

아리스토텔레스의 인간본성론

Aristotle's Theory of Human Nature

유원기 (계명대 철학과)

1. 들어가는 글

“콩 심은데 콩 나고, 팥 심은데 팥 난다”라는 속담은 x라는 사물이 x로 실현됨을 의미한다. 콩을 심었는데 팥이 나거나 또는 팥을 심었는데 콩이 나는 것이 일반적인 현상이라면, 인식론의 가장 기본적인 법칙인 동일률이 유지될 수 없으며, 궁극적으로는 아무 것도 알 수 없고, 또한 어떤 것에 대해서도 이야기할 수 없을 것이다. 그러나 다행스럽게도 콩을 심으면 콩이 나고, 팥을 심으면 팥이 나기 때문에, 우리는 앎을 추구할 수 있는 발판을 지니게 되며, 이로부터 우리는 그러한 현상들을 가능하게 하는 원인이 무엇인가라는 질문을 제기하게 된다. 이와 같이, 우리는 종종 어떤 사물에 대해, 그것이 무엇인가, 그리고 그것을 그것이게끔 하는 것이 무엇인가에 대해 의문을 갖는다.¹⁾

동일한 맥락에서, 우리는 우리 자신에 대해서도 인간이란 무엇인가, 즉 우리 자신이 무엇인가라는 질문을 한다. 이 질문은 우리 자신의 정체성(identity)에 관한 질문인 동시에 우리를 우리이게끔 하는 본성(nature) 또는 본질(essence)에 관한 질문으로서, 가장 근본적이고 직관적이면서도, 답변하기가 결코 쉽지 않다. 일반적으로, 사물의 구성요소가 하나의 원소라고 생각했던 탈레스와 아낙시만드로스 등의 단원론자들, 흙, 물, 불, 공기의 네 가지 원소라고 생각했던 엠피도클레스, 그리고 셀 수 없이 많은 원자나 동질소라고 생각했던 데모크리토스와 아낙시만드로스 등의 서양 고대철학자들은 주변에서 흔히 관찰되는 사물들의 운동이나 인간의 운동이 그것을 구성하는 구성요소를 분석함으로써 설명될 수 있다고 믿었다.

그러나 아리스토텔레스는 이런 전통적인 설명방식을 벗어난다. 그는 사물의 운동이 그 사물을 구성하는 물질적 요소만을 통해서 설명될 수 없다고 본다는 점에서, 이전 철학자들과 다른 길을 걷고 있다. 또한, 그는 인간이 자연물의 일부이며, 따라서 인간의 본성도 다른 자연물의 본성에 관한 설명과 동일한 방식으로 설명될 수 있다고 믿는다. 하지만 그는 분명히 인간이 무생물과도 다르며, 또한 다른 동물과도 다르다는 점을 인정한다. 그러나 만약 무생물과 생물의 물질적 구성요소가 동일하다면, 그럼에도 불구하고 그것들간에 어떤 차이

1) 그러나 “x는 무엇인가 또는 어떤 존재인가, 즉 어떤 성질이나 속성을 갖는가?”란 질문과 “어떻게 해서 x가 그런 성질이나 속성을 갖는가, 즉 무엇이 x를 x이게끔 하는가?”란 질문은 서로 다르다. 전자는 사물의 ‘정의(definition)’에 관한 질문인 반면에, 후자는 ‘원인(cause)’ 또는 ‘원리(principle)’에 관한 질문이기 때문이다. 이런 식으로 규정할 때, 우리는 전자에 대해서는 정적인 상태 또는 완성된 상태를, 그리고 후자에 대해서는 동적인 운동의 원천이나 법칙을 기술(description)해야 할 것으로 보인다. 그러나 아리스토텔레스에게 있어서, 위의 두 가지 질문은 동일한 것으로 취급되며, 따라서 ‘본성(physis, nature)’이라는 단일한 용어를 통해 설명되고 있다. 이러한 맥락에서, 하트만(Hartman, 1977, p.138)은 “.. 본성의 근본적인 의미는 본질이며, 자연실체의 운동근거이다. 그렇다면 본질과 운동근거가 동일한 것은 오직 실체의 활동이 그 정의에 포함될 때이다. 그리고 아리스토텔레스는 이것이 스스로 운동하는 모든 자연실체들에 적용된다고 믿고 있는 것으로 보인다”고 말한다.

점이 있다면, 우리는 그 차이점이 물질적 요소의 구성비율의 차이나 구조적 차이, 또는 비물질적인 어떤 신비로운 요소에 기인한다고 생각할 수밖에 없을 것이다. 그러나 아리스토텔레스는 이 가운데 어떤 것도 수용하지 않는 독특한 면모를 보인다.

『형이상학(이하 Met.로 표기)』의 도입부분에서, 아리스토텔레스는 “모든 인간은 본성적으로 알고자 한다(980a 22)”고 선언하면서, 인간만이 학문의 토대가 되는 경험을 가질 수 있는 존재라고 덧붙여 말한다(980b 36이하). 이곳에서 그가 주장하는 것은 모든 동물들이 감각능력을 통해서 외부세계를 인식하지만, 그것은 지성적인 능력을 통한 인간의 인식과는 다르다는 것이다. 감각능력은 개별자의 형상에 대한 인식인 반면에, 지성능력은 그 형상의 형상에 대한 인식, 즉 보편자에 대한 인식이기 때문이다(981b 10-12; 982a 21이하). 아리스토텔레스에게 있어서, 지식이란 보편자인 형상과 동일시되는 사물의 원인이나 원리, 또는 본성에 대한 앎이며(비교: 981b 26-982a 2),²⁾ 물질적 구성요소에 대한 앎이 아니다(1037a 21이하).³⁾ 그리고 사물의 본성을 파악한 뒤에야 우리는 그 사물에 대해 안다고 말할 수 있는 것이다(Ph. 184a 12-16). 아리스토텔레스는 인간이 지성능력을 통해 사물의 본성을 파악할 수 있다고 믿으며, 이런 맥락에서 리어는 “아리스토텔레스의 세계에서, 가지성(intelligibility)과 진리성(truth)은 밀접하게 연결되어 있다”⁴⁾고 말한다. 사물이 본성을 갖는다는 것은 사실이며(진리성), 우리는 그런 본성을 알 수 있다(가지성)는 것이다.⁵⁾

실제로, 아리스토텔레스는 사물의 실재성과 가지성을 믿고 있다. 그는 인간이 세상에서 가장 친숙한 동물이며, 따라서 인간이 사물에 대한 탐구의 출발점이라고 생각한다(『동물지(이하 HA로 표기)』 491a 19-22). 즉, 인간에 대한 이해가 세계를 이해하기 위한 출발점이라는 것이다. 그는 인간을 ‘지성적 동물’로 규정한다. 그러나 이 규정은 경험적 관찰을 통해 인간을 다른 생물들과 구분하는 과정에서 나올 수 있는 규정이며, 왜 인간이 지성적일 수밖에 없는가를 적절하게 설명하지 못한다. 더구나 “원래 그래!” 또는 “자연적(본성적)이야!”라는 답변은 우리의 궁금증을 전혀 해소하지 못한다. 우리가 정작 알고자하는 것은 인간이 어떠한가라는 질문이 아니라 인간이 왜 그러한가, 즉 어떤 이유에서 그러한가라는 내면의 모습이다. 아리스토텔레스는 이 문제에 대해 명료하고도 일관성 있는 답변을 제시한다. 이 글에서, 우리는 그가 생각하는 본성 개념, 무생물과 생물의 본성적 차이점을 먼저 보이고, 그런 뒤에 인간의 본성과 그 역할에 대해 구체적인 논의를 할 것이다.

2. 본성의 두 가지 측면

2) 리어(Lear, 1988), pp.120-122 참조.

3) 한 단계 더 나아가, 리어(1988, p.125)는 “정신은 복합체의 일부분인 물질을 파악할 수 없다”고 말한다(클라크Clark, 1975, p.178). 지성이 물질 없이 형상만을 파악한다는 점에서, 리어와 클라크는 “사고와 사고대상이 같다”(Met. 1075a 1-4; DA 431a 1)는 아리스토텔레스의 주장이 설명된다고 본다. 비교: 장영란(2000), p.307.

4) 리어(1988), p.117.

5) 그러나 이런 설명을 지성에 대한 통합된 또는 유일한 설명으로 볼 수는 없다. 무엇보다도, DA III.4-5에서는 이른바 능동지성과 수동지성, EN 1139a 5-17에서는 학적 지식과 계산적 지식, 그리고 1140a 24이하에서는 철학적 지혜와 실천적 지혜가 구분되고 있기 때문이다. 비록 계산적 지식이나 실천적 지혜가 모두 지성적인 작용이지만, 그리고 비록 지혜(wisdom)가 가장 완성된 형태의 지식(knowledge)으로 말해지지만(1141a 16), 그것은 감각의 경우와 마찬가지로 가변적인 대상, 즉 개별자들에 대한 지식이며(1142a 11이하), 따라서 엄밀한 의미에서 계산적 지식이나 실천적 지혜는 지식으로 분류될 수 없다(1140b 2; 1142a 23-30). 이 부분에 대해서는 특히 EN VI권 참조.

콜링우드는 그리스 초기의 이오니아 철학자들이 사용했던 ‘튀시스(φύσις)’란 단어가 근본적으로 사물들의 운동원리인 본성을 의미했으며, 시간이 흐름에 따라 자연세계를 집합적으로 지칭하는 용어로 사용되었다고 말한다.⁶⁾ 즉, 영어 네이처(nature)와 마찬가지로, 그리스어 튀시스의 의미도 크게 ‘자연세계’와 ‘본성’의 두 가지 의미를 갖는다는 것이다.⁷⁾ 그러나 아리스토텔레스의 경우에 그 단어는 주로 본성의 의미로 사용되고 있다.⁸⁾ 그는 이 세계가 시작도 끝도 없으며, 그 세계를 구성하는 자연물들이 자신들의 내부에 운동과 휴식(또는 정지)의 근원(『자연학(Ph.)』 192b 9이하) 또는 ‘운동의 원리를 내부에 갖는 사물들의 실체’⁹⁾인(Met. 1015a 13-19) 본성을 가짐으로써,¹⁰⁾ 항상 운동¹¹⁾하고 있다고 말한다(Ph. VIII. 1). 이와 같이, 아리스토텔레스는 모든 자연물들이 운동의 근거를 그 ‘내부’에 가짐으로써 ‘스스로’ 운동하는 것으로 본다. 하지만 모든 자연물들이 동일한 방식으로, 동일한 종류의 운동을 하는 것은 아니다. 에테르로 구성된 천체는 양적 변화나 질적 변화를 겪지 않으며, 장소운동인 원운동만을 하는 반면에(『천체론(DC)』 270a 13이하), 네 가지 원소(흙, 물, 불, 공기)로 구성된 지상의 사물들은 양적 변화와 질적 변화를 겪으며, 또한 장소운동인 직선운동을 한다. 이와 같이, ‘본성’을 가지며, 따라서 ‘본성적인 운동’을 할 수 있다는 것은 에테르로 구성된 사물들의 원운동, 지구중심을 향하는 흙의 운동, 그리고 지구중심으로부터 멀

- 6) 콜링우드(근간), pp.43-46. 그러나 아리스토텔레스의 용어사전인 Met. V권의 4장에서 정리되고 있는 ‘본성’의 다양한 의미에 따르면, 그 단어는 ‘본성’이외에 ‘사물을 구성하는 물질적 구성요소’를 지칭하기도 했던 것으로 보인다(1014b 26-36).
- 7) 반면에, 우리말에서는 명사형으로서의 ‘자연’ 또는 ‘자연세계’와 ‘본성’은 의미가 분명히 다르지만, 형용사형의 ‘자연적’과 ‘본성적’은 외부의 영향을 받지 않는 내적인 운동원인을 지칭한다는 점에서 동일한 의미로 사용된다.
- 8) 그에게 있어서, ‘본성’ 또는 ‘본성에 따라 운동하는 사물’이 존재한다는 것이 의심할 바 없는 사실이며, 따라서 그는 그것의 존재를 증명하려고 시도하는 것은 어리석다고까지 말한다(Ph. 193a 4).
- 9) ‘우시아(οὐσία)’는 일반적으로 실체로 번역되지만, 사물의 본질, ...의 속성, 상태, 조건 등의 의미도 갖는다. 커윈(Kirwan, 1993, p.131)은 1014b 35이하에 대한 주석에서 “사물의 실체는 그것의 본질이다”라고 말함으로써, 여기에서의 ‘우시아(οὐσία)’를 ‘본질’의 의미로 볼 수 있다고 주장한다. 실제로, 콜링우드(근간, p.81)와 트레데닉(Tredennick, 1933, p.223)은 그 단어를 아예 ‘본질(essence)’로 번역하기도 한다.
- 10) 그는 만물의 운동을 ‘움직이는 것’과 ‘움직여지는 것’의 관계라고 말한다(그것들의 관계에 대해서는 Ph. III. 1-3; VII. 1; GC I. 6-7; 워털로(Waterlow, 1982), iv장 참조. 비교: Ph. 192b 9 이하. 그 문제점에 대해서는 유원기(2002), pp.56-59 참조.) 운동이 도대체 어떻게 가능한가에 대한 아리스토텔레스의 견해를 명확히 이해하기는 어렵다. 왜냐하면 그는 “운동하는 모든 것은 반드시 다른 것에 의해 움직여져야 한다”(Ph. 241b 34 이하)라고 말함으로써 운동의 주체와 객체를 구분하고 있기 때문이다. 즉, 아리스토텔레스는 모든 사물들이 자신들의 운동의 원인을 내부에 갖는다고 말하는 동시에 그것들의 원인이 외부에 있다고 말하는 것이다. 혹자는 “아리스토텔레스가 의미했던 바는, 스스로 움직이는 경우는 본성적인 운동이고, 다른 것에 의해 움직여지는 경우는 비본성적인 운동이라는 것이다”라고 쉽게 생각할 수 있으나, 이 관점은 아리스토텔레스 자신에 의해 분명하게 거부된다(254b 20-23). 즉, 그는 “다른 것에 의해서 움직여지는 경우에도 어떤 운동들은 본성적이고, 어떤 운동들은 비본성적이다”라고 말함으로써 외적 사물에 의한 본성적인 운동도 인정하고 있다. 그러나 255b 14-17(비교: DC 269b 26-30)에서 아리스토텔레스는 흙이나 물을 방해하지 않고 내버려두면 아래로 향하고, 불이나 공기는 위로 향하는 운동의 근원, 즉 ‘본성’을 갖는다고 분명하게 말한다.
- 11) 아리스토텔레스는 변화(metabolē)와 운동(kinēsis)을 구분하여, 변화는 실체적인 변화(생성과 소멸)와 비실체적인 변화(질적변화, 양적변화, 장소변화)를 포괄하는 반면, 운동은 비실체적인 변화만을 의미한다(Ph. 200b 26-201a 9; 로스Ross, 1936, pp.7-8; 45-47 참조). 여기에서 사용하는 운동이라는 용어는 아리스토텔레스의 의미이며, 우리가 일상적으로 의미하는 ‘장소운동’만을 뜻하는 것이 아니다.

어지려는 불의 운동 등이 외부 사물의 강제에 의한 것이 아니라, 그 구성요소들 자체의 성질에 기인한다는 것을 일컫는다. 그렇다면, 아리스토텔레스의 이러한 설명은 ‘사물들을 구성하고 있는 요소들을 알면 그 사물들의 운동을 설명할 수 있다는 엠피도클레스의 유물론적 견해’(『영혼에 관하여(DA)』 410a 27-b 11)를 수용하는가?

지금까지 보았듯이, 아리스토텔레스는 자연물의 운동이 그 구성요소를 통해 설명되는 경우가 있다는 것을 인정한다. 예를 들어, 벽돌을 갖고 집을 지을 수 있는 것은 그것이 지구의 중심으로 향하는 성향을 지닌 흙으로 구성되었기 때문에 가능하다. 만약에 벽돌이 불의 성질을 갖는다면, 그것은 중심으로부터 멀어지려는 성향을 가질 것이며, 따라서 지상에 집을 짓는 것은 불가능할 것이다. 한편, 강철은 높은 온도에서는 녹아 액체가 되기도 하고, 일상온도에서는 일정한 경도(硬度)를 지닌다. 강철로 도끼를 만들더라도, 그 강철이 충분히 단단하지 않다면 장작을 썰 수 없을 것이다. 이것이 아리스토텔레스가 생각하는 자연의 질료적인 측면이다. 그러나, 다른 한편으로, 만약 도끼가 강철로 만들어졌더라도, 그 도끼가 날카로운 날을 갖지 않는다면 장작을 썰 수 없을 것이다. 다시 말해서, 그 도끼가 나무를 쪼개는데 필요한 형태, 구조, 크기 등을 가지기 때문에 도끼로서의 역할을 할 수 있는 것이다. 이러한 형태, 구조, 크기 등을 아리스토텔레스는 형상이라고 부르며, 그 형상이 자연의 또 다른 측면이라는 것이다. 이와 같이, 모든 사물들은 질료적인 측면과 형상적인 측면에서의 본성을 갖는다. 결론적으로, 그가 본성이 운동의 원리 또는 근거라고 말할 때 의미하는 것은, 하나의 사물이 그 사물로서(qua) 기능하기 위해서는 그 사물이 적절한 질료와 적절한 형상으로 구성되어야 한다는 것이다.

이것은 아리스토텔레스가 생각하는 네 가지 원인들 또는 이유들인 질료인, 형상인, 능동인(또는 작용인), 그리고 목적인 가운데 두 가지인 질료인과 형상인을 의미하고 있다(Ph. II.3; Met. I.3). 그러나 그는 본성을 가진 사물들은 그것들의 목적을 갖는다고 말하는데, 이것은 그 사물들이 지닌 ‘본성’을 완전하게 실현하고자 하는 성향을 지님을 의미한다(Ph. 194a 28이하; 198b 4-5 등). 또한 그는 형상인과 목적인을 동일시하며(198a 25-6; DA 415b 10-12; 『동물생성론(GA)』 715a 4-9), 때로는 질료인을 제외한 나머지 세 가지 원인들이 동일하다고 말하기도 한다(Ph. 198a 25-26). 즉, 사물의 형상은 그것이 운동하여 성취하고자 하는 목적이기도 하며, 그런 운동을 가능하게 하는 원인(작용인)이기도 한 것이다. 형상인, 작용인, 목적인은 각각 별개의 원인들 또는 이유들이 아니라, 하나의 원인 또는 이유를 세 가지 다른 방식으로 표현한다고 볼 수 있다. 따라서 아리스토텔레스는 ‘본성’이 질료와 형상 두 가지의 측면을 갖는다고 말한다.

그러나 그는 형상에 우위성을 둔다. 즉, 그의 기본적인 입장은 형상은 질료를 설명할 수 있으나, 질료만으로는 형상을 설명할 수 없다는 것이다. 예를 들어, 어떤 것이 칼의 기능(형상)을 갖는다는 것은 그것이 그 기능에 필요한 속성(예: 단단함)을 가진 질료로 구성되어야 한다는 것을 내포한다. 그러나 단단함을 가졌다고 해서 질료가 반드시 칼의 기능을 갖는 것은 아니라는 것이다. 아리스토텔레스의 이런 입장은 생물의 구성요소를 분석하면 그 생물의 ‘영혼’ 또는 ‘생명’을 설명할 수 있다는 엠피도클레스의 주장을 거부하는 토대가 된다.

3. 무생물과 생물의 본성

콜링우드는 운동과 생명의 관계에 대한 고대 그리스인들의 견해를 다음과 같이 요약한다.

그리스의 관념에 따르면, 운동 자체가 생명력 또는 ‘영혼’에 의한 것이었다. ... 자연세계

는 끊임없이 운동한다. 따라서 그것은 살아있는 세계일 뿐만 아니라, 또한 질서 있게 또는 규칙적으로 운동하는 세계이므로, 그리스인들은 자연세계가 살아있으며, 또한 지성적이라고 말했다. 즉, 자연세계는 자신의 ‘영혼’ 또는 생명을 가진 거대한 동물인 동시에 자신의 ‘정신’을 가진 지성적 동물이다.¹²⁾

그러나 아리스토텔레스는 콜링우드(근간)가 일반화하는 그리스인들의 범주에 포함되지 않는다. Ph. VIII.4에서, 아리스토텔레스는 (영혼이 없는) 무생물의 운동과 (영혼을 지닌) 생물의 운동을 구분하며, 전자는 한 방향 운동(one-way motion)을 하는 반면에, 후자는 양 방향 운동(two-way motion)을 한다고 말하고 있다(255a 1-19). 따라서, 그에게 있어서, 모든 생명체의 운동은 본성적인 운동이지만, 그렇다고 해서 모든 본성적인 운동이 생명체의 운동은 아니다. 흙은 지구중심부를 향하고, 불은 지구중심부에서 멀어지려는 한 가지 본성만을 가지는 반면에, 먹이를 발견한 개는 그 먹이를 향해 움직일 수도 있고, 움직이지 않을 수도 있는 본성을 지니며, 아리스토텔레스는 그것을 생물과 무생물의 차이점으로 보는 것이다.¹³⁾

생물의 생명원리인 영혼에 대해 탐구하는(402a 7이하) DA에서, 그는 식물, (인간 이외의) 동물, 그리고 인간을 생물로 규정한다(413a 25이하). 그에게 있어서, ‘생명’은 좁은 의미에서는 영양분의 흡수나 소화, 그리고 성장의 능력을 지칭하며(412a 14; 413a 25), 넓은 의미에서는 그런 능력 외에 지각, 욕구, 장소운동, 사고능력까지 포괄적으로 지칭한다(413a 24-25). DA 413a 21-b 25와 414a 29-415a 12 등에 의하면, 아리스토텔레스는 능력의 소지 여부에 따라 생물을 다음과 같이 분류한다. 즉, a)식물은 영양섭취능력만을, b)장소이동을 못하는 고착동물은 영양섭취, 감각, 그리고 욕구능력을, c)장소이동을 하는 이동동물은 영양섭취, 감각, 욕구, 그리고 장소운동능력을, 그리고 d)인간은 영양섭취, 감각, 욕구, 장소운동, 사고능력을 지닌다. 이 능력들은 각각의 생물이 영혼을 가짐으로써 갖게되는 능력이다. 그러나 아리스토텔레스는 영혼이 본성 이외의 또는 본성에 첨가된 어떤 특수한 것을 지칭하는 것이 아니며, 영혼 그 자체가 생물의 본성이라고 말한다.¹⁴⁾

그러나 우리는 아리스토텔레스가 ‘단순한 목숨 부지’를 생명으로 인정하는 것이 아니라는 점에 주목할 필요가 있다. 식물이 살아있다는 것은 영양섭취능력을 실현하고, 성장한다는 것을 말하며, 동물이 살아있다는 것은 그밖에 감각능력과 욕구능력 등을 실현하면서 살아간다는 것을 말한다는 것이다. 이러한 해석은 아리스토텔레스의 작품 여러 곳에 나타나는 소위 ‘유사명 원리(동음이의 원리, homonymy principle)’에 의해 뒷받침된다. 이 원리는 자신이 본성적으로 수행하게 되어있는 기능을 수행하지 못하는 신체는 신체가 아니라는 주장이다.¹⁵⁾ 영혼을 가진 생명체는 그것에 주어진 역할을 올바르게 수행할 때에야 그것의 생명을

12) 콜링우드(근간), p.3.

13) 생물의 본성에 대한 이 설명은 인간의 경우에는 좀더 명확하게 이해된다. 그러나 식물의 경우를 설명하기는 어렵다. 아마도 식물이 뿌리를 통해 충분한 양의 물을 흡수하게 되면, 더 이상 물을 흡수하지 않는다고 설명할 수 있다고 주장할 수도 있다. 그러나 흙의 경우에도 지구중심부에 완전히 도달하게 되면, 더 이상의 운동을 하지 않을 것이며, 따라서 그 설명은 적절하지 않은 것으로 보인다. 다시 말해서, ‘두 방향 운동’은 욕구를 지닌, 따라서 일정한 수준의 선택을 할 수 있는 (인간을 포함한) 동물의 경우에는 적용되지만, 식물의 경우에는 적용하기가 어렵다.

14) DA 402a 5-9; 『동물부분론(PA)』 641a 28-30. 본성이 형상인, 작용인, 목적인의 측면을 갖는다는 것을 위에서 보았는데, DA II.4(비교: PA 641a 17이하)에서 아리스토텔레스는 (위에서 보았던 본성 개념처럼) 영혼도 형상인, 작용인, 목적인의 역할을 한다고 말한다. 따라서 생물의 본성은 영혼이라고 볼 수 있다.

유지할 수 있다. 그러나 여기에서의 생명은 팔다리를 움직이지 못하는 식물인간처럼 최소한의 목숨을 부지하는 것이 아니라, 하나의 생명체가 지닌 모든 기능을 적절하게 수행할 수 있다는 것을 함축한다. 다시 말해서, 아리스토텔레스가 어떤 생물이 살아있다는 것은 그것이 본성, 영혼, 또는 형상을 최대한으로 실현함으로써, 생명을 유지한다는 것이다.

이런 맥락에서, 아리스토텔레스는 생물이 어떤 능력을 가지면, 그 능력을 실현시키는데 필요한 신체기관들을 갖게 된다고 말하고 있다(DA 432b 24-25; PA 687a 3이하). 특히, PA 687a 3이하에서, 그는 “동물이 신체기관들을 가지기 때문에, 그에 필요한 능력을 갖게 된다”고 주장하는 아낙사고라스에 반대하여, “동물은 능력을 갖기 때문에 그에 필요한 신체기관을 갖게 된다”고 주장한다.¹⁶⁾ 이 주장은 생물들이 어떤 능력을 갖는 경우, 그것들은 그 능력을 최대한 실현하는데 필요한 신체기관도 갖게 된다는 것이다.¹⁷⁾ 여기에서의 ‘최대한(aristos)’은 할 수 없는 것을 억지로 하거나 불필요한 것을 하는 것이 아니며, 필요한 것을 획득할 수 있는 만큼의 능력 발휘를 뜻한다(Ph. 255b 6이하; 256a 1-2. 비교: EN 1004b 19-28).¹⁸⁾ 아리스토텔레스에게 있어서 형상은 형태나 겉모습은 물론 성질, 구조, 기능 등도 의미한다. 예를 들어, 어떤 것이 도끼의 형상을 가진다는 것은 그것이 도끼의 형태를 가짐은 물론, 나무를 자르는 도끼의 기능을 수행한다는 것을 말한다(DA 412b 12-15). 이러한 기능은 정의(definition), 즉 ‘사물이 무엇인가’를 결정하는 본질이라는 의미에서의 형상이다(Met. 1029b 11-16; 1030a 18-29). 즉, 도끼의 기능이 그것의 본질이듯이, 어떤 사물이 ‘최상의 목적을 추구한다’는 것은 그것이 지닌 ‘능력을 최대한으로 발휘한다’는 것을 의미한다.¹⁹⁾

4. 인간의 본성

지금까지 본성의 일반적인 의미, 그리고 생물과 무생물의 본성적 차이점에 대해 간략하게 살펴보았다. 위의 논의를 통해 우리가 얻은 결론은, 영혼이 생물의 본성이며, 영혼을 갖는 생물은 자신의 능력을 최대한으로 발휘한다는 것이다. 그렇다면, 인간이 본성을 갖는다는 것, 즉 자신의 능력을 최대한으로 발휘한다는 것은 무엇을 의미하는가? 아리스토텔레스는 인간의 본성과 관련하여 다음과 같이 진술한다. ‘지성적인 삶이 최고의 삶이며, 가장 즐거운 것’(EN 1178a 5-8)이고, 또한 ‘지성은 인간에게 독특한 능력’(비교: 1098a 7-18)이며, ‘지성의 목적은 행복을 위한 것’(1178a 26이하)이다. 이와 같이, 인간의 본성은 ‘지성’과 관련되며, 또한 그것의 궁극적인 실현은 ‘행복’으로 이어진다.²⁰⁾ 그러나, 이미 보았듯이, 아리스토텔레스에 의하면, 인간은 영양섭취, 감각, 욕구, 장소운동, 그리고 사고능력을 지니므로,

15) 『기상학』 390a 10-17; DA 408a 21이하; 유원기(1999), pp.253-254 참조.

16) 이 진술의 함축성에 대해서는 유원기(2000b), p.97 각주12 참조. 자세한 논의는 펄리(Furley, 1996), pp.59-79를 볼 것.

17) 자연물의 운동은 무분별한 운동이 아니라 ‘좋은 목적’ 또는 ‘최상의 목적’을 지향하는 운동이다(Ph. 194a 29-31; Met. 988b 6-14. 비교: Ph. 195a 23-26; DA 433a 27-28; 『니코마코스 윤리학(이하 EN)』 1094a 18-22; 1098a 7-18).

18) “자연은 헛된 일을 하지 않는다”(DA 434a 30; EN 1253a 9)는 아리스토텔레스의 진술을 이와 관련하여 생각해볼 필요가 있다.

19) EN 1177b 33-4; 『정치학』 1323b 40-1324a 1; 1324a 23-5, 1325a 7-10. 이 참고 지문들은 밀러(Miller, 1995, pp.18-19)의 것이다.

20) 비교: 리어(Lear, 1988), p.163. 그는 “... 모든 자연적 유기체가 본성을 가지며, 인간이 독특한 본성, 즉 운동과 정지의 독특한 내적 원리를 갖는다면, 인간의 기능은 자신의 본성을 드러내는 동적인 삶을 사는 것이라는 결론이 도출된다”고 말한다.

사고능력은 인간이 갖는 능력의 일부에 불과하다. 그럼에도 불구하고, 그는 인간의 본성을 사고혼과 동일시한다.²¹⁾ 따라서 이제 사고혼의 범주와 역할에 대해 좀더 자세히 알아볼 필요가 있다.²²⁾

1) 사고혼의 범주

아리스토텔레스는 인간이 행복을 획득할 수 있는 것은 자신에게 주어진 모든 기능들을 올바르게 사용할 때라고 말한다(예: EN 1099b 32 이하). 이 진술을 이해하려면 DA II.3에서 기하학적 도형들과의 유비를 통해 설명하는 ‘영혼들의 포용성’을 먼저 이해할 필요가 있다. 그곳에서 그는 영혼들의 위계, 그리고 그에 따른 생물들의 위계가 있다는 것을 인정한다. 예를 들어, 식물은 영양섭취와 관련된 영양섭취능력만을 가지며, 동물은 감각과 관련된 감각능력을 갖는다. 그러나 동물은 영양섭취능력을 가능하게 하는 영양혼과 감각을 가능하게 하는 감각혼이라는 두 가지 종류의 영혼을 갖는 것이 아니라, 영양혼을 잠재적으로 갖는 감각혼 하나만을 갖는다. 이와 마찬가지로, 인간이 다섯 가지의 독립적인 영혼들을 갖는 것이 아니라, 하위의 영혼들을 잠재적으로 포용하는 하나의 지성혼 또는 사고혼만을 갖는다. 물론 사고혼을 가지며, 따라서 사고능력을 가진 인간은 그 능력을 사용하고자 하며, 그 능력을 적절하게 사용할 때에만 인간은 행복해질 수 있다. 그러나 그것은 다른 능력들, 즉 영양섭취능력, 감각능력, 욕구능력 등의 하위의 능력들이 올바르게 사용되었을 때 궁극적으로 지성이 사용될 수 있는 것이다. 사실상 ‘영혼들의 포용성’은 하위의 능력들이 상위의 능력을 위한 방향으로 작용한다는 것을 함축한다. 다시 말해서, 하위의 능력들은 상위의 능력이 가장 잘 실현될 수 있게 하는 방향으로 작용한다는 것이다.

이러한 설명은 아리스토텔레스가 PA 642a 1-13에서 언급되는 ‘가설적 필요성’과 일관성이 있다. 여기에서 그는 영양섭취가 동물의 생존에 필수적이며, 따라서 그러한 조건이 갖추어진 뒤에야 다른 상위의 능력을 실현할 수 있다고 말한다. 다시 말해서, 먹이를 섭취하여 생명이 보존되어야만 감각능력 등이 쓸모가 있다는 것이다. 이와 같이 영양섭취능력은 가장 근본적인 전제로 이해되며, 따라서 아리스토텔레스가 동물은 감각능력을 갖는 것이다(DA 413b 2-3)이라고 말할 때, 동물이 그 하나의 능력만을 갖는다는 의미가 아니다(비교: 413b 22-24; 414b 1-6). 죽음보다 삶이 낫다는 그의 믿음은 생물이 자신의 생명유지를 위해 노력하리라는 믿음으로 이어진다. 즉, 영양섭취능력만을 갖는 식물의 경우에는 생존하기 위해 그 능력을 사용하며, 그 외에 감각능력과 욕구능력을 지닌 동물의 경우에는 자신의 생명유지를 위해 그 모든 능력을 사용하리라는 것이다. 그러나 아리스토텔레스는 감각능력에 대해 논의할 때 영양섭취능력에 대한 언급하지 않는다. 그것은 이미 가설적으로 전제되어 있기 때문이다. 이와 마찬가지로, 인간의 사고능력은 그보다 하위의 능력들을 가설적으로 전제한다. 즉, 생명유지를 위해서는 모든 기능들이 적절하게 수행되어야 한다는 것이다.

아리스토텔레스는 무생물보다 생물이(또는 죽음보다 삶이), 식물보다 동물이(GA 731a 24-732a 11), 그리고 다른 어떤 동물보다 인간이 낫다(비교: EN 1178a 5-8)고 믿는다. 특히, 인간의 삶이 다른 동물의 삶보다 좋은 이유는 인간만이 지성적인 능력을 가지며, 이

21) Hicks(1907, 414b 19에 대한 주석)에 의하면, 대체적으로 아리스토텔레스는 ‘사고능력’과 ‘지성’을 별 다른 의미 차이 없이 사용하며, 그 의미를 구분할 때는 전자를 ‘A는 B라고 판단하는 과정’을, 그리고 후자는 ‘사고의 개별적인 대상, 또는 정의의 개념이나 내용을 이해(grasp)하는 과정’을 말한다. 또한 전자는 참과 거짓을 판단하고 추리를 이끌어내는 추론적인 이성능력을, 반면에 후자는 직관적인 ‘의미 파악(apprehension)’을 말한다.

22) ‘행복’의 구체적인 내용과 실현방법에 대해서는 유원기(2000b), pp.91-114 참조.

능력이 바로 행복의 성취에 있어서 가장 고귀하고 궁극적인 관조의 활동을 가능하게 하는 신적인 능력이기 때문이다(1098a 7-18; 1178b 20이하). 따라서 인간이 자신의 지성능력을 제대로 사용할 수 없거나 발휘할 수 없다면, 인간은 결코 행복해질 수 없다. 그러나 이것은 지성적인 능력이 행복의 충분조건이란 말이 아니다. 행복의 성취는 인간이 지닌 모든 기능들이 적절히 작용될 때 가능하며, 따라서 지성은 인간이 지닌 다른 능력들과 동등한 가치를 갖는다고 말할 수 있을 것이다.²³⁾ 이와 같이, 인간의 본성은 인간이 지닌 능력들의 합과 동일시된다.

인간은 스스로에 대한 성찰을 통해, 자신이 본성을 지니며, 그 본성이 사고혼과 동일시된다는 것을 알게 된다. 그렇다면 인간의 본성 또는 사고혼은 어떤 방식으로 실현되며, 그 역할은 무엇인가? 우리는 위에서 살폈던 ‘유사명 원리’, ‘가설적 필요성’, 그리고 ‘영혼의 포용성’ 등의 이론을 통해 사고혼의 역할을 대략적이거나 미리 추정할 수 있다. 즉, 이 세 가지 이론은 사고혼을 지닌 인간의 활동, 즉 인간의 본성 실현이 종합적 또는 포괄적으로 이루어진다는 것을 함축한다. 인간은 영양섭취, 감각, 욕구, 장소운동, 그리고 사고 등의 능력을 지니며, 자신의 생존을 위해 그 능력들을 모두 사용한다는 것이다.

2) 사고혼과 장소운동의 관계

사고혼은 DA III.9-10에서 장소운동을 유발하는 영혼이 어떤 종류의 영혼 또는 (영혼으로 인해 동물이 갖게 되는) 능력인가 하는 문제와 관련하여 언급되고 있다.²⁴⁾ 그러나 왜 사고혼을 하필이면 장소운동과 관련하여 언급하고 있는가? 장소운동과 위의 원리들 사이에 어떤 관련이 있는가?

동물들이 장소운동을 하기 위해서는 목적으로 제시되는 대상들, 그 대상들을 감각할 수 있는 능력, 그 대상들이 즐거운 것(hedonê)인지 또는 고통스러운 것(lupê)인지를 식별하는 능력, 즐거운 것을 추구하고 고통스러운 것을 회피하는 능력, 그리고 추구하고 회피의 실천능력을 반드시 가져야 한다(『동물운동론(MA)』 700b 15-29; DA 433b 13-21 참조). 즉, 동물들은 외부의 감각대상 이외에 각각 감각, 상상력,²⁵⁾ 욕구, 장소운동 능력을 가져야 한다는 것이다. 외부대상들은 먼저 감각기관을 통해 빨간 것, 딱딱한 것 등으로 감각된다. 그러나 욕구의 직접적인 대상들은 이런 감각적인 인식이 아니라, 즐거운 것 또는 고통스러운 것이라는 지각이다. 대상이 이런 식으로 지각되었을 때, 동물들은 욕구능력을 통해 그것을 추구할 것인가 또는 회피할 것인가 결정하며, 궁극적으로, 장소운동능력을 통해 그것을 추구하거나 회피한다. 장소운동능력을 가진 동물들은 이와 같이 a)‘대상->감각->상상력(즐거움 또는 고통)->욕구->장소운동(추구 또는 회피)’의 과정을 거치게 된다.

23) 신에 대한 성찰이 행복의 충분조건이라는 주장도 있다(서먼Sherman, 2001, pp.185-209 참조).

24) DA의 중심주제는 영혼의 일반적인 성격 또는 역할이며, 또한 영혼의 실천적인 성격이 윤리학적 저술인 EN의 중심주제라는 점을 고려할 때, 아리스토텔레스가 이곳에서 사고혼을 장소운동, 즉 실천적인 측면과 관련하여 논의하는 것이 다소 어색하게 보일 수도 있다. 그러나 DA의 핵심적인 문제가 ‘생명’이라는 점을 고려한다면, 그러한 어색함은 제거된다. 다시 말해서, DA는 생명체가 생명을 지속할 수 있는 이유에 관한 논의이고, 따라서 인간이 생명을 지속할 수 있는 이유에 관한 논의가 오히려 자연스럽다는 것이다.

25) 필자는 쾌락과 고통을 식별할 수 있는 능력을 상상력(phantasia)의 역할로 보지만(2001, p.210 각주 260), 지면 관계상 여기에서 자세히 논의하지 않고 가정할 것이다. 한편, 이 견해에 대해 제기되는 문제는 a)상상력이 아리스토텔레스가 제시하는 다섯 가지 영혼의 종류에 포함되지 않는다(DA 414a 30-32. 비교: 433b 2-4)는 것과 b)상상력뿐만 아니라 감각과 사고에도 그런 역할을 부여할 수 있다(MA 701a 29-36. 비교: 701b 16-17)는 것이다.

지성이 개입되는 인간의 행동은 a)와 다르다. 인간이 지닌 지성능력은 추구나 회피로 이어지기 전 단계, 즉 행동으로 이어지기 전 단계에 개입하므로, 인간의 행동은 b)‘대상->감각->상상력(즐거움 또는 고통)->욕구①->지성->욕구②->장소운동(추구 또는 회피)’의 과정을 거친다. 이 과정에서 지성의 역할은 상상력의 역할과 유사하다. 즉, 상상력이 대상을 즐거운 것 또는 고통스러운 것으로 인식하게 만드는 역할을 한다고 가정할 때, 지성은 대상을 좋은 것 또는 나쁜 것으로 인식하게 만드는 역할을 한다. 즉, 지성의 개입은 도덕적 판단의 개입을 불러온다는 것이다. 따라서 욕구①은 도덕적으로 중성적인 감각적 욕구(epithumia)인 반면에, 욕구②는 도덕적으로 선악을 평가할 수 있는 지성적 욕구(boulêsis)이다(DA 432b 5-6; EN 1113a 10-12; 1139b 4-5; 1112b 31).

아리스토텔레스는 욕구가 실질적인 행동으로 이끌어지는 세 가지 경우를 말한다(DA 434a 12-16). 즉, (i)감각적 욕구가 지성적 욕구를 극복하는 경우, (ii)지성적 욕구가 감각적 욕구를 극복하는 경우, 그리고 (iii)감각적 욕구가 감각적 욕구를 극복하는 경우이다. 예를 들어, (iii)은 목도 마르고 배도 고픈 경우, 음식 대신에 물을 선택하는 경우이다. 위에서 보았듯이, 이것은 지성이 개입되지 않은 욕구의 전형적인 형태라고 볼 수 있다. 그러나 (ii)는 먹을 것을 보고도, 그 음식이 건강에 좋지 않을 것이라고 판단하여 그것을 먹지 않는 경우이며, (i)은 그 음식이 건강에 좋지 않음을 알면서도, 허기(감각적 욕구)를 견디지 못해 음식을 먹는 경우로 볼 수 있을 것이다. 아마도 아리스토텔레스는 인간의 행동과 관련하여 지성이 전혀 개입되지 않는 (iii)을 인정하지 않을 것이다.²⁶⁾ 왜냐하면 그는 지성을 가진 인간이 자신의 능력을 전혀 사용하지 않는 경우를 인정하지 않을 것이기 때문이다.²⁷⁾ 한편, (ii)는 지성적 행동의 전형적인 형태인 b)이다. 그러나 (i)은 위약한 인간의 경우이며(EN 1102b 13이하), b)와 다른 과정을 거친다. 즉, 그것은 c)‘대상->감각->상상력(즐거움 또는 고통)->욕구①->지성->욕구②->상상력(즐거움 또는 고통)->욕구①->장소운동(추구 또는 회피)’의 과정으로 볼 수 있을 것이다.

지금까지 보았듯이, 장소운동은 외적 대상을 지향하는 목적 지향적 운동이며, 이것은 대부분의 경우 생존을 위한 먹이 또는 음식의 획득과 관련된다. 이런 맥락에서, 아리스토텔레스는 때때로 영혼이 생물의 목적인이라고 말한다(DA 415b 15-22). 즉, 동물은 생명을 유지하기 위해 먹이를 감각하고, 식별하고, 추구할 수 있는 능력을 갖는다는 것이다. 무엇보다도, 여기에서 우리는 감각을 지닌 동물이나 지성을 지닌 인간이 목적을 지향하는 장소운동을 실현하는데 있어서, 그들이 지닌 모든 능력이 개입된다는 점에 주목할 필요가 있다. 이와 같이, 아리스토텔레스가 장소운동을 사고혼과 연결시킨 이유는 앞에서 언급되었던 세 가지 원리와 동일한 함축성을 지니기 때문인 것으로 이해할 수 있다.

3) 원인으로서의 영혼

이제 우리는 영혼이 실질적으로 어떤 역할을 하는가에 대해 살펴보아야 한다. 앞서서도 언급했듯이, “어떤 생물이 왜 그런 방식으로 존재하는가?”란 질문에 대해 “그것이 그 생물의 본성이니까!”란 답변은 우리에게 아무런 도움이 되지 않는다. 그러나 아리스토텔레스는 원인(aition) 개념을 통해 이 질문에 답변한다.

26) 필자는 (iii)도 지성적 행동에 포함된다고 말했던 적이 있으나(2000, p.102 각주 23), (iii)에는 분명히 감각적 욕구만이 개입되며, 따라서 비지성적인 행동을 유발한다는 점을 고려할 때, 적절한 해석이 아니었다고 생각된다(2001, p.54 각주 61 참조).

27) 각주 15) 참조.

Ph. II.3와 Met. I.3에서 원인 개념을 통해 자연물(생물과 무생물) 전체에 대해 설명했듯이,²⁸⁾ 아리스토텔레스는 DA II.4에서 생물의 본성인 영혼을 설명한다.

영혼은 살아있는 신체의 원인이며 원리이다. ... 영혼은 우리가 구분했던 바와 같이 세 가지 의미에서 {신체의} 원인이다. 왜냐하면 영혼은 ‘운동 그 자체는 어디로부터(작용인),’²⁹⁾ ‘무엇을 위해(목적인),’ 그리고 ‘영혼을 가진 신체의 실체³⁰⁾로서의(형상인)’ 원인이기 때문이다. ‘실체로서’가 의미하는 것은 명백하다. 왜냐하면 실체는 만물의 존재이유이고, 생명은 생물들의 존재이유이며, 영혼은 그것들의 원인이며 원리이기 때문이다. 또한 잠재적으로 존재하는 것의 현실태는 그것의 ‘형식(λόγος)’이다.³¹⁾ 영혼이 목적인이라는 의미에서의 원인이라는 것도 분명하다. 왜냐하면, 지성과 마찬가지로, 자연은 ‘어떤 목적을 위해’ 작용하며, 이 {목적}은 그것의 종착점(τέλος)이기 때문이다. 생물들에게 있어서, 영혼은 본성적으로 그런 종류이며, 모든 자연적 신체들은 영혼의 도구들이다. ... (415b 9-28)

위 인용문에 의하면, 영혼은 생물의 본질 또는 본성이라는 점에서 형상인이며, 생물로 하여금 생명 보존이라는 목적을 위한 운동을 하게끔 한다는 점에서 목적인이며, 그리고 그런 운동의 원천이 된다는 점에서 작용인이다. 앞에서 보았듯이, 아리스토텔레스는 이 세 가지 원인이 일치하는 경우가 있다고 말한다. 여기에서 한 단계 더 나아가, 필리는 이 세 가지 원인들이 작용인의 다른 측면들 또는 다른 종류의 작용인이라고 주장한다.³²⁾ 하지만, 아리스토텔레스는 GC I.7에서 목적인을 작용인의 일종으로 간주할 수 없다고 분명히 말하며,³³⁾ 또한 PA I.1에서는 목적인이 원인들의 위계 가운데 가장 상위에 있다고 말한다.³⁴⁾ 따라서 필리에 동의하려면, 그런 주장에 배치되는 아리스토텔레스의 이러한 진술들을 먼저 설명해야 한다. 그러나 그 세 가지 원인들이 일치한다면, 형상인, 작용인, 그리고 목적인 가운데 한 가지의 역할을 한다는 점에서 일치한다고 말해질 것이며, 따라서 필리의 제안을 배제하는 아직 시기상조일 수도 있다.

우리는 앞에서 본성이 사물의 운동과 관련되며, 본성을 가진 사물은 자신의 본성을 실현

28) 아리스토텔레스의 네 가지 αἰτίαι(원인들), 즉 형상인, 질료인, 작용인(능동인), 목적인에 대한 논의는 Ph. II.3, 194b 24-195a 3; Met. I.3, 983a 24이하; Met. V.2 등에서 찾아볼 수 있다. 영혼은 질료를 제외한 어떤 것이므로, 여기에서는 질료인을 제외한 나머지 세 가지가 영혼의 능력으로 언급되고 있다. 이 글에서도 αἰτίαι를 ‘원인’으로 번역하지만, 그것은 분명히 Hume의 ‘원인’ 개념과는 다르다. 간단하게 설명하면, Hume은 a)원인은 결과에 선행하며, b)원인과 결과는 ‘사건(event)’과 ‘사건’간의 관계로 보지만, 아리스토텔레스의 ‘원인’은 반드시 결과에 선행하지 않으며(‘목적인’의 경우), 또한 그는 ‘원인과 결과의 관계’는 ‘실체와 실체’, ‘실체와 사건’ 등의 관계로 보기도 한다.

29) 운동의 원천 또는 기원으로 이해할 수 있다.

30) 이 인용문의 ‘실체’는 ‘본질’ 또는 ‘본성’으로 이해된다(각주 9) 참조).

31) 이것은 형상인으로서의 영혼에 대한 설명이다. Hicks는 λόγος가 ‘형상인’을 지칭하는데 쓰이는 용어들 가운데 하나라는 것을 지적한다.

32) 필리(1996), p.62; p.70.

33) “능동적인 힘은 그 과정이 유래한다는 의미에서 하나의 원인이다. 그러나 그것이 지향하는 목적은 활동적이지 않다.” (GC 324b 13-18)

34) “... 자연적 생성과 관련된 원인들은 한 가지 이상이다. 어떤 것을 지향하는 원인이 있고, 또한 운동의 시작이 되는 원인이 있다. 그렇다면 이 두 가지 원인들 가운데 어떤 것이 먼저이고, 어떤 것이 나중인지를 결정해야만 한다. 그러나 당연히 우리가 목적인이라고 부르는 것이 먼저이다. 왜냐하면 인공물의 경우에서처럼 자연물의 경우에도, 그것은 사물을 설명하며, 또한 출발점을 설명하기 때문이다.” (630b 11-16)

하려고 한다는 것을 보았다. 그리고, 인간의 경우에 있어서, 비록 지성이 인간을 다른 생물들과 구별하는 특징이지만, 그 내용적인 측면에서는 다른 생물들과 마찬가지로 ‘생명의 보존’을 위한 방향으로 작용하며, 또한 생명을 보존하는 과정 속에서, 인간이 지닌 하위의 능력들은 상위의 능력인 사고능력을 위한 방향으로 작용한다는 것을 보았다. 이와 같이, 인간의 본성 또는 영혼은 동적인 역할을 수행하는 것으로 보인다. 그러나 ‘본성을 가지기 때문에’ 또는 ‘목적물을 가지기 때문에’라는 형상인이나 목적인은 그러한 동적인 활동에 대해 “원래 그렇다” 또는 “본성적으로 그렇다”는 설명과 별 차이가 없다. 그러나 여러 번 강조했듯이, 우리는 그런 설명으로 만족할 수가 없다. 우리는 “그것이 왜 그런가?”를 알고 싶기 때문이다. 이런 측면을 고려할 때, 운동의 원천으로 이해되는 작용인이 그 질문에 답변할 수 있는 가장 적절한 후보가 될 것으로 기대된다. 그러나 작용인에 관한 논의는 신체 내부에서의 영혼의 역할, 즉 심신관계에 관한 심각하고도 난해한 논의를 불러들인다. 이 문제 이외에, 아직 다루어져야 할 문제들은 지성의 종류와 그 구체적인 내용(즉, 모든 지성이 생명과 관계된 장소운동에 개입되는가?)과 본성의 동적인 실현이 잠재태와 현실태 개념을 통해 어떻게 설명되는가 하는 것이다. 지면 관계상, 그 문제들은 다음 기회로 미룰 수밖에 없다.

5. 결론을 대신하여

이 글을 맺기 전에, 우리는 “본성에 관한 위와 같은 논의가 경험주의적 사조가 팽배한 20세기에 무슨 의미가 있는가?”라는 질문을 고려할 필요가 있다. 잘 알려져 있듯이, 20세기 철학적 사조 가운데 하나인 논리실증주의는 i)경험적인 관찰을 통한 검증과 ii)수학이나 논리적인 검증의 두 가지 검증원리를 제시하며, 이 원리들을 통해 검증되지 않는 주장은 무의미하다고 주장한다. 이 주장에 따르면, ‘본성’의 실재성에 관한 논의는 검증 가능하지 않고, 따라서 무의미한 논의가 된다. 그러나 이 두 가지 원리가 ‘본성’ 개념에 대한 논의 자체를 무의미한 것으로 분류할 수 있는 근거가 되는가에 대해서는 논란의 여지가 있다. ‘본성’을 추상적인 실재자로 보고 그것의 실재 여부를 묻는 경우에는, i)을 토대로 해서 그에 대한 논의를 거부할 수 있을 것이다. 그러나 ‘본성’을 일정한 시간 동안의 지속성을 전제하는 개체(particular)나 종(species)의 ‘정체성’과 관련시켜 이해한다면, 우리가 경험적으로 승인할 수밖에 없는 부분들이 있다. 즉, x라는 개체는 x라는 개체로서 인식되며, 또한 x는 X라는 종의 개체로 인식된다는 경험적인 사실을 거부할 수 없다.

일찍이, 16세기의 갈릴레오나 19세기의 다윈 등의 자연철학자들의 이론도 이미 ‘본성’에 대한 논의의 타당성에 의문을 제기해왔다. 우리는 ‘본성’ 개념을 다음과 같이 규정할 수 있을 것이다. i)x라는 개체가 x이기 위해 반드시 소유해야 하는 성질이다. 즉, 본성은 x가 x인 한에 있어서, 반드시 가져야 하며, 그 본성을 잃게 되면, x는 더 이상 x일 수 없다. ii)x라는 개체가 탄생하면서부터 내재적으로 갖는 성질이다. 즉, 본성은 외부로부터 주어지는 것이 아니라 x라는 개체가 본래적으로, 그리고 내재적으로 갖는 성질이다. iii)X라는 종(species)에 속하는 x들의 본성은 과거나 현재, 그리고 미래에도 동일하다. 인간을 예로 들자면, 인간이란 종의 본성은 과거로부터 현재를 거쳐 미래에 이르기까지 더해지거나 감해지지 않고 동일하다는 것이다. 그러나 x의 운동이 x를 구성하는 요소들의 본래적 성질에 기인한다는 주장은 그 운동이 순수하게 양적으로 설명된다고 주장하는 갈릴레오(1564-1642)의 운동이론에 의해 거부되고, 또한 ‘종적으로 고정된 본성’이란 개념은 종(species)의 점진적인 진보, 즉 종적 본성의 변화 가능성을 주장하는 다윈(1809-1882)의 진화론에 의해 거부된다. 더구나 이런 주장들은 그 나름대로의 설득력을 지니며, 따라서 본성 개념에 관한 논의의 결림들

이 되고 있음을 부정할 수는 없다.

그러나 본성에 관한 호기심은 직관적인 호기심이다. 우리는 사물의 본성에 대해 지속적인 궁금증을 가져왔으며, 앞으로도 지속할 것임이 틀림없다. 갈릴레오가 말하듯이, 사물의 운동을 양적으로 설명할 수 있는 경우도 있으나(예: 동일한 두 가지 사물의 경우), 대체로 운동은 그 사물의 구성요소를 통해 설명된다. 예를 들어, 물의 양이 아무리 많을지라도 그것이 돌의 속성을 드러내지는 못한다. 또한, 다윈이 말하듯이, 종적 본성이 변화한다 할지라도, 그것이 매순간 또는 시시각각으로 변화하는 것은 아니며, 일정 시간동안 동일한 성질이 유지된다.³⁵⁾ 이런 관점에서 볼 때, 본성의 실재성에 대한 경험적인 믿음을 지닌 아리스토텔레스의 소박한 경험주의를 수용할 수밖에 없을 것이다. 다시 말해서, 어떤 사물을 그 사물이 깨닫게 만드는 무엇인가가 있다는 것을 받아들일 수밖에 없다는 것이다. 비록 아리스토텔레스가 영속적으로 전해지는 종적 본성이 있다는 잘못된 믿음을 가졌을지라도, 그것이 본성에 관한 논의 자체를 무의미한 것으로 간주할 이유가 되지는 않는다. 최근의 생물학적 이론에 의하면, 비록 새로운 정보가 추가되는 경우도 있지만, DNA를 통해 후속세대에 정보가 전해진다는 것은 의심할 바 없고, 따라서 제한적이거나 본성에 관한 논의가 여전히 유효하기 때문이다.

참고문헌

- Clark, S. R. L. (1975) *Aristotle's Man*. Oxford: Clarendon Press.
- Furley, D. J. (1996) 'What Kind of Cause is Aristotle's Final Cause?' in M. Frede and G. Striker(eds.) (1996) *Rationality in Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press, pp.59-79.
- Hartman, E. (1977) *Substance, Body, and Soul*. Princeton University Press.
- Hicks, R. D. (1907) *Aristotle: De Anima*. Cambridge University Press.
- Kirwan, C. (1993) *Aristotle's Metaphysics Books Γ, Δ, E*. 2nd ed. Oxford: Clarendon Press.
- Lear, J. (1988) *Aristotle: the Desire to Understand*. Cambridge University Press.
- Matthen, M. (1988) 'Individual Substances as Hylomorphic Complexes', in M. Matthen (ed.), *Aristotle Today*, 1988, pp.151-179.
- Miller, F. D. (1995) *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*. Oxford: Clarendon Press.
- Ross, W. D. (1936) *Aristotle's Physics*. Oxford University Press.
- Tredennick, H. (1933) *Aristotle: The Metaphysics Books I-IX*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press and London: William Heinemann Ltd.
- Waterlow, S. (1982), *Nature, Change, and Agency in Aristotle's Physics*. Oxford: Clarendon Press.
- 로저 트리그(1996), 『인간 본성에 관한 10가지 철학적 성찰』, 최용철 옮김, 서울: 자작나무.
- 미카엘 란트만(1977), 『철학적 인간학』, 진교훈 옮김, 서울: 경문사.
- 유원기(1999), 「아리스토텔레스의 심신론은 기능주의인가?」, 『철학연구』 47집, pp.245-264.
- 유원기(2000a), 「아리스토텔레스의 자연과 생명관」, 『동아시아 문화와 사상』 vol. 4, pp.235-250.

35) 이 부분에 대한 논의는 로저 트리그(1996), pp.71-72 참조.

- 유원기(2000b), 「아리스토텔레스의 목적론과 선택(prohairesis) 개념의 문제」, 『철학연구』 51집, pp.91-114.
- 유원기(2001), 『영혼에 관하여』, 서울: 궁리출판사.
- 유원기(2002), 「아리스토텔레스 자연철학에 있어서의 자동운동(self-motion)의 문제」, 『철학』 73집, pp.53-74.
- 장영란(2000), 『아리스토텔레스의 인식론』, 서울: 서광사.
- 쿨링우드, R. G.(2003 근간), 『자연의 이념(가제)』, 유원기 옮김, 서울: 이제이북스출판사.
(쪽 번호는 원문의 쪽 번호이다.)
- 토마스 셔먼(2001), 「『니코마코스 윤리학』에서의 철학적 지혜는 도덕적 행위와 관련 있다」, 유원기 옮김, 『신학과 철학』 제3호, 서강대학교 비교사상연구원, pp.185-209.