

<중민이론 30주년 기념 심포지엄>

양극화 시대의 중민: 육성을 듣는다



- 일시: 2015년 9월 14일(월), 9:00 ~ 18:00
- 장소: 서울시청 시민청 워크숍 룸(B2)
- 주최: 중민사회이론연구재단
한국이론사회학회
서울대 사회발전연구소

중민이론 30주년 기념 심포지엄

양극화 시대의 중민: 육성을 듣는다

일시/ 2015. 9. 14(월) 09:00~18:00

장소/ 서울시청 시민청 워크숍 룸(B2)

주최/  중민사회이론연구재단
한국이론사회학회, 서울대 사회발전연구소



PROGRAM

09:00 ~ 12:30 [세션1] 중민이론과 역사적 상상력

- 사회** ▶ 김상준 (경희대)
발표 ▶ 박영도 (연세대)_ 중민이론과 천하위공[天下爲公]
김홍중 (서울대)_ 성찰적 노스텔지어,
생존주의적 근대와 중민의 꿈
김종엽 (한신대)_ 중민이론과 도덕발달
정태석 (전북대)_ 중민이론의 급진화를 위한 비판적 탐색
토론 ▶ 정수복 (사회학자/작가)
이재혁 (서강대)

12:30 ~ 14:00 점심식사

14:00 ~ 15:00 [중민이론 30주년 기념식]

- 사회** ▶ 김성국 (부산대)
축사 ▶ 박원순 (서울시장)
차인석 (서울대 명예교수)
Qiu Zeqi (북경대 사회학과 교수)
발제 ▶ 한상진 (서울대)_ 양극화 시대의 중민: 30년의 회고와 전망
기념촬영

15:00 ~ 16:20 [세션2] 중민은 누구인가?: 특성과 변화

- 사회** ▶ 주은우 (중앙대)
발표 ▶ 심영희 (한양대)_ 중민의 가치지향 변화:
민주화세대와 디지털세대
구정우 (성균관대)_ 중민은 전승되는가:
SNS세대의 내면 읽기
토론 ▶ 한귀영 (한겨레 여론조사연구소)

16:20 ~ 18:00 [세션3] 육성으로 듣는다: 민주화세대, SNS세대

- 사회** ▶ 한상진 (서울대)
발표 ▶ 진 정 (공인회계사)
이진순 (와글 대표)
박영미 (한국미혼모지원네트워크 대표)
남윤창 (성균관대 재학생)
[해외 종합논평]
Lu Heng (길림대)

18:00 폐회

[목 차]

행사일정	3
축사	
▪ 박원순 (서울시장)	5
▪ 차인석 (서울대 명예교수)	7
▪ Qiu Zeqi (북경대 사회학과 교수)	9
발표문	
▪ 양극화 시대의 중민: 30년의 회고와 전망 / 한상진 (서울대)	11
▪ 성찰적 노스텔지어-생존주의적 근대성과 중민의 꿈 / 김홍중 (서울대) ...	21
▪ 중민이론과 도덕발달 / 김종엽 (한신대)	45
▪ 중민이론의 급진화를 위한 비판적 탐색 / 정태석 (전북대)	59
▪ 중민의 가치지향 변화: 민주화세대와 디지털세대 / 심영희 (한양대)	75
▪ 중민은 전승되는가: 대학 초년생들의 내면 읽기 / 구정우 (성균관대)	105
▪ 중민이론과 천하위공[天下爲公] / 박영도 (연세대)	117
토론문	
▪ 정수복 (사회학자/작가)	139
▪ 이재혁 (서강대)	149
▪ 한귀영 (한겨레 여론조사연구소)	155
육성으로 듣는다: 민주화세대, SNS세대	
▪ 진정 (공인회계사)	161
▪ 이진순 (와글 대표)	167
▪ 박영미 (한국미혼모지원네트워크 대표)	171
▪ 남윤창 (성균관대 재학생)	175
해외 종합논평	
▪ Lu Heng (길림대)	177
언론 보도	
▪ 조선일보 & 연합뉴스	179

행사일정

09:00 ~ 09:30 등록

09:30 ~ 12:30 [세션1] 중민이론과 역사적 상상력 *사회: 김상준 (경희대)*

- ▶ 발표
 - ▷ 중민이론과 천하위공[天下爲公] / 박영도 (연세대)
 - ▷ 성찰적 노스탤지어, 생존주의적 근대성과 중민의 꿈 / 김홍중 (서울대)
 - ▷ 중민이론과 도덕발달 / 김종엽 (한신대)
 - ▷ 중민이론의 급진화를 위한 비판적 탐색 / 정태석 (전북대)
- ▶ 토론 1: 정수복 (사회학자/작가)
- ▶ 토론 2: 이재혁 (서강대)

12:30 ~ 14:00 점심식사

14:00 ~ 15:00 [중민이론 30주년 기념식] *사회: 김성국 (부산대)*

- ▶ 축사
 - 박원순 (서울시장)
 - 차인석 (서울대 명예교수)
 - Qiu Zeqi (북경대 사회학과 교수)
- ▶ 발제: 양극화 시대의 중민: 30년의 회고와 전망 / 한상진 (서울대)
- ※ 기념촬영

15:00 ~ 16:20 [세션2] 중민은 누구인가?: 특성과 변화 *사회: 주은우 (중앙대)*

- ▶ 발표
 - ▷ 중민의 가치지향 변화: 민주화세대와 디지털세대 / 심영희 (한양대)
 - ▷ 중민은 전승되는가: 대학 초년생들의 내면 읽기 / 구정우 (성균관대)
- ▶ 토론: 한귀영 (한겨레 여론조사연구소)

16:20 ~ 18:00 [세션3] 육성으로 듣는다: 민주화세대, SNS세대 *사회: 한상진 (서울대)*

- ▶ 발표
 - ▷ 진정 (공인회계사)
 - ▷ 이진순 (와글 대표)
 - ▷ 박영미 (한국미혼모지원네트워크 대표)
 - ▷ 남윤창 (성균관대 재학생)
- ▶ 해외 종합논평
 - ▷ Lu Heng (길림대)

18:00 폐회

박원순

시민사회를 이끈 대표적인 NGO 지도자로서 참여연대 사무처장, 아름다운 재단 총괄 상임이사, 인권재단 이사, 희망제작소 상임이사 등을 역임했다. 이념 지향적 운동정치 대신 실사구시의 정책검증과 개발 및 입법 활동으로 시민시대에 부합한 NGO 활동모델을 개척한 선구자다. 이런 경험에 기초하여 서울시 민선 5기 및 6기 시장으로 선출된 이후에도 시민의 자발적 참여와 협력 및 적극적 신뢰에 기반을 둔 도시행정과 서비스를 제공하기 위해 노력하고 있다. 특히 위험사회의 예방과 안전도시 건설을 위해 뉴미디어를 도시행정에 적극 도입하는 등, 도시행정 혁신의 새로운 모델을 개척하고 있다. 경험이 농축된 대표적인 저술로는 세상을 바꾸는 천 개의 직업, 마을이 학교다, 경청, 정치의 즐거움, 희망을 건다, 성공하는 사람들의 아름다운 습관, 마을에서 희망을 만나다, 마을: 생태가 답이다, 내 목은 짧으니 조심해서 자르게 등이 있다.

축사 - 박원순 (서울시장)

안녕하십니까. 서울특별시장 박원순입니다.

중민이론 30주년 기념 심포지엄을 진심으로 축하드립니다.

한상진 교수님께서서는 중민이론을 통해 시민의 힘을 믿고, 시민이 사회혁신을 이끌어내야 한다는 생각으로 여러 뜻 깊은 연구를 해오셨습니다. 특히 최근에는 “사회협치가 지역, 계급, 신분, 성별을 초월한 광범위한 소통인프라 구축을 통해 침묵하는 다수가 주목하는 소통혁명을 지향한다”고 하셨습니다. 또 “뉴미디어를 사회협치에 연결시켜 대중과 함께 개혁하고 쇄신하는 길을 열어갈 수 있다”고 말씀하셨습니다.

한 교수님 말씀을 들을 때마다, 또 우리 중민사회이론연구재단의 연구를 볼 때마다 저는 우리가 같은 길을 내어가고 있다는 생각을 자주 합니다. 저는 서울시장으로 취임한 직후부터 시민이 시장이라는 철학을 갖고 시정에 임하고 있습니다. 모든 시정의 해법은 현장의 목소리를 잘 듣고 시민과 함께 만들어나가는 것입니다. 그래서 정책 토론회 등은 물론이고 뉴미디어를 통해 시공간의 제약없이 시민들이 목소리를 낼 수 있도록 소통과 정보공개의 장을 활짝 열어놓았습니다. 시민과 함께 하는 협치와 혁신이 행복한 삶의 특별시 서울을 만들 것이라는 믿음이 있기 때문입니다. 글로벌 디지털 수도 서울 안에서 시민이 시장인 서울이 만들어질 수 있기 때문입니다.

우리는 세월호 사고로 큰 아픔을 겪었습니다. 우리는 메르스 사태로 큰 불안을 겪었습니다. 안타깝게 유명을 달리하신 올리히 벡 교수. 그 분의 말씀처럼 위험사회를 극복해 나가는 단 하나의 길은 바로 시민의 힘입니다. 중민 이론의 의미와 서울시정의 철학과 정확히 이어지는 지점입니다.

다시 한 번 중민이론 30주년 기념 심포지엄을 축하드립니다. 또 사회 변화의 주체와 동력을 치열하게 탐구하시는 한상진 교수님과 연구자들의 노력에 박수를 보냅니다. 지금 이 순간에도 연구실에서, 현실 사회에서, 또 국제적으로, 연구와 정책개발을 게을리 하지 않는 여러분 모두를 응원합니다.

서울시는 보다 많은 시민들과 함께 진정한 협치를 이루어가겠습니다. 중민이론의 소중한 가치들을 귀담아듣고, 중민사회이론연구재단의 훌륭한 연구들을 잘 참고하겠습니다. 함께 가면 길이 됩니다. 함께 꾸는 꿈은 현실이 됩니다. 우리 함께 시민의 힘으로 사회의 혁신을 이끌어가는 길에 함께 갑시다.

차인석

인식과 실천의 관계에 주목하는 사회철학을 전공하고 발전시킨 선구자다. 한양대 법정대에 서 10년을 가르친 후 서울대 철학과에서 1998년까지 21년간 사회인식론, 현상학, 해석학, 사회철학 등에 관해 강의했다. 이데올로기 비판, 기술 관료주의, 가치판단, 카리스마, 노동과 생활세계의 분석을 통해 철학과 사회의 관계를 논했다. 유네스코 한국위원회 사무총장을 역임했으며 유네스코교수로서 민주주의를 위한 아시아 태평양 지역 철학교육 네트워크 의장, 그리고 국제철학인문학이사회 회장으로 활동했다. 서울대 명예교수로서 자유주의 전통에 사회적 책임과 공정성을 결합시킨 혁신자유주의 이념을 옹호하고 이에 기초한 사회발전의 방향을 탐구하고 있다. 주요 저서로는 인식과 실천, 혁신자유주의와 사회주의, *The Mundialization of Home in the Age of Globalization* (Lit), *Essai sur la mondialisation de notre demeure* (Harmattan), *Der Begriff des Gegenstandes in der Phaenomenologie Edmund Husserls* (Lit) 등이 있다.

축사 - 차인석 (서울대 명예교수)

지난 세기의 80년대 대학가에 일어났던 좌우 이데올로기간의 격렬한 대립의 와중에서 중민 사회이론이 싹이 트고 30년이 지난 오늘 이처럼 건실하게 성장한 것을 보니 이념빈곤의 척박한 이 땅에도 희망이 있다는 것을 보여주고 있습니다.

한 사상이 실천운동으로 전개되는 데에는 주어진 사회의 미래에 대한 올바른 비전을 제시하는 관념적 요소와 이를 담지 하는 사회세력의 조직화를 뒷받침 할 재력이란 실제적 요소들이 갖추어져 합니다. 중민 사회이론은 이점에서 축복을 받았다고 보아야 할 것입니다. 더욱이나 이 사회이론의 창시자인 한상진교수의 탁월한 리더쉽에 힘입어 이 사회운동은 이 나라의 정치사회에 획기적인 변화를 가져오리라고 우리는 기대할 수 있을 것입니다.

vision이란 낱말은 단순한 이미지가 아니라 산스크리트어 "앞"을 의미하는 vid에서 유래했으며, 미래에 대한 비전은 앞으로 이루어질 현실에 대한 "앞"을 가리킵니다. 중민이론가들은 그들의 비전을 이론적 체계화로 심화시키기 위해 오늘도 이 자리에 모였습니다.

중민이론의 단서가 되는 "인습과 권력에 순응하지 않고 합리적 사회개혁에 스스로 참여하는 중민"의 개념설정을 나는 전적으로 지지합니다. 실은 지난 20세기 전반에 일어났던 시장경제의 위기를 극복하려는 여러 주요 사상들은 모두 이 중민개념과 일치하는 "불편부당한 판단을 내리는 합리적 자유인" (liber homo)을 이론전개의 단초로 삼고 있습니다. Liberty와 equality를 함께 강조한 L.T. Hobhouse의 social liberalism, 개인주의에 편향했던 classical liberalism에 대립해 사회성을 강조하는 John Dewey의 reascent liberalism 그리고 전후서독의 사회적 시장경제의 이론적 기반을 제공한 Walter Eucken의 Ordoliberalismus 등이 모두 불편부당한 자유인에서 변혁의 대행자를 찾았다는 것입니다. 그리고 지금의 우리의 현실은 바로 이와 같은 변혁의 대행세력을 요구하고 있습니다.

기복제화의 무속신앙과 고삐 풀린 시장경제의 물신숭배간의 시너지가 일으킨 소용돌이는 이 사회를 도덕의 파탄으로 몰고 가고 있습니다. 권력과 명예 그리고 재화는 마땅히 쇼핑해야 할 최고급 브랜드상품이 되고 이를 얻는 능력을 기르기 위해서 초등에서 고등에 이르는 교육제도에 이 사회의 모든 지적, 물적 자원이 동원되고 있는 형국이며, 따라서 liber homo로서의 중민이론 학자들의 입지가 크게 위협받기에 이르렀다는 사실도 우리는 부인할 수 없을 것입니다.

기나긴 군사정권 시절에 진실확인을 사명으로 삼았던 그 많은 지식인들은 사라지고 지금은 좌우진영집단의 이해관계에 따라 제각기 사실을 조작하는 미디어 기술자들만 보일 뿐입니다. 한편으로, 중류생활수준으로 건강한 민의 정체성이 뚜렷하며, 지배 권력과 이데올로기를 거부하는 풀뿌리 중민층이 날로 번창해 가는 소비무화의 현혹에 눈을 감는단 것이 그리 쉬운 일은 아닐 것입니다. 우리는 파우스트가 왜 메피스토의 유혹을 뿌리치지 못한 까닭을 잘 알 것입니다. 우리의 마음은 원하는데 육신은 약하답니다.

이래서 중민의 사회실천운동 참여자들 사이에 부단한 자기반성의 대화가 필요합니다. 이 시간이 바로 그 계기가 되는 줄 알고 있습니다. 그리고 궁핍시대의 자기절제의 덕목이 고도성장에는 해독이 되어버린 시장경제의 세계관에 맞서는 중민사회운동가들 사이에 강건한 유대가 이루어져야 합니다.

邱泽奇 (치우저치)

학부에서 생물학, 석사과정에서 농업사 및 중국 고전문학을 공부하고 베이징 대학에서 사회학으로 박사학위를 얻은 다재다능한 연구자다. 농업사회학, 정보사회학, 사회계층, 의료사회학, 사회조직, 연구방법론 등에 정통하다. 베이징대학 사회학과 교수이자 중국발전연구소 소장으로 일하고 있다. 베이징대학 사회서베이 센터 초대 원장을 역임했고 중국 가정변화추세 조사를 설계하여 추적조사를 실시했다, 2012년 이래 충칭(중경)대학 행정대학원 원장을 겸임하고 있다. 저서로는 조직관리와 조직혁신, 중국현대사회계층의 변화, 페아샤오통과 중국 사회학 및 인류학 등 다양하다.

축사 - 邱泽奇 (북경대 사회학과 교수)

존경하는 한상진 교수님과 내빈 여러분,
북경대학 중국사회발전연구센터를 대표해서 “중민이론” 30주년을 기념하는 포럼 개최를 진심으로 축하드립니다!
여러 학자들의 사회이론의 발전에 관한 생각을 들을 수 있는 기회를 갖게 되어 진심으로 영광이라고 생각합니다. 한상진 교수님의 30년간의 업적과 사회이론적 공헌에 대해 들을 수 있게 되어 더욱더 영광입니다.
사회를 연구하는 여러분들께서는, 어느 학과에 계시든지 모두 사회학의 사회계층이론이 생소하지는 않으실 거라고 생각합니다.
산업혁명이후, 공장이 늘어나고 노동생산율이 높아지며, 사회분업시스템이 발전함에 따라서, 블루칼라와 화이트칼라가 분명히 나뉘고 일하는 장소 뿐 아니라, 수입 면에서도 큰 차이를 나타내게 되었습니다.
기술발전에 따라서 두 계층 비율도 빠르게 변화하였습니다. 그리고 화이트칼라는 하나의 사회계층을 이루게 되었는데, 그것이 바로 “중산계급”의 시발점이라 할 수 있습니다.
서구사회의 중산계급은 같은 사회배경과 의식 및 사회적 정체성을 가지고 있었기 때문에, 민족이 다르더라도 자신의 권익과 지위에 관한 인식은 모두 일치합니다. 이것은 서양 공업화 발전의 동질성이 가져온 결과라고 할 수 있습니다.
공업화 과정 중, 서구 사람들의 경제적 수익과 직종은 큰 연관관계가 있습니다. 이것이 바로 베버가 말한 관료체제의 결과이며, 이는 초기 산업국가의 경험을 통해서 충분히 증명되었습니다.
그러나 동아시아 국가들, 특히 중국에서는 같은 수입을 얻을 수 있는 직종이 천차만별입니다. 농민과 북경대학교수의 연간 수입이 같을 수도 있는 것입니다.
이 두 집단은 연수입이 비슷하다고 하지만 직종이 완전히 다르기 때문에 의식과 사회적 정체성 역시 같다고는 말할 수 없을 것입니다.
한상진 교수님은 그의 사회계층 연구에서 일찍이 한국에서 이와 같은 상황의 출현을 목도하고 “중민 이론”을 제시하셨습니다.
우리는 “중민 이론”을 통해 “중산계급” 수입 차이의 원인을 알아냄과 동시에 더 중요하게는 “중산계급”이 전혀 다른 정치적 이념을 가지고 있을 수 있다는 점을 알게 되었습니다.
사회계층이론의 발전 과정에서, “중민 이론”은 기념비적인 이론이며, 국가의 사회현상이 사회학 주류이론에 결합하게 하여, 주류이론을 더욱 완벽하게 해주었습니다.
한상진 교수님의 “중민 이론”은 한국의 “중산층”과 “중민”을 구별하는데 그치지 않고, 한국과 중국의 비교를 통해 양국 간의 큰 차이가 있다는 점을 발견해 내었습니다.
한국의 “중민”이 서로 비슷한 정치적 정체성을 가지고 있다고 말한다면, 중국에서는 아직 이러한 정체성의 단초는 보이지 않고 있습니다.
인류사회는 복잡합니다. 사회현상과 사회규율에 대한 사회학자들의 인식은 종종 시대에 뒤떨어지곤 합니다.
비록 그렇다 할지라도, 한상진 교수님께서서는 우리에게 훌륭한 본보기를 보여주고 계십니다. 그것은 자신이 속해있는 사회에서부터 시작하여, 작은 것에서부터 이론적 영양을 섭취하고 한 방울의 이론점 해안에서 출발하여, 인류의 사회에 대한 인식을 촉진한다는 점입니다.
마지막으로, 한상진 교수님의 초청에 다시 한 번 감사드리며, 포럼의 성공적 개최와 “중민이론”의 더 큰 발전을 기원합니다.

한상진

서울대학교에서 가르치면서 1980년대 중반부터 중민 이론을 주창했다. 교수모임이던 <서울대 사회정의연구실천모임>의 핵심으로 활동했다. 2010년 정년과 함께 <중민사회이론연구재단>을 창립하여 이사장으로 활동하고 있다. 아울러 베이징대 초빙교수로 강의하고 있다. 관료적 권위주의, 중산층과 중민, 사회운동, 전통과 현대, 인권, 제2근대 변동 등에 관해 연구하고 있다. 한국정신문화연구원 (현재; 한국학중앙연구원) 원장, 대통령자문정책기획위원회 위원장, 한국인권재단 이사장 등을 역임했고 민주당 제18대 대선평가위원회 위원장직을 수행했다. 미국 뉴욕 컬럼비아 대학, 파리 고등사회과학원, 아르헨티나 부에노스아이레스 대학, 중국 베이징 칭화 대학 등에서 초빙교수로 강의하였다. 저서로는 *Habermas and Korean Debate*, *중민이론의 탐색*, *현대사회와 인권*, *한국사회와 관료적 권위주의*, *386세대의 빛과 그늘*, *한국: 제3의 길을 찾아서*, *중민 이론과 한국사회*, *Divided Nation and Transitional Justice*, *Asian Tradition and Global Democracy* 등이 있다.

양극화 시대의 중민: 30년의 회고와 전망

한상진 (서울대)

한자의 영향을 받는 동아시아의 문화와 역사에서 ‘중민’ (中民)을 이루는 두 자, 즉 중(中)과 민(民)이 갖는 각각의 함의 및 둘을 결합했을 때의 함의는 다양하고 풍부하다. 과거와 현재, 미래를 잇는 역사적 상상력이 요구된다. 한 마디로 끝임 없이 재구성이 가능한 열려진 개념이다.

우선 밝힐 점은 내가 중민의 개념을 명시적으로 쓰기 시작한 것은 1987년 6월 민주화 항쟁 이후였다. 다만 ‘중민 현상’에 눈 뜨게 된 것은 1985년 이었다. 그런 의미에서 <중민 이론 30주년>을 말 할 수는 있다. 따라서 역사적 상상력을 키우기 전에 1980년대 중반의 상황을 되돌아볼 필요가 있다.

중민 이론 30년 회고

30년 전 우리는 경제호황의 국면에서 민주화 변혁기를 맞이했다. 그러면서 중산층과 민중의 화두에 자주 부딪혔다. 쉽게 말해, 중산층은 경제성장의 수혜계층으로, 민중은 정치적 경제적 배제에 대한 저항의 상징으로 떠올랐다. 두 용어는 어쩐지 대립적인 것처럼 느껴졌다. 학계의 논의, 대중매체의 보도를 통해 그런 이미지가 사회인식의 틀로 형성되었다. 중민은 이런 사회적 소통과정에서 등장한 일종의 혁신적 개념이다. 당시의 상황으로 돌아가 보면, 중민의 중(中)은 중산층을 가리켰고 민(民)은 민중을 가리켰다. 상반되는 것처럼 들리기도 했던 두 개의 정체성을 하나로 용해시킨 역동적인 행위 주체를 중민이라 불렀다. 그러나 오늘날은 ‘민중’보다 ‘시민’의 화두가 더 광범하게 쓰이고 있다. 이에 따라 중민의 뜻 역시 변하고 있다.

30년 전과는 달리 오늘의 현실은 사회경제적 양극화로 특징된다. 빈곤층이 갈수록 늘고 가계 부채는 증가하며 청년은 일자리 얻기가 갈수록 힘들다. 사회가 불안하고 생존경쟁의 압박이 목을 누른다. 한 마디로 위험사회가 도래했다. 그러나 30년 전은 달랐다. 적어도 취업의 문은 계속 열렸다. 엘리트의 꿈을 버리고 민중 속으로 들어갔거나 체제에 저항했던 대학생들도 결국 안정된 일자리를 잡았다. 그러나 오늘의 청년은 가중되는 경쟁의 압력에 적응하느라 미래의 꿈을 상실한 것처럼 보인다.

게다가 정치도 양극화의 특징을 보인다. 과거에는 권위주의 정권과 학생운동이 대립했다. 그러나 오늘날은 여야 거대 정당이 적대적 공생의 정치체도를 이끌고 있다. 그 결과 대다수 국민의 삶을 위협하는 사회경제적 양극화를 겨냥하기보다는 이를 벗어난 이념, 지역, 감정의 대립으로 정치를 이끈다. 그 부작용이 심각하다. 정권획득을 위해 분열을 조장하고 이용하는 정치 때문에 사회 전체가 흑백 논리에 휩싸이는 경향이 있다.

다소 단순화된 감이 있으나, 2015년 한국의 현실은 이런 이중적 양극화로 특징된다. 그렇다면 80년대의 체험으로 성장한 중민은 어디에 있으며 무슨 생각을 하는가? 이런 현실에 중민 이론은 무엇을 제시할 수 있는가? 실로 벽찬 주제가 아닐 수 없다.

이런 질문을 염두에 두면서 순차적으로 발제를 하겠다. 우선 중민 이론이 태동하게 된 역사적 배경을 살피고 중민의 개념에 담긴 의미를 정리하겠다. 중민 이론이 거둔 성과가 있었다면 무엇이며 실패했다면 어떤 것이 가장 심각한 것인지, 그리고 30년이 지난 오늘날에도 중민 이론이 나름의 쓸모가 있는 것인지를 검토해보겠다.

역사적 배경: 중산층 논쟁

회고해 보면, 1980년대 중반 우리나라는 급속한 경제성장이 이어지면서 도시 중산층이 현저히 증가하던 상황이었다. 많은 농촌 출신이 도시로 이동하여 일자리를 얻으면서 중산층으로 상승 이동하는 경험을 했다. 대학교육을 받은 젊은 세대라 하더라도 부모의 서민적 뿌리가 몸에 밴 상태였다. 서민과 구별되는 독특한 중산층 문화가 형성되기 이전이었다. 서구에서도 중산층이 대두하던 초창기에는 “중간으로 올라온 부류들”(the middling sorts of people)이라는 표현이 유행했다. 뜻인 즉 새로운 현상이 나타났는데, 이들이 어떻게 행동할지 모호하다는 것이다. 우리나라도 유사했다. 중산층은 늘고 있었지만 이들이 어떤 생각을 하는지, 자신의 이익을 위해 권위주의 정치체제를 계속 지지할지, 아니면 다른 길을 걸을지 모호했고 따라서 이 주제에 공중의 관심이 모이게 되었다.

이런 상황에서 급진적 학생 운동권은 중산층을 보수적 집단으로 규정했다. 대신 불평등이 누적되는 기층 민중을 변혁의 주체로 상정하는 논의를 주도했다. 당시 대학의 사정을 보면, 공식 기구들은 군부독재 체제의 엄격한 통제 하에 있었다. 그러나 비극적인 1980년 광주항쟁을 거치면서 학생운동은 현저히 급진화 되었다. 대학은 최류탄과 화염병의 공방이 이어지는 살벌한 공간으로 변했다. 탈출구가 막힌 상황에서 당국은 일종의 유화책으로서 ‘학원자유화’와 함께 졸업정원제를 도입했다. 대학 안에 집회 결사가 어느 정도 허용되었고 지하 서클, 동아리 모임 등이 번창하게 되었다. 입학 정원을 30% 늘리는 대신 대학 수업의 정상화로 성적이 나쁜 하위 30%를 졸업에서 강제 탈락시키는 정책을 도입했다. 학생운동권을 통제하려는 고육지책이었지만 30% 강제 탈락은 학생 대중의 불안을 고조시켰다. 결국, 대학교육의 정상화와는 반대로 대학은 온갖 급진적 이념논쟁의 활화산으로 변했다. 전공을 불문하고 많은 학생들이 이른바 ‘금서’를 읽는 데서 지적 쾌감과 해방을 느꼈다. 온갖 노선의 사회변혁 논쟁이 대학을 휩쓸게 되었다.

그 한 가운데 있었던 쟁점의 하나가 바로 중산층의 정치적 역할이었다. 당시 집권세력은 학생운동권의 급진 이념을 체제전복의 위협으로 포장하여 중산층의 불안 심리를 자극했다. 그러나 당시 중산층의 생각은 변하고 있었다. 이런 상황에서 나는 귀중한 경험적 연구의 기회를 얻게 되었다. 1985년 1년 동안 국가공무원, 언론인, 화이트칼라, 생산노동자, 자영업자, 이익 집단 등에 대한 실태 조사와 의식 조사를 실시했다. 창원, 울산, 포항, 구미 등 산업단지 등을 찾아 조사를 했고 많은 사람들과 인터뷰를 했다. 그러면서 중산층의 생각이 어떻게 변하고 있는가를 비교적 생생하게 느낄 수 있게 되었다.

이런 경험은 나를 학생운동권의 가정과는 반대되는 길로 이끌었다. 내가 이해한 정치경제학과 관료적 권위주의의 모델들을 검토했을 때, 한국은 근대화의 실패 때문이 아니라 반대로 근대화가 성공하면서 그 성공의 의도치 않았던 결과가 변혁을 요구하는 대표적인 사례로 파악되었다. 이것은 피해와 박탈, 소외가 가중되는 무산층이 변동을 이끌기보다는 근대적 성격을 획득한 중산층 안의 개혁세력에 관심을 가져야 할 필요성을 뜻하는 것이었다. 중민은 이런 집단

을 호명한 것이었다. 사회경제적으로 중산층에 진입했지만 의식과 행동은 건강한 민중성 또는 서민적 정체성을 유지하기 때문에 다양한 개혁을 요구하는 집단을 가리켰던 것이다.

왜 정체성에 주목하는가?

나는 사회학을 공부하면서 인간행위의 문제 또는 사회변동의 주체 탐색에 나름대로 관심을 가졌다. 그렇지만 기성 이론들에서는 별 매력을 느끼지 못했다. 도식적이고 기계적인, 과학적이라고 하지만 인간이 거의 없는 구조적 설명 모델이 너무 많았기 때문이다. 맑스주의도 마찬가지였다. 정교한 듯 보이고 분류 기준도 복잡한 계급 모델의 큰 약점은 인간의 의식과 실천이 한갓 종속변수로 취급된다는 것이다. 실천을 규정하는 요인을 정확히 포착하기보다는 제시된 객관적 계급분류 모델에 따라 실천의 장이 열린다는 가정 위에 서 있다. 나는 이런 유형의 접근들에 실증을 느꼈다. 대신 소통과 연술의 관점에서 인간 실천의 역동성을 포착하려는 시도들에 매력을 느꼈다. 따라서 자연스럽게 정체성의 문제에 관심을 갖게 되었다.

잠시 회고해보자면, 30년 전 나는 40대 초의 중견 학자로서 글도 많이 썼고 책도 여러 권 펴냈다. 논쟁을 적극 이끌었다. 통계청의 자료들로 중산층 규모를 측정하는 분석도 했다. 그러나 결국 부딪히는 문제는 누가 중민인가, 중민의 규모와 의식, 행동양식을 경험적으로 밝히는 것이었다. 여기서 내가 착안했던 것이 정체성 문제다. 이것은 전통적인 계급론과는 다르다. 나는 인간의 의식과 행동은 정체성의 영향을 많이 받는다고 생각했다. 남성과 여성은 의식과 행동이 다르다. 한국인은 일본인과 다르고 진보는 보수와 다르다. 그런데 여러 정체성 가운데 정치의식과 행동을 규정하는 정체성을 어떻게 포착할 것인가? 경험적 연구의 핵심은 여기에 있었으며, 나는 두 축을 교차시키는 방식을 택했다. 하나는 경제적 생활수준이고 다른 하나는 사회발전에 대한 규범적 지향이다. 생활수준은 중산층에 속하는가의 여부로 측정이 가능하다. 규범적 지향은 시대에 따라 측정방식이 달라진다. 80년대 중반에는 민중의 정체성을 자신의 것으로 받아드리는가의 여부가 매우 중요했다. 오늘날은 정부중심이나 시민중심이나의 판단이 중요하다. 풀어 보자면, 중산층 여부가 의식과 행동에 영향을 미치고 사회발전의 규범적 지향도 영향을 미치지만, 두 축을 교차시키면 더 강력한 설명력을 갖는 정체성 모델이 나온다는 것이다.

이런 생각으로 경험적 자료 분석을 하면서 나는 결국 중산층 가운데 보수적 성격을 갖는 주류 중산층과 개혁적 성격을 갖는 중민을 구분했고 이 두 분파를 비교하는 연구에 앞장서게 되었다. 그러면서 상대적으로 젊고 교육 수준이 높은 전문직과 사무직 종사자들이 권위주의 체제에 대해 강한 저항의 잠재력을 갖고 있다는 점, 노동자 가운데서도 대규모 산업단지에서 일하는 조직화된 노동자는 기술수준, 임금, 의식의 면에서 단순한 무산대중과는 다른 특징을 갖는다는 점, 그리고 아직 중산층은 아니지만 중산층 진입이 거의 확실한 대학생, 즉 80년대 세대가 사회변혁의 한 중심축이라는 관점을 제시했다.

중민 이론의 성공과 실패

중민 이론이 거둔 성과가 있다면, 그 첫째는 1987년 6월 민주화 대 항쟁 때 거리를 메운

대학생 청년 세대와 함께 많은 넥타이 부대가 동참한 것이다. 이로써 젊고 교육수준이 높은 신중산층의 사회변혁 역할을 강조했던 중민 이론이 틀리지 않았다는 점이 증명되었다. 아울러 7-8월에는 대규모 산업단지에서 일하는 숙련기술 노동자들이 노동권의 신장 운동을 펼쳤다. 이것 역시 근대적 성격을 획득한 기술노동자 중민의 등장을 알리는 사건이었다.

둘째는 중민의 지속성 명제가 ‘노사모’ (노무현을 사랑하는 모임)의 출현과 성공으로 증명되었다는 점이다. 이 쟁점은 80년대 세대의 성격규명과 연관된다. 80년대 세대가 사회에 진입하는 것은 자연의 이치다. 따라서 80년대의 학생운동과 대학문화를 통해 획득한 이들의 정체성이 졸업 후에도 과연 유지될 것인지에 관심이 쏠렸다. 이들을 80년대의 상황에서 사회변혁의 주체로 상정한 것은 맞지만 그 뒤에도 그런 것인가, 다시 말해, 이들의 정체성과 역할이 생애주기에 따른 청년기의 과도기적 현상인지, 아니면 동시대의 체험으로 가꾸어진 지속가능한 세대현상인지의 쟁점이 제기되었다는 것이다. 나는 80년대 세대의 질적 자료를 분석하면서 이것은 어디서나 나타나기 마련인 청년기의 과도기적 현상과는 다른 응집성과 지속가능성을 보인다는 논의를 전개했다. 이런 상황에서 2000년 노사모가 결성되고 우여곡절 끝에 2002년 대선 승리를 이끌자 대중의 관심은 폭발했다.

그러나 중민 이론의 눈으로 보자면 여기가 정점이다. 그 뒤로는 참담한 실패가 뒤따른다. 특히 2004년 총선에서 80년대 운동권 정치인이 등장하면서 80년대 세대의 신선한 의미가 퇴색했다. 개혁에 앞장서야 할 정치 신인들이 놀랍게도 빨리 기성 정당의 기득권에 포섭되어 뿌리를 망각한 채 권력화되었기 때문이다. 민중에 대한 부채 의식으로 국민의 삶의 질 향상을 위한 민생 정책 개발에 앞장 서야 할 이들이 민생과 무관한 이념 논쟁의 침병이 되고 당권 쟁취나 유지의 하수인으로 전락하는 모습을 보였다. 2011년 12월 총선을 통해 운동권 경력의 정치 신인이 대거 입성하면서 이런 경향은 더욱 강화되었다. 이런 현실에서 중민의 잠재력은 남아 있는가? 중민 이론은 커다란 도전에 직면해 있다.

양극화 시대의 중민

단적인 보기가 이미 언급한 사회경제적 양극화이다. 중산층이 무너지고 젊은 세대가 생존의 불안에 휩싸이는 상황에서 80년대의 눈으로 중민을 논하는 것은 불가능하다. 특히 양극화의 추세가 1) 장기간 지속될 가능성이 크고 2) 상당히 구조적인 원인들이 중첩 작용하여 나타날 때; 3) 그리고 이를 극복하는 정책수단이 제한될 때 우리는 비상한 관심으로 새로운 해결방안을 찾아야 한다. 재벌 기업의 경영전략, 대기업 중심 노조의 내부자 이익방어 전략, 정부 경제부처의 신자유주의 정책, 여론주도층의 시장중심 이데올로기 등이 세계화에 연계되어 각자의 이익을 보호하는 사이 사회경제적 양극화는 심화되기 때문이다.

좀 더 구체적으로, 소수 부유층의 수입과 재산은 늘지만 인구의 다수를 차지하는 빈곤층 또는 근로빈곤층은 갈수록 살기가 힘들어진다. 대기업과 중소기업, 정규직과 비정규직 격차가 갈수록 커진다. 대기업과 비교해서 중소기업 임금수준은 1993년 73.5%였다. 대기업 정규직에 비해 중소기업 비정규직의 임금은 2004년 47.2%에 불과했고 2014년에는 40.7%로 줄었다. 중소기업의 희생 위에 대기업이 번창하는 셈이다. 우리나라 고용증가는 1-29인 미만의 영세업체에서 가장 현저하다. 규모가 작은 중소기업에 임시직, 일용직으로 일하는 근로빈곤층이 밀집해 있다.

다른 한편 정치의 양극화, 예컨대 이념갈등과 정치 분열이 심각하다. 정치의 규범적 목표

는 원래 기존의 사회균열을 통합하고 치유하는 것이다. 그러나 실제로는 이를 활용함으로써 정치 집단의 기득권이나 영향력을 확대하려고 한다. 이로 인한 제로섬 게임이 흑백감정의 본능적인 체질로 굳어질 때, 정치는 양극화된다. 그렇게 되면 정치는 아무리 말로는 국민통합을 내건다 하더라도 그 반대로 가기 쉽다. 이른바 ‘적대적 공생논리’가 그것이다.

중민 이론 30주년을 맞이하여 우리가 던져야 할 심각한 질문은 이런 상황에 새로운 발전이 어떻게 가능해질 수 있는가 이다. 중민은 어디 있으며 중민 이론은 무슨 희망을 제공할 수 있는가?

해답의 실마리는 일단 정치적, 사회적, 문화적 리더십의 가능성에서 찾을 수 있다. 분명한 점은 사회 안에서 일정한 영향력을 가지고 있는 힘 있는 집단의 협력이 없이는 양극화를 넘어서는 새로운 발전이 어렵다는 것이다. 이들이 단기적으로는 다소 손해를 본다 해도 서로 협력함으로써 장기적으로 더 많은 이익을 얻을 수 있다는 믿음을 공유할 수 있을 때 비로소 탈출구는 열린다. 수단 방법을 총동원한 이익의 극대화가 아니라 공존을 위한 절제, 협의, 타협의 정치가 요구된다. 분열되기 쉬운 집단들의 동의를 얻기 위해 마음을 비우고 양보하는 리더십, 대중에게 감동을 주는 리더십이 필요하다. 이런 힘으로 소모적 분쟁을 사회적 협력으로 막고 갈등의 에너지를 생산적인 것으로 전환할 수 있을 때, 비로소 사회경제적 양극화의 국내외 압력에 대응하는 역량은 그만큼 신장될 수 있기 때문이다.

중민 이론의 시사점은 두 가지다. 첫째, 기존 정치적 리더십에 대한 환멸과 분노가 갈수록 높아져가는 현실에서 중민 이론은 새로운 리더십의 가능성이 한국 사회 안에 있다는 암시를 준다. 80년대 중민의 경험에 각인된 도덕적 자원은 집단적 이기주의, 조직 안의 패권의 장악과 유지, 기득권에의 집착과는 정반대되는 것이다. 엘리트 의식의 극복, 약자의 권익 신장, 공존을 위한 사회 봉사, 소외 계층의 포용과 이해 등이었다. 80년대 운동권 정치인의 오류가 심각하지만, 80년대에 꽃핀 중민문화의 잠재력은 아직 소진되지 않았다. 이것을 개혁 정치에 어떻게 재 접목시킬 것인가의 과제가 남아 있다.

둘째, 사회의 중심부대로 진입한 중민이 사회공존을 위해 “노블레스 오블리주”를 어느 정도 실천할 수 있는가의 질문이 제기된다. 노블레스는 원래 ‘고귀한 신분(귀족)’이란 뜻이고, 오블리주는 ‘책임이 있다’는 뜻이다. 따라서 노블레스 오블리주는 ‘높은’ 신분에는 책임이 따른다는 사전적 의미를 갖고 있다. 즉 노블레스로서의 신분과 지위가 사회적 승인을 얻기 위해서는 노블레스의 ‘고유속성’으로서 ‘사회에 대한 기여와 봉사’가 입증되어야 한다. 이 가능성은 중민에게 아직 열려 있다고 할 수 있다. 이들은 ‘민중에 대한 부채의식’으로 노동현장 참여, 도시 빈촌의 야학 활동, 의료봉사, 농촌봉사 등의 기억을 공유하고 있기 때문이다. 또한 자신의 성공이 사회제도의 혜택 덕분이며 경쟁에서 낙오한 하류계층의 희생 위에서 가능했다는 인식을 어느 정도 내면화시켰기 때문이다.

종합하자면, 갈수록 공존보다 생존의 요구가 절박해지는 사회경제적 양극화의 시대에 새로운 발전 모델을 이끌 수 있는 인지적 도덕적 잠재력을 가지고 있는 집단을 찾는다면, 누구보다도 중민의 소진되지 않은 잠재력에 주목할 이유가 있다는 것이다.

80년대 세대의 문제

이런 희망의 눈으로 80년대 세대의 의미를 다시 조명하고자 한다. 앞서 언급했듯이, 중민은 원래 근대적 성격을 획득한 민중의 핵심으로서 신중산층, 숙련기술 노동자, 대학생 청년

세대를 가리켰다. 그러나 시간이 지나면서 마지막 범주, 즉 80년대 세대가 더 중요하게 인식되었다. 이들이 대학을 졸업하고 사회에 진입하면서 어떤 결과를 가져올 것인가의 질문이 관심을 끌었기 때문이다. 특히 1997년 대선을 통해 역사상 최초의 평화적 정권교체가 일어나면서 80년대의 학생 운동 또는 청년 운동을 배경으로 한 엘리트들의 정계 입성이 있었고 매스미디어는 ‘386’이라는 조어를 만들어 대중의 관심을 자극했다. 이로써 중민의 핵심은 80년대 대학 세대이자 이른바 386 정치인인 것처럼 간주하는 경향이 생겼다.

분명히 해야 할 점은 우리가 80년대 세대에 주목한다고 해서 이 세대 구성원 모두가 자동적으로 중민이라는 것은 아니다. 대학을 다녔거나 졸업한 사람만이 중민이라는 것은 더욱이 아니다. 앞서 언급한 중민의 판별 기준은 여기에도 적용되어야 한다. 다만 80년대 대학 체험이 독특하고 강력했으며 학생운동 참여 여부를 떠나 운동의 정당성에 대한 심리적, 정서적, 도덕적 지지가 학생 대중을 단결시켰다는 점에서 80년대 세대를 중민의 대표적 보기로 간주할 수 있다. 뿐만 아니라 대학을 다니지 않은 집단이라 하더라도 같은 연령대로서 80년대의 변동을 체험한 사람은 중민의 성격을 갖는다. 공유된 체험이 이들의 가치관과 세계관에 큰 영향을 미쳤다고 가정할 수 있기 때문이다.

그러나 80년대 세대의 특성이 청년기의 일시적 현상인지, 아니면 지속가능한 세대현상인지는 연구를 통해 규명되어야 할 문제다. 이에 관해 나는 80년대 세대의 체험이 독특하고 응집성이 강하다고 보았다. 물론 이들이 사회 진입 이후 적응을 과정을 거치는 것은 당연하다. 그러나 이들의 정체성이 유실되기보다 유지될 것으로 보았다.

여기에는 크게 두 가지 이유가 있다. 첫째, 나는 1981년 서울대에서 강의를 시작한 이래 89년까지 매 학기 과제물의 일환으로 수강생들에게 생애사적 보고서를 제출하도록 요구했다. 각자가 자신만이 접근할 수 있는 고유한 생애사적 경험의 자료 가운데 체험했던 가장 힘든 갈등의 사례를 뽑아내 이를 분석할 것을 요구했다. 논문을 인용하는 방식의 글쓰기에 익숙한 학생들은 자신을 되돌아보는 보고서를 쓸 기회는 없었다. 처음에는 당황했지만 많은 학생들이 참으로 열심히 보고서를 썼다. 당시는 모두 욕필이었다. 이리하여 모두 2,400여개의 보고서가 모였다. 나는 매 학기 이 보고서를 읽으면서 가슴이 떨리는 것을 느꼈다. 정치 현실은 암담했지만 교육자의 보람도 느꼈다. 보고서에는 새로운 인간형의 탄생을 수반하는 산고의 아픔이 고스란히 녹아 있었다. 가치관의 변화, 탈인습적 인간의 성장을 느낄 수 있었다. 쉽게 사그라질 수 없는 변화, 현실에 적응하면서도 뼈대와 골격은 유지될 심대한 변화가 일어났다.

둘째, 삶의 실천방식이 특별했다. 교육을 통한 성공신화가 강력했던 우리나라에서 대학생은 엘리트 예비군과 다름없었다. 실제로 엘리트 의식이 강했다. 그러나 80년대에 와서 이 문화가 크게 바뀌었다. “민중에 대한 부채 의식”은 성공한 사람들이 자신의 능력이나 업적 때문만이 아니라 하류층의 희생에 담보로 했다는 인식을 뜻한다. 이 판단은 예나 지금이나 옳다. 성공한 사람들이 이런 생각을 공유할수록, 그리하여 하류층과의 공존을 도모할수록 사회는 건강해진다. 80년대의 대학생들은 여기서 끝나지 않고 민중 속으로 들어가 부조리한 현실을 직접 뜯어고치겠다는 의욕이 강했다. 불법 취업 등이 큰 사회적 쟁점이 되었다. 교수들은 학생들에게 먼저 성공하여 자신의 뜻을 편 다음 민중에 봉사하는 방법도 좋다고 권했지만, 적지 않은 학생들은 대학을 포기하고 현장으로 들어갔다. 대학을 다닌다 하더라도 도시 빈민촌이나 공장 지대에서 야학 등의 봉사 활동을 많은 학생들이 했다. 청년기의 이런 삶의 체험은 영향이 오래 가기 마련이다.

조심스럽지만, 80년대 세대의 체험에 녹아 있는 도덕적 자원은 아직 살아 있다고 가정할

수 있다. 이 자원을 운동권 정치인의 행태와 혼동해서는 안된다. 아울러 이 도덕적 자원이 어떤 형식과 내용으로 표현되는가는 연구해볼만한 경험적 문제다. 그러나 일반적 의미의 사회의식, 예컨대 차별 철폐, 기회의 평등, 공평성, 소수자 인권 보호, 빈곤층 복지 증진, 공정한 법치 등 사회정의에 관해 80년대 세대가 상대적으로 높은 관심을 갖는 것은 사실이다. 아울러 재능의 사회적 기부, 약자를 돕는 봉사 활동, 시민운동 참여, 공익추구 활동 등에서 다른 세대보다 앞서 가는 측면이 있다. 그러나 이것은 단편적인 것이며 한 세대의 체험에 녹아 있는 도덕적 자원이 추후 사회 발전에 어떻게 기여하는가는 기억을 재생하고 의미를 부여하는 사회적 소통과정에 따라 달라진다. 또한 대중의 지지를 얻는 정치적 리더십의 형성과 영향에 따라 달라진다.

디지털 시대의 중민

그러면 이제 80년대의 상황구속성을 벗어나 중민의 뜻을 생각해보겠다. 어느 시대에나 소수의 지배집단이 있고 다수의 민중(서민, 평민, 양민 등)이 있다. 그 사이에 중산층이 있다. 이들의 크기와 성향은 시대나 나라에 따라 다르다. 그러나 산업사회가 되면 이들은 지속적으로 성장한다. 부익부 빈익빈의 양극화 시대에 중산층이 준다고 하지만, 과거의 신분사회, 농경사회의 모습을 보이는 것은 아니다. 중산층은 여전히 무시할 수 없는 존재다. 이들은 대체로 학력이 높고 집단 이익을 넘어선 사회적 문화적, 정치적 쟁점들에 상대적으로 관심이 크다. 어디서나 이들의 일부는 질서, 즉 사회 안정에 관심이 크다. 또 다른 편은 변화, 즉 개혁에 관심이 있다. 각 분파의 크기와 성향은 고정되어 있지 않다. 한국은 1960년 이래의 초고속 산업화, 관료적 권위주의 체제의 경험, 민주화 운동을 통해 중산층의 양분파가 다 같이 크고 강고해진 대표적인 경우에 속한다. 이렇게 볼 때, 중민은 사회의 중심 부문에 위치한 개혁지향적 집단을 가리킨다. 중민은 어느 나라에서나 발견된다. 중국에서도 이들이 뚜렷이 증가하고 있다. 한국은 중민의 역할이 보다 명확히 발전한 보기다.

그런데 지식정보화 시대에 소통혁명이 이루어지면 중민의 특성이 변하는 경향이 있다. 정치적 압제가 소통을 가로막는 상황에서는 중민이 권위주의적 정치체제의 변동을 자극하고 촉매 한다. 그러나 소통의 시대가 열리면, 보다 근본적인 문제, 즉 가치관의 문제, 고정관념으로부터의 해방, 다시 말해 인간의 자기결정권이 중요해진다. 정보 혁명은 이 물결을 더욱 촉진한다. 다양한 정보와 성역 없는 쌍방향 소통은 당연시된 고정관념의 검증용이하게 만들기 때문이다. 진보가 보수의 고정관념을 검증하듯이, 보수는 또한 진보의 고정관념을 검증하려 한다. 여기서 중민은 독특하게 “탈인습적” 가치관을 대변한다.

이것은 중민 현상이 탈인습적 가치관을 따라 한 세대에서 다음 세대로 전승됨을 뜻한다. 쉽게 말해, 80년대 세대는 정치 경제 사회 체제를 둘러싼 거시적 고정관념의 해체를 지향했다면, 디지털 시대는 일상생활 안의 미시적 고정관념의 검증과 해체에 보다 관심을 갖는다. 핵심은 중민의 에토스는 전승된다는 것이다. 80년 세대와 디지털 세대는 명확히 구별되는 정치 경제 사회 환경에서 성장했다. 집단적 열망도 다르다. 그럼에도 이들은 탈인습적 가치관을 통하여 중민의 성격을 공유한다. 중민이 이끄는 사회변동의 방향이 정치적 민주화로부터 일상생활의 민주화로 이행하는 논리를 표현한다. 이것은 또한 중민 현상이 특정 시기의 특정 쟁점에 결부되어 소멸하는 것이 아니라 역사적 변동의 심층 문법으로 작용한다는 것을 뜻한다.

종합하자면, 중민 현상의 이념형적 특성은 탈인습적 가치관에 있으나 이 가치관의 구체적 표현은 역사적 상황에 따라 다르다. 그럼에도 탈인습적 가치관을 실천하는 주체, 즉 고정관념을 벗어나 자기결정권의 확립하는 주체는 사회중심부문에 위치한 개혁지향적 집단, 즉 중민이 되기 마련이다. 한국은 지식정보화에 힘입어 정치적으로 조직화된 80년대 세대와 개인주의 경향이 강한 디지털 세대가 탈인습적 가치관을 통해 중민의 성격을 공유하는 흥미로운 사례다. 이를 통해 거시적 차원의 검증이 일상생활의 미시적 영역으로 확산되고 있다. SNS 소통혁명을 선도하면서 정치사회 변동을 자극하는 젊은 세대의 등장은 탈인습 가치관의 전승을 잘 보여준다.

중민 이론의 미래

중민의 중(中)과 민(民)을 결합하여 오늘과 내일을 전망할 때 하나의 큰 도전은 위험사회의 충격이다. 중민 이론은 어느 정도 근대화의 낙관적 전망 위에 서 있었다. 중민은 근대화의 결실이었고 이런 근대적 성격의 주체가 사회변동을 이끈다는 명제였다. 그러나 이 시각이 무너졌다. 근대의 기획은 놀랍게 성공했지만 또한 전대미문의 위험사회를 가져왔다. 위험을 예방 관리하고 시민에게 안전을 보장하는 위험 협치는 정부 혼자서는 할 수 없다. 정부기구들의 조직된 무책임이 클 뿐 아니라 위험 자체가 초국적 연계 하에 나타나기 때문이다. 즉 시민의 위험 파수꾼 역할, 시민과 전문가, 정부 정책 전문가의 유기적 협력이 필수적이다. 그렇다면 이런 역할을 수행하는 시민은 어떤 시민인가? 중민은 이 질문에 대한 좋은 해답이 될 수 있다.

이런 관점에서 우리는 시민 시대에 부합하는 새로운 개념 틀로 중민 이론을 일신할 필요가 있다. 우리는 오늘날 세계화 시대에 심대한 위험사회를 맞이하고 있다. 사회경제적 양극화는 그 한 부분이다. 그렇지만 한국의 잠재력은 시민사회가 활발하고 깨어 있다는 것이다. 중민 이론은 이에 주목하여 국제적으로 소통할 수 있는 기본 개념 틀을 마련할 필요가 있다.

하나의 안은 중민을 도출했던 분류 모델을 일신하여 시민의 유형을 구별하는 것이다. 분류의 한 축은 사회경제적 위치다. 이것은 앞서 사용했던 것과 같다. 그러나 사회발전의 규범적 지향은 수정이 불가피하다. 단순화시켜, 주요 정책을 세우는 데 있어 사람들이 정부판단 우선의 입장에서 볼 것인가 아니면 시민판단 우선의 입장에서 볼 것인가의 선택이 중요하다.

이렇게 두 축을 교차시키면, 네 개의 시민 범주가 나온다. 1) 국가시민 (state citizen): 사회의 중심부문에서 정부 우선의 입장을 갖는 시민; 2) 공공시민 (public citizen): 사회의 중심부문에서 시민 우선의 입장을 갖는 시민; 3) 민중시민 (popular citizen): 사회의 기층 부문에서 시민 우선의 입장을 갖는 시민; 4) 순응 시민 (compliant citizen): 사회의 기층 부문에서 정부 중심의 입장을 갖는 시민. 이 가운데 국가시민은 주류 중산층의 다른 표현이고 공공시민은 중민의 다른 표현이다.

이런 개념 틀로 중민 이론은 국가시민과 구별되는 공공시민의 위상과 역할을 새롭게 포착할 수 있다. 이에 따라 국가이익과 공공이익이 어떤 차원에서 다른가를 밝힐 수 있다. 국가 관료제와 구별되는 공공영역, 관제 언론과 구별되는 공론의 역할을 포착할 수 있다. 동아시아 전통 문화에 뿌리 깊은 공(公)의 상상력과 중(中)의 상상력과 결합하여 재구성할 수 있다. 아울러 소통에 방점을 둔 공공시민과 집합행동의 성향이 강한 민중시민을 구별하

는 데도 유용하다. 지난 수년간의 경험적 연구들을 보면 국가시민과 공공시민의 가치지향은 뚜렷이 구별된다. 공공시민과 민중시민은 상당한 공통점을 갖지만 차이도 적지 않다.

중민이론 30주년을 맞이하여 중민 이론은 공공시민과 국가시민 그리고 민중시민의 관계 및 역할을 다양하게 탐구할 필요가 있다. 양극화 시대에 사회변동의 주체가 어디서 형성되는지, 참여적 위험 협치를 어떻게 구현할 수 있는지, 숙의민주주의의 잠재력은 어디서 성장하는지, 동아시아의 미래를 누가 이끌고 갈 것인지를 국제적 개념 틀로 제시할 수 있어야 한다. 긴밀한 연구협력이 요구된다.

김홍중

서울대 사회학과와 동 대학원을 마치고 프랑스 파리의 사회과학고등연구원(EHESS)에서 언어 과학 박사학위를 받았다. 2007년부터 2009년까지 대구대 사회학과에 재임하였고, 2010년부터 현재까지 서울대 사회학과에 재임 중이다.

주요 전공분야는 사회 이론과 문화사회학이다. 사회 이론 중에서 발터 벤야민의 모더니티 이론을 중심으로 탐구했고 부르디외, 루만, 푸코 등에도 깊은 관심을 갖고 있다. 문화사회학적 연구 대상은 다양한데, 특히 21세기 동아시아 청년 세대의 문화적 실천들과 가치에 관심을 갖고 연구를 진행하고 있다. 김홍중은 자신의 사회학을 '마음의 사회학'이라 부르면서 마음 개념을 사회학적 실천 이론의 맥락에서 구성하고, 기초 개념들과(마음, 마음가짐, 마음의 레짐, 문제공간, 행위공간) 설명들을 이론적으로 실험하고 있다. 이를 바탕으로 최근에는 한국적 근대성을 '생존주의적 근대성'으로 개념화하면서 19세기 후반 이래, 한국인들이 스스로의 삶과 현실에 의미를 부여해오면서, 사회적 리얼리티를 창출해 온 방식과 가치를 '생존을 향한 꿈'으로 읽어내는 다양한 작업들을 수행, 기획하고 있다. 저서로는 2009년에 나온 <마음의 사회학>이 있다.

성찰적 노스텔지어 - 생존주의적 근대성과 중민의 꿈

김홍중 (서울대)

I. 들어가며

한상진 사회 이론의 주인공은 ‘중민(中民, the middling grassroots)’이다. 사회변동에 부응하는 지적관심의 변화에도 불구하고, 중민은 그의 사회학에서 늘 핵심 포지션을 차지해 왔다. 1980년대에 그가 선구적으로 소개한 푸코와 하버마스의 담론 개념에는 이미 중민의 언술 능력과 포괄적 합리성이 암시되고 있으며(한상진, 1981; 한상진, 1986), 유신 체제 분석의 이론적 토대로 그가 소개한 오도넬의 관료적 권위주의론은 중민의 역사적 형성을 설명하는 논리를 함축하고 있었다(한상진, 1988a). 1987년에 출판된 『민중의 사회과학적 인식』과 1991년에 출판된 『중민 이론의 탐색』에서 한상진은 민중으로부터 중민으로의 전환에 대한 성찰과 경험 연구들을 집약적으로 제시함으로써 중민 개념의 실체를 보여준 바 있다. 1990년대 중반 이후 인권과 동아시아 사상의 연관에 대한 관심이 심화되고(한상진, 1998), 최근에는 21세기의 문명적 탈바꿈(Verwandlung)의 정치사회학적 함의에 천착하는 와중에도 새로운 중민상에 대한 고민은 계속적으로 진행되고 있는 듯이 보인다(한상진, 2014: 6-8; 한상진·최종숙, 2014: 14-5).

사실 중민이론이 주창된 지 약 30년의 세월이 흐르는 동안, 한국 사회는 정치경제적 수준으로부터 사회심리적 수준에 이르기까지, 포괄적이고 심층적인 변화를 체험해 왔다. 그런데 중민 이론은 이와 같은 변화들을 탄력성 있게 반영하면서 재구성되어 왔다기보다는, 주로 1980년대 민주화 시기의 변혁주체와 사회변동에 대한 특수 이론으로 남아 있다는 인상을 주는 것이 사실이다. 민주화 이후 한국 사회가 직면하고 있는 새로운 문제들과 과제들에 비추어 중민의 존재, 역할, 가능성, 그리고 한계가 무엇인가에 대한 새로운 조망이 요청되는 것이다. 진보가 아닌 위기의 시대, 성장이 아닌 침체의 시대, 환경과 자연의 위해가 인간 사회를 범람해 들어오는 파국에 노출된 불안의 시대, 양극화의 시대, 포스트 민주주의의 시대에 과연 중민은 누구이며, 그들은 어디에 있으며, 어떤 세계를 꿈꾸고 있는가? 환언하면, 중민 이론은 21세기의 후기 근대적 전환 속에서, 어떤 이론적 함의와 가능성을 우리에게 던져주는가? 이 연구는 위의 질문을 배경으로, 중민 이론의 현실 적합성과 잠재력에 대한 성찰을 다음과 같은 절차들을 중심으로 하여 시도해보고자 한다.

연구의 첫 번째 과제는 중민이론이 어떤 개념, 명제, 논리들로 구성되어 있는지를 압축적으로 제시하는 것이다. 이를 통해 중민이론의 핵심 내러티브 라인을 간명하게 드러내 보고자 한다. 둘째, 사회이론으로서 중민이론이 보여주는 가장 큰 특징을, 그것이 실천이론인 동시에 비판이론이라는 사실, 하나의 개념으로 묶어 말하자면, 일종의 ‘실천적 비판이론’이라는 사실에서 발견할 것이다. 즉, 중민이론이 사변적 사회이론이기를 거부하고 구체적 리얼리티에서 제기되는 문제들을 해결하고자 고투하는 집합 행위자를 대안세력으로 명명·구성함으로써 현실에 적극적으로 개입하려는 프래그머틱한 입장을 천명하고 있음을 보여주고자 한다. 셋째, 중민 개념을 이루는 두 의미론적 축인 ‘중(中)’과 ‘민(民)’을 구분하여 고찰함으로써, 그 학문적 성과를 좀 더 섬세하게 평가할 것을 제안한다. 그간 중민의 ‘민

(民')에 더 강조점이 주어진 해석이 주류를 이루었다면 이 논문은 중민의 '중(中)'의 의미소에 주목하면서 이것이 가령 공론장의 소통 공간으로 확장되어 이해될 수 있는 이론적 상상력을 환기시킨다는 사실을 지적하고자 한다. 넷째, 중민 이론의 가장 중요한 과제가 중민 행위자들의 경험적 실체나 그들의 의식(consciousness)을 실증적으로 확인하는 것이 아니라, 의식을 넘어서는 행위능력의 원천으로서의 '마음', 즉 중민의 마음(中民心)을 사회과학적으로 규명하는 것이라는 관점을 제출하고, 그 마음의 핵심에 '탈인습적 가치관' 혹은 '진정성'이 자리 잡고 있음을 보이려고 한다. 다섯째, 중민을 한국적 근대성에 대한 포괄적 조망 속에서 평가해보고자 한다. 이를 위해 한국적 근대를 '생존주의적 근대성'으로 명명하고, 그 구성과 의미론적 구조를 이론화하고, 중민을 이처럼 중층적으로 형성된 생존주의의 레짐을 초월하려는 집합적 마음을 형성한 집단으로 해석할 것이다. 중민의 성공과 위기는 생존주의라는 집합심리의 레짐의 성립, 기능, 해체와 긴밀한 연관을 갖는 것으로 이해하기를 제안할 것이다. 마지막으로 이 논문은 21세기적 맥락에서 중민이론을 다시 성찰할 때 취하게 되는 이론적 스탠스로서의 '성찰적 노스탤지어(reflective nostalgia)'를 논하고자 한다. 비판적 중민이 경제적 합리성과 정치·도덕적 정의감을 모두 갖춘, 한국적 이상 시민(理想市民)의 이미지를 부여받고, 또한 현실 속에서 강한 힘을 발휘하던 1980년대는 한국의 비판 이론의 맥락에서 보면 하나의 향수를 야기하는 측면이 있다. 나는 이런 향수가 단순히 지나간 과거에 대한 비현실적 그리움이 아니라, 불발된 과거의 규범적 프로젝트를 재구성할 수 있는 이론적 감정으로 간주될 수 있다는 입장을 표명한다.

II. 중민이론이란 무엇인가?

중민이론은 1980년대 한국 사회를 배경으로 구상된 사회변동론이다. 중민이론을 구성하는 세 가지 상이한 단계들은 i) 체제의 모순구조의 확정, ii) 변혁 주체의 설정, iii) 실천 노선과 방법의 규정이다. 첫 번째 과제는 행위자들의 삶과 사회적 관계를 규정하고 “그 질서의 기저를 이루는 구조화의 힘”(한상진, 1991a: 132)을 사회과학적으로 규명하는 것이다. 한상진은 이에 대한 해답으로 “구체적이고 복잡한 모순모델”을 제시한다(한상진, 1987: 27). 그것은 권위주의 모순(정치적 모순), 자본주의 모순(경제적 모순), 그리고 분단모순(민족적 모순)의 복합체이다(한상진, 1994: 263). 여기에서 흥미로운 것은 “본질론적 입장에서 모순의 우선순위를 이론적으로 단정할 수는 없다”는 입장을 고수하면서도(한상진, 1991a: 133), 정치모순의 핵심 장치인 발전국가의 중요성을 강조하고 있다는 것이다. 그에 의하면 민족모순과 자본주의적 모순을 매개하면서 일종의 메타 모순 기제로 기능해온 것은 바로 국가이다¹⁾. ‘정치적인 것’은 다양한 모순들의 관계를 조정하는 메타적 차원인 동시에, 여러 모순들의 약점이 노출되어 ‘갈등’이 펼쳐지는 실천 공간을 제공하며 일종의 분석적 우선성을 부여받는다.

1) “우리 사회를 특징짓는 제반 모순의 관계가 관료적 권위주의를 통해 정치적으로 중층 결정된다는 것이다 (...). 다르게 표현하여, 우리 사회에는 분단 구조에 연결된 민족 모순, 자본주의 체제와 관련된 계급 모순 등이 모든 현상의 배후에서 결정적인 영향을 미친다고 말할 수 있지만, 그 효과는 직접적으로 드러나기보다는 국가 권력에 의해 매개되는 경향이 강하고 또 이런 모순들의 표현을 억제, 관리, 치환시키는 다양한 장치와 수단들을 국가 권력이 체계적으로 행사하기 때문에 어떤 어떤 긴장보다 정치적 억압이 가장 가시적이고 지배적인 현상으로 드러난다는 것이다”(한상진, 1991a: 202-3).

모순구조가 확정된 지점에서 변혁주체로서의 중민이 등장한다. ‘중민’의 뿌리에는 ‘민중(民衆)’이 있다. 민중은 권위주의 국가가 배제하고 억압해온 자들인 동시에, 배제와 억압에 맞서 저항하는 자들의 이름이다(한상진, 1991a: 203-4). 한상진은 1970년대 이래 폭발적으로 성장해 온 ‘민중론(민중사회학)’을 비판적으로 계승하면서, 사회변혁의 역사철학적 주체로 설정된 ‘민중’을 사회과학적으로 재구성한다(박현채, 1985; 한완상, 1981)²⁾. 그는 한국의 발전국가가 자본주의적 경제발전에 큰 성과를 거둔 ‘성공한’ 모델이며, 이 과정에서 젊고 학력이 높으며 사회비판 의식이 제고된 집단, 그리하여 다양한 모순들에 저항하는 세력을 스스로 육성해왔다는 역사적 사실을 지적한다(한상진, 1991a: 139; 232). 배제되고 억눌려 있다가 불시에 터져 나오는 ‘기층민중’이 아니라 “높은 비판적 인식 능력과 언술능력” 그리고 “모순의 관계와 국가 권력의 작용을 깊숙이 꿰뚫어보는 능력”을 가지고 구체제의 모순을 합리적으로 극복하기를 열망하는 집단이 새로운 사회변화의 주체로 등장했다고 보는 것이다(한상진, 1991a: 140).

1994년의 논문 “사회개혁과 중민이론”에서 정의된 바에 의하면 중민은 “생활수준은 중간층에 속하지만”, “가치지향은 지배층에 유착되기보다 민의 정체성을 가지고 있고”, “단순한 현상유지보다는 개혁과 변화를 요구하며”, “전면적인 체제부정보다는 체제개혁을 선호하면서”, “계급이나 계층의 경계를 가로질러 다양하게 형성되는 개혁지향적 집단”이다(한상진, 1994: 263). “변혁지향적 신중산층, 근대적 노동자, 학생 청년 세대”(한상진, 1991a: 154)를 포함하는 중민은 중산층과 기층 민중의 차이로 분화되어 나오는 범주이다³⁾. “깨어있는 중산층”, “사회 변혁의 주체로 이해된 중산층”, “(자신을) 민중의 일부로 보는 중산층”, “민중적 정체성을 뚜렷이 가진 중산층”(한상진, 1991a: 196, 231-2; 한상진, 1988b: 5)인 동시에 “민의 중심”, “민중의 합리적 핵심”, “다양한 민중 집단 가운데서 사회의 중심 부문에 위치한 변혁 지향적 세력”이기도 하다(한상진, 1991a: ii, 93, 196). 중민은 높은 권리 의식과 상징 해독 능력을 갖고 있기 때문에, 이데올로기적 조작이나 선동에 쉽사리 현혹되지 않는 지성적 존재이며, 체제의 기득권 구조를 변화시키고자 하는 강한 열망을 지닌 존재이다(한상진, 1991a: 202; 한상진, 1987: 36). 그러나, 중민은 민중과 대립되는 것이 아니라, 기층민중과 더불어 민중의 한 부분을 이루면서

2) ‘민중’은 1970년대 이후 사회과학 뿐 아니라 신학에서도 가장 중요한 용어로 부상한다. 안병무와 서남동은 민중을 ‘메시아’로 파악하는 급진적 관점을 채택하여, 억눌리고 고통받는 피억압계층을 역사의 주체이자 구원의 주체로 불러낸다. “고난받는 민중이 세계를 위해 고난당한다고 생각함으로써 복수의 악순환을 끊기 시작합니다. 이렇게 함으로써 궁극적인 하느님 나라, 메시아 통치가 이루어지고 그런 의미에서 고난받는 민중이 메시아입니다”(안병무, 1987: 96. 임태수(1995: 73)에서 재인용). “민중의 고난에 동참하면 그제 사람되는 길이고, 그제 바로 구원의 길인 것이죠, 이렇게 이해한다면 고난 받은 민중이 메시아이고, 그래서 민중은 새 시대의 주인이 되는 것입니다”(서남동, 1983: 181, 217. 임태수(1995: 73)에서 재인용).

3) ‘중산층’은 한국 사회가 중요한 사회변동을 체험하는 국면, 즉 1960년대 중반 근대화가 시작될 무렵, 1980년대 민주화 시기, 그리고 1990년대 중후반 경제위기시기에 모두 사회적 논쟁의 대상으로 부각된다(홍두승·김병조, 2008: 18-22). 그럼에도 불구하고 ‘중산층’ 개념은 학문적으로 엄밀하게 정립되어 합의된 것이 아니며, 이에 대한 다양한 정의와 접근법이 존재해 왔다(유팔무·김원동·박경숙, 2005: 131-4; 조동기, 2008: 183). 1980년대에 이루어진 중산층 논쟁의 핵심 테마는 사회변혁의 주체문제였다. 이에 대해서 사회학계에는 크게 세 가지 상이한 입장이 존재했다. 첫째, 김진균, 조희연, 최장집, 진덕규, 최재현, 임현진 등은 중산층을 기본적으로 체제유지적 보수세력으로 파악하였다. 하지만 중산층이 양면적이고 가변적이라고 보는 연구자들이 존재하는데, 여기에는 권오훈, 구종서, 구해근, 박준식 등이 속한다. 마지막으로 중산층의 개혁적이고 진보적 성향을 강조하는 입장을 견지하는 박광주, 고영복, 김성국이 있었다(함인회·이동원·박선웅, 2001: 31). 한상진의 중산층론은 대표적으로 세 번째 유형에 속한다.

광범위한 민중연합을 구성한다.

이들이 지향하는 변혁 방법이 바로 ‘중민 노선’이다. 이들은 지나친 급진주의와 양극화를 경계하면서 새로운 중심을 지향하며, “전면적인 체제부정이 아니라 신속한 체제 변혁”을 선호한다(한상진, 1991a: 143). 극성(極性)의 심화를 통한 과국적 해결(혁명)의 상상력이 아니라, 일상적 실천을 통해서 합리적으로 체제를 변화시켜나가는 점진적 개혁의 상상력이 그것이다. 제도개혁을 경시하면서 해방적 운동에 집중하는 혁명노선과, 운동이 아닌 제도에만 치중하는 사회민주주의 노선을 모두 비판하면서 양자를 종합하고자 하는 중민노선은 민중연합의 창조적 연대를 중시하면서 점진적 개혁의 프로그램들을 제도적 수준에서 사고하려는 이론적 전략의 산물이었음을 알 수 있다(한상진, 1991b, 94-101)⁴⁾.

III. 실천적 비판이론

중민이론은 거대이론이 아니다. 사회철학도 아니다. 메타이론도 아니다. 중민이론은 사회가 무엇인지, 사회적 질서의 본질이 무엇인지 묻지 않는다. 중민이론은 구체적이며 비판적이다. 현실에 최대한 밀착하여 징후를 포착하고 개입을 시도한다. 중민이론은 비판이론이다⁵⁾. 한상진의 정의에 의하면 비판이론은 다음 세 가지 과제를 해결해야 한다. 첫째, 사회의 모순과 위기를 개념적으로 설명할 것. 둘째, 사회변동의 주체를 포착할 것. 셋째, 대안(실천 노선)을 제시할 것(한상진, 2008a: 39-40; Han, 1998: 290). 이처럼 규정된 비판이론의 주요 과제들은(한상진, 1991a: 100) 중민이론이 자신의 3대 과제로 내세운 내용들과 정확히 일대일로 대응하고 있다. 즉, 사회의 모순과 위기를 개념적으로 설명해야 한다는 첫째 과제에 대해서 중민이론은 한국 사회의 복합모순을 분석함으로써 응답하고 있으며, 사회변동의 행위주체를 포착해야 한다는 둘째 과제에 대해서는 중민 개념을 구성함으로써, 그리고 대안의 제시라는 셋째 과제에 대해서는 중민노선과 중심화변혁모델을 제시함으로써 응답하고 있다. 사회 이론으로서 중민이론의 가장 두드러진 특성은 바로 이와 같은 비판이론으로서의 정체성에 있다고 할 수 있다.

흥미로운 것은 비판이론으로서의 중민이론이 구성되는 과정에서 상정된 행위자 모델이 20세기 후반 사회 이론을 풍미한 실천이론의 행위자 모델과 매우 흡사하다는 사실이다(하홍규, 2014). 부르디외의 구분에 의하면, 사회세계에 대한 인식은 상징적 상호작용론과 민속방법론이 대표하는 현상학적 인식, 구조주의와 실증주의적 사회과학이 표상하는 객관주의적 인식, 그리고 마지막으로 양자를 결합하면서 “객관적 구조들과 구조화된 성향들 사이의 변증법적 관계”를 탐구하는 실천적 인식으로 구분된다(Bourdieu, 1972: 234-5). 행위자의 주관적 의미 세계와 구조의 힘을 서로 회통시키면서 “외재성의 내면화와 내면성의 외재화의 이중 과정”(Bourdieu, 1972: 235)을 포착하는 이론을 ‘실천적’이라 한다면, 중민이론은

4) 중심화 변혁모델은 삼단계 민주화 이행모델로 이어진다. 첫째, 사회운동의 압력과 제도권 안의 개혁세력의 협력에 의해 체제 개혁의 시동이 걸리는 외압내진(外壓內進)의 단계. 둘째, 제도권 안에 개혁세력이 대거 수혈될 뿐 아니라 국가권력의 핵심을 장악하는 제도진입의 단계. 셋째, 민주화 개혁이 정치영역으로부터 대중의 삶이 이루어지는 사회 경제적 영역으로 확산되는 사회민주화 단계가 그것이다(한상진, 1994: 269-70).

5) 한상진은 중민이론을 “한국의 경험에 기초한 구체적 비판 프로그램”(Han, 1998: 304)으로 천명하고 있고, 박영도는 자신의 연구에서 중민이론을 “경험적으로 확인가능한 성찰적 사회비판의 문법”(박영도, 2011: 47)으로 규명하고 있다.

그 전형적인 사례를 이룬다. 가령, 모순에 대한 입장이 이를 여실히 드러낸다. 중민이론에서 말하는 모순은 그 자체로 행위자들의 행위능력을 결정하는 심급이 아니다. 구조는 행위를 직접 결정하지 못한다. 행위자 또한 단순한 (구조적) 모순의 담지자가 아니다. 한상진은 구조와 행위 사이에 그가 ‘갈등’이라 부르는 실천 공간을 배치한다(한상진, 1991a: 130). 행위자는 거기에서 고투하면서 사회적, 정치적, 이념적으로 스스로를 구성해나가고 사회구조의 변화에 결정적인 영향력을 행사한다. 변혁의 역량은 모순구조에서 차지하는 객관적 위치에 의해 자동적으로 결정되는 것이 아니라 “사회적 학습을 통해 개인과 집단의 비판적 인식으로, 사회적 정체성으로, 갈등의 능력으로, 저항의 잠재력”을 통해 육성된다(한상진, 1991a: 225).

행위자들의 생활세계, 그들의 내적 마음의 에너지, 상징적 의사소통 속에서 구성되는 의미들, 그리고 말과 말 그리고 힘과 힘이 부딪히면서 역사의 활로를 타개해 나가는 정치적 과정은 중민이론이 각별한 이론적 관심을 투하는 지점들이다. 따라서 담론과 상징에 대한 이론적 관심이 두드러지는 것은 놀라운 일이 아니다(한상진, 1987: 31-4). 그는 이렇게 쓴다. “회고해 보면 자본주의 모순에 선차성을 부여하여 이로부터 변혁의 주체, 과제, 방법론을 노동자 헤게모니의 방향으로 일관되게 끌어내는 논의가 유행하던 때가 있었다. 그러나 이 방식은 행위구성의 의미적 자원을 무시하는 결함이 있었다. 말하자면 적절한 행위이론을 가지지 못했다는 것이다. 주지하다시피, 행위는 상징과 언술의 구성물이다. 상황을 비판적으로 인식하는 소통과정에서 행동이 의미적으로 구성된다는 것이다. 그 해석과 소통의 능력은 경제의 반영이라기보다는 근본적으로 지식의 효과이다. 정치경제학이나 자원동원론만으로 사회운동을 설명하는데 어려움이 따르는 이유는 여기에 있다”(한상진, 1994: 267).

상징, 언술, 소통, 의미라는 키워드들을 통해 자신 사회학의 이론적 지향을 선명하게 드러내는 위의 인용문에서 볼 수 있듯이, 한상진은 사회적 행위자들을 단순히 허위의식에 사로잡혀 있거나, 이데올로기에 의해 왜곡된 인지구조를 가진 존재로 간주하지 않는다. 대신 그는 이들에게 구조의 힘을 간파할 수 있는 냉정한 통찰 능력을 부여한다(한상진, 1987: 36; 한상진, 1991a: 139-40). 사회적 행위자는 자신에게 닥쳐오는 실제의 문제들을 헤쳐 나가는 자들이다. 이들은, 고매한 이념이나 사상을 좇는 정신의 표상, 스킨라적 이성을 가진 학자나 연구자, 혹은 순수하게 공적인 사업에만 매진하는 집념어린 활동가가 아니다. 이들은 생활세계에서 해결해야 하는 문제들(pragmata) 앞에서 분투하면서, 그것들을 극복한 세계를 꿈꾸고 열망하는 범인(凡人)들이다⁶⁾. 한상진은 “일상생활을 꾸려가고 있는 평범한 사람들이 역사의 주체라는 생각” 그리고 “사회구조 혹은 사회 질서라고 부르는 것이 다른 어떤 신비한 법칙에 의해 만들어지는 것이 아니라 바로 이들 평범한 사람들의 일상적인 삶과 사유 및 그 안에 전개되는 행동들을 통해 구성되고 변형된다는 생각”을 굳게 견지한다(한상진, 1987: 30). 사회이론의 뿌리가 이론가의 사변이 아니라 “그 사회, 그 시대의 구체적인 문제”라는 사실을 강조하고(한상진, 1987: 380), 변혁의 구체적 방법에 있어서도 이상적인 혁명론과 역사철학 대신, 실현가능성과 현실적합성을 중시하는 중민이론 특유의 스타일은 바로 이런 프래그머틱한 에토스에 그 연원을 두고 있다⁷⁾. 실천이론인 동시에 비

6) “사회과학은 그 대상과 부단히 대화적인 이해의 관계를 가지는 것이 연구과정의 여러 국면들에서 유기적으로 필요한 것이다. 따라서 시대의 구체적인 문제들을 안고 살아가는 사람들의 진정한 삶과 그것의 전개과정, 그리고 그 안의 고통과 모순들에 보다 더 가깝게 접근하려는 노력을 기울여야 한다”(한상진, 1984: 15-6. 강조는 필자).

7) 행위자를 문제 해결자(problem solver)로 파악하는 관점은 전형적으로 프래그머티즘의 시각이다(휴이트, 2000: 46-7).

판이론으로서의 자의식을 명확히 하면서, 중민이론은 급진주의와 이상론의 유혹을 경계하고 중심(中心)에 대한 흥미로운 이론적 상상을 열어 나갔다.

IV. 중심의 상상력

중민(中民)이라는 용어는, 그것이 제출되어 30여년의 세월이 흐른 지금에 와서 다시 들어 보아도, 여전히 낯설고 생소하다. 그것은 용어의 대중성의 문제가 아니라, 그 기표적 특이성에 기인하는 것으로 보인다. 중민은 말 그 자체의 어감과 물질적 환기력의 수준에서 생경하고 모호한 인상을 남긴다. 한글로만 표기하면 민중을 뒤집어 놓은 것으로 오해되기 쉽고, 한자로 병기된 표기를 읽는다 해도 중(中)이 의미하는 바가 매우 광범위하고 추상적이기 때문에, 구체적으로 의미를 설명하지 않는 경우 그 뜻은 여전히 묘연한 상태로 남아 있게 된다. 그럼에도 불구하고 중심적인 무게를 잡아 주는 의미소(素)의 존재로 인하여, 중민 개념의 지시물에 대한 공통의 감각(이미지)이 형성되는데 그것이 바로 민(民)이다.

중민은 시민, 공민, 국민, 인민 등의 다양한 명칭으로 호명되는 인간 집단의 하나로 제안된 개념이다⁸⁾. 실제로 중민이론의 형성은 중민이 어떤 종류의 ‘민’ 인지를 명료하게 밝히는 개념화 작업을 통해서 이루어졌다. 앞서 언급한 듯이 한상진은 중민을, 중산층이지만 기층 민중으로 자신을 이해하는 변혁지향적 인구집단으로 정의하고, 통계적으로 이들을 추산하고 ‘의식’ 조사를 시도하였다. 이 과정에서 중민을 구성하는 두 가지 의미론적 요소들(中과 民) 중에서 ‘민’이 전략적 우선권을 획득하고, 동시에 중민이라는 용어 그 자체의 또 다른 의미소인 ‘중(中)’이 내포하고 있는 사회 철학적 사유의 가능성은 괄호에 묶였던 것이다. 그런데 이처럼 규정된 ‘민으로서의 중민’ 개념이 1990년대 중반 이후 변화된 현실과의 대질 속에서 심각한 위기를 맞이하게 된다. 한상진 스스로 다음과 같이 이를 토로한다. “회고해보면 나는 비판이론의 한국적 수용과 발전에 깊은 관심을 가지면서도 미래에 대해서는 낙관적인 생각을 했다. 해결해야 할 수많은 문제가 있고 모순과 위기의 패러다임을 말했지만, 중민집단의 형성에서 보듯이 탈인습적 도덕적 자원이 형성되고 있다는 점에서, 현실정치의 난맥상에도 불구하고, 미래에 대해 긍정적인 전망을 갖고자 했다 (...). 그러나 1994년 한강 성수대교가 무너지면서 상황은 변했다. 곧이어 대구 도시가스 폭발했고 서울 서초동 삼풍백화점이 무너져 내려 4백여명의 고객과 직원이 압사당하는 상상할 수 없는 참극이 발생했다. 우리가 이론 근대화의 허상, 어두운 이면이 적나라하게 노정된 셈이었다. (...). 그러던 중 우리는 1997년 겨울, 대통령 선거를 앞두고 6.25 이래 최대의 국난에 휩싸였고 한국식 발전 모델이 일거에 무너지는 것 같은 깊은 충격을 받았다 (...). 중민이론의 관점에서 보자면, 가장 큰 도전은 사회의 양극화 추세 또는 중산층과 서민의 박탈감 심화라고 할 수 있다” (한상진, 1999: 158).

1990년대 중반 이후 한국사회는 발전주의 국가의 구조적 문제가 다양한 재난의 형태로 터

8) 그것은 가령 허균이 자신의 “호민론”에서 백성의 존재양태들의 범주로서 제안한 바 있는 호민(豪民), 항민(恒民), 원민(怨民)과 같은 용어를 연상시킨다. 허균에 의하면, 항민은 지배에 순종하는 자들이며, 원민은 지배의 정당하지 못함을 인식하고 지배자들에게 원망의 심정을 품고 있으나 조직되지 못한 잠재적 저항세력이다. 호민은 저항하는 민이며, 항민과 원민을 이끌고 나서는 아방가르드이다. 허균은 이렇게 쓴다. “푸줏간 안에 자취를 감추고 몰래 다른 마음을 키우며 천지 사이를 훑어보다가 요행히 시대의 번고라도 있으면 자기가 원하는 바를 팔고자 하는 이는 호민이다. 대저 호민은 매우 두려워할 만하다”(허균, 2003: 199-200).

져 나오면서 위험사회의 징후들이 노골화되고 있었다. 중민이론은 이와 같은 후기 근대적 현실에 비추어 자신의 정합성과 타당성을 검증받아야 하는 상황에 직면하게 된다. 더 나아가 외환위기 이후 급격하게 전개된 양극화는 한 층 더 근본적인 수준에서 중민이론을 위협해 온다. 주지하듯 중민 이론은 확대된 중산층과 이들의 개혁노선, 그리고 중심화로 불리는 계급 수렴모델에 기초하고 있었다. 양극화는 현실에 존재하는 이런 중민의 자리가 희박해지고 상상해진다는 사실을 의문의 여지없이 지시하고 있다. 양극화의 심화는 한상진이 자신의 중민이론을 통해서 상대화시키고자 했던 정통 맑스주의적 역사 유물론의 기본 테제의 실효성을 도리어 글로벌한 수준에서 역설하고 있으며(피케티, 2014), 경제위기와 신자유주의의 확산 속에서 중산층(신화)이 몰락하고 있거나, 민주주의를 배반하는 양상마저 보이고 있다(신광영, 2003; 유팔무·김원동·박경숙, 2005; 킬렌칙, 2015). 이는 중민 이론의 입지가 객관적인 차원에서 매우 좁아지고 있다는 것을 의미한다. 우리가 ‘민’에 초점을 맞추어 중민 개념에 접근할 때, 1990년대 후반 이후 한국 사회에는 중민이라 불릴 수 있는 인간 행위자 집단이 물리적으로 축소되고 삭감되어 가고 있다는 부인하기 어려운 사태에 직면하게 되는 것이다. 이런 상황에서, 과연 중민을 경험적으로 확인가능한 ‘민중지향적 중산층’만을 지칭하는 것으로만 이해해야 하는가? 아니면 중민의 ‘중(中)’에 포함된 함의를 좀 더 깊게 숙고하여 개념에 대한 새로운 해석과 상상을 시도해야 하는가? 이런 질문을 가지고 한상진의 중민 개념을 다시 읽어보면, 우리는 ‘민’에 방점이 찍히는 사회계급론적 함의만큼이나 ‘중’에 방점이 찍히는 사회철학적 가능성의 지평이 중민이론에 잠재적으로 내포되어 있음을 확인하게 하는 여러 사고의 단초들을 발견할 수 있다. 이 경우 우리는 ‘민으로서의 중민’을 구성하는 의미소인 ‘중’의 정치적, 언술적, 윤리적 원리의 가능성을 타진하게 된다.

한상진에게 ‘중’은 다양한 사회세력들의 중심을 지칭하고 있다. “중민의 중은 따라서 가운데라는 뜻에 못지않게 중심의 뜻을 갖는다. 중민화란 이들 중민이 사회의 중심으로 커가는 발전, 또는 중민적인 가치에 의해 소외된 집단이 사회체제 안으로 통합되는 발전을 뜻한다”(한상진, 1994: 261). 그렇다면 위에서 말하는 중심이란 좀 더 구체적으로 무엇을 가리키는가? 우선 그것은 한 사회의 변화를 야기하는 중심 세력이다. 하지만, 중심의 의미는 다양한 확장가능성을 갖는다. 이념적으로 말하자면 중심은 좌와 우의 중간지대, 민주주의라는 광범위한 가치를 공유하고 있는 합리적 개혁 세력을 지칭하기도 한다(한상진, 1988b: 53). 또한 그것은 동아시아의 (특히 유교적) 전통에 존재하는 중용의 이념, 이를테면 “윤집궐중(允執厥中)의 중용”과 연계되는 있는 것으로 파악되기도 하고(한상진, 2003: 22), 그런 이념이 현실 속에서 발휘하는 문화적 헤게모니를 지칭하기도 한다. 가령, “단순한 세력 분포의 면에서만이 아니라 문화적, 정서적 측면에서 진취적인 중간층의 협조와 참여가 없는 변혁 운동은 참된 민중성을 획득하기가 어려운 것이 한국 사회 ‘언술 구성체’의 특성”이라는 통찰에서 그런 사실들이 암시되어 있다(한상진, 1991a: 262). “‘중심이 있다’ 또는 ‘중심을 잡았다’라는 말은 마음을 한 군데로 모았다는 것을 뜻한다. 또 그런 자세로 직무에 충실한다는 것을 뜻한다. 가정이건 학교건 직장이건, 아니면 어디에서건 간에 중심이 있는 생활은 본분을 충실히 수행하는 모습을 띤다 (...). 그러기에 한문에서는 중심의 합이 충(忠)이 되는 것 같다. 충은 마음을 하나로 모아 일에 열중한다는 것을 뜻한다. 이에 반해 마음이 두 군데 있으면 환(患), 즉 근심과 걱정의 원인이 되는 것이다 (...). 중심이란 결국 국민의 뜻을 안으로 모으는 공간과 힘을 말한다”(한상진, 1988b: 270-2. 강조는 필자).

위의 인용에서 볼 수 있듯이, 중심은 개인 행위자의 내면적 도덕 능력을 가리키는데 그치지 않고, 사회구성의 수준에서 행위자들이 소통하고 뜻을 결집시키는 공간(“국민의 뜻을 안으로 모으는 공간”)의 의미를 함축하고 있다. 그런데 바로 이런 중심은 사회적 행위자들이 의견들을 민주적으로 소통하고 토론하는 ‘공론장’을 연상시킨다. 가령, 그것은 “교회, 문화단체, 학술협회, 독립적 여론 매체, 스포츠 및 레저협회, 토론회, 시민광장, 시민운동, 직업연합, 정당, 노동조합, 대안기관” 등을 포함하는 사회적 공간들이다(하버마스, 2004: 51). 중심에 모인 민이라는 의미로 해석하면, 중민은 의사소통적 합리성을 주된 자원으로 사회의 공적 공간에 참여하는 시민 주체들을 포괄할 수 있다. 중민은 사회적 위치에 의해 ‘선験적으로(a priori)’ 결정되는 존재들이 아니라, 민주주의의 확장과 심화 속에서 사회 내부에 펼쳐지는 다양한 언술적 상호작용의 공간들에 ‘수행적으로(performatively)’ 참여하면서 구성되는 시민 유형이다. 이런 실체론이 아닌 생성론의 관점을 취하게 되면, 중민의 두 의미소 중에서 중(中)의 함의가 민(民)의 그것을 초과하게 된다. 중심(공론장)을 지향하고, 중심에 자신의 존재를 건설하고, 중심에서 타인들과 만나 토론할 수 있는 시민적 마음가짐과 소통 역량을 가지고 있다면, 그가 바로 중민이다. 중민이 먼저 있고 그들이 모이거나 운동하는 것이 아니라, 중(中)의 사회적 공간이 먼저 있고 그 공간을 실천적으로 만들어나가는 인간 집단이 민(民)으로 구성되는 것이다.

이처럼 행위자들 사이의 공동된 중간(中)이라는 주체구성의 형식 그 자체가 더 중요한 것으로 부각될 때⁹⁾ 우리는, 양극화에 의해 중민의 경험적 실체가 약화되었다는 사실로 인해 완전히 삭감되지 않는 ‘이론적’ 탄력성을, 중민 이론이 여전히 보유하고 있다는 사실을 감지하게 된다¹⁰⁾. 민(民)이 아닌 중(中)의 의미론이 중민 이론의 저류에서, 하나의 사회적 상상의 형태로서, 사회적인 것의 근원적인 존재양태를 인상적으로 형상화하고 있기 때문이다. 즉, 중민이론에서 사회적인 것(the social)은 양극단이 자신들의 극성(極性)을 유지한 채 갈등적인 동시에 상호적으로 구성해 내는 사이(in-between) 공간으로 표상되고 있다. 이것은 기층민중과 지배계급 사이의 중(中)일 수도 있고, 호남과 영남 사이의 중(中)일 수도 있고, 남성과 여성 사이의 중(中)일 수도 있고, 서구와 동아시아 사이의 중(中)일 수도 있고, 전통과 현대 사이의 중(中)일 수도 있고, 칼 슈미트처럼 말하자면, 적과 친구 사이의 중(中)일 수도 있다. 이런 사이 공간들은 산술적 평균이나 도덕주의적 중도(golden mean)가 지배하는 동질적 세계가 아니라 갈등적이고, 소란스럽고, 끊임없이 변동하는 소위 “역동적 균형” 상태를 표상한다(한상진, 2006). 그것은 자기 자신에 작용을 가하면서 성찰적으로 재구성되는, 진동하면서 조화를 이루고 있는 상태이다. 이런 사이 공간에서 행위자들은 코드화된 두 극단 사이의 점진적 이행단계들 사이에서 섬세하고 미묘한 방식으로 교섭(negotiation)을 수행할 수 있다(예를 들어 중민은 혁명과 복종 사이에서 점진적 개혁이라는 전이지대를 교섭해 낸다). 중(中)은 항상적으로 움직이는 중(中), 중(中)을 향해 다시 스스로 이동해가는, 전변(轉變)하는 중(中)의 면모를 띠게 된다. 이때의 중(中)은 명사가

9) 중민이론에 내재된 사회적 상상(social imaginary)은 ‘자기-통치적 인민(self-governing people)’이 아니라 ‘공론장’이다. 찰스 테일러는 세 가지 주요한 사회적 상상을 지적한다. 첫째는 시장경제(market economy), 둘째는 공론장, 그리고 셋째가 주권적 인민이다. 이 중에서 공론장은 “사회 구성원들이 다양한 미디어(...)를 통해 서로 만나고 공통의 이해관계가 걸린 문제들을 토론하며 그에 관해 공통의 의견을 형성할 수 있는 공간으로 여겨지는 하나의 공통 공간(common place)”으로 정의된다(테일러, 2010: 133).

10) 한상진의 이론체계는 경험과학적 성격을 중시하고 철학적 사유나 문학적 비유 등을 금융적으로 절제하며 엄격한 논리를 중시하는 경향이 있다. 아마도 그런 연유로, 중(中)에 대한 이론적 가능성이 더 진지하게 타진되지 못한 채 하나의 잠재적 영감의 상태로 남게 된 것은 아쉬움을 남긴다.

아니라 하나의 동사이다. 중은 움직임을 통해서 중의 자리를 끊임없이 찾아나가는 과정이다. 같은 맥락에서 중민은 중(中)의 과정과 힘이 작용하는 사회적 공간을 살아내고 있는 자들에 다름 아니다. 이들은 그 공간에서 역동적으로 스스로를 형성해나가면서 대화적으로 혹은 민주적으로 균형 지점을 모색해나가는 현재형의 주체형식이다. 뒤에서 좀 더 자세히 살펴볼겠지만, 바로 이런 이유로 중민은 타협적, 중간적, 수렴적 존재가 아니라 탈인습적 가치 혹은 진정성을 추구하면서 기성 권위에 저항하는 ‘갈등적’ 존재들로 형상화될 수 있다.

중민집단의 세력이 경험적으로 약화된 것은 부인할 수 없지만, 그렇다고 해서 중(中)의 정치적, 상징적, 사회적 형식 그 자체가 여전히 살아 있는 생명력을 지니고 있다는 사실을 부정할 수는 없다. 극화되어 분열된 근대적 사회공간의 내부에서, 동일화하는 통합이 아니라 갈등하는 극성들의 지속적인 마주봄과 소통의 전개로서의 통합에 대한 사유가능성이 거기에 있기 때문이다.

V. 중민심(中民心)

이와 같은 이론적 잠재력에도 불구하고, 중민이론이 자신의 핵심적 테제들에 그다지 우호적이지 않은 사회 환경에 직면해왔다는 사실은 부인할 수 없다. 이를 타개하기 위해서는 무엇보다도 중민을 중민으로 구성하는 내적 원리를 새롭게 고민해야 할 것으로 보인다. 한상진은 두 가지 방식으로 ‘중민’을 구성해왔다. 첫째는 개념적 구성이다(이에 의하면 중민은, 사회구조적 모순에서 도출되는 특정 사회그룹으로서, 개혁을 열망하는 중산층을 가리킨다). 둘째는 서베이를 통해 이들의 집합의식을 발견해 내는, 경험연구를 통한 구성이다¹¹⁾. 한상진에게 중민을 중민으로 구성하는 원리는 행위자 스스로가 성찰적으로 구성해 낸 “중민의 정체성” 혹은 “중민 의식”이다(한상진, 1991a: 93).

사회과학의 주요 개념으로서 ‘의식’은 현실이나 객관세계에 대응하는 관념과 주관세계를 포괄적으로 지칭하는 개념이었다. 그것이 계급의식이건 아니면 세대의식이건, 의식은 행위자들이 사회적 과정에서 차지하는 객관적 위치(location)에 귀속되는 ‘인지적’ 표상, 가치, 태도를 일반적으로 가리켜왔다. 따라서 중요한 사회집단의 가치와 문화에 대한 사회학적 연구는 많은 경우 의식조사, 즉 앙케트(enquête)의 형태를 띠었고, 이는 20세기 사회학이 행위자들의 내적 의미 영역에 대한 접근으로 시도했던 다양한 방법들 중에서 가장 보편적이고 일반적인 것이었다. 이런 맥락에서 중민을 중민으로 구성하는 원리를 소위 ‘중민 의식’에서 찾는 것은 당연하기도 하고 필요하기도 한 절차인 것처럼 보인다. 그런데, 우리가 이처럼 어떤 사회 집단의 ‘의식’을 이야기할 때, 그것은 대개 특정 사항들에 대하여 그 집단의 구성원들이 공유하고 있는 태도와 가치, 혹은 사유를 통해 품게 된 ‘인지적’ 성향이 중심을 이루게 된다. 의식이란 이런 저런 테마와 문제들에 대한 사고내용과 판단내용들을 가리키는 것이다. 문제는 이와 같은 ‘의식’의 층위만으로 한 사회집단의 내적 구성 원리를 온전히 설명하거나 이해할 수 없다는 사실이다. 의식 조사 과정의 방법적 한계를

¹¹⁾ 한상진은 1987년 8월과 10월에 실시된 전국 근로자 의식 표본 조사 자료를 분석하여, 응답자들의 민중/중산층 귀속 의식을 교차하여 네 가지 유형을 확인하고, 그 중에서 중산층이면서 동시에 민중에 귀속의식을 갖는 집단을 확인함으로써 중민의 ‘실체’를 구성해 낸다(한상진, 1991a: 75 이하). 또한 이들 유형들이 각각 어떤 이념적 태도를 갖고 있는지를 탐구함으로써, 중민의 정치적 의식을 경험적으로 확인하고 있다(한상진, 1991a: 84 이하).

관호에 묶는다 해도, 의식과 실천의 하부에, 의식보다 훨씬 더 깊고 방대한 “심적 경제 (psychic economy)” 가 존재한다는 사실은 의식 중심의 관점을 진지한 방식으로 재고하게 만든다(Reay, 2005: 912). 많은 경우, 특정 계급이나 세대의 동질성과 정체성을 구성하는 것은 그들이 공유하는 인지적 내용들 뿐 아니라, 감정적 특성들과 의지적(意志的) 성향들, 담론들, 혹은 의식화되지 못하거나 의식을 초과하는 체험의 형식들, 육화된 문화적 성향들이기도 한 것이다(Sayer, 2005; Esler, 1984).

왜냐하면 서구 사회과학의 지배적 패러다임이 그렇게 바라보는 것과는 달리, 사회적 행위자들은 단지 합리적이기만 한 존재들이 아니기 때문이다. 이들은 감정적 의미연관 속에서 행동하기도 하고, 욕망이나 의지가 추동하는 방향으로 움직이기도 한다. 행위자는 생각하는 동시에 느끼고 의욕한다. 단지 두뇌와 의식만을 갖고 있는 것이 아니라 정서와 욕동의 원천인 ‘마음(heart)’ 을 갖고 있다. 따라서 의미 있는 사회적 행위는 언제나 마음으로부터, 마음을 통해서, 마음과 작동과 더불어 일어나 다시 마음으로 회수된다. 마음은 인간 행위자의 감수(感受)와 실천 능력의 원천이다. 물론, 이런 마음이 만들어지고, 다듬어지고, 통치되는 모든 방식은 심리적 질서가 아닌 사회적 질서에 속한다. 마음은 심리적 내면으로 ‘체험’ 되지만, 사회적으로 생산되고 재생산되기 때문이다. 요컨대 마음은 사회적 실천들을 발생시키며, 실천을 통해 작동(생산, 표현, 사용, 소통)하며, 실천의 효과를 통해 항상적으로 재구성되는, 인지적·정서적·의지적 행위능력(agency)의 원천이다(김홍중, 2014: 184).

이런 관점에서 보면, 계급이나 세대는 유사한 사고구조, 감정구조, 열망의 구조를 공유하고 있으며, 마음을 사용하고 표현하고 소통하는 공통의 규칙/규범들을 체화하고 있는 (의식의 공동체를 넘어선) 마음의 공동체로 이해할 수 있다. 한상진은 바로 이런 의미에서 중민의 마음에 대한 다양한 언급들을 행한 바 있다. “개인의 관점에서는 무의식적이지만 사회의 관점에서는 집합적인, 대중의 정서, 욕구, 결핍” 에 대한 주목을 기울인 바 있으며(한상진, 1990: 234), “민심(民心)의 사회학” 을 언급하기도 한다(한상진, 1988b: 21). 민중연합이 단순한 “행동적 연합” 일 뿐 아니라 “심정적(心情的) 연합” 이기도 하다는 사실을 지적하고 있고(한상진, 1991a: 263), 중민의 의식내용 못지않게 중민의 감정과 열망(熱望), 갈망(渴望)을 말하고 있다. 그의 저서 곳곳에서 정치적 주체는 열망의 주체로 나타난다. “민주화를 향해 분출되는 각계각층의 열망”, “열망의 분출”, “참여열망”, “실정과 갈망”, “민중주의의 뿌리를 이루는 정감적인 요소” (한상진, 1987: 22, 23, 28, 383)라는 표현들이 이를 잘 보여준다. 중간계급은 권위주의의 극복을 열망하는 집단으로 묘사되고(한상진, 1987: 40) 중민 또한 “변혁을 향한 이상주의적 열망과 정열”, “변혁 지향적 태도와 열망”, “개혁열망”, “변혁에의 강한 열망” 을 소유한 집합체로 소개되고 있다(한상진, 1991a: 147, 148, 64, 202). 비록 체계화된 방법을 통해 탐구되기에 이르지지는 않았지만, 한상진은 중민의 심저에서 분출되는 저 ‘망(望)’ 의 징후와 표현을 읽고 있다. 그것은 과연 무엇인가?

이 질문에 대한 해답은 386세대의 ‘탈인습적 가치관’ 에 대한 한상진의 탐구에서 주어지고 있다. 주지하듯, 386세대는 중민의 아이콘으로서 민주화 운동의 핵심 주체였던 동시에, 1990년대 이후에는 정치권과 사회제도에 대거 진출하여 자신들이 운동을 통해 열망했던 바를 현실에서 실현해 나갈, 도덕적 역량과 자원을 가진 자들로 기대되어왔다. 한상진은 이들의 ‘마음’ 을 오랫동안 관찰해왔고 그에 대한 방대한 자료를 축적해왔다¹²⁾. 이를 바탕으로

12) 한상진은 1981년부터 1989년까지 <사회학개론> 강의를 진행하면서 수강생들에게 콜버그의 도덕 발달론을 설명하고 그에 비추어 자신의 삶을 성찰적으로 진술하는 보고서를 제출하게 하여 약

로 그는 386세대의 사유방식과 행동양식의 기저에 작용하는 원리를 ‘탈인습(postconventional)’ 개념으로 포착한다(한상진, 2007: 14). 2007년의 한 논문에서 그는 콜버그의 도덕 발달론을 원용하면서 이 개념을 도입한다(한상진, 2007: 44-9). 후자에 의하면, 사람은 인간-동물로 세상에 태어나서 사회가 요구하는 규범과 규칙들을 내면화하는 ‘사회화’의 과정을 거친다. 이것이 도덕발달의 ‘인습적 단계’이다. 하지만 인간 주체는 인습의 단계에 머물지 않고 개인화의 길을 걸으면서 탈인습의 단계에 도달한다. 그 핵심 기제가 “사회적 기대에 대한 반성적 성찰”이다. 탈인습적 인간은 내면적 성찰과 사회적 규범의 충돌을 체험하며, 이를 통해 “자기를 다시 발견”한다(한상진, 2008b: 22)¹³⁾. 한상진에 의하면, 한국 사회에서 탈인습 단계로 진입한 최초의 본격적 세대가 바로 386 세대이다. “필자는 1980년대 대학 문화의 특성, 즉 정치, 경제, 사회, 문화, 교육, 역사, 민족, 미국 등 전방위에 걸쳐 권위주의 체제를 떠받들었던 인습적인 고정관념들을 점검하는 문화가 정착되었다는 점에 유의한다. 대학에 진입하는 학생들은 분명 계급/계층/지역 등의 구조적 차이를 지니고 있었음에도 이 차이를 흡수 용해하는 ‘민중 문화’가 작동했으며 그 위에서 학생 대중이 공유할 수 있는 정체성과 공감대가 형성되었다. 이것은 학생운동에의 참여 여부를 떠나 학생 일반이 넓게 공유했던 것이다. 이런 검증의 원리를 추상적으로 표현하자면 탈인습 가치관이 되겠다. 때문에 필자는 80년대 세대를 우리 역사에 등장한 최초의 본격적인 탈인습 세대로 파악한다”(한상진, 2007: 14).

흥미로운 것은 그가 탈인습적 가치관이라 명명하고 분석하는 마음의 태도가, 일반적으로 사회철학의 영역에서 ‘진정성(authenticity)’이라 불려온 윤리적 태도와 거의 흡사하다는 사실이다. 2007년의 한 강연에서 한상진은 이렇게 말한다. “젊은 세대는 누구나 다 이런 전환과정에서 자기결정권의 문제에 부딪칩니다. 쉽게 말해, 내 문제를 내가 결정하겠다는 것입니다. 성숙한 인간, 자신의 결정에 책임을 지는 인간이라면 누구나 이것을 원하겠지요. 자기결정권의 배후에 인간의 존엄성이 있습니다 (...). 말하자면, 주위의 기대에 포섭된 내가 아니라 진정한 나를 찾고자 하는 것이지요. 그러기 위해서는 무엇보다 나를 알아야 되겠지요. 나는 진정 누구인가, 무엇을 위해 사는가, 어떻게 살기를 원하는가, 이런 근본적인 질문을 느낍니다. 이 모든 것은 결국 삶의 문제, 의지의 문제로 돌아가게 됩니다. 이런 과정이 1980년대의 대학가에는 엄청난 방황과 혼란, 고통을 가져왔습니다. 부모와 자녀, 스승과 제자 사이의 대화가 거의 두절되다시피 했어요”(한상진, 2008b: 22-3. 강조는 필자).

위의 인용문에서 드러나는 것은, 중민의 표상인 386 세대가 보여준 사회 정의에 대한 열망, 억압에 대한 분노, 격렬한 정치행위에의 투신의 기저에 진정한 자기 자신을 찾고자 하는 마음, 즉 진정성(authenticity)에 대한 추구가 존재하는 것으로 파악되고 있다는 사실이다. 진정성은, 외부의 권위로부터 부과되는 도덕률이 아니라 자신의 내면에서 들려오는 목소리를 경청하면서 참된 삶의 방향을 찾아나가려는 도덕적 이상을 가리킨다(테일러, 2001). 진정한 자아의 추구가 사회적 모순과 억압에 대한 좌절을 동반하기 때문에 진정성의 윤리는 사회적 문제들에 대한 비판적 입장표명과 앙가주망, 즉 ‘진정성의 정치’와 결합되는 경향이 있다(Rossinow, 1998: 1-2). ‘윤리-미학적’ 인간으로서 자신과의 성찰적·표현적 관계를 유지하는 진정성의 주체는 이와 동시에 ‘정치-도덕적’ 인간으로서 진정성에 기초한 공

2400건을 집적하였다. 그 중 34명의 언술을 묶어 『386세대, 그 빛과 그늘』(2003)을 출판한다.

¹³⁾ 콜버그의 도덕발달론은 6단계로 구성되는데 이 여섯 단계를 3가지 범주로 다시 정립하여 전인습적(preconventional level), 인습적(conventional level), 탈인습적(postconventional) 수준으로 구분하고 있다. 이 중에서 탈인습 단계에서 주체는 사회적 차이나 문화를 초월한 원칙의 존재를 인정하게 되며, 더 나아가서 보편적 윤리 원칙들을 수용하게 된다(Kohlberg, 1981: 409-20).

동체를 구성하려는 활동을 향한다. 양자의 결합이 항상적인 것도 아니고 필연적인 것도 아니지만, 1960년대 서구의 신좌파나 청년운동의 경우, 혹은 한국의 386 세대의 경우 양자의 유기적 결합이 만들어낸 강렬한 ‘청년문화’를 보여준 바 있다. 진정성은 단순한 ‘의식’이 아니라 인간 행위자들의 내면으로부터 사회적 삶과 실천의 규칙까지를 규정해 들어가는 ‘마음의 레짐’이다. 진정성의 레짐 하에서 중민은 자신의 자아와 성찰적 관계를 유지하면서 공적 의미공간에 참여하는 삶을 꿈꾸었다. 이들은, 실존적 문제와 정치적 문제를 관통하는 근본 질문들을 품고 인습에 도전하면서 권위주의적 문화를 비판했고, 그와 같은 삶의 실현을 가로막는 여러 문제들이 극복된 사회로의 변혁을 소망했던 것이다.

모든 집합적 꿈의 현상들이 그러하듯 중민의 꿈 역시 비전(vision)인 동시에 환상(illusion)이라는, 벤야민을 빌려 말하자면, 유토피아적 소망상(所望像)인 동시에 집합환몽이라는 이중성을 갖고 있었다(Needleman, 2005: 23; 벤야민, 2005: 905-938). 그것이 ‘비전’으로 작용하는 한에서 중민의 꿈은 중산층을 각성시켜 비판적 존재로서 공적 영역에 진입하게 하는 집합적 행위능력(agency)이 된다(실제로 1987년의 민주화 대항쟁은 중민의 꿈의 부분적 현실화로 이해할 수 있을 것이다). 그러나 ‘환상’으로서 중민의 꿈은 현실에 대한 오인을 야기한다. 가령, 중민이 경제적 성공의 토대 위에서 물질적 풍요를 넘어서는 정의로운 삶을 욕망할 때, 이들의 꿈은 기층 민중의 영원한 열망인 ‘먹고살 만한 삶’이라는 기본 생존의 문제를 생략하고 있다. 젊고 교육수준이 높은 중민에게 기초적 생존, 목숨의 연명, 존재의 안전에 대한 원초적 욕망은 초월의 대상이었지 그들 꿈의 핵심내용은 아니었다(김홍중, 2009: 39-40). 중민의 꿈은 오랫동안 한국 사회의 지배적 꿈으로 기능해 온 생존에의 열망에 대한 부인, 혹은 그 열망의 드라마틱한 극복의 환상을 함축하고 있다. 탈인습(진정성)의 가치를 추구하는 중민은 더 나은 삶을 향한 도정에서 자신을 존재하게 한 바로 그 물질적 구조(생존의 필연성)를 넘어서고자 했기 때문이다. 서바이벌을 향한 불안한 욕망과 중민의 꿈 사이에는 변증법적 대립관계가 형성되어 있다.

VI. 생존주의적 근대성과 중민

중민의 역사는 1987년 민주화대항쟁을 전후로 하여 펼쳐지는 약 15-20년의 시기에 집중되어 있다¹⁴⁾. 이 시기는 학생 운동의 시대, 시민사회의 시대, 사회과학의 시대, 그리고 민주화의 시대였다. 그러나 이 빛나는 시민종교(벨라)의 시간대는 식민지, 한국전쟁, 절대빈곤, 그리고 개발독재라는 전사(前史)와 신자유주의적 세계화라는 후사(後史) 사이에 협애하게 포위되어 있다. 중민 등장 이전의 민은 오랫동안 기초적 생존 위협에 노출된 채, 자신들을 보호해줄 정치공동체의 붕괴, 식민세력의 수탈, 이념갈등과 전쟁으로 인한 삶의 파괴, 극심한 빈곤을 체험하며 민생(안보와 생계)을 최우선적으로 해결하는 후견 국가(tutelary state)의 생존 정치를 지지해왔다(권태준, 2006: 33 이하). 이어 급진적 신자유주의화가 고도의 생존압력을 가하자, 민은 가혹한 경쟁상황에서 살아남기 위해서 자아의 역량을 최대

¹⁴⁾ 김대환, 이삼열, 정현백, 최장집과의 한 토론에서 한상진은 중민의 등장 시기를 1980년대로 설정하고, 중민이 한국 사회의 중심에 진출한 시기를 1990년대 초반으로 파악하고 있다(한상진, 1991a: 314). 구한말 이래 민이 자의식을 가지고 집합적 주체성을 확립하기 시작했지만, 1970년대에 이르기까지 민은 “정치적, 경제적, 사회적, 민족적인 제반 의사 결정과정으로부터 상당히 체계적으로 배제”되어 왔기 때문이라는 설명을 부가하고 있다(한상진, 1991a: 314; 한상진, 1987: 382).

한 강화하는 전략과 실천에 몰입해야 하는 상황에 던져져 있다.

사실, 생존이란 모든 생명 있는 것들의 절대 과제이며, 사고와 이념 이전의 자발적 욕동이다. 그러나 유기체로서의 인간이 삶의 존속에 충실한 행위 쪽으로 끌려가게 되는 ‘자연적’ 사태와, 그런 삶을 선하고 바람직하며 정당한 것으로 인정하는 ‘사회적’ 사태는 구분되어야 한다¹⁵⁾. 특정한 조건 하에서 어떤 사회는 구성원들의 생물학적 생존과 그 비유적 파생물들(안보, 안전, 발전, 번영, 성장 등)에 절대적 가치를 부여하는 도덕적 정당화의 시스템을 형성한다. 크리스토퍼 래시에 의하면, 행위자의 기초적 안전이 지속적으로 위협받는 위난상황이 장기화되면 행위자들은 개인의 생존을 확보하려는 전략에 에너지를 집중한다. 이 과정에서 자아가 “방어적 핵으로 수축해 들어가”는데, 이런 상황에서 형성되는 자아의 형식을 그는 “최소자아(minimal self)”라 부른다. 그 용어에 이미 가능한 행태가 암시되어 있듯이, 최소자아는 사회적이고 공적인 삶에 대한 관심을 철회하고 자기 자신에 과도하게 리비도를 충당하는 나르시시즘적 자아이다(Lasch, 1984: 15-6)¹⁶⁾. 래시는 주로 20세기 중반 이후 (2차 세계대전과 홀로코스트와 같은 거대재난에 큰 영향을 받은 이후의) 미국 사회에서 발견되는 이런 사회심리적 현상을 “생존주의 문화(culture of survivalism)”라 부르고, 그런 문화가 형성시키는 마음의 짜임새를 “생존 심성(survival mentality)”이라 명명하였다(Lasch, 1984: 60). 래시의 용법을 조금 확장시켜 보면, 생존주의는 ‘서바이벌’을 바람직하고 이상적인 가치지향으로 설정하고, 다양한 생존단위(개인, 가족, 조직, 민족, 국가)들이 경쟁 혹은 투쟁 상황에서 성공적으로 승리하기 위해 요청되는 실천들에 집중된 동기와 의미를 부여하는 집합심리의 시스템(마음의 레짐)으로 정의될 수 있다. 이에 의하면, 생존주의자는 다른 어떤 가치들보다 더 중요한 가치로 여겨지는 생존을 필사적으로 추구하는 자인 동시에 그런 행태가 도덕적으로 열등한 것이 아니라는 정당화 기제를 내면화한 자이기도 하다. 생존주의자에게 세계는 하나의 ‘정글’ 즉 ‘자연’으로 표상되며(Lasch, 1984: 70), 진리는 그런 자연적 경쟁상황에서 승리를 가져오게 하는 모든 지식들이며, 사적·공적 판단과 자원의 배분 기준은 결국 생존에의 기능적이고 도구적인 기여가능성으로 수렴된다.

래시가 말하는 생존주의는 전통사회에서는 오히려 쉽게 발견하기 어려운 것이다. 그저 살아남아야 한다는 ‘벌거벗은 삶(bare life)’ 그 자체를 이상화하는 문명이나 보편종교는 거의 존재하지 않았기 때문이다. 생존주의는 오히려 근대적 삶의 양식들이 등장하면서, 전 근대적 공동체를 벗어나 대면하게 된 타자들이 만들어낸 시민사회(societas civilis)를 그 배경으로 한다. 가족과 국가 사이에서 분화되어 나온 ‘욕구들의 체계’인 이 시민사회는 사적 욕망을 극대화하려는 행위자들의 냉정한 이해관계가 충돌하는 곳이자 적대적 폭력과 빈곤, 비참, 양극화의 경향이 현실화되는 가혹한 생존 투쟁의 장이다. 만인의 만인에 대한 투쟁(홉스), 이기심에 의한 갈등(루소), 사유재산권의 충돌(로크), 아노미(뒤르케임), 빈곤(헤겔), 계급적대(맑스)가 그곳을 지배한다. 사회 계약, 자선, 보이지 않는 손, 공감, 사회

15) 전성우는 생명을 가진 존재로서 사회를 구성하고 또한 자아를 설립시켜야 하는 인간의 필수 욕구들의 보편성을 강조하면서, 사회적 존재의 세 상이한 차원을 (물리적) 생존, (심리적) 자존, (사회적) 공존으로 규정한다. 생존, 자존, 공존은 인간 존재의 가능성을 포괄하는 개념들로서, 서서히 진화하며 문명을 구성하는 기초 요소들이다(전성우, 2013). 이 연구에서 사용되는 생존주의 개념은 이와 같은 생존의 사실적 필요성이 아닌, 생존을 가치화하여 사회적으로 공인된 하나의 시스템으로 전환시켜 놓은 것을 가리킨다.

16) 크리스토퍼 래시는 이미 1978년에 출판한 『나르시시즘의 문화』에서 ‘생존주의’라는 용어를 광범위하게 사용하면서, 사회적이고 공적인 관심을 상실하고 자아에 리비도를 충당하는 자기애적, 치료적, 개인주의적 미국 문화를 비판한 바 있다(Lasch, 1978: 63-70).

보험, 인륜적 국가, 공화주의, 유기적 연대, 사회주의, 도덕 등은 모두, 시민사회가 각자도생을 추구하는 개체들이 할거하는 욕망의 정글로 변질될 가능성을 교정하기 위해서 서구 근대가 발명해 낸 개념적이고 현실적인 공존 장치들, 인륜성의 구체기제들이다. “생존의 문제들(problématique de la survivance)”을 넘어서는 이러한 “공존(convivance)”의 상상계(Abélès, 2006: 11-2)를 이루는 사회적인 것의 창안 속에서, 서구 근대사회들은 근대적 삶의 공간에 내재하고 있는 생존주의적 경향을 통제, 제어, 관리할 수 있는 가능성을 추구해왔던 셈이다. 결국 이는 20세기 복지국가에 의해 현실적으로 실현되지만(Ewald, 1986), 이 ‘공존의 정치’는 1980년대 이래 다시 노골적인 ‘생존의 정치’에 자신의 자리를 내어준다. 신자유주의적 통치성의 문법 속에서 정치적·사회적 행위는 “산다는 것(vivre)과 살아남는 다는 것(survivre)에 대한 염려”(Abélès, 2006: 12)에 지배당하고, 정의, 평등, 자유, 진리, 공공성과 같은 도덕적이고 보편적인 가치가 공적 의사결정을 좌우하는 핵심 판단 근거로 기능하는 것이 아니라 경제 논리를 중심으로 하는 ‘살아남아야 한다’는 모토가 주도적 영향력을 행사하게 된다. 정부, 정당, 기업, 대학(학과), NGO나 심지어 시민단체이나 저항적 결사체들도 살아남기 위한 “생존의 경제”에 몰입하는 아이러니한 상황이 전개되고 있는 것이다(Abélès, 2006: 179; 도베르뉴 & 르바론, 2015).

그런데 한국 사회는 서구의 경우와는 다른 리듬과 경로로 생존주의를 형성해 왔다¹⁷⁾. 이는 근대성의 짜임새 자체의 차이에 기인한다. 한국 사회의 생존주의는 19세기 후반에 엄습해온, 서구 근대 문명(일본 제국주의)에 의한 폭력적 개항과 주권상실이라는 초유의 정치적 트라우마를 기원으로 한다. 그 이후 민족/국가의 지속되는 위기와 세계사적 변화에의 필사적 적응과정에서 생존주의의 중층적 구조화를 목도한다. 20세기를 거쳐 오면서 한국의 생존주의적 근대성은 ‘서바이벌’의 상이한 의미론(semantics)들을 중심으로 하는 다음의 세 가지 레짐의 연속적인 층화로 특징지어진다. 그것은 i) 1894년 체제, ii) 1950년 체제, iii) 1997년 체제이다. 레짐들의 구분 근거는, 해당 연도가 역사의 흐름 속에서 차지하는 결정적인 사건성과 단절성이다. 가령 1894(갑오)년은 동학혁명, 갑오경장, 청일전쟁이 발발한 해이며, 1950년의 전쟁 이후 한국은 냉전 체제에 편입되었고, 1997년 외환위기는 새로운 사회시스템을 야기한다. 세 레짐은 국제 정세 변동의 변곡점을 지시하는 동시에(만국공법체제→냉전체제→신자유주의체제), 서로 다른 ‘생존’ 에피스테메를 구성하면서 상이한 장치들과 이념들, 하비투스과 상상계를 펼쳐나가는 의미의 시스템들을 이룬다.

1894년 체제는, 중화조공질서 혹은 사대질서를 벗어나 만국공법의 질서¹⁸⁾에 던져진 조선이 급기야 국권을 상실한 채 식민지로 전락하게 되는 파국적 쇠망의 과정으로 특징지어진다. 이 체제가 창안해 낸 ‘생존’의 의미론은, 열강들의 힘의 세계 속에서 외세의 침탈에 맞서 스스로 힘을 길러 국가(민족)의 주권을 회복·유지하는 외경(外競)에서의 승리, 즉 “구망(救亡)”이다(이택후, 1992: 13 이하). 이러한 ‘만국공법적 생존주의’의 이념적 내용은 사회진화론이었다. 박은식, 주시경, 이광수, 현상윤, 송진우, 이승만, 윤치호, 유길

17) 이후의 논의는 필자의 논문 “서바이벌, 생존주의, 그리고 청년세대”의 제 6장 “생존주의의 역사성”을 심화, 확장한 것이다(김홍중, 2015a: 201-6).

18) 만국공법이라는 용어는 중국의 서양학술 전승기관인 북경동문관을 통괄하던 마틴(William A. P. Martin)이 휘튼(Henry Wheaton)의 『국제법요강(Elements of International Law)』(1836)을 1864년에 『만국공법』으로 한역한 것이 그 최초의 용례로서, 청일 전쟁 이후에 이 용어는 동아시아 전역에 퍼져나간다. 만국공법의 질서는 모든 국가가 준수해야 할 국제사회의 규범으로 소개되었으나 실제로는 “국력에 따라 지배, 복종관계가 결정되는 약육강식의 세계”에 다름 아니었다(야마무로 신이치, 2010: 22, 27-8. 김용구, 2014: 57-77).

준, 서재필, 신채호, 한용운과 같은 선각자들은 가토 히로유키(加藤弘之), 량치차오(梁啟超), 옌푸(嚴復) 등에 의해 번역된 사회진화론 사상을 수용하여 ‘우승열패’, ‘생존경쟁’ 그리고 ‘약육강식’과 같은 프레임을 동원하여 문명개화를 통해 위기를 극복하려는 애국계몽의 꿈과 이념을 담론적으로 표상했다(신연재, 1991; 전복희, 1996; 우남숙, 1999). 또한 이 시기 민은 홉스적 자연상태의 아노미 속에서 각자도생이 결국 가능한 최선이라는 ‘민중적’ 지혜를 학습하기 시작한다. 신소설을 분석하면서 최정운은 “하루하루가 살아남기 다급한 시대”를 겪으면서 한국의 민중이 이른바 “생존의 대가(survivalist)”로 탄생할 수밖에 없었던 역사적 현실의 압력에 주목하면서 이렇게 쓴다. “우리는, 현대 한국인은 이 ‘지옥 같은’ 시대의 자연상태의 불구덩이에서 태어났다. 현대 한국인은 이 자연 상태의 불구덩이에서, 다 닳아버린 빈 가죽 주머니에서 시작하여, 생존을 위한 투쟁을 거쳐, 드디어 몇 년 후에는 끈질긴 생명력과 고집스런 생존의 대가로 태어났다 (...). 그들은 누군가 구상하고 설계하여 인위적으로 창조한 존재가 아니라 아무도 도와주지 않는 정글에서 진화되어온 ‘최적(fittest)’의 생명체였다”(최정운, 2013: 172-3). 구한말의 충격은 현대 한국인의 마음에 치욕과 공포가 뒤섞인 이중의 각인을 남긴다. 하나는 강한 국가에의 열망이며, 다른 하나는 강한 자기에의 열망이다. 양자는 기묘한 방식으로 공명하면서, 존망(存亡)을 둘러싼 절대화된 문제틀로서의 생존주의의 집합심리의 기원을 구성한다.

1950년 체제는, 한국전쟁이라는 재앙적 사건의 트라우마가 구조해낸 마음의 레짐으로서, 냉전의 최전선에 위치한 자유민주주의 국가인 남한이 공산권의 위협으로부터 살아남아야 한다는 소위 ‘냉전적 생존주의’의 의미론 위에 구축되어 있다. 1950년 레짐은 한편으로는 전쟁의 충격이 야기한 심리적 상처로 특징지어지며, 다른 한편으로는 산업화가 가져온 상대적 안정과 변영으로 특징지어진다. 가령, 삶의 터전의 초도화, 사회질서의 아노미적 혼란, 그리고 이념갈등(점령, 피난, 학살)을 겪으면서, 한국인들의 마음에는 “인명과 재산의 손실로 인한 심리적·정신적 손상, 북한 공산주의자들에 대한 공포심, 전후의 급격한 사회변동 속에서 적응의 어려움” 등이 복합적으로 뒤얽힌 채, 기초적인 존재론적 안전을 향한 구난(救難)심리가 형성되었다(김홍수, 1999: 40). 또한 국가는 냉전적 자유민주주의 이념과 공산화의 위협으로부터 스스로를 보호하는 ‘안보 생존주의’로서의 반공주의를 표방하고 자신의 폭력적 지배와 통치를 정당화하면서(전쟁정치) 시민적이고 진보적인 가치들을 억압하였다(김동춘, 2013). 정치, 경제, 종교 영역의 리더들은 민의 생존욕구를 자극하고, 독려하고, 동원하여 산업화의 기초적 “마음-자본”으로 이를 활용한다(김홍중, 2015b). 민은 이 시기 새롭게 등장한 대항공론장의 주체로 성장하기도 했고(중민이 그 대표적인 실레이다), 소시민적 속물주의에 경사되어 이기적이고 세속적인 욕망의 거친 흐름에 자신들을 내맡기기도 했다(소영현, 2014: 173-6).

1997년에 다각적 생존 위기가 집결되면서, 이를 타개하기 위한 전방위적 구조조정 과정에서 한국 사회는 ‘신자유주의적 생존주의’라 부를 수 있는 새로운 유형의 마음의 레짐을 형성시켜 나간다. 1997년 레짐에서 ‘생존’의 의미는 현저하게 개인화한다. 즉, 국가와 민족이 주체가 되는 거대서사적 생존주의가 여전히 잔존하고 있었지만¹⁹⁾, 결국 가장 중요한

¹⁹⁾ 외환위기는 단순한 경제위기로 간주되었던 것이 아니라 경제‘주권’의 상실이자 제2의 국망으로 인지되었다. 그래서 금모으기와 같은 심리적 동원이 가능했다. 또한 아직도 분단 모순이 해소되지 않은 상황에서 냉전적 생존주의의 의미론 역시 소멸되지 않은 채 효력을 발휘하는데, 이는 특히 정치와 안보의 영역에서 그러하다. 이런 관점에서 보면, 한국 사회의 생존주의는 장기지속하는 구조사적 접근을 요청한다. 1894년 체제, 1950년 체제, 2007년 체제의 세 레짐은 앞선 것이 뒤의 것으로 대체되고 극복되지 못한 채, 항존하는 근본 모순이 변주되며, 차이를 가진 채로 반복되는 역동

생존단위로서의 ‘나’ 라는 주체가 등장하는 것이다. 살아남는다는 것은 매우 정교한 자기 통치를 통해 이뤄나가야 하는, 주권적 자아의 프로젝트가 되며, 그 결과 생존과 실패를 가르는 요인은 오롯이 개인의 능력에서 찾아진다. 정치적 이성과 도덕주의가 퇴조하고 노골적인 경제적 합리성이 중시되는 시대적 분위기가 강화되면서, 금전적인 것에 부가되던 소위 ‘완곡어법(euphémisme)’들이 약화되고, 성공과 치부에 대한 욕망이 가감 없이 표현되기 시작한 것도 이 시기이다. 또한 신자유주의적 생존주의는 ‘서바이벌’의 개념과 상상계를 이전의 생존주의들과 비로해서 훨씬 더 복잡하고 다양한 방식으로 전개시키는데, 이 과정에서 생존의 의미론은 비유적 전이를 통해 삶의 전반적 영역에 적용되어 나간다. 신자유주의적 생존주의 문화의 꽃이라 할 수 있는 ‘서바이벌 프로그램’은 과거에는 경쟁의 문법으로 이해하지 않았던 삶의 필드들(예술, 음악, 무용, 요리 등)을 치열한 경연 상황으로 재구성한다. 자기계발의 한 하위 장르를 차지하는 서바이벌 가이드(서적)들은 조기유학, 자녀양육, 회사생활, 연애생활, 대학생활, 세계여행, 주식투자, 마케팅 등 한국인의 일상적 삶의 거의 모든 부문들을 서바이벌 메타포가 적용되는 대상으로 번역해 내고 있다. 모든 것은 경쟁의 상상계에 의해 채색되고, 인간 행위는 고도의 도구적 성찰성에 포획된다. 요컨대, 래시가 말하는 생존 문화가 삶을 좌우하는 강력한 사회문화적 규범으로 기능하고 있는 것이다(김홍중, 2015a: 192-8).

생존주의 레짐이 만국공법에서 냉전으로 그리고 다시 신자유주의적 세계경제로 그 리얼리티의 준거틀을 바꾸었음에도 불구하고, 또한 생존의 의미론이 ‘국가적 구망(救亡)’에서 ‘냉전적 구난(救難)’으로 그리고 급기야 ‘전방위적 구생(求生)’으로 전환되었음에도 불구하고, 이들 모두는 동일한 서사적 골격을 공유하고 있다. 즉, 세계는 환경으로서 하나의 정글로 나타나고, 생존주체는 자신의 힘을 길러 냉혹한 투쟁에서 승리해야 한다는 것, 그리고 결국 살아남는 것에 전념된 이런 행위는 도덕적이고, 선하고, 아름다운 것이라는 인식이다. 실제로 세 레짐을 관통하는 ‘국가/민족/국민 공동체’의 불안은 한국의 지배 계급에게 강력한 지배정당성의 사회심리적 질료를 제공해 왔다. 가령, 국가생존의 프레임(경제와 안보)은 정책적 판단의 최종 근거가 되어 민주주의, 인권, 문화나 삶의 질, 혹은 중민들이 추구했던 정의로운 삶, 진정한 삶의 가치 등은 현실성 없는 이상으로 치부되었으며, 특히 위기상황에서는 우선적 고려대상에서 배제되었다. 개인적 행위의 수준에서 역시 사태는 크게 다르지 않다. 근대 한국인들은 소위 ‘일상화된 아노미’ 상태를 지속적으로 체험해 오면서, 결국 이 세계에서 최고의 승리는 ‘정의로운 삶’이나 ‘진정한 삶’이 아니라 그저 ‘살아남는 것’이라는 민중적 지혜를 하비투스화 하였다. 한국의 비정상적인 교육열의 원천에는 무능력한 자들이 겪어야 하는 굴욕에 대한 예민한 감수성이 숨어 있다. “우리 근대성의 사회문화적 지평은 ‘먹고살기 위해서는 무슨 일이든 할 수 있어야 한다’는 ‘결인의 철학’을 바탕으로 그 아래에서 나아가는 개인들에게 단순한 ‘생존’의 차원 너머에는 의미 있고 가치 있는 삶을 위한 공간을 쉽사리 허용하지 않았(...)고 바로 그렇게 강요된 생존 이데올로기의 핵심에는 속물근성이 필연적으로 들어 있었다”는 지적은 바로 그런 의미에서 이해될 수 있다(장은주, 2008: 27-8)²⁰⁾.

을 보인다.

20) 한국사회의 ‘우승열패 신화’의 기원에 대한 연구에서 박노자는 이렇게 쓴다. “결국 인생을 ‘생존전쟁’으로 개념화하는 오늘날의 한국인은 식민지에서 벗어났어도 거시적 의미의 ‘식민성’을 벗어나지 못한, 시민사회가 전지전능한 국가에게 늘 압도당해 온 세계체제 주변부라는 구체적인 사회경제적 현실 속에서 태어난 셈이다. 수출을 통한 경제 성장을 맹목적으로 신봉하는 권위주의 국가가 국내의 복지, 교육 예산을 무자비하게 깎으면서 재벌의 경제력과 독재정권의 국방력을 키우는 등 국

20세기 한국의 민(民)을 깊이 이해하기 위해서 우리는 이 도저한 생존주의의 문화적 위력을 냉정하게 고려해야 한다. 한국인들은 생존주의를 내면화하고, 생존주의를 동력으로, 그리고 생존주의를 행위준칙으로 설정하여 자신들의 근대를 형성해왔다. 생존주의는 격랑에 휘말린 한국 사회의 초계급적, 초지역적, 초종교적, 초시대적 원리였다. 지배에 대한 민중의 저항도 이 거대한 생존주의의 뿌리의 맥락에서 이해되어야 한다. 민은 그 자체로 진보주의적이지도 보수주의적이지도, 좌익을 지향하지도 우익을 지향하지도, 민주주의적이지도 권위주의적이지도 않다. 민은 그 모든 극단들을 품고 있으며, 그런 양자택일적 방식의 사고를 통해서 쉽게 포착될 수 없다. 민의 생존주의는 위와 같은 이념적 형용사들을 넘어서는 깊은 양가성을 갖고 있다. 왜냐하면 그것은 관념이 아니라 현실이고, 이념이기 이전에 체화되고 혼숙된 삶의 경향이기 때문이다. 생존주의로 인해 지배에 대한 동의가 생성되었지만, 이와 동시에 생존주의로부터 지배에 대한 저항이 생성되기도 했던 것이다.

한상진의 중민은 이런 맥락에서 보면, 생존주의적 근대성의 해계모니를 뚫고 등장한 예외적 존재로 자리매김 되어야 한다. 먹고 사는 문제의 절박함으로부터 상대적으로 자유로울 수 있는 물적 조건과 상징 자본을 갖춘 중민은, 민중의 생존 문제에 공감하고 그것을 이해하고 민중과 스스로를 동일시할 수 있는 도덕적 능력, 즉 자기 자신의 생존을 넘어서서 지평에 삶을 관여시킬 수 있는 능력을 보여주었다. 중민에게 고유한 비판 능력은 냉전적 생존주의 이데올로기(관료적 권위주의, 발전주의, 반공주의)에 대한 근본적 해체를 가능하게 하였다. 생존권을 부르짖는 기층민중의 저항을 지지하면서도, 좀 더 보편적이고 추상적인 가치들을 향한 탈(脫)생존주의적 헌신과 희생의 문화를 만들어내기도 했다. 바로 여기에 중민의 역사적 의의가 존재한다. 말하자면 중민은 20세기 한국사에서 최초로 ‘생존주의’를 초월하여 공존의 꿈을 자신들의 실천 속에서 집합적으로 실현해나가는데 성공했던 사회집단이다. 이들이 꿈 꾸는 것은 합리적이고 지속가능한 동시에 민주적이고 자유로운 어떤 삶의 가능성이었다. 그것은 기층민중의 꿈을 포함하지만 어떤 점에서는 그것을 넘어서 있다. 그것은 생존에 대한 간절하고 처절한 마음 저 너머에 있는 공존을 향한 꿈이었다. 중민은 생존주의적 근대성의 내부에서 솟아오른 비판적 균열이었다. 그 균열에 응축되어 타오른 에너지의 폭발로 인해 1980년대 한국 사회는 신산하고 감격적인 민주화의 시대를 열어간다. 그러나 다시 생존이 하나의 주의(主義)로서 삶을 휘감아 들어왔을 때 안타깝게도 이들의 꿈은 그 현실적 기반을 잃기 시작한다.

VII. 성찰적 노스텔지어

김슨과 그레이엄은 “사유와 세계를 이해하는 것과 연관되어 자아가 취하는 감정적이고 정동적인 위치 설정”을 스탠스(stance)라 부른다(Gibson-Graham, 2006: 1). 특정 이론에 대한 깊은 이해에 도달하고자 할 때, 우리는 결국 이들이 스탠스라 부르는 바로 그 감정적 차원을 만나게 된다. 이론을 구성하는 개념, 가설, 공리, 서사는 결국 그 이론의 비가시적 스탠스에 의해 매개된다. 중민이론에 대한 이 연구의 마지막 과제로 설정된 것은 그리하여, 실천적 비판이론으로서의 중민이론이 어떤 감정적 스탠스들에 기초하고 있는지, 그리고 변

제적 경쟁에만 매달리는 상황에서, 권력과의 극히 불평등한 관계와 살아남기 위한 생존경쟁에 내몰린 “밟혀도 밟혀도 뺏어가는 잡초”(박경리 「시장과 전장」) 한국의 서민들은 하루하루의 삶에서 ‘적자생존’의 원칙을 체득해야 했다(박노자, 2005: 28-9).

화된 현실이 그 스탠스에 가져온 상처와 가능성이 무엇인지를 살펴보는 것이다.

중민이론의 출범을 규정하는 스탠스는 일종의 낙관이었다. 중민이론의 언설 공간에 참여한다는 것은 한국 사회의 변혁 가능성 혹은 민주주의로의 진보에 대한 시민적 원망(願望)과 긴밀하게 연결되어 있는 체험이었을 것이다. 그런데 이런 스탠스는 2000년대에 접어들면서 그 장밋빛 정조를 상실하고 비통을 동반하는 노스텔지어를 야기하기 시작한다²¹⁾. 한상진은 2013년에 <중민 사회이론 연구재단>의 학술세미나에서 중민 이론의 현재성을 비판적으로 점검하면서, “중민이론의 꽃” (한상진, 2013: 11)이자 “중민의 핵심” (한상진, 2013: 15)인 386 세대의 일부가 정치권에 진입하면서 ‘중심화 변혁모델’을 실현하는 듯이 보였지만, 국민의 신뢰와 기대에 부응하지 못한 채 기득권을 추구하는 세력으로 변질된 듯이 보인다는 암울한 진단을 제시한다. 희망 속에서 기대해 마지않았던 중민의 현재 상태에 대해 다음과 같은 비통의 감정을 토로한다. “이들 486 정치인은 분명 민주화를 이끈 공로가 있고 정당 안에서 혁신을 옹호하는 행동을 했다. 그런데 이들에 관한 공중의 논의가 오늘날 예사롭지 않다. 이들이 ‘진영논리’에 사로잡혀 적대적 공생관계 속에서 기득권을 누리고 있다는 비난이 강하게 제기된 상태다. 더 이상 개혁적이지도 않고 도덕성을 상실했으며 민중에 대한 부채의식도 없이 어느덧 기성체제의 일부가 되어 특권을 향유할 뿐이라는 비판이 쏟아지고 있다. 과연 그런가? 80년대의 경험을 되살려 보면 **비통한 일이 아닐 수 없다**. 사회변동의 주체로서 486 정치인의 역할이 소진되었거나 소멸했다는 진단은 참으로 믿기지 않는 것이다. 그러나 이 발제는 이 의문이 과장이 아니라 현실이며 그럴만한 이유가 있다는 판단에서 출발한다” (한상진, 2013: 11. 강조는 필자).

한상진의 비통은, 만일 그가 21세기의 청년 세대의 마음에 자리 잡고 있는 생존주의적 강박과 무기력을 더 차갑게 응시한다면, 한 층 더 증폭될 수도 있을 것이다. 왜냐하면 2000년대에 접어들면서 한국 사회의 청년은 더 이상 사회문제에 항의하는 저항적 존재로 인지되지 않기 때문이다. 그가 1980년대에 강의실에서 만났던 뜨거운 젊은이들과 여러 모로 차이 나는 이들은 (‘88만원 세대’, ‘IP 세대’, ‘Global 세대’, ‘삼포세대’ 등의 별칭으로 불리며) 대개 1980년대 이후 출생하여 청소년기에 외환위기를 겪고 신자유주의적으로 구조화된 사회에서 청년기를 보내야 했던, 이를테면 중민의 자식들이다²²⁾. 이들은 대학 졸업 이후에도 대개는 실업상황을 겪어야 하거나 비정규직 노동을 해야 하며, 심화된 경쟁 상황을 이겨내기 위한 ‘스펙’을 쌓는데 전념한다. 이들은 생존주의를 깊이 체화한 세대이다. 과거의 청년세대(386세대)는 기득권 세력이 되었고 새로운 청년세대는 비판적 중민의 풍모를 상실한 모습으로 나타났다. 이런 시대 풍경 속에서 중민, 중민적인 것, 중민의 꿈, 진정성의 요소들로 구성된 중민이론의 의미론적 성좌는 비탄어린 노스텔지어의 흐릿한 후광을 두

21) 노스텔지어는 오직 한 번 존재함으로써 다시는 현존할 수 없는 사라진 사물, 인간, 관계, 즉 ‘회복 불가능한 것(irréversible)’에 대한 비통한 아쉬움과 깊은 연관을 갖는다(Jankélévitch, 2011). 회복 불가능한 것은 시간의 흐름 속에 이미 소진된 것으로서, 차후에 인지되거나 상기되거나 기억될 수는 있지만, 다시 살아지거나 구제될 수 없는, 가능세계의 저편에 존재하는 것이다. 그것은 “어제에 대한 열망(yearning for yesterday)”인 동시에, 우리가 상실한 것들에 대한 갈망이며, “완전하고 더 나았던 무언가가 사라졌다는 확신”에 다름 아니다(Davis, 1979; Wilson, 2005). 노스텔지어는 이런 점에서 기본적으로 퇴영적인 감정이다. 그것은 지나간 것, 그러나 오직 과거의 것이 되어 종결된 무언가에 대한 ‘안전한’ 그리움이며, 지금 전개되는 현재에 적극적인 영향을 미치지 못하는 것으로 과거의 사태를 신화화시키는 감정형태이다.

22) 중민 세대가 IMF 외환위기를 어떻게 겪어냈는지, 그리고 그 과정에서 어떤 마음가짐의 변화를 체험했는지, 그런 체험으로부터 획득한 통찰과 지혜를 가지고 자신의 자식들을 어떻게 양육했으며, 그들에게 어떤 꿈을 심어주었는지에 대한 심층적 연구가 요청된다.

른다. 중민의 과거는 ‘지금’ 과 유리되어 사회적 기억 속에 유폐된다. 거기 아련하고 무해하게 빛나는 ‘왕년(往年)’ 으로 정리된 중민의 시대는, 이제 장년에 접어든 386 세대와, 자신에게 제기되는 삶의 문제들 앞에서 고투하는 청년 세대에게 모두 현실과는 무관한, 상이한 세상의 사정이 되어 버린다. 대안이 묘연해진 이 위기의 시대에 비판이론의 파토스와 에토스를 잠식해 들어오는 노스텔지어를 우리는 어떻게 이해해야 하는가?

스베틀라나 보임에 의하면, 우리가 향수가 부르는 감정 형식에는 사실 두 가지 상이한 유형이 존재한다. 하나는 ‘회복적(restorative)’ 노스텔지어이며 다른 하나는 ‘성찰적’ 노스텔지어이다²³⁾. 전자는 노스텔지어를 이루는 주요 어원 중에서 귀환을 의미하는 ‘노스토스(nostos)’ 에 초점을 맞춘다. 상실된 집을 다시 건설하고 복구려는 욕망이 그 기저를 이룬다. 그것은 과거를 하나의 총체적 완성체로서 다시 살려 낼 수 있다는 믿음과 성스러운 기원의 회복에 대한 꿈을 야기한다. 기원적 과거는 향수의 감정 속에서 하나의 신화적 구성체로 등장한다(Boym, 2001: 41-8). 반면에 성찰적 노스텔지어는 고통을 의미하는 ‘알지아(algia)’를 중시하는 것으로서, 과거를 회상하는 불완전한 과정 자체에 깃들이는 감정이다. 첫 번째 유형의 노스텔지어는 저돌적이고 건설적이고 확신에 가득 찬 감정으로서 과거의 기념비들을 총체적으로 재구성하려는 시도를 동반하지만, 두 번째 유형의 노스텔지어는 “시간과 역사의 녹, 폐허에 머물며” 다른 시간과 공간에서 다른 방식으로 과거의 불발된 꿈을 새롭게 회복하려는 감정에 가깝다(Boym, 2001: 41). 이런 이유로 성찰적 노스텔지어는 “아이러니하고, 확정적이지 않고, 파편적이다” (Boym, 2001: 50). 과거와의 이격(離隔)이 도리어 확실하여 과거를 다시 재현할 수 없다는 전제를 인식하면서도, 과거를 말하고 그리워함으로써 과거의 가능성의 일부를 미래 속에서 구제하고자 하는 것이다. 성찰적 노스텔지어 속에서 과거는 기념비적으로 분식되는 것이 아니라, 현재의 핵심으로 불현듯 되살아나서 향수에 빠진 자를 괴롭게 심문하면서 과거의 파편들(깨진 거울들)을 잔인하게 비춘다. 거기에 영상으로 맺혀 나타나는 것은 지나간 시절이 남긴 잔해들의 몽타주이다(Boym, 2011: 50-1).

나는 중민이론이 회복적 노스텔지어가 아닌 성찰적 노스텔지어를 자신의 정서적 스탠스로 삼고, 이를 통해 새로운 시대에 부응하는 새로운 비판적 이론으로 거듭나야 한다고 생각한다. 회복적 노스텔지어는 그 향수의 고통이 아무리 날카롭다 할지라도 여전히 낙관주의적인 정서형식이다. 그런 점에서 중민의 위기에 대한 인식은, 그 인식이 회복적 노스텔지어에 의해 감싸져 있는 한에서는, 발본적일 수 없다. 위기의 참담한 실재와 직시하는 대신, 빛나는 과거의 이미지로 얼굴을 돌릴 수 있기 때문이다. 하여, 노스텔지어는 지독하게 성찰적이어야 한다. 돌아갈 원점을 상실한 채, 거울에 비쳐진 그림자처럼 덧없는 것으로서 반영되는 과거 앞에서 노스텔지어는 낙관 대신 자신 희망의 근거가 소실되었음을 본다. 그것은 한상진의 토로처럼 비통일수도 있고 낙망일수도 있고 우울일 수도 있다. 그러나 그런 어두운 토성의 정조들에 둘러싸인다는 것이 희망의 종언을 자동적으로 의미하는 것은 아니다. 희망이란 무엇인가? 에른스트 블로흐가 말하고 있듯이, 그것은 언제나 ‘아직-아님(not-yet)’ 의

²³⁾ ‘reflective’라는 용어를 ‘성찰적’으로 번역한다. ‘reflective’의 사전적 의미는 물리적으로는 반사/반영적이라는 의미가 있고, 비유적으로는 깊이 숙고/사고한다는 의미가 있다. 대개 사회학에서 행위자와 제도의 자기조직적 성격을 가리킬 때 사용하는 성찰성의 형용사는 ‘reflexive’이다. 스베틀라나 보임이 노스텔지어를 수식하기 위해 ‘reflective’라는 용어를 사용했을 때, 그것은 ‘회복적’ 노스텔지어와의 의미론적 대조가 의도되어 있다. 즉, 스스로를 고통스런 회상의 과정으로 사고하는 대신 자신이 회복하는 과거의 진정성을 하나의 진리로서 확신하는 회복적 노스텔지어와 달리, 성찰적 노스텔지어는 과거의 부재와 과거에 다시 도달하는 것의 불가능성, 그럼에도 불구하고 과거를 향해가는 그리움이 야기하는 고통을 모두 포함하는, 노스텔지어의 성찰적 운동들을 내포한다. 이런 의미에서 ‘reflective’의 역어로 ‘성찰적’이라는 용어를 선택하였다.

시간 구조에서 확정되지 않은 것에 동우리를 든다. 희망은 언제나 ‘그럼에도 불구하고’ 희망하는 것, 실망이나 비통에도 불구하고 희망하는 것이다. 오히려 참된 희망이 있기 위해서는 낙담과 비통은 그 바닥이 까마득히 깊어야 할지도 모른다.

<참고문헌>

- 권태준. 2006. 『한국의 세기 뛰어넘기』. 나남.
- 김동춘. 2013. 『전쟁정치』. 길.
- 김용구. 2014. 『만국공법』. 소화.
- 김홍중. 2009. 『마음의 사회학』. 문학동네.
- _____. 2014. “마음의 사회학을 이론화하기”. 『한국사회학』 48(4). pp. 179-213.
- _____. 2015a. “서바이벌, 생존주의, 그리고 청년세대”. 『한국사회학』 49(1). pp. 179-212.
- _____. 2015b. “과우스트 콤플렉스. 아산 정주영을 통해 본 한국 자본주의의 마음”. 『사회사상과 문화』 18(1). pp. 237-285.
- 김홍수. 1999. 『한국전쟁과 기복신앙 확산연구』. 한국기독교역사연구소.
- 도베르뉴, 피터(Dauvergne, Peter) & 르바론, 제네비브(LeBaron, Genevieve). 2015. 『저항주식회사』. 황성원 옮김. 동녘.
- 박노자. 2005. 『우승열패의 신화』. 한겨레출판사.
- 박영도. 2011. “한상진의 사회이론과 성찰적 비판문법”. 『사회와이론』 18. pp. 45-76.
- 박현채. 1985. “민중의 계급적 성격 규명”. 김진균 외. 『한국 사회의 계급 연구』. 한울. pp. 49-80.
- 벤야민, 발터(Benjamin, Walter). 2005. 『아케이드 프로젝트』. 조형준 옮김. 새물결.
- 서남동. 1983. 『민중신학의 탐구』. 한길사.
- 소영현. 2014. “정쟁 경험의 역사화, 한국사회의 속물화”. 김예림 (외). 『정치의 입계, 공공성의 모험』. 혜안. pp. 163-200.
- 신광영. 2003. “중산층의 위기, 표준과 상승의 몰락”. 『당대비평』 24. pp. 42-56.
- 신연재. 1991. 『동아시아 3국의 사회진화론 수용에 관한 연구』. 서울대학교 대학원 외교학과 박사학위논문.
- 안병무. 1987. 『민중신학이야기』. 한국신학연구소.
- 야마무로 신이치(山室信一). 2010. 『러일전쟁의 세기』. 정재정 옮김. 소화.
- 우남숙. 1999. “한국 근대사에서 사회진화론 수용 양식”. 『한국정치외교사논총』 21(1). pp. 27-59.
- 유팔무·김원동·박경숙. 2005. 『중산층의 몰락과 계급양극화』. 소화.
- 이택후. 1992. 『중국현대사상사의 굴절』. 김형중 옮김. 지식산업사.
- 임태수. 1995. “안병무의 ‘민중 메시아론’에 대한 비판적 고찰”. 민중신학연구소 편. 『민중은 메시아인가』. 한울. pp. 72-104.
- 장은주. 2008. “상처 입은 삶의 빛나간 인정투쟁”. 『사회비평』 39. pp.14-34.
- 전복희. 1996. 『사회진화론과 국가사상』. 한울 아카데미.
- 전성우. 2013. “‘실존’의 사회학”. 한양대학교 비교문화연구소 초청 강연문.

- 조동기. 2008. ‘중산층의 사회경제적 특성과 주관적 계층의식’. 한국사회학회 편 『기로에 선 중산층』. 인간사랑. pp. 181-210.
- 최정운. 2013. 『한국인의 탄생』. 미지북스.
- 피케티, 토마(Piketty, Thomas). 2014. 『21세기자본』. 장경국 옮김. 글항아리.
- 테일러, 찰스(Taylor, Charles). 2001. 『불안한 현대사회』. 송영배 옮김. 이학사.
- _____. 2010. 『근대의 사회적 상상』. 이상길 옮김. 이음.
- 컬랜치, 조슈아(Kurlantzick, Joshua). 2015. 『민주주의는 어떻게 망가지는가』. 노정태 옮김. 들녘.
- 하버마스. 2004. 『공론장의 구조변동』. 한승완 옮김. 나남.
- 하홍규. 2014. “실천적 전환에 대한 비판적 고찰”. 『한국사회학』 48(1). pp. 205-233.
- 한상진. 1981. “지배와 말”. 『현상과 인식』 5(4). pp. 4-16.
- _____. 1984. “서론”. 『제3세계 정치체제와 관료적 권위주의』. 한상진 편. 한울. pp. 15-38.
- _____. 1986. “사회과학과 언술변증의 방법론”. 『외국문학』 8. pp. 122-142.
- _____. 1987. 『민중의 사회과학적 인식』. 문학과지성.
- _____. 1988a. 『한국사회의 관료적 권위주의』. 문학과지성.
- _____. 1988b. 『변혁의 주체는 누구인가』. 동아일보사.
- _____. 1990. “4.19 혁명의 사회학적 분석”. 『사상』 4. pp. 224-257.
- _____. 1991a. 『중민이론의 탐색』. 문학과지성.
- _____. 1991b. “세계적 변혁기의 민주주의 재조명”. 『철학사상』 1. pp. 89-112.
- _____. 1994. “사회개혁과 중민이론”. 『사상』 22. pp. 260-283.
- _____. 1998. “동아시아의 성장과 인권담론”. 한상진 엮음. 『현대사회와 인권』. 나남.
- _____. 1999. “한국사회 변동의 양면성: 89-99”. 『사상』 42. pp. 146-172.
- _____. 2003. “탈선통의 유교 검증과 한국 사회의 문화 변동”. 『사회와이론』 3. pp. 13-38.
- _____. 2006. “왜 역동적 균형인가?”. 박찬욱 (외). 『민주정치와 균형외교』. 나남. pp.
- _____. 2007. “탈인습세대의 형성과 분화”. 『사회와이론』 11. pp. 7-48.
- _____. 2008a. “위험사회 분석과 비판이론”. 『사회와이론』 12(1). pp. 37-72.
- _____. 2008b. “동아시아의 성장과 인권담론”. 『현대사회와 인권』. 한상진 편. 나남.
- _____. 2013. “중민이론의 자기반성”. 『중민사회이론연구재단』 2013 학술세미나 자료집. pp. 11-33.
- _____. 2014. “울리히 벡 교수의 '해방적 파국' 분석을 한국사회에서 해독하는 방식”. in *Emancipatory Catastrophism. The Seoul Conference 2014 with Professor Ulrich Beck*. 2014년 7월 8일. 프레스센터. pp. 3-9.
- 한상진·최종숙. 2014. 『정치는 감동이다』. 메디치.
- 한완상. 1981. 『민중사회학』. 종로서적.
- 함인회·이동원·박선웅. 2001. 『중산층의 정체성과 소비문화』. 집문당.
- 허균. 2003. 『누추한 내방』. 김풍기 옮김. 태학사.
- 홍두승·김병조. 2008. “한국의 사회발전과 중산층의 역할”. 한국사회학회 편. 『기로에 선 중산층』. 인간사랑. pp. 17-47.
- 휴이트, 존(Hewitt, John P.). 2000. 『자아와 사회』. 윤인진 외 공역. 학지사.
- Abélès, Marc. 2006. *Politique de la survie*. Paris. Flammarion.
- Bourdieu, Pierre. 1972. *Esquisse d' une théorie de la pratique*. Paris. Seuil.

- Boym, Svetlana. 2001. *The Future of Nostalgia*. Basic Books.
- Davis, Fred. 1979. *Yearning for Yesterday*. New York: The Free Press.
- Esler, Anthony. 1984. "The Truest Community". *Journal of Political and Military Sociology* 12. pp.99-112.
- Ewald, François. 1986. *État-providence*. Paris. Grasset.
- Gibson-Graham and Julie-Katherine. 2006. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, London. University of Minnesota Press.
- Kohlberg, Lawrence. 1981. *The Philosophy of Moral Development*. St. Francisco. harper & Row.
- Han, Sang-Jin. 1998. "Three Tasks of Critical Theory and Korean Development". *Habermas and the Korean Debate*. edited by Han Sang-Jin. Seoul National University Press. pp. 289-315.
- Jankélévitch, Vladimir. 2011. *L'irréversible et la nostalgie*. Paris. Flammarion.
- Gibson-Graham and Julie-Katherine. 2006. *A Postcapitalist Politics*. Minneapolis, London. University of Minnesota Press.
- Lasch, Christopher. 1978. *The Culture of Narcissism*. New York. W. W. Norton & Company.
- _____. 1984. *The Minimal Self*. New York & London. W. W. Norton & Company.
- Needleman, Jacob. 2005. "Two Dreams of America". *Deepening the American Dream*. edited by M. Nepo. Jossey-Bass. pp. 23-50.
- Reay, Diane. 2005. "Beyond Consciousness? The Psychic Landscape of Social Class". *Sociolgy* 39(5). pp. 911-928.
- Rossinow, D. 1998. *The Politics of Authenticity*. New York: Columbia University Press.
- Sayer, Andrew. 2005. *The Moral Significance of Class*. Cambridge University Press.
- Wilson, Janelle. 2005. *Nostalgia*. Lewisburg. Bucknell University Press.

양극화 시대의 종민: 육성을 듣는다

김종업

사회학자로 서울대학교에서 사회학을 공부했다. 1990년대 초반 문화비평지 <상상>과 <리뷰>를 창간해 편집위원으로 활동했다. 한상진 선생님 지도 아래 박사학위를 받은 후, 모두가 외환위기로 어렵고 실업률이 치솟던 시기에 한국교육개발원에 연구원으로 취직해 처음 갑근세를 냈다. 1999년 봄부터 한신대학교 사회학과 교수로 임용되어 현재까지 재직하고 있으며, 교양대학장을 맡고 있다. 그리고 1999년 겨울부터 지금까지 <창작과 비평> 편집위원으로 활동하고 있다. 한겨레신문의 컬럼리스트로 오랫동안 활동해오고 있기도 하다. 저서로는 <웃음의 해석학, 행복의 정치학>, <연대와 열광>, <에밀 뒤르켐을 위하여>, <우리는 다시 디즈니의 주문에 걸리고: 영화, 재현, 이데올로기>가 있고, 컬럼집으로 <시대유감>과 <左충右돌>이 있으며, 편서로 <87년체제론>이 있다.

중민이론과 도덕발달

김종엽 (한신대)

1. 머리말

박영도는 한상진의 사회이론을 헤겔에서 하버마스(그리고 올리히 벡)에 이르는 비판이론의 전통 속에서 재해석한 바 있다. 그에 따르면 한상진의 사회이론은 “80년대 이래 지금까지 숭한 이론적, 현실적 변동에 대해 기민하게 대응하면서도 비판-과학적 분석-실천-합리성의 복합적 연관을 잃지 않은 보기 드문 이론구성의 사례” (박영도, 2011b: 47)이다. 그런 이론 구성은 한상진이 “변혁론의 3대 과제” (한상진, 1991: 100)라고 부른 세 가지 프로그램을 지칭하거나와 그것은 다음과 같은 질문으로 구성된다. 첫째, 사회 발전의 구조적 장애 또는 모순은 무엇인가? 둘째, 변혁의 주체는 누구인가? 마지막으로 어떤 사회조직 원리를 지향하며 사회 내에 산재한 변혁의 잠재력을 어떻게 조직할 것인가? 한상진의 중민이론은 이 가운데 두 번째 질문에 대한 답으로 구성되었다.

그의 중민이론은 회고적으로 평가하건대 우리 사회과학계 논의의 한계를 극복하는 것이었을 뿐 아니라, 국제적인 사회이론 수준에서도 한 단계 진전을 표시하는 것이었다. 중민이론이 구성되던 시기 우리 사회과학계는 맑스주의적 패러다임에 경도되어 있었다. 이런 이론적 편향은 물론 정치적 원인을 가진 것이었다. 분단체제의 효과 그리고 권위주의적 통치로 인해 비판적 사회이론이 오랫동안 정치적으로 억압되었던 상황에서 그런 전통을 복원하려는 시도는 더 억압된 것일수록 더 참된 것으로 인지하는 경향을 보였다. 아마도 이런 경향을 염두에 두지 않는다면, 80년대 후반 그토록 많은 사회운동가와 이론가들이 북한의 “주체사상” 같은 허접한 논의에 경도된 것을 이해하기는 어려울 것이다. 이론에 대한 정치적 제약을 타파하려는 이유는 더 타당한 이론에 대한 자유로운 탐색에 있다. 하지만 정치적 억압이 정치적으로 제약된 이론을 타당한 이론과 동일시하게 유도한 셈인데, 아마도 이런 점이 야말로 억압의 심층성의 한 예라고 하겠다.

아무튼 그런 이론적 상황은 새로운 사회조직 원리를 제도화해나갈 변혁의 주체를 사회발전의 부정적 효과가 축적된 집단과 등치하는 역사철학적 태도를 일반화했다. 중민이론은 바로 이런 이론적 태도, 즉 “억압의 집적 장소와 합리성의 담지자 사이에 선형적 일치”를 당연시 하는 태도를 거부하고, 그것을 “경험적으로 확인해야 할 문제” (박영도, 앞의 글: 62-3)로 제기했다. 이런 이론적 전진은 사회적 모순을 노동패러다임이 아니라 의사소통패러다임을 통해 조명한 하버마스에 빚지고 있는 바가 크다.

하지만 중민이론은 하버마스의 논의로부터도 한 걸음을 더 내딛는다. 하버마스는 사회진화와 의사소통구조의 상호관계를 발달논리의 차원에서 섬세하게 재구성한 바 있다(하버마스, 2006a; 2006b). 하지만 좀처럼 논의를 발달논리 수준 너머로 이끌고 나가지 않았다. 그가 경험적으로 특수해진 이론의 입증 및 반박 부담을 회피했다고 비난할 수 없지만, (우리 사회의 경우가 특히 그러했는데) 높은 수준의 실천적 압박과 높은 수준의 이론적 추상도가 행복한 관계일 수는 없다. “비판이론이 공허해지지 않으려면,” 즉 실천과 좀 더 명료한 연계를 확립하려면, “발달논리의 차원에서 안 된다고 하더라도 발달동학의 차원에서는”

(박영도, 앞의 글: 63) 변혁의 주체에 대한 경험적 분석을 시도해야 한다. 따라서 “한상진은 발달동학의 차원에서 그 실천적 프로그램을 추진해갈 변혁의 주체 문제를 공백으로 남겨둔 하버마스에 대해 동의하지 않는다. 그리하여 변혁의 합리적 잠재력을 지닌 실천적 주체가 어떻게 구체적으로 형성되는지를 경험적으로 해명하는 과제가 제기된다. 중민이론은 바로 이 과제에 대한 대답이라고 할 수” (앞의 글, 64) 있다.

하지만 자신이 설정한 과제를 잘 감당했다고 평가할 수 있는 이론의 운명이 그렇게 순탄치는 않았다. 돌이켜보면 한상진의 중민이론의 중심에 있는 논문인 「중심화 변혁모델의 탐색: 중민노선을 향하여」(한상진, 1989)는 문제의식의 깊이, 실천적 함의와 통찰력의 수준에서, 그리고 민주화 이행과정이나 이후 사회과정과의 현실적 부합의 면에서, 1980년대 쓰인 사회과학 논문 가운데 최량의 것이라 할만하다. 이 논문에 대한 토론회에서 “계간 『사상』에 실린 한 선생님의 글을 읽고 솔직히 이 잡지에 이렇듯 중요한 글이 담겨져 있으리라고는 생각 못하였” 다는 최장집의 평가(한상진, 1991: 158-159)는 의례적 상찬으로 치부할 수 없다. 그럼에도 불구하고 그의 중민이론은 현실에 대한 이론적 개입이라는 수행적 수준에서는 성공했다고 말하기 어렵다. 왜 그런가? 뒤에 논의하겠지만, 필자가 보기에 거기엔 두 가지 이유가 있었다. 하나는 이론의 ‘성찰성’ 면에서 약점이 있었기 때문이고, 다른 하나는 그가 구상한 발달 동학이 여전히 발달 논리의 수준에 머무른 면이 있었기 때문이다. 이하에서는 이 두 가지 문제를 검토하고(각각 2절와 3절), 그것에 입각해 더 나은 발달동학 논의를 위해 도덕발달이론을 진척시킬 단초를 마련해보고자 한다(4절).

2. 민중과 중민

중민이론의 기본 테제를 요약하는 것은 어렵지 않다. 중민은 발달동학의 수준에서 사회적 모순과 갈등을 극복하고 새로운 사회조직원리를 제도화할 합리적 잠재력이 축적된 집단이다. 한상진의 중민이론은 이런 집단을 검출하고 그 집단에 축적된 합리성을 해명하고, 그 집단이 다른 집단과 어떤 관계에 있는가를 해명하고자 한다.

한상진은 이 집단을 중산층 내의 일부 분파에서 확인하고 그들을 ‘중민(中民, the middling grassroots)’ 으로 명명한다. 그들은 근대화 과정의 성과로 형성된 “높은 비판적 인식능력과 언술 능력을 가지고” 있어서 “모순의 관계와 국가 권력의 작용을 깊숙이 꿰뚫어보는 능력” 가지고 있으며, “엄밀한 의미의 ‘기층 민중’ 은 아니지만 이들에 가해지는 억압과 수탈을 인식하며 이들과의 연대감으로 변혁을 요구하는 민중적 성향” (한상진, 앞의 책: 140) 가진 집단이다. 한 마디로 해서 이들은 자신을 민중의 일부로 여기는 중산층이다.

일단 중민이 명명되고 나면 이들의 이중적 정체성, 즉 민중+중산층을 해명하기 위해서 이들과 민중의 관계 그리고 이들과 중산층의 관계에 대한 해명이 시도되고, 이들의 양적 규모와 가치 성향에 대한 통계학적 연구들이 수행되며, 그것이 중민이론의 경험적 토대를 이룬다.

이런 이론적 작업을 일별할 때 떠오르는 의문 가운데 하나는 한상진의 연구가 중민에 대한 객관주의적 연구로 지나치게 경사되지 않았는가 하는 것이다. 그는 「사회개혁과 중민이론: 도덕적 자원의 제도화」에서 이렇게 말한다.

회고해 보면 자본주의 모순에 선차성을 부여하여 이로부터 변혁의 주체, 과제, 방법론을 노동자 헤게모니의 방향으로 일관되게 끌어내는 논의가 유행하던 때가 있었다. 그러

나 이 방식은 행위구성의 의미적 자원을 무시하는 결함이 있었다. 말하자면 적절한 행위이론을 가지지 못했다는 것이다. 주지하다시피, 행위는 상징과 연술의 구성물이다. 상황을 비판적으로 인식하는 소통과정에서 행동이 의미적으로 구성된다는 것이다. 그 해석과 소통의 능력은 경제의 반영이라기보다는 근본적으로 지식의 효과이다. 정치경제학이나 자원동원론만으로 사회운동을 설명하는데 어려움이 따르는 이유는 여기에 있다. (한상진, 1994: 267).

이런 주장은 80년대에 널리 퍼져있던 맑스주의적 연구 경향에 대해 비판으로서 매우 설득력이 높다. 하지만 공정하기 위해서는 이런 진술을 중민이론에 적용해봐야 할 텐데, 그럴 경우 중민이론 또한 행위구성의 의미론적 차원에 대해 충분한 주의를 기울였다고 말하긴 쉽지 않다. 중민에 대한 시계열적인 통계적 분석은 그 자체로 매우 가치 있는 것이지만, 한상진이 미셸 푸코의 사회이론을 우리 사회에 도입한 주역 가운데 하나이며, 말과 지배 또는 생활세계의 의미론적 구성, 담론 분석에 대해 깊은 관심을 기울였던 이론가임을 생각하면 (한상진, 1981a; 1981b, 1983) 이런 방면의 작업이 뚜렷한 형태로 진행되지 않았던 것은 유감스러운 일이다.

확실히 통계를 경유한 객관주의적 분석이 이론의 신빙성을 높이는 쉬운 길인 면이 있다. 자신의 논의를 이해시키려는 계몽적 의도가 강할 경우, 그것을 관철하기 위해 타자에게 높은 수준의 이론적 감수성을 훈련할 것을 요구하기란 어려운 일이다(그리고 전문가 동료들이야말로 종종 이런 요구를 납득시키기 가장 어려운 대상이다). 그런 의미에서 객관주의적 분석은 이론의 설득력을 높이는데 실용적인 면을 갖는다.¹⁾

하지만 그런 객관주의적 분석은 연구 대상 자체가 담론적으로 구성될 뿐 아니라 이론 자체가 그런 담론적 실천의 외부에 있지 않은 경우, 이론의 성찰능력을 약화할 수 있다. 이론에게 요구되는 성찰성은 박영도(2011a)가 지적하듯이 비판과 정당화/합리성 간의 긴장관계로부터만 발원하는 것은 아니다. 성찰성은 연구대상이 이론에 의해 담론적으로 구성된다는 점 그리고 그런 구성 과정을 통해서 이미 현실에 개입되어 있다는 점 때문에도 요청된다(부르디외·바캉, 2015). 그러므로 중민이론은 민중 자체가 담론적으로 구성되었다는 것, 그리고 그것에 접맥하려는 중민이론 자체도 그런 과정에 산입되어 있다는 점에 주목했어야 했으며, “어떤 담론의 대상이 나타나기 위해 필요한 조건들, 사람들이 그것에 대해 ‘무엇인가 말하기’ 위해서 그리고 몇몇 사람들이 그것에 대해 다른 것을 말하기 위해서 요구된 역사적 조건”(Foucault, 1972: 44)에 주의를 기울여야 했다.

하지만 그렇게 하지 못했으며 그로 인해 대가를 치렀다. 중민이론으로서의 기존 민중론에 대한 비판이 중요한 과제였는데, 비판 대상인 기존 민중론의 문제점이 중민이론에서 다시 나타나는 것을 막지 못했던 것이다. 이점을 보기에 위해 한상진의 박현채 비판을 잠시 살펴

1) 이런 이론 전략의 선택은 중민 집단의 존재에 대한 확신의 근거가 이론가 자신에게도 필요했기 때문이기도 하다. 한상진은 뒤에 이렇게 말했다. “회고해 보면, 내가 진보와 보수 양 진영으로부터 곱지 않은 시선을 받으면서 이런 중도노선을 자신 있게 주장할 수 있었던 것은 우리 사회의 심층적인 변화를 읽을 수 있는 자료를 가지고 있었기 때문이었다. 1980년대 중엽부터 나는 여러 전국적인 표본조사를 실시할 기회를 가졌다. 그 결과를 보면서 나는 중산층 안에 결코 보수적이라고 할 수는 없는, 반대로 당시의 권위주의 현실에서 보자면 가장 변화를 요구하는 집단이 많이 있다는 것을 발견했다. 상대적으로 젊고 학력이 높은 전문직 종사자들, 지식과 문화, 정보를 다루는 화이트칼라, 그리고 조직화된 노동자의 핵심부문 등은 권위에 복종하기보다 변화를 요구하는 근대적인 성격이 뚜렷했다. 또한 수적으로도 이들이 가장 현저히 증가하고 있었다”(한상진, 1999: 148, 강조는 옮긴이).

보자. 한상진은 “노동자·도시 빈민·농민을 기층 민중으로 묶어서 이들의 역할에 주목하는 민중의 경제 결정론적 시각” (한상진, 1991: 197)을 비판한다. 사실 이런 박현채의 시각은 민중을 통일적 대상으로 구성하는 민중담론을 맑스주의적 개념체계와 접합하려는 시도이며, 그 과정에서 의도치 않게 민중의 통일성의 한 귀퉁이를 허무는 면이 있다. 당장 그의 개념 구도 안에서 민중은 기층 민중과 그렇지 않은 민중으로 분해된다. 하지만 그러기 보다는 민중의 성격을 기층 민중을 통해서 정의하고 그럼으로써 민중을 기층 민중으로 환원하는 방향으로 나갔다.

이점을 관련하여 한상진은 박현채 식의 입장이 “변혁의 주체는 단연 무산 계급으로 드러나며 이들은 개량주의를 거부하고 이들의 주도적 역량에 의해 전면적인 체제 변혁을 성취해내야 한다고 주장” 하게 된다고 비판한다. 그리고 이런 민중의 폐쇄적 구성으로 인해 민중이 “변혁을 요구하는 다양한 집단들을 새로운 중심으로 모이게 하는 연대성·결집력·통합력은 희석되면서 불신·오해·중요·분열을 촉진시키는 ‘위험한’ 상징으로 변하고 있다” (앞의 책: 197-198)며 깊은 우려를 표명했다.

하지만 한상진은 박현채의 한계를 박현채와 같은 발상법에 기초해서 벗어나려 했다. 모순의 다원성을 말하고 합리성 잠재력의 축적 지대를 다원적이고 경험적으로 모색하긴 하지만 따지고 보면 민중에 기층 민중 이외에 다른 구성요소가 존재한다는 것을 입증하려는 논의는 민중을 구성요소로 분해하는 것이다. 그리고 민중을 구성하는 하위집단에 특별한 능력이 있음을 역사철학적으로 가정하든 경험적 분석을 통해 입증하든 그것의 효과는 민중의 특정한 구성 부분에 고양된 역할을 부여하는 것이라고 할 수 있다.

필자가 보기에 필요했던 일은 민중 담론 자체의 역동성(그 담론에 접맥될 경우 발생하는 심리적 역동성)과 중민이론의 수행적 맥락에 민감해지는 것이었다. 확실히 민중과 대칭적이면서 비껴가는 중민이라는 명칭을 창안할 때, 한상진은 담론의 대상 형성적 기능과 그것이 기존의 담론에 개입하는 방식에 대해 신중하게 고민했다고 할 수 있다. 그런 의미에서 그의 ‘중민’은 단순한 명명이 아니라 호명(interpellation)의 측면을 가지고 있다(Althusser, 1971). 하지만 호명 대상의 편에서는 그것에 응답하기 어려웠는데, 그 이유는 한상진이 “중민의 민중적 정체성”이라고 부른 바로 그 측면이 그것을 막는 고유한 역동성을 가지고 있기 때문이다.

중민은 민중이 아니라 민중이려는 자이다. 그래서 중민 이전에 이들은 민중/지식인 쉼레가 아니면 민중/중산층(기득권자)이라는 쉼레 속에서 자신을 상상했다. 전자에서는 사회적 책임과 지도해야 할 의무가 테마화된다. 그리고 후자에서는 죄의식과 부채 감정이 형성된다. 중민의 민중에 대한 연대감이란 말은 ‘스트레이트(straight)’한 것이 아니다. 중민의 합리성 잠재력이란 사실은 착취의 긴 연쇄에 통찰력과 수치스런 역사에 대한 파악 능력 그리고 그런 인지적 능력과 갈등하는 계층과 기득권이라는 끈적거리는 제약에 대한 예민한 자의식을 의미한다. 더구나 자신에 내장된 합리성과 새로운 사회에 대한 열망을 표현하고 주장하는 것이 높은 수위의 폭력적 탄압에 노출되어 있고, 참혹할 수도 있는 행위 귀결을 어렵지 않게 파악할 수 있을 때, 두려움과 공포, 그리고 부끄러움이 함께 떠오르게 된다. 아니 공포로부터 뒷걸음질 치는 것은 그렇게 부끄럽지 않다. 부끄러운 것은 이 공포로부터 후퇴하는 것이 안락한 삶을 보증받는 거래로 여겨진다는 점에 있다. 공포 앞에서 드러나는 용기와 비겁의 대립에 고통과 향유의 대립이 포개지는 것이다.²⁾

2) 한국 사회에서 지식인과 사회운동가들이 “역사적 주체성의 위기”를 돌파하기 위해 민중담론을 구성하고 그 속에서 자기정체성을 가다듬은 과정에 대한 연구로는 이남희, 2015 참조.

민중 담론이 가진 고유한 힘은 주체를 이 도덕적 딜레마로부터 결코 빠져나올 수 없게 가두는 것에 있다. 그리고 주체에게 열린 유일하고 가느다란 하나의 출구, 즉 “존재 이전”이라고 표현되었던 중민이 민중 속으로 사라지는 길만을 열어준다. 사실 이론적인 수준에서는 의외로 허술한 박현채의 기층 민중론이 영향력을 가질 수 있었던 것은 그것이 한상진이 지적하듯이 “나름대로 과학성을 지닌” 때문이 아니라 진리의 소재지를 지시하고, 자기 분열 없는 삶이 가능한 방향을 중민에게 알려주었기 때문이다.

중민은 아예 민중이 되지 않은 한 부인(否認)과 외면을 통해서만 벗어날 수 있는 자기혐오의 역동에 완전히 새로운 방향을 부여한다. 네가 진짜 변화의 주역이다. 네가 가운데(中)이다. 정말 사회를 개혁할 수 있는 것은 바로 너의 그런 고뇌 자체이다. 사회적 위기가 정신적 위기로 이전되는 장면이야말로 사회적으로 축적된 학습능력의 소재가 어딘지를 보여준다. 이렇게 사회적 위기를 자신의 정신적 위기로 수용하는 태세가 바로 합리성이 탄생하는 자리이다. 그러므로 너는 중민이라고 긍정적으로 호명되어야 한다.

하지만 바로 이 관찰자 시점에서의 진술은 자기혐오의 역동을 제거하거나 사회적 위기에서 발화된 정신적 위기를 해소하는 것으로 이끌지 못한다. 중민은 중민 같은 호명을 거절할 때만 중민일 수 있는 역설에 갇혀 있기 때문이다. 중민과 중민이론의 어긋난 조우는 중민이론 편에서 이런 “중민의 자기말소” 경향을 포착하지 못한 것에서 기인하는 면이 있다. 중민이론의 객관주의적 경향으로 인해 이론의 성찰성에 대한 높은 수준의 요구에 부응하기 어려웠던 것이다.

3. 도덕발달의 논리와 동학

중민이론은 도덕적 능력을 사회 개혁의 중심에 놓는 드문 사회이론이다. 한상진은 이렇게 말한다.

우리는 여기서 다음과 같은 일반적 명제에 주목할 만하다. 균형 잡힌 사회발전을 위해서는 행위자의 인지적(cognitive), 기술적(technical) 능력이 중요하고 기능적(functional) 적응도 필요하지만, 도덕적(moral) 능력도 긴요하다는 것이다. 즉 목표-수단 간의 효율성을 높이고 변화하는 환경에 탄력있게 적응하는 것도 중요하지만 사회 규범과 자아실현, 공익과 공동체의 구현에 기여하는 합리성도 중요하다는 것이다. (한상진, 1994: 264)

일상적 대화와 직관의 수준에서 본다면, 이런 한상진의 발언은 평범하고 당연한 것으로 보일 수 있다. 하지만 정작 사회이론의 영역으로 이동하면 상당한 이론적 숙고 없이 제기하기 어려운 이야기이다. 도덕적 능력의 중요성은 맑스주의 안에서도 그람시의 헤게모니 이론을 통해서도 논의된 바 있다. 하지만 보수적인 사회이론은 물론이고 도덕이나 규범에 작동하는 이데올로기를 폭로하려는 동기를 내장한 비판적 사회이론 또한 사회적 행위를 설명하는 중심 범주를 이해관심(interest)에 두어왔다.³⁾ 사실 사회과학을 추동하는 중심 메타포가 표면/심층 켈레이고, 사회과학적 분석이 성취해야 할 것을 규범이나 도덕 같은 외관

3) 근대 사회 전반이 이해관계를 사회적 행위의 중심 동기로 파악하게 된 경위에 대한 뛰어난 분석으로는 허쉬먼, 1994 참조.

(façade) 뒤에 있는 진정한 동기인 이해관계를 식별해내는 것으로 전제하는 것이 지배적인 분위기이다. 이런 학문적 상황 속에서 도덕적 능력과 지향을 사회변동의 중심으로 다시 가져오기 위해서는 상당한 이론적 전회가 필요하다. 이와 관련해 하버마스의 소통이론은 다시 한번 중요성을 가지며, 중민이론은 이점에서도 하버마스의 이론적 성과에 빚지고 있다. 하지만 중민이론은 다른 면에서와 마찬가지로 도덕적 능력과 지향이 사회변동과 맺는 관계를 분석하는 지점에서도 하버마스로부터 한 걸음 더 앞으로 나아가고자 했다. 심리학의 범위에서 이루어진 도덕발달 이론(콜버그, 2001; 2004)과 그것을 사회진화와 연계하는 하버마스(1997a)의 논의가 기본적으로 도덕의 발달논리에 대한 분석에 머무르는 반면, 한상진은 도덕발달을 변혁 주체를 설명하는 동학으로까지 이끌고자 했다.

한상진의 논의에서 도덕적 능력이 테마화 되는 경로는 지그재그이다. 「중심화 변혁모델의 탐색: 중민노선을 향하여」(1989)에서는 중민을 “기초능력, 조직능력, 그리고 학습능력” 이 축적된 집단으로 정의한다. 중민이 가진 합리적 잠재력이 다소간 다원적으로 정의되었던 셈이다. 하지만 「사회개혁과 중민이론: 도덕적 자원의 제도화」(1994) 이후로는 탈인습적 도덕이 중심 개념으로 부상한다. 이 과정이 이론적 전진을 표시하는 것은 아니다. 한상진이 편집한 『386 세대, 그 빛과 그늘』(2003)이 잘 보여주듯이, 그는 1980년대 초반부터 자신이 재직하던 서울대학교 학생들의 리포트를 통해서 대학생들에게서 나타나는 탈인습적 도덕으로 이행과정에 대한 질적 데이터를 수집하고 추적 조사까지 해왔다. 그러므로 1989년 논문과 1994년 논문 사이에 나타나는 개념적 전환은 이론적 전진이 아니라 처음부터 구상되었던 프로그램이 시대적 상황과 사회적 맥락을 고려해 전개된 것으로 볼 수 있다. 그리고 이렇게 탈인습적 도덕이 중민을 정의하는 중심 개념으로 부각된 것에는 중민 범주를 80년대 대학생 집단을 넘어서 새로운 세대로 확장하기 위한 것으로 판단된다.

이것이 유망한 이론적 기획이라는 것에 어렵지 않게 동의할 수 있다. 하지만 이 영역에서도 한상진의 논의는 객관주의적 노선을 따른다. 탈인습적 도덕을 측정 가능한 형태로 지표화하고 여론조사를 통해서 가치관의 사회적 분포를 추적하는 것이다. 확실히 이런 분석이 함축성 높은 명제들 제출하는 토대가 된다. 예컨대 그는 「탈인습 세대의 형성과 분화: 사회변동 주체의 탐색」(2007)에서 ‘중민80세대(통상 386세대로도 불리는 80년대 대학가의 민중문화의 영향을 받은 중산층 분과)’와 ‘디지털세대(90년대 대학을 다닌 세대)’ 사이에 도덕적 능력이 유사한 수준으로 분포하며 가치지향 수준에서 양자 사이에 분열보다는 합치가 더 크다는 것을 경험적으로 입증한다. 이런 결론은 두 세대 간의 차이를 부각해온 대중적 편견과 그것을 반영하는 언론의 보도 경향 그리고 서로를 의구심을 가지고 바라보는 각 세대의 편견에 대해 계몽적 효과를 가진 분석이다. 그에 따르면 중민80세대와 디지털 세대는 “탈인습적 가치관을 구조적으로 공유하고 있다”(앞의 글, 42). 따라서 탈인습적 도덕의 형성이라는 면에서 중민으로 포섭될 수 있는 집단이 확장되고 있으며, 그들의 잠재력이 사회적 개혁의 자원이 될 수 있다는 것이다.

하지만 이렇게 통계적 분석을 통해 음미할 만한 중요한 사회학적 명제들이 제출된다 해도 이론적 문제를 계속해서 뒤로 밀쳐낼 수는 없다. 그것이 의미있는 사회학적 명제를 제시하는 그만큼, 어떤 사람이 탈인습적 도덕을 가졌다는 것이 발달 논리가 아니라 발달 동학 수준에서는 도대체 무엇을 의미하는가 하는 물음이 제기되기 때문이다. 일단 이 질문이 제기 되면 다루기 까다로운 문제들이 함께 쏟아져 나오게 되는데, 대략 탈인습적 도덕 발달 원인과 경로, 탈인습적 도덕의 내적 조직화, 그것의 행위 동기화 능력의 세 측면에서 제기된다.

탈인습적 도덕은 어떤 경로로 어떤 집단에 어느 정도 축적되는 것인지, 그것이 집단 사이

에서 차별적으로 발달하는 원인이 무엇인지 규명하는 것은 쉽지 않은 문제이다. 뿐만 아니라 이론적 논의를 심화할 필요도 있는데, 이점과 관련해 앞 절에서 다룬 민중담론의 내적 역동성은 시사하는 바가 있다. 탈인습적 도덕을 형성함으로써 중민이 되는 경로에는 민중 vs. 중산층/기득권이라는 쟁점과 민중 vs. 지식인이라는 쟁점에 사로잡히는 과정이 있다. 민중담론은 (대체로) 중산층 출신이고 또 대학에 진학함으로써 사실상 중산층 편입의 티켓을 발부받은 대학생들을 이런 사유의 쟁점 속에 집어넣고 정신적 맷돌로 갈아붙이는 힘을 가지고 있었다. 이런 과정이 말해주는 것은 탈인습적 도덕으로의 이행이 단순히 인지적 능력의 발달에 의해서 자극되는 것이 아니라 구체적 담론들과 그것의 주체 구성 효과와 관련 된다는 것, 그리고 그것을 추진하는 힘에 죄의식과 같은 것이 개재할 수 있음을 말해준다. 요컨대 탈인습적 도덕으로의 길은 평탄하지 않다. 그것은 구체적 매개요소들을 경유해서 이루어질 뿐 아니라 병리적일 수도 있는 심리적 과정을 통과해야 하기도 한다. 그리고 지양되지 않은 병리적인 자취는 탈인습적 도덕에 터한 행위에도 여전히 달라붙어 있을 수 있다.⁴⁾

탈인습적 도덕의 내적 조직화와 관련해서도 문제가 제기될 수 있다. 탈인습적이라고 평가되는 사람들이 다양한 사회 문제나 주제들에 대해 상이한 수준의 관용도나 포용성을 가진다면, 세대별로 그런 문제와 주제에 대해 상이한 관용도나 포용성을 나타낸다면, 그런 일은 왜 발생하는 것이며 어떤 이유가 있는 것인가? 특성상 보편주의적인 탈인습적 도덕이 다양한 삶의 영역에서 차별적으로 관철될 경우 그것을 여전히 탈인습적이라고 해야 하는가?

마지막으로 탈인습적 도덕이 사회학적으로 유의미하기 위해서는 단순히 도덕적 판단에 대한 인지적 발달 수준을 표시하는 것에 머무르지 않고 사회적 행위를 동기화하는 힘을 가진 것으로 받아들여질 수 있어야 한다. 그럴 경우 그것의 동기화하는 힘은 어느 정도인지, 의문이 제기된다. 탈인습적 도덕이 행위 제약에 직면해서 퇴행할 가능성을 배제할 수 없을 것이다. 만일 그렇지 않다면, 우리 사회 성원들이 겪고 있는 아노미 현상을 설명하기 쉽지 않을 것이다. 당연히 몇가지 의문이 뒤따른다. 탈인습적 도덕이 행위를 동기화하는 힘을 좌절시킬 정도의 사회구조적인 행위 제약은 어떤 것이며 어떤 수준의 것인가? 만일 탈인습적 도덕으로의 이행이 경험적인 수준에서는 퇴행 가능성을 내장한 불완전한 것이라면, 다시 말해 결코 어떤 불회귀점을 구성하는 것이 아니라면, 탈인습적 도덕은 행위 동기화의 수준에서는 항상 이행기의 위기 상황에 있는 것은 아닌가? 그렇다면 탈인습적 도덕이 행위를 동기화하는데 실패하는 경우 탈인습적 도덕에는 어떤 일이 벌어지는 것일까? 도덕 판단의 수준에서 탈인습적인 인성이 행위 수준에서 그것에 부합하지 못할 때 발생하는 인지부조화 상황을 탈인습적 도덕은 어떻게 감당할 수 있는가?

이런 질문들에 대해 어느 정도의 답변이라도 주어지지 않는 한, 중민이론이 경험적 조사를 통해서 제출한 명제들의 의미는 모호한 것으로 남을 수밖에 없다. 조사의 수준에서 확인되는 탈인습적 도덕의 확장과 일상적으로 경험되는 우리 사회의 심각한 아노미 사이에서 탈인습적 도덕이 가진 힘에 대해 어떤 신뢰를 보낼 수 있는지 분분명해지기 때문이다. 이런

4) 예컨대 민중으로 “존재 이전”한 중민은 그 자신과 민중 사이의 간극을 지움으로써 죄의식으로부터 벗어나지만 민중을 지도하는 존재가 됨으로써 민중과의 간극을 내적인 형식으로 재도입한다. 다른 각도이지만 1980년대 민주화운동 세대가 가졌던 ‘진정성 레짐’에 내장된 폭력성을 비판한 김홍중의 논의는 탈인습적 도덕으로의 이행과정이 지양되지 않는 향유의 찌꺼기를 가지고 있을 수 있음을 잘 분석하고 있다. 그는 진정성 레짐이 보일 수 있는 부정적 양상을 이렇게 지적한다. “진정성을 발화하는 자는 대개 ‘나의 진정성’과 ‘타인의 비진정성’을 불균등하게 전제하고, 부재하는 것으로 설정된 타인의 진정성을 추궁하고자 한다. 이것이 진정성의 폭력적인 화용론이자 수사학이다. 진정성의 언어는 상처의 언어, 배제의 언어, 전제(專制)의 언어로 작용하는 것이다”(김홍중, 2009: 17).

점을 고려해서 평가한다면, 중민이론은 연구를 지원하는 배경 이론들에서 제기되는 질문들에 충분한 주의를 기울였다고 할 수 없다. 이제 절을 바꾸어 중민이론의 의도에는 내장되어 있지만 충분히 발전되지 않은 도덕의 발달동학을 좀더 진전시키기 위해서 검토해봐야 할 점을 살펴보자.

4. 탈인습과 아노미

중민이론에 전제된 도덕의 발달동학에 대한 논의를 전개하기 위해서는 애초에 발달논리에 대한 해명을 중심으로 구성된 콜버그의 도덕발달이론 전반에 대한 재검토가 필요하다. 하지만 이런 과제를 충실하게 감당하긴 어렵고, 여기서는 탈인습적 도덕과 아노미의 연관을 해명하는데 머무르고자 한다. 이 연관을 해명하는 것은 우리가 직관적으로 경험하고 있는 우리 사회의 도저한 아노미와 중민이론이 가치관 분포에 대한 경험적 연구에 근거해서 주장하고 있는 탈인습적 도덕의 성장이라는 일견 양립하기 어려운 현상에 대해 이론적 해석을 시도할 틀을 정비하는데 도움이 될 것이다. 이를 위해 먼저 콜버그의 이론에서 아노미가 제기되는 방식을 살펴보자.

콜버그의 도덕발달 이론의 출발점 가운데 하나는 뻬아제(2000)의 도덕발달 이론이다. 그리고 뻬아제의 도덕발달 이론의 중요한 배경은 뒤르켐의 『사회분업론』이다. 주지하다시피 뒤르켐은 근대사회로의 진화를 연대 형태의 변모로 재서술했다. 그는 사회적 연대를 기계적 연대와 유기적 연대로 구별하고 전자로부터 후자로의 이행을 통해서 근대 사회의 특성을 해명하는 동시에 그가 아노미라고 명명한 근대 사회의 다양한 병리 현상을 유기적 연대로의 이행이 불완전하게 이루어지거나 그것을 어렵게 하는 상황을 통해서 설명하고자 했다(Durkeim, 1984). 뻬아제는 뒤르켐이 제시한 연대형태와 이행 과정에 엄격하게 상응하는 도덕발달이 아동에게서 “규제”로부터 “협동”으로의 이행을 통해 나타나는 과정을 분석했다. 그리고 콜버그는 뻬아제의 규제와 협동의 도덕을 각기 인습적 단계와 탈인습적 단계의 도덕으로 정교화하고 뻬아제가 제시하지 않은 전인습적 단계를 추가해 도덕발달의 3단계론을 완성했다. 그리고 정의추론의 양상에 근거해서 각 단계를 두 가지 하위 지향들로 체계화했다.

콜버그에 따르면 소단계를 기준으로 6단계에 이르는 도덕단계는 매 단계에서 나름의 도덕적 추론이 작동함으로써 형성되는데, 그런 도덕적 추론에는 칸트가 정언명령을 도출할 때 사용한 논리, 즉 상호성에 기초한 정의 규범이 작동한다. 따라서 인습적 도덕이나 탈인습적 도덕 뿐 아니라 전인습적 도덕조차 정의 규범의 원리를 내장하고 있다.

그런데 이런 콜버그의 주장은 그가 뒤르켐의 아노미를 자신의 이론 안으로 도입하는 부분과 그렇게 정합적이지 않다. 그는 뒤르켐이 아노미라고 명명한 현상을 인습적 단계로부터 탈인습적 단계로의 이행과정에서 발생하는 도덕적 위기, 그리고 그런 도덕적 위기 상황에서 전인습 단계에 속하는 “자기 이익 지향(self-interest orientation)”으로의 퇴행 현상으로 규정한다. 도덕적 퇴행이 자기이익 지향 수준으로 퇴행하는 이유를 콜버그는 그것이 탈인습 단계의 사회계약지향(social contract orientation)과 원리상 구조적 유사성을 가진 때문이라고 본다. 그런데 이런 현상을 “퇴행”이라고 명명하기 위해서는 탈인습적 도덕이 사회성원이 달성해야 할 도덕단계로 간주되어야 한다. 이를 위해서는 탈인습적 도덕을 요구하는 탈인습적 상황이 현대적 삶의 일반적 조건임을 보여주는 사회진화론을 제시할 필요가

있는데, 이 문제는 이미 하버마스가 해결한 바이다. 남은 문제는 일단 행위자를 둘러싼 삶의 조건이 탈인습적이게 되면, 전인습적 도덕과 인습적 도덕의 위상이 변동한다는 사실에 대해 콜버그나 하버마스 모두 그렇게 예민하지 않다는 점이다. 탈인습적 사회상황에서는 발달 도상에 있는 아동의 경우가 아닌 한 전인습적 도덕과 인습적 도덕은 미성숙과 도착의 징후로 간주된다. 요컨대 이미 현대적 조건에서 전인습적 도덕과 인습적 도덕은 순진성을 상실하고, 탈인습적 상황에 대한 병리적 적응 형태를 정당화하는 이데올로기로서 존립하게 되는 것이다.

이점을 살피는데 머튼의 아노미 이론이 도움이 된다. 그는 간결하게(그런 의미에서 아름답게) 아노미를 문화적 목표와 정당한 수단 간의 괴리에 대한 적응으로 정의하며, 그 정의를 그대로 활용하여 아노미의 유형 또한 분류해냈다(Merton, 1967: chap. 4). 머튼이 아노미의 유형 가운데 우리의 흥미를 끄는 것은 ‘혁신(innovation)’과 ‘의례주의(ritualism)’이다.⁵⁾ 이 가운데 혁신은 콜버그가 지적한 퇴행 유형과 조응한다. 혁신은 원하는 목표 또는 추구하는 이해관심(interest)을 충족하기 위해 정당하지 않은 수단을 기꺼이 채택하는 태도인데, 이런 식으로 목표와 수단의 괴리에 적응하기 위해서는 그것이 야기하는 도덕적 부담과 인지 부조화를 해결할 수 있어야 한다. 이 경우 콜버그가 말한 전인습 단계의 두 번째 도덕인 자기 이익 지향이 친화력을 가지게 된다. 앞서 지적했듯이 전인습적 도덕도 전인습적 상황에서는 쾌락과 이익의 대칭적 교환이라는 상호성이라는 정의 추론을 거치며 그런 의미에서 진지한 도덕적 태도의 하나이다. 하지만 그런 도덕적 형식이 탈인습적 상황에서는 머튼이 말하는 혁신을 옹호하는 이데올로기가 되는 것이다.

이에 비해 주어진 문화적 목표는 받아들이지 않지만 정당화된 수단만을 수용하는 의례주의는 콜버그가 지적한 형태의 아노미와는 부합하지 않는다. 하지만 아노미를 탈인습적 상황에서 발생하는 도덕적 퇴행으로 규정하는 콜버그의 발상을 확장하면 의례주의는 퇴행의 방향이 인습적 도덕으로 향한 경우로 해석할 수 있다. 이 경우 자신이 속한 특수한 생활세계 안에서 좋은 것으로 취급되거나 권위나 전통에 의해 보증된 규범이나 그런 규범이 내린 명령이나 지시를 고수함으로써 도덕적 위기를 회피하고 거기서 한 걸음 더 나아가 그것으로부터 은밀한 향유(jouissance)를 길어 올릴 수 있다.⁶⁾ 상호성에 기초한 타자의 역할 채택을 통해 형성된 일반화된 기대에 부응하는 도덕이 탈인습적인 상황에서는 이데올로기의 일종으로 변모하는 것이다.

이점은 지시를 완수하는 것(fulfilling order)과 지시를 따르는 것(following order)의 차이를 염두에 두면 쉽게 이해될 수 있다(Elster, 1984; 60-65).⁷⁾ 모든 구체적 행위 처방에는 생활세계의 의미망 안에서 구성된 의도가 서식하고 있다. 하지만 탈인습적 상황에서는

5) 어떤 문화적 목표와 정당화된 수단을 모두 받아들이는 동조(conformity)는 아노미 유형이 아니며, 기존의 것을 대치한 새로운 것이지만 역시 어떤 문화적 목표와 정당화된 수단을 모두 받아들이고 있는 반역(rebellion)도 아노미 유형이라고 할 수 없을 것이다. 따라서 여기서 다룰 필요가 없다. 은둔주의(retreatism)는 아노미 유형에 속하므로 여기서 다룰 필요가 있다. 하지만 단순히 유형으로 주어져 있는 은둔주의는 특정한 도덕적 태도에 의해서 보호될 필요가 없다. 즉 그것은 이데올로기를 요청하기보다 노숙에서 자살에 이르기까지 다양한 형태로 사회 자체를 벗어나려는 태도라고 할 수 있다.

6) 여기서 향유는 라캉적인 개념이다. 라캉의 향유 개념에 대한 해설로는 에반스, 2013 참조. 향유 개념을 정치와 이데올로기 분석에 활용한 예로는 지젝, 2004; 2013 참조.

7) 양자의 구별을 두고 다양한 블랙 유머들이 있다. 예를 들어 선생님이 학생을 야단치며 “좀 알아서 하란 말이야!(Be autonomous)!” 하고 말했을 때, 학생이 “엇같은 소리하고 있네!(Fuck you!)”하고 답했다면, 그는 선생님의 지시를 따른 것은 아니지만 지시를 완수했다고 말할 수 있다.

그로부터 나오는 지시 자체를 고수하는 방식으로 자신의 향유를 실현하는 것도 가능해진다. 예컨대 시위대를 진압하라는 명령을 받은 전경이 시위 참가자를 방패로 찍는다면, 그것은 시위대에 대한 두려움 때문에 방어적으로 저지른 일일 수도 있지만, 지시를 따르는 방식으로 즐기고 있는 것일 수 있다.⁸⁾

머튼과 콜버그를 연결함으로써 알 수 있는 것은 탈인습적 상황이 야기하는 도덕적 퇴행이 전인습적 단계 뿐 아니라 인습적 단계로도 이루어질 수 있다는 것이다. 하지만 우리는 이미 그 외의 가능성을 하나 더 살핀 바 있다. 그것은 민중담론 안에서 발생할 수 있는 병리적인 심리 역동이다. 병리적인 심리 역동이 민중담론의 유일한 효과는 아니다. 그러나 죄의식에서 희생으로 건너뛰거나 죄의식으로부터 지도의 권위주의로 이행하는 것, 또는 사회운동 진영의 노선 투쟁에서 곤장 발생하는 노선의 올바름 자체를 향유하려는 태도는 민중담론의 병리적 가능성을 보여준다. 이런 점은 탈인습적 상황이 유발하는 도덕적 퇴행은 탈인습적인 형태로도 나타날 수 있음을 말해준다. 요컨대 전인습, 인습, 탈인습의 세차원 모두가 퇴행의 방향으로 나타날 수 있는 것이다.

이런 퇴행의 역동은 다른 방향에서 설명될 수도 있다. 전인습 단계, 인습 단계, 탈인습 단계로의 도덕적 이행은 전인습 단계의 지양되지 않은 병리성(공포와 향유/이해관심)을 계속해서 수반한 채 이루어질 수 있는 것이다. 이런 점에서 본다면, 도덕발달을 인지발달의 모델을 중심으로 재구성한 콜버그와 하버마스의 전략에 일정한 결점이 있다는 것을 알 수 있다. 도덕발달은 인지적 과제를 성취하는 것 못지않게 정신분석적인 의미에서의 승화(sublimation) 과정을 필요로 한다. 만일 후자가 없다면 탈인습적 도덕은 행위를 동기화하기엔 처음부터 불완전한 것에 머무르고 있는 것이기 때문이다.

맺음말

글머리에서 지적했듯이 중민이론은 “비판-과학적 분석-실천-합리성의 복합적 연관”을 놓치지 않으며 여러 가지 성과를 거둔 이론이다. 뚜렷한 이론적 전망 아래서 많은 조사들을 30여 년간 시계열적으로 축적해온 것 또한 유행에 민감한 우리 사회의 이론적 풍토를 생각할 때 매우 높은 평가를 받을 만하다. 또한 처음부터 세계적 수준의 사회이론의 개방적 수용을 지향했던 중민이론은 지난 10여 년간 위험사회론과 생산적 대화를 계속해왔고, 전통학문과의 연계 작업도 시도해왔다. 하지만 중민이론의 전개 과정을 보게 되면 두 가지 면에서 아쉬운 점을 지적하지 않을 수 없다. 하나는 중민이론이 비판적이고 현실 개입적인 사회이론을 자임하는 한, 푸코가 ‘담론의 질서’라고 불렀던 것에 대한 민감성을 유지할 필요가 있었다는 점이다. 다른 하나는 이론과 경험적 조사의 상호조명 속에서 얻어진 명제들의 함의를 충분히 풀어내기 위해서는 이론 자체에 대한 천착이 좀더 필요해 보인다는 것이다.

하지만 이 두 가지 문제는 위상차이가 있다. 전자의 문제는 이론가 혹은 이론 자체가 충분히 해결할 수 없는 문제이기도 하다. 담론의 질서는 우연한 조합과 변전의 공간이기도 하기 때문이다. 이에 비해 후자는 침착하고 고졸한 학문적 작업을 통해서 도전해볼 수 있는 과제이다. 이 글은 후자의 문제와 관련해 중민이론의 경험적 조사로 입증한 탈인습적 도덕의 성장과 우리 사회 성원들이 직관적으로 느끼는 높은 수준의 아노미 간의 안티노미를 해

8) 같은 선상에서 아렌트(2006)의 악의 평범성 테제도 무사유성보다는 향유 개념을 중심으로 재해석해볼 수 있을 것이다.

소하기 위해서 탈인습적 상황과 아노미의 복잡한 연관을 일부 다뤘다.

사실 중민이론의 중심에 있는 탈인습적 도덕의 문제는 이 글에서 다룬 것을 훨씬 상회하는 많은 쟁점들을 가지고 있으며 상당한 이론적 작업을 통해서만 새롭고 더 나은 경험적 연구를 향도하는데 쓰일 수 있을 것이다. 여기서는 지면 제약상 다룰 수 없지만, 예컨대 퇴행이 일어나는 이유를 탈인습적 도덕 자체의 특성으로부터도 해명될 필요가 있다. 하버마스(1997: 제3장)가 지적했듯이 탈인습적 도덕, 특히 제6단계는 자연주의적으로 도출되는 심리학적 단계가 아니라 철학적 논쟁을 통해서 구성된다. 즉 탈인습적 도덕은 인지발달의 선상에서 성취될 수 있는 단계가 아니라 계속되는 논쟁 속에 처해있고 끊임없이 이데올로기에 노출된 상태에 있다. 콜버그가 말한 6단계에 도달할 나침반이 미리 주어지지 않은 셈인데, 그런 의미에서 탈인습적 상황은 그 자체로 아노미적이라고 해도 과언이 아니다.

더 나아가서 콜버그의 후기 논의, 특히 정의공동체(just community) 이론은 탈인습적 도덕과 탈인습적 도덕 공동체가 서로를 전제하는 면을 부각시키며 한걸 발달동학에 접근해가는데(Power, et al. 1989) 이점에 대한 상세한 논의도 필수적이다. 물론 “개인의 정체성과 그가 속해있는 집단의 정체성은 동근원적으로 생겨나고 보존된다”(하버마스, 앞의 책: 86)는 점을 생각하면 이런 접근은 당연한 것이기도 하다. 하지만 이로부터 만만치 않은 이론적 쟁점이 제기될 수 있다. 도덕발달이 공동체를 전제해야 한다면, 구체적 타자의 영향에서 면제된 도덕발달은 불가능함을 뜻한다. 이 경우, 우리는 매우 다양한 이론적 쟁점이 열림을 알 수 있다. 어떤 구체적 타자의 현존과 그들의 네트워크가 탈인습적 도덕을 지지할 수 있는가? 한 사회에는 교도소와 수도원이 공존한다. 개인을 감싸는 생활세계는 매우 다차원적이다. 이것들은 어떻게 상호작용하는가? 도덕 발달이 타자의 역할 채택이라는 구체적 타자에 매개된 활동에서 일반화된 타자로 이행하는 경로에 있지만 이것은 결코 일방적이지 않고 쌍방향적이라고 해석해야 하는 것 아닌가?

아마도 소망컨대 우리는 탈인습적 도덕 공동체가 행위자의 도덕적 성향을 발전시키고 도덕적 판단을 고무하며 도덕발달 단계를 높이며 그렇게 될수록 공동체 자체도 강화되는 순환을 원할 것이다. 하지만 모두가 알다시피 그 반대 방향, 탈인습적 도덕 공동체의 허약함이 도덕발달의 퇴행을 야기하고 그런 퇴행이 공동체의 도덕성을 더 허약하게 하는 병리적인 자기강화가 가능하다는 것을 안다. 어떤 가능성이 더 개연적이며 어떤 영역에서 더 심각한 아노미가 발생하는지 경험적으로 추적하기 위해서 탈인습적 도덕과 아노미 사이의 복잡성에 대해 정돈된 개념 체계를 형성하는 것이 필요할 것이다. 그것은 당연히 더 나은 개입전략을 형성하는데도 도움을 줄 것이다.

<참고문헌>

- 김홍중. 2009. 「진정성의 기원과 구조」, 『한국사회학』 43(5), pp. 1-29.
 박영도. 2011a. 『비판의 변증법: 성찰적 비판문법과 그 역사』, 새물결.
 _____. 2011b. 「한상진의 사회이론과 성찰적 비판문법」, 『사회와 이론』 18, pp. 45-76.
 부르디외, 피에르·바캉, 로익. 2015. 『성찰적 사회학으로의 초대』, 이상길 역, 그린비.
 셸링, 토마스. 2013. 『갈등의 전략』, 남영숙 역, 한국경제신문.
 아렌트, 한나. 2006. 『예루살렘의 아이히만: 악의 평범성에 대한 보고서』, 김선옥 역, 한길사.

- 에반스, 딜런. 2013. 「칸트주의 윤리학에서 신비 체험까지: 주이상스 탐구」, 『라캉 정신분석의 핵심 개념들』, 대니 노부스 편, 문심정연 역, 문학과지성사, pp. 17-48.
- 이남희. 2015. 『민중 만들기: 한국의 민주화운동과 재현의 정치학』. 유리·이경희 역, 후마니타스.
- 지젝, 슬라보예. 2004. 『그들은 자기들이 하는 일을 알지 못하나이다』, 박정수 역, 인간사랑.
- _____. 2013. 『이데올로기의 숭고한 대상』, 이수련 역, 새물결.
- 삐아제, 장. 2000. 『아동의 도덕판단』, 송명자 외 역, UUP.
- 콜버그, 로런스. 2001. 『도덕발달의 심리학』, 김민남·진미숙 역, 교육과학사.
- _____. 2004. 『도덕발달의 철학』, 김민남 외 역, 교육과학사.
- 하버마스, 위르겐. 1997a. 『도덕의식과 소통적 행위』 황태연 역, 나남.
- _____. 1997b. 『담론윤리의 해명』, 이진우 역, 문예출판사.
- _____. 2006a. 『의사소통행위이론 1: 행위합리성과 사회합리화』, 장춘익 역, 나남출판.
- 하버마스, 위르겐. 2006b. 『의사소통행위이론 2: 기능주의적 이성 비판을 위하여』, 장춘익 역, 나남출판.
- 한상진. 1981a. 「미셸 푸코의 정치철학과 사회이론: 후기 구조주의의 한 흐름」, 『현상과 인식』, 5(2), pp. 178-204
- _____. 1981b. 「지배와 말」, 『현상과 인식』 19(12), pp. 4-16.
- _____. 1983. 「생활 세계의 문제의식과 사회과학」, 『현상과 인식』 24(3), pp. 108-128.
- _____. 1989. 「중심화 변혁모델의 탐색: 중민노선을 향하여」, 『계간 사상』 창간호, 사회과학원, pp. 172-232(한상진 1991, 제4장 재수록).
- _____. 1991. 『중민이론의 탐색』, 문학과지성사.
- _____. 1994. 「사회개혁과 중민이론: 도덕적 자원의 제도화」, 『계간 사상』 가을호. pp. 260-283.
- _____. 1999. 「한국사회 변동의 양면성: 89~99」, 『계간 사상』 42호. pp. 146-172.
- _____. 2007. 「탈인습 세대의 형성과 분화: 사회변동 주체의 탐색」, 『사회와 이론』 11, pp. 7-48.
- 한상진 편. 2003. 『386 세대, 그 빛과 그늘』, 문학사상사.
- 허쉬먼 G. 엘버트. 1994. 『열정과 이해관계』, 김승현 역, 나남.
- Althusser, Louis. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*, London: New Left Books.
- Elster, Jon. 1983. *Sour Grape: Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge University Press.
- Durkheim, Émile. 1984. *The Division of Labor in Society*. tr by. W. D. Halls, New York: The Free Press.
- Foucault, Michel. 1972. *The Archaeology of Knowledge*, tr. by A. M. Sheridan Smith, New York: Pantheon Books.
- Merton, Robert K. 1967. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press.
- Power, F. Clark et al. 1989. *Lawrence Kohlberg's Approach to Moral Education*, New York: Columbia University Press.

양극화 시대의 종민: 육성을 듣는다

정태석

1964년 12월 경북 영천에서 출생하였으며, 서울대학교 사회학과에서 학사, 석사 과정을 마치고 박사과정에 진학하여 「구조와 행위 및 거시와 미시의 교차연계방법론에 관한 연구」를 학위논문으로 제출하여 1998년 8월에 사회학 박사학위를 취득하였다. 2002년부터 현재까지 전북대학교 사범대 일반사회교육과에 재직하고 있다.

학계에서는 비판사회학회 <경제와사회> 편집위원장, 한국환경사회학회 부회장으로 활동하고 있으며, 시민사회에서는 전북지방노동위원회 조정담당 공익위원, 전주비정규노동네트워크 대표이사, 참여연대 부설 참여사회연구소 <시민과세계> 편집위원, 환경운동연합 정책위원, 학교법인 이우학원 이사, 교수노조 전북지부장 등으로 활동하고 있다.

사회학 중에서 세부적으로 사회이론, 시민사회와 사회운동, 환경사회학, 문화사회학 등 다양한 영역에 관심을 가지고 있으며, 비판사회이론, 자본주의와 민주주의, 사회민주주의와 복지국가, 시민사회와 사회운동, 위험사회, 시민자격과 거버넌스, 전문지식권력과 민주주의, 환경정치 등의 주제에 대해 연구하고 있다. 최근에는 대중적 글쓰기에도 힘을 기울이고 있다. 저서로는 『행복의 사회학』(2014), 『사회학: 비판적 사회읽기』(공저, 2012), 『시민사회의 다원적 대들과 민주주의』(2007), 『사회이론의 구성』(2002) 등이 있으며, 논문으로는 「시민자격의 역사적 발달과 세계화 및 위험사회에서의 그 함의」(2015), 「분산하는 사회운동과 접합의 정치: '사회적인 것'과 민주주의」(2015), 「한국 비판사회이론의 흐름과 쟁점」(2013), 「민주화 이후 한국사회의 변화와 참여연대」(2013), 「시민사회 및 사회운동의 지형과 민주주의의 발전 방향」(2011), 「광우병반대 촛불집회에서 사회구조적 변화 읽기」(2009) 등이 있다.

중민이론의 급진화를 위한 비판적 탐색

정태석 (전북대)

1. 중민이론 되돌아보기

지금 누가 ‘중민’을 말하는가? 1980년대 말에 계급과 민중의 대안/보완 개념으로 제시되었던 한상진의 ‘중민’ 이론 또는 ‘중민’ 개념은 한 때 학술적, 실천적 논쟁을 불러일으킨 중요한 개념으로 관심을 받아왔지만 1987년 민주화 이후 논쟁의 중심에서 서서히 멀어져가게 되었다. 그리고 그 자리를 대신하게 된 것은 ‘시민’이었다. 민중과 계급은 비록 그 실천적 의미가 약화되었다고 하더라도 여전히 현실분석을 위한 학술적 용어로 또는 사회변혁을 위한 실천적 용어로 종종 회자되고 있다. 하지만 중민은 그렇지 못하다. 계급적, 계층적 측면에서는 ‘중간계급’, ‘중간층’, ‘중산층’이라는 용어가 여전히 살아남아있고, 정치적, 실천적 측면에서는 ‘시민’ 개념이 새롭게 부각되고 있다. 양자를 접합하고자 했던 ‘중민’은 학술적으로나 실천적으로나 사람들의 관심에서 멀어지는 상황이 되었다. 사실상 개념의 생명이 다한 것이다. 일찍이 베버가 사회과학의 개념(이념형)은 시대적 조건을 반영하는 것이어서 오래가기 어렵다고 말한 바 있지만, 그래도 민주적 시민의식의 내용을 담고자 했던 ‘중민’이 민주화 이후 오래지 않아 개념적 시효가 거의 끝나버렸다는 사실을 어떻게 이해해야 할까? 다른 개념들에 비해 시대적 맥락에 좀 더 밀착된 개념이었다는 말로 위로받을 수 있을까?

지금 우리가 이전에 출현했던 어떤 사회이론 또는 개념에 대해, 그것도 시대적 상황의 변화로 인해 더 이상 회자되지 않는 이론 또는 개념에 대해 되돌아본다는 것은 무슨 의미일까? 그것은 단순히 그 시대의 시각으로 그 시대의 사회이론을 평가하는 것일 수는 없을 것이다. 과거의 사회이론을 되돌아보는 것은 결국 어떤 형태로든 현재적 맥락에서의 개입을 통해 새로운 해석을 만들어내는 과정이 될 때 의미를 지닐 수 있다. 그래서 중민이론에 어떤 색을 입히고 어떤 장식을 할 것인지에 따라 그 이론은 그저 흘러가버린 이론이 되어버리기도 하고, 반대로 새로운 잠재력을 가진 이론, 아니면 적어도 현재적 함의를 던져주는 이론이 되기도 한다. 그렇다면 중민이론을 의미 있게 되돌아보면서 현재적 함의를 살려내는 길은 무엇일까? 그것은 아마도 군사독재로 민주주의가 억압된 한국적 현실 속에서 민주화를 이루고 또 민주주의를 확장시켜 나가기 위한 실천적 대안을 찾고자 한 중민이론의 문제의식을 끄집어내어 그것을 현재적 맥락 속에서 되살려내는 것일 것이다.

중민은 한국전쟁과 분단에 따른 첨예한 이념적 대결, 군사독재 하에서의 경제성장과 민주주의에 대한 요구 등이 빚어낸 한국사회의 복잡한 이데올로기 지형 속에서 전통적인 계급 개념이나 민중 개념이 담고 있지 못하는 차원을 열어나가는 것을 목표로 한 이론이자 개념이었다. 그래서 중민은 계급과 계급의식의 한계를 넘어서면서 민중의 의미를 생산적으로 확대·발전시키고자 한 개념이었다. 그렇지만 중민은 민중 개념을 대체할 수 있는 것은 아니다. 이런 점에서 중민은 중심화 변혁 모델에서 볼 수 있듯이 ‘정치전략적인’ 문제를 제기하는 개념으로서 여전히 민중과의 관계, 그리고 계급과의 관계 속에서 해명되어야 하는 개념이다.

전진과 후퇴 속에서 점진적으로 성장해가고 있는 민주주의 사회에서 ‘중민’의 의미를 되살리기 위해서는, 중민을 단순히 계층적 ‘중간’이라는 의미를 넘어서 양극화된 사회, 분열된 사회를 극복하기 위한 대안적 전망과 가치를 지닌 주체로 자리매김할 필요가 있다. 말하자면 중민은 노동자계급, 비정규직, 서민, 사회적 약자, 소수자와의 연대를 통해 정의로운 사회공동체의 형성을 위한 정치적 주체가 되어야 하는 것이다. 이 글은 시민자격(citizenship) 개념에 기초하여 중민을 자기이익을 넘어서는 공적 가치를 위해 책무를 다하는 시민으로 자리매김함으로써 중민이론을 급진화할 수 있는 가능성을 탐색할 것이다. 그리고 이를 통해 사회적 양극화와 분열이 심화되고 있는 한국사회에서 중민을 공적, 시민적 가치를 확산시켜 민주주의를 심화시킬 수 있는 사회적 주체, 사회정의와 공공선을 실현을 적극적으로 지향할 수 있는 주체로 재구성할 가능성을 모색해볼 것이다. 이것은 현실적으로 계급연합을 비롯한 정치연합과 사회적 연대의 문제와 대면하게 할 것이다.

2. 민중 사회학과 그 불만: 민중의 복잡성

1987년 3월에 출간한 『민중의 사회과학적 인식』에서 한상진은 민중 사상, 민중 개념이 지닌 가능성과 한계를 언급하면서 민중 개념의 이론적 혁신을 요청한다. 이 시기는 1987년 6월 항쟁이 일어나기 이전에 민주화운동, 학생운동, 민중운동 세력들이 전두환 군사정권의 간선제 호헌 선언에 반대하여 ‘직선제 개헌’을 매개로 격렬하게 저항하고 있던 때였다. 그런데 그 이전부터 급진적인 학계와 사회운동 진영에서는 사회구성체(social formations)이론과 사회변혁에 관한 논쟁이 활발하게 이루어지고 있었다. 급진적인 민중운동 세력들은 노동운동에 기초한 노동자계급 중심의 사회주의 혁명에 대한 기대를 품고 있었고, 급진적인 변혁운동이 군사정권을 무너뜨리고 민주화와 더불어 궁극적인 사회변혁을 이루어낼 수 있는 힘이 될 수 있다고 생각했다. 그렇지만 이러한 주장은 반공주의, 보수주의가 지배하는 현실적인 이데올로기 지형 속에서 대중적 지지를 이끌어내는 데에는 한계가 있었으며, 오히려 이들의 지나치게 급진적인 요구와 행동이 군사정권을 자극하여 민주화에 걸림돌이 될 수 있다는 우려가 존재하고 있었다.

급진적인 변혁운동에 회의적인 세력들은 반독재 민주주의 야당세력과 재야 민주화운동 세력의 협력을 통한 민주주의의 회복과 직선제 개헌 정도가 사회운동 진영이 성취할 수 있는 현실적인 전략이자 목표로 여기면서 민주화를 우선적인 목표로 삼고자 하였다. 그래서 이들은 민중운동의 급진성이 오히려 민주화를 이루는 데 방해가 될 수 있다는 비판적 입장을 견지하였다. 이런 맥락에서 한상진 역시 “민중운동은 마치 자기 통제력을 상실한 듯 이념과 행동의 급진화 경향을 난폭하게 노정하고 있다. 건실하고 책임 있는 민중운동이 이 시대에 거둘 수 있는 적극적·긍정적 수확과는 달리, 지기 소비적·자기 파괴적 양상이 증가하고 있는 것이다.”라고 급진적인 민중운동을 비판하였다(한상진, 1987: ii).

한상진은 이러한 민중운동의 급진성이 민중을 계급론적으로 접근하는 이론적 시각과 연관되어 있다고 보았는데, 그것은 마르크스의 자본주의 경제 법칙에 기초하고 있는 것이었다. 그래서 그는 자본주의의 법칙론적 발전 논리를 강조하는 박현채의 계급론적 분석이 민중을 경제적 층위의 계급으로 환원하고 있다고 비판하였다(한상진, 1987: 21). 그는 ‘민중’ 개념이 나름대로 긍정적인 잠재력을 지니고 있다고 보았다. 그래서 민중 개념을 규정하는 기존의 이론적 방식들을 비판적으로 검토하면서, 민중 개념의 재구성을 통해 민중사회학의 잠

재력을 되살리는 것이 시급한 과제라고 보았다. 민중 논의는 “결국 이 시대의 모순을 어떻게든 진보의 방향으로 해결해 보자는 역사의식에서 출발한다.”는 점에서, 한국사회의 발전 수준과 이에 따른 내부의 복잡성에 어울리는 폭넓은 민중 개념의 재구성이 필요하다는 것이다(한상진, 1987: 23-24). 이러한 이론적, 실천적 목표의식은 민중에 대한 기존의 이해방식에 대한 비판을 재구성을 위한 출발점으로 삼도록 하였다.

한상진은 기존의 민중 논의에서 박현채의 계급론적 접근과 한완상의 소외론적 접근 양자에 대해 불만을 제기한다. 우선 박현채의 민중 논의는 자본주의의 법칙론적 발전 논리를 강조하면서 구체적인 분석을 제시하지만 민중을 경제적 층위의 계급 범주로 환원하여(민중=프롤레타리아트) 경제적 모순과 관련된 개념으로 파악하는 한계를 지니고 있다. 반면에 한완상의 민중 논의는 소외의 다원성, 즉 정치적, 경제적, 문화적 소외 등을 고려하면서 정치적 소외를 핵심적인 문제로 설정하고 있다는 점에서 복합적인 사고를 촉진하고 정치적 차원을 강조한다는 긍정적인 면을 지니고 있다. 그렇지만 민중을 일반화된 개념으로 설정함으로써 역사성과 구체성을 보여주지 못하고 있고, ‘즉자적 민중’과 ‘대자적 민중’의 구분도 유용한 사회학적 분석 개념으로 사용하기 어렵다는 한계가 있다. 이질적인 다양한 집단을 민중 개념으로 묶어낼 사회적 근거에 대한 논의가 취약하다는 것이다.(한상진, 1987: 20-26)

이러한 한계를 넘어서려면 복잡성, 다양성, 구체성을 띠는 민중 개념을 끌어내야 하는데, 여기서 자본주의 경제의 모순과 함께 권위주의 정치구조가 모순과 저항의 복잡성, 다양성을 보여주는 중요한 사회적 조건이 되며, 민중은 이러한 현실을 극복하는 실천적인 주체라는 의미를 지니게 된다. 그래서 민중은 무엇보다도 정치적 범주로서 “이미 어느 정도 깨어 있는 정치의식과 상징을 공유하고 있는 집단들로 구성된다, 즉 참여를 원하면서 공통의 적에게 분노를 느끼는 집단들로 구성된다.”(한상진, 1987: 28) 물론 민중 문제에 접근하는 데에는 ‘일상생활 수준에서 접근하는 방식’과 ‘정치적 수준에서 접근하는 방식’ 등 두 가지 이론 전략이 있을 수 있고 또 양자가 서로 연관되어 있지만, “<민중 사회학>이 의도하는 것은 일련의 분석을 통해 민중이 그들의 삶을 조직하는 방식과 이 안에 표현된 실천 능력을 조명하고 또한 그 안에 작용하는 구조적 제약 요인을 밝힘으로써 결과적으로 오늘의 민중이 과거와 현재의 의미를 성찰적으로 인식하고 보다 높은 실천 능력을 획득하는 데 도움이 되도록 한다는 것이다.”(한상진, 29-35) 이런 점에서 한상진의 민중 개념은 실천적, 정치적 범주로서 정치의식과 실천의지가 중요한 요소가 된다고 할 수 있겠다.

지금까지의 논의를 통해서 본다면, 민중 개념의 재구성은 두 가지 차원의 해명을 요구하고 있는데, 하나는 이론적, 개념적으로 민중이 사회의 복잡성을 얼마나 잘 보여줄 수 있는가 하는 것이며, 다른 하나는 방법론적으로 민중의 구체적 성격을 사회학적, 경험적 연구를 통해 어떻게 규명해낼 것인가 하는 것이라고 할 수 있겠다.

<민중 사회학>은 과학성과 객관성을 유지하기 위해 부단히 노력해야 하지만 동시에 자신의 지적 활동이 대상과 맺는 변증법적 관계를 반드시 고려해야 하며, 따라서 이론과 실천의 관계를 이해하는 것이 중요하다. 그리고 정치적 행위의 주체로서 민중은 “다양하고 이질적인 사회 집단들이 역사의 특정 국면에서 계급의 경계를 뛰어넘어 집합적·정치적 유대를 지속적으로 발전시킬 때” 가능해지는 존재이므로, <민중 사회학>은 그 구체적-유동적 프로그램이 되어야 한다(한상진, 1987: 34-36). 그래서 민중을 정치적, 실천적 개념으로 볼 때 중요한 것은 군사독재라는 1980년대의 억압적 현실 속에서 민중이 어떤 집단들로 구성될 수 있을 것인지를 살펴보는 것이다. 여기서 한상진은 한편으로는 ‘이익 대리 표출 기능’을 하는 집단으로서 학생, 교회, 지식인에, 다른 한편으로는 중간계급에 주목한다. 전자는 이

질적인 집단들을 공통의 틀로 묶는 역할을 할 수 있는 집합체이기 때문이며, 후자는 권위주의의 병폐를 가장 잘 실감하면서 그 극복을 열망하는 집단이기 때문이다. 특히 도시 거주자의 학력 수준이 높은 신중간계급의 향배에 주목해야 한다고 보는데, 이것은 이후 ‘중민’ 개념을 발전시키는 중요한 단초가 된다(한상진, 1987: 38-41).

한편 『민중의 사회과학적 인식』(1987)에서 보여준 박현채의 민중 개념에 대한 불만은 『중민이론의 탐색』(1991)에서 좀 더 적극적으로 제기되는데, 이것은 마르크스주의에 기초한 변혁이론이 지닌 계급 환원주의와 관념적 급진성에 대한 비판으로 나타난다. 1980년대 말 변혁 논쟁 - ‘민중민주주의 혁명’ 대 ‘민족해방 혁명’ - 은 사회구성체 논쟁 - ‘신식민지 국가독점자본주의’ 대 ‘식민지 반(半)봉건사회’ - 과 연계되어 있었는데, 한국사회를 신식민지 국가독점자본주의로 규정한 ‘민중민주주의 혁명’ 진영은 특히 마르크스주의의 자본주의 이론에 기초하여 한국사회를 분석하면서 계급적 관점에서 노동자계급에 의한 사회주의 혁명을 변혁운동의 궁극적인 목표로 설정하고 있었다. 물론 1987년 6월 항쟁을 통한 한국사회의 민주화와 1988년 동구 사회주의권의 해체를 겪으면서 많은 이론적, 실천적 혼란을 겪었지만, 급진적인 진영에서는 마르크스주의의 비판적 재구성의 필요성을 인정하면서도 근본적인 이론적 원칙을 고수하려고 하였다. 이러한 입장은 특히 윤소영에 의해 대표되었다.

한상진은 실제로 일어나고 있는 다양한 형태의 사회운동의 양상들을 살펴볼 때 변혁 이론이 과연 올바른 지침과 방향을 제시하고 있는지를 비판적으로 성찰할 필요가 있다고 강조한다. 성찰의 대상이 되는 이론적 문제들은 다음과 같은 것들이다. 첫째는 자본주의적 법칙성을 특권화하여 현실 분석을 하는 것이다. 둘째는 모순의 범주로부터 갈등을 직접 끌어내는 것이다. 셋째는 자본의 논리로 사회구성체를 설명함으로써 환원론에 속박되는 것이다. 넷째는 신식민지국가독점자본주의를 전제하고 그 위에서 지나치게 단정적인 명제들을 구축하고 있는 것이다.(한상진, 1991: 162-163) 그리고 이러한 이론적 문제들은 몇 가지 실천적인 문제들로 이어진다. 첫째는 물질적, 경제적 법칙의 과학성에 집착함으로써 상징·기호·이데올로기를 둘러싼 싸움을 심도 있게 이해하지 못하고 있다. 이것을 대중의 정서로부터 유리되는 부작용을 낳는다. 둘째는 프롤레타리아트 헤게모니라는 비현실적인 발상을 지니게 된다. 셋째는 혁명 노선에 입각하여 개혁의 의미를 거부하거나 과소평가하고 있다. 넷째는 계급 모순의 극복에 집착한 나머지 민주화의 의미를 제한적인 것으로 간주하고 있다. 다섯째 실천의 프로그램이 없다.(한상진, 1991: 163-164)

한상진은 마르크스주의의 자본주의이론에 기초하여 자본주의 법칙성을 특권화하고, 이를 통해 한국사회의 기본 성격을 ‘자본주의의 법칙성’에 의해 ‘총체적’으로 파악할 수 있다는 신념은 단순하고 도식적이며 사실과 당위가 혼재된 비과학적인 것이라고 강하게 비판한다(한상진, 1991: 104-105). 당파성을 지나치게 강조하여 이론적 적합성이 없는 도식적인 논리를 내세움으로써 객관성과 과학성을 상실했다는 것이다. 식민지반(半)봉건사회 이론은 민족문제를 과도하게 내세움으로써 이론적 적합성을 상실하였다면, 신식민지국가독점자본주의 이론은 민족문제라는 한국적 특수성(민족문제)을 도식적으로 이해하여 ‘독점 강화=종속 심화=파시즘 강화’라는 도식화된 테제를 주장하게 되었다고 비판하였다(한상진, 1991: 103-122). 방법론적으로 보면 “서구적 자본주의(국가독점자본주의)의 현실을 전제하고 그 위에서 구상된 이론적 모델을 그대로 빌려와서는 안 된다”(한상진, 1991: 22). 이것은 한국적 특수성을 도식적으로 사고해서는 안 된다는 것을 의미한다. “(서구와 한국사회 간의) 차이를 무시한 채 정치적·이데올로기적 문제를 자본과 노동의 관계에 환원시켜보는 것은

우리 현실의 특수성을 놓칠 뿐 아니라 계급 이론이 진정으로 겨냥하는 목표, 즉 실천의 장에서 이루어지는 사회집단들의 연합 양상을 파악하는 데도 도움이 되지 않을 것처럼 보인다.” (한상진, 1991: 23) 신식민지 국가독점자본주의 이론의 관념적 급진주의와 경제 환원주의는 민중을 계급으로 환원하여 이해하려고 함으로써 범주 수준에서 민중과 계급을 혼동하는 이론적 단점을 보여주고 있으며, 이것은 실천 운동에도 많은 부작용을 낳는 원천이 되고 있다는 것이다.(한상진, 1991: 61)

물론 윤소영 등의 신식민지 국가독점자본주의 이론에 대한 비판적 논의들은 광의의 마르크스주의 진영 내에서도 비슷한 맥락에서 다양하게 제기된 바 있다(정태석, 1992). 이것은 신식민지 국가독점자본주의 이론의 경직성·단순성·도식성·환원주의·추상성 등을 비판하고 이론적 유연성·복합성·다양성·구체성을 도입하는 것이 마르크스주의적 관점 내부에서도 또는 계급 개념의 재구성을 통해서도 이루어질 수 있다는 것을 보여준다. 우선 마르크스주의가 반드시 계급을 경제적 차원의 개념으로 한정한다고 볼 이유가 없다. 계급은 기본적으로 경제에 의해 규정된다고 하더라도 이미 정치적, 이데올로기적 차원을 포함하고 있는 것이다. 객관적 계급위치와 주관적 계급의식 간의 불일치나 괴리도 마르크스주의의 핵심적인 문제의식이다. 그리고 현실의 변화를 구체적으로 이해하기 위해서는 계급의 내적 분화와 다양성 문제를 고려하지 않으면 안 되며, 다원적 적대/갈등이 존재하는 현실에서 계급 적대/갈등과 다른 다양한 적대/갈등들 간의 관계를 어떻게 해명할 것인지도 중요한 쟁점이 되고 있다. 20세기 초중반에 알튀세르에 의해 시도된 마르크스주의의 과학적 재구성과 이를 위한 다양한 이론적, 실천적 문제제기는 마르크스주의의 비판적 재구성을 위한 자양분이 되었고, 이를 계기로 마르크스주의 내부에서도 다양한 이론적, 실천적 입장들이 분화되고 왔고 특히 포스트마르크스주의의 등장으로 이론적, 이데올로기적 지형은 더욱 복잡해져왔다. 다만 한국사회 마르크스주의의 흐름을 보면 최근의 근본적인 성찰의 분위기에 불구하고 대체로 이론이 현실의 변화를 따라잡는 데 늘 지체되고 왔고 특히 대중적 공감을 확산시키는 데 한계를 보여 왔는데, 한편에서는 이러한 실천적 한계를 이론적 근본주의로의 회귀를 통해 해결하려는 경향이 나타난다는 점이 또다른 문제라고 할 수 있겠다(정태석, 2011; 2013). 이런 점에서 보면 1980년대 말에 민중 개념의 복합성과 다양성을 회복하려고 한 한상진의 <민중 사회학>의 시도는 이론적으로나 실천적으로나 의미 있는 도전이었다고 할 수 있겠다.

3. 변혁 이론 비판과 중민: 과학성과 당파성의 딜레마

1987년 6월 항쟁은 현실사회에서나 변혁이론에서나 큰 변화의 계기가 되었고, 이후 1988년 동구사회주의권의 해체는 변혁이론에서 또 다른 큰 변화의 계기가 되었다. 6월 항쟁의 과정을 되돌아보면, 민주화는 자본주의의 법칙성과 계급투쟁의 관점에서 노동자 계급의 투쟁에 의한 사회변혁의 성과로 규정하기가 어려우며, 학생, 지식인, 도시중간층 시민이 중심이 되어 군사독재에 저항한 산물로 보는 것이 적절할 것이다(한상진, 1991: 51). 이런 점에서 사회변혁의 주체로서 민중을 좀 더 다양하고 포괄적인 비판적, 저항적 집단으로 규정하고자 한 것은 현실적합성을 지닌다고 할 수 있겠다. 그런데 민주화 이후 한국사회에서 사회변혁이 어디로 갈 것인지는 좀 더 열려있는 문제가 되었고, 현실적으로 가능한 대안을 찾고 실천을 통해 이를 실현하려면 한국사회의 구조적 조건을 구체적으로 인식할 수 있는 이론적 관점이 요구되고 있었다. 그래서 <민중 사회학>의 비판적 재구성과 경험적 입증을 시도했던

한상진은, 사회구성체 논쟁을 주도하면서 민주화 이후에도 일정한 이론적 영향력을 행사해 온 기존 변혁이론들의 한계를 비판하기 위해 핵심적인 세 가지 쟁점에 대해 심층적인 분석을 시도한다. 그것은 한국사회에서 첫째, 고쳐야 할 핵심적인 문제는 무엇인가? 둘째, 변혁의 주체는 누구인가? 셋째, 어떤 방법으로 변혁할 것인가? 하는 것들이었다(한상진, 1991: 122).

첫 번째 쟁점은 “한국사회의 모순을 어떻게 설정할 것인가” 하는 문제와 연관되어 있다. 한국사회의 성격을 경제체계로서 자본주의에 초점을 맞추게 되면 계급 모순을 기본 모순으로 설정하게 되는데, 이에 따라 독점자본가가 지배하는 독점자본주의, 이와 결합된 과시증적 국가권력, 제국주의에 경제적으로 예속된 신식민지가 한국사회의 핵심적인 성격이 된다. 그래서 변혁이론에서도 제국주의와의 단절, 자본주의 체제의 극복을 통한 사회주의 사회의 건설, 그리고 과도기적으로 프롤레타리아 독재를 통한 사회주의 국가의 건설이 궁극적인 목표가 된다. 이에 따라 자본주의와 타협하는 사회민주주의 정치 전략이나 개혁적인 국가정책들은 모두 개량주의로 폄하되며, 민주주의의 확산, 복지 체계 형성 등은 모두 지엽적인 문제로 치부된다(한상진, 1991: 125).

그런데 또 다른 문제는 기존 변혁이론들이 핵심적 문제/모순이 무엇인가에 대한 논의에 편중되어 있어서, 막연히 사회주의를 대안사회로 전제하고 있지만 미래사회의 모습에 대한 상을 분명하게 제시하지 않고 있고, 또 정작 거창한 목표를 실현하기 위한 실천적 프로그램에 대한 논의는 취약하다는 점이다. 그래서 노동자계급 또는 민중들의 현실적 상황에 대한 경험적 연구와 이에 기초한 정치적 프로그램이 없는 상황에서 노동자·농민·민중 운동의 이념적 헤게모니와 비타협적 투쟁만을 전면에 내걸고 있다. 또한 민족문제를 제국주의의 문제로 환원함으로써 분단으로 인한 민족의 이질화와 이념갈등 등에 대해 소홀히 다루게 된다(한상진, 1991: 122, 124, 126).

이러한 모순이론의 한계에 대해 한상진은 한국사회를 특징짓는 모순들에 대한 좀 더 분별 있는 논의가 필요하며, 복합적인 현실을 이해하기 위한 이론적 개방성이 요구된다고 말한다. “자본주의의 법칙성에 입각하여 모순의 관계를 서열화하는 전략 또는 운동의 필요에 입각하여 어떤 모순이 가장 우선적이고 근본적인가를 도식적으로 규정할 것이 아니라 모순들의 관계를 보다 냉철한 현실 분석에 기초하여 복합적으로 재정립할 필요가 있다” 는 것이다. 그래서 종속자본주의적 발전이 가져온 모순과 함께 권위주의 모순, 분단 모순 등 세 가지 수준의 구조화 과정에 주목할 필요가 있으며, 성·세대·지역이 축에 덧붙여 작용하는 모순에도 가볍게 여길 수 없다고 보면서, 민중 논의를 위해서는 개개의 모순의 축에 덧붙여 나오는 착취·배제·소외의 객관적 실태를 탄력 있게 잡는 작업이 중요하다” 고 주장한다(한상진, 1991: 62, 126).

이처럼 모순의 다양성과 복잡성을 인정하게 되면 본질론적 입장에서 모순들 간의 우선순위 또는 위계를 이론적으로 단정하려는 시각에 반대하여 모순들의 복합적인 관계에 관심을 돌릴 수 있게 되는데, 이런 맥락에서 “‘사회구성체’ 개념은 다양한 모순들의 관계를 밝히고 실천을 이에 접목시키려고 할 때 참뜻이 살아나는 개념이” 라고 말한다. 이러한 주장은 알튀세르의 ‘중첩결정’ 이론과 라클라우/무페의 ‘다원적, 등가적 접합’ 논리를 연상케 한다(한상진, 1991: 133-134, 137; 정태석, 2007). 그런데 이렇게 모순의 다양성, 복잡성, 등가성을 인정한다고 하더라도 서로 다른 모순들 간의 상호작용 또는 중첩결정 속에서 어떤 모순이 인과적으로 더 큰 규정력을 지니고 있는가 하는 점은 여전히 해명해야 할 문제로 남아있다. 그리고 등가성에 대한 규범적 주장이 사회변혁의 주체형성 과정에서 나타나는

현실적 헤게모니 관계를 무시할 수 있는 것도 아니다.

모순에 대한 본질주의적·환원주의적 관점, 경제주의적·계급환원론적 관점에서 벗어나게 되면 ‘변혁 주체’에 대해서도 복합적인 사고가 필요하게 되는데, 이것은 곧바로 두 번째 쟁점, 즉 “모순의 성격에 따른 ‘변혁 주체’를 누구로 삼을 것인가” 하는 문제와 연결된다. 자본주의적 모순을 기본 모순으로 삼게 되면 ‘노동자 계급’이 가장 기본적인 변혁 주체로 설정되는데, ‘민중’ 또는 ‘기층 민중’이라는 개념을 사용하더라도 민중의 중심은 노동자 계급이 된다. 그리고 모든 문제를 자본주의의 법칙성에 의해 조명하는 이론전략에 따라 계급 모순을 기본 모순으로 상정한 이상, 계급 모순의 해결 주체인 노동자는 동시에 다른 모순의 해결 주체로 발전한다고 전망하게 된다. 이에 대해 한상진은 “모순 개념으로부터 변혁의 주체를 직접 도출해내는 것은 잘못이”며, “운동의 방향성에 따라, 또는 이들이 갖는다고 가정된 객관적 이해에 따라, 다분히 탁상공론식으로 도출된 것이기 때문에 유용한 논증이 있는 것 같지는 않다”고 평가한다. 게다가 기본 세력으로서의 노동자 계급은, 어떤 세력과 동맹 또는 제휴를 하고 또 어떤 세력을 중립화/무력화시킬 것인지를 판단하는 기준으로 삼는 것도 적절하지 않다(한상진, 1991: 102, 127-128). 이처럼 이론전략에 따라 노동자 계급을 사회주의 혁명의 주체로 선형적으로 설정하는 것은 잘못이라는 것이다.

사실 한상진이 민중 개념의 다원적, 복합적 성격을 회복하려고 시도하는 것이나 ‘중민’을 사회변혁의 중요한 주체로 내세우려는 것은 이 쟁점과 밀접히 관련되어 있다. 기존 변혁 이론이 내세우는 노동자 계급 또는 기층 민중 중심성을 넘어서는 폭넓은 변혁 주체를 설정할 필요가 있다는 것인데, 이것은 곧 세 번째 쟁점, 즉 “중산층을 어떻게 위치시킬 것인가” 하는 문제와 연관되어 있다.

기층 민중의 입장에서 보면 중간계급 또는 중산층은 사회변혁을 위해 어떤 관계를 맺을 것인지를 고민해야 하는 집단이다. 사회적 조건이나 정치적 상황의 맥락에 따라 중간계급 또는 중산층은 지배계급에 대항하기 위해 고립시키거나 제휴해야 할 대상이 될 수 있는데, 제휴를 하더라도 노동자 계급의 헤게모니 하에 포섭해야 한다(한상진, 1991: 128). 예를 들어 1987년 6월 항쟁과 이후 정치적, 사회적 흐름에 대한 평가에서 서관모는 중간층이 1987년 6월 항쟁에 적극 참여했지만, 6·29선언 이후에는 노동자 계급의 대두를 위협으로 받아들여 부르주아지 진영으로 넘어갔다고 보면서, 기층 민중의 독자적 조직화와 세력화로 ‘자유 부르주아지’에 대항하여 헤게모니를 쟁취해야한다고 주장했다(서관모, 1988). 이러한 비타협적인 투쟁 주장에 대해 한상진은 “기존의 변혁론은 사회과학의 객관성보다는 운동의 요구, 즉 당파성에 훨씬 더 경사된 것이 아닌가 싶다.”고 평가하면서, 변혁의 주체를 ‘기층 민중’과 같은 범주로 단정하는 것은 ‘당파성’에는 도움이 될지 모르나 실제로는 많은 부작용이 따른다고 말한다(한상진, 1991: 101, 129). 말하자면 객관적, 과학적 근거가 부족한 상황에서 당파성만을 내세우는 것은 그릇된 현실 판단으로 이어질 수밖에 없다는 것이다.

여기서 우리는 과학성(객관성)과 당파성의 관계, 또는 베버 식으로 말하자면 사실판단과 가치판단, 과학과 정치 간의 관계라는 사회학의 고전적 질문을 맞이하게 된다. 만약 기존 변혁이론의 문제가 과학성(객관성)이 부족한 상태에서 당파성을 내세운 것에 있다면, 과학성 또는 객관성을 확보함으로써 문제가 해결될 수 있다. 그렇다면 만약 과학적, 객관적 근거가 확보된다면 당파성은 아무런 문제가 되지 않는다는 말인가? 현실적으로 사실판단이나 사실에 대한 해석은 일정한 가치의 개입 없이 이루어질 수 없으며, 이런 점에서 당파성으로부터 자유롭지 못하다. 그래서 객관적인 경험 연구의 절차를 통해 확인된 동일한 사실에 대

해서도 서로 다른 해석이 나올 수 있다. 이것은 이론적, 실천적 관점의 차이를 반영한다. 말하자면 과학성과 당파성을 두부 자르듯이 선명하게 가릴 수 없다는 것이다(정태석, 2006). 그렇다면 결국 과학성(객관성)이 확보된다고 하더라도 당파성에 따라 사회현실을 해석하고 사회문제를 설정하고 사회변혁의 목표와 주체를 설정하는 방식은 달라질 수밖에 없다는 사실이 남아있다. 그러므로 과학성(객관성) 자체를 벗어나 당파성과 연관된 차원의 질문들을 제기할 수밖에 없다면, 오히려 주어진 현실적 조건 속에서 특정한 변혁 목표나 전략의 실현가능성과 실질적인 효과, 또는 변혁 목표와 변혁 전략 간의 일관성 등의 방식으로 문제를 제기하는 것이 타당할 것이다.

그런데 기존 변혁이론에 대한 한상진의 비판의 이면에는 당파성 주장을 정당화해 줄 수 있는 과학성(객관성)을 확보하기가 어려울 뿐만 아니라, 당파성에 기초한 변혁 전략도 비현실적이라는 판단이 깔려있다. 그래서 노동자 계급 또는 ‘기층 민중’을 변혁 주체로 설정하는 ‘기층 민중 노선’은 과학적인 현실 판단에 기초하지 않은 부적절한 정치 전략이라고 평가한다. 그리고 그 대안으로 제시하는 것이 바로 ‘중민 노선’이다. 중산층의 위치를 설정하는 문제가 중요해지는 것은 바로 중산층이 중민 노선을 뒷받침하는 중요한 변혁 세력이 될 수 있다고 판단하기 때문이다. 그런데 이러한 주장은 과학성(객관성)의 문제를 넘어서 필연적으로 당파성과 헤게모니라는 쟁점에 부딪힐 수밖에 없다. 만약 중산층을 기층 민중이 연대해야 할 중요한 변혁 주체로 설정하게 되면, 서로 다른 이해관계와 가치를 추구하는 세력들, 집단들이 어떻게 연대할 것인가가 중요한 정치적 쟁점이 되기 때문이다. 이것은 서로 다른 당파들 간의 헤게모니 경쟁과 이해관계 및 가치의 타협 과정을 수반하게 되며, 궁극적으로는 변혁 목표와 변혁 전략의 수정을 수반하게 된다. 말하자면 당파적 주장들 간의 헤게모니 경쟁이 불가피하게 이루어지게 되는 것이다.

한상진은 기존 변혁이론들의 변혁 전략의 현실적합성을 무엇보다도 과학성(객관성)의 차원에서 제기하는 것처럼 보인다. 그래서 모순의 다양성과 민중의 복합성을 과학적, 객관적으로 보여주기 위해 한국사회의 현실을 경험적으로 분석하는 작업을 지속적으로 진행하였다. 특히 관료적 권위주의, 중산층, 화이트칼라 등에 대한 경험적 연구를 통해 중간계급이나 중산층이 어떻게 기층 민중과 연대할 수 있는 변혁 주체가 될 수 있으며 또 되어야 하는지에 대해 관심을 기울여왔으며, 그러한 학문적 노력의 산물이 바로 ‘중민’이었다(한상진, 1988a; 1988b; 1988c; 1991). 그런데 비판적, 개혁적 중산층, 즉 중민의 존재에 대한 과학적, 객관적 근거를 제시하기 위해 많은 경험적 연구와 지적 노력을 했음에도 불구하고 이러한 주장이 당파성과 헤게모니의 문제를 비껴갈 수는 없다. ‘한국사회와 중민이론’에 대한 토론회에서 한 논평자는 한상진의 글이 “민중 지향의 글이 아니다 라는 느낌을 받았다”고 말한 바 있다(한상진, 1991: 168). 이것은 결국 ‘중민 이론’의 핵심적 쟁점은 과학성 못지않게 변혁 목표와 전략을 둘러싼 당파성에 있고, 이것은 민중 연대에서의 헤게모니 문제를 야기할 수밖에 없다는 점을 암시하고 있다. 그렇다면 이러한 쟁점들에 대한 중민이론의 대응은 무엇일까?

4. 중심화 변혁 모델: 중민과 당파성

한상진의 ‘중민 이론’은 민중 개념에 대한 불만에서 시작하여 기존 변혁이론의 사회 분석 모델의 부적합성을 비판하고 있으며, 이를 통해 사회변혁을 위한 주체를 민중에서 중민

으로 확장시킬 필요가 있다는 점을 역설하고 있다. 그래서 무엇보다도 중산층의 성격을 재조명하고자 하는데, 여기서 중요한 점은 ‘민중’과 ‘중산층’ 개념이 계급이론의 기계적 적용을 넘어서 한국사회의 현실을 제대로 조망할 수 있는 새로운 이론적 감수성과 혁신을 가져다줄 수 있다고 본 것이다. 그래서 민중을 계급으로 환원하는 데 반대할 뿐만 아니라, ‘중간계급’과 ‘중산층’을 동일시하는 통념에 대해서도 비판한다(한상진, 1991: 14-17).

그는 우선 노동자를 중산층에서 배제하는 것은 부적절하다고 보면서 중산층을 훨씬 폭넓고 유연한 범주로 구성하려고 한다. 이것은 사회변혁에서 좀 더 폭넓은 연대의 가능성을 열어놓기 위한 것이다. 이런 점에서 중산층을 단순히 경제적 기준에 따라 분류하는 것은 부적절하며, 소득, 직업, 교육 등의 객관적 지표들과 함께 중산층의 의식, 행동, 가치관 등을 염두에 두어야 한다고 본다. 소위 ‘구조적 접근’에 따르면, 중산층 범주 설정은 경제적 요소(소득, 수입), 직업 안정성, 교육수준(고등교육)과 비판능력, 중산층 귀속의식 등 일정한 구조적, 형식적 요건에 따라 범주를 구성해야 한다는 것이다(한상진, 1991: 18).

그런데 중산층이 중간계급과 동일시되어서 안 되며 노동자계급의 일부를 포함할 수 있다는 주장은 특별히 문제될 것이 없다. 중산층은 일종의 계층 분류로서 어차피 계급 분류와는 다른 분류방식이기 때문이다. 그렇다면 왜 굳이 중산층에 주목해야 하는 것일까? 한상진은 이렇게 중산층으로 분류된 사람들이 정치적, 이데올로기적으로 유의미한 실천적 성격을 공유하고 있는지에 주목하면서 중산층이 내적으로 다양하고 이질적인 이데올로기적, 정치적 성향을 지니고 있다는 점을 지적한다. 그래서 중산층 개념이 계급 내부에 진행되어온 분절화 경향 혹은 이데올로기적 차이들을 파악하는 데도 도움이 된다고 본다(한상진, 1991: 18, 22, 49-51). 그래서 그는 계급, 계층, 민중을 서로 교차하여 보려고 하였다(한상진, 1991: 61-94). 그런데 스스로도 지적하고 있듯이 계급 내부의 다른 분파에 따른 분석도 가능한데, 왜 하필 중산층 개념을 통해 이런 문제를 제기해야 하는지는 분명하지 않다. 예를 들어 모든 사회 분화가 계급 분화로 환원될 수 없으며, 모든 사회의식이 계급의식으로 환원될 수 없다는 점을 보여주려고 하는 것이 아니라면, 계급 내부의 분절화와 이데올로기적 분화라는 관점에서다 다양성과 이질성에 대한 분석이 가능한 것이다. 이런 점에서 보면 ‘중산층’ 문제를 제기하고 중산층을 계급을 가로지르는 범주로 규정하고자 한 것은 계급환원주의에 대한 학문적 대응의 성격이 강하다고 할 수 있으며, 계급 이데올로기의 틀을 벗어나는 다양한 이데올로기적 분화와 폭넓은 계급·계층적 연대나 연합의 가능성을 보여주려고 한 것이라고 짐작해볼 수 있겠다. 그리고 ‘중민’은 바로 그러한 연대와 연합의 가능성을 보여주는 핵심적인 범주가 된다.

또한 한상진은 민중과 중산층을 대립 개념으로 보려는 시각에 적극적으로 반대하면서, 중산층의 긍정적인 측면을 적극적으로 부각시키려고 한다. 중산층의 양면성을 무시하고 일면적으로만 규정하려는 ‘관념적 급진주의’나 ‘보수 진영’은 모두 문제가 있다는 것이다(한상진, 1991: 63). 그래서 그는 개혁주의 입장에서, 중산층의 보수화를 막으면서 이들이 사회 변혁의 주체로 참여하도록 하려면 이들의 개혁 지향적 자기정체성을 신장시키는 노력을 적극적으로 기울여야 한다고 주장한다(한상진, 1991: 93). 그리고 이러한 가능성을 ‘중민’에서 발견한다. 민중적 정체성을 지닌 우리 사회의 중간층에 대한 개념화가 필요한데, 이것을 중민으로 볼 수 있으며 이들의 의식이나 정체성을 ‘중민 의식’, ‘중민적 정체성’으로 표현할 수 있다고 본다.

중민은 개념규정으로 볼 때 우선 분류 유형의 의미를 지닌다. ‘민중 귀속의식’과 ‘중산층 귀속의식’을 교차시켰을 때 양자 모두에 속하는 범주가 중민이라는 것이다.(한상진,

1991: 77) 물론 여기서도 노동자는 중민의 일부가 될 수 있다. 여기서 귀속의식의 분류는 중민의 존재에 대한 실증적, 경험적 검증을 위한 도구이다. 그리고 경험적 조사결과를 통해서 제시되는 중민의 특성을 보면, 중산층 귀속보다 생산직에 대해 가깝게 느낀다거나 격렬한 대립과 단절보다는 포용과 통합을 지향하는 어떤 성격을 지니고 있다(한상진, 1991: 88-89).¹⁾ 중산층이 양면적이라고 할 때 그 중에서 ‘중민’은 진보적인 세력에, 순수한 중산층은 보수적인 세력에 포함되는 것으로 볼 수 있다는 것이다(한상진, 1991: 92)

이처럼 중민이 진보적인 세력이라는 점이 경험적으로 드러나게 되면서, 한상진은 중민에 좀 더 적극적인 의미와 역할을 부여하려고 한다. 중민은 중산층이면서 민중이란 뜻도 있지만, 사회의 중심에 위치한 민중이라는 뜻도 있으며, 민중을 이질적 집단들의 연합, 다원적 정치연합으로 본다면, 중민은 민중과 더불어 그 가운데서 변혁을 추진해가는 세력이라는 뜻도 담겨져 있다(한상진, 1991: 93, 199). “중민은 근대화 과정에서 중간층으로 진입했거나 상승이동하고 있는 집단을 가리킨다. 동시에 기존 체제에 편입되어 안주하기보다는 그 병폐를 깨닫고 변화를 요구하는 집단이다.”(한상진, 1991: iii) 그래서 그는 “4가지 귀속 유형 가운데서 중민적 정체성을 가진 집단이 늘어나면 늘어날수록 변혁 지향 세력의 사회적 기반은 그만큼 확대되고 변혁 운동의 중심이 튼튼해진다고 할 수 있”으며, “중민을 키워야 사회 변혁의 추진력이 커진다.”고 주장한다(한상진, 1991: 93-94). 이런 맥락에서 그는 “중민 개념은 계급경계를 가로질러 형성되는 시민사회의 잠재력을 포착하려는 것이다.”라고 주장한다(한상진, 1991: ii).

이처럼 중민이 변혁운동의 중심 역할을 할 수 있다고 선언하게 되면, 중요한 변혁운동 주체인 중민을 주변화하면서 양극화를 지향하는 모델은 현실적합성이 없는 전략이 된다. 그래서 한상진은 ‘기층 민중 노선’의 양극화 모델과 ‘중민 노선’의 중심화 모델을 대비시키면서 중민 노선, 중심화 변혁 모델의 타당성을 입증하려고 한다. 기존 변혁이론은 개혁주의적 입장을 거부하며 사회주의 혁명을 내세우는 ‘내용 없는 수사학적 급진주의’, ‘관념적(비현실적) 급진화’일 뿐이다(한상진, 1991: 148-149). 자본주의의 법칙성과 계급 양극화에 기초한 사회 분석 모델에서 기층 민중은 박탈당하는 구조적 위치에 있고 이에 따라 이들은 체제 변혁의 기본 세력으로 간주된다. 그래서 사회 분석 모델은 기본적으로 양극화되며, 기층 민중과 지배 계급의 대결 구조가 전면에 부각되는 반면 중심 부문·중심 세력의 존재는 무시되거나 주변화된다(한상진, 1991: 165, 197). 그런데 이러한 ‘기층 민중’의 운동 노선이 급진화되어 변혁지향적 신중산층, 즉 ‘중민’을 보수 진영으로 몰아넣는 것은 변혁운동의 치명적 오류이며, 개혁적 야당세력을 활용하면서 ‘제도정치’와 ‘운동정치’의 제휴를 통한 개혁을 추구하는 전략이 필요하다(한상진, 1991: 150). 이것이 바로 ‘기층 민중 노선’에 대응하는 ‘중민 노선’의 중심 전략이다.

한상진은 기층 민중 노선이 비과학적이며 또 비현실적이라는 점을 보여주기 위해 다음과 같은 점들을 지적한다. 첫째는 노동자 계급의 역할을 필요 이상으로 신비화·절대화시키는

1) 여기서 한상진은 ‘민중 귀속의식’과 ‘중산층 귀속의식’을 파악하기 위해 “원래 우리말에 있던 ‘민중’이라는 말을 학생들은 요즈음 그들 나름대로 널리 사용하는 경향이 있는데, 귀하는 ‘민중’에 포함된다고 느끼십니까?”라는 질문을 제시한다.(한상진, 1991: 95) 그런데 사실 민중에 대한 대중들의 관념 자체가 모호한 상태에서 ‘민중 귀속의식’을 묻는 것은 해석의 한계를 낳게 된다. 어떤 사람은 민중을 지배엘리트에 대비되는 백성, 서민, 민초 등으로 생각하기도 하고, 어떤 사람은 비판적, 저항적 시민으로 생각하기도 하기 때문에 ‘민중 귀속의식’을 가졌다고 해서 곧 비판적, 저항적 의식을 지니고 있다고 단정하기는 어렵다. 생산직과 사무직 근로자들을 대상으로 한 이 설문에서 표본의 28.8%가 민중과 중산층 모두의 귀속을 부정했다는 사실이 이러한 모호함을 잘 보여주고 있다.

역사철학의 오류에 빠질 위험이 있다는 것이다. 둘째는 모순의 범주로부터 변혁 주체를 직접 이끌어내는 것은 잘못이라는 것이다. 특히 노동자계급을 하나의 통일된 범주로 묶어 변혁 주체로 상정하는 것은 조야한 것이며, 오히려 사회집단들의 실천적 능력과 잠재력에 주목할 필요가 있다는 것이다. 셋째는 ‘부르주아지의 길’과 ‘프롤레타리아트의 길’로 양분시키는 ‘양극화’ 모델이 과연 얼마나 타당한지 의문이라는 것이다(한상진, 1991: 130).

여기서 앞의 둘은 노동자 계급에 대한 선형적이고 비현실적인 전제라는 점에서 마르크스주의 내부에서 또는 포스트마르크스주의에 의해 다양한 방식으로 비판된 바 있다. 그런데 ‘양극화’ 모델의 타당성은 현실적인 사회적 조건과 상황에 따라 판단해야 할 문제이며, 계급, 성, 세대, 지역, 환경 등 다양한 당파적 이해관계와 가치들 간의 대립이나 갈등의 상황, 행위주체들의 존재조건과 조직화, 목표 설정 등에 따라 변혁 전략이 달라질 수 있다는 점에서 당파적 선택의 문제이기도 하다. 이런 점에서 보면, 기존의 변혁 이론/전략에 대해 현실적 조건과의 정합성 또는 실현가능성 문제를 제기할 수는 있겠지만, 당파적 입장과 전략의 선택 자체를 과학성의 관점에서 비판하기는 어렵다. ‘중민 노선’ 또는 ‘중심화 변혁 모델’ 역시 다른 모든 변혁 이론/전략과 마찬가지로 하나의 당파적 선택이기 때문이다. 여기서도 결국 ‘기층 민중 노선’과 ‘중민 노선’ 간에는 변혁 전략/방법을 둘러싼 정치적, 헤게모니적 경쟁과 갈등이 남게 된다.

앞서도 지적한 바 있듯이 중민이든 중심화 변혁 모델이든 그 자체가 당파성을 벗어날 수 없는 한 연합세력 또는 연대집단 내부의 헤게모니 문제를 비껴갈 수 있는 길은 없다. 민중 개념을 열려 있는 사회학적 분석 개념으로 복원하는 것은 의미가 있지만, 민중을 급진화된 혁명적 주체의 상징으로 만들 것인가 아니면 좌우의 대결을 넘어서는 수평적 연대라는 통합의 상징으로 만들 것인가는 과학적 분석으로 결정할 수 없는 문제이다(한상진, 1991: 198). 예를 들어 누군가가 민중을 보수적인 중산층을 포괄하는 더 폭넓은 통합의 상징으로 삼아야 한다고 주장한다면, 이에 대해 어떤 과학적 비판을 할 수 있을까?

이처럼 변혁의 노선 및 전략의 선택은 전적으로 과학적 분석에 의해 결정할 수 없는 문제이며, 이런 점에서 한상진은 기층 민중 노선이 완전히 잘못된 것은 아니라고 말한다. 그렇지만 여전히 일면적이고 제한적이라고 비판한다. 다양한 변혁의 잠재력을 탄력 있게 중심으로 모으기보다 오히려 양극으로 분리시키는 경직된 효과가 심화될 수밖에 없다는 것이다(한상진, 1991: 199). 그렇다면 중민이 민중의 중심이 되어 다양한 세력들을 중심으로 모아야 할 터인데, 이 때 중심은 무엇을 의미하는 것인가? 현실적인 이해관계와 가치의 다양성이 불가피하고 심지어 이해관계의 수직적 균열이 존재하게 될 텐데, 중민이 내세울 수 있는 중심은 무엇일까? 이질적 집단들의 연합, 다원적 정치 연합으로서의 민중 연합을 바람직한 정치 전략으로 받아들인다고 하더라도, 중민노선 또는 중심화 변혁 모델이 어떤 중심을 내세운다는 사실은 변혁의 목표 설정 과정에서 여전히 연합 세력 내부의 헤게모니 문제가 남을 수밖에 없다는 사실을 보여준다고 하겠다.

5. 중민이론의 급진화: 민주적 헤게모니와 급진적 시민

중민 노선 또는 중심화 변혁 모델은 정치연합 내부의 헤게모니 문제에 대해 하나의 대안을 제시하는데, 그것은 바로 역할 분화이다. 우선 기존 변혁 이론이 개량주의·타협 노선을 거부할 것을 주장하고 노동자 계급 또는 ‘기층 민중’이 주도권을 확보해야 한다고 주장하

는 것은 잘못이라고 비판한다(한상진, 1991: 148) 또한 ‘기층 민중 노선’ 과 ‘중민 노선’ 의 관계를 주도권의 문제로 보는 것도 잘못이며, 헤게모니는 유기적 결합을 통해 민주화와 사회변혁을 저해하는 세력들에게 행사되어야 한다고 주장한다(한상진, 1991: 141). 여기서 헤게모니를 적대세력들에게 행사해야 한다는 주장은 타당하지만, 그렇다고 연합 세력 내부의 헤게모니 문제가 사라지는 것은 아니다. 이 문제와 관련하여 한상진은 ‘프롤레타리아트 헤게모니’ 를 주장하는 것은 위계서열과 권력의 문제를 낳게 되므로 민주주의에 기초한 수평적 연대로 가야한다고 주장한다. 그리고 그 가능성의 근거를 역할 분화에 찾는다.

한상진은 중민노선에서 두 가지 수준의 역할 분화에 대해 말한다. 하나는 ‘제도 정치’ 안의 개혁 정치와 ‘운동 정치’ 의 분화이다. 그리고 다른 하나는 연합세력 내의 ‘집단 간 역할 분화’ 이다. 중민을 크게 세 집단으로 나누어 볼 때, ‘변혁 지향적 중산층’ 은 정치적·경제적·사회적 민주화에 집중하고, ‘근대적 노동자’ 는 민주노조 결성, 소득불평등 개선, 노동운동 등에 집중하고, ‘학생 청년 세대’ 는 민족 운동과 통일 운동에 집중하는 방식으로 역할 분담을 할 수 있다는 것이다. 그리고 개별 운동들이 사회 전체의 개혁으로 합류하려면 운동의 조직방식과 기본 성격에 공통점이 있어야 하는데, 그 공통점은 바로 ‘민주주의의 가치’ 로부터 출발한다는 것이다(한상진, 1991: 152-154). 결국 민주주의의 가치에 동의하면서 이런 방식의 역할 분화가 이루어진다면 변혁의 가능성이 더 커질 수 있다는 것이다. 그래서 이런

중민노선은 사회조직의 새로운 원리로서 의회민주주의를 넘어서는 참여민주주의의 확대를 주장하며, 국민 대중과 더불어 가는 변혁운동을 주창하고 있다(한상진, 1991: 156-157). 그래서 ‘프롤레타리아트 독재’ 와 같은 비민주적, 엘리트주의 노선에 반대하며, 국가권력을 독점자본의 도구나 외세의 앞잡이로 보면서 전면적인 붕괴 대상으로 보는 시각에서도 벗어나야 한다고 본다. 제도정치와 운동정치의 연대를 통해 국가를 민주화하여 민중적, 민족적으로 변화시키려는 프로그램을 모색해야 한다는 것이다(한상진, 1991: 155).

여기서 우리는 두 가지 질문을 던져볼 수 있다. 하나는 과연 ‘중민’ 이 그러한 역할을 해왔고 또 앞으로도 할 수 있을 것인가 하는 것이다. 말하자면 어떻게 중민적 정체성을 가진 집단을 확대시킬 수 있을까? 다른 하나는 과연 민주주의의 가치를 내세움으로써 연합세력 내부의 헤게모니 문제를 해결하면서 이해관계와 가치의 차이를 통합할 수 있을까 하는 것이다. 말하자면 ‘민주주의의 가치’ 가 어떻게 수평적 역할 분화에 기초한 구체적인 통합의 틀이 될 수 있을까?

첫 번째 질문에 대해서 한상진은 “진보적 지식인들이 중산층에 대해 갖기 쉬운 부정적 시각과는 정반대로, 중산층의 의식 개화와 이를 통한 보다 광범위한 진보 세력의 연합 가능성으로 나타나고 있다. 그 하나의 가능성은 87년 6월의 국민적 민주화 투쟁 양상에서 실천적으로 증명된 바 있다.” 고 말한다(한상진, 1991: 51). 그런데 이것이 중민의 진보성의 지속을 보장해줄 수는 없다. 왜냐하면 이러한 진보성은 상황적, 국면적 성격을 띠 수 있기 때문이다. 말하자면 반독재 민주화 투쟁이라는 역사적 상황이 중민의 진보성을 가능하게 했다고 볼 수 있는 것이다. 그래서 한상진은 87년 6월 항쟁의 사례를 통해 진보 세력의 연합을 향한 중민의 긍정적 가능성을 보여주고자 했지만, 민주화 이후의 역사적 경험은 이러한 기대와 반대방향으로 나아갔다고 보는 것이 타당하다. 노태우 정권 하에서 ‘경실련’ 과 같은 중간층에 기댄 ‘시민운동’ 이 등장하면서 시민운동과 민중운동이 분화되고 시민운동이 점차 보수화되어온 과정을 보면 이러한 기대가 비현실적이었다고 할 수 있다. 물론 1994년에 ‘참여연대’ 가 결성되면서 ‘진보적 시민운동’ 이 등장하였는데, 이것을 진정한 중민노선

이라고 말할 수도 있겠다. 그런데 이런 식의 설명이라면 중민노선은 사후적인 정당화 논리라는 비판에서 벗어나기 어렵게 된다. 게다가 이러한 실천적 집단 또는 세력을 왜 ‘중민’으로 불러야하는지도 의문스럽게 된다. 결국 중민이 어떤 정치적, 실천적 성향을 지니면서 어떻게 행동할 것인가 하는 점은 역사적 상황 속에 열려있는 문제가 되며, ‘중민적 정체성’은 변화된 현실 속에서도 민주적 진보성을 떨 수 있도록 끊임없이 만들어내야 하는 과제가 된다. 이것은 중민노선의 타당성이 역사적, 정치적 조건과 상황에 의존하는 것이며 과학적 분석을 통해 정당화하기 어려운 정치적 선택과 실천의 문제라는 점을 말해준다.

민주화 이전의 권위주의적 군사독재 하에서 중민노선은 대중적 지지와 참여를 이끌어내는 데 효과가 있는 정치노선이었다고 볼 수 있다. 그런데 모든 역사적 상황에서 온건한 운동만이 성공하는 것은 아니다. 세계사적으로 보더라도 급진적 혁명이 성공한 사례들이 많을 뿐만 아니라 현대 민주주의 사회에서 보더라도 서구의 ‘새로운 사회운동들’은 온건했기 때문이 아니라 급진적이었기 때문에 정치적, 사회적 영향력을 행사할 수 있었다. 이것은 ‘개혁 대 혁명’의 이분법처럼 ‘중심화 대 양극화’의 이분법도 더 이상 타당하지 않다는 것을 말해준다. 결국 하나의 이념적, 실천적 노선으로서의 중민이론/노선이 보편적으로 과학적, 실천적 타당성을 지닌다고 볼 수 있는 근거는 없으며, 어떤 정치노선 또는 사회운동 노선이 효과적이고 성공적인가 하는 건은 정치적·이데올로기적 지형, 대중의 정치성향 등 정치적, 사회적 조건에 달려있다고 하겠다.

두 번째 질문에 대해서는 민주주의와 헤게모니 간의 딜레마를 해결할 수 있는 방안을 보여주어야 한다. 다양한 이해관계와 가치지향을 지닌 ‘민중의 요구’를 ‘중민의 요구’와 동일시할 수 없다면, 사회역사적 조건과 계급·계층적 위치의 차이로 인한 이념적, 정치적, 정책적 지향의 차이를 인정하면서, 이러한 차이 속에서 어떻게 타협과 연대를 형성할 수 있을 것인지를 보여주어야 하는 것이다. 한상진은 민주화의 의미를 제한적인 것으로 간주해서는 안 되며, 계급 모순을 포함한 많은 문제들을 민주화의 내실을 확장시켜가는 선상에서 얼마든지 해결해갈 수 있다고 주장한다(한상진, 1991: 164). 그리고 타협과 연대의 방안과 관련하여 ‘공통의 이해와 열망’에 대해 언급하면서 ‘접합의 원리와 주도세력’의 문제를 제기한다(한상진, 1987: 41-42). 그는 앞서 보았듯이 중민과 기층 민중 사이의 주도권 싸움이 아닌 역할 분화 모델을 제시하면서 중민노선의 특성을 다음과 같이 규정한다. “중민 노선은 중민이 목전의 집단 이기주의로부터 벗어나 보편적 윤리로 기층 민중과 연대를 추구할 때 성립 가능해진다. 이것은 아직 우리 사회에서 실현되지 않은 상태에 있지만, 다양한 세력들을 수평적으로 연대할 수 있도록 하기 위한 이론과 전략을 중민 노선이라 부를 수 있다는 것이 나의 생각이다.” (한상진, 1991: 192)

그런데 다양한 가치나 쟁점들 간의 수평적 연대이든 아니면 서로 다른 계급, 계층 간의 수평적 연대이든 수평적 연대는 현실적으로 정치적 타협이 필요한 쉽지 않은 문제이다. 그래서 그 가능성을 구체화할 수 있는 현실성 있는 방안을 제시하지 않으면 안 된다. 여기서 우리는 헤게모니(권력)와 정당화(동의)의 변증법과 민주적 헤게모니의 가능성에 주목해볼 수 있다. 정치연합이든 세력연합이든 서로 다른 집단들, 세력들 간의 연합과 연대는 당파성과 헤게모니의 문제를 비껴갈 수 없다. 그런데 특정한 당파의 헤게모니가 연합세력들 내부에서의 민주적 동의를 이끌어낼 수 있다면, 그 헤게모니는 민주적 정당성을 획득한 것이라고 할 수 있다. 다양한 세력들 간의 헤게모니 경쟁이 현실적으로 불가피하다는 점을 인정한다면, 이러한 경쟁이 민주적으로 이루어질 수 있도록 하는 것이 중요한 대안이 될 수 있다. 민주주의를 헤게모니와 정당화 간의 변증법적 통합 과정으로 이해한다면, 헤게모니의 민주

적 정당화 과정에서 다원적 등가성(평등), 정의, 공공선 등 보편적 가치가 어떻게 실현될 수 있을 것인지에 대해 고민할 필요가 있다. 정치연합이나 세력연합은 정치적 입장, 이해관계, 가치 등의 차이들 속에서 국면적인 정치적, 실천적 전략을 넘어서는 사회변혁의 방향과 바람직한 미래사회의 모습 등에 대한 민주적 타협과 동의를 필요로 하는 데 보편적 가치는 그 중요한 기반이 된다고 하겠다. 그리고 정치연합과 세력연합 내에서의 민주적 헤게모니 형성 과정은 각 세력들의 정체성 변화를 필요로 하며, 이러한 변화를 통해서 민주적인 다원적 연대가 가능해진다는 점을 받아들일 필요가 있겠다(정태석, 2015b).

이런 점에서 중민이 집단 이기주의에 빠지지 않고 민의 정체성을 지키면서 ‘기층 민중’과 더불어 보다 보편적인 가치와 지향을 추구하도록 해야 한다고 강조한 부분에 주목할 필요가 있다(한상진, 1991: iii). 이것은 중민이론을 급진화할 수 있는 가능성을 제공한다. ‘중민이론의 급진화’는 중민을 민주주의의 심화를 위해 보편적, 공적 가치를 확산시키기 위한 사회적 주체로 형성할 것을 요구한다. ‘비판적 시민’으로서 중민은 노동자계급을 비롯한 서민대중의 권리확산을 사회정의라는 보편적, 공적 가치와 접합하고, 이를 통해 공공선의 관점에서 공동체적 책무와 덕성이 사회적으로 확산될 수 있도록 하는 중심적인 역할을 할 수 있고 또 해야 한다.

그렇다면 중민이 민중과의 연대에 적극적으로 참여할 수 있도록 하는 보편적인 가치 지향을 정당화할 수 있는 정치적 원리는 무엇일까? 민주주의의 보편적 가치를 실현하기 위해 수평적 연대를 구체화하고 확장시켜나갈 수 있는 정치적 원리는 무엇일까? 여기서 우리는 권리와 책무(덕성)이라는 양면성을 포괄하는 시민자격(citizenship)의 원리에 주목할 수 있다. 시민자격은 개인들의 자유와 평등이라는 민주주의의 기본원리로부터 출발하는 것으로서 민주주의를 급진화할 수 있는 잠재력을 지니고 있다. 특히 개인적 권리뿐만 아니라 공동체에 대한 책무와 덕성의 문제를 포함하고 있어서 구조적, 제도적 불평등에 대한 비판과 평등, 정의 공공선 등 보편적 가치에 대한 공감을 형성할 수 있는 논리적 기반을 지니고 있다(정태석, 2015a).

중민 개념은 전통적인 계급 개념이나 민중 개념이 담고 있지 못하는 차원을 담는 것을 목표로 하고 있다. 그것은 단순한 계급적 권리, 권익의 추구를 넘어서 민주주의 사회에서 보편적, 공적 가치를 추구하는 비판적 시민의식을 포괄하려고 한다. 이런 점에서 중민 개념은 시민자격 개념을 통해 잘 이해될 수 있다. 민주주의의 급진화는 권리로서의 시민자격을 부르주아적 시민을 넘어서 피지배계급, 사회적 약자, 소수자로의 확장할 것을 요구할 뿐만 아니라 책무와 덕성 의식이 발달된 시민의 형성을 필요로 한다. 여기서 시민은 자유주의적 개인주의에 기초한 권리의 주체라는 한계를 넘어서야 한다. 이를 위해서는 개인들, 집단들의 사적 이익들, 차이들, 서로 다른 가치들 간의 불평등, 분열, 갈등을 해결할 수 있는 소통, 신뢰, 타협, 공감의 틀을 형성하고, 구조적, 제도적 불평등과 차별을 넘어서기 위한 사회변혁의 주체가 되어야 한다. ‘중민’이 보편적 가치에 기초하여 계급적, 계층적 격차와 다원적 불평등을 만드는 사회구조의 개혁을 지지하는 급진적 시민이 될 때 폭넓은 수평적 연대의 가능성이 현실화될 것이다.

다양한 수직적, 수평적 분화 속에서 민주주의가 수평적 연대를 가능하게 하게 하려면 시민자격의 평등과 민주적 참여라는 시민자격의 원리를 급진적으로 확장시켜나갈 필요가 있는데, 이 과정에서 중민은 ‘급진적 시민’으로 구성될 수 있다. 급진적 시민은 공동체를 위한 일반이익과 보편가치를 적극적으로 지향하면서, 계급/계층을 넘어서고 다양한 불평등과 차별을 넘어서는 더 평등한 사회를 건설하는 데 참여하는 시민이라고 할 수 있다. 급진적

시민은 단순한 전략적 중간이나 중심화를 넘어서서 평등, 정의, 공공선과 같은 보편적 가치를 지지하면서 그 실현을 위해 사회변혁을 지지하고 참여할 때 가능해진다고 하겠다.

6. 중민의 급진화를 위하여

중민이론은 민중을 다양한 세력의 연합으로, 통합의 상징으로 구성할 것을 요구한다(한상진, 1991: 198). 그런데 중민이 어떤 고정불변하는 중심을 가지고 있고, 또 그것을 연합이나 통합의 중심으로 삼아야 한다고 주장하는 것이 아니라면, 중민의 정체성 변화에 열려있어야 한다. 이것은 다양한 민중들 역시 마찬가지이다. 이처럼 다양한 세력들 사이에서 민주적이고 수평적인 등가적 연대를 형성해나가기 위해서는 자유롭고 평등한 정치적 주체로서의 ‘시민’ 과 정치공동체의 동등한 구성원인 ‘시민’ 의 ‘자격’ 에 주목할 필요가 있는데, 시민자격(citizenship)은 이러한 원리를 급진화할 수 있는 중요한 개념이 될 수 있다.

중민이 공동체적 책무와 덕성이라는 시민자격의 원리에 기초하여 자기이익을 넘어서 기층민중의 보편적 권리 확산을 위해 평등, 정의, 공공선이라는 보편적, 공적 가치를 적극적으로 지지하는 ‘급진적 시민’ 으로 형성되는 것은 사회의 개혁적, 진보적 변혁을 위한 중요한 기반이 된다. 이런 점에서 중민을 정치전략적 차원의 ‘중도적 시민’ 이 아닌 가치지향적 차원의 ‘급진적 시민’ 으로서 사회변혁의 주체로 형성해나가는 일은 더 평등하고 자유로운 사회를 건설해나가는 데 중요한 정치적 과업이 된다고 하겠다.

<참고문헌>

- 정태석. 1992. 「알튀세르를 어떻게 적용할 것인가」. 『동향과전망』 가을호, 백산서당.
 _____. 2006. 「베버와 알튀세에게 있어서 과학과 가치의 관계」. 『지역사회학』 제7권 제2호.
 _____. 2007. 『시민사회의 다원적 적대들과 민주주의』. 후마니타스.
 _____. 2011. 「시민사회 및 사회운동의 지형과 민주주의의 발전 방향: 한국, 필리핀, 칠레의 비교」. 『동향과전망』 제83호, 가을/겨울호.
 _____. 2013. 「한국 비판사회이론의 흐름과 쟁점」. 『경제와사회』 겨울호, 제100호.
 _____. 2015a. 「시민자격의 역사적 발달과 세계화 및 위험사회에서의 그 함의」. 『지역사회학』 제16권 1호.
 _____. 2015b. 「분산하는 사회운동과 접합의 정치: '사회적인 것'과 민주주의」. 『경제와사회』 봄호, 제105호.
 한상진. 1987. 『민중의 사회과학적 인식』. 문학과지성사.
 _____. 1988a. 「민주화 시대의 중산층의 역할」. 『한국사회와 관료적 권위주의』. 문학과지성사.
 _____. 1988b. 「갈등의 제도화와 사회발전」. 『한국사회와 관료적 권위주의』. 문학과지성사.
 _____. 1988c. 『변혁의 주체는 누구인가』. 동아일보사.
 _____. 1991. 『중민이론의 탐색』. 문학과지성사.

심영희

서울대 문리대 영문과 졸업, 동 대학원 사회학과에서 석사를 하고 미국 Southern Illinois University에서 사회학박사를 하였다. 전남대 사회학과에서 가르치다가 광주사태를 맞아 엄청난 충격을 받았다. 1983년부터 한양대 사회학과에서 가르치다가 2009년 로스쿨로 옮겨 여성인권, 소수자 인권 등을 강의했다. 독일 빌레펠트대, 미국 컬럼비아대, 중국 북경대 등에서 연구년을 보냈고 2013년 정년퇴임후부터 한양대에 연구석좌교수로 있으면서 가을학기에는 중국 북경대 로스쿨에서 여성인권을 강의하고 있다. 2015년 10월에는 Reconstruction of the Public and the Intimate라는 주제로 일본 교토대에서 한달간 강의를 하기로 되어있다. 연구분야는 일탈 범죄통제에서 시작하여 여성에 대한 폭력, 가정폭력, 일본군 위안부 문제 등 여성인권문제에 지속적 관심을 가지고 있고 최근에는 이주여성, 가족위험, 개인화 등 위험사회와 제2근대로의 변동 쪽에 연구를 해왔으며 동아시아의 변동에 특히 관심을 가지고 있다. 저서로는 <함께 이루는 남녀평등>(2002), <위험사회와 성폭력> (1998), <위험에 처한 세계와 가족의 미래>(2010) 등이 있고 최근 논문으로는 "A Research Methodological Debate on Emancipatory Catastrophism: The Case of Transnational Marriage," (*Current Sociology* 2015), "Two Dimensions of Family Risk in East Asia: Variations and Contextualization" (*Development and Society* 2014), "Redefining Second Modernity for East Asia: A Critical Assessment" (*British Journal of Sociology* 2010), 'Family-Oriented Individualization' and Second Modernity: An Analysis of Transnational Marriages in Korea (*Soziale Welt* 2010) 등이 있다.

중민의 가치지향 변화: 민주화세대와 디지털세대

심영희 (한양대)

I. 서론: 중민의 개념과 이론적 틀

이 글은 중민의 가치관의 특징은 무엇인지 그리고 그 가치관이 시간의 흐름에 따라 변화했는지 민주화 세대와 디지털세대를 통해 경험적으로 분석해보고 그 함의는 무엇인지 알아보려는 연구이다. 중민이론이 탄생한지 올해로 30주년이 되었고 그 동안 격동적인 사회변화를 겪어온 만큼 우리사회에서 중민의 개념을 구성하는 특성은 무엇이며 그것이 과연 초창기의 그 개념을 유지하고 있는지 변화했는지 경험적으로 살펴보려는 것이다. 이를 위해 2005년과 2013년에 실시한 중민의식 서베이 자료를 통해서 민주화세대의 가치관 변화를 추적해보고 변화가 있었는지, 변화가 있었다면 어떤 변화가 있었는지 분석해본다. 민주화세대 가치관의 특성을 부각시키기 위해 이를 디지털 세대의 가치관과 비교해서 살펴본다.

이런 연구가 필요한 것은 무엇보다도 급격한 사회변화 변화 때문이다. 역사적 배경을 살펴보면 중민이론은 1980년대 계급논쟁에서 중산층의 성격과 역할에 대한 논쟁에서 출발하였다. 중민은 계층은 중산층이면서 의식은 민중의 사회의식을 가지고 있는 집단을 가리킨다. 이들은 대학시절 학생운동의 중심세력으로서 중심화 변혁모델의 핵심세력으로 간주되며 이들은 주로 학력이 높고 연령이 낮은 층에서 발견되었다 (한상진 1992). 이는 87항쟁 시 넥타이부대의 출현 등 소위 “386세대” “민주화세대”의 등장과 맞물리면서 현실적으로 적실성이 있음이 인정되었다 (한상진 2003). 시간이 흘러 민주화세대가 나이가 들어 사회의 중간허리층을 차지하면서 한편으로는 제도개혁의 중심세력으로서 다른 편으로는 기득권층 및 권력의 수혜자로서 이들의 성격과 역할에 대한 새로운 해석이 나타나기 시작했다. (한상진 2013). 민주화세대의 가치지향, 특성 등에 대한 다양한 경험적 연구들이 있으나 (한상진 1997, 한상진 2007, 한상진 2013, 심영희 2013) 아직 체계화 되어 있다고 볼 수는 없고 여러 측면들이 산재해 있는 상황이라고 할 수 있다. 따라서 민주화세대의 가치관에 대한 이론적 경험적 체계화가 필요하다.

이런 맥락에서 민주화세대 가치관의 경험적 연구들을 간단히 살펴보면 다음과 같다. 1980년대에는 1987년에 민주화세대에 관한 첫 조사가 이루어졌다. 주로 민주화세대의 구성에 초점을 둔 것으로서 성격은 진보성 보수성에 중점을 둔 것이었다 (한상진 1992). 1990년대에는 1995 세계가치관 조사를 할 때는 탈물질적 가치관에 초점을 두고 민주화세대 가치관 연구를 포함시켜 했다고 한다 (한상진 1997). 2000년대 이후에는 탈인습적 가치관에 초점을 둔 연구들이 이루어졌다. 2005년 조사 때 (한국 갤럽) 민주화세대 가치관에 대한 체계적 연구가 시작되었는데 (한상진 2007) 이때 탈인습적 가치관, 약자배려, 개인화 등 다양한 측면에 대한 연구가 이루어지기 시작했다. 그리고 2013년 조사 때(한국리서치)에는 2005년의 중민 세대 가치관 연구와 같은 설문 문항을 사용하여 2005년과 2013년 비교연구가 가능하게 되었고, 민주주의 가치관, 지도자 요건 실천여부, 약자배려 등 설문 문항도 사용하게 되었다 (심영희 2013). 이런 상황에서 중민 개념의 핵심은 무엇인지 이것은 경험적으로 어떻게 나타나고 있는지 알아볼 필요가 있다.

중민의 개념

중민은 80년대의 한국사회의 현실에서 나온 이론적 개념으로서 사회개혁적 가치관, 탈인습적 가치관을 가지고 있고 사회변혁을 이끄는 중심세력이라고 할 수 있다. 한상진 (2015)은 중민의 성격에 대해 이렇게 말하고 있다.

다양한 집단들로 구성되는 중민은 단순한 정치적 저항의 상징이 아니다. 특히 1980년대의 대학경험으로 성장한 집단의 특성을 보자면, 정치적 권위주의에 대한 반대가 강하고 기층민중과의 공존을 지향하며 당연시된 고정관념을 검증하려는 탈인습의 가치관이 내면화된 세대다. 나는 1981년부터 89년까지 서울대에서 나의 강의를 들던 학생들에게 생애사적 체험의 보고서를 제출하도록 요구했었다. 이렇게 모아진 2,400여 편의 보고서를 매 학기에 읽으면서 나는 과거에는 상상할 수 없었던 새로운 인간형이 태동하면서 겪는 심대한 내면의 갈등과 고뇌, 가치탐구의 진통을 생생히 느낄 수 있었다. 87년의 민주화항쟁은 이 심대한 변화의 정치적 욕구가 표출된 것이었다. 그 배면에 있던 민중지향의 문화, 약자의 권익을 옹호하고 공존 사회를 만들기 위한 헌신과 배려는 정치 이상의 귀중한 도덕적 자원을 뜻하는 것이다. 아울러 1980년대 세대를 통해 표출된 탈인습의 가치관은 거시적인 고정관념의 타파를 지향했으나, 그 뒤로는 보다 미시적인 일상생활로 파고드는 성격을 보였다.

이렇게 본다면, 사회경제적 양극화의 심화로 적자생존의 압박이 가중되는 오늘의 상황에서 중민의 도덕적 잠재력은 계급이익, 분파이익을 떠나 공존과 배려를 지향한다는 점에서 귀중한 의미를 갖는다고 할 수 있다. 아울러 갈수록 개인화의 추세가 뚜렷해지는 오늘의 상황에서 탈인습의 가치관은 개인으로부터 출발하여 어떻게 풍요로운 공동체를 만들 것인가의 중대한 질문을 제기한다. 즉 우리에게 너무도 당연시된 돌진적 근대화의 유산을 넘어 어떻게 새로운 시대를 열 것인가의 상상력을 요구한다는 것이다 (한상진 2015 서문).

여기에서 중민의 가치지향의 특징을 찾아낼 수 있다. 새로운 인간형으로 탄생한 중민의 대표적 경험적 세대인 민주화세대의 가치지향의 특징은 한편으로 “민중지향문화, 약자권익 옹호 등 좋은 사회를 만들기 위한 헌신과 배려”라는 도덕적 지향을 가지고 있고 다른 편으로 고정관념의 타파를 지향하는 “탈인습적 가치관”으로 나누어볼 수 있다. 뒤에서 자세히 논의하겠지만 이 글에서 개혁지향적 가치관의 구체적 지표로서는 사회정의 추구, 참여정신, 민주적 생활태도, 약자돕기, 애국심등을 물어서 사용하였고, 탈인습적 가치관의 지표로서는 전통과 탈전통, 사회적 소통방식, 갈등해결 방식 등을 물어서 측정하였다

이렇게 볼 때 386세대, “민주화세대”, “디지털세대”, “SNS 세대” 등은 중민이라는 이론적 개념이 경험적으로 나타난 실제 세대들로서 이들이 중민이라는 이론적 개념으로부터 얼마나 가까운지 또는 먼지는 이들의 가치지향을 연구해봐야 알 수 있을 것이다. 참고로 “민주화세대” (한상진, 1989; 1991; 2003; 2007)는 출생연도로 보면 60년대에 출생하고 80년대에 대학을 다녔고 1980년대의 민주화시기를 경험한 세대로서 현재 40-50대 연령집단인 된 집단을 가리킨다. 이들은 70~80년대의 급속한 경제성장을 배경으로 성장했으며, 1980년대에 대학을 다니면서 먹고사는 문제(물질적 풍요)만이 아닌 자유와 변혁(민주사회 건설)을 주장했다. “디지털세대”는 1980년대에 출생한 세대로서 민주화된 사회를 바탕으로

로 성장하였고 청소년기에 IMF 위기를 경험했으며 정보통신 혁명의 영향 하에 인터넷 문화를 선도하고 있다. 현재 20-30대 연령집단을 이루고 있는 집단이다. “SNS세대”는 1990년대 이후에 출생한 세대로서 현재 20대 초반으로서 대학에 다니고 있는 세대로서 디지털 세대와 비슷하나 모바일 기기에 익숙한 세대를 가리킨다.

중민의 가치관을 가지고 있을 것으로 추정되는 여러 집단 중에서 특히 민주화세대의 가치관 변화에 주목하는 이유는 민주화세대가 과연 세대이고 세대효과를 가지고 있는지 알아보기 위해서다. 세대효과는 각 세대가 겪는 독특한 사회적, 문화적, 정치적 경험의 결과로 생성된 그 세대 특유의 정치적 성향이 일생 동안 지속되는 것을 의미한다 만약 세대효과가 있다면 민주화세대는 나이가 들어서도 이들 특유의 탈인습적 성향 또는 개혁성향을 유지할 것이라고 가정할 수 있다. 그러나 최근 시간이 흐름에 따라 이들이 사회에서 가정에서 생애주기상에서 다른 위치를 점하게 되고 이에 따라 그들의 가치관이 변화했을 것이라고 가정할 수도 있다. 이는 연령효과 또는 생애주기효과라고 할 수 있다. 실제로 이전의 연구에서는 개혁의 중심세력이었던 민주화세대가 시간이 흐름에 따라 경제사정 등 여러 가지 이유로 보수화하거나 개혁성향을 상실하는 경향이 있는 것으로 나타나기도 했다 (심영희 2013), 후자의 경우라면 시간이 지남에 따라 하나의 민주화세대가 사라지고 새로운 세대가 이를 대체할 수 있음을 의미할 수도 있다.

이를 위해 2005년 2013년 2015년에 실시한 중민의식 서베이 자료를 통해서 민주화세대의 가치관 변화를 추적해보고 변화가 있었는지, 변화가 있었다면 어떤 변화가 있었는지 분석해 본다. 민주화세대 가치관의 특성을 부각시키기 위해 이를 디지털 세대의 가치관과 비교해서 살펴본다.

이런 맥락에서 이 연구는 다음과 같은 연구질문을 던진다. 첫째, 중민의 가치지향의 특징은 무엇인가? 여기에서는 위에서 언급된 개혁지향적 가치관과 탈인습적 가치관의 두 차원에 초점을 두고 민주화세대와 디지털 세대를 비교해보려고 한다. 이렇게 볼 때 두 세대의 가치관 사이에 차이가 있는가? 있다면 어떤 차이가 있으며 그것은 무엇을 의미하는가? 둘째, 중민의 가치지향은 지난 지난 10여 년 사이에 변했는가? 민주화세대와 디지털 세대의 가치관은 각각 변화했는가? 변화했다면 어떻게 변화했으며 그것은 무엇을 의미하는가? 민주화세대의 가치관은 새로운 세대에 의해 대체 가능한가?

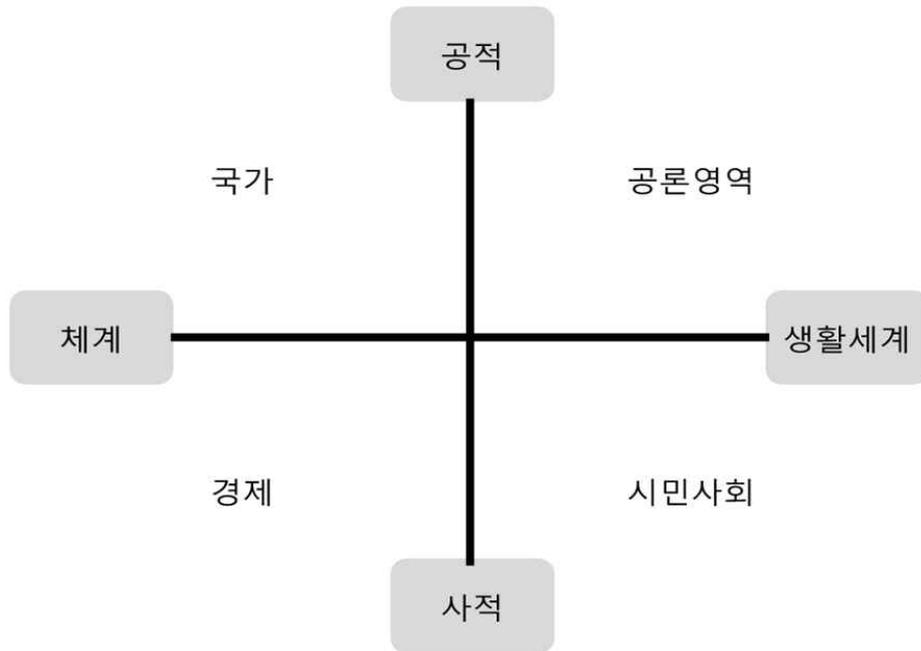
이론적 틀

위에서 변혁의 주체인 중민의 가치지향의 두 차원으로서 민중지향문화, 약자권익옹호 등 보다 좋은 사회를 위한 헌신과 배려를 하는 개혁지향적 가치지향과 고정관념을 타파하려는 탈인습적 가치관을 들었다. 이 두 가치관의 성격과 상호관계를 잘 알아야 중민의 두 경험적 유형인 민주화세대와 디지털 세대의 가치관의 특징과 변화를 잘 알 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 이 두 가치관의 성격과 상호관계를 알아보기 위해 이 논문은 하버마스 (Habermas 1987; Shim 1998)의 체계와 생활세계 이론의 틀을 이용하려고 한다.

체계와 생활세계 이론에 의하면 사회는 크게 체계와 생활세계로 나눌 수 있는데 (Habermas, 1987), 체계는 권력, 돈과 같은 매개체를 통해 도구적 이성과 목적합리적 행위가 작동하는 세계이고, 생활세계는 가치, 규범, 상징적 상호작용 등 의사소통적 행위가 작동하는 세계라고 본다. 생활세계가 근간이지만 사회가 발전하고 근대가 되면서 생활세계에

서 체계가 분리되어 나왔고 체계는 다시 국가와 경제로 분리되었다. 생활세계에는 시민사회와 공론영역이 포함된다고 할 수 있다. 그리고 체계와 생활세계의 관계는 현대사회로 올수록 체계의 영역이 확장되면서 생활세계가 축소되고 체계에 종속되는 현상, 즉 생활세계의 식민화 현상이 일어난다고 볼 수 있다. 이런 생활세계의 식민화에서 현대사회의 각종 병리적 현상이 발생한다는 것이다. 따라서 이러한 식민화 현상을 극복하고 생활세계를 복원하는 것이 중요한데 이를 위하여 시민운동과 공론영역이 활성화되어야 한다는 것이다 (Shim 1998). 이를 그림으로 나타낸 것이 다음 그림 1이다.

<그림 1> 체계와 생활세계



이 틀을 이용해서 보자면 개혁지향적 가치관은 물론 생활세계에 대한 개혁지향성도 없지는 않겠으나 그보다는 체계에 영향을 주거나 체계에 진입하여 체계를 개혁하려는 것으로서 기본적으로 체계중심적인 성격을 가진 것이라고 할 수 있다. 탈인습적인 태도는 체계보다는 일상생활에서의 관습이나 인간관계 등 보다 생활세계 중심적인 성격을 가진 것이라고 할 수 있다. 한상진 (2015)이 사용한 “거시적” “미시적”이라는 용어는 체계와 생활세계라는 틀에서 볼 때 보다 명확하게 이해될 수 있을 것 같다. 이 두 차원 사이의 관계를 보자면 생활세계에 기반한 탈인습적 가치관이 보다 근본적이라고 볼 수 있고 이것이 근간이 되어 개혁지향이 나온다고 볼 수 있을 것이다.

보다 구체적으로 예를 들어 말하자면 민주화세대와 디지털 세대는 모두 체계중심적 개혁지향적 가치관과 생활세계중심 탈인습적 가치관 두 측면을 다 가지고 있다고 볼 수 있다. 예컨대 민주화세대는 80년대의 궁핍하고 억압적 상황에서 사회의 민주화와 변혁을 위해 민주화 시위, 위장전입을 통한 노동자 권리 대변 등을 주요 활동으로 했던 세대로서 변혁의 목표 또는 가치지향점이 국가 또는 경제와 같은 체계라고 볼 수 있으며 체계에 압력을 주거나, 체계내에 진입을 하여 이를 개혁하려고 하는 노력들을 많이 했다고 볼 수 있다. 물론

이것이 가능했던 것은 그들에게 탈인습적 가치관이 있었기 때문이었다고 볼 수 있다.

디지털 세대도 또한 체계중심 개혁지향적 가치관과 생활중심적 탈인습적 가치관 둘다를 가지고 있다고 할 수 있다. 다만 디지털 세대는 이미 민주화된 사회 풍요한 사회에서 자라나서 사회나 체계의 변혁보다는 개인의 스타일 인간관계 남녀관계 가족생활 등에서 자신의 스타일을 추구하려는 세대로서 변화의 목표 또는 가치지향점이 체계라기 보다는 생활세계라고 볼 수 있다. 이들은 일상에서 새로운 가치를 발견하고 이를 실행해보려고 시도하는 세대라고 할 수 있다. 즉 각 세대 모두 체계중심적 개혁지향적 가치관과 생활세계중심적 탈인습적인 태도를 가지고 있다고 볼 수 있지만, 체계와 생활세계이론은 민주화세대와 디지털세대가 이 두 가치관 중 어느 쪽에 더 강조점을 두고 있는지 비교 분석할 수 있는 틀을 제공한다.

II. 자료 및 연구방법

이 연구는 기본적으로 2005년 중민의식조사와 2013년도 중민의식조사 자료를 이용한다. 보다 구체적으로 2005년 자료는 크게 세 종류다. 첫째, 면대면 인터뷰로 실시된 국민 의식 표본조사(표본 1006명), 둘째, 온라인 조사로 실시된 80년대 세대에 대한 표본조사(표본 577명), 셋째, 온라인으로 실시된 디지털 세대에 대한 표본조사(표본 574명) 등이다. 이 세 조사는 모두 한상진 교수가 책임자인 연구팀이 개발한 탈인습 세대 연구를 위한 공통 설문으로 한국 갤럽이 2005년 10~11월에 수행한 것이다. 세 조사 모두 지역별 비율은 할당표집에 따랐으며, 80년대 세대의 경우 대학 생활 시기를 1980~1984년과 1985~1989년으로 나누어 표본을 50%씩 할당했고, 디지털 세대의 경우에는 입학 연도를 1995~2000년과 2001~2005년으로 나누어 같은 방식으로 할당했다. 이 연구의 주요 대상인 80년대 세대와 디지털 세대 전체 표본의 연령별 구성은 20대 549명(47.7%), 30대 291명(25.3%), 40대 311명(27.9%)이었다. 남녀 비율은 남자 61.4%, 여자 38.6%였고 서울/인천/경기에 거주하는 응답자가 전체의 49%에 달했으며 대도시 거주자는 62.4%였다.

2013년도 자료는 두 가지이다. 하나는 한상진사회연구소에서 2013년 2월 22일부터 3월15일까지 19세 이상 국민을 대상으로 전국적으로 실시한 국민의식조사로서 최종 사례수는 1,026명이었다. 둘째는 한상진사회연구소에서 역시 같은 기간 동안 80년대 세대와 디지털 세대만을 대상으로 실시한 중민의식조사로서 최종 사례수는 446명이었다. 자료수집은 서베이조사 전문기관인 한국리서치를 통하여 이루어졌고 자료수집방법은 60세 이하의 조사대상자에게는 패널을 활용한 web 조사를 실시하였고, 60세 이상의 조사대상자에게는 면대면 조사를 실시하였다. 전자를 <2013 국민의식조사>라 칭하고, 후자를 <2013 중민의식조사>라 칭한다.

<표 2-1> 2005년 조사와 2013년 조사의 비교

	2005년 조사	2013년 조사
조사명 (함께 한 조사)	1980년대 대학세대와 디지털 세대 의식조사 (선진한국 국민의식조사)	2013 중민의식조사 (2013 국민의식조사)
실시시기	2005. 10-11	2013.2.22-3.15

표본수	민주화세대 577 디지털 세대 574 (국민의식조사: 1006명)	민주화세대 203 디지털 세대 243 (국민의식조사: 1026명)
실시기관	한국 갤럽	한국리서치
실시방법	온라인 조사 (국민의식조사: 면대면)	온라인 조사 (국민의식조사: 60대 이상 면대면, 60대 이하 온라인 조사)

<표 2-2> 조사대상자의 특성 2005 2013

(단위: %)		2005년	2013년
성별	남 자	61.4	57.6
	여 자	38.6	42.4
세대	386 세대	50.1	54.5
	디지털세대	49.9	45.5
월 평균 소득	200만원 미만	15.5	15.5
	200~399만원	51.5	36.1
	400만원 이상	33.0	48.4
직종	농/임/어업	0.3	0.2
	자 영 업	8.3	9.4
	화이트칼라	34.4	47.8
	블루 칼라	56.3	7.0
	학생 / 무직 / 기타	0.7	35.7
지역	서울/인천/경기	49.0	51.1
	부산/울산/경남	14.2	15.7
	대구 / 경북	10.4	9.4
	대전 / 충청	11.8	10.3
	광주/전라/제주	11.3	9.9
	강 원	3.2	3.6
전체		100.0(1151)	100.0(446)

가치 및 태도와 관련하여서는 다음과 같이 측정하였다. 첫째, 중민의 가치지향과 관련해서는 12가지 문항으로 물었다. 이는 물질적 가치를 우선한다, 사회정의를 추구한다. 권위에 복종한다. 참여정신이 강하다. 진보적이다, 개인의 권리의식이 강하다, 민주적인 생활태도를 가지고 있다, 약자를 돕는데 적극적이다, 양성평등을 추구한다, 애국심이 강하다, 보수적이다 등이다. 이중 사회정의와 약자돕기는 사회공평, 개인권리, 자기표현은 개인지향, 권위복종, 애국심은 전통지향, 참여정신, 민주태도는 민주지향, 진보적 보수적은 이념지향, 물질가치는 물질지향, 양성평등은 양성평등의 가치영역을 대표하는 가치항목이라고 가정되었다.

<표 2-3> 설문에 포함된 가치항목이 대표하는 가치영역들

가치영역	가치항목
사회공평	사회정의, 약자 돕기
개인지향	개인 권리, 자기표현
전통지향	권위 복종, 애국심
민주지향	참여 정신, 민주 태도
이념지향	진보적, 보수적
물질지향	물질가치
양성평등	양성평등

그러나 이 다양한 측면들이 실제로 어떤 특징을 가지고 있는지 살펴보기 위해 요인분석을 실시하였다. 요인분석은 2005년 민주화세대와 디지털세대, 2013년 민주화세대와 디지털세대의 4 집단별로 하였다. 그 결과 약간의 차이는 있지만 모두 3가지 요인으로 나누어지는 것으로 나타났다. 특히 2013년도의 경우에는 민주화세대와 디지털 세대에는 세 가지 요인이 거의 비슷하게 나누어지는 것으로 나타났다.¹⁾ 그 중 요인 1은 사회정의 추구, 참여정신, 민주적 생활태도, 약자돕기 적극적, 애국심 강함의 5가지가 공통문항으로 포함되어 있는데,

1) <표 가> 민주화세대의 가치지향 요인분석 2013년

	체계중심 사회개혁적 가치관	생활세계 중심 개인주의적 가치관	보수적 가치관
1) 물질적 가치를 우선한다	-.191	.691	.171
2) 사회정의를 추구한다	.633	-.271	.311
3) 권위에 복종한다	-.152	.748	-.129
4) 참여정신이 강하다	.653	-.095	.316
5) 진보적이다	.295	-.387	.484
6) 개인의 권리의식이 강하다	-.045	.204	.809
7) 민주적인 생활태도를 가지고 있다	.605	-.253	.404
8) 약자를 돕는데 적극적이다	.756	-.257	.185
9) 자기표현을 잘한다	.265	-.035	.618
10) 양성평등을 추구한다	.407	-.287	.554
11) 애국심이 강하다	.816	.152	-.133
12) 보수적이다	.036	.783	-.082
Factor loading	23.462	18.000	17.015
Total % of explained variance		58.477	

<표 나> 디지털세대의 가치지향 요인분석 2013년

	체계중심 사회개혁적 가치관	생활세계중심 개인주의적 가치관	보수적 가치관
1) 물질적 가치를 우선한다	-.190	.647	.225
2) 사회정의를 추구한다	.747	-.040	.095
3) 권위에 복종한다	-.072	.123	.768
4) 참여정신이 강하다	.691	.081	-.040
5) 진보적이다	.544	.217	-.150
6) 개인의 권리의식이 강하다	-.001	.787	-.006
7) 민주적인 생활태도를 가지고 있다	.727	.134	-.146
8) 약자를 돕는데 적극적이다	.739	-.134	.176
9) 자기표현을 잘한다	.193	.659	-.220
10) 양성평등을 추구한다	.462	.503	-.174
11) 애국심이 강하다	.660	-.127	.336
12) 보수적이다	.152	-.170	.732
Factor loading	26.300	15.642	12.113
Total % of explained variance		54.055	

이들의 공통점은 사회개혁적 가치관이라는 것이다. 또한 이를 위에서 논의한 체계와 생활세계의 이론적 틀에서 볼 때 체계중심적이고 공적 영역 중심적이라고 볼 수 있다. 따라서 이를 “체계중심 개혁지향 가치관” 이라고 부르기로 한다.

요인 2는 권리의식 강함과 자기표현 그리고 물질적 가치 우선으로서 이들의 공통점은 대체로 개인주의적 가치관이라는 것이다. 또한 이를 위에서 논의한 체계와 생활세계 이론에서 보면 생활세계중심적이고 사적 영역 중심적이라고 할 수 있다. 요인 2는 이 연구에서 개혁지향적 가치관과 함께 중요 태도 항목으로 초점을 두고 있는 탈인습적 가치관과 일맥상통하는 면이 있으므로 이와 연결시켜 “생활세계중심 개인주의적 가치관” 이라고 부르기로 한다. 요인 3은 권위에 복종 보수적 등이 포함되는 것 이를 보수적 가치관이라고 부르기로 한다. 이는 한편으로 체계 생활세계 다른 편으로 공적 사적 영역 모두에 해당되므로 어느 한 영역에 위치시키기가 어렵고 따라서 논의에서는 생략하기로 한다. 이 셋 중 요인 1과 요인 2를 민주화 세대를 대표하는 핵심가치관으로, 보고 이 두 가지 요인을 중심으로 분석하기로 한다.

둘째, 탈인습적 가치관과 관련해서는 전통과 탈전통, 사회적 소통방식, 갈등해결 방식 등에 초점을 두고 측정하였다.²⁾ 보다 구체적으로 이는 각각 관습 지키기 대 관습 버리기, 주위의 기대에 맞추어 살기 대 나의 길 가기, 윗사람 의견 따르기 대 나의 의견 개진하기의 3가지이다. 이 3가지는 체계보다는 생활세계에서 공적 보다는 사적 영역에서 일어나는 일이고 결정으로서 위 그림 1의 D에 해당된다고 볼 수 있다. 여기에서는 2개의 선택지 중 탈인습적 가치관을 나타내는 응답 즉, “오래된 관습이라 하더라도 개인의 선택에 따라 버릴 수도 있다”, “내가 생각하는 길을 걷는 것을 우선으로 했다”, “자료와 근거를 모아 윗사람과 다른 의견을 개진한다” 에 대한 응답의 퍼센트를 탈인습적 가치관으로 보고 측정하였다. 이 탈인습적 가치관은 위의 가치지향의 요인분석에서 나온 요인 2 즉 “생활세계 중심 개인주의적 가치관” 과 일맥상통하는 것으로서 이를 위에서 논의한 체계와 생활세계 이론에서 보면 생활세계중심적이고 사적 영역 중심적이라고 할 수 있다. 따라서 이를 “생활세계 중심 탈인습적 가치관” 라고 부르고 위의 요인 2와 연결시켜 분석하기로 한다.

2) 전통과 탈전통은 기든스(Giddens, 1994)의 탈전통사회론에서 추출한 것으로서 오래된 관습에 관하여 이것의 유지를 선호하는가 아니면 개인 선택을 강조하는가를 묻는다. 사회적 소통 방식은 하버마스(Habermas, 1987)의 의사소통 행위이론에서 추출한 것으로서 직장이나 가정에서 상관 또는 어른들과 대화할 때 윗사람의 의견을 주로 따르는가 아니면 자신의 견해를 적극 개진하는가를 묻는다. 갈등 해결의 방식은 구조주의적 자아발전론에서 얻은 것으로서 생활 현장에서 느끼는 갈등의 빈도를 묻고 그 해결 방식에 관하여 사회적 기대를 따르는가, 자신의 원칙을 우선하는가를 묻는다. 구체적인 문항은 다음과 같다.

문1. 전통과 개인의 관계에 대하여 선생님은 어떤 생각을 갖고 계십니까? 왼쪽의 의견에 공감하시면 0점 쪽으로, 오른쪽의 의견에 공감하시면 10점 쪽으로 표시해 주십시오.

오래된 관습은 우리 모두의 공동 유산임으로 가급적 지켜가야 한다	오래된 관습이라 하더라도 각 개인의 선택에 따라 버릴 수도 있다
--	--

문2. 나의 생각과 주위의 기대가 다를 때 선생님은 어떻게 행동하는 것이 좋다고 보십니까? 왼쪽의 의견에 공감하시면 0점 쪽으로, 오른쪽의 의견에 공감하시면 10점 쪽으로 표시해 주십시오.

가급적 주위의 기대에 맞추어 사는 것이 좋다	가급적 내가 생각하는 길을 걷는 것이 좋다
--------------------------	----------------------------

문3. 회사의 상관이나 가족의 어른이 선생님 생각에 다소 부당한 요구를 할 때, 선생님께서는 어떻게 하는 것이 좋다고 보십니까? 왼쪽의 의견에 공감하시면 0점 쪽으로, 오른쪽의 의견에 공감하시면 10점 쪽으로 표시해 주십시오.

윗사람은 경험과 지혜가 많으니 그를 믿고 따르는 것이 좋다	자료와 근거를 모아 윗사람과 다른 자신의 의견을 개진하는 것이 좋다
-------------------------------------	--

III. 중민의 가치지향의 특징: 민주화세대와 디지털 세대의 비교

다음에서는 중민의 가치관의 특성을 찾아내기 위하여 중민의 두 대표적인 세대라고 할 수 있는 민주화세대와 디지털세대의 가치관을 비교해보겠다. 먼저 민주화세대와 디지털세대의 가치관의 특성이 어떠한지 전반적인 모습을 살펴본다. 다음으로 요인분석을 통해 찾아낸 특성들을 중심으로 중민의 특성을 분석해본다. 보다 구체적으로 개혁지향적 가치관, 탈인습적 가치관, 개인주의적 가치관의 순서로 민주화세대와 디지털세대의 가치관을 비교해보겠다.

1. 중민의 가치지향의 다양한 측면들

첫째, 중민의 가치지향과 관련해서는 위에서 언급한 12가지 문항을 민주화세대와 디지털 세대를 대상으로 물었다. 이는 물질적 가치를 우선한다, 사회정의를 추구한다. 권위에 복종한다. 참여정신이 강하다. 진보적이다, 개인의 권리의식이 강하다, 민주적인 생활태도를 가지고 있다, 약자를 돕는데 적극적이다, 양성평등을 추구한다, 애국심이 강하다, 보수적이다 등이다. 먼저 위에서 언급한 12가지 문항을 중심으로 민주화세대와 디지털 세대의 가치지향을 물어보고 이를 평가주체에 따라 민주화세대가 평가한 것인지 디지털 세대가 평가한 것인지 구분하여 차이를 살펴보았다.

먼저 2005년 민주화세대의 가치지향의 전반적인 특징을 알아보면 다음 표 3-1-1과 같다. 민주화세대 스스로 평가가 가장 높은 것은 사회정의를 추구한다 (77.2%), 참여정신이 강하다 (70.9), 애국심이 강하다 (69.3), 민주적인 생활태도를 가지고 있다 (64.5) 진보적이다 (63.2)), 약자를 돕는데 적극적이다 (61.0)의 순으로 높게 나타났다. 가장 점수가 낮은 것은 권위에 복종한다 (42.4) 보수적이다. (46.2) 물질적 가치를 우선한다 (48.1)의 순으로 나타났다. 민주화세대에 대한 디지털세대의 평가는 이보다 낮고 12 항목 모두에서 유의미한 차이가 있는 것으로 나타났다. 즉 민주화세대는 스스로를 매우 좋게 보고 있지만 디지털 세대는 그보다는 낮게 평가하고 있다는 말이다.

2005년 디지털 세대의 가치관에 대한 디지털세대 스스로의 평가를 보면 (표 3-1-1) 가장 높은 것부터 차례로 개인의 권리의식이 강하다 (88.5), 자기표현을 잘한다 (86.4), 물질적 가치를 우선한다 (86.1) 진보적이다 (62.4), 민주적 생활태도를 가지고 있다 (56.1) 등의 순으로 나타났다. 점수가 낮은 항목을 보면 보수적이다 (19.7), 권위에 복종한다 (25.9), 약자를 돕는데 적극적이다 (29.1), 사회정의를 추구한다 (30.0) 등의 순으로 나타났다. 이를 그래프로 그린 것이 <그림 3-1-1>이다. 그림에서 보듯이 2005년 민주화 세대와 디지털 세대의 가치지향은 확연히 다른 것으로 나타났다. 민주화세대는 디지털세대보다 개혁지향적 가치지향이 보다 높고 디지털세대는 민주화세대보다 개인주의적 가치관이 보다 높은 것으로 나타났다.

2013년의 경우도 살펴보자. 민주화세대가 스스로를 평가한 결과를 보면 <표 3-1-2>에서 보듯이 가장 높은 것이 개인의 권리의식이 강하다로 63.2이고 다음이 민주적인 생활태도를 가지고 있다 62.4, 물질적 가치를 우선한다 62.0 사회정의를 추구한다 61.5 등으로 나타나 2005년에 비해 전반적으로 점수가 떨어지고 순서가 많이 바뀌었음을 볼 수 있다. 점수가 가장 낮은 것은 약자를 돕는데 적극적이다 49.1 진보적이다 51.2, 보수적이다 53.3, 권위에 복종한다 53.4로 나타났다.

2013년 디지털 세대가 스스로를 평가한 결과를 보면 <표 3-1-2>에서 보듯이 가장 높은 것이 개인의 권리의식이 강하다로 78.2이고 물질적 가치를 우선한다 75.9, 자기표현을 잘한다 74.5, 양성평등 70.3, 진보적이다 63.9 민주적 생활태도를 가지고 있다 59.9의 순으로 나타났다. 가장 점수가 낮은 것은 보수적이다 36.2, 약자를 돕는데 적극적이다 41.6, 애국심이 강하다 44.2, 사회정의를 추구한다 47.3으로 나타났다. 이를 그래프로 그린 것이 <그림 3-1-2>이다. 그림에서 보듯이 민주화세대와 디지털세대의 가치지향은 2005년에 비해 그 차이가 많이 완화된 듯이 보인다. 개혁지향성의 경우 민주화세대의 경우 약간 감소하고 디지털세대의 가치관이 많이 증가하여 비슷해졌으나 여전히 민주화세대가 높고, 개인주의적 가치관은 디지털세대가 여전히 더 높은 것으로 나타났다.

<표 3-1-1> 민주화 세대와 디지털 세대의 가치지향에 대한 평가 비교 2005

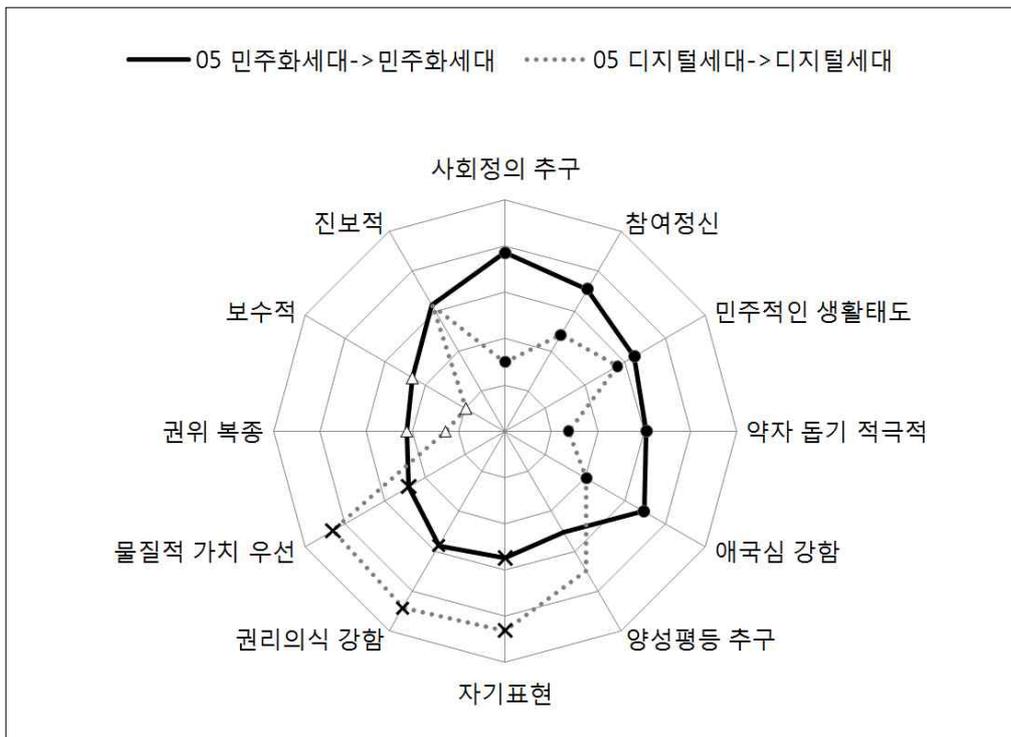
문항	2005 민주화세대의 가치지향				2005 디지털세대의 가치지향			
	민주화 세대	디지털 세대	전체	f-test	민주화 세대	디지털 세대	전체	f-test
1) 물질적 가치를 우선한다	48.1	58.5	53.2	26.804***	89.9	86.1	88.0	6.814* *
2) 사회정의를 추구한다	77.2	60.1	68.9	91.941***	28.4	30.0	29.2	0.817
3) 권위에 복종한다	42.4	55.8	49.0	37.066***	15.2	25.9	20.5	37.952***
4) 참여정신이 강하다	70.9	57.9	64.5	44.806***	46.2	48.2	47.2	0.795
5) 진보적이다	63.2	45.7	54.7	75.734***	59.9	62.4	61.2	1.336
6) 개인의 권리의식이 강하다	57.2	58.7	58.0	0.541	91.1	88.5	89.8	3.485
7) 민주적인 생활태도를 가지고 있다	64.5	47.5	56.2	80.991***	52.4	56.1	54.2	3.347
8) 약자 돕는데 적극적이다	61.0	39.6	50.6	122.852***	30.7	27.4	29.1	3.357
9) 자기표현을 잘한다	54.9	40.6	47.9	45.837***	93.1	86.4	89.7	24.331***
10) 양성평등을 추구한다	50.7	27.0	39.4	131.392***	76.2	69.8	72.9	13.212***
11) 애국심이 강하다	69.3	56.8	63.2	40.858***	33.5	40.5	37.0	14.773***
12) 보수적이다	46.2	56.2	51.1	20.203***	15.7	19.7	17.7	5.684*

<표 3-1-2> 민주화세대와 디지털세대의 가치지향에 대한 평가 비교 2013

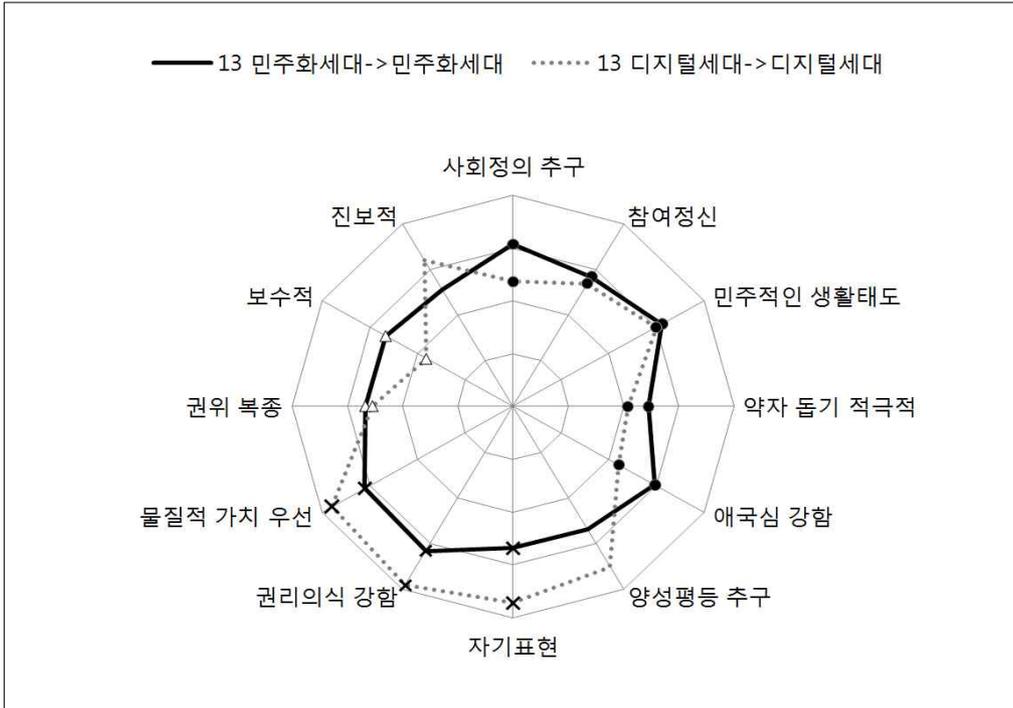
문항	2013 민주화세대의 가치지향				2013 디지털세대의 가치지향			
	민주화 세대	디지털 세대	전체	f-test	민주화 세대	디지털 세대	전체	f-test
1) 물질적 가치를 우선한다	62.0	68.3	65.5	10.740***	80.1	75.9	77.8	5.444*

2) 사회정의를 추구한다	61.5	47.5	53.9	50.93 2***	44.2	47.3	45.9	2.314
3) 권위에 복종한다	53.4	67.8	61.2	44.61 1***	42.8	50.9	47.2	14.65 4***
4) 참여정신이 강하다	56.7	48.6	52.3	15.61 0***	50.9	53.7	52.4	1.425
5) 진보적이다	51.2	38.8	44.5	31.66 3***	57.1	63.9	60.8	10.90 6***
6) 개인의 권리의식이 강하다	63.2	60.8	61.9	1.589	77.3	78.2	77.8	0.221
7) 민주적인 생활태도를 가지고 있다	62.4	48.4	54.7	49.53 9***	56.1	59.9	58.2	3.400
8) 약자 돕는데 적극적이다	49.1	38.7	43.4	26.70 0***	39.1	41.6	40.4	1.710
9) 자기표현을 잘한다	53.7	48.5	50.9	5.788*	76.5	74.5	75.4	1.001
10) 양성평등을 추구한다	53.9	37.6	45.0	67.18 8***	66.8	70.3	68.7	3.264
11) 애국심이 강하다	59.4	54.2	56.6	5.479*	37.1	44.2	41.0	11.98 4***
12) 보수적이다	53.3	70.5	62.7	68.72 1***	30.5	36.2	33.6	7.730* *

<그림 3-1-1> 민주화세대와 디지털 세대의 가치지향 비교 2005년



<그림 3-1-2> 민주화세대와 디지털 세대의 가치지향 비교 2013년



2. 체계중심 개혁지향적 가치관: 민주화세대는 높고 디지털세대는 낮고

위의 요인분석의 결과로 얻은 3가지 요인 중 첫 번째는 개혁지향적 가치관이다. 여기에 해당하는 문항은 ‘사회 정의 추구’, ‘참여정신’, ‘민주적인 생활태도’, ‘약자 돕기 적극적’, ‘애국심 강함’이다. 이 가치지향들은 대체로 생활세계보다는 체계에, 사적 영역 보다는 공적 영역에서의 가치와 선택에 해당되는 것으로서 위의 <그림 1>의 공간 A에 해당한다고 볼 수 있다. 민주화세대와 디지털세대의 개혁지향적 가치관을 비교한 것이 다음 <표 3-2>이다.

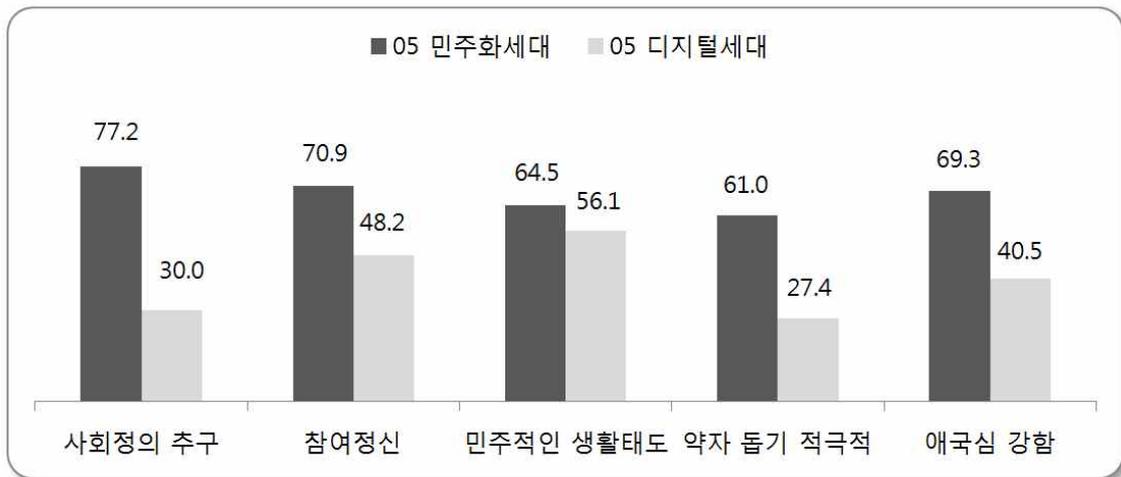
이 5개 문항의 개혁지향적 가치지향에 대한 스스로의 평가를 보면 (표 3-2) 먼저 2005년의 민주화세대의 경우 5개 항목 전체의 점수는 68.6으로서 디지털 세대의 40.4보다 28.2점 훨씬 더 높은 것으로 나타났다. 각 항목별로 보면 그중에서도 가장 높은 것은 사회정의 추구로서 100점 만점에 77.2이다. 다음으로 참여정신 (70.9), 애국심 강함 (69.3), 민주적인 생활태도 (64.5), 그리고 약자 돕기 적극적 (61.0)으로 나타났다. 민주화 점수에서 디지털 세대 점수를 뺀 차이를 보면 어떤 면에서 차이가 크게 나타나는지 잘 드러난다. 차이가 가장 큰 것은 사회정의 추구로서 47.2나 되고 다음은 약자 돕기 적극적으로서 33.6이다. 이들은 민주화세대의 대표적인 특징인 개혁성향과 사회지향적 가치관을 잘 보여준다고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 2005년 민주화세대의 경우 개혁지향적 가치관이 뚜렷해지고 볼 수 있다. 반면 디지털 세대의 경우에는 이러한 개혁적 가치관이 상대적으로 약해졌다고 볼 수 있다. 이것을 그래프로 그린 것이 그림 3-2-1이다.

<표 3-2> 민주화세대와 디지털 세대의 개혁지향적 가치지향 비교 2005 2013 (스스로의 평가)

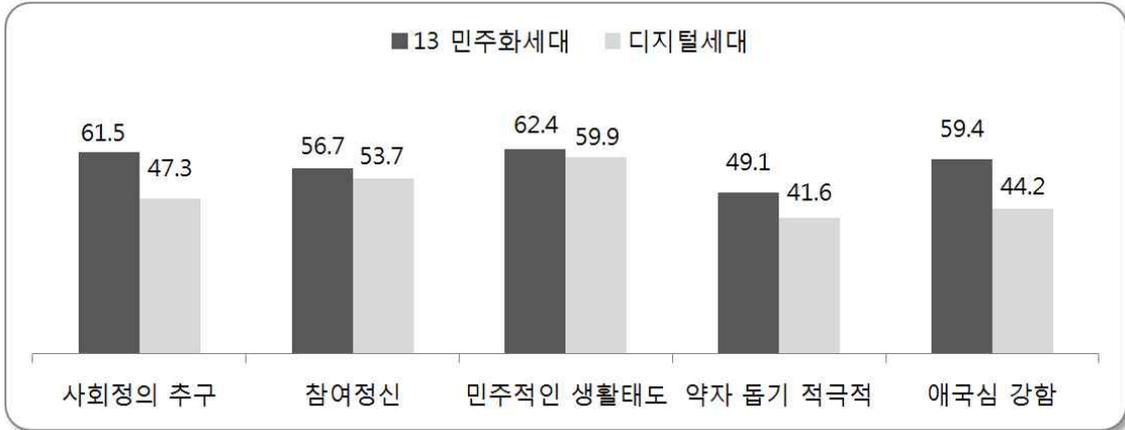
(단위:100점 만점)	2005			2013		
	민주화 세대	디지털 세대	차이	민주화 세대	디지털 세대	차이
사회정의 추구	77.2	30.0	47.2	61.5	47.3	14.2
참여정신	70.9	48.2	22.7	56.7	53.7	3.0
민주적인 생활태도	64.5	56.1	8.4	62.4	59.9	2.5
약자 돕기 적극적	61.0	27.4	33.6	49.1	41.6	7.5
애국심 강함	69.3	40.5	28.8	59.4	44.2	15.2
전체	68.6	40.4	28.2	57.8	49.3	8.5

2013년의 경우에는 (표 3-2) 전반적으로 민주화세대의 개혁지향적 가치지향은 낮아지고 디지털세대의 개혁지향적 가치지향은 높아졌음을 알 수 있다. 5개 항목 전체의 점수는 민주화세대의 경우 57.8으로서 디지털 세대의 49.3보다 8.5점 더 높은 것으로 나타났다. 각 항목별로 보면 민주화세대의 경우 그 중에서도 가장 높은 것은 민주적인 생활태도 (62.4)이고 다음이 사회정의 추구로서 100점 만점에 61.5이다. 다음으로 애국심, 참여정신, 그리고 약자 돕기 적극적의 순으로 나타났다. 민주화세대의 가치지향 점수에서 디지털 세대의 가치지향 점수를 뺀 차이를 보면 차이가 가장 큰 것은 애국심 강함 15.2과 사회정의 추구로서 14.2이고, 다음이 약자돕기 적극적 7.5이며 나머지는 별 차이가 없다. 전반적으로 차이가 줄었으나 민주화세대의 대표적인 특징인 개혁성향과 사회지향적 가치관은 여전히 차별성을 보여준다고 할 수 있다. 이것을 그래프로 그린 것이 그림 3-2-2이다.

<그림 3-2-1> 민주화세대와 디지털세대의 개혁지향적 가치지향 비교 2005



<그림 3-2-2> 민주화세대와 디지털 세대의 개혁지향적 가치지향 비교 2013



3. 생활세계중심 탈인습적 가치관: 민주화세대는 낮고 디지털세대는 높고

다음은 개혁적 가치지향과 함께 중민 개념의 중요한 요소의 하나인 탈인습적 가치관에 대해 알아보기로 한다. 위의 2절에서 언급했듯이 탈인습적 가치관을 묻는 3개의 문항이 있고 각 문항 당 2개의 선택지가 있는데 이는 각각 관습 지키기 대 관습 버리기, 주위의 기대에 맞추어 살기 대 나의 길 가기, 윗사람 의견 따르기 대 나의 의견 개진하기의 3가지이다. 이 3가지는 체계보다는 생활세계에서 공적 보다는 사적 영역에서 일어나는 일이고 결정으로서 위 그림 1의 D에 해당된다고 볼 수 있다. 여기에서는 2개의 선택지 중 탈인습적 가치관을 나타내는 응답 즉, “오래된 관습이라 하더라도 개인의 선택에 따라 버릴 수도 있다”, “내가 생각하는 길을 걷는 것을 우선으로 했다”, “자료와 근거를 모아 윗사람과 다른 의견을 개진한다”에 대한 응답의 퍼센트를 민주화세대와 디지털세대의 두 그룹 별로 비교해보았다.

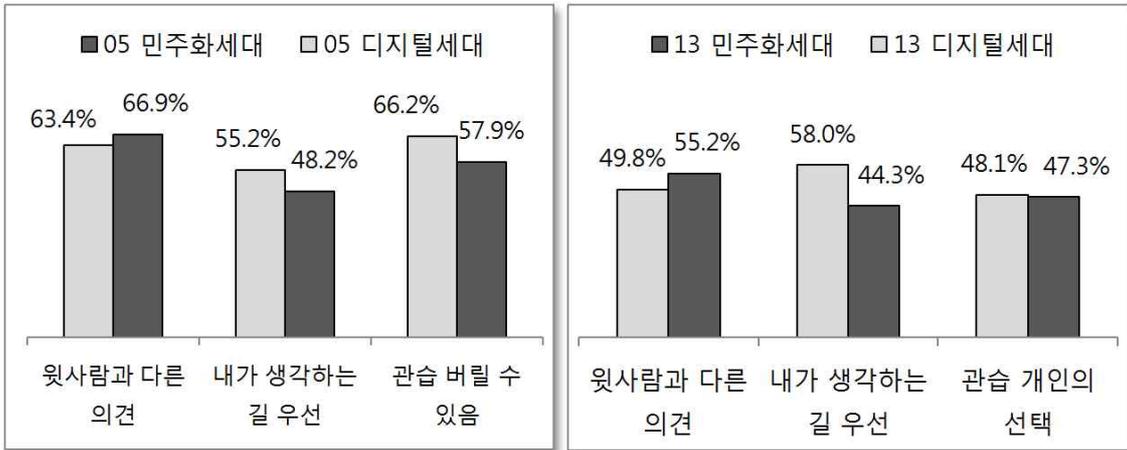
<표 3-3>에서 보듯이 2005년 민주화세대의 경우 3항목을 합한 전체 평균은 57.7로서 디지털세대의 61.6보다 낮았다. 각각의 문항에 대한 두 세대의 평가를 비교해보면 전반적으로 디지털 세대가 보다 높은 탈인습적인 가치관을 보인다고 볼 수 있다. 보다 구체적으로 보면 개인의 선택에 따라 관습 버릴 수 있다는 경우 민주화 57.9, 디지털 66.2로 8.3점의 차이가 나고, 내가 생각하는 길을 우선으로 했다는 민주화 48.2, 디지털 55.2로 7점의 차이가 난다. 윗사람과 다른 의견 개진에 있어서는 민주화 66.9 디지털 63.4로서 민주화가 3.5점 더 높았다. 집단 속의 인간관계에 있어서는 민주화세대가 더 적극적으로 자기 주장을 하는 것으로 해석할 수 있다. 이를 그래프로 그린 것이 <그림 3-3-1>이다.

2013년의 경우 민주화세대의 경우 3항목을 합한 전체 평균은 56.3으로서 디지털세대의 59.9보다 약간 낮았다. 각각의 문항에 대한 두 세대의 평가를 비교해보면 전반적으로 2013년도에도 디지털 세대가 보다 높은 탈인습적인 가치관을 보인다고 볼 수 있지만 차이가 줄어든 것으로 나타난다. 두 집단 간 차이가 나는 항목은 ‘내가 생각하는 길로 간다’이며 디지털 세대가 민주화세대보다 더 자신이 생각하는 길로 가는 경향이 강하다. 이를 그래프로 그린 것이 <그림 3-3-2>이다.

<표 3-3> 민주화 세대와 디지털 세대의 탈인습적 가치관 비교 2005, 2013

문항(단위: %)	2005 ³⁾			2013 ⁴⁾		
	민주화 세대	디지털 세대	차이	민주화 세대	디지털 세대	차이
관습 버릴 수 있음	57.9	66.2	8.3	47.3	48.1	0.8
내가 생각하는 길 우선	48.2	55.2	7.0	44.3	58.0	13.7
윗사람과 다른 의견	66.9	63.4	-3.5	55.2	49.8	-5.4
전체	57.7	61.6	3.9	48.9	52.0	3.1

<그림 3-3-1> 민주화 세대와 디지털 세대의 탈인습적 가치관 비교 2005, 2013



개인주의적 가치관: 민주화세대는 낮고 디지털세대는 높고

위의 가치지향의 요인분석에서 나온 요인 2, 즉 개인주의적 가치관을 살펴보자. 위에서 언급했듯이 이것은 물질적 가치를 우선한다. 개인의 권리의식이 강하다, 자기표현을 잘한다는 3가지 문항으로 구성되어 있다. 이 3가지 역시 체계보다는 생활세계에서 공적 보다는

3) 세 문항 각각의 빈도표는 다음과 같다.

(단위: %)	민주화세대	디지털세대	전체	카이제곱
관습은 유산이므로 지켜야 한다	42.1	33.8	38.0	8.450**
관습 개인의 선택에 따라 버릴 수 있다	57.9	66.2	62.0	
문 28)	민주화세대	디지털세대	전체	카이제곱
주위의 기대 맞추어 사는 것 우선이다	51.8	44.8	48.3	5.721**
내가 생각하는 길 걷는 것 우선이다	48.2	55.2	51.7	
문 29)	민주화세대	디지털세대	전체	카이제곱
윗사람 경험과 지혜 많이 따른다	33.1	36.6	34.8	1.538
자료와 근거를 모아 다른 의견 개진한다	66.9	63.4	65.2	

4) 2013년도의 경우 0~10점 척도로 구성되었다. 각 점수의 빈도를 고려하여 두 그룹으로 나누었는데, 0~5점, 6~10점을 묶어 재코딩하였다. 자세한 빈도는 아래 표와 같다.

문항	0 관습 지켜야 함	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10 관습 개인의 선택
%	3.1	1.8	4.3	7.2	8.3	27.6	13.9	12.8	9.2	3.8	8.1
문항	0 주위 우선	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10 나의 길 우선
%	0.7	0.9	3.1	3.4	9.4	30.7	18.4	16.6	8.1	3.4	5.4
문항	0 윗사람 의견 따름	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10 윗사람 다른 의견
%	0.4	0.4	1.6	3.6	9.2	32.5	16.4	15.5	10.5	2.7	7.2

사적 영역에서 일어나는 일이고 결정으로서 탈인습적 가치관과 비슷하게 위 그림 1의 D에 해당된다고 볼 수 있다.

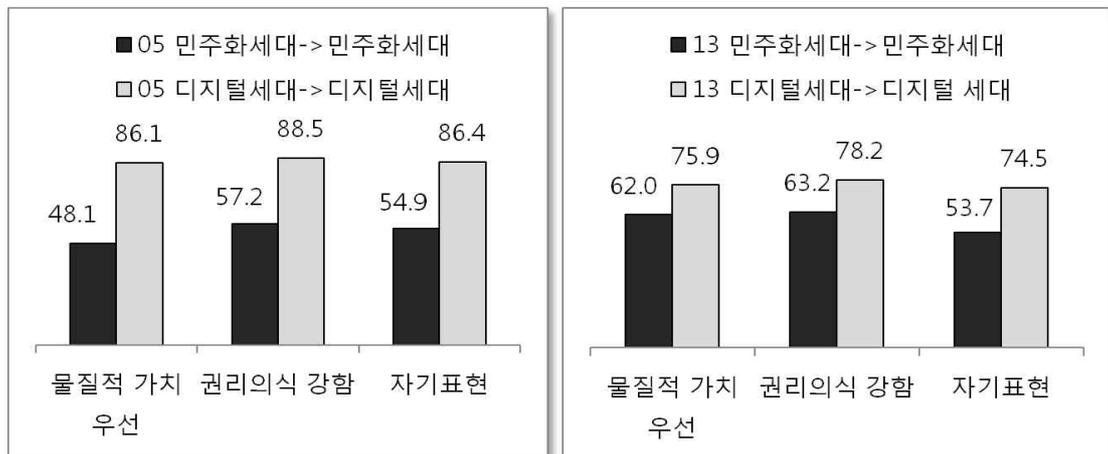
표 3-4에서 보듯이 2005년 민주화세대의 경우 3항목을 합한 전체 평균은 53.4로서 디지털 세대의 87.0보다 압도적으로 낮았다. 각각의 문항에 대한 두 세대의 평가를 비교해보면 전반적으로 디지털 세대가 훨씬 더 개인주의적인 태도를 보인다고 볼 수 있다. 보다 구체적으로 보면 물질적 가치를 우선한다의 경우 민주화세대 48.1, 디지털 세대 86.1로 무려 38.0점의 차이가 나고, 개인의 권리의식이 강하다는 경우는 민주화세대 57.2, 디지털 세대 88.5로 31.3점의 차이가 난다. 자기표현을 잘한다에 있어서는 민주화 54.9 디지털 86.4로서 디지털이 31.5점 더 높았다. 개인주의적 가치관에 있어서는 전반적으로 디지털세대가 민주화세대보다 압도적으로 점수가 더 높은 것으로 나타났다. 이를 그래프로 그린 것이 <그림 3-4-1>이다.

2013년의 경우 민주화세대의 경우 3항목을 합한 전체 평균은 59.6으로서 디지털세대의 76.2보다 역시 더 낮았으나 그 차이는 줄었다. 각각의 문항에 대한 두 세대의 평가를 비교해보면 전반적으로 2013년도에도 디지털 세대가 더 개인주의적인 가치관을 보인다고 볼 수 있지만 차이가 약간 줄어든 것으로 나타난다. 보다 구체적으로 보면 물질적 가치를 우선한다의 경우 민주화세대 62.0, 디지털 세대 75.9로 13.9점의 차이가 나고, 개인의 권리의식이 강하다는 경우는 민주화세대 63.2, 디지털 세대 78.2로 14.0점의 차이가 난다. 자기표현을 잘한다에 있어서는 민주화 53.7 디지털 74.5로서 디지털이 20.8점 더 높았다. 전반적으로 민주화세대의 개인주의적 가치관이 높아졌지만 아직도 차이가 크다고 할 수 있다. 이를 그래프로 그린 것이 <그림 3-4-2>이다.

<표 3-4> 민주화세대와 디지털 세대의 개인주의적 가치관 비교 2005, 2013 (스스로의 평가)

문항	2005년			2013년		
	민주화세대	디지털세대	차이	민주화세대	디지털세대	차이
물질적 가치 우선	48.1	86.1	38.0	62.0	75.9	13.9
권리의식 강함	57.2	88.5	31.3	63.2	78.2	14.0
자기표현	54.9	86.4	31.5	53.7	74.5	20.8
전체	53.4	87.0	33.6	59.6	76.2	16.6

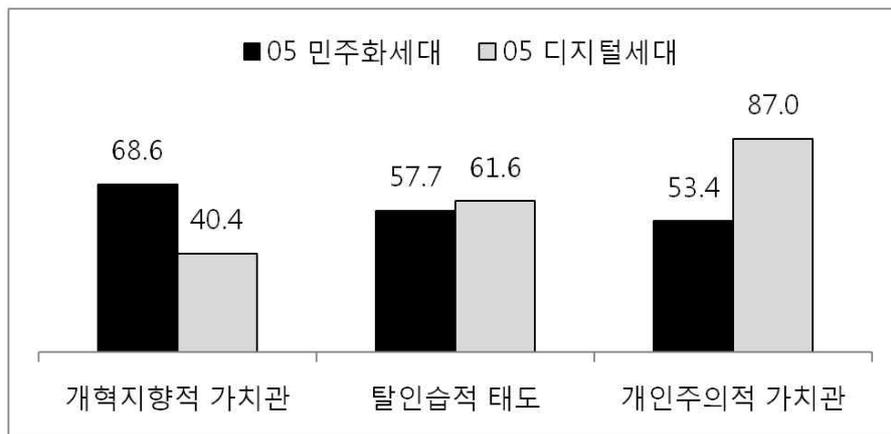
<그림 3-4-1> 민주화 세대와 디지털 세대의 개인주의적 가치관 비교 2005, 2013



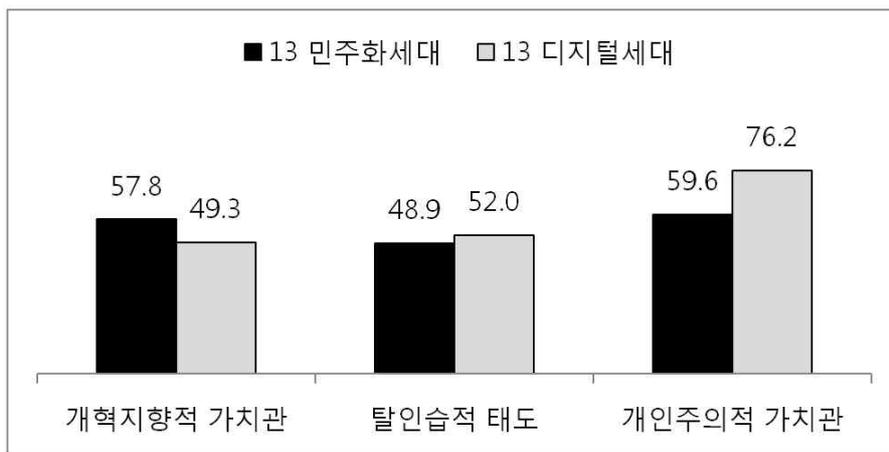
4. 요약: 체계중심 개혁지향적 가치관은 민주화 세대가 높고 개인주의적 가치관은 디지털 세대가 높고 탈인습적 가치관은 비슷

위에서 논의한 세가지 즉 개혁주의적 가치관, 탈인습적 가치관, 개인주의적 가치관의 면에서 민주화세대와 디지털 세대를 비교해보면 민주화세대는 체계중심 개혁지향적 가치관이 우세하고 디지털세대는 개인주의적 가치관이 우세하며 탈인습적 가치관은 비슷하다고 할 수 있다. 이는 특히 2005년에 그러하고 2013년에는 차이가 약화되는 경향이 보인다. (그림 3-4-1, 그림 3-4-2)

<그림 3-4-1> 민주화세대와 디지털 세대의 가치지향 특징 비교 2005



<그림 3-4-2> 민주화세대와 디지털 세대의 가치지향 특징 비교 2013



IV. 중민의 가치지향의 변화: 2005년과 2013년도 자료 비교

위에서 중민의 두 대표적인 세대라고 할 수 있는 민주화세대와 디지털세대의 가치관을 비

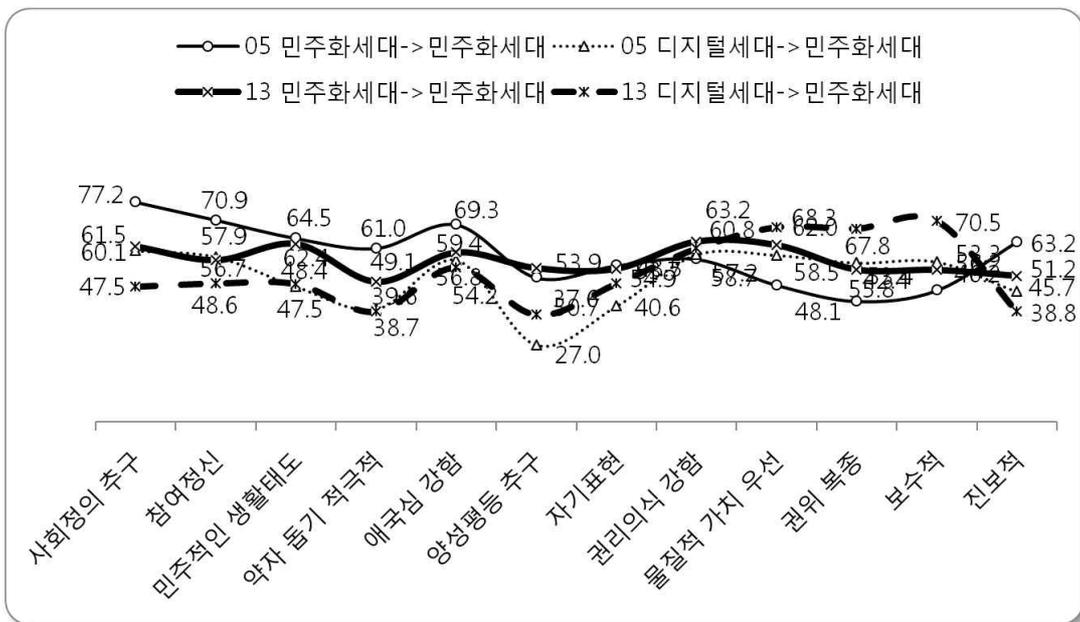
교해보았다. 다음에서는 민주화세대와 디지털세대의 가치관이 각각 어떻게 변화했는지 2005년과 2013년 자료를 비교해보겠다. 먼저 전반적 가치지향의 변화를 보고, 다음으로 개혁지향적 가치관, 탈인습적 가치관, 개인주의적 가치관의 순서로 변화를 살펴보겠다.

1. 전반적 가치지향의 변화 2005-2013

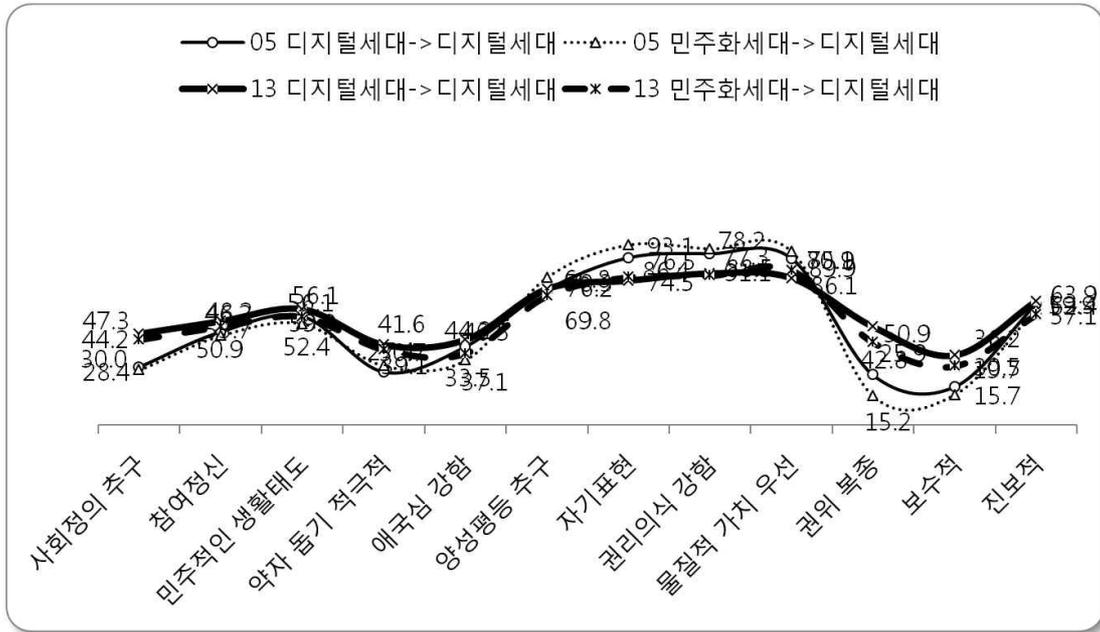
2005-2013년 사이의 전반적 가치지향의 변화를 보자. 민주화세대와 디지털세대의 경우를 따로 나누어서 살펴보았는데 각각의 경우 네가지 그래프를 비교하였다. 즉 민주화세대에 대한 평가에 있어서는 2005년 민주화세대 스스로가 평가한 경우와 디지털세대가 평가한 경우, 2013년 민주화세대 스스로가 평가한 경우와 디지털세대가 평가한 경우이다. 그 결과 그림 4-1-1에서 보듯이 우선 요인 1 즉 개혁지향적 가치관의 5개 요인을 중심으로 살펴보면 2005년이 2013년보다 높고, 스스로가 평가한 경우가 다른 세대가 평가한 경우보다 높은 것으로 나타났다. 네 개 그래프를 한꺼번에 비교해보면 2005년 민주화세대 스스로가 평가한 경우가 가장 높고 다음이 2013년 민주화세대 스스로의 평가, 그 다음이 2005 디지털세대의 평가, 맨 마지막이 2013년 디지털세대의 평가로 나타났다. 권위복종, 보수적 등 보수적 가치의 경우에는 이와 반대로 나타났다. 즉 가장 낮은 것부터 2005 스스로의 평가, 2013 스스로의 평가, 2005 디지털세대의 평가, 2013 디지털세대의 평가 순이다. 민주화세대의 경우에는 스스로의 평가와 디지털세대의 평가사이에 상당한 차이가 있는 것으로 나타났다. 즉 민주화세대는 스스로를 좋게 평가하고 있는데 이에 반해 디지털세대는 민주화세대를 그와 같이 좋게 보고 있지 않는 것이다.

디지털세대의 경우에는 그림 4-1-2에서 보듯이 2005 스스로의 평가, 2013 스스로의 평가, 2005 민주화세대의 평가, 2013 민주화세대의 평가의 네 개 평가 사이에 큰 차이가 나지 않는다. 어떻게 보면 스스로에 대해 보다 객관적 인식을 하고 있다고 할 수 있다.

<그림 4-1-1>민주화세대 가치지향 평가 전체: 민주화세대, 디지털세대, 2005 2013



<그림 4-1-2> 05, 13 디지털세대 가치지향 평가 전체



2. 체계중심 개혁지향적 가치관의 변화 2005-2013: 민주화세대는 낮아지고, 디지털세대는 높아지고

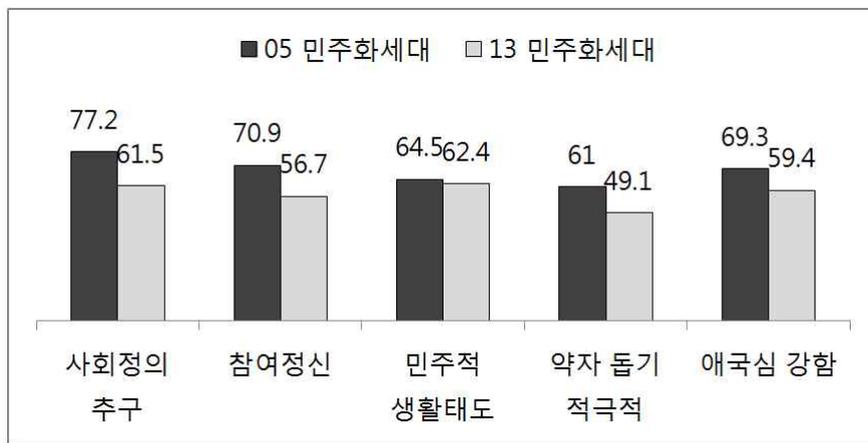
먼저 민주화세대의 가치지향 변화를 보면 다음 <표 4-2>와 같다. 민주화세대의 경우 5항목 모두에서 평가가 낮아졌음을 볼 수 있는데 그 중에서도 낙폭이 가장 큰 것은 사회정의추구 (-15.7), 참여정신 (-14.2), 약자돕기 적극적 (-11.9)로서 중민의 핵심적 가치지향에 해당되는 것들이다. 다음으로 디지털세대의 개혁지향적 가치관 변화를 보면 다음 <표 4-2>와 같다. 디지털 세대의 경우에는 민주화세대의 경우와 반대로, 5항목 모두에서 평가가 높아졌음을 볼 수 있다. 물론 민주화세대와의 차이가 아직도 없어질 정도는 아니지만 말이다. 그리고 그 중에서도 증가폭이 가장 큰 것은 사회정의추구 (17.3), 약자돕기 적극적 (14.2)로서 중민의 핵심적 가치지향에 해당되는 것들이다.

이것은 매우 중요한 의미를 가지는데 한편으로는 민주화세대의 개혁지향적 가치관이 낮아졌지만 다른 편으로 디지털세대의 개혁지향적 가치관이 높아졌다는 것은 과거에 민주화세대로부터 기대했던 개혁지향적 가치관을 이제는 디지털세대로부터 기대할 수 있게 되었다는 말이다. 이는 개혁지향적 가치관이 민주화세대의 전유물이 아니라 다른 젊은 세대에게서 발견될 수 있다는 뜻으로 새로운 젊은 세대가 개혁지향적 가치관으로 새로운 변혁을 추구할 수 있다는 말이다. 즉 세대효과보다 연령효과가 보다 중요하다는 뜻이 된다고 할 수 있다.

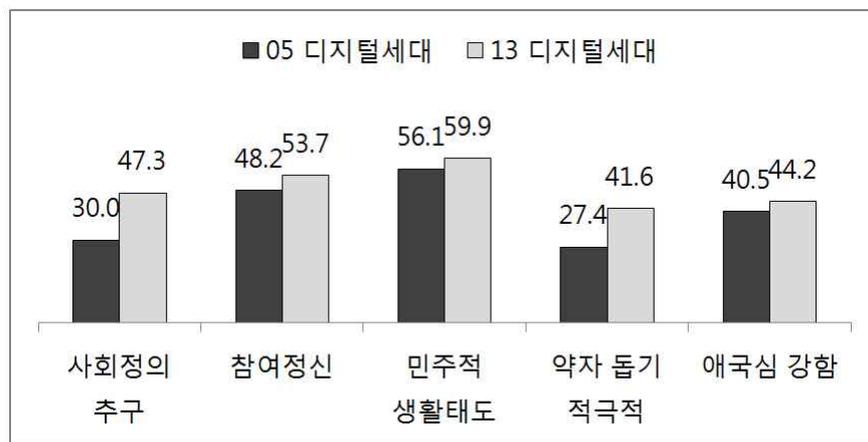
<표 4-2> 개혁지향적 가치관의 변화 2005-2013 민주화세대와 디지털세대
(차이는 2013-2005)

(단위: %)	민주화세대에 대한 평가			디지털 세대에 대한 평가		
	2005	2013	차이	2005	2013	차이
사회정의 추구	77.2	61.5	-15.7	30.0	47.3	17.3
참여정신	70.9	56.7	-14.2	48.2	53.7	5.5
민주적인 생활태도	64.5	62.4	-2.1	56.1	59.9	3.8
약자 돕기 적극적	61.0	49.1	-11.9	27.4	41.6	14.2
애국심 강함	69.3	59.4	-9.9	40.5	44.2	3.7
전체	68.6	57.8	-10.8	40.4	49.3	8.9

<그림 4-2-1> 개혁적 가치관의 변화 2005-2013 민주화세대



<그림 4-2-2> 개혁적 가치관의 변화 2005-2013 디지털세대



3. 생활세계중심 탈인습적 가치관의 변화 2005-2013: 민주화세대도 디지털 세대도 떨어짐

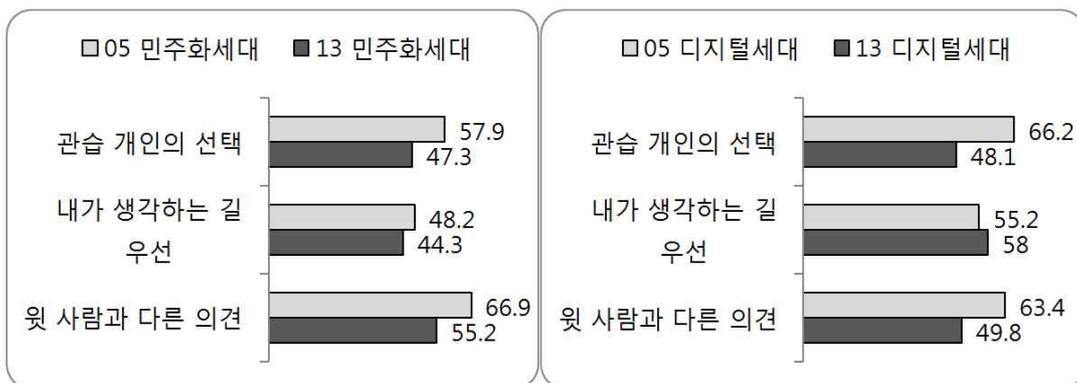
다음으로 탈인습적 가치관의 변화를 보자. 먼저 민주화세대를 보면 3항목 무도에서 평가가 떨어진 것으로 나타났는데 (표 4-3) 그 중에서 낙폭이 가장 큰 것이 윗사람과 다른 의견 개선 (-11.7), 다음이 관습은 개인의 선택으로 버릴 수 있다 (-10.6)으로 나타났다. 디지털 세대의 경우 역시 낙폭이 컸는데 가장 큰 것이 관습은 개인의 선택으로 버릴 수 있다 (-18.1), 다음이 윗사람과 다른 의견 개선 (-13.6)으로 나타났다. 내가 생각하는 길을 우선한다는 약간이지만 증가한 것으로 나타났다.

탈인습적 가치관은 중민 개념의 핵심 가치관의 하나로서 이것이 감소했다고 하는 것은 중민의 개념에 치명타가 될 수도 있다. 3가지 문항을 자세히 살펴보면 감소한 항목은 관습, 윗사람과의 관계에 대한 것으로 오늘날 장기적 경제 저성장 국면과 노동 유연화 맥락에서 이들이 처한 위치를 고려할 때 충분히 이해가 되는 면이 있다. 다만 내가 생각하는 길을 우선한다는 감소폭이 적거나 오히려 증가를 보여서 그나마 탈인습적 가치관이 여전히 건재하고 있음을 확인시켜준다.

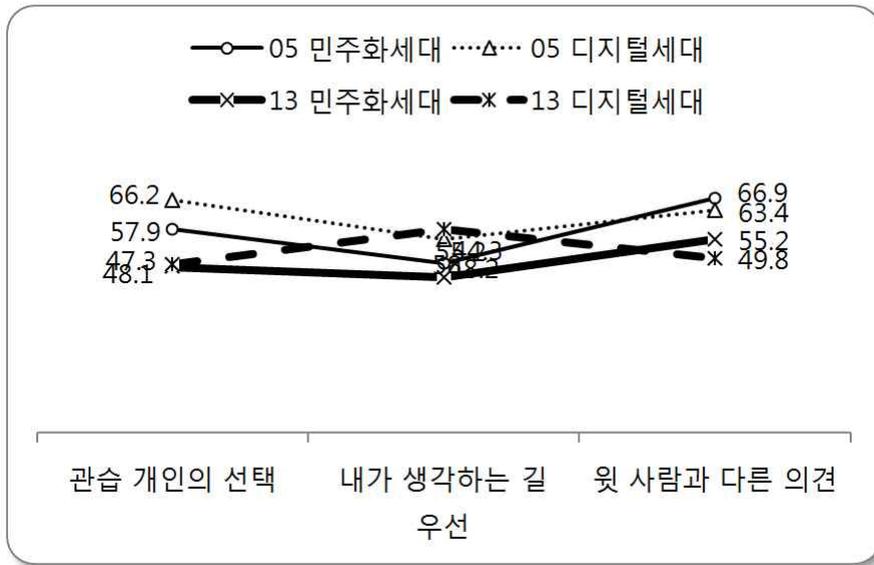
<표 4-3> 탈인습적 가치관의 변화 2005-2013 민주화세대와 디지털세대

(단위: %)	민주화세대			디지털세대		
	2005년	2013년	차이	2005년	2013년	차이
관습 개인의 선택	57.9	47.3	-10.6	66.2	48.1	-18.1
내가 생각하는 길 우선	48.2	44.3	-3.9	55.2	58.0	2.8
윗사람과 다른 의견	66.9	55.2	-11.7	63.4	49.8	-13.6
전체	57.7	48.9	-8.8	61.6	52.0	-9.6

<그림 4-3-1> 탈인습적 가치관의 변화 2005-2013 민주화세대, 디지털세대



<그림 4-3-2> 탈인습적 가치관의 변화 2005-2013 민주화세대 디지털세대



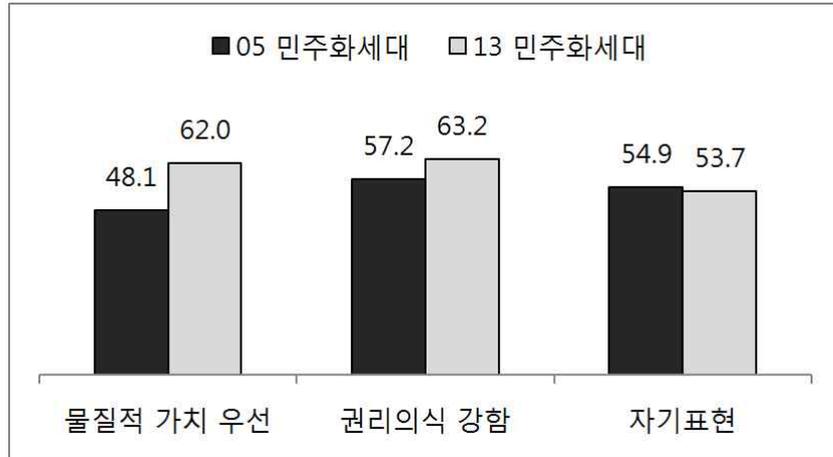
개인주의적 가치관의 변화: 민주화세대는 높아지고 디지털세대는 낮아짐

다음으로 개인주의적 가치관의 변화를 보자. 흥미로운 것은 개인주의적 가치관의 경우 민주화세대에서는 높아지고 디지털세대에서는 낮아졌다는 것이다. <표 4-4>와 <그림 4-4-1> <그림 4-4-2>에서 보듯이 민주화세대의 경우 2005년 53.4에서 2013년 59.6으로 증가하였고 디지털 세대의 경우 87.0에서 76.2로 감소하였다. 보다 구체적으로 민주화세대의 경우 물질적 가치 우선은 48.1에서 62.0으로, 권리의식 강함은 57.2에서 63.2으로 증가하였다. 디지털세대의 경우에는 물질적 가치 우선, 권리의식 강함, 자기표현 각각 10.2, 10.3, 11.9 감소하였다. 물론 그림에도 민주화세대와 디지털세대를 비교하면 후자가 전자보다 더 높은 개인주의적 가치관을 가지고 있는 것으로 나타났다. 이러한 개인주의적 가치관의 확산은 사회 전반의 개인화 (Beck and Beck-Gernsheim, 2002; Shim and Han, 2010; Shim and Han, 2013; Shim et al, 2014; Shim, 2015; 심영희, 2013) 추세와 무관하지 않다고 볼 수 있을 것이다.

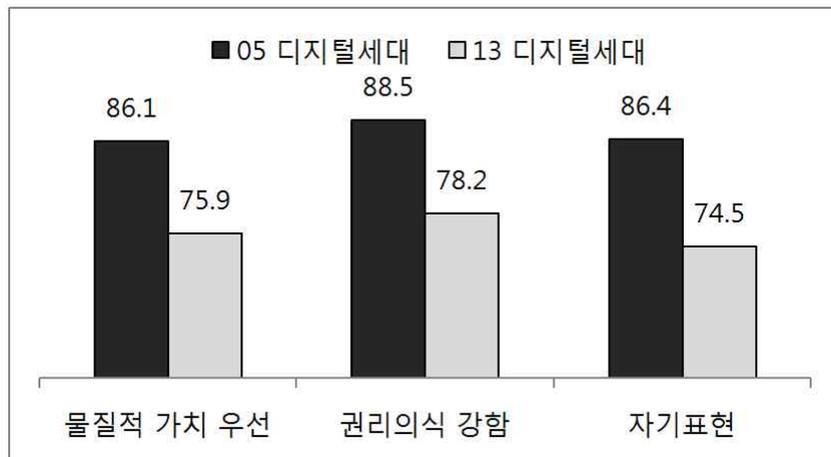
<표 4-4> 개인주의적 가치관의 변화 2005-2013 민주화 세대와 디지털 세대

	민주화세대			디지털세대		
	2005	2015	차이	2005	2015	차이
물질적 가치 우선	48.1	62.0	13.9	86.1	75.9	-10.2
권리의식 강함	57.2	63.2	6.0	88.5	78.2	-10.3
자기표현	54.9	53.7	-1.2	86.4	74.5	-11.9
전체	53.4	59.6	6.2	87.0	76.2	-10.8

<그림 4-4-1> 개인주의적 가치관의 변화 2005-2013 민주화 세대



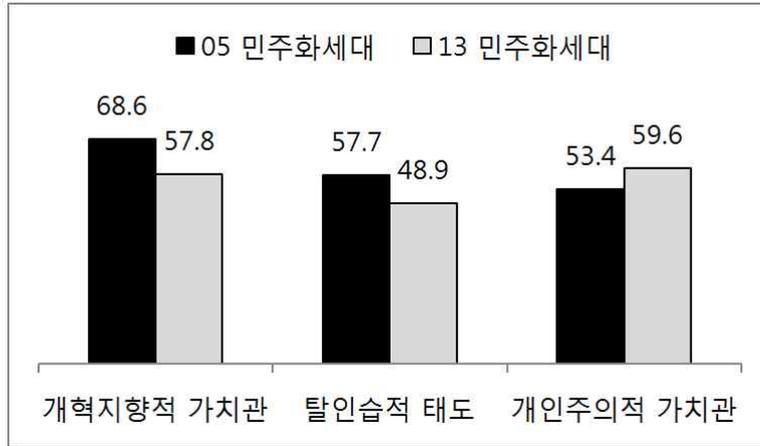
<그림 4-4-2> 개인주의적 가치관의 변화 2005-2013 디지털 세대



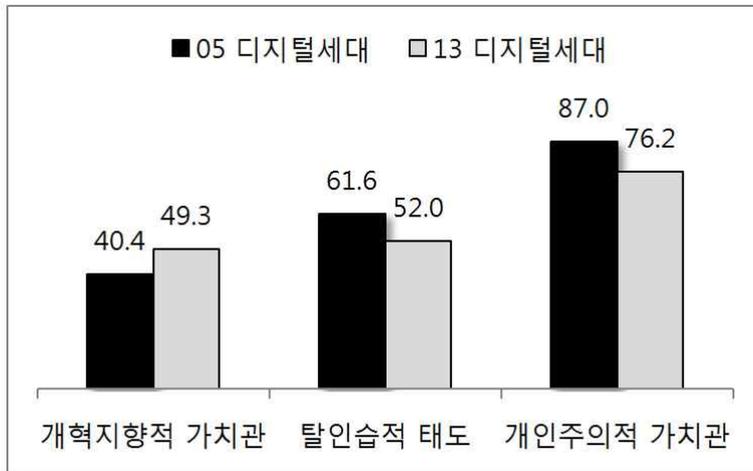
4. 요약

개혁지향적 가치관의 변화, 탈인습적 가치관의 변화, 개인주의적 가치관의 변화 3가지를 종합하여 각각 민주화세대와 디지털세대별로 살펴보자. 먼저 민주화세대의 경우를 보면 그림 4-6-1에서 보듯이 개혁주의적 가치관과 탈인습적 가치관은 낮아지고 개인주의적 가치관은 높아진 것으로 나타난다. 디지털세대의 경우에는 개혁지향적 가치관은 증가하고, 탈인습적 가치관, 개인주의적 가치관은 낮아진 것으로 나타났다.

<그림 4-5-1> 민주화세대의 가치지향 특성의 변화 2005-2013



<그림 4-5-2> 디지털세대의 가치지향 특성의 변화 2005-2013



V. 요약 및 결론

이 글은 중민의 대표적 가치관의 두 가지 특성인 개혁지향적 가치관과 탈인습적 가치관을 중심으로 민주화세대와 디지털 세대를 비교 하여 각각의 특성이 무엇인지 살펴보고 2005년과 2013년에 어떤 변화가 있었는지 살펴보려는 것이었다. 이를 위해 하버마스의 체계와 생활세계 이론을 이론적 틀로 삼고 2005년과 2013년에 실시한 중민의식조사 자료를 분석하였다. 그 결과는 다음과 같다.

첫째, 민주화세대와 디지털 세대의 가치지향과 태도를 비교한 결과를 보면 먼저개혁지향적 가치관의 경우 민주화세대가 디지털세대보다 스스로를 더 개혁적이라고 보는 것으로 나타났다. 보다 구체적으로 2005년에는 민주화세대가 스스로를 보다 개혁지향적으로 보았고, 반면 디지털 세대는 개혁지향적 가치관에 있어서 스스로를 그다지 높게 평가하지 않았고 그 차이는 상당히 큰 것으로 나타났다. 2013년에도 여전히 민주화세대가 디지털세대보다 스스

로를 보다 개혁적이라고 보는 것으로 나타났지만 둘 사이의 차이는 많이 줄어든 것으로 나타났다. 다음으로, 탈인습적 가치관의 측면에서 민주화세대와 디지털 세대를 비교해보면 항목별로 차이가 있었지만 전체적으로 디지털 세대가 민주화세대보다 스스로를 약간 더 탈인습적이라고 보았다. 개인주의적 가치관의 경우 디지털세대가 스스로를 보다 더 개인주의적이라고 보았고 이는 2005년에도 2013년에도 큰 차이가 있는 것으로 나타났다.

둘째, 중민의 가치지향은 변화했는가와 관련하여 민주화세대와 디지털세대별로 각각 2005년과 2013년 사이에 어떤 변화가 있었는지 살펴보았다. 먼저, 개혁적 가치지향을 살펴보면 민주화세대의 경우 2005년에는 개혁지향적 가치관의 점수가 높았으나 2013년에는 이것이 낮아진 것으로 나타났다. 디지털 세대의 개혁적 가치지향 대한 평가를 보면 2005년에는 개혁지향적 가치관의 점수가 낮았으나 2013년에는 약간 높아진 것으로 나타났다. 다음으로 탈인습적 가치관의 변화를 살펴보면 민주화세대의 경우 2005년보다 2013년에 탈인습지수가 낮아진 것으로 나타났고 개인주의적 가치관은 높아진 것으로 나타났다. 디지털 세대의 경우 2005년보다 2013년에 탈인습지수 또는 개인화 지수 모두 낮아진 것으로 나타났다.

즉 민주화세대와 디지털 세대를 비교한다면 민주화세대는 상대적으로 체계중심 개혁지향성이 높고 디지털세대는 상대적으로 생활중심 탈인습성과 개인주의적 가치관이 더 높다고 할 수 있다. 2005년과 2013년을 비교한다면 개혁지향성의 경우 민주화세대는 낮아지고 디지털세대는 높아져 비슷해지는 추세가 나타났고 탈인습적 가치관의 경우 둘다 낮아졌고 개인주의적 가치지향의 경우 민주화세대는 높아지고 디지털세대는 낮아진 것으로 나타났다.

그러면 이러한 결과를 어떻게 해석할 것인가? 먼저 개혁지향적 가치지향의 측면에서 2005년의 경우 민주화세대와 디지털 세대 사이에 큰 차이가 있었으나 2013년에 유사성이 많아졌다는 것은 첫째는 개혁지향적 가치가 갈수록 약화되고 있다는 것으로 볼 수도 있으나 다른 편으로는 디지털세대에게서 약간의 강화 희망이 보인다고 볼 수도 있다. 둘째, 2005년까지는 80년대 민주화세대의 독특성이 있었다고 볼 수 있으나 (세대효과), 2013년에는 그러한 독특성을 찾기 어렵다는 점이다. 셋째, 이는 개혁지향성이 세대효과라기보다는 연령효과일 수 있으며 이는 한편으로는 민주화세대의 가치지향의 약화를 의미하나 다른 편으로는 디지털세대의 개혁지향성의 증가를 의미한다는 면에서 약간의 희망을 볼 수 있다.

다음으로 탈인습적 가치관의 경우: 민주화세대와 디지털 세대를 비교하면 디지털 세대가 스스로를 보다 더 탈인습적이라고 보는 것으로 나타났고, 2005년과 2013년을 비교하면 민주화세대와 디지털 세대 모두 2005년보다 2013년에 탈인습지수가 낮아진 것으로 나타났는데 이는 탈인습적 가치관이 쇠퇴한 것으로 해석할 수 있을 것이다. 이는 양극화시대에 민주화세대와 디지털 세대의 형편이 어려워지고 입지가 좁아져서 자신의 주장을 할 수 있는 위치에 있지 못함을 반영한다고 볼 수 있다. 그러나 그럼에도 디지털세대에서 탈인습적 가치관이 더 높고 일부 탈인습적 가치관 (내가 가는 길을 우선한다)이 민주화세대와 디지털세대에서 유지되고 있다는 것은 앞으로 보다 본질적이고 급진적인 변화의 가능성을 열어놓는다는 점에서 희망을 준다고 볼 수 있다.

개인주의적 가치관은 민주화세대보다 디지털 세대에게서 훨씬 큰 것으로 나타났고, 2005-2013 사이에 민주화세대에서 증가한 것으로 나타났는데 이는 사회전반적으로 개인화(Beck and Beck-Gernsheim, 2002; Shim and Han, 2010; 심영희, 2013; Shim and Han, 2013; Shim et al, 2014; Shim, 2015 forthcoming)의 추세가 증가하면서 나타난 현상이라고 볼 수 있을 것이다. 또한 위에서 언급한 개혁지향적 가치관이 사회지향적 집단지향적 성격임을 고려할 때 이것이 감소하고 있다는 것은 이러한 개인화의 추세 속에서 집단에의 고려가 약화

된 탓이라고 볼 수 있을 것이다.

중민의 가치지향 변화를 살펴보면서 꼭 던져야 할 질문은 이러한 변화가 과연 새로운 현상이라고 할 수 있는가, 그리고 변화가 일어났다면 왜 이러한 변화가 일어났으며 앞으로의 전망은 어떠한가 하는 것이다. 첫 번째 질문을 던지는 이유는 이러한 변화들이 한편으로 시대적 사회적 상황과도 관련되지만 다른 편으로는 청소년기에서 청년기로 이동하는 대부분의 청년들이 맞닥드리는 성장의 진통이라는 보편적인 현상과 관련이 있기 때문이다. 부모와의 관계를 어떻게 새로이 정립할 것인가, 기존 권위와의 관계 또한 어떻게 정립할 것인가 등은 대부분의 청년들이 부딪치는 문제이기 때문이다. 중민 개념의 핵심 가치지향인 탈인습적 가치관 또한 이러한 갈등의 과정에서 나온 개념이라고 볼 수 있고 중민이론이 시대와 시간을 넘어 계속 의미를 가질 수 있는 것도 이러한 보편성과 관련이 있을 것이다. 실제로 민주화 세대의 몇몇 분들도 386세대 또는 민주화세대가 독특한 현상이 아니며 다른 세대와 크게 다른 양상으로 구분할 수 있는 특징으로 보이지는 않는다는 견해를 피력하고 있다 (한상진, 2003: 294, 296). 이것이 중민의 지속적 존재, 보편적 존재를 가능하게 하는 측면이라고 볼 수 있다.

둘째, 왜 이러한 변화가 일어났는가와 관련해서는 청년기의 성장의 진통은 보편적 현상임에도 불구하고 그 갈등이 나타나는 양상은 사회적 상황과 맥락에 따라 달라질 수 있기 때문이다. 갈등의 양상이 바뀔 수 있고 이에 따라 개혁의 내용과 대상이 바뀔 수 있으며 중민의 개념과 역할도 시대에 따라 변화할 수 있기 때문이다. 보다 구체적으로 80년대에는 정치적으로 억압체제속에 있었고 경제적으로는 고성장시기였으며 사회적으로는 대학생은 사회의 엘리트로서 취업과 계층상승이동이 원활했었고, 문화적으로는 아직도 집단과 관습이 중시되고 개인화가 확산되지 않은 상태라고 할 수 있다. 이런 상황에서 민주화세대들은 민주화의 사명감을 가지고 체계중심의 개혁, 즉 특히 정치의 민주화를 위해 노력했고 위로부터의 개혁을 꿈꾸었다. 이에 비해 1990년대 2000년대에는 이미 민주화가 된 상황에서 민주화를 위해 노력할 필요가 없어졌고 따라서 민주화의 사명감이 약화되었다고 할 수 있다. 또한 경제적으로는 2000년대 이후 장기 저성장 국면에 접어들면서 사회적으로 청년들의 취업난이 심화되어 3포세대, 5포, 7포세대라는 말이 나올 정도로 어려운 상황이 되었으며, 계층상승이동을 기대하기 어렵게 되었다. 또한 문화적으로 개인화가 확산되면서 가족과의 연대 등이 약화되었다. 이런 상황에서 디지털세대들은 이미 민주화된 사회에서 체계중심적 개혁보다는 일상의 민주화, 아래로부터의 개혁을 생활화하고 있다.

이와 같이 2000년대 이후의 변화된 상황속에서 이제는 체계중심의 개혁지향적 가치관에서 탈인습적 가치관, 개인주의적 가치관쪽으로 관심이 보다 증가 또는 이동하는 모습을 볼 수 있을 것 같다. 특히 탈인습적 가치관은 디지털 세대들에게서 주로 강하게 나타났고 민주화 세대에서도 증가하는 것으로 나타났다. 그렇다고 개혁지향이 사라졌다고 볼 수는 없다. 생활세계에서의 탈인습적 가치관이야 말로 보다 근본적이고 급진적인 변화를 불러올 수 있는 잠재력을 가지고 있다고 볼 수 있다. 이는 생활세계의 권력 문제를 주요 이슈로 삼고 있기 때문이다. 요즘 사회적 문제로 부각되고 있는 갑과 을의 문제, 양성평등의 문제, 권력자의 성희롱에 대한 문제제기 (첸서, 1994; 심영희, 1998a, 1998b) 등이 이를 잘 보여주는 것이라고 할 수 있다. 80년대에는 정치의 민주화를 꿈꾸었으나 일상에서는 권력자의 성희롱 성폭력이 난무해도 이를 문제제기 하지도 못했다. 지금도 여전히 어려운 점은 있지만 그나마 사회문제로 제기되는 되고 있지 않은가? 이제 정치의 민주화에서 사회의 민주화, 일상의 민주화로, 정치의 개혁에서 일상의 개혁으로 패러다임이 이동하고 있는 것 같다. 조용하지

만 바닥 깊은 곳에서의 변화가 일어나고 있고 일어날 것이다. 그리고 이 한가운데에 중민의 새로운 세대인 디지털 세대가 서 있다고 할 수 있다.

<참고문헌>

- 노환희·송정민. 2013. “세대효과인가, 연령효과인가: 18대 대선의 세대균열에 대한 고찰,” 서울대학교 한국정치연구소 2012 대선에서 나타난 한국정치의 특성과 변화, 2013. 1. 23. 서울대 호암교수회관, 107-133.
- 민주통합당 대선평가위원회. 2013. 18대 대선평가보고서: 패배원인 분석과 민주당의 진로
- 민주통합당 민주정책연구원. 2013. 한국정치발전과 민주주의의 전망, 연구보고서.
- 심영희. 2013. “80년대 세대의 현주소와 민주당의 과제” 중민사회이론연구재단 2013 중민 이론의 재조명: 안철수 현상과 민주당의 과제, 2013. 6. 3. 대한상공회의소.
- _____. 1998a. 위험사회와 성폭력, 나남.
- _____. 1998b. “일상생활과 권력: 직장, 가족, 공동체를 중심으로,” 오생근 윤혜준 (편) 성과 사회: 담론과 문화, 나남출판.(3인 공편)
- 정태석. 1996. 「한국의 신세대: 신세대의 자기표현」, 현대사회 43.
- 조대엽. 2002. 「한국의 사회운동세대, 386」, 계간 사상 가을호.
- 첸서, 린. 1994. 일상의 권력과 세대매저키즘, 심영희 역, 나남 Lynn Chancer, 1992 *Sadomasochism: Power and Powerlessness in Everyday Life*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- 한상진. 1989. 「중심화 변혁모델의 탐색: 중민노선을 향하여」, 계간 사상 창간호, 사회과학원, 172 ~ 232쪽.
- _____. 1991. 중민이론의 탐색, 문학과지성사
- _____. 2003. 386세대, 그 빛과 그늘, 문학사상사.
- _____. 2007. “탈인습세대의 형성과 분화 “ 사회와 이론 통권 11집
- _____. 2015. 중민이론과 한국사회, ebook, 중민출판사
- 한상진·심영희 편. 2010. 위험에 처한 세계와 가족의 미래, 새물결.
- Beck, U., and E. Beck-Gernsheim. 2002. *Individualization: Institutionalized Individualism and its Social and Political Consequences*, London: Sage.
- Habermas, Jurgen. 1987. *Theory of Communicative Action*, Polity Press.
- Shim, Young-Hee. 1998. “Trilemma of Protection, Equality and Difference: The Relevance of Habermas for Korean Feminism,” Han Sang-Jin ed, *Habermas and the Korean Debate*, Seoul: Seoul National University Press.
- Shim, Y-H., Kim, M.S, and Kim, B.S, 2014. “Two Dimensions of Family Risk in East Asia: Variations and Contextualization,” *Development and Society* vol43, no.2.
- _____. 2013. “개인화의 두 유형에 관한 연구: “가족 중심 생존 지향형” 과 “황혼 및 가정 내 이혼형” 을 중심으로*” 사회와 이론 23집

Shim, Y-H, and S-J Han. 2010. “ ‘Family-Oriented Individualization’ and Second Modernity: An Analysis of Transnational Marriages in Korea.” *Soziale Welt* 61(3/4): 237-255.

_____. 2013. “Individualization and Community Networks in East Asia: How to deal with global difference in social science theories?” in Kuhn and Yazawa (Ed.), *Theories about and Strategies against Hegemonic Social Sciences*, Center for Glocal Studies, Seijo University.

양극화 시대의 종민: 육성을 듣는다

구정우

2007년 9월 미국 스탠퍼드대학교에서 사회학박사 학위를 받았으며, 서울대, 연세대, 고려대에서 강의 한 뒤, 2009년부터 성균관대 사회학과 교수로 재직하고 있다. 현재 하버드대 옌칭연구소 교환교수로 미국에서 연구를 진행 중이다. 성균관대 인권과 개발센터 소장이며, SSK 인권포럼 부단장을 맡고 있다. 기획재정부 ODA 사업군 재정평가위원을 역임했으며, 성균관대학교 논술출제위원을 다년간 역임했다. 전공 분야는 국제인권, 국제개발협력, 기업의 사회적 책임이다. 인권의 대중화에 큰 관심이 있으며, SNS 세대의 문화적 잠재성에 대한 연구도 진행 중이다. 저서로는 <인권으로 읽는 동아시아> <인권사회학> 이 있으며, 국내외 우수 저널에 20여 편의 논문을 발표했다. 2015년 6월에 성균관대 학생들과 개발한 <인권감수성 테스트>는 론칭 1주일 만에 페이스북 상에서 2만명의 청년들이 참여한 대표적인 SNS 테스트로 자리잡았다. 현재 이 테스트는 미국에서의 론칭을 준비 중이다.

중민은 전승되는가: 대학 초년생들의 내면 읽기

구정우 (성균관대)

들어가며

최근 저성장 시대의 청년세대의 삶과 가치에 대한 연구가 많은 관심을 끌고 있지만, 그 효시는 어쩌면 20여 년 전 민주화 시대를 풍미했던 청년시대에 대한 관심과 연구가 아닐까 한다. 특히 386세대로 호명되며 많은 관심을 끌었던 80년대 대학생들은 정치적 권위주의에 반대하고 일반 대중들과의 공존을 지향하며 사회의 고정관념을 거부한 최초의 ‘탈인습적 세대’로 묘사되었다(한상진 2003). 이들은 작금의 청년세대와는 달리 경제적 상승곡선에 서있었고 따라서 중산층으로 자연스럽게 편입될 수순에 있었지만 기층 민중들과 강한 공감력을 보여주면서 중요한 도덕적 자원으로 평가됐다. 이들은 중산층도 민중도 아닌 “중민”으로 호명되면서 계층 및 이념갈등의 골을 매워주고 미래를 주도해 나갈 선구적 개혁세력으로 칭송됐다(한상진 2015).

80년대에 대학을 다녔던 민주화 세대의 독특한 정체성은 대학이라고 하는 제도적 공간을 통해 그리고 그 내부의 사회화 메커니즘을 통해 형성된 것이라고 보는 견해가 많다. 대학의 커리큘럼, 자치활동, 정치적 동원, 그리고 학생 상호간의 사회화 과정은 통상적인 인습적인 가치관을 배격하고 보다 성찰적인 탈인습적 가치관을 내면화하도록 만드는 저변의 조건으로 기능했다(King and Mayhem 2002). 학생들은 심대한 내면의 갈등과 고뇌를 경험하였고 민주 사회를 열망하였으며 생활 곳곳의 권위주의적 인간관계에 저항했다. 그러나 시위나 수업거부만이 변화를 위한 가장 효과적인 수단이라고 보지 않았고, 또한 그러한 생각이 자체가 고정관념이 되어 또 다른 권위주의적 장치가 될 수 있다고 생각하였다. 시간이 흘러 386세대가 이제 586세대가 되었고, 현재의 20대가 냉소하고 거리두기를 시도하는 50/60세대가 되었지만 그 도덕적 잠재성에 대한 논쟁은 여전히 지속되고 있다.

중민이론이 주목하는 대학의 탈관습적 사회화 효과는 시공간을 초월한 보편적인 것으로 가정할 수 있다. 합리적 비판 능력과 공감력 그리고 도덕적 감수성을 갖는 시민을 형성하는 과정에서 여전히 대학이 중요한 역할을 떠맡고 있기 때문이다. 대학은 과학적 분석과 합리적인 토론을 장려하면서, 성별과 인종, 사상을 초월한 협업을 독려하는 가운데 보편주의적·평등주의적 가치를 확산한다. 이러한 대학의 특성은 청년들로 하여금 기존에 당연시된 고정관념들에 의문을 품도록 돕고, 심도 있는 사고과정을 유도하며 공감능력을 강화시키는 데 기여한다. 민주화 세대의 청년들 뿐 아니라 이 시대의 대학생들 역시 대학이라는 적극적인 사회화 공간 속에서 인습적 가치관에 도전장을 던지고, 탈인습적·개혁적인 가치관을 발전시킬 것으로 예견해 볼 수 있다. 중민이론을 적용한 최근의 연구는 80세대에 비해 2000년대에 대학을 다닌 디지털 세대가 더욱 탈인습적이고 소수집단에 대한 포용력도 더욱 크다는 사실을 발견했다(한상진 2007). 즉, 장애인, 동성애자, 탈북자 등 사회적 소수집단에 대한 포용력이 높고 따라서 대인 신뢰수준이 과거 세대 보다 높다는 것이다.

이러한 중민이론의 예측과 경험적 발견은 디지털세대 혹은 SNS세대를 바라보는 기존의 지배적인 이해방식과는 사뭇 다른 것이다. 디지털 세대는 개인지향, 소비지향, 문화지향적이

며, 상대적으로 보수화되고 탈정치화된 세대라는 인식이 지배적이다. 2010년을 전후로 대학을 다닌 SNS세대는 전자통신 기기에 익숙하고 협업에 능하지만 경제적인 하강곡선을 몸소 깨달으면서 취업과 스펙의 굴레에 갇힌 수동적인 집단으로 묘사된다. 10만 명이 넘는 ‘대학5학년생’에 대한 사회적 시선도 여기에 일조하고 있다. 저성장기 일본의 젊은 세대의 암울한 현실에서 유래한 ‘사토리세대’ 혹은 ‘달관세대’가 한국에 상륙했고, 젊은 세대를 ‘절망·체념·냉소’ 세대로 본격적으로 규정하기 시작했다. 나아가 이들은 핵가족화된 가정환경 속에서 사회적 유대 및 공감 능력을 체화하지 못하고, 경쟁주의와 개인주의에 익숙한, 그리고 자기결정권을 숭상하는 자유분방한 존재로써 그려진다. 비정규직 처지를 빚댄 ‘장그래세대’라는 꼬리표도 붙었다.

탈인습화 과정에 주목하는 중민이론은 보다 현재의 청년 세대에 이르러 탈인습적 가치관이 약화되기 보다는 오히려 강화되는 측면이 있으며, 탈인습적 가치관의 시대적 표현이 다르므로 특정한 탈인습적 가치를 우위에 두거나 특화하는 것은 위험한 생각이라고 주장한다. 즉, 80년대의 권위주의 시대에 팽배했던 인습과 당연시된 제도, 고정 관념에 대한 도전정신이 더 숭고했다거나 위대했던 것이 아니며, 탈인습적 가치관은 면면히 살아남아 중범위 또는 미시수준으로 전진하는 양상을 보인다는 것이다. 게다가 새로운 젊은 세대는 정보와 소통의 글로벌화를 경험하면서 다양한 문화와 전통들을 비교하게 되며, 기존에 팽배해 있던 전통과 가치에 대해 문제제기하는 능력이 그 어떤 세대보다도 강한 것으로 인식된다. 따라서 과거의 젊은 세대에 비해 오히려 적극적으로 탈인습 가치지향을 발전시켜갈 것이라는 가설이 가능하다. 중민은 전승되는가? 아니 오히려 중민은 강화되는가?

현재 청년세대에 대한 지배적인 견해와 분명한 선을 긋는 중민이론의 프리즘으로 볼 때 현재 대학생들의 사회화는 어떻게 이해될 수 있을까? 이들의 가치지향의 풍경은 어떨까? 본 논문은 디지털 세대를 넘어 그간 거의 경험적 분석이 이루어지지 않은 SNS세대 혹은 2010년 세대에 초점을 맞춘다. 중민이론 그리고 대학의 탈관습적 사회화 효과에 주목하는 이론틀에 근거하여 현 대학생세대를 높은 성찰능력을 갖춘 세대집단으로 전제한다. 인습적 제도와 관행에 대한 비판적 해석 능력을 갖춘 집단으로 바라본다. 이러한 가정에 근거하면서 SNS 대학생들이 작성한 자전적 보고서 350여개에 대한 질적 분석을 시도한다. 이 보고서들은 2012년부터 2015년 사이 대학 교양 수업인 사회학입문 수업을 수강한 성균관대 학부생들에 의해 작성되었다. 이 보고서들에 대한 분석을 통해 현 청년세대가 대학입학 후 어떤 갈등과 긴장을 경험했는지, 대학 진학 후의 사회화 경험이 어느 정도로 이들의 탈인습화를 유도했는지, 그리고 이들의 사회화경험이 과거 대학생 세대의 그것과 어느 정도로 유사하고 또 차이를 보이는지를 보여주하고자 한다.

이론적 배경

중민이론의 ‘탈인습 강화’ 가설은 몇 가지 사회학적 이론적 흐름과도 밀접히 연관되어 있다. 위험사회론은 사회의 위험적 요소가 확산됨과 더불어 개인적, 집단적 성찰 능력 역시 커지는 것으로 이해한다. 탈물질주의론은 탈근대시대로 넘어 오면서 개인의 참여 욕구가 커지고 거시적인 사회문제에서 미시적인 일상의 삶의 질 문제로 사회적 관심의 지평이 넓어진다고 주장한다. 세계사회이론은 세계문화의 정점에 개인주의가 있으며 개인의 해석적, 성찰

적 능력은 세계화의 심화와 더불어 지속적으로 강화될 것으로 예측한다. 이 배경에 대중교육의 확산이 있고 또 대학이 있다. 교육 커리큘럼은 점차 학생들의 자기주도성, 비판능력, 참여를 촉진하는 방향으로 변하고 있고, 학생들의 다양한 기호와 욕구를 반영하는 방식으로 그 형식과 내용이 변하고 있다. 세계시민교육, 인권교육, 생태교육의 강화 역시 이러한 자기중심적 교육(student-centrism)을 촉진하는데 기여했다(Kamens 2012; Meyer, Bromley, and Ramirez 2010).

2010년도에 대학을 다닌 대학생들은 2000년대 제7차 교육과정을 통해 수행된 초중고 커리큘럼의 변화를 처음으로 체험한 세대이다. 1990년대가 국가와 국민 그리고 그에 따른 책임과 윤리를 강조하는 시기였다면, 2000년대는 세계화의 도전과 다문화주의의 등장 그리고 생태권에 대한 감수성이 강조되던 시기였다. 수동적 단순 암기식 학습법에서 벗어나 참여 지향적이고 문제 해결형 학습법이 강조되었다. 이러한 변화를 세계시민교육의 등장으로 해석하는 학자들도 있다(Moon and Koo 2012). 이러한 체득된 새로운 교육상이 2010년대를 전후한 대학의 글로벌 경쟁교육 시스템을 만나면서, 청년들은 스스로를 글로벌 지구촌의 일원으로, 전 지구적인 경쟁사회의 구성원으로, 그리고 다양한 배경을 가진 구성원들과 협력하고, 또 그 속에서 해결책을 찾아내야 하는 존재로 새로 태어날 것을 요구 받는다. ‘탈인습화’의 과제는 전 지구적으로 그 지평이 확산되고, 일상에서의 탈인습의 범위도 그 어느 때보다 넓어진다.

이와 동시에 저성장, 고용없는 성장 국면이 펼쳐지면서 대학생들의 사회화는 역동적이고 도전적으로 전개된다. 한편으로는 극대화된 자기성찰과 자기주도적 사회화의 가능성이 커졌지만, 다른 한편으로는 기존에 대학 졸업생으로 당연시되던 경제적 안정성은 급속히 악화되었다. 물론 여기에는 30%에서 80%까지 올라간 대학진학률이라는 객관적 현실이 자리잡고 있다. 청년실업률이 급격히 늘어나고, 비정규직이 증가하며, 대학 5학년 생들이 늘어나는 ‘비정상적’ 상황이 지속되면서 세속적 담론은 청년세대의 불안함과 생존에 대한 압박에 초점을 맞추기 시작했다. 청년세대의 정치적 무관심과 공감능력 부족 그리고 패기 없음이 점점 부각되었고, 이들을 ‘루저’로 만드는 경제적·사회적 조건에 대한 탐색으로 발전했다. 20대와 30대의 청년세대는 이제 암울한 자화상의 주인공으로 그려진다. 청년세대에 대한 지배적인 담론들을 살펴보자.

30대 중반 전후의 세대는 80%에 달하는 대학입학률이 응변하듯 매우 높은 학력 수준을 갖고 있다. 그러나 비정규직 평균임금 추정치인 ‘88만원’이 시사하듯 경제적으로는 풍요롭지 못한 세대이다. 역사상 가장 스마트한 세대 중 하나이지만 취업-출산-양육으로 이어지는 선배 세대의 전통적인 라이프스타일에는 선 듯 동의하지 않는다. SNS 세대와는 달리 취업에는 성공했지만 경제적으로 풍요로운 삶과는 거리가 먼 탓에, 나이가 차도 결혼과 출산을 꺼린다. 문화적으로는 독립적이고 풍요로워서 판타지 소설, 미드, 맥주와 더불어 ‘혼자 사는 즐거움’을 누리고, 위계성과 획일성에 복종하기 보다는 개인의 기호, 선택, 독창성을 선호한다. 전영수(2013)는 이들 30년대 중반 전후의 세대를 ‘이케아’ 세대라 호명하며, 이 이유는 다음의 다섯 가지이다(전영수 2013).

첫째, 이케아의 가격이 싼 것처럼 이들도 가격이 싸다. 둘째, 이케아가 매력적인 디자인을 자랑하는 것처럼 이들도 외형적으로 우수하고, 자기만의 멋을 추구한다. 셋째, 이케아가 가구들처럼 이들도 ‘가격 대비’ 품질이 좋다. 넷째, 이케아가 불안정하고 미완성인 것처럼 이들 세대로 빈틈이 많은 미완성을 특징으로 한다. 다섯째, 이케아가 먼 미래를 위한 것이 아닌 것처럼, 이들 역시 장기적인 안목보다는 근시안적으로 살아간다. 이들 이케아 세대

는 SNS 세대와 여러 가지 가치와 태도를 공유하지만 가장 대표적인 것이 정치적인 냉소다. 지하철 노인전용좌석에는 이제 아예 얼씬 거리지도 않는 꼴이 두 세대를 연결해주는 공통분모다. 싸움은 필요없다. 오직 냉소와 무관심만 있을 뿐. 기존 세대에 대한 공격과 싸움은 정치적인 형태로 드러나지 않는다. 오히려 조용한 복수가 일어나고 있을 뿐이다. 이들은 지금 이 순간에 잘 사는 것을 추구함으로 복수를 감행한다. 아이를 낳아야 어른이 된다는 고정관념을 거부함으로 기성세대에 반기를 든다(전영수 2013).

30대가 비교적 취업문제로부터 자유로웠던 반면, 20대 SNS 세대의 경우는 단군 이래 청년실업이 가장 심각한 시대에 살고 있는 집단이다. 30대가 값싼 노동력으로 인해 이케아와 닮은 꼴이었던 반면, 20대는 얼마든지 싼 가격에라도 자신의 노동을 팔고자 하는 세대이다. 최고의 총명함을 자랑했던 30대를 넘어, 20대는 스마트폰으로 무장했으며 해외 어학연수와 교환학생 정도는 이력서에 쉽게 쓸 수 있는, 그야말로 글로벌 문화 감각을 지닌 독보적인 집단이다. 그러나 30대 선배세대의 이케아 세대로의 전환을 목도하면서 대학입시에 열과 혼을 바치고 취업을 생존의 이유로 삼는 집단이다. 당연히, 대학생활은 스펙 쌓기에 다름 아니고, 젊음을 자기계발과 등치시키는 집단이다(오찬호 2013). 따라서 시장에서 뒤쳐지는 자는 자기계발을 게을리 한 집단이요, 학력경쟁에서 뒤쳐진, 따라서 응당 댓가를 치러야 하는 존재로 쉽게 규정된다. 이들에게 연대의식은 없고, 당연히 ‘계급의식’도 없다. 타인의 고통에 공감하고 함께 아파할 여유가 없다. 왜냐하면 이들은 ‘잉여’의 삶을 살고 있기 때문이다(엄기호 2010).

김홍중(2015)은 20대-30대 청년세대가 공유하는 마음의 역동성을 세 가지로 정리한다. 첫째, 생존에 대한 불안, 둘째, 생존에 대한 과열된 열망, 셋째, 자기계발의 욕구이다. 이 세 가지의 마음 상태가 어우러지면서 “생존주의”라는 공통된 집합심리가 형성되었다. 이러한 공통된 집합심리는 생존을 향한 마음과 마음가짐을 낳는 행위의 준칙, 사고방식, 감정방식, 욕망의 코드를 모두 총괄하는 총체적인 심리체계이다. 즉, 이성적으로 획득되고 유지된다기 보다는 사회적 규범과 습속, 그리고 이성 저변의 욕망들이 어루어지면서 생산, 재생산 되는 일종의 아비투스이다.

김홍중에 따르면 청년세대는 학업과 직업의 연결 고리가 파괴됨과 동시에 찾아오는 취업문제, 그리고 대학등록금, 주택구입자금, 자녀양육비로 대표되는 경제적인 문제와 맞닥뜨리면서, 생존을 적극적으로 문제화 했으며, 생존주의를 청년세대의 지배적인 정신세계로 적극적으로 구성할 수 있었다. 물론 이러한 생존주의적 마음가짐이 청년세대의 정신세계를 모두 설명하지는 않는다. 실제로는 복수의 마음가짐이 공존하고 경쟁하는 분화의 과정이 동시에 전개된다. 공존주의와 독존주의가 생존주의에 항의하며 경쟁하게 되며, 탈존주의가 등장하면서 생존주의에서의 절망적인 탈출을 시도한다. 이러한 복수의 마음가짐들의 공존과 경쟁의 공간을 열어두었음에도 불구하고, 생존주의는 청년세대의 지배적인 아비투스가 되며, 특히 공존주의가 생존주의를 밀쳐낼 가능성은 매우 희박한 것으로 그려진다.

자료

본 논문은 2012년부터 15년까지 성균관대학교 학생들이 <사회학입문> 수업에 제출한 자기성찰적 보고서 350여개에 대한 질적 분석을 시도한다. 수강한 학생은 2012년 91명, 2013년 96명, 2014년 104명, 그리고 2015년 93명으로, 지난 4년 간 총 384명의 학생들이 수강하였다.

모두 인문사회과학 캠퍼스 학생들로서 1학년이 70% 이상을 차지한다. 학생들은 인문과학, 사회과학, 경제대, 경영대, 예술대 등을 중심으로 비교적 균등하게 분포되어 있는 편이다.

학생들은 보고서에서 크게 두 가지에 대해 초점을 맞추었다. 첫 번째는 콜버그의 <도덕발전론>의 준거로 삼아 대학생활 동안 어떠한 긴장과 갈등을 경험했고, 스스로의 사회화 과정이 어느 정도로 탈인습적 성격을 갖는가에 대해 성찰하는 것이다. 과제에서의 질문은 다음과 같았다.

“대다수의 여러분들은 대학 새내기로서 지난 3개월 여 동안 다소 생소할 수도 있는 대학 생활을 경험하였다. 재학생의 경우 신입생보다 훨씬 오랜 대학 생활을 경험하였다. 신입생이건, 재학생이건 대학 생활 중 아마도 여러 가지 형태의 긴장과 갈등을 경험하였을 것이다. 기존에 당연시 여겼던 사회적 규범에 대해 새로운 관점으로 바라보게 되었을 것이다. 여러분들은 어떠한 긴장과 갈등을 경험하였는가? 어떠한 규범들이 왜, 어떻게 의심과 도전의 대상이 되었는가? 여러분들은 윤리와 정의의 문제에 눈을 뜨게 되었는가? 콜버그의 주장처럼 여러분의 사회화 과정은 ‘인습’의 단계에서 ‘탈인습’의 단계로 이행하고 있는가?”

두 번째로는 본인의 대학생활과 부모세대의 대학생활을 비교하면서 본인의 대학생활 과정의 사회화 경험이 어느 정도로 부모의 그것과 유사하고 또 차이가 나는지에 대해 성찰하는 것이다. 특히 386세대 혹은 80세대의 생생한 사회화 경험을 담고 있는 『386세대, 그 빛과 그늘』(한상진저)을 참조하여 보고서를 작성하도록 유도했다. 특히, 부모세대의 대학경험이 과도하게 정치화되어 있었는지 그렇지 않은지를 성찰하게 함으로써 그들의 대학사회화 과정에 대한 윤리적 판단을 유도했다. 과제에서의 질문은 다음과 같다.

“여러분의 ‘탈인습’ 이행의 과정을 여러분 부모들 (386세대)의 그것과 비교해 보라 (『386세대, 그 빛과 그늘』을 읽고 답할 것). 어느 정도로 유사하고, 어느 정도로 다른가? 왜 이러한 유사성과 차별성이 나타난다고 생각하는가? 여러분들은 부모님들의 대학생활 및 탈인습적 이행 과정을 어떻게 평가하는가? 그들의 윤리적 판단은 옳았던 것일까? 혹시 그들은 ‘과잉정치화’ 되어 있었던 것은 아닌가?”

주요 발견

(1) SNS 세대는 교육현장과 일상생활에서 당면하는 다양한 부조리와 모순에 대한 탈관습적 태도를 점진적으로 형성해 가고 있었다. 기존에 당연시 되었던 사회적 규범에 점진적으로 의문을 제기하면서, 이러한 고정관념이 왜, 어떻게 극복되어야 하는지에 대한 규범적 판단에 적극적이었다.

우선, 학내에서 발견할 수 있는 다양한 불합리한 제도적 관행에 대해 비판적이었다. 학생들의 수업권 침해를 지적하면서 이 원인이 교수사회의 권위성과 학사행정의 편리에서 찾고 있다.

“학교는 학생들이 진정으로 자신에게 맞는 교수와 강의를 찾아 수강할 수 있도록 도와야 한다...교수의 권위와 학사행정의 편리함을 먼저 생각하기 때문에 학생들이 손해를 보고 있는 것이다...학생들이 원하는 수업을 들을 권리를 제한당하는 것은 불합리하며 정의롭지 못하다...” (LHJ)

현재의 교육체계가 공정하지 않으며, 계층에 따른 교육 불평등이 심화되고 있고, 학력 대물림이 지속되고 있다는 지적도 있었다. ‘개천에서 용난다’는 속담은 옛말이 되었고, 교육을 통한 신분 상승은 점점 기대하기 어렵게 되었다.

“국제 인재 전형으로 대학에 입학한 친구들을 보면서 불공평하다는 생각을 했다...이들은 나보다 공부를 열심히 하지 않았다. 그리고 내신 성적과 수능 성적은 실제로 낮다. 그렇다면 이것은 집안의 부유함으로 얻어진 것이 아닐까?...우리나라의 교육 제도와 대학 입학 전형에 대해 처음으로 진지하게 생각하게 되었다...가난한 집안의 학생은 수시 전형에 지원하기 힘들어진다...” (KHY)

교우관계에서 발견되는 다양한 불합리하고 부조리한 관행에 대한 비판적 인식이 두드러졌다. 한국대학이 글로벌화 되고 구성원들 간의 협업이 적극 장려되는 등 외형상 많은 변화가 있지만 자기와 다른 사람에 대한 이해와 관용이 부족하고, 팀플 등 협업 과정에서 자기만의 이익을 챙기며 무임승차하려는 학생들이 있고, 이것은 옳지 않다는 지적이 있었다. 특히, 해외에서 생활하거나 외국학교에 다닌 학생들이 많아지면서 이들과 일반 학생들 간의 가치관 차이와 갈등이 발생하기도 한다. 집단 따돌림이나 차별 같은 관행에 대한 도덕적 비판을 하는 경우도 있었고, 학생들 간에 학번을 통해 위계를 세우려는 관행에 대해서도 문제제기 했다.

“내 자신의 가치관과 기준에 맞지 않다고 해도...그 사람에게 티를 내지 않는 것을 연습해왔다...우리가 (외국인) 고등학교에서 강조했던 가치는 ‘다양성을 끌어안자’였다. 그런데 주위의 친구들은 그러한 훈련이 전혀 안되었는 듯 했다...” (KSY)

“과제에 대한 노력은 최소로 기울이면서 이익은 모두 챙겨가려고 하는 부분이 너무 티가 났다...도덕적 규범에 매우 어긋나는 행동들이었다.” 김민정(15) “프리라이더가 발생하는 팀워크 결과는 팀원 개개인의 기여도를 반영하지 못하는 경우가 많고...윤리적으로 옳은 것인지에 대한 의문이 든다...대학교에서 배운 것이라곤 ‘타인에게 물어가기’ 라고 했을 때, 그것이 공공업무의 퀄리티를 증진하고 공익을 실현하는 데에 과연 도움이 될 것인가...” (JHJ)

“대놓고 못된 일을 한다기 보다는 밥을 같이 먹는데 안 끼워준다거나 은근히 면박을 주는 식이어서...이대로 침묵하는 것은 내 양심에도 정의에도 어긋난다는 결론을 내렸고, 결국 친구들에게 이러지 말자고 너무하는 것 아니냐고 말을 꺼낼 수 있었다.” (LYY)

“학번제를 실시하고 있고, 나이와 상관없이 ‘야’ 라고 서로를 지칭하도록 요구하거나

학번이 낮은 사람에게 무조건 반말을 하는 특정 동아리들이 있다...이와 같은 관습이 과연 옳은지, 선배와 후배가 서로 존댓말을 쓸 수는 없는지 생각해 볼 필요가 있다...” (KHY)

부모와의 관계에서 발생하는 긴장과 갈등에 대해 하소연 하는 학생들도 많았다. 부모와의 관계에서 자기결정권을 어떻게 행사하느냐의 문제는 80년대 대학을 다닌 민주화 세대에서도 주요한 성찰의 대상이었다. 부모가 자식의 진로와 미래에 대해 갖는 기대, 자식에 대해 기대하는 성역할, 정치적 입장의 차이 등으로 인한 갈등은 대학생이 됨과 동시에 생겨나게 마련이며, SNS세대 역시 유사한 갈등을 경험하고 있었다.

“부모님과 떨어져 기숙사에서 용돈을 받으며 생활하는 대학생들의 경험은 나의 자기 결정권과 관련된 인식의 큰 변화를 가져다 주었다. 전과 달리 이 제 대부분의 선택권은 나에게 주어졌으며, 그로 인한 책임도 나에게 주어졌어 있었다...” (NHJ)

“보수적인 아버지의 생각을 들으며 비록 그것이 무모하게 보일지라도 학생의 신분으로 세상에 나아가 목소리를 내는 것은 충분히 의미 있는 일이라고 항변했다...나의 가치관은 아버지와 차이를 보였고...의견의 차이를 만들어 냈다...” (KMH)

(2) 2014년 세월호 사건은 SNS세대의 ‘미시렌즈’를 ‘거시렌즈’로 확대하는 효과를 가져왔다. 정부와 언론의 권위에 대해 의심하기 시작했고, 참여의 가치에 대해 진지하게 고민하게 만든 계기가 형성되었다. 참여하지 못하는 자신에 대해 ‘자학’하는 모습, 참여자에 대해 경외감을 표시하는 내용들이 자주 관찰되었다. 이에 더해 2015년 메르스 사건에서 드러난 정부의 초기대응 실패를 지적하면서 불신감을 토로하는 경우가 2015년 신입생들을 중심으로 빈번하게 관찰되었다.

“세월호 사고 당시 나 또한 무책임한 선장과 선원의 행동, 그리고 책임을 떠넘기기에 급급한 정부의 미숙한 대응에 크게 분노했었다...국가는 위험으로부터 국민들을 보호해 줄 것이라고 굳게 믿던 나에게 세월호사건과 사건이 일어난 후 1년이 지난 그 당시 국가가 취한 조치는 불신으로 다가왔다. 한편...공영방송들은 이에 대해 굳게 입을 다물었다.” (LNY)

“내가 많은 생각을 하게 된 사건은 많은 학생들과 평범한 사람들이 사고로 인해 목숨을 잃은 세월호 참사이다. 정부의 미적지근한 대처에 분노하였고 내가 이들을 위해 할 수 있는 일이 무엇인지에 대해 고민하였다...더 이상 생각뿐인 사람이 되고 싶지 않다. 작은 행동이 사회를 변화 시킨다는 사실을 몸소 느끼게 되었다...내가 세월호 참사 추모 행진에 참여하지 못했던 가장 큰 이유인 용기 부족은 이 분들 앞에서 정말 쟁취하다.” (LEK)

“어머니께서 전화하셔서 그 쪽에는 얼씬도 하지 말라고 당부하셨다...나는 내 대학 생활에 대한 회의감이 일어났고, 내가 과연 대학생인가 하는 생각이 들었다...학교에 대

자보가 불고 인터넷에 의식을 촉구하는 글들이 올라오는 것을 보면서 나는 나름대로의 내적 갈등을 겪게 되었다...” (CHY)

(3) 변화한 경제적·사회적 환경이 자신들을 ‘생존주의 세대’로 내몰았고, 생존에 대한 불안심리가 취업과 성공을 향한 자기계발과 경쟁을 부추겼다는 사실을 그대로 인정하고 있다. 사회에 대해 공감할 여유가 없고, 자신의 계발과 성공에 몰입하게 된 것은 어쩌면 당연한 것이고, 이 자체가 자신들의 정체성이며, 이러한 세대를 이기주의적이라고 호명하는 것은 부당하다는 주장이다. 즉, 자신들의 상황은 80년대의 대학생들이 처했던 그것과 질적으로 다르며, 이러 인해 사회화 경험도 완전히 다를 수밖에 없다는 점을 지속적으로 강조한다. 생존주의적 멘탈리티를 내면화 한 것이 자체가 옳고 그름을 가리지 어려운 문제이며, 사회가 달라졌고, 그 달라진 환경에 20대가 적응한 것 뿐이라는 인식이다.

“행동적 차원에서는 과거보다 현재가 소극적으로 변화했으며, 이는 사회 구조적으로 입시, 학점, 취업의 경쟁이 심화되면서 발생하게 되었다. 예전 한창 우리나라가 산업적으로 성장할 때에는 대학교를 졸업하면 취업이 어느 정도 보장되는 시대였지만, 지금은 대학 졸업만으로는 일자리가 보장되지 않는 시대에 살게 되었다. 그러면서 학생들은 자신들의 삶을 위해 대학교를 입학하자마자 학점 경쟁에 뛰어들며 자신들의 안위만을 생각하게 되었다.... 이는 학생들에게는 사회에 관심을 가질 시간적 여유가 존재하지 않음을 의미한다. 자신들의 진로를 생각해볼 여유도 없는데, 사회를 돌아볼 여유가 있기는 힘들기 때문이다.”(WHJ)

“385세대가 민주화 운동 등 사회참여 활동에 자신의 열정을 쏟아 부었다면, 지금 우리 세대 젊은이들은 높아져 가는 취업의 문턱을 넘으려고 발버둥치고 있고, 상당 부분 사회적 요인에서 기인한 것이지 개인의 이기주의에서 기인했다고 보기는 힘들다.” (KHY)

(4) 그러나 20대의 지배적인 가치관인 ‘생존주의적’ 태도에 대한 반성을 촉구하는 내용들도 다수 발견되었다. 경쟁사회에서의 생존을 최상의 가치로 여기는 태도가 현재 20대 사이에 만연하여 있음을 이들은 스스로 잘 인식하고 있었다. 자아성찰의 여지는 적고, 대입과 취업을 위해 기계적인 삶을 반복하고 있다는 자조 섞인 언급들이 눈에 띈다.

“현재 제 세대는 자신의 안위 외의 문제에 대해서 무관심하고 배우려는 시도조차하지 않는 태도를 반성해야 합니다. 사회의 불평등에 대한 책임감을 함께 느끼고 함께 해결해야 합니다.” (KHJ)

“우리 세대가 과연 자아성찰을 할 틈이 있는지에 대해선 의문이 든다. 학생시절에는 대입을 위해, 대입한 후에는 취직을 위해 갈혀진 틀에서 일상을 반복할 뿐이다...” (LKD)

“엄밀히 말하면 현재 우리가 부여받은 소명은 없다. 현재 우리 대학생들은 시대적으로 국가적으로 이뤄야 할 것은 없고 개개인에게 남은 문제만이 존재할 뿐이다. 그것은 바

로 한국의 치열한 경쟁 사회 속에서의 생존이다. 우리는 각자 앞으로 가져야 할 직업, 경제적 여건 등을 위해서 모든 것을 투자한다...지금은 생계와 경제 그 자체만이 우리의 뇌를 가득 채우는 유일한 문제이자 목표이다...다른 사람을 생각할 겨를 없이 내 문제를 먼저 해결하기도 너무나 급급하다는 것을 의미한다.” (LSH)

(5) SNS 세대는 상당한 정도로 386세대의 대학생활과 자신들의 그것 사이의 공통점을 찾아내고 있었다. 그들의 경험과 자신들의 경험이 놀라울 정도로 유사하다는 반응이 많았다.

“이처럼 386세대가 직면했던 여러 문제들은 지금 내가 고민하고 있는 것들과 별반 다를 바가 없다.” (LJH).

“386세대가 민주주의라는 거대 개념을 우리 사회에 정착시키기 위해 노력 하였다면 현재의 우리는 사회의 각 분야에서 좀 더 나은 삶의 질을 추구하기 위해 노력한다.” (PJY)

“우리 부모님 세대 분들이 대학생활을 하면서 겪게 되었던 사회적 규범에 대한 의문과 재검토 과정을 보면서 나는 서로 다른 역사적 시대적 배경 속에 존재하는 유사성을 보며 매우 놀랐다...고등학교 생활과 입시 경험을 지나 진학하게 된 대학에서 자신이 상상했던 대학생활과 현실과의 괴리감, 또는 사고방식의 변화를 보면서 우리의 부모님들도 우리처럼 많은 방향을 하던 시기가 있었다는 것을 새삼 깨달을 수 있었다” (KSY).

(6) 386세대의 개혁적 에너지와 행동에 상당 정도 공감하고 있었다. 나아가 존경과 경외를 표현하는 경우도 많았다. ‘과잉정치화’ 된 행동이었다기 보다는 대학생들이 마땅히 해야 할 일이었으며, 행동에 나서지 못하는 현재의 대학생들의 처지에 비교해 볼 때 용기있는 행동이었다고 평가했다.

“어떻게 이들을 과연 ‘과잉정치화’ 되었다는 말로 깎아 내릴 수 있겠는가. 시시각각 숨통을 옥죄어오는 독재정권의 억압 속에서 피를 흘리면서도 민주주의라는 희망을 외치고 민중과 함께 길을 걸었던 열사들에 경의를 표한다.” (LNY)

“(386세대는) 책임감과 의무감을 가지고 정치와 사회에 관심을 많이 가지며 적극적으로 상황을 타개하면서 노력을 많이 했다...입시에 성공하기 위해 수능 공부를 하기 바쁜 현대의 모습과 정반대라고 볼 수 있을 것이다...이러한 모습이 바로 주체적이고 융통성 있는 ‘탈인습’의 단계에 도달한 모습이라고 볼 수 있을 것이다.” (KMJ)

“그때의 그 대학생들의 용기와 노력 그리고 희생이 있었기 때문에 많은 자유와 민주주의의 발전이 이뤄질 수 있었다고 생각한다.” (LYY)

(7) 적지 않은 학생들이 자신들이 386세대 보다 더욱 실제적인 대안을 모색할 수단과 능력을 가지고 있다고 진단했다. SNS 세대인 자신들은 정보 획득에 능하고 이러한 정보를 해

독하고 처리할 수 있는 능력이 뛰어나기 때문에 즉, 주체적인 정보 획득과 처리 능력을 갖고 있기 때문에 보다 합리적이고 공정한 판단을 할 수 있다는 것이다. 또한 이러한 기술적 진화 덕분에 어쩌면 더욱더 적극적인 참여를 할 수 있다고 믿고 있다.

“(386세대에 비해) 현 세대 친구들과 선배들은 자신들이 할 수 있는 선에서 최대한 실용적이고 현실적인 방안을 세우며 문제에 접근하고 있었는데 이렇게 발전된 면들을 보면서 나는 감탄하지 않을 수 없었다...부모님 세대에 비해 이 학생들은 의식이 훨씬 발달되었다는 것은 확실히 느낄 수 있었다.” (OSJ)

“현 세대 사람들은 정치적인 면만이 아니라 모든 면에서 자유롭게 사고하고 활동한다. 자기 자신만의 개성을 뚜렷이 나타내고 싶어 하고 스스로 의사를 결정하는 것을 중요하게 생각한다...그 당시에는 스마트폰 같은 첨단기들이 도입되기 전이라 자신의 생각을 실시간으로 SNS에 올리는 행위는 하지 않았다. 따라서 쫓대 있게 판단을 하지 않고 주변 사람들에 맞추는 경향이 있었다...요즘 사람들은 실시간으로 정보들이나 자신의 생각을 SNS에 올리고 정보를 받아보기 때문에 이전 세대보다는 더 빠르고 정확한 정보를 바탕으로 올바른 판단을 할 수 있다...분위기에 맞춰가기 보다는 먼저 문제점을 찾고 해결하려는 노력이 더 보인다.” (LCL)

핵심적 주장 및 합의

통상적으로 지금의 대학생과 청년세대는 경제적인 풍요로움과 민주주의의 품속에서 자라난 세대이지만 계층관계가 공고화와 저성장 덕에 사회적 공감 능력이 현저히 떨어지는 세대로 그려진다. 스펙쌓기와 취업준비에 청춘을 바치고 따라서 생존에 영혼을 파는 존재들로 여겨진다. 어찌 보면 386세대가 대학시절에 발전시켰던 도덕적, 규범적 잠재성과는 거리가 먼 세대처럼 보인다. 그러나 지금의 청년세대는 암기식 교육에서 일정 정도 탈피하여 참여적 교육의 혜택을 받은 제1세대이다. 정보통신기술혁명으로 인한 문화적 혜택을 가장 많이 받은 세대이기도 하며, 이 결과 특히 2010년대 이후 출생한 현재의 대학생들은 SNS 세대라는 호명도 부여 받았다. 놀라운 정보 해독과 처리 능력으로 말미암아 자기표현에 적극적이고 다양한 형태의 참여로 자기들의 목소리를 내고 있다. 거친 행동과 의견표현 보다는 보다 세련된, 문화적 감각을 갖춘 입장 표명과 참여를 선호한다. 악성댓글을 통해 원한과 분통을 풀기도 하지만, 여기에 적절한 정의감도 배합하여 포장할 줄 아는 세대이다. 이러한 이유에서 청년세대는 새로운 규범의 창출과 확산에 매우 유리한 고지에 서있는 세대이다.

학생들의 자전적 보고서에 대한 분석은 중민이론 그리고 기타 유력한 사회학이론들(가령, 세계사회이론)이 가정한 적극적이고, 참여 지향적이고, 성찰적인 세대의 면면을 잘 드러내주고 있었다. 기존의 지배적인 평가와는 사뭇 다르다. 따라서 좁게는 SNS세대, 넓게는 청년세대를 수동적, 냉소적, 체념적, 그리고 이기적인 집단으로 규정짓는 지배적인 청년 담론은 아직 엄정한 관찰과 경험적 분석을 요청하는 가설적 지위에 있다고 보는 것이 옳다. 경험적 자료를 통해 보여 지는 SNS세대는 생활세계 전반에 자리 잡은 미시적인 부조리와 불합리한 관행에 대해 비판적인 시선을 발전시켜가고 있었고, 거시적인 사회이슈에 대해서도 적지 않

은 공감 능력과 의지를 보여주고 있었다. 기존의 지배적인 시각이 규정했던 것처럼 ‘탈정치적’ 집단으로 단순히 등치될 수 없는 이유가 여기에 있다.

이러한 발견은 향후 세대 연구에 적지 않은 함의를 던져줄 것으로 기대한다. 세대 연구를 엄정하고 체계적으로 진행할 수 있는 이론적, 방법적 다양화가 절실히 요구된다. 또한 중민 이론이 시공간을 초월하여 적용될 수 있는 하나의 단초를 제공해 주고 있다. 본 연구는 시간을 초월한 중민이론 적용의 가능성을 보여주지만, 향후의 연구는 다른 사회와 문화에 본 이론을 적용함으로써 중민이론의 확장 가능성을 탐색할 수 있을 것이다.

<참고문헌>

- 구마시도 도루. 2014. 『로스트 제너레이션 심리학』 퍼블리싱 컴퍼니 클(지비원웁김)
- 김홍중. 2015. “서바이벌, 생존주의, 그리고 청년 세대: 마음의 사회학의 관점에서” 『한국사회학』 제49집 제1호.
- 엄기호. 2010. 『이것은 왜 청춘이 아니란 말인가』 푸른숲
- 오찬호. 2013. 『우리는 차별에 찬성합니다-괴물이 된 이십대의 자화상. 개마고원』
- 우석훈·박권일. 2007. 『88만원 세대: 절망의 시대에 쓰는 희망의 경제학』 레디앙
- 전영수. 2013. 『이케아 세대 그들의 역습이 시작됐다』 중앙books
- 한윤형. 2013. 『청춘을 위한 나라는 없다』 어크로스
- 한상진. 2003. 386세대, 그 빛과 그늘, 문학사상사.
- _____. 2007. “탈인습세대의 형성과 분화 “ 사회와 이론 통권 11집
- 투명가방꾼. 2015. 『우리는 대학을 거부한다』 오월의 봄
- Inglehart, Ronald. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton University Press.
- Kamens, David H. 2012. “The World Polity and Political Culture.” *Research in the Sociology of Education* 18: 1-33.
- King, Patricia M. and Matthew J. Mayhew. 2002. “Moral Judgement Development in Higher Education: Insights from the Defining Issues Test.” *Journal of Moral Education* 31(3): 247-270.
- Meyer, John W., Patricia Bromley and Francisco O. Ramirez. 2010. “Human Rights in Social Science Textbooks Cross-National Analyses, 1970-2008.” *Sociology of Education* 83(2): 111-134.
- Moon, Rennie J., and Jeong-Woo Koo. 2011. "Global citizenship and human rights: A longitudinal analysis of social studies and ethics textbooks in the Republic of Korea." *Comparative Education Review* 55.4 (2011): 574-599.

박영도

서울대 사회학과에서 한상진 교수의 지도로 칸트, 헤겔, 마르크스, 하버마스를 중심으로 성찰적 비판문법에 대해 연구하여 박사학위를 받은 후, 프랑크푸르트 사회연구소, 한국학중앙연구원, 연세대 국학연구원 등에서 사회이론과 사회사상 분야를 공부해왔다. 뭔가 독자적인 언어로 말할 수는 없을까를 궁리하다가, '내재와 초월'의 관계를 중심으로 하는 내부의 사유와 '표기와 무기'의 관계를 중심으로 하는 바깥의 사유를 동일성 없이 매개하는 '경계의 사유'라는 것이 어떻게 가능할까 하는 생각을 갖고 동서양과 고금의 사상을 이리저리 기웃거리고 있는 중인데, 별 성과는 없이 마음만 바쁘다. 그리고 자유의 역설이라는 주제로 사회정치적 현실 및 사상을 비판적으로 검토하는 작업도 하고 있다. 최근에는 이런 관심들을 배후에 깔고서 송대 신유학의 사상을 중심으로 동아시아 사유전통과 그 현대적 의미를 재해석하는 작업을 하고 있다. 주요 저작으로는 [비판의 변증법](2011), [유교적 공공성과 타자](공저, 2014), [유학이 오늘의 문제에 답을 줄 수 있는가](공저 2014) 등이, 논문으로는 "표기와 무기"(2006), "민주주의의 역설과 경계의 사유"(2009), "민주적 근본주의와 그 불만"(2012) "주권의 역설과 유교적 공공성의 문법"(2014) 등이 있다.

중민이론과 천하위공[天下爲公]

박영도 (연세대)

들어가는 말

80년대 중반 중민이론이 발표된 이후 현실적 지형과 지적 지형도 많이 달라졌고 중민이론도 이 변화에 대응하여 진화해왔다. 특히 1990년대 중반은 이 진화에서 하나의 분수령을 이루는 시기로 보인다. 이 무렵 냉전의 해체와 함께 본격적으로 가동된 신자유주의적 세계화의 물결이 쇄도하였고, 현실 사회주의 몰락으로 이미 텅 빈 비판적 사유의 규범적 기대지평 자체가 이른바 ‘포스트모던 담론’에 의해 아예 지워질 지경에 이르렀다. 소통의 기술적 하부구조를 완전히 바꾸어놓은 디지털화가 시작되었고, 87체제와 함께 출범한 민주화 과정이 더디고 위태로운 걸음이나마 한걸음씩 내딛고 있는 중에 각종 대형사고가 빈발하면서 위험과 안전에 대한 사회적 관심이 폭발적으로 늘어났다.

이런 변화들에 대응한 중민이론의 진화에 대해 두 측면에서 접근할 수 있을 것이다. 첫째는 80년대 민주화 운동의 주축으로 간주된 중민의 구성과 성격이 어떻게 달라지고 있는가 하는 문제에서 출발하여 접근하는 것이다. 그러나 중민이론이 단순히 변혁주체로서의 중민에 대한 연구로 끝나는 것은 아니다. 중민 개념을 구조화하고 또 중민 개념에 의해 구조화되는 비판적 사회이론, 즉 성찰적 비판문법이라는 틀에 의해 구조화된 사회이론적 전망도 있다.¹⁾ 따라서 오늘날 ‘제2근대’라고 불릴 정도로 달라진, 그리고 달라져야 할 시대상황 속에서 비판적 사회이론으로서 중민이론의 구성에서 어떤 변화와 과제가 생겼는가 하는 측면에서 중민이론의 진화를 살펴볼 수 있을 것이다.

이 두 번째 측면에서 볼 때 중민이론의 진화에서 두드러지는 특징 중의 하나는 위험사회의 문제의식과 더불어 성찰적 근대화의 기획이 제시되는 동시에 유교 자본주의적 잠재력과는 구별되는 동아시아 전통의 “다른 잠재력” ((Han, 1998a: 116)에 대한 탐색이 진행되었다는 데에 있지 않나 싶다. (한상진, 1998a, 1998b, 2000a, 2000b, 2003; Han, 2014, Han & Shim, 2010; Park/Han, 2014) 그러니까 이른바 글로벌 위험사회의 시대에 동아시아적 경험과 사유전통에 뿌리내리는 비판적 사회이론과 실천적 변혁전망의 모색이 성찰적 근대화의 기획이라는 형태로 진행되었다고 볼 수 있다. 이 글에선 이 점에 주목하여 중민이론의 진화를 살펴볼 것이다. 이때 유교 전통의 “다른 잠재력”과 관련하여 이 글에서 다룰 주제가 천하위공 이념이다. 그러니까 중민이론의 성찰적 근대화 기획을 유교적인 정치적 상상력의 중심을 형성해온 천하위공 이념의 재구성과 관련하여 살펴보려는 것이다.

양자의 관계에 대한 이 글에서의 관심은 쌍방향적이다. 즉 중민이론의 관점에서 천하위공의 “다른” 잠재력이 오늘의 맥락에서 어떤 형태로 재구성될 수 있는지를 살펴보는 동시에 천하위공의 이념이 글로벌 위험사회에 대한 비판이론으로서 중민이론이 추구하는 성찰적 근

1) 이 측면에서 중민이론을 분석한 글로 박영도, 2011b 참조

대화 기획에 대해 어떤 통찰을 제공하는지를 살펴볼 것이다. 따라서 양자 사이에 일종의 해석학적 순환의 관계가 있는 셈이다.

먼저, 성찰적 근대화의 기획에서 나타나는 두 유형의 성찰성 간의 긴장을 중심으로, 중민이론의 성찰적 근대화론의 특징을 논의하고 또 왜 중민이론의 기획에 유교의 ‘다른’ 잠재력의 재구성이 요구되는지를 살펴본다.

둘째, 천하위공의 문법을 신유가적 공공성의 문법을 통해 재구성할 것이다.

셋째, 신유가적 천하위공의 근대적 변형의 경로를 유교적 계몽의 변증법이란 형태로 제시하고, 중민이론과 이 경로의 연관을 제시할 것이다. 이를 통해 중민이론의 성찰적 근대화 기획을 유교적 계몽의 변증법의 담론적 경로가 제2근대의 맥락에서 전개되는 한 형태로 이해할 수 있다는 것을 보여주고자 한다.

마지막으로, 중민이론의 성찰적 근대화 기획이 유교적 계몽의 변증법의 한 형태라고 할 때, 그것이 코스모폴리탄 공공성이 풀어야 할 두 유형의 성찰성의 매개라는 문제에 대해 어떤 효과를 가져오는지를 확인할 것이다.

제1장 성찰적 근대화, 이중의 성찰성, 유교의 “다른” 잠재력

1.1 중민이론의 진화과정에서 성찰적 근대화의 기획과 유교 잠재력의 재구성이라는 문제의식이 왜 동시에 진행된 것일까? 일차적인 대답은 위험사회의 문제 때문일 것이다. 돌진적 근대화의 결과로서 폭발적으로 늘어난 위험에 대처하기 위해 성찰적 근대화의 기획이 제시되었고 이 기획을 위해 유교의 “다른” 잠재력의 재구성이 요구되었던 것이다.(한상진, 1998a, 1998b) 하지만 이 연관을 조직하는 중민이론의 특유한 방식을 파악하기 위해선 중민이론의 틀을 형성하고 있는 성찰적 비판문법의 특성을 살펴볼 필요가 있다. 중민이론은 처음부터 일관되게 이 문법을 견지하고 있었고, 세계화, 포스트모던 담론, 위험의 문제, 유교의 잠재력 같은 다양한 쟁점과 담론들은 이 문법을 통해 흡수되어 중민이론의 성찰적 근대화라는 기획으로 종합되었다.(박영도, 2011b)

이 문법 일반은 3 차원으로 이루어져 있다. 첫째는 비판의 합리적 토대와 변혁의 규범적 기대지평을 밝히는 차원이다(규범적, 초월적 차원). 둘째는 이 규범적 토대로서의 이성의 사회적/역사적 장소를 확인하고 이성적인 규범적 기대지평을 운반하는 변혁 주체를 확인하는 차원이다.(매개적 행위 차원). 셋째는 시대의 역설이나 모순의 포착을 통해 사회의 자기 파괴적 동학을 해명하는 내재적 비판의 차원이다(구조적, 내재적 차원).²⁾

이 세 차원 각각을 어떻게 파악하고 이들의 연관을 어떻게 조직하는가에 따라 이 문법은 일종의 가족 유사성 속에서 상이한 형태로 변주될 수 있다. 예컨대 중민이론의 중요한 대화 파트너인 하버마스와 벡(U. Beck)에서도 이 비판문법이 나타난다. 그러나 하버마스의 경우 비판의 새로운 이성적 토대와 규범적 기대지평을 제공하는 문제에 대한 깊은 관심 때문에 그의 비판문법 전체는 합리성 이론의 관점에서, 그리고 새로운 합리성의 장소인 소통 범주

2) 성찰적 근대화의 기획과 관련해서도 이 3차원은 “규범적 차원”, “행위적 차원”, “구조적 차원”이라는 이름으로 구별된다. (Han/Shim 2010, 466)

를 중심으로 조직되었다.(박영도, 2011a, 405-410) 그 결과 사회의 자기파괴적 경향에 대한 해명도 합리화의 역설이라는 형태를 띠게 된다. 이에 비해 울리히 벡은 위험이라는 새로운 중심 범주를 도입하여 근대의 원리가 급진화되면서 자신의 (1차근대적) 제도를 파괴한다는 재귀적 근대화의 명제를 제시하면서 내재적 비판 차원에서 성찰적 비판문법의 면모를 일신시켰다.(Beck, 2006; 벡, 2010, 323-360) 하지만 위험이란 범주로부터 비판과 변혁의 방향을 인도할 어떤 이성적 규범적 기대지평이 도출되진 않기 때문에 비판문법의 규범적, 초월적 차원이 모호한 상태로 남게 된다.

중민이론은 민중의 합리적 핵심이 누구인가라는 문제의식에서 출발했던만큼 비판의 규범적 기대지평과 변혁의 합리적 토대에 주목하지만, 하버마스와는 달리 새로운 이성의 규범적 기대지평 자체보다는 그 규범적 기대지평을 운반하는 경험적으로 확인가능한 주체가 누구인가에 관심을 두고, 이 문제의식을 중심으로 전체 비판문법을 조직한다(박영도, 2011b, 48-54)). 좀 단순화해서 말하면, 성찰적 비판문법을 조직할 때, 하버마스가 초월적/규범적 차원에서 출발하고 울리히 벡이 내재적/구조적 차원에서 출발했다면, 중민이론은 변혁 주체가 자리잡은 매개적/행위적 차원에서 출발한다. 이 차원은 변혁의 규범적 기대지평이라는 요소와 사회의 구조적 자기파괴 경향 및 이것이 산출하는 변혁에의 동인이라는 요소가 역사철학이나 논리적 방식이 아니라 경험적으로 확인가능한 방식으로 접합되고 매개되는 지점이였다.³⁾ 이 때문에 중민이론은 새로운 규범적 기대지평과 새로운 객관적인 구조적 경향이 어떻게 매개되는가 하는 문제에 대해 경험적으로나 이론적으로나 상대적으로 강한 민감성을 갖게 된다.

1-2: 이러한 차이는 중민이론이 (글로벌) 위험사회의 비판이론으로 제시하는 성찰적 근대화 기획의 고유한 특징으로 반영된다. 두 가지 특성이 관심을 끄는데, 첫째는 성찰적 근대화에서 성찰성의 의미와 관련된 것이고, 둘째는 동아시아의 고유한 경험 및 전통의 잠재력과 관련된 것이다.

첫째, 성찰적 근대화라는 용어엔 두 가지 의미가 포함되어 있다. 우선 그것은 근대가 자신이 산출한 파괴적 경향과 대면하게 되는 재귀적 과정을 가리킨다. 울리히 벡의 ‘재귀적’ 근대화가 대표적인 경우이다. 둘째, 성찰적 근대화는 근대가 산출한 자기파괴적 경향을 주목하면서 다른 근대로의 이행을 추구하는 실천적-규범적 기획으로 이해할 수 있다. 전자가 성찰적 비판문법의 내재적 차원에 초점을 맞추는 이해방식이라면 후자는 초월적 차원에 주목하는 이해방식이라고 할 수 있고, 전자가 울리히 벡의 이해방식에 가깝다면 후자는 하버마스의 이해방식에 가깝다고 할 수 있다.

이에 비해 변혁론의 관점에서 출발하는 중민이론은 성찰적 근대화의 두 의미층을 모두 보존하고자 한다. 그리하여 중민이론에게 성찰적 근대화로서 “2차근대는 단순한 역사적 변형만 아니라 정체성과 문화를 통해 정당화되어야 할 규범적 기획을 의미하기도 한

³⁾ 이런 점에서, 중민은 한국의 고유한 민주화 운동 속에서 산출된 역사적으로 특수한 범주인 동시에 성찰적 비판문법 일반에 상응하는 변혁 주체의 범주, 즉 합리적인 규범적 기대지평과 사회의 부정적 자기파괴 경향에서 비롯된 변혁의 동인이 접합되는 변혁 주체의 범주라는 좀더 일반적 의미도 갖는다고 하겠다.

다.” (Han/Shim 2010, 466) 중요한 사실은, 이 결과로서 중민이론의 성찰적 근대화 기획이 이중의 의미의 성찰성을 유지해야 하는 상당히 긴장된 과제를 안게 된다는 점이다. 즉 자신이 초래한 파괴적 결과를 대면해야 하는 부정적 재귀성이라는 의미의 성찰성과 왜곡된 방식으로 실현된 합리성의 잠재력을 복원하여 실현하려는, 규범적 기대지평의 인도를 받는 실천적 의미의 성찰성이라는 상이한 성격과 방향의 성찰성을 양립시켜야 하는 상당히 어려운 과제에 직면하게 된다.

성찰적 비판문법의 고전적 모델을 보여주었던 헤겔, 마르크스, 하버마스의 경우에는 사실이 이중의 성찰성이 심각한 문제로 대두하지 않았다. 이들의 경우, 각기 의식, 노동, 소통이라는 범주를 통해 포착한 사회의 부정적 경향은 동시에 의식, 노동, 소통에 내재된 이성의 왜곡된 실현으로 해석되었기 때문이다. 그러나 위험사회와 위험의 범주는, 특히 생태적 위험은 이런 방식의 일종의 선형적 매개를 허용하지 않고, 오히려 기존의 성찰적 비판문법에서 안정적으로 결합되었던 두 성찰성을 분리시키는 경향을 보여준다. 요컨대 위험사회에 대한 비판의 초월적 차원과 내재적 차원을 가르는 균열의 폭이 매개가 힘들어질만큼 커진 것이다.

성찰적 근대화 기획에서 중요한 과제의 하나인 코스모폴리탄 공공성의 경우를 보자. 글로벌 위험에 적절히 대처하기 위해선 코스모폴리탄 공공성은 ‘민주적 결함’ 과 생태적 결함을 피할 수 있어야 한다. 여기서 ‘민주적 결함’ 은 글로벌 공공성과 협치의 차원에서 드러나는 기술관료적 효율성과 민주적 정당성 간의 갭을 가리킨다. (Habermas, 2014) 민주적 정당성은 동일시 원칙에 의존한다. 즉 집합적 결정과 규칙의 수신자는 동시에 그 저자일 수 있어야 한다. 그러나 거의 대부분의 글로벌 제도와 조직에선 이 원칙이 부정되고 있다. 이런 상태가 개선되지 않는다면, 하버마스가 지적하듯이, “늘어난 규제의 필요성을 채워줄 국제조직들, 그러니까 우리가 친숙하게 알고 있는 부류의 국제조직들의 숫자가 아무리 늘어난다고 해도 오히려 이 정당성의 결핍을 악화시키는 결과만 가져올 것이다. 초국가적 제도와 관련해서도 민주적 정당화의 원천이 공급되지 않는 한, ‘협치’ 라는 순진한 이름 아래 기술적 체제들이 계속하여 늘어날 것이다.” (Habermas, 2014,8)

다른 한편, 생태적 결함이라고 할 수 있는 또 하나의 결함이 있는데, 이것은 단순히 앞으로 도래할 다양한 형태의 생태적 제약들에 대한 관심의 부족만 뜻하지 않는다. 근본적으로 이 결함은 (글로벌 공동체를 포함한) 정치 공동체와 생태적 지평 간의 관계를 공동체 내부의 관계로 환원/포섭할 수 있다는 사고경향에서 비롯된다. 그러니까 (코스모폴리탄) 공동체 내부에서 제도와 그 규범적 원리 간의 관계만 주목하고 이 공동체 자체와 그 생태적 지평 사이의 연관을 주목하지 않을 때 생태적 결함이 발생하는 것이다. 이렇게 본다면 하버마스가 “국제법의 입헌화” 을 통해 기획하는 코스모폴리탄 공공성도 만약 ‘민주적 결핍’ 의 해소에만 치중한다면, 생태적 결함을 안게 되는 것이다. 그러니까 민주적 결함이 해소되고 생태적 결함이 모두 해소되는 것은 아니라는 것이다.

따라서 글로벌 위험에 대처하는 코스모폴리탄 공공성이 민주적 결핍과 생태적 결핍을 피하기 위해선 이중의 의미에서 성찰적일 필요가 있다. (Park/Han 2014, 189-191) 먼저 글로벌 위험을 처리하는 공공성이 개별 (세계)시민의 자율성과 국민국가의 형태로 조직되는 집합적

삶의 자율성을 해치지 말아야 할 것이다. 그럴 경우 민주적 정당성의 동일시 원칙이 침해되고 민주적 결함이 발생하기 때문이다. 이 결함과 관련하여 작동하는 성찰성을 민주적 성찰성이라고 부를 수 있을 것이다. 또한 이 성찰성은 정치 공동체 내부에서 제도와 규범적 원리의 연관 속에서 작동한다는 점에서 내적 성찰성이라는 성격을 갖는다. 다른 한편 글로벌 공공성은 공동체의 (민주적 결정을 포함한) 공적 결정이 의도치 않게 공동체의 생태적 지평에 미치는 결과와 그것이 공동체에 미치는 피드백에 항상 주의를 기울여야 할 것이다. 이것을 생태적 재귀성이라고 부를 수 있을 것이다. 그리고 그것은 공동체와 그 생태적 지평 사이의 외적 관계를 모니터링한다는 점에서 외적 성찰성이라는 성격을 갖는다.

그러니까 코스모폴리탄 공공성이 이중의 의미에서 성찰적이어야 한다는 것은 이렇게 서로 성격도 다르고 작동방향도 다른 환원불가능한 두 유형의 성찰성을 동시에 갖추어야 한다는 것을 뜻한다. 위험의 문제, 특히 생태적 위험의 문제와 관련하여 하버마스와 울리히 벡에게 이 두 성찰성의 균열에 대한 문제의식이 없는 것은 아니지만 상대적으로 모호한 상태로 처리되는 듯하다. 이에 비해 중민이론의 성찰적 근대화 기획에선 이 이중의 성찰성 문제가 명료하게 제기된다. 이어서 논의할 “급진화 명제”와 “결함명제”의 구별도 이 문제의식의 표현이라고 할 수 있을 것이다. 이것은 중민이론의 특징점이기도 하다. 하지만 이 이중의 성찰성이 어떻게 가능한가?

1-3: 이중의 성찰성 문제 외에 중민이론의 성찰적 근대화 기획이 갖는 또 다른 중요한 특징은 동아시아 고유의 경험과 전통적 사유 잠재력에 주목한다는 점이다. 위험이 산출되는 객관적 과정과 위험사회를 넘어서려는 실천적 기획에 있어서 동아시아가 고유한 경로와 특징을 보여주며, 나아가 이런 동아시아 고유의 특징을 고려할 때 성찰적 근대화 기획은 서구보다는 오히려 동아시아에서 더 적실한 것일 수 있다는 것이다.(Han/Shim, 2010, 466)

여기서 동아시아의 고유한 특징은 위험을 산출하는 기제와 위험사회에 대처하는 규범적 기획의 차원 모두에서 확인할 수 있다. 먼저, 위험의 산출과 관련하여 동아시아는 서구와 다른 양상을 보여주는데, 이를 보여주기 위해 한상진/심영희는 근대성의 “급진화 명제”와 “결함명제”를 구별한다.(Han/Shim, 2010: 469-473) 여기서 급진화 명제는 근대의 원리가 급진화되어 근대적 제도를 파괴한다는 울리히 벡의 재귀적 근대화의 명제를 가리킨다. 이 과정에 포함되는 대표적 유형의 위험이 생태적 위험을 필두로 하는 글로벌 위험들이다. 이에 비해 “결함명제”에 따르면 위험은 근대의 원리의 결함 있는 제도화로 인해 산출되기도 한다. 동아시아는 “두 가지 위험의 유형 뿐 아니라 위험생산의 상이한 양태들까지 공존하는 특징”(Han/Shim, 2010: 471)을 보이며, 이런 점에서 성찰적 근대화의 기획이 동아시아에서 더 적실성을 갖는다는 것이다.

성찰적 근대화의 규범적 기대지평이라는 차원에서도 동아시아적 특성이 나타나는데, 이 점은 일차 근대에서 동아시아가 겪은 고유한 체험과 관련된다. 한상진에 의하면, 일차 근대에서 동아시아는 서구의 충격 속에서 서구적 근대를 따라잡는 과제에 급급했기 때문에 전통의 잠재력에 대한 균형 있는 태도를 취하기 어려웠다.(Han, 2014: 4-5) 즉 전통에서 근대로의 이행에 요구되는 합리적이고 비판적인 재구성의 경로는 뒷전으로 사라지고, 전통의 잠재력은 돌진적 근대화 전략을 위해 선택적으로 수용되고 파편화되었다. 그러나 돌진적 근대화

전략의 부작용이 분출하는 위험사회의 시대에, 동아시아는 돌진적 근대화 전략에 대한 반성과 함께 그 동안 일방적으로 망각되고 왜곡된 동아시아 전통을 비판적이고 합리적인 재구성의 태도 속에서 트라우마 없이 균형 있게 접근할 수 있는 기회를 갖게 된다.(Han, 2014: 5) 이와 관련한 중민이론의 기본입장은 이미 일찍부터 다음 진술로 제시되었다.

“유교가 발전시킨 다양하고 풍부한 규범적 자원 가운데 그 일부가 돌진적 근대화 과정에서 선택적으로 활용되었음을 의식하는 것이 중요하다. 성찰적 태도란 문화전통이 이런 방식으로 기능화, 파편화될 수 있음을 깨닫고, 그 동안 주변화되었지만 그럼에도 근원적으로 풍부한 문화전통의 다른 잠재력을 겨냥하는 자세로 미래를 바라보는 입장을 뜻한다.” (Han, 1998a: 116) (강조는 인용자)

유교 전통의 “다른” 잠재력을 복원하려는 관심은 일차적으로는 80년대 민주화 운동의 중심으로 파악된 중민을 움직인 규범적 힘의 원천이 무엇인가에 대한 관심에서 비롯된 것이었지만, 글로벌 위험사회가 대두하면서 그 관심은 글로벌 위험에 대처할 수 있는 코스모폴리탄 공공성의 성격에 대한 동아시아적 통찰이라는 문제의식으로까지 확장된다. 이 맥락에서 “천하위공”의 이념이 중민이론의 틀 속으로 들어오게 된다. 그리하여 한상진은 울리히 벡과의 협력 속에서 기후변동과 코스모폴리탄주의 프로젝트를 추진하는 맥락에서 천하위공의 코스모폴리탄주의를 “천하공생”의 세계관으로 파악하고(한상진, 2013), 천하공생의 세계를 고유의 규범적 원리에 따라 제도적으로 조직하는 유교적 코스모폴리탄 기획으로서의 천하위공 이념에 주목하면서 글로벌 위험시대의 코스모폴리탄 공공성을 천하위공의 21세기적 변형으로 파악하고(Park/Han, 2014), 동아시아적 관점에서 코스모폴리탄 주체를 탐색하게 된다.(Han, 2014)

1-4: 이제 중민이론의 성찰적 근대화 기획과 유교의 “다른” 잠재력 간의 연관에 관해 좀 더 구체적으로 질문해보자. 앞서 우린 글로벌 공공성에 요구되는 이중의 성찰성이 어떻게 가능한가라는 질문을 던졌다. 그럼 이 문제의 해결과 관련하여 유교적 사유 전통은, 천하위공의 이념은 과연 어떤 통찰을 제공할 수 있는가? 하지만 여기엔 반대방향의 질문도 뒤따른다. 글로벌 공공성의 이중의 성찰성이라는 문제의식에서 출발할 때 천하위공의 이념은 어떤 방식으로, 어떤 형태로 재구성될 수 있는가? 이것이 이 글에서 대답해보려는, 서로 해석학적 순환관계에 있는 두 가지 질문이다.

이 질문들은 다른 측면에서도 중요한 의미를 갖는다. 천하위공 같은 중국의 전통적 정치 이념에서 어떤 통찰을 기대할 때, 중국중심적 천하질서가 재현될 위험을 어떻게 피할 수 있는가라는 질문이 제기되지 않을 수 없다. 이중의 성찰성 문제는 이 질문에 대한 대답도 시사한다. 왜냐하면 천하위공의 이념이 ‘민주적 결함’과 생태적 결함에 모두 대처하는 성찰적 공공성을 형성하는 과제에 어떤 통찰을 주는가 하는 관점에서 출발할 때, 우린 천하위공의 ‘다른’ 잠재력을 확인할 수 있기 때문이다. 즉 그것은 예컨대 자오팅양(2010)의 천하체계론이 함축하는 것과 같은 후견주의적 색채가 짙은 중국중심적 질서를 지지하는 보수적인 유교적 코스모폴리탄주의의 위험을 벗어날 수 있게 해준다.⁴⁾ 따라서 이중의 성찰성의 시각에서 천하위공에 접근할 때, 서구의 코스모폴리탄주의와도 구별될 뿐 아니라 보수적인

4) 자오팅양의 천하체계론에 대한 비판으로는 Callahan (2008), Chang (2011)을 참조.

유교적 코스모폴리탄주의와도 구별되는 이중의 의미에서 “또 다른” 코스모폴리탄주의로서 비판적인 유교적 코스모폴리탄주의의 가능성을 생각할 수 있다(Park, Han, 2014) 그리고 이때 우리는 동아시아적 사유전통의 잠재력을 재구성하면서도 ‘동아시아 특색’에 대한 강박을 피할 수 있다는 잇점도 덤으로 얻을 수 있다.

제2장 천하위공의 문법과 유교적 계몽정치

2-1: 천하위공의 이념에 담긴 유교적 코스모폴리탄주의의 성격을 파악하기 위해선 먼저 천하라는 관념의 의미를 살펴볼 필요가 있다.(자오팅양, 2010; Callahan, 2008; Chang, 2011) 천하 개념에서 3가지 의미층위를 구별해볼 수 있는데, 이들은 곧 천하위공의 3가지 차원을 구성하기도 한다.

첫째, 천하는 사람 뿐 아니라 모든 존재자들을 망라하여 하늘 아래 있는 모든 것을 가리킨다. 한상진이 지적하듯이, 이런 의미의 천하는 단순히 인간들의 세계만 가리키는 것이 아니라 세상에 존재하는 모든 존재자들 간의 “생태적 상호의존의 세계”(Han, 2014: 9)를 가리킨다. 이 천하공생의 세계가 유교적 코스모폴리탄주의의 생태적 하부구조를 형성하는 요소이다. 그리고 천하공생의 세계로서 천하관이 제공하는 “비인간적 존재자들과 어떻게 함께 어울려 소통하면서 살아갈 것인가에 대한 풍부한 상상력과 감수성”(Han, 2014:9)은 곧 천하위공의 생태적 감수성이기도 하다.

둘째, 천하는 천명을 부여받은 자에 의해 통치되는 정치적 세계와 그 제도, 그리고 그 운영방식을 포함한다. 즉 천하는 생태적 상호의존의 세계를 공적으로 조직하는 정치체도로 이해되기도 한다. 이 정치체도의 복합적 구조가 천하위공의 제도적 차원을 형성한다.

셋째, 주대에 천하 관념이 정치무대에 등장했을 때 그것은 생태적 상호의존의 세계와 정치제도만 가리킨 것이 아니라 정치적 정당성이라는 의미도 함축하고 있었다.(Chang, 2011, 3-31) 즉 현실적 제도로서 천하가 어떻게 구조화되고 운영되어야 하는지에 대한 규범적 기대지평을 포함하고 있었는데, 그것을 가리키는 용어가 천명이다. 천명은 “생태적 상호의존의 세계”를 공적으로 조직하는 정치체도로서의 천하 개념 속에 그 정치적 정당성의 원천으로서 포함되어 있는 하늘의 공공성을 가리킨다. 그리하여 하나의 생태적 공간이자 정치체도로서의 천하는 하늘로부터 천명을 부여받은 정당한 통치자에 의해 통치되는 공적인 세계이자 공적인 제도라는 의미를 내포하게 된다. 그리하여 하늘의 공공성이 천하라는 세계질서의 안과 바깥에 천명이라는 이름으로 동시에 존재하면서 천하질서를 정당화하는 동시에 비판하는 기준으로 작용한다.(Park/Han, 2014, 188) 여기서 우린 ‘천하는 공적인 것이다’(‘天下爲公’)는 정치이념의 정당성 차원에 도달하게 된다.

그러니까 천하위공의 이념은 첫째, 생태적 상호의존의 세계로서 천하공생이라는 차원, 즉 천하위공의 생태적 지평이라는 차원, 둘째, 이 천하공생의 세계를 조직화하는 사회정치적 제도로서의 천하위공의 차원, 셋째, 이 정치적 제도를 정당화하는 동시에 비판하는 규범적 기준으로서의 천명 및 하늘의 공공성이라는 3가지 구성요소들로 긴밀하게 엮여 있는 유교적

코스모폴리탄 공공성의 문법을 총칭한다고 하겠다.

이것은 천하위공의 이념에 대한 거친 개괄이지만, 이미 여기서도 유교적 코스모폴리탄주의의 두 가지 중요한 특징을 확인할 수 있다. 첫째, 정치제도와 정치적 정당성의 원천으로서의 하늘의 공공성 사이에서 천명의 형태로 존재하는 내재적 초월의 관계이다. 이렇게 천명이 정치제도의 안팎에 동시에 존재한다는 점에서 유교적 코스모폴리탄주의는 세상 바깥의 별도의 영역에 있는 유토피아라기보다는 현실 정치를 구성하는 현실적 유토피아 내지 실용적 유토피아의 성격을 갖는다. 오늘날 코스모폴리탄주의는 더 이상 정치적 상상력의 수준이 아니라 하나의 현실로 나타나고 있다. 따라서 천하위공의 내재적 초월의 구조는 이제 현실의 수준으로 내려온 유토피아로서의 우리 시대의 코스모폴리탄주의의 구조를 파악하는데 중요한 사상적 자원을 제공한다고 하겠다.

둘째, 천하위공에는 내재와 초월의 관계 뿐 아니라 문명과 자연의 연관이라는 또 다른 중요한 축이 있다. 그리고 정치제도와 정당성 간의 내재적 초월의 관계는 기본적으로 문명과 자연 간의 생태적 연관에 의존하고 있다. 여기서 의존한다는 말은 정치제도가 공생의 원리를 헤치지 않는 가운데 생태적 상호의존의 세계를 구조화하고 조직해야 한다는 점에서 근본적으로 자연과의 연관이 정치제도로서의 천하의 생태적 지평을 형성한다는 것을 뜻할 뿐 아니라, 정치제도를 정당화하는 천명 자체가 자연의 명령에서 비롯된다는 것을 뜻하기도 한다. 이것이 특히 서구의 코스모폴리탄주의와 구별되는 본질적인 특징이다. 서구 기독교 문명이 기본적으로 인간을 신의 도구로 여기는 인간/신의 틀 위에서 형성되었다면, 동아시아는 인간을 자연역량의 그릇으로 여기는 인간/자연의 틀 속에서 형성되었다고 할 수 있다. 서구의 코스모폴리탄주의도 당연히 자연과 우주의 차원을 포함하지만, 자연과 우주 자체가 신의 섭리를 따른다는 점에서 그것은 여전히 자연의 바깥에서 자연에 대해 도구적으로 관계한다. 그러나 “천하위공의 코스모폴리탄 질서는 마치 물고기가 바다 속에 있는 것처럼 우주론적 질서와 강하게 연계되어 있다. ... 서구 기독교 문명이 자신과 자연질서를 신의 의지의 표현으로 간주하는데 반해, 유교 문명은 자신의 자연이해와 천하위공을 위대한 자연의 자기이해와 의지가 드러나는 양태로 간주한다. 서구 전통에서 문명과 자연은 신에 의해 문명의 편에서 종합되는데 반해, 유교 전통에서 문명과 자연은 하늘에 의해 자연 편에서 종합된다.(Park/Han, 2014, 188).

서구와 유교의 코스모폴리탄주의가 모두 정치질서와 그것을 정당화하는 초월적인 도덕질서 간의 연관과 자연과 문명의 연관을 두 축으로 삼고 있지만, 두 축이 종합되는 방식은 판이하게 달라서 기독교 전통의 코스모폴리탄주의가 자연에 대해 대답하는 구도를 갖는데 반해 유교적 코스모폴리탄주의는 근본적으로 깊은 생태론적 열망을 내포하고 있다고 할 수 있다. 천하위공의 전망이 생태적 위협을 극복할 수 있는 코스모폴리탄 공공성을 설립하는 실천적 기획과 관련하여 중요한 통찰을 제공할 수 있을 것이라는 기대의 근거를 여기서 확인할 수 있다.

2-2: 하지만 그렇다고 이 간단한 개괄로부터 천하위공의 현실적 함의를 곧장 끌어낼 수 있는 것은 아니다. 그 함축의 현실화를 위해선 몇 단계의 재구성이 필요하다. 우선 신유교적 공공성의 문법을 확인하고, 이것이 어떻게 비판적으로 재구성될 수 있는지를 보아야할

것이다. 그 이유는 먼저, 천하위공의 이념에 함축되어 되어 있는 공공성의 다양한 차원들이 송대 신유가의 시대에 와서야 비로소 분화되는 동시에 서로 연결되어 하나의 문법이라고 부를만한 복합체를 형성하게 되기 때문이다. 이때 형성된 복합적 구조를 우리는 “유교적 공공성의 문법”이라고 부를 수 있다.(박영도, 2014:145-149) 우린 이 문법을 천하위공의 신유가적 버전으로, 즉 신유가적 코스모폴리탄 공공성의 문법으로 이해할 수 있다고 본다.(Park /Han, 2014: 192) 성찰적 근대화 기획과 관련하여 비판적으로 재구성될 것이 바로 이것이기 때문에 이 문법에 대한 검토가 먼저 필요하다.

송대에 형성된 천하위공의 문법은 신유가가 추진한 유교적 계몽정치와 분리해선 이해하기 어렵다.(박, 2014). 여기서 말하는 유교적 계몽정치란 송대 신유가에 와서 천명이 자연의 이법인 동시에 도덕적 원리인 천리로 재구성되고(박영도, 2014: 149-155), 이 천리를 민본주의 원리에 따라 사회정치적으로 실현하는 정치적 기획을 말한다. 이 계몽의 기획을 통해 천하위공에 함축된 공적 차원들이 분화되면서 유교적 공공성의 문법이 형성된다. 이에 대해선 다른 지면에서 다루었기 때문에 여기서 우리의 논의맥락에서 필요한 한에서 간략하게 논의할 것이다.

먼저 보편적 생명의 원리로 이해되는 천리 자체가 하나의 공공성 개념을, 우주론적 공공성 개념을 포함하고 있었다. 이것이 천하위공의 정당성 차원을 구성하는 천리의 공공성이자다.(박영도, 2014: 149-155) 이것은 일차적으로는 관료적 공공성을 규범적으로 규제하고 그 중심에 자리잡고 있는 주권자의 자의를 비판하는 역할을 담당한다. 그러나 유교적 계몽정치는 천리의 공공성을 민본주의 원리에 따라 사회적으로 관철하는 좀 더 적극적인 과제도 갖는다. 이때 천리가 민생(民生)의 영역에서 관철되면서 사회경제적 삶의 공간에서 형성되는 공공성을 우리는 민본적 공공성이라고 부를 것이다. 흔히 천하위공을 말할 때 거론되는 대동사상의 사회경제적 내용이 바로 민본적 공공성의 이념형을 형성한다.

천리의 공공성과 민본주의를 결합하는 정치기획은 민생 영역만 아니라 민의(民意)의 영역에서도 펼쳐진다. 그런데 여기서 유교적 계몽정치는 일종의 딜레마에 직면한다. 왜냐하면 한편 계몽의 기획을 통해 실현되어야 할 천리는 은미하여 파악하기 힘들고, 다른 한편 하늘은 민의 눈으로 보고 민의 목소리로 말하기에 천리를 경험적으로 확인할 수 있는 장소는 민의이지만 바로 이 민의가 천리를 반영하기엔 마치 깨어진 거울처럼 위태롭고 불안하기 때문이다. 이 딜레마를 해결하기 위해 유교적 계몽정치가 창안한 것이 민의의 합리적 핵심으로서의 공론과 이에 기초한 공론정치이다.(박영도, 2014: 160-162) 이 공론정치의 맥락에서 공적 숙의를 중심으로 형성되는 공공성을 숙의적 공공성이라고 부를 것이다. 이로써 천리의 공공성, 민본적 공공성, 숙의적 공공성, 그리고 계몽의 기획을 통해 규제되는 동시에 그 기획을 집행하는 정치제도의 관료적 공공성이라는 4차원의 공공성이 유교적 계몽정치의 기획에 의거하여 분화되는 동시에 유기적으로 결합된다. 요컨대, “천리의 공공성이 국가의 관료적 공공성에 내재하는 자의성을 규제하면서 이와 동시에 민본적 공공성과 숙의적 공공성의 기제를 통해 자신을 실현하는”(Park/Han, 2014: 194-195) 것이 유교적 계몽정치의 기획인데, 이 기획을 통해 분화되는 동시에 결합된 공공성들 간의 연관을 우린 신유가적 천하위공의 문법 혹은 신유가적 코스모폴리탄 공공성의 문법이라고 부를 수 있다. 이것은 도표로 표현하면 다음과 같다.

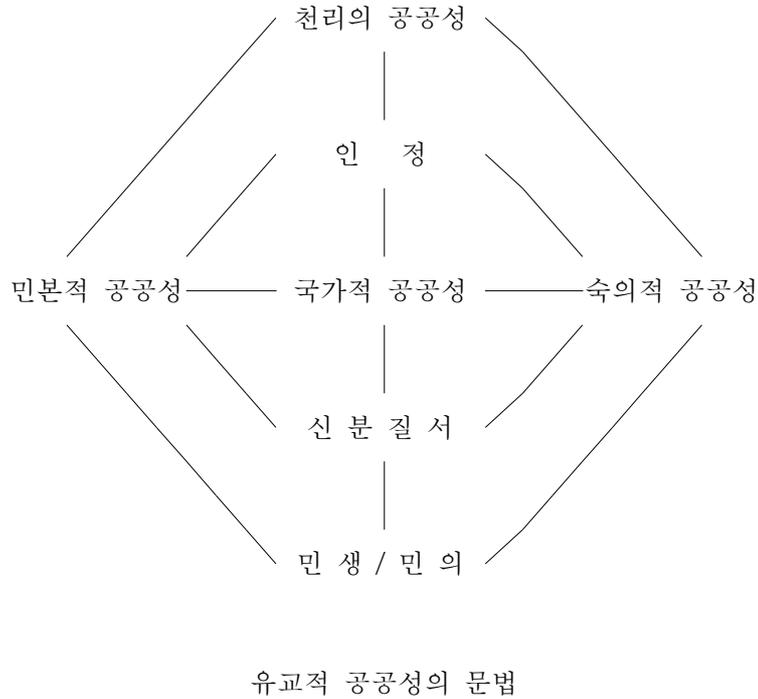


그림 1) 신유가적 공공성의 문법 혹은 신유가적 천하위공의 문법

제3장 유교적 계몽의 변증법과 중민이론의 담론적 경로

그럼 21세기에 요구되는 이중의 의미에서 성찰적인 공공성이란 과제를 해결하는데 필요한 통찰을 이 신유가적 천하위공의 문법으로부터 얻어낼 수 있는가? 직접 얻어낼 수는 없을 것이다. 신유가적 공공성의 문법이 자연 속에 잠겨 있는 상태이기 때문이다. 그리고 21세기에 요구되는 코스모폴리탄 공공성의 문법은 자연에 의해 조건지어진 상태이어야지 자연 속에 잠겨 있는 상태이어선 안 되기 때문이다. 그 이유는 공공성의 문법이 자연 속에 잠겨 있을 때 자유의 보장이 어려워지기 때문이다. 우리 시대를 드리우고 있는 재앙적인 생태적 위험은 우리의 자유가 자연에 조건지어져 있다는 것을 일깨워준다. 그러나 그 자유는 자연 속에 잠겨 있는 자유는 다르다. 자연 속에 잠겨 있는 자유는 마치 물 속의 물고기의 자유로운 움직임과 같다. 물론 물고기의 생동하는 움직임 속에도 자유의 중요한 의미가 있지만 궁극적으로는 필연의 인식으로서의 자유라는 상태를 벗어나지 못한다. 그 물고기는 물 밖의 신선한 공기를 호흡하는 자유를 (지속적으로) 느끼진 못한다. 자연에 의해 조건지어진 자유는 자유가 결코 자연과 분리되어 있지 않다는 것을 말해주지만 그렇다고 그 자유가 자연 속에 잠겨 있다는 뜻은 아니다. 그 자유는 자연의 안도 바깥도 아닌 경계에, 즉 자연이라는 바다의 수면에서 누릴 수 있는 것이다. 그런 점에서, 이러한 자유를 보장할 수 있는 공공성의 문법은 바다 속의 물고기나 잠수함과 같은 형상일 수는 없고, 하늘을 나는 비행기의 형상일

수도 없고, 오히려 바다 위에 떠 있는 배와 같은 형상이라고 할 수 있다. 이 배 위에서 우리는 신선한 공기를 호흡하는 자유를 누리면서도 동시에 파도의 움직임에 전하는 배의 떨림 속에서 우리의 자유가 자연에 의해 조건지워져 있다는 점도 망각하지 않을 수 있다. 아마도 이것이 자유와 자연을 어느 한 쪽으로 환원하지 않으면서 매개하는 모습일 것이고, 공공성의 문법이 요구하는 내적인 민주적 성찰성과 외적인 생태적 성찰성을 환원 없이 매개하는 양식이라고 할 수 있을 것이다.

이에 비해 신유가적 공공성의 문법은 여전히 바다 속에 잠겨 있는 상태였다. 그렇다고 그것이 우리 시대에 아무런 함축도 갖지 못한다는 것은 아니다. 오히려 그 문법의 잠재력을 비판적으로 재구성할 경우 21세기의 코스모폴리탄 공공성의 구조에 대해, 중민이론의 성찰적 근대화에서 제기된 이중의 성찰성 문제에 관해 중요한 통찰을 제공할 수 있다고 본다. 이 재구성에서 관건이 되는 것이 천리 개념의 재구성이다. 신유가적 천하위공의 문법이 출현하기 위해 천명에서 천리로의 이행이 필요했듯이, 이 문법의 근대적 변형을 위해선 천리의 비판적 재구성이 필요한 것이다. 이때 이 재구성은 신유가적 천하위공의 문법에 내재된 잠재적 재구성의 경로를 명시화하는 것이라고 볼 수 있는데, 이 재구성을 우린 유교적 계몽의 변증법으로 이해할 수 있다.(박영도, 2013a: 75-81; Park/Han, 2014: 195-196) 왜냐하면 천리를 사회적으로 실현하는 계몽의 과제를 수행하면서 천리가 사회적 실천과 조우하여 천리 자체가 변화의 압력을 받게 되고, 그 결과로서 천리가 재구성되어 다시 그것을 사회적으로 실현하려는 기획이 출범하기 때문이다.(박영도, 2013a, 76; Park/Han, 2014: 195)

이 유교적 계몽의 변증법은 3가지 경로를 갖는다. 이 경로는 한편으로 공공성의 측면에서 본다면 민본적 공공성, 숙의적 공공성, 그리고 천리의 공공성의 생태적 차원에 상응한다. 다른 한편 각 공공성을 구성하는 인간 실천의 범주라는 측면에서 본다면 그 경로는 노동, 언어, 생명활동이라는 범주에 상응한다고 할 수 있다. 이 경로를 유물론적 경로, 담론적 경로, 생태적 경로라고 부를 수 있는데(Park/Han, 2014: 196-199), 여기서 이 경로가 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’라는 문제와 관련하여 어떻게 평가될 수 있는지를 보겠다.

먼저, 민본적 공공성의 영역을 중심으로 사회적 노동이라는 실천범주를 통해 전개되는 유물론적 경로를 보자. 이 경로는 중국 전통사회 속에서도 이미 전개된 것으로서, 우주론적 생생(生生)의 원리인 천리를 사회적 노동이란 실천으로부터 재구성하여 **사회적 공생**의 원리로 재구성하는 경로로서,(박영도, 2013a, 156-160) 중국의 사회주의적 근대로의 이행경로와 이어져 있는 것이기도 하다. 그럼 이 경로에서 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’는 어떻게 되는가? 우린 이 경로에서 초점을 맞추는 민본적 공공성이 실제적 자유의 필수적 조건임을 인정한다. 그러나 현실 사회주의의 실패가 보여주듯이, 이 경로는 자유의 제도화가 자유를 구조적으로 박탈하는 자유의 역설에 직면했다(박영도 2013a, 79-80). 다른 한편, 자유와 자연의 관계에 있어서도 이 경로는 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’ 보다는 자연과 대립하는 자유의 모습을 보여주고 있다. 어떤 점에서 이 경로를 통해 신유가적 공공성의 문법은 바다로부터 나왔지만 바다 위에 머물기보다는 육지로 올라간 셈이다. 그러나 육지는 바다의 움직임에 따른 떨림을 전달해주지도 못한다. 이런 자기이해 속에선 생태 위험 속에서 인간 문명과 자연 간의 구조적 연동관계가 깨어지면서 인간문명 자체가 절멸까지 염려해야할 심각한 위협에 처했다는 인식은 흐려지기 쉽다. 그리하여 여전히 생태적 위험은 찻잔 속의 폭

풍과 같은 것으로서 통제범위 안에 있다고 간주되곤 한다. 요컨대 이 경로를 따라 재구성된 공공성의 문법에선 생태위험에 대한 성찰성과 감수성이 떨어진다는 말이다.

생명활동의 범주에 기초하는 생태적 경로는 반대의 모습을 보여준다. 천리 개념이나 천하 위공 이념의 생태적 성격 때문에 이 경로는 생태위기가 광범위하게 인식된 오늘날 가장 주목받는 경로라고 할 수 있다.⁵⁾ 이 경로를 따르는 재구성은 기존의 유물론적 경로와 담론적 경로를 통해 형성된 공공성의 문법이 근본적으로 생태적 문맹에 빠져 있다는 비판에서 출발한다. 그리하여 여기선 도시의 형상이든 배의 형상이든 공공성의 문법을 떠나 다시 생태계의 바다로 뛰어드는 경향이 나타난다. 다시 말해서, ‘자연에 의해 조건지어진 자유’가 가리키는 자연과 자유 간의 긴장된 매개관계는 자유의 도시나 자유의 배를 버리고 자연의 바다 속으로 뛰어드는 녹색 낭만주의의 형태 속에서 깨어지고 만다.

그럼 담론적 경로, 즉 유교적 공론정치가 펼쳐지는 숙의적 공공성의 영역에서 공적 숙의 과정을 매체로 삼아 전개되는 경로는 어떠한가? 유물론적 경로와는 달리 이 경로는 비록 전근대 사회 내부에선 명시적으로 지각되진 않았지만, 이 경로의 문법적 가능성과 잠재력은 충분했다고 볼 수 있다. 특히 조선시대의 공론정치가 그것을 잘 보여준다. 이 경로에서 유교적 계몽의 변증법이 전개된다는 것은, 천리가 언어적 소통과 공적 숙의의 과정에 내재하는 이성적 원리로 재구성되고, 이 원리를 사회적으로 실현하는 기획이 출범할 수 있다는 것을 뜻한다. 어떤 의미에선 우리가 이루어낸 민주화의 성과는 이 문법적 가능성이 뒤늦게 현실화된 역사적 사례의 하나로 해석될 수도 있을 것이다.

그럼 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’의 문제라는 관점에서 이 경로를 어떻게 판단할 수 있는가? 우린 이 경로를 통해 재구성된 공공성의 문법이 앞서 언급한, 파도가 이는 바다 위에 떠있는 배의 이미지에 가장 근접한다고 본다. 하버마스가 제시한 원인과 근거의 구별이 여기서 도움이 될 듯하다.(Habermas, 2008: 151-180) 천리는 자기산출적 생명과정으로서의 일음일양(一陰一陽)의 “까닭”이다. 이때 ‘까닭’은 ‘까닭’은 기능적 원인이나 인과적 원인으로 간주될 수 있다. 그러나 앞서 보았듯이 이 경우엔 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’의 구조를 적절히 해명하기 어렵다. 그러나 ‘까닭’을 원인이 아니라 근거로 이해할 수 있다. 하버마스에 의하면, 이때 근거는 인과적 원인이 아니라 책임 있는 행위자가 자신의 행위에 대해 해명할 때 제시하는 ‘근거’로서, 행위자의 자기이해를 구성하는 근거이다.(Habermas, 2008: 184-191) 이 ‘근거’는 우리의 행위를 자연적 인과법칙과 낭만주의적 열정으로부터 동시에 분리시키며 고유한 상호주관적 자유의 공간을 형성하고 또 그 공간 속에서 형성된다. 이런 맥락에서 하버마스는 “근거들과 그 교환이 바로 자유의지가 형성되는 논리적 공간을 구성한다”(Habermas, 2008: 191)고 본다.

이것은 공적 숙의라는 언어적 실천 내부로부터 천리를 재구성하는 담론적 경로에서 천리는 더 이상 “원인”이 아니라 상호주관적 대화의 “근거”라는 시각에서 재구성될 수 있다는 것을 말해준다. 그리고 이런 식으로 재구성된 공공성의 문법이 제공하는 자유는 더 이상 생태적 바다 속에 있는 것이 아니라 말과 근거들이 교환되는 상호주관적 공간에 자리잡게

5) 유학과 생태문제에 대한 논의로는 터커, 메리 에벨린/ 베쓰롱, 존, 2010; 김세정 2008, 2011 참조. 이에 대한 비판으로는 박영도 2013b 참조.

된다. 그리고 이 상호주관적 공간은 바다 속에 잠겨 있지도 않고, 하늘을 떠다니는 것도 아니고 흔들리지 않는 대지에 뿌리내리고 있는 것도 아니다. 오히려 그것은 바다에 떠 있는 배 안에서의 상호주관적 공간과 같다고 볼 수 있다. 그리고 이 배 위에서 호흡하는 신선한 공기의 자유가 바로 말과 소통의 자유인 것이다. 하지만 이 상호주관적 자유의 공간이 결코 ‘자연에 의한 조건’ 으로부터 자유롭지는 않다. 왜냐하면 이 공간은 자신이 생태적 바다 위에 떠있다는 것을 배의 흔들림을 통해 항상 자각하기 때문이다.

그럼 유교적 계몽의 변증법의 경로와 관련하여 중민이론의 성찰적 근대화 기획을 어떻게 이해할 수 있는가? 중민이론의 성찰적 근대화 기획이 담론적 경로와 궤를 같이한다는 것은 쉽게 알 수 있다. 우선 중민이론이 상정하는 규범적 기대지평은 하버마스의 담론적 합리성을 중요한 참조점으로 상정하고 있다는 점에서, 또한 그 성찰적 근대화 기획이 “2차근대적 변형의 담론적 문화적 차원에 초점을 맞추는” “구성주의적 접근” 을 강조한다는 점에서도 (Han/Shim, 2010: 468) 그것을 확인할 수 있다. 그리고 무엇보다 중민이론이 80년대 민주화 운동에 대한 해석으로서 출발했는데, 이 민주화 운동을 유교적 계몽의 변증법의 담론적 경로의 뒤늦은 실현으로 이해할 수도 있다는 점에서도 그렇다.

천하위공의 문법에 내재된 잠재력의 비판적 재구성으로서 유교적 계몽의 변증법은 일차 근대에서도 진행되었지만, 동아시아에서 일차 근대 일반이 그랬듯이, 그것은 내생적이고 의식적인 방식으로 추진되었다기보다는 서구의 충격 속에서 수동적이고 무의식적 형태로 진행되었다고 할 수 있다. (Han 2014: 5) 그것은 유교적 계몽의 변증법이라는 이름으로 진행된 것이 아니라 오히려 유교적 전통에 대한 어떤 의미에선 병리적인 거부라는 모습 속에서 이루어졌다. 중국의 사회주의적 근대로의 이행도 그러했고, 우리의 민주화 운동도 그러했다. 한상진에 의하면, 이는 동아시아의 1차근대가 서구를 따라 잡는데 급급하여 자신의 전통의 잠재력을 적극적으로 활용할 여지가 대단히 좁았기 때문이다. (Han 2014:5; Han/Shim 2010: 그러나 이제 이제 자신의 전통의 잠재력에 대한 합리적이고 비판적인 재구성의 자세가 적극적으로 요구된다고 본다. 성찰적 근대화의 전망에선 “동아시아가 자신의 전통을 되돌아보는 것은 자연스러운 일” 이라는 것이다. (Han, 2014: 5) 이런 의미에서 중민이론이 추구하는 성찰적 근대화의 기획은 제2근대로의 이행이라는 맥락에서 능동적이고 의식적으로 전개되는 유교적 계몽의 변증법의 한 형태라고 이해할 수 있을 것이다. 즉 그 기획은 단순히 유교의 ‘다른’ 잠재력을 보충적 자원으로 요구하는 것이 아니라, 어떤 점에선 그 기획 자체가 제1근대의 지하층을 지나 제2근대의 지표면으로 올라온 유교적 계몽의 변증법의 한 형태라고 볼 수도 있을 것이다.

제4장 21세기 천하위공으로서 코스모폴리탄 생태 민주적 공공성과 이중의 성찰성

4-1. 중민이론의 성찰적 근대화 기획을 유교적 계몽의 변증법의 담론적 경로의 한 형태라고 본다면, 그 경로는 이중의 성찰성 문제에 대해 어떤 효과를 갖는가? 앞서 우린 이 경로가 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’ 의 문제를 어떻게 풀어갔는지를 보았다. 이것은 이미 이중의 성찰성 문제에 대한 대답을 시사한다. 그러나 위의 질문에 제대로 대답하려면 우선 유교적 계몽의 변증법의 3가지 경로 중의 하나만이 아니라 모든 경로가 이루어졌을 때 어떤

공공성의 문법이 등장하는지를 살펴보아야 한다. 역사적으로 이미 3가지 경로가 전개된 상황에서, 각 경로의 효과라는 것은 실은 이 전체 문법을 조직하는 방식에서 확인해야 하는 것이다. 3가지 경로가 모두 전개되었을 때 등장하는 천하위공의 문법을 시장, 국가, 시민사회라는 근대사회의 분화구조와 결합해보면 그림 2와 같은 공공성의 문법이 등장한다.

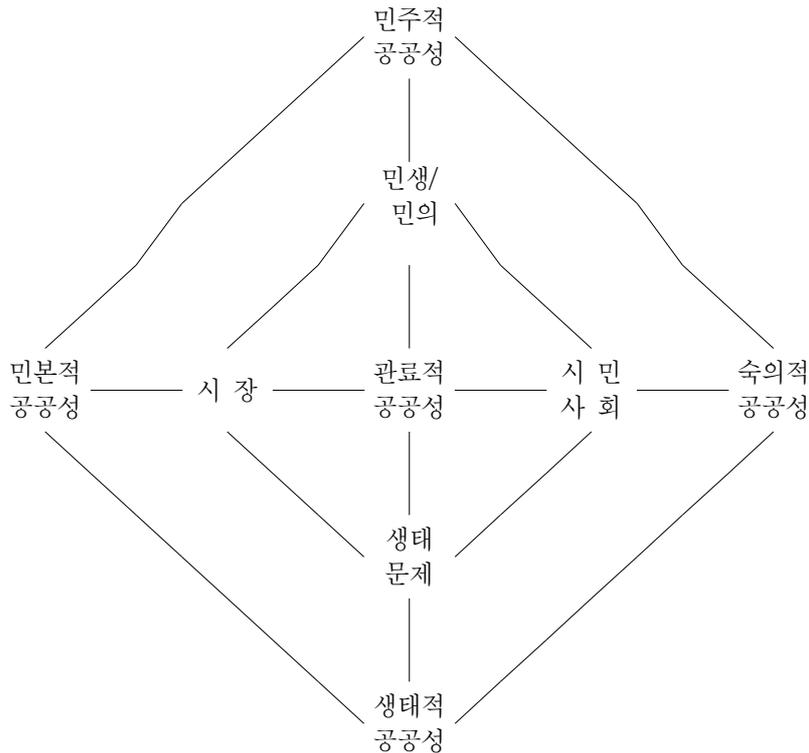


그림2) 21세기 천하위공으로서 생태 민주적 공공성의 문법

이것을 우린 21세기 천하위공으로서 생태 민주적 공공성의 문법이라고 부를 수 있을 것이다. 그럼 이 문법에선 이중의 성찰성 문제가 어떻게 해결되고 있는가? 민주적 성찰성과 생태적 재귀성이 어떤 식으로 매개되는가? 먼저, 민주적 성찰성 문제를 숙의적 민본성 개념을 통해 살펴보고, 이어서 이 숙의적 민본성에 의해 구조화된 민주적 공공성의 배가 생태적 바다라는 지평과 맺는 관계, 즉 생태적 재귀성이 어떻게 드러나는지를 보겠다.

4-2: 그림2의 문법은 민본적 공공성과 숙의적 공공성이 민주적 공공성의 두 구성요소임을 표현하고 있다. 사실 숙의적 공공성이 없는 민본적 공공성이나 민본적 공공성이 없는 숙의적 공공성은 모두 민주주의 위기를 말한다. 문제는 양자의 연관이다. “민주적 결함”을 피하기 위해선 양자의 연관이 어떤 모습을 가져야 할 것인가? 신자유주의적 세계화가 초래한 심각한 사회적 불평등에 대처하기 위해선 민본적 공공성의 확립이 절실하다. 그리고 민본적 공공성이 무너질 경우 숙의적 공공성도 위태로워진다. 그러나 현실 사회주의 실패의 교훈

을, 즉 평등한 자유를 보장하려는 기획에 의해 과잉팽창된 국가적 공공성이 오히려 자유를 파괴하게 된 역설을 망각해선 안 될 것이다. 이 때문에 민본적 공공성의 확립을 위해 시장을 규제하는 국가의 관료적 공공성 자체가 숙의적 공공성에 의해 민주적으로 제어될 필요가 있는 것이다. 사실 이것은 시장의 명령이 국가를 좌지우지하고 국가가 시민사회를 통제하는 신자유주의적 권력순환에 대항하는 유효한 길이기도 하다. 이것은 공공성이 민주적 성찰성을 갖기 위해선, 민본적 공공성과 숙의적 공공성이 숙의적-민본적 공공성이라는 형태로 결합될 필요가 있음을 말한다. 이것이 바로 민본적 공공성의 신자유주의적 파괴에 대해 21세기 천하위공의 문범이 제안하는 대답이라고 할 수 있을 것이다. 그리고 이것은 중민이론이 구상하는 “유교의 민본주의 사상을 현대의 민주주의 사상과 접목” 하는(한상진, 1998a, 116) 한 형태라고 할 수 있을 것이다.

이제 이 숙의적 민본성이 생태위험과 관련하여 어떤 식으로 관철될 수 있는지를 환경정의의 문제를 중심으로 살펴보자. 이를 통해 우리는 생태 민주적 공공성이란 말의 의미도 확인할 수 있을 것이다. 환경정의는 일차적으로는 환경위험과 건강위험으로부터 보호받을 권리를 보장하는 데에 있다. 그러나 환경권에서 형식적 평등과 실질적 불평등의 괴리를 고려한다면, 중요한 것은 환경권의 실질적 사용가치를 확보하는 데 있다고 할 것이다. 하지만 실질적 차원에서도, 환경편익과 부담, 위험을 공정하게 배분하는 분배정의의 차원에 머무는 것으로는 부족하다. 특히 삶의 생태적 기반 자체를 위협하는 위험의 경우엔 분배정의를 넘어서 환경위험의 생산 자체를 차단하고 축소시키는 적극적 노력이 필요하기 때문이다.(최병두, 2009: 243-289) 이 두 측면을 합하여 환경정의의 실질적 차원이라고 부를 수 있을 것이고, 이것이 생태위험과 관련하여 민본적 공공성이 실현되는 방식이라고 하겠다.

하지만 여기에 머물 경우, 민본적 공공성이 권위주의적, 엘리트주의적 방식으로 관철될 위험이 있다. 즉 실질적 환경정의의 실현이 환경문제에 대한 국가관리체제를 강화시킬 위험을 안고 있는 것이다.(토다 키요시, 1996; 드라이체크, 2005, 119-155) 이것을 제어하지 못할 경우, 현실 사회주의에서 나타났던 자유의 역설이 환경권 보장과 관련해서도 재현될 가능성이 있다. 시민들이 권리보장의 대상으로만 존재할 뿐 권리의 주체로서 등장하지 않을 수 있기 때문이다. 숙의적 공공성과 접맥될 때 비로소 생태적 시민권의 주체로서의 시민의 위상이 드러난다. 그리고 이때 비로소 인민의 자기지배로서의 민주주의의 의미가 분명해진다.⁶⁾

이 점은 무엇보다 환경위험의 비대칭성과 관련하여 뚜렷이 나타난다. 주지하다시피 위험(risk)은 특정 상황에서 행위주체(제도)가 내린 결정에서 비롯된 위해이다. 문제는 위험을 유발하는 결정주체와 위험의 수신자/피해자 사이에 비대칭성이 생긴다는 점이다. 즉 위험의 수신자들이 자신이 관여하지 않은 결정에서 초래된 위험에 반복하여 노출되는 것이다. 이것은 시민이 결정과 규칙의 수신자일 뿐 아니라 저자이어야 한다는 민주적 동일성의 원리에 대한 침해이다. 바로 이 비대칭성을 해소하기 위해 시민참여가 요구된다. 따라서 위험의 해결만이 아니라 위험의 구성과정에서부터 시민이 참여할 때 환경위험의 민주적 해결이 가능해지는 것이다.⁷⁾ 바로 이 때문에 생태적 공공성의 차원에서도 단순한 민본성이 아니라 **숙**

6) 인민의 자기지배와 숙의적 공공성의 연관에 대해선 박영도, 2013, 71-75.

7) 위험 해석의 정치적 성격에 대해선, 울리히 벡, 2010, 53-89.

의적 민본성이 요구된다. 그리고 이런 요구가 충족된 생태적 공공성을 우린 생태 **민주적** 공공성이라고 부를 수 있을 것이다.

4-3: 생태위기와 위협은 자본주의의 무한한 팽창구조와 이를 뒷받침하는 발전국가의 논리에서 비롯되는 자연착취와 분리하여 논의할 수 없다. 그러므로 생태위험도 결국 숙의적 민본성을 증핵으로 하는 민주화 과정을 통해 해결될 수 있을 것이다. 그러나 생태 민주적 공공성을 확립하는 것으로 생태위험에 대한 대응이 끝나는 것은 아니다. 생태적 과제가 민주주의의 과제로 환원되진 않기 때문이다. 생태 민주적 공공성의 틀 안에서 생태적 위협이 해결된다 하더라도 여전히 문제는 남는다. 이는 근본적으로 민주주의가 자신의 생태적 토대까지 모두 규제하진 못하기 때문이다. 생태적 위협의 지평은 결코 생태 민주적 공공성 안으로 접혀들어가지 않는다. 여기에 여타의 사회적 위협과 구별되는 생태적 위협의 특수성이 있다. 그리고 이 때문에 생태위험이 생태 민주적 공공성이라는 차관 속의 폭풍이라는 형태로 존재하는 것이 아니라, 반대로 생태 민주적 공공성 자체가 생태적 지평이라는 무한히 넓은 바다에 떠 있는 배와 같은 형상으로 이해되어야 하는 것이다. 여기서, 즉 생태민주적 공공성과 이 생태적 바다 간의 관계에서 바로 민주적 성찰성으로 환원될 수 없는 생태적 재귀성의 문제가 제기된다.

이것이 울리히 벡이 말하는 재귀적 근대화의 차원이다. 여기서 근대가 자신의 실상과 대면할 때 보게 되는 것은 다름 아니라 근대사회가 훼손된 생태계의 요동치는 바다 위에 떠있는 흔들리는 배라는 사실일 것이다. 이로써 우린 유교적 계몽의 변증법의 닫힌적 경로에서 확인했던 ‘자연에 의해 조건지어진 자유’에 도달하게 된다. 이제 그것은 생태적 재귀성에 의해 조건지어진 생태 민주적 공공성이라는 형상을 취한다. 생태 민주적 공공성은 집합적 결정의 측면에서 끊임없이 자신과 반성적 관계를 맺는 민주적 구조를 확립해야 하지만, 다른 한편 생태적 바다에 대해 재귀적 관계를 유지한다. 다시 말해서 그것은 자신의 집합적 결정의 의도치 않은, 통제되지 않은 부정적 결과와 대면하게 된다. 이로써 생태 민주적 공공성은 민주적 결함과 생태적 결함에 모두 대처할 수 있게 된다. 하지만 이때 민주적 성찰성과 생태적 재귀성이 어떻게 서로 환원되지 않으면서 매개되는가?

이 매개를 가능하게 하는 것이 공적 숙의이다. 첫째, 공적 숙의는 생태 민주적 공공성이라는 배의 내부에서 민주적 성찰성을 유지하는 기제로 작동한다. 숙의적 민본성 자체가 공적 숙의에 의존할 뿐 아니라, 생태위험도 공적 숙의를 통해 해석되고 구성된다. 즉 생태위험이 공적 숙의를 통한 민주적 성찰성의 대상에 포함된다는 말이다. 둘째, 그렇다고 생태위험이 모두 민주적 성찰의 대상으로 환원되는 것은 아니다. 그리고 공적 숙의는 잔여의 위협이 떠다니는 생태적 지평에 대해 폐쇄되어 있지 않다. 생태적 바다에 떠 있는 생태 민주적 공공성의 배는 자신의 결정이 생태적 바다에 미친 부정적 영향에 대해 둔감할 수가 없다. 파도에 흔들리는 배의 요동 속에서 사람들은 자신들의 공적 결정이 생태적 바다에 미친 부정적 결과를 몸으로 느끼기 때문이다.

다른 한편 이 생태적 재귀성은 생태적 위협에서 비롯되는 변혁의 에너지가 생태민주적 공공성의 배로 들어오는 통로로서 기능하기도 한다. 울리히 벡은 인류의 절멸을 위협하는 생태적 재앙을 “해방적 파국”으로 이해할 것을 제안한다.(벡, 2014) 이것은 생태적 위협의

파도가 함유하고 있는 거대한 에너지를 생태민주적 공공성을 설립하고 확장하는 변혁의 에너지로 전환시키려는 제안이다. 사실 생태위험이 갖는 이러한 정치적 에너지를 보지 못하는 것도 생태적 결함에 속할 것이다. 이와 관련해서도 공적 숙의는 중요한 역할을 한다. 왜냐하면 생태위험이 함유하는 정치적 에너지가 그 자체로서 어떤 방향을 갖고 있는 것은 아니기 때문이다. 그 에너지는 자유와 민주주의에 대한 협박으로 기능할 수도 있다. 이때 그것은 해방의 에너지가 아니라 억압의 에너지로, 생태 민주주의의 에너지가 아니라 생태 파시즘의 에너지로 동원될 것이다. 공적 숙의는 이런 생태적 협박을 막고 생태적 위험에 잠재된 정치적 잠재력을 생태 민주적 공공성을 확장하는 해방의 에너지로 전환시키는 발전소로서 기능할 수 있을 것이다.

지금까지 우린 유교적 계몽의 변증법의 숙의적 경로를 통해 생태적 자연의 바다로부터 떠올라 생태민주적 공공성의 배라는 형상을 취하게 된 21세기 천하위공의 문법이 어떤 점에서 이중의 의미에서 성찰적인지를 살펴보았다. 공적 숙의를 중심으로 조직된 생태민주적 공공성은 비록 생태적 바다에서 거친 파도에 흔들리지만 가라앉지 않는다. 공적 숙의는 배 안에서 민주적 성찰성의 기체로서 기능할 뿐 아니라 동시에 생태적 재귀성의 장치로도 기능한다. 그리하여 공적 숙의는 한편으로는 생태 민주적 공공성의 배가 생태적 위험의 파도에 흔들리는 것을 민감하게 지각하는 센서로 기능할 뿐 아니라, 해방적 파국이라고 불리는, 생태적 바다가 함유하는 거대한 에너지를 생태민주적 공공성을 확장하는 해방의 에너지로 전환시키는 역할도 수행한다. 요컨대 공적 숙의를 매개로 생태적 재귀성과 민주적 성찰성이 서로에게 환원되지 않으면서 매개되고, 이로써 21세기 천하위공의 문법이 이중의 의미의 성찰성을 유지하게 된다.

5-4: 이중의 의미에서 성찰적인 이 천하위공의 문법이 중민이론의 성찰적 근대화의 기획이 제시하는 규범적 기대지평의, 글로벌 위험사회에 대한 비판적 대안의 한 모습일 것이다. 그럼 이 대안은 하버마스와 벡의 그것과는 어떻게 다른가? 민주적 성찰성과 생태적 재귀성의 매개는 결국엔 하버마스와 벡의 조합으로 그치는 것은 아닌가? 사실 하버마스와 벡은 중민이론이 구상하는 이중의 성찰성의 출발점이다. 그러나 두 성찰성의 매개방식은 하버마스나 벡과는 구별되는 고유한 방식이고, 이 고유성은 다름 아니라 재구성된 천하위공의 잠재력에서 나온다. 즉 두 성찰성의 매개는 생태적 위험의 파도에 흔들리는 생태민주적 공공성의 배라는 형상 위에서 가능해진다. 혹은 두 성찰성의 매개가 바로 그런 형상으로 구현된다.

이 형상을 하버마스와 올리히 벡의 기획과 비교해서 살펴보자. 공적 숙의의 위치와 역할이 하버마스의 경우와는 구별된다. 하버마스에서도 공적 숙의는 생태적 지평에 열려 있다. 그러나 그 열림의 형상은 해안선을 경계로 육지가 바다와 대면하는 모습과 유사한 듯하다. 그에게 공적 숙의는 이 해안선에 자리잡고 생태적 센서로서 기능하는 듯하다. 공적 숙의가 더 이상 숲과 마주하고 있는 도시의 성곽에 자리잡지 않고 해안선에 자리잡게 된 것은 분명 생태적 감각의 발전일 것이다. 그러나 하버마스는 여전히 육지를 떠나진 않거나, 그 육지를 하나의 거대한 배로 간주하려 하지는 않는 듯하다. 역으로 올리히 벡은 생태적 위험의 정치적 에너지를 생태민주적 공공성의 확장으로 전환시키는 “해방적 파국”의 이념을 제시하지만, ‘파국’의 강력한 에너지를 해방의 방향으로 이끌어가는 규범적 경로와 기대지평은 분

명하지 않는 듯하다. 그가 결정의 공공성보다 결과의 공공성을 강조하고, 규범적 기대지평의 계몽효과를 강조하는 규범적 코스모폴리탄주의보다는 위험으로부터 발생하는 에너지에 의해 밀려서 추진되는 객관적 과정으로서의 ‘코스모폴리탄화’를 강조하는 것도 같은 맥락이다. (Beck, 2006)

이에 비해 중민이론이 구상하는 21세기의 천하위공의 문법에서 공적 속의 해안선으로부터 배와 바다 간의 접수면으로 장소를 바꾼다. 그리고 그것은 배의 내부에서 민주적 성찰성을 조직할 뿐 아니라 생태위험의 파도를 감지하고 나아가 생태위험의 정치적 에너지를 민주적 방향으로 전환시키는 역할을 수행한다. 그리고 이런 구상은, 천하위공의 문법이 자연의 바다 속으로부터 떠오르게 되는 과정으로 이해되는 유교적 계몽의 변증법이라는 관점에서 본다면 오히려 자연스러운 구상이라고 할 수 있을 것이다.

하지만 바다에 떠있는 배라는 형상이 두 개의 성찰성을 매개하며 그것이 바로 민주적 성찰성과 생태적 재귀성이라는 것은 역시 하버마스과 울리히 벡과의 긴밀한 대화의 산물이다. 유교적 계몽의 변증법을 거쳐 재구성된 천하위공의 문법 덕분에 민주적 성찰성과 생태적 재귀성이 바다 위의 배로 옮겨졌고, 민주적 성찰성과 생태적 재귀성 덕분에 천하위공이라는 배가 이중의 성찰성을 갖게 된 것이다. 이것이 중민이론이 유교의 잠재력의 재구성과 함께 성찰적 근대화의 기획을 추진함으로써 얻어낸 성과가 아닌가 한다. 그리고 그 성과는 전통과의 대화만이 아니라 동서 간의 대화의 결과이기도 하다.

<참고문헌>

- 김세정, 2008, 「유가 생태담론을 통해 본 유가생태윤리」, 『동서철학연구』, 50호, 79-103.
- _____, 2011, “한국유학 생태담론의 현주소와 미래”, 계명대 한국학연구원 학술대회, 2011.6.
- 드라이체크, 존, S, 2005, 『지구환경정치학 담론』 (정승진 옮김). 2005, 에코 리브르, 119-155.
- 박영도, 2011a, 『비판의 변증법』, 새물결.
- _____, 2011b, 「한상진의사회이론과 성찰적 비판문법」, [사회와 이론] 18집, 45-76.
- _____, 2013a, 「유교적 공공성의 문법과 그 민주주의적 함의」, 동방학지, 65-83.
- _____, 2013b, 「위험사회와 유교적 공공성의 문법」, [다산과 현대, 제6호, 231-257.
- _____, 2014, 「주권의 역설과 유교적 공공성의 문법」, [사회와 철학] 27집 139-168.
- 벡, 울리히, 1998, 『정치의 재발견』, 문순홍 옮김, 거름
- _____, 2006, 『위험사회』, 홍성태 옮김, 새물결.
- _____, 2010, 『글로벌 위험사회』, 박미애, 이진우 옮김, 2010, 길.
- _____, 2014, 「해방적 파국, 그것은 기후변화 및 위험사회에 어떠한 의미가 있는가」, [2014 서울국제학술대회] 공개강연.
- 벡, 울리히 외, 2010, 한상진, 심영희 (편저), 『위험에 처한 세계와 가족의 미래』 새물결.
- 기든스, 앤소니/벡, 울리히/래쉬, 스코트, 2010, 『성찰적 근대화』, 임현진, 정일준 공역, 한울.

- 자오팅양, 2010, 『천하체계: 21세기 중국의 천하인식』, 노승현 옮김, 길.
- 최병두, 2009, 『비판적 생태학과 환경정의』, 한울.
- 터커, 메리 에벨린/베쓰롱, 존, 『유학사상과 생태학』, 오정선 옮김, 예문서원, 2010.
- 토다 키요시, 1996, 『환경정의를 위하여: 환경파괴의 구조와 엘리트주의』 (김원식 옮김), 창작과 비평사.
- 한상진, 1987, 『민중의 사회학적 인식』, 문학과 지성사
- _____, 1988, 『한국사회와 관료적 권위주의』, 문학과 지성사
- _____, 1991, 『중민이론의 탐색』, 문학과 지성사.
- _____, 1994: 「사회개혁과 중민이론: 도덕적 자원의 제도화」, 『계간 사상』 가을호. 260-283
- _____, 1995: 「광복50년의 한국사회」, 『계간사상』 여름호.
- _____, 1996: 「인권 논의에서 왜 동아시아가 중요한가?」, 『계간사상』, 겨울호, 11-27
- _____, 1998a: 「위험사회에 대한 동서양의 성찰: 유교의 잠재력은 남아 있는가?」, 『계간 사상』, 봄호, 94-119
- _____, 1998b: 「왜 위험사회인가?」, 『계간사상』, 가을호, 3-25.
- _____, 1998c: "Three Tasks of Critical Theory and Korean Development", in: Han, Sang-Jin(ed), *Habermas and the Korean Debate*, SNU Press, 289-315.
- _____, 1999: 「한국사회 변동의 양면성」, 『계간사상』, 가을호, 146-172.
- _____, 2000a: 「유학사상의 현대적 조명- 중용사상의 사회학적 재구성을 위한 예비적 고찰」, 성균관대학교 600주년 기념관 개관기념 유학사상 학술대회, [동아시아의 유교문화와 미래적 전망], 3월 25일
- _____, 2000b: 「유교와 참여 민주주의」, 5.18 20주년 기념 국제학술회의 [세계의 민주화와 인권], 자료집 203-220.
- _____, 2003: 「탈전통의 유교 검증과 한국의 문화변동」, 『사회와 이론』 3호, 13-38.
- _____, 2006: 「인권의 길과 문화적 정체성」, 『인권평론』, 창간호, 91-130.
- _____, 2007: 「탈인습적 세대의 형성과 분화」, 『사회와 이론』, 11집, 4-48.
- _____, 2008: 「위험사회 분석과 비판이론」, 『사회와 이론』 12집, 37-72
- _____, 2009: 「동아시아 비판사회학의 과제와 소통이론: 학문적 자기성찰」, [비판과 소통의 사회학], 한국이론사회학회와 동아시아 사회학회 공동주최 추계학술대회 자료집, 5-19.
- _____, 2013: 「‘천하공생’의 세계관으로 지구적 위험 대처」, 한겨레 신문 12월 1일.
- 한상진(편저), 1984: 『제3세계 정치체제와 관료적 권위주의』, 한울.
- 한상진(편), 1998: 『현대사회와 인권』, 나남.
- Callahan, William A. 2008. "Chinese Visions of World Order: Post-hegemonic or a New Hegemony?" *International Studies Review*, 10: 749-61.
- Chang, Chishen. 2011. "Tianxia system on a snail's horns", *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 12, Number 1: 28-42.
- Han, Sang-Jin. 2014, "A Cosmopolitan Vision from China: Gao Qinghai's Concept of Leidecunzai as Cosmopolitan Actor", Paper presented at the International Conference on Gao Qinghai, Jilin University, October 12.

- Han, Sang-Jin (ed), 1998; *Habermas and the Korean Debate*, Seoul National Univ. Press.
- Han, Sang-Jin/Shim Young-hee, 2010: “Redefining second modernity for East Asia” , *The British Journal of Sociology*, Vol. 61, No.3, 465-488.
- Habermas, Jürgen, 2007. 『사실성과 타당성』 (2판, 한상진, 박영도 옮김), 나남출판
- _____, 2008, *Between Naturalism and Religion*, Polity.
- _____, 2014. “Plea for a Constitutionalization of International Law” , *Philosophy & Social Criticism*, 40(1), 5-12.
- Park, Young-Do/ Han, Sang-Jin. 2014, “Another Cosmopolitanism: A Critical Reconstruction of Neo-Confucian Conception of Tianxiaweigong in the Age of Global Risks” , *Development and Society* 43(2): 185-206.

양극화 시대의 중민: 육성을 듣는다

정수복

사회학자이며 작가다. 서울 남산 자락에서 어린 시절과 청년기를 보냈고 연세대학교에서 정치학과 사회학을 공부했다. 파리 '사회과학고등연구원'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales에 유학하여 '지식인과 사회운동'에 대한 연구로 사회학 박사학위를 받았다. 1990년대에는 시민운동에 참여하며 연구하는 사회학자로 살았으며, 2000년대에는 다시 파리로 가서 10년이라는 세월을 살면서 '도시를 걷는 사회학자'이자 '작품을 쓰는 작가'로 변신했다. 1990년대에는 '공공의 지식인public intellectual'으로 활동하면서 피에르 앙사르의 『현대 프랑스 사회학』과 알랭 투렌의 『현대성 비판』을 우리말로 옮겼고 『새로운 사회운동과 참여민주주의』를 엮어 옮겼으며 『의미세계와 사회운동』, 『녹색대안을 찾는 생태학적 상상력』 등의 저서를 출간했다. 2001년에는 아내 장미란과 함께 성찰적 에세이집 『바다로 간 게으름뱅이』를, 2002년에는 시민운동에 대한 그간의 연구를 결산하는 『시민의식과 시민참여』를 펴냈다. 1999년에는 KBS 텔레비전에서 '정수복의 세상읽기'라는 명사 대담 프로그램을 진행했고 2001년에는 CBS 라디오의 '시사자키'의 진행을 맡기도 했다. 2002년 두번째 파리 체류를 시작한 이후 2007년에 발표한 『한국인의 문화적 문법—당연의 세계 낯설게 보기』는 그해 출판문화대상을 수상했다. 오랜 파리 산책의 경험을 바탕으로 『파리를 생각한다』와 『파리의 장소들』을 펴냈으며, 그가 사랑하는 프로방스에서 쓴 여름 일기 『프로방스에서의 완전한 휴식』을 출간했다. 파리 생활을 접고 다시 서울로 돌아온 그는 『책인시공—책 읽는 사람의 시간과 공간』과 『책에 대해 던지는 7가지 질문』이라는 책과 독서에 대한 저서를 연이어 펴내는 한편 철학자 박이문의 학문과 사상을 다룬 『삶을 긍정하는 허무주의』와 파리의 시선으로 서울을 읽는 『도시를 걷는 사회학자』등을 출간했다. 사회학자로서 그는 '과학적 사회학'의 좁은 울타리를 벗어나 문학, 역사학, 철학, 예술, 종교에 두루 관심을 기울이는 '인문학적 사회학'을 추구하며 작가로서 그는 사회학의 투명성과 문학예술의 미적 감흥을 결합시켜 '맑고 따뜻한 글쓰기'를 실험하고 있다.

토론문 - 중민이론의 재구성을 위한 비판적 모색

정수복 (사회학자/작가)

1. 중민 이론 재론의 의의

오늘 우리는 중민(中民, the middling grassroots) 개념을 중심으로 한국사회의 성찰적 자기 개혁 능력을 진단하기 위해 이 자리에 모였다. 오늘 심포지엄은 지난 30년간의 한국 사회의 변동, 사회운동과 개혁세력의 변화를 점검하고 양극화 시대 비판적 개혁 세력 형성의 가능성을 진단하는 모임이 될 것이다.⁸⁾ 그와 더불어 오늘 이 자리는 ‘한상진의 사회학’을 한국 사회학의 역사 속에 위치지우는 자리이기도 하다. 중민 이론이 박영도, 김종엽, 정태석, 김홍중 등 386 세대에 속하는 사회학자들에 의해 정리, 비판, 재구상됨으로써 하나의 문제의식이 세대를 이어서 계속될 수 있기 때문이다.⁹⁾

30년이라는 세월 동안 개혁의 주체는 엄청난 변화를 경험한다. 보기를 들자면 1894년 동학농민전쟁 참여자들이 30년 후인 1924년에는 어떻게 변화했을까? 1919년 3.1운동 참여자들이 1949년 해방 이후의 건국기에는 어떤 삶을 살고 있었을까? 1960년 4.19세대가 1990년대 민주화 국면에서 어떤 삶을 살고 있었는가? 1980년대 에 형성된 중민은 오늘날 어떤 삶을 살고 있는가?¹⁰⁾ “중민은 근대화 과정에서 중간층으로 진입했거나 상승이동하고 있는 집단을 가리킨다. 동시에 기존 체제에 편입되어 안주하기보다는 그 병폐를 깨닫고 변화를 요구하는 집단이다.” (한상진, 1991: iii) 대학교육을 받은 신중간계급으로 상승이동을 경험한 사람들 가운데 개혁의식을 가진 사람들이 중민이다. 중민은 한국적인 현상이면서 보편적인 현상이기도 하다. 근대화를 겪는 과정에서 형성된 새롭게 상승하는 사회세력의 개혁운동은 세계 여러 나라의 역사에서 발견되는 일반적인 현상이다.¹¹⁾ 그 가운데 중민은 한국적 특수성을 반영한다. 중민은 신중간계급에 속하면서도 민중의식을 지닌 사회개혁적 세력으로서 민중은 아니지만 민중이라고 생각하는 사람들이다. 그들은 높은 비판적 인식능력과 연술능력을 갖춘 사람들로서 자신을 민중의 일부로 여기는 중산층이다. 그들은 지난 30년 동안 어떤 개인적, 사회적 삶을 살아왔고 그들의 이상은 다음 세대에 어떻게 전달되고 유지되고 있는가? 아니면 어떻게 변질되고 소멸되었는가?

1987년 이후 민중이라는 말과 함께 중민이라는 말도 관심의 영역에서 벗어나면서 ‘시민’이란 말이 널리 쓰이게 되었다. 시민운동은 “사회의 공적 공간에 참여하는 시민주체”

8) 한상진이 1987년 조사 자료를 통해 “중산층이면서 민중에 귀속의식 갖는 집단”을 확인했지만 중민개념을 구상한 것은 1985년이였다.

9) 참고로 말하자면 프랑스에서는 학계 원로 학자의 축적된 연구 업적을 놓고 30여명이 1주일간 한 장소에서 숙박하며 발표, 토론하고 그 결과를 책으로 펴낸다.

10) 30년이라는 세월의 흐름이 가져온 변화로 1910년대의 이광수와 1940년대의 이광수를 비교해 볼 수 있다

11) As has often been noted, it is typically members of a rising class rather than the most depressed strata who organize the resentful and the rebellious into a revolutionary group. Robert Merton, *Social Theory and Social Structure*, New York: Macmillan Press, p. 211.

의 형성을 위해 노력했다. 그러나 민주적 정권 교체를 경험하고 신자유주의적 세계화의 진행과 1997년 외환위기 이후 불평등이 심화되고 양극화 현상이 나타났다. 이런 상황에서 중민을 다시 논의하는 것은 어떤 의미를 가지는가? 한편에는 “아직도 중민인가?” 라는 문구를 떠올리며 달라진 현실 속 중민이론의 적합성과 잠재력에 대한 회의를 표명하는 학자들이 있다.¹²⁾ 그러나 오늘 이 자리에는 중민 개념을 폐기의 대상으로 보지 않고 비판과 재구성을 통해 재활용할 수 있다는 생각을 가진 학자들이 모였다.

정태석(2015: 1-2, 14-15)은 이렇게 말한다. “중민이론을 의미 있게 되돌아보면서 현재적 함의를 살려내는 길은 무엇일까? 그것은 아마도 군사독재로 민주주의가 억압된 한국적 현실 속에서 민주화를 이루고 또 민주주의를 확장시켜 나가기 위한 실천적 대안을 찾고자 한 중민이론의 문제의식을 끄집어내어 그것을 현재적 맥락 속에서 되살려내는 것일 것이다. (...) 자기 이익을 넘어서는 **공적 가치**를 위해 책무를 다하는 중민”은 “노동자계급, 비정규직, 서민, 사회적 약자, 소수자와의 연대를 통해 정의로운 사회공동체의 형성을 위한 **정치적 주체**”가 되어야 한다.(...) 중민이론의 급진화는 중민을 민주주의의 심화를 위해 보편적, 공적 가치를 확산시키기 위한 사회적 주체로 형성할 것을 요구한다. ‘비판적 시민’으로서의 중민은 노동자계급을 비롯한 서민대중의 권리확산을 사회정의라는 보편적, 공적 가치와 접합하고, 이를 통해 공공선의 관점에서 공동체적 책무와 덕성이 사회적으로 확산될 수 있도록 하는 중심적인 역할을 할 수 있고 또 해야 한다. (...) 이를 위해서는 개인들, 집단들 간의 사적 이익들, 차이들, 서로 다른 가치들 간의 불평등, 분열, 갈등을 해결할 수 있는 소통, 신뢰, 타협 공감의 틀을 형성하고, 고조적, 제도적, 불평등과 차별을 넘어서기 위한 **‘사회변혁의 주체’**가 되어야 한다. (...) 중민을 정치 전략적 차원의 ‘중도적 시민’이 아닌 가치지향적 차원의 ‘급진적 시민’으로서 사회변혁의 주체로 형성해나가는 일은 더 평등하고 자유로운 사회를 건설해나가는데 중요한 정치적 과업이 된다고 하겠다.” 그렇다면 중민 개념을 되살려 우리 사회의 건강한 개혁세력을 형성하기 위한 이론적 방법론적 재구성은 어떻게 이루어져야 하는가? 정태석, 김종엽, 김홍중의 발표 논문은 이런 질문에 답하고 있다.

2. 중민이론 재구성의 방향

한상진은 한국의 사회학자 가운데 자기 이론을 만들어 30년이 넘도록 계속 보완 수정하면서 연구를 계속해온 보기 드문 경우이다.¹³⁾ 박영도(2011: 47)에 따르면 한상진의 중민이론은 “80년대 이래 지금까지 술한 이론적, 현실적 변동에 대해 기민하게 대응하면서도 비판-과학적 분석-실천-합리성의 복합 연관을 잃지 않은 보기 드문 이론 구성의 사례”이다.¹⁴⁾

12) 중민이론은 1970년대 말 한완상이 제창한 ‘민중사회학’과 1980년대 사회구성체론 사이에 위치하는 실천적 비판이론으로 볼 수 있다. 민중사회학과 사회구성체논쟁이 끝나버린 과거의 지적 유산이라면 중민 이론은 “한국사회과학계의 중요한 이론자원으로 앞으로도 계속 말을 할 것이다.”(이재혁, 2015, 토론문)

13) 한국의 근대화 과정에서 청산되지 못한 가족주의와 유사가족주의가 공적 영역의 형성과 공공성의 증진을 가로 막고 있다는 주장을 40년 가까이 여러 가지 방식으로 계속하고 있는 박영신도 하나의 보기로 들 수 있을 것이다.

14) 현실에 비판적으로 개입하는 실천적 사회학으로서의 중민이론을 마이클 부라보이가 제시한 ‘공공

“한상진은 기존 변혁이론들의 변혁 전력의 현실적합성을 무엇보다도 과학성(객관성)의 차원에서 제기하는 것처럼 보인다. 그래서 모순의 다양성과 민중의 복합성을 과학적, 객관적으로 보여주기 위해 한국사회의 현실을 경험적으로 분석하는 작업을 지속적으로 진행하였다.” (정태석, 2015: 8) 그러나 중민은 “다른 개념들에 비해 시대적 맥락에 좀 더 밀착된 개념이었다.” (정태석, 2015: 1) 중민을 이상보다는 실천, 구체적 문제해결 능력 중시하는 이론으로 구성하다보니 점점 더 상황 의존적 이론이 되면서 사회변혁과 주체형성을 위한 일반이론으로부터 멀어지는 경향이 발생한다. 중민이론이 중민 노선이 되면서 보편이론 일반이론의 방향으로 발전하기보다는 정치적 전략-전술론으로 전환될 가능성이 잠재되어 있는 것이다.¹⁵⁾

아래에서는 오늘의 상황에 맞게 중민이론을 재구성하기 위해 방법론적인 차원과 이론적 차원에서 몇 가지 주제를 논의해 본다. 먼저 중민이론의 방법론 문제부터 시작하자면 비판사회이론의 한 갈래인 중민이론이 실증주의적 인식론에 기초해 있다는 문제점이 발표자들에게 의해 지적되고 있다. 이를테면 한상진의 다음과 같은 술회는 경험적 자료에 대한 나름의 신뢰를 내보이고 있다. “내가 진보와 보수 양 진영으로부터 곱지 않은 시선을 받으면서 이런 중도노선을 자신 있게 주장할 수 있었던 것은 우리 사회의 심층적인 변화를 읽을 수 있는 자료를 가지고 있었기 때문이었다. 1980년대 중엽부터 나는 여러 전국적인 표본조사를 실시할 기회를 가졌다. 그 결과를 보면서 나는 중산층 안에 결코 보수적이라고 할 수 없는, 반대로 당시의 권위주의적 현실에서 보자면 가장 변화를 요구하는 집단이 많이 있다는 것을 발견했다. 상대적으로 젊고 학력이 높은 전문직 종사자들, 지식, 정보, 문화를 다루는 화이트 칼라, 그리고 조직화된 노동자의 핵심부문 등은 권위에 복종하기보다는 변화를 요구하는 근대적인 성격이 뚜렷했다. 또한 수적으로도 이들이 가장 현저하게 증가하고 있었다.” (한상진, 1999: 148)

이에 대해 김종엽(2015: 3)은 “일단 중민이 명명되고 나면 이들의 이중적 정체성, 즉 민중+중산층을 해명하기 위해서 이들과 민중과의 관계 그리고 이들과 중산층과의 관계에 대한 해명이 시도되고 이들의 양적 규모와 가치 지향에 대한 통계학적 연구들이 수행되며, 그것이 중민이론의 경험적 토대를 이룬다. 이런 이론적 작업을 일별할 때 떠오르는 질문 가운데 하나는 한상진의 연구가 중민에 대한 객관주의적 연구로 지나치게 경도되지 않았는가 하는 것이다” 라는 느낌을 밝히면서 “확실히 통계를 경유한 객관주의적 분석이 이론의 신빙성을 높이는 길인 면이 있다. (...) 중민에 대한 시계열적인 통계적 분석은 그 자체로 매우 가치 있는 것이지만 행위구성의 의미론적 차원에 대해 충분한 주의를 기울였다고 말하긴 쉽지 않다” 고 비판했다. “중민이론의 객관주의적 경향으로 인해 이론의 성찰성에 대한 높은 수준의 요구에 부응하기 어려웠던 것이다.(...) 경험적 자료의 중요성에도 불구하고 “통계적 분석을 통해 음미할만한 중요한 사회학적 명제들이 제출된다 해도 이론적 문제를 계속해서 뒤로 밀쳐낼 수는 없다.” (김종엽, 2015: 6-7)

김홍중(2015: 8)도 “한상진의 이론체계는 경험과학적 성격을 중시하고 철학적 사유나 문

의 사회학'public sociology의 한 모습으로 해석할 수 있을 것이다.

15) 이를 타개하기 위해 한상진은 하버머스, 오도넬, 기든스, 울리히 벡 등 서구이론을 수용하여 중민이론의 보편성을 높이기 위해 노력했다.

학적 비유 등을 금욕적으로 절제하며 엄격한 논리를 중시하는 경향이 있다” 고 지적하고 있다. 어떤 대상을 시간 차를 두고 사진을 찍어서 시간에 따른 변화를 확인할 수 있다는 실증주의의 전제는 행위 주체의 성찰성을 고려하지 못한다. 설문지의 일방적 질문에 대한 수동적 반응 연구에서 한 걸음 더 나아가 적극적인 주체 구성의 동기와 구체적 행위의 측면을 연구해야 한다. 설문조사를 통한 의식조사는 중민의 존재를 통계적 조사를 통해 확인할 수는 있지만 중민의 내면적 의식세계가 지닌 복잡성을 제대로 포착하기에는 적절하지 못한 방법론이다.¹⁶⁾ “귀하는 스스로를 민중이라고 생각하십니까?” 라는 질문에 대한 응답으로 응답자가 민중의식을 가졌다고 말할 수 있는가? 정태석(2015: 10)은 “민중귀속의식을 가졌다고 해서 곧 비판적, 저항적 의식을 가지고 있다고 단정하기는 어렵다” 고 판단한다. 중민이 개혁의 주체라면 그 주체의 형성 과정과 행위 동기를 연구하기 위해서 주어진 질문에 수동적으로 반응하게 하는 연구방법이 아니라 스스로 문제를 제기하고 답하면서 능동적으로 참여하는 연구방법론이 필요하다. 상황을 새롭게 정의하고 새로운 사회를 만들려는 행위 주체의 성찰성을 드러내고 고양시키는 연구방법론을 모색할 필요가 있다.¹⁷⁾ 보기를 들자면 한상진이 편집한 『386세대, 그 빛과 그늘』(2003)에 나오는 34명 사례를 심층적으로 접근하는 것이다. 젊은 시절의 썼던 글을 출발점으로 삼아 자신의 삶 전체를 한국사회의 변동과 관련하여 다시 한 번 성찰하게 하는 글을 써보게 할 수 있다. 그리고 그 사람들 가운데 10명 정도를 초청해 대화의 모임을 갖는 것이다. 그 과정을 통해 중민의 성찰 능력을 소생, 고양시키면서 동시에 중민의 내면을 연구할 수 있다.¹⁸⁾ 김종엽이 가설적으로 제시한 중민의 ‘죄의식’ ‘책임의식’ ‘채무의식’ 이 어떻게 탈인습적 도덕으로 전환하는가도 연구할 수 있을 것이며 죄의식에서 희생의식을 거쳐 엘리트 의식을 갖고 권위주의적 성격으로 전환하는 과정, 체제에 편입되어 스스로를 정당화하고 합리화하는 과정, 새로운 각성 과정 등을 탐구할 수 있을 것이다. 다른 한편 적절한 질적 방법론을 사용하여 ‘중민의 보수화가설’ 즉 “1980년대의 중민은 이제 사회 내의 기득권 세력에 편입되면서 그 개혁의지를 상실하고 체제 유지에 기여하는 기능적 집단으로 변질되지 않았는가” 라는 질문에 대한 답을 찾아낼 수도 있을 것이며, 김홍중이 지적한대로 소비사회로 진입하고 남녀관계의 변화, 성해방, 친밀성의 구조변동 속에서 이루어지는 386세대의 부부관계와 자녀 양육 방식, 다음 세대로 전달되는 가치관 등을 연구할 수도 있을 것이다. 김종엽은 한상진이 푸코와 하버마스의 이론에 관심을 보이며 언술과 상징, 의미와 소통의 중요성을 강조해 왔으면서도 행위자의 의미 구성의 차원을 충분히 다루지 못했다고 지적했는데 새로운 연구 방법론의 개발을 통해 이 부분을 보완한다면 중민이론은 다시 살아있는 이론이 될 수 있을 것이다.

이와 관련된 주제로 중민이론의 글쓰기의 문제를 논의할 수 있다. 중민은 분석의 대상일 뿐만 아니라 형성과 지지의 대상이기도 하다. 중민이론가는 중민과 무단하게 소통하며 그들을 연구하고 그들의 개혁의식을 고취시킬 수 있어야 한다. 한상진은 중민이론을 논문 형식만이 아니라 칼럼의 형식으로도 표현해 왔다. 한상진의 칼럼집 『변혁의 주체는 누구인가:

16) 부르디외는 수치화될 될 수 있는 간단한 질문에 빠르게 대답하는 설문을 통한 여론조사에 대한 글의 제목을 “여론조사: 학자 없는 ‘과학’” Le sondage: une 'science' sans savant 이라는 제목을 붙였다. Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Minuit, 1987, pp. 217-224.

17) 이런 연구방법론의 한 보기로 알랭 투렌의 ‘사회학적 개입’이라는 연구 방법론을 들 수 있다. Alain Touraine, *La voix et le regard*, Seuil, 1978.

18) 1980년대 학생운동의 투사에서 노동현장으로 이전한 사례를 심층적으로 분석한 정수복 “지식인의 이데올로기적 개종” 『의미세계와 사회운동』 (민영사, 1994) 39-70쪽을 그 보기로 들 수 있다.

민주화의 갈등 속에서』(동아일보사, 1988), 『눈 카마스, 이제는 그만: 한상진 시사평론집』(책세상, 1995) 등은 그 보기이다. 아카데미 사회학자라면 논문 위주의 글쓰기를 하지만 현장에서 살아 움직이는 비판사회이론가라면 중민과 소통가능한 글쓰기 형식을 개발해야 할 것이다. 보기를 하나 들자면 데이비드 네메스라는 미국의 인문지리학자는 제주도의 풍광에 반해서 제주도에 대한 인문지리책을 펴냈는데 그 책이 20년만에 우리말로 번역되었다. 그는 다시 제주도에 와서 그동안 파괴된 제주도의 참상을 바라보면서 자신의 책이 제주도 난개발을 막는데 아무런 역할도 못했다는 자성을 하면서 학술 저서가 아닌 다른 방식의 글쓰기가 필요함을 절감했다. 그는 저자 서문에 시 한편을 선보였다.¹⁹⁾

3. 마음의 사회학과 중민의 마음

맑스가 “세상을 바꾸자!” 는 구호를 내세웠다면 랭보는 “삶을 바꾸자!” 를 내세웠다. “내가 세상을 바꾸려고 했는데 세상이 나를 바꾸었네” 라는 말이 있다. “생각하는 대로 살지 않으면 사는대로 생각하게 된다” 는 말도 있다. 이런 말들은 사회를 바꾸는 일과 자신을 성찰하고 자신의 삶을 새롭게 하는 일이 하나로 이어져 있음을 보여준다. 체계에 의해 식민화된 생활세계를 회복하기 위해서는 자아의 성찰성과 비판 능력의 회복이 요청된다. 사회가 바뀌지 않으면 삶이 달라질 수 없지만 그와 동시에 삶의 변화가 없이는 사회의 변화를 이룰 수 없다. 억압, 착취, 금지, 배제, 검열, 고문, 조작, 감금의 시대를 넘어 소비, 욕망, 유혹, 쾌락, 향락, 타락, 불신, 독선, 경쟁, 적자생존, 승자독식의 시대가 도래했다. 과연 발표자들이 입을 모아 주장하는 윤리, 도덕, 관용, 비판, 대화, 신뢰, 공존, 연대의 시대를 이루기 위해서 중민은 어디에서 무슨 일을 해야 하는가?

여기에서 ‘마음의 사회학’ 이 중요하다. 중민의 마음, 중민심(中民心)을 들여다 볼 수 있어야 한다. 마음이란 무엇인가? 마음의 사회학의 ‘마음’ 이라는 개념은 이성 중심, 의식 중심의 서구 사회과학의 한계를 돌파하기 위한 동아시아적 또는 한국적 개념화 작업이다. 김홍중(2015: 10)에 따르면 “사회적 행위자들은 감정적 의미연관 속에서 행동하기도 하고, 욕망이나 의지가 추동하는 방향으로 움직이기도 한다. 행위자는 생각하는 동시에 느끼고 의욕한다. 단지 두뇌와 의식만 가지고 있는 것이 아니라 정서와 욕동의 원천인 마음 heart을 가지고 있다. 따라서 의미있는 사회적 행위는 언제나 마음으로부터, 마음을 통해서, 마음의 작동과 더불어 일어나 마음으로 회수된다.(...) 물론 이런 마음이 만들어지고, 다듬어지고 통치되는 모든 방식은 심리적 질서가 아닌 사회적 질서에 속한다. 마음은 심리적 내면으로 ‘체험’ 되지만 사회적으로 생산 재생산되기 때문이다. 요컨대 마음은 사회적 실천들을 발생시키며, 실천을 통해 작동하며, 실천의 효과를 통해 항상적으로 재구성되는 인지적, 정서적 의지적 행위능력agency의 원천이다.” 중민심은 진정성 회복으로 시작된다. “진정성은 단순한 의식이 아니라 인간 행위자들이 내면으로부터 사회적 삶과 실천의 규칙까지를 규정해 들어가는 ‘마음의 레짐이다. 진정성의 레짐 하에서 중민은 자신의 자아와 성찰적 관계를 유지하면서 공적 의미공간에 참여하는 삶을 꿈꾸었다. 이들은 실존적 문제와 정치적 문제를 관통하는 근본 질문들을 품고 인습에 도전하면서 권위주의 문화를 비판했고,

19) 데이비드 네메스 (지음), 고영자(옮김), 2012, 『제주 땅에 새겨진 신유가사상의 자취』, 우당도서관.

그와 같은 삶의 실현을 가로 막는 여러 문제들이 극복된 사회로의 변혁을 소망했던 것이다.” (김홍중, 2015: 11-12) “진정성의 레짐은 외적 규범의 강제력과 싸우면서 스스로의 참된 삶을 추구하고자 하는 근대적 자아구성의 근본 기획이 존재하는 곳이라면 어디에서든 발견될 수 있다. (...) 진정성 레짐이 현실화될 수 있기 위해서는 ‘진정한 나’를 추구하는 자아정치와 ‘진정한 사회’를 추구하는 현실정치가 결합해야 한다. 진정한 나의 추구는 충분한 개인주의의 성숙과 개인주의적 가치들에 대한 사회적 승인 혹은 그런 가치를 추구하는 사회집단, 가령 청년들의 강력한 항의와 표현을 통해서 이루어진다.” (김홍중, 2009, 28-29) 중민은 이제 그런 길을 가야한다.

그런데 오늘날 한국인의 마음은 ‘생존주의’ 레짐에 지배당하고 있다. “생존주의는 ‘서바이벌’을 바람직하고 이상적인 가치지향으로 설정하고, 다양한 생존단위(개인, 가족, 조직, 민족, 국가)들이 경쟁 혹은 투쟁 상황에서 성공적으로 승리하기 위해 요청되는 실천들에 집중된 동기와 의미를 부여하는 집합심리의 시스템(마음의 레짐)으로 정의될 수 있다.” (김홍중, 2015: 13) 생존주의는 진정성, 다시 말해서 내부로부터 참된 삶의 의미 구성, 외부와의 갈등 속에서도 지속적 가치 추구를 불가능하게 만든다. 그것은 탈인습적 도덕의 단계로 post-conventional으로 나아가는 것을 가로막는다.²⁰⁾ 김홍중은 한국의 생존주의가 개화기 생존주의, 냉전안보 생존주의, 신자유주의적 생존주의로 누적적으로 진화해온 장기지속적 마음의 레짐으로 본다. “1894체제, 1950체제, 2007체제의 세 레짐은 앞선 것이 뒤의 것으로 대체되고 극복되지 못한 채, 항존하는 근본 모순이 변주되며, 차이를 가진 채로 반복되는 역동을 보인다”²¹⁾ 그렇다면 문제는 중민이 생존주의적 근대성을 분쇄하고 진정한 삶을 살기 위한 가능성이 어디로부터 오느냐에 있다. 김홍중은 진정성의 유지를 위한 문화적 자원으로 “성찰적 노스탤지어”를 제시하고 있지만 그것만으로 생존주의를 넘어서기는 힘들다.²²⁾

여기에서 중민의 도덕적 차원을 강조한 한상진의 작업을 강화해야 한다.²³⁾ 김종엽이 말하듯이 “중민이론은 도덕적 능력을 개혁의 중심에 놓는 드문 사회이론이다” 이는 “가치 지향적 차원의 급진적 시민” (정태석), “자기이익 지향을 벗어나 정의 규범으로” (김종엽), 천하위공天下爲公(박영도) 등 발표자들의 견해에서도 드러나고 있다. 이는 동아시아 전통에 스며들어 있는 수양, 수련, 자기정화, 초월, 관조, 명상의 전통을 살리는 일이기도 하다. 도덕성의 차원이 삶에 깊게 뿌리 내리기 위해서는 예술체험(심미의식), 자연체험(생태의식), 종교체험(초월의식)을 통해 현실을 상대화시키는 힘을 길러야 한다. 이는 『한국인의 문화적 문법』에서 분석한 ‘현세적 물질주의’ (출세, 성공, 입신양명)를 넘어서는 영적 차원을 회복하는 길이다. 그동안 한국의 사회학자들은 서구 근대에 출현한 탈종교 사회

20) 정수복(2007)은 생존주의의 문화적 기원으로 무교-유교 결속체로 보면서 ‘현세적 물질주의’가 한국인의 문화적 문법의 기저를 이루고 있다고 해석한다.

21) 반면에 한국의 역사적 주체는 1894 동학농민운동, 1919 3.1운동, 1945 해방정국, 1960년 4.19, 1970년대의 민주화 운동, 1980 광주항쟁, 1987년 5월항쟁, 1990년대의 시민운동을 계기로 형성되었다.

22) 생존주의의 심성은 진실로 자기다운 삶을 살려는 마음을 가로막고 자기를 넘어서는 정의로운 사회에 대한 열망을 질식시킨다. 김홍중은 서구 사회이론이 만들어낸 생존주의의 지나친 폭력성 제어하기 위한 장치로 사회계약, 사회복지, 자선과 기부, 연대와 공존, 도덕과 윤리, 연민과 공감 등을 들고 있다.

23) 한상진은 “사회개혁과 중민이론: 도덕적 자원의 제도화”(1994)를 통해 이를 주장했다.

학의 지배하에 여러 문명권의 종교 문화 속에 내재된 정신적 전통을 도외시하였으나 불교와 기독교 현실 부정의 논리, 유교의 내재적 초월은 생존주의 마음의 레짐을 극복하기 위한 문화적 자원이 될 수 있다. 그동안 영적 차원은 개인의 사생활 차원에서 취급되었지만 개인의 영성을 사회의식 차원과 연결시키는 ‘사회적 영성’의 형성으로 생존주의를 넘어설 수 있는 방안을 모색해야 한다.²⁴⁾ 그것은 소극적으로는 가족주의, 연고주의, 수단방법중심주의(부정부패, 불법, 탈법)등으로 구성되는 생존주의를 벗어나는 일로 나타나며 적극적 차원으로는 생활세계의 개혁을 위한 비정부기구NGO 또는 비영리단체NPO활동, 자선, 기부, 자원봉사 활동 등으로 나타날 것이다.

그러기 위해서는 일단 푸코가 말하는 “자기에의 배려” Le souci de soi가 필요하다. 생존주의의 극복은 여러 외부적 조건에 시달리고 고통당하는 자아를 보살피는 일로부터 시작되어야 한다. 이재혁이 말하는 “적나라한 이기적 개인주의”가 아니라 연대의식과 공공의 정신을 가진 혁명적 개인주의가 필요하다. “내가 볼 때 혁명적 유토피아는 개인의 독립성을 고양하고 개인의 시적 정치적 창조력을 높여주고 새로운 생각의 출현을 장려하는 데 있다. 실패와 절망과 허무주의를 넘어서 모든 사람은 각자 다 웃고 춤추고 즐길 권리를 가지고 있다. 우리가 사는 사회는 개개인을 맞세우고 분리시키고 칸막이 속에 넣고 대립 상태로 몰아감으로써 개인들에게 돌이킬 수 없게 깊은 무력감을 느끼게 하고 있다. 이런 분산되고 분리되고 경쟁하는 개인들은 우울하고 허무주의 이외에 다른 악보를 연주하지 못하는 존재가 되었다. 지금이야말로 자살충동에 시달리는 개인들을 해방시켜야 할 때이다.”²⁵⁾ 자기를 돌보는 일로부터 시작해서 자기가 속한 조직 내에서의 합리성을 증진시키고 공적인 활동을 통해 공공성을 증진시키는 길로 나아가야 한다. 실천적 비판사회학은 체제개혁과 구조변동을 위해서도 개인의 영혼을 돌보아야 한다. ‘영혼 돌봄의 사회학’은 좋은 삶good life이 가능한 좋은 사회good society 만들기를 지향한다. 어떻게 사는 것이 잘 사는 것이며 그런 삶이 가능한 사회의 조건은 무엇인가를 묻고 또 물어야 한다.²⁶⁾ 법적 제도적 개혁, 정책 대안 제시 위주의 시민운동이 지닌 상상력 소진 상태를 문명비판적 대안운동 차원으로 넘어서야 한다.²⁷⁾

<참고문헌>

김중엽. 2015. “중민이론과 도덕발달”

김홍중. 2015. “성찰적 노스텔지어-생존주의적 근대성과 중민의 꿈”

24) 사회적 영성은 초월 중도의 입장을 취한다. 초월 중도는 상황에 따라 자리를 바꾸며 사적 이익을 추구하는 세속 중도와 구별된다. 초월 중도는 공공의 이익을 추구하며 극단을 피하고 사이와 너머 between & beyond의 태도를 취한다.

25) 이것은 1995년 프랑스의 시인 알랭 주프루아의 표현으로 정수복 『한국인의 문화적 문법』, 2007, 400-401에서 재인용했음

26) 정치에서 영혼 돌봄의 사상을 다루고 있는 박성우, 『영혼 돌봄의 정치학』, (인간사랑, 2014)을 참조할 것.

27) 정수복, “한국시민운동의 패러다임 전환을 위하여,” 『시민의식과 시민참여』, 2002 아카넷, 367-405쪽.

<중민이론 30주년 기념 심포지엄>

- 김홍중. 2009. 『마음의 사회학』, 문학동네.
- 박성우. 2014. 『영혼 돌봄의 정치학』, 인간사랑.
- 박영도. 2011. “한상진의 사회이론과 성찰적 비판 문법” 『사회이론』, 18호, 45-76쪽.
- 정수복. 2007. 『한국인의 문화적 문법』, 생각의나무.
- _____. 2002. 『시민의식과 시민참여』, 아르케.
- _____. 1994. 『의미세계와 사회운동』, 민영사.
- 정태석. 2015. “중민이론의 급진화를 위한 비판적 탐색”
- 한상진. 1998. “한국사회 변동의 양면성: 89~99” 『계간 사상』 11권 3호: 146-172쪽.
- _____. 1994. “사회개혁과 중민이론: 도덕적 자원의 제도화” 『계간 사상』, 6권 3호
146-172쪽.
- _____. 1991. 『중민이론의 탐색』, 문학과지성사.

양극화 시대의 종민: 육성을 듣는다

이재혁

서울대 사회학과를 나오고 미국 시카고대학에서 사회학박사를 받았다. 현재 서강대 사회학과에 교수로 재직중이다.

(재)중민사회이론연구재단을 설립하신 한상진 선생님께 학부시절 때 지도를 받았고, 이후에도 한국이론사회학회 활동을 통해 지속적으로 교류를 이어오고 있다.

이재혁은 사회학이론과 방법론, 경제사회학 등이 전공분야이다. 그간 사회학 이론분야에 대해 꾸준히 글을 써왔으며, 합리적선택론의 적용, 신뢰와 사회적자본, 인적자본과 효규범 등의 주제로 한국사회를 분석해 왔다.

최근에는 진화론, 복잡계, 법사회학 등과 관련하여 타 학문분야와 사회학 이론의 접목 및 사회학이론의 확장 가능성에 관심을 갖고 연구하고 있다.

아래는 이러한 관심이 반영된 최근의 연구결과물 들이다.

2014. "비대칭 사회와 합리적 선택이론" 『사회와 이론』 제25집 2014년_2호: 153-188.

2015. "합리적 선택론 법사회학과 사회규범" 『법과 사회』 제48호 : 1-34.

2015. "사회학을 통해 본 분류와 창발의 문제" 고등과학원 KIAS 초학제프로그램 세미나 발표.

토 론 문

이재혁 (서강대)

1.

‘중민’ 개념과 중민이론은 한국 현대사에서 숨가쁘게 전개되었던 산업화와 민주화 시기를 사회과학적 엄밀성을 담아 분석해내려는 “한국적” 사회이론 작업의 산물이었다. 발표자들께서 매우 상세하고도 적절하게 중민이론의 탄생배경과 전개과정에 대해 언급하고 있으므로 ‘중민’의 개념사적 의미에 대해서는 다시 언급할 필요가 없을 것이다.

중민이론을 만드신 한상진선생님은 1997년 외환위기 직후 말하기를, “중민이론의 관점에서 보자면, 가장 큰 도전은 사회의 양극화 추세 또는 중산층과 서민의 박탈감 심화라고 할 수 있다(한상진, 1999: 158). 2015년 현재 시점에서, 본 세미나의 주제어가 ‘양극화시대의 중민’이라는 점을 고려할 때 1999년 시기에 일찍이 한선생님께서 중민이론의 위기로 진단한 1997년의 고비가 유감스럽게도 유효한 것 같다. 이러한 진단에 대해 토론자는 나름대로 일정한 해석을 해 보고자 한다.

중민이론은 한국적 정치-역사 지형에서의 모순과 고민 끝에 나온 사회과학 개념이다. 이 개념과 이론이 갖는 여러 역사적 의의와 가치에 대해서는 (최소한 학술사적으로라도) 120% 인정받아야 한다고 생각한다. 그러나 다른 한편, 당대의 시대적 맥락에서의 고심으로부터 나온 개념을 다소 몰역사적으로, 즉 시대적 맥락과 상황이 바뀐 지금 시점에서든 똑같은 사회과학적 분석력이 있는 것으로 취급한다는 것도 문제라고 본다. 발표자들께서 이미 잘 지적하고 있듯이, 개념의 유연화 내지 변용이 필요해 보인다.

2.

지금 시점에서, 사후적 통찰의 이득을 안고(with hindsight) 돌이켜 볼 때, 중민이론을 보다 일반적인 산업화-민주화 테제의 이론 영역에서 어느 정도 위치지울 수 있을 것 같다. 물론 미리 단서적으로 이야기하건데, 앞서 언급했듯이 중민이론은 “한국적” 모순과 고민의 토양에서 나온 한국적 사회과학 개념이라는 의미가 퇴색되어서는 안된다. 이를테면, 분단과 더불어 실제적인 대안적 사회구성체로서 사회주의가 같은 민족공동체 안에 버젓이 인접하는 상황이 낄는 여러 모순과 갈등들은 분명 “한국적인” 문제상황이다. 하지만 모든 사회과학 개념들이 그렇듯이, 중민이론도 역사적으로 특수한 맥락의 고유한 산물이라는 측면과 동시에 보다 보편사적이고 일반이론적 측면도 갖는다는 면에서 필자는 후자의 측면을 다시 한번 상기해 보고 싶다.

지난세기에 경험적으로 대충(?) 성립하는 느슨한 사회과학 명제가 하나 있다. 이는 이미 잘 알려진 명제인데, 즉 ‘시장경제 - 중산층 - 민주주의’ 이들 삼자 간에는 어느 정도의 선택적 친화성이 있다는 것이다. 이론적으로는 시장과 민주주의 모두 분권(decentralization)의 논리를 공유하고 있다는 면에서 양자간의 (일정한 정도의 한계 내에서) 친화성을 설명할 수 있다. 그리고 시장과 민주주의의 병행을 가능케 하는 결정적인 매개요소는 바로 일정한

정도의 교육수준과 소유적 개인주의(acquisitive individualism) 가치를 바탕으로 하는 중산층이 형성되어야 한다는 점이다. 이러한 삼자간의 병행발전은 이론적 수준의 설명(Dahl, 2000 등) 외에도 최소한 지난세기(산유국을 제외하고) 민주주의를 진전시킨 사회들에서 대중 경험적으로 확인되고 있는 일이다(Zakaria, 2003 등). 우리는 이를 편의상, 서구의 역사적 경험에 비추어, ‘부르주아 혁명 명제’라 부를 수도 있을 것이다. (형식적 민주제도와 시장경제의 동시적인 추동은 기본적으로 부르주아 가치의 역사적 구현이고, 이는 혁명적 맑시스트들도 동의할 수 있으리라 본다.) 이과 관련해서 한가지 에피소드가 떠오른다. 김대중씨가 대통령직에 도전할 당시 리관유 수상과의 논전 기회에서 ‘민주주의와 경제성장의 병행발전’에 대해 주장한 적이 있다. 어찌 보면 지극히 일리있고 지금으로선 다소 진부하기까지 한 이 주장이 당시의 왜곡된 한국적 분위기에서는 매우 참신한 주장으로 소개되었던 기억이 있다.

이러한 일반적인 민주화 관련 논리에서 보자면 중민이론은 한국의 역사지형에 있어서 당시로서는 새롭게 부상하고 있던 일종의 중산층 시민논리를 소개하려는 시도로서 이해될 수 있다. 중민이론이 나오는 역사적 배경은 물론 일반논리로는 잡아낼 수 없는 독특한 한국적 모순과 갈등구조가(‘삼대 모순의 복합적 구조’) 자리잡고 있었고, 이 와중에 치열하게 고민할 수밖에 없었던 당대의 사회과학도 및 민주화실천 노력들에 대해 아주 간단하게 ‘중산층 시민논리’의 모색이라고 캐리커처하는 것은 어찌보면 지나친 단순화와 더불어 상당한 결례가 될 수 있다. 하지만 극단적 사회모순 상황에서 다시 그에 대한 대안 또한 극단으로 치닫는 상황에서(이를테면 ‘반민족 파쇼’대 ‘기층민 주도의 역사적 해방’이라는 식), 보다 온건하고 개혁지향의 변혁논리를 소개하는 것, 새로운 중산층의 발흥 가능성과 개인주의적 시민개념을 소개하는 것은 자칫하면 당시 기득권과 민주화 세력 모두에게 욕을 먹을 수 있는 매우 어려운 작업이었을 것 같다. ‘민중지향적 중산층’이라는 다소 애매한(그리고 토론자에겐 설득력이 떨어져 보이는) 희구적(혹은 ‘도덕적’?) 개념화도 이러한 한국적 지형상에서 나올 수밖에 없는 고심의 산물이 아닐까 추측된다. 하여간 지금 시점에서 사후적으로 볼 때, 중민이론은 민주적 기본가치(혹은 bourgeois 가치)를 공유하는 고학력의 개혁지향 중산층에 사회변혁의 기대를 거는 논리가 아니었나 싶고, 일반이론 수준에서 다소 거칠게 말하자면 중산층기반 시민논리의 한 부류로서 이해될 수 있을 것 같다.

그런데 왜 ‘높은 교육수준’이 중민의 핵심 구성요소의 하나로 등장하고 있을까? 본 토론자는 여기서 한국 현대사의 고유한 하나의 특징을 들어 중민개념이 왜 보다 일반적인 중산층 시민논리로서 이해될 가능성이 있는지를 간략히 설명해 보고자 한다.

3.

한국적 근대역사지형에서 꿈틀거리는(한국고유의) 욕망의 덩어리의 실체는 무엇인가? 무엇이 한국전의 폐허에서 남한민들을 움직였는가?

한국은 주지하다시피 일제와 한국전을 거치면서 토크빌이 말하는 ‘조건평등’(equality of conditions; Tocqueville, 1956)이 강제적이고 급진적으로 갖추어진 상태에서 현대사를 출발했다. 새로운 계층/계급 구조화로 치달으면서 조건평등이 갖는 역동적인 힘은 곧 경제적 성과로 이어지기도 했지만, 다른 한편 다양한 종류의 천박성과 적나라한 생존논리를 낳기도 했다. 그런데 토론자가 주목하는 초점은 바로, 한국사회가 조건평등의 압력아래 거의 우발적이고 의도치 않은 결과로서 상대적으로 높은(과잉) 인적자본을 축적해 왔다는 점이다. 박정희

정권의 친시장적 국가주도 성장논리와(수요) 계층적 수평화 조건(공급)이 서로 맞아 떨어지면서, ‘학력’이 새로운 계층화의 주요 코드로 등장했다는 사실이다. 과잉 인적자본 축적이라는 결과는 물론 개별 가구입장에서 계층상승의 가족논리가 우선된 것의 의도치 않은 결과였지만, 하여간 이것이 한국의 고도경제성장의 주요한 토대가 된 것도 사실이다. 그런데, 서구역사와 지난세기 여러 사회들에서 경험적으로 확인되듯이, 일반적으로 높은 교육수준은 소유적 중산층 논리와 민주주의의 육구를 추동하게 된다. 사후적 통찰의 이점을 안고 말하자면, 박정희식의 시장의존적 개발독재는 그것이 성과를 낼수록 자기파멸(즉 민주화요구)의 씨앗을 처음부터 안고 있는 것이었다고 말할 수 있다. 1980년대의 독특한 민주화 경험을 실천해 낸, 즉 한편으론 대통령직선제를 이끌어 내고 전두환 독재정권을 끝내면서 동시에 대통령 권력은 다시 군부세력(노태우)에게 내준, 다소 아이러니한 이 민주화 경험의 주요 추동세력의 면모는 기존의 ‘해방’ 논리로는 적실하게 해석될 수 없고, 어찌 보면 기층민과 중산층을 회구적으로 연결해 보려는 중민개념으로도 설득력있게 잡아낼 수 없는게 아닌가 생각된다.

한상진교수의 관점에서 중민이론의 주요 역사적 담지자층이라 할 소위 ‘386세대’는 애초에 중민이론에서 걸었던 기대만큼의 역할을 못하는 것 같고, 이에 대해 한상진 교수는 다소 개인적인 실망감을 표출하는 것 같다. (한상진 편, 2003. 『386 세대, 그 빛과 그늘』.) 다소 시니컬할지 모르지만, 애초에 부르조아적 민주 가치에 기반하여 발흥되는 중산층 시민논리에서 보자면 이러한 세대진전에 따른 ‘보수화’는 기실 이상한건 아니다. 즉, 386세대가 갖는 어떤 남다른 (‘민중적’?) cohort 효과가 있지 않은 한, (그리고 본 토론자는 특정 세대만의 고유한 cohort 효과를 그다지 믿지 않는 편인데,) 초기 단계에서의 기초적인 민주화에 대한 열망이 지나가고 시장경제가 주도될수록, 개인들이 다시 개인주의적으로 바뀌는 것이 어찌보면 자연스러운 현상으로 간주될 수 있다는 점이다. 여기서 한가지 궁금한 점은, 과연 한상진 교수의 ‘중민’은 이러한 일반적인 ‘시민’과 교육의 효과를 넘어서는, 어떤 차별적이고 한국적인 현상을 말하는 것인가이다. 즉 위에서 간략하게 그린 단순소박한 교육 및 시민논리가 설명할 수 있는 몫 말고 ‘중민’ 개념을 통해 얼마만큼 더 효과적으로 한국적 경험을 설명할 수 있느냐 하는 문제이다. 그리고 만일 그렇다면 그 근거는 구체적으로 무엇인가 하는 점이다.

4.

김홍중교수와 정태석교수 등이 지적하는데로 중민의 개념은 이제 바뀌어진 시대맥락과 새로운 모순구조에 맞추어 새롭게 바뀔 필요가 있어 보인다.

1997년 외환위기를 고비로 한국사회는 친시장적 사회로 급속하게 변모하고 있는 것 같다. 이것의 주요한 부산물이 바로 양극화(내지 social fabric의 파열)이다. 또한 토론자의 시각에서 보자면, 비록 그 시기와 속도는 예측불가였지만, 어쨌건 그러한 전체적인 방향은, 즉 수평적 조건평등에서 출발하여 어느 사회건 자연스럽게 진행되기 마련인 계급/계층의 급속한 재구조화의 모습을 담고 있기도 하다. (물론 이러한 계급계층화 및 양극화가 어떤 당위적 의미에서건 팬찮다거나 돌이킬 수 없다라는 의미는 아니다. 단순한 물질 불평등과 그것이 낳는 사회적 공동체의 해체는 서로 다른 것이기 때문이다. 이와 관련해서는 아래에 다시 언급하기로 한다.) 한상진교수는 중민담론과 관련하여 ‘양극화’ 즉 불평등 자체를 우선적인 문제거리로서 주목하시는 것 같지만 토론자가 보기에 물질 불평등 자체보다는 그와 함께

진행되는 ‘공동체’의 과열(혹은 ‘사회의 실종’)과 공공적 측면이 사산된 적나라한 이기적 개인주의의 편만이 보다 심층적인 문제인 것으로 보인다. (Gini 계수 등 단순하고 객관적인 경제지표상으로는 따지면 상대적으로 한국은 아직 심각한 물질 불평등 상태는 아니므로 나타난다. 즉 ‘양극화’의 문제는 단순한 소득불평등 심화차원에 놓여 있는게 아니라는 점이다.) 중민이론의 과제는 기존의 계급/계층 공간을 넘어서서 어떻게 새로운 변혁의 세력을 잡아내고 이들 세력에게 이론적 자의식을 제공할 수 있느냐인 것 같다.

5.

이미 개념적인 수준에서의 세련화 작업에 대한 논의는 발표자들께서 충분히 검토하고 있어서 토론자가 그를 되풀이해서 언급할 필요는 없을 것이다. 대부분의 논의들이 공유하는 두가지 이슈가 있다는 점만을 일단 언급해 둔다.

- i) ‘중민’은 서구역사에서 확인된 ‘시민’과 어떤 차이를 갖는가?
- ii) 이것은 역사적 기술(descriptive)개념인가 아니면 당위론적 실천개념에 더 가까운가?

토론자는 기본적인 중민이론의 확장 및 변용 작업과 관련하여, 다소 주변적일지 모르겠지만 세가지 점을 제안하고자 한다.

먼저, 당연한 이야기겠지만, ‘중민’개념을 보다 유연하게 열어두고 변화하는 역사적 맥락에 맞게끔 재구성할 필요가 있다. 이를테면, 오늘날 주로 젊은 세대를 중심으로 SNS와 그로인한 사회적 연계가 점차 주목을 받고 있다. 이러한 IT기반 사회연계에 대해, 비록 계층, 학력, 이념, 지역 등 기존의 범주들로 나뉘 구분하려면 구분할 수 있겠지만, 그러한 범주들이 이들을 가르는 핵심 준거는 아니라고 본다. 이들 IT 기반 새로운 사회적 연계를 과연 ‘중민’의 개념에 포섭될 수 있는가? 만일 그렇다면 어떤 의미에서 중민인가? 이들이 뭔가 한국사회의 변화를 추동하는 세력은 맞지만 그 방향이 애초에 중민개념에서 바랐듯이 뭔가 ‘진보적’인 방향의 것이라는 확신도 쉽게 할 수 없다. 그렇다면, 이들과 같이 사회이념적으로 규정하기 힘든, 하지만 뭔가 ‘변화’ 그 자체는 추동하는 세력을 만일 중민으로 파악하고자 한다면, 중민이라는 개념은 한편으로는 사회과학적 분석력은 높일 수 있겠지만 반대로 애초에 가졌던 실천지향성을 상당히 포기할 수밖에 없을 것 같다. (위의 ii) 지적과 연결된 문제.)

두 번째 제안은, ‘중민’을 새롭게 개념화하고자 할 때, 뭔가 ‘성스러움’의 anchor를 잡아내는 개념작업이 필요해 보인다는 것이다. ‘중’이라는 것을 공간적으로 즉 양적인 어떤 것으로만 파악하는 것은 한계가 있다. 본 토론자가 구체적으로 염두에 두는 예는 바로 2002년의 월드컵 길거리 응원문화이다. 월드컵이라는 이벤트에 열광하지 않는 나라는 별로 없지만, 당시 한국에서 보여주었던 독특한 길거리 응원문화는 축구사에서도 매우 참신한 것이었다. 관주도로 점철해온 한국사회의 역사를 생각할 때 당시의 자발적이고도 질서잡힌 응원문화를 선보인 건 단지 스포츠 이벤트 이상의 의미를 갖는다고 본다. 2002 이벤트를 너무 단순하게 과장할 위험을 감안하면서도 본 토론자가 주목하는건 바로 그러한 (일반시민) 세력이 정초하는 질적인 성격의 무엇이다. 김홍중교수가 말하는 ‘중’의 새로운 의미에 대한 모색에는, 단순한 양적 차원의 개념화에 더해 한국적 성스러움의 어떤 정초를 가미하는 작업이 보다 유효할 것 같다. (위의 i)의 지적과 연결된 문제.)

마지막으로, 정태석교수의 진단에 토론자는 많이 공감하게 된다. 즉, 한상진과 김홍중이 말하는 ‘中’에는 중요하게 ‘公’의 측면이 담지되어야 할 것으로 보인다. 앞서 언급했듯이, 현재 한국사회는 특히 1997년을 고비로 매우 가파르게 계층구조화 내지 계층공고화 단계로 접어드는 것 같다. 이 와중에 어느 정도의, 즉 개인주의를 내세우는 친시장적 제도와 가치가 과급되고 물질 불평등이 심화되는 것은 불가피한 일인 것으로 보인다. (사회복지 제도가 따라서 매우 중요해 지기도 하지만.) 문제는, 비슷한 불평등 상태라도 그것이 봉건적 착취제도의 성격을 띄는가(‘양반-쌍놈’식의 구분을 동반하는) 아니면 보다 공화제적이고 다원적인 가치가 공유되면서 물질 불평등이 남겨지는가는 전혀 다른 스토리이다. 토론자가 보기에 현재 한국사회의 계층구조화(혹은 양극화)가 갖는 심각한 문제는 바로 공공적 측면이 전혀 간과된 채 진행되는 친시장적 개인주의의 확산이다. 그리고, 이것은 단순한 개인들(혹은 세대들?)의 도덕이나 문화 혹은 학교교육의 문제가 아니다. 일종의 social trap에 갇히는 격인데, 쉽게 말하면 ‘나만 공공성을 위하면 나만 손해가 되는’ 그런 식의 일이 되풀이되고 있다는 점이다. 즉 마치 죄수의 딜레마 비슷하게, 모두가 그것이 바람직하지 않다는 것은 알면서도 서로 어쩔 수 없이 공공적 측면에 대한 ‘강요된’ 간과를 받아들여야 하는 식의 게임이 진행되고 있지 않나 하는 점이다. (지면관계상 생략하지만, 이러한 social trap에는 근본적으로 법치(‘rule of law’; 이것은 법규만능주의인 ‘rule by law’와 구분되어야 함)의 실종이 개제되어 있다.) 공동체성의 실종을 강요하는 식의 게임을 끝내야 하고 공적 시민덕성이 살아있는 일종의 ‘연대적 개인주의’가 필요한 시점으로 보인다. 새로운 중민노선은 아마도 이런 점에서 새로운 비전을 줄 수 있을 것으로 기대해 본다. 하지만 이런 노선은 일정한 정도로 이론적인 대가를 치러야 한다. 만일 새로운 중민노선이 보다 ‘토크빌적’인 성격을 갖는다면, 그로부터의 이점과 더불어 기존의 이념적이고 실천적인 성격에서는 탈색을 감수해야할 것으로 보인다. 하나 분명한 것은, 중민개념과 중민이론이 한국 사회과학계의 중요한 이론자원으로서 앞으로도 계속 말을 할 것이라는 점이다.

한귀영

1969년 서울에서 태어나 서울대 사회학과를 다녔고 같은 대학 행정대학원에서 대통령 어젠다가 대통령 지지에 미치는 영향에 대한 연구로 박사 학위를 받았다. 2008년 말까지 여론조사 전문기관 한국사회여론연구소(KSOI)에서 여론조사 실무를 책임지며 수많은 데이터를 접하고 분석하는 일을 했다. 2007년 대선을 앞두고 “17대 대선, 새로운 세력과 노선의 대충돌”(공저)을 펴냈고, 2011년 말에는 “진보대통령 보수대통령”을 펴냈다.

2011년부터는 한겨레신문사 사회정책연구소(현 경제사회연구원)에서 일하고 있으며, 지금은 경제사회연구원 사회조사센터를 맡고 있다. 한겨레신문에 여론, 정치, 사회정책 등에 대한 컬럼을 연재하고 있다.

토 론 문

한귀영 (한겨레 여론조사연구소)

1.

- 민주화세대와 디지털세대의 가치관 비교에서 민주화세대는 스스로는 정의롭다고 인식하는 반면, 디지털세대는 그렇지 않다고 평가하고 있음.
- 민주화세대가 스스로를 평가하는 것과 다른 세대가 민주화세대를 평가하는 것 간의 간극이 크다는 것을 의미
- 20대와 30대에게 40대는 가치를 공유하는 세대라기 보다는 기성세대로 인식되고 있음
- 정치적으로 ‘진보성’을 공유하고 있다고 인식되는 2040세대 내의 차이 갈등의 소지가 적잖음을 보여주는 대목.

2.

- 사회정의 가치 측면에서는 2005년, 2013년 모두 민주화세대 강력, 개인주의적 가치 차원에서는 디지털세대 강력
- 하지만 그 두 세대간 차이가 줄어들고 있음. 특히 사회정의 가치 측면에서 2013년에는 두 세대간 차이가 크게 줄어들고 있음
- 다소 보수적이었던 디지털세대가 20대에서 30대로 가면서 진보적으로 변해가는 이러한 현상을 ‘연령효과’로 보기 보다는 디지털세대에게 나타나는 생활진보적 현상으로 봐야 할 것임
- 민주화세대가 20대 학생시절 이념으로서 진보를 접했다면 디지털세대는 생활을 통해 자연스럽게 진보화되고 있는 것으로 봐야 할 것임.

<참고> 세대별 가치지향 (한겨레신문 2015년 신년조사)

원하는 미래 사회상

	힘없는 사람도 평등하게 보호받는 사회	빈부격차가 적고 사회보장이 잘 되어있는 사회	경제적으로 풍요로운 사회	개인의 자유가 보장되는 사회
전체	28	47.3	14.8	8.6
20대	30.6	36.8	16	15.5
30대	26	47.8	17.2	8.2
40대	19.9	54.6	14.6	9.5
50대	31.2	50.6	12.9	5.3
60대	32.5	45.1	13.8	5.3

원하는 지도자상

	다소 권위주의적이라도 강력한 지도력을 가진 사람	민주적 의사결정을 중요하게 생각하는 사람	모름/무응답
전체	45.9	51.4	2.7
20대	29.3	70.3	0.4
30대	29.8	68.3	2
40대	47	50.4	2.6
50대	57	40.6	2.4
60대	62.2	32.3	5.4

사회복지를 위한 세금

	올리는 것이 좋다	지금 수준으로 유지	낮추는 것이 좋다
전체	27.4	46.4	22.1
20대	14.4	60.7	23.8
30대	31.5	42	23.1
40대	31.1	40.8	22.9
50대	33.3	40.4	22.3
60대	25.3	49.6	19

주관적 이념성향

	보수적	중도적	진보적
전체	35.4	39	20.2
20대	24.2	49.5	22
30대	20.1	50.8	25.6
40대	35.2	36.7	23.7
50대	41.6	35.6	20.7
60대	52.1	25.9	10.2

3.

- 2005년과 비교해 2013년 탈인습적 가치관의 약화를 어떻게 해석할 것인가?
- 생존을 위한 순응이 필요한 시대라는 해석에 동의. 다른 한편으로는 우리 사회가 어느정도 구조화, 안정화단계에 접어들었다는 의미로도 해석할 수 있음

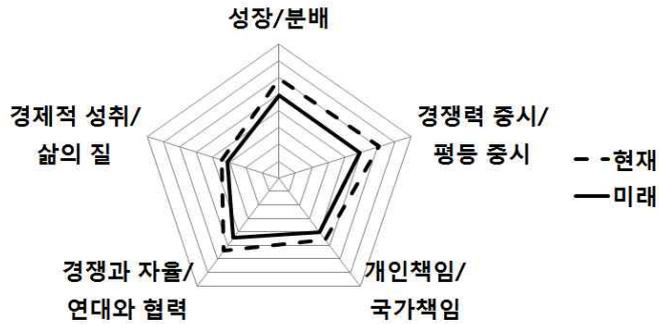
4.

- 386세대에서 디지털세대로 진보성의 전이. 386세대가 유독 진보적 세대라고 보기 어려우며 진보화되는 경로는 달라도 청년들의 진보화 경향은 일관되게 나타나고 있다고 봐야 할 것임

5.

- SNS세대의 가치와 관련해 한겨레경제사회연구원 청년조사(2015년 8월)은 시사하는 바가 적잖음

<청년이 희망하는 사회상: 현재와 미래>



1점-7점	현재	미래
분배-성장	3.97	3.46
평등 중시-경쟁력 중시	4.02	3.46
국가책임-개인책임	3.29	3.00
연대와 협력-경쟁과 자율	3.71	3.23
삶의 질-경제적 성취	2.75	2.55

청년지표_ 패자부활지수, 공정성 지수, 협동지수, 사회참여역량지수, 세대연대지수, 세대자존감지수

		패자부활지수	공정성지수	청년협동지수	사회참여역량지수	세대연대지수	청년자존감지수
전체		28.8	20.6	53.6	64.3	42.7	51.6
성별	남자	28.3	22.4	55.7	66.3	38.4	53.9
	여자	29.3	18.7	51.4	62.1	47.4	49.2
연령	19~24살	31.9	24.4	59.2	65.3	45.9	57.3
	25~29살	27.1	18.2	50.8	64.4	34.9	49.8
	30~34살	26.7	18.4	49.8	63.2	45.5	47.0
부모님의 경제적 지위	중상층 이상	37.7	26.4	58.7	67.3	43.9	60.5
	중간층	32.7	23.6	55.9	64.9	44.2	54.9
	중하층	25.8	16.5	52.4	64.5	41.7	48.1
	빈곤층	17.2	18.6	45.4	59.1	40.0	44.4

청년이 본 박근혜 정부 전반 평가

- 청년이 본 박근혜 정부 전반 평가 ‘못했다’ 93.1%
- 역대 대통령 평가 : 노무현 58.8%, 김대중 14.4%, 박정희 14.3% 순
- 본인의 이념 성향 : 진보 74.1%, 보수 25.9%
- 부모님의 이념성향 진보 35.2%, 보수 64.8%

육성으로 듣는다

: 민주화세대, SNS세대

진정

1982년에 대학에 입학하여 이듬해 4월초 시위와 관련 유기정학, 이어 5월말 시위에서 강제 징집을 당하였다. 군 재대 후 현장 활동 준비모임을 거쳐 86년 초부터 부평지역에서 현장 활동을 시작하였다. 해고 후 부천지역에서 현장 활동을 하였으며, 이후 노동단체에서 노동운동을 하였고, 금융권 사무직으로 민주적 노동조합운동을 하기도 했다. 1993년 1월 방향을 생활인으로 선회하였다.

93년 초 공인회계사 시험을 준비하여 94년 10월부터 2001년 6월까지 공인회계사, 경영컨설팅, 기업 M&A 등의 업무 경험을 쌓았다. 2000년 가을부터 수행에 관심을 기울이다가 2001년 하반기부터 수행공동체를 기반으로 한 활동에 전념하면서 대안학교 설립, 명상센터 운영, 리더십교육 사업 등의 일을 하였다.

2006년 가을부터 2010년 말까지 다시 경영컨설팅, M&A, Financing 업무를 주업으로 하는 생활인으로 살다가, 2011년 1월부터 그간의 삶을 돌아보며 새로운 방향을 모색하고자 2014년 6월까지 약 3년 반 동안 도서관에서 독서와 학습을 하며 인간과 사회, 우주에 대해 깊은 사유의 기간을 가졌다. 이 시기 동안 중도 또는 중용으로도 이야기할 수 있는 그러나 근대 이후 과학적 성과와 학문적 발달을 수용한, 통합이론을 연구하고 통합연구소를 설립하여 이론적 공유와 통합센터를 설립하여 실천적 공유를 시도하였다.

2014년 하반기부터 현재에 이르기까지 기업 컨설팅과 직접 경영에 참여하는 사업을 진행하면서 통합이론을 기반으로 한 실천을 모색하고 있다. 현재 통합사상 연구모임을 주도하고, 학교법인 전인학원 감사, 쓰리엘지(주) 대표, 진도군 투자유치자문위원, (주)일신디앤씨 부사장, 사단법인 그레이하운드협회 감사, 기타 몇 개 회사 비상근 임원 및 감사를 맡고 있다.

통합 프레임과 사회적 실천

진정 (공인회계사)

안녕하세요? 저는 82년에 대학에 입학하여 한국 사회의 혁명을 꿈꾸다 생활인으로 복귀했으며, 다시 성인들의 삶을 따라 실천하고자 하는 공동체 운동을 했습니다. 이후 다시 생활인의 삶으로 복귀하여 다시 깊은 사유의 시간을 가져왔습니다. 오늘 발표에 앞서 저는 먼저 요즈음 젊은이들 사이에서 많이 회자되고 있는 ‘개한민국’ 과 ‘헬조선’ 현상에 대한 참회로부터 시작해야 한다고 생각합니다. 민주화 세대가, 변화에 따른 지속적 해체와 재구성 없이 과거에 머물러 있음으로써, 오늘의 사태를 초래한 주요한 원인 중 하나를 제공했다고 봅니다. 저는 지금, 이러한 성찰에서, 근대화 이후 진·선·미 가치권의 분화와 그러한 3대 가치의 상호작용 및 진화의 원리 규명에서 대안을 찾으려 시도하고 있습니다.

뜬금없어 보이지만 군대문제 또는 국방의 문제로 이야길 시작해볼까 합니다. 제가 83년 5월에 강제징집으로 군생활을 시작했는데, 당시 ‘녹화사업’ 이라는 게 있었습니다. 보안대의 관찰을 받아야 하는 관심사병을 대상으로 하는 것이었습니다. 민주화 운동에 대한 억압 장치로 말입니다. 그런데 요즈음 군에도 ‘Green Camp’ 가 있다고 합니다. 같은 녹색 계열입니다. 그런데 Green Camp는 관심사병, 중증 우울증 환자, 인지능력 문제자(IQ 71 이상) 등 입대 후 부적응자 관리를 위한 것입니다. 연간 3,000여명을 수용하는데 당사자 본인과 부모 동의가 조건이라고 합니다. 비정상의 정상화를 위한 노력을 유예 또는 은폐시키기 위한 감금의 장치가 아닌가 하는 생각을 해봅니다. 추정하건데 캠프 밖에는 이보다 몇 배의 관심사병이 있을 것으로 보입니다.

현재 한국군은 군사전략이나 전투 발전은 차치하고 조직 유지도 어려운 상황이라 합니다. 군에 관하여 언론에서 접하는 대부분의 사고는 남한과 북한의 관심사병으로 야기된 문제라고 합니다. 이로 인해 한국군은 아이러니하게도 세계 최고의 조직관리^^시스템을 자랑한다고 합니다. 엄청난 재정낭비라고 봅니다. 과도한 관리 시스템은 24시간 부대관리, 복무기간 중 5회의 인성 검사뿐만 아니라 요즘은 내무반 내 CCTV 설치 이야기까지 논의 되고 있다고 합니다. 같은 녹색 계열이 억압에서 은폐로 그 내용이 변화한 것은 그 간 한국 사회 전체의 변화와 맥락을 같이 한다고 봅니다. 군대 내에도 차별의 이데올로기가 깊이 자리하고 있다는 이야기입니다. 22사단 임병장 탈영 사건 당시 10여 개 정도의 대대급 부대가 수색을 위해 출동했고 지휘관은 연대장급이었다 하는데, 지휘관이 수색부대 철수를 요청했습니다. 차라리 혼자 해결하겠다고 했다는 이야기가 있습니다. 이유는 짐작하시겠죠? 이번 목함지뢰 사건 이후 전방부대 경계태세에서도 소총에 자물쇠를 채웠다는 우스갯소리가 사실이라고도 합니다.

군대 내에서 차별에 의한 새 질서는 1) 대졸과 고졸 문제(하사관들 포함), 2) 과거의 ‘1인이 다수 구타’ 방식에서 ‘다수가 1인 구타’ 하는 문제(윤일병에서 볼 수 있는 왕따 문제), 3) 고참이 후임에게 형 호칭을 하는 문제(대신 고문관은 선임으로 인정받지 못함) 등으로 나타납니다. 여기에 한미동맹 또는 한미상호방위조약의 문제를 더해 봅니다. 마치 신(하느님)을 찾듯이, 실체가 없으니, 매일 불러야 하는 상황이라고 합니다. 나토, 일본과 달리 명확한 규정이 없이 각자 국내법을 따르게 되어 있다고 합니다. 성숙된 상호조약으로 전

환이 필요하다고 봅니다. 그리고 ‘방위산업의 미래는 없다!’ 고 합니다. DJ, 노무현 정부에서 세운 기초가 완전히 허물어졌다고 합니다. 예산 운영의 합리성이 아닌 소요/조달 자체의 문제가 핵심인데, MB 이후 이것이 완전히 무너졌습니다. 잠수함 50여척이 경계에서 사라졌다는 보도 이후 낡은 해상초계기 약 7,000억원 구매계약이 체결되었다 합니다. 나아가 내각과 군을 분리했던 일제의 낡은 잔재로서의 군통수권자 개념이 온존함으로써, 법제처(조약), 안행부(병사수), 기재부(예산) 등의 정부 통제로부터 군이 독립해 있으며, 국민을 위해 군을 통제하는 정부 부처가 되어야 할 국방부가 합참(군의 전문성)의 역할을 함으로써 문민적 상상력이 군에 이식되지 못하고 있습니다.

제가 군 이야기를 한 것은 한국 사회의 문제를 집약적으로 보여주고 있다고 보았기 때문입니다. 한국 사회에는 비정상이 일상화 되어 있으며, 이는 불평등과 불공정을 넘어 왕따, 은따, ‘SKY’와 ‘지잡대, 학력세탁충(SNUlife), 인분교수/조현아의 갑질, 대기업/중소기업 및 정규직/비정규직의 차별, 돌고래호 전복 사고 초기부터 이미 ‘보상 이슈 관점으로 뼈뺌하게 보기’ 등으로 나타나고 있습니다. 민주화 세대의 강력했던 평등의식이 차별의식으로 나타나고 있습니다. 민주화 세대에 해당된다고 볼 수 있는 하나고 학부모들이 입학전형위원이었던 전00 교사의 진실 폭로에 대해 ‘사퇴 촉구 결의문’을 제출했습니다. 저보다 위의 세대 중 많은 분들이 구미지역 국회의원의 성폭행 사건에 대해 “그 의원 잘생기고 괜찮아 보이드만 아마 보험 하는 그 년이 꼬드겨서 그랬을 끼라”라는 시각을 드러냅니다. 20대에게 나타나는 지나친 서열 집착은, 자신들이 부단히 들었던 ‘능력주의 사회에서는 어쩔 수 없다’는 논리에 기초하고 있습니다. 우리 사회의 지나친 차별과 분열은 심층의 질병으로, 성장과 발전이 암으로, 문화가 악몽으로, 의식이 고뇌로 바뀌어 왔습니다. 재앙의 서곡을 넘어 ‘헬조선’의 정착으로 현상하고 있습니다.

‘헬조선’의 윤리는 이런 비정상의 일상화 풍토에 대한 반감으로 읽힙니다. 자신이 서열 때문에 고통스러운 상황에서 누군가가 ‘정규직으로 전환해달라!’, ‘지방대라고 불이익을 받으면 안 된다!’고 요구하는 것이 곱게 들릴 리 없습니다. 20대에게 이들의 요구는 ‘노력하지 않은 자’의 무임승차로 보일 뿐입니다. 경쟁 사회에서 순위는 존재할 수 밖에 없지만, 사람이 어떤 일을 하든 ‘인간의 가치’가 훼손되면 안 된다는 철학이 사회에 공유돼야 합니다. 그러나 지금 우리 한국에서는 ‘자본주의 사회에서는 일부의 희생이 어쩔 수 없다’는 식이고, ‘비정상’의 정상화를 요구하는 사람을 ‘노력은 하지 않고 떼만 쓰는 자’로 취급합니다. ‘공공’이라 이름해야 할 것을 ‘무상’이라는 포퓰리즘으로 공격합니다.

심지어 “넌 왜 가해자에게 피해를 입어서 가해자를 힘들게 하니”라며 ‘헬조선의 윤리’를 이야기합니다. 약자를 보호하고 수난 받고 고통 받는 이에게 연대하고 연민하기 보다는, 강자를 동경하며 승자를 숭상하는 한편, 심지어 가해자를 옹호하는 의식으로까지 나타납니다. 연대성과 약자에 대한 연민, 타자의 고통을 마주하는 능력이 붕괴된 자리에, 피해자를 피해자로 대하지 않는 ‘헬조선의 윤리’가 자리 잡아가고 있습니다.

사회경제적 차별과 양극화에서 대한민국을, 문화 전쟁과 정당성 위기에서 헬조선(위의 군과 사회의 차별의식)을 읽어봅니다. 양극화 시대는 다원화 시대의 과제를 통합해내지 못하여 드러난 것으로 보입니다. 진보의 변증법은 “의식과 사회의 진화는 이전 단계에서 제기된 문제를 풀거나 희석시키지만, 때로는 그 자체의 완강하고 더 복잡한 문제를 추가한다”

는 것입니다. 진화는 새로운 잠재력, 경이, 영광을 도입하지만 새로운 전용, 공포, 문제, 재앙을 수반합니다. 성장·발달과 세계화의 진전에 따라 복잡성은 매우 고도화 되고, 개인 또는 집단 간의 차이가 다양해집니다. 그러나 ‘자율성의 증가나 구조화 및 의식의 통합성이 증가했는가’에 대한 질문에 대해서는 상당히 부정적입니다. 포월이 아닌 억압과 해리의 증상이 만연하고 있습니다.

금융위기 후 새로운 자본주의는 인본주의, 나아가 생태주의에 정향되기를 요청 받고 있습니다. 그러나 부채와 소비를 통한 ‘공유가치 수탈 시스템’을 강화하는 방향으로, 노동 착취를 강화하는 시스템으로, 군소 자본에 대한 수탈을 강화하는 방향으로 가는 듯합니다. 파괴된 또는 파괴될 정치, 경제, 사회시스템을 재건하는 것은 쉽지 않은 일입니다. 저는 우리 사회의 우선적 과제는 대다수 국민을 위한 정치집단이 집권하는 것으로 봅니다. 그리고 이 과제는, 이보다 더 어려운 과제인 정부기관의 전반적 혁신과 공공성 회복 및 공정한 시장 규칙의 정비, 그리고 이를 아우를 수 있는 정치시스템 마련이라는 과제를 지향해야 한다고 봅니다. 그런데 이보다 더욱 더 어려운 과제는, 진보주의를 탄생시켰던 진보적 사회 운동의 부활과 더 깊은 시민의식의 성장과 시민들의 자율성과 상호성을 담보해내는 것이라고 봅니다. “어떤 사회적 실천이 제도적 구축과 이를 통한 의식의 성장을 뒷받침할 수 있게 할까? 어떤 사회적 실천이 개인들 하나하나의 의식 성장과 이를 통한 제도적/시스템적 구축을 가능하게 할까?” 라는 질문이 저의 화두입니다.

이를 위해 우선 정치영역에서의 통합적 조망을 제시해봅니다. 진보/보수는, 보다 복잡해지고 자율성이 증가하며 통합성이 심화되며 구조화 수준이 높아지는 진화적 방향의 시간적 운동인데(예를 들면, 전인습-인습-후인습), 이를 좌파/우파와 동일시하는 분석틀을 해체해야 합니다. 좌(左)의 개념은 시스템/제도/생태 등 외면적 또는 가시적 개혁에 무게중심을 두는 경향성이고 우(右)는 개인과 집단의 의식, 가치, 세계관 등 내면적 또는 비가시적 영역을 중시하는 경향성의 개념입니다. 즉, 기존의 분석에서 동일시하곤 했던 진보/보수와 좌/우를 분화시켜 훨씬 복잡해지고 고도화된 현대적 과제 해결의 실마리를 찾고자 합니다. 나아가 개인과 집단에 대한 새로운 관점이 필요한데, 집단 또는 사회를 유기체로 보아 개인을 사회 전체의 부분(part) 또는 구성요소(component)로 보는 유기체적/시스템적 관점 적용에 제한을 두어야 합니다. 개인은 집단의 구성요소가 아니라 협력자(partner)이며, 집단의 구성요소는 개인과 개인의 상호작용으로 현상하는 접점, 그 패턴 또는 커뮤니케이션입니다. 개인의 자유와 사회의 질서 또는 사적 이익과 공공성은 모순되지 않고 오히려 한편이 다른편을 옹호하고 강화한다는 관점에 기초할 수 있습니다.

메타 프레임으로서의 통합 프레임은 내재(internal)/외재(external), 내면(interior)/외면(exterior), 내부(inside)/외부(outside), 단수(singular)/복수(plural)에 대해 어느 한쪽에 치우치지 않고 초월론적 관점, 즉 중도적 입장을 유지합니다. 내재/외재는 전개하고 감싸 안는 진보/보수의 중도이며, 내면/외면은 좌/우의 중도, 내부/외부는 1인칭 조망과 3인칭 조망의 중도, 단수/복수는 개인과 사회 측면에서 자유/질서의 중도로 응용될 수 있습니다. 통합정치적 틀에서 진보/보수, 좌/우, 자유/질서의 세 축을 적용하고, 통합정치적 사회적 실천에서는 좌/우, 자유/질서, 1인칭/3인칭의 조합을 적용하여 8가지 조망과 실천의 방법론을 얻을 수 있습니다. 사회적 실천이 선거를 통한 집권과 시장과 공공의 기준 재정립이라는 과제와 별개일 수는 없지만, 저의 초점은 다양한 스펙트럼과 욕망들을 어느 하나 배제하지 않고 포용하고 통합적 구조 속에 배치하며 확률적 개연성으로 현상할 사건/사태들을

통합적으로 조망하여 실천의 방법들을 제시하는 일이라 생각하고 있습니다. 진보와 보수, 좌와 우, 개인과 사회라는 세 축을 통해 구성되는 통합적 정치 프레임은 그러한 사회적 실천을 위한 조그만 제안이며 앞으로도 계속 발전시켜갈 과제라고 생각합니다.

메타 방법론으로서의 통합 프레임은, 과외포인트 양식으로 간략히 작성하여, 제출하였습니다.

(참고로 심영희 선생님의 글에 나타난 이론적 틀인, [‘생활세계/체계’ 와 ‘공적/사적’]의 격자는 ‘내면/외면’ 과 ‘개체/집단’ 이라는 두 개의 축을 활용한 변주로 보입니다. 세대별, 시간별 가치의 변화를 분석한 탈인습화지수는 시간의 축인 ‘진보/보수’ 의 변주로 활용될 수 있으나, 이론 내에 통합되지는 못한 것으로 보입니다. 통합 프레임은 3인칭 조망의 분석틀로서만이 아니라, 다양한 가치들과 세계공간이 현상하는 측면인 1인칭 조망을 포함한 보다 포괄적인 내용을 담고 있습니다.)

감사합니다.

양극화 시대의 종민: 육성을 듣는다

이진순

1963년 박정희의 제3공화국이 출범하던 해 서울에서 태어나, 국민교육헌장을 외우고 태극기 앞에 거수경례를 하며 착실한 모범생으로 초중고를 졸업했다. 졸업정원제 덕분에 여학생 수가 대폭 늘어난 서울대에 82년 입학했다. 기사를 꿈꾸며 사회학과에 들어갔지만 다수의 “불온”유인물과 비합법 간행물을 만드는 무기명 필자로 노동현장에서 20대를 보냈다. 87년 노조를 만들고 파업을 하면서 희로애락을 함께 했던 현장 동료들을 지금도 그리움과 자랑스러움, 미안함과 아쉬움이 범벅된 마음으로 회고하곤 한다. 소련 동구가 무너지는 게 나랑 무슨 상관이라 싶었는데, 함께 일하던 사람들이 하나 둘 흩어지고 공단의 기업들도 대거 이전을 하면서 새로운 일자리를 찾아야 했다. 90년대 이후로는 방송국에서 교양 프로그램을 만드는 작가로 일했다. 삶의 현장을 탐방해서 다양한 인물의 속사연을 찾아 듣고, 뜻이 맞는 피디들과 아웅다웅하면서 다큐멘터리를 만드는 일이 즐거웠다. <다큐스페셜> <이제는 말할 수 있다>같은 시사, 역사물을 만들어 2000년 MBC 방송대상 작가상을 수상했다. 2002년 마흔 살이 되던 해, 모든 살림을 이민가방 2개로 정리하고 뒤늦은 유학길에 올랐다. 미국 뉴저지 럿거스대학에서 미디어학을 공부하고 인터넷 기반의 시민운동에 대한 논문으로 박사학위를 받았다. 2009년 버지니아 주립대학인 올드 도미니언대학에 교수로 부임, 퍼블릭 저널리즘과 인터넷 액티비즘을 가르쳤다. 풍광 좋은 해변가의 안온한 생활을 보장받았지만 정작 하고 싶은 뭔가를 놓치고 있는 것 같다는 위기감에, 2013년 사직서를 내고 한국으로 돌아왔다. 돌아온 뒤 희망제작소 부소장으로 근무했고, 최근 풀뿌리민주주의와 집단적 의사결정 플랫폼을 활성화시키기 위한 정치벤처 “와글 (WAGL: We-All-Govern Lab.)을 설립했다. 정파적 지향과 무관하게, 시민이 직접 참여하는 정치, 상향식 의제설정과 후보선출이 가능해 지도록 “정치의 문법”을 바꾸는 일에 매진할 생각이다.

오래된 진보 386의 미래

이진순 (와글 대표)

저는 386입니다. 63년에 태어나 82년에 대학에 들어갔으니 그 말 많고 탈 많은 386, 맞습니다. 어떤 이들은 이제 우리 세대가 40대가 되고 50대가 되었으니 486 혹은 586으로 불려야 한다고 하지만, 저는 업그레이드라는 것이 그렇게 쉽게 나이 따라 가는 건 아니라고 믿습니다. 요즘 같은 시대에 486, 586이라고 해봤자 옛장수도 안 집어갈 케케묵은 고물컴퓨터에 불과할 테지만 말이죠. 386세대란 말이 처음 나오던 90년대 중반에는 386 컴퓨터가 가장 신형의 IT기술, 가장 앞서가는 상상력과 미래지향성을 의미했지만 지금은 고루한 기성세대의 대명사가 되었습니다. 얼마 전 젊은 친구들하고 얘기하다 보니, 그들은 386이 당시 인텔 CPU의 최신 버전이었다는 것도 모르고 있더군요. 오늘날의 청년세대에게 386이란, “변화”와 “개혁”을 독점하고 무엇이든 가르치려 드는 권위주의적 쏘대집단을 지칭하는 용어인 듯 했습니다.

11년 만에 한국에 돌아온 직후 어떤 원로의 인문학 강좌를 들으러 간 적이 있습니다. 사회개혁의 원칙과 방안에 대한 강의를 들은 뒤, 청중의 질문을 받는 시간이 되었는데 30대 초반의 젊은이가 질문하는 걸 듣고 깜짝 놀랐습니다. 아주 절실하고 진지한 어조로 이렇게 묻는 것이었습니다.

“선생님, 그런데 386은 언제쯤 망할까요?”

그 자리는 무슨 극우성향의 모임도 아니고, 일베 같은 파괴주의자들의 회합도 아니었습니다. 질문자는 “386이 모든 길목을 다 차지하고 있어서 새로운 세대는 진입이 어렵다. 그들이 무너져야 청년들이 뜻을 펴지 않겠냐?”고 하더군요. 386이 젊은 세대들의 든든한 “빡”이 되기는커녕, 청년들의 친구도 동료도 되지 못하고 이렇게 청산되어야 할 “짐작” 취급을 받는다는 게 제겐 큰 충격이었습니다. 이후 한국에 정착해서 활동을 하면서 젊은 친구들을 만날 기회가 더 많아졌는데, 뜻밖에도 이런 인식이 그 젊은이만의 것이 아니란 것을 확인할 수 있었습니다. 정치권에서 386이 육먹듯이, 학계나 언론계, 시민운동권에서조차 386은 하나의 “권력”으로 인식되고 있었습니다.

어쩌다 386은 권력이 되었을까. 제가 아는 옛 친구 중에는, 변함없이 선량한 의지를 가지고 세상을 위해서 뭔가 보탬이 되는 일을 하기 위해 고민하는 이들이 많습니다. 과거에 학생운동의 전면에 섰느냐 아니냐는 큰 차이가 아니고, 사회에 대한 책임을 개인 양심의 문제와 연관 지어 생각하면서 세상에 작으나마 의미 있는 흔적을 남기고 싶다고 생각하는 이들이 많습니다. 그런데 뭐가 문제일까요? 돌아보면 저를 포함하여 386에겐, 무의식중에 몸에 밴 세대적 습성 같은 것이 있는 것 같습니다. 변화와 새로운 가치를 말하면서도, 그것을 주장하는 방식, 쓰는 용어, 일을 도모하는 방식에서 과거와 크게 달라지지 않았습니다. 페이스북도 하고 트위터도 쓰고 뭔가 새로운 소통방식을 추구한다고 하지만, 여전히 과거에 승리했던 방식을 재현하려는 경향이 강합니다.

제가 최근에 온라인에 기반한 풀뿌리정당을 만드는 사람들을 지원하는 사업을 시작했다고 하니까 관심을 보이는 옛 친구들이 많았습니다. 고마운 일이지요. 그런데 몇 마디 나누다 보면 인식의 차이가 느껴집니다. 온라인 플랫폼을 만들기 위해서 발기인을 모으고 발족선언을 하고 참여자를 모으자는 제안을 하는 분들이 있습니다. 하고자 하는 일은 아래로부터의

민주주의인데, 일을 도모하는 방식은 여전히 위로부터의 조직화와 계몽적 캠페인을 생각하는 것이지요. 집단지성이란 말을 많이 쓰지만 여전히 저희 세대의 많은 이들은 이것을 과거의 “민중” 과 같은 개념으로 인식하는 경우가 있습니다. 선민의식과 계몽주의, 지식인들이 중심이 되려고 하는 엘리트주의의 한계를 넘어서지 못하고 있다는 뜻입니다.

386은 이전 세대와 다른 방식으로 운동을 했고 그것으로 승리를 쟁취해 본 세대입니다. 그 이후 386이 주도했을 때만큼 대규모로 운동의 승리를 체득할 계기가 많지 않다보니, 조직을 만들고, 일을 벌이고, 사람을 모으는 일에 있어서 늘 386은 아는 게 많습니다. 그러니 가르치려고 합니다. 그런데 누군가에게 어떤 가르침을 주려면 사회적 윤리적 권위가 있어야 합니다. 386은 여러 차례 후대에 권위를 잃었습니다. 386은 개천에서 나도 쉽게 용이 될 수 있는 세대였습니다. 아파트값 폭등, 주가 폭등으로 중산층에 편입되기 쉬웠던 시절에, 불로소득이 월급보다 많아지는 걸 망국의 징조로 삼고 문제제기한 386은 많지 않습니다. 약자에 대한 옹호와 공감 면에서도 386은 배타적인 경향이 강합니다. 생활형편이 어렵거나 성적이 나쁜 친구와 내 아이가 어울리는 걸 경계합니다. 대한민국 교육이 문제라고 이야기하지만, 구조와 제도의 문제로 모든 걸 다 돌리는 건 타당하지 않습니다. 대한민국 학부모로서 386은 그다지 개혁적인 세대가 아니었다고 전 생각합니다.

386은 전쟁을 경험하지 않은 세대로서 반공주의에 강박되지 않고 권위주의에 집단적으로 반항한 세대입니다. 그러나 기존 권력에 대항하는 방식은 강력한 위계질서와 집단주의, 사적 영역을 포기하는 헌신성에 크게 의존해 왔습니다. 우리 세대는 리버럴리즘을 체험해 보지 못하고 민주주의를 열망했던 세대입니다. 어떤 의미에서는 피라미드형의 독재를 피라미드형의 민주화운동으로 넘어서려고 했다고 해석할 수도 있습니다. 시대가 변했고, 사람들의 소통방식이 달라졌습니다. 대의를 위한 개인의 희생 보다는, 다양한 소수자의 목소리를 존중하고 나와 다른 의견과 타협하고 합의점을 만드는 지혜가 더 필요한 시대입니다. 강력한 수직적 권력에 대항하는 힘은 이제 수평적 연대와 합의에서 나와야 합니다.

386의 자기개혁 없이는 안온한 기득권세력이라는 낙인으로부터 스스로 자유로워질 수 없다고 생각합니다. 저는 386이라 지칭되는 오늘날 기성세대의 한 사람으로, 제 성장기에 깊이 새겨져 있는 박정희의 유산, 박정희시대의 DNA를 극복하는 일부터 시작하려 합니다. 효율과 성과주의에 조급해 하지 않고, 우리가 체험해 보지 못한 리버럴리즘의 미덕을 다시 학습하고 그걸 통해서 새로운 시대의 지향점을 상상해 보려 합니다. 요즘 제가 가장 관심을 갖는 분야는 수평적 토론과 집단적 의사결정을 어떻게 하면 쉽고 재미있게 설계할 수 있을까 하는 문제입니다. 제 자식뻘 되는 청년세대와 이런 공리를 하는 것이 즐겁습니다. 오래된 진보의 미래는 스스로 권위를 버리고 자기혁신을 하는 데서부터 시작된다고 믿습니다. 제 주변에 이런 반성과 고민을 함께 할 수 있는 386 동료들이 있다는 건 큰 위안이 됩니다. 같이 고민하고 괴로워 할 수 있어서 참 다행입니다.

양극화 시대의 종민: 육성을 듣는다

박영미

여성과 노동, 가난과 차별을 평생 화두로

1961년 부산에서, 불같은 성격에 강한 아버지와 병약하고 여린 어머니 사이에서 3남5녀의 7번째로 태어났다. 어머니의 몇 번에 걸친 유산 시도로 태어났을 때부터 허약했다.

도심 속 변두리 마을에서, 학교에서 많은 언니들, 아주머니들, 친구들을 만났고, 가난과 차별, 사회적 부조리를 많이 보고 겪었다.

내 삶의 의미를 찾기 위해 학업과 독서, 종교에 심취했다. 그 연장선에서 아버지의 반대를 무릅쓰고 서울대로 진학했다.

1981년 차별 없이 더불어 행복한 세상을 만들자는 선배들 말이 좋아 학생운동을 시작했고, 1983년 공장에 들어갔다. 공장생활, 노조결성시도, 해고, 수배, 비공개 조직활동, 조직갈등, 건강악화, 방황 후 88년 남편과 결혼하고 부산에서 다시 시작했다. 여성과 노동, 가난하고 차별받는 사람들이 내 평생의 화두가 되었다.

17년 동안 부산여성회와 함께 다양한 부산여성들을 만나고 끌어안고 조직했다.

2005년 여성연합 공동대표를 맡았고, 풀뿌리여성운동을 주창하고, 당사자여성조직화와 지방의 여성운동단체를 지원하느라 전국을 돌아다녔다.

2012년부터 영도에서 마을주민(조직)운동을 하고, 2013년부터 미혼모지원네트워크활동을 하며, 조직 활동가와 리더 양성, 공동체 만들기 교육을 하고 있다.

우리 아이들이 세상에 나서야 할 때 우리보다 더 힘든 세상을 안겨주어 미안함이 많다.

더 낮은 곳으로 모두가 인간답게 사는 길을 찾아서

박영미 (한국미혼모지원네트워크 대표)

안녕하세요? 박영미입니다. 1981년도에 대학을 들어가 사회변화의 지향을 품고 이제까지 살아온 사람으로서 우리 사회의 현재의 모습에 할 말이 많습니다. 특히 저는 오지랖도 넓고 세상에 대한 호기심이 큰 사람이라 관심없는 분야가 없다 할 정도로 살아왔으니까 이 분야 저분야 할 말이 많죠. 하지만 그 이야기들은 제가 아니라도 다른 많은 사람들이 처방도 내리고 대책도 이야기하시니까 이 자리에서는 오늘의 사회를 바라보는 저의 심정을 이야기하도록 하겠습니다.

저는 1981년부터 지금까지 35년째 한눈팔지 않고, 쉬지않고 좀 더 나은 사회, 사람이 사람답게 살 수 있는 사회를 향해 달려왔습니다. 앞으로도 제가 숨쉬는 그날까지 그 길을 향해 나아갈 것이라고 저 자신을 믿습니다. 이 땅에 사는 모든 사람들이 더불어 사람답게 살고자 하는 염원은 대학에 와서 생긴 것이 아니라 어린 시절부터 갈망했던 그 뭔가가 바로 이것이구나를 대학에 와서야 깨닫게 되었던 것으로, 이 염원은 저의 생명줄이나 마찬가지로 이기 때문입니다. 그렇다 해서 제가 어떤 세상풍파에도 흔들림없는 바위와 같이 목표만 향해 가는 굳센 사람은 아닙니다. 흔들리고 흔들리고 또 흔들리는 사람이죠. 그래서 제게는 이 시대가 참 힘듭니다.

저는 수십 년 간 엄마들과 함께 엄마의 이름으로 우리의 모든 아이들을 위해서 더 좋은 세상을 만들자고 일을 해왔습니다. 그런데 우리의 아이들이 만나고 있는 세상은 더 좋아졌습니까? 사람답게 살고 싶은 뜻이 존중받고 그 뜻을 펼치며 살도록 격려받는 세상이 되었습니까? 멸절할 젊은이가 자기 한몸 건사하기 힘든 세상입니다. 물질적으로 풍족하지 않아도 가정과 일터에서 서로 어우러져 오순도순 살아가면 좋은데, 그걸 꿈꾸기도 버거운 세상이 되었습니다. 젊은이들과 아이들에게 참 미안합니다. 밤낮으로 전국을 돌아다니며 아이들이 감당하기 어려운 집안일까지 떠 맡겼던 나쁜 엄마인 저는 더 할 말이 없습니다.

더 가슴아픈 것은 ‘모든 사람들이 더불어 사람답게 살아가는 사회를 만들려는 뜻과 노력들’이 가치없는 것으로 여겨지는 풍토죠. 옆도 뒤도 안돌아보고 앞만 보고 내달린 사람들만 계속 잘 사는 세상, 당신들이 뭐했냐? 수십년간 해봤자 달라진게 뭐냐? 인간은 절대 안된다. 이런 것이 가장 가슴아프죠. 더불어 함께 행복한, 더불어 평등한.. 이런 말하면 사회주의 하자는거냐? 아직 이렇게 말하는 사람들이 정치권과 언론에 많이 있어요. 사실 우리 경제규모가 세계 11-13위이고, OECD 가입국이고, 머리도 좋고 공부도 많이 하잖아요. 과거 피죽도 못먹고 제각기 살길을 찾아야 하는 때가 아닌데 왜 지혜를 모아, 힘을 모아 함께 잘 사는 길을 찾아갈 수 없나요? 찾아가면 안되나요? 홍익인간이라면서요.

세상은 직선이 아니라 나선형으로 발전한다죠. 그런데 그것을 직접 겪고 보니 낭만적이지 않네요. 뒤돌아가는 그 시기가 참 고통스러워요. 더 안타까운 것은 많은 사람이 떨어져 나가죠. 앞이 안보여서요. 그래서 알곡과 쪽정이를 가르는 시기가 된들 뭐가 좋겠습니까?

우리가 다시 앞으로 나아가는데 있어서 뭐가 가장 중요한가 생각을 해봤어요.

하나는 더 낮은 곳으로 내려가는 것, 고통 받는 사람들과 연대하는 것, 말 그대로 이 땅에 사는 사람들이 모두가 인간답게 사는 세상을 향해 꿈꾸며 함께 일하는 것이라 생각합니다.

2005년에 여성연합의 공동대표가 되었어요. 저는 이 땅의 모든 여성들이 자기 삶의 주인으로 나라와 사회의 주인으로 살아가고자 하는 여성운동의 지향대로 활동하리라 마음먹고 어린 아이들을 부산에 두고 올라왔어요. 내가 부산에서 생활과 활동에서 만난 워킹맘, 여성한부모가족, 여성장애인, 여성노인, 비정규직 여성노동자, 성매매 여성들, 청소년들, 학생들의 삶은 여전히 고달팠고, 우리가 힘을 모아 해나가야 할 일들이 많았기 때문입니다. 그런데 서울의 여성운동의 분위기는 많이 달랐어요. 힐링과 쉽이 많이 이야기되었죠. 아직 힘들게 사는 사람들이 많은데, 새로운 문제들이 계속 생겨나는데, 이 문제들에 관심을 촉구해도 마음도 열의도 모으기 힘들었어요. 내 눈에 안보이니까, 내 주변이 조금 더 나아졌으니까, 내가 할 만큼 했으니까..모두들 여성운동하기 참 힘들다 느꼈어요. 그렇지만 우리는 더 힘든 여성들이 있는 곳으로, 손잡아주며 함께 해주기를 열망하는 사람들 속으로 찾아 들어가지 않았어요. 여성운동만 아니라 노동운동이나 다른 시민사회운동도 마찬가지였겠죠. 2005~2007년의 모습 속에 이미 2008년 이후의 후퇴를 포함하고 있었던거라 생각합니다. 더 낮은 곳으로 연대하며 함께 하는 노력이 제일 중요한 것 같아요. 정치인이나 공무원이 아니더라도 사회를 위해 일한다고 하는 사람들, 사회의 변화를 이야기하는 사람들은 높은 책임성이 있어야 할 것 같아요. 고통받는 사람이 있는 한 안락함과 편안함을 추구해서는 안되죠, 그러니까 함께 행복하게 함께 편안하게 사는 길을 찾아야 하는거죠.

또 하나는 스스로 자기가 있는 장에서 좋은 사람이 되려고 노력하면서 좋은 사회를 만들기 위해 노력해야 한다 생각합니다.

젊었을 때는 ‘수신제가 치국평천하’ 라는 말을 좋아하지 않았어요. 수신제가한 뒤에 치국평천하에 나서야 한다는 말로 들어서 어느 세월이 수신제가를 다 하나? 세상일에 나서지 말라는 이야기다 이렇게 생각했어요. 이제 세월이 흘러 많은 일을 겪고 나니 수신제가하면서 치국평천하를 해야 했는데 후회가 많아요. 개인적으로 많은 것을 희생하면서 세상을 좋게 바꾸기 위해 노력한 사람들이 많습니다. 그럼에도 우리는 좋은 세상을 만들지 못했어요. 대다수 사람들의 마음이 움직여야 세상이 바뀌는데 우리가 좋은 사람이 못되어서, 사람들의 마음을 움직일 수가 없고 그래서 좋은 세상을 만들 힘을 모아내지 못한거죠. 시민단체에 시민이 없고, 인권단체에 인권이 없고, 민주단체에 민주가 없다고..말장난 같기도 하지만 완전 부정은 못하죠. 우리가 민주와 인권과 주인된 참여를 지향하지만 우리 자체가 부족하니 그 내용이 제대로 채워지지 않는 것 같아요. 이런 이야기도 많이 들었어요. 사회를 위해 발언하는 교수님들도 대학사회의 부조리와 차별에 대해서는 말하지 않고, 실천하지 않는다고.

이제는 자기가 있는 자리에서 스스로도 좋은 사람-좋은 부모, 좋은 동료, 좋은 일꾼, 좋은 주민, 좋은 이웃-이 되기 위해 노력하면서 나라도 바꾸고 세상도 좋게 만드는 일을 해야 한다고 봅니다. 여러분들에게도 스스로 인간답게 살려고 노력하면서 모든 사람들이 인간답게 살 수 있는 사회를 향해 나아가자고 말하고 싶습니다. 정말 어려운데 그렇지 않으면 우리는 앞으로 나아가기 힘들고 간신히 가더라도 뒤돌아오는 시간이 더 많을 것 같거든요.

끝까지 들어주셔서 감사합니다.

남윤창

1992년 5월 대구에서 태어났다. 교편을 잡고 계신 부모님의 영향으로 항상 바르게 행동해야 한다는 생각을 많이 하며 자랐으며 행복할 만큼 충분히 평범하게 성장해왔다. 어릴 적 마냥 신나게 뛰어놀다가 '셜록 홈즈'를 읽고 '탐정'이 되고 싶어진 이후로 책에 대한 많은 애정을 가지게 되었다. 'SF'와 '탐정' 그리고 '좀비'와 같은 장르 소설들에 심취해있다. 가장 좋아하는 작품은 '파운데이션'이다. '탐정', '로봇공학자', '동물학자' 등 많은 직업들을 꿈꾸며 학창시절과 수능이라는 현실을 겪었다. 지금은 다른 사람들과 더불어 나의 꿈을 이루어 가는 방법에 대해서 많은 고민을 하고 있다. 컴퓨터 게임도 좋아하고 남들처럼 청소년기의 많은 시간을 게임 속 캐릭터들과 함께 보냈다. 지금도 때때로 그 때 캐릭터들이 잘 살아가고 있는지 아련하게 떠올리곤 한다. 카카오톡이나 페이스북 같은 SNS를 수시로 확인하며 스스로도 중독이 아닐까 의심하지만 결코 포기할 수는 없을 것 같다. 오랜 기숙사 생활로 다른 사람들과 곧잘 어울리는 편이지만 혼자 있는 시간도 소중하게 잘 보낸다. 앞으로 어떤 일을 하게 되든지 행복을 찾으며 살아가겠다고 생각한다. 경영학을 배우는 대학생으로서 현재 관심을 가지고 있는 분야는 'CSV'와 '데이터 마이닝'이다.

희망에 대하여

남윤창 (성균관대)

여러분은 희망하십니까? ‘내일이 오늘보다는 나은 것’ 이라는 ‘희망’ 말입니다.

도대체 왜 오늘의 젊은이들은 희망을 잃은 채 ‘8포(연애·결혼·출산·집·인간관계·꿈·희망·생명 포기)세대’ 라고 자조하는 지경에 까지 이르게 되었을까요? 젊은이들이 왜 이 사회를, 세상을, 그리고 가장 슬프게도 자기 자신까지도 믿을 수 없어 절망하게 되었는지 궁금하지 않으십니까?

요즘 젊은이들이 SNS상에서 가장 많이 하는 이야기가 바로 ‘헬 조선’, ‘지옥불 반도’ 라고 합니다. 무슨 뜻인지 모르시는 분들도 있을 것이고 흠칫하며 눈살을 찌푸리는 분들도 많을 것입니다. 희망을 가질 수 없는 젊은이들이 자조적인 어조로 국가에 대한 절망을 표출하며 지옥과도 같은 한국이라며 한탄하는 것입니다. 이러한 현상에 대해서 많은 이들이 우려를 표하며 젊은이들이 사회 문제의 본질이나 해결 방안에는 관심이 없고 무조건적인 비난만 일삼고 있다고 걱정을 합니다. 혹은 ‘노력’ 이 부족하다, 너무 곱게 자라서 힘든 걸 견뎌내지 못한다, 아프니까 청춘인 것 아니냐는 등의 반응들을 보내기도 합니다. 이에 저는 두 가지를 여쭙보고 싶습니다.

먼저 젊은 세대가 이토록 절망하는 까닭을 우리 사회 전체가 진정으로 모르고 있는가라는 질문입니다. 그토록 빠른 인터넷 망을 보유하고 있고 스마트 기기 하나쯤 없는 사람이 드문데 왜 ‘문제’ 조차 모른다고 하는 것입니까? 아니면 매일 매일 실시간으로 올라오는 온갖 사회 문제들이 이제는 너무나 많아 지친 나머지 외면하게 되어버린 것입니까? 그것도 아니라면 경제 발전과 민주화라는 눈부신 성취를 이룬 후에 이제는 모든 소임을 다음 세대로 넘겨주었다고, 그러니 이제는 그 온갖 문제들을 우리 젊은 세대가 감당해야할 소임이라고 믿어야 하는 것입니까? 한 가지 예를 들어 보겠습니다. 아직도 많은 젊은이들이 군대 가혹행위 문제로 고통 받고 있고, 방산 비리는 끊임없이 일어나고 있습니다. 그럼에도 병영생활을 다룬 TV프로그램을 보면서 요즘 군대는 그래도 우리 때 보다는 많이 나아졌다며 위안을 얻는 우리 사회의 모습을 보고 있노라면 문제를 인식하는 내가 문제가 있는 것인지 의문마저 생깁니다.

둘째는 우리는 왜 존경할 수 있는 누군가를 찾을 수 없는가라는 물음입니다. 국론이 갈리는 무수히 많은 사안들에 생겨나고 그때마다 갈등의 골이 깊어질 때, 그러한 갈등을 조정하고 서로의 의견을 나눌 수 있는 장을 열어주는 사람을 찾고 싶습니다. 그러한 사람 혹은 단체를 믿고 따르며 존경하고 싶습니다. 전지전능한 초인을 바라는 것도 아니고 강력한 카리스마를 지닌 리더를 맹목적으로 추종하고자 하는 것도 아닙니다. 단지 공평하고 공정한 입장에서 사회의 갈등을 보듬어 줄 수 있는 큰 어른신을 만나 뵙고 싶습니다. 명쾌한 결정을 내려주길 바라는 것도 아니고 단지 편견 없이 들어 주는 것만으로도 충분한데 어째서 그런 사람을 찾을 수 없는가에 대한 물음입니다. 소위 보수 진영이니 진보 진영이니 하는 기성세대의 정치적 담론은 서로를 깎아내리기에 바쁘고 논문 표절, 병역 기피, 자녀의 이중국적 문제 등 무수히 많은 의혹과 추문으로 얼룩져 있습니다. 오늘의 젊은이들이 최소한의 존경조차 보낼 수 있는 사람이 없다면 그것은 기성세대의 변절이며 직무유기가 아니겠습니까?

더 나은 공동체, 그리고 국가의 내일을 향한 희망을 품고 싶습니다. 오늘보다 나은 내일의 나를 희망하고 싶습니다. 그러니 부디 대답해주시시오. 아직 우리 젊은이들을 포기하지 않았노라고, 그리고 당신 자신도 아직은 스스로에 대하여 절대 포기하지 않았노라고 말입니다.

<중민이론 30주년 기념 심포지엄>

■ 해외 종합 논평: Luheng (*The Short Academic Introduction*)

Dr. LU Heng is currently an associate professor at the department of Sociology, Jilin University China. With the perspective of Publicness (公共性) composed with balance of Public (公) and Private (私) relationship, my academic researches mainly focus on Poverty and Development relationship in East Asia, specially, attempt to explore the possibility that how to overcome the dilemma that the more modern society develops, the more diversified poverty will become, due to the lack of publicness composed of balance of state, market and civil society triangle relationship in the historical course of East Asian modernization. It can be called the dilemma with neither the Public from government and market, nor the Private from civil society (公私两无). Thus, my recent empirical researches include

- 1) Publicness and social development ;
- 2) Urban poverty and East Asian modernization;
- 3) New working poor and Publicness transition in East Asia ;
- 4) Cyber Publicity and Publicity Rebuilding In East Asia.

My Ph.d dissertation, based a field work and case study about a urban slum in Chang chun city Northeast China, talked about forming history of urban slum and poverty type in Northeast China in order to emphasize its historical rationality and a publicity crisis in which slum residents are confused in a dilemma without both of public service and private right supplied by state and civil society. The core mission of community rebuilding, therefore, is not just to renew the space of slum, but also to create a balanced publicity with both of state and society in the forms of integration of public service and residents of autonomy.

Based on field work about slum. My personal research focuses on the relation of development and poverty, recently on the relation of invisible, new poverty and East Asia development, rather than mapping out a general research on the poverty. I prefers to doing the comparative research among East Asian countries, esp., China and South Korea. I am the author of a few articles in journals in Chinese about the new poverty working poor comparing Korean and Chinese working poor. I regards that working poor class is a result without protection both from public institution and private civil society influenced by the new liberalism reform in the world. Working poor also formed in South Korea since 1997, especially the youth group has become the major part of working poor class with the characteristic of margin, high education, comprehensive poor and invisible poor. Thus, with the increasing number of youth working poor, some social risks expand characterized by the social atomization in the individual society, the class solidification in the consume society. In addition, as an important mirror of the social transition of China, South Korean youth working poor shows some enlightenment to the social management about the social transition of China. Therefore it is necessary to construct a new publicity with both of power from state, civil society, community and region to keep a balance of public and private interest.

언론 보도

<p>“386세대의 ‘노블레스 오블리주’ 기대”</p> <p>‘중민 이론’ 30주년 심포지엄 서울시청 시민청서 14일 열려</p> <p>‘중산층+민중’의 이질적 정체성 양극화 시대에도 적합한지 논의</p> <p>계급론과 사회 변혁 논쟁으로 뜨거웠던 1980년대 중반, 사회학자인 한상진(사진) 서울대 명예교수는 ‘중민(中民) 이론’을 들고 나왔다. 중산층(中)과 민중(民)이라는 이질적 정체성의 결합인 이 용어를 통해 한 교수는 전문직·사무직 종사자, 대규모 산업 단지에서 일하는 노동자와 대학생들을 사회 변화의 주도층으로 함께 묶어냈다. ‘민중 주도의 급진적 변혁’만을 대안으로 여겼던 당시 비판적 사회과학계에서는 자칫 개량주의나 변절로 비칠 수도 있는 주장이었다.</p> <p>하지만 1987년 6월 화이트칼라와 대학생이 서울시청 앞 광장에 몰려나와 ‘독재 타도’를 외치자, 일찌감치 중산층의 개혁성에 주목했던 ‘중민 이론’에 대한 평가도 달라졌다. ‘6월 항쟁’을 거치면서 민주화와 사회 개혁에 적합한 이론적 틀로 재평가받기 시작한 것이다.</p> <p>올해 ‘중민 이론’ 30년을 맞아 기념 심포지엄이 14일 서울시청 시민청 위크숍룸에서 열린다. 한 교수가 설립한 중민사회이론연구재단 주최로 열리는 이번 심포</p>	 <p>박상준 기자</p> <p>지엄의 주제는 ‘양극화 시대의 중민’. 청년 실업과 비정규직 증가로 중산층의 몰락을 점치는 우울한 전망이 쏟아지는 지금도 ‘중민’이라는 이론이 여전히 유효한지 되묻는 자리다.</p> <p>이번 심포지엄의 사전(事前) 발제문에서 한 교수는 애초 사회 개혁의 주도 세력이라고 보았던 1980년대 민주화 세대에 대해 다소 비판적으로 성찰했다. “2004년 총선을 통해 운동권 정치인이 등장하면서</p>	<p>‘80년대 세대’의 신선한 의미가 퇴색했다. 개혁에 앞장서야 할 정치 신인들이 놀랍게도 빠르게 기성 정당의 기득권에 포섭되어 뿌리를 망각한 채 권력화되었기 때문”이라는 것이다. 한 교수는 “이념이 변질한 이유와 부작용을 철저하게 파헤치고 재발(再發)을 막는 개선책을 제시하지 않으면 혁신이라는 말은 권력을 위한 구호로 전락할 가능성이 있다”고 지적했다.</p> <p>하지만 한 교수는 ‘80년대 세대’의 긍정적인 역할에 대해 희망을 거두지는 않는다. 과거 이 세대는 ‘민중에 대한 부채 의식’으로 노동 현장 참여, 도시 빈촌(貧村)의 야학 활동, 농촌 봉사에 참여했던 기억을 공유하고 있다. 오늘날에도 이런 의식은 약자를 돕는 봉사 활동이나 시민운동 참여, 공익 추구 같은 ‘노블레스 오블리주(사회지도층의 도덕적 책무)’로 이어질 가능성이 높다는 진단이다.</p> <p>김성현 기자</p>
---	---	--

"386세대의 '노블레스 오블리주' 기대"

'중민 이론' 30주년 심포지엄
서울시청 시민청서 14일 열려
'중산층+민중'의 이질적 정체성 - 양극화 시대에도 적합한지 논의

계급론과 사회 변혁 논쟁으로 뜨거웠던 1980년대 중반, 사회학자인 한상진 서울대 명예교수는 '중민(中民) 이론'을 들고 나왔다. 중산층(中)과 민중(民)이라는 이질적 정체성의 결합인 이 용어를 통해 한 교수는 전문직·사무직 종사자, 대규모 산업 단지에서 일하는 노동자와 대학생들을 사회 변화의 주도층으로 함께 묶어냈다. '민중 주도의 급진적 변혁'만을 대안으로 여겼던 당시 비판적 사회과학계에서는 자칫 개량주의나 변절로 비칠 수도 있는 주장이었다.

하지만 1987년 6월 화이트칼라와 대학생이 서울시청 앞 광장에 몰려나와 '독재 타도'를 외치자, 일찌감치 중산층의 개혁성에 주목했던 '중민 이론'에 대한 평가도 달라졌다. '6월 항쟁'을 거치면서 민주화와 사회 개혁에 적합한 이론적 틀로 재평가받기 시작한 것이다.

올해 '중민 이론' 30년을 맞아 기념 심포지엄이 14일 서울시청 시민청 위크숍룸에서 열린다. 한 교수가 설립한 중민사회이론연구재단 주최로 열리는 이번 심포지엄의 주제는 '양극화 시대의 중민'. 청년 실업과 비정규직 증가로 중산층의 몰락을 점치는 우울한 전망이 쏟아지는 지금도 '중민'이라는 이론이 여전히 유효한지 되묻는 자리다.

이번 심포지엄의 사전(事前) 발제문에서 한 교수는 애초 사회 개혁의 주도 세력이라고 보았던 1980년대 민주화 세대에 대해 다소 비판적으로 성찰했다. "2004년 총선을 통해 운동권 정치인이 등장하면서 '80년대 세대'의 신선한 의미가 퇴색했다. 개혁에 앞장서야 할 정치 신인들이 놀랍게도 빠르게 기성 정당의 기득권에 포섭되어 뿌리를 망각한 채 권력화 되었기 때문"이라는 것이다. 한 교수는 "이념이 변질한 이유와 부작용을 철저하게 파헤치고 재발(再

發)을 막는 개선책을 제시하지 않으면 혁신이라는 말은 권력을 위한 구호로 전락할 가능성이 있다"고 지적했다.

하지만 한 교수는 '80년대 세대'의 긍정적 역할에 대해 희망을 거두지는 않는다. 과거 이 세대는 '민중에 대한 부채 의식'으로 노동 현장 참여, 도시 빈촌(貧村)의 야학 활동, 농촌 봉사에 참여했던 기억을 공유하고 있다. 오늘날에도 이런 의식은 약자를 돕는 봉사 활동이나 시민운동 참여, 공익 추구 같은 '노블레스 오블리주(사회 지도층의 도덕적 책무)'로 이어질 가능성이 높다는 진단이다.

■ 연합뉴스, 2015.9.9.수

'중민이론' 30년을 돌아보는 심포지엄 14일 열려

'제창자' 한상진 명예교수 기념도서 '중민이론과 한국사회' 발간

(서울=연합뉴스) 고은지 기자 = 한상진 서울대 명예교수가 제창한 '중민(中民)이론' 30주년을 기념하는 심포지엄이 14일 열린다.

중민사회이론연구재단은 오는 14일 서울 중구 서울시청 시민청 워크숍 룸에서 한국이론사회학회, 서울대 사회발전연구소와 공동 주최하는 '양극화 시대의 중민: 육성을 듣는다' 심포지엄을 개최한다고 8일 밝혔다.

중민이론은 한 명예교수가 1980년대 전환기 상황에서 중산층이나 민중과 구별되는 참여지향적 성향의 '중민'을 사회 개혁의 원동력으로 보고 제창한 개념이다.

한 명예교수는 심포지엄에 앞서 공개한 기초발제문에서 "우리는 시민 시대에 부합하는 새로운 개념 틀로 중민이론을 일신할 필요가 있지 않나 생각한다"며 "중민이론은 공공시민과 함께 국가시민 그리고 민중시민에 대한 연구를 본격적으로 추진해야 한다"고 말했다.

중민이론 30주년을 기념하는 책 '중민이론과 한국사회'도 발간됐다. 책은 중민이론의 태동, 성장, 시련 그리고 미래에 관한 13편의 글들을 담고 있다. 이 중 11장에 수록된 '1980년대를 다시 본다'는 한 명예교수의 2010년 서울대 퇴임 강연이다. (eun@yna.co.kr)

<중민이론 30주년 기념 심포지엄>
양극화 시대의 중민: 육성을 듣는다
- 자료집 -

2015년 9월 14일 발행

발행처_ 중민사회이론연구재단

발행인_ 한상진

편집인_ 조명옥



중민사회이론연구재단

Joongmin foundation for Social Theory

151-848 서울특별시 관악구 관악로 164, 202호

(봉천동, 대우슈페리움1단지)

Tel. 02-875-8474 / www.joongmin.org