



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사 학위논문

『파이돈』에서 드러나는 철학자의
소임

- 57a-69e에 대한 분석을 중심으로 -

2021년 2월

서울대학교 대학원
협동과정 서양고전학 전공
김 민 수

『파이돈』에서 드러나는 철학자의 소임

: 57a-69e에 대한 분석을 중심으로

지도교수 강성훈

이 논문을 문학석사학위논문으로 제출함

2021년 2월

서울대학교 대학원

협동과정 서양고전학 전공

김민수

김민수의 석사학위논문을 인준함

2021년 1월

위원장 강상진 (인)

부위원장 강성훈 (인)

위원 김현 (인)



국문초록

『파이돈』의 전반부를 중점적으로 분석하려는 본 논문은 대화편에서 드러나는 철학자의 소임이 무엇인지 밝히는 것을 목표로 하고 있다. 『파이돈』에서 죽음을 앞둔 철학자는, 대화편 내의 본격적인 논의가 시작되는 지점에서부터, 영혼의 불멸성을 입증하기 위해 그의 대화 상대자들과 꽤 긴 대화를 해나간다. 영혼불멸논증을 마치며 소크라테스는 영혼이 죽음 이후에도 계속하여 존재한다는 결론을 이끌어내고, 그의 대화상대자들도 철학자의 논증과 결론에 설득되는 성과를 이뤘다. 소크라테스의 주도 아래 수행되는 영혼불멸논증은 오늘날 철학에 어느 정도에 익숙한 사람들에게는 잘 알려져 있는 내용이며, 아마도 영혼의 불멸성 논의가 『파이돈』에서 가장 중요한 이야기라는 데에 큰 이견은 없을 것 같다. 하지만 필자가 보기에 이 대화편에는 영혼불멸논증 이외에도 충분히 주목받을 만한 많은 이야깃거리들이 마련되어 있으며, 본 논문은 특히 대화편 전반부인 57a-69e를 검토함으로써, 작가 플라톤이 죽음을 앞둔 철학자의 말과 행동을 통해 ‘철학자의 소임’이 무엇인지를 보여주고 있다는 이야기를 풀어나갈 것이다.

대화편 도입부에는 얼핏 영혼불멸논증과 바로 연결되기 어려워 보이는 이러저러한 이야기들이 제시된다. 이것들을 맞이하면서 독자는 다음과 같은 질문을 떠올려 볼 수 있을 것이다. 왜 작품의 제목이 『파이돈』이며, 소크라테스의 재판 전날 왜 테세우스의 배가 델로스로 떠났는지, 무슨 이유로 소크라테스가 감옥 안에서 대중 시가를 지었던 것인지, 또 보다 중요한 내용들, 가령 왜 소크라테스는 죽음을 추구하는 철학자가 자살해서는 안 된다고 주장하며, 어떤 이유에

서 죽음과 죽어 있음을 구분하는 것이고, 또한 철학자가 말하는 올바른 정화라는 것은 무엇인가? 그리고 대화편 말미, 그러니까 소크라테스가 영혼불멸논증을 마친 뒤, 철학자가 영혼의 사후 여정에 관해 들려주는 이야기는 대화편에서 어떤 역할을 하는가? 이러한 의문들은 플라톤의 의도 하에 서로 연관 맺은 채로 상당히 흥미롭게 배치된 것으로 보인다.

본 연구는 이러한 이야기들에 대한 분석을 시도하고, 그 분석을 통해 『파이돈』에서 드러나는 철학자의 소임이란 신으로부터 명령을 부여 받아 로고스와 뮈토스를 가지고서 자신과 다른 철학자들, 그리고 대중의 영혼을 돌보는 것이라는 결론을 이끌어내고자 노력할 것이다.

주요어 : 소크라테스, 철학자의 소임, 두 번째 변론, 죽음, 뮈토스

학 번 : 2018-29818

목 차

I. 서론	1
II. 본론	9
1. 무대설정	9
1.1. 첫 번째 질문	9
1.2. 파이돈이라는 인물	12
1.3. 플레이우스라는 장소와 피타고라스학파	16
1.4. 어떤 우연한 일	21
1.5. 테세우스 신화와 아폴론 축제	25
2. 감옥 안으로	30
2.1. 이야기꾼으로의 전회?	31
2.2. 자살 금지	41
2.3. 비밀스런 가르침	47
3. 소크라테스의 두 번째 변론	61
3.1. 죽음과 죽어 있음	72
3.1.1. 순환 논증	75
3.1.2. 유사성 논증	78
3.1.3. 소크라테스의 전회와 마지막 논증	81
3.2. 철학자가 추구하는 죽음	85
3.2.1. 금욕적 해석과 평가적 해석	86
3.2.2. 상기 논증	95
3.3. 정화의식과 정화	104
3.4. 덕을 위한 올바른 교환	113
4. 철학자의 뉘토스	117

4.1. 영혼의 사후 여정 내용 요약	117
4.2. 단순하지 않은 길	123
4.3. 이항대립이론	126
4.4. 지구의 모습과 그곳의 거주자들	128

Ⅲ. 결론	136
-------------	-----

참고문헌	141
------------	-----

Abstract	147
----------------	-----

I. 서론

본 논문은 플라톤의 『파이돈』의 전반부에 해당하는 57a-69e를 중심으로 분석하여 대화편에서 드러나는 철학자의 소임이 무엇인지 밝히는 데 목표를 두고 있다. ‘영혼에 관하여’라는 부제를 달고 있는 『파이돈』은 죽음을 앞둔 소크라테스가 영혼의 불멸성을 입증해 보이는 긴 논증을 펼치는 내용으로 비교적 많은 사람들에게 알려져 있는 것 같다. 이러한 사정은 국내 학계에서도 반영되는 듯한데, 플라톤의 다른 대화편들에 대한 연구에 비하면 『파이돈』에 관한 연구도 많은 편이라 할 수 있다.¹⁾

스테파누스 쪽수로 약 60쪽 정도(57a-118a) 되는 대화편 분량 중 약 40쪽 정도(69e-107b)가 영혼의 불멸성을 입증하기 위한 등장인물들 간의 긴 논의에 할애되고 있는 만큼, 『파이돈』에서 영혼불멸성 논증이 상당히 중요한 부분을 차지한다는 데에는 별 이견이 없어 보인다. 아마 『파이돈』에 관한 대부분의 국내 연구가 영혼불멸성 부분에 집중되어 있는 데에는 그만큼 영혼의 불멸성을 입증하는 것이 대화편의 중요한 과제라고 많은 연구자들이 생각해왔기 때문인 것으로 추측된다. 물론 영혼불멸성 논증이 『파이돈』에서 매우 중요한 역할을 수행하고 있다는 점만큼은 필자도 당연히 동의하는 바이다.

하지만 동시에 필자는, 많은 연구자들이 동의할 것이듯, 『파이돈』에는 영혼불멸성 논증 이외에도 충분히 주목받을 만한 이야깃거리들이 많이 있다고 생각하며, 특히 본 논문에서 중심으로 다루려는 57a-69e에 대한 분석을 통해서도 작가가 소크라테스의 말과 행동을 통해 철학자의 전형을

1) RISS에 따르면 2020년 기준 『파이돈』을 중심으로 다룬 국내 연구는 학술논문이 23편, 학위논문이 12편이다.

그러내고자 한다는 이야기를 전개할 수 있다고 생각해왔고, 그 부분에서 다뤄지는 소재들에 주목함으로써 ‘철학자의 소임’이라는 중요한 주제를 끄집어낼 수 있으리라 생각하고 연구를 시작하였다.

57a-69e에 제시되는 이야기 소재들을 바탕으로 필자가 주목해온 질문들은, 예컨대 왜 작품의 제목이 『파이돈』이며, 소크라테스의 재판 전날 왜 테세우스의 배가 델로스로 떠났는지, 무슨 이유로 소크라테스가 감옥 안에서 대중 시가를 지었던 것인지, 또 보다 중요한 내용들, 가령 왜 소크라테스는 죽음을 추구하는 철학자가 자살해서는 안 된다고 주장하며, 어떤 이유에서 죽음과 죽어 있음을 구분하는 것이고, 또한 철학자가 말하는 올바른 정화라는 것은 무엇인지, 마지막으로 영혼불멸성에 관한 꽤 긴 논증을 펼치고 나서 소크라테스가 왜 영혼의 사후 여정에 관한 이야기를 들려주는 것인지 등등이다. 필자가 보기에 이러한 이야깃거리들은 작가의 의도하에 서로 연관을 맺은 채 상당히 흥미롭게 배치되었음에도 불구하고 그동안 국내학계에서는 충분한 관심을 받지 못한 것 같다.

이러한 궁금증을 가지고서 필자는 『파이돈』 57a-69e에 대한 분석을 목표로 다음과 같은 항목들을 구성하였다. ‘무대 설정’, ‘감옥 안으로’ ‘소크라테스의 두 번째 변론’, ‘철학자의 뉘토스’. ‘무대 설정’이라고 이름 붙인 본론의 첫 번째 장에서 필자는 플라톤이 소크라테스가 등장하기 전에 전달자 파이돈에 의해 묘사되는 주인공의 모습과 그를 둘러싼 상황에 대한 묘사를 통해 철학자의 소임이 무엇인지를 암시적으로 드러내고 있음을 보이려 한다. 한 쪽이 채 안 되는 대화편의 도입부 전반으로부터, 필자는 작가가 파이돈이라는 인물을 대화편 전체의 이야기 전달자로 설정한 이유, 플레이우스라는 장소가 대화편 전체의 무대로 설정된 이유에 관한 추정을 시도한다. 그러한 추정은, 소크라테스의 사형이 집행될 때쯤 일어난 어떤 우연한 일에 관해 파이돈이 전해주는 이야기들, 즉 아테네의 영웅 테세우

스의 이야기와 아테네인들이 기념하는 아폴론 축제 이야기의 의미가 무엇인지 생각해보는 일과 함께, 『파이돈』에 배치된 ‘무대 설정’이 본 논문의 주제인 철학자의 소임과 무슨 관계가 있는지 생각해볼 수 있는 단서들을 마련해줄 것이다.

본론 두 번째 장에서 우리는 대화편의 전개를 따라 이야기가 본격적으로 시작되는 감옥 안으로 들어가서 그 안에서 행해지는 등장인물들의 사소해 보이는 대화를 살펴볼 것이다. 감옥 안으로 찾아온 동료들에게 소크라테스가 언급하는 작은 이야기들, 즉 이제 막 족쇄로부터 풀려난 그의 발에서 느껴지는 즐거움, 그로부터 시작된 아이소포스 식의 이야기 각색, 그에 이어 이야기꾼으로의 전회로도 보이는 철학자의 고백, 그리고 언뜻 그 화제 전환이 자연스럽지 않은 죽음 추구의 권유와, 그 권유와 어울리지 않는 듯한 자살 금지의 주장을 검토하면서, 필자는 그 이야기들이 철학자의 소임이 무엇인지를 앞선 ‘무대 설정’에서보다 조금은 분명하게 보여주고 있다고 주장할 것이다.

그 이야기들에 대한 검토로부터 본 논문은, 소크라테스가 몸에서 비롯되는 즐거움(으로 대표되는 “겪음”)에 대해 어떤 태도를 지니는지를 암시적으로 드러내며, 풀려남에서 비롯되는 몸의 즐거움과 그것과 연관된 고통을 언급하는 소크라테스의 대사가 이후 몸의 즐거움에 관한 본격적인 논의를 암시하는 것이면서, 동시에 소크라테스가 아이소포스의 이야기를 가지고서 이전에는 하지 않았던 대중시가 짓기를 시작하게 된 이유가 무엇인지 고백하는 장면을 검토할 것이다. 철학자의 고백을 살펴보는 작업은 어떻게 우리가 『파이돈』을 (본론 세 번째 장의 제목이기도 한) ‘소크라테스의 두 번째 변론’이라고 부를 수 있는지에 관해 생각해볼 계기를 마련해줄 수 있을 것으로 보인다. 또한, 지혜를 사랑하는 자라면 기꺼이 죽음을 추구할 법하면서도, 신의 승인 없이는 자살을 해서는 안 된다는 소크라테스의 설

명이 대화편에서 갖는 의미가 무엇일지 생각해봄으로써, 결국에는 그 이야기 또한 신이 부여한 임무를 성실히 수행해야 하는 철학자의 소임을 앞선 이야기들에서보다 조금 더 분명하게 보여주고 있음을 밝히고자 한다.

이러한 예비적 검토를 마치고서 본 논문은 본론의 세 번째 장을 ‘소크라테스의 두 번째 변론’이라 이름 붙이고 철학자가 부여하는 죽음 추구의 정당성을 검토할 것이다. 우리는 『파이돈』에서 죽음이 ‘몸으로부터의 영혼의 해방’으로 정의되는 가운데, 소크라테스가 아주 간략히 언급하지만, 또 분명하게 구분하고 있는 죽음(θάνατος)과 죽어 있음(τεθνάσαι)이 각각 어떤 의미를 지니는지 생각해보는 것으로 세 번째 장을 시작하고자 한다. 간단히 말해, 소크라테스는 두 번에 걸쳐 죽음을 정의하는데, 첫 번째 정의에서 죽음은 죽어 있음과 구분되는 가운데, 몸으로부터의 영혼의 해방을 의미하는가 하면, 죽어 있음이란 그렇게 분리된 영혼이 그 이후로는 영혼 그 자체로 있는 상태를 의미한다. 그런가하면 두 번째 정의에서는 죽음과 죽어 있음이 구분되지 않고 죽음만이 설명되는데, 그때 죽음이란 영혼이 몸으로부터 자기 자신을 풀어주고 분리하는 것이다. (그렇다고 하여 죽음의 첫 번째 정의가 의미를 잃는 것은 아니다. 죽음과 죽어 있음의 구분은 이후 정확에 관한 우리의 논의를 통해 여전히 의미를 지닐 것이다.)

그러므로 철학자에게 죽음을 추구한다는 것은 그의 영혼이 몸으로부터 분리하여 영혼 그 자체로 있도록 노력하는 행위를 의미한다. 물론 이러한 죽음 개념은 소크라테스를 제외한 다른 사람들에게는 낯선 것일 것이며, 때문에 철학자는 자신이 추구하는 죽음이 무엇인지에 대한 보다 구체적인 설명을 제시할 필요가 있고, 실제로 대화편에서 그렇게 하고자 하지만, 그럼에도 그의 설명이 당장 쉽게 이해되지는 않는 게 사실일 것이다. 그렇기 때문에 필자는 ‘철학자가 추구하는 죽음’이 무엇인지에 관해 좀 더 분명하게 설명하고자 논문의 일정 부분을 할애할 것이며, 이 과정에서 학자들 사

이에서 논쟁이 되고 있는, 몸의 즐거움에 대한 소크라테스의 태도를 검토해보고자 한다.

죽음에 대한 소크라테스의 생각을 확인하는 작업은, 이어지는 대화에서 철학자가 규정하는 죽음 개념이 (당대 그리스인들 사이에 자리 잡은 종교적 관념으로서의) 정화와 결부되어, 결국에는 죽음과 정화가 철학 행위로 새롭게 변모하는 과정에 대한 검토로 이어진다. 이 검토를 통해 필자는, 소크라테스에 의해 ‘영혼을 최대한 몸으로부터 분리하고 길들이는 행위’로 정의되는 정화(κάθαρσις)가 논의 과정에서 ‘정화의식(καθαρισμός)’과 ‘정화상태(κάθαρσις)’로 구분되어, 각각이 죽음과 죽어 있음에 대응되는 과정 및 상태임을 밝히고자 한다. 또한 정화의식과 정화상태가 덕을 위한 올바른 교환 논의(68c-69c)에서 소크라테스에 의해 ‘현명함(φρόνησις)’과 ‘현명함을 동반하는 참된 덕(ἀληθῆς ἀρετὴ μετὰ φρονήσεως)’에 대응되는 것을 확인하면서, 그러한 구분을 통해 소크라테스가 비판하는 대상이 무엇인지, 그리고 궁극적으로 목표로 하는 바가 무엇인지를 살펴볼 것이다.

본론의 네 번째 장에서 우리는 『파이돈』의 거의 마지막 부분에 해당하는 영혼의 사후 여정 이야기를 살펴볼 것이다. 본 논문이 대화편의 57a-69e에 대한 분석을 중점적으로 다루기로 하고 있지만, 내용상 논문의 주제와 깊은 관련이 있다고 생각되기에 사후 여정 신화를 함께 다루는 것이 적절해 보이기 때문이다. 사후 여정 이야기에 있어 필자는, 왜 소크라테스와 그의 대화상대자들이 영혼의 불멸성을 입증하기 위해 긴 논의를 할애하고 나서 여정 이야기를 제시하는지에 주목할 것이다. 왜냐하면 일견 대화편의 도입부, 즉 본 논문이 중점적으로 다루는 부분에서 만약, 소크라테스가 죽음 이후에도 영혼이 소멸하지 않고 계속 있음을 선언하고서, 이후의 ‘논증 부분’에서 그것의 불멸성을 입증하는 데 성공하는 것으로 드러난다면, 그것이 애초 『파이돈』의 핵심 과제로 보이는 만큼, 더 이상 ‘새로

운 이야기'가 등장할 필요가 없어 보이며, 언뜻 영혼의 사후 여정에 관한 신화는 어찌 보면 『파이돈』에서 없어도 그만인 장식에 불과하기 때문이다. 이러한 의문으로부터 필자는 철학자가 뉘토스를 취급하는 이유가 무엇일지에 관한 추정을 시도할 것이며, 나중에 가서는 본론 두 번째 장의 '이야기꾼으로의 전회?'와 세 번째 장의 '소크라테스의 두 번째 변론'에서 얻은 결론을 바탕으로, 소크라테스가 대중뿐만 아니라 지혜를 사랑하는 사람들의 영혼에 올바른 믿음을 심어주어, 다른 사람들로 하여금 하데스에서의 심판에 따르는 처벌과 보상에 관한 믿음들을, '마치 주문을 외듯이', 마음 속에 간직하면서 지금 이곳에서 자신의 영혼을 위한 죽음의 연습을 수행할 것을 권유하기 위한 또 다른 설득의 수단임을 밝혀 보일 것이다.

이와 같은 일련의 분석을 통해 필자는 『파이돈』에서 드러나는 철학자의 소임이 무엇인지를 밝히고자 하는데, 그의 소임이란 신으로부터 명령을 부여 받아 로고스와 뉘토스를 가지고서 자신과 다른 철학자들, 그리고 대중의 영혼을 돌보는 것이다. 그런데 철학자의 소임에 관한 이러한 규정은 사실 플라톤의 다른 대화편들에서도 쉽게 발견할 수 있는 것이며, 그 점에서 본 논문은 고대철학연구자들 사이에 이미 잘 알려져 있는 얘기를 많은 지면을 할애해가며 또 한 번 얘기하려는 것처럼 보일 수도 있다. 고백하건대, 본 논문이 그러한 비판으로부터 전적으로 자유로울 수는 없을 테지만, 다만 필자가 생각하기에 그 흔한 얘기를 어떤 방식으로 해나가는지는 그런 얘기를 하는 것 자체와는 다른 문제일 수 있다. 플라톤의 많은 대화편들에서 로고스와 뉘토스를 통해 다른 사람을 설득하는 것이 철학자의 소임이라는 얘기가 다소 흔해빠진 주장이 되었다 하더라도, 어떤 대화편에서 어떤 이야깃거리들을 가지고서 그런 주장을 하는지에 따라, 같은 결론에 도달하더라도, 그런 주장을 하는 글들 사이에서 다른 글로 평가받을 요소가 마련될 수 있을 것으로 보인다. 등장인물과 극적 배경과 같은 본격적인

논의 바깥의 요소들을 검토하면서, 소크라테스가 대중시가를 지은 이유, 자살해서는 안 된다고 말하는 이유, 그리고 죽음과 죽어 있음을 구분하는 이유 따위에 주목하여 이를 철학자의 소임과 연결 지으려 하는 시도들이 조금이나마 본 논문에서 눈에 띌 만한 것들이기를 필자는 기대하고 있다.

서론의 마지막으로 『파이돈』에 관한 선행연구에 관해 언급하고자 한다. 앞서 말했듯 『파이돈』의 국내 연구는 플라톤의 다른 대화편들과 비교할 때 사정이 좋은 편이기는 하지만, 대부분의 연구가 소크라테스에 의해 전개되는 영혼불멸논증에 대한 비판적 검토에 집중되어 온 가운데, 2018년 소크라테스가 대중시가를 짓게 된 이유에 관한 추정을 담은 논문이 한 편, 소크라테스가 몸의 즐거움에 대해 취하는 태도에 관한 논문 한 편, 그리고 2020년 유사한 주제를 다룬 논문 한 편이 발표되면서 국내의 『파이돈』 연구는 좀 더 다양한 주제를 다루게 되었다.²⁾ 그런가하면 세계적으로 볼 때 『파이돈』에 대한 연구는 고대서부터 이미 어느 정도의 연구전통을 갖춰온 것으로 생각된다. 고대의 『파이돈』 연구의 대표적인 사례로 올림피오도로스와 다마스키오스의 『파이돈』 주석이 있는데, 필자는 이 신플라톤주의자들 주석가들이 죽음과 죽어 있음을 구분하는 점에 주목하여, 죽음의 의미를 밝히는 과정에서 그들의 연구를 참고할 것이다.

현대에도 『파이돈』에 관한 많은 연구서가 발표되어 왔고, 긴 연구 전통 덕분에 『파이돈』 연구자들 사이에서는 거의 필수적으로 참고하는 연구 목록도 어느 정도 갖추어진 듯하다. 영어로 쓰인 연구 중에는 갤럽(Gallop)의 번역 및 해설과 보스톡(Bostock)의 해설, 그리고 도터(Dorter)와 버거(Burger)의 해설이 연구자들 사이에서 많이 참조되고 있는 것으로 보인다.

2) 순서대로 강성훈의 "『파이돈』에서 대중적인 시가와 뉘토스."(2018), 전현상의 "『파이돈』에서의 철학자와 즐거움."(2018), 구교선의 "플라톤 『파이돈』의 교환 논변과 육체적 즐거움."(2020a)이 그 연구들이다. 물론 연구 주제가 다양해졌다는 말은 이 연구들이 『파이돈』에 있는 다른 이야기거리들과 무관하다는 것을 의미하지 않는다.

우선 꺄럽은, 약 200쪽이 조금 넘는 그의 책에서 영혼의 사후 여정 이야기에 대해 1쪽 가량의 매우 짧은 언급만 다룰 정도로 『파이돈』의 뉘토스에는 무심한 가운데, 그 외에 대화편 내의 철학적 논증을 요하는 문제들을 검토하는 과정에서는 철저하게 살펴 나간다. 보스톡의 경우, 분석철학적 방법론을 상당히 선호하는 것으로 보이는 그의 연구는 영혼불멸논증을 비판적으로 검토하는 데 집중되어 있으며, 심지어 영혼의 사후 여정 이야기에 관해서는 아예 다루지 않는 것이 눈에 띈다. 그런가하면 『파이돈』의 문학적 측면에 초점을 두는 것으로 보이는 도터의 연구는 필자가 대화편에 깔려 있는 극적인 요소들을 살피는 데 많은 도움을 주었고, 버거는, 필자가 그것을 충분히 소화해내지 못했음에도, 대화편에서 제시되는 논증과 함께 드러나는 문학적성을 고려하는 일이 『파이돈』을 이해하는 데 상당히 중요한 일임을 깨닫게 해주었다.³⁾

3) 이러한 대표적인 참고문헌들 외에 필자는 강성훈(2018)이 소크라테스가 대중시가를 짓게 된 이유를 추정한 글로부터 많은 영향을 받았다. 비록 그 논문에 대한 충분한 검토와 그로부터 본 논문에서 필자의 주장을 강화하는 데까지 해내지는 못했으나, 본 논문의 기획 단계부터 그 논문에서 제시되는 주장과 근거를 곱씹어 보려 노력했다. 그런가하면 이브리(Ebrey, 2017)가 『파이돈』의 즐거움, 정확, 영혼에 대한 분석을 통해 소크라테스를 소위 금욕주의자로 규정하는 논문으로부터도 생각거리를 얻었다. 그의 생각에 모두 동의하지는 않더라도, 이브리가 소크라테스의 금욕주의를 피타고라스학파의 금욕주의와 연결 지으면서 이를 바탕으로 죽어 있음의 의미를 부각시키려는 시도는, 필자가 대화편을 읽으면서 희미하게 생각하던 바를 조금은 명확하게 해주는 데 도움을 주었다. 또 모건(Morgan K., 2010)이 소크라테스가 피타고라스학파의 교리를 포함하여 당대 그리스인들 사이에 퍼져있는 믿음을 어떻게 자신의 철학 안으로 받아들이고 철학적으로 발전시켰는지를 밝히는 논문으로부터, 철학자가 일련의 믿음들을 해석해내는 과정을 생각해 보는 데 많은 참고를 얻었다.

II. 본론

1. 무대 설정

1.1. 첫 번째 질문

EX. αὐτός, ὃ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῆ ἡμέρα ἢ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμητηρίῳ, ἢ ἄλλου του ἤκουσας;

ΦΑΙΔ. αὐτός, ὃ Ἐχέκραες.

에케크라테스: 당신 자신이, 파이돈, 소크라테스가 감옥 안에서 약을 마신 바로 그날 그의 곁에 있었나요, 아니면 다른 이로부터 들었나요?

파이돈: 저 자신이요, 에케크라테스. (57a1-3)

αὐτός를 깊이 들여다봐야 한다. 의도하였든 그렇지 않든 에케크라테스가 던진 질문은 앞으로 이야기될 내용들에 대한 중요한 몇몇의 정보들, 그리고 다른 무엇보다도 ‘과연 αὐτός가 무엇인가’라는 핵심적인 질문을 그 안에 품고 있다. 에케크라테스의 질문과 파이돈의 답변에 들어 있는 αὐτός가 작품 전체의 라이트모티프임을 염두에 두면서 두 사람의 대화를 따라가 보도록 하자.

이어지는 두 사람이 하는 대화의 흐름을 고려할 때, 에케크라테스는 ‘당신이 직접’ 그 자리에 있었느냐는 의미로 αὐτός를 사용하고 있으며 그에게는 파이돈이 직접 그 자리에 있었는지 여부가 중요해 보인다. 왜냐하면 소크라테스가 감옥 안에서 독약을 마시고 죽었다는 것 정도는 이미 알고

있는 상태에서 자신이 정말로 궁금해 하던 것은 죽음을 앞두고 소크라테스가 한 말들과 죽음을 맞이했던 방식이며, 이것들에 관해 명확하게 알기 위해서는 소크라테스와 함께 그 자리에 있었던 사람으로부터 들을 필요가 있다고 생각하기 때문일 것이다. 파이돈 역시 “αὐτός, ὃ Ἐχέκρας.”라고 답할 때 자신이 직접 그 자리에 있었으며 그가 한 말들과 삶의 마지막을 맞이하는 방식을 듣고 보았다는 의미로 αὐτός를 사용하고 있는 것으로 보인다.

그런데 플라톤 대화편을 포함해 고대 그리스 문학작품들을 읽을 때 종종 유의미하듯, 『파이돈』의 첫 단어 αὐτός 안에 작가가 심어놓은 의미가 무엇인지 생각해 보는 일은 이후 『파이돈』 전체의 주제를 파악해나가는 데 길잡이 역할을 해줄 수 있다. 물론 이러한 작업은 엄밀히 말해 논증을 통해 이루어지는 것은 아니다. 유감스럽게도 이러한 일은 결국 그럴듯한 해석 이상의 성과를 이루기 어려울 것이 사실이다. 그럼에도 그러한 해석이 대화편 전체의 이해를 도모할 수 있다면 그것은 좋은 해석으로 살아남을 수 있을 것이다.

작가는 대화편을 통틀어 가장 중요한 개념인 ‘영혼’의 의미를 첫 대사 αὐτός에 투영하는 것으로 보인다.⁴⁾ 물론 57a1-4에 있는 짧은 대화만 가지 고서 αὐτός에 ‘당신 (파이돈) 자신이’, ‘저 (파이돈) 자신이’ 이상의 의미를 부여하려는 시도는 자칫 설부른 태도처럼 보일 수도 있겠다. 하지만 앞으로 우리는 이야기가 진행될수록 보다 분명하게 드러날 αὐτός의 의미를 발견해낼 수 있을 것이다. 몸이 아니라 영혼이야말로 진정한 자기 자신이라

4) 대화편 말미(115b-c)에서 영혼불멸논증을 모두 마친 소크라테스에게 크리톤이 끝으로 할 말이 더 없는지 묻자, 소크라테스는 ‘스스로를 돌본다면 모두를 위해 기쁜 일을 하게 될 것’이라고 답한다. 또한 소크라테스에게 그의 시신을 어떻게 매장하면 좋을지 크리톤이 묻자, 소크라테스는 ‘지금 대화를 나누는 소크라테스가 소크라테스 자신인데 크리톤은 조금 뒤에 시체로서 보게 될 저 사람을 바로 소크라테스라 생각하고 어떻게 묻을까 하고 묻는다’며 웃어 보인다.

고 말이다.⁵⁾ 어쩌면 대화편 전반에 걸쳐 몸에 대해 비판적인 태도를 드러내는 소크라테스가 영혼불멸논증을 모두 마친 대화편 말미에서 다음과 같은 말을 한 것은, 철학자가 αὐτός를 진정한 자기 자신, 즉 영혼으로 여기고 있음을 분명히 보여준다고 생각해볼 수 있다. “만약 영혼이 불사한다면, 그것에 대한 돌봄은 사실 우리가 살아 있음이라 부르는 것이 있는 그 시간을 위해서뿐만 아니라 모든 시간을 위해서 필요하네.”(107c)

에케크라테스의 질문에는 αὐτός 말고도 다른 중요한 정보들이 담겨 있다. 그는 파이돈에게 질문하고 있다. 이 대화편의 제목이기도 한 파이돈이 대체 누구이길래, 에케크라테스는 그에게 소크라테스의 죽음에 관해서 묻는 것이며, 대화편 내에서 상당히 적은 분량의 대사가 파이돈에게 주어졌으며 그 대사라는 것들도 별로 중요해 보이지 않음에도 불구하고, 그가 이 대화편의 제목으로 뽑히게 된 것일까? 플라톤 대화편들 중 많은 경우에 소크라테스의 주된 대화상대자들의 이름이 그 대화편의 제목으로 선정된다는 점을 고려하면, 『파이돈』이라는 제목은 그 이유가 무엇일지에 대한 독자의 궁금증을 자아낼 만하며, 그렇기 때문에 파이돈이라는 인물이 지닌 특성이 『파이돈』을 이루는 데 한몫 했을 것이라 추측하는 일은 그럴듯해 보인다. 그러니 역사상의 파이돈이라는 인물에 대해 알아보고 이 예비적 탐구가 『파이돈』을 이해하는 데 어떤 의미를 지닐지 살펴보도록 하자.

5) 노토미(Notomi)는 대화편의 첫 단어 αὐτός가 대화편 전체의 초점을 가리키고 있다고 말하며, 파이돈의 영혼이 소크라테스와 그의 동료들이 대화 나누는 자리에 파이돈의 영혼이 있었다는 점이 중요하다고 강조한다. 또한 그는 αὐτός가 『파이돈』에서 영혼과 형상을 표현하기 위한 단어로 사용되기도 하는 점을 지적한다(Notomi (2011), 54).

1.2. 파이돈이라는 인물

파이돈(419/8-?)에 관한 역사적인 기록은 디오게네스 라에르티오스와 같은 전기 작가들을 전거로 삼는데, 본 논문에서는 네일즈(Nails)⁶⁾와 칸(Kahn)⁷⁾이 파이돈에 관해 정리한 글을 참조하였다. 전해지는 기록에 따르면 기원전 419년경에 태어난 파이돈은 펠로폰네소스 반도 북서부에 위치한 엘리스 출신이며, 그곳에서 귀족으로 살고 있던 중 스파르타와 아테네의 전쟁으로 인해 기원전 401년 아테네에 노예로 끌려왔다. 399년 아테네에서 노예상태로 있던 그를 소크라테스가 크리톤 (또는 알키비아데스)에게 부탁하여 자유인으로 해방시켜주었고(D.L.2.31) 자유를 회복한 파이돈이 이후 소크라테스로부터 ‘영혼의 몸으로부터의 해방’에 관한 가르침을 받으며 철학을 하게 되었으며, 소크라테스가 죽은 후에는 자신의 고향으로 돌아가 엘리스 학파를 세웠다고 전해진다(D.L.2.105). 마치 주인이 노예를 풀어주듯, 소크라테스에 의해 자유를 획득하게 된 파이돈이 이후로 다른 이들에게 철학을 전수해주었다는 이야기는 왜 플라톤이 파이돈을 대화편의 제목이자 이야기 전달자로 선정했는지에 대한 이런저런 생각거리를 제공해줄 법하다.

길르앗(Gilead)은 파이돈이 대화편 중간 중간에 보여주는 등장인물들의 논변, 감정, 그리고 극적인 장면에 대한 묘사를 통해 등장인물들과 청중 사이에서 좋은 중재자의 역할을 수행한다는 점을 지적한다. 그는 파이돈을 이 대화편의 정령(δαίμων)이라고 표현하며, 아마도 이 때문에 작가가 그의 이름을 대화편의 제목으로 선정했다고 말한다⁸⁾. 그런가하면 칸은 파이돈이 엘리스로 돌아가 그곳에서 학교를 세우고, 『시몬』, 『조퓌로스』라는

6) Nails (2002).

7) 칸 (2015).

8) Gilead (1994), 28.

제목의 두 대화편을 썼다는 사실(D.L. 2.105)을 제외하고는, 고대로부터 전해지는 소문들 대부분을 신뢰하기 어렵다고 지적한다. 특히 소크라테스가 아테네에 노예로 끌려온 파이돈을 자유인 신분으로 만들어주고 이후 그에게 철학의 삶을 추구할 수 있도록 도왔다는 식의 이야기가, 『파이돈』에서의 소크라테스가 파이돈에게 보여주는 자상한 태도를 역지로 조명하려는 목적으로 지어낸 이야기라고 비판한다⁹⁾. 본 논문에서 파이돈에 관한 역사적 기록들이 얼마나 신뢰할 만한 것인지를 결정하기는 어려울 것 같고, 일단은 칸 역시 사실이라고 간주하는 역사적 기록들에 주목하여, 『파이돈』에서 파이돈이 이야기 전달자로 선정된 이유에 대한 추정에 힘을 실어보자.

역사상의 파이돈이 쓴 것으로 알려진 『시몬』과 『조퓌로스』를 살펴보면 소크라테스를 향한 파이돈의 태도를 엿볼 수 있다. 플라톤의 작품과 마찬가지로 대화편의 형식으로 쓰인 각각의 두 작품에서 소크라테스는 시몬과 조퓌로스를 대화 상대자로 하여 철학적 훈련을 수행하는데, 이 중에서 특히 『조퓌로스』에 나오는 관상가 조퓌로스와 소크라테스의 만남과 대화에서 드러나는 소크라테스의 모습은 플라톤의 대화편에서 발견할 수 있는 철학자의 모습과 상당히 닮아 있다. 어느 날 아테네를 방문한 동방에서 온 관상가는 처음으로 소크라테스의 모습을 보고서는, 그를 어리석고 관능에 종속된 자라고 단언한다. 이러한 평가에 알키비아데스와 다른 사람들이 조퓌로스를 비웃는가하면, 소크라테스는 자신이 그런 본성을 타고났음에도 철학적 훈련을 통해 그러한 약점을 극복하였다고 답한다. 한편 크세노폰이 묘사하는 소크라테스의 모습¹⁰⁾도 기본적으로는 이러한 식이라는 점을 알

9) 칸 (2015), 45.

10) “소크라테스는 성욕과 탐욕에 있어서 모든 사람들 중에 가장 자제력 있는(ἐγκρατῆς ἄριστος) 자였다. 다음으로 그는 추위나 더위 그리고 모든 고통을 가장 잘 인내하는 자였다. 더구나 그는 필요를 중용에 맞추도록 교육받았기 때문에, 아주 적은 것을 소유하면서도 아주 쉽게 만족할 수 있었다.”(『소크라테스 회상록』 1권 2장 1절.

고 있는 우리는, 몸에서 비롯된 욕망이 영혼에 대한 돌봄을 통해 다스려진다는 메시지가 비단 플라톤의 대화편들에만 들어 있는 것은 아니며, 결국 소크라테스의 모습이 몇몇의 다른 전달자들에 의해 제시되지만, 매번 같은 말을 하고 있었던 것이라고 생각해볼 수 있다. 이 역사적 기록을 믿을 만한 것이라고 상정하면 우리는 역사상의 파이돈이 소크라테스에게 존경의 또는 호의적인 마음을 지녔을 것이며, 그러한 그의 태도를 고려하여 플라톤이 『파이돈』에서 죽음을 앞둔 소크라테스의 말과 행동을 전달해주는 자로서 파이돈을 택했을 가능성에 대해 좀 더 깊이 생각해볼 수 있고, 나아가 역사상의 파이돈과 극 중 인물로서의 파이돈을 교차적으로 바라볼 수 있게 될 것이다.

결국 파이돈이 『파이돈』의 이야기 전달자로 선정된 이유를 확정하는 것은 불가능에 가까운 일일 것이다. 플라톤이 죽은 친구에 대한 단순한 오마주를 드러내고자 파이돈을 책의 제목으로 삼았다느니¹¹⁾, 파이돈이 쓴 소크라테스적인 대화편들을 읽고 나서 플라톤이 그 책에 대한 응답으로 『파이돈』을 썼을 가능성을 배제할 수 없다느니¹²⁾ 하는 추정들이 있는 가운데, 우리가 이러한 추정들을 얼마나 신뢰해야 할지 주저되는 게 사실이다. 또 파이돈이 아직 그가 충분히 성숙한 철학적 훈련을 마치지 않은 것으로 보인다는 점이 대화편에서 그를 어리고¹³⁾ 철학적 훈련에 대한 경험이 부족하며 그렇기 때문에 철학에로 입문해야 할 이유를 제시하는 것이라는 설명¹⁴⁾도 그자체가 곧 『파이돈』이라는 제목에 대한 충분한 근거는 되지 못하는 것 같다.

오유석 옮김)

11) Parmentier (1926), 23.

12) Rossetti (1973), 79-80.

13) 419/8년에 태어났다고 기록되는 파이돈이 극중에서 소크라테스와 마지막으로 대화 나눌 때 그의 나이는 약 스무 살이다.

14) Di Lanzo (2017), 226.

하지만 그러한 추정들을 낮게 보더라도 우리는 플라톤이 『파이돈』을 쓰면서 파이돈을 어느 정도 의식하였을 것이라는 점만큼은 얘기할 수 있을 것 같은데, 그렇다면 파이돈이 자신의 작품에서 소크라테스를 통해 제시하고자 하는 것으로 보이는 주제를 가지고서, 우리는 플라톤이 파이돈과 관련하여 의식하였을 바가 무엇일지 생각해볼 수 있다면 좋을 것 같다. 『조퓌로스』에서 철학적 훈련 덕분에 타고난 욕망을 다스릴 수 있었다는 소크라테스의 대사로부터, 플라톤이 그러하듯, 『조퓌로스』의 작가가 자신의 주인공을 통해 철학적 훈련, 즉 영혼에 대한 돌봄(θεραπεία τῆς ψυχῆς)¹⁵⁾의 주제에 대한 관심을 드러내고 있다고 추정하는 일은 그럴듯해 보인다.

플라톤이 파이돈에게 호의적인 태도를 지니고 있었을 것이라고 추정한다면, 우리는 『파이돈』에서 왜 파이돈이 아테네가 아닌 곳에서 스승의 헤르메스가 되었는지, 그에게 부여된 역할이 무엇이였을지 생각해보게 된다. 작가 자신이 독자를 위해 그러하듯 『파이돈』 안에서 이야기 전달자는 자신의 역할을 충실히 수행하고 있다. 계속되는 파이돈의 묘사를 통해 드러나는 소크라테스를 향한 존경에는 그의 말과 행동이 훌륭하고 현명하며 정의롭다는 믿음이 들어 있다. 여기서 우리는 철학자의 중요한 임무들 중 한 가지를 짚어낼 수 있다. 그 내용이 옳다고 믿고 있다는 전제 하에 자신이 보고 들은 바를 전달하는 행위 역시, 물론 그 자체로 충분하지는 않더라도 철학자가 철학을 수행하는 한 가지 방식이라 할 수 있다는 점이다.

15) 크세노폰이 소크라테스에게서 발견한 다스림(ἐγκράτεια, 자제력)의 덕목은 이 영혼에 대한 돌봄과 유사한 개념이라 할 수 있다(『소크라테스 회상록』 1권 2장 1절). 이와 관련하여 로세티는 영혼에 대한 돌봄이라는 아이디어가 파이돈의 소크라테스주의의 핵심(the core of Phaedo's Socraticism)이라고 지적하며, 또한 소크라테스 추종자들 사이에서 영혼 돌봄은 가장 널리 퍼진 아이디어라고 주장한다(Rossetti (1974), 150).

1.3. 플레이우스라는 장소와 피타고라스학파

다시 대화편으로 돌아와 파이돈과 에케크라테스가 어떤 이야기를 주고받는지 보자. 소크라테스가 죽음을 맞이하던 당시 아테네에 있지 않았던 에케크라테스는 파이돈에게 소크라테스가 어떻게 죽음을 맞이했는지 묻는다.¹⁶⁾ 죽음을 앞둔 철학자가 감옥 안에서 한 말과 행동이 무엇인지 즐거운 마음으로 듣고자 하는 에케크라테스는 자신이 소크라테스가 어떻게 죽었는지(πῶς ἐτελεύτα 또는 ‘어떻게 죽음을 향해 가고 있었는지’) 알지 못하는 이유를 파이돈에게 설명한다. 그에 따르면 플레이우스(Φλειοῦς) 사람들 중에서 최근에 아테네에 다녀온 사람도 없었던 데다가 그곳으로부터 온 외지인 중에서도 소크라테스가 독약을 마시고 죽었다는 사실 이외에 어떤 명확한 것을 전해줄 만한 사람이 그동안 방문하지 않았다는 것이다(57a-b). 그리고 우리는 에케크라테스의 답변으로부터 두 사람이 지금 플레이우스라는 곳에서 대화를 나누고 있다는 점, 그리고 플레이우스는 아테네와 왕래가 드문 도시로 보인다는 점, 이 두 주목할 만한 정보를 얻게 되었다.

우리는 일종의 소설이라 할 수 있는 플라톤 대화편 안에서 제시되는 설정들에 대해 그것들이 구체적일수록 작가의 의도가 그 안에 들어 있을 것이라는 추정을 할 수 있다. 앞서 파이돈이라는 인물 설정에 관해 그러한

16) “그럼 그가 죽음을 앞두고 한 말들은 무엇인가요? 그리고 그는 어떻게 죽었지요? (τί οὖν δὴ ἔστιν ἄττα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου; καὶ πῶς ἐτελεύτα:)”(57a5-6) 에케크라테스가 어떤 의도를 가지고서 미완료 시제 ἐτελεύτα를 사용했는지 단정 짓기는 어려우나, 이러한 문법적 사용은 죽음을 일회적인 사건으로 나타내기 위해 사용하는 단순과거시제 대신 미완료 시제를 사용함으로써 독자로 하여금 마치 죽음이 지속되고 있다는 생각을 품게 해줄 수 있다. 아마 플라톤은 에케크라테스가 이렇게 말하도록 함으로써 죽음에 관해 자신이 갖고 있는 문제의식을 독자들에게 공유하고 있는 것이라고 추측할 수 있다. 뒤의 논의에서 우리는 죽음(θάνατος)을 과정으로서의 죽음(ἀποθνήσκειν, 죽기)과 상태로서의 죽어 있음(τεθνῶναι, 죽어 있기)으로 세분화하여 그 각각의 의미를 살펴볼 것이다.

희망을 품고 있으며, 지금의 플레이우스에 대해서도 마찬가지이다. 여기서 또 한 번 잠시 대화를 멈추고 극 중 배경이 되고 있는 플레이우스에 대해 알아보도록 하자.

플레이우스는 펠로폰네소스 반도 북동부에 위치해 있는 도시국가로, 대화편의 시간적 배경으로 추정되는 399년경에는 아테네와 전쟁 중이었던 스파르타의 정치적 영향력 하에 놓여 있었기 때문에 당시 아테네와 불편한 관계에 놓여 있었다. 최근 플레이우스 시민들이 아테네를 방문하지 않았다는 말은 이러한 정치적 상황에 기인하는 것으로 보인다¹⁷⁾. 그런데 펠로폰네소스 반도라는 지명을 들을 때 우리에게 떠오르는 인물이 있다. 우리는 앞서 역사상의 파이돈이 소크라테스의 죽음 이후 자신의 고향 엘리스로 돌아가 학파를 세웠다는 점을 언급하였다. 이 역사적 사실을 의식하면서 동시에 극 중 제시된 대화 장소를 접하게 된 독자들, 최소한 플라톤이 대화편을 출판하면서 자신의 작품을 읽을 것이라고 예상한 당대의 독자들은 파이돈이라는 역사적이면서도 극적인 등장인물과 지금 대화가 이루어지는 플레이우스라는 장소를 접하면서 작가가 그려놓은 파이돈의 이동 경로를 머릿속으로 따라갈 수 있을 것이다. 적어도 작가는 독자가 이러한 장치들을 보고서 지도를 펼칠 수 있기를 기대했을 수 있다.

플라톤이 의도한 바를 추정해보건대, 소크라테스가 죽은 뒤 한 동안 아테네에 머물러 있던 파이돈이 자신의 고향 엘리스로 돌아가던 중 플레이우스에 들르게 되었고, 그곳에 살고 있는 에케크라테스를 만나 대화를 나누게 된 것이 지금까지의 상황일 수 있다. 물론 지금까지의 대화만 보아서는 파이돈이 대화 이후 엘리스로 갈 것이라고 확정 짓기는 어려울 수 있다. 하지만 독자로서 작가의 의도에 대해 곰곰이 생각해본다면 우리는 파이돈의 '예상경로'가 그럴듯하다고 생각해볼 수 있을 것이다. 플라톤 대화

17) Nails (2016), 138.

편에 나오는 등장인물들의 특징은 그들 대부분이 역사적으로 실존했던 인물들이라는 점인데, 극중에서의 그들의 인물됨이 역사적인 그들의 모습과 어느 정도 일관성을 갖는다고 생각하면서 대화편에 접근하는 태도는 중요할 것 같다. 오히려 극 중에서 말과 행동을 통해 보여주는 인물됨을 역사적 인물과 과도하게 구분 지으려는 태도는 작가의 의도를 제대로 파악하지 못하는 자세일 것이다. 어쨌든 소크라테스가 떠나가는 동안 그의 곁에 있었던 파이돈이 외지인으로서 플레이우스에 왔다는 점, 그리고 소크라테스를 떠나보낸 뒤 이제는 스승의 말과 행동을 듣고자 하는 에케크라테스와 대화를 나누고 있다는 점만큼은 분명하다.

플레이우스의 의미는 에케크라테스라는 인물과 그의 피타고라스학파 구성원으로서의 면모를 살펴봄으로써 좀 더 부각될 수 있다. 417년경에 태어난 에케크라테스는, 399년에는 플레이우스에 거주하고 있었던 피타고라스학파의 일원으로서 특히 우리 대화편에서 언급되는 필롤라오스(Φιλόλαος)의 제자로 알려져 있다.¹⁸⁾ 중요한 사실은 대화편에서 에케크라테스가 살고 있는 플레이우스가 역사상으로도 피타고라스학파의 근거지라는 점인데, 플레이우스가 피타고라스학파의 주요 근거지로 자리매김하게 된 데에는 역사적 배경이 있다. 파우사니아스¹⁹⁾에 따르면, 피타고라스(Πυθαγόρας)의 조부인 히파소스는 플레이우스에 거주하고 있었으나, 도리아인들이 플레이우스로 침입하자, 도리아인들로부터 함께 도시를 지켜내자고 플레이우스 시민들을 설득하지만, 설득에 실패하였고 결국 자신의 가족들만을 데리고 사모스 섬으로 이주하게 되었다. 이후 570년 경 피타고라스는 사모스 섬에서 태어났고 그곳에서 자랐다. 하지만 그의 조부가 그랬듯이 피타

18) Nails (2016), 138. cf. Iamb., *VP*, 251, 257. 아리스토크세노스(fr.11)에 따르면 에케크라테스는 피타고라스 이후 피타고라스학파의 9, 10세대 일원이다.

19) Notomi (2011), 56; Pausanias, *Description of Greece*, 2.13.1-2. 본 논문에서는 파우사니아스의 기록을 노토미가 정리한 내용을 참조하였다.

고라스는 538년경 참주 폴뤼크라테스에 반대하면서 사모스 섬을 떠나 이탈리아 남부의 크로톤으로 옮겨가게 되었고 그곳에서 자신이 주장으로 있는 공동체를 세운 것으로 알려져 있다. 495년 경 피타고라스가 죽은 후 그의 사상을 추종한 ‘피타고라스 공동체’는 계속해서 규모를 키워나갔고, 특히 자신들의 지역에서 꽤 큰 정치적 영향력을 행사했던 것으로 보인다. 하지만 공동체는 또다시 정치적 탄압으로 인해 454년경 크로톤을 떠나 테바이와 플레이우스로 이주하게 되었다. 조금 뒤에 소크라테스의 주된 대화 상대 역할을 하게 될 케베스와 심미아스가 바로 테바이에서 활동한 이들이었는데, 그곳에서 필롤라오스와 그의 동료들로부터 어느 정도 ‘피타고라스적인 가르침’을 받은 것으로 보인다.²⁰⁾

이렇게 볼 때 플레이우스는 단순히 아테네와 (파이돈의 고향인) 엘리스 사이에 있는 지리적 공간이 아니라, 피타고라스주의자들이 모여 살면서 그들의 믿음 내지 지식을 공유해오던 문화적 공간을 의미한다. 키케로의 기록을 추가로 언급하자면 피타고라스는 언젠가 플레이우스를 방문하였고 그곳에서 자신을 philosophos라고 말했다.²¹⁾ 이 모든 기록들을 우리가 전

20) 이러하다면 케베스와 심미아스라는 역사적 인물들 역시 별 이유 없이 소크라테스의 대화상대자로 섭외된 것은 아닐 것이다. 두 인물의 의미에 대해서는 각주에서 간단히 언급하기로 하자. 두 사람 모두 테바이 출신으로서, 테바이에 잠시 머무른 적 있는 필롤라오스와 교류하기는 했지만, 크세노폰은 케베스와 심미아스를 소크라테스와 아주 가까운 동료들로 기술하고 있는데(『소크라테스 회상』 1권 2장 48절) 『파이돈』에서 파이돈이 두 사람을 젊은이(νεανικός, 89a)라고 묘사하는 것으로 보아, 두 사람과 소크라테스의 나이차는 크지만, 소크라테스를 감옥으로부터 탈출시키기 위해 자금을 마련해 냈을 정도로(『크리톤』 45b) 소크라테스를 향한 케베스와 심미아스의 애정은 컸던 것으로 보인다. 케베스와 심미아스는 소크라테스로부터 (플라톤, 크세노폰, 파이돈의 작품에서 소크라테스가 자주 말하는) 영혼에 대한 돌봄이라는 소위 소크라테스적인 가르침의 영향을 받았는가하면, 한때 피타고라스주의자 필롤라오스와도 교류함으로써 피타고라스주의자들의 교리로 추정되는 ‘자살금지설’(61e) 및 ‘영혼조화설(84c-86e)’에 관해 들어본 적 있는 것으로 설정되어 있다. 아마 역사상의 케베스와 심미아스가 『파이돈』에서 소크라테스의 대화상대자로 등장하게 된 이유는 그들이 지혜를 사랑하는 젊은이들이면서도, 소크라테스와 필롤라오스의 생각에 관해 어느 정도 알고 있는 사람들이기 때문인 것으로 보인다.

21) 키케로, 『투스쿨룸대화』 5.8-9. 피타고라스가 어떤 의미로 philosophos라는 표현을 사용한 것인지, 전해지는 기록으로부터는 그의 의도를 분명하게 파악하기는 어

적으로 신뢰할 수 있는지에 대해서는 그자체로 살펴야 할 테지만, 어쨌든 피타고라스와 플레이우스를 연결 지으려는 문헌상의 시도들이 지속적으로 있었다는 점만큼은 분명해 보이며, 그렇다면 우리는 적어도 플라톤이 플레이우스라는 구체적인 배경을 대화편 안에 설정함으로써 피타고라스학파라든지 지혜를 사랑하는 자라는, 아직은 정체가 불분명한 말을 독자들이 떠올릴 수 있도록 의도한 것이라고 생각해볼 수 있을 것이다. 강조하지만 플라톤 대화편 곳곳에 배치된 구체적인 설정들은 소크라테스와 같은 주인공을 둘러싼 일련의 대사와 행동을 쫓아가는 데 중요한 단서들을 제공해줄 수 있다. 대화편들 중에서 가장 문학적인 작품이라는 평가를 받은 하는 『파이돈』의 경우 사정은 더욱 그러할 것이다. 파이돈과 에케크라테스라는 등장인물 그리고 플레이우스라는 극적 장소에 대한 언급은 이정도로 마치고 계속해서 두 사람의 대화를 들어 보자.

소크라테스의 죽음에 관해 어떠한 명확한 것도 듣지 못했다는 에케크라테스에게 파이돈은 “그럼 재판이 어떤 식으로 진행되었는지도 당신들은 못 들으셨나요?”(58a)라고 묻는다. 에케크라테스의 대답은 우리에게 소크라테스가 재판에서 자신을 향한 고발로부터 자신을 변론했던 장면을 상기시키며, 우리는 어렵지 않게 『파이돈』이 극적인 시간상 그리고 내용상으로 『소크라테스의 변명』의 후속작임을 떠올릴 수 있다. 여기에 『에우튀프론』과 『크리톤』을 추가하여 작가는 『에우튀프론』 → 『소크라테스의 변명』 → 『크리톤』 → 『파이돈』이라는 차례를 통해 시간의 흐름 속에서 소크라테스의 한결 같은 모습, 즉 믿음에 대한 검토와 논박, 그리고 자신이 믿는 바를 그대로 실천하려는 철학자의 전형을 표현해낸다.

에케크라테스에 따르면 재판이 어떤 식으로 진행되었는지는 ‘누군가’가

려워 보인다. 한편 『파이돈』에서 소크라테스는 자신의 말과 행동으로써 철학자의 전형이 무엇인지 보여주었다.

‘우리’에게 알려주었는가 하면 자신들로서는 왜 재판이 ‘한참 지난 후에야’ 소크라테스가 죽게 되었는지에 대해 놀라워하고 있었다. 재판과 죽음 사이의 긴 시간 간격을 고려할 때 에케크라테스와 우리들이 품고 있었던 놀라움의 반응은 한편으론 자연스러워 보이면서도, 놀라움이라는 감정 내지는 겪음이 과연 무엇인가라는 질문을 스스로에게 던져보면, 그 놀라움의 정체가 무엇일지 선뜻 이해되지 않는다. 앞서도 에케크라테스는 소크라테스의 죽음과 관련하여 알고 싶어 하는 열망을 강하게 내비쳤다. 그는 소크라테스가 어떻게 죽어갔는지, 달리 말해 어떻게 죽음을 향해 가고 있었는지(ἐτελεύτητα) 즐겁게 듣고자 하는가하면 그가 죽었다는 사실 외에 어떠한 명확한 것도 알지 못하는 상태이다.

1.4. 어떤 우연한 일

재판과 죽음 사이의 긴 간격에 대해 에케크라테스가 놀라워하자, 파이돈은 소크라테스에게 어떤 우연한 일(τύχη τις, 58a6)이 발생했기 때문에 재판 이후 그가 죽는 데 시간이 걸렸던 것이라고 설명한다. 그리고는 그 일이라는 것이 무엇인지 이야기해주어 소크라테스가 왜 오랜 시간을 감옥 안에 머무르게 되었는지, 그리고 머무르는 동안 과연 무엇을 하였는지에 관한 그의 궁금함을 해소해주고자 한다.

그 역시 아테네인들로부터 전해들은 이야기를, 파이돈이 이번에는 에케크라테스에게 전해주는 바(58a-c)에 따르면, 소크라테스의 재판이 있기 전날 델로스로 보내는 배의 고물에 화환이 둘러진 일이 발생했다(ἐτύχηεν). 그 배는 예전에 테세우스가 일곱 쌍을 태우고 크레타로 가서 자신도 살리고 일곱 쌍도 살렸던 바로 그 배인데, 테세우스와 그의 동료들은 그 배를

타고 델로스로 가서는, 만약 자신들이 구해진다면(σωθεῖεν) 매년 델로스
로 사절단을 보내겠다고 아폴론에게 맹세하였으며, 그 맹세 이후로 파이돈
과 에케크라테스의 대화가 이루어지는 지금까지도 아테네인들은 매년 신
에게 사절단을 보내고 있다. 사절단 파견 절차가 진행되는 동안에는 도시
를 깨끗이 하고(καθαρεύειν) 공식적으로 사람을 죽이지 않도록 하는 것
이 아테네의 법으로 정해져 있으며 때때로 강한 바람이 배의 항해를 저지
하기라도 하면(τύχοσιν ἄνεμοι ἀπολαβόντες) 오랜 시간이 지난 뒤에야
아테네로 도착하기도 한다. 파견 절차는 아폴론 신관이 배의 고물에 화환
을 두름으로써 시작하는데 마침 소크라테스 재판 전날 떠난 배의 고물에
화환이 둘러지게 되었다(τοῦτο δ' ἔτυχεν). 이러한 이유 때문에 소크라테
스가 감옥에서 재판과 죽음 사이에 오랜 시간을 보내게 된 것이라고 파이
돈은 이야기해준다.²²⁾

이러한 파이돈의 설명을 듣고 에케크라테스는 곧바로 소크라테스의 죽
음 자체가 어떠했는지를 묻는다. 애초 에케크라테스에게는 소크라테스가
죽음을 맞이하였던 방식 자체가 관심거리였으니(57a) 그 배에 관한 파이돈
의 설명에 대한 특별한 언급 없이 ‘바로 본론으로 넘어가려는’ 그의 태도
는 어찌면 일관되고 자연스러운 것일 수 있다. 하지만 재판과 죽음 사이의

22) 자피로풀로스(Zafiroopoulos)가 지적하듯 파이돈의 설명에서 τύχη를 함축하는 표
현들이 반복적으로 사용된 것은 소크라테스에게 신적인 행위자, 아마도 아폴론이
소크라테스의 죽음에 개입하고 있음을 암시하는 것으로 볼 수 있다. τύχη는 ‘행운
(fortune)’, ‘운명(fate)’ ‘신의 행위(the act of a god)’를 뜻하기도 하기 때문에 이
단어를 바로 신과 연결시킬 수도 있겠으나, 엄밀히 말해 대화편 내에서 아폴론이
소크라테스의 죽음을 막았다고 확정지을 수 있을 만한 명시적인 표현은 없다. 다만
소크라테스가 그렇게 믿을 뿐이다. 그러므로 τύχη는 그 실체를 명확히 알기 어려
운 어떤 우연한 일로서 그것의 의미가 강하게 암시되고 있을 뿐이라고 보는 게 자
연스럽다. 그러한 강한 암시 정도로 이해하는 것이 플라톤의 의도에도 부합해 보인
다. 한편, 마치 그리스 신화의 몇몇 장면에서 죽을 위기에 놓인 영웅이 신의 도움
을 받아 위기를 모면하듯이, 명시적인 언급 없이 대화편 전체를 감싸고 있는 종교
적 분위기는 독자로서 하여금 소크라테스와 신을 연결지어 생각하도록 상상력을 자극
한다(Zafiroopoulos (2015), 38-42).

긴 간격에 관해서 파이돈이 전해준 비교적 자세한 설명은 그 안에 소크라테스의 죽음을 보다 풍성하게 이해하는 데 도움을 줄만한 많은 이야깃거리를 담고 있다. 이것들이 무엇인지 파악하고 거기에 그럴듯한 의미를 부여할 수 있을 때, 우리는 철학자의 죽음을 둘러싼 우연이란 것이 구체적으로 어떤 것일지에 관해 보다 그럴듯하게 추정할 수 있을 것이다.

‘테세우스의 배’에 관한 파이돈의 설명을 다시 정리해보자. 파이돈은 소크라테스가 감옥에서 오랜 시간을 보낸 이유를 델로스로 보내는 배의 고물에 화환이 둘러졌기 때문이라고 분명하게 말한다. 결국 전날 고물에 화환이 둘러져 재판 당일 델로스로 떠난 테세우스의 배 때문에, 진작 사형이 선고되었음에도 배가 아테네로 돌아올 때까지 소크라테스는 아테네의 법에 따라 감옥 안에서 오랜 시간을 보내게 된 것이다. 그리고 나중에 보게 되듯, 죽음이 지체된 ‘덕분에’ 감옥 안에서 자신을 위한 보다 안전한(ἀσφαλέστερον) 일을 해낼 수 있었다고, 적어도 소크라테스 자신은 그렇게 믿었다(61a8-b1). 철학자는 그 배와 자신의 죽음 사이에 무슨 연결고리가 있다고 여겼길래, 배의 도착이 지체되었다는 사실이 자신에게 긍정적인 영향을 주었다고 믿게 되었을까? 지금 파이돈이 전해준 테세우스의 배 이야기는 이러한 소크라테스의 믿음을 잘 이해하기 위해서라도 자세히 살펴봐야 할 부분이다.

그런가하면, 소크라테스가 감옥 안에서 오랜 시간 머물렀다고 하는데 그 오랜 시간이란 정확히 얼마만큼의 시간이었을까? 파이돈의 설명대로 재판 전날 테세우스의 배가 델로스로 떠났기 때문에 소크라테스의 사형 집행이 연기되었다 한들 그 배가 다시 아테네로 돌아오는데 얼마만큼의 시간이 걸렸길래, 에케크라테스는 소크라테스가 재판이 있고 나서 한참 후에야 죽었다고 말한 것이며, 파이돈 역시 소크라테스가 감옥 안에서 재판과 죽음 사이의 오랜 시간을 보냈다고 말하는 것일까?(58a3-5) 일단 대화편 내에

서는 소크라테스가 정확히 얼마만큼의 시간을 감옥 안에서 보냈는지 확인하기 어렵다. 그런데 크세노폰의 보고²³⁾에서 우리는 소크라테스가 사형 판결이 내려지고 나서 30일 동안 감옥 안에 있었다는 보고를 발견할 수 있다. 그 기간 동안 곧 맞이하게 될 죽음 앞에서도 철학자가 평소와 다름 없이 평온하고 고귀한 모습으로 지냈다는 기록은 『파이돈』에서 그려지는 소크라테스의 모습과 매우 유사하다.

이러한 크세노폰의 회상을 신뢰할 수 있다면 우리는 『파이돈』에서도 소크라테스가 재판 당일부터 30일을 (적어도 그 정도의 시간을) 감옥에서 보낸 뒤 죽음을 맞이하였다고 추정해볼 수 있다. 우리는 이러한 추정에 기반하여, 이후 논의에서 소크라테스가 자신의 지난날들에 대한 반성의 과정을 거치고, 그 뒤로는 이전과는 조금은 다른 철학자의 면모를 보여주게 되었다는 결론을 도출하고자 하는데, 이러한 추정을 의미 있는 것으로 만들기 위해서는 파이돈이 전해주는 테세우스의 이야기를 좀 더 자세히 살펴볼 필요가 있다. 테세우스의 배가 앞으로의 분석에서 중요한 실타래 역할을 하는 것이니만큼 그 내용을 정리하고 그럴듯한 이야기를 지어 나가보자.

23) “소크라테스는 사형선고 이후 30일 더 살아야 했는데, 이는 그 달에 델로스 제전이 끼어 있어서 델로스로부터 사절이 되돌아오기까지는 누구도 공적으로 사형에 처해지는 것을 허용치 않는 법령이 있었기 때문이다. 그런데 이 기간 동안 모든 지인들은 소크라테스가 이전에 살았던 모습과 별반 다르지 않게 지낸다는 사실을 분명히 볼 수 있었다. 정말이지 소크라테스는 그 이전에도 즐겁고 만족스러운 삶으로 인해 모든 사람들 중 최고로 존경받고 있었다.”(『소크라테스의 회상』, 4권 8장 2절)

1.5. 테세우스 신화와 아폴론 축제

전해지는 이야기에 따르면, 옛날 옛적에 아테네는 크레타의 미노스 왕에게 9년마다 아테네의 청년과 처녀 각각 일곱 명씩을 조공으로 바치었고, 그렇게 크레타로 보내진 일곱 쌍의 젊은이들은 매년 크레타의 미궁 속에 살고 있는 미노타우로스에게 잡아먹히었다. 아테네의 테세우스는 미노타우로스로부터 아테네의 젊은이들을 구원하기 위해 자신이 처녀로 변장한 채 일곱 쌍의 일원으로 참가하여 크레타로 떠나는 배에 올라탔다.²⁴⁾ 크레타에 도착하기에 앞서 테세우스와 그의 동료들은 델로스에 있는 델피니온 신전을 방문하여, 자신들이 미노타우로스와의 대결에서 승리하여 안전하게 돌아올 수 있도록 아폴론 델피니오스에게 서원하고서 다시 크레타로 내려갔다. 크레타에 도착한 뒤 테세우스는 미궁 속으로 들어가 괴물을 무찌르고 난 뒤 아리아드네가 미리 건네준 실을 이용하여 미궁 밖으로 탈출하였고, 이내 아테네의 젊은이들을 이끌고 크레타를 떠났다. 테세우스 일행은 아테네로 돌아가는 길에 다시 델로스에 들러서 아폴론에게 이번에는 감사의 기도를 드리고 나서 고향으로의 항해를 시작하였고 마침내 아테네로 올라갔다. 그때 테세우스가 젊은이들을 태우고 가서 미노타우로스를 무찌르고 자신과 그들 모두를 구해내어 타고 돌아온 배가 소크라테스의 재판 전날 고물에 화환을 두른 바로 그 배인 것(τοῦτ' ἔστι τὸ πλοῖον)이다. 어쨌든 그렇다고 아테네인들은 믿고 있다.²⁵⁾

24) 『파이돈』에서 파이돈은 테세우스가 일곱 쌍을 태우고 가서 그들도 살리고 자신도 살렸다고 말하는데, 신화에 따르면 테세우스 자신이 처녀로 변장하여 일곱 쌍의 일원으로 참가한 것이니, 엄밀히 말하면 테세우스와 열세명의 젊은이들이다. 하지만 이러한 차이가 크게 중요한 문제로 보이지는 않는다.

25) 아테네인들이 배에 대해 지니고 있는 믿음과 관련하여 에드몬즈(Edmonds)의 언급을 떠올릴 수 있겠다. 그는 플라톤이, 전통이 지니고 있는 다가치성(polyvalence)과 권위(authority)라는 효과에 주목하여 자신의 작품에서 신화를 이용하고 있다고 지적하는데, 그에 따르면 타르타로스니 미노스니 전통적인 주제를

미궁 속 괴물로부터 젊은이들과 자기 스스로를 구해낸 영웅의 이야기는 일련의 제의적 축제들을 통해 아테네인들이 보는 앞에서 재현되었다. 이 축제들은 옛적에 테세우스가 몸소 보여준 용기와 현명함 그리고 정의²⁶⁾를 아테네인들의 마음속에 각인시키고, 나아가 그의 덕을 본받아 시민들 스스로가 그러한 영웅의 모습을 닮고자 노력하도록 이끈다는 점에서 도덕적이면서도, 결국에는 정치적인 행위의 발현물이라 할 수 있다. 이 종교 축제들의 이름은 델피니아(δελφίνια), 델리아(δελία), 타르겔리아(Θαργήλια)인데, 테세우스 신화를 배경으로 삼고 있는 세 축제 모두 테세우스가 안전한 항해에 성공할 수 있도록 도와줄 그리고 도와준 아폴론에 대한 아테네인들의 기원과 감사함을 표현하는 데 주된 목표를 두고 있다. 그런데 (타르겔리아에서 행해지는 한 가지 독특한 제의를 제외하면) 각각의 축제마다 테세우스의 항해와 관련해 고유한 의미가 담겨 있다. 이 의미들을 파악하는 일은 『파이돈』에서 소크라테스의 죽음을 둘러싸고 있는 우연의 실체를 밝히어 아폴론적인 축제가 소크라테스의 죽음과 어떤 연관을 맺고 있을지 파악하는 데 중요한 역할을 할 것으로 보인다.

플루타르코스가 전하는 테세우스 이야기²⁷⁾에 따르면 테세우스가 괴물을 무찌르러 크레타로 떠난 날짜는 무니키온(Μουνικιών) 달의 여섯 번째 날이다. 이날을 기념하여 아테네에서는 무니키온 여섯 번째 날에 크레타로 떠나는 배의 고물에 화환을 두르고 일곱 번째 날에 크레타로 출항한다. 이를 『파이돈』에 적용하면 소크라테스의 재판 전날 배의 고물에 화환이 둘러졌으니, 재판 전날은 무니키온 여섯 번째 날이 되고 재판 당일은 일곱

사용하는 일은 그러한 신화적 상징에 친숙한 독자들에게 공명(resonances)을 일으키며 풍부한 담론(discourse)을 이끌어낼 수 있다(Edmonds (2004), 167).

26) 자신이 처녀로 변장하여 희생양의 일원으로 참가하여 배에 올라탄 용기, 아리아드네로부터 받은 실을 이용하여 미궁 밖으로 탈출해낸 지혜 (또는 재치), 젊은이들 나아가 아테네를 구원하고자 하는 영웅의 정의.

27) Plutarch., *Thes.*, 18.2.

번째 날이 된다. 그런데 무니키온 달의 여섯 번째 날, 즉 극 중 배경에서 오늘날 아테네인들이 사절단 파견 절차의 일환으로 배의 고물에 화환을 두르는 날이 바로 사절단 배의 안전한 항해를 기원하는 델피니아 축제가 시작되는 날이다. 다만 테세우스의 항해와 차이가 있다면 축제 자체는 사절단 배가 아테네로부터 델로스로 갔다가 다시 아테네로 돌아오기까지의 안전한 항해를 기원하는 의도로 치러진다.

신화에서 테세우스는 델피니온에서 자신들의 안전한 항해와 괴물로부터의 구원을 서원한 뒤 크레타로 마저 내려가 괴물을 무찌르고, 아테네로 돌아오기 전에 다시 델로스를 방문하고 잠시 체류하여 이번에는 자신들을 구원해준 신에게 감사의 기도를 드린다. 이때 테세우스와 그의 동료들은 델로스에서 합창 춤(γέρανος)을 추었다고 전해지는데, 테세우스 일행의 성공을 축하하고 이를 사람들의 마음속에 계속 새기고자 델로스에서는 그의 영웅적 행위를 재현하는 것이 주된 행사인 델리아 축제가 펼쳐졌다.²⁸⁾ 축제에서는, 지극히 아폴론적인 극 공연, 합창 춤 경연, 운동 경기가 치러졌으며 그 중에서도 테세우스 일행이 선보였다고 하는 합창 춤 경연이 가장 중요한 행사로 여겨졌다.

크세노폰의 회상에 따르면 재판이 있던 후 30일 뒤에 소크라테스가 사형에 처해졌으므로, 그는 무니키온의 다음 달인 타르겔리온(Θαργηλιών)

28) 델리아 축제는 아폴론의 탄생을 축하하는 축제로도 알려져 있는 가하면, 타르겔리아의 일곱 번째 날이 아폴론의 생일이라는 기록도 있다. Parke (1977), 146 참조. 이 축제에서는 지극히 아폴론적인 극 공연, 합창 춤 경연, 운동 경기가 치러졌으며 그 중에서도 테세우스 일행이 선보였다고 하는 합창 춤 경연이 가장 중요한 행사로 여겨졌다. 한편 역사적으로 아테네는 펠로폰네소스 전쟁을 치르고 있던 426년에 델로스를 '정화'하는 작업에 착수하였으며 422년에는 델로스에 거주하던 원주민들을 추방하기에 이른다. 아폴론이라는 종교적 상징을 전면에 내걸어 에게 해에서의 자국의 헤게모니를 강하게 드러내고자 함으로써 자신들과 전쟁 중이었던 스파르타와 펠로폰네소스 동맹 국가들에 대한 견제 의도를 델리아 축제에 투영시켰다고 볼 수 있다. 결국 신화에 기반을 둔 이 종교적 성격의 축제는 에게 해에서의 아테네의 정치적 영향력을 과시하기 위한 수단으로서도 중요한 기능을 수행했던 것으로 보인다(Zafiroopoulos (2015), 40).

의 여섯 번째 날에 죽음을 맞이한 셈이다. 그런데 이 타르겔리온 여섯 번째 날 역시 종교적 토대 위에서 살고 있는 아테네인들에게는 의미심장한 것이, 한 해의 첫 수확물을 신에게 바치는 봄의 축제 타르겔리아가 바로 여섯 번째 날에 시작되며, 바로 이 날에 축제의 가장 중요한 행사로서 도시에서 뽑은 파르마코스(φαρμακός)를 도시의 정화를 목적으로 도시 밖으로 추방하는 제의가 치러진다.²⁹⁾ 이러한 이해를 바탕으로 『파이돈』을 보면, 우리는 399년의 타르겔리아 축제 첫째 날 ‘아테네인들에 의해 추방되는’ 소크라테스를 보면서 아테네인들이 도시와 아테네의 젊은이들을 위해 자신들이 (갇혀있는 미노타우로스-소크라테스의 이미지에 덧붙여진) 파르마코스-소크라테스를 추방시키고 있다고 여겼으리라고 생각해볼 수 있을 것 같다. 어쨌든 아테네인들 역시 자신들이 나라의 정화를 위해 애쓰고 있다고 믿고 있으며, 철학자가 젊은이들을 타락시키고 새로운 신들을 나라에 끌어들이고 있다고 주장한다면, 결국 그들이 죽이고자 하는 소크라테스가 그들의 눈에 오염물(μίανσμα)로 보였을 것임은 분명해 보인다.

더욱이 아테네인들이 파르마코스를 선정하는 조건과 그를 취급하는 방식을 살펴보고 나면 아테네인들의 믿음체계에서의 소크라테스와 파르마코스의 유비는 더욱 그럴듯하게 두드러진다. 아테네인들은 얼굴이 못생기고 경제적으로 가난한 자를 추방 제의를 위한 희생양의 조건으로 삼았다.³⁰⁾ 이러한 조건은 아테네인들이 보기에 파르마코스로 선택된 자가 도시 안에

29) 보다 정확히 말해 타르겔리아는 아폴론과 그의 쌍둥이 아르테미스 두 신 모두에게 감사드리는 제의적 축제이다. 타르겔리온 여섯 번째 날은 아르테미스의 생일이고 일곱 번째 날이 아폴론의 생일이다. 도시 내에 있는 못생기고 가난한 남녀 한명씩을 파르마코이(φαρμακοί)로 뽑아 도시 밖으로 추방시키는 제의는 여섯 번째 날에 치러지며, 타르겔로스(θάργηλος)라고 부르는, 그해의 첫 수확물을 함께 끓여서 아폴론에게 바친다. 아티카 지역에서 대지의 수확물과 봉헌 의식은 대부분 데메테르와 연관을 맺고 있으나, 타르겔리아의 경우 이오니아로부터 유입된 아폴론 신앙의 특성 때문에 아폴론에게 농작 수확물을 바치는 풍습이 아테네에 자리 잡게 된 것으로 보인다(Parke (1977), 146).

30) Parke (1977), 146.

서 ‘쓸모없는’ 인간이었음을 의미하는 것일 수 있다. 그런가하면, 소크라테스가 감옥에서 오랜 시간을 머물러 있었듯이 그리고 그 머무름이 아테네의 법 아래에서 이루어졌듯이, 아테네인들에 의해 선택된 파르마코스는 타르겔리아 전부터 일정 기간 도시의 비용으로 ‘양육된다’³¹⁾. 그렇게 얼마간의 양육이 있는 후에 축제의 첫째 날 파르마코스를 도시 밖으로 추방시킴으로써 아테네인들은 도시와 자신들이 오염물로부터 정화되었다고 여기며 본격적인 축제를 거행한다. 본격적인 축제에서는 음악 경연도 펼쳐졌으며 1등을 차지한 자에게는 뤼티아에 있는 아폴론 성소에서 상이 수여되었다.³²⁾ 소크라테스가 감옥 안에서 지었다는 아폴론 찬가(61b)는 이와 관련 있을 수 있다.

31) Parke (1977), 146.

32) Harrison (1908), 81.

2. 감옥 안으로

소크라테스의 죽음을 둘러싼 일련의 이야기들을 듣고 난 뒤 에케크라테스는 죽음을 앞둔 철학자가 그의 동료들에게 전해준 말과 보여준 행동이 어떠한지, 또한 그 당시 그의 곁에 있었던 사람들이 누구였는지에 관해 물으면서, 그날 있었던 일들을 최대한 정확히 이야기해달라고 부탁한다. 파이돈은 에케크라테스의 요청에 매우 호의적인 태도를 취하며 자신 역시 소크라테스에 관해 듣거나 말하는 것만큼 즐거운 일은 없다고 말하며, 가능한 모든 내용을 이야기해주겠다고 약속한다(58c-d).

파이돈의 이야기에 따르면 재판 이후 그와 그의 동료들은 매일 새벽부터 소크라테스가 갇혀 있는 감옥으로 찾아가 소크라테스와 대화를 나누다가 저녁이 돼서야 감옥으로부터 나오곤 했고, 그러던 어느 날 저녁 감옥을 나오면서 델로스로부터 배가 돌아왔다는 소식을 듣게 되어 그 다음날에는 소크라테스를 만나기 위해 새벽부터 감옥을 찾아갔다. 감옥 앞에서 늘 자신들을 맞이하던 문지기는 11인회가 소크라테스를 풀어주고(λύουσι) 그가 오늘 죽음을 맞이하도록 명령을 내리고 있으니(παραγέλλουσιν ὅπως ἄν [...] τελευτῆ) 잠시 기다리라고 말하였다(59e-60a). 문지기에게는 11인회, 즉 세속의 정치인들이 철학자의 결박을 풀어주고 그가 죽음을 맞이하도록 지시내리는 자로 여겨졌나 보다. 이후 동료들은 문지기의 허락에 따라 감옥 안으로 들어서게 되었고, 이제 막 결박을 푼 소크라테스와 그의 곁에서 자신들의 아이를 안고 있는 크산티페를 발견하였다. 동료들을 보자 크산티페는 곧 남편의 마지막 대화를 예상하고서 애통해하며 통곡한다. 그러나 감정이 복받친 아내의 절규에 소크라테스는 무심하게도 그녀를 감옥 밖으로 내보내라 지시하고는, 자신을 찾아온 동료들에게 자신이 겪고 있는 바를 말한다(60a). 그렇게 소크라테스는 철학적 논의의 장으로 사람들을

초대한다.

평생을 자신의 곁에 머물러 있던 아내를 대화의 장 밖으로 퇴장시킨 소크라테스의 무심함을 우리는 어떻게 바라보아야 할까? 그의 행동이 일반적이지 않다는 것만큼은 말할 수 있을 것이다. 확실히 남편에게 다가올 죽음에 대해 아내가 느낄 법한 ‘일반적인’ 고통을 거부하고 함께 철학적 대화를 나눌 수 있는 동료들을 자신의 곁에 두는 행위가 대중의 시선에서 쉬이 납득될만한 일은 아닐 것 같다. 어쨌든 아내를 퇴장시키는 장면은 소크라테스가 세속의 사람들과는 분명 다른 삶의 방식을 취하고 있음을 보여준다. 이 장면에서 철학자는 또 한 번 우리에게 낮은 모습을 드러낸다.

2.1. 이야기꾼으로의 전회?

철학자를 만나러 감옥 안으로 들어온 동료들은 그로부터 다소 느닷없는 이야기를 듣게 된다. 철학자는 사형을 앞두고 이제 막 사슬에서 풀려난 자신의 발에서 즐거움과 고통이 동시에 나타나는 걸 보면서 참 기이한 느낌을 겪고 있다고 말한다.³³⁾ 그러면서 소크라테스는, 만약 아이소포스(Aἰσωπος)가 이 서로 반대되는 겪음들이 함께 나타나는 바를 생각했더라면, 그 이야기작가가, 서로 싸우는 즐거움과 고통의 모습을 신이 보고서 그 둘을 화해시키고자 애쓰다가 그렇게 되질 않자 결국 둘의 머리를 하나로 붙여 버렸고 그 이후로 어느 한쪽이 일어나면 다른 한쪽이 필연적으로 일어나게 되었다는 이야기를 지었을 것이라는, 다소 뜬금없는 말을 한다(60b-c).

철학자는 왜 이런 이야기를 하는 것일까? 즐거움과 고통의 혼합은 뒤에

33) “나 자신의 경우에도 바로 그래 보이는 것이, 족쇄에 의해서 다리에 고통스러움이 있고나서는 과연 즐거움이 뒤따라 온 것처럼 보이거든.”(60c5-7)

가서 영혼불멸논증 중에서, 반대되는 쌍이 서로로부터 발생하여 나타난다는 ‘순환논증’(70c-72d)에 대한 복선으로 기능할 수 있을 것이다. 하지만 그럼에도 여전히 분명치 않은 점이 있다. 순환논증에서 반대자들의 예시(에 대한 복선)로서 즐거움과 고통이 제시된 것이라 하더라도, 많은 예시들 중 하필 왜 즐거움과 고통이라는 쌍이 언급된 것이며, 왜 소크라테스는 이러한 겪음을 아이소포스의 이야기 짓기와 연관 짓는 것일까? 이 질문에 대해 단순하게 지금 자신이 고통과 즐거움을 겪고 있으니 그에 관해 말하는 것이라 대답하는 일은 대화편 내에 작가가 공들여 만들어놓은 판을 무심하게 대하는 태도일 것 같다. 소크라테스의 말에 대해 케베스는 소크라테스가 감옥에서 아이소포스의 이야기를 운문으로 지었다는 점을 에우에노스를 필두로 한 몇몇 사람들이 궁금해 하더라고 말하기도 하거니와(60d) 이에 독자로서는 철학자의 새로운 행위에 어떤 특별한 계기가 있을지 좀 더 생각해볼 필요가 있다. 지금부터는 소크라테스가 자신이 겪은 놀라움과 함께 이야기작가 아이소포스를 언급한 이유를 추정해보고, 그러한 추정이 본 논문에서 중점적으로 다루고자 하는 ‘철학자의 소임’이라는 주제와 어떤 연관을 맺을 수 있을지 살펴보도록 하자.³⁴⁾

사실 이러한 의문에 대한 소크라테스의 답변은 대화편 내에 어느 정도 마련되어 있다고 할 수 있다. 우선 소크라테스는 자신이 이야기를 짓기 시작한 이유가 에우에노스의 맞수가 되기 위한 것이 아니라 자신을 찾아온 어떤 꿈들에 대해 시험해보고 나아가 신의 소임을 다하고자(ἀφοσιούμενος, 60e2) 그렇게 한 것이라 말한다. 과거부터 종종 자신을 찾아온, 매번

34) 지금껏 단 한 번도 뭔가를 짓지 않은 채 아고라에서 만난 대화상대자들의 믿음을 로고스를 통해 검토하고 논박해온 소크라테스가 감옥에 들어온 이후 갑자기 이야기를 운문으로 만들고 신에 대한 찬가를 지었다는 극적 설명은 분명히 의도된 연출일 것이다. 설령 역사상의 소크라테스가 정말로 감옥 안에서 짓기를 하였다하더라도, 작가가 역사적 사건을 작품 안에 넣었다는 점에 대해 거기에 어떤 의도가 들어 있을 것이라고 추정해보는 게 자연스러울 것이다.

다른 모습을 하였지만 늘 같은 것, 즉 시가를 짓고 이를 행하라(μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου, 60e6-7)는 명령을 철학자는, 처음에는 자신이 늘 해 오던 철학을 계속 해나가라는 것으로 철학자는 받아들였으나, 지금 자신에게 주어진 사형선고와 죽음을 지체시키고 있는 신의 축제를 보고 있자니 생각을 바꾸어 대중시가를 짓게 되었다고 설명한다. 무엇보다 신의 소임을 다하고자 그렇게 대중시가를 짓는 것이 보다 안전한(ἀσφαλέστερον, 61a8) 일이라고 덧붙이면서, 자신에게 이야기꾼의 자질이 부족한 것 같으니 아이소포스가 지어놓은 이야기들을 가지고서 시를 지었다고 고백한다. 그리하여 우선 신을 위한 찬가를 짓고 나서 소크라테스는, 시인이 되려면 논설을 늘어놓아서 안 되기 때문에, 이야기꾼이 아닌 자신으로서는 친숙하고 잘 알려진 아이소포스가 지어놓은 이야기들을 가지고서 시를 짓게 된 것이라고 이야기해줌으로써 케베스의 궁금증을 풀어준다(61a-b).

어떤 의미에서는 철학자의 이야기꾼으로서의 전회 시도로 보이기도 하는 이 대목에 대해 우리는 일단 두 가지 질문을 제기할 수 있다. 왜 철학자는 자신이 계속 열심히 해오던 철학 ‘대신’ 대중시가를 택하게 되었을까? 만약 소크라테스가 정말 대중시가를 택한 것이라면, 이제 그에게 철학의 위상은 어디에 있는가? 달리 말해 그러한 반성의 단계를 거친 철학자에게 이제 어떤 것이 철학인가? 두 번째로 왜 소크라테스는 많은 이야기 작가들 중 아이소포스를 택한 것일까? 왜 호메로스나 헤시오도스가 아니라 아이소포스인가?

우선 첫 번째 질문에 대해 생각해보자. 소크라테스에 따르면 철학이야말로 최고의 시가라고 여겨오던 자신이었지만, 재판도 있었고 그 신의 축제가 자신이 죽는 것을 지체시키고 있는 터라, 자신을 찾아온 꿈이 실은 대중시가를 지으라고 명하는 것이지 않을까하고 생각을 고쳐보게 되었다. 거기에 세상을 떠나기 전에 신의 소임을 다하고자 그렇게 대중시가를 짓

는 것이 (소임을 다하지 않고 떠나는 것보다) 더 안전하기 때문이라고 덧붙인다.

감옥에 들어오기 전 소크라테스는 대화상대자들이 지닌 믿음들에 대해 검토해나가면서 그것들 중 많은 것들이 잘못된 믿음임을 드러내보였고, 적어도 표면적으로는 대화상대자들이 지니고 있던 많은 믿음들은 소크라테스의 로고스에 의해 논박되었다. 그런데 철학자와 대화를 나눈 사람들 중에는 검토 끝에 자신의 믿음이 잘못된 것이었음을 깨닫고, 인정하였으며, 나아가 자신의 이중적 무지로부터 해방된 데 기뻐한 대화상대자들도 있었는데, 자신의 믿음이 논박 당하였음에도 불구하고, 적어도 명백히 그렇게 보임에도, 논의의 장으로부터 도망쳐서는 무지에 대한 무지 상태에서부터 해방될 수 있는 기회를 스스로가 박탈시키거나 이를 인정하지 않았을 뿐만 아니라 소크라테스의 논의방식 -그는 로고스를 통해 상대의 이중적 무지를 폭로한다- 이 사람들로 하여금 화를 부를 것이라고 경고하면서 소크라테스를 비난하기까지 하였다. 이러한 인물들은 소크라테스가 로고스를 가지고서 하는 ‘기존의 철학’을 통해서서는 설득할 수 없는, 말하자면 영혼을 정확시킬 수 없는 자들인 것이다.

감옥 안에 들어오기 전에 철학자가 사용해온 철학적 방법은, 로고스를 통해 대화가 가능하고 자신의 믿음이 논박당하지나 않을까 두려워하지 않고 기꺼이 검토의 장에 서려는 자, 논쟁에서 승리하고자 하는 욕구보다 진리에 다가가려는 욕구가 앞서는 ‘철학자의 정신’을 소유한 자에게만 효과적인 방식이라고 할 수 있다. 게다가 설령 논박을 통해 무지를 깨닫게 되는 영혼의 진전이 대화상대자에게 있게 되더라도 기본적으로 일대일의 대화라는 방식은 대화상대자 한명만이 영혼의 정확을 이룰 수 있다는 한계를 지니는, 그렇기 때문에 어찌 보면 효율적이지 못한 방법이며, 이마저도 머리로 좋고 온화한 마음까지 지닌 자가 아니라면, 대화상대자로 하여금

철학자와 철학 행위에 대한 반감만 키울 수 있다는 가능성이 있다는 점에 대해, 소크라테스는 감옥 안에서 자신의 지난날들을 반성해보았을 것이고 그리고 자신을 찾아온 꿈에 대해 곱씹어 보았을 수 있다. (그에게는 30일이라는 비교적 긴 시간이 주어졌으며 그 시간이 아폴론으로부터 부여받은 기회라고 자신은 믿고 있었으니) 이렇게 추정된 소크라테스의 스스로에 대한 반성은 지금껏 자신이 해오던 철학을 잠시 내려놓고 대중시가를 취함으로써 주어진 시간 동안 이야기 짓기를 시작하여 자신에게 내려진 명령을 따르는, 더 안전한 일을 수행하게 된 배경으로 이해될 수 있다.³⁵⁾

하지만 그렇다고 해도 여전히 시원히 해결되지 않은 의문이 있다. 소크라테스가 자신의 기존 방식, 로고스를 통한 철학이 지닌 한계를 의식하였다고 말할 수 있다하더라도 자신에게 지으라고 명해진 μουσική를 대중시가라고 해석하게 된 이유는 무엇일까? μουσική가 일차적으로 시가를 뜻하기 때문에? 이렇게 단순하게 대답하기 보다는 철학자가 대안으로 염두에 두고 있는 시가가 지닌 효과가 무엇일지를 생각해볼 때 알맞은 답을 마련할 수 있을 것 같다. 그동안 철학자가 수행해오던 ‘논박의 철학’은 사실 그것을 일반대중과 함께 해나가기에는 어려운, 다소 엘리트주의적인 측면이 강하다. 이에 반해 소크라테스가 최근 수행하기 시작한 새로운 작업, 즉 누구에게나 친숙하고 잘 알려진 아이소포스의 이야기에 대한 각색은 그 작업을 통해 그 안에 담긴 메시지를 보다 쉽게 사람들의 마음속에 전달시킬 수 있으며, 이야기를 지어 그것을 책의 형태로 출판할 수 있다면 전달의 범위에 있어서도 그간 자신이 해온 방식보다도 어떤 점에서는 효율적이라고 볼 수 있다. 그렇다면 이야기 내용이 쉽다는 점 그리고 친숙함

35) 소크라테스가 대중시가 짓는 일을 (신의 소임을 다하는 데 있어) ‘더 안전한 일’이라고 표현하는 것은 『파이돈』을 소크라테스의 두 번째 변론으로 이해할 수 있는 중요한 단서가 되는 듯하다. 이에 대해서는 본론 세 번째 장 ‘소크라테스의 두 번째 변론’에서 논의하도록 한다.

은 바로 소크라테스의 전회에 있어 아이소포스를 끌어들이게 된 중요한 계기라고 할 수 있을 것이다.

이제 시인의 모습으로 대중에게 다가서려는 소크라테스는 아직은 자신에게 부족한 이야기꾼의 자질을 보완하고자 ‘이야기꾼’을 끌어들이었다. 자신에게 우선 떠오르는 친숙한 이야기를 가지고서 철학자는 새로운 모습으로, 그러나 여전히 같은 것을 말하고자 대중들에게 다가하고자 한 것이다.

이제 두 번째 질문에 대해 살펴보자. 왜 호메로스나 헤시오도스가 아니라 아이소포스일까? 친숙함이 그 이유였다면, 과연 호메로스가 지은 이야기만큼 아테네인들에게 친숙한 소재가 또 있었을까? 혹시 『일리아스』, 『오뒷세이아』가 본래 시이기 때문에 소크라테스가 그것들을 가지고서 새롭게 ‘시가 짓기’를 할 수 없었기 때문일까? 아니면 소크라테스가 보기에 호메로스의 이야기들이 인간이 본받을 만하지 않은 ‘신답지 못한 모습들’을 담고 있어서 차마 그것들을 대중들의 영혼을 정화시키기 위한 수단으로 인정할 수는 없었기 때문일까? 이러한 의심들이 어느 정도 유의미할지는 모르겠으나 그 자체로 충분한 설명을 제공한다고 보기는 어렵다.

어쩌면, 아이소포스의 특성을 생각해 보면, 우리는 이야기작가와 소크라테스의 연결성을 추정하여 위에 제시된 질문에 대한 답을 마련할 수도 있어 보인다. 실제로, 역사상의 아이소포스가 사모스에 거주하는 노예였으며 그 역시 아주 못생긴 외모를 지니고 있었다느니 하는 얘기가 전해지는가 하면, 델포이 사람들에게 의해 아폴론을 모독했다는 혐의를 받고서 그들에게 의해 죽음을 당했다는 기록도 있기는 하다. 아이소포스에 관한 이러저러한 이야기들은, 어쨌든 아테네인들의 마음속에 아이소포스가 어떤 모습으로 자리 잡고 있을지 가늠해볼 수 있는 계기를 마련해줄 수는 있을 것이다. 실제로 아이소포스의 못생긴 외모와 더불어 사람들에게 의해 씌워진 불경죄를 가지고서 소크라테스와의 유사성을 발견하려는 시도를 하는 연구도 있

는데³⁶⁾, 그러한 연구에 따르면 실제로 두 인물 사이의 유사한 측면이 발견되는 것으로 보이며, 어쩌면 플라톤이 이를 의식하고서 『파이돈』에서 소크라테스로 하여금 아이소포스를 언급하도록 했을 가능성도 있다. 하지만 설령 그러한 인물 간 비교연구가 어느 정도 설명력을 갖춘다하더라도 소크라테스와 아이소포스의 유사함 자체가 철학자의 시인으로서의 전회 과정에서 아이소포스라는 특정한 인물을 선택하게 된 결정적인 이유를 제공해 준다고 보기는 어렵다. 결국 이러한 추측들이 나름 그럴듯한 면들을 지니고 있을지라도 그자체로 충분한 설득력을 가져다주지는 못한다고 말할 수밖에 없을 것 같다.

추정컨대 『파이돈』에서 언급되는 아이소포스의 중요한, 그렇기 때문에 소크라테스가 그를 언급하게 되는 속성은 다름 아닌 이야기꾼이다. 지금까지의 자신에게는 부족했다고 할 수 있는 이야기 짓기 능력이, 앞선 추정을 끌어오면, 아고라 이곳저곳에서 논박의 철학을 펼쳐 보인 ‘덕분에’ 재판에로, 감옥 안으로 이끌려오게 되었고, 또 신이 자신의 죽음을 지체시키고 있는 지금의 상황에서 자신에게 새롭게 요구되는 능력임을 소크라테스가 자각하게 되었다고 볼 수 있을 것이다. 그래서 소크라테스는 자신이 이야기 짓기 능력을 갖추기 위해서라도 주위를 둘러보다가 아이소포스를 발견하게 되었다고 말이다. 하지만 로고스에서 뮈토스로의 전회를 결심한 소크라테스가 아이소포스를 떠올리게 된 보다 결정적인 이유는 그 이야기꾼이 이야기를 짓는 방식에 있을 것이다. 오늘날 우리는 아이소포스를 우화작가로 알고 있다. 그의 작품으로 전해지는 이솝우화란 대개 인격화된 동물들이 주인공으로 등장하여 그들이 겪는 일들 안에 (작가가 의도해놓은) 교훈 또는 풍자를 담아낸 이야기이다. 아이소포스의 우화들은 그자체로 하나의 짧은 이야기들이면서도 동시에 우화에 사용된 비유들은 교훈 또는 풍자의

36) Zafiroopoulos (2015).

방식으로 독자들에게 덕을 장려하는 메시지를 전달하고 있으며, 또한 우화를 읽거나 듣는 사람들 중 많은 이들이 어렵지 않게 그 의미를 떠올릴 수 있을 만한 수준으로 이야기가 구성되어 있다. 그렇다면 우리는 아이소포스의 이야기들이 지닌, 올바른 믿음으로 이끄는 힘의 가치를 철학자가 감옥 안에서 인정하기 시작하고서 이야기꾼의 작품들을 가지고서 습작을 만들어야 할 것이라고 생각해 볼 수 있을 것이다.

지금 소크라테스가 이야기하는 자신의 몸의 겪음과 아이소포스 식의 이야기는 앞으로 있을 영혼불멸논증에서 반대자끼리의 순환논증을 위한 예비적 검토로 이해될 수 있는가하면, 다른 한편으로 덕을 위한 올바른 교환(68c-69c)에 대한 유비적 묘사로도 볼 수 있을 듯하다. 덕을 위한 올바른 교환이란, 가령 용기와 절제가 덕이라 불리는 것일지라도, 어떤 사람이 무서움과 비겁함에 의해 용기 있거나 방종에 의해 절제하거나 하는 모습은 겉보기에만 덕을 행하는 것일 뿐 진정으로 덕을 행하는 것이 아니며, 진정한 용기나 절제란 오직 현명함(φρόνησις)을 획득하기 위한 절차로서 발현되는 것이며, 그때의 용기와 절제를 진정한 덕이요 그러한 행위를 덕을 갖춘 행위라고 말할 수 있다는 것이다.

덕을 위한 올바른 교환 논의는 일견 소크라테스의 아이소포스 식 이야기와 맞지 않는 것처럼 보인다. 올바른 교환 논의는 용기, 절제, 정의와 같은 덕을 다루고 있는데 반해, 신이 하나로 묶어버린 즐거움과 고통은 몸의 겪음이며, 또 올바른 교환 논의에서 소크라테스가 비판하는 것은 두려움에 의한 용기, 방종에 의한 절제와 같은 ‘가짜 덕’이지, 고통에 의한 즐거움 자체를 비판하는 것도 아니기 때문이다. 그런데 두려움에 의한 용기와 방종에 의한 절제에서 ‘용기’와 ‘절제’의 원인이 되는 두려움과 방종은 사실 몸의 겪음에 속하는 것이다. 그리고 두려움과 방종이라는 겪음에 대한 일종의 반응으로서 ‘용기’와 ‘절제’가 된(γίγνεσθαι) 것이라면, 이제는

‘치기’와 ‘오기’라고 부르는 게 마땅한 ‘용기로 보이기만 하는 것’과 ‘절제로 보이기만 하는 것’ 역시 몸의 겪음에 속하는 것들이라 할 수 있다.

두려움에 의한 용기와 방종에 의한 절제 모두를 몸의 겪음이라 할 수 있다면, 그것들은 신이 둘의 머리를 하나로 묶어 버린 즐거움과 고통과 같은 종류의 것들이라고 이해할 수 있다. 이러한 몸의 겪음들의 특징은 그것들이 그자체로 있는 것들이 아니라, 자신을 낳는 것, 즉 자신과 반대되는 것에 의존하지 않을 수 없다는 점이다. 몸의 즐거움과 고통은 그자체로 즐거움과 고통인 것이 아니라 서로 다른 것으로부터 기인하는 것이기 때문이다. 당장 소크라테스가 자신의 몸의 겪음을 그렇게 표현하고 있다. “나 자신의 경우에도 바로 그래 보이는 것이, 족쇄에 의해서 다리에 고통스러움이 있고 나서는 과연 즐거움이 뒤따라 온 것처럼 보이거든.”(60c5-7) 이때 소크라테스의 -몸의- 즐거움은 앞서 그가 고통을 겪었기 때문에 가능했던 것으로 보인다.

한편 즐거움과 고통이라는 것을 ‘사람들이 그렇게 부르고 생각하는 것’이라고 소크라테스가 표현한다는 점 역시 중요해 보인다. 소크라테스는 ‘그렇게 보인다’는 점을 자신의 겪음에도 적용하고 있다. 소크라테스 자신도 즐거움과 고통 -으로 보이는 것- 으로부터 완전히 자유롭지는 못하다. 어쨌든 철학자 역시 몸을 가진 존재이기 때문이다. 그렇기 때문에 뒤에 가서(64c-67d) 소크라테스는 참된 철학자를 ‘최대한’ 몸으로부터 벗어나 있는 존재라고 설명하며, 그래 보이는 것으로부터 ‘가능한’ 벗어나 참된 것을 바라보려는 노력을 추구해야 한다고 강조하는 것이다. 소크라테스는 즐거움과 고통이 정말로 연관되어 있다고 말하는 것이 아니다. 자신을 포함해 많은 사람들이 그렇게 여긴다는 것이다. 반대자들이 신에 의해 묶여 있고 하나가 일어나면 다른 하나가 뒤따른다는 이야기를 소크라테스가 비단 즐거움과 고통이라는 특수한 경우에 한정시키지는 않을 것으로 보인다. 소

크라테스가 지닌 철학자로서의 탁월함은, 자신의 몸을 통해 겪은 바를 있는 그대로 참된 것이라고 받아들이지 않고, 이를 영혼의 영역으로 가져와 서로 반대되는 것들이 서로로부터 생겨나게 된다는, 즉 경험적 토대를 마련하고 이를 바탕으로 순환논증이라는 사유 활동으로 발전시키는 영혼의 능력에 있다.³⁷⁾

지금까지의 논의를 정리해보자. 소크라테스는 그 전에는 지은 적이 없던 대중시가에 대해서 자신을 찾아온 꿈 -그가 이 꿈을 아폴론의 것이라 확신하고 있음은 분명하다- 에 대한 새로운 반성의 계기로 뉘토스의 가치를 승인하게 되었고, 그 계기 이후로 아폴론 찬가와 함께 아이소포스의 이야기를 운문으로 바꾸는 작업을 해나갔다. 그리고 이제 막 결박을 풀 소크라테스가 몸의 겪음을 언급하면서 아이소포스 식 이야기를 구성한 데에는 즐거움과 고통 같은 반대되는 것들의 상호연관성에 대한 본격적인 논의, 대화편의 중심소재인 죽음, 그리고 그것의 반대되는 삶으로 관심을 유도해내기 위해 소크라테스가 예비적 차원에서 언급하고 있다고 볼 수 있겠다.

소크라테스는 자신이 대중시가를 짓게 된 배경과 관련해 자신을 찾아온 꿈이니 아이소포스니 비교적 긴 이야깃거리들을 제시한다. 그리고 우리는 그 이야깃거리들을 가지고서 그럴듯한 설명이 되도록 해석하는 작업을 수행하고 있다. 그런데 바로 이어지는 소크라테스의 의아스러운 대사가 또한 번 우리를 혼란스럽게 한다. 소크라테스는 에우에노스에게 잘 지내라는 말을 전해 달라 부탁하면서, 만약 에우에노스가 분별을 갖추고 있다면 최대한 빨리 자신을 따라 오라 전해달라고 당부한다(61b-c). 이러한 말에 심

37) 이러한 철학자의 덕목은 즐거움과 고통이라는 ‘못’으로 몸에 박혀 있는 대중의 모습과는 구분된다. 소크라테스가 비판하는 몸의 노예 상태인 대중의 영혼은 다음과 같다. “(그들이 겪는) 모든 즐거움이나 고통은, 마치 못을 가진 듯 영혼을 몸에 대고 못질해 박아 육체적으로 만들어서는, 몸이 그렇다고 말하는 것이면 무엇이든 참이라고 여기도록 만들기 때문이지. (...) 영혼은 필연적으로 그것과 같은 성격과 같은 습성이 되고, (...)” (83d)

미아스가, 어째서, 이제 곧 죽게 될 그를 최대한 빨리 따라오라고 당부하는 것인지를 묻자, 소크라테스는 지혜를 사랑하는 자라면 응당 그러려 할 것이며, 다만 그러한 자가 스스로를 해치는 일을 하지는 않을 것이라 말한다. 그리고는 “옳지 않다고(οὐ θεμιτόν)들 말하니까”(61c9)라고 덧붙인다. 그렇게 말하며 철학자는 두 다리를 땅으로 내리고서 이후로 그렇게 앉은 채로 대화를 해 나간다.

두 다리를 땅으로 내리는 행위를 본격적인 철학적 논의의 시작을 알리는 신호로 간주할 수 있다면 지금까지의 내용은 『파이돈』의 서곡으로 볼 수 있을 것이다. 그렇다면 바로 지금 소크라테스가 말한 내용, 즉 분별을 갖춘 철학자라면 최대한 빨리 자신을 따라올 것이되, 어떤 사람이 자기 자신을 해치는 일은 옳지 않기 때문에, 철학자라면 스스로를 해치지 않을 것이라는 말은 본격적인 대화의 시작점에 던져진 화두인 셈이다. 이후 61d-62c의 내용은 ‘기꺼이 죽음을 추구하기’와 ‘자살 금지’가 어떻게 양립할 수 있는가에 관한 소크라테스의 논의를 다룬다. 이 논의의 길이가 짧고 영혼의 불멸성 논의와도 다소 동떨어져 보일지라도, 이 대목을 올바르게 이해하는 것은 『파이돈』 전체를 잘 이해하는 데 매우 중요한 작업이다. 그러므로 61d-62c의 논의를 검토하는 작업을 하고나서 이후 논의될 주제들, 즉 자살, 죽음과 죽어 있음, 정화 그리고 덕을 위한 올바른 교환에 관해 살펴보도록 하자.

2.2. 자살 금지

분별을 갖춘 철학자라면 곧 죽음을 맞이할 소크라테스를 최대한 빨리 따라올 것이되, 그러면서도 철학자가 자기 자신을 해치지 않을 것이라는 말

에 케베스는 선뜻 동의하지 않는다. 그리고는 어째서 스스로를 해쳐서는 안 되면서도 철학자가 죽은 자를 기꺼이 따르려 하겠느냐고 반문한다. 죽음을 추구하는 일과 자살해서는 안 된다는 주장이 어떻게 양립할 수 있다는 것인지 케베스는 의심하고 있는 것이다. 만약 분별 있는 사람이 기꺼이 죽음을 추구한다면, 그가 자살의 방식을 통해 그 목표에 이를 수도 있을 것이라고 생각해 볼만도 하기 때문이다. 과정이야 어찌되든 죽음이 추구할 만한 좋은 목표라면 그렇게 생각해볼 수도 있다는 것이다. 심지어 자살은, 죽음을 맞이하는 다른 여러 방식들보다도 빨리 죽음에 이를 수 있는 지름길처럼 보이기까지 하니 말이다.

그런데 사실 케베스는, 조금 뒤 61e5-6과 62c9-e7에서 알 수 있듯이, 자신을 해쳐서는 안 되는 이유와 철학자가 기꺼이 죽으려 하는 이유 모두를 알지 못한다. 각각의 이유를 알지 못하지만, 어쨌든 자신이 보기에 죽음 추구하고 자살 금지는 둘 중 하나를 취하면 다른 하나는 취하기가 어려운 것이다. 그렇기 때문에, 최대한 빨리 죽음에 이르려면 자살의 길을 택하는 게 효율적인 방법 같은데 그래서는 안 된다고 하고, 또 자신을 해치는 자살은 온당치 못하다고들 한다고 말하면서 가능한 빨리 자신을 따라 오라는 소크라테스의 말은 케베스에게는 모순처럼 보일 수 있을 것이다. 자신의 논변을 추적하는 케베스에게 이제 소크라테스가 답해야 할 때이다.

하지만 그에 대한 소크라테스의 반응은 우리가 다소 예상치 못한 것이다. 케베스의 반문에 오히려 소크라테스가 다소 놀란 듯 보이는데, 이어지는 그의 대사는 다음과 같다. “뭐라고, 케베스? 자네와 심미아스는 그런 것들에 대해 듣지 못했는가, 필롤라오스와 함께 지내면서도?” 이에 대한 케베스의 답변은 다음과 같다. “아무것도 어쨌든 명확한 것은요, 소크라테스.” (61d6-8) 그리고 우리는 그의 답변으로부터 다음과 같은 것들을 이끌어 낼 수 있을 것이다. 케베스와 심미아스는 과거 어느 시점에 필롤라오

스라는 사람과 함께 지냈으며, 그들이 그런 것들³⁸⁾에 대해 들은 적은 있으나 결코 명확하게는 아니었다. 이 점을 케베스는 61e8-9에서 다시 한번 얘기한다. 거기서 케베스는 그 주제들에 관해 필롤라오스뿐만 아니라 그와 지내는 동안 다른 이들로부터도 들어보지 못했다는 점을 덧붙인다.

케베스에 따르면 필롤라오스는 죽음 추구와 자살 금지의 이유에 관한 설명을 제시하지 않고 그래서 안 된다고만 말했을 뿐이다. 그렇기 때문에 케베스는 그 두 가르침 각각에 대해서도 알지 못하고, 그래서 그 둘이 어떻게 어울릴 수 있는지도 이해하지 못하고 있는 것이다. 그러므로 케베스는 다음과 같이 소크라테스에게 물을 수밖에 없다. “어찌 이렇게 말하시나요, 소크라테스, 제 자신을 해하는 것은 온당치 않다고, 하지만 철학자는 죽은 것을 쫓고자 한다고요?”(61d3-5) 케베스의 물음에 소크라테스가 의아스러운 반응을 보인 이유는 무엇일까? 아마도, 만약 필롤라오스와 함께 지냈었다면 소크라테스가 보기에 그 사람으로부터 죽음 추구와 자살 금지에 관해 어느 정도 들어보았을 법도 할 텐데, 케베스가 그것들에 대해 꺾데기만 들어본 정도라고 하니, 소크라테스로서는 이점을 의아스럽게 생각한 것일 수 있다. 그런데 필롤라오스가 대체 누구길래 소크라테스는 케베스와 심미아스가 필롤라오스와 함께 지내면서 그러한 것들을 ‘들어’보았을 것이라고 예상한 것일까?

필롤라오스(Φιλόλαος, 470-385)는 우주론, 수학, 의학의 영역에서 활동한 피타고라스주의자로서 당대 그들 집단에서는 가장 중요했던 인물이었던 것으로 보인다. 알려져 있는 그의 이론은, 만물이 한정되는 것들과 한정되지 않는 것들로 구성되어 있으며, 이것들이 수적으로 조화를 이루어 낸 결과물이 만물이고, 우주도 그 중 하나라는 내용을 담고 있다. 자연학

38) 철학자가 죽은 사람을 따르려 한다는 것 그리고 자기 자신을 해쳐서는 안 된다는 것.

분야에서는 당대 중요한 업적을 남긴 필롤라오스이지만, 지금 우리가 관심을 두고 있는 죽음 추구, 자살 금지와 관련해서는 그가 어떠한 말을 하였는지 전해지는 것은 달리 없으며, 오늘날 유일하게 전해지는 필롤라오스의 책 『자연에 관하여』가 자연학적 성격의 우주론, 영혼론, 의학이론만을 다루고 있다는 점을 고려할 때, 『파이돈』의 필롤라오스가 죽음과 관련하여 어떤 명확한 설명을 제시하지 않았다고 추정하는 일은 그럴 듯해 보인다.

적어도 『파이돈』에서 필롤라오스는 케베스와 심미아스에게 그 두 교리에 관한 명확한 설명을 들려주지 않았다. 어떠한 명확한 것도 듣지 못했다는 케베스의 답변에, 소크라테스는 자신 역시 그것들에 관해 들은 것을 가지고 얘기하는 것이라고 말한다. 그러면서 들은 것을 가지고서 말하는 데 내키지 않을 건 없다(φθόνος οὐδεὶς, 61d10)는 말을 덧붙이는데, 이 말은 다소 의미심장해 보인다. 마치 누군가는 들은 바를 말하는 데 내키지 않을 수 있다는 것처럼 들리기 때문이다. 그리고 보면 지금까지 소크라테스와 케베스의 대화에는 ‘듣다’라는 동사와 관련된 표현이 유독 많이 등장한다는 인상을 준다.³⁹⁾ 반복적으로 사용된 이 동사가 가리키는 바가 무엇인지 단정 지을 수는 없겠으나, 적어도 이러한 단어 배치에 이유가 있을 것이라고 생각해볼 수는 있다. 그것의 의미가 무엇일지는 계속되는 두 사람의 대화를 더 살펴보고 난 뒤 추정해보자.

소크라테스는 자신 역시 듣게 된 죽음 추구하고 자살 금지에 관한 이야기를 마음 내켜하며 말하고자 한다. 철학자는 말한다. “게다가 실로 그곳으

39) “(소크라테스의 말) 자네와 심미아스는 (...) 듣지 못했던 말인가? (οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας ... , 61d6)”, “하긴 나 역시 들은 바를 근거로(ἐξ ἀκοῆς) 이야기하고 있는 것이네. 듣게 된 것들을(ἃ μὲν οὖν τυγχάνω ἀκηκῶς) 근거로 그것들에 대해 이야기하는 걸 꺼릴 건 없지.” (61d9-10), 그 뒤로도 “(케베스의 말) 저는 당신이 방금 물은 것에 대해 ... 필롤라오스로부터도 들은 적이 있고 (Φιλολόου ἤκουσα, 61e7)”, “누구로부터도 어떠한 것도 명확한 건 듣지 못했어요(σαφές δὲ περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πῶποτε οὐδὲν ἀκήκοα.” (61e10), “(소크라테스의 대사) 아마 듣게 될 수도 있으니 말이지(τάχα γὰρ ἂν καὶ ἀκούσαις.,62a1).”

로 떠나고자 하는 자가 그곳에서의 체류에 관해 검토하고 이야기하는 것(δ
ιασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν)은 더할 나위 없이 알맞기 때문일세, 그
것이 어떤 것이라고 우리가 생각하고 있는지를 말이네.”(61d10-e3) 물론
여기서 떠나고자 하는 자란 소크라테스이고, 그곳이란 철학자가 죽음 이후
에 떠나게 되고 머무르게 될 곳, 하데스이다. 이 대사에서 이미 소크라테
스는 죽음 이후에도 이곳이 아닌 다른 어떤 곳으로 옮겨가 이곳을 떠나는
자가 계속해서 있게 될 어떤 곳이 있음을 전제하고 있다.

우리는 소크라테스가 자신의 죽음 이후 그곳으로 떠나는 일을 죽음 추
구와 자살 금지에 관한 케베스의 의문과 연결 짓고 있다는 점에 주목할
필요가 있다. 한편 아처-하인드(Archer-Hind)는 자살 금지 논의가 『파이
돈』의 주된 논증에 꽤 벗어난(quite outside) 얘기라고 평가한다⁴⁰⁾. 하지
만 조금 뒤 자살금지 논의에서 보듯, 자살은 신의 허락 없이 제멋대로 자
신을 정화할 수 있는 기회를 스스로 박탈하는 행위이며, 또 영혼이 불멸함
에 따라 이곳을 벗어날 수 있는 올바른 방법도 되지 못하기 때문에 옳지
않은 것으로 드러난다. 그렇다면 우리는 소크라테스가 얘기하는 자살금지
논의가 『파이돈』에서 중요하게 다뤄지는 주제들, 즉 철학적 정화, 영혼의
불멸성, 철학자의 소임, 그리고 그것과 양립하기 어려워 보이는 죽음 추구
논의와 밀접하게 연관되어 있다고 생각해야 한다.⁴¹⁾

소크라테스에 따르면 그곳으로 떠나고 그곳에서 머무는 것에 관해 검토
하고 이야기하는 일은 그가 듣게 된 것들을 기꺼이 말하는 일의 이유이다.
여기서 드는 의문은 이런 것이다. 이곳에서 죽음을 추구하고 있는 철학자

40) Archer-Hind (1973), 9.

41) “그렇다고 스스로를 해치지 않는 않지만 말이야. 그래서 안 되는 법이라고들 하
니까”(61c8-10)라고 말한 뒤, 소크라테스가 자신의 두 다리를 땅으로 내리고 그렇
게 앉은 채 대화를 해나갔다(καὶ ἄμα λέγων ταῦτα καθῆκε τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν
γῆν, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο)고 파이돈이 전달하는
장면은 로우가 지적하듯 그러한 소크라테스의 자세 변화가 “더욱 진지한 논의로
이동”하고 있음을 시사해준다(Rowe (1993), 123).

가 죽음 이후의 것, 자신이 계속 있을지, 어디에 어떤 식으로 있을지 그려 보는 일은 분명 있는 그에게는 죽음이 목표일 테니까 그럴 법하더라도, 그것이 어떻게 자살 금지의 이유가 될 수 있을지는 선뜻 이해되지 않는다. 어쩌면 이 때문에 케베스는 소크라테스에게 왜 자살해서는 안 되는지를 철학자가 왜 죽음을 추구하는지 보다 먼저 묻는 것일 수 있다. 소크라테스에게는 그 인과관계가 성립할지 모르겠으나 아직 케베스에게는 그렇지 않은 것으로 보인다. 그리고 다시 한 번 케베스는 필롤라오스와 함께 지내면서 자살이 무엇 때문에 온당치 않은 것인지에 대해 결코 들어본 적 없음을 강조한다.⁴²⁾

소크라테스는 왜 자살하면 안 된다는 건지, 왜 철학자가 죽음을 추구한다는 건지를 케베스와 심미아스에게 설명한다. 적어도 『파이돈』에 따르면 그 설명은 두 사람이 필롤라오스와 함께 지내는 동안 그와 그의 동료들로부터 결코 듣지 못한 것이었다. 피타고라스주의자들은 자신들의 비밀스러운 집단 내에서 지켜져야 할 계율들에 관해 케베스와 심미아스 같은 아직 집단에 입문하지 않은 자들⁴³⁾에게 설명을 더하지 않은 채 들려주었을 뿐

42) 이러한 케베스의 의문에 소크라테스는 62a에서 케베스에게 열의를 촉구하면서, 케베스가 놀라워할 만한 조건들은 제시한다. “ἴσως μέντοι θαυμαστόν σοι φανείται εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν ἐστίν, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὡσπερ καὶ τᾶλλα, ἐστὶν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον ὄν τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστόν ἴσως σοι φαίνεται εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὅσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην.” 이해하기 어려운 해당 대목을 두고 오늘날 연구자들 사이에서 해석상의 논란이 있어온 가운데 꺾림은 몇몇의 가능한 해석들을 소개하고 검토한 바 있다.(Gallop, 79-85) 필자는 해당 대목을 잘 이해하지 못하고 있음을 밝히며, 대략적으로 다음과 같이 해당 대목을 이해하고 있음을 밝힌다. ‘인간에게 죽는 것이 사는 것보다 나은 경우가 없다면 케베스에게 놀라울 것으로 보인다. 그리고 죽는 것이 낫다하더라도, 인간이 스스로를 죽이는 일이 불경하며 다른 은인을 기다려야 한다면, 케베스에게 놀라울 것으로 보인다.’ 이것이 62a에 대한 충분한 설명은 못되더라도, 적어도 본 논문의 내용을 이해하는 데 큰 문제가 있지는 않을 것으로 보인다.

43) 크세노폰(『소크라테스 회상록』 1권 2장 48절)에 따르면 케베스와 심미아스는 소크라테스와 아주 친밀한 관계에 있으며, 피타고라스주의에 입문한 자는 아닌 것으로 보인다. Nails (2015), 82 참조.

이다. 이점에서 소크라테스는 비밀스러운 자들과는 완전히 다르다. 우리의 철학자는 비록 자신이 앎을 갖고 있지는 못하더라도, 끊임없이 앎을 추구하며 최대한 그럴법한 설명을 제시하고자 대화를 통해 노력하고, 무엇보다 그러한 설명을 보다 많은 이들과 공유하고자 아고라로 나섰다. 그는 사람들과의 함께 함을 중요하게 여긴다. 그리고 이제는 아테네를 떠난 파이돈이 플레이우스 사람들에게 철학자의 말과 행동을 들려주며, 이 모든 것을 작가는 독자에게 들려주고 있다.

2.3. 비밀스런 가르침

이제 소크라테스는 케베스가 이해하지 못하고 있는 죽음 추구와 자살 금지의 이유에 관한 설명을 제시하고자 한다. 그런데 설명에 앞서 철학자는 다시 한 번 다소 이해하기 어려운, 그래서 소크라테스 본인도 그 어려움을 고백하는 비밀스런 이야기를 언급한다. “그것들에 관해 비밀스럽게(ἐν ἀπορήτοις) 말해지는 말, 즉 어떤 감옥(φρουρά) 안에 우리 인간들이 있으며 결코 자기 자신을 이곳으로부터 풀어주어서도 도망쳐서도 안 된다는 말은, 내게는 뭔가 대단하고 파악하기에 쉽지 않아 보이네.”(62b2-6) 이어서 그가 말하길, 그럼에도 불구하고 “신들이 우리 인간들을 돌보는 자들이며 우리 인간들이 신들의 소유물들 중 하나라는 점만큼은 잘 말해진 것”(62b6-8)이다. 이에 케베스가 동의하자 소크라테스는 ‘주인과 노예의 비유’를 드는데 그 내용은, 마치 주인과 노예의 관계에서 주인이 노예에게 그래도 좋다는 표시를 주지 않았음에도 불구하고 노예가 제멋대로 노예 자신을 죽인다면 주인이 노예에게 화를 내고 벌을 내리려 하겠는 것처럼, 아마도 신이 어떤 필연을 보내기 전에 인간이 자신을 죽여서는 안 된다는

점은 불합리하지 않다는 것이다(62b1-c8).

이렇게 보면 소크라테스의 자살 금지 논의는 두 부분으로 이루어져 있는 셈이다. 하나는 비밀스럽게 말해지는 말이고, 다른 하나는 인간이 신의 돌봄을 받고 있다는 말이다. 지금부터 이 두 이야기를 각각 ‘감옥설’과 ‘주인노예설’이라고 부르기로 하자. 우선 감옥설은 그것이 비밀스럽게(ἐν ἄποπρήτοις) 전해지는 말이라는 특징을 지닌다. 그에 따르면 인간은 어떤 감옥(φρουρά) 안에 있다. 이때 감옥이라고 번역되는 φρουρά는 동시에 ‘경비대, 수비대, 초소’를 뜻할 수도 있다⁴⁴). φρουρά를 감옥으로 보느냐 초소로 보느냐에 따라 이 비밀스런 가르침의 내용이 달라질 수 있다는 데에 우리가 번역과 관련해 지적할 만한 이유가 있다.⁴⁵ 결론부터 말하면 소크라테스는 의도적으로 이중의 의미를 담고 있는 단어 φρουρά를 선택한 것으로 보이는데, 지금부터 이렇게 그리고 저렇게 읽는 방식을 모두 제시하고 나서 소크라테스가 의도하고 있을 것으로 생각되는 바를 이야기해 보고자 한다.

먼저 감옥설을 살펴보자. 여러 번역본들에서 φρουρά를 감옥으로 번역하고 있는데 이렇게 번역할 경우 이어지는 내용과도 무난하게 연결되는 것 같다. 한편 ‘비밀스럽게’ 그리고 ‘감옥 안에 있는 우리’라는 표현은 소크라테스가 다른 대화편들에서도 언급하는 ‘오르페우스를 따르는 자들’을 떠올리게 한다. 『크라틸로스』 400c에서 소크라테스는 오르페우스를 따르는 자들의 믿음을 들려주는데, 그에 따르면 그들은 영혼이 별 받을 일로 인해 별을 받고 있으며 짓값을 모두 치를 때까지 몸이라는 감옥(σῶμα) 안에 머물러야 한다고 믿는다. 오르페우스주의자들의 믿음에 따르면 몸은 곧 감옥인 것이다. 『고르기아스』 493a-e에서도 이와 관련한 논의가 등장하는

44) LSJ. A.3.

45) 많은 번역들에서 이 대목에서의 φρουρά를 감옥이라고 옮기면서, ‘초소’의 뜻을 지닐 수도 있다고 보충 설명한다. 이 대안적 번역에 대해서는 뒤에서 다룬다.

데, 여기서는 『크라틸로스』에서보다 중요한 단서를 이끌어낼 수 있을 것으로 보인다. 소크라테스는 자신이 어떤 현자로부터 들은 이야기를 말해주는 데, 그 이야기란 몸(σῶμα)이 우리의 무덤(σῆμα)이며, 그래서 시칠리아인 이거나 이탈리아인이자 싶은 어떤 재치 있는 이야기작가가 (욕구들이 들어 있는 영혼의 부분을) ‘쉽게 설득당하고(πιθάνος)’ ‘쉽게 믿기에’(πειστικός) 향아리(πίθος)라고 불렀다는 것이다.

두 대화편의 내용을 『파이돈』과 연결 지으면, 그러한 물지각한 자들은 입문하지 않은 자(ἀμύητος, 『파이돈』 69c)이고, 또 하데스에 있는 자들 중 입문하지 않은 자들을 가장 비참한 자들이다. 소크라테스에 따르면 『고르기아스』의 그 이야기작가는 그러한 자들의 영혼을 구멍 난 영혼이라고 부르며, 불신과 망각으로 인해 무얼 잡아둘 수 없다는 이유로 ‘체’라는 비유를 사용하여 그러한 자들의 영혼을 비판한다. 해당 대목을 근거로 우리는 『파이돈』에서 얘기되는 그 비밀스러운 말을 전해주는 자들이 오르페우스교리를 따르는 자들이라고 추정해볼 수 있다. 또한 몸과 감옥을 동일시하는 필롤라오스의 단편 1446)를 고려할 때 비밀스럽게 전해지는 이야기의 출처가 필롤라오스 내지는 피타고라스주의자들이라는 점은 꽤 분명해 보인다.

다시 대화편으로 돌아오자. 소크라테스에 따르면 감옥설은 뭔가 엄청나고 이해하기 쉽지 않은 것인가 하면 주인노예설은 잘 말해진 것이다. 그리고 소크라테스는 이해하기 어려운 감옥설을 옆으로 놓고 잘 말해진 주인노예설에 관해 비교적 길게 얘기하는데, 그의 설명을 케베스는 어렵지 않게 받아들인다. 이제 우리도 소크라테스가 논의하는 방식을 따라, 감옥설은 잠시 옆으로 놓고, 그가 자살 금지와 죽음 추구의 주장을 정당화하기

46) “신들에 관해 이야기하는 자들과 예언자들은 혼이 어떤 징별로 인해 몸에 묶이어 마치 무덤 속에 묻혀 있듯이 몸속에 있다고 증언한다.”(김인곤, 이기백의 각주(2011), 258, 주석191).

위해 비유를 들어 설명하는 주인노예설을 먼저 검토한 뒤, 철학자가 남겨 두었던 엄청나고 이해하기 어려운 이야기가 무엇을 말하고 있는지 풀어볼 것이다. 우리가 잘 말해진 말뿐만 아니라 곧이어 이해하기 어려운 말까지 함께 검토하려는 이유는, 소크라테스가 감옥설 자체를 거부하고 있다고 보기는 어렵기 때문인데, 파악하기 쉽지 않다는 점이 그 논의 자체를 묵살해야 할 이유는 될 수 없으며, 오히려 소크라테스가 남겨 놓은 그 비밀스런 말에 대한 설명을 제시하는 일이 우리의 몫으로 여겨지기 때문이다. 어떤 대상에 대한 설명을 제시하려는 노력 자체가 소크라테스가 지금 『파이돈』에서 그의 동료들 앞에서 가장 보여주고자 하는 철학자의 자세일 것이다.

그럼 우선 잘 말해진 이야기를 보자. 주인노예설의 요지는 신들이 인간들을 돌보며 인간들이 신들의 소유물이기 때문에 신의 승인 없이는 자살해서는 안 된다는 것이다. 인간을 돌보는 신이라는 종교적 관념은 고대 그리스 문화권에서는 꽤 자연스러운 것인데, 예컨대 아테나는 아테네와 아테네 시민을 돌봐주는 신이다. 이러한 생각은 플라톤의 몇몇 대화편에서도 쉽게 발견되는데⁴⁷⁾ 『파이돈』에서 주인노예설이 설정한 관계에 따를 때 인간이 신의 소유물인 자신을 죽이는 것은 신을 화나게 하는 일이며 그러할 경우 신은 자신을 죽인 자에게 벌을 내릴 것이다. 그런데 ‘자살한 자에게 신이 내릴 벌’이라는 말 안에는 죽음 이후의 존재 그리고 시간과 장소가 있다는 생각이 이미 들어 있다. 사실 이러한 설명은 ‘논증’이라기보다는 이야기에 가깝다. 인간이 휘브리스를 범할 때 받게 될 벌이라는 윤리적 관념은 당대 그리스인들의 머릿속에 상식적인 믿음으로 자리 잡아 있을 것이기 때문에, 우리는 이 대목으로부터 소크라테스가 뤼토스의 방식으로 자살 금지 주장에 ‘정당성’을 부여하고 있다고 이해해볼 수 있다.

47) 예컨대 『법률』 906a, “하지만 신들과 함께 정령들도 우리와 한편이고, 우리는 또한 신들과 정령들의 소유물들이기도 합니다.”(박종현 옮김. 박종현이 수호신들이라고 번역한 것을 필자가 정령들이라고 수정하였다.)

대중이 자기 자신을 해치는 일과 철학자가 기꺼이 죽으려하는 일은 엄격히 구분되어야 하는데, 그것들을 구분 짓는 기준은 두 가지이다. 첫째로 신의 필연이 보내졌는지, 그래서 그 필연을 죽으려는 자가 어떻게 받아들이는지 여부이고, 두 번째로는 첫 번째 이유에 관련되는데, 그 죽음 행위의 목적이 무엇인지이다. 소크라테스에게 있어 철학자가 자신의 삶을 끝맺는 일은 결국 좋음을 위해서 행해져야 한다. 이는 철학자가 죽음 이후에 현명함 또는 진리의 획득, 그리고 신들과 함께 지낸다는 확신과 희망을 지니고 있다는 소크라테스의 말로부터 확인된다. 소크라테스가 파르마콘을 마시는 행위는 지금 이곳으로부터의 도피를 위한 것이 아니다. 더 이상 고통을 견디기 힘들어 그 고통으로부터 도망치기 위한 자살은 소크라테스가 기꺼이 추구하는 죽음과 전혀 다른 것이다. 그런 죽음은, 신이 표시를 주지도 않은, 노예 멋대로 범하는 죄이며, 자신의 죄를 씻어내기 위해 주어진 기회를 스스로 박탈하는 죄이다. 또 고통으로부터 벗어나기 위한 자살은, 만약 그가 그 행위로부터 고통의 해방이라는 즐거움을 기대하는 것이 라면, 고통에 의한 즐거움 추구라는 점에서 그는 올바르지 못한 교환 행위를 한 것이다.

죽음을 추구하는 지혜로운 자라면, 이 감옥으로부터의 탈옥 권유를 뿌리친 정의로운 자라면, 이승에서 저승으로 떠나는 여정과 그곳에서의 체류에 관해 큰 희망을 품은 채로 자신의 여정에 행운이 따르길 신들께 기원하는 경건한 자라면, 그러한 철학자는 자신이 다른 사람에 의해 죽임당하는 것이 아니라, 자신을 죽음 -여정의 시작점- 에로 이끌고 있는 것으로 그의 행위를 해석할 수 있을 것이다. 이 모든 과정이 신의 돌봄 아래서, 마지막으로 그의 승인 이라는 조건 아래에서 이루어질 때 철학자가 죽음을 추구하는 일은 정당하게 수행될 수 있을 것이다.

주인노예설은 다음과 같이 정리될 수 있겠다. 주인노예설을 두고 소크라

테스가 이를 잘 말해진 것이라고 평가한 이유는 아마 이러한 설명이 자신과 케베스에게 쉽게 와 닿는 것이기 때문일 것이다. 한편 그의 설명 중 표시니 필연이니 하는 표현은 인간이 자신의 죽음을 기꺼워 하는 것을 정당화해준다는 점에서, 케베스가 필롤라오스와 다른 몇몇 사람들로 부터 들은 것과는 다르다. 그들은 명확한 설명을 제시하지 않은 채, 누구도 그래서 안 된다고 말할 뿐이기 때문이다. 소크라테스는 피타고라스주의자들과 다르다. 그는 자신을 죽이는 일이 왜 옳지 않은지에 대한 설명을 제시한다. 그런데 철학자의 수정이 유의미하려면 그가 말하는 주인의 표시, 신이 보내는 필연이 무엇을 뜻하는지 검토하는 작업이 필요해 보인다.

그에게 주어진 필연이란 표면적으로 또는 직접적으로는 아테네인들의 명령에 의한 사형선고이다. 하지만 신이 내려 보낸 필연 역시 일종의 명령이라면, 애초에 우리는 소크라테스에게 내려진 최초의 명령으로 되돌아가 필연을 내려준 진짜 주인을 찾으려 애써야 했던 것일 수 있다. 우리는 그의 삶 중에 자주 그를 찾아와 시가를 지으라고 명령한 꿈을 떠올릴 필요가 있다. 그 꿈은, 그리고 꿈에 대한 소크라테스의 해석은 사람들을 설득하도록 철학자를 명령했고 이끌었다. 이후 아테네인들의 시기를 받고 아테네인들의 명령에 의해 철학자는 곧 죽음을 맞이할 것만 같았다. 하지만 재판이 끝난 다음 날 사형을 당했어야 할 소크라테스는 죽지 않았다. 그 배가 돌아오지 못하도록 신이 배의 귀항을 지체시켰기 때문이다. 그리고 이는 철학자가 명령에 대해 새롭게 해석하는 계기를 마련하였고, 마침내 자신에게 내려진 신의 소임이 무엇인지 올바르게 재해석하고 감옥 안에서 대중시가 짓기의 의무를 수행해낸 다음에야, 비로소 신이 소크라테스에게 죽음을 맞이할 수 있는 자격을 부여한 것이다. 신은 자신의 노예가 자신이 내린 명령을 완수해내도록 아테네인들의 명령을 차단시켰다. 이렇게 본다면 신은 소크라테스가 그의 소임을 충분히 해내고 나서 델로스로 떠난 배

를 아테네로 돌아오도록 했을 것이다. 그리고 신이 부여한 필연의 명령을 노예가 완수했으니, 이제 주인은 철학자가 스스로를 풀어주는 일을 승인한 것이다.

이번에는 감옥설을 살펴보자. *φρουρά*를 감옥의 뜻으로 받아들인다면 그 안에 있는 인간은 죄수일 것이며 죄수이기 때문에 감옥으로부터 도망쳐서는 안 된다. 적어도 그 안에서 짓값을 치르기 전에 절대 도망쳐서는 안 된다는 생각은 자연스러울 수 있다. 나아가 우리는 다음과 같은 의문을 제기해야 한다. 인간이 지었다는 그 벌이란 대체 무엇인가? 대체 그게 무엇이길래 우리가 감옥에, 오르페우스교 신봉자들이나 피타고라스주의자들의 말마따나 몸에 갇히게 된 것일까? 우리 스스로가 계속 암시하고 있는 것인데, 몸이 우리의 일부라면, 그런데 우리가 몸에 갇혔다면, 그 몸에 갇혀 있는 우리는 대체 무엇인가? 어떻게 하면 우리는 감옥으로부터 나와 자유로워질 수 있을까? 이에 대한 소크라테스 식의 대답을 마련하기 위해서 뒤에서 자세히 논의할 중요한 개념을 미리 가져올 필요가 있다.

우리가 말하고 있는 죄수의 자유는 64c에서 “몸으로부터의 영혼의 해방”이라는 죽음에 대한 정의와 연관되는 것으로 보이는데, 자유 또는 해방이라는 목표에 도달하기 위해서 소크라테스는 69c에서 끊임없는 정확의 노력이 요구된다고 말한다. “최대한 몸으로부터 영혼을 분리하고 (...) 현재에도 미래에도 마치 사슬로부터 풀려나듯 몸으로부터 풀려나 가능한 한 오직 그 자체로만 살아가도록 길들이는 것”(67d)으로 소크라테스는 정확을 규정한다. 이에 따르면, 몸으로부터 영혼을 분리하고 영혼이 그 자체로 살아가도록 길들이는 자는 아직 해방되지 않았음이 분명하다. 그렇다면 우리가 지은 죄라는 것은 그 반대, 즉 영혼과 몸이 서로 최대한 붙어 있도록, 몸의 사슬에 얽매이도록 영혼을 방치한 죄일 것이다. 자신의 영혼을 그 자체로 있도록 하지 못하고 몸에 관련된 온갖 욕구들로 더럽혀져 있는 상태

로 방치한 죄를 지은 것이다. 그러한 설명에 따를 때 그 죄는 우리가 감옥에 투옥되기 전에 저질러졌을 것이다. 순서상 죄를 저지르고 나서 감옥에 투옥될 테니 말이다. 그럼 정확히 우리가 죄를 지은, 또 감옥에 투옥된 시점이 언제일까?

일단 영혼이 몸과 함께 있는 모든 시점에 죄를 지을 가능성이 있다. 하지만 이는 바꿔 말하면 영혼이 몸과 함께 있을 때 우리에게 정화의 기회가 있음을 의미하기도 한다. 그렇다면 정화를 위해서라도, 그것을 통해 우리가 자유로워지고 해방되어 궁극적으로 “모든 시간 동안 몸 없이 살게 되며 저들의 것들보다 훨씬 더 아름다운 거처들에 도달”(114c)하기 위해서라도 우리는 감옥에 투옥될 필요가 있으며, 그 점에서 우리 -영혼- 는 몸을 필요로 한다. 어쩌면 영혼과 몸이 그토록 반대의 성격을 지니고 있음에도 불구하고, 그것들이 하나로 묶여버린 데에는 이러한 정화의 기회를 마련해주기 위해서일 수 있다. 그런데 누가 그것들을 묶어버리고 기회를 마련해 주었겠는가? 아마도 우리를 감옥 안에 투옥시킨 자일 것이다. 그 자가 누구인지 감옥설만으로는 단정 짓기는 어려워 보이지만, 소크라테스가 제공해주는 보충 설명으로부터 우리는 철학자가 주인인 신이 영혼을 몸에 투옥시킨 것으로 여기고 있음을 추정할 수 있다.

다시 말해 신은 영혼이 몸과의 함께 있음으로부터 가능한 한 분리된 채 살아가도록 인간에게 정화의 기회를 주고자 우리의 영혼과 몸이 한 곳에 있도록 필연에 의해 묶어 버렸고, 이런 이유로 그렇게 둘이 묶여 있는 동안, 어느 한쪽이 일어나는 때에 다른 한쪽이 필연적으로 뒤따르며, 둘 중 어느 한쪽만 작동하는 일이 가능하지 않은 것이다. 몸으로부터 영혼을 분리시켜야 한다고 소크라테스가 말할 때 ‘가능한’, ‘최대한’이라는 단서조항을 붙이는 데에는 이러한 분리 불가능성을 염두에 두고 있는 것으로 보인다.

계속해서 우리가 투옥된 정확한 시점이 언제인지 생각해보자. 그에 대한 안전한 대답은 우리가 몸을 갖게 된 순간부터이다. 우리는 태어나면서부터 몸을 갖게 된다. 그리고 이는 우리가 죄를 지은 시점이 적어도 우리가 태어나기 전이라는 것을 의미한다. 하지만 우리가 태어나기도 전에 이미 죄를 지었다는 생각이 무엇을 의미하는지 이해하는 일이 쉬운 것은 아니다.⁴⁸⁾

결국 그것의 의미를 파악하기 어려웠던 감옥설은 몸 안에 갇혀 있는 영혼이 몸과 붙어 지내고 있는 한에서 끊임없이 자신을 정화시켜야 한다는 교훈 내지는 신의 명령을 담고 있을 뿐 아니라, 이곳에서 삶을 보낸 인간의 영혼이 결코 죽지 않고 저승에서도 계속해서 있으며, 경우에 따라 (아마 대부분의 영혼들이 그러할진대) 정화를 위해 다시 이곳으로 돌아와 몸을 갖게 된다는 설명까지 그 안에 담고 있다. 영혼의 사후 여정 이야기(107c-115a)에 따르면 영혼은 정령에 의해 인도되고 심판자 앞에서 심판 받는 존재일 뿐이다. 저승에서 영혼은 “필연에 의해”(108c) 그것에 알맞은 거처로 인도된다. 그것이 필연이라면 이곳으로 이끌려 와서 감옥에 갇히게 된 영혼이 자신을 정화시키는 일은 자신을 투옥시킨 신에 의한 필연이자 죄수로서의 의무이다. 물론 그 의무를 수행하는 것은 신을 위해서가 아니라 영혼 자신을 좋은 일이다.

신의 명령은 소크라테스의 정화만이 아니라 소크라테스가 대중시가로써 정화시켜야 할 아테네인들에게도 좋은 것을 가져다주기 위해 철학자에게 내려졌다. 그런데 이로부터 비밀스럽게 전해지는 말에 대한 새로운 해석이

48) 뒤에서 보겠지만 영혼윤회설이라는 오르페우스교-피타고라스주의의 종교적 관념이 소크라테스에 의해 정당화되기 위해서라도 영혼불멸논증은 제시될 필요가 있었던 것으로 보인다. 그렇기 때문에 영혼불멸논증 자체가 우리 연구의 주된 관심은 아니지만, 자살 금지와 죽음 추구를 정당화하고자 하는 소크라테스의 논의를 잘 이해하기 위해서라도 그가 펼치는 논증에 관해 뒤에서 대략적으로 살펴볼 필요는 있을 것이다.

제시될 수 있을 것 같다. 내가 보기에 소크라테스가 감옥이라는 뜻의 단어가 들어갈 자리에 φρουρά를 넣은 데에는 죄수의 쫓값 치르기와 동시에 신으로부터 부여 받은 철학자의 소명을 드러내고자 하는 의도가 있는 것으로 보인다. 일단 이 비밀스런 말의 출처로 생각되는 필롤라오스와 그의 동료들의 단편에서는 감옥을 σῆμα라는 단어로 표현한다. 몸과 감옥을 동일시하는 그들의 태도는 발음상으로도 유사하여 더욱 효과를 보는 듯한 표어 σῶμα σῆμα에서도 잘 나타나며, 피타고라스주의자들은 감옥을 말하고자 할 때 φρουρά보다는 σῆμα를 선호하는 것으로 보인다. 그런데 『파이돈』에서 감옥을 φρουρά로 표현한 곳은 이곳 62b4밖에 없다. 가령 57a2, 58c5, 59d4, 59e1에서는 δεσμωτήριον이 감옥을 뜻하는 단어로 사용되며, 그 경우들에서 파이돈과 에케크라테스가 δεσμωτήριον을 사용할 때 의도하듯이, 마찬가지로 소크라테스가 온전히 ‘갇혀 있는 곳’이라는 의미로만 말하고자 했다면, δεσμωτήριον이라든지 또는 피타고라스주의자들의 표현방식대로 σῆμα를 사용하는 것이 더 자연스럽다. 그럼에도 소크라테스가 φρουρά를 사용한 데에는 φρουρά가 지닌 이중적 의미 때문인 것으로 보이는데 지금부터 이를 밝혀보도록 하겠다.

많은 연구자들이 언급하고 있듯이⁴⁹⁾ 이 대목에서 φρουρά는 감옥 이외에 수비대, 경비대, 초소로도 번역될 수 있어 보인다. 둘 중 어느 것으로 보느냐에 따라 그 안에 있는 우리 인간의 위상은 꽤 달라질 수 있다. 소크라테스가 감옥설과 주인노예설을 자신을 위한 변론으로도 이해하고 있다면 더욱 그러할 것이다. 대안 번역어를 지금의 해당 표현에 적용시킨다면, 우리 인간이 일종의 초소 안에서 있으며 그곳을 벗어나서는 안 된다는 의

49) 예컨대 버거(Burger (1984), 32-33), 세들리와 롱(Sedley & Long (2010), 47). 전현상은 φρουρά를 ‘감시’로 이해할 수도 있다고 지적한다(전현상 (2020), 161, 각주33). 한편 로우는 φρουρά를 guard-house로 옮기지만 인간을 명시적으로 죄수로 이해하고 있다. “that we human beings are prisoners in kind of guard-house.”(Rowe (2010), 92-93).

미가 되는데. 이때 초소 안에 있는 우리는 초소 안에서 어떤 것을 다른 어떤 것으로부터 지키고자 경계를 서고 있는, 말하자면 경비대원을 의미할 법하다. 그렇다면 경비대원으로서 지키며 서 있어야 할 자리를 절대로 벗어나서도, 그 임무로부터 도망쳐서도 안 된다는 의미로 감옥설이 해석될 가능성이 있다. 이러한 해석의 길은 지금 (이러한 해석을 따르면 더 이상 감옥설이라고 부르기에 주저되는 것 같긴 하지만) 감옥설에 대한 언급이 소크라테스에 의해 이루어지고 있다는 점에서 더 그럴듯해 보인다. 소크라테스가 굳이 의도적으로 $\phi\rho\upsilon\rho\acute{\alpha}$ 를 사용하여 다르게 읽힐 수 있는 가능성의 길을 제시하는 것처럼 보이기 때문이다. 그 길이란 바로 소크라테스 자신이 경비대원으로서 지키고 서 있어야 할 자리를 도망쳐서 신이 부여한 임무를 멋대로 거부해서는 안 된다는 해석이다.

이렇게 된다면, ‘초소설’이라고 부르는 게 더 좋아 보이는 이 이야기가 소크라테스라는 인물의 입을 통해 전달하고자 하는 바는 소크라테스 자신이 그의 삶 내내 수행해오던 철학, 그리고 삶의 끝자락에서 새롭게 받아들여 수행한 대중시가 짓기의 임무를 통해 아테네 시민들을 잘못된 믿음, 논변혐오와 같은 적군으로부터 지켜내야 한다는 것일 수 있다. 우리의 헤라클레스는 그동안 로고스를 통한 설득을 무기로 들고서 맞서왔다. 신으로부터 부여받은 철학자의 임무를 철학자가 도망치지 않고 수행해야 한다는 해석은 『파이돈』에서 나타나는 소크라테스의 태도와도 잘 맞는 것 같다.⁵⁰⁾ 대화편 전체에 걸쳐 자신이 보기에 잘못된 믿음을 지닌 대화 상대자들을 설득하는 데 열의를 다하는 소크라테스의 자세, 심지어 죽음을 눈

50) 또한 『소크라테스의 변명』에 나타나는 소크라테스의 모습과도 잘 어울린다. “실상은 이렇습니다, 아테네인 여러분, 누군가가 최선이라고 생각해서 어떤 자리에 자기 자신을 배치했거나, 혹은 지휘관이 배치해 주었다면, 그게 어디든 그 자리에 남아서 위험을 무릅써야 한다고 난 생각합니다. 죽음이든 다른 어떤 것이든 수치스러운 것보다 먼저 계산에 넣는 일은 아예 하지 않으면서도 말입니다.”(28d, 강철웅 옮김 (2014))

앞에 둔 상태임에도 자신의 맡은 바를 다하는, 심지어 그 일을 기꺼이 받아들이는 철학자의 모습은 『파이돈』에서도 확인되며, 다른 많은 대화편들에서도 자신에게 부여된 임무를 기꺼운 마음으로 수행하는 소크라테스의 모습을 우리는 발견할 수 있다.

지금 제시한 초소설이 감옥설보다 해석상의 우위에 있다고까지 주장하는 것은 아니다. 다만 소크라테스 또는 플라톤이 유독 이 대목에서 ‘감옥’이라는 단어를 쓰는 데 있어 *φρουρά*를 사용함으로써 우리에게 다른 가능한 해석의 길을 열어주고 있다는 점이 분명해 보인다. *φρουρά*를 감옥의 뜻으로 사용하는 경우는 고대 그리스 문헌들 중에서 플라톤 대화편밖에 없으며 플라톤의 경우에도 지금의 62b와 『고르기아스』 525a 두 군데에서만 *φρουρά*가 감옥의 의미로 쓰이고 있다.⁵¹⁾

51) LSJ.A.3. 『고르기아스』 523a-526d에서 소크라테스는 칼리클레스에게 영혼의 사후 심판에 관한 이야기를 들려준다. 아시아의 대왕이나 다른 왕 또는 권력자가 죽어서 심판관 라다만튀스 앞에 도착하자 라다만튀스는 죽은 자들의 혼이 여러 나쁜 것들, 예를 들어 방종, 사치, 행동의 방자함과 무절제로 인해 불균형과 추함으로 가득 차 있는 것을 보고서는, 그들의 혼을 *φρουρά*로 보내버려서 그곳에서 응분의 수난을 견뎌내도록 하였다(524e-525a). 그런데 여기서 그들이 *φρουρά*로 보내지는 근본적인 이유가 제시된다. 일차적으로 그 영혼들은 자신이 저지른 죄의 대가를 치르기 위해 *φρουρά*로 보내지지만, 보다 중요하게는, “다른 이로부터 올바르게 형벌을 받음으로써 유익을 얻고 더 나은 자가 되도록 또는 그들이 고초를 겪는 것을 보고 두려워하여 다른 사람들이 개선될 수 있도록 본보기가 되기 위해서” 그들이 *φρουρά*에 보내진다고 소크라테스는 덧붙인다. 『고르기아스』의 맥락에서 소크라테스는 *φρουρά*를 죄를 저지른 자가 벌을 받는 곳이자 그가 올바른 형벌을 받고서 나은 자가 되고 유익을 얻는 곳, 그 죄수가 다른 이들의 본보기가 되는 곳으로 묘사한다. 한편 『고르기아스』에서는 *δεσμοτήριον*도 486a, 523b 두 곳에서 쓰이는데, 그때 *δεσμοτήριον*은 ‘가두어 두는 곳’ 또는 ‘갈혀 있는 곳’ 이상의 의미를 지니고 있지 않은 것으로 보인다. “(칼리클레스의 말) 실제로 누군가가 당신(소크라테스)이나 당신 같은 부류의 사람을 아무나 붙잡아 불의를 전혀 저지르지 않았는데도 불의를 저질렀다고 주장하면서 감옥(*δεσμοτήριον*)으로 끌고 간다면, 알고 계실 테지만, 당신은 자신이 어떻게 해야 할지 모를 겁니다.”(486a), “(소크라테스의 말) 그 법이란 인간들 가운데 정의롭고 경건하게 일생을 산 자는 삶을 마감한 후에 축복받은 자들의 섬들로 가서 나쁜 것들로부터 벗어나 완전한 행복 속에서 살아가지만, 부정의하고 신을 믿지 않는 삶을 산 자는 타르타로스라 일컫는 응보와 심판의 감옥(*δεσμοτήριον*)으로 가야 한다는 것이네.”(523b). 523b 인용문의 타르타로스가 『파이돈』 113e에서 죽음 이후 치유가 불가능하다고 생각되는 영혼들이 보내져 영원히 갈혀 있는 곳으로 제시된다는 점에서 *δεσμοτήριον*은, *φρουρά*와는 달리, 죄

『파이돈』의 다른 경우에는 감옥의 의미로 δεσμωτήριον⁵²⁾과 εἶργμός⁵³⁾가 쓰이는 반면, 지금의 62b에서만 φρουρά를 쓰고 있다는 점은 이러한 추정에 힘을 실어주는 근거가 될 수 있을 것 같다. 초소설과 감옥설이 인간의 지위를 규정하는 방식은 매우 다른 것 같지만, 어느 쪽을 택하든 정확의 의무라는 메시지가 퇴색되는 일은 없을 것 같다. 다만, 일견 감옥설을 취할 경우 얻을 수 있는 영혼의 윤회 그리고 이전의 죄라는 관념을 초소설로부터 이끌어내기에는 무리가 있을 수도 있다. 하지만 감옥설 또는 초소설이 나오게 된 논의 배경이 자살 금지와 죽음 추구가 정당한 것임을 밝히는 작업이라는 점을 염두에 둔다면, 반드시 영혼윤회의 생각이 초소설로의 길을 차단하는 걸림돌이 될 필요는 없으며, 소크라테스가 자신의 삶에서 신의 소임을 성실히 수행해왔다는 것을 잘 보여준다는 점에서, 초소설이 하나의 해석으로서 자리매김하는 데 큰 문제는 없어 보인다.

이상의 논의를 정리해보자. 소크라테스는 자살 금지와 죽음 추구가 어떻게 정당할 수 있는지 묻는 케베스에게 감옥설 또는 초소설 그리고 주인노예설을 제시하였다. 두 가설은 공통된 내용을 다루고 있으면서도 자신과

지은 자가 갇혀 있는 곳 이상의 ‘교화’, ‘본보기’의 의미를 지니지는 않는 것 같다. 솔직하게 말하면 『고르기아스』의 φρουρά에 『파이돈』의 φρουρά에서와 같이 ‘초소’의 의미를 부여하기란 어려울 것 같다. 하지만 『고르기아스』에서도 φρουρά와 δεσμωτήριον의 의미 차이는 발견되는 만큼, 우리가 ‘갇혀 있는 곳’의 의미만으로 φρουρά를 고정시킬 필요는 없어 보이며, 그렇다면 ‘갇혀 있는 곳’이라는 소극적 의미의 감옥만큼이나 중요할 수 있는 ‘올바른 형벌을 통한 유익의 획득’, 그리고 ‘다른 이들의 본보기 제시’라는 적극적 의미의 감옥으로 φρουρά를 이해한다면, 이러한 해석은 『파이돈』의 φρουρά와도 어느 정도 비슷한 의미를 부여할 수 있을 것으로 보인다.

- 52) “당신 자신이, 파이돈, 소크라테스가 감옥(δεσμωτήριον)에서 약을 마신 그날 그의 곁에 있었습니까, 아니면 다른 누구로부터 이야기를 들었습니까?”(57a), “바로 이런 이유 때문에 소크라테스가 감옥(δεσμωτήριον)에서 재판과 죽음 사이에 오랜 시간을 보낸 것입니다.”(58c), “그곳이 감옥(δεσμωτήριον) 근처였거든요. (...) 특히 그날은 우리가 더 일찍 모였는데, 전날 저녁 감옥(δεσμωτήριον)을 나설 때, 델로스로부터 배가 도착했다는 소식을 들었기 때문입니다.”(59d-e)
- 53) “그 영혼은 몸 안에 말 그대로 쑹쑹 묶인 채 둘러붙어 있어서, 있는 것들을 탐구할 때도, 마치 감옥(εἶργμός)을 통해서인 것처럼, 몸을 통해서 하지 않을 수 없고, 그 자신을 통해서도 그럴 수가 없으며, 전적인 무지 속에서 덩굴고 있네.”(82e)

다른 가설에서는 잘 드러나지 않는 중요한 메시지를 자신의 가설 안에 담고 있다. 주인노예설은 우리 인간과 신들의 관계를 감옥설보다 분명히 표현하고 있으며 그 안에서 신의 돌봄이라는 생각이 부각되고 있다. 절대로 도망쳐서는 안 된다고 말하는 감옥설 또는 초소설에 대해서는, 감옥설에 따라 우리를 감옥 안에 있는 죄수로 또는 초소설에 따라 초소에서 경계를 서는 경비대원으로 제시함으로써, 우리를 투옥시킨 우리 스스로의 죄를 정화할 의무이자 기회, 또는 신의 소임을 다해 아테네인들을 기꺼운 마음으로 설득해야 하는 임무라는 생각을 부각시키고 있다.

두 가설이 자살 금지와 죽음 추구를 정당화하려는 목적에서 제기된 만큼, 케베스는 소크라테스가 적어도 자살을 해서는 안 되는 이유에 대해서는 충분한 설명을 제시했다고 생각하지만, 그러한 설명 아래에서 철학자가 신의 돌봄으로부터 벗어나려는 노력이 어째서 그럴법한지에 대해서는 곧장 받아들이지 않고, 죽음 추구에 관한 철학자의 견해를 철저히 따져보려 한다. 우리는 다음 장에서 케베스의 의심과 그에 대한 철학자의 대답을 살펴볼 것이다. 미리 말하자면 철학자가 규정하는 죽음 그리고 죽어 있음의 의미를 올바르게 파악할 때, 우리는 신의 돌봄과 철학자의 죽음 추구가 어떻게 어울릴 수 있는지 이해할 수 있을 것이다.

3. 소크라테스의 두 번째 변론

자살 금지에 관한 소크라테스의 그럴듯한 설명과는 별개로 케베스는 현명한 철학자가 신의 돌봄으로부터 벗어나 죽음을 추구한다는 것이 어떻게 말이 되는지를 의심스러워한다. 그가 보기에 현명한 자라면 응당 자신보다 나은 존재 곁에서 되도록 오래 머물러 그의 돌봄을 받으려 하는 것이 합리적인 처사이기 때문이다(62c-d). 케베스는 앞서 소크라테스가 제시한 주인과 노예의 비유를 가져와 자신의 비판을 제시하는데, 생각 있는 자라면 좋은 주인의 곁에 최대한 머물러 있는 것이 그럴 법해 보이듯, 현명한 철학자가 신을 떠나 죽음을 추구한다는 소크라테스의 주장은 타당하지 않아 보이며, 오히려 신의 곁을 떠나게 되는 것에 대해 노여워해야 한다고 지적한다(62d-e). 소크라테스는 자신의 논변을 무조건적으로 수용하지 않고 따져보려는 케베스의 태도에 흡족함을 드러낸다. 바로 이어 심미아스도 케베스의 지적에 동조하며, 과연 어떻게 지혜로운 자들이 훌륭한 통치자인 신들을 남겨둔 채 태연히 떠날 수 있다는 것인지 소크라테스에게 답해줄 것을 요청한다(63a). 이 대목에서 우리는, 특히 케베스의 태도로부터, 철학자가 지녀야 할 덕목 한 가지를 발견할 수 있다. 소크라테스의 말대로 케베스는 다른 사람의 주장을 곧이곧대로 받아들이지 않고, 그 주장을 철저히 따져보는 자이다.⁵⁴⁾

이러한 케베스의 따져봄은 당장 소크라테스가 다른 대화편들에서 자신의 대화상대자들이 지닌 믿음의 참됨 여부를 검토하는 자세에서도 확인된다. 다른 사람의 논변을 철저히 검토하는 일을 소크라테스가 중요하게 여기는 장면은 이후 등장하는 ‘논변 혐오’(89b-91c)에 대한 소크라테스의

54) 그렇다고 하여 케베스가 마치 논쟁을 일삼기 좋아하는 자처럼 소크라테스의 말꼬리를 붙잡고서 논변을 흘트리는 자는 결코 아니다.

태도에서 특히 부각되는 것 같다. 논변혐오의 상태란, 어떤 사람을 인간에 관한 전문기술 없이(ἀνευ τέχνης τῆς περὶ τὰνθρώπεια, 89e5-6) 무비판적으로 믿다가 조금 후에 그의 논변이 믿을만한 것이 못됨을 발견하는 데서 시작하여, 전문기술이 없는 탓에 그러한 일들이 계속되고 결국에 가서는 논변뿐만 아니라 어떠한 사람도 믿지 않고 혐오하게 되는 지경에 이르는 상태이다. 소크라테스는 이 논변혐오가 인간이 겪을 수 있는 일들 중 최악의 일이라고 말한다. 소크라테스는 말하길, 논변혐오 역시 무지이며, 이러한 위험에 빠지지 않기 위해서 우리는 어떠한 논변이 안전하지 않지 않을까 우려할 것이 아니라, 아직은 어떤 일에 대해 온전한 논변을 갖추고 있지 않지만, 용기를 내고 열의를 다하여 그것을 향해 나아가야 한다.

논변혐오 논의에 따르면 철학적 대화에서 다른 사람의 주장을 검토하지 않고서 전적으로 믿으려는 사람의 태도가 가장 나쁜 것이다. 이는 진리에 다가가는 데 방해가 될 뿐만 아니라, 그 진리 자체를 혐오함으로써 그것으로 향하는 길을 전적으로 차단하기 때문이다. 진리를 향해 나아가기 위해 다른 사람의 논변은 철저하게 검토되어야 한다. 소크라테스가 케베스를 향해 흡족함을 드러낸 이유는 그의 대화상대자가 그러한 진리를 쫓는 철학자의 자질을 여실히 드러내고 있기 때문이다.

케베스와 심미아스의 지적에 소크라테스는 그들이, 마치 법정에서 그랬던 것처럼, 자신에게 변론을 해야 한다고 말하는 것 같다고 답한다(63b). 그리고는 자신이 재판관들 앞에서보다 더 설득력 있게 변론을 해보겠다고 말하며, 이후 어떻게 자신이 죽음 앞에서도 태연할 수 있는지에 대한 설명을 시작하고, 그 설명을 마친 뒤 69e에서는 “이것이 나의 변론일세(ἀπολογία οὖμαι). (...) 내가 아테네 재판관들에게 보다 자네들에게 더 설득력 있게 변론을 했다면 좋겠군(εἰ τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ ἂν ἔχοι.)”이라고 말하며

63b-69e에서의 자신의 논변을 ‘변론’이라고 보다 분명히 규정한다.

소크라테스가 반복적으로 사용하고 있는 ‘변론’이라는 단어는 우리로 하여금 그의 앞선 변론을 떠올리게 한다. 앞서 잠깐 언급했듯, 극 중 시간상으로 『파이돈』보다 앞선 『소크라테스의 변명』에서 소크라테스는 자신에게 제기된 공소로부터 스스로를 변호한다. 소크라테스가 천상과 지하의 것을 탐구하고 약한 논변을 강한 논변으로 만들고, 그것을 다른 사람에게 가르침으로써 불의를 행하고 있으며(19c), “젊은이들을 망치고, 국가가 믿는 신들을 믿지 않고 다른 새로운 신령스러운 것들을 믿음으로써 불의를 행하고 있다”(24c)는 고발내용에 대해, 철학자는 자신의 행위가 무죄일 뿐 아니라 정당한 것임을 주장한다. 그의 변론이 아테네인들에게 받아들여지지 않았지만, 소크라테스는 변론 마지막 부분(40c-42a)에서 자신에게 사형을 선고한 아테네인들에게 죽음을 향한 확고한 믿음을 드러냄으로써 자신의 주장을 굽히지 않는다.

『소크라테스의 변명』에 따르면 철학자에게 죽음이란 아무 것도 아닌 것이거나, 또는 이곳으로부터 죽은 자들이 머물고 있는 그곳으로 가는, 그 무엇보다 좋은 일이다. 그곳에 가면 진짜 재판관들을 만날 수도 있고 이생에서 정의롭게 살았던 다른 영웅들을 발견할 수 있으며, 오르페우스와 호메로스 같은 이들과 함께 지내고 대화 나누며 그들의 말을 검토할 수 있을 텐데, 이런 좋은 일들을 위해서라면 자신으로서도 죽을 수 있다는 것이 소크라테스의 주장이다. 그렇기 때문에 철학자는 사형 선고가 내려진 후에도 아테네인들이 죽음에 관해 좋은 기대를 지녀야 한다고 그들에게 계속 권고하며, 훌륭한 자들이 살아서나 죽어서나 신들의 보살핌을 받을 것이며, 또한 이제 자신은 죽음으로써 그동안 겪었던 골칫거리들(πράγματα)로부터 벗어날 수 있으니, 죽음이 자신에게 사는 일보다 더 좋은 것임에 분명하다고 말하는 것이다. 뿐만 아니라 소크라테스는

평소 자신이 무슨 잘못을 범할 때면 찾아와 자신의 행동을 저지하곤 하던 신의 신호가, 재판 당일 아침 집을 나서고 재판정에 오를 때나 재판 중에 무슨 말을 하려 할 때 결코 자신의 말과 행위를 막아서지 않았다는 점을 언급하며, 자신의 변론이 신의 가호를 받고 있는 정당한 행위임을 강조한다(40c-42a).

전작에서의 소크라테스의 변론, 특히 그 마지막 부분은 지금 우리가 살펴보고 있는 『파이돈』의 장면에서 철학자가 하려는 변론과 기본적으로 같은 내용을 골자로 하고 있다. 차이점이라면 『파이돈』의 변론에서는 『소크라테스의 변명』에서보다 죽음 추구의 이유와 죽음의 이득이 보다 부각된다는 것이다. 『소크라테스의 변명』에서는 발견되지 않는 ‘있는 것을 탐구하는 영혼의 본성’이 『파이돈』의 변론 부분에서는 강조되어 등장한다. 그렇다면 우리는 『파이돈』에서 소크라테스가 ‘더 설득력 있게’ 변론을 해보겠다는 말을, 영혼이 죽음 이후에 그자체로 있는 것을 탐구할 수 있으며, 그러한 탐구가 영혼에게 좋은 일임을 보다 구체적으로 말하겠다는 다짐으로 이해할 수 있고, 그렇게 함으로써 소크라테스의 두 번째 변론이라는 표현을 어느 정도 그럴 듯한 것으로 받아들일 수 있을 것이다. 『소크라테스의 변명』에서 소크라테스가 죽음에 대해 갖는 긍정적인 태도가 『파이돈』에서 계속해서 유지되며, 전작에서는 제시되지 않았던 죽음에 관한 구체적인 논의가 『파이돈』에서 소크라테스가 ‘변론’이라고 부르는 대목에서 개진되고 있다는 식으로 말이다.

하지만 이러한 설명이 어느 정도의 그럴듯함을 제공해줄 수는 있을지 몰라도, ‘소크라테스의 두 번째 변론’이라고 이름 붙일만한 충분한 설명이라고까지 말하기는 어려워 보인다. 이에 우리에게 좀 더 그럴 듯한 근거가 필요할 것 같은데, 지금부터 우리는 ‘신의 소임을 다하다’라고 번역한 ἀφοσιώσθαι에 초점을 맞추어 왜 『파이돈』을 소크라테스의 두 번째 변

론이라고 부를 수 있는지에 대한 좀 더 분명한 설명을 제시하도록 하겠다.

소크라테스의 첫 번째 변론은 표면적으로 자신에게 제기된 고발 내용, 즉 자신이 젊은이들을 망치고 새로운 신들을 믿음으로써 불의를 행한다는 고발에 대한 반박이지만, 근본적으로는 철학자의 삶 자체를 정당화하는 행위이다. 『소크라테스의 변명』에서 스스로를 신이 아테네인들에게 보내준 선물이라 말하는 소크라테스는 철학하는 일⁵⁵⁾을 자신의 소임으로 받아들였기 때문에, 사람들을 만나고 그들과 대화 나누면서 그들의 믿음들을 검토하고 반박하였다. 특히 아테네인들의 마음에 굳건히 자리 잡은 신들에 관한 믿음들 중 일부는 철학자의 검토 및 비판의 대상이 되지 않을 수 없었는데, 가령 크로노스가 자신의 아버지를 거세했다느니, 제우스가 자신의 형제자매를 삼켜버린 아버지를 결박했다느니, 또 신들 사이에서 서로에 대한 적대감이 일어 그들끼리 전쟁을 벌였다는 식의 이야기는 철학자로서는 좀처럼 받아들이기 어려운 것들이었다.⁵⁶⁾

소크라테스의 고발장에 적힌, 그가 저질렀다는 불의란 아마도 기존의 신들에 대한 철학자의 비판과 관련 있는 것으로 보인다. 아테네인들이 자신들 삶의 모범으로 믿고 있는 신들 (또는 신들의 처사)에 철학자가 강한 의심을 품은 채, 그러면서 정작 본인은 ‘어느 신령스러운 목소리’의 안내를 따른다는 소크라테스의 말과 행동을 보고서, 더구나 자신을 신의 선물이라고 표현하지만 그 신이라는 게 아테네인들로서는 도대체 무엇을 말하는지도 의문스러운 그런 신을 끌어들이는 철학자의 행위는, 아테네인들이 보기에도 불경죄 그 자체이고 그 점에서 소크라테스는 분명 도시를 오염시키는 괴물이니, 이 점을 철학자 역시도 분명하게 의식하고 있는 것으로 보인다. 물론 소크라테스는 그 고발이 정당하지 않다고 믿겠지만 말이다. 그런데

55) 이때 철학행위란 다른 사람의 믿음을 로고스를 가지고서 검토하고 논박하는 행위만을 의미한다.

56) 『에우튀프론』 5e-6c.

『파이돈』의 소크라테스는 아테네인들의 고발에 대해 앞선 작품들과는 다소 다른, 수정된 태도를 지니는 것으로 보인다.⁵⁷⁾ 이를 살펴보기 위해서 우리는 철학자가 대중시가를 짓게 된 이유를 다시 한 번 생각할 필요가 있다.

『소크라테스의 변명』 끝부분에서 소크라테스는 자신이 신의 명령을 성실히 수행해왔다고 자부한다. 그리고 그에 대한 보상으로 죽음을 기대하고 있다고 말하는 것으로 보아, 아마도 소크라테스는 재판에서부터, 적어도 대중시가를 지어야겠다고 생각하기 전 어느 시점까지는 자신이 꿈의 명령을 충분히 수행하였다고 여겼을 것이다. 하지만 『파이돈』에서 자신이 임무를 충분히 수행하지 않았을지도 모른다는 생각을 하게 된 장면과 그렇게 생각한 표면적인 계기가 등장한다. 『파이돈』 60e-61b를 다시 들여다보자. 시가를 짓고 행하라는 꿈의 명령을 소크라테스는 처음에 철학을 수행하라는 것으로 받아들였다가, 재판도 있었고, 신의 축제가 자신의 죽음을 지체시키고 있는 터라 대중시가를 지으라는 것으로 꿈의 명령을 새롭게 받아들여지게 되었고 말한다. 그리고 명령이 그러하다면, 자신이 세상을 떠나기 전에 “신의 소임을 다하는 것(ἀφοσιούσθαι, 잘못을 정화하는 것)”이 그렇게 하지 않는 것보다 더 안전할 테니 대중시가를 지으라는 명령을 거부하지 말아야 겠다는 생각이 들었다고, 철학자는 고백한다.⁵⁸⁾

57) 물론 『파이돈』의 소크라테스가 아테네인들의 고발을 전적으로 정당하다는 식으로 기존의 생각을 바꿨다고 확정 짓기는 어려울 것 같다.

58) 강성훈은 소크라테스가 시가를 지으라는 신의 명령을 대중시가를 지으라는 것으로 해석하게 된 계기에 대한 추정을 담은 자신의 글에서, 본 논문에서 ‘신의 소임을 다하기’라고 번역한 ἀφοσιούσθαι의 ‘잘못을 정화하기’라는 일차적인 의미를 부각시킨다. 그는, 재판도 끝나고 아폴론 축제가 소크라테스가 죽는 것을 지체시키고 있기 때문에, 시가 지으라는 명령을 대중시가 지으라는 것으로 해석하게 되었다는 철학자의 말로부터, 만약 “소크라테스가 대중적인 시가를 지어야 했던 이유가 있었을 수 있다고 생각했다면, 그렇게 하지 않았던 것은 자신의 잘못이었다고 생각했으리라고 보는 것이 자연스럽다”(강성훈 (2018), 13)고 말한다. 결론적으로 강성훈은 소크라테스가 시가 지으라는 명령에 대한 반성의 과정을 거쳐 자신의 잘못에 대한 정화의식으로서 아폴론 찬가를 짓고 아이소포스의 이야기를 가지고서 운문을 짓게

소크라테스가 꿈에 대한 생각을 바꾸게 된 표면적인 계기는 재판 그리고 자신의 죽음을 지체시키고 있는 신의 축제이다. 재판의 경우, 소크라테스로서는 신이 자신에게 아테네인들을 돌보라는 명령을 내려서 -내렸다고 자신이 받아들여서- 철학을 수행해왔는데, 그가 아무리 죽음을 좋은 것으로 여기고 있더라도, 그 결과로 자신이 돌보고자 한 아테네인들로부터 미움을 받아 사형 선고를 받게 된 점에 대해서는 다소 의아하게 생각했을 법하다. 물론 그 의아함은 자신이 곧 죽음을 맞이하게 되었다는 사실에 대한 두려움에서 비롯된 것은 아닐 것이다. 하지만 만약 철학자가 신의 명령을 잘 따랐고 죽음이 그에 대한 보상이라면, 신은, 적어도 지금의 경우처럼, 자신의 명령에 따라 아테네인들을 열심히 돌봐온 철학자의 행위가 도리어 아테네인들로부터 미움을 사 그들에 의해 사형선고를 받게 되는 진행방식으로, 뭔가 앞뒤가 안 맞는 듯한 인상을 주면서까지, 소크라테스에게 죽으라는 신호를 보내지는 않았을 것이기 때문이다. 설령 신이 아테네인들에 의한 사형 선고로써 철학자에게 죽음을 맞이하도록 했다하더라도, 그럴 계획을 지닌 신이 자신의 축제를 통해 철학자의 죽음을 지체시키는 일은, 철학자로 하여금 애초에 아테네인들의 사형 선고 자체가 신이 의도한 일은 아닐 것이라는 생각을 하게끔 해준다.

하지만 소크라테스가, 어쨌든 그 두 사건을 보고서, 꿈의 명령을 기존의 해석으로부터 대중시가를 지으라는 것으로 해석하여 이해한 점만큼은 분명하다. 이제 우리는 이렇게 물어야 한다. 두 사건을 보고서, 왜 소크라테스는 꿈의 명령을 철학을 하라는 것에서 대중시가를 지으라는 것으로 생각을 바꾸었는가? 재판과 신의 축제도 어느 정도의 이유가 될 수는 있겠지만, 소크라테스가 대중시가를 짓게 된 진정한 원인은 그 행위가 신의 소임을 다하는 일이기 때문이다. 철학자는 신의 소임을 다하기 위해 대중시

되었을 것이라고 추정한다.

가를 지은 것이다. 신이 철학자를 선물로 아테네인들에게 보냈기 때문에, 주인의 노예로서 또는 초소 안의 경비대원으로서, 소크라테스는 자신이 할 수 있는 한에서 신의 명령 -사람들을 돌보는 일- 을 해나가야 하고, 그러지 않은 채 제 자리를 벗어나는 일은 불경한 일이다. 만약 신의 명령이 자신이 해석한 대로라면, (노예는 주인을 따라야 하므로) 그 명령을 거부해서는 안 되며, 대중시가 짓기 임무를 완수함으로써 신의 소임을 다하고 나서 세상을 떠나는 것이 그것을 다하지 않은 채 떠나는 것보다 더 안전하다고 소크라테스는 생각했을 것이다. 그런데 소크라테스의 말을 듣고서 다음과 같은 의문이 제기될 수 있다. ‘신의 명령이 소크라테스 말대로 대중시가를 지으라는 명령이라면, 그 전까지 철학자가 사람들을 만나 대화 나누며 해오던 철학행위는 신이 명령한 바가 아니었던 말인가?’

그에 대한 대답은 당연히 ‘그렇지 않다’이다. “신의 소임을 다하기 전에 세상을 떠나지 않는 쪽이 더 안전할 테니”라는 소크라테스의 표현으로부터, 제기된 의문에 대한 해결의 실마리를 찾을 수 있을 것 같다. 소크라테스가 새로운 해석에 도달한 방식은 다음과 같은 것으로 보인다. ‘시가를 짓고 행하라’는 명령은 ‘철학행위⁵⁹⁾와 대중시가 짓기를 함께 하라’는 것이다. 이 명령을 감옥 밖에 있던 소크라테스는 철학만을 하라는 것으로 받아들였다가, 어쨌든 철학행위라는 ‘직접적인’ 원인으로 인해 그가 사형 판결을 받기도 했고, 신의 축제가 죽음을 지체시키는 것을 보고서, 우리는 소크라테스가 다음과 같은 생각의 과정을 거쳤으리라 생각해볼 수 있다. ‘내가 할 일을 다 한 것 같은데, 왜 신은 내가 떠날 수 있도록 허락해주지 않는 걸까? 혹시 신이 명령한 일 중에 뭔가 내가 하지 않은 게 있어서일까?⁶⁰⁾ 혹시 그 시가라는 게 정말 대중시가를 말하는 것일까?⁶¹⁾ 그럼 내가

59) 이때 철학행위란 다른 사람의 믿음을 검토하고 논박하는 행위만을 의미한다.

60) 소크라테스는 자신이 죽음을 맞이하는 근본적인 원인을 결코 아테네인들의 사형 선고로는 여기지 않을 것 같다. 그보다는 신의 소임을 다한 자신에게 신이 필연을

그전에 대중시가를 짓지 않고 오직 철학만 해온 것은 신의 명령을 따르긴 했으되 불충분하게 따른 것이었을까? 만약 축제가 -그로 인한 배의 귀항이 지체되는 것이- 신이 나에게 불충분하게 한 일을 끝까지 완수하라는 의미로 ‘추가시간’을 준 것이라면, 남은 시간 동안에 그것을 마저 해내어, 철학행위만으로는 불충분했던 신의 소임을 충분하게 해내도록 하자. 물론 철학으로 사람들을 돌보는 일은 그자체로 좋은 일이고 그 일을 하는 것이 저승으로 가는 데 ‘꽤’ 안전한 방법일지라도, 그럼에도 더 안전한(ἀσφαλέστερον) 방법이 있기에 철학행위만으로는 불충분했다면, 그렇다면 대중시가를 짓는 일까지 해내어서 내 임무 수행이 충분해지도록, 그래서 철학만 했을 때보다 더 안전하게 저승으로 갈 수 있도록 하자.’⁶²⁾

내려 보내기 때문이라고 여길 것이다.

61) 그 신이 아폴론이라는 점은 강하게 암시되므로.

62) 강성훈 (2018), 13-17 참조. 소크라테스가 『소크라테스의 변명』 21b에서 아폴론 신탁에 대해 다음과 같이 생각하는 것은 철학자가 신의 메시지를 해석하기 위해 노력한다는 점을 잘 보여준다. 어떻게 보면 신탁의 의미를 헤아리는 것이 소크라테스가 본격적으로 철학을 수행하는 출발점이라 할 수 있다. (퓌티아 사제를 통해 전달받은 아폴론 신탁을 전해 듣고서 소크라테스가 말하길) “신은 도대체 무슨 말을 하고 있는 것이며, 그의 이 수수께끼는 도대체 무슨 뜻일까?(τί ποτε λέγει ὁ θεός, καὶ τί ποτε αἰνίττειται;) 난 나 자신이 크든 작든 어떤 점에서도 지혜롭지 않다는 걸 알고 있으니 말이다. 그렇다면 내가 가장 지혜롭다고 주장할 때 그는 도대체 무슨 말을 하고 있는 걸까? 그는 절대 거짓을 말하지는 않으니까 말이다. 그건 법도 상 어울리지 않는 일이거든.’ 그리고 오랜 시간 동안 그가 무슨 말을 하고 있는 지를 놓고 고심했습니다.”(21b) 소크라테스는 신탁의 수수께끼를 풀기 위해 지혜롭다고 여겨지는 사람들을 만나 그들의 지혜라는 것을 검토하면서, 자기 자신을 추론한 끝에, 자신이 알지 못하는 것들을 알지 못한다고 생각한다는 점에서 그렇지 않은 저들보다는 조금 더 지혜로운 것 같다는 결론을 얻었다(21c-d). 모건은 신탁에 대한 소크라테스의 해석에 주목한다(Morgan, K., 66). 그에 따르면 신탁은 소크라테스가 그것이 어떻게 참인지를 이해할 수 없다면 쓸모없는 것이다. 이러한 반응은 권위를 주장하는 모든 진술들에 대해서 소크라테스가 반응하는 방식의 전형이다. (“The oracle is not useful unless Socrates can understand how it is true. This response is paradigmatic of Socratic reception of all statements that claim authority.”) 『소크라테스의 변명』에서 소크라테스가 자신의 지혜에 관한 아폴론의 수수께끼를 풀어내고자 했다면 『파이돈』에서는 “그것들(자살 금지와 죽음 추구)에 관해 비밀스럽게 전해지는 이야기(ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, 62b2-3)”를 풀어내는가 하면, 또 입교의식을 확립해준 사람들이 “오랫동안 수수께끼 같은 말들(ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι,

신의 소임을 다하기 전에 떠나지 않는 것이 ‘더 안전하다’는 말은 지금까지 소크라테스가 해온 철학행위만으로도 그의 저승길이 ‘안전할 수도’ 있었음을 의미한다. 소크라테스의 철학행위가 그자체로 충분하지는 않더라도, 일단 그가 열심히 좋은 일을 했으니 그에게 저승에서의 어느 정도의 안전은 보장될 수도 있었을 것이다. 다만 보다 안전한 저승 생활이 되도록 신이 감옥 안에 있는 그에게 추가시간을 준 것이고, 소크라테스는 이를 받아들여 우선 아폴론을 위한 찬가를 짓고, 또 아이소포스의 이야기를 가지고서 시를 지은 것이다. 꿈에 대한 새로운 해석을 계기로 소크라테스는 철학과 시가 모두의 가치를 인정하게 되었고 이후 대화편에서 그는 철학자의 면모⁶³⁾와 이야기꾼의 면모⁶⁴⁾를 모두 보여주고 있다.⁶⁵⁾ 대중시가를 짓는 일이 더 안전하다고해서 소크라테스가 그 이전까지 해온 철학이 불필요했던 행위일 필요는 없을 것이다.

이제 두 번째 변론의 목표는 자신의 삶을 철학 속에서 보낸 사람이 죽음 이후 저승에서의 좋은 보상을 기대하는 일이 어떻게 그럴 법한지를 드러내 보이는 일이다(64a). 우선 소크라테스는 철학자가 어떠한 사람인지를 설명한다. 그에 따르면 철학에 올바르게 종사해온 자들은 바로 죽기(ἀποθνῆσκειν)와 죽어 있음(τεθνάσαι)을 추구하는 자이다(64a6). 철학자들은

69c4-5)”을 풀어낸다. “입교의식에 받아들여지지 않고 입교하지 못한 상태로 하데스에 이르게 된 사람은 진흙탕 속에 있게 되는 반면, 정화되고 입교한 상태로 거기에 이르게 된 사람은 신과 더불어 살게 될 것(69c)”이라고 말이다. 물론 소크라테스에게 의식을 치르는 자들, 치른 자들이란 철학을 올바르게 수행해온 자들이다.

63) 69e-107b에서의 영혼불멸논증.

64) 60b-c에서의 즐거움과 고통 이야기와 107c-115a에서의 영혼의 여정과 참된 지구에 관한 이야기

65) 길르앗(Gilead)은 소크라테스가 대중시가를 짓게 된 이유를 밝히는 60c-61b를 “poetical apology”라고 정리한다. 그는 “철학과 시가 사이의 오래된 불화(διαφορά, 『국가』 607b)”를 언급하며, 『파이돈』에서 철학과 시가 사이의 화해가 이루어졌다고 말한다. 또한 60c-61b의 소크라테스의 “poetical apology”를 플라톤의 것이기도 하다고 평가하면서, 철학과 시가의 오랜 싸움에 대한 자신의 해결책에 주의를 집중시키고 있다고 말한다(Gilead, 55-57).

자신의 온 생애 동안 이를 열망하는데, 그럼에도, 만약 철학자가 자신이 죽을 때 평생 추구해온 죽음에 노여워한다면 이는 매우 이상한 일이라고 덧붙인다. 이 말로써 소크라테스는 자신이 이제 곧 맞이할 죽음 앞에서도 의연하고 행복할 수 있는 이유를 보여주는 것 같다. 철학자가 죽음을 추구한다는 말에 심미아스는 동의한다. 그에 따르면 대중은 철학자들이 정말 “죽으려고 하는(θανατῶσι, 64b5)” 자들이며 그럴만한 자들이라고 여긴다. 하지만 소크라테스가 보기에 대중은 철학자가 어떤 이유에서, 또 어떤 종류의 죽음에 대해서 그것을 추구하고 있는지 알지 못한다(64c). 이제 철학자는 대중이 알지 못하는 죽음의 의미를 규정하고 이에 관해 설명한다.

본격적인 변론 시작 부분에서 소크라테스는 죽음과 함께 죽어 있음을 언급하는데, 이후로는 둘에 각각 다른 의미를 부여하는 것으로 보인다. 철학자에 따르면 죽음은 “영혼의 몸으로부터의 해방(ἀπαλλαγὴ, 64c5)”이고, 죽어 있음은 “몸이 영혼으로부터 분리된 채로 해방되어 그것 자체로 있게 되는 것인가 하면 영혼이 몸으로부터 분리된 채로 해방되어 그것 자체로 있는 것”⁶⁶⁾이다. ‘죽어 있음’에 대한 정의에서 몸과 영혼에 각각 다른 형태의 부정사가 사용되었다는 점에 주목하자⁶⁷⁾. 몸은 ‘됨’을 갖지만 영혼은 ‘있음’을 갖는다. 소크라테스가 죽음과 죽어 있음을 서로 다른 것으로 여기고 있다면, 둘의 차이가 무엇일지 진지하게 생각해 보아야 할 것이다. 하지만 유감스럽게도 소크라테스는 이에 대해 더 이상의 자세한 설명을 제시하지는 않는다. 그것이 무엇일지 추정해보는 일은 우리의 과제이다.

66) “χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ τὸ σῶμα **γεγονέναι**, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ’ αὐτὴν **εἶναι**”(64c5-8).

67) *Olympiodorus.*, 3,§13,1-5

3.1. 죽음과 죽어 있음

우리는 지금부터 소크라테스가 규정하는 죽음과 죽어 있음이 각각 무엇인지 살펴볼 것이며, 논의 끝에 다음과 같은 결론을 제시할 것이다. 죽음은 영혼이 몸으로부터 해방되는 사건을, 죽어 있음은 그러한 죽음의 지속적인 상태를 의미한다.⁶⁸⁾

이러한 이해는 『파이돈』에 대한 두 신플라톤주의자들의 주석에 등장하는 독해 방식이다. 올림피오도로스(Όλυμπιόδωρος, 495-570)와 다마스키오스(Δαμάσκιος, 458-538)가 그들인데, 소크라테스가 죽음과 죽어 있음을 명시적으로 구분하고 있음에도 더이상 자세히는 설명하지 않지만, 두 신플라톤주의 주석가들은 두 표현에 주목하고 이에 관해 분석하고 있다⁶⁹⁾. 올림피오도로스는 죽음을 자발적인 죽음(προαιπετικὸν θάνατος,

68) 한편 에베르트(Ebert)는 ἀποθνήσκειν와 τεθνάναι의 차이가 사건으로서의 죽음과 상태로서의 죽음에 있다고 강조한다(Ebert (2004), 130-131). 한편 무잘라(Mouzala)는 에베르트가 소크라테스의 죽음 정의(64c5)에 있는 ἀπαλλαγή(해방)에 과정(process)의 의미가 반영되어 있다고 주장한다고 말한다(Mouzala (2014), 179). 하지만 무잘라는, (죽음의 두 번째 정의가 제시되는 대목인) 67e를 감안할 때, ἀποθνήσκειν이 영혼을 정확하고자 하는 철학자의 지속적인 노력을 의미한다고 말한다. 그는 플라톤이 자발적인(voluntary) 또는 철학적인 죽음이 삶의 방식을 분명하게 하고자, 죽음을 또한 과정이기도 함을 보여줄 필요가 있다고 지적한다(같은 곳). 한편 에베르트는 플라톤이 『파이돈』에서 소크라테스를 피타고라스적인 인물로 묘사하고자 한다고 주장한다. 특히 에베르트는 『국가』 600b의 ‘피타고라스적인 삶의 방식(Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου)’을 인용하며 소크라테스가 『파이돈』에서 피타고라스에 기원한 ‘삶의 방식으로서의 철학’을 제시한다고 강조한다(Ebert (2004), 126-128). 한편 프레데(Frede) 역시 플라톤이 소크라테스의 금욕적인 삶의 자세를 근거로 소크라테스를 피타고라스적인 삶의 이상적인 인물로 여기고 있다고 말한다(Frede (1999), 25). 필자는 『파이돈』의 소크라테스가 ‘육체는 영혼의 감옥이다’, ‘영혼은 윤회한다’와 같은 피타고라스주의에 기원을 둔 것으로 보이는 믿음 및 교리에 영향을 받은 것으로 보인다는 점에서 동의하는 가운데, 다만 소크라테스가, 적어도 『파이돈』에서 묘사되는 피타고라스주의자들과는 달리, 이해하기 어려운 교리에 대한 설명을 제시하고자 노력하고, 보다 많은 사람들과 철학적 대화를 하는 데 관심을 지닌 ‘개방적인 철학자’로 이해하고 있음을 밝힌다.

69) 본 논문에서는 웨스터링크(Westerink)가 편집하고 번역 및 주석한 두 권의 책을 참고하여 두 신플라톤주의 주석가의 생각을 검토하였다. Westerink, L. G. (2009). *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. I Olympiodorus.*

즉 겪음으로부터의 분리[χωρισμὸς τῶν παθῶν]과 신체적인(σωπατικόν θάνατος) 죽음으로 구분하고, 또 죽기를 추구함(ἐπιτηδεύειν ἀποθνήσκειν)과 죽기를 기꺼워함(ἔθελειν ἀποθνήσκειν)을 구분하면서, 이 두 차원의 죽음에 있어서 철학자가 자발적 죽음의 경우 그것을 추구하기도 하고 기꺼워하기도 하지만, 신체적 죽음의 경우, 그것을 기꺼워하기만 할 뿐 추구하는 것은 아니라고 말한다.⁷⁰⁾ 두 차원의 죽음을 완전히 별개의 것으로 보면서, 올림피오도로스는 자발적 죽음을 추구하고 연습하는 철학자에게 별도의 신체적 죽음이 필요하지 않다고 말한다.⁷¹⁾ 한편 다마스키오스의 주석에서는 죽음의 이중적 차원에 따른 정화의 이중적 차원이 분명하게 제시된다. 그에 따르면, 몸으로부터 영혼을 분리하는 것(χωρίζειν)과 완전하게 분리를 성취하는 것(κεχωρίκεναι τελῶς)이 철학자의 목표라면 (후자가 최종 목표이고 전자는 그 목표에 도달하기 위한 방법인데), 그리고 목표를 성취하는 것이 즐거움을 가져다준다면, 철학자가 그 목표를 성취하면서 비통해 하는 일은 우스꽝스러운 일이다⁷²⁾.

Westerink, L. G. (2009). *The Greek Commentaries on Plato's "Phaedo". Vol. II Damascius*. 한편 다마스키오스의 『파이돈』 주석은 두 개의 버전이 전해지고 있으며, 본 논문에서는 이중 첫 번째 버전을 참고하고 있다. 웨스터링크는 판본의 전승을 설명하는데 이를 요약하면 다음과 같다.

다마스키오스의 『파이돈』 두 주석이 서로 독립적인 부분들로 구성되어 있으며 각각은 다른 견본 (exemplar)에 유래한다. 하나는 올림피오도로스가 『고르기아스』, 『알키비아데스』, 『파이돈』을 주해하는 본이고, 다른 하나는 『파이돈』과 『필레보스』를 주해하는 본인데, 이는 보다 이전의 사본 과정에서 앞부분이 손실되는 탓에 저자가 익명으로 남아 있다. 두 부분이 다른 견본으로부터 유래했다는 것은 두 번째 버전의 손실된 시작부분 첫 번째 페이지가 손상된 상태로 되어있다는 사실로부터 입증된다. 두 번째 버전에서 절 번호매기기(the numbering of the sections)가 『파이돈』을 다섯 부분으로 구획하고 있음에도, 유일하게 확실한 구분은 II § 1에 서만 확인된다. 그러므로 우리는 세 개의 주석서를 갖고 있다. 『파이돈』 I, 『파이돈』 II, 『필레보스』. 또한 두 개의 『파이돈』 주해서는 각기 다른 시기에 주어진 강의 기록이다. 웨스터링크는 그것들이 같은 강의에 대한 두 개의 보고라는 건 불가능하다고 판단하는데, 두 번째 버전의 보고자가 자신의 불완전한 보고를 보완하기 위해 앞선 버전을 추가한 것으로 보이기 때문이다(Westerink ed. (2009), 15-17).

70) *Olympiodorus*, 3, §1, 6-9.

71) *Olympiodorus*, 3, §2,6-§3,1.

죽음과 죽어 있음 각각을 (뒤에서 소크라테스가 구분하는) 정화의식(καθαρμός)과 정화상태(κάθαρσις)에 대응시키는 시도는 63a-69e에 대한 체계적인 이해를 도울 수 있을 뿐만 아니라, 특히 신플라톤주의에서 주목하는, 철학자(φιλόσοφος)와 현자(σοφός)의 구분을 이뤄내는 등, 상당히 흥미로운 접근으로 보임에도 불구하고 현대의 연구자들에게는 별로 주목받지 못하고 있는 것으로 보인다. 대부분의 현대 연구자들의 논의에서 죽음과 죽어 있음을 구분하는 정도까지는 확인되지만, 그 구분을 가지고서 그 이상의 논의를 하는 것은 잘 발견되지 않는다.⁷³⁾ 본 논문에서는 이러한 구분을 본격적으로 검토하지는 않지만, 죽음과 죽어 있음의 구분만큼은 앞으로 논의를 전개해나가는 데 참고하고자 한다.

올림피오도로스와 다마스키오스의 독해방식에 따를 때 죽음이란 『파이돈』에서 소크라테스가 품고 있는 그곳을 향한 희망 못지않게 그 희망을 위해 철학자가 이곳에서 자기 스스로를 향해 어떻게 행동해야 할지를 보여주는 핵심적인 개념이다. 또한 죽음의 의미를 올바르게 이해하는 일은 죽음과 죽어 있음에 대한 논의에 이어지는 정화의식과 정화에 대한 논의가 앞선 논의와 어떤 연관을 맺는지를 생각해볼 수 있는 길잡이 역할을 해줄 수 있을 것으로 보인다. 이러한 목표를 위해 지금부터 우리는 소크라테스의 대사를 따라가며 그로부터 죽음과 죽어 있음에 대한 그러한 해석이 그럴듯함을 밝혀 나갈 것이다.

72) *Damascius*, 1. §§49

73) 이브리(Ebrey)는 예외적으로 ‘죽어 있음’에 주목하여 이를 가지고 소크라테스를 몸의 즐거움에 대한 금욕주의자로 주장하는데, 조금 뒤 ‘금욕적 해석과 평가적 해석’에서 그의 생각을 간략히 살펴볼 것이다. 한편 신플라톤주의자들의 『파이돈』 독해방식을 파악하는 일이 본 논문의 목표는 아니기 때문에 그들의 접근방식을 상세히 살펴볼 수는 없을 것 같다. 그들의 접근이 유의미한 것으로 확인된다면 후속 연구를 통해 신플라톤주의자들의 죽음, 정화, 철학 개념에 관한 연구를 수행할 수 있기를 기대한다.

3.1.1. 순환 논증

소크라테스가 죽음과 죽어 있음을 구분하고 있다는 점은 이른바 ‘순환 논증’이라 불리는 70c-72d에서 분명하게 드러난다. 대화편에서 순환논증이 도입되는 배경은 다음과 같다. 철학자의 영혼이 죽음 이후 신들 곁으로 가게 될 것이라는 소크라테스의 이야기를 듣고서, 케베스가 영혼이 몸으로부터 떠난 즉시 파괴되고 소멸되는 것이 아닐지 많은 사람들이 의심할 것이라 말하자, 소크라테스는 영혼이 삶과 죽음의 영역을 순환하는 불멸의 것이라는 주장을 펼친다.

순환논증에 따르면 됴(γίγνεσθαι)을 갖는 모든 사물들은 자신에 반대되는 것들로부터 된다. 됴를 갖는다는 것은, 예컨대 아름다운 것으로부터 추한 것으로의 됴와 같이, 어떤 것으로부터 그와 반대인 어떤 것으로의 됴를 필연적으로 갖는다는 것을 의미한다. 여기에 소크라테스는, 모든 반대인 것들의 쌍 사이에, 마치 더 큰 것과 더 작은 것 사이에 작아짐과 커짐이 있듯이, 서로의 것으로의 두 개의 됴가 있음을 추가로 설명한다. 이를 통해 죽어 있는 것으로부터 살아 있는 것이 된다는 점이, 그리고 살아 있는 것으로부터 죽어감이라는 됴를 겪듯이 죽어 있는 것도 살아남이라는 됴를 겪는다는 점이 밝혀진다. 그렇다면 모든 죽은 것들은 하데스에 있다가 이승으로 돌아와 살아 있는 것들이 된다. 소크라테스는, 만일 이러한 순환이 있지 않다면 둘 중 한쪽으로 기울어 자연이 불균형 상태가 될 것이라고 지적하고, 순환논증에 의해 “살아남, 죽은 자들로부터의 산 자들이 태어남, 그리고 죽은 자들의 영혼이 있음은 실제로 있는 것”이라고 정리한다 (72d-e).

결국 삶(βίος)과 죽음(θάνατος) 사이에서 영혼이 무한한 순환을 반복하게 된다고 말하는 소크라테스의 첫 번째 영혼불멸논증에서, 우리는 소크라

테스가 죽기(ἀποθνήσκειν)와 죽어 있음(τεθνάσαι, 죽어 있기)이 각각 살아남(ἀναβιώκεσθαι, 살아나기)과 살아 있음(ζῆν, 살아 있기)에 반대되는 것들로 여기고 있음을 확인할 수 있다. 이렇게 볼 때 죽기는 살아 있음에서 죽어 있음으로의 과정이고, 죽어 있음은 그 과정의 결과이면서 죽음이 얼마간 지속되는 상태이다. 그렇다면 철학자가 죽음을 추구한다고 할 때 이 말의 일차적인 의미는, 그가 죽음을 실현하는 과정 자체를 추구하며 궁극적으로는 살아 있음의 상태에서 죽어 있음의 상태로 넘어가는 과정 자체를 추구하는 것이라고 할 수 있다. 죽음이 실현된 그 순간 이후로는 죽음이 아니라 죽어 있음이기 때문이다.⁷⁴⁾

과정을 추구한다는 말은 물론 그러한 과정의 끝을 추구한다는 것으로 이해되어야 할 것이다. 마치, 앞을 하나의 목표라고 할 때, 철학자가 앞을 추구하는 행위 자체 역시 추구하고 있으면서 동시에 그 행위의 결과인 앞의 획득을 추구하고 있다고 보는 게 자연스러울 것이듯이, 우리는 철학자가 죽음을 추구한다고 할 때, 그가 결국 죽어 있음, 즉 죽기를 추구하고 그 과정 끝에 성취한 죽음이 지속되는 상태까지를 추구한다고 봐야 할 것이다. 그런데 그 죽어 있음이란, 소크라테스의 정의에 따르면, 영혼이 해방되어 영혼 그 자체로 있고 몸은 해방되어 몸 그 자체로 된 상태이다. 그러므로 철학자가 진정으로 추구하는 것은 영혼이 몸으로부터 해방되는 것뿐만 아니라, 그 해방의 상태가 지속되는 것, 해방된 상태로 머물러 있는 것이다.

죽음과 죽어 있음을 위와 같이 구분한다면 철학자는 이중적인 추구를

74) 사실 이러한 규정은 죽음(θάνατος)이 이루어지는 ‘순간’(편의상 이렇게 부르기로 한다)을 ἀποθνήσκειν(죽기)과 τεθνάσαι(죽어 있음) 중 어느 곳에 포함시켜야 할지 선택하는 데 어려움을 주는 것 같다. ἀποθνήσκειν을 과정이라고 말한다면, 그 과정이 (일차적으로) 달성한 목표, 즉 죽음을 그 과정에 포함시켜서는 안되며, 같은 맥락에서 상태로서의 τεθνάσαι에도 포함시킬 수 없기 때문이다. 어쩌면 이렇게 말하는 것이 옳을 수 있겠다. 훌륭한 영혼은 죽기라는 과정을 수행하고, 갑자기 죽음이라는 사건을 맞이하며, 그 뒤로 죽어 있음이라는 상태에 머물러 있다.

한다고 말할 수 있을 것이다. 죽어 있음을 추구하기 위해서 철학자는 우선 죽음 자체를 추구해야 한다. 철학자에게 죽음은 죽어 있음에 이르기 위해 반드시 거쳐야 하는 관문과도 같다. 그런데 철학자는 무엇을 위해 죽음을 넘어 죽어 있음에 이르고자 할까? 죽어 있음의 세계는 영혼이 몸으로부터 해방되어 있는 세계이다. 해방되어 그 자체로 있게 된 영혼은 아무런 방해 없이 자신의 고유한 일을 할 것이다. 결국 죽음은 영혼이 자신 본연의 일, 즉 있는 것에 대한 탐구를 가능하게 해주는 계기라고 할 수 있다. 죽음 없이는 죽어 있음에 이르지 못한다.

물론 우리는 이렇게 논의된 죽음 그리고 죽어 있음이 철학자가 그렇게 규정한 것임을 명심해야 한다. 철학자의 죽음 개념은 대중이 믿고 있는 것과는 전혀 다르다. 어쩌면 대중 역시 죽음을 몸으로부터의 영혼의 해방이라고 받아들이고 있을지 모른다. 소크라테스의 변론을 듣고서 케베스는, 몸으로부터 해방된 영혼이 해방되는 즉시 파괴되고 소멸하는 것은 아닐지 사람들이 의심할 것 같다고 말하는데(70a), 이 의심에 대한 답변으로서 소크라테스는 순환논증을 제시한다. 이에 비추어 볼 때, 어쨌든 대중 역시 죽음을 영혼의 해방으로 간주하는 것으로 보인다. 다만 사람의 죽음 이후에 영혼이 어떻게 되는지에 대해서 소크라테스와 대중이 다른 생각을 갖고 있다는 점이 중요하다. 대중의 생각에는 죽음 이후 영혼이 소멸하지만, 철학자가 보기에 영혼은 죽음 이후에도 계속 존재하며 그때 비로소 자신의 존재 가치를 더욱 빛낼 수 있기 때문이다. 하지만 철학자의 영혼관에서조차 모든 영혼이 자유로워져서 있는 것에 대한 탐구를 수행하는 것은 아니라는 점을 기억해야 한다. 무덤가를 기웃거리는 영혼(81d)을 떠올려 보라.

죽음을 영혼의 몸으로부터의 해방이라고 정의한 소크라테스는 자세한 논의를 하고자, 대중이 추구할 법한 육체적 즐거움들에 대해 철학자가 어

편 태도를 취하는지 살펴볼 것을 제안한다. 이를 통해 소크라테스와 심미아스는, 참된 철학자라면 결코 먹고 마시는 즐거움에도 성적인 즐거움에도 열성적이지 않으며 또한 옷이나 신발과 같은 몸을 돌보는 데 쓰이는 장신구들도 불가피한 경우가 아니고서는 하찮게 여긴다고 말한다(64d-e). 두 사람이 보기에 철학자의 관심은 몸으로부터 최대한 떨어져서 자신의 영혼으로 향해 있으며, 이러한 노력은 철학자가 영혼을 몸과의 함께 지냄으로부터 최대한 분리시키려 한다는 표현에서 확인된다. 그런데 여기서 철학자가 영혼을 그것 자체로 있도록 몸으로부터 분리시키려 할 때, 그러한 상태의 영혼이 그렇지 못한 상태의 영혼과 다른 점이 분명히 있기 때문일 것이라고 생각하는 일은 자연스러워 보인다⁷⁵⁾. 영혼이 현명함을 획득하는데 몸이 방해물로 작용한다는 소크라테스의 설명을 여기에 적용하면, 우리는 영혼이 방해받지 않고 그 자체로 있을 때 자신의 고유한 일을 할 수 있음을 생각할 수 있다. 65c에서 소크라테스는 있는 것을 열망하는 영혼이 감각의 방해를 받지 않을 때 가장 훌륭하게 추론할 수 있다고 말함으로써, 영혼의 본성이 있는 것에 대한 추구임을 언급하고 있다.

3.1.2. 유사성 논증

영혼의 본성이 있는 것에 대한 탐구임은 플라톤의 여러 대화편에서 확인할 수 있는 상식적인 내용 같지만, 왜 영혼이 있는 것을 추구하는지 그 이유에 대한 설명이 『파이돈』 65c에서 제시되고 있지는 않다. 그리고 보면 사실 영혼뿐만 아니라 몸에 있어서도, 왜 몸이 감각적인 것을 추구한다고 소크라테스가 말하는지에 관해서는 지금까지 살펴본 대화만으로는 확

75) Bostock (1986), 25.

언하기 어려워 보인다. 그런데 영혼의 불멸성을 입증하기 위해 제시되는 논증들 중 유사성 논증(78b-84b)에서 우리는 소크라테스가 유사성에 입각해 영혼과 몸 각각에 어떤 성질들을 부여하는지 확인할 수 있다. 유사성 논증의 대략적인 내용은 다음과 같다.

있는 것들에는 본성상 ‘결합적인 것’과 ‘비결합적인 것’이 있는데, 이것들은 각각 ‘결코 같은 식으로 있지 않은 것’과 ‘항상 같은 식으로 있는 것’으로 구분된다. 전자의 예로 아름다운 것, 후자의 예로 아름다움 자체가 제시되고, 이들 각각은 가시적인 것과 비가시적인 것으로 놓이며, 몸과 영혼이 각각 가시적인 것과 비가시적인 것으로 상정된다. 그리고 앞선 논의(65a-67b)에 근거하여 몸은 감각에 관련한 것들을, 영혼은 항상 있는 것들을 붙잡는다는 점에서, 각각은 ‘같은 식으로 있지 않은 것’과 ‘같은 식으로 있는 것’과 유사하다. 또한 자연이 영혼에게는 주인 노릇을, 몸에게는 노예 노릇을 하도록 명하기 때문에, 철학자는 영혼을 본성상 지배하고 신적인 것으로, 지배되고 사멸하는 것으로 몸을 놓는다(80a). 그리고는 지금까지 말해지는 성질들의 쌍을 유사성에 따라 분류하여, 소크라테스는 영혼을 “신적이고 불사적이며 가시적이고 한 모습이고 해체되지 않고 늘 그 자체로 스스로와 같게 있는 것과 가장 유사한 것”으로, 몸을 그와 반대인 것으로 규정한다(78b-84b).

대화편 내에서 유사성 논증은 영혼이 죽음 이후에, 대중이 걱정하듯이, 과연 흠날려짐을 겪지 않고 계속 있을 수 있는지를 검토하기 위해 제시된다. 소크라테스에 따르면 자연이 영혼에게 주인 역할을 주었는데, 지배하는 것은 본성상 신적인 것에 유사하며 신적인 것은 불사적인 것이니, 결국 영혼은 불사적인 것으로 놓이게 된다. 대화편의 전개 흐름상 유사성 논증은 다른 영혼불멸논증들과 함께 소크라테스의 대화상대자들이 영혼에 관해 품고 있는 의심들을 씻어주기 위해 마련된 것이지만, “있는 것은 영혼

의 추론함 속에서 분명해진다”(65c)는 전제가 타당한 것임을 보여주는 역할을 수행하기도 한다. 사실 영혼이 있는 것을 쫓는 반면, 몸은 그렇지 않은 것, 즉 감각적인 것을 추구한다는 전제가 타당하지 않다면, 철학자가 죽음을 수행한다는 명제 자체가 위태로울 수 있어 보이기 때문이다. 유사성 논증은 적어도 영혼의 본성에 관해 소크라테스가 무슨 생각을 갖고 있는지 파악할 수 있도록 해준다.

영혼의 본성은 현명함(φρόνησις), 진정으로 있는 것에 대한 앎을 추구하는 것이다. 이와는 달리 몸을 통한 감각은 어떤 대상을 파악하는 데 있어 그 자체로는 어떠한 정확함도 가져다주지 않으며, 오히려 영혼의 탐구 중에 끼여 들어 영혼을 완전히 속이려 들기까지 한다고 소크라테스는 지적한다(65b, 66d). 시각 능력을 갖춘 사람이라면 꽃, 몸, 그림을 눈으로 볼 수 있다. 하지만 그것들로부터 아름다움 자체를 포착해내는 일은 시각을 통한 관찰만으로는 해낼 수 없으며, 이는 영혼 고유의 능력에 해당한다. 꽃을 보고서 그 꽃을 아름답다고 여기는 사람이 있다면 그는 아름다움에 대한 어느 정도의 생각을 갖고 있다고 할 수 있다. 만약 아름다움 자체에 대한 생각을 전혀 갖고 있지 않은 자라면, 그 사람은 그 꽃을 보고서 아름다움을 희미하게 조차 떠올릴 수 없으며 단지 즐거움 또는 고통의 겪음만을 갖는 단계에 머물러 있을 것이기 때문이다.

그런데 만약 아름다움에 대한 (앎이 아닌) 희미한 생각을 가진 자가 매우 아름다운 꽃을 눈으로 보고서 그 꽃을 곧 아름다움이라 여기는가하면, 또 다른 어떤 이가 다른 꽃을 보고서 그것만을 아름다움이라 여긴다고 해보자. 그래서 그 두 사람 각각 자신이 아름다움이라 규정한 꽃을 진정한 아름다움이라 고집한다고 상상해보자. 아마 이런 장면이야말로 소크라테스가 말하는, 즐거움 또는 고통의 몫이 영혼을 몸에 대고 못질해 박아놓고서 몸이 그렇다고 말하는 모든 것을 참이라고 여기는 자들의 모습일 것이다

(83c). 그렇게 자신의 지위를 빼앗긴 영혼이 많아지면 많아질수록, 세계에서 하나의 대상 (예컨대 아름다움)에 대한 정의의 수는 많아질 것이고, 이는 쾌락주의와 상대주의가 혼합된, 예상컨대 소크라테스가 볼 때 가장 좋지 못한 결과일 것이다. 철학자가 몸을 경계해야 하는 이유는 그것이 영혼을 속여 영혼의 탐구를 방해할 수 있기 때문이며, 나아가 그러한 잘못된 믿음들이 유일하게 있는 것의 지위를 위협하기 때문일 것이다. 소크라테스는 대중이 갖고 있는 육체적 즐거움에 대한 태도로부터 그러한 가능성을 발견한 것으로 보인다.

소크라테스는 대중이 그러한 믿음을 지니고 있다고 생각한다. 그가 보기에 대중은 먹고 마실 것에 대한 즐거움, 성적인 즐거움에 열성이고 몸에 달린 장신구를 귀한 것으로 여기며 몸의 즐거움과 고통의 겪음에 가장 민감하게 반응하는 자들이다. 그렇기 때문에 철학자는, 정말로 참되게 있는 것을 탐구하기 위해서, 그러한 겪음들이 너무도 강한 탓에 영혼으로 하여금 참을 보장해주지 못하는 믿음을 영혼이 갖지 않도록, 가능한 한 몸의 겪음들로부터 자신의 영혼을 분리하도록 부단히 노력해야 한다고 말하는 것이다. 이렇게 몸에 대한 대중과 철학자의 상반된 입장 차이 때문에, 대중은 자신의 삶 속에서 높은 지위를 부여하는 몸의 즐거움을 철학자들이 보잘 것 없는 것으로 취급하는 걸 보고는, 그들을 죽어 있음에 가까운 자들이라고 생각하는 것이다(65a). 물론 이러한 대중의 믿음이 잘못되었다고 소크라테스는 지적한다.

3.1.3. 소크라테스의 전회와 마지막 논증

그런데 몸과 관련하여 소크라테스가 대중에게 제기하는 비판은 소크라테

스가 젊었을 적에 겪었던 자연철학자들과 아낙사고라스의 설명 방식에 대한 기대와 실망(96a-99c)과도 맞닿아 있는 것으로 보인다. 영혼이 불멸하다는 소크라테스의 주장에, 케베스는 영혼이 아무리 많은 몸들을 겪으며 오랫동안 자신을 유지한다고 하더라도, 결국 어느 시점에 가서는 영혼이 입고 있을 몸보다는 영혼 자신이 일찍 소멸하고 말 것이라고 반론을 제기한다. 이에 소크라테스는 케베스의 반론이 생성과 소멸 전반에 관한 원인을 논의해야 할 필요성을 제기한다고 말하고는, 젊었을 적 자신이 겪었던 자연철학자들과 아낙사고라스의 설명방식에 대한 기대와 실망(96a-99c)에 대해 이야기하기 시작한다.

소크라테스는 아낙사고라스가 모든 것을 최선의 방식으로 질서 짓고 위치시키는 원인으로서 지성의 역할을 주장했다는 얘기를 듣고 그의 설명에 큰 기대를 품었으나, 막상 그의 책에는 지성이 아니라, 공기, 아이테르, 물, 그리고 그 밖의 이상한 것들이 원인으로 등장할 뿐이라는 점을 확인했다고 말한다. 그러한 부류의 설명을 진정한 원인과 그것 없이는 원인이 원인일 수 없는 것을 구분하지 못하는 행태라고 여기며, 철학자는 그러한 설명방식으로부터 도망쳐 ‘두 번째 향해’(99c-100a)를 계획하게 되었다고 고백한다. 그의 전회는 두 개의 큰 가정을 제시하는 것인데, 하나는 가장 강하다고 판단되는 말(λόγος)을 가정한 다음, 이것에 부합한다고 생각되는 것은 참인 것으로, 그렇지 않은 것은 거짓으로 놓는 것이다. 소크라테스는 자신이 수도 없이 읊어 왔던 것들이라고 말해온(100b), 그자체로 있는 어떤 아름다운 것, 좋은 것, 큰 것을 가장 강한 말의 예들로 제시한다.

두 번째로, 소크라테스는 모든 ‘어떠한’ 것이 ‘어떠함’에 의해 어떠한 성질을 나눠 갖는다는 가정을 세운다. 가령 어떤 아름다운 것과 아름다움 자체가 있을 때, 그 아름다운 것이 아름다움을 나눠 갖기 때문에 그 점에서 아름다운 것이라고 부르는 것을 가장 안전한 설명으로 놓는 것이다. 누

군가 ‘이 꽃은 왜 아름다운가’라고 물으면, 이에 대해 그 꽃이 아름다움을 나눠 갖기 때문에 아름답다고 말하는 것이 가장 안전하다고 소크라테스는 말한다. 나아가 그는 안전하고 세련된 원인에 관해 이야기하는데 (102a-105c) 그에 따르면 “형상 자체는 아니지만 그것이 있을 때면 늘 그것의 꼴을 항상 가지는 다른 어떤 것이 있다.”(103e) 예를 들어 차가움과 뜨거움은 서로 반대되는 것이다. 이 둘 중 어느 한쪽이 다른 한쪽을 공격해오면 다른 한쪽은 자신의 자리를 피하거나 소멸해 버린다. 이것들 각각을 나눠 갖는 것들 중 눈과 불 역시 서로에게 반대되는 것인데, 눈은 늘 차가움을 나눠 가지면서 그것의 반대인 차가움을 결코 나눠 갖지 않으려 하고 이는 불도 마찬가지이다. 소크라테스는, 예컨대 차가운 것과 뜨거운 것이 왜 그러한 것이냐고 질문받는다면, 그것들이 각각 차가움과 뜨거움을 나눠 갖기 때문이라는, 앞서의 안전하지만 무식한 대답보다, 눈과 불을 가졌기 때문이라고, 눈과 불이라는 못지않게 안전하고 세련된 원인을 대담으로 제시하는 것이 좋다고 말한다.

소크라테스는 이 세련된 원인 설명을 영혼불멸논증에 적용한다. 소크라테스와 케베스는 대화를 통해 몸에 어떤 것이 깃들었을 때 몸이 살아나도록 하는 그것이 바로 영혼이라는 결론을 도출한다. 즉 영혼은 그것이 차지하게 된 것에 항상 삶을 가져온다. 이는 영혼이 항상 삶의 성질을 가진다는 것을 의미하며 그러므로 영혼은 불사한다. 그런데 만약 불사하는 것을 두고 그것이 소멸한다고 말한다면 결코 어떠한 것도 불멸하지 않을 수 없다. 그러므로 불사하는 것은 불멸한다. 결국 영혼은 불사하면서 불멸한다.

이상과 같이 소크라테스의 전회와 마지막 영혼불멸논증에 대해 간단히 살펴보았다. 철학자의 고백에 따르면 생성 및 소멸 전반의 원인을 탐구하려 했던 젊었을 적의 자신이 아낙사고라스와 다른 자연철학자들에게 실망한 이유는 그들이 모든 것들의 원인을 공기, 아이테르, 물, 뼈, 근육과 같

은 물질적인 것들에만 돌렸기 때문이다. 그가 보기에 그것들은 참된 원인이 아니다. 그런데 사태의 원인을 물질에로만 돌리려는 태도는 몸이 겪는 즐거움 또는 고통만을 판단의 기준으로 삼고서, 그것에 따라 삶을 살아가는 대중의 태도와 맞닿아 있다고 할 수 있다. 두 집단 모두 소크라테스가 보기에 감각을 과도하게 신뢰한 채 감각을 통해 사태의 진상을 파악하려 한다. 이러한 태도는, 대중이 몸을 추구하는 경우, 즐거움과 고통이 영혼을 몸에 대고 못박아버려 영혼으로 하여금, 감각적 대상이 진정으로 있는 것이라는 생각을 강요하며, 자연철학자들의 탐구 방식의 경우, 혹여나 소크라테스 자신이 겪을까 두려워 도망쳤던 일, 즉 대상을 눈으로 직접 바라보고 파악하려다가 영혼이 완전히 눈 멀게 되어 버리는 결과를 낳을 수도 있다. 그렇기 때문에 철학자는 있는 것이 분명해지는 추론함 속에 있을 때야 비로소 진리를 포착할 수 있다고 말하는 것이며, “말들에서 도피해서 그것들 속에서 있는 것들의 진리를 탐구해야 한다(99e)”고 주장하는 것이다. “말들에로의 도피”를 고백한 소크라테스는 자신이 가정의 방법을 취하게 되었다고 말한 뒤 이후로 그 방법에 관해 자세히 설명한다(99c-101e).

이상을 정리해보자. 63e-69e에 등장하는 몸을 추구하는 자들에 대한 소크라테스의 비판은 비단 대중에게만 향해 있지 않다. 생성 및 소멸을 갖는 모든 것들의 원인이 무엇인지를 탐구한다고 천명하는 자가 눈으로 사물을 파악하려다가 영혼이 눈 멀게 되는 일도 소크라테스의 비판대상이 된다. 가령 태양이 무엇인지 알기 위해서 다른 매개를 통하지 않고 눈으로 직접 태양을 바라보는 일은 감각 기관인 눈을 멀게 하여 감각 기관 본연의 역할 -봄을 통한 정보 수집- 을 충실히 수행해내지도 못할 뿐 아니라, 그러한 정보를 수집하여 현명함 속에서 추론해내야 할 영혼 본연의 임무도 수행하지 못하게 한다. 올바르게 철학을 수행하는 자들은 소크라테스가 겪었던 자연철학자들과는 다른 방식으로 있는 것들을 쫓는다. ‘태양이 왜 뜨거

운가'라는 질문에 대해 자연철학자들은 눈으로 직접 바라보는 일이 영혼을 속일 수 있는 위험성을 인지하고, 그 자체로 있는 어떤 것들을 가정하고서, 태양 안에 뜨거움이라는 개별적 감각대상이 아닌, 늘 그 꼴을 가지는 것으로서의 '불'이라는 세련된 원인을 제시함으로써 자신의 전회를 설명했다.

3.2. 철학자가 추구하는 죽음

대중이 어떤 이유에서 철학자가 죽음을 추구한다고 여기는지에 대해서는 앞선 논의로 어느 정도 정리될 수 있을 것으로 보인다. 그러나 실제로 철학자가 어떤 종류의 죽음을 추구하는지에 대한 논의는 아직 구체적으로 이루어지지 않았는데, 지금부터 이를 살펴보자. 일단 소크라테스가 '어떤 종류의 죽음을 추구하는지'라고 말할 때 그는 죽음에 몇 가지 종류가 있음을 시사하는 것으로 보인다. 그 중 하나는 '영혼의 몸으로부터의 해방'이다. 이것이 죽음의 한 종류라면 다른 하나의 혹은 그 이상의 죽음의 정의는 그것과는 다른 것일 텐데, 단순하게 생각해보면 영혼이 몸으로부터 해방되지 않은 죽음 정도를 떠올릴 수 있을 것 같다. 그런데 이는 일견 이상하다. 심지어 대중의 믿음에서조차 죽음이 영혼과 몸의 분리를 의미하는 것으로 보이는 와중에, 과연 몸으로부터 영혼이 해방되지 않은 죽음이란 것이 도대체 무엇일지 쉽게 떠오르지 않기 때문이다.

하지만 흥미롭게도 소크라테스는 그러한 경우를 언급한다. 뒤에 가서 소크라테스는, 살아 있는 동안 육체적인 것에 껴여 있던 영혼을 지닌 사람이 죽고 나서 그의 영혼이 하데스로 가지 못한 채 비석과 무덤 주변을 떠도는 모습이 발견된다는 이야기를 전해준다(81d). 이 이야기는 살아 있는 동

안에 영혼을 어떤 습성 안에 있도록 하는지에 따라 훌륭하거나 보잘 것 없는 영혼이 될 수도 있다는 가르침을 전해주고 있는데, 그렇다면 이곳에서 자신의 영혼을 어떻게 대하는지가 매우 중요할 것이다. 영혼의 본성은 그자체로 있으면서 있는 것을 추구하는 것인데, 삶 속에서 몸의 노예로 스스로를 전락시킨 영혼이 죽음을 맞이하고도 여전히 노예의 습성 안에 갇혀 있는 영혼을 소크라테스는 보잘 것 없는 영혼이라 비판한다(81e).

그러므로 인간이 겪는 모든 죽음이 곧 영혼의 몸으로부터의 해방을 의미하는 것은 아니다. 죽음을 철학자가 추구할 만한 좋은 목표라고 할 때, 죽음 이후에도 몸에 붙어 있으려는 영혼의 이야기로부터 우리는 그 목표에 도달하기 위해 이곳에서 철학자가 해야 할 일이 무엇인지에도 주목해야 한다. 만약 모든 죽음이 곧 영혼의 분리를 의미한다면 심지어 철학자도 이 삶에서 굳이 죽음을 추구하고 있을 필요가 없다. 죽은 자들 모두가 분리를 해낼 수 있다면, 어차피 분리를 이루었을 때 영혼이 그곳에서 하게 될 일은 오직 있는 것에 대한 탐구뿐이며, 그때의 영혼은 더 이상 몸으로부터 방해받지 않을 것이기 때문이다.

3.2.1. 금욕적 해석과 평가적 해석

물론 소크라테스는 그런 일이 가능하지 않다고 분명하게 말한다. 81c-83a에서 어떤 영혼들이 나쁜 생활 방식을 취해온 탓에, 몸과 어울리게 되면 죽어서도 하데스에 이르지 못한 채 보이는 세계에 머물러 비석과 무덤 주변을 떠돌게 된다는 옛 이야기에 관해, 소크라테스는 영혼이 몸의 욕망에 휩싸이지 않도록 올바르게 지혜를 사랑하는 자들이 몸에 관한 욕망들을 멀리하고 견뎌낸다고 말한다. 영혼의 또 다른 경우로, 83d-e에서 그는 즐

거움과 고통이 몸에 대고 못질해 육체적으로 만들어놓은 영혼에 관해 이야기하는데, 그에 따르면, 영혼이 있는 것을 추구하는 본성을 지녔다고 하더라도, 몸의 겪음에 영향을 받게 되면 순수했던 영혼은 몸이 즐거워하는 것을 똑같이 즐거워하게 되어, 죽음을 맞이하고서도 몸에 의해 더럽혀진 채로 하데스에 이르게 된다. 그리고 나서 죽음의 영역으로부터 삶의 영역으로 돌아와 죄수로서 정확의 의무를 수행해야 하는 처지에 놓이게 되고, 그때에도 성실히 소임을 다하지 않는다면 결코 윤회의 굴레를 벗어날 수 없게 된다. 윤회 그리고 영혼의 사후 여정에 등장하는 타르타로스에 영원히 갇히는 벌을 받지 않기 위해서, 소크라테스는 자신의 동료들에게 이곳에서 영혼을 깨끗이 하도록 노력할 것을 권유하고 있다. 즉 소크라테스는 영혼이 순수한 상태로 하데스에 이를 수 있도록 몸의 욕망으로부터 영혼을 깨끗이 해야 한다고 계속해서 강조하고 있다.

이렇게 볼 때 『파이돈』에서 소크라테스가 몸에서 비롯되는 욕망들에 대해 취하는 태도는 상당히 비판적이며, 그러므로 그것들로부터 영혼을 최대한 멀리하여 이생에 있는 동안 영혼을 깨끗한 상태로 유지할 것을 주장하고 있다고 보는 게 합당해 보인다. 그런데 울프(Woolf)가 그 명칭을 처음 사용한 이래, ‘금욕적 해석(ascetic reading)’으로 간주되는 몸에 대한 이러한 이해는 울프와 러셀(Russell)을 필두로 한 ‘평가적 해석(evaluative reading)’에 의해 비판받았고, 이후로 금욕적 해석과 평가적 해석 각각을 지지하는 학자들이 정당성을 부여해가며 상대의 입장을 비판하고 자신의 것을 옹호해왔다.⁷⁶⁾

평가적 해석을 지지하는 대표적인 학자인 울프(Woolf)는 『파이돈』에서

76) 금욕적 해석을 지지하는 대표적 학자들로는 핵포스(Hackforth (1955), 48), 보스톡(Bostock (1986), 30), 갤럽(Gallop (1975), 88), 세들리와 롱(Sedley&Long (2010), 24, ‘Introduction’), 버틀러(Butler, 2012), 전현상(2018), 구교선(2020)이 있고, 평가적 해석을 지지하는 대표적 학자들로는 울프(Woolf), 러셀(Russell), 도터(Dorter), 와이스(Weiss), 블록(Bluck)이 있다.

소크라테스가 비판하는 것이란 몸의 즐거움을 느끼는 것 자체가 아니라, 몸의 겪음과 그 활동들을 잘못 평가하는 것(misevaluating)이라고 말하며, 이러한 평가적 해석이 우리가 어떻게 살아야 할지를 잘 설명해준다고 주장한다⁷⁷⁾. 이렇게 보면 울프가 강조하고자 하는 것은 욕망에 대한 철학자의 태도로 보인다. 우리가 올바른 태도를 견지하고 있다면, 그런 전제 하에 몸의 즐거움을 경험하는 것은 문제가 없다는 식의 생각을 울프는 지니고 있는 것으로 보인다. 하지만 울프의 주장에 대해 금욕적 해석을 취하는 학자들은 바로 그런 태도에 문제가 있다고 지적하는 것으로 보인다.

금욕적 해석을 지지하는 연구자 이브리(Ebrey)는 몸이라는 감옥의 교활함(cunning)이 영혼을 그자신도 깨닫지 못한 상태로 감옥 자신 안에 투옥시킨다는 점을 언급하는데, 우리 스스로가 삶 속에서 우리의 영혼을 전복시키는 욕망을 갖게 되어, 결국 영혼이 지닌 가치체계를 바꾸어 버려 우리의 투옥을 영속화시키게 될 위험성을 경고한다⁷⁸⁾. 이브리는 영혼이 무언가에 지나치게 즐거워하거나 고통스러워하면, 자신이 겪은 바를 가장 분명하고 참된 것이라고, 사실은 그렇지 않은데도, 여기게 된다고 소크라테스가 말하는 대목(83c)을 인용하면서, 아무리 영혼의 본성이 있는 것을 추구하는 것이라 하더라도, 몸의 욕망에 영향을 받기를 반복하다 보면, 결국에는 자신도 모르게 몸이 좋아하는 것을 똑같이 좋아하게 되기 때문에, (그 점이 소크라테스의 말에 명시적으로 드러나기 때문에), 소크라테스가 몸의 욕망을 최대한 멀리해야 한다는 입장을 갖고 있다고 주장하면서 금욕적 해석을 옹호한다. 계속해서 이브리는 지적하길, 몸의 겪음이 영혼에 미치는 가장 큰 문제는 그런 겪음이 영혼이 그자체로 있는 것을 포착하려는 적절한 상태(proper condition)를 망친다는 점이다. 이브리는 현명함을

77) Woolf (2004), 98.

78) Ebrey (2017), 5.

포착하려는 영혼 본연의 목표 자체를 영혼의 행복(happiness)과 연결지음으로써, 몸의 욕망에 의해 그 행복이 차단될 수 있기 때문에 우리가 적극적으로 영혼을 몸으로부터 분리해야 한다고 말한다.

자신의 주장을 설득력 있게 하기 위해 이브리는 “αὐτὴ καθ’ αὐτήν”에 대한 분석을 시도하고, 이를 바탕으로 소크라테스가 죽음과 죽어 있음을 구분하는 대목을 분석한다. 그가 볼 때, 죽어 있음의 정의에서 영혼과 몸이 그 자체로 있다는 점이 중요한데, 죽음의 정의와는 구분되는 죽어 있음의 정의로부터 이브리는, 철학자가 진정으로 추구하는 것은 죽어 있음이며, 죽어 있음을 추구한다는 것이 의미하는 바란, 그때서야 영혼이 현명함을 추구할 수 있고, 죽음의 단계에서는 그렇지 못하다는 것이다. 이브리에 따르면 죽음은 죽어 있음보다 획득하기에 쉬운 것이, 죽음은 오직 분리만을 요구하는데 그것 자체로 있는 상태 없이도 분리되어 있을 수 있다. 죽음과 관련하여 대중의 문제는 그들의 영혼이 몸으로부터 분리될 때, 즉 죽음을 맞이할 때, 그들의 영혼이 그것 자체로 있지 않아서, 그러므로 죽어 있지 않는다는 점이다⁷⁹⁾. 죽어 있음에 이르러서야 비로소 철학자의 영혼은 더 이상 윤회를 겪지 않고, 그들은 철학에 의해 충분히 정화되었기 때문에, 훨씬 더 아름다운 거처에 도달하여 신들과 함께 지낼 수 있다. 이것이 이브리가 주목하는, 철학자가 죽어 있음을 추구하는 과정에서 영혼이 몸의 겪음으로부터 최대한 멀리 떨어져 있으려 애써야 할 이유이다.

몸의 기만이 영혼에 미칠 가능성 때문에 몸을 늘 경계해야 한다는 점은 『파이돈』의 핵심적인 내용 중 하나이다. 있는 것을 쫓으려는 철학자에게 이러한 몸의 기만성을 꿰뚫어 보는 능력은 반드시 요구된다. 전헌상은 플라톤이 『파이돈』에서 육체적 즐거움에 대해 취하는 태도를 두고, 학자들 사이에서 제기되고 비판되는 금욕주의적 해석과 평가적 해석의 논쟁을 소

79) Ebrey (2017), 19.

개하고 평가적 해석을 비판적으로 검토한다. 그에 따르면 평가적 해석은 소크라테스가 『파이돈』에서 “육체적 즐거움을 피하거나 억누를 것을 권유하고 있는 것이 아니라 그것에 대해서 올바른 태도를 취해야 한다고 말하고 있다는 것이다.”⁸⁰⁾ 그렇기 때문에 평가적 해석에 따르면 육체적 즐거움을 경험하는 것 자체에 문제가 있는 것은 아니며, 다만 철학자는 즐거움에 건강하지 않은 방식으로 관여하는 것을 비판하는 것이며, 그는 육체적 즐거움과 고통의 대상에 대해 대중이 지니고 못한 “객관성”을 가지고 있기 때문에 대중과는 다른 방식으로 즐거움과 고통을 해석해낼 수 있다.⁸¹⁾ 평가적 해석에 대한 검토 끝에 전현상은 평가적 해석이 “즐거움에 대한 올바른 태도의 중요성을 적절히 부각시키고 있다는 장점을 가짐에도 불구하고 (...) 육체적 즐거움이 행위자의 가치관이나 대상들에 대한 태도 자체를 직접적으로 왜곡시키고 변형시킬 수 있는 힘을 가지기 때문에 그것에 대한 적극적 회피가 요구된다는 점을 간과하고 있다.”(69) 구교선⁸²⁾ 역시 철학자가 육체적 즐거움과 이것의 작용을 최소한으로 경험하도록 적극적으로 노력해야 한다는 ‘행위 중심적 해석’을 주장한다. 그는 덕을 위한 올바른 교환에 관한 소크라테스의 논의를 분석하면서, 철학자가 육체적 정념을 희생하여 현명함을 얻는 교환을 하는가하면, 경우에 따라 일시적으로는 현명함을 희생하여 육체적 정념을 취하기도 하지만, 이러한 교환이 궁극적으로 현명함을 얻기 위한 수단임을 논증한다.

지금까지 우리는 참된 철학자라면 영혼이 있는 것에 대한 탐구를 순수하게 수행할 수 있도록 최대한 몸의 고통을 멀리해야 하며, 바로 이점에서 철학자가 죽음을 추구하고 있다는 소크라테스의 주장을 살펴보았다. 그런데 분명히 해야 할 것은 철학자가 몸의 즐거움, 고통, 두려움, 욕망을 멀

80) 전현상 (2018), 69.

81) 전현상 (2018), 72.

82) 구교선 (2020).

리해야 한다는 것이지, 몸 자체를 멀리 해야 한다고 보기는 어렵다는 점이다. 소크라테스의 말대로, 몸이 몸에 걸맞은 즐거움과 같은 겪음을 낳고, 또 영혼이 영혼에 맞는 겪음을 낳는다고 해서, 그 말이 곧 영혼을 몸으로부터 분리하기를 추구하는 철학자가 몸 자체를 최대한 멀리 해야 한다고 간주하기는 어렵다는 것이다. 다시 말해 소크라테스가 하고자 하는 말은 시각과 청각이 그 자체로 우리의 영혼에게 올바른 지식을 보장해주지 못한다는 것이지, 그 말이 곧 우리가 탐구할 때 시각과 청각을 사용해서는 안 된다는 식으로 귀결되어서는 안 될 것이다. 철학자의 몸에 대한 비판적인 태도가 몸의 사용을 전적으로 차단하려는 것으로 이해될 필요는 없으며 -그래서는 안 되며- 또한 소크라테스를 그와 같은 극단적인 믿음을 지닌 자로 보는 관점은 『파이돈』의 전체 줄거리와는 잘 어울리지 않는다고 여겨진다. 당장 앞서 언급된 먹을 것과 마실 것, 성적인 즐거움에 대한 철학자의 태도를 설명하는 대사에서 소크라테스는 철학자가 그것들에 열성이지 않다고 했지, 전적으로 거부해야 한다고 말하지 않았으며, 옷, 신발의 경우에도 불가피하지 않은 한 최대한 멀리 해야 한다고 했을 때, 그 말에는 그것들을 사용하는 게 불가피한 경우가 있음을 시사한다.

추운 겨울날 추위로부터 몸을 지켜줄 두꺼운 옷과 신발이 없으면 우리는 감기 몸살에 걸려 아프게 될 것이다. 가령 소크라테스의 동료들 중 어떤 이가 소크라테스를 만나러 감옥 안에 들어가려 계획했으나 몸이 너무 아팠다면, 그는 대화를 나누기 위해 소크라테스를 만나러 철학의 장에 참석하지 못할 것이다. 그러한 탓에 대화를 통해 수행되는 철학함으로부터 정화될 수 있는 기회를 놓칠지도 모른다. 어쨌든 몸이 아픈 건 그자체로 좋은 일이 아니다. 다행스럽게도 이후에 건강을 회복하여, 감옥에 다녀온 다른 누군가로부터 그날의 대화를 전해 듣고서 자신의 영혼을 정화시킬 수 있다면, 그때에도 그의 귀는 영혼의 정화에 어느 정도 기여한 바가 있

다고 말할 수 있다.

몸은, 소크라테스의 말대로, 그 자체로는 진리를 포착하는 데 어떠한 보장도 해주지 못하지만, 건강한 몸이 영혼의 탐구에 긍정적으로 기여할 수 있다는 점 역시 간과되어서는 안 될 것이다. 몸에 병이 생기면 있는 것에 대한 우리의 추적은 방해 받을 것이다(66c). 소크라테스가 극단적인 금욕 주의자는 아닐 것이라는 생각은 진정한 철학자들(γνησίως φιλοσόφοι)끼리의 대화”를 소크라테스가 상상하는 대목(66b-67b)에 대한 버거(Burger)의 지적으로부터 지지받을 수 있을 것 같다. 66b에서 나쁜 것, 즉 몸과 함께 있는 영혼은 결코 진리를 얻을 수 없으며, “하는 말대로, 참으로 진정 그것(몸) 때문에 우리는 결코 어떤 것도 사유할 수 없게 된다”(66c)고 진정한 철학자들끼리 서로 말하는 대화를 소크라테스는 상상하여 말해주는 데, 버거는 진정한 철학자들 ‘서로간의 대화’에 대해, 과연 그들이 몸을 지닌 채로 분명하게 대화를 나누고 있으면서 어떻게 몸이 진리에의 모든 가능한 접근을 차단한다는 주장을 정당화할 수 있겠느냐고 반문한다⁸³⁾.

버거는 진정한 철학자들이 그들의 분노를 엉뚱한 곳으로 돌리고 있다고 지적하면서, 영혼 안에 있는 모든 내부적 불화를, 마치 순수한 영혼과 외부적인 몸 사이의 불화로 착각하고 있다고 비판한다.⁸⁴⁾ “진정한 철학자들은 자기 자신을 영혼과 동일시하는가하면 모든 방해물 몸을 돌리면서 현명함을 획득할 수 없는 그들의 무능력에는 아무런 책임을 지우지 않으려 한다.”⁸⁵⁾ 조금 뒤에서 버거는 소크라테스가 진정한 철학자들을 “올바르게 배움을 사랑하는 모든 사람들”(67b)이라고 표현하는 대목을 지적하며 다음과 같이 말한다. “몸과의 섞임에 의해 보장되는 속임으로 가득한 일생(lifetime)과 영혼의 (몸으로부터의) 분리에 의해 보장되는 현명함의 사후

83) Burger (1984), 43.

84) Burger (1984), 43.

85) Burger (1984), 43.

(afterlife) 사이에, 왜 배움이 필요하겠으며, 어떻게 그것이 가능하겠는가?”⁸⁶⁾ 진정한 철학자들에 대한 버거의 비판은, 영혼이 현명함을 획득하는 데 몸이 전적으로 방해물일 뿐이라고 여기는 믿음이 잘못된 것이며 몸의 위치를 그렇게까지 낮게 또는 나쁘게 잡는 것이 적절하지 않다는 필자의 생각을 어느 정도 지지해줄 수 있을 것 같다.⁸⁷⁾

한편 피터슨(Peterson)은, 소크라테스가 진정한 철학자들의 생각을 참된 것으로 여기지는 않을 것이라고 말한다는 점에서, 버거와 비슷한 생각을 갖고 있는 것으로 보인다⁸⁸⁾. 그는 소크라테스가 몸 때문에 “참으로 진정 결코 어떤 것도 사유할 수 없다”(66c4-5)는 극단적인 주장을 과연 진지하게 믿었는지 의심하는데, 피터슨이 볼 때, 소크라테스가 스스로를 철학자라고 여겼는지 여부를 결정하는 일은 매우 어렵겠지만, 소크라테스의 몸이 영혼의 사유를 방해한다고 보기는 어려우며, 오히려 그의 몸은 영혼이 원활하게 사유 활동을 해낼 수 있도록 도움을 주기도 한다. 소크라테스가 대중시가를 지으면서 소리라는 감각을 당연히 이용했을 것이라는 점은 그가 자신의 목적을 위해 몸을 사용한다는 점을 보여주는 사례라 할 수 있다.⁸⁹⁾ 그리고 보면 소크라테스는 사슬로부터 발이 풀려났을 때 고통 뒤의 즐거움에 대한 겪음을 토대로 ‘반대자들의 결합’이라는 사유 활동의 토대를 마련했으며, 또 자신을 찾아온 동료들과 철학적 대화를 나누기 위해서도 그의 몸은 영혼의 활동에 기여한 바가 있다. 물론 피터슨이 강조하고 싶은 것이 몸의 긍정적인 역할 자체는 아닐 것이다. 다만 그는, 몸이 아무

86) Burger (1984), 44.

87) 다만, 버거의 설명을 들어보면 그는 결국 소크라테스가 ‘진정한 철학자들’을 극단적인 금욕주의자들로 간주한다고 여기는 것 같은데, 버거의 생각이 과연 자연스러울지에 대해서는 다소 의구심이 드는 게 사실이다. 왜냐하면 소크라테스가 상상한 진정한 철학자들끼리 이야기 나눌 만한 것들은 대체로 소크라테스가 『파이돈』 전반에 걸쳐 드러내는 생각과 어울리기 때문이다.

88) Peterson (2011), 190.

89) Peterson (2011), 190.

리 기만투성이 일지라도, 영혼이 몸 안에 있기 때문에 몸의 조력 없이는 있는 것에 접근하기 어려운 지점이 있음을 인정하려는 것이다⁹⁰⁾.

탐구를 두 단계로 나누어, 몸을 통해 영혼으로 정보를 받아들이는 일과 그것을 가지고서 영혼 자체로 탐구하는 일로 부를 수 있다면, 어쨌든 우리는 몸을 잘 이용해야 할 필요가 있다. 소크라테스가 상상한 진정한 철학자들은, 몸과 그것의 욕망이 온갖 전쟁과 재물 획득 욕구를 초래하며 결국 몸의 노예가 되어 영혼이 결코 사유할 수 없다고 말하지만, 이곳에 있는 우리의 영혼이 전적으로 사유 불가능한 상태에 놓여 있다는 생각이 상식적으로 받아들여질 만한 것인지는 의심스럽다. 무엇보다 소크라테스가 『파이돈』에서 보여주는 모습은 진정한 철학자들이 말하는 바와 너무나 다르다. 그는 때로 신체적 즐거움을 겪기도 한다. 다만 그것을 즐기기 위해 노력하지 않을 뿐이다.

결국 몸을 지니고 있다는 사실 자체가 우리가 철학을 하지 못하도록 방해하는 이유라고 말하기는 곤란해 보인다. 소크라테스의 모습에서도 쉽게 발견되듯, 철학자는 몸을 지니고 있으면서도, 그의 영혼은 몸을 잘 다스려 가면서 있는 것에 대한 탐구를 그가 할 수 있는 최대한으로 수행한다. 영혼은 자신의 수행을 온전히 해내기 위해서 몸을 설득하고, 강제하기도 해야 하고, 아무튼 그것을 이끌면서 함께 가야 한다. 몸을 영혼의 다스림을 받는 노예의 지위로 놓는다면, 우리는 또 신체적 죽음이 그자체로 영혼의 몸으로부터의 분리를 가능하게 해주지 않는다는 점에 대해서도 생각해볼 수 있을 것 같다. 모든 사람의 죽음이 아니라, 오직 지혜를 사랑하는 자가 추구하는 죽음만이 앎을 획득하도록 해줄 수 있다는 얘기는 소크라테스가 그의 변론에서 계속 주장하는 것이기도 하다. 이와 관련하여 라셴드(Rashed)는 삶과 죽음의 차이가 곧 무지와 앎 사이의 차이를 의미하는 것

90) Peterson (2011), 184.

으로 볼 필요가 없다고 말하는데, 그에 따르면 “우리가 자신을 몸으로부터 분리하기를 배우자마자, 심지어 현생에서도 우리는 앎을 향한 진보, 그것도 상당한 진보를 이룰 수 있다.”⁹¹⁾

사실 금욕적 해석을 지지하는 연구자들이 보기에 평가적 해석을 지지할 경우 가장 우려되는 부분은 몸의 즐거움에 대한 평가가 영혼의 본성을 망치게 될 가능성일 텐데, 이 점을 평가적 해석을 지지하는 자들이 과연 간과하고 있다고 봐야 할지는 분명치 않은 것 같다. 결국 그러한 위험성에도 불구하고, 어쨌든 영혼은 영혼이 어떤 대상에 관한 탐구를 그자체로 수행할 수 있기까지, 그 대상이 지닌 속성에 의존하지 않을 수 없을 것으로 보인다. 『파이돈』에서 묘사되는 몸은 영혼에게 있어 좋으나 싫으나 이곳에 있는 동안은 함께 지내야만 하는 적과 같은 동지, 최소한으로 말해 영혼의 부하 정도로 여겨진다. 몸이 자신에게 최대한 있는 그대로의 정보를 가져다주는 한에서 영혼은 몸을 달래면서 그것과 동행하지만, 노예가 주인이 갖추어 놓은 가치체계를 흐트러 놓으며 기만행위를 하려고 할 때, 영혼은 몸을 호되게 다스리며 몸으로부터 자신을 철저히 차단시킨 채 자신의 임무를 수행하고자 한다.

3.2.2. 상기 논증

영혼의 탐구에 있어 몸이 일정 역할을 수행한다는 점은 소크라테스의 영혼불멸논증들 중 두 번째 논증인 상기논증(72e-77a)에서 확인된다. 대화편에서 상기논증은 영혼의 불멸성이 소크라테스의 순환논증에 의해 잠

91) “Even in our lifetime we can make progress, indeed considerable progress, towards knowledge, just as soon as we learn to separate ourselves from our bodies.”(Rashed (2009), 114)

정적으로 입증되자, 영혼의 불멸성이 상기논증에 의해서도 입증된다고 케베스가 말하는 장면에서 처음 등장한다.⁹²⁾ 이후 소크라테스는 상기에 관해 잘 기억하지 못하는 심미아스를 위해 상기논증을 자세히 설명한다. 그러나 대화편에서 상기논증은 표면적으로 영혼의 불멸성을 입증하기 위해 제시되는 또 다른 도구인 셈이다. 하지만 상기논증은 그러한 목적 이외에도, 논증에서 제시되는 앞에 이르기 위한 첫 번째 절차로서의 감각 지각, 특히 시각에 중요한 의미를 부여하는 것으로 보인다. 우선 상기논증이 무엇인지 검토해보고 상기에서 감각지각이 갖는 위상을 생각해보도록 하자.

상기란 다름 아닌 알게 됨($\mu\acute{\alpha}\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, 72e5)인데, 가령 소크라테스가 케베스를 보고서 이로부터 심미아스를 상기할 수도 있고 또는 심미아스의 그림을 보고서 심미아스 그 자신을 상기할 수 있듯이, 어떤 것을 감각기관을 통해 지각하고, 그 지각으로부터 그것과 유사하거나 유사하지 않은 다른 어떤 것을 떠올리는 일이 바로 상기이다. 그러므로 어떤 이가 어떤 것을 상기하기 위해서는 그 어떤 것을 상기하는 시점 이전에 이미 그것을 알고 있어야 한다. 또 지각을 통해 어떤 것을 상기해낼 때 지각한 것과 상기한 것 사이의 유사함을 생각하고서, 지각한 것이 상기한 것보다 유사함에 있어 뭔가 부족하다는 생각을 ‘필연적으로’ 떠올릴 수 있다(74a-e).

가령 ‘우리가’ 어떤 돌 그리고 그것과 유사한 다른 어떤 돌을 보고서, 그것들이 서로 유사하다고 여기면서도 그것들이 같음 자체(라는 개념)에는 부족한 상태임을 떠올릴 때, 그러한 지각과 떠올림 이전에 이미 같음 자체를 알고 있어야 한다. 여기서 소크라테스는 같음을 떠올릴 수 있었던 것이

92) ““거기에다가,” 케베스가 받아서 말했습니다. “당신이 종종 이야기하곤 하는 그 주장, 즉 우리에게 있어서 알게 됨은 다름 아닌 상기라는 주장에 따라서도 그러합니다. 소크라테스. (...) 우리는 지금 상기하는 것을 필연적으로 이전의 어떤 시간에 알게 되었어야 합니다. 그런데 만일 우리의 영혼이 인간의 모습으로 태어나기 전에 어딘가에 있지 않았다면 그것은 불가능합니다. 따라서 이 주장에 의해서도 영혼은 불사인 어떤 것인 듯싶습니다.”(72e-73a)

“봄이나 만짐 혹은 다른 어떤 감각지각으로부터”(75a) 가능한 것이라 말한다. “감각지각들의 범위 안에 있는 모든 것들이 저 같은 것(같은 자체)을 욕구하지만 그것보다 부족하다는 것을 우리는 감각지각들로부터 떠올려야 한다”(75a-b)고 말하는데, 여기서 소크라테스는 같음, 더 큼, 더 작음, 나아가 아름다움, 좋음과 같은 ‘있는 것들’을 포착하기 위해서 먼저 봄, 만짐과 같은 감각지각을 사용해야 한다는 점을 강조하는 것처럼 보인다. 같음을 포착하는 일은 영혼이 하는 일이지만, 그것을 포착하기 위한 같은 것들의 데이터는 봄을 통해서만 주어진다. 몸을 갖고 있는 영혼의 경우 몸에 의존하지 않고서는 있는 것에 대한 탐구가 가능하지 않다는 점이 상기논증에서 강하게 시사되고 있다.⁹³⁾

한편 상기논증과 관련하여 『파이돈』 연구자들 사이에서 논쟁이 되고 있는 주제 하나를 소개하고자 한다. 상기논증에서 제시되는 상기라는 일종의 기술과 상기된 앎의 정체가 무엇인지를 두고 연구자들은 소위 ‘전통적 해석’과 ‘새로운 해석’의 입장에서 서 있는데, 국내연구로는 전현상⁹⁴⁾과 구교선⁹⁵⁾이 상기논증에 관한 논쟁을 소개하고, 각각 전통적 해석과 새로운 해석을 검토 및 지지하는 논문을 발표한 바 있다. 그들에 따르면 『파이돈』에서의 상기란 개별자 (예컨대 같은 것)에 대한 감각지각으로부터 구분되는 일반 개념 (예컨대 같음)을 파악하는 것이며, 이러한 상기는 일정한 지적 능력을 갖춘 사람이라면 누구나 해낼 수 있고, 대화편에서 상기는 “개별자들에 대한 지각으로부터 보편적 개념으로 도약해가는 과정을 기술하고 있

93) 물론 소크라테스가 상기논증을 통해 궁극적으로 말하고자 하는 바가 ‘몸에 의존할 수밖에 없는 영혼’의 모습은 아닐 것이다. 상기논증의 핵심은, 감각기관으로 어떤 것들을 지각하고서 그것들을 어떠한다고 말할 때 그렇게 말할 수 있도록 해주는 어떤 있는 것을 몸이 지각하기 이전에 영혼이 알고 있고, 그렇다면 우리가 인간의 몸을 갖고 태어나기 이전에 우리의 영혼이 같음을 알고 있으며, 결국 있는 것을 알고 있는 영혼이 인간의 몸으로 태어나기 전에 있다는 것이다.

94) 전현상 (2012).

95) 구교선 (2020).

는 것이다.”⁹⁶⁾ 이를 소위 ‘전통적 해석’이라 한다면, 이에 반하여, 상기된 것이란 단순히 일반 개념이 아니라, 이데아라는 초월적 대상이며, 이것에 대한 상기는 일반 사람들이 해낼 수 없는, 오직 철학자들만이 해낼 수 있는 기술이라고 주장하는, 소위 ‘전문적 해석’이 있다. 전현상과 구교선은 반대되는 해석을 검토 및 비판하며, 각각 전통적 해석과 전문적 해석을 지지한다.

두 해석이 중요하게 다루는 검토들은 다음과 같다. 74a5-7에 있는 ‘누군가가 유사한 것들로부터 무언가를 상기할 때 그 유사한 것들이 상기한 무언가에 비해 뭔가 부족한지 그렇지 않은지를 필연적으로 떠올린다’고 소크라테스가 말할 때, ‘필연적으로’를 어떻게 이해해야 하는지가 관건들 중 하나가 된다. 또한 74a9-b3과 76a9-c5가 상충하는 것으로 보이는 문제를 어떻게 해결하는지도 두 해석 사이에서 문제가 되고 있다. 74a9-b3에서 소크라테스는 ‘우리가’ 목재와 목재를, 돌과 돌을 ‘같은 것’이라고 말하는 것 이상으로 ‘같음 자체’가 있다고 말하고 심미아스가 이에 동의하는가 하면, 76a9-c5에서 소크라테스가 예컨대 같음 자체, 아름다움 자체를 알고 있는 사람이 그것을 다른 사람에게 설명할 수 있는지 묻자, 심미아스는 내일 이맘때쯤이면 어느 누구도 그걸 제대로 할 수 없을 것 같다고 말한다.

이 대표적인 문제들에 대해 전통적 해석을 지지하는 전현상은, 우선 74a5-7의 ‘필연적으로’를 “다소 약한 의미로 이해”하여 “비록 오해의 소지가 있는 지나치게 강한 표현이 사용된 것은 사실이지만, 유사한 것들로부터 상기를 할 때 전형적으로(typically) 일어나는 일 정도로 간주해야 할 것으로 보인다”⁹⁷⁾고 말한다. 또한 74a9-b3과 76a9-c5의 상충 가능성에 대해 전현상은 각각에서 제시되는 같음 자체에 대한 앎을 다른 것으로, 즉

96) 전현상 (2012), 6.

97) 전현상 (2012), 15. 전현상은 자신이 세들리(Sedley (2006), 309-325)의 주장을 따른다고 밝힌다.

앞 단락의 앓은 “그것에 대한 설명의 제시까지를 요구하지 않는, 다소 느슨한 의미에서의 앓”으로, 뒤의 단락의 앓은 “이데아들에 대한 설명의 제시 능력까지 포함하는 엄격한 의미에서의 앓”으로 보는 것을 제안한다⁹⁸⁾. 전헌상은, 전문적 해석을 처음 주장한 스콧(Scott)이 두 대목에 들어 있는 ‘우리’의 지시체⁹⁹⁾가 아무런 신호도 없이 전환되도록 만든다는 점에서, 자신의 해결 방식을 강력히 반대한다는 점을 언급하면서도, 스콧의 전문적 해석 역시 두 대목의 충돌을 피할 수 없다고 지적한다. “그런데 그의 해석

98) 전헌상 (2012), 7.

99) 74a9-74b2, ““우리는 같은 어떤 것이 있다고 말하겠지? 나는 목재를 목재와, 돌을 돌과, 그리고 그런 종류의 다른 것들을 그렇다고 말하는 게 아니라, 이 모든 것들 외의 다른 어떤 것, 즉 같음 자체를 말하는 걸세. 우리는 그런 뭔가가 있다고 말하나, 아니면 전혀 없다고 말하나?” “맹세코 있다고 말할 겁니다.” 심미아스가 말했습니다. “굉장하게도요.” “그리고 우리는 그것이 무엇인지 알기도 하는가?” “물론입니다.” 그가 말했습니다.”(φαμέν πού τι εἶναι ἴσον, οὐ ξύλον λέγω ξύλον οὐδὲ λίθον λίθω οὐδ’ ἄλλο τῶν τοιούτων οὐδέν, ἀλλὰ παρὰ ταῦτα πάντα ἕτερόν τι, αὐτὸ τὸ ἴσον: φωμέν τι εἶναι ἢ μηδέν; φωμεν μέντοι νῆ Δί’, ἔφη ὁ Σιμμίας, θαυμαστῶς γε. ἦ καὶ ἐπιστάμεθα αὐτὸ ὃ ἔστιν; πάνυ γε, ἦ δ’ ὄς.). 76a9-c5, ““그러면 심미아스, 어느 쪽을 선택하겠나? 우리가 아는 채로 태어난다는 쪽인가, 아니면 이전에 그것에 관해 지식을 가지고 있었던 것들을 나중에 상기한다는 쪽인가?” “현재로서는 선택을 못하겠습니다, 소크라테스.” “그러면 어떤가? 이런 건 선택할 수 있겠나? 그리고 이것에 관해서는 자네 어떻게 생각하나? 알고 있는 사람은 자신이 알고 있는 것들에게 대해서 설명을 제시할 수 있을까, 그렇지 않을까?” “그건 매우 필연적입니다, 소크라테스.” “자네는 정말 모든 사람이 방금 우리가 이야기했던 것들에 대해서 설명을 제시할 수 있을 거라고 생각하는 건가?” “그러길 바라고 싶습니다만.” 심미아스가 말했습니다. “저는 오히려 내일 이맘때쯤이면 어떤 사람도 그걸 제대로 할 수 없게 되지 않을까가 훨씬 더 걱정입니다.” “그럼 자네는 모두가 그것들을 안다고는 생각하지 않는군?” 그가 말했습니다. “결코요.” “그럼 그들은 언젠가 알게 되었던 것을 상기하는 것이로군?” “필연적으로요.””(πότερον οὖν αἰρή, ὦ Σιμμία; ἐπισταμένους ἡμᾶς γεγονέναι, ἢ ἀναμνησκεισθαι ὕστερον ὦν πρότερον ἐπιστήμην εἰληφότες ἡμεῖς; οὐκ ἔχω, ὦ Σώκρατες, ἐν τῷ παρόντι ἐλέσθαι. τί δέ; τόδε ἔχεις ἐλέσθαι, καὶ πῆ σοι δοκεῖ περὶ αὐτοῦ; ἀνὴρ ἐπιστάμενος περὶ ὧν ἐπίσταται ἔχει οἱ ἄν δοῦναι λόγον ἢ οὐ; πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, ὦ Σώκρατες. ἦ καὶ δοκοῦσί σοι πάντες ἔχειν διδόναι λόγον περὶ τούτων ὦν νυνδὴ ἐλέγομεν; βουλοίμην μεντᾶν, ἔφη ὁ Σιμμίας; ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον φοβοῦμαι μὴ αὔριον τῆνι κάδε οὐκέτι ἢ ἀνθρώπων οὐδεὶς ἀξίως οἷός τε τοῦτο ποιῆσαι. οὐκ ἄρα δοκοῦσί σοι ἐπίστασθαί γε, ἔφη, ὦ Σιμμία, πάντες αὐτά; οὐδαμῶς. ἀναμνησκονται ἄρα ἅ ποτε ἔμαθον; ἀνάγκη.)

이 74a9-b3에서의 ‘우리’와 ‘우리’가 가진 지식을 일관되게 전문적이고 철학적인 것으로 만든다고 해도, 여전히 76a9-c5와의 충돌을 피할 수 없는 것이 아닌가? 74a9-b3에서 ‘우리’ 철학자들은 같음의 이데아에 대한 철학적 앎을 가지고 있다고 이야기되고 있는 반면, 76a9-c5에서는 소크라테스를 제외하면 아무도 아데아에 대한 앎을 주장할 수 없는 것처럼 이야기되고 있으니 말이다.”¹⁰⁰⁾ 전현상은, 스콧이 앞의 대목과 뒤의 대목 사이의 75c7-d5¹⁰¹⁾에서 논의대상이 확장되어 예컨대 같음 자체와 같은 수학적 이데아들에 대한 논의에서 아름다움 자체, 좋음 자체와 같은 그 외의 이데아들까지 모두 포괄하는 논의대상을 다루게 되었다고 주장하는 것을 언급하고서, 과연 75c7-d5에서 수학적 이데아들과 그 밖의 이데아들의 의식적인 경계 지움을 읽어낼 수 있는지 의문이며, 75c7-d5에서 플라톤이 말하고자 한 것은, 같음뿐만 아니라 다른 이데아들을 예로 사용해서도 구성될 수 있다는 것이며, 그러므로 “같음과는 다른 식으로 취급해야 할 일군의 이데아들을 도입하려는 의도를 읽어내려는 것은 결코 자연스럽지 않아 보인다”¹⁰²⁾고 비판한다.¹⁰³⁾ 또한 전현상은 전문적 해석이 상기논증을 소수의 철학자들의 영혼에만 적용되는 것으로 만든다고 비판한다¹⁰⁴⁾. 전현상에 따르면 상기논증이란, (새로운 몸으로) 태어나기 전에 지식이 획득되어야 하며 태어나기 전에 지식이 획득되기 위해서는 태어나기 전 시점에 영혼이

100) 전현상 (2012), 9.

101) “그러면 만일 우리가 그것을 태어나기 전에 얻어서 그것을 가진 채로 태어났다면, 우리는 태어나기 전에도 태어난 직후에도 같음과 더 크고 더 작음뿐만 아니라, 그러한 모든 것들을 알고 있었던 게 아닌가? 왜냐하면 지금 우리의 논의는 가음에 못지않게, 아름다움 자체와 좋음 자체와 정의로움과 경건함과, 내가 말하듯이, 우리가 물음들 속에서 묻고 답변들 속에서 답하면서, ‘있는 것’이라고 이름 붙이는 모든 것들에 해당되니 말일세. 따라서 필연적으로 우리는 이 모든 것들에 대한 지식들을 태어나기 전에 얻었어야만 하네.”

102) 전현상 (2012), 11.

103) 전현상은 자신이 갤럽(Gallop (1975), 133)의 견해에 동의한다고 밝힌다.

104) 전현상 (2012), 11.

이미 있어야 한다는 점을 이끌어내는 논증인데, 만일 상기가 소수의 철학자들에게만 가능한 사건이라면, “상기논증이 증명하는 태어나기 전의 영혼의 존재는 오로지 그러한 소수의 철학자들의 영혼의 존재에 한정되게 될 수밖에 없다”¹⁰⁵⁾는 결론이 도출되는데, 이는 인간 영혼의 불멸을 이야기하는 『파이돈』의 주제에 부합하지 않는다고 비판한다¹⁰⁶⁾. 일련의 검토를 마치며 전현상은 “같은 자체에 대한 상기가 같은 것들에 대한 일상적 판단과 자연스럽게 연결되고 밀접하게 결부되어 있는 어떤 것이어야 한다”¹⁰⁷⁾고 말하는가하면, 철학자의 상기와 일반인의 상기에는 결과적으로 그 정도의 차이가 분명히 있겠으나, 철학적 탐구에 있어 그 출발점을 두 집단이 공유하며, “일상적 수준에서의 보편 개념의 형성과 그것을 통한 판단을 설명하는 것으로 이해되는 상기를 이데아들에 대한 철학적 인식과 완전히 분리하여 생각하는 것은 오류라고 지적한다¹⁰⁸⁾.

한편 철학적 해석¹⁰⁹⁾을 지지하는 구교선은 역시 스콧의 주장을 소개하고, 결론적으로 상기에 대한 얇이 소수의 철학자들만이 인식할 수 있는 이데아에 대한 얇이라는 해석을 옹호하며, 전통적 해석의 주장들을 비판한다. 우선 그는 철학적 해석에 따를 때 상기논증이 소수의 철학자들의 영혼 불멸만을 입증할 뿐이라는 지적에 대해서, 상기논증이 도입된 맥락을 살펴보면, 케베스가 소크라테스에게 묻는 것이란 “지금 소크라테스가 무엇을 근거로 ‘자기 자신의 영혼’이 죽음 이후에도 소멸되지 않으리라 생각하는지”¹¹⁰⁾라고 말하면서, 상기논증이 철학자의 영혼을 불멸하는 것으로 설명한다면, “철학자 소크라테스의 영혼이 불멸하는가라는 케베스의 물음에 대

105) 전현상 (2012), 11.

106) 전현상 (2012), 11.

107) 전현상 (2012), 13.

108) 전현상 (2012), 22.

109) 구교선은 전현상이 ‘전문적 해석’이라고 부르는 해석을 ‘철학적 해석’이라고 부른다. 지금부터는 그를 따라 철학적 해석이라고 부르기로 한다.

110) 구교선 (2020b), 59)

한 충분한 답이 된다”고 답변한다. 하지만 70b에서 케베스는 “아마도 적지 않은 해명과 논증이 필요할 겁니다. 사람이 죽었을 때도 영혼은 있으며 그것이 어떤 능력과 현명함을 가지고 있다는 점 말입니다.”라고 물을 때, 케베스가 단지 소크라테스의 영혼이 불멸하는지에 대한 설명을 요청한다고 보기는 어려우며, 소크라테스뿐만 아니라 모든 사람들의 영혼이 불멸하는 이유를 설명해달라고 요청하는 것으로 봐야 할 것이다.

또한 상기론이 철학자의 영혼만을 불멸하는 것으로 만든다고 보기 어렵다는 점은 다음을 보더라도 확인할 수 있다. 소크라테스가 순환논증을 통해 죽은 자들의 영혼이 실제로 있음을 잠정적으로 입증하자, 케베스는 다음과 같이 말한다. “‘거기에다가(καὶ μὴν),’ 케베스가 받아서 말했습니다. ‘당신이 종종 이야기하곤 하는 그 주장, 즉 우리에게 있어서 알게 됨은 다름 아닌 상기라는 주장에 따라서도(καὶ κατ’ ἐκεῖνόν γε τὸν λόγον (...) ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὔσα) 그러합니다, 소크라테스. 만일 그 주장이 참이라면 말입니다. 그 주장에 따라서도(καὶ κατὰ τοῦτον)¹¹¹⁾ 우리는 지금 상기하는 것을 필연적으로 이전의 어떤 시간에 알게 되었어야 합니다. 그런데 만일 우리의 영혼이 인간의 모습으로 태어나기 전에 어딘가에 있지 않았다면 그것은 불가능합니다. 따라서 이런 식으로도(καὶ ταύτη)¹¹²⁾ 영혼은 불사인 어떤 것인 듯싶습니다.’”(72e-73a) 그리스어를 병기한 번역을 고려하면, 케베스는 순환논증을 통해 도출된 ‘영혼이 불사한다’는 소크라테스의 주장이 상기논증에 따라서도 참이라고 말하고 있다. 그런데 순환논증을 통해 도출된 ‘불사하는 영혼’은 소크라테스는 물론이거니와 인간들뿐 아니라, 됨을 갖는 모든 동물과 식물에 적용되는 개념이다(69e-72e). 그러므로 순환논증을 통해 도출

111) 전현상이 “그 주장에 따르면”이라고 번역한 것을 바꾸었다.

112) 전현상이 “이 주장에 의해서도”라고 번역한 것을 바꾸었다.

된 ‘불사하는 영혼’이 상기논증에 따라서도 참이라면, 상기논증은 모든 영혼들의 불사성을 입증해주는 논증이지 철학자들의 영혼에만 적용되는 논증이 아니다.

한편 구교선은 전통적 해석이 74a5-7의 ‘필연적으로’를 해결하지 못한다고 비판한다. 상기가 일반 개념에 대한 이해라면, 어떤 것을 보고 다른 어떤 것을 상기하면서 상기하는 사람이 다른 어떤 것에 비해 어떤 것이 부족한지 여부를 떠올린다는 생각이 쉽게 납득되지 않는다고 그는 지적한다¹¹³). “반면 상기가 초월적 대상인 형상에 관한 것이라면 이 과정에서 개별자와 형상 사이의 비교가 이루어지고 이를 통해 전자의 부족함이 필연적으로 확인된다는 것은 자연스럽게 설명 가능하다”고 구교선은 주장하면서, 전현상이 변론으로 제시한 ‘필연성을 전형성 정도로 읽자는 제안’ 역시 받아들이기 어렵다고 비판한다(같은 곳)¹¹⁴). 구교선의 비판에 대해 필자는 해당 대목¹¹⁵)의 ἐννοεῖν을 ‘떠올리다’, ‘생각해내다’와 같은 ‘적극적인 사고행위’라기보다, 어조를 약간 누그러뜨려서, ‘염두에 두고 있다’ 정도의 의미로 받아들인다면, 전통적 해석의 입장에서든 해당 대목을 비교적 자연스럽게 읽을 수 있을 것이라고 생각한다. 어느 정도의 지적 능력을 갖춘 사람이 같은 것들을 보고서 그것들을 같다고 생각하고 말할 때, 같음

113) 구교선 (2020b), 66.

114) “그러나 우리가 두 개의 같은 목재를 보고 같음의 개념을 떠올리고 두 목재가 이 개념에 부족하다는 것을 떠올리는 일이 ‘전형적으로’ 일어난다는 것 역시 필자는 받아들이기 어렵다. 예컨대 눈앞의 젓가락 두 짝을 보면서 젓가락 두 짝이 똑같다고 노래를 부르며 한편으로는 ”하지만 실은 둘은 완전히 같지 않아“라고 생각하는 일이 전형적으로 일어날까? 필자로서는 이런 생각을 도무지 받아들이기 어렵고, 그래서 필자는 일상적 해석(전통적 해석, 필자 삽입)을 따르는 한 전형성 역시도 너무 강한 조건이라고 본다.”(구교선 (2020b), 66)

115) 74a5-7. “한데 누군가가 유사한 것들로부터 무언가를 상기할 때는 필연적으로 이런 일을 더불어 겪게 되지 않나? 그것이 유사성에 있어서 그가 상기한 것에 비해 뭔가 부족한지 그렇지 않은지를 ‘염두에 두는 일’(전현상 번역을 필자가 수정) 일말일세.”(ἀλλ’ ὅταν γε ἀπὸ τῶν ὁμοίων ἀναμνησκηταὶ τίς τι, ἄρ’ οὐκ ἀν ἀγκαῖον τόδε προσπάσχειν, ἐννοεῖν εἴτε τι ἐλλείπει τοῦτο κατὰ τὴν ὁμοιότητα εἴτε μὴ ἐκείνου οὗ ἀνεμνήσθη;)

자체를 염두에 둔 채로 그렇게 생각하고 말하는 것은 필연적으로 보이기 때문이다. 같은 것들을 보고서 그것들로부터 같음을 떠올려내는 행위를 별도의 절차로서 한다기보다는, 일반적인 지적 능력을 갖춘 사람이라면, 같은 것들을 보면서 같음 자체를 ‘자동적으로’ 떠올리며 그것들을 본다는 의미로 해당 대목을 이해한다면, “생각하기를 겪는 일이 필연적”(ἀναγκαῖον τόδε προσπάσχειν, ἐννοεῖν)이라는 소크라테스의 표현을 전통적 해석의 입장에서든 큰 어려움 없이 읽을 수 있을 것 같다.

3.3. 정화의식과 정화상태

앞서 살펴본 죽음과 죽어 있음에 대한 이해는 이후 소크라테스가 정화에 대해 갖고 있는 생각을 파악하는 데 도움을 줄 수 있다. 덕을 위한 올바른 교환을 이야기하는 69c에서 소크라테스는 정화의식(καθαρμός)과 정화상태(κάθαρσις)를 구분하며, 각각에 현명함 그리고 현명함을 동반한 참된 덕으로서의 절제와 정의와 용기라는 의미를 부여한다.¹¹⁶⁾ 또 철학자는, 입교의식(τελευταί)을 치르지 않은 채 하데스에 이르게 되는 사람이 진흙탕 속에 있게 되는가하면 정화되고 입교한 상태로 이르면 신과 더불어 살게 될 것이라는, 수수께끼 같이 전해지는 말을 이야기하는데, 그에 따르면 죽음과 죽어 있음은 정화의식과 정화상태 각각에 대응한다. 왜냐하면 영혼이 죽음의 연습을 거치고 나서야 죽어 있음의 상태에 들어설 수 있듯이, 철학자는 정화의식을 치른 뒤에야 비로소 정화상태로 있을 수 있기 때문이

116) “사실인즉 이런 모든 것들로부터의 정화 상태(κάθαρσις)가 절제와 정의와 용기이고, 현명함 자체는 어떤 정화의식(καθαρμός)이 아닐까 하네.”(69c) ‘정화의식-현명함’ 그리고 ‘정화상태-절제, 정의, 용기’의 대응구도와 관련해 ‘덕을 위한 올바른 교환’ 논의는 조금 뒤에서 다루기로 한다.

다.¹¹⁷⁾

그런데 본 논문에서 ‘정확상태’로 이해하고 있는 κάθαρσις가 대개의 경우 ‘정확하는 행위’로 이해되며 그 점에서 ‘정확’로 번역되는 것 같기 때문에, 우리로서는 정확의식과 정확상태로 번역한 καθαρμός와 κάθαρσις에 대한 추가설명을 제시할 필요가 있다. 『파이돈』에는 등장하지 않지만, καθαρμός, κάθαρσις 외에도 καθαρσιος, διακάθαρσις와 같이 ‘정확’의 뜻을 지닌 단어들이 있다. 마치 우리말의 ‘정확’, ‘순화’, ‘정련’, ‘세련’의 경우가 그럴 수 있듯이, 앞으로 시도하려는 καθαρμός와 κάθαρσις의 의미 구분이 모든 경우에 그대로 적용될 수 있을 것으로 보이지는 않는다.¹¹⁸⁾ 하지만 어쨌든 『파이돈』 69c의 경우 καθαρμός와 κάθαρσις의 의미 차이는 분명해 보인다. 그렇다면 우리는, 보통의 경우 그 의미 차이가 거의 드러나지 않다가, 왜 하필 이 대목에서 소크라테스가 두 단어를 구분

117) 이 점에서 올림피오도로스는 겪음으로부터 자신을 정확하는 자(ὁ καθαρτικός, καθάιρων ἑαυτὸν τῶν παθῶν)와 (정확을 마친) 관조하는 자(ἤδη ὁ θεωρητικός)를 구분하고, 각각이 ‘죽어 간다(ἀποθνήσκει)’ ‘죽어 있다(τέθνεκεν)’고 말한다(Oly., 3, §3, 1-6). 결국 올림피오도로스가 보기에 죽음의 상태인 죽어 있음이야말로 철학자가 진정으로 추구하는 목표인 것이며, 죽음을 연습하는 자는 정확하는 자(또는 철학자) 이상으로 관조하는 자이기를 추구하는 것이다. 다마스키오스 역시 정확의 이중적 의미를 지적하는데, 그는 ἀποθνήσκειν과 τεθνάναι를 각각 καθάιρσθαι(정확하기)와 κεκαθάρθαι(정확되어 있음) 또는 ‘행위(ἐνέργεια)와는 구분되는 끝(τέλος)’과 ‘끝을 향해 있는 아직 불완전한 행위(ἐνέργεια ἀτελῆ καὶ πρὸς τέλος ὁρώσα)’를 의미한다고 추정한다(Dam., 1. §§51, 1-2). 그런데 두 신플라톤주의 주석가들의 죽음과 죽어 있음, 정확하는 자와 관조하는 자의 구분을 접할 때 드는 의문이 있다. 죽어 있음의 단계에 있는 관조하는 자가 머물러 있는 상태란 정확히 어떤 것인가? 관조하는 자의 영혼이 몸으로부터 분리되어 있다고 할 때, 그는 ‘살아 있는 자’인가 그렇지 않은가? 과연 영혼과 몸의 분리된 자를 살아 있다고 말할 수 있을까? 또 만약 살아 있는 자가 아니라면 그는 이곳에 있지 않는 것일까? 관조하는 자의 정체가 정확히 무엇인지를 규정하는 일은 신플라톤주의자들의 구분뿐만 죽음과 죽어 있음, 정확의식과 정확상태를 명확히 이해하는 데 있어서도 중요할 수 있는 작업처럼 보인다. 하지만 본 논문에서 ‘관조하는 자’가 머물러 있는 상태가 무엇인지에 대한 적절한 대답을 마련하지는 못할 것 같다.

118) 『법률』 735b-736a만 하더라도 ‘정확’라는 의미로 καθαρμός(3회)와 κάθαρσις(1회)가 사용되는데, 이 경우들에서는 서로 단어를 바꾸어 써도 아무 문제가 없어 보인다.

하고자 했는지를 생각해보아야 할 것이다. 이에 지금부터는 소크라테스가 두 단어를 구분하고 있으리라 추정하고서 καθαρός와 κάθαρσις가 갈라질 만한 지점을 찾아보고자 한다.

우선 『파이돈』부터 살펴보자. 소크라테스가 “사실인즉 이런 모든 것들로부터의 정화상태(κάθαρσις)가 절제와 정의와 용기이고, 현명함 자체는 어떤 정화의식(καθαρός)이 아닐까 하네.”(69c)라고 말하는 것으로 보아, 여기서 그가 καθαρός와 κάθαρσις를 서로 다른 의미로 사용한다는 점은 분명해 보인다. 그리고 덕을 위한 올바른 교환 논의(68b-69d)에 따르면, 인간의 행위에 있어, 절제, 정의, 용기와 같은 덕들은 현명함을 동반할 때 비로소 참된 절제, 정의, 용기로 승인될 수 있으며, 덕이라 불리는 것이 현명함을 동반하지 않은 채로 발휘될 때 그것들은 말하자면 ‘가짜 덕’에 불과하다. 그런데 소크라테스는 현명함과 다른 덕들의 관계를 καθαρός와 κάθαρσις에 적용하고 있으므로, 그에 따라 현명함과 다른 덕들이 고유하게 갖고 있는 성질을 καθαρός와 κάθαρσις에 적용해보면, 사람의 영혼이 καθαρός를 동반할 때 비로소 κάθαρσις를 얻을 수 있고, καθαρός를 거치지 않으면 진정한 κάθαρσις를 얻을 수 없으며, 그러한 κάθαρσις는 가짜 κάθαρσις라고 이야기할 수 있다. 즉 καθαρός는 κάθαρσις를 가져다주는 어떤 것이다.

καθαρός와 κάθαρσις는 기본적으로 모두 ‘(죄로부터) 씻어줌(cleansing)’, ‘정화(purification)’의 뜻을 지니는데, καθαρός의 경우 그 기본적 의미와 함께 ‘비의로의 입문을 위한 정화의식(purificatory rite of initiation into myteries)’을 뜻하기도 한다¹¹⁹⁾. 엘레우시스종교 또는 디오닉소스종교 또는 오르페우스교의 종교의식에서 정화를 갈망하는 의식참가자에게는 비의(μυστήρια)에 참여하기 위해 우선 입문의식(τελεταί)에

119) LSJ.A.2.

참여해야 하는 이중의 절차가 요구된다. 그런데 이런 종교의식 전통은 『파이돈』에서 소크라테스가 καθαρός와 κάθαρσις를, 그리고 앞서 우리가 논의한대로 ἀποθνήσκειν과 τεθνάναι를 구분하여 영혼의 정화를 위한 두 절차가 요구된다고 말하는 것과 맥이 닿아 있다. 소크라테스는 그러한 종교전통에 친숙한 사람들에게 정화 방법에 관해 올바르게 그리고 효과적으로 설명해주고자, 적어도 기존의 전통이 지니고 있는 ‘절차의 형식’을 따르고 있는 것으로 보인다.

이렇게 본다면 소크라테스가 기존의 전통에 대해 취하고 있는 태도 역시 이중적이라고 볼 수 있을 것이다. 철학자는 한편으로 검토를 통해 기존의 믿음을 비판하지만 다른 한편으로 대중을 올바른 믿음으로 이끌어가고자 그러한 믿음을 지탱하는 ‘전통의 힘’을 빌리기도 하며, 그러한 전통을 설득의 무기로 취함으로써 대중에게 친숙하게 다가가 그들의 영혼에 올바른 믿음을 심어주고자 한다. 물론 이 과정에서 소크라테스의 목표는 분명하다. 그는 μαντική와 μουσική를 철학의 영역으로 끌어들이려는 것이다. 모건(Morgan, K.)은 철학이 정화를 위한 입문의식, 아폴론의 신탁 같은 당대 그리스의 종교적 관념들을 자신 안으로 흡수하고 전이시키는 것(transform)을 임무로 하고 있다고 말한다¹²⁰⁾. 소크라테스가 ‘소크라테스보다 지혜로운 자는 없다’는 아폴론 신탁을 확인하고자 지혜롭다고 여겨지는 자들을 만나서 철학적 논변을 통해 진리를 추구해나가는 행위는, (단순히 신탁에 대한 그의 태도가 수동적이지 않다는 것을 보여줄 뿐만 아니라) 진정한 신탁 풀이가 철학에 의해 밝혀질 것이라는 점을 보여준다. 『파이돈』에서 소크라테스가 정화의식이라는 표현을 취하고 있으면서도, 실은 정화가 당대 사람들이 말하는 의식을 통해서가 아니라 이성적인 훈련을 통해서만 이루어질 수 있음을 말하고자 하는 것이다(63-64).¹²¹⁾

120) Morgan, K. (2010), 63.

한편 καθαρός는 플라톤 대화편들 중 대표적으로 『파이돈』 69c과 『파이드로스』 244d-e, 『국가』 364e, 『소피스트』 226d, 『법률』 735b에서 등장한다. 그 중 『파이드로스』244d-e에서 소크라테스는 다른 이로부터 들은 신적인 광기(μανία)에 대한 이야기를 파이드로스에게 들려주는데, 그에 따르면 신으로부터의 광기는 과거의 죄로 인해 내려진 질병과 고난을 겪는 사람들에게 예언을 내려주어 해방(απαλλαγη)을 가져다주었으며, 정화의식(καθαρμοί)과 입문의식(τελεταί)을 맞이하는 곳에서, 진실로 광기에 올바르게 사로잡힌 사람에게 현재뿐 아니라 앞으로 다가올 시간에도 눈앞의 나쁜 것들로부터(τῶν παρόντων κακῶν) 벗어날 풀어줌(λύσις)을 찾아주었다. 해당 문맥에서 소크라테스가 찬양하고 있는 신적인 광기는 해방(απαλλαγη)이라는 좋은 것을 가져다주는 것이며, 광기 덕분에, 나쁜 것들로부터 고통 받는 사람들이 καθαρμοί과 τελεταί를 계기로 하여 풀어줌을 맞이할 수 있게 되었다.

이 대목에서 소크라테스가 τελεταί와 함께 κάθαρσις가 아닌 καθαρός를 사용하고 있다는 점은 『파이돈』에서 그가 취하고 있는 κάθαρσις와 καθαρός의 간격을 파악하는 데 도움을 줄 수 있을 것 같다. 소크라테스가 『파이드로스』 244d-e에서나 『파이돈』 69c에서나 καθαρός를 영혼이 좋은 상태에 이르도록 이끄는 정화의식으로 여기고 있음은 분명해 보인다. 결국 소크라테스가 적어도 『파이돈』 69c에서 καθαρός를 정화의식의 의미로 고정하고 있다면, 그와 대응을 이루는 κάθαρσις는 ‘현명함-현명함에 동반하는 덕들’의 대응을 고려하여, 정화의식에 동반하는 것들로서의 정화

121) 캐서린 모건(Morgan, K.)은 철학을 두고 영혼을 아폴론의 영역(앎, 지혜의 영역)으로 이동시키는 일종의 황홀경(ecstasy)이라고 말하며, 플라톤이 소크라테스를 따라 종교 의식을 이성적인 훈련으로 전화시킨다는 점에서는 마이클 모건(Morgan, M.)에 동의하지만, 그나 테오도르 에베르트가 소크라테스를 단지 새로운 피타고라스주의자라고 또는 *anima naturaliter Pythagoras*로 묘사하는 것처럼 『파이돈』의 철학적 탐구를 단순히, 계시, 황홀경, 입문의식으로 여기는 데에는 동의하지 않는다고 밝힌다(Morgan, K. (2010), 64).

상태로 이해되는 게 바람직해 보인다.

하지만 그럼에도 여전히 *κάθαρσις*를 정화상태로 이해하는 것에 주저함이 완전히 가시지는 않는 것 같다. 이에 『파이돈』에서 소크라테스가 논의 속에서 *κάθαρσις*의 의미를 수정해나가는 단계를 따라가면서 우리의 추정에 보다 힘을 실어 보고자 한다. 67c에서 소크라테스는 *κάθαρσις*를 최대한 몸으로부터 영혼을 분리하는 것(*χωρίζειν*)이며, 그것 자체로만 한데 모이고 서로 뭉치도록 길들이는 것(*ἐθίσαι*)이라고 정의한다. 여기서 철학자는 *κάθαρσις*를 정화하는 ‘행위’로 여기는 게 분명해 보인다. 그런데 이후 논의를 진행하다보니, *κάθαρσις*가 죽음과 죽어 있음의 경우에서처럼 그 안에서 개념이 좀 더 구분되어야 할 어떤 지점이 있음을 소크라테스가 발견하고서 69c에서 *κάθαρσις*와 *καθαρός*를 구분하는 것으로 보인다. 이는 앞서 소크라테스 자신이 구분한 죽음과 죽어 있음을 의식한 것과 관련 있어 보이는데, 죽음 논의에서, 죽음에 대한 첫 번째 정의 이후, 소크라테스가 과정과 상태의 구분이 필요함을 의식했다면, ‘죽음이란 정화이다’라는 생각에 이르게 된 시점의 소크라테스는, 정화 논의의 어느 지점에서 정화 개념에서도 과정과 상태의 구분이 있어야 할 필요성을 떠올리게 되었을 것이다. 아마 그가 떠올리게 된 생각이란, 앞서 넓게 *κάθαρσις*라고 부르던 것을 *κάθαρσις*와 *καθαρός*로 세분화하여 각각에 알맞은 의미를 부여해야 한다는 것이고, *καθαρός*의 경우 그것은 더 좋은 것을 가져다 주는 계기로서의 ‘의식’ (또는 ‘과정’)이므로, 그 의식이 가져다주는 결과, 즉 ‘상태’의 의미를 *κάθαρσις*에 부여하고자 한 것으로 보인다. 정화의식 없이는 정화상태에 이르지 못하기 때문이다.

이렇게 볼 때 우리는 소크라테스가 *καθαρός*를 정화상태로 들어가기 위한 의식 행위로서의 정화로, *κάθαρσις*를 그 정화의식의 결과물로서 성취할 수 있는 정화상태로 이해하고 있다고 이해할 수 있다. 한편 『국가』

364e에서 아데이만토스는 무사이오스와 오르페우스의 책을 소개하며 오르페우스교를 따르는 사람들이 그들의 종교의식에서 “제물과 즐거운 놀이를 통한 면죄(λύσις, 풀어줌)와 정화의식(καθαρμοί)이 살아 있는 자들뿐 아니라 죽은 자들을 위해서도 있다”¹²²⁾고 말하는데, 이 장면에서도 καθαρός는 정화의식의 의미로 쓰이고 있다. 그런가하면 『소피스트』 226d에서 καθαρός는 “더 좋은 것은 남겨두고 더 나쁜 것은 버리는 분리함(διάκρισις)”¹²³⁾으로 정의되는데, 그렇다면 이 경우에도 καθαρός는 정화된 상태보다는 정화하는 행위의 의미를 갖는 것으로 이해해야 할 것이다. 마지막으로 『법률』 735b-c에서 아테네인은 입법가가 어떻게 인간에 대한 정화를 해나가야 할지를 설명하기 위해 동물 가축의 비유를 드는데, 가축을 사육가가 우선 무리에 적합한 정화를 하고(καθαρόν καθαρεῖ)나서, 즉 건강한 것들과 그렇지 않은 것들, 혈통 좋은 것들과 그렇지 않은 것들을 가려내는(διαλέξας) 과정을 거친 뒤에 나머지 가축 무리를 돌보아야 하며 그렇게 하지 않을 경우 가축들의 천성과 나쁜 사육이 가축들의 혼과 몸을 망가트려서, 다른 건강하고 흠 없는 습성과 몸을 지닌 가축들도 해치기 때문이라고 설명한다. 이후 736a까지 세 번 사용되는 καθαρός는 모두 정화(행위)의 의미로 쓰인다.

다시 『파이돈』으로 돌아오자. 그런데 정화의식과 정화상태 논의를 들여다보면, 여기에서는 죽음과 죽어 있음의 경우에서보다 ‘영혼의 이곳에서의 노력’이라는 메시지가 보다 강조되는 것 같다. 죽음에 대한 첫 번째 정의에서 소크라테스가 생각하는 죽음이란 영혼의 몸으로부터의 분리라는 추구되어야 할 목표이다. 그런데 엄밀히 말해서 그러한 정의 자체가 곧 철학자의 노력을 의미하지는 않을 수 있다. 아마 이렇기 때문에 소크라테스는

122) 박종현 옮김 (2005).

123) 이창우 옮김 (2012).

죽음에 대한 논의에 이어 정화를 논의함으로써 목표에 이르기 위한 노력이 필요하다는 논의를 추가하는 것으로 보인다. 죽음에 대한 정의 이후 소크라테스는 논의를 통해 철학자가 몸에서 비롯되는 욕구들을 최대한 멀리하고 영혼 자체로만 모여 살도록 길들이는 것을 죽음에 이를 수 있는 방법으로 제시한다.

소크라테스에 따르면 정화는 ‘영혼을 몸으로부터 분리하는 것이며, 영혼이 계속해서 그 자체로만 서로 모여 있도록 길들이는 것’이다(67c-d). 영혼을 길들인다는 생각은 앞선 죽음에 대한 첫 번째 정의에서는, 적어도 부각되지 않았다. 죽음을 정의하고 나서 소크라테스는 몸이 영혼을 방해할 가능성을 의식하고서 몸으로부터 영혼을 ‘가능한 한’, ‘최대한’ 떨어뜨려야 한다고 계속해서 말한다(64d-67b). 그런데 이렇듯 최대한 떨어뜨리는 행위, 더러운 것의 성질에 감염되지 않도록 자신을 순수하게 하는 일이 바로 정화이다. 그에게 정화는 영혼을 길들이는 것이다. 어떤 잘못된 탓에 의해 묻게 된 더러운 것으로부터 씻어내 다시 원래의 깨끗한 것으로 만드는 일을 정화라고 한다면, 소크라테스는 이 씻어내는 행위를 지속적인 노력을 요구하는 일이라고 설명하고 있다. 죽음과 죽어 있음이 영혼의 목표라면, 정화는 그 목표를 이루기 위해 영혼이 자기 스스로와 몸 각각에 대해 취해야 하는 방법이다. 정화의식 자체가 영혼이 궁극적으로 추구하는 바는 아니지만, 영혼은 정화의식을 통해서 죽음에 다가갈 수 있는 것이다. 그 끝에서 영혼이 정화상태를 기대할 수 있도록 말이다.

이렇게 정화를 정의하고 나서 바로 소크라테스는 67d에서 죽음에 대한 정의를 다시 내린다. 이번에는 죽음을 몸으로부터의 영혼을 풀어줌(λύσις)과 분리함(χωρισμός)이라고 정의한다. 우리는 소크라테스가 왜 앞서 정의한 죽음을 또다시 정의하는 것인지 생각해볼 필요가 있다. 앞서 몸으로부터의 영혼의 해방(ἀππαλλαγῆ)이라고 정의된 죽음은 여기서는 몸으로부터

영혼을 풀어줌과 분리로 바뀌었다. 바뀐 단어들은 해방과 매우 유사한 의미를 갖는 것으로 보인다. 그래서 두 번째 정의란 것이 첫 번째 것과 다를 바 없는 동의반복처럼 보이는 게 사실이다. 하지만 표현에 있어 미묘한 차이가 있는 것 같다. 여기서 중요한 것은 분리함이다. 분리함은 그러한 풀어내는 과정이 지속적으로 있고나서 성취되는 상태이다. 진정한 죽음은 영혼이 몸으로부터 해방되는 것뿐만 아니라 그러한 해방, 풀려남이 지속되는 상태까지를 말한다. 죽음의 첫 번째 정의에서는 ‘죽어 있음’이 지니고 있는 ‘상태의 지속’의 의미가 결여되어 있었다. 소크라테스가 하나의 대상을 두고 두 번에 걸쳐 정의를 내린 일은 그가 보기에 첫 번째 정의 이후 논의를 진행해가면서 앞선 정의에서 어떤 부족한 점을 의식했기 때문일 것이다. 요컨대 두 번째 정의에서 죽음(θάνατος)이란 죽기(ἀποθνήσκειν)라는 과정과 죽어 있는 상태(τεθνάναι) 모두를 내포하는 것이다.

죽음의 첫 번째 정의에서 죽음은 몸으로부터의 영혼의 해방(뉘)이요, 죽어 있음은 영혼과 몸이 각각 그 자체로 있는 것이었다면, 두 번째 정의에서 죽음은 영혼을 풀어줌과 분리함이다. 첫 번째 정의에서 죽음은 영혼이 몸으로부터 해방됨이었다. 영혼은 해방되어야 하는 것이었다. 이후 소크라테스는 영혼의 지속적인 노력을 강조하는 논의를 펼치고 정확 논의에서 그 방점을 찍는다. κάθαρσις와 καθαρμός를 구분하기 시작한 소크라테스는 두 번째 정의에서 죽음을 영혼을 풀어주고 분리하는 일이라고 수정한다. ‘영혼이 해방됨’에서 ‘영혼을 해방시킴’으로 바뀐 것이다. 물론 해방시키는 자는 영혼 자신이다. 이로써 해방시키는 주체의 역할은 보다 강조될 수 있다. ‘영혼이 영혼 자신을 풀어주고 분리하는 것’이라는 정의에는 그러한 풀어줌과 분리함의 주체, 즉 영혼 자신의 끊임없는 노력을 보다 의식적으로 드러내고자 하는 소크라테스의 의도가 반영된 것으로 보인다. 바로 이어, “철학자들이 수행하는 바가 바로 영혼을 몸으로부터 풀어줌과 분리

함”¹²⁴⁾이라는 소크라테스의 대사는 더욱 ‘철학자가 자신의 영혼을 향해 해야 할 일’이라는 메시지를 강조하는 것으로 여겨진다.

이와 같이 죽음을 이해할 때, 본 논문의 핵심주제인 ‘철학자의 소임’을 중심으로 지금까지의 내용을 정리하면 다음과 같다. 철학자는 신으로부터 부여 받은 명령, 즉 자신과 다른 사람들의 영혼을 돌보는 일을 자신의 소임으로 삼고 있다. 영혼을 돌보는 일은 그 안에 자리 잡은 잘못된 믿음을 제거하고, 올바른 믿음을 심어주는 일이다. 그런데 이는 곧 죽음을 연습하는 일이다. 왜냐하면 죽음이란 영혼을 몸으로부터 그자체로 있도록 풀어주고 분리하는 일인데, 몸으로부터 영혼을 분리해야 할 이유가 바로 몸에서 비롯되는 (즐거움, 고통, 두려움과 같은) 욕망이 영혼에 잘못된 믿음을 심어주기 때문이다. 그리고 죽음을 연습하는 일은 몸으로부터 영혼을 분리하는 일을 연습하는 것이며, 영혼을 깨끗한 상태로 있도록 더러운 것을 씻어냄으로써 영혼이 자기 자신을 길들이는 일이다. 그리고 영혼을 길들이는 일이 곧 정확이다. 그리고 정확의 궁극적인 목표는 ἀποθνήσκειν을 넘어선 τεθνάναι이므로 철학자는 καθαρός을 넘어 κάθαρσις에 이를 수 있도록 죽음에의 연습을 끊임없이 수행해야 하고, 이를 다른 사람들도 그 길로 안내해야 한다.

3.4. 덕을 위한 올바른 교환

정화의식과 정화상태 개념은 비단 죽음과 죽어 있음을 이해할 수 있도록 돕는 데 그치지 않는다. 우리는 소크라테스가 덕을 위한 올바른 교환을 주

124) “그것(영혼)을 풀려나게 하기를 늘 열망하는 건, 우리가 말하는 것처럼, 누구보다도 그리고 오로지 올바르게 철학을 하는 사람들뿐이고, 철학자들이 수행하는 바는 바로 이것이네. 몸으로부터 영혼을 풀어줌과 분리함. 그렇지 않은가?”(67d)

장하는 논의에서도 정화의 모티프를 발견할 수 있다. 앞서 상당 부분 논의된 것들이므로 올바른 교환 논의 내용에 관한 핵심만 짚기로 하자.

앞서 소크라테스는 죽음을 수행해온 철학자들이 살아 있는 동안 현명함을 열망한다고 설명했다. 그러한 사람들은 또한 용기와 절제 같은 덕을 추구하기도 하는데, 이는 대중도 똑같이 용기, 절제라고 이름 부르는 것들이다(68d). 하지만 철학자가 보기에 그들은 ‘겉으로 볼 때만 덕인 바’를 추구하는데, 왜냐하면 그들 중 용기 있다고 하는 자들이 실제로는 다른 보다 나쁜 것에 대한 무서움 때문에 용기 있는 것이며, 또한 절제 있다고 하는 자들도 다른 것에 대한 방종 때문에 절제하는 것뿐이기 때문이다. 전투에 나간 병사가 죽을 위기에 놓인 가운데, 만약 자신이 도망침으로써 계속 살게 된다면 이후에 사람들의 비난을 받을 것이 두려워서 바로 그 이유 때문에 ‘용기 있게’ 전장에 남아 있는 경우와, 얼마 후 시험을 앞둔 사람이 시험을 잘 보고 나면 받게 될, 주변으로부터의 칭찬과 같은 데서 비롯한 즐거움 때문에 오늘 누릴 수 있는 술자리를 ‘절제하는’ 경우가 대중이 용기와 절제라고 부르는 것의 구체적인 예가 될 수 있겠다. 하지만 소크라테스는 무서움에 의해서 용기 있으며 방종에 의해서 절제 있는 행위로 간주되는 이러한 일들이 잘못되었다고 지적한다. 그가 보기에 “이 모든 것들이 교환되어야 할 올바른 주화는 오직 현명함뿐”(69b)이다. 어떤 행위를 용기 있는 행위, 절제 있는 행위라고 평가하기 위해서는 그 행위가 현명함을 동반한 것인지를 우선 평가해야 하며, 그렇게 현명함을 동반한 용기, 절제만이 진정한 용기, 진정한 절제로서 인정될 수 있다고 철학자는 말한다.

즐거움, 두려움과 같은 몸에서 비롯되는 욕망에 의해 나타나는 덕의 모습들은 모두 가짜이다. 그리고 여기서 정화의 모티프가 다시 도입된다. 그러한 욕망들로부터의 정화상태(κάθαρσις)가 용기, 절제, 정의이며, 현명함 자체는 정화의식(καθαριμός)이라고 철학자는 규정한다(69c). 제대로 된 정

화의식을 치르고 나서야 비로소 제대로 된 정화 상태에 이를 수 있듯이, 어떤 행위가 현명함만을 목표로 행해질 때 그것이 진정한 용기, 절제, 정의라는 것이 소크라테스가 덕을 위한 올바른 교환 논의에서 정화의식과 정화상태의 비유를 통해 말하고자 하는 바이다.

이어서 소크라테스는 입교의식을 확립해준 자들을 언급하는데, 그들이 수수께끼 같은 말들 속에서 이야기해주는 것일지 모른다는 내용을 우리에게 전해준다. 아마 오르페우스 종교 또는 디오니소스 종교를 따르는 자들을 염두에 두고 있는 듯한 소크라테스가, 수수께끼 같은 말로 전해지는 이야기를 자신이 이해하는 방식으로 우리에게 전해주고 있다는 점, 다시 말해 철학자는 어떤 주장에 대한 해석을 시도하며 이를 다른 사람들에게 전해주는 것을 자신의 임무들 중 하나로 한다는 앞선 정리를 계속해서 염두에 두도록 하자. 소크라테스에 따르면 “입교하지 못하고(ἀμύητος) 입교의식을 치르지도 못한(ἀτέλεστος) 채 하데스에 이르게 된 자는 진흙탕 속에 있게 되는 반면, 정화되고(κεκαθαρμένος) 입교의식에 치러진 채(τετελεσμένος)로 거기에 이르게 된 사람은 신과 더불어 살게 될 것”(69c)이라고 그들은 이야기해 온 것 같다. 그리고서 소크라테스는 지팡이를 들고 다니는 사람들이 많음에도 ‘바코스 신도’는 적다는 자신의 생각을 드러낸다. 이는 철학자 행세를 하는 자들은 많지만 올바르게 철학을 수행하는 자들은 적다는 비유적 표현일 것이다.

이러한 말들은, 철학자가 볼 때 누군가 죽었다고 해서 그가 반드시 입교의식에 치러졌거나 정화된 상태에 있는 것은 아님을 시사한다. 이는 우리가 앞선 논의에서 확인한 것이기도 하다. 철학자에게 있어 모든 죽음이 곧 영혼의 몸으로부터의 해방을 의미하는 것일 수 없으며, 삶 속에서 영혼을 그 자체로 있도록 하기 위한 의식적인 노력, 철학자가 말하는 정화를 통해서만 죽음이라는 지속적인 의식을 통해 죽어 있음의 정화 상태에 이를 수

있다. 한편 현명함을 매개로 할 때 비로소 다른 덕들이 진정한 덕으로 거듭날 수 있다는 ‘덕을 위한 올바른 교환’ 논의에서 현명함은 앞서의 정화의식에 대응하고, 정화의식은 죽음에 대응하는가 하면, 현명함을 동반한 덕들은 정화상태에, 정화상태는 죽어 있음에 대응되는 구도를 띠고 있다고 말할 수 있다.

4. 철학자의 뉘토스

4.1. 영혼의 사후 여정 내용 요약

지금까지 우리는 철학자가 규정하는 죽음, 정화, 덕을 위한 올바른 교환의 의미를 살펴보았다. 이후 소크라테스는 케베스가 제기한 의문, 어떻게 영혼이 죽음 이후에도 계속해서 있을 수 있는지에 대한 논의를 약 40쪽에 걸친 긴 대화를 통해 풀어나간다. 네 개의 영혼불멸논증이 그 대화 내용이며, 우리는 앞서 각각에 대해 아주 간략히 검토하였다. 마지막 논증을 끝으로 영혼불멸논증은 일단 성공적으로 마무리된 것으로 보인다. 논증을 마치며 소크라테스는 영혼의 불멸성이 입증되었으므로 모든 시간을 위해 영혼에 대한 돌봄을 수행해야 한다고 당부한다(107c). 영혼에 대한 돌봄 없이 나쁜 것들로 더럽혀진 채로는 저승으로 가더라도 여전히 그 상태를 벗어날 수 없기 때문이다. 이어서 소크라테스는 영혼의 사후 여정에 관한 이야기를 꺼낸다(107e-115a). 우선 그 내용을 정리하면 다음과 같다.

모든 사람이 죽으면 사람 각각에 할당된 정령(δαίμων)이 안내자(ἡγεμῶν)로서 죽은 자의 영혼을 데리고 어떤 장소로 이끈다. 그곳으로 이끌려진 죽은 자들은 심판을 받고 하데스에 머물게 되는데, 그들 중 살아생전 중간 정도로 살았다고 여겨지는 자들은 또 다른 안내자에 이끌려 다시 이승으로 돌아와 삶을 시작한다. 죽은 자들은 하데스로 가기 위해서 “많은 갈림길들과 삼거리들(σχίσσεις τε καὶ τριόδους πολλὰς, 108a4)”을 거쳐야 한다. 그곳으로의 길이란 결코 단순하기도 하나이기도 않기에(ἢ δ' οὔτε ἀπλῆ οὔτε μία, 108a1-2) 죽은 자들은 정령의 안내를 받지 않고서는 올바른 길에 들어서지 못할 것이다. 이 여정의 과정에서 순수하고 절도 있게 삶을 살아온 현명한 영혼과, 그렇지 않고 몸을 욕망하는 영혼이 여정

을 대하는 태도는 매우 대조된다. 전자의 경우 자신의 상황을 알고 있어 안내자를 따라 그에 합당한 장소로 이동하지만, 여전히 몸을 욕망하며 정화되지 못한 영혼은 정령의 이끄는 저항하느라 버티다가 마지못해 끌려간다. 그러한 영혼들은 어떠한 정령도 그들의 안내자가 되려 하지 않기 때문에 홀로 방황하다가 나중에 가서 필연에 의해 그에 마땅한 곳으로 옮겨 가게 된다(108b-c).

영혼의 여정에 관해 이야기하던 소크라테스는 그 이야기를 잠시 멈추고 지구에 있는 많은 놀라운 장소들에 관한 이야기로 넘어간다(108c). 지구에 관한 이야기를 본격적으로 시작하기에 앞서 소크라테스는 자신이 하게 될 이야기가 지금껏 지구에 관해 말한 사람들의 생각과는 다른 이야기이며, 이것이 자신도 누군가에 믿게 된 것이라고 덧붙인다. 그러면서 지구의 많은 놀라운 장소들에 관해 자세히 묘사하는 일은 그렇게 어렵지 않으나, 그 이야기가 참임을 보이는 일은, 아마 자신이 해낼 수 없는, 어려운 일이라고 고백한다(108d-e).

그리고는 지구의 모습과 그 안의 여러 지역들에 관한 이야기를 전해준다. 지구는 구형(περιφερής)의 모습을 하고 천구 한가운데에서, 천구와 평형상태를 유지한 채로 어떠한 방향으로도 기울지 않은 채 유지해 있다. 이 지구에는 여러 작은 지역들이 있는데 여러 사람들이 각기 다른 지역들에 거주해 있다. 그런데 이 지역들은 사실 지구 표면에 위치해 있는 게 아니라 그 표면의 여러 우묵한 곳들에 위치해 있다. 지구 표면으로부터 아이테르의 찌꺼기인 물, 안개, 공기가 이곳들로 흘러내린다. 반면 그 우묵한 곳들 위에 있는 “지구 자체”(αὐτὴ ἡ γῆ, [참된 지구], 109b7)는 마치 열두 조각으로 된 가죽 공(αἱ δωδεκάσκυτοι σφαῖραι)의 모양을 하고 있는데, 순수한 상태로 천구 안에 위치해 있고 아이테르가 그 표면을 둘러싼다. 하지만 우묵한 곳에 살고 있는 우리의 “느릿함과 나약함 때문에”(διὰ

δὲ βραδυτήϊά τε καὶ ἀσθένειαν, 109c7-d1) 우리 자신이 거주하는 곳이 어딘지도 알지 못한 채 마치 지구 표면 위에 살고 있다고 착각하고 있다. 소크라테스에 따르면 “만일 누군가가 공기의 끝에 이르게 되거나 날개가 달려 날아오른다면 머리를 들고 바라볼 것이고, 마치 이곳에서 물고기들이 바다로부터 머리를 들어 이곳에 있는 것들을 보듯, 그렇게 저곳에 있는 것들을 바라볼”(109e) 수 있을 것이다. 그 일을 해낼 수 있다면, 그때 비로소 그것이 참된 천구이자 참된 빛이며 참된 지구임을 알게 될 것이라고 말하고(110a), 소크라테스는 천구 아래 지구 위에 있는 것들에 관한 이야기로 넘어간다(110b).

참된 지구는 아름답고 다채로운 색으로 나뉘, 열두 조각으로 된 가죽 공과 같은데, 그 색깔들은 우리가 거주하는 우묵한 곳들에 있는 것들보다 훨씬 아름다운가하면, 우묵한 곳에서 자라나는 것들, 예컨대 나무, 꽃, 열매, 산, 바위들은 참된 지구에 있는 것들에 비례하여 자란다. 또 이곳의 보석들은 모두 그곳에 있는 것들의 부분일 뿐이며, 그것들이 이곳의 것들보다 훨씬 더 순수하고 아름답다. 그곳에도 “인간들(ἄνθρωποι)”이 거주하고 있는데, 그들은 이곳의 우리보다 훨씬 긴 시간을 살며, 시각, 청각, 현명함 및 모든 능력에 있어 이곳의 우리보다 뛰어나고, 신들의 숲과 성소를 가지고 있어서 신들의 말과 예언을 들으면서 신들과 함께 지낸다.

참된 지구에 관한 설명 이후 소크라테스는 이번에는 지구의 안쪽(아래쪽)을 이야기한다. 여러 우묵한 지역들이 그 둘레를 두르고 있는 지구는 아래 도처에 영원히 흐르는 여러 강들을 지니고 있는 가운데, 지구의 가장 깊은 곳에 자리 잡은 타르타로스로 모든 강들이 함께 흘러 들어오고 그곳으로부터 다시 흘러나간다. 모든 흐름들은, 마치 숨 쉬는 것들의 숨이 항상 내쉬어지고 들이마셔지는 것처럼, 지구를 관통해 저곳의 것들로 흘러 들어서는, 다시 또 그 각각이 가게 될 지역으로 가서 바다, 호수, 강, 샘을

이루었다가 다시 타르타로스로 쏘아지기를 반복한다(112e).

소크라테스는 여러 흐름들 중 네 개의 흐름, 즉 오케아노스, 아케론, 펠리플레게톤, 코퀴토스를 언급하며, 각각의 지역에 어떤 죄를 지은 자들이 가게 되고 그곳에서 무슨 일을 겪게 되는지 이야기한다(113a-114b). 소크라테스는 오케아노스에 대해서는 특별한 설명 없이 다른 흐름들을 얘기하는데, 중간 정도로 살았던 자들은 아케론으로 향하고 그곳에 머물면서 자신의 잘못에 대한 처벌을 받고 정화가 이루어지고 나서야 풀려나는가하면, 선행에 대해서는 정당한 몫에 따라 상을 받는다. 반면에 그 과오가 너무 커서 치유가 불가능한 자들은 타르타로스로 내던져지고 다시는 나오지 못한다. 그런가하면 중대하기는 하지만 치유가 가능한 죄를 저지른 이들은 타르타로스에 일 년간 있다가 큰 파도가 그들 중 일부를 코퀴토스로, 다른 일부를 펠리플레게톤으로 내던진다. 그렇게 내던져진 영혼들은 자신이 죄를 범한 자들을 향해 소리 질러 부르며 자신의 죄를 용서해달라고 간청하고 설득한다. 이것이 받아들여지면 그들은 빠져나와 나쁜 것들로부터 벗어나게 되지만 받아들여지지 않으면 그들은 다시 타르타로스로 실려가 갇히게 된다. 한편 살아생전 경건한 자들은, 지구의 이쪽 지역들로부터 해방되어 지구 위에 거처하게 된다. 그런데 이들 중에서도 철학에 의해 충분히 정화된 자들은 “모든 시간 동안 몸 없이 살게 되며, 저들의 것들보다 훨씬 더 아름다운 거처들에 도달하게 된다.”(114c)

이상이 영혼의 사후 여정과 지구의 모습에 관해 소크라테스가 믿고 있는 이야기의 내용이다. 지금부터 철학자가 믿게 되었다는 이야기에 관해 논의할 것이다. 우선 우리는, 영혼의 불멸성을 입증하는 데 매우 긴 논의를 할애한 소크라테스가, 그 논증이 성공을 이룬 것처럼 보임에도 불구하고, 왜 그 영혼의 여정과 지구의 모습에 관해 이야기를 하고 있는지 그 이유를 생각해볼 필요가 있다. 언뜻 생각하기에, 성공적으로 마무리된 것처럼

럼 보이는 영혼불멸논증 이후 철학자가 편안한 마음으로 파르마콘을 들이마시고 죽음을 맞이한다면, 대화편은 차분한 논증을 통해 죽음과 영혼에 대한 잘못된 믿음들을 검토하고 반박함으로써 올바른 믿음을 이끌어내려는 철학자의 소임이 잘 수행되는 것으로 마무리될 수 있었을 것 같은데, 왜 작가는 영혼의 분리를 추구하는 철학자가 논증을 통해 영혼의 불멸성을 밝히고 나서 그의 행위에 온갖 이미지들로 가득한 뮈토스를 집어넣은 것인지 그 이유를 떠올리기 쉽지 않기 때문이다.

물론 영혼불멸논증과 영혼의 사후 여정 신화 사이에는 다루는 내용에 있어 차이가 있기는 하다. 영혼의 사후 여정 신화는 논증을 통해 입증된 영혼의 불멸성에 기반해, 불멸하는 영혼들이 보이지 않는 곳에서 겪게 되는 일들, 그리고 그들이 머무르게 될 거처에 관한 이야기를 다루며, 이야기가 전개되는 방식에 있어서도 논증과의 차이는 분명해 보인다. 영혼의 사후 여정 신화는, 영혼불멸논증과는 달리 논증을 거치지 않은 채 철학자가 누군가에 의해 믿게 된 바가 전해지는 이야기이다.

‘이야기로 말하다’라는 표현과 관련해 한 가지 언급하기로 한다. 『파이돈』에서 $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ 은 두 번 등장한다. 참된 지구가 무엇인지 이야기 하겠다는($\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\nu\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) 소크라테스의 대사에서 한번, 그리고 앞서 61e에서 “그곳(하데스)에서의 체류를 어떤 것이라 생각하는지 검토하고 이야기해보는 것($\delta\iota\alpha\sigma\kappa\omicron\pi\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \mu\upsilon\theta\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$)은 저 세상으로 길을 떠나려는 사람에게 무엇보다도 적합한 일”이라고 언급하는 대목에서 한번 등장한다. 그렇다면 대화편에 두 번 등장하는 동사가 하나의 대상, 즉 죽음 이후 영혼이 머무르게 될 곳에서의 체류를 목적으로 취하고 있다는 점에서, 소크라테스는 그의 대화가 시작하는 부분(61e)에서부터 107c-115a에서 제시되는 이야기를 대화상대자들에게 말해줄 계획을 이미 갖고 있었던 것으로 보인다.

소크라테스가 영혼의 불멸성에 대한 검토를 마치고서 왜 영혼의 사후 여정에 관해 이야기하는 것인지는 61e로부터 대답이 어느 정도는 마련될 수 있을 것 같다. 그런데 만약, 영혼의 하데스에서의 체류부터 사후 여정에 이르기까지, 소크라테스가 그의 대화상대자들과 함께 또는 그가 혼자서 연설에 가까운 형식으로 다룬 내용이 모두 검토하기와 이야기하기의 대상이라면, 소크라테스에게 있어 하데스에서의 체류에 관해 검토하고 이야기하는 일이 『파이돈』에서 소크라테스가 하려는 첫 번째 과제인 셈이다. 그리고 철학자의 이러한 작업은 그에 앞서 케베스가 제기한 자살금지와 죽음 추구의 이유를 설명하기 위한 목적으로 계획된 것이다.

이상의 내용은, 철학자의 소임을 고려할 때, 다음과 같이 정리될 수 있다. 철학자의 소임은 자신과 다른 사람들의 영혼을 돌보는 것인데, 소크라테스는 그 돌봄을 검토하기와 이야기하기의 방식으로 수행한다. 이 두 가지를 함께 사용함으로써 철학자는 성공적으로 죽음과 영혼에 관한 올바른 믿음을 대중에게 심어줄 수 있다. 감옥 안에서 꿈의 의미를 재해석해낸 소크라테스에게 이제 로고스와 뮈토스는 양립불가능한 전략이 아니다. 『파이돈』은, 그 이전에는 받아들이지 않았던 무기의 중요성을 깨달게 된 소크라테스가 로고스와 함께 뮈토스를 쥐기 시작한 작품이다.

영혼의 사후 여정 이야기로 돌아오자. 영혼의 사후 여정 이야기를 철학자가 새롭게 취하게 된 또 다른 설득의 무기로 말할 수 있기 위해, 우리는 이야기가 철학자의 소임을 수행하는 데 구체적으로 어떻게 기여하는지를 함께 살펴봐야 한다. 지금부터는 영혼의 사후 여정 이야기가 철학자의 소임과 관련하여 어떤 역할을 수행하고 있는지 그 목적이 무엇일지를 추정해보고자 한다. 이 과정에서 우리는 소크라테스가 전해주는 이야기들, 즉 영혼이 겪게 될 일들과 가게 될 장소들의 모습, 그리고 각각의 장소에 그에 마땅한 영혼들이 머무르게 된다는 ‘분류체계’가, 단지 철학자가 생생한

이미지들을 사용해가며 아직 하데스에 가보지 못한 사람들을 겁주거나 현혹시키기 위한 장식품이 아니라, 앞서 철학자가 대화상대자들에게 당부하는, 삶 속에서 정화를 수행하는 철학적 훈련의 필요성과 그에 따른 보상과 관련하여 희망을 불어넣어주고, 그 길을 택하지 않음으로써 받게 될 처벌과 관련하여 경각심을 심어주려는 의도를 지니고 있음을 드러내고자 할 것이다.

4.2. 단순하지 않은 길

영혼의 하데스로의 여정에서 정령은 영혼의 안내자(ἡγεμών, 107e2)이다. 영혼이 마주하게 될 많은 갈림길들과 삼거리들은 영혼의 여정에 왜 안내자가 필요한지 말해주는 듯하다. 그가 없이는 영혼이 길을 잃어버릴 테니 말이다. 순수하고 현명한 영혼과 몸을 욕망하는 영혼이 정령의 인도에 서로 반대되는 반응을 보이는 이야기로부터, 우리는 소크라테스가 정령의 안내를 좋은 것으로, 안내를 따르지 않는 것을 나쁜 행위로 여기고 있음을 쉽게 알 수 있다. 그렇다면 정령의 안내를 따르는 일은 좋은 일이기에, 현명한 영혼은 그 좋은 일을 따르는 것이고, 그와 반대인 영혼이 자신의 정령에게 저항하는 일은 나쁘다. 순수한 영혼은 자신의 안내자를 기꺼이 따르지만, 정화되지 못한 영혼은 몸과 보이는 영역에 계속 있으려 버티다가 강제로 이끌려 간다.

그런데 ‘이끌다’와 ‘따르다’는 우리가 앞서 살펴본 관계들, 주인과 노예, 신과 철학자, 철학자와 대중, 그리고 영혼과 몸의 관계를 설명하기 위해 반복적으로 사용된 동사들이다. 신은 주인의 명령으로 철학자를 이끌고, 노예는 자신의 소임을 다함으로써 신을 따른다. 그런가하면 영혼은 몸을

다스리는 존재로서, 경우에 따라 몸을 달래가면서 진정으로 있는 것으로 최대한 이끌고 가야 한다. 초소설에 근거해 얘기하자면, 철학자는 그들이 올바른 믿음을 지닐 수 있도록 대중을 이끌어야 하며, 『소크라테스의 변명』을 끌어와 얘기하자면, 대중은 신의 선물을 잘 따라가야지 철학자의 안내에 저항해서는 안 된다.

이렇게 본다면 죽은 자들의 영혼이 그 여정에서 겪게 되는 일들을 비단 저승에서만 벌어지는 일로 여길 필요는 없을 것 같다. 여정에 나선 영혼을 정령이 이끄는 행위는 실상 이승에서 벌어지는 주인의, 영혼의 이끌과 궤를 같이 한다. 하데스로 가는 길은 결코 단순하지 않고 여러 갈래로 되어 있는 복잡한 길이기, 이제 막 입구에 들어선 영혼이 안내자 없이는 올바른 길로 나아가기란 사실상 불가능해 보인다. 죽은 자들은 하데스에 이르기 위해 복잡한 길로 상징되는 온갖 장애들을 넘어서야 하며 이 과정에서 반드시 정령의 도움을 받아야만 올바르게 죽음의 영역에 도달할 수 있는 것이다.¹²⁵⁾ 정령의 도움을 받지 않는 영혼은 신체적 죽음을 맞이하고서도 저승의 입구 어디에선가 서서 죽음을 온전히 맞이하지 못할 것이며, 그렇기 때문에 엄밀히 말해 죽은 자의 영혼이라고 부르기 곤란할 수도 있을 것이다. 에드몬즈(Edmonds)는, 죽음이라는 사건이 이승에서 저승으로의 전이(transition)를 순식간에 일으키는 것처럼 보이지만, 죽은 자가 완전히 살아 있는 자들의 세계를 떠나지 못할 수도 있다는 생각이 고대 그리스 신화적 전통에서 자주 발견된다고 지적한다.¹²⁶⁾

소크라테스가 언급하는 ‘하데스로의 결코 단순하지 않은 여정’은 이러한 신화적 전통에 대한 플라톤의 반영 및 각색의 결과로 보이며, 81d의 비석과 무덤 주변을 떠도는 몸의 욕망에 지배된 영혼들도 이와 관련된 이야기

125) Edmonds (2004), 171.

126) Edmonds (2004), 171.

일 수 있다. 몸이 죽었음에도 자신에게 할당된 정령의 인도를 거부하고 저승의 입구로부터 도망치고 있는 영혼의 이야기도 결국 모든 죽음이 곧 해방을 의미하는 것은 아니라는 메시지를 보여주는 예라고 할 수 있다. 무덤가를 기웃거리는 영혼들이나 저승의 입구에서 정령의 인도를 따르지 않으려는 영혼들은 또한 이곳에서 영혼의 다스림을 거스르고 도리어 그것을 지배하는 몸의 욕망을 추구하는 사람들의 모습과 닮아 있다. 또한 이곳에서 철학에 의해 자신을 충분히 정화해온 자들이 저곳에서 정령의 인도를 받아 심판을 받은 뒤에 얻게 된, 신들과 함께 지내는 보상은 현명함을 위한 올바른 교환을 수행해온 철학자들이 얻게 되는 보상과 똑같은 것이다.

정령의 인도에 의해 정해진 장소로 간 모든 영혼들은 심판을 받고, 그들 중에는 필요에 따라 윤회의 길¹²⁷⁾을 가게 되어 다시 정화의 의무를 수행해야 할 수도 있고, 신들과 함께 행복하게 지낼 수도 있을 것이다. 죄에 대한 심판이 영혼의 거취를 결정하는 만큼 심판을 받는 일은 매우 중요하다. 죄를 범함 또는 정화됨의 정도에 따라 영혼은 저 아래로 또는 저 위로 자리를 옮기어 불행하거나 행복한 삶을 살게 된다¹²⁸⁾. 그런데 이곳에 있는 영혼들도 사정은 마찬가지로이다. 현명함을 획득하기 위한 철학의 길 이외에 많은 갈림길들과 삼거리들은 모두 잘못된 길일 것이다. 이곳에서 소크라테스는 아테네인들을 돌보라는 신의 명령을 따라 자신의 소임을 다하였으며, 종종 자신을 찾아오는 정령의 인도에 의해 자신이 잘못된 길을 가려할 때 마다 제지를 당하면, 현명한 영혼을 지닌 철학자는 정령의 인도를 순순히

127) 소크라테스가 사후 여정 신화를 듣게 된 시점과 영혼불멸논증을 구축한 시점 중 어떤 것이 앞서는지 확실치 않지만, 그가 별다른 입증 없이도 사후 여정을 참되다고 믿게 된 이유 중 하나는 아마도 사후 여정 신화가 죽은 자들의 영혼이 다시 이곳으로 와서 새로운 몸 안에 태어나게 된다는 윤회를 말하기 때문인 것으로 생각된다. 논증 없이 이야기되는 영혼의 윤회는, 그것이 사실이라면, 그자체로 영혼의 불멸성을 입증해줄 수 있으며, 그렇기 때문에 소크라테스가 말하고자 하는 바, 즉 이곳에서 우리가 끊임없이 철학이라는 정화의식을 수행해야 할 이유를 마련해줄 수 있다.

128) Edmonds (2004), 214.

따라 다시 올바른 길로 향한다.

현명하지 않은 영혼들의 입장에서는, 어쩌면 자신이 올바른 길처럼 보이는 길을 스스로 택하여 홀로 하데스에 도달할 수 있다고 생각할지도 모르겠다. 하지만 단순하지 않은, 많은 갈림길들과 삼거리들이 영혼 앞에 놓여 있다는 이야기 설정은 그러한 생각이 열토당토않은 착각임을 말해주는 것 같다. 마치 이곳에서 ‘용기로 보이기만 하는 것’을 보고서 용기라고 확신하며 그것을 쫓듯이 말이다. 사실 용기를 추구하기 위한 유일한 길은 그 덕이 현명함을 향해 있는 길인데도 말이다. 그 길은 결코 몸의 겪음만으로 찾을 수 있는 것도 아니고, 오직 자신의 영혼을 몸으로부터 분리하도록 길들이는, 끊임없는 연습을 통해서만 찾아낼 수 있는 길이다. 하데스로의 길 이 단순하지 않은 탓에 그리스인들에게는 죽은 자의 영혼이 무사히 하데스에 이를 수 있도록 그를 위한 종교의식을 치르는 관습들, 예컨대 죽은 자의 눈과 입을 닫아주고, 몸을 씻기고, 몸에 기름을 바르고, 땅에 매장하고, 신을 부르고, 높은 곳으로 보내기 위한 화장과 같은 전통적인 방식들이 있었지만, 『파이돈』에서는 오로지 철학의 연습을 통해서만 그 여정을 성공적으로 완수할 수 있다고 묘사되고 있다¹²⁹⁾.

4.3. 이항대립이론

토피기안(Tofighian)은 플라톤 대화편 내의 신화와 철학을 분석하는 자신의 연구에서 『파이돈』을 레비-스토르스의 이항 대립(binary system) 이론에 기반하여 분석한다¹³⁰⁾. 대화편 분석에 앞서 구조주의 이론을 소개하는

129) Edmonds (2004), 171, 180-181.

130) Tofighian (2016), 111-141.

단계에서 토피기안은, 우선 (레비-스트로스의 영향 아래) 구조주의자들이 단지 형식적인 규칙들(formal codes)과 신화소들을 분류하는 데에만 관심을 갖는 게 아니라, 신화 생산자들과 연관되어 있는 공동체와 문화의 형식적 측면에 상응하는 심층적인 구조를 밝힌다고 지적한다¹³¹⁾. 그렇기 때문에 구조주의는 특정한 문화 안에서 신화를 만들고 또 살아가는 개인들에게 공명을 울리는 메시지에 접근하려 하며, 의미를 낳는 신화들 안에 내재하는 구분(inherent distinctions)을 강조한다. 이런 식의 접근은 신화 안에 표현되어 있는 이름 있는 대립항(named oppositions)에 대한 탐구로 나아간다.

구조주의자들이 신화에 접근하는 방식을 검토한 토피기안은 『파이돈』 전반에 걸쳐 이항대립구조가 깔려 있다고 지적하면서, 특히 영혼의 사후 여정 신화에 우월함/열등함, 본래/모사, 오염되지 않은 것/희석된 것(uncontaminated/diluted)의 기본적인 대립항들로 구분되어 있다고 말한다.¹³²⁾ 사실 구조주의 식의 구분은, 적어도 『파이돈』에서는 사후 여정 신화뿐만 아니라, 본 논문에서 중점적으로 검토한 부분들과 논증이 이루어지는 대목들에서도 꽤 분명하게 제시되어 있다. 세부적으로 들어가면 다소간 입장 차이가 생길 수도 있겠으나, 소크라테스는 기본적으로 이러저러한 ‘신화소들’을 제시하면서 이분법적인 구도를 의도하는 것으로 보인다. 사후 여정 신화에서 제시되는 참된 지구와 우리가 살고 있는 이곳이 대립항들로 구분되어 있는 대표적인 사례일 것이다.

이처럼 토피기안이 『파이돈』 해석에 끌어들이는 구조주의 이론은 『파이돈』 전반에 깔려 있는 이원성을 어느 정도 설명해줄 수 있는 것처럼 보인다. 하지만 이항대립이론에는 『파이돈』의 이분적 체계를 온전하게는 설명

131) Tofighian (2016), 112.

132) Tofighian (2016), 120.

해주지 못하는 한계가 있다. 이항대립이론의 핵심은 항들의 배타적인 대립이지, 이항대립이론이 대립항들 중 어느 쪽으로의 환원 가능성에 대해 적어도 명시적으로 설명하지는 않는다. 이항대립에 있어 구조주의의 목표 중 하나는 신화가 만들어지는 문화나 공동체의 표층과 심층에 대한 이해를 바탕으로 이항대립이 설정되어 있다는 설명을 제시하는 것¹³³⁾이며, 신화소가 자신과 반대되는 구성단위와의 관계에서 의미를 확보한다는 설명¹³⁴⁾은, 결국 각 항이 자신의 대립항에 의존함으로써 성질을 확보하게 된다는 말일 텐데, 과연 이러한 설명이 『파이돈』에 그대로 적용될 수 있을지는 의심스럽다. 당장 참된 지구의 경우를 보더라도 그것의 훌륭함, 깨끗함, 아름다움이 이곳의 하찮음, 더러움, 추함에 의존한다고 말하기는 어려울 것이기 때문이다. 결국 우리는 구조주의적 이항대립을 전적으로 『파이돈』에 적용하려 하기보다는, 『파이돈』에서 제시되는 반대항들이 이원성을 이루고 있다는 정도로 이해하고, 나쁨에서 좋음으로, 더러움에서 깨끗함으로 나아가려는 본성을 영혼이 지니고 있음을 확실하게 인지할 필요가 있을 것이다.

4.4. 지구의 모습과 그곳의 거주자들

소크라테스는 참된 지구와 지구 표면에 우묵하게 나있는 곳을 구분한다. 철학자에 따르면 이 우묵한 곳에 거주하는 우리들 중 대부분은 이곳이 진짜 지구인줄로 착각하면서 나약함과 느릿함으로 인해 공기의 끝을 넘지 못하지만, 만일 누군가 그 끝에 이르려하거나 날개가 달려 날아오르려 한

133) Lévy-Strauss (1963), 87.

134) Tofighian (2016), 112.

다면, 머리를 들고 위를 바라볼 것이며, 혹시 그의 본성이 바라보는 일을 감당해내기 충분하다면, 그때 그는 위쪽의 참된 지구가 있음을 알게 될 것이다(109c-e).

소크라테스가 묘사하는 참된 지구에는 많은 생물들 그리고 ‘인간들(άνθρωποι)’이 거주하는데, 그들은 보고 듣는 능력에 있어서나 현명함에 있어서나 이곳의 우리들보다 훨씬 뛰어나며 신들과 함께 지낸다. 여기서 참된 지구에 거주하는 인간들에 주목해보자. 소크라테스에 따르면 우묵한 곳과 지구 자체 각각에 우리와 그들이 살고 있으며, 우리 모두 인간이다. 하지만 우묵한 곳이 아닌 참된 지구에 거주하는 이 인간들은 도대체 누구인가? 그들의 존재를 어떻게 이해해야 할까? 혹시 소크라테스가 말하는 ‘인간’이란 순수한 영혼에 대한 비유적 표현일까? 하지만 그들이 우리보다 긴 시간을 살며 시각과 청각에 있어 우리보다 뛰어나다는 소크라테스의 말은, 어쨌든 그들이 몸을 가지고 있음을 말해준다. 정말 인간, 우리보다는 여러 면에서 뛰어나지만 어쨌든 우리와 같은 인간을 말하는 것이라면, 어떻게 해서 그들은 우리 그리고 다른 우묵한 곳들에 거주하는 다른 인간들과는 다른 차원의 장소에 있을 수 있는가? 우묵한 곳과 참된 지구 각각에 거처를 삼은 자들을 구분함으로써 소크라테스가 의도하고 있는 바는 무엇일까?

114c에 따르면 참된 지구에 거주하는 인간들은 살아생전 경건함에 있어 특출난 자들로서, 그들은 이곳에서 죽음을 맞이한 뒤, 마치 감옥으로부터 그러하듯, 자유로워져서는 지구의 위쪽으로 거처를 옮겨간다. 그런데 여기서 끝이 아니다. 경건함에 있어 뛰어난 자들 중에서도 철학에 의해 충분히 정화된 자들은 그들보다 훨씬 더 아름다운 곳으로 가는데, 그곳에 이르러 충분히 정화된 자들은 더 이상 몸을 지니지 않은 채 영원히 살게 된다. 다른 한편으로, 소크라테스는 우묵한 곳, 지구 위 천구 아래, 그리고 그보다

높은 곳, 여기에 더해 우묵한 곳들보다 더 아래 있는 곳들과 그곳에서 죽은 자들이 겪는 일들에 관해 이야기한다(111c-114b). 여러 종류의 죄를 지은 자들이 흘러가게 될 장소들 중 주요한 오케아노스, 아케론, 퀴리플레케톤, 코퀴토스, 그리고 이 모든 장소와 연결되어 있는 지구 가장 깊은 곳의 타르타로스 이야기는 죄들과 그 죄를 지은 자들사이에도 ‘위아래’가 있음을 보여준다.¹³⁵⁾ 이 점에서 영혼의 사후 여정 신화에서 제시된 영혼의 지위 구도는, 철학이야말로 인간의 영혼이 할 수 있는 가장 높은 수준의 정화의식임을 보여줌으로써, 당대 그리스인들의 전통을 전적으로 바꾸려하다기보다는, 그것에 변형 및 수정을 거쳐서, 신화가 목표로 하는 바를 이루기 위한 장치로 보인다.¹³⁶⁾ 이처럼 소크라테스가 전해주는 영혼의 사후 여정 신화는, 타르타로스로 대표되는 지구 깊은 곳에 있는 죽은 자들, 우묵한 곳에 사는 우리, 참된 지구에 사는 그들, 그리고 보다 높은 곳에서 지내는 정화된 영혼들을 분명하게 구분하고 있다. 거처가 높아질수록 그곳에 거주하는 영혼의 ‘지위’도 함께 높아지며, 참된 지구에 사는 존재들만 해도 신들에 대한 직접적인 지각을 하며 그들과 함께 지냄으로써 신과 동등한 수준의 존재로 묘사되고 있다. 그들이 지구 위 천구 아래 살고 있는 인간들이라면, 철학에 의해 충분히 정화된 존재들은 천구 위에 살고 있다

135) 호메로스에서도 언급되는 타르타로스는 그리스인들에게는 가장 무서운 감옥과도 같은 곳으로 여겨졌을 것이다. 『일리아스』 8권 5-16행에서 제우스는 자신에게 반하는 자들이면 누구든 타르타로스로 보내버리겠다고 으름장을 놓는다. 또한 477-481행에서 타르타로스는 대지와 바다의 맨 아래쪽 경계에 있는 곳으로, 그곳에 아이페토스와 크로노스가 빛도 즐거움도 없이 앉아 있다고 묘사되는가하면, 14권 277-279행에서는 티탄 신족이 머물러 있는 저 아래의 곳으로 타르타로스가 설명되고 있다. 『신들의 계보』에서도 타르타로스는 끔찍한 곳으로 묘사하고 있다. 제우스에 의해 티탄 신족이 갇혀 있는 타르타로스는 다음과 같이 묘사된다. “이 역겹고 곰팡내 나는 곳에서는 신들도 몹서리친다. 이 거대한 구렁으로 말하자면, 누군가 일단 그 문 안으로 들어가면, 한 해를 다 채우도록 그 바닥에 닿지 못하고, 무시무시한 폭풍이 쉴 새 없이 불어대는 가운데 이리저리 날려 다닐 것인즉 이는 불사신들에게도 무서운 것이다. 이 놀라운 일은, 그곳에는 또 어두운 밤의 무시무시한 거처가 검은 구름에 가려진 채 서 있다.”(천병희 옮김 (2015), 739-735행)

136) Edmonds (2004), 216.

고 봐야 할 것이다. 다른 한편 친구로부터 아래로 내려갈수록 그들의 영혼은 덜 순수하고 덜 현명하다. 죽은 자들이 죄를 씻어내기 위해 용서를 구하는 코퀴토스와 튀리플레게톤은 말 그대로 죄인들의 집합소이며, 그보다 더 밑에 자리 잡은 영원한 감옥은 치유불가능한 자들이 마땅한 운명을 맞이하는 곳이다.

그런데 순수함에 따른 ‘영혼의 지위’는 소크라테스가 이곳에 살고 있는 인간들을 구분하는 ‘계층’과도 일맥상통하다. 앞서 우리는 소크라테스가 죽음, 정확, 덕과 같은 윤리적 관념들에 대한 태도에 있어 철학자와 대중을 엄격하게 구분하며, 철학자의 소임이란 대중을 올바른 믿음으로 이끌으로써 그들의 영혼을 돌보는 것이라고 말하였다. 그 논의에서 철학자와 대중이 구분되었다면, 지구의 장소들과 그곳의 거주자들 이야기에서는 영혼의 분류가 보다 세부적으로 이루어지고 있다. 처벌에 있어, 죄의 규모에 따라 치유가 불가능한 자들과 가능한 자들이, 그리고 죄의 종류에 따라 코퀴토스와 튀리플레게톤으로 옮겨가는 자들이 있는가 하면, 보상에 있어, 살아생전 경건하게 지낸 덕분에 죽음 이후, 이곳의 사물들보다 훨씬 아름다운 것들을 보고 들으며 신들과 함께 지내는 참된 지구의 거주자들, 그리고 철학에 의해 충분히 정확되었기 때문에 경건한 자들보다 훨씬 더 아름다운 거처들에 도달하게 될 몸 없는 존재들이 있다. 또한 당장에는 처벌도 보상도 주어지지 않는 ‘자신을 알지 못하는 우리’. 이렇게 다섯 부류의 영혼이 지구의 여러 지역에 거주하는 존재들로 제시된다.

죽은 자들의 영혼이 심판을 받고 그에 따라 영혼들의 거취가 결정된다는 이야기는 『고르기아스』의 영혼의 사후 신화에도 등장한다.¹³⁷⁾ 몇몇의

137) 나다프(Naddaf)는, 『고르기아스』에는 영혼불멸논증이 등장하지 않고 다만 영혼의 사후 여정 신화가 등장하는 반면 『파이돈』에서는 논증과 신화가 모두 등장한다는 점을 언급하며, 『고르기아스』가 종말론 신화를 처음 등장하는 대화편이라고 추정한다. 그리고 『파이돈』을 그 두 번째 대화편이라고 말하면서 대화편에서 앞서 제시된 논증들이 이후 영혼의 사후 여정 신화의 일종의 “품질보증마크(hallmark)”가

세부적인 설정들을 제외하면 내용도 상당히 유사하며, 그 설정들이라는 것도 표현상의 차이만 있을 뿐 거의 같은 의미인 것으로 보인다.¹³⁸⁾ 두 대화편의 공통된 특징은 이승에서의 행위가 저승에서의 심판에 직접적으로 영향을 미치며, 그에 따라 영혼의 처벌 및 보상 여부가 결정되고, 결국에 거의 명시적으로 영혼들의 ‘지위’가 묘사된다는 점이다. 그리고 보다 중요하게는 이러한 지위가 곧 이승에 살고 있는 사람들의 (적어도 철학자의 눈으로 볼 때 그러한) 지위를 그대로 반영하고 있다는 점이다. 『고르기아스』에서 죽음 이후 심판을 받는 영혼들은 크게 치유 가능한 영혼, 치유 불가능한 영혼, 그리고 철학자의 영혼으로 나뉜다(525a-526c).¹³⁹⁾ 치유 가능한

될 것이라고 말한다(Naddaf (2016), 121-122). 이에 필자는, 『파이돈』의 앞선 논증이 신화의 참됨을 어느 정도 보증해주는 역할을 맡고 있다는 나다프의 설명에는 동의할 수 있겠으나, 영혼불멸논증의 등장 여부 자체가 대화편의 순서를 단적으로 결정짓는 근거는 되기 어렵다고 생각한다. 영혼불멸논증 삽입 여부만 놓고 본다면 작가가 ‘앞선 작품 『파이돈』에서 영혼불멸논증을 삽입했으니 이번 작품 『고르기아스』에는 굳이 넣지 말자’는 식으로 생각했을 가능성을 배제할 수는 없기 때문이다. 필자는 『고르기아스』가 『파이돈』보다 앞서 만들어졌다는 주장이 틀렸다고 말하는 게 아니라, 나다프의 추정만으로는 그 순서를 결정하기 어렵다고 말하는 것이다.

138) 가령 『고르기아스』 526c에서는 철학자의 영혼이 심판을 받고나서 축복받은 자들의 섬들로 가서 그곳에서 지낸다고 이야기되는데, 『파이돈』 114c에서는 철학에 의해 충분히 정화된 자들이 “축복받은 자들의 섬들”이라는 표현 없이, 그 어느 곳보다도 훨씬 더 아름다운 거처들에 도달하게 된다고 묘사된다.

139) 핵포스는, 『고르기아스』의 사후 신화에 치유 가능한 영혼, 불가능한 영혼 그리고 올바른(righteous) 영혼, 이렇게 세 종류만이 묘사되며, 『파이돈』에서는 이 셋에 더해 “태연하게 좋은 영혼(indifferently good)”과 철학에 의해 정화된 영혼이 더 인정되고 있다(“here two more are recognised”)고 말한다(Hackforth (1955), 185). 이렇게 보면 핵포스는 『고르기아스』의 사후 신화에 철학자의 영혼이 있지 않다고 여기는 것 같다. 하지만 『고르기아스』의 사후 신화에는 치유 가능한 영혼과 불가능한 영혼이 묘사되면서, 경건하게 진리와 함께 살았던 철학자의 영혼이 축복받은 자들의 섬들로 보내진다는 얘기 또한 등장한다. 핵포스가 “올바른 영혼”이라는 표현으로 철학자의 영혼을 의도했다고 생각해볼 수도 있겠으나, 그렇다면 『고르기아스』에는 등장하지 않는 “철학에 의해 정화된 영혼들”이 『파이돈』에서 추가되었다는 그의 설명은 틀린 것이 된다. 필자가 이점을 지적하는 이유는, 이어지는 설명에서 핵포스가 “이러한 추가에 어떠한 특별한 의미도 있지 않다”고 덧붙이기 때문인데, 본문에서 얘기했듯 철학자 부류로 경건한 자 부류로부터 구분하려는 소크라테스의 (또는 이야기를 전해준 사람의) 의도가 핵포스의 설명에 의해 무색해질 수 있기 때문이다. 필자가 보기에, 『파이돈』의 주된 목표 중 하나는 지혜를 사랑하는 자가 죽음 이후에 받게 될 보상이다. 이를 부각시키기 위해서라도 죽음 이후 철

영혼과 치유 불가능한 영혼 모두 형벌 받는 것으로 취급되는 가운데, 그들 사이에도 차이는 꽤 작지 않은가 하면, 철학자의 영혼이 축복받은 자들의 섬들로 간다는 얘기가 플라톤 대화편에서는 자연스러워 보이는 가운데, 이때 소크라테스가 철학자의 영혼을 두고 “경건하게 진리와 함께 살았던 (...) 자신의 일을 행하고 다른 일에 참견하지 않았던 철학자의 (영혼)”(ὁσίως βεβιωκυῖαν καὶ μετ’ ἀληθείας, (...) φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, 『고르기아스』 526c1-2)이라고 말하는 대목은, 『파이돈』의 사후 여정 이야기에서 묘사되는 “철학에 의해 충분히 정화된 사람들”을 떠올리게 하고, 두 대화편에서 철학자를 같은 방식으로 묘사하는 것 같으면서도, 다른 한편으로 『고르기아스』에서 명시적으로 제시되지 않는 “경건함에 있어서 남다르게 살았다고 생각되는 자들”이 『파이돈』에서 제시됨으로써, 처벌 받는 자들과 보상 받는 자들 사이에 하나의 ‘계층’이 『파이돈』에 추가되고 있음을 생각할 수 있도록 해준다. 이에 따라 『고르기아스』의 ‘축복받은 자들의 섬들’에 비견되는 참된 지구는 경건한 자들과 철학자들 각각이 거주하는 ‘지구 위쪽의 순수한 거처’와 ‘경건한 자들이 살고 있는 곳보다 더 높고 아름다운 거처’로 세분화된다.

이로써 『파이돈』의 사후 여정에서 철학자의 영혼은 경건한 영혼 (즉, 현명함을 갖추지 않고 경건하기만 한 영혼)과 구분되는 동시에, 보다 높은 지위에 놓임으로써 철학자의 위상을 이곳에서나 저곳에서나 경건한 자보다 한 단계 높여주는 효과를 주고 있다. 철학에 의해 충분히 정화된 영혼들이 더 이상 몸 없이 신들과 함께 지내는 보상을 받는다고 할 때, ‘몸 없이’ 지내는 영혼은 영혼 그 자체로 있는 존재일 것이다. 그리고 이러한 ‘몸은 몸 그 자체로 영혼은 영혼 그 자체로 있는 상태’를 두고 소크라테스

학자의 영혼은 다른 영혼들과 분명하게 구분될 필요가 있을 것으로 보인다.

는 앞서 진정한 죽음의 상태라고 규정한 바 있다.¹⁴⁰⁾

그렇다고 해서 『고르기아스』의 철학자가 『파이돈』의 철학자보다 보상을 덜 받는다고 생각할 필요까지는 없어 보인다. 『고르기아스』에서 철학자의 영혼이 축복받은 자들의 섬들로 보내지는 것은 분명하기 때문이다. 다만 경건한 자와 철학자 사이의 명시적인 구분이 『고르기아스』의 사후 신화에서는 등장하지 않는다는 점을 말하고자 하며, 둘 중 어느 작품이 먼저 지어졌든 간에, 『파이돈』의 사후 여정 신화가 『고르기아스』의 사후 신화보다 철학자의 영혼을 다른 영혼들과 분명하게 구분 짓고 있음을 보이려는 것이다.

한편 처벌 받는 영혼들의 경우에서 치유 가능한 영혼과 치유 불가능한 영혼에 대한 묘사 중 두 대화편에 차이가 있다는 점 또한 언급하고자 한다. 물론 두 대화편의 결말을 장식하고 있는 사후 신화들은 주제 면에서나 구체적인 내용에 있어서나 상당히 유사하다고 말할 수 있지만, 다음과 같은 차이는 주목할 만하다. 『고르기아스』에서는, 『파이돈』에는 있지 않은, 죄 지은 영혼들에게 벌을 내리는 목적이 설명되는가하면¹⁴¹⁾, 『파이돈』에서는,

140) 소크라테스는 죽음에 대한 첫 번째 정의(64c)에서 죽음과 죽어 있음을 구분했는데, 그 정의에 따를 때, 모든 시간 동안 몸 없이 살게 되는 철학자의 영혼은 죽어 있음의 상태에 있는 존재이고, 죽음에 대한 두 번째 정의(67d)에 따를 때 철학자의 영혼은 몸으로부터 자신을 풀어주고 계속해서 분리된 상태로 있는 존재이다. 결국 사후 여정 이야기에 등장하는 철학자의 영혼은 당연하게도 앞서 소크라테스가 규정한 ‘진정한’ 죽음을 추구해왔고 그것을 성취한 것에 대한 보상을 누리는 영혼이다.

141) “형벌을 받는 모든 자들에게는 다른 이로부터 올바르게 형벌을 받음으로써 유익을 얻고 더 나은 자가 되는 것이 적절하네. 아니면 다른 사람들에게 본보기가 되어야 하네. 어떤 응분의 고초를 겪는지를 보고 두려워하여 다른 사람들이 개선될 수 있도록 말이네. 신들과 사람들에게 의해 대가를 치르고 이롭게 되는 자들은 치료가 가능한 잘못을 저지르는 자들이네. 그렇기는 하지만 그 이로움은 여기서나 하데스에서나 고통과 괴로움을 통해 그들에게 주어지네. 다른 방법으로는 불의에서 벗어날 수 없기 때문이지. 본보기들은 극단적인 불의를 저질러서 그 부정의한 행위로 인해 치료가 불가능해진 자들에게서 나오네. 그리고 이들은 치료 불가능한 자들이기 때문에 자신들은 더 이상 유익을 전혀 얻지 못하지만, 이들이 잘못으로 인해 가장 크고 가장 고통스럽고 가장 무서운 수난을 영원히 겪는 것을 보는 다른 사람들은 유익을 얻네. 이들은 저곳 하데스의 감옥에 그야말로 본보기로 매달린 채 끊임 없이 도착하는 부정의한 자들에게 경고성 구경거리가 된다네.”(『고르기아스』

『고르기아스』에는 있지 않은, 자신이 지은 죄명과 그에 따른 처벌 내용 및 보내지는 장소들이 보다 구체적으로 제시됨으로써, ‘벌을 내리는 하데스’의 이미지가 이승의 사람들에게 강렬하게 다가올 수 있다. 처벌의 이미지로 두려움을 일으켜 영혼을 악덕으로부터 등 돌리도록 하는 것이 철학자가 대중시가를 지으면서 의도하는 것이라면, 비슷한 이유에서 보상의 이미지는 영혼에게 희망을 불어넣어 덕으로 이끌도록 하는 힘을 지닌다고 볼 수 있다.

사후 여정과 참된 지구에 대한 묘사를 마치며 소크라테스가 하는 말은 우리로 하여금 철학자 자신이 이 이야기의 성질과 그 목적을 무엇으로 보고 있는지 생각해볼 수 있게 해준다. “이것들이 내가 설명한 그대로라고 단정적으로 말하는 것은 지성을 가진 사람에겐 적절치 않은 일이네.”(114d) 이어서 소크라테스는, 그럼에도 (영혼불멸논증에 따라) 영혼이 불사하다는 것만큼은 분명해 보이니, 또 영혼이 죽음 이후에 겪게 될 처벌 또는 보상에 관한 믿음을 참된 것이라고 여기는 일은 고귀한 위험을 감수할만한 가치가 있는 일이니, 몸의 즐거움이 아닌 배움의 즐거움에 열성을 다하면서, 절제, 정의, 용기, 자유, 진리로 장식한 채 하데스로의 여정을 기다리는 사람이라면 누구든지 자신의 영혼에 확신을 가지라는 말을 하며 이야기를 마친다(114d-115a). 이것이 『파이돈』의 핵심주제이다. 반성을 거친 철학자에게 영혼의 돌봄은 로고스만으로 이루어지지 않는다. 대중은 물론이거니와 다른 철학자들에게도 뮈토스는 저승에서의 보상을 가져다 줄 수 있는 좋은 것이다.

525b-c, 김인곤 옮김)

Ⅲ. 결론

지금까지 우리는 『파이돈』의 전반부를 분석하고 마지막 부분의 신화를 검토함으로써 대화편에서 드러나는 철학자의 소임이 무엇인지를 살펴보았다. 철학자란 무엇을 하는 자인지 밝히기 위해 우리는 우선 대화편의 ‘무대 설정’을 고려하는 일이 대화편의 주제를 이해하는 데 일정한 역할을 수행할 수 있음을 밝히고자 했으며, 그러한 작은 목표를 위해서, 파이돈이 왜 작품 전체의 전달자 역할을 맡게 되었는지, 대화가 이루어지는 장소는 왜 플레이우스이며, 소크라테스의 죽음을 이야기하려는 파이돈이 그에 앞서 테세우스의 배와 아폴론 축제를 언급하는지와 같은 사소해 보이는 이야기들에 주목하여 그 의미를 추정해 보았다. 그것들에 대한 추정은 이후의 이야기, 즉 소크라테스가 대중시가를 짓게 된 이유를 고백하고, 자살하면 안 되는 이유를 설명하는 대목을 거치면서, 독자로 하여금 아폴론에 봉헌된 소크라테스, 피타고라스학파의 교리에 익숙한 소크라테스의 이미지를 떠올릴 수 있도록 예비적 탐구의 역할을 하였다.

이후 보다 본격적인 논의가 시작되는 본론 세 번째 장에서 우리는 『파이돈』을 ‘소크라테스의 두 번째 변론’으로 간주하는데, 첫 번째 변론과 구분되는 『파이돈』에서의 소크라테스의 모습을 그가 ‘신의 소임을 다하다(ἀφοσιούσθαι)’라고 표현한다는 점에 주목하여, 첫 번째 변론 이후 감옥 안에 머무르면서 철학자가 일련의 반성을 거쳐, 즉 자신을 찾아온 꿈을 새롭게 해석하고 이후 대중시가를 지음으로써, 하데스로의 보다 안전한 길을 확신할 수 있는 계기를 스스로 마련하였다고 이해하였다.

이제 소크라테스의 두 번째 변론의 목표가 죽음 이후에 좋은 보상을 기대하는 일이 철학자에게 어떻게 그럴 법한지를 검토하고 이야기해보는 것이니만큼, 이후 우리는 소크라테스가 죽음이 철학자에게 추구할만한 좋은

것인 이유를 설명하는 논의를 쫓아, 죽음에 대한 정의를 살펴보았다. 죽음을 두 번에 걸쳐 규정한 소크라테스는 우선 죽음(θάνατος)과 죽어 있음(τεθνάσαι)을 구분하며 각각을 영혼의 몸으로부터의 해방, 몸과 영혼이 서로로부터 떨어져 그것들 각각 그 자체로 있는 것이라고 정의하지만, 그 둘의 차이가 무엇인지에 관해 더 이상 이야기하지 않고 넘어간다. 우리는 소크라테스가 남겨놓은 이야기의 의미를 해석하고자 노력했으며, 그리하여 죽음(θάνατος)을 영혼이 몸으로부터 해방되는 사건으로 이해하는가하면, 죽기(ἀποθνήσκειν)를 영혼이 죽음을 추구하는 과정으로, 죽어 있음(τεθνάσαι)을 그렇게 추구하여 성취한 죽음이 지속되는 상태를 의미하는 것으로 이해하였다.

죽음에 대한 이러한 이해는, 이어지는 소크라테스의 논의에서 정화의식(καθαρισμός)과 정화상태(κάθαρσις)가 구분되는 이유를 보다 분명하게 설명해줄 수 있다. 죽음이라는 목표에 다다르기 위해 죽기라는 과정을 추구하여 죽음을 성취한 뒤에, 현명한 영혼에 한해서, 죽어 있음의 상태를 유지할 수 있듯이, 철학자가 수행하는 정화란, 삶 속에서 철학을 통해 지속적으로 정화의식을 치르고 나서, 그 역시 죽음을 맞이한 뒤에 정화상태에 이를 수 있다는 설명이 가능하다면, 우리는 죽음과 죽어 있음이 정화의식과 정화상태에 대응되는 것들임을 확인할 수 있다. 영혼이 죽음을 거치고 나서야 죽어 있음의 단계에 들어설 수 있듯이, 철학자는 이곳에서 정화의식을 충분히 치른 뒤에야 정화상태로 있을 수 있기 때문이다. 이 논의 과정에서 우리는 소크라테스가 정화 논의를 거치면서 죽음에 대한 첫 번째 정의에서보다 ‘영혼의 이곳에서의 노력’을 강조된다고 말했다.

첫 번째 정의에 따르면 죽음은 영혼의 해방(ἀπαλλαγῆ)인데, 이러한 정의 자체가 곧 영혼의 노력을 의미하는 것은 아닐 수 있으며, 아마도 소크라테스가 ‘정화란 영혼을 분리하고 길들이는 것’이라고 규정하는 정화

논의 중에 영혼의 노력을 강조해야 할 필요성을 감지하고서, 바로 이어서 죽음에 대한 두 번째 정의를 시도하는 것으로 보인다. 그리하여 두 번째 정의에서 죽음은 ‘몸으로부터 영혼을 풀어주고(λύσις) 분리하는(χωρισμός) 일’로 규정되는데, 이때 영혼을 풀어주고 분리하는 주체를 영혼 자신이라고 이해해야 한다고 주장했다. 결국 죽음에 대한 개선된 정의에 따르면 죽음을 목표로 하는 영혼은 영혼 자신을 몸으로부터 풀어주고 분리하는 일을 수행한다. 죽음의 정의가 두 번 제시되는 일을 두고 이렇게 설명하는 일은 소크라테스가 앞서 줄곧 이야기한 영혼의 본성에도 부합하며, 첫 번째 정의와 두 번째 정의 사이에 있는 정화 논의의 역할을 부각시켜주는 장점이 있다고 할 수 있다.

죽음과 정화에 관한 논의로부터 우리는 영혼이 ‘해방되는 영혼’에서 ‘자기 자신을 해방시키는, 풀어주는, 분리하는 영혼’으로 변모하였다고 말할 수 있고, ‘최대한’ 풀어주고 길들이는 행위로서의 정화행위에 대한 논의와 함께 놓음으로써, 소크라테스가 영혼을 향한 영혼 자신의 끊임없는 노력임을 강조하고 있다고 이해할 수 있다. 이곳에서 영혼 스스로 자기자신을 향해 행하는 돌봄. 이것이 소크라테스가 『파이돈』의 전반부에서 강조하는 메시지인 것이다. 그런데 영혼에 대한 돌봄은 소크라테스가 영혼의 사후 여정 이야기를 마치고 114e-115b에서 대화상대자들에게 권유하는 바이기도 하다는 점에서, 영혼에 대한 돌봄이 대화편 전체를 관통하는 핵심주제라고 생각할 수 있다.

나아가 우리는 정화에 대한 논의가 이어지는 덕을 위한 올바른 교환 논의와도 연결될 수 있다고 말했다. 덕을 위한 올바른 교환 논의에서 소크라테스는 ‘현명함’과 ‘현명함을 동반하는 덕’을 구분하는데, 이 구분은 정화 논의에서 정화의식과 정화상태가 구분되는 방식과 상당히 유사하다. 철학자가 정화의식을 치르고 나서 정화상태에 들어설 수 있듯, 현명함을 획득

하기 위한 목적으로 행해지고 성취한 덕만이 진정한 덕이라고 소크라테스가 말할 때, 우리는 앞서 논의된 정화의식과 정화상태가 교환 논의에서 현명함과 현명함을 동반한 덕에 비유될 수 있음을 확인하였다. 교환 논의에서 확인되는 참된 덕과 가짜 덕의 구분은, 그러한 구분이 참된 바코스 신도와 지팡이만 들고 다니는 자의 구분을 떠오르게 하며, 또한 진정으로 죽음을 추구하는 철학자와 평소에는 죽음을 추구하다가 막상 죽음이 도래할 때가 되면 화를 내는 자의 구분과도 연결 지을 수 있도록 해준다. 이러한 구분이 유의미하다면, 우리는 소크라테스가 철학자로서 갖추어야 할 태도를 논의 속에서 제시하고 있다고 생각할 수 있고, 또 그 자신이 그러한 철학자의 전형으로서 말하고 행동함으로써 신으로부터 부여 받은 소임을 수행하고 있는 것으로 이해해볼 수 있다.

69e에서 자신의 두 번째 변론을 마친 소크라테스는 이후 영혼의 불멸성을 입증하기 위해 네 개의 논증을 제시하였고, 우리는 이 논증들에 대한 대략적인 검토를 통해 영혼불멸논증이 철학자가 죽음을 추구하는 이유를 정당화해주는 도구로도 이해될 수 있음을 설명해 보이려고 하였다. 영혼불멸논증을 통해 소크라테스는 대화상대자들이 죽음 이후에도 영혼이 계속 해서 있음을, 받아들이는 데 성공하였고, 영혼이 불사함이 밝혀진 만큼 하데스로의 여정을 희망하는 철학자라면 살아 있는 동안 자신의 영혼을 교육과 양육을 통해 최대한 훌륭해지고 현명해지도록 노력해야 한다는 말을 하며 영혼불멸논증을 마친다.

철학자의 소임은 본론의 마지막 장 ‘철학자의 뫼토스’에서 또 한 번 확인된다. 본론의 마지막 장에서 우리는 영혼불멸논증 이후에 소크라테스가 들려주는 영혼의 사후 여정 이야기를 검토하면서, 죽음 이후 영혼이 겪게 되는 일련의 일들이 마치 이곳에서 살아가면서 겪는 일들과 유사하며, 특히 죽은 자의 영혼이 저승에 들어서 마주하게 되는 여러 갈래로 된 복잡

한 길을 두고, 영혼이 자신에게 할당된 정령을 안내자로 삼아 그를 따르지 않으면 길을 잃게 된다는 이야기로부터, 우리는 영혼과 정령의 관계를, 주인과 노예, 신과 인간, 철학자와 대중, 그리고 영혼과 몸의 관계에 대응시켜 생각해볼 수 있다고 말했다. 사후 여정에서 현명하고 순수한 영혼과 몸을 욕망하는 더럽혀진 영혼이 자신을 찾아온 정령의 지시에 대해 대응하는 각각의 방식은 마치 소크라테스가 때때로 자신을 찾아오는 정령의 지시를 잘 따르는 모습이나, 몸의 욕망에 지배당한 사람이 더 이상 영혼의 다스림을 따르지 않게 되는 모습과 유사하며, 이곳에서 어떤 교육과 양육으로 삶을 보냈는지가 저승에서의 보상 및 처벌을 결정하는 것으로 묘사되니, 결국 어떤 점에서 보면 이승과 저승은 불멸하는 영혼에게 있어 완전히 분리된 시간 및 장소는 아닌 셈이다.

영혼의 사후 여정 이야기 중간에 소크라테스는 지구의 여러 지역들과 그곳들에 거주하는 영혼들의 성질을 이야기하기도 하는데, 이 이야기들은 크게 보면 현명한 영혼과 몸을 욕망하는 영혼이 각각 보상과 처벌을 받기 위해 각기 다른 장소로 보내진다는 내용으로 되어 있는데, 이로부터 우리는, 이 생에서 어떤 삶을 보냈는지가 죽음 이후에 영혼의 지위를 결정하는 기준이 된다는 점에서, 영혼의 사후 여정과 지구의 여러 지역 이야기는 궁극적으로 우리가 이곳에서 정화의식을 통해 우리 자신 -영혼- 을 깨끗이 하도록 끊임없이 노력해야 한다는 메시지를 담고 있으며, 그렇기 때문에 영혼에 대한 돌봄이 『파이돈』 전체에서 소크라테스가 우리에게 던지는 중요한 삶의 권고라고 생각할 수 있다는 결론을 내렸다. 또한 경건한 자의 영혼과 철학자의 영혼이 죽음 이후 받게 될 보상을 명확하게 구분함으로써, 모든 영혼의 지위 중에서 철학자 영혼의 것을 가장 높은 곳에 위치시킴으로써, 소크라테스는 철학자의 삶이야말로 이곳에서나 저곳에서나 가장 훌륭하고 가장 유익한 삶의 방식임을 말해주고 있다.

참 고 문 헌

1. 원전 및 편집본

Duke, E. A., et al. (1995), *Platonis Opera*, vol. I (Oxford Classical Text), Oxford University Press.

Rowe, C. J. (1993), *Phaedo*: Edited by C.J. Rowe. Cambridge University Press.

2. 플라톤 번역 및 각주

플라톤, 김인곤 옮김 (2014), 『고르기아스』, 이제이북스.

—, 박종현 옮김 (2005). 『국가』, 서광사.

—, 김남두 외 옮김 (2018). 『법률』 나남.

—, 강철웅 옮김 (2014). 『소크라테스의 변명』, 이제이북스.

—, 이창우 옮김 (2012), 『소피스트』, 이제이북스.

—, 강성훈 옮김 (2017). 『에우튀프론』, 이제이북스.

—, 김인곤, 이기백 옮김 (2011). 『크라틸로스』, 이제이북스.

—, 전현상 옮김 (2020). 『파이돈』, 아카넷.

—, 조대호 옮김 (2008), 『파이드로스』, 문예출판사.

Gallop, D. (1975). *Plato: Phaedo*. Oxford: Clarendon Press.

Hackforth, R. (1955 [digital printing 2001]) *Plato's Phaedo*, Cambridge University Press.

Rowe, C., (2010). *The Last Days Of Socrates: Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo*. Penguin classics.

Sedley & Long (2010). *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press.

3. 기타 번역

크세노폰, (2018). 『소크라테스 회상록, 소크라테스의 변론』, 오유석 옮김, 부북스.

키케로, (2014). 『투스쿨룸 대화』, 김남우 옮김, 아카넷.

플루타르코스, (2010). 『플루타르코스 영웅전』, 천병희 옮김, 숲.

호메로스, (2015). 『일리아스』, 천병희 옮김, 숲.

헤시오도스, (2015). 『신들의 계보』, 천병희 옮김, 숲.

4. 단행본 및 논문

강성훈 (2018). "『파이돈』에서 대중적인 시가와 뮈토스.", 『인간 · 환경 · 미래』 Vol. 20 3-33.

구교선 (2020a). "플라톤 『파이돈』의 교환 논변과 육체적 즐거움." 열린정신 인문학연구 21.1 203-227.

구교선 (2020b). "상기를 통해 획득되는 앎의 정체는 무엇인가?: 플라톤 『파이돈』의 경우." 서양고전학연구 59.1 55-84.

전현상 (2012). "플라톤의 『파이돈』에서의 상기 논증과 이데아." 哲學 113. 1-25.

전현상 (2018). "『파이돈』에서의 철학자와 즐거움." 『서양고전학연구』 57. 67-90.

칸, (2015). 『플라톤과 소크라테스적 대화 : 문학 형식의 철학적 사용』, 박

규철 외 옮김, 세창출판사.

Archer-Hind, R. D. (1973). *The Phaedo of Plato*, New York: Arno Press,

Bailey, Jesse I. (2018). *Logos and Psyche in the Phaedo*. Lexington Books.

Balla, Chloe. (2018). "Philosophy as a Way of Dying?: On Socrates' Last Words in the Phaedo." *Proceedings of the XXIII World Congress of Philosophy*. Vol. 2.

Bostock, David. (1986 [2010 digital printing]). *Plato's' Phaedo*. Oxford : Clarendon Press; New York : Oxford University press.

Burger, R. (1984). *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. New Haven: Yale Univ. Press,

Burkert, W. (1985). *Greek Religion: Archaic and Classical*. Tr. by John Raffan. Oxford :Blackwell.

Araújo, Carolina. (2019). "Plato's Phaedo on rational suicide." *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. ed. by Gabriele Cornelli, Thomas Robinson and Francisco Bravo. Academia-Verlag.

Dancy, R. M. (2004). *Plato's Introduction of Forms Cambridge*, U.K.; New York: Cambridge University Press.

Di Lanzo, Danilo. (2017). "Phaedo of Elis: The Biography, Zopyrus, and His Intellectual Profile." *Socrates and the Socratic Dialogue*. Brill, 221-234.

- Dorter, K. (1982). *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto: Buffalo: University of Toronto Press.
- Ebert, T. (2004). *Phaidon: Übersetzung und Kommentar*, Göttingen.
- Ebrey, D. (2017). "The Asceticism of the Phaedo: Pleasure, Purification, and the Soul's Proper Activity." *Archiv für Geschichte der Philosophie* 99.1, 1-30.
- Edmonds III, R. G. (2004). *Myths of the Underworld Journey: Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*. Cambridge University Press.
- Frede, D. (1999). *Platons "Phaidon": der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Futter, Dylan. (2014). "The myth of Theseus in Plato's Phaedo." *Akroterion* 59.1 89-103.
- Gertz, S. R. (2011). *Death and Immortality in Late Neoplatonism: Studies on the Ancient Commentaries on Plato's Phaedo*. Leiden; Boston: Brill.
- Gilead, A. (1994). *The Platonic Odyssey: A Philosophical-literary Inquiry into the Phaedo* Amsterdam ; Atlanta, GA : Rodopi.
- Harrison, J. E. (1908). *The Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge University Press.
- Kahn, Charles H. (2001). *Pythagoras and the Pythagoreans: A Brief History*. Indianapolis, IN: Hackett Pub.

- Lévi-Strauss, C. (1963). *Structural Anthropology* (Tr. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Basic Books, Inc., Publishers, New York.
- Long, A. G. (2019). *Death and immortality in ancient philosophy*. Cambridge University Press.
- Morgan, K. A. (2010). "The voice of authority: divination and Plato's *Phaedo*." *The Classical Quarterly* 60.1, 63-81.
- Mouzala, Melina G. "Olympiodorus and Damascius on the Philosopher's Practice of Dying in Plato's *Phaedo*." *Peitho. Examina Antiqua* 5.1 2014, 177-198.
- Naddaf, G. (2016), "Poetic Myths of the Afterlife: Plato's Last Song", *Essays from Beijing*, ed. Rick Benitez & Keping Wang, Academic Printing & Publishing, 111-136.
- Nails, Debra. (2016). *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Hackett Publishing, 2002.
- Notomi, N. (2011). "Socrates in the *Phaedo*." *The Platonic Art of Philosophy*. Cambridge University Press, 51-69.
- Parke, H. W. (1986). *Festivals of the Athenians*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Peterson, S. (2011). *Socrates and Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge University Press.
- Rashed, M. (2009). "Aristophanes and the Socrates of the *Phaedo*." *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 36.107.
- Rossetti, L. (1974). "Therapeia in the Minor Socratics", *Theta Pi* 3, 145-157.

- Sedley, D. (1995). "The dramatis personae of Plato's Phaedo." *Proceedings of the British Academy*. Vol. 85.
- Tofighian (2016). *O. Myth and philosophy in platonic dialogues*. Palgrave Macmillan.
- Werner, D. (2018). "Suicide in the Phaedo." *Rhizomata* 6.2, 157-188.
- Westerink, L. G. ed. (2009). *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. I Olympiodorus*. The Prometheus Trust.
- Westerink, L. G. ed. (2009). *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Vol. II Damascius*. Prometheus Trust.
- Woolf, R. (2004), "The Practice of a Philosopher," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26, 97-129. Oxford: Oxford University Press.
- Zafiroopoulos, C. A. (2015). *Socrates and Aesop: a Comparative Study of the Introduction of Plato's Phaedo*. Sankt Augustin : Academia Verlag.

Abstract

The mission of philosopher
in the *Phaedo*

focusing on the analysis of 57a-69e

Minsoo Kim

Interdisciplinary Program in Classical Studies

The Graduate School

Seoul National University

The purpose of this thesis is to clarify the concept of ‘the mission of philosopher’, by reading of the first-half of *Phaedo* 57a-69e. In the dialogue, the philosopher nearing death has a lengthy conversation with his interlocutors to prove the immortality of the soul from the point where a full-scale discussion in the dialogue begins. The philosopher who unfolds the ‘the argument of the immortality of the soul’, comes to the conclusion that the soul continues to exist after death, and his interlocutors are persuaded by his arguments. Socrates’ argument for the immortality of the soul is relatively well known to those who are familiar with philosophy to some extent today,

and there seems to be no great disagreement that the argument for the immortality of the soul is perhaps the most important story in the *Phaedo*. In this dialogue, however, in addition to the argument for the immortality of the soul, there are sufficiently remarkable stories in the first half of the dialogue 57a-69e, and by reviewing this part, we might find that Plato shows what the philosopher's mission is.

At the beginning of the dialogue, a series of stories are presented that seem difficult to connect directly to the argument for the immortality of the soul. But as the story progresses, we the reader might think of questions like: Why is the dialogue titled "*Phaedo*", why Theseus' ship left for Delos the day before Socrates' trial, why Socrates built the popular music in prison, and more importantly, why does Socrates, the philosopher seeking death, assert that suicide is not allowed, and for what reason are death and being dead different, and what is the proper purification that the philosopher pursues? And at the end of the dialogue, after Socrates's argument for the immortality of the soul, what is the purpose of the philosopher's story about the soul's death journey? These questions seem to have been arranged quite interestingly linked to each other under Plato's intention.

This study tries to analyze these stories, and through the analysis leads the conclusion that the philosopher's mission in *Phaedo* is to get the word by God and to take care of the soul of

Socrates himself and other people with the philosophical tool *logos* and *mythos*.

keywords : Socrates, the mission of philosopher, the Second Apology, death, *mythos*

Student Number : 2018-29818