

『파이돈』에서 대중적인 시가와 뉘토스

강성훈*

【요약】

『파이돈』에는 소크라테스가 아폴론에 대한 찬가를 짓고 이솝 이야기를 운문으로 만들었다는 이야기가 나온다. 소크라테스는 살면서 “시가를 지으라”는 꿈의 명령을 여러 번 들었는데, 그는 그동안 이 명령을 가장 위대한 시가인 자신의 철학활동을 성원하는 것으로 해석하고 살아왔다. 하지만 불경죄로 재판을 받고 사형을 당하기 직전의 상황에 이르러서 그는 이것이 대중적인 시가를 지으라는 명령이었을 수 있다고 생각하게 된다. 본 논문은 소크라테스가 이 명령을 이렇게 해석한 이유에 대한 추정을 담고 있다. 『소크라테스의 변명』에서 소크라테스는 자신이 아테네인들에게 주어진 신의 선물이며 자신의 철학활동은 그들을 더 나은 사람으로 만들라는 신의 명령을 수행하는 것이라고 주장한다. 하지만 이제 그는 사형을 당해 죽게 될 것이고, 그것은 결국 그러한 신의 명령을 완수하지 못한 것이 되는 셈이다. 철학활동은 로고스를 통해 사람들을 얹에 기초한 덕으로 인도하는 것인데 비해, 뉘토스는 사람들을 참된 믿음에 기초한 덕으로 인도할 가능성을 가지고 있는 것이다. 소크라테스는 생전에 뉘토스를 통해 사람들을 덕으로 인도하는 일은 수행하지 못했고, 『파이돈』에서 아폴론에 대한 찬가를 짓고 이솝 이야기를 운문으로 만드는 행위는 그것에 대한 정화의식이라고 볼 수 있다. 그리고 『파이돈』을 비롯한 이후 대화편들에서 저자인 플라톤이 뉘토스를 자유롭게 사용하는 것은, 적어도 부분적으로는, 참된 믿음에 기초한 덕을 진작시키는 것의 중요성을 그가 인식한 결과라고 할 수 있을 것이다.

【주제어】 뉘토스, 로고스, 정화, 쾌락, 참된 믿음에 기초한 덕

* 서울대 철학과

** 이 논문은 2014년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구이다(NRF-2014S1A5B8063466). 심사과정에서 좋은 제안을 해주신 익명의 심사위원 여러분께 감사드립니다.

I. 소크라테스의 꿈

『파이돈』에는 소크라테스가 죽기 직전에 감옥 안에서 이솝 이야기들을 운문으로 만들었다는 이야기가 나온다. 이전에 시를 지은 적이 없던 소크라테스가 감옥에 와서 시를 짓게 된 일은 사람들의 궁금증을 자아냈고, 자신이 시인이기도 했던 에우에노스는 케베스에게 그 이유에 대해서 묻기도 했다고 한다(60d). 이에 대한 대답으로 소크라테스는 여러 모습으로 나타나서 자신에게 “시가를 짓는 일을 하라”는 이야기를 했다는 다소 이상스러운 꿈 이야기를 한다. 이전에는 그 꿈을 가장 위대한 시가인 철학을 하라는 이야기로 받아들였었는데, 그 꿈이 대중적인 시가를 지으라는 이야기였을 수도 있으니 죽기 전에 그를 따라서 시를 지어 보는 것이 더 안전하리라는 생각을 했다는 것이다(60e-61b).

소크라테스가 시를 지은 이유가 당시 사람들에게 궁금증을 자아냈다면, 플라톤이 소크라테스의 시 짓기와 그의 이상스러운 꿈 이야기를 대화편에 넣은 이유는 독자인 우리의 궁금증을 자아낸다.¹⁾ 『파이돈』에서 이솝 이야기를 운문으로 만들었다는 이야기 직전에 나오는 이야기, 즉 족쇄로 인한 다리의 고통스러움과 그에 뒤따른 즐거움에 대한 이야기(60b-c)는 이후 반대자 사이의 관계에 대한 이리저리한 논의들(70d-71b, 102d-105b)에 비추어볼 때, 플라톤이 왜 그런 이야기로 소크라테스의 대화를 시작하게 했는지에 대해서 어렵지 않게 짐작해 볼 수 있다.²⁾ 또 꿈 이야기를 통한 소크라테스의 대답 이후에 전개되는 이야기, 즉 철학자는 죽음을 연습한다는 이야기(61b 이하)의 경우는

1) 『파이돈』에 등장하는 소크라테스의 꿈이 전형적인 예언적 꿈들은 물론 플라톤의 대화편들에서 묘사되는 소크라테스의 다른 꿈들과 비교해서도 독특한 측면이 있다는 것과 관련해서 Roochnik (2001), pp. 241-243 참조.

2) 이와 관련해서는, 애초에 파이돈이 전체 논의의 액자를 역할을 하는 에케크라테스와의 이야기에서 즐거움과 괴로움이 혼합된 익숙하지 않았던 느낌에 대해서 이야기했던 것(59a)도 주목할 만하다.

그것이 영혼 불멸의 증명을 꾀하는 『파이돈』 전체 논의의 도입부 역할을 하고 있다는 것을 누구라도 쉽게 알 수 있다. 이에 비해서 소크라테스의 시 짓기와 그의 꿈 이야기는 그 자체로 이상스러운 이야기이기도 하고 그런 이야기를 『파이돈』에 등장시킨 플라톤의 의도가 곧바로 드러나 보이지 않기도 하다. 이 때문에 헵포드 등은 소크라테스의 꿈 이야기와 에우에노스의 질문 등이 모두 역사적인 소크라테스에 대한 기록이라고 생각한다. 역사적인 소크라테스에게 실제로 이런 일이 있지 않았다면, 플라톤이 이런 이야기를 만들 이유가 없다는 것이다.³⁾ 하지만, 설사 역사적인 소크라테스가 그러한 꿈을 꾸었고 그 때문에 이솝 이야기를 시로 만들었고 또 에우에노스가 그에 대해서 물어보았다는 것이 모두 사실이라고 하더라도, 이것이 그 자체로는 여전히 플라톤이 왜 그런 일들을 『파이돈』에서 기록하고 있는지에 대한 충분한 설명이 되지 못한다. 『파이돈』을 통해서 플라톤이 제시하는 이야기 전체가 모두 단순히 역사적 소크라테스의 모습을 충실하게 묘사하고 있는 것에 불과한 것이 아니라면, 실제로 역사적 소크라테스가 그런 일을 했다고 하더라도 여전히 그 일을 선택해서 집어넣기로 결정한 플라톤의 의도가 있을 것이다.

본 논문에서 우리는 소크라테스의 꿈 이야기를 『파이돈』에 집어넣은 플라톤의 의도에 대해 추정해 볼 것이다. 소크라테스의 평생에 걸친 철학 활동은 아테네인들을 덕으로 이끌어 갈 목적으로 수행된 것이었다면, 대화편들을 저술한 플라톤의 철학 활동은 독자들을 덕으로 이끌어갈 목적으로 수행된 것이라고 할 수 있을 것이다. 그리고 자신의 저술 작업 중 어떤 단계에서 플라톤은 사람들을 덕으로 이끌어갈 수 있는 방법론에 대해서도 깊은 고민을 했던 것으로 보인다. 우리가 본 논문에서 제안하는 것은, 플라톤이 소크라테스의 꿈 이야기를 『파이돈』에 포함시키는 것을 통해서 그 고민의 내용을 보여주 고 있다는 것이다.

3) Hackforth (1955), pp. 36-37.

II. 로고스 vs. 뮈토스

플라톤의 의도를 파악하려 함에 있어 우리가 최우선적으로 고려해야 하는 것은 물론 그가 소크라테스로 하여금 시를 지은 이유가 무엇이라고 이야기하도록 드라마를 구성했는지일 것이다. 그렇게 길지 않으니 소크라테스가 하는 이야기를 전부 옮겨보자.

어떤 꿈들이 무엇을 이야기하는 것인지 시험해 보고, 혹 그 꿈들이 정말로 그런 시가를 지으라고 명하는 것이라면 *내 잘못을 정확하기 위해(aphosioumenos)* 그렇게 한 것이라고 말일세. 그 꿈들인즉 이런 것들이었다네. 과거의 삶 중에 종종 같은 꿈이 나를 찾아 와서는, 그때그때 다른 모습으로 나타나기는 했지만, 똑같은 것을 이야기했다네. ‘소크라테스여, 시가를 짓는 일을 하라.’ 그리고 나는 이전에는 그 꿈이 내가 하고 있었던 바로 그 일을 나에게 권하고 성원하는 것으로 받아들였다네. 마치 달리기 주자들을 응원하는 사람들처럼, 그렇게 그 꿈은 내게도 내가 하고 있었던 바로 그 일, 즉 시가를 짓는 일을 성원하고 있다고 말이야. 철학은 가장 위대한 시가이고, 나는 그것을 실천하고 있다고 생각하면서 말이지. 그런데 지금은 재판도 끝나고, 그 신[아폴론]의 축제가 내가 죽는 것을 지체시키고 있는 터라, 혹시 그 꿈이 내게 저 *대중적인 시가를(dēmōdē mousikēn)* 지으라고 명하는 것이라면, 그것을 거부하지 말고 지어야만 한다는 생각이 들었네. 그 꿈에 따라 시를 지어서, *내 잘못을 정확하기(aphosiōsasthai)* 전에 세상을 떠나지 않는 쪽이 더 안전할 테니 말일세. 이렇게 해서 우선은 지금 벌어지고 있는 축제가 기리고 있는 신을 위해 시를 지었고, 그 신 다음으로는, 시인은 시인이 되려면 *뮈토스들(muthous)*을 지어야지 *로고스들(logous)*을 지어서는 안 되는데, 나 자신은 *뮈토스를 이야기하는 사람(muthologikos)*은 아니라는 생각이 들었고, 그래서 친숙하고 잘 아는 아이소포스의 이야기들 중에서 우선 떠오르는 것들로 시를 지었던 걸세. (60e-61b, 이탤릭체 부분만 제외하고는 전현상의 번역)

이 대답에서 소크라테스는 가장 위대한 시가로서의 철학과 대중적인 시가를 대비시키고, 이 대비를 로고스와 뮈토스의 구별과 연관 짓고 있는 것으로 보인다. 시를 짓는 것이 뮈토스를 짓는 것이라면, 철학함은 로고스의 영역이 될 것이다. 그렇다면, 『파이돈』에서의 본격적인 논의가 소크라테스의 시 짓기에 대한 일화로부터 출발하도록 만든 플라톤의 의도가 정확히 무엇이 되었든 간에, 그것이 뮈토스와 로고스의 구별과 관련되어 있다는 점에 대해서는 이견의 여지가 별로 없을 것이다.⁴⁾

플라톤이 자신의 대화편들에서 뮈토스들을 많이 사용하고 있다는 것은 잘 알려진 사실이다. 그런데 그가 ‘뮈토스’라는 말과 ‘로고스’라는 말을 명확하게 구분해서 사용하는 경우는 그렇게 많지 않다.⁵⁾ 우리가 보통 ‘뮈토스’라고 부를 것에 대해서 ‘로고스’라는 말을 사용하는 경우도 많고 (e.g. 『고르기아스』 523a, 『티마이오스』 전편에 걸쳐서 *eikōs logos*), 역으로 우리가 ‘뮈토스’라고 부르지 않을 것에 대해서 ‘뮈토스’ 혹은 그와 관련된 말을 사용하는 경우도 적지 않다(e.g. 『국가』 501e, 『테아이테토스』 156c). 사실 플라톤의 대화편 중에서 ‘뮈토스’라는 말과 ‘로고스’라는 말이 명확하게 대비되어서 쓰이는 경우를 필자는 세 곳 밖에 찾지 못했다. 그 중 하나가 바로 지금 우리가 논의하고 있는 장소이고, 나머지 두 곳은 『고르기아스』 523a과 『프로타고라스』 320c이다.⁶⁾

이 중 『고르기아스』 523a는 사후신화가 등장하는 장소인데, 소크라테스가 그 신화를 칼리클레스는 뮈토스라고 생각하겠지만 자신은 로고스라고 생각한다고 이야기하는 곳이다. 이런 점에서 본다면, 여기는 우리가 보통 뮈토스라고 생각하는 것과 로고스라고 생각하는 것 사이의 대비가 이루어지고 있는

4) 이 점에 대해서는 Dorter (1982), pp. 6-10; Burger (1984), pp. 24-36; Roochnik (2001), pp. 240-257 등 대부분의 학자들이 동의하고 있다.

5) 그리스어의 일반적 용례에서 양자의 관계에 대해서는 Morgan (2000), pp. 15-45; Nakazawa (2016), pp. 28-31 등을 참조.

6) 『국가』 376과 『티마이오스』 26e에서도 그러한 대비가 있다고 볼 여지가 있기는 하다. 여기에 대해서는 주 13에서 다시 이야기할 것이다.

부분이라고 하기 어렵다.⁷⁾ 그리고 『프로타고라스』 320c는 프로타고라스가 덕이 가르쳐질 수 있다는 것을 보이려고 하면서 뉘토스로 이야기할지 로고스로 이야기할지에 대해서 논의하는 부분이다. 여기에서는 우리가 보통 뉘토스라고 생각하는 것과 로고스라고 생각하는 것의 대비가 이루어지고 있다고 할 수 있겠으나, 그 대비는 대화편의 주인공이라고 할 수 있는 소크라테스에 의해 이루어지는 것은 아니다. 이렇게 본다면, 플라톤과 어느 정도 동일시될 수 있는 대화편의 주인공에 의해서 일상적인 의미에서의 뉘토스와 로고스가 명확하게 대비되고 있는 유일한 장소가 바로 소크라테스가 대중적인 시가를 지었다는 이야기가 나오는 『파이돈』의 바로 이 부분인 것이다.

플라톤의 뉘토스 사용과 관련해서 연구자들이 거의 주목하지 않았지만 한 가지 흥미로운 사실은 우리가 흔히 초기 대화편이라고 간주하는 것들에는 거의 뉘토스가 등장하지 않는다는 것이다.⁸⁾ 사실 학자들 사이에서 『파이돈』보다 먼저 저술된 것으로 대체적인 합의가 이루어져 있는 대화편들 중에서 뉘토스가 사용되고 있는 것은 바로 위의 두 대화편, 『프로타고라스』와 『고르기아스』를 제외하고는 거의 없다. 뉘토스와 로고스의 구별이 칼로 두부 자르듯이 명확한 것이 아니라는 점에서 플라톤이 뉘토스를 사용하고 있는 것인지 아닌지 여부를 확정하는 것은 보기보다 쉬운 일이 아니어서, 어떤 대화편에서 뉘토스가 사용되고 있다는 것을 항상 분명하게 이야기할 수 있는 것은 아니다.⁹⁾ 하지만, 『프로타고라스』와 『고르기아스』를 제외하고, 『파이돈』보다 분명히 앞선 저술로 간주되는 대화편들 중 학자들 사이에서 뉘토스가 사용되고 있는 것으로 흔히 언급되는 대화편은 『메논』이 유일하지 않을까 싶다. 『메논』에서 상기설을 이야기하면서 이야기하는 영혼불멸과 전생 이야기가

7) 소크라테스가 여기에서 이런 식으로 이야기하는 이유 자체는 논란거리이며, 이와 관련해서는 아래에서 조금 더 이야기하겠다.

8) 플라톤의 뉘토스에 대한 연구가 상당히 많이 있으나 필자는 이 점에 주목한 논의는 아직 보지 못했다.

9) Smith (1986), p. 21, n. 4.

보통 뫼토스로 간주되는 것이다.¹⁰⁾ 그런데 이 경우, 일단 소크라테스는 여기에서 ‘뫼토스’라는 표현을 사용하고 있지 않다. 소크라테스가 사용하는 표현만으로 보자면 오히려 이 이야기는 ‘로고스’와 더 관계가 깊다. 영혼불멸과 전생 이야기가 자신들이 하는 일에 대해서 설명(logon didonai)할 수 있는 사제들이 하는 이야기라고 하는 것이다(81a10-b1).¹¹⁾ 또한 어쨌거나 『메논』에서 영혼불멸과 전생 이야기는 상기설을 위한 논의의 틀 정도로만 사용될 따름이고, 『파이돈』이나 그 이후에 쓰인 것으로 추정되는 대화편들에서 사용되는 뫼토스들에서처럼 긴 이야기가 제시되는 것은 아니다.

『고르기아스』의 경우는, 소크라테스가 자신은 여기에서의 사후신화를 로고스라고 생각한다고 이야기하고 있더라도 비슷한 종류의 신화들이 『파이돈』과 『국가』에도 등장하고 이들에 대해서 ‘뫼토스’라는 말이 사용된다는 점에서(『파이돈』 110b, 『국가』 621b), 여기에서는 전형적인 뫼토스가 사용되고 있다고 보는 것이 합당할 것이다. 사실 칼리클레스만이 아니라 당대의 독자들이나 오늘날의 독자들도 누구나 뫼토스라고 부를 이야기에 대해, 소크라테스가 자신은 그것을 로고스라고 생각한다고 주장하는 이유가 무엇일지는 그 자체로 논란거리이다. 당연하게도 그 이유에 대한 다양한 추정이 있어왔으나, 이들 중 어떤 제안도 왜 거의 비슷한 신화들이 담겨있는 『파이돈』과 『국가』의 이야기는 소크라테스가 스스로 ‘뫼토스’라고 부르는지에 대한 대답을 담고 있지는 못하다.¹²⁾ 『파이돈』과 『국가』와 달리 『고르기아스』에서 저자인 플라톤이 등장인물 소크라테스로 하여금 자기가 지금 하는 이야기가

10) 예를 들어, Smith (1986), pp. 26-27; Brisson (1998), pp. 32-33; Tofighian (2016), pp. 55-81; Nakazawa (2016), pp. 79-85 등.

11) 물론 소크라테스가 그 뒤에 핀다로스를 비롯한 신적인 시인들도 그런 이야기를 한다는 이야기를 추가하고 있기는 하다.

12) Dodds (1959), pp. 376-377; Irwin (1979), p. 242; Rowe (2012), pp. 187-198; Nakazawa (2016), pp. 70-79 등이 그에 대한 다양한 제안을 담고 있는데, 필자가 이해하기로는 그들의 제안은 모두 『파이돈』과 『국가』의 신화에도 그대로 적용될 수 있는 것들이다.

뫼토스가 아니라 로고스라고 생각한다는 이야기를 하도록 만든 것은, 그가 소크라테스가 뫼토스를 사용하도록 묘사하는 것에 대해 어느 정도 거리낌이 있었다는 사실을 시사한다.

정리하자면, 『파이돈』 이전에 쓰인 것으로 추정되는 대화편들에서 저자인 플라톤은 소크라테스가 아닌 다른 등장인물이 뫼토스를 사용하도록 만들거나(『프로타고라스』), 등장인물 소크라테스가 뫼토스를 사용하도록 할 때에는 그것을 일종의 로고스인 것처럼 포장하는 것이다(『메논』, 『고르기아스』). 이렇게 본다면, 플라톤이 자신의 대화편의 주인공으로 하여금 거리낌 없이 뫼토스를 사용하도록 하는 것은 『파이돈』을 비롯해서 그 이후의 대화편들뿐이라고 할 수 있을 것이다. 그리고 『파이돈』 이후의 대화편들에서 로고스와 뫼토스 사이에 아주 선명한 대비가 이루어지지 않는 것도 어떻게 보면, 뫼토스의 사용이 거리낌이 없어진 상황에서는 로고스와 뫼토스의 선명한 대비가 불필요하기 때문이라고 볼 수도 있을 듯하다.¹³⁾ 그렇다면, 『파이돈』에서 소크라테스가 “시가를 지으라”는 꿈의 명령을 “대중적인 시가를 지으라”는 뜻으로 해석하고 대중적인 시가와 뫼토스를 연결시킨 사건은, 혹은 플라톤에 의한 그러한 사건의 기록(또는 창작)은, 플라톤 대화편에서 자유로운 뫼토스 사용에 대해서 면허를 부여한 사건이라고도 볼 수 있을 것 같다.

필자의 주된 관심은 그러한 면허를 부여받은 뫼토스가 어떤 역할을 하게 되는가 하는 것이 아니다. 플라톤이 뫼토스를 사용할 때 그러한 뫼토스가

13) 거리낌 없는 사용이 아무런 제한 없는 사용을 의미하는 것은 아니다. 뫼토스의 사용은 그 뫼토스가 명백히 허구인 경우조차도 어떤 의미에서는 보다 근원적인 진리를 담고 있는 경우에만 가능하다(cf. 『국가』 2권. 주 6에서 이야기했듯이, 『국가』 376, 『티마이오스』 26e 등에서 로고스와 뫼토스가 어느 정도 대비가 이루어지고 있다고 볼 수도 있는데, 이 경우의 대비는 엄밀히 말해서 뫼토스와 로고스 자체의 대비라기보다 거짓인 뫼토스와 참인 로고스 사이의 대비라고 할 수 있다. 사실 『고르기아스』에서 소크라테스가 사후신화가 뫼토스가 아니라 로고스라고 생각하는 이유로 제시하는 것은 그가 그 이야기가 참이라고 생각한다는 것이다. 『파이돈』 이후에 뫼토스가 거리낌 없이 사용된다는 이야기는 참인 뫼토스가 사용되는 경우에는 그것을 굳이 일종의 로고스라고 포장할 필요가 없어졌다는 이야기이다.

갖는 역할이 어떠한 것인지에 대해서는 많은 논의가 있어왔다.¹⁴⁾ 그리고 대부분의 학자들은 뮈토스가 로고스를 보완하는 역할을 하고 있다는 데에 기본적으로 동의하는 것으로 보인다. 정확하게 어떤 측면에서 그러한 보완이 이루어지는지에 대해서는 학자들마다 의견이 조금씩 다르긴 하지만 말이다. 사실 플라톤이 여러 대화편에서 매우 다양한 뮈토스들을 사용하고 있다는 점에서 그가 사용하는 뮈토스들이 모두 같은 종류의 역할을 하고 있다고 보기는 어려울 것이다. 본 논문은 그러한 다양한 뮈토스들의 역할을 각각 규명하는 것을 목적으로 하지 않는다. 본 논문이 관심을 가지고 있는 것은 어떤 계기로 뮈토스가 그런 면허를 받게 되는가 하는 것이다.¹⁵⁾ 다른 말로 하자면, 필자가 관심을 갖는 것은 어떤 계기로 소크라테스가 “시가를 지으라”는 명령을 “대중적인 시가를 지으라”는 명령으로 해석하게 되었는가(혹은 플라톤이 소크라테스가 그렇게 해석하도록 하였는가) 하는 것이다.

III. 소크라테스의 잘못

2장의 인용문에서 볼 수 있듯이, 소크라테스는 자신이 시를 지은 이유를 자신의 잘못을 정화하기 위해서(aphosioumenos)라고 이야기한다. 그런데 소크라테스가 정화해야 한다고 느꼈을 잘못이란 도대체 어떤 것일까? 대중적인 시가를 짓지 않은 것이 정화가 필요한 잘못일 수 있을까?¹⁶⁾ 물론 꿈에서의

14) Smith (1986); Morgan (2000); White (1989), (2007); Partenie (2009); Collobert et. al. (2012); Tofighian (2016); Nakazawa (2016) 등이 이에 대한 다양한 논의들을 담고 있다.

15) 일단 뮈토스가 거리낌 없이 사용될 수 있게 되고 나서는 뮈토스의 역할이 확장될 수 있는 것으로 생각된다. 이 때문에 보통 후기 대화편으로 간주되는 것들에서는 뮈토스가 보다 더 다양한 역할을 담당하게 되는 것으로 보인다.

16) 소크라테스가 대중적 시가를 무시한 것이 잘못일 수 있다고 생각했다는 Burger (1984), pp. 28-30의 언급을 비판하며, 도로테아 프레테는 “소크라테스가 대중

명령이 대중적인 시가를 지으라는 것이었다면, 대중적인 시가를 짓지 않은 것은 명령을 지키지 못한 일이 되는 것은 사실이다. 하지만 이것이 그 자체로 정화가 필요한 잘못이라고 보는 것은 다소 지나친 해석으로 여겨질 수 있을 것 같기도 하다.

여기에서 사용된 단어 *aphosiousthai*는 보통 잘못의 정화, 혹은 속죄의 의미를 가지는 동사이지만(LSJ II.1.), 의미전성을 통해서 어떤 의무를 해소하다는 의미로 사용되기도 한다(LSJ II.2.).¹⁷⁾ 이 때문에 여러 『파이돈』의 번역자들은 이 단어를 의무해소와 연관 지어서 번역하기도 하였다. 예를 들어, 전현상은 “신의 소임을 다하다”, 천병희는 “신성한 임무를 완수하다”, 핵포드는 “discharge a sacred obligation”, 갈롭은 “fulfill a sacred duty”라는 번역어를 택하고 있다.¹⁸⁾ 또한 이 단어를 의무해소와 연관 짓지 않는 번역자들의 경우에도 특정한 잘못과 연결시키지 않고 두루뭉수리하게 “양심에 깨름칙한 것이 없게 하다” 정도로 번역한다. 박종현의 번역이 바로 이러하며, LSJ도 『파이돈』의 바로 이 구절을 예로 들어서 이 단어가 “satisfy one's conscience”의 의미를 가진다고 기록하고 있고, 쿠퍼 판 전집에 수록된 그루베의 번역도 이를 따른다.¹⁹⁾

사실 번역 자체로만 생각한다면, 특별한 잘못이 언급되지 않은 상황에서 “내 잘못을 정화하다”는 번역보다 “신의 소임을 다하다”나 “양심에 깨름칙한 것이 없게 하다” 등의 번역이 더 나아 보인다. 하지만 우선 “양심에 깨름칙한 것이 없게 하다”는 번역을 택하는 경우 결국 대중적인 시가를 짓지 않은 것이 왜 양심에 깨름칙한 것이 될 수 있을지에 대해서 설명해야 할 것이다.

적인 시가를 무시한 것에 대한 잘못을 극복해야 한다고 느꼈다는 증거는 어디에도 없다”고 주장한다. Frede (1986), p. 122.

17) 플라톤의 작품 중에서도 『필레보스』 12b에서는 이 단어가 명백히 이런 의미로 사용된 것으로 보인다.

18) 전현상 (2013), p. 62; 천병희 (2012), p. 111; Hackforth (1955), p. 34; Gallop (1975), p. 4.

19) 박종현 (2003), p. 277; Cooper (1997), p. 53.

그리고 그러한 설명은 결국 꿈의 명령을 지키는 의무를 수행하지 않아서라는 설명이거나 대중적인 시가를 짓지 않은 것이 모종의 잘못과 연관되어 있어서라는 설명이거나 둘 중의 하나가 될 수밖에 없을 듯하다. 그렇다면 이 구절의 해석에 있어서 실질적인 대안은 두 가지가 된다고 할 수 있겠다. 소크라테스는 단순한 의무수행을 위해서 시가를 짓기로 했거나, 아니면 자신의 어떤 잘못을 정화하기 위해서 시가를 짓기로 했던 것으로 보인다.

그런데 만약 소크라테스가 시가를 짓기로 했던 것이 단순히 시가를 지으라는 신의 명령을 수행하기 위해서라고 이야기하고 마는 것은 다소 맥 빠지는 일로 생각된다. 소크라테스의 꿈들이 그에게 시가를 지으라는 명령을 했다면, 뭔가 그럴만한 이유가 있기 때문이었을 것이다. 소크라테스가 그 명령을 대중적인 시가를 지으라는 이야기로 해석했을 때는, 대중적인 시가를 지으라는 명령이 왜 자신에게 주어졌을 지에 대해서 생각해 보고 그럴만한 이유가 있었을 수 있다고 생각해서 꿈의 명령을 그렇게 해석했을 것이다.²⁰⁾ 그리고 소크라테스가 자신이 대중적인 시가를 지어야 했던 이유가 있었을 수 있다고 생각했다면, 그렇게 하지 않았던 것은 자신의 잘못이었다고 생각했으리라고 보는 것이 자연스럽다. 이렇게 본다면, 통상적으로 잘못을 정화한다는 의미를 가지는 단어 *aphosiousthai*를 사용하면서 소크라테스가 이 단어를 단순히 맹목적으로 신의 명령을 따른다는 의미로 사용했을 가능성은 적어 보인다.

더 나아가서, 소크라테스 자신이 자신의 꿈을 새롭게 해석하게 된 계기로 언급하고 있는 것도 그가 *aphosiousthai*를 잘못을 정화한다는 의미로 사용했다는 해석을 지지하는 것으로 생각된다. 그는 원래 시가를 지으라는 말을 가장 위대한 시가인 철학을 하라는 말로 해석했다가, “재판도 끝나고 [아폴론]의 축제가 [그가] 죽는 것을 지체시키고 있는 터라” 그 말을 대중적인 시가를 지으라는 말로 해석해보게 되었다고 이야기한다. 아폴론은 전통적으로 위험을 경고해 주고, 자신의 잘못을 깨닫게 해 주고 정화시켜 주는 신이었다는

20) 델포이의 신탁의 의미를 알기 위해서 돌아 다녔던 소크라테스가 아무런 이유 없이 그런 해석을 받아들였다고 생각했다고 보기는 어렵다.

점과 소크라테스가 굳이 재판에 대해서 언급했다는 점에서 보면, 소크라테스가 이 상황에서 뭔가 자신의 잘못이 있지 않았을까 하는 반성을 해보게 되었다는 이야기로 받아들이는 것이 자연스러워 보인다.

그러면 이제 “소크라테스의 잘못이 무엇이었을까”라는 애초의 문제로 돌아가 보자. 먼저 쉽게 찾을 수 있는 대답 한 가지를 생각해보기로 하겠다. 방금 보았듯이, 소크라테스는 꿈의 해석을 달리하게 되는 계기 중 하나로 재판이 있었던 것에 대해서 언급하는데, 소크라테스의 재판에서 그가 기소된 죄목은 불경죄였다(『에우티프론』 3b, 『소크라테스의 변명』 24b). 그리고 aphosiousthai가 잘못을 정화한다는 의미로 쓰일 때, 이 단어의 어근에서도 드러나듯이 정화되는 잘못은 기본적으로 불경죄가 된다.²¹⁾ 그리고 『에우티프론』 6a에서 소크라테스는 자신이 우라노스-크로노스-제우스의 뒤통스를 받아들이지 않는 것이 그가 기소되게 된 이유인 것 같다고 이야기한다. 즉, 대중적인 시가에 담겨있는 뒤통스를 받아들이지 않은 것이 궁극적으로 자기 자신이 기소된 이유일 수 있다는 것이다.²²⁾ 만약에 소크라테스가 죽기 직전에 자신이 기소된 대로 불경의 잘못을 스스로가 범했을 가능성이 조금이라도 있다는 것을 인정하게 되었다고 한다면, 그에 대한 속죄 혹은 정화의식으로서 뒤통스를 담고 있는 대중적인 시가를 짓는 일은 매우 적절한 것으로 보인다. 하지만 문제는 소크라테스가 그런 인정을 하게 되었다고 볼 만한 근거는 전혀 없다는 것이다. 더구나 소크라테스가 대중적인 시가를 짓게 된 것이 우라노스-크로노스-제우스의 뒤통스 따위를 받아들일 수도 있다는 함축을 가진다고 보는 것은 얼토당토않은 일이다. 『국가』 2권에서 이상 국가에서 추방되어야 한다고

21) 플라톤에서 이 단어가 명백히 이런 의미로 사용되는 경우로 『에우티프론』 4c, 『파이드로스』 242c, 『법률』 874a 등이 있다. 그리고 이 모든 곳에서 정화되어야 할 잘못은 일종의 불경죄라고 할 수 있다. 조금 뒤에서 보게 되겠지만, 이 중에서 특히 『에우티프론』의 구절은 우리의 문제와 관련해서 중요하다.

22) Tate (1933), (1936)은 역사적인 소크라테스가 기소된 이유가 실제로 이런 이유 때문이었을 수 있다고 주장하고 Taylor (1933)은 그에 반대하는데, 우리의 논의를 위해서는 역사적인 소크라테스의 실제 기소 이유보다 플라톤이 묘사하는 소크라테스가 자신의 기소 이유를 어떻게 생각했는지가 더 중요하다.

이야기되는 뫼토스가 바로 이런 종류의 뫼토스들인 것이다. 지금 제시된 쉬운 대답은 결코 제대로 된 대답일 수 없다.

쉬운 대답이 실패했으니 우리는 이제 보다 먼 우회로를 통해서 소크라테스의 잘못이 무엇이었는지 추정해보아야 할 것이다. 그런데 실패한 쉬운 대답에서 제대로 된 대답의 한 실마리를 찾아볼 수는 있지 않을까? 어쨌거나 소크라테스는 불경죄라는 명목으로 기소를 당했고, 꿈들의 명령에 대해서 새로운 해석을 하게 된 계기로 그가 재판을 언급한 것은 사실이다. 그렇다면 그가 자신이 기소를 당한 바대로의 불경함을 범했다고 생각하게 되었을 여지는 없더라도 혹시 그와는 다른 의미에서의 불경함을 범했다고 생각하게 되었을 여지는 있지 않을까? 『에우티프론』 4b 이하에는 잘못을 범한 사람과 같은 집에 거하면서도 그를 고소함으로써 그 사람을 정화시키려 하지 않는 경우 동일한 부정함(miasma)이 생길 것이라고 하면서 에우티프론이 소크라테스에게 핀잔을 주는 이야기가 나온다. 『에우티프론』의 맥락에서 자신의 아버지를 고소하는 것이 경건한 행위라는 에우티프론의 주장에 대해 소크라테스가 동의하지 않을지는 몰라도, 자신의 가족이나 자신과 가까운 사람의 잘못을 해소하지 못하는 경우 자신에게도 부정함(miasma)이 전염될 수 있다는 생각에 대해서는 소크라테스가 동의할 수도 있지 않을까? 그렇다면 소크라테스는 다른 사람들을 더 나은 사람으로 만들지 못한 것이 일종의 불경스런 일이었다는 생각을 가질 수도 있지 않을까? 불경함의 의미를 이렇게 확장시켜서 생각해 본다면, 이것이 제대로 된 대답의 한 실마리가 되지 않을까 싶다.

이러한 제안에 살을 좀 붙여 보기로 하자. 『고르기아스』 515c 이하에서 소크라테스는 페리클레스, 키몬, 밀티아데스, 테미스토클레스 등 유명한 아테네 정치가들에 대해서 비난한다. 소크라테스의 비난의 주된 논점은 이들이 시민들을 돌보아서 더 나은 사람으로 만드는 소임을 다하지 못했다는 것이다. 이들은 시민들의 욕구를 충족시켜서 그들을 즐겁게 해 주는 일은 잘 했지만, 정작 중요한 것, 시민들과 도시에 필요한 것은 욕구와 쾌락을 다스리는 법이었다는 것이다. 필자가 이 부분의 소크라테스의 논의에서 특별히 주목하는

것은, 소크라테스가 페리클레스 등이 시민들에게 고소당하고 추방당하고 했던 사실을 이들이 시민들을 잘 돌보는 데 실패했다는 증거로 내세우고 있다는 점이다(515e-516e). 가축들을 돌보는 사람이 그 가축들이 사나워서 그들에 의해 걷어차이고 물리고 한다면 그 사람은 제대로 된 가축 돌보는 사람이라고 할 수 없다는 것이다.

그런데 이 아테네 정치가들이 시민들에게 고소당하고 추방당했다는 사실이 이들이 자신들의 소임을 다하지 못한 잘못의 증거가 된다면, 같은 논리에 의해서 소크라테스가 고소당해서 유죄판결을 받은 것 역시 소크라테스가 잘못했다는 증거가 되는 것이 아닌가? 『고르기아스』 521d 이하에서 소크라테스는 자신이 진정한 정치술을 펼치는 사람이라고 공언한다. 물론 여기에서 소크라테스의 논점은 다른 가짜 정치가들과 달리 자신은 이야기할 때 즐거운 것을 목적으로 하지 않고 가장 좋은 것을 목적으로 한다는 것이다. 하지만 목적이야 어찌 되었든 결과를 놓고 보았을 때는 그의 이야기를 즐겨 듣던 알키비아데스 같은 사람은 타락했고, 그 자신은 페리클레스 등과 마찬가지로 고소당해서 심지어 사형선고를 받기까지 하게 되었던 것이다. 그리고 이러한 사실은 소크라테스 자신이 515e-516e에서 내세운 기준에 따르면 소크라테스 역시 시민들을 잘 돌보는 데 실패했다는 것을 의미한다. 다른 말로 하자면, 소크라테스는 의도에 있어서는 참된 정치가인지 모르겠으나 결과에 있어서는 참된 정치가로서의 소임을 다하지 못한 것이다.

물론 소크라테스가 법정에서 유죄판결을 받은 것에 대한 변명을 『고르기아스』에서도 찾아볼 수 있다. 소크라테스는 자신이 참된 정치가라고 이야기하는 바로 그 맥락에서 자신이 즐거운 것을 목적으로 이야기하지 않기 때문에 법정에서 자신을 변호하는 일 등에서는 성공하지 못할 것이라고 한다(521e-522c). 하지만 이것이 참된 정치가임을 자처하고 나선 소크라테스에게 충분한 변명이 되지는 못하는 것 같다. 소크라테스가 즐거움을 제공하는 이야기를 하지 않는 것이 법정에서 실패를 초래하는 것은 궁극적으로는 배심원들이 쾌락을 추구하는 사람들이기 때문이다. 그리고 배심원들인 아테

네 시민들이 쾌락을 추구하는 사람들인 것 자체가 그들이 정화될 필요가 있는 사람들인 이유라고 할 수 있을 것으로 보이며,²³⁾ 그들과 같은 도시에 거하는 소크라테스도 그들을 정화할 책임으로부터 완전히 면제된다고 할 수는 없을 것이다. 더구나 『소크라테스의 변명』 30d-31b에서 소크라테스는 자신을 신이 아테네인들에게 보내준 선물이라고 묘사한다. 이때의 신은 델포이의 신탁을 내린 신이니 바로 정화를 관장하는 신 아폴론이며, 신의 선물로서 소크라테스는 아테네인들에게 덕을 돌보라고 설득하고 다녔다. 그리고 소크라테스는 자신이 그런 행위를 하지 않는다면 그것은 신에게 불복하는 행위, 즉 불경한 행위가 된다고 주장하는 것이다(『소크라테스의 변명』 29c-d).

아테네인들이 덕을 갖추지 못하다는 사실 자체가 그들이 정화가 필요한 사람들임을 함축하고, 그들을 덕을 갖추도록 만드는 것이 소크라테스에게 주어진 신의 명령이라면(『소크라테스의 변명』 30a), 그가 사형을 당해서 죽어버리는 것은 결과적으로 ‘신에 대한 봉사’(30a)를 성공적으로 수행하지 못한 셈이 될 것이다. 이렇게 본다면, 『파이돈』에서 소크라테스가 자신의 잘못, 그래서 스스로의 정화가 필요한 잘못으로 생각했을 만한 것이 바로 다른 시민들을 더 나은 사람으로 만들지 못했다는 것이라고 볼 수 있을 듯하다. 그런데 소크라테스의 잘못이 바로 이런 것이라면, 어떻게 해서 대중적인 시가로서의 뮈토스를 짓는 일이 이런 잘못을 정화하는 행동이 되는 것일까? 우회로를 통한 대답이 제대로 된 대답이 되기 위해서는 이 질문에 대해서도 적절한 대답을 줄 수 있어야 할 것이다.

23) 『파이돈』 83d에서는 쾌락과 고통이 “영혼을 몸에 대고 못질해 박아 … 몸과 같은 생각을 하고 같은 것에 대해 즐거워”하게 만들어 영혼이 정화된 상태로 하데스에 가지 못하게 한다는 이야기가 등장한다. 가장 근원적인 의미에서 영혼의 정화는 쾌락을 추구하는 삶으로부터 해방되는 것이다.

IV. 뉘토스와 참된 믿음에 기초한 덕

3장의 논의를 고려하여, 감옥에 있게 된 소크라테스의 삶을 정리해보자. 스스로 지혜롭지 못하다고 생각하는 소크라테스는 자신보다 더 지혜로운 사람이 없다는 델포이의 신탁을 이해할 수 없었지만 다른 한편 신이 거짓을 말한다고 생각할 수도 없었다(『소크라테스의 변명』 21a-b). 그는 그 신탁을 ‘지혜를 사랑하고 자신과 다른 사람을 검토하면서 살라’는 명령으로 해석하고(『소크라테스의 변명』 28e), 그에 따라 살아왔다. 그런 삶을 살아가면서 그는 ‘시가를 지으라’는 이야기를 하는 꿈들을 여러 차례 꿴지만, 철학이 바로 가장 위대한 시가라는 생각에서 그 꿈들의 명령을 자신의 삶의 방식을 계속 해나가라는 성원으로 해석했다(『파이돈』 60e-61a).²⁴⁾ 그러던 와중에 불경죄로 기소되어 유죄판결을 받고 형량으로는 사형이 구형되었다. 그리고 최후 변론에서 사형 대신 자기 자신과 다른 사람을 검토하는 삶, 즉 지혜를 사랑하는 삶을 포기하라는 것은 받아들일 수 없다는 취지의 이야기를 하고 나서(『소크라테스의 변명』 37e-38a), 결국 사형을 선고받았다. 감옥에 있는 중에 아폴론 신의 축제가 사형집행을 지체시켰고, 이것을 기화로 그는 ‘시가를 지으라’는 꿈의 명령이 혹시 ‘대중적 시가를 지으라’는 뜻이었을 가능성을 고려해보게 되었다(『파이돈』 61a).

이제 우리의 의문은 왜 이 상황에서 소크라테스가 ‘시가를 지으라’는 명령을 ‘대중적 시가를 지으라’는 명령으로 해석하고 또 그것을 뉘토스를 짓는 것과 연결시켰을까 하는 것이다. 『소크라테스의 변명』에서 힌트를 더 가져와 보자. 재판에서의 변론 중에 소크라테스는 자신이 아테네인들에게 주어진 신의 선물이라고 이야기하고 나서, 왜 자신이 덕을 돌보라는 개인적인

24) 『소크라테스의 변명』 33c에서도 소크라테스는 자신의 삶의 방식에 대한 신의 명령이 예언의 형태로 주어진 것만이 아니라 꿈의 형태로도 주어졌다는 언급을 한다.

조언은 열심히 하고 다니면서도 공적으로는 나라를 위한 조언을 하지 않았는지에 대해 이야기한다. 신령스러운 목소리가 나타나서 소크라테스가 정치적인 활동을 하는 것을 막았다는 것이다(『소크라테스의 변명』 31c-d). 그렇다면 신령스러운 목소리는 왜 소크라테스의 정치 참여를 막았을까? 소크라테스는 자신이 정치 활동을 시도했다라면 오래전에 이미 죽었을 것이고 자신과 아테네인들에게 아무런 도움이 되지 못했을 것이라고 이야기한다(31d-e). 그런데 소크라테스는 죽음 자체를 두려워하는 사람이 아니고, 신령스러운 목소리가 소크라테스의 정치 활동을 막은 이유도 단지 소크라테스의 죽음을 막기 위해서라고 생각하기는 어렵다. 결국 실질적인 이유는 그가 죽어서 아테네인들에게 도움이 되지 못하는 것을 막기 위해서라고 보아야 할 것이다. 아테네인들에게 덕을 돌보라는 조언을 하는 것이 신의 명령이었다면, 신령스러운 목소리는 소크라테스가 신의 명령을 수행하지 못하는 것을 막기 위해서 그에게 정치 활동을 하지 말라고 이야기한 셈이다. 물론 소크라테스가 아테네인들에게 덕을 돌보라는 조언을 하고 다녔던 것이 결국 그를 죽음으로 이끌게 되었다는 것은 비극적인 아이러니이다.

그런데 이 비극적 아이러니의 배후에는 보다 심각한 딜레마가 놓여 있다. 소크라테스가 정치에 나서면 죽음을 맞이할 수밖에 없는 이유는, 『고르기아스』의 논의를 빌어서 이야기하자면, 아테네인들이 쾌락을 추구하는 삶을 살고 있기 때문이다. 그래서 소크라테스는 한사람씩 찾아다니며 쾌락이 정말로 좋은 것이라고 생각하는 그들의 무지를 일깨워주는 방법을 택할 수밖에 없었다. 하지만 이런 방법의 효과는 너무나도 제한적이어서 대중들의 삶의 방식을 바꾸는 데에 성공할 수 없고 결국 소크라테스는 대중들의 손에 의해 죽음을 맞이할 운명에 처하게 되었다. 『고르기아스』에서 소크라테스는 철학함이라는 자신의 행위를 참된 정치술을 시도하는 것이라고 이야기하지만(521d), 그가 시도하는 ‘참된 정치술’은 필연적으로 실패할 수밖에 없어 보인다. 그리고 그 ‘참된 정치술’, 즉 철학활동을 통해서 사람들을 덕으로 이끄는 행위가 실패한다는 것은 결국 소크라테스가 신의 명령을 제대로 수행하지

못하는 일이 되는 것이다.

이제 사형 집행을 기다리고 있는 소크라테스에게 아폴론 신의 축제가 그의 죽음을 지체시키고 있다. 그동안 살아오면서 소크라테스가 들었던 신령스러운 목소리가 (그의 대중적 정치 활동 참여시도에 의해서) 그가 곧바로 죽어버리는 것을 막았던 것처럼, 지금 아폴론 신의 축제도 (사형집행이 실시됨에 의해서) 그가 곧바로 죽어버리는 것을 막고 있다. 예전의 신령스러운 목소리는 사람들을 덕으로 이끌라는 신의 명령을 대중적 정치 활동 참여의 방법을 통해서 수행하려는 것은 잘못이라는 사실을 소크라테스에게 알려준 셈이다. 이제 아폴론 신의 축제가 ‘시가를 지으라’는 꿈을 ‘가장 위대한 시가인 철학을 하라’는 뜻으로 해석한 것이 잘못이었을 가능성을 소크라테스에게 일깨워주었다면, 그것은 그가 자신이 지금까지 해왔던 ‘참된 정치술’의 방법도 사실은 잘못이었거나 혹은 최소한 거기에 부족한 점이 있었을 가능성을 깨닫게 해준 것일 수 있다.

물론 소크라테스에 따르면 페리클레스를 비롯해 소위 성공했다고 일컬어지는 아테네 정치가들도 사실은 실패했고, 아마 그들의 실패도 필연적인 것이었다고 할 수 있을 것이다. 그런데 『고르기아스』에서 이야기되는 그들의 잘못을 다른 각도에서 보자면, 그것은 그들이 앞에 기초한 덕을 가지고 있지 못했기 때문이라고 할 수도 있다. 『고르기아스』에서 시민들을 더 나은 사람으로 만들지 못했다고 다소 강한 어조로 비난을 받은 페리클레스 등의 아테네 정치가들은 『메논』편에서도, 이번에는 다소 약한 어조이기는 하지만, 비슷한 종류의 비난을 받는다. 『메논』 93a 이하에서 페리클레스나 테미스토클레스 등이 자신들의 자식들을 훌륭한 사람으로 만들지 못했다고 이야기되는 것이다.²⁵⁾ 자식과 아버지 사이, 시민과 정치가 사이라는 영역의 차이는 있지만 이 두 종류의 비난은 본질적으로 차이가 없어 보인다. 이들은 모두 앞에

25) 소크라테스가 죽을 당시 그는 장성한 아이 하나와 아직 어린 아이 둘을 가지고 있었다. 이 중에서 장성한 아들의 경우도 뛰어난 사람이 되지는 못했다. 여기에서도 페리클레스 등에 대한 비난은 소크라테스 자신에게도 적용된다고 볼 수 있다.

기초한 덕을 가지고 있지 못했다는 것이다.

『메논』에서는 페리클레스 등이 자신들이 가지고 있는 덕을 그 자식들에게 전수해 주지 못한 것을 근거로 이들이 가지고 있는 덕이 참된 믿음에 기초한 덕이라고 이야기된다. 앞서 기초한 덕과 참된 믿음에 기초한 덕 사이의 가장 중요한 차이 중 하나로 이야기되는 것은 앞서 기초한 덕은 가르쳐질 수 있는데, 참된 믿음에 기초한 덕은 가르쳐질 수 없다는 것이다. 그런데 우리가 가질 수 있는 의문은 왜 참된 믿음에 기초한 덕이 가르쳐질 수 없는가 하는 것이다. 앞서 가르쳐질 수 있고 또 앞서만 가르쳐질 수 있다는 것은 『메논』에서 가설로 세워진 것이다(87c). 어쩌면 가르치고 배우는 일은 앞서 관련해서만 의미 있게 이야기될 수 있다는 점에는 우리도 동의할 수 있을지 모른다. 하지만 실질적인 문제는 ‘가르침’이니 ‘배움’이니 하는 표현을 참된 믿음에 대해서도 사용할 수 있는가 없는가 하는 언어적인 것이 아니라, 참된 믿음이 어떤 방식으로든 전수될 수 있는가 없는가 하는 것이다.

그런데 어떻게 생각해 보면, 참된 믿음이야말로 앞서보다도 더 전수되기 쉬운 것이 아닐까 하는 의문이 생길 수도 있을 듯하다. 누군가가 앞서 갖기 위해서는 그 대상에 대해서 완전히 이해를 해야 한다. 하지만 앞서의 획득이 목표가 아니라 참된 믿음의 획득만이 목표라면 그 대상에 대한 완전한 이해가 필요 없을 것이고 그런 만큼 참된 믿음의 획득은 더 쉬운 것이 아닌가? 예컨대, 누군가가 도둑질을 하는 것은 나쁘다는 믿음을 가지고 있고, 실제로 도둑질하는 것이 나쁘다면, 그는 이제 참된 믿음을 가지고 있다고 할 수 있지 않을까? 그리고 그가 자기 자식에게 도둑질을 하면 나쁘다고 이야기해주고 그 아이는 (아버지 이야기이기 때문에) 그것을 믿으면, 자식도 참된 믿음을 갖게 되는 것이 아닐까?

참된 믿음이 가르쳐지지 않는다는 주장의 밑바탕에는 참된 믿음이 단순히 어떤 주장에 수긍함으로써 얻어지는 것이 아니라는 생각이 놓여있다. 위의 예에서 그 아이가 도둑질하는 것이 나쁘다고 믿는다고 이야기하면서 혹은 그렇게 생각하면서 여전히 도둑질을 한다면 그 아이는 도둑질을 하는 것이

나쁘다고 정말로 믿고 있는 것이라고 하기 어렵다. 내가 어떤 것을 믿고 있다고 스스로 생각하지만 실제로는 그것을 믿고 있지 않는 자기기만의 가능성은 언제나 열려 있다. 따라서 실제로 내가 어떤 믿음을 가지고 있는지에 대한 가장 확실한 테스트는 내가 어떤 행동을 하는가에 의해서 주어진다.²⁶⁾ 앎과 행동의 연결 관계는 그렇게 어렵지 않게 얻을 수 있다. 도둑질하는 것이 나쁘다는 것에 대해서 그 이유를 정말로 속속들이 알고 있는 사람은 도둑질을 할 아무런 동기부여가 되지 않을 것이다. 그런 동기부여는 뭔가 도둑질을 하는 것이 좋은 점이 있다는 생각에서 생기는 것일 터이기 때문이다. 그런데 그런 이유들을 전부 알고 있지는 못하면서 그냥 그렇게 믿기로 한 사람은 때때로 도둑질을 하고 싶은 생각이 생길 수도 있을 것이다. 그런데 참된 믿음에 기초한 덕을 가지기 위해서는 도둑질이 왜 나쁜지는 정확하게 이해하지 못하면서도 어쨌거나 도둑질은 하지 않는 것이 필요하다. 그리고 그러한 상태를 가지도록 만드는 것은 쉬운 일이 아닐 것으로 생각된다.

사람들이 모두 앎을 가질 수 있다면 그것이 최선의 상태일지 모르겠다. 하지만 그것은 가능한 일이 아니다. 앎을 가질 수 있는 사람은 극소수에 불과하고, 심지어 소크라테스조차도 앎을 가진 것은 아니었다. 사람들의 무지를 자각하게 만들어서 그들을 앎으로 인도하려는 소크라테스의 시도는 설사 성공한다고 하더라도 극소수만을 그런 사람으로 만들 수 있을 따름이다. 『메논』에서 소크라테스는 참된 믿음이 가르쳐질 수 없다고 하였지만, 앎의 가능성이 극히 희박하고 참된 믿음은 전수될 수 없다면 결국 사회는 소크라테스 같은 사람이 처형당하는 사회에 머무르게 되고 만다. 이런 사회는 누구에게도 좋은 사회가 아니고 사회구성원으로서 누구나 그런 사회의 모습에 대해서 어느 정도는 책임이 있을 것이다.

이것이 바로 소크라테스가 자신의 잘못으로 자각한 내용의 요체라고 한다면(혹은 저자인 플라톤이 기존의 소크라테스적 방법에서 파악한 문제점

26) 필자가 생각하기에는 이것이 『프로타고라스』에서 주장되는 지덕합일론의 요체이다.

이라고 한다면), 소크라테스는(혹은 저자인 플라톤은) 대중적인 시가로서의 뉘토스가 이러한 딜레마 상황을 빠져나가는 탈출구가 될 수 있다고 생각했을 여지가 있는 것 같다. 2장에서 잠깐 언급했듯이 플라톤의 대화편들에서 뉘토스가 사용되는 방식은 매우 다양하다.²⁷⁾ 하지만 플라톤의 뉘토스 사용 일반에 대해 논의하는 것은 독립적인 연구가 필요한 일이며 본 논문의 목적을 위해서 꼭 필요한 일도 아니기 때문에, 우리의 논의를 『파이돈』과 관련된 것으로 국한시키기로 하자.

『파이돈』에서 소크라테스의 꿈 이야기가 등장한 것은, 소크라테스가 이솝의 이야기를 운문으로 만들고 아폴론을 위한 찬가를 지은 이유에 대해 에우에노스를 비롯한 당대 사람들이 궁금해 했다는 이야기를 케베스가 전달했기 때문이다. 오늘날의 연구자들은 소크라테스가 왜 하필 이솝의 이야기를 운문으로 만들었는지, 혹은 플라톤이 왜 그런 식으로 드라마를 구성했는지를 궁금해 했다. 이솝과 소크라테스의 겉모습과 삶의 행적이 서로 닮았다는 이야기는 이미 고대부터 전해 내려오는데 이 두 인물을 비교하고 대비시키는 연구도 있고,²⁸⁾ 플라톤의 산문이 이솝의 산문에 영향을 받았다는 주장을 담은 연구도 있으며,²⁹⁾ 심지어 소크라테스가 운문으로 읊긴 이솝의 우화들이 무엇이였을까를 추정하는 연구도 있다.³⁰⁾

이런 연구들이 나름 그럴 듯한 추정들을 담고 있기는 하지만, 사실 이런 종류의 궁금증이 속 시원하게 해결될 방법은 증거부족으로 인해 원천적으로 봉쇄되어 있다고 하겠다.³¹⁾ 그런데 필자가 주목하고 싶은 것은 『파이돈』에서

27) 주 14에서 언급한 문헌들 중에서 앞으로 우리가 할 이야기와 관련이 깊은 것은 교육적 효과를 위한 뉘토스의 사용에 주목한 Smith (1986)과 Nakazawa (2016)이다.

28) 이에 대한 논의로 Clayton (2008)을 참조할 수 있다.

29) Kurke (2006)은 ‘모방적 산문(mimetic prose)’이라는 장르가 이솝과 플라톤에서 출발했다고 주장한다.

30) McPherran (2012)는 전해 내려오는 이솝의 우화들 중에서 13개의 후보(본문에서 11개, appendix에서 2개)를 제시한다.

케베스가 에우에노스의 궁금증을 전달하게 되는 맥락이다. 소크라테스는 쾌락과 고통이 연관되어있음을 지적하며 이솝이 그런 생각을 했다면 “신이 [쾌락과 고통] 다투는 것을 화해시키고자 했지만 그럴 수가 없자 그것들의 머리를 하나로 묶어 버렸고, 이런 이유로 둘 중 어느 한쪽이 일어난 사람에게는 다른 한쪽도 따라오게 되는 것”이라는 뉘토스를 지었을 것이라고 이야기하고 (60c), 이 말을 들은 케베스가 에우에노스 등의 궁금증을 전달하게 된다. 그러니까 『파이돈』의 맥락에서 이 논의가 진행된 데에는 소크라테스가 이솝 스타일의 짧은 뉘토스를 스스로 하나 지어 이야기한 것이 계기가 된 것이다. 그러니 소크라테스가 곧이어 자신이 뉘토스를 이야기하는 사람(muthologikos)이 아니기에 잘 아는 이솝 이야기 중에 떠오르는 것을 시로 지었다고 하는 것(61b)은 한편으로는 약간의 아이러니이다. 하지만 다른 한편으로는 소크라테스가 앞에서 한 이야기가 그가 선택했을 이솝 이야기가 어떤 성격의 것이었는지에 대한 힌트가 되기도 하겠다.

쾌락과 고통의 문제는 소크라테스가 지은 이솝 스타일의 우화의 주제이지만, 어떤 의미에서는 『파이돈』 전체의 주제이기도 하다. 『파이돈』의 공식적인 주제는 죽음에 대한 두려움으로부터의 해방이다. 그런데 소크라테스는 죽음을 두려워하는 사람은 지혜를 사랑하는 사람이 아니라 몸을 사랑하는 사람이며, 그런 사람은 재물이나 명예를 사랑한다고 주장한다(68b-c). 곧이어 소크라테스가 철학자가 아닌 사람들의 용기와 절제에 대해 제기하는 문제는 그들이 쾌락과 고통의 문제를 제대로 이해하고 있지 못하다는 것으로 해석될 여지도 있다. 두려움 때문에 용감하다고 비판받는 이들은 일종의 고통을 피하기 위해 용감한 것이라고 할 수 있고, 방종 때문에 절제 있다고 비판받는 이들은 쾌락을 추구하느라 절제 있는 것이라고 할 수 있을 것이다(68d-69a). 그리고 죽음에 대한 두려움으로부터 해방되는 영혼의 정화는 바로 쾌락과 고통과 관련되어 있다. 소크라테스는 “모든 사람의 영혼은 무언가에 대해 지나치게

31) 물론 우리가 이 논문에서 제시하는 제안들도 결국 그럴 듯한 추정을 넘어서는 제안일 수는 없다.

즐거워하거나 괴로워할 때면, 그와 동시에 자신이 가장 강하게 그것을 겪은 대상에 대해서 그것이 가장 분명하고 가장 참된 것이라고, 사실은 그렇지 않은데도, 여기게 되지 않을 수 없다(83c)”고 이야기한다. 이어서 그는 “이 일을 겪으면서 영혼은 몸에 최대로 결박되는 것(83d)”이라고 이야기하고, 이러한 상태에서부터 해방되는 것이 바로 영혼의 정화임을 역설한다. 정화가 아폴론 신의 일이라면, 아폴론 신에 대한 찬가를 지은 것과 이솝의 이야기들을 운문으로 고친 것을 결합하면 우리는 바로 여기에서 정화와 쾌락과 고통의 모티프를 모두 얻게 된다고 할 수 있다.

이제 쾌락과 고통이라는 주제의 측면에 더해 로고스와 뫼토스의 대비라는 매체적 특성에 주목해보자. 잘 알려져 있는 이솝의 이야기들은 대개 도덕적 우화들이라고 할 수 있겠다. 그런데 그 이야기들이 오늘날까지 대중들에게 인기 있는 이유는 그것들이 도덕적 우화들이기 때문이라기보다는 그것들이 재미있기 때문이다. 로고스의 무미건조함과 대비되는 뫼토스의 특성은 한마디로 말해서 재미이다.³²⁾ 그리고 재미라는 매체적 특성은 위에서 이야기한 딜레마를 극복하는 데에 결정적으로 중요한 역할을 수행할 가능성이 있다. 위에서 우리가 이야기한 딜레마에는 두 측면이 있다. 하나는 대중들이 쾌락을 추구하는 삶을 살고 있다는 것이다. 그들은 덕을 권유하는 무미건조한 로고스에 귀를 기울이지 않을 것이다. 다른 하나는 참된 믿음에 기초한 덕의 전수는 단순히 이성적인 부분의 변화만으로는 이루어질 수 없다는 것이다. 사람들의 삶의 변화는 전-이성적인 동기부여의 단계에서 작동하는 것이다. 그리고 이 두 측면은 서로 연관되어 있다고 할 수 있다. 전-이성적 동기부여의 단계에서 사람들을 움직이는 것은 바로 쾌락과 고통인 것이다. 그리고 뫼토스가

32) 플라톤이 뫼토스의 ‘재미’라는 특성을 자각하고 있다는 사실은 그의 대화편 여러 곳에서 시사된다. 예컨대, 『프로타고라스』 320c에서 프로타고라스는 뫼토스가 더 운치 있을 것(khariesteron)이라고 이야기한다. 또 『정치가』 268d에서 엘레아에서 온 손님은 정치가를 찾는 논의가 실패하자 다시 시작하자고 하면서 뫼토스를 사용하는데, 그는 뫼토스를 사용하는 것을 놀이(paidia)를 쉬는 것이라고 이야기한다.

주는 재미는 바로 쾌락과 고통의 차원에서 사람들의 영혼에 작동하는 것이다.

어쩌면 뫼토스가 이런 방식으로 작동한다는 것이 사실 『파이돈』 이전에 쓰인 것으로 간주되는 대화편들에서 소크라테스가 뫼토스를 꺼려하는 가장 중요한 이유였을지도 모른다. 『고르기아스』에서 논증에서는 패배했지만 여전히 삶의 방식을 바꾸지 않을 것으로 보이는 칼리클레스에게 소크라테스가 뫼토스를 제시하면서도 굳이 그것을 ‘로고스’라고 부른 이유도 어쩌면 여기에 있을지 모른다. 뫼토스가 주는 재미를 탐닉하는 사람들, 즉 뫼토스를 사랑하는 사람들은 『국가』 5권에서 언급되는 ‘구경하기를 사랑하는 자들(philotheamones)’이자 ‘듣기를 사랑하는 자들(philēkooi)’이라고 할 수 있을 것이다(475d). 이들은 지혜를 사랑하는 자들을 닮았을지는 모르겠으나 그들과는 분명히 구분되는 자들이며(475e), ‘지혜사랑과 시 사이의 오래된 불화(607b)’라는 관점에서 보면, 지혜사랑과 뫼토스의 사용은 양립 불가능한 것처럼 보일 수도 있다.

하지만 재미에만 반응하는 대중들의 삶을 변화시키기 위해서는 결국 바로 그 재미를 적절한 방식으로 원용하는 ‘뫼토스의 방식’이 필요해 보인다. 특히 영혼이 이미 재미에만 반응하는 방식으로 형성된 사람들에게는 ‘로고스의 방식’이 오히려 역효과를 낼 수 있기 때문에 더욱 그렇다고 할 수 있다. ‘로고스의 방식’이 역효과를 낼 수 있다는 사실은 이미 『소크라테스의 변명』에서도 어느 정도 시사되었다. 재판정에서의 변론 중에 소크라테스는 자신의 소위 ‘제자’라는 자들이 자신과 더불어 시간을 보내며 즐거워하는 이유가 그들이 다른 사람들이 논박 당하는 것을 듣는 것을 즐기기 때문이라고 이야기한다(33b-c). 자신이 젊은이들을 타락시켰다는 비난을 받는 이유가 바로 이들 때문이라는 사실을 소크라테스도 물론 잘 알고 있다(33a). 재판정의 변론에서는 이들이 설사 타락했다고 하더라도 그 책임이 자신에게 있는 것은 아니라는 변론을 했다면, 『파이돈』에서 소크라테스는 재미삼아 논박하기를 일삼는 자들, 즉 쟁론가들(eristikoi)이 사람들을 ‘로고스 혐오자(misologoi)’로 만들 수 있다는 경고를 한다(89d-90d).³³⁾ 소크라테스가 사용해 온 ‘로고스의 방식’은 사람들의 무지를 일깨워 얇으로 인도하려는 목적을 가진 것이다. 하지만

그러한 방법이 그러한 목적을 달성하기 위해서는 사람들이 이미 제대로 된 영혼의 구조를 갖추고 있어야 한다. 그렇지 않은 경우에는 그러한 방법이 정말로 젊은이를 타락시킬 수도 있는 것이다. 이 때문에 『국가』에서 제시되는 교육 프로그램에서는 영혼이 성숙한 다음에야 비로소 로고스와 관련된 일을 다루게 하는 것이다(498a-c).

한편으로 참된 믿음에 기초한 덕이 전수될 필요가 있다는 것이 분명해지고, 다른 한편으로 로고스의 사용도 나름 조심할 필요가 있다는 것이 분명해지면, 뮈토스의 역할이 새삼스럽게 부각될 수 있다. 참된 믿음에 기초한 덕의 전수를 위해서는 전-이성적인 동기부여의 단계에서 사람들에게 어떤 영향을 주는 것들이 필요하다.³⁴⁾ 더구나 이성이 발달하기 전인 어렸을 때부터 영혼이 적절하게 형성되어야 한다면, 전-이성적인 동기부여의 단계에서 사람들에게 영향을 주는 그러한 것의 필요성은 더욱 증대될 것이다.³⁵⁾ 결국 적절한 종류의 뮈토스를 잘 사용하면 그것이 참된 믿음에 기초한 덕의 함양을 진작시키는 역할을 할 수 있는 것이다. 다만 뮈토스를 사용할 때에는 뮈토스의 재미가 양날의 검과 같다는 것을 기억해야 할 것이다. 뮈토스가 주는 재미를 탐닉하는 사람들의 삶을 변화시키기 위해서는 뮈토스의 재미를 사용할 수밖에 없다고 하더라도, 그것이 단순히 재미 추구로 끝나버린다거나 오히려 재미 추구를 강화하고 만다면 곤란할 것이다. 『파이돈』에서 소크라테스는 쾌락을 추구하는 삶이 정화되어야 한다고 주장한다. 하지만 그렇다고 해서 소크라테스가

33) 물론 소크라테스의 논박과 쟁론가들의 논박이 같은 성격을 가진 것은 아니다. 하지만 피상적인 수준에서 양자의 유사성을 부정하기는 어렵고, 쟁론가들의 논박이 갖는 부정적인 효과를 소크라테스의 논박은 절대로 갖지 않을 것이라고 단언하기는 어렵다.

34) 『정치』에서 엘레아에서 온 손님이 연설기술을 ‘뮈토스 이야기하기(muthologia)’를 통해 대중을 설득하는 것이라고 한다(304c-d)는 사실도 기억할 만하다.

35) 『국가』 2권에서 지적되듯이, 플라톤의 교육 프로그램이 아니더라도 당대 그리스 사회에서 이미 어린이들에게는 뮈토스를 통한 교육이 이루어지고 있었다(377a). 사실 21세기의 대한민국에서도 어린이들을 위한 교육에는 바로 이솝우화와 같은 것들이 사용되고 있다.

쾌락을 배제하는 금욕적인 삶을 권유하는 것은 아니다.³⁶⁾ 쾌락을 추구하는 삶의 정화는 쾌락의 배제가 아니라 쾌락 자체의 정화를 통해 이루어질 수 있다. 뉘토스의 사용이 뉘토스의 무제한적 사용을 의미하는 것은 아니다. 뉘토스의 재미라는 것도 정화될 필요가 있다. 『국가』 2-3권에서 제시되는 이상국가의 교육 프로그램은 한마디로 말해서 뉘토스를 통한 교육이라고 할 수 있으며, 여기에서 소크라테스는 특별히 뉘토스의 정화를 이야기한다. 그리고 뉘토스를 통한 교육을 보다 상세하게 논의하는 『법률』 2권은 이 교육 프로그램이 쾌락과 고통을 매개로 작동한다는 것을 끊임없이 강조하며 (653b-c, 658e-659a, 662e-663b, 664b-c 등), 그와 동시에 이때의 쾌락은 정화된 쾌락이어야 한다는 것도 끊임없이 강조한다(654c-d, 655c-656b, 659a-660a, 667d-e 등).

V. 나가는 말

물론 소크라테스는 지금 감옥 안에 있고, 그가 뉘토스를 짓는다고 해서 그것이 실제로 대중들에게 어떤 변화를 가져다 줄 수 있을 것을 기대할 수 있는 상황은 아니다. 신령스러운 목소리는 소크라테스의 죽음을 막았지만, 아폴론의 축제는 소크라테스의 죽음을 잠시 지연시킬 수 있을 따름이었다. 소크라테스가 아폴론에 바치는 찬가를 짓고 이솝의 뉘토스를 빌려다 시를 짓는 것은 단지 정화의식에 불과하다. 하지만 『파이돈』에서의 정화의식이 단지 여기에 국한되었다고 생각할 필요도 없다. 어떤 의미에서는 『파이돈』에서 이루어진 대화 전체가 소크라테스의 정화의식일 수도 있다. 소크라테스는 영혼이 죽지 않는다는 것을 보이는 논증들을 시작하면서 케베스에게 그것이

36) Russell (2005)의 3장은 “Pleasure as a Conditional Good in the *Phaedo*”라는 제목을 달고 여기에 대해 집중적으로 논의한다.

그럴법한지 그렇지 않은지 이야기나누기(diamuthologein, 뫼토스로 대화하기)를 원하는지를 묻는다(70b). 『고르기아스』에서 뫼토스를 ‘로고스’라고 불렀던 소크라테스는 『파이돈』에서는 로고스를 ‘뫼토스’라고 부르고 있는 셈이다. 소크라테스는 논의의 와중에는 자신을 죽기 전에 최고의 노래를 부르는 백조에 비유하기도 하고(84e-85b), 자신의 논증을 사람들 안에 있어서 죽음을 두려워하는 어린아이에게서 그 두려움을 몰아내는 주문 외우기로 묘사하기도 하며(77e), 마지막으로 사후신화를 제시하고 나서는 거기에서 제시된 내용들을 스스로에게 주문처럼 외어야 한다고 이야기하기도 한다(114d).

『파이돈』에서 이루어진 좁은 의미의 정화의식, 즉 아폴론 찬가와 이솝 이야기를 운문으로 고치는 일은 소크라테스 자신을 향한 것이고, 넓은 의미의 정화의식, 즉 『파이돈』에서 이루어진 전체 대화는 그 자리에 참석한 사람들을 향한 것이다. 하지만 플라톤이 지은 『파이돈』 자체는 독자들을 향한 것이다. 초기로 간주되는 대화편들에서 플라톤은 소크라테스가 뫼토스를 사용하는 것으로 묘사하기를 꺼려했다. 이 대화편들에서 소크라테스는 대체적으로 짧은 문답식 대화를 통해 상대방을 논박하는 방식으로 논의를 전개한다. 그리고 이 과정을 보는 독자들은 대화편이 다루는 주제에 대해 스스로 사고할 수 있는 기회를 얻게 된다. 이에 비해 『파이돈』을 비롯해 그 이후에 저술된 것으로 간주되는 대화편들에서 플라톤은 소크라테스나 그 밖의 주인공격인 등장인물들이 뫼토스를 사용하는 것으로 묘사하는 데 거리낌이 없다. 이 대화편들에서 소크라테스 등은 더 이상 초기로 간주되는 대화편들의 전형적인 논의 방식을 따르지 않는다. 예를 들어 소크라테스는 영혼이 불멸한다거나 정의로운 삶이 가장 행복한 삶이라는 주장들을 상대방이 승인하도록 만들기 위해 최선의 노력을 기울인다. 그리고 이 과정을 보는 독자들이 그러한 주장에 어느 정도 설득될 수도 있을 것이다.

지금까지 우리의 논의에서 이루어진 추정들이 그럴 듯한 추정들이었다면, 『파이돈』의 꿈 이야기는 저자인 플라톤이 왜 중기 이후 대화편들에서 문체를 변경했는지의 이유를 짐작하게 해주는 단서가 되기도 한다. 플라톤이 논문

형식의 글을 쓰지 않고 대화편들을 작성한 이유가 독자들이 스스로 사고하기를 촉구하는 데 있다면, 그런 목적을 위해서는 초기 대화편들의 형식이 더 적절하다고 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 플라톤이 중기 이후 대화편들에서 문체를 변경한 데에는 그럴 만한 이유가 있었을 것이고, 본 논문에서의 우리의 논의는 그럴 만한 이유들 중 적어도 하나는 어떤 것일지를 보여준다.³⁷⁾ 플라톤은 독자들의 삶을 방식을 바꾸기를 원하며, 그의 문체 변경은 그러한 목적을 달성하기 위해 가장 좋은 방법이 무엇인지에 대한 고민의 결과였다고 할 수 있을 것이다.

37) 플라톤은 자신이 문체를 변경한 이유를 독자가 추정해볼 수 있는 단서들을 이리 저리한 대화편들에 숨어놓았다. 필자의 생각으로는 우리가 여기에서 논의한 『파이돈』 외에 그런 단서를 찾을 수 있는 가장 중요한 대화편이 『국가』인데, 이에 대해서는 다른 기회에 논의하도록 하겠다.

참고문헌

- 플라톤, 강철웅 역 (2014), 『소크라테스의 변명』, 서울: 이제이북스.
- 플라톤, 김인곤 역 (2011), 『고르기아스』, 서울: 이제이북스.
- 플라톤, 박종현 역 (2003), 『플라톤의 네 대화편: 에우티프론, 소크라테스의 변론, 크리톤, 파이돈』, 파주: 서광사.
- 플라톤, 전현상 역 (2013), 『파이돈』, 서울: 이제이북스.
- 플라톤, 천병희 역 (2012), 『플라톤: 소크라테스의 변론, 크리톤, 파이돈, 향연』, 일산: 도서출판 숲.
- Bostock, David (1986), *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press.
- Brisson, Luc (1998), *Plato the Mythmaker*, Trans. and intro. by Gerard Naddaf, Chicago: The University of Chicago Press.
- Burger, Ronna (1984), *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, New Haven: Yale University Press.
- Burnet, John (1911), *Plato's Phaedo*, Oxford: Oxford University Press.
- Clayton, Edward W. (2008), "The Death of Socrates and the Life of Aesop," *Ancient Philosophy* 28: 311-328.
- Collobert, Catherine, et al. (eds.) (2012), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth*, Leiden: Brill.
- Cooper, John, (ed.) (1997), *Plato: Complete Works*, Indiana: Hackett.
- Dorter, Kenneth (1982), *Plato's Phaedo: An Interpretation*, Toronto: The University of Toronto Press.
- Dodds, E. R. (1959), *Plato Gorgias*, Oxford: Oxford University Press.
- Frede, Dorothea (1986), "Review of Burger's *Phaedo: A Platonic Labyrinth*," *American Journal of Philology* 107: 121-123.
- Gallop, David (1975), *Plato Phaedo*, Oxford: Oxford University Press.
- Hackforth, R. (1955), *Plato's Phaedo*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Irwin, Terence (1979), *Plato Gorgias*, Oxford: Oxford University Press.
- Kurke, Leslie (2006), "Plato, Aesop, and the Beginnings of Mimetic Prose," *Representations* 94: 6-52.

- McPherran, Mark L. (2012), "Socrates and Aesop in Plato's *Phaedo*," *Aperion* 45: 50-60.
- Morgan, Kathryn (2000). *Myth and Philosophy from the Pre-Socratics to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nakazawa, Yoshiaki (2016), "A Study of Plato's Use of Myths and its Relation to Philosophy and Moral Education," Doctoral Dissertation, Columbia University.
- Partenie, Catalin, (ed.) (2009), *Plato's Myths*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Roochnik, David (2001), "The Deathbed Dream of Reason: Socrates' Dream in the *Phaedo*," *Arethusa* 34: 239-258.
- Rowe, Christopher (2012), "The Status of the Myth of the *Gorgias*, or: Taking Plato Seriously," in Collobert et. al. (eds.), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth*, pp. 187-198, Leiden: Brill.
- Russell, Daniel (2005), *Plato on Pleasure and the Good Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Janet E. (1986), "Plato's Use of Myth in the Education of Philosophic Man," *Phoenix* 40(1): 20-34.
- Tate, J. (1933), "Socrates and the Myths," *The Classical Quarterly* 27(2): 74-80.
- _____ (1936), "Socrates, Plato and the Myths," *The Classical Quarterly* 30(3/4): 142-145.
- Taylor, A. E. (1933), "Socrates and the Myths," *The Classical Quarterly* 27(3/4): 158-159.
- Tofighian, Omid (2016), *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, London: Palgrave Macmillan.
- White, David (1989), *Myth and Metaphysics in Plato's Phaedo*, Selinsgrove: Susquehanna University Press.
- _____ (2007), *Myth, Metaphysics, and Dialectic in Plato's Statesman*, Burlington: Ashgate.

Abstract

In the *Phaedo*, Socrates is described to have composed a hymn to Apollo and converted Aesop's tales into verses. In his life Socrates has had dreams that order him to make music, and he has interpreted the dreams' order as urging him to keep doing philosophy, which he thinks is the greatest music. But at the end of his life it occurs to him that the dreams might have been ordering him to make demotic music. This article conjectures the reason why Socrates changed his interpretation of the dreams' order. In the *Apology* Socrates claims that he is a gift from the god and that his act of philosophizing is to fulfill the god's order to lead people to virtue. But now he is going to be executed by death sentence, and that is, in effect, to fail to accomplish this mission. While philosophizing is to lead people, through *logos*, to virtue based on knowledge, *muthos* is something with the power to lead people to virtue based on true belief. During his life Socrates has not led people to virtue through *muthos*, and his composing a hymn to Apollo and converting Aesop's tales into verses could be a kind of a purification rite for this. And I argue that Plato's unabashed use of *muthos* in the presumably later dialogues including the *Phaedo* is partly due to his recognition of the importance of promoting virtue based on true belief.

【Keywords】 *Muthos*, *Logos*, Purification, Pleasure, Virtue Based on True Belief

논문 투고일: 2018. 3. 20

심사 완료일: 2018. 4. 9

게재 확정일: 2018. 4. 9

