



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](#)

碩士學位 請求論文  
指導教授 李 秉 德

삶의 의미에 관한 베네타의 비관주의  
비판

成均館大學校 一般大學院

哲學科

羅 亨 錫

碩士學位 請求論文  
指導教授 李 秉 德

삶의 의미에 관한 베네타의 비관주의  
비판

A Critique of Benatar's Pessimism on the Meaning of  
Life

成均館大學校 一般大學院

哲學科

羅 亨 錫

碩士學位 請求論文  
指導教授 李 秉 德

# 삶의 의미에 관한 베네타의 비관주의 비판

A Critique of Benatar's Pessimism on the Meaning of  
Life

이 論文을 文學 碩士學位請求論文으로 提出합니다.

2024 年 4 月 日

成均館大學校 一般大學院

哲學科

羅 亨 錫

이 論文을 ‘羅亨錫’의 文學  
碩士學位 論文으로 認定함.

2024 年 6 月 日

審査委員長

---

審査委員

---

審査委員

---

## 목차

<b>제1장 서론</b> .....	1
제1절 도입 .....	1
제2절 삶의 의미 문제 .....	1
제3절 삶에 관한 비관주의 .....	4
제4절 반출생주의 .....	7
제5절 도덕 판단과 도덕 이론의 평가 .....	13
1. 이상적인 도덕 판단의 여섯 가지 기준 .....	14
2. 도덕 원리를 평가하는 기준 .....	17
제6절 논문의 계획 .....	19
<b>제2장 베네타의 비관주의</b> .....	20
제1절 도입 .....	20
1. 반출생주의 .....	21
2. 비관주의 근거 .....	23
제2절 베네타의 우주적 관점 소개 .....	25
제3절 베네타의 열악한 삶의 질 논증 소개 .....	31
1. 삶의 질에 대한 사람들의 판단을 신뢰할 수 없는 이유 .....	31
2. 삶의 질이 실제로 나쁜 이유 .....	35
3. 세속적 낙관주의 변론에 대한 베네타의 반박 .....	37

<b>제3장 비관주의에 대한 비판</b> .....	40
제1절 도입 .....	40
제2절 우주적 관점에 대한 반론 .....	40
1. 우주적 의미 해석하기 .....	41
1) 목적으로 해석하기 .....	41
2) 영향으로 해석하기 .....	53
(1) 우주의 생명체에게 영향주기 .....	54
(2) 우주 공간에 영향주기 .....	58
2. 삶의 의미의 평가 기준으로서 우주적 관점의 타당성 .....	60
3. 우주적 의미에 대한 욕구의 실제 여부 .....	64
4. 영원의 관점에서의 의미에 대한 반박 .....	66
제3절 열악한 삶의 질에 대한 반론 .....	71
1. 심리적 특성이 자기 평가에 영향을 주지 않는 이유 .....	71
1) 삶의 질과 웰빙의 혼란스러운 사용 .....	72
2) 조절, 적응, 습관화 .....	79
3) 낙관주의 편향 .....	86
(1) 미래에 대한 낙관주의 편향 .....	87
(2) 과거에 대한 낙관주의 편향 .....	88
(3) 문화에 달라지는 자기 평가 .....	91
4) 타인과의 비교 .....	93
5) 자기 평가의 신뢰도가 유지된다는 심리학적 근거 .....	95
2. 주관적 웰빙 평가를 신뢰할 수 있는 이유 .....	96
1) 주관적 웰빙 평가를 신뢰할 수 있다는 심리학적 근거 .....	96
2) 오류가능주의에 대한 반박 .....	100

3. 삶이 실제로 나쁘지 않은 이유 .....	102
1) 나쁜 것들로 가득 차 있지 않은 이유 .....	102
2) 경험의 비대칭성에 대한 반박 .....	107
3) 스펙트럼 논증에 대한 반론 .....	114
제4장 결론 및 의의 .....	117
참고문헌 .....	127

## 표목차

표 1. 삶과 의미에 관한 질문 구별 .....	42
표 2. 네 개의 삶의 질 .....	75

## 논문요약

### 삶의 의미에 관한 베네타의 비관주의 비판

본 논문은 반출생주의의 근거 중 하나인 삶의 의미가 없다는 데이비드 베네타의 영향력 있는 비관주의 논증을 분석하고 평가한다. 베네타의 비관주의의 주요 요점은 인간은 비극적 곤경에 처해 있다는 것이다.

베네타는 인간이 제한된 의미는 얻을 수 있지만 우주적 관점에서 보면 삶은 무의미하며, 인간은 가장 원하는 우주적 의미를 얻을 수 없다고 주장한다. 인간은 창조된 목적도 없고 인간 개개인의 삶에도 우주적 목적은 없으므로, 삶은 영원의 관점에서의 의미가 없다. 우주적 의미에 대한 허무주의는 나쁜 소식이다. 그리고 인간의 삶의 질은 열악하므로 삶은 나쁘며, 죽음도 인간을 소멸시키기 때문에 나쁘다. 인간에게는 낙관주의 편향, 적응, 타인과 비교라는 심리적 현상이 있기에, 삶의 질에 대한 주관적인 평가는 신뢰할 수 없다. 이러한 심리적 현상을 걷어내고 보면 인간의 삶은 나쁜 것들로 가득하며, 어떤 웰빙 이론을 선택하든 경험의 비대칭성 때문에 아무리 운이 좋은 사람도 삶이 나쁘다고 주장한다.

나는 우주적 관점에서의 의미가 없다는 베네타의 주장은 아무리 자비롭게 해석하더라도 논증은 실패하거나 비일관적이며 불명료하고 기이한 함의가 있으며 반직관적이라고 반론한다. 나는 또한 우주적 관점에서 삶을 평가하는 것은 비합리적인 기준이며, 사람들은 우주적 의미를 원하지도 않고, 삶의 의미는 영원의 관점에서의 의미와는 무관하다고 논한다.

더 나아가 세 가지 심리적 현상은 삶에 관한 주관적인 평가의 신뢰성을 위협하지 않고, 실증적 근거도 없으며, 나는 오히려 신뢰할 수 있다고 반박한다. 인간의

삶이 나쁜 것들로 가득하다는 주장도 대부분 과장되었으며, 부적절한 평가 기준에 의거한 것이다. 경험의 비대칭성은 실제로 겪으면 나쁘겠지만 겪지 않으면 나쁘지 않다. 결국 베네타는 우주적 초라함을 설명하는 데 실패하며 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주지 못한다. 즉, 인간은 비극적 곤경에 처해 있지 않다.

주제어 : 삶의 의미, 허무주의, 비관주의, 반출생주의, 데이비드 베네타

## 제1장 서론

### 제1절 도입

본 논문의 목표는 반출생주의의 근거 중 하나인 삶의 의미가 없다는 데이비드 베네타(David Benatar)의 영향력 있는 비관주의 논증을 분석하고 반박하는 것이다. 이 1장에서는 연구 주제의 배경과 문제의식을 설명하겠다. 이를 위해 우선 2절에서는 삶의 의미 문제에 대해 짧게 설명한다. 3절에서는 삶의 의미에 관한 비관주의적 견해를 소개한다. 4절에서는 베네타의 핵심 주장이자 비관주의적 견해를 근거로 지지되는 반출생주의를 소개한다. 5절에서는 본고에서 사용할 도덕 판단과 도덕 이론의 평가 방법에 대해 소개하고, 논문의 나머지 부분에 대한 계획을 제공한다.

### 제2절 삶의 의미 문제

삶의 의미와 관련된 질문은 누구나 한 번쯤 던져보았을 것이다. 삶의 의미와 관련된 질문은 인간의 보편적인 관심사이며 고대부터 대부분의 문화권에서 발견된다.<sup>1</sup> 삶의 의미에 대한 질문은 과거의 여러 철학자들 역시 답을 하려고 노력해왔다. 삶의 의미에 대해서는 비단 철학 뿐만 아니라 심리학<sup>2</sup>, 문학, 종교에서도 (다른 방식

- 
1. 길가메시 서사시에서 길가메시는 자신이 왜 죽어야 하는지를 물으며 불로불사를 추구하다 실패한다.
  2. 21세기 초 심리학에서 삶의 의미 연구가 폭발적으로 증가했다. 심리학에서의 삶의 의미 연구에 관한 일반적인 개요는 다음을 보라. Alexander Batthyany and Phinit Russo-Netzer, ed., *Meaning in positive and existential psychology* (New York: Springer, 2014); S. J. Heintzelman and L. A. King, "Life is pretty meaningful," *American Psychologist* 69, no. 6 (2014): 561-574; Joshua A. Hicks and Clay Routledge, ed., *The experience of*

이기는 하지만) 논의해오고 있다.

삶의 의미가 무엇인지 명시적으로 다룬 철학자는 19세기의 아르투어 쇼펜하우어 (Arthur Schopenhauer)였다. 쇼펜하우어는 생의 의지가 있으며, 이러한 의지 때문에 고통을 겪는다고 생각했다. 쇼펜하우어의 사상은 에두아르트 폰 하르트만(Eduard von Hartmann)<sup>3</sup> 등에게 영향을 미쳤다. 또한 이 시기에 쇠렌 키에르케고어(Søren Kierkegaard)<sup>4</sup>, 프리드리히 니체(Friedrich Nietzsche)<sup>5</sup> 등도 삶의 의미에 관해 글을 썼다.

20세기 초 대륙철학자들도 삶의 의미에 관한 질문을 다루었다. 20세기 초에는 지금 다루고 있는 주제와 밀접한 관련이 있는 실존주의가 유행했고 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)<sup>6</sup>, 장폴 사르트르(Jean-Paul Sartre)<sup>7</sup>, 알베르 카뮈(Albert Camus)<sup>8</sup>, 미겔 데 우나무노(Miguel de Unamuno)<sup>9</sup>, 에밀 시오랑(Emil Cioran)<sup>10</sup> 등이 이 분

---

*meaning in life: Classical perspectives, emerging themes, and controversies* (New York: Springer, 2013); Michael F. Steger, "Meaning in Life: A Unified Model" in *Oxford handbook of positive psychology*, 3rd ed. eds. C. R. Snyder, Shane J. Lopez, Lisa M. Edwards, Susana C. Marques (Oxford: Oxford University Press, 2016), 959-967; Paul T. P. Wong, ed., *The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications*, 2nd ed. (New York: Routledge, 2012).

3. Eduard von Hartmann, *Philosophy of The Unconscious*. 2 vols. trans. William C. Coupland (New York: Macmillan, 1884).
4. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*, trans. Alastair Hannay (Cambridge: Cambridge University Press, 2009); Søren Kierkegaard, *Entweder/Oder. Zweiter Teil* [이것이냐 저것이냐 2], trans. Christoph Schrempf (Jena: Eugen Diedrichs, 1922).
5. Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* [권력에의 의지]. trans. W. Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1968); Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra* [차라투스트라는 이렇게 말했다]. trans. W. Kaufmann (Harmondsworth: Penguin, 1978).
6. Martin Heidegger, *Being and Time* [존재와 시간]. trans. J. Macquarrie and J. Robinson (Oxford: Blackwell, 1973).
7. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology* [존재와 무], trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1956), Originally published as *L'Être et le néant* (Paris: Librairie Gallimard, 1943).
8. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* [시지프 신화], trans. J. O' Brien (1955; repr., New York: Penguin Books, 1979), Originally published as *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Librairie Gallimard, 1942).
9. Miguel de Unamuno, *The tragic sense of life in men and nations* [생의 비극적 의미]. trans. A. Kerrigan (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972).

야에 기여를 했다.

20세기 동안 분석철학 전통에서는 논리실증주의의 영향으로 인해 앨프리드 에이어(A. J. Ayer)가 “삶의 진정한 의미가 무엇인지 묻는 것은 의미가 없다”<sup>11</sup>고 한 것처럼, 삶의 의미에 대한 의심과 무관심이 지배적이었다. 그러나 1950년을 전후한 제2차 세계 대전과 60년대 베트남전을 겪고 난 미국 사회는 소위 ‘성난 젊은이(angry young man)’ 세대가 불리는 젊은 세대들의 암울과 기성세대와 대한 분노가 점철된 사회였다. 성난 젊은이 세대는 60년대 후반 반전 운동을 펼치며, 히피 문화 운동으로 이어졌다. 이러한 사회적 혼란 시기에 삶의 의미 문제는 자연스럽게 떠오를 수밖에 없었다.<sup>12</sup> 이러한 시대적 분위기와 더불어 1950년대 쿠르트 바이어(Kurt Baier)의 “The Meaning of Life”<sup>13</sup>로 시작된 삶의 의미에 대한 연구는 1970년대 리처드 테일러(Richard Taylor)<sup>14</sup>와 토마스 네이글(Thomas Nagel)<sup>15</sup>의 영향력 있는 문헌을 거쳐 1980년대 뚜렷한 분야로 확립되었다. 그리고 21세기 들어와 최근 20년 동안 분석적 전통 내에서 삶의 의미 논쟁은 눈에 띄게 증가하였다.<sup>16</sup>

10. Emil M. Cioran, *The Trouble with Being Born* [태어났음의 불편함], trans. Richard Howard (New York: Arcade Publishing, 1976), Originally published as *De l'inconvénient d'être né* (Paris: Gallimard, 1973).
11. A. J. Ayer, “The Claims of Philosophy,” in *The Meaning of Life*, 3rd ed., ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 2008), 201.
12. Julian Young, 편, **신의 죽음과 삶의 의미**. 류의근 역 (서울:필로소픽, 2021), 417.
13. Kurt Baier, “The Meaning of Life,” in *The Meaning of Life*, ed. E. D. Klemke (New York: Oxford University Press, 1981), 81-117.
14. Richard Taylor, “The Meaning of Life,” in *Good and Evil*. (New York: Macmillan Publishing, 1967).
15. Thomas Nagel, “The Absurd,” *The Journal of Philosophy* 68, no. 20 (October 1971): 716-727.
16. 이 분야 관심있는 분들을 위해 Thaddeus Metz, “The Meaning of Life,” in *Oxford Bibliographies Online: Philosophy*. eds. Duncan Pritchard, last modified May 10, 2010, accessed May 25, 2023, <https://dx.doi.org/10.1093/OBO/9780195396577-0070>에 소개되어 있는 삶의 의미 입문서를 소개하자면 다음과 같다. Julian Baggini, *What's It All About? Philosophy and the Meaning of Life* [러셀 교수님, 인생의 의미가 도대체 뭐가요?](London: Granta, 2004); Raymond Angelo Belliotti, *What Is the Meaning of Human Life?* (Amsterdam: Rodopi, 2001); Christopher Belshaw, *Ten Good Questions about Life and Death* (Malden, MA: Blackwell, 2005); John Cottingham, *On the Meaning of Life* [삶의 의미] (London: Routledge, 2003); Terry Eagleton, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* [인생의 의미] (Oxford: Oxford University Press, 2007); Michael Martin, *Atheism, Morality, and Meaning* (Amherst, NY: Prometheus, 2002); Garrett Thomson, *On the Meaning of Life* (London: Thompson/Wadsworth, 2003).

오늘날 삶의 의미 주제는 첫째, “삶의 의미”의 의미가 정확히 무엇인지 명확하게 분석하여 우리가 진정으로 고민하는 것이 무엇인지 분명히 하고자 한다. 둘째, 삶의 의미의 본질이 무엇인지 실질적인 대답을 하려는 시도로 구성된다. 첫 번째 질문은 “의미”의 의미가 무엇인지, “삶”의 의미는 무엇인지, 삶에 관한 의미인지 삶 속의 의미인지 등을 대답하려고 시도한다. 두 번째 질문은 삶의 의미를 어떻게 얻을 수 있는지, 어떻게 구성되는지에 대해 대답하려고 한다. 삶의 의미 이론은 크게 초자연주의, 자연주의, 허무주의가 있다. 초자연주의는 다시 신 중심 견해와 영혼 중심 견해가 있고, 자연주의는 주관적 자연주의와 객관적 자연주의와 하이브리드 자연주의 견해가 있다. 이러한 삶의 의미에 관한 이론은 삶이 실제로 의미 있다는 것을 함축하지 않더라도, 삶이 의미가 있다고 가정한다. 그러나 마지막 대답인 허무주의는 앞선 이론과는 아예 다른 노선의 견해이다.<sup>17</sup>

### 제3절 삶에 관한 비관주의

비관주의는 삶이 의미가 있다는 가정 자체에 의문을 제기하는 견해이다. 누군가의 삶이 실제로 의미가 있는지는 인간의 삶에 의미를 부여하는 것이 무엇인지에 대한 이론적 설명과는 다르다. 개인의 삶에 적용되는 비관주의(Pessimism) 또는 허무주의(Nihilism)는 공히 모든 개인의 삶이 무의미하다는 주장이며, 인간의 삶 전체에 적용될 때는 일반적으로 인간의 삶이 부조리하다는 주장이다.<sup>18</sup>

17. 분류는 다음을 참고하였다. Thaddeus Metz, “The Meaning of Life,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023 ed. eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-) accessed October 24, 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/>; Joshua Seachris, “The Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives,” in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser and Bradley Dowden, 2020. <https://iep.utm.edu/mean-ana/>.

18. 이 분야에서 비관주의와 허무주의는 다음과 같은 의미로 사용된다. 비관주의와 허무주의는 삶이 무의미하다는 점에서 공통점을 갖지만, 비관주의는 삶이 고통과 불행 등의 **나쁨**으로 가득 차 있으며 허무주의는 삶의 의

이러한 허무주의 또는 비관주의적 견해는 대단히 인기가 없을 것이고, 일부 사람들의 극단적인 주장이라 생각하기 쉽다. 하지만 그렇게 단순하게 치부될 입장은 아니다. 윤리학과 가치론 분야에서 제기되는 삶이 무의미하다는 비관주의나 허무주의 문제는 인식론에서의 회의주의 문제만큼 중요하다. 비록 인식론 분야의 회의주의 문제에 비해 삶의 의미 문제나 비관주의 문제는 개인적인 문제에 가깝다고 여겨져 잘 알려지지 않았지만, 철학의 중심 주제였다.

어떤 이에게는 비관주의나 허무주의가 다소 생소하다고 여겨질 수 있지만, 이러한 견해는 철학에서 계속해서 구석에 자리를 차지하고 있었다. 조슈아 딘스태그(Joshua Foa Dienstag)<sup>19</sup>는 잘 인지되지 않았지만 조리있고 선명한 비관주의 전통이 있다고 주장했다. 딘스태그는 장자크 루소(Jean-Jacques Rousseau), 쇼펜하우어, 니체, 카뮈, 푸코, 우나무노, 시오랑에 이르기까지 비관주의가 끊임없이 나타난다고 말한다.

앨런 프랫(Alan Pratt)<sup>20</sup>도 비슷하게 실존적 허무주의가 서양의 지적 전통에서 고대부터 꾸준히 등장해왔다는 점을 지적했다. 예를 들어, 엠페도클레스(Empedocles)는 “인간의 삶은 사실상 삶이 아닌 정도로 하찮은 것이다” 라며 극단적인 비관주의적 견해를 말한 바 있으며, 키레네의 헤게시아스(Hegesias of Cyrene)는 자살옹호론자였고 그 추종자들은 인간의 육체가 많은 고통들(pathemata)<sup>21</sup>에 시달리며 혼도 마찬가지로 교란당한다 생각했다. 게다가 인간이 희망하는 것들은 운이 방해한다. 결국 인간은 행복(Eudaimonia)에 이르는 것이 완전히 불가능하다고 주장했다.<sup>22</sup>

---

미가 존재하지 않는다는 점에서 차이점이 있다. 비관주의는 삶의 의미가 존재하지 않는다는 것을 함축하지는 않고, 허무주의는 삶이 나쁘다는 것을 함축하지는 않는다. 물론 학자마다 정교화는 다를 수 있다.

19. Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006).

20. Alan R. Pratt, *The Dark Side: Thoughts on the Futility of Life* (New York: A Citadel Press Book, 1994).

21. 질환이라 번역할 수도 있다.

22. Diogenes Laertius, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* [유명한 철학자들의 생애와 사상], trans. Charles Duke Yonge (London, 1853), 92.

20세기 중반 프랑스에서는 무신론적 실존주의의 영향으로 실존적 허무주의가 퍼져 나갔다. 사르트르에 따르면, 인간은 어떤 본질을 가지고 태어나는 것이 아니며 삶은 끊임없는 선택이다. 만약 아무런 선택도 하지 않는다면 삶은 아무것도 아니다. 카뮈는 허무주의가 20세기 가장 골치 아픈 문제라고 진단하며, 인간은 끊임없이 쓸모없는 투쟁을 벌이는 시지프스와 다름 없다고 보았다.

현대의 분석적 전통에서 눈에 띄는 연구는 다음과 같다. 제프리 머피(Jeffrie G. Murphy)<sup>23</sup>에 따르면 인간의 삶의 부조리하다는 주장에 대해, 신에 대한 믿음으로 삶의 부조리를 피하고 의미를 보장하려는 시도가 있다고 한다. 그러나 이는 효과가 없을 것이다. 왜냐하면 하루하루 살아가는 능력, 합리적으로 일관되고 도덕적인 삶을 사는 능력은 애초에 어떤 이론에도 의존하지 않았다. 그런 믿음은 철학자나 신학자의 신화였을 뿐이다. 또한 머피는 데이비드 흄(David Hume)을 인용하며, 가치에 대한 어떤 믿음도 합리적으로 정당화할 수 없기 때문에 우리의 삶은 무의미하다고 주장하였다.

네이글<sup>24</sup>은 자신의 유명한 책에서 일종의 허무주의를 옹호하는 주장을 펼쳤다. 네이글은 주관적인 관점과 객관적인 관점을 구별하고, 모든 것을 포괄하는 객관적인 관점에서 인간의 삶을 본다면 무의미하다고 주장한다. 또한 개인의 주관적인 관점에서 자신의 삶의 중요성과 객관적인 관점에서 보는 인간의 삶의 무의미함을 비교하면, 우리 인간의 삶은 필연적으로 부조리해 보인다고 주장한다.

레이먼드 마틴(Raymond Martin)<sup>25</sup>은 삶의 유일한 의미는 사랑하는 일을 하는 데에서 온다고 주장했다. 하지만 인간은 항상 완전한 만족을 얻을 수 없기 때문에 인

---

23. Jeffrie G. Murphy, "Morality, Religion, and the Meaning of Life," in *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*. By Jeffrie G. Murphy, (Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982), 9-30.

24. Thomas Nagel, "Birth, Death, and the Meaning of Life," in *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), 208-232.

25. Raymond Martin, "A Fast Car and a Good Woman," in *The Experience of Philosophy*, 2d ed. ed. Daniel Kolak and Raymond Martin (Belmont, CA: Wadsworth, 1993), 556-565.

간의 삶이 무의미하다는 견해인 쇼펜하우어적 허무주의에 공감한다. 왜냐하면 우리는 아직 목표를 달성하지 못했거나, 아니면 이미 지루해지거나, 할 일이 아무것도 남지 않았기 때문이다.

쿠엔틴 스미스(Quentin Smith)<sup>26</sup>는 물리적 세계(physical world)는 가치를 무한히 포함하고 있기 때문에 인간이 하는 어떤 일도 도덕성이나 의미 측면에서 차이를 만들 수 없다고 주장했다. 말하자면 무한대에 우리가 더할 수 있는 가치의 양을 더해봤자 변함없이 항상 무한대가 될 것이라는 허무주의를 주장하기도 했다. 이와 같이 허무주의 또는 비관주의적 견해는 소수의 극단적 견해가 아니라 여러 철학자에 의해 반복적으로 재생산됐다.

그리고 최근 분석철학 내에서 허무주의에 대한 새로운 옹호를 펼치는 철학자로는 베네타가 있다. 베네타는 허무주의 견해에 더불어 현대의 반출생주의 견해를 선도하는 철학자로 가장 주목받고 있다. 베네타의 핵심 주장인 반출생주의는 자신의 비관주의에 의해 지지되고 있다. 다음 절에서는 언뜻 보기에 거부감을 불러일으키는 반출생주의가 실은 역사적으로 진지하게 다루어져 왔다는 것을 소개하여, 다들 만한 가치가 있다는 것을 보여주려고 노력하겠다.

## 제4절 반출생주의

반출생주의(Anti-Natalism)는 출산이 (거의) 항상 도덕적으로 잘못이라는 견해이다. 누군가에게 반출생주의는 비관주의보다 생소할 수도 있고, 어떤 사람들은 반출생주의적 견해가 너무나 불쾌해서 논의할 가치가 없다고 생각하거나 공격적인 태도를 보이기도 한다. 다른 사람들은 반출생주의는 우리의 직관에 심각하게 위배되므

26. Quentin Smith, "Moral Realism and Infinite Spacetime Imply Moral Nihilism," in *Time and Ethics: Essays at the Intersection*. ed. Heather Dyke (Dordrecht, The Netherlands: Kluwer, 2003), 43-54.

로 주장을 거부하기에 충분하다고 생각하기도 한다.<sup>27</sup> 하지만 놀랍게도 출생에 반대하는 관점은 역사적으로 다양하게 표현됐다.

켄 코츠(Ken Coates)<sup>28</sup>에 따르면 반출생주의는 일종의 거부주의(Rejectionism)로, 고대 인도의 힌두교의 모크샤(Moksha)와 불교의 열반(Nirvana)에서 탄생과 죽음의 순환을 초월하려는 개념에서부터 찾아볼 수 있다고 주장한다. 이러한 거부주의는 종교적 뿌리를 두고 출발하여 세속적인 것으로, 형이상학적으로, 현대 반출생주의 형태로 수 세기에 걸쳐 전개되어왔다고 주장한다.

그리고 카타리나 로흐마노바(Kateřina Lochmanová)<sup>29</sup>가 코츠의 책을 보충하겠다는 목표로 출간한 책에서는 심지어 아리스토텔레스의 『에우데모스 윤리학(*Ethica Eudemia*)』에서부터 반출생주의 주제가 등장하며, 선과 악의 비대칭 형식화의 새싹을 찾아볼 수 있다고 주장했다. 또한 로흐마노바<sup>30</sup>는 19세기 러시아 철학자 블라디미르 솔로비요프(Vladimir Solovyov)도 반출생주의 입장이라 해석할 수 있다고 주장하였다.

그렇지만 현대 반출생주의의 고전적 기원으로 간주되는 인물은 일반적으로 쇼펜하우어이다. 쇼펜하우어는 앞서 언급한 바와 같이 삶의 의미에 대해 물으면서 비판주의적 응답을 내놓았다. 쇼펜하우어<sup>31</sup>는 고통이 쾌락의 부재가 아니라고 주장한 것으로 유명하다. 오히려 쇼펜하우어는 쾌락이 고통의 일시적 중단일 뿐이라고 주장하였다.

27. Kirk Lougheed, "Anti-natalism," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*. eds. James Fieser and Bradley Dowden (2022), accessed December 18, 2023, <https://iep.utm.edu/anti-natalism/>.

28. Ken Coates, introduction of *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar* (Sarasota, FL: First Edition Design, 2016, 9-36, Kindle).

29. Kateřina Lochmanová, ed., *History of Antinatalism: How Philosophy Has Challenged the Question of Procreation* (North Haven, CT: Independently published, 2023), 39.

30. Lochmanová, *History of Antinatalism*, 111-124.

31. Arthur Schopenhauer, "Additional remarks on the doctrine of the suffering of the world," in *Schopenhauer: Parerga and Paralipomena, Vol 2, Short Philosophical Essays*, eds. Christopher Janaway, trans. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 262-275.

쇼펜하우어<sup>32</sup>는 세계가 둘로 나누어져 있다고 보았다. 하나는 겉으로 드러나는 모습은 나의 주관적 표상에 불과한 것이고 다른 하나는 세계의 본질인 ‘의지(will)’이다. 의지가 향하는 목표나 목적은 존재하지 않기 때문에 의지를 만족하는 것은 불가능하다. 하지만 의지는 끊임없이 의욕하기에 맹목적(blind)이라는 특징을 가지고 있다.

쇼펜하우어는 목표나 욕구를 달성하면 만족하겠지만, 달성에 실패하면 고통이라 주장한다. 그리고 존재는 고통을 가지고 있으며, 욕구의 충족은 불가능하므로 존재는 고통을 가지고 있다. 이런 면에서 의지는 괴로움이다. 그런데 세계는 의지의 표현이며, 의지는 모든 자연에 적용되기에 세계는 아무런 희망도 의미도 없고, 인간도 마찬가지이다. 그래서 인간의 삶은 가치가 없으며 무의미하다. 더군다나 인간은 지성을 가지고 있기 때문에 그런 고통을 더 명확하게 느낀다. 존재는 본질상 끊임없이 노력하기 마련이고, 만족할 수 없는 노력은 고통이기 때문에 결국 쇼펜하우어는 존재하는 것보다 존재하지 않는 것이 더 낫다는 결론을 내린다.<sup>33</sup>

현대 형태의 반출생주의의 선구자로 유명한 인물은 20세기 루마니아의 철학자 시오랑<sup>34</sup>이다. 시오랑<sup>35</sup>은 인간이 지니고 있는 시간에 대한 의식이 고통과 절망을 가져온다고 주장한다. 시간 의식은 죽음을 인식하게 하고, 죽음은 인간의 모든 즐거운 열정들을 파괴한다. 시오랑에게 선형적인 시간에서 모든 사건과 도덕적 판단은 무의미하다. 아담 이후에 잉태하고 착수한 모든 것들은 무익하다. 결국 인간은 후회

32. Arthur Schopenhauer, *Schopenhauer: "The World as Will and Representation [의지와 표상으로서의 세계]"*, Vol. 1, ed. Christopher Janaway, trans. Judith Norman and Alistair Welchman (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

33. Mary Troxell, "Arthur Schopenhauer (1788–1860)," in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, eds. James Fieser and Bradley Dowden, accessed January 4, 2024, <https://iep.utm.edu/schopenh/>.

34. 프랑스에서 주로 활동하여 프랑스식 표기가 널리 알려져 버렸기 때문에 사용하나, 루마니아 태생으로 루마니아어 표기법에 따르면 본래 “치오란”이 맞는 표기이다. 원어 발음 중시 표기에 따르면 “초란” [tʃoran]으로 한다.

35. Emil M. Cioran, *On the Heights of Despair [절망의 끝에서]*, trans. Ilinca Zarifopol-Johnston (Chicago: University of Chicago Press, 1996), Originally published as *Pe culmile disperării* (Bucharest: Fundația Pentru Literatură Și Artă "Regele Carol II," 1934).

에 사로잡히며, 후회에서 벗어날 방법은 없다고 생각한다. 시오랑은 자살을 지지하지는 않는데, 자살조차 말이 안 되며 의미가 없다고 생각한다. 결론적으로 시오랑은 인간이 희망과 자살 사이에 갇힌 존재로 묘사하며 삶은 ‘비자살 상태’라고 주장한다.<sup>36</sup> 결국 태어나는 행위는 고통이라는 실존적 부담과 죽음에 대한 인식을 불러올 뿐이다.<sup>37</sup>

또한 언급할 가치가 있는 철학자는 노르웨이의 페테르 베셀 샵퍼(Peter Wessel Zapffe)<sup>38</sup>이다. 샵퍼<sup>39</sup>는 출산을 금지시키거나 태어나는 어린이 수를 제한하는 정책을 통해 인간을 단계적으로 없애나가는 것을 최초로 주장하였다. 샵퍼는 인간이 자신의 존재에 대한 의미를 찾아내기 위해 신화, 우화, 거짓말 등에 의존한다고 한다. 하지만 이는 나쁜 믿음들이고 결국 인간은 삶에 대해 더욱 두려워한다. 한편 죽음에 대한 지식과 두려움은 안식처로서 기능을 못하게 만든다고 설명한다. 즉 인간은 어떤 의미에서 대답할 수 없는 삶의 질문에 관해 고민하는 실존적으로 불안한 상태로 과도하게 진화했다. 결론적으로 삶은 고통이며, 인간은 자신의 고통 뿐만 아니라 다른 존재의 고통도 인식해야 한다. 환경 파괴도 하지 말아야 하며 결국 최고의 선택은 자식을 낳지 않고 멸종하는 것이며, 이것이 인류와 환경에 이로울 것이라 주장했다.<sup>40</sup>

하지만 무엇보다도 금세기 반출생주의에 대한 폭발적 관심이 촉발하게 된 것은 동시대의 분석철학자 베네타의 중요한 연구 덕분이다. 현대의 반출생주의는 베네타

36. Joshua Foa Dienstag, *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton (N. J.: Princeton University Press, 2006), 132-139.

37. Emil M. Cioran, *The Trouble with Being Born* [태어났음의 불편함], trans. Richard Howard (New York: Seaver Books, 1976), Originally published as *De l'inconvénient d'être né* (Paris: Gallimard, 1973).

38. 대부분 “샵페”라고 잘못 표기하는데, 마지막 e는 공교롭게도 슈와로 발음된다.

39. Peter Wessel Zapffe, “The Last Messiah,” in *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*, eds. and trans. Peter Reed and David Rothenberg (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 40-52.

40. Ken Coates, “Peter Wessel Zapffe: Against Procreation,” in *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar* (Sarasota, FL: First Edition Design, 2016), 73-78, Kindle.

의 『태어나지 않는 것이 낫다(*Better Never to Have Been*)』에서 제시된 입장을 체계적으로 다루는 것을 중심으로 지난 20여 년간 크게 발전해 왔다.

베네타의 책이 주목받게 된 이유를 몇 가지 들면 다음과 같다. 기존의 다른 철학자들도 반출생주의적 입장을 개진한 바 있지만, 베네타는 그 누구보다도 사람을 창조하는 문제에 대해 가장 자세하고 포괄적으로 다루었다. 그리고 쇼펜하우어나 하르트만과는 달리 21세기에 쓰여진 이 책은 형이상학적 가정을 전제하지 않으며 추론과 경험적 증거로 논증을 펼친다. 이를테면 쇼펜하우어는 세계가 의지와 표상으로 이루어져 있다는 지금 보기에는 기이한 형이상학을 전제로 논의를 펼친다. 반면 베네타는 그런 형이상학적 가정을 전제하지 않고 논의를 펼치기 때문에 이론적 부담이 덜하다. 그러면서도 심리학의 연구 결과를 인용하며 논증을 펼치기 때문에 상당한 설득력이 있다.

그러면서도 베네타의 논의는 인간 존재의 본질에 대한 가치판단을 하려는 전통 철학의 맥락 위에 놓여있다.<sup>41</sup> 베네타<sup>42</sup>는 또한 자신의 연구를 분석적 실존주의(Analytic Existentialism)라는 용어를 사용하여 특징짓는다. 앞서 언급한 바와 같이 하이데거, 사르트르 등 인간 존재에 관한 질문은 대체로 대륙철학자들이 다루어왔다. 그러나 대륙철학자들의 글은 분명 통찰력이 있지만 수사적이거나 문학적이며, 분석적 엄격함이나 논리를 특징으로 하지 않는다. 반면 베네타는 분석철학자로 베네타의 책은 반출생주의를 분석적 엄격함에 입각하여 논증을 펼쳤다는 점에서 매우 획기적인 작품이다.

또한 베네타가 스스로 지적했듯이 20세기 유럽대륙의 실존주의 철학과 심지어 영국 철학도 출산과 새로운 사람의 창조와 관련된 윤리에 대해서는 거의 언급하지 않았다.<sup>43</sup> 19세기의 쇼펜하우어, 하르트만 등의 철학자와 20세기의 하이데거, 사르트르

41. Ken Coates, "David Benatar: Philosophy of Anti-Natalism," in *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar* (Sarasota, FL: First Edition Design, 2016), 78, Kindle.

42. David Benatar, ed., *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*, 3rd ed. (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2016), 1.

르 등의 철학자는 이미 존재하는 사람들에 대해 이야기했으며, 개인의 존재 방식에 대해 다루었다.<sup>44</sup> 그러나 베네타는 기존의 주장과는 달리 앞으로 존재하게 될 사람에 대한 논의를 펼쳤다는 점에서 의의가 있다. 베네타는 본인의 명성을 날리게 된 2006년 『태어나지 않는 것이 낫다』에서부터 20여 년 동안 여러 문헌을 통해 반출생주의를 결론으로 내리는 정교한 주장을 개발하고 옹호하는 데 힘써왔다. 이러한 이유로 지금 시점에서 베네타의 반출생주의 논증을 진지하게 다룰 만한 가치가 있다.

이러한 특징을 지닌 베네타의 『태어나지 않는 것이 낫다』의 주요 주장을 요약하면 다음과 같다.<sup>45</sup> (i) 존재하게 되는 것은 항상 심각한 해악이고 (ii) 출산은 항상 잘못된 것이며 (iii) 임신 초기 단계에 태아를 낙태하지 않는 것은 잘못된 것이고 (iv) 새로운 사람이 없어서 인류가 멸종된다면 더 좋다. 베네타의 이러한 반출생주의적 결론은 부분적으로 삶에 관한 비관주의에 의존한다. 베네타는 윤리학에서 흔히 받아들이는 해악 금지의 원칙을 받아들인다. 그런데 인간은 곤경에 처해 있고, 곤경은 해악이므로 동일한 곤경에 처할 사람을 창조해서는 안 된다고 주장한다. 베네타의 이런 주장은 현대 윤리학 논의에서 심각한 이의제기를 제공한다. 나아가 만약 베네타의 주장이 참이라면 믿어야 할 것이고, 우리의 직관을 수정해야 할 것이다. 그리고 베네타의 반출생주의가 참이라고 믿지만 그렇게 행위를 하지 않는다면 비합리적일 것이다. 합리적인 개인이 반출생주의를 참이라고 믿는다면, 그렇게 행위를 해야 할 것이다. 만약 많은 사람들이 반출생주의적 결론을 진심으로 받아들이고 실천한다면 우리 사회와 인류는 큰 변화를 겪게 될 것이며 멸종의 길로 들어설 것

43. Benatar, *Life, Death, and Meaning*, 9.

44. 사르트르는 다음을 보라. Jean-Paul Sartre, *Existentialism and Humanism* [실존주의는 휴머니즘이다], trans. Philip Mairet (London: Methuen, 1948), Originally published as *L'existentialisme est un humanisme* (Paris: Les Editions Nagel, 1946). 하이데거에 대한 이런 해석은 다음을 보라. Michael Watts, *Heidegger: A Beginner's Guide* (London: Hodder and Stoughton, 2001), 55-56.

45. 이 주장은 David Benatar and David Wasserman. *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* (New York: Oxford University Press, 2015)를 포함한 여러 문헌에서 재진술된다.

이다.

이에 본 논문의 목표는 주로 베네타의 반출생주의적 결론을 공격하기 위해 그것의 전제가 되는 베네타의 삶에 대한 비관주의적 견해가 근거가 없음을 논증하고자 하는 것이다. 이 모든 것이 무엇을 의미하느냐는 삶의 의미를 묻는 큰 질문(big question)에 대해 궁극적으로 아무 의미도 없다는 비관주의적 답변이 과연 참인가? 만약 나의 목적이 성공하면, 삶의 큰 질문에 대한 비극적 대답이 옳지 않으며 나아가 반출생주의적 결론에 대한 지지가 약화될 것이다.

## 제5절 도덕 판단과 도덕 이론의 평가

앞서 살펴보았듯이 (특히 베네타의) 반출생주의는 출산은 잘못된 것이고 곤경에 빠질 인간을 창조하는 것이 도덕적으로 허용되지 않는다는 도덕적 진술 또는 도덕적 판단을 제시한다. 그리고 이러한 판단은 도덕적 논증을 통해 이루어진다. 도덕적 논증의 전제는 도덕적 진술과 비도덕적 진술로 이루어진다. 적어도 명시적으로든 암묵적으로든 도덕적 원칙을 나타내는 도덕적 진술이 등장해야 하고 다른 전제는 가치 판단이나 어떤 상황이 사실이라는 진술 등이 등장할 수 있다. 나는 이번 절에서 윤리학 교과서에 흔히 언급<sup>46</sup>되고 여러 문헌에 등장하는 도덕 논증의 평가 방법에 대해 간략하게 소개하겠다. 나 역시 논문에서 소개할 기준을 방법론으로 삼아 베네타의 논증을 평가하고자 한다.

46. Lewis Vaughn, "Evaluating Moral Arguments," in *Doing Ethics: Moral Reasoning, Theory, and Contemporary Issues* (New York: W. W. Norton & Company, 2021), 45-70, Kindle; Gregory Pence, "Good and Bad Ethical Reasoning: Moral Theories and Principles," in *Medical Ethics: Accounts of Ground-Breaking Cases*, 9th ed. (New York: McGraw-Hill Education, 2021), 1-8; Barbara MacKinnon and Andrew Fiala, "Ethics and Ethical Reasoning," in *Ethics: Theory and Contemporary Issues*, 10th ed. (Boston: Cengage Learning, 2017), 1-19; Mark Timmons, "Appendix: Standards for Evaluating Moral Theories," in *Moral Theory: An Introduction*, 3rd ed. (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2022), 317-18.

## 1. 이상적인 도덕 판단의 여섯 가지 기준

많은 철학자가 평가 기준으로 사용하며, 특히 톰 레건(Tom Regan)의 『동물권 옹호(*The Case for Animal Rights*)』<sup>47</sup>에서 잘 표현된 이상적인 도덕 판단이 갖추어야 할 여섯 가지를 소개하겠다.

### 1) 개념적 명료성(Conceptual Clarity)

분석철학을 포함한 대부분의 학문 일반에서 중요한 것은 개념의 엄밀한 사용일 것이다. 예를 들어, 인간이 우주적 영향을 미칠 수 없다는 진술이 참인지 아닌지 결정하려면, 우주가 정확히 무엇을 의미하는지 아는 것이 필요하다. 또는 삶의 질이나 웰빙이 상호교환가능한 개념인지 다른 개념인지 명료하게 하는 것이 논증 평가에서 중요할 것이다.

### 2) 정보(Information)

도덕적 질문은 실제 세계에서 발생하며, 도덕적 질문에 답하기 위해서는 실제 세계에 관한 지식이 필요하다. 다음과 같은 논증을 생각해보자.

P1. 범죄를 억제하지 못하는 형벌을 범죄자에게 내리는 것은 부도덕하다.

P2. 사형은 범죄를 억제하지 못한다.

C. 따라서 사형제도는 부도덕하다.

---

47. Tom Regan, *The Case for Animal Rights* [동물권 옹호] (Berkeley: University of California Press, 1983), 126-130.

이 논증이 좋은 논증인지 아닌지는 전제의 참에 달려 있다. 누군가는 P1에서 제시된 도덕적 원칙을 의심하겠지만, 여기서 다루지는 않겠다. 여기서 P2의 진리치를 판단하기 위해서는 논리적 가능성이나 형이상학적 가능 세계에서 벗어나 실제 세계의 정보가 필요하다. 정보 획득과 사실 파악은 모든 도덕적 탐구에서 중요하며, 삶의 의미에 관한 비관주의에서도 마찬가지로 중요하다. 특히 베네타는 인간의 심리적 현상에 관한 심리학적 증거들을 이용하여 인간의 삶의 질이 나쁘다는 것을 보여준다. 나는 베네타가 인용한 근거들이 사실인지, 잘못 해석하지는 않았는지를 검토할 것이며, 반박할 수 있는 실증적 근거들은 없는지 찾아볼 것이다.

### 3) 합리성(Rationality)

합리성이 무엇인지 간단히 말하기는 어렵다. 대략 사전적으로 참(truth)을 목표로 하거나 선(good)을 목표로 하는 것과 같이 어떤 인정할만한 목표에 따라 적절하다고 수용하는 것<sup>48</sup>을 합리적으로 받아들인다고 말한다. 또한 합리적이라는 말은 개념들의 연관성을 잘 파악하고 논리학의 규칙을 잘 지키는 것도 의미한다. 애매어의 오류, 미끄러운 경사길 논증, 권위나 감정에 호소하기, 성급한 일반화 등 각종 오류를 저지르거나 모순에 빠진다면 이상적인 도덕적 판단을 하지 못하는 것이다. 나는 합리성을 기준으로 베네타가 나쁜 논증을 하고 있지는 않은지 평가할 것이다.

### 4) 불편부당성(Impartiality)

근대 이후 많은 철학자가 도덕적 추론에서 필요한 조건으로 여겨온 불편부당성은 특정한 대상이나 주체에게 특별한 대우를 하지 않는 것을 말한다. 만약 누군가의 이익을 더 고려하여 판단한다면 이상적인 도덕 판단은 아닐 것이다. 레건은 불

48. *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), s.v. "rationality."

편부당성은 각 개인을 비슷하게 처우하는 것이 정의이고 다르게 대우하는 것이 부정의라 여긴다. 몇몇 사람들은 불편부당성이 사적인 영역보다는 공적 도덕성에 해당된다고 여기기도 하고, 종(species)이나 쾌고감수성에 따라 다르게 도덕적 대우를 해야 한다고도 생각한다. 다르게 대우해야 하는 적절한 이유가 제시되지 않는 한, 일반적인 도덕 판단에서는 불편부당성이 지켜져야 한다고 가정하겠다.

#### 5) 냉철함(Coolness)

감정과 관련한 이 덕목은 종종 흥분한(hot) 판단과 대조된다. 일상적으로 흥분하거나 화가 났을 때 어떤 행동이나 판단을 하면 나중에 후회하는 경우가 있는 것처럼, 도덕 판단에서도 흥분한 상태에서 하면 잘못된 결론에 이를 수 있다. 철학 문헌에서 자주 언급되진 않지만, 레건의 책에서 특히 강조된 이 냉철함을 새삼 다시 언급하는 이유는 베네타의 반론자 중 일부가 격앙된 조소를 하기 때문이다. 인간의 삶과 출생에 관하여 부정적 입장을 피력하는 베네타의 논증을 다루면서 나 역시도 냉철함을 잃지 않고자 노력할 것이며, 베네타의 논증도 냉철함을 잃은 판단이 아닌지 의심해볼 것이다.

#### 6) 타당한 도덕 원리(Valid Moral Principles)

도덕 원리는 도덕 행위자의 행동을 결정해주는 역할을 한다. 도덕 논증에서 단순히 사실 전제 등에서 도덕적 결론을 내릴 수 없는 것처럼, 앞서 두 번째로 언급한 기준인 **정보**를 다룰 때 예시로 든 논증의 P1같은 도덕 원리가 도덕 논증에서 필요하다. 도덕 논증의 결론은 다시 도덕 원리로 작용할 수 있는데, 베네타의 반출생주의가 참이라면 우리는 반출생적 행동을 하는 것이 옳을 것이다. 하지만 이렇게 도출된 도덕 원리도 정말로 올바르거나 합리적인지 평가가 필요하다. 그러면 도덕

원리를 평가하는 기준도 다음에서 소개하겠다.

## 2. 도덕 원리를 평가하는 기준

앞부분에 이어서 레건의 『동물권 옹호』<sup>49</sup>에 잘 서술되어 있는 도덕 원리들을 합리적으로 평가하는 기준을 간단하게 소개하겠다. 여기서도 레건의 책에 소개된 내용을 바탕으로 설명하지만, 이 기준 역시 대부분의 철학자가 받아들이는 원리이다. 또한 나는 아래 기준들은 도덕 원리뿐만 아니라 다른 논증이나 가치 판단을 평가할 때도 사용할 수 있는 기준이 된다고 생각한다.

### 1) 일관성(Consistency)

도덕 원리가 성립하기 위한 최소 조건은 일관적이어야 한다는 것이다. 일관성은 여러 진술을 결합할 때 동시에 참이어야 한다는 것이다. 만약 명제들끼리 모순이 일어난다면, 도덕 행위자가 행위를 결정할 수 있게 해주는 합리적 지침을 제공하지 못할 것이다. 나는 본고에서 도덕 원리뿐만 아니라 베네타의 관점이나 논증도 이 일관성이라는 기준에 부합하는지 고려할 것이다.

### 2) 범위의 적절성(Adequacy of Scope)

도덕 원리는 일반적으로 실천적 지침을 제공하며, 다양한 상황에 적용될수록 활용하기 좋을 것이다. 범위가 좁을수록 적용 영역도 좁아진다. 물론 얼마큼 범위가 넓어야 하는지는 명확히 말하기 어렵다. 하지만 베네타의 반출생주의적 결론은 모

---

49 Tom Regan, *The Case for Animal Rights* [동물권 옹호] (Berkeley: University of California Press, 1983), 131-133.

든 인간을 대상으로 제시되는 원리이다. 그리고 이 결론의 전제로 역할하는 비관주의 역시 모든 인간의 삶을 대상으로 내리는 판단이다. 나는 앞서 밝힌 바와 같이, 도덕 원리뿐만 아니라 베네타가 제시하는 평가들도 그 범위가 적절한지 고려하고자 한다.

### 3) 정확성(Precision)

윤리적 원리들에게 우리가 기대하는 것은 구체적 명령이기도 하다. 만약 구체적인 정확성이 없다면, 우리는 어떻게 행위해야 할지 갈피를 잡지 못할 것이다. 그리고 이 정확성도 일반적인 진술에도 요구되는 기준일 것이다. 이를테면 삶의 ‘의미’가 무엇을 뜻하는지, ‘영향’을 끼치지 못한다는 것이 무엇을 뜻하는지 분명하지 않다면, 우리는 무엇을 주장하는지 이해하지 못할 것이다. 물론 과도한 정확성이나 잘못된 정확성을 요구하는 것은 정당하지 못한 조건일 것이다. 나는 베네타의 주장을 다룰 때 정확함을 기대하면서도, 자비의 원칙에 입각하여 최대한 다양한 가능한 의도로 해석하여 주장을 평가하고자 노력할 것이다.

### 4) 우리의 직관에 부합함(Conformity with Our Intuitions)

마지막 평가 기준은 직관에 부합하는지 여부이다. 다른 기준과 마찬가지로 이 기준도 윤리학뿐만 아니라 철학 일반에서 이론을 평가할 때 널리 사용되는 기준이다. 우리의 상식과 직관을 많이 유지하는 것이 좋은 이론으로 평가되고, 반상식적이거나 반직관적 결론을 많이 함축한다면 좋지 못한 이론이 될 것이다. 물론 단지 반직관적이라는 이유로 수용할 수 없다는 것은 아니다. 반직관적 함축을 뛰어넘는 설명력을 가지거나 이론적 혜택을 제공한다면, 좋은 평가를 내릴 수 있다. 그러나 기본적으로 우리의 직관과 어긋나거나 참이라는 추정이 있는 경우 증명의 부담

(burden of proof)은 반대편에게 있을 것이다.

## 제6절 논문의 계획

나는 앞서 언급한 기준들을 연구 방법론으로 사용하여 베네타의 논증을 평가하고자 한다. 나의 결론은 베네타의 비관주의는 잘못된 견해라는 것이다. 이를 논하기 위한 논문의 구성은 다음과 같다.

본 논문의 2장에서는 베네타의 비관주의에 대해 설명한다. 베네타의 비관주의는 자신의 반출생주의 논증과 관련되어 있다. 반출생주의에서 비관주의가 어떤 위치를 차지하는지 보여주기 위해 반출생주의를 짧게 소개하고, 비관주의가 반출생주의를 어떻게 지지하는지 논증의 핵심 구조를 설명한다.

3장에서는 베네타의 비관주의적 견해가 틀렸음을 보여줄 것이다. 본고에서 가장 중요한 부분으로, 나는 비관주의적 견해의 근거가 되는 베네타의 우주적 관점에서 보면 우주적 의미가 없다는 주장이 자비의 원칙(Principle of Charity)에 입각하여 어떻게 해석하든 결국 성립하지 않는다고 논한다. 그리고 비관주의적 견해의 또 다른 근거인 베네타의 열악한 삶의 질에 대한 논증의 약점을 지적한다. 특히 베네타는 인간의 삶의 질이 낮다는 주장의 근거들을 부분적으로 심리학적 문헌에 기댄다. 나는 베네타의 논증도 성립하지 않고, 실질적인 증거도 부족하다고 두 가지 노선으로 반박할 것이다.

4장에서는 본 논문의 내용의 핵심을 재진술하고 이론적·실천적 의의를 언급하며 마무리하겠다.

## 제2장 베네타의 비관주의

### 제1절 도입

본 논문의 목표는 베네타의 비관주의를 공격하는 것이다. 이 장에서 나는 현대 반출생주의에서 상당한 지분을 차지하고 있는 베네타의 견해를 위주로 반출생주의적 입장에 대해 설명한다. 반출생주의는 내가 다루고자 하는 베네타의 핵심 견해이다. 현대 반출생주의는 박애주의적 근거(Philanthropic Rationales)<sup>50</sup>, 인간혐오적 근거(Misanthropic Rationales)<sup>51</sup>, 동의 기반 근거(Consent-based Rationales)<sup>52</sup>, 비관주의

50. 박애주의적(Philanthropic) 논증은 베네타가 『태어나지 않는 것이 낫다』에서 가장 강력하게 주장한 바 있다. 영어 단어 “Philanthropy”는 타인의 복지를 증진시키려는 자선이나 박애를 말하는데, 이 맥락에서는 존재하게 될 개인의 행복이나 해악에 초점을 맞춘다는 뜻으로 베네타가 사용한 표현이다. 논증의 요지는 박애주의적으로 보았을 때 창조된 개인이 받는 해악이 크기 때문에 출산하는 것은 잘못되었다는 것이다.

51. 인간혐오적 논증은 박애주의적 논증과는 달리 창조된 개인과 우리 인류가 저지르는 해악에 초점을 맞춘다. 베네타 이전에 유사한 주장을 개진한 논문은 Gerald Harrison and Julia Tanner, “Better Not to Have Children,” *Think* 10, no. 27 (Spring 2011): 113-121.을 보라. 베네타의 논증은 다음과 같다.

(MR1) 우리는 (아마도 계속해서) 엄청난 통증(pain), 고통(suffering), 죽음을 일으킬 가능성이 있는 종의 새로운 구성원을 탄생시키지 말아야 할 (추정상의) 의무가 있다.

(MR2) 인간은 엄청난 양의 통증, 고통, 죽음을 일으킨다.

(MR3) 따라서 우리는 새로운 인간을 탄생시키지 말아야 할 (추정상의) 의무가 있다.

더 자세한 논증은 다음을 보라. David Benatar, “The Misanthropic Argument for Anti-natalism,” in *Permissible Progeny?: The Morality of Procreation and Parenting*. eds. Sarah Hannon, Samantha Brennan, and Richard Vernon (Oxford: Oxford University Press, 2015), 34-59.

52. 동의 기반 논증(Consent-based arguments)은 해악을 가하는 행위에는 도덕적 그림의 정도(degree)가 있으며, 적어도 출산은 도덕적으로 중립적인 활동으로 간주될 수 없다는 직관에 호소한다. 동의 기반 근거는 유일하게 베네타가 주장한 논증은 아니다. 동의 기반 근거는 다음을 보라. Seana Valentine Shiffrin, “Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm,” *Legal Theory* 5, no. 2 (June 1999): 117-148. <https://doi.org/10.1017/S1352325299052015>; Asheel Singh, “Furthering the Case for Anti-natalism: Seana Shiffrin and the Limits of Permissible Harm,” *South African Journal of Philosophy* 31, no. 1 (2012): 104-116. <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751771> Asheel Singh, “The Hypothetical Consent Objection to Anti-natalism,” *Ethical Theory and Moral Practice* 21, no. 5 (November 2018): 1135-1150. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9952-0>.

적 근거(Pessimistic Rationales)로 구성되어 있다.<sup>53</sup> 나는 이 네 가지 근거 중에서 베네타의 비관주의적 근거를 반박하는 데 집중할 것이다. 베네타의 비관주의를 본격적으로 소개하기에 앞서, 현대 반출생주의의 간략한 개요를 소개하고 비관주의와 어떻게 연관을 맺고 있는지 보여주겠다.

## 1. 반출생주의

현대 반출생주의는 영미권의 분석철학자들 위주로 크게 성장하였고, 그러다 보니 출산이 더 이상 의무로 간주되지 않는 현대 서양의 출산 직관에 크게 의존한다. 그러나 현대 반출생주의에서 비서구적 접근 방식을 채택하는 입장도 존재한다. 이를테면 마사히로 모리오카(Masahiro Morioka)<sup>54</sup>는 현대 일본에서 베네타의 주장과는 독립적으로 발전한 반출생주의를 소개한 바 있고, 중국 철학(특히 도교)에서 반출생주의를 이끌어내려는 시도<sup>55</sup>나 아프리카 맥락에서 출산 윤리를 고려하여 온건한 반출생주의를 주장<sup>56</sup>도 있다. 여기서 다루는 반출생주의는 오늘날 존재하는 모든 입장을 포괄할 수는 없을 것이다. 나는 동양보다는 서양의 분석철학적 배경에서 논의되는 반출생주의, 그 중에서 특히 베네타에 집중할 것이다. 베네타의 견해가 가장 영향력이 있지만, 모든 반출생주의를 포괄한다고 할 수는 없을 것이다.

53. 이 네 가지 분류는 다음을 참고했다. Asheel Singh, "Anti-natalism," in *Oxford Bibliographies Online: Philosophy*, eds. Duncan Pritchard, last modified November 27, 2023, accessed January 10, 2024, <https://dx.doi.org/10.1093/OBO/9780195396577-0439>.

54. Masahiro Morioka, "What Is Antinatalism?: Definition, History, and Categories," in *What Is Antinatalism? And Other Essays: Philosophy of Life in Contemporary Society*, 2nd ed. (Tokyo: Tokyo Philosophy Project, Waseda University, 2024), 1-58. 모리오카가 반출생주의를 주장하는 것은 아니며 출산에 대해 옹호한다. 일본 철학을 활용하여 "유아론적 존재(the solipsistic being)"라는 개념에 호소하여 출산을 옹호하는 논문으로는 다음을 보라. Masahiro Morioka, "A Solipsistic and Affirmation-Based Approach to Meaning in Life," *Journal of Philosophy of Life* 9, no. 1 (June 2019): 82-97.

55. Robbert Zandbergen, "A Sonogram of the Dark Side of the Dao: The Possibility of Antinatalism in Daoism," *Comparative Philosophy* 13, no. 1 (2022): 119-138.

56. Mulela Margaret Munalula, "Rethinking the Right to Procreate: An African Imperative," *Theoretical Inquiries in Law* 13, no. 1 (2012): 303-322.

또한 특정한 경우나 특정인에게 적용되는 국소적(local) 형태의 반출생주의는 동의하는 사람들이 있다. 이를테면 태어날 아이가 비참한 삶을 살게 되리라 예상되는 경우, 출산은 그릇된 일이라 논할 수 있다. 예를 들어 치료할 수 없는 끔찍한 유전병을 갖고 태어날 아이를 일부러 출산하는 것이 부도덕하다는 주장은 합리적이다.<sup>57</sup> 이 외에도 리사 캐시디(Lisa Cassidy)<sup>58</sup>는 스스로 충분한 자격을 갖추지 못했다고 생각하는 예비 부모들은 아이를 낳아서 안 된다고 주장하기도 하고, 베네타는<sup>59</sup> HIV 양성인 부모가 아이를 낳으려고 할 때, 아이가 HIV 감염 위험이 커 잠재적으로 해를 입을 수 있기 때문에 출산의 자유를 제한해야 한다고 주장하기도 했다.

나는 특정 출산에 도덕적으로 잘못된 요소가 있을 수도 있다고 생각한다. 하지만 내가 다루고자 하는 베네타의 입장은 전반적(global) 반출생주의로 분류된다. 이 견해는 일반적으로 또는 항상 출산이 허용되지 않는다는 입장이다. 물론 국소적 반출생주의와 전반적 반출생주의를 항상 엄격하게 구분할 수 있는 것은 아니다. 그러나 나는 특정한 출산보다는 일반적으로 출산에 반대하는 주장의 근거에 초점을 맞추고자 한다. 나는 설령 특정 출산이 비도덕적이라고 할 수 있을지언정, 모든 출산이 금지되지는 않는다는 것을 막기 위한 초석을 이 논문에서 두고 싶다.

나는 다음에서 베네타의 반출생주의가 어떻게 비관주의적 근거로 지지되는지 설명하겠다. 베네타의 전반적 반출생주의를 지지하는 비관주의도 당연히 **모든** 인간의 삶이 일반적으로 나쁘다는 견해이다.

57. Elizabeth Brake and Joseph Millum, "Parenthood and Procreation," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2022 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), accessed January 18, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/parenthood/>.

58. Lisa Cassidy, "That Many of Us Should Not Parent," *Hypatia* 21, no 4 (Fall 2006): 40-57.

59. David Benatar, "Reproductive freedom and risk," *Human Reproduction* 21, no. 10 (June 2006): 2491-2493; David Benatar, "The Limits of Reproductive Freedom," in *Procreation and Parenthood: The Ethics of Bearing and Rearing Children*, eds. David Archard and David Benatar (Oxford: Oxford University Press, 2010), 78-102.

## 2. 비관주의 근거

삶의 의미는 보통 죽음이나 허무, 종말과 같은 문제와 밀접한 관련을 맺고 있다. 삶이 무의미하다고 생각하는 허무주의 또는 비관주의는 또한 반출생주의의 핵심적인 이론적 근거가 되기도 한다. 베네타의 비관주의<sup>60</sup> 근거에 기반한 반출생주의 논증은 다음과 같다.

(PR1) 인간은 비극적 곤경에 처해 있다.(다시 말해 아무 의미도 없다.)

(PR2) 비극적 곤경은 해악이다.

(PR3) 그러므로 동일한 곤경에 처할 사람을 창조해서는 안 된다.

베네타는 일반적으로 해악 금지의 원칙을 기본적으로 받아들이고, 『인간이 처한 곤경(*The Human Predicament*)』에서 PR1, 즉 삶에 대한 비관주의적 견해를 옹호하며, 이를 근거로 반출생적 결론을 내린다.<sup>61</sup> 이 책에서 삶에는 의미가 있느냐는 질문에 대한 옳은 대답은 인간의 조건이 벗어날 수 없는 비극적인 곤경에 처해 있다고 베네타는 답한다. 즉, 삶은 나쁘지만 죽음도 나쁘며 그래서 인간은 두 극단 사이에 끼여있다.<sup>62</sup> 삶과 죽음이 모든 면에서 나쁜 것은 아니지만, 모두 결정적인(*crucial*) 측면에서 끔찍하다. 삶과 죽음은 곤경을 가중시키는 비참한 실존적 바이스이다.

60. 베네타는 삶에 궁극적으로 우주적 의미가 없다고 믿는다는 점에서 허무주의자이면서 동시에 삶에 대한 비관적인 견해를 갖고 있다는 점에서 비관주의자이다. 즉, 베네타는 허무하기 때문에 비관적이다. 베네타는 스스로를 비관주의자라고 밝히며, 모든 종류의 의미에 대한 허무주의자가 아닌 우주적 의미에 대한 허무주의자라고 밝힌다. 베네타 스스로의 규정에도 불구하고 사람들(예를 들면 새디어스 메츠(Thaddeus Metz))이 그를 오직 허무주의자라고 부르는 것은 그저 베네타가 중요한 종류의 의미가 가능하지 않다고 부인한 주장에 초점을 맞춘 것일 뿐이다. 한편, 에셀 싱(Asheel Singh)은 베네타의 허무주의를 존재론을 의미하고, 비관주의는 그 존재론에 따른 전망을 의미한다고 파악하기도 한다.

61. David Benatar, *The Human Predicament: A Candid Guide to Life's Biggest Questions* (New York: Oxford University Press, 2017), xii, 207.

62. Benatar, *The Human Predicament*, 1.

베네타가 삶이 끔찍하다는 근거는 개략적으로 다음과 같다. 첫째, 우주적 관점에서 보면 삶은 의미가 없다. 우리의 삶은 서로에게 의미가 있을 수 있다. 하지만 인간은 맹목적인 진화의 산물이며 더 넓은 의미나 목적은 없다.<sup>63</sup> 우리는 광대한 우주의 하찮은 작은 점이며, 이 우주는 우리에게 완전히 무관심하다. 우리 삶이 가질 수 있는 제한된 의미는 영속적인 것이 아니라 일시적이다.<sup>64</sup>

둘째, 인간의 삶의 질은 열악하다.<sup>65</sup> 베네타는 2006년에 『태어나지 않는 것이 낫다』에서 삶의 질에 대한 논증을 처음 제시한 이후로 2015년에 『출산에 대한 토론: 생식은 잘못된 것인가?(*Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?*)』<sup>66</sup>에서 삶의 질에 대해 새로 썼고, 이를 수정하여 『인간이 처한 곤경』<sup>67</sup>에서 가장 개선된 형태의 삶의 질 논증을 선보인다.<sup>68</sup> 그리고 “Misconceived : Why These Further Criticisms of Anti-natalism Fail”<sup>69</sup>에서도 인간의 삶의 질에 대해 언급한다. 베네타는 삶의 질에 대한 자체 평가는 낙관주의 편향(optimism bias)으로 인해 신뢰할 수 없다고 주장한다. 낙관주의 편향을 걷어내고 바로 보면 가난과 자연재해로 고통받는 수백만 명의 사람이 있다. 인간의 삶은 또한 육체적으로 불쾌한 감각과 각종 좌절, 짜증, 혐오, 불만, 실망에 직면해있으며, 질병이나 화상이나 폭력 등의 위험도 도사리고 있다. 또한 우리 삶에 해악이 이익보다 크다고 여겨지는 여러 가지 경험의 비대칭성이 존재한다. 가장 좋은 삶조차도 사람들이 생각하는 것보다 더 좋지 않을 뿐만 아니라 몹시 나쁘다.<sup>70</sup>

63. Benatar, *The Human Predicament*, 200.

64. Ibid., 2, 201.

65. Ibid., 2.

66. David Benatar and David Wasserman, *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* (New York: Oxford University Press, 2015), chap. 3.

67. Benatar, *The Human Predicament*, chap. 4.

68. Ibid., xi-xii.

69. David Benatar, “Misconceived: Why these further criticisms of anti-natalism fail,” *Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 119-151.

셋째, 베네타는 삶에 관해 이야기한 후, 에피쿠로스적 논증을 거부하고 죽음이 나쁘다는 견해를 지지한다. 죽음은 삶의 비애를 해결해 주지도 않고, 우주적 무의미함에 대항하는 데 도움이 되지 않으며, 얻을 수 있는 일상적 의미를 약화한다. 죽음이 때로 삶의 고통에서 해방시켜 주기도 하지만, 그때에도 심각하게 나쁜 결과이다. 왜냐하면 해방의 대가는 사람의 소멸이기 때문이다.<sup>71</sup>

베네타는 이 세 가지가 인간이 처한 곤경이라 제시한다. 한편 이러한 정식화에서 의미와 질을 구별하기도 하지만, 의미가 질을 이루는 요소일 수도 있으며, 빈곤한 질에도 불구하고 큰 의미를 가질 수 있기도 하고, 무의미한 삶이 질이 높을 수도 있다는 점도 인정한다.<sup>72</sup>

베네타의 비관주의적 견해는 인간의 삶과 죽음과 같은 근본적인 질문에 대한 심오한 이해를 제공해주며, 삶의 부정적인 측면을 솔직하게 말한다. 그러면 나머지 절에서는 인간이 왜 비극적인 곤경에 처해 있는지 베네타의 자세한 설명을 제공하도록 하겠다. 나는 비관주의의 모든 근거를 다루기보다 특히 첫 번째와 두 번째 근거인 우주적 관점에서의 무의미와 열악한 삶의 질에 집중하고자 한다.

## 제2절 베네타의 우주적 관점 소개

지금부터 PR1을 지지하는 근거들을 하나씩 살펴보도록 하겠다. PR1의 첫 번째 근거는 우주적 관점에서 바라볼 때 삶은 무의미하다는 것이다. 베네타는 가장 어려운 철학적 질문인 삶의 의미에 관한 질문을 다룬다. 삶의 의미에 관한 질문은 일반적으로 불분명하기로 악명높지만, 베네타는 삶이 의미를 가지는지(또는 가질 수 있

70. Benatar, *The Human Predicament*, 2.

71. Ibid., 2-3.

72. Ibid., 65.

는지)에 대한 질문은 우리의 삶이 의의가 있는지, 삶이 중요성이 있는지, 삶이 어떤 목적에 봉사하는지를 묻는 것으로 해석할 수 있다고 주장한다.<sup>73</sup> 물론 “의의(significance)”, “중요성(importance)”, “목적(purpose)”은 정확히 같은 의미를 갖지 않지만, 이러한 구별은 덜 중요하므로 삶이 의미 있다고 인정받기 위한 필요충분조건을 구체적으로 명시하지는 않는다.<sup>74</sup> 그러면서 베네타는 의미 있는 삶이란 한계를 초월하는 삶이라는 견해, 의미와 삶의 질 사이의 연관성, 삶이 부조리한지에 대한 질문으로 해석하는 것에 대해 비판적으로 검토한다. 그리고 삶이 의미를 갖는지 물을 때 가장 중요한 명료화는 의미 종류의 관한 것이며, 다양한 관점에 따라 다양한 종류의 의미가 있다고 한다.

이에 따라 베네타는 네이글의 분석을 발전시킨 주장을 내놓는다. 네이글<sup>75</sup>은 인간이 자신의 삶에 대해 외부적 관점으로 볼 수 있으며, 내부적 관점과 외부적 관점으로 볼 때 삶이 부조리하다고 주장한다. 베네타는 네이글의 견해가 실제로 삶이 부조리한 것과 삶이 부조리하다고 인식하는 것을 구별할 수 없다고 지적하며, 삶이 무의미하다는 것을 깨닫지 못해서 무의미할 수 있다고 주장한다.<sup>76</sup>

이에 베네타는 가장 제한된 관점인 인간의 관점에서부터 헨리 시즈윅(Henry Sidgwick)<sup>77</sup>의 유명한 표현을 빌린 가장 넓은 관점인 우주적 관점(point of view of the universe)까지 종류를 나눈다. 우주적 관점(또는 영원의 관점)은 인간의 삶을 모

73. “의미”의 의미가 목적이나 의의로 해석될 수 있다는 주장은 베네타 특유의 주장은 아니며 많은 사람들이 유익한 분석이라고 동의한다. 여러 사람들이 내놓은 분석과 유사한 분석을 내놓은 것도 베네타의 의의라 할 수 있다. “의미”의 의미에 관한 분석은 다음을 참고하라. 물론 “의미”의 의미에 대한 현장의 합의와 완벽하다는 뜻은 아니다. Joshua Seachris, “The Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives,” in *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ed. James Fieser and Bradley Dowden, 2020. <https://iep.utm.edu/mean-ana/>.

74. Benatar, *The Human Predicament*, 16-18; David Benatar, “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life,” in *Oxford Handbook of Meaning in Life*, ed. Iddo Landau (Oxford: Oxford University Press, 2022), 432.

75. Thomas Nagel, “Birth, Death, and the Meaning of Life,” in *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), 208-232.

76. Benatar, *The Human Predicament*, 21.

77. Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics* [윤리학의 방법] (London: Palgrave Macmillan, 1962). 420.

든 시공간과 관련하여 바라보는 관점이다. 그리고 베네타는 제한된 관점들인 개인의 관점, 공동체의 관점, 인류의 관점에서는 어느 정도 의미를 가질 수 있다는 점을 인정한다. 하지만 우리가 원할 수 있는 가장 넓고 외부적인 관점인 우주적 관점에서 삶의 의미에 대한 질문이 가장 심각하게 제기되며, 우주적 관점에서 우리는 의미를 가지지 못한다고 주장한다.<sup>78</sup>

물론 “관점”이라는 용어를 너무 문자 그대로 받아들여서는 안 되는데, 개인, 공동체, 인류, 우주의 관점에 대해 말하는 것은 비유적 의미로 말하는 것이다. 다시 말하자면, 실제로는 각 관점에서 목적(purpose)이나 영향(impact)이나 의의(significance)를 갖는지를 물어보는 것이다. 그리고 의미는 정도의 문제라서 이분법적으로 의미 있음과 무의미를 나누어지는 것이 아니라 특정 관점에서는 어느 정도 의미를 가지는 것이 가능하다. 또한 ‘삶’의 범위도 다양할 수 있는데, 개인의 삶에 관해 질문할 수도 있고 인간의 삶 전반에 관해 물어볼 수도 있다. 마지막으로 베네타는 삶의 의미에 대한 객관주의적 견해를 받아들인다. 의미에 대한 주관주의<sup>79</sup>는 시시포스가 돌 굴리기 삶을 의미 있다고 느끼면, 삶이 의미 있게 된다는 반직관적인 결과를 낳기 때문에 거부한다. 베네타는 객관적인 매력이 주관적으로도 매력이 있을 때 의미가 생긴다는 의미에 대한 혼합주의(Hybridism)도 거부하는데, 의미 있는 삶이 의미 있는 주관적 경험이 필요하다는 것을 거부하기 때문이다. 결국 베네타는 의미에 대한 지각이 어떠한 상관없이 실제로 삶이 객관적으로 의미가 있는지에 관심이 있다고 말한다.<sup>80</sup>

베네타는 인간의 관점(*sub specie hominis*)에서는 의미를 이룰 수 있다고 본다.

78. Benatar, *The Human Predicament*, 21-23, 205.

79. 삶의 의미에 관한 세 가지 주요 견해인 주관주의, 객관주의, 혼합주의에 대해서는 다음을 보라. 이 글의 뒷부분에서는 순수한 주관주의에 대한 비판이 생각보다 심각하지 않다고 논한다. Jens Johansson and Frans Svensson, “Subjectivism and Objectivism about Meaning in Life,” in *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, ed. Iddo Landau (New York: Oxford University Press, 2022), 43-57.

80. Benatar, *The Human Predicament*, 23-27; Benatar, “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life,” 435.

즉, 타인에게 긍정적 영향을 미치거나 타인이 보기에 의미 있다고 여길 수 있다. 또는 스스로 설정한 목적이나 목표를 성취할 때 의미가 있다고 할 수 있다. 그보다 넓은 공동체의 관점(*sub specie communitatis*)에서도 의미를 가질 수 있다. 가족 단위에서 중요하고 의미 있는 역할을 할 수 있고, 지역 사회에 영향을 미칠 수 있으며, 쉽지는 않지만 국가와 같은 큰 인간 공동체에서도 의의가 있는 흔적을 남길 수 있다. 인류의 관점(*sub specie humanitatis*)에서 의미 있는 삶을 사는 것은 더 어렵지만 붓다(buddha), 아인슈타인(Albert Einstein), 만델라(Nelson Mandela)처럼 세계적으로 의의가 있고 중요하고 긍정적인 영향을 미친 사람이 있다.<sup>81</sup>

하지만 베네타는 사람들이 “일반적으로 자신이 얻을 수 있는 것보다 더 많은 의미를 원할 뿐만 아니라, 누구나 이를 수 있는 의미는 불가피하게 매우 제한적”<sup>82</sup>이라고 주장한다. 그러면서 “우리가 삶에서 원할 수 있는 가장 광범위한 의미는 ‘우주적 의미(cosmic meaning)’”<sup>83</sup>라고 주장한다. 이는 우주적 관점에서의 의미이며 영원의 관점에서(*sub specie aeternitatis*)의 의미라고도 불린다. 물론 앞서 언급한 대로 우주적 관점에 대해서 문자 그대로 우주가 관점을 지니는 것은 아니지만 신이 존재한다고 가정하고 신의 관점을 이야기할 수 있는 것처럼 전체적 관점을 이야기할 수 있다고 한다.

우주적 관점에서의 의미를 생각해보면, 인간은 우주적으로 하찮은 존재이다. 인간은 우리 행성에는 어느 정도 영향을 미칠 수는 있지만, 우주에는 영향을 미치지 않는다. 인간을 포함한 생명은 뚜렷한 목적이 있는 것이 아니며 그저 진화 과정의 산물이다. 지구를 넘어서는 중요성이나 목적을 가지지 않는다.<sup>84</sup> 유신론자들이 인간에게 특별한 목적을 부여했다는 주장에 대해 무신론자인 베네타는 그 역시 우주적

81. Benatar, *The Human Predicament*, 27-33, 205; Benatar, “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life,” 434-435.

82. Benatar, *The Human Predicament*, 34.

83. Ibid., 35.

84. Ibid., 36.

의미를 지니지 못했다고 반론한다.<sup>85</sup>

베네타는 무신론적 주장에 대해 대응한다. 스티븐 로(Stephen Law)<sup>86</sup>는 유전 물질을 재생산하고 다음 세대로 전달하는 목적을 지닌다고 하지만, 이는 왜 존재하였는지에 대한 인과적 설명이지 인간에게 부여된 목적이 있음을 함축하는 것은 아니다.<sup>87</sup> 가이 케헤인<sup>88</sup>(Guy Kahane)<sup>89</sup>은 우리가 우주적 가치가 있다고 주장하지만, 그것이 우주적 중요성이 있다는 말은 아니다.<sup>90</sup> 네이글<sup>91</sup>은 지금 하는 어떤 것도 백만 년 후에 중요하지 않다면, 마찬가지로 백만 년 후에 일어날 모든 일도 지금 중요하지 않다는 백만 년 논증을 제시한다. 그럴듯하지만 지금 나중에 중요해지는 일도 있고 지금 중요한 일이 나중에 중요하지 않을 수도 있는데 이를 무시하며 실존적 문제를 해결하는 데 실패한다. 우리는 우주적 차이를 만들지 못하며 우리의 노력은 시공간적으로 제한된다. 우주적 관점을 무시하고 지구적 의미(Terrestrial Meaning)에 초점을 맞추는 전략을 쓴다고 하더라도 우주적 의미의 부재에 대해 위로를 받는 것은 아니다.<sup>92</sup> 마지막으로 우주적 의미를 추구해야 한다는 것을 부정하는 전략도 우리에게 위로가 되지 못한다. 어쨌든 우주적 의미를 가지는 것은 좋은 일이며, 이를 갖지 못하는 것은 심각한 결핍이 있는 것이며 나쁜 일이다.<sup>93</sup> 인간의 삶은 지구적 관점에서는 의미가 있을 수 있지만, 결정적인 관점인 우주적 관점에서 보면 무

85. Benatar, *The Human Predicament*, 36-45.

86. Stephen Law, "The Meaning of Life," *Think* 11, no. 30 (Spring 2012): 25-38.

87. Benatar, *The Human Predicament*, 45-47.

88. 국내에서 '카하네', '카한', '카헤인' 등의 표기가 난무하나, 실제 발음은 빠르게 읽기에 '케인'에 가까운데 교수 본인에게 직접 문의해보니 'h' 발음을 살려서 읽기를 원하기 때문에 '케헤인'으로 표기하는 것이 옳다. 교수 본인의 이름을 직접 발음하는 것은 The Oxford Uehiro Centre for Practical Ethics 웹사이트에 올라와 있는 다음의 인터뷰에서 들어볼 수 있다. <https://media.philosophy.ox.ac.uk/Interviews/GKahane.mp3>

89. Guy Kahane, "Our Cosmic Insignificance," *Noûs* 48, no. 4 (December 2014): 745-772.

90. Benatar, *The Human Predicament*, 47-51.

91. Thomas Nagel, "The Absurd," *The Journal of Philosophy* 68, no. 20 (October 1971): 716-727.

92. Benatar, *The Human Predicament*, 56-58.

93. *Ibid.*, 58-62.

의미하다.

베네타의 이러한 주장은 납득하기 어려운 것은 아니며 일견(*prima facie*) 설득력 있게 들린다. 많은 사람이 인간의 우주적 초라함에 대해 공감할 수 있다. 심지어 분석철학자 역시 이러한 견해를 언급한 사람이 많다. 예를 들어, 버트런드 러셀(Bertrand Russell)은 다음과 같은 말을 했다. 수백만 개의 은하 중 단 하나의 은하, 그 속에 있는 3,000억 개의 별 중 단 하나의 별, 그 주위를 돌고 있는 행성들 중 단 하나인 지구가 우리의 세상 전부임을 지적하며 인간이 우주적 관점에서 티끌 같은 존재임을 강조했다. 언젠가 태양이 식고 지구상의 많은 생명이 멸종하더라도 무심한 우주는 여전히 존재할 것이다.<sup>94</sup> 무심한 우주에서 우리가 위대한 집단적 성취를 이룰 수 있지만 우주는 그 성취를 칭찬하지 않거나 심지어 그것이 일어났다는 것을 인식하지도 않을 것이다. 더욱이 인간은 지구온난화나 핵전쟁을 통해 지구상의 모든 생명을 절멸시킬 수 있으며, 우주는 눈물을 흘리지 않을 것이다. 따라서 우주는 우리가 번성하든 멸망하든 선호가 없다.<sup>95</sup>

니콜라스 레셔(Nicholas Rescher)<sup>96</sup>는 우주적 관점에서 본 인간은 광활한 우주의 구석에 있는 행성에 서식하는 생물중에 불과하며, 인간이 하는 일은 무한한 우주에서 큰 변화를 만들어내지 못한다고 말한 바 있다.

사이먼 블랙번(Simon Blackburn)<sup>97</sup>도 모든 시공간을 볼 수 있는 목격자의 시선에서 보면 인간의 삶은 우주 전체에서 극미한 조각으로 무의미한 것 같으며 우려한다.

94. Bertrand Russell, 'The Expanding Mental Universe' in *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (New York: Routledge, 2009), 369-370, 348.

95. Bertrand Russell, 'A free man's worship,' in *The Basic Writings of Bertrand Russell*, ed. Robert E. Egner and Lester E. Denonn (New York: Routledge, 2009), 38-44.

96. Nicholas Rescher, *Human Interests: Reflections on Philosophical Anthropology* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1990), 153.

97. Simon Blackburn, *Being Good: A Short Introduction to Ethics* [선], 2nd ed (New York: Oxford University Press, 2003), 79.

이렇게 여러 사람이 종종 느끼고 철학자도 공감하는 인간의 우주적 무의미를 나름대로 분석하여 선보였다는 것이 바로 베네타의 큰 의의라고 할 수 있겠다. 다음 절에서는 인간의 삶의 질이 열악하다는 베네타의 논증을 소개하겠다. 베네타는 가장 운이 좋은 사람의 삶의 질도 열악하며, 대부분의 인류의 삶의 질은 더욱 나쁘다고 주장한다. 많은 사람이 이런 주장에 동의하지 않지만, 그것은 인간의 심리적 특성 때문이라 주장한다. 그런 다음 낙관적인 세속적 신정론(theodicy)을 고려한다. 하지만 그러한 신정론 역시 실패한다고 주장한다.

### 제3절 베네타의 열악한 삶의 질 논증 소개

#### 1. 삶의 질에 대한 사람들의 판단을 신뢰할 수 없는 이유

PR1을 지지하는 두 번째 근거는 인간의 삶의 질이 열악하다(poor)는 것이다. 베네타가 보기에 인간은 우주적 의미가 부족할 뿐만 아니라 삶의 질도 낮기 때문에 곤경에 처해 있다. 이때 삶의 의미와 삶의 질 사이의 관계는 다양하게 나타날 수 있다. 삶이 의미 있다고 느끼면 삶의 질이 높아지고, 삶이 무의미하다고 느끼면 삶의 질은 낮아진다. 삶의 질이 낮지만 대단한 의미를 가질 수도 있고, 삶의 질이 높지만 무의미한 삶을 살 수도 있다. 또한 삶의 질이 낮아지면 의미에 대한 질문을 하는 경향이 있다. 일반적으로 어떤 사람의 삶의 질은 나쁘고 어떤 사람의 삶의 질은 좋다고 여긴다. 하지만 베네타는 어떤 삶이 다른 삶보다 낮지만 좋은 삶은 없다고 주장한다.<sup>98</sup> 베네타가 직접 정식화한 열악한 삶의 질 논증은 다음과 같다.

---

98. Benatar, *The Human Predicament*, 64-67.

- (PQL1) 삶의 질에 대한 사람들의 주관적인 평가는 매우 신뢰할 수 없다.
- (PQL2) (편향을 견어내고 냉정하게 보면) 인간의 삶의 질은 실제로 나쁘다.
- (PQL3) 그러므로 인간은 비극적 곤경에 처해 있다.
- (PQL4) 그러므로 (사람들이 시작할 가치가 있다고 생각할 때에도) 우리의 삶은 시작할 가치가 없다.<sup>99</sup>

논증을 간단히 설명하면 다음과 같다. 베네타는 PQL1을 받아들이는 데 기여하는 근거로 심리적 증거를 제시한다. 그것은 인간에게 낙관주의 편향, 적응, 비교라는 심리적 특징이 있다는 것이다. PQL1을 제외하고 PQL2와 PQL3을 지지하는 심리적 증거는 인용하지 않는다. 인간의 심리적 현상에 근거한 삶에 대한 주관적인 평가를 제외하고 편향을 견어내고 냉정하게 인간의 삶을 바라보면 인간의 삶의 질은 실제로 나쁘다고 주장한다. PQL2에 대해서는 첫째, 나쁨의 목록들을 열거한다. 생리적 불편함, 부정적 경험, 일상적 불만, 끔찍한 질병, 타인이 끼치는 해로운 영향 등을 나열한다. 둘째, 좋은 일보다 나쁜 일이 훨씬 더 많은데, 가장 운이 좋은 사람이라도 그렇다. 왜냐하면 경험의 비대칭성이 있기 때문이다. 결론인 PQL3은 PR1과 동일한 비관주의적 결론이며, 이에 따라 반출생주의적인 결론인 PQL4를 주장한다.

그러면 각 전제를 지지하는 근거들을 조금 더 자세히 살펴보겠다. 베네타<sup>100</sup>는 PQL1에서 사람들의 자기 평가(self-assessments)는 신뢰할 수 없다고 말한다. 주장하는 근거로 드는 것은 세 가지 심리적 현상이다. 첫 번째 심리적 증거는 낙관주의 편향(optimism bias)<sup>101</sup>으로, 폴리아나이즘(Pollyannaism)<sup>102</sup>이라고도 불린다. 낙관주의

99. 이 논증은 *The Human Predicament*의 4장의 내용을 베네타가 직접 제시한 정식화에서 내가 중간 결론인 PQL3을 추가한 것이다. PQL4는 베네타의 본래 결론 중 하나이다. PQL2의 소괄호의 내용은 해당 정식화에는 베네타가 명시하지 않았으나, PQL1을 빼고 PQL2만으로도 결론이 지지되는 것처럼 보이기에 명확한 이해를 돕기 위해 추가 기입하였다. 베네타가 직접 제시한 논증은 다음을 보라. David Benatar, "Misconceived: Why These Further Criticisms of Anti-natalism Fail," *The Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 124.

100. David Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* [태어나지 않는 것이 낫다] (New York: Oxford University Press, 2006), 64-69; Benatar, *The Human Predicament*, 67-71; Benatar, *Debating Procreation*, 41.

편향은 다양하게 나타난다. 베네타는 심리학자들의 연구를 인용하는데, 데이비드 마이어스(David G. Myers)와 에드워드 디너(Ed Diener)<sup>103</sup>에 따르면 행복 정도를 평가하라는 질문에 다수의 사람들이 행복하다고 응답했으며 소수의 사람만이 행복하지 않다고 평가했다고 한다.<sup>104</sup> 또한 자신의 웰빙을 타인과 비교하여 평가해보라는 질문에는 일반적으로 나아지고 있다고 대답하는 흥미로운 지각 편향<sup>105</sup>이 있다. 이러한 판단의 기초 역시 낙관주의 편향이 있는데, 사람들은 타인과 비교했을 때 앞으로 부정적인 사건보다 긍정적인 사건을 더 경험할 것이라고 믿는다.<sup>106</sup> 그리고 긍정적인 경험을 부정적 경험보다 더 많이 (장기적으로는) 기억한다.<sup>107</sup> 객관적인 조건이 비슷하더라도 문화에 따라 주관적 웰빙의 보고는 다르게 나타나며, 편향의 정도 차이가 있을지언정 낙관주의 편향 자체는 어디서나 발견된다.<sup>108</sup> 이러한 낙관주의 편

- 
101. 자세한 논의는 다음을 보라. Shelley E. Taylor, *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind* (New York: Basic Books, 1989).
102. Margaret W. Matlin and David J. Stang, *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory and Thought* (Cambridge MA: Schenkman Publishing Company, 1978). 엘리너 H. 포터(Eleanor Hodgman Porter)가 쓴 아동 문학의 고전인 『폴리아나(Pollyanna)』의 주인공인 낙천적 고아 소녀의 이름을 딴 것이다.
103. David G. Myers and Ed Diener, “The Pursuit of Happiness,” *Scientific American* 274, no. 5 (May 1996): 70-72.
104. Angus Campbell, Philip E. Converse, and Willard L. Rodgers, *The Quality of American Life* (New York: Russell Sage Foundation, 1976), 24-25.
105. Frank M. Andrews and Stephen B. Withey, *Social Indicators of Well-Being: Americans’ Perceptions of Life Quality* (New York: Plenum Press, 1976), 334.
106. Shelley E. Taylor and Jonathon Brown, “Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health,” *Psychological Bulletin* 103, no. 2 (March 1988): 193-210. 베네타가 인용한 문헌 말고도 이를 입증하는 심리학 문헌들은 많이 있다. 다른 문헌으로는 Neil D. Weinstein, “Unrealistic optimism about future life events,” *Journal of Personality and Social Psychology* 39, no. 5 (November 1980) 806-820; Tali Sharot, *The Optimism Bias: A Tour of the Irrationally Positive Brain* (New York: Pantheon, 2011) 등이 있다.
107. Shelley E. Taylor, *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind* (New York: Basic Books, 1989); Margaret W. Matlin and David J. Stang, *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory, and Thought* (Cambridge MA: Schenkman Publishing Company, 1978), 141-144; W. Richard Walker, Rodney J. Vogl, and Charles P. Thompson, “Autobiographical Memory: Unpleasantness Fades Faster Than Pleasantness over Time,” *Applied Cognitive Psychology* 11, no. 5 (October 1997): 399-413; W. Richard Walker et al., “On the Emotions That Accompany Autobiographical Memories: Dysphoria Disrupts the Fading Affect Bias,” *Cognition and Emotion* 17, no. 5 (September 2003): 703- 723; Roy Baumeister et al., “Bad Is Stronger Than Good,” *Review of General Psychology* 5, no. 4 (December 2001), 특히 344, 356을 보라.

향이 있기 때문에 인간들의 스스로의 삶의 질에 대한 판단은 신뢰할 수 없다.<sup>109</sup>

두 번째 심리적 증거로는 적응(adaptation), 습관화(habituation), 조절(accommodation)이라고 알려진 현상이다. 베네타는 다음과 같이 주장한다. 만약 삶의 질에 대한 사람들의 주관적인 평가가 신뢰할 수 있다면, 객관적 조건의 개선과 악화를 따라갈 것이다. 즉, 만약 조건이 개선되거나 악화되면, 조건이 개선되거나 악화되었다고 지각할 것이다. 만약 조건의 개선이나 악화가 없다면, 자기 평가는 고정될 것이다. 그러나 조건의 개선이나 악화가 없어도 자기 평가는 적응에 따라 달라진다. 따라서 삶의 질에 대한 사람들의 주관적인 평가는 매우 신뢰할 수 없다.<sup>110</sup>

세 번째 심리적 증거는 비교(comparison)이다. 삶의 질에 대한 주관적인 평가는 타인의 삶의 질에 의해 영향을 받는다. 이로 인해 삶의 질에 대한 자기 평가를 할 때, 인간 삶의 나쁜 특징을 간과한다. 비교(와 적응)에서도 낙관주의 편향이 작용하는데, 자신을 형편이 좋은 사람보다 나쁜 사람과 비교한다. 이러한 세 가지 특징으로 삶의 질을 과대평가한다. 물론 모든 사람이 과대평가하는 것은 아니며 소수의 사람은 정확한 평가를 하기도 한다. 물론 주관적인 평가와 객관적인 웰빙이 관련이 없다는 말은 아니다. 주관적인 평가가 긍정적이면 객관적인 웰빙이 실제로 향상될 수 있다. 하지만 주관적 평가가 객관적 웰빙에 **영향을 미친다**고 해서 **결정**하는 것과는 다르며, 실제로 삶이 잘 돌아간다는 것이 뒤따르는 것은 아니다.<sup>111</sup> 베네타는 이 세 가지 이유로 PQL1을 지지한다.

108. Ronald Inglehart, *Cultural Shift in Advance Industrial Society* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990), 241-246.

109. Benatar, *The Human Predicament*, 67-68; Benatar, *Better Never to Have Been*, 64-67; Benatar, *Debating Procreation*, 41-42.

110. Benatar, *The Human Predicament*, 68-69; Benatar, *Better Never to Have Been*, 67-68. Benatar; *Debating Procreation*, 42-43.

111. Benatar, *The Human Predicament*, 69-71; Benatar, *Better Never to Have Been*, 68-69; Benatar, *Debating Procreation*, 43-45.

## 2. 삶의 질이 실제로 나쁜 이유

그러면 PQL2를 지지하는 근거들을 살펴보겠다. 첫 번째 근거는 다음과 같다. 베네타는 편향을 걷어내고(control for our biases) 냉정하게(dispassionately) 살펴보면 온갖 나쁜 것들이 가득 차 있다고 주장한다. 베네타는 우선 생활 속에서 겪는 불편함(discomfort)을 언급한다. 몇 가지 예는 다음과 같다. 식사를 마치고 나서 얼마 지나지 않아 곧 배가 고파지고 목이 마른다. 배고픔과 갈증을 해소하면 곧 방광과 장이 팽창한다. 더위나 추위를 타며, 피로감을 느낀다.<sup>112</sup>

이러한 불편함은 사람들이 보통 대수롭지 않게 여기는 것을 베네타는 잘 알고 있다. 그래서 베네타는 인간보다 나은 축복받은 종(species)을 고려한다. 이러한 불편함을 겪어본 적이 없는 종은 불편함을 인간이 생각하는 것보다 훨씬 더 심각하게 여겨야 한다고 지적할 것이다. 매일 경험하지는 않더라도 정기적으로 경험하는 다른 불편함으로는 가려움증, 알레르기, 감기, 생리통, 메스꺼움, 저혈당, 발작, 만성 통증 등이 있다.<sup>113</sup>

부정적인 신체적 상태만 있는 것은 아니다. 좌절, 교통 체증, 비효율성, 어리석음, 실업, 자신의 외모에 대한 불만 등을 경험한다. 또한 인간은 수많은 끔찍한 운명에 취약하다. 예를 들어 화상, 사지 마비, 루게릭병, 암 등으로 지속적인 신체적 고통을 받을 수 있다. 우울증, 배신, 수치심, 비하, 명예훼손, 강간, 고문 등 신체적 피해뿐만 아니라 정신적으로도 해로운 영향을 받을 수 있는 많은 위험이 있다.<sup>114</sup>

PQL2를 지지하는 두 번째 근거는 다음과 같다. 낙관주의자들은 삶에는 좋은 것

112. Benatar, *The Human Predicament*, 71; Benatar, *Better Never to Have Been*, 71-72; Benatar, *Debating Procreation*, 45.

113. Benatar, *The Human Predicament*, 72; Benatar, *Better Never to Have Been*, 72; Benatar, *Debating Procreation*, 46.

114. Benatar, *The Human Predicament*, 72-76; Benatar, *Better Never to Have Been*, 72; Benatar, *Debating Procreation*, 46-47.

도 있다고 주장할 테지만, 아무리 운이 좋은 사람도 좋은 것보다 나쁜 것이 훨씬 더 많다. 이는 좋은 것과 나쁜 것의 경험적 차이가 있기 때문이다. 예를 들어 오르가즘이나 미식의 즐거움은 금방 사라진다. 하지만 통증은 오래 지속될 수 있다. 만성 통증은 흔하지만 만성 쾌락은 없다.<sup>115</sup>

부상이나 질병의 발생과 회복도 비대칭성이 있다. 예를 들어, 총알에 맞거나 심장마비가 오는 것은 순식간이다. 이렇게 되면 순식간에 신체적 기능을 상실하고 회복은 느리거나 불가능하다. 감기는 빠르게 발병하지만 느리게 퇴치된다. 물론 서서히 쇠퇴하는 질환도 있지만, 신체 기능 저하, 치매, 퇴행성 질환 등 노화와 관련된 질환은 회복할 수 없다. 점진적 쇠퇴는 질병에서만 발견할 수 있는 특징이 아니라 인간 삶 전반의 특징이다. 20대 초반이 지나고 나서부터는 쇠퇴가 시작한다. 쇠퇴는 인생 대부분을 차지하며 많은 사람이 괴로워한다.<sup>116</sup>

인간의 삶이 나쁘다는 또 다른 근거는 성취된 욕구보다 성취되지 않은 욕구가 더 많다는 것이다. 욕구는 즉각 채워지는 것이 아니며, 야심 찬 욕망은 충족하려면 오랜 시간이 필요하기도 하다. 욕구가 충족되었지만, 생각보다 만족스럽지 않은 경우도 있다. 대개는 욕구가 충족되더라도 바로 새로운 욕구가 생겨나기 때문에 만족은 일시적이다. 심지어는 같은 수준의 욕구가 아니라 더 높은 수준의 욕구를 원하게 된다. 더구나 나쁜 일은 노력 없이 찾아오지만 좋은 일은 보통 노력이 필요하다. 예를 들어 무지는 노력 없이 얻지만, 지식은 노력이 필요하다. 그리고 달성할 수 없는 목표가 있기 때문에 애초에 갖기를 포기하는 잠재적인 욕망과 목표들은 훨씬 더 많을 것이다.<sup>117</sup>

삶의 질이 낮다고 볼 수 있는 것들은 여전히 많다. 좋음의 스펙트럼을 고려해보

---

115. Benatar, *The Human Predicament*, 76-77; Benatar, *Debating Procreation*, 48.

116. Benatar, *The Human Predicament*, 77-79; Benatar, *Better Never to Have Been*, 75; Benatar, *Debating Procreation*, 49-50.

117. Benatar, *The Human Predicament*, 79-81; Benatar, *Better Never to Have Been*, 74-75; Benatar, *Debating Procreation*, 50-52.

면 인간은 턱없이 낮은 곳에 있다. 예를 들어, 지식과 이해가 좋은 것이라고 여겨지는데, 우리는 알고 이해하는 것보다 모르는 것이 수십억 배 많다. 긴 수명이 짧은 수명보다 낫다면, 인간의 삶은 순식간이며 따라서 좋지 않다. 이런 것들을 알아차리지 못하는 것은 인간의 조건에 맞추어 생각했기 때문이고 비교나 낙관주의 편향도 배경에서 작동했기 때문이다. 인간이 실제로 통증이 짧고 회복도 빠르며 병에 걸리지 않고 욕구가 만족스럽게 즉각 충족되며 수천 년 동안 건강하게 살며 지금보다 지식, 이해가 많고 도덕적으로 낫다면 삶은 더 나을 것이다.<sup>118</sup>

### 3. 세속적 낙관주의 변론에 대한 베네타의 반박

베네타는 추가로 세속적 낙관주의 변론에 대해 반박한다. 낙관주의자는 일반적으로 인생에서 나쁜 일이 필요하다고 변론한다. 예를 들어, 통증이 없다면 위험을 알아차리지 못해 더 큰 부상을 입을 것이다. 또 다른 변론으로는 좋은 일에 감사하기 위해 나쁜 일이 필요하다고 주장하기도 한다. 즉 고통을 경험하기 때문에 그만큼 쾌락을 즐길 수 있다.<sup>119</sup>

베네타는 이러한 논증에 문제가 있다고 지적한다. 첫째, 이런 주장이 항상 참인 것은 아니다. 예를 들어, 산통이나 말기 질환으로 인한 통증처럼 목적이나 가치가 없는 고통이 있다. 또한 고통 없이 즐길 수 있는 쾌락이 있다. 예를 들어, 미각의 즐거움은 고통을 경험할 필요가 없다.<sup>120</sup> 둘째, 좋은 일에 감사하기 위해 나쁜 일이 그렇게 많이 필요한지 분명하지 않다. 예를 들어, 삶의 좋은 일에 감사하기 위해 질병으로 고통받는 수백만 명의 사람이 필요하지는 않다. 마지막으로 삶에서 나쁜 일들이 필요하다면, 나쁜 일이 필요 없는 경우보다 당연히 우리의 삶을 더 나빠지게

118. Benatar, *The Human Predicament*, 81-83; Benatar, *Debating Procreation*, 52-54.

119. Benatar, *The Human Predicament*, 83-84; Benatar, *Debating Procreation*, 54-55.

120. Benatar, *The Human Predicament*, 84; Benatar, *Debating Procreation*, 55.

만든다. 식물이나 단순한 유기체는 통증을 못 느껴도 해로운 자극을 회피할 수 있으며, 통증을 느끼지 않으면서도 이성적 능력으로 해로운 자극을 피할 수 있는 합리적인 생명체를 상상할 수 있다. 인간보다 그런 존재가 되는 것이 더 나은 것이다.<sup>121</sup>

베네타는 예상되는 세속적 낙관주의 반론을 언급한다. 첫 번째, 삶에서는 부상을 피하기 위해 또는 좋은 일에 감사하기 위해 나쁜 일이 필요하다. 이에 대해 베네타는 산통이나 말기 질환으로 인한 통증 같이 유용한 목적이 없는 통증을 반대 사례로 제시하며, 감사하기 위해 나쁜 일이 그렇게 많이 필요한지 모르겠고, 마지막으로 나쁜 일이 필요하다면 그것은 나쁜 일이 필요하지 않은 경우보다 인간의 삶을 더 나쁘게 만드는 것은 확실하다고 반박한다. 두 번째, 인간 삶의 질을 평가하는 데 사용되는 기준이 완벽주의적이고 지나치게 엄격하다는 것이다. 그러나 베네타는 대답하기를 인간의 관점에서 무엇이 좋은지를 고려해야 하지만, 인간이 공기뿐만 아니라 물에서도 호흡할 수 있어서 익사하지 않는다면 더 좋은 것 아니냐고 반론한다. 세 번째, 인간의 지식이나 이해나 선함을 신적인 기준으로 판단해서는 안 된다. 고통이 없고 전지하고 전선한 존재는 인간이 아니라 신일 것이다. 이에 대해 베네타는 이런 반론이 설득력이 없다고 주장한다. 예를 들어 비참한 삶의 질을 가진 허구적 종의 삶이 더 나아진다면 불행한 존재가 아니게 될 것이라고 베네타는 말한다. 이와 유사하게 인간의 삶이 고통이 없고 전지하고 전선해져서 더 나아진다면, 그런 존재는 인간이 아니게 될 것이다. 하지만 인간의 삶의 질이 더 좋아지면 그런 삶을 사는 존재를 인간이라 부를 수 있는지 묻는 것과 지금 인간의 삶의 질이 얼마나 좋은지 묻는 것은 다른 질문이다. 즉 삶이 더 나아지면 인간이 아니게 된다는 반론은 지금 인간의 삶의 질이 좋다는 것을 말하지 않는다. 또한 인간이 더 나은 삶을 갖기를 원하지 않고 단지 ‘인간적이기’를 중요시하는 것은 감성적인 태도일 뿐이다.<sup>122</sup>

121. Benatar, *The Human Predicament*, 85; Benatar, *Debating Procreation*, 56.

기술을 이용하여 인간을 향상시키고자 하는 트랜스휴머니스트들(transhumanists)은 인간적인 것보다는 삶의 질을 개선하는 것이 훨씬 중요하다고 여긴다. 베네타도 인간 향상을 통해 인간이 아니게 되는 것보다 삶의 질이 좋아지는 것이 더 선택할 만하다고 말한다. 하지만 베네타는 트랜스휴머니스트들의 기술적 향상을 통한 삶의 질 개선 바람에 대해 실현이 가능한지 의문을 제기한다. 또한 미래의 향상된 삶이 충분히 좋을 것인지도 의문을 제기한다. 어느 정도 좋아지더라도 인간은 여전히 죽고, 지식보다 무지가 많을 것이라고 한다.<sup>123</sup>

낙관주의 망상을 걷어내고 인간의 삶의 질은 냉정하게 바라보면 실제로는 끔찍하며, 인간의 삶이 가끔은 즐겁고 기쁜 순간이 있겠지만 전체적으로 보면 좋지 않다. 베네타의 이런 주장에 대해 여러 사람들은 자신의 삶에서 겪은 실제 경험을 잘 반영한다고 여긴다. 인간의 현실을 잘 조망한 베네타의 진술은 많은 사람에게 공감을 불러일으키며, 심리학의 근거들을 인용했기에 설득력이 있다는 것이 베네타의 비관주의 논증의 큰 장점이다.

---

122. Benatar, *The Human Predicament*, 86-87; Benatar, *Debating Procreation*, 56-60.

123. Benatar, *The Human Predicament*, 89-91; Benatar, *Debating Procreation*, 60-61.

## 제3장 비관주의에 대한 비판

### 제1절 도입

이번 장에서는 인간의 삶에는 우주적 의미가 없고 삶의 질은 나쁘며, 따라서 비극적 곤경에 처해 있다는 베네타의 비관주의적 주장에 대해 반박하고자 한다. 이를 위해 2절에서는 우주적 관점에서의 의미가 없다는 주장을 아무리 자비롭게 해석할 지라도 부당한 논증이라고 반박하고, 3절에서는 베네타가 제시하는 논증과 근거들이 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주는 데 실패한다고 반박한다.

### 제2절 우주적 관점에 대한 반론

우주적 관점에 대해서는 앨런 트리셀(Alan Brooke Trisel)<sup>124</sup>이 이미 반박한 바가 있다. 트리셀은 베네타가 말하는 우주적 무관심이 삶의 의미와 무관하다고 주장한다. 트리셀은 무관심이란 관심의 부족을 의미하거나 한 대안을 다른 대안 보다 선호하지 않는다는 것을 의미한다고 분석한다. 따라서 ‘우주적 무관심’이란 우주가 우리에게 대한 관심이 부족하고 우리가 하는 일에 대한 선호가 없다는 의미이다. 그러나 우주는 우리가 먹고 사는 주거 공간의 일종인데, 우주가 우리에게 무관심하고 우리가 하는 일에 선호가 없는 것은 우리와 관련이 없다고 주장한다.

---

124. Brooke Alan Trisel, “Why the Indifference of the Universe is Irrelevant to Life’s Meaning,” *Human Affairs* 29, no 4 (October 2019): 453-461.

내가 보기에 트리셀의 비판은 ‘우주적 무관심’이라는 개념에 대한 **명료성**을 잘 지적했다고 생각한다. 그러나 내 생각에 트리셀에게 부족한 것은 자비의 원리라고 생각한다. 트리셀은 지나치게 자구적 해석에 매몰된 반론이라 생각한다. 왜냐하면 베네타는 “관점”이라는 용어를 문자 그대로 받아들이지 않아야 하며, 비유적인 의미에서 말하는 것이라고 했기 때문이다. 우주적 무관심 역시 일종의 비유적 표현이다. 따라서 베네타의 논증에서 핵심을 이루는 부분은 아니다. 베네타가 말하고 싶은 것은 우주적 의미가 중요한데 인간은 그런 의미를 얻을 수 없으므로 비극적이라는 것이다. 그래서 트리셀의 평가는 다소 불공평하다.

메츠<sup>125</sup>는 베네타가 말하는 우주적 무의미를 인정하면서도, 그런 점이 우리 삶이 나쁘거나 반출생주의로 갈 충분한 이유를 제공하지 못한다고 주장한 바 있다. 메츠의 비판은 타당하고 훌륭하지만, 그전에 우주적 무의미를 쉽게 인정했다는 점에서 다소 아쉬움이 있다. 나는 우선 베네타가 실제로 삶의 의미에 대한 질문이나 우주적 관점에서 우주가 우리에게 무관심하다는 주장이 정확히 무슨 뜻인지 조금 더 베네타의 말을 들어보고, 명료히 이해하는 것이 중요하다고 생각한다. 왜냐하면 사람들이 종종 느끼는 우주적 무의미함에 대해 설명하고 논증한 것이 베네타의 큰 의의이자 큰 부분을 차지하므로 우선 이를 꼼꼼히 따져보는 것이 중요하리라 생각한다.

## 1. 우주적 의미 해석하기

### 1) 목적으로 해석하기

베네타<sup>126</sup>는 삶의 의미에 대한 질문은 첫 번째로 일반적인 삶의 의미(meaning of

125. Thaddeus Metz, “Does the Lack of Cosmic Meaning Make Our Lives Bad?,” *The Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 38.

126. Benatar, “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life,” 432.

life)가 있는지 묻는 것과 **개별적인** 삶의 의미(meaning of a life)가 있는지 묻는 것으로 구별하는 것이 도움이 된다고 주장한다.<sup>127</sup> 여기서 말하는 삶은 인간의 삶을 말한다. 하루살이나 세균의 삶의 의미가 있는지 고민하는 사람은 거의 없는데, 일반적으로 인간은 다른 생명체와 달리 특별하다고 생각하기 때문이다. 또한 베네타는 삶의 의미에 대한 질문은 삶이 관련 수준에서 어떤 목적, 영향, 의의를 갖는지 여부를 묻는 것이라고 말한다. 즉 베네타가 말하는 우주적 관점에서의 의미가 없다는 말의 정확한 뜻은 우주적 목적, 우주적 영향, 우주적 의의가 없다는 것이다. 그러나 예를 들어 목적을 갖는 것과 영향을 미치는 것이 정확히 동일한 뜻은 아니다. 하지만 이런 질문들을 일관성이 있으므로 그러한 불일치를 해결할 필요는 없다고 한다. 그러면 어떤 목적을 갖느냐로 해석하면, 이 질문을 다시 구별할 수 있다. 두 번째 구별은 어떤 목적을 위해 창조되었는지, 인간이 생성한 목적은 무엇인지로 나누어 볼 수 있다. 그러면 이 두 구별을 교차하면 다음과 같은 네 가지 질문이 생성된다.

표 1. 삶과 의미에 관한 질문 구별<sup>128</sup>

	일반적인 삶의 의미=	개별적인 삶의 의미=
	(인간) 일반의 삶	개인의 삶
어떤 목적을 위해 창조된 것인가?	(i) 어떤 의의 있는 목적을 위해 인간의 삶이 창조되었는가?	(ii) 나의 (또는 당신의) 삶은 어떤 의의 있는 목적을 위해 창조되었는가?
어떤 목적을 위해 사용되고 있는가?	(iii) 인류는 어떤 의의 있는 목적을 위해 존재하는가?	(iv) 나의 (또는 당신의) 삶은 어떤 의의 있는 목적을 위해 존재하는가?

사람들은 이 네 가지 질문을 모두 궁금해하는 것이 아니며, 이 중에서 (ii)와 (iii)

127. 삶의 의미 논의에서 이런 구별은 표준이다.

128. 이 표는 Benatar, "Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life," 433에 제시된 것이며, 이 표의 내용은 Benatar, *The Human Predicament*, 18을 정리한 것이라 할 수 있다.

은 인간이 그다지 관심을 두는 질문이 아니고, 우리가 관심 두는 질문은 (i)과 (iv)라고 베네타는 말한다. 왜냐하면 인류가 애초에 공동의 목적을 가지고 있다고 생각하지도 않고, 삶의 의미에 대한 걱정이 부모가 자녀를 낳은 목적에 달려있다고 여기지 않기 때문이다. 우리가 관심을 두는 질문인 (i)에 대해서 유신론자들은 긍정적인 대답을, 무신론자는 부정적인 대답을 할 것이다. 베네타는 유신론자들의 긍정적인 대답에 대해 반박하고<sup>129</sup>, 인간은 그저 맹목적인(blind) 진화의 산물이라고 말한다. 그러면 (iv)에 대한 대답도 저절로 따라 나오는데, 우리는 어떤 의의 있는(significant)<sup>130</sup> 목적에 봉사하지도 않는다고 베네타는 답한다. (iv)에 대해 무신론자들이 긍정할지라도 베네타의 답은 동일하다. 인류의 창조된 목적을 묻는 (i)에 대한 논증은 다음과 같다.

DQALM1. 만약 삶의 의미가 있다면, 삶에 목적이 있다.

DQALM2. 만약 삶에 목적이 있다면, 인간은 창조된 목적이 있다.

DQALM3. 인간이 창조된 목적은 없다.(인간은 맹목적인 진화의 산물이다.)

DQALM4. 그러므로 삶의 의미는 없다.(즉 비극적인 곤경에 처해 있다)

타당한 논증이다. DQALM1에서 “삶의 의미”의 의미에 대한 분석을 제시하고, 이후 후건 부정으로 결론을 도출한다. 그리고 베네타는 우주적 의미에 대한 허무주의적 결론을 밝히고, 우주적 의미의 부재가 나쁘다고 말하며 따라서 삶의 의미에 대한 비관주의적 평가를 내린다. 즉, 인간종이 어떻게 탄생했는지에 대한 설명(explanations)은 있지만, 인간의 존재 이유(reasons)는 없다.<sup>131</sup> 개인의 삶의 목적을

129. Benatar, *The Human Predicament*, 36-45; Benatar, “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life,” 438-440.

130. 베네타는 우주적 목적이 가장 의의 있는 목적이라 말한다. 또한 우리의 삶이 무의미해지는 결정적인(crucial) 관점이 바로 우주적 관점이라고도 말한다. (Benatar, *The Human Predicament*, 62).

131. Benatar, *The Human Predicament*, 200.

묻는 (iv)에 대한 논증은 전제 2, 3을 바꿔서 다음과 같이 적을 수 있다.

DQALM1. 만약 삶의 의미가 있다면, 삶에 목적이 있다.

DQALM2\*. 만약 삶에 목적이 있다면, 인간은 어떤 의의 있는 목적에 봉사한다.

DQALM3\*. 인간은 어떤 의의 있는 목적에 봉사하지 않는다.

DQALM4. 그러므로 삶의 의미는 없다.(즉 비극적인 곤경에 처해 있다)

그러나 목적이 없다는 이유로 삶의 의미가 없다는 결론을 지지할 수 있는가? 우선 인류에게 창조된 목적이 없다는 (i)에 대한 논증을 다루겠다. 첫 번째 비판은 다음과 같다. 이병덕<sup>132</sup>은 다음과 같이 지적한다. 윌프리드 셀라스(Wilfrid Sellars)<sup>133</sup>는 법칙의 영역과 이유의 공간을 구분하는데, 법칙의 영역에 있는 것들은 자연과학에 의해 설명(explanations)될 수 있는 영역이다. 그러나 이유(reasons)는 자연과학으로 설명할 수 없다. 이 구별을 고려하면, DQALM3에서 말하는 인간이 맹목적인 진화의 산물이라는 전제는 법칙의 영역에 속하고, 이는 우리 삶이 좋은지 나쁜지를 말해주지 않는다. 즉, 삶이 나쁘다는 평가는 부정적 규범 평가인데 법칙의 영역에는 규범이 포함되지 않으며, 좋고 나쁨은 이유의 공간에서만 의미가 있다. 따라서 베네타가 제시한 전제들을 받아들인다고 해도, 전제들이 결론을 정당화하지 못한다.

나는 이병덕의 평가가 그럴듯한 면이 있다고 생각한다. 인간종의 탄생 설명이 이유를 제공하지 않으므로 베네타의 주장은 성립하지 않는다. 서론에서 언급했듯 우리가 도덕 판단을 내릴 때, **합리성**이 있어야 할 것이다. 제시된 전제들로부터 결론이 도출되지 않는다면 우리는 결론을 받아들일 이유가 없다.

두 번째 비판은 다음과 같다. 나는 셀라스의 아이디어를 이용한 비판뿐만 아니

---

132. Byeong D. Lee, "A Kantian critique of Benatar's argument from the cosmic perspective," *Philosophical Forum* 54, no. 3 (Fall 2023): 185-198.

133. Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind," in *Science, Perception, and Reality* (Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1963), 169.

라 사실과 가치의 구별<sup>134</sup>을 이용해서도 유사한 비판을 할 수 있다고 생각한다. 삶의 의미가 없다는 베네타의 논증의 결론은 의미라는 가치가 존재하지 않는다는 허무주의적 결론이다. 그러면서 동시에 비관주의라는 가치 판단이기도 하다. 하지만 맹목적인 진화의 산물이라는 다윈주의적 DQALM3 전제는 사실 진술이다. 우리가 사실과 가치의 명백한 구별을 받아들이고, 가치 판단을 내리기 위해서 가치에 관한 원리가 전제에 포함되어야 한다는 점을 받아들인다고 하자. 그러면 오직 진화의 산물이라는 사실에 관한 명제만으로 비관주의라는 가치 판단을 도출해 낼 수는 없다.

세 번째 비판은 다음과 같다. 아마 (i)에 대한 논증에서 숨은 전제는 인간에게 부여된 목적이 없다면 의미가 없다는 원리가 될지도 모른다. 그러나 베네타가 이러한 원리에 커미트먼트(commitment)<sup>135</sup>하는지 분명하지 않다. 나아가 베네타는 무신론자 입장인 것처럼 보이는데, 무신론자 입장에서 인간에게 창조된 목적이 없다고 의미를 얻을 수 없다는 원리 자체를 받아들이기 어렵다. 실은 소위 창조된 목적이라는 초자연주의적인 전제를 가정하면서 동시에 무신론을 결합한 허무주의는 이미 분석철학계에서는 초자연주의가 많은 공격을 받으면서 쇠퇴한 지 오래되었다.<sup>136</sup>

134. 필리파 풋(Philippa Ruth Foot), G. E. M. 앤스컴(G. E. M. Anscombe), 루스 안나 퍼트넘(Ruth Anna Putnam), 존 설(John R. Searle), 파울 파이어abend(Paul Karl Feyerabend) 등 사실-가치 구별에 대한 몇몇 비판자들이 있었으나 앤터니 플루(Anthony Flew), R. M. 헤어(R. M. Hare), W. D. 허드슨(W. D. Hudson) 등이 잘 옹호했다고 생각하고, 대부분의 윤리 이론가들은 이 구별을 받아들이고 있다. 나 역시 허드슨 등의 노선을 따라 구별을 받아들인다. 자세한 내용은 다음을 보라. Constantinos Athanasopoulos, "Fact-Value Distinction," in *The Continuum Encyclopedia of British Philosophy*, vol.2, ed. A. C. Grayling, Naomi Goulder, and Andrew Pyle (London: Bloomsbury Publishing, 2006), 1047-8.

135. 국내에서 “개입”이라는 번역어가 가장 흔히 사용되는데, 나는 “개입”이라는 번역어가 용어의 의미를 잘 반영하지 못한다고 생각하여 음차하였다. 커미트먼트라는 어떤 명제를 참이라고 가정하는 것은 아니지만, 그 명제에 의존하거나 사용하여 설명과 예측을 구조화한다는 의미이다. 즉, 어떤 명제를 도구주의적으로 쓰는 것이고, 믿음과는 약간 다르게 기능한다고 볼 수 있다. 자세한 내용은 다음을 보라. *The Oxford Dictionary of Philosophy*, 3rd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2016), s.v. “commitment.”

136. Thaddeus Metz, “The Meaning of Life,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023 ed. eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 4. accessed June 15, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/>. 이러한 노선의 허무주의는 니체를 제외하고 역사적으로 거의 없었고, 오늘날 종교철학에서의 무신론자는 공리주의나 유물론에 깊게 결합하고 있지, 초자연주의와 결합하여 허무주의를 적극적으로 내세우는 것은 잘 보지 못했다. 오늘날 종교철학에서의 무신론자는 신이 없어도 의미나 도덕이 성립가능하다는 접근이 더 많다.

과거의 비판들을 새삼 여기서 나열할 생각은 없다. 대신 이와 같은 원리를 가정하는 경우 생기는 문제를 하나만 지적하자면 다음과 같다. 베네타에 따르면, 우리가 (ii)를 궁금해하지 않는 것은 우리의 삶의 의미가 부모가 낳은 목적에 의존하지 않는다고 생각하기 때문이다.<sup>137</sup> 그런데 유신론자들은 (i)에 대해 긍정하고, 베네타는 그에 대해 반박한다. 즉, 베네타는 무신론을 지지한다고 밝히지는 않지만, 유신론적 견해에 반대하고 있다. 베네타는 실제로 (i)에 대해 인간은 진화의 산물이라고 답을 한다. 그렇다면 베네타는 명시하지는 않아도 무신론적 입장에서 대답을 한다고 볼 수 있다. 그러면 베네타는 질문 (ii)를 사람들이 궁금해하지 않는 것처럼—부모가 낳은 목적에 인간의 삶의 의미가 좌우된다고 여기지 않는 것처럼—마찬가지로 신이 인류를 창조한 목적에 인간의 삶의 의미가 달려있다고 여기지 않아야 한다. 그러면 베네타는 처음부터 인류가 창조된 목적이 없다고 삶의 의미가 없다고 여기지 않았다는 말이다. 그런데 베네타는 인류가 창조된 목적이 없다고 삶의 의미가 없다고 주장하고 있다. 결국 베네타의 주장을 종합하면 모순을 함축하고 있다. 만약 베네타가 이 논증을 성립시키려면, 창조된 목적이라는 초자연주의적인 전제를 받아들인다는 점을 말하고 창조된 목적이 궁극적 삶의 의미에 중요하다는 점을 밝혀야 할 것이다.

사실 이러한 부분은 내가 보기에 베네타는 언뜻 근현대 철학사를 통째로 망각하고 있는 것처럼 느껴진다. 근대 과학의 발전에 힘입어 우주와 우주에 속한 인간에게 특별한 목적이 없다는 관찰은 이미 교과서적인 이야기이다.<sup>138</sup> 하지만 목적론적 세계관의 붕괴 이후에도 인간의 삶에 의미가 있다는 아이디어는 최근 분석철학계에 서만이 아니라 지난 세월 동안 슬하게 나왔다. 베네타의 논증은 근대 초기로의 회귀를 보여주는 것 같다.

네 번째 비판은 다음과 같다. (i)에 대한 논증은 베네타가 유신론적 낙관주의를

137. Benatar, "Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life," 434.

138. 최성호, **인간의 우주적 초라함과 삶의 부조리에 대하여** (서울:필로소픽, 2019), 20-27.

반박하며 내놓은 주장이다. 하지만 베네타는 우주적 관점보다 더 좁은 관점<sup>139</sup>에서는 어느 정도 삶의 의미가 가능하다는 점을 인정한다는 것이다. 우리는 더 좁은 관점에 대해서 동일한 질문을 던질 수 있다. 인류에게 부여된 개인적·공동체적·지구적 목적이 있는가? 그렇지 않다. 베네타가 말했듯 **애초에** 인간은 어떤 목적으로든 창조되지 않았다. (i)에 대한 논증을 다시 보라. 우주적 관점에서의 의미를 논하고 있지만 놀랍게도 “우주적”이라는 용어는 등장하지 않으며 (i)에 대한 논증은 모든 관점에서 성립한다. 그러면 동일하게 더 좁은 관점에서도 삶의 의미가 없다는 귀결이 도출된다. 그러면 이는 베네타 자신이 좁은 관점에서의 의미가 가능하다는 주장과 모순된다. 이는 다시 합리성에 위배된다. 베네타는 창조된 목적은 원래 없으므로 모든 관점에서 전부 삶의 의미가 없다고 주장해야 하거나 창조된 목적에 따라 삶의 의미가 결정되지 않는다고 주장해야 할 것이다. 베네타의 전체 주장을 뜯어보면 계속해서 모순이 도출되고, 모순이 있는 주장을 받아들일 수 없다.

지금까지 (i)에 대한 논증의 문제를 살펴보았다. 그러면 지금부터는 **개인의** 삶의 목적을 묻는 (iv)에 대한 논증을 검토하겠다. 이 분야에서는 많은 사람들이 일반적으로 개인의 삶의 의미를 더 궁금해하므로 더 신중하게 검토되어야 할 것이다. (iv)에서도 가장 문제가 되는 전제는 DQALM3\*이다. 이 전제가 참이라고 해보자. 그렇다고 하더라도 앞에 제기된 비판과 동일한 비판이 이 논증에도 유효하다고 생각한다. 즉, 각 개인이 실제로 의의 있는 목적에 봉사하고 있지 않다는 사실<sup>140</sup>로 삶의 의미 없다고 평가할 수는 없다. 하지만 여기서 전술한 비판을 그대로 적용하여 반복하지는 않겠다. 다른 비판점을 제시하는 것이 더 나올 것이다.

139. 베네타는 개인적·공동체적·지구적·우주적 관점이 차례로 더 넓은 관점이라 말한다. 베네타는 개인적·공동체적·지구적 관점이 더 좁은 관점이라 『인간이 처한 곤경』에서 직접 말한 바는 없지만, 나는 우주적 관점보다 더 넓지 않은 개인적·공동체적·지구적 관점을 “좁은 관점”이라 부르겠다. 이는 베네타와의 이메일 교환에서 베네타가 사용한 표현을 빌렸다. 『인간이 처한 곤경』에서는 “제한된”이라고 불렀다.

140. 나는 우리가 의의 있는 목적에 봉사하고 있는지 여부는 사람들에게 물어봐서 알 수 있는 사실 진술이라 생각한다. 하지만 인간이 의의 있는 목적에 봉사하고 있지 않다는 것이 분석적으로 참이라 할지라도 삶의 의미 없다는 평가를 도출할 수는 없을 것이다.

DQALM3\*에 대한 나의 새로운 비판은 의의 있는 목적에 봉사한다는 것이 어떤 의미인지 전혀 명료하지 않다는 것이다. 우선 목적이 언급된 다른 구절을 살펴보면 다음과 같다.

많은 사람들이 공동체의 관점에서의 의미 있는 삶을 살고 있다. 많은 사람들은 ... 가족의 삶에서 중요하고 의미 있는 역할을 한다. 그들은 사랑, 지지, 동행, 깊은 개인적 연결을 제공한다. ... 가족 내에서 특정 개인의 삶은 가족의 중요하고 가치 있는 목적에 봉사한다. ... 국가 공동체와 같이 ... 의의 있는 흔적을 남기는 것은 훨씬 더 큰 성취이다. 어떤 사람들은 성공하지만, 다른 사람들은 그렇지 못하다. (물론 ... 그런 의미를 찾거나 원하지 않는 이들도 있다.)<sup>141</sup>

인류 전체의 관점에서 볼 때 의미 있는 삶을 살아가는 사람은 상대적으로 적다. 이는 인류의 관점에서 판단할 때 의의 있는 흔적을 만들거나 중요한 목적에 봉사하는 사람이 상대적으로 적기 때문이다. (Benatar, *The Human Predicament*, 30)

첫 번째 인용문은 공동체적 관점에서의 의미를 언급한 부분이다. 인용문에 따르면, 가족의 관점에서의 의미 있는 삶은 **가족의** 중요하고 가치 있는 목적에 봉사하는 삶이다. 이런 단서를 통해 그대로 단어를 바꾸어 우주적 관점에서의 의미가 무엇인지 추측해보면 다음과 같다. 우주적 관점에서의 의미 있는 삶은 **우주의** 중요하고 가치 있는 목적에 봉사하는 삶이 될 것이다. 그러나 이 말은 전혀 명료하지 않다. 가족에게 중요하고 가치 있는 목적은 있을 수 있지만, 우주에게 중요하고 가치 있는 목적은 없기 때문이다.

베네타는 개인이 목적이나 목표를 설정하며 스스로 설정한 목적이나 목표를 성취할 때 의미가 있다고 말한다.<sup>142</sup> 이는 베네타 고유의 생각이 아닌 철학에서 흔히

141. Benatar, *The Human Predicament*, 28-29.

나타나는 생각이다.<sup>143</sup> 이런 점은 이병덕<sup>144</sup>도 임마누엘 칸트(Immanuel Kant)를 인용하며 잘 지적하였다. 칸트에 따르면 우리는 스스로 목적을 설정할 수 있으며, 그런 능력을 가진 자율적 존재이다. 칸트는 다음과 같이 말한다.

이성적 본성은 자신에게 스스로 목적을 설정한다는 점에서 나머지 본성보다 두드러진다. (A82/B82)<sup>145</sup>

어떤 목적을 설정하는 능력은 그 자체가 (동물성과 구별되는) 인간성의 특징이다. (A23)<sup>146</sup>

이러한 언급들을 고려해보면, 베네타가 말한 가족에서 중요하고 가치 있는 목적은 가족을 위해 개인이 목적을 설정한다고 보는 것이 가장 자연스럽다. 물론 국가나 다른 공동체를 위한 목적도 개인이 설정할 수 있을 것이다. 그러면 어떤 목적을 설정한다는 뜻일까? 베네타는 “의미 있는 삶은 ... 자신의 이익을 넘어서 타인을 위한 더 큰 목적을 달성하는 삶”<sup>147</sup>이라고 말한다. 이를 종합하면 공동체에 속한

142. Benatar, *The Human Predicament*, 28.

143. 삶의 의미와 성취에 관련된 논의는 다음을 보라. Berit Brogaard, and Barry Smith, “On Luck, Responsibility, and the Meaning of Life,” *Philosophical Papers* 34, no 3 (2005): 443-458; Gwen Bradford, “Achievement and Meaning in Life,” in *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, ed. Iddo Landau (New York: Oxford University Press, 2022), 58-73; John Cottingham, *On the Meaning of Life*, London: Routledge, 2003; Laurence James, “Achievement and the Meaningfulness of Life,” *Philosophical Papers* 43 no 3 (2005): 429-442; Neil Levy, “Downshifting and Meaning in Life,” *Ratio* 18, no. 2 (June 2005): 176-189; Susan Wolf, “Happiness and Meaning,” *Social Philosophy & Policy* 14, no 1 (1997): 207-225.

144. Byeong D. Lee, “A Kantian critique of Benatar’s argument from the cosmic perspective,” *Philosophical Forum* 54, no. 3 (Fall 2023): 4.

145. Immanuel Kant, “Groundwork of The metaphysics of morals [도덕형이상학 정초],” in *Practical Philosophy*, ed. and trans. M. J. Gregor (New York: Cambridge University Press, 1996), 86.

146. Immanuel Kant, “The metaphysics of morals [도덕 형이상학],” in *Practical Philosophy*, ed. and trans. M. J. Gregor (New York: Cambridge University Press, 1996), 522.

147. Benatar, *The Human Predicament*, 18

개인은 자신의 이익을 넘어 공동체의 이익을 목적으로 하고, 인류의 한 사람은 자신의 이익을 넘어 인류의 이익을 목적으로 설정한다는 뜻이다. 실제로 베네타는 페니실린을 발견한 알렉산더 플레밍(Alexander Fleming)을 인류의 관점에서의 의미 있는 삶의 예로 든다. 이러한 자연스러운 해석에 따라 공동체나 인류 대신에 우주를 대입하면 어떻게 되는가? 베네타는 우주에 속한 개인이 자신의 이익을 넘어 우주의 이익을 목적으로 설정한다는 의도였을 수 있다.

하지만 이런 해석도 곧장 이해할 수 없는데, 우주의 이익이라는 말이 무엇을 의미하는지 전혀 알 수 없기 때문이다. 왜냐하면 우주는 이익을 얻을 수 있는 주체가 아니기 때문이다. 물론 베네타는 우주가 경험하는 주체가 아님을 인정한다.<sup>148</sup> 그렇게 따지면 인류도 경험하는 주체는 아니겠지만, 우주와 달리 부분적으로 경험하는 주체들의 집합체이다.<sup>149</sup> 그래서 비유적으로 타인·공동체·인류의 관점에서 볼 때, 그들에게 이익을 준다면 고마워할 것이다. 하지만 우주는 무엇을 해줘야 고마워하겠는가? 베네타는 이에 대해 답을 해야 하고, 우리가 그것을 달성할 수 없다는 것을 보여주는 것이 필요하다. 그렇지 않고 만약 베네타가 우주는 원래 원하는 이익이 없으므로 우리는 우주적 의미를 얻을 수 없다고 답한다면, 기껏해야 논점선취의 오류이다. 베네타는 삶의 의미에 관한 질문은 목적을 묻는 질문으로 이해할 수 있고, 관점이라는 표현은 비유적인 표현이므로 문자 그대로 이해해서는 안 된다고 했지만, 그 해석으로 제시한 의의 있는 목적에 봉사하지 않는다는 진술도 마찬가지로 여전히 불명료하다. 이것이 DQALM3\*에 대한 나의 첫 번째 비판이다.

DQALM3\*에 대한 나의 두 번째 비판은 베네타는 “우주적” 목적을 말해야 하지만 어느 순간 “의의 있는” 목적이라고 진술을 바꾸었다는 것이다. 단어를 바꾸어 진술하는 것이 어떤 문제가 일어나는지 두 가지를 지적하겠다. 첫 번째 지적은 다음과 같다. 앞서 언급한 공동체적 관점과 인류적 관점에서의 의미를 다룬 인용문

148. Benatar, *The Human Predicament*, 35.

149. *Ibid.*, 219n1.

을 보면, 각각의 관점에서는 개인이 속한 곳의 중요한 목적에 봉사한다고 언급하며 의의 있는 흔적을 남긴다고 말한다. 하지만 DQALM3\*에서는 의의 있는 목적에 봉사하지 않는다고 말한다. 베네타는 우주적 목적이 의의 있는 목적이라고 말하면서도, 그보다 좁은 관점에서의 목적도 중요한 목적임을 인정하며 **의의 있는** 흔적을 남긴다고 한다. 좁은 관점의 맥락에서 의의 있는 흔적을 남긴 사람들은 당연히 의의 있는 목적에 봉사한 것으로 보인다. 베네타가 언급한 좁은 관점에서 “중요한” 목적이라는 진술과 DQALM3\*에서 “의의 있는” 목적은 내가 보기에 아무런 의미 차이가 없는 것으로 보인다. 만약에 의미 차이가 없다면, 더 좁은 관점에서는 의의 있는 목적을 가질 수 있으므로 DQALM3\*과는 모순을 일으킨다.

누군가는 이러한 지적이 베네타에게 자비롭지 못한 해석이라고 불만을 가질지도 모르겠다. 베네타는 좁은 관점에서 어느 정도 의미가 가능하다<sup>150</sup>고 하였으므로 **어느 정도** 의의 있다<sup>151</sup>는 뜻이고 의의 있긴 하지만 상대적으로 덜 의의 있다는 의미이며, 우주적 목적이 가장 의의 있다는 의도라고 해명할 수도 있겠다. 하지만 우주적 목적이 가장 의의 있는 목적이라고 답해봐야 결국 내게는 두 단어가 교환 가능한 단어처럼 보이지 않는다. 우주적 목적이 어째서 가장 의의 있는 목적인가? 첫 번째 비판에서 언급한 것처럼 우주의 이익을 위하는 삶이 가장 의의 있는 목적이라는 뜻인가? 어차피 동의어가 아닌 것은 매한가지다.

단어를 바꾼 것에 대한 두 번째 지적은 다음과 같다. 논의를 위해 우주적 목적이 (정확히 무엇인지 모르겠지만) 가장 의의 있는 목적이라고 치자. 그러면 우리는 우주적 목적이 왜 가장 의의가 있는지 베네타에게 물어볼 수 있다. 베네타가 답을 제시하지 않았으므로, 이에 대한 힌트를 찾을 수 있는 부분을 찾으면 다음과 같다.

우주적 관점에서의 의미는 다른 관점에서의 의미가 좋은 것과 같은 이유로 확장되

---

150. Benatar, *The Human Predicament*, 23.

151. *Ibid.*, 63.

어 좋을 것이다. (Benatar, *The Human Predicament*, 60-61)

이는 인터뷰에서도 동일하게 진술되는데, 왜 우주적 의미를 궁극적인 의미로 생각하고 왜 가장 중요하냐는 제이슨 웨벨로프(Jason Werbeloff) 질문에 대해 다음과 같이 대답한다.

일반적으로 관점이 넓을수록 한 축에 더 많은 의미가 있다고 생각합니다. 모든 축에서 더 많은 것은 아니지만, 관점이 넓을수록 더 많은 의미를 갖는 축이 있습니다.<sup>152</sup>

이에 비추어 보면, 우주적 의미는 가장 넓은 의미이기 때문에 좋다. 베네타에 따르면 의미란 목적으로 해석될 수 있고, 따라서 우주적 목적은 가장 넓은 목적이라고 해석할 수 있을 것이다. 그렇다면 가장 넓은 목적이 가장 의의 있는 목적이다. 그러면 원래 질문으로 되돌아가면, 우주적 목적이 가장 의의 있는 이유는 가장 넓기 때문이다. 따라서 우주적 목적은 가장 넓은 목적이기 때문에 좋다. 하지만 우주적 목적이 가장 넓다는 답은 하나 마나 한 대답 아닌가? 넓은 목적이란 무슨 말인가? 넓은 목적이 좋다는 것은 또 무슨 말인가? 인간은 넓은 목적에 봉사하지 않는가? 차분히 해석해 봐야 그 의미가 전혀 명료하지 않다. 결국 의의 있는 목적 또는 우주적 목적이라는 표현은 여전히 불명료한 표현이며, 우리는 DQALM3\*가 참이라 인정할 수 없고 진리치를 판정할 수도 없다. 나아가 진리치가 불분명한 그런 명제를 전제로 삼아 삶의 의미의 유무를 추론해낼 수는 없는 노릇이다.

---

152. David Benatar, "The Meaning of Life," in *Conversations about the Meaning of Life*, ed. Mark Oppenheimer and Jason Werbeloff (Johannesburg: Obsidian Worlds Publishing, 2021), 7. 이 책은 Brain in a Vat이라는 유튜브 채널의 인터뷰를 정서하여 출판한 것이다. 이 책의 원본 인터뷰는 다음을 보라. 관련 질문은 8분 54초부터 시작된다. David Benatar, interview by Jason Werbeloff and Mark Oppenheimer, "David Benatar: The Meaning of Life" (YouTube), Brain in a Vat, September 13, 2020, accessed March 22, 2024, [https://www.youtube.com/watch?v=R4YFU6yL\\_-8](https://www.youtube.com/watch?v=R4YFU6yL_-8).

마지막으로 베네타가 우주적 목적이 그저 가장 의의 있는 목적이자 넓은 목적이 라는 뜻으로 사용한다고 단순히 수용해보자. 그러면 생기는 문제는 “관점”과 마찬가지로 “우주”라는 표현도 결국 비유적인 표현이 되어버린다는 것이다. 가장 의의 있는 목적은 개인이 설정할 수 있겠지만, 이것이 문자 그대로 우주적 목적일 필요는 없다.

내 비판의 핵심은 다음과 같다. 베네타의 말을 해석해 볼 때, 좁은 관점과는 달리 우주에게는 중요하고 가치 있는 목적도 없고, 우주는 이익을 누릴 수 있는 주체도 아니다. 애초에 우주는 이익을 누릴 수 있는 주체가 아닌데 우주의 이익을 위해 봉사하지 않는다고 삶의 의미가 없다고 하는 것이라면, 논점선취이다. 우주의 이익이 있다고 해도 가장 의의 있는지도 알 수 없다. 또한 의의 있는 목적과 우주적 목적은 전혀 동의어도 아니다. 결국 불명료한 표현이라 진리치를 판정할 수 없다.

더군다나 인간이 우주의 이익을 위해 살지 않는다고 결정적인 삶의 의미가 없다고 한탄하며, 우주의 이익에 봉사하는 삶을 살기를 원하는가? 우리는 이런 종류의 삶의 의미를 원하는 것 같지 않다. 결국 (iv)에 대한 논증을 다양하게 해석해 보았지만, 전혀 성립하지 않는다는 것을 알 수 있다.

지금까지 삶의 의미에 관한 질문을 “목적”으로 해석한 경우를 살펴보았다. 더불어 논의하면서 “의의”도 함께 다루었다. 그러면 다른 질문으로 해석한다면 타당한지 살펴보도록 하겠다.

## 2) 영향으로 해석하기

이번에는 삶의 의미에 관한 질문이 어느 정도 영향(impact)을 미치는지에 달려있다는 해석을 고려해보자. 베네타는 “어떤 삶은 개인에게만 영향을 미칠 수도 있고, 공동체 전체나 인류 전체에게 비슷한 강도의 영향을 미칠 수도 있다”<sup>153</sup>는 점을 인

153. Benatar, *The Human Predicament*, 33.

정한다. 하지만 베네타는 “우리의 행성에 어느 정도 영향을 미칠 수는 있지만 더 넓은 우주(universe)에는 의의 있는 영향을 미치지 않는다. 우리가 지구에서 하는 어떤 일도 그 이상으로 영향을 미치지 않는다”<sup>154</sup>고 말한다. 즉, 개인이나 공동체나 인류에게 긍정적인 영향을 미쳐, 타인이나 공동체나 인류의 관점에서는 의미가 있다고 여길 수 있다. 그리고 인류적 영향을 미쳤던 사람들로 붓다, 조너스 소크(Jonas Salk) 등을 언급한다. 하지만 우주 전체에는 영향을 미치지 못하며, “우리가 부재해도 우주 전체에 아무런 차이가 없을 것이다.”<sup>155</sup>

#### (1) 우주의 생명체에게 영향주기

베네타가 우주의 생명체에게 영향을 주지 못한다는 의미를 의도했다고 해석할 수 있다. 그리고 우주의 생명체에게 영향을 주지 못하여 삶의 의미가 없다. 하지만 내가 보기에 베네타의 이런 의도로 논증을 했다면, 그 논증은 오도적이다. 이 논증의 문제를 설명하겠다. 베네타는 좁은 관점에서 긍정적인 영향을 미친다고 할 때 그 대상은 타인이다. 즉 다른 사람에게 긍정적인 영향을 끼쳤거나 타인이 인지하지 못했다 하더라도 인지한다면 인정할만한 차이를 만들어냈다면 의미가 있다고 간주한다. 이와 비슷하게 베네타는 동물의 복지를 위해 일하면 동물의 관점에서 의미가 있다고 인정한다. 베네타의 진술을 종합하면 베네타가 고려하고 있는 영향을 미치는 대상은 인간과 동물을 포함하여 소위 말하는 쾌고감수성을 지닌 생명체이다. 그렇다면 우주에 영향을 미친다는 말을 기존의 진술과 일관되게 해석하자면, 우주에 쾌고감수성을 지닌 생명체에게 영향을 미친다는 말이어야 한다. 하지만 우주에는 쾌고감수성을 지닌 생명체가 존재하지 않는다. 우리는 존재하지 않는 대상에게 영향을 주는 것은 불가능하다. 그러나 처음에 “삶의 의미”의 의미를 분석해서 내놓

154. Benatar, *The Human Predicament*, 36.

155. Ibid, 63.

은 전제에서는 어느 정도 영향을 미치는지가 삶의 의미 평가 기준이었다. 따라서 존재하지 않는 대상에 대하여 영향을 미치는지 아닌지는 애초에 평가할 수 있는 종류의 명제가 아니다. 따라서 논증은 성립하지 않는다. 이것이 첫 번째 비판이다.

그러나 인간은 아직 우주에 채고감수성을 지닌 생명체의 존재 유무를 확정 짓지는 못하였다. 그래서 생명체가 존재하지 않는다는 진술을 우선 체쳐둔다고 해보자. 그러면 우리가 우주의 생명체에게 영향을 주지 못해 비관적이라고 할 수 있을까? 베네타가 우주적 의미가 무엇인지 명시적으로 밝힌 것은 외계 생명체를 언급했을 때가 유일하므로 가장 신중하게 다루어져야 할 것이다. 우선 베네타의 발언은 다음과 같다.

우주(universe) 자체에는 그런 관점이 없다는 말씀이 맞습니다. 하지만 다른 지각 있는 존재(sentient beings)<sup>156</sup>들이 살고 있는 생명체가 많은 우주를 상상해 보세요. 어떤 사람이 살면서 하는 일이 같은 지구인들에게 의의가 있는 것과 마찬가지로, 우주의 먼 구석에 있는 사람들에게도 의의가 있는 시나리오를 상상할 수 있습니다. 그러면 당신은 어떤 우주적 관점에서 보면 그러한 삶이 의미가 있다고 말할 수 있습니다.<sup>157</sup>

우리 삶이 우주적 의미를 가지려면 무엇이 필요한지 말씀드릴 수 있습니다. 필요한 것 중 하나는 외계 인구(extra-terrestrial population)가 있고 우리의 삶이 외계 인구들의 관점에서 의의를 갖는 것입니다.<sup>158</sup>

---

156. sentient beings은 보통은 감각성이나 지각력이 있는 존재를 가리킨다. 피터 싱어(Peter Singer)는 이 단어를 특별히 “채고감수능력을 가진 존재”라는 의미로 사용하였고, 이런 의미로 널리 퍼지게 되었다. 나는 베네타가 좁은 관점에서 긍정적 영향을 줄 수 있다고 말할 때 채고감수성을 지닌 존재를 고려한다고 이해한다. 하지만 이 인터뷰의 맥락에서 피터 싱어의 용법을 빌려온 것인지 명확하지 않고 답변의 맥락을 고려하여 “지각 있는 존재”로 옮겼다.

157. David Benatar, “The Meaning of Life,” in *Conversations about the Meaning of Life*, ed. Mark Oppenheimer and Jason Werbeloff (Johannesburg: Obsidian Worlds Publishing, 2021), 12-13.

만약 우주에 지각 있는 생명체가 있고 우리가 지구에서 하는 일들이 그 생명체에 긍정적인 영향을 미친다면, 우리의 삶은 적어도 현재 인류의 관점에서 상대적으로 소수의 인간이 가지고 있는 지구적 의미와 비슷한 정도의 우주적 의미를 가지게 될 것이다.<sup>159</sup>

이 언급과 앞선 좁은 관점에서의 의미를 갖는 진술을 종합하면 다음과 같이 해석할 수 있다. 우주의 다른 생명체에게 긍정적인 영향을 미치거나 우주 생명체들이 보기에 의의가 있으면, 우주적 관점에서의 의미를 얻을 수 있다. 그러면 우주의 생명체가 존재한다고 가정하고 긍정적인 영향을 미친다고 해보자. 베네타의 진술에 따르면 우주적 의미가 생길 조건이 충족된다. 그러나 이는 베네타 본인이 케헤인에게 제시한 반론과 동일한 반론에 부딪히는 것 같다.

케헤인<sup>160</sup>은 우주에 다른 생명체가 없다면, 인간이 최고의 가치를 가지고 있으며 우주적 의의가 있다고 주장한다. 케헤인의 논증에 대한 베네타의 반론 중 하나는 다음과 같다. 케헤인의 논증은 “인간의 삶(life)이 얼마나 의의가 있는지는 적어도 부분적으로는 다른 생명체(life)가 얼마나 있는지에 달려 있”<sup>161</sup>인데 이는 실로 기이한 함의(odd implication)를 가진다. 즉, 외계 생명체가 없으므로 인간은 우주적으로 엄청난 의의가 있고, 지구에는 생명체가 가득 차 있으므로 지구적 의의는 적다는 결론이 나온다. 하지만 이는 반직관적이다. 또한 사람들이 원하는 우주적 의의는 케헤인이 말하는 그런 종류가 아니다.

외계 인구에게 긍정적인 영향을 미치거나 외계 인구의 관점에서 보기에 의의가 있어야 하는 것이 우주적 의미를 얻는 하나의 조건이라면, 인간의 결정적인 삶의

158. Benatar, “The Meaning of Life,” 15.

159. Benatar, “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life,” 438.

160. Guy Kahane, “Our Cosmic Insignificance,” *Noûs* 48, no. 4 (December 2014): 745-772.

161. Benatar, *The Human Predicament*, 41.

의미가 적어도 부분적으로는 외계 인구에 달려있다. 이는 케헤인에 대한 반론과 비슷하게 기이한 함의를 가진다. 설명하겠다. 우선 가장 중요한 의미인 우주적 의미가 외계 인구에게 영향을 주느냐 여부에 의존하거나 외계 인구의 관점에서 보기에 의의가 있어야 한다는 주장은 반직관적이다. 외계 인구에 긍정적인 영향을 주면 좋아야 하겠지만, 내가 보기에 우주적 무의미함을 한탄하는 사람들이 외계 인구에 영향을 주지 못하기 때문인 것 같지 않다. 또한 우리의 삶이 외계 인구의 관점에서 보면 의의가 없어서 한탄하는 것 같지도 않다. 베네타의 주장도 마찬가지로 사람들이 원하는 우주적 의의가 아니다.

또 다른 기이한 함의는 다음과 같다. 베네타는 “의미”를 영향으로 해석할 때는 어떤 관점에서의 의미는 얻을 수 있지만, 다른 관점에서의 의미는 얻을 수 없다는 점을 인정한다.<sup>162</sup> 예를 들어 가족보다 넓은 공동체에서의 의미를 얻는 사람이 가족이 없어서 가족에서의 의미를 얻지 못할 수 있다는 점을 인정한다. 그러면 마찬가지로 우주의 생명체에게 긍정적인 영향을 주거나 우주 생명체의 관점에서 보면 의의가 있어서 우주적 관점에서의 의미를 얻는다고 하더라도, 가족이 없거나 소속된 공동체가 없어서 해당 관점에서의 의미를 얻지 못할 수 있다. 만약 이런 경우, 좁은 관점에서의 의미는 얻지 못하지만 가장 중요한 의미인 우주적 관점에서의 의미는 있다고 베네타는 인정해야 할 것이다. 그러나 그런 삶을 사는 사람이 가장 결정적이고 의의 있는 삶을 살고 있는지는 나는 이해하기 어렵다. 아마 다른 사람들도 내 의견에 동의할 것이다.

요약하자면 영향을 줄 우주의 생명체는 원래 존재하지 않을뿐더러, 삶의 의미가 우주 생명체에게 달려있다는 기이한 함의가 있고, 만약 영향을 준다고 하더라도 삶의 결정적인 의미가 생기는 것 같지 않고, 영향을 못 주거나 그들의 관점에서 보기에 의의가 없다고 우주적 무의미함을 느끼는 것이 아니다. 그러므로 우주의 생명체

---

162. 즉, 베네타는 처음에 관점과 의미의 종류를 스펙트럼으로 나누었지만, 생명체에게 영향을 준다는 것으로 분석할 때는 의미의 종류 간에 포함 관계를 인정하지 않고 오히려 각 관점을 독립적으로 간주하는 듯하다.

에게 영향을 주지 못한다는 이유로 비관주의를 옹호할 수는 없다.

## (2) 우주 공간에 영향주기

이번에는 우주적 영향을 우주 공간이나 행성에 영향을 준다는 의미로 해석해 보겠다. 베네타는 우주(universe)에 영향을 미치지 못한다는 내용을 『인간이 처한 곤경』의 후주를 통해 조금 더 보강하는데, 위성이나 기타 잔해가 우주(space)와 달에 미치는 영향은 무시하겠다고 언급한다.<sup>163</sup> 아마 전 우주에 영향을 미치는지 아닌지를 고려할 때, 인간이 대기권 바깥의 우주공간이나 달에 영향을 끼치고 있다고 반론을 한다면 베네타는 극도로 미미한 영향을 주기 때문에 무시하는 것 같다. 그러나 이런 진술을 통해 우리는 베네타가 우주 공간이나 별에 영향 유무를 고려한다는 점을 파악할 수 있다.

하지만 베네타가 그런 의도로 진술했다고 하더라도 나는 논증에 문제가 있다고 생각한다. 첫 번째 이유는 다음과 같다. 베네타는 더 좁은 관점에서의 영향을 고려할 때, 앞서 언급한 바와 같이 타인에게 미치는 영향, 조금 더 넓히자면 쾌고감수성을 지닌 생명체에게 미치는 영향을 고려한다. 또한 우주의 생명체에 대한 영향을 명시적으로 발언하기도 했다. 그런데 지금까지 각 관점에서 모두 생명체에게 긍정적인 영향을 주는지에 초점을 맞추다가 갑자기 우주공간이나 영향에 미치는 영향을 고려한다고 주장하면, 내가 보기에는 그저 논점일탈의 오류(Red Herring)를 저지르는 것으로 보인다. 그러므로 만약 우주공간과 별을 고려하는 관점이라면, 우주적 관점은 좁은 관점에서의 평가 기준과는 비일관적인 기준을 가질 뿐이다. 이러한 비일관적인 기준을 가진 우주적 무의미함 논증을 수용하기는 어렵다.

두 번째 이유는 다음과 같다. 만약 우주적 관점이 자비롭게 논점일탈의 오류가 아니라고 가정해 보자. 그렇다고 하더라도 우주공간이나 별에 영향을 주지 못하는

163. Benatar, *The Human Predicament*, 219n2.

것이 왜 삶의 의미가 없다는 결론으로 가는지 이해하기가 어렵다. 베네타는 인간사에 큰 영향을 미친 아돌프 히틀러(Adolf Hitler)나 이오시프 스탈린(Joseph Stalin)을 고려하는데, 이에 대한 대응으로 긍정적인 의미만 추구해야 한다거나 긍정적이고 가치 있고 본받을 만하게 한계를 초월해야 한다는 점을 인정한다.<sup>164</sup> 그러면 좁은 관점에서 비생명체적 대상을 고려해 보자. 예를 들어, 질소나 황금에 줄 수 있는 긍정적이고 가치 있는 영향은 무엇인가? 암벽이나 사막에 끼칠 수 있는 긍정적인 영향은 무엇인가? 유리잔이나 빌딩에 가치 있는 방식으로 어떤 영향을 줄 수 있는가? 비생명체적 대상은 긍정적이거나 부정적인 상태가 없다. 그런 대상이 누릴 이익이 애초에 없다. 이와 유사하게 우주 속에 존재하는 에너지, 공간, 별, 행성, 은하, 가스 등의 것에는 더 긍정적인 상태도 없고 이익이 되는 것도 없다. 이 점을 생각해 보면 우주에 긍정적인 영향을 준다는 것이 무슨 뜻인지도 알 수 없고, 우주공간이나 별 등에 영향을 주지 못하는 것이 왜 삶의 의미가 없게 되는지도 이해하기 어렵다.

이와는 반대로 베네타가 무시할 수 없게끔 인간이 대기권 조금 위의 공간이나 달 뿐만이 아니라 모든 공간, 모든 별, 모든 행성, 모든 은하, 모든 가스 등에 위성이나 잔해로 영향을 준다고 가정해 보자. 이것이 긍정적인 영향인지 가치 있는지도 분명하지 않지만, 그런 영향을 준다고 가장 넓은 삶의 의미가 생기지도 확실하지 않다.

누군가는 반드시 긍정적인 영향이 아니더라도, 그저 영향을 줄 수 있으면 더 좋고 더 의미 있지 않냐고 반론할지도 모르겠다. 예를 들어, 인간이 산이나 바다에 영향을 준다면 의미가 있게 되지 않냐고 할지도 모른다. 실제로 인간은 자연에 영향을 주며 개척하고 문명을 발전해 오기도 했다. 그러면 마치 모세가 홍해를 갈랐다는 이야기처럼, 인간이 바다를 가를 수 있다고 해보자. 산도 없애거나 만들며, 별을 내 마음대로 배치하거나 은하를 움직인다고 해보자. 그러면 가장 결정적인 삶의 의미가 생기는가? 그렇지 않은 것 같다. 그렇게 되면 분명 인간의 한계를 초월하는

164. Benatar, *The Human Predicament*, 18-19.

삶이기도 하고 대단히 놀랍기는 하겠지만, 삶이 의미 있게 되거나 가장 중요한 의미를 얻는 것 같지는 않다. 내가 보기에 우주의 생명체에게 영향을 주지 못해 우주적 무의미를 느끼지 않는 것처럼, 우주적 초라함을 느끼는 사람이 우주공간과 별에 영향을 주지 못해 우주적 무의미를 느끼는 것 같지 않다. 모세의 기적 이야기를 듣고 우리가 모세를 의미 있다고 평가한다면, 그 이유는 단순히 바다를 갈라서가 아니라 이스라엘 군중의 목숨을 살렸기 때문이다. 즉, 모세는 이스라엘 군중들의 이익을 위했고, 선을 추구했기 때문에 의미 있는 것이다. 바다를 가르고 별을 움직이는 능력으로 누군가의 이익을 빼앗고 악을 행한다면 우리는 부정적으로 평가할 것이다. 다시 말하자면 우리가 바다나 산이나 별이나 은하에 영향을 미쳐서 누군가의 이익을 증진시킨다면, 그것은 도구적으로 의의가 있는 것이다. 따라서 이러한 반론은 실패로 돌아가며, 단순히 영향을 미치는 것으로 더 의미가 생기거나 중요한 의미를 얻는다고 할 수는 없다.

결국 우리는 삶의 의미에 관한 질문을 영향을 주느냐로 해석하였을 때, 우주에 영향을 미치는지 아닌지를 따지는 것은 이해할 수 없거나 불명료하며 오류가 있거나 반직관적이다. 따라서 우주에 영향을 미치지 않는다는 이유로 삶의 의미가 없거나 인간이 비극적 곤경에 처해 있다는 결론을 지지할 수는 없다. 삶의 의미에 관한 질문에 대하여 베네타가 제시한 분석과 판단 기준이 되는 관점은 처음에는 호소력이 있어 보였다. 하지만 자세히 검토해 보면 베네타의 논증은 전혀 그럴듯하지 않다.

## 2. 삶의 의미의 평가 기준으로서 우주적 관점의 타당성

그러면 여기서 인간의 삶의 의미를 왜 우주적 관점으로 평가해야 하는지 베네타의 진술을 다시 한번 들어보자.

삶이 의미를 갖는지(또는 가질 수 있는지) 묻는 경우 ... 우리가 염두에 두고 있는 의미의 종류에 관한 것이다. 삶이 의미를 갖는지 묻는 다양한 관점에 따라 다양한 종류의 의미가 있다. 따라서 우리는 가장 넓은 관점, 종종 “우주의 관점” 또는 “영원의 관점” 이라고 부르는 관점에서 삶이 의미를 갖는지 물어볼 수 있다.<sup>165</sup>

우주적 관점에서의 의미는 다른 관점에서의 의미가 좋은 것과 같은 이유로 확장되어 좋을 것이다. 사람들은 꽤 합리적으로 중요해지기를 원한다. 사람들은 하찮거나 의미 없다고 느끼고 싶어 하지 않는다.<sup>166</sup>

즉, 베네타에 따르면 더 의미 있는 삶이 덜 의미 있는 삶보다 낫다면, 인간의 삶도 우주적 관점에서 평가해서는 안 되는 이유를 모르겠다고 한다. 이와 비슷한 진술은 다른 부분에서도 등장한다. 베네타는 세 번째 신 포도 논증에 대해서 다음과 같이 반론한다. 더 좁은 관점에서의 의미가 결여(lack)되었지만, 원하는 사람을 과대망상적이라고 비판하지 않듯이, 우주적 의미가 결여되었지만, 원하는 사람을 과대망상적이라고 비판하는 것은 부당하다.

하지만 더 좁은 관점에서의 의미를 원하는 것과 우주적 의미를 원하는 것은 연속선상에 있는 것이 **아니다**. 가족적 의미나 공동체적 의미를 원하는 것은 합리적이지만, 우주적 의미를 원하는 것은 비합리적이다. 첫 번째 이유는 다음과 같다. 이병덕<sup>167</sup>은 우리가 달성할 수 있는 능력을 훨씬 넘어서는 목표를 추구하는 것은 합리적이지 않다고 지적한 바 있다. 레셔에 따르면 “합리성에 대한 중요한 질문은 우리가 무엇을 선호하느냐가 아니라 무엇이 우리에게 가장 이익이 되는가, 즉 단순히 우리가 원하는 것이 아니라 우리의 진정한 이익을 실현하는 데 기여한다는 의미에

165. Benatar, *The Human Predicament*, 21.

166. Ibid, 60-61.

167. Byeong D. Lee, “A Kantian critique of Benatar’s argument from the cosmic perspective,” *Philosophical Forum* 54, no. 3 (Fall 2023): 191.

서 무엇이 우리에게 좋은가 하는 것이다.”<sup>168</sup> 이병덕은 칸트주의적 입장에서 인간은 스스로 목적을 설정할 수 있는 존재이며, 따라서 설정된 목적은 우리에게 좋을 줄을 주는지에 따라 좋은 목적인지 아닌지를 평가할 수 있다고 한다. 이러한 관점에서 합리적으로 목표를 채택해야 한다고 주장한다. 왜냐하면 실현 불가능한 목표를 추구하면 삶을 낭비하게 될 것이기 때문이다. 실현 불가능한 목표는 우리에게 좋을 줄을 주지 못하므로 그러한 목표를 거부하는 것이 더 낫다. 그러므로 인간이 우주적 의미를 원할지라도 우리는 목표를 달성할 수 있는 능력을 넘어서지 않는 경우에만 목표를 채택해야 하는 것이 합리적이다. 결국 좁은 관점에서의 의미가 좋으므로 더 넓은 관점인 우주적 의미를 욕구하는 것이 좋다고 할 수 없으며, 그러한 의미를 얻고자 하는 욕구가 합리적이라는 베네타의 주장은 틀렸다. 따라서 베네타는 우주적 관점에서 바라볼 수 있다는 주장의 정당화에 실패한다.

목적 설정하고 성취하면 의미가 있다고 생각하는 베네타의 입장에다가 앞선 이병덕의 비판을 종합하면, 자율적 존재인 우리는 우리에게 진정으로 좋은 것을 실현하는 데 기여하는 것을 목적으로 설정하고 추구하면 의미가 있다고 할 수 있다. 그렇다면 우주에 차이를 만드는 것이 인간의 합리적 목표가 아니라는 것을 알 수 있다. 우주에 의의 있는 차이를 만드는 것은 인간의 능력을 넘는 것이기 때문이다. 우주를 변화시키는 것이 인간의 합리적 목표가 아니라면, 인간에게 진정으로 좋은 것을 실현하는 것은 우주를 변화시키는 것에 달려있다고 생각할 이유가 없다. 이것이 옳다면, 우주에 차이를 만들 수 없다는 사실이 인간의 삶이 나쁘다는 것을 정당화하지 못한다고 이병덕은 지적한다.<sup>169</sup>

두 번째 이유는 다음과 같다. 앞서 나는 베네타가 말하는 우주적 의미가 무엇인지 이해하기 어려우므로 그로 인해 삶이 무의미하다는 결론을 지지할 수 없다고 논

168. Nicholas Rescher, *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason* (Oxford: Clarendon Press, 1988), 99.

169. Byeong D. Lee, “A Kantian critique of Benatar’s argument from the cosmic perspective,” *Philosophical Forum* 54, no. 3 (Fall 2023): 192.

했다. 하지만 여기서는 논의를 위해 우선 우주적 의미가 무언가를 지시한다고 가정 하겠다. 그러면 베네타에 따르면, 인간은 얻을 수 없는 의미를 욕구한다는 말이 된다. 그러면 이에 대한 필함(entailment)을 살펴보겠다.

일반적으로 받아들여지는 것처럼 믿음과 마찬가지로 욕구도 합리적일 수도 있고 비합리적일 수도 있다.<sup>170</sup> 그러면 어떤 욕구가 비합리적인가? 불가능한 것을 욕구하는 것이 비합적이다.<sup>171</sup> 왜냐하면 합리성을 평가하는 데 적용할 수 있는 원칙 중에는 성취라는 기준이 있기 때문이다.<sup>172</sup> 그런데 베네타에 따르면 사람들이 우주적 의의를 원하는데, 우주적 의의를 얻을 수 없다고 주장한다. 따라서 인간은 우주적으로 의미가 없다고 주장했다. 그러면 우주적 무의미함을 느끼는 사람은 우주적 의의를 원하는 사람들이다. 그러면 우주적 의미가 없다고 여기면서 우주적 의미를 욕구하는 사람들이 합리적인지 아닌지를 성취라는 기준으로 평가한다면, 비합리적인 욕구가 있다고 평가할 수밖에 없다. 그렇다면 베네타는 사람들이 비합리적임을 인정해야만 하는 것처럼 보인다. 하지만 사람들이 이런 이유로 비합리적이라는 필함을 받아들이기는 어렵다.<sup>173</sup> 따라서 베네타의 논증을 거부하는 것이 더 낫다.

170. 베네타도 객관주의적 의미에 관심을 두므로 개인의 욕구가 비합리적일 수 있다는 것을 인정할 것 같고, 상식적인 진술이라 생각하므로 내가 따로 논증을 제시하지는 않겠다. 역사적으로 흄이 욕구가 비합리적일 수 없다는 주장을 한 것으로 유명하긴 하지만, 일반적으로 다른 현대 철학자들 욕구가 비합리적일 수 있다는 것을 많이 받아들이는 것 같다. 이런 진술이 나와 있는 문헌은 전부 언급할 수는 없지만 다음과 같은 예를 언급할 수 있다. Alex Gregory, *Desire as Belief: A Study of Desire, Motivation, and Rationality* (New York: Oxford University Press, 2021), 99; Nick Heather and Gabriel Segal, eds., *Addiction and Choice: Rethinking the relationship* (New York: Oxford University Press, 2016), 168; Robert Audi, *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality* (New York: Oxford University Press, 2002), 63. 비합리적인 욕구의 가능성을 열어줄 수 있는 주장이 담긴 최신 문헌은 다음을 참고하라. Allan Hazlett, "Irrational Desire," in *The Epistemology of Desire and the Problem of Nihilism* (New York: Oxford University Press, 2024), 94-120.

171. 역시 흔하게 철학자들이 받아들이는 주장이다. 이러한 표현은 다음 문헌에서 찾아볼 수 있다. Richard Joyce, and Stuart Brock, eds., *Moral Fictionalism and Religious Fictionalism* (New York: Oxford University Press, 2023), 153; Rivka Weinberg, *The Risk of a Lifetime: How, When, and Why Procreation May Be Permissible* (New York: Oxford University Press, 2015), 123; 김영정, **가치론의 주요 문제들** (서울:철학과 현실사, 2005), 211.

172. 김영정, **가치론의 주요 문제들** (서울:철학과 현실사, 2005), 198.

173. 베네타는 Benatar, *Debating Procreation*, 78-121에서 인간은 비이성적이며 비합리적이고 자기기만적이고 놀랍도록 어리석은 종으로 경솔하고 선동당하며 천박하고 망상적 집착을 보인다고 진술한다. 베네타가 *Debating*

### 3. 우주적 의미에 대한 욕구의 실제 여부

한 가지 더 지적하고 싶은 지점은 다음과 같다. 베네타는 사람들이 우주적 의미를 원한다고 기본적으로 가정한다. 이에 대한 진술을 직접 살펴보면 다음과 같다.

지구적 관점에서의 삶의 의미를 가진 사람들조차도 자신의 삶이 갖는 의미의 양에 거의 만족하지 않는다는 것이다. 사람들은 일반적으로 자신이 얻을 수 있는 것보다 더 많은 의미를 원할 뿐만 아니라, ...<sup>174</sup>

우리가 삶에서 원할 수 있는 가장 광범위한 의미는 ‘우주적 의미(cosmic meaning)’ 라고 할 수 있다.<sup>175</sup>

삶이 무의미하다고 걱정하는 많은 사람들은 (보통) 내가 2장의 시작 부분에서 설명한 것처럼 우주적 관점에서의 의미에 대해 생각한다.<sup>176</sup>

베네타는 인간이 우주적 의미를 원한다는 점을 전제하고 논증을 펼치는데, 이에 대한 근거는 전혀 제시하지 않는다. 내게는 많은 인간이 우주적 의미를 원한다는 점이 반직관적이다. 다음 구절을 보면 베네타 역시 모든 사람이 우주적 의미를 원한다고 확신하지는 않는 것 같다.

---

*Procreation*에서는 인간을 비합리적인 존재로 바라보긴 하지만, 이는 인간혐오적 근거에서 비합리적인 존재로 바라보는 것이며 본고에서 다루고 있는 비관주의적 근거와는 무관하다. 비관주의적 근거에서는 우주적 의미를 원하는 것이 비합리적이지 않다고 주장했으므로 내 비판은 타당하다.

174. Benatar, *The Human Predicament*, 34.

175. *Ibid.*, 35.

176. *Ibid.*, 36.

물론 좀 더 확장된 흔적을 남기지 않는 사람 중에는 그런 의미를 찾거나 원하지 않는 이들도 있다.<sup>177</sup>

나는 베네타에게 사람들이 우주적 의미를 원한다는 진술의 근거가 무엇인지 질의하였고, 2024년 2월 1일 이메일 답장에서 베네타는 다음과 같이 털어놓았다.

지구상의 모든 사람을 대상으로 설문조사를 한 것은 아니지만, 제 느낌(sense)으로는 대부분의 사람이 더 많은 의미를 원하고 있으며, 가장 좁은 관점뿐만 아니라 더 많은 의미를 원하고 있다는 생각이 듭니다. ... 문제는 대부분의 사람에게 참인지 여부입니다. 이를 명확하게 테스트하기는 매우 어렵지만 경험적으로 연구할 수 있는 부분입니다. ...<sup>178</sup>

베네타가 제시한 인간이 우주적 의미를 원한다는 전제는 베네타의 직관에 따른 것이다. 나는 대부분의 사람이 우주적 의미를 원하지 않는다고 생각하며, 앞서 논한 것처럼 그런 의미를 원하는 것은 비합리적이라고 생각한다. 하지만 나 역시 대부분의 사람이 우주적 의미를 원하지 않는다는 설문조사 결과를 제시할 수는 없다. 아마 이 전제를 정당화하려면 실험철학적 방법론이 필요한 것 같다. 그러나 현재로서는 베네타의 전제가 대단히 불안정하다는 것을 지적하는 데 만족하겠다.

여기에 더해서 두 번째로 지적하고 싶은 지점은 다음과 같다. 베네타는 인간의 삶의 질을 논할 때, 인간에게 낙관주의 편향이 있다는 심리학의 연구 결과를 인용한다. 그러면 낙관주의 편향에 관한 실제 심리학 문헌의 내용을 직접 살펴보면 다음과 같다.

---

177. Benatar, *The Human Predicament*, 29.

178. David Benatar, e-mail message to author, February 1, 2024.

우리는 낙관적이지만 우리의 기대는 보통 미친 짓에 이르지 않는다. 우리 대부분은 올림픽 금메달을 따거나, 미국 대통령이 되거나 헐리우드 스타가 되리라고 기대하지 않는다. 낙관주의 편향은 그저 우리의 기대치가 미래보다 약간 더 나은 경우가 많다는 것을 의미한다.<sup>179</sup>

이러한 연구 결과를 보면 인간은 우주적 의미를 기대하는 미친 짓을 하지 않으며, 심지어 인간은 지구적 의미도 기대하지 않고 더 많은 의미도 원하지 않고 그저 약간 더 나은 의미를 원한다고 해석할 수 있다. 베네타는 인간이 가지고 있다는 낙관주의 편향은 실증적 결과를 인용하면서, 우주적 의의에 대한 욕구가 있다는 실증적 결과는 제시하지 않는다. 인간이 미래가 약간 더 나아질 것이라는 낙관주의 편향이 있다는 진술을 살펴보면, 인간이 우주적 의미를 원한다는 진술은 전혀 도출되지 않는다. 결국 베네타의 전체 비관주의 논증에서 삶의 질의 낙관주의 편향이 있다는 주장은 우주적 의의에 대한 욕구가 있다는 주장을 공격하고 있으며, 낙관주의 편향의 존재는 심리학의 실증적 연구 결과이므로 우주적 의미를 원한다는 주장은 베네타가 포기해야 하는 것처럼 보인다.

#### 4. 영원의 관점에서의 의미에 대한 반박

마지막으로 우주적 관점과 동의어처럼 사용하는 영원의 관점(*sub specie aeternitatis*)과 관련된 내용을 다루겠다. 바뤼흐 스피노자(Baruch Spinoza)가 사용하여 널리 퍼진 이 경구를 베네타는 영원한 시간과 공간의 관점이라는 의미로 사용한다. 베네타가 영원함에 대해 가장 많이 언급하는 곳은 네이글의 논증을 반박하는 곳과 피터 싱어(Peter Singer)를 반박하는 곳<sup>180</sup>에서다. 네이글<sup>181</sup>은 삶이 부조리한데 그 삶이

179. Tali Sharot, *The Optimism Bias: A Tour of the Irrationally Positive Brain* (New York: Pantheon, 2011), 204.

180. Benatar, *The Human Predicament*, 51-58.

영원히 계속되면, 더욱더 부조리해질 것이라 주장한다. 그리고 우리의 크기가 부조리하면, 우주를 채우면 덜 부조리해지냐고 반문한다. 한편 싱어는 삶의 의미를 찾으려면 자아를 초월하는 이상, 즉 윤리적 이상과 같이 가치 있는 일을 해야 하며, 인간이 만든 인공물이 언젠가 먼지로 바뀐다고 해서 삶에 의미나 가치가 없는 것은 아니라고 이야기한다.<sup>182</sup> 즉, 업적이 영원하지 않은 것은 중요하지 않다는 주장이다.

이에 대해 베네타는 로버트 노직(Robert Nozick)<sup>183</sup>의 노선을 따라 삶의 의미는 삶의 한계를 초월하는 것이며, 이는 모든 수준에서 참이라고 주장한다. 따라서 베네타는 인간이 시간적 한계를 초월할 수 없으므로 부조리한 것이며, 불멸하여 지구적 의미가 영원히 지속하거나 조금이라도 진화한다면 우주적 무의미함이 사라질 것이라고 반문한다. 또한 베네타는 인간이 우주 속에서 자신의 크기가 하찮다고 생각할 때, 핵심은 크기가 아니라 한계라고 반박한다. 네이글의 말처럼 인간이 우주만큼 커지면, 크기에 대한 한계를 가지지 않고 초월할 한계가 없으므로 애초에 우주적 의미를 얻을 수 없다고 반박한다. 그리고 싱어에 대해서는 인간의 활동과 삶이 지구적 의미는 있지만, 여전히 영원의 관점에서의 의미는 없다고 반박한다.

하지만 내가 보기에 베네타의 이러한 반박은 전부 실패한다. 첫째, 인간이 시간적 한계를 초월하여 불멸한다고 하더라도 우주적 의미를 얻는데 충분하지 않다. 베네타의 반론은 네이글의 논증에 전혀 타격을 입히지 못하는데, 네이글은 애초에 **부조리한 삶이 지속되는 경우를 가정**하고 있기 때문이다. 베네타는 머리카락을 세거나, 사용한 콘돔을 수집하는 삶이 의미가 없다고 예시를 든 바 있다.<sup>184</sup> 그리고 베네

181. Thomas Nagel, "The Absurd," *The Journal of Philosophy* 68, no. 20 (October 1971): 716-727.

182. Peter Singer, *How are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest* [이렇게 살아가도 괜찮은가] (Amherst, NY: Prometheus, 1995), 211, 217, 218; Peter Singer, *Practical Ethics* [실천 윤리학], 3rd ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011), 294.

183. 노직의 분석이 오늘날 삶의 의미에 대한 영향력 있는 분석으로, 이 분야의 표준 견해이다. 삶의 의미의 표준 견해에 대한 설명과 기타 견해 및 이의제기에 관해 자세한 내용은 다음을 보라. Thaddeus Metz, "The Concept of Life's Meaning," in *The Oxford Handbook of Meaning in Life*, ed. Iddo Landau (New York: Oxford University Press, 2022), 27-42.

184. Benatar, *The Human Predicament*, 25.

타는 무의미와 부조리를 같은 의미로 여긴다.<sup>185</sup> 그러면 이러한 삶은 부조리한 삶이라고 할 수 있는데, 이런 삶이 그저 영원히 지속하거나 조금 나아진다고 우주적 무의미가 사라지는 것 같지 않기 때문이다.

물론 베네타는 좁은 관점에서 보면 부조리하지 않고, 우주적 관점에서 보면 부조리한 삶이 있다면, 그런 삶은 부분적으로 시간적 한계를 초월할 수 없기 때문에 부조리하다고 말한다.<sup>186</sup> 그래서 그러한 삶이 영원히 지속되거나 진화한다면, 우주적 무의미가 사라질 것이라 주장한다. 그러나 내가 보기에는 부조리하지 않은 삶이 영원히 지속된다고 우주적 부조리함이 사라지는 것은 아니다. 그 이유는 다음과 같다. 베네타는 좁은 관점에서의 의미가 있는 삶은 우주적 목적이나 영향이 없기 때문에 무의미하다고 답한 바 있다. 그렇다면 좁은 관점에서의 의미가 있는 삶(즉 부조리하지 않은 삶)이 영원히 지속된다고 우주적 무의미가 사라지는가? 만약 베네타가 그런 삶이 우주적 무의미가 사라진다고 인정한다면, 우주적 목적이나 영향이 없다고 무의미하다는 논증이 무력화된다. 만약 베네타가 그런 삶이 영원히 지속된다고 해도 우주적 목적이나 영향이 없기 때문에 무의미하다고 한다면, 시간적 한계를 초월해도 여전히 우주적 무의미는 사라지지 않는다. 결국 베네타는 스스로 딜레마에 빠진다.

둘째, 크기에 대한 베네타의 반박은 논점일탈의 오류에 불과하다. 베네타는 앞서 우리가 광대한 우주의 하찮은 점에 불과하다고 진술하였다. 네이글의 유명한 논증을 이용하여 만약 우리가 한계를 초월하여 크기가 커진다면, 우주적 의미를 얻겠냐고 물어볼 수 있다. 즉, 네이글의 논증은 한계를 초월하면 의미가 생기느냐는 반론이라고 해석할 수 있다. 결국 베네타는 의미가 생기는지 안 생기는지 답변하지 않고 회피해버렸다.

셋째, 노직의 노선은 삶의 한계를 초월하자는 주장이 시공간적 한계를 초월하자

185. Benatar, *The Human Predicament*, 21.

186. *Ibid.*, 55.

는 주장이 아니다. 노직<sup>187</sup>에 따르면 삶의 의미에 대한 질문은 삶과 다른 것의 관계에 대한 질문이라고 한다. 그리고 삶이 더 의미 있게 되는 것은 그 이상의 최종 가치를 향할 때라고 주장한다. 그리고 잠재적인 의미의 원천은 바로 진리, 선, 미이다. 시간의 한계를 초월하여 불멸하는 것이나 공간의 한계를 초월하는 것은 참에 다가가지도 않고, 선도 아니며, 아름답지도 않다.<sup>188</sup> 결국 베네타는 노직을 잘못 인용하였다.

심지어 우리가 본질적으로 의미있고, 다른 것과의 연결이 아니라 그 자체로 의미 있는 것이 있을 수 있다는 점<sup>189</sup>을 수용한다면, 시공간적 한계를 초월해야 한다는 베네타의 조건은 전혀 필요하지 않다는 것을 알 수 있다.

넷째, 인간의 활동과 업적이 영원히 지속되는 것이 있으면 우주적 의미가 생기는가? 베네타가 싱어에 대해 반박한 바에 따르면, 인간이 남긴 것 중에 영원히 지속되는 것이 있으면 우주적 의미가 있다고 긍정해야 할 것이다. 영원의 관점에서 보면 위대한 문호의 작품도 먼지처럼 사라진다는 말<sup>190</sup>처럼 인간이 만든 건물, 기념물, 도로, 기계, 지식, 예술 등 모든 인간의 업적이 부서지고 사라진다는 주장<sup>191</sup>은 베네타 뿐만 아니라 다른 비관주의적 진술에서도 흔히 발견된다. 그러나 이런 의미에서 무의미하다면 인간은 쉽게 우주적 의미를 얻을 수 있다. 전파는 한번 생성되면 영원히 사라지지 않으며, 30MHz 이상의 초고주파는 우주로 퍼진다. 인류가 전부 멸종하더라도 인간이 남긴 라디오나 TV 전파는 우주를 영원히 떠돈다. 그렇다면 방송 종사자는 우주적 의미가 있다고 해야 하는가? 베네타<sup>192</sup>든 다른 사람이든 그런

187. Robert Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981), 594-600.

188. 이 중에서 불멸하는 것은 선이라 생각할 수 있으며, 베네타는 실제로 불멸이 좋다고 생각한다. 그러나 부조리한 삶의 불멸 문제에 대해 베네타가 답변을 회피했다고 이미 나는 지적했다.

189. Robert Nozick, *The Examined Life* (New York: Simon and Schuster, 1989), 167-169; Garrett Thomson, *On the Meaning of Life* (London: Thompson/Wadsworth, 2003), 25-26, 48.

190. Albert Camus, *The Myth of Sisyphus* [시지프 신화], trans. J. O' Brien (1955; repr., New York: Penguin Books, 1979), 74, Originally published as *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Librairie Gallimard, 1942).

191. Benatar, *The Human Predicament*, 200.

기이한 함의를 받아들일 것 같지는 않다. 결국 삶의 의미는 영원의 관점에서의 의미에 달려 있지 않다.

요약하면, 나는 우주적 관점에서의 의미가 없다는 베네타의 주장을 아무리 자비롭게 해석해도 말이 되지 않는다고 생각한다. 인류가 맹목적인 진화의 산물이며 창조된 목적이 없다는 것이 결정적인 삶의 의미가 없다는 점을 전혀 지지해주지 못한다. 또한 개인의 우주적 목적 또는 의의 있는 목적에 봉사하지 않는다는 말은 불명료하다. 그래서 그런 이유로 삶의 의미가 없다고 판단하기 어렵다. 인간이 우주의 생명체나 공간에 영향을 주지 못해 무의미한 것 같지 않고, 심지어 영향을 준다고 해도 의미 있게 되는 것 같지 않다. 그리고 우주적 무의미를 느끼는 사람들이 우주의 생명체나 공간에 영향을 주지 못해 한탄하는 것 같지도 않다. 내가 보기에 우주적 의미를 원하는 것은 합리적인 목표가 아니며, 비합리적인 욕구일 뿐이다. 더구나 많은 사람이 그런 의미를 원하고 있는지조차 의심스럽다. 또한 영원의 관점에서의 의미가 없다는 주장도 여러 오류와 기이한 함의를 포함한다.

베네타는 우리의 삶이 의미 있다는 유신론자의 반론에 대해, “불명료한 설명”<sup>193</sup>이며 “설득력이 없”<sup>194</sup>고 “이해하기 어렵다”<sup>195</sup>고 비판한 바 있다. 내가 보기엔 베네타의 주장도 마찬가지로 불명료하며 설득력이 없고 이해하기 어렵다. 그러면 합리적인 사람이라면 우주적 관점에서 보면 의미가 없다는 주장에 대해 거부하는 것이 옳다. 다음 절에서 PR1의 두 번째 근거인 삶의 질은 열악한데 심리적 특성으로 인해 그렇지 않다고 착각하고 있으며 냉정하게 바라보면 삶이 나쁘다는 주장을 고려하겠다.

---

192. Benatar, “The Meaning of Life,” 14-16. 베네타는 인터뷰에서 이와 동일한 질문을 받지만, 공개롭게도 이 질문에 정확한 답변은 하지 않는다.

193. Benatar, *The Human Predicament*, 37.

194. *Ibid.*, 38.

195. *Ibid.*, 39.

### 제3절 열악한 삶의 질에 대한 반론

#### 1. 심리적 특성이 자기 평가에 영향을 주지 않는 이유

(PQL1) 삶의 질에 대한 사람들의 주관적인 평가는 매우 신뢰할 수 없다.

(PQL2) (편향을 걷어내고 냉정하게 보면) 인간의 삶의 질은 실제로 나쁘다.

(PQL3) 그러므로 인간은 비극적 곤경에 처해 있다.

2장 3절에서 위 논증을 소개한 바 있다. PQL1을 자세히 쓰면 다음과 같다.

(PP1) 만약 삶의 질에 대한 사람들의 주관적인 평가를 신뢰할 수 있다면, 자기 평가는 객관적 조건의 변경을 따라갈 것이다.

(PP4) 웰빙에 대한 주관적인 평가에는 타인의 웰빙과 비교가 암묵적으로 포함된다.

(PP2) 사람은 낙관주의 편향이 있다.

(PP3) 사람은 조절, 적응, 습관화가 있다.

(PP5) 따라서 자신의 삶의 질을 판단할 때, 모든 인간 삶의 나쁜 특징이 실질적으로 간과된다.

(PP6) 인간에게는 객관적 조건이 유지되어도 자기 평가를 유지시키지 못하게 하는 세 가지 심리적 특성이 있다.

(PP7) 따라서 삶의 질에 대한 사람들의 주관적인 평가는 매우 신뢰할 수 없다.

낙관주의 편향뿐만 아니라 실제로 많은 편향이 있는 것은 심리학이 밝혀낸 사실이다. 또한 사람이 상황에 적응하는 것도 익히 알려져 있다. 타인과 비교를 종종 하는 것도 직관적이다. 이러한 사실은 PP6을 귀납적으로 지지한다. 결론은 PP1과 PP6의 후건 부정으로 도출된다. 하지만 나는 베네타가 제시한 세 가지 심리 현상이 인간에게 있다고 하여, 자기 평가를 신뢰할 수 없다는 결론이 지지가 되는 것은 아니라고 논하겠다. 그리고 베네타는 심리학적 근거를 인용하여 주장을 지지하므로, 나 역시 동일하게 심리학의 문헌들을 직접 살펴보고 베네타의 논증을 평가할 것이다. 이는 서론에서 언급한 기준인 ‘정보’ 라는 기준에 입각한 것이다. 즉, 나는 베네타의 주장을 두 가지 노선으로 반박하고자 한다. 하나의 노선은 논증이 성립하지 않는다는 것을 보여줄 것이며, 다른 노선은 실증적 근거를 제시하지 않았다고 지적하거나 오히려 베네타의 주장과 반대되는 실증적 근거가 있음을 보여주고자 노력할 것이다.

#### 1) 삶의 질과 웰빙의 혼란스러운 사용

베네타의 문제 중 하나는 구별되는 개념인 삶의 질, 웰빙, 주관적 웰빙을 서로 교환가능한 단어로 사용하고 있다는 것이다. 이 때문에 베네타의 논증은 상당한 혼란을 일으킨다. 베네타는 예를 들어 『태어나지 않는 것이 낫다』에서 세 가지 **삶의 질** 견해인 쾌락주의(Hedonism), 욕구 충족 이론(Desire-Fulfilment theory), 객관적 목록 이론(Objective List Theory)을 다루는데<sup>196</sup>, 이는 철학에서 흔히 언급되는 데렉 파핏(Derek Parfit)<sup>197</sup>이 구별한 세 가지 **웰빙 이론**이다.<sup>198</sup> 그리고 어떤 웰빙 이론을

196. Benatar, *Better Never to Have Been*, 69-88.

197. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984).

198. Roger Crisp, “Well-Being,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>; David Wasserman et al., “Disability: Health, Well-Being, a

가정한다고 하더라도 인간의 삶은 나쁘다고 주장한다. 베네타는 논증의 전제에서 세 가지 심리적 현상에 대해 말할 때는 실제로 “웰빙”이나 “주관적 웰빙”이라는 단어를 사용한다.<sup>199</sup> 그리고 베네타는 논증의 결론에서 “삶의 질”에 대한 주관적인 평가를 신뢰할 수 없다고 주장한다.

하지만 삶의 질과 웰빙은 구별되는 개념이다. 철학에서 웰빙은 한 사람의 삶이 얼마나 잘 되어가는지에 대한 개념을 말한다.<sup>200</sup> 다시 말해, 웰빙은 예를 들어 얼마나 잘 지내고 있는지, 얼마나 일이 잘 진행되는지에 달려 있다.<sup>201</sup> 즉, 한 사람의 웰빙은 바로 그 사람에게 **좋은 것**(good for)을 말한다.<sup>202</sup> 결국 웰빙은 삶을 살고 있는 실제 인생 당사자에게 적용되는 개념으로, 철학에서 웰빙에 대한 연구들<sup>203</sup>은 삶을 살고 있는 인생 당사자의 관점에서 삶을 평가하는 데 초점을 맞춘다. 그래서 주체가 얼마나 잘 지내는지 특정 요소나 결정 요인으로 구성되며, (다른 조건이 동등할 때) 주체가 그러한 요소를 소유하면 더 좋아지게 된다고 여긴다. 예를 들어 쾌락 주의자들은 쾌락이 결정적 요소이기 때문에 많은 쾌락을 느끼는 주체는 쾌락이 덜한 경우보다 더 나은 삶을 살게 될 것이라고 말한다. 이러한 결정 요인은 주체가

---

nd Personal Relationships,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability-health/>. Valerie Tiberius, “Well-Being, Philosophical Theories of,” in *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 2nd ed., ed. Filomena Maggino (Cham: Springer, 2020), 7694-7697.

199. Benatar, *The Human Predicament*, 67-71.

200. Roger Crisp, “Well-Being,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>.

201. Stephen M. Campbell, “The concept of well-being,” in *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, ed. Guy Fletcher (New York: Routledge, 2016), 403.

202. Roger Crisp, “Well-Being,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>.

203. Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press, 1984), app. I; James Griffin, *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

웰빙의 결정 요인을 얻는 것과 구별되어야 한다. 예를 들어, 코미디 쇼는 우리에게 쾌락을 주지만, 코미디 쇼가 웰빙의 결정 요소는 아니다. 즉, 코미디 쇼는 도구적 재화이지 본질적 재화가 아니다. 많은 철학자는 이러한 결정 요소는 도구적 재화가 아니라 본질적 재화(intrinsic goods)라 생각한다. 웰빙은 주체와 관련된 개념(subject-relative concept)이다. 또한 철학에서 웰빙은 일반적으로 개인적·도덕적 의의가 있다고 여겨진다.<sup>204</sup>

반면 철학의 표준적인 웰빙 문헌에서는 “삶의 질”이라는 용어를 거의 사용하지 않는다. 심리학자와 다른 사회과학자들은 “삶의 질”을 사용하는 경향이 있다. 사회과학자들은 철학자들이 말하는 것과는 다른 특정한 것을 의미하기 위해 이 단어를 사용한다. 결국 “삶의 질”은 사회과학과 의학에서 전문 용어(technical term)가 되었다.<sup>205</sup> 사회과학에서 삶의 질 담론에서 묻는 질문은 주체의 도덕적 가치와는 관련이 없으며 미적 가치, 지적 가치에 대해서도 묻지 않는다.<sup>206</sup> 왜냐하면 사회과학자들은 사회과학에서 무언가가 좋거나 나쁘거나 옳거나 그르다는 **가치 주장을 피하고 싶어** 한다. 왜냐하면 가치 주장은 경험적으로 검증될 수 없기 때문이다.

사회과학, 보건·의학에서 사용하는 삶의 질 개념은 일반적으로 다음 기준으로 나타낼 수 있다.<sup>207</sup> 첫 번째, 좋은 삶을 살 수 있는 기회와 결과를 구별하는 것이다. 두 번째, 외부적 삶의 질과 내부적 삶의 질을 구별하는 것이다. 그러면 다음의 표를 만들 수 있다.

204. L. W. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics* (1996; repr., Oxford: Clarendon Press, 2003), 1-4; Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* [우리가 서로에게 지는 의무] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), Chap. 3; Valerie Tiberius and Alexandra Plakias, “Well-Being,” in *The Moral Psychology Handbook*, eds. John M. Doris and The Moral Psychology Research Group (Oxford: Oxford University Press, 2010), 402.

205. Lennart Nordenfelt, “A new stance on quality of life,” in *The Routledge Handbook of Well-Being*, ed. Kathleen T. Galvin (New York: Routledge, 2018), 163.

206. Nordenfelt, “A new stance on quality of life,” 164.

207. Ruut Veenhoven, “Quality of Life (QOL), an Overview,” in *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 2nd ed., ed. Filomena Maggino (Cham: Springer, 2014), 5668.

표 2. 네 개의 삶의 질<sup>208</sup>

	외부적 질	내부적 질
삶의 기회	환경적 조건	개인의 삶의 능력
삶의 결과	삶의 유용성	삶의 즐거움

환경적 조건은 사회적 자본, 거주 적합성, 주택의 질, 환경 보존, 재정 등을 말한다. 개인의 생활 능력은 삶의 문제에 대처할 수 있는 능력으로 건강, 정신적 결함 없음, 자율성, 현실 통제, 창의성 등이 있다. 삶의 유용성은 가족에게 중요함, 사회에 대한 기여, 생태계 보존 노력, 인간 문화에 기여 등이 포함된다. 삶의 즐거움은 일반적으로 제한된 의미에서 “주관적 웰빙,” “삶의 만족,” “행복” 과 같은 용어로 지칭된다.<sup>209</sup>

물론 철학에서 삶의 질을 전혀 쓰지 않는 것은 아니다. 하지만 철학에서는 애나 알렉산드로바(Anna Alexandrova)가 잘 언급한 것처럼, “철학자들은 복지, 삶의 질, 경험적 질, 행복 등 웰빙과 관련되어 있지만 웰빙과 구별되는 다양한 개념을 구별해 왔다.”<sup>210</sup> 철학에서 웰빙과 삶의 질에 관한 개념 구별은 토마스 스캔런(Thomas M. Scanlon)<sup>211</sup>의 지적이 유명하다. 스캔런은 웰빙과 구별되는 삶의 질 네 가지 개념에 관해 다음과 같이 이야기했다. 스캔런에 따르면, 삶의 질이라는 개념은 물질적·사회적 조건, 주체가 경험하는 질, 가치, 선택할 만함(choiceworthiness)을 뜻한다.

208. Ruut Veenhoven, “The four qualities of life: Ordering concepts and measures of the good life,” *Journal of Happiness Studies* 1, no. 1 (2000): 6.

209. Ruut Veenhoven, “Quality of Life (QOL), an Overview,” in *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 2nd ed., ed. Filomena Maggino (Cham: Springer, 2014), 5668-5670.

210. Anna Alexandrova, “Is There a Single Concept of Well-Being?,” in *A Philosophy for the Science of Well-Being* (New York: Oxford University Press, 2017), 8.

211. Thomas M. Scanlon, *What We Owe to Each Other* [우리가 서로에게 지는 의무] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), 111-113.

삶의 질의 개념 중 경험적 질은 주관적 웰빙과 비슷하다. 그리고 이때 삶의 질이 경험적 질에 의해 결정된다는 주장이 종종 제기되어 왔다. 하지만 스캐런은 이를 거부한다. 예를 들어 헌신적인 친구들이라 여기는 친구들이 실은 사기꾼이지만 그런 사실을 모르고 주체가 행복해한다면, 그 주체는 나쁜 상태에 있다고 말하는 것이 합리적이기 때문이다. 따라서 경험적 질이 좋다고 웰빙이 좋은 것은 아니므로, 웰빙과 경험적 질은 다른 개념이다.

대니얼 하우스만(Daniel M. Hausman)<sup>212</sup>은 웰빙은 삶의 전반적(global)인 문제이고, 삶의 질은 특정 시점에 상황이 어떻게 돌아가는지의 문제라고 구별했다. 어떤 사람의 삶의 스냅샷으로는 삶의 질은 파악할 수 있지만, 웰빙을 알 수는 없다. 예를 들어 암이 일시적으로 호전된 사람은 삶의 질이 좋을 수 있지만, 여전히 나쁜 상태에 있을 수 있다.

셸리 케이건(Shelly Kagan)<sup>213</sup>은 웰빙의 변화는 개인의 경험의 실질적인 변화가 필요하며, 삶의 질은 개인의 직접적 경험 외의 사건이나 상황에 영향을 받을 수 있다. 예를 들어, 특정 개인이 사망한 후 전쟁이 일어나서 세상이 폐허가 됐다면, 전쟁은 사망한 개인의 웰빙에 영향을 주진 못하지만 사망한 사람의 삶의 질이 높았다고 평가할 수 있다.

웰빙은 철학에서 일반적으로 타산적 가치(prudential value)의 일종으로 여겨진다. 어떤 것이 인간의 웰빙에 영향을 주는지 아닌지 구별하는 대표적인 테스트 방법은 ‘누구에게 좋은지(good for)’ 물어보는 것이다. 예를 들어 「모나리자」는 좋음의 일종이지만, 그림에게 좋은 것은 아니다. 내가 타인에게 기부하는 것은 도덕적으로 좋지만, 나에게 좋은 것인지는 확실하지 않다. 만약에 좋다고 하더라도, 도덕적 좋음과 나에게 좋은 것은 구별된다.<sup>214</sup> 즉, 판단 주체에게 좋은 것이 개인의 웰빙을 증

212. Daniel M. Hausman, “Health Measurement Systems,” in *Valuing Health: Well-Being, Freedom, and Suffering* (New York: Oxford University Press, 2015), 42.

213. Shelly Kagan, “The Limits of Well-Being,” *Social Philosophy and Policy* 9, no. 2 (Summer 1992): 169-89.

214. Roger Crisp, “Well-Being,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021 ed. ed. Edward N.

진시켜 주는 것이다.

철학뿐만 아니라 심리학에서도 웰빙과 삶의 질의 개념은 구별된다. 심리학에서 **웰빙**은 주관적 웰빙, 사회적 웰빙, 건강적 웰빙 등을 포함한 개인이 삶에서 얼마나 잘 지내고 있는지를 나타내는 용어이고, **삶의 질**은 환경적 측면, 사회적 측면, 물질적 측면 등을 포함한 개인의 전반적인 삶의 환경을 지칭하는 용어이다. **주관적 웰빙**은 인지적 평가와 정동적 느낌을 포함한 개인의 삶에 대한 주관적 평가를 지칭하는 용어이다.<sup>215</sup> 공중 보건 연구와 사회과학 전반에서 파악할 수 있는 삶의 질 개념을 나타낸 표 2와 철학자 스캔런의 구별과 심리학자 디너의 구별 등을 살펴보면 이 분야에서 일반적으로 구별되는 개념임을 알 수 있다. 데이비드 필립(David Phillips)은 다음과 같이 말한다. “삶의 질에는 행복이나 만족과 같은 주관적인 성질보다 더 많은 것이 있다는 것은 분명하다. 객관적인 질도 있으며, 충분한 영양, 위험하지 않은 환경, 길고 건강한 삶과 같은 이들 중 일부는 삶의 질의 구성 요소로서 보편적으로 또는 사실상 보편적으로 논란의 여지가 없다.”<sup>216</sup>

철학과 다른 분야에서 모두 받아들이는 웰빙과 삶의 질의 개념 구별을 살펴보았다. 삶의 질은 공통적으로 물질적·사회적 조건, 환경적 측면 등 외적 요인을 포함하며, 웰빙은 한 개인에 초점을 맞춘 내적 요인을 중심에 둔 개념이다. 특히 쾌락주의, 욕구 충족 이론과 베네타가 언급하지 않은 가치 성취 이론 등 소위 주관적 웰빙 이론가들은 일반적으로 객관적인 지표는 웰빙에 관한 것이 아니라고 간주한다.

물론 철학자 중에서도 웰빙, 삶의 질, 좋은 삶 등 여러 용어를 같은 의미로 사용

---

Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 1, accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>; Valerie Tiberius, “Well-Being, Philosophical Theories of,” in *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 2nd ed., ed. Filomena Maggino (Cham: Springer, 2020), 7694.

215. Ed Diener, Richard E. Lucas, and Shigehiro Oishi, “Advances and Open Questions in the Science of Subjective Well-Being,” *Collabra: Psychology* 4, no. 1 (January 2018): 15, table 1, accessed May 2, 2024, <https://doi.org/10.1525/collabra.115>.

216. David Phillips, *Quality of Life: Concept, policy and practice* (New York: Routledge, 2006), 31.

하는 경우도 있다. 이는 아리스토텔레스적 전통의 철학자나 객관적 전통의 철학자들이 더 많이 사용하는 것 같다. 예를 들어 리처드 크라우트(Richard Kraut)의 책<sup>217</sup>이나 마사 누스바움(Martha Nussbaum)과 아마르티아 센(Amartya Sen)의 동명의 책<sup>218</sup>을 보면 그렇다. 그러나 교환가능한 단어로 사용할 경우, 동의어로 사용하겠다고 밝히는 것이 보통이다.<sup>219</sup> 그러나 베네타는 용어 사용에 대한 책임 있는 알림을 한 바 없으며, 특히 웰빙 이론을 삶의 질에 관한 이론이라 명명하는 철학자는 (내가 파악하기로는) 베네타가 유일하다는 점에서 혼란은 명확하다.

물론 나는 여기서 웰빙과 삶의 질에 관한 상세한 사항을 나열하거나 엄밀한 구획을 짓거나 정의를 내리려고 하진 않을 것이다.<sup>220</sup> 대니얼 헤이브론(Daniel Haybron) 같은 규율 있는 철학자는 더 안정적인 사용법을 제안하려고 노력하겠지만, 기본 개념이 모호하고 파악하기 어렵기(slippery) 때문에 완전한 합의가 불가능하다는 것은 불가피하다. 하지만 객관적인 지표를 나타내기 위해 삶의 질을 사용하고, 구체적으로 사람에게 무엇이 좋은지에 대한 개인적 개념으로 웰빙을 사용하는 도덕 철학의 일반적인 구별을 염두에 둔다면, 베네타의 논증의 잘못된 점을 조금 더 명확하게 파악할 수 있다. 이렇게 개념 구별을 통해 철학적 문제를 해결하려는 시도는 여러 개념 구별을 통해 에우튀프론 딜레마에 대처하는 고전적 유신론자에서 볼 수 있듯<sup>221</sup> 철학에서 흔히 사용되는 방법이다. 나는 이후에 이러한 구별을 통해 베네타

217. Richard Kraut, *The Quality of Life: Aristotle Revised* (New York: Oxford University Press, 2018).

218. Martha Nussbaum and Amartya Sen, *The Quality of Life* (New York: Oxford University Press, 1993).

219. Allan Hazlett, "Episemic goods," in *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, ed. Guy Fletcher (New York: Routledge, 2016), 259; Jukka Varelius, "Voluntary Euthanasia, Physician-Assisted Suicide, and the Goals of Medicine," *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 31, no. 2 (April 2006): 135n14.

220. 웰빙과 삶의 질의 개념과 관련된 문헌을 더 찾아보고 싶은 사람은 다음이 좋은 출발점이 될 것이다. Greg Bognar, "The Concept of Quality of Life," *Social Theory and Practice* 31, no. 4 (October 2005): 561-580, accessed June 11, 2024, <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200531426>; Gert Olthuis and Wim Dekkers, "Quality of life considered as well-being: views from philosophy and palliative care practice," *Theoretical Medicine and Bioethics* 26, no. 4 (July 2005): 307-337, accessed June 11, 2024, <https://doi.org/10.1007/s11017-005-4487-5>; Robin Downie, *Quality of Life: A Post-Pandemic Philosophy of Medicine* (Exeter: Imprint Academic, 2021).

의 논증이 성립하지 않는다는 점을 보여줄 것이며, 심지어 이러한 구별을 통하지 않더라도 베네타의 논증이 문제 있다는 것을 보여주고자 노력하겠다.

## 2) 조절, 적응, 습관화

베네타는 낙관주의 편향, 적응, 비교라는 세 가지 심리 현상으로 인해 사람들의 삶의 질에 대한 주관적 평가를 신뢰할 수 없다고 주장하였다. 이 논증의 전제는 삶의 질에 대한 주관적 평가는 객관적인 조건의 변화에 따라야만 한다는 것이다. 이 것이 가장 명확하게 드러나는 것은 PP3인데, PP3를 더 자세히 적으면 다음과 같다.

(AAH1) 만약 웰빙에 대한 주관적인 자기 평가를 신뢰할 수 있다면, 웰빙에 대한 주관적인 자기 평가는 객관적 조건의 변경을 따라갈 것이다.

(AAH2) 인간에게는 조절, 적응, 습관화 같은 심리 현상이 있다.

(AAH3) 객관적 조건이 변화해도, 인간은 적응하기 때문에 그대로 평가하지 않는다.

(AAH4) 따라서 웰빙에 대한 주관적인 자기 평가는 객관적 조건의 변경에 따르지 않는다.

(AAH5) 그러므로 삶의 질에 대한 주관적인 자기 평가는 신뢰할 수 없다.

AAH1은 베네타의 가정이고, AAH2와 AAH3은 심리학의 결과를 해석한 것이다. 특히 인간은 적응의 동물이라는 표현을 우리가 흔히 접하기 때문에 심리학의 결과를 쉽게 이해할 수 있다. 이를 통해 AAH4를 도출하고, 다시 AAH1과 후건 부정을 통해 AAH5를 도출해낸다. 그러나 앞서 살펴본 웰빙과 삶의 질 개념에 따르면, 이 논증은 치명적인 문제가 있다. 웰빙은 정의상 주체 연관적 개념이고, 삶의 질은 주

221. David Baggett, "The Euthyphro Dilemma," in *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, eds. Michael Bruce and Steven Barbone (Oxford: Blackwell, 2011), 49-51.

체의 경험적 질 뿐만 아니라 객관적 조건을 포함하는 개념으로 동의어가 아닌 서로 다른 개념이다. 철학적으로 삶의 질은 스칸런이 말했듯 물질적 조건이 좋을수록, 개인의 경험적 질이 좋을수록, 개인의 인생이 가치가 있게 될수록, 선택할 만한 삶일수록 좋아진다. 웰빙은 쾌락이 많아지거나 욕구를 만족하거나 객관적 좋음을 획득하면 좋아진다. 심리학적으로도 삶의 질은 물질적 조건, 환경적 조건, 사회적 조건이 좋아질수록 올라가고, 웰빙은 순전히 개인의 주관적 평가, 건강 수준, 사회에서 잘나가는 정도에 따라 좋아진다. 이러한 구별을 받아들인다면, 결국 웰빙에 관한 전제로부터 삶의 질에 관한 결론으로 추론할 수는 없다. 베네타의 논증이 성립하려면, AAH5는 “웰빙”에 대한 주관적인 자기 평가를 신뢰할 수 없다고 수정해야 할 것<sup>222</sup>이다. 또는 전제들을 “삶의 질”에 대한 주관적인 자기 평가로 수정해야 한다.

그러면 전제들을 “삶의 질”로 바꾸어 다시 쓰면 다음과 같다.

(AAH1) 만약 삶의 질에 대한 주관적인 자기 평가를 신뢰할 수 있다면, 삶의 질에 대한 주관적인 자기 평가는 객관적 조건의 변경을 따라갈 것이다.

(AAH2) 인간에게는 조절, 적응, 습관화 같은 심리 현상이 있다.

(AAH3) 객관적 조건이 변화해도, 인간은 적응하기 때문에 그대로 평가하지 않는다.

(AAH4) 따라서 삶의 질에 대한 주관적인 자기 평가는 객관적 조건의 변경에 따르지 않는다.

(AAH5) 그러므로 삶의 질에 대한 주관적인 자기 평가는 신뢰할 수 없다.

이렇게 전제를 삶의 질로 수정하면, “삶의 질에 대한 주관적인 자기 평가”는 스칸런이 구별한 “주체가 경험하는 질”에 대한 내용이 될 것이다.<sup>223</sup> 그러나 이렇

222. 논증의 문구는 최근 문헌인 *The Human Predicament*를 기준으로 하였으나, 베네타는 동의어로 사용하고 있으므로 웰빙에 대한 자기 평가를 신뢰할 수 없다고 말한 적도 있다. 이를테면 Benatar, *Debating Procreation*, 41에서는 웰빙에 대한 자기 평가를 신뢰할 수 없다고 말한다.

223. 스칸런의 구별에 따르면 “경험적 질”, 표 2에 따르면 “삶의 즐거움”에 해당될 것이다. 디너가 제시한 심

게 바꾼다고 하더라도 문제가 있다. 첫째, 개인의 경험적 질을 신뢰할 수 없다는 진술은 그 자체로 말이 되지 않는다. 논증의 결론은 무조건 거짓이 된다. 왜냐하면 베네타도 인정하듯이<sup>224</sup> 개인이 경험하고 있는 것은 스스로에 대해 틀릴 수가 없기 때문이다. 둘째, 삶의 질을 구성하는 요소 중 하나인 경험적 질이 좋더라도 정말로 그 사람의 웰빙이 좋다는 것이 보장되지 않는다고 이미 스캔런이 지적한 바 있다. 스캔런의 지적을 활용한다면, 경험적 질이 나쁘더라도 정말로 그 사람의 웰빙이 나쁘다는 것이 보장되지 않는다. 베네타가 **강극적으로** 주장하고 싶은 바는 실제로 인간의 삶이 나쁘다는 것을 보여주는 것인데, 개인의 경험적 질에 관한 논증으로 수정한다면 삶이 실제로 어떠한지 전혀 연결할 수 없다.

그렇다면 베네타가 AAH5를 “삶의 질”에 대한 주관적인 자기 평가가 아니라 “웰빙”에 대한 주관적인 자기 평가를 신뢰할 수 없다고 수정하면 비판을 피할 수 있는가? 그렇지 않다. 왜냐하면 객관적 조건은 애초에 웰빙의 구성 요소가 아니기 때문이다. 즉, 스티븐 캠벨(Stephen M. Campbell)의 표현을 바꿔서 설명하자면 다음<sup>225</sup>과 같다. 주체에게 나쁜 것은 무자격적(unqualified) 나쁜 것과 구별되어야 한다. 무자격적 나쁜 것은 비개인적으로 나쁜 것, 절대적으로 나쁜 것, 단적으로(*simpliciter*) 나쁜 것 등이 있다. x가 나쁘다고 하는 것은 x와 특정 주체의 특별한 관계를 나타내는 것이 아니다. 특정 주체가 x에 의해 이익을 뺏길 것이라는 의미도 아니다. x가 주체에게 나쁘다고 말하는 것은 주체가 x와 특별한 관계에 있다는 것을 의미한다. x는 주체에게 손해가 되고 행복을 떨어뜨리는 것이다. 따라서 웰빙의 개념에는 단적으로 나쁜 것(*bad simpliciter*)이라는 개념에는 없는 일종의 “주체-상대성(subject-relativity)”이 포함되어 있다. 결국 객관적 조건이 악화한다고 개인의 웰빙이 필

---

리학의 용어에서는 “주관적 웰빙”에 가까울 것이다.

224. Benatar, “Misconceived,” 134; Benatar, *Better Never to Have Been*, 74.

225. Stephen M. Campbell, “The concept of well-being,” in *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, ed. Guy Fletcher (New York: Routledge, 2016), 403. 문단의 이하 내용은 캠벨이 ‘좋은 것’에 관한 진술을 ‘나쁜 것’으로 바꾸어서 사용했다.

연적으로 악화하는 것이 아니다. 베네타가 제시한 예처럼, 두 다리가 마비되면 개인의 웰빙이 떨어진다는 것은 직관적이긴 하지만, 그 조건이 웰빙에 무조건 영향을 주는 것은 아니다. 다리 마비는 단적으로 나쁜 것이지만 이것이 주체에게 나쁘지 않을 수 있다. 따라서 주관적 자기 평가는 객관적 조건의 변경에 따르지 않는다.

그러면 베네타가 “주관적 웰빙”이라고 정정하면 비판을 피하는가? 베네타는 웰빙에 관한 주관적 평가가 신뢰할 수 없다는 것을 주장하므로, 용어를 엄밀하게 사용하지는 않지만, 아마 주관적 웰빙에 가장 초점을 맞추는 것 같다. 하지만 주관적 웰빙으로 단어를 수정한다고 하더라도, 비판을 피할 수는 없다. 우선 철학의 웰빙 이론 중 두 가지는 웰빙을 개인의 심적 상태와 관련하여 정의하기 때문에 ‘주관적’이다. 그 두 가지는 쾌락주의 이론과 욕구 충족 이론이다.<sup>226</sup> 웰빙에 관한 주관적 이론을 받아들이면, 웰빙에 대한 자기 보고는 정의상 신뢰할 수밖에 없다. 왜냐하면 자신의 경험에 대한 평가는 주체에게 인식적 특권적 지위가 부여되어있기 때문이다. 타인이 어떻게 평가하든, 주관적 이론에서는 상관이 없다. 따라서 논증의 결론은 정의상 옹호될 수 없다. 지금까지 삶의 질과 웰빙의 개념 구별을 통해 논증의 문제점을 살펴보았다. 나의 결론은 AAH1이 거짓이라는 것이다.

물론 주관적 이론에 제기되는 유명한 이의제기인 노직의 쾌락 기계 사고 실험이 있다. 노직은 우리가 원하는 경험을 할 수 있는 기계에 평생 플러그를 꽂을 것이냐 묻는다.<sup>227</sup> 노직은 우리가 중요하게 생각하는 다른 것들이 있기 때문에 많은 사람이 기계에 연결하지 않을 것이라고 지적한다. 이는 특히 쾌락주의가 삶의 중요한 사항을 생략한다는 것을 보여준다. 그러면 좋은 경험을 하더라도 실제로 삶이 잘 돌아간다고 여겨지지 않는 노직의 이 유명한 사고 실험을 이용하면 베네타의 주장이 옹호되는가? 베네타는 인간의 삶이 실은 나쁘지만 잘 돌아간다 착각하고 있다고 주장

226. L. W. Sumner, *Welfare, Happiness, and Ethics* (1996; repr., Oxford: Clarendon Press, 2003), 83. 섬너의 영향력있는 이 책 이후로 웰빙 철학자들은 주관적 태도에 호소하여 주관적 이론과 객관적 이론을 구별해왔다.

227. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* [아나키에서 유토피아로] (New York: Basic Books, 1974), 42; Robert Nozick, *The Examined Life* (New York: Simon and Schuster, 1989), 104-8.

하고 싶어 한다. 그래서 웰빙에 관한 주관적 이론과 노직의 경험 기계와 유사점을 찾고 싶어 할지도 모른다. 그러나 이는—노직의 사고 실험의 교훈은—주관적 이론을 포기할 좋은 이유가 되지, 웰빙에 관한 자기 평가가 믿기 어렵다거나 실은 삶이 나쁘다는 결론을 지지하지는 못한다.

베네타는 궁극적으로 어떤 웰빙 이론을 가정하든 인간의 삶이 나쁘다는 것을 보여주려고 한다. 그래서 나는 조금 더 나아가 지금부터 더 상세하게 어떤 웰빙 이론을 가정하든 객관적 조건의 변화가 인간의 삶의 질의 변화에 필연적 영향을 주지 않는다는 것을 논하겠다. 그러면 베네타가 예시로 들었던 다리 마비와 같은 장애가 웰빙을 감소시키는지 판단하기 위해 웰빙에 대한 **쾌락주의 이론**을 받아들여보자. 웰빙은 다리 마비 장애인이 즐기는 긍정적 경험의 강도나 수에 따라 달라질 것이다. 하지만 만약 경험에 대한 주체의 특권적 지위를 인정한다면, 장애인과 비장애인의 자기 보고는 유사하다는 심리학, 공중 보건 등의 실증적 결과<sup>228</sup>가 있다.<sup>229</sup> 이런 실증적 결과 역시 객관적 조건이 웰빙에 영향을 주지 않는다고 해석할 수 있다. 즉, 삶의 질에서 객관적 조건은 낮아진 것이 맞지만, 그것이 반드시 주관적 웰빙에 영향을 주는 것은 아니며, 실증적 결과도 이를 지지한다. 다리 마비 장애인이어도 다른 쾌락을 많이 얻는다면, 좋은 삶을 사는 것이다. 즉, 논증은 성립하지 않으며, 실증적 결과는 아예 반입증한다.

**욕구 충족 이론**도 주관적 이론이므로 쾌락주의 이론과 마찬가지로 자기 보고가

228. Carol J. Gill, “Health Professionals, Disability, and Assisted Suicide: An Examination of Empirical Evidence,” *Psychology, Public Policy, and Law* 6, no. 2 (June 2000): 526–545; Gary L. Albrecht and Patrick J. Devlieger, “The disability paradox: high quality of life against the odds,” *Social Science and Medicine* 48, no. 8 (April 1999): 977–988; Sara Goering, “‘You say you’ re happy, but ...’: Contested Quality of Life Judgments in Bioethics and Disability Studies,” *Journal of Bioethical Inquiry* 5, no. 2–3 (May 2008): 125–135; Saroj Saigal and P. Rosenbaum, “Health Related Quality of Life Considerations in the Outcome of High-Risk Babies,” *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine* 1, no. 4 (November 1996): 305–312.

229. David Wasserman et al., “Disability: Health, Well-Being, and Personal Relationships,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997–), sec. 1.1, accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability-health/>.

평가의 가장 중요한 근거로 쓰일 수밖에 없다. 또한 욕구 충족 이론의 설명에 따르면 개인의 성취가 가장 중요하므로,<sup>230</sup> 웰빙은 다리 마비와 같은 객관적 조건과 가장 관련성이 떨어진다. 다리 마비 장애인이 되었다면 삶의 질의 객관적 조건은 낮아진 것이 맞지만, 주체가 다른 욕구들을 성취한다면 좋은 삶을 살고 있는 것이다.

만약에 베네타가 논증의 결론을 심리학에서 말하는 주관적 웰빙 개념으로 바꾸고, 이를 신뢰할 수 없다고 주장한다고 하더라도 논증을 살릴 수는 없다. 왜냐하면 철학에서 주관적 웰빙 이론과 마찬가지로 심리학의 주관적 웰빙 연구도 개인의 관점에서 개인의 삶의 질을 평가하는 데 관심이 있기 때문에, 자기 평가를 그대로 신뢰한다. 즉, 주관적 웰빙 연구자가 보기에 인간이 다리 마비가 되고 적응하면서 자기 보고가 나빠졌다가 좋아지는 것은 **정말로** 주관적 웰빙이 나빠졌다가 좋아지는 것을 나타내는 것이다. 따라서 객관적 조건이 바뀌지 않으면서 마비 환자가 적응하여 자기 평가가 유지되지 않고 웰빙이 좋아졌다고 변화하는 것은 당연한 일이며, 주관적 웰빙 개념에서는 아무런 문제가 되지 않는다.

그렇다면 **객관적 목록 이론**을 가정하면, 베네타의 논증은 성립하는가? 일반적으로 주관적 이론은 웰빙에 관한 “객관주의적” 아이디어를 수용하기 어렵다는 비판이 있다. 직관적으로 사람의 욕구나 태도로 별개로 좋은 것과 나쁜 것이 있는 것 같다. 예를 들어, 주관적 태도가 정신 질환 등으로 변형되어 해로운 것을 원하거나 가치 있게 여긴다고 해로운 것이 그 사람에게 좋은 것 같지 않다.<sup>231</sup> 베네타는 주관적 웰빙 이론을 비판<sup>232</sup>하며, 명시적으로 객관적 목록 이론을 지지하지는 않지만 가정하고 말하는 것 같다. 그렇다면 객관적 목록 이론으로 보면 객관적 조건의 변경

230. David Wasserman et al., “Disability: Health, Well-Being, and Personal Relationships,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 1.1, accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability-health/>.

231. Valerie Tiberius, “Well-Being, Philosophical Theories of,” in *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 2nd ed., ed. Filomena Maggino (Cham: Springer, 2020), 7695.

232. Benatar, *The Human Predicament*, 229n43.

에 따라 웰빙에 변경된다고 보는 것이 합리적인가? 그러나 객관적 목록 이론으로도 베네타의 논증은 성립하지 않는다. 금세기에 영향력 있는 객관적 목록 이론가인 누스바움<sup>233</sup>은 **건강**, 영양, 쉼터, 생각하고 추론하는 능력, 가족 및 기타 관계, 사랑, 웃음, 놀이 등 여러 가지 가치 있는 능력과 기능의 목록을 제시한 바 있다.<sup>234</sup> 누스바움 목록에 따르면, 다리 마비가 된 사람은 객관적 좋음 목록을 모두 누릴 수는 없을 것이다. 적어도 **건강**은 부분적으로 얻지 못한다. 그러면 다리 마비 환자는 높은 수준의 웰빙을 누리지 못한다는 결론이 나온다. 하지만 제롬 시겔(Jerome Segal)<sup>235</sup>이 지적한 것처럼, 일반적으로 우리는 객관적 좋음 목록에서 몇 가지 능력과 기능을 얻지 못하더라도 삶이 매우 잘 돌아갈 것이라고 동의할 것이다. 그리고 객관적 목록 이론에 제기되는 흔한 비판인 객관적 좋음을 얻더라도 객관적 좋음을 얻은 개인이 즐겁지 않거나 행복하지 않으면 웰빙이 나쁘다는 문제점을 고려해보면,<sup>236</sup> 객관적 좋음의 획득과 웰빙이 관계가 없다는 것을 알 수 있다. 그렇다면 객관적 조건들의 변경에 따라 웰빙이 바뀌어야 한다는 귀결은 도출되지 않는다.

종합하자면 베네타는 삶의 질, 웰빙, 주관적 웰빙 개념을 구별없이 사용하고 있어서 논증이 성립하지 않는다. 핵심은 객관적 조건에 따라 주관적 웰빙이 바뀌어야 한다는 틀린 전제 AAH1을 가정하고 있다는 것이다. 이는 여러 웰빙 이론들을 가정해보았을 때 논증이 성립하지도 않고, 실증적인 근거도 부족하며, 그러므로 AAH1과

233. Martha Nussbaum, "Aristotelian Social Democracy," in *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others' Needs*, ed. G. Brock (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998), 135-156.

234. David Wasserman et al., "Disability: Health, Well-Being, and Personal Relationships," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 1.2, accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability-health/>.

235. Jerome Segal, "Living at a High Economics Standard: A Functionings Analysis," in *Ethics of Consumption: The Good Life Justice, and Global Stewardship*, ed. David Crocker and Toby Linden (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998), 342-365.

236. David Wasserman et al., "Disability: Health, Well-Being, and Personal Relationships," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 1.2, accessed April 26, 2024, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability-health/>.

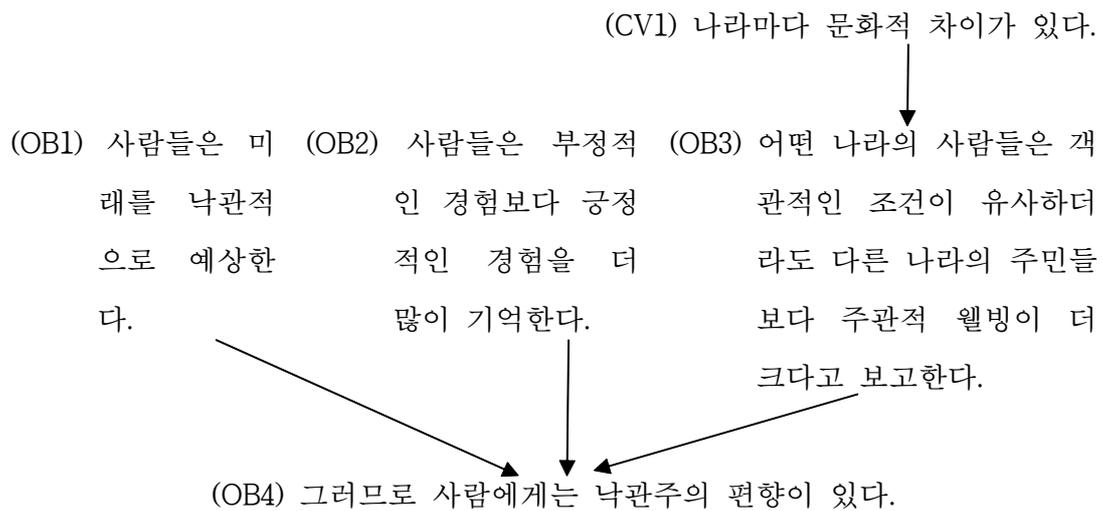
AAH5는 거짓이라는 것이 나의 비판이다.

더 나아가, 베네타는 객관적 조건에 따라 주관적 자기 평가가 바뀌어야 하는데 세 가지 심리현상 때문에 신뢰할 수 없다고 논했으므로, 방금 제기한 나의 비판은 다른 전제인 **낙관주의 편향**과 **비교**에도 동일하게 적용된다. 동일하게 적용한다면, 결국 세 가지 심리 현상을 근거로 PP7을 추론할 수 없다고 결론을 내릴 수 있다. 즉, 심리적 특성은 자기 평가의 신뢰도에 중립적이다.

하지만 나는 동일한 비판이 다른 전제에도 적용된다는 것을 보여주기 위해 비슷한 논증을 자세하게 재반복할 생각은 없다. 다른 전제들은 이러한 노선의 비판 외의 방법으로도 타당하지 않다는 것을 보여주겠다. 또한 이후 지면에서 베네타가 언급한 “삶의 질”을 그대로 인용하겠지만 “웰빙”을 뜻한다고 보기를 바란다.

### 3) 낙관주의 편향

그러면 지금까지 PP3를 주로 초점을 맞추어 반론을 하였으므로, 그 다음으로는 PP2에 대해 논하겠다. 낙관주의 편향이 있다고 제시한 근거들은 다음과 같다.



이 논증도 전제가 결론을 귀납적으로 지지한다. OB1과 OB2는 인간의 낙관주의 경향에 관한 적절한 예시이다. 그리고 OB1과 OB2를 근거로 앞으로 일어날 나쁜 일에 관한 정보와 과거의 나쁜 일에 관한 정보가 부족하므로 궁극적으로는 삶이 좋은지 나쁜지 판단하는 것을 신뢰할 수 없다고 베네타는 주장한다. 불충분한 정보로 부정확한 판단을 내린다는 평가는 그럴듯하다. 그러면 하나씩 따져보겠다.

#### (1) 미래에 대한 낙관주의 편향

OB1은 낙관주의 편향의 전형적인 근거나 예가 될 수는 있다. 하지만 OB1은 근본적으로 삶의 질에 대한 자기 평가와는 무관하다. 왜냐하면 삶의 질에 대한 자기 평가를 실제로 실행할 때 피험자들은 **현재의** 행복이나 웰빙을 보고하는데, OB1은 **미래의** 삶의 질이 더 나아질 것이라는 기대를 나타내기 때문이다. 미래가 더 나아질 것이라는 기대가 있다고 해서 지금 삶이 어떠한지 보고하는 것과는 관계가 없다. 베네타의 의도는 현재의 삶이 실제로 나쁘게 낙관주의 편향이 있어서 삶이 좋다고 보고하므로 신뢰할 수 없다는 것이다. 그런데 현재의 삶이 나쁘지만 미래를 낙관할 수도 있고, 현재의 삶이 좋는데 미래에는 더 좋아지리라 낙관할 수도 있다. 반대로 나와 내 주위의 사람이 죽을 것이라는 사실에 미래를 비관한다고 할지라도 웰빙 평가는 좋다고 보고할 수 있다. 즉, 사람들이 미래가 나아질 것이라는 예상을 보고한다는 심리학적 사실은 그 사람의 현재의 삶이 좋은지, 나쁜지, 자기 보고가 신뢰하기 어려운지에 대해 **전혀 말해주는 바가 없다**. OB1은 자기 평가의 신뢰도에 중립적이다. 따라서 OB1에 의거하여 자기 평가가 신뢰할 수 없다는 베네타의 논증은 성립하지 않는다.

실제 심리학의 상황은 OB1에 대한 나의 비판을 더욱 지지해 준다. 베네타는 문헌에서 자기 평가 도구에 관해 전혀 언급한 바 없지만, 심리학에서 웰빙에 대한 자기 평가에서 가장 많이 사용되는 도구인 삶의 만족 척도(Satisfaction With Life Scal

e: SWLS)<sup>237</sup> 조사를 예로 들어보자. 이 척도는 5개 문항으로 구성되어 있는데, 내용은 ‘문항 1: 대부분의 면에서 나의 삶은 내 이상에 가깝다.’, ‘문항 2: 내 삶의 조건은 훌륭하다.’, ‘문항 3: 나는 내 삶에 만족한다.’, ‘문항 4: 지금까지 나는 내 인생에서 원하는 중요한 것들을 얻었다.’, ‘문항 5: 나의 인생을 다시 살 수 있다면, 거의 아무것도 바꾸지 않을 것이다.’이다. 이 척도의 문항을 보면 지금까지의 주관적인 자기 삶에 대한 평가를 위한 문항으로, 미래에 대한 낙관주의 편향이 있다 한들 (심지어 비관주의 편향이 있어도) **적어도** 이 문항의 자기 평가에 영향을 미치지 않는 것이다. 그리고 이 척도는 심리학적 검토 결과 타당성이 인정되었으며, 어느 정도 기간 동안 반복해서 피험자에게 물을 때 안정적인 결과를 얻어내고 변화를 잘 감지한다는 게 밝혀졌다.<sup>238</sup> 이러한 심리학의 연구가 시사하는 바는 다음과 같다. 미래에 대한 낙관주의 편향이 있어도 자기 평가는 신뢰할 수 있다. 베네타는 낙관주의 편향이 있다는 심리학적 사실로 주관적인 평가를 신뢰할 수 없다고 주장하였지만, 이는 실제 심리학 상황을 자세히 들여다보면 틀린 이야기다. 따라서 OB1은 낙관주의 편향의 존재는 보여주지만, 그것이 웰빙에 관한 자기 평가를 신뢰할 수 없다는 것과는 무관하다. 다음은 OB2를 살펴보겠다.

## (2) 과거에 대한 낙관주의 편향

내가 생각하기에 OB2도 웰빙에 대한 자기 평가를 신뢰할 수 없다는 근거로는 적절하지 않다. 기억은 철학적으로는 주체가 경험하는 질적 측면에 속한다고 볼 수 있을 것이다. 그러면 기억은 삶의 질의 한 구성 요소이다. 또한 사회과학의 참여 이론(Engaged theory)에서도 기억은 삶의 질의 구성 요소로 인정된다.<sup>239</sup> 하지만 앞서

237. Ed Diener et al., “The Satisfaction With Life Scale,” *Journal of Personality Assessment* 49, no. 1 (February 1985): 71-75.

238. William Pavot and Ed Diener, “Review of the Satisfaction With Life Scale,” *Psychological Assessment* 5, no. 2 (June 1993): 164-172.

스캐런이 논했듯이, 개인의 경험적 질이 좋은 것과 웰빙이 좋은 것은 **다른 범주**이다. 그래서 어떤 사람이 낙관주의 편향으로 좋은 기억을 더 많이 가지고 있다고 한들 그 사람의 삶이 실제로 잘 되고 있다는 것이 보장되지 않으며, 심지어 나쁘다는 것도 보장되지 않고 실제로 삶이 나쁘는데 좋은 것만 기억하는지도 알 수 없다.<sup>240</sup> 또한 사회과학의 참여 이론에서도 말하듯 삶의 질을 구성하는 요소에는 기억뿐만 아니라 웰빙, 건강, 자유, 인권, 행복, 성별, 세대, 정체성 등 수많은 요소가 있다. 그래서 사회과학적으로도 삶이 좋은지 나쁜지는 여러 요소들이 전반적으로 좋은지 나쁜지에 따라 정해질 것이다. 좋은 기억을 가지고 있어도 웰빙은 나쁠 수 있고, 심지어 나쁜 기억을 가지고 있어도 웰빙은 좋을 수 있다. 범주가 다르므로 OB2로는 어떤 사람의 웰빙이 **현재** 좋은지, 나쁜지 말할 수 있는 것이 없으며, 삶이 실제로 나쁘는데 긍정적인 기억을 더 많이 기억하기 때문에 삶이 좋다고 자기 평가하는 것을 신뢰할 수 없는지도 알 수 없다. 따라서 낙관주의 편향으로 좋은 기억을 더 많이 가지고 있다고 해서 지금 웰빙이 좋다는 결과를 도출해낼 수도 없고, 좋은 기억이 없다고 해서 지금 웰빙이 낮다는 결과를 도출해낼 수도 없다. 또한 참여 이론에 따르면 웰빙은 매우 다양한 요소를 가지고 있으므로, 많은 요소가 일정 수준 이상으로 높아야 웰빙이 좋다고 판단할 수 있을 것이고, 많은 요소들이 전반적으로 낮으면 삶이 나쁘다고 판단할 것이다.

그리고 베네타는 좋은 기억을 더 많이 가지고 있다는 사실이 웰빙 평가의 신뢰성을 위협한다는 근거를 전혀 제시한 바 없다. 베네타는 인간에게 세 가지 심리적 특성이 있기 때문에 자기 보고를 신뢰할 수 없다고 주장한다. 심리학의 근거를 통해 주장을 하고 싶다면, 마찬가지로 심리적 특성들이 자기 평가에 영향을 준다는

239. Liam Magee, Paul James, and Andy Scerri, "Measuring Social Sustainability: A Community-Centred Approach," *Applied Research in the Quality of Life* 7, no. 3 (February 2012): 239-261.

240. 특히 좋은 기억이 실은 조작되어 삽입된 기억이었다는 사고실험을 해본다면, 당연히 실제로 잘 되어 가고 있다고 여기지 않을 것이다. 그러나 나는 실제 세계와 밀접한 관련이 있는 윤리학 분야의 특성을 고려하여 그러한 사고실험을 통해 반박하고자 시도하지는 않겠다.

심리학 결과를 제시해야 할 것이다. 만약 그렇지 않다면, 서론에서 언급한 도덕 논증의 평가 기준인 **정보**가 없으므로 타당하지 않다고 볼 수밖에 없다.

철학적 웰빙 이론을 염두에 두어도 앞서 PP3를 다룰 때 언급한 것과 비슷한 결과가 나올 것이다. 웰빙에 대한 주관적 이론을 받아들인다면 낙관주의 편향이 자기 평가에 영향을 준다고 한들 주체는 자신의 웰빙을 정확히 보고하는 것일 뿐이다. 즉, 좋은 기억을 떠올리는 것은 나에게 즐거울 것이고 (과거에 쾌락이 있었다는 뜻이기도 하며), 여러 가지 욕구를 충족하는 데 도움이 될 것이다. 주관적 웰빙 이론에서 보면, 좋은 기억은 실제로 삶이 좋다는 것을 보여준다. 반면 객관적 목록 이론을 가정한다 해도 문제가 되지 않으리라 생각한다. 좋은 기억은 아마 객관적 좋음 목록에 포함될 수 있을 것이다. 좋은 기억이 웰빙을 구성하는 한 요소처럼 보인다는 것은 매우 직관적이다. 만약 그렇다면, 낙관주의 편향으로 좋은 기억이 더 많은 낙관주의 편향이 없는 소수의 사람이 좋은 기억을 보고하든, 어쨌든 좋은 기억으로 주체의 웰빙이 좋아진 것이기 때문이다.<sup>241</sup> 물론 주관적 이론이든 객관적 이론이든, 낙관주의 편향이 웰빙 평가에 영향을 미치지 않는다면 그 자체로 베네타의 논증은 힘을 잃는다. 베네타는 요지는 삶이 실제로는 나쁘게 편향 때문에 좋다고 보고하며 따라서 자기 평가를 믿을 수 없다는 것이다. 그러나 낙관주의 편향은 우리 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주지도, 자기 평가를 믿을 수 없다는 것도 보여주지 않는다. 그러므로 OB1과 OB2는 낙관주의 편향이 있다는 것은 보여주지만, 자기 평가를 신뢰할 수 없다는 것을 지지하지 못한다.

논증이 얼마나 나쁜지를 보이기 위해 쾌락주의 이론, 욕구 충족 이론, 객관적 목록 이론들 가운데서 선택을 꼭 할 필요가 있는 것은 아니다. 대신 이 이론 중 어느 것을 택하든 상관없이 결론이 옹호될 수는 없다.<sup>242</sup>

241. 더군다나 좋은 기억이 있다는 것 자체가 부분적으로 삶이 좋다는 것을 보여준다. 삶이 나쁨으로 가득하다면 좋은 기억 자체가 없을 것이다.

242. Benatar, *Better Never to Have Been*, 70을 패러디하였다.

### (3) 문화에 따라 달라지는 자기 평가

이번에는 OB3을 다루겠다. OB3으로부터 PP7으로 추론하는 데에는 숨은 전제가 있다. 숨은 전제는 객관적인 조건이 유사하다면 주관적 웰빙도 유사하다고 평가해야 한다는 PP3 논증에 언급된 AAH1 전제이다. 따라서 내가 AAH1에 제기했던 비판과 동일한 비판에 직면한다. 웰빙에 대한 주관적 이론을 가정하면, 객관적 조건이 비슷해도 나라에 따라 웰빙을 다르게 보고한다는 결과는 전혀 신뢰성을 떨어뜨리지 않으며 실제로 웰빙이 다르다는 것을 보고하는 것이 맞다. 객관적 조건이 비슷한데 웰빙을 다르게 보고한다는 사실은 웰빙에 관한 쾌락주의나 욕구 충족 이론을 포기하고 문화라는 요소가 포함되는 새로운 웰빙 이론을 지지할 이유가 되지 자기 평가 신뢰도를 의심할 이유가 되지 않는다.

그러면 객관적 목록 이론을 가정하면, 객관적 조건이 비슷한데 다르게 웰빙을 평가하므로 자기 평가를 불신할 근거가 되는가? 그렇지 않다. 객관적 좋음 목록 이론에 제기되는 비판을 떠올려보면, 객관적 좋음이 주체에게는 좋지 않을 수도 있다는 혼란 비판이 있다. 웰빙의 개념에 **주체 상대성**이 포함되어 있다는 캠벨의 지적을 떠올려보면, 문화에 따라 자기 평가가 달라진다는 점이 납득이 안되는 것이 아니며 주체마다 다르게 받아들일 수 있다. 즉, 객관적 좋음이 동일해도 주체마다 웰빙이 다를 수 있다.

더구나 베네타 논증의 근본적인 문제는 문화 차이를 객관적 조건으로 간주하지 않았다는 점이다. 주체를 둘러싼 문화적 차이도 당연히 객관적 조건에 포함된다. 다른 문화에 있는 두 개인은 다른 객관적 조건 속에 있으므로, 다르게 보고하는 것이 전혀 놀라운 일이 아니다. 베네타가 이 논증을 타당하게 만들고 싶다면, 문화적 차이가 왜 객관적 조건이 아닌지 그 이유를 먼저 제시해야 할 것이다. 이런 해명이 없다면 베네타는 선결문제 요구의 오류를 저지르고 있는 것일 뿐이다. 그러므로 베네타의 논증은 전혀 성립하지 않는다.

심지어 문화적 차이에 따라 주관적 웰빙이 달라지는 이유도 심리학에서 이미 잘 밝혀져 있다. 디너의 논문<sup>243</sup>을 보면 다음과 같은 예가 나온다. 개인주의 국가에서는 자존감(self-esteem)이 삶의 만족도를 잘 예측해주는 요인이 된다.<sup>244</sup> 반면 집단주의 국가에서는 잘 예측해주지 못한다.<sup>245</sup> 문화에 따라 이러한 차이가 나타나는 이유는 관계적 유동성(relational mobility) 때문이다. 즉, 바람직한 관계를 쉽게 맺을 수 있고 자존감을 위협하는 관계는 쉽게 끊을 기회가 있는 정도에 따라 달라지는 것이다.<sup>246</sup> 그래서 관계가 유동적인 사회에서 자존감은 관계가 고정적인 사회보다 삶의 만족도를 잘 예측하는 것이다. 디너는 이런 검토 끝에 주관적 웰빙을 해석할 때 문화가 중요하다는 점을 보여준다고 결론 내린다. 다른 말로 바꾸자면, 문화적 요소에 따라 웰빙을 잘 예측할 수 있다는 것이다. 이런 설명에 대한 우리의 적절한 이해는 문화가 주관적 웰빙 평가에 영향을 미치며, 주관적 웰빙 평가를 신뢰할 수 있다는 것이다. 만약 주관적 웰빙 평가가 신뢰할 수 없는 보고라면, 문화적 요소에 따라 웰빙 예측을 성공하는 일은 기적과 같을 것이다.<sup>247</sup> 따라서 베네타의 주장과 달리 이는 웰빙에 대한 자기 평가를 불신할 이유가 아니라 신뢰할 이유가 된다.

243. Ed Diener, Richard E. Lucas, and Shigehiro Oishi, “Advances and Open Questions in the Science of Subjective Well-Being,” *Collabra: Psychology* 4, no. 1 (January 2018): 15, sec. 4, accessed May 2, 2024, <https://doi.org/10.1525/collabra.115>.

244. Virginia S. Y. Kwan, Michael Harris Bond, and Theodore M. Singelis, “Pancultural explanations for life satisfaction: Adding relationship harmony to self-esteem,” *Journal of Personality and Social Psychology* 73, no. 5 (November 1997): 1038-1051.

245. Yukiko Uchida et al., “Is Perceived Emotional Support Beneficial? Well-Being and Health in Independent and Interdependent Cultures,” *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, no. 6 (June 2008): 741-754.

246. Masaki Yuki et al., “Social ecology moderates the association between self-esteem and happiness,” *Journal of Experimental Social Psychology* 49, no. 4 (July 2013): 741-746.

247. 이 논증은 퍼트넘의 과학의 성공에 대한 실재론적 지지를 위해 개발한 유명한 “No Miracles Argument”에서 영감을 받았다. 퍼트넘의 원문은 다음을 보라. Hilary Putnam, *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers, vol. I*. (London: Cambridge University Press, 1975), 73. 논증의 재진술은 다음을 보라. J. Worrall, “Structural Realism: The Best of Both Worlds?” *Dialectica* 43 (1989): 101. 형식화는 다음을 보라. Liz Stillwaggon Swan, “Putnam’s No Miracles Argument,” in *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*, eds. Michael Bruce and Steven Barbone (Oxford: Blackwell, 2011), 344-345.

누군가는 기억은 웰빙에 영향을 주지 못한다고 주장했으면서, 문화는 웰빙에 영향을 준다는 나의 반론이 자의적이라고 아마 비판할지도 모른다. 하지만 이러한 비판은 성공하지 못한다. 앞서 언급한 기억과 달리 문화에 대해서는 웰빙과 관련이 있다는 실증적 연구 결과가 있다는 것이 중요한 차이점이다. 베네타가 만약 기억이 웰빙에 중요하다는 것을 보이고 싶다면, 기억이 웰빙에 중요한 요소임을 보여주는 다른 분야의 연구 결과를 실질적인 **정보**로 제시하거나 더욱 강력한 논증을 제시해야 할 것이다. 결국 OB1, OB2, OB3은 낙관주의 편향이 있다는 근거가 될 수는 있어도, 이를 바탕으로 자기 평가를 신뢰할 수 없다는 결론을 내릴 수는 없다.

#### 4) 타인과의 비교

다음은 PP4에 대해 다루겠다. PP4에서 베네타는 인간이 스스로 웰빙 평가를 할 때 암묵적으로 타인과 비교를 한다고 제시한다. 이는 베네타가 심리학 논문<sup>248</sup>을 나름대로 해석하여 그 함축을 제시한 것이다. PP4에 대한 나의 지적은 낙관주의 편향이나 적응과는 다르게 심리학적 근거가 부실하다는 것이다. 낙관주의 편향이나 적응은 심리학 교과서에도 나올 만큼 익히 알려져 있다. 하지만 웰빙에 대한 평가를 할 때, 항상 암묵적으로 타인과 비교를 하는지는 명확하지 않다.

베네타가 인용한 심리학 문헌의 핵심 결론은 지각의 편향이 훨씬 더 많은 상황에서 나타난다는 것을 발견했다는 것이다.<sup>249</sup> 그리고 그런 편향이 다양한 상황에서 나타난다는 것을 본문에서 여러 연구를 인용하며 보여준다. 이를테면 자신을 다른 사람보다 낫다고 보는 경향이 있고,<sup>250</sup> 다른 사람보다 잘 될 것이라고 예상한다.<sup>251</sup>

248. Shelley Taylor and Jonathon Brown, "Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health," *Psychological Bulletin* 103, no. 2 (March 1988): 193-210.

249. Taylor and Brown, "Illusion and Well-Being," 205.

250. *Ibid.*, 195.

251. *Ibid.*, 196.

하지만 이것이 웰빙에 대한 평가와 직접적인 관련이 있는지, 더 나아가 웰빙에 대한 평가를 할 때 일반적으로 항상 타인과 암묵적 비교를 하는지는 분명하지 않다. 왜냐하면 타인과 비교하지 **않고** 자기 자신에 대한 지각이 어떠한지에 관한 연구도 솔하게 인용되기 때문이다. 따라서 베네타가 해당 논문을 통해 PP4로 해석하는 것은 적절하지 못하다.

그렇다면 해당 논문의 올바른 해석은 무엇인가? 실제로 해당 문헌의 저자들이 결론 내린 것처럼 인간에게 낙관주의 편향이 있다는 근거로 사용될 수는 있다. 그리고 낙관주의 편향은 자신을 타인과 비교할 때 드러난다고 해석하는 것이 가장 적합한 해석이다. 종합하자면 낙관주의 편향은 주체가 자신을 스스로 지각할 때 또는 주체가 타인과 비교할 때 나타나는 인지 편향이다. 그렇다면 베네타가 정당화를 하기 위해 더 필요한 것은 다음과 같다. 첫째, 웰빙에 대한 자기 평가를 할 때 낙관주의 편향이 많은 경우 나타난다는 것을 보여줘야 한다. 둘째, 웰빙에 대한 자기 평가를 할 때 많은 경우 타인과 비교를 통해 나타나는 낙관주의 편향이 작동해야 한다. 하지만 두 번째는 보여줄 수 없다. 적어도 낙관주의 편향은 항상 타인과의 비교를 통해 나타나는 것이 아니며, 자신을 스스로 지각할 때도 등장하기 때문이다.

그렇다면 자신을 스스로 지각할 때 나타나는 낙관주의 편향은 잠시 제쳐두고, 만약 **최소한** 자신과 타인을 비교한다면, PP5라고 말할 수 있는가? PP5는 낙관주의 편향의 내용을 고려하면 일견 그럴듯하다. 하지만 내가 보기에는 모든 인간 삶의 나쁜 특징을 베네타가 지나치게 과장했다고 생각한다. 베네타가 말하는 인간 삶의 나쁜 특징은 다음과 같이 두 가지로 해석될 수 있다. 첫째, 나는 **현재** 인간의 삶이 나쁨이 간과된다는 주장이라면, 현재 인간의 삶이 그다지 나쁘지 않다고 생각한다. 따라서 간과될 특징도 그다지 없다. 둘째, 만약 삶이 나빠질 **가능성**이 간과되는 것이라면, 나빠질 가능성은 인간 삶이 나쁘다는 것을 보여주지 않는다고 생각한다. 여기서 이 정도로만 간략하게 언급하고 넘어가겠다. 인간의 삶이 나쁘지 아닌지 PQL2와 관련이 있으므로, 이후 PQL2 논의에서 더욱 상세하게 논할 것이다.

그러면 다시 첫 번째로 돌아가 보자. 웰빙에 관한 자기 평가를 할 때, 낙관주의 편향이 많은 경우 나타나는가? 혹은 낙관주의 편향이 정말로 자기 평가의 신뢰성에 영향을 주는가? 이 질문에 대한 답으로 나는 다음에서 낙관주의 편향이 자기 평가의 신뢰성에 영향을 주지 않는다는 비트라노의 반론을 소개하고 반론이 옳다고 생각하는 이유를 들겠다. 그리고 2.-1)에서는 인간의 여러 편향이 웰빙 평가의 신뢰성을 떨어뜨리지 않는다는 근거와 반론을 보여주겠다.

#### 5) 자기 평가의 신뢰도가 유지된다는 심리학적 근거

궁극적으로 낙관주의 편향이 자기 평가의 신뢰도를 위협하지 않는다는 주장을 크리스틴 비트라노(Christine Vitrano)<sup>252</sup>가 펼친 바 있다. 비트라노는 심리학자인 대니얼 길버트(Daniel Gilbert)의 『행복에 걸려 비틀거리다(*Stumbling on Happiness*)』도 비슷한 결론에 도달한다는 점을 인용한다. 길버트는 “늘 우리의 마음을 속일 수는 없기 때문에”<sup>253</sup> 밝은 면을 보는 인간의 경향이 자기 보고를 위협하지 않는다고 비트라노는 주장한다. 길버트는 “우리는 현실 없이도 살 수 없고, 착각 없이도 살 수 없”<sup>254</sup>으며, 각각 나름의 목적을 수행하고 서로 한계점을 보완해준다고 말한다. 길버트는 낙관주의적 성향이 불행으로부터 마음을 방어하는 심리적 면역 체계라고 보는 것이 타당하며, 인간이 망상에 빠지거나 아무것도 하지 못할 정도로 기분이 좋지 않은 것 사이에서 균형을 맞추게 하는 것이라고 말한다. 그래서 “사람들은 자신을 긍정적으로 보려고 하는 동시에 비현실적일 정도로 긍정적으로 보려고 하지는 않는다.”<sup>255</sup>

252. Christine Vitrano, “The Predicament That Wasn’t: A Reply to Benatar,” *Philosophical Papers* 49, no. 3 (November 2020): 457-484.

253. Daniel Gilbert, *Stumbling on Happiness* [행복에 걸려 비틀거리다] (New York: Vintage Books, 2005), 176.

254. Gilbert, *Stumbling on Happiness*, 177.

255. *Ibid.*, 178.

비트라노는 마이어스도 인용한다. 마이어스<sup>256</sup>는 어떤 사람이 스스로 행복하다고 생각하면 그게 바로 행복이며, 자기 자신에 대해 가장 잘 아는 사람은 당사자라고 말한다. 마이어스는 낙관주의 편향이 있는 것도 사실이며, 일시적인 기분이 삶의 평가를 흐리는 경향이 있다는 것도 인정한다. 하지만 일시적인 기분으로 전체 삶의 평가가 달라진다고 하더라도, 여러 시점에 행복과 만족 여부를 물으면 일관성 있게 답을 한다는 것을 알 수 있다. 또한 행복하다고 말하는 사람은 실제로 행복해 보이는 행동을 보여준다. 비트라노는 마이어스의 이런 진술을 보고 낙관주의 편향이 현실과 동떨어져 있지 않으며, 효과가 극적이지 않다고 해석한다. 그래서 베네타의 우려가 과장되었다고 비판한다.<sup>257</sup>

나는 비트라노의 반박이 옳다고 생각한다. 마이어스나 길버트 같은 심리학자들이 낙관주의 편향이 있지만 극적이지 않으며 인간은 계속해서 현실을 추적하고 오히려 지나친 불행에 빠져서 왜곡된 관점으로 바라보는 것을 보정하기에 자기 평가를 충분히 신뢰할 수 있다고 말했다. 나는 PP7의 지지 근거로 심리학적 근거를 들었으면, 자기 평가를 신뢰할 수 있다는 심리학자의 견해까지 함께 받아들이는 것이 옳다고 생각한다. 특히 베네타는 마이어스 문헌을 일부분만 인용하고 신뢰할 수 있다는 내용은 제외하는데, 공정하지 못한 편파적인 해석이라 여겨진다. 따라서 베네타는 실증적으로도 PP7을 지지하는 데 실패한다.

## 2. 주관적 웰빙 평가를 신뢰할 수 있는 이유

### 1) 주관적 웰빙 평가를 신뢰할 수 있다는 심리학적 근거

256. David G. Myers, *The Pursuit of Happiness* [마이어스의 주머니 속의 행복] (New York: Avon Books, 1993), chap. 1.

257. Vitrano, "The Predicament That Wasn't: A Reply to Benatar," 473-474.

지금까지 나는 세 가지 심리 현상에 대해 각각 자세하게 논하였다. 내 비판의 핵심은 세 가지 심리 현상을 근거로 웰빙에 대한 자기 평가를 신뢰할 수 없다는 결론을 도출할 수 없으며, 실증적 근거도 없고 오히려 반대되는 근거들이 있다고 말했다. 이 결론은 PP6가 틀렸음을 함축한다. 하지만 나는 방금 자세하게 논한 것과는 독립적으로 PP6와 PP7가 틀렸다는 실증적 근거를 제시하고자 한다. 새로운 근거를 제시하고자 하는 몇 가지 이유는 이렇다. 이를테면 낙관주의 편향은 베네타가 제시한 OB1, OB2, OB3 말고도 다양한 낙관주의 편향이 존재한다. 또한 자기 평가를 신뢰할 수 없게 만드는 가능한 다른 요인과 편향도 많다. 그래서 다른 요인과 편향에도 불구하고 웰빙에 대한 자기 평가가 신뢰할 수 있다는 추가 근거를 더 제시하고자 한다. 베네타는 PQL1을 심리학적 근거로 주장하고 있기 때문에, 이에 반대되는 심리학적 근거를 제시하면 나의 비판이 참일 가능성이 높아질 것이다.

심리학자들도 피험자가 웰빙 판단을 할 때, 편향된 보고를 할 수 있다는 점을 염두에 둔다. 디너<sup>258</sup>에 따르면, 실제로 판단할 당시의 날씨에 영향을 받는다<sup>259</sup>거나 좋아하는 축구팀이 최근에 우승의 여부 등에 따라 영향을 받을 수 있다<sup>260</sup>는 점이 드러났다. 하지만 이러한 연구는 너무 작은 표본으로 연구했기 때문에 신뢰하기 어렵고, 대규모 표본으로 다시 연구했을 때는 영향이 거의 없는 것으로 밝혀졌다.<sup>261</sup> 이처럼 여러 심리학의 연구에 따르면, 편향이 주관적 웰빙 측정의 타당성을 위협하지 **않는**다는 것을 알 수 있다고 디너는 결론 내린다.

258. Ed Diener, Richard E. Lucas, and Shigehiro Oishi, "Advances and Open Questions in the Science of Subjective Well-Being," *Collabra: Psychology* 4, no. 1 (January 2018): 15, sec. 2, accessed May 2, 2024, <https://doi.org/10.1525/collabra.115>.

259. Norbert Schwarz and Gerald L. Clore, "Mood, misattribution, and judgments of well-being: Informative and directive functions of affective states," *Journal of Personality and Social Psychology* 45, no. 3 (September 1983): 513-523.

260. Norbert Schwarz et al., "Soccer, rooms, and the quality of your life: Mood effects on judgments of satisfaction with life in general and with specific domains," *European Journal of Social Psychology* 17, no. 1 (January/March 1987): 69-79.

261. Stevie C. Y. Yap et al., "The effect of mood on judgments of subjective well-being: Nine tests of the judgment model," *Journal of Personality and Social Psychology* 113, no. 6 (December 2017): 939-961.

또한 인간이 어떤 에피소드를 겪을 때, 에피소드의 마지막에서 겪은 감정에 편향되어 웰빙을 판단하는 경향이 있다는 것을 알아냈다. 이런 경향에 대처하여 대니얼 카너먼(Daniel Kahneman)<sup>262</sup>은 피험자에게 기분이 행복한지 아닌지 오랜 기간 반복적으로 묻는다면, 행복감을 느끼는 시간을 집계할 수 있고 객관적인 행복의 척도를 얻을 수 있다고 제안한다. 이외에도 주관적 웰빙을 측정할 때, 여러 편향을 방지하기 위한 설문지 디자인 방법이 이미 고안되어 나왔다.<sup>263</sup> 즉, 베네타의 오해와 우려와 달리 실제로 심리학에서는 편향을 보정하고 자기 평가의 신뢰도를 확보하는 방법이 개발되어 잘 사용되고 있다. 그래서 오히려 특정 자기 평가가 편향적인 보고인지 아닌지 우리는 파악할 수 있는 것이다. 만약 심리학에서 자기 평가의 객관성이 있는지 없는지 모른다면, 특정 자기 평가가 편향된 보고인지 아닌지 애초에 판단할 수도 없었을 것이다.

마지막으로 주관적 웰빙에 대한 비자기 보고(non-self-report) 측정 방법도 있다. 그리고 비자기 보고 방법은 자기 보고 방법을 잘 보완하며, 서로 수렴된다는 것이 밝혀졌다. 예를 들어 피험자의 자기 평가와 피험자 주변의 정보 제공자의 평가의 상관관계에 관해 메타 분석을 한 결과, 두 방법 사이의 보고는 상당한 일치가 있는 것으로 나타났다.<sup>264</sup>

특히나 베네타는 타인에 대해 평가할 때 낙관주의 편향이 작동한다는 것을 말하지 않았다. 실제로 낙관주의 편향은 **스스로의** 상황을 낙관한다고 말하며, 타인에 대

262. Daniel Kahneman, "Objective happiness," in *Wellbeing: The foundations of hedonic psychology* [행복의 과학 : 웰빙: 쾌락심리학 핸드북], ed. Daniel Kahneman, Ed Diener, and Norbert Schwarz (New York: Russell Sage Foundation, 1999), 3-25.

263. Organisation for Economic Co-operation and Development, *OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-being* (OECD Publishing, 2013), accessed April 30, 2024, <https://doi.org/10.1787/9789264191655-en>. 대표적으로 OECD의 주관적 웰빙 측정에 관한 국제적인 지침을 보면 다양한 편향을 피하고 일관되게 측정하기 위한 방법을 제공한다. 특히 3장에 이러한 방법이 자세히 나온다.

264. Leann Schneider and Ulrich Schimmack, "Self-Informant Agreement in Well-Being Ratings: A Meta-Analysis," *Social Indicators Research* 94, no. 3 (December 2009): 363-376, accessed May 16, 2024, <https://doi.org/10.1007/s11205-009-9440-y>.

해 평가할 때는 편향이 작동한다는 내용이 아니다. 베네타가 보기에 사람들은 낙관주의 편향이 있어서 삶이 잘 되어 간다고 착각하며 자신의 진단으로는 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것이다. 즉, 베네타의 논증의 구도를 보면 타인의 삶을 평가할 때는 낙관주의 편향이 작동하지 않는다는 것을 숨은 전제로 사용하고 있다고 볼 수 있다. 한편, 적응이라는 현상도 스스로가 객관적 조건의 변화에 적응하는 것을 말하며 타인의 웰빙을 평가할 때 적응이 나타날 여지도 없다.

그렇다면 이 모든 것을 종합하여 해석하면 다음과 같다. 타인을 평가할 때는 낙관주의 편향이나 적응과 같은 심리적 현상이 작동하지 않는다. 그런데 심리학에서 타인의 웰빙 평가 보고와 자기 평가 보고가 상당한 일치를 보인다는 실증적 근거가 밝혀졌다. 그러면 이러한 결과의 올바른 철학적 해석은 자기 평가에도 각종 편향이나 심리적 특징이 작동하지 않는다는 것이다. 그리고 자기 평가에 신뢰성이 유지된다는 실증적 근거 역시 앞에서 나는 계속 제시하였다.

이러한 연구 결과를 통해 내가 말하고 싶은 결론은 다음과 같다. 각종 편향과 심리적 현상은 웰빙에 대한 자기 평가에 영향을 크게 주지 않으며, 심리학자들은 작은 영향도 모두 차단하기 위한 대책을 마련해서 사용하고 있다. 누군가가 자신의 웰빙에 대해 10점 중 7점으로 평가한다면, 실제로도 대략 7점에 가깝다는 것을 의미하지, 사실은 3점인데 7점으로 보고하는 것이 아니다. 특히 개인에게 낙관주의 편향이나 적응이 있다고 한들, 피험자 주변의 타인이 피험자의 웰빙을 평가할 때는 그러한 편향이 작동하지도 않고, 적응이 작용할 상황도 아니다. 그런데 피험자의 자기 평가와 타인의 평가가 통계적으로 유의미하게 일치한다면, 이는 자기 평가를 신뢰할 수 있다는 것을 의미한다. 베네타는 심리학적 근거를 통해 PQL1을 지지했지만, 자세히 검토해 보니 논증도 성립하지 않으며, 실증적 근거도 없는 것으로 드러났다. 다음에서는 비트라노와 유사한 반론을 한 마이클 하우스켈러(Michael Hauskeller)에 대한 베네타의 재반론을 다루겠다.

## 2) 오류가능주의에 대한 반박

한편 PQL1 대해 하우스켈러도 비트라노와 유사하게 마이어스와 디너를 인용하며 실제 심리학자들은 사람들이 자신의 삶이 얼마나 잘 돌아가는지에 대해 착각하고 있지 않다고 말한다며 반박한 적이 있다.<sup>265</sup> 이에 대해 베네타는 PQL1이 심리학적 연구에 의해 지지된다고 주장한 것이 심리학적 증거에만 근거한다는 의미가 아니라고 재반론한 바 있다. 베네타는 심리학적 증거가 PQL1을 받아들일 이유를 제공해준다는 것을 의미하며, 자신의 논증이 부분적으로는 철학적으로 오류가능주의(fallibilism) 관점에 근거한 것이라고 주장하였다.<sup>266</sup> 베네타는 실제로 몇몇 부분에서 오류가능주의적 관점을 드러냈다. 오류가능주의적 관점은 다음 진술에서 읽을 수 있다.

다수가 틀릴 수도 있고 틀리기 때문이다.<sup>267</sup>

욕구의 경우 오류의 범위는 틀림없이 더 넓다. 왜냐하면 (욕구가 쾌락을 위한 것이 아닌 한) 자신의 욕구가 충족되었는지에 관해 지금 당장 착각할 수 있기 때문이다. 따라서 우리는 우리의 욕구가 충족되었는지에 관해 접근 권한이 적다.<sup>268</sup>

또한 크리스틴 오버롤(Christine Overall) 역시 “독립적인 제3자가 아닌 개인 자신이 자신의 삶의 상태, 사건, 경험을 어떻게 평가할지, 자신의 삶이 얼마나 좋은지

265. Michael Hauskeller, “Anti-natalism, Pollyannaism, and Asymmetry: A Defence of Cheery Optimism,” *The Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 25.

266. David Benatar, “Misconceived: Why these further criticisms of anti-natalism fail,” *Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 124.

267. Benatar, *Better Never to Have Been*, 36.

268. *Ibid.*, 74.

를 결정할 권리가 있는 유일한 사람”<sup>269</sup>이라며 비판한 바 있다. 이에 대해 베네타<sup>270</sup>는 현재 쾌락을 느끼고 있는지 고통을 느끼고 있는지 착각할 수 없다는 점을 인정한다. 그러나 과거에 고통을 겪었는지, 미래에 고통을 겪게 될 것인지는 오류가 가능하며, 이는 “개인이 다른 거의 모든 것에 대해 착각할 수 있는 것처럼 이 모든 것에도 개인은 분명히 착각할 수 있다”<sup>271</sup>고 주장한다.

하지만 앞서 내가 반박한 바와 같이 과거와 미래에 관한 판단이 현재의 웰빙 평가를 훼손하지 않는다. 베네타 스스로도 인정하는 것처럼 현재의 자기 평가가 오류 불가능하다면, 현재의 웰빙 평가는 신뢰할 수 있다.

그렇지만 논의를 위해 베네타의 말처럼 심리학적 근거와 오류가능주의라는 두 가지 이유로 PQL1을 주장하고 있고, 웰빙에 관한 주관적 평가가 오류가능하다고 해보자. 그렇다고 하더라도 오류가능주의에 기대는 논증은 문제가 있다. 다음의 로데릭 치즘(Roderick Chisholm)이 제안한 인식 원리의 한 변형을 떠올려보자.

EP1. 우리의 내성판단은 (이를 의심할 만한 아무런 이유가 없는 한) 참일 개연성이 높다.<sup>272</sup>

우리가 EP1을 받아들인다고 해보자. 그리고 베네타의 말처럼 웰빙에 관한 주관적 평가가 오류가능하다고 하자. 그럴 수 있지만, 만약 오류가능하다면 베네타가 그 이유를 제시해야 할 것이다. 만약 자기 평가를 의심할 만한 다른 이유가 없다면, 주관적 웰빙 평가는 참일 개연성이 높을 것이다. 서론의 도덕 논증 평가 원리에 대해 말했듯이, 단순히 가능성만으로 주장하는 것은 좋지 않은 논증이며, PQL1을 지지하

269. Christine Overall, “My Children, Their Children, and Benatar’s Anti-Natalism,” *Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 59.

270. Benatar, “Misconceived,” 134; Benatar, *Better Never to Have Been*, 74.

271. Benatar, “Misconceived,” 134.

272. 이병덕. **현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근**. 개정판. (서울:성균관대학교 출판부, 2022), 183.

려면 실질적인 **정보**가 필요하다. 따라서 오류가능주의에 근거했다는 베네타의 재반론은 EP1에 따라 논파된다.

나는 앞서 세 가지 심리 현상이 우리의 웰빙 평가에 영향을 미치지 못한다고 논했다. 그리고 웰빙 평가를 신뢰할 수 있다는 심리학적 근거를 보여주었고, 단순히 오류가능주의에 호소하는 베네타의 반론도 실패하는 이유를 들었다. 지금까지 PQL1을 지지하는 이유들을 살펴보았지만, PQL1은 정당화되지도 못했고, 경험적 근거도 없다. 웰빙에 대한 주관적 평가를 신뢰하지 못할 이유는 없다. 그런데 PQL1은 PP5와 같이 부분적으로 인간의 삶이 나쁘다는 것을 선제하고 있는 듯하다. 이는 PQL2에서 상세히 진술되므로, 다음부터는 PQL2를 검토하도록 하겠다.

### 3. 삶이 실제로 나쁘지 않은 이유

#### 1) 나쁜 것들로 가득 차 있지 않은 이유

편향을 통제하고 냉정하게 바라보면, 두 가지 근거로 PQL2를 지지할 수 있다.

(AB1) 모든 인간의 삶은 나쁜 것들로 가득하다.

(AB2) 아무리 운이 좋은 사람이라도 좋은 일보다 나쁜 일이 훨씬 더 많다.

(AB3) 그러므로 인간의 삶은 실제로 나쁘다.

베네타는 삶에서 겪는 나쁨의 목록들을 나열하여 AB1의 근거를 보여준다. 첫째, 모든 인간에게는 갈증과 허기, 변의와 요의, 더위와 추위, 피로와 같은 일상적 불편함과 가벼운 질병, 생리통, 메스꺼움, 저혈당, 발작 등의 불쾌한 것들이 흔히 있다. 둘째, 교통 체증, 열망 좌절, 외모 불만, 상실 등의 사회적 좌절과 짜증이 있다. 셋째, 화상, 마비, 암 등의 신체적 질환과 심리적 질환의 위험에 노출되어 있다. 넷째,

타인에 의해 끔찍한 피해를 겪을 수 있다.

ABI의 첫 번째 근거인 일상적 불편함에 관해 베네타는 많은 사람들이 심각하게 여기지 않는다는 것을 알고 있다고 말한다. 하지만 “이러한 불편함을 경험해 본 적이 없는 축복받은 종이 있고, 만약 우리가 불편함을 나쁘게 여긴다면, 인간이 일상에서 겪는 불편함을 우리가 생각하는 것보다 더 심각하게 받아들여야 한다고 그 종은 지적할 것”<sup>273</sup>이라고 말한다.

베네타는 예상되는 반론에 대한 재반론에서도 가상의 종을 기준으로 삼는다. 낙관주의자들은 인간 삶을 판단하는 기준이 지나치게 완벽주의적이고 그런 기준을 만족하는 삶을 사는 존재는 인간이 아닌 신일 것이라고 반론할 것이라 베네타는 예상한다. 이러한 낙관주의 반론에 대해 베네타는 수명이 30년이고 늘 배고픔에 시달려서 인간보다 비참한 삶을 사는 호모 인포투나투스(*Homo infortunatus*)라는 허구적 종을 고려하자고 제안한다. 이 종의 비관주의 철학자는 덜 배고프고 80세나 90세까지 살면 더 나아질 것이라 지적한다. 해당 종의 낙관주의 구성원들은 그런 삶을 살면 더 이상 인포투나티가 아니라고 반론한다. 하지만 더 나은 삶을 살면 해당 종의 구성원이 되는지 아닌지 문제와 현재 삶이 좋은지 나쁜지는 다른 문제이다. 마찬가지로 ABI의 첫 번째 근거뿐만 아니라 다른 모든 나쁨이 없어진다면 인간인지 아닌지 문제와는 별개로 현재 인간의 삶이 좋은 것은 아니다.

베네타가 제시한 나쁨의 목록 나열은 모든 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주는가? 이도 란다우(Iddo Landau)<sup>274</sup>는 이에 대해 반론을 펼친 바 있다. 란다우에 따르면, 배가 고프고 목이 마르고, 방광과 장을 비워야 할 필요성, 너무 덥거나 춥다는 느낌, 피로감, 그리고 가려움증, 알레르기, 경미한 질병 등 베네타가 든 이러한 불편함은 삶을 전반적으로 나쁘게 만들기에 충분하지 않다. 좋은 삶을 사는 사람들의 삶에서는 강렬한 사랑, 강한 우정, 폭넓은 지식, 만족스러운 미적 경험, 성

273. Benatar, *The Human Predicament*, 72.

274. Iddo Landau, “Benatar on the Badness of All Human Lives,” *Philosophia* 49, no.1 (March 2021): 333-345.

취, 성적 쾌락, 도덕적 가치, 도덕적 만족, 그리고 기본적으로 좋은 신체적, 정신적 배경감과 같은 삶의 좋은 측면이 이러한 작은 불편함보다 더 중요할 것이다.

이와 유사한 비판은 하우스켈러도 지적한 바 있다. 하우스켈러는 다음과 같이 말한다.

대체로 우리가 삶에서 만날 수 있고 종종 마주치는 많은 악을 열거하고 과장하는 것으로 구성된다... 대조적으로, 우리가 경험하는 모든 선은 사소하고, 일시적이고, 약하고, 드물기 때문에 고려할 가치가 거의 없다고 한다. 그럼에도 불구하고 우리가 일상적으로 경험할 수 있고 종종 경험하는 많은 좋음과 쾌락을 나열하는 것은 매우 쉬울 것이다.<sup>275</sup>

내가 보기에 란다우나 하우스켈러의 지적은 옳다. 나 역시 베네타가 나쁨의 목록을 나열한 것이 삶이 나쁘다는 것을 보여주는 데 실패한다고 생각한다. 삶에서 좋은 것들의 목록을 똑같이 나열할 수 있다면, 적어도 삶이 나쁜 것들로 가득 차 있다고 볼 수는 없다. 똑같이 삶의 좋음과 나쁨을 나열할 수 있다는 사실이 말해주는 바는 삶에는 좋은 일도 있을 수 있고 나쁜 일도 있을 수 있다는 것뿐이다.

특히 내 생각에는 일상적 불편함이 삶이 나쁘다는 것을 전혀 보여주지 못한다. 이유는 두 가지이다. 첫째, 일상적 불편함이나 불쾌한 것들이 만약 없다고 하면 삶이 좋은지 불명료하다. 베네타는 삶은 시작할 가치가 없지만 지속할 가치가 있다고 여기며, 죽음은 좋지 않다고 생각한다. 그런데 갈증이나 변의를 느끼고 더위를 타거나 피로를 느끼는 일은 모두 생존과 관련된 생리적 반응이다. 만약 허기나 갈증을 느끼지 못하면 물과 음식을 챙겨 먹지 못하여 생존에 불리해질 것이다. 또는 생존을 위해 음식을 먹으려고 알림을 맞추어 놓아야 할 것이다. 만약 더위나 추위를 느

275. Michael Hauskeller, "Anti-natalism, Pollyannaism, and Asymmetry: A Defence of Cheery Optimism," *The Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 30-31.

끼지 못한다면, 이를 피하지 않게 되어 생존에 위협이 될 것이다. 삶의 지속을 긍정 하는 베네타의 관점에서 보면, 일상적 불편함은 삶의 진정한 나쁨이라고 볼 근거가 되지 못한다. 오히려 일상적 불편함은 생존에 필요하다.<sup>276</sup> 둘째, 일상적 불편함이 나쁜 것이라고 해도, 결론이 지지 되는 것은 아니다. 이는 ABI의 두 번째 근거도 마찬가지이다. 일상적 불편함과 사회적 좌절과 짜증은 **일시적으로** 발생한다. 일시적으로 발생하는 것은 가득 차 있다고 볼 수는 없다. 따라서 불편함, 불쾌함, 좌절, 짜증이 있다고 인간의 삶이 나쁜 것들로 가득 차 있다고 할 수 없다.

또한 베네타는 인간의 삶을 평가할 때 축복받은 종이나 호모 인포투나투스를 고려하면 여전히 그럴듯한 논증이라 주장한다. 이에 대해 란다우는 다른 종의 기준으로 판단하는 것은 문제가 있는 가정에 기초하고 있으므로 거부되어야 한다고 주장한다. 란다우가 말하는 두 가지 문제는 다음과 같다. 첫째, 축복받은 종(란다우는 포투나티라고 부른다)이 인간의 삶이 나쁘다는 기준을 가지고 있다. 둘째, 인간은 인간의 기준이 아니라 포투나티의 기준을 지지해야 한다. 첫 번째 문제의 근거는 다음과 같다. 포투나티의 기준은 그 종이 성취 가능한 것을 기준으로 삼는다. 그런데 인간만 하더라도 부자들이 중산층이 나쁜 경제 상태에 있다고 여기지 않고, IQ가 매우 높은 사람도 자신보다 IQ가 낮은 사람이 멍청하다고 생각하지 않는다. 이를 고려해 보면 포투나티가 사소한 불편을 심각하게 지적하지는 않을 것이다. 두 번째 문제의 근거는 다음과 같다. 만약 부자들이 중산층의 경제 상황이 나쁘다고 여기고, IQ가 높은 사람이 IQ가 낮은 사람이 바보라고 여긴다고 해보자. 그렇다고 하더라도 중산층이나 IQ가 낮은 사람이 부자나 IQ가 높은 사람의 기준을 받아들여야 하는 이유는 불분명하다. 마찬가지로 인간이 포투나티의 기준을 선호해야 할 이유도 분명하지 않다. 또한 인포투나티의 기준을 거부해야 할 이유도 제시하지 않았다.<sup>277</sup>

276. Brooke Alan Trisel, "How Best to Prevent Future Persons From Suffering: A Reply to Benatar," *South African Journal of Philosophy* 31, no. 1 (2012): 83-85. 트리셀은 나와 유사한 반론을 해당 논문의 4절에서 언급한 적이 있다. 트리셀은 급성 통증과 만성 통증을 구별하고 급성 통증은 도구적 가치가 있다고 반론한다.

277. Iddo Landau, "Two Arguments for the Badness and Meaninglessness of Life," *The Journal of Value*

내가 보기에 란다우의 지적은 옳다. 물론 나는 조금 더 근원적으로 “불편함을 경험해 본 적이 없는 축복받은 종”이 불편함이 어떻게 나쁘다고 판단할지 의심스럽다. 일반적으로 생각은 개념으로 구성되며, 개념 없이는 판단할 수 없기 때문이다.<sup>278</sup> 그리고 경험주의적 전통에 따르면 타고난 개념은 거의 없고 대부분 인지 메커니즘을 통해 획득된다.<sup>279</sup> 따라서 불편함을 경험하지 않고서 나쁘다고 판단할 수 있다는 주장은 말이 되지 않는다.

하지만 조금 더 논의를 위해 판단할 수 있다고 가정해보자. 란다우가 첫 번째로 제시한 근거인 제시한 부자와 IQ가 높은 사람의 예는 논란의 여지가 있을 수 있다. 부자들이 저소득층을 보고 충격을 받거나 지성적인 사람이 그렇지 못한 사람을 무시하는 경우를 흔히 접하기 때문이다.<sup>280</sup> 그러나 두 번째 근거는 그럴듯하다. 왜냐하면 실제로 우리가 평소에 다른 종의 기준으로 우리의 삶을 판단하지 않기 때문이다. 상어의 이빨이 충치에 걸리지 않고 이빨이 뽑혀도 계속 다시 나기 때문에 우리의 삶이 상어보다 나쁜가? 히드라나 홍해파리가 불멸한다고 해서 우리의 삶이 나빠지는 것 같지 않다. 물론 지성적 종이나 아니냐가 사고 실험에 영향을 미칠 수 있다. 하지만 허구적 종을 도입하여 인간의 삶을 판단하는 것은 적절한 기준이 아니다. 베네타는 자신이 기준으로 내놓은 허구적 종의 기준에 인간이 도달하면 인간이 아니게 되겠지만, 이와는 상관없이 여전히 인간의 삶은 나쁘다고 재반론을 한 바 있다. 그러나 내가 보기에 베네타는 반론에 전혀 답을 하지 않았다. 우리가 축복받은 종의 기준을 만족하게 된다면, 인간인지 아닌지 논의해볼 수 있을 것이다. 하지만 그러한 논의와 상관없이 여전히 그런 종의 기준이 적절한지 물어볼 수 있다. 결

*Inquiry* 54, no. 3 (September 2020): 429-433.

278. Tim Bayne, “What is thought?” in *Thought: A Very Short Introduction* [생각] (Oxford: Oxford University Press, 2013), 9-10.

279. Eric Margolis and Stephen Laurence, “Concepts,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023 ed. eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 3, accessed June 17, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/concepts/>.

280. 플라톤의 대화편이나 논어를 보더라도 플라톤이나 공자가 대화 상대의 수준에 따라 다르게 대우한다.

국 베네타는 포투나티 기준으로 인간의 삶을 판단해야 할 이유를 제시하지 않았다.

특히 내 생각에 인포투나티 기준을 거부할 이유를 제시하지 못했다는 란다우의 지적은 치명적이다. 포투나티의 기준에 따라 우리의 삶이 나쁘다가 따라 나오고, 우리의 기준에 따라 인포투나티의 삶이 나쁘다가 따라 나온다고 하자. 이 경우 반대 방향으로 인포투나티는 우리의 삶을 좋다고 여길 것이다. 그러면 인포투나티가 우리의 삶이 좋다고 여긴다는 이유로 우리의 삶이 좋아지는가? 이는 전혀 그럴듯하지 않다. 베네타가 허구적 종을 도입하여 인간의 삶을 판단할 때, 인포투나티의 기준으로 인간을 판단하지 않을 이유가 없다. 하지만 우리의 삶이 『난장이가 쏘아올린 작은 공』의 김불이가 자살한다고 더 나아지지도 않고, 우리가 슈퍼맨이 되지 못해 나빠진다고 판단하지도 않는다. 그러므로 베네타가 허구적 종을 상정하여 우리의 삶을 판단하는 것은 부적절한 기준을 상정한 것이다.

## 2) 경험의 비대칭성에 대한 반박

베네타는 이런 지적을 어느 정도 수용하는 것처럼 보인다. 베네타는 하우스켈러의 지적에 답하면서, 좋은 것과 나쁜 것의 수의 문제가 아니라 **기간과 강도**의 문제이기도 하며, 자신은 경험의 비대칭성 문제도 지적했다고 대답한다.<sup>281</sup> 베네타가 제시하는 경험의 비대칭성 예는 다음과 같다.

- (i) 최고의 쾌락이 좋은 것보다, 최악의 고통이 더 나쁘다.
- (ii) 만성 통증은 있지만, 만성 쾌락은 없다.
- (iii) 부상은 즉각적일 수 있지만, 회복은 절대 그렇지 않다.<sup>282</sup>

281. David Benatar, "Misconceived: Why these further criticisms of anti-natalism fail," *Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 125.

282. Benatar, "Misconceived." 126; Benatar, *The Human Predicament*, 77, 82; Benatar, *Debating Procreation*, 48-50.

(iv) 성취된 욕구보다 성취되지 않은 욕구가 더 많다.<sup>283</sup>

베네타는 “한 시간의 최악의 고통을 대가로 한 시간의 가장 즐거운 쾌락을 받아들일 것인지를 고려”<sup>284</sup>해보라고 한다. 우리는 아마 최고의 쾌락을 경험할 수 있다고 하더라도 최악의 고통을 선택하지 않을 것이다. 쾌락은 일시적이고 순간적인 경험이지만 통증은 지속된다. 교통사고는 순식간에 일어나지만 회복은 느리며 완전히 회복하지 못할 수 있다. 어떤 욕구는 충족되기까지 오랜 시간이 걸리며, 충족되더라도 새로운 욕구로 이어진다. 베네타는 이러한 경험의 비대칭성이 있기 때문에 아무리 운이 좋은 사람도 좋은 것보다 나쁜 것이 더 많다고 주장한다. 운이 좋지 않은 사람들은 더욱 상황이 나쁘다. 그러므로 모든 인간은 나쁜 것이 더 많으므로 인간의 삶은 실제로 나쁘다.

쾌락이 길고 고통이 짧으며, 다치거나 병에 걸리는 것이 어렵고 회복은 빠르면 인간의 삶은 더 나을 것이라는 점은 인정한다. 하지만 경험의 비대칭성이 있다는 것이 인간의 삶이 **실제로** 나쁘다는 것을 보여주진 못한다. 란다우<sup>285</sup>에 따르면, 이러한 비대칭성이 있다고 한들 최고의 삶이 좋을 수 없다는 것을 보여주지 않는다고 주장한다. 란다우는 A의 삶에서 많은 강력한 즐거움이 있지만, 단지 몇 개의 약하고 짧은 고통만 있다고 가정해보라고 한다. 일반적으로 쾌락은 고통보다 짧다는 것이 참이라고 할지라도, A의 삶은 여전히 전반적으로 고통보다는 쾌락이 더 많을 수 있다. 이는 (i)을 고려할 때에도 유지된다. 아마 A가 한 시간의 가장 큰 쾌락을 즐기기 위해 한 시간의 최악의 고통을 경험하는 것을 선택하지 않을 것이다. 그러나 A의 삶에 많은 쾌락이 있고 고통은 거의 없다는 사실은 여전히 변하지 않는다.

란다우는 베네타가 말한 가장 운이 좋은 사람도 잠재적인 좋은 것보다 잠재적인

283. Benatar, *The Human Predicament*, 79; Benatar, *Debating Procreation*, 50-51.

284. Benatar, *Debating Procreation*, 49.

285. Iddo Landau, “Benatar on the Badness of All Human Lives,” *Philosophia* 49, no.1 (March 2021): 333-345.

나쁜 것이 더 많다는 것은 참일지도 모른다고 여긴다. 그러나 모든 삶이 실제로 좋은 것보다 더 나쁘다는 의미로 이해된다면 그 주장은 사실이 아니라고 주장한다. 비대칭성은 좋은 삶을 사는 사람들이 좋은 삶을 살지 않는다는 것을 보여주지 않는다.

나는 (i)에 대한 란다우의 지적이 옳다고 생각한다. (i)은 직관에 기대고 있으므로 이에 동의하지 않을 수도 있지만, 참이라고 가정하자. 하지만 세상에서 운이 가장 좋은 사람과 더불어 많은 사람들은 최악의 고통을 선택하지도 않고 겪지도 않는다. 이는 삶에 관한 웰빙 이론을 고려하더라도 마찬가지이다. 웰빙이 높은 사람들은 여러 쾌락들을 얻거나 욕구를 충족하거나 객관적 좋음을 얻고 있을 것이다. 실제로 최고의 쾌락을 얻지 못한다고 하더라도 웰빙이 높은 사람은 여전히 좋은 삶을 살고 있다. 즉, 인간은 최고의 쾌락을 얻지도 못하지만 최악의 고통을 겪지도 않는다. 결국 (i)은 사고 실험에서는 인정할 수 있어도 실제 경험의 비대칭성을 보여주는 것이 아니다. 만약 실제로 최고의 쾌락과 최악의 고통을 선택하고 경험하는 것이 가능하더라도, 란다우의 말처럼 최악의 고통을 겪지 않는 사람들의 삶은 나쁘지 않다.

또한 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 주장이라면, 베네타의 주장이 사실이 아니라는 란다우의 지적도 옳다. 그 이유는 다음과 같다. 앞서 내가 비판했던 내용들과 비슷하게 베네타는 단어의 애매한 사용에 기대고 있다. 베네타가 말하는 경험의 비대칭성이 있다는 진술 중에 대표적으로 (ii)와 같은 진술의 “있다”가 애매하다. 즉, “만성 통증은 있지만, 만성 쾌락은 없다”는 아마 다음과 같이 두 가지로 해석될 수 있을 것이다.

- (ii) a. 만성 통증(을 가진 사람)은 있지만, 만성 쾌락(을 가진 사람)은 없다.
- b. 만성 통증(을 가질 가능성)은 있지만, 만성 쾌락(을 가질 가능성)은 없다.

만약 베네타가 (iia)를 의도했다면, 란다우의 비판이 유효할 것이다. 란다우는 잠

재적인 나쁨이 더 많을 수도 있다고 인정하지만, 이를 **실제적인** 경험을 의미한다면 틀린 진술이라고 주장한다. 그런데 베네타는 AB3에서 인간의 삶의 질이 **실제로** 나쁘다는 결론을 내린다. 베네타의 논증이 성립하려면, AB2에서도 실제로 나쁘다는 전제이어야만 한다. 논증을 다시 쓰면 다음과 같다.

(AB1) 모든 인간의 삶은 나쁜 것들로 가득하다.

(AB2\*) 아무리 운이 좋은 사람이라도 좋은 일보다 나쁜 일이 (실제로) 훨씬 더 많다.

(AB3) 따라서 인간의 삶은 실제로 나쁘다.

이 논증의 결론은 인간의 삶은 **실제로** 나쁘다는 것이다. 그러면 인간의 삶이 실제로 나쁘다고 가정해보자. 만약 그렇다면, (아무리 운이 좋은 사람이라도) 인간의 삶은 경험의 비대칭성을 포함한다. 만약 그렇다면, 만성 통증(을 가진 사람)은 있지만 만성 쾌락(을 가진 사람)은 없다. 그러나 적어도 대부분의 인간은 만성 통증을 겪지 않는다. 이에 대해서는 트리셀<sup>286</sup>이 지적한 바 있다. 트리셀은 만성 통증은 도구적 가치가 없으므로 나쁘다는 점을 인정한다. 반면 급성 통증은 생존에 도움이 되므로 유익하다. 하지만 트리셀이 인용한 세계보건기구(WHO)의 연구<sup>287</sup>에 따르면, 만성 통증을 겪는 사람은 일차의료(Primary Care) 환자의 22%만 경험하였다. 즉 일차의료 환자의 78%는 만성 통증을 경험하지 않았다.<sup>288</sup>

트리셀이 제시한 논문 외에도 다른 연구 결과들은 많다. 내가 찾은 1990년에서

286. Brooke Alan Trisel, "How Best to Prevent Future Persons From Suffering: A Reply to Benatar," *South African Journal of Philosophy* 31, no. 1 (2012): 79-93.

287. Oye Gureje et al., "Persistent pain and well-being: a World Health Organization Study in Primary Care," *JAMA* 280, no. 2 (July 1998): 147-51.

288. 이 비율은 만성 통증의 정의와 분류에 따라 달라질 수 있다. 트리셀이 인용한 연구는 6개월 이상 지속되는 통증을 기준으로 진행되었다. 국제질병분류(International Classification of Diseases) 11번째 개정판에 따르면, "3개월 이상 지속되거나 재발되는 통증"으로 만성 통증을 정의하고 있으며, 일반적으로 의학에서 3-6개월 이상 지속되는 통증을 만성 통증으로 분류한다.

2017년 사이의 광범위한 만성 통증 유병률에 대한 메타 분석 연구에 따르면, 전 세계적으로 광범위한 만성 통증의 유병률은 9.6%(8.0~11.2%)로 추정되었다.<sup>289</sup> 이런 연구들은 인간이 대부분 만성 통증이 없다는 것을 보여준다. 이 결론과 (iia)와 연언을 하면 얻을 수 있는 결론은 만성 통증(을 가진 사람)은 있지만, 인간은 대부분 만성 통증을 겪지 않는다는 것이다. 그러면 지금까지 펼친 논증을 종합하자면, 결론은 인간의 삶은 실제로 대부분 나쁘지 않다는 것이다. 즉, 베네타는 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주지 못했다.

나는 만성 쾌락을 가진 사람이 있다거나, 만성 통증이 나쁘지 않다고 주장하지 않았다. 내 결론의 옳은 해석은 다음과 같다. **만성 통증이 있는 사람들은 실제로 삶이 나쁘고, 없는 사람들은 실제로 나쁘지 않다.** 이러한 결론이 베네타의 논증보다 직관적이다. 베네타는 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주려면, 만성 통증이 없는 대부분의 사람이 왜 나쁜지를 설명해야 한다. 그렇다면 물려서서 할 수 있는 주장은 (iib)일 수 있다. 즉, 인간은 누구나 만성 통증(을 가질 가능성)이 있다.

하지만 (iib)로 물려서도 (혹은 원래 이 의미를 의도했어도) 논증은 실패한다. 란다우는 잠재적인 나쁜 것들이 많다는 것이 참일 수 있다는 점을 인정했다. 그러나 가능성으로 해석할 경우, 란다우도 놓친 베네타의 약점은 가능성만으로 실제로 나쁘다는 점을 전혀 옹호하지 못한다는 점이다. 이는 란다우가 (i)에 대해 반론하면서 제시한 것과 같은 반론에 부딪힌다. 즉, 만성 통증을 가질 가능성이 있다는 것이 지금 좋은 삶을 사는 사람이 나쁘다는 점을 전혀 보여주지 못한다. 결국 가장 운이 좋은 사람은 만성 통증을 겪지 않을 것이며, 그러한 비대칭성을 경험하지 못한다.

만약 가능성에 호소하는 논증이 왜 성립하지 않는지 이해하기 어렵다면 다음과 같은 예를 생각해 보자. 내가 복권에 당첨될 가능성이 있다고 해서 내 삶이 실제로 좋다는 것이 도출되는가? 그렇지 않다. 내가 복권에 당첨이 되어야 내 삶이 실제로

289. P. Andrews, M. Steultjens, and J. Riskowski, "Chronic widespread pain prevalence in the general population: A systematic review," *European Journal of Pain* 22, no. 1 (January 2018): 5-18.

좋아질 것이다. 마찬가지로 만성 통증을 포함한 나쁜 것들이 미래에 닦칠 가능성이 있다고 해서 실제로 인간의 삶이 나쁘다는 것을 보여주지 못한다.<sup>290</sup>

이와 같은 점을 이해한다면, (iii)도 역시 같은 문제를 겪고 있다는 것을 쉽게 알 수 있다. 우리가 병에 잘 걸리지 않고 다치기 어렵다면 우리의 삶이 더 나아지리라는 것은 참이다. 하지만 빠르게 다칠 수 있고 회복은 느리다는 점이 가장 운이 좋은 사람이 실제로 더 나쁘다는 것을 보여주지 못한다. 적합한 해석은 만약 다치거나 병에 걸리면 실제로 나빠지리라는 것뿐이다. 다치거나 병에 걸리지 않는다면, 그러한 비대칭성을 경험할 일도 없다. 이는 웰빙에 관한 세 가지 이론을 고려해 보아도 성립한다. 우리가 쾌락을 얻지 못하거나, 욕구를 충족하지 못하거나, 객관적인 좋음을 획득하지 못한다면, 웰빙이 낮을 것이다. 따라서 실제로 다치거나 질병에 걸려서 그로 인해 쾌락을 얻지 못하거나, 욕구를 충족하지 못하거나, 객관적인 좋음을 획득하지 못한다면, 나쁠 것이다. 그러나 부상이나 질병에 걸려도 많은 쾌락을 얻고, 욕구를 충족하고, 다른 객관적 좋음을 얻는다면, 삶은 여전히 좋을 것이다.

그러면 (iv)에 대해서도 다루겠다. 란다우<sup>291</sup>는 충족된 욕구와 충족되지 않은 욕구에 대해서도 대답한다. 사실, 제이슨 마쉬(Jason Marsh)<sup>292</sup>가 지적하듯 좌절되는 욕구보다 충족되는 욕구가 더 많은 것 같다. 마쉬는 수십억 명의 사람들은 매일 맛있는 식사를 하고 음악을 듣고 친구와 대화하며 가족과 시간을 보내며 수십억 개의 욕구를 충족하며 이는 좌절된 욕구의 수보다 많은 것 같다고 말한다. 그러나 란다우는 논의를 위해 베네타의 가정을 받아들인다고 하더라도 삶이 나쁘다는 결론은 나오지 않는다고 주장한다. 왜냐하면 좋은 삶을 사는 사람은 인생에서 중요한 욕구

290. 누군가는 경험의 비대칭성 논증의 기저에 존재와 비존재 사이의 비대칭성이 깔려 있지 않나 생각할 수 있다. 하지만 존재와 비존재 사이의 비대칭성 논증은 기본적으로 반출생주의에 대한 박애주의적 근거이며, 경험의 비대칭성과는 관련이 없다.

291. Landau, "Benatar on the Badness of All Human Lives," 337-338.

292. Marsh, Jason. "Quality of life assessments, cognitive reliability, and procreative responsibility." *Philosophy and Phenomenological Research* 89, no. 2 (September 2014): 448.

나 목표를 많이 성취한 사람들이 될 텐데, 그들이 덜 중요한 목표에 대해 충족되지 않은 욕구를 더 많이 가지고 있다 하더라도, 그들의 삶이 나빠지는 것은 아니다.

란다우는 에디슨(Thomas Alva Edison)을 사례로 든다. 에디슨은 새로운 축전지를 개발하는데 9,000번 이상의 실패를 했다고 전해진다.<sup>293</sup> 에디슨의 친구 말로리(Walter S. Mallory)가 결과가 없다고 말하자 에디슨은 작동하지 않은 수천 가지를 결과를 얻었다고 답했다고 한다. 그런데 에디슨이 축전지를 개발하는 동안 9,000번 실패하여 욕구를 충족하는 데 실패했고 1번 욕구를 충족했다고 해서, 또는 시간이 오래 걸렸다고 해서 에디슨의 삶이 비참한 실패로 점철된 나쁜 인생이었다고 보는 것은 잘못된 것 같다. 에디슨은 새로운 축전지를 개발하려는 중요한 목표를 달성하려는 욕구를 충족하는 데 성공했고 좋은 삶을 살았다. 따라서 성취된 욕구보다 성취되지 않은 욕구가 많다고 해서 나쁜 것이 더 많다고 할 수 없다.

나는 이 반론도 성공적이라 생각한다. 왜냐하면 베네타는 앞서 하우스켈러에 대해 반론하면서 수뿐만이 아니라 **강도와 기간**도 중요하다고 대답하였다. 하지만 에디슨의 사례는 에디슨의 욕구 충족의 강도가 이전의 실패로 인한 좌절을 모두 상쇄할 정도였기 때문이다. 강도와 기간의 중요성을 수용하고 실제 사례를 고려한다면, (iv)가 참이어도 인간의 삶은 나쁘지 않다. 따라서 경험의 비대칭성이 있다고 하더라도 인간의 삶이 나쁘다는 결론을 내릴 수는 없다.

이와 비슷한 노선에서, 나는 또한 다음과 같은 이유로 (iv)가 부당하다고 생각한다. 쉽게 계산하기 위해, 욕구가 충족되면 +1, 욕구가 충족되지 않으면 -1이라고 해보자. 내가 3가지 음식을 먹고 싶은데 1가지만 먹을 수 있고, 실제로 1가지만 먹었다고 해보자. 일견 충족되지 않은 욕구가 더 많은 것 같다(아마 계산하면 -2로 나쁠 것이다). 하지만 다음과 같은 예를 생각해보자. 내가 만약 10가지 음식을 먹고 싶어 하거나 아니면 100가지 음식을 먹고 싶은 욕구가 있다고 생겼다고 해보자. 나는 여

---

293. Frank Lewis Dyer and Thomas Commerford Martin, *Edison: His Life and Inventions* (New York: Barnes & Noble, 2005), 373.

전히 1가지만 먹었다. 그러면 나는 가만히 앉아 무언가를 무한히 욕구하기만 하면, 무한히 충족되지 않으므로 무한히 삶이 나빠지는가? 가만히 앉은 채로 삶이 나빠지고 있다는 함의는 터무니없다. 음식을 먹으면 +1이 되지, -2가 되거나 -99가 된다고 여기진 않는다. 이를 통해 알 수 있는 것은 다음과 같다. 우리는 끊임없는 무한한 욕구를 가지지 않는다. 또한 욕구가 충족되면 좋을 수는 있지만, 욕구가 충족되지 않는다고 하여 나쁘다고 할 수 없다.

경험의 비대칭성 논제에 대한 나의 주장은 다음과 같다. 경험의 비대칭성은 예화되지 않아 사고실험에서만 참이고 실제로 삶이 나쁘다는 것을 보여주지 못한다. 실제로 경험의 비대칭성을 겪고 있는 사람들만 나쁘다는 것을 알 수 있고 겪지 않는 사람들은 나쁘지 않다. 대부분의 사람들은 실제로 경험의 비대칭성을 겪고 있지 않으므로 모든 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 보여주지 못한다. 심지어 경험의 비대칭성이 있어도 삶이 나쁘다는 것이 따라나오지 않으며, 터무니없는 함의도 지니고 있다. 따라서 베네타가 제시한 경험의 비대칭성으로는 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 전혀 보여주지 못한다.

### 3) 스펙트럼 논증에 대한 반론

다음은 스펙트럼 논증을 살펴보겠다. 베네타는 최고의 인간 삶을 떠올려보면, 인간의 삶이 얼마나 열악한지 알 수 있다고 말한다. 스펙트럼 논증의 한 예는 다음과 같다.

- SP1. 지식은 흔히 좋은 것으로 여겨진다.
- SP2. 만약 지식이 좋은 것인데 우리가 가진 지식이 너무 적다면, 우리의 삶은 나쁘다.
- SP3. 무지 상태에서 전지 상태의 스펙트럼에서 인간은 무지에 가깝다.
- SP4. 그러므로 인간의 삶은 실제로 나쁘다.

일반 상식인 SP1을 가정하고, 전진 긍정으로 결론을 도출한다. 베네타는 지식뿐만 아니라 수명이나 선 등도 마찬가지로 논한다. 인간이 2,000년이나 3,000년을 살면 더 좋을 것이지만, 인간의 수명은 2,000년이나 3,000년보다 1년에 가깝다. 인간이 도덕적으로 더 나은 존재라면, 인간의 삶은 더 나아질 것이다. 하지만 인간이 가지고 있는 지식이 전지에 비해 적다고 나쁘다는 SP2가 전혀 명료하지 않다고 나는 생각한다. 인간이 전지하거나 전선하거나 긴 수명을 가진다면 더욱 좋다는 것은 참일 것이다. 그러나 우리가 가진 지식이 적다고 해서 나쁘지 않다. 지식을 하나씩 얻을 때마다 좋음은 +1 된다고 가정해 보자. 지식이 좋은 것이라면, 지식을 얻을 때마다 좋음은 늘어난다. 전지에 비해 우리의 지식은 적겠지만, 우리가 가진 좋음이 적다고 해도 좋은 것이지 나쁘다고 할 수는 없다. 유사하게, 전선에 비해 인간은 덜 선할 수 있지만, 적은 선도 좋은 것이지 나쁜 것은 아니다. 즉, 베네타는 스펙트럼의 양극단을 잘못 설정하였다. 전지하면 최고로 좋을 것이다. 그리고 무지는 덜 좋을 수 있다. 하지만 인간이 가진 지식이 전지 상태에 비해 적다고 하여, 인간의 처치는 나쁜 상태가 아니라 좋은 상태이다. 진정으로 나쁜 것은 잘못된 지식일 것이다. 왜냐하면 잘못된 지식을 가지고 있으면 세계와 인간에 대해 정확한 이해를 할 수 없게 되며, 생존에도 불리하게 될 것이기 때문이다. 마찬가지로 진정으로 나쁜 것은 적은 선이 아니라 악한 것이 나쁜 것이다. 비유를 하자면 축구에서 10:0으로 이기면 더 좋겠지만 1:0으로 이겨도 마찬가지로 좋은 것이지 나쁘다고 할 수는 없다. 진정으로 나쁜 것은 0:1이든 0:10이든 패배하는 것이 나쁜 것이다.

요약하면, 삶이 나쁘다는 베네타의 주장이 거짓이라는 것이다. 베네타는 삶의 질에 관한 논제를 논하고 있다. 그러면 마쉬가 지적하듯 삶의 질 논제는 경험적인 논제이며 그렇다면 삶의 세부 사항이 중요해질 것이다.<sup>294</sup> 우리의 삶을 살펴보면 실제로 나쁜 것들로 가득 차 있지 않으며 베네타는 삶의 좋음을 지나치게 무시한다. 또

---

294. Marsh, Jason. "Quality of life assessments, cognitive reliability, and procreative responsibility." *Philosophy and Phenomenological Research* 89, no. 2 (September 2014): 447.

한 인간과는 관련 없는 허구적 종의 기준으로 삶을 평가하는데, 이는 전혀 정당한 기준이 아니다. 경험의 비대칭성도 인간의 삶이 실제로 나쁘다는 것을 지지하지 못한다. 경험의 비대칭성을 실제로 겪는다면 삶이 나쁘겠지만, 겪지 않으면 나쁘지 않다. 대부분은 경험의 비대칭성을 겪지 않으며, 사고실험에서만 참이거나 경험의 비대칭성을 겪는다고 할지라도 나쁜 삶을 산다는 것이 따라 나오지 않는다. 그리고 인간이 적은 좋음만 가지고 있다고 한들 여전히 좋은 삶이지 나쁘다고 볼 수 없다.

## 제4장 결론 및 의의

내용을 요약하며 마무리하겠다. 이 논문에서 보여주고자 한 것은 베네타의 비관주의가 거짓이라는 것이다. 베네타는 현대 반출생주의를 선도하는 철학자로 주로 박애주의적 근거, 인간혐오적 근거, 비관주의적 근거로 반출생주의를 주장한다. 베네타에 따르면, 우주적 관점에서 보면 인간의 삶은 의미가 없다. 인간의 삶의 질은 끔찍하게 나쁘다. 그러면서 죽음도 심각하게 나쁘다. 인간은 나쁜 삶과 나쁜 죽음이라는 비극적 곤경에 처해 있다.

하지만 우주적 관점에서 보면 의미가 없다는 말은 명료하지 않다. 베네타는 삶의 의미가 있느냐는 질문은 삶에 목적이 있는지를 묻는다고 해석한다. 삶에 목적이 있느냐는 질문은 인류가 어떤 우주적 목적을 위해 창조되었는지를 물어볼 수도 있고, 개인이 어떤 목적을 위해 존재하고 있는지 물어볼 수도 있다. 하지만 인간 일반은 맹목적인 진화의 산물이고 창조된 우주적 목적은 없으므로 삶의 의미도 없다.

그러나 내가 보기에 우주적 목적이 없다고 삶의 의미가 없다고 볼 수는 없다. 이병덕은 자연과학으로 설명될 수 있는 법칙의 영역과 규범이 포함되는 이유의 영역을 나누는 셀라스의 견해를 고려하면, 인간이 진화의 산물이라는 사실은 법칙의 영역이고 삶이 나쁘다는 규범적 평가는 이유의 공간에 해당하므로 전제들이 결론을 정당화하지 못한다고 주장한다. 나 역시 사실과 가치의 구별을 이용하면, 인간이 창조된 목적이 없다는 사실로는 비관주의적인 가치 판단을 할 수 없다고 생각한다. 또한 목적이 없다고 삶의 의미가 없다고 보기는 어렵다. 이는 이미 근대 이후로 많은 반론이 제시되었다. 베네타는 인간이 진화의 산물이라고 말하고 있으므로 애초에 창조자를 가정하지 않으면서 동시에 창조된 목적이 없어서 무의미하다고 말한다. 창조된 목적에 따라 삶의 의미가 생긴다고 여기지 않으면서 동시에 초자연적

목적의 유무에 삶의 의미가 달려 있다고 말하므로 모순적인 태도를 지니고 있다. 그리고 이러한 초자연주의적 관점과 무신론이 결합한 허무주의는 이미 쇠퇴한 지 오래된 낡은 관점이다.<sup>295</sup> 또한 베네타는 우주적 관점에서의 허무주의자이며 좁은 관점에서는 삶의 의미가 가능하다는 점을 인정하는데, 좁은 관점에서도 마찬가지로 개인적·공동체적·인류적 목적 역시 부여받지 못한다. 그렇다면 좁은 관점에서도 삶의 의미가 없다고 주장해야 일관되지만 그렇지 않아 또한 모순을 지니고 있다.

그렇다면 개인의 삶이 의의 있는 목적을 위해 봉사하고 있는가? 베네타는 역시 그렇지 않으므로 삶이 의미 없다고 주장한다. 하지만 이는 위와 동일한 내용의 반론에 노출된다. 또한 베네타는 좁은 관점에서는 의미가 가능하다고 했으므로 타인·공동체·인류에게 중요하고 가치 있는 목적에는 봉사한다고 해석할 수 있을 것이다. 그러나 우주적 목적이란 말은 전혀 명료하지 않다. 이병덕은 칸트적 노선을 따라 인간은 스스로 목적을 설정할 수 있다고 비판하고, 베네타도 스스로 목적을 설정하여 성취하는 것이 의미 있다고 말한다. 이에 따르면 우주적 목적이란 우주가 스스로 목적을 설정한다는 의미는 아닐 것이다. 그러면 타인·공동체·인류에게 이익을 위하는 것처럼 우주의 이익을 목적으로 삼는다는 말로 해석할 수 있는데, 이 역시 우주는 이익을 누릴 수 있는 주체가 아니므로 무슨 목적이 없다는 것인지 이해하기 어렵다.

다른 문제는 베네타가 “우주적” 목적이 없다고 했으면서 어느 순간 “의의 있는” 목적이 없다고 말한다는 것이다. 하지만 베네타는 좁은 관점인 공동체적·인류적 관점에서는 중요한 목적에 봉사한다고 말하면서 의의 있는 목적은 없다고 말한다. 내가 보기에 “중요한” 목적과 “의의 있는” 목적이 의미 차이가 없는 것처럼 보이며, 따라서 모순적인 주장을 하고 있다고 생각한다. 만약 우주적 목적이 가장 의의 있는 목적이라는 의도였다고 해도 우주적 목적과 가장 의의 있는 목적이

295. Thaddeus Metz, “The Meaning of Life,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023 ed. eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-), sec. 4. accessed June 15, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/>.

교환 가능한 단어로 보이지 않기에 오도적인 논증을 펼치고 있다고 나는 생각한다.

조금 더 논의를 위해 우주적 목적이 가장 의의 있는 목적이라고 인정해 보자. 그러면 우리는 우주적 목적이 왜 가장 의의 있는지 물어볼 수 있다. 베네타는 우주적 의미가 가장 넓은 의미이기에 좋다고 답한다. 그러면 우주적 목적이 가장 의의 있는 이유는 가장 넓은 목적이기 때문에 좋다는 대답인데, 이는 전혀 실질적인 대답이 아니다. 우주의 이익은 원래 없을뿐더러 우주의 이익이 가장 의의 있다는 것도 불명료한 표현이므로, 이로부터 진리치를 판단할 수도 없고, 무언가를 추론해 낼 수는 없다. 그리고 우주의 이익을 위해 살지 않는다고 삶의 의미가 없다고 한탄하지도 않는다.

한편, 베네타는 좁은 관점에서의 삶의 의미는 쾌고감수성을 지닌 생명체에게 긍정적 영향을 줌으로써 생기는데, 우주적 영향은 주지 못하므로 의미가 없다고 한다. 그러나 우주에는 애초에 영향을 끼칠 생명체가 없기에 의미 없다고 결론 내릴 수 없다. 만약 외계 생명체가 존재한다고 해도, 영향을 주지 못하는 것이 왜 의미가 없는지 이해하기 어렵다. 만약 영향을 준다 해도, 삶의 의미가 외계 생명체의 영향 여부에 의존한다는 것은 기이하다.

베네타가 우주공간이나 별에 영향을 주지 못해 삶의 의미가 없다는 주장을 의도했어도, 갑자기 생명체가 아닌 별이나 공간에 영향을 못 준다고 평가하는 것은 비일관적인 관점이다. 또한 공간이나 별에 줄 수 있는 긍정적인 영향이 무엇인지도 이해하기 어렵고, 우주에 영향을 준다 해도 가장 큰 삶의 의미가 생기는지 이해하기 어렵다. 무엇보다 인간이 별을 만들거나 옮기지 못해 삶을 한탄하지도 않는다.

베네타는 더 의미 있는 삶이 낫다면, 우주적 관점에서 삶을 평가해서는 안 되는 이유가 없다고 말한다. 또한 우주적 의미를 원하는 것은 과대망상이 아니라고 말하며 베네타는 사람들이 합리적으로 중요해지기를 원한다고 주장한다. 그러나 이병덕은 실현 불가능한 목표는 좋음을 주지 못해 거부하는 것이 낫다고 비판한다. 그리고 일반적으로 사람이 불가능한 것을 욕구하는 것은 비합리적이라 평가하는데, 베

베네타는 사람들이 우주적 의미를 원하지만 얻을 수 없다고 말했으므로 최소한 베네타는 사람들이 비합리적임을 인정해야 한다. 그러나 이러한 함의는 받아들이기 어려우며, 따라서 좁은 관점에서의 의미를 추구하는 것과는 달리 우주적 의미를 추구하는 것은 비합리적이다.

그리고 베네타는 대부분의 사람이 우주적 의미를 원한다고 전제하지만, 직관에 기대고 있고 근거가 부족하다. 또한 베네타는 다른 곳에서 사람들에게 낙관주의 편향이 있다고 주장했는데, 낙관주의 편향에 따르면 사람들은 조금 더 나아지리라 기대하지, 우주적 의미를 기대하진 않는다.

마지막으로 베네타는 영원의 관점에서 보면 인간이 시공간적 한계를 초월할 수 없으므로 부조리하다고 주장한다. 하지만 시간적 한계를 초월한다 해도 네이글이 지적한 바처럼 부조리한 삶을 영원히 살면 영원히 부조리하다. 또한 우리가 크기의 한계를 초월하면 우주적 의미를 얻을 수 있냐는 네이글의 비판에 베네타는 답변을 회피했다. 그리고 이 분야에서 일반적으로 한계를 초월하면 의미를 얻는다는 주장은 진리, 선, 미를 향할 때 의미를 얻는다는 뜻이며 시공간적 한계를 초월하는 것은 진선미와는 관련이 없으므로, 단순히 시공간적 한계를 초월할 수 없다고 부조리하다고 말할 수 없다. 만약 인간이 만든 것이 영원히 가지 못해서 무의미하다는 주장이면 반박되는데, 인간이 만든 전과는 영원히 남으므로 의미를 얻을 것이다. 하지만 이런 함의는 기이하다. 결국 삶의 의미는 영원의 관점에 달려 있지 않다.

베네타는 삶의 우주적 무의미함과 더불어 삶의 열악한 질 때문에 더욱 나쁘다고 주장한다. 삶이 나쁘다는 주장에는 많은 사람들이 동의하지 않을 것이다. 왜냐하면 인간에게 낙관주의 편향, 적응, 타인과 비교라는 세 가지 심리적 현상이 있기 때문이다. 이러한 심리적 특징 때문에 삶의 질에 대한 주관적 평가는 신뢰할 수 없다. 이를 걷어내고 보면 인간의 삶은 나쁜 것들로 가득 차 있고 가장 운이 좋은 사람도 나쁜 것이 더 많으므로 인간의 삶은 실제로 나쁘다. 그러나 베네타의 논증은 오도적이며 거짓에 기반하고 있기에 이러한 주장은 성립하지 않는다.

베네타는 웰빙과 삶의 질이라는 철학과 다른 학문에서 흔히 구별되는 개념을 동의어처럼 사용하여 잘못된 결론을 도출한다. 베네타는 객관적 조건이 변화하면 삶에 대한 주관적 웰빙 평가도 변화해야 한다고 말한다. 그러나 주관적 웰빙은 정의상 개인의 평가에 달려있고, 객관적 조건은 삶의 질을 구성하는 요소이다. 객관적 조건은 웰빙의 구성 요소가 아니므로 객관적 조건이 바뀌는 것은 삶의 질이 바뀐다고 볼 수 있지만 주관적 웰빙이 바뀌는 것이 아니다. 즉, 객관적 조건이 나빠진다 해도 웰빙은 여전히 좋을 수 있으며, 다른 쾌락이나 욕구나 객관적 좋음은 많이 얻으면 삶은 좋을 수 있다. 이는 실증적 근거로도 뒷받침된다. 이런 점을 고려하면 적용은 주관적 웰빙 평가의 신뢰성을 위협하지 않는다.

낙관주의 편향이 있는 것은 사실이지만, 이런 편향이 주관적 평가에 영향을 준다는 심리학적 근거는 없다. 또한 미래나 과거를 긍정적으로 생각하는 것이 현재의 웰빙 평가와는 관련이 없다. 객관적 조건이 비슷하지만 문화에 따라 웰빙이 다르다고 보고하는 것은 심리학적으로 전혀 놀라운 일이 아니며 문화 역시 객관적 조건이므로 달라지는 것은 당연하다. 또한 비트라노는 심리학자 마이어스, 길버트를 인용하며 낙관주의 편향이 자기 평가의 신뢰성을 떨어뜨리지 않는다고 지적하였다.

타인과 비교하는 것이 웰빙 보고의 신뢰도를 해친다는 것은 심리학 문헌에 대한 베네타의 과도한 해석이다. 또한 심리학자들은 각종 심리적 편향이 웰빙 평가에 영향을 미치지 않게 하려는 방법을 이미 쓰고 있으며, 타인의 웰빙 평가와 자기 평가를 비교하면 상당한 일치를 보인다는 점에서 베네타의 주장은 실질적인 근거가 없는 것으로 드러났다. 베네타가 실질적인 근거 없이 오류가능성에 의존한다 해도 인식 원리를 고려하면 우리는 주관적 웰빙 판단을 믿을 수 있다.

베네타는 일상에서 겪는 불편함이 많다는 것이 인간 삶이 나쁘다는 이유인데, 허구적 종의 기준으로 판단하면 불편함이 심각한 나쁨일 것이기 때문이다. 그러나 란다우, 하우스켈러는 일상에서 겪는 많은 좋음이 있다고 반론한다. 란다우는 허구적 종을 기준으로 인간 삶을 판단하는 것은 우리가 성취 불가능한 기준이며, 인간

이 허구적 종의 기준을 선호할 이유도 없다고 지적한다. 나 역시 이에 동의하는데, 축복받은 허구적 종의 기준에 따라 우리 삶이 나빠지거나 불행한 허구적 종의 기준에 따라 우리 삶이 좋아지는 것 같지 않기 때문이다. 우리가 동물종을 기준으로 인간을 판단하지 않듯이 마찬가지로 부적절한 기준이다.

베네타는 경험의 비대칭성도 인간 삶이 나쁘다는 근거로 제시한다. 그러나 란다우가 반박했듯이 좋은 삶을 살고 있다면 비대칭성이 있어도 여전히 삶이 좋다는 것은 변함이 없다. 내 생각에도 비대칭성이 있다고 해도 웰빙이 높은 사람은 좋은 삶을 살고 있다. 또한 베네타는 삶이 실제로 나쁘다는 주장을 하지만, 경험의 비대칭성이 인간에게 실제로 나타나는 것이 아니다. 실제로 비대칭성을 겪고 있다면 삶이 나쁘겠지만, 겪지 않으면 나쁘지 않다. 예를 들어 실제로 만성 통증 등을 겪는 사람은 적은데, 만성 통증이 있는 사람은 나쁘겠지만 없는 사람들이 삶이 나쁘다고 불이유가 없다. 경험의 비대칭성을 겪을 가능성으로 현재 삶이 나빠지진 않는데, 행운을 겪을 가능성이 있다고 현재 삶이 좋아지지 않는 것과 마찬가지로 이유이다. 또한 성취되지 않은 욕구가 성취된 욕구보다 더 많다고 해도 우리 삶이 나쁘지 않아지며, 정말로 성취되지 않은 욕구가 많은지도 의문이라고 마쉬가 지적한 바 있다. 또한 좋음과 나쁨의 스펙트럼에서 우리가 만약 적은 좋음을 가지고 있다고 하더라도 좋은 것이지 나쁜 상태라고 볼 수는 없다.

베네타는 다른 논증이 실패해도 또 다른 논증으로 비관주의가 지지되며, 자신의 논증 몇 가지가 실패하고 우리 삶에 좋은 것이 조금 있다고 할지라도 **전반적으로** 보면 비관적이라고 주장한다. 하지만 내가 3장에서 비판한 바와 같이 베네타의 논증은 **전반적으로** 실패로 돌아간다. 결국 인간은 비극적 곤경에 처해 있지 않다.

나는 비관주의의 세 가지 근거 중 우주적 관점에서 보면 삶이 무의미하며 삶이 나쁘다는 두 가지 근거를 반박하였다. 마지막 근거인 죽음이 나쁘다는 근거는 본고에서 다루지 않았다. 죽음이라는 주제는 이제 하나의 분야가 될 만큼 방대한 논의가 쌓여있기 때문에 독립적으로 다루는 것이 좋다고 생각했다. 나는 다른 곳에서

언젠가 죽음과 관련된 문제를 다루겠다 약속한다. 그러나 반론 한 가지만 말하면 다음과 같다. 베네타는 “X를 받아들이지 않아도 Z를 기준으로 Y를 결론 내려야 한다”<sup>296</sup>며 이는 일반적인 논증 기법이라 말한 바 있다. 즉, 베네타 본인의 주장은 몇 가지 논증이 실패해도 다른 논증으로 지지되는 전략을 사용한다는 것이다. 그러면 반론도 유사한 기법으로 비슷하게 말할 수 있다. 우리는 “죽음이 나쁘다는 것을 받아들이더라도 다른 반론을 기준으로 비관주의가 틀렸다는 결론을 내려야 한다.”

논문의 이론적 의의는 다음과 같다. 우주적 관점에서 보면 삶이 무의미하다는 말은 언뜻 그럴듯하지만, 그것이 정확히 무슨 말인지 곰곰이 따져보면 불명료하다. 우주적 의미가 무엇인지 그것이 왜 가장 중요한지 베네타는 어떤 설득도 하지 못했다. 그렇다면 합리적인 우리는 그런 헛된 생각에 빠져 걱정할 필요가 없다. 또한 삶에 관한 자기 평가는 신뢰할 수 있으며, 모든 사람이 비참한 삶을 살고 있지도 않다. 베네타는 인간종이 탄생한 설명은 있지만, 인간의 존재 이유는 없다고 말한 바 있다.<sup>297</sup> 하지만 철학에서 일반적으로 받아들이는 규범적 이유(normative reason)와 동기적 이유(motivating reasons)의 구별<sup>298</sup>을 상기해보면 이 진술이 얼마나 애매한지 알 수 있다. 우리가 흔히 행위에 대한 이유라고 부르는 것은 규범적 이유이다. 그러나 모든 것에 규범적 이유가 있는 것이 아니다. 예를 들어 나이가 들거나 복권에 당첨될 이유는 없는 것 같다. 즉, 나이가 들지 숙고하거나 나이가 들어야 한다거나 나이가 드는 것이 허용된다거나 나이가 들지 말아야 한다고 주장하는 것은 말이 안 된다.<sup>299</sup> 인간의 존재 이유도 마찬가지로 존재할지 숙고하거나 존재해야 한다거나

296. Benatar, “Misconceived,” 127.

297. Benatar, *The Human Predicament*, 200.

298. Maria Alvarez, “Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation,” in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 ed. ed. Edward N. Zalta (Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-) accessed June 18, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>.

299. 이 예는 다음을 참고했다. Conor McHugh and Jonathan Way, *Getting Things Right: Fittingness, Reasons, and Value* (New York: Oxford University Press, 2022), 15.

나 존재하는 것이 허용된다거나 존재하지 말아야 한다고 주장하는 것은 말이 안 된다. 즉, 베네타가 인간의 존재 이유가 없다고 말할 때 없는 것은 규범적 이유가 없다는 것이다. 그러나 존재의 동기적 이유는 처음에는 없었더라도, 우리가 각자 만들면 된다.

또한 인간이 비극적 곤경에 처해 있지 않다면, 출생이 도덕적으로 금지된다는 반출생주의를 유지할 수도 없을 것이다. 물론 반출생주의의 다른 지지 근거인 인간 혐오적 근거, 인간박애적 근거, 동의기반 근거가 남아있다. 하지만 내 반론이 참이라면, 최소한 인간의 삶이 비관적이라는 이유로 출생이 금지된다는 주장이 옹호되지는 않을 것이다.

나의 반론으로 ‘삶의 의미’의 의미가 무엇을 말하는지 조금 더 명료해지고, 삶의 의미에 대한 근본적 이해가 조금 더 진전되었기를 바라며, 삶을 바라보는 관점을 새로 얻기를 바란다. 물론 나의 반론이 우주적 초라함을 느끼는 사람이 있다는 것을 부정하는 것은 아니다. 또한 그런 사람이 전부 비합리적이라고 말하는 것도 아니다. 우리가 종종 접하고 느낄 수 있는 삶의 무의미나 허무함이 정확히 무엇인지 베네타가 처음으로 논증을 제시했지만, 내가 보기에 최소한 베네타 방식으로 무의미를 느끼는 것은 아니라는 것이다. 우리가 가끔 느끼는 삶의 무의미에 대한 정교한 철학적 설명을 만드는 일은 필요할 것이다. 그러나 좋은 설명이 주어지기 전까지, 우리는 이성을 통해 냉정하게 생각해보면 적어도 지금은 비관주의가 참이라고 동의할 수는 없다는 것이다.

논문의 실천적 의의는 다음과 같다. 지난 20세기 동안 윤리 이론의 발전은 평등, 인권, 정의를 옹호하고, 동물 권리의 철학적 기초를 제공했으며, 환경의 내재적 가치를 옹호하고, 시민 불복종을 지지했다.<sup>300</sup> 이처럼 윤리학은 인간과 삶, 소수자, 동물, 환경에 대한 태도와 관행에 상당한 영향을 끼쳐왔다. 반출생주의 역시 생식윤리

---

300. Peter Singer, “Ethics,” in *Encyclopaedia Britannica*, May 8 2024, accessed June 6, 2024. <https://www.britannica.com/topic/ethics-philosophy>.

나 환경윤리와 깊은 연관을 맺고 있다. 2024년 현재 전 세계 인구는 끊임없이 증가하고 있지만, 한국은 지난해 출산율 0.72명<sup>301</sup>으로 OECD 국가들 중 유일하게 1.0명 이하이자 꼴찌를 기록하고 있다. 반면 한국의 자살률은 2020년 10만명당 24.1명으로 OECD 국가 중 1등이자 두 번째로 자살률이 높은 리투아니아의 18.5명과도 엄청난 차이를 보인다.<sup>302</sup> 한국의 출산율이 낮고 자살률이 높은 실질적인 이유가 철학적 이론에 입각한 것은 아니지만, 이런 상황에서 삶에 관한 비관주의나 반출생주의를 옹호하는 논증을 굳이 세상에 더하는 것은 부정적 영향을 미치리라 생각한다.

특히 강력한 논증으로 무장한 반출생주의 철학자도 있는 마당에 비판적 사고가 예리하지 않은 일상인들은 비관주의나 반출생주의의 논증에 쉽게 설득될지도 모른다. 문학 작품을 즐기듯이 철학 작품을 즐기는 일상인들의 경향을 고려하면 무비판적 수용은 더욱 우려할 만하다. 예를 들어, 2018년에 반출산(Antiprocreation)을 말하며 *The Antinatalism Magazine*을 발행한 황지운의 자살<sup>303</sup>은 아마 모두가 좋지 않은 선택이라 생각할 것이다. 베네타는 자살을 옹호하지 않았지만, 황지운은 베네타의 이익과 해악의 비대칭성에 기반한 친죽음주의를 옹호하며 자신의 신념을 실천했다.

그런데 2018학년도 법학적성시험 언어이해에서 베네타의 반출생주의 지문이 출제되거나 2019년에 베네타의 『태어나지 않는 것이 낫다』 번역본이 출판되고 유튜브에 반출생주의 관련 영상이 많은 조회수를 기록하는 등 일상인들에게 차차 퍼져가고 있다. 이런 상황에 진지한 반론을 통해 삶의 의미에 대해 방어하는 것은 무엇보다 중요하고, 유용성이 있다고 생각한다. 특히 한국의 상황을 고려하면 시급히 해

301. 통계청, **인구동향조사**, 인구동태건수 및 동태율 추이(출생, 사망, 혼인, 이혼), 2023, accessed June 6, 2024, [http://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT\\_1B8000F&conn\\_path=f2..](http://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1B8000F&conn_path=f2..)

302. 통계청 통계개발원, **한국의 안전보고서 2023**. 민경아, 조진혜. 발간등록번호 11-1240245-000091-01. (대전: 통계청 통계개발원, 2024), 87, accessed June 6, 2024, [https://kostat.go.kr/boardDownload.es?bid=246&list\\_no=430543&seq=5](https://kostat.go.kr/boardDownload.es?bid=246&list_no=430543&seq=5).

303. Masahiro Morioka, "What Is Antinatalism? Definition, History, and Categories," in *What Is Antinatalism? And Other Essays: Philosophy of Life in Contemporary Society*, 2nd ed. (Tokyo: Tokyo Philosophy Project, Waseda University, 2024), 17n39.

야 할 일이라 생각한다. 이것이 본고의 실천적 의의가 되리라 생각한다.

그러면 우리는 무엇을 해야 하는가? 어떤 동기적 이유를 만들면 되는가? 베네타도 스스로 말하고 이병덕을 비롯한 다른 철학자들이 흔히 지적하고 말했던 것처럼, 우리는 스스로 목표를 설정하고 그 목표를 성취하면 충분히 삶의 의미를 얻을 수 있다. 우리의 좋음에 기여하는 합리적인 목표를 설정하고 그 목표가 노직이 말한 것처럼 진리, 선, 미를 향한다면 우리는 잘살게 될 것이다. 내 반론이 성공하여 비관주의에 빠진 사람에게 논리적 위로가 되길 바라며, 비관주의에서 빠져나온 후 진정으로 주위의 열악한 삶을 사는 사람들을 파악하고 그들의 이익을 증진시키는 데 눈을 돌리기를 바란다.

마지막 의의는 다음과 같다. 국내에서 허무주의에 관한 연구를 진행한 학위 논문은 지금까지 니체에 관련된 연구가 주를 이루었다. 최근 분석철학 내에서의 삶의 의미와 비관주의에 대해서는 학위 논문이 나온 바가 없으므로 이를 처음으로 다루었다는 것도 나름의 기여가 되리라 생각한다.

## 참 고 문 헌

- Alexandrova, Anna. “Is There a Single Concept of Well-Being?” In *A Philosophy for the Science of Well-Being*. New York: Oxford University Press, 2017. Also at <https://doi.org/10.1093/oso/9780199300518.003.0001>.
- Albrecht, Gary L., and Patrick J. Devlieger. “The disability paradox: high quality of life against the odds.” *Social Science and Medicine* 48, no 8 (April 1999): 977-988. Also at [https://doi.org/10.1016/S0277-9536\(98\)00411-0](https://doi.org/10.1016/S0277-9536(98)00411-0).
- Alvarez, Maria. “Reasons for Action: Justification, Motivation, Explanation.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2017 ed. Edited by Edward N. Zalta. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-. Accessed June 18, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/reasons-just-vs-expl/>.
- Andrews, Frank M., and Stephen B. Withey. *Social Indicators of Well-Being: Americans’ Perceptions of Life Quality*. New York: Plenum Press, 1976. Also at <https://doi.org/10.1007/978-1-4684-2253-5>.
- Athanasopoulos, Constantinos. “Fact-Value Distinction.” In *The Continuum Encyclopedia of British Philosophy*, Vol. 2, edited by A. C. Grayling, Naomi Goulder, and Andrew Pyle, 1047-8. London: Bloomsbury Publishing, 2006.
- Audi, Robert. *The Architecture of Reason: The Structure and Substance of Rationality*. New York: Oxford University Press, 2002. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195158427.001.0001>.

- Ayer, A. J. “The Claims of Philosophy.” In *The Meaning of Life*, 3rd ed., Edited by E. D. Klemke, 199–202. New York: Oxford University Press, 2008.
- Baggini, Julian. *What’s It All About? Philosophy and the Meaning of Life* [러셀 교수님, 인생의 의미가 도대체 뭔가요?]. London: Granta, 2004.
- Baier, Kurt. “A Good Life.” In *Problems of Life and Death: A Humanist Perspective*, By Kurt Baier, 59–74. Amherst, NY: Prometheus, 1997.
- . “The Meaning of Life.” In *The Meaning of Life*, Edited by E. D. Klemke, 81–117. New York: Oxford University Press, 1981.
- Batthyany, Alexander, and Pninit Russo-Netzer, ed. *Meaning in positive and existential psychology*. New York: Springer, 2014. Also at <https://doi.org/10.1007/978-1-4939-0308-5>.
- Baumeister, Roy, et al. “Bad Is Stronger Than Good.” *Review of General Psychology* 5, no. 4 (December 2001): 323–370. Also at <https://doi.org/10.1037/1089-2680.5.4.323>.
- Bayne, Tim. “What is thought?” In *Thought: A Very Short Introduction* [생각], 1–18. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Belliotti, Raymond Angelo. *What Is the Meaning of Human Life?* Amsterdam: Rodopi, 2001.
- Belshaw, Christopher. *Ten Good Questions about Life and Death*. Malden, MA: Blackwell, 2005.
- Benatar, David. “Every Conceivable Harm: A Further Defence of Anti-Natalism.” *South African Journal of Philosophy* 31, no. 1 (2012): 128–164. Also at <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751773>.
- . “Misconceived: Why these further criticisms of anti-natalism fail.” *Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 119–151. Also at <https://doi.org/10.10>

07/s10790-022-09890-w.

- . “Pessimism, Optimism, and the Meaning of Life.” In *Oxford Handbook of Meaning in Life.*, edited by Iddo Landau, 431-443. Oxford: Oxford University Press, 2022. Also at <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190063504.013.35>.
- . “Reproductive freedom and risk.” *Human Reproduction* 21, no. 10 (June 2006): 2491-2493. Also at <https://doi.org/10.1093/humrep/del209>.
- . “The Limits of Reproductive Freedom.” In *Procreation and Parenthood: The Ethics of Bearing and Rearing Children*, edited by David Archard and David Benatar, 78-102. Oxford: Oxford University Press, 2010. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199590704.003.0004>.
- . “The Misanthropic Argument for Anti-natalism.” In *Permissible Progeny?: The Morality of Procreation and Parenting*, edited by Sarah Hannon, Samantha Brennan, and Richard Vernon, 34-59. Oxford: Oxford University Press, 2015. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199378111.003.0002>.
- . “The Optimism Delusion.” *Think* 6, no. 16 (Winter 2008): 19-22. Also at <https://doi.org/10.1017/S1477175600002360>.
- . “Why it is Better Never to Come into Existence.” *American Philosophical Quarterly* 34, no. 3 (July 1997): 345-355. Also at <https://www.jstor.org/stable/20009904>.
- . *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence* [태어나지 않는 것이 낫다]. New York: Oxford University Press, 2006. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199296422.001.0001>.
- , ed. *Life, Death, and Meaning: Key Philosophical Readings on the Big Questions*. 3rd ed. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2016.
- . *The Human Predicament: A Candid Guide to Life’s Biggest Questions*. New

York: Oxford University Press, 2017. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190633813.001.0001>.

Benatar, David, and David Wasserman. *Debating Procreation: Is It Wrong to Reproduce?* New York: Oxford University Press, 2015. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199333547.001.0001>.

Benatar, David, and Thaddeus Metz. *Conversations about the Meaning of Life*. Edited by Mark Oppenheimer and Jason Werbeloff. Johannesburg: Obsidian Worlds Publishing, 2021.

Bruce, Michael, and Steven Barbone, eds. *Just the Arguments: 100 of the Most Important Arguments in Western Philosophy*. Oxford: Blackwell, 2011.

Blackburn, Simon. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press, 2016. Also at <http://www.oxfordreference.com/>.

———. *Being Good: A Short Introduction to Ethics* [선]. 2nd ed. New York: Oxford University Press, 2003.

Bognar, Greg. “The Concept of Quality of Life.” *Social Theory and Practice* 31, no. 4 (October 2005), 561–580, Accessed June 11, 2024, <https://doi.org/10.5840/soctheorpract200531426>.

Brake, Elizabeth, and Joseph Millum. “Parenthood and Procreation.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Spring 2022 ed. Edited by Edward N. Zalta Stanford. CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997–. Accessed January 18, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/parenthood/>.

Brill, Skott. “Does It Matter that Nothing We Do Will Matter in a Million Years?” *Dialogue* 46, no. 1 (Winter 2007): 3–25. Also at <https://doi.org/10.1017/S0012217300001530>.

- Brogaard, Berit, and Barry Smith. “On Luck, Responsibility, and the Meaning of Life.” *Philosophical Papers* 34, no 3 (2005): 443-458. Also at <https://doi.org/10.1080/05568640509485167>.
- Campbell, Angus, Philip E. Converse, and Willard L. Rodgers. *The Quality of American Life*. New York: Russell Sage Foundation, 1976. Also at <https://www.russellsage.org/sites/default/files/QualityAmLife.pdf>.
- Campbell, Stephen M. “The concept of well-being.” In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, edited by Guy Fletcher, 402-413. New York: Routledge, 2016.
- Camus, Albert. *The Myth of Sisyphus* [시지프 신화]. Translated by J. O’ Brien. 1955. Reprint, New York: Penguin Books, 1979. Originally published as *Le mythe de Sisyphe* (Paris: Librairie Gallimard, 1942).
- Cassidy, Lisa. “That Many of Us Should Not Parent.” *Hypatia* 21, no 4 (Fall 2006): 40-57. Also at <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01127.x>.
- Cioran, Emil M. *The Trouble with Being Born* [태어났음의 불편함]. Translated by Richard Howard. New York: Arcade Publishing, 1976. Originally published as *De l’inconvénient d’être né* (Paris: Gallimard, 1973).
- . *On the Heights of Despair* [절망의 끝에서]. Translated by Ilinca Zarifopol-Johnston. Chicago: University of Chicago Press, 1996. Originally published as *Pe culmile disperării* (Bucharest: Fundația Pentru Literatură Și Artă “Regele Carol II” , 1934).
- Coates, Ken. *Anti-natalism: Rejectionist Philosophy from Buddhism to Benatar*. Sarasota, FL: First Edition Design, 2016. Kindle.
- Cottingham, John. *On the Meaning of Life* [삶의 의미]. London: Routledge, 2003.
- Crisp, Roger. “Well-Being.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter

- 2021 ed. Edited by Edward N. Zalta. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-. Accessed April 26, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/well-being/>.
- Diener, Ed, et al. “The Satisfaction With Life Scale.” *Journal of Personality Assessment* 49, no. 1 (February 1985): 71–75. Also at [https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4901\\_13](https://doi.org/10.1207/s15327752jpa4901_13).
- Diener, Ed, Richard E. Lucas, and Shigehiro Oishi. “Advances and Open Questions in the Science of Subjective Well-Being.” *Collabra: Psychology* 4, no. 1 (January 2018): 15. Accessed May 2, 2024. <https://doi.org/10.1525/collabra.115>.
- Dienstag, Joshua Foa. *Pessimism: Philosophy, Ethic, Spirit*. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2006.
- Downie, Robin. *Quality of Life: A Post-Pandemic Philosophy of Medicine*. Exeter: Imprint Academic, 2021.
- Dyer, Frank Lewis, and Thomas Commerford Martin. *Edison: His Life and Inventions*. New York: Barnes & Noble, 2005. Also at <https://www.gutenberg.org/files/820/820-h/820-h.htm>.
- Eagleton, Terry. *The Meaning of Life: A Very Short Introduction* [인생의 의미]. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Feinberg, Joel. “Absurd Self-Fulfillment.” In *Freedom and Fulfillment: Philosophical Essays*, by Joel Feinberg, 297–330. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992. Also at <https://doi.org/10.2307/j.ctv143mdgf.17>.
- Gill, Carol J. “Health Professionals, Disability, and Assisted Suicide: An Examination of Empirical Evidence.” *Psychology, Public Policy, and Law* 6, no 2 (June 2000): 526–545. Also at <https://doi.org/10.1037/1076-8971.6.2.526>.
- Gilbert, Daniel. *Stumbling on Happiness* [행복에 걸려 비틀거리다]. New York:

Vintage Books, 2005.

- Goering, Sara. “ ‘You say you’ re happy, but …’ : Contested Quality of Life Judgments in Bioethics and Disability Studies.” *Journal of Bioethical Inquiry* 5, no 2-3 (May 2008): 125–135. Also at <https://doi.org/10.1007/s11673-007-9076-z>.
- Gregory, Alex. *Desire as Belief: A Study of Desire, Motivation, and Rationality*. New York: Oxford University Press, 2021. Also at <https://doi.org/10.1093/oso/9780198848172.001.0001>.
- Griffin, James. *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*. Oxford: Clarendon Press, 1986. Also at <https://doi.org/10.1093/0198248431.001.0001>.
- Gureje, Oye, et al. “Persistent pain and well-being: a World Health Organization Study in Primary Care.” *JAMA* 280, no. 2 (July 1998): 147–51. Also at <https://doi.org/10.1001/jama.280.2.147>.
- Harrison, Gerald, and Julia Tanner. “Better Not to Have Children.” *Think* 10, no. 27 (Spring 2011): 113–121. Also at <https://doi.org/10.1017/S1477175610000436>.
- Hartmann, Eduard von. *Philosophy of The Unconscious*. 2 vols. Translated by William C. Coupland. New York: Macmillan, 1884.
- Hauskeller, Michael. “Anti-natalism, Pollyannaism, and Asymmetry: A Defence of Cheery Optimism.” *The Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 21–35. Also at <https://doi.org/10.1007/s10790-022-09884-8>.
- Hausman, Daniel M. “Health Measurement Systems.” In *Valuing Health: Well-Being, Freedom, and Suffering*. New York: Oxford University Press, 2015. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190233181.003.0005>.
- Hazlett, Allan. “Episemic goods.” In *The Routledge Handbook of Philosophy of Well-Being*, edited by Guy Fletcher, 259–270. New York: Routledge, 2016.
- . “Irrational Desire.” In *The Epistemology of Desire and the Problem of*

- Nihilism*, 94-120. New York: Oxford University Press, 2024. Also at <https://doi.org/10.1093/9780191995583.003.0005>.
- Heather, Nick, and Gabriel Segal, eds. *Addiction and Choice: Rethinking the relationship*. New York: Oxford University Press, 2016. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198727224.001.0001>.
- Heidegger, Martin. *Being and Time* [존재와 시간]. Translated by J. Macquarrie and J. Robinson. Oxford: Blackwell, 1973.
- Heintzelman, S. J., and L. A. King. “Life is pretty meaningful.” *American Psychologist* 69, no. 6 (2014): 561-574. Also at <https://doi.org/10.1037/a0035049>.
- Hicks, Joshua A., and Clay Routledge, eds. *The experience of meaning in life: Classical perspectives, emerging themes, and controversies*. New York: Springer, 2013. Also at <https://doi.org/10.1007/978-94-007-6527-6>.
- Inglehart, Ronald. *Cultural Shift in Advance Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1990. Also at <https://doi.org/10.2307/j.ctv346rbz>.
- James, Laurence. “Achievement and the Meaningfulness of Life.” *Philosophical Papers* 43 no 3 (2005): 429-442. Also at <https://doi.org/10.1080/05568640509485166>.
- Joyce, Richard, and Stuart Brock, eds. *Moral Fictionalism and Religious Fictionalism*. New York: Oxford University Press, 2023. Also at <https://doi.org/10.1093/oso/9780198881865.001.0001>.
- Kagan, Shelly. “The Limits of Well-Being.” *Social Philosophy and Policy* 9, no. 2 (Summer 1992): 169-89. Also at <https://doi.org/10.1017/S0265052500001461>.
- Kahane, Guy. “Our Cosmic Insignificance,” *Nous* 48, no. 4 (December 2014): 745-772. Also at <https://doi.org/10.1111/nous.12030>.
- Kahneman, Daniel. “Objective happiness.” In *Wellbeing: The foundations of*

- hedonic psychology* [행복의 과학 : 웰빙: 쾌락심리학 핸드북], edited by Daniel Kahneman, Ed Diener, and Norbert Schwarz, 3-25. New York: Russell Sage Foundation, 1999.
- Kant, Immanuel. “Groundwork of The metaphysics of morals.” [도덕형이상학 정초] In *Practical Philosophy*, edited and translated by M. J. Gregor, 37-108. New York: Cambridge University Press, 1996. Also at <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813306.007>.
- . “The metaphysics of morals.” [도덕형이상학] In *Practical Philosophy*, edited and translated by M. J. Gregor, 353-603. New York: Cambridge University Press, 1996. Also at <https://doi.org/10.1017/CBO9780511813306.013>.
- Kauppinen, Antti. “Meaningfulness.” In *Routledge Handbook of the Philosophy of Wellbeing*, edited by Guy Fletcher, 281-291. New York: Routledge, 2015. Also at <https://doi.org/10.4324/9781315682266>.
- Kierkegaard, Søren. *Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Crumbs*. Translated by Alastair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Also at <https://doi.org/10.1017/CBO9780511626760.005>.
- . *Entweder/Oder. Zweiter Teil* [이것이냐 저것이냐 2]. Translated by Christoph Schrempf. Jena:Eugen Diederichs, 1922.
- Kraut, Richard. *The Quality of Life: Aristotle Revised*. New York: Oxford University Press, 2018. Also at <https://doi.org/10.1093/oso/9780198828846.001.0001>.
- Kwan, Virginia S. Y., Michael Harris Bond, and Theodore M. Singelis. “Pancultural explanations for life satisfaction: Adding relationship harmony to self-esteem.” *Journal of Personality and Social Psychology* 73, no. 5 (November 1997): 1038-1051. Also at <https://doi.org/10.1037/0022-3514.73.5.1038>.
- Laertius, Diogenes. *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers* [유명한 철학

- 자들의 생애와 사상]. Translated by Charles Duke Yonge. London, 1853. Also at <https://www.gutenberg.org/files/57342/57342-h/57342-h.htm>.
- Landau, Iddo. “Benatar on the Badness of All Human Lives.” *Philosophia* 49, no. 1 (March 2021): 333–345. Also at <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00207-4>.
- . “Life, Meaning of” In *The International Encyclopedia of Ethics*, 3043–3047. Wiley–Blackwell, 2013. Also at <https://doi.org/10.1002/9781444367072>.
- . “Two Arguments for the Badness and Meaninglessness of Life.” *The Journal of Value Inquiry* 54, no. 3 (September 2020): 429–442. Also at <https://doi.org/10.1007/s10790-019-09718-0>.
- , ed. *The Oxford Handbook of Meaning in Life*. New York: Oxford University Press, 2022. Also at <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190063504.001.0001>.
- Law, Stephen. “The Meaning of Life.” *Think* 11, no. 30 (Spring 2012): 25–38. Also at <https://doi.org/10.1017/S1477175611000388>.
- Lee, Byeong D. “A Kantian critique of Benatar’s argument from the cosmic perspective.” *Philosophical Forum* 54, no. 3 (Fall 2023): 185–198. Also at <https://doi.org/10.1111/phil.12341>.
- Levy, Neil. “Downshifting and Meaning in Life.” *Ratio* 18, no. 2 (June 2005): 176–189. Also at <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.2005.00282.x>.
- Lochmanová, Kateřina, ed. *History of Antinatalism: How Philosophy Has Challenged the Question of Procreation*. North Haven, CT: Independently published, 2023.
- Lougheed, Kirk. “Anti-natalism.” In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Edited by James Fieser and Bradley Dowden. 2022. Accessed December 18, 2023. <https://iep.utm.edu/anti-natalism/>.
- . *African Communitarianism and the Misanthropic Argument for Anti-natalism*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2022. Also at <https://doi.org/10.1007/97>

8-3-031-11851-7.

- MacKinnon, Barbara, and Andrew Fiala. “Ethics and Ethical Reasoning.” In *Ethics: Theory and Contemporary Issues*. 10th ed. 1-19. Boston: Cengage Learning, 2017.
- Magee, Liam, Paul James, and Andy Scerri. “Measuring Social Sustainability: A Community-Centred Approach.” *Applied Research in the Quality of Life* 7, no. 3 (February 2012): 239-261. Also at <https://doi.org/10.1007/s11482-012-9166-x>.
- Margolis, Eric, and Stephen Laurence. “Concepts.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2023 ed. Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997-. Accessed June 17, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/concepts/>.
- Marsh, Jason. “Quality of life assessments, cognitive reliability, and procreative responsibility.” *Philosophy and Phenomenological Research* 89, no. 2 (September 2014): 436-466. Also at <https://doi.org/10.1111/phpr.12114>.
- Martin, Michael. *Atheism, Morality, and Meaning*. Amherst, NY: Prometheus, 2002.
- Martin, Raymond. “A Fast Car and a Good Woman.” In *The Experience of Philosophy*, 2nd ed, edited by Daniel Kolak and Raymond Martin, 556-565. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.
- Matlin, Margaret W., and David J. Stang. *The Pollyanna Principle: Selectivity in Language, Memory, and Thought*. Cambridge MA: Schenkman Publishing Company, 1978.
- McHugh, Conor, and Jonathan Way. *Getting Things Right: Fittingness, Reasons, and Value*. New York: Oxford University Press, 2022. Also at <https://doi.org/10.1093/oso/9780198810322.001.0001>.
- Metz, Thaddeus. “The Meaning of Life.” In *Oxford Bibliographies Online: Philoso*

- phy.* edited by Duncan Pritchard, last modified May 10, 2010. Accessed May 25, 2023, <https://dx.doi.org/10.1093/OBO/9780195396577-0070>.
- . “Does the Lack of Cosmic Meaning Make Our Lives Bad?” *The Journal of Value Inquiry* 56, no. 1 (March 2022): 37–50. Also at <https://doi.org/10.1007/s10790-022-09885-7>.
- . “The Meaning of Life.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Fall 2023 ed. Edited by Edward N. Zalta and Uri Nodelman. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 1997–. Accessed October 24 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/life-meaning/>.
- Morioka, Masahiro. “A Solipsistic and Affirmation-Based Approach to Meaning in Life.” *Journal of Philosophy of Life* 9, no. 1 (June 2019): 82–97. Also at <https://www.philosophyoflife.org/jpl201906.pdf>.
- . “What Is Antinatalism?: Definition, History, and Categories.” In *What Is Antinatalism? And Other Essays: Philosophy of Life in Contemporary Society*, 2nd ed, 1–58. Tokyo: Tokyo Philosophy Project, Waseda University, 2024.
- Munalula, Mulela Margaret. “Rethinking the Right to Procreate: An African Imperative.” *Theoretical Inquiries in Law* 13, no. 1 (2012): 303–322. Also at <https://doi.org/10.1515/1565-3404.1293>.
- Murphy, Jeffrie G. “Morality, Religion, and the Meaning of Life.” In *Evolution, Morality, and the Meaning of Life*, by Jeffrie G. Murphy, 9–30. Totowa, NJ: Rowman and Littlefield, 1982.
- Myers, David G., and Ed Diener. “The Pursuit of Happiness.” *Scientific American* 274, no. 5 (May 1996): 70–72. Also at <https://www.scientificamerican.com/article/the-pursuit-of-happiness/>.
- Myers, David G. *The Pursuit of Happiness* [마이어서의 주머니 속의 행복]. New

- York: Avon Books, 1993.
- Nagel, Thomas. “Birth, Death, and the Meaning of Life.” In *The View from Nowhere*, by Thomas Nagel, 208-232. New York: Oxford University Press, 1986.
- . “The Absurd.” *The Journal of Philosophy* 68, no. 20 (October 1971): 716-27. Also at <https://doi.org/10.2307/2024942>.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power* [권력에의 의지]. Translated by W. Kaufmann and R. J. Hollingdale. New York: Random House, 1968.
- . *Thus Spoke Zarathustra* [차라투스트라는 이렇게 말했다]. Translated by W. Kaufmann. Harmondsworth: Penguin, 1978.
- Nordenfelt, Lennart. “A new stance on quality of life.” In *The Routledge Handbook of Well-Being*, Edited by Kathleen T. Galvin, 163-172. New York: Routledge, 2018. Also at <https://doi.org/10.4324/9781315724966>.
- Nussbaum, Martha, and Amartya Sen. *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon, 1993. Also at <https://doi.org/10.1093/0198287976.001.0001>.
- Nussbaum, Martha. “Aristotelian Social Democracy.” In *Necessary Goods: Our Responsibilities to Meet Others’ Needs*, edited by G. Brock, 135-156. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1998.
- Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia* [아나키에서 유토피아로]. New York: Basic Books, 1974.
- . *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- . *The Examined Life*. New York: Simon and Schuster, 1989.
- Olthuis, Gert, and Wim Dekkers, “Quality of life considered as well-being: views from philosophy and palliative care practice.” *Theoretical Medicine and Bioethics* 26, no. 4 (July 2005): 307-337. Accessed June 11, 2024. <https://doi.org/10.1007/s11017-005-9037-1>

- 0.1007/s11017-005-4487-5. Also at <https://doi.org/10.1007/s11017-005-4487-5>.
- Organisation for Economic Co-operation and Development. *OECD Guidelines on Measuring Subjective Well-being*. OECD Publishing, 2013. Accessed April 30, 2024. <https://doi.org/10.1787/9789264191655-en>.
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984. Also at <https://doi.org/10.1093/019824908X.001.0001>.
- Pavot, William, and Ed Diener. “Review of the Satisfaction With Life Scale.” *Psychological Assessment* 5, no. 2 (June 1993): 164–172. Also at <https://doi.org/10.1037/1040-3590.5.2.164>.
- Pence, Gregory. “Good and Bad Ethical Reasoning; Moral Theories and Principles.” In *Medical Ethics: Accounts of Ground-Breaking Cases*, 9th ed, 1–8. New York: McGraw-Hill Education, 2021.
- Phillips, David. *Quality of Life: Concept, policy and practice*. New York: Routledge, 2006. Also at <https://doi.org/10.4324/9780203356630>.
- Pratt, Alan R. *The Dark Side: Thoughts on the Futility of Life*. New York: A Citadel Press Book, 1994.
- Pritchard, Duncan. “Absurdity, Angst, and the Meaning of Life.” *The Monist* 93, no. 1 (2010): 3–16. Also at <https://doi.org/10.5840/monist20109311>.
- Putnam, Hilary. *Mathematics, Matter and Method: Philosophical Papers*. Vol. 1. London: Cambridge University Press, 1975. Also at <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625268>.
- Regan, Tom. *The Case for Animal Rights* [동물권 옹호]. Berkeley: University of California Press, 1983.
- Rescher, Nicholas. *Human Interests: Reflections on Philosophical Anthropology*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.

- . *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and the Rationale of Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- Russell, Bertrand. “A free man’s worship” In *The Basic Writings of Bertrand Russell*, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, 38-44. New York: Routledge, 2009. Also at <https://doi.org/10.4324/9780203875391>.
- . “The Expanding Mental Universe” In *The Basic Writings of Bertrand Russell*, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, 368-376. New York: Routledge, 2009. Also at <https://doi.org/10.4324/9780203875391>.
- . “What I Believe” In *The Basic Writings of Bertrand Russell*, edited by Robert E. Egner and Lester E. Denonn, 344-367. New York: Routledge, 2009. Also at <https://doi.org/10.4324/9780203875391>.
- Saigal, Saroj, and P. Rosenbaum. “Health Related Quality of Life Considerations in the Outcome of High-Risk Babies.” *Seminars in Fetal and Neonatal Medicine* 1, no 4 (November 1996): 305-312. Also at [https://doi.org/10.1016/S1084-2756\(96\)80050-9](https://doi.org/10.1016/S1084-2756(96)80050-9).
- Sartre, Jean-Paul. *Being and Nothingness. An Essay on Phenomenological Ontology* [존재와 무]. Translated by Hazel E. Barnes. New York: Philosophical Library, 1956. Originally published as *L’Être et le néant* (Paris: Librairie Gallimard, 1943).
- . *Existentialism and Humanism* [실존주의는 휴머니즘이다]. Translated by Philip Mairet. London: Methuen, 1948. Originally published as *L’existentialisme est un humanisme* (Paris: Les Editions Nagel, 1946).
- Scanlon, Thomas M. *What We Owe to Each Other* [우리가 서로에게 지는 의무]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998.
- Schneider, Leann, and Ulrich Schimmack. “Self-Informant Agreement in Well-Being

g Ratings: A Meta-Analysis.” *Social Indicators Research* 94, no. 3 (December 2009): 363-376. Accessed May 16, 2024. <https://doi.org/10.1007/s11205-009-9440-y>.

Schopenhauer, Arthur. “Additional remarks on the doctrine of the suffering of the world.” In *Schopenhauer: Parerga and Paralipomena, Vol 2, Short Philosophical Essays*, edited by Christopher Janaway, translated by Adrian Del Caro, 262-275. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. Also at <https://doi.org/10.1017/CBO9781139016889.018>.

———. *Schopenhauer: ‘The World as Will and Representation’* [의지와 표상으로서의 세계]. Vol 1, Edited by Christopher Janaway, Translated by Judith Norman and Alistair Welchman. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Also at <https://doi.org/10.1017/CBO9780511780943>.

Schwarz, Norbert, and Gerald L. Clore. “Mood, misattribution, and judgments of well-being: Informative and directive functions of affective states.” *Journal of Personality and Social Psychology* 45, no. 3 (September 1983): 513-523. Also at <https://doi.org/10.1037/0022-3514.45.3.513>.

Seachris, Joshua. “The Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives.” In *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. Edited by James Fieser and Bradley Dowden. 2020. <https://iep.utm.edu/mean-ana/>.

Segal, Jerome. “Living at a High Economics Standard: A Functionings Analysis.” In *Ethics of Consumption: The Good Life Justice, and Global Stewardship*, edited by David Crocker and Toby Linden, 342-365. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998.

Sellars, Wilfrid. “Empiricism and the Philosophy of Mind.” In *Science, Perception, and Reality*, 127-196. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Company, 1963.

- Sharot, Tali. *The Optimism Bias: A Tour of the Irrationally Positive Brain*. New York: Pantheon, 2011.
- Shiffrin, Seana Valentine. “Wrongful Life, Procreative Responsibility, and the Significance of Harm.” *Legal Theory* 5, no. 2 (June 1999): 117–148. <https://doi.org/10.1017/S1352325299052015>.
- Sidgwick, Henry. *The Methods of Ethics* [윤리학의 방법]. London: Palgrave Macmillan, 1962.
- Singer, Peter. *How are We to Live? Ethics in an Age of Self-Interest* [이렇게 살아가도 괜찮은가]. Amherst, NY: Prometheus, 1995.
- . *Practical Ethics* [실천 윤리학]. 3rd ed. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2011.
- Singh, Asheel. “Anti-natalism.” In *Oxford Bibliographies Online: Philosophy*. Edited by Duncan Pritchard. Last modified November 27, 2023. Accessed January 10, 2024, <https://dx.doi.org/10.1093/OBO/9780195396577-0439>.
- . “Furthering the Case for Anti-natalism: Seana Shiffrin and the Limits of Permissible Harm.” *South African Journal of Philosophy* 31, no. 1 (2012): 104–116. <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751771>.
- . “The Hypothetical Consent Objection to Anti-natalism.” *Ethical Theory and Moral Practice* 21, no. 5 (November 2018): 1135–1150. <https://doi.org/10.1007/s10677-018-9952-0>.
- Smith, Quentin. “Moral Realism and Infinite Spacetime Imply Moral Nihilism.” In *Time and Ethics: Essays at the Intersection*, edited by Heather Dyke, 43–54. Dordrecht, The Netherlands: Kluwer, 2003.
- Steger, Michael F. “Meaning in Life: A Unified Model.” In *Oxford handbook of positive psychology*, 3rd ed, edited by C. R. Snyder, Shane J. Lopez, Lisa M.

- Edwards, Susana C. Marques, 959–967. Oxford: Oxford University Press, 2016.  
Also at <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199396511.013.56>.
- Sumner, L. W. *Welfare, Happiness, and Ethics*. 1996. Reprint, Oxford: Clarendon Press, 2003. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198238782.001.0001>.
- Taylor, Richard. “The Meaning of Life.” In *Good and Evil*. New York: Macmillan Publishing, 1967.
- Taylor, Shelley E. *Positive Illusions: Creative Self-Deception and the Healthy Mind*. New York: Basic Books, 1989.
- Taylor, Shelley E., and Jonathon Brown. “Illusion and Well-Being: A Social Psychological Perspective on Mental Health.” *Psychological Bulletin* 103, no. 2 (March 1988): 193–210. Also at <https://doi.org/10.1037/0033-2909.103.2.193>.
- Thomson, Garrett. *On the Meaning of Life*. London: Thompson/Wadsworth, 2003.
- Tiberius, Valerie. “Well-Being, Philosophical Theories of.” In *Encyclopedia of Quality of Life and Well-Being Research*, 2nd ed, edited by Filomena Maggino, 7694–7697. Cham: Springer, 2020. Also at [https://doi.org/10.1007/978-94-007-0753-5\\_3228](https://doi.org/10.1007/978-94-007-0753-5_3228).
- Tiberius, Valerie, and Alexandra Plakias. “Well-Being.” In *The Moral Psychology Handbook*, edited by John M. Doris and The Moral Psychology Research Group, 402–432. Oxford: Oxford University Press, 2010. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199582143.003.0013>.
- Timmons, Mark. “Appendix: Standards for Evaluating Moral Theories.” In *Moral Theory: An Introduction*, 3rd ed, 317–18. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2022.
- Trisel, Brooke Alan. “How Best to Prevent Future Persons From Suffering: A Reply to Benatar.” *South African Journal of Philosophy* 31, no. 1 (2012): 79–93.

Also at <https://doi.org/10.1080/02580136.2012.10751769>.

- . “Human Extinction and the Value of Our Efforts.” *Philosophical Forum* 35, no 3 (September 2004): 371–391. Also at <https://doi.org/10.1111/j.1467-9191.2004.00178.x>.
- . “Why the Indifference of the Universe is Irrelevant to Life’s Meaning.” *Human Affairs* 29, no 4 (2019): 453–461. Also at <https://doi.org/10.1515/humaff-2019-0040>.
- Troxell, Mary. “Arthur Schopenhauer (1788–1860).” In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Edited by James Fieser and Bradley Dowden. Accessed January 4, 2024, <https://iep.utm.edu/schopenh/>.
- Uchida, Yukiko, et al. “Is Perceived Emotional Support Beneficial? Well-Being and Health in Independent and Interdependent Cultures.” *Personality and Social Psychology Bulletin* 34, no. 6 (June 2008): 741–754. Also at <https://doi.org/10.1177/01461672083151>.
- Unamuno, Miguel de. *The tragic sense of life in men and nations* [생의 비극적 의미]. Translated by A. Kerrigan. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1972.
- Varelius, Jukka. “Voluntary Euthanasia, Physician-Assisted Suicide, and the Goals of Medicine.” *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 31, no. 2 (April 2006): 121–137. Also at <https://doi.org/10.1080/03605310600588665>.
- Vaughn, Lewis. “Evaluating Moral Arguments.” In *Doing Ethics: Moral Reasoning, Theory, and Contemporary Issues*, 45–70. New York: W. W. Norton & Company, 2021. Kindle.
- Veenhoven, Ruut. “Quality of Life (QOL), an Overview.” In *Encyclopedia of Qual*

- ity of Life and Well-Being Research*, 2nd ed, edited by Filomena Maggino, 5668-5671. Cham: Springer, 2014. Also at [https://doi.org/10.1007/978-3-031-17299-1\\_2353](https://doi.org/10.1007/978-3-031-17299-1_2353).
- . “The four qualities of life: Ordering concepts and measures of the good life.” *Journal of Happiness Studies* 1, no. 1 (March 2000): 1-39. Also at <https://doi.org/10.1023/A:1010072010360>.
- Visak, Tatjana. “Understanding “Meaning of Life” in Terms of Reasons for Action.” *Journal of Value Inquiry* 51, no 3 (September 2017): 507-530. Also at <https://doi.org/10.1007/s10790-017-9591-z>.
- Vitrano, Christine. “The Predicament That Wasn’t: A Reply to Benatar.” *Philosophical Papers* 49, no 3 (November 2020): 457-484. Also at <https://doi.org/10.1080/05568641.2020.1850328>.
- Waghorn, Nicholas. *Nothingness and the Meaning of Life*. London: Bloomsbury, 2014.
- Walker, W. Richard, et al. “On the Emotions That Accompany Autobiographical Memories: Dysphoria Disrupts the Fading Affect Bias.” *Cognition and Emotion* 17, no. 5 (September 2003): 703-723. Also at <https://doi.org/10.1080/02699930302287>.
- Walker, W. Richard, Rodney J. Vogl, and Charles P. Thompson. “Autobiographical Memory: Unpleasantness Fades Faster Than Pleasantness over Time.” *Applied Cognitive Psychology* 11, no. 5 (October 1997): 399-413. Also at [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1099-0720\(199710\)11:5<399::AID-ACP462>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/(SICI)1099-0720(199710)11:5<399::AID-ACP462>3.0.CO;2-E).
- Wasserman, David, et al. “Disability: Health, Well-Being, and Personal Relationships.” In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2022 ed. Edited by Edward N. Zalta. Stanford, CA: Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2022.

- sity, 1997-. Accessed April 26, 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/disability-health/>.
- Watts, Michael. *Heidegger: A Beginner's Guide*. London: Hodder and Stoughton, 2001.
- Weinberg, Rivka. *The Risk of a Lifetime: How, When, and Why Procreation May Be Permissible*. New York: Oxford University Press, 2015. Also at <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190243708.001.0001>.
- Weinstein, Neil D. "Unrealistic optimism about future life events." *Journal of Personality and Social Psychology* 39, no. 5 (November 1980): 806-820. Also at <https://doi.org/10.1037/0022-3514.39.5.806>.
- Wolf, Susan. "Happiness and Meaning." *Social Philosophy & Policy* 14, no 1 (Winter 1997): 207-225. Also at <https://doi.org/10.1017/S0265052500001734>.
- . "Meaningfulness: A Third Dimension of the Good Life." *Foundations of Science* 21, no 2 (June 2016): 253-269. Also at <https://doi.org/10.1007/s10699-014-9384-9>.
- Wong, Paul T. P., ed. *The Human Quest for Meaning: Theories, Research, and Applications*. 2nd ed. New York: Routledge, 2012. Also at <https://doi.org/10.4324/9780203146286>.
- Yap, Stevie C. Y., et al. "The effect of mood on judgments of subjective well-being: Nine tests of the judgment model." *Journal of Personality and Social Psychology* 113, no. 6 (December 2017): 939-961. Also at <https://doi.org/10.1037/pspp0000115>.
- Young, Julian, 편. **신의 죽음과 삶의 의미**. 류의근 역. 서울:필로소픽, 2021. Originally published as *The Death of God and the Meaning of Life*. 2nd ed. New York: Routledge, 2014.

- Yuki, Masaki, et al. “Social ecology moderates the association between self-esteem and happiness.” *Journal of Experimental Social Psychology* 49, no. 4 (July 2013): 741-746. Also at <https://doi.org/10.1016/j.jesp.2013.02.006>.
- Zandbergen, Robbert. “A Sonogram of the Dark Side of the Dao: The Possibility of Antinatalism in Daoism.” *Comparative Philosophy* 13, no. 1 (2022): 119-138. Also at [https://doi.org/10.31979/2151-6014\(2022\).130109](https://doi.org/10.31979/2151-6014(2022).130109).
- Zapffe, Peter Wessel. “The Last Messiah.” In *Wisdom in the Open Air: The Norwegian Roots of Deep Ecology*. Edited and Translated by Peter Reed and David Rothenberg. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- 김영정. **가치론의 주요 문제들**. 서울:철학과 현실사, 2005.
- 이병덕. **현대 인식론: 정당화의 사회실천에 의한 접근**. 개정판. 서울:성균관대학교 출판부, 2022.
- 최성호. **인간의 우주적 초라함과 삶의 부조리에 대하여**. 서울:필로소픽, 2019.

## ABSTRACT

# A Critique of Benatar's Pessimism on the Meaning of Life

Hyeongseok Na  
Department of Philosophy  
Sungkyunkwan University

This paper analyzes and evaluates Benatar's influential thesis on pessimism, which claims that life has no meaning and is one of the premises for anti-natalism. Benatar's main point is that the human condition is, in fact, a tragic predicament.

Benatar argues that although limited meaning is attainable, life has no meaning from a cosmic perspective, and our lives do not possess the cosmic significance we seek. He argues that since humans have no purpose for being created and there is no cosmic purpose in the lives of individual humans, human life has no meaning *sub specie aeternitatis*. Nihilism about cosmic meaning is the bad news. Furthermore, human life is bad because the quality of life is poor, and death is also bad because it annihilates the individual. He argues that most people's subjective assessments of their quality of life are unreliable due to psychological phenomena such as optimism bias, adaptation, and comparison with others.

According to him, human life is actually full of bad things, and regardless of which theory of well-being one chooses, even the best quality of life is very poor due to empirical asymmetry.

I object to Benatar's argument that life has no meaning from a cosmic perspective. Because, even when interpreted charitably, his argument is invalid, inconsistent, unclear, has odd implications, and is counterintuitive. I argue that evaluating life from a cosmic perspective is irrational. I also contend that there is no evidence that humans desire cosmic meaning, and that the meaning of life does not depend on meaning *sub specie aeternitatis*.

Furthermore, I argue that the three psychological phenomena Benatar mentions do not threaten the reliability of quality of life assessments, and there is no empirical evidence to support his claims. Instead, I provide evidence that subjective assessments of quality of life can be trusted. Additionally, I argue that the claim that life is full of bad things is exaggerated and based on inappropriate evaluation standards. And I argue that empirical asymmetries cannot support the conclusion that human life is actually bad. My conclusion is that Benatar's attempt to explain cosmic insignificance and his claim that life is actually bad both fail. In other words, humans are not in a tragic predicament as Benatar suggests.

**Keywords:** meaning of life, nihilism, pessimism, anti-natalism, david benatar