

【논문】

## 아리스토텔레스의 ‘올바른 선택’

— 성격적 덕과 실천적 지혜의 합작 —

송 유 레\*

【주제분류】 서양고대철학, 윤리학

【주요어】 덕, 선택, 성격, 실천적 지혜, 행동

【요약문】 아리스토텔레스는 덕을 성격적 덕과 지성적 덕으로 구분하지만, 성격적 덕이 지성적 덕의 일종인 실천적 지혜와 연결되어 있다고 주장한다. 하지만 성격적 덕과 실천적 지혜가 어떻게 연결되어 있는지는 논란의 대상이다. 본 논문에서는 아리스토텔레스의 선택 이론에 비추어 성격적 덕과 실천적 덕의 연관 관계를 규명하고자 시도한다. 특히, 그가 성격의 덕을 선택과 관련된 성향(‘hexis prohairetikê’)으로 규정한 점에 주목한다. 최근 이 규정은 두 가지 논쟁적인 해석을 불러 일으켰다. 하나는 올바른 선택이 실천적 지혜를 요구하기 때문에 성격적 덕이 실천적 지혜를 구성적 요소로서 포함해야 한다고 주장하고, 다른 하나는 선택이 행동의 목표가 아니라, 그것에 이바지하는 것을 대상으로 한다는 점에서 성격적 덕이 목적이 아니라, 수단에만 관여한다고 주장한다. 첫째 해석에 반대하여 우리는 올바른 선택이 성격적 덕과 실천적 지혜의 분업에 기초한 협업을 논증한다. 둘째 해석에 반대하여 성격적 덕이 ‘중간을 겨냥할 수 있는 성향’으로서 행동의 내재적인 목표, 즉 ‘중간’을 제공함을 보인다. 이때, ‘중간’은 아름다운 것과 동일시된다. 이와 관련해서, 우리는 성격적 덕이 아름다움에 대한 사랑을 통해 선택과 행동에 방향과 추동력을 제공한다는 해석을 제안한다. 나아가, 올바른 선택을 위한 협업에서 실천적 지혜가 올바른 이성을 통해 욕망의 올바름을 보장하고, 성격적 덕이 올바른 욕망을 통해 실천적 사고의 참됨을 보장한다는 의미에서 성격적 덕과 실천적 지혜의 상호의존성이 밝혀진다.

\* 경희대학교 철학과 부교수

## I. 서론: 성격의 덕과 실천적 지혜의 관계

우리는 사람들의 잘잘못을 따지면서 살아간다. 무엇을 잘하고 잘못했는지를 따지는 것을 넘어 그렇게 행한 사람의 좋고 나쁨을 평가하기도 한다. 그래서 어떤 사람은 훌륭한 사람이라고 칭찬하고, 어떤 사람은 못된 사람이라고 비난한다. 겉으로 드러난 행동을 보고 사람됨을 평가하는 것의 한계를 알면서도 우리는 사람들을 그런 식으로 평가하고, 그 평가에 따라 좋아하기도 미워하기도 하고 존경하기도 경멸하기도 한다. 이러한 일반적인 관행은 ‘사람됨’이라는 것이 있으며 그것이 평가의 대상임을 전제한다. 아리스토텔레스가 살았던 고대 그리스에도 그와 같은 관행이 있었으며 ‘사람됨’에 대한 통념이 있었다. 아리스토텔레스는 ‘사람됨’이라는 상식적 개념에서 ‘성품’ 내지 ‘성격’(êthos)이라는 철학적 개념을 발전시키고, 칭찬받을 만한 훌륭한 성격을 ‘덕’(aretê)으로 지칭하면서 그의 윤리 체계의 핵심 개념으로 만들었다.

그런데 아리스토텔레스는 훌륭한 성격 외에 지적인 탁월성 또한 ‘덕’이라고 부른다. 잘 알고, 잘 생각하는 것도 칭찬할 만한 좋은 것이라고 보았기 때문이다. 그리하여 그는 덕을 두 종류, 즉 성격의 덕과 지성의 덕으로 구분한다. 그렇지만 그는 종종 성격의 덕 또는 성격적 덕을 그냥 ‘덕’이라고 부른다. 성격적 덕과 지성적 덕의 구분은 성격이 훌륭하다는 것과 지성이 뛰어난 것이 서로 구별되는 사태임을 의미한다. 이러한 덕의 이분법은 사람됨이 지성과는 무관한 별개의 사안이라는 인상을 줄 수 있다.

그러나 아리스토텔레스는 지성의 개입 없이는 성격의 덕을 가질 수 없다고 보았다. 그는 타고난 성품의 고매함을 ‘자연적 덕’(physikê aretê)이라고 부르고, 엄밀한 의미의 덕으로부터 구분한다. 그는 엄밀한 의미에서 성격적 덕은 실천적 지혜 내지 슬기(phronêsis)가 없으면 성립할 수 없다고 주장한다. 게다가, 실천적 지혜 또한 성격적 덕 없이는 생길 수 없다고 말한다. 이런 시각에서 그는 슬기 없이는 ‘좋은’ 사람이 될 수 없고, 성격적 덕이 없이는 슬기로운 사람이 될 수 없다고 선언한다.<sup>1)</sup>

하지만 아리스토텔레스의 윤리학에서 성격적 덕과 실천적 지혜가 구체적으로 어떻게 연결되어 있는지 논란의 대상이다. 본 논문에서는 아리스토텔레스의 선택 이론을 중심으로 성격적 덕과 실천적 덕의 연관 관계를 규명하고자 시도할 것이다. 특히, 그가 성격적 덕을 선택과 관련된 성향(‘hexis prohairetikê’)으로 규정한 점에 주목할 것이다. 최근 이 규정은 두 가지 논쟁적인 해석을 불러 일으켰다. 하나는 올바른 선택이 실천적 지혜를 요구하기 때문에 성격적 덕이 실천적 지혜를 구성적 요소로서 포함해야 한다고 주장하고,<sup>2)</sup> 다른 하나는 선택이 행동의 목표가 아니라, 그것에 이바지하는 것을 대상으로 한다는 점에서 성격적 덕이 목적이 아니라, 수단에만 관여한다고 주장한다.<sup>3)</sup> 하지만 이러한 해석들은 아리스토텔레스가 제시한 영혼의 비이성적인 부분과 이성적인 부분의 구분과 그에 기초한 성격적 덕과 지성적 덕의 이분법 구도에서 벗어난다.<sup>4)</sup>

우리는 이러한 해석들에 반대하여 우선 올바른 선택이 성격적 덕과 실천적 지혜의 분업에 기초한 협업임을 보일 것이다. 다음으로 성격적 덕이 ‘중간을 겨냥할 수 있는 성향’으로서 행동의 내재적인 목표를 제공한다는 점을 밝힐 것이다. 이와 관련해서 성격적 덕이 아름다움에 대한 사랑을 통해 선택과 행동에 방향과 추동력을 제공한다는 해석을 제안할 것이다. 나아가, 올바른 선택을 위한 협업에서 실천적 지혜가 올바른 이성을 통해 욕망의 올바름을 보장하고, 성격적 덕이 올바른 욕망을 통해 실천적 사고의 참됨을 보장한다는 의미에서 성격적 덕과 실천적 지혜의 상호의존성이 드러날 것이다. 마지막으로 올바른 덕 교육에 대한 아리스토텔레스의 입장을 간략히 소개하는 것으로 논문을 마무리 지을 것이다.

1) EN VI 12, 1144b 29-b1; VI 13, 1144b 1-14; 26-28; 30-32.

2) Lorenz (2009), 178, 211.

3) Gourinat (2002), 123-124.

4) Irwin (1975), 576은 아리스토텔레스의 덕의 이분법 자체를 문제 삼는다(cf. “at least misleading”). 그는 아리스토텔레스가 엄밀한 의미의 성격적 덕이 실천적 지혜를 요구한다는 입장을 고수하는 한, “성격적 덕은 영혼의 두 부분 모두에 관여하지만, 지성의 덕은 오직 하나에만 관여한다고 말했어야 한다.”고 주장한다.

## II. 덕의 분류

성격적 덕과 실천적 지혜의 관계를 규명하기 위해서는 먼저 아리스토텔레스가 덕을 어떻게 분류하는지를 살펴볼 필요가 있다. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』 (*Ethica Nicomachea*, EN으로 축약) 1권 13장에서 인간 영혼의 칭찬할 만한 성향(*hexis*)을 ‘덕’(aretê)으로 지칭하고,<sup>5)</sup> 그것을 성격적(*êthikê*) 덕과 지성적(*dianoêtikê*) 덕의 두 가지 종류로 구분한다. 그는 이러한 덕의 분류를 위해 영혼의 기능과 구조에 대한 논의에서 출발한다. 우선, 인간의 영혼을 이성을 가진 부분 (*to logon echon*)과 비이성적인 부분 (*to alogon*)으로 양분한다. 이어서 비이성적인 부분을 다시 양분하는데, 하나는 영양 섭취와 생장에 관여하는 ‘식물적인’ 부분으로 인간적인 덕과는 무관한 것으로 간주된다. 다른 하나는 비이성적인 본성에 속하지만, 모종의 방식으로 이성 에 참여하는 것으로 제시된다. 그는 이 부분이 이성과는 별개의 것으로 이성에 맞서 싸울 수 있지만, “그것[이성]의 말을 들을 수 있고 설복될 수 있는 한에서”<sup>6)</sup> 이성에 참여한다고 설명한다. 나아가, 이 부분이 “욕구할 수 있는, 그리고 일반적으로 욕망할 수 있는 부분”<sup>7)</sup>이라고 밝힌다. 마침내, 그는 영혼의 부분들 가운데 자체적으로 이성을 가지고서 사유할 수 있는 부분에 지성적 덕을, 이성에 순응하여 욕망할

5) EN I 13, 1103a 9-10.

6) EN I 13, 1102b 31: ἢ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν.

7) EN I 13, 1102b 30-31: τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικόν. 아리스토텔레스는 욕망을 세 종류, 즉 욕구(*epithymia*), 기개(*thymos*), 바람 내지 소망(*boulêsis*)로 분류하고, 욕구와 기개는 비이성적인 욕망으로, 바람은 이성적인 욕망으로 제시한다. 어떤 의미에서 바람이 ‘이성적인’ 욕망인지에 대해서는 고대로부터 논란이 있어 왔다. 본문의 이 구절은 욕망 능력 일반을 영혼의 비이성적인 부분에 귀속시키기 때문에 바람 또한 비이성적인 부분에 속한다는 주장을 옹호하는 것으로 보인다. 하지만 전현상 (2004)은 이 구절에 대해 “부주의한 표현 방식의 귀결일 뿐, 그[아리스토텔레스]가 소망 역시 영혼의 비이성적 부분으로부터 유래하는 것으로 간주했음을 보여주는 근거는 될 수 없다”(115)고 주장한다. 필자는 바람이 이성에 따라 기능하지만, 이성 자체의 기능은 아니라고 본다. 이에 대한 자세한 논의는 송유례(2016)을 참조하라.

수 있는 부분에 성격적 덕을 귀속시킨다. 더불어, 지성적 덕으로 이론적 지혜, 이해력, 실천적 지혜를, 성격적 덕으로 후함, 절제, 온화함을 예로 들었다. 두 종류의 덕의 목록은 이후 논의에서 확충된다.

어떤 의미에서 영혼의 비이성적인 부분이 이성의 말을 들을 수 있고 설복될 수 있다는 말인지는 여전히 상당부분 수수께끼로 남아 있다. 말에 설복될 수 있으려면 그 말을 이해할 수 있는 개념체계를 지녀야 하지 않는가? 그러한 개념체계를 지닌 영혼은 이미 이성적이지 않는가?<sup>8)</sup> 이와 관련하여 아리스토텔레스는 이론적 설명을 제공하는 대신, 징벌, 꾸지람 및 격려와 같은 경험에 호소하면서 영혼의 비이성적인 부분이 ‘모종의 방식으로’(pôs) 설득된다고 주장한다.<sup>9)</sup>

사실, 아리스토텔레스는 자제력이 있는 사람의 경우에는 영혼의 비이성적인 부분이 이성에 설복되지만(peitharchein), 절제 있는 사람과 용감한 사람의 경우에는 그것이 이성의 말에 훨씬 더 잘 귀를 기울이고(euêkoôteron), 전적으로 이성과 한 목소리를 낸다고(homophônêi) 말한다.<sup>10)</sup> 말하자면 자제력이 있는 사람은 이성에 저항하는 욕망의 목소리를 억누르고 이성에 따르지만, 성격적 덕이 있는 사람, 즉 훌륭한 사람(spoudaios)은 내적인 저항이나 갈등 없이 이성에 따른다. 훌륭한 사람의 욕망은 이미 이성과 한 목소리를 내고 있기 때문이다. 그런데 절제와 용기와 같은 성격적 덕이 있는 사람이 귀를 기울이는 이성의 말은 실천적 지혜의 ‘올바른 말’(orthos logos)이다. 무엇을 해야 하고 무엇을 하지 말아야 하는지 명령하고 지시할 수 있는(epitaktikê) 이성의 덕이 바로 실천적 지혜이기 때문이다.<sup>11)</sup>

8) 이와 관련된 논쟁은 Cooper (1988), 33-34; Grönroos (2007), 255-256, 262 참조하라.

9) EN I 13, 1102b 31-1103a 1. 다만, 아리스토텔레스는 이러한 종류의 설득이 ‘아버지나 친구들의 이성을 가지는’ 경우에도 발생한다고 주장하고, 후자가 ‘수학적 대상들에 대한 이성을 가지는 것’과 다르다고 밝힌다. 아마도 이것은 꾸지람 등을 통한 설득이 체계적 설명을 통한 이해와 다르다는 점을 가리키는 것으로 보인다. 실제로 아버지에게 꾸지람을 듣는 아이는 왜 아버지가 꾸짖는지 이해하지 못하고 설명할 수 없어도 아버지의 말에 따라 행동할 수 있다.

10) EN I 13, 1102b 26-28.

아리스토텔레스는 6권 1장에서 지성의 덕을 분류한다. 영혼에서 이성을 가진 부분, 즉 지성(dianoia)은 ‘원리가 달리 있을 수 없는 대상’<sup>12)</sup>을 인식할 수 있는 부분(epistêmonikon)과 ‘원리가 달리 있을 수 대상’에 대해 추론할 수 있는 부분(logistikon) 내지 의견을 형성할 수 있는 부분(doxastikon)으로 양분된다. 학적 인식(epistêmê)과 직관(nous), 그리고 이 둘을 통칭하는 이론적 지혜(sophia)는 전자에, 제작적 기술, 잘 숙고함, 이해력과 더불어 실천적 지혜는 후자에 귀속된다.<sup>13)</sup>

이상에서 우리는 성격적 덕이 영혼의 비이성적인 부분 가운데 이성에 따라 욕망할 수 있는 부분에 속하며, 실천적 지혜의 영혼의 이성적인 부분 가운데 추론하거나 의견을 형성할 수 있는 부분에 속한다는 것을 확인할 수 있었다.

### III. ‘Hexis prohairetikê’:

#### 올바른 선택을 산출할 수 있는 성향

아리스토텔레스는 EN 2권 6장에서 모든 덕이 그것을 가진 것을 좋은 상태에 있게 하고, 그것의 기능을 잘 수행하도록 만드는 성향임을 규정하고, 이러한 일반적인 덕의 규정에 따라 인간의 덕이 그것을 가진 인간으로 하여금 좋은 인간이 되게 하고, 인간으로서의 기능을 잘 수행할 수 있도록 만드는 성향이라고 말한다. 이어서 그는 성격적 덕이 관여하는 기능을 감정과 행동으로 제시한다. 따라서 성격적 덕은 ‘잘’ 느끼고 ‘잘’ 행동할 수 있도록 만드는 성향이라고 할 수 있다. 그는 ‘잘’ 느끼고 행동하는 것을 “마땅히 그래야 할 때, 또 마땅히 그

11) EN VI 10, 1143a 8-9.

12) 영원불변하며 필연적인 존재를 가리킨다. Cf. Gauthier et Jolif (2002), 440-441; Broadie and Rowe (2002), 361.

13) EN VI 1, 1139a 12; VI 5, 1140b 25-28. 본 논문에 제시된 그리스어 원문 번역은 별도의 언급이 없으면 필자의 것이다.

래야 할 일에 대해, 마땅히 그래야 할 사람들에 대해, 마땅히 그래야 할 목적을 위해서, 또 마땅히 그래야 할 방식으로” 느끼고 행동하는 것으로 상술한다. 그는 이러한 ‘잘’을 일종의 중용(中庸)으로 제시한다. 이런 시각에서 그는 감정과 행동에 지나침과 모자람, 그리고 중간이 있으며 성격적 덕은 최적의 상태, 즉 ‘중간을 겨냥할 수 있는 (stochastikê tou mesou) 성향’으로 제시한다. 이러한 논의를 정리하며, 그는 성격적 덕을 다음과 같이 규정한다.

그러므로 [성격적] 덕은 선택에 관련된 성향(hexis prohairetikê)으로, 우리와의 관계에서 성립하는 중용에 놓여 있으며, 이 중용은 이성에 의해, 슬기로운 사람이 규정할 그런 방식으로 규정된다. 이 중용(mesotês)은 두 악덕, 즉 지나침을 따르는 것과 모자람을 따르는 것 사이의 중용이다.<sup>14)</sup>

여기에서 우리는 문제의 문구 ‘hexis prohairetikê’를 만난다. 인용문에서는 이 표현을 임시로 ‘선택에 관련된 성향’으로 옮겼지만, 접미어 ‘-ikê’는 수행하거나 산출할 수 있는 능력을 가리킨다는 점에서 선택을 산출할 수 있는 성향을 가리키는 것으로 보인다.<sup>15)</sup> 물론, 덕은 악덕과 달리 ‘좋은’ 선택을 산출할 수 있는 성향일 것이다.<sup>16)</sup> 사실, 성격적 덕이 아니라, 그 덕을 지닌 사람이 선택의 주체라는 점에서 성격적 덕은 ‘우리로 하여금 잘 선택할 수 있도록 만드는 성향’이라고 말하는 것이 보다 정확한 표현일 것이다.<sup>17)</sup>

- 
- 14) EN II 6, 1106b 36-1107a 3. 중용(mesotês)은 중간(to meson)을 따르는 상태이다.  
 15) 이와 유사하게 아리스토텔레스는 학적 인식을 ‘논증을 산출할 수 있는 성향’(hexis apodeiktikê: VI 3, 1139b 31-32)으로, 기술을 ‘제작할 수 있는 성향’(hexis poiêtikê: VI 4, 1140a 20-21), 실천적 지혜를 ‘행동을 산출할 수 있는 성향’(hexis praktikê: VI 5, 1140b 4-6)으로 규정한다. ‘hexis prohairetikê’의 의미에 대한 다양한 해석들에 대한 개괄로 Müller (2018), 14-15, note 12를 참조하라.  
 16) 아리스토텔레스는 의견은 참이거나 거짓이지만, 선택은 좋거나 나쁘다고 말한다. Cf. EN III 4, 1111b 33-34. 그런데 악덕 또한 나쁜 선택을 산출할 수 있다는 점에서 ‘hexis prohairetikê’이 아닌가라는 물음이 제기될 수 있다. Cf. Bodeüs (2004), 116. 하지만 아리스토텔레스는 그 가능성을 언급하지는 않았다.  
 17) Irwin (1985), 44는 ‘hexis prohairetikê’를 ‘a state that decides’라고 번역했는데

아리스토텔레스는 ‘hexis prohairetikê’라는 표현을 EN 2권에서 한번, 『에우데모스 윤리학』(*Ethica Eudemia*, EE로 축약)에 공동으로 속하는 공유서인 EN 6권 (= EE 5권)에서 한 번 사용하는데,<sup>18)</sup> 둘 다 성격적 덕을 지시한다. EE에서는 공유서 외에 2권에서 그 표현을 두 번에 걸쳐 사용한다. 그는 한편으로는 “친-체육적인(philogymnastikai) 선택 성향들이 친-건강적(philohygieis)이”라고 말하고,<sup>19)</sup> 다른 한편으로는 “성격적 덕이 즐거운 것과 괴로운 것과 관련하여 우리에게 있어서 중용의 선택과 관련된 성향(hexin prohairetikên)임이 필연적이다.”라고 주장한다.<sup>20)</sup> 이 밖에 그는 관련 형용사들을 공유서 EN 5권 (=EE 4권)에서 한 번, EE에서 네 번 사용하는데, 모두 성격적 덕에 관련된다. 일부는 성격적 덕 일반의 성격을 규정하기 위해, 일부는 공정한 사람, 호탕한 사람, 덕을 추구하는 참된 정치가를 묘사하기 위해 사용된다.<sup>21)</sup>

그러나 아리스토텔레스는 성격적 덕을 선택 개념을 통해 규정함으로써 혼란과 우려를 불러 일으켰다. 그의 선택 이론에 따르면, 무엇을 할지 선택하는 것은 행위자의 목표에 이바지하는 적절한 방법에 대해 합리적으로 숙고하는 것과 결부된다. 그런데 숙고를 잘 하도록 보장해

---

데, 이것은 성향이 선택의 주체라는 오해를 불러일으킬 수 있다. 아리스토텔레스는 다양한 기능에 따라 인간 영혼의 능력과 성향을 구분하는데, 그 기능의 주체는 각개 능력과 성향이 아니라, 인간이다. 인간이 그러한 능력과 성향을 가지고 사용함으로써 해당 기능들을 수행한다. 하지만 그는 종종 (아마도 논의의 편의상) 능력이나 성향이 마치 활동의 주체인 것처럼 표현한다.

18) EN VI 2, 1139a 23. 편의상 공유서의 권수를 EN의 권수에 따라 인용한다.

19) EE II 5, 1222a 31.

20) EE II 10, 1227b 8-9.

21) (1) EN V (=EE IV) 10, 1137 b35: “그[공정한 이]는 그와 같은 것들[공정한 것들]을 선택할 수 있으며(prohairetikos) 실천할 수 있는 사람이다.” (2) EE I 5, 1216a 25: “왜냐하면 [참된] 정치가란 아름다운 행위 그 자체를 위해 선택할 수 있는(prohairetikos) 데 반해 대다수의 정치가들은 재산이나 이익을 위해 그렇게 사는 것에 집착하기 때문이다.” (3) EE III 1, 1228a 24: “성격적 덕들이 선택과 관련되고 (prohairetikai) [...]” (4) EE III 1, 1230a 27: “모든 덕은 선택과 관련되어 있고(prohairetikê) [...]” (5) EE III 6, 1233a 37: “호탕한 사람은 대규 모 지출에서 적절한 크기와 그와 같은 중용을 선택할 수 있다(prohairetikos).”



주는 성향은 실천적 지혜이다. 이런 관점에서 실천적 지혜가 ‘hexis prohairetikê’로 간주되는 것이 타당해 보인다. 따라서 위의 성격적 덕의 규정은 성격적 덕과 실천적 덕의 경계를 흐리는 것으로 보인다.<sup>22)</sup> 이러한 상황에서 로렌츠는 성격적 덕이 실천적 지혜를 구성 요소로서 포함해야 한다는 해석을 제안한다.<sup>23)</sup>

그러나 로렌츠의 해석은 우선 앞에서 살펴 본 아리스토텔레스의 덕의 분류법에서 벗어난다.<sup>24)</sup> 또한 올바른 선택을 실천적 지혜와 성격적 덕의 협업으로 제시하는 다음 언명에 잘 부합하지 않는다. “실천적 지혜나 덕 없이는 선택이 올바르지 않다. 덕은 목적을 만들게 하지만, 실천적 지혜는 그것에 이바지하는 것들을 행하도록 만들기 때문이다.”<sup>25)</sup> 결정적인 반론은 이 언명이 나오는 EN 6권 13장에서 실천적 지혜는 영리함과 더불어 의견을 형성하는 부분(to doxastikon)에, 엄밀한 의미의 성격적 덕은 자연적 덕과 나란히 ‘성격적 부분’(to ethikon)에 귀속된다는 것이다.<sup>26)</sup> 여기에서 성격적 덕과 실천적 지혜는 영혼의 각기 다른 부분에 속한다. 앞으로 보겠지만, 아리스토텔레스는 실천적 지혜와 성격적 덕의 상호 의존 관계를 주장한다. 하지만 그러한 관계는 한 쪽이 다른 한쪽을 포함하는 관계는 아니다.

22) Morel (2017), 145. Cf. Angioni (2009), 10는 “성격적 덕이 실천적 지혜의 영역을 침략한 것”이라고 말한다.

23) Lorenz (2009), 197-200, 211. 이와 유사하게 Irwin (1975), 576는 성격적 덕이 영혼의 비-이성적 부분에만 속하는 것이 아니라, 이성적인 부분, 즉 실천적 지성에도 속해야 한다고 주장한다.

24) Lorenz (2009), 184는 1권 13장에 제시된 영혼의 이분법, 즉 비이성적 부분과 이성적 부분의 구분이 비이성적인 욕망능력들로 구성된 부분과 이성적인 욕망, 즉 바람을 포함하는 이성 사이의 구분이라는 대안적 해석을 제시한다. 그런데 이러한 해석을 같은 장에 제시된 덕의 분류에 적용하면 성격적 덕은 비이성적인 욕망들에 관련된 영혼의 부분에 속하게 되는 결과가 도출된다. 왜냐하면 아리스토텔레스는 성격적 덕을 영혼의 비이성적인 부분에 귀속시키기 때문이다. 하지만 그러한 결과는, 로렌츠가 예상했는지는 알 수 없지만, 자신의 제안한 성격적 덕의 규정과 모순된다. 그는 성격적 덕이 “좋은 목표를 채택하는 성향”과 실천적 지혜가 결합된 “통일적인 성향 상태”(a unified dispositional state)라고 규정하기 때문이다. Cf. Lorenz (2009), 200.

25) EN VI 13, 1145a 4-6.

26) EN VI 13, 1144b 14-16.

그런데 올바른 선택이 실천적 지혜와 성격적 덕의 협업이라면, 성격적 덕뿐만 아니라, 실천적 지혜 역시 ‘hexis prohairetikê’라고 말해야 하지 않을까? 실제로 아리스토텔레스의 이름 아래 전해지는 『대윤리학』 (*Magna Moralia*: MM으로 축약)에서 실천적 지혜는 ‘hexis praktikê kai prohairetikê’, 즉 ‘우리로 하여금 잘 행동하고 잘 선택하게 만들어 주는 성향’으로 규정된다.<sup>27)</sup> 이에 비해, EN과 EE의 공유서에서 실천적 지혜는 “인간에게 좋은 것들과 나쁜 것들에 관련하여 참된, 이성을 동반하는, 실천적 성향 (hexis praktikê)”으로 제시된다.<sup>28)</sup> 그러나 공유서에서도 실천적 지혜는 올바른 선택에 기여하는 것으로 나온다. 그러므로 어떤 덕이 선택에 기여하느냐 아니냐를 기준으로 그것이 성격적 덕에 속하는지 여부를 가릴 수 없다고 보아야 할 것이다.

#### IV. 성격적 덕과 선택의 목적

성격적 덕이 선택에 관여하는 유일한 덕은 아니지만, 선택이 그것의 본질적인 기능인 것은 분명하다. 아리스토텔레스는 EN 3권 2장에서 선택 이론을 개시하며 선택이 성격적 덕에 ‘가장 고유한 것’(oikeiōtaton)으로 보인다고 말한다. 그리고 선택이 행동보다 성격을 더 잘 평가롭게 준다고 덧붙인다.<sup>29)</sup> 이로부터 ‘선택’은 행동의 동기나 의도에 결부된 것으로 기대될 수 있다. EE 2권 11장에서 이러한 기대에 부응하는 설명을 발견할 수 있다. “우리는 한 사람의 선택으로부터, 즉 그가 무엇을 행하는가에 의해서가 아니라, 무엇을 위해 행하는가에 의해서 그가 어떤 종류의 사람인지를 판단한다.”<sup>30)</sup> 이러한 설명은 선택의 대상이 행동이 아니라, 행동의 목적이라는 인상을 불러일으킨다. 하지만

---

27) MM 1, 34, 1197a 14.

28) EN V 5, 1140b 4-6.

29) EN III 2, 1111b 5-6.

30) EE II 11, 1228a 2-4.

그러한 인상은 잘못된 것이다. 왜냐하면 아리스토텔레스는 위의 인용문 직전에 다음과 같이 말했다기 때문이다.

사실, 모든 선택은 무언가에 대하여, 무언가를 위하여 내려진다. 그런데 ‘무언가를 위하여’에서 ‘무엇’은 중간(to meson)이고, 그것의 원인은 [성격적] 덕이며, 그것을 위해 선택하는 것이다. 선택은 목적을 대상으로 하지 않고 그것을 위한 것들을 대상으로 한다. 따라서 목적을 달성하기 위해 해야만 하는 모든 행동을 선택하는 것은 다른 능력의 일이다. 하지만 선택을 통해 추구되는 목적이 올바른 때, 그 원인은 덕이다.<sup>31)</sup>

위의 인용문에 따르면, 아리스토텔레스의 ‘선택’은 어떤 목적을 추구하는 합목적적인 활동이지만, 추구되는 목적은 선택의 대상이 아니다. 우리는 목적을 선택하는 것이 아니라, 그것을 위해서 해야만 하는 행동을 선택한다.<sup>32)</sup> 여기에서 성격적 덕은 선택의 목적을 올바르게 하는 원인으로 밝혀진다. 그런데 눈여겨 볼 점은 선택의 올바른 목적으로 제시된 것이 ‘중간’(to meson)이라는 사실이다. 하지만 어떤 의미에서 ‘중간’이 목적이라고 할 수 있는가? ‘중간’을 위해 선택한다는 것은 어떤 사태를 일컫는 것인가?

이러한 문제에 접근하기 위해 앞에서 언급한 성격적 덕의 규정, 즉 ‘중간을 겨냥할 수 있는(stochastikê tou mesou) 성향’을 재검토해 보자. 성격적 덕이 겨냥하는 ‘중간’은 감정과 행동에 있어 지나치지도 않고 모자라지도 않는 최적의 상태이다. 아리스토텔레스는 그것을 ‘마땅한 것’(to deon)이라고 부른다.<sup>33)</sup> 주의할 점은 성격적 덕 자체가 그러한 최적의 상태는 아니라는 점이다. 그것은 그러한 상태를 겨냥할 수 있는 성향이다. 아리스토텔레스는 성격적 덕과 감정의 관계를 논하는 자리에서 성격적 덕이 감정(pathos)도 아니고, 감정을 가질 수 있

31) EE II 11, 1227b 36-1228a 2.

32) 아리스토텔레스는 ‘택하다(hairesthai)’ 동사를 ‘선택하다’(prohairesthai) 동사보다 포괄적인 의미에서 사용하며, 목표를 설정하는 경우에도 사용한다.

33) EN II 6, 1107a 3-6.

는 능력(dynamis)도 아니며, 감정을 가지는 방식에 관련된 성향(hexis)이라고 말한다.<sup>34)</sup>

흥미롭게도 아리스토텔레스는 성격적 덕과 감정의 차이를 드러내기 위해 선택 개념을 끌어 들인다. 감정은 ‘선택 없이’(aprouhairetôs) 일어날 수 있지만, 덕은 모종의 선택이거나 선택이 없이 존재하지 않는다는 것이다.<sup>35)</sup> 가령, 누군가 우리를 무시해서 화가 날 때, 우리는 화를 내겠다고 선택했기 때문에 화가 나는 것이 아니다. 위협에 처했을 때, 두려워하자고 결심해서 두려움을 느끼는 것이 아니다. 아리스토텔레스는 화를 내고 두려워하는 것 자체가 칭찬이나 비난의 대상이 아니라고 보았다. 하지만 어떤 방식으로 화를 내고 두려워하느냐에 따라 칭찬과 비난이 주어진다는 사실을 지적한다. 마땅한 방식으로 화를 내는 성향이 온화함의 덕이고, 그러한 방식으로 두려워하는 성향이 용기의 덕이다. 이 맥락에서 그는 선택을 화를 내고 두려워하는 방식에 결부시키는 것으로 보인다.

그런데 아리스토텔레스는 개별적인 상황에서 “어떻게, 또 누구에게, 어떤 종류의 일에서, 얼마 동안이나” 화를 내야하는지를 규정하기 쉽지 않기 때문에 “중간을 맞추기가 어렵다”고 말한다.<sup>36)</sup> ‘중간’을 맞추기 위해서는 구체적으로 어떤 방식으로 화를 낼 것인지 규정하고 선택해야 한다. 그런데 그러한 구체적인 방식을 규정하고 선택하는 기능은 ‘다른 능력’, 즉 지성의 몫이다. 강조할 점은 ‘중간’이 각자의 개별적인 상황에 ‘적합한’ 실질적인 감정에서 실현된다는 것이다.<sup>37)</sup> ‘중간’은 각자에게 주어진 상황에 적합하고 마땅한 방식을 총체적으로 표현하는 것이며, 이런 의미에서 ‘잘’(to eu)로 개념화된다.<sup>38)</sup>

우리는 같은 논리가 행동에도 적용된다고 본다. 행동에 있어서도 성

34) EN II 5, 1106a 4-12.

35) EN II 5, 1106a 2-4.

36) EN II 9, 1109b 13-16.

37) Cf. EN X 8, 1178a 10-13: “우리는 계약과 봉사 등 온갖 종류의 행동들과 감정들에 있어 각자에게 적합한 것(to prepon)을 지키면서 서로에게 정의로운 행동과 용감한 행동과 여타 다른 덕들에 따른 행동들을 수행한다.”

38) EN II 9, 1109b 26.

격적 덕이 겨냥하는 ‘중간’은 개별적인 상황에 적합한 실질적인 행동에서 실현되는 것이다. 그렇다면 행동의 목표로서 ‘중간’ 내지 ‘잘’은 행동의 바깥에 있는 것이 아니라, 행동 안에서 실현되어야 할 내재적인 목적이라고 할 수 있다. 사실, 바로 이 점에서 아리스토텔레스는 행동(praxis)이 제작(poiêsis)과는 다른 활동이라고 보았다. 그는 제작의 목적이 제작의 산물이라고 보았기 때문에 제작 활동 바깥에 있다고 생각했다. 그런 의미에서 “제작은 제작 자체와는 다른 목적을 갖지만, 행동은 그렇지 않기 때문이다. 행동의 목적은 잘 행함(eupraxia) 그 자체이니까.”<sup>39)</sup>

이런 시각에서 우리는 아리스토텔레스가 훌륭한 사람의 덕행에 부여하는 자기목적성을 이해할 수 있다. 그에 따르면, 훌륭한 사람은 유덕한 행동들을 수행할 때 선택에 의해 행동하되, 그런 행동들 자체 때문에(di' auta) 선택한다.<sup>40)</sup> 가령, 정의롭지 않은 사람도 정의롭게 행동하기를 선택할 수 있다. 하지만 그는 다른 이유로, 가령 처벌에 대한 두려움 때문에 선택한다. 이에 반해, 정의로운 사람은 정의로운 행동이 정의로운 행동이기 때문에 선택한다. 그의 행동은 자신이 지닌 정의의 외적 표현이자 실현이다. 이와 같이 덕에서 비롯한 행동이 선택의 대상일 뿐만 아니라, 선택의 동기와 근거가 될 수 있는 것은 그 자체 안에 선택이 추구하는 목적, 즉 ‘중간’과 ‘잘’을 가지고 있기 때문이다. 덕행은 ‘잘’ 행해진 행동이니 말이다. 개별적인 덕행은 ‘중간’을 겨냥하는 성향으로서의 덕을 주어진 상황에 맞게 구체적으로 실현하는 활동이라고 할 수 있다. 말하자면, 개별적인 덕행은 덕이 겨냥한 과녁을 적중한 화살인 셈이다.

이상의 논의에서 성격적 덕이 겨냥하는 올바른 목표로서의 ‘중간’ 내지 ‘잘’은 행동의 내재적인 목적을 가리키는 것임이 분명해졌다. 그런데 아리스토텔레스는 그러한 목표를 다시금 ‘아름다운 것’(to kalon)으로 제시한다. 그는 EE 3권 1장에서 성격적 덕이 어떤 의미에서 ‘선

39) EN VI 5, 1140b 6-7.

40) EN II 4, 1105a 31-32.

택을 산출할 수 있는 것(prohairesikê)’인지를 간단히 언급하는 대목에서 그것이 “무언가를 위해 모든 것을 택하도록 만드는데(heneka tinos panta hairesthai poiei), 그 목적이 아름다움(to kalon)이다.”라고 말한다.<sup>41)</sup> 흥미로운 점은 이 목적이 그것을 위해 모든 것을 택하도록 모종의 영향력을 행사하는 것처럼 보인다는 것이다. 아리스토텔레스는 위의 문장에 이어 다음과 같이 쓴다.

용기 또한 일종의 덕으로서 무언가를 위해 두려운 것들을 견디게 만든다는 것이 분명하다. 따라서 무지 때문도 아니고 (용기가 더 올바르게 판단하도록 만들 테니까) 쾌락 때문도 아니며, 대신 그것이 아름답기 때문에 견딜 것이다. 만약 그것이 아름다운 일이 아니라 미친 것이라면, 견디지 않을 것이다. 그렇게 하면 추할 테니까.<sup>42)</sup>

여기에서 용기는 위험한 상황 속에서 두려움을 견디게 하는 실질적인 심적 동력으로서 조명된다. 이 지점에서 우리는 성격적 덕이 영혼의 ‘욕망적인’ 부분에 귀속된다는 점을 상기할 필요가 있다. 아리스토텔레스의 영혼론에서 욕망은 행동을 포함해 육체적 운동을 일으킬 수 있는 충동(hormê)이다. 따라서 인간 영혼의 욕망 능력은 행동의 추동력을 제공해 준다.<sup>43)</sup>

그런데 아름다움은 즐거움과 이로움(좋은)과 더불어 대표적인 욕망의 대상이다. 아리스토텔레스가 지적하듯이, 우리는 아름다운 것, 즐거운 것, 이로운 것을 택하는 반면, 추한 것, 괴로운 것, 해로운 것은 피한다. 그에 따르면, ‘좋은’ 사람은 이것들 모두와 관련해서 올바르게 행할 수 있지만, ‘나쁜’ 사람은 잘못을 범하며, 특히 즐거운 것에 관해서 그렇다. 그는 즐거움이 인간과 동물들에 공통되는 것이지만, 인간에게 고유한 즐거움이 있음을 암시한다. 그는 인간만이 택할 수 있는 아름다움과 이로움에도 즐거움이 따른다(parakolouthai)고 말하기

41) EE III 1, 1230a 27-29.

42) EE III 1, 1230a 29-33.

43) 욕망이 운동을 일으키는 것은 심리학적, 생리학적 기제에 대한 자세한 논의는 Corcilius and Pavel (2013) 추천한다.

때문이다. 사실, 인간에게는 아름다운 것과 이로운 것도 즐거운 것으로 나타난다는 것이다.<sup>44)</sup>

아리스토텔레스는 덕행에서 실현되는 아름다움, 말하자면 ‘윤리적으로 아름다운 것’을 최고 수준에서 이로운 것이자 즐거운 것이라고 보았다. 그의 관점에서 ‘좋은’ 사람은 즐겁지만 해로운 것이거나 추한 것은 피할 것이고, 괴롭지만 이로운 것이거나 아름다운 것은 택할 것이다. 또한 다른 것에 이로운 것보다는 그 자체로 이로운 것, 달리 말해 그 자체로 좋은 것을 택할 것이다. 아리스토텔레스는 좋은 것들 가운데 목적들이 그 자체를 위해서 택할 가치가 있으며, 이 목적들 가운데에서 그 자체로 칭찬받을 만한 것이 아름다운 것이라고 주장한다. 그리고 그런 의미에서 아름다운 것이 칭찬받을 만한 행동의 원천이라고 밝힌다.<sup>45)</sup>

아리스토텔레스는 윤리적으로 아름다운 것이 ‘본성상’(physei) 즐거운 것이라고 주장한다. 즉, 사물의 객관적 본성에 입각해서 보자면 윤리적 미 또는 ‘도덕미’(道德美)는 즐거운 것이라는 말이다. 하지만 현실적으로 많은 사람들에게 즐거운 것은 본성상 즐거운 것과 충돌하기도 한다고 한다. 그러나 그는 아름다움을 사랑하는 이들에게는 본성상 즐거운 것이 실제로 즐겁다고 주장한다. 무언가를 사랑하는 사람에게 그 무엇이 즐거운 것이기 때문이다. 가령, 애주가에게는 술이 즐거운 것이고, 그래서 그는 음주를 즐긴다. 덕행은 아름다운 것이기 때문에 아름다움을 사랑하는 이들에게는 즐거운 것이고 또 그 자체로도 본성상 즐거운 것이다. 아리스토텔레스는 덕행을 하면서 기뻐하지 않는 자는 좋은 사람이 아니라고 한다. 이런 시각에서 좋은 사람, 즉 성격적 덕을 갖춘 훌륭한 사람(spoudaios)은 ‘아름다움을 사랑하는 사람’(philokalos)으로 나타난다.<sup>46)</sup>

이상의 논의로부터 우리는 성격적 덕이 아름다움에 대한 욕망을 통

44) EN II 3, 1104b 30-1105a 1.

45) EE VIII 3, 1248b 18-23.

46) EN I 8, 1099a 11-24.

해 구체적인 행동의 선택과 수행에 인과적 효력을 발휘할 것이라고 추론할 수 있다. 아리스토텔레스는 성격적 덕이 목적을 올바르게 만들어 줌으로써 올바른 선택에 기여한다고 주장한다. 하지만 성격적 덕은 올바른 목적을 던져 주고 퇴장하는 것이 아니라, 선택에 이르는 과정 내내 자리를 지키며 선택에 방향성과 동력을 제공해 주는 것으로 보인다. 이런 의미에서 성격적 덕은, 아리스토텔레스가 표현한 것처럼, “목적을 올바르게 만들어서 그것을 위해 선택해야만 하는 것을 선택하도록 만든다.”<sup>47)</sup>고 할 수 있다. 이점에서 성격적 덕은 올바른 선택을 산출하는 성향이며 이런 의미에서 ‘hexis prohairetikê’라고 불릴 수 있을 것이다.

‘hexis prohairetikê’으로서의 성격적 덕에 대한 논의를 매듭짓기 위해 그것이 야기한 한 가지 오해를 지적하고자 한다. 이미 언급한 것처럼, 이 표현은 문자적으로 옮기면 ‘선택할 수 있는 성향’이다. 이러한 문자적 해석에 따르면 성격적 덕 자체가 선택할 수 있다. 여기에 구리나(Gourinat)는 선택의 대상이 목적이 아니라, 목적에 이바지하는 것이라는 아리스토텔레스의 입장을 합쳐서 성격적 덕은 “결정된 목적에 도달하기 위해 좋은 수단을 선택하는 능력”이라는 결론을 도출했다.<sup>48)</sup> 하지만 구리나가 말하는 능력은, 아리스토텔레스 자신이 말했듯이, 성격적 덕과 ‘다른 능력’이다. 물론, 이 능력 없이는 올바른 선택이 불가능하다. 아리스토텔레스는 이 능력을 ‘영리함’(deinotês)이라고 불렀고, 이것이 바로 실천적 지혜의 기반을 이루는 지적 능력이다.<sup>49)</sup> 아리스토텔레스는 훌륭한 사람의 올바른 선택을 결국 성격적 덕과 실천적 지혜의 합작으로 제시한다. 아래에서 우리는 이 합작에 대해 좀 더 자세히 살펴 볼 것이다.

---

47) EE 1227b 12-1228a 3.

48) Gourinat (2002), 123: la capacité à choisir les bons moyens d’arriver à une fin déterminée.

49) EN VI 12, 1144a 23-24.



## V. 올바른 선택: 성격적 덕과 실천적 지혜의 합작

아리스토텔레스는 EN 6권 (= EE 5권) 2장에서 선택이 성격과 지성 없이는 생길 수 없다고 주장한다. 그는 선택에 관여하는 지성을 ‘실천적 지성’으로 지칭하면서 ‘이론적 지성’으로부터 구분한다. 그리고 실천적 지성의 특징으로 목적지향성을 든다. 즉, 실천적 지성의 사유는 ‘무언가를 위한’ (heneka tinos) 사유라는 것이다. 그는 목적지향적인, 실천적 사유와 욕망 없이는 선택이 있을 수 없다고 지적하면서 선택을 ‘욕망적 사유’(orektios nous)<sup>50)</sup> 또는 ‘지성적 욕망’(dianoêtikê orexis)이라고 규정한다.<sup>51)</sup> 이에 근거하여 그는 훌륭한 선택에서 참된 사고와 올바른 욕망의 합치를 주장한다.

그런데 사유(dianoia)에게 긍정(kataphasis)과 부정(apophasis)에 해당하는 것이 욕망에게는 추구(diôxis)와 기피(phygê)이다. 그래서 성격적 덕이 선택에 관련된 성향(hexis prohairetikê)인데 선택은 숙고적 욕망(bouleutikê orexis)이므로, 선택이 훌륭한 것이라면 사고(logos)도 참이고 욕망도 올바른 것이어야 하며, 동일한 것을 두고 한쪽은 주장하고(phanai) 다른 한쪽은 추구해야만 한다.<sup>52)</sup>

그런데 선택에 이르기 위해서는 숙고의 과정을 거쳐야 한다. 숙고는 주어진 목적을 달성하기 위한 방법 내지 수단에 관한 추론적 사고이다. 선택은 그러한 숙고를 통해 판단한 것을 욕망하는 것이며, 이런 의미에서 숙고적 욕망(bouleutikê orexis)으로 규정된다.<sup>53)</sup> 숙고는 아

50) 이 맥락에서 아리스토텔레스는 ‘nous’를 ‘dianoia’와 등치시키는데, 이 둘은 기능을 가리킬 때는 ‘사유’, 능력을 가리킬 때는 ‘지성’으로 번역될 수 있다. 이것은 학적 인식의 원리들을 제공하는 ‘정신’ 내지 ‘정신적 직관’과는 다른 것이다(Cf. EN VI 6장).

51) EN VI 2, 1139a 27-1139b 5.

52) EN VI 2, 1139a 21-26. Natali (2016), 173에서 “욕망과 이성이 둘 다 동일한 대상, 즉 지금 여기에서 우리가 실현할 수 있는 좋음에 대해 독립적으로 인지적 접근을 할 수 있다는 점에서(du fait que tous deux ont un accès cognitif indépendant) 결합되어 있다.”고 주장한다. 하지만 아리스토텔레스는 욕망이 인지한다고 말하지 않았다. 욕망은 이성이 인지한 동일한 대상을 추구한다.

직 주장(phasis)이 아니라, 일종의 탐구(zêtêsis) 내지 추론(logismos)이라는 점에서 숙고를 통해 내린 판단과는 구분된다.<sup>54)</sup> 그러므로 인용문에서 참된 주장으로서 언급된 사고는 숙고가 아니라, 그것으로부터 도출된 판단으로 보아야 한다. 아리스토텔레스는 긍정과 부정을 통해 참말을 하게 하는 성향으로 기술, 학문적 인식(epistêmê), 실천적 지혜, 이론적 지혜 그리고 정신적 직관(nous)을 제시하는데, 이 다섯 개의 성향 중에서 실천적 사고에 관여하는 것이 바로 실천적 지혜이다.<sup>55)</sup> 그러므로 실천적 지혜는 훌륭한 선택에서 참된 판단을 보장해 주는 역할을 한다고 추론할 수 있다.

그런데 실천적 지혜의 기능에는 참된 판단뿐만 아니라, 올바른 숙고도 포함된다. 사실, 아리스토텔레스는 “슬기로운 사람의 특징이 무엇보다도(malista) 바로 이 기능, 즉 잘 숙고하는 것”이라고 말한다.<sup>56)</sup> 그런데 우리는 목적에 이바지하는 것들에 관해 숙고할 뿐, 목적에 관해서는 숙고하지 않는다. 목적은 욕망이 택한다. 이로부터 그는 다음과 같이 주장한다. “실천적 지혜나 덕 없이는 선택이 올바르지 않다는 점은 분명하다. 덕은 목적을 만들고, 실천적 지혜는 그것에 이바지하는 것들을 행하도록 만들기(poiei) 때문이다.”<sup>57)</sup> 물론, 성격적 덕이 없거나 실천적 지혜가 없는 사람도 때로는 올바른 선택을 한다. 하지만 아리스토텔레스는 성격적 덕과 실천적 지혜 없이 ‘지속적이고 안정된 방식으로’ 훌륭한 선택을 할 수는 없다고 보았다. 그가 이 맥락에서 염두에 두고 있는 올바른 선택은 바로 이런 종류의 선택이다.

53) EN III 3, 1113a 10-12.

54) EN VI 9, 1142b 6-15.

55) EN VI 3, 1139b 15-17.

56) EN VI 7, 1141b 9-10. 잘 숙고하는 사람은 “인간에 의해 실천될 수 있는 것들 가운데 가장 좋은 것을 추론을 통해 겨냥할 수 있는(stochastikos) 사람”으로 규정된다(EN VI 7, 1141b 11-13).

57) EN VI 13, 1145a 5-7. 이 문장에서 ‘만든다’는 문맥상 ‘올바르게 만든다’의 의미로 해석될 수도 있다. 실제로 아리스토텔레스는 다음과 같이 말한다. “덕은 목표를 올바르게 만들고(poiei orthon), 실천적 지혜는 이 목표에 이바지하는 것들을 올바르게 만들기 때문이다.” (EN VI 12, 1144a 7-9.)

사실, 목적이 어떻게 주어지는지를 두고 수많은 논쟁이 있어 왔다. 핵심 쟁점은 실천적 지성이 그것에 관여하는지, 관여한다면 어떤 식으로 관여하는지이다. 최근 모스(Moss)는 모종의 ‘지성주의자들’에 반대하여 다음과 같이 주장했다. “덕이 목적을 올바르게 만든다. 실천적 지혜는 오직 목적에 기여하는 것에만 책임이 있다. 즉, 실천적 지성은 우리에게 어떤 목적들을 추구해야 하는지 말해주지 않고, 다만 어떻게 그것들을 추구해야 하는지를 말해 준다. 우리의 목적들 자체는 우리의 윤리적 성격들에 의해 설정된다(set). 이렇게 아리스토텔레스는 분명히 반복해서 말한다.”<sup>58)</sup> 이러한 해석은 실천적 지성이 성격 내지 욕망에 종사하는 ‘도구적’ 이성이라는 인상을 불러일으킨다.<sup>59)</sup> 모스의 해석을 일일이 검토하는 것은 본 논문의 목적이 아니다. 하지만 인간 행동에 있어 ‘목적의 내용’을 제공하는 것이 지성이 아니라, 성격이라는 그의 주장은 비판적으로 검토될 필요가 있다.<sup>60)</sup>

우선, 행동의 목적을 설정하는 기능이 욕망에 속하는 것은 사실이 다.<sup>61)</sup> 선택에 따른 이성적인 행동에는 ‘바람’ 내지 ‘소망’(boulêsis)이

58) Moss (2011), 205.

59) 이러한 해석은 데이비드 흄의 유명한 언명을 연상시킨다. “이성은 정념들의 노예이고, 오직 그레야만 하며, 그들에 종살이 하고 순종하는 일 외에 다른 것을 할 수 있는 척 할 수 없다.” (*A Treatise of Human Nature*, II. iii 3). 아리스토텔레스 이론의 흄적인 요소에 대해서는 Irwin (1975), 568을 참조하라.

60) Moss (2011), 206은 성격이 감각과 표상을 통해 목적의 내용을 제공한다고 주장한다. Cf. 220-225. 유덕자에게 지성이 아니라, 성격이 목적의 내용을 제공한다는 해석은 이미 19세기 말에 독일 학자 발터(Walter)에 의해 제기되어 학계에 논쟁을 일으켰고, 켈러(Zeller)를 통해 버넷(Burnet)으로 대표되는 영국 옥스퍼드 대학에 수용되었으며 이후 흄의 이론 및 정의주의(emotivism)와 연결된다. 이러한 해석 동향에 제동을 건 것은 독일 예나 대학의 법학자 뢰닝(Loening)이다. Allan (1977), 74-75은 이와 관련된 논쟁사를 영미권에 소개하면서 뢰닝의 해석이 거의 인용되지 않지만, 모든 본질적인 점에서 옳다는 평가를 내린다. 필자가 뢰닝의 연구서를 읽고 받은 인상도 비슷하다. 하지만 그의 해석을 세밀히 검증하는 것과 관련 논쟁사를 비판적으로 조망하는 것은 논문 한편의 범위를 현저히 넘어서는 방대한 작업이다.

61) Loening (1907), 27은 많은 학자들이 ‘목적의 결정 내지 설정’(Bestimmen oder Setzen eines Zwecks)과 ‘목적으로 추구되는 것과 그것을 목적으로서 자격을 갖추도록 해주는 속성들에 대한 인식’(Erkennen eines zu Bezweckenden und seiner es zum Zwecke qualifizierenden Eigenschaften)의 차이를 간과한다고 지

라 불리는 이성적인 욕망이 개입한다. 그런데 이 욕망은 무언가가 좋다는 판단 내지 의견에 의해 일깨워진다. 아리스토텔레스는 『영혼론』(De Anima)에서 다음과 같이 말한다. “지성적인 영혼에는 표상들이 마치 감각대상들처럼 속하는데, 그것[지성적인 영혼]은 무언가가 좋거나 나쁘다고 긍정할 때마다 그것을 추구하거나 기피한다. 이런 연유로 영혼은 표상 없이는 결코 사유하지 않는다.”<sup>62)</sup> 나아가, 그는 『형이상학』(Metaphysica)에서 “우리가 [무언가를] 욕망하기 때문에 그것이 좋게 여겨지는 것이 아니라, 오히려 [무언가가] 좋게 여겨지기 때문에 욕망한다.”<sup>63)</sup>고 주장한다. 이러한 언명들에 따르면, 지성이 좋다고 여기는 것을 욕망이 목적으로 택한다. 그러므로 목적의 내용을 제공하는 것은 지성이라고 할 수 있다. 물론, 실천적 지혜가 없는 사람은 감각과 감각적 표상에 즐거운 것으로 제시하는 것을 좋은 것으로 판단하고, 그것을 목적으로 택할 수 있다. 그 경우, 목적의 내용을 제공하는 것은 감각과 감각 표상이라고 할 수 있다. 하지만 실천적 지혜를 가진 사람의 경우에도 지성이 아니라, 감각과 감각 표상이 목적의 내용을 제공하는 것은 아니다.

숙고의 대상은 목적에 이바지하는 것으로 제한된다는 점에서 목적의 내용을 제공하는 가치 판단이 숙고의 기능이 아닌 것은 분명하다. 그렇지만 그것이 실천적 지혜의 기능이 아닌 것은 아니다. 왜냐하면

---

적하면서, 다음과 같이 주장한다. “그것들은 전혀 다른 심리적 기능들이다. 오직 후자만이 사유 활동이다. 이에 반해, 목적의 결정 자체, 즉 목적으로서 추구할 만한 것으로 인식되고, 욕망할만한 것으로 평가된 대상을 실질적인 욕망과 바람의 대상으로 세우는 것은 욕망 또는 바람 자체이며, 따라서 사유능력이 아니라, 오직 욕망능력에서 나온다.” (Das sind ganz verschiedene psychische Funktionen. Nur das letztere ist ein Denktakt. Dagegen ist die Bestimmung des Zwecks selbst, d. h. die Erhebung eines als beweckbar erkannten, als begehrtbar bewerteten Objekts zum wirklichen Gegenstand des Begehrens und Strebens nichts anderes als das Begehren oder Erstreben selbst und kann daher nicht von dem Denk-, sondern nur von dem Begehungsvermögen ausgehen).

62) DA III 7, 431a 14-16.

63) Metaph. 1097a 29: ὀρεγόμεθα δὲ διότι δοκεῖ μᾶλλον ἢ δοκεῖ διότι ὀρεγόμεθα.

실천적 지혜의 기능은 숙고 기능으로 축소되지 않으며, 실천적 좋음의 인식을 포함하기 때문이다.<sup>64)</sup> 하지만 바람직한 것으로 판단된 것을 실질적인 목표로 세우는 것은 욕망의 기능이다.

실제로 목표를 올바르게 만드는 일과 그것에 이바지하는 것들을 올

64) Aubenque (1965), 44는 실천적 지혜가 인간의 목표에 대한 인식에 관여한다는 주장이 아리스토텔레스의 어느 원문에도 발견되지 않는다고 주장한다. 그러나 아리스토텔레스는 한 개인이 자신에게 좋은 것을 아는 것(eidenai)을 주된 의미에서 ‘실천적 지혜’(슬기)라고 부른다(EN VI 8, 1141b 29-30). 더불어, 그는 실천적 지혜가 개인 차원을 넘어 가족과 국가 차원에서도 있다고 말한다. 그에 따르면, 국가 차원의 실천적 지혜는 입법적인 것(nomothetikê)과 정치적인 것(politikê)으로 나뉘고, 후자는 다시금 속의적인 것(bouleutikê)과 사법적인 것(dikastikê)으로 나뉜다. 입법적인 것은 보편적인 것들을 다루고, 정치적인 것은 개별적인 것들을 다룬다. 특히, 속의적인 것은 실행될 결의(psêphisma)를 최종 결과물로 가지기 때문에 개별적인 행동과 직접 관련된다. 아리스토텔레스는 심의에 종사하는 정치가들은 수공업자들에, 입법자는 건축가에 견준다. 이런 시각에서 입법적 슬기는 ‘총기획적인 것’(architektonikê)으로 불리는데, 목적들의 체계적 인식에 관여한다. 속의적(bouleutikê) 슬기는, 명칭에서도 드러나듯이, 분명 숙고(bouleusis)에 관련된다. 하지만 다른 종류의 실천적 지혜가 모두 숙고에 관련된다고 할 수 있을지 의심스럽다. ‘총기획적 숙고’의 존재에 대한 회의적인 논의로 김도형(2016)을 참조하라. 한 심사자는 『영혼론』3권 9장(432b25-433a 3)을 근거로 행위가 관련된 것에 대해서도 ‘관조’가 가능하지만, 이 관조가 피하거나 추구하라는 명령을 내리는 것은 아니라는 점에서 관조와 숙고의 차이가 암시되어 있다고 지적했다. 그러나 전거로 제시된 본문에서 ‘관조적 지성’은 실천적인 것들에 대해 관조하지 않는다고 명시되어 있다. 따라서 실천적인 것들에 대해 ‘관조하는’ 지성은 실천적 지성으로 여겨진다. 하지만 실천적 지성은 언급되어 있지 않기 때문에 “관조적 지성” 앞에 언급된 “이른바 지성”을 동사의 주어로 보기를 제안한다. 이 지성은 관조적 지성과 실천적 지성을 포괄하는 것으로 간주될 수 있다. 또한 실천적인 것들에 대한 지성의 ‘관조’(theoria)는 그러한 대상들에 대한 앎 내지 인지를 의미하는 것으로 해석할 수 있다. 그러한 앎은 숙고도 아니지만, 이론적 지혜(sophia)라고도 할 수 없다. 아리스토텔레스에 따르면, 이론적 지혜는 실천적 지혜와 앎의 영역이 다르기 때문이다. 물론, 우리는 아리스토텔레스가 이론적 지혜와 실천적 지혜를 관련 대상에 따라 나누는 것을 문제 삼을 수 있다. 사실, 필자는 실천적 좋음을 비롯한 도덕적 관념들에 대한 철학적 반성이 아리스토텔레스가 말하는 협의의 ‘관조’는 아니더라도 ‘이론적 탐구’라고 본다. 아리스토텔레스는 『니코마코스 윤리학』에서 자신이 수행하고 있는 탐구를 ‘정치학’으로 규정하지만(EN I 1, 1094b 10-11), 그것이 실천적 지성만의 작업이라고 할 수 있을지 의구심이 든다. 과연 아리스토텔레스가 이 문제를 분명히 의식했는지도 의문이다. 앞으로의 공부를 위해 유익한 조언을 해 준 심사자에게 깊은 감사를 표한다.

바르게 만드는 일은 서로 완전히 분리된 일이 아니다. 성격적 덕과 실천적 지혜는 분업 구도에서 각자에게 맡겨진 기능을 수행하지만, 서로 영향을 끼치며 작업한다. 아리스토텔레스는 EN 10권 8장에서 실천적 지혜와 성격적 덕의 관계를 묘사하기 위해 명에 매여 있음을 뜻하는 동사 ‘synezeuktai’를 사용한다. 이 표현은 실천적 지혜와 성격적 덕이 명에 연결된 한 쌍의 소처럼 서로 보조를 맞추면서 전진하는 모습을 그려 준다. 그는 “실천적 지혜의 출발점들(archai)이 성격적 덕에 따라 주어지며, 성격적 덕들의 옳음이 실천적 지혜에 따라 주어지기 때문에” 그 둘이 서로 “명에 연결되어 있다”고 설명한다.<sup>65)</sup> 이 설명에는 부연이 필요하다.

성격적 덕들의 옳음이 실천적 지혜에 따라 주어진다는 말은 성격적 덕이 지향하는 ‘중간’이 ‘올바른 이성’, 즉 실천적 지혜의 명령에 따르는 것이라는 의미에서 이해될 수 있다. 하지만 실천적 지혜의 ‘출발점들’(archai)이 무엇을 가리키고 그것이 성격적 덕에 ‘따라’(kata) 주어진다는 것은 무슨 말인가? 이 질문에 대답하기 위해 실천적 지혜가 숙고에 착수하기 전에 먼저 목적의 내용을 파악해야 한다는 점을 고려할 필요가 있다. 그런데 아리스토텔레스는 성격이 못되면 올바른 목적을 인식할 수 없다고 주장한다.

[T 5] 실천적인 것들에 관련한 추론들은 ‘목적이자 최선은 이러한 것이므로’(epeidê toionde to telos kai to ariston)라는 출발점을 가지고 있기 때문이다. [...] 최선은 좋은 사람에게만 그렇게 보일 뿐이다. 못됨은 [현상을] 왜곡하고(diastrephei) 실천적인 출발점들에 관해 거짓에 빠지게 만든다. 따라서 좋은 사람이 아니고서는 슬기로운 사람이 될 수 없음이 명백하다.<sup>66)</sup>

65) EN X 8, 1178a 15-19.

66) EN VI 12, 1144a 31-1144b 1. 김대오 (2003), 57는 실천적, 즉 실천적 지혜가 목적이 아니라 수단에 관한 것이라고 주장하는데, 이 주장은 실천적 지혜의 숙고 기능에 한정해서만 옳다. 하지만 실천적 지혜의 기능에는 숙고뿐만 아니라 판단 및 인지도 포함된다. Sherman (1989), 5, 29은 어떻게 행동할지 선택하기 전에 먼저 어떤 종류의 행동이 요구되는 상황인지 읽을 줄 알아야 한다는 점을 지적한다. 아리스토텔레스는 슬기로운 자가 실제로 행동하기 위해서는 보편적인

아리스토텔레스에 따르면, 우리들은 각자 자신에게 좋아 보이는 것을 좋은 것으로서 추구한다. 그래서 서로 다른 것을, 때로는 반대되는 것을 바랄 수 있다. 그런데 좋은 사람에게는 참으로 좋은 것이 좋게 나타나지만, 못된 사람에게는 그렇지 않다. 못됨이 ‘영혼의 시각’을 왜곡시키기 때문이다. 특히, 즐거움과 괴로움에 관련된 악덕이 지성의 판단(hypolêpsis)을 왜곡시키거나 파괴하는 것으로 지목된다. 이와 대조적으로 절제는 ‘실천적 지혜(phronêsis)를 보존한다(sôzein)’는 의미에서 ‘소프로쉬네’(sophrosynê)로 불린다는 어원적 해설을 덧붙이고, 이어서 다음과 같이 말한다.

[T 6] 할 수 있는 것들의 출발점들은 그 행동들의 목적이지만, 즐거움이나 괴로움으로 인해 망가진 사람에게는 그 출발점이 똑바로(euthys) 보이지 않으며, 바로 이 목적 때문에 행해야만 한다는 것도, 이 목적으로 말미암아 모든 것을 택하고 행해야 한다는 것도 분명하게 보이지 않기 때문이다. 악덕은 출발점을 파괴할 수 있기 때문이다. 그래서 실천적 지혜는 인간에게 좋은 것과 나쁜 것에 관해서서 이성을 동반하는 참된 실천적인 성향이다.<sup>67)</sup>

여기에서 성격적 덕은 목적에 대한 참된 인식을 가능하게 해 주는 조건으로 드러난다. 이런 의미에서 “실천적 지혜의 출발점들은 성격적 덕에 따라 주어진다.” 그러나 출발점들을 보는 것은 ‘영혼의 눈’, 즉 지성이지 성격이 아니다.<sup>68)</sup> 마치 색안경을 끼느냐, 투명안경을 끼느냐

---

것들뿐만 아니라, 개별적인 것들도 인지해야(gnorizein) 한다고 주장한다(EN VI 7, 1114b 14-16).

67) EN VI 5, 1140b 16-21.

68) 한 심사자는 성격적 덕에서 인식적 기능이 완전히 배제된 것이 아니라, 감각적 판단을 통해 지적 역할을 할 수 있는 가능성을 지적했다. 필자는 이러한 지적이 타당하다고 본다. 사실, 성격은 이성의 말을 들을 수 있다는 점에서 모종의 지적 작용을 포함한다고 볼 수 있다. 이 작용은 감각과 감각적 표상의 기능으로 간주될 수 있다. 우선, 감각과 표상은 실천적 지성이 상황을 판단할 수 있도록 정보를 제공해 준다. 또한 쾌락과 고통을 매개로 욕망의 형성에 개입한다. 따라서 습관화를 통한 훌륭한 성격의 형성을 위해서는 욕망뿐만 아니라, 감각과 표상 또한 훈련시킬 필요가 있다. 건전한 감각과 표상은 분명 장려되어야 할 사항이고, 이것은 올바른 욕망의 형성에도 기여한다. 다만, 위의 논의는 이미 실천

에 따라 세상이 달리 보이지만, 보는 것은 안경이 아니라, 눈인 것처럼 말이다.

앞서 언급했듯이, 인식된 목표에 이바지하는 것들에 관해 숙고하기 위해서는 ‘영리함’이라는 지적 능력이 필요하다.<sup>69)</sup> 영리함은 고귀한 목적을 위해서도 저열한 목적을 위해서도 사용된다는 점에서 도덕적으로 중립적인, 도구적인 이성이라고 할 수 있다. 아리스토텔레스는 실천적 지혜가 이 능력 없이는 있을 수 없지만, 그것은 아니라고 말한다. 왜냐하면 그것을 지닌 지성은 오직 고귀한 목적을 위해서만 숙고하기 때문이다. 아리스토텔레스의 실천적 지혜는 결코 오용될 수 없는 사고 성향이다.

그런데 아리스토텔레스는 성격적 덕이 없이는 ‘영혼의 눈’에 그러한 성향이 생길 수 없다고 말한다. 왜냐하면 성격적 덕이 없는 사람에게는 고귀함, 즉 아름다움이 보이지 않기 때문이다. 그러한 사람에게 영리함은 실천적 지혜가 될 기회를 갖지 못한 채 도구적 능력에 머물거나, 최악의 경우 저열한 목적에 종사하는 교활함(panourgia)이 된다. 요컨대, 실천적 지혜는 목표에 대한 올바른 인식과 수단에 대한 올바른 숙고를 통해 올바른 선택을 보장해주는 성향이다.

## VI. 올바른 덕 교육

이상의 논의로부터 성격적 덕과 실천적 지혜는 제각기 올바른 욕망과 올바른 사고를 통해 올바른 선택에 기여하지만, 성격적 덕이 올바른 사고가 출발할 수 있는 조건을 제공하고, 실천적 지혜가 올바른 욕망이 따라야 할 기준을 제공한다는 점에서 두 가지 덕들이 상호의존

---

적 지혜를 가진 사람의 경우를 다루고 있다. 그는 분명 감각적 판단을 통해 상황에 대한 전체적 인지에 기여한다. 하지만 그 상황에서 추구해야 할 목적에 대한 참된 인식은 육신의 눈이 아니라, 영혼의 눈, 즉 실천적 지성의 몫으로 보인다.

69) EN VI 12, 1144a 23-31.



적인 관계에 있음이 밝혀졌다. 사실, 아리스토텔레스는 성격적 덕과 실천적 지혜가 서로 다른 한쪽이 없이는 제대로 기능할 수 없을 뿐만 아니라, 성립할 수조차 없다고 보았다. 따라서 두 가지 덕의 관계를 규명하기 위해서는 두 가지 덕이 어떻게 성립되는지도 고려되어야 한다. 이것은 덕의 교육 문제와 직결된다. 아래에서 우리는 덕 교육에 관한 아리스토텔레스의 입장을 대략적으로 소묘하는 것으로 논의를 갈무리하고자 한다.

우선, 아리스토텔레스는 아무도 덕을 타고난다고 생각하지 않았다. 그는 지성적 덕은 ‘대부분’(to pleon) 가르침(didaskalia)을 통해, 성격적 덕은 습관(ethos)을 통해 생긴다고 주장한다.<sup>70)</sup> 그의 입장에 따르면, 덕은 자연이나 우연에 의해 주어지는 선물이 아니라, 애써 배우고 연습함으로써 이루어야 할 과업이다. 하지만 그는 노력만으로는 덕을 이룰 수 없다는 현실을 간과하지 않았다. 사실, 덕을 이루기 위해서는 적합한 자질도 필요하고, 그러한 자질을 올바르게 키워줄 사람들도 필요하다. 게다가, 올바른 교육을 뒷받침해 줄 법과 제도가 필요하다.<sup>71)</sup> 이런 점에서 덕의 성취를 위해서는 자연과 우연이 함께 도와야 한다.

실천적 지혜의 바탕이 되는 자질은 영리함이다. 성격적 덕의 바탕이 되는 훌륭한 자질도 있다. 아리스토텔레스는 성격의 타고난 고매함을 ‘자연적 덕’이라고 부른다. 그는 ‘자연적 덕’과 엄밀한 의미의 덕의 관계가 영리함과 실천적 지혜의 관계와 유사하다고 주장한다. 그는 영리함이 성격적 덕이 없으면 오용될 수 있듯이, 고매한 천성도 지성이 없으면 해로울 수 있다는 점을 강조한다.<sup>72)</sup> 이에 반해, 실천적 지혜는 오용될 수 없고, 엄밀한 의미에서 성격적 덕은 해를 끼치지 않는다. 이 맥락에서 그는 성격적 덕이 없이는 실천적 지혜가 성립할 수 없고, 실천적 지혜가 없이는 성격적 덕이 성립할 수 없다고 주장한다. 따라서 성격적 덕은 영리함이 오용되는 것을 막아주고, 실천적 지혜는 고

70) EN II 1, 1103a 14-19.

71) EN X 9, 1179b 31-1180a 4.

72) EN VI 13, 1144b 1-5, 8-12.

매함이 해를 끼치는 것을 막아준다고 추론할 수 있다.

그런데 성격적 덕과 실천적 지혜는 어느 순간 ‘마음의 혁명’을 통해 생기는 것이 아니다. 전자는 어릴 적부터 쌓인 습관의 산물이고, 후자는 가르침과 더불어 오랜 삶의 경험을 요구한다.<sup>73)</sup> 아리스토텔레스는 어린 아이들의 경우 본성적으로 즐거움에 대한 욕망이 가장 강한테다가 그러한 욕망에 따르는 활동이 욕망을 증대시키기 때문에 욕망의 조절과 행동의 제어가 필요하다고 지적한다. 그러한 조절과 제어 없이 강대해진 욕망들은, 그의 표현에 따르면, 사고(logismos)를 ‘나가떨어지게 한다’(ekkrouousin).<sup>74)</sup> 따라서 어려서부터 욕망에 따라 생각 없이 살아 온 사람에게는 실천적 지혜가 생길 수 없다.

바로 이런 이유에서 아리스토텔레스는 어려서부터 욕망이 이성에게 잘 따를 수 있도록 훈육을 받아야 한다고 주장한다. 그런데 어린이에게 자신의 미성숙한 이성을 따르라고 할 수 없다. 이런 까닭에 그는 어린이가 ‘교육자’(paidagōgos)의 지시에 따라 살아야 한다고 말한다.<sup>75)</sup> 잘 알려져 있듯이, 성격적 덕은 습관화를 통해 획득되는 후천적인 ‘성향’이다. 주의할 사항은 그러한 습관화가 교육자의 지도하에 이루어져야 한다는 것이다.<sup>76)</sup> 왜냐하면 성격적 덕은 이성이 명하는 대로 행동하는 습관을 통해 형성되기 때문이다. 이러한 습관화는 이성에게 부합하는, 이런 의미에서 ‘합리적인’ 성격을 형성하는 과정이라고 할 수 있다.

습관화 초기에 어린이는 부모나 선생의 지도에 따라, 즉 타인의 이성이 명하는 대로 행동하지만, 성장과 함께 이성이 발달하면서 단순히 교육자가 시키는 것을 맹목적으로 행하는 것이 아니라, 이성적인 행동의 일반적인 유형을 인지하고 그것에 해당하는 개별적인 행동을 분별하게 된다.<sup>77)</sup> 그리하여 학생은 교육자가 명령할 법한 것을 알아서 스

73) EN II 1, 1103a 16-17; 1142a 11-16.

74) III 12, 1119b 3-10.

75) III 12, 1119b 13-14.

76) EE II 2, 1220b 1-2.

77) Sherman (1999), 246-251은 아리스토텔레스의 습관화를 지성이 개입하는 ‘비판

스로 행동해 봄으로써 자신의 성격을 합리적으로 형성하는 데 기여할 수 있다. 성격과 이성이 함께 성장하여 성숙에 이른 상태가 성격적 덕과 실천적 지혜라고 할 수 있다. 이 상태에 이른 사람은 더 이상 타인의 이성이 명하는 바에 따를 필요가 없다. 그는 자신의 이성을 따르면 되기 때문이다. 그러한 사람은 아무리 좋은 일이라도 영문도 모른 채 남이 시키는 대로 행동하는 사람이 아니다. 그는 좋은 이유를 가지고서, 아름다운 목적을 겨냥하면서 행동하는 사람이다. 따라서 그의 행동은 그 스스로 선택한 것이다.

이런 관점에서 아리스토텔레스의 훌륭한 사람은 단지 올바른 이성애 ‘따라’ 사는 사람이 아니라, 올바른 이성을 ‘가지고’ 사는 사람이라고 할 수 있다.<sup>78)</sup> 이러한 사람의 성격은 이성애 종살이하는 것이 아니라, 기꺼이 화합한다. 이런 의미에서 절제 있는 사람의 욕구 능력이 이성애 ‘한목소리를 낸다’(homophônei)는 언명을 이해할 수 있다. “왜냐하면 둘 다에게 목표는 아름다운 것이며, 절제 있는 사람은 마땅히 욕구해야 할 것을, 마땅히 그래야할 방식으로, 마땅히 그래야 할 때 욕구하기 때문이다. 그런데 이성 또한 바로 그렇게 명령한다.”<sup>79)</sup>

그러나 아리스토텔레스는 많은 사람들에게는 아름답고 진정으로 즐거운 것에 대한 개념조차 없다고 한탄한다. 그는 그들은 그러한 것을 맞본 적이 없기 때문이라고 설명한다.<sup>80)</sup> 그는 그러한 사람들을 말(logos)로 가르쳐서 훌륭한 사람으로 만들 수 없다고 주장한다. 말은 들을 준비가 되어 있는 사람에게만 효력이 있다는 것이다. 말은 좋은 습관을 통해 이미 아름다움을 사랑하는 성격을 지닌 젊은이들을 ‘덕에 사로잡히게’ 만들 수 있지만, 이미 감정에 따라 사는 사람은 말을 듣지 않을 것이고, 들어도 이해하지 못할 것이기 때문이다.<sup>81)</sup>

---

적’(critical) 실천으로 재구성한다. 이와 달리 Moss (2011), 217은 습관화를 ‘비지성적인 과정’(a non-intellectual process)에 국한시킨다.

78) Cf. EN VI 13, 1144b 26-27.

79) EN III 12, 1119b 15-19.

80) EN X 9, 1179b 15-19.

81) EN X 9, 1179b 7-10.

이런 식으로 아리스토텔레스는 순전히 이론적인 덕 교육의 한계를 냉정하게 지적한다. 그런 만큼 그는 좋은 성격을 형성하는 습관과 훈련의 중요성을 강조한다. 덕 교육의 우선 과제는 사람들에게 덕행이 지닌 아름다움의 맛을 알게 하고, 그것을 사랑하게 만드는 것이라고 할 수 있다. 그러기 위해서는 아름다운 행동, 즉 덕행을 해보는 수밖에 없다.

아리스토텔레스는 많은 사람들이 덕행을 실천하지 않고 말(logos), 즉 이론으로 도피하면서 자신들이 ‘철학 한다’(philosophēin)고 착각하고, 그런 식으로 훌륭한 사람이 될 것이라고 믿는다고 비판한다. 그는 그런 이들을 의사의 말을 열심히 듣고서는 처방된 것을 아무 것도 행하지 않는 환자에 비교한다.<sup>82)</sup> 이런 견지에서 훌륭한 사람이 되길 바라는 사람은 철학책만 읽어서는 안 되며, 읽고 배운 것을 실천해야 한다는 것, 이것이 아리스토텔레스의 실천 철학, 즉 ‘인간적인 것들에 대한 철학’<sup>83)</sup>의 한 가지 중요한 교훈이라고 할 수 있겠다.

투 고 일: 2019. 10. 31  
 심사완료일: 2019. 11. 23  
 게재확정일: 2019. 11. 23

송유래  
 경희대학교 철학과 부교수

82) EN II 4, 1105b 12-16.

83) EN X 9, 1181b 15.

## 참고문헌

- 김도형, 「숙고(bouleusis)의 영역」, 『철학사상』 60 (2016), 115-145.
- 김대오, 「아리스토텔레스 윤리학에서의 실천지의 역할」, 『철학연구』 65 (2004), 55-75.
- 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 강상진, 김재홍, 이창우 옮김. 서울: 길, 2011.
- \_\_\_\_\_, 『에우데모스 윤리학』, 송유례 옮김. 파주: 한길사, 2012.
- 송유례, 「의지의 기원과 이성적 욕망 - 아리스토텔레스의 소망(boulêsis) 개념 연구」, 『서양고전학연구』 55/2 (2016), 59-86.
- 전현상, 「소망과 품성: 이성적 욕구와 영혼의 비이성적인 상태들」, 『서양고전학연구』 21 (2004), 107-138.
- Allan, D. J., “Aristotle’s Account of the Origin of Moral Principles”, Barnes, J., Schofield, M., and Sorabji, R. (eds.), *Essays on Aristotle*. vol. 2, London, 1977, 72-78.
- Angioni, L., “Notas sobre a deifinição de virtude moral em Aristóteles (EN 1106b 36-1107a 2)”, *Journal of Ancient Philosophy* 3: 1-17.
- Aubenque, P., “La prudence aristotélicienne porte-t-elle sur la fin ou sur les moyens?”, *Revue des Études Grecques* 78 (1965), 40-51.
- Bodeüs, R. *Aristote. Éthique à Nicomaque*, Paris, 2004.
- Broadie, S., Rowe, C., *Aristotle. Nicomachean Ethics*. New York, 2002.
- Cooper, J., “Some Remarks on Aristotle’s Moral Psychology”, *Southern Journal of Philosophy* 27 (1988), 25-42.
- Corcilius, K. and Pavel, G., “Aristotle’s Model of Animal Motion”, *Phronesis* 58 (2013), 52-97.
- Gauthier, R. A. and Jolif, J. Y., *L’éthique à Nicomaque*. 4 vols. Louvain, 2002.

- Gourinat, J. B., “Délibération et choix dans l'éthique aristotélicienne”,  
Aubry, G., Romeyer-Dherbey, G.(eds.), *L'excellence de la vie: Sur l'éthique à Nicomaque et l'éthique à Eudème d'Aristote*, Paris, 2002, 95-124.
- Grönroos, G., “Listening to Reason in Aristotle's Moral Psychology”,  
*Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32 (2007), 251-71.
- Irwin, T. H., “Aristotle on Reason, Desire, and Virtue”, *Journal of Philosophy* 72 (1975), 567-78.
- Loening, R., *Die Zurechnungslehre des Aristoteles*. Jena, 1903.
- Lorenz, H., “Virtue of Character in Aristotle's Nicomachean Ethics”,  
*Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37 (2009), 177-212.
- Morel, P.-M., “Vertu éthique et rationalité pratique chez Aristote. Note sur la notion d'*hexis proairetiké*”, *Philonsorbonne* 11 (2017), 141-53.
- Moss, J., “Virtue Makes the Goal Right”: Virtue and “Phronesis” in Aristotle's Ethics”, *Phronesis* 56 (2011), 204-261.
- Müller, J., “Aristotle on Virtue of Character and the Authority of the Reason”, *Phronesis* 64 (2018), 10-56.
- Natali, C., “La vertu selon Aristote”, Berti, E. and Crubellier, M. (eds.), *Lire Aristote*, 2006, Paris, 61-175.
- Sherman, N., *The Fabric of Character. Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford, 1989.

## ABSTRACT

## Aristotle on Right Decision as a Cooperation of Virtue of Character and Practical Wisdom

Song, Euree

Despite his division of virtue into two kinds, namely virtues of character and virtues of intelligence, Aristotle insists that the virtue of character is related to practical wisdom, which is a kind of virtue of intelligence. But how they are related is still the object of debate. This paper attempts to investigate the relationship between character-virtue and practical wisdom in the light of Aristotle's theory of decision (*prohairesis*). Particular attention is paid to Aristotle's conception of character-virtue as a '*hexis prohairetikê*', which I take to mean a disposition which enables one to make the right decision. Recently, this conception has given rise to two controversial interpretations. According to the first interpretation, virtue of character is partly constituted by practical wisdom since decision requires practical wisdom. The second interpretation claims that virtue of character merely concerns a means to some goal in that one decides on a mean to some goal, not a goal itself. Against the first interpretation, I argue that right decision is a cooperation based on a division of labor between character-virtue and practical wisdom. Against the second, it is shown that virtue of character as a 'disposition which enables one to aim at the middle' (*stochastikê tou mesou*) offers an internal goal of action, namely the middle, which is identified with the beautiful (*to kalon*). Related to it, I suggest that virtue of character gives direction and motivational force

to decision and action through a love of beauty. Furthermore, I examine how virtue of character and practical wisdom cooperate in order to ensure right decision, which consists of right desire and true thought. It follows that the two virtues are interdependent in the sense that practical wisdom, through right reason, ensures the rightness of desire, whereas virtue of character, through right desire, guarantees the truth of practical thought. I conclude with a brief sketch of Aristotle's view on education in virtue.

**Subject Class:** Ancient Greek Philosophy, Ethics

**Keywords:** Action, Character, Decision, Practical Wisdom, Virtue