ‘우리가 원할 때’ 사유할 수 있다는 것이다. 지성의 자율적 작용에 관해서는 다음 논문을 참조하시오, 장영란, 같은 논문, 112–113면.

3. 지성의 소멸 가능성

아리스토텔레스는 영혼의 능력을 가운데 지성을 특히 소멸불가능한 것으로 보고 있다. 지성은 우리가 태어날 때 함께 생겨나지만, 우리가 죽을 때 함께 소멸하지 않는다. 즉 지성은 생성될 수는 있지만 소멸할 수는 없는 것이다. 여기서 지성은 바로 개별적인 인간의 지성을 가리킨다. 지성이 어떠한 방식으로든 생성되는 것임에도 불구하고 소멸하지 않는 이유는 그것이 신체에 의해 영향을 받지 않기 때문이다.

“지성은 [우리 안에서] 생성하지만 소멸하지는 않는 어떤 종류의 우시아인 것처럼 보인다. 그러나 그것은 노령으로 약해짐에 의해 대부분 소멸될 수도 있다. 이것은 각각 기관의 경우에서도 마찬가지다. 왜냐하면 만일 늙은 사람이 그러한 종류의 눈을 갖는다면, 젊은이처럼 볼 수 있기 때문이다. 그러므로 노령은 영혼에 의해 영향을 받음으로써 [일어나는 것 이]] 아니라, 그것이 들어 있는 것에 의한 것이다. 이것은 마치 술취한 상태와 병든 상태와 같은 경우이다. 생각하는 것(noein)과 관조하는 것(theorein)은 [그것이 들어 있는] 다른 어떤 것이 소멸되기 때문에 없어지나, 그것 자체는 영향을 받지 않는다. 추론적 사고를 하는 것과 사랑하는 것, 또 미워하는 것은 [지성]의 성질이 아니라, 그것을 가지고 있는 그러한 것—그것을 가지고 있는 한에서—의 성질이다. 따라서 이것이 소멸할 때 기억할 수도 없고 사랑할 수도 없다. 왜냐하면 그것들은 [지성]에 속하는 것이 아니라, 소멸하는 공통의 것에 속하기 때문이다; 아마 지성은 좀더 신적인 어떤 것이며, 영향을 받지 않는다”(『영혼론』408b18-30)

그런데 우리의 지적 능력은 우리가 나이가 들어가면서 일정한 시기에 도달하면 점차 쇠퇴하기 시작한다. 만약 그렇다면 지성은 우리의 죽음과 함께 소멸될 수도 있지 않겠는가? 그렇지만 아리스토텔레스는 이러한 현상이 지성 자체에 문제가 생겨서 일어난 것이 아니라 지성이 들어 있는 신체에 문제가 생겨서 일어나는 것이라고 한다. 즉 영혼 혹은 지성이 들어 있는 신체는 다양한 방식으로 영향을 받는다. 그리하여 신체가 일으키는 문제로 지성의 작용이 방해를 받는다는 것이다. 가령 인간의 삶에 있어 점진적으로는 노화로 인해 기억력이 감퇴될 수도 있으며, 일시적으로

36 논문

는 술에 취하거나 병이 들어서 판단력이 흐려지기도 하는 것이다. 신체는 다른 것에 의해 영향을 받으며 소멸하는 것이다. 신체는 다른 것에 의해 영향을 받으며 소멸하는 것이다. 더욱이 신체뿐만 아니라 신체와 관련된 것도 소멸된다. 그런데 이와 관련하여 아리스토텔레스는 우리가 보기의 지성이 신체와 긴밀하게 작용하여 만들어 낸 것으로 생각되는 것 뿐만 아니라, 심지어 지성의 고유한 작용에 의해 만들어진 것으로 생각되는 것도 소멸한다고 주장한다. 가령 추론적 사고를 하거나 사랑하거나 미워하는 것도 소멸한다는 것이다. 왜냐하면 이것들도 어떠한 방식으로든 신체에 의존하여 작용하는 것이기 때문이다. 그래서 그것들도 개별적인 신체가 영향을 받아 소멸하면 함께 소멸한다는 것이다. 그렇지만 지성은 신적인 어떤 것이고 영향을 받지 않기 때문에 소멸하지 않는다는 것이다.

사실 이러한 지성의 소멸불가능성은 지성이 속해 있는 영혼의 일반적 정의와 일치를 이루지 못하는 것처럼 보인다. 아리스토텔레스에 의하면 “영혼은 잠재적으로 살아 있는 자연적 신체의 형상으로서 실체”(412a19-20)이며, 또는 “영혼은 잠재적으로 살아 있는 자연적 신체의 제 1현실태”(412a27)이라고 정의된다. 만일 그렇다면 영혼은 신체의 현실태이므로 신체가 소멸되면 함께 소멸될 것처럼 보인다. 그러나 그는 이러한 영혼의 일반적 정의와 달리 영혼의 부분들 가운데 신체의 완전태 혹은 현실태가 아닌 것이 예외적으로 있을 수 있다고 한다. 그는 “만일 영혼의 기능 또는 고유한 성질들이 있다면, 그것은 신체로부터 분리된 것이다”(403a10)라고 전제하며, “아무 것도 [영혼의] 어떤 부분들이 분리될 수 있다는 것을 가로막지 못한다. 왜냐하면 그것들은 어떤 신체의 완전태가 아니기 때문이다”(413a6-7)라고 주장한다. 영혼의 고유한 기능은 바로 지성을 가리킨다. 그래서 우리는 인간과 다른 동물의 종차를 이성 혹은 지성이라고 하며, ‘인간을 이성적 동물’이라고 정의한다. 그러므로 아리스토텔레스는 지성이 신체와 분리될 수 있다고 주장하는 것이다. 만약 그렇다면 우리는 영혼의 부분들 가운데 지성만 독립적으로 신체의 형상 또는 완전태나 현실태라고 정의해서는 안될 것이다.

그렇지만 지성은 반드시 인간의 영혼과 떨어져 존재하거나 독립적인

부분은 아닌 것처럼 보인다. 오히려 그것은 영혼의 나머지 부분과 상호 밀접한 연관을 가지고 통합될 수 있는 것 같다. 우리는 그 이유를 지성의 작용과 관련지어 생각할 수 있다. 지성은 자신의 대상의 최초의 원천을 감각에 의존하고 있다. 즉 지성은 감각-내용들로부터 형성된 판타스마들에서 최초의 사유-내용들을 얻게 된다. 그래서 그것은 감각이나 판타시아와 밀접한 관계를 가지고 작용을 한다는 것이다. 이러한 맥락에서 아리스토텔레스는 지식의 형성에 있어 감각의 중요성을 강조한다. 그리하여 그는 우리가 지각하지 못한다면 아무 것도 배우거나 이해하지 못할 것이라고 하며, 더욱이 우리가 관조할 때 우리는 판타스마를 동시에 보아야 한다고 주장한다.¹⁹⁾ 그러므로 비록 지성이 신체 기관을 가지고 있지 않을지라도 판타스마들없이는 사유할 수 없다면, 그것은 어떠한 방식으로든 신체에 의존한다고 할 수밖에 없다.

그럼에도 불구하고 아리스토텔레스는 지성이 우리가 죽을 때 소멸하지 않고 남는다고 주장하는 것은 무슨 이유인가? 더구나 이러한 주장도 지성 전체에 해당하는 것은 아닌 것처럼 보인다. 그는 지성을 두 부분으로 구별하여 설명하면서, 능동 지성은 영향받지 않기 때문에 소멸되지 않으나, 수동 지성은 영향을 받으며 소멸될 수 있다고 한다.

그러나 이것은 영향을 받지 않기 때문에 기억하지 못하는 반면, 수동 지성은 소멸할 수 있다. 그러나 이것 없이는 아무것도 생각하지 못한다. (『영혼론』 430a24-25)

그렇다면 아리스토텔레스에 따르면 우리가 죽을 때 지성의 일부는 소멸하고 일부는 소멸하지 않는다는 것인가? 즉 능동 지성은 신체에 의해 영향받지 않으므로 소멸하지 않으나 수동 지성은 영향을 받으므로 소멸한다는 것인가? 사실 이와 관련된 논의들은 아리스토텔레스 이후에 특히 직계 제자들의 경우에도 일치를 이루지 못했다.²⁰⁾ 그러나 그들은 대체로

19) *De Anima*, 432a7-8.

20) 테오프라스토스(Theophrastus)는 능동 지성과 수동 지성 모두 불사적인 것으로 간주하였으나 알렉산더는 능동 지성은 불사적이거나 수동 지성은 신체에 의존

38 논문

능동 지성이나 수동 지성이 모두 불멸한다는 주장을 따르고 있다. 그러나 최근 학자들 가운데 로스는 우리가 죽을 때 능동 지성은 살아 남으나, 수동 지성은 파괴된다고 하였다.²¹⁾ 힉스도 수동 지성은 불멸하거나 영원하지 않으며 소멸하지만, 그것이 머무르는 개별 대상이 생성하거나 파괴될 때, 단지 우연적으로만 생성하거나 소멸될 수 있다고 한다. 또한 햄린도 능동 지성은 영향을 받지 않기 때문에 소멸불가능하나, 수동 지성은 여기서 기억과 같은 일상적인 지적 기능을 담당하므로 신체에 간접적으로 의존하게 되기 때문에 소멸할 수 있다고 한다.²²⁾ 그렇다면 우리는 논란이 되고 있는 이 문제를 해결하기 위해 수동 지성의 소멸가능성과 관련된 문제를 세부적으로 검토해볼 필요가 있다.

우선 수동 지성이 소멸가능하다는 것은 어떤 의미로 사용되었는지를 살펴보아야 할 것이다. 이것은 두 가지 질문으로 구분될 수 있다. 즉 i) 수동 지성 자체가 소멸가능하다는 것인가, 또는 ii) 수동 지성에서 일어나는 것이 소멸가능하다는 것인가? 이것들 중 어느 쪽의 해석을 선택하느냐에 따라 우리는 서로 근본적으로 다른 노선을 취할 수 있을 것이다. 전자로 본다면 수동 지성은 소멸하고, 단지 능동 지성은 영원하고 불멸하게 된다. 이러한 해석은 능동 지성을 분리된 신적 지성과 연결하려는 주석가들에 의해 주로 채택된다. 후자로 본다면 수동 지성에서 일어난 것만 소멸한다는 것이므로, 수동 지성 자체가 반드시 소멸한다고 할 수는 없다. 따라서 단지 능동 지성만 불멸하는 것이 아니라 수동 지성도 함께 불멸할 수 있게 된다.

사실 힉스나 로스 또는 햄린같은 비교적 최근의 학자들이 수동 지성만

적이며 소멸하는 것이라고 하였다. 중세에 이르러 아비세나와 아베로에스는 능동 지성과 수동 지성이 모두 불사적이라고 하며 테오프라스토스를 따른다. 토마스 아퀴나스도 역시 그와 비슷하게 이 두 가지 지성이 모두 비물질적이며 인간의 영혼 안에서만 발견되는 것으로 불사적이라고 한다. cf. Franz Brentano, "Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretation", from *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C.(ed), Clarendon Press, 1867.

21) Ross, D., *Aristotle*, Methuen; London, 1964, p.151.

22) cf. Hicks, ibid., p.308: Hamlyn, ibid., pp.141-142.

의 소멸가능성을 주장한 것은 아리스토텔레스가 『영혼론』 430a23–25에서 수동 지성이 소멸할 수 있다고 말한 것에 근거하고 있다. 그러나 만일 이것을 ‘수동 지성에 의해 일어난 것’으로 해석한다면 반드시 능동 지성은 불멸하고 수동 지성은 소멸한다고 주장할 필요는 없다. 그렇다면 우리는 수동 지성을 이렇게 생각할 수 있는 근거를 찾아야 할 것이다. 다행히 이러한 근거로 제시할 수 있는 구절은 이미 언급했었던 『영혼론』 408b18–30에서 찾아 볼 수 있다. 즉 아리스토텔레스는 여기서 ‘지성에 의해 생긴 것’과 ‘지성 자체’를 구별하고 있다. 그는 지성에 의해 생긴 추론하는 것, 사랑하는 것, 미워하는 것뿐만 아니라 심지어 생각하는 것과 관조하는 것까지도 소멸된다고 한다. 이것은 지성 자체가 아니라 바로 지성에 의해 생겨난 것이다. 따라서 아리스토텔레스가 ‘소멸한다’고 말할 때 실제로 소멸하는 것은 수동 지성 자체 보다는 수동 지성에 의해 생긴 것이라고 할 수 있다. 더구나 이러한 주장을 한 후에 그는 아무런 구별을 하지 않고 ‘지성은 좀더 신적인 어떤 것이며 영향을 받지 않는다’라고 한다. 이것은 바로 지성이 어떠한 방식으로든 혹은 어느 정도이든 간에 신체와 함께 작용하여 만든 것은 소멸하지만, 지성 자체는 소멸할 수 없다는 것을 단적으로 보여준다.

물론 아리스토텔레스는 지성이 “사유 대상에 의해 또는 이러한 종류의 다른 것에 의해 영향을 받을 것이다”(429a14)라고 말하기는 했다. 그렇지만 그는 이와 함께 지성은 “형상을 수용할 수 있지만, 영향을 받지 않는다”(429a15)라고 말하기도 했다. 이것은 지성이 사유 과정에서 가지적 형상을 수용하기 때문에 영향을 받는다고 할 수는 있지만, 지성 그 자체는 영향을 받지 않는다는 것이다. 우리는 이것을 수동 지성과 능동 지성이 모두 소멸하지 않는다는 주장을 반증하는 또다른 사례로 제시할 수 있다.²³⁾ 사실 ‘수동’과 ‘능동’의 구별은 지성의 작용과 관련해서 사용된 명칭으로 지성의 수동적 측면과 능동적 측면과 관련되어 있다. 이러한 작용들 중 특히 신체와 밀접하게 일어난 수동적 측면에 의해 생겨난 것은 소멸가능한 것이다. 그렇지만 그것은 근본적으로 지성 자체의 소멸가

23) 장영란, 같은 논문, 109–110면.

40 논문

능성의 문제와는 다른 것이다. 아리스토텔레스는 영혼에 관한 논의를 시작하면서 이미 지성 자체는 소멸할 수 없다고 하였다. 더욱이 아리스토텔레스는 이미 언급하였듯이 지성을 자연에 비유하여 지성에도 질료가 되는 것과 원인 혹은 형상이 되는 것이 있다고 말한 것처럼, 수동 지성과 능동 지성을 ‘질료’와 ‘형상’ 관계로 설명하고 있다. 그렇다면 그가 질료와 형상을 항상 상관 개념으로 하나의 실체를 설명하는데 주로 사용하고 있다는 점을 감안한다면, 이것을 상호 독립된 혹은 분리 가능한 것으로 사용하지 않았다는 것을 알 수 있다. 그러므로 우리는 지성의 소멸 가능성과 관련해서는 수동 지성 혹은 능동 지성을 구별할 필요없다. 사실 능동 지성과 수동 지성은 그것의 존재 방식과 관련하여 어느 쪽도 신체의 물리적 구종에 반드시 의존하는 것은 아니다. 물론 이미 언급하였듯이 아리스토텔레스는 지성이 우리가 태어날 때 함께 생성하는 것이라고 하며, 지성이 신체와 결합되어 있어 신체의 영향을 받는다고 하였지만 신체와 함께 소멸하는 것은 아니라고 주장한다. 실제로 아리스토텔레스가 소멸가능성에 대해 언급한 것은 능동 지성과 수동 지성의 작용과 산물에 관련이 있다. 지성 그 자체는 신체적인 어떤 것과도 혼합되지 않았고 영향을 받지 않으므로 소멸불가능하다.

III. 맷음말

아리스토텔레스가 지성을 두 가지로 구별하여 설명한 이유는 무엇인가? 이것은 그가 영혼을 하나라고 하면서도 각 기능에 따라 다양하게 세분하여 규정하려는 이유와 같은 맥락에서 설명될 수 있다. 즉 그것은 영혼을 다각도로 분석하여 좀더 명료하게 설명하기 위한 것이다. 그는 처음에 영혼을 신체와 밀접한 연관을 가진 것으로 영혼이 자연적 신체의 현실태라고 정의하였다.²⁴⁾ 따라서 영혼은 신체와 분리될 수 없는 것으로

24) 영혼의 정의에 대한 보다 상세한 논의는 다음 논문을 참조하시오. 장영란, 「아리스토텔레스의 영혼의 정의」, 『전국철학자대회 논문집』, 1997년.

생각될 수 있다. 그러나 그는 만약 영혼의 고유한 기능이 있다면 분리될 수 있다고 주장하며, 이것을 지성으로 보았다. 지성은 보편자나 본질을 자신의 대상으로 삼는다. 그래서 그것은 이러한 사유 대상들에 의해 영향을 받게 되어 그것들과 동일한 것을 가지게 된다. 그는 이러한 상태를 지성이 사유 대상과 현실태로 동일하게 있다고 설명한다.

아리스토텔레스의 개념 체계 안에서 ‘어떤 것이 다른 것으로 됐다’ 혹은 ‘어떤 것이 다른 것을 수용했다’는 것은 변화를 의미한다. 그래서 지성에도 잠재태에서 현실태로의 도식이 적용된다. 그러나 사유 작용의 경우에는 이것은 반드시 물리적인 변화를 의미하지는 않는다. 만약 우리가 그러한 변화의 가능성은 인정해야 한다면, 그것은 사유 내용들의 기원인 최초의 인식의 내용들이 신체 기관의 작용과 함께 이루어지는 과정에서 일어날 수 있다. 그러나 이와 같이 인식의 과정에서 일어난 모든 것은 신체의 소멸과 함께 사라진다. 사실 아리스토텔레스도 지성이 ‘일종의’ 질적 변화를 겪는다고 했다. 그렇지만 여전히 지성 자체는 영향을 받지 않는다는 것이다.

아리스토텔레스는 지성의 두 가지 측면을 구별하였으며 우리는 이것을 수동 지성과 능동 지성이라 불렀다. 전자는 잠재태로 있으며 모든 것으로 되는 것이며, 후자는 현실태로 있으며 모든 것을 만드는 것이다. 그러나 이것은 근본적으로 다른 두 가지가 아니다. 즉 그것은 각기 다른 양상을 나타내지만 하나의 능력으로서 기능하고 있다. 우리가 이것을 ‘지성의 양상’이라 명명한 것은 바로 이러한 맥락이다. 그래서 아리스토텔레스에게 있어서 지성은 수동 지성과 능동 지성 가운데 어떤 하나만이 아니라 둘다 영원하고 불멸하는 것이라고 할 수 있다.

참고 문헌

- 장영란(1995), 「아리스토텔레스의 인식론에서의 판타시아의 역할」, 『철학 연구』 36집, 1995 봄.
- _____ (1997), 「아리스토텔레스의 감각-지각에 관한 정의」, 『삶, 윤리, 예술』, 이문 출판사, 1997.
- _____ (1997), 「아리스토텔레스의 공통-감각과 의식의 문제」, 『철학 연구』 40집, 1997 봄.
- _____ (1997), 「아리스토텔레스의 기억과 종합의 원리」, 『철학』 52집, 1997 가을.
- _____ (1997), 「영혼의 정의」, 전국 철학자대회 논문집, 1997년.
- _____ (1998), 「아리스토텔레스의 지성의 대상과 작용」, 『철학 연구』 43집, 1998 가을.
- Aristotle(1907), *Aristotle De Anima*, by R.D. Hicks, Cambridge University Press.
- _____ (1924), *Aristotle's Metaphysics*, 2 vols, ed. D.W. Ross, Oxford.
- _____ (1936), *Aristotle On the Soul*, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- _____ (1949), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. D.W. Ross, Clarendon Press.
- _____ (1955), *Aristotle: Parva naturalia*, ed. D.W. Ross, Clarendon Press.
- _____ (1961), *Aristotle De Anima*, ed. D.W. Ross, Clarendon Press.
- _____ (1968), *Aristotle's De Anima*, trans D.W. Hamlyn, Clarendon Press.
- _____ (1975), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, ed. J. Barnes, Clarendon Press.
- _____ (1983), *Aristoteles; Über die Seele*, trans. W. Teiler,

- Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- _____(1985), *Aristotle's Metaphysics, Books Zeta, Eta, Theta, Iota*, ed. M. Furth, Hackett Publishing Company.
- _____(1990), *Aristote, De L'ame*, trans. J. Trico, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- Brentano, F.(1867), "Nous Poietikos: Survey of Earlier Interpretation", from *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C.(ed), Clarendon Press.
- Charlton, W.(1987), "Aristotle on the place of mind in nature", from *Philosophical issues in Aristotle's Biology*, Allan Gotthelf and James G. Lennox(ed.).
- Enrico Berti(1978), "The intellection of indivisibles according to Aristotle", from *Aristotle on mind and the senses*, G. E. R. Lloyd / G. E. L. Owen(ed), Cambridge University Press.
- Kahn, C. K.(1992), "Aristotle on Thinking", from *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C.(ed), Clarendon Press.
- Kosman, L. A.(1992), "What does the Maker Mind Make?", from *Essays on Aristotle's De Anima*, Nussbaum M. C.(ed), Clarendon Press.
- Lesher, J. H.(1973), "The Meaning of Nous in the *Posterior Analytics*", *Phronesis*.
- Modrak, D. K. W.(1987), *Aristotle: the Power of Perception*, The University of Chicago Press.
- _____(1991), "The Nous-Body Problem in Aristotle", *Review of Metaphysics* 44.
- Ross, D.(1964), *Aristotle*, Methuen; London.
- Wedin, M. V.(1986), "Tracking Aristotle's nous", from *Aristotle's De Anima in focus*, Michael Durrant(ed), 1993, Routledge.
- _____(1988), *Mind and Imagination in Aristotle*, Yale University Press.

44 논문

_____ (1992), “Aristotle on the Mechanics of Thought”,
from *Essays in Ancient Greek Philosophy V Aristotle's Ontology*, Anthony Preus(ed), State University of New York Press.