

【논문】

아리스토텔레스의 ‘인간척도설’ 단편 논의

— 무오류주의와 상대주의 —*,**

이 윤 철

【주제분류】 서양고대철학

【주요어】 아리스토텔레스, 프로타고라스, 인간척도설, 무오류주의, 상대주의, 모순율, 설득, (논변의) 힘, 『형이상학』

【요약문】 모순율을 원리들 중 가장 확실한 원리로 규정하는 『형이상학』 4권에서, 아리스토텔레스는 그 원리를 위배하는 자들을 적절한 방식으로 치유해야 한다고 강조한다. 아리스토텔레스는 모순율을 위배하는 자들은 지적 혼란으로 인해 야기된 자신들의 무지로 인해 그와 같은 과실을 저지르며 스스로를 논박하는데 이른다 고 지적하며, 그들을 치유하기 위해 진리에 대한 설득을 처방한다. 반면 모순율을 위배하는 자들이 논의에서 이기기 위해 자신들의 논변을 한정어구를 동반하여 수정할 수 있는데, 이 경우 그들은 더 이상 모순율을 위배하지도 스스로를 논박하지도 않기에, 아리스토텔레스는 이러한 자들을 치유하기 위해 그들 논의보다 더욱 강한 논변의 힘을 처방한다. 이상의 논의를 진행하는 가운데, 아리스토텔레스는 모순율을 위배하는 한 사례로 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 제시하며 이에 대한 논의를 비판적으로 이룬다.

인간의 인지내용이 오직 지각을 통해서만 획득 및 보장된다는 지각 인식론으로 ‘인간척도설’ 단편을 독해하면서, 아리스토텔레스는 이 단편이 ‘무오류주의

* 본 논문은 ‘2013년 6월~2014년 7월’ 서울대학교 철학사상연구소의 지원을 받아 수행된 연구임.

** 본 논문에 인용된 그리스어의 우리말 번역은, 특별히 언급되는 경우가 없는 한, 모두 필자의 번역이며, 번역에 있어 꺾쇠 안에 표현된 부분은 원문에는 없으나 내용의 이해를 위해 필자가 첨언한 것임을 미리 밝힌다. 아울러 다소 긴 분량임에도 불구하고, 투고 논문을 꼼꼼하게 읽고 유익한 지적을 해 주신 심사자들에게 감사의 말을 전한다.

입론(every belief is true (about x to be F and $\sim F$)*simpliciter*)’을 표방하기에 모순을 위배하며 스스로를 논박한다고 진단한다(4-5장). 따라서 그는 참된 진리에 대한 설득을 처방하며 ‘인간척도설’을 치유하고자 한다. 치유가 끝나자, 곧이어 아리스토텔레스는 이 ‘무오류주의 입론’이 적절한 한정어구를 갖추게 되면 ‘상대주의 입론(x is true (to be F)relatively to a at time¹ and at place¹ and in manner¹, and true (to be $\sim F$)relatively to b at t^1 and at p^1 and in m^1)’이 되는데, 이때는 모순을 위배하지도 스스로를 논박하지도 않는다고 강조한다. 그럼에도 상대주의 입론은 여전히 철학적으로 수용할 수 없기에, 아리스토텔레스는 이를 치유하기 위해 상대적이지 않은 존재들을 논하면서 진리에 기초한 설득을 처방함과 동시에, 상대주의를 수용할 경우 발생하는 피할 수 없는 역설들을 드러내면서 강한 논변의 힘을 처방한다(6장). ‘인간척도설’ 단편에 대한 이와 같은 두 방식에서의 논의를 진행하면서 아리스토텔레스는, 소피스트로서의 프로타고라스가 단순히 상대주의자만의 모습을 지니고 있다는 정도가 아니라, 실상 그가 무지에 기반하여 옳지 않은 주장을 일삼는 비-철학자의 모습과 논쟁에서는 이기고자 하는 말싸움꾼의 모습 모두를 지니고 있다는 점을 분명히 드러내고 있다.

I. 들어가는 말

‘인간척도설’ 단편이라 명명되어온 프로타고라스의 간명한 구문이 다양한 고대의 사료들을 통해 우리에게 전해지고 있다. 그 사료들 사이에서 다소간의 어휘 차이가 있기는 하나, 이 단편의 기본적인 형식은 다음과 같이 주어진다.

T1	πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. ¹⁾	만물의 척도는 인간인데, 있는/ \sim 인 것들에 대해선 [그것들이 어떻게] 있/ \sim 이라고, 한편 있/ \sim 이지 않은 것들에 대해선 [그것들이 어떻게] 있/ \sim 이지 않다고 [하는 바의 척도이다]. ²⁾
----	--	---

1) ‘인간척도설’ 단편의 이 같은 형식은 플라톤의 『테아이테토스』 152a2~4에서

서구 사상사에 있어 소위 인본주의의 문을 열었다고 간주되는 이 간명한 단편은 자유와 평등에 기초한 고대 민주주의 이념을 대변하며, 특히 문화와 윤리적인 측면에서 다양한 사상적 가능성을 촉발 및 부흥시키는 데 적극적으로 일조하였다고도 독해된다.³⁾ ‘인간척도설’ 단편에 제기된 많은 철학자들의 관심과 논의에도 불구하고, 이 단편에 대한 이와 같은 입론적 배경은 플라톤이 『테아이테토스』 151d-184a에서 제시한 논의에 절대적으로 기초하고 있다. 그곳에서 플라톤은 ‘인간척도설’ 단편을 ‘각자에게 여겨진 바가 각자에게 각각 참’이라는 뜻으로 독해하면서 상대주의적 해석을 제시하고, 끝이어 그와 같은 입론은 판단의 불가능성과 인식 주체의 동일성 확보 불가

보고된 바를 따른 것이다. 섹스투스 엠피리쿠스의 『수학자들에 반대하여』 VII. 60(DK80 B1)에서는 플라톤의 보고와 같으나 직설법 형태로 등장하고(πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν), 『퀴론 회의주의 개요』 I.216에서는 인간을 가리키는 말인 anthrōpos에 영어의 정관사에 해당하는 그리스어 관사 ho가 붙은 꼴로 나온다(πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν) (관사를 동반한 anthrōpos의 꼴에 대해선 아리스토텔레스의 단편 4, 14~17행을 참조할 것). 그러나 이와 같은 어휘의 사소한 차이들이 단편이 가진 의미의 차이를 야기하지는 않는다.

- 2) ‘인간척도설’ 단편의 번역에서 꺾쇠 안의 ‘그것들이 어떻게’라는 부분은 단편의 hōs를 피수식부에 대해 수식부가 어떠한지를 나타내는 관계부사 how로 이해하여 절언한 것이다. 이처럼 독해하는 이유는, 이후 단편에 대한 아리스토텔레스의 해석에서 볼 수 있듯이, 그가 단편을 ‘무엇이 그것을 지각하는 자에게 어떻게 나타나게 되어 그가 그것을 어떠한다고 믿는지’로 읽기 때문이다. 그러나 이때 대상이 ‘어떻게 나타난다’거나 그것을 ‘어떻게 믿는다’라고 할 때, 그 대상의 존재성을 논의에서 배제하는 것은 아니므로, 속성과 존재성 모두를 가리킬 수 있도록 ‘[어떻게] 있~/이다’와 ‘[어떻게] 있~/이지 않다’로 번역했다. 아리스토텔레스 뿐만 아니라 『테아이테토스』에서 ‘인간척도설’ 단편을 보고하여 해석한 뒤 비판적으로 따져보는 플라톤 역시 이 단편을 논의에 소개하자마자 그것의 내용을 설명하기 위해 곧바로 ‘각각의 것들이 나에게 나타나는 대로 그런 것들로 있는/인 반면에, 자네에게는 다시 자네에게 나타나는 대로 그런 것들로 있~/이다’라고 말하며, 대상들이 그것을 지각하는 자들에게 ‘어떻게’ 나타나는지를 부연한다. 단편의 hōs를 단순히 수식부와 피수식부를 연결 하는 관계사 that으로만 읽을 경우 번역은 ‘만물에 대하여 척도는 인간인데, 있는/~인 것들에 대해선 [그것들이] 있~/이라고, 한편 있~/이지 않은 것들에 대해선 [그것들이] 있~/이지 않다고 [하는 바의 척도이다]’가 된다.
- 3) 이에 대한 많은 선행 연구자료들이 있으나, 대표적으로 거트리W.K.C.Guthrie(1971, 63~68쪽), 커퍼드G.B.Kerferd(1981, 111~130쪽과 139~162쪽), 그리고 파라C.Farrar(1998, 44~125쪽) 등을 참조할 것.

능성 그리고 자기논박의 문제에 필연적으로 봉착한다고 비판한다.

본 논문은 이 단편에 대한 플라톤의 해석 및 비판에 비해 상대적으로 연구가 이루어지지 않은 아리스토텔레스의 논의를 살핀다. 그는, ‘인간척도설’ 단편을 상대주의 입론으로 해석하여 단편이 필연적으로 자기모순적일 수밖에 없다는 플라톤의 논의와는 달리, 이를 무오류주의 성격의 입론으로 독해하며, 그렇기에 이 단편이 모순을 위배하기 마련이라고 논한다. 그리고 이 단편이 가진 문제점을 치유하기 위해선 나타남에 앞선 존재들에 대한 가르침, 즉 진리에 대한 설득이 필요하다고 강조한다. 그러나 아리스토텔레스는 곧바로 ‘인간척도설’ 단편이 ‘각자에게’ 등의 한정어구를 갖추게 되면 상대주의 성격의 입론이 되기에 더 이상 모순을 위배하지도 않고 아울러 스스로를 논박하지도 않는다고 제안한다. 그렇지만 모든 것이 상대적으로만 존재하는 것은 아니라고 하며, 아리스토텔레스는 이 단편이 여전히 지지될 수 없다고 논한다. 그리고 이를 위해 그는 상대적이지 않은 존재들에 대한 설득과 더불어, 상대주의를 수용할 경우 피할 수 없는 역설들을 드러내 줄 강한 논변의 힘이 ‘인간척도설’ 단편의 문제점을 고치기 위해 필요하다고 강조한다. ‘인간척도설’ 단편에 대한 이러한 아리스토텔레스의 논의를 면밀히 살피는 일은 그의 철학적 논의 진행방식과 소피스트에 대한 시각을 직접적으로 고찰하는 이차적인 목적뿐만 아니라, 그의 논의가 플라톤의 그것과 가지는 유사성 및 차이를 파악함으로써 이 단편에 대한 철학사적 논의의 흐름을 균형 있게 이해하고자 하는 이차적 목적도 도모할 수 있다.

II. 시각 인식론으로서의 ‘인간척도설’ 단편

아리스토텔레스는 하나(hen)에 대한 규정을 척도(metron)이자 원리(시작점: archē)의 맥락에서 논하는 『형이상학』 10권에서 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 가진 성격을 간단히 밝힌다.

12 και την ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν [척도는 언제나 척도되는(측정되는) 것과 동
πραγμάτων λέγομεν καὶ τῇ 종적이라는 점과] 같은 이유로, 우리는 인식과

αἰσθησιν διὰ τὸ αὐτὸ, ὅτι γνωρίζομεν
τι αὐταῖς, ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον
ἢ μετροῦσι ... Πρωταγόρας δ'
ἄνθρωπόν φησι πάντων εἶναι
μέτρον, ὥσπερ ἂν εἰ τὸν ἐπιστήμονα
εἰπὼν ἢ τὸν αἰσθανόμενον· τούτους
δ' ὅτι ἔχουσιν ὁ μὲν αἰσθησιν ὁ δὲ
ἐπιστήμην, ἃ φαμεν εἶναι μέτρα τῶν
ὑποκειμένων. (1053a31~1053b3)

지각을 사물들의 척도라고 부른다. 왜냐하면 우리는 이것들을 통해서 무언가를 알게 되기 때문이다. 허나 이것들은 척도하는 것 이라기 보다는 오히려 척도되는 것들이기는 하다. ... 반면 프로타고라스는 인간이 모든 것들의 척도라고 말하는데, 인식하는 [인간] 혹은 지각하는 [인간]을 의미하면서 말이다. 현대 이[러한 인간들이 척도로 제시된 이유]는 우리가 실재하는 것(기체)들의 척도들이 라고 부르는 지각과 인식을 그[처럼 인식하고 지각하는 인간]들이 가지고 있기 때문이다.

모든 것들의 척도라 일컬어지는 인간이 다름 아닌 ‘인식하는(epistēmōna) 혹은 지각하는(aisthanomenon)’ 인간이라는 점은 두 가지를 함의한다. 첫째, 인식과 지각은 엄밀히 그 대상과 기능이 다름에도 불구하고, 아리스토텔레스가 보기에 프로타고라스는 이것들 사이의 명확한 구분을 짓지 않아 무분별적으로 지각을 인식이라고 혹은 모든 알 수 있는 것은 지각되는 것만이라고 간주한다는 것이다. 그래서 아리스토텔레스는 『형이상학』 3권에서, 소위 플라톤식의 형상들과 떨어져서 그것들로부터 구분이 되는 일종의 ‘[기하학의 대상인] 중간적 지각 대상들(ta aisthēta ta metaxy)’을 상정함으로써 발생하는 불합리함을 논하면서, 프로타고라스가 기하학자들에 반대하여 ‘원은 자와 한 점에서 접하지 않고, 여러 곳에서 접한다(937b32~998a4, DK80 B7)’고 주장하며 오직 지각되는 대상들만이 존재한다는 점을 논한다고 지적한다. 기하학적 의미에서 볼 때 원이 끝은 자와 접하는 경우 이들의 접점은 특정한 공간상의 위치로만 규정되어 어떠한 물리적이거나 양적인 크기를 점유하지 않는 기하학적 점에서 이루어지나, 인식과 지각을 구별하지 않아 모든 알 수 있는 것은 오직 지각되는 것만이라고 하는 프로타고라스를 따를 경우 그것들의 접점은 물리적이고 양적인, 따라서 지각이 가능한 곳에서 이루어진다고 해야 하기 때문이다.⁴⁾ 둘째, ‘인식하는 혹은 지각

4) 이 부분의 정확한 내용은, ‘원은 한 점에서 자와 접하는 것이 아니라, 마치 프로타고라스가 기하학자들을 논박하면서 말했던 것처럼, [자를 따라] 여러 곳에서 접하기에 그렇다(ἄπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμήν ὁ κύκλος ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρους)’이다(꺾쇠 안

하는'이라는 표현은 '인식 혹은 지각 할 수 있는'이라는 표현과 의미에서 서로 차이를 가지는데, 전자는 지금 그러한 상태만을 뜻하는 반면, 후자는 지금 그러할 수도 있으나 혹여 지금 그러하지 않더라도 앞으로 그러할 수 있다는 바를 포함하여 뜻하기 때문이다. 그렇기에 전자의 의미에서 인간이 척도라 하는 것은 아직 알고 있지 않으나 이후 알 수 있는 능력, 즉 현재 실행되고 있지 않으나 앞으로 실행될 수 있는 가능성을 배제한다. 이런 까닭에 아리스토텔레스는 운동 및 변화 그리고 기술 및 인식과 관련하여 그것들의 가능성 개념을 논하는 『형이상학』 9권에서, '모든 기술들 및 모든 생기는 종류의 인식은 가능 상태[로 있는/~인 것]들(dynameis)이기에(1046b2~3)', 오직 현재 현실화되어 발생하는 경우만 가능성이 인정되는 반면 그렇지 않은 경우엔 가능성이 전혀 인정되지 않는다고 하는 메가라 학파의 주장은 옳지 않으며, 그런 주장은 '인간척도설' 단편으로 대면되는 프로타고라스의 논의(logos Prōtoagorou)로 귀결되기 마련이라고(1046b29~1047a10, DK80 A17) 논한다.⁵⁾ 따라서 아리스토텔레스가 보기에 '인간척도설' 단편은, 인식으로 간주되는 지각을 통해 현재 드러나는 바에 따라 그것이 지금 어떻게 있다/어떻다거나 어떻게 있지 않다/어떻지 않다고 하는 바가 그것을 지각하고 있는 인간에 의해 결정된다고 하는, 다시 말해 실재하는 것 즉

의 '자를 따라'는 로스D.Ross(1924, vol. I. 232쪽)의 해석상 첨언을 따른 것임).

- 5) 이 부분의 구체적인 내용은 다음과 같다. '메가라 학파처럼, 오직 [어떤 것이 무언가로 현재] 현실화되어 있는 경우만 그것이 [무엇일] 가능성이 있는 반면, [현재] 현실화되어 있지 않는 경우 가능성이 없다고 말하는 일군의 사람들이 있다. 가령 집을 [현재] 짓고 있지 않는 자는 집을 지을 가능성이 없는 반면, [현재] 집을 짓고 있는 [자의] 경우 그는 집을 짓는 [가능성을 가진] 자다. 한편 다른 것들에 대해서도 마찬가지다. ... 그리고 [이와 같은 메가라 학파의 견해는] 영혼이 없는 것들(ta apsycha: 사물들)에도 마찬가지이다. 왜냐하면 어떤 것이 [현재] 지각되고 있지 않는 경우, [그것은] 차갑다거나 뜨겁다거나 달콤하다거나 혹은 전적으로 지각될 수 없을 것이기 때문이다. 그래서 [이런 견해를 고수하는] 자들은 프로타고라스의 논의에 동의하게 될 것이다(εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῆ · ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων. ... καὶ τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως · οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὅλως αἰσθητὸν οὔθ' ἐν ἔσται μὴ αἰσθανομένων · ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς)'.

기체(hypokeimemon)들에 대한 판단의 진리값이 전적으로 그것들에 대한 인간의 현재적 지각 경험에만 달려 있다고 강조하는 일종의 극단적 형식의 지각 인식론 입론에 다름이 아니다.⁶⁾ 그런데 아리스토텔레스는 곧바로 이와 같은 입장을 담고 있는 ‘인간척도설’ 단편이, 설령 그것이 그럴 듯 해 보일지는 모르나, 실상 전혀 옳지 않다고 단정짓는다.

T3 οὐθὲν δὴ λέγοντες περιττὸν 정말이지 [프로타고라스와 같은 주장을
φαίνονται τι λέγειν.(1053b3~4) 하는] 이런 자들은 뭔가 대단한 바를 말
하는 것으로 보이나, 사실 아무 것도 [옳
게] 말하고 있지 않다.

프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 사실 아무런 것도 옳게 말하고 있지 않다고 아리스토텔레스가 이처럼 단정짓는 까닭은, 그 단편이 논리적인 오류뿐만이 아니라 여러 철학적인 문제점들을 담고 있다고 보기 때문이다. 단편이 범하는 오류와 문제점들에 대한 아리스토텔레스의 논의는 탐구의 옳은 방향을 견지하기 위해 탐구에 앞서 미리 확보하고 있어야 할 가장 확실하며 중요한 추론의 원리인 모순율(Principle of Non-Contradiction)을 다루는 『형이상학』 4권에서 제시된다.

Ⅲ. 모순율: ‘인간척도설’ 단편 비판을 위한 논의의 배경

아리스토텔레스는 『형이상학』 4권에서 모순율을 규정하고 옹호하면서, 그 원리를 위배하는 다양한 사례들을 비판적으로 살핀다. 거기서 그가 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 모순율을 위배하는 사례의 하나로 들며 이에 대하여 비판적인 검토를 진행하고 있기에, 이 단편에 대한 그의 논의

6) 1009b12~15와 1046b29~1047a8 또한 참조할 것. 그곳에서 아리스토텔레스는 프로타고라스에 따를 경우 지각 혹은 지각에 의해 지각되는 바는 필연적으로 인식이며 따라서 참되다고 진술한다.

를 보다 분명히 이해하기 위해선 모순율에 대한 아리스토텔레스 자신의 논변을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 그는 우선 모순율을 가정(假定)의 성격을 가지지 않는(anypotheton), 그러면서 모든 원리들 중 가장 잘 알려져 있고, 그것에 대해 결코 틀리게 생각할 수 없는 최고로 확실한 원리(bebaiotatē archē)로 규정한다(1005b612~16). 모순율이 가정의 성격을 가지지 않는다는 것은, 가정이 그로부터 특정 논의를 진행시키나 논의 결과에 따라 그 진위 혹은 타당성 여부가 결정되는 의존적 성격을 가지는 반면, 모순율은 그렇지 않고 그 자체로 독립적인 자기명증적 성격을 가진다는 것이다. 그렇기에 아리스토텔레스는 이와 같은 최선의 원리에 대한 탐구는 다른 탐구들과 성격을 달리할 뿐만 아니라, 그러한 탐구들을 옹계 수행하기 위해서라도 이 원리를 반드시 미리 갖추고 있어야 한다고 강조한다(1005b616~18).⁷⁾ 이처럼 옹계 탐구의 진행을 위한 모순율의 중요성과 역할을 강조하며, 그는 이 원리를 다음의 세 방식에서 형식화한다.

- T4 (1) τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε (1) 같은 것이 같은 것에 같은 것에 따라 동
καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ 시에 속하면서(있~이라고 하면서) 속하지
αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. (1005b19~20) 않을 수는(있/~이지 않다고는 할 수) 없다.
- (2) ἀδύνατον γὰρ ὄντινούν ταῦτόν (2) [누구도] 같은 것이 있~/이면서 있~/이지
ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι. 않다고[동시에] 고수할(hypolambanein) 수 없다.
(1005b23~24)

7) 모순율의 이와 같은 특징을 논하는 부분의 원문은 다음과 같다. ‘헌데 모든 [원리인] 것들 중 최고로 확실한 원리는 그것에 관하여 틀리게 생각할 수 없는 원리이다. 이러한 원리(모순율)는 [사람들이] 가장 잘 알고 있는 것이며 ... 가정의 성격을 가지지 않는 것임이 틀림없기 때문이다. ... 그리고 무엇이 되었든 그것을 알고자 하는 자는 그가 필수적[으로 미리 알고 있어야만 해야 하는 바]인 것(모순율)을 가지고서 [그것에 대한 탐구에] 이르러야만 한다(βεβαιοτάτη δ' ἀρχὴ πασῶν περὶ ἣν διαψευσθῆναι ἀδύνατον · γνωριμωτάτην τε γὰρ ἀναγκαῖον εἶναι τὴν τοιαύτην ... καὶ ἀνυπόθετον. ... ὁ δὲ γνωρίζειν ἀναγκαῖον τῷ ὅτι οὖν γνωρίζοντι, καὶ ἦκειν ἔχοντα ἀναγκαῖον)’. 이와 유사하게, 아리스토텔레스는 『자연학』 1권 2장에서 원리 및 존재로서의 일자(一者)에 대한 파르메니데스와 멜리소스의 입장을 비판하는 가운데, 기하학에 대한 논의와 기하학의 원리에 대한 논의가 서로 다르며 후자가 선행해야 하듯, 자연에 대한 탐구(자연학)와 자연의 원리에 대한 탐구 역시 서로 다른 종류의 탐구들이라고 강조한다.

(3) ὅτι μὲν οὖν βεβαιοτάτη δόξα (3) 모든 것들 가운데 가장 확실한 믿음은 서
 πασῶν τὸ μὴ εἶναι ἀληθεῖς ἅμα 로 상반되어 놓인 것(진술)들이 동시에 참이
 τὰς ἀντικειμένας φάσεις, ... ἐπεὶ δ' 지 않다는 것인데, ... 모순(antiphrasis) [되는
 ἀδύνατον τὴν ἀντίφασιν ἅμα 진술]이 같은 것에 따라 동시에 참이라고 할
 ἀληθεύεσθαι κατὰ τοῦ αὐτοῦ. 수 없기에 그렇다.
 (1011b13-20)

위 인용에서 첫 번째는 모순율의 제 1형식으로서 있는 것들이 어떠한 방식에서 있는지를, 두 번째는 모순율의 제 2형식으로서 있는 것들에 대해 우리가 무엇을 그리고 어떻게 믿고 판단할 수 있는지를, 그리고 세 번째는 모순율의 제 3형식으로서 진술의 진리값을 그 진술(과 그것을 구성하는 언어적 구성 요소) 자체에 따라 그리고 그것에 상반되는 진술의 진리값과의 관계에 따라 규정한다. 그렇기에 제 1형식은 존재론적 형식, 제 2형식은 인식-심리론적 형식, 마지막으로 제 3형식은 논라-의미론적 형식으로 이해할 수 있다.

주어진 하나의 대상에 대해 서로 모순되는 두 진술이 동시에 무조건적으로 참일 수 없다고 하는 논라-의미론적 형식의 제 3형식은 이해하기 어렵지 않다. 그러나 제 1형식과 제 2형식은 그것들의 의미 및 타당성을 살펴볼 필요가 있다. 먼저, 제 1형식에서 주어와 목적어로 표현되는 ‘같은 것(to auto)’은 주어에서의 의미와 목적어에서의 의미가 서로 같지 않은데, 이는 형식 안에서 주동사로 쓰이는 ‘속하다(hyparchein)’라는 표현의 의미를 파악하면 분명해진다. 말 그대로 ‘속하다’는 표현은 ‘어떤 것에 속하다’는 바를, 그래서 주어가 술어의 맥락에서 어떻게 있/~이다는 바를 의미한다. 그런데 만약 이 형식에서 주어인 ‘같은 것’이 목적어로서의 ‘같은 것’과 정말로 동일한 것을 가리킨다고 한다면, 결국 이는 ‘어떤 것(x)이 (바로 그 자신인) 그것(x)에 속한다’는 바를 뜻하게 된다. 그렇다고 한다면 이 형식에서 ‘동시에(hama)’와 ‘같은 것에 따라(kata to auto)’라는 한정어구는 의미를 가지지 못하게 된다. 따라서 이 형식은 ‘어떤 것(F)이 다른 어떤 것(x)에 속한다’는, 그래서 ‘그것(x)이 언제 어떤 식으로 있/~이다(F)’라는 바를 의미한다고 이해해야 한다. 다시 말해, 어떤 대상(x)이 특정 경우 특정 방식에 따라 속성이나 특질(F)을 가진다(echein)는 의미이며, 그 속성이나 특질이

그 대상에 대해 그 경우와 방식에서 서술된다(katēgoreisthai)는 뜻이다. 그러므로 이 형식은 ‘같은 속성이 같은 것에 동시에 같은 식으로 속하면서(있으면서/~이면서) 속할 수 없다(있을 수 없다/~일 수 없다)’는 의미에서 존재론적 형식을 띤다.

무언가에 대한 견고한 ‘고수’ 혹은 ‘믿음’을 가지는 일과 관련한 제 2형식은 특정 사태나 사안 더 나아가 주어진 진술에 대해 그것을 수용하는 주체가 겪는 인지적이고 심정적인 상황을 고려하기에 인식-심리론적 형식으로 파악할 수 있다. 그런데 이 형식을 규정하면서 아리스토텔레스는 서로 반대되는 진술들, 다시 말해 ‘긍정(P 를 믿음, $\sim P$ 를 믿음)’과 ‘부정(P 를 믿지 않음, $\sim P$ 를 믿지 않음)’의 술어들이 같은 주어에 대해 동시에 참이라고 믿는 일이 가능하지 않다고 강조한다. 이 형식은 곧바로 이어지는 문단에서 ‘같은 사람이 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있/~이지 않다고 고수하는 게 가능하지 않다는 점은 분명하다(1005b29~30)’⁸⁾는 방식으로 다시 표현된다. 그러나 긍정으로 표시되는 ‘ $\sim P$ 를 믿음’과 부정으로 표시되는 ‘ P 를 믿지 않음’이 서로 동일한 진리치를 가지지는 않기에, 아리스토텔레스가 제시하는 모순율의 제 2형식이 타당하다고 하기 위해선, “모순되는 명제들, 즉 P 와 $\sim P$ 를 (동시에) 믿는 자가 있다고 할 경우, $\sim P$ 를 믿는다는 것이 P 를 믿지 않는다고 하는 것과 같다”⁹⁾고 간주해야 한다. 그 경우에만 P 를 믿으면서 $\sim P$ 를 동시에 믿는 것이, 곧 P 를 믿으면서 동시에 P 를 믿지 않는 것과 같아지게 되기 때문이다.¹⁰⁾

8) 원문은 다음과 같다. φανερόν ὅτι ἀδύνατον ἄμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό.

9) 이미경 M-K.Lee(2005, 59쪽 각주 25)을 참조할 것.

10) 일반적으로 모순율을 하나의 논리적 체계로 구성하여 형식화 한 것이 아리스토텔레스라고 인정되나, 이것이 곧 모순율에 대한 아이디어가 아리스토텔레스로부터 기인하였다는 것을 의미하진 않는다. 잘 알려져 있다시피 사유와 언어활동에 있어서 극단적 동일률을 강조하는 파르메니데스 역시 모순율적 사고에 기인하여 일자(to eon: 一者)에 대한 논의를 진행한다. 이데아가 가진 자기술어적인 특징을 통해 동일률을 강조하는 플라톤 역시 모순율에 대한 견해를 자신의 방식으로 드러낸다. 이를테면, 『국가』 436b-437a, 그리고 439b 등에서 플라톤은 ‘같은 것(대상)이 같은 것(관점)에 따라, 그리고 같은 것(대상)에 대해, 반대되는 것들(속성들)을 동시에 행하거나 겪을 수 없고(ταὐτὸν τάναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτὸν γε καὶ πρὸς

이와 같은 모순율의 각 형식들은 서로 완전히 독립적이지 않다. 긍정형식이든 아니면 부정형식이든 간에, 어떤 진술이 참이라 여겨지는 까닭은 그 진술이 가리키는 대상이 진술의 내용에 따라 실로 즉 존재론적으로 그러하기 때문이다. 만약 그 진술이 가리키는 대상이 정말로 진술의 내용에 부합한 채로 그러하다고 하지 않는다면, 그 진술은 참으로 여겨지지 않을 것이다. 아울러 누군가 어떤 진술을 (믿음의 형식으로) 고수한다면, 이는 그 진술이 (적어도 그 진술을 고수하는 자에게) 참이라 간주되기 때문이다. 그것이 참이라고 간주되지 않는다면, 당연히 그것은 고수되지 않을 것이다. 존재가 인식에 선행한다고 믿는 아리스토텔레스가 이 과정이 역으로도 성립된다고 보지는 않을 성 싶다. 가령, 어떤 진술을 누군가가 고수하기 때문에 그 진술이 참이라고 하는 것이나, 또 그 진술이 참이기에 그것이 가리키는 대상과 사태가 실로 진술의 내용에 부합한 채로 그러하다고 하는 것은 마땅치 않기 때문이다. 그러므로 논리적이며 의미론적인 측면에서 참인 진술의 진리값은 그 진술의 술어가 그 진술의 주어가 가리키는 대상에 정말로 속하여 부합하는 경우에만, 그래서 그것이 옳게 그러하다고 서술되는 경우에만 확보되며, 다시 그와 같이 참인 진술이 정말로 참되다고 견고히 고수되며 믿어진다.¹¹⁾ 이는 존재론적 입장에 기초하여 확립된 논라-의미

ταὐτὸν οὐκ ἔθελήσει ἄμα), ‘같은 사람이 같은 것(관점)에 따라 동시에 서 있으면서 움직일 수 없다(ἑστάναι καὶ κινεῖσθαι τὸ αὐτὸ ἄμα κατὰ τὸ αὐτὸ ἄρα [οὐκ] δυνατόν)’고 강조한다.

- 11) 이처럼 모순율의 인식-심리론적이고 논라-의미론적인 형식이 존재론적인 형식에 의존적이라는 점은 『소피스트적 논박』 167a23~7에서도 확인할 수 있다. 거기서 아리스토텔레스는 ‘논박[한다는 것]은 [사물의] 이름[을 놓고 하는 것]이 아니라 사물[을 놓고 그것]에 대한 모순[을 보이는 것]이다. 그런데 만일 이름의 경우[에서 모순을 보이는 때]라고 한다면 한 이름 같은 뜻(동음동의어)이 아니라 [사물에 부합하는 것과] 같은 이름[을 놓고 하는 것]인데, ... [이는 사물과] 같은 것(관점)에 따라, 같은 것(사물)에 대해, 같은 것(방식)에서, 그리고 [사물과 동시적으로] 같은 시간에 행해져야 하기 때문이다(λεγχος μὲν γὰρ ἔστιν ἀντίφασις τοῦ αὐτοῦ καὶ ἑνός, μὴ ὀνόματος ἀλλὰ πράγματος, καὶ ὀνόματος μὴ συνωνύμου ἀλλὰ τοῦ αὐτοῦ, ... κατὰ ταὐτὸ καὶ πρὸς ταὐτὸ καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ)’고 논한다. 이러한 맥락에서 마이어H.Maier(1896~1900, 42~3쪽)는 아리스토텔레스에게 있어 긍정 판단이 참된 이유는 그것의 (긍정) 술어가 그것의 주어와 ‘함께하기에 *Zusammensein*(being together=‘있음/~임being’)’ 그런 반면, 부정 판단이 참된 이유는 그것의 (부정) 술어가 그것의 주어로부터 ‘분리되기에 *Getrennstein*(being separate=‘있~이지 않음non-being)’

론적 맥락이 인식-심리론적인 작용을 관장한다는 구조에서 모순율이 구성된다는 점을 보여준다. 그러므로 모순율의 형식들은 ‘존재론적 형식 → 논리-의미론적 형식 → 인식-심리론적 형식’의 순서로 그 선후관계가 구성된다.¹²⁾

그러나 모순율이 그 자체로 자명한 가장 확실한 원리임에도 불구하고, 이를 위배하는 자들이 있다고 아리스토텔레스는 지적한다. 그에 따를 경우 모순율을 위배하는 자들은 크게 세 부류로 나눌 수 있는데, 같은 것이 있/~이면서 있/~이지 않을 수 있다고 주장하며 믿는 자들, 모든 것이 섞여 함께 있어서 어떠한가 동시에 어떠한가 없다고 하는 자들, 그리고 논리에 대한 지식의 부족으로 말미암아 더 이상의 어떠한 증명도 요구하지 않는 모순율과 같은 가장 확실한 원리마저도 증명하라고 요구하는 자들(1005b35~1006a9)이 그 부류들이다. 첫 번째 부류는 흔히 존재의 양상적 측면의 가능성을 부인하고 오로지 현실적으로 현재 있는/~인 상태만을 인정함으로써 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 함의하는 바에 귀결되기 마련인 메가라 학

그렇다고 논하며, 따라서 있음/임과 있/~이지 않음이 긍정 판단과 부정 판단 사이의 관계를 한정하는 진리의 원리로 역할 한다고 제안한다. 마이어의 제안은 특히 모순율을 위배하는 자들에 대한 네 번째 논박(1008a7~34)에 잘 부합한다.

- 12) 고틀리엵P.Gottlieb(1992, 183~98쪽)은 이를 각각 존재론적ontological 형식, 의미론적semantic 형식, 그리고 믿음-판단적doxastic 형식이라 칭하며 마찬가지로 선후관계가 형성된다고 이해한다. 마이어(1896~1900, 43쪽)는 아리스토텔레스가 모순율에 있어 주관적인 인식 및 사유의 주체와 관련한 확실성(인식론적 형식)을 논리의 미론적 형식이 가진 객관적인 진리로부터 유도하고 있다고 논하며, 로스(1924, vol. I, 159쪽)는 아리스토텔레스가 존재론적 형식으로부터 인식-심리론적 형식을 귀결시킨다고 논한다. 반면, 보니츠H.Bonitz가 존재론적 형식이 갖춰져야지만 인식론적 형식이 가능하다고 제안한 이래로, 이와 유사하게 루카시에비치J.Lukasiewicz(1970~1, 485~509쪽, 특히 489~90쪽)는 아리스토텔레스가 논리-의미론적 형식에 기초하여 인식론적 형식을 세우며, 이 위에서 존재론적 형식과 논리-의미론적 형식이 같다고 논한다. 그러나 아리스토텔레스는 분명히 인식이 인식 주체와 대상에 본성적으로 뒤선다고 하며, 어떤 진술의 참은 그 진술을 구성하는 말들이 그것들이 가리키는 실제 대상에 옳게 부합하는 경우에만 가능하다고 하기에, 이 둘이 완전히 같은 것은 아니다. 모순율의 세 형식들 사이의 관계와 관련한 논의들로는 어윈T.Irwin(1977, 212~3쪽과 218~20쪽), 코드A.Code(1986, 341~58쪽, 특히 343~4쪽), 코헨M.Cohen(1986, 359~70쪽, 특히 363~9쪽), 고틀리엵(1992, 187~98쪽과 각주 6, 7, 그리고 8)을, 그리고 모순율에 대한 아리스토텔레스의 논의에서 발견할 수 있는 논리적 오류들에 대해서는 웨딘M.V.Wedin(2000, 113~62쪽)을 참조할 것.

과를, 그리고 두 번째 부류는 서로 같은 반대되든 모든 것이 동시에 함께 섞인 채로 있/~이라고 하는 아낙사고라스와 같은 자연학자들을 가리키는 것으로 보인다. 그런데 아리스토텔레스는 첫 번째 부류와 두 번째 부류가 사실 하나로 연결되는 입장이라고 이해한다. 모든 것들이 섞여 있어서 동시에 어떠한 면서 어떻게 앎다는 것은 곧 그것들이 끊임없는 흐름 속에 있다는 것이며, 그 바람에 가능한 상태란 불가능하고 오직 현실화된 상태만이 실로 있는/~인 상태라고 한다면, 결국 모든 것에 대해 서로 모순되는 모든 진술들을 동시에 참이라 해야 하기 때문이다. 그래서 그는, ‘프로타고라스의 [‘인간척도설’ 단편에 따르는] 견해를 주장하는 사람들은 필연적으로, 모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 할 텐데, 그럼으로써 [모든 것이 한 가지 것이 된다는 의미인] 모든 것이 섞여 있다는 아낙사고라스의 주장이 나오게 된다(1007b19~27)’고 논한다.¹³⁾ 마지막 세 번째 부류는 논리에 대한 교육의 부재(*apaideusia*)로 인해 모든 것들에는 근거가 있을 것이고(1011a9~10, 1012a22), 또 모든 것들과 관련하여 그것들을 옳게 나타내는 이름(낱말: *onoma*)은 하나밖에 없기에 한 가지 것에 대해 오로지 동어반복적으로 하나의 술어를 말하는 것만이 가능하며, 따라서 진술 형식으로 구성되어 주어지는 정의(*logos*: 定義)는 장황하게 길기만 할 뿐 사물이나 사태의 본질을 전혀 옳게 제시하지 못한다는 생각을 가진(1043b24~27) 안티스테네스와 그를 따르는 자들을 가리키는 것으로 보인다. 논리에 대한 교육을 옳게 받지 못해 모든 것들에 근거가 있을 것이라 생각하여 모순을 애초에 증거를 요구하는 세 번째 부류의 자들은 아리스토텔레스에게 있어 사실 큰 문젯거리가 아니다. 그들의 요구는 끊임없는 증명의 과정을 요구하는 것과 마찬가지로 당장 무한 소급의 오류를 범하는 것이며, 그 결과 자신들이 주장하고자 하는 바에 대해서도 그들 스스로 아무런 증명을 할 수 없다는 바를 인정(1006a9~10)하는 꼴이기 때문이다. 따라서 그들과 관련된 문제를 해결하기 위해서는 그들에게 ‘일반적으로 모든 것들에 대해 증명이 있을 수는 없고, 그래서 [특정한] 어떤 것들에 관해서는 증명을 구해선

13) 이에 대한 보다 구체적 내용과 관련해선 뒤에 인용되는 텍스트 부분(T6)을 참조할 것.

안되며, 어떤 원리도 [모순율보다] 더 이런 [자명하며 확실한] 원리의 자격을 가지지 못한다(1006a5~10)¹⁴⁾는 점을 가르치기만 하면 된다. 결국 아리스토텔레스에게는 하나의 입장으로 연결되는 첫 번째와 두 번째 부류의 자들이 다루어야 할 문젯거리가 된다.

이처럼 문제가 되는 자들을 아리스토텔레스는 다시 두 경우로, 즉 논의에서의 승리를 위해 논쟁적으로 말트집을 잡으려는 자들과, 지적 혼란(aporía)을 통해 야기된 철학적 진리에 대한 무지(agnoia)에 매몰된 자들로 구분 짓는다. 고로 이들을 치유하는 방식이 언제나 같은 것은 아니라고 아리스토텔레스는 진단한다.

- T5 ὅτι μὲν οὖν ἀπὸ τῆς αὐτῆς εἰσι διανοίας ἀμφοτέροι οἱ λόγοι, δηλὸν · ἔστι δ' οὐχ ὁ αὐτὸς τρόπος πρὸς ἅπαντας τῆς ἐντεύξεως · οἱ μὲν γὰρ πειθοῦς δέονται οἱ δὲ βίας. ὅσοι μὲν γὰρ ἐκ τοῦ ἀπορῆσαι ὑπέλαβον οὕτως, τούτων εὐΐατος ἢ ἄγνοια (οὐ γὰρ πρὸς τὸν λόγον ἀλλὰ πρὸς τὴν διάνοιαν ἢ ἀπάντησις αὐτῶν) · ὅσοι δὲ λόγου χάριν λέγουσι, τούτων δ' ἔλεγχος ἴσως τοῦ ἐν τῇ φωνῇ λόγου καὶ τοῦ ἐν τοῖς ὀνόμασιν. (1009a15~22)
- 그러니 같은 견해로부터 [모순율을 위배하는 첫 번째와 두 번째 부류들의] 두 논의들이 나왔다는 것은 분명하다. 그런데 모두에 대한 대응의 방식이 같은 것은 아니다. 어떤 경우에는 [진리에 대한] 설득이, 반면 다른 어떤 경우에는 [강한 논변의] 힘이 필요하기 때문이다. [지적인] 혼란에 빠져 것처럼 고수하는 경우, (그들에 대한 대응은 논의가 아니라 사유를 향하기에) 그런 자들의 무지는 어렵지 않게 치유될 수 있다. 반면 논의를 위한 논의를 하는 경우엔, 그런 자들의 목소리와 낱말들에 담긴 논의에 대한 논박이 치유이다.

철학적 진리에 대한 무지로 인해 모순율을 위배하는 자들을 치유하는 것은 어렵지 않은데, 왜냐하면 트집 혹은 싸움을 위한 그들의 말이 아니라 무지에 빠진 그들의 사유를 상대하기 때문이다. 이때 치유를 위해 필요한 처방책은 그들 사유의 오류들을 보여 그들의 지성을 옳은 방향으로 이끌어 줄 진리에 대한 설득(peithō)이다. 이 같은 설득의 효과가 제대로 작용한다면,

14) 원문은 다음과 같다. ὅλως μὲν γὰρ ἀπάντων ἀδύνατον ἀπόδειξιν εἶναι ... εἰ δὲ τινων μὴ δεῖ ζητεῖν ἀπόδειξιν, τίνα ἀξιοῦσιν εἶναι μᾶλλον τοιαύτην ἀρχὴν οὐκ ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν. 아리스토텔레스는 『변증론』 100a27~b21에서도 모순율과 같은 최고의 원리는 그것이 옳다는 바를 보여줄 어떠한 증명도 요구하지 않는다고 강조한다.

그래서 그들이 진리를 깨닫고 그로부터 자신들 사유의 문제점을 스스로 파악하기만 한다면, 그들로 하여금 모순율에 반드시 동의하라고 강제할 필요조차 없다. 반면 논의에서의 승리를 위해 말트집을 잡는 자들에 대한 치유는, 비록 무지로 인해 모순율을 위배하는 자들을 치유하는 것보다 상대적으로 더욱 어렵기는 하겠으나, 그들 자신의 용어들을 통해 표현되는 주장을 따져 반박함으로써 가능하다. 그래서 그들에 대한 치유를 위해 아리스토텔레스는 그들의 주장을 논박(elenchos)할 수 있는 강한 논변의 힘(bia)을 처방한다.

아리스토텔레스는 그들의 치유를 위해 처방한 설득과 논변의 힘이 대화의 방식을 통해 주어져야 한다고 강조한다. 이처럼 처방책이 대화의 방식을 통해 내려지는 까닭은, 어떤 논의 혹은 입장이 옳은지 그렇지 않은지를 판가름해주는 가장 확실한 원리로 역할 하는 모순율이 곧 최상위의 원리이기 때문이다. 다시 그것이 옳고 타당하다는 바를 증명해 줄 어떤 상위의 원리도 가지지 않기 때문이다. 그러므로, 그것을 직접적인 증명의 대상으로 놓을 수 없으니(1006a5~10),¹⁵⁾ 분명히 정해진 대화의 규칙을 따라 모순율을 위배하는 자들과 대화를 하면서 그들의 주장을 살펴(1006a29~1007a19), 그들이 자신들의 주장에 따라 결국 스스로를 논박하고 있다는 점을 드러냄으로써(1012b15~17), 모순율이 옳다는 것을 간접적으로 증명해내고, 또 그로 인해 그들로 하여금 모순율을 믿고 따르도록 인도해야 한다(1006a10~16). 그렇기에 아리스토텔레스는 이처럼 대화를 통해 모순율을 간접적인 방식에서 증명하는 것을 ‘논박적으로 증명하기(to elenktikōs apodeixai)’라 부른다.¹⁶⁾ 이때 대화의 규칙이란 주어진 논의가 주제로 삼는 대상이 어떤 측면

15) 아리스토텔레스는 대화술(dialektikē: 변증술)과 철학(philosophia)은 서로 다른데, 후자는 진리를 향한 삶의 지향을 가지고서 앎을 추구하는 반면 전자는 후자가 인식하는 것들에 대해 따져보는 기술(peirastikē)일 뿐이기 때문이라고 설명한다(1004b20~26). 특히 『소피스트적 논박』183a37~b6에서 아리스토텔레스는 대화술이란 자신은 어떤 주장도 하지 않으면서 상대방의 입장만 그것이 옳은지 그렇지 않은지를 따져본다고 규정하며, 소크라테스의 논박(elenchos: 문답술)을 그 예로 삼기도 한다. 그렇기에 모순율을 위배하는 자들을 상대로 아리스토텔레스가 대화를 한다고 하는 것은, 그가 이렇게 함으로써 철학을 하겠다는 것이 아니라 검토를 통해 그들의 주장이 옳지 않다는 것을 드러내는 데 초점을 맞춘다는 것을 알 수 있다. 앞서 모순율의 성격을 규정하면서 언급했던, 모순율은 탐구를 위해 반드시 미리 알고 있어야 할 종류의 것이지 탐구의 직접적인 대상은 아니기 때문이다.

에서 이해되고 있는지, 즉 그것이 실체로서 이해되고 있는지 아니면 속성으로서 이해되고 있는지를 명확히 규정하여, 하나의 측면에서—그리고 모순율과 관련해서는 분명히 실체의 측면에서—논의하는 경우에만 대화가 옳은 방식으로 진행될 수 있다는 규칙이다. 이를 위해 아리스토텔레스는 모순율을 위배하는 자들이 범할 법한 사례를 논하는 가운데, ‘있/~이다(einai)’ 혹은 ‘있/~이지 않다(mē einai)’라는 말이 분명히 특정한 바를 의미한다는 점을, 실체와 속성 사이에는 차이가 있다는 점을, 그리고 속성은 실체에 결부된다는 점을 차례로 보인다.¹⁷⁾

아리스토텔레스는 『형이상학』 4권 4장에서 모순율을 위배하는 자들에 대한 일곱 가지의 논박을 대화의 규칙을 따라 제시하는데, 첫 번째 논박은 1006a28~1007b18에서, 두 번째는 1007b18~1008a2에서, 세 번째는 1008a2~7에서, 네 번째는 1008a7~34에서, 다섯 번째는 1008a34~b2에서, 여섯 번째는 1008b2~31에서, 그리고 마지막 일곱 번째 논박은 1008b31~1009a5에서 제시된다.¹⁸⁾ 이어지는 5장과 6장에서는 모순율을 부인하는 논변들과

16) 모순율을 증명하는 방식과 관련하여 아리스토텔레스는 『형이상학』 11권 1062a2~5에서 다시금 [모순율을 가리키는] 이러한 원리들과 관련하여 [그것들을 증명할] 어떤 무조건적인 증명은 없으나, [그러한 원리를 반대하는 자를 상대로 하는] 대인논증은 가능한데, 왜냐하면 이 원리(즉 모순율)를 그것보다 더욱 신뢰할만한 어떤 원리로부터 추론하는 것은 가능하지 않으나, [그 원리를] 무조건적으로 설명하려면 그리해야만 하기 때문이다(περι τῶν τοιούτων ἀπλῶς μὲν οὐκ ἔστιν ἀπόδειξις, πρὸς τόνδε δὲ ἔστιν · οὐ γὰρ ἔστιν ἐκ πιστοτέρας ἀρχῆς αὐτοῦ τούτου ποιήσασθαι συλλογισμόν, δεῖ δὲ γ' εἶπερ ἔσται τὸ ἀπλῶς ἀποδεδειχθαι)고 강조한다. 물론, 여기서 ‘대인논증(pros tonde)’이란 모순율을 위배하는 자를 상대로 대화를 함으로써 그를 논박하는 것을 가리킨다.

17) 예컨대, 각각의 낱말은 어떤 하나의 것을 가리키기에 ‘있/~이다(einai)’와 ‘있/~이지 않다(mē einai)’는 분명히 서로 다른 것을 가리키며 따라서 이 둘은 서로 같은 의미이지 않고(1006a29~b11), ‘사람(anthrōpos: man)’과 ‘아니-사람(mē anthrōpos: not-man)’이 서로 다르듯, ‘사람인 것(on anthrōpos: being a man)’과 ‘사람 아닌 것(on mē anthrōpos: not-being a man)’도 웅당 서로 다르고, ‘사람이다(to anthrōpōi einai)’와 ‘하얏다(to leukon einai)’ 그리고 ‘사람이 아니다(to mē einai anthrōpōi)’도 마찬가지로 서로 제각각 다른 것을 가리키며 그 의미가 서로 구분된다(1006b19~30). 그런데 어떤 하얀 것은 곧 ‘사람이 아닌 것이다(to mē anthrōpōi einai)’. 따라서 ‘사람이다’와 ‘사람이 아닌 것이다’도 다르며, 심지어 이 둘의 차이는 ‘사람이다’와 ‘하얏다’의 차이보다도 더 크다(1007a1~9).

18) 논박들의 이러한 구분과 대해선 로스(1924, vol. I, 265~72쪽)를 참조할 것. 커완

모든 나타남이 참이라고 하는 입장이 공유하는 사유의 배경 및 이들에 대한 논박이, 그리고 (배중률을 논하는 7장에 이어) 8장에서는 모든 것이 참이라거나 거짓이라고 하는 입장에 대한 논박과 앞서의 논의들에 대한 간략한 정리가 제시된다. 그 가운데 아리스토텔레스는 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 4장과 5장 그리고 6장에 걸쳐 다룬다.

IV. 무오류주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편

아리스토텔레스는 『형이상학』 4권 4장에서 모순율을 위배하는 자들이 같은 것에 대해 모든 모순되는 진술들이 동시에 참이라고 하는 바람에 결국 모든 것을 하나로 만들어 버리고 그 결과 스스로 자기 자신을 논박한다고 지적하면서, 그들을 비판적으로 살핀다. 그러한 비판적 논의가 진행되는 가운데 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편에 대한 아리스토텔레스의 언급이 처음 등장한다.

- T6 ἔτι εἰ ἀληθεῖς αἱ ἀντιφάσεις ἅμα κατά τοῦ αὐτοῦ πάσαι, δηλον ὡς ἅπαντα ἔσται ἓν. ἔσται γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ τριῆρης καὶ τοῖχος καὶ ἄνθρωπος, εἰ κατὰ παντός τι ἢ καταφήσαι ἢ ἀποφήσαι ἐνδέχεται, καθάπερ ἀνάγκη τοῖς τὸν Πρωταγόρου λέγουσι λόγον. εἰ γὰρ τῷ δοκεῖ μὴ εἶναι τριῆρης ὁ ἄνθρωπος, δηλον ὡς οὐκ ἔστι τριῆρης· ὥστε καὶ ἔστιν, εἴπερ ἡ ἀντίφασις ἀληθής. (καὶ γίγνεται
- 계다가 모든 모순[되는 진술]들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 한다면, 모든 것들이 하나가 될 것이라는 점은 분명하다.¹⁹⁾ 모든 것에 대해 아무런 것이라도 긍정하거나 부정할 수 있다 한다면, 같은 것이 삼단 노의 군선(軍艦)이자 벽이며 사람이 될 터이기 때문이다. 마치 프로타고라스의 논의를 주장하는 자들에게 필연적이듯이 말이다. 왜냐하면 만약 사람이 삼단 노의 군선이 아니라고 여기는 자에게, [사람이] 삼단 노의 군선이 아니라는 게 분명하기 때문이다. 그래

Ch.Kirwan(1971, 90~105쪽)은 첫 번째 논박 1006a28~31, 두 번째 논박의 1부 1006a31~b34, 두 번째 논박의 2부 1006b34~1007a20, 두 번째 논박의 3부 1007a20~b18, 세 번째 논박 1007b18~1008a7, 네 번째 논박 1008a7~34, 다섯 번째 논박 1008a34~b2, 여섯 번째 논박 1008b2~31, 그리고 일곱 번째 논박 1008b31~1009a5으로 구분한다. 논박들에 대한 논의와 관련해선, 로스와 커완 외에, 댄시 R.M.Dancy(1975, 28~58쪽과 74~115쪽) 및 코드(1986, 341~58쪽) 등을 참조할 것.

δὴ τὸ τοῦ Ἀναξαγόρου, ὁμοῦ ἄλλοις ἅμα[되는 진술]이 참이라고 한다면,
πάντα χροήματα·) (1007b18~23: [사람이] 삼단 노의 군선이기도 하다.
DK80 A19b) (그래서 모든 것들이 한데 섞여 있다는 아
낙사고라스의 주장이 생기기도 했다.)

위의 인용에서 아리스토텔레스는, ‘모든 모순[되는 진술]들이 같은 것에 대해 동시에 참’이라 하여 그 결과 모든 것을 하나이자 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은(houtōs kai mē houtōs echein)’ 것으로 만들어 버리는 자들이 모순을 위배한다고 탓하며, 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편 역시 그와 같은 바에 필연적으로 귀결된다고 지적한다. 간단히 말해, ‘인간은 만물의 척도’라는 내용의 단편은 ‘모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참’이라는 주장과 노선을 같이하며, 또 이는 ‘모든 것들을 하나이자 같은 이러하면서 이러하지 않은 것으로 만든다’는 입장에 귀결된다는 것이다. ‘인간척도설’ 단편에 대한 아리스토텔레스의 논의가 보다 구체적으로 어떠한지를 가늠기 위해, ‘모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 하여 모든 것을 하나이자 같은 이러하면서 이러하지 않은 것으로 만든다’는 바의 내용을 우선 논증적으로 간략히 살펴보면 다음과 같다.

(A1)

- ① 만약 모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 하면,
- ② 같은 것에 대해 이것으로 있다고/이것이라고 혹은 저것으로 있다고/저것이라고 긍정하면서, 동시에 같은 것에 대해 이것으로 있지 않다고/이것이 아니라고 혹은 저것으로 있지 않다고/저것이 아니라고 부정하는 것이므로,
- ③ 모든 것에 대해 동시에 긍정하거나 부정하는 것이 모두 참이라 하는 것이다.
- ④ 그럼으로써, 같은 것이 있으~/~이다는 긍정과 있~/~이지 않다는 부정을 동시에 고수하게 된다.
- ⑤ 결국 ‘모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참’이라고 하는 주장은, 그 주장이 참이라는 긍정(*F*)과 참이 아니라는 부정(*~F*)을 동시

19) 여기서 말하는 ‘하나’란, 하나가 되는 것은 다른 것들에 대해 곧 같은 것이 되는 것이라고 아리스토텔레스가 곧바로 언급하기에, 물론 ‘같은’을 의미한다. 따라서, ‘삼단 노의 군선, 벽, 그리고 사람이 하나가 됨’이란 곧 ‘삼단 노의 군선, 벽, 그리고 사람이 같은 것이 됨’을 뜻한다.

- 에 고수하면서 스스로를 논박한다.
- ⑥ 그런데 (모순율 형식들간의 관계에 기초하여) 같은 것에 대해 모든 모순되는 진술들이 동시에 참인 것은, 같은 것이 동시에 것처럼 긍정적인 상태인 것과 부정인 상태인 것이 사실이기에 발생하므로, 따라서 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있/~이지 않다.
- ⑦ 그래서 비록 사람(x)이 '사람이며(F)', '삼단 노의 군선이 아니라고(~F)' 하더라도, '삼단 노의 군선이 아니다(~F)'와 '삼단 노의 군선이다(F)' 모두가 같은 사람(x)에 대해 동시에 참이며, 이는 사람이 실로 삼단 노의 군선이 아니면서 동시에 삼단 노의 군선이기 때문이다.
- ⑧ 그런데 서로 모순되는 모든 진술들이 다른 모든 것들에 대해서도 마찬가지이니,
- ⑨ 결국 모든 것이 하나이자 같은 '이러하면서 이러하지 않은' 것이 된다.

같은 것에 대해 서로 모순되는 진술들이 어떠한 조건적인 차별성 없이 무조건적으로 동시에 참이라고 단정을 하는 입장은 모순율의 논리-의미론적 형식만 위배하는 것으로 보이나, 사실은 모순율의 모든 형식들을 위배한다. 아리스토텔레스에 따를 경우, 이처럼 단정하는 일은 같은 것이 있/~이라고 하는 긍정의 경우만을 고수하게 하는 것이거나 아니면 그 반대인 부정의 경우만을 고수하게끔 하는 것이 아니라, 긍정과 부정의 두 경우 모두를 동시에 고수하게끔 한다(②~④). 각각의 경우를 분리하여 고수하는 것은 모순되는 진술들을 동시에 참이라 단정하는 것이 아니라, 각각의 경우에 따라 한정적으로 참이라 하는 것이기 때문이다. 그래서 모순율의 논리-의미론적 형식의 위배는 모순율의 인식-심리론적 형식의 위배를 야기한다. 그리고 이와 같은 인식-심리론적 작용은 그 주장으로 하여금 그 주장이 참되다는 바와 참되지 않다고 하는 바를 모두 동시에 참으로 고수하게끔 하므로, 결국 스스로를 논박하고 있다. 그런데 무언가가 이것 또는 저것으로 있다/이것 또는 저것이라는 긍정이 참으로 간주되는 것은 실로 그것이 그러하다는 것이 사실이기에 그러하며, 반대로 그것이 이것 또는 저것으로 있지 않다/이것 또는 저것이 아니라는 부정이 참으로 간주되는 것도 마찬가지로 그것이 그러하지 않다는 것이 사실이기에 그렇다. 그렇지 않을 경우 각각의 긍정과 부정이 참으로 간주되지 않을 것이기 때문이다. 그러므로 무언가에 대한 그와 같은 긍정과 부정이 동시에 참으로 간주된다는 것은 그것이 실로,

즉 존재론적으로 동시에 있/~이면서 있/~이지 않은 것이 사실이기에 그렇다. 이는 곧 같은 것이 있/~이면서 동시에 있/~이지 않다는 존재론적 주장을 함의하고 있는 것이기에(⑥), 모순율의 존재론적 형식 역시 위배한다.

그런데 이와 같은 주장에 따를 경우 모든 것이 하나이면서 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은’ 것이 된다. 예컨대, 사람이라는 대상에 대해 사람이라고 긍정하면서 동시에 그것이 삼단 노의 군선이나 벽이 아니라고 부정할 수도 있다. 그런데 같은 대상에 대해 서로 모순되는 진술이 참이라고 강조하니, 결국 긍정에 직접적으로 관련된 부정 역시 동시에 참이라고 해야 한다. 그래서 사람은 삼단 노의 군선이나 벽이 아니라고 부정하면, 다시 그와 같은 부정에 모순되는 바 역시 참이라고 해야 하기에, 사람은 삼단 노의 군선이고 벽이라고 긍정해야 한다. 사람이 사람이면서 삼단 노의 군선이자 벽이 되고 동시에 사람이 아니고 삼단 노의 군선이 아니면서 벽이 아니게 된다. 그런데 이는 삼단 노의 군선이라는 대상에 대해서도 동일하다. 삼단 노의 군선에 대해 삼단 노의 군선이라고 긍정하면서 동시에 그것이 벽이나 사람이 아니라고 부정할 수도 있다. 그리고 동시에 같은 대상에 대해 모순되는 바가 참이라고 하니, 삼단 노의 군선은 사람이나 벽이 아니라고 부정하면, 다시 삼단 노의 군선은 사람이나 벽이라고 긍정해야 한다. 그래서 삼단 노의 군선이 삼단 노의 군선이면서 사람이자 벽이고 동시에 삼단 노의 군선이 아니면서 사람이 아니자 벽이 아니게 된다. 사람이나 삼단 노의 군선이 같은 그러나 동시에 그러하지 않은 것이 되며, 이는 모든 것에 적용된다. 그 결과 모든 것은 하나이자 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은’ 것이 된다. 그러나 실상이 그렇지 않으므로 이는 정말이지 받아들일 수 없는 불합리한 귀결이며, 따라서 모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 하는 주장은 참으로 옳지 않다.²⁰⁾

20) 사실 아리스토텔레스가 ‘이러하면서 이러하지 않은 것’이라는 표현을 사용하여 ‘인간척도설’ 단편을 논박하고 있다는 점은 이 단편에 대한 플라톤의 비판과 비교하여 볼 때 무척이나 흥미로운 유사성을 보인다. 플라톤은 『테아이테토스』 183a에서 단편에 따를 경우 모든 것이 끊임없이 흐른다는 존재론적 입장을 받아들여야만 하는데, 무언가를 ‘어떻다’거나 ‘무엇이다’고 부르는 경우나 ‘어떻지 않다’거나 ‘무엇이 아니다’라고 부르는 경우 모두 그것을 긍정적으로 혹은 부정적으로 규정하는 것이며 따라서 더 이상 운동이나 변화를 하지 않

비록 아리스토텔레스가 논의의 어떤 맥락에서 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 필연적으로 모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 하는 주장과 같은 귀결에 다다른다고 하는지 구체적으로 설명하지는 않으나, 그가 이 단편에서 ‘척도로서의 인간’을 ‘지각(이나 인식)을 하는 개별자’로 이해하고 있기에(T2), 위 논증을 이 단편에 대입하여 유추해보면 아리스토텔레스의 의도를 다음과 같이 파악할 수 있다.

(A2)

- ① 인간은 만물의 척도이다. 그래서 인간은, 있는/~인 것들에 대해서는 그것들이 어떻게 있/~이라고 하는 바에 대해, 그리고 있/~이지 않은 것들에 대해서는 그것들이 어떻게 있/~이지 않다고 하는 바에 대해, 그것 모두가 참이라는 척도이다.
- ② 어떤 인간은 어떤 있는/~인 것(x)이 어떻게 있다는/어떻다는(F: 긍정) 바가 참이라 하고, 동시에 다른 어떤 인간은 같은 것(x)이 어떻게 않게 있다는/어떻지 않다는(~F: 부정) 바를 참이라 한다.
- ③ 그래서 어떤 있는/~인 것(x)이 어떻게 있다는/어떻다는 긍정(F)이 참이면서, 동시에 같은 것(x)이 어떻게 않게 있다는/어떻지 않다는 부정(~F)도 참이다.
- ④ 고로, 인간이 만물의 척도인 한, 같은 것이 있으/~이라는 긍정과 있/~이지 않다는 부정이 동시에 고수된다
- ⑤ 결국 ‘인간척도설’ 단편은 그 내용이 참이라는 긍정(F)과 참이 아니라는 부정(~F)을 동시에 고수하며 스스로를 논박한다.
- ⑥ 그런데 같은 것이 어떻게 있으면서/어떠하면서 어떻게 있지/어떻지 않다는 바가 동시에 참인 것은, 같은 것이 실로 것처럼 동시에 긍정인 것과 부정인 것이 사실이기에 발생하므로, 따라서 (모순을 형식들의 관계에 따라) 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있/~이지 않다고 하는 것이다.
- ⑦ 아울러 (A1의 ⑧~⑨에 따라) 이는 모든 것을 하나이자 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은’ 것이라고 하는 것이다.

아리스토텔레스는 ‘인간척도설’ 단편을 이어지는 4권 5장에서 다시 논

는 것으로 이해한다는 것이기 때문에, 결국 그것을 옳게 부르는 일은 ‘어떻지 않지 않다(oud' oudepös)’라는 표현을 통해서만 즉, ‘이러하지 않으면서 이러하지 않지도 않은 것’이라고 지칭하는 방식에서만 가능하다고 논한다. 이때, 어떤 이가 무엇을 지각하면서 그것이 ‘어떻지 않지 않다’라고 믿는 경우, 그 믿음 이 무오류성을 확보하고 있다고 보기 어렵다는 것이 플라톤 논의의 핵심이다.

한다. 거기서 아리스토텔레스는 이 단편에서 말하는 ‘[어떻게] 있/~이다는 바’와 ‘[어떻게] 있/~이지 않다는 바’가 구체적으로 무엇을 가리키는지 분명히 하며, 사실상 이 단편이 모순율을 위배하는 입장들과 같은 생각에 기초하고 있고 또 같은 방식에서 모순율에 대한 위배를 범한다고 지적한다.

- T7 ἔστι δ' ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος, καὶ ἀνάγκη ὁμοίως αὐτοὺς ἄμφω ἢ εἶναι ἢ μὴ εἶναι · εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἔστιν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη εἶναι πάντα ἅμα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ. (πολλοὶ γὰρ τάναντία ὑπολαμβάνουσιν ἀλλήλοις, καὶ τοὺς μὴ ταῦτὰ δοξάζοντας ἑαυτοῖς διεψεῦσθαι νομίζουσιν · ὥστ' ἀνάγκη τὸ αὐτὸ εἶναι τε καὶ μὴ εἶναι), καὶ εἰ τοῦτ' ἔστιν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ (τὰ ἀντικείμενα γὰρ δοξάζουσιν ἀλλήλοις οἱ διεψευσμένοι καὶ ἀληθεύοντες · εἰ οὖν ἔχει τὰ ὄντα οὕτως, ἀληθεύουσι πάντες). (1009a6~15)
- 같은 의견으로부터²¹⁾ 프로타고라스의 논의도 나오는데, 그래서 [모순율을 위배하는 입론과 모든 믿음 및 나타남이 동시에 참되다는 프로타고라스의 논의] 둘 모두 똑같이 참이거나 참이 아니다. 만약 [프로타고라스를 따라] 모든 믿는 바(믿음)와 나타나는 바(나타남)가 [동시에] 참이라고 한다면, 모든 것들이 동시에 참되면서 거짓이어야 하기 때문이다. (왜냐하면 많은 이들이 서로 반대되는 것들을 고수하고, 자신들과 같지 않은 믿음[을 가진 자들]은 거짓이라고 생각하기 때문이다. 그래서 [프로타고라스에 따른 경우] 같은 것이 있으/~이면서 [동시에] 있/~이지 않다는 것이 필연적이다.) 그래서 이와 같다면, 모든 믿음이 참이라는 것이 필연적이다. (거짓인 자들과 참을 말하는 자들은 서로 상반되어 놓여있는 것들을 믿기 때문이다. 그러니 있는/~인 것들이 이처럼이라 한다면, 모두가 참을 말하게 된다.)

아리스토텔레스에 따르면 ‘인간척도설’ 단편에 등장하는 ‘[어떻게] 있/~이다는 바’와 ‘[어떻게] 있/~이지 않다는 바’라는 표현이 가리키는 의미는 각각 ‘[어떻게] 나타남’ 및 ‘[어떻게] 믿음’과 ‘[어떻게] 나타나지 않음’ 및 ‘[어떻게] 믿지 않음’이라는 뜻으로 규정되고 있다. 이 규정에 따라 ‘인간척도설’ 단편에 대한 아리스토텔레스의 비판적 논증을 다시 구성해보면 다음과 같다.

21) 같은 것이 동시에 있으/~이면서 있/~이지 않을 수, 혹은 있으/~이면서 있/~이지 않다고 고수될 될 수 있다고 하는 견해, 다시 말해 모순율(특히 그것의 존재론적 형식과 인식-심리론적 형식)을 위배하는 견해를 가리킨다. 이에 대해 딜런 J.Dillon과 거겔 T.Gergel(2003, 348쪽) 및 이미경(2005, 120쪽)을 참조할 것.

(A3)

- ① 인간은 만물의 척도이다. 그래서 인간은, 있는/~인 것들에 대해서는 그것들이 어떻게 있/~이라고 하는 바에 대해, 그리고 있/~이지 않은 것들에 대해서는 그것들이 어떻게 있/~이지 않다고 하는 바에 대해, 그것 모두가 참이라는 척도이다.
- ② 헌데 어떤 것이 있/~이다거나 있/~이지 않다는 것은 그것이 것처럼 있/~이다거나 있/~이지 않다는 나타남과 믿음이다.
- ③ 어떤 인간은 어떤 있는/~인 것(x)이 어떻게 있다고/어떻다고(F) 나타나니 그것을 것처럼 믿는 것이 참이라 하고, 동시에 다른 어떤 인간은 같은 것(x)이 어떻게 없/~이라고/어떻지 않다고(~F) 나타나니 그것을 것처럼 믿지 않는 것이 참이라 한다.
- ④ 그래서 어떤 것이 어떻게 있다고/어떻다고 하는 긍정 나타남 및 믿음(F)이 참이면서, 동시에 같은 것(x)이 어떻게 없/~이라고/어떻지 않다고 하는 부정 나타남 및 믿음(~F)도 참이다.
- ⑤ 고로, 인간이 만물의 척도인 한, 같은 것이 있/~이라는 긍정의 나타남 및 믿음과 있/~이지 않다는 부정의 나타남 및 믿음이 동시에 고수된다.
- ⑥ 결국 '인간척도설' 단편은 그 단편이 참이라는 긍정의 나타남 및 믿음(F)과 참이 아니라는 부정의 나타남 및 믿음(~F)을 동시에 고수하면서 스스로를 논박한다.
- ⑦ 그런데 같은 것이 어떻게 있으면서/어떻다는 긍정의 나타남 및 믿음과 어떻게 있지/어떻지 않다는 부정의 나타남과 믿음이 동시에 참인 것은, 같은 것이 것처럼 동시에 긍정과 부정으로 나타나 믿어지는 것이 사실 이기에 발생하므로, 따라서 (모순율 형식들의 관계에 따라) 같은 것이 있/~이면서 동시에 있/~이지 않다고 하는 것이다.
- ⑧ 아울러 (A1의 ⑧~⑨에 따라) 이는 모든 것을 하나이자 같은 '이러하면서 이리하지 않은' 것이라고 하는 것이다.

프로타고라스의 '인간척도설' 단편은 척도가 '인간'이라고 단언한다. 이처럼 인간이 척도라고 할 경우, 무언가가 어떻게 있다고/어떻다고 하는 긍정의 나타남과 믿음을 가진 인간도, 동시에 그것이 어떻게 없/~이라고/어떻지 않다고 하는 부정의 나타남과 믿음을 가진 인간도 모두 척도로서 옳다. 따라서 그와 같은 긍정의 나타남 및 믿음과 부정의 나타남 및 믿음이 동시에 참으로 간주되며, 그 결과 모순율의 논라-의미론적 형식을 위배한다. 그리고 이처럼 상충하는 믿음과 나타남을 동시에 참으로 간주하고 고수함으로써 모순율의 인식-심리론적 형식도 위배한다. 이 맥락에서 '인간척도

설’ 단편은 그것이 옳다는 긍정의 나타남과 믿음을 그것이 옳지 않다는 부정의 나타남 및 믿음과 함께 고수하게 되므로, 스스로를 논박한다. 그런데 어떤 것이 인간에게 것처럼 긍정의 형식이나 부정의 형식으로 나타나 믿어지는 것이 참으로 간주되는 까닭은, 그것이 인간에게 실로 그와 같이 긍정인 것이면서 동시에 부정인 것이 사실이라는 존재론적 입장에 기대기 때문이다. 그러므로 ‘인간척도설’ 단편은 모순율의 존재론적 형식도 위배한다.²²⁾

- 22) 아리스토텔레스는, 사후 그의 제자들이 작성했을 것이라 추정이 되기도 하는 『형이상학』 11권에서 모순율에 대한 강조 및 방어에 대한 논의를 요약하는 가운데, 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 직접 인용하며 그것이 범하는 모순율 위배의 문제를 다시 한 번 언급한다.

παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι παγίως· τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τᾶλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις, διὰ τὸ πολλάκις τοιοῦδι μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλὸν τοιοῦδι δὲ τὸναντίον, μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἐκάστῳ. (1062b11~19: DK80 A19c)

그런데 프로타고라스에 의해 말해진 바도 여태껏 논해진 [모순율 위배의] 사례들과 유사하다. 그는 만물의 척도는 인간이라고 말하면서, 다른 어떤 것이 아니라 [바로] 각자에게 [있다고/~이라고] 여겨지는 것이 확고히 있/~이다는 바를 의미하기 때문이다. 헌데 이렇다고 하면, 같은 것이 있/~이면서 [동시에] 있/~이지 않다는 게, 그리고 나쁘면서 [동시에] 좋다는 게, 아울러 [서로] 상반되어 놓여 말해진 다른 [모든] 것들도 [동시적으로] [참으로 말해진] 단언들이라는 게 따라 나오는데, 종종 어떤 특정한 것이 어떤 이들에게는 아름답다고, 반면 다른 이들에게는 그 반대로 나타나기 때문에, 그런데 각자에게 나타남이 척도이기 때문에 그렇다.

여기서 아리스토텔레스는 보다 명확히 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편에 따를 경우 같은 것이 인간 각각에게 나타나는 대로, 그래서 각자가 그것에 대해 여기는 대로라고 해야 하며, 이는 곧 같은 것이 어떻게 있/~이라고 하는 믿음과 그것이 어떻게 있/~이지 않다고 하는 믿음을 동시에 [참으로] 가진다고 하는 것과 마찬가지로는 점을, 그렇기에 모순율의 인식-심리론적 형식과 논리-의미론적 형식을 위배한다는 것을 지적하고 있다. 그리고 그와 같은 입장을 고수하는 한, 같은 것이 실로 있/~이면서 있/~이지 않다고, 그래서 ‘인간척도설’ 단편은 같은 것이 실로 좋은 것으로 있으면서/좋은 면서 동시에 좋지 않은 것으로(나쁜 것으로) 있다고/좋지 않다고(나쁘다고) 강조하는 것과 마찬가지로, 모순율의 존재론적 형식도 위배하고 있다는 점을 아리스토텔레

동시에, [어떻게] 있음/~임을 [어떻게] 나타남 및 믿음으로 치환하면서 인간이 척도라고 하는 주장은, 모든 모순되는 진술들이 같은 것에 대해 동시에 참이라고 하는 주장이 그러는 것과 마찬가지로, 모든 것을 하나이자 같은 '이러하면서 이러하지도 않은' 것으로 만들어 버린다. 예컨대 (대부분의 인간에게 으레 그럴 것이듯) 사람은 사람으로 나타나기에, (대부분의 인간이) '사람은 사람이다'는 믿음을 가진다면, 인간이 곧 척도이기에 그와 같은 나타남과 믿음은 참이다. 그런데 누군가가 자신에게는 사람이 사람으로 나타나지 않아 '사람은 사람이 아니다'라는 믿음을 가지는 경우, 그도 척도로서 인간이기에, 그와 같은 나타남과 믿음 역시 동시에 참이다. 사람이 사람으로 나타나지 않아 '사람은 사람이 아니다'라는 믿음이 발생하는 가능성을 두 가지 경우에서 따져볼 수 있다. 첫째, 누군가 사람은 사람이 아니라 삼단 노의 군선이라고, 즉 자신에겐 사람이 삼단 노의 군선으로 나타난다고 하며 그래서 '사람은 삼단 노의 군선이다'고 믿으면서, '삼단 노의 군선이다'는 '사람이다'가 아니기에 일종의 '사람이 아니다'와 같다고 논하며, 따라서 '사람은 사람이다'이라는 긍정 믿음에 모순적인 '사람은 사람이 아니다'라고 하는 부정 믿음을 참으로 가지는 경우이다. 둘째, 누군가 사람은 (토끼에 비해) 크다거나 (까마귀에 비해) 희다고 나타나기에 '사람은 크다' 혹은 '사람은 희다'고 믿으면서, '크다'나 '희다'는 '사람이다'가 아니기에 '사람이 아니다'라고 논하며, 따라서 '사람은 사람이다'라는 긍정 믿음에 상충하는 '사람은 사람이 아니다'라는 부정 믿음을 가지는 경우이다. 첫째 경우는 정신이 나갔거나 전문가적 견해를 가지지 못한 자와 관련하여 상정할 수 있고(1010b3~14), 둘째 경우는 실체를 탐구할 때는 실체에 대해서만 논의해야 하고 속성을 탐구할 때는 속성에 대해서만 논의해야 하는 대화의 규칙을 어기면서 논의나 주장을 이끌려 하는 자의 경우와 관련해서 이해할 수 있다(1006a29~1007a19). 아리스토텔레스가 위의 두 경우 가운데 어느 경우를 염두에 두고 논하는지는 명시적으로 드러나지는 않으나, 실상

스는 분명히 피력하고 있다. 『형이상학』 11권의 저자가 아리스토텔레스가 아니라 그의 제자들일 것이라는 추정과 관련해서는 발췌리D.Baltzly(1992, 195쪽 각주 37)를 참조할 것.

어느 경우든 무분별하게 있음/~임을 나타남 및 믿음으로 치환되며 동시에 인간이 척도라고 주장되는 한에선 사람에게 대한 이와 같은 부정 나타남과 믿음도 참으로 간주되어야 한다.

이상의 논증은 아리스토텔레스가 여기서 ‘인간척도설’ 단편을 인식 주체는 개별화되나 인식 대상에 대한 나타남과 믿음과 관련하여서는 그것의 진리값이 객관성과 보편성을 유지하는 형태의 무오류주의 *Infallibilism* 입론 (every belief is true (about x to be F and $\sim F$) *simpliciter*)으로 이해하고 있음을 보여준다.²³⁾ 척도로서의 인간을 가리키기 위해 아리스토텔레스는 ‘사람이 삼단 논법의 군선이 아니라고 여기는 자’라는 표현을(T6), 그리고 또 ‘많은 이들이 서로 반대되는 것들을 고수하고, 자신들과 같지 않은 믿음[을 가진 자들]은 거짓이라고 생각한다’거나 ‘거짓된 자들과 참을 말하는 자들’과 같은 표현들을(T7) 사용한다.²⁴⁾ 이와 같은 표현들은 아리스토텔레스가 프

-
- 23) 나타남이나 믿음의 진리값이 한정되지 않는다는 점에서 모든 것이 참으로 여겨져 거짓 즉 오류가 발생하지 않는다는 뜻의 ‘무오류주의 입론’은 나타남과 믿음의 진리값을 한정하는 상대주의 입론과 구분하기 위해 제시된 용어이다. 이 용어에 대한 보다 구체적 설명과 관련하여서는 파인G.Fine(1996, 105~34쪽)과 이미경(2005, 30~48쪽) 등을 참조할 것. 특히 이미경은 무오류주의 입론이란 “진리란 상대적이되 객관적이지 않다는(의미론적 상대주의), 혹은 아무 것도 무조건적으로 참되지 않고, 개별자나 개별자들의 집합 또는 그들의 특정한 믿음 체계에 상대적(급진적 상대주의)(30~4쪽)”이라는 상대주의 입론과는 달리, “모든 진리는 주관적이며 전적인, 그래서 모든 믿음이 무조건적으로(*simpliciter*) 참이며, (주어에 대해) 술어가 가지는 진리치는 상대적이지도 관계적이지도 않다(36~46쪽)”는 노선이라고 설명하면서, 아리스토텔레스에 따른 경우, 상대주의 입론과 무오류주의 입론 모두를 거부하고 “전적이며 비-상대적이고 객관적인 진리(47~8쪽)”를 추구하는 자가 다름 아닌 철학자라고 제안한다. 버니엣M.Burnyeat(1976a, 46쪽)은 주관주의 *subjectivism* 입론이라는 용어를 사용하여 ‘모든 믿음은, 단지 그 믿음을 고수하는 자뿐만이 아니라 전적으로, 즉 무조건적으로 참되다(every judgement is true *simpliciter*—true absolutely, not merely true for the person whose judgement it is)’라는 형식으로 무오류주의 입론을 가리키며, ‘인간척도설’ 단편을 상대주의 입론으로 이해하는 플라톤과는 달리 아리스토텔레스는 이 단편을 무오류주의 입론으로 이해한다고 논한다. 비록 버니엣의 설명이 부당하지는 않으나, 그가 사용하는 ‘주관주의’라는 용어는 자칫하면 단순히 인식의 주체에 주어된 믿음이나 나타남의 진리값뿐만 아니라, 인식의 대상까지도 극단적으로 주관화 및 개별화시켜 버리는 유아론적 맥락에서의 존재론적 그리고 인식론적 주관주의로 이해될—그래서 근대적 개념의 유아론으로 오해될—소지가 있기에, 여기서는 무오류주의라는 용어로 일관하여 사용한다.
- 24) 위의 각주 22에서 인용된 텍스트에서는 ‘각자에게 [있다고/~이라고] 여겨지는 바’, ‘어

로타고라스의 ‘인간’을, 플라톤이 ‘인간척도설’ 단편의 해석을 위해 ‘바람이 나에게 차갑고 너에게 차갑지 않다’²⁵⁾는 사례를 들며 그랬던 것처럼, 무언가가 어떻다고 나타나는 ‘개별화된 각자’ 즉 그것이 어떻다는 믿음을 가지는 ‘개별화된 각자’로 여기고 있다는 것을 보여준다. 그러나 각각의 개별화된 인간에게 주어진 대상의 나타남 혹은 그 대상에 대한 믿음까지 개별화되어 간주되고 있지는 않다. 어떤 것(x)이 누군가(a)에게 긍정 형식으로 나타나서 그것에 대해 그가 특정한 긍정 믿음(F)을 가질 때, 그 믿음을 가지는 그는 같은 것(x)이 부정 형식으로 나타나서 그것에 대해 부정 믿음($\sim F$)을 가지는 다른 이(b)와 구분되는 개별화된 인식의 주체로 이해되지만, 그(a)의 긍정 믿음(F)과 다른 이(b)의 부정 믿음($\sim F$)은 각각 개별적으로 참이라고 간주되지 않고, 모두 동시에 참으로 간주되고 있는 것이다. 그래서 ‘그것(x)이 어떻게 있으며/어떠하며(F) 어떻게 있지 않다는/어떻지 않다는($\sim F$)’ 긍정과 부정의 동시적 나타남 및 믿음이 그(a)와 다른 이(b)에게, 그 결과 모든 인간에게, 무조건적으로(*haplōs, simpliciter*) 참이라고 강조되고 있다. 왜냐하면, 오직 모든 상충하는 나타남과 믿음이 무조건적으로 참이라고 하는 경우에만, 그래서 인식의 주체가 누가 되었든 간에 나타남과 믿음의 진리값이 무차별적으로 모든 인간에게 적용이 되는 경우에만, 같은 것이 있/ \sim 이면서 있/ \sim 이지 않다는 믿음이 동시에 참되었다고 하는 인식론적 귀결에 이르기 때문이다. 그 결과, 상충하는 나타남과 믿음의 진리값을 객관화 시킴으로써 모순을 위배하는 무오류주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편은 그 자신이 참이라고 하는 나타남과 믿음뿐만이 아니라 그 단편이 참이 아니라고 하는 나타남과 믿음도 동시에 인정하면서 스스로를 논박하기 마

편 특정한 것이 어떤 이들에게 아름답다고, 반면 다른 이들에게는 그 반대로 나타난다’, 그리고 ‘각자에게 나타남이 척도이다’라고 표현들이 등장한다. 이것들 중 특히 ‘각자에게 나타남이 척도이다’고 하는 바의 의미가 곧바로 개별적인 인간에게 주어진 대상의 나타남 혹은 그 대상에 대한 믿음 역시 개별화된다는 것이 아니라, 그것들이 척도 즉 인식에 있어 참이라는 진리값을 확보해주는 기준이라는 것을 뜻한다. 즉 ‘ a 에겐 x 가 F 라는 것이 참이며, 동시에 b 에게 $\sim F$ 라는 것이 참이다’가 아니라, x 가 a 에겐 F 로 나타나서 a 가 x 는 F 라는 믿음을 가지고, 동시에 x 가 b 에겐 $\sim F$ 로 나타나서 b 가 x 는 $\sim F$ 라는 믿음을 가지는 경우, ‘ x 는 F 이며 동시에 $\sim F$ [인 것이 참]이다’라는 의미이다.

25) 『테아이테토스』 152a-c.

련이다. 그리고 이는 단편 자신에 대해서뿐만이 아니라 실로 모든 것들에 같은 방식으로 적용될 터이다. 그런데 모든 것들에 대한 이러한 상충하는 나타남 및 믿음이 동시에 참이라고 고수되는 까닭은, 실로 모든 것이 존재론적으로도 것처럼 긍정이면서 동시에 부정이라고 여겨지기 때문이다. 예컨대, 사람이 실로 사람이면서 동시에 사람이 아니고, 삼단 노의 군선이 정말로 삼단 노의 군선이면서 동시에 삼단 노의 군선이 아니며, 또 무언가가 실상 크면서 동시에 크지 않기에, 같은 것이 이처럼 동시에 긍정과 부정의 형식으로 나타나고 믿어지는 것이라 하는 것이다. 따라서 ‘인간척도설’ 단편은 모든 것을 하나이자 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은’ 것으로 만들어 버린다.

그런데 무오류주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편이 말하는 하나이자 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은’ 것을 모순율을 위배하지 않는 방식에서 이해하는 일이 가능할 수 있는가? 만약 그것이 현실적으로 아직 실현되지는 않았으나 무엇이든 될 가능성을 가진 것에 대해 말하는 것이라면 그럴 수 있을지도 모른다. 그래서 아리스토텔레스는 ‘인간척도설’ 단편이—그리고 같은 견해의 노선에서 있는 다른 주장들도—어찌면 아직 규정되지 않은 것(to ahoriston)을 논하고 있는 것은 아닌지 따져본다. 규정되지 않은 것은 [현재] 실현된 상태로 있는/~인 것(to entelecheia on)이 아니라 ‘가능 상태로 있는/~인 것(to dynamei on)’이다(1007b28~29). 따라서 규정적인 어떤 것은 현실적으로 실현된 상태에서 긍정(F)으로 혹은 부정($\sim F$)으로 상호배타적으로 이해되어야 하나, 아직 규정이 되지 않은 어떤 것은 가능한 상태에서 동시에 긍정(F)과 부정($\sim F$) 될 수, 즉 이러하면서 이러하지 않은 것일 수 있다. 만약 ‘인간척도설’ 단편이 고려하는 대상이 이처럼 아직 규정되지 않은 것이라고 한다면, 이 단편은 결국 가능 상태에 대한 논의의 맥락에서 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있/~이지 않다고 논하고 있는 것이다. 그렇다고 한다면, ‘인간척도설’ 단편은 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있/~이지 않은 상태로 현실적으로 실현되어 있다고 주장하는 것이 아니며, 따라서 모순율을 위배하는 것도 아니다.

하지만 모든 모순되는 진술들이 참되다 하여 같은 것이 있으/~이면서

동시에 있/~이지 않다고 하는 입론이 인정된다면, 바로 그 입장에 따라서 모든 것에 대해 모든 경우에서 긍정하거나 부정을 해야 한다. 이는 곧 어떤 특정한 것에 대해 그것이 (어떻게) 있/~이다는 긍정과 (어떻게) 있/~이지 않다는 부정만뿐만이 아니라, 그것이 아닌 다른 것에 대한 긍정과 부정도 그것에 참으로서 귀속되어야 한다는 것이다. 사물을 가리키는 말은 특정한 하나의 뜻을 가지며, 그 사물이 (다른 무엇이 아니라 바로) 그것으로서 이러하게 있다/이러하다는 것을 보여준다. 어떤 대상에 대하여 ‘사람이다’이라는 긍정 진술이 부과되는 경우, 그 대상이 사람으로 있다/사람이라는 것을 뜻한다는 것이다. 반면 그 대상에 그와 같은 진술의 부정형인 ‘사람이 아니다’를 부과하는 경우엔, 그 대상이 사람으로서 있지 않다/사람이 아니다라는 바를 뜻한다는 것도 자명하다. 헌데 ‘인간척도설’ 단편을 따를 경우, 사람이라는 대상에 대해 그것이 ‘사람이다’고 하는 긍정이 참인 만큼 ‘사람이 아니다’라는 부정 역시 동시에 참이어야 하며, 또 ‘사람이 아니다’라는 경우에는 ‘삼단 노의 군선이다’나 ‘벽이다’와 같은 경우들이 해당될 수도 있기에, ‘삼단 노의 군선이다’라는 긍정과 ‘(벽이기에) 삼단 노의 군선이 아니다’라는 부정도 사람에 대해 동시에 참이라고 해야 한다. 허나 이처럼 어떤 대상에 대해 그 대상이 어떻게 있다/어떻다고 적극적으로 긍정을 하거나 아니면 어떻게 있지 않다고/어떻지 않다고 적극적으로 부정을 하는 것은 결국 그 대상에 대한 일종의 규정성이 완전히 배제되어 있지 않다는 것을 뜻한다. 설령 ‘사람은 삼단 노의 군선이다’라는 긍정이 성립하지 않는다고 우겨져서, 오로지 ‘사람은 삼단 노의 군선이 아니다’라는 부정만 받아들인다고 하더라도, 이는 ‘사람은 사람이 아니다’라고 하는 부정보다 여전히 일종의 더 큰 규정성을 분명히 가진다. 그래서 아리스토텔레스는 ‘긍정(‘삼단 노의 군선이다’)이 [주어가 되는 대상, 즉 사람에] 속하지 않는다면, 적어도 부정(‘삼단 노의 군선이 아니다’)이 [그 대상인 사람에 대한 [직접적인] 부정(‘사람이 아니다’)] 보다 더욱 많이 [그 대상인 사람에 규정적으로] 속해 있을 것이다 (1007b35~1008a1)’²⁶고 하며, 긍정과 부정을 통해 제기되는 필연적 규

26) 원문은 다음과 같다. εἰ δὲ μὴ ὑπάρχει ἡ κατάφασις, ἢ γε ἀπόφασις

정성을 강조한다. 따라서 ‘인간척도설’ 단편은 그것이 무언가에 대해 언급하는 한 분명히 어떤 식으로든 규정된 바를 가리키는 것이며, 고로 같은 것이 규정적으로 있/~이면서 동시에 규정적으로 있/~이지 않다고 하면서 스스로를 논박하고 모순율을 위배한다.

스스로를 논박하며 모순율을 위배하고 있는 무오류주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편은 이미 그 설 자리를 잃은 것이나 마찬가지로 여기에 그에 대한 더 이상의 논박은 필요하지 않다. 그래서 아리스토텔레스는 이어지는 논의에서 이 단편이 어째서 그와 같은 무오류주의 입론의 성격을 가지게 되었는지에 대해 추가적으로 설명하고 그것이 가진 근본적인 문제점을 간략히 지적한다. 그는 이 단편이 그와 같은 성격을 가지게 된 까닭을 진리에 대한 무지로 인해 야기된 지적 혼란에 빠져있기(*diaporousin*) 때문이라고 진단한다. 아리스토텔레스의 진단에 따르면, ‘인간척도설’ 단편은 같은 사물에서 서로 상반되는 성질들이 생겨나는 것을 봄으로써 모순되거나 반대되는 것들이 동시에 같은 것 안에 들어있다고 생각하며(1009a24~25), 지각 대상들(*ta aisthēta*)로부터 나타남과 믿음의 참을 구하고자 한다(1009b1~2). 동시에 이 단편은 인식과 지각을 무분별하게 동일시하고 있기에, ‘분별(*phronēsis*)을 [끊임없이] 변하는 지각이라고 고수하며, 그로부터 지각에 따르는 나타남이 필연적으로 참(1009b12~15)’이라 여긴다. 이는 이 단편이 있는/~인 것들에 대한 진리를 탐구하면서 오직 지각 대상들만이 있는/~인 것들이라고 간주하기에(1010a1~2), ‘[판단의 대상이 되는 모든 나타나고 믿어지는] 있는/~인 것들이란 단지 지각되는 것들일 따름(1010a2~3)’²⁷⁾이라고 여기기 때문이다. 그러다 보니, 모든 나타남이 다 참이 되므로, 다수(가 믿는 바)에 의해 참이 결정되는 것도 아니고(1009b2~3), 또 특정 주제나 상황에 대하여 어떤 판단을 내릴 때 참이 그 기준이 되는 것이 아니라, 더 나은 것(*to ameinon*)과 더 저열한 것(*to cheiron*)이 그 기준으로 상정되

ὑπάρξει μᾶλλον ἢ ἡ αὐτοῦ.

27) 이 부분에 해당하는 원문은 각각 ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναίῃα τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον이다.

어 버린다(1008b12~27).28)

하나 나타남과 믿음이 언제나 같은 방식에서 동일하게 이루어지는 것이 아니기에, 그 모든 나타남과 믿음이 참이기 위해선 모든 것이 끊임없는 변화와 운동 속에 있다고 하는 존재론적 배경을 가져야만 한다. 그런데 그러한 존재론적 배경이 옳지 않다는 바가 드러나게 되면, 그에 기대고 있는 ‘인간척도설’ 단편 역시 당연히 옳지 않다고 해야 한다. 따라서 아리스토텔레스는 단편이 빠져있는 지적 혼란을 지적하기 위하여 그 자체로는 결코 운동이나 변화를 하지 않는 기체(akinēton hypokeimenon)가 실로 존재한다는 점을 보이려고 한다.

T8 τό τε γὰρ ἀποβάλλον ἔχει τι τοῦ ἀπο [어떤 성질을] 잃는 것은 잃는 것(성질) 중 일
βαλλομένου, καὶ τοῦ γιγνομένου 부를 가지며, 또 [새로] 생겨나는 것(성질) 중
ἡδὴ ἀνάγκη τι εἶναι, ὅλως τε εἰ 일부가 이미 거기에 있어야 하고, 보통 [무언
φθίρεται, ὑπάρξει τι ὄν, καὶ εἰ 가가] 사라지는 경우, 무언가가 속해 있을 텐
γίγνεται, ἐξ οὗ γίγνεται καὶ ὑφ' οὗ 데, 생겨나는 곳에서 그리고 생겨나게 하는
γεννᾶται ἀναγκαῖον εἶναι, καὶ τοῦτο 것에 의해서이며, [그리고 이 과정은] 무한히
μὴ ἰέναι εἰς ἀπειρον. (1010a18~22) ... 나갈 수 없기 때문이다.29) ... 그래서 우리는
ὅτι γὰρ ἔστιν ἀκίνητός τις φύσις 어떤 본성은 운동이나 변화를 하지 않는다는
δεικτέον αὐτοῖς καὶ πειστέον 점을 [‘인간척도설’ 단편을 고수하는] 그들에
αὐτούς. (1010a33~35) 게 보여주어서 그들을 설득시켜야만 한다.

28) 『테아이테토스』 171e~172b에서 진행되는 플라톤의 프로타고라스 ‘인간척도설’ 단편에 대한 비판과 유사하다. 거기서 플라톤은 ‘인간척도설’ 단편에 따르면 진리 혹은 참이란 다수에 의해 결정되지 않고, 단지 더 좋고 더 나쁜 것에 대해서라고 논한다. 물론 무엇이 더 좋고(낫고) 무엇이 더 나쁜(저열한) 지를 평가하는 기준이 다시금 진리와 참으로 소거되어야 한다는 핵심적인 입장에 따라 프로타고라스를 비판하는 논의는 플라톤과 아리스토텔레스 모두에게서 공유되고 있다.

29) 엄밀히 이 부분은 모든 지각되는 것들로만 구성된 자연 세계가 변하고 운동한다는 점을 보고 것처럼 변하고 운동하는 것들에 대해서는 어떤 논의도 참일 수 없다고 하는, 그래서 심지어 같은 강물에 두 번 들어갔다고 한 헤라클레이토스조차 비난하며 자신은 아무 것도 말하면 안 된다고 생각하여 손가락만 까딱했다고 하는 크라틸로스와 같은 자들을 논박하기 위해 제시된 것이다. 즉 운동이나 변화를 하지 않는 어떤 것들이 있는 한 모든 것이 변화와 운동 속에 있어서 아무런 참된 논의를 할 수 없다고 하는 자들을 입장은 성립될 수 없다는 것이다. 그러나 오직 지각되는 것들만이 있고 그것들에 대한 관찰로부터만 나타남과 믿음의 참을 구하는 프로타고라스는 필연적으로 모든 것이 운동과 변화 속에 있다는 입장을 받아들여야 하는데, 아리스토텔레스가 보기에 운동과 변화 속에 있지 않은 지각되는 것이란 있지 않기 때문이다. 이러한 그의 이해는 플라톤이 『테아이테토스』 152d~155c에서 제시하고 있는 프로타고라스의 ‘인간은 만

‘생겨나는 곳’과 ‘생겨나게 하는 것’은 각각 생성(혹은 있음/~임)의 근원과 운동의 작인이다. 이것들은 스스로 운동 및 변화를 하지는 않지만, 운동 및 변화를 가능케 하는 것들이기에, 결국 이것들이 없이는 어떠한 운동과 변화도 가능하지 않다. 따라서 운동과 변화란 이것들 안에 담지된 성질의 변화인 것이다.³⁰⁾ 어떤 대상이 특정 성질을 가지고 있다가 그 성질을 잃어버리면서 다른 성질을 가지게 되는 경우, 그 과정 중에 있어서 잃게 되는 성질의 일부분이 (아직 그것을 완전히 잃은 것이 아니기에) 그 대상 안에 남아 있으며, 동시에 가지게 될 새 성질의 일부분 역시 (아직 그것을 완전히 가진 것이 아니기에) 그 대상 안에 들어가 있어야 한다. 예를 들어, 만약 하얀 어떤 것이 검은 것으로 변화하는 경우, 그것은 중간 단계 즉 회색의 것이라는 단계를 거치기 마련인데, 이 중간의 회색 단계에서 그것은 하양(의 일부분)과 검정(의 일부분)을 모두 가진다는 것이다.³¹⁾ 이처럼 하양과 검정을 담지하는 것은 하양으로부터 검정으로라는 운동 및 변화를 가능케 하는 생성(혹은 있음/~임)의 근원이자 운동의 작인으로서, 그 자체로는 운동과 변화를 하지 않는 기체이다. 게다가 이것들은 지각(의 능력)을 넘어서 있는 것들이기에 단순히 나타남을 파악하는 지각으로는 그것들이 과연 무엇인지를 파악할 수도 없다. 이처럼 운동과 변화가 있기 위해서라도 자신 스스로는 결코 운동이나 변화를 하지 않는 본성을 가진, 마치 아리스토텔레스의 형상(eidos)이나 궁극적인 ‘부동의 동자’와 같은, 어떤 것(실체)이 있다는 진리를 모든 것이 끊임없는 운동 및 변화 속에 있다고 주장하면서 ‘인간적도설’ 단편을 고수하는 자들에게 보여주고 설득시켜야만(deiktein kai peisteon) 한다. 그렇게 함으로써 모든 것이 생성과 소멸의 운동과 변화 속에 있다는

물의 척도이다’라는 인식론적 입장과 헤라클레이토스의 ‘만물은 유전한다(panta rei)’라는 존재론적 입장 사이의 비밀스러운 연결성을 떠올리게 한다.

- 30) 물론 아리스토텔레스에게 있어 넓은 의미에서 운동 및 변화란 성장과 같은 실제변화를 포함하여, 성질변화, 장소 이동과 생성소멸 모두를 가리키나, 이 부분의 논의에서 그는 성질변화에 초점을 맞추며 운동 및 변화에 대한 논의를 진행하고 있다. 성질변화의 맥락에서 ‘생겨나는 곳’을 생성(혹은 있음/~임)의 근원the origin of being으로, ‘생겨나게 하는 것’을 운동의 작인the agency of movement으로 이해하는 것과 관련하여서는, 로스(1924, vol. I, 268쪽)와 커완(1971, 19쪽과 109쪽)을 추가적으로 참조할 것.
- 31) 이 예시는 김진성(2007, 181쪽 각주 132)으로부터 빌려왔다.

존재론적 입장에 기대고 있는 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 잘못된 그런 전제를 존재론적 배경으로 가지고 있다는 점을 보일 수 있기 때문이다. 오로지 지각되는 것들만이 그리고 그것들로부터의 나타남과 그것들에 대한 믿음만이 있는 것은 아니다. 그것들을 넘어서는 즉 지각만으로는 파악할 수 없는 것들이 있다. 그렇다고 해서 이것들이 지각 및 나타남과 믿음으로부터 완전히 무관한 것들이라는 것은 아니다. 이것들은 스스로 운동하지는 않으나 오히려 지각, 나타남 그리고 믿음의 근원이자 그것들에 본성적으로 앞서며 동시에 그것들을 일으키는 작인으로서 기체들이다.³²⁾ 그렇다고 한다면, 모든 것이 끊임없는 변화와 운동 안에 있다고 하면서 지각을 통한 모든 나타남과 그로부터 구성된 믿음만이 참이라고 주장하는 일이 옳지 않다는 점은 분명해진다.

스스로는 운동과 변화를 겪지 않되 다른 것들을 운동 및 변화시키는 것이 있다는 진리를 보여주어 설득을 도모한 한 후, 아리스토텔레스는 계속하여 다양한 방식으로 설득을 이어나간다. 그는 지각이 인상(phantasia)과는 다르다는 점, 겉으로 드러나서 지각의 대상이 되는 모든 나타남이 반드시 언제나 참은 아니라는 점, 그리고 지각 대상 외의 대상들도 있다는 점을 논하기 위해 여섯 가지의 논변을 진리에 기초하여 추가적으로 제시한다.

- T9 (1) $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \delta\tau\iota\ \omicron\upsilon\delta\prime\ \langle\epsilon\iota\rangle\ \eta\ (1)$ 우선 <비록> 지각은 그것의 고유한 $\alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma\ \langle\mu\eta\rangle\ \psi\epsilon\upsilon\delta\eta\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\ \iota\delta\iota\omicron\upsilon$ 대상에 대해 거짓이지는 않으나, 인상이 $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu,\ \acute{\alpha}\lambda\lambda\prime\ \eta\ \phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha\ \omicron\upsilon\ \tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu$ 그렇다고 지각과 동일한 것은 아니다. (2) $\tau\eta\ \alpha\iota\sigma\theta\eta\sigma\epsilon\iota.$ (1010b2~3) (2) $\epsilon\acute{\iota}\tau\prime$ 게다가 [프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단

32) 『영혼론』 2권 5장 416b32~34에서도 아리스토텔레스는 지각의 가장 기본적인 특징은 그것이 운동되고 겪는 것 안에 달려있다는 것이라고 규정한다. 지각(으로 인한 나타남과 믿음)과 지각을 행하는 주체 즉 기체 사이의 본성적 선후관계는 지각(으로 인한 나타남과 믿음)과 지각(과 나타남)의 대상 사이에도 똑같이 적용될 수 있다. 또 아리스토텔레스는 ‘관계’ 범주를 논하는 『범주론』 7장의 7b15~8a12에서도, 관계적 상대항들은 마치 주인과 노예처럼 동시적인 것들이 대부분이나, 동시적이지 않은 것들도 있는데 지각과 인식 그리고 그것들의 대상들이 그 대표적 사례들이라고 논한다. 그에 따르면, 인식과 지각의 대상은 인식과 지각에 선행하여 존재하며, 아울러 인식 능력이나 지각 능력을 가진 것, 즉 사람이나 동물이 존재하지 않을 경우 인식과 지각도 존재할 수 없고, 인식과 지각의 존재성은 그것들의 대상뿐만 아니라 그것들의 능력을 가지고 행사하는 것 즉 기체의 존재에도 의존적이라고 설명한다.

ἄξιον θαυμάσαι εἰ τοῦτ' ἀποροῦσι, πότερον τηλικαυτά ἐστι τὰ μεγέθη καὶ τὰ χρώματα τοιαῦτα οἷα τοῖς ἄπωθεν φαίνεται ἢ οἷα τοῖς ἐγγύθεν, καὶ πότερον οἷα τοῖς ὑγιαίνουσιν ἢ οἷα τοῖς κάμνουσιν, καὶ βαρύτερα πότερον ἂ τοῖς ἀσθενοῦσιν ἢ ἂ τοῖς ισχύουσιν, καὶ ἀληθῆ πότερον ἂ τοῖς καθεύδουσιν ἢ ἂ τοῖς ἐγρηγορόσιν. ὅτι μὲν γὰρ οὐκ οἰονταί γε, φανερόν. (1010b3~10) (3) ἔτι δὲ περὶ τοῦ μέλλοντος, ... οὐ δῆπου ὁμοίως κυρία ἢ τοῦ ἱατροῦ δόξα καὶ ἢ τοῦ ἀγνοούντος, οἷον περὶ τοῦ μέλλοντος ἔσσεσθαι ὑγιούς ἢ μὴ μέλλοντος. (1010b11~14) (4) ἔτι δὲ ἐπ' αὐτῶν τῶν αἰσθήσεων οὐχ ὁμοίως κυρία ἢ τοῦ ἀλλοτρίου καὶ ἰδίου ἢ τοῦ πλησίον καὶ τοῦ αὐτῆς. (1010b14~16) (5) ὦν ἐκάστη ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ περὶ τὸ αὐτὸ οὐδέποτε φησιν ἅμα οὕτω καὶ οὐχ οὕτως ἔχειν. ἀλλ' οὐδὲ ἐν ἑτέρῳ χρόνῳ περὶ γε τὸ πάθος ἠμφισβήτησεν, ἀλλὰ περὶ τὸ ᾧ συμβέβηκε τὸ πάθος. (1010b18~19) (6) ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ τὴν αἴσθησιν, ὃ ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆς αἰσθήσεως. (1010b36~37)

편을 따르는 자들이] 크기와 색은 멀리 있는 자들에게 나타나는 것처럼 그런 [크기와 색인]지 아니면 가까이 있는 자들에게 [나타나는 것처럼]인지, 그리고 그것들은 건강한 자들에게 [나타나는 것처럼]인지 아니면 병든 자들에게 [나타나는 것처럼]인지, 그리고 허약한 자들에게 [나타나는 것들이 정녕] 무거운지 아니면 힘센 자들에게 [나타나는 것들이] 무거운지, 그리고 잠든 자들에게 [나타나는 것들이] 참인지 아니면 깨어있는 자들에게 [나타나는 것들이] 참인지 아니면 깨어있는 자들에게 [나타나는 것들이] 참인지를 묻는다면, 정말이지 놀랄만한 일이다. 왜냐하면 적어도 [이처럼 오락가락] 생각하지 않는다는 것이 분명한 터이기 때문이다. (3) 아울러 앞으로 일어날 일과 관련하여, ... 가령 앞으로 건강하게 될지 그렇지 아닐지에 대해 의사의 의견과 환자의 의견이 같은 정도로 권위를 가지지 않는다. (4) 또한 지각들 자체에 대해서도, [대상에] 이질적인 지각이 [대상에] 고유한 지각과 같은 정도로 권위를 가지지 않고, 또 [대상에] 가까운 지각이 자기 [대상에 대한] 지각과 [같은 정도로 권위를 가지지 않는다]. (5) [지각들의] 각각은 같은 장소에서 같은 대상에 대해 이러하면서 동시에 이러하지 않다고 말하는 경우는 결코 없다. 반면 다른 때에서라도 [어떤 필연적인] 성질과 관련하여 [지각들의 각각은] 다투지 않으나, 그 [필연적인] 성질이 우연히 딸리는 [속성 같은] 것과 관련하여서만 [다툼 뿐이다]. (6) 하나 지각 외의 다른 어떤 것이 있으며, 그것은 필연적으로 지각에 우선한다.

이상의 논변을 간략히 하면 다음과 같다. 첫째, 인상과 지각은 같지 않다. 둘째, 지각(을 통한 판단들)이 동일한 정도로 참이지 않다. 셋째, 앞으로 벌어질 일(에 대한 판단)과 관련하여 지각이 참 혹은 진리를 보장하지 않는다. 넷째, 지각은 모든 대상에 대해서가 아니라 자신의 고유한 대상에 대해서만 권위를 가진다. 다섯째, 그래서 지각은 모든 대상에 대해서가 아니라 자신

의 고유한 대상에 대해서만 참이다. 마지막으로 여섯째, 그런데 이 세계에는 오직 지각의 대상만이 있는 것이 아니다. 첫 번째 논변은 모든 지각이 참이라는 전제 하에 논하는 경우이다. 지각은, 예컨대 시각이 시각의 대상에 대해 그리고 후각이 후각의 대상에 대해 언제나 옳은 것처럼,³³⁾ 자신이 대상으로 하는 고유 영역에서는 잘못을 범하는 일이 없다. 그러나 이를 무차별적으로 확장시켜 모든 지각이 동시에 참이라고 한다면, 진리와 관련하여 지각은 언제나 우리에게 옳다고 해야 한다. 지각의 대상들은 곧 그것들이 우리에게 나타남들(phenomena)이라는 것이니,³⁴⁾ 고로 모든 지각이 참이라는 것은 곧 모든 나타남이 참이라는 것과 마찬가지다. 그런데 나타남은 다름아닌 인상이다.³⁵⁾ 그러나 인상이 지각처럼 언제나 특정 대상에 대해 특정의 직접적인 관계만을 가지고 있는 것은 아니다. ‘얼큰하다’라는 글자를 보고 음식의 ‘맛’에 대한, 혹은 누군가의 비명을 듣고 무시무시한 괴물의 ‘모습’에 대한 인상을 가질 수 있기 때문이다. 그래서 인상과 지각이 같다고 할 수 없다. 인상과 지각이 같다면, 인상은 곧 나타남이기에 모든 나타남이 참이라 하겠으나, 이 둘이 서로 같지 않으면서도 여전히 인상은 나타남이기에, 모든 나타남을 참이라고 할 수는 없다.

두 번째 역시 모든 지각이 참은 아니라는 전제 하에서 이루어진 논변의 경우에 해당된다. 모든 이들이, 건강한 상태에 놓여 있든 아니면 병든 상태에 놓여 있든, 혹은 어떤 사물에 가까이 있든 아니면 멀리 떨어져 있든, 어느 경우가 되든, 주어진 대상에 대하여 특정의 지각 내용을 가진다. 따라서 모든 지각이 무조건적으로 참이라고 하는 ‘인간척도설’ 단편을 주장하는

33) 『영혼론』 3권 3장, 특히 418a12, 427b12, 그리고 430b29를 참고할 것. 그곳에서 아리스토텔레스는 인상이 지각과도 사유와도 다르나 지각 없이는 있을 수 없고(427b14~16), 지각은 (그것이 지각되는 대상에 대해서만큼은) 언제나 옳은 반면 인상은 참인 경우도 있으나 대부분 거짓이어서(428a11~12), 인식이나 지성(nous)처럼 언제나 옳은 것들에 속할 수 없으며(428a16~18), 지각되는 것을 그 대상으로 삼으며 동시에 거짓인 경우도 있고 참인 경우도 있는 믿음은 언제나 확신(pistis)을 수반하지만, 인상을 가지나 확신은 없는 동물들이 있기에 모든 인상이 확신을 수반하지 않는 것으로 보이므로 믿음과 인상도 다르다(428a22~19)’고 논한다.

34) 『테아이테토스』 152a-c와 비교.

35) 『영혼론』 3권 429a1과 『수사학』 1권 11장 1370a28 참고.

프로타고라스에게, 크기들과 색들이 멀리 떨어져 있는 사람들에게 나타나 는 대로인지 아니면 가까이 있는 사람들에게 나타나는 대로인지, 혹은 건강한 사람들에게 나타나는 대로인지 아니면 병든 사람들에게 나타나는 대로 인지를 물을 수 있다. 아울러 약한 자들에게 무겁게 나타나는 것이 더 무거운지 아니면 힘센 자들에게 무겁게 나타나는 것이 더 무거운지를 물을 수도 있고, 잠을 자고 있는 자들에게 (그들이 꿈을 꿀 수도 있으니 꿈 속에서) 나타나는 것이 참인지 아니면 깨어 있는 자들에게 나타나는 것이 참인지를 물을 수도 있다. 그러나 진리란 다수나 소수(의 견해)에 기초하여 결정되는 것도 아니고, 동물들에게는 인간들에게 나타나는 것들과 반대되는 것들이 나타나는 경우도 많으며, 같은 개인에게도 지각이 이루어지는 상황에 따라 그에게 같은 대상들이 같은 방식으로 나타나는 것도 아니다(1009b1~12). 그래서 ‘적어도 [현재] 리비아에 있으면서 어느 날 밤 자신이 아테네에 있다고 생각하여 공회당을 향해 나아갈 갈 자는 아무도 없다(1010b10~11)’. 그렇다면 프로타고라스 역시 오락가락하지 않고 이와 같은 물음들에 대해 어느 한 방향으로, 예컨대 소위 정상적으로 지각한다는 자들의 지각이—그렇게 지각하지 못하는 자들의 지각에 비해 더욱—참된 것이 사실이라고 대답해야만 한다. 그러므로 모든 지각이 무조건적으로 참이라고 할 수는 없다.

세 번째 논변 역시, 미래에 생길 일 즉 앞으로 벌어질 일과 관련한 판단이 오로지 지각으로만 이루어진다고 할 경우 진리를 보장할 수 없다는 점에 기초하여, 위의 두 논변들과 마찬가지로 모든 지각이 참은 아니라는 점을 논한다. 모든 일에는 전문가가 있는 법이어서, 특정 사안과 관련해서도 앞으로 일어날 일들에 대해 전문가의 의견(doxa)이 전문가가 아닌 자의 의견보다 권위(kyria)를 더 가진다. 이를 보이기 위해 아리스토텔레스는 플라톤이 사용했던 사례를 차용하여,³⁶⁾ 어떤 환자가 앞으로 건강하게 될지와 관련하여 의사의 의견이 의사가 아닌 자의 의견보다 더 권위를 가진다는 점을 단언한다. 어떤 의견이 다른 어떤 의견보다 더 권위를 가진다는 것은, 곧 모든 의견이 똑 같은 정도로 참이 아니라는 뜻이다. 즉 특정 주제에 대한 전문가는 그 주제에 대해 앎을 가진 자이기에, 그의 의견이 실제로 비전문가에

36) 『테아이테토스』 171e와 178b~179a.

대한 의견보다 더욱 신뢰할 만하다는 사실이 주지되어야 한다고 아리스토텔레스는 강조하고 있다.³⁷⁾ 따라서 여전히 모든 지각이 동일한 수준으로 동시에 참인 것은 아니다.

네 번째 논변 역시 모든 지각이 무조건적으로 참은 아니라는 점을 설득하는 데 주력한다. ‘인간척도설’ 단편이 고수하는 방식에서처럼 모든 지각이 무조건적으로 참이라고 하는 것은 결국 어느 대상에 대해서든 어느 경우 에나 무차별적으로 모든 지각이 참이라고 하는 것과 마찬가지로. 그러나 실상 고유하지 않은(allotria) 대상에 대한 지각과 고유한(idion) 대상에 대한 지각은 서로 같은 수준의 권위를 가지지 않는다. 이는 가까운(plēsion) 대상에 대한 지각과 자기(autos) 대상에 대한 지각 사이에서도 마찬가지다. 예컨대 색의 경우 미각이 아니라 시각이, 맛의 경우 시각이 아니라 미각이 더 권위를 가지듯이 말이다.³⁸⁾ 그래서 세 번째 논변의 결과와 마찬가지로, 모든 지각이 무조건적으로 같은 수준에서 언제나 참이라고 할 수는 없다.

아리스토텔레스는 네 번째 논변의 내용을 다섯 번째 논변 안에서 수용하여 이를 더욱 심화된 상태로 진행하면서, 지각의 한계성을 보다 적극적으로 보이고자 한다. 그에 따르면 지각은 모든 대상들에 대하여 무차별적으로 참

37) 이 논변을 논박의 형식에서 독해하여 일종의 대인논증으로 구성한다면 다음과 같다. 만약 모든 지각이 참이라면 그리고 오직 지각과 지각의 대상만이 존재하기에 덕이나 수사술 역시 일종의 지각(의 결과) 혹은 나타남이라고 한다면, 스스로 덕과 수사술의 교사 즉 전문가라고 자부했던 프로타고라스는 결국 자신의 주장에 따라 그 자신이 결코 덕과 수사술의 교사가 될 수 없다거나 아니면 적어도 그 주제들에 대한 자신의 의견이 더욱 참되거나 신뢰할 만한 것이 아니라는 바를 인정해야만 한다. 이와 같은 대인논증은 교사로서 전문가임을 자처하는 프로타고라스를 그 자신의 입장에 따라 스스로 논박하게 만드는 플라톤의 비판적 논의 형식(『에우튀데모스』 286c~288a, 특히 286d~287b, 그리고 『테아이테토스』 160e~168c, 특히 161c~e와 163a~165e)과도 유사하다.

38) 이 논변은 프로타고라스가 ‘인간척도설’을 통해 모든 지각은 참이라고 했을 때, 말 그대로 무차별적으로 그래서 어느 대상에 대해서든 경우에서든 지각은 언제나 참이라고 한다는 전제에서 성립한다. 그러나 그 단편을 통해 프로타고라스가 실로 그와 같은 입장을 보였는지는 의문이다. 왜냐하면 앞서 프로타고라스는 다수에 의해 참 혹은 진리가 결정되어서는 안 된다고 했는데(1009b1~12), 여기에 이미 지각의 무차별적 참이 그 자신에 의해 부정되고 있다고 유추할 수 있기 때문이다. 그렇다고 한다면, 여기서 아리스토텔레스는 수용될 수 없는 전제를 통해 논변을 구성하였기에, 일종의 선결문제의 오류를 범한다고 볼 수 있다.

인 것이 아니라, 오직 자신의 고유한 대상에 대해서만 참이다. 그런데 인간이 만물의 척도라고 하는 ‘인간척도설’ 단편을 따라 모든 지각이 참이라고 한다면, 어떤 것을 어떤 때는 이렇게/이처럼 있다고(F) 지각하고, 또 같은 것을 다른 때는 이렇게/이처럼 있지 않다고($\sim F$) 지각하는 경우, 같은 대상에 대한 두 상충하는 경우의 지각이 모두 다 참이므로, 앞서 사람, 삼단노의 군선, 벽과 관련한 논의에서도 언급되었듯, 결국 그 대상은 이렇지도 또 그렇지 않지도 않다고 해야 한다. 그 결과 ‘인간척도설’ 단편은 (실체성과 같이 고유하며 변하지 않는) ‘필연적인’ 성질(pathos)까지, 즉 ‘어떤 필연적으로 어떠한/어떻게 있는 바’까지 폐기하기 마련이다. 예를 들어, 포도주를 달게 지각하고 또 같은 포도주를 달지 않게 지각하는 경우, ‘인간척도설’ 단편에 따른다고 한다면 그 포도주는 달면서/달지 않은 사이에 그 안에 있으면서 달지도 않다고/달지 않은 사이에 있지도 않다고 하는, 다시 말해 ‘이러하면서 이러하지 않다’는 결론에 이르게 된다. 그러나 달음/달지 않은 것은 그것이 그러한/그렇게 있는 경우, 실로 필연적으로 그러함/그렇게 있음인 것이며, 그것 자체가 달지 않음/달지 않은 것으로 변하지 않고, 또 이것에 대해 미각은 언제나 참이다. 따라서 필연적으로 ‘어떠한/어떻게 있는 바’로서의 성질은 언제나 그러하기에/그렇게 있기에, 어떤 것이 이러면서/이렇게 있으면서 이러하지 않다/이렇게 있지 않다는 주장은 성질 중 우연히 따리는 속성 같은 것(symbebēkos)과 관련해서만 타당할 뿐, 사실 즉 진리에 일반적으로 부합하지는 않는다. 필연적 성질 혹은 성질 일반과 우연히 따리는 속성 같은 것이 이처럼 서로 다르다는 바는 자명하기에, 모든 지각이 무조건적으로 참이라고 하며 그 결과 모든 것들이 이러면서/이렇게 있으며 동시에 그렇지 않다고/이렇게 있지 않다고 주장할 수는 없다.

마지막 논변은 운동시키는 것과 운동되는 것 사이의 본성적 선후관계에 대한 진리에 기초하여, 역시 지각의 한계성을 설득시키려는 아리스토텔레스의 시도이다. 참 혹은 진리라고 하는 바는 곧 어떤 것이 실로 그렇다는/그렇게 있다는 바를 의미한다. 그래서, 모든 지각만이 참되다고 하는 ‘인간척도설’ 단편을 따를 경우, 지각(능력)을 행할 수 있는 ‘혼이 갖는 것(empsychon: 생물)’이 존재하지 않아 지각이란 것이 더 이상 없는 경우, 참 혹은 진리도

없고 따라서 결국 아무 것도 있지/~이지 않다고 해야 한다. 지각이 없으면 지각 대상들(aisthēta)이나 지각 내용들(aisthēmata)도 있지 않게 되며, 아울러 지각을 행하는 기체도 있지 않다고 해야 한다. 그러나 지각은 일종의 운동이다. 앞서 이미 논했듯(T8), 운동시키는 것이 운동되는 것보다 본성적으로 앞서기 때문에, 지각과는 별개로 운동시키는 것 즉 기체들이 있음은 분명하다. 그렇다면, 비록 지각과 기체가 서로 일정의 관계를 맺고 있는 있으나, 그럼에도 기체가 지각에 필연적으로 본성상 앞서 있음이 분명하기에, 오직 지각만이 참이라는 주장은 결코 받아들일 수 없다.³⁹⁾

V. 상대주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편

이상과 같이 하여 아리스토텔레스는 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 모든 나타남과 믿음의 진리값을 객관적으로 보편화시키는 무오류주의 입론으로 독해하면서, 그것이 스스로를 논박하고 모순율의 모든 형식들을 위배한다는 점을 그리고 이 단편이 성립되기 위해 필요로 하는 존재론적 전제나 인상과 나타남 그리고 지각을 무분별하게 동일시하는 입장이 진리에 반한다는 점을 보이고, 그럼으로써 그러한 입론이 수용될 수 없는 종류의 것이라는 점을 분명히 하였다. 그러나 ‘인간척도설’ 단편에 대한 이와 같은 비판에도 불구하고, 아리스토텔레스는 이어지는 『형이상학』 4권 6장에서 이 단편을 다시 주제 삼아 비판적 논의를 계속해 나간다. 거기서 그는 ‘나타남’이란—그래서 그 나타남으로부터 가지게 되는 ‘믿음’이란—그 자체적인 것이 아니라, 어떤 것의 누군가에게 ‘나타남’이라고—그래서 그로부터, 어떤 것에 대한 누군가의 ‘믿음’이라고—하며, 나타남(과 믿음)의 진리값을

39) 물론 이상의 아리스토텔레스 논변들은 ‘인간척도설’ 단편에 대해서뿐만이 아니라, 무지로 인해 모순율을 위배하는 자들의 입론들 모두에 대해서 적용될 수 있다. 예를 들어, 모든 것들이 섞여 있다고 하는 아낙사고라스나 오직 현실적인 상태만이 동시에 가능한 상태라고 하는 메가라 학파에게 마찬가지로 진리를 보임으로써 그들의 오류를 치유할 수 있다. 운동이나 변화를 겪지 않으며 아울러 변화와 운동 안에서 필연적으로 그것임을 유지하는 무언가가 있다는 점은, 곧 모든 것들이 섞여 있지 않다는 것뿐만이 아니라 실제로 어떤 것이 이후 달리 될 수 있다는 가능성을 보이는 것이기 때문이다.

한정하는 자는 모든 것을 상대적인 성격으로 만든다고 한다.

T10 τὸ γὰρ φαινόμενον τινί ἐστι 나타남은 [그 자체적이지 않고] 누군가 φαινόμενον·ὥστε ὁ λέγων 에게의 나타남이기 때문이다. 그래서 모 ἅπαντα τὰ φαινόμενα εἶναι ἀληθῆ 든 나타남이 [그것이 나타나는 자에게 한 ἅπαντα ποιεῖ τὰ ὄντα πρὸς τι. 정적으로] 참되다고 말하는 자는 모든 있는 /~인 것들을 상대적으로 만든다.

이와 같이 말한 후, 아리스토텔레스는 곧바로 것처럼 모든 것을 상대적
으로 만드는 자로부터도 우리 자신을 지켜야 한다고 강조한다.

T11 διὸ καὶ φυλακτέον τοῖς τὴν βίαν ἐν 따라서 우리는, 자신의 논변에서 [이기 τῷ λόγῳ ζητοῦσιν, ἀμα δὲ καὶ 기 위해 논의의] 힘을 쫓으면서, 동시에 ὑπέχειν λόγον ἀξιούσιν, ὅτι οὐ τὸ [단순히] 나타남이 아니라 나타나는 자 φαινόμενον ἔστιν ἀλλὰ τὸ 에게 그리고 나타나는 때 그리고 [나타나 φαινόμενον ᾧ φαίνεται καὶ ὅτε 는] 곳과 방식에서의 나타남이라고 하는 φαίνεται καὶ ἡ καὶ ὡς. ἂν δ' ὑπέχωσι 논변을 유지하려는 자들로부터 [우리 자신 μὲν λόγον, μὴ οὕτω δ' ὑπέχωσι, 을] 지키기도 해야만 한다.⁴⁰⁾ συμβήσεται αὐτοῖς τὰναντία ταχὺ λέγειν. (1011a20-25)

한데, 그들이 그런 논변이 아니라, 그와 같지 않은 방식에서 [논변을] 유
지한다면, [우리가 그들로부터 우리 자신을 지킬 필요도 없이] 그들은 곧바
로 자신들[이 말한 바]에 반대되는 것들을 말[해 스스로를 논박]하게 될 것
이다.

나타남이란 자체적이거나 독립적인 것이 아니라, 언제나 어떤 것의, 어
떤 곳을 통한, 어떤 방식에서의, 그리고 어떤 순간에서의 나타남이다. 그래
서 진리를 탐구하기 위해서가 아니라, 주장을 위한 주장을 하기 위해서 즉

40) 문장의 hoti절을 그 바로 앞의 logon에 걸어서 읽은 번역이다. 이 문장을 phylakteon의 중간태 의미를 살리지 않은 채로 번역을 하면, ‘따라서, 논변에서 [이기기 위해] 힘을 쫓으면서, 동시에 논변을 유지하고자 하는 자들은, [단순히] 나타남이 아니라 나타나는 자에게 그리고 나타나는 때 그리고 [나타나는] 곳에서 그리고 [나타나는] 방식에서 나타남이라는 것에 주의를 기울이기도 해야만 한다’가 된다. 결국 나타남을 상대적으로 한정화하는 자들로부터 우리 자신을 지켜야 한다는 말은, 곧 그들이 논변에서 이기려 하면서 동시에 자신들의 논변을 유지하려고 하는 한 것처럼 나타남을 상대적으로 한정화하는데 유의해야 한다는 것을 뜻한다.

논변의 전장에서 승리를 취하기 위해 주장을 하는 자들은 나타남의 이러한 한정적 특성에 유의하여 자신들의 논변을 구성할 수 있다. 그렇다면 있는/~인 것에 대한 모든 나타남이 무조건적으로 참이라고 하던 ‘인간척도설’ 단편은, 이제 그러한 나타남을 한정적인 조건 아래서, 즉 상대적으로 있는/~인 것으로 제한할 수 있으며, 이로부터 나타남의 진리값 역시 한정적으로 제한할 수 있다. 이처럼 논변에 적합한 한정어구를 덧붙임으로써, ‘인간척도설’ 단편은 자신의 논변을 유지하면서 아울러 각종 말싸움의 장에서 이길 수 있는 계기도 확보한다.

어떤 것의 나타남이란 어떤 것이 지각을 통해 파악된 바를 가리킨다. 그리고 지각에는 여러 종류가 있고, 각각이 같은 것에 대해 서로 다른 지각 내용을 전달한다. 예컨대 손을 펼쳐 그 중 손가락 두 개를 서로 겹치는 경우, 겹쳐지는 부분에 대해 촉각은 각각의 손가락 두 개가 겹쳐있다고 파악하나, 그 부분을 보는 시각은 겹쳐진 부분이 한 곳이라고 파악한다. 그래서 ‘손가락 둘을 겹칠 때 촉각은 [겹친 것들이] 둘이라고 말해주나 시각은 하나라고 말한다(1011a33~34)’. 그러므로 같은 것이 동시에 있~/이면서 있~/이지 않게 나타난다 하는 주장을, 어떤 상충하는 지각이 발생하는 경우 ‘적어도 같은 지각에서 같은 지각에 따라 그리고 마찬가지로 방식에서 그리고 같은 시간 안에서 그렇[게 상충하]지는 않다(1011a34~1011b1)’⁴¹⁾는 제한적 주장으로, 다시 말해 나타남에 부과되는 조건들에 따라 한정화된 상태의 주장으로 수정할 수 있다. 그리고 이와 같은 나타남의 한정적 특성은 어떤 것에 대해서뿐만 아니라, 어떤 곳에서 이루어지거나 어떤 방식을 통해서 또 어떤 순간에 발생하느냐에 따라서도 모두 마찬가지로이다. 이처럼 논변에서 이기려 하며 자신의 논변을 유지하려는 자들은 나타남의—그리고 이 나타남을 통해 가진 믿음의—진리값을 상대적으로, 즉 적합한 한정어구를 사용하여, 한정할 수 있다. 그와 같이 진리값이 한정된 나타남과 믿음은, 무조건적으로 참된 것이 아니라, 나타나는 자에게(hōi phainetai: 믿는 자에게) 그리고 나타나는 때에(hote phainetai: 믿는 때에) 그리고 나타나는 곳에서(hēi

41) 원문은 다음과 같다. ἀλλ' οὐ τι τῆ αὐτῆ γε καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ αἰσθήσει καὶ ὡσαύτως καὶ ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ.

phainetai: 믿음을 가지게끔 한 곳에서)⁴²⁾ 아울러 나타나는 방식에서(hōs phainetai: 믿음을 가지게 된 방식에서) 참되다고 말할 수 있다. 이러한 맥락에서 아리스토텔레스는 ‘[지각의 경우에서와] 같은 이유로, [지적] 혼란으로 인해서가 아니라 논변을 위해 논의를 하는 자들, 즉 말싸움 등에서 이기기 위해 주장을 위한 주장을 하는 자들은 [나타남이라는] 그것이 [무조건적으로] 참이라고 할 게 아니라 [그것이 나타나는 바로] 그자에게 참이라고 말해야만 한다(1011b1~3)’⁴³⁾고 조언하기도 한다. 이처럼 강조되는 나타남의 진리값에 대한 한정용법을 ‘인간척도설’ 단편에 대입하여 논증 구도를 구성하면 다음과 같다.

(A4)

- ① 인간은 만물의 척도이다. 그래서 인간은, 있는/~인 것들이 각자에게 나타나는 때, 곳, 방식에서 [그것들이 어떻게] 있/~이라는 나타남과 믿음에 대해, 그리고 있/~이지 않은 것들이 각자에게 나타나는 때, 곳, 방식에서 [그것들이 어떻게] 있/~이지 않다는 나타남과 믿음에 대해, 그것이 그러한 조건 안에서만 각각 참이라는 척도이다.
- ② 그래서 어떤 인간(a)은 (어떤) 있는/~인 것(x)이 특정한 때 특정한 곳과 방식에서 어떻게 있다/어떻다고(F) 자신에게 나타나니 그것을 그 때 그 곳과 방식에서 그에게 그러하다는 바를 참이라 하고, 동시에 다른 어떤 인간(b)은 같은 것(x)이 특정한 때 특정한 곳과 방식에서 어떻게 있지/어떻지 않다고($\sim F$) 자신에게 나타나니 그것을 그 때 그 곳과 방식에서 그에게 그러하지 않다는 바를 참이라 한다.
- ③ 그래서 인간이 만물의 척도인 한, (어떤) 있는/~인 것(x)은 특정한 한정적 조건에서 있/~이라는 긍정(F) 나타남과 믿음이 참이며, 반면 다른 특정한 한정적 조건에서 있/~이지 않다는 부정($\sim F$) 나타남과 믿음이 참이다.
- ④ 따라서 ‘인간척도설’ 단편은 모든 것이 하나이자 같은 이리하면서 동시에 이리하지 않은 것이라고 하지 않고,
- ⑤ 아울러 그 단편이 동시에 참이면서 거짓이라고 하지 않기에 스스로를 논박하지도 않는다.
- ⑥ 그리고 (A1의 ⑥의 한정적 선취에 따라) 같은 것이 특정 한정적 조건에

42) 나타남이 발생하는 공간적 장소로 이해할 수 있으나, 보는 나타남의 경우엔 시각 그리고 듣는 나타남의 경우엔 청각처럼, 어떤 나타남을 파악하는 특정 고유 지각으로 이해하는 것도 가능하다.

43) 원문은 다음과 같다. ἀλλ' ἴσως διὰ τοῦτ' ἀνάγκη λέγειν τοῖς μὴ δι' ἀπορίαν ἀλλὰ λόγου χάριν λέγουσιν, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀληθές τοῦτο ἀλλὰ τούτω ἀληθές.

서 있으/~이면서, 특정 한정적 조건에서 있/~이지 않다고 하는 것이다.

한 입론이 어떤 대상의 나타남 혹은 어떤 대상에 대한 믿음과 관련하여 그것의 진리값을 무차별화하지 않고 한정적인 조건에 따라 상대적으로 제한하는 경우, 그 입론은 무오류주의적인 성격을 더 이상 가지지 않는다. 그렇다면 아리스토텔레스가 이제 ‘인간척도설’ 단편을 상대주의 Relativism 입론(x is true (to be F) relatively to a at $time^1$ and at $place^1$ and in $manner^1$, and true (to be $\sim F$) relatively to b at t^1 and at p^1 and in m^1 (or, relatively to a at t^2 and at p^2 and in m^2))으로 수정하여 독해하고 있음을 알 수 있다.⁴⁴ 위 논증에서 볼 수 있듯, ‘같은 것이 특정 한정적 조건에서 (이것으로)있으면서/(이것)이면서[긍정], 다른 특정 한정적 조건에서 (이것으로)있지 않다고/(이것)이지 않다[부정]’는 바가 참이라고 하면서 (②~③), ‘같은 것이 무조건적으로 (이것으로)있으면서/(이것)이면서[긍정] 동시에 (이것으로)있지 않다고/(이것)이지 않다[부정]’는 바가 참이라고 하지 않기에, 모순율의 인식-심리론적 형식과 논라-의미론적 형식을 위배하지 않는다. 아울러 논증의 결론에서 볼 수 있는 것과 같이, 상대화된 진리값을 가진 나타남과 믿음의 대상도 존재론적으로 상대적이게 되어, 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있지/~이지 않다고 하지 않고, 같은 것이 특정 한정적 조건에서 있으/~이면서, 특정 한정적 조건에서 있지/~이지 않다고 하고 있기 때문에(⑥), 모순율의 존재론적 형식도 위배하지 않는다. 그래서 아리스토텔레스는 ‘인간척도설’ 단편과 같은 ‘그 논변이 것처럼 상대주의 입론의 방식에서가 아닌 채로, 다시 말해 무오류주의 입론의 형식에서 유지된다면, 곧바로 자신이 말한 바에 반대되는 것들을 말해 스스로를 논박하게 될 것’이라고 말하면서, 나타남 혹은 믿음이 적절한 한정어구를 수반한 채로 그것의 진리값을 가진다면 더 이상 스스로를 논박하지도 모순율을 위배하지도

44) 버니엣(1976a, 46쪽, 각주 3과 1976b, 172~195쪽)과 세들리D.Sedley(2004, 57~62쪽)를 참조할 것. 특히 그들은 여기서 ‘인간척도설’ 단편을 상대주의 입론으로 독해하는 아리스토텔레스의 논의를 보다 급진적으로 ‘무언가에 대한 어떤 믿음은 그 믿음을 고수하는 자의 고유한 세계 안에서만 참되다(one’s belief is true only in one’s private world)’라는 형식으로 이해한다.

않는다고 진단한다.⁴⁵⁾

그런데 정말로 한정어구를 동반하여 상대주의 입론으로 수정된 ‘인간척도설’ 단편은 더 이상 모순율을 위배하지 않아 스스로를 논박하는 문제로 부터 완전히 자유로운가? 이 단편이 상대주의 입론으로 독해된다고 하더라도, 특정 맥락에서 필연적으로 무오류주의의 입장을 가질 수밖에 없기에 결국엔 모순율을 위배하고 따라서 스스로를 논박하기 마련이라는 논의가 제안될 수 있다. 이때 상대주의 입론을 모순율을 위배토록 하는 입장으로 유도하는 특정 맥락이란 일차 믿음(first-order belief) 자체로 인해서가 아니라, 일차 믿음에 반하는 이차 믿음(second-order belief)으로 인해 야기되는 일차 믿음의 자기 상충적 진리값을 말한다. 일차 믿음이란, 예컨대 ‘바람이 뜨겁다’라는 소크라테스의 믿음(즉, ‘바람이 뜨겁다는 것은 소크라테스에게 참되다’)과 같이, 지각에 직접적으로 드러나는 나타남에 대한 믿음을 가리키며, 이차 믿음이란, ‘바람이 뜨겁다는 소크라테스의 믿음은 거짓이다’는 테아이테토스의 믿음(즉, ‘바람이 뜨겁다는 것이 소크라테스에게 참되다는 것이 거짓이라는 바가 테아이테토스에게 참되다’)처럼, 어떤 일차 믿음을 대상으로 삼아 그것에 대해 구성된 믿음을 가리킨다. 만약 믿음들에는 오직 일차 믿음들만이 있다고 한다면, 설령 그것들 사이에서 상충이 발생하더라도 그것들의 진리값을 한정어구를 통해 그 상충을 상대화시킴으로써 모순율 위배를 피할 수 있겠으나, 하나의 일차 믿음을 대상으로 삼아 그 내용에 반하는 내용의 이차 믿음을 가지는 것이 가능하다고 한다면, 그로부터 야기되는 일차 믿음에서의 자기 상충성은 한정어구가 수반된다고 하더라도 피할 수 없어 보인다. 따라서 이와 같은 이차 믿음이 가능하다고 하는 한, 상대주의 입론으로 ‘인간척도설’ 단편이 수정되어 독해되더라도 모순율을 위배하며 결국 스스로를 논박하기 마련이다. 이를 보다 구체적으로 설명하면 다음과 같다.

‘인간척도설’ 단편에 따를 경우, 인간이 스스로 척도이며 그래서 모든 것

45) 고틀리엠펜(1992, 188쪽) 역시, 프로타고라스가 “아무 것도 그 자체로 어떤 것이 아니다, 즉 아무 것도 어떤 지각자의 지각들과 관련하지 않은 상태로는 어떤 것도 아니다”라는 입장을 수용한다면, 아리스토텔레스가 부과하는 모순율의 문제를 벗어날 수 있다고 본다.

들의 나타남이 그리고 그 나타남을 통해 가지게 된 그것들에 대한 믿음이 각각에게 참이다. 헌데 모든 인간이 모든 것들에 대해 언제나 동일하게 믿는 것은 아니며, “모든 믿음에는 이에 반대하는 누군가가 반드시 있기 마련”이다. 만약 ‘인간척도설’ 단편이 이를 수용한다면, 그래서 “소크라테스는 바람이 뜨겁다고 믿는 반면, 테아이테토스는 그와 같은 소크라테스의 믿음이 거짓이라고 믿는 일이 가능하다고 상정”할 경우, 소크라테스는 자신의 믿음이 참이라 여기는 반면, “소크라테스의 믿음에 관한 테아이테토스의 이차 믿음은 소크라테스의 믿음이 거짓이라고 한다.” 그렇다면, “어떤 이가 다른 누군가의 믿음이 거짓이라고 믿는 경우, 그 어떤 이의 믿음으로 인해 그 다른 누군가의 믿음은 결국 동시에 참이면서 거짓일 수밖에 없다. 그리고 이로부터 모든 믿음이 참은 아니라는 점이, 다시 말해서 어떤 믿음은 참되면서 동시에 거짓 된다는 점이 따라 나온다.” 왜냐하면, 바람이 뜨겁다고 하는 소크라테스의 믿음은 소크라테스 자신에게는 참이면서 동시에 그것을 부인하는 테아이테토스에게는 거짓이기 때문이다. 결국 ‘인간척도설’ 단편이 어떤 일차 믿음에 반하는 내용의 이차 믿음이 가능하다는 것을 용인하는 한, “어떤 믿음도 참되지 않다”고 해야 하거나, 아니면 “프로타고라스는 어떤 믿음은 동시에 거짓이면서 참이라는” 바를 인정해야만 하고, 따라서 모순을 위배하여 스스로를 논박하는 문제에 이르게 되는 “귀결을 피하지 못하게 된다.” 그러므로 이차 믿음으로 인하여 일차 믿음이 상충하는 진리값을 가지게 된다는 맥락에서, 무언가가 동시에 참으로 있으면서/참이면서(F) 참으로 있지 않다고/참이 아니라고($\sim F$) 하는 믿음이 가능해지며, 이로부터 서로 모순되는 것(인 참과 거짓)이 동시에 (있는 것이) 참이라고 하게 된다. 이때 ‘인간척도설’ 단편이 모순을, 특히 누구도 같은 것이 동시에 있으/ \sim 이면서 있/ \sim 이지 않다고 하는 믿음을 고수할 수 없다는 인식-심리론적 형식과 모순되는 것들이 동시에 참이라고 할 수 없다는 논리-의미론적 형식을 위배한다고 간주할 여지가 있다.⁴⁶⁾

46) 일차 믿음에 반하는 이차 믿음으로 인해 야기된 일차 믿음의 상충하는 진리값으로 인하여 상대주의 입론도 필연적으로 모순을 위배하고 스스로를 논박한다는 제안에 대한 이상의 논의와 인용은 이미경(2005, 58~67쪽, 특히 65~67쪽)으로부터 온 것이다.

그러나 이상의 제안된 논의가 한정어구를 알맞게 갖춘 상대주의 입론으로 수정되어 독해된 ‘인간척도설’ 단편을 옹계 반영하고 있는지는 다소간의 의심스럽다. 한정어구를 알맞게 갖춘다는 조건에 따를 경우, 바람이 뜨겁게 나타나 바람이 뜨겁다는 소크라테스의 믿음은, 소크라테스에게 그리고 바람이 뜨겁게 나타나는 때 그리고 바람이 뜨겁게 나타나는 곳과 방식에서만 참이다. 그런데 이와 같은 소크라테스의 믿음이 참이면서 동시에 거짓이라고 하기 위해서는, 바람이 뜨겁다고 하는 소크라테스의 믿음이 거짓이라는 테아이테토스의 믿음이 무조건적으로(*simpliciter*), 그래서 테아이테토스 자신에게뿐만이 아니라 자신 믿음의 대상이 되는 믿음을 가진 자 즉 소크라테스에게도, 참이어야만 한다. 다시 말해 소크라테스가 가진 믿음의 진리값이 소크라테스(와 그 믿음을 구성하게 한 한정조건)에 달려 있으면서, 동시에 (그 믿음에 반하여 믿는) 테아이테토스에게도 달려 있게 되는 것이다. 그런데 아리스토텔레스 스스로가 한정적으로 논변을 수정하는 자는 ‘모든 나타남이 [그것이 나타나는 자에게 한정적으로] 참되다(T10)’고, 그래서 나타남이 무조건적으로 참된 것이 아니라 그것이 나타나는 자에게만 참되고 주장할 터이며, 것처럼 주장 하지 않을 경우 ‘자신[이 말한 바]에 반대되는 것들을 말[해 스스로를 논박]하게 될 것(T11)’이나 그렇게 할 경우 모순을 더 이상 위배하지 않을 것이라 분명히 밝히고 있듯이, 소크라테스의 믿음에 반하는 테아이테토스의 믿음이 가진 진리값이 무조건적이라는 데 아리스토텔레스가 동의할 것으로 보이지 않는다. 더군다나 그는 한정어구를 동반한 논변을 고수하는 자는 ‘모든 있는/~인 것들을 [그 자신에게만 한정적으로] 상대적으로 만든다(T10)’고 주장하기에, 소크라테스에게 나타나는 바람과 테아이테토스에 나타난 (소크라테스의) 바람이 완전히 똑 같은 바람이 아니라는 점을 함의하는 것으로 보이기까지 한다.

일차 믿음이 직접적인 나타남의 대상, 즉 지각 대상과 관련하여 구성되기에 그것을 상대화하는 것은 물론 어렵지 않다. 그러나 일차 믿음을 대상으로 가지는 이차 믿음이 그렇다고 해서 나타남으로 간주되지 않는다고 할 필요는 없다. 일차 믿음이 어떤 이에게 특정한 한정적 조건에서 참이나 거짓이라는 식으로 나타나는 것처럼, 이 일차 믿음을 대상으로 하여 구성된

이차 믿음 역시, 그것이 나타남으로 간주되는 한, 그것의 진리값이 한정되어야 한다. 그러므로 바람이 뜨겁다고 하는 소크라테스가 스스로 가지는 자신에게 참인 믿음과 바람이 뜨겁지 않다고 하는 테아이테토스에게 나타나는 거짓인 소크라테스의 믿음이 완전히 꼭 같은 믿음, 즉 동일한 한정어구를 함께 가질 수 있는 믿음이라는 것을 ‘인간척도설’ 단편이 무조건 용인해야 할 까닭은 없다. 바람이 뜨겁다고 하는 소크라테스의 믿음은, 무조건적으로가 아니라, 한정적으로 테아이테토스에게, 즉 ‘그 믿음이 나타나는 자에게 그리고 그 믿음이 나타나는 때 그리고 그 믿음이 나타나는 곳과 방식에서 상대적으로 거짓(이라는 게 참)’이라고 해야 하는 것이다. 다시 말해, ‘ x 가 (a 에게 t^1 에 p^1 에서 m^1 을 통해서라는) 특정 조건 c^1 에서 F 로 나타나니, x 가 F 라는 믿음은 그 조건(c^1)에서 a 에게만 참되다(T11)’는 주장이, 동일한 ‘ x 가 (c^1 에서) a 에게 F 라는 바는 (b 에게 t^1 에 p^1 에서 m^1 을 통해서라는 다른 종류의 특정 조건 c^2 에서) b 에게 참이 아니다(라는 바가 참, 즉 x 는 (c^2 에서) b 에게 $\sim F$ 이다)’라는 주장으로 인해, 무차별적으로 ‘ x 는 F 이면서 동시에 $\sim F$ 이다’라는 주장으로 치환되는 것이 아니다.⁴⁷⁾ 이는 어떤 이가 같은 것이 동시에 있고/ \sim 이면서 있고/ \sim 이지 않다고 하는 믿음을 고수하는 경우에 해당되지 않기에 모순율의 인식-심리적 형식을 위배하지 않으며, 동시에 그와 같이 믿지 않는다는 것은 곧 그것을 참이라고 여기는 것이 아니기에 모순율의 논리-의미론적 형식을 위배하는 것도 아니다. 게다가 이는 사태의 실재가 그러하다고 하는 것 역시 아니므로 모순율의 존재론적 형식도 위배하지 않는다. 따라서 상대주의 입론으로 독해되는 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 어떤 일차 믿음이 거짓이라는 이차 믿음으로 상충하는 진리값의 일차 믿음

47) 아니면, 바람이 뜨겁게 나타나 것처럼 바람이 뜨겁다고 하는 믿음이 자신에게 참이라고 여기는 소크라테스는 아마도 자신의 믿음에 반대하여 그것이 거짓이라고 믿는 테아이테토스에 동의하지 않는다고, 그래서 ‘바람이 뜨겁다고 하는 소크라테스의 믿음은 거짓이라는 테아이테토스의 믿음은 거짓’이라고 다시 이차적으로 믿을 테고, 또 이에 반대하여 테아이테토스는 ‘바람이 뜨겁다고 하는 소크라테스의 믿음은 거짓이라는 테아이테토스의 믿음은 거짓이라는 소크라테스의 믿음은 거짓’이라는 또 다른 이차 믿음을 가지게 될 것이다. 그리고 이 과정은, 둘 중 하나가 결국 자신의 믿음을 포기한 채 그에 반대되는 상대방의 믿음을 무조건적으로 참되다고 인정하지 않는 한, 무한히 계속될 것이다. 이 과정이 무한히 계속되는 한, 상충하는 진리값을 가지는 믿음이 발생하는 경우는 가능하지 않다.

인정하게 되는 것은 아니며, 아울러 그로 인해 필연적으로 무오류주의적 입장을 가지게 되는 것도 그리고 스스로를 논박하게 되는 것도 아니다.⁴⁸⁾

‘인간척도설’ 단편이 무오류주의 입론의 형태를 유지하는 한, 그래서 나타남과 믿음은 무조건적으로 참되다고 하여 같은 것이 있으/~이면서 동시에 있/~이지 않다고 하는 한, 그것은 모순율을 위배할 터이다. 따라서 것처럼 자기 논박적인 종류의 입론이 가진 문제점을 드러내는 일은 그것을 상대로 하여 그것이 자기 논박적이라는 점을 드러내 보이기만 하면 될뿐더러, 그것으로부터 우리를 지키기 위해 고심할 필요도 없다. 그렇다면, 더 이상 스스로를 논박하지도 않고 모순율을 위배하지도 않는 형식의 상대주의 입론으로 독해되는 ‘인간척도설’ 단편에 맞서서 우리를 지키기 위해서는 어떠한 전략을 사용해야 하는가? 아리스토텔레스에 따르면 그 전략의 일차적인 단계는 다음 아닌 모든 있는/~인 것들이 실상 상대적이지만은 않다는 것을 보임으로써 모든 것이 상대적이라고 하는, 혹은 모든 있는/~인 것들을

48) 이미경이 이러한 논의를 제안하는 까닭은 아리스토텔레스가 상대주의 입론으로 이해된 ‘인간척도설’ 단편에 대한 논의를 6장에서 마친 이후 8장에서 다시 다음과 같이 말하고 있기 때문인 것으로 보인다.

αὐτοὺς ἑαυτοὺς ἀναίρειν. ὁ μὲν γὰρ πάντα ἀληθῆ λέγων καὶ τὸν ἐναντίον αὐτοῦ λόγον ἀληθῆ ποιεῖ, ὥστε τὸν ἑαυτοῦ οὐκ ἀληθῆ (ὁ γὰρ ἐναντίος οὐ φησιν αὐτὸν ἀληθῆ). (1012b14~17)

[모순되는 진술들이 모두 참이라고 하는 프 로타고라스와 같은] 그자들은 자기 자신들을 반박하기 마련이다. 왜냐하면 모든 것들이 [무조건적으로] 참이라고 말하는 자는 자신[의 입장]에 반대되는 말도 참으로 만들며, 그래서 자신의 말이 참이 아니게 만드는 꼴이기 때문이다. (반대자는 그가 참이라고 주장하지 않을 터이기 때문이다.)

8장은 앞선 장들에서 논의된 바들을 약술하면서 모든 것이 무조건적으로 참이라고 혹은 거짓이라고 할 때 발생하는 모순율 위배의 경우를 논하는 일종의 요약의 장이다. 위 인용에서 아리스토텔레스는 분명히 ‘인간척도설’ 단편은, 어떤 이가 무언가에 대해 주장을 하고 다른 어떤 이가 그 주장에 대해 반대하는 주장을 하는 경우, 이 두 주장이 모두 참이라고 해야 하기에—예컨대, 단편이 옳다는 주장도 그리고 옳지 않다는 주장도 모두 참이라고 해야 하기에—모순율을 어기며 스스로를 논박한다고 간략히 적고 있다. 그렇기에 여기서는, 앞서 ‘모든 모순된 진술들이 동시에 참’이라고(T6) 그리고 ‘모든 나타남과 믿음이 동시에 참’이라고(T7) 하는 주장이 ‘모든 것이 동시에 무조건적으로 참’이라는 간소화 된 형태의 주장으로 바뀌 표현되고 있는 것이며, 따라서 상대주의 입론으로서가 아니라, 무오류주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편을 가리키고 있다.

상대적으로 만들어 버리는, 상대주의적 전략이 진리에 부합하지 않는다는 점을 밝히는 것이며, 이어서 그림에도 그것이 주장되는 경우 발생하기 마련인 역설들을 드러냄으로써 그것의 불합리함을 분명히 하는 것이다.

- T12 οὐ γὰρ δὴ ἡ γ' αἰσθησις αὐτὴ ἑαυτῆς [지각은] 지각 그 자신의 지각이 아니라 그 ἔστιν, ἀλλ' ἔστι τι καὶ ἕτερον παρὰ 지각 외의 다른 어떤, 그러나 그 지각에 필연 τὴν αἰσθησιν, ὁ ἀνάγκη πρότερον 적으로 우선하는 것의 지각이기에 그렇다. εἶναι τῆς αἰσθήσεως · τὸ γὰρ κινοῦν 운동을 시키는 것은 운동되는 것에 본성적으로 τὸ κινουμένου φύσει πρότερόν 으로 우선하는데, 그것들이 서로 상대적이라고 μαθεῖται οὐδὲν ἦττον. (1010a35~b2) ... 말해지더라도 [마찬가지이며], 결코 덜하지 οὐκ ἂν εἴη ἅπαντα πρὸς δόξαν. ... 는 않다. ... [따라서] 모든 것이 [나타남 및 (1011b7) ... 믿음에 상대적인 것은 아니다. ... (1) 게다가 (1) ἔτι εἰ ἓν, πρὸς ἓν ἢ 어떤 것이 하나라면, 하나에 상대적으로 아 πρὸς ὠρισμένον, (2) καὶ εἰ τὸ αὐτὸ 니면 규정된 어떤 수에 상대적으로 [하나이 καὶ ἡμισυ καὶ ἴσον, ἀλλ' οὐ πρὸς τὸ 게 되며], (2) 그리고 같은 것이 절반이면서 διπλάσιόν γε τὸ ἴσον, (3) πρὸς δὴ τὸ [양이] 같다고 한다면, [그것은] 적어도 두 배 το δοξάζον εἰ ταῦτ' ἄνθρωπος καὶ τὸ 에 그리고 [양적] 같음에 상대적이지 않[게 το δοξαζόμενον, οὐκ ἔσται ἄνθρωπος 되고], (3) 정말이지 믿는 자에 상대적으로 인 τὸ δοξάζον ἀλλὰ τὸ δοξαζόμενον, 간과 믿어지는 자가 같다고 한다면, 인간은 (4) εἰ δ' ἕκαστον ἔσται πρὸς τὸ 믿는 자가 아니라 믿어지는 자일 것이고, το δοξάζον, πρὸς ἅπειρα ἔσται τῷ (4) [대상들] 각각이 믿는 자에 상대적일 것이 εἶδει τὸ δοξάζον. (1011b7-12) 라 한다면, 생각하는 자는 종류에 있어 무한 한 것들에 상대적일 것이다.

만약 모든 것들이 상대적이기만 해서 지각에 의해 발생하는 나타남과 믿음에 상대적으로만 어떤 기체 즉 그 지각으로부터 야기되는 나타남과 믿음을 가지는 주체가 있다고 한다면, 나타남과 믿음이 있지 않는 한 그것의 주체는 있다고 할 수 없게 된다. 그러나 아리스토텔레스가 보기에 이는 불합리하기 짝이 없는데, 앞서 논한 바 있는 ‘운동시키는 것의 운동되는 것에 대한 본성적 선행성(T8과 T9의 (6))’에 따라, 운동시키는 것(to kinoun)이 운동되는 것(to kinoumenon)보다 본성상 우선하기 때문이다. 나타남과 믿음은 모두 지각의 결과이다. 이때 지각이라고 하는 것은 그 자체로 운동시키는 것이 아니라 운동시키는 어떤 주체에 의해 운동되는 것이다. 예컨대 어떤 이에게 무언가가 나타나서 그것을 보고 그에 대한 믿음을 갖게 되는 경우, 그는 그것이 그에게 나타날 때 시각이라는 지각을 운동시켜 그것을 보

는 것이다. 이때 시각은 그에 의해 운동되는 것이고 그는 시각을 운동시키는 것이다. 그가 없는 한 시각은 없겠지만, 시각이 없더라도 그는 있다. 곧, 모두 지각의 결과이기에 역시 운동되는 것으로 이해되는 나타남이나 믿음이 없다고 하더라도, 나타남과 믿음을 가지는 주체가 그것에 선행하여 기체로서 있다는 것이 자명하다. 따라서 ‘어떤 것들은 그 자체적(1011a17~18)’이기에, ‘모든 것이 [나타남 및] 믿음에 상대적인 것은 아니다’.⁴⁹⁾

이어서 제시되는 역설들은 상대주의 입론을 따르게 될 경우 발생할 터무니없는 귀결들을 함의한다. 터무니없는 귀결들이란, 첫째, 만약 어떤 것이 하나이면, 하나에 상대적으로 혹은 규정된 어떤 수에 상대적이어서 하나라고 해야 한다는 것이고, 둘째, 같은 것이 절반이면서(hēmisy) 양이 같다고(ison) 할 때, 그것에 알맞은 상대항인 두 배(diplasion)나 양적 같음이 폐기되어 버리며, 셋째, 누군가 인간을 믿음의 대상으로 삼는 경우, 인간은 더 이상 믿는 자가 아니라 믿어지는 자가 되어버리고, 마지막으로, 각각의 대상을 상대하여 그에 대한 믿음을 가지는 인간이 제각각 서로 다른 인간이기에, 상대하는 대상의 수만큼이나 무수히 많게 인간이 많아지게 된다는 점이다.

이와 같은 역설들을 제시하면서 아리스토텔레스가 논하려는 바는 다음과 같다. 만약 무언가가 하나라고 한다면, 모든 것을 상대적으로 만들어 버리는 상대주의 입론에서 볼 경우, 그것은 상대적으로 하나인 것이라 해야 하기에, 하나에 상대적으로 하나라고 해야 하거나, 아니면 다른 어떤 규정된 수에 상대적으로 하나라고 해야 한다. 그러나 무언가가 하나라면, 그것은 오로지 그것 하나뿐이기에 하나인 것이지, 하나에 혹은 다른 어떤 것들

49) ‘어떤 것들은 그 자체적’이라는 부분의 원문은 ἔνια ἔστι καὶ αὐτὰ καθ’ αὐτὰ이다. 이 입장은 변화를 겪지 않는 존재자들을 인정하는 아리스토텔레스의 생각에 잘 연결된다. 앞서 보았듯(T8), 아리스토텔레스는 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 모든 믿음과 나타남이 참이라고 하는 입장을 유지하기 위해선 모든 것이 끊임없는 변화 속에 있다고 하는 존재론적 전제에 기초하고 있어야 하나, 끊임없는 변화의 흐름 상태에 결코 놓이지 않는(그래서 모든 반대되는 속성들을 그 안에 담지할 수 있는) 변하지 않는 기체(akinēton hypokeimenon)가 있다고 논하면서, 이 단편이 유지될 수 없음을 보인 바 있다. 게다가, 여기서 직접적으로 논하지는 않으나, 아리스토텔레스는 형상이나 궁극적 실체와 같은 어떤 그 자체로 절대적인 것을 적극적으로 주장하기에, 모든 것이 상대적이라는 입장을 결코 수용치 않을 것이다. 이후의 논의 특히 『형이상학』 7-9권에 걸쳐 이루어지는 실체에 대한 그의 탐구가 이 점을 함의한다고 이해할 수도 있다.

에 상대적으로 하나라고 하는 것은 타당하지 않다. 그리고 어떤 것이 양에 있어 다른 무엇의 절반일 경우 이에 적용되는 옳은 상대항은 두 배이며, 어떤 것이 양에 있어 다른 무엇과 같다고 할 경우 이에 맞는 상대항은 바로 그 다른 것의 양적 같음이다.⁵⁰⁾ 그런데 모순되는 진술들을 한정적으로 용인하는 상대주의 입론에 따라, 마치 4가 8을 상대로 하여 절반이면서 4를 상대로 해서는 양에 있어서 같고,⁵¹⁾ 또 3이 6을 상대로 하여 절반이면서 3을 상대로 해서는 양에 있어서 같은 것처럼, 같은 것이 특정한 상대적 조건에서 양적으로 절반이면서 같다고 한다면, 각각의 경우 4와 3은 두 배와 양적 같음이 아니라 8과 4를 그리고 6과 3을 상대항으로 가짐으로써 절반과 양적 같음의 경우를 충족하게 되는 꼴이니, 옳은 상대항을 가지지 못하는 상황이 발생하게 된다. 더군다나 8과 6이 의미상 두 배라는 것이나 4와 3이 의미상 절반이자 양적 같음이라고, 그래서 결국 8과 6이 같고 4와 3이 같다고 하는 것 역시 터무니없다. 아울러, 인간은 어떤 대상의 나타남으로부터 그것에 대한 믿음을 가지는 주체이며, 개별화된 맥락에서 이처럼 믿는 인간이 척도라고 ‘인간척도설’ 단편은 강조하나, 동시에 인간 역시 다른 인간들에 나타나기도 하며 따라서 그들의 믿음의 대상 즉 믿어지는 자가 되기도 한다. 다른 이들에게 나타나지 않는 인간은 없다. 따라서 모든 인간은 다른 이들에게 어떠하다고 나타나서 그들의 믿음의 대상이 되기에, ‘믿는 자에 상대적으로(pros to doxazon)’ ‘믿어지는 자(to doxazomenon)’로서의 인간이 된

50) 『범주론』 전체에 걸쳐 절반의 상대항은 두 배라고 강조된다. 특히 상대항의 옳은 구성을 논하는 7장 6b28~7b14에서 아리스토텔레스는 한 쪽의 상대항은 오직 하나의 다른 한 쪽 상대항을 갖는데, 그와 같은 상대항의 쌍을 옳게 구성하기 위해선 그것들의 성격을 파악하여 서로 상대하는 것들을 알맞게 나타내는 이름을 사용해야 하는데, 혹여 그와 같은 이름이 주어져 있지 않는 경우에는 옳지 않으나 이미 있는 이름을 사용할 것이 아니라 새로운 이름을 짓는 것이 필요하다고 강조한다. 예컨대, ‘머리’의 알맞은 상대항은 ‘동물’이 아니라 ‘머리 달린 것(kephalōton)’이다. 옳은 상대항 구성에 따라 경우, 절반의 상대항은 두 배이다. 이는 6b30~31이나 7b16~17에서도 확인할 수 있다. 또한 7장 6b6~14에서 아리스토텔레스는 어떤 산이 더 크다고 파악되는 경우 그 산의 (양적) 크기가 자체적으로 파악된 것이 아니라, 비교가 되는 다른 어떤 것들의 더 작은 크기에 상대하여 파악된다고 하기에, 어떤 특정한 양적인 맥락에서의 같음 역시 다른 어떤 양적인 것과의 상대적인 비교를 통해 파악된다고 할 수 있다. 그래서 아리스토텔레스는 이를 ‘(양적) 같음에 상대적으로(pros to ison)’라고 표현한다.

51) 이 4와 8과 관련한 예시는 조대호(2012, 170쪽, 각주 139)로부터 차용하였다.

다.⁵²⁾ 그렇다면 이처럼 믿어지는 자가 될 뿐, 믿음을 가지는 주체가 되지 않는 인간을 만물과 관련하여 진리의 기준, 즉 척도라고 하는 것은 불합리하다. 그렇다고 할 경우 믿어지는 모든 것, 즉 모든 믿음의 대상이 모조리 다 척도가 될 것이기 때문이다. 설령 인간이 믿는다는 주체적 역할과 관련해서만 상대적이라고 하더라도 여전히 문제는 남는다. 왜냐하면 믿는 인간은 오직 하나의 종류에 대해서만 믿음을 가지는 것이 아니라, 실로 셀 수 없을 정도로 많은 종류를 상대하여 믿음을 가질 터이기 때문이다. 그래서 ‘인간척도설’ 단편에 따라 모든 것이 상대적으로 있/~이라고 한다면, 어떤 특정한 종류에 상대적으로 그것에 대한 믿음을 가지는 인간은 결국, 다른 종류에 상대적으로 그것에 대한 믿음을 가지는 인간과 서로 다른 인간이 되어 버리고 만다. 예컨대, 동일한 인간에게 어떤 때 소크라테스가 나타나 소크라테스에 대하여 그가 어떻게 있다고/어떻다고 하는 믿음을 가지며, 다른 때 그에게 플라톤이 나타나 플라톤에 대하여 그가 어떻게 있다고/어떻다고 하는 믿음을 가지는 경우, 그 동일한 인간이 실상 같은 인간이 아니라, 즉 각각의 경우 소크라테스에 대한 믿음을 가지는 인간과 플라톤에 대한 믿음을 가지는 인간이라고 해야 하며, 이 둘은 서로 다른 인간이라고 해야 한다는 것이다. 결국 상대주의 입론을 따를 경우, 하나의 정합적인 인식의 주체로서 인간이 아예 성립하지 못하게 된다. 이와 같은 논의들을 통해 아리스토텔레스는 모든 것이 상대적이라고 하는 상대주의 입론이 전혀 받아들일 수 없는 불합

52) 이와 같은 해석에 대해서는 로스(1924, vol. 1, 282쪽)를 참조할 것. 이에 대해 커완(1971, 115~116쪽)은, (1) (진리는 상대적이라는 입장에 따라) ‘~에 상대적으로 사람이다(is a man to)’와 ‘~에 의해 사람이라고 생각되다(is thought to be a man by)’가 모두 ‘사람이라고 생각하다(thinks to be a man)’을 상대항으로 가지는, 즉 ‘(믿음을 가진 것에 상대적인) 상대적 관계들을 표현하며, (2) 따라서 ‘사람이다(is a man)’와 ‘(그와 같은) 생각의 대상이다(is an object of (such a) thought)’는 같은 상대적 관계를 표현하고, (3) 그래서 사람이란 본질적으로 생각의 대상이 되기에, (4) 그 결과 사람은 본질적으로 생각하는 사람이 아니게 되는데, 이는 아리스토텔레스가 보기에 터무니없다고 해석하면서, 그가 (3)에서 (4)로 넘어가는 단계에 대한 증명을 제시하지 않는다고 맞힌다. 그러나 이 논의가 단순히 진리는 상대적이라는 입장에서가 아니라, 그 입장을 토대로 하여 모든 것을 상대적으로 만들어 버리면서도 여전히 ‘인간’을 진리의 기준인 척도라 하는 ‘인간척도설’ 단편을 염두에 두고서 이루어진 것이라는 점을 유념한다면, 아리스토텔레스가 보기에 왜 사람이 본질적으로 생각의 대상이 되어 더 이상 생각하는 사람이 아니게 된다고 보는 것이 불합리한지 이해된다.

리한 귀결에 이른다든 것을 역설적으로 강조하고 있으면서, 이를 통해 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편으로부터 우리를 지켜낼 길을 제시하고 있다.

VI. ‘인간척도설’ 단편 치유를 위한 설득과 (강한 논변의) 힘의 처방

앞서 보았듯(T5), 아리스토텔레스는 모순율을 위배하는 자들과 관련하여 그들에 대한 치유의 처방책이 언제나 같은 방식에서 주어지지 않는다고 한다. 그가 것처럼 말하는 까닭은, 지적 혼란 때문에 야기된 철학적 진리에 대한 무지로 인하여 모순율을 위배하는 경우엔 지성을 옳은 방향으로 이끌어 줄 설득이 치유를 위해 필요한 반면, 논의를 위한 논의를 하는 즉 논변의 전장에서 이기기 위해 말뜨집을 늘어놓는 경우엔 그 주장보다 더욱 강한 논변적인 힘이 치유를 위해 요구된다고 진단하기 때문이다. 즉, 사실과 사태에 대해 옳게 생각하지 못해 혼란에 빠져있는 자에게는 그의 사유에 진리를 넣어주어 그것을 따를 수 있도록 하는 설득이, 반면 말싸움을 하는 자에게는 그의 입을 막기 위해 그가 하는 말을 따져 바로 그로부터 터무니없는 결과들이 발생한다는 점을 보여줄 수 있는 강한 논변의 힘이 처방책으로 요구되는 것이다. 그렇다면 아리스토텔레스는 이것들 가운데 어떤 처방책을 사용하여 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 치유하는가?

아리스토텔레스는 설득과 강한 논변의 힘이라는 두 처방책 모두를 사용하여 ‘인간척도설’ 단편을, 그리고 이 단편을 고수하는 프로타고라스를 치유한다. 무오류주의 입론의 성격을 가짐으로써 모순율을 위배하고 그 결과 스스로를 논박하는 처지에 놓여있는(T6과 T7) 이 단편을 치유하기 위해서는, 어째서 이 단편이 그러한 성격을 가지게 되었는지를 파악하여 그 원인을 치유해야 한다. 아리스토텔레스는 ‘인간척도설’ 단편이 이처럼 무오류주의 입론의 성격을 가지게 된 까닭이 지각되는 것들로부터 나타남과 믿음만이 참이라고 여겼기 때문이며, 아울러 이 단편이 이처럼 여기는 것은 크나큰 지적 혼란에 빠져있는 것에 다름이 아니라고 진단하면서, 이러한 지적

혼란을 치유하기 위해선 진리에 기반한 설득이 필요하다고 강조한다. 그래서 아리스토텔레스는 사실 모든 것이 운동과 변화 속에 놓여있는 것은 아니고 어떤 것들은 생성(혹은 있음/~임)의 근원이자 운동의 작인으로서 존재한다는 점을 보여주고 설득해야만 한다고 강조한다(T8). 이와 더불어, 그는 인상과 지각 그리고 나타남이 서로 완전히 같지 않다는 점, 지각이 언제나 동일한 정도로 참되지는 않다는 점, 앎을 가진 전문가의 의견이 비전문가의 의견보다 더욱 신뢰할 만한 권위를 가진다는 점, 지각은 오직 자신에게 고유한 대상에 대해서만 권위를 가지며 참이라는 점, 그리고 운동을 시키는 것이 운동을 하는 것보다 본성상 우선한다는 점과 같은 철학적 진리들 역시 함께 처방한다. 물론 이처럼 이루어지는 처방은 무지에 빠진 바람에 무오류주의 성격의 입론을 고수하는 프로타고라스를 치유하기 위해 제시된 진리에 대한 설득의 처방으로 이해할 수 있다. 이러한 설득은 사태와 사실이 실로 어떠한지 그래서 진리란 참으로 무엇인지를 보여주어, 모든 나타남과 지각이 무조건적으로 참이라고 주장하는 ‘인간척도설’ 단편이 더 이상 고수되지 않도록, 더 나아가 진정한 진리가 추구되도록 유도하는 데 치유의 초점이 맞추어져 있다.

그러나 ‘인간척도설’ 단편이 적합한 한정어구를 갖추어 상대주의 입론으로서 수정되어 독해되는 경우, 이 단편은 더 이상 스스로를 논박하는 문제에 봉착하지도 않을뿐더러 모순율을 위배하지도 않는다(T10과 T11). 그렇기에 이에 대한 아리스토텔레스의 치유는 단순히 진리에 기반한 설득을 처방하는 것으로만 끝날 수 없다. 상대주의 입론은 처방된 진리를 여전히 자신의 입장에 서서 거부하는 것이 불가능하지 않기 때문이다. 그래서 이와 더불어, 치유의 완전한 성취를 위해 논박을 효과적으로 이끌어 낼 수 있는 강한 논변적 힘 또한 처방되어야 한다. 그래서 아리스토텔레스는 치유를 위해 우선 모든 것이 상대적이지 않다는 진리를 가르침으로써, 상대주의 입론으로서의 ‘인간척도설’ 단편이 가져야 하는 가장 근본적인 전제가 실상 받아들여질 수 없다는 점을 설득한다. 이어서 그는, 나타남이란 나타나는 자와 때 그리고 곳과 방식에서의 나타남이라고 하며 그것의 진리값을 상대화하는 전략을 통해 이 단편을 무오류주의 입론으로부터 상대주의 입론으로

수정하는 자란 논변에서 이기기 위해 힘을 쫓으면서 자신의 논변을 유지하려는 자라고 규정하며, 그러한 상대주의 입론이 옳다고 하는 경우 발생하기 마련인 역설들을 제시한다(T12). 앞서 그 역설들이 함의하는 바를 살펴보았으나, 그것을 물음의 형태로 바꾸어서 보면 역설이 지닌 강한 논변의 힘이 더욱 분명히 두드러진다. “(상대주의 입론으로서 ‘인간척도설’ 단편을 고수하는) 당신은 어떤 하나인 것이 그게 하나여서가 아니라 다른 어떤 것과 쌍을 이뤄 전체 짝으로 들이기에 하나라고 하는 것인가요?”, “당신은 8과 6을 두 배이면서 서로 같다고 부르고, 4와 3을 절반이면서 서로 같다고 부르고자 하는 것인가요?”, “당신은 믿어지는 자가 믿는다고 주장하는 것인가요?”, 마지막으로 “당신은 소크라테스를 보고 있는 당신과 플라톤을 보고 있는 당신이 서로 다른 당신이라고 하는 것인가요?”. 이 물음들에 어떠한 식으로 대답을 하든, 즉 긍정으로 대답하든 부정으로 대답하든, 상대주의 입론으로서 ‘인간척도설’ 단편을 주창하고 고수하는 프로타고라스는 그 단편이 더 이상 고수될 수 없다는 점을 인정하는 꼴이 된다. 긍정으로 대답하는 경우 아무런 것에 대해 어떤 식으로든 말하지 못하게 되는 것과 마찬가지로, 부정으로 대답하는 경우 스스로 상대주의적 맥락을 부인하게 되기 때문이다. 더군다나 이 물음들에 아무런 대답을 하지 않아도 그는 자신의 주장이 옳다는 것을 보이지 못하는 꼴이 된다. 결국 이 역설들은 모든 방식에서 프로타고라스의 입을 철저히 막아버리는 방식에서 그를 효과적으로 논박한다.

아리스토텔레스가 설득과 강한 논변의 힘이라는 두 처방책 모두를 통해 ‘인간척도설’ 단편과 이를 고수하는 자를 치유하고자 하는 모습은 그가 프로타고라스를 어떻게 이해하고 있는지를 잘 보여준다. 진리를 추구하는 삶의 자세를 갖춘 철학자와는 달리, 소피스트는—그에 대한 아리스토텔레스의 여러 비판 중에서 핵심적인 것을 꼽자면—비록 있는/~인 모든 것들을 따지는 것처럼 보이기에는 하나 실상 진리는 내쳐둔 채, 혹은 진리에는 전혀 밝지 못한 채, 올바른 대화의 규칙에 따라 논의할 줄 전혀 모르면서 কে번만을 일삼고, 오로지 유명세나 금전을 쫓으며 주장을 위한 주장만 하거나 말싸움에서 승리하기 위해 끊임없이 말트집을 잡는 자이다.⁵³⁾ 아리스토텔레스가

보는 프로타고라스는 그와 같은 소피스트의 한 전형이다. 프로타고라스는 모두에게 공통적이고 객관적인 참된 진리란 없으며 다만 눈 앞에 보이는 나타남만이 그리고 그 나타남으로부터 구성된 개별적인 믿음만이 참되다고 우기며, 스스로 말을 잘한다고 자칭하여 말싸움을 조장할 뿐만 아니라 더 나아가 어떤 약한 논변이든 그것이 강해질 수 있도록 만들 수 있다고 공언하면서 사람들에게 불쾌감을 유발하는 자이기 때문이다.⁵⁴⁾ 진리에 대해 알지 못해 지적 혼란에 빠져서 ‘인간척도설’ 단편을 무오류주의 입론의 형식으로 고수하는 무지한 프로타고라스에게, 그 자신이 모순을 위배하기에 스스로를 논박하고 있다는 점을 보여주고 이를 치유하기 위해 참된 진리를 통한 설득을 처방하니, 그는 다시 논쟁에서 이기기 위해 자신의 주장을 한정어구와 함께 갖추어 보다 강한 논변의 형태로 만들고자 하는 말싸움꾼 프로타고라스로 변모한다. 이때는 그의 입을 막아버릴 수 있는 강력한 논변의 힘이 처방되어야 한다. 다른 어떤 이의 말이 아니라, 바로 프로타고라스 자신이 내뱉은 말들로부터 구성되어 결국 그 자신의 입장을 봉쇄해버리는 역설들이야말로 효과적인 논박을 위한 강한 논변의 힘을 가지고 있다. 고로 사유를 옳은 방향으로 이끌어줄 진리에 기초한 설득뿐만 아니라 불쾌감을 조장하는 궤변을 차단할 강한 논변의 힘이 처방책으로 요구된다고 하는 아리스토텔레스의 진단은 무지에 매몰되어 진리는 등한시한 채 다만 논쟁의장에서 이기기 위해 논변의 힘을 쫓는 소피스트로서 프로타고라스의 모습을 분명히 드러내고 있다.

53) 소피스트들의 특징에 대해선 『형이상학』 1004b17-28, 1006a29-1007a19, 1011a4-5, 1011a15-16, 1011a21-22와 『소피스트적 논박』 171b28 등을 참조할 것.

54) 『수사학』 2권 24장 1402a23(DK80 A21과 B6b, 에우독소스의 단편 307)을 참조할 것. 그곳에서 아리스토텔레스는 ‘약한 논변을 강하게 만든다는 것이 그와 같은 쟁론술(eristikē)의 일종인] 것인데, 사람들은 [그처럼 한다고 했던] 프로타고라스의 공언을 마땅히 언짢아 하며 못 견뎠다(καὶ τὸ τὸν ἤττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν τοῦτ' ἔστιν. καὶ ἐντεῦθεν δικαίως ἐδυσχέρανον οἱ ἄνθρωποι τὸ Πρωταγόρου ἐπάγγελμα)’고 전한다.

VII. 나오는 말

아리스토텔레스는 『형이상학』 4권에서 탐구를 위한 가장 확고하면서도 최상위의 원리인 모순율을 정립하고 논하는 가운데 이 원리를 위배하는 자들의 한 사례로 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 다루며, 이를 비록 인식의 주체는 개별화되나 그 주체가 가지는 믿음과 나타남의 진리값은 객관적이고 보편적이라고 하는 종류의 지각 인식론으로 이해한다. 이 이해에 따라 ‘인간척도설’ 단편은 무언가가 어떻게 있다/어떻다는 긍정의 믿음 및 나타남과 그것이 어떻게 있지 않다/어떻지 않다는 부정의 나타남 및 믿음 모두를 모든 이에게 동시적이고 무조건적으로 참이라 주장하는 무오류주의 입론으로 해석된다. 그런데 이와 같은 무오류주의적 입론은 모든 것을 하나이자 같은 ‘이러하면서 이러하지 않은’ 것으로 만들어 버림으로써 모순율을 위배함과 동시에, 그 자신의 내용에 대해서도 옳으면서 옳지 않다고 하기에 스스로를 논박하고 있다. 아리스토텔레스는 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편이 이와 같은 입장을 고수하게 된 까닭이 참된 진리에 대한 무지로 인해서 야기된 지적 혼란 때문이라고 진단하면서, 이를 치유하기 위해 진리에 대한 설득을 처방한다. ‘인간척도설’ 단편에 따라 모든 나타남과 믿음이 참이라고 하기 위해선 모든 것이 끊임없이 변하고 운동하는 세계를 상정해야만 하는데, 사실 운동이나 변화를 하지 않는 실체와 같은 기체들이 있다. 이것들은 일종의 운동인 지각을 야기시키기는 하나 그 자신은 운동과 변화를 겪지 않는다. 그러므로 모든 것이 끊임없는 변화와 운동에 머무르고 있는 것은 아니다. 아울러 지각과 나타남 그리고 믿음 외에도 인상이라는 것이 있는데, 이 인상은 지각과 같지도 않고, 또 모든 지각들이 언제나 모든 대상에 대해 동일하게 참인 것이 아니라, 자신에게 고유한 대상에 대해서만 권위를 가지며, 특히 앞으로 벌어질 일에 대해선 지각이 참을 보장하지도 못한다. 게다가 이 세계에 오직 지각의 대상만이 있는 것도 아니다. 따라서 이와 같은 철학적 진리에 설득된다면, ‘인간척도설’ 단편은 더 이상 무차별적으로 모든 나타남과 믿음만이 참이라고 주장하지 않을 터이며, 지적 혼란으로부터 벗어날 수도 있다는 치유책을 아리스토텔레스는 처방한다.

그러나 ‘인간척도설’ 단편이 적절한 한정어구를 갖추게 되면 상대주의 입론의 성격을 가지게 되며, 모든 나타남과 믿음의 진리값을 무차별적으로가 아니라, 그러한 믿음과 나타남을 고수하는 자에게로만 한정하게 된다. 이때는 이 단편이 더 이상 모순을 위배하지도 스스로를 논박하지도 않는다. 그럼에도 상대주의 입론의 성격으로서의 ‘인간척도설’ 단편은 여전히 철학적으로 수용될 수 없는데, 이는 이 단편이 그러한 성격으로 인해 모든 것을 상대적으로 만들어 버리는 반면, 여전히 상대적이지 않은 것들이 실로 존재하기 때문이다. 지각과 그 결과인 나타남 및 믿음은 일종의 운동으로서, 그것을 야기시키는 것 즉 운동시키는 것인 기체에 필연적으로 후행한다. 그렇다면 선행하는 기체는 반드시 다른 어떤 것에 필연적으로 상대적으로만 존재할 필요는 없다. 더군다나 상대주의 입론을 받아들일 경우, 어떤 하나가 하나여서 하나인 것이 아니라 다른 것과 쌍으로서 하나이게 된다거나, 무언가가 어떤 것에 절반이거나 양에 있어서 같다고 할 때, 그것은 절반이나 양적 같음에 의해서가 아니라 각각의 경우마다 주어지는 상대되는 그 어떤 것에 의해 절반이거나 양에 있어서 같다고 해야 하는 불합리함에 빠진다. 아울러 인간이 믿음의 대상이 되는 경우 믿어지는 자가 척도가 된다거나, 동일한 인간이 서로 다른 것을 상대하여 지각하고 믿음과 나타남을 가질 때 그 동일한 인간은 결국 동일한 인간이 되지 못한다는 역설이 발생한다. 이러한 역설을 밝혀 보여줌으로써 아리스토텔레스는 ‘인간척도설’ 단편이 상대주의 입론의 성격으로 수정된다 한들 여전히 수용될 수 없다는 점을 명확히 하며, 상대주의로부터 우리를 지켜낼 방도를, 즉 이 단편에 대한 치유책을 처방한다.

아리스토텔레스는 소피스트를 진리에는 전혀 밝지 못한 채 옳지 않은 주장만을 일삼고, 아울러 올바른 대화의 규칙에 따라 논의할 줄 전혀 모르면서 꾀변을 일삼으며, 오로지 유명세나 금전을 좇으며 주장을 위한 주장만 하거나 말싸움에서 승리하기 위해 끊임없이 말트집을 잡는 자로 이해한다. 이러한 자를 치유하는 일은 결국 이러한 자의 공격으로부터 우리를 지켜내는 일에 다름이 아니다. 그러나 무지에 처한 경우와 이기려고 때를 쓰는 경우는 같지 않으니, 그 경우들을 다루고 고치는 일도 각각 이루어져야 한다.

그렇기에 무오류주의적 입론을 고수하는 무지한 자를 치유하는 방식과, 그 무지한 자가 논쟁에서 이기기 위해 무오류주의 입론의 성격을 버리고 상대주의적 입론으로 무장할 때 그를 치유하는 방식은 마땅히 달라야 한다. 전자는 진리에 대한 설득을 처방하는 일을 통해, 그리고 후자는 설득과 더불어 상대주의적 입론을 논박할 수 있는 더욱 강한 논변의 힘을 처방하는 일을 통해 이루어진다. 아리스토텔레스가 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편에 대하여 설득과 논변의 힘 모두를 처방하는 두 방식에서 논의를 진행한다는 점은, 소피스트로서의 프로타고라스가 단순히 무지에 매몰되어 옳지 않은 주장을 일삼는 비-철학자의 모습뿐만 아니라 논쟁에서 이기고자 하는 말싸움꾼의 모습 모두를 지니고 있는 자라는 점을 분명히 드러내는 것이다. 동시에 프로타고라스의 ‘인간척도설’ 단편을 치유함으로써 아리스토텔레스는 그로부터 우리를 안전하게 지켜낼 길을 제시하고 있다.

투 고 일: 2014. 07. 29.
심사완료일: 2014. 08. 16.
계재확정일: 2014. 08. 17.

이윤철
서울대학교

참고문헌

- Baltzly, D. (1999), 'Aristotle and Platonic Dialectic in *Metaphysics* Γ 4', *Apeiron* 32: 171~202.
- Barnes, J. (ed.) (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Oxford: Princeton University Press.
- Bett, R. (1989), 'The Sophists and Relativism', *Phronesis* 34: 139~69.
- Bonitz, H. (1848), *Aristotelis Metaphysica*, Bonnae: A. Marcus.
- Burnyeat, M. (1976a), 'Protagoras and Self-Refutation in Later Greek Philosophy', *Philosophical Review* 85: 44~69.
- _____ (1976b), 'Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*', *Philosophical Review* 85: 172~95.
- _____ (1990), *The Theaetetus of Plato: Translation by M. J. Levett*, Indianapolis: Hackett.
- Castagnoli, L. (2010), *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of the Self-Refutation Argument from Democritus to Augustine*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Cleary, J. J. (1995), *Aristotle and Mathematics: Aporetic Method in Cosmology and Metaphysics*, Leiden, New York and Köln: Brill.
- Code, A. (1986), 'Aristotle's Investigation of a Basic Logical Principle: Which Science Investigates The Principle of Non-Contradiction?', *Canadian Journal of Philosophy* 16: 341~58.
- Cohen, S. M. (1986), 'Aristotle on the Principle of Non-Contradiction', *Canadian Journal of Philosophy* 16: 359~70.
- Cole, A. T. (1972), 'The Relativism of Protagoras', *Yale Classical Studies* 22: 19~45.
- Cooper, J. (ed.) (1995), *Plato: Complete Works*, Indianapolis: Hackett.
- Dancy, R. M. (1975), *Sense and Contradiction: A Study in Aristotle*, Dordrecht and Boston: Springer.

- De Romilly, J. (1992), *The Great Sophists in Periclean Athens* (English trans. By Lloyd, J.), Oxford: Clarendon Press.
- Dillon, J and Gergel, T. (2003), *The Greek Sophists*, London: Penguin.
- Evans, J. D. G. (1974), 'Aristotle on Relativism', *Philosophical Quarterly* 24: 193~203.
- Farrar, C. (1988), *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fine, G. (1996), 'Conflicting Appearance: *Theaetetus* 153A~154B' in Gill, C. and McCabe, M. M. (eds.), *Form and Argument in Late Plato*: 105~34 (rep. in Fine, G. (2003), *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford: Oxford University Press: 160~83).
- Gill, C. and McCabe, M. M. (eds.) (1996), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford: Oxford University Press.
- Gottlieb, P. (1992), 'The Principle of Non-Contradiction and Protagoras: The Strategy of Aristotle's *Metaphysics* IV 4', *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 8: 183~98.
- Guthrie, W. K. C. (1971), *The Sophists* (also in *A History of Greek Philosophy*, Vol. 3: *The Fifth Century Enlightenment*, 1969), Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, T. (1977), 'Aristotle's Discovery of *Metaphysics*', *Review of *Metaphysics** 31: 210~29.
- Kenny, A. (1967), 'The Argument from Illusion in Aristotle's *Metaphysics* (*I*. 1009~10)', *Mind* 76: 184~97.
- Kerferd, G. B. (1981), *The Sophistic Movement* (김남두 옮김 (2003), 『소피스트 운동』, 서울: 아카넷) Cambridge: Cambridge University press.
- Kirwan, C. (1971), *Aristotle's Metaphysics Books G, D, and E (Translated*

- with Notes*), Oxford: Clarendon Press.
- Lawson-Tancred, H. (1998), *Aristotle: Metaphysics (Translated with Introduction)*, London: Penguin.
- Lee, Mi-Kyoung (이미경) (2005), *Epistemology after Protagoras: Response to Relativism in Plato, Aristotle, and Democritus*, Oxford: Clarendon.
- Levi, A. (1940), 'Studies on Protagoras, The Man-Measure Principle: Its Meaning and Applications', *Philosophy* 15: 147~67.
- Lukasiewicz, J. (1970~1), 'On the Principle of Contradiction in Aristotle (1910 in Polish) (trans. Wedin, M. V.)', *Review of Metaphysics* 24: 485~509.
- Maier, H. (1896~1900), *Die Syllogistik des Aristoteles*, Tübingen: Leibzig.
- Ross, W. D. (1924), *Aristotle: Metaphysics, Volume I and II: A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross*, Oxford: Clarendon Press.
- Sedley, D. (2004), *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus*, New York: Oxford University Press.
- Versenyi, L. (1962), 'Protagoras' Man-Measure Fragment', *The American Journal of Philology* 83: 178~84.
- Wedin, M. V. (2000), 'Some Logical Problems in *Metaphysics Γ*', *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 19:113~62.
- 김진성 (2007), 『아리스토텔레스: 형이상학』, 서울: EJ북스.
- 조대호 (2012), 『아리스토텔레스: 형이상학』 vol. 1 & 2, 서울: 나남출판사.

ABSTRACT

Aristotle’s Reading of the Man-Measure Doctrine:

Infallibilism and Relativism

Lee, Yoon Cheol

In Book 4 of *Metaphysics* where Aristotle argues for the Principle of Non-Contradiction as the most secure principle, he emphasizes that the violators of the principle must be cured. According to Aristotle, they violate the principle due to their ignorance caused by intellectual perplexity. To cure them, Aristotle therefore prescribes persuasion (*peithō*) about the truth. When the violators equip their arguments with proper modifiers or qualifiers, however, they no longer violate the Principle of Non-Contradiction. In this case, the (argumentative) power (*bia*) is required for their cure, prescribes Aristotle. In such treatment, Aristotle introduces Protagoras’ Man-Measure Doctrine as a case of violation of the Principle of Non-Contradiction.

Reading the doctrine as a claim that human cognition is completed and guaranteed only through perception, Aristotle interprets it as an infallibilism theory (every belief is true (about x to be F and $\sim F$) *simpliciter*) and argues that it hence violates the principle (Books 4 and 5). He prescribes persuasion about the truth for the cure of the doctrine. As soon as the cure finishes, Aristotle argues that if such an infallibilism theory has proper qualifiers and modifiers, it becomes a relativism theory (x is true (to be F) relatively to a at *time*¹ and at *place*¹ and in *manner*¹, and true (to be $\sim F$) relatively to b at t^1 and at p^1 and in m^1) and no longer violates the Principle of Non-Contradiction. Nevertheless, as such relativism theory shall not be maintained for the sake

of the cure, Aristotle prescribes not only persuasion about the truth by arguing for non-relativistic beings such as substances, but also (argumentative) power by revealing the paradoxes that shall be caused if the doctrine is maintained (Book 6).

Aristotle's prescription of both persuasion and the (argumentative) power for the cure for the Man-Measure Doctrine clearly shows that Protagoras, as a sophist, does not merely take a relativist perspective but the perspective of a non-philosopher who is in fact ignorant of the truth, and of a disputer who only seeks victory in the battle of debate.

Keyword: Aristotle, Protagoras, The Man-Measure Doctrine, Infallibilism, Relativism, Principle of Non-Contradiction, Persuasion (*peithō*), (Argumentative) Power (*bia*), The *Metaphysics*