

【논문】

## 속고(bouleusis)의 영역\*

— 실천적 지혜(phronēsis) 개념을 중심으로 —

김도형

【주제분류】 고대철학, 윤리학

【주요어】 아리스토텔레스, 속고(bouleusis), 실천적 지혜(phronēsis), 행복(eudaimonia), 잘 속고함(euboulia)

【요약문】 일단의 연구자들에 의하면, 아리스토텔레스의 도덕 속고는 ‘자신의 삶에 대한 확고하고 포괄적인 가치관을 수립하는 데서 시작하여, 이 가치관을 기준으로 구체적 상황에서 어떤 행위를 하는 것이 최선인지 결정하고, 이를 실질적으로 집행하는데 까지 이르는 사유 과정 전반’이다. 그리고 ‘속고와 관련된 탁월함’으로 알려진 ‘실천적 지혜’는 이 도덕 속고 전반에 대한 탁월함이 아니라, 속고의 원칙이자, 삶의 궁극적 목적인 ‘행복’에 대한 개념적 이해를 수립하는 ‘사유적 탁월함’(dianoētikē aretē)이라고 이들은 주장한다. 아리스토텔레스의 속고와 실천적 지혜에 대한 이러한 해석은 자신의 삶에 대한 ‘포괄적 이해’(Comprehensive Conceptualization)가 속고의 시작단계에서 완성되고, 이러한 이해를 통하여 속고의 전 과정이 총괄된다는 의미에서 ‘거대목적이론’(Grand End Theory)이라고 불리기도 한다. 필자는 비록 이러한 거대목적이론이 주류의 해석처럼 인식되고 있고, 일견 상당히 매력적인 아이디어라는 것은 인정하지만, 정작 아리스토텔레스의 속고와 실천적 지혜에 대한 정확한 해석은 아니라고 생각한다. 이에 필자는 이 글에서 이 ‘주류의 해석’이 갖고 있는 문제점을 문헌 분석을 바탕으로 비판하고, 재고의 필요성을 주장할 것이다.

\* 본 논문은 가톨릭대학교 강엘리사벳 연구기금의 연구비 지원(KEF-2013-B2)에 의해 작성되었음.

## I. 들어가는 말

아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학』(EN)은 인간이 영위할 수 있는 최고의 삶인 ‘행복’(eudaimonia)에 대한 정의를 탐구하기 위한 것이다.<sup>1)</sup> 따라서 그의 EN 논의는 사실상 행복 혹은 ‘인간이 추구해야 할 궁극적 목적’에 대한 개념적 정의를 도출하는 사유들로 이루어져 있기 때문에, 행복에 대한 ‘사유’(dianoia)에 ‘탁월함(aretē)’, ‘명예(timē)’, ‘즐거움(hēdonē)’, ‘지성(nous)’ 등 이를테면 ‘행복의 하위목적들<sup>2)</sup>’에 대한 사변적 사유가 포함된다고 보아도 무리가 아닐 것이다. EN은 전반적으로 ‘행복에 대한 정의’와 이를 구성하는 다양한 ‘개념적 요소들에 대한 논의’로 이루어져 있기 때문에, ‘행복에 대한 정의’와 ‘하위 목적에 대한 개념적 이해’의 밀접한 관계 또한 자명해 보인다. 그리고 이것은 곧 ‘행복을 제대로 정의하기 위해서는 이러한 하위 목적들에 대한 개념적 이해가 필요하다는 것’, 그리고 ‘행복이 무엇인지 잘 아는 사람은 탁월함이 무엇이고, 명예는 무엇이며, 또한 즐거움은 무엇인지 등에 대하여 역시 잘 이해하고 있는 사람이라는 것’을 의미하기도 한다.

그런데 우리는 이런 행복, 탁월함, 명예 등의 ‘무엇임(ti esti)에 대한 사유’ 즉, ‘윤리적 개념들에 대한 사변적 사유’를 ‘숙고’의 영역에 포함할 수 있을까? 아리스토텔레스는 ‘우리는 목적(ta telē)에 대해서가 아니라 ‘목적에 이바지하는 것들’(ta pros ta telē)에 대하여 숙고한다.’고 말하거나,<sup>3)</sup> ‘훌륭하게(kalōs) 숙고하는 것은 (실천적으로) 지혜로운 자(phronimos)<sup>4)</sup>에게 고유한 것이다.’<sup>5)</sup>고 말한다. 그런데 이때 그는 ‘숙고’라는 표현에 ‘사변적 사유’를 포함하고 있는 것일까?

‘아리스토텔레스의 숙고가 행복에 대한 포괄적 이해(grand conceptualization)

1) 주지하다시피, EN 논의는 ‘최상의 좋음’(ariston)의 정의를 찾는 시도로부터 시작된다. 참고. EN1.2, 1094a18~17.

2) 참고. EN1.7, 1097b1~5.

3) EN3.3, 1112b12.

4) 실천적 지혜를 소유한 사람.

5) EN6.5, 1140a25~26.

를 포함하는 일종의 총기획적(architectonic) 사유 과정'이라고 주장하는 입장이 있다. '지혜로운 자의 숙고에는 삶 전체를 포괄하는 행복에 대한 이해가 내포되어 있다는 주장'에 착안하여 '거대목적이론'(Grand-End Theory)<sup>6)</sup>으로 불리기도 하는 이 입장은, 필자의 판단으로는, 위의 질문에 기꺼이 긍정적 대답을 할 대표적 입장이다.<sup>7)</sup> 그러나 '사변적 사유'를 숙고의 핵심 요소로 간주하는 이른바 '숙고에 대한 주지주의적 해석'은 아이디어 자체로는 매력적일 수 있지만, 아리스토텔레스 윤리이론에 대한 적절한 이해는 아니다. 이 글에서 필자는 거대목적이론이 왜 잘못된 해석인지 명확하게 보이고, 아울러 이들이 빠져 있는 근본적 오류가 무엇인지 밝힐 것이다.

- 
- 6) Bostock에 의하면 '거대목적이론' 즉 Grand-End Theory라는 표현을 처음 사용한 것은 Broadie인 듯싶다. 참고, Bostock, D., *Aristotle's Ethics*, Oxford: OUP, 2001, 83; Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford: OUP, 1991, 198~202.
- 7) 필자는 '아리스토텔레스의 숙고가 행복과 탁월함 등 윤리적 개념들에 대한 이론적 사유를 포함하는 것'으로 보는 대부분의 입장을 거대목적이론이라는 이름 아래 위치시킬 수 있다고 본다. 하지만 이들 모두가 숙고에 대한 동일한 해석을 주장하지는 않는다. 이들 대부분이 '지혜로운 사람은 분명히 행복을 정확하게 이해하고 있다'는 것에 대해서는 동의하지만, 그 '정확한 이해'가 바로 '숙고를 통해서 가능한 것인지'에 대해서는 이견이 존재한다. 간략하게만 소개하자면, (1) 숙고와 그것의 탁월함인 '실천적 지혜'를 통해 행복이 개념적으로 규정되고, 도덕적 원리로 확정된다고 주장하는 입장과 (2) 행복에 대한 개념적 규정은 숙고나 실천적 지혜가 아닌 이론적 앎의 영혼의 기능인 귀납 추론을 통해서 확보된다고 주장하는 입장으로 나눌 수 있다. 대표적 인물만 소개하자면, (1)의 입장에는 Irwin, T., "First Principles in Aristotle's Ethics", *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 3, 1978, 252~72.; Kenny, A., *Aristotle's Theory of the Will*, London: Duckworth, 1979, 150~1.; Wiggins, D., "Deliberation and Practical Reason", *Essays on Aristotle's Ethics*, Ed. Rorty, A.O., Berkeley: University of California Press, 1980, 221~240, 이외 다수. (2)의 입장에는 Ackrill, J.L. *Aristotle's Ethics*, London: Faber & Faber, 1973.; Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Indianapolis: Hackett, 1986, 59~71.; Sorabjii, R., "Aristotle on the Role of Intellect in Virtue", *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 74, 1973-4, 107-29, 이외 다수.

## II. 몸 말

### 1. 총기획적 숙고

일반적으로 아리스토텔레스는 EN 3권과 6권에서 숙고와 실천적 지혜에 대한 논의를 시도하는 것으로 알려졌다. 그는 EN3.3, 1112b11-16<sup>8)</sup>에서 비교적 명확하게 “우리는 ‘목적’에 대해서는 숙고하지 않고, 오직 ‘목적에 이바지하는 것들’에 대해서만 숙고한다.”고 말한다. 이 진술은 사실 전통적으로 아리스토텔레스의 목적을 숙고의 대상에서 배제하는 것으로 이해되는 내용이지만, 오늘날 이 부분을 액면 그대로 이해하는 학자는 그리 많지 않은 듯하다.<sup>9)</sup>

특히 거대목적이론은 이 EN3.3 에서 아리스토텔레스가 ‘우리는 목적에 대해서 숙고하지 않는다.’고 말한 진의(眞義)는 단지 ‘목적에 추구할지 말지에 대하여 숙고하지 않는다는 것’이지, ‘목적이 무엇인지를 묻는 즉 목적의 정의에 대한 질문이 숙고의 형태로 구성될 수 없다.’는 것은 아니라고 주장한다. 다시 말하자면, 의사는 ‘환자를 치료할지 말아야 할지’에 대해서, 연설가도 ‘대중을 설득할지 말지’에 대해서 숙고하지 않지만, 그것이 곧 ‘의사로서 사는 삶이란 과연 무엇인가?’ 혹은 ‘연설가로서 사는 삶이란 무엇인가?’ 등의 ‘자신의 정체성에 대한 심오한 질문’이 숙고에서 배제되어야 한다는 것으로 이해할 필요는 없다는 것이다.<sup>10)</sup> 그리고 같은 맥락에서 그들은 숙고를 통해 우리는 ‘행복이란 과연 무엇인지’에 대한 질문 즉 행복

8) “우리는 목적들에 관하여 숙고하지 않고, 목적들에 이바지하는 것들에 대하여 숙고한다. 왜냐하면, 의사는 환자를 치료할지에 대해서 숙고하지 않고, 연설가는 청중을 설득할지에 대해서 숙고하지 않으며, 정치가들은 ‘좋은 법률 체계’(eunomia)를 만들지 에 대해서 숙고하지 않기 때문이다. 또한, 이외의 그 누구도 목적들에 관해서 숙고하지는 않는다. ‘오히려, 그들은 목적을 상정하고, 어떻게 그리고 무엇을 통해서 그 목적이 달성되는지 검토한다.’(alla, themenoi to telos to pōs kai dia tinōn estai skopousi)”

\* 이 글에서 사용된 아리스토텔레스 텍스트에 대한 번역은 별도의 언급이 없는 한 모두 필자의 것임을 밝힌다.

9) 대부분 거대목적이론의 지지자들이 그러하다. 대표적으로는 다음을 참고. Cooper, 1~10.; Wiggins, D, 223~227.

10) 참고. Ackrill, 26-7, Cooper, 21, Wiggins, 226-231.

의 개념적 정의를 구하는 다분히 사변적인 질문을 충분히 할 수 있다고 생각한다. 그들이 이렇게 이해하는 가장 큰 이유는 이 EN3.3의 논의에서 사용되는 ‘목적에 이바지하는 것들’의 의미를 다소 넓게 보기 때문이다. 그들은 숙고의 대상으로 언급되는 ‘목적에 이바지하는 것들’은 소위 ‘구성적 수단(constitutional means)’과 ‘도구적 수단(instrumental means)’ 모두 의미한다고 이해한다.<sup>11)</sup>

각 정의를 제시하자면, 구성적 수단은 ‘어떠한 목적에 대한 개념적 구성 요소로서 수단’이고, 도구적 수단은 ‘특정 목적을 집행하는 데 필요한 실질적 물리적 도구가 되는 수단’들이다.<sup>12)</sup> 예를 들면, 행복이라는 궁극적 목적에 대한 구성적 수단들은 행복의 정의를 구성하는 요소들인 탁월함, 명예, 즐거움, 지성 등이고, 도구적 수단의 예로서는 구체적 상황에서 탁월한 행위를 하는 데 도움이 되는 것들 예를 들면 돈, 육체적 강함, 건강 등을 제시할 수 있다.

중요한 것은 구성적 수단들은 두 가지 다른 측면에서 궁극적 목적에 대한 수단이 된다는 것이다. 즉 거대목적이론에 따르면 ‘행복의 구성적 수단’은 행복에 대한 정의를 도출하기 위한 과정에서도 필요한 수단이지만, 또한 행복에 대한 추상적 정의를 주어진 상황에 적절하게 구체화하는 과정에서도 반드시 필요하다. 즉 구성적 수단은 궁극적 목적과 관련하여 양방향으로 수단이 된다.<sup>13)</sup>

11) ‘ta pros to telē’에 대한 이러한 해석 가능성을 (최소한 영어권에서) 최초로 제기한 학자는 Greenwood, M.A 이다. 그러나 그는 아리스토텔레스가 이 표현을 사용할 때 그러한 두 가지 다른 의미의 수단들을 모두 의미한다고 주장하지는 않은 듯하다. 참고. Greenwood, M.A. *Aristotle Nicomachean Ethics Book Six with Essays, Notes and Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909, 46~47.; Cooper, 22.

12) 각 수단의 정의에 대해서는 다음을 참고. Cooper, 2023; Tuozzo, T. M. “Aristotelian Deliberation Is Not of Ends”, *Essays In Ancient Greek Philosophy 4: Aristotle’s Ethics*, eds. Anton, J.P. and Preus, A, Albany, SUNY Press, 1991, 197; Wiggins, 224~5.

13) 예를 들어보자. 행복은 ‘탁월함을 따르는 영혼의 활동’이다. 이러한 행복의 정의를 제대로 이해하기 위해서 우리는 탁월함이 무엇인지는 물론, 명예, 즐거움, 지성에 대해서도 알아야 한다. 반면, 이런 행복에 대한 정의를 정확하게 이해한 사람은 주어진 상황에서 자신이 추구해야 할 탁월함이 무엇인지, 그 개별적 탁월함을 실천하는 행위가 무엇인지 잘 파악할 수 있을 것이다. 이 두 경우 모두 행복의 구성적 수단을 대상으로 하

또한, 주목해야 할 것은 이 ‘구성적 수단들에 대한 숙고’는 그것이 궁극적 목적인 행복과 ‘하위 목적들’에 대한 것이므로, 사실상, ‘목적에 대한 숙고’라는 점이다. 따라서 ‘목적에 이바지하는 것들’에 대한 거대목적이론의 이해는 결국 EN 3.3에서도 아리스토텔레스가, 외견상 보이는 바와는 다르게, ‘목적’과 ‘수단’ 모두에 대한 숙고를 진술하고 있다는 주장을 가능케 한다.<sup>14)</sup>

이러한 거대목적이론의 이해를 반영하면, 우리는 다음과 같이 아리스토텔레스의 숙고를 ‘체계화’할 수 있다. 숙고는 크게 세 단계로 구성되는데, 먼저 (1단계) 삶에 대한 포괄적 이해를 바탕으로 ‘행복에 대한 정의’를 도출하여 향후 숙고의 전 과정을 총괄하고, 통제할 ‘보편적 기준’이자 ‘콘트를 타워’를 수립하는 ‘개념화’(conceptualization)단계, (2단계) 아직 추상적 형태인 행복에 대한 정의를 주어진 상황에 맞게 적용하는 ‘구체화’(specification)단계, (3단계) 구체화한 ‘목적(행복에 대한 정의)’을 실제로, 물리적으로 실천하기 위한 도구를 탐색하는 ‘도구화’(instrumentalization)단계가 있다. 여기서 1단계와 2단계는 행복과 하위 목적들에 대한 개념적 사유의 과정을 의미하므로, 적어도 거대목적이론의 도식에서, ‘목적에 대한 숙고’이자 ‘구성적 수단들에 대한 숙고’이며, 마지막 3단계만이 좁은 의미의 수단 즉 ‘도구적 수단에 대한 숙고’인 셈이다.<sup>15)</sup>

거대목적이론이 주장하는 바로는, 실천적 지혜와 숙고에 대한 본격적 논의인 EN6의 다양한 구문들이 그들의 입장을 지지한다. 그들은 대표적으로 위의 ‘숙고에 대한 거대목적이론의 도식’에서 제1단계에 대한 아리스토텔레스의 진술이 EN6.7, 1141b9 ~ 14<sup>16)</sup>과 EN6.11, 1143a33 ~ b6<sup>17)</sup>에서 이

---

는 숙고이다. 하지만 전자는 행복 규정을 위한 (구성적 수단에 대한) 숙고이고, 후자는 구체화를 위한 숙고이다. 참고. Irwin, T., *Aristotle, Nicomachean Ethics, translated with Introduction and Notes*, Indianapolis: Hackett, 1999, 249.

14) 그러나 EN3 논의만을 바탕으로 이런 주장이 가능한지에 대해서는 거대목적이론 지지자 간에도 이견이 있다. 참고. Wiggins, 224, 228.

15) 거대목적이론 지지자 중 일부는 이 도식의 ‘제1단계’에 대해서는 만족하지는 않을 수도 있다. (참고. 각주7; II.2.(3)) 하지만 적어도 ‘지혜로운 자’가, 어떤 방식으로든, ‘행복에 대한 정의’를 정확하게 갖고 있고, 이 정의를 구체화하는 과정이 ‘숙고의 본질적 부분’이라는 것’에 대해서는 이견이 없으므로, 위의 숙고 도식이 그들의 ‘주요 입장’을 반영하는 데 큰 무리는 없을 것이다.

16) 참고. Bostock, 82.

루어지고 있고, ‘숙고 전반적 과정에 대한 설명’ 혹은 특히 제2~3단계에 대한 진술이 EN6.5, 1140a24~32<sup>18)</sup>와 EN6.9, 1142b28~33<sup>19)</sup>에서 제시되고 있다고 주장한다. 부연하자면, 거대목적이론은 EN6.7과 6.11의 해당 구문에서는 숙고, 특히 실천적 지혜를 가진 사람의 숙고는 명백히 행복에 대한 정확한 이해를 내포하고 있다는 진술 그리고 EN6.5와 6.9의 해당 구문에서는 아리스토텔레스 숙고의 전반적 과정인, 구성적 수단에 대한 숙고와 도구적 수단에 대한 숙고가 모두 설명되고 있다는 것이다.<sup>20)</sup>

필자는 이 구문들에 대한 거대목적이론의 이해가 잘못되었음을 입증하면서, 이 이론의 오류를 명시화할 것이다. 구체적으로, 필자는 이 구문 중, EN6.5[인용문1], EN6.9[인용문2] 그리고 6.11 [인용문3]의 내용을 본문에서 다룰 것이고, 상대적으로 간단한 EN6.7의 구문은 인용문2의 논의 중 각 주의 형식으로 다룰 것이다.

## 2. 문헌 분석과 비판

### (1) 지혜로운 사람의 정의와 귀납 논증(EN6.5, 1140a25~33)<sup>21)</sup>

[인용문1] “[Part A] 실천적 지혜에 관하여 다음과 같은 방식으로, 즉 우리가 어떤 사람들을 ‘(실천적으로)지혜로운 사람들’이라고 부르는지를 관찰

17) 참고. Bostock, 88~96; Irwin(1975), 258~9; Reeve, 87~91; Wiggins, 230; Cooper, 58~72.

18) 참고. Tuozzo, T. M. “Aristotelian Deliberation Is Not of Ends”, *Essays In Ancient Greek Philosophy 4: Aristotle's Ethics*, eds. Anton, J.P. and Preus, A, SUNY Press, Albany, 1991, 199~200. Cf. Bostock, 84~85; Cooper, 101; Irwin(1975). 255~256; Wiggins, 225~227.

19) 참고. Bostock, 85; Kenny, A., 106.

20) 이 단락에서 언급된 모든 문헌이 어떻게 거대목적이론을 지지하는지는 ‘II.2. 문헌 분석과 비판’에서 보다 상세히 다루어질 것이다.

21) 필자는 다른 논문에서도 이 글의 II.2.(2)와 (3)에서 다루는 구문을 다룬다. 그러나 이 글의 분석은 이전 논문에서 미처 포함하지 못한 측면을 천착하여 새롭게 구성한 전적으로 다른 논증을 밝힌다. 참고. 김도형, 「숙고, 잘-삶 그리고 실천지에 대하여- 거대목적이론(Grand End Theory)에 대하여」, 『범한철학』, 제72권, 범한철학회, 2014, 79~87.

하면서, 파악을 해보도록 하자. 아마도 ‘자기 자신에게 좋고 이득이 되는 것들’에 대하여, 그러나, 어떤 특정한 측면에서 [자신에게 좋고, 이득이 되는 것들], 예를 들어, 건강 혹은 강함의 측면에서 그러한 것들에 대해서가 아니라, 잘-삶과 관련하여 ‘단적으로’(holōs) 그러한 것들’에 대해서 ‘훌륭하게 숙고할 수 있다는 것’이 ‘지혜로운 사람의 고유한 속성’(einai phronimou)인 것 같다. [Part B] 이것은 다음의 사실에 의해서 증명된다. 우리는 그것에 관해서는 기예가 존재하지 않는 어떤 특정한 종류의 고귀한 목적과 관련하여 [자신에게 좋고, 이득이 되는 것들을] 잘 헤아리는 사람을 ‘특정 종류의 것에 대하여 지혜로운 사람’이라고 부른다. 그러므로 ‘지혜로운 사람’은 ‘일반적으로 말하자면’(holōs) [고귀한 목적 일반에 관하여 (자신에게 좋고 이득이 되는 것들을)] ‘잘 숙고하는 사람’(ho bouleutikos)일 것이다.” (EN6.5, 1140a25-33)

반복하지만, 거대목적이론의 주장을 따르면, 인용문1은 앞 도식에서 ‘1~2단계의 숙고’를 설명한다. 이들은 여기서 ‘잘-삶에 관하여 단적으로 자신에게 좋고, 이득이 되는 것들(ta hautōi agatha kai sympheronta pros to eu zēn holōs)’에 대한 숙고는 결국 잘-삶(to eu-zen), 즉 가장 궁극적 목적(to teleiōtaton)인 행복(eudaimonia)의 구성적 수단들에 대한 숙고라고 주장한다.<sup>22)</sup> 따라서 그들의 주장이 옳다면 현재 구문에서 아리스토텔레스는 ‘숙고’란 ‘행복과 관련된 삶의 다양한 요소들을 전반적으로(holōs)<sup>23)</sup> 검토하여 행복에 대한 포괄적 (comprehensive), 체계적 (systematic)인 개념적 이해 (conceptualization)을 수립하고, 또 이러한 추상적인 형태의 행복 이해를 자신이 처한 상황에 맞게 구체화하는 일련의 총기획적 사유 과정이다.’는 설명을 하고 있다.

그러나 필자는 이러한 해석이 적절치 않다고 생각한다. ‘잘-삶에 관하여 단적으로 자신에게 좋고, 이로운 것들’이란 표현은 ‘행복의 구성적 수단들’이 아니라, ‘도덕 숙고의 일반적 대상들’을 의미한다고 본다. 또한, 이 인용문에서 언급되는 ‘잘-삶(행복)’은 ‘성격적 탁월함이 현실화되는 삶’<sup>24)</sup>이므

22) 대표적 입장은 각주 18를 참고할 것.

23) 이것을 ‘전체적으로’(wholly) 혹은 ‘포괄적으로’(comprehensively)로 해석하는 거대 목적이론의 입장에 대해서는 다음을 참고. Tuozzo, 200,211.

24) 현재 논의되는 ‘잘-삶’ 혹은 ‘행복’은 실천적 영역의 행복을 의미하므로, 우리가 ‘행복’의 정의에 대한 논쟁’에서 어떤 견해를 밝히는지 상관없이, 지금의 논의되는 행복은



로, 이때의 ‘잘-삶’은 성격적으로 탁월한 사람이 올바르게 혹은 탁월하게 추구하는 삶의 목표일 것이다. 따라서 ‘잘-삶에 관하여 단적으로 자신에게 좋고, 이로운 것들’이 의미하는 바는 ‘성격적 탁월함을 실천하기 위한’ 숙고 즉 도덕 숙고의 대상들에 대한 일반적 규정인 “행위 되는 것들”(ta prakta)<sup>25)</sup> 일 뿐, ‘행복의 구성적 수단’을 가리킨다는 그 어떤 근거도 찾을 수 없다.

물론 이런 필자의 주장을 입증하기 위해서는 인용문1, EN6.5, 1140a25~31 내용 전반에 대한 재검토가 필요하다. 필자는 해당 논의가 결국 ‘대중들이 일상에서 어떤 사람을 어떤 방식으로 ‘지혜로운 자’라고 부르는지’에 대한 검토가 선행되고, 이를 바탕으로 지혜로운 자에 대한 일반적 정의를 수립하는 하나의 ‘귀납 논증<sup>26)</sup>’의 형태를 보인다고 생각한다. 이 구문은 두 Part로 구분하여 살펴볼 필요가 있는데 각 부분의 내용은 다음과 같다.: Part A에서 아리스토텔레스는 도덕 숙고와 비(非)도덕 숙고 간의 대조를 통해서 지혜로운 자의 숙고에 대한 임시적 정의(가설)를 설정한다. Part B에서는 ‘개별적 상황의 지혜로운 자’에 대한 검토를 통해 ‘유형(type)으로서의 지혜로운 자’와 ‘개별자(token)으로서의 지혜로운 자’ 간의 대조를 시도하면서, (Part A에서 임시로 설정되었던) ‘지혜로운 자 일반에 대한 가설’을 하나의 정의로 확정한다.

① 인용문1-Part A: “잘-삶에 관하여 단적으로 자신에게 좋고, 이득이 되는 것들”(ta agatha hautōi kai sympheronta pros to eu zēn holōs) vs. “잘-삶에 관하여, (오직) 조건적으로 자신에게 좋고, 이득이 되는 것들”(ta agatha hautōi kai sympheronta kata meros): 도덕 숙고의 대상들 vs. 비도덕/기술적 숙고의 대상들

필자는 이미 ‘잘-삶에 관하여 단적으로 자신에게 좋고, 이득이 되는 것

---

‘윤리적/정치적 삶’(ho bios praktikē/politikē)이며, ‘성격적 탁월함의 활동(energeia)을 목적으로 하는 삶’일 것이다.

25) 참고. EN1112b32~1113a1, EN1139b3~4.

26) 참고. Burnet, J. *The Ethics of Aristotle, edited with an Introduction and Notes*, London: Methuen, 1900, 262.; Tuozzo, 200.

들’은 일반적으로 성격적 탁월함을 실현하기 위한 행위들이고, 그것은 곧 ‘행위 되는 것들’이 되어야 한다고 말했다. 왜냐하면, 당연히 성격적 탁월함의 활동을 위해서는 필연적으로 윤리적 행위(*praxis*)를 행해야 하는데, 이것은 *ta praktá* 중에서 ‘선택된 것’(*prohairesion*)이기 때문이다. 반면, ‘특정한 측면에서만(조건적으로만) 잘-삶과 관련하여 자신에게 좋고 이득이 되는 것’은 ‘제작되는 것들’(*ta poiēta*)이라고 보는데, 그 이유는 이런 것들은 그 자체로는 성격적 탁월함의 실현과 직접적 관계는 없지만, 제작의 주체가 탁월한 성품의 소유자라는 ‘조건’하에, 예를 들면 윤리적인 의사 혹은 윤리적인 연설가의 경우에 ‘의술’과 ‘연설 기술’이 각 주체의 성격적 탁월함을 실현하는 일종의 도구(*organon*)로 사용될 것이기 때문이다. 물론 여전히 이런 상황에도 의술과 연설 기술은 각 주체의 잘-삶에 ‘단적으로’(*holōs/haplōs*) 영향을 주는 것은 아니다. 단지 이들이 수행할 성격적 탁월함의 행위를 위한 도구가 되면서 ‘조건적’(*kata meros*)으로만 영향을 주는 것이기 때문이다. 어쨌든 이러한 분석과 함께 희랍어 부사 ‘*holōs*’와 ‘*kata meros*’ 간의 대조가 종종 단적인 것과 조건적인 것 사이의 대조를 위해 사용된다는 측면<sup>27)</sup>에 착안하여, 필자는 Part A의 두 숙고의 대상은 (성격적 탁월함의 활동에 단적으로 이바지하는) 행위 되는 것들과 (성격적 탁월함의 활동에 조건적으로 이바지하는) 제작 되는 것들을 의미하고 두 숙고는 각각 도덕 숙고와 비도덕 숙고를 의미한다고 판단한다. 그리고 사실 이러한 필자의 해석은 실천적 지혜와 기예 간의 구별을 설명하고 있는 논의의 전후 맥락<sup>28)</sup>과 정확하게 일치한다는 측면에서 설득력을 더 한다.

결국, 이 Part A의 논의를 통해서 아리스토텔레스가 의도하는 바는 “숙고를 잘 할 수 있다는 것”(to *dynasthai kalōs bouleusasthai*)은 ‘제작 되는 것들’과 ‘행위 되는 것들’ 모두와 관련해서 즉 도덕 숙고의 영역과 비도덕

27) 필자는 이 구문에서의 *holōs*와 *kata meros* 간의 대조는 ‘단적인 것/ 고유한 것’과 ‘조건적인 것/특정한 의미에서 그런 것’간 대조로 봐야한다고 주장한다. 참고. EN1141a9~17(“기예”(technē)를 “조건적인 의미의 지혜”(sophia *kata meros*)로 언급하면서, “단적인 지혜”(sophia *holōs*)와 대조하는 부분); EN1147b20~21(“단적인 자제력 없음”(akrasia *haplōs*)와 “조건적인 자제력 없음”(akrasia *kata meros*)간 대조하는 부분).

28) 아리스토텔레스는 EN6.4~6.5 전체를 실천적 지혜와 기예의 구분을 위한 논의로 할 예정이다.

숙고의 영역 모두에 있어서 가능한 것이지만, 그 ‘숙고를 잘한다는 것’이 “지혜로운 자의 고유한 속성”으로 언급될 때는 (제작 되는 것들에 대한 것이 아닌) 오직 ‘행위 되는 것들’에 대한 숙고인 ‘도덕 숙고의 성공적 수행’을 의미한다는 것이다. 여기서 아리스토텔레스는 실천적 지혜의 대상은 기예의 영역과는 구별되는 ‘행위 되는 것들’로 국한되고, 실천적 지혜의 특징인 ‘잘 숙고함(euboulia)’은 오직 이러한 것들(행위 되는 것들)에 대한 잘 숙고함만을 의미한다고 규정하면서, 실천적 지혜와 그것을 소유한 자에 대한 임시적 정의를 제시한다. 이와 같은 필자의 분석이 타당하다면, 최소한 Part A는 거대목적이론을 설명하지 못한다. 이 구문에서 이루어지고 있는 대조는 단지 도덕 숙고의 일반적 대상들과 비도덕 숙고의 일반적 대상들에 대한 대조일 뿐이므로, 거대목적이론의 ‘구성적 수단/목적에 대한 숙고’ 그리고 ‘총기획적 숙고’ 아이디어를 지지할 수 없다.

그렇다면, “잘-삶과 관련하여 단적으로 자신에게 좋고, 이득이 되는 것들에 대하여 숙고를 잘하는 것”(to bebouleusthai peri ta hautōi agatha kai sympheronta pros to eu zēn holōs)라는 실천적 지혜의 (임시적) 규정은 이제 귀납 논증을 통해 최종적으로 확정되는가? 그리고 그것은 거대목적이론의 해석에 어떤 영향을 줄 것인가?

② 인용문1-Part B “고귀한 목적 일반”(to spoudiaon holōs) vs. “기예의 대상이 아닌 특정한 고귀한 목적”(telos ti spoudion ōn mē esti technē): 성격적 탁월함 일반 vs. 성격적 탁월함의 개별적 유형들

반복하지만, 지금 우리가 다루고 있는 인용문1은 하나의 귀납 추론이다. 필자는 이미 이 인용문1 - Part B는 ‘유형(type)으로서의 지혜로운 자’와 ‘개별자(token)로서의 지혜로운 자’ 간구별을 시도하고 있다고 언급했다. 결국, 여기서 언급되는 ‘개별적 유형의 지혜로운 자는 무엇’이고, ‘그것이 또 어떤 과정을 통해서 ‘일반화’되면서 귀납 논증이 마무리되는지.’ 파악하기 위해서 이 두 ‘지혜로운 자’ 간 대조가 함축하는 바를 이해해야 한다.

문제의 ‘두 지혜로운 자’ 간 대조는 holōs phronimos(1140a31)와 peri ti

phronimos(29)으로 표현된다. 즉 전자는 ‘일반적 유형으로서의 지혜로운 자’이고 후자는 ‘개별적 종류로서의 지혜로운 자’이다. 주목해야 할 것은, 일단 앞선 Part A에서는 holōs가 단적인 것과 조건적인 것 간의 대조에서 ‘단적인 것’을 의미하기 위해서 사용되었다면, 지금 Part B에서는 일반적인 것과 개별적인 것 간의 대조에서 ‘일반적인 것’<sup>29)</sup>을 의미하기 위해서 사용되었다는 것, 즉 다른 의미로 사용되었다는 것이다. 그렇다면, ‘개별적인 지혜로운 자’와 ‘일반적인 지혜로운 자’ 간 대조가 함축하는 바는 무엇인가?

일단 아리스토텔레스는 ‘개별적인 지혜로운 자 즉 “특정한 것에 관하여 지혜로운 자”(phronimos peri ti)’는 ““기예의 대상은 아닌 어떤 고귀한 목적”(ti telos spoudaion)에 관하여 (자신에게 좋고 이로운 것)<sup>30)</sup>을 잘 숙고하는 사람’이라고 말한다. Part A에서 행위 되는 것과 제작되는 것 사이의 대조가 이루어지고 있다는 점 그리고 아리스토텔레스가 “고귀한”(spoudaion)이라는 표현을 성격적 탁월함과 좋음(agathon)과 같은 의미로 즐겨 쓴다는 점을 고려<sup>31)</sup>한다면, 여기서 언급되는 ti telos spoudaion은 다름 아닌 특정한 종류의 성격적 탁월함, 예를 들면, 절제, 용기 등과 같은 ‘탁월함의 개별적 종류’를 지칭하는 것인 듯하다. 또한, 이제 우리는 ‘개별적인 지혜로운 자’는 ‘성격적 탁월함의 개별적 종류에 대하여 (그것을 위한 수단들을) 잘 숙고하는 사람’이며, 이 사람은 특정한 종류의 탁월함에 관하여 실천적 지혜가 있다는 의미에서 “특정한 종류의 것에 대하여”(peri ti) 지혜로운 사람으로 불리는 것으로 정리할 수 있다. 그렇다면 Part A에서 도출한

29) 참고. holōs가 유형(일반)과 개별자간의 대조에서 유형의 의미로 사용된 경우, EN1.7, 1097b25~26 (피리 연주자, 조각가 등과 일반적으로 (holōs) 기능과 해야 할 행위를 가진 사람 간의 대조), EN2.4, 1105b21~3 (욕망, 분노, 두려움, 대담함 등과 일반적으로(holōs) 즐거움과 고통인 것 간의 대조).

30) 물론 여기서 이 ta agatha hautōi kai sympheronta라는 표현이 생략되었지만, 실천적 지혜의 숙고와 관련한 Part A의 논의를 감안한다면, 단지 표현의 단순성을 위해 생략만 되었을 뿐 의미까지 배제되지는 않았다는 것을 쉽게 추측할 수 있다고 필자는 본다.

31) 참고. spoudaion란 표현이 성격적 탁월함의 속성을 지칭하는 수많은 구문 중 일부. EN3.4, 1113a31~34 ‘즐거움 것과 고귀한 것과 관련해서 항상 진실한 것을 보는 사람으로서 “고귀한 사람”(ho spoudaios)을 언급’하는 부분, EN6.2, 1139a22~25 ‘탁월한 사람의 합리적선택을 “고귀한 합리적 선택”(prohairesis spoudaia)으로 묘사’하는 부분.

‘잘-삶(성격적 탁월함의 실현)에 관하여 단적으로 자신에게 좋고 이로울 것을 잘 숙고하는 사람’이라는 ‘지혜로운 자’에 대한 일반적 설명은 이 Part B에서 도출된 ‘개별적인 지혜로운 자에 대한 설명’과 정확하게 일맥상통하게 된다. 따라서 인용문1 전반에서 아리스토텔레스는 (성격적) 탁월함과 관련하여 (탁월한 행위를 실천하기 위한) 숙고를 잘하는 사람은 ‘일반적으로 지혜로운 자’라고 규정할 수 있는데, 이러한 규정은 대중들이 각 윤리적 상황에서, 즉 전장에서 용감하게 싸우는 장수를 보고서는 ‘용기에 관하여 지혜로운 자’, 육체적 쾌락에 대항하여 중용을 잃지 않는 사람은 ‘절제에 관하여 지혜로운 자’라고 말하는 것을 보면, 이 규정의 타당성이 더욱 분명해진다고 논증하고 있다.

결과적으로 인용문1에 대한 필자의 해석이 타당하다면, 이 귀납 논증의 마지막 결론(1140a31~2)인 “지혜로운 자는 일반적으로 숙고를 잘 하는 사람이다.”(holōs an eiē phronimos ho bouleutikos)라는 문장은 ‘지혜로운 사람은 (기술 숙고가 아니라) 도덕 숙고를 잘 하는 사람이다.’는 의미이다. 우리는 이제 인용문1 내용을 통해서 아리스토텔레스는 단지 ‘지혜로운 자는 ta poiēta가 아니라 ta praktā에 대해 숙고를 잘하는 사람임을 ‘귀납적으로’ 증명할 뿐임을 보였다. 물론, 그 지혜로운 자의 숙고가 ‘구성적 수단들에 대한 숙고’나 ‘총기획적 숙고’라는 근거는 발견할 수 없었다.

## (2) 실천적 지혜와 잘 숙고함(euboulia)

[인용문2] “[Part A] 다시 말하지만(eti), ‘숙고를 잘 마무리하는 것’(eubouleusthai)은 ‘단적으로’(haplōs)도 가능하고, ‘특정한 목적에 관하여서도’(pros ti telos) 가능하다. 진정으로, 단적인 의미에서 숙고를 잘한다는 것은 단적인 목적에 관하여 성공한다는 것을 의미하는 반면, ‘특정한 의미에서’(tis) ‘잘 숙고했음’은 특정한 종류의 목적에 관하여 성공한다는 것을 의미한다. [Part B] 만약, 진정으로, ‘잘 숙고했음’이 실천적 지혜를 가진 사람들의 속성이라면, 잘된 숙고란 ‘실천적 지혜가 그것에 관한 참된 판단인 바인 목적에 이로운 것’(to sumpheron pros to telos, hou hē phronēsis alēthēs hypholēpsis estin)’에 대한 정확함(orthotēs)일 것이다.” (EN6.9,1142b28-32)

거대목적이론에 따르면 인용문2는 앞 도식의 ‘세 단계 모두<sup>32)</sup>’ 그리고 앞 EN6.5 구문에서 논의된 ‘지혜로운 자의 숙고’를 보다 자세하게 설명하는 부분이다.<sup>33)</sup> 말하자면, 실천적 지혜는 숙고의 1~2단계의 탁월함이고, “잘 숙고함”(euboulia)은 3단계의 탁월함이라는 것이다. 거대목적이론이 옳다면, 여기서 아리스토텔레스는 ‘총기획적 숙고’에 대한 최종적 설명을 제시하고 있다. 그러나 필자는 이 구문에 대한 이들의 해석 역시 문제가 있다고 본다.

일단 인용문2의 내용 역시 두 부분으로 구분될 수 있는데, 첫 번째 Part A에서는 “단적인 의미에서 숙고를 잘 마무리함”(eu bebouleusthai haplōs)과 “특정한 의미에서 숙고를 잘 마무리함” 간의 대조가 제시되고, Part B에서는 “지혜로운 자에게 고유한 것”으로서의 “잘 숙고함”에 대한 정의가 제공된다. 거대목적이론과는 달리 필자는 Part A의 두 대조 역시 ‘도덕적 영역의 숙고’와 ‘비도덕적 영역의 숙고’ 간의 대조이고, Part B의 ‘실천적 지혜’와 ‘잘 숙고함’은 각각 ‘영혼의 지적 탁월함’과 그 탁월함의 ‘활동’을 의미한다고 본다. 필자는 이 구문 어디에서도 우리는 ‘실천적 지혜가 행복에 대한 개념적 정의를 파악하는 것이고, 지혜로운 자의 숙고가 총기획적 숙고’라는 거대목적이론의 주장을 지지할 수 없다고 본다.

### ① 잘 숙고함의 본질- 정확함

인용문2의 내용을 제대로 이해하기 위해서는 이 논의가 어떠한 맥락에서 진행되고 있는지를 살펴볼 필요가 있다. 인용문2 이전의 논의 즉 EN6.9, 1142b16~28 논의는 ‘잘 숙고함은 어떤 종류의 정확함(orthotēs)인가?’에 대한 것이다. 필자는 인용문2 논의 역시 이러한 논의의 연장에 있다고 본다. 말하자면, EN6.9의 전반부에서 잘 숙고함의 본질로서의 ‘정확함’이 무엇인지에 대한 일반적 규정을 제시했다면, 이제 인용문2에서 아리스토텔레스는 실천적 지혜를 가진 지혜로운 자에게 고유한 ‘잘 숙고함’은 도대체 어떤

32) II.1참고.

33) 각주19 참고.

‘정확함’을 담지 하고 있는지에 대한 설명을 제시하는 것이다. 부연하자면, EN6.9 전반부에서 ‘잘 숙고함 일반’의 정의는 도출했는데, 인용문1에서 확인했듯이, ‘숙고’라는 것은 ‘도덕적 영역’과 ‘비도덕적 영역’ 모두에 사용되기 때문에, 아리스토텔레스는 ‘비도덕적 영역의 잘 숙고함’과 대비되는 ‘도덕적 잘 숙고함’ 즉 ‘지혜로운 자의 잘 숙고함’은 어떤 의미의 ‘정확함’인지 역시 밝힐 필요가 있다는 것이다. 인용문2 전반적 논의, 즉 ‘to telos to haplōs를 향한 숙고와 tis telos를 향한 숙고를 대조’하는 Part A와 최종적으로 ‘지혜로운 자에게 고유한 euboulia가 무엇인지’ 규정하는 Part B의 내용은 바로 이러한 상황에서 이해되어야 한다.

② 인용문2-Part A: “단적인 의미에서 숙고를 잘 마무리함”

(eu bebouleusthai haplōs) vs. “특정한 의미에서 숙고를 잘 마무리함”

인용문2-Part A에서, 우리는 “bebouleusthai pros ti telos”와 “bebouleusthai pros to telos to haplōs”라는 표현을 통해서 아리스토텔레스가 반드시 ‘목적에 대한 직접적 숙고’를 의미하는 것으로 단정할 필요는 없다.<sup>34)</sup> 이 구문에서 전치사 pros의 의미는 ti telos 와 to telos haplōs가 각 숙고의 목적이고 숙고의 지향점임을 시사할 뿐이라고 필자는 본다. 따라서 우리는 각각의 경우 bebouleusthai 와 pros to telos haplōs/ti telos 사이에 peri (ta agatha hautōi kai) ta sympheronta가 생략되어 있음을 파악해야 한다. 곧 우리는 각각의 ‘to eu bebouleusthai’가 의미하는 바는 ‘단적인 목적인 잘-삶과 관련하여 자신에게 좋고, 이로운 것들에 대해서 잘 숙고했음’ 그리고 ‘특정한 종류의 목적에 관하여 자신에게 좋고 이로운 것들에 대해서 잘 숙고했음’을 의미하는 것으로 이해해야 한다. 그렇다면 이 두 숙고는 각각 무엇을 의미하는

34) 아리스토텔레스는 숙고의 대상들을 표현할 때 주로 전치사 peri 를 사용한다는 것을 고려한다면, bebouleusthai 와 pros to telos haplōs/ti telos 사이에 to sympheron 혹은 to ophelimon 과 같은 표현이 생략되었다고 어렵지 않게 추측할 수 있다고 본다. 참고 “우리는 목적들이 아니라, 목적에 이바지하는 것들에 대해서 숙고한다.” (bouleuometha d’ ou peri tōn telōn, alla peri tōn pros ta telē, EN1112b12), “아무도 불가능한 것들에 대해서 숙고하지 않는다.”(bouleuetai d’ outhēis peri tōn adunatōn allos echein. (EN1140a32) 등.

가? 인용문2 내용을 EN6.9 전체 논의 맥락에서 바라본다면, 여기서 대조되고 있는 두 종류의 숙고는 ‘도덕 숙고’와 ‘비도덕 숙고’임을 쉽게 파악할 수 있다.

이미 얘기했듯이, EN6.9, 1142b16~28에서 아리스토텔레스는 잘 숙고함의 본성인 ‘정확함’에 대하여 일반적 설명을 완료했지만, 아리스토텔레스의 궁극적 의도는 아직 충족되지 않았다. 왜냐하면, 아리스토텔레스가 EN6.9 논의를 통해 진정으로 설명하려 한 것은 ‘지혜로운 자의 잘 숙고함’이기 때문이다. 따라서 이제 그는 ‘지혜로운 자가 숙고를 잘한다는 것’이 무엇을 의미하는지에 대한 최종적 설명을 제시한다. 즉 인용문2는 ‘잘 숙고함’ 논의의 종착점, ‘지혜로운 자의 잘 숙고함에 대한 규정’이다. 인용문2-Part A는 바로, 그가 인용문1-Part A에서 그러했듯, ‘지혜로운 자의 잘 숙고함’에 대한 정의를 도출하기 위한 일종의 준비 단계로 (지혜로운 자의 탁월함이 발휘되는) 도덕 숙고와 (지혜로운 자의 탁월함과는 무관한) 비도덕 숙고 간의 대조가 이뤄지고 있다. ‘지혜로운 자의 숙고 후보군’에서, ‘비도덕 숙고’를 제거하기 위해서 말이다. 결과적으로, 이러한 필자의 분석이 타당하다면, 이 부분에서 “단적인 목적과 관련하여 자신에게 좋고 유익한 것들에 대하여 숙고를 잘 마무리하는 것”인 to eu bebouleusthai haplōs와 “특정한 목적과 관련하여 그러한 것들에 대하여 숙고를 잘 마무리하는 것”인 to eu bebouleusthai tis는 거대목적이론이 말하듯 ‘행복의 구성적 수단들에 대한 숙고’와 ‘도구적 수단들에 대한 숙고’가 아니라 단지 ‘도덕 숙고’와 ‘비도덕 숙고’를 의미할 뿐이다. 그렇다면 이제 Part B의 지혜로운 자에게 고유한 ‘잘 숙고함’은 과연 어떻게 정의되고, 실천적 지혜는 또 어떻게 이해되어야 하는가?

### ③ 인용문2-Part B : 지혜로운 자의 ‘잘 숙고함’

사실 Part B는 오랫동안 연구자들을 곤란에 빠뜨리고 있는 악명 높은 구문이다. 거대목적이론에 따르면, 여기서 아리스토텔레스는 ‘지혜로운 자’는 자신만의 고유한 숙고를 통해서 ‘목적’, 즉 ‘행복을 참되게 이해하고, 규



정하는 사람'이라고 진술한다. 이 구문은 주지하다시피 to sumpheron pros to telos, hou hē phronēsis alēthēs hypholēpsis estin에서 관계대명사 hou의 선행사를 to telos로 붙지, 아니면 to sumpheron pros to telos 전체를 선행사로 보아야 할지에 관련하여 연구자들 간의 이견을 일으킨다. 일반적으로 거대목적이론을 지지하는 입장<sup>35)</sup>은 to telos를 선행사로 취하는데, 그 이유는, 당연히, to telos를 선행사로 취하게 되면, 실천적 지혜가 참된 이해<sup>36)</sup>를 하는 대상은 바로 목적 자체 즉 행복이 되어, 실천적 지혜는 행복에 대한 정의를 참되게 이해, 규정하는 지적 탁월함이라는 해석이 가능하게 되기 때문이다. 이러한 해석이 가능하다면, 여기서 아리스토텔레스는 '목적에 대한 숙고 (행복을 규정하고 구체화하는 숙고)'와 '수단에 대한 숙고 (도구적 수단들에 대한 숙고)' 모두 언급하고 있고, 실천적 지혜는 전자(총기학적 숙고의 1~2단계)에 대한 탁월함, 잘 숙고함은 후자(3단계)에 대한 탁월함이라고 의미하는 것으로 이해할 수 있다. 그러나 필자는 이러한 해석이 문제가 있다고 본다.

어쨌든 Part B에 대한 해석상 논란에 참여하기 위해서는 당연히 문제의 관계대명사 hou의 선행사와 관련하여 타당한 해석을 제시해야 한다. 필자는 다수의 거대목적이론 지지자들이 주장하는 것과는 반대로, to telos가 아니라 to sympheron pros to telos 전체가 문제의 선행사로 취해져야 한다고 본다. 그러나 필자는 이 논의에 참여하는 일반적인 방식과는 약간 다른 방식을 취하려고 한다. 왜냐하면, 이미 많은 학자가 언급했듯 문법적으로는 to telos 나 to sympheron pros to telos 나 둘 다 hou의 선행사가 되는 것이

35) 관계대명사 hou의 선행사를 to telos 읽는 연구자 중 대표적으로는, Cooper, 63~64.; Grant, A. *The Ethics of Aristotle, illustration with essays and notes*, Vol 2., London: Longmans, Green and co, 1874, 176.; Stewart, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol. 2., Oxford: Clarendon, 1892, 82-83.; Irwin, 1999. 248~9.; Wiggins, 230. 반대로 hou의 선행사를 to sympheron to telos로 보는 것이 정확한 읽기라고 보는 입장은 다음과 같다. Broadie, S/Rowe, C., *Aristotle, Nicomachean Ethics, Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford: OUP, 2002; 376.; Burnet, 277~8.

36) 참고. Wiggins, 222. 그러나 거대목적이론의 지지자 중에도 이 맥락의 hypolēpsis에 대한 번역에 대해서는 종종 다른 견해를 보인다. 예를 들어, Cooper, Reeve, Meyer 등은 apprehension, grasp (이해, 파악) 등으로, Irwin은 suppositon (추정)으로 번역한다.

가능하므로, 더는 문법적 측면에서 이 문제를 다루는 것은 의미가 없어 보이기 때문이다. 필자는 오히려 이 문장의 다른 중요한 요소인 *hypolēpsis*와 *ta prakta*에 대한 의미 분석을 통해서 이 퍼즐을 해결할 수 있다고 본다. 왜냐하면, 아리스토텔레스는 실천적 지혜는 일종의 *hypolēpsis*라고 하는데, 이 *hypolēpsis*의 의미와 그것이 관여하는 고유한 대상이 무엇인지에 대해서 밝혀지게 되면, 당연히 그것이 ‘목적’인지, 아니면 ‘목적에 이로운 것’인지도 수월하게 알 수 있을 것이기 때문이다.

일단 아리스토텔레스 저작에서 발견되는 *hypolēpsis*의 다양한 의미에 대해서 잠시 고찰해보자. 아리스토텔레스는 「영혼론」(DA 427b25ff)에서 *hypolēpsis*는 학문적 앎(*episētmē*)으로부터도 나오고, 믿음(*doxa*)로부터도 나오지만, 또한 실천적 지혜로부터도 나온다고 말한다. 따라서 지금 Part B에서 실천적 지혜와 동일한 것으로 서술되는 판단은 아리스토텔레스가 ‘합리적 선택의 대상’(*prohairesis*)<sup>37</sup>이 될 수 없다고 말하는 ‘단순한’(*haplos*) *hypolēpsis*<sup>37</sup>와는 다른 것이며, 학문적 앎도 아니고, 믿음도 아닌 ‘실천적 지혜’에만 고유한 무엇일 것이다. 아리스토텔레스는 ‘실천적 지혜’와 ‘절제’의 관계를 잠시 설명하는 EN6의 또 다른 구문인 1140b11~16<sup>38</sup>에서 실천적 지혜를 일종의 ‘판단’으로 진술한다. 익히 알려졌듯이, ‘행위 되는 것’인 *to praktos*은 행복을 위해 선택되는 것이긴 하지만, 보편적 정의로서의 ‘행복 자체’와는 분명히 구별되는 것이며 (EN1094a18~19, cf., 1112b33~35), 도덕 숙고의 전형적 대상 (1112b32~1113a1, 1139b3~4)이고, “우리에게 달린 것”이며(1112a31~35) 그리고 무엇보다도, “개별적인 것”(kath’ hekasta)이자 “최종적인 것”(eschaton)이다 (1143a32~35).<sup>39</sup>

37) 참고. 『에우데모스 윤리학』(EE 1226a16~18).

38) “바로 여기에, 우리가 절제를 그러한 이름으로 부르는 이유가 있다. 말하자면, 그것은 실천적 지혜를 보존하는 것이기 때문이다. 그런데 절제는 그러한 종류(실천적 지혜와 같은)의 *hypolēpsis*를 보존한다. 왜냐하면, 즐거움이나 고통이 모든 *hypolēpsis* 들을 파괴하거나 왜곡하는 것은 아니지만, 예를 들면, 삼각형의 내각의 합이 두 직각의 합과 같은지 아닌지에 대한 것(은 즐거움과 고통 때문에 파괴되거나 왜곡되지는 않지만), 행위 되는 것에 대한 판단을 파괴하거나 왜곡하기 때문이다. (EN6.5, 1140b11~16)”

39) 이제 우리는 앞(II.1의 마지막 단락)에서 주지했듯이, EN6.7, 1141b9~14 즉, ‘단적

이제 실천적 지혜로부터 나오는 *hypolēpsis*는 최소한 행복 혹은 탁월함 같은 윤리적 보편원리들에 대한 ‘개념적 이해’가 아니라, 소위 윤리적 정황의 개별자들에 대한 일종의 ‘판단’이라는 것이 뚜렷해졌다. 그러나 이 판단은 단지 앞에서 보았듯, 실천적 지혜에 고유한 것이기 때문에 학문적 인식과 믿음에서 나오는 ‘객관적 정보’와는 다른 성질의 것이다. 왜냐하면, 실천적 지혜로부터 나온 판단은 무엇이 옳은지 그른지 단순히 ‘판별하는 것’(kritikē)<sup>40</sup>에 그치는 것이 아니라, 그 옳은 것을 하도록 ‘설득’(to peithein)하고, ‘격려하고’(to parainein), 그른 것을 하지 않도록 ‘주의를 시키는’(to nouthetein)<sup>41</sup> 것과 같은 ‘명령적인’(epitaktikē) 성질<sup>42</sup> 또한 갖기 때문이다. 따라서 ‘행위 되는 것들’에 대한 판단으로서의 실천적 지혜는 명령 혹은 지침과 유사한 성질을 공유하며 행위자로 하여금 특정한 행위를 하도록 권유하는 것이다. 결론적으로 구체적 행위에 대한 명령으로서의 실천적 지혜 혹은 그로부터 유래한 ‘판단’은 행복과 같은 보편적 개념을 대상으로 하는 것이 아니라, 개별적이고 구체적 대상인 ‘목적에 이바지하는 것’ 혹

---

인 의미에서 숙고를 잘하는 지혜로운 자’는 결국 행복에 대해서 정확하게 이해하는 사람이라고 거대목적이론이 이해하는 구문에 대해서도 비판할 수 있게 되었다. 아래를 잠시 보면,

“실천적 지혜는 인간적인 것들 그리고 그것들에 대해 숙고가 가능한 바의 것들에 관한 것이다. 우리는 숙고를 잘하는 것은, 아주 특별히, 지혜로운 자의 고유 기능이라고 말한다. 그 누구도 다른 방식들로 존재할 수 없는 것들에 대해서, 또한 행위로 얻을 수 있는 좋음으로서의 ‘특정한 목적’을 갖지 않는 모든 것에 대해서도, 숙고하지 않는다. 단적으로 잘 숙고하는 사람 (ho haplōs euboulos)은 추론을 통해서 (kata ton logismon) 행위로 취할 수 있는 것 중 인간에게 최선의 것(tou aristou anthropoi tōn praktōn stochastikos)을 잘 취하는 사람이다.(EN 6.7, 1141b9-14)”

거대목적이론은 위의 강조된 ‘행위로 취할 수 있는 것 중 인간에게 최선의 것’을 단적인 목적 즉 행복으로 이해한다. 그래서 이 구문에서 아리스토텔레스가 행복에 대한 숙고를 언급한다고 주장한다. 하지만 방금 우리가 보았듯이 to praktōn은 개별자이고 최종적인 것이다. 따라서 이 구문 역시 거대목적이론을 지지할 수 없음이 분명하다.

- 40) 이는 실천적 지혜의 한 요소인 ‘이해’(synēsis)가 속성이므로, 실천적 지혜와 완전히 무관한 것으로 볼 수는 없다. 하지만 이것인 실천적 지혜의 본성은 아니라는 것이다. 참고. EN6.10,1143a7~12.
- 41) 참고. EN1.13, 1103a1~10.
- 42) 참고. Acrkrill, 28. “Practical wisdom is ‘epitactic’; it is not just the ability to give good advice from the sidelines. ‘Practical wisdom issues commands, since its end is what ought to be done or not to be done’...”

은 ‘목적에 이로운 것’을 대상으로 한다는 것이다.

사실 이러한 실천적 지혜의 소위 ‘지침적 본성’(prescriptive nature)은 성격적 탁월함의 본성인 ‘중용’(to meson)을 실천적 지혜가 ‘규정’(to horizein)한다는 EN2.6의 유명한 구문 (EN2.6,1106b36-1107a3)에서도 더욱 분명해진다. 실천적 지혜가 성격적 탁월함의 중용을 규정한다는 것은 ‘구체적인 윤리적 정황에서 탁월한 사람이 취하는 감정과 해야 하는 행위가 어떤 것인지를 실천적 지혜가 규정한다는 것’과 다르지 않다. 따라서 이때 실천적 지혜의 가장 중요한 역할이라고 볼 수 있는 ‘규정함’은 그것이 구체적 정황 속의 중용적 감정과 행위 즉 to meson을 향하고 있다는 점에서, 윤리적 정황의 ‘최종적인 것에 관여한다.’는 ‘실천적 지혜의 판단’과 그 의미가 연결된다. 이러한 다양한 정황을 종합해 볼 때, 인용문2-Part B에서 ‘참된 판단’인 alēthēs hypolēpsis의 대상은 to telos가 아니라 to sympheron pros to telos가 되어야 하므로, 관계 대명사 hou의 선행사는 to sympheron pros to telos가 되는 것이 타당한 것 같다.

지금까지의 논의를 통해 필자는 인용문2의 내용 역시 ‘지혜로운 자의 숙고는 행복에 대한 올바른 규정과 이를 구체화하고, 집행하는 포괄적이고, 총기획적 과정으로 이루어진다.’는 거대목적이론의 주장을 지지할 수 없음을 분명하게 보였다. 그렇다면, 실천적 지혜는 무엇이고, 잘 숙고함은 무엇인가? 간략하게, 실천적 지혜와 잘 숙고함은 ‘성격적 탁월함’과 ‘탁월한 행위’의 관계 즉 ‘영혼의 상태(hexis)’와 ‘영혼의 활동(energeia)’의 관계와 같다. 성격적 탁월함이 ‘육구에 관여하는 영혼의 부분(to orektikon)의 탁월한 상태’라면, 탁월한 행위란 ‘그러한 영혼의 탁월함의 ‘명시화’(manifestation)이자 ‘활동’이다. 마찬가지로, 실천적 지혜는 ‘숙고에 관여하는 영혼의 부분’인 ‘추론적 부분’(to logistikon)<sup>43)</sup>의 탁월한 상태이고, 잘 숙고함은 그러한 영혼의 탁월한 활동인 것이다.

이제 마지막으로 ‘지혜로운 자의 숙고’가 궁극적 목적에 정의를 내리는 것으로

43) EN6.2에서는 to logistikon을 통해 이성적 영혼(to echon logon) 중 숙고에 관여하는 부분(to bouleutikon)만을 지칭하는 듯하지만, 다른 곳(DA3.9)에서는 이성적 영혼 전체를 의미하기도 한다. 참고. 각주50.

부터 시작된다고 거대목적이론이 이해하는 EN6.11,1143a33~b6을 살펴보자.

### (3) 실천적 지혜와 개별적인 것

[인용문3] “‘행위 될 수 있는 모든 것들’(hapanta ta prakta)은 ‘개별적인 것들’(ta kath’ hekasta) 그리고 ‘최종적인 것’(ta eschata)들에 속한다. 실천적 지혜의 소유자는 이런 것들(행위 되는 것들)에 대해서 잘 알고, (지혜로운 자의 속성인) 이해력과 (도덕적 가치에 대한) ‘공감능력’(gnomē) 역시 행위 되는 것들에 관여하는데 (앞 단락에서 보았듯이 이런 능력들은 모두 궁극적인 것들에 관여하므로), (이런 능력들이 관여하는) 이런 것들 즉, 행위 되는 것들 역시 궁극적인 것들이다. 그리고 ‘지성(nous)은 양쪽의 방향에서 극단에 있는 것들을 대상으로 삼는다. 왜냐하면, 제1명제들과 최종적인 것들은 추론이 관여하는 바가 아니라, 지성이 관여하는 바이기 때문이다. 말하자면, 증명の場合에 ‘지성’이 관여하는 바는 ‘불변하는 제1 명제들’이지만, ‘행위와 관련된 사안들에서는’(en tais praktikais) 지성은 최종적인 것들이자 ‘가변적인 것들’(ta endechomena) 그리고 ‘두 번째 전제’(hetera protasis)에 속하는 것들을 그 대상으로 삼는다. 왜냐하면, ‘이러한 것들(최종적이고 가변적이고 두 번째 전제와 관여하는 바들, 즉 행위 되는 것들)은 최종 목적(행복)을 위한 출발점들이기 때문이다.’(archai gar tou hou heneka hautai). ‘그것은 바로 모든 보편적인 것들은 개별적인 것들로부터 생겨나는 것’(ek ton kath’ hekasta ta katholou)이기 때문이다. 그래서 우리는 이러한 종류의 것들 - 개별자들- 에 대해서는 지각을 가져야 하는데, 이때의 지각이 바로 ‘지성’(nous)이라는 것이다.” (EN6.11, 1143a33~b6).

거대목적이론은 인용문3에 담긴 아리스토텔레스의 진술은 ‘지혜로운 자의 숙고는 행복에 대한 정확한 이해를 포함한다.’는 의미를 내포하고 있다고 보며, 결국 그들이 제시한 숙고의 도식에서 ‘행복의 정의를 도출하는 숙고 과정인 제1단계’에 대한 근거를 여기서 찾을 수 있다고 주장한다. 행복에 대한 정확한 정의가 수립되는 과정에 대해서는 다소 이견<sup>44)</sup>이 존재하지만, 기본적으로 거대목적이론은 이 구문에서 ‘도덕 숙고를 총괄하는 포괄적 이해가 지혜로운 자의 숙고 안에 존재’하고, ‘이와 관련된 개념적 추론들이 도덕 숙고의 본질을 구성한다.’는 진술을 아리스토텔레스가 하고 있다

44) 참고, 각주7과 17.

고 주장한다.

그러나 필자는 인용문3에 대한 그들의 해석도 정확하지 않다고 본다. 많은 연구자를 곤란에 빠뜨리는 문장은 바로 “이러한 것들 (최종적이고 가변적이고 두 번째 전제와 관여하는 바들, 즉 행위 되는 것들)은 최종 목적(행복)을 위한 출발점들이기 때문이다.”(archai gar tou hou heneka hautai) 그리고 “그것은 바로 모든 보편적인 것들은 개별적인 것들로부터 생겨나는 것”(ek ton kath' hekasta ta katholou)이라는 아리스토텔레스의 진술이다. 그런데 많은 학자가 이 문장들을 통해, 아리스토텔레스가 ‘숙고의 시작이 보편적 개념에 대한 이해로부터 시작 된다.’ 혹은 ‘귀납적 추론을 통해 숙고를 위한 목적이 규정 된다.’고 말하는 것으로 이해하면서 거대목적이론을 지지한다. 그러나 강조하지만, 필자가 보기에는 이 문장 역시 거대목적이론을 지지하지 못한다.

우선, 첫 번째 부분인 archai gar tou hou heneka hautai에서 아리스토텔레스가 시작 혹은 출발점을 의미하는 archē를 단수가 아니고 복수인 archai로 쓴다는 것을 우리는 주목해야 한다. 만약 여기서 아리스토텔레스가 말하는 숙고의 출발점이 ‘행복이해’라면 유일한 목적이 되어야 한다. 그렇다면, 아리스토텔레스가 단수 archē가 아니라 복수 archai를 쓴 이유를 설명할 길이 없다. 그가 복수를 쓴 것은 당연히 hautai가 지칭하는 바가 앞에서부터 계속 설명되어오던 ‘행위 되는 것들’ 즉 개별적이고, 최종적인 ‘것들’이기 때문이다. 그렇다면, 이 부분은 숙고의 시작이 행복에 대한 개념 규정에서부터 시작된다고 볼 수 있는 내용이 아니라 오히려 구체적-윤리적 정황 속의 개별자들로부터 (궁극적 목적인 행복을 현실화하기 위한) 숙고가 시작된다는 것을 의미할 뿐이다. 물론 이 부분 때문에 종종 학자들이 이 구문에서 귀납에 대한 논의가 이루어지고 있다고 이해하지만, 그것은 현재의 논의 맥락상 더 타당하지 않다. 현재 논의는 숙고 이외의 요소가 끼어들 상황이 아니기 때문이다. 왜냐하면, 이 구문의 전반 논의는 숙고와 실천적 지혜의 구성 요소들인 “지성”(nous), “이해력”(synesis), “공감”(gnomē)에 대한 것이기 때문에, 갑자기 숙고 외적<sup>45)</sup>인 능력인 ‘귀납적 추론’에 대한 논의가

45) 귀납을 숙고에 관여하는 영역이 아닌 ‘학문적 인식 영혼(to epistēmōnikon)’의 기능

시작될 리는 만무하기 때문이다. 무엇보다 논리적으로 일관적이지 않다.

그리고 또한 이 문장의 후반부인 ‘ek ton kath’s hekasta gar ta kathoulou’ 문장의 해석이 ‘보편자들은 개별자들로 부터 나온다.’라는 의미이기 때문에 아리스토텔레스가 귀납 추론을 의미한다고 오해<sup>46)</sup>할 여지가 있기도 하지만, 실제로 이 문장이 의미하는 바는 개별자들에 대한 검토를 통해 보편적 정의가 수립되는 귀납추론이 아니라 목적은 본질상 보편적이기 때문에 그것의 실현은 항상 개별자들을 통해 이루어진다는 것이다.<sup>47)</sup> 말하자면, ‘탁월함에 일치하는 삶으로서의 행복’은 ‘일상에서 탁월한 행위를 확고한 상태(hexis)에서 실천하면서 현실화된다.’는 것이다.

필자가 보기엔 인용문3의 내용에서 아리스토텔레스는 다음과 같은 논의를 하고 있다. ‘행복한 삶을 위해서는 주어진 상황에서 ‘개별적이고, 최종적인 것들’인 ‘ta praktá’를 탁월하게 지각하는 실천적 지혜를 반드시 소유해야 한다. 왜냐하면, 그것을 바탕으로 탁월한 행위를 할 수 있고, 나아가 행복을 실현할 수 있기 때문이다.’ 즉, ‘보편자들이 개별자들로부터 나온다는 것’은 귀납추론을 의미하는 것이 아니라 추상적이고 가능태적인 행복이 구체적 행위들의 실천으로 인하여 현실태적 행복으로 ‘존재적 변화’를 겪는다는 것을 말하고 있을 뿐이다. 또한, 이 구문의 마지막 문장 “그래서, 우리는 이러한 종류의 것들(개별자들)에 대해서는 지각을 가져야 하는데, 이때의 지각이 바로(아리스토텔레스 자신이 종종 실천적 지혜와 동일한 것으로 언급했던) 지성이라는 것이다.” 역시 필자의 해석이 타당함에 힘을 실어준다. ‘개별자들에 대한 탁월한 지각’이야말로 행복을 실현하는 탁월한 행위를 판단하고 실천하도록 해주는 결정적 요소이기 때문이다. 결국, 아리스토텔레스의 실천적 지혜는 윤리적 보편 개념들에 대한 정확한 이해가 아니라 ‘구체적 상황의 윤리적 개별자들에 대한 정확한 지각적 판단’이라는 것이다. 결과적으로 이 구문 역시 거대목적이론을 지지하지 못한다.

중 하나로 아리스토텔레스는 명시한다. 참고. EN6.3, 1139b25~32.

46) 대표적으로, Bostock., 92.

47) Broadie와 Cooper는 모두 ‘보편자들은 개별자들로부터 나온다’는 이 문장이 ‘귀납추론’이 아닌 ‘생성’을 의미한다는 것에 동의한다. Broadie(2002), 378~379.; Cooper, 46~58.

지금까지 필자는 숙고와 실천적 지혜에 대한 심층적 논의인 EN6의 핵심 구문들을 검토했다. 그리고 비록 그 구문들이 거대목적이론을 지지하는 것으로 여겨지지만, 실제로는 전혀 그렇지 않다는 것을 보였다. 숙고와 실천적 지혜에 대한 EN6 논의는 거대목적이론이 원하는 방식으로 읽힐 수 없다.

### Ⅲ. 나가는 말 - ‘행위 되는 것들’(ta praktá)과 관조(theōria)

지금까지 필자가 지적한 거대목적이론의 ‘문헌 해석상 오류’는 단순한 실수로 치부할 수만은 없는 어떤 ‘근본적인 오해’에서 비롯되었다. 이 ‘근본적 오해’에 대한 필자의 분석 및 진단으로 이 글을 마무리하겠다.

거대목적이론의 주장은 간단히 말하면 ‘목적도 숙고의 대상이라는 것’이고, 이것은 결국 ‘잘-삶, 성격적 탁월함, 용기, 절제 등과 같은 목적들에 대한 정의를 도출하는 사유의 과정이 숙고의 일부일 뿐 아니라, 핵심적 과정이라는 것’이다. 이러한 아이디어는 EN 전체 논의의 논리적 완결성에 정당하지 않은 위협을 가한다. 아리스토텔레스가 숙고 논의에서 왜 명확하게 ‘행복에 대한 숙고가 가능하다는 진술’을 하지 않았는지에 대한 논점은 차치<sup>48)</sup>하더라도, 개념적 사유, 사변적 사유가 숙고의 핵심요소라는 것은 많은 문제를 일으킨다. 예를 들면, 거대목적이론의 주장처럼 숙고라는 것이 사변적 사유라면, 도대체 왜 그는 ‘성격적 탁월함은 가르쳐질 수 있는 것이 아니라 습관(ethos)을 통해 얻을 수 있다’고 했는지(EN2.1, 1103a14~18), 그리고 ‘중용적인 것이 무엇인지 말(logos)로 설명할 수 없고(EN2.9, 1109b22, EN4.5, 1126b3), 훌륭한 사람들을 양성하는 데에도 왜 ‘말들’만으로 족하지 않다’고 했는지(EN10.9, 1179b4) 전혀 이해할 수 없게 된다. 왜냐하면, 숙고가 ‘개념들에 대한 추론’이라면, 도덕적으로 훌륭한 사람을 양성하는 것, 그리고 그들에게 무엇이 중용이고, 왜 그것을 추구하고 실천

48) 이에 대한 자세한 논의는 출처, 58~59, 87~89를 참고.



해야 하는지 ‘말’로 충분하게 설명할 수 있을 것이기 때문이다. 필자는 EN 논의 전반적 맥락과 관련하여 거대목적이론이 이러한 근본적 문제를 일으킨다는 것은 그들의 전제부터가 잘못되었다는 강력한 징표라고 생각한다.

그렇다면, 우리는 아리스토텔레스의 이론 안에서 윤리적 대상들에 대한 개념적 혹은 사변적 사유는 전적으로 불가능한 것으로 봐야 하는가? 물론 그렇지 않다. 우리는 윤리학을 공부하는 학생으로서 여전히, 지금 우리가 행복, 성격적 탁월함, 용기, 절제, 실천적 지혜 등의 윤리적 개념들에 대하여 열심히 ‘관조’를 하고 있지 않은가? 그러나 핵심은 이러한 사변적 사유는 아리스토텔레스의 숙고가 될 수는 없다는 것이다. 숙고의 영역은 ‘우리에게 달려있고, 원리가 변할 수 있는 것’에 국한되어 있지만, 윤리적 가치들에 대한 추상적 개념들은 ‘우리에게 달려있지 않고, 그 원리가 변할 수 없는 것’이기 때문이다.<sup>49)</sup> 적어도 아리스토텔레스의 체계에서 말이다.

물론 이런 윤리적 개념들에 대한 이론적 사유가 숙고는 아니지만, 이에 대한 아리스토텔레스의 진술은 우리의 논의에 여전히 중요하다. 이에 필자는 다음의 『영혼론』 DA 내용을 살펴볼 것이다. 이 구문은 운동(kinēsis)을 일으키는 영혼의 기능에 대한 논의인 DA3.9 후반부(432b25~3a3)이다. 여기서 아리스토텔레스는 이성(nous)과 운동과 관계를 설명하면서, 관조적 이성과 실천적 이성이 ‘행위 되는 것’에 대하여 각각 어떻게 관여하는지 보여준다. 적어도 필자는 이 부분에 대한 고찰을 통해서 거대목적이론의 근저에 깔린 선입견이 무엇인지 짐작해볼 수 있고, 그뿐 아니라 그것이 왜 잘못되었는지 설명할 수 있다고 생각한다.

[인용문4] “이성이라고 불리는 “(영혼의) 추론적 부분”(to logistikon)<sup>50)</sup>도 운동을 일으키는 것은 아니다. 왜냐하면, 한편으로는, “관조하는 (영혼의) 부분”(ho theoretikos)은 “행위 되는 것”(praktōn)에 대하여 절대 사유하지 않으며, 피해야 할 것과 추구해야 할 것에 관하여 아무것도 “명령”(legein)하지 않지만, 운동이란 피해 혹은 추구함에 있는 어떤 것이기 때문이다. 그러나 심지어는 (관조하는 부분이) 그러한 어떤 것에 대하여 관조를 할 때조

49) 참고. EN6.1, 1139a1ff.

50) 여기서 to logistikon은 숙고에 관여하는 부분만 아니라, ‘이성을 가진 영혼의 부분’(to echon logon) 전체를 의미한다. 참고. 각주43; EN1.13, 1102a26~3a11.

차도, 그것은 ‘추구하라!’ 혹은 ‘피하라!’ 라고 직접 명령하지 않을 것이다. 예를 들면, 그것은 종종 어떤 무서운 것 혹은 즐거운 것에 대하여 사유하지만, 무서워하라 (혹은 즐거워하라)라고 명령하지 않는다[...] 더구나 “이성”(nous)과 “추론”(dianoia)이 (각각) 피하기를 혹은 추구하기를 명령하고 권고할 때도, 어떤 사람은 (그에 따라) 움직이지 않고, 욕망을 따라서 행위한다. 자제력 없는 사람의 경우가 이리하다.” (DA3.9, 322b25 ~ 3a3)

이 구문에서 우리는 윤리적 개념들에 대한 사유가 왜 숙고가 될 수 없는지 그 이유를 다시 확인할 수 있다. 즉 그러한 사유가 ‘숙고’가 아니고 단지 윤리적 개념들에 대한 “관조”(theōria)인 이유는 이러한 사유가 우리의 행위에 직접 영향을 주지 못하기 때문이다.<sup>51)</sup> 물론 그렇다고 해서, 도덕적으로 훌륭한 사람이 되기 위해서 윤리학 공부를 전혀 할 필요가 없다고 아리스토텔레스가 말하지는 않겠지만, 윤리적 개념들에 대한 이론적 지식이 도덕적 훌륭함을 보장하지 않는다고 그는 분명히 시사하고 있다. 사실 이러한 아리스토텔레스의 실천이성과 사변이성 사이의 관계 설정에 대하여 많은 논의가 있고, 거대목적이론을 주장하는 학자 중에도 이 점에 관심을 두고 논의하는 학자<sup>52)</sup>가 있지만, ‘숙고에 관여하는 영혼의 부분’과 ‘관조에 관여하는 영혼의 부분’이 구별되는 근거가 바로 각 부분이 관여하는 ‘대상의 차이’에 기인한다는 점<sup>53)</sup>은 숙고와 관조 간의 상호 교류의 가능성을 더 어렵게 만든다. 물론 그렇다고 해서 관조와 숙고가 전적으로 무관하다고 단정하는 것은 성급할지 모르나, 적어도 관조가 숙고에 대하여 직접적 영향력을 발휘한다는 주장은 전혀 가능하지 않아 보인다. 이 두 사유의 대상은 전적으로 다른 것이기 때문이다. 윤리적 행위들을 (실천의 대상으로 보지 않고, 연구의 대상으로만 간주하면서) 관조하는 것과 그것들을 실천할 대상으로 보고 숙고하는 것은 본질상 다른 성질의 사유이다. 따라서 윤리적 개념들에 대한 관조는 결코 숙고의 부분이 될 수 없고, 본질상, 숙고의 성패에 영향력

51) 아리스토텔레스는 ‘관조와 숙고는 목적에서 다르며(DA433a14 ~ 15)’, ‘관조의 목적은 관조이며, 숙고의 목적은 행위(동물운동론 MA701a1 ~ 9)’라고 명시한다.

52) 대표적인 학자가 바로 Cooper이다.

53) EN6.1, 1139a9 ~ 13 (영혼 부분의 구별은 각 부분이 관여하는 대상과의 유사성(homoiotēs)과 친족성(oikeiotēs)에 기인한다.)

을 행사할 수 없다. 필자가 생각하기에 거대목적이론이 빠진 근본적 오류는 이러한 차이 즉 ‘윤리적 행위들에 대한 관조’와 ‘윤리적 행위들에 대한 속고’ 간의 ‘이질성’에 대한 오해인 것 같다. 필자가 발견한 EN6에 대한 거대목적이론의 해석상 실수들은 다시금 ‘우연’이 아니라 ‘필연’이었음이 밝혀졌다. 아리스토텔레스의 속고와 실천적 지혜는 목적들에 대한 것이 아니라, “목적에 이바지하는 것들” 중 오직 “행위 되는 것들”에 국한된다.

투 고 일: 2016. 02. 01  
심사완료일: 2016. 02. 20  
계재확정일: 2016. 02. 23

김도형  
가톨릭관동대학교 의과대학  
의료인문학교실

## 참고 문헌

- 김대오, 「아리스토텔레스 윤리학에서 실천지의 역할」, 『철학연구』 제65집, 철학연구회, 2004, 55~73.
- 김도형, 「숙고, 잘-삶 그리고 실천지에 대하여- 거대목적이론(Grand End Theory)에 대하여」, 『범한철학』, 제72권, 범한철학회, 2014, 55~93.
- 손병석, 「아리스토텔레스에게 있어서 실천지의 적용단계」, 『철학연구』 제48집, 철학연구회, 2000, 21-43.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 강상진, 김재홍, 이창우 옮김, 길, 2011.
- \_\_\_\_\_, 『에우데모스 윤리학』, 송유례 옮김, 한길사, 2012.
- 전헌상, 「‘합’과 ‘만듦」, 『서양고전학연구』 제23집, 2005, 95~125.
- \_\_\_\_\_, 「Practical Wisdom and Knowledge of the End in Aristotle’s Ethics」, 『서양고전학연구』 제36집, 2009, 한국서양고전학회, 43~63.
- Ackrill, J.L., *Aristotle’s Ethics*, London: Faber & Faber, 1973.
- Audi, R. “1 Aristotle on practical reasoning and the structure of action”, his *Practical Reasoning and Ethical Decision*, London: Routledge,, 2006, 22-40.
- Bostock, D., *Aristotle’s Ethics*, Oxford: OUP, 2001.
- Broadie, S., *Ethics with Aristotle*, Oxford: OUP, 1991.
- \_\_\_\_\_, Rowe, C., *Aristotle, Nicomachean Ethics, Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford: OUP, 2002.
- Burnet, J., *The Ethics of Aristotle, edited with an Introduction and Notes*, London: Methun, 1900.
- Cooper, J., *Reason and Human Good in Aristotle*, Hackett: Indianapolis, 1986.
- Dahl, N.O., *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of Will*, Minneapolis: University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

- Grant, A. *The Ethics of Aristotle, illustration with essays and notes*, vol 2., London: Longmans, Green and co, 1874.
- Greenwood, M.A., *Aristotle Nicomachean Ethics Book Six with Essays, Notes and Translation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1909.
- Irwin, T., “First Principles in Aristotle’s Ethics”, *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 3, 1978, 252–72.
- \_\_\_\_\_, *Aristotle, Nicomachean Ethics, translated with Introduction and Notes*, Indianapolis: Hackett, 1999.
- Kenny, A., *Aristotle’s Theory of the Will*, London: Duckworth, 1979.
- McDowell, J., “Some Issues in Aristotle’s Moral Psychology”, his *Mind, Value and Reality*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.
- Meyer, S.S., *Aristotle on Moral Responsibility: Character and Cause*, Oxford: Blackwell, 1993.
- Moss, J., ““Virtue Makes the Goal Right”: Virtue and Phronesis in Aristotle’s Ethics “, *Phronesis* Vol. 56, 2011, 204-261.
- Natali, C. *The wisdom of Aristotle*, trans. Parks, G., Albany: SUNY Press, 2001.
- Nussbaum, M., *The Fragility of Goodness – Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Reeve, C.D.C., *Practices of Reason: Aristotle’s Nicomachean ethics*, Oxford: Clarendon, 1992.
- Richardson Lear, G., *Happy Lives and the Highest Good; an Essay on Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2004.
- Sorabji, R., “Aristotle on the Role of Intellect in Virtue”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol. 74, 1973-4, 107-29.
- Stewart, J.A., *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vol. 2.,

Oxford: Clarendon, 1892.

Tuozzo, T. M. "Aristotelian Deliberation Is Not of Ends", *Essays In Ancient Greek Philosophy 4: Aristotle's Ethics*, eds. Anton, J.P. and Preus, A, Albany: SUNY Press, 1991, 193~212.

Wiggins, D., "Deliberation and Practical Reason", *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Rorty, A., Berkeley: University of California Press, 1980, 221~240.

## ABSTRACT

## The Realm of Deliberation - Focusing on the Concept of Practical Wisdom -

Kim, Do-Hyoung

A group of scholars claim that, in Aristotle's ethics, moral deliberation is a series of thoughts that establish a moral principle related to one's own life, that it identifies the best possible specification of the principle, and that it determines how to execute an action in accordance with this specification. They also argue that practical wisdom-known as 'excellence in deliberation'-is an intellectual form of excellence for establishing the conceptualization of the ultimate end: well-being(eudaimonia). This type of interpretation is at times referred to as the 'Grand-End Theory' in the sense both that a grand conception of one's life is established in the early stages of deliberation and that the process of moral deliberation is supervised by this conception. Although this interpretation is regarded as a received view on the issue-and it is, admittedly, an attractive theory-it does not appear to reflect Aristotle's concepts of deliberation and practical wisdom. Hence, this paper criticizes the mainstream interpretation based on textual analysis and claims that it is necessary to reconsider this view.

**Subject Class:** Ancient Greek philosophy, Ethics.

**Keywords:** Aristotle, Deliberation, Practical Wisdom, Well-being, Good Deliberation