

어려웠다. 설명하면, 질병, 재난, 극단의 빈곤, 위험한 주거환경, 범죄 위협, 식수위생, 교육 등은 개인의 힘으로 바꾸기 어렵고 국가 인프라 개선을 통해 향상될 수 있는 사안이기에 이때 피해자는 ‘빈곤국가=빈곤 피해자’로 동일시되었다.

하지만 생리대 빈곤포르노그래피에서 피해자는 “생리대 살 돈만 있으면” 이 고통과 수치에서 벗어날 수 있는 ‘소비자적 피해자’로 묘사된다. 생리를 숨길 수 있으면 학교 등 공적 공간을 자유롭게 확보할 수 있는데도 생리대 살 돈이 없어 숨어 있어야 하는 무능력한 소비자로 그려지는 것이다. 그리고 생리대 대용품으로 사용하는 낡고 더러운 천조각, 스펀지, 지푸라기 등을 비추면서 생리하는 여성의 원시성을 생리대라는 문명과 근대성의 차원으로 끌어올리라는 무언의 압력을 가한다.

광고를 보는 시청자는 이렇게 느낄 수 있다. “문제의 해결은 간단하다. 생리대만 살 수 있으면 된다.” 1년 중 생리기간동안 내내 오두막에서 보내야하는 소녀들을 양지로 이끌기 위해서는 생리대를 사 주면 된다는 쉽고 간단한 논리가 후원광고의 이미지와 스토리텔링을 통해 완성된다. 생리대 이슈의 기저에 있는 여성 생리에 대한 부정적 인식, 생리에 수치심과 혐오를 가르치는 사회적 규범에 대한 문제제기, 사회적 해결방안보다 당장 생리혈을 가리는 것이 소녀를 위하는 길이 되는 것이다.

소녀는 ‘돈이 없어서’ 사회 규범을 따르지 못해 낙오한 것이니 생리대를 사서 사회 규범을 따르도록 지원해줘야 한다는 암묵적 동의가 기획자와 시청자간에 이뤄진다. 이것은 생리대 제조회사들이 광고에서 일회용 생리대 사용으로 자유를 얻으라는 식으로 말하는 것과 거의 동일한 논리적 구성이다. 다른 빈곤후원광고는 당사자의 배고픔, 질병, 박탈 같은 ‘고통’에 초점을 맞추으로써 기부를 유발하고 있다. 반면, 생리대 후원광고는 마땅히 소비해야할 생리대를 ‘구매’하지 못하는 불쌍하고 무기력한 소녀 이미지를 심어줌으로써 빈곤 여성들이 소비사회에서 생리대조차 살 수 없는 무능력한 존재임을 무의식적으로 각인시킨다.

여성에게 있어 생리대는 일상생활을 영위하는데 반드시 필요한 필수품이다.³⁾ 하지만 이렇게 생리대만 꼭 짚어서 후원을 광고하는 것은 빈곤 여성을 그저 ‘생리하는 존재’로 보이게만 만들 우려가 크다. 그녀를 차우파디⁴⁾로 내모는 공동체, 부모와 학교, 전통이라는 이름으

3) 영국 영화감독 켄 로치가 감독한 영화 ‘나, 다니엘 블레이크’(2016)에는 가난한 한부모 여성이 슈퍼마켓에서 일회용 생리대와 면도기 등을 훔치다 발각된 뒤 수치심을 느끼고, 운동화가 찢어져서 학교에서 놀림받은 딸의 얘기를 듣고 성매매에 나서는 장면이 있다. 이 영화에서 생리대, 운동화 등은 인간이 인간답게 살기 위해 필요한 필수품의 은유이며 이걸 마련하지 못해 극단적 상황에 몰리는 빈곤층의 이야기가 담겨 있다.

4) 네팔에는 생리중인 여성을 외딴 오두막에 격리시키는 ‘차우파디’라는 관습이 있다. 생리기간동안 격리된 여성이 성폭력을 당하거나 동사하거나 화재로 사망하는 등 문제가 끊이지 않자 네팔 정부가 이를 법률로 금지했음에도 불구하고 산악지대 농촌에서는 아직도 이 관습이 남아있다. 서울경제신문(2019.2.4.). “네팔의 여성 생리기간 격리 ‘차우파디’ 관습...21세 여성 또 숨져”. www.sedaily.com/NewsView/1VF6K41X43 참조.

로 여성을 엮어매는 학대적 관습, 정부의 무관심, 매년 가격을 인상하는 생리대 제조회사, 생리 문제를 외면하는 사회 등에 대한 문제제기와 해결에 대한 모색 없이는 빈곤 여성들이 생리 때마다 ‘사라지는’ 현상은 계속될 수 밖에 없다.

4. 나가며

지금까지 구호단체들의 빈곤 구호모금 광고가 구호대상들의 고통과 결핍을 과장되게 전시함으로써 빈곤포르노그래피라 비판받는 맥락 속에서, 한국의 ‘깎창 생리대’ 이미지와 스토리텔링이 개도국 빈곤 여성청소년의 결핍과 소외를 극대화한 ‘생리대 포르노그래피’로 확대 재생산되고 있는 맥락을 살펴보았다. 지난 2016년 생리대 제조회사들의 가격인상을 즈음해 불거진 ‘깎창 생리대 사건’은 사건의 당사자를 찾을 수 없는 일종의 빈곤 스토리텔링이었다. 이것이 후원광고 소재를 찾고 있던 국내 구호단체들의 필요와 만나 한국보다 더 가부장적이고 가난한 개도국 빈곤 여성청소년을 위한 생리대 후원광고로 변주되었다. 광고에서 소녀들이 생리기간동안 오두막에 갇혀 있어야 하는 이유와 답은 아주 간단하다. 이유는 “생리하는 모습을 사람들에게 보여줘서는 안 되는 전통 때문”이며 답은 “생리대를 사서 생리하는 모습을 가리면 된다”. 왜 생리하는 여성을 더럽게 여기고 격리시키는지에 대한 사회적 물음은 생략되었다.

기존의 빈곤포르노그래피와 생리대 빈곤포르노그래피는 가난한 이들의 필요(needs)를 중심으로, 열등성의 서사를 통해 전개된다는 공통점을 갖는다. 또 그들의 고통을 해당 사회의 역사적, 사회적 맥락에서 푼 떼어내 탈맥락적으로, 자의적이고 선정적으로 전시한다는 점도 같다. 이미지 대상을 무능력하고 열등하게 만들 뿐 아니라 낙인찍고 배제할 우려가 있다는 것도 공통적이다.

한편, 생리대 빈곤포르노그래피는 감정적으로 동정심을 일으킨다는 맥락에서 보면 기존의 빈곤포르노그래피와 유사하지만, 차이점도 지닌다. 감정이 해당 사회의 규범과 가치체계를 바탕으로 형성되는 것이라는 전제 하에 본다면, 전자와 후자 모두 동정, 연민의 감정을 토대로 한다. 하지만 전자가 곤경에 빠진 인간과 내가 같은 ‘인간’이라는 유대감과 동정심, 연민, 죄책감의 감정을 통해 기부를 유발한다면, 후자는 생리를 둘러싼 수치심의 공유, 그리고 생리하는 여성의 동물성에 대한 혐오라는 감정적 맥락이 더해져 있다는 점에서 차이가 있다. 또 생리대 빈곤포르노그래피는 빈곤 여성에게 자본주의 사회에서 무능력한 소비자 이미지도 덧씌운다. 그것은 여성 생리에 대해 부정적인 사회규범, 여성에 대한 가부장적 혐오, 여성과 자연을 동일시하며 폄하하고 멸시하는 사회적 통념이 반영된 거울과 같다.

생리대 빈곤포르노그래피의 문제점은 첫째, 개도국 빈곤 여성청소년에게 생리 은폐 도구를 주어야 한다는데 관심을 집중시킴으로써 여성의 생리 사건을 개인적 사건으로 만들고 생리에 대해 부정적인 사회 규범과 가치체계를 은폐한다. 둘째, 생리하는 여성을 환자와 마찬가지로 무기력한 존재로 묘사함으로써 여성에 대한 가부장적이고 부정적인 인식을 유지시킬 우려가 있다. 셋째, 여성 생리, 나아가 여성 건강 문제를 개인적으로 처리해야 할 사적인 영역에 국한시킬 우려가 있다. 넷째, 구호대상에게 자본주의 사회의 무능력한 소비자 이미지를 덧씌운다. 기존의 빈곤포르노그래피에서 피해자는 질병, 재난, 극단의 빈곤, 위험한 주거환경, 범죄 위험, 식수위생, 교육 등의 혜택을 받지 못한 피해자였지, 소비자로 치환될 수는 없었다. 하지만 생리대 후원광고에서 빈곤 여성청소년은 자본주의 사회에서 무능력한 소비자 이미지로 치환되고 있다.

한편, 연구의 한계는 생리대 후원광고의 이미지와 감정을 분석하다보니 막상 소녀들의 ‘말(speech)’을 듣지 못했다는 데 있다. 앞서 분석했다시피 발화자/기획자와 대상 간에는 힘의 불균형이 전제돼 있다. 대상이 말을 할 수 없다는 것이 아니라, 말을 한다고 해도 발화행위가 제대로 이뤄지지 않는다는 것이다. 발화행위를 통해 의도한 바가 제대로 전달되지 않으며, 의도한 결과를 달성하기도 어렵다. 힘없는 자는 침묵하기 쉽다. 말을 해봤자 들어주지 않을 것이고, 사실이 그렇지 않다고 주장해봤자 소용없을 것으로 생각하기 때문이다. 생리대 빈곤포르노그래피의 대상인 빈곤 여성청소년이 ‘말하고’, 그 발화행위를 제대로 이해하고 그 말이 의도를 달성하도록 지원하는 작업이 필요할 것으로 생각한다.

참고문헌

- 김주아·현은자(2019), “국내 비영리단체 후원모금 광고영상에 나타난 아동청소년의 특징과 낙인”, 한국콘텐츠학회논문지, 제19권 제2호, 424-437.
- 노지은(2018), “아시아 여성들의 월경 관리 사례 연구: 생리대 선택을 중심으로”, 한국여성학, 제34권 제2호, 143-178.
- 너스바움, 마사(2015). 혐오와 수치심: 인간다움을 파괴하는 감정들. 조계원(역). 민음사. (Nussbaum, Martha C., *Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law*, Princeton University Press, 2006).
- 박은자·배정은(2019), “남녀 청소년의 월경 경험과 인식”, 제6회 여성건강연구 심포지엄, 질병관리본부·국립보건연구원.
- 박현영(2019), “한국 여성의 월경 현황”, 제6회 여성건강연구 심포지엄, 질병관리본부·국립보건연구원.
- 손민정·이승조(2016), “국제 기아돕기 메시지의 전달에서 죄책감의 효과 발현을 매개하는 요인에 관한 탐색적 연구”, 언론과학연구 제16권 1호, 96-122.
- 이광재(2018), “비영리단체의 모금 광고의 효과: 광고에 대한 태도와 사회적 거리감 그리고 브랜드에

- 대한 태도가 기부의도에 미치는 영향”, 한국사회복지행정학, 제20권 2호, 205-232.
- 이민영·윤민화(2015), “비영리조직 모금실무자의 윤리적 갈등에 관한 질적 연구”, 한국사회복지행정학 17권 제2호, 247-275.
- 이영주(2018), “생리대와 월경하는 여성의 몸: 1960년대 중반-1980년대를 중심으로”, 한국과학기술학회 학술대회 자료집, 84-94.
- 정연보(2019), “월경과 몸의 혐오에 대한 도전-다큐멘터리 피의 연대기 분석을 중심으로”, 아시아여성연구, 제58권 2호, 133-166.
- Calain, Philippe (2013), Ethics and images of suffering bodies in humanitarian medicine, *Social Science & Medicine*, 98, 278-285.
- Runswick, K. C. & Goodley D. (2015), DisPovertyPorn: Benefits Street and the dis/ability paradox, *Disability & Society*, 30(4), 645-649. DOI: 10.1080/09687599.2015.1008294.
- Clissold, M. L. (2010), ‘Pornography of Poverty’: An anthropological perspective into humanitarian fundraising campaigns, MA dissertation thesis, Dept. of Social Anthropology of Development, Langton, R. (1993), Speech Acts and Unspeakable Acts, *Philosophy & Public Affairs*, 22(4), 293-330.
- Solomon, Robert. C. (2003), “From Emotions and Choice,” in *What Is An Emotion?* ed. Solomon, R. C. Now York, Oxford: Oxford University Press.
- Calhoun (2003), “Cognitive Emotions?”, in *What Is An Emotion?* ed. Solomon, R. C. Now York, Oxford: Oxford University Press.
- De Sousa, Ronald (2003), “From The Rationality of Emotion,” in *What Is An Emotion?* ed. Solomon, R. C. Now York, Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, Martha (2003), “Emotions as Judgements of Value and Importance, in *What Is An Emotion?* ed. Solomon, R. C. Now York, Oxford: Oxford University Press.
- 국민일보(2016. 5. 26). “생리대 살 돈 없어 신발 깔창, 휴지로 버터내는 소녀들의 눈물”. <http://news.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=oo10647728>.에서 2020.1. 20 인출
- 한겨레 신문(2016. 5. 29.). “생리대 살 돈 없어요... 말할 수 없었던 고백”. <http://www.hani.co.kr/arti/society/women/745923.html>.에서 2020.1.20 인출
- 한국일보(2019.12.12). “대역써서 최대한 불쌍하게...자선단체 ‘빈곤 마케팅’”. <http://hankookilbo.com/News/Read/201912111215738693?did/>에서 2020.1.22 인출
- 서울경제신문(2019.2.4.). “네팔의 여성 생리기간 격리 ‘차우파디’ 관습...21세 여성 또 숨져”. <http://www.sedaily.com/NewsView/1VF6K41X43>에서 2019.2.4. 인출

2020 한국철학자연합대회

2020
UCCP

—
한국윤리학회

낙태의 도덕성에 대한 덕 윤리의 관점*

장동익

공주교대

1. 서론

현대의 낙태 논쟁은 의무 윤리(Duty Ethics)의 근간을 이루는 권리 이론에 전적으로 근거하고 있다. 그러나 권리이론의 관점에서 낙태 논쟁을 해결하려는 시도는 희망 없는 요원한 것일 수 있다. 그동안의 많은 논의에도 대립하는 이견들을 양산했을 뿐, 큰 진전이 있었다고 말하기 어렵기 때문이다.(Marquis 1989:184-192 참고) 의무 윤리, 특히 권리이론의 관점에서 벗어난 새로운 견해를 찾아보는 것이 더 나은 방법일 수 있다. 물론 이때 새로운 관점은 의무 윤리의 전형적인 특징에서 벗어난 전혀 다른 특징을 가져야만 한다. 의무 윤리의 특징 자체가 낙태의 윤리에서 어려움을 발생시키는 원인이 되기 때문이다. 의무 윤리는 도덕적 주체들의 권리 유무에 지나치게 집착하는 경향이 있다. 권리 유무에 의해서만 낙태의 도덕성을 해명하려는 의무 윤리의 경향성은, 이론 내적으로는 특별한 결함은 아닐 수 있다. 그러나 이런 경향성이 또한 의무 윤리의 한계가 되기도 한다. 권리 유무에 집착해서는 낙태의 도덕성을 해명할 수 없을 것처럼 보이기 때문이다.

의무 윤리의 전형적인 이론으로서 권리 이론이 낙태의 도덕성을 해명할 수 없다면, 의무 윤리와는 전혀 다른 관점, 즉 덕 윤리의 관점을 도입할 필요가 있다. 덕 윤리는 의무 윤리와 대칭적 위치에 있는 이론이다. 이들은 의무 윤리와는 달리 행위를 평가하는 것이 아니라 행위자를 평가한다. 덕 윤리는 행위자의 낙태의 도덕성을 판단하기 위하여 그의 낙태 행위 자체를 직접적으로 평가하지 않고, 먼저 낙태를 하려는 이유나 상황 그리고 동기를 종합적으로 평가한다. 덕 윤리의 이런 특성이 낙태의 도덕성을 판단하는 데 큰 시사점을 제시해 줄 수 있다.

불행하게도, 덕 윤리는 응용 윤리 주제들을 다룰 능력을 결여하고 있다는 비판을 받아 왔

* 이 논문의 일부는 학술대회에서 발표된 적이 있다. 이때 제기된 비판과 조언을 참고하고, 논의를 확장하여 한국문화융합학회의 학술지에 게재되었다.

다. 즉 덕 개념은 ‘규칙’이나 ‘의무’와 같이 명확하고 분명한 행위 지침이 되지 못한다는 것이다. 이런 비판은 오랜 동안 일반적으로 받아들여졌다. 그러나 덕 윤리학자들은 이런 비판이 온당하지 못하다고 생각한다. 덕 개념은 도덕적으로 바람직한 행위를 구체적으로 지시해 줄 수 있다는 것이다.¹⁾ 물론 여기에서 덕 윤리가 낙태의 도덕성에 관한 시사점을 제공할 수 있다고 단순히 주장만 하려는 것이 아니다. 덕 윤리가 낙태의 도덕성에 구체적인 지침을 제공할 수 있는 가능한 근거들을 제시해 볼 것이다. 덕 윤리가 낙태의 문제에 어떻게 대응하는지 살펴보는 것은 낙태 논쟁에 완전히 새로운 시사점을 제공할 것이다.

2. 의무 윤리의 한계와 덕 윤리의 필요성

우리의 주된 목적은 여기에선 덕 윤리가 낙태의 윤리적 관점으로 더 적합하다고 주장하는 것이다. 그러기 위해서는 덕 윤리가 낙태의 윤리에 도입되어야 하는 이유를 밝혀야 한다. 즉 낙태의 도덕성을 해명하기 위하여 덕 윤리의 관점이 요청되는 이유나 근거를 제시할 필요가 있다. 그러나 덕 윤리의 필요성을 살펴보기 전에, 의무 윤리의 관점이 가진 일반적 문제점을 간략히 제시하는 것이 좋을 듯하다. 그리고 도덕 일반에서 덕 윤리가 요청되는 이유도 동시에 논의해야 한다. 먼저 의무 윤리의 관점에서 도덕적으로 아무런 문제도 없지만, 결코 바람직하지 않은 결과를 가져오는 사례를 통해 의무 윤리의 문제점을 살펴보자. 이런 사례들을 찾는 것은 어렵지 않다. 다음의 예는 의무 윤리의 특징을 명확하게 보여주는 동시에 의무 윤리의 문제점도 적나라하게 드러낸다.

크리스마스에 형은 초콜릿 상자를 받았지만 애석하게도 동생은 받지 못하였다. 형은 동생이 부러워하며 바라보고 있는데도 못 본 척하며 초콜릿을 먹고 있다.(Thomson 1971:60)

우리는 형의 행동을 보면서 불편함을 느낀다.²⁾ 그러나 의무 윤리의 관점에서 형의 행동은 도덕적으로 전혀 문제가 없는 것으로 평가할 것이다. 왜냐하면 초콜릿은 오로지 형의 것이며, 동생은 아무런 권리도 가지고 있지 않기 때문이다. 그렇다면 형의 행동은 도덕적으로

1) 이런 해명은 많은 덕 윤리학자들이 시도하고 있기 때문에, 여기서 다시 설명하는 것은 바람직하지 않다. 다만 이에 대한 설명을 원하는 사람들은 특히 다음을 참고할 것. Philip Cafaro(2001:3-17), Thomas Hill Jr. (1983:211-224), Rosalind Hursthouse (1996:19-36), Rosalind Hursthouse (1995:57-75). 국내 문헌으로는 장동익(2017), 그리고 장동익(2019)을 참고할 수 있다.

2) 이런 ‘도덕적 불편함’이 윤리적 해명에서 중요하다는 논의를 위해서는, Hill Jr., T.(1983:211-224)와 장동익(2014a:119-143), 장동익(2014b:153-180)을 참고할 것.

아무런 문제가 없는 것일까? 형의 행동에 우리가 느끼는 불편함이 도덕적 판단의 근거는 아닐까?

우리는 말해야 할 것 같다. 그렇게 인식해선 안 된다. 동생에게도 초콜릿을 줌 주어야 한다. ... 자기 동생에게 나눠주기를 거부한다면, 그는 탐욕스럽고, 인식하고, 인정머리 없지 만 부당한 것은 아니다.(Thomson 1971:60)

동생은 초콜릿에 대한 어떤 권리도 없다. 따라서 형이 동생에게 초콜릿을 주지 않는 것은 부당하게 행동하는 것은 아니다. 부당한 행동이 아니라면 의무 윤리의 관점에서 형의 행동은 아무런 잘못도 없다. 동생은 불평할 권리가 없다. 형은 의무 윤리, 특히 권리 이론에서는 윤리적으로 아무런 결함도 없으며, 도덕적으로 정당하다. 형은 초콜릿에 대한 권리를 가진 반면에, 동생은 권리를 가지지 못하였기 때문이다.

의무 윤리는 의무 개념에 집착하기 때문에 형의 행동을 도덕적으로 부당하다고 판단하지 않는다. 초콜릿은 오롯이 형의 소유이며, 동생은 어떤 권리도 가지고 있지 않기 때문에 초콜릿에 대한 어떤 주장도 할 수 없다. 물론 초콜릿의 처분이 오롯이 형의 권한이라는 점에서, 형의 행동이 부당하지 않을 수 있다. 그러나 형이 탐욕스럽고 인정머리 없다는 것은 분명하다. 이런 형은 윤리적으로 부덕한 사람이며, 바람직하지 않다고 평가할 수 있다. 그리고 이런 형이 되어서는 안 된다고 말할 수 있다. 이런 사람은 우리가 원하는 유형의 사람이 아니다. 이런 사람은 윤리적으로 바람직한 사람이 아니다. 인용문에서 ‘그렇게 인식해선 안 된다.’가 무엇을 의미하는지 생각해 보라. 속고한다면, 이런 부류의 사람과 이런 부류의 사람이 되는 것을 승인하는 이론은 온당한 도덕 이론이 될 수 없다고 생각하게 될 것이다.

의무 윤리의 이런 특징은 의무 윤리의 방식이 도덕적 평가와 관련하여 적합한 이론이 아니라는 근거가 되고 있다. 의무 윤리가, 적어도 우리의 해명을 위해서, 적합한 윤리 이론이 아니라면, 남아 있는 것은 덕 윤리의 관점이다. 덕 윤리는 낙태에 관한 논의를 의무 윤리의 방식과는 완전히 다른 방식으로 제기한다. 덕 윤리에서 윤리적 평가의 기초는 행위 평가에 있는 것이 아니라 행위자 평가에 있다. 덕 윤리는 단순히 행위가 아니라, 행위자 자체에 관심을 가진다. 그래서 도덕적 평가에서 일차적이고 핵심적인 평가 대상은 행위자의 행위가 아니라 행위자 자체이다. 그리고 행위자를 평가한다는 것은, 그 행위자가 처해 있는 특정한 상황에서 그리고 특정한 순간에 수행된 일회성 행위를 판단내리는 일회적 활동이 아니라, 그 행위자가 가진 지식, 감정, 가치관, 삶의 태도 등 행위자의 삶의 방식 전체를 포괄적으로 판단을 내리는

복합적 활동이다.

덕 윤리가 윤리적 평가에서 근본으로 삼는 것은 행위자 자체, 즉 행위자의 성품이다. 따라서 도덕성 평가의 일차적이고 핵심적인 대상은 행위자의 성품이다. 덕 윤리는 초콜릿을 동생과 나누지 않고 혼자서 먹어 치우는 형의 성품을 평가한다. 그리고 그런 형은 ‘탐욕스럽고, 인색하며, 인정머리 없다’고 평가한다. 설령 오롯이 자신의 소유일지라도, 동생과 나누려는 마음이 없는 형의 성품은 탐욕의 부덕으로 가득하다. 우리는 이런 형과 같은 사람이 되어서는 안 된다. 이런 형은 윤리적으로 바람직하지 않기 때문이다.

3. 의무 윤리와 낙태의 도덕성

앞에서 우리는 의무 윤리가 도덕적 평가에서 일반적으로 야기하는 문제점을 살펴보았다. 이제 의무 윤리가 낙태의 도덕성에서 어떤 문제점을 야기하게 되는지 좀 더 구체적으로 파악할 필요가 있다. 의무 윤리는 낙태의 문제에서도 낙태와 관련된 당사자의 의무와 책무에만 관심을 기울인다. 말하자면 의무 윤리는 태아의 지위를 결정하는 문제에 집중하거나 여성의 권리를 강조한다. 태아의 생명의 권리나 여성의 신체의 권리를 낙태를 허용하거나 금지하기 위한 핵심 근거로 제시한다. 그래서 태아가 생명의 권리를 가지는 인격체인지가 낙태 논쟁의 최우선 주제가 된다.

태아의 권리를 강조한다면, 태아가 생명의 권리를 가졌으며, 완전한 권리로서 생명의 권리는 항상 존중되어야 한다는 근거에서 낙태를 허용하는 것은 도덕적으로 그르게 될 것이다. 물론 생명의 권리를 존중하는 것은 도덕적으로 옳은 일이다. 그러나 태아의 생명의 권리를 존중하는 행위가 항상 바람직한 결과를 가져오는 것은 아니다. 예를 들면 태아의 생명의 권리가 존중되어야 하며, 최우선적으로 고려되어야 한다면, 강간에 의한 임신, 또는 장애아 임신 그리고 근친간의 임신에서도 낙태는 역시 금지되어야만 한다. 위의 모든 경우에서 태아는 무고한 존재이다. 태아보다 더 무고한 존재를 찾기는 쉽지 않다. 더구나 강간의 죄는 태아가 저지른 것이 아니며, 장애는 차별의 근거가 될 수 없고, 근친의 과오도 태아와는 무관한 것이다. 왜 자신의 과오나 잘못이 아닌 것에 책임을 져야 하는가? 태아가 단지 약자이기 때문인가? 그렇다면 근거 없이 약자를 차별하는 것이며, 결국 더욱 엄중한 잘못을 범하는 것이다.

강간에 의한 또는 근친간의 임신이나 장애아 임신의 경우에서도 태아의 생명의 권리를 존중하여 낙태를 금지해야 한다는 주장은 바람직한 것인가? 이런 주장은 무정하며, 비인간적이고, 냉정한 태도를 드러내는 것일 수 있다. 생명의 권리를 존중하는 일이 부덕하거나, 심지어 사악한 행동을 요구하는 일은 얼마든지 일어날 수 있다. 여성이 신체의 권리를 가지며, 그

권리에 따라서 행동하는 것이 도덕적으로 정당하다고 말하는 것은 낙태를 금지하는 것이 부정의하다고 말하는 것과 같다.

물론 도덕적 권리를 행사하는 것은 의무 윤리의 관점에서 아무런 문제가 되지 않으며, 오히려 권장되어야 하는 사항으로 이해될 것이다. 그러나 낙태가 사회적으로 악을 야기하는 행위일지라도, 낙태를 할 수 있는 권리가 있다면, 낙태, 즉 악을 야기하는 행동을 하는 것은 불가능하지 않다. 권리를 행사하면서 잔혹하거나, 냉정하고 이기적으로 행동하는 것은 얼마든지 가능하다. 과연 이런 행동들이 도덕적으로 승인될 수 있는가? 나아가 이런 행동을 도덕적으로 승인하는 이론을 받아들여야 하는 것인가?

진보주의자들은 인간 발달의 전 과정에서 태아가 인격체가 아니라고 주장한다. 그리고 인격체가 아닌 존재의 권리를 보호해야 할 어떤 근거도 없다. 따라서 낙태는 금지되어서는 안 된다는 결론에 도달한다. 이들의 결론에 따르면, “임신 7개월의 여성이 유럽 여행을 가기 위하여 낙태를 하는 것이 온당하든 그렇지 않든, 이것은 그 자체로 부도덕하지는 않다.”(Warren 1973:59) 임신 말기의 여성이 단지 여행을 위하여 또는 맵시 나는 몸매를 유지하기 위하여 낙태를 한다면, 의무 윤리는 여성이 자신의 권리를 행사한 것으로 아무런 문제도 되지 않는다고 말할 수 있다.

의무 윤리에서 태아가 생명의 권리를 갖지 않는다면, 낙태 행위와 맹장 수술은 행위의 유형에서 도덕적 차이가 없다. 태아는 단지 생명의 권리가 없는 단순한 세포 덩어리에 불과하기 때문이다. 따라서 맹장 수술과 마찬가지로 낙태는 애석해할 일이 아니며, 도덕적으로 잘못된 행위가 아니다. 낙태 문제를 권리의 문제로만 바라보는 입장에서 태아의 권리가 인정되지 않는다면, 낙태는 그저 사소하고 하찮은 존재를 제거하는 것에 불과하기 때문이다. 이런 존재의 제거는 도덕적으로 전혀 잘못이 없다. 실제로 낙태의 도덕성은 도덕적 주제가 되지도, 되어서도 안 된다. 결국 낙태의 문제는 거짓 문제가 되고, 보수주의자들은 별일 아닌 일에 호들갑을 떠는 경솔한 사람들이 되고 만다. 과연 그런가? 낙태가 하찮은 일에 불과하며, 낙태 문제는 경솔한 사람들의 호들갑에서 비롯된 것인가? 분명 그렇지 않을 것이다. 그렇다고 호들갑 떨지 말라고 말하는 사람이 오히려 경솔할 것이다.

한편으로, 태아가 생명의 권리를 가질지라도, 여성의 신체의 권리가 여성에게 임신을 중단할 권리를 함축하고 있다고 주장한다. 이것은, 태아가 인격체가 아니라는 주장과 더불어, 낙태에 찬성하기 위한 진보주의자들의 또 다른 전략이다. 자신의 신체를 마음대로 할 수 있다는 것은 상식에 속한다. 그러나 신체의 자유가 태아의 생명의 권리와 상충한다면, 낙태는 태아의 생명의 권리와 여성의 권리가 항상 상충하는 경우이기 때문에, 낙태는 결국 태아의 생

명을 희생하여 여성의 신체의 권리를 확보하는 것이다. 그러나 여성의 신체의 권리가 태아의 생명의 권리를 희생하면서까지 확보되어야 하는 중대한 권리일까?

물론, 여성이 임신을 원치 않았다면, 태아는 여성의 신체를 부당하게 이용하고 있는 것일 수 있다. 설령 태아가 여성의 신체를 부당하게 침해하여 이용하고 있더라도, 그 부당성이 죽음에 상응할 정도로 그른 것일까? 부당한 침해를 교정하는 것은 온당한 처사일 것이다. 따라서 부당하게 침해당하고 있는 사람은 그 부당한 침해를 교정할 권리를 가질 것이다. 그러나 부당한 침해를 교정할 권리가 누군가를 살해할 권리까지 허용할지는 의문이다.

의무 윤리는 태아와 여성의 권리의 유무를 낙태의 도덕성을 해결하려는 핵심적 근거로 삼고 있다. 그러나 권리에 관한 논의는 낙태의 문제를 해결하기는커녕 오히려 더 복잡한 논의로 이끌고 가는 것처럼 보인다. 그러나 낙태의 도덕성에 관한 우리의 직관은 복잡하지 않다. 우리는 매우 단순하게 판단한다. 태아에게 생명의 권리가 없더라도 그리고 여성에게 신체의 자유가 있다할지라도, 우리는 임신 말기에 단지 맵시 나는 몸매를 위해 낙태하려는 여성을 경솔하고, 독선적이며, 심지어 잔혹하다고 생각한다. 태아의 생명의 권리 유무, 여성의 신체의 자유의 유무는 이 여성에 대한 우리의 윤리적 판단에 중요한 역할을 하지 않는 것처럼 보인다. 윤리적 평가는 이런 요소들에 크게 영향 받지 않는다. 이 여성은 윤리적으로 바람직한 사람이 아니다. 우리의 도덕은 이런 여성과 같은 사람이 되어서는 안 된다고 말할 것이 분명하다.

4. 덕 윤리와 낙태의 도덕성

임신 말기에 단지 몸매를 위해 낙태하려는 여성에 대해 우리가 도덕적 불편함을 느끼는 이유는 무엇인가? 그녀가 권리가 없는 행위를 했기 때문인가? 그렇지 않을 것이다. 그녀가 낙태의 권리를 가졌다고 할지라도, 우리는 여전히 도덕적 불편함을 느낄 것이다. 여전히 우리는 그런 여성과 같은 사람이 되어서는 안 된다고 생각할 것이다. 우리가 이 여성에게 도덕적 불편함을 느끼는 것은 이 여성이 윤리적으로 부덕한 사람이라고 여기기 때문일 것이다. 의무 윤리와 달리, 덕 윤리는 이런 여성에 대해 합당한 윤리적 대답을 제시할 수 있다. 덕 윤리에서 가장 중요한 물음은 “어떤 사람이 되어야 하는가?”이기 때문이다. 덕 윤리의 대답은 이런 여성은 덕의 성품을 결여하고 있기 때문에 이런 여성이 되어서는 안 된다는 것이다.

4.1 태아와 출생에 관한 지식의 의미

덕 윤리는 여성이 임신을 중단할 수 있는 권리를 가졌는지에 관심을 크게 기울이지는 않는다. 여성의 낙태의 권리는 행위자가 유덕한지 또는 사악한지를 결정할 때 고려되어야 하는

결정적 요소가 아니기 때문이다. 또한 태아의 지위에, 특히 생명의 권리의 유무에 근거하여 낙태의 문제를 해명하고자 하지 않는다. 태아의 지위는 낙태의 도덕성에서 해명되어야 할 최우선 과제도, 중대한 과제도 아니기 때문이다. 더구나 태아의 지위에 관한 주제는 도덕이 해명해야 할 주제도 아니다. 이 주제는 도덕적 주제가 아니라 형이상학적 주제이며, 매우 어려운 주제이다.

얼핏 보면, 덕 윤리도 태아의 지위에 관한 형이상학적 지식에 관심을 기울여야 할 것처럼 보일 수 있다. 덕은 지식과 관련되어 있으며, 따라서 태아의 지위에 관한 지식은 유덕한 사람에게는 필요하기 때문이다. 그러나 유덕한 사람이 가져야 할 태아에 관한 지식은 태아의 지위에 관한 형이상학적 지식과 같은 난해한 지식이 아니다. 유덕한 사람에게 낙태와 관련한 판단에 이런 난해한 형이상학적 지식은 필요하지 않다. 낙태의 문제에서 유덕한 사람은 태아 발생에 관한 일반적 사실에 관한 지식을 가지는 것으로 충분하다. 우리의 덕은 각각에 해당하는 주제에 관한 친숙한 지식과 관련되어 있기 때문이다.

태아에 대한 지식이 낙태의 옳고 그름을 결정하는 데 중요한 요소라면, 유덕한 사람은 태아에 대한 확실한 지식을 가지고 있어야만 한다. 확실한 지식은 대상에 대한 정확하고 참된 태도에 의존한다. 거짓 믿음에 기초한다면 그것에 대한 합당한 지식을 형성할 수 없다. 유덕한 사람에게 필요한 합당한 지식은 공허한 철학적 사변을 통해 형성된 태아의 지위에 관한 지식이 아니다. 이런 지식은 단지 태아에 관한 우리에게 친숙한 생물학적 사실이다. 그리고 유덕한 사람이 낙태와 관련한 판단을 하기 위해 필요한 것은 이런 친숙한 생물학적 사실에 관한 지식이다. 이런 친숙한 생물학적 사실에 관한 지식을 무시하고, 공허한 철학적 사변에 관한 지식에 근거한다면, 낙태에 대한 참된 윤리적 해명은 불가능하게 될 것이다. 의무 윤리가 이런 입장을 취하고 있기 때문에, 낙태에 관한 논의에서 더욱 복잡하고, 난해하며, 참된 해명과는 너무도 먼 엉뚱한 방향으로 나아가게 되었다.

덕 윤리에서 낙태의 문제를 해명하기 위하여 필요한 것은 인간의 출생과 태아의 발달에 대한 지식으로 족하다. 유덕한 사람은 인간의 출생과 태아의 발달에 대한 지식을 통해서 낙태를 포함한 태아와 관련한 모든 사항에 대해 유덕한 결정을 내릴 수 있기 때문이다. 그러나 태아에 대한 지식은 공허한 사변적인 지식이 아니라 구체적인 참된 지식이어야 한다. 이런 지식은 태아에 관한 “친숙한 생물학적 사실들”이다. 이런 친숙한 생물학적 사실들은 대부분의 인간 사회가 친숙하게 받아들여 왔던 사실들이다. 즉, 성행위를 통해 임신하게 된다는 것, 정자와 난자의 결합으로 태아가 발생하여, 성장하고 발달해 가며, 이것은 약 9개월 동안 지속된다는 것, 그리고 출산을 통해 임신의 모든 과정이 끝난다는 것, 그리고 이 과정이 우리가 존

재할 수 있는 유일한 방법이라는 것이다. 크게 특별할 것도 없는 이런 사실들에 관한 지식이 유덕한 사람이 판단하는 기초가 된다.

의무 윤리의 관점에서 권리의 유무를 강조하는 입장들은 태아의 생물학적 사실들을 무시하고 오직 낙태의 문제가 태아의 도덕적 지위와 권리의 확립을 통해 해결될 수 있다고 확신하였다. 그리고 생명의 권리를 가진 존재와 그렇지 않은 존재를 구분할 수 있다고 확신하였다. 이런 확신은 생명의 권리를 가진 존재는 살해할 수 없지만, 그렇지 않은 존재는 살해할 수 있다는 일반적 도덕 규칙에 따라 낙태의 문제를 해결하려는 태도를 취하게 하였다. 그러나 이런 태도는 태아에 대한 친숙한 지식과는 완전히 다른 주장을 내놓는 결과를 가져왔다. 즉 이들의 주장은 인간의 출생과 관련된 사실들 그리고 가족의 삶에 대한 사실들에 관해서는 아무런 말도 하지 않은 채 이루어졌다.

낙태에 관한 우리의 많은 논의들이 인간의 출생 그리고 가족의 형성과 관련된 친숙한 지식과 무관하게 이루어지고 있다. 허스트하우스(Rosalind Hursthouse)는 다음과 같이 지적한다.

당신이 인간 중이 50퍼센트는 여자이고 50퍼센트는 남자라는 것을 알지 못하는 지구 밖의 외계인 인류학자라고 생각해 보자. 또한 우리의 유일한(자연적인) 출산 형식이 이성애적 성 행위, 모체 태반을 통한 출생, 그리고 여성(그리고 오직 여성)의 9개월 동안 임신과 관련되어 있다는 것을 모른다고 해보자. ... 출산이 고통스럽고, 위험하며, 정서적으로 부담이 된다는 것을 모른다고 생각해 보자. 당신은 태아의 지위에 대해 쓴 수 백편의 논문에서 이런 사실들을 골라 낼 것이라고 생각하는가? 나는 당신이 그러지 못할 것이라고 전적으로 확신한다.(Hursthouse 1991:229)

오늘날 태아의 지위를 결정하려는 많은 시도들은 태아에 관한 지식과는 무관하게 이루어지고 있다. 궁극적으로는 태아에 관한 잘못된 지식에 근거함으로써 잘못된 방향으로 나아갔다. 그동안 낙태만큼 많은 논의가 이루어진 주제도 드물 것이다. 그러나 이토록 많은 문헌들에서 친숙한 생물학적 사실들, 즉 태아에 대한 참된 지식을 파악해 내는 것이 불가능하다면, 낙태에 관한 논의들은 잘못된 방향에서 이루어졌다고 봐야 할 것이다. 바로 이것이 의무 윤리의 관점의 결함을 보여주는 증거이기도 하다.

덕 윤리는 친숙한 사실들을 무시하지 않는다. 오히려 덕 윤리에서 이런 친숙한 사실들이 무시된다면, 어떤 윤리적 판단도 불가능하게 될 것이다. 덕 윤리는 1. 인간 출산과 관련된 모든 사실들이 낙태의 윤리와 직접적으로 관련되어 있는 것으로 파악하며, 2. 이런 사실들에 대한 모든 감정적인 요소들을 낙태의 윤리와 매우 밀접한 연관이 있는 것으로 적극 수용한다.

가족과 관련된 덕은 출산과 관련된 사실들 그리고 이에 대한 감정적 요소들과 결정적으로 관련이 있기 때문이다. 또한 3. 가족 관계는 우리 삶에서 가장 중요한 요소로 모든 윤리적 문제에 핵심이 된다는 것을 강조한다. 태아와 관련된 친숙한 사실들은 가족 관계를 형성하는 기초적인 요소이며, 가족은 덕을 형성하는 터전이고, 덕을 구성하는 가장 중요한 보고이다.(Hursthouse 1991:230-235)

4.2 낙태의 허용 가능성과 그 범위

많은 덕은 가족의 사랑과 생명의 가치에 대한 존중에서 비롯되었으며, 전적으로 여기에 의존하고 있다. 그래서 덕 윤리는 당연히 가족의 사랑과 생명의 가치와 관련된 감정의 발달을 지향한다. 덕 윤리의 이런 특성은 우리가 부모가 된다는 것, 그리고 모성애와 양육의 가치를 중요한 덕목의 하나로 간주하게 한다. 이러한 것들이 우리의 덕을 구성하는 근본 요소라면, 낙태를 하여 부모가 되지 않으려는 사람들은 자신들의 삶에 큰 결함이 있다는 것을 드러내는 것일 수 있다. 선불리 낙태를 하려는 결정은 근시안적이고 경박함에서 오는 것일 가능성이 크기 때문이다. 물론 낙태에 관한 결정이 근시안적이고 경박함에서 이루어질 가능성이 크다 할지라도, 모든 낙태 결정이 근시안적이거나 경박한 것은 아니다.

우리의 삶이 모질고 험난한 역경을 헤쳐 나가야 하는 어려움에 봉착하게 되는 경우는 드물지 않다. 인간 사회에서 한 가정은 영문도 모른 채 송두리째 파멸의 길로 치닫는 경우도 적지 않다. 파산하여 가족이 뿔뿔이 흩어져 살아야 하는 심각한 처지에 놓인 사람들도 드물지 않다. 또한 많은 사람들은 사업이 파산하여 파국에 이르는 경우에 공포를 경험하게 된다. 파산하거나 실직한 가정은 더 이상의 자녀를 원하지 않을 수 있다. 파산하여 집을 빼앗기고 기거할 처처를 잃은 부부는 현재 있는 자녀를 보살피기에도 버거울 수 있다. 이런 부부에게 또 다른 자녀를 양육해야한다는 것은 너무도 끔찍한 일이 될 것이다. 이 부부는 현재의 자신들의 상태가 자녀들의 사회적 삶을 위협한다는 것을 알고 있으며, 더욱 악화되는 것을 원치 않는다. 이 부부가 낙태를 원한다면, 그 결정은 근시안적이지도, 경박하지도 않을 것이다. 오히려 이들의 낙태 결정은 부모의 자식사랑에서 비롯되었다고 이해해야 할 것이다.

그러나 가장 엄격한 보수주의자들은 낙태를 허용할 수 있는 합당한 근거라고 주장될 수 있는 혹독한 상황조차도 낙태의 허용조건으로 인정하기를 꺼려 할 것이다. 태아의 생명의 권리는 여성이 처한 곤란한 상황에서조차도 우선하여 존중되어야 한다고 말할 수 있기 때문이다.³⁾ 한편으로 가장 엄격한 보수주의자들도 전쟁은 하나의 생명을 해칠 수 있는 예외조건에

3) 극단적인 보수주의자들은 심지어 강간에 의한 임신조차 낙태를 허용해서는 안 된다고 주장한다. 이를 위해서

속한다고 말하면서, 전쟁의 상황에서는 인간 생명을 침해하는 것에 반대하지 않을 것이다. 그러나 전쟁은 국가 간에만 발생하는 것이 아니다. 한 여성이 낙태를 고려할 때, 그녀의 내부에서는 어떤 치열한 전쟁터보다 더욱 처참한 상황이 펼쳐지고 있다. 이러한 사실을 무시해선 안 된다. 모든 전쟁이 생명의 희생 없이는 끝나지 않듯이, 한 여성의 내부에서 벌어지는 전쟁 상황도 한 생명을 불가피하게 침해하지 않고서는 끝나지 않는다. 그렇기에 여성은 낙태를 원하는 것이다. 그래야만 그녀의 내부에서 벌어지고 있는 전쟁이 끝날 수 있기 때문이다. 여성의 목적은 태아를 죽이는 것이 아니다. 그녀는 단지 자신의 전쟁을 끝내고자 원할 뿐이다.

낙태를 기뻐하며 기꺼이 선택하는 사람을 없을 것이다. 낙태를 결정하는 일은 어떤 놀이기구를 탈 것인지 고민하는 소녀의 신나고 흥분되는 결정이 아니기 때문이다. 낙태 결정이 비통함을 동반하는 고육지책이라는 것은 자연유산을 경험한 여성들의 비통함에서 엿볼 수 있다. 자연유산을 경험한 여성들은 이루 표현할 수 없는 슬픔과 비통함에 빠져든다. 이것은 참으로 애석한 일이다. 이와 마찬가지로 낙태를 결심할 수밖에 없는 사람들의 처지도 참으로 딱한 일이다. 이들의 처지에서는 낙태를 선택할 수밖에 없다. 이들의 낙태 결정은 산책을 다녀오는 가벼운 마음으로 내린 것이 아니다.

덕 윤리는 자연유산과 낙태의 결정이 모두 비통하며 결코 바라는 바가 아니라는 점에서 큰 차이를 두지 않는다. 자연유산도 낙태를 하려는 결정도 모두 애석한 일이며, 여성에게겐 끔찍한 경험이 될 것이다. 자연유산도 낙태를 하려는 결정도 가능하다면 발생하지 않는 것이 좋다. 그러나 우리의 삶에서 불가피한 일들은 언제나 생겨난다. 낙태를 선택하는 일이 끔찍한 경험이 될 지라도, 선택할 수밖에 없는 여성들이 있을 수 있다. 이 여성들은 자신의 과오나 경솔함 때문에 낙태를 결정하는 것이 아니다.

나는 여기서, 강간, 장애아, 그리고 근친에 의한 임신을 예로 들지는 않을 것이다. 이런 경우 이외에도 여성의 신체 건강이 매우 열악하거나, 임신을 유지하는 것이 정신적 신체적으로 피폐해지는 결과를 가져오는 경우가 흔히 있으며, 이와 같은 신체적으로 힘든 일에 종사할 때 낙태를 원하는 것은 이들이 방종하거나, 냉혹하거나, 경솔하거나, 무책임하다고 말할 수 없을 것이다. 고된 노동을 지속하면서 임신을 유지하는 것은 오히려 영웅적인 일로 칭찬의 대상이 될지언정, 낙태를 선택한 여성이 사악한 것은 아니다. 가혹한 환경에서 낙태를 고려하는 것은 전적으로 이해할 수 있는 일이며, 천박한 모성애를 드러내는 것은 결코 아니다.(Hursthouse 1991:232)

는 *Enangelium Vitae*, encyclical letter of John Paul II, March 25, 1995 그리고 중앙일보, 강간에 의한 임신이라도 아이 낳아야...태아는 죄가 없다. 2018. 05.23일자 를 참고할 것.

4.3 낙태에 대한 덕 윤리적 함축

1. 덕 윤리는 낙태를 맹장 수술과 같은 것으로 여기지 않는다. 태아에 대한 친숙한 생물학적 사실들에 기초하여, 숙고된 낙태는 단순한 맹장 수술이나 피부에 난 사마귀를 제거하는 것과는 매우 다른 것이다. 우리가 맹장 수술자국에 유난을 떠는 사람에게 별것 아닌 것에 신경 쓰지 말라고 말하는 것은 아무런 문제가 되지 않는다. 그러나 자연 유산으로 괴로워하는 여인에게 “유산떨지 말라”고 말하는 사람은 경솔하거나 매정한 상종하지 못할 인간으로 생각한다. 태아가 맹장과 같은 그렇게 하찮은 존재라면 자연 유산을 한 여인이 오랜 동안 정신적 상처로 슬퍼하는 이유는 무엇인가? 이것은 태아가 우리 가족 관계를 형성하는 기초이며, 인간의 감정에 미치는 영향이 매우 크기 때문일 것이다.

낙태는 가족 관계의 기초가 되는 생명을 제거하는 일이다. 이것은 인간 감정에 엄청난 영향을 미친다. 낙태를 결정한 여성도, 자연유산을 경험한 여성과 같이, 어쩌면 더 큰 정신적 고통을 겪는다. 그러나 이들의 낙태 결정은 불가피한 것이었을 것이다. 낙태에 대한 결정은 몸속의 기생충을 제거하는 것과는 전적으로 다르다. 우리의 감정은 결코 이와 같이 작용하지 않을 것이다.

2. 덕 윤리에서 낙태의 결정은 태아의 발달 정도에 따라 다른 판단을 허용한다. 왜냐하면 태아 발달의 정도에 따라 인간 감정의 깊이가 달라지기 때문이다. 태아와 관련된 우리의 감정과 태도는 태아가 발달하면서 변화하며 깊어진다. 또한 태아가 태어났을 때 우리의 감정은 크게 변화하며, 아이가 성장하면서 더욱 크게 변화하고 각별해 진다. 유산이 초기 단계에서 이루어진 경우보다 임신 말기에 이루어진 경우에 더욱 큰 슬픔을 느끼며, 이것은 너무도 자연스럽다. 그렇다면 임신 초기에 낙태를 하는 것보다 임신 말기에 낙태를 하는 것이 훨씬 더 충격적이라고 말해야 자연스러울 것이다.

어떤 존재를 오랜 동안 의식하면서 더불어 살고 있다는 사실은 매우 큰 차이를 만들어 낸다. 임신의 초기 단계에서 태아의 존재를 완전히 의식하기는 매우 어렵다. 따라서 초기 단계에 이루어진 낙태가 생명을 파괴하거나 살해하는 것이라고 여기지 않는 것은 적절한 태도일 수 있다. 더구나 초기 단계의 존재를 제거하는 것이 생명의 파괴라고 인식하기 위해서는 인간의 삶 속에서 많은 경험이 쌓인 이후에나 가능할 것이다. 생명에 관한 경험이 없는 어린 여성이 이것을 이해하는 것은 특히 어려울 수 있다. 그러나 임신 후기의 낙태는 생명을 살해하는 것과 거의 차이가 없을 것이다. 임신 후기에 여성은 태아를 느끼며, 생명에 대한 교감을 느낀다. 따라서 임신 후기의 낙태는 초기의 낙태보다 더욱 충격적일 것이다.

3. 덕 윤리는 임신을 유지하고 출산하는 것이 선이 아닌 경우들이 있다는 것을 인정한다.

낙태가 필연적으로 악이라고 말할 수는 없다. 여성의 생명과 건강에 치명적인 경우에, 임신을 유지하는 것은 어려운 일일 것이다. 이런 상황에 처한 여성이 낙태를 원하는 것은, 이들이 방종하거나, 냉혈한이거나, 무책임하고 경솔한 사람이라는 것을 의미하는 것은 아닐 것이다. 또는 여성이 매우 가혹한 환경에서 살아가는 경우에 또는 작업 환경이 매우 열악한 경우에 낙태를 원하는 것은 반드시 사악하다고 말할 수 없다. 앞에서 말했듯이, 임신을 유지하기 어려운 조건에도 불구하고 임신을 유지하고자 한다면 오히려 영웅적인 태도로 칭찬의 대상이 될 수 있을지언정 낙태를 원한다고 비난의 대상이 되어서는 안 될 것이다.⁴⁾

이런 가혹한 상황에 처한 여성이 낙태를 고려하는 것은 전적으로 이해할 수 있다. 이들이 낙태를 고민한다고 해서 그리고 낙태를 실행에 옮긴다고 해서 인간 생명에 대한 존중을 결여하고 있거나 모성에 대한 천박한 태도를 가지고 있다는 것을 의미하지 않는다. 인간 생명의 존중과 모성에 대한 진지한 태도를 유지하기 어려운 끔찍할 정도로 부적당한 환경에서 임신을 유지하는 것은 선이 아닐 수 있다. 실제로, 한 해에 매우 긴 거리를 이동하는 유목민인 쿵부족은 견지 못하는 아이를 보살피야 하는 상황에서 또 다시 아이를 출산한 경우에 출산 직후 아이를 살해하는 풍습이 있다. 이 여인은 두 아이 둘을 모두 보살피려고 한다면 둘 모두를 잃을 수 있는 환경에서 살아가고 있다.(Singer, 장동익역, 2003:267) 이 여인의 결정을 비난할 수 있는가? 이 여인을 비난하는 윤리 이론을 바람직한 이론이라고 말해야 하는가? 분명한 것은 한 아이를 살해한 이 여인이 그 이유 때문에 어머니의 사랑을 결여했다고 비난할 수는 없다는 것이다.

4. 덕 윤리는 미성년자의 낙태가 무조건 인정되는 것으로 여기지 않는다. 어린 소녀들이 원치 않는 임신을 한 후에, “나는 아직 준비가 되어 있지 않다”고 말하는 것은 충분히 이해할 수 있는 일이다. 그리고 이들의 주장이 무책임하거나 경솔한 것도 아닐 것이다. 어린 소녀들은 임신을 했다는 사실에 엄청난 공포를 느낄 수 있기 때문이다. 그래서 이들이 낙태를 결정하는 것은 도덕적으로 용인될 수 있는 결정일 수 있으며, 유덕한 사람들조차도 그런 권고를 할 수 있을 것이다.

그러나 어린 소녀들의 낙태 결정이 도덕적으로 용인될 수 있는 경우가 있다할지라도, 이것이 모든 낙태 결정을 그르지 않게 해주거나, 심지어 적절한 것으로 만들어 줄 수 있는 것은 아닐 것이다. 이들의 낙태 결정은 악을 발생시킨다는 것은 분명하다. 생명의 소멸은 어쨌든 악에 해당하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 낙태를 하려는 여성이 처해 있는 상황이 이들의

4) 부적당한 환경이 구체적으로 어떤 종류의 것인지에 관해서는 서로 다른 주장이 가능할 것이다. 이에 대한 논의는 낙태에 대한 덕 윤리의 관점이 해명해야 할 영역에 해당할 것이다.

낙태 결정을 옳은 결정으로 만들어 줄 수 있다. 왜냐하면 더 큰 악을 피하기 위해 불가피하게 적은 악을 선택하는 것은 유덕한 사람이 권할만한 일이기 때문이다.

낙태의 윤리에서 낙태를 고려하는 여성들, 특히 어린 소녀들에게서 보다 심각한 문제는 이들이 낙태를 할 수 밖에 없는 상황을 스스로 초래하였다는 것이다. 이들은 스스로 성적 활동에 참여하였으며, 피임을 하지 않았거나 피임에 실패하였다. 이것은 이들이 원치 않는 임신의 상황을 스스로 초래하였으며, 기꺼이 받아들인 것으로 판단하게 만들어 준다. 이들이 낙태가 필요하게 되는 상황을 스스로 초래한 것이라면, 그리고 낙태를하기로 결정하였다면, 이것은 부덕함을 드러내는 것이다. 따라서 이들의 낙태 결정은 덕 윤리의 입장에서조차 부덕하며, 옳지 못하다고 말해야 한다.

우리의 친숙한 생물학적 사실들은 성행위와 임신의 밀접한 연관성을 말해준다. 자발적으로 성행위를 하는 사람은 임신의 가능성에 대해 충분히 인식하고 있다. 아주 어린 소녀가 아니라면, 10대 후반의 청소년은 성행위와 임신의 가능성을 완전하지는 않을지라도, 상당부분 인식하고 있는 것은 분명하다. 따라서 이들은 임신의 상황을 스스로 초래한 것이며, 임신의 상황을 스스로 초래한 사람이 낙태를 선택하는 것은 부덕함을 드러내는 것이다. 그러나 미성년자는 생물학적 지식에 친숙하지 않으며, 충분히 가지고 있다고 말할 수 없다. 생물학적 지식을 충분히 가지고 있지 못하고, 친숙하지 못하다면, 그들은 여전히 미성숙한 상태에 있으며, 이런 미성숙은 쉽게 잘못된 길로 나아가게 한다.

물론 이런 친숙하지 못함과 불충분함이 낙태의 상황을 초래했을 수 있다. 그리고 이런 미성숙함은 동시에 낙태를 하려는 결정을 내리는 원인이 될 수 있다. 친숙하지 못함과 불충분함에 의한 두 결과는 부덕과 관련되어 있는 것처럼 보인다. 그러나 덕은 충분한 경험과 습관을 통해 형성된다. 따라서 미성년의 낙태 결정은 미성숙에서 생겨나는 부덕함에 의해서 이루어진 것일 수 있다. 물론 이들의 낙태 결정이 이런 부덕함에서 기인한 것이라면, 도덕적으로 그런 결정이라고 말할 수는 없을 것이다. 미성숙의 부덕함은 도덕적 부덕함이 아니기 때문이다. 비록 미성숙의 부덕함이 부주의나 경솔함의 원인이 될 수는 있을 것이다. 그러나 윤리의 문제에서 미성숙에 의한 부덕함은 부주의나 경솔함의 부덕과는 달리 평가되어야 한다.

5. 덕 윤리는 피임의 실패를 낙태 결정의 중요 요소로 간주하지 않는다. 성행위를 한 사람들이 피임에 실패하게 되는 것은 그 사람의 부덕함 때문이 아닐 수 있다. 원치 않는 임신을 한 사람들도 유덕한 사람이 가질 수 있는 능력, 자립성, 결단력, 진지함 등의 덕을 가지고 있을 수 있다. 그러나 원치 않는 임신은 이런 능력의 결함에서 발생하는 것이 아니다. 오히려 원치 않는 임신은 임신을 방지하기 위해 필수적인 요인들을 결여하였기 때문에 생겨난다. 원치 않

는 임신의 경우에 낙태를 결정하는 것은 낙태의 상황을 스스로 초래한 것은 아닐 수 있다.

더구나 피임이 실패한 경우에서 낙태를 결정하는 가장 중요한 직접적 요인은 피임의 실패가 아닐 수 있다. 피임의 실패는 낙태를 결정하는 하나의 조건일 뿐 낙태를 결정하는 원인은 아니기 때문이다. 물론 피임을 하지 않은 경우라면 낙태의 상황을 스스로 초래했다는 비판과 더불어 부덕함을 드러내는 것이지만, 피임이 실패한 경우에는 적어도 임신의 의도는 없었으며, 더구나 그 실패는 행위자의 내적 성향 때문이 아니라, 외적 조건 때문일 것이다. 따라서 덕 윤리에서 피임의 실패는 낙태의 도덕성과 관련하여 그 행위자를 판단하는 중요한 요인이 아니다. 피임의 실패는 행위자의 외적 조건에 해당할 뿐, 그 행위자의 성향에 따른 것이 아니기 때문에 행위자의 내적 성품과는 무관한 것이다.

그러나 피임의 실패가 자신의 부주의나 경솔함에서 비롯되었다면, 그래서 낙태를 하고자 한다면, 부주의와 경솔함의 부덕을 드러내는 것일 수 있다. 이런 경우에 낙태를 원하는 것은 그의 내적 부덕함에서 기인한 것처럼 보이기 때문이다. 피임에 실패한 경우에 낙태의 옳고 그름을 판단하는 기준은 피임에 실패했다는 그 자체가 아니라 피임에 실패하게 된 원인을 살펴보는 것이다. 실패의 원인이 행위자에 외적인 것이라면, 그 행위자가 부덕한 것은 아닐 수 있다. 반면에 실패의 원인이 내적인 성향에서 비롯되었다면, 행위자의 부덕을 탓할 수 있을 것이다. 따라서 낙태 결정에 대한 윤리적 판단은 낙태 상황을 행위자가 초래하였는지 또는 행위자가 처해 있는 외적인 사회 경제적 상황 그리고 태아 발달의 정도 등의 요소에 의거하는 것이다.

6. 덕 윤리의 판단은 태아가 인격체인지의 여부에 전적으로 영향 받는 것은 아니다. 물론 덕 윤리는 태아가 인간 종의 구성원이라는 사실에 큰 관심을 기울인다. 덕 윤리는 태아가 인간 종의 구성원이라는 것만으로도 존중의 대상이 되어야 한다는 것을 인정한다. 인간의 덕은 우리와 가까운 존재를 보살피도록 요구하기 때문이다. 물론 이것이 종차별에 해당한다는 비판이 있을 수 있다.⁵⁾ 그러나 인간의 덕은 여러 종류의 차별을 인정한다. 그리고 모든 차별이 부당한 것도 아니다. 자신의 가족을 타인의 가족보다 먼저 그리고 더 보살피는 차별은 전혀 이상할 것이 없으며, 부당한 차별도 아니다. 오히려 자신의 가족을 타인의 가족보다 먼저 그리고 더 보살피지 않아야 한다는 무차별적 태도가 부덕한 행위로 취급될 것이 분명하다.

5) 종차별주의와 관련된 논의를 위해서는, Peter Singer(1993:20-60), 그리고 (1990:1-9)를 참고할 것. 여기서 종차별주의에 대한 논의가 단지 부수적이라고 말하는 사람이 있을 수 있다. 그러나 덕 윤리는 태아가 인간 종에 속한다는 것을 윤리적 판단의 근거로서 중요한 요소로 받아들이기 때문에 덕 윤리가 낙태 논쟁에서 종차별적이라는 비판을 받을 수 있다. 따라서 덕 윤리는 종차별적인 입장을 취하더라도 심각한 문제가 아니라는 것을 보여줄 필요가 있다.

인간의 덕은 자신과 가까운 존재를 먼저, 특별히 더 보살피는 것을 허용하며, 권장하고 있기도 하다. 따라서 자신이 속한 종의 구성원에 속하는 존재를 낯선 다른 종의 구성원보다 더 배려하고 특별한 권한을 부여하는 것은 덕 윤리에서 전혀 문제될 것이 없다. 이런 차별은 건전한 차별이다. 이제 우리는 차별을 부당한 차별과 정당한 차별로 구분하여 고려해야 한다. 어떤 차별이 부당하다면, 마땅히 배척해야만 한다. 그러나 정당한 차별이라면 마땅히 수용되어야만 한다. 종차별주의가 부당하다고 주장하는 사람들은 종차별주의의 형식적 구조가 인종차별주의나 성차별주의와 동일하기 때문이라고 주장한다. 우리가 인종차별이나 성차별을 윤리적 영역에서 거부하는 것이 마땅하다면, 종차별도 거부해야만 한다는 것이다. 이런 주장은 형식적 측면에서는 타당해 보인다. 그러나 다른 측면에서는 타당하지 않을 수 있다. 차별의 정당성과 부당성은 차별하는 내용의 도덕적 관련성에 의존하기 때문이다. 성별과 인종은 차별의 도덕적 근거가 아니지만, 종은 차별의 도덕적 근거일 수 있다. 성별과 인종은 차별을 위한 도덕적으로 정당한 근거가 아니지만, 종의 차이는 차별을 위한 도덕적으로 정당한 근거이다. 우리의 덕은 그렇게 말하고 있다.

덕 윤리는 종차별적 특성을 가지고 있다. 그러나 종차별적 특징 그 자체는 도덕적 결함이 아니다. 종차별이 도덕적 결함이 되려면, 종의 차이가 차별을 위한 도덕적으로 정당한 근거가 아니어야 한다. 그러나 덕 윤리는 종의 차이를 차별을 위한 도덕적으로 정당한 근거가 된다고 말한다. 인간의 덕은 종의 차이에 의한 차별을 인정하고 있기 때문이다. 인간의 덕이 도덕의 근거가 되는 한, 종차별은 도덕적으로 정당한 차별이다. 성차별과 인종차별, 그리고 종차별은 형식적인 측면에서는 동일한 구조를 가지고 있다. 그렇다고 성차별, 인종차별, 그리고 종차별이 모두 도덕적으로 그르다고 생각하는 것은 경솔하다. 형식적 구조가 아닌 내용의 타당성의 문제가 남아 있기 때문이다.

어떤 존재가 가족에 속한다는 이유에서 오로지 그에게 나의 재산을 사용할 권한 등 여러 특권을 부여할 수 있다. 나의 가족에게 특권을 부여하는 나의 태도는 인종차별주의, 성차별주의, 그리고 종차별주의와 형식적 구조가 유사하다. 그렇다면 나의 가족에 대한 나의 태도는 도덕적으로 그르며, 잘못된 것인가? 나는 전혀 그렇지 않다고 생각한다. 형식적 구조의 유사성은 이들이 동일한 잘못을 범한다는 것을 보여주는 것이 아니다. 인종차별주의와 성차별주의는 그르지만, 가족차별이 그르지 않은 이유는 무엇인가? 전자가 그르고, 후자가 그르지 않은 이유는 이 차별이 가진 내용 때문이다. 그리고 우리의 덕목이 이들의 내용을 구성한다.

우리의 덕목은 인종적 편견과 차별을 거부한다. 성적인 편견과 이에 근거한 차별적 태도를 배척한다. 그러나 자기 가족에 대한 특별하고 우선적인 배려는 우리가 가진 덕목과 정확히

일치한다. 가족에 대한 특별하고 우선적인 배려가 우리 덕목과 조화를 이루듯이, 낯선 이방인보다는 자신의 이웃을 먼저 보살피고 배려하는 것도 우리의 덕목과 조화를 이룰 수 있다. 우리의 태도와 덕의 조화는 점점 더 영역을 확장해 갈 수 있다. 더 나아가 여타의 동물 종의 구성원보다 자신이 속한 종의 구성원을 보다 특별하고 우선적으로 보살피도록 요구할 수 있다. 이것은 우리 인간의 덕목들이 요청하는 것이다. 덕들의 요청에 따르는 것은 도덕적으로 합당한 것이다.

차별은 정당한 차별과 부당한 차별로 구분된다. 차별 자체는 도덕적으로 중립적인 개념이다. 도덕적으로 문제가 되는 것은 부당한 차별이다. 정당한 차별은 도덕적으로 인정되는 차별이다. 이때 부당함과 정당함을 결정해 주는 것은 차별의 근거가 되는 차이들의 내용이다. 차이의 내용이 도덕적으로 승인될 수 있는 것이라면, 정당한 차별이 될 것이다. 반면에 차이의 내용이 도덕적으로 승인될 수 없다면, 부당한 차별이 될 것이다. 우리는 성별과 인종을 차별을 위한 도덕적으로 승인될 수 있는 근거라고 생각하지 않는다. 따라서 성차별과 인종차별은 부당한 차별이다.

종의 차이는 차별을 위한 도덕적으로 승인될 수 있는 정당한 근거가 될 수 있을까? 우리의 덕은 종의 차이를 차별을 위한 도덕적 근거로 받아들이는 것처럼 보인다. 종의 차이가 차별의 근거로서 도덕적으로 승인된다면, 덕 윤리가 종차별적 특성을 가졌다는 것은 도덕적으로 결함이 될 수 없다.⁶⁾

덕 윤리는 기본적으로 낙태가 바람직하지 않다는 것을 받아들인다. 낙태는 인간의 생명, 또는 인간으로 성장할 수 있는 존재의 생명을 갑자기 한 순간에 끝내는 것으로, 덕에 속하기 보다는 악에 가깝다고 말하는 것이 더 적확할 것이다. 그러나 악을 막으려는 활동이 더 큰 악을 만들어 내서는 안 된다. 우리가 선을 행할 수 없을 때, 가능한 한 적은 악을 행해야 할 것이다. 그리고 최악의 행위를 방지하기 위해 노력해야 할 것이다. 따라서 낙태가 최악의 결과를 방지하는 활동이라면, 낙태가 비록 악에 해당한다할지라도 금지된 것은 아닐 것이다.

최악의 결과를 방지하기 위하여 노력한다할지라도, 그 노력의 과정에서 부작용으로서 약간의 다른 악이 생겨날 수 있다. 덕 윤리는 이런 부작용에 의한 약간의 다른 악의 발생에 집착하지 않는다. 덕 윤리에서 이런 노력을 하는 행위자는 유덕한 사람이지만 악한 사람이 아니다. 유덕한 사람이 전능하지 않다면, 외적인 열악함은 항상 그의 덕을 가로 막는 장애물로 작용

6) 피터 싱어가 종차별이 도덕적 결함이 된다고 주장한 것은 오로지 싱어가 기초하고 있는 공리주의에 근거하는 경우에 그렇다는 것이다. 공리주의가 주장하듯이, 도덕적 차별의 유일한 근거가 고통과 쾌락일 때 고통과 쾌락을 느낄 수 있는 존재는 모두 동일하게 대우받아야 한다. 단지 자신에 가깝다는 것은 차별의 근거가 될 수 없다. 그러나 우리가 공리주의를 떠나서 다른 이론에 근거한다면, 종차별은 전혀 문제가 되지 않을 수 있다.

할 것이다. 다만 유덕한 사람은 그런 장애물을 항상 의식하고 있으며, 제거하려고 노력한다는 것이다.

5. 결 론

여성과 태아의 권리 유무를 평가하는 일은 낙태의 도덕성 문제를 해결해주는 커녕 더욱 복잡하고 난해한 문제를 이끌어 간다. 현재까지 논의된 낙태 논쟁은 단지 낙태의 문제를 해결할 수 있는 일차적인 관문이 여성과 태아의 권리의 유무를 평가하는 일이며, 이것은 공허한 사변적 지식과 난해한 형이상학적 지식을 통해서만 가능하다는 것을 보여주었을 뿐이다. 그러나 난해한 형이상학적 지식은 확립되기 어려우며, 공허한 사변적 지식은 잘못된 방향을 제시하기 십상이다. 결국 이런 관점에서 낙태의 도덕성을 논의한다면, 낙태의 도덕성에 대한 대답에 단 한걸음도 나아갈 수 없다는 것은 분명하다.

이제 여성이 처한 처지와 감정을 윤리적 평가의 중요한 요소로 받아들이고, 태아에 관한 친숙한 생물학적 사실과 지식 또한 윤리적 평가의 중요한 요소로 받아들이는 윤리적 관점이 필요하다. 덕 윤리는 여성의 처지와 감정을, 그리고 태아에 대한 생물학적 사실과 지식을 윤리적 평가의 중요한 요소로 받아들일 수 있는 합당한 토대를 제공한다. 우리는 덕 윤리를 통해 의무 윤리의 허상에서 벗어날 수 있다. 그리고 여성의 처지와 감정, 태아의 발달 정도 그리고 인간 발생과 이것이 가족과 사회, 그리고 인류의 존속에 어떤 관계가 있는지를 고려하여 낙태에 대한 대답을 내놓을 수 있게 된다.

참고문헌

- 장동익(2014a). 환경 행위 윤리에서 환경 덕 윤리로, 환경 철학 17집, 119-143.
_____(2014b). 환경 덕 윤리의 윤리교육적 함의, 초등도덕교육 46호, 153-180.
_____(2017). 『덕 윤리』, 파주:씨아이알.
_____(2019). 『덕 이론』, 파주:씨아이알.
Cafaro, Philip(2001). “Thoreau, Leopold, and Carson: Toward an Enviromental Virtue Ethics”, *Environmental Ethics* pp. 23, 3-17.
Hill Jr., Thomas(1983). Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments, *Environmental Ethics*, 5. pp. 211-224.
Hursthouse, Rosalind(1991). Virtue Theory and Abortion, Roger Crisp and Michael Slote, eds., *Virtue Ethics*, Oxford:Oxford University Press, 1997 pp. 230-235.
_____(1996). “Normative Virtue Ethics” Roger Crips, ed., *How should one live?*, Oxford: Clarendon Press, pp. 19-36.

- _____ (1995). "Applying Virtue Ethics", R. Hursthouse, G. Lawrence, and W. Quinn, eds., *Virtues and Reasons*, Oxford: Clarendon Press, pp. 57-75.
- Marquis, Don(1989). "Why Abortion is Immoral," *Journal of philosophy*, LXXXVI, 4(April) pp. 184-192 .
- Singer, Peter(1990). *Animal Liberation*, New York: New Your Review.
- _____ (1993). *Practical Ethics*, Cambridge:Cambridge University Press.
- _____ (1994). *Rethinking Life and Death*, 장동익 역(2003) 『삶과 죽음』, 서울:철학과현실사.
- Thomas, Hill Jr.(1983). "Ideals of Human Excellence and Preserving Natural Environments", *Environmental Ethics* 5, pp. 211-224.
- Thomson, Judith Jarvis(1971). "A Defence of Abortion" *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 1, No. 1, pp. 47-66.
- Warren, Mary Ann (1973). "On the Moral and legal Status on abortion", *The Monist*, vol. 57, No. 1, pp. 43-61.

“낙태의 도덕성에 대한 덕 윤리의 관점”을 읽고

최훈
강원대

장동익 교수(이하 ‘발표자’)가 지적한 대로 낙태 논쟁은 주로 권리 이론을 뼈대로 하는 의무 윤리를 중심으로 이루어져 왔다. 그런 차에 덕 윤리의 관점에서 분석하는 이 논문은 의의가 있다. 그러나 논평자는 의무 윤리에 대한 발표자의 진단과 덕 윤리의 관점에서 평가하는 낙태의 윤리성에 몇 가지 동의하기 어려운 점이 있다.

첫째, 발표자는 초콜릿을 동생과 나누어 먹지 않은 형의 사례를 들어 의무 윤리는 형의 탐욕스러움과 인색함과 인정머리 없음을 비난할 수 없다고 말한다(2절). 초콜릿은 오로지 형의 것이므로 형에게는 그것을 동생에게 나누어 줄 의무가 없기 때문이다. 그러나 윤리의 시작은 기본적으로 모르는 사람끼리의 계약에서 시작되었다(물론 논평자는 윤리의 기원은 기원일 뿐임을 잘 알고 있다). 그러니 칸트의 윤리학이든 공리주의든 가족 간에 일어나는 윤리적 상황에 관심이 없을 뿐이지 형의 탐욕스러움이 부도덕함을 왜 설명 못 하겠는가? 나에게 권리가 있더라도 가족에게는 양보할 수 있다는 것은 보편적 입법이 될 가능성이 크고, 가족끼리의 권리 양보는 우리 사회의 근간이 되는 가족의 행복을 증대한다고 설명할 수 있는 것이다.

둘째, 발표자는 낙태를 다루는 권리 이론의 문제를 지적하면서 가령 태아의 생명권이 최우선적으로 고려되어야 한다면 “강간에 의한 임신이나 장애아 임신 그리고 근친 간의 임신에서도 낙태는 역시 금지되어야만” 하고, 이런 주장은 “이런 주장은 무정하며, 비인간적이고, 냉정한 태도를 드러내는 것일 수 있다”라고 말한다(3절). 생명권을 주장하다가 “부덕하거나, 심지어 사악한 행동을 요구하는 일은 얼마든지 일어날 수 있다”는 것이다. 그러나 논평자는 강간에 의한 임신 등의 경우의 낙태가 왜 ‘무정하며, 비인간적이고, 냉정한’지 이해하기 어렵다. 논평자는 가톨릭의 낙태 반대에 동의하지는 않지만 그 일관성은 높이 평가한다. 태아가 생명에의 권리가 있다면 강간에 의한 임신이든 원하는 임신이든 그리고 장애가 있든 없든 그 권리가 달라지지는 않는다는 것은 자명하기 때문이다. 분명히 가톨릭과 같은 견해가 있고, 이것은 일관성이라는 원칙을 지키므로 그 나름 강력한 논변인데, 강간에 의한 임신 등의 낙

태를 아무 근거 없이 부정하다고 평가하는 것은 이해하기 어렵다.

발표자는 낙태를 찬성하는 것에도 똑같은 반응을 보인다. 이번에는 거꾸로 태아가 생명권을 갖지 않는다면 낙태 행위와 맹장 수술은 똑같은 종류의 것이 되고, “보수주의자들은 별일 아닌 일에 호들갑을 떠는 경솔한 사람들이 되고 만다”는 것이다. 낙태 찬성론자들이 낙태 수술과 맹장 수술이 같은 종류의 행위라고 결론 짓는 것은 역시 그 나름의 논변에 따른 결론이다. 그런데 그 논변은 검토하지 않고, “호들갑 떨지 말라는 사람이 오히려 경솔할 것이다.”라고 단정하는 것은 올바른 철학적 논증은 아니다. 윤리적 직관은 검토의 대상이지 전제되는 것은 아니기 때문이다. 강간에 의한 임신이라도 낙태해서는 안 된다는 보수주의자의 주장이나, 낙태 수술은 맹장 수술과 같다고 하는 진보주의자의 주장이나 일반적인 직관에 부합하지 않는 것은 사실이다. 그러나 철학적·윤리적 논증은 그런 직관을 대상으로 하는 것이고, 그에 대한 평가는 역시 논증으로 이루어져야 한다. 우가가 ‘도덕적 불편함’(4절)을 느낀다는 것이 평가의 근거가 된다면 애초에 이런 논의가 왜 필요한가? 더구나 도덕적 불편함은 사람마다 다르다. 무례를 무릅쓰고 말하자면, 논평자는 몸매를 위해 낙태를 하는 여성은 “덕의 성품을 결여하고 있기 때문에 이런 여성이 되어서는 안 된다.”라는 주장(물론 발표자의 주장이 아니라 덕 윤리의 주장이라고 알고 있다)에 불편함을 느낀다. 이런 불편함만으로 덕 윤리의 주장이 반박될 리는 없지 않은가?

논평자는 발표자의 논점 선취를 낙태 경험 여성의 정신적 고통을 기술하는 데서도 발견한다. 발표자는 “태아가 맹장과 같은 그렇게 하찮은 존재라면 자연유산한 한 여인이 오랫동안 정신적 상처로 슬퍼하는 이유는 무엇인가?”(4.3절)라고 묻는다. 자연유산한 하든 맹장 수술을 하든 심각한 의학적 경험에는 정신적·육체적 피로를 느낀다. 그렇지만 자연유산이나 맹장 수술에 도덕적 죄책감을 느끼는 사람은 없다. 그런데도 발표자가 “인간 감정에 엄청난 영향을 미친다. 낙태를 결정한 여성도, 자연유산을 경험한 여성과 같이, 어쩌면 더 큰 정신적 고통을 겪는다.”라고 말하는 것은 낙태는 자연유산이나 맹장 수술과 다른 도덕적 문제라는 것을 미리 전제하고 있다. 도덕적으로 문제가 없다면 “낙태를 결정하는 일은 어떤 놀이기구를 탈 것인지 고민하는 소녀의 신나고 흥분되는 결정”(4.2절)이라고 해서 문제될 게 뭐가 있겠는가? 물론 낙태가 피임을 철저히 했으면 경험하지 않아도 될 일이므로 발표자도 말한 “부주의나 경솔함”(4.3절)의 문제일 수는 있다. 그러나 그게 ‘부덕’의 문제는 아니지 않은가?

셋째, 발표자는 “의무 윤리의 관점에서 권리의 유무를 강조하는 입장들은 태아의 생물학적 사실들을 무시하고 오직 낙태의 문제가 태아의 도덕적 지위와 권리의 확립을 통해 해결될 수 있다고 확신했다.”(4절)라고 말한다. 의무 윤리의 낙태 논쟁에서 가장 중요한 것은 언제

부터 인간이라고 말할 수 있느냐이고 거기서 태아의 생물학적 사실은 아주 중요하게 작용한다. 그런데 발표자가 왜 이런 언급을 하는지 이해가 되지 않는다. “태아에 대한 친숙한 지식과는 완전히 다른 주장”이나 “태아에 관한 잘못된 지식에 근거함”이 구체적으로 무엇을 염두에 두고 말하는지 궁금하다.

넷째, 발표자는 낙태를 경험하는 여자의 비통한 현실을 이야기한다. “이들의 낙태 결정은 산책을 다녀오는 가벼운 마음으로 내린 것이 아니다.”라거나 “가혹한 환경에서 낙태를 고려하는 것은 전적으로 이해할 수 있는 일이며, 천박한 모성애를 드러내는 것은 결코 아니다.”라고 말한다(4.2절) 이 주장들도 무슨 의도인지 이해하기 어렵다. 낙태 결정이 “비통함을 동반하는 교육지책”이기에 낙태를 이해하자는 주장인가? 어떤 행위를 결정하는 비통함과 그 행위의 정당함이 무슨 관련이 있는지 모르겠다. 발표자가 비유를 위해 예를 든 “자연유산 경험한 여성들의 비통함”은 누구나 인정하지만, 그 사실과 자연유산의 도덕적 정당함은 아무 상관이 없다. 자연유산은 도덕과 무관한 행위이므로 비유도 잘못이라고 생각하지만, 행위를 느끼는 사람의 감정은 그 행위의 정당함과 관련이 없다. 극단적인 비유이지만 비통하고 절박한 마음으로 살인을 한다고 해서 그 행위가 정당화되는 것은 아니지 않은가?

다섯째 그리고 마지막 논평이다. 발표자는 4.3절의 6에서 종 차별주의에 대해 길게 논의하고 있다. 종 차별주의가 주제가 아닌데도 길게 이야기하는 것은 아마도 가족을 우선하는 보살핌이 차별이 아니라고 주장하는 연장선인 것 같다. 발표자는 “가족에 대한 특별하고 우선적인 배려가 우리 덕목과 조화를 이루듯이, 낯선 이방인보다는 자신의 이웃을 먼저 보살피고 배려하는 것도 우리의 덕목과 조화를 이룰 수 있다. 우리의 태도와 덕의 조화는 점점 더 영역을 확장해 갈 수 있다. 더 나아가 여타의 동물 종의 구성원보다 자신이 속한 종의 구성원을 보다 특별하고 우선적으로 보살피도록 요구할 수 있다. 이것은 우리 인간의 덕목들이 요청하는 것이다. 덕들의 요청에 따르는 것은 도덕적으로 합당한 것이다.”라고 말한다. 그러나 이 ‘배려’의 종류가 무엇인지 말하지 않는 이상 이런 논의는 하나 마나 한 이야기가 된다. 종 차별주의를 반대하는 어떤 철학자도 다른 종을 ‘똑같이’ 대우해야 한다고 주장하는 것은 아니기 때문이다. 의무 윤리의 경우 아무리 같은 가족이나 같은 인종이나 같은 성별이라고 하더라도 합당한 근거가 없는데도 특별한 배려를 하는 것은 차별이라고 말한다. 내 동생이라고 하더라도 내가 모르는 사람은 받을 권리는 없는 ‘초콜릿’을 가족이라는 이유로 받을 권리는 있지만, 입학의 권리나 입사의 권리가 모르는 사람보다 우선하는 것은 아니다. 이것은 다른 인종, 다른 성별에 대해서도 마찬가지이고, 다른 종에 대해서도 마찬가지이다. 차별의 구체적인 내용을 말하지 않고 “우리의 덕은 종의 차이를 차별을 위한 도덕적 근거로 받아들이는 것처럼 보

인다. 종의 차이가 차별의 근거로서 도덕적으로 승인된다면, 덕 윤리가 종차별적 특성을 가졌다는 것은 도덕적으로 결함이 될 수 없다.”라고 말하는 것은 종 차별주의 논의에 별로 도움이 되지 않는다. 혹시 발표자가 가족, 우리 이웃, 우리 성별, 우리 인종을 특별히 배려하는 것이 우리 덕목과 조화를 이룬다고 말하고 싶은 것은 아닌지 약간 의심을 해 본다. 그러나 그것은 비판받아 마땅한 성차별주의, 인종 차별주의이다. 종 차별주의도 마찬가지로 이유에서 비판을 받는다.

The Prudential Rationality of Near-Term Bias

Dong-yong Choi
University of Kansas

Abstract

A widely endorsed view of prudence is the present-future neutrality thesis. According to this view, prudence demands an agent equally care about her near-future and far-future. In this presentation, I argue against this dominant view of prudence. First, I show that an agent can have a friendship with her near-future self, so just as it is permissible to be partial toward friends it is also justifiable that an agent shows near-term biases. Second, I dismiss Dorsey's objection to near-term biases. Given that intrapersonal friendships can justify near-term biases, and a main objection does not successfully defeat near-term biases, I conclude that near-term biases could be permissible.

1. Introduction

Prudence is a domain of action-evaluation, specifically concerned with the agent herself, in particular, with the agent's own welfare. For instance, if an agent can bring out advantages for either herself or a stranger, then this domain demands the agent benefit herself unless she receives larger advantages as a result of helping the stranger. An issue of prudence is whether this self-regarding domain demands an agent equally care about the agent's near-future and far-future. If an agent is required to care about her near-future and far-future to the same degree, then whether an agent receives advantages/disadvantages later today or a week later is not important in evaluating the agent's actions and attitudes. According to the present-future neutrality thesis, prudence demands an agent equally care about the agent's near-future and far-future. In particular, Plato, an advocate of the present-future neutrality thesis,

describes his understanding of prudence as follows:

[Y]ou put the pleasures together and the pains together, both the near and the remote, on the balance scale, and then say which of the two is more [...] If you weigh the pleasant things against the painful, and the painful is exceeded by the pleasant – whether the near by the remote or the remote by the near – you have to perform that action in which the pleasant prevails [...] While the power of appearance often makes us wander all over the place in confusion, often changing our minds about the same things and regretting our actions and choices with respect to things large and small, the art of measurement in contrast, would make appearances lose their power by showing us the truth, would give us peace of mind firmly rooted in the truth, and would save our life. (Plato 1992: 356b-e)

According to Plato, other things being equal, an agent should choose strong pleasure in the far future rather than weak pleasure in the near future. In particular, an agent makes an irrational decision (i.e. the decision to choose weak near-future pleasure), for an agent becomes confused by a prudentially irrelevant factor (i.e. the temporal distances between the agent herself and the pleasant events).

At a glance, the present-future neutrality thesis seems plausible. In the domain of prudence, the fact that an agent's future self receives advantages is the agent's prudential reason to perform an action. On the contrary, the fact that a stranger obtains benefits is not a prudential reason for an agent to perform an action. These two prudential phenomena show that personal identity is what obliges an agent to care about her temporal selves. In other words, personal identity generates prudential reasons to benefit temporal selves. Since an agent is identical to her future self, the fact that an agent can benefit her future self is the agent's prudential reason to perform an action for her future self. In contrast, since an agent is not identical to a stranger, the fact that a stranger receives advantages is not a prudential reason for an agent to perform an action for the stranger. An agent is personally identical to her near-future self and far-future self. Therefore, given that personal identity obliges an agent to benefit the agent's temporal selves, at a glance it seems reasonable to claim that in terms of prudence an agent's near-future is as important as the agent's far-future.

Dale Dorsey endorses the present-future neutrality thesis. In particular, Dorsey thinks an

agent's attitude to care about the agent's near future more important than far future (i.e. an agent's near-term bias) is prudentially irrational, for prudence demands an agent equally care about her near-future and far-future. However, before concluding that an agent's near-term bias is irrational, Dorsey introduces a possible argument to support near-term biases. If an agent has the interpersonal bonds of concern (e.g. parent-child relationships) with other agents, then it is morally permissible that the agent has partial attitudes toward the other agents. According to this argument (hereafter referred as a *bond-of-concern argument*), an agent can have the intrapersonal bond of concern with the agent's near-future self, and this bond justifies the agent's partial attitude toward the near-future self. In this presentation, I will develop a bond-of-concern argument to justify near-term bias. In particular, I am going to show that Dorsey's objection is limited to defeat near-term bias.

The structure of this presentation is as follows: In section 2, I will develop a bond-of-concern argument for near-term bias. In particular, I will show that an agent can have a friendship with her near-future self, and an agent's intrapersonal friendship can justify the agent's near-term bias. In section 3, I will introduce Dorsey's contention that an agent's near-term bias is prudentially irrational, even if an agent can have the bond of concern with her near-future self. In particular, I will explain why Dorsey's claim is limited in showing that an agent's near-term bias is prudentially impermissible.

2. The Friendship Argument

Aristotle says friendship is reciprocal. In particular, Aristotle describes his view of friendship as follows:

But people say that we ought to wish good things to a friend for his own sake. People describe those who do wish good things in this way, when the wish is not reciprocated, as having goodwill. For goodwill is said to count as friendship only when it is reciprocated.

Perhaps we should add 'and when it does not go unrecognized', since many have goodwill towards people they have not seen, but suppose to be good or useful; and the same feeling may exist in the other direction. They appear, then, to have goodwill to each other,

but how could anyone call them friends when they are unaware of their attitude to one another? So they must have goodwill to each other, wish good things to each other for one of the reasons given, and not be unaware of it. (Aristotle 2005: 1155b-1156a)

According to Aristotle, if agent A has a friendship with agent B, then agent A wishes good things to agent B, for agent B's sake, and agent B also takes the same attitude toward agent A. However, having good wishes is not enough to have friendships with other agents. In order to have a friendship with agent B, agent A must be aware of the fact that agent B wishes good things to agent A herself, and agent B should be also aware of the fact that agent A wishes good things to agent B herself. If agent A fulfills these two conditions with agent B, then agent A has a friendship with agent B.

I agree with Aristotle's understanding of friendship's nature. In particular, I think agent A and B have a friendship with one another if they fulfill the following two conditions: The first condition is that agent A cares for agent B, for agent B's sake, and agent B also has the same attitude toward agent A. An agent shows various attitudes to other agents if the agent cares for the other agents, for their own sake. An agent feels satisfied when her cared one obtains benefits, desires to help the cared one when the one needs help, and sees the fact of her cared one's benefits as a reason to do an action.¹⁾ If agent A has a friendship with agent B, then they mutually show these attitudes. Just as Aristotle says, even if agent A and B mutually care, they are not friends if they are unaware of the fact that they care for one another. The second condition to have a friendship is that agent A knows agent B cares for her, and agent B is also aware of the fact that agent A cares for her. For instance, if agent A has a friendship with agent B, then agent A might think agent B will help her when she needs help because she knows that agent B cares for her. If agent A and B fulfill these two conditions for a friendship, then agent A and B are friends with one another.

Niko Kolodny might disagree with my conception of friendship. Kolodny contends as follows:

Finally, relationships are *historical*. Whether I stand in a relationship to someone at a

1) For more accounts of caring, see Jaworska (2007: 560); and Seidman (2009: 285)

given time depends on some fact about our pasts. Kevin is my friend only if there has been a historical pattern of attitudes and actions between us. (Kolodny 2003: 148)

Kolodny might claim that, in order to have a friendship, agent A and B should mutually care and know this fact about mutual caring. However, mutual care and knowledge about it are not sufficient for agent A to have a friendship with agent B. In particular, agent A and B have a friendship just in case they have a shared history. To put this another way, unless agent A and B have cared for one another and have known this fact about mutual caring, agent A does not have a friendship with agent B.

A shared history between friends could make their friendship valuable. In particular, if friends have a long history of mutual care, then their friendship could be more valuable than if they have a short history of mutual care. However, I do not think a shared history is necessary to have a friendship. If agent A and B mutually care, and they know this fact about mutual caring, then I think they start a relationship so called a *friendship*. Imagine that agent A is friends with agent B. For the last ten years, they have cared for one another and have known this fact about mutual caring. In this case, if one says that agent A and B start their friendship in the fifth year, then this claim about the friendship's starting point is arbitrary. Given that agent A and B have cared for one another throughout their interactions, there seems to be no significant difference between agent A and B's fifth year and their fourth year. Similarly, their fourth year seems to have no significant difference from their third year. The reasonable position for the starting point of friendship is that agent A and B's friendship has begun when they started to mutually care and know this fact of mutual caring. At the time when they start to care, they might not have noticed that they have just begun a friendship, but this moment is the moment when they have become friends. Therefore, I think Kolodny's objection does not successfully refute my understanding of friendship.

Bennett Helm also might say my understanding of friendship is problematic, for she thinks "never to share activity with someone and in this way to interact with him is not to have the kind of relationship with him that could be called friendship, even if you each care for the other for his sake" (Helm: 2017). In other words, according to Helm, shared activities are necessary components to have a friendship. In the discussion of friendship, the fact that an

agent has participated in activities with other agents is important for three reasons. First, shared activities are one of the main processes through which an agent has friendships with other agents. For instance, while agents engage in joint pursuits, they might show virtuous characters toward one another, and it might make them mutually care. Second, shared activities benefit a friendship's participants, and the fact that the interactions bring out advantages for the participants makes their friendship valuable. For example, if religious friends cooperate together in order to follow their religion's teachings, then their friendship is better than if they barely interact with one another. Third, the fact that agents participate in activities together is an indicator to show that they are friends. For example, if an agent has never engaged in joint pursuits with others though she has a significant number of chances to do so, then it is reasonable to assume that the agent does not have a friendship with the others.

Though shared activities are conducive to having a friendship, interactions within a friendship make the friendship valuable, and shared activities are an indicator to show that an agent has a friendship with another agent, shared activities are not necessary components to have a friendship. Suppose that agent A and B have not participated in activities together because they live far from each other. However, they strongly care for one another, and they know that they mutually care. For instance, agent A desires to help agent B whenever agent B needs her help, agent A is pleased when agent B's life goes well, and agent A sees the facts of agent B's advantages as practical reasons to perform actions. Agent B also has the same attitudes toward agent A, and agent A and B know that they mutually have these attitudes. In this case, it is difficult to believe that agent A does not have a friendship with agent B just due to the fact that they could not participate in activities together. In other words, it is unreasonable to say that agent A and B do not have special statuses (i.e. the statuses of friends) to one another just due to the fact that they could not engage in joint pursuits. The friendship between agent A and B might not be as valuable as the friendship between two actively interacting agents, but agent A seems to have a friendship with agent B.²⁾

Critics still might contend that shared history and joint pursuit are necessary to have friendships with other agents. In this presentation, I will not argue further to explain why mutual care and knowledge about it are sufficient to have a friendship. If it is difficult to

2) For more accounts of friendship, see Telfer (1971); Scheffler (1997); Jeske (1997); and Keller (2013)

endorse the idea that these two conditions are sufficient to have a relationship named *friendship*, then other names are available for this relationship, such as *quasi-friendship* or *friendship*^{*}. Regardless of which name we choose in order to refer to this relationship, I think this relationship has a similar nature to a friendship, for in order to start this relationship agents should care for one another, for one another's sake, and they should know this fact about mutual caring. Furthermore, this relationship is valuable due to the feature which also makes a friendship valuable. As Seth Lazar points out, friendship is one of the noblest achievements in a life because, in this relationship, agents care about each other's welfare for its own sake (Lazar 2016: 50). Due to the same reason, quasi-friendships are valuable because agents in these relationships care for one another, for one another's sake. Therefore, it is reasonable to contend that quasi-friendships and friendships are *allied genera*. In the discussion below, I will proceed assuming that quasi-friendship is a version of friendship. Especially, I will assume that in normative domains quasi-friendships have similar significances to friendships.

Agent A has a friendship with agent B if they meet two conditions. First, agent A cares for agent B, for agent B's sake, and agent B also has the same attitude toward agent A. Second, agent A and B are aware of the fact that they care for one another. An agent can meet these two conditions for a friendship with herself at different times, so I think it is reasonable to contend that an agent can have a friendship with her temporal selves. First, an agent and her temporal selves can care for one another, for one another's sake. For instance, an agent in youth could want to be healthy when she gets old, and an agent in old age could wish that she could have avoided the unnecessary hardships when she was young. Second, it is possible that an agent and her temporal selves know they mutually care. For example, if an agent cares for her past self, then the agent might reasonably believe that her future self would also care for her (i.e. the future self's past self). Moreover, if an agent cares for her future self, for the self's sake, then the self would know she was cared by the agent.

In the domain of morality, it is permissible that an agent cares about her friend more than about a stranger. Moreover, in the domain of etiquette, it is also permissible that an agent is partial toward her friend. I think these two phenomena endorse the idea that, unless an agent has reason to be impartial toward other agents, in normative domains friendships justify

partial attitudes toward friends. As mentioned above, an agent can have an intrapersonal friendship with her temporal selves. In particular, an agent can have an intrapersonal friendship with her near-future self. Therefore, I think it is reasonable to contend that an agent's near-term bias is prudentially permissible in the case where the agent has an intrapersonal friendship with the agent's near-future self. In this presentation, I will name this argument to justify near-term bias the *friendship argument*.

3. A Reply to the Awry Agency Argument

Dorsey acknowledges the possibility that an agent could have the bond of concern with her near-future self. However, Dorsey contends that, even if an agent has this bond with her near-future self, an agent's near-term bias is prudentially irrational. Dorsey argues against near-term biases as follows:

To take a concrete case, imagine that at time t I am offered one delicious lollypop at t_1 or two delicious lollypops at t_2 . At t_2 , I regret myq-self's near-term biased decision to have one lollypop at t_1 . But if, while maintaining this attitude of regret for my t -decision, I make the *very same decision* to have one lollypop at t_3 rather than two at t_4 , it would seem that something has gone horribly awry in my prudential agency [...] The problem with the near-term bias is that this *form* of prudential rationality *allows* this combination of attitudes in those who display the typical form of past-directed negative reactive attitudes (Dorsey 2019: 471).

To put this another way, according to Dorsey, if an agent has a near-term bias, then it could be the case that the agent makes a near-term biased decision while she regrets having made a similar decision before. This is why, Dorsey contends, near-term biases are irrational in regards to prudence. In the discussion below, I will name this argument against near-term biases the *awry agency argument*.

Before examining the awry agency argument, let me explain what makes it problematic that an agent has a near-term bias while she regrets having had a near-term bias. Dorsey says as follows:

In displaying past-directed reactive attitude, one seems to be taking on a form of intrapersonal address: address to one's past self. And the content of such an address is very similar to the content of similar forms of interpersonal address. In interpersonal address of this kind, one demands that another person take one's own perspective seriously in their deliberation. In intrapersonal address the upshot is similar: one is recognizing the failure to live up to an intrapersonal demand that one's past self take one's current perspective seriously [...] But when combined with NTB [near-term bias] the person taking such an attitude *both* holds that one's past self should have taken one's current perspective more seriously, while *refusing* to take seriously a similar demand on behalf of one's (far) future self – a refusal which is a direct result of the near-term bias (Dorsey 2019: 471).

Suppose that agent A makes a near-term biased decision while she regrets having made a similar decision before. According to Dorsey, this state is problematic because, in this state, agent A refuses to fulfill her future self's demand (i.e. agent A should consider her far future as important as her near future) while she makes a similar demand to her past self (i.e. the past self should have considered the past self's far future as important as the self's near future). Dorsey calls this combination of attitudes *unsavory*. In particular, Dorsey contends that near-term biases are prudentially irrational because a near-term biased agent could show this unsavory combination of attitudes.

I also think it is problematic that an agent makes a near-term biased decision while she regrets having made a similar decision before. In particular, as Dorsey point outs, this state seems to be problematic because, in the state, an agent refuses to fulfill a demand (i.e. the agent should consider her far future as important as her near future) while she makes a similar demand to her past self (i.e. the past self should have considered the self's far future as important as the self's near future). However, unlike Dorsey, I do not think that the fact that a near-term biased agent could have this unsavory combination of attitudes makes every near-term bias problematic. Let me show this point with an analogy from friendship. Imagine that agent A benefits her friend rather than a stranger (i.e. agent B) even though she can bring out larger benefits for the stranger. After agent A completes her beneficial acts, agent B blames agent A saying that agent A should not have considered who possible beneficiaries are. In particular, agent B says people should choose their beneficiaries just considering who

receives larger benefits. While blaming agent A, agent B has a chance to benefit either her friend or a stranger. Agent B can bring out a larger amount of advantages for the stranger, but agent B benefits her friend because agent B prioritizes her friend over a stranger.

In the case above, agent B shows two attitudes. Agent B demands that agent A consider a stranger's benefits as important as a friend's advantages, but she refuses to consider a stranger's benefits as important as her friend's advantages. The combination of these two attitudes (i.e. making certain demands to other agents, but refusing to live up the agent's own life following the demands) is unsavory. This is why I think agent B's decision for her friend is not justifiable. In other words, agent B's decision for her friend is problematic because the decision indicates that agent B has the unsavory combination of attitudes. Furthermore, given that agent B has the unsavory combination of attitudes due to her partial attitude toward her friend, agent B's partial attitude is also problematic. This case raises a question of whether the fact that agent B's partial attitude is problematic makes every partial attitude toward a friend inappropriate. A possible answer, which I will name the *pro-impartiality account*, is that since a friendship-biased agent can show unsavory attitudes, every partial attitude toward a friend is problematic. On the other hand, according to another possible answer (hereafter I will name this answer the *pro-partiality account*), the fact that agent B's attitude is problematic just implies that an agent's partial attitude toward a friend is inappropriate if the agent blames other agents for having partial attitudes toward their friends.

I think the pro-partiality account is more accurate than the pro-impartiality account because, in some cases, morality allows partial attitudes toward friends. Imagine that agent C endorses people's partial attitudes toward their friends. In particular, she thinks it is appropriate to prioritize a friend's benefits over a stranger's advantages because this partial attitude is a proper response to the valuable relationship. While having this thought, agent C has a chance to benefit either her friend or a stranger. Since she cares for her friend more than she cares for a stranger, agent C benefits her friend even though she can bring out larger benefits for the stranger. In this case, I think agent C's decision is permissible unless the stranger desperately needs her help. To put this another way, given that agent C does not blame other agents for having partial attitudes toward their friends, a theory of morality must be able to allow agent C's partial attitude toward her friend. The pro-partiality account can

explain why agent C's partial attitude is appropriate. According to this account, since agent C does not blame agent A, agent C's partial attitude could be justifiable. On the other hand, the pro-impartiality account implies that agent C's attitude is problematic, for an agent can have an unsavory combination of attitudes if the agent has a partial attitude toward her friend. Given that the pro-partiality account explains a phenomenon of friendship better than the pro-impartiality account, I think it is reasonable to contend that the former is a more accurate understanding of friendship than the latter. To put this another way, advocates of the pro-impartiality account should accept that the pro-partiality account is at least as plausible as their position.

I have argued that if agent B blames agent A for being partial to agent A's friend, then it is problematic that agent B considers her friend's benefits more important than a stranger's advantages. However, the fact that a friendship-biased agent could have an unsavory combination of attitudes does not make every partial attitude toward a friend problematic. In the same, it is reasonable to contend that if an agent reproaches her past self for having made a near-term biased decision, then it is problematic that the agent has a near-term bias, but the fact that a near-term biased agent could have unsavory attitudes does not make every near-term bias inappropriate. This claim about near-term biases can be re-stated with the concept of regret. If an agent regrets having had a near-term bias, then it is problematic that the agent considers her near future more important than her far future. However, the fact that a near-term biased agent could have the unsavory combination of attitudes (i.e. regretting her near-term bias but still having the same temporal bias) does not make every near-term bias inappropriate. In particular, if an agent does not regret her previous near-term bias, then her current near-term biased decision could be permissible in terms of prudence.

Let me explain the above claim of near-term bias with an example. Imagine that agent A's past self had a friendship with the self's near-future self. In particular, the past self cared for her near-future self more than for her far-future self, so she made a decision to benefit the near-future self even though she could bring out larger benefits for the far-future self. In this scenario, even if agent A has a friendship with her near-future self, if agent A blames her past self for having made a near-term biased decision, then it is impermissible that agent A makes a near-term biased decision. This is because, due to the fact that agent A blames her past self,

agent A's friendship with her near-future self loses its normative significance. On the other hand, if agent A does not blame her past self, and she has an intrapersonal friendship with her near-future self, then it could be permissible that agent A considers her near-future self's welfare more important than her far-future self's welfare. For instance, it could be prudentially permissible that agent A benefits her near-future self, even if she can bring out larger benefits for her far-future self. This is because agent A's friendship with her near-future self could justify agent A's partial attitude toward her near-future self.

The awry agency argument relies on the assumption that attitude X is problematic if it could be the case that an agent has an unsavory combination of attitudes due to her attitude X. I have shown that this assumption for the awry agency argument is not plausible. It could be the case that agents show unsavory combinations of attitudes due to their partial attitudes toward their friends, but it does not mean that every partial attitude toward a friend is problematic. It just means that, in those cases, partial attitudes toward friends are problematic. In the same vein, even if there could be some cases where agents show unsavory combinations of attitudes due to their near-term biases, it does not mean that every near-term bias is problematic. It just implies that, in those cases, near-term biases are not permissible. Therefore, the awry agent argument does not successfully show that every near-term bias is irrational. In particular, advocates of the friendship argument could claim that unless an agent regrets her previous near-term biased decision, the agent's near-term bias could be justifiable because the agent's friendship with her near-future self could justify the bias.

References

- Aristotle (2005) *Nicomachean ethics*. Cambridge UP, Cambridge.
- Brink D (2011) Prospects for temporal neutrality. In: Callender C (ed) *The oxford handbook of philosophy of time*. Oxford UP, Oxford, 353-381.
- Dorsey D (2019) A near-term bias reconsidered. *Philos and phenomenol res* 99: 461-477.
- Helm B (2017) Friendship. *The Stanford encyclopedia of philosophy*. URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/friendship/>>
- Jaworska A (2007) Caring and internality. *Philos and phenomenol res* 74: 529-568.
- Jeske D (1997) Friendship, virtue, and impartiality. *Philos and phenomenol res* 57: 51-72.
- Keller S (2013) *Partiality*. Princeton UP, Princeton.
- Kolodny N (2003) Loving as valuing a relationship. *The philosophical review* 112: 135-189.

- Lazar S (2016) The justification of associative duties. *Journal of moral philosophy* 13: 28-55.
- Nagel T (1970) *The possibility of altruism*. Princeton UP, Princeton.
- Nozick R (1974) *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books, New York.
- Plato (1992) *Protagoras*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Scheffler S (1997) Relationships and responsibilities. *Philos and public affairs* 26: 189-209.
- Seidman J (2009) Valuing and caring. *Theoria* 75: 272-303.
- Telfer E (1971) Friendship. *Proceedings of the Aristotelian society* 71: 223-241.

“The Prudential Rationality of Near-term Bias”(Dong-yong Choi)에 대한 논평

김상수

University of California, Santa Barbara

논평을 시작하기에 앞서 이 논문의 내용을 간략히 요약하겠다. 행위 주체가 가까운 미래의 자신을 먼 미래의 자신보다 아끼는 태도를 Near-term Bias (이하 근-미래 편향)이라고 한다. 예를 들어, 내일 즐길 수 있는 보통의 공짜 점심과 일주일 후에 즐길 수 있는 근사한 공짜 점심을 선택할 수 있는 경우, 보다 빨리 공짜 점심을 먹기 위해 내일의 점심을 고른다면 이 선택은 근-미래 편향적이라고 볼 수 있다.

타산성(prudence)에 관한 문헌에서 근-미래 편향은 비합리적인 태도로 여겨진다. 데일 돌시(Dale Dorsey)도 이 편향을 타산적 관점에서 비합리적이라고 여기나, 근-미래 편향의 합리성을 지지하는 입장을 파기하기에 앞서 이 입장을 뒷받침할 수 있는 논증을 살펴본다. 도덕의 영역에서 서로 다른 두 행위주체가 돌봄의 관계(a bond of concern; 예를 들어, 부모-자식 관계나 compatriots의 관계)를 맺고 있으면, 서로가 서로의 복지를 우선 시 하는 태도는 정당하다. 이 논증에 따르면 현재의 행위주체는 근-미래의 자신과 돌봄의 관계를 맺을 수 있기에 근-미래 편향이 타산적으로 합리적일 수 있다.

돌시는 설령 가까운 미래의 자신과 특별한 관계를 맺을 수 있다고 하더라도 근-미래 편향은 정당하지 않다 말한다. 왜냐하면 행위주체가 이 편향을 갖고 있는 경우, 이전의 근-미래 편향적 결정을 후회하면서도 또 비슷한 결정을 내릴 수 있기 때문이다. 철저히 근-미래 편향을 갖고 있는 사람을 상정해 보자. 이 사람은 가까운 미래의 이익을 항상 우선 시 하기에 가까운 미래의 작은 이익을 선택할 것이다. 이 선택이 끝나고 이익을 즐긴 후에 이 행위주체는 “아. 그냥 좀 더 참고 더 큰 이익을 누릴 걸”이라고 후회할 수도 있다. 이렇게 후회하고 있는 차에 또 비슷한 상황이 주어지면 미래 편향 때문에 또 가까운 미래의 이익을 고를 수 있는 가능성을 돌시는 말하고 이 가능성이 있기에 근-미래 편향이 문제가 있다고 말하는 것이다. 예를 들

어 근-미래 편향을 갖고 있는 행위주체 A는 보통의 점심을 고른 선택을 후회하지만 비슷한 상황에 놓이면 또 비슷한 선택을 할 수도 있다. 돌시는 이 문제적 태도를 발생시킬 수도 있기에 근-미래 편향을 비합리적이라 결론짓는다.

발표자는 본 발표에서 두 가지 목적을 세웠다. 첫 번째 목표는 근-미래 편향을 정당화하기 위한 위 논증을 발전시키는 것이고, 두 번째 목표는 왜 돌시의 비판이 제한적인지를 보이는 것이다. 첫째, 발표자는 돌시가 말한 현재의 자신과 근-미래의 자신이 맺을 수 있는 특별한 관계의 예로 우정관계(analogy from friendship)를 제시한다. 우정관계는 현재의 내가 미래의 나를 아끼고, 미래의 나도 현재의 나를 아낄 것이고, 이 사실을 현재의 내가 알고 미래의 내가 알 것이라면 이들은 우정관계에 있는 것이다. 특히 우정관계는 편파적 태도를 정당화하기에 근-미래 편향 역시 합리적일 수 있다고 말한다. 둘째, 발표자는 가까운 미래를 위한 편파적 결정을 후회하지 않는 행위주체의 경우 근-미래 편파는 문제가 되자 않는다고 주장한다. 특히 이 주장을 뒷받침하기 위하여 우정관계 유비를 사용한다.

본 논평자는 발표자의 우정에 대한 주장과 근-미래 편향의 합리성에 대해 질문하고자 한다. 발표자는 두 행위 주체가 서로를 아끼고 이 사실을 알고 있다면 이들은 친구사이에 있다고 말한다. 하지만 논평자가 보기에 여기에 하나의 조건이 추가되어야 한다. 서로를 아끼고 이를 알고 있는 두 행위 주체는 모두 존재해야 한다. 친구사이는 실재하는 대상들 사이에서만 가능하기에 만약 한 행위 주체가 아직 존재하지 않는다면 이들은 친구사이에 있지 않다. 근-미래의 자신은 아직 존재하지 않는다는 점을 고려할 때 근-미래의 자신과 친구일 수 없으며 우정은 근-미래 편향을 정당화하지 못한다.

이러한 논평자의 의문에 대해 누군가는 존재론적 문제로 실재하지 않는 대상과는 우정관계가 성립하지 않는다는 가정을 하고 있다고 생각 할 수도 있다. 직관적으로 우리가 과거에는 실재했다가 현재는 실재하지 않는 대상들 예컨대, 각별한 사이였던 친구인데 현재는 죽은 친구 또는 돌아가신 부모님 등, 이러한 대상들은 현재 실재하지 않지만 충분히 심리적 우정관계 또는 특별한 관계를 형성할 수 있다는 설명도 가능하다. 하지만 논평자는 발표자가 고려하고 있는 우정관계는 temporal property와 무관한, 다시 말해, 미래의 대상들은 과거에도 현재에도 존재하지 않기에 현재의 나의 결정에 있어 어떠한 영향을 끼칠 수도 없다는 점에 대해 어떻게 생각하는지 궁금하다.

또한, 본 논평자는 설령 돌시의 비판에 대한 응대가 성공적이라고 하더라도 여전히 근-미래 편향은 비합리적이라고 생각한다. 행위주체는 자신의 미래가 보다 좋기를 원한다. 다시 말해 행위주체는 미래의 복지 총량을 극대화하기를 원한다. 하지만 근-미래 편향을 갖고 있

다면 보다 큰 먼 미래의 이익보다는 가까운 미래의 이익을 선택할 것이고 이는 미래 효용 극대화의 목표에 방해가 된다. 이와 같은 이유로 인해 근-미래 편향은 목적 달성(효용 극대화)에 효과적이지 않다는 점에서 비합리적이다.

논평자는 근-미래 편향과 원-미래 편향 모두 일단은 불확실성이라는 것을 전제하고 있어야 한다고 본다. 왜냐하면 두 편향 다 아직 발생하지 않은 미래에 관한 태도이기 때문이다. 근-미래 편향을 정당화하는 발표자의 입장에서 생각한다면 어떤 행위주체가 근-미래 편향을 가지고 있는 이유 중 하나로 제시할 수 있는 게 원-미래의 쾌락보다 근-미래의 쾌락이 상대적으로 약하더라도 불확실성의 측면에서는 예측가능성이 더 크다고 본다는 점이다. 다시 말해, 근-미래의 약한 쾌락(내일의 공짜 점심)은 원-미래의 쾌락(1주일 뒤의 고급식당 음식)보다 쾌락(즐거움)의 강도에 있어 약하지만 원-미래 쾌락과 비교해서 시간적으로 더 가까운 미래이기에 불확실성을 줄일 수 있다는 점에서 근-미래 편향을 가지는 것은 합리적이라고 볼 수도 있다. 그럼에도 불구하고 다른 두 편향에 따라 기대되는 목적달성의 측면에서 보다 합리적인 결정을 지지할 수 있는 설득력 있는 논의가 있어야 한다고 본다.

감염과 전염의 윤리

강철
서울시립대

본 논문은 팬데믹 상황에서의 도덕적 의무를 논의한다. 첫째, 감염과 전염의 이원론을 비판적으로 고찰하고, 감염과 전염의 일원론을 주장한다. 둘째, 공중보건윤리에서의 “피해자(victim)”와 “매개자(vector)”라는 이분법을 논의한다. 셋째, 팬데믹 상황에서의 권리충돌 현상을 해석해 주는 ‘사익 대 공익’ 또는 ‘개인의 자유권 대 공공의 이익’이라고 하는 의심 없이 수용되는 프레임을 대체할 새로운 프레임의 모색한다.

1. 서론

지난 해 12월 중국 우한에서 신종 전염병에 대한 첫 보고가 세계보건기구(WHO)에 전달된 지 채 3개월이 되지 않아서, 많은 나라들이 (전면적인 또는 부분적인) 국경봉쇄 조치를 황급히 내리지 않을 수 없었다. “COVID-19”(이하, 코로나19)로 공식 명명된¹⁾ 이 질병의 가공할 전파력 때문이었다. 2020년 12월 9일 현재 코로나19 발생현황에 따르자면, 전세계적으로 6천 6백만명 이상이 감염되었고, 이 중 1백 5십만명 이상이 사망하였다. 국내적으로는 3만9천명 이상이 감염되었고, 이 중 5백50명이 사망하였다.²⁾ 본 논문에서 논의하고자 하는 질병은 이처럼 강한 전파력과 치명률을 지닌 감염병이다. 이런 감염병과 관련된 윤리적 문제로서 필

1) 과거에는 역병(疫病), 괴질(怪疾), 돌림병 등으로 불리웠지만 현재는 전염병으로 불리는 COVID-19의 우리 말 명칭은 “코로나바이러스감염증 19”, 약칭해서 “코로나19”이다. 여기서 특히 “괴질”이라는 말은 그 질병의 원인을 알 수 없다는 함의가 담겨있다. “COVID-19”는 전염병의 이름이고, 이 전염병을 야가하는 원인은 바이러스로 알려져 있으며, 이 바이러스의 명칭은 “SARS-CoV-2”이다. COVID-19에서 CO는 corona를, VI는 virus를 그리고 D는 disease를 약칭한 것이며, 19는 2019년을 뜻한다. 그리고 SARS-CoV-2(“사스 코로나 바이러스 2”)는 severe acute respiratory syndrome coronavirus 2(“중증 급성 호흡기 중후군 코로나 바이러스2”)를 줄여서 표기한 것이다. COVID-19 이외에도 corona virus에 속하는 감염병으로는 소위 말하는 “사스”(사스코로나 바이러스, 바이러스명은 SARS-CoV-1)와 “메르스”(메르스코로나바이러스 또는 중동호흡기 중후군(Middle East Respiratory Syndrome), 바이러스명은 Mers-Cov)가 속한다.

2) 코로나바이러스감염증-19(<http://ncov.mohw.go.kr/>)

자는 도덕적 책임 문제를 주제적으로 탐구하고자 한다.³⁾

코로나19 팬데믹 상황에서 감염이나 전염과 관련해서 도덕적 책임을 과연 부과할 수 있는 것인지, 만약 부과한다면 어떤 식으로 부과할 것인지는 논쟁이 분분할 수 있는 판단하기 어려운 문제라고 본다. 가령, 다음과 같은 경우를 생각해 볼 수 있다. 1) a는 무증상 감염자이다.⁴⁾ 이런 a와 접촉함으로써 b가 감염되었을 경우에 “b가 감염된 것”에 대해서 a에게 도덕적 책임을 물을 수 있는가? (그런데 이 경우에, b도 감염되었지만 아무런 증상이 없을 수도 있고, 건강에 심각한 장애가 발생했을 수도 있고, 사망했을 수도 있다. 각각의 경우에 a에게 만약 도덕적 책임이 있다고 한다면, 그 책임의 정도는 다른 것인가?) 2) a는 무증상 감염자이다. 이 a가 자신의 감염 사실을 모르고 c와 접촉했는데, c가 다시 자신의 가족과 접촉 함으로써 c의 가족 중 1명이 코로나19바이러스 감염으로 사망하였다. a는 그 1명의 죽음에 대해서 도덕적 책임이 있는가, 만약 있다면 어떻게 책임져야 하는가? 3) 무증상 감염자인 a는 장시간 대면접촉을 하는 직업을 통해 생계를 유지하고 있다고 해보자. 이런 a가 생계유지활동으로 인해 다른 사람을 감염시킨 경우와, 무증상 감염자인 d가 놀기 위해서 유흥시설에 갔다가 다른 사람을 감염시킨 경우를 비교해 보자. a와 d의 감염 행위에 대해서 어떠한 도덕적 판단을 내려야 하는가?

위와 같은 경우들에 있어서 도덕적 책임의 존부와 유형에 대해서 다양한 판단을 내릴 수 있을 것이다. 그런데 본 논문의 궁극적인 목표는 ‘그와 같은 경우들 각각에서 어떤 도덕적 판단을 내리는 것이正当한가’를 구체적으로 논의하는 데 있지 않다. 실상은, 팬데믹 상황에서 도덕적 책임 문제를 논의하기 위한 윤리적인 분석틀(ethical framework)을 제시하는 데 있다. 즉, 전파 감염병에서의 도덕적 책임 문제를 다루기 위해서, 감염과 전염의 본질적인 특성이 녹아 있는 그런 어떤 분석틀을 제시하고자 한다. (그런데 코로나19 전염병 상황에서 도덕적 책임이 성립하지 않는다는 입장이 있을 수 있다. 가령, 질병의 원인인 바이러스 자체를 우리가 인식할 수 없으며, 감염 여부도 즉각적으로 확인할 수 없고, 불가피한 일상적 활동으로 인해 감염되는 등등의 사유로 인해서 도덕적 책임을 물을 수 없다는 입장이 있을 수 있는데, 이런 입장을 정당화하기 위해서도 윤리적인 분석틀이 필요해 보인다.)

3) 가령, 감염병의 전파력이 강하지만 계절성 ‘감기’처럼 독성이 약한 경우는 논의대상에서 제외된다. 또한 ‘에볼라 바이러스’처럼 감염이 되면 일주일 내로 숙주가 최대 90% 정도로 사망하지만 그 때문에 전파력은 약한 경우도 논의대상에서 제외된다. 다음 참조. <코로나19, 치사율은 낮지만 치명적인 이유>, 시사저널 20200325 <https://www.sisajournal.com/news/articleView.html?idxno=197372>

4) 미국 연방질병통제예방센터, CDC는 “코로나19 감염의 절반 이상이 증상이 없는 사람들로부터 이뤄지는 것으로 추산한다”고 밝혔다. 「美 CDC “코로나19, 절반 이상 무증상 감염”」 2020.11.22, https://imnews.imbc.com/replay/2020/nw1200/article/5982349_32496.html

본 논문에서는 감염과 전염에서의 도덕적 책임 문제를 논의하기 위한 윤리적 분석틀로서 ‘트롤리 문제(the trolley problem)’를 검토하고자 한다. 특히 캬(F. M. Kamm)의 최근 저작 (2015)⁵⁾에서 제시된 개념들을 중심으로 논의하고자 한다.

코로나19를 전염시키거나 예방에 비협조적인 사람들에게 대해서, 뉴스나 인터넷 댓글 등에서 확인할 수 있듯이, 많은 매체와 대중은 부정적인 태도를 보이고 있다. 수 많은 사람들의 건강과 생명을 보호하고 생계활동을 보장한다는 측면에서 볼 때에, 그런 태도는 필요한 그리고 합당한 반응이라고 생각될 수 있다. 입법에 있어서도, 감염확산을 방지해야 한다는 긴급하고 절박한 사회적 요구에 부응하기 위해서, 소위 ‘코로나3법’과 조치들이 일사철리로 통과되었다. 감염병의심자나 감염병환자임에도 격리조치를 위반하거나 검사나 치료를 거부하는 자에게는 벌금이나 징역 등의 강제적 제재가 취해지고 있는 것이다.⁶⁾

학문이론적인 특히 윤리학적인 관점에서, 코로나19를 전염시킨 것에 관한 도덕적 책임 문제를 구체적으로 어떻게 분석하고 어떻게 정당화할 지에 대해서 본격적인 논의가 필요한 것 같다. 그리고 보다 중요한 점은 법률에는 처벌조항이 있지만, 그럼에도 처벌의 근거가 무엇인지에 대한 윤리학적인 논의가 있어야 한다고 본다. 처벌조항이 있고 그 조항을 어겼기 때문에 처벌을 해야 한다는 것은 법적 절차로는 온당할 수 있더라도, 윤리학적이고 규범학적인 관점에서는 그 근거가 충분히 제시된 것은 아니라고 본다.⁷⁾ 법이 있기 때문에 처벌을 한다는 것은 어떤 측면에서 보자면 동어반복에 가까운데, 처벌을 하기 위해서 그 법을 만든 것이기 때문이다. 따라서 우리는 그 법이 윤리학적인 관점에서 존재할 수뿐이 없는 이유 또는 성립 근거, 곧 존재이유(raison d'être)를 밝힐 필요가 있는 것이다. 본 논문은 트롤리 문제를 통해서 그러한 필요에 부응하고자 한다. 그러기 위해서 먼저 트롤리 문제를 개괄하고자 하며, 이어서 감염병 상황과 트롤리 문제 간의 구조적인 유사점과 차이점에 관해서 논의하고자 한다. 이러한 비교에서 기본적인 아이디어는 다음과 같다. ‘감염이란 바이러스 등이 어떤 자의 신체에 침투함으로써 그 자에게 해를 가하는 것을 말한다. 마찬가지로 트롤리 사례에서도 돌진하는 트롤리의 방향을 어떤 자에게로 돌림으로써 그 자에게 해를 가하는 것이다.’

5) F. M. Kamm, 2015, *The Trolley Problem Mysteries*, Oxford University Press.

6) 이른바 코로나3법에 따르면, 제1급감염병에 있어서 감염병의심자가 격리조치를 거부하거나 감염병환자가 입원치료를 거부할 경우에 1년 이하의 징역이나 1천만원 이하의 벌금에 처하게 되어 있다. 그리고 감염병의 심환자가 감염병병원체 검사를 거부할 경우에 300만원 이하의 벌금에 처하게 되어 있다. <https://www.law.go.kr/법령/감염병의예방및관리에관한법률>

7) 가령, 조세법(또는 병역법)이 있기 때문에 탈세(병역거부)를 하면 처벌을 받지만, 처벌의 궁극적인 근거는 ‘납세의 의무’(병역의 의무)인 것이다. 이와 마찬가지로 격리위반, 치료거부, 진단거부를 할 경우에 코로나3법에 의거해서 처벌을 받지만, 그 궁극적인 근거가 무엇이고, 어떻게 정당화되는지를 논의해야 하는 것이다.

2. 본 론

1) 감염병 상황과 트롤리 사례의 구조적인 유사점

나는 팬데믹에서의⁸⁾ 도덕적 책임 문제를 논의하기 위한 윤리적 분석틀로 트롤리 문제(그리고 트롤리 사례들에 등장하는 개념적 도구들)을 제시하고자 한다. 감염이란 바이러스 등의 미생물이 어떤 자의 신체에 침투함으로써 그에게 해를 가하는 것을 말한다. 마찬가지로 트롤리 사례에서 돌진하는 (기차의 일종인) 트롤리의 방향을 어떤 자에게로 전환하는 것도 그에게 해를 가하는 것이다. 물론 트롤리 사례에서는 트롤리가 육안으로 보이지만, 바이러스는 그렇지 않다. 그렇지만 공유하는 보다 중요한 특징도 있다고 본다. 트롤리 사례에 있어서 설정상 (기관사(driver)나 제삼자(bystander) 등의) 행위자는 트롤리를 멈출 수는 없지만 어느 한 쪽으로 그 방향을 바꿀 수는 있다. 즉 제어통제는 불가능하지만, 방향통제, (내가 선호하는 용어로 하자면) ‘관리’는 가능한 것이다. 그렇다면 전염병 상황에서는 어떠한가? 바이러스가 신체에 침입했는지를 실시간으로 탐지하는 것은 현재의 기술로는 불가능하다. 그리고 확진자(그리고 일부 확진의심자)는 바이러스를 배출하는 것을 멈출 수 없는 것이다. 그렇지만 배출되는 바이러스의 방향을 바꿀 수는 있다. 즉 제어통제는 불가능하지만 누군가와 의 신체적인 접촉을 통해서 그에게 전파할 수는 있는 것이다. 다시 말해, 방향통제, 곧 관리의 할 수 있는 것이다. 관리에는 자가격리 지침을 철저히 준수함으로써 누구에게도 바이러스를 보내지 않는 것까지도 포함된다.

그리고 육안으로 보이는 트롤리를 보이지 않는다고 설정해 봄으로써 감염병과의 유사점을 추가해 볼 수도 있다. 가령 기관사가 트롤리를 a에게 보내서 a의 죽음을 야기하는 경우와 확진자가 바이러스를 a에게 보내서 a의 죽음을 야기하는 사례에서 육안으로 보이거나 보이지 않거나 하는 것이 도덕적으로 중요한 함의를 갖는 것인지를 논의해 볼 수 있다. 그리고 추가적인 논점으로 ‘육안으로 보이는 트롤리’와 ‘육안으로 보이지 않는 바이러스’라는 사실이 도덕적 평가에서 고려되어야 할 요소인지(바이러스가 보이지 않는다는 사실이 정말 중요한 것인지), 어떤 차이를 가져 오는지 등을 논의할 수도 있을 것이다. 또한 기관사가 트롤리의 내부에 있다는 사실과 바이러스가 확진자의 내부에 있다는 사실도 기관사나 확진자의 행위를 평가하고 도덕적 책임을 부여하는 데 있어서 어떤 차이를 가져오는지도 논의해 볼 수 있을 것이다.

8) 본 논문에서는 ‘코로나19와 같은 전파력이 높은 질병에 의한 팬데믹 상황’을 전제로 논의를 하고자 한다.