

세계사의 가능성과 <나의 운명>

-서인식의 역사철학과 교토학파-

조관자

1. 1930년대말 역사철학 비평공간

1930년대 세계는 대공황을 맞은 자본주의의 위기 속에서, 식민지와 종속국을 잇고 국가가 시장 질서를 주도하는 새로운 국가 간 경쟁 체제를 형성하며, 지역 질서를 재편하고 있었다. 동아시아에서는 일본이 만주사변을 일으키고 만주국을 동아시아인의 정치적 협화와 블록경제를 구축하는 근거지로 구상하고 선전했다. 1933년에 국제연맹을 탈퇴한 일본은 이번에는 중국의 군벌과 국민당을 향하여 영미 제국주의와 소련 공산주의에 대한 공동 방위를 목적으로 제휴할 것을 제안했다. 그러나 중국이 국공합작에 기초한 항일 민족주의로 대응하자, 이에 일본은 1937년 7월부터 중국 본토를 향하여 침략 전쟁을 감행했다.

이러한 상황 속에서 1933년 무렵부터, 일본 지식인들이 서양 중심의 보편주의를 비판하고 ‘일본화’ ‘동양화’하는 사상적 경향도 두드러졌다. 특히 중일전쟁 직후에는, 자본주의의 위기와 전쟁 폭력을 ‘혁명화’의 전략적 계기로 역이용하려는 좌파들의 전향이 대세를 이루었다. 그들은 식민지와 점령지를 포함한 제국의 차별적 질서를 극복하고 사회적 평등을 실현하는 방향으로 제국의 국가 체제를 혁신하고자 ‘동아협동체’ 프로젝트를 제시하면서 고노에 후미마로(近衛文麿) 내각에 적극 참여했다.

그러나 전쟁의 장기화와 동남아로의 전선 확대 속에서, 고노에 내각의 혁신 정치는 천황제 파시즘의 동원 체제를 강화한 채 좌절되었다. 이후 일본은 미국과의 결전으로 내달렸고 현실 참여적인 지식인들은 일본국과 국민을 아시아의

맹주이자 세계사의 혁신 주체로서 정의했다. 전쟁의 대적 전선이 중국에서 미국으로 변화하자, 그들은 더욱 비장하고 당당한 필치로 일본 국민의 역사적 사명감이나 운명 의식을 고취하는 담론을 생산할 수 있었던 것이다.

그런데 ‘내선일체’ 정책이 강화된 조선의 실정은 조금 달랐다. 일체화의 현실적 의의는 식민지 차별을 철폐하고 국민적 평등을 실현하는 데에 있었다. 하지만 국민화의 실질적 내용은 천황제 국가 이데올로기(国体)를 신앙화하고 국가 방위의 책무를 공유하는 데 있었다. 때문에 비록 일본의 혁신 담론에 자극을 받거나 제국의 통제 정책과 국민적 동원 운동에 협력한 자일지라도 ‘평등화’와 ‘국민화’의 간극 사이에서 제국 일본의 자기도취적인 일체감에 완전히 동화할 수 없었다. 완전한 일본인으로 환생할 수 없는 식민지 지식인들은 제국의 국민으로서 식민지/제국의 자기분열적인 지정학적 거리를 체감할 수밖에 없었던 것으로 보인다.

1940년 5월 28일부터 『조선일보』에 특집 「현대가 요망하는 새윤리」가 연재되었다. 그 첫 칼럼으로 「결단의 시대」를 쓴 박종홍은 결단이야말로 현대가 요구하는 윤리라고 말하면서 당시 분위기를 전한다. 이 때 결단은 ‘자유지의 선택’과는 거리가 멀며, ‘진인사대천명’의 자세로 모든 삶을 걸고서 시작하는 긴장된 게임이라 한다.

사실 중일전쟁이 발발한 뒤에도 조선 지식인들의 비판적 평론 활동은 열려 있었다. 또한 제국의 병참기지로 변화한 조선의 경제 지표는 향상되었고 신문 잡지 라디오 등의 매체를 통해 대중문화는 물론, 전통문화의 재창조도 활발했다.¹⁾ 문예와 철학을 중심으로 한 평론계의 경우, 1939년에 조선 지식인들의 독자적인 잡지인 『문장』(1939.2-1941.4)과 『인문평론』(1939.10-1941.4)이 새로 발간되었다. 이를 통해 평론가들은 고노에 정권의 전시개혁을 관망하며 비교적 자유롭게 비판적인 문필 활동을 펼칠 수 있었다. 특히 1930년대 말에는 일본 유학을 경험한 서인식, 김오성 및 경성제대를 졸업한 박치우, 박종홍, 신남철이 당대의 역사와 문화를 전망하는 철학적인 비평을 쓰고 있었다.

그런데 이제 동아시아 신질서를 표방하는 제국 일본의 국책에 적극적으로 관

1) 중일전쟁기 전통문화의 재창조에 대해서는 조관자(2003) 「日中戦争期の『朝鮮学』と『古典復興』-植民地の『知』を問う」(『思想』947호)에서 논했다.

여하고 협력할 것인가, 아니면 절필할 것인가를 결단할 시기가 임박한 것이다. 전 국민의 일체화를 호소하는 신체제의 혁신운동이 결과적으로 총력전의 승리를 목적으로 한 통제와 동원 체제를 강화했기 때문이다. 박종홍에 이어 『현대가 요망하는 새윤리』(6월 1일)를 집필한 서인식의 논지를 보자. 서인식은 당대의 『직분윤리』를 거론하면서 천황제 제국의 전체주의적인 사회 구성 원리를 직시했다. 직분윤리가 풍토와 혈족의 공동성에 기초하여 민족과 집단을 윤리적 실체로 간주하면서 개인의 자유를 배제하고 통제와 동원을 목적으로 삼고 있다는 것이다.

40년 6월말부터 제2차 고노에 내각의 신체제 운동이 본격화되면서 역사철학이나 문화평론의 폐색감은 한층 더 깊어졌다. 소설가이자 문예평론가인 김남천은 『원리와 시무(時務)의 말』(『조광』, 1940년 8월)에서 동시대의 역사나 문예비평에서 더 이상 문화를 소생시킬 만한 원리를 찾아낼 수 없다고 절망한다. 이러한 분위기 속에서 익찬 체제가 공표되고 일본 지식인들의 현실 참여와 정책 제언의 창구였던 쇼와 연구회(昭和研究会)가 해체되던 1940년 10월, 서인식과 신남철이 절필하고 『인문평론』이 폐간되던 41년 4월에 박치우가 절필한다.²⁾

이제는 오로지 ‘대동아 신질서’와 ‘국방국가 건설’을 목적으로 한 국책요강(国策要綱)에 합당한 글쓰기만이 가능해졌다. 김오성은 40년 11월에 발표한 『문학정신의 전환』에서 “개인 본위에서 국가 본위로” “자유경제에서 통제경제로”의 이행을 주장한다. 체제 혁신을 외친 당대의 체제 협력자들이 그렇듯이 그는 인류 생활이 새로운 단계로 이행하는 ‘세계사적 전환’을 꿈꾸면서 그 역사적 사명을 달성하기 위해 멸사봉공하는 국민적 자세를 촉구한 것이다.³⁾

이들 역사철학 비평가들의 필치와 정치적 태도는 상이했지만 한반도의 해방과 분단 정국 속에서 그들은 다시 조선 민족의 ‘신체제와 새문화’ 건설에 참여한다. 김남천, 김오성, 신남철, 박치우는 각각 미군정의 정치 문화 정책을 비판하고 민족공동체와 민족적 민주적 문화 재건을 재촉하는 글을 발표하다가 모두 월북했다.

2) 쇼와 연구회(昭和研究会)는 정치가인 고토 류노스케(後藤隆之助)의 사설 연구단체로 출발했으나, 1936년부터 고노에를 지원하는 국책연구기관으로 정비되었고, 국내 개혁과 파시즘 반대를 목표로 내세우고 미키 기요시(三木清), 오자키 호쓰미(尾崎秀実), 로야마 마사미치(鰐山政道) 등 좌우파 지식인이 모여 기존 정당의 개입을 배격하면서 활동했다.

3) 『매일신보』 1940년 11월 20일.

본고에서는 조선의 비평 공간에서 활동했던 역사철학자 중에서 절필 후 행방이 알려지지 않은 서인식에 주목하여 일본의 교토학과와 교류했던 그 역사 인식의 지평을 논하기로 한다.⁴⁾ 서인식은 1931년 11월 조선공산주의협의회 사건으로 체포되어 복역한 후 37년 10월부터 40년 11월까지 꼬박 3년간 조선의 협소한 저널리즘 공간에서 활발히 활동했고 가장 주목 받은 지식인 중 하나로 손꼽힌다. 그의 비평은 맑스주의와 교토학과의 철학에 조응하는 원론적인 내용이 많았다. 그러면서도 39년부터는 ‘동아협동체’ ‘동양문화’ ‘세계사의 철학’ 등 제국 일본에서 거론되는 현실 정치적이며 철학적 담론에 대응하는 비평을 주로 썼다.

서인식의 글은 특히 당대의 파시즘 철학이 부각시키는 민족주의 국가주의 영웅주의에 논리적으로 대항하면서, 자본주의의 세계사적인 문제와 그 해결을 모색하기 위한 공정한 방법을 묻는다. 그는 ‘자본주의’와 ‘근대’를 초극하는 역사의 서막을 열겠다고 결전에 나선 제국 일본의 신질서 운동에 대해 신뢰를 보내지 않았다. 서인식에 대한 연구는 아직 충분치 못한 실정이지만 그 역사철학적 사색은 보편적 자유를 향한 <세계사>의 불/가능성을 간파한 것으로 이해된다.⁵⁾

국가 방위의 파시즘과 혁신적 실천 운동의 구호가 <나의 운명>을 횡령하던

4) 서인식은 1924년에 와세다 대학 고등학원 문과에 입학하고 같은 대학 문학부 철학과를 거쳐 2학년이던 1928년 12월에 중퇴했다. 그 후 1929년 9월 중국을 거쳐 다음해 12월에 조선에 귀국했다. 도쿄 시절에 그는 「신흥과학연구회」 및 「신간회 도쿄 지회」에 참가했다. 필자는 조관자(2007) 『植民地朝鮮／帝國日本の文化連環』(有志舎)의 제3장(전통 문화론 관련), 제5장(동아협동체론 관련), 제6장(서인식의 역사철학 전반)에서 서인식을 다루었다. 본고는 특히 조관자(2004) 『徐寅植の歴史哲学-世界史の不／可能性と‘私の運命’』(『思想』957, 岩波書店)을 축소 번역했다.

5) 선행연구에서는 서인식의 역사철학이 당대의 비평공간에서 갖는 지정학적 사상적 의미를 충분히 파악하지 못했다. 김윤식(1976) 『한국 근대 문예 비평사 연구』(일지사, p.437)와 김시태(1987) 『식민지시대의 비평문학』(이우출판사, p.607)의 서인식론은 교토학과의 영향에 주목했지만 동시대의 식민지와 제국에서 문화 코드의 차이를 밝히지 않은 채 양자를 간단히 동일시하고 서인식을 신체제론자로 간주했다. 손정수(1996) 『일제말기의 역사철학자들의 문학비평연구』(서울대 석사학위논문)은 서인식, 신남철, 김오성, 박치우 4인의 비평논리를 내재적으로 분석했다. 차승기(2002) 『1930년대 후반의 전통론 연구-시간·공간의식을 중심으로』(연세대박사학위논문)는 서인식의 보편사적 시간의식을 분석하고 교토학과와의 관련성도 밝히고 있으나 역시 서인식의 주체 의식을 비판하고 있다. 최근 차승기 논문의 새로운 버전 『추상과 파잉-총일전쟁기 제국/식민지의 사상연쇄와 담론정치학』(『상허학보』2007년)은 조선과 일본의 정치적 상황과 지식인들의 담론을 비교 분석하여 제국과 식민지 담론공간의 지정학적 차이 및 개별 담론의 실천적 성격을 밝히고 있다. 본고에서는 동아협동체에 대한 구체적 논의를 생략하였는데 이에 대해 상세히 다룬 차승기(2007)를 참조하기 바란다.

시대에 서인식의 사색은 세계사의 보편적 당위와 개별자의 자율적 삶을 방위하고 있다. 이하 본고에서는 그 사유의 논리적 깊이와 맥락을 짚어보기로 한다.

2. 역사의 ‘기마구레(きまぐれ)’와 필연성

서인식은 『현대의 세계사적 의의-전형기 문화의 제상』(1939)에서 동아협동체 이론의 문제를 지적한 후 세계사의 현재와 미래를 전망하는 그 자신의 역사관을 전개한다.

그러므로 개개의 떨어진 사실을 역사의 전 발전과정과 연관하여 보지 않을 때에는 우리는 역사의 무질서와 ‘기마구레’를 말하고 제다(諸多)의 ‘선한 의지’의 비극을 비판할 수도 있는 것이다. 그러나 그들 제 비극과 무질서를 관통하여 역사는 결국 자기의 이성을 실현하는 것이다. 오늘날 설사 제국민의 밟는 길이 서로 다른듯 하나 그들은 결국 동귀(同歸)의 조류를 형성할 것이며 그 ‘디테일’에 있어서는 당래할 체제가 각기 상이할는지 모르나 그 본질적 구조에 있어서는 동일한 것이 되지 않을 수 없다. 그러므로 우리는 그 어떠한 경우에도 역사에 실망해서는 안 된다.⁶⁾

일본어의 기마구레는 우연성이나 무상한 변화를 의미하며 그 속에서 동요하거나 번뇌하는 번덕스런 심경을 나타낸다. ‘동귀(同歸)’는 역사적 동시성에 합류함을 의미하는데 그 주체는 자본주의 글로벌화에 부딪친 세계의 사람들이다. 서인식은 결국 전쟁과 혁신의 소용돌이에 빠진 동시대를 전망하고 있는바 인용문에 이어 그는 강조한다. “우연을 필연으로 전화하고 필연을 현실로 구화(具化)하는 것은 인간의 능동적 행동뿐이며, 신의 섭리나 이성의 교지(狡知)가 아닌 인간의 고뇌에 찬 행위만이 모든 우연을 필연의 계기로 끌어올린다고.

서인식이 말하는 ‘역사적 이성’은 헤겔과 맑스의 역사변증법이 말하는 정신이나 물질의 합법칙적 발전이 아니라 기마구레의 세계를 합리적 방향으로 바꾸어

6) 서인식(1939) 『역사와 문화』, 학예사, pp.222~223 인용문은 현대 한글 표기를 원칙으로 삼았다. 참고로 2006년에 차승기, 정종현이 엮어낸 『서인식전집 I/II』 2권이 도서출판 역락에서 출판되었다.

가는 사람들의 실천 의지를 의미한다. 그는 동시대의 세계가 “세계사(보편)적 현재(절대)의 기본적 동향”에 관여하는 다양한 유토피아가 쟁투하는 장이라고 보았다.⁷⁾ 그는 공산주의, 전체주의, 사회 민주주의 등 전지구적인 규모로 일어나는 당대의 모든 사회 운동의 흐름은 필연적으로 세계사를 제동하는 자본주의 문제와 직면하고 있음을 강조한다. 그들 특수한 세력이 결국 역사적 현재의 혼돈한 변화에 참여하는 복수의 헤게모니이며 그들이 교착하고 대립하는 가운데 세계사가 필연적으로 변화한다고 본 것이다.

역사적 현재가 다의성·다방향성을 가졌다 하여서 우리는 결단코 랑케 이래의 이른바 ‘사실을 고문(拷問)’하지 않는 아류사가들과 같이 역사의 진행을 우연한 계기로서 보아도 안 되며 오늘 나치스의 한사람의 역사 이론가와 같이 그들 제 가능 원리의 단순한 액센트의 이행에 의하여 역사의 운동을 설명하여서도 안 된다. (중략) 만일 현재의 내포한 혼돈한 사실군의 다방향성만을 보고 역사의 발전에 합리적 필연성이 없다고 하는 결론을 내린다면 그는 방패의 양면을 보지 못하는 속류의 실증주의자밖에 더 될 것이 없다. 현재는 틀림없이 가능한 제원리의 혼돈한 투쟁(鬪場)이다.⁸⁾

서인식의 역사이론은 ‘역사적 현재’(상이하고 혼돈한 시간)를 ‘현대’(문제를 공유하고 있는 동시대)로 끌어올린다. 현재가 혼돈하고 불투명한 대신에 “현대는 언제까지라도 투명한 것”이라고 한다. 왜냐하면 개념에 앞서 존재하는 절대적 실존적 시간인 역사적 현재가 다의성·다방향성이 상극하는 혼돈이나 기마구레라고 한다면 그 시간은 역시 자본주의의 동시대(현대)적 문제를 극복해야 할 필연성을 가진 일정한 역사적 계제로서 투명하게 부각되고 있기 때문이다.

이러한 시간 의식은 포스트 맑스주의의 현재적 대화의 쟁점과 통하는 내용이다. 예를 들면 라클라우는 “하나의 카테고리로부터 다음으로”라는 식의 변증법 운동은 모든 우연성을 배제한다고 지적하면서 헤겔 변증법에서 시작하는 근대 합리주의의 논리적 이행을 비판해 왔다.⁹⁾ 그렇다면 ‘역사적 현재’와 ‘현대’의 개

7) 서인식(1939) 상계서, p.206

8) 서인식(1939) 상계서, pp.218~219

9) 라클라우(2002) 『아이덴티티와 헤게모니』(ジュディス・バトラー, エルネスト ラクラウ, スラヴォイ ジジェク 『偶発性 ヘゲモニー 普遍性: 新しい対抗政治への対話』竹村和子+村山敏勝訳,

념적 결합은 역사 변증법에 대한 비판적 견해를 선구적으로 포섭한 것이라고 볼 수 있다. 그것은 역사적 우연성과 역사적 필연성을 동시에 포섭하면서 역사적 시간의 구체성을 살려내려는 시도였기 때문이다.

‘현재’는 자본주의 운동과 불가분하게 형성된 세계사의 비동시적인 동시성 즉 동시대의 불균등한 편차와 일상의 우연적 대립 등을 받아들이는 시간 개념이다. 한편 ‘현대’는 그러한 동시대에 상호 배타적이면서도 의존적인 적대성의 문제들을 해소할 필연성을 호소하는 맑스주의적인 의미에서의 역사적 시간(Epoch)이다. 여기에서

역사의 운동에 내면적 필연이 있다 하여 그 실현 과정과 실현 형태를 단순히 한 민족이 밟는 도정과 체제를 기준으로 하고 일률적으로 논단함은 역사를 평탄화하는 것 이외의 아무것도 아니다. (중략) 필연이란 우연이 아닌 그 무엇이 아니라 우연의 총화가 곧 필연이다.¹⁰⁾

‘역사의 평탄화’라는 지적은 이미 맑스주의의 공식적인 역사 발전 단계론을 비판하는 논리에 멈추지 않는다. 그것은 ‘반자본’과 ‘반공산’의 깃발을 동시에 내걸면서 ‘일본주의’ 밑에 새로운 아시아의 건설과 발전을 추구하는 <제국주의의 발전 단계론>을 부정하고 동시에 혼돈스럽지만 다양성을 띤 <역사 발전의 내면적 필연성>을 긍정한다.

서인식은 맑스주의의 역사론을 수용하면서도 여러 민족이 다양한 체제 속에서 불균등하게 교착하는 현실의 실태를 응시하고 있다. 그 때문에 역사를 단선적으로 포착하거나 강자의 침략적 의도를 합리화하는 인식론이나 사회 운동의 ‘공식화’ 및 ‘주관화’에 동시에 대항한다. 그리고 그 비판의 화살은 1942년부터 본격화된 교토(京都) 학파의 ‘세계사의 철학’을 향해서 미리 날아간 것이기도 했다.

물론 서인식의 논의에는 딜타이에서 하이데거에 이르는 현상학적 존재론과 헤겔에서 맑스에 이르는 변증법적 역사 이론이 교차하고 있다. 그 사상적 혼성을 촉진시킨 것도 다름 아닌 니시다 기타로(西田幾多郎) 와 미키 기요시(三木

靑土社, p.77 참고로 한국에서도 번역된 이 책은 글로벌화의 정치 경제적 상황에서 새로운 대항의 가능성을 사유하는 버틀러, 지젝, 라클라우 3인이 주고받은 대화체 논문집이다.
10) 서인식(1939) 『역사와 문화』, 학예사, pp.221~222

清)이다. 니시다와 하이데거의 시간의식에 영향을 받은 미키는 헤겔부터 하이데거에 이르는 역사철학을 검토하고서 인간의 행위를 중심으로 한 변증법적 '역사존재론'의 정립을 시도했다. 미키는 행위가 '사실로서의 역사'이고 이미 '만들어진 역사'가 '존재로서의 역사'라고 정의하고 그 변증법적 관계를 밝혀 왔다.¹¹⁾

서인식은 『역사철학잡제(雜題)』(『비판』 1938년 8월)라는 단문에서 니시다와 미키를 언급하면서 현대 철학이 역사 인식론으로부터 역사 존재론으로 바뀌고 있으며 그러한 동향은 시대의 불안에 대응하려는 현대인의 생활 의식을 반영한다고 설명한 바 있다. 그러나 그는 또한 위기(crisis) 속에서 위기만을 보는 사람이 주관적 측면으로 내달린다고 비판했다. 서인식은 니시다와 미키의 존재론적 역사론을 이해하고 수용하면서도 역사인식의 주관화와 비합리화 및 공식화를 거부하며 비판적 거리를 유지했던 것이다.

한편, '죽음'에 대한 『사색일기』(1940년 6월)에서는 하이데거적인 존재론적 시간 의식이 더 두텁게 깔려 있다.

우리의 생의 체험이 직소(直訴)하는 이러한 생의 현재는 또한 어떠한 현재이나?
... 그 현재는 과거의 현재, 현재의 현재, 미래의 현재라고 말할 수밖에 없다. 다시 말하면 그것은 시간으로서의 현재가 아니고, 과거를 과거케 하고, 현재를 현재케 하고, 미래를 미래케 하는 영원의 현재일 것이다.¹²⁾

여기서 서인식은 '시간으로서의 현재'와 '영원한 현재'를 분절한 뒤 그 차이를 설명한다. 그는 니시다의 '영원한 현재'를 포용하면서도 역사적인 시간을 현상학적인 '영원한 지금'에 동결하는 태도를 부정한 것이다.

'시간으로서의 현재'는 도사카 준(戸坂潤)의 유물론적인 시간 의식에 결부하여 설명할 수 있다. 도사카는 역사적 시간이야말로 시간의 본래적인 개념이라고 전제하고서 역사적 시간을 새겨 넣은 것이 '시대(Zeit)'라고 말한다. 시대는 '시

11) 三木清(1966) 『歴史哲学』 『三木清全集6』, 岩波書店, pp.6~27 1930년 이래 형성된 미키의 인간학적인 역사철학과 『文学史方法論』(1934년)은 조선의 지식인에게도 많은 영향을 끼쳤다. 한편 미키의 역사철학이 제국의 주체를 형성하는 과정에 대해서는 中野敏男(2002) 『総力戦体制と知識人-三木清と帝国の主体形成』 『総力戦下の知と制度』(岩波講座 『近代日本の文化史』第7巻, 岩波書店)를 참조.

12) 『인문평론』, 1940년 6월호, p.126

대 구획(Epoche)'으로 새겨지고(刻) 또한 휴지(休止)되는 지점을 갖게 된 시간(Periode)이다. 이 시간론은 현재를 영원히 확장하는 니시다 철학의 시간론 즉 과거·현재·미래가 모두 현재에 회수되어 버리는 '영원한 지금'이란 시간 의식을 비판한다. 도사카는 “우리들의 신체는 그러한 시간 속에서는 생활할 수 없다”, “모든 역사적 시간이 문제가 되는 동기는 정당하게 말해서 사람들이 이 역사적 시간 속에서 생활하고 있다는 사실밖에 없다”고 확신한다.¹³⁾ 생활을 인지할 수 있는 '역사적 시간'은 서인식의 '역사적 현재' 및 '현대'의 상호 분절적이면서도 결속적인 개념 장치 속에도 녹아있는 개념인 것이다.

이처럼 서인식은 1930년대의 다양한 사상적 코드를 횡단하면서 그 개념적 차이를 변별하고 걸러내고 있었다. 그의 역사 이론은 얼핏 맑스주의의 변증법적인 생산사 개념에 지성·존재·문화의 개념적 의장을 덧칠한 것으로 보일 수도 있다. 그러나 그것은 맑스주의를 존재론이나 문화사의 의미에 겹쳐 놓고 절충시킨 결과는 아니다. 서인식의 말을 빌리면 생산사는 문화사를 형성하는 '존재의 층'이며 나아가 과거부터 연속하는 사회사를 포섭하는 것으로서 보다 통일적인 개념이라고 한다.

서인식의 역사철학은 1930년대 세계의 지적 담론을 에돌아서 사상이 만들어지는 생활 세계, 일상성을 만들어 내는 복잡한 역사적 현재에서 멈추어 선다. 동시대 언어의 숲을 헤치고 해석의 차이를 비판적으로 탐구하면서 그 차이가 발생하는 존재의 층을 응시하면 과연 무엇이 보이겠는가? 그는 확고한 역사발전의 법칙과는 다른 어떤 가능성을 읽고 있었다. 역사가 혼돈스럽게 변화하는 가운데 스며있는 필연적인 그 무엇의 가능성을.

역사적 세계에 역사를 넘어서는 그 어떠한 초월적 전체가 있어 역사도정을 한정하는 한정적 목적으로 실재하여 있다면 몰라도 그러한 형이상학적 원리가 실체적으로 존재하여 가지고 역사를 향도하지 않는 이상, 역사적 현재가 늘 다양한 가능성이 교착된 혼돈한 발전으로서의 현실적 행정을 밟을 것은 당연한 일이다. 그리고 역사적 현재가 그 어떠한 전형기에 있어서든 다양한 가능성이 혼돈한 투쟁(鬪場)이라는 것은 곧 다양한 가능성 미래가 현재의 속에 병립 또는 대립적으로

13) 戸坂潤(1934) 『日常性の原理と歴史的の時間』 『戸坂潤全集』第3卷, 勁草書房, pp.100~101

포함되어 있다는 것을 의미하는 것이다.¹⁴⁾

역사적 현재의 다양한 차이와 대립을 포괄하는 현대, 이 현대를 관통하는 구조 속에서 반드시 나타나는 ‘역사필연성’ 이나 ‘다양한 가능성적 미래’는 알튀세의 이른바 ‘부재(不在)적 현전(現前)’과 같은 메커니즘으로 이해할 수 있다. 알튀세는 자본주의의 구조적인 효과를 ‘부재적 현전’이라고 설명한다. 자본주의의 생산 양식은 생산 과정의 모든 결과에 작용하지만 이 작용의 특이한 성격은 ‘부재적 현전’의 형식을 취한다는 것이다. 예를 들면 상품과 화폐의 관계는 당사자에게는 단순한 ‘교환’ 현상이지만 그 속에 ‘가치형태’라는 사회적인 효과가 산출된다. 그 ‘사회적 효과’는 현실적이고도 구체적인 결과로서 실재하지 않지만 이 ‘부재’하는 것이 ‘결과’를 낳는다. ‘부재’의 ‘결과’는 그 생산 양식의 ‘사회적 효과’가 산출되는 메커니즘인 것이다.¹⁵⁾

‘역사 필연성’의 효과는 복잡한 현상계를 ‘보이지 않는 것’ 즉 역사의 목적성에 환원시키는 역사주의적 태도와 다르다. 그 필연성은 다양한 행위가 서로 부딪치는 혼돈 속에서 가능한 미래를 가리킨다. 서인식은 당대의 역사적 현실과 역사 인식이 ‘역사의 기마구레’를 벗어날 때 비로소 변화되는 것이라고 믿는다. 때문에 그는 ‘역사의 기마구레’를 관통하는 ‘이성’ (의지)을 제시할 필요가 있었으리라 짐작한다. ‘기마구레’와 대립하는 ‘이성’의 구체적 의미에 대해서는 본고의 4절에서 다시 언급하기로 한다.

3. 무(無)의 통념과 절대무(絶對無)의 페티시즘(fetishism)

서인식은 국민국가의 현 실태인 식민지/제국일본의 권력운동을 비판하면서 ‘세계성의 세계’라는 이데올로기를 견지한다. 『유형과 단계』(1939년 6월)를 보면 ‘세계성의 세계’는 모든 개체가 개체로서 독립하면서 그대로 전체가 될 수

14) 서인식(1939) 『역사와 문화』, 학예사, pp.216~217.

15) 알튀세는 ‘부재적 현전’ 개념을 써서 마르크스 역사 인식론의 정합적인 성격 및 과학성을 살리려 시도했다. 今村仁司(1993) 『アルチュセールの思想』, 講談社学術文庫, 신판 서론을 참조.

있는 구조를 가진 세계이다. 서인식은 개체가 보편이 되고 지배와 예속의 관계를 형성하지 않는 ‘세계성의 세계’를 상상한다. 이 논문의 마지막에서는 “도처가 중심이 될 수 있는 동시에 또한 그 어디나 중심이 없는 무한대의 원과 같은 세계구조” 또는 “다(多)가 그대로 하나이며 하나가 그대로 다(多)가 될 수 있는 문화의 이념”과 같은 표현이 반복된다.¹⁶⁾ 이는 니시다의 ‘일즉다, 다즉일(一即多多即一)’ 즉 ‘무의 일반자의 세계’를 염두에 둔 것이기도 하다.

‘일즉다, 다즉일’의 무한한 절대변증법의 논리에 대해서는 니시다 『변증법적 일반자로서의 세계』(1934년)에서 찾아볼 수 있다. 여기에서 니시다는 헤겔과 맑스의 직선적(시간적) 역사 변증법 논리에 영향을 받으면서도 그 자신의 원환적(공간적)인 절대 변증법 논리를 설교했다. 그는 “직선적 한정(限定)과 원환적(円環)적 한정은 무한히 연결되지 않으면 안 된다”고 말하는데, 그의 절대 변증법은 행위하는 인간이 무한히 직관적으로, 즉 원이 원 안에 원을 한정하는 것과 같은 원환적인 형태로 자기를 한정(부정=긍정)하는 세계를 상정한다.¹⁷⁾ 그런데 서인식 자신은 이 논문을 구성하는데 고야마 이와오(高山岩男)의 인간학 사상을 많이 참작했다고 밝혔다. 니시다의 제자인 고야마는 『문화유형학』(1939년 2월)에서 다음과 같이 말한 바 있다.

종래의 세계사에서 세계의 구조는 (중략) 중심과 주변의 지배 예속 관계였다. 이러한 세계의 구조는 변하지 않으면 안 된다. 진실한 세계의 구조는 하나가 다를 통일하고 다가 하나에 귀속하는 관계가 아니라 다가 각각 독립하고서도 하나인 것 같은 구조여야 한다. 이러한 세계적 세계의 구조는 동시에 그에 응하는 새로운 문화의 형성을 필요로 하리라. 아니 새로운 세계에서는 낡은 세계에서와 같이 정치와 문화가 이원적으로 대립하지 않고 오히려 내면에서 융합하지 않으면 안 된다. 새로운 세계는 새로운 문화의 개념과 새로운 정치의 개념을 요구한다.¹⁸⁾

인용문의 내용은 서인식의 주장과 비슷하다. 그러나 고야마가 옹호하는 <세

16) 『문화의 유형과 단계』 『조선일보』 1939년 6월 18일~22일. 같은 내용이 『문화에 있어서의 전체와 개인』(1939년 10월)에서도 언급된다.

17) 上田閑照編(1988) 『西田幾多郎哲学論集Ⅱ』, 岩波文庫, p.94

18) 고야마의 인용문은 高山岩男(1939) 『文化類型學』, 弘文堂, pp.177~188 참조.

계사>의 다원성은 결국 서양 중심주의에 대항해서 아시아 대륙의 제 민족을 통합하려는 일본 중심주의로 드러나 있었다. 그는 “유럽 중심의 세계에서 세계적 세계로의 이행이 현대사의 과제”인데 “현대의 현실은 이러한 이상(세계적 세계)을 향한 큰 힘에 추동되면서 그 방향으로 움직여 가고” 있다고 본다. “그 소용돌이의 중심에 선 것이 일본이다. 일본사는 동시에 세계사다”라고 단언하는 그는 저서의 마지막에서 “일본의 국가적 자각과 새로운 세계성과의 종합”을 확인하고 일본이 “동아공영권의 형성을 향도”할 것을 강조했다.¹⁹⁾

중일전쟁 이후 교토학파는 동양문화의 본질을 ‘절대무’의 보편성으로서 논증하고, 동양을 대표해서 세계성을 만들어 내야 할 일본 민족의 특수한 사명을 필연적인 것으로 인식했다. 니시다는 『학문적 방법』(1937년)에서 “지금까지의 일본 정신은 비교적 직선적이었다. 그러나 이제부터는 어디까지나 공간적이어야 한다. 우리들 역사적 정신의 밑바닥에서부터 세계적 원리가 만들어져야 한다. 황도(皇道)는 세계적이어야 한다”고 했다. 그 세계성은 “깊이 서구 문화의 근저에 들어가 충분히 이것을 파악함과 동시에 더욱 동양문화의 근저에 들어가 그 깊은 속에서 서양문화와 다른 방향을 파악함으로써 인류 문화 그 자체의 넓고 깊은 본질을 밝힐”²⁰⁾ 것을 학문적 과제로 삼는다. 그러나 동서문화를 섭렵하고 동양문화의 특수성을 파악하고 나면 일본정신이 인류 문화의 본질을 밝히는 원리로서 정립될 수 있겠는가?

서인식 『동양문화의 이념과 형태』는 니시다나 고야마의 동양문화론을 소개한 뒤 동양문화의 특수성에 고착된 그들의 논의를 다음처럼 비판한다. 동양문화를 무(無) 공(空)과 같이 부정(否定)적으로 언급하는 상징 형식은 실재한 문화를 절대적 초월 또는 절대적 타자로 해석한다. 때문에 그것은 인간의 표현이자 인식 활동에 다름 아닌 문화 일반을 인식 불가능한 것으로 만들어 버린다. 인간을 초월한 문화, 즉 인식적 통념에서는 번역하거나 표현할 수 없는 ‘절대무’로 명명되는 동양문화는 인간성을 배제하는 ‘문화의 암’이다.

19) 高山岩男(1939) 상계서, pp.177~178

20) 西田幾多郎(1944) 『世界史の理論』 『世界史講座』第1卷 (『京都哲学選書』第11卷, 灯影舎, 2000年) pp.7~11

문화란 인간성의 표현이며 인식의 산물이다. 적어도 오늘날까지의 문화의 통념은 그러하다. 그것은 문화에 관한 일종의 서양적인 통념이니 동양문화를 평가하는 데는 그러한 통념을 써서는 안 된다면 할 말은 없다. 하나 새로운 통념이 생기기까지는 기성의 통념을 쓸 수밖에 없다. … 인간성의 발양을 빈곤케 하고 인식의 발전을 저해하는 동양의 특수한 문화정신은 …문화의 암이다.²¹⁾

새로운 통념이 생기기까지 기성의 통념을 이용할 수밖에 없다고 인정하는 서인식은 1930년대의 다양한 철학적 통념을 이용하였고 그 자신이 ‘무’나 ‘행위’라는 용어를 수용하여 자기의 사상을 펼쳤다. 본래 ‘무’의 통념은 니시다나 미키의 ‘행위’를 둘러싼 유무(有無)의 변증 논리에서 유래한다. 이 때 행위는 인간이 일 상에서 세계로, 객관적인 유에서 주체적인 무로 초출(超出) 하는 곳으로부터 생기는 것을 의미하며, ‘주체적 무’란 소여의 현실을 부정하고 초월하려는 인간의 창조력, 상상력을 내포한다.²²⁾ 서인식이 니시다 철학으로부터 인용한 ‘무’는 현실 비판적인 인간 활동의 표현이지, 결단코 인간의 인식이나 행위를 초월한 무엇인가의 상징이 아니었던 것이다.

한편 차승기는 서인식의 세계사론이 일본을 중심으로 공간화 된 교토학파의 세계사론에 대항하여 세계사의 ‘비동시적 동시성’을 포착하면서 동양과 서양을 동시적으로 종합, 극복할 수 있는 ‘보편적 원리’에서 출발하였다고 밝혔다. 즉 서인식의 ‘보편성’ 인식이 일종의 ‘규제적 이념’(regulative idea 즉 인식에 통일을 주고 규칙을 보편성에 접근시키며 경험적 사태를 넘어서 인식의 한계와 조건을 반성하게 하는 이념)에서 출발했다고 평가한 것이다. 그러나 동시에 차승기는 ‘주체의 윤리’를 논하는 자리에서 서인식이 그 인식적 규제성을 상실한 ‘절대 주체’를 추구했다고 비판하였다. ‘개별과 전체’의 통일이나 ‘절대적 보편’을 추구하는 서인식의 자아가 교토학파와 같은 ‘절대 주체’ 즉 “모든 규정성의 완전한 통일체”가 되었다는 것이다.²³⁾

21) 최원식 백영서 엮음(1997) 『동아시아인의 ‘동양’ 인식; 19-20세기』, 문학과 지성사, p.249

22) 西田幾多郎(1933) 『行為的自己の立場』, (1934) 『弁証法的一般者としての世界』, (1938) 『人間的存在』, (1939) 『絶対矛盾的自己同一』. 이상은 上田閑照編(1988) 『西田幾多郎哲学論集Ⅱ 論理と生命, 他四編』, 岩波文庫, pp.84~94

23) 차승기(2002) p.113, p.145

그러나 차승기는 서인식이 말하는 ‘무’의 본래적 의미를 고찰하지 않고 서인식이 니시다의 ‘무의 장소’에 들어갔다고 판단한다. 그리고 서인식이 말한 ‘절대적 주체’가 니시다의 ‘유와 무의 통일’과 같이 타자의 영역을 배제하는 ‘무차별적인 동일성’에 환원되는 위태로움을 가졌다고 간주해 버렸다. 이러한 서인식 비판의 논리는 니시다 철학이 ‘공=간(空間)의 차이성’ 위에 서지 않고 ‘무의 장소’라는 본질(자기동일성)에 귀결했다고 비판한 가라타니 고진(柄谷行人)의 문법과 연결된다. 가라타니는 니시다의 ‘무의 장소’가 초월적인 인식(선협적 인식 가능성)을 가능케 하는 주체의 장소를, 차이성으로서의 ‘공=간’이 아니라 ‘깊이’로 혼동했다고 지적했다. 때문에 니시다 철학은 ‘동양의 철학’을 주창하게 되었고 그 논리적 귀결은 결국 ‘인도=유럽어’의 철학에 속해 버렸다는 것이다.²⁴⁾

그러나 가라타니의 니시다 비판에 찬동한다 해도 서인식이 ‘모든 규정에 선 행해서 존재하는 인식 주체’를 정립시켰다고 판단할 수 있을지 의문이다. 과연 서인식은 절대주체를 상정함으로써 ‘규제적 이념’에 기반한 인식 자세를 잃고서 근대의 ‘주관성’에 빠져들었다고 비판할 수 있겠는가? 그 답을 찾기 전에 먼저 동시대 일본에서 아카데미즘의 큰 계보를 형성한 교토학파의 논리와 조선의 저널리즘 일각에서 활약한 서인식의 담론은 명확하게 ‘공=간의 차이성’을 띠고 있음에 주의할 필요가 있다.

전술한 바와 같이 이 글에서는 서인식이 견지하는 ‘역사적 필연’이나 ‘보편성의 원리’를 자본주의 운동을 통약하고 제동하는 ‘부재적 현전’이라는 원리적 개념에 연결시켜서 이해하고 있다. 그것은 역시 차승기가 주목한 바와 같이, 현실을 인식 가능케 하는 ‘규제적 이념’과도 맞닿아 있다. 만약 그 원리가 인식 주체의 주관에 빠져들어 개별적인 것을 전체적인 것에 회수해 버렸다면 서인식의 삶도 언어도 신체제 혁신운동의 파토스(pathos)와 파시즘의 원리에 포섭될 수밖에 없었으리라. 그런데 서인식의 글이나 행위에 그러한 혐의를 씌울 수 없다. 그것은 후술하는 <나의 운명>에서도 확인할 수 있다.

서인식의 언어는 니시다 철학 용어를 비롯한 일본어와 같은 문맥의 한자어로 표기되었다. 일본어로 번역된 유럽의 철학용어가 조선어로 번역되어도 한자의

24) 柄谷行人(1993) 『日本精神分析[5]』 『批評空間』9호, p.242, p.247

표상과 통념은 변함없다. 그러나 서인식의 철학이 니시다 철학을 주도하는 ‘동양’이나 ‘일본’과 같은 페티시즘(fetishism)의 농밀한 ‘주관성’을 벗어나 있었음을 간과해서는 안 된다. 서인식과 교토학과 사이에 있는 지정학적 거리 및 사상적 차이를 검토하였을 때 서인식의 ‘무’와 니시다의 ‘절대무’가 동일하다는 결론은 나오지 않는다.

전간기(戰間期)의 제국 일본에서 아카데미즘의 주류를 형성한 교토학파는 중일전쟁기부터 자기연민적인 ‘세계사’를 서술한다. 고사카 마사아키(高坂正顯)의 『역사적 세계-현상학적 시론』(1937년 10월)에서는 “시대는 운명적인 집단”, “시대의 전개는 운명의 전개”라고 전제하면서 근대자본주의를 초월해야 할 일본이라는 ‘역사적 신체’의 운명의식을 결집시킨다. 더군다나 고우사키는 “세계사는 절대무의 상징의 역사다. 초월의 역사이며, 인간의 운명을 상징하는 상징적 인간의 역사다. (중략) 거기에 우리는 세계사적 일본의 영원한 역사를 보지 않으면 안 된다”고 한다.²⁵⁾ 이러한 ‘절대무의 상징의 역사’에서는 ‘개별성’이 ‘전체성’에 초월당하지만 거기에 ‘개별성’이 ‘내재’하지 않는다. 타자를 소멸시키는 ‘초월’의 필연성만이 세계사의 상징이 된다.

교토학파의 역사철학은 전시중의 베스트셀러로 파시즘에 동원되는 사람들의 비장한 운명의식을 고취시키는 ‘시대정신’이 되고 있었다. 야마다 무네무쓰(山田宗睦)의 다음과 같은 진술은 ‘동아협동체’나 ‘세계사의 철학’이 당시 일본인의 주체 의식을 어떻게 계발했는지를 대변한다.

우리 세대는 전전·전후 세대가 이해하기 어려울 만큼 군국주의가 결정한 운명에 충실했다. 그렇지만 우리는 일본주의·국수주의를 믿고 있었던 것은 아니다. 우리의 내심에 있었던 역사 형성의 이미지는 오히려 일본주의와는 다른 것이었다. ‘내심의 긍정’이 가능하기 위해서는 역사 형성의 논리가 채워지지 않으면 안 되었다. 니시다 철학에 그것이 있었다.²⁶⁾

천황제 파시즘을 지지하지 않아도 역사의 초월적인 전체성을 좇는 사람들에

25) 高坂正顯(2000) 『世界史観の類型』 『世界史の理論』, 灯影舎, pp.96~97

26) 山田宗睦(1975) 『昭和の精神史-京都学派の哲学』, 人文書院, p.67

게 진주만 공격은 아시아의 역사적인 분열을 초극하는 시도로서 신기원의 상징을 의미하였다. 『세계사의 철학』 저문에서 고야마는 “오늘 세계 대전은 결단코 근대 내부의 전쟁이 아니라 근대 세계의 차원을 초출(超出) 하고 근대와는 다른 시기를 갖기 위한 전쟁이”라고 한다. 이러한 ‘근대의 초극’ 담론은 근대의 문제를 서양화, 타자화하는 ‘주관성’의 표현이다. 그 역사 창조의 파토스는 동아시아 운명공동체의 일원으로 상정한 중국과의 전쟁을 기대하지 않았다 해도, 일본의 사명을 이해하지 않고 반일전선에서 후퇴하지 않는 중국인의 모럴을 원망하고 적대시하고 있었다.

좌담회 『동아공영권의 윤리성과 역사성』(『중앙공론』 1942년 4월)에서 고사카는 일본인의 ‘모럴·도덕’과 중국인의 그것과의 우열 관계가 전쟁의 귀추를 정한다고 한다. 한편 고야마는 “시나(支那)에서는 모럴에 비해서 에너지가 나오지 않는다, 모럴이 역사적 전진성을 갖지 않는다”고 규정한 뒤 일본의 선도적 사명을 강조하고 있었다.²⁷⁾ 피침략자에게 아시아 ‘공동 방위’를 호소했던 제국의 지식인은 구미 제국의 ‘반일’에 저항하여 세계사의 도덕을 회복한다는 자기중심적인 역사상을 그리고 있었다.

중일전쟁이 영미제국과의 전쟁으로 확대되자 교토학파의 핵심들은 그 위기를 ‘세계사의 죄악’이라고 명명했으며 필승의 의지로 타오르는 자신들의 적개심을 ‘인류혼의 정죄(淨罪)’로도 표현했다. 메시아주의적인 이 말투는 전쟁으로 격양된 비장감의 발로이지만, 본래부터 신비적·종교적 색채를 띤 니시다 철학이 역사 인식의 키워드로 깔려 있다.

니시다 『변증법적 일반자로서의 세계』(1934년)의 말미에서는 “도덕은 단지 이성의 자율이 아닌 절대자의 명령으로서 의의를 갖고 오며”, 종교는 “이 역사적 현실에서 절대의 의의를 찾아내는 것이”라고 정의한다. 자기 부정이 즉 자기 긍정이 되는 ‘절대 부정성’의 논리는 “오로지 자기 자신을 부정하고 현실 세계의 밑바닥에서 절대자의 목소리를 듣는 것에 의해서만 산다”는 절대 신앙의 경지에 이른다. 그 절대자의 목소리는 ‘숨겨진 신’으로 정의된다. 니시다는 그 신앙에 “망상이나 환상이나 정조”가 아닌 “무(無)의 의지”이면서 동시에 “무한한

27) 座談會(1942) 『世界史の立場と日本』 『中央公論』1월, p.192

활동”이라는 의미를 부여했다.²⁸⁾ 초월적 전체성에 대한 ‘깊은’ 신앙의 세계에서 부터 출발하여 일본의 세계사적 사명에 도취하는 교토학파의 역사 인식은 제국의 팽창과 함께 유발된 전쟁 속에서 ‘현실의 밑바닥’에서 울려 나오는 ‘절대자의 목소리’를 들었으며 혼돈한 역사적 현실을 ‘세계사의 정화’나 ‘절대무’의 상징 형식에 담아냈던 것이다.

그렇다면 서인식이 말하는 ‘행위하는 주체’는 타자의 운명에 대한 ‘무차별적 동일성’이나 ‘초월적 필연성’을 각성시키려는 ‘무의 의지’를 벗어나서 도대체 어디로 향했던 것일까?

4. 전체주의·파시즘에 저항하는 주체=지성

1939년 2월 하순부터 조선일보에 『전체주의의 제상(諸相)』을 해명하는 특집이 연재되었다. 박치우 『전체주의의 철학적 해명-‘이즘’에서 ‘학’으로의 수립과정』(2월 22일-24일)은 일본의 철학계에 대해 거론한다. 다나베 하지메(田邊元)의 ‘절대변증법’에 대해서는 ‘모순’ ‘대립’이 ‘투쟁’을 의미하는 변증법을 어떻게 처리할 것인가를 반문한다. 다카하시 사토미(高橋里美)에 대해서는 그가 변증법을 배격하고 ‘결합’의 매개를 ‘사랑’에서 추구하고 있지만 그 ‘사랑’의 철학이 언제까지 ‘일본’ 중심일 수 있겠는지를 추궁한다. 와쓰지 데쓰로(和辻哲郎)의 ‘풍토개념’에 대해선 그것이 민족의 대외적인 비약과 발전을 과연 어떻게 보증할 수 있는지를 반문한다. 이러한 의문과 비판은 세계사를 합리적으로 인식하려는 지식인들이 일반적으로 품고 있는 내용이었으리라 짐작한다.

이 특집 시리즈에서 서인식은 『전체주의의 역사관』(2월 21일)을 집필하고 파시즘을 긍정하는 유럽의 역사철학을 소개한 바 있다. 그 후 그는 『역사에 있어서의 행동과 관상(觀想)-역사와 영웅을 말함』(『동아일보』 1939년 4월 23일~5월 4일)에서 전체주의 역사관에 대해 비판적인 그 자신의 역사관을 상술하는데 이 글에서 ‘주체적 무’의 의미가 분명히 드러남을 알 수 있다. 이제부터 서인식

28) 西田幾多郎 『弁証法的一般者としての世界』 『西田幾多郎哲学論集Ⅱ』, pp.170~171

이 말하는 주체가 ‘초월적 전체성’이나 ‘주관성’의 영역을 어떤 방식으로 경계하고 초월하는지 검토해 보자.

우선 당대의 용어부터 다시 확인할 필요가 있다. 미키 기요시(三木清)의 역사철학에서 ‘존재’는 이미 만들어진 역사를 의미하며 ‘행위’에 의해 변증법적으로 부정되는 것을 말한다. 즉 ‘주체적 무’라는 용어에는 주어진 현실을 의미하는 ‘존재=유’와 현실의 변화에 작용하는 ‘행위=무’의 변증법적인 대개와 상호 부정의 과정이 응축되어 있다. 당대의 철학적 통념에 근거해서 서인식은 사회적인 관계 속에서 ‘행위하는 주체’에 대해 다음처럼 밝힌다. 주체는 먼저, 존재 피구 속성을 가진 ‘비합리적 개성’으로 파악된다.

행위는 주체적으로 보면 무에서 출현하는 것일는지 모르나 객체적으로 보면 일정한 존재 영역에 속하는 것이외다. 모든 행위는 일정한 존재 양식을 가졌습시다. 존재를 관계라면 행위는 관계항이외다. (중략) 행위는 늘 그가 놓여 있는 존재 양식에 의하여 제약되지 않을 수 없습시다. (중략) 물론, 항은 관계의 속에 전적으로 분해하여 버릴 수 없는 잉여를 가진 것이외다. 개인은 사회에 전적으로 분해할 수 없는 독특한 개성을 가진 것이외다. (중략) 참다운 의미의 개인이라고 하는 것은 사회라는 공약수에 의하여 할진(割尽: 나누어 떨어짐)할 수 없는 비합리적인 개성이외다.²⁹⁾

개인은 사회적 관계에 제약되면서도 사회적 의미로 정확히 해명되기 어려운 성격을 갖는다. 다양한 ‘관계 항’을 만들면서 행위하는 주체는 다양한 행위 주체가 복수의 관계를 만들고 있는 세계에서 할진되지 않는, 즉 약분(約分) 불가능한(incommensurable) 개성적인 존재인 것이다. 그렇다면 개인이 기존의 ‘관계’(존재)를 넘어서 복수의 타자와 공존하며 새로운 관계 항을 만드는 것(행위)은 어떻게 가능할까? 외부와의 무한한 관계 항을 형성하는(행위하는) 개인이 어떻게 하면 ‘초월적 전체성’에 흡수되지 않고 인식 주체로서 당당히 설 수 있는 것일까? 과연 서인식이 말하는 주체는 ‘절대무’라는 장소에서 ‘무차별적인 동일성’을 만들어 내었던 것일까? 이러한 의문에 대한 답은 다음 인용문에서 찾을 수

29) 서인식(1939) 『역사와 문화』, 학예사, pp.255~256 괄호 안의 용어 해설은 인용자(이하 동일).

있으리라.

인간은 단순한 육체로서는 환경을 초월할 수 없습니다만 사유에 의하여서는 환경의 안에서 환경의 밖으로 초출(超出)할 수 있습니다. 그리고 인간이 환경의 안에서 밖으로 초출하는 데 따라 **주체적인 환경**은 폐쇄된 장소에서 **개방된 세계**로 이행하는 법이외다. 다시 말하면 인간이 **객체적인 유**에서 **주체적인 무**로 초출하는 데 따라 주체적인 환경은 우리의 앞에 대상적인 세계로 전개됩니다. 그러므로 우리는 우리의 행위와 운명까지도 예료(予料)하고 통찰할 수 있습니다. (중략) 역사를 창조하는 인간들의 ‘뮤토스’는 **지성**에 의하여 이부(裏付) 뒷받침)되지 않으면 안 될 것이며 (중략) 역사의 필연성에 대한 인식을 함축하지 않는 행위는 그야말로 단순한 운명과의 도박에 끝일 것이외다.³⁰⁾

행위하는 주체는 사유를 통해서 환경의 ‘외부’로 나갈 수 있다. 사유란 주관성에 사로잡힌 폐쇄적인 장소를 벗어나 자기의 행위와 운명조차도 인식이나 반성의 대상으로 삼는 행위이다. 사유는 신체적으로 경험할 수 없었던 선험적 세계로 인식 주체를 인도하고 역사의 필연성에 대한 논리적 인식을 가능케 한다. 따라서 근대를 초극하여 역사를 창조하려는 의지 즉 뮤토스(mythos: 신화)를 추구하는 개인은 인식(앎)의 과정을 거쳐서 스스로 추구한 바를 성찰하고 검증하려는 자세를 갖춰야 한다.

세계사의 차원에서 존재와 행위를 인식하려면 필연적으로 다중심의 세계에서 복수의 관계 항과 만나게 된다. 사유하는 주체는 자기의 모든 존재와 행위를, 세계사 속의 복수의 타자들과 관련해서, 그 관계 항들 속에서, 끊임없이 약분해 나가는 인식 주체이다. 그러한 사유 과정에서 자신들의 공약수로 약분할 수 없는 타자와 만나게 되고 그 관계 속에서 주관성에 사로잡힐 수 없는 행위의 책임이 부각되는 것이다. 이렇게 서인식은 사유=인식을 통해서 행위 주체가 역사적 필연성의 세계로 연결되면서 동시에 주관성을 뛰어넘는 지점을 찾아내었다.

그는 사람들을 주관성이나 ‘역사적 현재’의 밖으로 인도하는 자기초월적인 자세 즉 ‘주체적 무’를 상징함으로써 비합리적인 개성을 복수의 행위체가 만나는

30) 서인식(1939) 상계서, pp.258~259 괄호와 굵은 체는 인용자 표기. 마지막 문장은 ‘역사 필연성을 망각한 행위는 우연성에 올인(all-in)하는 행위로 끝날 것’이라는 의미로 해석됨.

역사적 세계로 끌고 들어온 것이다. 여기서 책임에 대한 서인식의 생각은 <나의 운명>을 논할 때 다시 검토하기로 한다.

물론 ‘주체적 무’ ‘절대무’와 같이 제국 일본의 담론공간을 휩쓴 니시다 철학의 절대부정의 변증논리는 자타 관계나 개별과 전체의 관계를 논할 때에 의미 불명한 언어 게임으로 변질될 염려가 있다. 그러나 서인식의 사유가 ‘무차별적인 동일성’이나 ‘운명공동체’에 귀속되는 당대의 파토스와 공명했던 흔적은 어디에서도 발견되지 않는다. 그는 오히려 파시즘에 농락되는 지식의 문제를 명료화했다.

1939년 4월에 발표된 서인식 『과학과 현대문화-특히 과학데이에 기함』은 현대문화의 혼돈이 깊어짐에 따라 문화의 ‘내적 형상’을 해석하는 ‘비합리주의적 상징주의’가 대두했다고 지적한다. 그리고 곧이어 발표한 『역사에 있어서의 행동과 관상』에서는 역사를 창조하는 영웅적 ‘행위’나 민족적 국가적 ‘운명의식’을 고무시키는 문화이론을 논하면서 파시즘의 관상(觀想)사관 및 행동사관을 고찰한다. “오늘날 문화이론의 주류로 형성하다 싶이 된 성격학적 관상학적 형태학적 제이론도 모다 이 현대적 경향을 추향(趨向)한다”는 지적은 파시즘을 추동한 문화이론 일반과 교토학파의 역사·문화이론을 염두에 둔 것이었다.³¹⁾ 비합리적 문화주의에 대한 비판과 과학을 옹호하는 논리는 독일의 관상적 심미적 상징적인 문화사회학이나 역사철학 및 교토학파와 일본낭만파를 동시에 비판했던 도사카 준(戸坂潤)을 떠올리게 한다.³²⁾

영웅적인 운명의식을 비판하는 서인식은 『사색일기』(1940년)에서 말한다. “누구나 과학적 인식과 운명 의식을 동일한 차원의 의식 계열에 속하는 것으로 알고 동일한 면에서 그 진의를 판정하면(진의의 판정은 벌써 인식의 기능이다) 그것은 놀랄만한 혼동이다. 운명은 사물을 ‘수용’하는 주관적 방식에 속하며 인식은 사물을 ‘해석’하는 객관적 범주에 속하는 것이”라고.³³⁾ 여기서 ‘과학적 인식’과 ‘운명 의식’은 엄밀히 구별되어 있다.

국가 간 ‘포텐츠(potenz: 힘)의 기복’으로 귀결되는 전쟁일지라도 집단적인 운

31) 서인식(1939) 상계서, pp.237~238

32) 戸坂潤(1932) 『イデオロギー概論』의 第4章 『文化社会学の批判』(『戸坂潤全集』第2卷) 참조.

33) 『인문평론』 1940년 6월, p.117

명 의식 안에서 그것은 ‘세계사적인 죄악의 정화’ 또는 ‘성전’으로 미화된다. 그 혼돈한 역사적 시간 안에서 사람들의 운명은 ‘국력의 기복’을 떠받들면서 소멸해 간다. 때문에 자기의 행위를 무수한 관계 향에서 성찰하는 태도는 나와 세계의 ‘운명’을 열기 위한 출발점이라 해도 좋다. 자기 성찰은 결국 ‘과학적 인식=지성’과 ‘의지’가 어긋나지 않는 지점에 이르기까지 멈출 수 없는 행위이기 때문이다.

『역사에 있어서의 행동과 관상』에서 서인식은 “행위는 엄밀한 의미에 있어서 지성의 예료(予料)를 매개로 한 의지의 실천임을 알 수 있으며 지성은 의지의 실천을 매개로 한 존재의 반성”이 아니겠느냐고 묻는다.³⁴⁾ ‘행위’를 촉진시키는 ‘의지’의 바탕에는 반성적 작용을 하는 ‘지성’이 있다. 반면에 현대철학의 주류는 지성 표상 등 의식 작용의 근본 형식을 의지에서 추구했다. 그러나 의지를 논리적 과정에서 볼 때 그 근본 형식은 지성이라고 서인식은 강조한다. 영웅적 의지를 강조하는 파시즘의 주관성에 빠지지 않도록 의지에 선행해서 지성을 의식 작용의 핵심에 놓은 것이다. 또한 지성은 의지의 반성면(面)이며 의지는 지성의 능동면인 까닭에 소산(所産)적 지성은 능산(能産)적 지성으로 이행한다고 한다.

이러한 서인식의 사유를 빌려 ‘동아협동체’와 ‘세계사’를 거론한 당대의 담론을 평가해 보자. 그것들은 역사 발전의 합리성을 추구하는 ‘능산적 지성’이고자 했지만 제국이 추구하는 ‘절대주체’ ‘전체성의 원리’ 안에서 ‘지성’을 잃었으며 지배 권력의 승인을 받고서 소비되는 정치적 슬로건이었다고 말할 수 있겠다.

5. <나의 운명>의 부재(不在)

서인식은 1930년대 후반 조선 문학이 ‘지금 여기’로부터 마음이 떠난 채 생존할 수밖에 없는 시대의 조건과 인간의 심리를 재현한다고 분석한다.³⁵⁾ 그에 따르면 자기의 시대와 동떨어진 생존은 행복의 에토스(ethos)와 무연하며 동시대의 파토스에 공감할 수 없는 사람들은 자기들이 사는 시대로부터 이탈해 간다. 사회에 대한 공허한 탐과 대립 때문에 윤리의 세속성과 윤리의 심정 사이에 조

34) 이 단락의 인용은 서인식(1939) 『역사와 문화』, 학예사, pp.264~265 이하 굵은체는 인용자.

35) 『문학과 윤리』 『인문평론』 1940년 10월호, pp.17~19

화를 기대할 수 없게 된 곳에서 필연적으로 ‘부재의식’이 생겨난다는 것이다. 서 인식은 요절한 이상을 비롯하여 허준, 최명익, 오장환의 ‘비에’와 ‘향수’의 문학에서 ‘결단의 윤리’가 선행하는 동시대의 파토스에 대한 부재 의식을 읽고 있었다.

그러나 “그것 [시대의 윤리]은 설사 형해(形骸)와 관행(慣行)의 퇴적이라 하더라도 현실에 있어서 새로운 생활과 윤리를 회구하는 인간성을 결박하고 매질하는 점에서는 막대한 힘을 가진다”.³⁶⁾ 그 위력은 실제로 조선의 문인과 지식인들이 파시즘이나 제국의 비전에 이끌려가거나 갈 뻔한 현실에서도 확인된다.

파시즘의 비합리주의를 비판하는 박치우는 1940년 7월에 발표한 『동아협동체의 일성찰』에서 ‘혈통적 동일성’과 같은 ‘과거의 필연성’이 아니고 ‘운명의 동일성’ 같은 ‘미래적 가능성’을 목적으로 삼을 필요가 있다고 진술한다. 예를 들어 그는 영미 제국주의로부터의 ‘공동방위’를 공통의 운명관으로 매개한다면 민족공동성을 내세운 비합리주의로는 풀리지 않는 난점을 풀 방도가 열릴 것이라 보았다. 동아협동체 차원에서의 공동 방위를 역사적 사명의 일환으로 합의한 것이다. 단지 가능성으로서의 운명을 어떻게 현실적인 ‘사명’으로 끌어올릴 것인지, 즉 운명의 사명화, 윤리화가 문제로 남는다고 한다.³⁷⁾ 점령지와 식민지의 사람들에게 공동 방위를 요구하기 곤란한 현실을 그도 잘 알고 있었던 것이다.

박치우는 동양적인 ‘운명동일성’에 공감하고 “운명에의 자각을 매개로 한 단절적 결합”이라는 변증법을 기대했다. 그가 생각한 운명의 동일성을 매개로 한 결합이란 매개되는 양극이 타자라는 전제 조건에서 비로소 가능한 그러한 결합이었다. 이 때 자기를 절대적 타자로 정립하면서, 타자가 또한 자기라는 느낌이 없으면 그러한 결합은 불가능하다.³⁸⁾ 이렇게 박치우는 타자성을 환기하면서 ‘동아협동체’라는 지역적 운명공동체를 비판적으로 수용했다.

그러나 운명의 윤리화 및 사명화는 이미 일본의 동아협동체 논자가 중국의 반일 민족주의를 비판할 때 사용한 문법이었다. 아시아의 공동 번영을 호소하는 정치학자 로야마 마사미치(蠟山政道)는 중국의 내셔널리즘이 서구 근대의 내셔널리즘을 단순히 사상체계로서 수용했으며 동아시아 지역과 다른 동양 민족에

36) 『문학과 윤리』, 상계잡지, p.17

37) 『인문평론』 1940년 7월호, pp.19~20

38) 『인문평론』 1940년 7월호, p.20

게 어떤 운명적 변화를 초래할지 충분히 성찰하지 않았다고 비판한다. 그는 국제연맹과 결합한 중국 국민당을 비판하면서 근대국가의 주권개념과 민족자결주의를 명목으로 하는 국제연맹 질서는 동아시아 지역주의를 배제하고 서양이 주도하는 세계 시스템 속에 동양을 구속하려는 것이라고 주장했다. 로야마는 ‘서양에 저항하는 동양’이라는 운명적 일체감을 실체화하고 아시아의 ‘운명공동성’을 집요하게 계몽하고 있었던 것이다.³⁹⁾

일본의 패권을 비판하는 박치우와 중국의 반일 민족주의를 비판하는 로야마의 사이에 지적학적 거리나 사상적 포지션의 차이가 있는 것은 말할 필요도 없다. 그러나 지역적 패권을 장악하기 위해 침략을 감행한 전쟁터에서 운명동일성 및 공동방위를 논하는 박치우의 운명의식이 타자의 목소리를 듣고 있었다고 보이지는 않는다. 그가 파시즘에 대한 비판적 논객의 한 사람이었기 때문에 동양의 운명동일성에 합의하는 지점을 덮어둘 수는 없다.

그렇다면 지역적인 ‘운명동일성’에 동의하지 않지만 ‘세계사의 공동성’ ‘역사적 필연성’을 주장하는 서인식의 경우는 어떠한가? 보편사적인 과제의 ‘공동성’에 주목하는 것과, 혁명의 당위성을 강제하며 대중을 동원하는 파시즘과는 거리가 멀다. 전자는 자기중심성에 빠지지 않고 세계사적인 연환(連環)을 돌아보며 동시대를 구조적으로 가로지르는 자본주의 운동과 거기에 증충적으로 산재하는 대립의 문제를 직시할 자세를 요구한다. 때문에 서인식은 조선과 일본의 전향 좌파가 중시한 지역적 운명공동체를 부정하고 오히려 동양과 서양, 중국과 일본, 파시즘과 자유가 대립하는 구조를 문제 삼을 수 있었다.

서인식이 말하는 ‘다중심의 세계’는 결국 개별자의 해방과 보편적 정의가 양립하는 ‘세계혁명’을 상상한 것일지도 모른다. 그러나 세계사의 현실 속에서 개별자와 전체의 목적을 지속적으로 일치시키는 헤게모니가 존재한 적은 없다. 오히려 세계사의 현실은 세계/지역/민족/민중의 보편적 해방을 목적으로 한 ‘혁명적 폭력’ 또는 ‘정의의 폭력’이 적대성의 구조를 지속시키면서 지배 권력의 독선을 정당화해 온 역사를 가르쳐 준다.

세계사의 필연적인 공동성이 있다고 하여 세계의 사람들을 무차별적으로 흡

39) 蠟山政道(1939) 『東亞協同体の理論』 『改造』11월호 (『東亞と世界』改造社, 1941년), p.6, p.15, p.27

수하는 ‘운명동일성’, ‘초월적인 전체성’을 승인할 수는 없다. 지금 이 시간에도 다양한 입장의 이해관계가 엇갈려 있는 생활의 현장에서 차별 없는 ‘운명공동체’는 그 어디에도 실재하지 않는다. 더군다나 ‘미래의 가능성’이 민족·국가·세계를 집단적으로 분할 또는 통합하는 체제 즉 주권국가·국가동맹·지역협동체·세계연합·세계제국 등을 주축으로 하여 열린다고 보이지도 않는다. 미래에 형성 가능한 어떠한 체제도 보편사적 목적을 실현하는 완성체가 아니다. 세계는 제국의 헤게모니와 보편적 정의를 실현하고자 욕구하는 제 세력이 균열해 있는 가운데 충돌과 합의를 반복하면서 변화해 가는 운동체이다.

그렇다고 ‘우리들 운명공동체’의 불가능성, 그 부재 때문에 절망할 필요는 없다. 미래적 가능성은 궁극적으로 개개인이 실존하는 역사적 현재 속에서 찾아야 하지 않겠는가? 그렇기 때문에 서인식은 집단적 주체의 정치적 목적으로 제시되는 ‘운명동일성’을 거부하고 <나의 운명>을 이야기한다.

운명이란 단적으로 내 것이다. 사람은 제각기 제 운명에 사는 것이다. 나의 운명인 한 나는 성냥 한가지로서도 세상을 불사르려 뛰어들겠다. 그러나 나의 운명이 아닌 한 나는 금후로는 길가의 조약돌 하나 움직이지 않겠다. 그것은 할 수 없는 일이다. 당위와 가능성이 단적으로 일치하는 것이 운명이다.⁴⁰⁾

1940년 6월에 발표된 『사색일기』의 첫 번째 테마는 ‘운명’이다. 서인식은 철학적인 운명론의 제 논점을 소개하면서 ‘원시운명과 운명’이라는 사고에 이른다. ‘자유로운 자의 필연’을 의미하는 헤겔의 운명이 ‘정신(이성)의 세계 계획’에 내재해 버리는 것을 꺼려한 그는 “모든 운명의 근저에는 그들을 가능케 하는 생산적 원리로서 원시운명이라는 것”이 있다고 예상한다.⁴¹⁾ 그에게 ‘필연’과 ‘가능’은 세계사의 객관적 행정(行程)에 내재하면서 소녀의 현실을 극복, 지양하는 <나의 운명>을 의미하기 때문이다.

40) 『인문평론』 1940년 6월호, pp.119~120

41) 『인문평론』 1940년 6월호, p.118 헤겔의 ‘운명’은 영웅의 파토스적 성격을 가져서 한 민족의 필연을 대표하고 동시에 신의 세계 계획을 매개한다. 그것은 독일의 ‘성격비극’의 기저를 이룬 내재적 데몬(demon)의 관념에 가까운 성격을 가지는데 반해 서인식이 말하는 운명은 그 정신을 초월, 부정하는 것을 뜻한다.

서인식의 ‘원시운명’ 이론은 그리스도교의 ‘원죄’와 스피노자의 ‘생산적 자연’에 근거하면서 제시되고 있다. 신체가 역사적 세계의 ‘생산적 자연’이라면 그 신체를 통해서 모든 다양한 운명을 생산하는 것은 ‘원시운명’이다. 즉 ‘원시운명’은 <나의 운명>을 생산하는 근거에 있으면서 역사적 필연성에 연결되는 ‘생의 공동성’을 표현한 것이다. 그런데 더욱 중요한 것은 나의 생, 즉 운명이 자신의 행위와 세계사에 마주할 책임을 갖는 데 있다. 운명은 나의 작위(作為)이기 때문에 “책임을 안 지려 하여도 안 질 수 없는 것이 원래 운명이 운명되는 소이(所以)”이다.⁴²⁾

<나의 운명>에서 당위와 가능의 일치와 불일치를 따지는 서인식은 세계사적 행정과 보편의 가능성 속에서 나의 책임을 묻는다. 여기에서 당위는 보편으로, 가능은 개별자의 행위로 이해하고, 양자의 단적인 일치는 책임으로 이해할 수 있다. 서인식은 **개인의 자유를 향한 책임의 세계적인 공동성**에 합의하기 때문에 민족주의나 지역주의로 타자의 운명을 회수하는 파시즘을 거부했고 “운명은 내 것”이며 “사람은 제 운명에 산다”고 강조했다. 정치적 당위가 타민족의 권리나 개성의 자유를 억압하고 윤리가 지배 권력의 동원 체제를 강화하는 곳에서 당위와 가능은 일치하지 않는다. 서인식은 당대의 운명공동체가 강조한 윤리가 ‘나’를 규제해 ‘나’에 기생하는 것을 엄격히 거부하였던 것이다.

한편으로 <나의 운명>은 결단코 세계사의 보편적 원리나 일상의 시간으로부터 초월한 고립적 내면적인 단독성을 의미하지 않는다. ‘나’는 복수의 관계성 안에서 사는 역사적 신체다. 서인식은 ‘개인적 신체’가 가족이나 민족과 같은 ‘역사적 신체’의 분신이기도 하다고 인정한다. 보편은 내 주변으로부터 나와 무연한 곳에 이르기까지 ‘나’를 가로지르고 있으며 ‘나’를 둘러싸고 복잡한 관계 항을 만들고 있다. ‘나’는 그 관계성에 제약 받으면서 책임을 떠맡고 있다. 다시 말하면 무수한 <나의 운명>이 연환하는 세계 속에서야말로 어떤 행위의 가능성이 열린다.

당위와 가능의 일치를 추구하는 <나의 운명>은 모든 규정에 선행해서 존재하는 ‘규제적 이념’에 한정되지 않으며 또한 모든 규정성의 완전한 통일체로서

42) 『인문평론』 1940년 6월호, p.119

타자를 무차별적으로 포섭하는 ‘절대 주체’도 아니다. 그렇다면 당위-가능과 보편-개별의 관계는 어떻게 설명할 수 있을까. 라클라우, 버틀러, 지젝의 대화를 참조하면서 <나의 운명>이 갖는 보편과 개별의 관계 및 당위성과 가능성에 대해서 생각해 보자.

버틀러에 따르면 보편은 주체의 언어적 조건이나 심리적 조건에 기반을 두고 있는 것이 아니다. 또한 보편은 개별을 초월하는 규정적인 이념 [규제적 이념] 이라든가 유토피아적인 요청으로 찾아지는 것이 아니다. 그것은 항상 ‘정치적으로 분절화 되는 차이의 관계’로 되는 것이며 개별적인 것의 연쇄 고리 속에서만 찾아지는 것이라 한다.⁴³⁾ 버틀러가 강조한 보편처럼 서인식의 보편은 항상 개별자들의 관계 항 속에서 나타난다.

나의 의지와 행위는 세계사적 운명동일성을 강제하는 어떤 힘에 의해서 굴절되지 않는다. 그의 사유는 개별적 관계들 속에서 보편을 가구(假構)하는 당시의 혁신 운동이나 파시즘을 분절화하고 비판하면서 보편과 <나의 운명>이 만나는 지점을 획득하고 있었다. <나의 운명>은 보편 /전체 /사회가 개별 /개인을 초월하고 회수하는 것을 근원에서 부정한다. 그리고 그는 1940년 10월, 모든 개별적인 정치 및 언론 활동을 차단한 대정익찬회(大政翼賛會)가 발족하면서 ‘당위와 가능’이 단적으로 엇갈리게 되자 모든 공론의 장소에 사라졌다.

그러나 서인식은 규제적 이념에 근거하여 보편사적 역사 인식을 견지한 점에서 지젝의 입장과의 상통한다. 지젝이 말하는 보편은 그 형식으로서 ‘초월론적’ ‘규제적’ 이념을 지닌다. 지젝의 경우, 어떤 개별적인 존재가 보편 논리 속에 감춰진 편견이나 배제를 비판할 때 그것은 이미 보편성에 의해 열린 지평 안에서 행해지고 있음을 잊어서는 안 된다고 강조한다. 또한 ‘거짓된 보편성’에 대한 옳은 비판은 보편에 앞서는 개별의 입장에서 보편성에 의문을 제기하는 것이 아니라 하고 하면서, 보편의 문제를 보편성 자체에 내재하는 긴장을 통해서 드러나고 움직이는 것으로 이해한다.⁴⁴⁾

서인식의 경우, 주체의 가능성을 자본주의 운동의 보편적 과제나 역사적 필

43) 바틀러(2002) 『普通なるものの再演-形式主義の限界とヘゲモニー』 『偶発性・ヘゲモニー・普通性：新しい対抗政治への対話』, 青土社, p.52

44) 지젝 『階級闘争か,ポストモダニズムか? ええ,いただきます!』, 상계서, p.138

연성에 입각해서 인식할 뿐 아니라 보편성 자체에 긴장을 일으키는 개별자들의 의지를 검증한다. 이러한 그의 사유는 그 형식 면에서 지젝에 가까우면서도 그 개별적 입장과 의지의 강조에서는 버틀러와 가까웠던 것으로 보인다.

서인식의 사유를 지젝과 버틀러의 대화에 비추어 보았을 때 더욱 확연해지는 논리가 있다. 즉 ‘역사필연성’과 같은 ‘부재의 현전’이 ‘가능적 필연’으로 드러나는 것은, 세계사의 보편적 과제와 필연적으로 연결된 개별적인 존재(나의 운명)들의 연환을 통해서라는 점이다. 여기서 중요한 사실은 당위와 가능성이 단적으로 일치하는 나의 운명이 곧 개별과 보편이 만나는 지점을 보여준다는 점이다.

이 지점에 이르기까지 서인식의 사유는 건조한 개념으로 메워져 있으며 변증법적 논리의 반전을 되풀이하고 있다. 그렇지만 그는 세계사의 구성 원리나 철학적 사유를 수입하여 단순히 복제하지는 않았다. 그는 동시대의 철학적 통념을 번역하고 사색하면서 식민지 조선의 담론 공간에서 세계사와 연결되는 적대성의 구조를 직시하고 그 적대성을 유지하려는 지배 권력의 운동을 직시했다. 중일전쟁기에 집중적으로 행해진 그의 저술 활동은 궁극적으로 파시즘 권력을 창출하는 혁신적 슬로건이나 풍요로운 생활의 욕망에 의해 조율되는 <나의 운명>을 자율화하는 행위였다.

『사색일기』에서 서인식은 “몇 해 전 철창에서 보낸 봄들”을 상기하면서 수인의 몸으로 철창 밖에 핀 들꽃에 감탄했던 때를 슬회했다. 봄날에 대해 쓴 것은 그 날 창경원에 꽃구경을 갔다가 봄을 완상하는 기쁨도 없이 인파에 지쳐 돌아왔기 때문이라고 한다. 그는 말한다. “풍만한 자연과 포만한 생활이 자연의 낭비와 생활의 둔감을 가져오는 경우가 많은 것은 어찌할 수 없는 사실이다. 사람들은 오늘날 흔히 화폐의 편재(偏在), 생산의 편재를 말하지만 봄과 생의 편재(偏在)는 얼마나 심각하냐! 봄에 굶주린 곳도 있는가 하면 다른 한편에는 봄이 낭비되는 곳도 있다. 무사(無私)하다는 자연도 인간의 생활을 배경하고 생각할 때에는 결코 ‘편재(遍在)’하는 것이 아니다.”⁴⁵⁾

이 일기를 읽고 있으면 풍부한 자연이나 포만한 생활을 추구하는 도시대중의 모습이 떠오른다. 전쟁의 암운이나 파시즘의 통제가 압박한 식민지의 일상에서

45) 『인문평론』 1940년 6월호, p.121

도 자연을, 상품을, 생활을 소비하고 향수하기 위해서 바쁘게 움직이는 사람들이 널리 퍼져 있었는지도 모른다. 식민지 도시의 일상 풍경 한 구석에서 ‘세계성의 세계’를 좇는 서인식의 언어는 혼돈의 역사를 관철해 가는 대중의 생활력을 간과했는지도 모른다.

일상생활의 구체성을 더불어 논하지 않는 서인식의 사유를 ‘비현실’로 비판할 수도 있다. 서인식은 대중의 생활이나 욕망을 대변하지 않았다. 그러나 그가 남긴 글 속의 사색은 그가 감옥 안에서 발견한 봄날의(原)풍경과 같은 기쁨을 그의 시대를 탐색하는 후세들에게 전해 주는 듯하다. 『사색일기』의 마지막은 식민지 모더니즘을 성찰한 시인 김기림의 시 한 구절을 빌려서

기억은 가장 믿기 어려운 그림자

다만 역사의 경영(經營)에 어느 구석 이름없는 돌맹이고져

라고 쓰고 있다. 민족의 운명을 언급하지 않는 그의 글은 그 자신이 바란 바와 같이 해방 후 한국의 담론 공간에서 그다지 기억되는 일도 없었다. 그렇지만 ‘생활 감각에 굶주려 있어도 작은 화단에서 무한한 봄을 발견할 수 있었던 수인들의 가능성이 역사적 필연성과 나의 운명을 말하는 그의 글에 ‘편재’(遍在)하는 것이 아닐까?

1940년 10월 무렵, 서인식은 식민지의 ‘일류 논객’으로부터 돌연 역사를 갖지 않는 서벌턴(subaltern)이 되었다. 그의 ‘그 후’는 알려져 있지 않다. 그러나 또한 1945년 이후 분단과 전쟁을 겪으면서 역사 없는 <나의 운명>을 살다가 사라진 사람들이 얼마나 많은지 새삼 말할 필요도 없다. 그 무수한 ‘역사 없는 운명’이 생존했던 시간을 ‘민족의 한’으로만 기억해도 좋은가? 자신들의 ‘역사’를 남기지 못한 자들 속에 새겨져 있을 ‘기마구레’를 역사적 필연성 속에서 어떻게 이해해야 하는가?

서인식은 믿었다. “우리의 역사적 사회적 생은 체험=표현=이해의 연환적 운동을 기반으로 하고 세대에서 세대로 전달되면서 보다 풍부하고 보다 우대(尤大)한 생으로 끊임없이 합류하고 발전할 것이”라고.⁴⁶⁾ <나의 운명>이 부재하

46) 상계잡지, p.128

여도 사람들의 역사적 사회적 생은 서로 다른 현실을 살아가는 사람들의 상상 속에서 체험되고 표현되며 기억되리라고. 서인식은 역사적 현재의 다양하고 구체적인 문제를 세계사적 차원에서 인식하고 ‘기마구레’한 개별적 삶의 가능성 (나의 운명)을 보편성의 추구(당위와 가능의 일치) 속에서 바라본 것이다. 서인식의 글을 이해하는 연환 운동 속에서 1930년대말 식민지 조선의 비평공간에 펼쳐진 보편에 대한 사유를 발견하게 된다.