

## 세계시민사회와 지구적 윤리\*1)

이 동 순 | 경희대 NGO대학원  
손 역 상 | 경희대 인류사회재건연구원

1980년대 후반 이후 급속히 전개된 냉전체제의 종식, 세계화, 정보화 등은 17세기 베스트팔렌 조약 이래 형성된 근대 국민국가체제의 경계를 무너뜨리고 그 실효성을 의문시하게 만들었다. 세계화로 인해 이미 형성된 하나의 지구촌에서 각 개인과 국가들의 개별성과 다양성이 서로 충돌하지 않기 위해서는, 우리 각자의 개성을 유지하면서도 지구적 공동성을 모색하는 세계시민이 되어야 한다. 이런 '시민'은 수동적인 '국민', 저항적인 '민중', 획일적인 '대중'과 달리, 능동적이고 참여적인 정치·사회적 특성과 타인을 존중하고 책임감을 갖는 윤리적 특성을 동시에 지녀야 한다. 특히 윤리학자인 쿡(Hans Küng)은 현대사회의 여러 갈등과 충돌이 비윤리성에서 비롯되었다고 보고, 다른 종교, 다른 문화, 다른 가치관들 사이에 최소한의 원칙을 지키는 지구적 윤리의 정립을 제창한다. 이는 휴머니즘과 상호성이라는 두 원칙에 입각하며, 특히 자기중심적 휴머니즘에서 벗어나 초월성을 경외하며 지구적 책임의식을 갖는 윤리적 휴머니즘을 지향한다.

**주제어:** 세계시민사회, 세계화, 시민, 지구적 윤리, 한스 쿡

\* 이 연구는 2003년도 경희대학교 지원에 의한 결과임.

- 1) 이 글에서 사용하는 세계시민사회라는 용어는 global civil society를 지칭하는 것으로서 지구시민사회와 같은 개념으로 사용한다. 이는 세계시민과 지구시민, 세계화와 지구화의 경우도 마찬가지이다. 다만 global ethic의 경우, 어감상 세계윤리보다 지구적 윤리로 통일하여 사용하기로 한다.

## I. 서론

1980년대 후반 이후 세계는 이전과 다른 메가 트렌드들(mega trends)이 등장하여 새로운 국면으로 접어들고 있다. 2차 대전 후 두 블록으로 나뉘어 서로 대치하던 냉전체제가 종식되었으며, 이와 더불어 정보화의 가속은 세계 전체를 하나의 공간으로 묶어가고 있다. 그리하여 단일시장의 형성과 글로벌 스탠다드의 설정으로 특징지어지는 세계화(globalization)의 추세 속에서 지구촌의 시간적·공간적 간격은 더욱 좁혀졌다. 이런 상황에서는 17세기 이후 유지되어 왔던 국민국가 중심의 국제 질서는 더 이상 유지될 수 없게 되었으며, 초국가적 기업들의 국경을 넘어선 경제 활동, EU를 비롯한 지역통합체의 활성화, NGO들의 국제적 연대를 통한 활동 등과 같이 국가라는 경계선을 넘어서는 새로운 양상들이 펼쳐지고 있다.

반면 헌팅톤(Samuel P. Huntington)이 주장한 것처럼(Huntington 1996), 또 9·11 테러 등에서 실제로 나타난 바와 같이, 지역과 종교 간의 차이로 인한 갈등 또한 지구 곳곳에서 일어나고 있다. 더욱 안타까운 것은 이러한 갈등이 서로 자신이 옳다고 주장하는 이념이나 가치의 충돌로 인한 갈등이라는 점과 이 갈등은 한 국가나 국제기구가 해결할 수 없다는 사실이다. 그런 점에서 오늘날의 시대는 일종의 통치 불가능한 세계 혹은 공동체가 파편화되는 세계로도 특징지어진다.

이와 같이 상반된 두 현상은 세계화를 통해 단일 세계의 구성이 진행되고 있음에도 불구하고, 개인 각자가 통일감과 정체성의 위기를 겪으면서 자신의 삶에 대한 통제력을 상실하고 있다는 불안감을 반증한다. 이런 위기상황을 벗어나기 위해서는, 모렐(Edgar Morin)의 주장처럼(모렐 1993), 세계시민으로서의 의식을 형성하는 것이 필요하다. 즉 과거 국민국가 시대의 국가적 가치나 자기정체성에서 벗어나 세계화된 공동세계 속에서 세계 자체를 자신의 정체성과 윤리의 근거로 삼는 노력이 요구되는 것이다.

이때 세계시민으로서의 정체성과 지구적 윤리를 형성한다는 것은 어느 특정 국가의 이익이나 정체성을 추구하는 논리나 자본주의 혹은 사회주의 등으로 나누어지는 이데올로기의 차원이 아니라, 개별적인 문화, 종교, 이념을 뛰어 넘어 개인 각자가 자신의 정체성을 세계시민사회의 일원으로 규정하고 전 지구적으로 통용가능한 의식과 윤리를 가져야 한다는 것을 의미한다.

이 윤리는 한 개인으로서 혹은 한 국가의 일원으로서의 '개별성(particularity)'을 뛰어넘는 것이지만, 그렇다고 해서 단순히 고대나 중세 혹은 근대에서와 같이 선연적인 '보편성(universality)'만 내세워서는 안 된다. 왜냐하면 세계는 이미 다양한 집단, 다원화된 문화, 복합적인 정서로 이루어져 있기 때문이다. 따라서 오늘날 요구되는 지구적 차원에서의 윤리의식은 다양성을 바탕으로 하면서도 그 다양성 속에서 공통적으로 받아들여지거나 합의될 수 있는 원칙과 조건으로서의 '지구적 공동성(globality)'의 설정과 연관된다. 즉 개인들의 개별성과 다양성을 인정하되, 지구라는 공동세계 속에 살면서 그것을 온전히 지킬 수 있는 최소한의 공동성을 확보하는 것이다.

이는 곧 '지구적 윤리(global ethics)'의 확립을 필요로 한다. 오늘날 서구의 윤리학자들, 예컨대 쾅(Hans Küng), 다우어(Nigel Dower), 알키어(Sabine Alkire), 앤커(Christien van den Anker) 등은 이런 지구적 윤리의 필요성을 절감한다. 특히 쾅은 세계시민사회 속에서 다양한 문화나 종교 간에도 받아들여질 수 있는 특정한 지구적 윤리를 대화와 평화의 원칙에 입각해 표방해야 한다고 주장하면서, 구체적으로 다음과 같은 기준을 제시한다(Küng 1991). 첫째, 비폭력과 생명에 대한 존중의 문화(a culture of non-violence and respect for life). 둘째, 연대와 정의로운 사회질서의 문화(a culture of solidarity and a just social order). 셋째, 관용과 진리생활의 문화(a culture of tolerance and a life of truth). 넷째, 남녀 간의 동등한 권리와 파트너십의 문화(a culture of equal rights and partnership between men and women) 등이다.

이 기준에 따르는 윤리는 다른 이론이나 다른 세계관으로부터도 동일한 가치로 받아들여질 수 있다는 것을 전제한다. 예컨대 칸트의 보편윤리 개념이나 공리주의자들의 계산된 윤리기준 혹은 인권존중 사상 등에 있어서도 공통적으로 받아들여질 수 있는 가치들을 윤리의 기준으로 삼고 그 속에서 세계시민으로서의 정체성을 찾아보자는 것이다. 이러한 가치의 예로는 비폭력, 생명존중, 다양성, 관용, 다원주의, 평화, 정의, 평등, 참여, 연대, 타자존중, 책임감, 평등한 권리, 공동체 의식 등이 있을 수 있다.

우리도 산업화와 민주화 과정을 거쳐 이제 세계화의 한 가운데 서 있다. 또한 자기정체성과 가치관에 있어서도 전통적 가치관에서 벗어나 글로벌 마인드로 나아가고 있다. 이제 우리도 대한민국 국민으로서의 정체성과 가치관을 넘어 세계시민사회의 문화적·도덕적 가치를 제시하는 새로운 지구적 정신에 대한 담론이 필요

한 때이다. 이 글은 이런 문제의식 아래 오늘날 새로이 대두된 세계시민사회 속에서 살아가기 위해 필요한 지구적 윤리에 대해 살펴보고자 한다. 글의 전개상 먼저 세계화시대 시민의 의미에 대해 살펴보고, 그후 세계시민에게 필요한 지구적 윤리의 내용을 가장 선도적으로 논하고 있는 쿵의 입장에 따라 알아 볼 것이다.

## II. 세계화와 시민

오늘날 세계는 근대에서 탈근대로 전이하고 있다. 1648년 베스트팔렌 조약 이후 성립된 근대 국민국가체제가 뿌리 채 흔들리면서, 우리는 한 국가 내의 국민으로서가 아니라 그 경계를 넘어 선 세계시민으로 사유하며 행동한다. 이는 단순히 경제적 세계화 때문만이 아니라, 과학기술의 발전에 따른 정보화와 민주주의의 확산 등으로 인해 삶의 전 부문에 걸쳐 진행된 세계화 때문이다.

이런 상황 속에서, 근대적인 국민국가 체제의 원칙들은 더 이상 실효성을 갖지 못한다. 국가의 영토가 확정된 가운데 모든 가치있는 것들은 국경 안에 존재한다는 원칙, 단일한 세속적 권력이 각 영토를 관할하고 대외적으로 그 영토를 대표한다는 원칙, 그리고 국가보다 더 높은 권위는 없다는 원칙 등이 점차 사라지고 있는 것이다(Mathews 2000, 47).

원래 국가(state)란 용어는 상태, 상황, 헌법, 관계, 복지를 의미하는 라틴어 스타투스(status)에서 기원하며, 이태리 르네상스기에 사용된 스타토(stato)를 기점으로 국가라는 개념이 근대 국가를 일컫는 단어로 자리잡기 시작했다. 특히 마키아벨리의 『군주론』은 “모든 국가들(Tutti gli stati)”이라는 어구로 시작하는데, 이는 국민, 영토, 주권을 포괄하는 근대적 의미의 국가 즉 국민국가라는 단어를 그가 처음 사용한 것으로 평가받고 있다(장준호 2006, 277).

이런 국민국가 개념은 근대 세계를 이루는 기초단위였으며 그 자체 여러 장점을 갖고 있다. 하지만 오늘날과 같이 탈근대적 세계화 과정 속에서 국민국가 개념은 두 가지 중대한 문제점을 노정한다. 첫째, 국민국가의 주권, 국민, 영토에 있어서의 배타성은 세계화와 충돌한다. 즉 국민국가는 자국 내의 것은 자신의 관할권 내에서 인정하고 그렇지 않은 것은 배제하는 경향이 있는데, 이는 오늘날과 같이 국가 간의 경계선이 허물어지고 열린 세계로 나아가는 현실과 유리되어 있다. 둘째, 근대

국민국가 개념이 마키아벨리에서부터 비롯되었듯이 국가의 행위가 주로 지배자와 피지배자 사이의 권력관계에 초점을 맞춘 '권력정치(power politics)'의 성격을 갖기 때문에, 오늘날과 같이 민주주의가 확산되고 정치가 통치(governing)보다는 협치(governance)의 개념으로 전환되는 시점에서는 적합하지 않다.

그런 점에서 세계화와 민주주의의 확산과 더불어 근대 국민국가의 경계선이 무너지는 것은 자연스러운 현상이다. 하지만 이것이 곧 정치의 위기를 가져오는 것은 아니다. 다만 그동안 지녔던 정체성의 혼란과 지구적 차원에서의 윤리의 부재가 오늘날 위기의 원인이 된다. 따라서 정치적 차원에서 무엇보다 필요한 것은 한 국가의 국민을 세계시민으로 거듭나게 하고 지구적 윤리에 대해 숙고하는 일이다. 여기서는 먼저 세계시민에 대해 살펴보도록 하겠다.

사실 세계시민이라는 개념은 고대에도 존재했다. 고대 그리스의 디오게네스(Diogenes)는 어디 출신이냐는 질문을 받았을 때, "나는 세계시민(cosmopolites)이며, 세상이 내 도시(국가)"(Diogenes, VII-63)라고 말했다. 그의 이러한 주장은 도시도 없고(apolis) 집도 없고(aoikos) 조국으로부터 떨어져 나와 우주에 있는 국가를 진정한 국가로 여기고자 하는 태도를 내포한다. 고대 로마의 키케로(Cicero) 역시 이 세상이 신들과 인간들에게 공통된 단일 국가라고 생각하면서, "동료시민들에게는 올바른 원칙을 적용하면서 외국인들에게는 그렇게 못하겠다는 입장은 인류를 하나로 결속시키는 연대를 파괴하는 것"(Cicero, III -28)이라고 주장했다.

근대 철학자 칸트(Kant) 역시 야만상태로부터 문명상태로 전환하기 위해서는 국가를 구성하는 것이 불가피하듯이, 국가들 사이의 자연적 자유상태인 전쟁상태로부터 평화상태로 진입하기 위해서는 세계시민사회를 구성하는 것이 불가피하다고 보았다(Kant 2005). 특히 그는 세계시민사회 형성은 한 국가가 내부에서 자연상태를 벗어나 문명상태를 구축하는 것과는 다르다고 생각했는데, 왜냐하면 각 국가는 자신의 고유한 자주권과 자립권을 갖고 있으며 이들 국가들 사이에 국내에서와 같은 주권자와 국민의 관계가 설정되면 한 국가가 다른 국가에 종속될 수 있기 때문이다. 그러므로 칸트는 국가들 사이의 관계는 일시적인 전쟁을 끝내는 평화조약(pactum pacis)을 넘어서 영원히 전쟁을 종식시킬 수 있는 '평화연맹(foedus pacificum)'을 이루는 것이어야 한다고 설파했다(김석수 2004, 230-232).

이때 칸트가 말하는 평화연맹은 국가들 간의 연맹을 일컫는다. 근대적 국가체제에 익숙했던 그로서는 오늘날과 같이 국가의 경계선이 무너지는 것을 상상하지 못

했고, 다만 국제질서는 한 국가 내의 통치원리와 다른 국가 간의 평등과 다양성이 존중되는 연맹체제가 되어야 한다고 보았던 것이다. 그리고 칸트는 보편적 인간의 존엄성에 대해서는 주목했지만, 세계시민사회를 구성하는 세계시민이 구체적으로 어떤 특성을 갖는가에 대해서는 깊이있는 논의를 하고 있지 않다.

하지만 오늘날 탈근대사회에서 대두되고 있는 세계시민사회와 세계시민 개념은 고대나 근대의 그것과 다르다. 먼저 세계시민사회는 단순히 국제적인 영역을 가리키는 것이 아니라 국가와는 독립된 시민사회 영역들 간의 연대를 지칭하며, 세계시민에 대한 관점도 개인의 개별성과 다양성을 전제한 상태에서 지구에 공존하는 시민이라는 관념과 연관된다. 즉 세계시민은 한 국가의 구성원이라는 인식보다 시민개개인의 중요성을 더욱 강조하고 있는 개념이다. 요컨대 포크(Richard Falk)가 말하듯이, 위로부터가 아니라 “아래로부터의 세계시민사회 건설”(Falk 1995, 170)을 통해 형성되는 영역인 것이다.

그런 점에서, 오늘날 세계시민은 자신의 개성과 다양성을 유지하면서 아래로부터의 세계시민사회를 구성할 수 있는 능동적이고 참여적인 특성을 갖는 사람을 지칭한다. 이런 특성들을 살펴보기 위해 먼저 ‘국민’이라는 개념과 비교해 보자. 일반적으로 ‘국민’은 근대국가 체제의 구성원을 일컫는 것으로서, 이는 시민권을 획득하여 자신이 속하게 된 국가에 대한 권리와 의무로 규정되는 역할수행자를 의미한다. 이러한 ‘국민’은 국가를 구성하는 수동적인 존재로서의 특성을 갖는다. 즉 국민은 국가의 통치를 받는 수혜자로서의 성격이 강하며, 자기 자신 ‘능동적인 주체(active subject)’로서의 지위를 갖는 시민이 되었다고 보기는 어렵다.

시민은 또한 흔히 민주주의의 기초가 된다고 여겨지는 ‘민중’과도 다른 개념이다. ‘민중’은 피지배자적 성격을 갖는 존재로서 저항과 비판의 행위를 하기는 하지만 민주화 이후에 정책적 참여를 담당할 수 있을 정도의 주체적인 능력은 부재한다. 그리하여 수동적인 ‘국민’이나 저항적인 ‘민중’이 능동적이고 창의적인 시민으로 전환되기 위해서는 그들의 역량강화(empowerment)가 필요하며, 이를 위한 가장 좋은 방법은 바로 그들을 시민적 활동에 참여시켜 능동적인 정치적 주체로 거듭나게 하는 것이다(Fung and Wright 2003, 5).

한편 ‘대중’이란 개념은 수동적이고 획일적인 대상으로서의 집단을 일컫는다. 즉 자기 자신의 이익에만 관심이 있고, 사회적인 의식이 불투명한 익명의 다수 집단, 생산자들이 물품을 팔기 위해 대상으로 삼아야 하는 소비자 집단을 ‘대중’이라

부르며, 이 경우 역시 능동적인 사회적 주체로서의 시민으로 보기에는 부족하다.

탈근대사회 시민의 또 다른 특징은 정체성이 모호하다는 점이다. 하지만 이는 정체성의 혼란을 겪고 있다거나 정체성이 불분명하다는 것을 뜻하지는 않는다. 탈근대적 시민은 위에서 지적한 바와 같이 개별성과 세계시민의식을 동시에 지녀야 하는데, 이 둘의 결합이 종종 정체성의 모호함을 드러낸다.

혹자는 시민을 정의하는 데 있어서 중요한 것으로 권리(right)의 문제를 제기한다. 예컨대 롤즈(John Rawls) 같은 경우엔, 민주사회 시민은 정의의 두 원칙으로 표현되는 ‘평등한 권리’의 관점에서 논의되어야 한다고 제안한다.<sup>2)</sup> 보다 구체적으로, 시민이 자신을 자유롭고 평등한 자로 여기고 각자 다른 자신의 선(good)을 추구할 수 있으려면, 먼저 같은 종류의 기본적인 재화들(goods), 예컨대 수입이나 부, 자기 존중과 같은 것은 말할 것도 없고 같은 종류의 기본적인 권리, 자유 및 기회의 제공이 필요하다는 것이다. 따라서 롤즈는 이런 재화들이 최소의 혜택을 받고 있는 자들에게 이익이 되지 않는 한 평등하게 분배되어야 한다고 주장한다. 즉 세계시민사회란 이들 간의 평등한 권리가 보장되는 영역을 가리키며, 세계시민은 동등하고 평등한 권리를 지닌 자들을 의미한다.

다른 한편 시민이 되기 위한 덕목으로서 혹자는 공동선(common good)을 강조하기도 한다. 이들은 시민의 권리를 강조하는 입장이 사회를 개인들의 파편화된 공간으로 전락시킬 수 있다고 보고, 공동선을 강조함으로써 이런 폐해를 넘어서고자 한다. 예컨대 샌들(Michael Sandel)에 의하면<sup>3)</sup>, 자유주의적 자아 개념은 ‘구성적인(constitutive)’ 공동체, 즉 개인들의 정체성을 구성하는 공동체를 위한 여지를 남겨놓지 않은 채 시민을 단지 ‘부담없는(unencumbered)’ 개인으로만 간주하게 된다. 이런 자유주의 사회에서의 공동체란 ‘도구적인(instrumental)’ 공동체, 즉 이미 정의된 이익과 정체성을 가진 개인들이 자기이익을 증진시키기 위해 가입하는 공동체에 불과하다. 따라서 샌들은 자유주의적 시민관의 약점을 치유할 대안으로 개인의 욕망이나 이익과는 독립된 또 그보다 선행하는 공동선을 강조하는 입장을 취한다.

하지만 이 두 시민관은 세계화 시대의 시민상을 파악하는 데 한계가 있다. 왜냐하면 일국의 시민은 단지 일국 내에서의 시민적 권리의 확보나 공동선에 대한 동

2) 이에 대한 롤즈의 자세한 논의는 그의 『정의론』을 참조하라.

3) 이에 대한 샌들의 자세한 논의는 그의 『자유주의와 정의의 한계』를 참조하라.

의로 그 지위를 안정시킬 수 없기 때문이다. 탈근대적 세계에서는 개별성과 다양성을 전제하고 이를 보존해야만 세계시민사회 자체를 유지할 수 있다.

그런 점에서 무페(Chantal Mouffe)의 시민에 대한 논의는 시사하는 바가 크다.<sup>4)</sup> 그녀에 의하면, 시민은 결코 법적 지위에 관한 것으로 다루어져서는 안 된다. 시민이란 자유주의자들이 말하는 것과 같은 특정 권리를 수동적으로 부여받고 법의 보호를 받는 자가 아니며, 그렇다고 해서 공동의 목표를 함께 추구하는 동지도 아니다. 오히려 시민은 어떤 특정한 목표를 갖고 다양한 사업에 종사하는 자들이 서로 다른 선의 개념을 갖고 있으면서도 레스 푸블리카(res publica)에서 규정된 규칙에 순응하기를 받아들임으로써 공동의 정치공동체를 구성하는 자이다. 이 경우 시민권은 자유주의자들에게서 보는 바와 같은 여러 권리 중 하나에 불과한 것이 아니며, 또한 공동체주의자들이 주장하는 바와 같이 모든 다른 것을 능가하는 지배적인 것도 아니라, 정치공동체의 구성원이 되기 위한 가장 기본적인 행위인 레스 푸블리카에서의 참여적 관여를 실행하는 자이다(Mouffe 1993, 69).

따라서 시민의 정체성 또한 폐쇄적이고 배타적인 속성을 지닌 국적이나 권리, 법 등의 문제와 연관지어 생각해서는 안 된다. 민주사회 시민의 정체성은 단일하게 고정되어서는 안 되며, 또 그렇다고 해서 정체성 자체가 부정되어서도 안 된다. 무페는 극단적인 아이덴티티의 통일성이나 이질성에는 모두 반대하는데, 왜냐하면 통일성만 지나치게 강조하는 것은 “구성적 성격을 갖는 반목들을 넘어서 통일성을 회복하기 위해 다양성을 부정하는 전체주의적 시도”인 반면, 이질성만 배타적으로 옹호하는 것은 “이 통일성에 대한 모든 관계를 결여함으로써 생기는 정반대의 위험”(Laclau and Mouffe 1985, 188)을 초래하기 때문이다.

우리가 민주적인 세계시민사회의 행위자가 되기 위해서는 자신을 고정된 주체로 가정하는 통일성과 동질성을 폐기해야 한다. 왜냐하면 다른 목적과 선을 추구하는 사람들과 함께 공동체를 유지하고자 한다면, 자기 자신이 그런 사회적 다양성의 담지자가 되어야 한다. 이것은 사회적 행위자를 단순히 단일한 주체(unitary subject)가 아니라 상호작용에 따라 변할 수 있는 다양한 주체적 입장들(subject positions)의

4) 이에 대한 무페의 자세한 논의는 그녀의 『정치적인 것의 회귀』와 이동수, 「지구화시대 시민과 시민권: 무페의 논의를 중심으로」, 한국세계지역학회 발표논문 (2006. 11. 10)을 참조하라.



조화로 간주해야 함을 의미한다(Mouffe 1993, 77).

하지만 개인의 차원에 있어서나 사회적 차원에 있어서 이러한 다양성의 조화가 가능하기 위해서는 기본적인 전제가 필요하다. 즉 세계시민이 되고자 한다면 서로 차이가 있다손 치더라도 최소한의 공통분모가 있어야 한다는 것이다. 하지만 이 공통분모는 근대국가시대에서와 같이 동일한 민족, 동일한 종교, 동일한 언어가 아니다. 국가 간의 경계가 무너지고 세계화가 가속화되고 있는 현 시점에서 민족, 종교, 언어는 단일화될 수 없으며, 설사 그것이 가능하다고 하더라도 개별성과 다양성을 보존하는 데 바람직하지 않다.

따라서 윤리학자들은 이러한 최소한의 공통분모를 '지구적 윤리(global ethics)'의 확립에서 찾는다. 지구적 윤리란 '보편적 도덕(universal morality)' 과는 대비되는 개념으로서, 다양한 삶을 인정하되 그 다양한 삶을 지탱하기 위해 서로 동의할 수 있는 최소한의 지구적 공동성을 확보하자는 것이다. 그런 점에서 세계시민에게 요구되는 덕목은 능동적이고 참여적인 성격 외에 무엇보다도 윤리적 특성이다. 다음 절에서는 이러한 지구적 윤리의 내용을 령의 논의를 중심으로 살펴보고자 한다.

### III. 령에 있어서 지구적 윤리

령은 탈근대사회의 혼돈된 문제를 해결하기 위해, 무엇보다도 지구적 윤리의 수립이 중요하다고 본다. 오늘날 지구에 살고 있는 인류는 서로 다른 문화, 다른 국적, 다른 가치관, 다른 생활방식을 갖고 있는데, 세계화 속에서 이들이 함께 삶을 영위하기 위해서는 그들이 믿고 있는 가치체계로부터 최소한의 공통점을 찾아 그것을 윤리적 원칙으로 삼아야 한다는 것이다.

령은 먼저 현대사회의 위기를 과학기술이 발달했지만 그 남용을 저지할 지혜가 부족하고, 경제가 발전했지만 타인과 환경에 대한 배려가 부재하며, 결국 민주주의가 수립됐지만 윤리는 없는 까닭이라고 진단한다(Küng 1991, 12-15). 요컨대 자유와 평등을 강조하지만 지나치게 물질문명에 경도된 채 타인을 배려하는 윤리적 태도가 부족하다는 것이다. 자본주의는 물론이거니와 그 반작용으로 등장한 공산주의도 체제를 유지하기 위해 경제적 통제뿐만 아니라 정신적 통제를 가한 나머지 결국 인간을 고양된 존재로 만드는 데 실패했다. 그 동안 냉전시대를 지탱해 온 정신

적 가치는 '이념'이었으며, 동구권이 몰락한 후 이를 대체할만한 정신적 가치가 아직 정립되지 못한 상태이다. 오히려 자유민주주의의 최종적 승리라는 미명 아래 미국식 신자본주의나 일본식 경제주의가 아직도 득세하고 있을 뿐이다.

인류는 20세기 양차 세계대전을 통해 총체적 위기를 경험했는데, 쾨링은 이때가 현대사회의 문제점을 치유할 절호의 기회였다고 생각한다. 하지만 그때마다 인류는 다른 길을 선택했다. 예컨대 1차 세계대전의 비극과 바이마르공화국의 혼란을 겪은 독일은 국가사회주의로 회귀하였고, 일본은 태평양전쟁을 통해 동아시아를 군국주의로 휩쓸었으며, 동구권의 공산주의는 마르크스주의를 잘못 오해함으로써 반동적인 운동에 그치고 말았다(Küng 1991, 3-6). 또한 동구권의 몰락 후 득세한 미국의 신자본주의는 사회를 물질주의로 몰들이고, 더욱 더 정글의 장으로 만들어 갈 뿐이다. 이것의 공통점은 모두 윤리성을 망각한 데 있다. 즉 20세기 인류의 최대위기는 사회의 비윤리성에서 비롯되었다는 것이다.

물론 윤리에 대한 강조는 고대로부터 있어 왔다. 서양의 고대와 중세 사상에서는 인욕(人慾)의 절제와 금욕을 도덕적 가치로 간주하였다. 또한 동양의 유교사상은 인간이 관계성에서 벗어나려는 것은 사적(私的) 인간의 사리사욕(私利私慾)에서 비롯되었으며, 이를 막기 위해 인욕을 억제하는 윤리적 인간을 육성해야 한다고 보았다. 이런 윤리적 인간이야말로 공적(公的) 인간이며, 개인의 수양은 자신의 완성을 위해서뿐만 아니라 사회를 위해서도 필수적이라는 것이다.

하지만 쾨링이 말하는 윤리는 단순히 욕망의 억제를 뜻하는 것이 아니라, 욕망의 자유로운 발현을 인정하면서도 이 가운데 지켜야 할 최소한의 원칙을 의미한다. 즉 어느 사회, 어느 종교, 어느 철학에서도 공통적으로 인정되는 것만 최소한 지키자는 것이다. 쾨링이 보기에, 현대사회는 이미 자유주의, 개인주의, 자본주의가 상당한 정도로 진행되었고, 그에 따라 다양성과 불안정성이 가중되고 있다. 따라서 그는 오늘날 수많은 다양한 가치와 생활방식, 임의적인 태도 등이 존재한다는 사실을 인정한다. 그러나 이런 상황이 무차별적으로 모든 것을 허용해야 한다는 것을 의미하지는 않는다. 오히려 다양하고 이질적인 삶의 설계, 행위의 규범, 언어의 놀이, 삶의 양식 속에서 보다 적극적이고 인간적인 통합에 대한 기본 동의가 필요하며, 그것이 바로 지구적 윤리라고 설파한다(Küng 1991, 28). 이 윤리는 하나의 통일된 종교나 통일된 이데올로기에서 보여지는 것과 같은 전체주의적 통일성의 이념이 아니라, 상이한 문화적, 전통적 다양성 위에서 기초될 수 있는 소위 세계구속성을 가진 가

치와 이상을 담은 것이다.

퀵은 이 기본 동의의 내용을 칸트를 좇아 크게 두 가지로 집약해서 휴머니즘(humanism)과 상호성(reciprocity)의 원칙이라 부른다. 즉 '모든 사람은 인간적으로 취급받아야 한다'는 점과 '내가 원치 않는 것을 다른 사람에게 해서는 안 된다'는 것이 지구적 윤리의 대원칙이라는 것이다. 이것은 서로 다른 문화나 종교, 즉 기독교뿐만 아니라 불교, 요가철학, 유대교, 이슬람교, 유교 사회에서도 똑같이 발견되는 덕목이다. 물론 역사적으로 볼 때 이 원칙이 잘 지켜지지 않은 경우도 많이 있으며, 그것이야말로 비윤리적, 반인륜적이라고 지탄받아 마땅하다. 예컨대 나치독일이나 소비에트 공산주의, 일본의 한국 식민통치가 그 경우에 해당된다. 하지만 이 덕목은 동서고금 어디에서도 동의할 수 있고 지켜져야 하는 최소한의 인간적 양심이다.

여기서 짐작할 수 있듯이 퀵이 생각하는 윤리는 종교와 연관이 깊다. 본래 신학자이며 신부인 퀵에 의하면, 윤리란 단순히 인간과 인간 사이에서 형성되는 것이 아니라 인간이 신과 조우할 때 느끼게 된다. 즉 인간이 종교적일 때에만 윤리적 태도가 함양될 수 있다는 것이다. 하지만 이때 종교는 단순히 천상의 세계를 부러워하고 지향하는 태도와는 구별된다. 퀵에 있어서 종교란 "신에 대한 사유나 교리가 아니라 신과의 조우에 대한 인간의 응답"(퀵·칭 1994, 55)으로서, 이러한 초월적 신에 대한 인간의 태도에서 윤리가 생긴다는 것이다. 그런 점에서 윤리란 단순히 인육의 억제라 아니라 신으로 표상되는 초월성에 대한 경외이다.<sup>5)</sup>

종교와 연관하여 퀵은 세 종류를 나눈다(퀵·칭 1994, 13-14). 먼저 천상(heaven) 혹은 초월성(transcendence)에 대한 믿음의 경건함(piety)을 유지하고자 하는 종교가 있는데, 여기엔 유대교, 기독교, 이슬람교가 포함된다. 두 번째로는 신비주의(mysticism) 종교가 있다. 이는 인간과 천상과의 궁극적 합일을 추구하는 것으로서 힌두교, 불교, 자이나교가 여기에 속한다. 그리고 마지막으로 지혜(wisdom)의 종교가 있다. 이는 인간이 성인(聖人)의 경지에 이르는 것을 목표로 하는 것으로서 유교가 이에 해당된다.

구체적으로 그 특성을 살펴보면, 첫 번째 경건함으로서의 종교는 합일할 수 없는

5) 조선시대 서학(西學)으로부터 영향을 받은 다산 정약용이 당시의 주자학적 유교사상에서 벗어나 상고(上古)시대의 상제(上帝) 개념을 다시 받아들이고 신독(慎獨)을 주장한 것도 이와 맥락을 같이 한다.

천상의 신과 인간 간의 문제에 집중하면서 신의 소리를 듣고자 하는 데 열중한다. 이는 인간과 신과의 근본적인 차이를 전제하고, 이 가운데 보이지 않고 경계를 넘을 수 없는 천상에서 들려오는 소리에 인간이 귀 기울여야 함을 강조한다. 한편 신비주의 종교는 인간이 신과 같은 경지에 오르는 것을 목표로 하기 때문에, 인간은 세속적인 것과 인연을 끊고 침묵하면서 자신을 수양하는 데 집중한다. 반면 지혜로서의 종교는 불분명한 천상의 말을 듣는 데 시간을 허비하기보다는 세속적 세계에서 살고 있는 인간들 사이의 소통을 통한 지혜의 획득을 가장 중요한 덕목으로 삼는다. 이때는 소통을 하기 위한 문자, 시각 등이 중요해진다. 그리고 이러 종교는 근본적인 종교로서 세속적이며 근대적인 종교라 할 수 있다. 그런 점에서 유교는 가장 인간적이고 근대화된 종교이며, 윤리 특히 인륜을 강조하는 종교인 것이다.

하지만 링은 인간들 사이에 윤리적 관계가 형성되기 위해서는 첫 번째 종류의 종교인 천상에 대한 경건함으로서의 종교적 태도가 반드시 필요하다고 본다. 왜냐하면 천상에 대한 경외감을 갖고 있어야만 인간이 자신의 부족함을 인식하고 타인과 협력할 필요를 느껴 지혜를 모을 수 있기 때문이다. 여기서 주의해야 할 것은 경건함의 종교가 초월적 신에 대한 맹목적인 추종이나 그 의지의 지상에서의 실현에 대한 절대적인 믿음을 전제로 하지 않는다는 점이다. 즉 인간은 신이 존재함을 믿고 경외하되 그 경외감이 신국(神國)의 지상에서의 도래에 대한 믿음으로 이어지지 않는다는 것이다. 그리고 이것을 인식해야만 비로소 인간 사이의 윤리적 태도가 가능해진다는 것이다.

그러나 지구상에는 수많은 종교가 있다. 기독교나 유대교 외에도 신비주의적 종교나 인문주의적 종교들도 존재한다. 그런 점에서 지구적 윤리의 기준을 모든 종교가 동의하는 것으로 정한다고 할 때 하나의 문제가 발생한다. 즉 헌팅턴이 말하듯이, 종교는 일반적으로 지나치게 경직되어 있기 때문에 상호충돌의 가능성이 있으며, 이것이 문명충돌의 원인이 되어 지구를 파괴할 수 있다는 것이다(Huntington 1996). 예컨대 미국에서의 9·11 테러에서 보듯이, 이슬람문명과 기독교문명은 결국 충돌할 수밖에 없으며 이는 지구적 윤리의 확립을 회의적으로 바라보게 만든다.

링도 이 점을 시인한다. 종교는 자신의 교리에 집착하면서 증오를 자극하는 역할을 하기도 한다. 어떤 종교는 종교적 진리에 대한 광신주의에 빠지기도 하고 또 어떤 종교는 망각주의에 현혹되기도 하는데, 맹목적인 진리광신주의는 무차별적인 폭력을 저질렀고 진리망각주의는 많은 사람들이 더 이상 아무 것도 믿을 수 없도

록 방향감각과 규범을 상실하게 만들었다. 따라서 그는 먼저 종교 간 대화의 필요를 절감한다. “종교 간의 대화 없이는 평화도 없다”(Küng 1991, 108)는 것이다.

퀵은 종교간의 충돌을 방지하고 평화를 달성하기 위해서는 에큐메니컬리즘(ecumenicalism)에 호소해야 한다고 본다. 여기서 에큐메니컬리즘이란 특정 종교 신앙을 가진 자들이 자신이 추구하는 종교의 진리와 신앙의 정체성을 포기하지 않고서도 다른 종교의 진리를 용납할 수 있게 하는 것이다(Küng 1991, 130-132). 이러한 에큐메니컬리즘이야말로 종교로서의 진정한 보편성을 갖고 있으며, 이럴 때에만 종교 간의 충돌을 피할 수 있고, 심지어 신자와 비신자 간의 사회적 화해도 도모할 수 있다. 예컨대 남아프리카공화국, 중남미, 필리핀에서는 종교가 화해의 중요한 역할을 했으며, 진정 보편적인 종교라면 신자와 비신자간의 협력도 구할 수 있어야 한다. 이와 같은 열린 보편성, 열린 종교야말로 윤리적 태도를 배양하는 첩경인 것이다.

따라서 9·11 테러와 같은 사건은 어떤 이유로도 정당화될 수 없는 비인간적이고 비윤리적인 행위이다. 만약 그들이 윤리적 태도를 지녔다면 타인도 하나의 인간으로 대했을 것이며, 또한 지구적 책임을 상기하고 테러를 발생시키지 않았을 것이다. 여기서 퀵은 윤리의 중요한 특징으로서 책임이라는 말을 사용한다(Küng 1991, 29-30). 일반적으로 윤리를 논할 때 결과윤리, 심정윤리, 책임윤리를 거론하는데, 여기서 결과윤리란 목적을 실현하기 위한 모든 수단을 신성시하고 이익과 권력과 향락을 가져다주는 것을 선이라고 간주하는 태도를 가리킨다. 또 심정윤리는 정의, 사랑, 진리와 같은 고립된 이념을 지향하지만 역사성과 미래성이 결여되어 있으며, 특정한 상황과 처지를 무시하는 비정치적인 측면이 있어서 때로는 심정적 근거에서 폭력을 사용할 위험이 있다. 미국식 신자본주의가 결과윤리를 따르고 있다면, 9·11 테러는 심정윤리에 입각해 있다고 볼 수 있다.

이와 달리 책임윤리(ethic of responsibility)란 베버(Max Weber)가 제시한 것으로서, 행위가 가져올 실제적 결과에 관심을 가질 뿐만 아니라 그 결과에 대해 책임을 지는 것을 말한다. 책임윤리가 있어야만 우리는 타인을 배려하고 자연과 신을 경외하며 미래를 염려하는 태도가 배양되고, 그럼으로써 지구적 책임을 다할 수 있다는 것이다. 책임윤리에 대한 강조는 종교를 신에 대한 응답이라고 말한 퀵의 논리와 근본적으로 상통한다. 왜냐하면 응답(response)은 책임(responsibility)과 같은 어원을 갖기 때문이다. 즉 초월적 신에 대한 인간의 응답은 우리가 지구적 책임을 져야 한

다는 윤리적 태도를 갖는 것을 의미한다.

그러나 인간이 정말 책임을 다하는 윤리적 존재가 되는 것은 쉬운 일이 아니다. 이는 자칫하면 선언적인 말에 그치기 쉬운 말이기도 하려니와 나약하고 부족한 인간이 지구적 책임을 다하는 대의를 짊어질만한 대단한 존재인가에 대해서도 의문이 제기되기 때문이다. 하지만 링은 현실적으로 접근한다. 인간은 애매하고 이중적인 존재이다. 인간은 선할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그런 점에서 윤리로 충만한 이상적인 국가의 완성은 불가능하다. 우리는 죄를 짓기도 하고 휴머니즘을 침해하기도 한다. 하지만 인간의 가장 독특한 특징은 자유로운 존재라는 데 있다. 따라서 인간이 “자유로이” 더 나은 세상, 비교적 이상적인 세상을 만드는 일은 가능하다. 이처럼 링은 점진주의 방법론을 택한다. 성령으로 충만한 세상이 아니라 신을 의식하면서 신에게 다가가는 세상, 윤리와 책임의식으로 충만한 세상이 아니라 적어도 윤리와 책임의 의미를 알고 그것에 다가가는 세상은 가능하다는 것이다.

근대는 인간이 주체임을 밝혔다. 하지만 근대의 ‘자기중심적 휴머니즘’은 인간사의 갈등과 충돌을 강화시켰으며, 이런 근대 휴머니즘은 윤리적으로 보완되어야 한다. 즉 인간이 신 앞에서 무한한 한계를 느끼면서 경건함을 견지하고, 신에 대한 경건한 응답으로서 낯선 타인과 협력하여 지구에 대해 책임을 지는 ‘윤리적 휴머니즘’이 필요한 것이다. 링은 이런 휴머니즘을 지구적 윤리로 규정한다.

#### IV. 결론

이상의 논의를 요약하면 다음과 같다. 첫째, 세계화로 인해 이미 형성된 하나의 지구촌에서 각 개인들과 각 국가들의 개별성이 서로 충돌하지 않기 위해서는 우리 각자는 개별성을 유지하면서도 지구적 공동성을 모색하는 세계시민이 되어야 한다. 둘째, 이런 시민은 수동적인 국민, 저항적인 민중, 획일적인 대중과 달리, 능동적이고 참여적인 특성과 윤리적 특성을 동시에 지녀야 한다. 셋째, 특히 현대 윤리학자 링은 현대사회의 여러 갈등과 충돌문제가 비윤리성에서 비롯되었다고 보고, 다른 종교, 다른 문화, 다른 가치관들 사이에서 최소한의 원칙을 지키는 지구적 윤리의 정립을 제창한다. 넷째, 이는 자기중심적인 휴머니즘에서 벗어나 초월성을 경외하며 지구적 책임의식을 갖는 윤리적 휴머니즘을 지향한다.

앞서 지적한 것처럼, 오늘날 인류는 세계화의 도래로 다양성을 바탕으로 하는 거대한 지구촌이라는 공동체에 살고 있다. 이것은 한편으로 우리의 삶의 범위와 영역을 확장시켜줌으로써 풍요를 가져다주었지만, 다른 한편 혼란과 갈등의 가능성도 높여왔다. 이런 상황에서 지구촌이 질서있는 하나의 공동체로 성립되기 위해서는 그 곳에 살고 있는 사람들이 세계시민으로 사유하고 행동하는 것이 필요하다. 그리고 다양한 배경과 삶의 양식을 가진 사람들이 세계시민이 되기 위해서는 그들이 동의할 수 있는 최소한의 윤리규범, 즉 지구적 윤리가 정립되어야 한다.

특히 링은 지구적 윤리를 크게 휴머니즘과 상호성의 두 원칙으로 집약하면서 타인에 대한 경외와 책임을 강조한다. 윤리에 대한 이와 같은 태도는 ‘상호주관적 접근방식(intersubjective approach)’ 혹은 ‘의사소통적 접근방식(communicative approach)’에 근거한다고 볼 수 있다. 이는 윤리에 대한 ‘근본주의적(fundamentalistic)’ 이거나 ‘자유주의적(liberalistic)’ 접근방식과는 다른 것이다.

먼저 근본주의적 접근방식이란 보편적 가치가 존재한다는 전제 아래 자신의 가치체계를 보편성으로 둔갑시켜 타인에게 강요하는 것으로서, 이는 오히려 편협하고 문화적 제국주의를 초래할 위험을 지니고 있다. 반면 자유주의적 접근방식은 자유를 인간의 최고 가치로 상정하고 이의 실현을 위해 자유시장적 질서와 가치관을 확산시키는 것으로서, 이는 결과에 책임을 지는 것에 둔감하며 인간사회의 불평등을 심화시킬 우려가 있다. 이와 달리 상호주관적, 의사소통적 접근방식은 서로 다른 문화와 가치관의 차이를 인정하고 그것을 존중하면서도 상호 소통과 연대를 통해 기본적인 인간의 조건을 마련하고 그 다양성이 갈등하지 않도록 공동의 원칙을 설정하는 것이다(Dower 1994).

링은 이러한 상호주관적, 의사소통적 윤리가 가능하려면 먼저 타인에 대한 존중이 필요하고 이는 나 자신의 책임감에서 비롯된다고 보았다. 즉 인간이 책임의식을 갖고 이것이 책임윤리로 이어져야 하며, 이는 우리가 나 자신의 내부만 들여다보는 것이 아니라 나의 눈길이 나를 벗어나 외부로 향할 때 가능하다는 것이다. 그런데 여기서 가장 중요한 것은 단지 신과 타자의 존재에 대한 존재론적 인정이나 인식론적 파악이 아니라 이 존재들에 대한 윤리적 경외이다. 즉 신이나 타자를 접했을 때 그것의 낯설음이 놀라움으로 변형되어야 하며, 이 변형과정 속에서 우리는 그 존재에 대한 응답을 궁극적으로는 책임으로 전환시켜야 하는 것이다.

이러한 윤리는 어느 시대, 어느 사회에나 필요하다. 특히 독립되고 밀폐된 공간

에서 자유를 만끽할 수 있는 대신 오늘날과 같이 다양성과 차이가 가득한 상태에서 공존해야 하는 현대인들에게는 이러한 지구적 윤리가 더욱 절실하다고 하겠다.

## 참고문헌

- 김남국. 2005. "경계와 시민: 국민국가의 국경통제는 정당한가?" 『한국과 국제정치』. 제 21권 제2호.
- 김석수. 2004. "칸트 세계시민사상의 현대적 의의." 『칸트연구』. 제14집.
- 김 진. 2000. "한스 링과 세계도덕성의 문제." 『철학비평』. 4호.
- 에드가 모랭. 1993. 『지구는 우리의 조국』. 서울: 문예출판사.
- 이동수. 2006. "지구화시대 시민과 시민권: 무폐의 논의를 중심으로." 한국세계지역학회 발표논문.
- 이동수. 2006. "공존과 배려: 타자와의 관계에 관한 동서양 정치사상 비교." 『정치사상연구』. 제12집 1호.
- 장준호. 2006. "지구시민사회의 개념적 재구성." 『세계지역연구논총』. 24집 3호.
- 한스 링·줄리아 칭·이낙선 역. 1994. 『중국종교와 그리스도교』. 서울: 분도출판사.
- Alkire, Sabrina and Rufus Black. 1997. "A Practical Reasoning Theory of Development Ethics: Furthering the Capabilities Approach." *Journal of International Development*. Vol. 9, No. 2.
- Cicero. *Offices*.
- Diogenes. *Lives of Eminent Philosophers*.
- Dower, Nigel. 1994. *World Ethics: the New Agenda*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Falk, Richard. 1995. "The World Order between Inter State Law and the Law of Humanity: the Role of Civil Society Institutions." eds. D. Archbugi and D. Held. *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*. Cambridge: Polity Press.
- Fung, Archon and Eric Olin Wright. 2003. "Thinking about Empowered Participatory Governance." eds. Archon Fung and Eric Olin Wright. *Deepening Democracy: Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*. London: Verso.
- Held, David. 1995. *Democracy and the Global Order*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schster.



- Kant, Immanuel. 2005. *Perpetual Peace*. Tr. Mary Campbell Smith. New York: Cosimo.
- Küng, Hans. 1991. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. Tr. John Bowden. London: SCM Press.
- Küng, Hans and Karl-Josef Kuschel, eds. 1993. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. London: SCM Press.
- Laclau, Ernesto and Chantal Mouffe. 1985. *Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Mathews, Jessica T. 2000. "Power Shift." *Foreign Affairs*. Vol. 76, No. 1 (1997). 조효제 편역. "권력이동." 『NGO의 시대: 지구시민사회를 향하여』. 서울: 창작과 비평사.
- Mouffe, Chantal. 1993. *The Return of the Political*. London: Verso.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Sandel, Michael. 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van den Anker, Christien. 1999. "Global Ethics and the Moral Implications of Globalization." ed. Martin Shaw. *Politics and Globalization: Ethics, Knowledge and Agency*. London: Routledge.

**ABSTRACT** ■ ■

## Global Civil Society and Global Ethic

**Dongsoo Lee** | Kyung Hee University  
**Hyuksang Sohn** | Kyung Hee University

The end of Cold War and the diffusion of globalization since late 1980s have torn down the boundary of modern nation-states and have made us question its effectiveness. It is true that nowadays we live in a global village. In order to prevent the particularities of individuals and nation-states from clashing into one another, we should become global citizens, while preserving our own characters, and try to establish globality, i.e. global commonness at the same time. Global citizens are distinguished from passive and uniformed masses in that the former possess the sense of activity, participation, responsibility and ethics. In particular, Hans Küng sees that various kinds of conflicts and collisions in the contemporary world come from the lack of ethics, and contends that global ethics should be established to maintain principles among different religions, cultures and views of the world. Such global ethics is based upon two principles — the principle of humanism and the principle of reciprocity.

**Keywords:** Global civil society, Globalization, Citizen, Global ethic, Hans Küng