

Platon의 대화편 Euthydemos의 分析

박 홍 규
(人文大 哲學科)

내 용

- | | |
|---------------------------------|---------------------|
| 서문 | 4. Socrates가 미궁에 빠짐 |
| 1. Sophist가 Kleinias를 논파함 | 5. Sophist의 개념 |
| 2. Socrates가 Kleinias에게 철학을 권고함 | 결론 |
| 3. Sophist의 반격 | |

서 문

희랍문화의 중심지인 Athenai 市에 온 Chios 출신의 Dionysodoros와 Euthydemos 형제는 그들이 누구보다 더 훌륭히 사람을 설득시켜서 철학을 사랑하도록하고, 탁월성을 가꾸도록 하는 능력을 지니고 있다고 천명한다. Socrates는 이 형제에게 Kleinias라는 청년을 설득 시킴으로써 그들이 지니고 있다고 천명한 능력을 여러 사람들 앞에서 보여 주기를 원한다. Kleinias의 가문으로 말하면, 그의 祖父는 유명한 정치가인 Alcibiades이다. 그리고 그는 현존하는 同名의 Alcibiades의 從兄弟가 되는 사람이다. Socrates와 그의 일행은 누군가 이 청년의 마음을 다른 곳으로 유인하여 타락시키지나 않을까 걱정하고 있다. 따라서 Euthydemos와 Dionysodoros가 Athenai 市에 온 것은 Kleinias가 가장 좋은 교육을 받을 수 있는 계기가 될 수 있다.

Dionysodoros와 Euthydemos가 異意를 품지 않는다면, 그들이 Kleinias를 붙들고 물답을 하면서 시험해 볼 것을 Socrates가 간청한다. 이에 Euthydemos는 Kleinias가 물음에 대답할 각오만 되어 있다면, 그와 대화를 나누겠다고 응답한다. Kleinias도 대화에 익숙하며 Kleinias와 가까이 지내는 사람들이 가끔 Kleinias와 더불어 대화를 나눈다고 Socrates가 증언하자, Euthydemos 형제는 Kleinias와 대화를 나누기로 결심한다. 그러나 對話의 內容은 Socrates가 기대하였던 것과 判異하다. 유명한 정치가의 후손으로 태어난 Kleinias를 교육시켜서 貳人으로서, 또는 법정에서 자신을 변호할 수 있는 사람으로서, 또 일반적으로 탁월한 자유인으로서 지녀야 할 능력을 Kleinias에게 주는 것이 아니라, 이 두 형제는 상대방을 論破하는 것을 일삼고 있었다.

그들은 論爭術을 위한 論爭術을 追求하는 Sophist였다. 이 두 Sophist는 Socrates의 立場에서 보면 靑年들의 영혼을 卓越하게 만들기는 커녕 오히려 타락시키는 사람들이다. 그

러나 그들은 解決해야 할 問題를 Socrates 에게 던져주는 사람들이기도 하다. Platon 의 哲學이 理解되기 爲해서는 Sophist 의 思想과 方法이 어떻게 克服되는지 그 過程이 檢討됨이 重要하다. 그런데 이 對話篇에서 나타난 Sophist 의 思想과 方法은 주로 Elea 學派의 哲學에서 온다. 따라서 이 對話篇에서 Sophist 의 思想과 方法이 어떻게 克服되는지, 그 過程이 檢討되면, Platon 의 哲學의 發展過程에 있어서 Elea 學派의 哲學의 役割이 무엇인지, 그리고 Platon 의 哲學이 Elea 學派의 哲學의 어떤 點을 어떻게 克服하고 發展했는지 그 모습이 部分的이기는 하지만 分明히 드러난다. 本 論文은 이러한 觀點에서 重要하다고 인정되는 部分을 275D에서 303A에 이르는 사이에서 골라내어 檢討를 시도한다.

1. Sophist 가 Kleinias 를 논파함

Kleinias 와 Euthydemos 형제가 나눈 대화의 첫 부분은 배움에 관한 것이다. 그 대표적인 대목이 아래와 같이 그려져 있다. (275D)

Euthydemos: Kleinias! 배우는 사람은 知者인가 無知者인가?

Kleinias 는 知者라고 대답한다.

Euthydemos: 자네는 어떤 사람을 교사라고 부르지? 아니면, 그렇게 부르지 않는가?

Kleinias 는 그렇게 부른다고 대답한다.

Euthydemos: 교사는 배우는 사람의 교사이지...?

Kleinias 는 그렇다고 대답한다.

Euthydemos: 그들이 배우고 있을 때 그들은 배우는 것을 아직 모르고 있었지?

Kleinias 는 모르고 있었다고 대답한다.

Euthydemos: 그렇다면 「그들처럼」 배우는 자네들이 모르고 있었을 때 자네들은 知者이었는가?

Kleinias: 아닙니다.

Euthydemos: 그러면, 知者가 아니었다면, 無知者였는가?

Kleinias: 물론 無知者이었지요.

이렇게 Kleinias 가 논박되었을 때 Dionysodoros 는 Kleinias 를 불렀고 다시 대화를 시작한 것이다. (276C)

Dionysodoros: Kleinias! 교사가 자네들에게 입으로 불려줄 때에 자네들 가운데 불려주는 것들을 알아듣는 사람이 배웠는가? 알아듣지 못하는 사람이 배웠는가?

Kleinias: 알아듣는 사람이 배웠습니다.

Dionysodoros: 그러면 知者가 배우는 것이지, 無知者가 배우는 것은 아니지?

Kleinias 는 이에 同意하였다. 그리고 그는 또 한번 敗北했다.

Kleinias 와 Sophist 의 對話가 끝난 후 Socrates 는 Kleinias 를 위로하고 격려하면서 知者와 無知者에 對한 그의 見解를 밝히는데, 그 要旨는 다음과 같다.

사람들은 Prodikos 가 달한 것처럼, 먼저 名辭의 올바른 뜻을 배워야 한다. 外國에서 온 두 Sophist 는 Kleinias 가 배운다(μαθηται)는 말의 두 가지 뜻을 모르고 있음을 보여 주었다.

‘배운다’는 말은 한편으로, 어떤 사물(παράγμα)에 대하여 처음에는 지식을 가지고 있지 않다가 나중에 지식을 얻을 때 적용된다. 또 한편으로, 이미 지니고 있는 지식을 통해서 동일한 사물이 더욱 잘 살피지는 경우에 적용된다. 후자의 경우에는 ‘이해한다’는 말이 사용되기도 한다. 따라서 ‘배운다’는 동일한 말은 반대되는 상태에 있는 사람, 즉, 한편으로는 아직 모르고 있는 사람에게, 또 한편으로는 이미 알고 있는 사람에게 적용된다. Kleimias는 바로 이러한 사실을 모르고 있었다. 사람들이 알고 있는 것을 배우는가, 모르고 있는 것을 배우는가라고 Kleimias에게 던져진 문음은, 지식의 유희이다. 유희라고 규정되는 것은 사람이 그러한 것을 아무런 준비 없이 배우는 것이 아니라 사물이 어떻게 있는지를 모르기 때문이다. 이렇게 유희하는 것이 끝나면 Sophist는 진지한 것을 보여줄 것이다. Sophist는 설득시킬 수 있는 지혜를 보여준다고 약속했다. 이렇게 Socrates는 Kleimias를 위로하며, 두 Sophist에게는 그들이 젊은이들을 설득하고 권고하면서 지혜와 탁월성을 가꾸는 방법을 보여줄 것을 희망한다. 그런데 그렇게 하기 위해서 Socrates는 먼저 자신이 이 문제에 대한 견해를 피력하겠다고 제안한다. Sophist에게는 서둘러 우습게 보일지 모르지만, Sophist의 견해를 듣고 싶은 나머지 아무 준비 없이 즉석에서 그의 견해를 피력한다고 말하면서, 그는 Kleimias의 와 분담에 들어간다.

위와 같이 Socrates가 Kleimias에게 격려한 말 속에 포함되어 있는 배움에 관한 Socrates의 견해와 Kleimias가 Sophist에게 論駁당한 理由는 다음과 같이 분석될 수 있다.

배움에는 두 側面이 있다. 하나는, 처음에는 지식을 가지고 있지 않다가, 나중에 그것을 얻는 側面이요, 다른 하나는, 이미 所有된 지식을 통해서 동일한 대상이 더 자세히 살피지는 側面이다. 다시 말하면, 지식은 無로부터 한꺼번에 나타나지 않으며, 결핍된 상태에서 점진적으로 축적된다. 無知者를 표시하는 희랍어 ἀγνοια의 ἀ는 缺乏을 뜻하며, 無를 뜻하지 않는다. 無에서 지식이 나온다면, 그 지식은 저절로 나올 것이다. 따라서 배운다는 행위가 不必要하다. 缺乏의 裏面은 可能性이다. 따라서 缺乏狀態에서 점진적으로 지식이 축적되는 경우에, 그 지식은 可能性을 통해서 얻어진다. 可能性을 통해서 이루어지는 것은 存在할 수도 있고, 存在하지 않을 수도 있으므로, 存在하게 하려는 努力이 必要하다. 배움은 이러한 努力의 일종이다. 可能性을 통해서 얻어지는 것에 對해서만 얻으려는 努力 및 진지한 追求가 要求되고, 또 그러한 것에 對해서만 권고를 할 수 있다. 그런데 한 事物의 可能性은 여러 方向에서 成立한다. 그리고 方向性은 事物이 접근되는 側面이므로 한 事物에 대한 배움은 그 事物의 여러 側面에서 이루어진다. 배우는 사람은 한 事物의 어떤 측면에 대해서는 無知이며, 어떤 側面에 대해서는 이미 知識을 가지고 있다. 그리고 이 두 상태는 모순된 상태가 아니라, 事物의 側面의 차이 때문에 생기는 지식의 缺乏과 充滿의 대립된 상태이다. 矛盾은 共存이 不可能하지만 事物의 側面의 차이 때문에 생기는 知識의 缺乏과 充滿의 대립은 共存이 可能하다.

Socrates의 Kleinias에 대한 批評은 배움(μαθησεν)에는 여러 側面이 있으며 따라서 상반되는 側面들이 배움에 共存한다는 사실을 Kleinias가 모르고 있기 때문에 Sophist에 依해서 논파당했음을 뜻한다.

Sophist가 배움에 關係서 皮려한 論爭術의 方法이 Zenon의 그것과 유사함은 말할 나위가 없다. Zenon은 Parmenides의 “존재는 一者이다”라는 주장을 증명하기 위해서 존재 자체의 성격에서 一者性을 연역하는 대신, 만약 多가 있다고 가정된다면 필연적으로 서로 모순된 規定이 그 가정에서 導出되어, 多는 존재할 수 없다는 歸謬法을 사용하였다. H. Diels의 *Vor-Sokratiker*의 단편 3에 수록되어 있는 Zenon의 이론은 대략 다음과 같다.

多가 있다면 동일한 것들(ταυτα)이 동시에 한정된 것이 되며(πεπρασμένα) 동시에 한계가 없는 것(ἄπειρα)이 된다. 그 理由는 아래와 같다. 만약 多가 있다면 필연적으로 그것은 현재 있는 것과 동일한 수의 多이며, 더 많지도 않고, 적지도 않다. 그런데 그것이 있는만큼 있다면 그것은 수에 있어서 한정된 것이다. 또 한편, 多가 있다면, 그것은 수에 있어서 무한하다. 왜냐하면 현재 있는 多 사이에 다른 수가 언제나 있으며, 그리고 이 수들 사이에는 또 다른 수가 있다. 즉 多는 수에 있어서 한계가 없다.

위와 같은 Zenon의 논리에 의하면, 多는 한편으로는 유한하며, 다른 한편으로는 무한하다. 이 두 規定은 동시에 多에 수반되며, 또 서로 모순된다. 물론 Zenon은 多의 없음을 증명하기 위하여 이 상반된 規定을 모순된 것으로 간주하였다. 그런데 이러한 Zenon의 논리는 多가 유한하다고 주장한 사람에게는 多가 무한하다고 반박하고, 多가 무한하다고 주장한 사람에게는 多가 유한하다고 논박하기 위해서 이용될 수 있다. 多가 유한성과 무한성을 상반된 規定으로 지니고 있듯이, 배움은 한편, 모르고 있다는 側面과 다른 한편, 알고 있다는 側面을 지니고 있다. 배움은 상반된 側面의 결합 속에서 성립한다.

Sophist는 이 상반된 規定을 분리하여 상대방을 논박하는데 사용하였다. 그리고 反對를 모순으로 간주한다. 상반된 規定을 모순된 것으로 간주하는데 있어서 Sophist는 Zenon과 같다.

Socrates는 위와 같은 상반된 規定을 모순된 것으로 간주하지 않는다. 相反性은 연속성에 의해서 연결되며, 事物이 지닌 側面을 따라 달리지는 차이의 극한 점이다. 事物이 지닌 側面은 한 사물을 다른 사물과 關係 맺도록 하는 데에 요구되는 필수 조건이며, 多가 성립하는 데 필수적인 조건이다. 따라서 多인 사물의 진상을 파악하는데 있어서 兩者擇一의 모순을 적용하는 것은 非生産的이다. 위에서 “아는 것을 배우는가 모르는 것을 배우는가”라고 Kleinias에게 던지진 물음은 지식의 유희라고 Socrates가 말한 뜻은 바로 이러한 사실을 지시한다.

2. Socrates가 Kleinias에게 철학을 권고함

Socrates가 Sophist의 지혜를 듣고 싶은 나머지 아무 준비없이 가기의 견해를 피력하면서

Kleimias와 직접 나눈 대화속에 들어 있는 뜻은 다음과 같이 요약될 수 있다.

사람들은 누구나 行爲가 잘 되기(εὖ πράττειν)를 원한다. 그런데 모든 사람들이 잘 되기를 원한다면 다음에는, 어떻게 하면 行爲가 잘 될 수 있는가가 문제이다. 좋은 것들(ἀγαθά)을 많이 가지고 있으면 그렇게 될까? 물론 그렇다. 그렇다면 좋은 것들은 존재하는 것들 가운데서 어떤 것이냐? 재산은 좋은 것이다. 모든 사람은 富를 좋은 것이라고 한다. 건강도 좋은 것이다. 그리고 좋은 家門에서 태어나는 것, 권력을 소유하고 존경을 받는 것도 좋은 것이다. 이렇게 영혼밖에서 成立하는 좋은 것 이외에 사람의 영혼속에 좋은 것이 있다. 사려깊음, 정의로움, 용감함 등이 바로 그러한 것이다. 그리고 知慧(σοφία)는 좋은 것이다. 그런데 가장 좋은 것으로서 이리석은 사람까지도 그렇게 인정하는 것은 成功(εὐτυχία)이다. 그런데 知慧(σοφία)는 成功(εὐτυχία)이다. 피리를 잘 부는데 있어서는 피리쟁이가 가장 잘 成功을 거둔다. 文字를 쓰거나 읽는 데 있어서는 文字를 가르치는 教師가 成功을 거둔다. 바다에서 위험을 피하며 항해하는 데는 지혜스러운 키잡이보다 더 成功을 거두는 사람은 없다. 전쟁터에 나가서 싸울 때, 지혜있는 장군과 더불어 싸우면 위험을 잘 피할 수 있으며, 病에 걸린 사람이 지혜없는 의사에게 몸을 맡기는 일은 없다. 지혜는 어디서나 사람으로 하여금 성공하게(εὐτυχεῖν) 한다. 왜하냐면 지혜 때문에 사람은 실수(ἀμαρτάνειν)하지 않으며, 올바르게 행하며(ὀρθῶς πράττειν) 성공하기 때문이다(280A). 그러한 能力을 지니지 않는 것은 知慧가 아니다. 곧, 知慧가 있는 사람에게 나타나면 그 사람에게는 그 以上の 成功이 必要없다.

많은 좋은 것들이 사람 곁에 있으면 사람은 幸福스럽다. 그러나 한편, 우리들 곁에 좋은 것들이 있기만 하고 使用되지 않는다면 그것들은 아무런 도움을 주지 않는다. 많은 식량이나 음료수가 있어도, 사람들이 그것들을 먹거나 마시지 않으면 그것들은 아무런 도움도 주지 못한다. 또, 직공들이 일하는 데 필요한 재료나 도구가 준비되어 있어도 이용되지 않는다면 그것들은 단지 소유되고 있을 뿐이다. 그러므로 위에서 언급된 좋은 것들을 사람이 이미 모두 소유하고 있다 하더라도 그것을 사용하지 않는다면, 일이 잘 되고 행복스럽게 되지 않는다. 그런데 그것들의 사용됨은 올바르게(ὀρθῶς) 이루어질 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그리고 일이 잘되어 사람이 행복스럽게 되는 것은 그것들이 올바르게 사용 되는 경우에 한한다. 그것들이 올바르게 사용되지 않는다면 사용되지 않는 경우보다 오히려 더 많은 惡이 나온다. 사용하지 않고 내버려 두는 것은 善(ἀγαθόν)도 아니며 惡(κακόν)도 아니다. 그런데 목재를 올바르게 사용하도록 하는 것은 목수가 지닌 지식이다. 예컨대 가구를 만드는데 목재를 올바르게 사용하도록 하는 것은 木工術이라는 지식이다. 따라서 위에서 열거한 건강이나 재산을 올바르게 사용하도록 行爲를 矯正하면서(καταρθόσα τῆν πράξιν 281A) 인도하는 것은 지식이다. 지식(ἐπιστήμη)은 모든 소유와 행동에 있어서 성공(εὐτυχία)과 잘되는 行爲(εὐπραγία)를 가져다 준다(218D).

사려(φρονήσις)와 지혜(σοφία) 없이는 소유된 어떠한 것으로부터도 이익이 나올 수 없다.

사람이 이성(νοῦς)을 지니고 있지 않다면 사람에게 이로운 것은 많은 것을 소유하고 많은 일을 행하는 경우인가, 또는 적게 소유하고 적게 행하는 경우인가? 행하는 것이 적으면 그만큼 과오도 적으며 과오가 적으면 그만큼 나쁘게 (λακῶς) 일하지 않는다. 따라서 그만큼 덜 불행하게 된다. 그런데 더 적게 행동하는 것은 재산을 많이 소유하고 있을 때보다 덜곤할 때이며, 건강할 때보다 병에 걸려 있을 때이며, 용감하고自制(σώφρων) 있을 때보다 비겁할 때이며 부지런할 때보다 게으를 때이며, 몸이 싸울 때보다 몸이 느릴 때이며, 시각과 청각이 예민할 때보다 둔할 때이다. 위에서 열거된 것들, 富, 건강 등은 그것들 自體만으로는 좋은 것이 아니다. 그것들의 사용을 無知가 인도하는 경우에는 그것들은 나쁜 인도자에게 봉사하기 때문에, 그것들과 반대되는 것보다 더 큰 해익을 가져오며, 사려나 지혜가 그것들의 사용을 인도하는 경우에는 그것들의 반대의 경우보다 더 큰 이익을 가져온다. 따라서 그것들 자체만으로는 (αὐτὰ λαθ' αὐτὰ) 선도 아니고 惡도 아니며, 다만 지혜가 좋고 無知가 惡이다. 모든 사람은 행복하기를 열망한다(282A). 그런데 행복은 分明히 사물을 올바르게 사용하는 데에서 이루어지며, 올바른 사용은 지혜를 통해서 이루어지므로, 모든 사람은 지혜롭게 되도록 힘써야 한다((282A).

그런데 지혜는 가르쳐질 수 있으며, “지질로 사람 절에 오지 않는다.”(μη ἀπό ταυτομάτου παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, 282C). 지혜는 가르쳐질 수 있을 뿐더러 그것만이 存在하는 것들(τῶν ὄντων) 가운데서 사람을 幸福스럽게 하며 成功을 거두게 한다. 따라서 知慧를 사랑해야 함은 불가피하다고 말하면서, Kleinias가 과연 知慧를 사랑할 意圖를 가지고 있는지를 Socrates가 묻는다. 물론이라고 응답하면서 Kleinias는 可能的 限 그렇게 하겠다고 말한다. Socrates는 철학을 권고하는 자신의 말은 위와 같이 서투른 것이라고 Sophist에게 말하면서, Sophist가 철학을 技術的인 솜씨로 권고해주기를 희망한다. 만약 Sophist가 그렇게 할 意圖가 없다면, Kleinias가 幸福스럽고 賢한 사람이 되기 위해서는 모든 지식을 所有해야 되는지, 또는 단 하나의 知識을 所有해야 되는지, 그리고 그러한 경우, 그 하나의 知識은 무엇인지를 가르쳐 주도록 그는 Sophist에게 要請한다.

위와 같이 Socrates가 Kleinias에게 哲學을 勸告하는 말은 大略 다음과 같이 分析될 수 있다.

배운에 關係서 Sophist와 Kleinias가 對話를 나눈 結果 Kleinias는 Sophist에게 論破당하였다. 그리고 Socrates는 Kleinias에게 왜 Kleinias가 論破당했는지 그 理由를 說明했다. 곧 배운다는 行爲에는 相反된 두 側面이 있고 Sophist는 이 두 側面을 분리하여 矛盾된 것으로 對立시켰다. 그런데 이제 Socrates는 배운다는 特殊한 行爲를 問題삼지 않고 行爲一般을 問題삼으며, 그는 “모든 사람은 行爲가 잘 되기를 원한다”고 闡明한다. 그리하여 그는 Sophist와 Kleinias 사이에서 論爭의 主題가 된 배운다는 行爲뿐 아니라 一切의 行爲를 問題삼는다. 그리고 그는 行爲를 두 種類로 區分한다. 이 區分에 依하면 한편 잘 되

는 行爲(*ἐδπραττεῖν*)*와 成功(*ἐδτυχία*)이 있고, 다른 한편 잘 되지 않는 行爲(*λακῶς πραττεῖν*)와 過誤가 (*ἐξαμαρτανεῖν, ἀμαρτανεῖν* 281C, 280A)가 있다. 그런데 잘되는 行爲는 그것이 이루어지는 狀態의 側面에서 規定된 것이며, 成功은 行爲가 이룩한 結果의 側面에서 規定된 것이다. 그리고 여기에서 結果는 行爲를 通해서 얻어지는 어떤 存在이다. 그러므로 成功은 어떤 存在의 획득을, 過誤는 어떤 存在의 획득의 失敗를 뜻한다. 따라서 Sociates 가 提起한 行爲一般의 問題는 모든 사람은 過誤를 원치 않는다는 것으로 歸着된다. 그런데 過誤에 對한 Socrates의 見解는 Sophist에 對해서 辟諷된 見解이므로 Socrates의 過誤에 對한 見解가 分析되기 以前에 Sophist의 過誤에 對한 그것이 分析됨이 바람직하다.

Sophist는 Klemas를 論破하였다. 그런데 이 論破는 相對方의 過誤를 이끌어내는 作業이다. Sophist의 見解에 따르면 Klemas는 矛盾된 陳述을 하였기 때문에 論破당했다. 즉 Klemas는 矛盾된 行爲를 한 것이다. Klemas는 論破당하고 敗北했다. 그 結果 그에게는 다시 發言할 여지가 없다. 왜냐하면 矛盾에 起因한 過誤는 돌이킬 수 없으며, 다시 回復될 수 없고, 영원히 그것으로 끝났기 때문이다. 矛盾에 빠진 行爲는 虛構的인 것이며, 存續할 여지가 없다. 거기에는 아무런 技術이 없다.

그러면 Sociates의 過誤에 對한 見解는 어떠한가? 過誤에 對한 Sociates의 見解가 分析되려면 먼저 行爲에 對한 Socrates의 見解가 分析되어야 한다. Socrates는 280E에서 行爲를 善을 所有하는 것과 使用하는 것으로 나누고, 使用하는 行爲에서 幸福이 나온다고 말하면서, 幸福하게 되기 위해서 이루어져야 할 行爲를 分析한다. 이 分析 속에는 行爲一般에 對한 그의 見解가 담겨져 있다.

Sociates는 우선 어떤 事物이든지 使用하지 않고 내버려두는 (*ἔα*) 경우와 그것을 올바르게 못하게 (*μὴ ὀρθῶς*) 使用하는 경우를 區別한다. 곧 Socrates는 行爲의 有無를 일단 區分한다. 行爲가 없어도 무엇이 이루어짐은 저절로 이루어짐이며, 저절로 이루어짐은 善도 아니고 惡도 아니다. 저절로 이루어짐은 偶然的이다. 저절로 이루어지지 않음에는 原因이 있다. 原因이 있어 이루어짐은 行爲이거나 行爲가 아닌 作用이다. 그런데 行爲는 올바르게 이루어질 수도 있고, 그렇지 않을 수도 있다. 行爲는 이렇게 두 方向으로 갈라질 수 있는 可能性을 通해서 이루어진다. 그렇다면 올바르게란 무엇인가? 올바르게란, 주어진 事物에 對해서 行爲가 이루어지는 경우, 幸福을 일으키는 原因이므로, 올바르게란 주어진 事物과 行爲의 主體의 幸福한 狀態를 연결해주는 一定한 規定을 따름이다. 따라서 올바르게는 幸福을 可能하게 하는 一定한 法則을 따름을 뜻한다. 그리고 이러한 法則은 行爲가 많은 部分으로 分節됨에 따라서 더욱 複雜해진다. 나무로 家具를 만드는 일에 있어서는 木工術이 나무를 올바르게 使用하게 하는 知識이다. 나무는 여러가지로 사용될 수 있다. 나무는 一定한 部分

* 여기서 잘되는 行爲는 倫理的인건 技術的인건 相關이 없다. 成功과 失敗의 경우도 同一하다.

으로 잘라지고 다시 結合된다. 그리고 이러한 作業은 나무의 性質의 家具의 種類에 따라서 달라진다. 사람의 行爲는 一定한 事物이 있고 나서 그것에 대하여 이루어진다. 올바른 行爲는 行爲하기 以前에 存在하는 事物과 그것으로 이루어진 製品 사이의 一定한 關係를 따른다. 그러한 關係를 따르지 않고 이루어짐은 行爲의 밖에서 이루어짐이며 偶然이다.

이렇게 存在하는 事物의 關係法則을 따르게 하는 것은 知識이다. 그리고 行爲는 行爲의 主體者와 對象과 目的 사이에서 이루어진다. 따라서 知識은 行爲의 主體者와 對象과 目的을 連結해준다. 그리고 이 연결은 行爲에 先行하므로 主體와 對象과 目的을 分離시키는 空間과 時間을 넘어서나, 知識 속에서는 行爲의 主體와 對象과 目的은 一致되어 있다. 知識 속에서 行爲의 主體는 事物과 目的에 도달하고, 그것을 識得(τυχάσθαι)하고 있고, 그것과 合一하고 있다. 幸福은 이 合一된 狀態기 時空間 속에서 實現된 것이다. 그런데 이 實現은 위에서 지적되듯이, 이루어지지 않을 수도 있다. 즉 行爲는 그 背後에 偶然성을 가진 可能性을 通해서 이루어진다. 이러한 可能性을 通하여 이루어진 行爲는 그 背後에 있는 偶然性 때문에 完全히 이루어질 수 없다. 따라서 行爲는 知識 속에서 合一된 行爲의 主體와 對象과 目的의 一致를 完全히 實現시킬 수 없고, 部分的으로 實現시킨다. 이렇게 行爲는 程度의 차이를 두고 實現된다. 정도의 차이를 두고 무엇이 實現될 때, 높은 정도의 實現은 낮은 정도의 實現에 비해서 “ 좋음”(εὖ)이라고 規定되고 낮은 정도에서 이루어진 實現은 “나쁨”(κακῶς)이라고 規定된다. 좋음은 相對的인 規定이며 比較될 수 있는 것에 對해서 적용된다.

그러나 한편 Socrates 는 280A 에서 成功과 過誤를 對比시킨다. 成功은 行爲가 그 行爲의 目的이 되는 狀態에 도달했음을 뜻하며, 過誤는 그 目的에 도달하지 못했음을 뜻한다. 따라서 善과 惡, 成功과 過誤는 相反된 것이며, 行爲의 結果는 失敗와 成功의 어느 하나로 決定된다. 그러면 그 理由는 어디 있는가? 그것은 行爲가 事物의 法則을 따르기 때문이다. 성공하는 行爲가 따르는 법칙과 실패하는 行爲가 따르는 법칙은 다르며, 行爲는 두 法則의 어느 하나를 따라야 한다. 이러한 사정은 동일한 사물이 동시에 동일한 側面에서 동일한 規定을 받아들이며, 동시에 받아들이지 않음은 不可能하기 때문에 眞理와 虛僞가 安립할 수 없음과 동일하다.

Socrates 가 280E 에서 한 말에 따르면 사람이 어떤 事物을 올바르게 使用하지 않으면, 그것을 使用하지 않고 내버려 두는 데보다 더 큰 惡이 나오며, 事物을 使用하지 않고 내버려 두는 것은 善도 惡도 아니다. 이 말은 두 뜻으로 해석될 수 있다. 한편으로 行爲를 하는 것과 하지 않는 것이 兩者擇一的으로 對立되고 있음이 그 말 속에 함축되어 있다. 行爲를 하지 않음은 行爲의 非 존재이므로 行爲의 결과에 대하여 關係가 없고, 필연적으로 동시에 선드 악도 아니며, 따라서 선과 악을 동시에 排除한다. 곧, 선과 악에 無연적이다.

그러나 다른 한편, 동시에 선도 악도 아닌 것은 선악의 중간에 위치함이 그 말 속에 함축되어 있다고 해석될 수 있다. 왜냐하면 사물을 올바르게 사용하지 이루어진 惡은 事物을 使用하지 않고 내버려 두는 때보다 더욱 나쁘며 따라서 善도 惡도 아닌 것에 비해서 더욱 나쁘다고 규정되어 있기 때문이다. 다시 말하면 善도 惡도 아닌 것은 善보다 나쁘지만, 惡은 善도 惡도 아닌 것보다 나쁘다는 것이다. 그러한 경우, 善, 善도 惡도 아닌 것, 그리고 惡은 단계적으로 系列化된다. 이렇게 되면, 事物을 使用하지 않고 내버려 둘은 적극적인 행위의 결여이긴 하지만 그 결과에 있어서는 행위와 다를 바 없다.

좋은 行爲이건 나쁜 行爲이건 그것들은 行爲라는 點에서는 같다. 따라서 그것들이 行爲의 主體와 對象과 目的 사이에서 一定한 關係를 맺고 있음도 同一하다. 다만 成功하는 행위와 失敗하는 행위는 그 關係맺음이 다를 뿐이다. 따라서 그 關係맺음의 變化를 통해서 失敗한 行爲는 成功하는 行爲로 옮겨갈 수 있다. 成功을 가져다 주는 사물의 關係맺음을 따름이 올바른 行爲이다. 그리고 그러한 關係맺음 代身에 다른 關係맺음을 따름이 나쁜 行爲이다.

그런데 행위의 主體와 對象과 目的의 合一은 知識에서 주어진다. 따라서 成功은 지식에 따른 것이며 失敗는 지식에 따르지 않는 것이다. Socrates는 281A에서 좋은 것, 예컨대, 財産, 健康, 美等을 使用함에 있어서 지식은 행위를 矯正하면서 올바르게 使用하도록 引導한다고 말하고 있다. 곧 행위는 矯正될 수 있으며 矯正은 知識에 依해서 가능하다. 矯正을 뜻하는 希臘어 *καταρθέω*은 성공시킨다는 뜻도 아울러 지니고 있다. 이렇게 成功과 過誤는 행위가 지식에 인도되어 이루어지는지의 如否에 의하여 결정된다. 지식만이 오직 成功의 原因이며 無知는 過誤의 原因이다.

그러나 Socrates는 成功이 知識에 一方的으로 依存하지 않음을 시사한다. 그는 理性이 없는 경우에는 적게 행위하면 過誤를 적게 犯하며, 過誤를 적게 犯하면 불행이 적다고 말하고 있다. 행위의 強弱과 大小는 그것 自體로서 善惡이 되지 못하며 知識의 有無와의 關係에서만 그 善惡이 결정된다. 곧 成功에 必要한 行動力은 知識과 다름이 이 말 속에 함축되어 있다. 行動力은 勇氣, 부지런함 그리고 예민한 시각과 청각의 도움을 받는다. 그러나 이러한 것들에는 지식에 환원될 수 없는 것이 있음이 分明하다. 그러나 Socrates는 行動力을 重要視하지 않는다. 그리고 사람이 所有하고 있는 善을 知識과 지식 아닌 것, 예컨대, 건강, 재산, 명예 등으로 나눈다. 그리고 지식 이닌 것들이 無知에 의하여 支配되는 경우에는 그것들이 反對되는 것, 즉, 衰弱, 貧困, 불명예보다 더욱 더 큰 惡이 나오므로 그것들 自體로는 善도, 惡도 아니며, 오로지 知識만이 善이며 無知는 惡이라고 Socrates는 천명한다. 이렇게 行動을 重要하게 생각하지 않는 理由는 여기서 知識(*σοφία*)는 사물을 實際로 잘 처리하는 영리함을 뜻하며, 지식(*επιστήμη*)도 事物을 잘 처리할 수 있는 實踐的 能力이기 때문이다. 이 둘은 기술과 다를 바 없다. 다만 지식은 지적인 측면을, 기술은 효율

성을 강조할 떠듬이다. 成效없는 지혜나 지식은 있을 수 없다. 그러므로 지혜와 성공은 同一視되고 함으로 간주된다.*

知식나 지식은 지절로 사람 결으로 오지 않는다. 기술과 똑 같이 지식이나 지혜는 사람에 內在한 能力이다. 外部에서 지절로 오는 것, 에킬베, 神的인 靈感이나 개지는 기술도, 지식도 지혜도 아니다.

3. Sophist의 반격

위와 같이 Socrates가 Kleinias에게 철학을 권고하는 내화가 끝나자 Dionysodoros는 반격에 나섰다. Kleinias가 지혜있는 사람이 되기를 원한다는 것은 유희가 아니고 진지한 것이라는 것을 Socrates도 부디 확인받은 Dionysodoros는 Socrates에게 지적 모순에 빠지지 말라고 주의한다.

이어 Socrates에게 Kleinias가 현재 知者가 아니므로 知者기 되기를 원하며, 無知者로서 존재하지 않기를 원하는 것이냐고 묻는다. Socrates가 긍정하지, 그렇다면 Kleinias가 현재 존재하지 않는 것이 되기를 바라며, 현재 있는 그가 더 이상 존재하지 않기를 원하느냐(*ὅς μὲν οὐκ ἔστιν βούλοσθε αὐτὸν γενέσθαι, ὅς ἔστι νῦν μετέτι εἶναι.* 283D)고 Dionysodoros는 Socrates에게 다시 물었다. Socrates가 당황하자 그는 Socrates가 소원하는 것은 힘제의 Kleinias가 존재하지 않는 것이 되므로 Kleinias가 破滅되어 없어져 버리는 것을 원하는 것이 된다고 밀하였다. Ktesippos는 Dionysodoros의 위와같은 결론에 대해서 분개하고, Kleinias가 없어지기를 원한다는 것은, 그와 다른 여러 사람들의 의사에 거슬러서 이루어진 거짓말이라고 밀한다. 그리자 Euthydemos는 Ktesippos에게 도대체 거짓말을 하는 것이 가능한지를 물었다. Ktesippos는 그것이 불가능하다고 대답한다면, 자신이 미쳤음에 틀림없다고 대답한다. 그러나 Euthydemos는 데락 다음과 같은 논리로 거짓말의 가능성을 부정한다. 곧 말하는 사람은 어떤 사물을 말하면서 말한다. 다시 말하면, 사람이 말할 때는 存在하는 것들 가운데서 말해지는 바로 그것을 말하고 다른 것(*ἄλλο*)을 말하지는 않는다(284A). 그렇다면 말하는 사람은 다른 것들(*ἄλλου*)과 분리해서 (*χωρῆς*) 바로 그 대상을 말하고 있으므로 存在하는 것(*τὸ ὄν*)을 말하며 따라서 참다운 것을 말한다. 따라서 Dionysodoros가 存在하는 것을 말할 때, 참다운 것을 말하고 있지, Ktesippos에게 거짓말을 하는 것이 아니다.

이러한 Euthydemos의 견해에 대해서, Ktesippos는 자신의 意思에 거슬러 Dionysodoros가 말한 위의 내용은 존재하는 것이 아니라고 대답한다. 그리자, Euthydemos는 비존재에 대한 그의 견해를 밝힌다. 비존재들(*μὴ ὄντα*)은 없다(*οὐκ ἔστι*)(284B). 그것은 어디에도

* 지식이 能力을 表示하는 것은 *ἐπιστάμαι* 不定法の 用法 (290D)(291C)을 참조 할 것. 또 Festugière. Les trois «Protreptiques de Platon»을 참조 할 것.

없다. 비존재는 행위의 대상도 되지 않으며, 製作의 대상도 되지 않는다. 辯論家가 대중 사이에서 말하고 있을 때는 무엇인가 행위를 하고 있으며, 행위를 하고 있는 만큼, 만들고 있다. 그런데 말하는 것도 행위이며 만듦이다. 그러므로 非存在를 말하는 사람은 없다. 말하는 사람은 말할 때, 벌써 무엇인가 만들고 있다. 非存在는 있을 수 없으며, 민들의 대상이 될 수 없다. 그러므로 어느 누구도 허위를 말하지 않으며, 따라서 Dionysodoros가 말하고 있을 때 진상, (τᾶλθηθῆ)과 存在하는 것들 (τὰ ὄντα)을 밀하고 있다. 위의같은 Euthydemos의 견해에 대하여 Ktesippos는 자신의 견해를 밝히면서, Dionysodoros는 存在(τὰ ὄντα)를 어떤 方式(τρόπον τινά)으로 말하고 있지만 그 存在가 있는대로 밀하고 있지 않다고 반박한다(284C). Dionysodoros가 도대체 사물을 (πραγμα) 있는대로 말하는 사람이 있느냐고 묻자, Ktesippos는 善美한 사람들(οἱ καλοὶ τὲ λᾶγαθοί)과 眞實을 말하는 사람들이 그렇다고 대답한다. 그러자 Dionysodoros는 善美한 사람들이 사물을 있는대로 말한다는 귀절을 起點으로 공격을 쫓는다. 즉 善한 것은 善한 것이며, 나쁜 것은 나쁜 것인데, 善美한 사람이 사물을 있는대로 말한다면 그 사람은 나쁜 것을 나쁘게 (σιτυρῆς) 말한다. 그렇다면 善한 사람은 큰 사람을 크게 말하고 더운 사람을 더웁게 말하는가 라고 Euthydemos가 질문을 하였다. Ktesippos도 Euthydemos와 동일한 보조를 취해서 Euthydemos의 물음에 긍정의 뜻을 표시할 뿐더러 善한 사람은 적어도 친 사람이 차게 (ψυχρῶς) 밀하고 차게 대화를 나눈다고 말한다고 대답한다. 그러자 Dionysodoros는 그러한 대답은 모욕적인 언사라고 주장한다. Ktesippos는 Dionysodoros가 잘못된 말에 대하여 반대했을 뿐 분노를 터뜨리지는 않았다고 말한다(285A). 이때 Dionysodoros는 반대함이 가능하느냐고 되묻는다. 그리고 반대함에 대한 자신의 견해를 아래와 같이 쫓는다. 즉, 존재하는 것들의 각각에는 定義(λόγος)가 있다. 그런데 定義는 각각의 존재를 있는대로 規定한다. 위에서 말해진 것처럼 非存在를 말하는 사람은 없다. 따라서 첫째로, Dionysodoros와 Ktesippos 두 사람이 동일한 사물의 경의를 말하고 있을 때는 서로 반대되는 것을 말하고 있지 않으며 同一한 것을 말한다(286A). 둘째로, 두 사람이 더 사물의 定義를 말하지 않고 있을 때는 서로 반대되는 것을 말하지 않고 있으며, 두 사람이 다 전혀 사물에 관해서 말하지 않고 있다. 셋째로, 한 사람이 한 사물의 定義를 말하고, 다른 사람이 다른 사물의 定義를 말할 때, 서로 반대되는 말을 하지 않으며, 한 사람이 한 사물을 말하는데 다른 사람이 그 동일한 사물을 전혀 말하지 않으므로, 말하지* 않는 사람이 말하는 사람에게 반대를 말할 수 없다(286B). Socrates는 이 말을 듣고 사람이 말을 할 때는 진상을 말하고 있든가, 그렇지 않다면 말을 하고 있지 않는 것이냐고 묻는다. Dionysodoros가 그렇다고 肯定하자, Socrates는 그렇다면 거짓을 밀할

註 1) 詞語가 κακῶς는 시투르ῆς, 또는 나쁘게를 뜻한다.

* 말해져야 할 事物을 말하지 않는 말은 무의미하며 말 자체를 하지 않음과 같다.

수는 없지만 거짓을 생각할 수는 없느냐고 묻는다, Dionysodoros 는 거짓을 생각할 수도 없다고 대답한다. 그는 거짓을 생각할 수도 없고, 따라서 無知도 없고 無識한 사람도 없다고 말한다. 그러자 Socrates 는 Dionysodoros 에게 그가 단순히 말을 하기 위해서 그러한 꾀변을 말하는지 또는 참으로 무식한 사람이 하나도 없는지 묻는다. 이에 Dionysodoros 는 Socrates 에게 그의 견해를 반박해 보라고 말한다, 그러나 그는 그렇게 말함으로써 자기 모순에 빠진다. 허위를 말하는 사람이 없다면 반박하는 것이 불가능할 터인데, Dionysodoros 의 견해를 반박하는 것이 어떻게 가능한지를 Socrates 가 묻자, Dionysodoros 는 자신의 말을 번복하고, 반박할 것을 명령한 것이 아니라고 대답하면서, 어떻게 不可能한 것을 명령할 수 있겠는가라고 반쯤을 한다(286E), Ktesippos 는 만약 우리가 행위하고, 말하고, 사고함에 있어서 피오를 범하는 것(ἀμαρτάνομεν 287A)이 있을 수 없다면, 배우리는 사람에게 탁월성을 전수하겠다고 천명한 Sophist 는 누구의 教師로 Athene 에 왔느냐고 反問한다(287B).

위와 같은 대화가 있는 후 Dionysodoros 는 “思考한다”와 “뜻한다”의 두 뜻을 지니고 있는 詞根이 νοεῖν 의 다의성을 이용하여 꾀변을 낚는다. 卽 思考는 영혼의 機能이므로, “말이 뜻한다”라고 Socrates 가 말한 句節을 Dionysodoros 는 “말이 思考한다”로 해석하고, 영혼을 가진 말을 알고 있느냐고 Socrates 에게 묻는다. 그런 말을 모른다고 대답하자 Dionysodoros 는 그렇다면 왜 말이 思考한다(뜻한다)는 句節을 사용했느냐고 反問한다. Socrates 는 어리석기 때문에 그런 과오를 범하는 것이고 말하면서, 만약 Socrates 가 사용한 句節, 곧, “말이 뜻한다”가 옳은 것이라면 Sophist 는 Socrates 를 반격 못 할 것이며, 그렇다면 피오는 없다는 Sophist 의 주장은 그릇된 것이라고 반격한다.

위와 같이 Dionysodoros 가 Socrates 에게 반격으로 나선 후에 이루어진 대화의 내용은 다음과 같이 간단히 분석될 수 있다.

Kleimias 가 배운다는 것은 그가 現在의 無知의 狀態에서, 그것의 非存在, 곧, 그것과는 다른 狀態인 知識을 所有하고 있는 狀態로 옮겨간다는 變化를 뜻한다. 그런데 Sophist 는 운동을 배제하고 이 事態를 各各 다른 事態로 절단한다. 그리고 그것들을 서로 모순된 것으로 對立시킨다. Sophist 는 이러한 모순의 논리를 배움에 관해서 Kleimias 를 論破할 때도 使用했다. Sophist 가 Kleimias 를 論破할 때, 배운다는 행위가 相反된 規定을 同時에 받아들인다고 주장하였다. 이게 相反된 規定은 Kleimias 의 存在 自體로 옮겨진다. 그리하여 無知의 상태에 있는 Kleimias 의 存在와 知識을 소유하는 Kleimias 의 存在는 모순된 것으로 단절되고 非同時적으로 적용되므로, 이 모순은 배운다는 상태가 아니라 배우는 Kleimias 의 存在 自體가 端的으로 消滅해버리는 原因이 된다.

그러나 Socrates 에 依하면 事物은 어떤 方式으로 있는 것이다(284C). 그런데 存在의 어떤 方式 가운데서 가장 重要한 方式은 事物의 定義에서 드러난다. 定義는 各各의 事物이

있는대로 規定한다(285E). 곧, 定義는 一者と 他者を 엄밀히 區別해준다. 다시 말해서 定義가 區別해 주는 것은 一者の 自己 同一성과 他者の 他者性이다. 따라서 存在하는 어떤 方式들은 同一성과 他者性으로 區分된다. Kleinias가 배울 때, Kleinias는 自己同一的인 것으로 남아 있고, 다만 無知의 狀態가 그것의 他者인 지식을 所有하고 있는 狀態로 바뀌어질 따름이다. 모든 行爲와 製作은 주어질 어떤 사물에 他者性を 부여하는 것이다. Sophist가 말하는 것처럼 行爲와 製作은 虛無를 相對하지 않지만, 또 存在自體도 相對하지 않는다. 自體的인 것에 對한 말은 없다. 그것은, 그것을 말하려고 하자마자, 行爲의 대상으로, 곧 他者로 변하고, 말하는 사람은 무엇에 關해서 무엇을 말한다. 自體的 存在는 行爲나 製作의 대상이 되지 않으므로 自體的이다.

Sophist는 各各의 시물을 고정시키고 그것을 다른 모든 것으로부터 독립시킨다. 이러한 Sophist의 방법은 284A에서 그들이 허위를 아래와 같이 論할 때 분명히 드러난다. 사람은 말을 할 때, 存在하는 것 가운데서 말해지는 바로 그것을 말하고, 다른 것을 말하지 않는다. 곧 말하는 사람은 다른 것과 분리해서 바로 그 대상을 말하며, 따라서 참다운 것을 말한다. 그리고 그 다음에 계속되는 문장 속에서 非存在는 虛無이므로 非存在는 어디에도 없다고 말한다. 虛無는 말해질 수 없으므로 말을 하는 사람은 언제나 存在를 말하고 眞相을 말한다. 이렇게 할 存在가 직접적으로 주어질 때 他者는 完全히 제거된다. 卽 他者는 無와 同一하다. 반박이 있을 수 없다는 데목에서 Sophist는 한 사람이 한 事物의 定義를 말하고 다른 사람이 다른 事物의 定義를 말할 때, 후자의 定義를 말하는 사람은 前者의 定義를 말하지 않으므로, 말 自體를 하지 않는 것이 되며, 따라서 어떻게 말하지 않는 사람이 말하는 사람을 반박할 수 있는냐고 反問한다.

他者を 말함은 말하지 않음과 같다. 他者の 배제가 他者を 말함을 배제한다. 곧 他者の 排除가 운동의 배제를 동반함은 分明하다. 그리고 이것은 自體性이 야기시킨다. Sophist가 모순을 利用하여 Kleinias와 Socrates를 반박할 때도 운동과 他者性은 배제되었다.

4. Socrates가 迷宮에 빠짐

“思考한다”와 “뜻한다”는 두 뜻을 지닌 희랍어 νοεῖν에 관한 Sophist의 辯에 대해서 Socrates가 반격하자, Ktesippos도 罵倒的인 언사를 Sophist에게 던진다. Socrates는 Ktesippos를 진정시키고 외국에서 온 두 Sophist의 知點를 칭찬하고, 만약 그들이 진지한 態度를 取하기만 한다면 대단히 훌륭한 것이 그들에게서 나타날 것이라고 그의 의견을 말하면서 두 Sophist가 진지한 태도를 취하도록 유도한다. 그런데 그 유도는 그가 먼저 진지한 態度를 보이면서 Kleinias와 대화를 나누는 일이다.

Socrates와 Kleinias가 시작한 對話의 起點은 Socrates가 Kleinias에게 哲學을 권고하는

對話가 끝나는 대목(282E)이며, Sophist의 반격이 시작되기 直前이다. 그러므로 이 대화는 위의 제 2장에 계속되며 Socrates 자신의 견해가 펴려된다. 그 내용은 대략 다음과 같다

지혜를 사랑함(*φιλοσοφία*)은 지식의 획득이다. 그런데 이때할 지식의 획득이 올바른 획득 인지는 그 지식이 우리들에게 도움을 주는지의 여부에 달려있다. 그런데 땅의 어디에 **금이** 많이 매장되어 있는지를 아는 것은 유익한 일이다. 그러나 위에서 힘의된 것처럼, **금을** 소유하는 것 만으로는 부족하며, **금을** 사용할 줄 모르면, 아무런 이익이 나오지 않는다(289A). 그리고 또 다른 지식, 예컨대, 돈버는 지식, 의술, 제작술을 알고 있다 하더라도, 그러한 기술로 만들어진 것을 사용할 줄 모르면 아무런 이익이 그러한 기술에서 나올 수 없다. 또 사람을 **不死의** 상태로 만드는 기술이 있다 하더라도, **不死의** 상태를 이용할 줄 모르면 아무런 이익이 얻어질 수 없다. 그러므로 사람에게 필요한 지식은 만들 줄도 알며, 만들어진 것을 이용할 줄도 아는 지식이다. 물론 만드는 기술과 이용하는 기술은 다르다. 약기 리라를 만드는 기술과 그것을 이용하는 기술은 다르며, 말을 만드는 기술(*λογοποιικη*)과 말을 이용하는 기술은 다르다. 그리고 최종적으로 사람을 행복스럽게 하는 것은 약기를 만드는 기술이 아니라, 그것을 사용하는 기술이다. 또 **將軍의** 기술은 사람을 특히 행복스럽게 하는 기술인 것처럼 보인다. 그런데 장군의 기술은 사람을 잡는 **狩獵術**이다. 그런데 수렵하는 사람들은 수렵을 할 뿐, 수렵한 것을 이용할 줄 모르고, 또 어부도 그들이 잡은 물고기를 **利用**할 줄 모른다. 따라서 수렵하는 사람이나 어부는 그들이 잡은 동물이나 물고기를 요리사에게 넘긴다. 기하학자, 천문학자, 수학자도, 도형(圖形)을 만들지 않고, 있는 것을 발견하므로 수렵가의 무리에 들어간다. 그들도 그들이 발견하는 것을 이용할 줄 모르므로 변증법자(*διαλεκτικός*)에게 넘긴다(290C). 장군도 그들이 어떤 국가나 陣地를 수렵하면, 그것을 이용할 줄 모르므로 정치가에게 넘겨준다. 즉 만드는 기술과 발견하는 기술 밖에 이용하는 기술이 있고, 이것이 사람들을 최종적으로 행복스럽게 만든다. 위와 같은 대화가 Socrates와 Kleinias 사이에 이루어지고, 이제 대화는 Socrates와 Kriton 사이로 옮겨지는데, 이 대화에서 **政治術**이 계속해서 논의된다. 즉, 정치술은 **帝王術(βασιλική)**과 동일하다. 장군의 기술과 다른 기술은, 그 기술로 얻어진 것을 정치술만이 홀로 잘 이용할 줄 안다고 생각해서 정치술에게 넘겨준다. 우리가 찾고 있었던 것은 분명히 정치술이며, 정치술은 국가에서 사람들이 올바르게 행위하도록 하는 원인이며, 정치술만이 국가라고 하는 배의 뒷 부분에 위치하여 모든 것의 키(舵)를 잡고 (*κυβερνώσα*) 모든 것을 지배하면서 (*ἡρκονουσα*) 모든 것을 유용하게 만든다(*χρήσιμα ποιεῖν* 291D).

그런데 이렇게 모든 것을 지배하는 **帝王術의 機能(ἔργον)**은 무엇인가? 가령 의술은 건강을 제공하고, 농업은 토지에서 수확되는 식량을 제공한다. 이와 비슷하게 **帝王術**도 이익을 주어야 하는데, **善(ἀγαθόν)**이 위에서 어떤 지식이었음이 Socrates와 Kleinias 사이에서

* 이 기술은 여기서, 法廷에서 변론할때 쓰이는 말을 만드는 기술임.

함의되었다. 물론 경치술에는 여러가지 다른 기능이 있으며 예컨대 시민을 부유하게 만든다든지, 자유스럽게 만든다든지, 不和있는 상태로 만든다든지 등 여러 기능이 있지만, 이러한 것들은 모조리 善도 아니며 동시에 惡도 아님은 분명하다. 그러나 정치술이 시민을 도와주며 행복스럽게 만든다면, 시민을 현명하게 만들며 지식을 제공해야 한다. 즉 제왕술은 사람을 지혜스럽고 옹하게 만들어야 한다. 그러나 제왕술은 모든 사람을 모든 일에 관해서 그렇게 만들지 않으며, 모든 지식을 제공하지 않는다. 제왕술이 예컨대 製靴術이나 목공술을 제공하지는 않는다. 제왕술은 다만 그것 자체, 즉, 제왕술을 제공할 미쁨이다. 그것은 善도 아니며 惡도 아닌 것을 만들어내는 지식을 제공할 수는 없기 때문이다. 그러나 政治術을 지닌 사람들이 어떤 집에 있어서 善하며, 有用한 사람일까? 그 사람들은 다른 사람들을 善하게 만들며, 이 다른 사람들이 또 다시 다른 사람들을 善하게 만든다고 말해줄 수 있을까? 도대체 그들이 어떤 집에서 善한지 분명치 않다. Socrates는 정치술의 열적을 열거하였다. 그러므로 사람들을 행복스럽게 하는 지식이 무엇인지를 알기 위해서는 지금까지의 노력과 동일한, 아니 더 많은 노력이 필요하다. 이렇게 Socrates는 어려운 문제에 빠진다. 이때 Socrates는 外國에서 온 두 Sophist에게 큰 소리를 질러 Sociates와 Kleimias를 발의 퍼드로부터 구제해주도록 요청하고, 餘生을 행복스럽게 해 줄 수 있는 지식이 무엇인지를 전지하게 보여달라고 원한다(293A).

5. Sophist의 靚변

위와 같은 Sociates의 소원에 대해서 Euthydemos는 Socrates가 이미 그러한 지식을 소유하고 있음을 보여준다고 말하면서, Socrates를 새로운 대화 속에 이끌어 넣는다(293B). 그 대화 속에 나타난 결해는 대략 다음과 같다.

Sokrates는 무엇인가를 알고 있다. 즉 그는 지식의 소유자이다. 그런데 존재하는 것은 어느 것이나 현재 있는 바로 그것이 아닌 것은 없다. 그렇다면 Socrates가 지식의 소유자 이면서 소유자가 아님은 不可能하다. 그런데 Socrates가 다른 어떠한 것에 관해서 지식을 가지고 있지 않다면, 그는 지식의 소유자가 아니다. 그리하여 Socrates는 지식에 관하여 소유자이며 동시에 소유자가 아니라는 모순이 생긴다고 Sophist는 말한다. 물론 Socrates는 그가 無識者임은 그가 알지 못하는 것에 局限된다고 주장한다. 그러나 Sophist는 위와 같은 모순 때문에 知者인 이상 모든 것을 알고 있다고 주장한다. 그렇지 않다면 Sociates는 지식이라는 동일한 것에 관해서 모순되는 狀態에 빠지고 知者이면서 동시에 無知者가 된다는 것이다. Socrates가 이에 승복할 수 없음은 물론이다. 그는 Sophist가 어떤 것은 알고 어떤 것은 모르는 것이 아니냐고 반문한다. 그러자 Dionysodoros는 모든 것을 다 일다고 고백하고, 자기뿐만 아니라 Socrates도, 또 다른 모든 사람도 하나만 (ή) 알면 모든 것

(*πάντα*)을 언다라고(294A) 다짐한다.

Socrates는 Dionysodoros가 모든 것을 알고 있음이 사실이라고 물으면서, 그 증거로서, 예컨대, 목공술, 제화술을 알고 있는지, 또 별과 모래의 數가 얼마나 되는지를 알고 있는냐고 묻자, 그는 알고 있다고 응답한다. 그러자 Ktesippos는 Dionysodoros가 실제로 모든 것을 알고 있다는 증거로서 Euthydemos의 이(齒)가 몇개인지 말하고, 또한 Euthydemos도 Dionysodoros의 이(齒)가 몇개인지 말하라고 공격한다. Ktesippos는 그가 적접 두 Sophist의 이를 새어보고, 그들이 진실로 알고 있는지가 분명해지면, 다른 것에 관해서도 그들을 믿겠다고 말한다. Sophist들은 조롱을 당할 줄 알고 대답하기를 회피하면서, Ktesippos가 다른 여러가지 것을 물어도 그제 안다고 대답할 뿐이다. 그러자 Ktesippos는 더 나아가서 Sophist들은 그들이 알고 있는 것을 지금만 알고 있는지 또는 언제든지 알고 있는지를 묻는다(294E), 두 Sophist는 언제든지 알고 있다고 말하고, Euthydemos는 그 증명을 문답을 통해서 Socrates에게 제시하는데, 그 뜻은 다음과 같다. Socrates는 무엇인가 알고 있다. 그럴때 한 사물을 알 수 있도록 하는 것 바로 그것을¹⁾ 통해서 그는 언제든지 하나의 예외도 없이 모든 것을 안다. 곧 언제든지 모든 것을 Sociates는 알고 있다. 어릴 때나 태어난 직후에도, 모체 속에 잉태되었을 때에도, 아니 태어나기 이전에도, 천지가 개벽하기 이전에도 알고 있었고, 未來에도 역시 모든 것을 알고 있을 것이다. 이렇게 Sophist는 Sociates를 말로 수렴하려고 한다. Socrates는 Sophist를 정면으로 반박하지 않고 문답의 방식을 통해서 Socrates가 예컨대, 선한 사람이不正하다는 것을 알고 있는지 묻는다. 다시 말해서 Sociates가, 선한 사람이不正하다는 것²⁾을 어디서 배웠는지 그는 묻는다. 그러자 Dionysodoros는 Sociates가 그것을 어디에서도 배우지 않았다고 말한다. 그러자, Socrates는, 그렇다면 자신이 그것을 모르고 있는 것이 아니냐고 대답한다. 이때 Euthydemos는 Dionysodoros에게 대화를 파괴한다고 말하면서, Sociates는 知者이자 無知者가 되어 버렸다고 말한다. 그러나 대화는 계속되는데 그 내용을 간단히 요약하면 아래와 같다(297A).

Patrokles는 Socrates의 형제이지만 아버지가 같지 않다. Socrates의 아버지는 Sophroniskos이며, Patrokles의 아버지는 Chairedemos이다. 兩者는 다 아버지이다. 그러나 Chairedemos는 Socrates의 아버지가 아니므로 Sociates의 아버지의 더르다(*ἑτερος*). Sociates가 몰과 다르다면(*ἕτερος*)들이 아니듯이 Chairedemos도 아버지의 다르면, 아버지가 아니다. 그럴때 만약, 반대로 Chairedemos가 아버지라면 Sophroniskos는 아버지와 다르게 되고, 따라서 아버지가 아니므로 Socrates는 아버지가 없는 사람이 된다. 위와같은 Sophist의 견해를 반박하려고 나선 Ktesippos는 만약 Euthydemos의 아버지가 Ktesippos의 아버

¹⁾ 이것은 영혼을 뜻한다.

²⁾ 이 명제는 허위이므로 지식이 아니다 따라서 배움의 대상이 되지 않는다.

지가 아니라면 Euthydemos의 아버지의 경우에도 동일한 사태가 발생하지 않겠는가 라고 반문하는데, Euthydemos는 그의 아버지가 Ktesippos의 아버지가 될 뿐더러 모든 사람의 아버지가 된다고 주장한다. 왜냐하면 동일한 사람이 아버지이며 동시에 아버지가 아님은 불가능하며(288C), 이것은 마치 숲이 숲이면서 숲이 아님은 불가능하며, 사람이 사람이면서 사람이 아님은 불가능한 것과 같다는 것이다. Euthydemos의 논리는 더욱 철저해지서 Euthydemos의 아버지는 비단 여러 사람의 아버지일 뿐더러, 말(馬)이나 여러 동물의 아버지이며 그의 어머니도 똑같이 모든 것의 어머니가 된다고 말한다. 이러한 논리로 나가면 Euthydemos의 어머니는 성개의 어머니가 된다고 반문하는 Ktesippos에게, Ktesippos의 어머니도 역시 동일하다고 Euthydemos는 대답한다. Euthydemos는 어린 소, 어린 개, 어린 돼지의 兄弟가 된다고 Ktesippos가 반문하자, Euthydemos는 Ktesippos도 역시 동일하다고 대답하고, Euthydemos의 아버지는 개(犬)라고 말하는 Ktesippos에게, Ktesippos에게 있어서도 사정은 역시 동일하다고 Euthydemos는 응수한다. 동일한 논리로 Ktesippos가 가지고 있는 이비 개는 이비 개이므로 Ktesippos의 아버지이며 따라서 Ktesippos는 이러한 개와 형제가 된다고 대답한다.

대화는 유쾌의 성격을 띠면서 계속된다. Dionysodoros는 Ktesippos에게 Ktesippos가 자기의 개를 두들기는가물 묻자, Ktesippos는 그가 Dionysodoros를 때릴 수 없으므로 자기의 개를 두들긴다고 대답한다. Dionysodoros는 Ktesippos가 자기의 개를 두들기는 것은 Ktesippos가 자기의 아버지를 두들기는 결과가 된다고 말하자, Ktesippos는 반대로 그 개를 두들기는 것은 현명한 Sophist를 産出했다는 罰로 Euthydemos의 아버지를 두들기는 것이라고 말함이 더 적당하다고 하면서, Euthydemos의 아버지는 Sophist의 지혜로부터 많은 좋은 것을 즐길 것이라고 말한다(299A). 그러자 Sophist는 위의 ‘좋은 것’이란 말을 붙잡고, 대화의 방향을 바꾼다. 그는 누구에게도 많은 善은 필요가 없다느니, 좋은 것은 많으면 많을수록 좋으므로, 좋은 약은 예컨대 한 달구지의 藥草가 될지라도 다려서 먹으면 좋을 것이라는니, 전쟁에 나갈 때에는 한 자루의 방패와 창으로 충분하다느니, 善은 어디서나 좋으므로, 숲을 될 수만 있으면 많이 자기 속에 지니고 있으면 좋으며 따라서 숲을 배(腹) 속에도, 두개골 속에도, 눈(眼) 속에도 가지고 있으면 좋다는 등 횡설수설한다. 이때 Ktesippos가 자기의 두개골 속의 금(金)을 많이 가지고 있는 사람이 스키타이部族 가운데서는 가장 幸福스러운 사람이며, 더욱 놀라운 일은, 그들이 鍍金된 자기 자신의 두개골에서 술을 마시고, 자기의 두개골을 붙잡고 그 속을 보는 일이라고 말한다(299E). 그러자 Euthydemos는 스키타이族이나 다른 部族이 볼 수 있는 것을 보는지, 그렇지 않고 볼 수 없는 것을 보는지 어느 쪽이냐고 묻는다. 그런데, 볼 수 있는 것을 뜻하는 希臘어 不定法 句節 τὰ δυνατὰ ὁρᾶν에 있어서 본다는 動詞 ὁρᾶν의 目的이 되는 τὰ δυνατὰ는 主語도 될 수 있다. 그것이 主語가 되는 경우에는 이 不定法 句節의 뜻은 可能的 것이 본다는 뜻으로

變한다. 그리하여 다의적인 不定法 句節은 Euthydemos 에게 變換을 弄할 수 있는 기회를 제공한다. Euthydemos 는 위의 不定法 句節과 비슷한 不定法 句節을 利用하여 變換을 弄하면 시, “너의 옷을 볼 수 있다”를 “너의 옷이 볼 수 있다”로 變換시킨다. 이 때 Ktesippos 는 위의 不定法 句節과 비슷한 詞法이 不定法 句節이 들어 있는 말을 使用해서 “말하면서 말하지 않는 것이 可能하다면 (εἰ οὖν τε λέγοντα μηδεν λέγειν 300A) Euthydemos 는 바로 이러한 行動을 한다”고 비판다*, 그러저 Euthydemos 는 反擊에 나섰다. 그는 Ktesippos 에게 만약 Ktesippos 가 沈黙을 지키면 모든 것에 관해서 沈黙한다고, 곧, 모든 것을 沈黙한다고 말한다. 그리고 이 때, 沈黙한다는 目的이 되는 모든 것은 위의 不定法 句節의 이미의 多換性의 이론에 따라서 主語가 되고, 따라서 “모든 것은 沈黙한다”로 變換한다고 Euthydemos 는 暗黙裡에 가정하고, 더 나아가서, 모든 것 속에는 말하는 사람이 포함되어 있으므로, “말하는 사람이 沈黙을 지킨다”라고 말한다. 다시 말해서, 그는 사람이 말하면서 말을 하지 않게 된다고 주장한다. 이렇게 Euthydemos 가 말하자, Ktesippos 가, 그럼, 모든 것이 沈黙하지 않는가? 라고 물을 터지자, Euthydemos 는 決코 그런 것은 아니라고 대답한다. 이 때 Ktesippos 는 그러면, 모든 것이 말을 하느냐고 反問한다. 그러저, Euthydemos 가 말하는 것은 分明히 말을 한다고 대답하자, Ktesippos 는 모든 것이 沈黙하는 것인가 또는 모든 것이 沈黙을 하지 않는 것인지, 分明히 알려야 한다고 말한다. Euthydemos 는 영자이기도 하지 양자의 어느 것도 아니기도 하다고 말하면서, 그의 이러한 대답을 Ktesippos 가 아다도 處理할 能力을 지니고 있지 않을 것이라고 대답한다. Ktesippos 는 Euthydemos 의 말이 긍정과 부정을 同時에 포함하고 있으므로, Euthydemos 는 敗北했다고 선언한다(300D). Klemas 가 위의 같은 Sophist 의 敗北를 보고 웃자, Socrates 는 이렇게 진지하고 아름다운 것에 대하여, 왜 웃느냐고 묻는다. 이때 Dionysodoros 는 아름다운 것(καλὸν πρᾶγμα)을 보았느냐고 Socrates 에게 反問한다. Socrates 가 많은 아름다운 것을 보았다고 말하자, Euthydemos 는, 美와 그것이 다른 것이나, 美와 같은 것이냐고 즉시 묻는다. Socrates 는 당황하고, 그가 美自體와 다른 것들을 보았지만, 낱낱의 아름다운 事物에는 美가 臨在한다, 곧, 옆에 있다(πᾶρασιν)고 말한다(305A). 그러저 Euthydemos 는 너의 옆에 소가 있으면, 너는 소가 되며, Dionysodoros 가 Socrates 옆에 있으면 Socrates 는 Dionysodoros 가 되느냐고 反問하면서, 도대체 一者가 他者 옆에 있으면 他者が 一者가 되느냐고 말하면서, 모든 사람이 非存在(δ μη ἔστι)의 문제에 곤란을 느낀다고 말한다(301A-B). Ktesippos 는 아름다운 것은 아름다운 것이며 추한 것은 추한 것이라는 것, 卽, 同一한 것(τὸ αὐτόν)은 同一한 것이며, 다른 것은 다른 것이라(301A-B)고 주장하면서, Dionysodoros 가 故의로 이 점을 간과하였는데, 바로 이 점에 있어서 Dionysodoros 는 대화를 弄롱히 하는 사람이며, 마치 날

* 이 말의 뜻은 말은 하지만 無意味한 말을 한다는 것이다.

남의 일을 완성하는 것을 의무로 삼고있는 적공과 같다고 말한다. 그런데 “의무로 삼는다”는 것을 표시하는 띄람이 *προσῆκε*가 對格의 명사와 부정법을 취하는데, 이 對格의 명사가 동사의 목적도 될 수 있고, 주어도 될 수 있음을 이용하여 Dionysodoros는 꾀변을 농(弄)한다. 즉 그는 그 명사를 주어로 해석하고, 또 목적어로 해석한다.

그러하여 요리사가 죽이고 가죽을 벗긴다는 문장을 요리사를 죽이고 가죽을 벗긴다로 해석한다. Socrates는 위와 같은 말을 듣고 Sophist가 그의 말에 마지막 손질을 한다고 말하면서 Socrates도 그의 지혜를 자기의 것으로 하고 싶다고 말한다. Dionysodoros는 자기의 것이란 사람이 원하는 데로 지배하고 사용하고 타인에게 증여할 수 있는 것이며, 이러한 시경은 영혼을 가진 생명체의 경우에 있어서도 동일하며, 자기의 소유인 생명체는 머슴에 드는 신에게 바칠 수 있는 것이라고 말하면서, Socrates의 神인 아폴로, 제우스, 아테나 神도 Socrates의 神들이므로, 그리고 그 神들이 영혼을 지니고 있으니, 生物이 되므로, Socrates가 마음대로 팔 수 있고, Socrates가 마음에 드는 神에게 희생물로 바칠 수 있으며, 이것은 Socrates의 소유인 다른 동물의 경우의 다름 것이 없다고 말한다. Socrates가 당황했을 때 도우리 나선 Ktesippos가 “훌륭하군, Heraklys, 능된한 말이로군.”이라고 밀허자, Dionysodoros는 “Heraklys가 훌륭함인가, 또는 훌륭함이 Heraklys인가?”하고 반문한다. Ktesippos는 당황하고 退却하고 만다(303A).

結 語

本對話篇은 짙막한 喜劇으로 끝났다. 그것이 짧은 理由는 Sophist의 꾀변의 原理가 單純하기 때문이다. 그 原理가 單純한 理由는 그것이 Elea 學派에서 오기 때문이다. Elea 學派의 內容이 單純한 理由는 그것이 分析의 極限에서 成立하며 가장 基本的인 철학이기 때문이다. Parmenides는 存在論의 窮極의 原理를 세우면서, 存在는 存在이며, 無는 無리고 하였다. 그리고 存在論이 모든 學問의 基礎理論을 제공하므로, Parmenides는 모든 學이 學으로서 成立할 수 있는 근거를 논의하며 眞僞를 구별한다. 虛僞인 學은 學이 아니기 때문이다. 모든 學은 먼저 그것이 眞인지 僞인지 檢討되어야 한다. Parmenides는 存在가 存在이며 無를 無라고 함은 眞이지만, 存在를 無라고 하거나 無를 存在라고 함은 虛僞라고 하였다. 곧 虛僞는 存在와 無의 矛盾에서 成立한다. Zenon은 이 모순의 理論을 利用하여, 스승의 哲學理論을 옹호하고, 多의 運動이 存在하지 않음을 論證하려 하였다. Zenon은 多가 있다고 假定하면 矛盾된 命題가 同時에 그 假定으로부터 成立하므로, 多가 없다고 主張하였다 Sophist는 Zenon의 이와 비슷한 論法을 利用하여 相對方을 論破하려 하였다. 그리하여 Socrates의 見解에 따르면 Sophist는 相對方의 말이 옳든, 그르든, 언제나 논박하는 사람들이었다(272B). 그리하여 그들은 그들이 對話의 主題로 삼는 모든 것

을 無로 들렸다. Sophist의 이러한 논박의 理論에 있어서는, 모든 存在는 無로 간다는 論理가 있을 뿐이다. Sophist는 배움이라는 行爲에 關해서 Kleimias와 對話를 나눌 때 이러한 理論을 利用하여 論駁하였다. Socrates가 Sophist에게 제시하는 것은 배움은 缺乏에서 벗어남이며, 따라서 모든 것이 無로 가지 앎음이다. 그리고 그 理論的 根據를 제시하기 爲해서 그는 배움을 단지 배움의 立場에서 다루지 않고 行爲一般의 立場에서 다루었다. 그리하여 Socrates는 Kleimias가 論駁될 行爲에 있어서의 恰으로 規定하고, 過誤가 없는 行爲가 이루어지기 위해서는 어떤 條件이 必要한지를 考察하였다. 모든 사람은 잘 되는 行爲를 원한다고 친명할 Socrates는 Parmenides가 제출한 眞僞의 問題를 行爲의 成敗의 問題로 바꾸어 놓았다. 그런데 行爲의 成敗의 問題는 人間의 存在가 行爲를 통해서 이루어지므로 人間의 存在의 成立 여부에 關한 問題이다.

이미 言及되었듯이 Sophist에 있어서는 人間의 過誤는 行爲의 矛盾性이며, 한번 저질러진 過誤는 돌이킬 수 없으며 回復될 수 없다. 그러나 Socrates에 依하면 人間의 過誤는 矯正될 수 있다. 그리고 人間은 幸福에 도달할 수 있다. 그런데 知慧는 人間의 行爲를 矯正하여 成功하게 한다. 따라서 知慧는 人間을 過誤^{*1}로 부터 救濟해 주는 原因이다. Socrates에 依하면 人間이 지닌 善은 지혜와 지혜 아닌 것으로 나누어지는데, 지혜 아닌 것은 옳바르게 使用될 수도 있고 옳바르게 使用되지 않을 수도 있으므로 그것 自體는 善도 아니고 惡도 아니다. 이와 對比해서 知慧는 事物을 옳바르게 使用하도록 하고 언제든지 有用하며 선을 가져오므로 오직 지혜만이 선이며, 지혜는 성공이다.

이렇게 Socrates는 實踐的 能力으로서의 지혜를 중요시한다. 그러나 지식과 行動力이 다르다는 것이 政治術에 이르러 밝혀지고 知慧만이 善이라고 하는 見解가 不合理하다는 것이 드러난다. 이 不合理性 때문에 Socrates는 迷宮에 빠진다.

Kleimias에게 철학을 권고하는 두번째 對話에서 Socrates는 어떤 知識이 所有됨으로써 事物이 궁극적으로 옳바르게 使用될 수 있는지를 묻고, 그런 知識이 政治術이라고 規定하였다. 예컨대 木工術, 製靴術, 幾何學, 將軍의 知識과 같은 部分的인 知識은 그것이 使用되는 方式에 따라서 善이나, 惡을 가져오므로, 人間을 최종적으로 善하게 만들지는 못한다. 人間을 최종적으로 善하게 만드는 지식은 人間存在의 全體의인 善, 即 人間의 全體의인 保存과 救濟를 確保해 주는 知識이다. 이 지식이 바로 政治術이다.^{*2} 그런데 Socrates는 所謂 政治術의 機能(έργον)을 명시하였다. 그러면 왜 Socrates는 政治術의 기능을 명시하였는가?

Socrates는 지식의 종류를 나누고, 선도 악도 아닌 것을 만들어 내는 것과, 오직 선만을 만들어 내는 것을 구별하였다. 지식이 기능과 업적을 기준으로 하여 고찰된 것이다. 그런

^{*1} 過誤를 저지름을 뜻하는 ἀμαρτάνω는 罪(Sin)를 저지름을 뜻하기도 함.

^{*2} Platon에 있어서 이러한 知識이 政治術을 넘어서 萬有的 眞相에 對한 學으로 擴大될 수 있음은 勿論이다.

때, 첫째로, 지식만이 오직 **善**이다. 그리고 둘째로 정치술만이 항상 **善**을 만들어 내는 지식이다. 따라서 정치술만이 궁극적으로 **善**이다. 그 결과 모든 사물이 궁극적으로 올바르게 사용되도록 하는 정치술은 오직 정치술을 만들어내는 지식이 된다. 다시 말하면, 政治術은 政治術을 爲한 지식이 되었다. 그러나 政治術을 지닌 사람이 있어도 實際로 全國民이 善에 지지는 않고, 政治術은 지닌 사람이 增加하여도 善한 사람이 增加하지 않는다. 그 結果 政治術과 그것의 成果는 完全히 區別된다.

이러한 理由 때문에 Socrates가 Kleinias에게 哲學을 勸告하는 첫 部分에서 **善**이 이루어지기 爲해서는 行動力이 必要하다고 시사한 말이 다시 問題가 된다. 成功은 지식만으로 이루어지지 않고, 지식을 具體化하는 行動力이 必要하다. 그리고 政治術은 人間 全體의 **善**을 實現시키는 지식이므로 政治術을 實現시키는 데는 가장 큰 行動力이 必要하다. 그러면 무엇이 知識과 行動力의 一致를 보장해 주는가? 지식이 **善**이라면 이러한 모든 問題를 解決해 주어야 한 것이다. 그러나 知識이 있어도 行動力이 없으면 그것의 機能은 없다. 學을 위한 學은 外的인 行動力과 다를 뿐만 아니라, 그것에 對立된다. Socrates는 이 問題를 해결하지 못하고 政治術의 機能에 關해서 迷宮에 빠진다. 따라서 그는 Sophist에게 救濟를 請한다.

Sophist가 Socrates에게 제공한 解決策은 Parmenides의 철학을 利用함으로써 이루어진 것이다. Parmenides는 存在는 存在이며 無가 아닌 까닭에 過去, 未來, 現在의 區別을 받지 않고, 또 存在는 不可分의이며, 영恆(*αυκλεισται*) 있으며 하나(*ἓν*)이자 全體(*πᾶν*)라고 하였다. Sophist는 Parmenides의 存在에 對한 이러한 見解를 利用하여, Socrates가 만약 무엇이든 하나만 알고 있다면, 언제나 모든 것을 알고 있다고 천명한다. 그러면 Sophist의 이러한 주장이 단순히 變인지 또는 그 이상의 뜻을 지니고 있는지 검토되어야 한다. 그리고 그렇게 하기 위해서는 미궁에 빠진 Socrates의 無知가 고찰되어야 한다.

Sophist는 상대방의 말을 모순으로 환원하여 논파하였다. Socrates는 이러한 모순이 행위 차원에서 극복되고, 상실된 存在가 回復됨을 보여주었다. 그러면 矛盾은 어디에서 成立하는가? 矛盾은 存在와 無가 區別되는 限界線에서 成立한다. 왜냐하면 存在가 存在이며, 無는 없다면, 無는 저절로 없어지므로, 存在와 無의 限界線은 있을 수 없다. 없는 것과 있는 것 사이에 限界가 과연 있을 수 있는가? 없는 것의 限界는 없다. 그것의 限界가 있다면, 無를 存在와 同等하게 取扱한 것이다. 無를 存在와 同等하게 取扱하는데서, 矛盾이 나오며, 이때 存在가 限界를 지니게 된다. 無가 없다면, 存在만 있게 되고, 存在의 有限性을 뜻하는 限界는 없으므로 存在와 無의 限界는 存在의 有限性, 即 存在가 無에 依해서 否定되고 있음을 뜻한다. 無의 存在性은 바로 存在의 無化에서 成立한다. 따라서 Socrates가 Sophist의 矛盾의 理論을 排除하고, 지식이 점진적으로 缺乏에서 充足되며, 可能性을 통해 얻어진다고 말할 때, Socrates는 바로 존재와 무의 限界에서 부정되는 존재 대신에,

동시에 존재도 무도 아닌 것을 통해서 성립할 수 있는 존재가 있음을 보여 주었다. 동시에 존재도 무도 아닌 것은 그것 자체는 무규정적이지만, 존재에로의 기능성을 받아들일 수 있다. 동시에 존재도 무도 아닌 것으로부터는 그것이 지닌 연속성 때문에 단 하나의 존재가 아니라, 운동과 多의 성립할 수 있다. 多는 一定한 關係를 지니고 成立하며, 一定한 法則에 따른다. 그런데 知識은 저절로 나오지 않는다. 곧, 知識은 반드시 事物의 一定한 法則을 따른다. 그리고 法則은 偶然性的의 排除이다. 그런데 根本的인 偶然性은 存在와 無의 限界에서 成立한다. 왜냐하면, 存在와 無의 限界는 精確히 存在와 無를 相互 排他的인 것으로 規定하고, 어떤 關係맺음도 그 사이에서 이루어지는 것을 排除하고, 다만 그 限界에서 存在와 無가 偶然하고 있음을 規定하기 때문이다. 따라서 Socrates가 Sophist의 矛盾의 理論을 排除하기 위해서 存在와 無의 限界를 同時에 存在도 아니고 無도 아닌 것으로 代置시키고, 이것을 통해서 存在가 成立한다는 理論을 시사하였을 때, 그는 또한 存在와 無의 偶然性도 迴避했던 것이다. 그리하여 그는 한편으로 欠乏에서 充滿으로 向하는 動的 目的論을 主張할 뿐 아니라 또 한편으로, 偶然的으로 이루어진 存在 대신에 一定한 關係로 맺어진 多의 存在를 主張하게 된 것이다. 행위는 動的 目的論에 따라서 끊임없이 缺乏에서 充滿으로, 곧 善으로 向하는 때, 한편 행위는 存在의 一定한 關係맺음을 통하여 이루어지므로, 善은 存在의 關係맺음과 一致하는 知識의 指導를 받고 實現된다. 결핍을 充滿시키는 行動이 없거나 知識 대신에 無知가 행위를 인도할 때, 행위는 목적에 도달하지 못하고 실패한다. 목적이 도달되기 爲해서는 행동력과 올바른 지식이 必要하다.

이 둘의 一致는 이미 지적되었듯이 지식으로는 이복될 수 없다. 왜냐하면 지식의 대상은 一定한 법칙을 따르는 존재의 不變值, 다시 말해서 存在의 靜的인 側面이며, 행동력은 존재의 動力인 요인이기 때문이다. 뿐더러 존재의 정적인 규정과 동적인 규정은 존재와 무의 한계에서도 成立한다. 왜냐하면 모순은 존재와 무의 限界가 동적으로, 우연성은 정적으로 규정될 때 成立하기 때문이다. 그리고 이 規定들은 존재와 무의 한계에 直接적으로 따른다. 그리고 존재와 무의 한계는 존재와 무를 동등하게 취급하고, 서로 비교될 수 있도록 허므로 논리적이다. 논리의 최고의 형태는 存在의 無의 한계에서 성립하는 존재와 무의 靜態와 動態에 依存한다. 그런데 Socrates가 存在와 無의 限界를 排除할 때도, 역시 논리적이다. 왜냐하면, Socrates의 주장의 배후에 있는, 同時에 존재도 무도 아닌 것도, 존재와 무를 동등하게 취급하고 있기 때문이다. 따라서 동시에 존재도 무도 아닌 것을 통해서 존재가 성립하면, 그것은 논리가 지닌 基本的인 규정, 곧 존재의 동태와 정태를 떠날 수 없다. Socrates는 존재와 무의 한계에서 직접 성립하는 모순과 우연성을 배제했지만, 그러나 그는 논리의 기본적인 규정인 존재의 動態와 靜態를 배제할 수는 없고, 오히려 논리를 복잡하게 함으로써, 존재의 動態와 靜態를 더욱 복잡하게 만들었다. Socrates는 動的인 目的論과 靜的인 存在의 規定에 相應하여 行動성과 지식의 對立을 유도했지만 이들의 對立은 그

가 논리의 법칙을 따르기 때문에 야기된 것이다. 따라서 논리가 포기되지 않으면 이 둘의 대립은 없어지지 않는다.

論理가 拋棄되면 存在와 無의 限界가 없어진다. 存在는 存在이고 無는 無이다라는 명제는 두 뜻으로 해석된다. 한편으로 이 命題가 論理的으로 解釋되면 存在와 無의 限界가 成立되고, 또 한편으로 超論理的으로 해석되면, 無는 없으므로 오직 存在만 남으며 따라서 存在와 無는 비교될 수 없다. 論理는 그것 自體가 存在의 動態와 靜態라고 하는 基本的으로 對立된 規定에 支配되고 있으며 이 兩者의 關係를 能動的으로 解決못한다. 따라서 Socrates는 論理의 法則에 떠르는 限, 無知에 支配된다.

Sophist는 이와 반대로 論理를 넘어서 成立하는 存在自體의 領域으로 넘어간다. 그리하여 Sophist는 위에서 지적되었듯이 過去, 現在, 未來의 區別을 받아들이지 않고 영켜서 하나이며 全體인 存在, 곧 Parmenides의 存在를 이용하여 Socrates가 무엇이든 하나면 알고 있으면 모든 것을 알고 있다고 주장한다.

Socrates는 이미 지적되었듯이 Sophist의 이러한 궤변을 인정하지 않는다. 그뿐 아니라, 각각의 사물의 본질을 區別한다. 곧, Parmenides의 존재 자체처럼 영켜 하나이자 전체인 존재를 부인하고, 본질 자체는 사물과 구별되어 있으며, 다만 사물 옆에 있다고 (*παρσιμ, παραγενοσθαι*), 곧, 영켜 있지 않다고 말한다. 그러나 Sophist는 한 사물이 다른 사물 옆에 있을 때 어떻게 다른 사물이 한 사물이 되느냐고 反問한다. 勿論 Socrates의 立場에서는 옆에 있음은 관계 맺어지 있음을 뜻한다. 관계 맺음을 통해서, 두 規定이 혼란에 빠지지 않고 共存하면서 하나로 規定되는 것이 가능하고, 그렇게 규정되는 한 側面이 곧 한 규정이 다른 규정을 받아 들이는 것이라고 Socrates는 말할런지 모른다. 그러나 이러한 논리는 關係맺음에서 야기되는 혼란이 극복되는 만큼 存在가 成立하고, 따라서 存在가 정도의 차이를 두고 成立하므로, 缺乏에 對立된 存在의 善임을 가정한다.

關係맺음에는 두 側面이 있다. 關係맺는 것은 共存하고 自己同一性을 지니기 때문에 맺어진 關係는 아무렇게나 이루어지지 않고 一定한 법칙을 따르는 側面을 지나고 있고 그나름대로 存在의 眞理를 나타낸다. 그러나 또 한편 關係맺음은 이미 지적되었듯이, 관계맺음에서 야기되는 혼란이 극복되는 만큼 成立하므로 存在의 善性을 가정한다. 그러면 關係맺음에서 眞과 善이 어떻게 合致하는지 어려운 問題가 야기되는데, 이것은 Socrates가 政治衛에 이르러 迷宮에 빠질 때 야기된 問題와 같은 것이다.

만약 眞과 善이 단순히 存在로서 서로 合致되면 Parmenides가 말한 것처럼 양자는 서로 영켜고 하나이며 전체인 다의적인 존재가 될 것이다. 그런데 Socrates가 무엇이건 사물을 하나만 알면 인제나 모든 것을 안다고 Sophist가 주장할 때 뿐만 아니라, Sophist가 말의 다의성을 가지고 궤변을 농할 때도 그 배후에는 바로 Parmenides의 하나며 전체인 존재가 있다. Parmenides에 있어서는 無는 없으므로 多는 영켜서 하나가 된다. 그러나 이때아가

사물에 臨在한다, 곧 옆에 있다는 Socrates의 견해에 있어서는, 이데아 자체와 사물에 臨在하는 이데아의 현상은 他者性으로 인하여 구별되고, 여러 사물들에 임제하는 이데아의 현상들도 他者性으로 인하여 서로 구별된다. 그러나 초 논리적인 존재를 多의 운동의 영역에 적용시키는 Sophist에 있어서는, 존재에 대입된 타사성은 없는 것으로 배제된다. 존재하는 것에는 현상과 자체성의 구별도 없으며, 한 현상과 다른 현상 사이의 구별도 사라지고, 모든 것이 하나로 영권다. Sophist는 이러한 논리들 바로 그의 아버지에게 적용시킨다. 그 결과 Sophist의 아버지는 Sophist의 아버지이며 개(犬)의 아버지가 되고 다른 동물의 아버지도 된다. 그밖에 다의성을 지닌 말의 경우에 있어서도 말에 지닌 각각 다른 뜻이 구별되어 사용되면 궤변은 성립하지 않는다. 그리나 존재로서의 말에는 여러 뜻이 영결해서 하나이자 진계가 된다고 해서, 한 뜻이 다른 뜻으로 교환되면 궤변이 성립한다.

Sophist가 경지의 기능을 문제물 해결하지 못 할때 Sophist가 Sociates에게 제시한 것은 논리적 입장을 버리라는 것이다. 그리고 과거, 현재, 미래의 구별을 받아들이지 말고 하나이면서 전체인 존재 자체로 넘어가라는 것이 그 대안이다.

Sociates는 당초 모든 것을 無로 돌리는 Sophist의 허무주의를 극복하기 위하여 성공은 있다고 주장한다. 그가 부딪힌 난관은 無를 존재와 동등하게 취급하는 논리에 근거를 두고 있다. 허무주의의 완전한 극복은 無가 사라진 존재 자체에서 성립한다. 한편 Sophist는 Parmenides의 존재 자체가 지닌 規定을 多와 운동이 있는 현실에 적용시켜 Socrates를 탄박화였지만 그 결과는 사람의 인식 능력의 한계를 무시하거나, 사물의 질서를 혼란 속에 집어 넣는 궤변이 되었다. 따라서 논리를 넘어서는 존재 자체가 그것 자체로서, 그리고 존재 자체가 이념 것과의 관계에서 다시 문제가 된다. 그러나 Socrates의 문제도 그것대로 넘어 있다. 존재가 논리의 요인이므로 논리들 통해서 허무주의의 극복이, 따라서 괴오의 극복이 부끄러워진 허지만, 있을 수 있을 것이다. 그것이 어떻게 극복되는지 그 방법이 발견되면, 그 방법은 Platon의 대화편에서 전개되는 철학의 또 하나의 새로운 국면이 될 것이다.

TEXT 및 참고서

1. Platonis Opera. O.C.T. Tom. III.
2. Platon Oeuvres Complètes Tom. V. Collection des Université de France.
3. Diels, H., Die Fragmente d. Vorsokratiker. Tom. I.
4. Festugière. A.J., Les trois «Protreptiques» de Platon
5. Rosamond Kent Sprague., Plato's use of Fallacy.

Analysis of the dialogue of Plato: Euthydemos

Hong-Kyu Park

Socrates narrates to Crito a remarkable scene in which he has himself taken part, and in which the two brothers, Dionysodoros and Euthydemos, are the chief performers.

They have accomplished a remarkable art, that is, the art of eristic or fighting with words, originated from Eleatic philosophy. They declare that they can also teach virtue in a very short time and in the best manner. Socrates is desirous that the youth Kleinias should have the benefit of their instructions. They decide to teach on the condition that the young man should be willing to answer questions.

The instruction or the exhortation to virtue begins. "Are those who learn, the wise or the ignorant?" says Euthydemos. "The wise," is the reply. But in the process of dialogue, Kleinias comes to agree that when one learned, one did not know and was not wise."

Next, Dionysodoros' attack begins: "Who are they who learn the dictation of the grammar-master; the learned boys or the unlearned boys?" "The learned," is the reply. "Then your last answer to Euthydemos was wrong," says Dionysodoros. They simply seem to use amphibology, but at a deeper level, there lies their unique philosophy.

Socrates, perceiving that the two strangers are not serious, is desirous of showing the way in which the exhortation to virtue should be carried on.

He argues that all men desire good; that the knowledge and wisdom are the only good, and ignorance and folly the only evil; and that wealth, health, beauty, etc., being in themselves neither good nor evil, become good only through knowledge and wisdom, and bring happiness. The conclusion is that one must search after 'wisdom', and become a philosopher, or lover of wisdom. "Certainly I will do my best," says Kleinias.

The two brothers recommence their own exhortation, which is of quite another sort. They asked Socrates. "Do you want Kleinias to be wise?" "Yes." "Is he now wise?" "No." "Then you want him to be what he is not, that is, to perish!" Here, Ktesippus, the lover of Kleinias, interposes in great excitement. Quickly entangled in the meshes of their sophistry, he finds that for them there are no contradiction, no error, no ignorance, no falsehood. Ktesippus breaks out. But, pacifying him, Socrates renews the conversation with Kleinias.

Their conversation begins at the point they left off. The point is, as described above, the conclusion that Kleinias must become a philosopher. Philosophy is the possession of knowledge, which must do us good and makes us happy. What knowledge is there which has such a nature? Kleinias and Socrates are described as wandering about in a wilderness, vainly searching after the art of life and happiness.

At last they met with the kingly art. But it only gives them the most hard question. So in despair Kleinias and Socrates request the two heroes' aid.

Euthydemus argues as follows: someone cannot know and not know; so, Socrates who knows something, cannot know some things and not know others; therefore Socrates knows all. A similar play of words follows. At last, ironically Socrates and Kleinias confess that the two heroes are invincible.