

【논문】

## 아리스토텔레스 윤리학에서 행복, 욕구 만족, 그리고 합리성\*

편 상 범

【주제분류】 윤리학, 서양고대철학

【주요어】 아리스토텔레스, 행복(에우다이모니아), 숙고, 실천 추론, 실천적 지각, 합리성

【요약문】 아리스토텔레스의 행복이론은 행복(에우다이모니아)을 쾌락이나 욕구만족 등의 주관적 상태로 여기지 않고 객관적으로 성취해야 할 활동으로 본다는 점에서 객관주의적 행복이론에 속한다. 그러나 아리스토텔레스가 행복의 주관적 측면인 쾌락이나 욕구만족을 무시하지는 않는다. 행복한 활동은 당연히 즐겁고, 행위자의 욕구를 만족시켜주는 활동이다. 그러나 모든 욕구만족이 행복이 아니라 객관적 기준을 만족시키는 욕구만이 행복을 지향하는 욕구이며, 그 객관적 기준이란 곧 합리성이다.

본 논문에서는 행복의 정의, 숙고와 실천추론의 차이, 실천적 지각의 중요성 등을 검토하여, 아리스토텔레스의 실천적 합리성이 연역추론의 모델로 환원될 수 없으며, 행동 결정의 절차적 타당성이나, 특정 목적 실현을 위한 기술적 효율성이 아님을 분명히 드러내고, 실천적 합리성은 행위자의 욕구구조에 내면화된 행복개념에 의존함을 밝히고자 한다. 이러한 작업은 근대 이후 지배적인 합리성 개념에 대한 비판적 검토의 계기를 마련하는 작업이라고 생각한다.

\* 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2014S1A5B8067575).

## I. 들어가며 : 욕구의 합리성

아리스토텔레스의 ‘에우다이모니아(eudaimonia)’는 흔히 ‘행복(happiness)’으로 번역되지만, 양자 간의 무시할 수 없는 차이가 있음은 잘 알려진 편이다. 오늘날의 행복이 대체로 주관적인 심리적 상태에 대한 표현인 반면, 에우다이모니아는 객관적인 사태를 지칭한다는 점이 두 개념 간의 가장 큰 차이라고 할 수 있다. 이러한 차이는 에우다이모니아를 행복으로 번역하지 말고 well-being, flourishing 등 객관적 사태를 지칭하기 알맞은 용어로 번역해야 한다는 주장의 근거가 되기도 한다. 그러나 과연 에우다이모니아는 주관적 만족의 요소를 배제하고 오직 객관적 사태만을 지칭하는지, 그리고 오늘날의 행복 개념이 객관적 사태와 무관한 심리적 만족만을 의미하는지는 검토해야 할 문제이다. 에우다이모니아와 행복의 개념을 비교 검토하는 작업은 다른 기회로 미루고 본 논문에서 필요한 만큼의 입장만을 밝히자면, 필자는 두 개념 모두 객관적 요소와 주관적 요소를 갖기 때문에 ‘에우다이모니아’는 ‘행복’으로 옮길 수 있고, 또 그래야 한다고 생각한다.<sup>1)</sup>

현대의 행복 개념이 주로 주관적 측면에서 조명되고 있다는 사실은 현대의 행복 이론들 중에서 쾌락주의와 욕구만족 이론을 보면 잘 알 수 있다.<sup>2)</sup> 그런데 흥미롭게도 우리는 행복이 쾌락이나 주관적 욕구의 충족만으로 규정될 수 없다는 사실을 쾌락주의나 욕구만족 이론의 한계를 통해 보다 명료하게 볼 수 있다. 쾌락만으로 행복을 말할 수 없음을 잘 보여주는 논증이 Nozick의 경험기계 반론이다.<sup>3)</sup> 그런 사유 실험이 아니어도, 우리는 마약에

1) 에우다이모니아를 행복으로 번역해야 한다는 입장에 대한 옹호는 Kraut(1979), Dybikowski(1981,1995) 참조.

2) 오늘날 행복에 관한 이론은 대체로 Parfit의 분류에 따라 쾌락주의(hedonistic theories), 욕구만족 이론(desire-satisfaction theories), 객관적 목록 이론(objective list theories), 이렇게 세 가지로 분류된다. Parfit(1984), Haybron(2011), Crisp(2014) 참조.

3) 경험기계는 원하는 모든 경험을 현실로 느낄 수 있게 해주는 가상의 기계로서, 영화 『매트릭스』의 가상현실 시스템과 같은 것이다. 경험기계가 현실과 구별할 수 없는 쾌락을 제공해준다고 해도 그것을 행복으로 여기기 어렵다는 지적이 경험기계 반론이다. 다시 말해, 주관적(심리적) 조건만으로 행복을 규정할 수 없음을 보여주는 것이 ‘경험기계’라는 사유실험이다. Nozick(1974) p. 43 참조.

취한 쾌락이나 가학적인 쾌락에 대해 “그것은 진정한 행복이 아니”라고 말할 수 있다는 사실을 통해 쾌락주의의 한계를 쉽게 지적할 수 있다. 여기서 중요한 점은 ‘진정한’이라는 수식어가 ‘행복’과 결합되어도 아무런 분석적 오류를 느낄 수 없다는 점이다. 다시 말해 일상적인 행복의 의미에는 모종의 객관적 요구를 만족시켜야 한다는 점이 함축되어 있다. 욕구만족 이론의 경우도 사정은 크게 다르지 않다. 욕구만족 이론에서는 나의 욕구가 만족되었다는 느낌이 아니라, 욕구하는 바가 실제로 일어나야 욕구가 만족된다는 점에서, 즉 객관적 사태를 수용한다는 점에서, 쾌락주의가 갖는 유아론적 관점을 벗어날 수 있다. 그러나 모든 쾌락이 행복일 수 없듯이, 모든 욕구만족이 행복에 기여하는 것은 아니라는 지적에서 욕구만족 이론은 자유롭지 못하다.<sup>4)</sup>

쾌락주의나 욕구만족 이론이 위와 같은 반례들에 적절히 대응할 수 없다는 사실은, 그리고 그러한 반례들이 오늘날의 상식적 관점에서 성립된다는 사실은, 우리의 행복 개념이 주관적 만족과 평가만으로 결정되는 것이 아님을, 그리고 행복 개념에 이미 객관적인 규범적 요소가 함축되어 있음을 잘 드러내준다. 그러므로 쾌락이나 욕구만족은 행복의 필요조건일 수는 있으나 행복의 본질이나 충분조건이 될 수 없다. Sidgwick의 주장대로, 행복을 설명하기 위해서는 욕구와 이성이 조화를 이루어 불합리한 욕구를 배제할 필요가 있다.<sup>5)</sup> 행복을 위해 충족시켜야 할 욕구는 모든 욕구가 아니라, 합리적인 욕구라고 할 수 있다.

아리스토텔레스의 행복 이론이 객관주의적 성격을 갖는 것은 분명하다. 아리스토텔레스에게 행복이란 탁월한 이성적 활동이며, 이는 곧 실천적 활동(프락시스)과 지적 탐구활동(테오리아)을 의미하는데, 이것은 매우 엄격

4) Parfit은 중독자 사례를 들어 욕구만족 이론의 한계를 지적한다. 매일 아침 마약에 대한 강렬한 욕구와 이를 완벽하게 충족시켜주는 조건에 놓인 마약 중독자는 날마다 높은 값의 욕구만족을 성취할 수 있는데, 그를 행복하다고 말하기는 어렵다는 지적이다.(p. 497) 욕구만족 이론에 대한 이와 유사한 반론이 플라톤의 『고르기아스』에 이미 등장한다. 최대한의 욕구만족이 행복임을 주장하는 칼리클레스에게 소크라테스는 “가려움증이 있는 사람이 마음껏 긁을 수 있고, 평생 그럴 수 있다면 그는 행복하게 살 수 있다고 말할 수 있는가?”(494d)라고 묻는다.

5) Sidgwick(*The Methods of Ethics*, 1907)은 Parfit(1984)에서 재인용(p. 500).

한 객관적 기준을 충족시켜야만 가능한 것이다. 그렇다고 해서 그가 행복의 주관적 측면인 쾌락과 욕구만족을 무시하고 행복의 객관성만을 주장한 것은 아니다. 모든 활동에는 고유한 쾌락이 있으며, (『니코마코스 윤리학』 1075a26-b1)<sup>6)</sup> 행복을 구성하는 도덕적 행위와 진리탐구 활동에도 이에 수반하는 쾌락이 있다. 그래서 그는 탁월성을 사랑하는 사람에게는 그것에 따르는 쾌락(즐거움)이 있음을 분명히 지적한다. (1099a7-11) 욕구만족의 경우도 마찬가지이다. 아리스토텔레스의 행위 이론에서 보면, 모든 행위는 욕구로부터 비롯한다. 욕구는 행위를 일으키는 작용인이며, 욕구대상은 목적인이라고 할 수 있다. (『영혼론』 3.10) 행복을 구성하는 탁월한 활동 또한 아름다움(고귀함, 훌륭함, kalon)에 대한 욕구가 행위를 일으키는 원인이다. 그러므로 욕구만족이라는 주관적 조건은 아리스토텔레스가 보기에는 너무나 당연한, 굳이 강조할 필요조차 없는, 행복의 주관적 측면이다. 그러나 모든 행동이 욕구에서 비롯하지만 모든 욕구의 만족이 행복일 수는 없고 행복의 객관적 조건에 맞는 욕구만이 우리가 만족시켜야 할 욕구이다. 아리스토텔레스가 생각하는 행복의 객관적 조건이란 바로 “탁월한 이성적 활동”이라는 것이며, 이는 곧 합리성의 조건을 만족시키는 활동이어야 한다는 의미이다. 여기서 우리는 Sidgwick이 언급한 욕구와 이성의 조화, 불합리한 욕구를 배제하는 행복 이론의 모델을 아리스토텔레스에게서 발견할 수 있다.

아리스토텔레스에 따르면, 우리의 욕구가 행복을 지향하기 위해 갖추어야 할 객관적 조건은 바로 합리성이다. 그렇다면 아리스토텔레스가 말하는 합리적인 욕구, 또는 욕구의 합리성이란 어떤 합리성인가? 이것이 본 논문의 문제이다. 그러나 아리스토텔레스 윤리학에서 욕구의 합리성을 다룬다는 것은 곧 실천적 합리성의 정체를 규명하는 것으로서, 이는 하나의 논문에서 다루기에는 너무 방대한 작업이며, 또한 덕(성품의 탁월성)<sup>7)</sup>과 실천

6) 앞으로 『니코마코스 윤리학』(이하 NE)을 인용하는 경우 책이름 없이 쪽수와 행번호만을 표기한다.

7) 욕구적 부분의 탁월성을 흔히 ‘성격의 탁월성’으로 번역하나, 필자는 이를 ‘성품의 탁월성’으로 옮긴다. 탁월성(aretē)은 기본적으로 헥시스(안정된 내적 상태, hexis)에 속하는데, 헥시스는 제대로(잘, eu) 또는 나쁘게(kakōs) 자리잡은 상태로서, 도덕적 평가를 포함한 칭찬이나 비난의 대상이다. 필자가 보기에, 칭찬과 비난의 대상으로서 도덕적 평가 대상을 포함하는 내적 상태(hexis)를 지칭하기에는 ‘성격’보다는 ‘성품’이 더

지(실천적 지혜, *phronēsis*)의 성격을 밝히는 매우 정교한 텍스트 분석을 요하는 작업이다. 그래서 본 논문의 목표는 아리스토텔레스가 말하는 욕구의 합리성에 대한 소극적인 윤곽을 제시하는 것으로 한정될 것이다. 다시 말해 아리스토텔레스의 실천적 합리성은 바로 이런 것이라는 적극적인 해명이 아니라, 적어도 이런 것일 수는 없음을 보이는 것으로 만족하고자 한다. 미리 말하자면, 아리스토텔레스의 실천적 합리성은 수학적 합리성을 모델로 하는 연역적 성격이 – 이를 테면 규칙준수(rule-following)의 모델이 – 아니며, 주어진 목적에 봉사하는 기술적 합리성이 아님을 밝히려고 한다. 이러한 소극적 주장이 그럼에도 의미를 갖는 이유는 아리스토텔레스의 실천적 합리성에 대한 많은 부분이 여전히 연역적, 기술적 합리성의 틀 내에서 이해되고 있기 때문이다. 이를테면 숙고와 실천추론을 구별하지 않고, 실천적 숙고를 연역적인 실천추론의 틀로 해석하려는 시도가 대표적인 예라고 할 수 있다. 그리고 그러한 해석의 배후에는 근대 이후 우리에게 친숙해진 연역적, 기술적 합리성에 대한 우리의 선호와 기대가 자리하고 있다고 본다. 그래서 아리스토텔레스의 실천적 합리성이 그와 다르다는 것을 보이는 작업은 오늘날 우리가 가진 합리성 개념이 실천의 영역에 적합한 합리성인지를 묻는 계기를 마련하는 일이기도 하다.

## II. 행복의 정의 : 탁월성에 따른 이성의 활동

아리스토텔레스는 자신의 변증법적 방법에 따라 행복에 관한 여러 견해들(*endoxa*)을 검토한 후, NE 1권 7장에서 이른바 에르곤(*ergon*)<sup>8)</sup> 논변을 통해 행복의 정의를 찾는다. 잘 알려져 있다시피 인간의 본질적 활동은 이

---

적절하다고 생각되어 ‘성격의 탁월성’보다는 ‘성품의 탁월성’을 취한다. 그리고 ‘성품의 탁월성’은 그동안 덕(*virtue*)이라는 오래된 번역어와의 의미의 연관성을 유지하기 위해 이를 ‘덕’으로 옮긴다.

- 8) *ergon*은 흔히 기능(*function*)으로 번역되는데, 이 때문에 인간의 본질적 활동이라는 함축된 의미를 간과하기 쉽다. 그래서 Kenny(1977)는 *characteristic activity*(p. 27)로 Cooper(1975)는 *definitive work*(p. 145)로 옮긴다. 필자는 본질적 활동 또는 음역해서 에르곤으로 쓸 것이다.

성적 활동이며, 그것을 잘 발휘하는 것이 곧 인간의 행복이다. 그래서 인간의 행복은, 즉 인간으로서 잘 산다는 것은, ‘탁월성에 따른 영혼의 활동’으로 정의되며, 인간 영혼의 고유한 활동은 이성의 활동이니 이는 곧 ‘탁월성에 따른 이성의 활동’이라고 할 수 있다. 그리고 1권을 마무리하는 13장에서 그는 다시 인간의 탁월성을 이성을 가진 부분과 이성에 설득되는 – 그런 점에서 이성을 나누어 가진 – 욕구적 부분으로 나눈다. 전자인 지적 탁월성을 발휘하는 것이 이론적 탐구활동(theōria)이고, 후자인 성품의 탁월성인 덕의 발휘를 덕행(praxis)이라고 할 수 있다. 결국 행복은 테오리아와 프락시스이다.

아리스토텔레스가 제시한 행복의 본질은 ‘탁월성에 따른 이성적 활동’이다. 이성적 활동의 탁월한 발휘는 곧 합리성을 충족시키는 활동을 의미이며, 결국 행복의 객관적 기준이 합리성임을 의미한다. 그런데 문제는 이 기준이 너무 많은 것을 허용한다는 점이다. 이성의 승인을 무시하는 충동적 행위는<sup>9)</sup> 합리성의 기준을 충족시킬 수 없으나, 그 밖의 많은 활동이 이 기준을 충족시킬 수 있을 것 같다. 예컨대 『고르기아스』에 나오는 소크라테스와 칼리클레스의 대립적인 주장이 모두 허용될 수 있다. 소크라테스는 도덕적 활동이 참으로 자신에게 이익을 가져다주는 진정한 행복이라고 주장하는 반면, 칼리클레스는 그러한 도덕적 관습은 약자들의 비겁한 술책일 뿐이고 진정한 행복 내지 이익은 최대한의 이기적인 욕구 충족이라고 주장한다. 아리스토텔레스의 행복은 이러한 두 주장에 대해 중립적으로 해석될 여지가 충분하다.<sup>10)</sup> 물론 도덕적 실천(praxis)에 대한 아리스토텔레스의 논의를 보면, 그가 도덕적 삶을 행복으로 보는 소크라테스의 입장에 서는 것은 분명하다. 그러나 칼리클레스의 주장이 비합리적이며 최고선에 어긋난다는 것을 보여줄 충분한 기준이 적어도 에르곤 논변과 그 결론에는 없다. 왜 도덕적 활동이 합리적인지, 최대의 이기적인 욕구만족을 위한 이성의 발휘

9) 이를 테면, 아크라시아(자제력 없음, akrasia) 행위가 이에 해당한다고 볼 수 있다. 아크라테스(자제력 없는 자, akratēs)는 자신이 생각하는 행복에 입각한 행동과는 다른 행위를 하기 때문이다. 아크라테스는 자신의 행위가 행복에 반한다는 것을 인정한다. 그래서 그는 후회한다.

10) McDowell(1980) p. 366.

는 왜 탁월한 이성적 활동이 아닌지를 보여줄 근거를 아리스토텔레스의 행복에 대한 정의에서 찾기는 어렵다.<sup>11)</sup> 그렇다면 우리는 이제 행복에 대한 보다 세부적인 논의라고 할 수 있는 탁월성에 대한 논의에서 그 답을 찾아볼 수밖에 없다.

### III. 덕과 덕인

아리스토텔레스에 따르면, 인간의 행복은 두 가지 탁월성에 달려있다. 하나는 순수한 이론적 탐구활동(테오리아)이며, 다른 하나는 욕구적 부분의 탁월성(덕)에 따른 활동인 덕행(프락시스)이다. 그는 NE 10권에서 테오리아를 최고의 행복으로, 그리고 프락시스를 2차적인 행복으로 본다. 도덕적 행동은 그 자체로도 가치 있는 행동이지만, 도덕적 행동을 통해 실현하고자하는 것은 인간 영혼과 공동체의 여가 확보이며, 그 여가에서 우리는 인간 최고의 행복은 테오리아이기 때문이다. 그렇다면 행복의 척도, 최고선의 기준은 테오리아에 달려 있다고 볼 수 있다. 그러나 어떤 상황에서도, 비도덕적인 행동을 통해서라도, 여가를 확보하여 가능한 많은 시간을 테오리아에 전념하라는 ‘테오리아의 최대화’라는 기준이 아니라면, 테오리아는 실천적 행위의 지침이 되기 어렵다. 지금 내가 테오리아의 쾌락을 누리야 하는지 목숨을 걸고 독립운동을 해야 하는지를 결정하는 것은 덕인의 중용에 따른 선택이며, 그것과 일치하는 욕구가 합리적인 욕구이기 때문이다. 그러므로 실천적 관점에서 우리가 더 주목해야 할 것은 욕구적 부분의 탁월성인 덕이다.<sup>12)</sup>

잘 알려져 있다시피, 아리스토텔레스는 인간의 성품(욕구적 부분의 핵심

11) 만일 행복의 정의적 특성인 ‘이성의 탁월한 활동’이 도구적 이성의 탁월성이라면 아리스토텔레스의 행복의 정의는 칼리클레스의 행복관을 받아들일 수밖에 없을 것이다. 그러나 아리스토텔레스의 실천적 이성의 활동이 도구적 활동이 아님은 뒤에서 드러날 것이다.

12) ‘테오리아의 최대화’ 문제를 비롯한 테오리아와 프락시스의 관계에 대해서는 편상범(2012) 참조.

스)을 덕(aretē), 앵크라테이아(자제력 있음, enkrateia), 아크라시아(자제력 없음, akrasia), 악덕(kakia)의 네 가지로 나눈다.<sup>13)</sup> 덕은 이성적 판단과 욕구의 지향이 일치하는 성품의 상태이며, 앵크라테이아와 아크라시아는 이성적 판단에 따른 결정(합리적 욕구)과 비이성적 욕구가 갈등을 일으키는 성품으로서, 앵크라테이아는 합리적 결정에 따른 행동을 하지만 아크라시아는 비이성적 유혹에 굴복하여 자신의 합리적 결정과 다른 행동을 하는 성품의 상태이다. 악덕의 성품은 덕과 마찬가지로 자신의 이성적 판단과 욕구의 지향이 일치하지만, 그의 이성적 판단은 그릇된 원리(행복)에 기초한다는 점에서 덕과 다르다. 『고르기아스』의 소크라테스와 칼리클레스의 주장은 각각 덕과 악덕의 두 성품에 상응한다고 볼 수 있다.

여기서 문제는 칼리클레스가 자신의 주장을 악인의 것으로 분류하는 데 찬성할 리가 없다는 것이다. 만일 합리성을 추론 및 절차의 합리성으로 제한한다면, 칼리클레스의 주장에서 어떤 불합리한 요소를 찾기는 어렵다. 덕인이나 악인 모두 논리적 차원에서는 동일한 합리성을 지니고 있기 때문이다. 그래서 덕인의 도덕적 판단이 악인에게는 아무런 설득력을 갖지 못한다. 최대한의 이기적 욕구만족의 삶을 가치의 최고 기준으로 삼는 악인에게 덕인의 판단은 어리석거나 자기기만으로 보일 뿐이다. 덕인과 악인은 서로 다른 욕구체계 내지 가치관을 지니고 있기 때문이다. 이런 상황에서 양자의 정당성을 평가할 기준은 두 입장을 벗어난 객관적인 제 3의 초월적 관점에서 마련해야 할 것처럼 보인다. 그러나 아리스토텔레스는 그러한 기준을 확보할 아무런 시도를 하지 않는다. 도덕성에 호소한다고 해도 사정은 마찬가지이다. 아리스토텔레스의 경우 도덕성은 인간의 욕구와 분리된 명령이 아니기 때문이다.<sup>14)</sup> 다시 말해 도덕성은 넓은 의미의 - 반드시 이기적일 필요 없는 - 자기 이익(욕구)에 의해 설명되어야 할 무엇이지, 모든 욕구 밖

13) NE7.1에 따르면, 위의 네 가지 외에 ‘초인적인(신적인) 탁월성’과 ‘짐승같은 품성상태’를 포함하여 여섯 가지라고 할 수 있으나, 그렇게 희귀한 두 가지는 논의의 대상이 되지 않아 제외한다.

14) 아리스토텔레스의 도덕 개념은, 칸트와 달리, 욕구로부터 분리된 개념이 아니라는 점에서 ‘자기이익 안에서의 도덕성’이라고 부를 수 있다. ‘자기이익 안에서의 도덕성’(the morality within self-interest)과 ‘자기이익 밖의 도덕성’(the morality without self-interest) 개념은 Bloomfield(2008) pp. 3-9 참조.



에서 욕구를 판정하는 기준이 아니다. 그래서 서로 다른 욕구구조를 가진 사람들은 서로 다른 가치 계산을 할 뿐이다. 그래서 악인의 욕구가 정당하지 않음을 보일 수 있는 길은 악인의 계산이 자신에게 결국 손해임을 보이는 방법이다.<sup>15)</sup> 그러나 손익계산의 척도를 달리하는 악인이 그 손해를 인정할 가능성은 거의 없다.

그럼에도 아리스토텔레스는 욕구의 정당성을 판정할 기준을 덕인과 악인을 초월한 제 3의 어떤 것에서 찾지 않는다. 그는 실천적인 문제를 올바르게 판단하는 표준(kanōn)이며 척도(metron)가 덕인이라고 말한다. (1139a33)<sup>16)</sup> 이는 우리가 제대로 된 행복을 추구하려면, 다시 말해 우리의 욕구가 합리적이라면, 우리는 덕인처럼 욕구해야 한다는 의미이기도 하다. 그렇다면 덕인은 어떤 사람인가? 덕은 선택(결정)<sup>17)</sup>하는 품성상태(hexis prohairetikē, 1106b36)로서, 그 선택은 중용에 따른 올바른 선택이니, 덕인은 바로 선택을 올바르게 하는 사람이다. 결국 합리성에 따라 욕구하고 선택하는 자가 바로 덕인이다. 다시 소크라테스와 칼리클레스의 대립 상황에서 보면, 양자 중에서 누구의 욕구가 올바르고 합리적인지를 결정할 기준은 소크라테스가 옹호하는 덕인일 뿐이지, 양자를 초월한 제 3의 기준은 제시되지 않는다. 덕의 본질을 규정하는 중용에 호소해도 사정은 별로 나아지지 않는다. 중용이란, 감정과 행위에 관련하여, “마땅히 그래야 할 때, 또 마땅히 그래

15) 이것이 『고르기아스』에서 소크라테스가 취한 방법이다.

16) 이 부분은 이성적 욕구인 바람(소망, *boulēsis*)의 대상이 현상적 선(*phainomenon agathon*)인가 선(좋은, *agathon*)인가를 논의하는 맥락이며, 프로타고라스의 주관적 상대주의를 연상시키는 대목이다. 아리스토텔레스는 실천적 문제에서 그 올바름은 행위자의 내적 상태와 무관할 수 없다는 점에서 주관적 상대성의 중요성을 받아들이면서도 상대주의를 허용하지 않는다. 신체의 경우 건강한 사람이 기준이 되듯이 실천적 문제에 있어서 기준은 덕인이다. 프로타고라스적 관점의 수용과 변형에 대해서는 Chappell(2005) p. 234이하 참조.

17) *prohairesis*는 숙고의 결과로서 흔히 선택(*choice*) 또는 결정(*decision*)으로 번역된다. ‘합리적 선택’이라는 번역(이창우 외)은 - 송유래(2012)가 잘 지적했듯이(p. 244) - 선택의 범위를 지나치게 제한하는 번역이다. 악인도 ‘숙고’하며 ‘선택’하기 때문이다.(1142b18-20; 1150a19-20) 만일 악인의 선택도 ‘합리적’이라면 그 합리성은 단지 도구적, 계산적 합리성에 불과할 것이며, 실천적 합리성을 그렇게 규정하는 것은 아리스토텔레스의 실천철학과 맞지 않는다. 올바른 선택은 욕구의 올바름을 함축하기 때문이다.(1139a21-27)

야 할 일에 대해, 마땅히 그래야 할 사람들에 대해, 마땅히 그래야 할 목적을 위해서, 또 마땅히 그래야 할 방식으로”(1106b21-23) 감정을 갖고, 행동을 하는 것이다. 우리가 알고 싶은 것은 바로 그 ‘마땅함’의 기준이 무엇이냐는 것이다. 그런데 덕의 성품을 가졌다는 것은 단지 욕구의 관점에서만 설명될 수 없다. 덕은 선택하는 품성상태이며, 그 선택은 중용에 따른 선택이고, 중용은 실천지(프로네시스)를 지닌 자(프로니모스)가 결정하는 방식으로 이성(에이레)에 의해 결정된다.(1106b36-1107a3) 덕에 대한 이러한 규정은 매우 이상하게 보일 수 있다. ‘선택하는 품성상태’에서 선택(prohairesis)이라는 것은 숙고(bouleusis)의 결과이며 숙고는 지적 탁월성인 실천지(실천적 지혜, 프로네시스)의 역할이기 때문이다. 성품의 탁월성인 덕은 습관의 과정에 의해 잘 형성된 욕구적, 정서적 상태인데, 이것을 지적 탁월성의 발휘인 숙고와 연결시키고, 다시 프로니모스를 끌어들이는 것이다. 덕과 실천지의 이 어색한 연결은, 그러나 아리스토텔레스 윤리학 전체에 걸친 매우 중요한 특징을 보여준다. 덕이 없이는 실천지가 불가능하고, 실천지 또한 덕이 없으면 불가능하다는 것이 아리스토텔레스의 기본적인 입장이다. 이는 욕구와 실천적 인식의 불가분의 관계를 의미한다. 욕구와 인식은 그 개념에 있어서는 명료하게 구분될 수 있지만, 실제의 작용에 있어서는 - 적어도 실천의 영역에서는 - 손의 안팎과 같이 분리할 수 없다는 것이 아리스토텔레스의 통찰이다. 선택이 욕구적 이성(orektikos nous)이며 또한 사유적 욕구(orexis dianoētikē)라고 말하는(1139b4-5) 이유가 바로 이러한 욕구와 인식의 불가분성 내지 상호의존성에 있다.<sup>18)</sup>

덕은 욕구적 상태의 탁월성이고 실천지는 지적 탁월성이므로 양자는 분명히 구별되는 개념이지만, 그 외연은 동일하다. 덕인과 현자(실천적 지혜를 가진 자, phronimos)는 동일한 자이기 때문이다. 욕구의 합리성이 덕인의 욕구구조에 의존한다면, 그 합리성은 인식적 측면에서 보면 현자의 합리적 판단에 의존한다고 할 수 있다. 행복의 객관적 기준이 바로 탁월한 이성

18) 선택은 믿음(의견, doxa)도 아니고 바람(소망, 이성적 욕구, boulēsis)도 아니며, 그 둘 다도- 그 둘의 결합도 - 아니며, 그 둘로부터 생긴 것으로서, (『에우데모스 윤리학』(이하 EE)1226b2-4) 숙고로부터 귀결되는 믿음이자 욕망이다.(EE1227a3-5)

적 활동이라면 그 기준은 덕인의 욕구적 상태에서보다는 마땅히 현자의 실천적 판단에서 찾아져야 할 것이다. 그래서 우리는 이제 실천지의 가장 중요한 부분인 숙고에 대한 논의에서 실천적 합리성의 성격을 찾아본다.

#### IV. 숙고와 실천추론

숙고는 행동 결정을 위한 실천적 상황에서의 지적 활동이다. 행위의 목적은 전제되어 있고 이를 실현하기 위해 탐구하는 것이 숙고이다. 물론 이것은 숙고가 목적 실현을 위한 수단만을 탐구한다는 의미는 아니다.<sup>19)</sup> 기술적 숙고의 경우에는 그 기술의 특성에 따라 목적이 주어진다. 예컨대 의사의 숙고에는 건강이라는 목적이, 건축가의 경우 좋은 집이라는 목적이 놓여 있다. 그러나 실천적 숙고의 경우에 전제된 목적은 그런 특정한 목적이 아니라 ‘잘 사는 것’, 즉 행복이다. 그래서 실천적 숙고는 ‘전체적으로 잘 사는 것’(to eu zēn holōs)의 관점에서 행동을 결정하기 위한 탐구이다.(1140a25-28) 그렇다면 숙고가 합리적으로 잘 진행되었다는 것은 어떤 의미인가?

여기서 가장 먼저 생각해볼 수 있는 것은 실천추론(practical syllogism)의 합리성이다. 실천추론은 이론추론과 마찬가지로 대전제, 소전제, 그리고 결론으로 이루어진다. 실천추론의 대전제는 행위의 원리나 목적을 표현하는 명제이고, 소전제는 구체적인 개별상황에 대한 기술이며, 결론은 행동 결정이다. 만일 숙고가 이러한 실천추론의 형식으로 진행된다면 숙고의 합리성은 연역적 구조를 지니게 된다. 실천추론이 타당하기 위해서는 먼저 목적이나 도덕적 원리를 표현하는 대전제가 참이어야 한다. 아리스토텔레스의 경우 최상위의 대전제는 행복이 될 것이다. 그리고 소전제는 상황에 대한 올바른 인식을 기술해야 한다. 이러한 두 전제가 결합하면 올바른 행동 결정이 이루어지고, 그러한 행동이 바로 합리적인 행동이며, 행복의 기준을 충족시킨다.

19) 흔히 수단으로 번역되는 ‘목적에 향한 것들’(ta pros to telos)은 단지 외적 수단의 의미만이 아니라 목적을 세부적으로 구성하는 내적, 구성적 수단(요소)의 의미로 해석된다.

그러나 숙고와 실천추론을 같은 것으로 보기에 많은 문제가 있다. 실천추론이 행위자의 실제적인 숙고과정을 정리하여 기술한 것인지, 아니면 단지 행위에 대한 목적론적 설명인지는 분명치 않다.<sup>20)</sup> 필자는 기본적으로 실천추론은 행동에 대한 목적론적 설명일 뿐, 실제의 숙고 과정에 대한 기술은 아니라는 해석에 동의한다.<sup>21)</sup> 다시 말해 실제의 숙고과정은 실천추론과 같은 연역적 추론이 아니라는 것이다. 물론 목적론적 설명과 피설명행인 행위자의 숙고 과정 사이에는 상응하는 요소가 있음이 분명하다. 그래야 설명이 성립되기 때문이다. 하지만 목적론적인 연역적 과정으로 설명된다고 해서 숙고 과정이 연역적 추론 과정이라고 볼 필요는 없다. 인간을 포함한 모든 동물의 행위는 목적론적인 실천추론의 형식으로 설명될 수 있는데, 만일 숙고와 실천추론이 동일하다면 모든 동물이 숙고한다고 해야 할 것이다. 그러나 동물의 모든 행위가 숙고를 거친 행위라고 볼 수는 없다. 그리고 숙고를 거친 행동의 경우에도 그 숙고의 과정을 연역적 추론과정으로 보기는 어렵다. 실천추론은 증명사(중간항)를 통해 목적과 구체적 행위를 매개시키는 연역적 과정이지만, 숙고는 그러한 증명사를 찾는 탐구과정이기 때문에(1112b11-14), 설명의 논리와 발견의 논리가 다른 만큼 양자는 다를 수밖에 없다.<sup>22)</sup>

숙고 과정을 실천추론의 연역적 형식으로 보게 만드는 한 가지 원인은 실천추론이 갖는 행위 설명의 명료함 때문인지도 모른다. 실천추론은 인간의 모든 행위에 대한 유용한 설명 및 정당화의 형식이다. 예컨대 “당신은 왜 그 돈을 갖지 않았는가?”라는 질문에, “내 것이 아닌 것을 갖는 것은 옳지 않다”는 대전제와 “그 돈은 내 것이 아니다”라는 소전제는 행위의 이유를 밝혀주는 훌륭한 설명이 된다. 이미 완료된 숙고와 그것에 따른 행동을 설

20) 실제의 숙고 과정과 실천추론의 관계에 대한 논쟁의 개략적 설명은 Natali(2001), pp. 63-67 참조.

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

22) 실천추론이 숙고 과정의 기술이 아님을 단적으로 보여주는 예가 아크라테스의 행동에 대한 실천추론적 설명이다. 아리스토텔레스는 아크라시아를 두 개의 실천추론으로 설명한다. 아크라테스의 행동은 숙고에 따른 행동이 아니라 숙고에 반한 행동인데, 이를 실천추론의 형식으로 설명한다는 것은 실천추론이 숙고의 과정에 대한 기술이 아니라, 행동에 대한 목적론적 설명임을 잘 보여준다. NE7.3 참조.

명의 관점에서 보면, 즉 실천추론의 관점에서 보면, 숙고의 과정은 하나의 연역추론으로 보인다. 아무리 복잡한 숙고의 과정을 거친 행동이라 할지라도 그것을 목적론적으로 설명하면, 행동의 목적이나 규범적 원리를 제시하는 대전제와, 구체적 상황을 표현하는 소전제, 그리고 결론의 행동으로 정리될 수 있기 때문이다.

그러나 실제의 숙고는 목적이나 원리(대전제)를 개별상황(소전제)에 적용하는 단선적 추론 과정이 아니다. 설사 주어진 목적을 실현하려는 단순한 기술적 상황에서도 실제의 숙고과정은 연역적인 단순한 과정이 아니며, 또한 그래서도 안 된다. 그래서 아리스토텔레스는 숙고 과정에서 “만약 불가능한 것에 부딪히게 된다면, 예를 들어 돈이 필요한데 마련할 수 없는 것이 라면, 우리는 단념한다”(1112b24-27)고 말한다. 여기서 ‘불가능한 것’을 단지 기술적인 어려움으로만 볼 수는 없다. 예컨대 절대로 들키지 않고 돈을 흠치는 방법이 있다고 해서 그것을 가능한 방법이라고 볼 수는 없다. 아리스토텔레스가 주어진 목적을 실현하기 위한 숙고의 과정에서 “어떤 것을 통해 가장 쉽고 가장 훌륭하게(kallista) 도달할 수 있을지를 고찰한다.”(1112b17)고 말할 때에도, ‘가장 훌륭한’ 방법이 기술적 효율성만을 고려한 것이 아님은 분명하다. 칼론(kalon; 아름다움, 고귀함, 훌륭함)은 결코 수단적 효율성의 가치가 아닌, 덕인 내지 현자가 지향하는 - 도덕적 가치를 포함한 - 최고의 가치이기 때문이다.<sup>23)</sup>

그러므로 주어진 목적을 실현하기 위한 수단을 탐구하는 기술적 숙고조차도 연역적 추론의 형식으로 진행되지 않는다. 수단의 탐구 과정에서 다양한 가치들을 고려할 수밖에 없기 때문이다. 여기서 수단의 가능함과 불가능함, 그리고 가장 훌륭한 방법이 무엇인가에 대한 판단은 ‘삶 전체의 관점에서’ 이루어진다. 그런 점에서 기술적 숙고는 실천적 숙고에 종속된다.<sup>24)</sup> ‘삶 전체의 관점’은<sup>25)</sup> 특정한 가치의 관점이 아닌, ‘잘 삶’(행복)의 관점이

23) kalon에 함의된 미적 가치와 윤리적 당위에 대해서는 Owens(1981), pp. 261-277 참조.

24) ‘잘 삶 일반’의 관점에 주목하여 기술적 숙고와 구별되는 실천적 숙고의 특성을 조명한 명료한 설명은 전현상(2005) 참조.

25) 잘 숙고한다는 것은 “건강이나 체력과 같은 부분적인 것에서(kata meros) 무엇이 좋은 지 생각하는 것이 아니라, 전체적으로(holōs) 잘 살아가는 것과 관련해서 무엇이 좋고

며 따라서 실천적 숙고는 행위자의 행복 개념에 의존할 수밖에 없다. 따라서 올바른 숙고는 결국 올바른 행복 개념을 가진 자에 의해서만 가능하다.

아리스토텔레스가 말하는 행복은 탁월한 이성적 활동이며, 이는 우리의 활동이 합리적일 때에만 행복하다는 말이다. 현자(실천적 지혜를 지닌 자)는 삶 전체의 관점에서, 즉 행복의 관점에서 이성의 탁월함을 발휘하는 자이다. 그래서 우리는 현자의 가장 중요한 활동인 숙고를 검토하면서 그 합리성의 정체를 살펴보는 중이다. 그런데 숙고의 합리성은 결국 올바른 행복 개념에 의존한다. 그러면, 행복이 인간 삶의 궁극 목적이라고 할 때, 그 목적의 올바름은 어떻게 알 수 있는가? 아리스토텔레스는 그 역할을 다시 덕(성품의 탁월성)에 돌린다. 덕과 실천지의 관계에 대해 논의하는 NE6.12에서 아리스토텔레스는 “덕이 목표를 올바르게 해주며, 실천지는 이 목표를 위한 것들을 올바르게 해준다.”(1144a7-9)고 말한다. 덕에 의해 목적이 주어지면 비로소 숙고라는 지적 활동이 전개된다고 볼 수 있다.

물론 숙고의 과정이 덕에 의해 주어진 목적을 실현하기 위한 단선적 과정이 아니며, 숙고의 과정에서 다시 목적이 설정되고 재숙고가 이루어지기도 하는 복잡한 과정에서 덕과 실천지의 역할을 명료하게 구분하기는 어렵다. 그러나 욕구의 합리성을 숙고 과정의 합리성에서 찾아보려는 우리에게, 목적이 덕에 의해 설정된다는 것은 중요한 의미를 갖는다. 우리는 앞에서 숙고의 과정이 연역적 추론의 과정이 아님을 검토하였다. 숙고의 과정은 실천추론의 형식으로 재구성되어 설명되고 정당화될 수 있는 연역적 구조를 지니지만, 숙고의 올바름이 숙고를 설명하는 실천추론의 타당성으로 환

---

유익한지 잘 숙고”(1140a25-28)하는 것이다. 부분적(*kata meros*) 영역과 삶 전체(*holōs*)의 대비에서 주의할 점은 전체가 단지 부분들의 합이 아니라는 점이다. 건강, 운동 등 특정한 부분들은 기술(*techē*)의 영역이지 실천지(*phronēsis*)의 영역이 아니며, 실천지는 삶 전체를 함께 고려하는 것이지 여러 영역의 기술적 지식들을 모아 놓은 것은 아니기 때문이다. 그러므로 *kata meros*와 *holōs*는 종과 류의 관계가 아니라 서로 다른 부류(기술과 윤리)간의 차이로 보아야 할 것이다. 기술에 있어서는 특정한 영역의 가치가 판단의 기준이 되지만, 실천지의 경우에는 여러 가치들을 전체적으로 고려하기 때문에 특정한 부분의 전문적 지식이나 그러한 지식들의 집합이 아닌, - 그런 지식들이 참고는 될 수 있지만 - 문제 상황에서 윤리적 요소를 읽어낼 수 있는 능력이 필요하다. 그런 점에서도 실천지는 기술(*techē*)과는 다른 종류의 앎이다. *kata meros*와 *holōs*의 대비에 대해서는 Tuozzo(1991), p. 201 참조.

원될 수는 없다. 덕인의 숙고나 악인의 숙고나 모두 실천추론의 연역적 타당성은 갖추고 있기 때문이다. 악인의 숙고가 문제가 되는 이유는, 실천추론의 관점에서 보면, 추론의 타당성이 아니라 전제의 건전성에 있기 때문이다. 그러므로 숙고에서의 올바른 것은 숙고의 목적을 설정해주는, 실천추론의 대전제를 제공해주는, 덕에 의존할 수밖에 없게 된다. 덕을 갖춘 자에게만 올바른 목적이 보이며, 덕을 갖춘 자는 행복에 대한 올바른 개념을 지닌 자이기 때문이다.

결국 덕인(또는 현자)은 행복(잘 삶)의 관점에서 목적을 설정하고, 실천적 지혜를 발휘하는 올바른 숙고에 의해 합리적이고 올바른 행동을 하는 사람이다. 여기서 덕인의 목적이 올바르다는 것은 - 실천추론의 대전제의 참은 - 올바른 행복 개념의 소유에 의존한다. 그러면 우리는 여기서 다시 올바른 행복 개념에서 올바른 행동에 이르는 과정을 보편에서 개별에 이르는 연역의 과정으로 그려보고 싶은 유혹을 느낄 수 있다. 궁극목적으로서의 최상위의 대전제(행복)가 있고, 그 아래에 주어진 상황에서의 보다 구체적인 하위의 목적(예컨대, 건강)이 자리하고, 다시 점점 세부적인 목적이 결정되며, 마지막으로 구체적인 행동 결정(예컨대, 수술)에 이르는 과정을 생각해 볼 수 있다. 그리고 각 단계는 보편을 보다 하위의 보편으로, 그리고 다시 개별 상황에서의 행동으로 적용해가는 과정이라고 이해할 수 있다.

행복이라는 최고선으로부터 하위 단계의 가치들을 거쳐 구체적인 행동에 이르는 과정을 연역적으로 기술할 수 있다는 것은 합리적 행동 결정에 관한 매력적이며 명료한 이론으로 보일 수 있다. 그리고 대부분의 기술적 숙고는 그러한 방식으로 진행된다. 윤리적 숙고 또한 그런 방식으로 진행된다면 기술적 숙고와 같은 합리적 절차를 지닐 수 있을 것이다. 예컨대, 공리주의에서처럼 최대 행복의 원리라는 대전제를 도덕적 원리로 삼고, 주어진 상황 속에서 그 원리를 실현할 수 있는 방법이나 절차를 찾는다면, 그 과정은 기술적 숙고와 다를 바 없기 때문이다. 그러나 이러한 틀을 아리스토텔레스에게 적용하기는 어려워 보인다. 그의 행복 개념은 연역의 대전제로 사용될 만한 명시적 내용을 갖지 않기 때문이다. 물론 행위자의 행복 개념은 구체적 상황에서 행위자의 목적 설정과 숙고의 방향을 결정해주는 최고선

으로서의 규범적 틀임이 분명하나, 그 틀이 구체적 상황에 적용가능한 청사진과 같은 역할을 할 수는 없다는 것이다.<sup>26)</sup> 앞에서 보았듯이 아리스토텔레스가 행복 개념으로 제시하는 행동 규범의 틀은 우리의 행위가 탁월한 이성적 활동이어야 한다는 것일 뿐이다.

행복이 인간 행위의 궁극 목적으로서 최고선이며(1094a22), 좋은 것들의 원리(archē)이자 원인(aition)(1102a2-4)임에도 불구하고 연역추론의 대전제로 사용될만한 명시적 특성을 갖지 못한 근본적인 이유는 ‘ 좋음들’의 - 즉 가치들의 - 불가공약성 때문이다. 아리스토텔레스는 선의 이데아를 비판하면서 자신의 범주론을 기초로 이렇게 말한다.

“좋은 존재가 이야기되는 방식만큼이나 많은 방식으로 이야기된다. 왜냐하면 무엇임(실체)의 범주에서 이야기될 때에는 예컨대, 신과 지성이며, 성질의 범주에서는 탁월함, 양의 범주에서는 적당량, 관계의 범주에서는 유용한 것, 시간의 범주에서는 적시, 장소의 범주에서는 적절한 곳, 그리고 그 밖의 다른 경우에도 이와 같은 방식으로 이야기되기 때문이다.” (1096a23-27)<sup>27)</sup>

이처럼 좋음은 범주에 따라 다르게 규정되며, 따라서 서로 다른 범주의 좋음들을 관통하는 단일한 보편자로서의 좋음은 없다는 것이 좋음에 대한 아리스토텔레스의 생각이다. 서로 다른 범주에 속하는 가치들을 함께 묶어 계산해줄 공통의 척도는 없다는, 즉 상이한 범주의 가치들은 서로 불가공약적이라는 것이다. 이러한 불가공약성은 그 자체로 추구되는 가치들 사이에서도 성립된다. “명예나 사려, 즐거움에 대한 설명은 그것들이 좋다고 이야

26) 행복을 청사진(blueprint)과 같은 거대목적(Grand End)으로 보려는 해석에 대한 비판은 Broadie(1991) chap. 4 참조. McDowell은 아리스토텔레스의 행복 개념을 청사진이나 거대목적과 같이 명시적으로 규정될 수 있는 것으로 보려는 해석에 대해 반대한다는 점에서 Broadie에 동의하면서도, 아리스토텔레스의 숙고 개념에 대한 Broadie의 해석이 여전히 연역주의적 편견에서 벗어나지 못했다고 비판한다. McDowell(1996) p. 24ff. 참조. Broadie의 해석을 지지하며 McDowell을 비판하면서도 양자 사이의 해석 차이를 메꾸어보려는 시도는 Price(2011) p. 142ff. 참조.

27) Kosman의 제안대로, 신, 지성, 탁월성 등을 좋음에 대한 술어로 읽었다. 다시 말해서, 실체의 범주에서 “신이나 지성이 좋음이다.”가 아니라 “좋은 것은 신이나 지성이다.”로 해석했다. Kosman(1968), p. 173



기되는 그 관점에서 서로 구별되고 차이를 보인다.”(1096b23-25)는 말에서 보듯이, 명예, 사려, 즐거움 등과 같이 그 자체로 추구되는 좋음들은 서로 공통되는 것이 없는 공약불가능한 가치들이다.<sup>28)</sup> 그러므로 불가공약적인 다양한 가치들을 하나의 가치로 환원하려는 시도는 불가능하다는 주장이다.

다양한 좋음들을 하나의 특성으로 환원하려는 시도 중의 하나가 바로 플라톤의 『프로타고라스』에서 소크라테스가 말하는 쾌락주의라고 할 수 있다. 소크라테스는 아크라시아가 불가능함을 논증하면서, 우리가 추구하거나 회피하는 대상들을 쾌락과 고통 또는 좋음과 나쁨 등으로 섞어 부르지 말고, 쾌락과 고통 또는 좋음과 나쁨 중에서 하나의 쌍으로, 즉 하나의 척도로 일원화할 것을 요청한다.<sup>29)</sup> 이는 모든 가치를 하나의 척도로, 쾌락이라는 가치로 환원하여 계산할 수 있음을 의미한다. 그런 단일한 공통의 가치를 통해 계산되어 좋은 것임이 확인되었다면 이에 반한 다른 행위를 할 가능성은 없어진다. 왜냐하면 이미 모든 가치가 하나의 척도에 의해 계산되었고 따라서 다른 행위를 선택할 이유는 남아 있지 않기 때문이다. 그래서 아크라시아는 도저히 이해할 수 없는 것이 된다. 여기서 우리가 주목할 것은 아크라시아의 가능성 문제가 아니라, 쾌락주의에 전제된 가치의 공약가능성이다. 쾌락주의는 모든 가치가 쾌락의 척도로 환원될 수 있음을 전제한다.

그러나 아리스토텔레스에게 모든 가치들을 공통으로 묶어줄 하나의 가치 내지 척도는 없다. 위에서 보았듯이 좋음은 범주에 따라 상이하게 규정되며, 명예, 사려, 쾌락과 같은 자체 목적적인 좋음들을 함께 묶을 수 있는 공약가능한 기준은 없다. 그래서 그는 철학의 가치가 돈이나 명예에 의해 계산되거나 저울질 될 수 없다고 말하며(1164b2-6), 지식과 돈은 하나의 척도로 잴 수 없다고 말한다.(EE 1243b22-23)<sup>30)</sup>

28) Segvic은 여기서 열거된 명예, 사려, 즐거움의 항목이 임의적인 나열이 아니라, 정치적 삶, 지적 삶, 쾌락적 삶이라는 전통적인 세 가지 삶의 유형을 염두에 둔 것임을 지적한다. Segvic(2004) p. 152.

29) 『프로타고라스』, 354d-355d.

30) 아리스토텔레스는 『영혼론』에서 숙고적 판타시아를 설명하면서, 단일한 척도에 의해 좋음을 측정하는 이성의 능력을 말하는데(434a5-10), 이는 좋음의 공약가능성을 인정하는 것으로 보이기도 한다. 그러나 이것은 다른 동물과 구별되는 이성의 능력을 말하

이러한 좋음의 불가공약성은 아리스토텔레스의 행복(잘 삶) 개념의 성격을 규정하는 중요한 요소이다. 행복이 좋은 것들의 원리이기는 하지만, 그렇다고 해서 모든 좋음들을 관통하는 하나의 어떤 특성으로 규정되거나 다양한 좋음들의 최대값을 의미할 수가 없다. 모든 좋음들에 공통적이 요소는 없으며, 좋음들은 함께 계산될 수 있는 공약가능한 가치들이 아니기 때문이다. 그래서 행복은 연역의 대전제로 사용될 수 있을 만큼의 명시적 내용을 지니지 못하며, 따라서 행복(잘 삶)의 관점에서 진행되는 실천적 숙고는 보편적 원리를 개별에 적용시키는 연역적, 기술적 추론의 과정이 아니다. 덕의 본질인 중용이 구체적 상황에서만 결정될 수 있는 것과 마찬가지로, 행복은 실천적 상황에서의 구체적 목적에 의해 비로소 명료화될 수 있기 때문이다. 또한 기술적 숙고의 경우에도, 앞에서 살펴보았듯이, 잘 삶(행복)의 관점에서 가장 훌륭한 방법을 찾는 것이 주어진 목적의 가치에만 봉사하는 수단의 탐구가 아니다.

## V. 실천적 지각

아리스토텔레스에게 행복은 탁월한 이성적 활동이다. 그러므로 실천의 영역에서 탁월한 이성적 활동을 하는 자, 즉 덕인은 올바른 행복 개념을 지닌 자이며, 행복한 삶을 살 수 있는 욕구구조를 지닌 자이다. 그리고 덕은 습관에 의해 형성된다. 그런데 덕이 욕구의 탁월성이라고 해서 습관에 의한 덕의 형성이 이성의 활동과 무관한 욕구의 훈련이나 규칙 익히기를 의미하지는 않는다. 습관화의 과정은 구체적인 상황에서 무엇이 중요한가를 인식하는 지적 판단 능력의 함양을 포함한다.<sup>31)</sup> 그래서 덕의 함양과 실천지의 획득은 분리된 과정이 아니라 구체적인 실천을 통해 함께 가는 과정이다. 실천지에 의한 개별상황에서의 판단과 숙고는 그러한 지적 결과에 따라 욕

---

는 부분으로서, 이성의 계산 능력을 언급하는 것이 모든 좋음이 공약가능함을 말하는 것으로 보기는 어렵다고 생각한다. 이에 대해서는 Burnyeat(1980), p. 90, n.29 그리고 Wiggins(1980b), pp. 255-256 참조.

31) 습관화의 과정에 의한 덕의 형성과 이성의 역할에 대한 설명은 McDowell(1979) 참조.

구하고 행동하며 그것에서 즐거움을 느끼는 욕구적 탁월성과 분리되지 않는다. 그래서 구체적 상황에서 덕에 의해 목적이 주어진다는 것은 그 상황에서 무엇이 중요한가를 파악하는 실천지가 발휘된다는 의미이기도 하다. 이러한 개별 상황에 대한 인식 또한 실천지의 한 부분이며, 그래서 아리스토텔레스는 이러한 개별을 파악하는 실천지의 능력을 직관지(지성, nous,)라고도 하고, 지각(감각, aisthēsis)이라고 부르기도 하는데, (1143b5) 우리는 이것을 실천적 지각이라고 부를 수 있다.<sup>32)</sup> 덕인 또는 현자는 개별 상황을 올바르게 지각하는 실천적 지각 능력을 지닌 자이다.

그러면 개별 상황의 인식과 관련하여 덕인과 악인은 어떻게 구별되는가? 개별 상황은 항상 다양한 보편적 가치를 함축하고 있다. 이를 테면 동일한 하나의 사태가 나에게 도덕적 행위를 요구할 수도 있고 이기적인 욕구만족의 행위를 요구할 수도 있다. 이처럼 윤리적 숙고가 필요한 대부분의 상황은 대체로 상반된 가치가 충돌하는 경우이다. 그런 경우에 덕인은 도덕적 행동의 이유와 이기적 행동의 이유 중에서 전자를 선택하고, 악인은 후자를 선택한다. 우리는 대개 덕인은 이기적 욕구의 유혹을 잘 극복하는 사람이라고 여기기 때문이다. 그렇다고 덕인이 손해를 보는 것은 아니다. 덕인의 행복 개념에 비추어보면 도덕적 가치가 이기적 가치보다 더 큰 비중을 차지하며, 악인은 그 반대일 것이기 때문이다. 그래서 덕인은 도덕적 가치를 선택하고 이기적 가치를 포기하며, 악인은 그 반대로 선택한다고 생각할 수 있다.

그런데 이러한 가치의 저울질 모델은 아리스토텔레스의 덕인을 설명하는 데 문제를 일으킨다. 왜냐하면 덕인과 앙크라테스(enkratēs, 자제력이 있는 자)를 구별할 수 없기 때문이다. 덕인과 앙크라테스는 둘 다 외견상 도덕적 행동을 선택한다는 점에서 차이가 없다. 그러나 덕인은 아무런 갈등 없이 도덕적 행동을 하는 - 그래야만 도덕적 행동이다 - 반면에, 앙크라테스는 두 가치 사이에서 갈등하면서 끝내 외견상 도덕적 행동을 하지만 자신이 포기한 이기적 가치를 못내 아쉬워한다. 그런데 위의 저울질 모델에서는 양자의 차이를 설명하기가 어렵다. 덕인에게는 극복해야 할 유혹이 없으며

32) 실천적 지각에 의한 개별 상황에 대한 인식은, Wiggins의 표현을 빌리면, ‘상황적 평가’(situational appreciation)라고 할 수 있겠다. Wiggins(1980a) p. 233.

따라서 저울질이 불필요하기 때문이다.<sup>33)</sup>

아리스토텔레스를 저울질 모델로 해석하기 어려운 더 큰 이유가 바로 실천적 지각과 관련된다. 저울질 모델에서는 덕인, 앙크라테스, 아크라테스, 악인들이 모두 하나의 상황을 동일하게 인식하는데, 다만 그들의 욕구구조(성품)의 차이로 다른 행동을 선택한다고 여긴다. 하지만 아리스토텔레스의 관점에서 보면, 성품이 다르면 개별 상황에 대한 인식이 달라진다. 덕인과 악인은 상황을 동일하게 인식하지 않는다.<sup>34)</sup> 예를 들어, 덕인은 “여기에 보호해야 할 미성년자가 있다”라고 기술하는 상황에서, 악인은 “여기에 매력적인 성적 대상이 있다”라고 인식한다. 이들은 물리적으로 동일한 상황에서 무엇이 중요한가를 달리 인식하는 것이고, 그래서 사태를 달리 기술하게 된다. 덕인이 갖춘 지적 능력인 실천적 지혜는 단지 숙고의 탁월함만이 아니라, 개별 상황을 올바르게 인식하는 실천적 지각 능력이기도 하다. 악인은 그러한 지각 능력이 없고, 앙크라테스와 아크라테스의 실천적 지각은 불완전하다. 그래서 덕인과 악인은 상황을 달리 인식하고 그렇게 다르게 인식된 상황이 각자의 행동에 대한 이유가 된다.

이러한 실천적 지각에 주목하면 덕인과 앙크라테스의 차이도 보다 잘 설명된다. 덕인이 인식한 사태에서는 도덕적 행동을 요구하는 이유와 이기적 이유가 충돌하지 않는다. 이기적 이유는 발생하지 않기 때문이다.<sup>35)</sup> 그래서 덕인은 갈등 없이 사태가 요구하는 도덕적 행동을 한다. 반면에 앙크라테스가 파악한 사태 인식은 이중적이다. 그래서 그 사태가 요구하는 도덕적 행동과 이기적 행동 사이에서 갈등한다. 다행히 그는 도덕적 요구에 따르지

33) 가치들의 저울질을 어렵게 만드는 또 다른 원인은 가치(좋은)의 불가공약적 성격이다. 공약불가능한 다양한 가치들을 하나의 저울로 재는 것은 불가능하기 때문이다.

34) 사실에 대한 인식은 덕인과 악인 모두에게 중립적이지 양자가 사실 인식을 달리 한다고 볼 수 없다는 반론이 가능하다. 그러나 그러한 순수하고 중립적인 ‘인식’에 따른 ‘사실’로 구성된 세계는 우리에게 행위의 동기를 부여하는 사실의 세계와는 다르다. 그러한 순수한 인식이 아니면 비과학적이라고 보는 것은 과학적 문제가 아니라, McDowell(1978, p. 19)의 지적대로, 과학주의에 의해 야기된 문제이다. 사태에 대한 실천적 인식은 평가적 인식이며 이렇게 인식된 사실이 실천추론의 소전제를 구성한다.

35) McDowell은 이것을, 도덕적 이유가 다른 이유들을 침묵시킨다(silencing)고 표현한다. 그래서 침묵된 이유는 이유가 아니다. 덕인에게, “사악함에 의해 성취되는 매력은 이유로서 간주되지 않는다.”(McDowell 1978, 1980)

만 이기적 가치를 충족시키지 못하는 손해를 감수해야 한다. 그러나 덕인에게는 손해가 없다. 이기적 욕구를 충족시킬 이유가 없었기 때문에, 즉 원하던 것이 아니었기 때문에 손해가 발생하지 않는다. 덕인은 두 가지 이익 사이에서 저울질을 한 것이 아니다.

물론 덕인이라고 해서 앙크라테스가 보는 사태의 측면을 전혀 보지 못하는 것은 아니라고 보아야 한다. 용감한 자라고 해서 죽음과 부상의 위험을 모르고 용감하게 행동하는 것이 아니라(1117b7-14) 예상되는 위험에서도 두려움이나 흔들림이 없이 사태가 요구하는 아름다운(kalon, 고귀한, 훌륭한) 행동을 한다. 마찬가지로 절제의 경우에도, 모든 음식은 식욕의 대상이며 이성은 성적 욕구의 대상이라는 사실을 덕인이 그 상황에서 모른다고 하기는 어렵다. 다만 그에게는 그것이 사태의 핵심이 아니며 행위의 이유가 될 수 없는, 그래서 그 상황을 기술하는 요소가 될 수 없다는 것이다.<sup>36)</sup> 덕인은 개별 상황에서 무엇이 중요한지를 올바르게 인식하며 그것에 따라 욕구하는 자이다.

갈등 없는 덕인의 모델은 우리의 일상적 경험에 비추어볼 때 지나치게 이상적이라는 인상을 준다. 우리는 대체로 도덕적 행동 결정은 비도덕적인 이유들을 극복함으로써 얻어진다고 생각하는 경향이 있다. 그러한 경향에 비추어볼 때 아리스토텔레스의 덕인은 이상적으로 보일 수밖에 없을 것이다. 그러나 아리스토텔레스가 앙크라테스와 구별하여 제시한 덕인의 모델은 그것이 하나의 기준이며, 따라서 이상적이라는 것이 결합이 될 수는 없다고 본다. 또한 그러한 덕인이어야만 행복의 중요한 조건 중 하나인 자족성의 기준을 만족시킬 수 있다는 점에서도 갈등 없는 덕인의 모델은 중요하다. 앙크라테스는 비록 도덕적 요구에 따른 행동을 하지만 항상 후회나 아쉬움이 남는다. 달리 행동할 수 있는 이유와 그에 따른 욕구가 충족되지 못하기 때문에 그의 행복은 자족적인 행복이 아니다. 반면에 덕인에게는 아쉽거나 후회를 일으킬 다른 이유가 없었기 때문에 그의 행동은 그 상황에서

36) 덕인이 잘못된 쾌락이나(절제의 경우) 두려움(용기의 경우) 인식한다면 그것이 행위의 동기로 전혀 작용하지 않는지, 그래서 진정으로 아무런 갈등이 없는지에 대한 도덕 심리학적 논란이 있다. Pearson(2012) pp. 227-255 참조. 그러나 그 논란과 무관하게 덕인이 다른 성품의 사람들과 다른 평가적 인식을 한다는 점은 분명하다.

더 보텔 것이 없는 자족적인 행복이다.

한 가지 주의할 점은 덕인에게 요구되는 도덕적 요구는 도덕적 규범의 무차별적 적용을 요구하는 것이 아니라는 점이다. 예컨대 거짓말을 하지 말아야 한다는 규범은 단적으로는(haplōs)<sup>37)</sup> 보편적인 도덕적 규범이라고 할 수 있지만, 그 규범의 타당성은 항상 구체적 맥락 속에서 결정되어야 한다. 그래서 경우에 따라 그 규범은 매우 사소해지고, 행위의 이유로서 등장하지 않을 수도 있다. 그것은 덕인의 실천적 지혜에 의해, 즉 개별상황을 파악하는 실천적 지각과 숙고에 의해 결정되는 것이며, 그것이 바로 중용의 결정이다.

실천적 상황에서 덕인과 악인의 가장 큰 차이는 양자가 상황을 달리 본다는 점이다. 즉 개별에 대한 인식을 달리 한다는 것이다. 그래서 아리스토텔레스는 실천의 영역에서 개별의 중요함을 거듭 강조한다.(1107a29-32; 1141b14-16) 그러나 이러한 개별에 대한 평가적 인식의 중요성이 보편적 가치나 규범에 대한 무용성을 의미하는 것은 결코 아니다. 오히려 개별에 대한 실천적 지각의 차이를 만들어내는 것이 바로 행위자의 성품에 내재한 보편적 가치의 차이이다. 다시 말해 실천적 지각은 행위자가 가진 행복의 개념에 의존한다. 그런 점에서 행복은 최고선이며, 좋은 것들의 원리이자 원인이다. 행복은 연역의 대전제와 같은 명시적 내용으로 규정되지 않지만, 상식적인 차원에서 가치관이나 세계관이 행위자의 판단에 작용하는 방식으로, 좋음들을 판단하는 기준이 된다. 그래서 올바른 습관에 의해 윤리적 가치가 내면화된, 즉 올바른 행복 개념을 지닌 자만이 개별적 상황에 대한 올바른 인식을 할 수 있다.

## VI. 적절성(epieikeia)

법적 판단의 영역에서도, 구체적 상황에서 무엇이 중요한 가치인가를 파

37) 아리스토텔레스가 자주 사용하는 haplōs라는 표현은 구체적 맥락을 무시한, 다른 조건들을 고려하지 않는 무조건적인 관점을 나타낸다. 예를 들어 haplōs하게 보면 인간의 최고 행복은 테오리아이다. 그러나 구체적 맥락에서는 실천지의 판단에 의해 무시될 수 있다.

악하는 능력이 중요하다는 것을 아리스토텔레스는 적절성(epieikeia)<sup>38)</sup>의 개념을 통해 잘 보여준다. 법(규범, nomos)은 항상 일반적 규정이기 때문에, 즉 보편이기 때문에 개별적 상황에서 무차별적으로 적용될 수 없다. 따라서 개별적 상황에 적합하게 법을 적용하는 것이 바로 적절성이다. 아무리 현명한 입법가라 할지라도 미래의 사태까지 포함한 모든 개별사태를 포괄하는 세부적인 법을 규정할 수는 없는 일이므로 적절성은 불가피하다. 인간의 개별적인 행위 및 사태는 항상 행위자의 자발적 선택(결정, prohairesis)의 결과이므로 본질적으로 비결정적(aoristos)이기 때문이다. 그러므로 이러한 비결정적인 것은 마치 레스보스인들의 자처림(1137b30)<sup>39)</sup> 융통성 있는 기준에 의해 평가될 수밖에 없다. 자의 모양에 맞춰 사물을 깎아내는, 개별적 특성을 무시하고 편리한 규범(보편)에만 맞추는 것은 프로쿠루스테스의 침대와 같은 발상이다. 개별을 중시하는 이러한 적절성은 단지 법의 적용에만 관련된 것이 아니라, 실천적 영역 전반에서 요구되는 능력이라고 할 수 있다. 그래서 아리스토텔레스는 “적절한 행동(ta epieikē)은 타인과의 관계에 있어서 모든 선한 사람들의 공통적인 것이다”라고 한다.(1143a30-31) 다시 말해 적절성은 단지 법의 적용의 문제만이 아니라 실천의 전 영역에서 보편적 규범의 기계적 적용을 경계하는 것이다. 실천적 합리성이란 정해진 대전제(보편)과 소전제(개별)를 연결하는 연역적, 기술적 과정에 의존하지 않는다. 문제는 그 기술적 과정 전체가 그 상황에 얼마나 적합한가이다.

적절성에 대한 논의에서 우리가 특히 주목해야 할 점은, 적절성의 필요가 법의 불완전성에 있는 것이 아니라, 사태의 본질에 기인한다는 아리스토텔레스의 명확한 지적이다.

“잘못은 법 안에 있는 것도, 입법자 안에 있는 것도 아니라 사태의 본성 속에(en tēi physei tou pragmatos) 있기 때문이다.”(1137b17-19).

38) epieikeia는 equity, decency, reasonableness, 근원적 공정성(이창우 외) 등으로 번역되고 있으나, 필자는 이를 개별사태에 맞는 적절한 판단의 중요성을 드러내는 의미에서 ‘적절성’으로 옮긴다.

39) 레스보스(Lesbos)인들은 건축을 할 때, 구부러진 곳을 쥔 때는 구부릴 수 있도록 만들어진 자(kanōn)를 사용했다고 한다.

우리가 접하는 상황은 항상 개별적인 상황이며, 개별은 그 특성상 어느 것도 동일하지 않다. 우리가 개별 상황을 특정한 유형의 한 사례로 인식하는 것은 이미 그 개별 상황에 함축된 무수한 보편 중에서 특정한 보편을 읽어냈기 때문이다. 그런 점에서 모든 개별 상황은 새로운 상황이라고 할 수 있다.

물론 우리가 경험하는 개별적 상황이 모두 새롭다는 말이 우리가 항상 예외적 상황에 놓여있음을 의미하는 것은 아니다. 오히려 대부분의 상황은 우리가 교통 법규를 지켜가며 운전하는 것처럼 잘 규정된 보편적 규범을 개별 상황에 적용하는 경우이다. 그리고 의사가 환자를 치료하는 경우처럼 주어진 목적 - 이를 테면 환자의 건강 -을 위해 수단을 탐구하는 기술적 숙고의 경우가 대부분이라고 할 수도 있다. 아리스토텔레스 자신도 적절성에 대한 논의를 하면서, 적절성을 발휘해야 하는 예외적 상황을 보편적 규정에 어긋나는 ‘어떤 경우에 관련해서(perī enīōn, 1137b20)’라고 한정한다. 그런 예외적 상황이 아닌 대부분의 경우에는 규정된 법에 따른다는 말이다.<sup>40)</sup> 그러나 내 앞에 놓인 개별상황이 예외적인 상황인지 아니면 주어진 보편적 규범이나 가치를 적용하면 그만인 대부분의 상황인지를 어떻게 구별하는가? 많은 사람들이 주어진 조건에서 규칙 준수의 기계적 사유에 만족할 때, 한 사람의 현자가 그건 아니라고 실천적 숙고를 발휘하는 경우를 찾기는 어렵지 않을 것이다. 그런 점에서 ‘삶 전체의 관점에서’ 숙고하는 실천적 숙고는 단지 예외적인 상황에서 필요한 숙고라고 보기 어렵다.

또한 예외적인 상황이라는 인식이 보편적 가치에 대한 거부나 무시라고 오해되어서는 곤란하다.<sup>41)</sup> 예외상황이라고 판단한다는 것 자체가 통상적

40) Horn은, 아리스토텔레스를 개별적 맥락의 중요성에 주목하여 해석한 McDowell 등을 비판하면서, 적절성(epieikeia)은 예외적 상황의 문제이고, 아리스토텔레스는 대부분의 상황에서 보편적 규범의 적용을 중시한다는 점을 강조한다. 그러나 McDowell이 개별적 맥락을 중요시한다고 보편적 규범의 필요성을 부정하는 정도로 개별만을 강조하는 해석을 했다고 보기는 어렵다. McDowell이 아리스토텔레스를 ‘글로 쓰여진 법의 폐지,’ (Horn(2006), p. 143)나 ‘주먹구구식’(Horn(2006), p. 147) 판단을 옹호하는 이론으로 해석한다는 그의 비판은 다분히 허수아비 공격에 가깝다고 보여진다. McDowell(1979), Horn(2006) 참조.

41) Irwin은 아리스토텔레스에 대한 개별주의적 해석을 비판하며 일반적 규칙의 규범적 우선성을 강조한다. Irwin(2003) 참조. 그러나 이 문제에 대해 필자는 아리스토텔레스



인 규범이나 가치가 다른 더 중요한 보편적 가치를 훼손하기 때문에 발생하기 때문이다. 그렇지 않다면 그것을 예외로 인정할 이유가 없어진다. 그러므로 주어진 규범에 대한 거부나 무시는 더 상위의 보편적 가치의 관점에서 사태를 인식하는 것이라고 보아야 한다. 개별은 항상 보편의 한 사례로서 - ‘~으로서’(hēi) - 인식되는 것이지만 개별 자체로 인식되지 않기 때문이다.

## VII. 나가며 : 우리는 어떤 합리성을 찾고 있는가?

연역적 형식의 실천추론은, 비록 실제의 숙고 과정에 대한 기술은 아니지만, 행위를 설명하는 매우 유용한 형식이다. 실천추론의 대전제와 소전제는 행위의 이유를 잘 설명해주기 때문이다. 그런데 실천추론을 포함한 모든 추론의 올바름은 전제들을 연결하는 논리적 타당성(validity)만으로 결정되는 것이 아니라 전제들의 건전성(soundness)에도 의존한다. 덕인과 악인의 실천추론은 논리적인 연역적 타당성이 아니라 전제들의 건전성에 의해 구별된다. 지금까지 우리가 아리스토텔레스의 숙고 및 실천적 지각을 검토하면서 밝힌 것은 실천적 합리성이 연역적 추론의 타당성이 아니라 행위의 목적을 드러내는 대전제와 개별 상황에 대한 인식을 기술하는 소전제의 건전성에 달려있다는 사실이다. 매우 상식적으로 보이는 이러한 결론의 의미는, 아리스토텔레스의 실천적 합리성이 행동 결정 과정의 논리적 타당성이나 특정 목적 실현을 위한 기술적 효율성으로 환원될 수 없다는 점이다.

실천추론의 최상위의 대전제는 당연히 행복, 즉 ‘잘 삶’이다. 그리고 소전제는 실천적 지각에 의해 파악되는 개별 상황에 대한 인식이다. 우리의 욕구가 합리적이기 위해서는 올바른 행복 개념과 개별 상황에 대한 올바른 인식이 이루어져야 한다. 그런데 앞에서 보았듯이 행복이라는 대전제는 구체적인 사태 파악 이전에 명시적으로 제시되지 않는다. 실천적 지각에 의해 사태가 파악되면서, 지금 무엇이 중요한 것인가를 인식하면서, 비로소 행복

---

를 개별주의(particularism)와 보편주의(universalism or generalism)의 대립 구도에서 보려는 관점 자체에 대해 비판적이라는 것만을 밝힌다.

을 구성하는 가치가 드러난다. 그러나 실천적 지각의 차이를 만드는 것은 행위자의 욕구 구조에 체화된<sup>42)</sup> 행위자의 행복 개념이다.

체화된 행복 개념과 실천적 지각에 의존하는 실천적 합리성은 논리적 연산과정으로 분석될 수 없다. 그러므로 우리의 실천적 지각과 숙고의 어려움을 대신해 줄 논리적, 기계적 방법은 없다. 중용에 대한 아리스토텔레스의 설명이 그렇듯이, 우리가 지향해야 할 욕구의 합리성에 대해 아리스토텔레스는 아무런 명료한 지침을 주지 않는다. 이러한 불투명한 합리성에 대해 우리는 실망할 수도 있다. 그러나 실망하기 전에 먼저, 우리가 요구하는 합리성이 수학이나 자연과학에서의 합리성일 뿐이고 실천적 - 기술적이 아닌 - 영역에 필요한 실천적 합리성은 이와 근본적으로 다른 것이 아닌지, 우리의 합리성 개념에 대해 검토할 필요가 있다. 우리가 요구하는 합리성은, 어두운 곳에서 잃어버린 열쇠를 환한 가로등 아래에서 찾고 있는 ‘술 취한 자의 합리성(the rationality of the drunk)’<sup>43)</sup>인지도 모른다.<sup>44)</sup>

투 고 일: 2015. 10. 20  
 심사완료일: 2015. 11. 13  
 게재확정일: 2015. 11. 16

편상범  
 고려대학교

- 42) 아리스토텔레스는 아크라시아를 설명하면서, 얇이 ‘자신의 일부가 되어야(sumphyēnai)’ 한다는 표현을 사용하는데, 이것이 kalon(아름다움, 훌륭함, 고귀함)을 위시한 보편적 가치와 규범들의 내면화 내지 체화라고 할 수 있다.
- 43) 늦은 밤 가로등 밑에서 잃어버린 열쇠를 찾는 술취한 자에게, 행인이 도와주려고, 열쇠를 어디에서 떨어뜨렸는지 묻는다. 술 취한 자는 어두운 구석을 가리키며 “저쪽이요” 라고 대답한다. “그런데 왜 여기서 찾으시나요?” 술취한 자가 대답한다. “이 쪽이 훨씬 더 환하니까요.” Taylor(1982) p. 140.
- 44) 이 글은 고려대학교 철학연구소 하계 학술대회(2015년 8월 21일)에서 같은 제목으로 발표된 글을 대폭 수정한 것이다. 당시 논평과 조언으로 많은 도움을 주신 송유례 교수에게 감사드린다.

## 참고문헌

- 김대오, 「아리스토텔레스의 행복론」, 『서양고전학연구』15, 2000, 47-72쪽.  
 \_\_\_\_\_, 「아리스토텔레스 윤리학에서 실천지의 역할」, 『철학연구』65, 2004, 55-73쪽.
- 김도형, “The ‘prohairesis in Aristotle’s Ethics,” 『서양고전학연구』52, 2013, 53-73쪽.
- 손병석, 「아리스토텔레스에게 있어서 실천지의 적용단계」, 『철학연구』 48, 21-43쪽.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 이창우, 김재홍, 강상진 옮김, 이제이북스, 2006.  
 \_\_\_\_\_, 『에우데모스 윤리학』, 송유레 옮김, 한길사, 2012.
- 전현상, 「“합”과 “만듬”」, 『서양고전학연구』23, 2005, 95-125쪽.  
 \_\_\_\_\_, “Practical Wisdom and Knowledge of the End in Aristotle’s Ethics,” 『서양고전학연구』36, 2009, 43-63쪽.
- 편상범, 「아리스토텔레스 윤리학에서 이론적 탐구(theōria)와 도덕적 실천(praxis)의 관계」, 『철학사상』43, 서울대학교 철학사상연구소, 2012, 69-98쪽.
- 플라톤, 『프로타고라스』, 강성훈 옮김, 이제이북스, 2011.  
 \_\_\_\_\_, 『고르기아스』, 김인곤 옮김, 이제이북스, 2011.
- Bloomfield, P., ed., *Morality and Self-Interest*, Oxford Univ. Press, 2008.
- Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford Univ. Press, 1991.
- Burnyeat, M. F., “Aristotle on Learning to Be Good,” in Rorty, A. O. ed. *Essays on Aristotle’s Ethics*, University of California Press, 1980, pp. 69-92.
- Chappell, Timothy, “‘The Good Man is the Measure of All Things’: Objectivity without World-Centeredness in Aristotle’s Moral Epistemology,” in Gill, Christopher ed. *Virtue, Norms, and*

- Objectivity*, Oxford, 2005, pp. 233-255.
- Cooper, J. M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard Univ. Press, 1975.
- Crisp, Roger, "Well-Being", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/well-being/>
- Dybikowski, J. C., "Is Aristotelian Eudaimonia Happiness?", T. Irwin ed., *Aristotle's Ethics*, 1995, pp. 111-126 (*Dialogue* 20, 1981, pp. 185-200을 재수록한 것임).
- Haybron, Dan, "Happiness", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2011 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/happiness/>
- Horn, Christoph, "Epieikeia: the competence of the perfectly just person in Aristotle," in Reis, Burkhard ed. *The Virtuous Life in Greek Ethics*, Cambridge Univ. Press, 2006, pp. 142-166.
- Irwin, T. H., "Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory," in Hooker and Little ed., *Moral Particularism*, Oxford, 2003, pp. 100-129.
- Kenny, A., "Aristotle on Happiness," Barns, J., Schofield, M., Sorabji, R., ed. *Articles on Aristotle 2. Ethics and Politics*, Duckworth, 1977, pp. 25-32.
- Kosman, L. A., "Predicating the Good," *Phronesis* 13 (1968), pp. 171-174.
- Kraut, R., "Two Conceptions of Happiness," *The Philosophical Review*, 1979, pp. 167-197.
- McDowell, John, "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society* 52 supp., 1978, pp. 13-29.
- \_\_\_\_\_, "Virtue and Reason," *Monist* 62, 1979, pp. 331-350.
- \_\_\_\_\_, "The Role of Eudaimonia in Aristotle's Ethics," in Rorty, A. O. ed. *Essays on Aristotle's Ethics*, University of

- California Press, 1980, pp. 359-376.
- \_\_\_\_\_, “Deliberation and Moral Development in Aristotle’s Ethics,” in Engstorn, S., Whiting J., ed., *Aristotle, Kant, and Stoics*, Cambridge Univ. Press, 1996, pp. 19-35.
- Natali, Carlo, *The Wisdom of Aristotle* tr. by Parks, Gerald, SUNY Press, 2001.
- Nozick, R., *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford, 1974.
- Nussbaum, Martha C., *Aristotle’s De Motu Animalium*, Princeton Univ. Press, 1978.
- Owens, J., “The *KAΛON* in Aristotelian Ethics” in D.J. O’Meara ed. *Studies in Aristotle*, 1981.
- Parfit, Derek, *Reasons and Persons*, Oxford Univ. Press, 1986.
- Pearson, Giles, *Aristotle on desire*, Cambridge Univ. Press, 2012.
- Price, A. W. “Aristotle on the Ends of Deliberation” in Pakaluk, Michael and Pearson, Giles ed. *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford Univ. Press, 2011, pp. 135-158.
- Santas, Gerasimos, “Aristotle on Practical Inference, the Explanation of Action, and Akrasia,” *Phronesis* 14, 1969, pp. 162-189.
- Segvic, Heda, “Aristotle on the Varieties of Goodness,” *Apeiron* 37, 2004, pp. 151-176.
- \_\_\_\_\_, “Deliberation and Choice in Aristotle,” in Pakaluk, Michael and Pearson, Giles ed. *Moral Psychology and Human Action in Aristotle*, Oxford Univ. Press, 2011, pp. 159-185.
- Taylor, C., “The diversity of goods,” in A. Sen and B. Williams ed. *Utilitarianism and beyond*, 1982, pp. 129-144.
- Tuozzo, T. M., “Aristotelian Deliberation Is Not of Ends,” in Anton and Preus ed., *Essays in Ancient Greek Philosophy IV Aristotle’s Ethics*, SUNY, 1991, pp. 193-212.
- White, Nicholas P., *A Brief History of Happiness*, Blackwell, 2006.

- Wiggins, D., "Deliberation and Practical Reason," in Rorty, A. O., ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, pp. 221-240 (1980a).
- \_\_\_\_\_, "Weakness of Will, Commensurability, and the Objects of Deliberation and Desire," in Rorty, A. O., ed., *Essays on Aristotle's Ethics*, 1980, pp. 241-265 (1980b).

## ABSTRACT

## Happiness, Desire-satisfaction, and Rationality in Aristotle's Ethics

Pyeon, Sangbeom

Aristotle's theory of happiness can be categorized as objectivist theories of happiness in that it concerns happiness as the activity which is required to be achieved rather than the fulfilled state of the subjective pleasure or desire. One must not misapprehend it, however, such that Aristotle does not take pleasure and desire into an account of happiness. Any activity which is considered happy is pleasant and desire satisfying for sure. However, it doesn't work in reverse as not every desire-satisfying activity qualifies to be a happy activity. Only desire which meets the criteria for happiness - that is - rationality is considered as a desire in pursuit of happiness.

I argue that Aristotle's practical rationality cannot be reduced to the deductive reasoning, and that it is not rational for decision making processes nor technical efficacy in the pursuit a certain goal. Aristotle's practical rationality indeed depends on the concept of happiness of which an agent is internalized. My argument will be demonstrated while I examine the definition of happiness, the difference between deliberation and practical reasoning. I also point out the significance of practical perception. This work provides a good opportunity to scrutinize the concept of rationality which has been dominated in the history of modern western philosophy.

**Keywords:** Aristotle, happiness (eudaimonia), deliberation, practical syllogism, practical perception, rationality