

지구시민의 윤리:

퀵과 레비나스의 논의를 중심으로*

이 동 수 | 경희대학교

다양한 문화와 전통, 가치관의 혼재로 갈등과 충돌이 자주 발생하는 지구화시대엔 지구시민들이 근거할 수 있는 윤리의 수립이 절실하다. 이에 종교적 태도에서 지구윤리를 구하고 있는 퀵의 논의와 타자와의 초월적 관계를 윤리로 생각하는 레비나스의 논의는 도움이 된다. 먼저 퀵은 혼란스러운 지구촌에서는 최소한의 원칙을 지키는 지구윤리가 필요한데 이는 단순히 도덕적인 문제가 아니라 종교적 태도를 통해 함양된다고 본다. 즉 신과 같은 초월성에 대한 경건함이 있어야만 인간은 타인에 대한 존중과 협력의 필요성을 느끼게 된다는 것이다. 그런데 현실세계에서는 종교 간의 충돌이 문명 간의 충돌을 야기하고 있으므로, 종교 간의 대화가 먼저 선행되어야 한다. 즉 종교 간 대화 없이는 평화가 없다는 것이다. 반면 레비나스는 현대사회 폭력성의 원인이 통일성과 전체성을 추구하는 잘못된 근대적 주체가 타자성을 말살하려는 데 있다고 본다. 이를 극복하기 위해서는 대상과 세계를 자기의식의 표상관계에서 파악하고 이를 동일성으로 환원시키려는 근대적 주체의 인식론을 버리고, 대상과 세계를 실존적 항유관계 속에서 직접 대면함으로써 타자를 환원될 수 없는 타자성 그 자체로 받아들이는 태도가 필요하다. 이런 윤리적 관계 속에서만 타자성에 응답하여 무한 책임을 지며, 이때 비로소 '우리'의 개념이나 형제애가 나타날 수 있다. 이런 퀵과 레비나스의 논의는 타당하나, 이를 실천하기 위한 정치적 고려는 부족한 것이 흠이다. 인간관계로서의 윤리는 정치세계의 민주화가 먼저 선행되어야 그 함양이 가능하기 때문이다.

주제어: 지구화, 지구시민, 지구윤리, 퀵, 레비나스, 종교 간의 대화, 항유

*이 논문은 2005년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (KRF-2005-005-J08702).

I. 서론

‘지구화(globalization)’¹⁾ 현상은 탈근대사회를 가로지르는 시대적 특징이다. 국민국가 시대의 경계를 초월한 자유로운 이동과 교류를 통해 다양성이 확대되고 새로운 것들이 탄생하고 있다. 이제 한 국가 내에서도 다른 문화, 다른 가치관, 다른 생활양식을 경험할 수 있고 사회는 점차 다문화 사회로 변모하고 있다. 그리하여 각 국가들 간의 차이는 희석되고 지구가 마치 하나의 지구촌(global village), 즉 다양성을 특징으로 하는 하나의 공동체로서의 성격을 지니게 되었다. 지구화시대 우리는 단순히 한 국가의 국민으로서 뿐만 아니라 지구촌 시민으로 존재하는 것이다.

하지만 지구촌이 하나의 공동체로 성립되기 위해서는 그곳에 살고 있는 사람들이 서로 다른 문화와 전통, 가치관 속에서도 함께 동의하고 지킬 수 있는 최소한의 윤리가 필요하다. 즉 한 사람이 지구시민(global citizen)이 되기 위해서는 설사 공통된 의식이나 정체성을 갖고 있지 않다 하더라도 자신의 개별성을 유지하면서도 적어도 그것에 근거하여 지구촌의 유지와 영속을 기할 수 있는 원칙으로서의 지구윤리(global ethic)를 준수해야 한다는 것이다. 이것이 없으면 개별자들의 차이는 사회적 혼란과 갈등을 유발할 것이며, 이것이 있어야만 그 차이들이 다양성의 조화로 승화될 수 있기 때문이다.

일반적으로 도덕(morality)은 한 개인이 인간으로서 지녀야 할 도덕적 인성을 의미하며, 윤리(ethic)는 인간들 사이의 인격적(personal) 혹은 사회적(social) 관계에서 발생하는 인륜적 관계의 덕성을 지칭한다. 특히 윤리의 그리스어 어원은 ‘에토스(ethos)’로서 이는 “인간이 세계에 거주하는 곳”을 뜻하며, 세계 속 존재로서의 인간이 신이나 다른 존재 혹은 타인과의 관계 속에서 삶을 살아가야 할 때 고려해야 하는 것과 연관된다(Heidegger 1977, 235).

그런데 윤리는 관계에 관한 것이기 때문에 어떤 면에서는 도덕보다 더 어려운 점이 있다.

1) 이 글에서는 globalization을 ‘지구화’로 번역하여 사용하고자 한다. 이는 ‘국제화(internationalization)’나 ‘세계화(economic globalization)’와는 구별되는 개념이다. ‘국제화’란 국가 영역 간의 연계가 심화되는 과정을 가리키며, 여기서는 국가가 여전히 주요 정치적 단위로 간주된다. 반면 ‘지구화’란 국경을 초월한 초국가적 네트워크 망이라 정의되는데, 이것은 근대적 주권국가의 영역이 점차 약화되고 있음을 전제로 하는 것이다. 그리고 경제적 차원에 국한시켜 지구화 현상을 지칭할 때에는 ‘세계화’로 번역할 것이다. 한편 이와 같은 맥락에서 global ethic도 ‘세계윤리’가 아니라 ‘지구윤리’로 번역해 사용하고자 한다.

왜냐하면 윤리는 상대를 전제해야 하는데 그 상대를 미리 짐작하거나 예측할 수 없기 때문이다. 일반적으로 우리는 타인을 먼저 낯선 자(stranger)로 만나게 되는데, 이때 이 낯선 자에 대한 즉각적인 믿음이나 경건함, 경외감을 가질 수는 없다. 그가 어떤 사람인지 혹은 무슨 생각을 갖고 나와 만나는지에 대해 먼저 의심부터 하기 마련이다. 하지만 인간은 언제나 사회 속에서 낯선 사람과 만나게 되고, 또 이런 만남에 잘 대처해야만 인격적이며 사회적인 존재가 될 수 있다. 따라서 고금을 막론하고 동서양 모두 낯선 사람과의 관계를 잘 유지하는 태도가 바로 윤리라고 생각했던 것이다.

만일 이런 태도가 없다면, 홉스(Hobbes 2008)가 말했던 바와 같이 인간은 서로를 적으로 간주하게 되고 사회는 '만인의 만인에 대한 투쟁' 상태로 전화될 것이다. 뿐만 아니라 인간은 근본적으로 그 자체가 항상 부족하고 나약한 존재이기 때문에 험난한 세상을 살아가려면 낯선 자라도 타인의 도움과 협력을 필요로 한다. 따라서 윤리는 인간이 세상을 살아갈 때 이를 통해 타인의 도움을 받을 수 있는 가장 실제적인 도덕이라고 볼 수 있다.

역사상 인류는 원래 거대한 자연이나 신적인 존재, 심지어 동물에 비해서도 턱없이 나약하고 힘없는 존재로 여겨졌다. 토템사상(totemism)에서는 동물을 숭상했는데, 이는 인간이 곰이나 호랑이 같은 동물만큼만 되었으면 하는 소망을 담고 있다. 동물보다도 약한 원시인은 서로 협력해야 했으며, 낯선 자라도 만나면 반가웠다. 문명의 진행이 도시의 건설과 함께 진행되었다는 사실 역시 인간이 자신보다 우위에 있는 자연과 맹수들의 위협으로부터 벗어나기 위해서는 도시로 모여들어 서로 협력해야 했음을 보여준다.

하지만 문명의 발달이 비약적으로 이루어진 근대로 접어들면서, 높은 수준의 과학기술과 산업혁명을 통해 부를 축적한 인간은 예전이라면 감히 엄두도 내지 못했던 자연의 정복을 통해 세상의 중심에 서게 되었다. 이제 인간은 더 이상 나약한 존재가 아니며 누구든지 세상을 호령할 수 있는 주인(master)으로서의 위상을 갖게 되었다. 그리하여 근대는 신에의 의탁에서 벗어나 인간을 해방시키고 휴머니즘의 시대를 열게 되었던 것이다.

그러나 이 휴머니즘은 세계 속에 존재하는 다른 주인인 타인에 대한 윤리적 고려가 빠진 '자기중심적 휴머니즘'에 불과하다. 그리고 이것이 바로 근대 이후 문명이 발전하고 더욱 편리한 세계가 도래했음에도 불구하고 인간이 서로에게 칼날을 겨누고 있는 이유이기도 하다. 더욱이 탈근대사회 지구촌에서 살고 있는 지구시민들이 근대적인 '자기중심적 휴머니즘'에만 매몰되어 있다면, 보다 다양하고 복잡해진 지구적 삶 속에서 인간관계는 더욱 악화되고 지구촌 형성 자체를 그 기반부터 흔들 것이다.

따라서 반쪽에 불과한 '자기중심적 휴머니즘'에서 벗어나 휴머니즘을 완성시키기 위해

서는 윤리가 필요하다. 그리고 지구시민인 현대인에게 요구되는 최소한의 윤리는 나에게 낯선 타인에 대한 인정, 즉 타자성에 대한 존중이다. 이것이 있어야만 나를 비롯한 개인들의 다양성이 보존되고, 이 다양성이 충돌하지 않고 새로운 창조와 화합의 기류를 만들 수 있다. 이 글은 이러한 문제의식 아래, 지구시민의 윤리를 종교적 태도에서 접근한 쾅(Hans Küng)과 타자에 대한 배려를 실존철학적으로 분석하고 있는 레비나스(Emmanuel Levinas)의 논의를 살펴 탈근대사회 지구시민의 윤리를 정립해보고자 한다.

II. 쾅에 있어서 종교와 윤리

지구화시대 시민의 윤리를 '지구윤리(global ethic)'라는 개념으로 처음 문제제기하고 이를 강조한 사람은 독일의 신학자이자 신부인 한스 쾅이다. 그는 오늘날과 같은 지구화시대에 "지구윤리 없이는 인류의 생존이 불가능하고 종교의 평화 없이는 세계의 평화도 있을 수 없다(Küng 1992, 12)"는 생각 아래, 1990년 『세계윤리구상(Projekt Weltethos)』을 출판하고 지구윤리 수립을 최고 목표로 강조해 왔다. 그의 주장은 1993년 9월 4일 미국 시카고에서 열린 세계종교의회 대표들의 공감을 얻어, '지구윤리선언(declaration toward a global ethic)'을 채택하는 성과를 거두기도 하였다. 쾅은 2001년 9·11 테러가 발생하기 10여 년 전부터 종교 간의 충돌을 예견하고 다양한 종교와 문화가 공존할 수 있는 지구윤리의 중요성을 설파해 왔던 것이다. 이 절에서는 종교적 입장에 초점을 맞춘 쾅의 지구윤리에 대해 살펴보기로 한다.²⁾

먼저 쾅은 현대인들이 엄청난 정치적·경제적·과학적 발전을 이루었음에도 불구하고 시급히 해결해야 할 고통 속에 갇혀 있다고 진단한다. 이런 고통이 평화를 해치고 폭력이 난무하는 세계를 만들어내고 있다는 것이다.

세계는 지금 고통 속에 있다. 그 고통은 너무 광범위하고 급박하여 우리는 그 고통의 뿌리가 얼마만큼 깊은 것인지 분명하게 드러나도록 하지 않으면 안 된다. 지금 평화는 우리를 교묘하게 피해가고 있고, 지구는 파괴되고 있으며, 우리 이웃은 공포 속에 살고 있고, 남자는 서로 소외되고 있으며, 많은 어린아이들이 부당하게 죽어가고 있다. 우리는 이런

2) 쾅의 윤리에 대한 부분은 필자가 공저한 "세계시민사회와 지구적 윤리"의 제3절에서의 논의에 바탕을 두고 이를 보완, 발전시킨 것이다.

상황이 지겹도록 싫다(Küng 1993, 13).

이런 상황을 타파하고 새로운 세계질서를 유지하려면 다양한 문화와 종교 간에 최소한 동의할 수 있고 인류가 공감할 수 있는 윤리를 세우는 것이 필요하다. 지구에 살고 있는 인류는 서로 다른 문화, 다른 국적, 다른 가치관, 다른 생활방식을 갖고 있는데, 이들이 함께 삶을 영위하기 위해서는 그들이 믿고 있는 가치체계로부터 최소한의 공통점을 찾아 그것을 윤리적 원칙으로 삼는 지구윤리를 수립해야 한다. 특히 링은 주로 종교간 평화를 중심 테마로 삼아 인간의 존엄성, 인간적인 대우, 상대방에 대한 올바른 인식과 차이를 포용해야 하는 삶의 자세를 강조한다(Küng 1992, 17).

현대사회 고통의 원인을 링은 크게 세 가지로 나누어 설명하고 있다((Küng 1991, 12-15). 첫째, 과학기술이 엄청난 속도로 발달했지만 그 기술의 남용이 자행되고 있으며, 현대인들에게 이를 저지할 지혜가 부족하다. 둘째, 경제가 자본주의 발달에 힘입어 지속적인 발전을 이루었지만 그 가운데 타인과 환경에 대한 배려가 결여되어 있다. 셋째, 정치적으로는 민주주의가 수립됐지만 제도에만 의존할 뿐 그것을 운용하는 현대인들에게 윤리가 결여되어 있다. 요컨대 현대사회는 자유와 평등을 강조하지만 지나치게 물질문명에 경도된 채 타인을 배려하는 윤리적 태도가 부족한 것이 고통의 근본원인이라는 것이다. 자본주의는 물론이거니와 그 반작용으로 등장한 공산주의도 체제를 유지하기 위해 경제적 통제 뿐만 아니라 정신적 통제를 가한 나머지 결국 인간을 고양된 존재로 만드는 데 실패했다. 그 동안 냉전시대를 지탱해 온 정신적 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 있으며, 윤리의식이 여기에 끼어들 틈은 보이지 않는다.

물론 링은 그 동안의 자유주의의 업적은 인정한다. 자유주의는 정치적으로 온갖 절대군주제적 국가권력에 맞서 개인의 자유 수호와 헌법에 의한 공권력 제한을 위해 노력했고, 경제적으로 사회영역으로부터 국가개입의 후퇴와 생업, 통상, 기업, 경쟁, 단결의 자유에 대한 인정을 얻어내고자 애썼다. 그러나 자유주의는 한편으로 윤리를 무시한 방종을 초래했으며, 경제적 자유주의인 자본주의는 시장의 자유만 강조할 뿐 이에 따르는 윤리적 원칙을 완전히 철폐하고 말았다. 따라서 현재의 자유민주주의는 윤리가 배제된 채 정치적 민주주의와 경제적 자유주의가 결합한 것에 지나지 않는다.

인류가 현대사회의 문제점을 치유할 수 있는 기회는 있었다. 링은 20세기 양차 세계대전

이 인류에게 총체적 위기를 제공했는데, 이때가 문제를 해결할 수 있는 절호의 기회였다고 생각한다. 하지만 그때마다 인류는 다른 길을 택했다. 예컨대 1차 세계대전의 비극과 바이마르공화국의 혼란을 겪은 독일은 국가사회주의로 회귀하였고, 일본은 태평양전쟁을 통해 동아시아를 군국주의로 휩쓸었다. 또한 2차 세계대전이 끝난 후 동구권은 마르크스주의를 잘못 오해함으로써 반동적인 운동에 그치고 말았다(Küng 1991, 3-6). 동구권이 몰락한 후 득세한 미국의 신자본주의는 사회를 물질주의로 몰들이고 더욱 더 정글의 장으로 만들어 갈 뿐이다. 이런 모든 잘못된 선택의 공통점은 윤리의 망각에 있다. 즉 20세기 인류의 최대위기는 사회의 비윤리성에서 비롯되었다는 것이다.

윤리에 대한 강조는 이미 고대로부터 있어 왔다. 서양의 고대와 중세 사상에서는 인욕(人慾)의 절제와 금욕을 도덕적 가치로 간주했다. 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. 윤리적 인간이야말로 공적(公的) 인간이며, 개인의 수양은 자신의 완성을 위해서 뿐만 아니라 사회를 위해서도 필수적이라는 것이다.

하지만 쿡이 말하는 윤리는 단순히 욕망의 억제를 뜻하는 것이 아니라, 욕망의 자유로운 발현을 인정하면서도 이 가운데 지켜야 할 최소한의 원칙에 따르는 것을 의미한다. 즉 어느 사회, 어느 종교, 어느 철학에서도 공통적으로 인정되는 것만 최소한 지키자는 것이다. 현대사회의 고통은 이 최소한의 것마저 지켜지지 않는 데 있다는 것이다. 쿡이 보기에, 현대사회는 이미 자유주의, 개인주의, 자본주의가 상당한 정도로 진행되었고, 그에 따라 다양성과 불안정성이 가중되고 있다. 따라서 그는 오늘날 너무나 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 지구윤리라고 설파한다(Küng 1991, 28). 이 윤리는 하나의 통일된 종교나 통일된 이데올로기에서 보이는 것과 같은 전체주의적 통일성(unity)의 이념이 아니라, 상이한 문화적·전통적 다양성 위에서 기초될 수 있는 공통성(commonality) 혹은 세계구속성의 가치와 이상을 담은 것이다.

쿡은 이 기본적 공통성을 '휴머니즘(humanism)'과 '상호성(reciprocity)'의 원칙으로 표현한다. 이는 칸트(Kant 2001)의 윤리관을 따르는 것으로서 '모든 사람은 인간적으로 취급받아야 한다'는 점과 '내가 원치 않는 것을 다른 사람에게 해서는 안 된다'는 것이 그 내용이

다. 주지하다시피, 칸트는 인간을 선의지를 갖고 있는 도덕적 존재로 전제하고, 그런 점에서 인간의 평등과 존엄을 논하고 있다.³⁾ 인간은 수단적 존재가 아니라 그 자체 목적으로서 존엄하다. 그런 점에서 모든 사람은 인간적으로 취급받아야 하며, 내가 원치 않는 악한 행동을 존엄한 존재인 타인에게 행해서는 안 된다. 이를 어기는 것은 인간이 존엄한 존재임을 부정하는 것이다.

이 두 원칙은 칸트에서 뿐만 아니라 서로 다른 문화나 철학, 종교에서도 똑같이 발견된다. 이는 기독교뿐만 아니라 불교, 요가철학, 유대교, 이슬람교, 유교 사회에서도 공통적인 덕목인 것이다. 물론 역사적으로 볼 때 이 원칙이 잘 지켜지지 않은 경우가 많이 있으며, 그것이야말로 비윤리적, 반인륜적이라고 지탄받아야 마땅하다. 예컨대 나치독일이나 소비에트 공산주의, 일본의 한국 식민통치가 그 경우에 해당된다. 하지만 이 덕목 자체는 동서고금 어디에서도 동의할 수 있고 지켜져야 하는 최소한의 인간적 양심이다. 이것이 없다면 인간의 존엄성은 담보하지 못할 것이다.

그런데 이 윤리관은 유교에서처럼 사회관계의 필요성에서 비롯되는 현실적인 윤리라기 보다는 원칙적인 것을 강조하는 것으로서 종교와 연관이 깊다. 본래 신학자이며 가톨릭 신부인 쾨링은 윤리란 단순히 인간과 인간 사이에서 발생하는 덕목이 아니라 인간이 신과 조우할 때 느끼는 감정이라고 본다. 즉 인간이 종교적일 때에만 윤리적 태도가 함양될 수 있다는 것이다. 하지만 이때 종교는 단순히 천상의 세계를 부러워하고 지향하는 태도와는 구별된다. 쾨링에 있어서 종교란 “신에 대한 사유나 교리가 아니라 신과의 조우에 대한 인간의 응답(Küng 1994, 55)”으로서, 이러한 초월적 신에 대한 인간의 태도에서 윤리가 생긴다는 것이다. 그런 점에서 윤리란 단순히 인육의 억제가 아니라 신으로 표상되는 초월성에 대한 경외이다.⁴⁾

3) 이런 칸트의 윤리관은 정치적으로도 큰 함의를 갖는다. 칸트는 인간을 능력이나 신분, 재산 혹은 다른 어떤 것에 의거해 분류하지 않고 그 존재만으로도 존엄성을 갖는다고 설파함으로써 인간의 평등에 대해 논하고 있다. 이런 평등사상은 당시로는 획기적인 생각으로서 인권사상의 발달 및 민주주의 발전에 큰 도움을 주었다. 하지만 존엄한 인간이 실제로 있어서 윤리적으로 행동하지 않는다면 민주주의나 평등한 사회를 구현할 수 없다. 그런 점에서 현대사회의 문제점은 인간이 존엄하다는 윤리적 관점을 망각한 데 있을 뿐만 아니라, 존엄한 인간이 현실세계에서는 왜 윤리적으로 행동하지 않는가에 관한 실천적인 문제를 등한시한 데 있다.

4) 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.

하지만 모든 종교가 그런 것은 아니다. 쾨은 종교의 종류를 셋으로 나눈다(Küng 1994, 13-14). 먼저 천상(heaven) 또는 초월성(transcendence)에 대한 믿음의 경건함(piety)을 유지하고자 하는 종교로서, 여기엔 유대교, 기독교, 이슬람교가 포함된다. 두 번째로는 신비주의(mysticism) 종교가 있으며, 이는 인간과 천상과의 궁극적 합일을 추구하는 것으로서 힌두교, 불교, 자이나교가 여기에 속한다. 그리고 마지막으로 지혜(wisdom)의 종교가 있는데, 이는 인간이 성인(聖人)의 경지에 이르는 것을 목표로 하는 것으로서 유교가 이에 해당된다.

각각의 특성을 보다 구체적으로 살펴보면, 첫 번째 경건함으로서의 종교는 합일할 수 없는 천상의 신과 인간 간의 문제에 집중하면서 신의 소리를 듣고자 하는 데 열중한다. 이는 인간과 신의 존재론적 차이(ontological difference)를 전제하고, 그 가운데 인간은 보이지 않고 경계를 넘을 수 없는 천상에서 들려오는 소리에 귀를 기울여야 한다고 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. 이 경우 소통을 하기 위한 문자, 시각 등이 중요해진다. 그리고 이런 종교는 인본적인 종교로서 세속적이며 근대적인 종교라 할 수 있다. 그런 점에서 유교는 가장 인간적이고 근대화된 종교이며, 윤리 특히 인륜을 강조하는 종교인 것이다.

이 셋 중에서 쾨은 인간들 사이에 윤리적 관계를 형성하기 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 그의 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 이해해서는 안 된다는 것이다. 그리고 이것을 인식해야만 비로소 인간 사이의 윤리적 태도가 가능해진다.

그런데 쾨은 종교적 믿음이 없는 비신자들도 얼마든지 윤리적일 수 있다고 본다. 즉 비신자도 윤리적으로 살 수 있으며, 신자들도 이것을 인정해야 한다는 것이다. 중요한 것은 신앙인인가 아닌가가 아니라 “현재 윤리적으로 살고 있는가”의 문제이기 때문이다. 윤리에 관한 한 신자나 비신자 모두 서로 존중하고 협력해야 한다. 왜냐하면 양자 모두 가치부

재, 규범부재, 의미부재라는 공통의 위험에 노출되어 있으며, 공동의 운명에 놓여 있기 때문이다. “의견의 일치가 없으면 어떤 내적 평화도 사회적 갈등도 비폭력적으로 해결할 수 없고, … 당사자들의 묵시적인 동의가 없이는 제도의 성립도 없는(Küng 1992, 91-92)” 것이다.

하지만 쿡은 보편적인 인간의 감정인 종교에 무지하거나 무관심한 철학만으로는 윤리의 절대적인 기준을 제시하지 못한다고 본다. 윤리적 삶이란 인간의 내재적 자율성을 표현하는 것인데, 이때 윤리적 요구의 절대성과 보편성의 근거를 제시하려 할 때 종교가 필요하기 때문이다. 달리 말하면, 인간 현존의 유한한 조건으로부터 그리고 인간적인 절박성과 필요성에서 하나의 절대적인 요구인 정언적 당위, 즉 윤리의 근거를 도출할 수는 없다는 것이다. 다만 그 근거 위에서 철학은 윤리적 해석을 다양하게 하며, 그렇기 때문에 이런 해석 간의 대화를 통해 공통분모인 지구윤리를 세워야 한다.

윤리적 요구 그리고 당위의 절대성이 지니고 있는 정언적 특성은 한계와 제약에 부딪치고 있는 인간에 의해서가 아니라, 그 대신 절대에 의해 그 근거가 제시된다. … 이 절대성은 오로지 최종적이고 최고의 실재일 수 있다. 그러나 이 실재를 합리적으로 증명해낼 수는 없다. 하지만 이 실재는 다양한 종교들에 의해 이해되고 해석되는 것처럼 이성적 신뢰만으로 수용될 수는 있다(Küng 1992, 117).

그러나 지구상에는 자신의 절대성과 보편성을 주장하는 수많은 종교들이 있다. 천상에 대한 경외감을 갖는 기독교나 유대교 외에도 신비주의적 종교나 인문주의적 종교들도 존재하며, 그것들의 종교성을 부인할 수는 없다. 그런 점에서 지구윤리의 기준을 모든 종교가 동의하는 것으로 정한다고 할 때 하나의 문제가 발생한다. 즉 자신만의 절대성과 보편성을 주장하는 종교는 일반적으로 지나치게 경직되어 있기 때문에 상호충돌의 가능성이 있으며, 이것이 문명충돌의 원인이 되어 지구를 파괴할 수 있는 것이다. 예컨대 미국에서의 9·11 테러에서 보듯이, 이슬람문명과 기독교문명은 결국 충돌할 수밖에 없으며 이는 공통성을 바탕으로 하는 지구윤리 수립에 걸림돌이 된다. 쿡도 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 없도록 방향감과 규범을 상실하게 만들었다.

기독교도 예외는 아니다. 근본적인 면에 있어서 기독교는 여전히 진리적이다. 이는 기독교가 궁극적 가치와 진리를 선포하면서 인간의 실존을 여러모로 풍요롭게 해줄 뿐만 아니라, 궁극적 가치와 진리에 헌신하려는 이들에게 절대적인 신념과 용기를 주기 때문이다. 하지만 역사적 실체로서의 기독교는 여러 단계⁵⁾를 거치면서 때로는 사회를 달래주기도 했지만 다른 한편 인간을 억압하고 정신적 미아로 만들기도 했다. 특히 근대 계몽주의 패러다임 단계에서의 기독교는 근대 이성과 결합하여 독단적이고 억압적인 도구의 역할을 자행하는 우를 범했다. 지금은 이런 근대적 종교의 단계를 넘어 ‘포스트모던 패러다임’⁶⁾으로 접어들었으며, 이는 다양한 종교들의 실체를 인정하고 이들 간의 대화와 평화를 이루는 작업이 필요하다는 것을 인식한 결과이다.

그리하여 쾅은 종교 간 대화의 필요성을 역설한다. 서로 진리라고 외치는 “종교 간의 대화 없이는 평화도 없다(Küng 1992, 108)”는 것이다. 쾅은 종교 간의 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 1992, 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. 따라서 쾅이 말하는 윤리적 태도를 함양할 수 있는 종교란 폐쇄된 절대성만 내세우는 것이 아니라 열린 보편성을 지닌 종교이다.

따라서 9·11 테러와 같은 사건은 어떤 이유로도 정당화될 수 없는 비인간적이고 비윤리적인 행위이다. 만약 그들이 윤리적 태도를 지녔다면 타인도 하나의 인간으로 대했을 것이

-
- 5) 쾅은 쿤(Thomas S. Kuhn)의 패러다임 전환으로부터 영감을 얻어 역사 속에서의 기독교 패러다임 전환을 6단계로 나누어 설명하고 있다. 첫째 원기독교 묵시문학 패러다임, 둘째 고대 교회 헬레니즘 패러다임, 셋째 중세 로마가톨릭 패러다임, 넷째 종교개혁 패러다임, 다섯째 근대 계몽주의 패러다임, 여섯째 현대의 일치운동 패러다임이 그것이다(Küng 2002).
- 6) 쾅은 종교에 있어서 포스트모던 패러다임으로의 전환을 주장한다. 이 패러다임에서 제기되는 주요 문제들은 생태계, 여성, 분배정의, 종교의 다원성 등이다. 그리고 현실의 다양한 차원에서 과제가 형성되는데, 1) 우주적 차원: 인간과 자연, 2) 인간론적 차원: 남성과 여성, 3) 사회정의적 차원: 빈자와 부자, 4) 종교적 차원: 인간과 신의 과제가 그것이다(Küng 2002, 947). 그리고 종교 간의 대화는 이런 포스트모던 패러다임의 중요한 실천과제이다.

며, 또한 지구적 책임을 상기하고 테러를 자행하지 않았을 것이다. 여기서 쾅은 윤리의 중요한 특징으로서 책임이라는 말을 사용한다(Küng 1992, 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(Weber 2004)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 쾅의 논리와 근본적으로 상통한다. 왜냐하면 응답(response)은 책임(responsibility)과 같은 어원을 갖기 때문이다. 즉 초월적 신에 대한 인간의 응답은 우리가 지구적 책임을 져야 한다는 윤리적 태도를 갖는 것을 의미한다. 그런 점에서 인간의 종교적 목표는 신과 같은 존재가 되는 것이 아니라 인간세계에서 자신의 책임을 다하는 것이다.

그러나 인간이 신적인 존재가 되는 것만큼이나 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 쾅은 현실적으로 접근한다. 인간은 애매하고 이중적인 존재이다. 인간은 선할 수도 있고 그렇지 않을 수도 있다. 그런 점에서 윤리로 충만한 이상적인 국가의 완성엔 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 쾅은 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. 이때 중요한 것이 윤리교육이다. 윤리교육이라는 말은 자칫 무기력하거나 수동적인 말로 들릴 수도 있다. 하지만 쾅은 오늘날 윤리교육의 퇴화와 부재로 인해 윤리성을 점점 잃어가고 있다고 지적한다. 윤리

교육마저 없다면 현대인은 윤리에 점점 무감각해질 것이다. 따라서 윤리교육은 그냥 하찮은 일이 아니라 현 시점에서 가장 실천적인 일이다.

근대는 인간이 주체임을 밝혔다. 하지만 근대의 '자기중심적 휴머니즘'은 인간의 존엄성은 고양시킨 반면 인간사의 갈등과 충돌을 강화시켰으며, 그 결과 반쪽짜리 휴머니즘에 불과하다. 진정한 휴머니즘이 완성되기 위해서는 '자기중심적 휴머니즘'을 넘어 타인을 배려하는 '윤리적 휴머니즘'으로 승화되어야 한다. 이에 쾅은 인간이 신 앞에서 무한한 한계를 느끼면서 경건함을 견지하고, 신에 대한 경건한 응답으로서 낯선 타인과 협력하여 지구에 대해 책임을 지는 자세가 필요하다고 역설한다.

III. 레비나스에 있어서 타자와 윤리

레비나스가 윤리를 인간의 본질로 여기게 된 것은 유대인인 그가 독일 국가사회주의의 전체주의적 악행을 직접 경험한 것과 연관이 있다. 그는 자신의 부모와 형제를 모두 나치의 가스실에서 잃었으며, 이런 개인적인 상처(trauma)는 그의 윤리학적 태도에 깊은 영향을 미쳤다.

레비나스가 보기에, 나치즘이 초래한 참담한 결과는 근대 서구의 주체중심적 철학에서 비롯된다. 물론 레비나스가 주체 자체를 부정하지는 않는다. 다만 주체가 윤리적 주체가 아닌 전체주의적 주체로 타락한 것이 문제이다. 요컨대 나치즘에서 절정에 이른 현대사회의 제 문제들은 근대가 상정한 잘못된 주체 개념 때문이라는 것이다. 데카르트 이후 근대 서구철학은 코기토적 주체를 전제하고 이를 세계의 주인으로 삼았는데, 이는 자아의 의식 속에서 자신에게 환원되지 않는 타자들(others)을 보편성(universality)과 통일성(unity)이라는 미명 아래 억압하고 지배하려 하는 '지배의 철학(philosophy of domination)'으로 전락하고 말았다.

이런 '지배적 자아'는 결코 진정한 의미의 주체가 아니며, 타자들에 대한 존중과 배려가 있는 윤리적 존재가 되어야만 비로소 진정한 주체로 거듭날 수 있다. 그런 점에서 레비나스는 윤리를 존재론이나 인식론을 넘어서는 제1철학이라고 본다. 이 절에서는 이러한 레비나스의 윤리관에 대해 알아보기로 한다.

레비나스는 근대적 주체 개념을 추적하는 일부부터 시작한다. 그에 의하면, 서구 근대철학은 '자율적인 자아(autonomous self)'의 형성을 최종 목표로 삼고, 이 주체에게 낯선 것은

존재하지 않으며 합리적으로 표현될 수 없는 현상은 이해불가능한 것으로 간주한다. 즉 코기토(cogito)로서의 인간은 이성적인 자아이며 이는 타자들을 합리적으로 흡수함으로써 최종적 단계에서 자율적인 자아로 완성된다는 것이다.

그러나 레비나스가 보기에, 이런 종류의 사고방식은 자아론(egology)에 불과하다. 자율적이고 합리적인 주체를 정당한 것으로 상정한 근대 서구의 주체성은 사실상 전체성(totality)을 추구한 것이며, 그 결과 전체에 환원되지 않는 타자성(otherness)에 대한 폭력과 테러를 자행해왔을 뿐이다. 아도르노(Adorno 1987)식으로 말하자면, 서구 근대성은 전체성을 추구하는 자아중심적 주체가 '동일성의 철학(philosophy of identity)'을 원리로 삼아 근본적으로 동일자에 환원될 수 없는 타자성을 자기 내부로 포섭하려 함으로써 타자에 대한 지배와 폭력을 강화시켜 왔다. 이러한 전체주의적 시도는 헤겔철학의 이론적 완성을 거쳐, 20세기에 들어와 1·2차 세계대전이라는 전대미문의 폭력을 초래했다. 이 양차대전의 철학적 배경에는 타자성을 용인하지 않고 파괴하려는 전체주의적 태도가 자리 잡고 있는 것이다(Levinas 1985, 73-83).

이런 주체성의 문제점을 제대로 직시한 것은 하이데거에서부터이다. 하지만 하이데거(Heidegger 1962)는 이 문제점을 해결하기 위해 인간을 현존재(Dasein)로 설정해 존재자(beings)인 인간들을 초월한 존재(Being) 그 자체에 회귀하려 함으로써 인간의 자기 내면보다 외부에 의존하려는 또 다른 문제점을 야기한다.⁷⁾ 이런 경우 현존재로서의 인간은 자신의 주체성을 잃게 되고 주체의 개인적 책임에서도 방면될 뿐이다. 이와 달리 레비나스의 목표는 인간의 주체성 자체를 없애는 것이 아니라, 인간을 윤리적 존재자로 설정함으로써 주체성의 내용을 바꾸려는 것이다. 즉 주체로서의 인간을 “타자에 대한 환영(welcome)과 환대(hospitality)로 제시”함으로써 “자신의 무한 관념을 완성(Levinas 1969, 27)”하는 계기

7) 레비나스는 처음엔 하이데거 철학에 열광하며 그에게 존경을 표했다. 하지만 하이데거가 나치즘에 협력하게 되자, 그의 존재론의 문제점을 지적하고 이를 넘어서는 윤리학적 전환을 시도했다. 하지만 필자가 보기에, 레비나스 철학은 하이데거로부터 깊이 영향받았을 뿐만 아니라, 그것을 계승하고 있다고 여겨진다. 여기서 레비나스가 제시한 존재와 존재자의 구별조차 사실은 하이데거 철학에 근거한 것이다. 또한 레비나스는 하이데거의 현존재가 존재자를 무시하는 개념이라고 생각하는데, 이는 크나 큰 오해이다. 하이데거 역시 근대 서구철학의 잘못된 주체성을 비판하면서, 그 근거로 존재에 관해 논한 것이다. 다만 둘 사이의 차이는 하이데거의 경우 존재자가 존재 속에 거주하는 것 자체를 윤리로 파악하고 있으며, 레비나스는 존재자로부터 초월하여 존재와 관계 맺는 것을 선한(good) 관계라는 윤리로 규정할 뿐이다. 둘 사이의 차이와 공통점에 대해서는, 이동수(2006)를 참조하라.

로 삼고자 하는 것이다.

그런데 서구사상에서 타자는 일반적으로 적대시되어 왔다. 예컨대 사르트르(Sartre 1994)에 있어서도, 타인의 등장은 나를 즉자적 존재(being-in-itself)가 아닌 대자적 존재(being-for-itself)로 만들기 때문에, 즉 타인이란 존재는 나를 대상화하고 그럼으로써 나로 하여금 소외를 경험하게 만들기 때문에 “타인의 시선은 곧 나의 불행의 시작”이다. 특히 희소성으로 특징지어지는 인간세계에서는 자원의 획득을 둘러싼 갈등 속에서 타인은 항상 나의 적으로 존재하며, 따라서 인간은 사회에서 항상 적대적인 인간(anti-man)으로 살아간다. 타자란 주체의 삶에 위협이 되거나 공포를 주는 존재이며, 나와 타인과의 관계는 항상 갈등관계밖에 안 되는 것이다.

한편 독일 국가사회주의의 이론적 기초를 마련한 슈미트(Schmitt 1985)는 정치세계에 살고 있는 타인들을 적(enemy)과 동지(friend)로 구분하면서 타자성을 제거하고자 한다. 그는 인간이란 자신과 동질적인 존재는 동지로 받아들이지만 이질적이거나 동일성으로 환원되지 않는 존재 즉 타자성을 지닌 존재는 항상 적으로밖에 간주할 수 없는 존재라고 본다. 그리하여 민주주의 사회도 결국 동질성이 충만한 동지들의 세계로 만들어야 한다고 주장하면서 타자성의 말살을 시도했으며, 그것의 정치적 결과물이 바로 국가사회주의였다.

그러나 레비나스가 보기에, 이와 같이 주체가 타자에 대해 적대적 관계를 갖는 이유는 타자를 인격적으로 만나는 것이 아니라 하나의 객관화된 대상으로만 간주하기 때문이다. 즉 타인을 세계 속에서 얼굴을 직접 대면하고 또 다른 주체로서의 타아(alterity)로 경험하는 것이 아니라, 항상 의식의 내부에서 나의 주체적 위치를 버리지 않은 채 타인을 자기반사(self-reflection)의 대상으로서만 바라다보기 때문이라는 것이다.

뿐만 아니라 의식작용 속에서 만나는 타인과의 갈등적 경험은 오히려 나의 자아의식을 성숙시켜주는 계기가 되며, 따라서 자아는 타인과 갈등적 상황에 놓이는 것을 마다하지 않는다. 좀 더 구체적으로 말하자면, 의식 속에서 나는 대상적 존재인 타자의 등장으로 내 자신의 불안정을 경험하지만, 그 속에서 타인을 동일화를 통해 나에게 포섭시킴으로써 나 자신 더욱 확고하고 지배적인 주체가 될 수 있다는 것이다. 이와 같이 타인과의 갈등적 과정을 통해 나는 궁극적으로 데카르트가 말하는 코기토적 주체로 확립된다.

하지만 이런 관점은 주체에 대한 오해에서 비롯되었다. 주체란 영어로 subject인데 그 어원은 희랍어의 hypokeimenon, 라틴어의 subiectum이다. 이때 hypokeimenon과 subiectum은 “밑에 놓여있는 것”을 뜻하는데, 고대에는 실체(substance)가 그것이라고 보았고, 중세

에는 신(God)이 그 자리를 차지하고 있었다. 그런데 신을 부정하면서 등장한 근대세계는 인간이 그 자리를 대신하면서 자기 자신을 그 “밑에 놓여 있는 것”으로 설정한다. 이때 인간의 *subiectum*은 나의 인식, 즉 자아의식이며, 그리하여 결국 “밑에 놓여 있는 것”과 나와 의 관계는 “밑에 놓여 있는 자기인식”과 “실제적 나”의 관계로 전회된다. 이러한 자아의식 속에서 나는 내부에서 자신의 존재 근거를 찾는 ‘절대적 자아’로 격상되어 신을 대신해 이제 자기 자신이 주체의 위치를 획득하는 것이다.⁸⁾

이와 같은 자아의식의 형성은 자아에 대해서는 확실한 근거가 되지만, 그 대신 타자성을 희생해야 하는 대가를 치러야 한다. 왜냐하면 자아의식은 타자를 자기 속에 존재하는 ‘그것’으로 이해하려 하며, 자신의 안전을 위해 타자성에 대한 지배를 확고히 하고자 하기 때문이다. 이때 타자는 나에게 의해 대상으로만 취급되며, 따라서 ‘객체의 사물화(the objectification of object)’가 초래된다. 타인은 내가 근거하는 *subiectum*이 아니기 때문에 저 밖에서 있는 대상이며, 그것을 내가 포착하기 위해서는 도구적인 인식작용을 통해 내가 이해할 수 있는 ‘동일성’으로 환원시켜야 한다.

뿐만 아니라 타자를 대상으로 간주하는 나 역시 그 대상으로부터 떨어져 있기 때문에 또 하나의 객체로 존재하게 된다. 즉 이번에는 ‘주체의 사물화(the objectification of subject)’가 발생하는 것이다. 그 결과 현대의 주체는 타자가 없는 고독한 ‘홀로주체’이며, 인간들은 더 이상 사회적 관계를 유지하지 못하고 세계로부터 점차 멀어지는 원자들로 분해된다. 이러한 인식 속에서는 인간과 인간 사이의 ‘인격적 관계’란 발생할 수 없으며 오직 ‘나르시시즘(narcissism)’만 나타날 뿐이다. 자아는 타자성에 직면해서도 동일자로 존재하며, 자기 자신에 빠져있는 것이다.

나는 여러 변이들 속에서도 동일하다. 나는 그 변이들을 스스로에게 표상하며, 그것들에 대해 사유한다. 이질적인 것들을 포용하는 보편적인 동일성은 주체를 형성한다. 보편적 사유는 코기토인 것이다. 또 다른 의미에서 나는 여러 변이들 속에서 동일하다. 사유하

8) 이런 설명은 레비나스가 비판했던 하이데거의 논의와 오히려 일맥상통한다. 하이데거에 의하면, 서양 존재론은 고대 그리스의 *hypokeimenon*에서 시작되어 아리스토텔레스의 *energeia*로 변화하고 이것이 중세의 *actualitas*를 거쳐 *subiectum*으로 전회되어 그 후 근대적 *subject* 개념을 형성했다는 것이다. 이때 문제의 출발은 단지 현전만을 뜻하는 *energeia*를 스킴라 철학자들이 충만한 실현을 뜻하는 *actualitas*로 잘못 번역하면서부터 비롯되었으며, 이런 충만한 실현의 의미가 근대적 주체를 뜻하는 *subject*에 포함됨으로써 주체의 절대성이 공고해졌다는 것이다 (Heidegger 1973, 26-29).

는 나는 스스로 사유하는 것을 경청하거나 그 깊이에 흠뻑하며, 스스로에게 타자가 된다. 따라서 그것은 자기 눈앞만 바라보는 그 유명한 사유의 순진함을 발견한다. 나는 자신의 사유에 귀 기울이며, 자신이 독단적이라는데 놀라고, 자신으로부터 멀어진다. 그러나 이런 타자성에 직면해서도 나는 항상 동일하며, 자기 자신에 빠져 있고, 놀라는 자신을 배신할 수는 없다(Levinas 1969, 36).

이러한 '객체의 사물화,' '주체의 사물화'가 나타나는 것은 인간이 세계를 자신의 의식 속에서 표상(representation)만 하고자 하기 때문이다. 즉 세계로부터 떨어져 있는 나는 나의 의식 속에서 객관적으로 세계를 표상하고, 그럼으로써 세계를 내 안으로 들어오게 한다. 이것은 일견 주체와 객체가 통일되는 것처럼 보이지만, 실상은 객체가 고유의 타자성을 잃어버리고 주체의 의식 속에서 표상된 일부만 흡수되는 것에 불과하며, 이때 주체에게 흡수되지 않는 타자성의 대부분은 마치 세계에 존재하지 않는 것처럼 취급받게 된다.

레비나스는 이러한 표상작용은 인간이 세계를 대하는 올바른 방식이 아니라고 본다. 인간이 세계를 제대로 접할 수 있는 것은 표상이 아니라 향유(enjoyment, jouissance)작용 속에서이다. 이것은 의식주체가 객체를 인식하는 의식작용이 아니라, 세계로부터 나의 삶을 살고 있음(to live from)으로 해서 발생하는 세계에 대한 누림이다. 우리는 세계 속에서 먹고, 일하고, 놀고, 산책하며 산다. 또 세계 속에서 만나는 햇빛, 공기, 바람, 흠냄새 등은 그냥 객체가 아니라 우리의 향유의 대상이다. 요컨대 세계는 나의 활동을 가능하게 하는 젖줄이며 나의 생활환경이다. 내가 딛고 서 있는 땅은 내가 그것에 대해 생각하는 것과 상관없이 나를 떠받치고 있으며, 그 때문에 나는 주체로 존재할 수 있다. 따라서 이 주체는 세계를 자신에게 환원시키려 하지 않으며 오히려 그 세계의 외재성을 보존하고자 한다(Levinas 1969, 90-92).

이런 향유작용이 일어나기 위해 무엇보다 필요한 것은 내가 경험 속에서 대상을 직접 만나는 것이다. 그리고 이 경험 속에서 의미를 구성하는 것은 내 의식의 적극적인 능동성이 아니라, 경험 속에서 조우하는 것의 비표상적 특성 혹은 감각성(sensuality)이다. 즉 나는 세계 내 사물들과 마주치면서 그것을 내 의식 속으로 포섭하는 것이 아니라, 그것들이 활성화되고 나에게 다가오는 것을 느끼면서 그 존재를 인식하게 된다. 이때 대상들은 육화(incarnation)된다. 즉 대상들은 그 실체를 잃고 공허한 표상으로 내 의식 속에 삽입되는 것이 아니라, 그 자체 육신을 갖고 있는 것으로서 내 앞에 존재하고 있음을 확인하게 되는 것이다. 그리고 이때 그 대상이 나로부터 독립되어 있음을 절감하고 그 존재를 승인하게 된

다.⁹⁾

따라서 우리는 타인을 만날 때 나의 주체적 의식작용 속에서 그것을 표상시켜 동일화시키려는 태도로 만나서는 안 된다. 내가 타자를 경험하는 것은 먼저 면대면의 직접적인 조우(encounter)를 통해서이다. 그리고 직접적인 경험으로서의 면대면(face-to-face) 조우의 핵심은 타자의 얼굴(face)을 경험하는 것이다. 타자의 얼굴은 나의 의식 속에서 결코 표상될 수 없다. 또한 그것은 그저 세계에 나타나는 현상(phenomenon)도 아니다. 현상이라는 것은 어떤 것과의 관계를 통해 자신의 의미를 드러내지만, 타자의 얼굴은 그 자체로서 의미를 가지며 세계로 자기 자신 현현(epiphany)하는 것이다. 즉 타자의 얼굴은 보이는 것이 아니며, 나의 생각으로 붙잡을 수 있는 것도 아니고, 오히려 나를 그 얼굴 너머의 세계로 인도하는 그 무엇이다.

타자가 스스로를 드러내는 방식은 내 안에서 이루어지는 타자에 대한 인식을 넘어선다. 우리는 여기서 타인의 얼굴을 명명한다. 이 방식은 내가 바라봄으로써 주체적으로 어떤 것을 파악하는 것도 아니고, 하나의 형상을 만들기 위해 몇 개의 성질들을 조합하는 것도 아니다. 타자의 얼굴은 매 순간마다 나에게 이런 모든 조작된 이미지들을 파괴하고 쓸어낸다. 이런 개념은 모두 주체의 도구로서만 존재할 뿐이며, 감각자료의 재료로서만 적절한 것이다(Levinas 1969, 50-51).

이때 나 자신은 자신을 초월하게 된다. 표상의 경우, 나는 자신의 욕구(need)를 충족시키기 위해 대상(타자들)을 나의 세계 속으로 흡수하여 소유하고자 함으로써 결국 내 안에서만 머무르게 되지만, 향유 속에서 타자의 얼굴을 마주칠 때 나는 자기와의 관계를 끊고 나에게서 벗어나며, 타자를 그 벗어난 낯선 곳에서 조우하게 되는 것이다. 바로 이런 계기 속에서 인간은 자신을 초월하고자 하는 욕망(desire)을 통해 자기 밖으로 나아갈 수 있게 된다. 즉 초월은 나 자신을 버리고 낯선 곳을 열어줌으로써 자기 자신과의 결합관계에서 벗어나게 해준다(Levinas 2003, 157).

그런데 초월 속에서 내가 조우하게 되는 타자의 얼굴은 나에게 무한(infinity)으로 다가

9) 차이와 다양성을 강조하는 포스트모더니스트들이 몸의 중요성을 강조하는 이유도 이와 관련이 있다. 그들은 실존철학으로부터 영향을 받아 몸이 실존의 가장 중요한 양식임을 인식하고 있으며, 이때 몸과 몸의 구별이 서로에게 결코 환원될 수 없는 근본적인 차이의 양태임을 밝히고 있다. 현대철학에서 몸의 중요성을 직시한 선구적인 작업은 메를로퐁티에서 발견된다(Merleau-Ponty 1968).

온다. 즉 얼굴의 현현은 인식작용을 통해 환원되지 않는 '나의 결핍'으로 나타난다. 타자의 얼굴이 보여주는 것은 나에게서 결코 없는 것이며, 그렇다고 내가 알 수 있는 것도 아니고, 오히려 나를 그 곳으로 인도하면서 나의 응답을 기다리는 일종의 신비로 다가온다. 우리는 타자의 얼굴을 마주하면서 오히려 그것에 응답해야 하는 의무를 진다. 즉 나는 그것을 마주하는 순간 나와 다른 타자성을 느끼면서 타자인 그것에 응답해야 하는 윤리적 의무를 지니게 되는 것이다.

이때 윤리적이라는 것은 "타자의 얼굴에서 드러나는 명령(Levinas 1969, 199)"을 지칭하는 것으로서 타자는 얼굴로서 나에게 명령하면서 나타나고, 나와 얼굴을 마주함으로써 나로 하여금 응답(response)을 요구하고 책임(responsibility)을 느끼게 만든다. 즉 윤리란 단순히 혼자서 도덕적인 삶을 사는 것을 의미하는 것이 아니라, 무한으로 다가오는 타자에 대해 내가 응답하는 책임을 무한으로 진다는 다짐인 것이다. 이런 경우에만 나는 타자와 더불어 상호주관적 관계를 형성하며, 이 상호주관성은 나의 타자에 대한 윤리적 태도에서만 나온다(Levinas 1969, 85-92).

그런데 이런 논의가 전제하는 것은 타자는 나와 같은 지평에서 흡수되는 존재가 아니라 나의 표상의 차원을 넘어 위치한다는 것이다. 만약 타자가 나와 같은 지평에 위치하고 이해의 대상으로 존재한다면, 윤리적 관계라는 것 자체가 성립될 수 없다. 서구 근대철학이 상정하는 윤리적 관계 속에서는 타자를 항상 같은 차원 혹은 지평 내의 존재로 상정하기 때문에, 타자를 나의 표상 속에서 용해시키거나 혹은 나를 위협하는 존재로 간주하여 말살시키고자 한다. 윤리적 관계란 이와 같이 용해시키거나 말살시키지 않고 타자를 타자로서 보존하는 것을 의미한다. 이때 타자는 자아에 대칭되는 의미로 존재하는 것이 아니다. 타자는 나 또는 자아, 주체 등으로 환원될 수 없는 것으로서 주체의 의식적 지향성이나 공동존재로서의 의미를 갖는 동일자의 의미로 파악되지 않는 그 무엇인 것이다.

나와 다른 지평에 있는 타자가 우리를 형성하는 것은 오직 윤리적 관계 속에서만 가능하다. 너와 나는 공통의 속성을 평등하게 갖고 있어서 우리가 되는 것이 아니다. 내가 윤리적일 때 나는 나를 초월하여 타자에게로 향한다. 이때 초월(transcendence)이란 글자 그대로 무엇에서 무엇으로의 '이행'을 의미한다. 즉 자기 자신을 초월하여 타자를 타자로서 접하는 것이며, 이 이행의 과정이 바로 '존재론적 모험'인 것이다. 그리고 이 속에서만 서로에게 타인인 인간은 비로소 '우리'에 대한 관념이나 '형제애'를 느낄 수 있게 된다(김연숙 1999, 113-114). 즉 인간이 '우리'가 될 수 있는 것은 타자에게로의 초월 속에서도, 이는 윤리적 태도 속에서만 가능하다.

IV. 결론

이상에서 우리는 킵이 말하는 종교적 태도에서 오는 윤리와 레비나스가 말하는 타자에 계로의 초월 속에서 오는 윤리에 대해 살펴보았다. 이를 요약하면 다음과 같다.

첫째, 킵과 레비나스는 모두 현대사회의 제 문제가 비윤리성에서 비롯되었다고 보고 윤리적 태도의 발현을 주장한다. 둘째, 먼저 킵은 다른 종교, 다른 문화, 다른 가치관이 혼재하고 있는 현 상황 속에서는 지구촌 사람들이 최소한의 원칙을 지키는 지구윤리를 정립해야 한다고 본다. 셋째, 이런 윤리적 태도는 단순히 도덕적인 문제가 아니라 종교적 태도를 통해 함양되는데, 여기서 종교적 태도란 신과 조우한 인간의 응답을 일컫는 것으로서 초월성에 대한 경건함을 갖는 종교적 태도를 통해 인간은 타인에 대한 경외와 협력의 필요성을 느끼고 지상에 대해 책임을 지게 된다. 넷째, 이를 구체화하기 위해 종교 간의 대화, 문명 간의 대화를 진작해야 하며, 종교나 문명 모두 열린 종교, 열린 문명이 되어야 한다. 다섯째, 반면 레비나스는 현대사회 폭력성의 원인이 통일성과 전체성을 추구하는 잘못된 근대적 주체가 타자성을 말살하려는 데 있다고 본다. 여섯째, 이런 상황을 극복하기 위해서는 대상과 세계를 자기의식의 표상관계에서 파악하고 이를 동일성으로 환원시키고자 하는 근대적 주체의 인식론을 버리고, 대상과 세계를 실존적 향유관계 속에서 직접 대면함으로써 타자를 환원할 수 없는 타자성 그 자체로 받아들이는 태도가 필요하다. 일곱째, 윤리란 이와 같이 환원되지 않고 자신과 다른 지평에 존재하는 타자성을 인정하고 이에 응답하여 무한한 책임을 지는 것으로서, 이때 비로소 '우리'의 개념이나 형제애가 나타날 수 있다.

앞서 지적한 것처럼, 오늘날 인류는 지구화 시대의 도래로 다양성으로 특징지어지는 거대한 지구촌이라는 공동체에 살고 있다. 이것은 한편으로는 우리의 삶의 범위와 영역을 확장시켜줌으로써 풍요를 가져다주었지만, 다른 한편 혼란과 갈등의 가능성도 높여왔다. 이런 상황에서 지구촌이 질서 있는 하나의 공동체로 성립되기 위해서는 그 곳에 살고 있는 사람들이 지구시민으로 사유하고 행동하는 것이 필요하다. 그리고 다양한 배경과 삶의 양식을 가진 사람들이 지구시민이 되기 위해서는 그들이 동의할 수 있는 윤리규범, 즉 지구윤리가 정립되어야 한다.

킵은 지구윤리를 크게 휴머니즘과 상호성의 두 원칙으로 집약하면서 타인에 대한 경외와 책임을 강조한다. 레비나스 역시 타인을 그 자체로 인정받는 타자로 대하는 것이 윤리의 관건이라고 본다. 즉 킵과 레비나스는 모두 타인의 존재를 인정하고 존중하는 태도가

전제되어야만 윤리가 성립될 수 있다고 생각한다.

윤리에 대한 이와 같은 태도는 '상호주관적 접근방식(intersubjective approach)' 혹은 '의사소통적 접근방식(communicative approach)'에 근거한다. 이는 윤리에 대한 '근본주의적(fundamentalistic)'이거나 '자유주의적(liberalistic)' 접근방식과는 근본적으로 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 공통의 원칙을 설정하는 것이다(Dower 1994).

퀵과 레비나스는 이러한 상호주관적, 의사소통적 윤리가 가능하려면 먼저 타인에 대한 존중이 필요하고 이는 나 자신의 책임감에서 비롯된다고 본다. 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. 레비나스는 이 초월의 지향점을 타자로 보았고,¹⁰⁾ 퀵의 경우엔 있어서 그것은 초월적 신이었다.

이런 퀵과 레비나스의 논의는 지구화시대 혼란을 겪고 있는 사람들에게 시사하는 바가 크다. 그런데 이런 퀵과 레비나스의 윤리관의 문제점은 이 논의들이 정치와 유리된 채 여전히 철학적 고려만 앞서고 있다는 데 있다. 혹자는 퀵의 논의를 지구화나 신자유주의의 확산에서 오는 종교의 충돌, 문명의 충돌 원인은 살피지 않고 그것들을 기존 사실로 받아들인 채 그 속에서의 충돌회피와 대화를 강조하고 있다고 비판한다(김은규 2005, 122). 이럴 경우 퀵의 논리는 대화가 이루어지지 않을 경우 서구의 입장을 강화시켜주는 지배논리가 될 우려가 있다. 즉 서구 기독교문명은 대화를 하고자 하지만, 그 외의 종교나 문화는 대화를 거부함으로써 충돌의 최종책임자가 될 수 있다는 것이다.

한편 레비나스의 논의도 철학적으로 타당해보이기는 하나 과연 어느 누가 자신을 초월

10) 물론 레비나스의 타자 개념은 초월성과 무한성, 그리고 신비함의 특징을 갖는다는 점에서 궁극적으로 신(God)을 지향하고 있다고 해석하기도 한다. 하지만 레비나스의 타자 개념을 반드시 신으로 국한시킬 필요는 없다. 필자가 보기에, 그것은 나를 벗어난 모든 것을 지칭하는 보다 포괄적인 개념이며, 신이나 타인, 다른 사물들을 모두 포함하는 개념이다.

하여 타자를 경외하고 인정할 수 있는지에 대한 정치적 고려가 적어 보인다. 사실 정치의 세계는 서로 낯설고 다양한 요소들이 갈등하고 충돌하는 세계이다. 정치란 이런 현실을 어떤 방식으로 해결해 나갈 것인지를 고민하는 영역이다. 때로는 이것을 법, 제도, 공권력 등과 같은 강제적 조정기제를 통해 해결하기도 하고, 또 시장, 경쟁, 합리성 등에 의존하는 자발적 조정기제를 통해 조절하기도 한다.

물론 윤리는 중요하다. 혼란스러운 정치세계에서 살고 있는 시민들이 기본적인 윤리적 태도가 없으면 갈등조정이나 해결은 애초에 불가능하기 때문이다. 하지만 윤리적 태도의 함양은 개인의 차원에서 이루어지는 것이 아니라 타인과 관계하는 현실의 정치세계 속에서 이루어진다. 이는 우리가 정치세계를 떠날 수 없을 뿐만 아니라 정치세계에서의 수행을 통해서만 윤리적 태도가 형성될 수 있기 때문이다. 쾨과 레비나스도 윤리가 타인과의 관계적인 것이라는 점은 명확히 인식하고 있다. 하지만 이 인식이 개인적 차원에서만 머무를 뿐 이 관계가 얼마나 정치적인가에 대해서는 둔감하다.

그런 점에서 윤리적 존재가 되기에 앞서 지구적 차원의 시민이 되는 것이 먼저 선행되어야 한다. 즉 시민으로서의 정치적 권리와 의무에 대해 명확히 하고, 그 후 그것을 제대로 수행하기 위한 윤리성을 키워야 한다는 것이다. 윤리만 강조하면 사람들은 그것을 지키기에 너무 버겁거나 혹은 그것을 지키는 것이 자신에게 너무 불리하다고 생각하기 때문에, 윤리를 저버릴 수도 있다. 따라서 중요한 것은 윤리적 태도가 무엇이지만 밝히는 것이 아니라, 윤리적 태도를 어떻게 실천하게 할 것인가에 대한 정치적 고려이다.

에켄데 아렌트(Arendt 1958) 같은 경우, 타자를 인정하는 기제로서 단순히 나 자신을 넘어 타인에게 선을 베푸는 윤리적 태도를 강조하기에 앞서, 먼저 폴리스라는 정치적 공간으로 나아가 자기 자신을 초월하여 다른 사람들 앞에 서야 한다는 정치적 태도를 중시한다. 즉 자신을 초월하는 공적(public) 공간인 폴리스에 나아가 자신의 개성, 자신의 능력, 자신의 명예, 자신의 의견 등을 타인들에게 표현함으로써 정치적 인간이 먼저 되어야 한다는 것이다. 이럴 때에만 즉 공적인 정치적 세계 속에서 타인과 대면할 때에만, 비로소 타자를 인정할 수 있는 윤리적 태도가 형성되기 때문이다. 즉 윤리란 철학적이거나 종교적인 것이 아니라 정치적(political)이며 수행적(performative)인 것이다. 그리고 바로 이러한 점이 정치적 민주주의의 수립이 윤리함양의 중요한 전제조건이 되는 이유이기도 하다.

그런 점에서 쾨과 레비나스의 윤리에 관한 논의는 여전히 철학적이며 자아중심적인 측면이 있다. 쾨의 경우엔 자신의 종교적 경외에서 오는 나의 종교적 윤리성을, 레비나스의 경우엔 자신을 초월하지만 결국 자신으로 돌아오는 자신의 책임적 윤리성을 전제하기 때

문이다. 따라서 지구화라는 현실 속에서, 그리고 그 현실이 다양한 종교와 다양한 문명이 갈등하고 충돌하는 현실 속에서는 이들 사이의 평등한 관계를 전제한 정치적 고려와 수행적 노력이 필요해 보인다.

투고일 2010년 11월 30일

심사일 2010년 12월 13일

게재확정일 2011년 1월 3일

참고문헌

- 김연숙. 1999. "An Inquiry into 'the Ethics of the Other' in Emmanuel Levinas." 서울대학교 국민윤리학과 박사학위논문.
- 김은규. 2005. "지구윤리와 한국의 종교교육: 종교 간 대화의 입장." 『종교교육학 연구』 20권.
- 김진. 2000. "한스 킹과 세계도덕성의 문제." 『철학비평』 4호.
- 박원빈. 2008. "에마누엘 레비나스의 타자윤리: 마르틴 하이데거와 다르게 사유하기." 『철학』 95집.
- 박종구. 2005. "신학과 역사의 경계: 한스 킹의 '그리스도교 본질과 역사'의 방법론적 이해." 『신학과 철학』 7집.
- 송병순. 2005. "지구윤리와 종교교육." 『종교교육학 연구』 20권.
- 이동수·손혁상. 2008. "세계시민사회와 지구적 윤리." 『한국정치연구』 17집 1호.
- 이동수. 2003. "하이데거의 니힐리즘 비판과 근원적 윤리학." 『정치사상연구』 8집.
- _____. 2006. "공존과 배려: 타자와의 관계에 관한 동서양 정치사상 비교." 『정치사상연구』 12집 1호.
- Adorno, Theodor W. 1987. *Negative Dialectics*. Tr. E. B. Ashton. New York: Continuum.
- Arendt, Hannah. 1958. *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bernasconi, Robert, and Simon Critchley, eds. 1991. *Re-Reading Levinas*. Bloomington: Indiana University Press.
- Buber, Martin. 1996. *I and Thou*. Tr. Walter Kaufmann. New York: Touchstone.
- Davis, Collin. 1996. *Levinas: An Introduction*. Oxford: Polity Press.
- Dower, Nigel. 1994. *World Ethics: The New Agenda*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Trs. John Macquarrie and Edward Robinson. New

- York: Harper & Row.
- _____. 1972. *The End of Philosophy*. Tr. Joan Stambaugh. New York: Harper & Row.
- _____. 1977. "Letter on Humanism." In David Farrell, ed. *Basic Writings*. New York: Harper & Row.
- Hobbes, Thomas. 2008. *Leviathan*. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford: Oxford University Press.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Kant, Immanuel. 2001. *Lectures on Ethics*. Tr. Peter Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Küng, Hans. 1990. *Projekt Weltethos*. München: R. Piper GmbH & Co.; 안명옥 역. 1992. 『세계 윤리구상』. 서울: 분도출판사.
- _____. 1991. *Global Responsibility: In Search of a New World Ethic*. Tr. John Bowden. London: SCM Press.
- _____. 1994. *Das Christentum: Wesen und Geschichte*. München: R. Piper GmbH & Co.; 이종한 역. 2002. 『그리스도교: 본질과 역사』. 서울: 분도출판사.
- Küng, Hans, and Julia Ching. 1988. *Christentum und Chinesische Religion*. München: R. Piper GmbH & Co.; 이낙선 역. 1994. 『중국종교와 그리스도교』. 서울: 분도출판사.
- Küng, Hans, and Karl-Josef Kuschel, eds. 1993. *A Global Ethic: The Declaration of the Parliament of the World's Religions*. London: SCM Press.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Tr. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- _____. 1985. *Ethics and Infinity*. Tr. R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- _____. 2003. *Humanism of the Other*. Tr. Nidra Poller. Intro. Richard A. Cohen. Illinois: University of Illinois Press.
- Llewelyn, John. 1995. *Emmanuel Levinas: The Genealogy of Ethics*. New York: Routledge.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. Tr. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
- Sartre, J. P. 1994. *Being and Nothingness*. Tr. Hazel E. Barnes. New York: Gramercy Books.
- Schmitt, Carl. 1985. *The Crisis of Parliamentary Democracy*. Tr. Ellen Kennedy. Cambridge: The MIT Press.
- Theunissen, Michael. 1986. *The Other*. Tr. Christopher Macann. Cambridge: The MIT Press.

Weber, Max. 2004. *The Vocation Lectures*. Tr. Rodney Livingstone. Indianapolis: Hackett Publishing Company.

ABSTRACT

The Ethics of Global Citizen: In Terms of Hans Küng and Emmanuel Levinas

Dongsoo Lee | Kyung Hee University

Global ethics is desperately needed in the age of globalization in which the diversity of conflicts and clashes frequently occurs. The arguments of Hans Küng and Emmanuel Levinas are helpful for its understanding. Above all, Küng sees that global ethics as the minimal principle for global citizens may be established by incarnating religious attitudes. In other words, men may be ethical when they have the piety to the transcendental God toward whom the individual man exceeds himself. In the real world, however, the basic problem lies in the fact that the transcendental religions are conflicting and even fighting each other. Therefore, the first thing to do is to have dialogues among religions, without which there is no peace. On the other hand, Levinas contends that violences in the modern world are theoretically derived from the concept of 'modern subject' that pursues unity and totality. In order to overcome them, therefore, we have to repudiate the modern epistemology in which I reduce others to my own representation, and to accept the idea that others are recognized as others themselves in my 'jouissance' of the world. In such an attitude I am infinitely responsible for the others, and I and others will make the concept of 'we.' The ideas of Küng and Levinas are very insightful, but in a sense unsatisfiable because they do not take into account the political that lies ahead of the ethical. Ethics as that which are relational among men is achievable when political democracy proceeds in the real world.

Keywords: globalization, global citizen, global ethics, Küng, Levinas