

사회 비판세력

김 우 창

(고려대 문과대 교수)

역사는 과거를 돌이켜 보며 있었던 일을 재구성하고자 한다. 그리하여 이 재구성의 노력에서 과거와 역사는 있었던 일로만 이루어진다. 그러나 현재의 시간 속에서의 사람의 삶은 있었던 일로만 이루어지지는 않는다. 그것은 있을 수 있는 일——있을 수 있는 일을 있게 하려는 무한한 노력을 포함하고 이것이 우리의 현재의 삶을 지나가 버린 삶과 궁극적으로 다르게 하며, 그것을 희망과 애씀과 실망으로 차게 하는 것이다. 역사에서 견쳐지지 못하는 것은 이러한, 있을 수 있는 일을 향한 온갖 노력의 자취이다. 그리고 이러한 노력은 그것이 결국에 가서 이루어지지 못하고 말 가능성을 향한 것이었을 때, 부질없는 노력, 역사의 막힌 골목에서의 부질없는 애태움처럼 보인다. 실패한 노력에서 보는 이러한 허망함은 어느 정도는 인간 현실에 대한 냉혹한 판단을 담고 있는 것이다. 그러나 다시 생각해 볼 때, 눈에 보이고 손에 쥐어지는 사실로 이루어진 것이 아닌 인간의 노력들이 반드시 부질없는 것은 아니다. 이루어진 일들이 이루어진 바와 같은 모습을 취한 것은 그것을 향한 노력에 의하여서만 그렇게 된 것이 아니라, 이루어지지 아니하였으면서도 수많은 사람의 소망과 노력과 희생이 투입된 일들에 밀려서 그렇게 된 것이기도 한 것이다. 즉 역사는 공정만이 아니라 부정의 소산이다. 이것은 물리의 세계에 있어서 이루어지는 일이 작용과 반작용의 종합의 소산임과 마찬가지다. 다만 사실적 역사는 이러한 사실을 간과하기 쉬운 것이다. 이것 보다 중요한 것은, 사실적 역사가 범할 수 있는 오류보다도 이러한 사실——즉 역사의 일이 작용과 반작용, 공정과 부정의 종합으로 이루어진다는 사실이 제도적으로 정착되지 못했다는 점이다. 지난 30년간의 역사의 큰 허점은 다시 말하여, 공정과 부정이 다같이 중요한 역사의 원동력으로 작용할 수 있는 공존의 테두리를 만들어 내지 못한 사실에 있다 할 수 있는 것이다.

어느 사회에나 사회의 기존 제도 또는 기성 세력에 반대하는 의견과 세력이 없을 수는 없다. 이 기존 제도 자체가 새로운 형태로 바뀌어 갈 때, 이에 대항하는 의견과 세력은 더욱 강한 것이 될 수밖에 없다. 새로운 지배적 세력의 형성은 사회의 어떤 부분을 단순히 불우한 위치에 남겨두는 것이 아니라 더욱 적극적으로 희생시키는 결과를 가져 올 수 있기 때문이다.

지난 30년 간의 역사의 어느 시기에 있어서도 지배적인 세력에 대한 비판이 없었던 시기는 없었지만, 대체적으로 이 비판이 중요한 대항 세력으로 형성된 것은 30년 간의 역사적 과정을 통하여서라고 말할 수 있다. 그것은 비교적 단순하고 관념적인 것으로부터 복합적이고 현실적인 것으로, 국부적 현상에 대한 것으로부터 전체적, 구조적 연관에 대한 것으로 바뀌었고, 막연히 확산된 비판 의식으로부터 집단적 세력으로 응축되었다. 이러한 변화는 사회변화의 가속화, 사회변화가 즉 단순히 정치의 표면으로부터 생활의 구체적 기초에까지 이르는 변화로 심화, 확산되고 또 그것이 점점 빠른 속도로 진행된 것과도 관계 있다. 또 하나의 중요한 원인은, 이미 지적한 바와 같이, 지배적 세력의 체제 유지와 사회 개조 정책에 대한 비판이 계속적 좌절에 부딪치고 제도적으로 역사 형성의 동력의 하나로 인정되지 못했다는 점에서 찾아질 수 있다.

비판은 그때 그때의 정치적 사회적 상황에서 나오는 것이고 비판의 동기는 여러 가지의 것일 수 있다. 따라서 비판의 흐름에 대하여 일정한 규정을 내리는 그것은, 어떤 경우에나 단순화의 어리석음을 범하는 것이다. 그러나 지난 30년 간의 비판 활동에 있어서 중심적 비판의 척도와 가치기준이 되어 왔던 것은 아무래도 민주주의였다고 말할 수 있다. 물론 이것도 그 이념이 적용되는 구체적인 상황의 정치적·경제적·사회적 성격, 그 이념을 떠받드는 세력의 계층적 기반, 또는 더 구체적으로 비판 활동에 참가한 개개인의 심리적 동기 등에 따라서, 그 내용을 달리하는 것임은 말할 것도 없다. 그리하여 흔히 민주주의의 내용으로 이야기되는 여러 요인, 자유, 평등, 우애, 또는 민권, 인권, 정치참여, 의회제도, 언론자유, 결사나 집단 행위의 자유 등, 여러 가지 다른 내용들은 그때 그때의 상황의 추이에 따라서 다른 역할을 받게 되고 그것은 민주주의의 내용을 다르게 만든다. 또 다른 한편으로 민주주의의 이념은 그 자체의 내용상의 역점에서 다를 뿐만 아니라, 다른 이념과의 관계에서 그 내용을 달리하게 된다. 지난 30년 간 민주주의와 더불

어 주요한 비판적 이념으로 흔히 등장한 것은, 그 가장 중요한 것으로, 민족주의와, 여러 가지 형태를 띠기는 했으나, 한마디로 도덕주의라고 부를 수 있는 것이다. 그러나 이러한 이념들은 여러 가지 형태로 민주주의와의 연계 속에서 존재하여 왔다. 지난 30년 간의 변천을 돌이켜볼 때, 우리가 민주주의라는 하나의 이념을 들기는 하였지만, 비판 이념의 전개는, 이 이념의 내용이 다양하고 복합적이 되고 다른 이념 내지 개념과의 다기한 연계관계를 만들어 나간 역사라고 말할 수도 있다.

50년대에 있어서의 민주주의 이념에 의한 체제 비판은 비교적 단순하게 이해되었다. 그것은 50년대 초기에 있어서 공산주의에 대립되는 개념으로서 공산주의, 전체주의에 대하여 개인의 자유를 옹호하는 이념이라고 생각되었고, 이 점에 대해서는 집권 세력이나 비판적 집단이나 서로 입장은 같아 하고 있었다. 물론 이것은 이념적 일치이면서, 다른 한편으로 해방후의 좌우 대립과 투쟁, 6.25 전쟁을 겪는 동안, 대결의 한쪽 진영이 제거되고, 거기 에 대립되는 한쪽 진영만이 잔존해 있다가 거기에서 다시 분파가 생기게 된 사정에도 관계되는 일이다. 그리하여 전쟁의 먼지가 가라앉아 가기 시작할 무렵부터의 여야의 분극화는 사회문제나 경제문제보다도 주로 정치과정에의 공정한 참여를 쟁점으로 하여 이루어지고, 그중에도 의회민주제도의 확립이 투쟁의 중심이 되었다. 50년대의 정치적 갈등은 일단 4.19를 통한 민주체력의 승리로 끝나거나와 이러한 전기가 이루어지는 데 있어서, 구체적인 쟁점이 부정선거의 문제였다는 것은 극히 상징적이다. 그리고 사실상 3.15선거 이전에 있어서도 부정선거의 문제는 야당에 의하여 국회에서 가장 빈번히 거론되었던 문제였다.

물론 4.19에 이르는 50년대에 문제가 된 것은 선거의 공정성이나 의회제도만은 아니었다. 이러한 것들은 오히려 광범위한 의미에 있어서의 민주적 사회질서 또는 생활질서에 대한 대중적 소망의 부분적인 표현이었다. 사회생활과 경제활동에 있어서의 관권의 전횡, 정치적 참여와 사상과 언론의 자유에 가해지는 여러 가지 제약 등이 이승만 정권의 성격은 독재적 정권이라고 규정하게 하는 근거가 되었고 자유민주주의 제도를 향한 소망을 더욱 절실한 것이 되게 하였다.

그런데 주목할 만한 것은, 결국 50년대의 정치적 갈등이 4.19라는 혁명적 단절에까지 치달았다고 하지만, 정부비판적이든 정부변호적이든, 정치적

대립의 문제가 어느 정도까지는 정치과정 속에 흡수될 수 있었다는 점이다. 이 당시의 쟁점이 정치적 민주주의에 집중되어 있었고, 또 국회나 사법부 또는 행정부에까지 적어도 정치적 대화의 기능을 어느 정도 수행하고 있었다는 것은 어느 쪽이 원인이고 어느 쪽이 결과인지는 가릴 수 없는 채로 서로 관련이 있는 일로 볼 수 있을 것이다. 자유당 말기에 있어서 야당인 민주당이 선거운동을 통하여 불러 일으킬 수 있었던 대중적 열기는 좋든 나쁘든 대중의 정치적 에너지를 정당제도, 국회, 선거 등이 흡수하고 있었다는 증거이다. 야당은 또 국회에서 주로 선거를 비롯한 민권에 관계되는 문제와 경제면에서의 부정 부패를 상당 정도로 공개적으로 다룰 수 있었다. 사법부는 선거 관계나 기타 정치적 논의가 될 수가 있는 사건에 있어서 반드시 일방적인 판결만을 내리지 아니하였다. 6.25이후 계속 문제되어온 쟁점 가운데 가장 중요한 것의 하나가 언론의 자유라고 하겠는데, 가령, 1959년 4월 30일자로 정부는 「京鄉新聞」의 발행허가를 취소하였으나, 이 결정은 서울고등법원의 결정에 의하여 번복되고 정부는 다시 이 법원의 결정에 승복하여 그 조치를 발행정지로 바꾸지 아니할 수 없었던 것이다.

주로 정치에 집중되었던 정치적 논쟁에도 불구하고, 50년대의 한국사회의 문제는 더욱 광범위한 것이었을 것이고, 정치는 이 문제가 촛점화되는 한 방법에 불과하였다. 그 원인이 어디에 있든지 간에, 대부분의 한국민에게, 그들이 사는 사회와 생활의 질서가 결코 바람직한 상태에 있다고 느껴진 것은 아니었다. 생활질서에서 오는 불행 의식은 주로 사람들의 정의감을 매개로 하여 나타난다. 자유당 통치하의 질서는 대다수 민중에게 정의가 없는 질서로 생각되고, 이 느낌은 정치 무대에 있어서의 부정에 대한 비판으로 나타났다. 그것이 국민의 구체적인 생활에서 무엇을 의미하든, 선거부정, 사사오입 개헌, 민의 조작, 정치공약에 대한 배신, 관권 탄압, 깡패 동원, 데모 학생의 살해 등은 사람들의 사회에 대한 신념을 흔들어 놓는 일들이었다. 4.19학생혁명의 이념은 민주주의이지만, 거기에서 더욱 뿌리깊은 심리적 동기로 작용한 것은 정의로운 사회에 대한 갈망이었다고 할 수 있다.

말할 것도 없이 대중의 생활질서의 근본은 경제이다. 이것은 빈곤과 부유라는 면에서 이야기될 수 있고, 또 경제활동에 있어서의 정의라는 면에서 이야기될 수도 있다. 자유당 정권하에서의 비판적 논의가 주로 정치에 집중되어 있었음에도 불구하고, 사회적 경제적 문제는 방금 말한 두 가지 면에

서 모두 다 심각한 것이었다. 5.16군사혁명은 일시적으로 한 단계 앞으로 나아간듯 했던 민주주의의 진전에 종말을 가져왔다. 그리하여 이 점에 있어서 또 정상적 정의의 질서를 향한 국민적 소망이라는 관점에서, 5.16은 커다란 단절과 후퇴를 의미했다. 그럼에도 불구하고 어떤 계층에게, 또 일반적으로 이러한 단절과 후퇴를 받아들이게 한 것은 군사정부의 사회적 경제적 문제에 대한 주목으로 인한 것이었다. 5.16의 주체 세력은 그들의 혁명공약에서 “이 나라 사회의 모든 부패와 구악을 일소하고 퇴폐한 국민도의와 민족정기를 다시잡”을 것과 “절망과 기아선상에서 허덕이는 민생고를 시급히 해결하고 국가 자주경제재건에 총력을 경주” 할 것을 약속하였다. 그러나 자의반 타의반의 양해에도 불구하고, 50년 이후의 민주주의를 위한 투쟁이 그대로 사라질 수는 없는 것이었다. 5.16 이후에도 민주주의라는 이념 하에서 비판활동은 계속되었고 또 그러니만큼 역사의 진전에 어떤 교정작용을 하였다(가령 1963년 봄의 군정연장시도가 좌절된 것은 다른 요인도 있으나 다분히 민주비판세력의 맹렬한 반발에 관계되는 것이었다). 그러나 상황이 달라진 만큼 민주주의를 위한 비판과 투쟁을 그 양상을 달리 하고 또 그 내용을 달리할 수밖에 없었다.

우선 5.16이후의 정치 상황 속에서는 민주주의를 위한 투쟁은 크게 불리해진 여건 하에서 이루어질 수밖에 없었다. 대체적으로 군사적 성격을 띤 정권 하에서의 정치활동이 어려워진 것은 이해할 만한 일이다. 그러니만큼 비판세력의 투쟁은 어느 때보다도 격렬해지고 개인적인 위험을 무릅쓰는 것이 되었다. 그런데 이 어려움은 단순히 외부로부터 가해진 체약단이 아니라 상황 자체의 변화로 인한 것이기도 하였다. 5.16군사정권과 그 자기변모로 성립한 공화당 정권의 정책적 중심은 경제에 있었다. 이러한 정책이 가져온 한국 사회의 경제적 변화 또는 성장은 모든 사회 문제의 컨텍스트를 바꾸어 놓았다. 국민들의 생활 속에 느껴지는 여러 비리의 문제도 정치보다는 경제의 관점에서 이해되기 시작하였다. 그리하여 비판 세력의 중심도 단순히 정치적 민주주의를 이야기하는 것으로부터 사회 경제 문제를 이야기하는 것으로 옮겨가게 되었다. 그러나 사회경제의 관점을 포함하는 민주주의 이념을 표현할 수 있는 정치적 세력이 국회나 또는 다른 정치의 장 내에 존재하지는 아니하였다. 이러한 사정은 정부의 정치활동에 대한 강력한 제동과 더불어 비판세력을 점차적으로 정치제도 밖으로 몰아냈다. 그리하여 새

로운 상황 속에서의 비판세력은 오히려 제도 밖으로 쫓겨난 재야 정치인, 지사, 행동적 지식인에 의하여 구성되었다. 그리고 이들의 관심은 의회 민주주의나 자유민주주의를 넘어서는 광범위한 것이 되었다. 그러면서도 이것은 50년대로부터의 민주주의 운동의 전통을 버리는 것은 아니었다. 다만 이러한 운동은 좀 더 광범위한 원근법으로 확대되었을 뿐이다. 그 말이 정확히 언제부터 사용되었는지는 더 조사해 보아야 하겠지만, 이러한 광범위한 관점에서 파악되는 민주주의 운동을 포괄적으로 표현한 것이 민주화라는 말이었다.

사회 경제적 관점을 포함하는 민주주의, 또 민주화는 민주주의의 내용을 자유로부터 평등으로 옮겨 놓았다. 경제 성장과 더불어 부의 축적이 이루어지고 부와 소유의 과시가 가능해짐에 따라 여기에 참여하지 못한 사람들의 비참성은 한층 두드러진 것으로 느껴지게 되고, 분배의 문제는 모든 비판적 논의에서 중요한 우려의 대상이 되었다. 그리하여 민주주의는 분배의 공정에 기초해야 하는 것으로 생각된 것이다. 그런데, 여기에서 주목할 것은 빈부의 문제가 단순히 이성적 배분의 문제로 생각되기보다도 사회적 갈등의 관점에서 생각되기 시작했다는 점이다. 분배의 불균형은 도시에 의한 농촌의 희생, 그리고 자본가에 의한 근로자의 착취의 결과로 파악되고, 그러나 만큼 이 시정도 정책적 배려보다도 투쟁에 의하여서 가능할 것으로 생각되었다는 말이다. 적어도 이러한 투쟁의 입장에 선 사람들이 비판 세력의 예각적 선봉을 이루었다.

이 관점에서, 비판 세력은 단순히 사회의 이성 중재자가 아니라 불우한 계층에 자신을 일치시키거나 또는 바로 그 계층에 속하는 사람이었다(이것은 50년대의 민주주의자들 또는 민주적 지식인이 스스로를 자유부유하는 입장에 있는 것으로 생각하면 결과는 크게 대조되는 것이다). 이러한 계층을 포괄하는 이름으로 등장한 것이 <민중>이었다. 그러니까 당대의 정치, 사회, 경제의 문제는 민중의 관점에서, 민중의 편에서 생각되어야 한다는 것이 강하게 주장되었다. 이것은 정치 행동에 있어서 만이 아니라 지적 작업에 있어서도 주장되었다. 민중적 문학, 민중 사회학, 민중 신학, 민중의 관점에서 쓰인 사학 등이 강력하게 요구되었다. 민중적 지식인의 등장과 더불어 민중적 지식작업의 발달은 60년대 이후의 사회 문화에 있어서 가장 주목할 만한 현상의 하나일 것이다. 대체로 민중의 새로운 발견은 많은 사회 분

야를 활성화하는 데 공헌하였지만, 특히 그것이 가져온 지적 활동의 활성화는 근대화기의 중요한, 한 특징이 된 것이다. 한국 기독교의 사회 문제에 대한 관심과 그것에의 참여, 모든 학문 분야와 문학 분야에서의 민중적 전통의 재확인 등이 모두 여기에 이어져 있는 것이다.

60년대 이후 민족과 더불어 중요한 가치어로 많이 쓰인 말 중의 하나가 민족이라는 말이다. 그것은 민족이라는 말과 거의 같은 뜻으로 쓰이는 경우가 흔했다. 즉 민중적 관심이 짙은 문학은 민족 문학이라는 슬로건을 내걸었고 민중의 삶을 중시하는 사학은 민족 사학으로 불리웠고, 민중적 경제는 민족 경제로 불리웠다. 이러한 현상은 비판세력의 의식에 있어서의 한 중요한 국면을 나타내는 것이었다. 민족이라는 말이 흔히 사용된 까닭은 민중이라는 말이 불러일으킬 수 있는 어떤 종류의 반감을 피하자는 데 있었을 수도 있다. 어떤 경우에나 민족은, 제국주의 세력의 위협 아래에 놓여 있던 한국 사회에 있어서, 거역할 수 없는 지상의 가치를 표현하는 말이었다. 많은 사람들은 그들의 행동과 정책에 민족이라는 말의 당위성을 빌어오고자 하였다. 5. 16이후 정부가 내걸었던 <한국적 민주주의>, <조국근대화>와 같은 슬로건도 <민족>이라는 말을 쓰지 않으면서도 위기에 처한 민족 집단에 위엄을 그 정치, 강령에 부여하려는 노력에서 나온 것일 것이다. 물론 비판세력의 민족이 단순히 이러한 계산에서 나온 것은 아니다. 그것은 그 나름의 당위와 현실의 이해에 연결되어 있는 것이다. 비판세력에 의한 <민족>이라는 말의 사용은, 그들의 자세의 당위성을 강조하는 외에 두 가지 의미를 갖는 것으로 보인다. 하나는 당대적 현실을 분열적인 것이라고 보는 판단에 관련되어 있다. 경제성장은 빈부간의 격차와 계층간의 균열의 심화를 가져왔다. 이것은 민족의 공동체적 단일성을 파괴하였다. 따라서 형제애에 뿐만 공동체로서의 민족은 강조될 필요가 있는 것이었다. 민족은 민중의 집단적이고 공동체적 이념을 나타낸다. 이에 더하여 민족은 남북 분열을 초월하는 통일된 집단으로서의 민족을 의미한다. 이러한 의미는 70년대 들어선 이후 특히 강조되어 왔다. 그러나 이것은 앞의 의미와 다른 것이 아니고 그것을 연장, 확대한 것이라고 할 수 있다. 민중의 삶은 정치체제적 분단을 넘어서 단일체를 이룬다는 생각이 여기에 들어 있는 것이다. 그리하여 민족은 한편으로는 민중적 삶의 단일성을 지칭하고 또 이 단일성을 통하여 남북의 정치적 통일의 당위성을 나타내는 것으로 생각되어졌다.

말할 것도 없이 민족은 흔히 민족내의 공동체적 결속을 의미하기보다는 대외적으로 다른 민족이나 국가에 대항하여 주장되는 집단적 정체성을 가리키는 말이다. 60년대 이후에 비판적 개념으로 등장한 민족이라는 말에도 이러한 뜻이 들어 있음을 말할 필요도 없다. 즉 그것은 외부 국제 세력에 대하여 민족의 위엄과 자주성을 주장하는 말이다. 그러나 이것은 한국 현대사에서 나오는 당위임과 동시에 60년대 이후의 근대화의 상황에 대한 분석에서 나온 이념이었다. 60년대 이후의 근대화는 외국의 차관에 의지하는 것이었고, 또 수출을 그 주된 전략으로 채택함으로 하여 해외지향적인 사회변화를 의미했다. 어떤 경우에 있어서나 근대화는 소위 서양의 선진국을 모델로 하여 사회를 개조하자는 것이고 또 더 구체적으로는 선진 자본주의 국가들이 이루어 놓은 국제 경제 질서 속에 한 자리를 차지하자는 것이었다. 이것은 민족적 긍지를 손상하는 것으로 간주될 수 있었고, 또 민족 경제의 입장에 있어서, 대외의존적 근대화는 국내의 경제 질서와 사회발전에 중요한 역할을 가져오는 것으로 생각되었다. 국내적 사회 관계 속에 성립하는 민족자본에 대하여, 국제적 이해 관계에 종속되는 것으로 생각되는 매판자본에 대한 논의는 5.16 직후로부터 등장하기 시작하였다.

그런데 이러한 관련에서 살펴 볼 수 있는 것은 비판의 도구로 근래에 등장한 제3세계라든가 종속이론이라든가 하는 개념들이다. 이것은 열핏 보아 민족주의론에 직접 관련이 없는 것처럼 보일 수도 있으나, 근대화에 대한 비판으로서의 민족주의에 곧장 이어지는 개념들이다. 그것들은, 서구적 경제 발전 또는 근대화를, 민족주의가 요구하는 민족적이고 민중적이고 자생적인 발전에 대립하는 것으로서 이해하고 나아가 민족주의를 단지 세계의 어느 특수한 지역에 한정되는 것이 아니고 서구적 경제발전에 대항하는 세계적 현상으로서 파악하는 데에서 나오는 개념들인 것이다. 말하자면 자립적 또는 민족적 사회발전의 연합의 가능성 속에서 제3세계를 하나로 보고 그것이 선진국의 국제질서에 종속되어 있음을 이야기하는 것이다.

이것들은 후진국이나 중진국의 자기보호를 위한 이론이라 할 수 있지만, 시각을 조금 달리 하면, 그것들이 서 있는 관점은 곧 오늘날의 선진국가들이 구현하고 있는 정치사회체제 자체를 비판하는 관점이 된다. 70년대로부터 80년대로 심화되는 비판적 이론에서의 서구사회 또 그것이 나타내는 어떤 종류의 사회유형에 대한 재검토, 자본주의적 사회질서의 비인간성에 대한

비판은 이런 맥락에서 보아질 수 있다.

그러나 서구적 사회, 자본주의 사회 또는 산업사회에 대한 비판이 모두 민주화 운동, 민족주의, 제3세계주의의 연장선상에 서 있는 것은 아니다. 또 그것이 반드시 행동주의적 비판세력에 일치하는 것도 아니다. 서구 사회가 대표한다고 보여지는 사회의 모델에 대한 비판은 여러 근거에서 나올 수 있다. 그러나 그 근거를 단순화하여 보건대, 두 가지로 줄일 수 있지 않을까 한다. 하나는 신문화 초기에까지도 소급할 수 있는 것이지만, 토착주의적 성향을 띠는 것이다. 이것은 사실 민족 심리의 한 기층을 이루는 것으로서, 서양 문화를 받아들이는 입장이든 그것을 탐탁하게 여기지 않는 입장이든, 잠재적으로 많은 사람들의 마음 속에 자리잡고 있는 것이라고 할 수 있다. 서양화는 표면적으로 계속되어 가는 현상이면서, 토착주의적 반발에 의하여 늘 역진행될 수도 있는 현상이다. 물론 토착주의가 큰 정치적인 이념으로 결정화된 것은 아니다. 그러나 그것은 간헐적으로 개인적인 표현을 얻는다. 어떤 종류의 한국 문학에 있어서, 그것은 강한 배타적 민족주의적 정서로서 나타나고, 또는 최근에 보이는 바와 같은, 전통적 민중놀이에 저항적 젊은 이들이 보이는 열렬한 관심등에서도 증거된다.

서구적 자본주의 또는 산업사회에 대한 다른 또 하나의 비판적 입장은 삶의 질에 대한 의식에 이어져 있는 것이다. 이것은 한편으로는 주로 문화적인 관점에서 산업사회를 비판하는 것으로서, 서구의 프랑크푸르트의 학파에서 행하는 비판과 비슷하게, 산업社会의 비인간화, 삶의 조직화, 소외 등을 대상으로 한다. 그리고 이에 비슷한 또 다른 비판은 주로 산업주의 또는 상업주의 문화의 비속성을 대상으로 하는 것이다. 이것은 대중화된 문화의 질적 저하를 개탄하는 엘리트주의에서 나오는 것일 수도 있고, 상업주의가 팽배케하는 소비주의의 문화적 조작과 대중 조작을 폭로하는, 엘리트주의이면서, 또 민중주의적인 입장에서 나오는 것일 수도 있다. 이러한 산업사회비판에 추가하여, 또 생각하여야 할 것은, 보다 더 직접적인 의미에서의 삶의 질적 저하를 우려하는 사회비판이다. 가장 직접적으로는 환경주의의 비판이 그러한 것이다. 이것은 산업화가 가져오는 환경 파괴 또 그와 함께 일어나는 인간관계와 정서의 황폐화를 개탄하는 것이다. 여기에는 한편으로는 서양의 환경주의 대체 기술론(alternative technology)의 영향이 있지만, 다른 한편으로는 오염된 공기와 식수, 농약의 독성이 주는 피해의 위협이 더욱 치

접적으로 작용하고 있다. 여기에서 생겨나는 산업화된 생활방식에 대한 위구는 다시 동양적 安分知足의 이상에 대한 향수를 낳기도 한다. 그러나 대체로 지금의 상태에서는, 전통적 삶에 대한 혹은 민중주의적인, 혹은 귀족주의적인 향수가 정치적 세력으로 발전할 수 있는 가능성을 완전히 배제할 수는 없지만, 삶의 질의 관점에서의 사회 비판은 비판 세력의 구성에 실제적 역할을 맡고 있는 것으로 보이지는 않는다.

한국 현대사의 어느 대목이 그러지 않았을까마는 지난 30년간, 그중 특히 60년대 이후 근대화 기간은 격동적 변화의 시기였다. 이 변화가 특히 컸던 것은 그것이 단순히 제도의 표면에 한정된 것이 아니라 모든 사람의 삶의 방식과 질을 송두리 채 바꾸어 놓으려는 사회적 경제적 변화였기 때문이었다. 그것이 어떤 방법으로 진행되었든지 간에, 변화의 고통은 엄청나게 큰 것일 수밖에 없었을 것이다. 그러니만큼 변화에 저항하고 또는 변화의 방향과 모습을 비판적으로 대하게 되는 세력이 커지는 것도 당연한 일이다. 그러나 저항과 비판을 단순한 반작용으로 처리해 버리는 것은 바른 사회의 건설이라는 관점에서 매우 불행한 결과를 가져올 수 있다. 설령 어떤 변화가 필요했고 불가피한 경우라고 하더라도, 변화에 대한 저항과 비판은 사회의 상황과 방향에 대하여 중요한 정보를 제공하고 새로운 가능성을 열어놓는 역할을 한다. 그것은 변화가 구체적인 인간의 삶에서 어떻게 작용하고 있는가를 알려준다. 또 그것은 새로운 가능성을 제시함으로써 만일의 경우의 대안을 제공하고 무엇보다도, 다양한 인간의 다양한 가능성의 포용이 좋은 사회의 한 특징이라고 할 때, 보다 좋은 사회를 위한 사회의 전진에 중요한 힘이 된다. 지난 30년 동안 우리 사회의 비판적 세력은 그 나름의 중요한 역할을 담당해왔다. 그러나 유감스럽게도 그 역할은 50년대로부터 시작하여 갈수록 정치적 제도 밖으로 밀려나서 수행된 역할이었다. 이것은 사회의 건전한 발전을 위하여 집권층으로나 저항세력으로나 크게 손해를 보는 일이었다. 집권층은 그들의 정책의 현실에 대한 끊임없는 <피드백>과 수정을 얻는 기제를 잃은 것이었고, 저항세력은 계속적인 좌절을 통하여 점점 과격한 입장으로 또 상당 정도로 사회 현실에서 유리된 경직된 이데올로기적 입장으로 떨어질 수 있는 위험을 무릅쓰게 되는 일이었다. 그러나 건설과 비판, 긍정과 부정이 공존할 수 있는 제도의 미발달에서 오는 손해는 무엇보다도 국민의 차지가 되었다. 지난 30년간의 정치적 진로 속에서, 자유와 평등과 안정과

사랑은 영원한 신기루처럼 되어버린 듯한 느낌이 있기 때문이다. 마치 이러한 것은 이성적 계획과 토의가 아니라 소신적 강행군과 투쟁과 대결만이 사회 발전의 모습인 것처럼 되어버린 것이 지난 30 년의 한 역사적 결과인 것이다.