【특집】

# 쇼펜하우어의 형이상학적 욕망론에 대한 고찰

박 찬 국

【주제분류】 철학적 인간학
【주요어】 쇼펜하우어, 에리히 프롬, 의지, 욕망, 고통, 행복
【요약문】 이 글은 쇼펜하우어의 욕망관과 그것이 갖는 문제점을 살펴보고 이러한 문제점을 어떻게 극복할 수 있는지를 살펴보고 있다. 쇼펜하우어의 철학은 인간 뿐 아니라 모든 존재자들이 자기보존에의 욕망과 종족보존에의 욕망에 의해서 규정되고 있으며 이러한 욕망들은 물자체로서의 의지의 표현이라고 보고 있다. 그리고 쇼펜하우어는 각 개체들과 종족들은 자신들의 무한한 욕망을 충족시키기 위해서 서로 투쟁하고 갈등하는 바 이러한 세계는 생각할 수 있는 세계 중에서 최악의 세계라고 보았다. 쇼펜하우어는 욕망을 극복하는 궁극적인 방법으로 이성에 의한 의지부정을 내세우고 있다. 그런데 이는 이성을 자기보존과 종족보존에의 욕망의 도구로 보는 자신의 철학적 입장과 모순될 뿐 아니라 그의 철학이 이성과 욕망을 서로 대립하는 것으로 보는 전통적인 이원론의 입장으로 전락하게 되는 것을 의미한다. 이러한 문제점을 극복하면서 인간의 욕망을 고찰하는 보다 설득력 있는 입장으로서 이 글에서는 말미에서 프롬의 욕망관을 간략히 살펴보고 있다. 프롬은 쇼펜하우어나 서양의 전통적인 이원론적인 입장이 주장하는 것처럼 이성과 욕망이 대립하는 것이 아니라 오히려 생산적이고 긍정적인 욕망과 그것과 결합된 건강한 이성에 대해서 파괴적이고 부정적인 욕망과 그것과 결합된 병적인 이성이 대립한다고 보았다.

# Ⅰ. 들어가면서

주지하듯이 쇼펜하우어는 우리의 의식적인 사고가 우리가 의식하지 못하는 무의식적인 의지 내지 욕망의 지배를 받는다고 보면서 이러한 견해에 입각하여 인간 삶의 다양한 현상들을 고찰한 점에서 프로이트의 선구자라고 간주된다.

플라톤에서 헤겔에 이어지는 서양의 고전적 철학전통에서는 인간을 이성적 동물로 보면서 인간의 본질을 구성하는 이성적 능력의 가장 핵심적인 부분을 의식적인 사고능력에서 찾았다. 그러나 쇼펜하우어에 따르면 우리의 의식적 사고는 자신이 이른 바 객관적이고 보편적인 진리를 지향한다고 생각하지만 사실은 그것의 근저에서는 우리 개인의 이익을 관철하려는 이기주의적인 의지나 종족보존에의 의지가 작용하고 있다.

이러한 의지는 인간에게 원초적으로 주어져 있는 것으로서 지성의 지배를 받지 않는다는 점에서 맹목적인 것이다. 오히려 그것은 지성에게 무엇을 알아낼 것인지를 지시한다. 자신의 지배영역을 어떻게든 유지하고 확장하면서 생존하려고 하고 종족을 보존하려고 하는 의지가 위험이나 곤궁에 처했을 때 우리의 지성은 활발하게 돌아가며, 이 경우 지성은 의지가 자신이 부딪힌 난관을 타개하기 위해서 이용하는 도구로서 기능하고 있는 것이다. 이런 맥락에서 쇼펜하우어는 우리가 어떤 상대방을 설득하려면 그 사람의 이른 바 보편적인 이성이 아니라 그 사람의 이익이나 욕망, 의지에 호소해야 한다고 말하고 있다. 이성적인 논변이라는 것도 대부분의 경우 사람들이 자신의 이익을 정당화하기 위해서 사용하는 도구에 지나지 않는 것이며, 가장 어리석은 사람이라도 자신의 이익이 걸린 문제에 대해서는 자신의 지성을 예리하게 발동하게 된다는 것이다.

그런데 프로이트가 주로 인간심리를 분석하는 데 몰두했던 심리학자였다면, 쇼펜하우어는 의지라는 개념으로 인간 삶 뿐 아니라 세계의 모든 현상을 파악하고자 했던 형이상학자였다는 점에서 두 사람

간에는 본질적인 차이가 존재한다고 해야 할 것이다. 즉 쇼펜하우어는 의지를 우리의 의식적인 사고의 근거라고 보는 것을 넘어서 인간 뿐 아니라 모든 경험적인 현상세계의 근저에 놓여 있는 물자체라고 보고 있는 것이며 현상세계의 모든 현상들은 이러한 물자체로서의 직접적 혹은 간접적 표현이라는 것이다. 물론 나중에 보겠지만 쇼펜하우어는 물자체로서의 의지를 우리가 내적으로 경험하는 의지나 욕망과는 분명히 구별하고 있다. 그럼에도 쇼펜하우어는 이러한 의지의 본질을 우리가 내적으로 경험하는 의지에 유사한 것으로 보고 있으며 그것의 본질을 이러한 경험적인 의지로부터 유추하고 있다.

쇼펜하우어는 우리의 경험적인 의지의 본질을 자기보존과 종족보존을 향한 맹목적인 욕망으로 규정하고 있다. 그리고 물자체로서의 의지의 본질도 이에 입각하여 생에의 맹목적인 의지(Wille zum Leben)라고 규정하고 있다. 이 경우 쇼펜하우어는 의지와 욕망이라는 개념을 구별하지 않고 거의 동일한 개념으로 사용하고 있다. 우리는 아래에서 쇼펜하우어의 욕망관의 개요를 소개하면서 쇼펜하우어를 따라 보통 의지라는 표현을 쓰겠지만 그 경우 그것은 욕망으로 바꿔 써도 무방하다. 따라서 쇼펜하우어에게 욕망은 인간 뿐 아니라 세계의 모든 현상을 설명하는 핵심적인 개념이다. 쇼펜하우어에게 욕망은 인간학적인 개념일 뿐 아니라 형이상학적인 개념인 것이다.

이 글에서는 욕망에 대한 쇼펜하우어의 형이상학의 개요를 고찰한 후 그것이 갖는 문제점을 살펴보고 이러한 문제점을 극복할 수 있는 욕망관은 어떠한 것이 되어야 할 것인지를 고찰할 것이다.

## Ⅱ. 쇼펜하우어의 형이상학적 욕망관

### 1. 남녀 간의 사랑의 본질로서의 종족보존에의 욕망

쇼펜하우어의 형이상학적 욕망관은 『의지와 표상으로서의 세계』 제2권 44장 「연애의 형이상학」(Metaphysik der Geschlechtsliebe)에서

가장 이해하기 쉽고 가장 설득력 있게 제시되고 있다고 생각되기 때문에 우선 남녀 간의 사랑에 대한 쇼펜하우어의 견해를 실마리로 하여 그의 욕망관을 살펴보고자 한다.

남녀 간의 사랑을 보는 쇼펜하우어의 근본시각은 남녀 간의 사랑이란 결국 서로의 육체에 대한 성적인 욕망의 표현이고 이러한 성욕이란 본질적으로는 종족보존에의 욕망이라는 것이다.[1] 남녀가 서로 사랑할 때 의식적인 차원에서 이루어지는 상대방의 아름다움에 대한 찬탄, 상대방에 대한 배려 등 이 모든 것이 이성적인 주체의 의식적인 고려에 의한 것 같지만 사실은 그 근저에서는 종족 번식에 대한 본능적인 욕구가 작용하고 있다는 것이다. 따라서 사랑에 빠진 두 남녀는 미처 깨닫지 못하고 있을지 모르지만 사실 그러한 사랑은 자신들의 2세를 낳는다는 것을 유일한 목적으로 하고 있으며 그 모든 과정에서 일어나는 것들은 그러한 목적을 실현하기 위한 수단에 불과하다. 누구나 아름답고 건강한 이성을 찾는 것은 그러한 이성이 자신보다 더 건강하고 재능 있는 2세를 낳아줄 것이라고 생각하기 때문이며, 사람들은 자신에게 결여되어 있는 점을 소유하고 있는 상대방에게 반하고 그 상대방을 아름답게 보는 것도 자신의 2세는 자신이 갖는 결함을 갖지 않게 하기 위해서다.

쇼펜하우어는 남성이 여성을 아름답게 보는 것도 사실은 여성의 육체를 갖고 싶어 하는 성욕의 작용이라고 보고 있다. 쇼펜하우어의 여성관은 극단적인 여성비하로 유명하지만 쇼펜하우어는 실로 그의 『여록와 보유』(Parerga und Parlipomena)에 실려 있는 「여성론」(Über die Weiber)에서 “키가 작고 어깨가 좁고 엉덩이가 넓고 다리가 짧은 여성이라는 족속을 아름다운 성이라고 일컫는 것은 성욕에 의해서 지성이 흐려진 남자뿐이다”고 말하고 있는 것이다.[2] 그리고 쇼펜하우어는

1) Arthur Schopenhauer, 4권, 625쪽 이하(여기에서 권수와 쪽 번호는 Arthur Schopenhauer, *Werke in Zehn Bänden*, Zürich, 1977에 수록된 각 권의 권수와 쪽 번호를 가리킨다. 각 권의 제목은 참고문헌 부분에 기재했다. 쇼펜하우어의 저서에서 참조하거나 인용한 경우에는 제목은 생략하고 권수만을 기재했음을 알려 둔다.)

2) 10권, 673쪽 참조.

이러한 성욕의 본질은 결국 종족보존에의 욕구라고 보고 있는 바, 이러한 종족보존에의 욕구가 남성으로 하여금 여성을 아름답게 보도록 현혹함으로써 여성과 결혼하도록 몰아대고 그 여성과 2세를 위해서 헌신하게 한다는 것이다.

> "자연은 젊은 여자들에게 몇 해 안 되는 짧은 기간에 한해서 자기가 극도로 풍부한 아름다움, 매력, 충만을 아낌없이 부여함으로써, 젊은 여자들과 관련해서는 연극에서 극적 효과라고 부르는 것을 꾀했다. 그 기간 동안에 여자들이 어떤 남자의 환상을 완전히 사로잡아 남자로 하여금 어떤 형태로든지 성실하게 여자의 일생을 돌볼 수 있게 해주기 위해서 말이다."[3]

아울러 종족보존에의 욕망은 상대이성 뿐 아니라 부모로 하여금 자신의 2세를 세상에서 가장 귀중한 존재로 보이게 함으로써 2세의 생존을 위해서 모든 희생과 헌신을 다 하게 만든다. 고슴도치에게도 자기 자식은 예쁘게 보인다는 말이 있듯이 부모의 눈에 자기 자식은 자기 자신보다도 더 소중한 존재로 보이고 자신이 온갖 희생을 다 바쳐도 아깝지 않은 고귀한 존재로 보이는 것이다.

그런데 종족보존에의 욕망은 왜 이렇게 상대이성이나 자식을 객관적으로 보지 못하게 하고 그것들에 대해서 환상을 갖게 만드는가? 이는 일차적으로 현상계에서는 모든 존재자들이 개체로서 존재하고 이러한 개체들에게는 자기 자신의 보존이 가장 중요한 관심사이기 때문이다. 일차적으로 모든 개체들은 이기적인 존재이기에 이러한 이기심을 넘어서 종족의 유지에 헌신하게 하기 위해서는 자연은 상대이성이나 제2세에 대한 환상을 심어줄 필요가 있는 것이다.[4]

개체는 이러한 환상에 속아 넘어가 사실은 종족에게만 이로울 뿐

---

3) 10권, 668쪽.

4) 이렇게 개별자를 현혹시킴으로써 자연이 자신의 의지를 관철한다는 쇼펜하우어의 이러한 생각은 절대정신이 개별자의 정열을 이용하면서 자신의 의도를 관철한다는 이성의 간지(奸智)에 대한 헤겔의 생각과 상통하는 측면이 있다. 물론 헤겔과 쇼펜하우어가 서 있는 철학적인 입장이 완전히 다르다는 것은 말할 것도 없지만 말이다.

자신에게는 온갖 노역만을 강요하는 일을 자신의 행복으로 착각하면서 자신의 욕구를 위해 애쓰고 있다고 생각하게 된다. 그러나 사실 개체는 종족의 노예로 존재하는 것이다. 사람들은 흔히 동물은 본능에 따라서 살고 인간은 본능을 넘어섰다고 생각하지만 인간에게도 종족보존의 본능은 동물 못지 않게 강력한 것이다. 이러한 본능은 언뜻 보면 개체의 의도에 따르는 것 같지만 실은 본능과 개체의 의도 사이에는 아무런 관계가 없는 것이다. 따라서 성욕이 만족을 느낄 때 개인은 자신의 욕망을 채웠다고 생각하지만 실은 종족이 득을 보고 있는 것이다.

이러한 사실은 인간에 대해서 타당할 뿐 아니라 동물에 대해서는 더욱 더 타당하다. 동물들도 종족보존에의 욕망이 조성하는 환각에 사로잡혀서 자신이 향락하고 있다고 착각하면서 사실은 자신을 희생함으로써 결국 종족만을 이롭게 하고 있고 그와 아울러 종족보존에의 의지만이 자신을 관철하게 하는 것이다. 새가 둥지를 짓는 것이나 꿀벌이나 개미가 식량을 모으는 것도 모두 후세를 위한 것이다.

그런데 쇼펜하우어는 우리가 경험할 수 있는 이러한 종족보존에의 욕망의 근저에는 결국은 물자체로서의 우주적인 의지가 존재한다고 보고 있다. 이러한 물자체로서의 의지의 본질을 쇼펜하우어는 생에의 맹목적인 의지로 보고 있으며 이러한 생에의 맹목적인 의지는 현상계에 자신을 표현하고 싶어 하는 의지로 나타난다고 보고 있다. 그리고 그것은 모든 생명체에서 종족보존에의 의지로 나타나면서 각 개체들로 하여금 끊임없이 자신의 짝을 찾아서 성관계를 맺도록 몰아대면서 개체들을 번식시키게 하는 방식으로 자신을 표현한다.

## 2. 물자체로서의 근원적인 의지

그런데 쇼펜하우어는 이렇게 모든 생물체의 종족보존에의 욕망의 근저에는 그러한 욕망을통해서 또한 자신을 다양한 종족들과 개체들로 표현하고자 하는 어떤 우주적인 의지가 존재한다고 보고 있다. 이러한 우주적 의지는 물론 우리가 직접적으로 경험할 수 있는 것은

아니며 어디까지나 사변적인 추론에 의해서 도달할 수 있는 것이다. 그러나 이러한 우주적인 의지야말로 진정한 실체이며 자기보존에의 욕망이나 종족보존에의 욕망 그리고 개체들의 신체나 지성 등은 모두 이러한 진정한 실체로서의 우주적 의지가 자신을 직접적·간접적으로 표현한 것들에 지나지 않는다.

이 점에서 쇼펜하우어는 이러한 우주적 의지를 칸트의 용어를 빌려서 물자체라고 부르고 있으며 자기보존에의 욕망이나 종족보존에의 욕망 그리고 개체들의 신체나 지성 등 우리가 내적으로 혹은 외적으로 경험할 수 있는 모든 것들은 현상계에 속한다고 본다. 그리고 쇼펜하우어는 현상계에서도 물자체에 보다 가까운 것과 보다 먼 것을 구별하고 있다. 물자체로서의 우주적인 의지가 영원불변하다면, 현상계의 모든 것들은 시간의 지배를 받기 때문에 모든 것들은 생성 소멸한다. 현상계의 어떠한 개체들도 유한한 시간을 사는 것에 지나지 않으며 이러한 개체들에 비하면 종족은 훨씬 오래 존속한다. 따라서 쇼펜하우어는 종족은 물자체에 보다 가깝고 물자체의 직접적인 표현에 해당한다고 보고 있으며 개체는 종족에 비해서 물자체에 보다 멀리 떨어져 있고 물자체의 간접적인 표현이라고 보고 있다.

이를 욕망의 차원에서 보면 종족보존에의 욕망은 물자체로서의 의지의 직접적 표현이고 개체가 갖는 자기보존에의 욕망은 물자체로서의 의지의 간접적 표현이라고 볼 수 있을 것이다. 또한 우리의 욕망들과 감정들 그리고 사고들 사이에서도 위와 같은 위계가 성립한다고 볼 수 있다. 종족보존에의 욕망으로서의 성욕이 물자체로서의 의지의 직접적 표현이라면 내가 상대방을 아름답다고 느끼는 감정이나 그 상대방을 어떻게 하면 내 것으로 할 수 있는지에 대해서 생각하는 것 등은 물자체로서의 의지의 직접적인 표현이다.

쇼펜하우어의 이러한 철학은 기본적으로는 현상계와 물자체를 구별하고 있는 칸트의 철학을 토대로 하고 있다.[5] 칸트는 우리에게 사물

5) 잘 알려져 있는 사실이지만 쇼펜하우어는 자신의 철학은 칸트의 저작, 인도의 성서들, 플라톤에 의해서 가장 크게 영향을 받았다고 고백하고 있다. 특히 쇼펜하우어는 물자체와 현상계의 구별을 칸트 철학의 가장 큰

들이 주어질 때 공간과 시간이라는 직관 형식 아래에서 주어진다고 보았다.[6] 따라서 모든 사물들은 어떤 특정한 공간적인 위치와 크기를 가지고 나타나며 어떤 시점에서 나타났다고 사라진다. 사람들은 사물 자체가 그렇게 공간적인 성격과 시간적인 성격을 가지고 나타난다고 보지만 칸트는 그러한 공간과 시간은 우리가 사물들을 직관하는 형식이라고 보는 것이다. 만약 천사와 같은 존재가 있다면 그것은 우리와는 전혀 다르게 사물을 직관할 것이라는 것이다. 따라서 칸트는 우리가 지각하는 세계는 실재 자체가 아니라 그러한 실재 자체가 공간과 시간이라는 형식 아래에서 나타난 현상계에 지나지 않는다고 본다. 아울러 우리는 이렇게 공간과 시간이라는 형식 아래에서 나타나는 감각자료들을 인과율과 같은 지성의 사유형식을 통해서 종합한다. 따라서 공간과 시간에서 나타나는 모든 것들은 인과율의 지배를 받으며 항상 어떤 원인에 의해서 나타난다.

칸트는 이러한 현상계 이면의 실재 자체를 물자체라고 불렀으며 그것에 대해서 우리의 지성은 파악할 수 없다고 보았다. 이에 대해서 쇼펜하우어는 이러한 물자체에 대해서 과감하게 사변을 전개하여 그것을 의지라고 규정하고 있다. 물론 물자체로서의 이러한 의지는 우리가 개별자로서 현상계에서 경험하는 의지와는 본질적으로 다른 것이다. 우리가 개별자로서 우리 내면에서 경험하는 의지는 이러한 물자체로서의 의지가 시간이라는 형식 아래에서 나타난 것이다.

시간과 공간이라는 형식에서 나타나는 것은 모두 개별자로서 나타

---

공적으로 보고 있다. 2, 513쪽 이하 참조.

6) 6권, 308쪽 참조. 쇼펜하우어는 칸트와는 달리 시간과 공간을 주관적인 직관형식으로 보는 것을 넘어서 생리적인 조건으로서, 즉 유기체적인 기능으로서 보고 있다. 쇼펜하우어는 의지가 자신의 필요를 위해서 위장을 만든 것과 마찬가지로 의지는 자신의 목적을 위해서 인식을 필요로 하고 이에 따라서 인식을 주요기능으로 갖는 뇌를 만들었다고 본다. 이와 함께 쇼펜하우어는 외부의 음식물을 소화시키는 작용이 위장의 생리적인 기능에 불과한 것과 마찬가지로, 우리의 직관과 사유는 우리의 뇌가 감각자료를 받아들여서 그것을 정보로 변환시키는 생리적인 기능에 불과하며 이런 의미에서 시간과 공간도 뇌가 작용하는 생리적인 조건에 지나지 않는다고 보았다. 6권, 308쪽 참조.

난다. 이는 시간과 공간이 개별화의 원리이기 때문이다. 각각의 개체는 항상 서로 다른 시간에 존재하거나 서로 다른 공간에 존재한다. 이에 대해서 물자체로서의 의지는 이러한 개별화 형식의 지배에서 벗어나 있기 때문에 유일한 일자로서 존재한다.[7] 또한 이러한 물자체로서의 의지는 현상계를 규정하는 근거율의 지배로부터도 벗어나 있는 것이며 아무런 근거 없이 작용하는 것이다.[8] 쇼펜하우어는 그것은 근거율의 지배에서 벗어나 있다는 의미에서 자유롭다고 말하고 있다. 이 경우 자유롭다는 것은 다른 어떤 것의 지배도 영향도 받지 않는다는 것을 의미한다.

그런데 쇼펜하우어는 어떻게 해서 물자체가 의지와 같은 것이라는 결론에 도달하게 되었을까? 쇼펜하우어는 우리가 우리의 경험적인 의지와 그것의 표현인 신체적인 움직임 사이의 관계에 유추하여 물자체의 본질과 현상세계 사이의 관계를 파악할 수 있다고 보았다.

쇼펜하우어에 따르면 우리는 자신의 감정이나 열망, 의욕 등을 자신의 내면에서 직접 느끼면서 그것을 '자신의' 감정이나 열망, 의욕으로 경험한다. 그리고 이러한 것들은 육체를 통해서 표현하게 된다.

---

7) 칸트는 물론 물자체는 인식불가능하다고 말하고 있으며 따라서 물자체가 유일한 일자로 존재한다는 말도 하지 않았다. Margot Fleischer, *Schopenhauer*, Herder Verlag, Freiburg · Basel · Wien, 60쪽 참조.

8) 1, 216쪽 참조. 쇼펜하우어는 근거를 생성의 근거, 인식의 근거, 존재의 근거, 행위의 근거로 구별하고 있으며 이에 따라서 근거율에도 생성의 근거율, 인식의 근거율, 존재의 근거율, 행위의 근거율이 존재한다고 본다. 생성의 근거란 우리가 지각하는 변화하는 세계에서 어떤 생성의 원인이 되는 것을 가리키며 생성의 근거율이란 생성하는 모든 것에는 그것에 선행하는 원인이 있다는 것을 의미한다. 인식의 근거율은 어떤 판단이 객관적인 인식이 되기 위해서 충분한 근거를 가져야 한다는 것을 가리킨다. 존재의 근거는 수학적 인식에서 어떤 대상이 그와 같이 존재하는 근거를 가리킨다. 예를 들어 정삼각형의 세변의 길이가 동일한 근거는 세 각이 동일하기 때문이다. 수학적 인식의 대상은 생성하지 않고 불변적인 것이기 때문에 수학적 인식에서 문제되는 근거를 쇼펜하우어는 존재의 근거라고 부르고 있다. 행위의 근거율은 인간의 모든 행위는 어떤 동기를 원인으로 갖는다는 것을 의미한다. 쇼펜하우어는 시간과 공간 상에서 일어나는 모든 것들, 즉 모든 현상들은 이러한 네 가지 근거율에 의해서 규정된다고 말하고 있다.

이 경우 육체는 자연적인 사물로서 필연적인 자연법칙에 내맡겨져 있는 것이 나타나는 것이 아니라 우리 자신의 의지가 직접적으로 표현된 것이 된다.

따라서 우리가 육체를 이해하는 두 가지 방식이 존재할 수 있게 된다. 첫째로 우리는 육체를 객관적인 다른 사물들과 마찬가지로 외부에서 그것을 표상하는 것이다. 이 경우 육체는 다른 객관적인 사물들과 마찬가지로 자연적인 인과법칙에 따르는 것으로 나타난다.[9] 그것은 외부에서 충격이 가해지면 부서질 수 있고 시간이 가면서 노화한다. 둘째로 육체는 우리는 육체를 인간 의지의 표현으로 이해할 수 있다. 우리의 갈망이나 소망 그리고 감정은 육체에 직접적으로 나타난다. 예를 들어 내가 분노하면 아드레날린이 증가하고 이마에 핏줄이 굵어진다. 또한 육체는 우리의 감정이나 욕망에 직접적으로 작용한다. 맛있는 음식을 먹으면 기분이 좋아지고 성욕이 충족되면 기분이 풀린다.[10]

육체가 이렇게 이중적인 의미를 가질 수 있는 것은 인간이 이중적인 방식으로 존재할 수 있기 때문이다. 즉 인간이 자신을 사물들을 객관적으로 표상하는 주체로만 파악한다면 그는 자신의 육체도 단지 객체로서만 표상할 수 있는 것이며 어떠한 육체적 움직임도 자신의 주체적인 활동으로 경험하지 못할 것이다. 이 경우 우리는 자신의 고유한 정서들, 갈망, 감정들과 능력들에 대해서조차도 객관적인 태도를 취하면서 그것들의 작용법칙을 냉정하게 표상할 것이다. 그러나 이와 반대로 인간은 자신을 감정과 의지의 주체인 개별자로 이해하면서 자신이 자신의 육체를 매개로 세계 전체와 관계하고 있음을 감지할 수 있다. 인간은 객관적인 표상작용을 넘어서 자신의 의지 작용을 내면에서 직접적으로 체험할 수 있는 것이다. 그리고 이 경우 육체는 우리 자신의 의지작용의 표현으로 경험된다.[11] 특히 우리는 신체적인

9) 1권, 31쪽 참조.
10) 1권, 143쪽 이하 참조.
11) 의지작용이 신체의 움직임으로 직접적으로 나타난다는 쇼펜하우어의 이러한 이론은 신체와 정신의 관계와 관련해서 반(反)이원론적인 성격을 갖

고통의 느낌에서 신체와 의지가 직접적으로 통일되어 있다는 것을 경험한다. 신체와 의지 사이의 이러한 관계는 원인과 결과 사이의 관계가 아니라 의지가 신체로 자신을 표현하고 객관화하는 단순하고 직접적인 통일의 관계이다. 의지와 신체 사이에 성립하는 이러한 직접적인 통일성을 강조하기 위해서 쇼펜하우어는 심지어 '나의 신체와 나의 의지는 하나다'라고까지 말하고 있다.[12)]

이런 의미에서 우리는 쇼펜하우어는 정신과 물질이라는 전통적인 구분 대신에 의지와 지성의 구분을 내세운다고 할 수 있다. 신체가 지성의 파악대상으로 나타날 때는 그것은 자연법칙을 따르는 물리적인 것으로 나타난다. 이에 대해서 그것이 의지의 직접적인 표현으로 나타날 때는 그것은 물리적인 것 이상의 의미를 지니는 것이다.[13)]

그런데 쇼펜하우어는 우리가 만약 이렇게 자신의 육체를 객관적인 인식의 대상으로 볼 수도 있고 의지의 표현이라고도 볼 수 있다면 현상세계 전체도 동일하게 파악할 수 있다고 본다. 현상세계는 객관적인 인식의 객체로 파악될 수 있다면 다른 한편으로 그것의 근저에 존재하는 물자체로서의 의지의 표현으로서도 파악될 수도 있다는 것이다.

물론 쇼펜하우어는 물자체로서의 의지가 우리가 직접적으로 경험하는 의지와 동일하다고 보지는 않는다. 물자체로서의 의지란 어디까지나 유비적인 표현에 지나지 않는다. 우리가 직접적으로 경험하는 의지는 사실은 시간이란 형식 속에서 나타나기 때문에 어디까지나 현상계에 속하는 것이며 우리는 우리 자신의 의지를 전체로서 파악하지 못하고 시간적으로 잇달아 일어나는 의지의 개별적인 작용들만을 파

---

는다고 할 수 있다. 데카르트식의 이원론자가 의지가 속하는 정신적인 영역과 신체적인 영역이 별개라고 보고 신체의 움직임은 물리적인 영역에서 발생하는 것이라고 보는 반면에, 쇼펜하우어는 신체는 근본적으로는 정신과 긴밀한 관계에 있고 신체의 움직임은 그것의 표현으로서 나타난다고 보고 있는 것이다. 크리스토퍼 제너웨이, 『쇼펜하우어』, 신현승 옮김, 시공사, 2001, 58쪽 이하 참조.

12) 1권, 145쪽 참조.

13) 크리스토퍼 제너웨이, 위의 책, 69쪽 참조.

악할 수 있을 뿐이다.[14] 이에 반해서 물자체로서의 의지 자체는 시간이나 공간속에 나타나지 않는 것이며 개별화의 원리인 시간과 공간에서 벗어나 있기 때문에 일자로서 존재하며 영원하고 항상 현재 속에 존재한다.

따라서 이러한 물자체는 우리가 우리 내면에서 경험하는 의지와는 본질적으로 다른 것이지만, 우리는 우리에게 가장 확실한 것으로 나타나는 우리의 신체와 우리의 의지 사이의 관계에 유추하여 현상세계 전체와 그것의 근원 사이의 관계를 추론할 수밖에 없다.[15] 그리고 육체가 우리의 의지의 표현인 이상, 우리는 현상세계 전체의 근원에 해당하는 것도 의지적인 성격을 갖는 것으로 보아야 한다.

물자체로서의 의지에 관한 쇼펜하우어의 이러한 견해는 사실 형이상학적인 사변이라고 보아야 할 것이다. 그러나 쇼펜하우어는 그럼에도 불구하고 자신의 형이상학이 인격적인 신이 세계를 창조했다는 설이나 절대정신이 자신을 세계를 통해서 전개한다는 헤겔의 설과는 달리 현상계의 경험에 입각하고 있다고 보았다. 그는 형이상학이 어디까지나 경험적인 직관의 영역을 넘어선 사변의 영역을 다룬다는 것을 인정하지만 형이상학이 설득력을 가지려면 그럼에도 불구하고 경험에 뿌리를 내려야 한다고 보는 것이다.

이와 함께 쇼펜하우어는 자신의 저서 1836년 『자연에 있어서의 의지에 대하여』(Über den Willen in der Natur)에서 당시의 자연과학이 밝혀낸 경험적인 현상들에서 자신의 형이상학이 입증되고 있다는 사실을 보여주려고 했다.[16]

쇼펜하우어에 따르면 물자체로서의 의지는 다양한 의지로 나타나고 이러한 의지가 다시 육체로 자신을 표현한다고 보고 있다. 예를 들어서 걸으려는 의지가 다리를 형성하고 움켜쥐려는 의지가 손을 형성하

---

14) 1권, 145쪽 참조.

15) 1권, 148쪽 이하 참조.

16) 쇼펜하우어에 따르면 자연과학은 경험적인 관찰에 입각하여 자신의 철학을 뒷받침하는 현상들을 드러내고 있으며, 이러한 현상들에 대한 완전한 해명을 위해서는 자신의 철학이 필요하다고 말하고 있다. 5, 203쪽 참조.

며 먹으려는 의지가 치아와 소화기관을 발달시키고 종족을 유지하려는 의지가 생식기를 형성하며 인식하려는 의지가 뇌를 형성한다.[17] 의지가 이렇게 우리의 육체로 자신을 객관화하는 것과 마찬가지로 인간 이하의 자연에서도 의지는 자신을 객관화한다. 식물에게서 성장하는 힘과 번식하는 힘도 모두 의지의 표현이며, 자석이 북극을 가리키게 하는 힘이나 중력도 나타나는 방식만 다른 뿐 그것의 궁극적인 본질은 의지다.[18]

따라서 우리는 하나의 우주적인 의지가 종족과 각 개체들의 의지로 분화하는 방식으로 자신을 실현한다고 말할 수 있다. 그것은 우리가 위에서 본 것처럼 각 개체에서 어떻게든 생존하려고 발버둥치는 자기보존에의 욕망 뿐 아니라 자식을 낳고 보호하려는 종족보존욕망으로 나타나며 이러한 욕망들을 통해서 자신을 유지하고 실현해 나가는 것이다.

인간의 경우에는 의지의 작용에서 의식적인 지성이 동원되기 때문에 흡사 이러한 생존과 생식에의 노력이 자신의 의식적인 결단에 의한 것처럼 보인다. 다시 말해서 우리가 경험적인 차원에서 의지의 작용을 식별할 수 있을 때는 언제나 의식이 작용하고 있기 때문에 우리는 의식 없이는 의지가 있을 수 없다고 생각하며 의식적인 지성이 이러한 의지의 작용을 인도한다고 생각한다. 그러나 우리가 위에서 살펴본 것처럼 사실은 그러한 의식적인 지성도 결국은 생존과 종족보존에의 욕망에 의해서 이용되는 도구에 불과하다. 따라서 우리의 의지작용이 의식적인 지성을 통해서 인도된다고 보는 것은 사실은 본말

---

17) 쇼펜하우어는 신체의 각 기관들 사이에도 물자체에 보다 더 가까운 것과 그렇지 않은 것을 구별하고 있다. 위에서 언급한 것처럼 종족은 개체보다는 더 지속하는 것이기 때문에 물자체로서의 의지에 보다 가깝다. 따라서 쇼펜하우어는 인간에서 생식기는 각 물자체로서의 의지의 가장 중심적인 상징이라고 보고 있다. 두뇌가 지성, 즉 인식의 대표기관이라면 생식기는 의지, 즉 욕망의 대표기관이다. 모든 다른 기관이 인식이나 사유의 영향을 받지만 생식기는 단순히 자극에만 의존한다. 따라서 각 개인에게서 물자체로서의 본질과 가장 가까운 기관은 성기다. 박범수, 『쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1984, 119쪽 참조.

18) 1권, 154쪽 이하 참조.

(本末)을 전도하는 것이다.

### 3. 인간 행위의 원인으로서의 동기와 자유의 부정

물자체로서의 의지와 우리가 우리 내면에서 경험하는 의지를 구별하면서 쇼펜하우어는 또한, 물자체로서의 의지는 현상계를 지배하는 근거율의 지배를 받지 않기 때문에 아무런 원인 없이 존재하고 작용하는 반면에 우리가 경험하는 의지는 그러한 물자체로서의 의지가 나의 마음에 드러난 것이지만 항상 어떤 원인에 의해서 존재하고 작용한다는 사실을 강조하고 있다.

쇼펜하우어는 현상계의 모든 것들은 인과관계의 지배를 받는다고 보면서 원인을 좁은 의미의 원인, 자극, 동기로 구별하고 있다. 좁은 의미의 원인은 무기물계를 지배하는 것으로서 이 경우 작용과 반작용은 서로 동일하며 결과의 정도가 원인의 정도에 의해서 측정될 수 있으며 그 역도 성립한다. 자극은 식물계와 동물의 식물적 부분의 변화를 지배하는 것으로서 여기서는 작용과 반작용이 서로 다르며 따라서 원인의 강도에 결과의 강도가 반드시 따르는 것은 아니다. 이에 대해서 동기는 인간의 행동의 원인이다. 우리가 행동할 때 우리는 어떤 대상에 대한 표상 내지 인식에 입각하여 행동한다. 예를 들어서 우리가 배가 고파서 음식을 먹을 때 우리는 그 음식이 우리의 허기를 채워주는 것이라는 사실을 인식한다. 이 경우 우리의 허기를 채워주는 것으로 표상되는 음식은 먹는다는 행위의 동기가 되는 것이다.

동기의 매체는 이와 같이 표상 내지 인식이므로 자연히 지성이 요구된다. 인식, 즉 표상이 없어지면 동기에 의한 운동도 역시 사라지며 그 때에는 자극에 의한 운동, 즉 식물적 생활만이 남게 된다. 자극에 따르는 작용은 즉각적이지 않은 반면에 동기에 따르는 작용은 즉각적으로 이루어진다. 동기의 작용은 자극의 작용과는 달라서 동기가 인식되기만 하면 되므로 동기가 되는 것이 지속적으로 존재하거나 근접해 있는 것일 필요는 없으며 하지 않으며 우리가 지각할 수 있는 것일 필요도 없다. 예를 들어서 우리는 미래의 성공을 위해서 열

심히 공부할 수 있으며, 어떤 종교적인 신조나 정치적인 이념 때문에 어떤 행동을 할 수 있는 것이다. 그러나 아무리 동기가 고상하게 보이더라도 직접적으로든 간접적으로든 자기보존이나 종족보존에 기여하는 것만이 동기가 될 수 있다. 자신의 행위의 동기를 이러한 것에 기여하는 것이 아닌 보다 고상한 목표에 기여하는 것으로 보는 것은 모두 착각에 지나지 않는다.

그런데 쇼펜하우어는 어떤 하나의 동기로 인해서 사람들이 모두 동일하게 행동하는 것은 아니라는 사실을 인정하고 있다. 예를 들어 굶주렸을 때 어떤 사람은 먹을 것을 보고 훔칠 수도 있지만 다른 사람은 구걸에 나설 수 있다. 쇼펜하우어는 이는 사람마다 각기 다른 성격을 갖기 때문이라고 본다. 그리고 쇼펜하우어에 따르면 이러한 성격은 우리가 타고나는 것이며 물자체로서의 의지의 표현이다. 즉 성격도 지성에 의해서가 아니라 물자체로서의 의지에 의해 형성되었기 때문에 지성은 성격에 대해서 무력하며 많은 사람들은 일생 동안 동일한 성격 아래 사유하고 행동한다.[19] 따라서 나의 욕망의 본질은 어떤 동기에 의해서 모두 설명될 수는 없으며 사람마다 다른 성격의 영향을 받는다. 동기는 다만 주어진 시점에서 나타나는 욕망의 대상에 대한 표상에 지나지 않으며 이러한 동기에 성격이 함께 작용하면서 사람들의 행동방식이 결정되는 것이다. 따라서 쇼펜하우어에 따르면 우리가 어떤 사람의 성격과 동기를 정확히 알면 그 사람이 어떤 상황에서 어떻게 행동할지를 정확하게 예견할 수 있다고 본다.[20] 즉 쇼펜하우어는 우리가 우리의 타고난 성격의 지배를 받지 않고 순전히 우리의 이성적인 결단에 의해서만 자유롭게 행동할 수 있다는 사실을 부정한다.

---

19) 6권, 89쪽 이하 참조.
20) 6권, 95쪽 참조.

## 4. 고통으로서의 삶과 세계

그런데 물자체로서의 의지의 욕망은 무한하며 이것은 현상계에서 각 개체들에게 무한한 욕망으로 나타난다.[21] 이는 물자체로서의 의지는 분해불가능한 일자인 바, 각 개체들에게 나타날 때도 조금씩 나눠져서 나타나는 것이 아니라 전체로서 나타나기 때문이다. 따라서 각 개체들의 욕망도 물자체로서의 욕망과 마찬가지로 한정이 없다.[22] 쇼펜하우어는 이렇게 욕망이 끝이 없다는 사실은 인간에게서 뿐 아니라 모든 자연현상들에서도 볼 수 있다고 말하고 있다. 중력은 끊임없이 아래로 끌어당기려 하며, 고체는 자신의 화학적 힘의 해방을 위해서 용해되거나 분해되어 액체로 되려고 한다. 그리고 액체는 끊임없이 기체가 되려고 한다. 전기는 자신의 내적 분열을 무한히 전파하려고 한다. 식물 역시 씨앗에서 시작하여 보다 높은 형태를 통과하면서 다시 씨앗이 될 때까지 쉬지 않고 애쓰며 이를 무한히 반복한다.[23]

그런데 욕망은 결국 결핍감에서 비롯되는 것이기 때문에 욕망이 한이 없다는 것은 결핍감이 한이 없다는 것을 의미한다. 따라서 모든 개체들을 한없는 결핍감에 시달리며 그러한 결핍감을 극복하기 위해서 끊임없이 노력할 수밖에 없게 된다. 따라서 개체들의 삶이란 한없는 결핍감과 무한한 노고의 연속이다.

더 나아가 개체들은 자신들의 욕망을 충족시키기 위해서 서로 투쟁한다. 개체들은 자신들이 자신의 신체를 자유롭게 움직일 수 있는 공간을 둘러싸고 싸우며 자신을 살찌울 자료를 둘러싸고 싸운다. 동물들은 자신의 영양분을 위해서 식물들을 먹이로 삼고 인간 역시 서로를 지배하고 자신의 욕망의 수단으로 삼으려고 한다. 특히 인간은 가장 위험한 무기인 인식을 가지고 자연을 자신의 욕망을 실현시키는

---

21) 2권, 346쪽 참조.

22) 이 점에서 쇼펜하우어는 '세계의 극히 작은 일부에 지나지 않으면서도 세계가 몰락해도 자신은 살아남아야 한다고 생각하면서 자신을 세계의 중심으로 생각하는 이기주의가 살아 있는 모든 것의 근본특성'이라고 본다. 2권, 414쪽 이하 참조.

23) 2권, 386쪽 이하.

수단으로 만들려고 한다. 따라서 우리는 자연의 도처에서 투쟁과 갈등을 본다.[24)]

이와 같이 개별의지는 자신에게 적대적인 개별의지들을 파괴하는 방식으로 자신의 욕망을 무한하게 실현하려고 하면서 물자체로서의 전체 의지를 실현한다. 이렇게 볼 때 현상계로서의 자연 전체는 개체들이 자신과 자기 종족의 존속을 위해서 서로 투쟁하는 거대한 싸움터다.

이렇게 각 개체들이 한없는 결핍감에 사로잡혀서 욕망에 쫓기면서 그러한 욕망을 충족시키기 위해서 서로 투쟁하는 모습이 이 세계의 실상이다. 따라서 쇼펜하우어는 이 세계는 존재할 수 있는 세계 중 최악의 세계라고 보았다.

그런데 모든 존재자들이 충족되지 않은 욕망과 서로 간의 투쟁으로 인해서 고통을 받고 있지만 그 중에 인간은 자신에게 특유한 인식능력 때문에 가장 많은 고통을 받는다. 짐승은 추상적인 인식능력이 없기 때문에 현실적인 감각이나 눈앞의 쾌락이나 고통에 따라서 행동하는 반면에 인간은 추상적인 인식능력을 갖기 때문에 이미 사라진 과거와 아직 오지 않은 미래를 생각하면서 행동한다. 예를 들어 인간들은 미래의 희망을 생각하면서 현재의 결핍을 기쁘게 감수한다.

이와 함께 인간에게는 대부분의 고통이나 기쁨의 원인이 실재하는 현재에 있는 것이 아니라 단지 추상적인 사유 속에 있다고 할 수 있다. 사람들은 과거의 기분 나빴던 일 때문에 괴로워하거나 미래에 대한 불안 때문에 잠을 못 이룬다. 선생님에게 매를 맞으면서 매를 맞을 때의 고통보다 더 고통스러울 수 있는 것이 바로 매 맞을 고통에 대한 두려움에 떨 때라는 것은 누구나 한번 쯤 경험했을 것이다.[25)] 그리고 과거나 미래의 즐거운 일을 생각할 때도, 지난날의 기쁨을 기억하면서 현재의 평안함을 사소한 것으로 간주하고 항상 미래에는 보다 더 나아질 것이라고 기대하기 때문에 기쁨은 기대한 것에 항상

24) 2권, 387쪽 이하.

25) 박은미, 『삶이 불쾌한가 - 쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계』, 삼성출판사, 2006, 29쪽.

못 미치고 고통은 예상보다 더 큰 고통을 준다.

아울러 인간은 추상적인 인식능력으로 인해서 항상 남과 자신을 비교하게 되며 이것이 인간의 고통을 더욱 증대시킨다. 다른 사람의 만족은 나의 결핍의식을 더하게 하고 타인의 결핍과 곤궁은 나의 만족의식을 더해준다. 사람들은 남의 불행을 자신의 행복의 소재로 삼는다.

인간은 만물의 영장이라 거들먹거리지만 결국 고통을 느낄 수 있는 능력이 가장 예민하게 발달해 있는 동물에 지나지 않는다.[26] 이러한 고통에서 벗어나기 위해서 인간은 끊임없이 자신의 환경을 변화시켜 왔지만 욕망은 한이 없기에 결핍감과 불만은 끝이 없다. 그리고 일시적으로 욕망이 채워져도 인간은 곧 권태를 느낀다. 물질이 풍족하지 않으면 궁핍해서 풍족하면 권태로워서, 욕망이 있으면 그 욕망을 채우지 못해서 욕망이 없으면 욕망의 부재로 인해 삶이 지루해서 시달리게 되는 것이 인간이다. 인간은 의지가 객관화된 것 중의 가장 높은 단계이기 때문이므로 의지의 본성이 가장 잘 나타나며 이와 함께 인간의 삶에서 욕망과 궁핍의 현상이 가장 뚜렷하게 나타난다.[27]

이렇게 모든 개별자들이 충족되지 않는 욕망에 사로잡혀 서로 투쟁하는 현상계를 보면 우리는 그러한 현상계의 근저에 있는 물자체도 그 자체 내에서 불만과 고통에 시달린다고 보아야 할 것이다. 근원적인 의지 자체가 자기 자신에 대한 내적인 갈등으로 가득 차 있다.[28] 따라서 이러한 근원적인 의지가 현상계에 자신을 나타날 때도 그것은 존재자들 간의 투쟁과 대립으로 나타나게 된다. 물론 근원적인 의지는 유일한 일자이기에 현상계의 무수한 개체들과 종족들이 서로 투쟁하더라도 거기에는 어떤 통일성과 조화가 존재한다.

그러나 어떻든 근원적인 의지는 스스로 내적인 갈등과 대립에 가득 차서 고통을 스스로 야기하고 그 스스로 고통을 받고 있다. 쇼펜하우어의 염세주의는 결국 우주의 근원마저도 자체 내에서 이렇게 서

26) 2권, 388쪽 참조.
27) 2권, 347쪽 참조.
28) 2권, 414쪽 참조.

로 갈등하고 투쟁하는 비합리적인 것으로 보는 것으로 귀착된다.

## Ⅲ. 고통으로부터의 출구

그런데 현상계의 근원인 물자체가 결국 이러한 성격을 가진 것이라면 우리는 어떻게 고통에서 벗어날 수 있는가? 전통적으로 우리의 욕망을 통제하는 능력으로 알려진 이성도 결국 의지에서 비롯되고 의지의 도구에 지나지 않는다면 결국 우리를 고통에서 구할 수 있는 것은 아무 것도 없지 않는가? 쇼펜하우어에서는 그렇다고 해서 인격신에게 호소할 수도 없다.

그럼에도 쇼펜하우어는 우리를 고통에서 벗어날 길이 있다고 보았다. 그리고 본인이 보기에 바로 여기에 쇼펜하우어 체계의 모순이 존재하는 것 같다. 적어도 물자체로서의 의지가 현상계 전체의 근원이고 모든 것이 그것에서 비롯된다면 쇼펜하우어 체계에서 고통으로부터의 구원은 불가능하다고 생각된다. 그러나 쇼펜하우어는 인간의 이성은 의지의 지배를 받기도 하지만 이성을 통해서 의지를 통제하고 더 나아가 의지를 부정할 수 있다고 말하고 있다. 쇼펜하우어는 인간은 욕망에 사로잡힌 존재이기도 하지만 순수한 인식의 주체가 될 수도 있다고 보고 있는 것이다.

쇼펜하우어는 우선 인식의 주체로서의 우리는 객체가 아니기에 인식될 수 없으며 따라서 근거율의 지배를 벗어나 있다고 말하고 있다. 근거율이란 우리가 인식의 주체로서 우리에게 주어져 있는 감각자료를 통합하여 객체로서 객관화하는 사유형식이기 때문에 그것은 객체에 적용될 뿐 인식의 주체에게는 적용될 수 없다. 물론 우리는 우리 내면에서 시간적으로 잇달아 일어나는 욕망이나 정서 등을 경험하며 그것들의 작용법칙을 파악할 수 있다. 그것들은 분명히 시간과 근거율의 지배 아래 존재한다. 그러나 이것들의 작용법칙을 파악하는 주관은 칸트가 말하는 것처럼 모든 표상에 필연적으로 동반하며 그 자

체가 표상이나 객체가 될 수 없기 때문에 그것은 시간과 근거율의 지배에서 벗어나 있다.[29]

> "모든 것을 인식하지만 어떤 것에 의해서도 인식되지 않는 것이 바로 주체이다."[30]

물론 쇼펜하우어는 우리의 이성은 객관화될 수 없음에도 불구하고 의지의 도구라고 보고 있다. 그것은 의지의 명령에 따라서 현상들의 작용법칙을 파악하면서 이것을 이용하여 의지가 자신의 의도를 관철할 수 있도록 도와준다. 그러나 이성이 그럼에도 불구하고 인간의 감정과 욕망들의 작용까지도 객관화하여 고찰할 수 있다는 것은 그것이 자신의 욕망에 대해서도 거리를 취할 수 있는 능력을 가지고 있다는 것을 의미한다.

쇼펜하우어는 우리의 인식이 이렇게 욕망에서 벗어날 수 있다는 사실은 이성이 때때로 욕망의 명령에 대해서 보이는 냉담한 반응에서도 확인해 볼 수 있다고 말하고 있다. 즉 우리의 의지는 어떤 것에 집중하고 싶어 하지만 우리의 이성이 잘 따라주지 않을 때가 있다. 그러다가 어느 날 갑자기 의지가 갖고 싶어 했던 좋은 생각이 우리의 이성에 갑자기 떠오를 수 있다. 쇼펜하우어는 이성은 이렇게 의지에 무조건적으로 복종하지 않는 것을 넘어서 의지를 지배하는 것으로 이행할 수 있다고 보고 있다.

쇼펜하우어는 『여록와 보유』에 실려 있는 「인생의 지혜」라는 글에서 사람들이 돈을 벌려고 안간 힘을 쓰는 것을 이해하는 식으로 말하고 있다. 이는 돈을 가지면 그것으로 다양한 욕망들을 충족시킬 수 있기 때문이다. 그러나 쇼펜하우어는 우리가 부를 기쁨으로 바꿀 줄 모른다면 우리는 결국은 불행하게 될 것이라고 말하고 있다. 부를 통

---

29) 쇼펜하우어는 이와 같이 표상하는 주관이 또한 그것에 의해서 표상되는 감정과 의지의 주관이기도 하다는 것, 즉 양자 간의 일치는 이론적으로 해명될 수 없으며 직접적으로 드러난다고 말하고 있다.

30) 1권, 31쪽.

해서 충족되는 욕망들은 그것들이 만족되더라도 권태로 귀착되거나 새로운 욕망을 불러일으킬 뿐이다. 부를 기쁨으로 바꾸려면 교양과 지혜가 필요하다.[31] 그런데 이는 쇼펜하우어가 우리 인간에게는 부와 향락을 추구하는 욕망이 강하게 존재하지만 그러한 욕망을 또한 다스릴 수 있는 이성적인 지혜도 존재한다는 것을 인정하고 있다는 사실을 의미한다. 다시 말해서 쇼펜하우어는 우리의 이성은 의지에 종속되어 있는 것만은 아니라는 사실을 인정하고 있는 것이다.

이와 함께 쇼펜하우어는 우리의 이성적인 능력을 발휘함으로써 우리의 삶을 불행에서 기쁨으로 바꿀 수 있는 여러 가지 방법들을 제시하고 있다. 따라서 쇼펜하우어는 한편으로는 삶 자체가 고통이라고 말하고 있기도 하지만 사실은 우리가 삶에 대해서 우리가 어떤 태도를 취하느냐에 따라서 우리들의 삶이 보다 고통스러워질 수 있고 보다 덜 고통스러울 수 있다고 말하고 있는 셈이다.[32] 이는 달리 말해서 쇼펜하우어 자신도 삶 자체가 고통이라고 말한다기보다는 고통의 원인은 우리가 우리에게 존재하는 이성적 능력이 감각적 욕망의 노예가 되어 있는 상태에 있고 이성적 능력을 이러한 노예상태에서 벗어나게 함으로써 우리는 비로소 행복해질 수 있다고 말하고 있는 것이다. 이 결과 쇼펜하우어는 놀랍게도 다시 플라톤이나 아리스토텔레스에서 이어지는 서양의 고전적 형이상학의 통찰을 받아들이게 되는 셈이다. 인간을 이성적 동물로 보는 서양의 고전적 형이상학에 대한 반발로 시작했던 쇼펜하우어의 철학도 결국은 인간의 행복이라는 문제를 진지하게 생각하면서는 고전적인 형이상학과 거의 유사한 이야기를 하게 되는 것이다.

쇼펜하우어는 이성이 의지를 지배할 수 있는 방법으로 교양과 삶의 지혜 외에 모든 것의 필연성을 통찰하는 철학적 지혜, 동정, 금욕주의적인 의지부정 등 여러 가지를 들고 있지만 여기서는 쇼펜하우어

---

31) 8권, 343쪽 이하.

32) 이와 관련하여 Margot Fleischer도 '고통이 삶의 본질'이라는 쇼펜하우어의 근본명제는 제한될 필요가 있다고 말하고 있다. Margot Fleischer, 위의 책, 42쪽 이하 참조.

가 궁극적인 해결책으로 보고 있는 금욕주의적 의지부정의 방법을 주로 살펴보고자 한다.

쇼펜하우어에게는 행복이란 어디까지나 고통이 사라진 소극적인 상태에 지나지 않는다. 우리가 느끼는 만족감이라는 사실은 우리의 욕망이 충족되는 과정에 불과하며 우리가 욕망에 사로잡혀 있을 때 느끼는 고통이 소멸해 가는 과정에 불과하다. 예를 들어 우리가 자장면을 먹을 때의 만족감이란 자장면을 먹고 싶어 했던 우리의 욕망이 충족되는 과정에 불과하며 그것은 이러한 욕망이 충족됨에 따라서 점차로 사라지는 것이다. 따라서 쇼펜하우어는 우리가 어떤 사람에게 사랑을 베푼다는 것도 그 사람에게 어떤 적극적인 행복을 가져다준다기보다는 그 사람의 고통을 덜어주거나 제거해주는 동정에 지나지 않는다고 말하고 있다. 이와 함께 쇼펜하우어는 우리가 의지의 지배에서 벗어나는 것도 어떤 적극적인 행복을 획득하기 위한 것이 아니라 자기 자신의 욕망을 최소한도로 감소시킴으로서 고통을 줄이는 것이라고 보고 있다. '의지가 덜 흥분할수록 고통도 적다'는 것이다. 의지는 결국 모든 현상의 원천이기에 의지를 부정하는 것은 결국 무로 돌아가는 것을 의미한다.

이러한 의지부정의 수단으로 쇼펜하우어는 금욕주의적인 고행을 들고 있다.[33] 쇼펜하우어에 의하면 살려고 하는 의지는 주로 개체보존욕・종족번식욕・이기심으로 나타난다. 따라서 개체보존욕구와 연결되어 있는 식욕을 억제하는 조식(粗食)과 종족번식욕을 억제하는 정결(貞潔) 그리고 이기심과 연결되어 있는 탐욕을 억제하는 청빈(淸貧)이 금욕주의적인 고행의 3대 요건이 된다. 그리고 이 세 가지를 엄수하는 자가 성자라 불린다. 쇼펜하우어는 이렇게 의지를 부정함으로써 그것의 속박에서 벗어나 있는 상태가 바로 진정한 자유라고 본다.

조식과 정결 그리고 청빈은 모두 우리의 육체에 대한 지배를 의미한다. 육체는 근본적으로 의지의 표현인 바, 육체에 대한 이러한 지배와 부정은 의지에 대한 지배와 부정이다.[34]

---

33) 2권, 484쪽 이하 참조.

그런데 쇼펜하우어는 이러한 금욕주의적인 의지부정도 결국 의도적인 목적을 통해서 추구되기 때문에 금욕주의를 완전한 의지 없음과 동일시해서는 안 된다고 말하고 있다. 의지가 완전히 사라진 무의 상태는 그러한 금욕주의적 의지마저도 사라지고 흡사 외부에서 주어지는 것처럼 우리에게 돌입해 온다. 그것은 '갑작스런 은빛 섬광'처럼 예기치 않게 발생한다. 쇼펜하우어는 이렇게 의지가 온전히 사라진 상태가 우리가 예기하지 않는 순간에 우리에게 주어지는 것을 기독교에서는 은총이라고 부른다고 말하고 있다. 진정한 구원은 우리의 의도나 계획을 통해서 이루어지지 않는다.[35] 이 점에서 쇼펜하우어가 말하는 무의 상태는 아무 것도 존재하지 않는 공허의 상태라기보다는 오히려 신비주의적인 정적의 상태를 가리킨다.[36] 쇼펜하우어는 이러한 신비주의가 모든 종교들에서 공통적으로 나타난다고 보고 있다. 그리고 쇼펜하우어에 따르면 이렇게 은총처럼 주어지는 의지부정의 상태 속에 있는 자만이 온전히 이기심을 극복했기에 기독교에서 말하는 것처럼 이웃을 제 몸같이 사랑할 수 있다.[37]

## Ⅳ. 쇼펜하우어의 욕망관에 대한 비판적 검토

쇼펜하우어는 자신이 하나의 통일적인 사상을 전개했다고 자부했다. 그러나 우리가 위에서 본 바와 같이 그의 체계에는 해소되기 어려운 모순점이 존재한다고 생각된다. 바로 이런 점 때문에 쇼펜하우어는 그의 철학적 체계의 우수성보다는 오히려 "자유로운 탐구와 솔직한 질문, 전통적인 관념들에 대한 도전과 그것들의 파괴 등에서 지속

34) 2권, 416쪽 이하 참조.
35) 2권, 485쪽 이하 참조.
36) 2권, 474쪽 참조 쇼펜하우어는 이러한 무가 본래적인 물자체와의 합일이라고 보고 있다. 그러나 이러한 견해는 물자체를 생에의 맹목적인 의지로 보았던 쇼펜하우어의 원래의 입장과 모순을 범하게 된다. 이러한 모순에 대해서는 Margot Fleischer, 위의 책, 144쪽 이하 참조.
37) 2권, 469쪽 이하 참조.

적인 중요성을 인정받았다."[38] 니체가 자신의 초기작품에 속하는 『반시대적 고찰』 중 「교육자로서의 쇼펜하우어」이라는 논문에서도 쇼펜하우어를 높이 평가한 점은 바로 그와 같은 점 때문이었다. 쇼펜하우어는 근대철학을 지배해 온 기독교적인 신관념을 과감하게 폐기했을 뿐 아니라 인간의 비이성적인 측면 그리고 신에 의해서 다스려진다고는 도저히 보기 어려운 세계의 부정적인 현상들을 부각시킨 것이다.

앞의 고찰에 의하면 쇼펜하우어는 한편으로는 삶 자체가 고통이라고도 말하는 것 같지만 다른 한편으로는 우리가 욕망의 노예로 존재할 경우에만 삶은 고통이라고 말하고 있는 것 같다. 양자는 동일한 의미를 갖는 것 같지만 분명히 서로 다른 것을 의미한다. 즉 삶 자체가 고통이라고 할 경우에는 우리가 고통에서 빠져나갈 출구가 없다는 것을 의미하지만, 우리가 욕망의 노예로 존재할 경우에만 고통에 빠진다는 것은 우리가 욕망의 노예가 되지 않으면 고통에서 벗어날 수도 있다는 것을 의미한다.

쇼펜하우어는 한편으로는 모든 현상계는 물자체로서의 맹목적이고 무한한 생존에의 의지의 표현이고 이러한 물자체 자체가 내적인 고통에 사로잡혀 있다고 보기 때문에 우리가 고통에서 벗어날 길은 없는 것처럼 말하고 있다. 더구나 그는 우리의 이성도 이러한 의지의 표현이기에 그것은 의지의 도구에 불과할 뿐 의지를 통제할 수 없다고 보는 것이다. 즉 이 경우에 쇼펜하우어는 삶 자체가 고통이라는 식으로 말하고 있는 것이며 이 경우의 쇼펜하우어는 플라톤에서 헤겔에 이르는 서양의 고전적 형이상학의 전통과 대립되는 철저한 염세주의자로서 말하고 있는 것이다.

그리고 사실상 쇼펜하우어 체계의 일관성을 유지하자면 물자체로서의 의지가 비합리적인 맹목적인 의지인 한 그러한 의지에서 비롯된

38) 크리스토퍼 제너웨이, 위의 책, 170쪽 참조. 그러나 필자는 이러한 장점 외에, 우리가 위에서 남녀 간의 사랑에 대한 쇼펜하우어의 분석에서 본 것처럼 종교나 예술 그리고 갖가지 개별현상들에 대한 쇼펜하우어의 분석은 참으로 탁월한 면이 있다고 생각한다. 그러한 분석은 물론 경우에 따라서 극단적인 면을 포함하고 있는 것은 사실이지만 각 현상들에 대한 예리하면서도 깊이 있는 현상학적 통찰을 담고 있다.

이성도 결국은 이러한 의지의 노예로 존재하다고 말해야 할 것 같다. 더구나 비합리적인 맹목적인 의지에서 비롯된 이성이 자신의 근원에 해당하는 것을 부정한다는 것은 사실 자신의 존립근거를 파괴한다는 것이나 마찬가지이기 때문에 있을 수 없는 일인 것 같다.

그러나 쇼펜하우어는 다른 한편으로 이성의 힘으로 의지를 부정하는 금욕주의의 예에서 보는 것처럼 이성이 자신의 근원인 의지를 부정할 수 있는 것처럼 말하고 있다. 이 경우 쇼펜하우어는 우리가 이성의 힘으로 욕망의 노예상태에서 벗어나 행복을 얻을 수 있는 것처럼 말하고 있는 것이다. 이렇게 말할 때의 쇼펜하우어는 실로 우리에게는 욕망의 노예상태에서 벗어난 이성이 존재한다고 보는 것이며 결국 행복은 우리가 우리의 이성적인 능력을 충분히 발전시켜서 욕망을 조복(調服)시키는 것에 의해서 주어진다고 보는 서양의 고전적인 형이상학의 입장을 받아들이고 있는 것이다.

그런데 쇼펜하우어가 이렇게 이성에 의한 욕망의 부정을 주창할 때 쇼펜하우어는 본의 아니게 이성과 욕망을 서로 대립하는 것으로 보았던 서양의 이원론적 입장을 받아들이고 있는 셈이다. 즉 그는 그와 함께 이성을 욕망의 도구로 보는 쇼펜하우어 특유의 철학적 개성을 상실하고 마는 것이다. 그러나 쇼펜하우어의 체계에서 의지가 모든 것의 근원이라면 의지가 부정된 생이란 결국은 죽은 것이나 마찬가지 아닐까?

또한 쇼펜하우어의 체계에서 행복이라는 것이 결국 고통의 소멸에 불과하고 고통이 소멸하면 새로운 욕망이 일어나기 전에는 곧 권태가 찾아올 뿐이라면 사람들의 고통을 줄여주는 동정의 행위가 무슨 의미를 가지고 있는가라는 의문을 제기할 수 있다. 그것도 결국 다른 사람들을 권태에 빠지게 하거나 새로운 욕망에 사로잡히게 하는 것이 아닌가?

## Ⅴ. 쇼펜하우어의 욕망관에 대한 대안의 모색

자연 전체에 대해서는 아니더라도 적어도 인간의 욕망에 대한 쇼펜하우어의 통찰이라도 계승하면서 쇼펜하우어의 체계가 범하고 있는 모순을 극복하는 길은 무엇인가?

쇼펜하우어가 파악한 인간은 자기보존과 종족보존에의 욕망, 즉 식욕과 성욕 등의 감각적 욕망으로만 가득 찬 인간이다. 그런데 인간은 과연 욕심으로만 가득 찬 존재에 불과한가? 오히려 인간은 의미 있는 삶을 위해서 감각적인 만족을 넘어서 자신의 목숨도 버릴 수 있는 존재가 아닌가?[39] 인간이 감각적인 만족에서 곧 권태를 느끼는 것은 인간이 감각적인 만족을 추구하는 것 이상의 존재라는 것을 의미하는 것은 아닐까? 그리고 인간의 불행은 많은 경우 자신의 감각적인 욕망이 풍부하게 만족되지 못했다는 데서 비롯된 것이 아니라, 오히려 자신이 감각적인 욕망을 충족시키는 것을 넘어서 보다 의미 있는 삶을 살고 있지 못하는 데서 비롯되는 것이 아닐까?

쇼펜하우어의 욕망관에 대한 대안이 될 수 있는 욕망관은 바로 인간에게 이와 같은 특유한 성향들을 제대로 고려하는 것일 것이다.

물론 아리스토텔레스가 말하는 것처럼 우리가 행복하기 위해서는 최소한도의 객관적인 조건, 즉 건강과 남에게 의존하지 않고 살 수 있을 정도의 경제적인 부가 필요하다. 그러나 이러한 최소한의 기본 조건이 충족되어 있을 경우, 우리를 불행하게 하는 것은 인생의 목표가 감각적인 쾌락을 충족시키는 데 있다고 생각하는 그릇된 인생관 자체가 아닐까?

쇼펜하우어가 인생은 결국 고통이라고 보았을 때 분석의 실마리로

---

39) 이에 반해서 쇼펜하우어는 삶은 맹목적으로 자기보존과 종족보존을 추구할 뿐이며 이러한 자기보존과 종족보존이 지향하는 유의미한 목적은 없다고 본다. 단순히 먹고 마시고 성교하는 것을 넘어선 인간의 인식행위나 실천적인 행위 모두가 맹목적인 자기보존과 종족보존을 위한 수단으로 간주함으로써 쇼펜하우어의 철학은 삶에는 아무런 의미도 없다는 허무주의로 귀착될 수밖에 없다.

삼은 인간은 행복을 감각적인 쾌락과 동일시하는 인간이다. 이렇게 행복을 감각적인 쾌락과 동일시하는 인간은 분명히 쇼펜하우어가 말하는 것처럼 욕망과 권태 사이를 오고 가다가 죽을 것이다. 그러나 인간에게는 감각적인 쾌락을 만족시킨다는 것을 넘어서는 보다 고차적인 욕망이 있는 것은 아닐까? 그리고 사람들의 궁극적인 불행은 이러한 보다 고차적인 욕망이 충족되고 있지 않는 데서 비롯되는 것은 아닐까? 사람들은 이러한 보다 고차적인 욕망이 제대로 충족되지 않고 있는 데서 오는 공허감을 감각적인 쾌감을 통해서 메우기 위해서 보다 더 많은 감각적인 쾌감과 그것을 충족시키기 위한 부를 쫓는 것은 아닐까? 따라서 불행의 극복은 쇼펜하우어가 말하는 것처럼 의지나 욕망의 부정이 아니라 감각적인 쾌감에 대한 욕구를 넘어서는 보다 고차적인 인간의 욕구를 진정하게 충족시키는 방안을 강구하는 데에 있다.

에리히 프롬은 인간들은 결합에의 열망, 초월과 창조에의 열망, 헌신의 대상과 지향의 틀에 대한 열망과 같이 다른 동물들에게는 존재하지 않는 근본적인 열망을 갖는다고 본다.

인간은 다른 동물과는 달리 자신이 고독하게 탄생과 죽음의 우연에 내던져져 있다고 느낄 수 있는 존재다. 인간은 이러한 고독하고 무력한 상태로부터 벗어나 어떤 형태로든 다른 인간들과 외부세계와 결합하려고 하는 근본적인 열망을 갖는다. 사람들은 이러한 분리 상태에서 벗어나기 위해서 술에 만취하거나 마약을 복용하기도 하며 어떤 특정한 집단과 그것이 따르는 관습이나 신앙에 자신을 복속시키는 것이다. 현대산업사회에서 사람들은 자신을 자신의 사회적 역할과 동일화하거나 물건으로 환원하는 것을 통해서 자기를 상실하는 것을 통해서 그러한 분리 상태에서 벗어나려고 한다. 그는 '그 자신'이기를 그만두고 하나의 역할이나 물건이 됨으로써 자기를 망각한다. 프롬은 분리를 극복할 수 있는 유일하게 생산적인 길은 '사랑'이라고 생각한다.

그리고 인간은 자신의 의지와는 상관없이 자신이 낯선 세계에 무력하게 던져져 있다는 것을 의식하면서, 이러한 무력감에서 벗어나기

위해서 자신이 무엇인가를 할 수 있고, 누군가를 움직일 수 있고 그에게 인상을 줄 수 있는 능력을 갖고 있다는 것을 확인하고 싶어 한다. 프롬은 이러한 능력에 대한 열망을 초월과 창조에의 열망이라고 부르고 있다. 이러한 충동은 인간이 한갓 생존에 연연해하는 상태를 넘어서 자신에게 잠재된 능력과 힘을 구현하고자 하는 욕구라고 볼 수 있다. 이러한 열망이 파괴적인 방식으로 충족될 때 그것은 다른 인간들이나 자연에 대한 정복과 지배로 나타나며 그것이 생산적인 방식으로 충족될 때는 자신의 능력을 발휘하는 것과 동시에 다른 인간들과 사물들이 자신들의 고유한 잠재력을 발휘하는 것을 돕는 형태로 나타난다.

또한 인간은 본능에 의해서 사는 것이 아니라 이성적인 결단에 의해서 자신의 삶을 꾸려가야 하기 때문에 세계와 자신의 존재의미를 밝혀주고 자신이 세계에서 어떻게 살고 행동해야 할 지 알려주는 헌신의 대상과 지향의 틀을 갖고자 한다. 이러한 헌신의 대상은 인간의 모든 열정과 에너지를 하나의 방향으로 통합하고 그것에 절대적인 확실성을 부여하는 것을 통해서 그를 모든 종류의 의심과 불안에서 해방시킨다. 지향체계와 헌신의 대상에 대한 욕구는 인간의 욕구 중 가장 큰 욕구이기 때문에 인간은 불합리한 정치적인 교리나 종교적인 교리에 쉽게 빠지게 된다. 이러한 헌신의 대상과 지향의 틀은 그것은 인간의 독립과 성장을 도울 수도 있는 반면에, 인간을 예속하고 그의 성장을 막을 수도 있다.

생존에의 욕구를 넘어서 인간만이 갖는 이러한 열정들 때문에 인간은 단순한 동물적인 상태를 벗어나 영웅으로 변모할 수 있다. 그러나 그러한 열정들은 또한 자신과 세계를 파괴하고 위대한 악덕에 사로잡히게 하는 동인이기도 하다. 그것들이 긍정적인 형태로 나타날 경우에 그것들은 사랑, 친절, 연대, 자유, 그리고 진리를 구하려는 열정으로 나타나지만 부정적인 형태로 나타날 경우에는 지배하고 파괴하며 종속되고자 하는 열정이나 탐욕, 선망, 야심으로 나타난다.

프롬은 이러한 열망을 생산적으로 실현하는 삶을 존재지향적인 삶

내지 생명지향적인 삶(Biophile)이라고 부른다. 존재 지향적인 삶이란 자신이 살아 있다는 것 자체에서 충만한 만족을 느끼면서 인간을 비롯한 모든 자연물에 대해서 사랑을 느끼며 자신의 이성적인 잠재능력을 주체적으로 발휘하는 태도를 말한다. 이와 반대로 인간을 비롯한 다른 존재자들을 지배하려고 하거나 파괴하려고 하고 다른 인간들이나 어떤 이념체계나 어떤 집단에 예속되려고 하거나 산업사회에서 보는 것처럼 돈이나 성공을 헌신의 대상으로 삼는 삶을 프롬은 그소유지향적인 삶 내지 죽음지향적 삶(Nekrophile)이라고 부르고 있다.[40]

그런데 존재지향적인 삶은 의지나 욕망과 대립되는 것으로서의 이성적인 삶이 아니라 오히려 건강한 욕망과 건강한 이성이 결합되어 있는 삶이다. 그것은 살아 있는 모든 것들에 대한 사랑으로 가득 차 있으면서도 냉철한 이성적인 통찰에 입각해 있는 삶이다. 이에 대해서 소유지향적인 삶은 욕망만이 존재하고 이성이 전적으로 결여된 삶이 아니라 인간이 어떻게 하면 행복해질 수 있는지에 대한 근본적으로 잘못된 판단과 그에 입각한 병적인 욕망이 서로 결합되어 있는 삶이다.

따라서 쇼펜하우어가 이성에 의한 의지부정을 주창하면서 욕망을 이성과 대립적인 것으로 보는 반면에, 프롬은 욕망과 이성이 서로 대립되는 것이 아니라 병적인 욕망과 그것과 긴밀하게 결부된 병적인 이성에 대해서 건강한 욕망과 그것과 또한 긴밀히 결부되어 있는 건

---

40) 이렇게 인간의 삶이 이성과 감성의 대립에 의해서 규정되는 것이 아니라 소유지향적인 삶에의 경향과 존재지향적인 삶에의 경향 사이의 대립에 의해서 규정되어 있다고 보는 점에서 프롬의 인간분석은 『존재와 시간』에서 하이데거가 전개하고 있는 현존재분석과 매우 유사하다고 볼 수 있다. 하이데거 역시 우리 삶이 이성과 감성의 대립에 의해서 규정되는 것이 아니라 우리가 태어나면서 던져져 있는 사회의 가치관에 의해서 지배되는 세상사람의 삶 내지 비본래적인 실존방식에의 경향과 자신이 죽는다는 사실을 진지하게 고려하면서 자신의 고유한 생을 구현하고자 하는 본래적인 실존에의 경향 사이의 대립에 의해서 규정되어 있다고 본다. 그리고 하이데거는, 비본래적인 실존과 본래적인 실존 각각은 삶의 본질과 목표에 대한 서로 다른 이해에 토대를 두고 있으며 이에 따라서 각각의 실존을 지배하는 기분과 욕망 그리고 사물을 지각하는 방식이 달라진다고 본다.

강한 이성이 서로 대립되어 있다고 보는 것이다. 다시 말해서 프롬에 의하면 우리 내부에서는 이성과 욕망이 서로 대립하는 것이 아니라 병적인 이성과 욕망에 입각한 병적인 실존에의 경향과 건전한 이성과 욕망에 입각한 건강한 실존에의 경향이 서로 싸우고 있다고 있는 것이다.

프롬은 쇼펜하우어가 말하는 것처럼 새로운 욕망을 낳거나 기껏해야 권태로 이어지는 욕망은 욕망의 전체가 아니라 오직 병적인 욕망을 포괄할 뿐이라고 본다. 이에 대해서 프롬은, 무상한 외적인 대상들을 소유하고 향유하는 것을 바람직한 삶으로 보지 않고 인간의 정신 자체가 갖고 있는 본질적인 잠재적 능력들을 충분히 실현하는 삶이야말로 바람직한 삶이라고 보면서 그러한 잠재적인 능력들을 구현하는 것을 지향하는 건강한 이성과 욕망이 있을 수 있다고 본다. 프롬은 우리가 사랑, 친절, 연대, 개방성의 능력과 진리를 통찰할 수 있는 감성적·지적 잠재력들을 제대로 구현할 경우에만 우리는 진정으로 행복할 수 있으며, 쇼펜하우어가 그리고 있는 삶처럼 외적인 대상들에 대한 욕망에 사로잡혀 있는 삶은 끊임없는 욕망과 권태 사이에서 고통스러워 할 수밖에 받을 없는 삶이라고 본다.

프롬의 이러한 견해는 무엇보다도 아리스토텔레스의 인간관과 상통하는 측면이 있다. 아리스토텔레스와 마찬가지로 프롬은 인간은 자신의 본질적인 능력에 해당하는 이성적인 잠재력을 최대한 구현했을 때 인간은 자신의 삶에 대해서 진정으로 행복을 느낄 수 있다고 보는 것이다. 물론 프롬이 생각하는 이성적인 잠재력이 아리스토텔레스가 생각하는 이성적인 잠재력과는 세부적인 면에서 차이가 있지만 말이다.[41] 행복을 이렇게 우리의 이성적인 잠재능력을 최대한 구현하는

41) 예를 들어 모든 인간 뿐 아니라 살아 있는 모든 것들에 대해서 사랑을 느끼는 능력 같은 것은 노예제를 긍정했던 아리스토텔레스에게는 낯선 것이었다. 아우어(Alfons Auer) 역시 프롬이 아리스토텔레스와 마찬가지로 덕을 인간이 자신의 잠재적인 생산적 능력을 구현하는 것으로 보고 있다는 사실을 지적하고 있다. Auer, Alfons, “Erich Fromms ‘Anatomie der menschlichen Destruktivität’ aus theologischer Sicht”, in: *Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk*, (hrsg.), in: *Erich Fromm,*

상태에서 우리가 느끼는 만족감과 희열로 볼 때 상대방에 대한 진정한 사랑은 쇼펜하우어에서 보는 것처럼 상대방의 고통을 덜어주는 동정으로 나타나는 것이 아니라 상대방이 자신의 이성적인 잠재능력을 충분히 발휘할 수 있도록 도와주는 것으로 나타난다.

나는 에리히 프롬이 쇼펜하우어의 욕망관에 대한 유일한 대안이라고 보는 것은 아니다. 그러나 그것은 적어도 우리가 인간의 욕망에 대해서 어떻게 사유해야 하는지에 대한 하나의 길을 제시한다고 본다. 물론 쇼펜하우어의 욕망론은 쇼펜하우어 특유의 형이상학에 입각하고 있기 때문에 쇼펜하우어의 욕망론에 대한 대안은 쇼펜하우어와는 다른 형이상학에 입각해야 할 것이다. 이러한 형이상학이 어떤 것이어야 하는지에 대한 논의는 지면 관계상 여기서는 더 이상 수행할 수 없음을 양해해 주기 바란다.[42]

**박찬국**
서울대학교

---

*Materialien zu seinem Werk*, (hrsg.) Adelbert Reif, Europaverlag, Wien · München · Zünchen, 1978, 132쪽.

42) 쇼펜하우어의 형이상학에 포함되어 있는 모순이 어떤 식으로 지양될 수 있는지에 대해서는 Heinz Heimsoeth가 하나의 중요한 시사를 주고 있다. Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, München, 1967, 193쪽 이하 참조.

# 참고문헌

## 1. 쇼펜하우어의 저작

Arthur Schopenhauer, *Werke in Zehn Bänden*, Zürich, 1977.
1권, Die Welt als Wille und Vorstellung I, Erster Teilband
2권, Die Welt als Wille und Vorstellung I, Zweiter Teilband
3권, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Erster Teilband
4권, Die Welt als Wille und Vorstellung II, Zweiter Teilband
6권, Über die Freiheit des menschlichen Freiheit, Über die Grundlagen der Moral
7권, Parerga und Parlipomena I, Erster Teilband,
8권, Parerga und Parlipomena I, Zweiter Teilband
9권, Parerga und Parlipomena II, Erster Teilband
10권, Parerga und Parlipomena II, Zweiter Teilband

## 2. 이차문헌

박범수, 『쇼펜하우어의 생애와 사상』, 형설출판사, 1984.
박은미, 『삶이 불쾌한가 - 쇼펜하우어의 의지와 표상으로서의 세계』, 삼성출판사, 2006.
수잔네 뮈부스, 『쉽게 읽는 쇼펜하우어 - 의지와 표상으로서의 세계』, 공병혜 옮김, 이학사, 2004.
발터 아벤트로트(Walter Abendroth), 『쇼펜하우어』, 이안희 옮김, 한길사, 1998.
에리히 프롬, 『사랑의 기술 *The Art of Loving*』, 황문수 역, 문예출판사, 1979.
_____, 『건전한 사회 *The sane Society*』, 김병익 역, 범우사, 1975.

_____, 『소유냐 존재냐 *To Have or to Be*』, 최혁순 역, 범우사, 1978.

크리스토퍼 제너웨이, 『쇼펜하우어』, 신현승 옮김, 시공사, 2001.

*Die Pathologie der Normalität - Zur Wissenschaft vom Menschen*, (hrsg.) Rainer Funk, Beltz Verlag, Weinheim · Basel, 1991.

Auer, Alfons, "Erich Fromms 'Anatomie der menschlichen Destruktivität' aus theologischer Sicht", in: *Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk*, (hrsg.) Adelbert Reif, Europaverlag, Wien · München · Zünchen, 1978.

Margot Fleischer, *Schopenhauer*, Herder Verlag, Freiburg · Basel · Wien.

Schneider-Flume, Gunda, "Leben dürfen oder leben müssen - Die Bedeutung der humanistischen Psychoanalyse Erich Fromms für die theologische Anthropologie", in: *Erich Fromm, Materialien zu seinem Werk*, (hrsg.) Adelbert Reif, Europaverlag, Wien · München · Zürich, 1978.

Heinz Heimsoeth, *Metaphysik der Neuzeit*, München, 1967.

Robert Spaemann/Reinhard Löw, *Die Frage Wozu? - Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München/Zürich, 1985.

ABSTRACT

# Schopenhauer's Metaphysical View of Desire

Park, Chan-Kook

This article examines Schopenhauer's view of desire, its problems and how we can cope with these problems. According to Schopenhauer, the lives of all beings inclusive of human beings are determined by their desire for preservation of the self and species; these desires are expressions of the cosmic Will as the thing-in-itself. In the world, all individual beings and species struggle against each another in order to satisfy their own infinite desires, and so this world is the worst world among the worlds that can be conceived. The way that Schopenhauer is advocating as the ultimate way of overcoming this desires is to negate desire by reason. However, this is not only contradictory to his own philosophical position, in which reason is see as an instrument of desire for the preservation of self and species, but also means that his philosophy is degraded to the traditional dualism that opposes the reason for desires.

At the end of this article, we examine Erich Fromm's view of desire briefly as a more persuasive position that copes with these problems. Fromm considered that reason is not opposed to desire, as Schopenhauer did; additionally western traditional dualism insists, that the productive and affirmative desires combined with sound

reason are opposed to the destructive and negative desires combined with unsound reason.

**Keywords:** Schopenhauer, Erich Fromm, Will, Desire, Pain, Happiness