

역사의 종말과 문학의 부활 역사와 문학의 관계의 재구성

김기봉 (경기대 사학과)

정과리 선생님의 『1980년대의 북극 꽃들아, 뿔 고동을 불어라』는 고급 문장의 진수를 보여준다. 술술 읽히는 문장이 아니라 생각하고 곱씹어야 이해됨으로써 머리가 맑아지는 문장은 소화력이 좋은 사람이 아니면 먹을 수 없는 보약이다. 정 선생님의 문체는 그야말로 문장으로 세상을 바꿀 수 있다고 믿었던 80년대 문학의 전형이다. 소셜 미디어를 통해 문장을 패스트푸드처럼 먹어치우는 시대에서 정 선생님과 같은 문장가들이 점점 사라진다는 것은 참으로 애석한 일이다. 하지만 문학이 어떤 형식으로든 존재하는 한, 정 선생님의 문체는 문학의 ‘오래된 미래’로 기억될 것이다.

『네안데르탈인 귀향』에 이어 정과리 선생님이 사랑하는 시인들에 관한 두 번째 연서인 이 책은 1980년대 사회적 지평을 향한 문학적 탐구를 했던 시들의 역사화를 통해 문학의 당면과제에 대해 성찰하려는 목적으로 씌어졌다.

우리에게 1980년대란 무엇인가? 그 시작에 1979년 박정희 대통령의 죽음이 있었다. 독재 정권의 종말과 사회 변혁을 위한 운동 에너지의 분출이 1980년대를 민주화 시대로 만들었다. 하지만 1980년대 북극 꽃들의 뿔 고동 소리는 우리 안과 밖에서 일어난 2 가지 사건을 계기로 사라져갔다. 먼저 87년 체제의 성립으로 정점에 올랐던 민주화운동은 이후 쇠락의 길을 걸었다. 그 쇠락을 날개 없는 추락으로 떨어뜨린 것은 1989-90년 현실사회주의 국가들의 몰락이었다.

역사화란 미네르바의 부엉이처럼 종말의 시점에서 할 수 있기에, 이제는 희미한 옛사랑의 그림자가 돼 버린 1980년대 문학에 대한 조사를 쓸 수 있는 때가 도래했다. 80년대 문학의 역사화의 출발점이 80년대 문학과 역사의 관계에 대한 성찰이다. 최인훈은 2008년 등단 50년을 앞두고 연 기자회견에서 이런 말을 했다.

『광장』을 쓰게 한 4·19혁명은 우둔했던 사람들도 시대의 문제에 대해 눈을 뜨면서 총명해지고, 영감이 부족하던 예술가도 새로운 발상으로 예술적 결과물을 내놓던 시대였다. 나는 단지 그 시대에 그 장소에 있었던 것뿐이고 역사가 비추는 조명에 따라 내 눈이 본 것을 글로 옮긴 것뿐이다. 개인에게 닥친 큰 사건에 대해 '문학'이라는 강력한 무기를 통해 '시대의 서기'로서 쓴 것이다 ... 지금까지 한국의 언어예술가들은 '역사'라는 엄척시하에서 예술을 해온 삼류 역사가나 역사기자 비슷한 존재였다.

서정주 시인이 “나를 키운 건 8할이 바람이었다”고 노래했던 것처럼, 최인훈은 4·19혁명과 같은 역사가 자신을 소설가로 만들었다고 말했다. 역사가 비추는 조명에 따라 소설을 썼

다는 그의 말을 액면 그대로 믿는다면, 역사는 문학의 등불이다. 더 나아가 역사를 위하여 문학이라는 무기를 들었던 사람들에게 문학은 역사라는 목적을 달성하기 위한 수단이다. 하지만 이 같은 거대담론 역사의 종말이 일어난 시대에서 문학이란 과연 무엇인가?

80년대 변혁운동은 다중으로서 민중이 역사의 주인이라는 믿음으로 전개됐다. 하지만 현실 사회주의가 보여준 맨얼굴은 개인이 다중의 모습으로 주인이 되는 계급의 변증법이었다. 근대의 거대담론 역사는 ‘인간의 역사’를 ‘역사의 인간’으로 만드는 주인과 노예의 변증법을 낳았다. 이로써 오늘날 우리가 깨달은 것은 주인과 노예의 변증법으로 계급투쟁의 역사를 종말 시키고자 했던 혁명이란 주인과 노예의 순환법으로 계급투쟁의 역사를 반복했을 뿐이라는 사실이다.

이것을 가장 잘 보여준 영화가 봉준호 감독의 <설국열차>다. 영화의 말미에서 관객은 열차의 앞 칸과 뒤 칸으로 상징되는 지배자와 피지배자의 계급투쟁의 역사란 인류 생태계를 유지시키기 위한 피비우스 띠처럼 연결돼 있는 음모라는 사실을 알게 된다. 역사란 ‘이성의 간지’에 의한 진보가 아니라 ‘리바이어던의 지배전략’으로 설국열차처럼 영구회귀 할 뿐인가?

그렇다면 화두는 이 같은 계급투쟁의 고리를 끊는 역사의 종말을 가져오는 혁명은 불가능한가? 영화는 탈선한 설국열차에서 내린 아담과 이브가 새로운 시작을 하러 떠나는 것으로 끝난다. 이후 그들은 어떻게 됐을까? 그들은 아마 에덴동산으로의 복귀가 아닌 문명 이전의 자연과의 투쟁으로 이전의 역사를 반복하지 않을까?

정 선생님은 “진정한 시작은 끝에서 시작한다.”(146쪽)고 썼다. 역사의 종말은 문학의 새로운 시작이다. 역사의 엄치시하에 있었던 문학이 역사와의 새로운 관계설정으로 새 출발을 모색하는 것이 80년대 문학의 역사화의 목적이라고 생각한다. 80년대에는 역사가 문학을 규정했다면, 이제는 문학적 상상력이 역사적 사실을 질곡에서 구해야 한다.

역사의 3요소는 인간, 공간, 시간이다. 문학과 역사의 관계의 재구성이란 이 역사의 3간(間)이라 불리는 3요소를 문학적으로 재규정 하는 것을 의미한다.

첫째, 거대담론 역사의 종말 이후 역사의 주체로서 인간이란 무엇인가? 정 선생님은 이 화두를 황지우의 “나는 너다”로 풀었다. 1980년대의 좌절을 통해 황지우가 멈춰 선 그 자리가 1980년대가 가장 멀리 나아간 지점이라는 것이다. 80년대는 “우리는 하나다”라는 공식으로 민중이 역사의 주체임을 주창했다. 이렇게 우리를 무차별적인 하나로 묶었던 것은 계급과 민족과 같은 거대담론이었다. 80년대 역사의 종말 이후 유령처럼 나타나 세계를 휩쓴 포스트모더니즘은 이 2 거대담론을 해체했다.

“우리는 하나다”란 결국 타자를 정복의 대상으로 삼는 데카르트적 자아가 형성했던 지배관계를 은폐하는 담론임이 드러났다. “(황지우는) ‘우리’의 단일성이 보통 사람들 사이에 존재하는 각종의 불일치를 은폐한다는 것을, 사람들은 저마다 자신의 이웃들에 대해 친화적이고 협력하기보다 시기하고 갈등한다는 것을 체험적으로 알아차렸다”. 따라서 정 선생님은

“관계로서 집단의 문제가 해결되지 않으면 집단의 해방은 불가능”하다고 썼다. 황지우가 대안으로 제시했던 역사의 주체는 내가 아닌 타자 중심의 관계를 통한 연대의 타자성이다. “나는 너다”에서 ‘나’는 ‘너’를 대상으로 삼는 주체가 아닌 subject의 본래 의미인 ‘너’라는 술어에 의해 종속됨으로써 존재의미를 갖는 문법적 주어로서 ‘나’다. 내가 아닌 너 중심으로 집단적 연대가 구성될 때, ‘만인대의의 도가니’가 아닌 ‘만인토의의 광장’으로 실질적 민주화가 이룩될 수 있다. 하지만 세월호 사태를 통해 보듯이, 일상적 존재로서 ‘나’와 ‘너’의 연대가 현실에서는 얼마나 어려운 일인가를 정 선생님은 묻는다.

이 물음을 화두로 해서 두 번째 역사의 공간으로서 일상이 희망의 장소로 떠오른다. 인간 삶의 대부분을 이루고 또한 대다수 사람들이 영위하는 것이 일상이지만, 거대담론 역사는 일상의 역사성을 무시했다. 역사와 유사한 거대담론인 사회가 ‘우리’의 공간이라면, 일상은 나와 너의 관계가 구체적으로 맺어지는 삶의 현장이다. ‘우리’가 데카르트적 주체로 권력을 행사했다면, “나는 너다”를 공식으로 타자 중심적 관계로 엮어진 우리는 구체적 삶 속에서 일상적 타자와의 연대로 형성된다.

역사의 3요소 가운데 마지막으로 남은 것이 시간이다. 제가 잘 읽지 못해서 그런지 정 선생님은 80년대라는 역사적 시간성에 대한 비평은 별로 하지 않은 것 같다. 하이데거는 인간을 ‘존재와 시간’으로 탐구했다. 인간 현존재는 세계라는 공간 + 시간으로 있다. 시간을 계획하고 만들 수 있다고 믿었던 시대가 근대다. 여기서 계획하고 만드는 시간이란 역사며, 그 역사는 진보의 법칙에 따라 운동한다. 진보로서 역사는 미래를 안다고 믿음으로써 우연을 필연으로 전화시킬 수 있다고 주장했다.

그런 역사의 불가능성을 통찰한 철학자가 한나 아렌트다. “우리는 미래를 알 수 없다./모든 사람이 미래를 목표로 행동한다. 그리고 아무도 자신이 무엇을 하는지 모른다. 왜냐하면 행동은 나에 의해서가 아니라 우리에게 의해서 이루어지기 때문이다. (...) 따라서 정말 일어나는 것은 전적으로 우연의 영역에 속하며, 실로 우연이야말로 역사의 가장 큰 원동력의 하나인 듯이 보인다.”(36-37쪽)

진보로서 역사란 미래를 향해 ‘공허하고 동질적인 시간’으로 흐르며 역사의 대기실에서 머뭇거리다가, 결국 파시즘의 뒷에 걸릴 수밖에 없다는 것을 통찰한 사람이 발터 벤야민이다. 그는 그 뒷에서 빠져나오기 위해서는 미래에 저당 잡히는 삶이 아니라, ‘지금 이 시간 (Jetztzeit)’을 잡는 카르페 디엠(carpe diem)의 일상을 살아야 한다고 역설했다. 그는 ‘역사철학에 관한 14번째 테제’에서 이렇게 말했다.

역사는 어떤 구성이나 구조물의 대상인데, 이 구조물이 설 장소를 형성하고 있는 것은 동질적이고 공허한 시간이 아니라 ‘지금 이 시간’에 의해 충만 된 시간이다. 그래서 로베스피에르에게는 고대의 로마는 ‘지금 이 시간’에 의해 충전된 과거였다. 프랑스혁명은 스스로를 다시 태어난 로마로 이해하였다. 프랑스혁명은 고대의 로마를, 마치 유행이 지나간 의상을 기억에 떠올리는 것과 똑같은 방식으로 기억하고 회상시켰다. 유행은 무엇이 현실성을 가지고 있는가를 낚새채는—그것이 아무리 지나간 과거의 덩불 속에 있더라도—예민한 감각을 가지고 있다. 그것은 이를테면 과거를 향해 내딛는 호랑이의 도약이다. 다만 이 도약은

지배계급이 지배권을 행사하고 있는 원형경기장에서 일어나고 있을 따름이다. 역사의 자유로운 하늘에서 펼쳐질 이와 동일한 도약이 바로 마르크스가 혁명으로 파악한 변증법적 도약인 것이다.

혁명, 마그마의 분출이 미래가 아니라 '지금 이 시간'의 일상이 될 때, 역사의 구원이 가능할 수 있다. 진보의 시간이 현재를 부정하고 미래로 향하는 공허하고 동질적인 시간인데 반해, '지금 이 시간'으로 충만한 일상은 시간이 정지한 영원한 현재다. 인간이 그런 일상을 살 때 역사를 구원하는 메시아적 시간인 '카이로스(kairos)'의 때가 도래한다. 마침내 그 날이 올 때 비로소 인류는 사건의 크고 작음을 구별함이 없이 지상에서 일어났던 과거의 모든 순간이 최후의 심판이 이루어지는 날의 일정표로서의 의미를 가진다는 사실을 깨닫는다고 벤야민은 썼다. 그는 아직 그 날이 도래하기 이전 과거로부터 희망의 불꽃을 점화할 수 있는 재능을 부여받고, 만약 적이 승리한다면 죽은 사람들까지도 적으로부터 안전하지 못할 것이라는 비장한 각오로 과거를 향한 '호랑이의 도약'이라는 미션을 부여받은 사람이 역사가라고 했다. 그렇다면 80년 문학의 역사화를 통한 문학의 당면과제에 대한 성찰은 결국 80년대라는 과거를 향한 '호랑이의 도약'이 아닐까?

서평은 여기까지만이고, 사족으로 역사와 문학의 이상적인 관계에 대해 생각해본다. 그리스 신화에서 역사와 문학은 같은 뮤즈들(Muses)이다. 제우스와 기억의 여신 므네모시네(Mnemosyne)의 결합으로 태어난 뮤즈들은 문학, 예술, 과학의 화신으로 한 명이 아니라 여러 명의 자매 여신으로 함께 있는 것으로 그려진다. 역사, 예술, 과학은 지금처럼 분리되지 않고 본래 같은 뿌리에서 나왔다.

본래 같은 자매였던 역사와 문학의 우위를 따졌던 사람이 아리스토텔레스다. 그는 사실이지만 개체적 우연만을 이야기하는 역사보다는, 허구지만 일반적 가능성을 창작할 수 있는 시가 훨씬 더 우월하다고 주장했다. 진보로서 역사는 역사의 사실성과 문학의 가능성을 하나의 거대담론 역사로 통합했다면, 탈근대는 이 같은 역사의 종말과 문학의 부활을 선언한다. 그렇다면 우리시대에서는 “나는 너다”처럼, “역사는 문학이다” 그리고 “문학은 역사다”라고 말할 수 있지 않을까?

사회적인 것과 시적인 것의 희한한 만남

김홍중(서울대 사회학과)

Σ. 구체적인 시비평의 세부 내용들보다도 더 강렬하게 주목을 이끈 것은 이 책의 서문과 제 1부의 글들이었다. 더욱이 나는 지난 2015년 2월 25일에 서울대에서 있었던 한 세미나(한국사회, 왜 우울을 말하는가?)에서 정과리 선생님이 “한국 현대시를 통해서 본 우울의 현상학”이라는 제목으로 발표한 논문에서 깊은 인상을 받은 바 있다. 정과리 선생님은 이 발표에서 <1980년대의 북극꽃>(이하에서 이렇게 축약하여 사용하겠음)가 제기한 한국 문학의 감정(사회)학을 더 깊게 끌고 나가면서 한국시가 품고 있는 한국사회의 변동궤적과 징후들을 예리하게 분석하고 있었다. 이 과정에서 설움과 우울의 차이, 그리고 우울의 시대적 차이들이 적절하게 짚어졌고, 그것은 마치 하나의 정서적 파노라마의 형태로 한국 근대사의 감정역사를 펼쳐 보이는 듯이 일목요연한 파악과 정리였다고 느꼈다. 바로 그 발표의 기초 관념과 생각들이 <1980년대의 북극꽃>에 제시되어 있다. 물론, 이 관념과 생각들은 이 책의 2부와 3부를 이루는 수많은 비평들을 통해서 형성되어 갔을 것이라고 추측한다. 나는 특별한 관점이나 별다른 시각을 갖지 않은 채, 주로 정과리 선생님이 제기한 문제들과 진단들에 공감하는 입장에서, 몇 가지의 감상과 질문, 혹은 제언들을 시도하는 것으로 토론을 대신하고자 한다.

Σ. 이 책에서 소위 2000년대 이후 문학장의 주된 화두/테마에 익숙해져 있는 사람들에게 낯선 동시에 각성적인 문제제기의 핵심을 이루는 단어는 ‘사회’이다. 사회라는 단어는 1980년대 문학을 꿰뚫는 몇 가지의 근본 어휘 중의 하나를 이룬다. 가령, 80년대 문학은 ‘근본주의적 정념’(9페이지)에 휩싸여 있었던 것으로 말해지기도 하고, ‘공적인 지평’(10페이지)에 뿌리내린 것으로 말해지기도 하지만, 결국 “사회적 지평”이라는 1부의 첫 번째 글의 핵심 어휘와 결합되어 있다. 1980년대 문학을 80년대 문학으로 만드는 것은, 정과리 선생님이 보기에, “문학의 사회적 지평”(19페이지)이 살아 있었다는 사실 그 자체이다. 그런데 실제로 90년대 중, 후반 이후에 이 사회, 사회성, 사회적인 것, 사회적 지평은 문학에서도 현실에서도 사라진다. 이는 잘 알려진 것처럼 서구가 1970년대 후반부터 1980년대 초반 이후에 경험한 현실이기도 했다. 대처와 레이건이 본격적으로 표방한 신자유주의적 전환의 기본 테제들에 의하면 ‘사회’라는 것은 없고, 있는 것은 오직 개인들이다. 개인들이 모여 이루게 되는 연합도 ‘공동체’로 불리기 시작하고, 영속적 관계나 직능적 안정성, 제도화된 미래의 예측 등이 서서히 소멸하고 ‘네트워크적 관계’와 ‘프로젝트’의 사업들로 구성된 새로운 사회관계가 나타난다. 사회가 사라진다는 것은 더 쉽게 말하자면 서구의 경우 20세기 초반부터 20세기 중, 후반에 이르기까지 어렵사리 구축한 ‘복지국가(사회국가)’가 붕괴했다는 것을 가리킨다. 사회란 복지국가가 통치하고, 케어하고, 관리해야 하는 것으로 여겨진 삶의 영역을 지칭하는 것이다. 19세기 후반에 뒤르케임의 사회학이 등장하고, 소위 연대주의(solidaisme)가 등장하며, 사회보험제도가 성립되면서 사람들이 깨달은 바, 우리의 삶은 모두가 하나로 연결되어 있다는 그 느낌(19세기 후반은 파스퇴르의 시대였다. 보이지 않는 미생물로 한 사회의 개체들이 연결되어 있는 것과 마찬가지로, 사회적인 것은

개인들을 묶는 끈으로 여겨졌다)이 바로 사회의 핵심이다. 20세기 후반에 사라지기 시작한 것은 서구가 약 100년 동안 건설한 이 공생의 인위적 창조물인 '사회'라는 것이다¹⁾. 사회가 사라진다는 것은 무엇을 의미하는가? 나는 그것을 근대적 삶의 '생존주의(survivalism)'에 대한 문명적 방어벽의 붕괴라고 생각한다. 사회적인 것, 상호부조, 호혜성, 복지국가 등의 이념 위에 구축된 삶의 가능성은 공존의 가능성이고, 도덕이라는 성스러운 환상의 장막으로 인간의 생물학적 생존투쟁의 경향을 은폐하고 저지하면서, 인간적 삶을 구성할 수 있는 가능성이다. 사회적인 것은 그런 의미에서 생존주의에 대한 공존주의의 승리를 가리킨다. 그리고 이때의 공존주의는 같은 자들끼리의 야합이 아니라 타자들의 연대적 공존이라는 이상이다. 따라서 사회가 소멸되고, 사회적인 것이 붕괴했을 때 나타나는 것은 정글이다. 한국의 경우 서구의 복지국가/사회국가 모델 위에 구축된 '사회적인 것'의 대응물이 무엇인지 사실 명확하지 않다. 서구는 적어도 1945-1975년 사이, 글로벌 자본주의가 정점에 도달하고, 중산층이 확장되고, 발전이라는 이데올로기가 지배하고, 하여 프랑수아들이 영광의 삼십년(Trente Glorieuse)라 부르는 시기에 '사회적인 것'의 실체가 확고하게 구성되었다. 평생직장, 안정된 삶, 부유한 중산층과 미래의 진보 등이 개인적 수준에서 하나의 리얼리티가 되었던 시기이다. 나는 개인적으로 한국의 20세기는 그와 같은 '영광의 삼십년'의 등가물을 알지 못한다는 전제하에, 그럼에도 불구하고 1970-1990년대 중반까지의 약 20년이 그와 같은 사회성의 구성에 값하는 삶의 형식을 보편적으로 창출했다고 본다. 역설적으로 유신시대와 전두환 정권 하에서의 억압적 사회성(국가안보+사회안정), 그리고 이를 가능하게 했던 경제발전과 호황, 중산층의 확산, 중산층의 꿈의 확산, 그리고 사회의 저변으로부터 형성되고 있던 합리적, 민주적 열망이 모두 어우러지면서 한국 사회는 19세기 후반 국망 이래로 처음으로 '사회적인 것'의 기초요건을 구비하게 된다(물론, 시민사회의 취약성과 교양시민의 부재는 뼈아픈 한계로 남겠지만). 1987년의 6월 항쟁을 분수령으로 하여 민주화가 이루어지던 이 시기의 한국시가 무엇인가? 이 질문이 사회적 것의 해체와 더불어 물어지고 있는 핵심 질문이 아닌가 한다.

Σ. 그 질문을 잠시 덮어두고 보면, 1990년대 후반 이후 특히 2000년대의 시에서 최대의 화두는 '사회'나 '사회적인 것'이 이미 아니다. 내가 알기로, 90년대에 생태주의, 여성주의 경향의 시들이 씌어졌지만, 2000년대에 새로이 나타난 것은 역시 '미래파'라 불리는 일군의 시인들이 아닐까 싶다. 정과리 선생님이 지적하고 있듯이, 미래파 담론은 '사회적 상상력'을 거의 보여주지 않는다. 대신 거기에는 정치와 윤리라는 두 가지 중심테마가 등장한다. 정치와 윤리라는 두 키워드는 2000년대 한국의 문학장에서 가장 많이 회자되는 개념이자 용어이다. 이들을 지탱하는 이론가들은 지젝, 랑시에르, 라캉, 바디우 등의 정치철학자들이다. 문제는 정치철학의 입장에서 보면 사회라는 것은 지향의 대상도 긍정의 대상도 아니라는 것이다. 사회는 해체의 대상이거나 파괴의 대상이다. 이들에게 영향을 받은 수많은

1) 나는 '사회'라는 용어를 근대사회에 한정지어 사용하고자 한다. 무엇보다도 근대사회는 인간의 군집 생활을 가리키는 것이 아니라, 시민사회(civil society)의 형성을 가리킨다. 즉, 가족/친족과 국가, 혹은 私와 公 사이에 광대한 共의 영역이 발생한 것이다. 이것은 자본주의 시장이기도 하고, 시민사회이기도 하고, 도시이기도 하고, 인구집단(population)이기도 하고, 네이션(nation)이기도 한 다양한 이름으로 불려진 근대적 실체이다. 아담 스미스가 '국부론'을 쓸 때의 네이션이 바로 이 영역이며, 헤겔이 <법철학>에서 시민사회라 부른 곳, 맑스의 시민사회, 뒤르케임이 사회라 부른 곳이 전부 이 영역이다. 이 영역을 때로는 '사회적인 것(the social)'이라 부르기도 한다. 사회사상이 이 사회적인 것을 발견하는 과정과 그 함의에 대해서는 다음을 참조할 것. 김홍중. 2013. "사회로 변신한 신과 행위자의 가면을 쓴 메시아의 전투". <한국사회학> 47(5). pp. 1-33.

은 30대, 40대의 문학평론가들의 비평문에는(그 중에는 내가 쓴 몇 개의 글도 포함될 수 있을 것이지만....) 이제 더 이상 '사회학적 상상력'과 연관된 어휘들이 등장하지 않는다. 전복, 적대, 실재, 윤리, 타자이다. 좀 비판적으로 보자면, 이들 담론들은 한국 사회의 현실, 역사, 전망에 대한 '사회과학적' 접근과 절연된 채, 서유럽의 이론적 통찰들을 문학텍스트와 매개 없이 접목시키고, 그 사이에서 이론적으로는 매우 래디컬하지만, 사실 현실성을 많은 경우 결여하고 있는 경우가 많다고 본다. 그리하여 실재, 정치적인 것, 윤리라는 세 가지 핵심 어휘는, 내가 보기에는, 리얼리티, 사회적인 것, 도덕이라는 또 다른 삼각형을 은폐하고 있다. 정과리 선생님의 책의 제 1부는 이런 점에서 나에게 매우 신선한 동시에 신랄한, 현재의 한국문단의 지배적 패러다임과 유행에 대한 비판이자 질책으로 여겨졌으며, 그것은 매우 타당하고 정확한 진단이라 판단이 들었다. 사회적 지평을 향한 문학적 탐구란 이런 점에서 보면, 사회과학과 문학이 '희비극적으로' 결별하기 이전, 그러니까 주로 70-80년대 학번이 공부하던 시절의 '인문사회학'의 가능성에 대한 향수를 불러일으키기도 하였다. 90년대 이후 학번의 경우(서울대의 경우 사회대가 인문대와 물리적으로 분리된 것은 1994년, 현재의 16동으로 옮겨온 이후이다), 사회과학은 명백히 자연과학과 공학에 더 가까운 모델을 지향하며, 인문학은 사회과학과의 연결선을 상실한 듯이 보인다. 이것은 그들이 서로의 작업을 읽지 않는 것, 사회과학자가 소설과 시를 읽지 않는 것, 심지어는 읽지 않는 것을 자랑스럽게 생각하는 것 등의, 대단히 '미국적인' 하비투스로 나타난다. 그러나 그 이전 세대에게 문학과 사회과학이 명백히 분리되기 이전의 한 몸을 이룬 때가 있었다. 그때가 바로 사회가 살아 있던 시절이며, 문학에서 사회의 예언을 읽어냈던 시절이며, 문학평론이 사회과학의 통찰들보다 한 발 앞서 사회를 진단하던 시절이다. 그것이 아마도 문학사회학으로 상징되는 정신일 것이며, 정과리 선생님이 번역하신 골드만의 <숨은 신>의 성과일 것이다. 그러나 사회학에서 문학사회학은 거의 고사되었고, 문학에서는 어떠한가? 내가 아는 한에서 문학에서도 문학사회학은 고사된 듯이 보인다. 정과리 선생님의 의하면, 이 모든 가능성은 1980년대 시에 구현되어 있는 것이다. 80년대 한국시는 사회적인 것과 시적인 것의 희한한 만남에 뿌리내리고 있는 것이 아닐까 싶다. 이것이 80년대 한국시의, 모방 불가능한 특이성이자 매력이자 아우라이다. 이것은 사실 당혹스런 만남이기도 하다. 시와 사회는 길항하고 싸우는 것이지, 그것이 어떤 수준이건 간에, 쉽사리 만날 수 없는 것이기 때문이다. (개인적으로 나는 80년대 한국시가 그런 의미에서 김수영에게 많은 빛을 지고 있는 것이 아닌가 하는 생각을 해 본다). 이 미스터리한 융합 속에서 어떤 근본적인 것/근본주의적인 것에 대한 천착이 나타나는 듯이 보인다. 정과리 선생님이 분석한 수많은 시들은 지금 다시 읽어도 독자들의 가슴을 두근거리게 한다. 그것은 단지 하나의 노스탤지어만은 아닌 듯이 느껴지기도 한다. 무엇인가? 이 결합의 비결은? 광주인가?

㉔. 흥미로운 것은 우울에 대한 분석이다. 우울이 나타나면서 80년대적인 한국시의 분위기는 변화해 가는 것으로 인지되고 있는 듯하다. 우울은 1990년대 이전의 시에서는 매우 찾아보기 어려운 시적 용어였음을 지적하면서, 우울은 “조증이 안 되기 때문에 일어나는 갑갑함 혹은 탈난 무기력에 불과한 것”이라는 혐의를 부여받는다(69쪽). 소비사회, 스펙터클의 사회, 소위 문화적인 것의 팽대, 커뮤니케이션 테크놀로지의 등장 속에서 '우울'이란 사회성을 상실한 개체화된 존재들의 내적 독백으로 등장하며, 이는 80년대 시의 전투성과 사회성과 그로부터 나오는 폭력성의 불길한 순화의 징후가 아닐까 하는 생각을 하고 있는 듯이 보인다. 바로 이 맥락에서 이성복의 '설움'으로의 회귀가 더욱 빛나는 것으로 분석되고

있는 것이며, 황지우의 우직하고 무서운 방향, 우울할 틈이 없는 낙타행이 신뢰할 것으로 분석되고 있는 것으로 보인다. 이런 논의에 동의하면서도 여전히 풀리지 않는 의문은 1980년대를 우리가 어떻게 해석해야 하는가 라는 점이다. 왜냐하면, 80년대가 시의 시대였다면, 그것은 동시에 시민사회의 발흥의 시대였고, 저항운동의 시대였기도 하고, 학생운동의 시대였기도 하기 때문이다. 모든 '진정한 것'들의 시대로서의 1980년대적인 것에 대한 평가가 우리에게 불러일으키는 '노스탤지어'는 정당한 것인가, 그것마저 해체되어야 하는 것인가, 아니면 부정되어야 하는 것인가, 혹은 80년대적인 것의 내부에서 구제될 무언가를 발견하여 그것을 가지고 이 시대와 맞서야 하는 것인가? 이런 질문들이 두서없이 머리를 맴돈다.