

백낙청의 「시민문학론」에서 인식과 실천의 매개로서의 ‘사랑’

— 「티마이오스」에 대한 전유를 중심으로

김 대 진*

[초 록]

이 연구의 목적은 1960년대 중반 지식장의 흐름과 관련하여 백낙청의 지적인 실천이 지닌 의미를 「시민문학론」(1969)에 대한 독해를 통해 규명하는 것이다. 「시민문학론」에 대한 최근의 연구들은 역사학계나 종교계 등, 문학장 외부의 지식장에서 형성된 지적인 흐름과 관련하여 「시민문학론」의 위치를 규명하고자 하였다. 그러나 주로 문학장 외부에서 형성된 지식에 대한 백낙청의 영향 또는 수용이라는 측면에서 논의가 이루어졌다.

이 논문은 「시민문학론」이 박정희의 ‘민족적 민주주의’가 1960년대 지식장에 남긴 과제에 대한 하나의 응답이라고 주장한다. 그 과제는

* 동국대학교 국어국문학과 박사과정

주제어: 백낙청, 시민문학론, 사랑, 시민, 민족, 지식인, 민중, 민족적 민주주의, 플라톤, 티마이오스

Baek Nak-cheong, The Citizen Literature Theory, Eros, Citizen, Nation, Intellectual, People, Plato, Timaeus

‘시민’과 ‘민족’의 종합이라는 문제였다. 백낙청의 대답은 ‘시민’ 개념을 추상화하여 그것이 일종의 상태를 의미하도록 제시하는 것이었다.

‘시민’과 ‘민족’을 종합하는 메커니즘은 플라톤의 「티마이오스」에 대한 참조를 통해 형성되었다. 「시민문학론」에서 백낙청은 플라톤과 같이 전체론적 인식이 그것에 대한 복종의 감정을 불러일으킨다는 가정을 암묵적으로 전제한다. 이러한 전제로부터 백낙청은 리얼리즘 문학의 우월함을 주장한다.

「시민문학론」 이후, 백낙청의 논리는 전체론적 인식보다 복종의 감정을 중요시하게 된다. 이 논문은 그러한 변화를 플라톤적 도식 내에서의 도착(倒錯)이라는 관점에서 살펴본다.

마지막으로 이상의 연구를 통해 백낙청의 이론이 그가 의도했던 효과만을 일으켰는가에 대해 질문한다. 이 연구의 결론은 백낙청의 논리가 집단보다 개인의 감정에 주목하게 함으로써 역설적으로 그가 의도했던 바와 상반된 결과를 낳았을지도 모른다는 가설을 제시한다.

1. 서론

이 논문의 목적은 1960년대 중반 지식장의 흐름과 연관하여 백낙청의 지적인 실천이 지닌 의미를 「시민문학론」(『창작과비평』, 1969)¹⁾에 대한 독해를 통해 규명하는 것이다. 특히 실천이라는 단어를 통해 강조하고자 하는 것은 「시민문학론」이 지닌 생산적 측면이다. 이는 백낙청의 입론과 당대 지식장의 관계를 수용이나 영향이 아닌, 문제 형성과 그에 대한 응답으로 보는 관점을 내포한다. 이로 인한 과제는 「시민문학론」의 저자가 당면했던 답론 생산의 일반적 조건들에 대한 재구성과 저자의 입론이 지닌 특수성에 대한 해명을 요구한다. 달리 말해, 이 논문은 당대 지식장의

1) 본문의 인용은 다음의 서지에 재수록된 판본을 참조하였다. 백낙청(2011), 『민족문학과 세계문학 1/인간해방의 논리를 찾아서』, 창비. 이후 각주에서 「시민문학론」을 인용할 시 백낙청(2011a)로 표기.

구성원들이 공유했던 문제들에 대한 백낙청 고유의 풀이방식이 지닌 의미를 규명하고자 한다.

위에서 제기한 문제의식은 「시민문학론」에 대한 최근의 연구 성과들에 의해 자극되었다. 최근의 연구들은 문학장 내부의 맥락에서 벗어나 문학장과 연동된 지식장의 맥락과 변동 속에서 「시민문학론」을 이해할 수 있도록 크게 독려했다.²⁾ 특히 1960년대 중반 역사학계에서 전개된 내재적 발전론과 『창작과 비평』의 관계를 조명하는 연구가 두드러졌다. 김건우는 「새로운 창작과 비평의 자세」(『창작과비평』, 1966)와 「시민문학론」 사이의 단절이 1967~1968년경 역사학계의 시대구분 논쟁과 연동되어 있으며, “백낙청의 변화는 이제 내재적 발전론이 국문학을 포괄하여 국학 전반의 패러다임을 형성하게 되었음을 보여주는 하나의 징표”³⁾라고 주장했다. 유사한 맥락에서 김원은 1960년대 역사학계의 내재적 발전론이 “보편적 발전의 잠재적 주체인 시민(미래의 시간/주체로서의 시민)과 외부의 힘에 맞서는 후진국 민족 주체의 대응(과거/현재의 시간/주체로의 민족)”⁴⁾에 입각해 두 계열로 분화되는 양상을 추적한 뒤, “1969년 백낙청의 「시민문학론」(『창작과 비평』)에서 동학-3.1운동-4.19로 이어지는 민족사관 맥락에서 ‘이상적 시민주체’를 강조한 사실을 고려하면 이 시기 논의는 나름대로 일정한 방향으로 수렴되는 듯하다”⁵⁾고 주장했다.

2) 이 주제와 관련하여 본고가 참조한 서지는 다음과 같다. 이경란(2010), 「1950-70년대 역사학계와 역사연구의 사회담론화」, 『동방학지』 152, 연세대학교 국학연구원. 이혜령(2012), 「자본의 시간, 민족의 시간」, 『지식의 현장 담론의 풍경』(권보드레 외), 한길사. 김건우(2014), 「국학, 국문학, 국사학과 세계사적 보편성」, 『권력과 학술장 : 1960년대~1980년대 초반』(서은주·김영선·신주백 편), 해안. 김원(2018), 「1960년대 냉전의 시간과 뒤틀린 주체」, 『근대화론과 냉전 지식 체계』(신주백 편), 해안. 한영인(2012), 「1970년대 『창작과 비평』 민족문학론 연구」, 연세대학교 국어국문과 석사학위논문.

3) 김건우(2014), pp. 294-295.

4) 김원(2018), p. 102.

5) 김원(2018), p. 102.

본고가 질문하고자 하는 것은 ‘패러다임’과 ‘수렴’이라는 용어가 담지하고 있는 수동성이다. 내재적 발전론이라는 패러다임이 ‘시민’과 ‘민족’으로 표상되는 두 가지 흐름의 파열을 내포하고 있었던 것이 사실이라면, 그 둘을 종합(혹은 봉합)한 「시민문학론」의 논리를 단순히 패러다임의 수용이나 자연스러운 수렴으로 간주할 수 없기 때문이다. 거기에는 당대의 문제들에 직면하여 그에 응답하고자 하였던 저자의 지적인 실천 역시 투여되어 있다. 이러한 실천은 결코 당대 담론의 외부에서 일어나는 것은 아니지만, 담론의 단순한 복제나 반영이 아닌 굴절과 전유를 포함한다. 비록 그러한 굴절과 전유가 담론의 재생산 메커니즘에 필수적인 요소로 기능하는 것이 사실이라고 하더라도, 반복 속에서 차이를 빚어내는 요소를 식별하고 역사적 지층에서 채취하는 것은 현재의 시점에 가능 가능한 지적 자원을 확보하는 일에 보탬이 되리라 기대한다.

그러나 담론의 (재)생산에서 빚어지는 모든 차이들이 나름의 가치를 지닐지라도 항상 주목에 값하는 것은 아니다. 다시 말해 「시민문학론」이 당대의 담론을 전유하는 과정에서 차이를 빚어낸다는 사실만으로는 다른 텍스트들이 아니라 유독 「시민문학론」에 주목하는 이유를 설명하기엔 불충분하다. 이 논문은 어떤 시기에 특징적인 삶에 대한 태도 즉 에토스(Ethos)를 지적이고 도덕적인 언어로 명시화했다는 점에서 「시민문학론」에 주목한다. 물론 특정 텍스트에 명시화된 삶에 대한 태도가 곧 당대를 일반적으로 대표하는 것은 아니며, 그 시대에 일반적인 삶에 대한 태도는 비언어적인 관습이나 전례를 통해서도 존속할 수 있다. 그러나 “명시화가 없으면 선은 심지어 선택사항도 될 수 없다”⁶⁾는 점을 인정한다면, 언어적 명시화가 지니는 중요성은 간과될 수 없다. 설득력 있는 언어에 의해 서술된 삶의 형상(figure)에 스스로를 동일시하는 일은 인간의 행위를 추동하는 강력한 기제 중 하나이기 때문이다.

6) 찰스 테일러(2015), 권기돈·하주영 역, 『자아의 원천들』, 새물결, p. 194.

백낙청이 민족에 대한 지향을 명료하게 드러내기 시작한 것은 1970년대 중반 이후이며, 「시민문학론」에서는 민족보다 시민 개념이 우선하고 있다. “제가 귀국해서 처음으로 긴 평론을 쓴 것이 1973년의 「문학적인 것과 인간적인 것」인데, 거기서만 해도 민족문학이란 것을 정면으로 부각시키지 못했고 이듬해 『월간중앙』에 글을 쓰면서 비로소, 후에 「민족문학 개념의 정립을 위해」라는 제목으로 바꿨습니다만, 저 나름의 민족문학론을 펼치기 시작”⁷⁾했다는 백낙청의 증언은 자기 진술이 갖는 한계를 고려하더라도 유효하다. 그런데 “백낙청의 ‘시민’ 개념이 역사적이고 계급적인 개념으로 환원되지 않는다는 데 대해서는 두루 알려져 있”⁸⁾다는 김건우의 말이 드러내듯 「시민문학론」의 시민 개념은 그 추상성으로 인해 악명 높기도 하다.⁹⁾

이 논문의 관점에서 특기할만한 선행 연구로는 한영인의 연구가 있다. 그는 자유주의에 대한 그간의 논의가 자유주의와 반(反)자유주의라는 이분법에 따라 폐색되었음을 드러내는 한편, 자유주의에 대응할만한 서구

7) 백낙청·하정일 대담(2003), 「민족문학운동의 역사와 미래」, 『증언으로서의 문학사』 (강진호·이상갑·채호석 편), 깊은샘, p. 454.

8) 김건우(2014), p. 292.

9) 김미란은 “그가 제안하는 그의 시민 개념의 범주적 모호함 자체가 그 극복의 징후를 드러낸다”고 말하며 백낙청의 시민 개념이 지닌 모호함을 자기 극복의 계기로 파악했다(김미란(2006), 「‘시민-소시민 논쟁’의 정치학: 주체 정립 방식을 중심으로 본 시민·소시민의 함의」, 『현대문학의 연구』 29, 한국문학연구학회, p. 277). 이현석은 “백낙청이 시민을 현실의 사회관계가 아닌 ‘시민의식’에서 추출하고 그 내적 속성인 ‘사랑’에 의미를 부여함으로써 사회현실에 대한 비판을 비껴”났기 때문에 구체적이고 현실적인 주체를 발견하지 못했고, 이로 인해 「시민문학론」을 중단하고 ‘민족문학론’으로 전환할 수밖에 없었다고 주장했다(이현석(2011) 「4.19혁명과 60년대 말 문학담론에 나타난 비-정치의 감각과 논리」, 『한국현대문학연구 35』, 한국현대문학회, p. 235). 이상의 논의들은 백낙청의 시민 개념의 추상성을 「시민문학론」의 한계로 파악하고 민족문학론을 「시민문학론」의 연속이 아닌 단절로 본다는 점에서 공통점이 있다. 이 논문은 백낙청의 시민 개념이 지닌 추상성에 동의하는 한편, 추상적 개념의 모호함 자체를 추구하는 것이 아니라 추상화된 시민 개념을 통해 백낙청이 응답하고자 했던 문제에 주목하고자 한다.

의 이론적 전통으로 공화주의를 호명한다. 자유주의와 공화주의는 자유 개념에 대한 이해에서 크게 차이를 보인다. 간추려 말하면, 자유주의의 자유가 선택의 자유를 의미한다면, 공화주의는 자유를 앞서의 개념을 포괄하는 자기-통치(self-rule)로 이해하며 그것이 실현되는 장소로 공동체에 주목한다. 한영인은 소시민 논쟁 과정에서 나타난 백낙청의 공화주의적 모티프를 독해한 뒤, “『시민문학론』에서의 ‘시민’주체는 처음부터 자유주의적인 ‘bourgeois’가 아니라 공화주의적인 ‘citizen’이었다는 점”¹⁰⁾을 역설한다.

정치 현실에 대한 비판은 그 자체로 타당하다 하더라도 그 논리적 옳음이 사람들로 하여금 그것을 절실한 자신의 문제로 받아들이게 만드는 것은 아니다. 그렇기에 거기에는 무엇보다 받아들이는 사람이 그 문제를 자신의 문제로 받아들이게끔 만드는 메커니즘이 작동되어야 한다. 1970년대 민족문학론에 있어 이것은 문학 작품만이 행할 수 있는 고유한 능력으로 인식되었으며 그렇기 때문에 문학은 “사회비평 이상의 것”으로 여겨졌다, 즉, 타자의 문제가 나의 문제로 받아들여지고 나의 문제가 한 개인의 문제가 아니라 사회의 문제로 확장될 때 비로소 그 문제는 사회로의 시야 확장을 얻게 되는데, 문학이야말로 이러한 활동을 가능케 하는 역능을 지닌 것이었다.¹¹⁾

한영인의 위와 같은 서술은 백낙청이 지닌 문제의식을 탁월하게 포착했다고 생각된다. 핵심은 개인의 자유로운 선택을 부정하거나 억압하는 것이 아니라, 그러한 선택을 공동체에 대한 실천과 연계하는 메커니즘을 고안하는 것이다. 한영인의 관점을 수용하는 가운데 김현주 역시 “‘내면적 진실성과 사회적 책임을 공존케 하는’, ‘성찰적이면서 참여적인 주체’

10) 한영인(2012), p. 50.

11) 한영인(2012), p. 129.

를 구성할 가능성으로 활성화시키는 장치-제도”¹²⁾의 고안이 초창기 『창작과 비평』의 화두였다고 주장한다.

위 논자들의 관점에 크게 공감하면서도 본고가 입장을 달리하는 것은 인식과 실천을 연결하는 메커니즘에서 감정의 역할에 대한 이해이다. 적어도 「시민문학론」 시기에서는 그 메커니즘이 타인의 감정에 대한 공감(共感)을 통해 이루어지지 않는다는 것이 본고의 판단이다. 본문의 내용을 앞질러 말하자면, 「시민문학론」에서 그 메커니즘은 플라톤의 「티마이오스」를 참조하면서 설정된 것이었다.

2. 「시민문학론」의 전사(前史)

1960년대 중반의 담론장은 ‘근대화’와 ‘민족주의’라는 두 기표를 점유하기 위한 투쟁으로 요약된다.¹³⁾ 이 투쟁의 장을 선점했던 것은 박정희 정권의 ‘민족적 민주주의’였다. 4·19혁명 직후의 환호가 무색하게 한국 사회는 2천 회에 달하는 데모로 극심한 혼란을 경험한다. 치안의 공백 상태는 1950년대에 숨죽이고 있었던 다양한 요구들이 폭발하는 배경으로 작용했지만 동시에 치안 확립에 대한 요구 역시 증대했다. 혼란의 틈새를 비집고 1961년 5월 16일 군사 쿠데타를 통해 등장한 박정희가 먼저 강조한 것은 5·16이 4·19의 연장선이라는 정당성이었다. 함석헌 같은 예외적인 경우를 제외하면, “절정에 달한 국기의 문란, 고질화한 부패, 마비상태에 빠진 사회적 기강(氣綱) 등 — 누란의 위기에서 민족적 활로를 타개하기 위하여 최후 수단으로 일어난 것이 다름 아닌 5·16군사혁명”¹⁴⁾이라는 장준하의 말이 보여주듯 5·16에 대한 당시 지식인들의 반

12) 김현주(2014), 「1960년대 후반 문학 담론에서 ‘자유’와 민주주의·근대화주의의 관계」, 『상허학보』 41, 상허학회, p. 389.

13) 김건우(2009), 「1964년의 담론지형」, 『대중서사연구』 22, 대중서사학회, p. 73.

응은 대체로 긍정적이었다. 박정희는 수카르노의 ‘교도(敎導) 민주주의’와 아유브 칸의 ‘기본 민주주의’를 모델 삼아 1962년에 ‘행정적 민주주의’를 주장했고 이는 1963년 선거 과정에서 ‘민족적 민주주의’라는 구호로 변화한다. ‘민족적 민주주의’의 핵심은 후진국의 발전을 위해 민주주의의 지연(遲延)을 민주주의의 이름으로 정당화하는 역설적 논리에 있다. 박정희는 1961년에 수입사치품 판매금지법을 시행하는 등 정권 초창기엔 대중의 요구에 영합하는 모습을 보여주었으며, 민족주의 정서를 기반으로 선거에서 승리한다.¹⁵⁾ 그러나 한일회담 협정과정에서 보인 ‘굴욕적 외교 자세’로 인해 ‘민족적 민주주의’는 기만적 이데올로기로 판명됐고, 1964년 5월에 ‘민족적 민주주의 장례식’이 거행됨으로써 그에 대한 불신은 돌이킬 수 없게 되었다.¹⁶⁾

1965년 6월 22일 박정희는 반대 물결을 폭력 진압하고 한일협정을 단행하는데, 5월 2일 내한한 로스토우와 박정희의 만남은 결정적인 전기를 마련했다. 로스토우는 다음 날 서울대 강연에서 천여 명의 청중들에게 한국이 후진국에서 벗어난 “도약(take off)단계”에 있다고 주장함으로써 박정희의 성장주의에 힘을 실어주었다. 이에 고무된 박정희는 “학생 데모는 애국이 아니며, 지식층은 용기 없고 웅졸하며, 언론인은 무책임하다”고 광범위하게 비난하며 독선적 면모를 강화한다.¹⁷⁾ 따라서 1965년

-
- 14) 장준하(1961.6), 「권두언: 5·16혁명과 민족의 진로」, 『사상계』 95, p. 34.
- 15) 한 대담에서 김승옥은 “미국 원조물자 가지고 나눠먹고 사는 꼴마니”보다 “촌티나는 박정희 민족주의”에 투표했다고 말한다. 같은 대담에서 임헌영은 자신 역시 “JP가 만든 휘황찬란한 단어 ‘민족적 민주주의’ 때문에 아주 황홀해서” 박정희에게 투표했다고 고백한다(김병익 외 대담(2002), 「4월혁명과 60년대를 다시 생각한다」, 『4월혁명과 한국문학』(최원식·임규찬 편), 창비, pp. 45-52).
- 16) 오제연(2007), 「1960년대 초 박정희 정권과 학생들의 민족주의 분화」, 『기억과전망』 16, 민주화운동기념사업회, pp. 304-317.
- 17) 임대식(2003), 「1960년대 초반 지식인들의 현실인식」, 『역사비평』, 역사비평사, pp. 327-328; 로스토우의 ‘도약이론’에 대한 상세한 설명은 다음의 서지를 참조. 박태균(2004), 「로스토우 제3세계 근대화론과 한국」, 『역사비평』 66, 역사비평사.

을 “30여 년간 지속되는 개발독재정권이 수립되고 한일회담 반대운동을 제압하면서 [1960년대 초반이-인용자] 일단락된 시기”¹⁸⁾로 설정할 수 있다. 1960년대 중반의 지식장이 대면해야 했던 것은 ‘민족적 민주주의’라는 기획의 파탄된 상황이었고 근대화와 민족주의에 대한 새로운 논리에 대한 요구였다.

한일협정이 막바지에 이르러가던 1965년 4월 출간된 『4월혁명』은 이미 균열이 난 4·19와 5·16의 연속성을 재통합하려는 박정희 정권의 의지를 보여준다. 이에 반해 한일협정 체결 이후 『사상계』가 4·19를 어떠한 방식으로 정위하는지를 살펴보자. 4·19 6주년 겸 창간 13주년 기념호(1966. 4)의 권두언인 「우리의 저력을 더욱 튼튼하게 기르자」는 4·19에 대한 기억을 정위하는 두 가지 방식을 보여준다. 먼저 4·19를 서구 시민혁명의 맥락에서 이해하는 방식이 있다. “한국의 민권운동도 이제 피를 흘리기 시작하였으니 만방(萬邦)의 자유민들 앞에 머리를 들 수 있게 된 것입니다.”¹⁹⁾ 이승만의 3·15 부정선거에 대한 항의로 일어난 마산 시위 당시에 썼던 기사를 인용한 이 문장이 겨냥한 것은 “한국에서 민주주의를 바란다는 것은 쓰레기통 속에서 장미가 피기를 기다림 같다”던 1952년 『런던타임스』의 기사이다. 필자인 장준하는 3·15 시위에서 4·19혁명으로 이어지는 이승만 독재정권에 대한 저항운동을 ‘자유 진영’으로 표상되는 ‘서구적 민주주의’에 대한 열망이 현실화된 것으로 파악한다. 이는 1950~60년대의 한국 자유민주주의자들의 용어로 바꿔 말하면 인민의 ‘민도’(民度)가 민주주의를 요구할 만큼 향상되었음을 알려주는 징표였다.²⁰⁾ 두 번째로 4·19를 기점으로 “우리도 단결할 수 있고

18) 임대식(2003), p. 302.

19) 장준하(1966.4), 「권두언: 우리의 저력을 더욱 튼튼하게 기르자」, 『사상계』 158, p. 18.

20) 이상록(2010), 「1960~70년대 민주화운동 세력의 민주주의 담론」, 『역사와 현실』 77, 한국역사연구회, pp. 46-48.

이 단결된 힘으로 남부끄럽지 않게 잘 살 수 있다는 자신을 갖게²¹⁾되었다는 인식이 있다. 이 문장이 직접 겨냥하는 것은 한국인이 “파당(派黨) 싸움만을 일삼고 단결을 모르는 족속”이라고 규정하였던 일제 통치자들이다. 주지하다시피 당쟁(黨爭)이라는 키워드는 식민사학이 뿌리내린 ‘한국사회 정체론(停滯論)’의 중핵에 위치하는데, 이러한 대타의식은 『사상계』의 주요 필진 중 하나였던 사학자 홍이섭의 반(反)식민사학적 관점이 투사된 것이었으리라 짐작된다.²²⁾

4·19에 대한 기억을 자리매김하는 “자유민으로서의 자격(資格)”과 “민족적 자신(自信)”이라는 두 가지 관점은 각각 서구 민주주의와 일제에 의한 식민통치라는 양대 콤플렉스를 수사적으로 활용한다는 점에서 시사적이다. 그런데 본고의 관심을 끄는 것은 위 글에서 4·19를 바라보는 두 시각이 병렬하여 서술된다는 점이다. ‘(서구) 민주주의’와 ‘민족주의’라는 두 가지 이념형은 논리적으로 종합되지 않고 ‘저력’(底力, potential)이라는 기표를 통해 묶이고 있다. 이는 기본적으로 박정희 정권의 4·19~5·16 서사에 대항하여, 4·19를 5·16 쿠데타로 인해 실패한 혁명이자 미완의 혁명으로 자리매김하는 관점을 드러낼 것이다. 그런데 장준하를 위시한 자유민주주의자들에게 근대화가 곧 서구 민주주의의 수립과 다른 말이 아니었음을 상기하면 이는 ‘민족주의’가 『사상계』의 근대화 담론에 순탄하게 포용될 수 없는 지점을 내포했음을 보여준다. 장준하에게

21) 장준하(1966.4), p. 19.

22) 홍이섭은 해당호에 게재한 「역사에 나타난 민중세력 — 동학난에서 4·19까지의 항쟁의 발자취」(1964. 4, 『사상계』)에서 4·19를 3·1운동과 연결하는 이들은 많으나 민중운동의 맥락에서 이해하는 관점은 없었음을 지적하며 동학농민운동으로까지 거슬러 올라가 4·19의 역사적 맥락을 자리매김한다. 이는 홍이섭을 비롯한 식민사학 극복론자들이 신채호의 민족주의에 주목한 것과 연관이 있으리라 짐작된다. 동학농민운동으로부터 이어진 맥락에서 4·19혁명을 설명하는 서사는 「시민문학론」에서도 반복된다. 1960년대 중반 역사학계의 식민사학 극복과정에서 홍이섭이 수행한 역할에 대해서는 다음의 서지를 참조. 신주백(2017), 「1960년대 ‘근대화론’의 학계 유입과 한국사 연구」, 『사학연구』 125, 한국사학회.

‘민도’(民度)라는 개념으로 일컬어진 시민의식의 성장은 서구 민주주의라는 보편성을 척도로 질적 수준을 가늠하는 엘리트 중심적인 시각에 입각해 있었다. 반면에 민족주의적 시각은 민중운동이라는 역사적 사건에서 표면에 드러나 있는 집단의 양적 수준에 초점을 맞춘다. 여기에는 비단 ‘질’과 ‘양’이라는 단위 수준의 차이뿐만 아니라 ‘위로부터의 변화’와 ‘아래로부터의 변화’라는 한국사회 발전에 대한 상이한 기대가 걸려 있었다.²³⁾

백낙청의 「시민문학론」(1969, 『창작과비평』)이 독특한 점은 ‘시민’ 개념을 추상화함으로써 양자의 종합을 시도했다는 데 있다. 「시민문학론」은 4개 장으로 구성되어 있다. 그중 3장 ‘한국의 전통과 시민의식’은 2장에서 서구의 시민적 전통을 추적한 데 이어 한국의 역사에서 그것을 찾는다. 3장의 서술은 두 가지 계열을 이룬다. 하나는 “‘선비’ 내지 ‘군자’의 유교적 이상”에서 조선 후기의 실학자들까지 이르는 각성된 지식인의 계열이고, 다른 하나는 동학농민운동에서 3·1운동으로 이어지는 민중운동의 계열이다. 이 두 계열은 엘리트 중심적 발전과 민중 중심적 발전이라는 관념을 각각 표상한다. 이 논문에서 지적하고자 하는 것은, 백낙청의 시민 개념의 추상성은 그 자체로 비판되기 이전에 1960년대에 지식장을 양분한 두 계열의 인식을 종합했던 실천이었다는 점이다. 백낙청에

23) 이러한 이원론은 역사학계에서도 유사한 구도로 나타난다. 김원에 따르면 1960년대 역사학계는 “보편적 발전의 잠재적 주체인 시민(미래의 시간/주체로서 시민)과 외부의 힘에 맞서는 후진국 민족 주체의 대응(과거/현재의 시간/주체로서 민족)”이란 문제 설정이 ‘뒤틀려’ 있는 상황’이었다. 한일회담은 역사학계에 재식민화에 대한 공포를 충동했으며 이는 일약 ‘내재적 발전론’의 발흥을 촉발했다. 이 시기 민족주의 사학자들은 대체적으로 근대화라는 목표를 지향하는 가운데, 근대화의 주체를 서구 부르주아지에 해당하는 신흥 엘리트 계층으로 설정할 것인가, 반봉건 의식과 외세에 대한 저항이라는 측면에서 민족으로 설정할 것인가를 놓고 갈등했다. 전자의 경우엔 사상의 측면에서 실학을 부각시켰으며 사상적 발전의 물적 토대로서 부농과 신흥상공업자의 존재에 주목했고, 후자의 경우엔 민중 운동사에 주목하며 엘리트 중심의 발전 사관을 비판했다(김원(2018), pp. 75-107).

의해 ‘시민’은 구체적인 내용이 비어있는, 지식층과 민중이 하나로 뭉친 일종의 ‘상태’로 제시된다.

그러나 일부 선비들과 중인계급의 몇몇 선각자들이 조선왕조에 서 시민의식 발달의 전부를 뜻하는 것이라면 그것은 모두 합해도 미미하다고밖에 말할 수 없다. 외세를 헛밟았던 갑신년(1884)의 무모한 쿠데타나 외세에 의해 주도된 10년 후의 갑오경장(1894) 역시 독자적 시민의식의 발달사에서는 큰 빛을 발하지 못한다. 그리고 이 모든 움직임의 공통된 치명적 약점은 한마디로 민중과 호흡이 일치된 운동이 아니었다는 것이다. 그러므로 민중은 민중대로 시민의식의 성장을 보여주고 있었다는, 다시 말해서 대다수 민중과 소수의 선구적 지식인이 하나의 시민의식으로 뭉칠 수 있는 잠재적 가능성이 자라고 있었다는 사실을 지적하지 못하는 한, 소수 선각자의 업적은 거의 있으나마나 한 것이었다는 풀이가 나와도 할 말이 없다.²⁴⁾

위 대목에서 “대다수 민중과 소수의 선구적 지식인이 하나의 시민의식으로 뭉칠 수 있는 잠재적 가능성”이라는 말은 장준하가 4·19에 부여했던 ‘저력’이라는 위상과 공명한다. 그러나 장준하가 두 계열을 종합하지 못하고 병치시켰던 반면에 백낙청은 종합의 가능성을 타진했다는 점에 차이가 있다. 그러한 “행복한 일치”²⁵⁾의 전범으로 제시되는 것은 물론 프랑스 혁명이다. 그러나 시민을 역사적이고 계급적인 실체가 아니라 상태로 파악했을 때 프랑스 혁명에서 나타난 시민 또한 일시적으로 나타났다가 이후의 역사과정 속에서 사라진 것이 된다. 따라서 서구가 한때 획득했으나 지금은 놓쳐버린 시민이란 상태에 다다른 것이 한국사회가 당면한 목표로 설정된다. 그리하여 실학으로 대표되는 지식층의 발전

24) 백낙청(2011a), 「시민문화론」, 『민족문화와 세계문화 1·인간해방의 논리를 찾아서』, 창비, pp. 54-55.

25) 백낙청(2011a), p. 58.

과 3·1운동으로 대표되는 민중운동의 노정은 어느 한쪽이 더 큰 가치를 부여받는 것이 아니라 궁극적으로 양자가 종합되기 위한 계기로서 동시에 긍정된다.

지식인과 민중의 일치를 강조하는 백낙청의 관점은 1960년대 중반 이후 지식인의 사회 참여에 대한 지식장에서의 논의를 상기시킨다. 황병주는 민중당이 창당되는 1965년을 계기로 지식장에서 ‘민중’의 용법이 크게 변화하였음을 조명했다. 특히 『청맥』지를 중심으로 민중의 위상은 “지식인의 존재 근거”²⁶⁾로까지 격상된다. 그중에서도 흥미를 끄는 것은 1965년 『청맥』 11월호에 실린 글에서 아시아의 민족주의 운동이 “시민 계급을 배제하고 직접적으로 광범한 민중의 운동으로 결부될 수 있는 경향”²⁷⁾이라고 쓴 이진영의 주장이다. 이진영은 지식인을 “오직 민중의 시종을 드는 존재, 민중의 전위가 됨으로써만 자기 존재를 증명할 수 있는 것”으로 규정함으로써 지식인과 민중의 관계를 설정한다.²⁸⁾ 이러한 주장은 『사상계』에 게재된 한홍수의 「대중세력의 형성과 지식인의 역할」과 유사한 인식을 나타낸다. 이 글에서 한홍수는 리스먼의 ‘고독한 군중’에 해당하는 오늘날의 대중이 하나의 세력으로 결집하기 위해선 지식인이 대중의 구체적 현실에 참여하여 그들의 이성을 바른 방향으로 이끌어내는 산파역(産婆役)을 맡아야 한다고 주장한다.²⁹⁾ 지식인과 대중의 결집을 요청하는 이러한 주장들은 “건전한 대중사회가 이루어져 있었다면 우리는 부끄러운 군부집권의 후진사를 용납하지 않을 수도 있”³⁰⁾었다는 말로부터 그 동기를 유추해볼 수 있을 것이다.

26) 황병주(2009), 「1960년대 비판적 지식인 사회의 민중인식」, 『기억과전망』 21, 민주화운동기념사업회, p. 138.

27) 이진영(1965), 「민중운동의 담당자」, 『청맥』 11월호, p. 94(황병주(2009), p. 135에서 재인용).

28) 황병주(2009), p. 139.

29) 한홍수(1966.4), 「대중세력의 형성과 지식인의 역할」, 『사상계』 158, pp. 42-48.

30) 「편집후기」(1966. 4), 『사상계』 158, p. 416.

지식인과 민중의 일치라는 측면에서 이상의 지식인 참여론과 백낙청의 「시민문학론」의 차이는 전자가 비록 ‘지식인의 민중화’를 요구했음에도 불구하고 대체로 민중의 결집이 지식인의 계몽주의적 실천으로부터 비롯된다고 파악하며 이성을 강조한 것에 반해, 백낙청은 지식인과 민중을 하나의 ‘시민의식’으로 묶는 역할을 감정에 요청했다는 점에 있다. 다음 장에서 이 점을 해명하기 전에 이상의 논의를 요약하면, 백낙청은 1960년대에 한국사회 발전의 주체로 호명되었던 ‘시민’과 ‘민족’ 또는 ‘지식인’과 ‘민중’이라는 이원론에 대한 종합으로서 독자적인 ‘시민’ 개념을 제시했다. 주체적 역사 발전의 궁극적 목표를 지식인과 민중이 일치된 일종의 상태로 설정함으로써 백낙청은 실학으로 대표되는 시민적 계기와 3·1운동으로 대표되는 민족적 계기를 모두 긍정할 수 있었다. 다음 장에서는 백낙청이 지식인과 민중의 일치에 대해 어떤 매커니즘을 제시했는지를 살펴보겠다.

3. 「시민문학론」과 「티마이오스」

「시민문학론」은 백낙청이 창간호(1966)에 수록한 「새로운 창작과 비평의 자세」 이후의 3년 만에 쓴 입론 성격의 글이다. 「시민문학론」의 등장은 김주연의 「새 시대 문학의 성립 — 인식의 출발로서 60년대」(1969)로부터 촉발된 시민-소시민 논쟁에 대한 개입의 형태로 일어났다. 시민-소시민 논쟁은 비록 김주연과 그의 비판자들 사이에 개념상의 합의가 없었고 서로가 그에 대한 상이한 가치평가를 내렸을지언정 김승옥으로 대표되는 60년대 작가들의 작품 성격을 공히 ‘소시민성’으로 파악했다는 점에 특색이 있는데, 이미 50년대와 60년대 작가들 사이의 변별성이 전제되었다는 점에서 세대론을 둘러싼 갈등에 침윤될 수밖에 없었다. 「시민문학론」은 ‘소시민’이 ‘시민’ 개념에서 파생되는 개념임을 들어 논점

을 후자로 옮긴다. 이에 따라 한국 문학의 당면 목표는 시민문학의 창출이 되고, “문제는 그 도전이 이제까지의 역사에서 이성이 실현된 성과에 얼마나 착실히 뿌리박고 있으며 ‘사랑’의 동의어로서의 시민의식을 얼마나 확대시키는 것인가에 있”³¹⁾게 된다.³²⁾

백낙청에게 ‘사랑’은 ‘시민의식’의 동의어로서 중요한 의미를 지닌다. 백낙청의 사랑 개념이 그가 공들여 인용하고 있는 페야르 드 샤르댕의 개념을 곧장 옮겨온 것이 아님은 다음과 같은 구절에서 드러난다. “여기서 페야르의 세계관을 상세히 검토하려는 것은 아니다. 우리가 요구하는 ‘시민의식’이 적어도 그가 말하는 ‘진화의식’에 견줄 만한 대국적인 역사의식에서 탐구되어야 하며 그의 ‘종의 의식’에 못지않게 근거 있고 구속력 있는 감정을 불러일으키는 것이 아니면 안 되겠다는 점을 강조하는 것으로써 족하다.”³³⁾ 즉 백낙청은 페야르의 세계관에 동의하고 있는 것이 아니라, 그의 세계관이 불러일으키는 것과 같은 “근거 있고 구속력 있는 감정”을 요구하고 있는 것이다.

이 논문은 그의 사랑 개념이 플라톤에 맞닿아 있음을 주장하고자 한다. 「시민문학론」에 등장하는 플라톤에 대한 언급은 다음과 같다. “우주 내에서 플라톤적 ‘설득’의 원칙으로서의 ‘이성’, 그 움직임의 추진력으로서의 ‘사랑’(플라톤 철학의 Eros), 그리고 그러한 이성과 사랑의 역사적 구체화로서의 ‘시민의식’³⁴⁾, “만해의 불교는 “불합리하기에 나는 믿노

31) 백낙청(2011a), p. 45.

32) 이현석은 「시민문학론」이 “소시민 개념을 둘러싼 논쟁을 해소”했으며 “전후 세대와 60년대 사이의 대립적 입각점 — 변혁의 주체가 누구인가의 문제를 — 세대적 관점이 아니라, 추상적인 방식이기는 하지만 역사·사회적 정통성의 문제로 옮겨 놓”았다고 말한다(이현석(2011), pp. 131-132). 요점은 「시민문학론」이 ‘소시민 논쟁’에 결론을 제시한 것이 아니라 논점을 옮김으로써 그것을 ‘해소’했다는 점이다. 이는 백낙청에게 소시민 논쟁 자체는 목적이 아니었고, 「시민문학론」을 제출하기 위한 계기 이상의 의미를 지니지 않는다는 것을 뜻하는 듯하다. 따라서 소시민 논쟁의 맥락에서 「시민문학론」의 의미를 파악하는 것은 한계를 지닌다고 본고는 파악한다.

33) 백낙청(2011a), p. 27.

라”(Credo quia absurdum est)고 외치는 기독교적 신앙보다 오히려 덕(德)과 지(智)를 하나로 본 플라톤 철학의 정신에 가까운 종교라 할 수 있다. 물론 기독교 중에서도, 예수회 신부로서 자신의 종교적 통찰과 과학자로서의 지식을 화해시키고자 했던 때야르 드 샤르댕의 진화론은 우리가 앞에서 보았듯이 플라톤적이요 심지어 ‘대승불교적’인 면마저 없지 않다.”³⁵⁾ 바로 앞의 구절에서 만해의 불교와 샤르댕의 진화론은 공히 “플라톤적”이라는 점에서 높게 평가되고 있다. 이 논문은 특히 다음의 구절에 주목하고자 한다.

이런 의미에서의 이성이 천박한 합리주의의 이성이 아님은 명백하다. 오히려 그것은 플라톤이 그의 만년의 저서 「티마이오스」에서 세계의 창조가 ‘필연’(anankhe)과 ‘정신’(noos)의 협동작업이었다고 설명할 때 말하는 주어진 환경조건의 필연성 내지 폭력성을 ‘설복’시켜 조화(調和)를 증대시켜나가는 우주진화의 어떤 궁극적 요인에 해당하는 것이며, 예수가 보복과 강제의 지배를 지양하고 사랑의 지배를 이 세상에 선언했을 때의 ‘사랑’이 차라리 그런 것이요, 불교에서 모든 중생이 다 부처가 되는 것(一切衆生悉有佛性)을 목표로 하는 보살의 노력이 그런 것이다(강조는 인용자).³⁶⁾

「티마이오스」에서 소크라테스는 자신이 『국가』에서 설명한 이상적인 정체(政體)에 대해 요약한 뒤, 자신의 느낌이 “그림이나 실생활에서 아름다운 동물이 쉬고 있는 모습을 보고는 그것들이 움직이며 저마다 체격에 맞는 행위에서 서로 겨루는 것을 보고 싶어하는 사람의 느낌”³⁷⁾과 비슷하다고 말한다. 다시 말해 그림이 살아 있는 동물이 되듯이 자신이 생

34) 백낙청(2011a), p. 51.

35) 백낙청(2011a), p. 65.

36) 백낙청(2011a), p. 31.

37) 플라톤(2016), 천병희 역, 「티마이오스」, 『플라톤의 다섯 대화편』, 도서출판 숲, p. 309.

각한 이상적인 국가가 현실화되기를 바라고 있다. 그러나 자신에게는 그럴 능력이 없음을 토로하며 다음과 같이 말한다.

아무튼 크리티아스와 헤르모크레스님, 내가 판단하기에 나는 우리나라와 그 구성원을 충분히 찬양할 능력이 없는 것 같아요. 내게 그럴 능력이 없다는 것은 놀랄 일이 못 되지만, 내가 보기에 옛날 시인이건 오늘날 시인이건 시인들도 그 점에서는 마찬가지로인 것 같아요. 내가 시인 일반을 경시하는 것이 아니라, 모방하는 자는 그 안에서 자신들이 자라온 삶은 가장 훌륭하고 가장 쉽게 모방하지만 경험해보지 못한 것을 행위로 모방하기는 어려우며, 말로 훌륭하게 모방하기는 더더욱 어렵다는 것은 누구에게나 명백하기에 하는 말이요.³⁸⁾

소크라테스는 자신이 미처 완수하지 못한 과제를 청중들이 완성해주길 희망한다. 그의 요청으로 티마이오스는 신들과 우주의 창조에 대한 “그렇듯한 설명”을 시작한다. 눈여겨보아야 하는 것은 티마이오스가 자신의 설명이 지닌 한계를 구획 짓는 데서부터 이야기를 시작한다는 점이다.

그런데 주제가 무엇이든 가장 중요한 것은 그것의 본성에 걸맞게 시작하는 것입니다. 따라서 모상과 그것의 모형과 관련하여 우리는 우리의 설명이 과연 그것이 기술하는 대상들과 같은 종류의 것인지 확인해 봐야 합니다. 그래서 한결같고 확고하며 지성에 의해 파악될 수 있는 것들에 대한 설명들은 한결같고 변하지 않는 법이지요. 그런 설명들은 설명으로서 가능한 범위 내에서 최대한 논박할 수 없고 공박할 수 없는 것이어야 합니다. 그런가 하면 모형의 모상으로 만들어진 만큼 사실은 모상인 사물들에 대한 설명들은 먼것번 설명들과 비슷할 따름이지요. **진리와 믿음의 관계는 존재와 생성의 관계와 같은 것이니까요. 그러니 소크라테스님, 우리가 신들과 우주의**

38) 플라톤(2016), p. 310.

창조를 논하다가 모든 점에서 앞뒤가 맞는 정확한 설명을 하지 못하더라도 놀라지 마십시오. 대신 우리가 어느 설명 못지않게 그럴듯한 설명을 제시한다면 그것으로 만족해야 합니다(강조는 인용자).³⁹⁾

앞에서 소크라테스가 시인들의 무능에 한탄했다는 점을 상기하면 티마이오스의 이야기는 시에 상응한다. 그것은 존재 그 자체가 아닌 존재의 모상(생성)에 대한 모상을 제공하는 것을 목표로한다. 이 2차적 모상의 역할은 진리 그 자체에 대한 이해가 아니라 진리에 대한 믿음을, 혹은 다른 말로 하자면 진리의 매력을 제공하는 것이다.⁴⁰⁾ 티마이오스가 설명하는 우주론의 핵심은 이 우주가 선한 지성을 지닌 창조자인 ‘데미우르고스’(dēmiourgos)에 의해 창조되었으며 인간이 좋은 삶을 구현하기 위해선 그를 본받아야 한다는 것이다. 이러한 우주론이 “순수한 자연학적 고찰이 아니라 그의 실천철학의 토대를 제공하고 있다는 점에 대해서는 일반적으로 이견이 없”⁴¹⁾는 듯하다. 「티마이오스」의 철학사적 의미나 플라톤의 철학에 대한 구체적인 고찰은 이 논문의 범위를 넘어서는 일이다. 여기선 티마이오스의 우주론이 특정한 삶의 방식에 대한 ‘찬양’과 관련되어 있다는 점, 그리고 그러한 찬양이 특수하고 개별적인 요소들을 포괄하는 전체에 대한 인식에서 비롯된다는 점만 지적하겠다.

39) 플라톤(2016), p. 327.

40) “**미메시스**에 관한 플라톤의 논쟁의 핵심은, 예술을 사물의 모방으로서가 아니라 진리가 가져오는 효과의 모방으로 보는 것이었다. 그리고 이러한 모방의 역량은 그 **직접적** 성격에서 나오는 것이다. 따라서 플라톤은, 진리의 직접적인 이미지에 사로잡히는 것은 **우회를 우회시키는 일**이라고 주장하게 된다. (중략) 이로 인해 예술을 비난하거나 다루는 일은 순전히 도구적인 방식으로 이루어져야 한다. 예술은, 철저히 감성한다면, **그 밖에서** 규정된 진리에 사이비의, 또는 매력의 잠정적인 역할을 부여하는 것이 될 수 있다.”(알랭 바디우(2010), 장태순 역, 『비미학』, 이학사, p. 12.)

41) 김영균(2015), 「플라톤의 『티마이오스』편에서 필연에 의한 지성의 설득」, 『동서철학연구』 78, 한국동서철학회, p. 448.

여기서 핵심이 되는 문제는 덕(德)을 지(智)와 연결하는 것이다. 플라톤은 이성(이성)에 의해 파악 가능한 사물의 질서이면서 언제나 선한 실재가 존재한다고 생각했으며, 주지하다시피 이 실재는 이데아라고 불린다. 「티마이오스」의 논점은 진리의 이성적 파악 또는 인식의 참됨이 아니다. 어떤 인식이 단순히 논리적으로 참이라는 것만으로는 인간의 행위를 일으키지 못한다. 어떤 인식이 구체적 실천으로 이행되기 위해서는 그 인식이 한 인간에게 매력적으로 느껴져야만 한다. 이를 찰스 테일러는 다음과 같이 설명한다. “이런 종류의 실재를 ‘구성적 선’이라고 부르자. 그렇다면 이제 플라톤의 경우 구성적 선은 존재의 질서 또는 이 질서의 원칙, 곧 **지고선**이라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 우리는 구성적 선이 선한 행위를 구성하거나 정의하는 것 외에 또 다른 역할을 함을 즉시 알 수 있다. **지고선**을 사랑하면 우리가 선한 행위로 나아가게 된다는 것이 그것이다.”⁴²⁾

앞에서 백낙청의 시민 개념이 지식인과 민중이 일체가 된 상태를 일컬음을 말했다. 주목해야 하는 점은 그러한 상태가 단지 지적인 각성에 의해서만이 아니라, 인식과 실천의 매개로서 감정을 요구한다는 것이다. 이 지점에서 플라톤의 사랑(Eros)은 백낙청에 의해 “근거 있고 구속력 있는 감정”으로 번역된다. 여기서 「티마이오스」가 사랑의 감정을 불러일으키기 위해 어떤 서술 전략을 이용했는지를 떠올려보자. 「티마이오스」는 신과 우주에 대한 설명으로부터 국가와 인간에 대한 설명으로 나아간다. 이것이 불러일으키는 것은 한 인간이 유기적 전체 속의 일부로 자신을 파악했을 때 일어나는 일종의 숭고(sublime) 감정이다. 이 점을 통해 강조하고 싶은 것은 이 감정이 자발적이거나 능동적인 성격을 띠지 않는다는 점이다. 감정의 수동적 성격은 백낙청이 계몽주의를 옹호하며 “핵심적인 것은 역사에 대한 이성의 설득력이 일거에 확대되었다는 점이며,

42) 찰스 테일러(2015), p. 196.

떼야르가 말하는 ‘진화의식’이 갑자기 그 감염력을 배가하게 되었다는 점⁴³⁾이라고 말할 때 “감염력”이라는 표현을 통해 간접적으로 확인할 수 있다. 그것은 주체에게 일방적으로 일어나는 폭력이다. 여기서 인식과 감정은 명백한 위계를 띠고 있으며 후자는 전자에게 복종한다. 감정의 수동성이라는 측면에서 백낙청이 생각한 시민의 이상은, 하나의 전체론적 인식이 불러일으키는 감정을 공유하고 있는 집단이라는 점에서 종교적인 결사와 매우 유사하다. 이처럼 백낙청의 ‘사랑’ 개념을 공감(共感) 또는 정서적 동질감으로 오해하지 않고 이해하기 위해선 「시민문화론」과 「티마이오스」의 관계를 염두에 두는 것이 중요하다.

이로부터 리얼리즘 문학의 우위에 대한 백낙청의 주장을 이해할 수 있다.

필자로서는 리얼리즘의 본질을 사회와 인간을 보는 어떤 ‘원숙한 관점’과 이에 수반되는 ‘균형’으로 파악한 영국의 비평가 레이먼드 윌리엄즈의 다음과 같은 주장에 공감을 느낀다. “소설에 있어서 리얼리즘의 전통을 생각할 때 나는 개개 인간들의 가치를 중심으로 하나의 전체적인 생활양식의 가치를 창조하고 판단하는 그러한 종류의 소설을 생각하게 된다. (중략) 이러한 계열 작품들의 뛰어난 점은 이들이 어떤 전체적 생활양식, 즉 그 사회를 구성하는 어느 개개인보다 전체 사회 그 자체를 중시하는 동시에, 그 사회에 속해 있고 그 사회에 의해 규정되며 그 사회의 생활양식을 형성하는데 일조하면서도 또 그들 자신은 제 나름으로 하나의 절대적 목적을 이루는 인간의 창조를 중시하고 있다는 사실이다.”⁴⁴⁾

레이먼드 윌리엄즈의 「리얼리즘과 현대소설」의 일부를 인용한 위 대목은 전체론적 인식의 가치를 높이 평가하고 있다. 더 나아가 이 논문이 지적하고 싶은 것은 그러한 평가에 전제된 플라톤주의적인 사고이다. 그

43) 백낙청(2011a), p. 30.

44) 백낙청(2011a), pp. 36-37.

것은 전체론적 인식이 그에 대한 구속력 있는 감정을 불러일으키리라는 생각이다. 물론 이때 유기적 전체에 대한 찬양은 개개인의 감정에 토대를 둔다는 점에서 단순히 규율에 대한 복종을 명령하는 국가주의의 논리와 차이가 있다. 그러한 거리를 백낙청은 “‘시민의식’과 무관해진 ‘사랑’이 기만적인 박애주의나 썬티멘탈리즘, 또는 가장 반시민적인 감정의 질곡을 뜻하기 쉽듯이, ‘사랑’을 잊어버린 ‘시민의식’은 공민교과서적인 공염불과 속임수, 내지는 비인간적인 독단주의로 떨어질 염려가 있”⁴⁵⁾다는 말로 표명한다. 그러나 한편으로는 근대적인 기술이 억압의 성격을 지닐 뿐 아니라 개인의 자발적 복종을 전제한다는 것을 상기하면 「시민문학론」의 논리가 지닌 취약점을 알 수 있다.

4. 플라톤적 도식의 도착(倒錯)

「시민문학론」에 전제된 플라톤주의적 도식에서는 인식이 감정보다 우위에 놓였다. 그런데 「시민문학론」 이후의 텍스트에서는 그 관계가 역전된다는 점이 주목을 요한다. 1973년에 발표된 「문학적인 것과 인간적인 것」에서 백낙청은 모든 인식과 행동의 근원에 있는 것이 ‘깨달음’과 ‘실천’의 동일성이라고 주장한다. 인식과 행동의 연결이라는 주제는 여기서도 반복되고 있다. 중요한 차이는 「시민문학론」에서 감정은 전체론적 인식에 수반되는 것으로 제시됐지만, 「문학적인 것과 인간적인 것」(『창작과비평』, 1973)에서 감정은 인식과는 별개로 자율성을 지닌다는 점이다.

그러므로 역사의 발전을 이룩하는 마음은, ‘역사는 발전하는 것이다’라는 주어와 술어를 갖추는 명제의 ‘객관적’ 타당성을 논리적으로 또는 과학적으로 증명하는 것은 아니지만, 그렇다고 ‘역사는 발

45) 백낙청(2011a), p. 27.

전 안하는 것일지라도 나는 발전한다고 생각하는 게 이로우니까 그렇게 생각하기로 한다’는 식의 주관주의·비합리주의와 공리주의적 타산과도 근본적으로 다른 것이다. 오히려 과학적 명제로서의 입증 없이도 좋다 하는 달관과 비장한 각오를 가짐으로써 비로소 역사의 발전에 올바르게 기여할 수 있고, 그 실천과정에서 자기 신념의 객관적 타당성이 확인될 수 있으며, 더욱 강렬한 믿음과 희망을 체험할 소지를 새로이 얻게도 되는 것이다.⁴⁶⁾

백낙청은 “역사의 발전을 이룩하는 마음은 오히려 과학적 명제로서의 입증”을 포기함으로써 “더욱 강렬한 믿음과 희망을 체험할 소지”를 얻게 된다고 말한다. 여기에는 어떤 도착이 있다. 이 대목에서 드러나는 것은 믿음과 희망이라는 체험을 위해 인식을 괄호에 넣어버리는 인간의 능동적 활동이다. 「시민문학론」 이후 백낙청은 감정의 매개적 기능으로부터 감정 자체의 직접성으로 강조점을 옮긴다. 이러한 강조점의 이동은 「문학적인 것과 인간적인 것」에서 ‘적극적 감정’에서 ‘소극적 감정’으로의 이동에 상응한다.

「문학적인 것과 인간적인 것」에서 백낙청은 톨스토이의 종교적 예술론을 비판적으로 고찰한다. 백낙청은 “예술의 본질적 기능은 결코 기존하는 어떤 아름다움을 표현하는 것이 아니라 예술가가 느낀 감정을 독자나 청중·관중에게 전달하는 것이라는 사실이 톨스토이에 의해 비로소 체결”⁴⁷⁾되었다고 평한다. 문제는 “예술가가 느끼고 전달하는 감정이 (적어도 잠재적으로는) 만인공통의 것이고 모든 인간을 결합시키는 것이어야 하느냐, 아니면 그것이 특수한 몇몇 사람만이 경험할 수 있는 ‘예술의 성사(聖事)’며 그러한 소수 엘리트와 다수 민중을 ‘자동적으로’ 갈라놓는 것이어야 하느냐”⁴⁸⁾에 달려 있다. 톨스토이에게 예술의 목적은 명백

46) 백낙청(2011), 「문학적인 것과 인간적인 것」, 『민족문화와 세계문화 1/인간해방의 논리를 찾아서』, 창비, pp. 137-138. 이후 각주에서는 백낙청(2011b)로 표기.

47) 백낙청(2011b), p. 115.

히 전자에 있었으며, 그것은 “만인을 예외없이 결합”하는 기독교의 세계관을 “사람들의 감정에 옴”기는 “위대한 사업”이었다. 그런데 백낙청은 톨스토이의 “만인의 동포적 결합”이라는 생각을 높게 평가하면서도 그것에 의문을 제기한다. 질문의 핵심은 기독교가 “동시대 최고의 세계관”이라는 톨스토이의 단언에 있다. 백낙청은 다음과 같이 말한다. “그렇다고 하더라도 톨스토이가 말하는 ‘그리스도교적’이라고 하는 것이 19세기 말엽의 현실에서 ‘동시대 최고의 세계관’이라는 이름에 값하는 것이었는지는 의심스럽다. 더구나 오늘 우리의 현실에서 전폭적으로 받아들일 수 있는 ‘우리시대 최고의 세계관’이 못됨은 너무나 명백하다.”⁴⁹⁾

그렇다면 백낙청이 이 글에서 동시대 최고의 세계관을 제시하고 있는가? 오히려 백낙청은 그러한 인식의 가능성에 대해 회의적이다. 그러한 회의는 서구 사상 자체에 대해서도 이어진다.

물론 참으로 인간적인 것을 신뢰하고 옹호하는 문학을 추구한다는 대체적인 의미에서라면 휴머니즘도 좋고 인간주의도 좋다. 그러나 현대에 있어서 ‘주의’ 및 ‘이상’이 지니는 특수한 의미를 엄격히 따질 필요가 있다고 할 때, 우리는 여기서 또 하나의 ‘이상주의’에 빠질 위험을 깨닫게 된다. 아니, ‘휴머니즘’이야말로 서양적 이상주의의 대표 격이며, 깨달음과 실천이 하나가 된 경지에서 한걸음 벗어나 인간의 본성을 형이상학적 또는 형이하학적 인식의 대상으로 규정하고 출발하는 사고방식의 한 전형이라 할 수 있다.

이것은 ‘인간본성’이라는 것을 고정불변으로 보느냐 가변적인 것으로 보느냐 하는 서양사상 내부의 쟁점보다 더 근원적인 이야기다. 사실 이 논쟁이야말로 서양 ‘휴머니즘’의 사상적 파산상태를 실감시켜주는 것인지도 모른다.⁵⁰⁾

48) 백낙청(2011b), p. 115.

49) 백낙청(2011b), p. 122.

50) 백낙청(2011b), p. 133.

여기서 일어나는 일은 합리적 이성의 권위가 실추되는 사태이다. 이는 「시민문학론」의 플라톤적 도식에 중대한 타격이 된다. 플라톤적 도식에서 예술이 불러일으키는 감정은 논증을 통해 오직 진리에 접근할 수 있는 이성에게 의해 감시되어야 하는 것이었다. 이에 따르면 예술은 이성에게 의해 파악된 진리를 찬양하는 기능을 통해서만 제한적으로 가치를 지니며, 그러한 규범에서 이탈할 경우 예술의 매력은 사이비 진리를 파급하는 데 복무하게 된다. 그런데 참과 거짓을 판별하는 이성 자체가 의문시된다면 도식 전체가 위태로워진다. 백낙청이 톨스토이의 기독교 세계관이 ‘동시대 최고의 세계관’이었는지를 물을 때 우려하는 것은 이 후자의 사태이다.

이 지점에서 백낙청은 이성과 감정의 관계를 역전시킨다. 백낙청은 “톨스토이 자신도 종교적 예술이 전하는 감정에는 ‘적극적 감정-신과 이웃에 대한 사랑’ 이외에 ‘소극적 감정-사랑의 침해에 대한 분노와 공포’가 있음을 말한 대목에 주목하고 후자가 “훨씬 더 적극적으로 평가되어야 마땅하다”고 주장한다.⁵¹⁾ 후자에 속하는 것은 “적과 동지를 구분하는 감정, 빛나게 싸워준 영웅적 형제에 대한 찬탄의 감정, 배반자에 대한 분노와 매도의 감정 등”⁵²⁾이다. 이러한 감정들은 현실에 보다 직접적으로 연관되어 있다는 점에서 긍정적 가치를 지닌다. 반면에 ‘적극적 감정’은 이상주의로 옮겨갈 수 있는 위험이 있다. 백낙청은 “‘이상주의’(idealism)라는 서양어가 바로 ‘관념론’ 혹은 ‘관념주의’를 뜻한다는 사실에서 짐작하듯이, 고매한 이상주의나 천박한 현실주의가 모두 ‘현실’을 어딘가 현실 그대로와는 다르게 ‘관념적’으로 파악하고 있다”⁵³⁾고 말한다. 오직 감정의 직접성만이 “현실 그대로”를 반영한다.⁵⁴⁾

51) 백낙청(2011b), p. 123.

52) 백낙청(2011b), p. 124.

53) 백낙청(2011a), p. 128.

54) ‘민중의 몸’이라는 표상이 담지하는 “무매개성 또는 직접성예의 강박”에 대한 분석

이로 인해 ‘그럴듯함’과 ‘감정’의 관계 역시 역전된다. 어떠한 인식은 그럴듯하기(이성에 의해 참으로 파악되기) 때문에 인간을 감정으로 사로잡는 것이 아니라, 감정에 사로잡히게 하므로 그럴듯한 것으로 간주 ‘할 수 있’게 된다. 이러한 관점은 「민중은 누구인가」(『뿌리깊은 나무』, 1979)에서도 반복된다.

이처럼 특별한 교육이나 식견이 없고 벼슬도 재산도 없는 많은 사람들이 그날그날 먹고 입고 자식 낳아 기르며 살기 위해 애써온 노력의 총화가 곧 역사를 움직이는 힘이었고, 그 역사는 이제 드디어 땅을 거의 정복하고 민중이 역사의 주체라는 인식마저 낳을 정도로 진보해온 역사라는 사실을 어떻게 생각해야 옳을까? 그것을 사실로서 받아들인다면, 민중과 역사 앞에 겸허한 마음을 갖지 않을 수 없을 것이며 어떤 종교적인 감동마저 느끼게 될 것이다.⁵⁵⁾

“과학적 명제로서의 입증이 없어도 좋다 하는 달관과 비장한 각오를 가짐으로써 (중략) 더욱 강렬한 믿음과 희망을 체험”할 수 있다는 말 역시 그렇거니와, 위 인용문의 마지막 문장을 조건절로 읽는다면 다음과 같이 해석된다. 당신이 어떤 인식을 사실로 받아들이지 않는다면 그것은 당신에게 어떠한 감동도 주지 못할 것이다. 그러나 만약 어떤 인식을 사실로 간주하기만 한다면 당신은 감동을 느낄 수 있을 것이다. 마치 그럴듯함이란 것이 인식 주체가 마음대로 켜고 끌 수 있는 스위치에 연결된 것 같다. 여기서 감정은 인식에 수반되는 수동적 반응이 아니라 인식 자체를 좌지우지하는 능동적 역할을 띠며, 그 자체로 추구해야 할 목표로 설정된다. 「역사적 인간과 시적 인간」(『창작과비평』, 1977)에서 백낙청

은 다음의 서지를 참조. 손유경(2015), 「1970년대 『창작과비평』의 이론과 실천: 현장과 육체」, 『현대문학의 연구』 56, 한국문학연구학회.

55) 백낙청(2011), 「민중은 누구인가」, 『민족문학과 세계문학 1/인간해방의 논리를 찾아서』, 창비, p. 561.

은 엘리아데의 신성/세속의 이분법을 비판하며 다음과 같이 말한다. “고대인의 ‘신성’의 영역을 정해준 그들의 ‘원형’이 그런 역할을 할 수 있었던 것은 그 ‘원형’ 자체가 오늘날 우리가 보기에도 거룩하다고 인정되는 체험에 근거한 것이기 때문이다.”⁵⁶⁾ 그리고 고대인의 신성 체험에 상응하는 것이 역사를 통해 여전히 가능하다고 주장한다. 여기에서도 확인되는 것은 역사 자체의 사실 여부가 아니라 그것을 사실로 받아들임으로써 일어나는 거룩함에 대한 체험 자체의 우선성이다.

「시민문화론」 이후 백낙청의 ‘찬양’은 이성적 질서와의 관계가 약화되고 상대적으로 감정 그 자체를 우선시한다. 그와 같이 자기 자신을 목적으로 삼는 감정을, “스펙터클은 인민을 위해 행해지며, 그 절대적인 질은 인민에게 미치는 효과에 의해서만 결정될 수 있다”⁵⁷⁾는 루소의 말을 빌려 ‘스펙터클’(spectacle)이라고 정의하고자 한다. 여기서 스펙터클은 극단적으로 말해 스펙터클 자신을 위해 일어난다. 이러한 맥락에서, 백낙청에게 ‘내재적 발전론’에 의해 구성된 역사는 실재해야만 할 필연성을 하등 떠맡지 않는다. 그것은 스펙터클에 대한 체험을 촉발하는 기능만을 지니며, 이 스펙터클이 그 서사에 신뢰와 복종을, 더 나아가 ‘믿을만한 이야기’라는 지위를 주는 것이다. 한 논자는 “사실상 그에게 중요한 것은 역사 발전의 객관적 실재성이라는 문제가 아니라 ‘역사적 발전’이라는 통로를 경유해서라도 새롭게 환기하고 싶은 사회적/정치적 당위”⁵⁸⁾라고 주장했는데, 본고는 위 구절에서 ‘사회적/정치적 당위’를 ‘스펙터클’이라고 고쳐 읽음으로써 백낙청의 공동체론에서 감정이 지니는 역할을 강조하고자 한다.

56) 백낙청(2011), 「역사적 인간과 시적 인간」, 『민족문화와 세계문화 1/인간해방의 논리를 찾아서』, 창비, p. 223.

57) 알랭 바디우(2010), p. 13.

58) 강동호(2016), 「민족문화론의 인식 구조」, 『인문학연구』 51, 조선대학교 인문학연구소, p. 160.

그렇다면 「시민문학론」 이후 백낙청의 논리 변화를 어떻게 이해해야 할까. 이 논문은 「시민문학론」에서 「문화적인 것과 인간적인 것」 이후로의 변화를 단절이라고 보는 관점에 반대한다. 왜냐하면 ‘인식과 실천의 연결’이라는 주제 자체는 이후의 저술에서도 일관되게 발견되기 때문이다. 인식-감정-행위의 도식 자체는 유지된다. 변화가 일어나는 것은 인식과 감정의 관계에서의 강조점이다. 「시민문학론」에서 감정은 인식에 수반되는 것이었고, 그러한 위계는 이성과 진리 사이의 관계에서 비롯되는 것이었다. 「시민문학론」 이후 이성의 권위가 실추되면서 진리는 이성인 아닌 감정과 관계를 맺는다. 이러한 관계변화를 이 논문은 플라톤 도식이 도착(倒錯)된 것으로 판단한다.

5. 결론: 감동(感動)의 반/작용

이 논문은 1960년대 중반 지식장의 맥락과 「시민문학론」의 논리가 교차하는 지점을 포착하고자 하였다. 2장에서 백낙청의 시민 개념의 추상성은 1960년대 중반 한국의 지식장에서 보편적으로 발견되는 이원론에 대한 대응이었다는 점을 살펴보았다. 백낙청은 시민 개념을 서구의 역사상에 나타난 특정 계급 즉 부르주아지라는 의미로부터 지식인과 민중이 일치된 상태라는 의미로 옮겨놓았다. 3장에서는 백낙청이 그러한 상태가 어떤 메커니즘을 통해 이루어진다고 생각했는지를 살펴보았다. 그는 그러한 상태가 이루어지는 메커니즘으로써 전체론적 인식에 수반되는, “근거 있고 구속력 있는 감정”의 기능을 강조했다. 인식과 행위의 매개로서 감정에 주목하는 백낙청의 사고는 플라톤의 「티마이오스」와의 연관 속에서 이해된다. 따라서 「시민문학론」은 당대의 지식장이 부과한 문제들에 「티마이오스」라는 텍스트가 결합하면서 산출된 것으로 이해할 수 있다. 「시민문학론」 이후 백낙청은 인식과 감정을 분리해 감정 그 자체를

목표로 삼았는데, 4장에서는 이를 플라톤적 도식의 도착(倒錯)이라는 관점에서 살펴보았다.

마지막으로 백낙청의 지적인 실천이 어떤 효과를 낳았는지에 대해서 하나의 질문을 던지면서 논문을 마무리하고자 한다. 발리바르에 따르면 종교의 내면화는 예수의 설교로부터 비롯된다. “[울]법은 더 이상 한 민족만을 위해 언표 되지 않을 뿐 아니라 내면화되며, 따라서 항상 현재적인 것이 된다. 예수는 계시를 물리적 메시지의 청취가 아니라 지적 깨우침(illumination)으로 인식했으며, 또한 이를 ‘사람들의 정신 깊이 각인’했다.”⁵⁹⁾ 이를 통해 개개인 은 교회의 권위에 무조건 복종하지 않고 자신의 내면에 교회를 세우게 될 계기를 마련한다. 그러나 종교의 완전한 내면화가 진행되는 과도기로서 신정(神政)은 종교 해석에 대한 각 개인의 권위에 대한 인정과 종교 해석의 특권을 지닌 예언자의 존재라는 모순적 병존으로 지탱된다. 개인은 종교의 가르침을 스스로 터득해야 할뿐더러 그것을 종교 해석자라는 주권자가 명령한 행위 규범에 일치시켜야만 한다.

백낙청은 “공민교과서”적인 독단주의를 배격했다는 점에서 개인의 자율성을 옹호했다. 동시에 그는 공동체에 대한 헌신이 개인에게서 우러나온 자발적 감정을 토대로 삼아야 한다고 생각했다. 그러나 끊임없이 ‘본마음’에 대하여 이야기할 때 그는 개인들이 자신의 내면을 반성하도록 강제한다. 이 점에서 그는 예언자(주권자)의 지위를 자처한다. 그러한 위치의 위험성에 대해서는 다음의 대목을 읽어보자.

의례적 복종의 정치문화는 미신의 문화이며, 이 문화는 자연 전체(와 ‘운세’)를 신이 의지한 어떤 목적화된 질서로 지각하는 것을 전제함으로써만 또는 이처럼 지각하도록 강제함으로써만 주권과 신의 권위를 동일화할 수 있다. 그리고 이는 신에 대한 공포와 불경에 대한 강박적인 공포라는 가장 참기 어려운 형태의 공포의 문화이기도

59) 에티엔 발리바르(2005), 진태원 역, 『스피노자와 정치』, 그린비, p. 69.

하다(따라서 이는 영속적인 슬픔이기도 한데, 신정은 본질적으로 슬픈 것이다). 연대가 개인들의 동일시/정체화에 의존하게 될 때, 그것은 자신의 대립물로, 곧 위험에 가득 찬 고독으로 변화한다. 각 개인은 매 순간마다 신의 판단을 두려워하면서 이러한 불안을 타자에게 투사하며, 그가 공동체에 신의 분노를 야기 시키지나 않을까 의심하면서 그의 행동을 감시한다. 각자는 결국 다른 사람을 잠재적인 ‘내부의 적’으로 간주하게 된다.⁶⁰⁾

그럼에도 불구하고 백낙청이 인식에 대한 감정의 우위라는 에토스를 지적이고 도덕적인 언어로 정당화했을 때, 그의 언어는 개개인이 자신의 감동에 비추어 진실을 판단하도록 독려하고 있었는지도 모른다. 물론 백낙청은 개개인의 감동이 하나로 수렴되는 상태를 지향했을 것이다. 그러나 그의 언어가 공동체를 정초하는 기준으로 감정을 내세웠을 때, 거기엔 이미 획일화를 거부하는 논리가 내장되어 있었다.

60) 에티엔 발리바르(2005), p. 75.

참고문헌

【자 료】

- 백낙청(2011), 『민족문화와 세계문화 1/인간해방의 논리를 찾아서』, 창비.
백낙청·하정일 대담(2003), 「민족문화운동의 역사와 미래」, 『증언으로서의 문학사』(강진호·이상갑·채호석 편), 깊은샘.
김병익 외 대담(2002), 「4월혁명과 60년대를 다시 생각한다」, 『4월혁명과 한국문학』(최원식·임규찬 편), 창비.
플라톤(2016), 천병희 역, 「티마이오스」, 『플라톤의 다섯 대화편』, 도서출판 숲.
『사상계』 158.
『사상계』 95.

【논 저】

- 강동호(2016), 「민족문화론의 인식 구조」, 『인문학연구』 51, 조선대학교 인문학연구소.
김진우(2014), 「국학, 국문학, 국사학과 세계사적 보편성」, 『권력과 학술장 : 1960년대~1980년대 초반』(서은주·김영선·신주백 편), 해안.
_____(2009), 「1964년의 담론지형」, 『대중서사연구』 22, 대중서사학회.
김미란(2006), 「‘시민-소시민 논쟁’의 정치학: 주체 정립 방식을 중심으로 본 시민·소시민의 함의」, 『현대문학의 연구』 29, 한국문학연구학회.
김영균(2015), 「플라톤의 『티마이오스』편에서 필연에 의한 지성의 설득」, 『동서철학연구』 78, 한국동서철학회.
김원(2018), 「1960년대 냉전의 시간과 뒤틀린 주체」, 『근대화론과 냉전 지식체계』(신주백 편), 해안.
김현주(2014), 「1960년대 후반 문학 담론에서 ‘자유’와 민주주의·근대화주의의 관계」, 『상허학보』 41, 상허학회.
박태균(2004), 「로스토우 제3세계 근대화론과 한국」, 『역사비평』 66, 역사비평사.
손유경(2015), 「1970년대 『창작과비평』의 이론과 실천 ; 현장과 육체」, 『현대문학의 연구』 56, 한국문학연구학회.
신주백(2017), 「1960년대 ‘근대화론’의 학계 유입과 한국사 연구」, 『사학연구』

125, 한국사학회.

오제연(2007), 「1960년대 초 박정희 정권과 학생들의 민족주의 분화」, 『기억과 전망』 16, 민주화운동기념사업회.

이경란(2010), 「1950~70년대 역사학계와 역사연구의 사회담론화」, 『동방학지』 152, 연세대학교 국학연구원.

이상록(2010), 「1960~70년대 민주화운동 세력의 민주주의 담론」, 『역사와 현실』 77, 한국역사연구회.

이현석(2011), 「4.19혁명과 60년대 말 문학담론에 나타난 비-정치의 감각과 논리」, 『한국현대문학연구』 35, 한국현대문학회.

_____(2011), 「4.19혁명과 60년대 말 문학담론에 나타난 비-정치의 감각과 논리」, 『한국현대문학연구』 35, 한국현대문학회.

이혜령(2012), 「자본의 시간, 민족의 시간」, 『지식의 현장 담론의 풍경』(권보드레 외), 한길사.

임대식(2003), 「1960년대 초반 지식인들의 현실인식」, 『역사비평』, 역사비평사.

한영인(2012), 「1970년대 『창작과 비평』 민족문학론 연구」, 연세대학교 국어국문과 석사학위논문.

황병주(2009), 「1960년대 비판적 지식인 사회의 민중인식」, 『기억과전망』 21, 민주화운동기념사업회.

알랭 바디우(2010), 장태순 역, 『비미학』, 이학사.

에티엔 발리바르(2005), 진태원 역, 『스피노자와 정치』, 그린비.

찰스 테일러(2015), 권기돈·하주영 역, 『자아의 원천들』, 새물결.

원고 접수일: 2019년 1월 10일

심사 완료일: 2019년 2월 8일

계재 확정일: 2019년 2월 8일

ABSTRACT

‘Eros’ as a Medium of Recognition and Practice in
Baek Nak-cheong’s “The Citizen Literature Theory”:
Focusing on the Appropriation of “Timaeus”

Kim, Dae-jin*

The purpose of this study is to clarify the meaning of Baek Nakcheong’s intellectual practice in relation to the flow of knowledge field in the mid-1960s through a reading of “The Citizen Literature Theory” (1969). Recent studies on “The Citizen Literature Theory” sought to clarify the text’s position in relation to the intellectual flows formed in knowledge fields outside literature, such as history and religion. However, discussion has tended to be about the influence or acceptance of knowledge formed outside the literature field.

This paper argues that “The Citizen Literature Theory” is a response to the challenge left by Park Chung-hee’s ‘national democracy’ in the 1960s knowledge field. That challenge was the synthesis of ‘citizens’ and ‘nation’. Baek Nak-cheong’s answer was to abstract the concept of ‘citizen’ and present it as a kind of situation.

Baek Nak-cheong’s mechanism of synthesising ‘citizen’ and ‘nation’ was formed through reference to Plato’s “Timaeus”. In the “The Citizen

* Ph.D. Candidate, Department of Korean Language and Literature, Dongguk University

Literature Theory”, Baek Nak-cheong, like Plato, implicitly presupposes that holistic recognition causes feelings of obedience. In that premise, Baek Nak-Cheong argues for the superiority of realism literature. After “The Citizen Literature Theory”, Baek Nak-Cheong’ logic emphasized feelings of obedience rather than holistic recognition. This paper explains such changes from a point of view of inversion in the Platonic scheme.

Finally, this study asks whether the Baek Nak-cheong’s theory achieved only the effect that he intended. The conclusion of this study suggests that the logic of Baek Nak-cheong emphasized the emotions of the individual rather than the collective and may have paradoxically produced unintended results.

