

한국 노동자 저항의 동력 : ‘권리’담론과 ‘대동의 감각’¹⁾

김 동 준(성공회대학교 사회과학부)

1. 머리말

자본주의 자본/노동 관계에서 불리한 노동조건 하에 있는 노동자 대다수는 왜 주어진 현실을 감내하지만 때로는 질서에 격렬하게 저항하는가? 노동자들은 어떤 조건에서 어떻게 사용자 혹은 국가와 갈등상황에 들어가게 되고, 또 그러한 갈등과정 혹은 갈등을 겪은 이후 하나의 사회, 정치적 주체로 등장할 수 있는가?

이것은 근대 사회과학의 역사만큼이나 오래된 질문이다. 마르크스(Marx)에서 푸코(Foucault)에 이르기까지 거의 모든 사회과학자들은 이 문제에 대해 나름대로 대답을 해 왔고, 또 그에 대한 반론도 계속 제기되고 있다. 사회과학에서는 이것을 권리의식, 계급의식, 주체화의 개념으로 주로 설명하고 이해해 왔다. 그러나 한 인간이 저항의 주체, 갈등의 주체로 등장하는 과정은 단순히 ‘권리’ 담론으로만 설명할 수 있을까? 더욱이 자본주의사회 내에서의 노동자가 자기희생, 심지어 목숨까지 각오한 투쟁의 주체로 등장하는 과정은 인간의 정신세계의 근본적인 변화를 이해하지 않고서는 설명하기 어렵다. 분신과 같은 극한적인 저항이나, 전투적인 노동투쟁의 경험을 가진 한국에서는 서구의 소외론, 계급형성론, 혹은 합리적 선택이론 등에서 제시되었던 저항 및 주체형성의 이론 틀로서는 만족스럽게 설명할 수 없는 여러 가지 요소들을 찾아볼 수 있다. 이미 서구의 학자들도 인간의 창조적 잠재력, 혹은 ‘관계’ 속에서 형성되는 유대, 우애, 사랑 등의 도덕적 측면을 주목한 바 있다. 그러나 한국의 경험은 그러한 문제제기를 예외적인 것, 부수적인 것이 아니라 보다 높은 일반성 속에서 재정립할 수 있는 자료를 제공해 주고 있다.

어떤 경우든지 저항을 통한 주체로의 등장은 자아인식 혹은 정체성의 확립을 수반한다. 즉 타인과의 관계 혹은 사회 내에서의 자신의 위치에 대한 자각의 과정을 수반하지 않는 저항, 그리고 주체의 형성은 상상할 수가 없다. 자본주의 사회에서 노동자의 계급적 주체로서의 등장은 바로 노동자의 자기 정체성, 즉 계급 정체성의 자각, 자본과 노동의 관계의 인식, 자신과 세계의 관계에 대한 감각의 형성을 수반한다. 인간은 우선 자신의 생명을 보존하기 위한 본능적인 투쟁에서부터 시작하여 높은 단계에서는 자신의 존엄성을 확보하기 위해 투쟁한다. 이 과정이 서구의 사회과학에서는 주로 ‘권리’, ‘이익’의 개념으로 설명되어 왔다. 인간이 자신을 노예화하는 사회적 관계에서 자신의 권리를 찾으려 할 때, 투쟁은 시작되고 자신의 권리만을 찾는 데서 그치는 것이 아니라 보편적 자아를 획득할 때, 투쟁은 보편화되고 역사화된다는 것이 헤겔에서 마르크스로 연결되는 근대 서구 사상의 일관된 흐름이다.

노동운동을 보면 노동자는 투쟁을 통해서 낮은 수준의 인륜성의 문제의식 속에서 연대의 필요성을 자각하고, 투쟁을 통해서 그리고 투쟁의 결과로서 성숙한 인륜적 관계를 성취하게 된다. 그래서 권리의 자각은 반드시 개별적인 상태에서만 진행되는 것이 아니라 연대를 수반하며, 또 공유된다는 특성을 갖는다. 즉 투쟁은 연대 즉 공동체를 전제로 하여 진행될 수 있고, 또 결과로서 공동체를 지향하는 특징을 갖는다.

그런데 여기서 개별적 저항이 연대로 변화되는 과정, 특히 노동자들이 생존을 위해서 권리를 찾기 위해서 투쟁하는 출발점에서 연대로 전화하는 과정을 어떻게 설명할 것인가가 여전히 블랙 박스로 남아있다. 즉 무시, 굴욕의 체험, 권

1) 이 글은 “대동주체론”,([중앙일보], 2000.9.6)에 기초하되 그것을 보완, 확대한 것입니다.

리의 상실과 이익의 박탈이라고 하는 자기부정의 현실을 바탕으로 하여, 투쟁의 당위성에 대한 인지 및 동료에 대한 적극적인 신뢰를 필요로 하는 연대로 나아가기 위해서는 분명히 도덕적인 동기가 있어야 한다. 호네프는 바로 마르크스 이론의 공리주의적 측면의 한계를 인지하고 헤겔과 미드에서 나타나는 도덕적 측면을 주목하였다.²⁾ 즉 그는 마르크스는 노동자들이 계급적 연대를 갖게 되는 과정을 존엄성의 상실이라는 도덕적 동기를 배제하고서 설명하게 되었다고 비판하였다. 이것은 마르크스가 영국의 자유주의, 공리주의를 배격하면서도 그들이 설정한 권리의 개념과 이익의 개념을 그대로 수용한데서 초래된 문제가 아닌가 생각한다. 재산권의 사상에 기초한 부르주와의 개인주의적 권리 개념과 노동자들이 임금 노예상황을 극복하기 위해 벌이는 저항은 분명히 상이한 것임에도 불구하고 전자의 모델이 근본적인 비판과 수정없이 후자에게 적용될 수 있는 위험성이 있는 셈이다. 즉 도덕적 요소를 갈등과 투쟁에 불러오는 문제는 말끔하게 정리되지 않는 채 서구 사회과학에서 지금까지 논의되어 왔다.

사회과학에서 아직 노동자의 의식과 무의식에 대한 연구는 여전히 초보적인 단계에 있다. 사회과학의 모든 연구대상이 그러하듯이 노동자를 하나의 대상 혹은 '주체'로 가정하는 것 자체가 노동자에 대한 실제적 인식을 방해하는 지도 모른다.³⁾ 대상과 자신이 분리될 때, 언제나 대상은 신비화되고 동시에 그 진면목을 파악하지 못하게 되는 경향이 있는데, 그것은 사회과학이 직면하게 된 영원한 딜레마라고 할 수 있지만 이러한 비판들을 일단 감안하면서 노동자 저항의 동력을 살펴볼 필요가 있다.

2. 권리(權利), 집단이해와 주체화

1) 권리 담론의 한계

순응과 복종에 길들여진 사회적 약자, 빈자들이 자신의 '권리'를 제기하는 것 자체가 혁명적인 사건인 것은 틀림없다. 한국에서도 70년대 이후 노동자들의 즐기찬 저항, 1987년 7.8월 노동자 대투쟁은 바로 노동자들이 이제 '권리'의 주체로 등장하게 된 중요한 사건들이었다. 그래서 한국의 노동현장에서 '일방적 복종'은 구시대적인 것이 되어 가고 있다. 한편 이것과는 성질이 다르지만 지난 2000년 의약분업이 쟁점이 되었을 당시 사회의 상류층에 속하는 자영업 의사들의 '의권'(醫權) 주장, 그리고 동강, 부안등지의 환경 파괴, 지역개발 혹은 원전 설치를 둘러싼 지역 주민이나 피해자들의 집단소송과 항의 등의 현상에서 나타난 것처럼 군사정권이 물러간 이후 오늘날 한국사회의 모든 구성원은 자신의 이익과 권리를 적극적으로 옹호할 능력을 가진 당당한 '주체'로 성장한 듯이 보인다.

그러나 노동자를 비롯한 모든 사회구성원들의 집단이익의 요구 제기가 곧 이들이 사회적 주체로 형성된 것을 의미하는 것은 아니며 국가 혹은 사회 문제 일반에 대한 해결의 전망을 갖고 있는 것도 아니다. 의사들의 권리 주장은 시민의 건강하게 살 권리와 충돌할 수 있고, 파업권은 지속적인 고용안정 보장 문제에 해답을 갖지 못하고 있다. 여러 사회구성원의 권리주장이 우선 자신의 존재에 대한 자각과 전사회 구성원의 행복한 삶의 보장 문제와 연결되지 않을 때, 그것은 부뤼크네르(Bruckner)가 강조한 것처럼 '희생자 의식', 피해자의식으로 충만한 '유아기적 행동경향'에서 벗어

2) 악셀 호네프, [인정투쟁-사회적 갈등의 도덕적 형식론], 동녘, 1992

3) 노동자들에게 저항은 오히려 예외적이고, 불리한 조건에서 생존을 도모하는 것이 훨씬 보편적이다. 그래서 민중적으로 산다는 것은 "내가 역사의 주체인 민중이다"라는 생각을 버리는 것이라는 지적도 있다(김지하, [밥], 분도출판사, 1984, 138. 즉 도교적 넘세가 나는 이러한 지적은 민중메시아주의를 버려야만, 혹은 주체라는 자각 자체를 넘어서야만 진정한 민중성에 도달할 수 있다는 이야기다. 이러한 지적은 왜 80년대의 현장 투신 학술 지식인들이 노동자들에게 '배반감'을 느끼고 현장을 나오게 되었는지를 설명해 준다. 그들은 실제로서 노동자를 본 것이 아니라 '노동자'라는 기호를 쫓았을지 모른다.

나지 못하고⁴⁾ 결국은 이후 안정적인 사회 정치적 주체로 등장하지 못하는 것을 가로막은 것은 물론이고 그러한 의식 만으로는 당장은 자신의 이익조차 확보하지 못하는 결과를 초래한다.

그렇다면 노동운동 혹은 노동자들의 요구에서 '권리', 혹은 이익의 담론은 이들 지역, 혹은 전문가 집단의 이익 권리 주장과 어떤 점에서 차별적인가? 실제로 차별이 존재하는가? 노동자들은 무슨 근거로 자신의 요구와 주장이 의사 등 전문직 종사자, 지역개발의 피해자들의 것과 다르다고 주장할 수 있는가? 노동자가 자신의 노동의 몫을 전유하지 못 한데서 오는 권리, 혹은 이익의 관념은 노동조합 조직화, 노동 저항의 출발점이 되는 것은 분명하다. 이것은 자본주의 생산관계에서 자본의 한 도구로 존재하는 임노동자로서의 자신의 소외된 존재조건을 바탕으로 두는 것이 아니라, 고용자의 관계 속에서 임노동을 제공하는 단순한 거래주체가 요구하는 임금의 몫의 확대, 즉 분배의 요구라 할 수 있다. 그것은 재화나 권력의 박탈에서 출발하고 있으며, 생존기회의 불평등을 극복하려는 노력이다. 물론 이해의 추구가 도덕적 분노와 분리되어 존재하는 것은 아니다. 자신의 처지를 극복하려는 저항은 대체로 엄밀한 타산 속에서 진행되는 것이 아니고 자본심의 훼손에 따른 정서적 조건과 결합되어 존재한다. 그리고 이것은 대중적인 차원에서 저항운동과 참여의 동력이 된다.

그러나 상대적 박탈감, 집단이익의 추구가 저항을 지속적으로 지탱시켜 주지는 못한다. 특히 탄압이 심각하여 저항의 위험부담이 클 때, 그리고 다수의 잠재적 우군이 소극적인 태도를 보일 때, 주변의 동원세력이 제대로 움직이지 않을 때, 저항을 이끌어갈 수 있는 힘은 집단적 이해만으로는 불가능하다. 즉 자신의 문제를 보편화시키지 못하거나, 저항세력 내부의 강력한 내부결속이 없는 저항을 이끌어가는 것은 불가능하다. 즉 저항이 목적의식을 가진 주체에 의해 주도되고, 또 저항세력의 힘이 배가되기 위해서는 저항세력의 대상에 대한 인식의 확대와 저항세력 내부의 엔진이 필요한데, 그것이 바로 결속 그리고 공동체다. 자신의 이해의 인식과 직접행동은 공동체적 유대 없이는 지속될 수 없다는 이야기다.

마르크스가 제기하는 계급형성 이론은 저항이 전국화, 대안세력화 되는 과정에서 '노동자의 동질화', '지배이데올로기의 허구성에 대한 비판적 인식의 확대, 나아가 '계급 이익의 보편화'의 측면에 대해서는 잘 설명하고 있으나, 저항세력 내의 상호주관적인 집단적 인식의 형성의 내재적 과정에 대해서는 다소 애매한 점이 많다. 즉 착취의 강화, 부르주와 사회 제 관계의 폭로와 노동자의 의식화, 투쟁을 통한 연대와 노동자 내부의 동질성 강화 등의 자본주의 모순의 '과학적' 성격 및 그 객관적 조건과 결합된 주체형성 문제는 마르크스, 엥겔스의 여러 저작에서 잘 제시되고 있다. 그런데 단순한 계급의식의 혁명적 의식으로의 비약의 문제를 비롯하여 그의 초기 저작에서 제시된 바, 비인간화에 대한 저항으로서의 자본주의 혹은 자본주의화된 노동질서에 대한 전면적 부정 의식이 어떻게 만들어지는가에 대해서는 이론적으로 불분명한 점이 남아있다. 이것은 이후의 학자들에 의해서 마르크스 '과학' 이론에서의 '도덕'이 설자리가 없다는 문제제기로 나타난 바 있다.⁵⁾

여기서 베버(M. Weber)가 제기한 마르크스 이론의 문제점이 다시 부각된다. 즉 이익 집단에서 출발한 '계급'이 과연 '공동체'일수 있는가라는 질문이 바로 그것이다.⁶⁾ 즉 계급의 객관적 존재조건은 노동시장 상황의 공유에서 오는 것인데, 이것은 이해관계의 공통성에 기초해서 잠정적인 공동행동을 가능케 할 존재조건은 되지만, 가치와 목표를 공유하는 공동체로 간주될 수 없다는 것이 그의 주장이었다. 즉 노동자계급은 권리와 이익의 주체일 수 있을지언정, 온

4) 부뤼크네르, [순진함의 유혹], 동문선, 2000

5) Steven Lukes, *Marxism and Morality*, Oxford:Oxford University press, 1985;David McLellan and Sean Sayers, *Socialism and Morality*,London:Macmillan Press LTD, 1990

6) "어느 경우이던 계급 그 자체 만으로는 공동 체를 구성할 수 없다. 그렇기 때문에 계급이 공동체와 개념적으로 동가라고 다루는 것은 왜곡이다", 막스 베버, 임영일 외 역, [막스베버 선집], 까치, 1990, 135쪽

명의 공동체가 될 수 없기 때문에 노동조합은 하나의 결사체가 될 수 있어도 ‘공동체’가 될 수 없다는 것이 그의 반론이었다. 물론 이러한 반론은 자본-노동관계의 본질적 성격 즉 자본주의 하에서 임노동이 생산의 도구로 사용될 수 있는 측면과 인간의 속성으로서 노동 간의 근본적인 모순 즉 노동력과 노동의 모순이라는 마르크스의 설명을 통해서 어느 정도 반박할 수 있다. 그리고 노동자들의 저항은 비록 아주 초보적인 상태라고 하더라도 단순히 임노동의 가격상승, 교환가치의 증대만을 목표로 하는 것이 아니라 인간성의 실현, 임노동의 노예상황에 대한 극복의 의지가 담겨있는 것도 부인할 수 없는 현실이다. 즉 어떤 노동자의 저항도 단순히 임노동의 판매조건 제고, 혹은 제공한 노동력에 대한 보상 몫의 증대, 박탈된 권리 확보라는 것에서만 출발하지는 않는다.

2) 노동자들에게 권리와 이익

노동자의 권리, 이익 주장이 현상적으로는 노동자와 유사하지만 미래에 대한 전망이나 이상을 갖고서 저항을 하는 지식인들 그리고 노동자들보다 더 낮은 열악한 처지에 있는 사회의 극빈층이나 주변세력의 저항과 다른 점이 여기에서 발견된다. 지식인들의 경우 저항은 권리, 이익의 담론보다는 주로 보편적 가치, 혹은 이상과 현실의 괴리를 극복하려는 시도 속에서 출발하는 경향이 있다. 민족해방의 대의, 민족주의적 저항은 대체로 이러한 양상을 지니고 있다. 한편 빈민층과 같은 조직화되지 않는 사회의 바닥층의 저항은 투쟁의 방법과 양상은 대단히 과격할 수 있지만, 그들을 묶어주는 목표와 유대의 끈이 약하기 때문에 지배 권력 측의 대응 여하에 따라 쉽게 흩어질 위험성이 있다. 노동자들은 집단적 이해가 저항의 출발점이 된다는 점에서는 빈곤층의 저항과 동일한 점이 있지만, 일단 저항의 과정에서 모순의 객관성과 보편성이 각각되고 또 자신의 존재에 대한 존엄성을 찾으려는 경향이 태동한다는 점에서 점에서 전자와 차별적인 성격을 갖고 있다. 그러나 노동자들의 저항운동에는 바로 노동운동을 후자의 방식으로 고착화시키려는 강력한 유인이 존재하기 때문에 실제 노동운동은 집단 이익추구운동의 양상으로 나타나기도 하고, 반대로 전자와 같은 주체형성의 양상을 드러내기도 한다. 그런데 집단이익이 계급적 주체형성 즉 ‘즉자적 의식’에서 ‘대자적 의식’로 이전하는 과정에 대한 문제는 마르크스에게서는 여전히 양적인 누적적 측면이 강하고, 그 단절의 측면, 질적인 차별성의 문제는 제대로 주목되지 않았다. 그래서 이 공백이 주로 지식인 혹은 당의 역할로 삽입되었다. 계급의식 형성에서의 실증주의와 역사주의의 논쟁 역시 이 점을 둘러싸고 전개된 바 있다.⁷⁾

마르크스나 베버가 제대로 주목하지 못한 저항과 투쟁과정에서의 자기 존중감의 형성을 포함한 주체 형성, 그리고 주관적인 도덕적 동기부여의 측면이 주목된 것은 바로 이런 이유 때문이다. 이익과 권리의 개념은 저항의 출발점을 설명해 줄 수는 있지만 그 지속성과 완강성을 설명해주지 못한다. 호네프가 강조한 바 무시에 대한 집단적 경험에서 인정투쟁을 위한 도덕적 동기가 발생하는 점을 주목해 볼 필요가 있다. 톰슨(Thompson)이 노동자 저항의 과정을 분석하면서 사회적 봉기가 경제적 궁핍과 곤경의 표현이 아니라 ‘도덕 경제’ 즉 구성원들이 공동체 조직에 대해 갖고 있던 규범적 기대의 훼손의 반영이라고 본 점이 바로 그것이다.⁸⁾ 결국 노동자들의 수동적 저항자가 아니라 적극적 투쟁자가 되는 것은 자신에 대한 새로운 정체성의 수립, 인정의 요구, 자기존중감 등이라는 것이 호네프의 설명이다.

그런데 여기서 도덕적 요소는 일차적으로는 빈부의 격차에 대한 인지와 더불어 그것의 부정의함에 대한 분노와 자각, 그리고 빈자들 간의 상호작용 과정에서의 인정을 받으려는 욕구 등으로 집약된다. 도덕이라는 것이 인간관계에서

7) 루카치의 ‘역사와 계급의식’을 둘러싼 논란에 대한 학자들의 논평에 대해서 Istvan Meszaros, *Aspects of History and Class Consciousness*, London:Routledge and Kegan Paul, 1971

8) E.P Thompson, *The Poverty of Theory and Other essays*, New York: Monthly Review Press, 1978, 톰슨, [영국노동계급의 형성], 1.2, 창작과 비평, 1999.

형성되는 것이지만, 여기서 인간은 순수하게 근대적 주체, 즉 개인으로 상정된다. 즉 자주적이고 개성화된 존재, 자신의 목적을 추구하는 존재로 설정되는 셈이다. 인간의 존엄성의 실현이라는 가치와 개인으로서 주체적인 존재로서 거듭나려는 욕구가 맞물려서 투쟁이 가능하게 된다는 것이다. 확실히 노동투쟁을 비롯한 근대사회운동은 모두 이러한 개인의 해방의 한 표현이라 볼 수 있다.

한국 노동사, 노동운동사를 보면 특히 이러한 점들이 두드러진다. 초보적인 저항은 감내할 수 없는 고통, 생존의 위기의식에서 시작되지만, 그것을 지속시킬 수 있는 힘은 인간으로서 자신의 존재에 대한 자각이 있을 때 가능해 형성된다. 그리고 노동문제에 눈을 뜨고 노동운동의 적극적 주역으로 나서게 된 노동자들은 하나같이 ‘노동자로서 자긍심을 가지고’, 그것이 ‘의미있는 삶’이라는 것을 자각했을 때이다.⁹⁾ 이 경우 노동자는 자신을 개인으로 경험하는 것이 아니라 마르크스가 말한 유적인 존재로서 자각을 한다. 즉 저항은 언제나 개별성의 극복, 특히 공동체 구성원으로서의 자각을 수반하는 셈이다.¹⁰⁾

그러나 여기서 투쟁하는 개인이 이끌어내는 ‘공동체’의 상이 과연 자본주의적 착취와 억압이라는 경험을 통해서 저절로 생겨난 것인지 아니면 자신이 체험했던 자본주의 이전의 인간관계라는 원초적 정신적 자원 속에서 만들어진 것인지에 대해서는 여전히 논란거리이다. 바로 이 점에서 우리는 노동자들이 자의식을 형성하는 과정에서 나의 개성과 주체성을 부정하지 않으면서도 스스로를 계급적 존재로 자각하고 노동자들 내부에서 타인과 나를 개인 대 개인의 관계로 보지 않는 독특한 주체형성의 과정, 즉 대동적 주체형성의 측면을 주목해 볼 필요를 느끼게 된다. 즉 자본주의 이전의 가족관계 그리고 우애 등의 덕목이 자본주의의 착취구조와 맞물려 어떻게 독특한 주체화를 가능케 하는 점을 주목해 볼 필요가 있다. 이것은 자유주의의 권리와 이익의 담론, 그리고 그것의 영향권에서 자유롭지 못했던 마르크스와 베버(M. Weber)가 갖고 있었던 근대론적 인식, 서구주의 인식의 한계를 보다 철저히 인지할 필요가 있다는 것이다.

3. ‘나’의 실종과 ‘나’의 확대의 문제

전태일은 유서에서 “나를 아는 모든 나여. 나를 모르는 모든 나여... 그대들의 전체의 일부인 나”라고 자신의 존재를 규정하고 있다. 이는 “나라가 망하면 도가 망한다....이 세상에 지식인 노릇하기 정녕 어려워라”라고 절명시를 남기고 자결한 황현의 정신과는 시대의 거리를 고려하더라도 상당한 차별성을 보이고 있다. 전태일은 국가나 민족을 위한 어떤 사명감, 그리고 국가나 민족, 노동자 계급 내에서의 자신, 혹은 자신과 유사한 처지에 있는 사람들의 위치를 설정하지 않고 있다. 그러나 황현은 “국가가 선비를 기른지 5백년이 되어 나라가 망하는 날 한 사람도 난국에 죽지 않는다면 오히려 애통하지 않겠는가”라고 독서인(선비)의 책무를 중시하면서 스스로 목숨을 끊었다는 특징을 보여주고 있다. 즉 전태일은 노동자로서의 억압과 굴욕, 인간적 모멸감을 확대된 자아 즉 노동자 일반, 인간일반의 문제 해결을 위한 저항의 방법으로 분신을 택했다면 황현은 국가 혹은 민족의 지도자로서의 책무를 다하지 못한대 대한 자책의 방법으로 분신을 택하고 있다. 이 어느 쪽도 권리와 이익의 담론만으로 자신의 저항을 표현하지 않고 있다. 그러나 전태일은 “근로기준법을 준수하라”라고 노동자의 권리박탈의 문제를 자신의 저항의 기저에 깔고 있다.

우선 전태일이 죽음을 결행하기까지의 자기인식의 형성과정을 살펴보면 우선 고통에 대한 자각이 가장 일차적이

9) 이옥순, “원풍모방과 산업선교”, 영등포산업선교회 40년사 기획위원회, [영등포 산업선교회 40년사], 대한예수교 장로회 영등포산업선교회, 478쪽

10) 노동자의 ‘본질의 자각’, 그것은 인간의 공동체적 본질을 의미한다. 마르크스의 초기저작에서 이점은 잘 드러나 있다. 이상린, [수치심의 철학], 한울 아카데미, 1996, 134쪽

다. 그리고 그러한 고통을 통해서 인간의 자존심을 찾으려는 열망을 갖게 된다. 한편 자신을 고통에 빠트리는 사회현실을 통해서 정의를 부정의에 대한 관념을 갖게 된다. 즉 사용자들이 자신을 포함한 노동자들의 ‘피땀흘린 댓가’를 정당하게 주지 않고 가로채는 것을 억울하다고 느끼는 것이다. 즉 자신의 권리가 침해되었다는 자각은 곧 사용자와 노동자들 간의 관계의 ‘부정의’함에 대한 인식으로 확대되었다. 노동자 특히 바닥 노동자인 시다들의 참상은 그 자체가 부정적이고 부도덕한 일이며, 비인간화된 사회현실을 집약해주고 있었다. 그리고 이들 노동자들에 대한 그의 최초의 행동은 자선이다. 당장 그들에게 필요한 먹을거리를 사 주는 것이 그의 실천이었는데, 그러한 실천을 하게 된 동기는 바로 그들은 자신과 같은 처지에 있는 형제로 인식했다는 데 있다. 여기서 전태일은 아무런 혈연관계도 갖지 않는 불쌍한 노동자들을 자신의 형제, 나아가 자신의 일부로 인식하게 되고, 자신과 그들을 위해서 조직화를 시도하고 근로조건 개선을 위한 운동을 한다. 그리고 그 운동이 벽에 부딪혔을 때 자신을 버리는 행동을 통해서 자기를 찾으려 하였다.

‘바보회’라는 조직의 명칭은 바로 그의 정체성을 집약하고 있다. 그는 똑똑한 사람과 그들의 압제를 받고서도 그것을 자각하지 못하는 노동자들을 ‘바보’로 통칭하고, 바보들의 단결을 통해서 자신의 비인간화된 처지를 개선하기 위해 노력하였다. 그것은 조영래가 표현하였듯이 ‘바보’라는 자조가 아니라 거꾸로된 가치관에 대한 도전이었으며, 자신이 가는 길이 올바른 길이라는 확신에 기초해 있다.¹¹⁾ 즉 계급적 정체성이 이해관계의 결집체로서가 아니라 운명공동체성으로 발전해가는 점을 엿볼 수 있다. 여기서 전태일이 노동자 일반을 ‘확대된 나’로 인식하게 되는 점을 우리는 주목해 볼 필요가 있다.

우선 그는 ‘개인’으로서 나의 길을 걷기 위해 노력한다. 기술을 배워 재단사가 되고, 공부를 계속하고 가난에서 벗어나는 것, 그리고 어려운 여공들을 도와주는 것, 그것이 개인으로서 ‘나’가 추구하는 길이었다. 그런데, 그것을 이루는 길이 너무나 험난하거나 거의 불가능해 보였을 때, 그리고 그것을 이루는 과정에서 ‘나’의 상실, 즉 기계화된 자신의 모습이 참을 수 없었을 때, 그는 ‘개인으로서 나’의 길을 서서히 포기하기 시작하였다. 가장 일차적인 문제는 ‘나의 상실’이었다. 즉 인간으로서 자신과 임노동자로서의 자신이 분열되고, 기계로서의 자신을 감당할 수 없는 상태에 도달한 것이다. 즉 마르크스가 말했듯이 생존의 수단으로서의 노동은 그를 ‘경계 계산기’로 만들었으며, 원하지 않는 노동은 그를 ‘무아지경’ 즉 자신의 의지와 노력이 개입되지 않는 기계의 일부로서의 자신을 변화시켰다. 이것은 바로 마르크스가 말한 노동소외의 교과서적인 상태다. 삶의 보람을 찾을 수 없는 노동, 그리고 인간으로서 자신을 도저히 자각할 수 없는 노동과정, 즉 자신의 생활을 감내할 수 없는 상황이 ‘나’의 완전한 실종을 가져온 것이다. 나의 실종, 그것은 바로 노예상태, 자유를 누리지 못하는 상태다. 자유가 없는 인간, 그것은 인간으로서 자존심을 가질 수 없고 비굴하고 부도덕하게 될 수 있는 상황이다. 상당수의 노동자들은 상품 혹은 기계로서 순응하거나, 그것은 경제적 보상과 맞바꾸려 한다. 그런데 그는 상황들과를 감행한다.

‘상황들과’란 바로 자신의 비애를 좌절로 연결시키지 않고, 같은 처지에 있는 사람들에 대한 연민의 마음과 행동으로 표현된 것을 의미한다. 여기서 ‘나’가 이제 개인이 아니라 같은 처지에 있는 주변 사람들로 확대되기 시작한다. ‘나’가 철저히 부정되는 현실 속에서 ‘확대된 나’를 얻게 된다는 것은 대단히 역설적이다. 전태일은 ‘전체의 일부’, ‘나의 전체’라는 표현을 자주 사용한다. 그는 공사장 인부, 사과장사 아줌마, 시다들 등 ‘부의 환경에서 거부당한 사람들을 친구, 동료, 그리고 ‘나’로 인식하였다. 그러면 그의 정신세계의 어떤 점이 자신을 전체의 일부로, 자신과 같은 처지에 있는 노동자를 ‘나’로 인식하도록 만들었을까? 자신과 타인을 분리시킨 상태에서도 공감, 연민, 동정은 가능하다. 그러나 자신과 타인이 분리되지 않는다면 이제 공감, 연민의 상태에서 나아가 자신을 완전히 던져버리는 행동이 가능하다. 이것이 사랑이다. “부모님과 가족은 버릴 수 있어도 동지는 버릴 수 없다”는 8,90년대 노동운동가들의 동료 노동자에 대

11) 조영래, [전태일평전], 돌베개, 158쪽

한 절대적 애정은 여기서 나온다.¹²⁾

그래서 감내할 수 없는 상황을 돌파할 때 그 종착점은 사랑이다. 공동체는 사랑에 기초해있다. 사랑이 실질적인 동력이 되는 셈이다. 이해와 관점의 동일성, 그것만으로는 결코 공동체를 만들 수 없다. 이점에서 베버는 시장상황에서의 계급이 공동체가 되기 어려운 점을 정확하게 보았다. 그러나 자본주의에서의 노동의 소외, 권력의 박탈, 자존심의 훼손이 자유에 향한 강렬한 열망과 현상학적 차원에서 노동자들을 계급적 정체성을 갖는 존재로 만들어주는 점에서 마르크스는 옳았다. 그렇다면 노동자가 개인에서 '확대된 나'로 나아가는 과정, 즉 저항의 과정에 대해서 우리는 더 천착해 볼 필요를 느끼게 된다.

그런데 죽음으로까지 나아간 저항과정에서는 이와 유사한 정신적 발전 과정을 엿볼 수 있다. 비정규직 차별철폐를 외치면서 2003년 10월 26일 분신한 이용석의 경우 역시 자신이 일용직 노동자이면서도 공부방 학생들에 대한 헌신을 통해서 노동자의 현실에 대한 자각을 실천적으로 표현하였다. 근로복지공단 일용직 노동자의 처우개선을 위한 노조활동, 사이버 투쟁의 조직화, 1인 시위 등의 일련의 투쟁을 거치면서 결국 분신이라는 방법을 택하는데, 그 역시 전태일과 마찬가지로 동지들에 대한 애정, 그리고 절대적 자아에 대한 확신 속에서 세속사회의 인간관계를 초극하려는 모습을 보여주었다.

1987년 7.8월 대투쟁 당시, 그리고 1988년 전국의 각 사업장에서의 노조조직화 활동 및 노동법 개정운동 과정에서 저항에 나선 노동자들의 의식 역시 이와 대단히 유사한 모습을 보여주었다. 대체로는 나의 문제에서 '우리'의 문제로 의 인식의 전이가 일어나고, 투쟁과정에서 분노가 공유되고, 자신의 처지를 개선할 수 있다는 의식이 확대되면서 자신감으로 발전한다. 그리고 자신감의 확인은 동료에 대한 애정과 병행되었다.

지식인들에게는 비굴함과 굴욕감, 그리고 자아의 처지와 슬픔이 곧 대승적 자아, 국가와 민족으로 비약을 하는 경향이 있지만, 노동자들에게는 가까운 이웃에 대한 동료애로 표현된다. 억압적 상황 하에서 지식인들에게는 개인과 추상적이고 보편적인 자아, 즉 공공적 대의에 대한 헌신이 개인적인 결단으로 나타난다. 이것은 지식인이 외세척력, 민족적 억압 등을 겪으면서 자존심의 훼손을 느끼는 존재이기는 하나, 일상적 노동과정에서 비인간화를 경험하는 주체는 아니라는 점과 연관시켜 볼 수 있다. 지식인도 '확대된 자아'에 대한 관념을 가질 수 있고, 자신을 전체의 일부로 여길 수 있다. 그러나 그들은 대체로 자신의 상실, 자기의 비인간화, 자신의 처지의 비참함과 비애감이 없기 때문에 비인간화된 현실 속에서 '확대된 나'를 발견하지 못하며, 동료들과 자신을 일체화시키는 일상의 과정이 생략된다. 개인, 즉 사적인 존재로서 자신을 초극하려는 동기는 동일하지만 그 과정에서 지식인과 노동자는 상이하다. 노동자들에게는 비인간화를 인간화에 대한 열망으로 비약하려는 의지가 훨씬 더 강렬하다. 특히 노동자에게 의식화는 상황에 대한 과학적 분석보다는 경험을 통해서 획득된 정의의 관념, 과거 자본주의 현실 속에서 침잠되었던 자신에 대한 철저한 부정과 자기비판, 이기적 자아를 강요하는 노동현실에 대한 상황돌파의 의지가 수반된다.

물론 이 의식의 비약이 모든 억압받는 노동자들에게 나타나는 것은 아니다. 누구에게서 어떤 조건에 있는 노동자들에게서 그러한 의식의 비약, 주관적 상황돌파가 일어나는지를 파악하는 문제는 훨씬 더 심오한 고찰을 필요로 하며, 따라서 이 글의 범위를 벗어난다. 그러나 '나의 확대', '초자아'가 형성된다는 것은 틀림없는 사실이며, 그것이 마르크스의 '혁명적 계급의식'과는 다른 차원의 자본주의에 대한 전면 부정이라고 볼 수 있다. 즉 자본주의 혹은 자본주의 사회관계는 혁명가가 됨으로써만 전면 부정되는 것이 아니라, 개별성의 극복으로서 절대적 헌신 혹은 '분신'과 같은 저항을 통해서도 부인된다. 완전한 헌신, 절대적 자기 부인은 자아의 확대, 공동체적 자아의 획득의 표현이다.

12) 마창노련 활동 중 사망한 임종호의 평소 발언, 김하경, [내사랑 마창노련], 갈무리, 1999, 666쪽

5. 가족관계의 사회적 유추(類推) - 분노, 헌신, 연대

자본주의 사회의 자유로운 계약관계로서 노사관계는 가족관계와 성질을 달리한다. 우선 가족관계는 혈연에 기반을 둔 운명공동체이기 때문에 공정한 교환 혹은 권익의 관계가 아니다. 전자는 자유의지에 의해서 해지될 수 있는 것이지만 가족관계는 그렇지 않다. 특히 유교문화권인 한국에서 가족은 단순한 혈연적 관계로 끝나는 것이 아니라 사회관계의 원형이기 때문에 도덕적 질서의 기초가 된다. 모든 사회윤리는 가족윤리를 출발로 해서 형성되어 있으며 가족과 사회 간에 단절은 없는 것으로 전제된다. 전통사회에서 가족관계의 사회관계의 일치성은 현대 사회에도 상당부분 잔존해 있다. 특히 국가 혹은 공공영역에 참여할 기회가 제한되어 있는 민중들에게는 생명의 원천이자 모든 관계 맺음의 기초가 가족이며, 또 가족이 자신의 세계의 전부를 구성하고 있다.

그런데 노동자들의 의식과 행동은 외양적 권익의 담론으로 표현되어 있다고 하더라도, 내용적으로는 가족관계를 유추한 양상을 지니게 된다. 즉 노동자들의 정신세계는 권익관계의 형식에 도덕적 내용을 담고 있다는 것이다. 가족은 자신의 생명을 존재하게 해준 원천이고 또 생명이 유지되어야 할 가장 중요한 근거이기도 하다. 그리고 노동은 바로 생명을 유지하는 활동이다. 노동, 혹은 노동의 도구는 일차적으로는 수단이지만, 생명의 자각을 한 노동자들에게는 자신의 분신과 같은 존재로서 여겨진다.¹³⁾ 그래서 한국의 노동자들은 대체로 회사라는 하나의 확대된 가족을 통해서, 자신의 생명과 발전을 도모하기를 희망한다. 그런데 노사관계는 가족관계가 아니고, 사용자는 아버지가 아니다. 그들은 이윤을 위해 필요시 노동자들의 임금을 삭감하거나 해고할 준비가 되어 있는 존재다. 노동자들이 자신의 작업장에서 저항을 하게 된 가장 일차적인 계기는 바로 사용자가 자신을 가족의 구성원으로 간주하지 않는다는 점을 자각하고부터이다. 그것은 분노를 일으킨다.

즉 노동자의 분노는 '나'가 집단 속에서 한술밥을 먹을 수 없는 '남'으로서 취급되어 추방당하는 것, 가족관계의 이방인으로 분류되는 것에서부터 시작한다. 그것은 노동자를 기계와 같이 취급하는 것을 자각하는 것이다. 노동이 자본에게 단지 생산의 도구에 불과하다는 것은 노사가 한편이 될 수 없다는 것, 기업이 가족이 될 수 없다는 사실에서부터 노동자는 통상적인 이해타산의 관계에서 맞볼 수 없는 거리감과 분노를 갖게 된다. 1987년 이후 대다수 사업장에서의 노사분규의 격화, 노동자들의 전투적인 자세는 대체로 사용자의 억압적 통제에서만 유래하는 것이 아니라, 사용자의 '악랄함', 배신적인 행위 등에 기인한 도덕적 분노에 기인하고 있으며, 이 분노는 평소에는 사용자가 가족임을 강조하다가 가족이 아님을 폭로하는 여러 계기들에 의해 촉발된다.¹⁴⁾ 노동자들이 자본주의 하의 자본/노동관계에 눈뜨는 것은 단지 마르크스가 말한 자신의 소외된 존재조건에 대한 자각에서만 출발하는 것이 아니라, 가족 이데올로기의 허구성을 자각하는 것과도 연관되어 있다.

지난 시절 한국의 노동자들은 자본주의 노사관계를 가족이라는 범주를 갖고서 이해를 했다. 왜냐하면 가족은 그에게 가장 익숙한 사회관계이며, 모든 세상 일을 판단할 수 있는 기본적인 사회관계였기 때문이다. 가족 관념은 인간에게 원초적 관념이다. 따라서 그는 이해관계로 이루어지는 세상의 사회관계를 가족이라는 범주로 이해하는 경향이 있다. 그래서 사용자의 노동탄압은 훨씬 더 비인간적인 것으로 받아들여진다. 그것은 단순한 이익추구의 행동이 아닌 도덕적 행위로 이해되기 때문이다. 신뢰의 상실은 계약의 파기 이상으로 인간에게 격렬한 분노를 일으키게 된다.

13) 어느 노동자의 수기를 보면, “이제 와서 생각해 보니 미성은 곧 우리 몸의 일부였다. 아니 차라리 우리의 희망 그 자체였다. 추운 겨울 회사에 출근해서 미성을 밟으며 우리는 우리 가족의 생계를 유지하고 내일의 꿈에 부풀지 않았던가”라는 내용이 있는데 노동과 가족의 관계를 잘 보여주고 있다. 마산.창원 노동운동연합 엮음, [어깨걸고 나가자- 마창노련 1년을 되돌아보며], 새길, 1989, 188.

14) 같은 책의 문건들이나 기록들 참조.

노동자들이 동료에 대해 느끼는 애정도 바로 가족관계 내의 형제애에서 유추된다. 운동과정에서 발생하는 동료에 대한 헌신성, 윤리적 책임감역시 겉으로는 이해관계의 일치라는 전제 위에서 있는 것이지만 실제로는 이러한 도덕적 요소에 의해 작동되고 있다. 개인의 이익추구, 이기적 성향에 대한 전면 부정, 그것은 가족에서 쫓겨난 사람들끼리 새로운 가족을 만드는 작업이다. 위기의식이 심각할수록 형제적 결속은 강화된다. 혈연중심적 공동체의 한 구성원으로서 자아인식은 익명적인 동료, 그리고 권익관계로 특징지워지는 사회관계에 투사되어 그 관계의 정신을 이루고 있다. 투쟁이 강력하고, 연대가 강고한 것은 반드시 자본주의적인 산업관계의 결과만은 아니며 가족관계의 유추가 가능하기 때문이다.

결국 자본주의 산업화 단계에서 대다수가 농촌출신 한국의 노동자들에게 가장 익숙한 사회적 관계는 바로 가족이며, 이것을 모태로 해서 그들은 새롭게 맞는 사회관계를 자신의 정신영역 속에서 재구성하게 된다. 따라서 이해의 공통성만으로는 노동자 저항을 제대로 설명할 수 없으며, 그것이 어떻게 가족의 관념으로 해석되는가를 살펴보아야 한다. 가족관계는 자본주의 사회관계에 부수하는 것이 아니라 그것과 병행하면서 그것의 재생산의 기반은 물론 도덕적 토대를 이루고 있다.

6. '대안의식'과 대동(大同(대동))의 감각¹⁵⁾

자본주의 사회관계에 대한 과학적 인식에 기초한 탈자본주의 대안의식으로서 계급의식과 계급감각, 계급본능에 기초한 반자본주의 의식과 대동(大同(대동))사회에 대한 감각은 별개의 것이다. 통상의 노동자들에게 계급의식이라는 것은 사실 후자를 주로 의미한다. 그런데 레닌 이후 마르크스주의에서는 노동자의 혁명적 계급의식을 말할 때 전자를 주로 상정하고 있다. 마르크스 자신은 양자의 측면을 함께 고려한 흔적이 있지만, 그것을 명료하게 인지하지는 못했다. 자본주의 현실과의 단절을 추구한다는 점에서 양자는 동일한 지평 속에 있다. 그러나 전자는 경험에 뿌리를 제대로 내리지 못하고 있으며, 후자는 일관성과 과학성의 결함을 갖고 있다. 그래서 양자는 각각의 결점을 갖고서 평생을 그리며 간다.

노동운동에서 지식인 출신자들과 현장 노동자 출신의 거리감 역시 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 양자는 모두 사회적 것의 극복이라는 도덕적 대명제에 충실하지만, 그것에 도달하는 과정이 상이하다. 후자는 앞에서 말한 것처럼 사회관계를 가족관계에서 유추한다. 그러나 지식인들에게 공공적인 것에 대한 관심과 봉사는 정치적 관심 즉 공공성 혹은 국가나 민족이라는 전체에 대한 윤리적 헌신이라 볼 수 있다. 양자는 대체로 억압과 차별 속에서의 인정투쟁에서 출발하는 점에서 공통된다. 그러나 지식인은 국가, 민족, 계급이라는 공적 질서와 자신을 일체화시키지만, 노동자들은 동료를 위해서, 즉 노동자계급이라는 확대된 자아를 갖게 되고, 그 속에서 '나'를 넘어선다. 여기서 지식인이 행동하게 되는 맥락과 노동자들이 행동하는 맥락 상의 차이가 존재한다.

노동자들에게는 대안의 추구, 혹은 대안에 대한 의식적인 자각 보다 '대동'의 감각이 더욱 중요하다. 그것은 '나'가 세상과 분리되어 존재하는 것이 아니라 세상의 일부라는 것을 확인하는 것에서 출발하고, 더 나아가 동료 노동자들을 하나의 '가족'과 같은 공동체로서 인지하게 되는 것을 말한다. 이것은 집단행동 과정에서 형성되지만, 동시에 집단행동을 가능케 하는 동력이 되기도 한다. 이러한 공동체성의 감각은 '치지'의 공통성에 대한 자각과 공유, 외적인 상황의

15) 대동이란 차별이 없고 모두 합동하여 화평하게 잘 다스려지는 세상을 말한다. 禮記(예기), 禮運(예운)편에는 소강과 대동이 거론되어 있다. 강유위는 세상의 모든 법도를 두루 살펴 볼 때 대동의 도를 버리고는 고통에서 벗어날 길도 즐거움을 구할 방도도 없다. 대동의 도는 지극히 균등하며 공적이며 어진 것으로서 통치의 가장 훌륭한 정치라 할 수 있다"라고 지적하였다. 강유위, 이성애 옮김, [대동서], 민음사, 1991, 45쪽

어려움 등이 맞물려 형성된다. 예를들어 88년 노동법 개정투쟁을 위해 상경한 노동자들이 거대한 노동자들의 대열에 환호하면서 “마치 몇 십년을 생이별해 있던 부모형제를 껴 안듯이 그 억센 팔뚝으로 뜨겁게 부둥켜 안고 떨리는 가슴을 억누르지 못해 눈시울을 물들이면서 열광하던 모습”이라고 묘사하였는데 노동자들이 갖게된 공동체의 자각 즉 대동의 감각을 잘 표현해 주고 있다.¹⁶⁾ 노동자들이 사용하는 언술 중에서 ‘피’, ‘하나’ 등이 유난히 많이 나오는 것도 그러한 이유 때문이다.

즉 대동의 감각은 자신의 처지의 비참함에 대한 자각, 그리고 객관적으로 주어진 탄압 등으로 인한 위기의식 등 노동자로서의 생명의 유지와 존속을 부인하는 상황과 맞물려 형성된다. 임금삭감, 정리해고는 모두 노동자의 생존, 나아가 생명까지 부인할 수도 있는 엄청난 위기상황이다. 그래서 노동자들은 사용자와 ‘거래’를 위해서 저항을 하는 것이 아니라 분노를 표시하고 생명을 지키기 위해 본능적으로 움직인다. 전쟁, 혁명, 국난, 외침, 자연재해 등이 발생했을 때 노동자나 농민 등 민중이 가장 앞장서서 움직이게 된 것은 그것이 자신의 생명의 유지와 직결되어 있기 때문이다.¹⁷⁾

대동의 감각은 연대 속에서 형성되지만, 동시에 추구해야 할 하나의 유토피아이기도 하다. 여기서 대동세상은 반드시 사회주의 등등의 구체적 정치경제 체제를 의미하는 것은 아니다. 이 대동의 세상은 노동자들이 형제처럼 함께 살수 있는 세상, 혹은 노동해방의 상태 등으로 표현된다. 어느 구속된 해고노동자의 언술에서 그것을 엿볼 수 있다.

내 형제들이 사는 현장으로 돌아가자.
씻소리에 심장이 멈추더라도
내 뼈를 뭉어야할 현장으로 돌아가자
살을 깎고 있을 형제들에게 달려가
복직의 노래를 함께부르고
해고없는 세상을 위해
약속의 날
노동해방의 그날을 향해
힘껏 달려 나가자.¹⁸⁾

이것은 전태일이 죽음을 목전에 두고 가야한다고 외쳤던 곳과 이 시의 작자가 추구하고 있는 ‘형제’, 혹은 ‘약속의 날’은 아마도 같은 곳을 지칭하는 듯이 보인다. 이들의 표현을 그대로 빌리면 ‘높 낮이 없는 세상’, ‘구속과 해고가 없는 세상’ 등이 그것이다.

그런데 이러한 가족, 국가 등 모든 이기적 단위의 극복, 완전한 균등성을 내용으로 하는 대동 세상은 자본주의 원리와 양립하기 어렵다. 노동자들이 자본주의에 대해 눈을 뜨는 것은 학습을 통해서가 아니라 사용자의 모습을 통해서이다. 이들은 사용자들이 인간보다는 돈을 중시하는 것을 피부로 체험한다. 그래서 돈에 의해서 자신이 비인간화되는 것을 뼈저리게 느낀 나머지 저항을 하게 된다. 권력과 돈 보다는 인간을 중시하지는 이들의 외침은 그 자체가 반자본주의, 혹은 탈자본주의의 잠재력을 갖고 있다.

16) 마산.창원 노동조합 총연합 엮음, [어깨걸고 나가자], 새길, 1989, 102쪽

17) 김지하, [밥], 분도출판사, 1984,131

18) 마산.창원 노동조합총연합 엮음, 앞의 책, 172

90년대 중반이후 다수 대기업 노동자들의 경제주의화 경향들, 비정규직에 대한 차별을 용인하는 노조집행부와 조합원은 모두 노동자들이 자본의 개인화 전략에 포섭되어 들어가 대동의 감각을 상실하게 된 것을 보여주고 있다. 아울러 30년대까지만 하더라도 무기생산을 거부하면서 파업을 했던 미국의 노동자들이 베트남 전쟁 참전을 지지하게 된 것은 바로 미국 노동운동의 타락과 몰락을 예견케 해 준 징후들이었다.

7. 맺음말

자유주의의 언술과 이론은 노동자의 의식과 행동을 설명하는데 충분하고 적절한 도구를 제공해 주지 못한다. 권리의 담론이 특히 그러하다. 자유주의, 개인주의, 시민적 권리개념은 노동자를 봉건적 속박에서 해방시켜준 근대의 한 표현 양식이다. 자유주의는 억압에 대한 저항의 동력을 마련해 주었고, 개인을 전체와 분리시킴으로써 인간을 인격체로서 '승인' 받을 수 있는 길을 열었지만, 개인을 상품화된 질서, 소비주의, 푸코(Foucault)가 말한 미시권력의 울가미에 새롭게 매몰시키는 결과를 가져왔다. 결국 이익추구형 인간관을 견지한 자유주의와 공리주의적 마르크스주의(19)는 노동자 주체화에 대하여 제한적일 설명만 제공해 준다. 노동조합의 관료화 권력집단화, 시민들의 정치적 무관심, 사회적 소수자(minority)의 주변화, 비이성적이고 야만적 현상에 대한 집단적 무감각증, 그리고 자본주의의 물질문명과 반문명적인 전쟁에 대한 동조와 그러한 정치권력과의 결탁은 노동자의 주체화의 실패를 웅변하고 있으며, 권리담론의 한계를 동시에 보여주고 있다.

여기서 '자기의 것'을 되찾는 것으로서의 주체화가 아닌, 자기가 타인에게 인정과 사랑을 받고 타인과 같은 배를 타고 있는 존엄한 존재라는 것을 인식함으로써 획득되어지는 주체화의 이론들에 주목을 하지 않을 수 없다. 즉 투쟁을 통한 '개인'의 승인과 권익의 쟁취에 그치지 않고 투쟁을 통한 하나됨, 혹은 투쟁의 전제로서의 하나됨의 과정에 주목할 필요가 있다. 이것은 일부 사회이론이나 페미니즘 이론에서 이미 제기한 바 있지만, 어떤 사회집단이 성숙한 사회적 주체로 자리잡는 것은 구성원인 개인이 자신과 부당한 지배질서를 분리시키는 수동적인 저항만으로는 불충분하며 자신이 타인간에 차별이 존재하지 않으며, 사랑을 받는 존재 혹은 존엄한 존재라는 점을 인정받을 때이다. 이것이 바로 권익의 담론에 기댄 주체화의 논리가 아닌 대동(大同)의 정신에 입각한 주체화의 논리이다.

한국의 최근 역사에서 한국인들은 대동주체의 형성을 체험한 바 있다. 1960년 이승만 하야의 날 당시의 온 국민, 1980년 광주 민주화 운동당시 시민군과 주민들 사이에 형성되었던 '절대 공동체', 그리고 가까이는 이산가족 상봉의 며칠 동안, 그리고 노동자들에게 7.8월 대투쟁 등이 그것이었다. 그 때 범죄가 사라졌고, 사람들은 벽찬 희망과 동시에 부끄러운 마음을 가졌다. 그것은 오랜 장마 구름 뒤로 번개같이 스쳐가는 푸른 하늘처럼 극히 순간적인 것이었으나 한국의 시민과 노동자들은 그 속에서 추구해야 할 이상적 사회의 모습을 엿볼 수 있었다. 이 모든 대동주체화의 국면은 분명히 희생을 각오한 투쟁과 저항, 그리고 직접 참여와 자신감 속에서 가능한 것이었다. 그것은 권익의 세계를 넘어서는 도덕세계였다. 그들에게 대립, 투쟁보다 상위의 것은 하나됨이었다.

한국 사회과학은 한국의 시민, 노동자의 권리의식과 계급의식의 부재, 수동적이고 복종적인 의식, 청년들의 정치적 무관심과 개인주의를 한탄해 왔다. 이러한 접근은 분명히 타당하다. 봉건적 권위주의의 잔재, 식민지 지배의 체험, 오랜 군사독재의 억압은 자신의 권리를 포기하고 사회에 대해 비판의식을 결여한 대중들의 복종적 문화를 만연시켰다. 따라서 이들이 자신의 권리와 이익이 무엇인가를 알지 못하고 있다는 점을 지적하는 일은 여전히 출발점을 이룬다. 그

19) 마르크스 이론에서 영국 정치경제학의 전통이 있다는 의미이다. 그러나 마르크스 이론을 공리주의적인 것이라고 간주하기는 곤란하다. 이에 관해서는 많은 논란이 있다.

러나 그것은 주체화 이론의 최저치(minimum)에 머물러 있는 것이며, 목적론적 시각 하에 대중들을 수단화 대상화하는 우를 범할 수 있다. 최저치에 시야를 고정시키면 실제 이들이 어떤 때에 엄청난 저항력을 드러내며, 동시에 자신의 잠재 능력을 완전히 발휘하는지 보지 못한다. 사회과학은 어떻게 인간이 권리의식을 가진 주체가 될 수 있는가를 분석하는데 여전히 중점을 두어야 하지만, 동시에 '더불어 존엄성을 유지하며 살려는 요구', 그리고 도덕적 실천이 인간의 에너지를 극대화시키는 최고치(maximum)로서 행동의 동력을 이루고 있다는 점을 주목해야 한다.

이제 주체의 형성을 단순히 개인, 혹은 집단의 이해관계 인식의 발전과정, 혹은 권력 혹은 지배질서의 정당화의 과정으로만 보기보다는, 자본주의적인 개인화 차별화, 과편화의 압력에 대한 '사회'의 자기주장이라는 관점에서 볼 필요가 있다. 이 점에서 이러한 주체형성론은 서구 사회과학의 답론을 그대로 번역한 시민사회, 사회운동, 사회갈등, 노동계급형성의 개념을 우리의 것으로 소화하여 새롭게 이론화하는데 기여할 수 있을 것이다.