

루만 체계이론의 세계시민주의 담론으로서의 가능성

김경래*

<국문요약>

본 논문은 루만의 체계이론이 세계시민주의 담론으로 가능한지를 분석하고자 한다. 세계화로 야기된 문제의 해결을 위해 90년대 말 이후 세계시민주의에 대한 논의들이 다양하게 진행되고 있다. 세계시민주의에 대해 긍정적 견해를 갖는 논의들은 기본적으로 국가, 민족의 자율성을 인정하는 세계시민주의를 지향하고 있다. 그러나 오늘날 개인들은 자신의 정체성을 국가, 민족만을 단위로 형성하지 않는다. 이에 본 논문은 루만의 체계이론을 통해 다양한 정체성에 기반을 둔 세계시민주의의 가능성을 모색하였다. 루만의 체계이론에 의하면 각 체계는 다른 체계의 환경으로 작동하고 이러한 과정에서 폐쇄적이면서도 개방적이다. 또한 각 체계는 체계분화로 인해 다양한 하부체계들로 구성되며 우리 인간은 다양한 체계에 참여하면서 자신의 생물학적, 심리적, 사회적 요구를 실현하는 통일체이다. 결국 우리 인간은 다양한 체계에 참여하기 때문에 어느 하나의 정체성으로 규정될 수 없는 다양한 정체성을 동시에 갖고 있는 존재이다. 이러한 측면에서 루만의 체계이론은 다양한 정체성을 인정하는 세계시민주의 담론으로서 가능한 논의이다.

[주제어] 세계시민주의, 시민의 범주, 루만의 체계이론, 자유주의적 민족주의, 순화된 애국주의

*김경래 (E-mail : kimkyungrae@gmail.com)

학위취득대학: Freie Universitaet Berlin

현직 : 국민대학교 정치외교학과 조교수

논문접수일 : 2016년 7월 1일, 논문수정일 : 2016년 8월 19일, 게재확정일 : 2016년 8월 22일

The Potential of the Systems Theory of Niklas Luhmann for Cosmopolitanism

Kim, Kyung-rae

<Abstract>

This article analyzes the potential of the systems theory of Niklas Luhmann for cosmopolitanism. Since the late 1990s various debates have flared anew regarding the possible role of cosmopolitanism to resolve the problems caused by globalization. Positive opinion about cosmopolitanism tends to recognize the autonomy of the state and nation. Today, however, individuals do not form their identities only within nations and states. In this context, this paper examines cosmopolitanism based on multiple identities through the systems theory of Niklas Luhmann. According to Luhmann, each system operates in the environment of other systems. In this process each system is open and closed, and consists of various subsystems. People take part in the various systems as well as their unity to realize their various biological, psychological, and social demands. After all, we human beings have multiple identities that cannot be defined by any one specific identity, because we participate in a multiplicity of systems at the same time. One avenue to understanding this is by employing the systems theory of Niklas Luhmann to explicate a cosmopolitanism that recognizes multiple identities.

[key words] *cosmopolitanism, category of citizen, system theory of Luhmann, liberal nationalism, purified patriotism*

I. 들어가며

기원전 400년 경 그리스의 철학자 디오게네스는 출신 성분을 묻는 질문에 자신은 세계시민이라고 답하였다고 한다. 지난 2000년 하비(Harvey)는 세계시민주의가 다시 돌아왔다고 언명하였다(David Harvey 2000, 529). 하비(Harvey)는 왜 기원전 400년경에 제기되었던 세계시민주의가 다시 돌아왔다고 하였을까?1) 그의 이러한 지적은 90년대 말 이후 학계를 중심으로 지속적으로 진행되고 있는 세계시민주의 논의의 현황을 지적하고 있다.

세계시민주의는 세계화로 야기되는 국제사회의 문제 해결을 위해 세계시민으로서 인류에 대한 책임과 의무를 강조하고 있다. 이러한 주장에 대해 세계정부, 세계 국가의 건설이 과연 가능한 것인가라는 의문이 제기되고 있다. 그러나 세계시민주의를 주장하는 대부분의 의견은 세계정부, 세계국가를 주장하는 것이 아니라 민족, 국가를 단위로 경계 지워진 현 국제사회의 틀 속에서 그것의 가능성을 주장하고 있다. 이러한 주장은 국민국가를 형성하는 과정 그리고 이후 민주주의의 발전이라는 측면에서 시민으로서의 정체성 형성에 중요한 역할을 하였던 민족, 국가의 긍정적인 역할에 초점을 두고 있다.

분명 국가, 민족이 인류역사에서 보여 주었던 부정적인 측면을 부정할 수 없다.

1) 디오게네스 이후 세계시민주의에 대한 논의가 전혀 없었던 것은 아니다. 그럼에도 하비(Harvey)의 주장을 제기하는 것은 90년대 말 이후 학계, 교육계를 중심으로 세계시민주의 논쟁, 그리고 이러한 세계시민 교육의 필요성이 그 어떤 시기보다 강하게 제기되었기 때문이다.

그렇지만 이것의 긍정적인 측면을 무시할 수도 없다. 따라서 본 논문은 기본적으로 국가, 민족을 바탕으로 한 세계시민주의에 대해 긍정적인 입장을 취하고 있다. 그러나 유발데이비스(Yuval-Davis 2012)가 『젠더와 민족』에서 지적하였듯이 동일한 민족의 구성원으로 동일한 국적을 갖고 있음에도 민족, 국가 담론에서 배제되었던 여성들의 예에서 알 수 있듯이 정체성은 사회적 맥락에서 개인의 역할과 관계를 통해 형성된다. 더욱이 냉전의 종식으로 인한 이념 대결의 약화, 세계화로 국가의 경계가 약화되고 있는 현실 속에서 젠더, 직업, 계급, 인종, 종교 등이 개인의 정체성 형성에 중요한 요인으로 작용하고 있다. 이는 진정한 세계시민주의를 위해서는 민족, 국가의 경계를 뛰어 넘는 좀 더 광범위한 정체성을 바탕으로 한 세계시민주의의 필요성을 제기하고 있다.

이에 본 논문은 이러한 필요성을 니클라스 루만(Niklas Luhmann)의 체계이론을 통해 그 가능성을 모색하고자 한다. 루만(Luhmann)은 자신의 체계이론을 차이이론이라 밝히면서 사회는 다양한 하위체계들로 구성되어 있으며 이들 하위체계들은 서로가 다른 체계의 환경으로 존재하고 있으면서 환경에 대해 작동상 폐쇄적이면서도 열려있다는 논리를 전개하고 있다. 이에 따라 본 논문은 국가, 민족, 직업, 계급 등 정체성 형성의 요인으로 작용하고 있는 각각의 것을 사회의 하부체계로 봤을 때 이들은 서로에 대해 환경으로 존재하며 열려있으면서도 폐쇄적이라는 논의를 적용해 과연 루만(Luhmann)의 논의를 바탕으로 다양한 정체성을 바탕으로 한 세계시민주의 담론이 가능한지를 살펴

보고자 한다.

II. 경계와 시민 - 포용과 배제

1. 시민의 범주

오늘날 민주주의 사회에서 올바른 민주주의의 작동을 위해 중요한 요소 중 하나인 시민은 '사회의 구성원으로서의 지위, 권리, 의무 그리고 평등, 자율성을 갖고 있는 존재'(키이스 포크 저, 이병천·이종두 외 역 2000, 22)를 의미한다. 그러나 지난 역사는 누가 이러한 시민으로서의 권리, 의무를 행사하는가와 관련해 오늘날과는 너무 다른 모습을 보여준다. 즉 시민의 개념은 민주주의의 발전과 밀접한 연관을 갖고면서 역사적으로 축적되어 온 산물이다.

시민의 범주 즉 누가 시민인가의 문제와 관련해 시민 개념의 뿌리인 고대 그리스의 시민은 오늘날과 다른 모습이다. 고대 그리스에서 시민은 작은 규모의 공동체 즉 폴리스(polis)에서 입법자 또는 집행자로서의 역할을 수행하는 사람들로 20세 이상의 남성이며, 아테네 시민 집안의 출신이어야 하고, 노예의 노동을 소유하고 전쟁에 참여할 수 있는 능력이 있는 귀족 출신의 사람들이었다. 결국 고대 그리스에서 시민이 될 수 있는 자격은 특권을 갖고 정치공동체의 공적 업무에 참여할 수 있는 사람들이었지만 같은 공동체에 살아가고 있지만 이러한 자격이 없는 여성, 이민자, 노예들은 배제의 대상이었다(Bellamy 2008, 31).

이후 고대 로마시기 로마의 시민 또한 특권적인 지위를 갖고 있는 사람들이었다는 점에서는 고대 그리스와 유사하다.²⁾ 그러나 이후 로마 제국으로 확대되면서 정복된 국가의 구성원들도 로마 시민으로 인정되었다. 이는 분명 고대 그리스와 달리 시민 개념에 있어 포괄적인 측면이 있음을 의미한다.

로마 제국의 붕괴 이후 중세는 기독교적인 종교사회로 신의 자녀라는 종교적 정체성을 바탕으로 한 사회로 정치공동체 참여라는 공적인 부분에 대한 관심이 줄어들 수밖에 없는 사회였다. 그러나 몇몇 피렌체, 베네치아 등의 도시공동체를 중심으로 정치공동체에 대한 참여와 관련한 관심이 존재하였다. 이들 도시들은 상인, 수공업자들이 중심이 되어 경제활동에 종사하면서 시민의 이상을 유지하고자 하였다. 그러나 기본적으로 중세사회의 봉건적인 신분제 사회에서 이는 예외적인 현상이었다. 그러나 이러한 상황 속에서도 재산의 소유 등에 따라 시민들의 권리가 다양하게 나뉘지는 현상이 존재하였는데 이는 결국 기본적으로 이전 시기와 동일하게 일부 사람들에게 권리가 제한적으로 있었음을 의미한다.

누가 시민에 속하는가와 관련해 획기적인 변화의 계기는 프랑스 대혁명이었다. 1789년 7월 14일 프랑스 대혁명의 계기 되었던 바스티유 습격 사건 이후 프랑스 국민의회는 한 달 뒤인 8월 26일 프랑스

2) 로마법은 영토 내 구성원들의 신분을 자유신분(자유인과 노예), 시민신분(로마 시민과 비시민), 가족 신분(아버지와 아들) 세 가지 기준에 의해 구분하였는데 이중 아버지의 지위를 갖고 있는 자유로운 로마시민만이 정치에 참여할 수 있는 공적 권리를 가질 수 있었다(신진욱 2008, 33)

대혁명의 원칙이 표방된 ‘인간과 시민의 권리선언’을 발표하였다. 이 선언은 전체 사회의 모든 구성원들이 권리와 의무가 있음을 천명하고 있는데 이는 이전 시기의 특권적 지위에 기반을 둔 시민 개념의 획기적 변화를 의미한다. 이는 당시 프랑스 인구에서 특권층으로 3-4%를 차지했던 제1, 2 신분이 아닌 부르주아, 노동자, 농민들을 시민으로 인정하는 것으로 당시까지 시민으로 인정받지 못했던 사회의 구성원을 대상으로 시민을 인간 일반으로 보편화하는 것이다. 이러한 시민의 개념은 오늘날 사회구성원 일반을 의미하는 개념과 연결된다.

2. 경계를 중심으로 한 시민-포용과 배제

시민의 범주 즉 누가 시민으로서의 자격을 갖는가 의 문제는 민주주의의 발전과 밀접하게 관련을 맺으면서 변화되어 왔다. 고대 그리스 이후, 로마, 중세, 근대사회를 거치면서 시민으로서의 자격을 갖는 사람들은 소수의 특권을 소유한 사람들에서 수공업자, 노동자, 농민 등 시민으로부터 배제되었던 사람들이 시민으로 포용되는 변화되었다.

그러나 이러한 변화에도 불구하고 오늘날 여전히 일정한 경계를 기준으로 한 시민으로서의 포용과 배제는 존재한다. 경계 내부에 있던 기준은 민주주의의 발전으로 시민이 소수의 특권을 갖고 있던 사람들로부터 사회구성원 일반으로 확대되면서 허물어지거나 약화되었다. 그러나 경계의 외부에 있는 사람들은 여전히 동일한 곳에서 살아가고 있음에도 동일한 시

민으로서의 지위를 부여받지 못하고 있다. 단지 경계를 기준으로 내적 배제는 그 근거의 타당성이 무너졌지만 외적 배제의 근거는 여전히 존재할 뿐이다. 이러한 차원에서 시민으로서의 포용과 배제는 동전의 양면이라 할 수 있다.

오늘날 이러한 경계의 기준과 관련해 명확한 것은 바로 국가이다. 즉 동일한 곳에서 살아가고 있지만 그 사람의 국적에 따라 시민으로서의 권리와 참여에 제한을 받고 있다. 따라서 18세기 이후 국민국가의 형성은 중세시기 희박하였던 정치체제로서의 국가를 중심으로 한 포용과 배제라는 시민으로서의 기준에 획기적인 변화를 야기하는 사건이라 할 수 있다.³⁾

중세시대는 기독교적 세계관이 사회통합의 원리로 작용하였다. 그러나 종교개혁을 계기로 정치와 종교가 분리되면서 기존에 사회통합의 원리로서 종교의 위상은 점차 정치체로서 국가에 의해 대체되었다. 홉스, 로크 그리고 루소의 사회계약론은 이러한 논의의 대표적인 예라 할 수 있다. 루소가 사회계약론에서 제시하는 시민종교는 바로 국가와 사회의 통합을 위한 사회적 유대의 하나를 의미하는 것으로 국민국가를 통해 국민은 시민들의 집합체이고 시민은 국민의 일원으로서 자신의 정체성을 확립시킬 수 있었다(홍태영 2009, 144).

배제와 포용으로서 시민의 기준이 되는 것이 바로 국민국가의 형성을 통해 나

3) 중세시기 몇몇 도시를 중심으로 한 시민의 개념이 존재하였지만 이는 예외적인 현상이다. 전반적으로 교황을 중심으로 한 봉건적, 기독교적 사회로 국가라는 정치체제를 단위로 하는 구분은 희박하였다. 비록 시민이라는 개념 자체가 일반적인 개념은 아니었지만

타나는 국민적 정체성이라 할 수 있다. 국민적 정체성이란 곧 개인 스스로 자신이 국민의 구성원으로 인식하는 것을 의미한다. 이를 위해 무엇보다 국민국가의 틀 내에서 구성원들 서로 문화적이고 정신적인 통일체를 이루고 있다는 것을 각인시키기 위해 국가내부의 문화적 차이를 최소화하고, 타국과의 문화적 차이를 극대화시키는 국민문화의 형성을 통해 이루어졌다(홍태영 2009, 147). 이러한 국민문화의 형성에 있어 중요한 역할을 한 것이 바로 교육과 언어라 할 수 있다. 교육은 영토적 경계를 바탕으로 동일한 시간, 동일한 장소에 있는 사람들을 동일화시키는 역할을 하였으며, 동일한 언어의 사용은 정체성 형성에 있어 기본적인 것이었다. 결국 국민국가를 중심으로 문화적 정체성에 대한 옹호는 소수자들에 대해 폐쇄적인 결과를 야기한 것이다(키이스 포크 저 이병천·이종두 외 역 2000, 63).

또한 민족을 바탕으로 한 근대적인 국가의 형성에 있어 국가는 남세, 군사적 의무등을 결정하는 과정에서 내부자와 외부자를 구별하였는데 이는 국가 공동체의 구성원과 외국인 사이에 구별을 가져왔다. 또한 자본주의의 발전과정에서 안정적으로 소비자와 노동시장을 위해 일정 정도의 문화적 동질성이 요구되었는데 이를 적극적으로 고무한 주체가 국가이다. 또한 국가는 대중교육, 의식, 국기 등의 상징들을 이용해 국가에 대한 충성심을 발전시켜 사회내 계급 갈등 등의 불안 요소를 상쇄시켜 시민들 사이에 일체성을 보장하려 하였다(키이스 포크 저 이병천·이종두 외 역 2000, 55).

결국 18세기 이후 국민국가의 형성에

있어 시민들 사이의 동일한 정체성 확립은 사회적 통합을 위한 강력한 도구로 작동하였으며 포용과 배제로서의 시민의 기준은 국가들 사이의 경계선에 의결 결정되었다.

국가들 사이의 경계선이 기준이 되는 시민은 오늘날 일반적으로 국적에 의해 그 기준이 명확하게 제시되고 있다. 일반적으로 동일한 국적은 동일한 문화, 역사, 언어를 배경으로 공동의 정체성을 형성하면서 연대, 신뢰의 감정을 강화시키는 것으로 이해된다. 이는 결국 서로 다른 견해, 이해, 능력을 갖고 있음에도 불구하고 동일한 국적을 소유하고 있는 사람들 간에 좀 더 쉽게 협력, 유대가 형성됨을 의미한다. 이러한 차원에서 공동체의 구성원으로서 일정한 권리와 의무를 갖고 있는 시민이 누구인가의 문제는 결국 국적을 통해 누가, 어떤 공동체에서 시민으로서의 소속되는가를 구분하는 기준이 되고 있다. 따라서 오늘날 특정 정치공동체의 시민을 규정, 정의하는 기준은 국적이라 할 수 있다.

III. 다양한 세계시민주의 담론과 한계

고대 그리스 아테네 이후 오늘날까지 누가 시민인가의 문제는 포용과 배제라는 동전의 양면을 항시적으로 내포하고 있다. 오늘날 시민에 대한 일반적 인식은 일정한 권리와 의무를 갖고 민주주의 원활한 작동을 위해 필요한 존재이다. 그러나 시민이 갖고 있는 권리와 의무는 영토를 경계로 한 국가에 의해 제한되고 있다. 즉

누가 시민인가의 문제는 국적을 기준으로 인식되고 있다. 자국 내에서의 권리와 의무는 일반적으로 다른 국가에서는 인정되지 않는다. 따라서 국가의 경계 내부, 외부에 있는 외국인, 합법적인 거주자, 외국인 노동자 등은 국적을 이유로 특정한 국가의 시민으로부터 배제되고 있다.

그러나 20세기 후반 인터넷과 교통, 통신의 발달로 국제사회는 시간과 공간의 한계를 넘어 국가의 경계를 허물고 있다. 세계화로 표현되는 이러한 국제사회의 변화로 인해 야기되는 문제는 결코 일국적 차원에서 해결될 수 없는 성격의 것으로 초국가적 협력을 통한 해결을 요구하고 있다. 이는 곧 민주주의의 세계적 실현과 지구적 정의의 실현을 위해서는 국적을 기준으로 한 시민이 아닌 전 지구적 차원에서의 역할을 요구하는 세계시민, 세계시민주의를 제기하고 있다. 바로 세계시민주의가 다시금 논의의 중심에 떠오르게 된 이유가 여기에 있다.

현재 세계시민주의에 대한 논의는 크게 세 가지 형태로 진행되고 있다. 첫째 오늘날 세계화로 인해 야기되는 문제들은 일국적 차원에서 해결이 불가능한 상황으로 이의 해결을 위해서는 세계정부, 세계국가를 건설해야 한다는 주장이다. 두 번째 견해는 세계정부, 세계국가의 건설은 결국 인류의 유산이라 할 수 있는 고유한 민족성, 국가의 자율성을 훼손하는 것이기 때문에 이러한 고유성, 자율성에 바탕을 둔 세계시민사회를 주장한다. 세 번째 형태는 지구적 정의에 입각한 세계시민주의는 결국 현 국제정치에서 강대국에 의한 약소국의 지배를 정당화하는 논리라는 주장으로 세계시민사회에 대해 부정적인 입

장이다(김석수 2011, 153-160). 세계시민주의와 관련하여 오늘날 일반적으로 논의되는 내용은 두 번째 견해에 초점이 맞추어져 있다.

위에서 언급한 세계시민주의에 대한 논의의 첫 번째는 결국 세계정부, 세계국가를 염두에 두는 견해이다. 그러나 이 견해는 크게 두 가지 측면에서 문제시된다. 먼저 첫 번째로 이미 18세기 말 칸트가 『영구평화론』에서 언급하였듯이 세계국가의 가능성 보다는 개별 국가들의 자율성을 인정된 상태에서 국가들의 연합이 현실적이라고 언급하였듯이 세계정부, 세계국가가 가능한지에 대해서는 의문시된다. 세계국가, 세계정부를 상정하는 세계시민주의는 지구촌이라는 표현에서 알 수 있듯이 오늘날의 세계를 하나의 공동체로 상정하고 이 공동체의 구성원으로서의 일체감 또는 정체성을 부여하고자 한다. 그러나 현실에서 국가는 여전히 자신의 역할을 수행하고 있으며, 개인들은 자신의 정체성의 근원을 영토를 경계로 한 국가, 또는 민족에 두고 있다. 이는 세계시민주의가 추구하는 지구촌의 구성원으로서의 일체감과 충돌하고 있다. 더욱이 경제적 위기는 이러한 충돌을 더욱 증폭시키고 있다. 최근 영국이 유럽연합에서 탈퇴를 결정한 브렉시트(Brexit)는 이의 단적인 예라 할 수 있다. 둘째, 앞에서 언급하였듯이 시민이라는 개념은 고대 그리스 이후 포용과 배제라는 상반되는 내용을 그 안에 담고 있는 개념이다. 즉 누가 시민인가는 곧 누가 시민에서 배제되는가에 관한 문제이다. 이는 결국 역사적 축적물로서의 시민에 반하는 것으로 다른 새로운 개념의 필요성을 제기하고 있다. 결국 세

계정부, 세계국가를 상정하는 세계시민주의는 그 현실적 가능성에 있어 의문시되고 또한 역사적 축적물로서의 시민이라는 개념에 반하는 것이기 때문에 시민에 대한 새로운 개념적 시도가 있어야 할 것이다.

현실적 상황 그리고 정치적 관점에서 세계시민주의의 가능성에 대한 회의론적 견해가 있다. 그러나 이러한 회의론적 견해도 불구하고 현 시기 세계화로 인한 다양한 문제의 해결을 위한 대안적 방향으로서 세계시민주의 논의가 갖는 의미는 분명하다. 이러한 차원에서 현 상황에서 가능성 있는 세계시민주의에 대한 논의는 민족의 고유성과 국가의 자율성을 인정하는 세계시민사회라 할 수 있다.

그러나 지난 역사 특히 독일 나치에 충성한 독일인들이 보여주었던 모습 즉 자신이 속해있는 정치공동체인 국가 또는 민족에 국한된 애국, 애족이 어떠한 결과를 초래했는지 명확하게 보여준다. 이러한 예는 민족, 국가가 세계시민 또는 세계시민주의의 장애물로 인식할 수 있는 근거를 제공한다. 이러한 한계에도 불구하고 다른 한편 국가, 민족의 긍정적인 측면을 무시할 수 없는 것 또한 역사적 사실이다.

1. 민족주의와 세계시민주의

지난 시기 억압적이며 공격적인 민족주의의 모습은 과연 모든 인간들을 동등하게 존중할 것을 요구하는 세계시민주의와 양립할 수 있는 것인가에 대한 의문을 제기한다. 그러나 민족적 정체성이라고 하는 것이 우리 인간들이 갖고 있는 본성과도 같은 것이기 때문에 이에 대한 거부

과연 타당한 것인지에 대한 의문이 제기되고 있다. 타미르(Tamir)는 보편적 선의와 특별한 애착의 결합 가능성에 주목하면서 개인의 정체성 형성에 있어 특수한 환경이 갖는 중요성을 언급하면서 민족주의에 대한 강조는 인간 본성의 보편적인 것이라고 하였다(Yael Tamir 1993, 7).

이러한 논의는 동일한 민족으로서 느끼는 감정이 지난 역사에서 보여주었던 사회통합과 관련해 긍정적인 측면에 초점을 맞추고 있다. 사회통합은 정치적 원칙에 대한 공유만으로 이루어질 수 있는 것이 아니라 공동체에 대한 감각이 필요한데 바로 이것이 민족정체성이다. 이러한 민족정체성은 기본적으로 인간이 어디엔가 소속되고 싶은 욕구를 해결해주는 것으로 공유된 소속감, 일체감은 사람들이 민주적 결정의 결과들의 수용에 있어 필요한 신뢰관계, 연대성에 도움이 된다는 것이다(김리카 2008, 358). 즉 사람들이 스스로를 함께 소속되어 있으며 같은 구성원이라고 느끼게 하는 대표적인 것으로 공유된 역사, 영토, 공동의 언어 이러한 것들이 토대가 되어 형성된 민족적 정체성 또는 민족의식은 사회통합에 중요한 역할을 한다는 주장이다.

민족적 정체성이 갖는 긍정적인 요소와 함께 민족주의와 세계시민주의의 양립을 주장하는 견해에 의하면 민족주의 내에서도 다양한 견해가 존재하는 상황에서 민족주의를 모두 공격적이며 억압적인 성격으로 이해할 수 있는지에 대해 의문을 제기한다. 즉 특정한 형태의 민족주의는 세계시민주의의 가치와 공존할 수 있다는 것으로 자유주의적 민족주의가 바로 이 특정한 형태의 민족주의로 제기될 수 있

다(나종석 2009). 자유주의적 민족주의는 민족정체성이 타 인종, 다른 문화 등의 다양성을 인정하며 또한 자유주의와 민주주의의 원리에 기반을 둔 민족주의를 말한다. 타미르(Tamir)는 이러한 자유주의적 민족주의는 인간 권리의 보편성에 대해 긍정적이면서도 인간의 자율성이 특수한 언어적이고 문화적 공동체에 소속되어 사회화의 과정을 거쳐 획득될 수 있기 때문에 개인의 자유와 개인적 자율성을 인정하면서도 민족적 문화적 소속과 역사적 지속성 그리고 한 개인이 현재의 삶과 미래의 발전을 타인들과 함께 공유할 수 있는 이론이라고 주장한다(나종석 2009, 189). 또한 한승완(2010 290-292)은 자유주의적 민족주의에 대한 다양한 논의들을 바탕으로 자유주의적 민족주의를 통해 사회적 정의, 토의민주주의 그리고 개인의 자유와 같은 자유민주주의의 원칙이 충분히 성취될 수 있다고 주장한다. 그의 주장에 의하면 먼저 사회적 정의와 민족국가의 연관성과 관련해 내가 잘 알지도 못하며 직접 만날 일이 전혀 없는 나와는 완전히 다른 삶의 방식으로 살아가는 사람을 위해 기꺼이 희생할 수 있는 경우는 극히 드물기 때문에 희생을 감수하기 위해서는 공동의 정체성을 바탕으로 신뢰가 있어야 하는데 이는 바로 민족적 정체성에 의해 제공되는 것이라고 주장한다. 더불어 근대 국가는 언어, 교육을 통해 기회의 평등을 제공하는데 이 또한 민족정체성의 형성에 도움을 주는 것으로 재분배를 통해 구성원들 사이에 연대감을 촉진시킨다고 보았다. 토의민주주의와 민족국가의 관계에 대해 토의가 제대로 이루어져 민주주의를 제대로 작동시키기 위해서

는 상대방이 나의 이해관계와 의견을 충분히 고려할 것이고 자신의 의견이 관철되지 않더라도 다음에 관철될 수 있을 것이라는 신뢰가 바탕이 되어야 하는데 이러한 신뢰는 바로 민족정체성에 의해 가능한 것이다. 더욱이 원활한 소통을 위해서는 공통의 언어가 필수적인데 이러한 측면에서 민족정체성은 토의민주주의의 실현, 발전을 위해 중요한 요소이다. 세 번째로 개인의 자유는 특정한 민족 문화에 참여함으로써 의미를 갖게 된다는 것이다. 개인의 자유가 사회적 실천과 삶의 계획에 대한 선택의 자유라 할 때 그러한 선택의 맥락을 제공하는 것이 민족문화로 외부의 다른 문화라 할지라도 가치 있는 것이라면 자신들의 제도 속에 이를 빌려와 통합시킬 수 있다는 점에서 민족문화는 개방적이며 다원적이라고 주장한다.⁴⁾

결국 자유주의적 민족주의는 다른 공동체에 비해 자신이 속한 공동체의 구성원에 대한 배려, 사랑은 자연스러운 것으로 이러한 배려, 사랑이 인권, 민주주의에 대한 존중에 근거하고 있다면 그것이 갖는 의미를 높게 평가해야 한다는 것이고 이러한 측면에서 민족주의와 세계시민주의는 결합될 수 있다고 주장한다.

2. 애국주의와 세계시민주의

민족주의와 동일하게 자신이 속한 정치공동체에 국한된 애국이 인류 역사에

4) 김리카가 지적한 것처럼 오늘날 세계에는 약 600개의 언어와 5,000개의 종족 집단이 있지만 국가는 약 180개에 불과하다. 결국 국가들에는 다양한 문화와 종족적 전통을 갖고 있다고 볼 수 있다(키에스 포오크 저, 이병천·이종두 외 역 2010, 48).

어떤 오명을 남겼는지 명확하게 확인할 수 있다. 그러나 누스바움(Nussbaum)은 나쁜 의미의 맹목적 애국주의와 좋은 의미의 순화된 애국주의를 구분할 것을 요구하면서 애국주의를 모두 동일하게 부정적으로만 생각하고 배척해서는 안 된다고 주장한다. 그녀에 의하면 애국심에 호소하는 것에 대해 회의적인 세계시민주의적 견해는 이탈리아의 혁명가이자 국가주의자인 쥘세페 마찌니(Guiseppe Mazzini)가 애국심을 통해 마음의 탐욕과 이기주의에서 벗어나 품위 있는 공동생활과 이에 수반되는 희생으로 이끌 수 있는 방편에 대한 논의를 놓치고 있다고 비판하면서 마찌니의 논의들에 기반하여 애국주의에 대한 논증을 제시하고 있다. 먼저 첫째 국가가 자유주의적, 민주주의적 형태를 취한다면 모든 인간들에게 하나의 중대한 좋음이다. 둘째, 국민국가들은 그것들의 제도들과 정치문화에 고착된 도덕적 감정들이 없이는 안정된 상태를 유지할 수 없다. 셋째, 요구되는 감정들은 단순히 가족, 도시, 지역, 민족 집단, 인종 집단 혹은 성 집단과 같은 더 작은 단위들에 대한 충성심에 의해 공급될 수 없다. 그것들은 국가를 그 대상으로 가져야 한다. 넷째, 따라서 국가들이 그 시민들 속에서 사랑과 지지의 감정들을 낳는 데에는 타당한 이유가 있다. 다섯째, 국민국가들이 대폭적 국내 재분배, 대규모 외국 원조, 전통적 소외집단에 대한 차별 극복 등과 같이 개인적 자기이익의 상당한 희생을 요구하는 프로젝트를 떠맡으려면 그것들은 도덕적 감정들을 더욱 필요로 한다. 여섯째, 그런 프로젝트들은 국가들이 떠맡을 좋은 프로젝트들이다. 일곱째, 그러므로 우리는 국가를 향한 도

덕적 감정들을 배양해야 할 더욱더 강한 이유를 갖는다(마사 누스바움, 강준호 역 2006, pp. 4-5)

누스바움의 이러한 견해에 의하면 세계시민주의와 특수한 공동체에 대한 애정과 몰입의 감정을 연결하는 순화된 애국주의는 국가에 대한 사랑인 애국심은 특수한 공동체에의 몰입과 사랑이라는 점에서 특수적이다. 그러나 다른 국가에 대한 증오와 원한 감정에 휩싸이지 않는 순화된 애국심이라면 이는 충분히 세계정의와 연결될 수 있으며 이러한 차원에서 세계시민주의와 양립할 수 있다는 것이다(나중석 2009, 190).

3. 한계

지구상의 모든 인간을 동등하게 대우할 것을 제기하는 세계시민주의적 관점에서 민족, 국가에 대한 우선은 모순되는 내용으로 이해될 수 있다. 그러나 위에서 언급한 자유주의적 민족주의, 순화된 애국주의 논의들은 맹목적이며 무조건적인 민족주의, 애국주의가 아니라 자유주의, 민주주의와 결합된 민족주의, 애국주의는 세계정의를 위한 출발점으로 그것이 갖는 긍정적인 측면을 강조하면서 세계시민주의와의 양립가능성을 제기하고 있다.

민족, 국가의 자율성을 바탕으로 한 세계시민주의 논의의 전제는 우리 인간의 본성으로부터 출발하고 있다. 우리 인간은 기본적으로 혼자서 살아갈 수 없는 존재로 공동체 속에서 그 공동체의 구성원들이 공유하고 있는 특수한 언어, 문화를 바탕으로 사회화의 과정을 거치게 되어 있다. 따라서 자신이 속해 있는 공동체와 그

공동체의 구성원을 다른 공동체 그리고 그 구성원에 비해 특별하게 생각하고 배려하는 마음은 어떤 고상한 이념으로 부인되거나 억압될 수 없다(나종석 2009, 188).

따라서 개인적 정체성의 형성에 있어 자신이 속해 있는 공동체가 갖고 있는 특수성을 부정될 수 없다. 그러나 세계화로 인해 야기되는 문제점의 해결을 위해 재등장한 민족, 국가의 자율성을 인정하는 세계시민주의의 논의는 우리 인간이 갖는 정체성의 근원을 민족, 국가로만 제한하는 문제점을 노출하고 있다.

분명 민족성이 정체성 형성에 있어 중요한 요소이며 이를 바탕으로 자기희생, 이타주의의 출발점이 될 수 있음을 인정할 수 있다. 그러나 역사적 사실은 자기희생, 타인에 대한 배려 등을 이끌어 낸 정체성이 국가, 민족으로만 발현되지 않는다는 사실을 보여준다. 개인 자신의 종교, 계급, 젠더, 그리고 환경보호 등과 같은 인식 등을 바탕으로 자기 자신의 이익에 반하는 행동을 보여준 사례들이 있다(키이스 포크 저, 이병천·이종두 외 역 2000, 47). 도시, 지역, 노조 등의 단위들은 국가들의 경계를 넘어 자신들과 비슷한 집단들 간의 협력 증진을 위한 다양한 노력을 전개하고 있다. 이는 공동체들이 민족, 국가를 뛰어 넘어 구성원들 사이에 서로에 대한 의무를 행할 수 있음을 보여주고 있다. 시공간 압축기술로 표현되는 정보, 통신, 교통의 발달로 인한 세계화는 국가의 경계를 넘어 인적, 물적 교류의 활성화를 야기하였고 이는 결국 지구상의 상호연관성과 상호교환의 확대를 가져왔다. 결국 세계화는 국가, 민족의 경계를 뛰어 넘

어 문제의 확대를 야기할 수도 있지만 다른 한편 국가, 민족을 중심으로 한 정체성을 뛰어 넘어 정체성이 다른 타인에 대한 배려, 자기희생이 있음을 보여주고 있다.

또한 동일한 공동체의 구성원들로 특수한 언어, 문화를 통해 사회화의 과정을 경험하였지만 개인들은 자신의 민족, 국가에 대해 매우 다르게 경험할 수 있다. 유발데이비스(Yuval-Davis 1997)는 『젠더와 민족』에서 근대 이후 민족, 국가 담론에서 배제, 통제되었던 여성들이 민족, 국가에 대해 남성들과는 다른 관계 심지어 불평등한 관계를 맺고 있음을 지적하면서 차이를 바탕으로 한 다양한 정체성들 간의 ‘횡단의 정치’를 주장하고 있다⁵⁾. 유발데이비스가 지적하는 횡단의 정치는 결국 민족 또는 국가 내에서 인종, 계급, 젠더, 직업으로 인한 정체성의 차이 극복을 위한 논의들로 동일한 거주지에서 동일한 국적을 소유하고 있다 할지라도 개인들은 서로 다른 정체성을 갖고 있음을 보여주는 것이다.

결국 정체성의 문제는 나 자신을 스스로 어떻게 인식하느냐의 문제이며 타자와의 관계를 어떻게 설정하느냐의 문제라

5) 유발데이비스에 의하면 남성은 민족의 방자로서 군사적 의무를 담당해야 하며, 여성은 어머니 보호자로서 민족의 재생산자로 간주된다. 이에 1930년대 일본의 여성들은 국가의 이익을 위해 아이를 낳아야 한다고 강요받았으며, 영국에서는 베버리지 보고서가 작성될 당시 여성은 아이를 낳아야 하는 의무가 있기 때문에 결혼한 여성들은 실업 혜택에서 남성들과 같은 대우를 받을 필요가 없다는 주장을 그 예로 설명하고 있다. 이러한 측면들은 같은 민족, 국가 내에서도 여성은 능동적인 참여자이기 보다는 보호될 필요가 있는 존재로 간주되고 있음을 보여주는 것이라 할 수 있다.

할 수 있다. 또한 이는 자신이 속한 공동체와 어떤 관계를 설정하느냐의 문제(홍태영 2009, 144)로 사회가 다원화될수록 동일한 개인이 민족, 국가와 같은 단 하나의 기준에 의해 자신의 정체성이 규정될 수 없음을 의미한다. 이에 다양한 정체성에 바탕을 두고 모든 사람을 동일하게 존중하는 세계시민주의가 필요하다.

IV. 루만의 체계이론

1. 루만(Luhmann)의 체계이론

체계에 대한 일반적 의미는 요소들이 서로 상호작용을 하는 복합체이다. 즉 서로 영향을 주고받는 상호의존적인 부분들로 구성되어 있는 전체이다. 이러한 일반적 의미와 달리 루만(Luhmann)은 체계를 조직된 복잡성으로 이해하고 그 핵심을 작동에서 찾고 있다. 일반적으로 체계이론에서 부분 요소들의 총체에 중점을 두는 것과 달리 루만은 체계의 핵심을 작동⁶⁾에서 찾는 점이 가장 큰 차이점 중 하나이다.

체계는 오직 작동을 통해서만 존재할 수 있다고 주장하는 루만(Luhmann)은 체계를 크게 생물학적 체계, 심리적 체계 그리고 사회적 체계로 구분하고 그 각각의 존재와 관련해 생물학적 체계는 생존의 형태로, 심리체계는 인지, 사고를 처리하는 의식의 형태로, 사회적 체계는 독특

6) 생물학적 체계로서 해파리의 물질적인 몸체는 체계로서 해파리가 존재하기 위한 전제 조건이며 해파리는 그 몸체 안에서 진행되는 살아 있는 작동으로 존재하는 것이다(마르코트 베르크하우스 저, 이철 역 2012, 52)

한 방식인 커뮤니케이션 형태로 작동하기 때문에 존재할 수 있다고 주장한다.

이 각각의 체계는 그 유형과 작동 방식에 있어 다르지만 동일한 원칙하에 작동하고 있는데 체계의 존재 근원인 작동과 관련해 루만(Luhmann)의 논의는 대략 다음의 세 가지 차원으로 요약된다.

첫째, 체계/환경의 차이이다. 루만의 체계이론에 있어 환경은 일반적 의미의 생태적 환경이 아니라 체계밖에 존재하는 모든 것을 뜻한다. 또한 환경은 체계와 관련해 존재하는 것으로 모든 체계는 각기 하나의 환경을 갖고 있으며 하나의 체계에 대해 다른 체계들은 모두 환경이 된다. 이처럼 체계와 환경을 명확히 구별하는 체계/환경의 차이는 루만의 체계이론이 일반적 체계이론과 구별되는 특징 중 하나이다. 이는 결국 한쪽에는 체계가 다른 한쪽에는 환경이 있다는 것을 의미한다(디르크 베커 편집, 윤재왕 역 2014, 83). 그러나 체계/환경의 차이가 체계와 환경이 별개의 것이라는 것을 의미하는 것은 아니다. 체계와 환경은 서로 관련되어 있는 동전의 양면과 같은 것으로 체계는 환경과의 차이로 존재하며 환경은 오직 체계를 통해서만 존재한다.⁷⁾

두 번째는 관찰이다. 이 관찰은 체계의 특별하면서도 복잡한 작동방식으로 수동

7) 생물학적 체계로서 인간 태아에게는 살아 있는 자기 세포 밖의 모든 것이 환경이다. 심리체계로서 인간의 의식은 사람이 인지하는 모든 것이 그의 환경이다. 정치체계의 경우 매스미디어, 경제, 생태학, 학문, 18세 이상의 유권자 등이 환경이다. 즉 권력 행사의 대상이 되는 모든 것이 정치의 환경이다 매스 미디어 체계는 자신의 보도 대상이 되는 사회가 환경이 된다. (마르코트 베르크하우스 저, 이철 역 2012, 57-58)

적이지 않은 인식과 행위를 포함한다. 관찰을 통해 체계는 자신의 외부 경계를 명확히 하고 이 경계를 바탕으로 자신의 전체적 구별을 위한 기본 범주로 작용한다. 이러한 차원에서 관찰의 핵심은 바로 체계와 환경의 차이를 바탕으로 한 구별이라 할 수 있다. 즉 관찰 과정에서 외부 경계를 명확히 함으로써 체계와 환경 사이의 경계를 바탕으로 ‘나 자신이나 우리 자신 대 나 아님이나 우리 아님’(마르코트 메르크하우스 저, 이철 역 2012, 61)과 같은 차이에 따른 구별을 가능케 한다. 이러한 근본적 구별을 루만은 자기준거, 타자준거라고 하였다. 이러한 관찰은 결국 체계와 환경의 차이로 인해 체계 자신에 대한 관찰과 환경에 대한 관찰이 분리될 수 없다는 것을 의미하는 것으로 다른 사람의 특별한 점을 자신과의 차이에서 깨달을 수 있다는 것을 의미한다. 즉 문화적 배경이 다른 미국, 영국 등에서의 공공예절, 친절함을 관찰한 이후 이러한 것이 우리 사회에서는 어떻게 실현되는지를 알 수 있는 것으로 서구사회의 예절(타자) 관찰을 바탕으로 우리의 예절(자기)을 관찰할 수 있다(마르코트 메르크하우스 저, 이철 역 2012, 64).

관찰과 관련해 루만이 제기하는 특징적인 것은 바로 관찰자 자신의 맹점을 관찰자 스스로 볼 수 없다는 것이다. 이를 설명하기 위해 루만은 3가지 차원의 관찰을 제시하고 있다. 첫째는 1차적 관찰로 이는 세계와 사회를 관찰하는 대중매체의 관찰을 그 예로 들 수 있다. 2차적 관찰은 대중매체의 관찰을 바라보는 학자 등과 같은 사람들에 의해 이루어지는 관찰이다. 2차적 관찰자는 대중매체의 관찰을 전체

적으로 개관할 수 있기 때문에 1차적 관찰자인 대중매체 관찰의 맹점을 인식할 수 있다. 그러나 2차적 관찰자 역시 자신의 고유한 맹점을 가지고 있다. 따라서 학자들과 같은 2차적 관찰자들이 관찰한 것을 그의 독자들이 관찰하는 3차적 관찰이 있다. 그러나 이 3차적 관찰 또한 체계의 존적 맹점을 갖고 있다. 관찰과 관련된 루만의 이러한 견해는 바로 세계의 끊임없는 교정 가능성 그리고 비판성을 함의한다고 하겠다(마르코트 메르크하우스 저, 이철 역 2012, 64, 정성훈 2009).

루만의 체계이론에 있어 작동과 관련된 세 번째 내용 자기생산이다. 자기생산이라는 작동은 자기 자신을 스스로 만들어 내고 유지하는 살아있는 형태를 의미하는 것으로 체계를 이루는 구성요소와 구성성분을 스스로 생산, 산출해 자신의 조직을 계속해서 만들어 냄을 뜻한다. 이의 가장 대표적인 예는 세포이다. 세포 조직은 존속을 위한 구성성분을 계속해서 만들어 내야만 생명을 유지할 수 있다. 이 과정에서 세포는 세포막의 통해 환경과 명확하게 구분된 경계를 설정해 스스로 작동한다. 이런 의미에서 세포와 자기생산적 체계들은 닫힌 체계라 할 수 있다. 그러나 다른 한편 세포는 환경과 접촉하면서 에너지와 물질을 교환하기 때문에 열린 체계이기도 하다. 따라서 생명체계들은 환경에 대해 열린 체계이면서도 폐쇄적인 체계로서 작동한다. 이 개방성과 폐쇄성은 동전의 양면과 같은 관계로 체계의 폐쇄성은 그 개방성을 위한 전제조건이라 할 수 있다. 이러한 이유로 루만(Luhmann)에게 있어 체계는 환경에 개방적인 동시에 작동상 폐쇄적이다(게오르그

크네어·아민 닛세이 저, 정성훈 역 2008, p. 82, 마르코트 메르크하우스 저, 이철 역 2012, 76).

2. 루만(Luhmann)의 사회체계 이론

루만(Luhmann)의 체계이론의 핵심적인 측면은 바로 사회적 체계로 이는 앞에서 언급한 일반적 특징들을 사회의 영역으로 확대한 것이다. 루만(Luhmann)의 사회적 체계에 의하면 사회적 구성물은 그 요소들이 스스로 생산을 산출하고 유지하는 폐쇄적 작동 단위들로 이는 인간을 사회적인 것의 최소 단위로 상정하면서 사회를 인간과 인간의 사회적 관계로 이루어진 것으로 보는 기존의 논리와는 다르다. 즉 루만(Luhmann)의 자기생산 개념에 의하면 사회적인 것은 인간으로 이루어지는 것이 아니라 소통으로 이루어진다는 것이다⁸⁾. 일반적으로 소통은 인간에 의해서 이루어지는 것으로 인식하고 있다. 그러나 루만(Luhmann)에 의하면 소통은 인간 행위의 성과가 아니라 사회적 체계들의 산물이다. 이러한 차원에서 루만(Luhmann 1990, 31)은 “인간은 소통할 수 없으며 오직 소통만이 소통할 수 있다”고 주장한다. 따라서 루만(Luhmann)의 사회적 체계에 있어 특징적이며 본질적 작동방식은 소통으로 사회의 경계는 영토가 아닌 소통의 경계이다. 따라서 소통은

8) 그러나 이러한 논의가 루만(Luhmann)이 인간을 무시하였다는 의미로 해석될 수는 없다. 루만에게 있어 인간은 생명체계, 의식체계 그리고 사회적 체계로 존재한다. 즉 인간은 단일한 체계가 아니라 생명체계이며, 의식체계이고 동시에 사회적 체계이다.

일국적 차원에 멈출 수 없다.

소통만이 소통할 수 있다는 루만(Luhmann)의 언급은 루만(Luhmann)의 체계이론적 관점에서 유래된다. 기본적으로 체계이론은 체계와 환경의 구별로부터 출발한다. 그러나 인간은 하나의 체계가 아니라 분리되어 작동하는 여러 가지 체계들로 이루어져 있다. 즉 인간은 생명인 것만도 아니고, 생각인 것만도 아닌 그 이상이다. 우리 인간들은 유기체 체계, 면역 체계, 신경생리학적 체계, 심리적 체계 등 서로 중첩되지 않으면서 작동하는 수많은 자립적인 체계들로 구성되어 있다(게오르크 크네어·아민 닛세이 저, 정성훈 역 2008, 98).

그러나 소통은 언제나 최소한 두 명의 인간과 여러 유기체적, 심리적 체계들을 전제로 한다. 사회적 체계들은 그에 부응하는 유기체적, 심리적 환경의 전제조건 없이 자기 힘으로 존재할 수 없다. 따라서 사회적으로 일어나는 일은 인간에게 의지한다. 이 과정에서 인간 혹은 인간의 여러 체계들은 다른 것으로 대체할 수 없는 소통과정에 기여를 한다.

자기생산적 체계이론에 의하면 사회적 체계는 소통을 통해 소통을 생산한다. 모든 소통은 자신의 후속 소통을 산출해 낸다는 것이다. 그런데 이 소통은 앞에서 언급하였듯이 최소한 두 개의 의식 체계들이 관여하지 않으면 중단된다. 이는 결국 사회적 체계들과 심리적 체계들이 구조적으로 서로 접속되어 있음을 의미한다. 즉 소통과 의식은 서로에 대한 환경에 머무르며 서로 융합되지 않는다는 것을 뜻한다.⁹⁾

9) 예를 들어 세미나에서 토의하는 동안 나의

사회적 체계들의 작동인 소통에 대해 루만(Luhmann)은 발신자가 수신자에게 어떤 소식을 전달하는 것으로 간주하지 않는다. 루만은 소통을 정보, 통지, 이해를 함께 조합하는 선택의 과정으로 이해한다. 선택은 다양한 가능성들로부터 골라내는 것으로 모든 정보는 어떤 가능성으로부터 선택이며 이 정보가 아닌 다른 정보를 소통하는 것이 가능하다. 그리고 이를 위해 여러 가지 통지 가능성 - 글, 말, 속삭임 등 - 들이 이용될 수 있다. 그리고 통지된 정보는 이러저러한 방식으로 이해될 수 있다. 즉 정보 선택, 여러 통지 가능성들로부터의 선택 그리고 여러 이해 가능성들로부터의 선택이 이루어지면 하나의 소통이 일어난다. 중요한 점은 이 세 가지 선택 수행 모두가 종합되어야 소통이라고 말할 수 있다는 것이다(게오르그 크네어·아민 낫세이 저, 정성훈 역 2008, 114-115). 이는 소통을 한 개인의 행위 결과로 파악하는 것이 아님을 의미한다. 즉 정보, 통지, 이해라는 선택을 바탕으로 한 소통을 위해서는 다수의 심리적 체계들이 이 선택에 관여한다는 것을 의미한다.

의식은 영똥한 생각을 할 수 있다. 소통은 베버의 지배사회학에 관해 소통하면서, 나는 왜 교수가 항상 여러 색깔로 된 넥타이를 매는지에 관해 생각할 수 있다. 또는 세미나 도중에 멍하니 있을 수 있고, 아무것도 생각하지 않거나 보루시아 도르트문트의 다음 월정 경기에 대해 생각할 수 있다. 그리고 다음 순간에 나는 다시 소통에 집중할 수 있고 토의 진행에 영향을 미치고 교란하고 고무하고 자극하려고 시도할 수 있다(게오르그 크네어·아민 낫세이 저, 정성훈 역 2008, p. 104).

3. 루만(Luhmann)의 사회이론

루만(Luhmann)의 사회이론은 체계분화라는 기본적 개념으로부터 출발한다. 체계분화란 하위체계를 형성하는 사회적 체계들의 능력을 의미한다. 하위체계 형성이 뜻하는 것은 체계들 안에서 체계 형성을 의미하는 것으로 하나의 체계는 부분체계들로 나뉘지고 이를 통해 다시금 내부적 체계/환경-차이가 생겨난다.

루만(Luhmann)은 사회의 주된 분화형식을 역사적 발전 과정을 따라 세 가지 - 분절적 사회, 계층적 사회, 기능적 분화사회 - 진화 단계로 구분하고 있다. 분절적 사회는 고대 혈통 사회들의 분화 형태로 사회가 상대적으로 균질적이고 동일한 가족, 친족, 부족과 같은 단위로 이루어진 사회이다. 따라서 이 시기에는 태어남과 동시에 사회적 체계에 의해 개인의 정체성이 규정된다. 이 시기 부분체계는 서로 어떤 차이도 보이지 않고 전체 사회는 동질적인 부분의 집합으로 나타난다. 다음으로 계층적 사회로 사회가 불평등한 계층들로 분화되는 것으로 특징 지워진다. 사회는 더 이상 동등한 등급의 지역적 기준에 의해 분화된 부분 체계로 구성되는 것이 아니라 서로 위계적인 관계를 가지는 계층이 부분 체계의 형성의 기준으로 작용한다. 세 번째 분화는 기능적 분화로 종교 개혁으로 인해 종교와 정치가 구분됨으로써 시작되었다. 사회의 분화가 전 영역에서 진행되어 교육 체계가 계층적 질서에서 독립되고, 법이 정치로부터 독립되며, 경제가 종교와 도덕으로부터 독립되어 서로 대체할 수 없는 사회의 기능들이 사회의 부분체계로 분화되었다. 따라서 인간

은 자신의 정체성을 사회의 어느 한 부분 체계에 맞출 수 없게 된다.

이러한 기능적 분화는 현대사회의 특징으로 오늘날 상대적으로 독립적이고 자기생산적인 다수의 부분 기능 체계로 이루어져 있으며 이 기능 체계들은 특화된 기능과 관련된 소통을 생산하고 이를 반복함으로써 체계를 재생산한다.

또한 루만(Luhmann)은 각각의 체계가 최소한으로 축소된 형태인 이분법적 코드를 형성하고 있다고 주장한다. 이 코드를 통해 각 소통이 어떤 부분 체계들에 속하는지 결정하고 이를 통해 체계에 자기 정체성을 제공한다. 이러한 코드화는 기능체계들 간의 체계 작동의 폐쇄성을 초래한다. 전체 사회 구조적인 관점에서 기능적으로 분화된 폐쇄적 부분 체계는 다중맥락사회를 구축한다. 이 다중맥락이란 결국 중심이 없다는 의미로 세계를 다양하게 바라볼 수 있다는 입장이다. 이는 결국 사회의 통일성을 부정하는 것이다. 즉 사회는 위계질서를 가진 신분이나 계급 같은 부분체계가 아니라 서로 다르지만 동등한 부분 체계로 분화된다는 것이다. 부분 체계가 동등한 서열이라는 것은 근대 사회의 재생산을 위해 각각의 부분 체계들은 포기될 수 없을 뿐 아니라 다른 것으로 대체될 수 없다는 것을 의미한다(Luhmann 1986, 216).

사회통합과 관련해 루만(Luhmann)의 이론에 의하면 우리 인간은 현실에서 사회의 다양한 부분 기능체계에 속하게 된다. 사람들은 여러 체계에 동시에 참여할 때만 생물학적, 심리적, 사회적 욕구를 달성할 수 있기 때문에 부분 체계로의 참여를 사회적 포괄이라는 개념으로 설명하고

있다. 즉 루만(Luhmann)에게 있어 사회에서는 하나의 중심이 존재하지 않는다. 따라서 각 개인은 사회 내 개별 기능체계에 편입되어 있다. 이를 포괄이라는 개념으로 설명하고 있는데 사회에서 각 개인은 소비자로 또는 경영자로 경제체계에, 후보자 또는 유권자로 정치체계에, 신도와 성직자로 종교체계에 참여하게 된다. 루만은 이러한 상황의 설명을 사회 통합이 아니라 사회적 포괄이라는 개념으로 설명한다. 즉 부분 체계로의 참여를 포괄로 설명하고 있다. 포괄은 체계의 내적 측면으로 사회가 무엇을 부분체계에 참여 조건 또는 참여기회로 약속하는지를 보여준다. 이러한 포괄의 반대 상황은 배제로 이는 체계의 외적 측면으로 참여조건 또는 참여기회가 공식화되면 무엇이 포괄되지 않는지를 보여준다(Luhmann 1996, 43).

전근대 사회의 분절적 분화 형태와 계층적 분화 형태에서 포괄문제는 사회 통합에 의해 해결될 수 있었다. 이 시기 사람은 사회 집단, 사회 체계의 구성원이 되는 것과 같이 하나의 통합 형태에 소속되지 않고서는 사회에 참여할 수 없었기 때문이다. 그러나 기능적으로 분화된 현대사회에서는 사회 통합이 포괄문제를 해결하지 못한다. 오늘날 기능적으로 분화된 사회에서 각 부분체계들은 자기 고유의 포괄의 조건을 제시한다. 포괄을 위해 경제 체계에서는 구매력을 가져야 하고, 교육 체계에서는 학교교육에 적응해야 한다. 가족 체계에서는 관계를 맺을 줄 아야고 하고 정치체계에서는 국민이어야 하고 종교 체계에서는 신을 믿어야 한다(김원섭 2012, 820). 오늘날 우리 인간들이 갖고 있는 주제에 따른 다양하고 유연한 포괄가능성

은 경직된 전통적인 통합단위로부터 자유롭게 됨으로써 가능해졌다. 이는 결국 전통적인 통합단위들은 오늘날 인간들의 유연한 적응을 방해하는 요소가 될 수 있음을 의미한다. 즉 오늘날 지난 천 통합의 강요는 오히려 사회적 포괄을 방해할 수 있다.

4. 세계사회

루만(Luhmann)은 각 시기 인류에게는 오직 하나의 하나의 유일한 사회체계만이 존재할 뿐이라고 하였는데 이러한 주장에 의하면 루만의 사회적 체계이론에서 사회는 이론적으로 세계사회이다. 그리고 세계의 개념은 체계와 환경 차이의 통일성이다(게오르그 크네어·아민 낫세이 저, 정성훈 역 2008, 69). 즉 세계는 모든 체계들이 자신과 자신의 환경을 구분하는 것으로부터 성립된다. 이러한 차원에서 세계는 체계/환경 차이의 단위통일체이다. 그런데 이러한 세계개념은 어떤 존재론적 통일체 개념은 아니다. 왜냐하면 루만(Luhmann)에게 세계는 체계상대적인 개념이기 때문이다(천선영 2001, 37). 이러한 논의는 결국 루만(Luhmann)에게 있어 세계사회는 관점주의적인 측면이 있음을 의미한다. 그렇다면 통일체적인 세계사회라는 개념은 존재할 수 없는 것인가? 루만(Luhmann)에게 있어 사회체계의 핵심은 소통이다. 모든 사회적 소통을 포함하며 이를 재생산하는 그리고 이를 통해 자신의 경계를 규정한다면 각각의 기능적으로 분화된 사회적 소통체계들과 그 체계들의 환경들을 포함하는 체계와 그 환경 차이의 통일체는 세계사회일 수밖에 없다(천선영 2001, 37).

루만의 이론적 입장에 의하면 오늘날 기능적으로 분화된 사회에서는 각각의 기능부분체계들이 자체적인 내적 논리를 갖고 있는 사회로 더 이상 명확하고 중심적인 것이 존재하지 않는 다중맥락적 사회이다. 따라서 모든 부분 체계들을 하나로 연결하는 통합은 더 이상 오늘날의 사회적 현실에 부합하지 않는다. 서로 다른 기능들로 분화된 부분 기능체계들이 서로 자신들의 논리와 의미를 근거로 작동하는 오늘날 사회질서와 그 안정성은 사회전체 범위에 적용되는 규범적인, 가치지향적인 기준에 의해서가 아니라 서로 다른 기능 특화적인 부분체계들이 자신의 환경과 상호작용함을 통해 주어질 수 있다.

이러한 점에서 오늘날 사회는 오히려 차이에 근거하고 있다. 따라서 분화된 체계들의 통합이 아니라 각각의 부분체계들이 전체 사회에 어떤 역할을 하는지 물어야 할 것이다. 루만(Luhmann)의 관점에서 통일성은 자기준거에 근거한 차이의 통일성이다. 차이의 인식과 그 구조적 조정에 관심을 갖고 (민족)국가간의 차이와 민족 내적 동일성 내지 통일성의 이미지의 발전이 경제, 정치, 교육, 학문, 예술 등의 국제화, 공간적 이동성의 증가과정과 긴밀히 연관되어 있다는 것에 주목해야 할 것이다. 차이에 대한 인식을 증가시키고 내부적 동일성에 대한 사회적 소통의 증가를 추구해야 할 것이다.

V. 루만의 체계이론의 세계시민주의 담론으로서의 적용 가능성

루만의 체계이론에서는 체계와 환경이 존재하고 서로 다른 체계들이 각 체계의 관점에서 자신 이외의 나머지는 모두 환경으로 여기기 때문에 실제로 존재하는 것들은 오로지 체계들뿐이다(디르크 베커 편집, 윤재왕 역 2014, 194). 이러한 관점에 따르면 체계는 다른 체계에 대해 환경으로 존재하는 것으로 결국 세계는 체계와 환경의 통일이다. 즉 세계는 체계도 아니고 환경도 아니며 모든 체계들과 그 각각에 해당하는 환경을 포함하는 것이다. 그리고 루만이 지적하였듯이 자신의 체계이론은 차이이론 또는 차이중심의 접근방법으로 체계와 환경의 차이에서 시작한다. 그러나 이러한 차이는 동전의 양면과 같은 것이다. 이러한 관점에 의하면 국가와 민족 또한 체계로서 각각의 국가 또는 민족은 다른 국가, 민족에 대해 환경으로 존재한다. 결국 국가와 민족은 다른 국가, 민족의 환경으로 차이가 있지만 동전의 양면과 같은 것이다. 따라서 루만의 체계이론적 관점에서 국가와 민족의 자율성을 부정하는 세계정부, 세계국가의 구상은 실현될 수 없는 것이다.

루만의 체계이론에 있어 특징적인 내용 중 하나는 체계의 작동이다. 이러한 작동과 관련해 관찰 그리고 체계가 작동상 폐쇄적이지만 환경에 대해서는 개방적이라는 측면을 루만은 강조한다. 관찰은 궁극적으로 체계가 자신의 외부 경계를 명확히 하고 자신을 명확히 하는 것이라 할 수 있는 것으로 이를 통해 자신과 자신아님을 명확히 하는 것이다. 또한 작동상 폐쇄적이라는 의미가 변화를 거부하는 것은 아니다. 왜냐하면 루만은 사회체계의 역사적 발전과정을 분절적, 계층적, 기능

적 분화로 추적하였는데 이는 사회체계가 환경과의 대응 속에서 역동적으로 변화해 가는 것을 의미기 때문이다. 루만의 이러한 논의는 결국 각각의 국가, 민족은 자신의 고유성을 명확히 하면서 자신의 논리, 원칙에 의해 작동하면서도 다른 국가, 민족에 대해 개방적이어야 함을 의미한다. 즉 개별 국가, 민족의 역사와 문화에 대한 소속감, 애착을 바탕으로 다른 국가, 민족의 역사와 문화에 대해 개방적이어야 함을 의미하는 것이라 할 수 있다.

루만의 사회이론에 있어 핵심적 논의 중 하나는 사회체계는 하위체계 또는 부분체계를 형성할 수 있다는 체계분화 개념이다. 이 개념에 의하면 하나의 체계는 하위 또는 부분체계들로 구성되고 이를 통해 체계 내부의 체계/환경의 차이가 또한 형성된다. 오늘날 기능적으로 분화된 현대사회에서는 다양한 부분 체계들이 존재한다. 즉 상대적으로 독립적이고 자기생산적인 각기 자신의 기능을 갖고 있는 다수의 부분 체계들로 이루어져 있다. 루만은 이러한 현대사회를 이전의 사회와 달리 하나의 중심이 없는 다중맥락사회로 파악한다. 이 다중맥락사회가 의미하는 것은 바로 자기 준거적인 복수의 기능적 부분 체계들로 오늘날의 사회가 구성되어 있다는 것으로 이러한 사회에서 개인은 하나의 체계에 통합될 수 없다는 것을 의미한다. 즉 여러 체계에 동시에 참여하면서 생물학적, 심리적 그리고 사회적 요구를 실현할 수밖에 없다는 것이다. 결국 우리 인간은 하나의 정체성에 의해 규정될 수 없는 존재로 다양한 체계에 소속되어 있기 때문에 어느 하나만으로 자신의 정체성을 규정할 수 없다. 정치체계의 하부체계로서

어느 한 국가 또는 민족에 포함되어 있으면서도 다른 하부체계 즉 학생, 노동자, 자본가 등의 체계에 소속되어 자신의 정체성을 어느 하나만으로 정의할 수 없기 때문에 민족, 국가만을 중심으로 정체성을 정의하는 것은 무리가 있다.

VI. 나가며

시민이라는 개념은 기본적으로 민주주의의 발전과 함께 역사적으로 축진된 의미이다. 민주주의의 발전 과정에서 누가 시민으로서의 권리와 의무가 있는가와 관련된 기준은 계속적으로 확대되어 왔다. 그러나 국가라는 경계를 기준으로 시민으로서의 권리와 의무는 여전히 포용과 배제의 논리를 벗어나지 않고 있다. 중세 이후 국가, 민족은 우리 인간이 공동체를 이루어 살아감에 있어 새로운 소속감, 정체성을 제공하면서 국민국가 형성에 중대한 역할을 하였다. 그러나 세계화로 야기되는 문제의 해결을 위해 일국적 차원의 시민이 아닌 세계시민으로서의 역할이 강조되고 있다. 이의 해결을 위한 노력의 일환으로 세계시민주의의 논의가 확산되고 있다.

이러한 세계시민주의에 대한 긍정적 논의들 대부분은 기본적으로 세계정부, 세계국가를 지향하는 것이 아니라, 국가와 민족의 자율성을 인정하는 세계시민주의를 지향하고 있다. 이들의 논의의 핵심은 국가, 민족을 바탕으로 형성된 정체성이 민주주의와 결합되면 결코 억압적인 모습을 보이지 않을 수 있으며 따라서 세계시민주의와 병립할 수 있다는 논리에 근거하고 있다.

그러나 오늘날 개인의 정체성은 국가,

민족만을 단위로 성립되지 않는다. 자신의 사회적 역할, 그리고 관계 속에서 개인은 자신의 정체성을 확립하는데 세계화는 국가, 민족을 뛰어 넘어 젠더, 직업, 종교, 인종, 계급 등 다양한 요소들에 의한 정체성 확립을 가능케 하였다. 따라서 세계시민주의의 발전된 논의를 위해 다양한 정체성에 바탕을 둔 세계시민주의 논의가 필요하다.

이러한 논의를 위해 본 논문은 루만(Luhmann)의 체계이론이론이 다양한 정체성에 기반을 둔 세계시민주의 담론으로 가능한지를 몇몇 개념을 중심으로 탐구하였다. 루만(Luhmann)의 논의에 있어 본 논문은 각 체계는 다른 체계에 대해 환경으로 작동상 폐쇄적이면서도 개방적이라는 측면 그리고 각 체계는 분화를 통해 하부체계들로 구성된다는 점에 중점을 두었다. 루만(Luhmann)의 논리에 의하면 우리 인간은 동시에 여러 체계에 활동하면서 심리적, 생물학적, 사회적 체계의 통일체로 자신의 요구를 실현하고 있다. 이는 결국 우리 인간은 하나의 정체성에 의해 규정될 수 없다는 것을 의미한다. 즉 대한민국의 국민이라는 정체성을 갖고 있지만 동시에 노동자로서 다른 국적의 노동자에 대해 동료로서의 연대감을 가질 수 있다. 정체성에 강조점을 두는 것은 무엇보다 같은 동료 시민으로서의 연대의 가능성이 크기 때문이다. 동일한 국적, 민족 구성원이 아님에도 불구하고 타인과 동일한 정체성으로 인해 얼마든지 동료 시민으로서 존중하고 인격체로서 대할 수 있는 세계시민으로서의 가능성이 있기 때문이다. 이러한 측면에서 루만(Luhmann)의 논의는 다양한 정체성에 기반을 둔 세계시민주의

답론으로 가능한 논의이다.

그러나 이러한 가능성에 대한 결론에도 불구하고 본 논문은 몇몇 개념을 중심으로 설명하는 한계로 인해 루만(Luhmann)의 체계이론에 대한 분석적이며 체계적인 논의를 충분히 진행하지 못한 문제점을 갖고 있다. 이러한 한계는 이후 계속적으로 확대, 발전시켜야 할 과제이다.

참고문헌

- 게오르크 크네어·아민 낫세이 저. 정성훈 역. 2008. 『루만으로의 초대』. 서울: 갈무리
- 김석수. 2011. “세계시민주의에 대한 현대적 쟁점과 칸트.” 『칸트연구』 제27집, pp. 151-182.
- 김원섭. 2012. “다중맥락 사회에서 사회통합과 공공성.” 한국사회학회 사회학대회 논문집, p. 813-830.
- 나종석. 2009. “민족주의와 세계시민주의 -자유주의적 민족주의를 중심으로.” 『헤겔연구』 제26권, pp. 169-197.
- 니라 유발-데이비스 저, 박혜란 역, 2012, 『젠더와 민족』. 서울: 그린비.
- 니클라우스 루만 저. 디르크 베커 편집. 윤재왕 역. 2014. 『체계이론 입문』. 서울: 새물결
- 니클라우스 루만 저. 디르크 베커 편집. 이철 역. 2015. 『사회이론 입문』. 서울: 이론출판
- 마르크트 베르크하우스 저. 이철 역. 2012. 『쉽게 읽는 루만』. 파주: 한울
- 마사 누스바움. 2008. “석학과 함께하는 인문강조, 제1강연 순화된 애국주의는 가능한가?” 강준호 역. 2008년 8월 25일 고려대학교 강연.
- 신진욱. 2008. 『시민』. 서울: 책세상
- 윌 김리카 저. 장동진·장휘·우정열·백성욱 역. 2008. 『현대정치철학의 이해』. 파주: 동명사
- 천선영. 2001. “세계화인가, 세계사회인가 - ‘사회’를 다시 묻는다.” 『한국사회학』 35(3), pp. 31-49.
- 키이스 포크 저. 이병천·이종두·이세형 역. 2009. 『시디즌십』. 서울: 아르케.
- 한승완. 2010. “자유주의적 민족주의와 헌법적 애국주의 - 한국 국민(민족) 정체성의 변형과 관련하여-.” 『사회와 철학』 제20호, pp. 285-308.
- 홍태영. 2009. “세계화와 정체성의 정치.” 『국제관계연구』 제14권 제1호, pp. 143-169.

References

- Bellamy, Richard. 2008. *Citizenship: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David. 2000. "Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils." *Public Culture* 12 (2): 529-564.
- Luhmann, Niklas. 1986. *Soziologische Aufklaerung Bd. 2.: Aufsaezte zur Theorie der Gesellschaft*. Opladen: Westdeutscher.
- . 1990. *Die Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- . 1995. "Inklusion und Exklusion." In *Soziologische Aufklaerung Bd. 6.: Die Soziologie und der Mensch*. 237-264, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Tamir, Yael. 1993. *Liberal Nationalism*. Princeton: Princeton University Press.

국문참고문헌의 영어표기

(Korean References in Roman Alphabet)

- Berghaus, Margot. 2012. Luhmann leicht gemacht: Eine Einfuehrung in die Systemtheorie, translated by Lee Chul. Paju: Hanul.
- Chun Sun-young. 2001. "Globalization or World Society: Questioning 'Society.'" Korean Journal of Sociology 35 (3): 31-49.
- Faulks, Keith. 2009. Citizenship, translated by Lee Byeong-Cheon, Lee Jong-Doo, and Lee Se-Hyung. Seoul: Arche Publishing House.
- Han Seung-wan. 2010. "'Liberal Nationalism' and 'Constitutional Patriotism' -- For a Transformation of Korean National Identity." Korean Society for Social Philosophy 20: 285-308.
- Hong Tai-young. 2009. "Globalization and Politics of Identity." Journal of International Relations 14 (1): 143-169.
- Kim Suk-soo. 2011. "Today's Cosmopolitanism and Kant." Kant-studien 27: 151-182.
- Kim Won-sub. 2012. "Social Integration and Publicness in the Multi-Center-Society." Korea Society 13 (1): 123-157.
- Kneer, Georg and Armin Asssehi. 2008. Niklas Luhmann Theorie Sozialer System, translated by Jung Sung-Hoon. Seoul: Galmuri.
- Kymlicka, Will 2008, Contemporary Political Philosophy, Translated by Jang-Dong-Jin, Chang, Whi, Woo, Jeong-Yeol, Paik, Sung-Wook, Paju: DongMyeong Sa Publishers.
- Luhmann, Niklas and Dirk Baecker (ed.). 2014. Niklas Luhmann Einfuehrung in die Systemtheorie, translated by Yoon Zai-Wang. Seoul: Saemulgyul.
- . 2015. Niklas Luhmann Einfuehrung in die Theorie der Gesellschaft, translated by Lee Chul. Seoul: Theorie Publishing
- Na, Jong-seok. 2009. "Nationalism and Cosmopolitanism -- Focusing on Liberal Nationalism." Hegel-Yeongu 26: 169-197.
- Shin, Jin-wook. 2008. Citizen. Seoul: Bkworld.
- Yuval-Davis, Nira. 2012. Gender and Nation, translated by Park Hye-Ran. Seoul: Greenb.