한국의료윤리학회지 제16권 제1호(통권 제36호) : 41–58 ⓒ한국의료윤리학회, 2013년 4월
Korean J Med Ethics 16(1) : 41-58 ⓒ The Korean Society for Medical Ethics, April 2013
pISSN 2005-8284 eISSN 2234-3598

원고투고일: 2013년 3월 29일, 심사완료일: 2013년 4월 20일

# 인체 부분들(Human Body Parts)의 존재론적 특성에 대한 철학적 고찰*

조선우**

## I. 서론

최근 줄기세포 연구 중에서도 IPSC (Induced Pluriptent Stem Cells) 연구가 놀라운 성과를 보이면서, 인체유래물 연구를 통한 인체의 이해와 건강 증진 및 삶의 질 개선에 대한 기대가 높아지고 있다. 특히 올해 2월 2일부터 시행된 "생명윤리 및 안전에 관한 법률" 전부개정법과 관련하여 인체유래물(human material)[1]의 연구 및 이용에 대한 사회적 관심은 매우 높아져 있다. 그러나 인체유래물의 실질적 연구와 이용을 위해서는, 그것들과 관련하여 더 구체적인 규정들 및 그에 대한 해석이 필요한 것으로 보이며, 보다 근본적으로는 인체유래물의 특성에 대한 이해가 선행되어야 할 것으로 보인다. 이 글에서 필자는 엄밀한 인체유래물의 정의에 들어가지 않을 수도 있는 인체의 일부까지 포함하여 인체의 부분들 전반의 특성과 그에 대한 우리의 인식에 대해 고찰한다. 인체유래물만이 가지는 특성들이 있을 수 있지만 인체유래물은 기본적으로 인체의 일부라는 범주에 포함될 것이기 때문에 이러한 논의방식은 유효한 것으로 보인다.

인체유래물을 포함한 인체의 부분들은 물리적 대상이면서도 어떤 이유에서 단순한 물리적 대상은 아닌 것으로 보인다. 이 글에서 곧 소개될 몇 가지 사고실험을 통해 드러날 것이지만, 인체의 부분들을 특정한 방식으로 다루었을 때 우리가 느끼는 불쾌감이나 불편함은 책상이나 컵과 같은 다른 물리적 대상들을 그러한 방식으로 다루었을 때와는 다른 것이다. 필자는 먼저 이러한 감정이 초래되는 것은 인체 부분들이 지닌 특유한 물리적 특성이 아닌 특유한 존재론적 특성에

*이 논문은 2012년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF–2012S1A5B8A03034450).
교신저자: 조선우, 이화여자대학교 법학전문대학원 이화생명의료법연구소, 02–3277–4238, sunwoo00@gmail.com
** 이화여자대학교 법학전문대학원 이화생명의료법연구소

1) '인체유래물'(人體由來物)이란 인체로부터 수집하거나 채취한 조직·세포·혈액·체액 등 인체 구성물 또는 이들로부터 분리된 혈청, 혈장, 염색체, deoxyribonucleic acid (DNA), ribonucleic acid (RNA), 단백질 등을 말한다. – 생명윤리 및 안전에 관한 법률 제2조 11항.



www.kci.go.kr

기인한다고 주장한다. 그리고 물리적 대상이면서도 다른 단순한 물리적 대상과는 다른 취급을 요구하는 대상들-인간과 예술작품-과의 비교를 통해 이러한 인체 부분들의 존재론적 특성에 대해 고찰한다. 이러한 고찰을 위해 필자는 창조력의 투자 개념을 통해 인간생명의 신성성에 대해 고찰하는 로널드 드워킨의 논의와, 문화적 창발 개념을 통해 예술작품의 특수한 존재론적 특성에 대해 분석하는 조셉 마골리스의 논의를 검토한다. 이 글에서는 이 각각의 논의가 인체의 부분들에 적용될 때 어떠한 통찰을 제공할 수 있는지와 동시에, 이러한 적용을 위해 먼저 해결되어야 할 문제들이 무엇인지 규명될 것이다.

## II. 본론

### 1. 사고실험: 인체의 부분들에 대한 우리의 태도

Foster[2]는 인체 일부와 존엄성에 대한 자신의 논문에서 다음의 세 가지 사고실험을 제시한다.

첫 번째 예는 인간 귀로 만든 재떨이이다. 한 사람이 의학 교육과 관련된 목적에 사용되도록 자신의 사체를 기증했는데, 몇몇 의대생들이 자신들이 해부하던 그 사체에서 귀를 훔쳐 거기에 광택제를 바르고 재떨이로 사용한다. 비록 사체의 기증자가 자유로운 사고의 소유자이기는 했지만, 자신의 귀가 재떨이로 사용되는 것이 그가 생각한 기증의 목적 중 하나는 아니었다.

두 번째 예는 누군지 모르는 사람의 머리이다. 아이들이 길가에서 축구를 하는데, 축구공이 아닌 누군지도 모르고 누군지 알아낼 수도 없는 사람의 머리를 사용하고 있다. 그 머리는 개가 중세 공동묘지에서 물어온 것이다.

세 번째 예는 의학연구의 목적으로 보관하고 있던 한 아이의 심장이다. 생후 6개월 된 아이의 심장이 한 대형 연구소에서 포르말린 병에 보관되어 있다. 아이의 사인은 선천적 심근증으로, 이것은 이 연구소에서 집중적으로 연구되고 있는 것이다. 심장은 부검 중에 적출되었고, 사체는 장례식을 하기 위해 부모에게 돌려보내졌다. 연구소에서 심장을 보유하는 것에 대한 부모들의 동의는 없었고, 동의를 구하려는 시도 역시 없었다. 연구자들은 부모들이 거부할 것을 알았기 때문에, 그리고 그 심장에서 얻어지는 정보를 통해 미래에 다른 부모들이 얻을 이익이 장례식을 위해 심장까지 그 부모들에게 돌려보낼 때 생길 수 있는 이익보다 훨씬 크기 때문에 부모의 허가를 구하지 않았다고 말했다.

이 세 경우 모두에 대해 우리는 무언가 잘못되었다고 하는 불편함이나 불쾌감을 느낄 것이다. 그런데 이러한 느낌의 이유는 무엇인가? 누군가가 자신의 소유물이 아닌 것을 자신의 의도대로 사용했다는 측면에서 다른 누군가의 재산권이 침해되었기 때문인가? 인체의 부분들에 대한 이러한 사용이 기증자[3]가 자신의 사체를 기증할 때의 의도와 어긋나거나 기증자의 동의 자체를 구하려는 시도가 없었다는 측면에서 그의

2) Foster C. Dignity and the use of body parts. J Med Ethics 2012 [Epub ahead of print].

3) 이 글에서 기증자는 인체유래물을 포함하는 인체의 부분들을 파생시킨 개인을 뜻하며, 특별히 개인에게 신체의 소유권을 귀속시키는 것이 타당한지의 여부에 대한 논의를 피하기 위하여, 즉 신체의 일부가 신체에서 분리되기 이전과 이후에 소유권의 귀속 문제를 다르게 사고해야 하는지의 여부와 그 근거와 관련된 복잡한 논의를 피하기 위하여, 인체 부분들의 원래 소유자라는 표현 대신 기증자라는 표현을 사용할 것이다. 물론 기증이 가능하기 위해서는 기증된 대상의 원래 소유자와 그 소유권을 가정해야 하겠지만, 장기나 조직 이식의 경우 기증자라는 용어를 통상적으로 사용하고 있다는 사실에 기대어 이 글에서는 별도의 논의 없이 기증자라는 표현을 사용하였다. 여기에 제시된 두 번째 사례에서는 머리가 기증된 것이 아니라는 측면에서 기증자라는 표현이 다소 어색할 수 있으나, 용어상의 통일을 위해 기증자라는 표현을 사용한다.



www.kci.go.kr

자율권이 침해되었기 때문인가? 분명 이것들은 우리가 느끼는 불편함의 이유 중 일부일 것이다. 그러나 이것들이 불편함의 근본적인 이유는 아닌 것으로 보인다. 예를 들어, 첫 번째 사례에서 의대생들이 귀를 훔쳐서 사용한 것이 아니라 누군가 의대생들에게 귀를 기증한 것이고, 두 번째 사례에서 축구공으로 사용된 머리가 공동묘지에서 가져온 것이 아니라 이웃집 할아버지가 아이들을 위해 남긴 것이라고 해 보자. 이렇게 재산권의 문제가 해결된다면 이것들이 재떨이와 축구공으로 사용되는 것에 대한 우리의 불편함이 사라지는가? 그렇지 않을 것이다. 또 예를 들어, 앞의 경우보다 더 상상하기 어렵기는 하지만, 귀와 머리의 기증자가 자신들의 신체 일부가 각각 재떨이와 축구공으로 사용되기를 바란다고 명시적으로 밝히는 유언이나 사전지시를 남겼다고 가정해보자. 이 경우에는 어느 누구의 자율성도 침해되지 않겠지만 우리의 불편함은 사라지지 않을 것이다. 오히려 우리의 불편함과 불쾌감은 귀와 머리를 사용하는 이들뿐만이 아니라, 이것들을 기증한 이들에게도 향하게 될 것이다. 세 번째 사례의 경우는 조금 다를 수 있다. 만약 연구소에서 심장을 보유하고 그 심장을 이용하여 연구를 하겠다는 것에 대하여 부모의 동의를 얻었다면, 우리의 불편함은 많이 가라앉을 것이기 때문이다. 그러나 이 사례에서도 애초에 우리가 가진 불편함이 자율성의 침해에 기인한다고 보기에는, 자율성이 침해당한 당사자는 부모가 아닌 아이라고 보아야 하며 그 아이의 의도를 정확히 알 수 있는 방법은 없다는 점에서 문제가 있다. 이뿐만 아니라 심장의 처리 문제와 관련하여 적절한 의사 표현 능력이 없는 아이를 대신하여 부모의 견해가 중시되어야 한다 하더라도, 우리가 가지는 불편함의 근원은 단순히 부모의 자율성과 재산권이(만약 아이의 심장에 재산권이라는 용어가 적용될 수 있다면) 침해되었다는 것보다, '아이의 심장'이라는 특별한 종류의 대상과 관련하여 부모의 자율성과 재산권이 침해되었다는 것일 것이다.[4] 왜냐하면 예를 들어 만약 부모가 아이에게 사 준 장난감 트럭을 병원에서 부모의 동의 없이 보유하고 있었다고 한다면, 그 트럭이 아무리 값비싼 것이라 하더라도 그러한 경우에 아이의 부모와 우리가 느끼는 불쾌감은 아이의 심장을 병원이 보유하고 연구의 대상으로 삼았을 때의 불쾌감과 다를 것이기 때문이다.

결국 이 세 사례 모두와 관련하여 가장 문제가 되는 것은 각 사례에서 다루어지고 있는 대상-어떤 사람의 귀, 머리, 심장-의 종류인 것으로 보인다. 다시 말해 우리가 이 사고실험들과 관련하여 불편함이나 불쾌감을 느끼는 이유는 이러한 인체의 부분들이 단순한 사물이 아닌 특별한 종류의 존재자라는 생각이 우리에게 있기 때문이라는 것이다. 그러나 혹자는 이에 대해, 인체의 부분들은 특별한 취급이 필요한 종류의 물리적 대상일 뿐, 물리적 대상과는 다른 존재론적 지위나 특성을 가진 것이 아니라고 주장할 수도 있다. 즉 인체의 부분들이나 인체유래물이라고 불리는 것들이 다른 많은 종류의 물리적 대상과 다른 것은 마치 책상과 컴퓨터가 서로 다른 것과 유사한 종류의 차이라고 볼 수 있다는 것이다. 보통

4) Foster C. 위의 글(주2). 포스터는 여기에 더하여 이 세 사례에서 우리가 느끼는 불편함은 공리주의적 관점에서도 설명될 수 없음을 시사한다. 공리주의적 관점에서 이러한 사례들을 살펴보기 위해서는 무엇이 최대한의 선(goodness)을 창출하는지 파악해야 하는데, 그를 위해서는 과연 어디에서 선을 찾아야 하는지를 알려주는 또 다른 궁극적인 기준이 필요하기 때문이다. 유사한 이유에서 포스터는 비첨(Tom L. Beauchamp)과 췰드리스(James F. Childress)의 다른 원칙들, 즉 선행의 원칙이나 악행금지의 원칙들도 선행과 악행을 규정할 다른 근거를 필요로 한다는 점에서 궁극적인 해결책이 되지 못한다고 지적한다. 결국 포스터는 결국 이러한 문제를 다루기 위해 우리가 의존해야 하는 것은 재산권도, 자율성도, 공리주의도, 다른 원칙들도 아닌, 인간의 '존엄성(dignity)' 개념이라고 주장한다.



www.kci.go.kr

의 책상과 달리 컴퓨터에 물을 붓는 사람을 보면 우리는 불쾌감을 느끼는데, 왜냐하면 컴퓨터는 물에 약하기 때문에 그와 같은 취급이 컴퓨터를 망가뜨릴 것을 우리가 알기 때문이다. 마찬가지로 인체유래물은 감염원으로서의 생물학적 위험성을 가진다는 점과, 효용 가치를 유지하기 위해 손상을 최소화하는 안전보관이 필요하다는 점, 그리고 그로부터 개인정보를 얻어낼 수 있다는 점 등에서 다른 물리적 대상들과 다르며, 그러한 특성에 따른 적절한 취급이 이루어지지 않을 때 우리가 불편함을 느낀다고 말할 수도 있다.

그러나 과연 이것이 인체의 일부에 대한 우리의 태도를 설명하기에 충분할까? 실제로 인체유래물 이용 및 취급에 있어 인체유래물의 익명화와 코드화 등을 통한 개인정보 보호는 가장 중요한 원칙 중 하나이다. 왜냐하면 정보기술 및 과학기술의 발달로 잘못 유출된 기증자의 개인정보가 범죄 및 상업적 목적을 위해 쉽게 악용될 수 있기 때문이다. 그렇다면 만약 인체의 일부가 잘못 취급되었음에도 불구하고, 그것의 손상이나 그로 인한 감염도 일어나지 않고, 그것이 기증자의 의도와 충돌하는 방식으로 사용되거나 기증자에게 가시적인 피해가 일어나는 일도 없다면, 이러한 상황에 대해 우리는 불쾌감을 느끼지 않게 될까? 예를 들어 제대혈을 사용한 화장품의 상업화에 대해서 우리가 불쾌감을 느낀다면, 그것은 단지 우리가 화장품을 통한 세균 감염을 우려해서이거나, 제대혈 기증자의 개인정보 유출 및 악용을 우려해서인가? 아니면 우리는 가공과정 중 있을 수 있는 제대혈 속 세포들의 손상을 걱정하거나, 기증자의 허가 없이 상업화를 진행하여 기증자의 자율성을 침해했을까 우려하는 것인가? 그렇다면 이러한 감염, 손상, 개인정보 유출 등의 위험이 없고 기증자 역시 자신의 제대혈이 화장품이 되는 것에 대해 유쾌하게 생각한다는 것을 알게 되면 우리는 불쾌감을 느끼지 않게 될까? 조금 더 극단적인 예로, 모든 위험요소를 제거하고 적법한 절차로 기증자의 동의를 구해, 그 기증자의 피부조직으로 가방을 만들어 판매한다면 그에 대한 우리의 반응은 어떨까? 이러한 사고실험으로부터 우리가 추론해낼 수 있는 것은, 인체의 일부가 특정한 방식으로 취급되어야 한다고 하는 우리의 믿음과, 그렇게 취급되지 않았을 때 우리가 느끼는 불쾌감은 그것이 가진 물리적 특성만으로는 설명될 수 없다는 것이다. 인체의 부분들은 어떠한 이유에서인지 물리적 대상이면서도 단순한 물리적 대상은 아닌 특수한 존재자인 것으로, 그리고 바로 그 존재론적 특성 때문에 인체의 부분들을 함부로 취급했을 때 우리에게 불쾌감이나 불편함이 초래되는 것으로 보인다. 이 글은 물리적 대상이면서도 우리의 존중을 요구하는 다른 대상들과의 비교를 통해 이러한 인체의 부분들의 존재론적 특성에 대해 고찰해보는 것을 목적으로 한다.

## 2. 인간과 인체의 부분들

먼저 직접적으로 인체의 일부 특히 사체의 일부가 우리가 존중해야 할 대상이라고 주장하면서, 그것이 함부로 다루어졌을 때 우리가 느끼는 불편함에 대해 논의한 포스터와 박재현의 논의를 살펴보자. 포스터는 위의 사고실험들을 제시한 후, 인체의 일부를 다루는 데 있어 그 취급이 정당한지 아닌지를 판단하는 근거는 자율성의 원칙도 공리주의의 원칙도 아닌 인간의 존엄성이라고 주장한다. 그에 따르면 사체에 대한 특정한 취급방식이 인간의 존엄성이라는 근거에서 정당화될 수 있는가 하는 것은 그것이 인류의 번영에 기여하는 정도에 대한 계산을 통해 알아볼 수 있다. 다시 그가 제시한 첫 번째 사례로 돌아



www.kci.go.kr

가서, 인간의 귀를 재떨이로 사용하는 것이 잘못된 이유는 그것이 인류의 번영에 도움이 되지 않고 따라서 인간의 존엄성을 해치기 때문이다. 그 이유를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다: 1) 기증자의 존재의 일부는 그 기증자의 죽음 이후에도 다른 사람들의 마음에 살아있고, 그런 식으로 살아있는 기증자의 일부가 번영하기 위해서는 그 신체의 남아있는 부분도 존중되는 방식으로 다루어져야 한다. 2) 기증자의 또 다른 일부는 그 기증자의 바람(명시적 형태로는 유언)이라는 형태로 죽음 이후에도 살아있고, 그러한 기증자의 일부는 자신의 신체 일부가 오용되기를 원하지 않을 것이라고 추정하는 것은 타당하다. 따라서 그러한 바람이 번영하기 위해서는 그 바람에 어긋나는 조치가 취해져서는 안 된다. 3) 기증자의 신체가 그랬듯이 우리 신체의 일부가 우리의 사후에 오용될 수도 있다는 가능성은 우리 마음의 평화에 방해가 되고 그래서 우리의 번영에도 방해가 된다. 따라서 법이나 윤리적 지침을 통해 그러한 오용을 금지하는 것은 현재와 미래의 인류 번영에 기여하게 된다. 4) 타인의 인체 일부를 오용하는 당사자들은 그들 자신을 비인간화함으로써 자신들의 번영을 방해하는 것이다. 5) 이러한 종류의 오용을 금지하는 일련의 규칙들은 인류 번영의 국면을 드러내고 견고히 하는 표현적 가치를 지닌다. 여기에서 보듯이 인체의 일부를 앞의 사고실험에서와 같이 취급하는 것은 기증자의 개인적 차원에서(1과 2의 설명), 그러한 취급과 관련된 이들의 개인적 차원에서(4의 설명), 그리고 사회 전체의 차원에서(3과 5의 설명) 인류 번영에 방해가 되어 인간의 존엄성을 해치기 때문에 잘못된 것이 되고, 이것은 관련 사례에 대해 우리가 느끼는 불쾌감을 설명한다.

이와 유사한 논의로 검토해볼 만한 것은 군터 폰 하겐스(Gunther von Hagens)의 '인체의 세계(Body Worlds)'와 같은 인체표본 전시회를 중심으로 국내외에서 이루어진 사체활용 윤리에 대한 연구이다.[5] 이와 같은 전시회를 중심으로 자주 거론되는 문제는 크게 두 가지로 사체 전시의 방식과 사체 취득의 경로에 대한 논란이 그것이다. 예를 들면, 사체를 말을 타고 있는 포즈로 말의 시체와 함께 전시하거나, 임산부 사체의 배를 갈라 자궁 속의 태아를 드러내 같이 보여준다거나, 피부가 다 벗겨진 사체가 자신의 피부를 마치 비옷처럼 들고 있는 식으로 전시하는 것이다. 또한 중국의 사형수 사체가 전시에 불법적으로 사용되었다거나 사체의 상업적 거래가 국제적으로 이루어지고 있다는 등의 의혹도 제기되고 있다.[6] 이와 같은 전시회에 대한 사람들의 반응은 엇갈리지만, 분명한 것은 많은 이들이 사체가 부당하게 취급되고 있다는 이유에서 불쾌감을 표현해 왔다는 것이다.[7] 박재현은 인체표본 전시회에서 정말로 사체가 부당하게 사용되고 있는지를 판단하기 위해서, 의과대학에서의 해부학 실습에서 도출되고 합의된 여섯 가지의 사체활용윤리 원칙을 열거한다.[8]: 1) 동일한 목적을 이루기 위한 대체 수단이 없거나 구하기 어려울 것 2) 시신활용의 구체적이고 명확한 이익이 있을 것 3) 당사자와 가족의 '충분한 정보에 근거한 동의'가 있을 것 4) 기증자의 순수한 기증

5) 예를 들어 The American Journal of Bioethics에서는 2007년 Lawrence Burns의 "Gunther von Hagens' BODY WORLDS: Selling Beautiful Education"을 중심으로 인체표본 전시회에 대한 일련의 논의들을 실은 바 있다. 국내에서는 박재현의 논문이 있다. 박재현. 인체표본 전시회와 시신활용의 윤리. 한국의료윤리교육학회지 2007 ; 10(2) ; 165–174.
6) 박재현. 위의 글(주5). 167.
7) Allen AL. No dignity in body worlds: a silent minority speaks. Am J Bioeth 2007 ; 7(4) : 24–25.
8) 박재현은 '시신'이라는 용어를 사용하였으나, 이 글에서 용어상의 통일을 위해 모두 '사체'로 대체하였다.



www.kci.go.kr

의사를 존중하고 상업성을 배제할 것 5) 시신에 대한 존중이 있을 것 6) 기증자와 가족의 사생활 및 비밀을 보장할 것이 그것이다. 그리고 그는 인체표본전시회가 이 여섯 가지 원칙 모두와 충돌하고 있음을 보이면서, 이 전시회에서 사체가 부당하게 취급되고 있다는 우리의 불쾌감이 정당한 것임을 시사한다.[9]

여기에서 우리에게 중요한 것은 인체표본전시회 자체에 문제가 있는지의 여부가 아니라, 왜 사체가 이러한 윤리 원칙들을 필요로 하는 것으로 여겨지는가 하는 것이다. 여기에 대해 박재현은 다음과 같은 근거를 언급한다. 첫째로, 지금은 죽었지만 과거 살았을 때 당사자가 드러낸 의사를 무시하는 것은, 생존했을 때 그 당사자의 자율성을 무시하는 행위로 이어지기 때문에 비윤리적이라는 것이다.[10] 인체표본 전시회에 사용된 사체의 당사자가 살아있었을 때 기증의사가 전혀 없었을 경우(예를 들어 도굴을 통해 사체가 확보된 경우) 혹은 기증을 했을 때에도 그것이 특별히 노골적인 방식으로 전시될 것이라는 것에 대한 예측이 전혀 없었을 경우(예를 들어 배를 가른 모습으로 전시될 것을 기증자가 몰랐을 경우), 사체 전시 자체 혹은 특정한 방식의 사체 전시는 그 당사자의 자율성을 존중하지 않는다는 면에서 문제가 되므로, 그러한 문제가 발생하지 않도록 적절하게 취급해야 한다는 것이다. 이것은 살아있는 사람의 자율성 실현의 연장선상에서 사체를 사고하는 것이다. 둘째로, 한 인간과 그의 육체는 거의 분리하기 힘든 관계이기 때문에 인간이 죽었을 때에도 그 육체에 대한 취급이 중요하다는 것이다.[11] 즉 한 인간이 살아있을 때 그의 정체성을 규정하는 중요한 한 부분이 그의 신체인 만큼, 그가 죽었을 때에도 신체가 남아있는 한 이러한 관계가 어느 정도 유지된다는 것이다. 이것은 살아있는 사람의 정체성의 연장선상에서 사체를 사고하는 것이다. 셋째, 인간의 사체는 단지 하나의 사물이 아니라 사체가 되기 이전까지 그 사회 속에서 선택하고 결정하고 이행했던 중요한 가치들이 마지막으로 실현되는 장소이기 때문에 그에 합당하게 다룰 필요가 있다는 것이다.[12] 즉 자신의 사체가 어떻게 처리되는가 하는 것까지도 인간이 자신의 삶을 어떻게 진행해 나갈지 계획하고 추진하는 과정 속에 포함되어 있다는 것이다. 서로 분명하게 독립적이지는 않은 이 세 가지 근거는 모두 우리가 사체를 살아있는 인간과의 연장선상에서 사고해야 한다고 제안한다. 이러한 제안을 사체에만 국한시킬 필요는 없을 것이다. 포스터의 논의와 박재현의 논의 모두 인체의 부분들은 그것이 사체의 부분이든 생체의 부분이든, 자율성과 정체성 그리고 의도 및 목적을 가진 산 인간과의 어떤 연속성 혹은 관계성에 기초하여 특수한 존재론적 특성을 가진다는 것을 시사한다.[13] 그리고 인체의 부분들이 이러한 특성에 걸맞게 취급되지

9) 박재현. 위의 글(주5). 171–172.

10) Jones G. The human cadaver: an assessment of the value we place on the dead body. Perspectives on Science and Christian Faith 1995 ; (47) : 43–51. (박재현, 위의 글(주5), 168에서 재인용).

11) Campbell A. Grant Gillet and Gareth Jones. Practical Medical Ethics. Auckland ; New York : Oxford University Press, 1992. (박재현. 위의 글(주5)에서 재인용)

12) 권복규. 사체조직이식의 윤리적 문제점. 생명윤리 2004 ; 5(2) : 27–37. (박재현, 위의 글(주5), 170에서 재인용). 이와 유사한 사고는 로널드 드워킨에게서도 발견된다. 드워킨은 각 개인이 자신의 비판적 이익에 대한 신념, 즉 자신의 삶이 좋게 진행되는 것이 무슨 뜻인지에 대한 견해를 가지고 있으며, 인간은 비판적 이익의 실현을 최대화하는 방식으로 자신이 어떻게 죽을지(그리고 어떻게 생명을 연장할지) 선택할 수 있다고 주장한다. 그에 따르면 사람들은 "가능한 한 자신의 죽음이 자신들이 삶에서 가장 중요하다고 믿어왔던 가치들을 표현하고 이로써 그 가치들을 생생히 확인하기를 원한다." – 로널드 드워킨. 생명의 지배영역. 서울: 이화여자대학교 생명의료법연구소, 2008 : 226–228. 이러한 드워킨의 견해를 따른다면 박재현이 언급한 세 번째 근거는 살아있는 사람의 비판적 이익 실현의 연장선상에서 사체를 사고하는 것이다.



www.kci.go.kr

않을 때 우리는 불편함을 느끼는 것으로 보인다. 그러나 이 두 논의 모두는 왜 인간과의 연속성이 인체의 부분들에게 특별한 의미를 부여하는지, 인간과 연결되어 있기 때문에 인체의 부분들이 특별하게 다루어져야 한다면, 애초에 왜 인간은 특별한 존재자로 생각되어야 하는지에 대한 설명을 제공하고 있지 않다. 이 때문에 인체의 부분들이 가지는 존재론적 특성이 무엇인지 모호한 채로 남아있게 되고, 이것들을 함부로 다룰 때 우리가 가지게 되는 불편함 역시 제대로 설명되지 않고 있다.[14] 이러한 문제의식에 따라 필자는 먼저 왜 우리가 인간을 특별한 존재자로 여기는지 그 근거에 대한 단서를 드워킨에게서 찾아보고, 그것이 인체의 부분들을 특별한 존재자로 간주하는 우리의 사고를 뒷받침할 근거를 제공할 수 있는지 검토해볼 것이다.

### 3. 인간 생명 신성성: 창조력의 투자

드워킨은 『생명의 존재영역』에서 인간 생명의 신성성을 '창조력의 투자' 개념을 통해 논의한다. 그의 논의에서 흥미로운 점은 그가 인간과 예술작품의 유비를 사용하여 인간 생명의 신성성을 이야기한다는 것이다. 이러한 유비의 근거는 인간과 예술작품에 투자된 창조력이며, 이는 다음에 인용한 드워킨의 글에서 드러난다. "성숙된 인간 한 명 한 명은 우리가 예술을 경외할 때 그 이유가 되는 의도적인 인위적 창조의 결과물이다. 예를 들어 성숙한 여성은 그녀의 성격, 교육, 능력, 관심, 야망과 감정의 측면에서 하나의 예술품과도 같은데 그녀의 부모님들을 포함한 타인들, 그녀가 속한 문화, 그리고 그녀 자신의 창조적인 인위적 지성의 결과물인 것이다."[15] 즉 드워킨에 따르면, 예술작품이나 문화 일반이 그것을 발생시킨 것, 즉 그 역사와 생성과정에 의해 신성성을 띠게 되듯이 인간의 생명 역시도 유사한 과정에 의해 신성성을 띠게 된다.[16] 예술작품에 대한 우리의 존중과 경외는 보통 그 작품이 창조되기까지 거기에 투자된 예술가의 의도와 그 의도를 실현하기 위해 사용된 각종 재료 그리고 어려움을 극복하며 의도를 실현해내는 예술가의 지성과 노력 때문에 야기되며 그것들을 향해 있다. 마찬가지로 인간이라는 존재는 신의 걸작이든 자연의 걸작이든, 그 존재에 투자된 복잡한 창조적 투자를 표상한다. 인간은 새 생명이 창조되는 데에 수반된 신성한(혹은 진화적인) 과정들, 언어와 다양한 문화를 포함하여 오랜 시간 동안 축적되고 실현되어 온 삶의 형태와 가치들, 그리고 한 인간이 자기 자신을 창조하고 재창조하는 결단과 노력의 과정들의 결과물인 것

13) 인체의 부분들의 존재론적 특성을 산 인간과의 연속선상에서 사고한다는 것이, 인체의 부분들에 온전한(살아있는) 인간과 동일한 존재론적 지위를 부여한다거나, 이 둘을 동등한 것으로 사고한다는 것을 의미하지는 않는다. 이를 뒷받침하기 위해 인간의 심적 특성을 인간의 본질 혹은 인간 정체성의 핵심으로 파악하는 이론들을 끌어올 필요는 없을 것이다. 어떤 사람의 장기를 적출했을 때 우리는 한 개체가 동일한 지위를 가지는 두 개체로 나눠진다고 생각하지 않으며, 손톱이나 머리카락을 버리면서 우리는 장례식을 거행할 필요를 느끼지 않는다. 인체의 부분들은 인간과도 다르고 단순한 물리적 대상과도 다른 제3의 존재자인 것으로 보인다.

14) 이뿐만 아니라 더 근본적으로 왜 인간은 특수한 존재론적 특성을 가지며, 특히 인간과 관계된 존재자들에게까지 이어지는 존엄성을 가지는지에 대한 논의 역시 충분히 이루어지지 않은 것으로 보인다.

15) 드워킨. 위의 글(주12). 91.

16) 드워킨은 다음과 같이 덧붙였다. "나는 어느 19세기 로맨티시즘 작가들처럼 인간생명이 문자 그대로 예술작품이라고 생각하는 위험한 사상을 제안하는 것은 아니다. 이 사상이 위험한 이유는 사람을 개인적, 도덕적 또는 지적 측면에 따라 평가하지 않고 그림이나 시를 평가하듯이 그 아름다움, 스타일 또는 독창성에 따라 평가하자는 것이기 때문이다." – 드워킨. 위의 글(주12). 92.

17) 열거된 것들 중에 마지막으로 언급된 개인적 창조 및 재창조의 과정은 드워킨에 따르면 "누구나 각자 거쳐야 하는 신비하고 필연적인 과정이기 때문에 똑같이 두려운 도전을 대면하는 다른 모든 사람들에 대해서 우리가 가지게 되는 동정과 공감의 가장 강력하고 필연적인 원천이 된다." – 드워킨. 위의 글(주12). 92.



www.kci.go.kr

이다.[17] 드워킨은 이렇게 인간에게 투자된 자연적 창조력과 인위적 창조력이 인간이 지닌 신성성의 근거이자 우리가 우리 자신과 타인의 생명을 존중하는 근거라고 주장한다.[18]

인간과 그 인간에게 투자된 자연적·인위적 창조력의 관계는 다음의 경우를 생각할 때 더 뚜렷해진다. 어떤 사람이 부당하게 죽음을 맞이했다는 것을 우리가 알게 되었을 때, 그 사람이 큰 죄를 짓고 감옥에 있는 죄수였거나 전쟁 포로였다 하더라도, 우리와 아무 관계가 없거나 심지어 적대적인 관계에 있는 사람이더라도, 그 사람의 죽음에 대해 우리는 두려움이나 분노를 느끼기 쉽다. 그것은 우리가 그러한 죽음을 수용한다는 것이 그 죽음이 함축하고 있는 것을 수용한다는 것을 의미할 수 있기 때문이다. 그리고 그 함축이란 그 사람이 어떤 종류의 사람인가와 관계없이 그가 사람이라는 이유에서 당연하게 지니는 최소한의 신성성-드워킨의 용어를 사용하자면 그 사람에게 투자된 창조력-이 상황에 따라서는 짓밟힐 수도 있다는 것이다. 드워킨은 한 인간에게 투자된 창조력이 얼마나 많이 좌절되었는지는 인생의 어느 단계에서 생명의 폐기가 일어났는가에 달려 있어서, 사람이 자신의 인생에 중대한 개인적 창조력을 투자한 이후에 발생한다면 그 좌절은 더 심할 것이고 그와 같은 창조력의 투자가 상당 부분 그 목표를 달성한 이후라면 좌절이 덜할 것이라고 본다. 그 투자되거나 좌절되는 창조력의 정도에 따라 한 인간의 생명이 중단되는 것에 대해 우리가 느끼는 안타까움이나 박탈감은 다를 수 있다.[19] 예를 들어 드워킨에 따르면 임신 말기의 낙태는 초기의 낙태에 비해 더 많은 창조력의 좌절 및 폐기를 의미하기 때문에 우리에게 더 큰 생명 가치의 모욕으로 느껴질 수 있다.[20] 이것은 완성된 예술 작품의 폐기가 미완성인 제작 초기의 작품의 폐기에 비해 훨씬 큰 모욕으로 느껴지는 것과 마찬가지이다.

드워킨은 이와 같이 '창조력이 투자된 존재'로 인간을 규정함으로써 인간 생명의 신성성과 인간이 존중받아야 하는 근거를 마련하고, 이는 인간이 특정한 방식으로 취급받았을 때에 우리가 느낄 수 있는 불편함의 이유 또한 제공한다. 1절의 마지막에서 필자가 언급한 것처럼, 인체의 부분들의 존재론적 지위 및 특성이 결국 살아있는 인간과의 연속성을 통해 규정된다고 본다면, 이를 위해서는 인간의 신성성 혹은 존엄성의 근거가 마련되어 있어야 한다. 그리고 드워킨의 논의는 바로 이러한 근거를 제시한다는 점에서 의의를 가질 수 있다. 그러나 드워킨의 논의가 인체의 부분들의 존재론적 특성을 고찰하는 데에 있어 보다 직접적인 도움이 되기 위해서는, 인격체로서의 인간과 예술작품에게 적용되었던 창조력의 투자와 좌절 개념이 인체의 부분들에도 적용될 수 있어야 한다.

먼저 인체의 부분들과 관련된 창조력의 투자에 대해 생각해보자. 드워킨의 설명에 따르면 인격체로서의 인간에게는 자연적 창조력과 인위적 창조력이 모두 투자되고, 예술 작품에는 인위적 창조력이 주로 투자되는 것으로 보인다. 그렇

18) 드워킨은 그의 책에서 신성성(sanctity)과 존엄성(dignity)이라는 개념을 둘 다 사용하는데, 인간 생명이 가지는 신성성은 인간에게 투자된 창조력에 기반하여 설명하고, 존엄성은 우리 생명의 내재적 가치에 대한 존중으로 설명한다. 두 개념에 대한 엄밀한 비교분석은 이 글의 논의에서 불필요한 것으로 보이며, 필자는 여기서 이 개념들을 대체 가능한 것으로 사용한다.

19) 드워킨은 이 자연적 창조력과 인위적 창조력의 투자 및 폐기라는 개념을 통해 안락사와 낙태에 대한 서로 다른 입장을 설명한다. 낙태에 대한 가장 보수적인 의견부터 가장 자유적인 의견까지를 나열하면, 한 극단에는 생물학적 창조력의 좌절을 모든 인위적 투자의 좌절보다 더욱 나쁜 것으로 평가하여 낙태를 무조건 반대하는 입장이 있고, 다른 한 극단에는 인간생명에 투자된 자연적(생물학적) 창조력을 좌절시키는 것보다(산모의 계획이나 미래와 관련된) 인위적 창조력을 좌절시키는 것이 항상 더 나쁘기 때문에 산모 중심의 결정을 내려야 한다는 입장이 있게 된다. – 드워킨. 위의 글(주12). 100.

20) 드워킨. 위의 글(주12). 95.



www.kci.go.kr

다면 인체의 부분들은 어떨까? 논의되는 대상이 인체의 어떤 부분이냐에 따라 그것을 관리하고 건강하게 유지하고자 노력한 기증자의 인위적 창조력을 고려해볼 수도 있겠지만, 인체의 부분들에는 기증자의 인격이 포함되지 않는 만큼, 기증자의 인위적 창조력의 상당 부분은 인체의 부분들에게까지 연결되지 않을 것으로 보인다. 그러나 서론에서 언급되었던 세 번째 사고실험에서의 심장을 포함하여 다양한 목적의 연구나 이용의 대상이 되는 인체유래물의 경우 그것의 수집과 보관 및 처리에서 개입되는 인위적 창조력은 경우에 따라 중요하게 고려될 수 있어 보이고, 이러한 경우에 드워킨의 창조력 기반의 논의는 특별히 유용해 보인다. 왜냐하면 인체유래물의 경우 인체에서 분리된 직후와 실험단계, 임상단계, 그리고 상업화단계를 거치며 연구자 혹은 사용자의 개입 정도가 커질수록 점차 다른 존재론적 양상을 띠고, 그에 따라 인체유래물의 정당한 취급에 대한 우리의 직관도 달라지는 것처럼 보이기 때문이다. 특히 상업화단계에 가까워질수록 인체유래물은 모든 인간 생명이 가지는 신성성의 측면이나 기증자의 원래 의도보다 그것의 취급 및 가공과정에 개입한 사용자의 의도에 합당하게 취급되어야 하는 것으로 보이기도 한다.[21]

그렇다면 이번에는 창조력 좌절의 측면에서 드워킨의 논의가 인체의 부분들에 적용될 수 있을지 살펴보자. 한 피아노 연주자의 손이 망가졌을 때, 야구 선수가 극복하기 힘든 어깨부상을 입었을 때, 그리고 누군가가 부당한 죽음을 맞이했을 때 그 인간에게 투자된 창조력이 최대한 실현되지 못하고 좌절될 수 있다는 측면에서 우리가 안타까움을 느낀다고 말하는 것은 그럴 듯하다. 예술작품의 경우에도, 어떤 작품이 함부로 다루어지거나 크게 파손될 경우, 그것이 작품에 투자된 창조력의 실현, 이를테면 감상자들이 그 작품을 최대한 풍부하게 감상하고 그러한 감상을 위해 작품을 만들어낸 예술가의 의도가 최대한 실현되는 것을 좌절시킬 수 있다는 점에서 우리가 불편함이나 안타까움을 느낀다고 말할 수 있을 것이다. 그러나 인체의 부분들이 함부로 다루어질 때, 과연 어떤 창조력의 실현이 좌절된다고 말할 수 있을까? 사체에서 유래한 인체의 부분들이 함부로 취급될 경우, 과연 어떤 주체의 어떤 종류의 창조력이 실현되지 못하게 되는지 분명하지 않다. 또한 생체에서 유래되는 인체유래물의 수집은, 특별한 경우를 제외하고는 그것을 대체할 새로운 세포나 조직이 비교적 쉽게 생성되거나 그것이 없어도 기증자의 정상적 생활이 가능할 경우에 이루어진다. 또한 이미 기증자로부터 분리된 인체유래물이 함부로 취급되는 것이 기증자에게 투자된 창조력의 실현에 큰 영향을 미칠 것이라고 보기는 어렵다. 따라서 이러한 인체유래물을 함부로 다룰 때 우리가 느끼는 불편함은 기증자에게 투자된 창조력의 좌절을 통해 설명하기에 무리가 있다. 물론 앞서 살펴본 것처럼, 인체유래물의 경우에는 기증자의 창조력보다는 연구자 및 이용자의 창조력을 더 크게 고려해야 할 수도 있고, 이러한 종류의 인체유래물을 함부로 다룰 때 우리가 느끼는 불편함은 그 연구자나 이용자의 창조력이 최대한 실현되지 못하고 좌절되는 것에 기인한다고 말할 수도 있다. 그러나 이런 식의 설명은 이용자의 개입이 거의 이루어지지 않은 상태의 인체의 부분들을 함부로 다룰 때 우리가 가지는 불편함, 이를테면 이 글의 도입부에 등장한 첫 번째와 두 번째 사

21) 이에 대한 깊이 있는 논의를 위해서는, 인체유래물을 향한 사람들의 인식에 대한 사회학적 조사가 병행되어야 할 것인데, 이러한 조사는 이 글의 범위 밖에 있다.



www.kci.go.kr

고실험에 대한 우리의 불편함에 대해서는 설명하지 못한다.

결국 창조력의 투자와 좌절을 통해 인간 생명의 신성성을 설명하는 드워킨의 논의는, 인체의 부분들 중 연구자나 이용자의 노력이 비교적 많이 투자된 것에만 적절하게 적용될 수 있는 것으로 보이며, 이 경우에 한해 예술작품과 인체유래물의 유비는 유효할 수 있을 것으로 보인다.[22] 그러나, 인체 부분들의 존재론적 특성을 경우에 따라 그것이 원래 귀속되었던 사람이 아닌 이용자나 연구자를 중심으로 파악하는 것이 타당할지에 대한 의문은 여전히 남는다. 또한 드워킨의 논의가 보다 포괄적으로 인체의 부분들에 적용되기 위해서는, 특히 이용자의 개입이 비교적 적은 경우에 투자되고 좌절되는 창조력의 문제를 어떻게 규정할지의 문제가 해결되어야 할 것으로 보인다.

### 4. 예술의 존재론적 특성: 문화적 창발

앞에서 이미 언급되었듯이 물리적 대상이면서도 단순한 물리적 대상은 아닌 특수한 존재자로 간주되는 것, 그래서 그러한 특성에 맞게 취급되지 않았을 때 우리에게 불쾌감을 유발하는 것은 인체의 부분들만이 아니다. 대표적으로는 예술작품이 이러한 종류의 대상으로 보인다. 필자는 이제 이러한 예술작품의 존재론적 특성을 분석하는 마골리스의 논의가 인체 부분의 존재론적 특성에 대한 고찰에 어떠한 통찰을 제공할 수 있는지 살펴보고자 한다.

예술작품을 감상하고 이해하는 데 있어 작품이라는 물질적 대상이나 작품의 물리적 성질에 대한 논의는 중요하다.[23] 그러나 예술작품은 일종의 단순한 물리적 대상으로 간주될 수 없는데, 예를 들어 우리가 어떤 회화에 대해 언급할 때 그 회화의 선과 색 혹은 질료의 특징과 같은 물리적 속성들에만 주목하게 되면, 그 회화가 담고 있는 상징적 의미를 포함한 풍부한 가치를 다 파악해낼 수 없다. 빈센트 반 고흐의 '구두 한 켤레'라는 그림이 하이데거가 해석하듯 대지의 풍요로움과 농촌 아낙네의 강인함을 담고 있는지, 고독함을 표현하는지 아니면 초조함을 표현하는지 이야기하기 위해서는 그 그림을 단순한 캔버스와 물감, 그리고 캔버스 위의 선과 색들로 파악해서는 안 되는 것이다. 또한 전쟁 중에 자주 발생하는 예술작품 손상 및 파괴에 대해 우리가 느끼는 불쾌감은 단순히 캔버스나 대리석 등의 재료가 파괴된 것으로는 설명되지 않는다. 따라서 예술작품과 그 작품에 대한 우리의 태도를 적절하게 이해하기 위해서는 작품을 물리적 대상으로만 파악하는 유물론적 관점을 극복할 필요가 있다.[24] 이러한 문제의식에서 마골리스는 예술작품을 단순한 물리적 대상이 아닌 특수한 존재론적 특성을 가지는 대상으로 파악하는데, 예술

22) 이 경우 예술작품 및 예술가와 관련된 많은 기존 논의들이 인체유래물과 그것의 이용자에 대한 논의에 활용될 수 있다. 특히 예술작품의 다양한 가치–미적 가치, 역사적 가치, 금전적 가치, 인지적 가치, 도덕적 가치 등–에 대한 논의, 예술의 정의와 예술의 다양한 장르에 따른 존재론적 양상에 대한 논의, 그리고 예술 제작 및 감상경험에 개입하는 감정과 상상력에 대한 논의 등이 인체유래물 관련 논의에 활용될 수 있을 것으로 보인다.

23) 예술의 대표적인 장르 중 하나인 음악의 경우에는 예술작품에 해당하는 물질적 대상이 무엇인지 지시하기 어렵다. 물론 악보라는 물질적 대상이 있기는 하나, 악보 자체를 음악의 실체로 파악하는 경우는 거의 없으며, 연주를 녹음한 음반이 있으나, 대부분의 경우 하나의 음악작품에 대한 수많은 연주가 있다는 측면에서 그 음반 자체를 음악의 실체로 파악하기도 어렵다. 그럼에도 불구하고 음악을 구성하는 소리라는 물리적 속성이 존재하며 우리는 소리의 음높이, 리듬, 화성 등에 대해 이야기할 수 있다.

24) 뒤에 언급될 것이지만 마골리스가 주장하는 '비환원적' 유물론에 따르면, 예술작품과 같은 대상은 물리적 대상으로 구현되기는 하지만 단순한 물질적 대상이 아닌 특별한 존재론적 본성을 지니는 대상으로 파악된다. 여기에서 예술작품에 대한 유물론적 이해의 문제점을 지적할 때, 특별한 언급이 없는 한 이 유물론은 환원적 유물론을 의미한다.



www.kci.go.kr

작품에 대한 그의 논의는 인간의 존재론적 특성에 대한 논의와 연결선상에 있다. 왜냐하면 인간 역시도 인체라는 물리적 대상에는 귀속될 수 없는 의도나 믿음과 같은 속성을 가지는 존재자로 보이기 때문이다.

마골리스에 따르면 인간은 문화적으로 창발하고 물리적 신체로 구현되는 존재자이다.[25] 여기서 창발과 구현이라는 개념이 간단히 설명될 필요가 있을 것이다. 일반적으로 '창발'은 개별적인 구성 요소나 부분들의 단순한 총합에서는 나타나지 않지만, 이들이 독특하게 결합되거나 상호 작용하여 새로운 속성이 나타나게 되는 것을 의미한다. 즉 창발적 존재자는 그것의 구성요소들 가운데 어떤 것도 소유하고 있지 않은 속성을 가진 대상으로 이해될 수 있다. 마골리스는 특별히 인간을 문화적으로 창발하는 존재자로 규정한다.[26] 이것은 먼저 물질적 대상에게 귀속될 수 없는 속성들이 인간에게 귀속될 수 있는 근거가 언어 능력을 기반으로 한 문화에 있다는 것을 의미한다. 인간은 호모 사피엔스의 구성원(언어능력이 없는 물리적 신체)과 생물학적으로(물리적 구성의 측면에서) 연속적일 수 있고, 그래서 단어나 문장을 전달하는 물리적 표시나 소리 같은 것을 식별할 수 있는 감각 능력을 기본적으로 가지고 있을 수 있다. 그러나 그는 오직 언어 사용 공동체의 구성원이 됨으로써만, 즉 문화적 체계 속으로 편입됨을 통해서만 언어를 습득하고 그 언어 능력으로 문화에 참여함으로써 인간으로서의 삶을 살아간다. 또한 마골리스에게 있어 문화적 체계는 전통, 관습, 관행, 제도 등의 규칙에 의해 지배되는 체계로서, 그러한 체계 속에서 창발하는 인간이라는 존재자는 주어진 규칙에 따라 의도적으로 행위하거나, 최소한 규칙의 준수와 파괴를 인식할 수 있는 존재자이다. 이러한 의미에서 문화적으로 창발하는 인간이라는 존재자에 대한 이해는 규칙을 포함하는 문화적 맥락을 통해서만 가능하며, 이러한 맥락 속에서만 인간에게 의도나 믿음 등의 속성을 귀속시킬 수 있게 된다.

인간이 문화적으로 창발하는 존재자라는 것은 또한 특정 대상에 새로운 속성을 귀속시키는 창발 개념이 인간이라는 존재자에게 특수하게 적용된다는 것을 의미한다. Bunge[27]에 따르면, 어떤 체계의 창발적 속성은 모두 그것의 구성 요소들의 속성과 그 요소들 간의 관계의 속성으로 설명될 수 있으며, 모든 복합적인 대상은 앞선 수준의 대상으로부터 스스로 조립된 것이다. 그러나 인간이라는 존재자는 앞선 수준의 어떤 구성요소들로부터 스스로 조립되었다고 보기 힘들 뿐만 아니라, 인간을 구성하는 물리적 요소들을 규정해낼 수 있다고 하더라도 이것들을 통해서나 이것들 사이의 관계적 속성만을 통해서는 언어 능력을 포함한 인간의 문화적 속성을 설명할 수 없어 보인다. 즉 인간이 문화적으로 창발한 존재라는 것은, 일반적인 창발 개념이 함축하듯 물리적 구성요소들이 결합하여 인간이라고 하는 새롭고 신비로운 실체, 물리적인 대상이 가질 수 없는 속성을 가진 존재자가 생겨난다는 것이 아니다. 그보다, 의도나 믿음과 같은 비물질적 속성을 인간에 귀속시킨다는 것은 그 자체로 어떤 특정한 언어적 기술(description)하에서 인간을 확인하는 것이고, 이것은 우리에게 익숙한 언어 ·

25) Margolis J. Art and Philosophy. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1978 : 48.
26) Margolis J. Persons and minds : the prospects of nonreductive materialism. Dordrecht, Holland ; Boston : D. Reidel Pub. Co., c1978 : 235–237.
27) Bunge M. Emergence and the Mind. Neuroscience 1977 ; 2(4) : 501–509. (서원주. 예술 작품의 존재론적 특성과 예술 정의의 문제에 관한 고찰. 석사학위논문. 서울대학교 대학원(미학과), 1995 : 27.에서 재인용).



www.kci.go.kr

문화적 담론의 맥락에서 새로운 속성을 소유하는 새로운 존재자를 인정하는 것이다.

구현이라는 개념은 두 개별자가 동일하지 않고 존재론적 차이를 가지는 동시에 연속성을 가지는 경우를 설명할 수 있는 하나의 개념으로서, 구현된 개별자는 구현하는 개별자의 존재를 전제하는 동시에 구현하는 개별자의 몇몇 속성을 소유한다. 그럼에도 불구하고 이들이 구분된다는 것은, 구현된 개별자가 구현하는 개별자가 소유할 수 없는 종류의 속성을 소유한다는 것이다. 이는 구현이(새로운 속성의) 창발을 수용한다는 것을 함축한다. 이러한 개념에 따라 인격적 인간을 구현하는 것은 물리적 신체로서, 물리적 신체가 외연적으로 지시되고 확인될 수 있는 것과 마찬가지로 인간에게도 이러한 지시와 확인의 편의가 적용될 수 있다.[28] 또한 인격적 인간은 물리적 신체로 구현되는 존재자로서 물리적 신체가 가지지 않은 인격적・문화적 속성들도 인간에게 귀속될 수 있다.[29]

마골리스는 인간에 대한 이와 같은 논의를 예술 작품으로 확장한다. 그에 따르면 인간에 의해 산출된 대상은 인간과 본질적으로 유사한 존재론적 특성을 가지며, 예술작품 역시도 인간에 의해 주도되는 것으로 문화적 배경에서 창발하는 존재자이다. 그렇다면 인간과 달리 마음을 가지고 있지 않은 인간의 산물이 어떻게 인간과 유사한 존재자가 되는가? 마골리스는 그 유사성의 근거로 합리성을 제시한다. 인간과 인간의 산물로서의 예술작품은 모두 어떤 종류의 합리성의 척도를 따라야 한다. 인간이라면 누구나 의도나 믿음 등과 관련된 어느 정도의 정합성을 나타낸다는 의미에서 인간이 합리성을 지닌다는 것에는 의심의 여지가 없을 것이다. 그리고 이것은 인간을 문화적으로 창발하는 존재자로 규정할 때 이미 함축된 것이다. 왜냐하면 그러한 규정이 의미하는 바는, 인간이 문화라는 규칙에 의해 지배되는 체계 속에서 주어진 규칙에 따라 의도적으로 행위하거나, 규칙을 위반한다고 하더라도 그에 대한 의도나 인식을 가진다는 것이기 때문이다. 그렇다면 예술작품은 어떠한가? 마골리스는 이에 대해, 예술작품은 감상과 비평의 전통 안에서 인간에 의해 산출됨으로써 창발하게 되는 합목적성을 지니고 있는 존재자라고 말한다. 마골리스가 '목적 없는 합목적성'을 예술작품에 최소한으로 할당할 수 있는 합리성의 형식일 것이라고 주장하는 것을 보았을 때,[30] 예술작품이 합목적성을 지닌다고 하는 마골리스의 주장은, 인간이 예술작품을 제작할 때 가졌던 의도나 목적이 작품을 통해 분명히 드러난다는 의미라기보다는, 감상과 해석의 전통 안에서 예술작품이 갖게 되는 내적 합목적성이 있다는 것으로 해석되어야 할 것이다.[31] 그리고 바로 이러한 근거에서 예술작품은 인간과 유사하게 문화적으로 창발하는 존재자로 규정된다.[32] 마골리스

28) 이것은 의도나 믿음과 같은 속성이 인간에게 귀속된다고 해서 인간이 실체를 확인할 수 없는 추상적이고 신비로운 존재자로 파악되어야 하는 것은 아님을 의미한다.

29) Margolis J. 위의 글(주25). 41.

30) Margolis J. 위의 글(주25). 38.

31) 합목적성에 대한 이러한 마골리스의 주장과 관련하여 언급해야 할 두 가지 사항이 있다. 첫째는 목적 없는 합목적성 개념이 칸트에 의해 사용될 때에는, 이것이 취미판단의 특징 중 하나로 간주되면서 예술작품에도 적용될 수도 있지만 자연미의 대상에도 적용된다는 것이다(주39 참고). 그러나 마골리스가 인간과 유사한 존재자로서의 예술작품의 존재론적 특성에 대해 논의하면서 이러한 합목적성 개념을 사용했을 때에는, 칸트와 조금 다르게 인간에 의해 산출되었기 때문에 인간 문화적 맥락에서 이해되는 합목적성의 측면을 특별히 염두에 두고 있는 것으로 보인다. 둘째는 마골리스가 합목적성을 어떤 체계 내의 구성 요소(들)의 분리 가능한 특징이 아니라, 적절한 상황 하에서 어떤 사건이 발생하기에 충분한 전체 체계의 속성으로, 원자론적인 종류의 법칙으로는 표현될 수 없는 것으로 규정하고 있다는 것이다. 둘째 항목에 대해서는 Margolis J. Philosophy of Psychology. Philosophy of Psychology. Englewood Cliffs, N.J. : Prentice-Hall, 1984 : 58. 참고. (서원주. 위의 글(주27). 41에서 재인용).



www.kci.go.kr

의 다른 표현을 사용하자면 우리는 예술작품에 대해 언급을 하면서 자동적으로 '존재론적 조정(ontological adjustment)'을 한다. 즉 예술작품에 대해 이야기할 때 우리는 그 본성상 순수하게 물리적인 설명을 허용하는 물리적인 재료에 대한 지시로부터, 그 본성상 스텝이나 붓놀림 등 그 전체 작품의 합목적성에 의해 알려지는 요소들로 구성된 예술 작품에 대한 지시로 자동적으로 이동하는 것이다.[33]

예술작품의 존재론적 특성에 대한 이러한 이해는, 예술을 제작자와 감상자의 경험의 측면에서 정의하는 듀이식의 논의나,[34] 감상자의 특정한 태도에 근거하여 예술작품을 미적 대상으로 설명하는 미적 태도론과 비교할 때 강점을 지닐 수 있다. 첫째로 마골리스의 이론은 예술작품과 관련하여 그 작품으로 식별되는 물리적 대상과 그 대상이 가지고 있는 물질적 속성의 중요성을 설명할 수 있다. 예술을 제작하는 경험과 감상하는 경험 모두를 아무리 강조하더라도, 그 경험을 제대로 이해하기 위해서는 경험의 토대가 될 뿐만 아니라 그 경험을 어떠한 경험으로 식별해주는 물리적 대상의 중요성은 간과될 수 없다. 마골리스의 설명에 따르면 구현된 대상은 구현하는 대상의 속성을 어느 정도 가질 수밖에 없고, 따라서 예술작품을 이해하기 위해서는 그 작품을 구현하는 물리적 대상과 그 대상에 귀속되는 물리적 속성들을 이해하는 것이 중요할 수밖에 없게 된다. 둘째로 예술을 경험하는 주체를 중심으로 예술작품의 존재론을 설명하는 경험-기반 이론이나 미적 태도론은 그 경험의 주체를 공적이고 문화적으로 위치 지워진 존재라기보다는 사적인 존재로 간주하며, 그러한 주체의 사적 경험에 따라 예술작품이 상이한 존재자로 파악되는 것을 허용한다. 물론 장르나 유형의 차이에 따라 예술작품의 존재론적 특성은 어느 정도 다르게 파악될 수 있을 것이다.[35] 그러나 동일한 대상이 각 감상자에 따라 예술작품이 될 수도 있고 아닐 수도 있을 뿐만 아니라, 한 감상자에게도 동일한 대상이 때에 따라 예술작품이 될 수도 있고 아닐 수도 있다는 식의 사고를 허용하는 예술작품 존재론에 대한 설명은 예술작품에 대한 우리의 일반적 태도와 예술작품에 대한 적절한 취급방식 등을 논의함에 있어 그다지 도움이 되지 않는다. 이것은 예술작품과의 유비를 통해 인체의 부분들이라는 존재자에 대해 고찰해볼 때에도 마찬가지이다. 우리에게 필요한 것은 각 사람이 다르게 파악하는 인체 부분들의 존재론적 특성이나 지위가 아니라, 그것들에 대한 우리의 일반적 태도를 파악하는 데에 도움이 되고, 그것에 대한 적절한 취급방식을 규정하기 위한 근거

32) 이러한 식의 논의는 사실 예술작품만이 니라 인간의 다른 산물에도 적용될 수 있어 보인다. 문학이나 회화, 음악 등의 전통적인 예술 장르 안에 포함되지는 않지만 많은 자원과 노력이 투자되어 만들어진 다른 종류의 인간 산물들–고급 자동차나 귀금속 등을 포함한 산물들–의 경우도 그것들에 대한 수용과 해석의 전통 안에서 인간의 합리성과 연결되는 합목적성을 지닐 수 있을 것이기 때문이다. 중요한 것은 이것들이 모두 문화적 맥락 안에서 결정되어 그에 따라 존재론적 지위를 부여받는다는 것이며, 이에 따라 정확히 어떤 범위의 대상까지 예술작품의 존재론적 지위 혹은 예술작품과 동등한 지위를 지니게 될지에 대한 논의는 이 글의 범위를 벗어나 있다. 이 글에서는 논의의 편의를 위해 통상적으로 예술작품이라고 분류되는 대상들에 집중하여 논의를 진행한다.

33) Margolis J. 위의 글(주25). 41.

34) 듀이는 회화나 시와 같은 예술의 산물이 예술작품임을 부정하고, 예술작품은 인간 주체와 예술의 산물 간의 상호작용의 결과로서의 경험이라고 말한다. 그는 또한 '실제의 예술작품(a work of art in actuality)'을 지각, 즉 지각자가 가지는 그(예술의) 산물에 대한 경험과 동일시한다. – Dewey J. Art as Experience. New York : Capricorn Books, 1934 : 169, 222 참고.

35) 예를 들어 넬슨 굿맨(Nelson Goodman)은 예술을 자필적 예술과 대필적 예술로 나누어, 회화와 같은 자필적 예술의 경우에는 하나의 작품에 대하여 단 하나의 진품만이 있을 수 있고, 음악과 같이 기보적 지시를 따르는 대필적 예술의 경우에는 동일한 기보적 지시에 충실한 모든 연주가 동등하게 진품이 될 수 있다고 주장하면서, 단수로 존재할 수 있는 예술의 유형과 복수로 존재할 수 있는 예술의 유형이 있음을 시사한다. – Goodman N. Languages of Art. Indianapolis : Hackett, 1976 : 99–125.



www.kci.go.kr

가 될 수 있는 논의이다. 이러한 점에서 예술작품에 대한 경험-기반의 논의나 미적 태도론 보다는 마골리스의 문화적 창발론을 현 논의에 적용하는 것이 적절한 것으로 보인다. 그렇다면 그의 논의는 인체의 부분들이 가지는 존재론적 특성에 대해, 그리고 인체의 부분들이 특정 방식으로 다루어지는 것에 대해 우리가 느끼는 불편함이나 불쾌감에 대해 어떠한 설명을 제공할 수 있을까?

앞에서 보았듯이 마골리스는 인간을 문화적으로 창발한 물리적 신체로 구현되는 존재자로 규정한다. 인간이 다른 물리적 대상들보다 더 존중되어야 한다면 그것은 물리적 신체로 구현되었기 때문이 아니라, '문화적으로 창발한' 존재자이기 때문일 것이다. 그러나 문화적으로 창발한다는 사실 자체가 인간이 특별한 존재론적 지위를 가진 이유라면, 동일한 문화적 맥락에서 인간에 의해 산출된 수많은 대상들이 인간과 유사한 존재론적 지위를 가지게 될 것인데, 이것은 우리의 직관에 어긋난다. 우리가 인간에게 특별한 지위를 부여하는 것은 문화적 창발 자체 때문이라기보다는, 그러한 문화적 창발을 통해 인간에게 귀속되게 되는 속성들 때문일 것이다. 우리는 우리가 속한 문화적 담론의 배경에서 특정한 기술(description)을 통해 인간을 확인하고 이해한다. 그리고 그러한 담론에서 우리는 인간이 추구하는 것이나 인간 삶의 목적과 그에 따른 성취 등에 가치를 부여하기 때문에 이를 위한 의도 및 목적을 가진 존재자로서의 인간에게 존엄성이나 신성성과 같은 속성을 부여할 것이다. 예술작품도 이와 마찬가지이다. 예술작품이 단순히 인간의 산물이기 때문이 아니라, 예술작품을 둘러싼 감상과 해석의 담론에서 우리가 예술작품에 기대하고 예술작품에서 찾아내려고 하는 것이, 인간 삶의 패턴이나 본성에 대한 심오한 고찰 혹은 작품이 만들어진 시대의 정신이나 그 시대 사람들의 가치관이기 때문에, 그와 관련된 속성을 귀속시킬 수 있는 예술작품에도 인간과 유사한 존재론적 지위를 부여하는 것이다.

이러한 논의를 인체의 부분들에 적용하여, 그것들도 인간이나 예술작품과 마찬가지로 물리적 대상을 통해 구현되고 문화적으로 창발하는 존재자로 간주한다면, 인체의 부분들은 어떠한 문화적 담론의 맥락 안에서 창발한다고 볼 수 있는가? 인체의 부분들이 사용되고 그에 대한 연구가 이루어지는 배경으로서의 문화적 담론에서 우리는 다음의 속성들을 인체의 부분에 귀속시키는 것으로 보인다. 첫째, 그것들은 인간이라는 종 전체와 기증자 개인 모두에 대한 중요한 정보를 담고 있다. 둘째, 줄기세포연구가 대표적으로 시사하듯 그것들은 질병 치료를 통한 인간 삶의 연장이나 새로운 생명의 탄생에 기여할 수 있다는 측면에서 인간의 생명력과 연관되어 있다. 셋째, 인체의 일부가 생체에서 유래되든 사체에서 유래되든 그것이 기증자의 명시적이거나 추정된 의도를 고려하여 사용된다는 측면에서, 인체의 부분들은 기증자의 성품이나 가치관, 개인적인 바람 등을 표상한다.[36] 여기에서 볼 수 있듯이, 예술작품이 문화적으로 창발하는 과정에서 인간 삶에 중요한 것을 다루고 담아낸다는 이유에서 인간과 유사한 존재론적 지위를 부여받는다면, 인체의 부분들 역시 인간에게 가장 중요하다고 할 수 있는 생명이나 정체성에 관련된 속성들이 그 부분들에 귀속된다는 이유에서 인간과 유사한 존재론적 지위를 부여받게 될 수 있다. 그리고 이에 걸맞지 않은 방식으로 인체의 부분들이 취급될 때 우리는 인간생명과 인간의 정체성에 우리가 부여한 가치가 훼손된다고 느끼고 그에 따른 불편감이나 모욕감을 느끼게 된다.

36) 이러한 담론에는 포스터나 박재현의 논의에서 언급된 인체의 부분들의 속성들도 포함될 것이다.



www.kci.go.kr

예술작품의 존재론적 특성에 대한 마골리스의 논의는 드워킨의 논의와 마찬가지로 인간 존엄성의 근거와, 인체의 부분들과 인간의 연속성의 근거가 무엇인지를 모두 설명해낼 수 있는 틀을 제공한다. 드워킨이 이러한 설명의 틀로 '창조력'의 투자와 좌절이라는 개념을 제시한다면, 마골리스는 '문화적 창발' 개념을 통해 인간과 예술작품 모두가 단순한 물리적 대상이 아님을 설명한다. 앞에서 논의했듯이 문화적 창발이라는 개념이 인체의 부분들에 적용될 수 있다면, 그를 통해 인체의 부분들이 왜 인간이나 예술작품과 마찬가지로 단순한 물리적 대상으로 간주되지 않으며, 특정한 방식으로 그것들을 취급할 때 우리가 왜 불쾌감이나 불편함을 느끼는지 설명될 수 있다. 또한 인체의 부분들에 귀속되는 속성들이 문화적 담론의 측면에서 파악됨으로써, 과학기술의 발전과 그에 따른 관련 담론의 변화에 따라 달라질 수 있는 인체 부분들의 존재론적 특성에 대한 우리의 이해 역시 설명될 수 있다.[37] 그러나 이러한 '문화적 창발'이라는 개념이 실제로 얼마만큼 인체의 부분들에 대한 논의에 적합한지에 대해서는 좀 더 살펴볼 필요가 있다. 마골리스는 문화적 창발 개념을 통해 인간이라는 존재자를 설명한 후 그것을 예술작품에도 적용하여 예술작품이 인간과 유사한 존재자라고 주장하는데, 이 때 그 유사성의 근거는 합리성이다. 예술작품은 감상과 비평의 전통 안에서 인간에 의해 산출됨으로써 인간이 가지는 것과 유사한 합리성을 가진다는 것이다. 예술작품을 만든 예술가의 의도나 목적에 대해 알려진 바가 없을 때에도 우리가 작품을 내적 합목적성이 있는 것으로 파악한다는 것, 즉 우리가 작품을 어떻게 감상하고 해석하든지 그 감상과 해석을 통해 작품을 정합적인 것으로 이해하려 한다는 것이 이를 뒷받침한다. 그렇다면 인체의 부분들은 어떨까? 그것들에도 합리성이 있다고 볼 수 있을까? 예술작품과 달리 인체의 부분들 중 많은 것은 인간의 의도에 의해 산출되었다고 보기 어렵고,[38] 인체유래물의 경우 수집 및 채취의 과정에서 인간의 의도가 개입된다고는 하나 인간의 합리성이 개입되는 정도가 예술작품에서보다 현저히 적어 보인다. 혹시 우리가 나뭇잎을 보면서도 그 속에서 '목적 없는 합목적성'의 형식을 볼 수 있다는 식의 의미에서[39] 인체 부분들에 합리성이 있음을 이야기한다면, 그것은 마골리스가 말하는 인간의 합리성과는 다를 것이다. 게다가 이런 식의 합목적성을 근거로 문화적 창발 개념을 적용한다면 우리가 원하는 것보다 훨씬 많은 종류의 대상들이 문화적으로 창발한 존재자로 파악되어야 할 것이다. 따라서 마골리스의 논의를 인체의 부분들에 적용하기 위해서는 먼저 이 합리성의 문제를 해결해야 할 것으로 보인다.

## III. 결론: 인체의 부분들을 대하는 우리의 관계–상대적 태도

앞의 사고실험들로 돌아가서, 이 실험들에 그려진 상황에 대해 우리가 불쾌하다고 느끼는 이

37) 예를 들어 유전자 관련연구의 발달로 인해, 함부로 버려질 수 있는 의미 없는 존재로 간주되던 머리카락이나 손톱도 각 개인의 유전정보를 담고 있다는 측면에서 인간 정체성의 연속선상에 있는 존재자로 파악될 수 있다.

38) 위의 두 번째 사고실험에서 사체의 머리의 경우는 인체의 부분이지만, 인간의 의도에 의해 그것이 산출되었다고 보긴 어렵다.

39) 이 대목은 칸트가 자연미에 적용한 '합목적성의 형식(the form of purposiveness)' 개념(임마누엘 칸트, 판단력비판 § 10)을 가리킨다. 칸트는 선에 대한 판단과는 달리 아름다움에 대한 판단에서는 주어진 대상이 어떤 목적을 가지고 있음을 가정하지 않지만 그럼에도 불구하고 그러한 판단은 합목적성의 표상을 관여시킨다고 주장한다. 칸트는 어떤 대상이 충족시켜야 하는 목적을 제작자가 염두에 두고 그에 따른 기획의 결과로 대상이 제작되었을 때만 그 대상을 목적적이라고 할 수 있는 것이 아니라, 어떤 대상이 그러한 방식으로 제작되었으리라는 가정하에 그러한 기획의 가능성을 볼 수 있게 하는 대상 역시도 합목적성을 표상한다고 본다. 이에 따라 칸트에게 있어서는 인간의 산물뿐만 아니라 유기체와 자연 전체도 합목적성의 형식을 갖춘 것이 된다.



www.kci.go.kr

유에 대해 다시 생각해보자. 혹자는 그 불쾌감의 이유는 이 실험들이 나로 하여금 내 귀가 재떨이로 사용되거나 내 아이의 머리가 축구공으로 사용되는 것, 혹은 내 아이의 심장이 나의 허락도 받지 않고 연구와 실험의 대상이 되는 것을 상상하게 하기 때문이라고 말할 것이다. 그리고 어쩌면 이것이 주어진 사고실험들에 대한 가장 즉각적이고 솔직한 대응일 수 있다. 그러나 이것은 충분한 답이 될 수 없다. 왜냐하면 내 귀나 내 아이의 귀가 재떨이로 사용된다고 하는 상상이 불쾌하다면, 그것이 불쾌한 이유가 무엇인지를 다시 물어야 하기 때문이다. 그것이 귀가(빈 컵이나 접시에 비해) 재떨이로서의 기능을 잘 하지 못할 것이라는 생각이나, 재떨이로 사용했을 때 깨끗하던 귀가 더러워질 것이라는 생각 때문이라면, 우리는 귀라는 대상의 물리적 특성들, 이를테면 그 모양이나 색깔 때문에 그에 걸맞지 않게 귀를 취급하는 것에 불쾌감을 느끼는 것이다. 그러나 사람의 귀라는 것이 그 누구의 귀든 관계없이 재떨이와 같은 용도로 사용될 수 없는 종류의 것이라고 생각하기 때문에 우리가 불쾌하다고 느끼는 것이라면, 우리는 귀의 존재론적 특성 때문에 그 귀에 대한 특정한 취급을 부당하다고 여기는 것이다. 이 글은 후자의 직관에서 출발하여 인체의 부분들의 존재론적 특성에 대해 고찰하는 것을 목적으로, 그에 도움이 될 수 있는 드워킨과 마골리스의 논의를 살펴보았다.

'창조력의 투자'라는 개념에 근거하여 인간생명의 존엄성에 대해 고찰하는 드워킨의 논의와, '문화적 창발'이라는 개념에 근거하여 인간과 예술작품의 존재론적 특성에 대해 분석하는 마골리스의 논의는, 우리가 인간이라는 존재자를 단순한 물리적 대상이 아닌 우리의 존중을 요구하는 존재자로 파악해야 하는 근거를 제시하는 동시에, 그 연속선상에서 인체 부분들의 존재론적 특성을 설명할 수 있는 단서를 제공한다는 점에서 우리에게 시사하는 바가 크다. 특히 드워킨의 논의는 인체의 부분들을 가공하고 처리하는 과정이 진행됨에 따라 변화할 수 있는 그것들의 존재론적 특성을 고려할 수 있다는 장점이 있으며, 마골리스의 논의는 학문 및 기술의 발전에 대응하여 문화적 담론이 변화함에 따라 인체 부분들의 존재론적 특성에 대해 우리가 다르게 이해하는 것으로 보이는 현상을 설명할 수 있다는 장점이 있다. 그러나 앞에서 드러났듯 이 논의들 각각이 인체 부분들에 적용되기 위해서는 먼저 해결되어야 하는 문제들이 있다. 먼저 드워킨의 '창조력의 투자' 개념과 관련하여, 인체의 부분들이 함부로 다루어질 때 그에 따라 폐기되거나 좌절되는 창조력 때문에 우리가 모욕감이나 불쾌감을 느낀다고 말할 수 있으려면, 인간과 예술작품에 투자되는 창조력과 유사하거나 그렇지 않더라도 상당한 정도의 창조력이 인체의 부분들(특히 인체유래물)에 투자된다는 것을 보일 수 있어야 한다. 또한 마골리스의 '문화적 창발' 개념과 관련하여서는, 그 문화적 창발을 설명하는 근거로서의 합리성이 인체의 부분들에서 어떤 형태로 발견될 수 있는지 설명되어야 한다.

필자는 인체 부분들의 존재론적 특성에 대한 논의에서 고려되어야 할 한 가지의 추가적인 사항을 언급하며 이 글을 마무리하고자 한다. 그것은 인체의 부분들을 대하는 우리의 관계-상대적인 태도이다. 앞의 사고실험에서 재떨이로 사용된 것이 그 누구의 귀이든 관계없이 우리는 불쾌감을 느낄 것이지만, 그것이 나의 귀이거나 내가 소중히 여기는 사람의 귀라면 낯선 사람의 귀가 재떨이로 쓰이는 것을 볼 때보다 그 불쾌감의 정도가 훨씬 더 클 것이라고 상상할 수 있다. 모든 사람을 완전히 평등하게 대하는 박애주의자가 혹시 있다면 아주 극소수일 이들을 제외하고, 대



www.kci.go.kr

부분의 사람들은 그 귀가 타인의 귀인지 혹은 자기 가족의 귀인지에 따라 다른 정도의 불쾌감을 느낄 것이다.[40] 박재현의 논의에서 언급되었듯 우리가 많은 경우 인체의 부분들을 인간이라는 종 정체성의 연속선상에서뿐만 아니라, 특정 인간의 정체성・자율성・비판적 이익의 연속선상에서 보는 것도 이와 유사한 맥락일 것이다. 따라서 인체 부분들의 존재론적 특성과 이것들을 취급하는 방식을 논함에 있어 적절한 설명방식은 우리 각자와 기증자와의 개인적 관계를 고려할 수 있는 것이어야 하는 것으로 보인다.

이러한 관점에서 드워킨의 논의는 인체 부분들의 존재론적 특성을 다루는 데에 있어 좀 더 한계가 있을 수 있다. 왜냐하면 그의 논의에 따라 개인에게 투자된 창조력을 고려할 때, 그 창조력은 개인들 간의 관계성의 측면보다는 한 개인의 성취나 노력의 측면에서 측정되는 것으로 보이기 때문이다. 혹자는 드워킨의 설명이 여전히 옳으며, 우리와 가까운 관계에 있는 사람의 신체가 함부로 취급될 때 우리가 더 불쾌하게 느끼는 것은, 기증자와의 가까운 관계가 우리로 하여금 그가 자신의 삶에 투자한 인위적 창조력에 대해 더 잘 알 수 있게 하고, 그래서 우리가 그 창조력의 폐기에 더 큰 불편함을 느끼게 되기 때문이라고 주장할 수도 있다. 그러나 그것이 옳다면, 게으른 삶을 살았다는 것을 내가 잘 알지만 여전히 사랑하는 나의 아버지의 귀가 재떨이로 사용될 때보다, 나와 관계도 없고 내가 특별히 존경하지도 않지만 그 자신의 삶에서 큰 뜻을 이루려 노력했다는 것을 내가 잘 알고 있는 어떤 인물의 귀가 재떨이로 사용될 때 나는 더 큰 모욕감이나 불편함을 느껴야 할 것이다. 그러나 후자의 인물이 나의 종교적 숭배의 대상이 아닌 한 이것은 우리의 직관에 부합하지 않아 보인다. 이에 반해 마골리스의 논의는 문화적 담론의 맥락에서 인체의 부분들을 사고할 수 있게 하는데, 그 담론에 개인들 간의 관계적 차원이 포함되는 것은 가능해 보인다. 이러한 측면에서, '합리성'의 문제가 해결되었을 때 마골리스의 논의는 인체의 부분들의 존재론적 특성과, 그것들이 특정한 방식으로 취급될 때 우리가 느끼는 불편함에 대한 더 포괄적인 설명을 제공할 수 있을 것으로 보인다.

**색인어**

인체의 부분들, 인체유래물, 존재론적 특성, 창조력, 문화적 창발

40) 물론 내가 아끼는 사람의 가방이나 지갑 등의 다른 물리적 대상들을 대하는 우리의 태도도 어느 정도 관계-상대적일 수 있지만, 인체의 부분들의 경우는 그 정도가 훨씬 커 보인다.



www.kci.go.kr

한국의료윤리학회지 제16권 제1호(통권 제36호) : 41–58 ⓒ한국의료윤리학회, 2013년 4월
Korean J Med Ethics 16(1) : 41-58 ⓒ The Korean Society for Medical Ethics, April 2013
pISSN 2005-8284 eISSN 2234-3598

# Philosophical Inquiry on Ontological Characters of Human Body Parts*

CHO Sunwoo**

## Abstract

It is uncontroversial that human body parts, including human material, are physical beings. However, they seem to be treated not just as physical objects but as those of a special kind. There seems to be some ontological characters of human body parts that explain why we tend to feel uncomfortable or unpleasant when those parts are treated in certain ways that will be introduced in this paper. This paper explores the ontological characters of human body parts by means of comparison with other physical beings whose ontological characters cannot be explained by reductive materialism-that is, human beings and works of art. For this goal, I examine Dworkin's discussion of the sanctity of human life-based on the concept of 'creative investment'- and Margolis' analysis of the ontology of artworks-based on the concept of 'cultural emergence'. The insight that each of these can offer as well as the applicability of these to human body parts will be discussed.

## Keywords

human body parts, human material, ontological characters, creative investment, cultural emergence

* *This work was supported by the National Research Foundation of Korea Grant funded by the Korean Government (NRF-2012S1A5B8A03034450).*
** *Ewha Institute for Biomedical Law & Ethics Ewha Law School of Ewha Woman's University:* ***Corresponding Author***



www.kci.go.kr