

【논문】

아크라시아와 무지

—『니코마코스 윤리학』 7권 3장을 중심으로—

편 상 범

【주제분류】 윤리학, 서양고대철학

【주요어】 아리스토텔레스, 소크라테스, 아크라시아, 프로네시스, 실천 추론

【요약문】 자신에게 최선의 행동이 무엇인지 알면서 이에 반한 행동을 하는 것(아크라시아)은 불가능하며 그것은 단지 무지로부터 비롯된 행동이라는 소크라테스의 주장 이래로 아크라시아 문제는 오늘날까지 논란이 지속되고 있는 실천철학의 중요한 난제 중 하나이다. 본 논문은 소크라테스의 주장과 상식의 충돌을 해소시키려는 최초의 철학적 분석이라고 할 수 있는 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 7권 3장을 분석한다. 많은 학자들이 7권 3장의 결론이 지나치게 소크라테스적으로 보이는 데에 불만을 가지고 아리스토텔레스와 소크라테스의 차이를 부각시키면서 그것이 아리스토텔레스의 의도임을 강조한다. 그러나 필자는 실천적 앎과 행동의 관계에 관련된 아크라시아 문제는 완전한 실천적 앎인 프로네시스(실천적 지혜)와의 연관 속에서 제대로 이해될 수 있다고 보며, 프로네시스를 기준으로 보면 7권 3장의 결론은 소크라테스적일 수밖에 없음을 주장한다. 프로네시스를 지닌 자에게 아크라시아는 불가능하며 이는 소크라테스의 결론과 다를 바 없다. 물론 아리스토텔레스가 소크라테스의 주장을 그대로 되풀이하는 것은 아니며, 아크라시아를 인정하는 상식이 수용될 수 있는 여지를 또한 보여준다. 아리스토텔레스가 아크라시아 난제를 푸는 핵심 열쇠는 앎의 내면화에 따른 앎의 정도 차이를 인정하는 것이며, 이에 주목하면 7권 3장을 보다 자연스럽게 해석할 수 있고, 아리스토텔레스의 실천추론(practical syllogism)과 관련한 문제들의 해결에도 기여할 수 있다고 본다.

I. 들어가며

우리는 종종 자신에게 최선의 행동이 무엇인지 알면서도 자발적으로 그것과 어긋난 행동을 하곤 한다. 그러한 상황을 아크라시아¹⁾라고 한다. 자신의 최선의 판단대로만 행동하는 사람이 과연 있을까 싶을 만큼 아크라시아는 누구나 경험하는 직관적으로 명백한 사실인 것 같다. 그러나 다른 한편에서 보면, 최선에 반한 행동을 자발적으로 한다는 사실은 자신에게 스스로 피해를 입히는 행위에서 느껴지는 일종의 불합리성을 내포하고 있는 듯 싶다. 그래서 최선의 행동이 무엇인지 제대로 안다면 그에 반한 행동을 할 수는 없으며, 그것은 제대로 알면서 한 행동이 아니라 무지로부터 발생한 행동일 뿐이고, 따라서 아크라시아는 불가능하다는 소크라테스의 주장을²⁾ 전적으로 거부하기는 쉽지 않다.

그럼에도 아크라시아를 부정하는 소크라테스의 주장은 그 당시나 오늘날이나 우리의 일상적 경험 내지 상식과 충돌한다. 이 충돌은 지금까지도 윤리학, 도덕심리학, 행위이론 등의 중요한 주제로서, 특히 실천적 판단의 성격에 대한 많은 논쟁을 일으킨다. 예컨대 도덕적 판단에 함축된 명령적 요소에 주목한 Hare의 규범주의(prescriptivism)³⁾ 소크라테스의 현대판이라고 할 수 있다. 실천적 판단과 동기력(motive force) 및 행동간의 내적 연관성을 인정하는 소크라테스나 Hare의 입장은 - 현대적 용어를 빌리면 - 내재주의(internalism)에 속하며, 두 철학자 모두 아크라시아를 부정한다는 점에서 흔히 강한 내재주의(strong internalism)로 불리운다. 소크라테스의 주장이 최초로 아크라시아 문제를 일으켰다면, Davidson에서 시작된 현대 아크라시아 논쟁의 불씨는 Hare가 제공했다고 볼 수 있으며, 이는 강한 내재주의가 상식을 위협하는 도전적 성격을 지니고 있기 때문이다. 반면에 앎과 행위

1) ‘자제력 없음’이 akrasia에 대한 적절한 번역이라고 생각하지만, 표기 및 논의의 편의를 위해 ‘아크라시아’로, ‘자제력없는 행위자’(akratēs)는 ‘아크라테스’로, ‘자제력 있음’(enkrateia) 및 ‘자제력 있는 행위자’(enkratēs)는 ‘엔크라테이아’와 ‘엔크라테스’로 음역한다.

2) 『프로타고라스』 352a 이하 참조.

3) Hare(1952) ch. 11 참조.

(내지 동기력) 사이의 내적 연관성을 거부하는 외재주의(externalism)에서는 아크라시아를 명백한 사실로 인정하며, 아크라시아 자체가 내재주의의 오류를 입증하는 증거가 된다.⁴⁾

아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』 7권 3장은 소크라테스와 상식의 충돌을 본격적으로 다룬 최초의 논의라고 할 수 있으며, 아크라시아 문제에 대한 아리스토텔레스의 논의는 철학사적 중요성을 넘어 현대의 철학적 논의에도 중요한 기여를 할 수 있다고 믿는다. 7권 3장⁵⁾에 대한 논쟁들이 끊이지 않는 이유는 단지 텍스트의 난해함 때문만은 아니다. 그것은 아리스토텔레스의 견해가 다양한 관점에서 해석 가능한, 그래서 끊임없이 철학적 통찰력을 자극하는 요소를 지니고 있기 때문이라고 생각한다.

이 글에서 필자는 프로네시스(실천적 지혜)와의 연관 속에서 7권 3장을 해석하려 한다. 그리고 아리스토텔레스 역시 프로네시스라는 지적 탁월성의 관점에서 보면 소크라테스와 크게 다를 바 없는 강한 내재주의자이며, 아크라시아는 프로네시스의 결여로부터 비롯된 행동임을 보여주는 것이 7권 3장의 결론이라고 주장할 것이다. 적어도 프로네시스를 기준으로 보면 아리스토텔레스는 소크라테스의 주장을 받아들인다고 본다. 물론 아리스토텔레스가 소크라테스의 주장을 그대로 되풀이하는 것은 아니며 상식적으로 인정하는 아크라시아를 소크라테스처럼 부정하지도 않는다. 그는 알면서도 달리 행동하는 아크라테스의 앎이 어떤 앎인지를 해명하여 상식적 언어 사용의 여지를 충분히 마련해주기도 한다. 이러한 필자의 주장이 비록 주류의 해석이라고 보기는 어렵지만 7권 3장의 독해를 통해 설득력 있게 얻어질 수 있는 결론이며, 동시에 7권 3장을 가장 자연스럽게 읽는 관점을 제시해 준다고 믿는다.

4) Hare(1992) p.1304 참조.

5) 이하에서 책이름 없이 나오는 권 및 장 번호는 모두 『니코마코스 윤리학』에 속한다.

II. 아리스토텔레스의 문제 설정

소크라테스는 아크라시아가 불가능하다고 말한다. 아크라시아처럼 보이는 현상은 그가 보기에는 무지로부터 비롯된 행위이다. 이러한 소크라테스의 견해는 일반적 통념과 명백히 충돌한다. 아리스토텔레스는 이 충돌을 소개하며 아크라시아에 관한 난제(aporía)를 제시한다. 소크라테스와 상식의 대결 양상으로 보면, 아크라시아 문제는 대부분의 사람들이 경험하는 앎과 행동 사이의 괴리 문제로 보인다. 그런데 아크라시아에 관한 아리스토텔레스의 언급들을 살펴보면 아크라시아는 대부분 사람들의 경험과는 무관한 특별하게 한정된 사람들의 경험인 듯이 보인다. 아크라시아는 피해야 할 품성의 하나로서(1145a16)⁶⁾ 대다수의 사람들과 달리 작은 감정에도 굴복하는, 또는 대부분의 사람들이 견디는 것보다 못 견디는 것이라고⁷⁾ 아리스토텔레스는 아크라시아의 범위를 좁히고 있다. 그래서 우리가 흔히 경험하듯 최선을 알면서도 그와 달리 행동하는 모든 경우가 아리스토텔레스가 말하는 아크라시아에 해당한다고 보기는 어렵다. 아크라시아와 앵크라테이아를 ‘자제력 없음’과 ‘자제력 있음’이라고 옮긴다면, 그 자제력의 정도가 전자는 매우 없는 경우이고 후자는 매우 강한 경우에 한정된다고 보아야 하겠다.⁸⁾

자신의 행위가 잘못되었음을 자각하는 모든 경우를 아리스토텔레스가 아크라시아라고 부르지 않음은 분명해 보인다. 그러나 그러한 범위의 제한이 우리의 문제에는 별 영향을 미치지 않는다. 상식과 소크라테스의 충돌에서 볼 수 있듯이, 잘못된 줄 알면서 행동하는 경우를 인정하는 입장과 알면서 그럴 수는 없다는 입장 사이에 생기는 문제의 핵심은 아크라시아의 가능성 여부이지 범위의 문제가 아니기 때문이다. 아크라시아의 범위를 대부분

6) 『니코마코스 윤리학』의 경우에는 책임을 없이 행번호만을 표기한다.

7) 1151a3-5, 1152a25-27. 앵크라테이아 또한 보통 사람 이상으로 잘 견디는 품성이다.

8) 그래서 강상진은 아리스토텔레스의 아크라시아가 인간 본성의 기본적인 결함이라고 보는 아우구스티누스 이후의 문제의식과는 다름을 강조하면서, 아리스토텔레스의 아크라시아 논의를 매우 제한적인 맥락에서 해석해내고 있다. 그러나 필자는 아리스토텔레스가 말하는 아크라시아의 범위를 일반적 현상으로 확대해도 7권 3장의 논의가 의미있게 해석될 수 있다고 본다. 강상진, 『아리스토텔레스의 ‘자제력 없음’(akrasia): 문제와 맥락』, 『서양고전학연구』(2008), 125-150쪽 참조.

의 인간 행동으로 확대하느냐 소수로 제한하느냐의 문제가, 아크라시아를 인정한다는 상식과 그것은 무지에 불과하다는 소크라테스의 견해를 비교 검토하는 문제의 핵심을 건드린다고 보기는 어렵다.

아리스토텔레스가 앵크라테이아와 아크라시아의 범위를 혼치 않은 경우로 한정하는 것은 칭찬과 비난의 범위를 좁힌 것일 뿐이라고 보인다. 그는 비난 받을 만한 소수의 아크라시아와 대부분이 경험하는 상식적 현상을 본질적으로 구별하고 있지는 않은 것으로 보인다. 왜냐하면 아크라시아의 범위를 제한하는 부분을 뺀 대부분의 곳에서, 특히 아크라시아 문제를 본격적으로 다루는 7권에서, 아크라시아를 보통 사람들의 경험과 달리 보아야 할 이유를 찾기 어렵기 때문이다. 아리스토텔레스가 설명하는 아크라시아의 발생 및 그 기제는 대부분 사람들의 행위에도 그대로 적용될 수 있다. 예컨대, 무절제한 사람과 아크라테스를 비교하면서, “무절제한 사람은 언제나 눈앞의 즐거움을 추구해야 마땅하다고 생각하면서 결정한 대로(prohairoumenos)⁹⁾에 끌려가고, 자제력 없는 사람(아크라테스)은 그렇게 생각하지는 않으면서도 눈앞의 즐거움을 추구”(1146b22-24)한다고 말한다. 그리고 이어지는 논의에서 아크라시아는 자신의 생각과 달리 눈앞의 즐거움을 추구하는 일반적인 행위 전체에 적용된다. 다시 말해 아크라시아는 특별한 소수의 문제로 한정되지 않는다. 그래서 상식과 소크라테스의 충도로 시작하는 아리스토텔레스의 아크라시아 논의는 아크라시아의 범위와 상관없이 검토될 수 있다고 본다.

아리스토텔레스는 소크라테스의 주장과 상식 사이에서 어느 한 편을 일방적으로 지지하지는 않는다. 사실 어느 한 편이 옳고 다른 편이 틀렸다면 굳이 난제(aporia)가 발생한다고 말할 필요도 없다. 소크라테스의 주장에 일견 타당한 구석이 있고, 그래서 소위 아크라시아라는 현상이 사실 무지에서 비롯한 행위라면, 그러한 무지의 정체를 파악할 필요가 있다고 아리스토텔레스는 말한다.(1145b28-29) 그리고 상식에도 근거가 있고, 그래서 알면서도 그대로 행동하지 못한다면 어떤 의미에서 알고 있는지 살펴볼 필요가

9) 흔히 ‘선택(choice)’으로 번역하는 prohairesis를 필자는 Irwin(1999), Rowe & Broadie (2002) 등과 같이 ‘결정(decision)’으로 옮긴다. 숙고의 결론이라고 할 수 있는 prohairesis는 ‘선택’이라는 용어에서 느껴지는 대안적 가능성들에 대한 함축이 없다고 본다. 여러 가능한 대안에 대한 고려는 이미 숙고에서 이루어졌기 때문이다.

있음도 놓치지 않고 말한다.(1146b8-9) 이것이 아리스토텔레스의 문제 설정이라고 할 수 있다. 아크라시아가 알면서도 악한 또는 어리석은 행동을 저지르는 것이라면 어떤 의미에서 안다는 것인지, 그리고 무지에서 나오는 행동이라면 그것이 어떤 무지인지를 해명하는 것이 7권 3장의 과제이다. 우리는 다음 절부터 7권 3장을 분석하면서 아크라테스는 어떤 앎과 동시에 어떤 무지를 지니고 있는지 살펴볼 것이다. 그리하여 알면서도 그대로 실천하지 못한다면 그 앎은 어떤 앎인지, 무지에서 비롯한 행위라면 어떤 무지인지를 해명하면 아리스토텔레스가 설정한 아크라시아 문제는 해결된 셈이다.¹⁰⁾

Ⅲ. 지식의 소유와 사용

아크라시아가 알면서도 잘못 행위하는 것이라면, 그 앎은 어떤 앎인지를 밝혀야 한다는 문제로부터 7권 3장은 시작된다. 아리스토텔레스는 안다(epistasthai)는 말의 두 의미를 구별하면서 문제를 풀어나간다. 앎의 소유와 사용이 그것이다. 지식을 소유하고 있지만 지금 그것을 사용하고 있지 않아도 우리는 그를 아는 자라고 부른다. 지금 지식을 사용하고 있는 자 역시 아는 자임은 물론이다.¹¹⁾ 아리스토텔레스는 이 구별을 적용하여, 해서 안 될 것들에 대한 앎을 발휘하면서 그런 일을 하는 것은 기이한(deinon) 일이지만, 발휘하지 않고 그런다면 놀랄 것이 없다고 말한다.(1146b31-5)

이것은 아크라시아에 대한 단순하면서도 명쾌한 설명처럼 들린다. 그래서 Robinson은 이것이 아리스토텔레스의 기본적인 해결책이고 이후의 설명은 추가적인 것으로 보며, 또한 Broadie도 소유와 사용의 구별을 통해 논리적 문제가 해결되었다고 평가한다.¹²⁾ 아크라테스는 최선이 무엇인지를,

10) 물론 아크라시아와 관련된 모든 문제가 이렇게 해서 해결되는 것은 아니지만 아리스토텔레스가 설정한 문제의식과 그 변증법적 해결은 그렇게 마무리가 된다. 7권 1장 1145b1-7과 3장 1147b17-18 참조.

11) 이 구별은 플라톤의 『테아이테토스』197-198에 나오는 새장의 비유와 유사하다.

그리고 그것에 반한 행동이 잘못된 것임을 알고 있다. 그러나 그것은 지식의 소유일 뿐이다. 정작 자신이 행위하는 순간에는 그 지식을 발휘(사용)하지 않는다. 그래서 자신의 행위가 잘못된 줄 알면서도 행위하는 아크라시아가 발생한다. 이렇게 해서 상식(현상)은 구체된다. 그리고 아크라시아는 불가능하며 그것은 무지에 불과하다는 소크라테스의 주장 또한 앎의 현실태의 관점에서 보면 이해할 수 있다. 지식이 발휘되지 않았으니 무지라고도 할 수 있기 때문이다. 이렇게 해서 난점이 제거되는 듯하다.

그러나 이 해석대로 아크라시아가 설명될 수 있는지는 의문이다. 예를 들어, 담배가 해롭다는 것을 잘 알면서 담배를 피우는 경우에, 담배 피우는 그 순간에는 해롭다는 지식을 사용하지 않는다는 설명은 그다지 설득력이 없어 보인다. 그리고 이러한 해석이 아리스토텔레스의 의도에 부합하는지도 의문이다. 아크라테스는 자신의 결정(*prohairesis*)과 사유에 반한(1148a9-10) 쾌락을 추구하는 사람이라고 아리스토텔레스는 말하는데, 이는 아크라테스가 결정을 내렸음을, 즉 앎을 사용했음을 의미한다. 또한 성급한 유형의 아크라시아라면 몰라도, 유약한 유형의 아크라시아는 숙고의 결론을 내리고서도 그대로 행동하지 못하는 경우인데(1150b19-22), 숙고했다는 사실은 앎을 활용한 것으로 보이기 때문이다. 그러므로 지식의 소유와 사용이라는 개념이 아크라시아 문제를 분석하는 유용한 개념으로 계속 사용된다는 점에서 그 중요성을 부인할 수는 없으나, 이것만으로 아크라시아 문제가 해결될 수 있다는 것은 성급한 결론이라고 하겠다. 아리스토텔레스 자신도 소유와 사용이라는 개념만으로 아크라시아를 설명하겠다고 생각한 것은 아니라고 보아야 한다. 그는 이어지는 논의에서 앎에 대한 보다 세밀한 분석을 시도하기 때문이다.

12) Robinson(1977) p.80 이하; Broadie(1991) p.297 참조.

IV. 실천추론(practical syllogism)

지식의 소유와 사용을 구별한 후에 아리스토텔레스는 이른바 실천추론의 전제(protasis)를 보편과 개별로 구분한다. 우리는 두 전제에 대한 검토에 앞서 실천추론 자체에 관해 살펴볼 필요가 있다. 아리스토텔레스는 실천추론에 대한 명확한 설명은커녕 그러한 용어조차 명시적으로 사용하지는 않는다. 그래서 그 의미에 대한 일치된 견해를 찾기 어렵다. 실천추론은 이론추론과 마찬가지로 대전제와 소전제 그리고 결론으로 이루어진다. 대전제는 행위의 원리나 목적을 표현하는 명제이고 소전제는 구체적인 개별 상황에 대한 기술로 구성된다. 그리고 두 전제가 결합하여 결론을 도출하는데, 아리스토텔레스는 결론을 행위와 동일시하기도 한다. 실천추론에 대한 의견의 일치는 대개 이 정도다.

그런데 먼저 아리스토텔레스가 생각하는 실천추론이 행위자의 실제적인 숙고 과정을 정리하여 기술한 것인지, 아니면 단지 행위에 대한 설명인지부터 분명하지 않다.¹³⁾ 필자는 실천추론이 행동에 대한 목적론적 설명이라는 해석에 기본적으로 동의한다.¹⁴⁾ 물론 실천추론이 행동에 대한 적합한 설명이 되려면 행위자의 내적 상태, 즉 피설명항과의 상응관계가 유지되어야 한다. 그러므로 실천추론은 행위의 설명이면서 동시에 이에 상응하는 행위자의 숙고 과정에 대한 기술이라고 볼 수도 있다. 아리스토텔레스가 양자를 분명하게 구별하지 않은 이유도 거기에 있을 것이다. 그럼에도 실제의 숙고 과정이나 행동에 대한 설명이나를 구분한 이유는, 행동이 목적론적으로 설명되었다고 해서 행위 주체가 반드시 그에 대응하는 추론을 의식적으로 이 행했다고 보기는 어렵기 때문이다. 예컨대 목이 말라 식탁 위의 물을 마시는 행동을 하려고 할 때, 우리는 그 행동을 실천추론의 형식으로 설명할 수 있다. 또한 그 행위자에게 왜 물을 마시려는지 묻는다면 그는, “갈증을 느끼면 물을 마셔야 한다(또는 나는 물을 마시고 싶다)”는 대전제와 “지금 내 앞

13) 실천추론과 실제의 숙고 과정의 관계에 대한 논쟁의 개략적인 설명은 Natali(2001), pp.63-67 참조.

14) Santas(1969), p.172 ; Nussbaum(1978), pp. 174-5

에 마실 물이 있다”는 소전제를 결합하여 “그러므로 나는 물을 마신다”는 추론의 형식으로 답변을 할 수 있다. 그러나 이렇게 추론의 형식으로 설명이 된다고 해서 행위자가 - 다른 동물은 물론 - 반드시 그러한 추론을 했다고 볼 필요는 없다. 그러므로 실천추론은 행위 발생의 충분조건을 목적론적 관점에서 삼단논법의 형식으로 재구성한 것이라 할 수 있다.

실천추론을 행위의 설명으로 보고 이를 실제의 숙고과정과 구별해서 다루어야 할 이유는 또 있다. 목적론적인 행위 설명은 이론적 추론과 마찬가지로 연역적 형식으로 진행된다. 그러나 행동을 결정하기까지의 숙고 과정은 연역적 추론과정이 아니다. 실천추론은 기본적으로 증명사(중간항)를 통해 목적과 구체적 행위를 매개시키는 연역적 과정이고, 숙고는 그러한 증명사를 찾는 탐구과정이기 때문에(1112b11-24), 설명의 논리와 발견의 논리가 다른 만큼 실천추론과 숙고는 다를 수밖에 없다.

또한 행동을 결정하기까지의 숙고 과정은 매우 복잡하다. 그나마 제작적 행위는 그 본성상 이미 목적이 주어져 있기 때문에 - 실천추론의 관점에서는 대전제가 고정되어 있기 때문에 - 그런 경우의 숙고는 단지 수단의 탐구로서 한정될 수 있다. 그러나 엄밀한 의미의 실천적 숙고는 특정한 관점에서의 숙고가 아니라, ‘전체적으로 잘 삶’(to eu zēn holōs)과 관련한 숙고이다. (1140a25-28) 이러한 숙고를 잘 하는 지적 탁월성을 실천적 지혜, 즉 프로네시스라고 부른다. 그리고 제작 활동이 이미 설정된 목적을 수행하는 수단적 활동인 반면, 실천적 활동의 경우에는 활동 자체가 목적이 된다. 다시 말해 ‘잘(훌륭하게, 아름답게) 행위하는 것’(eupraxia)이 목적이다.(1140b6-7) 제작의 경우처럼 실천적 숙고에도 미리 설정된 목적 또는 가치가 있다면 그것은 최고선인 행복(eudaimonia; to eu zēn; to eu prattein)일 뿐이다. 그런데 행복은 명시적으로 규정된 특정한 가치가 아니다. 오히려 구체적 상황에서 ‘잘 행위하는 것’이 곧 행복이다. 그러므로 실천적 숙고는 주어진 상황에서 가장 훌륭한 최선의 행위를 찾는 과정으로서, 단선적인 수단의 탐구일 수가 없다. 만일 최대다수의 최대행복과 같은 명료한 규범적 가치를 대전제로 한다면 그것을 목적으로 하는 숙고 과정은 제작과 유사한 도구적 추론일 수 있겠다. 그러나 아리스토텔레스의 행복은 그러한 명시적 규범이 아니며 실

천적 숙고 또한 도구적 사유과정이 아니다.

그러나 실천적 숙고의 이러한 성격이 실천적 행위를 실천추론의 형식으로 설명할 수 없음을 의미하지는 않는다. 설명으로서의 실천추론은 결정된 구체적 행위에 대한 목적론적 설명이기 때문이다. 아무리 복잡하고 직관적이고 비연역적인 숙고의 과정이라 할지라도 목적론적 행위 설명은 연역적 추론의 형식을 취할 수밖에 없다고 본다. 행위자에게 “왜 그렇게 했는가?”라는 행위 설명을 요구할 때 그가 취할 수 있는 대답은 상황에 대한 인식을 보고하는 소전제와, 그 상황에서 실현해야 할 목적(가치)을 표현하는 대전제로 구성될 수 있기 때문이다. 그 대전제의 성립 이유를 다시 묻는다면 궁극에는 그것이 곧 행복이라는 답변을 할 수밖에 없을 것이다. 그래서 우리는 행위자의 대전제를 통해 그가 추구하는 가치를 알 수 있고, 소전제를 통해 그가 상황을 어떻게 파악하고 있는지를 알 수 있게 된다.

V. 보편전제와 개별전제

아리스토텔레스는 앎의 소유와 사용이라는 구별에 이어 앎에 대한 좀더 세분화된 분석을 시도한다. 추론의 전제를 보편과 개별로 나누고, 다시 보편도 행위자에 관한 것과 대상에 대한 것으로 구분한다.

“①또 전제(protasis)에는 두 종류가 있으므로 두 종류의 전제를 다 가지고 있으면서도 자신의 앎에 어긋나게 행위하지 말라는 법은 없다. 보편적인(tēi katholou) 전제는 사용하지만 개별적인(tēi kata meros) 전제는 사용하지 않는다면 말이다. 실제로 행위되는 것들은 개별적인 것들(ta kath hekasta)이니까. ② 그런데 보편적인 것에도 차이가 있다. 즉 한편은 행위자 자신에 관한 것이며, 다른 한편은 대상에 관한 것이다. 예를 들어 마른 음식이 모든 사람에게 유익하다는 것, 그리고 자기 자신이 사람이라는 것, 혹은 이러한 종류가(to toionde) 마른 음식이라는 것에서 보이는 차이처럼. 그러나 사람들은 이것이(tode) 바로 이러한 종류라는 앎을 가지고 있지 않거나 활용하지 않는다. ③ 이 방식들에 따라¹⁵⁾ 상당한 차이가 발생할 것이다.

15) ③의 “이 방식들”이 무엇을 지칭하는 지는 분명치 않다. 대부분의 해석에 따르자면,

따라서 이렇게 알면서 [자신의 앎과 어긋나는 방식으로 행위하는 것은] 전혀 이상해 보이지 않지만, 다르게 알면서 그러는 것은 놀라워 보인다.”(1146b35-1147a10)¹⁶⁾

앎에 어긋나는 행위를 하는 경우가, 보편전제는 사용하고 개별전제를 사용하지 못하는 경우일 수 있다는 말은 이해하기 쉽지 않아 보인다. 개별지(개별에 대한 앎)의 사용 없이 보편지(보편에 대한 앎)를 사용할 수 있을까? 보편을 사용한다면 당연히 보편을 개별에 적용한다는 의미를 함축하는 것이 아닐까? 개별에 대한 의존없이 이데아를 직관하는 식의 플라톤이라면 모를까, 아리스토텔레스의 경우에 보편지만을 사용한다는 말의 의미를 이해하기는 쉽지 않다.

아리스토텔레스가 말한 개별없는 보편의 사용이라는 의미를 위의 인용 부분에서 찾자면, 아마도 보편을 감각에 의해 파악되는 구체적 대상에 적용하기 전까지의 숙고 과정에서 보편적 목적이나 원리가 사용되었다는 뜻으로 볼 수도 있다. 위에 인용한 “이러한 종류가(to toionde) 마른 음식”이라는 판단이 보편지의 사용일 것이다. 이러한 판단은 “이것이(tode) 바로 마른 음식”이라는 판단과 달리 보편적 판단이라고 할 수 있다. 그렇게 본다면, 눈앞에 보인 구체적 대상인 “이것”에 적용하는 것을 제외한 숙고 과정을 아리스토텔레스는 개별없는 보편의 사용이라고 말한 것으로 보인다. 이것을 아크라테스의 실천추론에 적용하면, 아크라테스는 대전제는 사용하지만

“이 방식들”은 위의 ①에서 나온 보편과 개별의 사용과 관련된다. 그 중 한 가지 방식은 보편을 사용하고 개별은 사용하지 않는 경우이며, 다른 한 가지는 보편과 개별을 모두 사용하는 경우이다. 그리고 전자의 경우에는 자신의 앎에 반한 행동이 문제될 것 없지만, 후자의 경우에는 놀랄만하다는 의미이다. 이 해석은 결국 ①에서 아리스토텔레스가 이미 언급한 것을 ③에서 반복 내지 재강조한 것으로 이해한다는 정도의 설득력이 있다. 그런데 그렇게 보면, 보편을 두 가지로 분류한 ②는 위 문단에서 고립된다. 그래서 Pickavé & Whiting의 제안대로, 두 가지 방식 중 하나는 대상(마른 음식)에 관계된 보편을 개별에 적용시키지 못한 경우이며, 다른 하나는 행위자(사람)에 관계된 보편을 적용하지 못한 경우로 볼 수 있다. 당연히 전자는 이상할 것이 없고, 후자는 놀라운 경우이다. (Pickavé & Whiting(2008) pp.337-338) 이 해석이 앞의 것보다 좀더 설득력이 있다고 본다.

16) 『니코마코스 윤리학』을 인용하는 경우, 이창우(외)의 번역을 따르되 필요한 부분은 필자가 바꾸어 옮겼다.

가장 구체적인 소전제를 사용하지 못하는 경우에 해당한다.17)

그러나 이러한 해석은 개별과 보편의 긴밀한 연관성을 소홀히 하고 있다. 가장 구체적인 개별의 파악도 보편의 사례로서 파악된다는 점을 간과한 것이다. 예컨대 “이것은 마른 음식이다”라는 개별에 대한 인식은, ‘이것’이라는 구체적 개별을 ‘마른 음식’이라는 보편의 한 사례로 파악하는 일이다. 이러한 개별 파악의 실패는 다른 관점에서 보면 보편을 개별에 적용시키지 못한 실패, 즉 보편 사용의 실패라고 할 수 있다.18) 또한 만일 아크라테스의 지적 실패가 가장 구체적인 개별 파악의 실패라면, 그런 무지의 상황은 아크라시아라고 부르기도 어렵게 된다. 담배의 해악을 알면서 흡연하는 아크라테스가 ‘이것’이 ‘담배(또는 건강을 해치는 것)’라는 것을 모른다는 설명은 받아들이기 어렵다. 그러므로 보편지는 사용하되 개별지를 사용하지 못한다는 아리스토텔레스의 설명은 위와 같이 문자 그대로 해석할 수 없다고 보인다.

위의 해석은 기본적으로 실천추론이 실제의 숙고 과정과 동일하다는 전제에서 출발하고 있다. 그러나 Broadie가 잘 지적했듯이, 대전제와 소전제는 숙고과정의 출발점이 아니다.19) 앞서 살펴보았듯이, 실천추론과 실제의 숙고는 구별되어야 하고, 실천추론은 기본적으로 행위에 대한 목적론적 설명이다. 목적론적 설명의 관점에서 보면, 대전제(보편전제)를 사용하고 소전제(개별전제)를 사용하지 못한다는 말은 달리 해석될 수 있다. 대전제를

17) Grgić은 『분석론전서』1권 24장의 앞의 4가지 방식에 대한 아리스토텔레스의 구별을 이용해 유사한 방식으로 이 문제를 해결한다. 이에 따르면 개별지 없이 보편지를 사용한다는 것은, 이를테면 “삼각형의 내각의 합은 이직각이다”(『분석론후서』86a25-27)라는 보편지를 구체적인 삼각형C의 존재를 모르거나 그것이 삼각형임을 인지하지 못할지라도 “삼각형C의 내각의 합이 이직각이다”라는 개별지를 아는 것과 같다. 만일 보편지를 알고 있는 나에게 누가 “C가 삼각형이라면 그 내각의 합은 이직각인가?”라고 묻는다면 나는 그렇다고 대답할 수 있을 것이고 이런 경우가 바로 구체적인 개별지를 모른 채 보편을 사용하는 사례이다. Grgić(2002), pp.334-336. 그러나 필자가 보기에 이러한 해결책은 실천추론이 실제의 숙고과정과 동일하다는 전제에 기초한 해석이다.

18) 그래서 아크라테스의 지적 결함을 보편지의 결함으로 이해할 수도 있다. 이러한 관점에서 Pickavé & Whiting은 7권 3장 전체에서 논의된 아크라시아의 무지를 보편에 대한 무지로 해석한다. Pickavé & Whiting(2008) 참조. 그러나 이런 해석은 실천적 상황에서 개별 파악의 중요성을 강조하는 아리스토텔레스의 기본적인 입장과 잘 어울리지 않는다.

19) Rowe & Broadie(2002), p.390

사용했다는 것은 행위자가 행위의 목적, 원리 등을 놓치지 않고 있음을 의미한다. 예컨대 흡연은 건강에 해롭다는 보편적 사실을 행위의 순간에도 의식하고 있다는 말이다. 그리고 소전제를 사용하지 못했다는 것은 구체적인 상황 인식에 결함이 있음을 의미한다. 그것은 단순히 ‘이것’이 ‘무엇’이라는, 특정 명제로 표현되는 앎의 실패가 아니다.

여기까지 전개된 7권 3장의 논의를 정리해보면, 앎에 반한 행위를 설명하기 위해서는 앎의 소유와 사용을 구별할 필요가 있고, 또한 실천추론을 대전제와 소전제로 나누어 보아야 하며, 대전제는 사용되되 소전제를 사용하지 못하는 경우에 그러한 행위가 발생할 수 있다는 것이 아리스토텔레스의 설명이다. 결국 아크라테스의 실패는 소전제 파악의 실패, 즉 개별 상황에 대한 올바른 인식에 실패한 것이다. 이것은 또한 행위자의 실천적 앎이 프로네시스(실천적 지혜)의 수준에 도달하지 못했음을 의미한다. 프로네시스는 보편과 개별 모두에 관계하지만(1141b15-16), 그 중에서도 구체적 개별에 대한 인식이 실천적 앎의 핵심이기 때문이다.(1143a25-b5) 실천적 상황에서 아리스토텔레스가 강조하는 것은 바로 개별 상황에 대한 인식이며 그런 점에서 소전제의 실패를 지적한 지금까지의 설명은 아리스토텔레스의 기본적인 입장과 잘 맞는다고 할 수 있다.²⁰⁾

그러나 아크라시아의 앎과 무지를 해명하기에는 지금까지의 설명만으로는 부족하다. 왜냐하면 소전제 파악의 실패, 즉 개별 상황에 대한 인식의 문제는 아크라시아뿐 아니라 개별 상황에 대한 무지로부터 비롯된 행위 모두에 적용되기 때문이다. 만일 개별적 상황에 대한 인식에 심각한 문제가 있어 상황을 모른 채 행동한다면 이는 아크라시아의 성립 조건을 무너뜨리게 된다. 개별에 대한 무지로부터 비롯된 행위는 행위자의 자발적 행위가 아니며,²¹⁾ 이는 아크라시아가 자발적 행위라는 사실과 충돌하기 때문이다. 그러므로 소전제 파악의 실패는 좀더 세밀하게 분석될 필요가 있으며, 이어지는 아리스토텔레스의 논의는 바로 이러한 요구를 잘 충족시켜준다.

20) 아리스토텔레스는 『영혼론』(434a16-21)에서도 행동을 일으키는 결정적 요소는 대전제(보편판단)와 소전제(개별판단) 중에서 소전제임을 분명히 하고 있다.

21) 개별적인 것들에 대한 무지는 비자발성의 원인이다.(1110b30-1111a2)

VI. 잠, 미침, 술취함

소전제 사용의 실패를 언급한 후 아리스토텔레스는 범위를 좁혀 특정한 유형의 내적 상태(헥시스)를 다음과 같이 구별한다.

“④앓을 가지고 있지만 사용하지는 않는 경우 안에서도 특별히 구별되는 하나의 상태(헥시스), 가령 자고 있는 사람이나 미친 사람, 혹은 술취한 사람의 경우처럼 어떤 방식으로 앓을 가지고 있으면서도 가지고 있지 않은 상태를 보기 때문이다. 감정(pathos)에 사로잡힌 사람들도 이러한 상태에 놓인 것이다. 분노나 성적인 욕망들, 또 그러한 종류의 것들은 명백히 신체까지 변화시키고, 어떤 사람들에게는 광기까지 일으키게 하기 때문이다. 그러므로 아크라테스는 이 사람들과 유사한 상태에 있다고 말해야 함이 분명하다.”(1147a11-18)

지금까지 아리스토텔레스가 앓에 반한 행동을 설명하는 가장 기본적인 전략은, 앓을 소유하고 있지만 사용하지 않는 경우에 그런 행동이 가능하다는 것이다. 이제 그는 앓을 소유하지만 사용하지 않는 경우들 중에서도 특정한 유형을 언급한다. 그런데 이번에 그가 주목하는 것은 앓의 사용이 아니라, 앓의 소유이다. 자는 사람, 미친 사람, 술취한 사람 등은 평상시와 다른 신체적 변화를 겪는데 이러한 자의 상태는 앓을 소유했다고도 또는 못했다고도 할 수 있다. 분노나 성적 욕망도 그러한 신체적 변화를 일으키고, 바로 아크라테스도 이와 유사한 상태에 놓이게 된다.

아리스토텔레스는 여기서 아크라시아를 잠자는, 미친, 술취한 상태 등에 비유하는데, 이 비유가 아크라시아의 해명에 얼마나 도움을 주는지는 의심스럽다.²²⁾ 우선 위의 세 가지 상태는 모두 평상시의 맑은 정신 상태가 아니라는 점 이외에는 뚜렷한 공통점을 찾기가 어렵다. 그리고 이러한 상태가 분노나 성적 욕망에 의한 아크라시아와 유사하다는 말은 아크라시아의 정의적 성격을 훼손할 수도 있다. 아크라시아는 분명 자신의 행위가 잘못되었음을 알고서 행하는 것이며, 아크라시아가 모순적 성격을 갖는 이유도 그

22) 이 세 가지 상태의 비유에 대한 매우 부정적인 평가는 Gosling(1993) 참조.

얕이 유지된 채 행위가 이루어지기 때문이다. 그런데 위의 비유는 아크라시아를 거의 무지 속에서 행동하는 것으로 만들어버릴 수 있다. 그런 점에서 우리는 이 비유를 아크라시아 문제를 손상시키지 않는 선에서 받아들여야 한다. 그것은 아크라시아의 경우에도 위의 세 가지 상태와 마찬가지로 신체적(생리적) 변화가 일어난다는 것, 그 상태가 일시적이라는 것, 그래서 회복이 되고 후회하게 된다는 것 정도인 듯 싶다.

아리스토텔레스는 잠자거나, 미치거나, 술취한 사람의 경우, 얕을 가졌다고 할 수도 가지지 못했다고 할 수도 있는 상태라고 말한다. 그렇다면 그 얕은 불완전한 얕이라고 할 수 있으며, 결국 아크라테스의 얕은 제대로 된 얕이 아니라고 할 수 있다. 그런데 그 얕의 불완전성에 대한 해석상의 논란이 있다. 첫째, 아크라시아 행위가 일어나기 전후에는 완전한 얕이고 행위의 순간에만 방해를 받아 일시적인 지적 불완전 상태에 빠진다고 보는 해석이 가능하다. 예컨대 잠자는 기하학자의 상태처럼 보는 것이다. 그 기하학자의 얕은 잠시 훼손되었을 뿐 분명 그는 기하학을 아는 자이다. 잠에서 깨면 그는 자신의 얕을 유감없이 발휘할 수 있다. 이는 얕의 훼손이 일시적임을 강조하려는 해석이다.

이러한 해석의 대표적인 예로 Pickavé & Whiting을 들 수 있다. 이들은 아크라테스가 감정에 빠지지 전후에는 완전한 얕을 지니고 있으며 행위의 순간에만 일시적인 지적 장애를 겪는다고 해석한다. 그런 점에서 잠, 미침, 술취함 등의 비유는 아크라테스의 일시적 무지와 회복을 잘 보여주는 예이다. 그리고 뒤이어 나오는 초보학습자나 배우의 비유는 아크라테스가 지닌 평상시의 지식을 불완전한 것으로 해석하게 만드는 좋지 않은 비유이며, 따라서 제한적으로 이해되어야 할 비유라고 주장한다.²³⁾ 잠자거나 술취한 기하학자의 비유가 그들이 보기에 아크라테스에 대한 매우 적절한 비유이다. 잠이나 술만 아니라면 그들의 얕에는 아무 문제가 없기 때문에 행위 전후의 완전한 얕을 잘 보여주기 때문이다.

이들의 해석은 아리스토텔레스의 다른 몇몇 언급들과도 잘 맞는 듯 보인다. 아크라테스는 아크라시아의 상황에 빠지기 전에는 자신이 그렇게 행동

23) Pickavé & Whiting(2008), pp.340-345

하리라고는 전혀 생각하지 않는 사람들이며,(1145b20) 술에 취하거나 자는 사람처럼 그의 무지가 해소되고 다시 아는 자가 된다는(1147b6) 등의 구절들은 아크라테스의 과오가 일시적인 지적 장애일 뿐이라는 해석에 힘을 실어준다.

그러나 이러한 해석은 우선 잠이나 술취함 등의 비유를 통해 아리스토텔레스가 설명하려는 내용과 잘 맞지 않아 보인다. 아리스토텔레스는 이들의 상태를 두고 “어떤 의미에서는 앎을 소유하고 어떤 의미에서는 소유하지 못한다”고 말하는데, 사실 잠자는 기하학자는 자신이 제대로 소유한 앎을 일시적으로 사용하지 못한 것이지 소유에는 문제가 없기 때문이다. 기하학자는 잠을 자는 동안에도 자신의 기하학적 앎을 발휘할 수 있는 능력을 소유하고 있다고 보아야 한다. 그렇지 않다면 그는 매일 앎의 능력을 상실했다가 다시 소유하는 상태를 되풀이해야 하기 때문이다.²⁴⁾ 잠을 자거나 취하게 되면 이전의 상태와는 지적으로 다른 상태에 놓이게 되는 것은 분명하다. 그리고 그 변화를 아리스토텔레스의 용어로 다시 설명하자면, 앎의 소유의 문제가 아니라 앎의 사용에 문제가 생긴다고 해야 할 것이다. 그러므로 잠자는 기하학자라는 사례를 통해 완전한 앎의 일시적 장애를 아크라시아의 상황으로 해석하는 것은 아리스토텔레스가 의도한 비유의 정도를 넘어선 해석이라고 보인다.

잠자거나 미치거나 술취한 자의 비유는 아크라테스 또한 이들과 같이 행위의 순간에 신체적 변화를 수반한다는 것 이상을 나타낸다고 보기 어렵다. 그리고 아리스토텔레스가 앎을 가지고 있다고도 가지고 있지 않은 상태라고도 말할 수 있다는 소유의 불완전성은 앎의 일시적 훼손 때문이라고 보기 어렵다. 그리고 이어지는 논의에서 등장하는 초보학습자의 비유와의 연결을 고려한다면, 앎의 일시적 훼손보다는 앎의 불완전한 소유에 초점을 맞추는 다음의 두 번째 해석이 더 설득력이 있다.

아크라테스는 행위 이전에도 초보학습자와 마찬가지로 완전한 실천적

24) 이와 관련한 존재론적 문제는 『형이상학』9권 3장 참조. 아리스토텔레스는 능력(가능태, dynamis)의 존재를 부인하는 메가라학파의 견해를 논파하는 과정에서 이와 유사한 비판을 한다.

앓을 소유한 자가 아니다. 그러면 일시적 무지와 잘 맞는 듯 보이는 구절들, 즉 아크라테스가 행동하기 전에는 자신이 그렇게 행동하리라고는 결코 생각하지 못한다는 부분, 그리고 행동 후에 무지가 회복되고 다시 아는 자가 된다는 등의 언급들은 어떻게 해석해야 할까? 이제 이 부분들은 다음에 이어지는 초보학습자의 비유 부분에서 무리 없이 해석될 수 있다고 본다.

VII. 초보학습자와 앓의 내면화

“⑤ 그런데 그들이 앓으로부터 나오는 논변들을 말한다는 것은 아무런 징표도 되지 못한다. 이런 감정들에 사로잡힌 사람들도 엠페도클레스의 시구들을 말하고, 초보학습자(처음 배우는 자)도 논변들을 엮어 내기는 하니까. 그렇지만 결코 그들이 알고 있는 것은 아니다. 왜냐하면 앓이 자신의 일부가 되어야(sumphyēnai) 하는데, 그것은 시간이 필요하기 때문이다. 무대 위의 배우들이 말하는 것도 그와 같은 것으로 보아야 할 것이다.”
(1147a18-24)

위의 첫 문장은 잠, 미침, 술취함 등의 비유가 보여준 어색함을 상당 부분 교정해준다. 그들은 아크라시아 상황에서도 실천적 앓에 따른 말을 하는데, 그 정도의 앓을 유지해야 말면서도 행동하는 아크라시아의 조건을 충족시킬 수 있다. 아크라테스와 초보학습자의 공통점은 제대로 된 발언을 한다는 점이다. 아크라테스는, 비록 분노나 육체적 욕망에 따른 행동을 하지만, 그럼에도 무엇이 최선의 행동인지 말할 수 있고, 초보학습자도 예컨대 피타고라스 정리를 증명할 수 있다.

그런데 초보학습자라 할지라도 그가 피타고라스 정리를 들리지 않게 증명해내면 그는 그 정리를 알고 있는 것이 아닌가? 아리스토텔레스는 결코 아니라고 말한다. 명제들의 진리값과 추론의 타당성으로 보자면 초보학습자는 피타고라스 정리를 알고 있다. 그러나 그는 아직 앓의 내적 상태(헉시스)를 지니고 있다고 보기 어렵다. 피타고라스 정리가 포함된 기하학 체계에 대한 이해가 없다면, 그래서 증명에 동원된 상위의 공리와 그 공리의 참을 보장해주는 상위의 원리를 이해할 수 없다면, 그는 제대로 안다고, 지식

을 지니고 있다고 할 수 없다. 앎이란 근원(*archē*)을 아는 것이기 때문이다.

초보학습자는 아직 이러한 앎의 상태에 도달하지 못한 자이다. 그리고 제대로 된 안정된 앎의 핵시스를 소유한 상태를 아리스토텔레스는 “자신의 일부가 됨”(symphyēnai)이라고 표현한다. 이를 좀더 현대적이고 친숙한 의미로 바꾸면 필자는 “내면화”로 옮길 수 있다고 본다. 이렇게 앎이 내면화되려면, 자신의 것이 되려면, 학습의 시간이 필요함은 물론이다. 아직 내면화되지 않은 채 초보자의 입에서 나오는 말은 아리스토텔레스의 말대로 앎의 징표가 되지 못한다. 그의 말(로고스)과 그의 내적 앎의 상태는 일치하지 않는다.

실천적 앎의 경우에도 내면화되기 위해서는 시간이 걸리며, 행위자의 발언이 앎의 징표일 수 없다는 점에서는 이론의 경우와 마찬가지로이다. 그러나 실천적 앎이 이론적 앎과 구별되는 가장 중요한 특성은 욕구 및 동기력을 내재하고 있다는 점이다. 오늘날 우리가 이성과 욕구(및 감정)를 구별하고, 이성은 오직 순수한 판단의 역할만 한다고 본다면 이는 지금껏 Hume적인 유산이라고 하겠다. 물론 아리스토텔레스도 이론적인 앎의 경우에 영혼의 역할은 긍정과 부정에 있다고 본다. 그러나 실천의 경우에는 영혼의 긍정 및 부정만이 아니라 욕구의 추구하고 회피가 함께 할 때 비로소 앎이 완성된다고, 즉 실천적 진리(*hē alētheia praktikē*, 1139a26-27)에 도달한다고 주장한다. 그러므로 욕구의 추구나 회피가 함께 하지 못하는 실천적 앎은 불완전한 앎이다. 그래서 동기력의 결여는 실천적 앎의 결함이기도 하다.²⁵⁾ 완전한 실천적 앎은 완전한 동기력을 함축한다.

실천적 앎의 이러한 특성은 아크라시아를 이해하는 데 매우 중요하다.

25) 여기서 혹자는 이성의 지적 능력과 욕구의 능력에 대한 개념적 혼동이 있다고 지적할지 모른다. 그러나 그러한 지적은 이성과 욕구의 배타적 이분법을 전제했기 때문으로 보인다. 아리스토텔레스의 실천적 앎에 대해서는 보다 깊은 논의가 필요하나, 여기서는 실천적인 지적 판단과 욕구는 배타적 관계가 아닌 상호침투적인 관계에 있음만을 지적하고자 한다. 실천적 앎이 욕구와 분리되지 않는 한 가지 단적인 이유는 실천적 가치판단이 행위자의 욕구적 지향을 함축하고 있기 때문이다. 아리스토텔레스는 좋음(선)을 우리가 추구하는 것, 즉 목적 개념을 통해 규정하고 있다는 사실이 이를 잘 보여준다.(1권 1장) 존재론적 관점에서 보자면, 목적론적 세계관에서는 존재자에 내재한 본성적 지향성에 대한 사실 인식이 가치판단과 분리될 수 없다는 점이 실천적 앎에 욕구(동기력)가 내재할 수밖에 없는 기본적인 이유라고 본다.

여기서 우리는 프로니모스와 아크라테스의 차이를 통해 아크라테스가 어떤 결함을 지니고 있는지 살펴볼 필요가 있다. 프로네시스를 지니고 있음은 행복의 관점에서 숙고(bouleusis)를 잘 하는 것이다. 숙고는 단지 깊이있게 잘 생각하는 것이 아니라, 주어진 상황에서 행동을 결정하기 위한 판단의 과정이다. 그리고 숙고는 자신의 행동을 결정하는 1인칭적 사유과정이다. 1인칭적이라 한 이유는 프로네시스가 단지 판단만을 내리는 것이 아니라, 무엇을 행하고 무엇을 행하지 말아야 하는지에 대해 숙고자 자신에게 명령을 내리기(epitaitikē) 때문이다.(1143a8-9) 단지 제 3자적인 관찰자의 관점에서 판단을 내리는 사유과정이 아니다.²⁶⁾ 프로네시스가 명령적 성격을 갖는다는 것은 실천적 판단이 행위를 일으키는 동기력(motive force)을, 판단대로 행위하려는 욕구를 갖는다는 말과 같다.²⁷⁾ 숙고에 동원된 판단이 - 설명의 관점에서 보면 실천추론의 전제가 - 예컨대 “마른 음식은 좋은 것이다”라면, 이 판단은 단지 건강과 관련한 객관적 판단이 아니라, 건강에 대한 숙고자의 욕구적 지향을 함축한다. 행동을 결정하는 판단은 행위자의 가치 판단을 포함할 수밖에 없고, 그러한 가치 판단은 행위자가 지향하는 좋음(선)을 드러낼 수밖에 없다.²⁸⁾

만일 프로니모스와 아크라테스가 모두 특정 상황에서 “마른 음식은 좋은 것이다”라는 판단을 해도, 그 명제적 동일성만으로 동일한 판단을 했다고 볼 수 없다. 프로니모스만이 행동을 일으킬 수 있는 충분한 동기력을 갖춘 판단을 한다. 아크라테스는 그럴만한 동기력을, 즉 그 판단대로 행동할 충분한 욕구를 갖지 못한 채 말을 그렇게 할 뿐이다. 물론 아크라테스의 말이 거짓이거나 위선이라는 의미는 아니다. 그는 아마 자신에게도 자신의 판단

26) 아리스토텔레스는 단지 판단을 내리는 능력을 프로네시스와 구별하여 이해력(synesis)라고 한다. 1143a9-10

27) 숙고의 과정은 단지 지적 탐구의 과정일 뿐 아니라, Lear와 Natali가 적절하게 지적했듯이, 욕구가 전이되는 과정이다. Lear(1988) p.146 ; Natali(2001) p.97 참조. 그래서 숙고의 결과인 결정(prohairesis)은 욕구적 지성(orektikos nous) 또는 사유적 욕구(dianoētikē orexis)이다.(1139b4-5)

28) 실천적 인식은 행위자가 지향하는 좋음(선)에 대한 가치판단을 함축하고 있기 때문에, Charlton의 표현을 빌리자면, 순수한 인식(idle or pure cognition)이 아니다. Charlton(1988) p.58.

대로 행동할 수 있다고 장담할 것이다.²⁹⁾ 그러나 그의 말은 엠페도클레스의 증명과 시구들을 말하는 초보학습자와 마찬가지로 된 앎의 상태(헥시스)에서 나온 말이 아니다. 아크라테스는 프로네시스를 갖추지 못한 자이며, 그의 판단은 행위를 일으킬 충분한 동기력을 갖지 못한다. 그는 아직 실천적 앎을 내면화(symphyēnai)하지 못했기 때문이다. 프로니모스와 아크라테스는 그래서 그들이 하는 말로써 구별되지 않는다. 그들이 어떤 행동을 하는가에 따라 구별된다. 실천적 앎의 소유 여부에 결정적인 것은 언어적 기준이 아니라 행동적(실천적) 기준이다.³⁰⁾ 그러나 엄밀히 말하면 행동의 기준만으로도 부족하다. 이는 앵크라테이아(자제력 있음)와 프로니모스의 상황을 비교하면 쉽게 알 수 있다. 올바른 판단에 따른 동일한 행동을 해도, 프로니모스와 앵크라테스(자제력 있는 자)는 다른 내적 상태(헥시스)를 지니고 있기 때문이다. 내키지 앎음에도 참고 행하는 앵크라테스는 아직 프로네시스를 갖추지 못한 자이다. 올바른 행위의 즐거움을 누릴 수 있어야만, 그 행위 자체를 지향하는 충분한 동기력에 의해 행동해야만, 실천적인 지혜를 가졌다고 할 수 있다.

이제 아크라테스의 앎은 일시적 장애일 뿐이고 행위 전후에는 완전한 앎의 소유자라는 해석을 지지해주는 듯한 구절들도 달리 해석할 수 있는 여지가 생긴다. 아크라테스가 행위 이전에 갖는 자신의 앎과 행동에 대한 확신, 그리고 행동 후에 해소되는 무지와 앎의 회복에 관한 구절들이 아크라테스의 지적 상태가 아크라시아 상황의 순간과 그 전후에 차이가 있음을 의미한다는 점은 분명하다. 그러나 그렇다고 해서 상황 이전의 앎, 회복된 앎의 상태(헥시스)가 완전한 앎의 상태라는 의미를 함축하지는 않는다. 만일 그 앎이 제대로 된 앎이라면 아크라테스는 행동하기 이전에는 프로니모스와 같다고 해야 할 것이다. 그러나 동일한 사람이 프로니모스이면서 동시에 아크라테스일 수는 없다고 아리스토텔레스는 분명히 말한다.(1152a6-7) 그리고 프로네시스를 지니고 있다면 실천으로 옮겨야 한다.(1152a8-9) 그러므

29) 그런 점에서 아크라테스는 자신의 내적 상태에 대해 무지하다. 아크라시아를 자신에 대한 무지의 관점에서 설명한 탁월한 논의는 Lear(1988) pp.174-186 참조.

30) 언어적 기준과 행동적 기준에 대해서는 Kenny(1979) pp.165-166; Price(2006) p.246 참조

로 아크라테스의 앎이 행위 이전에 완전한 실천적 앎이었다면, 즉 프로네시스였다면 아크라시아는 일어나지 않는다. 프로네시스의 기준으로 보면, 아크라테스는 아직 불완전한 앎의 상태를 지닌, 아직 내면화되지 못한 앎을 지닌 자이다.

아크라시아의 상황 후에 무지가 해소되고 앎이 회복된다는 아리스토텔레스의 말도 완전한 앎을 회복했다는 의미가 아니라, 아크라테스가 자신의 판단을 무너뜨릴 유혹이 없거나 약한 상태로 돌아왔음을 의미할 뿐이다. 아크라테스가 잠시 후에 프로니모스가 될 수는 없기 때문이다. 아크라테스가 행위 전후에 갖는 실천적 앎의 수준은 타인에게나 자신에게나 앎의 언어적 기준을 만족시킬 뿐이다. 그리고 그러한 자신의 앎이 얼마나 불완전한지를 자신의 행동에 의해 타인뿐 아니라 자신에게도 폭로하고 만다. 그래서 부끄러워하고 후회한다.(1150b30-31) 그런 점에서 그는 악인(무절제한 사람)과 다르다.(1150b35-36) 그에게는 최선의 것(beltiston), 근원(원리, archē)이 보존되어 있기 때문이다.(1151a25-26) 그러나 그 근원적 원리 내지 삶(행동)의 지침이 아직 내면화되지 못한 것이다. 그래서 아직은 실천적 지혜의 상태와 구별될 수밖에 없다.

초보학습자와 내면화(symphyēnai)에 대한 언급에 이어 아리스토텔레스는 아크라테스를 무대 위의 배우에 비유한다. 배우가 무대 위에서 하는 말은 초보학습자의 말과 마찬가지로 자신의 헵시스의 드러냄이 아니다. 아크라테스의 실천적 판단은 그 명제적 내용만으로 보면 프로니모스의 것과 다를 바 없다. 마치 배우가 극중 인물인 양 말을 하는 것과 같다. 아크라테스의 판단은 자신의 내적 상태와 일치하지 않는, 행위를 일으키는 충분한 동기력을 갖지 않은 판단이기 때문에 배우의 말과 마찬가지로 실천적 효과를 갖지 못한다.

VIII. 아크라테스의 실천추론

아크라시아의 지적 상태가 앎을 불안정하게 소유한 상태임을 밝히고 앎의 내면화의 정도 차이를 지적한 후에, 아리스토텔레스는 이제 본격적으로 아크라테스를 분석한다.

“⑥ 또 누군가는 다음과 같은 식으로 그 원인을 자연학적으로(*physikōs*)³¹ 살펴볼 수도 있을 것이다. 보편적인 것에 관한 의견에 대비되는 다른 의견은 개별적인 것들에 관련되는데, 개별적인 것들에서는 감각(*aisthēsis*)이 주도적이다. 그런데 이것들로부터 하나의 의견이 생겨날 때마다, 이론적인 경우에는(*en tha men*) 추론된 결론을 영혼이 긍정해야 하며, 실천의 경우에는(*en de tais poiētikais*) 즉각 행위에 옮기는 것이 필연적이다. 예를 들면 이렇다. 만일 단 것은 모두 맛보아야 하는데, 이것이 개별적인 것들 중 하나로서의 단 것이라면, 맛볼 수 있는 능력을 가지고 있으면서 방해받지 않는 자는 동시에 이것을 행하는 것이 필연적이다.”(1147a24-31)

위에서 아리스토텔레스는 실천추론의 가장 기본적인 사례를 제시하는데, 이를 형식화 하면 다음과 같다.

대전제 : 단 것은 맛보아야 한다.

소전제 : 이것은 단 것이다.

결론 : 이것을 맛본다.

그리고 아리스토텔레스는 실천추론의 결론이 내려지면 필연적으로 행동이 뒤따른다는 말과 함께, “능력을 가지고 있으면서 방해받지 않는”이라는 조건을 단다. 결론에서 행동으로의 필연적 연결이 논리적 필연성일 수는 없으며, 따라서 결론을 내리고도 행동으로 옮기지 못하는 경우가 있다. 아크라시아가 바로 결론에서 행동으로의 연결이 끊어진, 방해받은 경우라고 할 수 있다. 아리스토텔레스는 이러한 아크라시아의 상태를 갈등하는 두 개의

31) 여기서 피시코스한 접근은 이성적 동물의 행동에 대한 일종의 심리학적 탐구로 이해할 수 있겠다. Pickavé & Whiting(2008), pp.347-348 참조.

실천추론으로 보여준다.

“⑦ 그러므로 만일 한편으로 맛보는 것을 금하는 보편적인 의견이 안에 있지만, 다른 한편으로는 단 것은 모두 즐거움을 주는데 이것도 단 것이라는 의견이 - 바로 이것이 작용을 한다 - 있다면, 또 마침 [단 것에 대한] 욕망 (epithymia)이 존재한다면, 한편에서 의견은 이것을 피하라고 말하지만, 다른 편에서 욕망은 이것을 이끈다. 왜냐하면 [영혼의] 부분들 각각은 움직이게 할 수 있기 때문이다.”(1147a31-35)

아크라시아의 상황을 설명하는 두 개의 추론을 논의의 편의를 위해 형식화하면 다음과 같이 정리할 수 있다.

<추론 A>

A-1 : 단 것을 맛보아서는 안 된다.

A-2 : 이것은 단 것이다.

A-3 : 이것을 맛보아서는 안 된다.

<추론 B>

B-1 : 단 것은 즐거움을 준다.

B-2 : 이것은 단 것이다.

B-3 : 이것을 맛보아야 한다.

이 두 개의 추론은 행위자가 두 행동 사이에서 갈등을 일으키고 있음을 잘 보여준다. 갈등이 없는 상황이라면 하나의 추론으로 그의 내적 상태와 행동이 설명될 수 있다. 추론A는 이성적 판단과 추론에 따른 행동의 설명이며, 추론B는 욕망에 이끌린 행동을 설명해주는 실천추론이다. 아크라테스는 추론 A에도 불구하고 육체적 쾌락의 유혹에 넘어가 추론B로 설명되는 행동을 한다. 이처럼 행위자의 갈등을 두 개의 추론으로 설명할 수 있다면, 앵크라테시아 또한 동일한 두 개의 추론으로 설명할 수 있다. 앵크라테스는 추론B로 설명되는 육체적 쾌락의 유혹을 극복하고 추론A에 따른 행동을 한다고 말할 수 있을 것이다.³²⁾ 그리고 숙고의 과정에서 이미 갈등의 요소가 제거

되어 이성적 판단에 기꺼이 따르는 사람이라면, 이를테면 프로니모스라면, 추론A에 따른 행동을 할 것이고 추론B는 그와 무관한 일이다. 아크라테스도 육체적 욕망에 의한 방해가 없다면 추론A의 결론에 따라 필연적으로 행동했을 것이고, 그런 경우는 당연히 아크라시아에 속하지 않는다.³²⁾

다시 정리하자면, 추론A에 따른 행동이 추론B의 방해로 인해 합리적 행동에 실패한 경우를 우리는 아크라시아라고 부른다. 그렇다면 앙크라테이아를, 똑같은 대칭적 방식으로, 추론B의 욕망에 따른 행동이 이성적 추론A의 방해에 의해 실패한 경우라고 할 수 있을까? 그것은 매우 이상해 보인다. 그보다는 앙크라테이아는 추론B의 방해에도 불구하고 추론A에 따른 행동에 성공한 경우라고 말해야 한다. 이처럼 이성적 판단으로 이루어진 추론A와 육체적 욕구를 대변하는 추론B는 대칭적인 동등한 지위에 있지 않다. 그 이유는 기본적으로 인간의 경우 그 진정한 주체를 육체적 욕망의 부분이 아닌 이성적 부분으로 전제하기 때문이다.

그러나 두 추론 간의 비대칭적 지위는 실천추론의 성격에 대한 이해를 통해서도 보다 분명하게 이해될 수 있다. 앞에서 보았듯이, 실천추론은 동물행동에 대한 설명이지 실천적 숙고 과정을 지칭한다고 보기 어렵다. 그래서 어떤 행동이 실천추론에 의해 설명된다고 해서 그 행위자가 반드시 그 실천추론대로 숙고를 했다고 볼 필요는 없다. 하나의 행동이 있기 위해서는 대전제로 표현되는 행동의 목적이나 원리가, 그리고 소전제로 표현되는 상황 파악이 있을 수밖에 없으며, 그것을 추론의 형식으로 재구성한 것이 실천추론이다. 이는 특히 추론B에 대한 이해에 매우 필요하다. 아크라시아 상

32) 물론 아리스토텔레스의 엄밀한 규정에 따르자면, 위의 추론A와 추론B로 설명되는 아크라시아 상황에서 추론A가 승리한다고 해도 그것을 앙크라테이아라고 볼 수는 없다. 아크라시아는 보통 사람들보다 자제력이 부족하여 비난받는 경우이고, 앙크라테이아는 보통 사람들보다 자제력이 뛰어나 칭찬받는 경우이기 때문이다. 그러므로 앙크라테이아를 설명하는 두 추론이라면 육체적 쾌락의 유혹이 훨씬 커야 하므로 위의 추론B를 능가하는 더 큰 쾌락과 이에 맞서는 이성적 추론을 상정해야 하는데, 논의의 편의상 그 차이를 무시한다.

33) 방해 요소는 외적일 수도 있고, 내적인 경우도 있을 수 있으나, 아크라시아의 경우는 - 위의 경우에는 - 내적인 육체적 욕망이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스가 말하는 ‘방해하는(kōluō)’ 것이 내적 욕망일 수 있음에 대한 설명은 Dahl(1984) pp.196-8 ; Charles(2009) pp.53-54 참조.

황에서 갈등의 한 축인 추론B는 욕욕에 따른 행동에 대한 목적론적 설명이지, 실제 행위자의 이성적 숙고 내지 추론이 아니다. 추론B로 설명될 수 있는 조건에 행위자가 놓여있음을 의미할 뿐이다. 그러므로 추론A는 그에 상응하는 행위자의 숙고과정이 존재하지만 추론B에 상응하는 숙고는 없다는 점이 두 추론의 가장 큰 차이라고 할 수 있다.

물론 자각적인 의식을 유지하고 있는 한, 인간은 육체적 욕구에 따를지라도 추론B에 준하는 생각을 지닐 것이다. 그래서 아리스토텔레스도 “어떤 의미에서는(pōs) 추론(logos)과 의견 아래서” 아크라시아가 일어난다고 말하면서 “어떤 의미에서”라고 한정하고, 다시 또, 그 로고스와 의견이 올바른 이치에 반대됨은 “그 자체로”(kath hautēn) 그런 것이 아니라 “부수적으로”(kata symbebēkos) 그럴 뿐임을 밝힌다. “왜냐하면 올바른 이치에 반대되는 것은 의견이 아니라 욕망이기 때문이다.”(1147a35-1147b3) 『영혼론』에서도 아리스토텔레스는 이러한 갈등을 욕구와 욕구의 충돌, 즉 이성적 욕구(소망, boulēsis)와 육체적 욕망(epithymia)의 충돌로 보면서, 육체적 욕망은 숙고적 기능을 갖지 않음을 분명히 한다.³⁴⁾ 그러므로 아크라테스의 행위는 육체적 욕망에 따르는 것이지 실천적 숙고 내지 추론에 따르는 행동이 아니다. 만일 욕망에 따른 추론이 발생했고 그에 따른 결정에 의해 행동한다면, Kenny가 잘 지적했듯이,³⁵⁾ 그것은 아크라시아가 아니라 악이다. 아크라시아는 비난받을 행동이지만 악한 행동이 아님을 분명하게 아리스토텔레스는 밝히고 있다. 그러므로 아크라시아의 행동을 설명하기 위한 추론B를 아크라테스의 실제 숙고나 추론으로 오해해서는 곤란하다. 추론B로 설명된 그의 행동은 욕망에 따른 행동일 뿐이다.

목적론적 행위 설명으로서의 실천추론과 행위자의 실제 숙고 과정을 혼동하면, 아크라시아의 경우 추론의 개수가 한 개나 두 개나 하는 불필요한 논쟁이 발생하게 된다. 아크라시아를 설명하기 위한 실천추론은 분명 두 개이지만, 아크라테스가 실제로 숙고 내지 추론한 것은 오직 추론A 하나뿐이

34) 『영혼론』 434a12에서 숙고적 기능을 갖지 않는다는 욕구(orexis)는 문맥상 욕구일반이 아니라 육체적 욕망으로 읽어야 한다.

35) Kenny(1966) p.180

다. 그런 점에서 필자는 아크라테스가 실제로 추론한 것은 하나라는 Kenny와 Price의 견해에 동의한다.³⁶⁾ 만일 육체적 욕망에 따른 추론을 인정한다면 아리스토텔레스의 표현대로 “부수적인” 의미에서만 그럴 뿐이다. 위에서 추론A와 추론B, 두 개의 추론을 말한 것은 행위 설명으로서의 추론이다.

IX. 소전제나 결론이나

아크라테스는 실천적 이성³⁷⁾에 따른 추론A에도 불구하고 육체적 욕망에 따르는 행동을 한다. 그런데 단 것을 금하는 추론A에 관해서도 그동안 많은 논쟁이 있어왔다. 논쟁의 핵심은 아크라테스가 추론A에 해당하는 숙고의 과정을 완료했는가 여부이다. 다시 말해 추론A의 실제적 성립 여부이다.³⁷⁾ 추론A의 성립여부 문제는 아크라테스가 사용하지 못한 앎이 소전제(A-2)나 결론(A-3)이나의 문제와 겹치기도 한다. 만일 아크라테스가 소전제를 사용하지 못했다면 추론은 성립될 수 없다고 보는 것이고, 결론을 사용하지 못한 것이라면 추론은 성립되었으나 욕망에 의해 결론대로 행동하지 못했다고 해석되기 때문이다.

먼저 소전제가 사용되지 못해 추론이 완료되지 못했다는 해석을 살펴본다. 아리스토텔레스는 이미 앞(①)에서도 앎에 반한 행동이 보편전제를 사용하고 개별전제를 사용하지 못한 것이라면 문제될 것이 없음을 언급했다. 개별전제는 곧 추론의 소전제를 말하는 것이니, 여기서는 추론A의 소전제(A-2)가 사용되지 못한 것이다. 소전제가 사용되지 못했으니 추론이 성립되지 못한 것은 물론이다. 만일 추론이 성립되었다면 행위자는 추론에 따른 올바른 행동을 했을 터인데, 올바른 행동에 실패했다는 것은 바로 추론의 실패를 의미한다. 그리고 추론 실패의 원인은 소전제의 실패이다. 행위자는 욕망이 가져올 쾌락의 유혹에 굴복하여 상황에 대한 올바른 인식에 실패한

36) Kenny(1966) p.180 ; Price(2006) p.240

37) Santas(1969), Charles(1984), Dahl(1984) 등이 추론A가 성립되었다는 쪽이고, Robinson(1977), Charlton(1988) 등이 성립되지 않았다고 해석한다.

것이고 이것이 바로 소전제의 실패이다.

그러나 위의 해석대로 소전제(A-2)를 파악하지 못해 추론A가 성립되지 않았다면, 아크라테스는 개별상황을 파악하지 못한 것인데, 그렇다면 추론 B로 설명되는 행위도 어떻게 가능한지 설명하기 어렵게 된다. 욕망에 따른 행위가 설명되려면 우선 “이것이 단 것이다”(B-2)라는 개별에 대한 인식이 선행되어야 하기 때문이다. 다시 말해 A-2와 B-2는 동일한 명제인데 어떻게 B-2는 사용되고 A-2는 사용되지 못 했는지 이해하기 어렵게 된다. 또한 소전제 파악의 실패는 개별상황에 대한 무지를 의미하는데, 개별상황에 대한 무지에서 비롯한 행위는 자발적 행위가 아니게 된다.(1110b30-1111a2) 이는 아크라시아가 자발적 행위라는 아리스토텔레스의 말과 충돌한다. 그리고 무엇보다도 큰 문제는 아크라시아의 갈등 상태를 설명해주지 못한다는 점이다. 만일 올바른 추론을 진행하지 못하고, 그래서 이것을 맛보아서는 안 된다는 결론(A-3)에 도달하지 못했다면 아크라테스가 왜 갈등을 겪는지 설명하기 어렵다. 그리고 아리스토텔레스는 분명 유약한 아크라시아의 경우에 속고를 통해 결정을 하고서도 이를 실행하지 못 한다고 말하고 있다.(1150b19-22) 이는 아크라테스가 올바른 추론을 완료하여 결론에 도달했음을 의미한다. 또한 위에 인용한, “한편에서 의견은 이것을 피하라고 말하지만, 다른 편에서 욕망은 이것을 이끈다”(1147a34)는 말도 추론의 성립을 지지해준다. “이것을 피하라(이것을 맛보아서는 안 된다)”는 말은 대전제와 소전제가 결합되어 도달한 결론이기 때문이다. 아크라테스는 바로 이 명령과 욕망 사이에서 갈등하고 결국에는 욕망에 따른다. 아크라테스의 실패는 소전제 파악의 실패가 아니라, 추론A의 결론인 “이것을 맛보아서는 안 된다”는 명령을 쾌락의 유혹으로부터 지키지 못한 실패이다.

그러나 추론A가 성립되었다는 해석이 갖는 이러한 설득력에도 불구하고, 이 해석은 아리스토텔레스의 행위 설명에 대한 기본적 입장과 충돌하게 된다. 아리스토텔레스가 실천적 지혜(프로네시스)를 논의하면서 보여준 개별 상황에 대한 강조, 지금까지 아크라시아의 원인을 소전제 사용의 실패라고 지적한 점, 그리고 『영혼론』에서도 행동을 일으키는 결정적 요소로 개별에 관한 의견, 즉 소전제를 지적하고 있다는 점(『영혼론』434a16-21) 등

을 고려할 때, 소전제 파악의 실패로 인해 추론A가 성립되지 않았다는 해석을 버리기는 어렵다.

필자는 이 두 해석이 모두 지극히 형식논리적인 생각에 매여 있으며, 아리스토텔레스가 앞에서 애써 설명한 내용들을 무시하고 있다고 본다. 우리는 앞(⑤)에서 “엠페도클레스의 시구나 논증을 말하는” 초보학습자의 비유, 제대로 알기 위해서는 앎이 자신의 일부가 되어야, 즉 내면화되어야 하며, 그러기 위해서는 시간이 걸린다는 아리스토텔레스의 설명을 검토했다. 그리고 명제의 동일성만으로 앎의 핵시스를 판정할 수는 없으며, 언어적 기준과 행위의 기준이라는 개념을 통해 앎의 정도 차이를 인정할 수밖에 없음을 살펴보았다. 결국 앎과 무지의 양자택일이 아니라 중간기의 다양한 수준에 따른 앎의 정도가 있음을 논의하였다. 아크라테스는 - 자신의 행위가 잘못 되었음을 인식하는 정도가 강할수록 - 언어적 기준으로는 아무런 문제가 없는 올바른 앎을 소유하고 활용한다. 그러나 행위의 기준에 따르면 그는 결국 제대로 아는 자가 아니다. 그렇다면 이제 추론A가 성립되었는가의 문제도 앎의 정도 차이의 문제로 보아야 한다. 아크라테스는 올바른 속고를 했으며 따라서 그렇게 행동해야 한다고 생각할 만큼 추론A의 결론은 내려졌다. 그러나 문제는 그 앎과 자신의 내적 상태는 일치하지 않는다는 점이다. 즉 내면화된 앎이 아니다. 충분히 내면화된 올바른 앎을 지니고 있는 경우라면 갈등없이 - 그러면 그의 행위 설명에는 추론B가 등장할 필요가 없다 - 추론A에 따른 행동이 이루어질 것이다. 그 정도가 아니라도 육체적 욕망을 누를 만큼의 내면화가 된 경우라면 추론A에 따른 올바른 행위를 할 것이다.

아크라테스의 추론A는 언어(형식)적으로는 완료된 추론이지만 프로니모스의 추론과 비교해볼 때 불완전한 추론이라고 할 수 있다. 그의 추론은 학습초보자의, 또는 배우의 발언처럼 행위의 기준을 충족시키지 못한다. 그런 점에서 아크라테스의 올바른 추론은 프로니모스의 그것에 비해 동기력을 결여하고 있다. 그리고 이러한 동기력의 결여는 실천적 앎의 결함을 의미한다. 이러한 실천적 앎의 결함이 갈등 상황에서 결국은 육체적 욕망에 굴복하게 만든다.

추론A는 합리적 숙고 과정을 대변하고, 추론B는 육체적 욕망의 논리를 표현하고 있다는 점에서 아크라테스의 갈등은 이성적 욕망의 갈등이라고 할 수 있다. 그러나 추론A에 함축된 동기력에 주목한다면 우리는 이 갈등을 이성적 욕구(소망; *boulēsis*)와 육체적 욕망(*epithymia*) 사이의 갈등이라고 할 수 있다. 이론적 앎과 달리 실천적 앎은 우리를 움직이게 하는 힘을 지니고 있기 때문이다. 그래서 우리는 ⑦의 마지막 문장을 “왜냐하면 [영혼의] 부분들 각각은 움직이게 할 수 있기 때문이다”(1147a35; *kinein gar hekaston dynatai tōn moriōn*)라고 옮겼다. 대부분의 번역이 ‘부분들 각각’을 *kinein*의 목적어로, 그리고 육체의 부분들을 의미하는 것으로 이해하고, “왜냐하면 [욕망은] [육체의] 부분들을 움직일 수 있기 때문이다”로 옮긴다. 욕망이 육체의 부분들을 움직이게 한다는 말 자체는 너무나 당연하다. 그러나 전체 문맥에서 보면 필자가 선택한 번역이 더 자연스러워 보인다. 아리스토텔레스는 두 추론으로 설명되는 갈등 상황을, 즉 이성적 욕구와 육체적 욕망의 대립을 설명하면서 “한편에서 의견은 이것을 피하라고 말하지만, 다른 편에서 욕망은 이것을 이끈다”라고 말한다. 그리고 이어진 문장이 라면, 영혼의 이성적 부분과 육체적 욕망의 부분들이 각각 우리를 움직이게 할 수 있다는 의미로 읽자는 해석이 더 자연스럽다.³⁸⁾

이제 아크라테스의 추론A가 성립되었는가 아닌가, 또는 소전제 파악의 실패인가 결론 고수의 실패인가 라는 논쟁은 아크라시아 문제를 바라보는 아리스토텔레스의 기본적 관점을 무시한 소모적인 논쟁이라고 할 수 있다. 필자의 해석에 따르면, 아리스토텔레스는 아크라시아를 실천적 앎과 육체적 욕망간의 갈등 상황으로, 그리고 아크라테스의 실천적 앎은 아직 실천적 지혜(프로네시스)의 내면화에는 도달하지 못했으나 그렇다고 완전한 무지라고 할 수는 없는 중간 단계의 앎으로 본다. 그러므로 추론A의 성립 여부를 양자택일의 문제로 보기는 곤란하다. 아크라테스의 추론A는 프로니모스만큼 제대로 된 추론은 아니나, 갈등을 야기할 만큼은 이루어졌다. 소전제 파악 여부도 마찬가지이다. 아크라테스의 소전제 파악, 즉 개별상황에

38) 이러한 해석에 대한 옹호는 Charles(2009) pp.59-60; Pickavé & Whiting(2008) p.349 참조.

대한 인식은 프로니모스만큼 완전한 파악은 아니나, 언어로 표현할 만큼의 인식으로서는 충분하며, 그 만큼의 결론에 도달하였다. 다만 행위의 기준에 따르면 그의 인식은 불완전하다. 이러한 소전제 파악의 불완전함이 추론A의 불완전함을 낳는 것은 물론이다.³⁹⁾

X. 마지막 명제

아크라시아가 올바른 추론을 실행했는가 여부와 관련된 논쟁과 동일한 맥락에서 역시 많은 논란을 일으키는 부분이 이어서 등장한다. 여기서 아리스토텔레스는 아크라테스가 소유하지 못했거나 불완전하게 소유한 것을 ‘마지막 명제’라고 하며 다음과 같이 말한다.

“⑧ 그런데 마지막 명제는(*teleutaia protasis*) 감각적인 것에 대한 의견이며 행위를 주도하는 것이기에, [아크라테스는] 감정에 사로잡혀 이것을 소유하고 있지 않거나 소유하더라도 그 소유가 앎을 실행시킬 수는 없고, 슬취한 사람이 엠페도클레스의 시구를 말하는 정도로만 소유하고 있는 것이다. ⑨ 그리고 마지막 항은(*eschastos horos*) 보편적이지도, 그리고 보편적인 [항]처럼 지식의 대상도 아닌 것으로 생각되기 때문에, 소크라테스가 찾았던 결론이 따라온 것처럼 보인다. 왜냐하면 주된 의미의 앎으로 여겨지는 것이 있을 때에는 [아크라시아의] 감정상태가 생기지 않으며, 감정에 의해 끌려다니는 것은 그것(주된 의미에서의 앎)이 아닌 감각적인 것이기 때문이다.”(1147b9-19)

‘마지막 명제’와 관련된 논쟁의 핵심은 이 명제가 올바른 추론의 마지막 전제, 즉 소전제(A-2)나 결론(A-3)이냐 하는 것이다. 앞 절에서 논의했듯이,

39) 필자와는 다른 관점에서, 다른 근거를 통해 앎의 정도 차이 및 불완전성을 지적하는 해석으로는 전현상(2008)과 Charles(2009)를 들 수 있다. 전현상은 목적의존적이고 맥락적인 지각과 일상적인 감각적 지각의 구별을(p.61) 통해 소전제 인식의 정도 차이를 설명하고 아크라테스는 전자의 지각을 결여한 자로 해석한다. Charles는 체계적인 논증적 지식(*epistēmē, epistasthai*)과 단지 개별 명제로 표현된 진리의 파악(*eidenai*)을 구별하면서, 아크라시아의 앎을 전자의 앎에 결여하고 있으나 후자의 앎에 견지하고 있는 상태로 본다.

마지막 명제를 소전제라고 해석하면 지금까지 아리스토텔레스가 아크라시아의 원인으로 강조한 소전제 파악의 실패, 그리고 행위의 주도권을 소전제에 부여하는 아리스토텔레스 행위 이론의 일반적 관점과의 일관성을 잘 유지할 수 있다. 그리고 ‘프로타시스’는 이미 앞(①)에서 ‘전제’의 의미로 사용되었기 때문에 잠시 후에 ‘결론’의 의미로 사용되었다고 해석하기는 어색하다. 또한 위의 ⑨에서 보편과 대비되는 ‘마지막 항’은 대전제와 대비되는 소전제 내지 가장 구체적인 개별을 의미한다고 보는 것이 자연스럽다. 이러한 맥락적 이해는 마지막 명제가 소전제라는 해석에 힘을 실어 준다.

그러나 역시 앞 절에서 보았듯이, 소전제 파악의 실패는 아크라시아의 갈등 상황을 설명하기 어렵고, 행위의 자발성을 해친다는 점 등, 아크라시아에 대한 상식적 이해를 곤란하게 만든다. 이러한 문제점을 해결하기 위해 제시된 대안이 마지막 명제를 올바른 추론의 결론으로 보자는 해석이다.⁴⁰⁾ ‘프로타시스’가 반드시 소전제의 의미로만 사용되는 것은 아니고,⁴¹⁾ 구체적 결론 또한 개별사실에 대한 판단이라는 점에서, 그리고 무엇보다도 갈등 및 자발성이라는 아크라시아의 기본 조건을 잘 설명해준다는 점에서 결론으로 보자는 해석 또한 설득력이 있다.

그런데 앞 절의 논의에서와 마찬가지로 이 논쟁 또한 양자택일의 형식논리적 관점에서 비롯된다. 앞의 내면화에 따른 정도 차이를 인정하면, 마지막 명제를 전체 맥락과 잘 어울리게 소전제로 읽으면서도 아크라시아의 기본 조건을 충실하게 유지할 수 있다. 아크라테스는 소전제를 파악하여, 예컨대 “이것이 단 것”임을 알며, 그래서 갈등을 일으킬 만큼의 올바른 추론을 완성한다. 그러나 그 앎은 충분히 내면화된 상태에서 나온 앎이 아니기에, 행위를 일으키지 못하고 감정에 의해 끌려다니고 만다. ‘마지막 명제’는 ‘마지막 전제’, 즉 소전제이며, 아크라테스는 이 소전제를 불완전하게 파악한 것이다.

⑧에서 이 마지막 전제를 “소유하고 있지 않거나 소유하더라도 그 소유

40) Santas(1969), Charles(1984, 2009), Dahl(1984, 2009), Pickavé & Whiting(2008) 등이 지지하는 해석이다.

41) protasis의 의미에 대해서는 Charles(2009) p.67 참조.

가 앓을 실행시킬 수는 없고, 술취한 사람이 엠페도클레스의 시구를 말하는 정도로만 소유하고 있⁴²⁾”라고 한 것은 아크라테스의 개별 상황 파악이 프로니모스와 같은 헥시스가 아님을 의미한다. 그리고 우리가 앓의 ‘내면화’ 및 그에 따른 앓의 정도 차이를 살펴보았던 ⑤에서와 마찬가지로 엠페도클레스를 앓는 비유가 되풀이 된다는 사실은 이 부분을 앓의 정도 차이의 관점에서 해석하려는 우리의 시도에 설득력을 더해 준다고 생각한다. 아크라테스는 엠페도클레스를 앓을 만큼은 소전제를 파악하였으나 그것은 단지 언어적 기준을 만족시켰을 뿐이다. 행위의 기준으로 보면 그는 아직 앓을 소유한 것이 아니다. 이는 결국 아크라테스가 실천적 지혜를 결여했음을 의미한다.

7권 3장을 마무리하는 ⑨에서 아리스토텔레스는 드디어 소크라테스를 다시 거론하며, 자신이 아크라시아의 이유로 설명한 소전제 파악의 실패를 소크라테스의 주장과 양립하는 설명으로 여기는 것 같다. 그는 앞의 7권 2장에서도 앓(*epistēmē*)이 다른 것에 노예처럼 끌려다니는 것은 끔찍한 일이라는 소크라테스의 견해를 받아들이는 것처럼 말한 바 있다. (1145b23-24) 이제 ⑨에서도 감정에 끌려다니는 앓은 주된 의미에서의 앓이 아니라고 되풀이한다.

그런데 ⑨에서 “왜냐하면 주된 의미에서의 앓으로 여겨지는 것이 있을 때는 [아크라시아의] 감정상태가 생기지 않으며(*ou gar tēs kyriōs epistēmēs einai doukousēs parousēs ginetai to pathos*)”(1047b15-16)라는 부분은 많은 해석자들을 곤란하게 만든다. 대부분의 해석자들은 “주된 의미에서의 앓”을 보편에 관한 대전제를 의미한다고 본다. 그러면 이 문장은 보편전제

42) 마지막 전제를 소유하지 못한 경우는 분노로 인한 성급한 아크라시아를, 소유해도 앓을 실행시킬 수 없는 수준으로 소유한 경우는 육체적 욕망에 넘어간 유약한 아크라시아를 의미한다고 볼 수 있다. 그러나 분노한 아크라테스가 소전제를 소유하지 못한다고 해서 개별상황에 대한 파악이 전혀 안 된 것으로 보면 곤란하다. 예컨대 복수하려고 성급하게 돌진하는 경우, 자신이 모욕당했다는 상황에 대한 인식은 이루어졌으나 그 상황에서 자신이 하려는 복수의 행동이 상황을 충분히 고려한 숙고의 결론이 아니라 하는 점에서, 성급한 아크라테스는 개별상황에 대한 올바른 앓을 지니지 못한다. 반면에 유약한 아크라테스는 언어적 기준으로는 프로니모스와 다를 바 없는 숙고의 결론을 내린다. 분노한 아크라테스의 상황에 대한 설명은 Pearson(2011) pp.149-150 참조.

가 사용되면 아크라시아가 일어나지 않는다는 의미로 읽혀지는데, 이는 지금까지 아리스토텔레스의 설명과 전혀 다르기 때문이다. 아리스토텔레스는 어디에서도 보편전제가 사용되면 아크라시아가 생기지 않는다고 언급하지 않았으며, 오히려 우리가 앞(①)에서 보았듯이 보편전제가 사용되고 개별전제가 사용되지 못할 때 앎에 어긋나는 행위가 발생한다고 말한 바 있다. 이런 불일치를 해소하기 위해 Robinson을 비롯한 많은 해석자들이 *doukousēs parousēs*를 *periginetai*로 수정하자는 Stewart의 제안을 수용하여, “감정이 이기는(*periginetai*) 것은 주된 의미에서의 앎이 아니며”라고 바꾸어 읽는다.

그러나 본래의 문장을 이해하기 어렵게 만들고 수정까지 하도록 만든 이유는 “주된 의미에서의 앎으로 여겨지는 것”을 보편전제(대전제)에 대한 앎으로 해석하기 때문이다. 물론 바로 앞 문장의 개별과 보편의 대비에 주목한다면, 그리고 참된 앎(*epistēmē*)의 대상은 개별이 아니라 다르게 있을 수 없는 보편이라는(1139b18-24) 6권 3장의 기준에 따르면 “주된 의미에서의 앎으로 여겨지는 것”이 자연스럽게 보편전제로 보일 수도 있다. 그러나 이론적 추론에서 주된 의미에서의 앎은 보편에 대한 앎이라고 할 수 있지만, 실천추론의 맥락에서 주된 것이 과연 보편에 대한 앎인지는 의심스럽다. 또한 소크라테스를 긍정적으로 평가하는 문맥과도 잘 어울리지 않는다.

소크라테스에 대한 아리스토텔레스의 기본적인 비판은 그가 보편을 대상으로 한 이론적 앎인 에피스테메와 실천적 앎인 프로네시스가 다른 종류의 앎이라는 사실을 무시하고 있다는 데 있다. 그러면서 아리스토텔레스는 소크라테스가 프로네시스가 무엇보다도 강한 앎이라고 주장한 점은 옳지만, 에피스테메가 그렇다는 주장은 옳지 않음을 비판한다.⁴³⁾ 그렇다면 현재의 문맥에서 감정에 의해 끌려다니지 않는 앎이며 또한 소크라테스가 내린 결론과 긍정적으로 연관된 앎은 실천적 앎인 프로네시스라고 보는 것이 더 자연스럽다. 그런 점에서 필자는 “주된 의미에서의 앎으로 여겨지는 것”을 프로네시스로 보아야 한다는 Pickavé와 Whiting의 해석에 동의한다. 소크라테스는 에피스테메와 프로네시스를 구별하지 않고 두 용어를 혼용하

43) 『에우테모스 윤리학』 1246b34-36

였으며, 이는 소크라테스만이 아니라 당시의 관행이었고, 아리스토텔레스 또한 당시의 관행을 따른 느슨한 의미에서 에피스테메를 사용한 것이지 자신이 6권 3장에서 규정한 좁은 의미의 엄격한 에피스테메를 여기서 언급했다고 보기는 어렵다.⁴⁴⁾

이제 “주된 의미에서의 앎으로 여겨지는 것”을 프로네시스로 본다면 굳이 Stewart의 수정 제안을 받아들일 필요 없이 자연스러운 해석이 가능하다. 프로네시스가 있다면 아크라시아의 감정상태에 빠질 리 없다는 아리스토텔레스의 기본 입장을 다시 강조하며 아크라시아를 마무리하는 의미로 명료하게 읽힐 수 있기 때문이다. 우리가 앞에서 강조했듯이 감정에 의해 끌려다니는, 엠페도클레스를 말로만 읊는 식의 아크라테스의 앎은 충분히 내면화된 프로니모스의 앎이 아니다. 그런 아크라테스의 실천적 앎을 분석하면 행위의 목적 내지 원리를 드러내주는 대전제와 개별상황에 대한 파악인 소전제로 분석될 수 있음은 물론이다. 그 중에서 아리스토텔레스는 아크라시아의 원인을 소전제에 대한 불완전한 인식에서 찾는 것이다.

XI. 소크라테스와 아리스토텔레스

7권 3장은 지극히 소크라테스적인 결론으로 끝난다. 프로네시스라는 실천적 앎은 아크라시아를 허용하지 않는다. 많은 해석자들은 이러한 결론에 실망하거나,⁴⁵⁾ 소크라테스적인 결론을 피상적 독해의 탓으로 돌리고 소크라테스와의 차이를 부각시키는 것이 아리스토텔레스의 의도임을 입증하려는 해석을 시도한다. 그러나 아리스토텔레스가 7권 2장에서 아크라시아의 난제(aporia)를 제기하면서, 앎이 다른 것에 지배되고 노예처럼 끌려다닌다

44) 여기에 덧붙여 Pickavé & Whiting은 “주된 의미의 앎으로 여겨지는 것”에서 ‘여겨지는(doukousēs)’ 이라는 표현이 자신이 말하는 엄격한 의미의 에피스테메가 아니라 당시의 관행을 따른 것임을 나타낼 수 있다고 해석한다. Pickavé & Whiting(2008) p.366

45) 소크라테스적인 3장의 논의에 가장 크게 실망하고 비판적으로 읽는 학자는 아마도 Bostock이 아닌가 싶다. Bostock(2000), 6장 참조.

는 것은 끔찍한 일이라는 소크라테스의 견해에 자신의 동의를 내비칠 때부터(1145b23-24) 이미 소크라테스적인 결론은 예정된 것이라고 할 수 있다.

물론 소크라테스와 상식의 충돌로 시작된 난제가 전적으로 소크라테스의 옹호로 끝나지는 않는다. 완전한 실천적 앎인 프로네시스에 도달하지 않으면 모두 무지로 간주하는 소크라테스와 달리, 아리스토텔레스는 앎의 정도 차이를 인정함으로써 비록 프로네시스는 아닐지라도 아크라테스의 앎을 인정하는 상식이 어떻게 이해될 수 있는지를 밝히면서 상식(현상)을 구제한다. 그런 점에서 소크라테스를 옹호하기보다 상식을 살려냈다는 점을 부각시켜 7권 3장을 해석할 수도 있다고 본다. 그러나 이러한 상식의 구제는 아리스토텔레스가 소크라테스보다 유연하고 관용적인 앎의 개념을 인정하고 있다는 사실 이외의 깊은 의미를 갖는 것은 아니라고 필자는 생각한다.⁴⁶⁾

아크라시아 문제에 대한 결론만으로 아리스토텔레스와 소크라테스의 철학적 친근성을 말할 수는 물론 없다. 또한 아리스토텔레스는 소크라테스에 대한 동의를 직접적으로 표명하지도 않는다. 그는 오히려 자신이 소크라테스에게 동의하지 않는 점을 분명히 지적하고 비판한다. 아리스토텔레스의 비판에 따르자면, 소크라테스는 모든 덕을 프로네시스로 환원시키는 오류를 범하고 있다. 아리스토텔레스가 보기에 프로네시스는 덕의 필요조건이지 충분조건은 아니기 때문이다.(1144b17-21) 이러한 비판만으로 보면 지적 탁월성인 프로네시스만으로는 행동을 일으키는 욕구를 발생시킬 수 없음을, 즉 완전한 실천적 앎을 지니고 있어도 욕구의 탁월성이 없다면 올바른 행동이 귀결되지 않을 수 있음을 지적하는 것으로 보인다. 여기서 우리는 아리스토텔레스와 소크라테스의 차이를 분명하게 확인할 수도 있다.

그러나 이것은 아리스토텔레스가 프로네시스에 대해 가진 생각의 절반일 뿐이다. 프로네시스 없이는 덕이 있을 수 없을 뿐만 아니라, 프로네시스 또한 덕이 없이는 불가능하기 때문이다.(1140b28, 1144b30-32)⁴⁷⁾ 욕구적

46) 아리스토텔레스가 일상적인 느슨한 의미의 앎, 언어적 기준에 따른 앎을 허용한다고 보면 김남준(2010)과 같이 아리스토텔레스를 유연한 내재주의자로 볼 수도 있으나, 적어도 프로네시스에 관한 한 아리스토텔레스는 강한 내재주의자이다.

47) 덕과 프로네시스의 이러한 상호의존성 내지 상호 침투적 성격에 대한 자세한 논의는 이 글의 범위를 벗어나 다른 기회로 미룬다.

탁월성인 덕 또한 프로네시스의 필요조건인 것이다. 그래서 프로네시스를 가진 자는 결코 의도적으로 잘못된 행위를 하지 않는다.(1146a4-9) 여기서 우리가 강조하고 싶은 것은, 프로네시스라는 지적 탁월성은 그에 따른 행위의 실패를 허용하지 않는다는 점이다. 이는 아크라시아 문제에 대한 소크라테스적 결론이 단지 7권 3장의 논의에 국한된 것이 아니라 욕구적 탁월성(덕)과 실천적 영역의 지적 탁월성인 실천적 지혜(프로네시스)에 관한 아리스토텔레스의 기본적 입장과도 다를 바 없음을 보여준다.

아리스토텔레스의 비판대로 소크라테스는 이론의 영역과 실천의 영역을 구별하지 못하고, 실천의 문제에서도 욕구적 부분의 탁월성인 덕과 지적 탁월성간의 구별 및 양자의 긴밀한 연관성을 간과했는지도 모른다. 그러나 그가 생각하는 실천적 앎은 그에 어긋난 행위를 허용하지 않는다는 점에서 아리스토텔레스의 프로네시스와 다를 바가 없다.⁴⁸⁾ 둘 다 언어적 기준이 아닌 행위의 기준을 요구하는 엄격한 의미의 완전한 앎이다.

XII. 나가며

지금까지 우리가 해석한 아리스토텔레스의 논의를 요약하면 이렇다. 아크라시아 난제에서 아리스토텔레스가 설정한 과제는, 소크라테스의 주장대로 아크라시아가 무지로부터 발생한 현상일 뿐이라면 그것은 어떤 무지이고, 최선이 무엇인지 알면서도 그것에 반해 이루어진 행동이라면 그 앎은 어떤 의미의 앎인지를 해명하는 것이다. 아리스토텔레스는 앎의 내면화 수준에 따른 앎의 정도 차이를 인정함으로써 이 과제를 완수한다. 자신이 해야 할 최선의 행동을 알면서도 이와 달리 행동하는 경우의 앎이란 아직 충분히 내면화되지 못한 수준의 앎에 불과하다. 그는 아직 완전한 실천적 앎인 프로네시스(실천적 지혜)를 갖고 있지 못하다. 프로네시스의 기준에서

48) 주광순의 분석에 따르면 소크라테스의 앎은 기술(technē)과 마찬가지로 보편적 원리에 대한 인식과 함께 그것을 구체적 상황에 적용할 수 있는 능력까지 포함한다. 주광순의 글은 소크라테스가 아크라시아를 부정한 이유에 대한 설득력 있는 근거를 전해주며, 필자가 전제한 소크라테스의 입장을 잘 지지해 준다. 주광순(2002) 참조.

보면 아크라시아는 무지로부터 비롯된 행동이다. 프로네시스를 지니고서 도, 즉 제대로 알면서도 이와 달리 행동할 수는 없다.

이러한 결론에 대한 많은 해석자들의 불편함은, 아크라시아를 부정하는 소크라테스의 소위 주지주의(intellectualism)는 거부 내지 극복되어야 할 주장이고 아리스토텔레스의 실천철학은 인간의 행동을 일으키는 지적 판단 이외에도 소크라테스가 결여한 행위 설명의 욕구적 요소를 갖추고 있기 때문에 소크라테스를 충분히 극복할 수 있다는 기대감에 기인한 것인지도 모른다. 만일 소크라테스의 주지주의가 환영받을 만한 입장이라면 그것에 동의하는 결론이 우리를 불편하게 만들 이유도 없다고 생각한다.

소크라테스의 주장이 당시에 도 그리고 우리의 상식과도 충돌하는 이유는, 그 주장이 대부분의 사람들이 경험하게 되는 앎과 행동 사이의 괴리를 인정하지 않는 주장이라고 생각되기 때문이다. 그러나 소크라테스가 그러한 평범한 일상적 사실을 거부하는 그런 의미의 주지주의를 주장했는지는 의문의 여지가 있다.⁴⁹⁾ 지금까지 우리의 논의가 설득력이 있다면, 아리스토텔레스가 긍정하는 소크라테스의 입장은 그러한 일상적 사실을 거부하는, 이해하기 곤란한 주지주의가 아니다. 소크라테스는 완전한 앎의 상태에, 앎의 엄격한 기준에 따르면 아크라시아가 불가능함을 주장한 것이지, 일상적 앎을 지니고 있으면서 이에 어긋나게 행동하는 일이 불가능함을 주장한 것은 아니다. 아리스토텔레스는 소크라테스를 비판하는 어디에서도 그런 식의 조악한 주지주의를 문제삼지는 않는다. 아리스토텔레스의 아크라시아 논의는 실천적 앎의 엄격한 기준에 대한 소크라테스의 의도를 다시 포착하고⁵⁰⁾ 그것을 보완한 작업이라고 평가할 수도 있다.

아크라시아를 부정하는 소크라테스, 그리고 그러한 실천적 앎의 기준에 동의하는 아리스토텔레스로부터 우리가 느끼는 불편함의 또 다른 이유는 앎과 행동의 불일치를 당연시하는 우리의 태도에 의문을 던지게 만들기 때문이 아닌가 싶다. 우리의 상식은 앎과 실천의 간격을 인정한다. 그러나 그 인정에 완전히 동의하기는 어려운 측면이 있다. 또 다른 우리의 상식에서

49) 김영균(2004) 참조.

50) McDowell(1996) p.109 참조.

보면, 실천과 분리된 앎의 진정성은 의심의 대상이기 때문이다. 그래서 행동이 결여된 앎은 타인으로부터, 그리고 자신으로부터도, 그것이 제대로 된 앎인지 의심을 받기도 한다. 실천과 분리된 앎이 과연 진정한 앎인지, 실천의 영역에서는, 물어야 하지 않을까? 아리스토텔레스의 프로네시스(프로네시스)는 그러한 물음의 기저에 놓인 실천적 앎의 기준이며, 우리가 그 물음을 통해 지향하려는 앎의 이상이기도 하다.

투 고 일: 2014. 03. 24.
심사완료일: 2014. 04. 21.
게재확정일: 2014. 04. 22.

편상범
고려대학교

참고문헌

- 강상진, 「아리스토텔레스의 ‘자제력 없음’(akrasia) : 문제와 맥락」, 『서양고전학연구』 (2008), 125-150쪽
- 김남준, 「아크라시아 가능성 논쟁: 소크라테스와 아리스토텔레스를 중심으로」, 『철학논총』 제 62집, (2010) 새한철학회, 3-32쪽
- 김영균, 「소크라테스의 아크라시아(akrasia) 부정과 주지주의」, 『철학연구』 64 (2004), 73-94 쪽.
- 김을, 「‘자제력 없음’에 대한 토마스 아퀴나스의 이론 - 중세 스콜라 철학에 의한 『니코마코스윤리학』 수용의 한 단면 -」, 『철학』 (2007) 83-111쪽
- 손병석, 「소크라테스의 아크라시아 불가능성 논제에 대한 아리스토텔레스의 비판」, 『철학』 (2002) 125-151쪽
- 아리스토텔레스, 『영혼에 관하여』, 유원기 역주, 궁리, 2001
- _____, 『니코마코스 윤리학』, 이창우, 김재홍, 강상진 옮김, 이제이북스, 2006
- _____, 『에우데모스 윤리학』, 송유례 옮김, 한길사, 2012
- 전현상, 「아리스토텔레스의 아크라시아론」, 『철학사상』30 (2008), 서울대학교 철학사상연구소, 37-67쪽.
- 주광순, 「소크라테스의 행동에 대한 이해」, 『철학』 70 (2002), 51-72쪽.
- Bostock, David *Aristotle's Ethics*, Oxford Univ. Press, 2000
- Broadie, S. and Rowe, C. *Aristotle Nicomachean Ethics*, Oxford Univ. Press, 2002
- Burnet, John *The Ethics of Aristotle*, London, 1900
- Charles, David *Aristotle's Philosophy of Action*, Duckworth, 1984
- _____, “Nicomachean Ethics VII.3: Varieties of Akrasia,” in Natali, Carlo ed. *Aristotle: Nicomachean Ethics, Book VII Symposium Aristotelicum* Oxford Univ. Press, 2009, pp.41-71

- Charlton, William *Weakness of Will*, Basil Blackwell, 1988
- Dahl, Norman O. *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, Univ. of Minnesota Press, 1984
- _____, “Aristotle on Action, Practical Reason, and Weakness of Will” in Anagnostopoulos, G. ed., *A Companion to Aristotle*, Blackwell, 2009, pp. 498-511
- Davidson, Donald “How is Weakness of the Will Possible?”, in his *Essays on Actions and Events*, Oxford, 1980
- Gosling, Justin “*Mad, Drunk or Asleep? - Aristotle’s Akratic*,” *Phronesis*, 1993, pp.98-104
- Grgić, Filip “Aristotle on the Akratic’s Knowledge”, *Phronesis* 47 (2002), pp.336-358
- Hare, R. M. *The Language of Morals*, Oxford, 1952
- _____, “Weakness of Will” in Baker L. ed. *Encyclopedia of Ethics*, New York, 1992
- Irwin, Terence *Aristotle Nichomachean Ethics*, Translation with Introduction, Note, and Glossary, 2nd Ed., Hackett Pub. Co., 1999
- Kenny, A. “The Practical Syllogism and Incontinence”, *Phronesis*, 1966, pp.163-184
- _____, *Aristotle’s Theory of the Will*, London, 1979
- Lear, Jonathan *Aristotle: the desire to undersand*, Cambridge Univ. Press, 1988
- McConnell, Terrance “Is Aristotle’s Account of Incontinence Inconsistent?” *Canadian Journal of Philosophy*, Vol.4, (1975) pp.635-651
- McDowell, John “Incontinence and Practical Wisdom in Aristotle,” in S. Lovibond and S. G. Williams(eds), *Identity, Truth and Value: Essays for David Wiggins*, Oxford, 1996, pp.95-112
- Natali, Carlo *The Wisdom of Aristotle* tr. by Parks, Gerald, SUNY

- Press, 2001
- Nussbaum, Martha C. *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton Univ. Press, 1978
- Pearson, Giles “Non-rational desire and Aristotle’s moral psychology” in Miller, Jon ed. *Aristotle's Nicomachean Ethics : A Critical Guide*, Cambridge Univ. Press, 2011, pp. 144-169
- Pickavé, M. and Whiting, J. “*Nicomachean Ethics* 7.3 on Akritic Ignorance,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 34, 2008, pp.323-371
- Price, A. W. “Acrasia and Self-Control” in Kraut, Richard ed. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Blackwell Pub., 2006 pp. 234-254
- Robinson, Richard “Aristotle on Akrasia” in Barnes, J., Schofield, M., Sorabji, R., ed., *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics* Duckworth, 1977 pp.79-91
- Santas, Gerasimos “Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia,” *Phronesis* 14, 1969, pp. 162-189
- Toner, Christopher “*Akrasia* Revisited: An Interpretation and Defense of Aristotle,” *The Southern Journal of Philosophy* (2003), pp.283-306
- Wiggins, David “Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire” in Rorty, A. O. ed. *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 241-266

ABSTRACT

Akrasia and Ignorance in the
Nicomachean Ethics VII.3

Pyeon, Sang-Beom

The problem of akrasia has been one of the most controversial conundrums in practical philosophy since the Socratic assertion that it is impossible and caused by ignorance to do the opposite in spite of knowing which the best action is. In this article, I analyze Book 7, Chapter 3 of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, which was the first philosophical endeavor to harmonize Socratic assertion with common sense morals. Many scholars are dissatisfied with the conclusion of that chapter which seems to be too much Socratic, and they emphasize the difference between Socrates's opinion and Aristotle's by claiming that it is Aristotle's own intention. On the contrary, I hold that we can understand the problem of akrasia involved in practical knowledge and action on the horizon of relation with phronesis (practical wisdom), and that the conclusion of that chapter should be Socratic from the respect of phronesis. Those with phronesis cannot do akrasia, which is not different from Socratic opinion. Aristotle, nevertheless, does not repeat Socratic assertion, and his agreement shows the room in which common sense accepts the concept of akrasia. As a key to the conundrum, I propose that we should admit the degree of knowledge according to internalization of knowledge. I also assert that we can naturally understand that chapter with this key, and that we can solve the other

problems related to Aristotle's practical syllogism.

Keywords: Aristotle, Socrates, akrasia, phronēsis, practical syllogism

