

# 질서와 폭력 그리고 햄릿

## —벤야민-슈미트 논쟁에 대한 스케치

조효원  
서울대 독문과

역사의 질서는 질서의 역사에서 나온다  
— 에릭 비켈린

질서는 존재하는 모든 것에 적용될 수 있는 범주다. 따라서 질서는 순수한 형이상학적 사변으로도 폭넓은 실증주의적 관찰로도 포착되지 않는다. 자연 혹은 사물 세계의 질서와 인간 사회의 질서는 전혀 다른 종류의 질서이며, 이 양자의 관계에도 모종의 특수한 질서가 존재한다. 따라서 존재 범주 안에서 본질상 질서는 언제나 복수(複數)의 형태로 존재한다. 수많은 질서들이 있는 것이다. 그러나 이 모든 질서를 포괄하는 궁극의 질서가 있는데, 그것은 존재와 무 사이에서 움직이는 질서, 즉 존재로 발산되었다가 다시 무로 수렴되는 질서이다. 질서의 궁극은 무의 질서, 곧 무질서다.

### 1. 질서와 극한, 극한의 질서

1971년 3월 24일, 은유학의 창시자 한스 블루멘베르크가 『정치신학』의 저자에게 보낸 편지에는 다음과 같은 결정적 진술이 들어 있다.

우리의 입장 차이를 하나의 공식으로 간략히 할 필요가 있다면, 저는 이렇게 말하겠습니다—그리고 제가 이렇게 하는 까닭은 더 명확한 공식을 만들어 가기 위함입니다. 저에게는 “이것이 어떻게 유지될 수 있는가?”라는 질문에서 비로소 사태가 분명해지는 반면, 당신에게는 “극한의 상황이 펼쳐지는 곳은 어디인가?”라는 질문에서 그렇다는 것입니다.<sup>1)</sup>

한 세대 아래의 유대인 철학자가 보낸 이 도발적인 편지에 대해 노년의 법학자는 다음과 같은 답장을 보낸다.

공식을 만들어서 적의 입장을 명확하게 [정리]하는 당신의 기술을 책에서도 보면서 저는 종종 경탄했습니다. 그 덕분에 저의 입장 또한 본질적인 이득을 얻었습니다. 그러니까, 오늘날 통용되는 의미의 ‘세속화’란 막스 베버와 에른스트 트뢰츨케에 의해 관찰된 것이라는 사실을 알게 된 겁니다. 반면 저에게 그 말은 무엇보다 (오늘날에도 여전히 실제적인 법률로 작동하는) <<교회법전Codex Iuris Canonici>>에서 유래하는 것입니다.(641조/43항: 세속의 특권을 내세움obtentio saecularizationis indulto 그리고 세속으로 되돌림ad saeculum regressus) 막스 베버의 “카리스마적 정당성”이나 “세계 내적 금욕[고행]” 따위는 오직 프로테스탄트 목사관 같은 데서만 이해될

1) Alexander Schmitz und Marcel Lepper Hg., *Hans Blumenberg-Carl Schmitt Briefwechsel*, Frankfurt a/M., Suhrkamp, 2007, S. 106.

수 있는 것이었습니다.

“이것이 어떻게 유지될 수 있는가?”와 “극한의 상황이 펼쳐지는 곳은 어디인가?”라는 안티테제는 저를 오랫동안 붙잡고 있겠군요.<sup>2)</sup>

철학자가 무엇이 세계의 질서를 지탱하는가를 묻는다면, 법학자는 질서의 가능성 자체를 질서의 극한에서 타진한다. 그러니까 블루멘베르크에게는 어떤 형태로든 질서의 존립과 존속이 전제되고 있는 반면, 슈미트에게는 그렇지 않은 것이다. 슈미트는 극한을 망각한 상태에서는 결코 질서가 생겨날 수 없다고 생각한다. 그에게 질서란 곧 극한(으로부터)의 질서이기 때문이다. 어쨌든 확실한 것은 두 사람이 같은 문제를 두고 씨름한다는 사실이다. 다만 해결을 위한 방향이 서로 다를 뿐이다. 공간적 비유를 쓰자면, 블루멘베르크는 질서의 심연을 똑바로 응시하기 위해 꾸준히 내려가는 반면, 슈미트는 질서의 예외로써 하늘을 뚫기 위해 올라간다고 말할 수 있다. 철학자와 법학자의 공통 논점은 법학자의 입에서 명시적으로 발화되었다. 그것은 세속화, 즉 ‘세속 근대’의 질서이다. 그런데 두 사람이 세속 근대에 있어서 질서란 무엇인가 혹은 세속 근대의 질서는 가능한 것인가를 두고 논쟁을 벌이게 된 배경에는 하이데거의 유대인 제자 칼 뢰비트가 쓴 문제적인 저작 『역사의 의미』(영어판:1949/독어판:1953)가 놓여 있다(슈미트는 이 책이 출간되자마자 곧바로 구입해서 탐독했으며, 블루멘베르크의 주저 『근대의 정당성』(1966)은 애초에 이 책에 대한 논박을 목적으로 쓰여진 것이다). 이 책의 서론에서 뢰비트는 다음과 같이 말하고 있다. “우리는 고대의 사람도 아니고 그렇다고 옛날의 기독교인도 아니다. 우리는 근대의 고대인이자 기독교인이다. 따라서 불가피하게 이 두 전통과는 다소 불일치를 보일 수밖에 없다. 그리스인들은 위대한 정치적 사건을 중심으로 한 실용적 역사를 서술했다. 반면에 교부들은 히브리 예언과 기독교의 종말론에 힘입어 창조, 육화, 종말과 같은 초역사적 사건에 초점을 맞춘 역사신학을 발전시켰다. 이에 반해 근대인들은 신학적 원리들을 세속화시켜서 이 원리들을 수없이 많은 경험적 사실들에 적용함으로써 역사철학을 전개시켜 가고 있다.”<sup>3)</sup> 그러나 사실 뢰비트의 이 진술은 그보다 훨씬 전에 슈미트가 『정치신학』에서 했던 도발적인 선언의 먼 메아리에 지나지 않는다. “현대 국가론의 중요 개념은 모두 세속화된 신학 개념이다.”<sup>4)</sup> 그러나 이 선언에 대해서 단지 메아리만 있었던 것은 아니다. 매우 단호한 항의 선언도 있었다. 블루멘베르크의 말이다. “더욱 세속화된 세계란 ”비온다Es regnet“와 같은 문장에 들어 있는 비인칭처럼 광범위한 애매성을 가진 주어이다.”<sup>5)</sup>

세 사람 논변의 선후 관계를 다시 간략하게 정리해 보자면, 법학자의 정치신학 선언이 가장 먼저 있었고, 다음으로 30여년 가까운 시간이 흐른 뒤 신학자가 그 선언을 역사철학으로 전치시켰으며, 마지막으로 다시 또 한 세대가 지난 후에 철학자가 ‘근대의 정당성’을 외치면서 신학자의 책에 이의를 제기함과 동시에, 보다 근본적으로는, 애초에 제출된 법학자의 전제 자체를 문제 삼음으로써 정치신학의 핵심 사안인 ‘세속화’ 논쟁이 재점화된 것이다. 블루멘베르크

2) Ebd., S. 111.

3) 칼 뢰비트, 이한우 옮김, 『역사의 의미』, 문예출판사, 1990, 39쪽, 강조는 인용자. 뢰비트는 또한 「에 필로그」에서는 다음과 같이 말하고 있기도 하다. “근대인의 정신은 단순하지 않다. 왜냐하면 근대인은 한편으로는 진보적인 세계관에서 기독교적인 창조와 완성의 함축성을 배제하면서 다른 한편으로는 고대인의 세계관으로부터 순환적 구조를 배제한 무한적이고 연속적인 운동이라는 관념을 받아들이기 때문이다. 근대적인 정신이 기독교적인지 이교도적인지는 아직 결정되지 않았다. 근대인의 한쪽 눈은 신앙의 눈이고 다른 한쪽 눈은 이성의 눈이다. 이리하여 근대인의 시각은 그리스적 사고나 성서적 사고에 비해 어쩔 수 없이 회미할 수밖에 없다.” 311쪽.

4) 칼 슈미트, 김항 옮김, 『정치신학』, 그린비, 2010, 54쪽.

5) Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a/M., 1999, S. 12.

는 『근대의 정당성』(개정판)에서 이렇게 쓴다. “칼 슈미트의 ‘정치신학’에서 방법론적으로 눈에 띄는 점은 그 신학 스스로가 이 세속화의 연관성에 가치를 둔다는 사실이다. 그렇다면, 내 생각에는, 정치적 개념이 신학적 외관을 지닌다는 사실을 정치적 현실이 절대적인 성격을 가진 것의 결과로 해석함으로써 [원래 표방했던 의도와는] 반대되는 정초 작업의 연관성을 만들어내는 것이 그 신학의 의도에 더 부합하는 것이 아닌가 싶다. [...] 현대 국가론의 중요 개념들은 세속화된 신학 개념이라는 명제 뒤에는 역사적 통찰이 아니라 상황에 대한 이중적 유형화가 존재하는 듯 보인다.”<sup>6)</sup> 요컨대 근대의 차후성(此後性)을 설파하는 슈미트의 ‘정치신학’적 명제들은 이미 출발선에서부터 근대가 개발하고 유통시킨 언어사용법에 의지하고 있다는 이야기이다. 따라서 블루멘베르크가 보기에 슈미트의 “‘정치신학’은 은유신학이다.”<sup>7)</sup> 이에 대해 슈미트는 『정치신학II』(1970)에서 다음과 같이 응수한다. “블루멘베르크가 나의 테제들을 종교적, 종말론적, 정치적 표상을 마구잡이로 병치시키는 작업들과 뒤섞어 놓은 탓에 오해가 생길 수 있다.”<sup>8)</sup>

세속 근대에 대한 세 사람의 입장 차이를 간략히 정리해 보면 다음과 같을 것이다. 뢰비트가 보기에 근대는 기독교의 신의 섭리에 대한 희망과 신앙을 바탕으로 어떻게든 견뎌내야 할 무질서한 세계인 반면, 블루멘베르크에게 그것은 (기독교든 이교도든) 모든 허황된 초월 신앙을 완전한 인식을 향한 인간의 노력으로 극복한, 아니면 적어도 극복해 가고 있는 시대, 바꿔 말해 세계 질서의 유지와 보존을 위해 최적화된 지식을 획득한 시대이다. 이와 달리 슈미트는 근대를 적그리스도를 막는 억제자(카테콘)가 몰락해 버린, 처참한 무질서를 향해 치닫는 난장판으로 본다. 세계를 견뎌야 할 곳으로 본다는 점에서 뢰비트와 슈미트는 일치한다. 그러나 뢰비트가 최종 구원을 기대하는 종말론적 신앙에 의지해 그렇게 하는 반면, 슈미트는 가톨릭 교회가 한때 이룩했던 최상의 구체적인 법질서가 무너짐으로써 이제는 더 이상 세상의 종말을 유예하기가 불가능해졌다는, 한층 현실적이고도 염세적인 인식 위에 서 있다. 요컨대 뢰비트는 종말을 기다리지만, 슈미트는 종말을 두려워하는 것이다. 이 “변절한 가톨릭 신자”<sup>9)</sup>는 예수 그리스도를 통해 일어난 구체적인 역사적인 유일무이한 사건, 즉 초월이 내재로 투입한 저 엄청난 사건에서 못 신앙인들처럼 궁극 구원에 대한 기대를 길어내는 대신 현세의 지속을 위해 법질서가 근원적으로 창출되는 장면을 상상한다. 달리 말해, 슈미트는 예수에게서 법의 궁극적 형태—진정한 ‘대표’의 모습을 그려내는 것이다.

그러니까 슈미트에게 예수가 교회의 머리인 이유는 믿음이 아닌 법의 기초를 놓았기 때문이다. 예수에 의해 세워진 “교회가 법적 정신의 최대의 담당자이며, 로마 법학의 진정한 상속자인 것은, 교회를 잘 알고 있는 자라면 누구나 인정할 것이다. 교회의 사회학적 비밀 하나는 교회가 법적 형식에로의 힘을 가진다는 점에 있다. 그러나 교회가 법적 형식이나 그 밖의 다양한 형식에 대한 힘을 가지는 것은 바로 그것이 대표에의 힘을 가지기 때문이다. 교회는 ‘인류국가(civitas humana)’를 대표하며, 모든 순간에 그리스도의 인간화와 십자가의 희생이라는 역사적 결합을 표현하며, 인격적으로 그리스도 자신을, 즉 역사적 현실 속에서 인간이 되는 신을 대표하는 것이다.”<sup>10)</sup> 이로부터 우리는 슈미트가 세속화를 “교회법전으로부터” 이해한다

6) Ebd., S. 102.

7) Ebd., S. 112. 참고로, 자신의 명제가 역사적 통찰을 결하고 있다는 주장은 평생 일관되게 구체성의 사유를 강조한 슈미트에게는 분명 가장 치욕스러운 것이었을 터이다.

8) Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, Berlin, 1984, S. 110.

9) 야콥 타우베스, 조효원 옮김, 『바울의 정치신학』, 그린비, 2012, 234쪽.

10) 칼 슈미트, 김효진 옮김, 『로마 가톨릭주의와 정치형태/홉스 국가론에서의 리바이어던』, 교육과학사, 1992, 30쪽.

고 한 말의 의미를 알 수 있다. 요컨대, 슈미트에게는 교회가 곧 법이며, 법이 곧 교회인 것이다. 그런데 교회와 법의 등치 관계가 역사 속에서 실제로 존재했던 곳은 로마 제국이었으며, 바로 이것이 우리가 그를, 야콥 타우베스에게 동의하면서, 변종 가톨릭주의자, 더 정확히는 “로마 가톨릭주의자”라고 부를 수 있는 이유다.

그리고 이 점에서, 즉 초월이 아니라 오직 내재만을, 구체적인 현실만을 염두에 둔다는 점에서 슈미트는 뢰비트가 아닌 블루멘베르크와 같은 노선을 취한다. 뢰비트는 이 세계 안의 모든 사건과 현상 일체에서 눈을 돌리라고 말하는 (초대)기독교의 본래 가르침에 충실하려고 노력하지만, 반면 슈미트와 블루멘베르크는 이 세계의 일들, 즉 역사야말로 유일하게 가치 있는 것이라고 생각한다. 그러므로, 반복하건대, 슈미트에게 예수는 어떤 영원한 진리의 현현이 아니라 구체적인 역사를 관통해온 가톨릭 교회법을 정초한 역사적인 인물이다. 그런데 이로부터 우리는 역설적으로 비유대인 슈미트가 유대인 뢰비트보다 더 ‘유대적’으로 사유했다는 가설을 세울 수 있다. 왜냐하면 슈미트는 초월의 투입(성육신)을 내재의 충만(교회법의 창설과 통치)으로 뒤집어 해석하기 때문이다. 다시 말해 그는 법과 교회, 정치와 신학을 하나로 묶어 생각했던 것이다(그의 주저의 제목이 『정치신학』인 까닭이다). 그런데 정치와 종교의 일치를 가장 온전하게, 그러니까 가장 고집스럽게 보존하면서 역사를 통과한 민족은 다름 아닌 유대인이다. 뢰비트의 설명을 들어보자. “정치사이면서 엄격하게 종교적으로 해석될 수 있는 역사는 단 하나밖에 없다. 그것은 유대인의 역사이다. 성서적 전통 안에서 보면, 유대인의 예언자들만이 근본적인 의미에서 ‘역사철학자’였다.”<sup>11)</sup>

그러나 순전한 신학자와 성실한 정치가의 눈에 ‘정치신학’이 기괴한 결합이거나 형용모순에 가까운 말인 것—슈미트의 주요 논적 중 한 명이었던 신학자 에릭 페터슨 Erik Peterson(1890~1960)의 견해가 대표적이다—처럼, 단순하고 신실한 신자와 특히 자존심 센 근대 철학자가 보기에 ‘역사철학’은 엉터리 조어에 지나지 않는다. 왜냐하면 역사는 우연적인 사건의 연속과 부침을 표현하는 이름인 반면, 철학은 영원하고 보편적인 진리를 추구하는 것이기 때문이다. 하지만 역사적인 사건들을 극단적 구체성과 유일회성의 관점, 즉 종말과 결단의 관점에서 해석하는 철학이 있을 수 있으며, 이것이 ‘역사철학’ 외에 다른 이름을 가질 수는 없다. 이렇게 보면, 정치신학과 역사철학의 관계는 비유컨대 도플갱어의 그것과 같다고 할 수 있다. 슈미트는 정치와 신학이라는 모순의 결합(complexio oppositorum)을 탐구하는 데 필생을 바쳤다. 블루멘베르크가 슈미트의 전체 사유를 “극한의 상황이 펼쳐지는 곳은 어디인가?”라는 하나의 질문으로 요약한 것은 이 때문이다(그런데 사실 블루멘베르크 자신의 질문은 슈미트의 그것을 뒤집은 것에 지나지 않는다. 왜냐하면 그것은 존재하는 모든 것이 도대체 어떻게 가능한가를 가장 철저하게 묻는 물음이기 때문이다). 극한의 상황은 가장 큰 모순이 발생하는 곳이며, 또한 그 모순을 결합시켜야만 하는 곳이다. 법학자로서 슈미트는 극한의 상황이 모든 안정된 질서를 떠받친다고 생각한다. 이 상황을 그는 ‘예외상태’라고 불렀다. 또 정치신학자로서 슈미트는 극단적인 모순을 합치시키는 결단만이 역사에 질서를 부여할 수 있다고 생각한다. 이 결정하는 자를 그는 ‘주권자’라고 불렀다. 그래서 “주권자란 예외상태를 결정하는 자이다.”<sup>12)</sup> 이것은 말하자면 『정치신학』의 얼굴과도 같은 문장이다. 주권자는 예외상태를 결정함으로써 질서를 창출하고, 또한 질서를 수호함으로써 종말을 억제한다. 요컨대 주권자는 억제자다. 그런데 슈미트의 질문을 뒤집어 근대의 정당성을 주장함으로써 슈미트와 대결했던 블루멘베르크와 달리, 또한 슈미트의 질문을 종말론적 사유로 전치시킴으로서 신학으로 회귀

11) 칼 뢰비트, 『역사의 의미』, 292~293쪽.

12) 칼 슈미트, 『정치신학』, 16쪽.

또는 귀의하는 길을 택했던 뢰비트와도 달리, 슈미트의 질문 자체를 꿰뚫는 방식으로 슈미트와 대결했던 인물이 있다. 그는 유대인 역사철학자 발터 벤야민이다. 슈미트와 벤야민의 논쟁적인 관계는 타우베스에 의해 최초로 공식적으로 언급된 이후 조르조 아감벤 등에 의해 ‘예외상태’ 개념을 중심으로 연구되어 왔다. 이와 달리 아래에서는 폭력과 험릿이라는 구체적인 두 가지 쟁점을 중심으로 두 사람의 사유의 대결을 살펴보려 한다.

## 2. 지고의 폭력과 신적인 폭력

폭력에 대한 두 사람의 성찰을 비교 고찰하기 위해서는 먼저 슈미트의 ‘로마 가톨릭주의’를 주권론 및 국가론과 결부시켜 자세히 살펴볼 필요가 있다. 슈미트에 따르면, “법질서가 유미할 수 있기 위해서는 질서가 구축되어야만 한다. 하나의 정상적 상황이 창출되어야만 하며, 주권자란 바로 이 정상적 상태가 현실을 실제로 지배하고 있느냐 아니냐를 최종적으로 결정하는 자이다. 따라서 모든 법은 ‘상황에 따른 법’이다. 주권자는 상황을 하나의 전체로서 완전하게 만들어내고 보장한다. 그는 이 최종적 결정의 독점자이다.”<sup>13)</sup> 그런데 다양하고 구체적인 상황에서 최종적인 결정을 통해 질서를 구축하는 주권자란 ‘구체적으로’ 어떤 모습일까? 우리는 가톨릭 교황에게서 주권자의 한 모델을 볼 수 있다.

교황이란 아버지를 가리키는 명칭으로 교회는 신도의 어머니이며 그리스도의 약혼녀이다. 이것은 부권적인 것과 모권적인 것의 놀라운 결합이며, 가톨릭교회는 이 두 가지를 결합함으로써 아버지에 대한 존경과 어머니에 대한 사랑이라는, 인간이라면 누구나 나면서부터 가지는 매우 단순한 두 가지의 본능적 경향을 로마로 지향할 수 있었던 것이다. 모친에 대한 반항이 있을 수 있겠는가? 그리고 끝으로 이것이 가장 중요한 점인데 가톨릭의 무한한 다양성은 매우 엄밀한 교의와 결단에 대한 의지와 다시 결합하며, 이 결단에 대한 의지는 교황 무오류설이라는 교리에서 극치에 이른다.<sup>14)</sup>

가톨릭교회는 무한히 다양한 상황에 적응하면서도 동시에 엄격한 교의에 기초한 주권적 결정을 관철시킬 수 있었던 역사상 유일무이한 제도라는 것이 슈미트의 생각이다. 그리고 이 독특한 제도를 떠받치는 두 가지 특성이 있는데, 구체적 인격에 의한 구체적인 대표와 토착주의가 그것이다. 이 특성들에 대한 슈미트의 설명을 보자. “생산 시대의 전형적인 산물인 주식회사가 하나의 계산 방식인 데 반해, 교회는 구체적 인격을 구체적이고 인격적으로 대표하는 것이다.”<sup>15)</sup> “가톨릭 국민은 어머니인 대지를 프로테스탄트 국민과는 다른 방법으로 사랑한다. 그들에게는 그들 독자의 ‘토착주의(terrisme)’가 있다.”<sup>16)</sup> 우선 구체적인 인격에 의한 구체적인 대표는 가톨릭 특유의 가족주의 모델을 상징할 때에야 가능한 것이다. 가족이라는 제도는, 본래적 이념의 차원에서 고찰한다면, 안정된 곳에 울타리를 세우고 터를 닦은 뒤 구성원 간의 사랑과 배려, 그리고 무엇보다 위계와 복종이 조화를 이룬 채로 여러 가지 문제들을 함께 해결하며 삶을 영위해가는 근본적인 통일체Einheit이다. 이 가족 질서의 모델은, 천상의 가족 체계—삼위일체—에서 아들의 위치에 있던 그리스도가 지상으로 내려와 아버지—왕의 자리에

13) 같은 책, 25쪽.

14) 칼 슈미트, 『로마 가톨릭주의와 정치형태/홉스 국가론에서의 리바이어던』, 16쪽.

15) 같은 책, 30쪽.

16) 같은 책, 19쪽.

앉아 내린 명령에 따라 사도 베드로가 창설한 교회 공동체의 근간을 이룬다. 그리고 이렇게 만들어진 가톨릭교회는 슈미트가 보기에 하늘의 아버지와 땅의 어머니라는, 서로 가장 멀리 떨어진 두 개의 근본원리가 합작하여 만들어낸 질서의 최상체라고 할 수 있다. 그러므로 혼란한 이 세계는 가톨릭 교회법에 의해 창출된 정연한 질서 아래서만 종말로부터 보호될 수 있다. 그러나 잘 알려져 있듯이 역사적으로 가톨릭교회가 ‘세계’를 온전히 장악한 시기는 없었다. 가톨릭의 세력권 안에서든 바깥에서든 이단자와 비신자, 그리고 무엇보다 유대인은 항상 존재해왔기 때문이다. 다시 말해 가톨릭교회에 반항하는 이들은 항상 존재해 왔지만, 그들의 반항은 ‘모친에 대한 반항’이 아니었던 것이다. 그도 그럴 것이, 모친이 아닌 존재에게 복종할 필요가 있겠는가?

따라서 무한한 다양성과 주권적 결단을 결합시킨 가톨릭 교회법이 지배력을 행사할 수 있었던 범위는 오직 ‘믿는 자들의 공동체’에 국한된다.<sup>17)</sup> 가톨릭의 무한한 다양성이 이단자와 유대인의 존재를 포용하지 못했다는 사실은 잘 알려져 있다. 또한 (교황에서 추기경과 주교를 거쳐 작은 마을의 성당 신부에 이르기까지) 구체적인 인격에 의한 구체적인 대표—또는 통치—가 광기 어린 마녀사냥으로 이어지는 데는 단 한 걸음이면 충분했다는 사실 역시 전혀 새삼스럽지 않다. 그러므로, 사실 이것은 너무나 상식적인 진술이지만, 예수는 믿음의 구세주로서든 법질서의 창립자로서든 오직 믿는 자들에게만 질서를 부여할 수 있는 존재다. 슈미트가 존경한 홉스의 말대로 진리가 아니라 권위가 법을 만든다면, 그보다 먼저 믿음이 권위를 만드는 것이며, 따라서 결국 믿음이 법을 만드는 셈이다. 따라서 법질서가 어떤 방식으로든 더 이상 믿음에 의지할 수 없을 때가 도래하면, 질서를 무너뜨리는 가공할 폭력이 시작된다. 루터에 의해 시작되었으며 슈미트의 눈에 가장 끔찍하게 여겨진 역사의 풍경 중 하나인 유럽의 종교전쟁이 범례적인 경우다. 종교전쟁과 더불어 교회의 질서는 역사의 무대 뒤편으로 물러나고, 국가의 질서가 전면에 등장했다. 그러나 슈미트는 일관된 태도로 ‘가톨릭적’ 질서의 관점에서 국가의 본질을 고찰한다.

만약 “미래국가”라는 것이 실현된다면, 그것은 여전히 국가일까? 여기에 대답하기는 어렵다. 왜냐하면 모든 국가는 인간이 지닌 국가의 이상(理想)을 염두에 두고 설립된 것인바 일반적으로 전 지구로 뻗어나가려는 경향, 그러니까 “가톨릭적”으로 되고자 하는 경향을 지니고 있기 때문이다. [...] 이러한 경향의 밑바닥에는 지극히 올바른 사유, 즉 오직 하나의 진리, 아니 오직 하나의 지고의 폭력만이 존재할 수 있을 뿐이라는 사유가 놓여 있다.<sup>18)</sup>

그러나 로마 가톨릭교회의 구체적인 대표체들이 이른바 주권적 결정 하에 마녀사냥과 이단 재판을 실시했던 것과 마찬가지로, 근대 국가의 통치자와 권력자들 역시 지고의 폭력을 자행할 수 있다. 그러나 국가의 폭력은 더 이상 ‘교회법’에 의지하지 않는다. 그것은 그냥 ‘법’의 이름으로 자행된다.

오직 지고의 폭력에서만 시작될 수 있는 법은 개념상 지고의 폭력에 앞선다. 그런데

17) 슈미트는 “모든 법은 정당한 장소에서만 법으로서 적용된다”고 말한다. 그런데 ‘정당한 장소’란 무엇보다 구성원들이 동일한 (공적인) 믿음을 공유하는 곳이다. 칼 슈미트, 최재훈 옮김, 『대지의 노모스』, 민음사, 1995, 201쪽.

18) Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin, 2004(1914), S. 48. 강조는 인용자.

다시 지고의 폭력은 사실이 아닌 가치 평가에 따라서, 법적 고찰의 규범에 상응하는 가치 평가에 따라서 규정된다. 국가를 구성하는 지고의 폭력은 본질상 가치를 따지는 기준들에 의해서만 획득될 수 있는 통일체이다. **법은 오직 지고의 폭력에서만 시작될 수 있다는 명제는 권력 이론에 직면하여 거꾸로 뒤집혀서, 지고의 폭력이란 오직 법에서 시작되는 것일 수밖에 없다는 내용을 얻게 된다.** 법이 국가 안에 있는 것이 아니다. 국가가 법 안에 있다.<sup>19)</sup>

요컨대 슈미트에게는 교회법에서 교회가 탈각되더라도 법은 여전히 지고의 지위를 유지하는 것이다. 왜냐하면 사실은 법이 교회보다 더 근원적이기 때문이다. 그래서 법은 지고의 폭력의 원천이 된다. 그러나 역사철학자 벤야민이 보기에 폭력에서 법이 시작되는 것이 아니라 오히려 법에서 지고의 폭력이 시작된다는 명제는 신화적 폭력에 대한 설명에 지나지 않는다. 이들 관점의 차이는 무엇보다도 근대 국가 폭력의 가장 도드라진 표현형식인 경찰을 생각해 보면 분명해진다. 슈미트는 경찰에게 국가 자체에 버금가는 중요성을, 반대로 벤야민은 최악의 타락성을 부여한다. “근대국가와 근대경찰은 손을 잡고 성립하였다. 이 치안 국가에서 가장 중요한 제도가 경찰이다.”<sup>20)</sup> “시간과 장소가 고정된 ‘결정’ 속에 형이상학적 범주를 인정하며 그 범주를 통해 비판의 권리를 내세우는 법과는 반대로 경찰제도를 들여다보면 아무런 본질적인 것도 찾아낼 수 없다. [...] 즉 경찰의 정신은 그 존재가 그와 같은 절대군주적 관계로 보호받지도 않는 민주주의 체제 속에서 가장 심하게 타락한 모습을 보여준다.”<sup>21)</sup> 슈미트가 말한 것처럼 지고의 폭력, 즉 결코 이유를 물을 수 없는 폭력이 법 자체에서 나오는 것이라면, 벤야민에게 그 법은 단지 운명의 다른 이름일 수밖에 없다. 벤야민에 따르면, “법은 형벌을 받도록 심판하는 것이 아니라 죄를 짓도록 심판한다. 운명은 살아 있는 것의 죄 연관이다.”<sup>22)</sup> 신화적 폭력의 영역, 즉 운명이 지배하는 세계에서는 구원이 있을 수 없다. 운명의 하늘 아래 사는 존재에게 허락되는 유일한 선택지는 알면서도 불가피하게 혹은 아무것도 모른 채로 죄를 지은 다음 속죄를 위해 고통과 불행을 감내하는 것뿐이다. 왜냐하면 운명은 모든 일에 대한 결말같이 ‘원래 그런 것이다’라고 결론 내리기 때문이다. “운명사상이 그리스 고전기에 형성됐을 때를 보면 한 사람에게 주어지는 행복은 전혀 그의 무죄한 삶의 역정에 대한 확인으로 파악되지 않았고, 오히려 가장 무거운 죄지음인 교만(Hybris)으로의 유혹으로 파악되었다. 무죄에 대한 관계는 따라서 운명에는 등장하지 않는다.”<sup>23)</sup>

운명에 해당하는 그리스어 ‘모이라moira’가 할당과 배분의 뜻을 담고 있다는 사실, 그리고 고대 세계에서 할당과 배분이란 무엇보다 땅을 둘러싼 문제였다는 사실, 마지막으로 슈미트가 법의 근원적 형태로서 땅의 경계구획을 의미하는 노모스nomos를 생각했다는 사실은 서로 관련이 없지 않다.<sup>24)</sup> “노모스는 대지의 토지를 특정 질서 속에서 분할하며 자리 잡게 하는 척도

19) Ebd., S. 51f. 강조는 원저자.

20) 칼 슈미트, 『로마 가톨릭주의와 정치형태/홉스 국가론에서의 리바이어던』, 294쪽.

21) 발터 벤야민, 최성만 옮김, 『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 길, 2008, 96쪽.

22) 같은 책, 71쪽.

23) 같은 책, 69쪽.

24) 그러나 슈미트가 생각한 노모스의 질서는 고대적인 것이 아니라 로마 가톨릭주의의 몰락과 (거의) 동시에 성립한 유럽의 법적 질서다. 1950년에 출간한 저서 『대지의 노모스』 서문에서 다음과 같이 쓰고 있다. “이제까지의 유럽 중심적인 국제법 질서는 오늘날 몰락하고 있다. 그와 더불어 대지의 낡은 노모스도 침몰하고 있다. 대지의 낡은 노모스는 동화वाद도 같고 예기되지도 않은 신세계의 발견, 하나의 되풀이될 수 없는 역사적 사건으로부터 생겨났다. 그것을 현대에서 되풀이하는 것은, 인류가

이며, 그와 더불어 주어지는 정치적·사회적·종교적 형상이다.”<sup>25)</sup> “그러나 근원적인 의미에 있어서의 노모스는 법률에 의해 매개되지 않은 법의 힘이 지니는 완전한 직접성이다. 즉 그것은 창설적이며 역사적인 사건, 단순한 법률의 합법성을 처음으로 의미 있는 것으로 만드는, 정통성의 행위인 것이다.”<sup>26)</sup> 여기서 주목해야 할 단어는 ‘직접성’이다. 즉 근원적인 법인 노모스가 발휘하는 직접적인 힘이 바로 ‘지고의 폭력’인 것이다. 그러나, 반복하건대, 벤야민에게 특정한 경계를 가진 범위 안에서 저항할 수 없는—가장 높기 때문에—폭력을 직접적으로 행사하는 것은 전적으로 신화와 운명의 세계에만 해당하는 이야기다. “법 정립은 권력의 설정이며 그 점에서 폭력을 직접 발현하는 행위다. 정의는 모든 신적인 목적 설정의 원리이고, 권력은 모든 신화적 법 정립의 원리이다./ 이 후자의 원리는 엄청난 결과를 몰고 오는 사용처를 국법(Staatsrecht)에서 발견한다. 즉 국법의 영역에서는 신화적 시대의 모든 전쟁을 종결짓는 ‘평화’가 기도하는 것과 같은 경계 설정이 법정립적 폭력 일반의 근원현상이다.”<sup>27)</sup> 이러한 직접적인 신화적 폭력에 대해 발터 벤야민은 돌발적인 신적 폭력을 맞세운다.

신화적 폭력이 법정립적이라면 신적 폭력은 법 파괴적이고, 신화적 폭력이 경계를 설정한다면 신적 폭력은 경계가 없으며, 신화적 폭력이 죄를 부과하면서 동시에 속죄를 시킨다면 신적 폭력은 죄를 면해주고(entsühnend), 신화적 폭력이 위협적이라면 신적 폭력은 **갑자기 들이치는schlagend** 폭력이고, 신화적 폭력이 피를 흘리게 한다면 신적 폭력은 피를 흘리지 않은 채 죽음을 가져온다.<sup>28)</sup>

벤야민이 제시한 신화적 폭력과 신적 폭력 사이의 구별과 관련하여 기존 논의에서 가장 쟁점이 된 것은 피(흘림)의 여부이다. 벤야민은 신화적 폭력의 사례로 그리스의 니오베 신화를, 그리고 신적 폭력의 사례로는 성서 「민수기」의 고라 일화를 들고 있다. “신화의 법적 폭력”은 “니오베의 자식들에게 피를 흘리는 죽음을 가져올지라도 어머니인 니오베의 삶 앞에서는 멈춰 버리며, 이 삶을 자식들의 종말을 통해 이전보다 더 죄스러운 삶으로 만들면서 영원히 말 없는 죄의 담지자이자 인간과 시들 사이에 가로놓인 경계의 초석으로 남겨둔다.” “이러한 니오베의 설화에 대해서는 이러한[신적인-인용자] 폭력의 전범으로서 고라의 무리를 치는 신의 법정을 대립시킬 수 있을 것이다. 그 신의 법정은 특권 계층인 레위족의 무리에 적중하며, 그들을 위협을 가하지도 않고 아무 예고 없이 들이치며 파괴 앞에서도 멈추지 않는다.”<sup>29)</sup> 자크 데리다는 신적 폭력이 ‘피를 흘리지 않고 죽음을 가져온다’는 벤야민의 설명에서 히틀러 나치의 ‘최종해결Endlösung’을 연상한다. 폭력에 관한 벤야민의 사유에서는 “피가 모든 차이를 만들어 낸다”고 보는 것이다. 계속해서 그는 이렇게 말한다. “몇 가지 불협화음에도 불구하고 벤야민뿐만이 아니라 로젠즈바이크에게도 나타나는 이 피의 사상에 대한 해석은 곤혹스럽다.”<sup>30)</sup>

---

자유로이 노획할 수 있으며 인류의 지상에서의 다툼을 경감시키기 위하여 이용할 수 있을, 이제까지 완전히 알려지지 않은 하나의 새로운 천체를 인류가 달을 향한 길 위에서 발견했다고 하는 환상적인 비유 속에서만 생각할 수 있을 것이다. 대지의 새로운 노모스라는 문제는 그러한 환상적인 이야기에 의해 대답되는 것이 아니다. 그러한 문제가 광범위한 자연과학적 궁리에 의해 해소되는 것은 더욱 아니다. 인류의 사고는 다시 한 번 그 지상적인 현존재의 근원적인 질서들로 향하지 않으면 안 된다.” 칼 슈미트, 최재훈 옮김, 『대지의 노모스』, 민음사, 1995, 7쪽.

25) 같은 책, 52쪽.

26) 같은 책, 56~57쪽.

27) 발터 벤야민, 『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 108~109쪽.

28) 같은 책, 111쪽. 원문을 대조하여 번역을 약간 수정하였다. 강조는 인용자.

29) 같은 책, 108쪽, 111쪽.



그러니까 데리다는 벤야민의 폭력론에서 어떤 위험한 유혹을 느끼고 있다. “어떤 유혹 말인가? 대학살을 신의 폭력의 해석 불가능한 발현의 하나로 사고하려는 유혹이다.”<sup>31)</sup> “가스실과 화장용 가마를 생각한다면, 피를 흘리지 않는 까닭에 면죄적인 어떤 말살에 대한 이러한 암시를 깨닫고 어떻게 몸서리치지 않을 수 있겠는가? 대학살을 하나의 면죄로, 정의롭고 폭력적인 신의 분노의 관독할 수 없는 서명으로 만드는 해석의 발상은 끔찍한 것이다.”<sup>32)</sup>

물론 벤야민이 텍스트에서 명시적으로 피(홀름)의 유무를 중요한 기준으로 설정한 것은 사실이지만, 거기에만 집착해 그로부터 과격한 결론을 이끌어내는 방식은 데리다 자신이 보여준 해체적 작업에 다소 어울리지 않아 보인다. 아닌 게 아니라 데리다와는 다른 방식으로, 그리고 성서 텍스트 및 벤야민의 해석에 보다 밀착한 독해가 제출된 바 있다. 「이름 앞에서의 해체」라는 논문에서 새뮤얼 웨버는 데리다가 주목하지 못한 부분, 즉 피가 아닌 이름에 착목하여 데리다보다 더 데리다적으로 또는 벤야민적인 방식에 충실하게 고라 일화를 독해한다. 중요한 질문은 이것이다. ‘애초에 고라는 어떤 이유에서 모세에게 반기를 들었는가?’ 이 물음에 대해 그가 생각한 답은 이렇다. “요컨대, 고라는 **신의 이름으로** 이야기하는 모세의 권리에 이의를 제기하는 것이다. 그리고 그는 자신을 대표로 뽑아준 **백성 전체의 이름으로** 그렇게 한다. 이후에 이어진 절멸은 대표의 적법성[정당성]에 대한 요청, 어떤 종류의 것이든 순전히 내재적으로[만] 이해된 대표의 관계에서 도출되는 적법성에 대한 요청을 기각하는 것으로 읽을 수 있다.”<sup>33)</sup> 이렇게 보면, 고라 일화는 권력의 출처와 법의 정당성에 대한 가장 철저한 독해를 요청하는 텍스트로 드러난다. 웨버의 결론은 다음과 같다. “여기서 고라의 절멸로 나타난 신적 폭력의 결과는 고유명의 기입이다. 민족의 모든 지도자가 가질 이름, 다른 모든 이들을 지배하도록 선별된 이름의 기입인 것이다.”<sup>34)</sup> 웨버가 이름의 기입에 주목하는 까닭은 그 순간을 전후하여 이스라엘 백성들의 태도가 반역에서 복종으로 바뀌기 때문이다. 즉 신이 명한 대로 12지파의 대표가 각각 나뭇가지를 구해 거기에 가문의 이름을 새겼으나, 고라와 함께 절멸한 레위 지파를 대표하기 위해 새겨진 아론의 나뭇가지에만 싹이 돋고 꽃이 피며 감복송아 열매가 이미 익어 있었던 것이다.<sup>35)</sup> 그런 다음 “야훼께서 모세에게 이르셨다. ‘아론의 가지는 증거궤 앞에 다시 가져다 보관하여 두고 반역자들에게 경계가 되게 하여라. 그리하면 나에게

30) 자크 데리다, 진태원 옮김, 『법의 힘』, 문학과 지성사, 2005, 115쪽.

31) 같은 책, 135쪽.

32) 같은 곳.

33) Samuel Weber, *Dekonstruktion vor dem Namen*, in: Anselm Haverkamp Hg., *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, Frankfurt a/M., 1994, S. 192. 강조는 인용자. 참고로 웨버의 이 진술은 정치신학의 방향성과 관련하여 적합한 구별은 타우베스의 다음 언급을 상기시킨다. “결정적인 안티테제는 신화적 신정정치나 정치적 신정정치나 아니라 위로부터의 신정정치나 아래로부터의 신정정치나이다.” Jacob Taubes, Vorwort, in ders., Hg., *Theokratie, Religionstheorie und Politische Theologie Band3*, München, 1987, S. 6.

34) Ebd., S. 193.

35) 그런데 이름(기입)의 기적에 주목하는 웨버의 독해 방식은 한 가지 점에서 벤야민의 관점과 상충한다. 왜냐하면 벤야민은 신적 폭력의 현현에 있어서 ‘기적’이 갖는 중요성을 부정하기 때문이다. “따라서 신적 현상형식들은 신 자신이 폭력을 기적 속에서 행하는 점에서가 아니라 피를 흘리지 않고 갑자기 들이치며 면죄해주는 수행의 요인들을 통해 정의된다.”(발터 벤야민, 앞의 책, 112쪽) 물론 벤야민은 ‘신적 폭력의 기적’에 대해 말하고 있는 데 반해, 웨버는 신의 명령에 의해 ‘새겨진 이름으로부터의 기적’에 말하고 있다. 그러나 양자 모두 신의 ‘기적’이라는 점은 분명하며, 따라서 웨버는 자신의 독해를 위해 벤야민의 진술을 억압한 셈이다. 그런데 ‘기적’이라는 문제는, 웨버 논변의 결함이라는 다소 부차적인 사실을 도외시하더라도, 상세하고 지난한 성찰을 필요로 하는 것이다. 그러나 이 글에서 이에 대한 논의를 본격적으로 전개하기는 어렵다. 한편, 우리는 아론의 나뭇가지에서 “묻는 자에 대한 법정의 징표”인 “인식의 나무”를 떠올릴 수도 있다. 발터 벤야민, 최성만 옮김, 『언어 일반과 인간의 언어에 대하여/번역자의 과제 외』, 길, 2007, 91쪽 참조.

불평을 하다가 죽는 일이 생기지 아니하리라.”(「민수기」 17장 25절, 공동번역성서)  
 그런데 웨버처럼 ‘피(홀름)’이라는 주제를 회피하지 않더라도 데리다의 해석에 이의를 제기할 수 있다. 직접적으로 벤야민을 다루기 전에 데리다가 함께 거론한 프란츠 로젠츠바이크의 사유를 들여다봄으로써 잠시 우회해 보자. 그의 사유에 나타난 피의 사상은 정말로 곤혹스러운 것인가? 물론 그의 주저인 『구원의 별』에 ‘피의 공동체 Gemeinschaft des Blutes’에 대한 명시적인 언급이 등장한다.

할아버지에서 손자로 이어지는 영원한 삶의 맥락이 흘러가는 그런 공동체는 오직 하나만 존재한다. 내면에서 “영원하다”는 말을 함께 들을 수 없다면 결코 통일을 이루는 “우리”를 말하지 않는 그런 공동체만이 존재한다. 그 공동체는 피의 공동체일 수 밖에 없다. 왜냐하면 오직 피만이 미래에 대한 희망과 현재에 보증을 주기 때문이다.<sup>36)</sup>

그러나 로젠츠바이크가 말하는 피의 공동체를 생물학적인 혹은 우생학적인 의미에서 이해한다면, 그것은 커다란 오류이다. 왜냐하면 그에게 피는 무엇보다 그리고 오직 ‘땅’의 질서를 벗어날 수 있게 해주는 형이상학적 원리이기 때문이다. 그런데 지구상에서 땅의 질서로부터 가장 완벽하게 탈피한 민족은 유대인이다. 바로 이 점을 강조하기 때문에 그의 논변은 유대(민족)주의로 읽히기 쉽고 또 종종 그렇게 읽혀 왔다. 그러나 로젠츠바이크의 유대주의는 극한의 부정, 가령 칼 바르트의 ‘거대한 아니오 das große Nein’와 같은 철저한 비(非)원리에 입각한 것이다. 다시 말해 그것은 어떤 적극적 원리가 아닌 일체의 원리의 부정에 의해 성립한다. “세계의 민족들은 피의 공동체에 만족할 수 없다. 그들은 죽었지만 여전히 생명을 베푸는 땅의 밤[어둠] 속으로 뿌리를 내리려 하며, 땅의 지속에서 그들 자신의 존속을 위한 보증을 얻어낸다. 영원을 향한 그들의 의지는 땅과 땅에 대한 지배, [즉] 영역(營域)에 들러붙어 있다. 그들의 아들들은 고향땅을 위해 피를 흘린다. 왜냐하면 그들은 대지의 단단한 땅에 결박되지 않는, 살아 있는 피의 공동체를 믿지 않기 때문이다. 오직 우리[유대민족-인용자]만이 피를 신뢰하여 땅을 떠났다.”<sup>37)</sup> 마지막 문장에서 명확히 드러나듯이, 피는 그 자체로 어떤 실제적인 지표나 기준이 되지 못한다. 로젠츠바이크에게 피는, 저 먼 옛날 야훼의 명을 받은 유대인의 시조(始祖) 아브라함이 그랬듯이, 오직 땅을 떠남으로써만 영원성을 보장받을 수 있음을 가리키는 상징일 따름이다. 반대로 땅은, 그의 논리에 따르면, 어떤 민족에게도 결코 영원성을 보장해주지 못한다(또는 않는다). “그래서 땅의 지속에 자신들의 존속을 의탁하는 민족은 땅에게 배신당한다. 땅 자체는 계속 있을 것이나, 그 땅 위에 사는 민족은 쇠락할 것이다.”<sup>38)</sup> 그러므로 로젠츠바이크의 ‘피의 사상’이 정말로 곤혹스러운 것이라면, 그 곤혹스러움은 데리다가 생각한 것과는 전혀 다른 차원에서 유래한다. 즉 그의 사상은 나치의 인종청소와 접촉될 수 있는 것이어서가 아니라 나치를 예비한 유럽인들의 인종주의적 공격을 니체 식으로 완전히 뒤집는 것이기 때문에 곤혹스러울 수 있다. 어째서 그러한가? 이에 대해서는 역사적 맥락을 참조해야 한다. 오랜 역사를 자랑하는, 유대인은 피를 탐하여 피로써 제의를 올린다는 저급한 음모론은 벤야민과 로젠츠바이크가 살았던 시기, 그러니까 20세기 초반까지 유럽 사회에서 전혀 힘을 잃지 않았다. 데이비드 바이얼에 따르면, 유대인들의 제의 살해에 관한 심판이 마지

36) Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung*, Haag, 1976, S. 331.

37) Ebd., S. 332. 강조는 인용자.

38) Ebd., S. 333.

막으로 행해진 것은 제1차 세계대전 직전 러시아에서였으며, 독일에서도 제의 살해에 대한 열띤 논의는 바이마르 시기까지 전혀 수그러들지 않았다. 바이얼은 심지어 다음과 같이 주장한다. “만약 우리가 피의 중상blood libel이 ‘중세’에 특유한 현상이라고 생각한다면, 19세기의 가톨릭교회가 중세의 가톨릭교회보다 훨씬 더 중세적이었다고 말할 수 있을 것이다.”<sup>39)</sup> 나아가 그는 슈미트가 1938년 출간한 저서에서 피에 대한 유대인의 탐욕에 관한 널리 퍼진 통속적 견해를 짐짓 객관적인 것인 양 소개했다고 말한다.<sup>40)</sup> 이 책은 슈미트가 자신의 가장 중요한 저서로 꼽은 『홉스 국가론에서의 리바이어던』으로, 여기서 그는 다음과 같이 쓰고 있다. “해양국가 리바이어던은 육지국가 비히모스와 싸운다. 후자는 전자를 갈갈이 찢으려고 하며, 전자는 지느러미로 후자의 입과 콧구멍을 억압하여 질식사하게 한다(덧붙여 이것은 해상봉쇄에 의한 육지의 압박을 훌륭하게 비유한 것이다). 유대인은 지상민족들의 상호 살육을 방관한다. 상호 ‘도살’은 법률에 적합한 ‘성스러운(koscher)’ 것이기 때문이다. 이리하여 그들은 살해되는 쪽의 민족의 살을 먹으며 그것으로 생활한다고 한다.”<sup>41)</sup> 유대주의와 반유대주의의 대립과 긴장이 팽배했던 당대 맥락을 고려하면, 우리는 이렇게 말할 수 있다. 즉 로젠츠바이크의 ‘피의 사상’은 유럽인들의 음모론에 일단 부응(하는 척)한 다음 가장 핵심적인 부분에 이르러 개념의 의미를 완벽히 뒤집는 방식으로—‘우리는 피의 공동체다. 그러나 그 피는 당신들이 말하는 피가 아니다’—유대인의 존재 가치를 확보하려 한 노력이었다. 로젠츠바이크는 이렇게 단언한다. “민족은 오직 민족을 통해서만 민족이다.”<sup>42)</sup>

벤야민의 전략은 반대 방향을 취한다. 그는 유대인의 신에게서 피를 지우고, 대신 독일인들(과 거의 모든 유럽인들)이 존경해 마지않는 그리스의 신들에게 피를 칠한다.<sup>43)</sup> 그러니까 이를 통해 벤야민은 피를 탐하는 것은 유대인(의 신)이 아니라 오히려 유럽 문명인(의 신)이라고 암시하는 것이다. 벤야민이 보기에 이교의 신들이 인간에게 씌운 죄의 굴레는 죽음을 통해서도 벗어날 수 없다. 왜냐하면 신들 역시 운명의 질서에 속박되어 있기 때문이다. 이교적 운명의 세계에서 죄의 질서에 붙들린 인간은 목숨이 붙어 있는 동안 끝없이 처벌을 두려워하며 살 수밖에 없고, 마침내 죽음에 이른 순간에도 피로 얼룩진 땅의 질서로 다시 들어가는 또는 돌아가는 것 외에 달리 방도가 없다. 니오베가 인간과 신 사이의 경계를 표시하는 초석으로 굳은 것은 이 때문이다. 이에 반해 고라 무리는 신이 세운 대표자에게 반항하는 엄청난 죄를 지었음에도 ‘돌연’ 이 세계로부터 사라졌을 따름이다. 물론 그들은 땅 속으로 꺼져 들어갔지만, 그것은 하늘로 올라간 성서 예언자들의 사라짐과 다만 방향만 거꾸로인 사라짐이다. 다시 말해 그들이 파괴된 것이라면, 그것은 오히려 파괴를 통한 탈출, 죄의 질서로부터의 완벽한 퇴장이다. 그래서 “[...] 이 신적 폭력이 갖는 피를 흘리지 않는 성격과 면죄해주는 성격 사이에 깊은 연관이 있다는 것은 의심의 여지없이 명백”한 것이다.<sup>44)</sup> ‘면죄하다(entsühnen)’라는 동사에 사

39) David Biale, *Blood and Belief*, California, 2007, p. 130.

40) Ibid., p. 129.

41) 칼 슈미트, 김효전 옮김, 앞의 책, 272쪽. 참고로 이것은 유대 카발라 해석의 통속적·악의적 왜곡이다.

42) Franz Rosenzweig, a. a. O., S. 333.

43) 벤야민의 전략과 관련하여 우리는 성서에 피의 제의와 살육의 장면이 무수하게 나온다는 사실을 기억해야 한다. 가장 대표적인 사례는 「출애굽기」 32장이다. 흥미로운 사실은, 유명한 금송아지 일화를 담고 있는 이 장에서는 레위인들이 우상숭배자—우상숭배는 반역과 다름없다—를 숙청하는 역할을 맡는다는 것이다. “모세가 진지 어귀에 서서, 야훼의 편에 설 사람은 다 나서라고 외치자 레위 후손들이 다 모여 왔다. 모세가 그들에게 일렀다. ‘이스라엘의 하느님 야훼께서 명하신다. 모두들 허리에 칼을 차고 진지 이 문에서 저 문까지 왔다 갔다 하면서 형제든 친구든 이웃이든 닥치는 대로 찢어 죽여라.’ 레위 후손들은 모세의 명령대로 하였다. 그 날 백성 중에 맞아 죽은 자가 삼천 명 가량이 되었다.” 26~28절. (『공동번역성서』)

용된 독일어 전철 Ent는 ‘벗어남’을 뜻한다. 그리고 이것은 「폭력 비판을 위하여」에 기입된 단어들 가운데 가장 결정적인entscheidend 단어인 ‘탈정립’에도 사용되는데, 이것은 우연이 아니다. “신화적 법 형식들의 마력 속에 머무는 이러한 순환 고리를 돌파해내는 데에서, 법과 더불어 그 법에 의존하는 폭력들처럼 그 법이 의존하는 폭력들 전체, 즉 중국에는 국가권력 [국가폭력]을 탈정립(Entsetzung)하는 데서, 새로운 역사 시대의 토대가 마련된다.”<sup>45)</sup> 다시 슈미트와 벤야민의 비교로 돌아가 보자. 슈미트가 지고의 폭력을 법의 근원 안에 가두려 한다면, 달리 말해 불연속을 질서로 봉합하려 한다면, 반대로 벤야민은 질서에 불연속을 기입함으로써, 즉 하위 질서와 상위 질서를 분리함으로써 신의 순수한 폭력을 초월로 해방시킨다. 이 두 관점의 차이를 상세히 따져 보자. 첫 번째 명제는 슈미트가 1914년 출간한 『국가의 가치와 개인의 의미』 서론에서 제사로 인용한 테오도어 도이블리의 시 「북극광」의 한 구절이고, 두 번째 것은 벤야민이 「폭력 비판을 위하여」에서 신적 폭력을 설명하는 부분에 써 놓은 구절이다.

먼저 계명이 있고, 인간은 나중에 온다.<sup>46)</sup>

계명은 판단의 척도로서 있는 것이 아니라 행동하는 인격체 또는 공동체에 대해 행동의 지침으로서 있는 것이다.<sup>47)</sup>

여기서 관건은 ‘계명’을 어떻게 이해할 것인가에 달려 있다. 많은 논자들이 지적했듯이, 슈미트와 벤야민은 극단에서 출발함으로써 사유의 극단에 다다랐다는 점에서 동일하다. 그러나 슈미트가 언제나 법학자로서 사유하고 말했던 반면, 바꿔 말해 오직 법을 통해서만 충만한 내재의 가능성을 정초하려 노력했던 반면, 벤야민은 오히려 내재를 철저히 비움으로써 역설적으로 초월과의 접촉을 시도한 독특한 역사철학자다. 그러나, 호르스트 브레데캄프가 지적하듯이, 사유의 모델을 개발한 것은 어쨌든 슈미트이며 벤야민은 그 모델을 따르면서 그 안에서 어떤 혁명적 전회, 아니 차라리 모델 자체의 폭파를 꾀했다고 보는 것이 옳다.<sup>48)</sup> 왜냐하면 벤야민이 「역사철학테제」에서 ‘상례가 된 예외상태’를 진단하고 ‘진정한 예외상태’를 요청할 수 있었던 것은 그보다 먼저 슈미트가 “주권자란 예외상태를 결정하는 자이다”라고 선언한 덕택이었기 때문이다. 이런 인식에 비춰볼 때, 우리는 두 사람이 동일한 단어(계명Gebot)를 완전히 반대되는 의미로 사용했음을 알 수 있다. 슈미트에게 계명은 법의 근원성과 주권성을 표시하는 말인 반면, 벤야민에게 그것은 폭력에 결박된 법의 질서와는 다른, 상위의 질서의 존재를 가리키는 상징이다. 물론 두 사람의 언어 사용에서 계명이 차지하는 위상을 순전히 물리학적 기준으로만 비교한다면 그 높이Höhe는 다르지 않을 수 있다. 그러나 역학적인 비유를 끌어오면 이야기는 달라진다. 슈미트의 계명이 오직 최고도의 작용Wirkung 상태만을 알 뿐인 데 반해, 벤야민의 계명은 작용과 반작용Gegenwirkung이 똑같이 최고의 강도로 발현되고 있어서 극한의 긴장상태를 이루고 있지만 그렇기 때문에 현실에서는 전혀 아무 일도 일어나지 않는 기묘

44) 발터 벤야민, 『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 111쪽.

45) 같은 책, 115~116쪽.

46) Carl Schmitt, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, Berlin, 2004, S. 9.

47) 발터 벤야민, 『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 113쪽.

48) Cf. Horst Bredekamp, From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes, in: Peter Osborne ed., *Walter Benjamin—Critical Evaluations in Cultural Theory Volume I*, London and New York, 2005, pp. 451~469.

한 상태를 나타낸다.

한편 벤야민이 슈미트에게 영향을 받았다는 사실은 그가 전혀 준비 없이 슈미트의 가르침에 감화되었음을 뜻하지 않는다. 다시 말해 벤야민은 슈미트를 읽기 전에 이미 슈미트의 이론을 ‘만날 준비’가 충분히 되어 있었다. 우리는 「폭력 비판을 위하여」에 동원된 인용의 기록을 통해 이 가설을 강화할 수 있다. 지금까지 이 글의 인용 또는 준거점으로 주목받아온 대상은 대부분의 경우 조르주 소렐이었다. 그러나 눈에 잘 띄지 않지만 매우 중요한 진술을 하는 부분에서 벤야민이 두 차례 인용하는 작가가 있는데, 그는 유대인 철학자 에리히 옹어Erich Unger(1887~1950)이다. 첫 번째 인용은 의회의 타협주의를 비판하는 부분에서, 그리고 두 번째는 “순수한 수단의 정치를 위한 가장 지속적인 동기를 주게 될” “상위의 질서들”에 대한 탐구의 필요성을 역설하는 부분에서 나온다. 그러나 엄밀히 말해서 전자와 달리 후자는 인용이 아니다. 전자가 큰따옴표를 이용한 직접 인용의 형태를 띠는 반면, 후자는 그저 참고 지시를 내리는 각주에 불과하기 때문이다. 그럼에도 후자가 월등히 중요한 의미를 갖는다는 사실은 따로 강조할 필요가 없어 보인다. 왜냐하면 벤야민에게는 “더 상위의 질서”가 핵심적이기 때문이다. 해당 부분에서 벤야민은 “상위의 질서들과 그 질서들에 상응하는 공동의 이해관계를 찾아내는 일은 논의를 너무 멀리 끌고 가게 될 것이다”고 말하면서 옹어의 저서 『정치와 형이상학』을 참조하라고 쓴다.<sup>49)</sup> 그렇다면 이 책은 어떤 내용을 담고 있는가? 벤야민이 참조를 지시한 부분에는 다음과 같은 구절이 적혀 있다.

역사적으로 이해된 “정치”는 모든 것에 대해 마치 n차원으로 반복되는 개인[개체]만이 존재한다는 듯 판단하며 이 반복에 응당 어떤 의미가 부여되어야 한다는 사실은 간과한다. 이 의미란 다수성Vielheit 자체도 “단독성Einzelheit” 못지않은 근원적 존재로서 효력을 갖는다는 것이다. 다수성은 “외파로 실재하는” 개체들을 정신적으로 묶어주는 끈에 지나지 않는 것이 아니라, 그 자체로 엄연한 실재이며, 우리는 이 실재가 갖는 의미를 밝혀야 한다.<sup>50)</sup>

개체와 개체의 단독성을 연결해주는 정신적인 끈이 아니라 불연속적인 다수성 자체를 현실로서 긍정하고 거기에서 의미를 찾아야 한다는 옹어의 주장은 그러나 당대 사유 지평에서 그리 유별난 것이 아니었다. 가령 우리는 로젠츠바이크의 『구원의 별』에서도 다음과 같은 문장을 읽을 수 있다. “성장하는 삶의 질서에 맞서는 수많은 질서들이 존재하며, 이 질서들은 각각 개별적으로 신에 의해 일깨워진 영혼의 ‘제가-여기-있나이다’로 구성된다. 질서들이 수다(數多)하게 존재하는 한, 그것들은 곧바로 신적인 질서와 하나가 될 수 없다.”<sup>51)</sup> 로젠츠바이크의 진술은 옹어의 철학적 어조와 달리 다분히 종교적인 분위기를 띠고 있지만, 불연속과 다수성의 문제에 주목한다는 점에서는 다르지 않다. 마지막으로 우리는 슈미트에게서도, 물론 해결의 방향은 전혀 다르지만, 적어도 사대 지각의 차원에서는 옹어 및 로젠츠바이크와 상당히 비슷한 생각을 발견할 수 있다. “이교도 세계 전체는 다양한 민족들의 다원우주Pluriversum로서, 세계를 다스리는 유일신에 의해서야 비로소 정치적 단일우주Universum가 된다.”<sup>52)</sup> 다수 질서들의 불연속이라는 문제에 직면하여 슈미트는 유일신에 의한 통일이라는 해결책을 제시한

49) 발터 벤야민, 『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 101쪽.

50) Erich Unger, *Politik und Metaphysik*, Berlin, 1921, S. 20.

51) Franz Rosenzweig, a. a. O., S. 298.

52) Carl Schmitt, *Politische Theologie II*, S. 57.

다. 그러나 벤야민은 정반대 노선을 취한다. 불연속 자체를 오히려 전면화 혹은 전체화하는 것이다. 나아가 벤야민이 읽었을 것이 틀림없을 용어의 다음 문장은 약 20년 후 그가 최후의 순간을 예감하며 쓰게 될 문장(역사철학테제 8번)을 선취하는 듯 보이기까지 한다. “그러나 ‘참된 통일’은 사건의 수많은 가능성 중에서, ‘타격Treffen’된 예외-경우Ausnahme-Fall[...]이며, 다른 의미와 가치를 줄 수 있는 가능성이다.”<sup>53)</sup> 정치신학자 슈미트는 유일신을 운위하는 순간에도 사실은 법과 정치, 법으로서의 정치를 생각한다. 그 스스로도 끊임없이 강조하듯이, 그는 언제나 “직업법학자”로서 읽고 썼고 논쟁했던 것이다. 이에 반해 역사철학자 벤야민은 정치를 말하면서도 언제나 정치 바깥의 가능성을 궁리했다. 다음 문장을 보면, 그가 용어의 책을 두고 “우리 시대의 가장 중요한 정치적 저작”이라고 평한 이유를 알 수 있다.<sup>54)</sup> “참된 통일은 ‘준립하는 것의 상부’에서, 정신적 긴장이 일정한 수위에 다다른 상태에서 출발하며, 이 출발은 ‘정치’와는 완전히 다른 모습을 취한다.”<sup>55)</sup>

덧붙이자면, 폭력에 관한 슈미트와 벤야민의 입장 대립과 관련하여 『예외상태』의 저자는 흥미로운 가설을 제출한다. 벤야민에게 커다란 영향을 미치기 전에 슈미트가 먼저 벤야민의 「폭력비판을 위하여」를 읽고 영향을 받았다는 것이다. 아감벤이 자신의 가설에 대한 근거로 내세운 사실은, 벤야민의 글이 『사회과학과 사회정책 논집』 47호(1921)에 게재되었는데 칼 슈미트는 1915년부터 이 잡지의 정기구독자였으며 1924년~1927년에는 다수의 글과 논문을 기고까지 했을 뿐 아니라, 무엇보다 46호와 48호에 실린 글들을 자신의 글에 인용했다는 것이다.<sup>56)</sup> 이 가설에 의지하여 아감벤이 내린 결론은 다음과 같다.

슈미트가 『정치신학』에서 발전시킨 주권론은 여러 가지 점에서 벤야민의 이 에세이에 대한 꼼꼼한 응답으로 읽을 수 있다. 「폭력비판론」에서 벤야민의 전략이 순수하고 아노미적인 폭력의 존재를 확실히 하는 것을 목표로 삼은 반면 슈미트는 반대로 그런 폭력을 법적 맥락 속으로 되돌려 놓으려 한다. 슈미트에게 예외상태란 순수한 폭력이라는 벤야민의 생각을 포획할 수 있게 해주는 공간이자, 아노미를 저 노모스의 총체 속에 기입하려 할 때 설정하는 공간이다. 슈미트에 따르면 순수한 폭력, 즉 완전히 법 바깥에 있는 폭력 같은 것은 있을 수 없다. 왜냐하면 예외상태 속에서 그런 폭력은 바로 배제를 통해 법 안에 포섭되기 때문이다. 달리 말해 예외상태란 하나의 장치, 벤야민이 주장한 완전히 아노미적인 인간 행위에 슈미트가 응답하기 위한 장치였던 셈이다.<sup>57)</sup>

그러나 영향의 선후 관계는 그리 중요하지 않다. 오히려 중요한 것은 아감벤의 결론이 우리의 논변, 즉 슈미트는 극한으로 이어지는 기묘한 연속을 위한 투쟁을 멈추지 않았고 벤야민은 슈미트의 연속에 과열을 일으킴으로써 불연속의 극한에 머무르고자 했다는 논변을 뒷받침해준다는 사실이다. 그러나 슈미트와 벤야민 사이에는 아감벤이 짚어내지 못한, 아니 알았을 테지만 건드리지 않은 또 하나의 논점이 존재한다. 나아가 그것은 탁월한 통찰력을 갖추고 평생 문학을 탐독한 법학자와 독일 최고의 비평가를 꿈꾼 자유기교가가 논쟁을 벌이기에 더할 나위 없이 맞춤형 주제이다. 그것은 햄릿이다.

53) Erich Unger, a. a. O., S. 40.

54) Walter Benjamin, *Gesammelte Briefe II*, Frankfurt a/M., 1998 S. 127.

55) Erich Unger, a. a. O., S. 41.

56) 조르조 아감벤, 김항 옮김, 『예외상태』, 새물결, 2009, 104쪽.

57) 같은 책, 106~107쪽.

### 3. 햄릿: 찌그러진 주권자

두 번째 논쟁은 벤야민의 사후에 진행되었다. 다시 말해 일찍 세상을 버린 벤야민이 남겨둔 텍스트를 상대로 늙은 슈미트가 홀로 응답하고 반론하는 형태의 논쟁이었던 것이다. 제2차 세계대전이 끝난 후, 나치 정권에 몸 담았던 이력으로 전범 재판을 받고 옥살이를 한 다음 슈미트는 고향 플레텐베르크로 완전히 물러나 칩거한다. 칩거 기간은 거의 반세기에 육박하며 이 긴 시간에 상응할 만큼 그는 적지 않은 책들을 집필하는데, 그 가운데 벤야민과 관련하여 주목을 끄는 책은 『햄릿 혹은 헤쿠바』(1956)이다. 타우베스에 따르면, 이 책은 벤야민의 주저 중 하나인 『독일 비애극의 원천』(1928)과 비판적 대결을 벌인 최초의 책이다.<sup>58)</sup> 이 책의 두 번째 보유에서 슈미트는 다음과 같이 말한다. “발터 벤야민은 비애극과 비극의 상이함(45~154 쪽)에 대해 다루고, 무엇보다 책 제목에 맞게 독일 바로크 비애극에 대해 이야기한다. 그러나 이 책은 셰익스피어의 드라마와 특히 햄릿에 대해서, 그뿐 아니라 예술사와 정신사 일반에 대해서도 중요한 통찰과 시각을 풍부하게 담고 있다.”<sup>59)</sup> 그러나 이 칭찬은 곧이어 펼치게 될 결정적 논박의 효과를 극대화하기 위한 연극적 장치에 불과하다. 슈미트는 햄릿에 대해 벤야민이 제출한 주요 테제를 정면으로 반박한다. 벤야민에 따르면 “오직 유일하게 셰익스피어만이 우울가의 바로크적—즉 비기독교적이면서 비금욕주의적이고, 유사경건주의적이면서 유사고대적인—경직 상태를 기독교적 불꽃으로 점등할 수 있었다.”<sup>60)</sup> 벤야민에게는 “『햄릿』이 기독교 성 속에서 우울의 극복을 비범하게 성취한 유일한 연극”이었던 것이다.<sup>61)</sup> 그래서 그는 “오직 이 왕자에서만 우울한 침잠은 기독교성에 도달한다”고 보았다.<sup>62)</sup> 셰익스피어의 햄릿이 지닌 기독교적 본질, 이것이 말하자면 문제의 핵심이다. 슈미트가 결코 햄릿에게 부여할 수 없는 특징이 바로 기독교성이기 때문이다. 그는 단호하게 주장한다. “햄릿은 어떤 특수한 의미에서도 기독교적이지 않다.”<sup>63)</sup> “셰익스피어의 드라마는 더 이상 기독교적이지 않다. 그러나 그렇다고 이 드라마가 유럽 대륙의 주권 국가, 종교적·종파적으로 중립적이게 된 주권 국가로 가는 도상에 있는 것도 아니다. 왜냐하면 주권 국가는 종교 내전을 극복함으로써 성립한 것이기 때문이다.”<sup>64)</sup>

이렇듯 셰익스피어와 햄릿을 두고 벤야민과 슈미트의 입장이 결정적으로 갈라지는 이유는 ‘기독교(성)’에 대한 그들의 이해가 완전히 다르기 때문이다. 누차 지적했다시피, 슈미트에게 기독교란 주권적 질서를 보위하는 제도로서의 가톨릭교회를 뜻하는 것이다. 벤야민의 기독교-햄릿 테제를 비판한 뒤 그는 이렇게 쓴다. “내 느낌에는 그냥 「마태오복음」 10장 29절을 인용하는 것이 더 기독교적일 것 같다.”<sup>65)</sup> 슈미트가 언급한 이 성서 구절에서 절대 주권의 논리를

58) 야콥 타우베스, 『바울의 정치신학』, 27쪽. 그런데 브레데캄프에 따르면, 슈미트가 벤야민과 논쟁을 벌이려 시도한 책은 『햄릿 혹은 헤쿠바』가 처음이 아니었다. 슈미트는 1973년 4월 4일 피젤Viesel에게 보낸 편지에 자신은 일찍이 1938년의 저서 『홉스 국가론에서의 리바이어던』을 통해 이미 벤야민에 대한 논박을 시도했으나 이렇다 할 주목을 받지 못했다고 쓴다. 브레데캄프는 이 편지를 인용하면서 슈미트의 진술이 진실이든 거짓이든 관계없이 우리는 슈미트의 38년 저서를 벤야민의 비애극 저서에 대한 반박 작업의 일환으로 독해할 수 있다고 주장한다. Horst Bredekamp, op. cit., pp. 460-461.

59) Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, Stuttgart, 2008, S. 62.

60) 발터 벤야민, 조만영 옮김, 『독일 비애극의 원천』, 새물결, 2008, 203쪽.

61) 같은 곳.

62) 같은 곳.

63) Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, S. 63.

64) Ebd., S. 64.

65) Ebd., S. 63.

읽어내지 않기로 거의 불가능에 가깝다. “참새 두 마리가 단돈 한 닢에 팔리지 않느냐? 그러나 그런 참새 한 마리도 너희의 아버지께서 허락하지 않으시면 땅에 떨어지지 않는다.”(『공동번역성서』) 반면 벤야민에게 기독교성은 이 세계의 법 일체를 부정하는 초대 기독교 공동체의 정신적 자세에 가까운 것이다.<sup>66)</sup> 또한 슈미트가 『햄릿』에서 무대로 직접 뛰어든 역사적 인물과 구체적인 상황을 본다면, 거꾸로 벤야민은 바로 그 무대에서 특정한 시대의 역사적 구성이 돌연 지고의 형이상학적 원리로 현현하는 장면을 목도한다. 이 차이는 실로 결정적이다. 바로 이 차이가 그들 사유의 대결을 압축한다고까지 말할 수 있다. 따라서 햄릿에 대한 슈미트와 벤야민의 해석을 구체적으로 살펴볼 필요가 있다. 이를 위해 먼저 염두에 두어야 할 사실은, 비록 작품 속 무대의 배경은 북유럽 대륙 국가 덴마크지만, 슈미트와 벤야민이 생각한 햄릿의 진짜 ‘장소’는, 이것은 물론 일상적 관점에게는 식상하고 당연한 이야기인데, 영국이라는 점이다. 그런데 영국은 특히 슈미트에게 각별한 중요성을 지닌다. 그래서 그는 벤야민의 햄릿 해석, 더 나아가 비애극 해석이 영국과 유럽 대륙 사이의 차이를 제대로 짚어내지 못했다고 비판한다. “[...] 내가 보기에 그는 영국-섬의 전체 상황Gesamtlage과 유럽 대륙의 그것 사이에 존재하는 차이, 그리고 이와 함께 17세기 독일의 바로크 비애극과 영국의 드라마 간의 차이를 너무 사소하게 보았던 것 같다.”<sup>67)</sup> 그렇다면 슈미트는 대륙과 구별되는 영국의 독특성을 어디에서 찾는 것일까? 1942년에 출간한 『땅과 바다—세계사적 고찰』에서 그는 이렇게 적었다. “세계사는 육지취득의 역사이며, 모든 육지취득 과정에서 육지취득자는 다만 계약만 맺었던 것이 아니라 그에 못지않게 싸움을, 그것도 형제들끼리의 유혈 전쟁을 벌이기도 했다.” “역사적 사건을 육지의 측면에서 보면 실로 위대한 방식들로 육지취득이 이뤄졌지만, 바다와 관련해서는 다른, 그에 못지않게 중요한 반쪽, 우리 행성의 반쪽을 구획하는 과정이 완료되었다. 이것은 영국의 해양취득을 통해 이뤄진 일이다.”<sup>68)</sup> 간단히 말해 영국은 세계사의 가장 커다란 전환점Wendepunkt, 즉 땅에서 바다로의 방향전환을 표시하는 장소이다. 그리고 이 전환은 슈미트가 파악한 질서의 역사상 가장 커다란 사건이라 할 수 있다. 그러니까 앞서 보았던 리바이어던과 비히모스 간의 싸움은 결국 영국과 대륙 간의 싸움인 셈이다. 이렇게 보면, 슈미트가 이 사실을 똑바로 보지 못했다고 벤야민을 비판한 것은 심지어 당연하고 자연스러운 일이었다고까지 말할 수 있다.

슈미트의 사유 안으로 조금 더 깊이 들어가 보자면, 그가 토마스 홉스의 『리바이어던』에 대해 양가적인 존경심을 표시한 것 역시 마찬가지로 맥락에서 이해할 수 있다. 어째서 ‘양가적인 존경심’인가? 슈미트에게 질서의 역사는 크게 두 단계로 양분된다. 로마 가톨릭주의에 의해 성립한 보편적이고 구체적인 질서와 이 질서가 붕괴되면서 등장한 근대 주권국가 간의 세력 균형에 의한 질서. 그에게 질서란 본질적으로 싸움을 막는 것, 그러니까 어리석은 싸움에 의해 세계가 멸망하는 사태를 방지하는 것이다. 이것이 그가 로마 가톨릭주의자를 자처한 까닭이다. 그런 그가 보기에 가톨릭교회의 붕괴 이후 그것을 대체할 만한 가장 훌륭한 질서체를 구상한 이는 토마스 홉스였다. 홉스가 구상한 질서체인 리바이어던은 슈미트의 주권론 사유를 구현하기에 가장 적합한 것이었다. 다시 말해 홉스의 절대주의 국가상은 싸움과 혼란, 요컨대 종말을 억제하는 데 (가톨릭교회와 더불어) 가장 좋은 모델이라는 말이다. 그러나 홉스의 정치철학에서 근대국가론의 가장 위대한 성취를 보았던 슈미트는 또한 바로 거기서 가장 치명적인 과멸의 조짐을 발견한다. 홉스는 『리바이어던』 구상을 통해 슈미트적 의미에서의 주권국가가

66) 이것은 야콥 타우베스의 견해이다. 『바울의 정치신학』 7장을 참조하라.

67) Ebd., S. 64.

68) Carl Schmitt, *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, S. 73 und S. 86.



마땅히 갖춰야 할 본질을 가장 정확하게 포착했으나, 가장 사소해 보이는 부분에서 결정적인 실수를 범하고 말았던 것이다. 즉 사적 개인의 내면을 용인하고 더 나아가 내면(믿음)의 자유를 허용하는 명제를 적어놓은 까닭에 스피노자와 모제스 멘델스존 등 후대 유대인 사상가들이 근대 정치를 혼란과 무질서에 빠뜨릴 수 있도록 길을 터준 것이다. “중요한 것은 흄스가 내적 신앙과 외적 예배를 구별하여 사적 신앙을 유보함으로써 생겨난 맹아가 불가항력적으로 발전하여 일체를 지배하는 신념으로 화한 것이다.” “‘거대한 기계’로서 국가의 신화적 상징인 리바이어던은 국가와 개인적 자유의 구별로 인해서 괴멸하였다.”<sup>69)</sup>

슈미트는 개인의 내면과 이 내면의 자유에서 무질서의 씨앗이 자란다고 보았다. 그리고 이 씨앗을 심고 키울 수 있는 땅을 (유대인 사상가들, 그러니까 결국 근대의 민주주의자들에게) 내어준 까닭에 흄스의 정치철학은 제대로 숨을 쉬기도 전에 질식해 버렸다. “그의 저작은 리바이어던에 압도되고 그의 명석한 개념구성이나 이론도 모두 이렇게 불러내어진 상징의 마력에 걸려버렸다. [...] 이 [리바이어던이라는-인용자] 상은 그것과 결부된 관념체계와 역사상 상응하지 않고 별개의 의미로 분해되어 따로 따로 죽어버렸다. 전래의 유대적 해석이 흄스의 리바이어던을 역습하고, 서로 적대하는 간접권력들은 돌연 ‘거대한 고래 포획’에 단결하고 그것을 죽여서 해체하였다.”<sup>70)</sup> 리바이어던을 죽인 ‘간접권력’이 내면의 자유에 뿌려진 씨앗이 자란 열매라는 사실을 추측해내기란 어렵지 않다. 리바이어던의 죽음을 위한 슈미트의 진혼곡은 다음과 같은 장엄한 멜로디와 함께 끝난다.

근대 국가조직의 경이적인 장치는 통일적 의지와 통일적 정신을 필요로 하지만, 상호간에 대립하는 다양한 정신이 어디서부터라고 할 것 없이, 이 장치를 조종하게 되면, 기계는 곧 망가지고 완전히 법률국가적 합법성 체계는 파멸한다. 실증주의적 법률국가의 기초를 이룬 자유주의 제도나 개념은 매우 반자유적인 세력들의 무기와 거점으로 화하였다. 다당제는 자유주의적 법률국가 고유의 국가파괴법을 완성하였다. ‘거대한 기계로서’ 국가의 신화적 상징인 리바이어던은 국가와 개인적 자유의 구별로 인해서 괴멸하였다. 개인적 자유를 조직한 조직들이 메스가 되고 그 메스를 가지고 반개인의 세력들이 리바이어던을 잘게 썰어 그 고기를 배분하였다. 그리하여 가사의 신은 또다시 죽었다.<sup>71)</sup>

리바이어던의 죽음과 함께 혼란의 종식은 불가능해졌다. 리바이어던 간의 세력 균형이 있었어야 할 자리에는 내면의 방종이 제공한 영양분을 먹고 자란 온갖 이익단체들이 들어섰다. 슈미트가 베버의 세속화 개념에 대해 비아냥거린 것은 바로 이 때문이다. 그가 보기에 리바이어던을 죽인 자유의 정신을 계승한 주인공은 다름 아닌 프로테스탄티즘이었기 때문이다. 그러나 그것은 영국의 프로테스탄티즘이 아니라 독일의 프로테스탄티즘이다. 영국이 해양취득을 통해 새로운 지구적 질서의 창출을 향해 바다로 나아가던 바로 그 시기에 대륙 국가 독일에서는 최악의 무질서가 회오리치고 있었다. 내면의 전쟁, 바꿔 말해 믿음의 전쟁이 최악의 살육전쟁으로 치닫고 있었던 것이다.

그러니까 이 당시 독일의 상황에서 특이한 것은 독일이 이 종교전쟁에서 스스로 결

69) 칼 슈미트, 『로마 가톨릭주의와 정치형태/흄스 국가론에서의 리바이어던』, 325쪽과 345쪽.

70) 같은 책, 348쪽.

71) 같은 책, 345쪽.

단하지 않았고, 아니 사실은 결단할 수 없었다는 점이다. 그것은 가톨릭주의와 프로테스탄트주의 사이의 대립을 담지하는 것이었다. 그러나 이 독일 내적 대립은 신대륙의 육지취득에 부합하는 전세계적 차원의 가톨릭주의와 프로테스탄트주의 사이의 세계대립과는 전혀 다른 것이었다. 독일은 물론 루터의 고향이며 종교개혁의 진원지이기도 하다. 그러나 세계를 취득하는 권력들 간의 싸움은 가톨릭주의와 프로테스탄트주의 간의 대립이라는 출발점을 이미 오래 전에 떠나왔고, 독일 내적 문제들을 훌쩍 넘어서서, 더 심오하고 더 적합한 대립, 즉 제수이트주의와 칼뱅주의 간의 대립에 도달했다. 이것이 바로 세계정치적 척도가 되는 적-동지의 구분이다.<sup>72)</sup>

여기서 제수이트주의는 육지취득의 질서를 대변하는 로마 가톨릭주의의 계승자를 가리키고, 반대로 칼뱅주의는 바다를 향해 나아간 청교도들, 즉 영국을 가리킨다.<sup>73)</sup> 다시 한 번 말하지만, 이처럼 거대한 세계정치적 차원에서의 대립을 감지하지 못했다는 것이 벤야민에 대한 슈미트 비판의 요지이다. 슈미트에게 햄릿이 기독교적이라는 말은 곧 그에게서 가톨릭 질서가 구현되는 장면을 볼 수 있다는 뜻이다. 그러나 그가 햄릿에게서 본 것은 오히려 처절하게 찢긴 분열상이었다. 그리고 실제로 찢긴 이는 햄릿이 아니라 제임스 왕이다. 다시 말해 슈미트에게 햄릿은 제임스의 모델에 지나지 않으며, 정말로 중요한 인물은 제임스라는 얘기다.<sup>74)</sup> 슈미트는 이 왕을 당대 영국의 종교적·정치적 분열상을 고스란히 체현한 인물로 보았다. “이 철학하고 신학하는 왕 제임스에게서 말하자면 종교분열과 종교전쟁의 세기, 즉 그의 당대가 체현되고 있다.”<sup>75)</sup> 이렇듯 분열을 표현하는 인물인 햄릿이 기독교적일 수는 없었다. 슈미트는 이 책에서 이 당시 영국이 여러 가지 점에서 이행기에 있었다고 진술하는데,<sup>76)</sup> 바로 영국의 이행기적 면모가 햄릿의 문제적인 분열상으로 표현되었다고 볼 수 있다.<sup>77)</sup> 그렇다면 햄릿, 아니 제임스는 어떤 의미에서 분열된 존재인가? 슈미트의 설명을 들어보자. “제임스의 아버지는 살해되었다. 그의 어머니는 살인자와 결혼했다. 그러나 어머니 역시 처형되었다. [...] 제임스

72) Carl Schmitt, *Land und Meer: Eine weltgeschichtliche Betrachtung*, S. 81.

73) 여기서도 우리는 내재중심적으로 사유하는 슈미트의 면모를 분명히 목도하게 된다. 다시 말해 정치적 차원에서의 질서 창출과 유지만이 중요 사안인 그에게 (믿음을 통한) 초월을 바라보는 개인의 내면이 중요해지는 순간은 오직 그 내면이 질서에 대한 위협 요소로 등장할 때뿐이다. 그러나 그 스스로도 인정하듯이 리바이어던, 즉 로마 가톨릭 질서의 계승자는 태어남과 동시에 죽었고, 그에 따라 근대 세계에서는 ‘더 심오하고 더 적합한 대립’은 사실상 존재할 수 없게 되었다. 오히려 내면의 투쟁, 그러니까 베버적 세속화의 문제가 결정적이게 된 것이다. 그럼에도 슈미트는 리바이어던의 지속을 상정하는 것 같다. 유럽 공범에 대한 그의 탐구가 보여주는 바, 우리는 리바이어던의 죽음이 그의 진혼곡이 끝난 뒤에도 천천히 아주 천천히 진행되는 것임을 알 수 있다. 가령 『햄릿 혹은 헤쿠바』에서 독일의 종교내전에 대해 슈미트는 다음과 같이 쓰고 있다. “백년 동안 지속된 가톨릭과 프로테스탄트 간의 전쟁은 오직 신학자들에게서 왕관을 빼앗음으로써만 극복될 수 있었다. 왜냐하면 이들은 폭군살해와 정전에 대한 교설을 통해 내전이 거듭되도록 불을 지폈기 때문이다.” Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, S. 65.

74) 이와 관련해서는 슈미트의 다음과 같은 단언이 시사적이다. “역사적 현실은 그 어떤 미학보다, 그리고 가장 천재적인 주인공Subjekt보다도 강력하다.” Ebd., S. 31.

75) Ebd., S. 28. 더 나아가 슈미트는, 복수를 해야 하지만 하지 못하고 끊임없이 고민과 성찰만을 거듭하는 햄릿의 성격 역시 제임스를 본뜬 것이라고 주장한다. Vgl. S. 30.

76) Ebd., S. 66.

77) 실제로 이 사실은 『햄릿』 작품 안에서 암시되고 있기도 하다. 5막 1장에 등장한 광대는 햄릿이 영국으로 간 얘기를 하면서 영국에 대해 이렇게 말한다. “거기선 미쳤다고 해서 눈에 띄지 않는답디다. 다들 미친 인간들이니까.” 윌리엄 셰익스피어, 여석기·여건중 옮김, 『햄릿』, 시공사, 2012, 230쪽. 참고로 슈미트는 이행기의 영국 정세에 대해 대륙, 특히 프랑스의 그것과 대비되는 의미에서 ‘야만적’이라는 특징을 부여한다. Vgl. Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, S. 64.

는 스튜어트 가문에서 왕위에 앉은 채로 자연사한 몇 안 되는 인물 중 하나다. 그러나 그의 삶은 갈가리 찢겼고 위협으로 가득했다. [...] 그는 강도당했고, 납치당했으며, 체포당했고, 구금되었으며, 살해 위협을 받았다. [...] 그는 가톨릭 세례를 받았으나 어머니를 여의고 어머니의 적들에게 프로테스탄트 교육을 받았다. [...] 그는 잉글랜드의 왕위를 얻기 위해 어머니의 철천지원수인 엘리자베스 여왕과 좋은 관계를 유지해야 했다. 그러니까 그는 말 그대로 태중에서 곧바로 시대의 분열 속으로 내던져졌던 것이다.”<sup>78)</sup> 핵심적인 것은 세례와 교육에 관한 진술이다. 아닌 게 아니라 우리는 작품 도처에서 가톨릭과 프로테스탄트 교리가 뒤섞여 나오는 장면을 볼 수 있다. 그중 가장 첨예한 모순은 햄릿의 아버지-유령과 햄릿 사이에 존재한다. 즉 아버지-유령은 스스로 연옥에 간혀 불로 죄를 씻어야 한다고 말함으로써 가톨릭 교리를 대변하지만, 이에 반해 햄릿은 종교개혁의 진앙지인 비텐베르크로 유학을 간 학생인 것이다. 이 모순은 심지어 풀 수 없는 혼란으로까지 진행되는데, 우리는 이것을 햄릿의 행동의 삼감 혹은 주저에서 볼 수 있다. 햄릿은 숙부에 대한 복수를 할 수 있는 기회를 눈앞에 두고도 그가 기도를 올리고 있다는 이유로 행동을 삼간다. 기도를 올릴 때 죽인다면 그에게 복수를 하는 것이 아니라 오히려 그에게 구원이라는 지복을 선사하는 것이 된다는 이유에서다.

하늘의 심판이 어떠할지 알 수 없어도  
 이승의 사리와 상황으로 분별해도  
 아버지는 중벌을 면할 수는 없을 것이야.  
 그런데 저 악당이 말이나 기도로써 영혼을 말끔하게 씻어  
 저승 가는 길을 잘 닦아 놓았을 때 저놈을 죽인다?  
 그게 무슨 복수인가. 안 될 일이지.<sup>79)</sup>

햄릿의 생각대로라면, 그의 아버지는 기도를 올리지 못한 채 임종을 맞았으므로 연옥에서 고통을 받아야 하는 반면, 만약 기도를 올리는 순간 죽는다면 그의 숙부는 그것으로 곧장 죄를 씻고 구원을 받을 수 있게 된다. 이 무슨 기묘한 교리 혼합체란 말인가? 이것은 가톨릭도 아니고, 그렇다고 프로테스탄트도 아니다. 이것은 말 그대로 ‘찢겨진’ 교리다. 그러나 이렇듯 『햄릿』이 야만적인 분열상의 표현에 지나지 않는 것이라면, 슈미트는 어찌서 한 권의 책을 쓸 정도로 노력을 들인 것일까? 이에 대한 대답은 이 책의 첫 번째 보유 「왕위계승자로서의 햄릿」에서 찾아볼 수 있다. 결론을 앞질러 말하자면, 슈미트에게 햄릿은 시대의 분열상을 표현하는 인물에 그치지 않는다. 나아가 『햄릿』은 단순한 복수극이 아니라 특이한 왕위계승극이다. 즉 슈미트가 햄릿론을 쓴 것은 햄릿에게서 주권의 질서가 면면히 이어지는 장면을 보았기 때문이다. 이를 논증하기 위해 슈미트는 그의 영원한 출처인 로마법에서 전거를 찾아낸다. 왕의 “죽어가는 목소리 *dying voice*”가 그것이다. “죽어가는 목소리는 [...] 옛 혈통법에 의해 규정된 것으로 근원적으로 성스러운 성격을 가졌었다. 로마 교회의 영향 아래 이 성스러운 성격은 상대화되었으며 여러 가지 면에서 파괴되었다. 그러나 이 법은 그 후로도 오랫동안 영향을 미쳤으며, 왕권신수설에 관한 교설과 제임스의 저작에서도 그것을 인지할 수 있다.”<sup>80)</sup> “왕위계승자는 무엇보다 지금까지의 지배자, 그러니까 선왕에 의해 지명되며, 이것은 그의 최후의 의지의 표현이다. 햄릿이 포틴브라스를, 엘리자베스 여왕이 제임스를 [...] 지명한 것은 바로

78) Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, S. 29.  
 79) 윌리엄 셰익스피어, 『햄릿』, 176쪽.  
 80) Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, S. 60.

이 죽어가는 목소리를 통해서이다.”<sup>81)</sup> 사실 햄릿이 주권자로 존재한 것은 지극히 짧은 순간, 즉 마지막 목소리를 낼 수 있었던 짧은 순간뿐이었다. 다시 말해 그는 즉위하자마자 곧바로 ‘죽어가는 목소리’가 되어버린 것이다. (이와 관련하여 특기할 만한 점은, 그의 아버지와 숙부 모두 즉위하고 통치하였지만 ‘죽어가는 목소리’가 되지 못한 채 죽었다는 사실이다.) 슈미트에게는 햄릿이 통과한 복잡하고 지난한 고뇌와 갈등의 과정이 아니라 바로 이 짧은 순간, 이 ‘죽어가는 목소리’만이 중요했다. 오직 이 목소리만이 질서를 지켜줄 수 있기 때문이다. 슈미트는 바로 이것을 위해 『햄릿 혹은 헤쿠바』를 썼다고 말해도 좋을 정도이다.<sup>82)</sup> 『햄릿』이라는 ‘연극에 개입한 시대(Einbruch der Zeit in das Spiel)’의 ‘역사적 현실’은 아무리 강력하다 해도 모두 이 목소리를 둘러싼 배경음에 지나지 않는다.

그러나, 잘 알려져 있는 사실로서 슈미트도 인정하는 바, 햄릿은 ‘결단하는 자’가 아니라 ‘고뇌하는 자’이다.<sup>83)</sup> 다시 말해 그는 프로테스탄트적 특색을 지나치게 많이 지닌 인물인 것이다. 햄릿의 독백을 들어보자.

옳고 그름을 분별하는 양심, 이것이 우리를 겁쟁이로 만든다.  
결의의 생생한 혈색은 생각의 파리한 병색으로 그늘져서  
충천할 듯 의기에 찬 큰 과업도 흐름을 잘못 타게 되고,  
마침내는 실행의 힘을 잃고 마는 것이다.<sup>84)</sup>

이 독백에서 알 수 있는 것은 햄릿의 분열이 결의와 양심이라는 두 극단의 대립에 의해 초래되었다는 사실이다. 어쩌면 햄릿의 유명한 독백 “사느냐 죽느냐”의 양자택일은 결의냐 양심이나의 양자택일로 번역될 수 있을지 모른다. 그러나 이 선택에 있어서 우선적으로 고려해야 점은 햄릿이 주권자라는 것이며, 그보다 더 중요하게 부각되어야 할 점은 그가 ‘미처 되지 못한’ 주권자 혹은 왕위계승과 (죽음에 의한) 퇴위를 (거의) 동시에 거행(당)한 주권자라는 사실이다. 요컨대 햄릿은 마치 오드라텍처럼 찌그러진 주권자이다. 슈미트는 이 독특한 주권자의 기괴한 형상을 어떻게든 제대로 된 형태로 구체 혹은 복권시키고 싶었을 것이다. 그러나 거꾸로 벤야민에게는 이 주권자를 짓누르는 ‘아직’과 ‘이미’의 뒤엉킨 시간성이 핵심적이었다. 즉 벤야민에게는 햄릿이 아직 주권자가 아닌 동시에 이미 주권자가 아니라는 사실이 중요했다. 그렇다면 햄릿은 누구인가? 벤야민의 햄릿은 우울가이다. 우울가에게 우선적으로, 아니 거의 전적으로 중요한 것은 다른 모든 개인에게 그렇듯이 내면이다. 그러나 우울가의 내면은 못 사람들의 그것처럼 모종의 믿음과 그 믿음을 향한 열정으로 충만한 내면이 아니라, 세계의 모든 일들뿐 아니라 심지어 제 존재조차 믿지 못하는 극단적인 공허에 내맡겨진 내면이다. 그런데 만약 텅 빈 내면을 지닌 자가 일개 시민[신민]이 아닌 지고의 존재, 즉 주권자라면 어떻겠는가? 이것이 벤야민이 하려는 이야기의 출발점이다. 벤야민은 햄릿에게서 바로 이 형상, 텅 빈 내면을 가진 주권자를 발견한다. 심지어 그는 주권자를 우울한 인간의 모델이라고 선언하기까지 한다. 『독일 비애극의 원천』 1부 3장 「우울」에는 이렇게 적혀 있다. “군주는 우울한 인간의 모형이다. 피조물의 취약성을 적나라하게 가르쳐주는 것으로는 군주 자신이 바로 이 피조물의 취약성에 굴복한다는 사실만한 것은 없다.”<sup>85)</sup> “그리고 전제군주는 군주로서 활동하는 순간부터 멸

81) Ebd., S. 59.

82) 이 핵심주장이 어째서 ‘보유’에 적혀 있는가는 별도로 숙고해볼 만한 문제다.

83) 햄릿의 ‘죽어가는 목소리’가 결단인가 아닌가에 대해서는 선불리 결론 내리기가 어렵다.

84) 윌리엄 셰익스피어, 『햄릿』, 146쪽.

85) 발터 벤야민, 『독일 비애극의 원천』, 181쪽.

망하게 되는 순간까지 우울의 모델로 간주되었다.”<sup>86)</sup> 그러나 비단 햄릿만 우울가이자 군주였던 것은 아니다. 벤야민은 바로크 시대의 군주 일반에게 이 특성을 허락한다. 그렇다면 햄릿과 다른 군주 우울가들은 어떤 점에서 구별되는가 라는 물음이 떠오른다. 그런 구별을 가능케 하는 특성이 존재하는가? 그렇다. 햄릿에게는 특별한 비밀이 있다. 그것은 연극이다. “이 인물의 비밀은 우울이라는 그 지향적 공간 속에 존재하는 모든 국면들을 **연극적으로, 그러나 바로 그렇기 때문에 신중하게, 빠짐없이** 모두 밝아간다는 데에 숨겨져 있다.”<sup>87)</sup>

문제의 핵심은 『햄릿』이라는 연극이 햄릿의 연극이라는 숨겨진 지렛대에 의지한다는 사실에 있다. 벤야민에 따르면, “『햄릿』이 기독교성 속에서 우울의 극복을 비범하게 성취한 유일한 연극”인 까닭은 “사색적인 자기 반조[자기성찰-인용자]의 눈부신 은빛 휘광이 자기 내부에서 흘러나오게 할 수” 있었기 때문이다. 이에 반해 “독일 비애극은 그 스스로도 놀랄 만치 어두웠으며, 우울가를 그저 중세 기질론 서책들의 그 빛바랜 과장된 색깔로 그릴 줄만 알았다.”<sup>88)</sup> 햄릿의 망설임, 사색, 그리고 결국 같은 말이지만, 자기성찰은 그의 연극적 광기 혹은 광기의 연극과 분리될 수 없는 특성이다. 이 우울가가 보여주는 광기의 연기는 행위의 삼감을 행위로 전환시키는 것이 아니라 행위 안에서 행위하는 ‘연극’, 즉 극중극으로 변화시킨다. 바꿔 말하자면, 햄릿이 연출하는 극중극은 햄릿이 스스로 펼친 광기의 연극의 정점인 셈이다. 한편 햄릿의 극중극은 슈미트에게도 중요했다. 그러나 그것은 극중극이 “가장 강력한 현재성과 현장성을 가진 현실의 핵”을 파악하는 “본래적 연극”이기 때문이다.<sup>89)</sup> 다시 말해 슈미트에게 연극은 현실과 역사의 본질을 움켜쥘 때에만 중요해지는 것이다. 이에 반해 벤야민이 햄릿의 극중극에서 발견하는 것은 최상의 형이상학적 원리인 ‘반전Umkehrung’이다. 그리고 이 반전은 슈미트가 구상한 모순의 결합의 반전이기도 하다. 그것은 모순의 결합이 아니라 오히려 모순의 극대화, 모순의 긴장을 끝까지 밀어붙임으로써 모순 자체의 과열을 초래하는 원리다. 이 원리를 구현할 수 있는 것이 극중극이다. 극중극은 연극을 뒤집은 연극, 그러니까 연극으로 볼 수도, 연극이 아닌 것으로 볼 수도 없는 연극이다. 극중극에서는, 주권자로서의 햄릿에게 ‘아직’과 ‘이미’가 그러했듯이, 시작되지 않은 행위와 이미 지나가버린 행위가 기묘한 형태로 겹쳐 있다. 그러나 이 겹침은 ‘반전’을 위한 필수조건이다. 반전은 단순한 초월이 아니라, 침투와 통과에 의한 초월을 가리키는 말이다. 극중극의 연출가인 햄릿은 연극에 대해 모순되는 두 진술을 하는데, 이를 비교해 보면 연극의 기묘한 초월성이 더욱 잘 드러난다.

죄지은 인간이 연극을 보다가 하도 근사하게 꾸며졌기에  
감동한 나머지 제 죄상을 다 털어놓은 일이 있었다지.<sup>90)</sup>

예나 지금이나 마찬가지로 연극의 목적이란 말하자면 자연에다 거울을 비추는 것과 같은 일, 선은 선, 악은 악 그대로, 있는 그대로를 비춰내어 시대의 모습을 고스란히 드러나게 하는 데 있어.<sup>91)</sup>

연극은 꾸며진 것인가 아니면 있는 그대로를 비추는 거울인가? 둘 다인 동시에 둘 다 아니다.

86) 같은 책, 184쪽.

87) 같은 책, 202쪽. 강조는 인용자.

88) 같은 책, 203쪽.

89) Carl Schmitt, *Hamlet oder Hekuba*, S. 45.

90) 윌리엄 셰익스피어, 『햄릿』, 140쪽.

91) 같은 책, 153쪽.

연극은 ‘있는 그대로를 비추는’ ‘꾸며진’ 거울이다. 그렇다면 햄릿의 극중극은 어떠한가? 이것들은 있는 그대로를 비춘다고 믿어지는 꾸며진 거울의 꾸며진 성격을 있는 그대로 비춤으로써 결국 ‘있는 그대로’라는 환상을 폭로한다. 바로 이것이 ‘반전’의 기능이다. 햄릿을 두고 우울의 공간 속에 “존재하는 모든 국면들을 연극적으로, 그러나 바로 그렇기 때문에 신중하게, 빠짐없이 모두 밟아간다”고 말했다 때, 벤야민은 바로 이것을 엄두에 두었을 수 있다. ‘연극적으로’, 다시 말해 ‘신중하게, 빠짐없이 모두’, 그러니까 현실과 환상, 현실의 환상과 환상의 현실 모두를 밟아가야만 비로소 반전은 가능해진다. 바로 이러한 통과와 과정을 끝의 반전 직전까지 동행하는 감정이 우울이다. “우울은 지식을 위해서 세계를 배신한다. 그러나 우울의 끈질긴 침잠은 죽은 사물들을 구출하기 위해서 그것들을 자신의 명상 속을 끌어올린다.”<sup>92)</sup> 연극 속에서의 행위는 행위면서 동시에 행위가 아니다. 그것은 실제로 이루어지지만 실제 효과를 갖지 않는다. 더 정확히 말하자면, 연극의 행위는 그 행위가 이루어지는 상황 속에서의 효과가 아니라 그 상황을 초월한 효과, 오히려 그 상황 자체를 압축하거나 포괄하는 효과를 지향하고 산출한다. 그렇다면 극중극의 행위는 어떠한가? 그것은 무대뿐 아니라 무대의 상황을 초월해 있는 관객과 그들의 상황까지 초월하는 효과를 지향한다. 극중극의 행위는 상황을 압축하고 포괄하는 연극의 행위를 뒤집는다. 바꿔 말해, 그것은 (연극) 무대 안에 머무르면서 (연극의) 세계를 초월할 수 있게 해준다. 극중극은 무대 위에서 무대를 무너뜨린다. 그냥 연극이 아닌 극중극이 기묘한 초월성의 출구가 되는 것은 이 때문이다.

이런 의미에서 우리는 햄릿을 벤야민이 「운명과 성격」에서 언급한 ‘천재Genius’를 예표하는 인물로 볼 수 있다. “인간의 생이 지닌 자연적 죄, 원죄—이 죄의 원칙적 해소 불가능성은 이 교도의 교리를, 그리고 이 죄의 간헐적인 해소는 이교도의 제의를 형성하는데—에 관한 도그마에 대해 천재는 인간의 자연적[본래적] 무죄의 비전을 맞세운다.”<sup>93)</sup> 그런데 ‘인간의 자연적[본래적] 무죄’란 무엇일까? 이 물음에 대해 숙고하기 위해서는 다시 「폭력 비판을 위하여」로 돌아가 볼 필요가 있다. 이 글에서 벤야민은 “갈등들을 비폭력적으로 화해시키는 것이 도대체 가능한 일일까”라는 의미심장한 물음을 던진다. 이 물음에 대한 그의 답은 “물론이다.”<sup>94)</sup> 그런데 그는 어째서 이렇듯 자신 있게 답한 것일까? 아마도 언어에 대한 믿음 덕분일 것이다. 벤야민에 따르면, 폭력의 질서를 벗어나게 해주는 것은 “결코 직접적인 해결이 아니라 항상 **간접적인** 해결을 가져다주는” ‘순수한 수단’들인데, 이 수단들 가운데 최고의 것은 “시민들의 합의 기술로서 담화(Unterredung)”이다.<sup>95)</sup> 그리고 담화가 중요한 이유는 “폭력을 원칙적으로 배제하는 일”을 수행하기 때문이다.<sup>96)</sup> 어떻게 그럴 수 있는가? 담화에서는 거짓말이 처벌받지 않기 때문이다. 요컨대 인간의 본래적 무죄의 비전은 거짓말에 있다. “근원적인 차원에서 거짓말을 처벌하도록 입안된 법률은 아마 지상에 존재하지 않을 것이다. 바로 이 점에서 인간들 사이의 비폭력적인 합의Übereinkunft가 이루어지는 영역이 있다는 사실, 그리고 이 영역에는 폭력이 결코 범접할 수 없다는 사실이 드러난다. 이 영역은 ‘합의Verständigung’의 본래 영역, 즉 언어이다.”<sup>97)</sup>

그런데 애초에 벤야민은 갈등의 비폭력적 화해가 가능하다는 증거를 “사적 개인”들 간의 관계

92) 같은 책, 201쪽.

93) 발터 벤야민, 『역사의 개념에 대하여/폭력 비판을 위하여/초현실주의 외』, 75쪽. 원문을 대조하여 번역을 수정하였다.

94) 같은 책, 98쪽.

95) 같은 책, 99쪽. 강조는 인용자.

96) 같은 곳.

97) 같은 곳. 원문을 대조하여 번역을 수정하였다.

에서 찾았었다. “사적 개인들 사이의 관계는 그러한 예들을 풍부하게 보여준다.”<sup>98)</sup> 하지만 어쩌서 ‘사적 개인’일까? 추측컨대, 벤야민은 슈미트가 격렬하게 비판했던 바로 그 영역, 즉 ‘내면’을 긍정하고 더 나아가 거기에 기대는 것 같다. 다시 말해 그는 내면을 법과 폭력으로부터 분리된 곳으로 생각하는 것이다. 그러나, 다시 한 번 강조하건대, 벤야민의 내면은 텅 빈 우울가, 결정하지 못하는 군주의 내면이다. 텅 빈 내면은 사실상 내면이 아니며, 따라서 내면과 외부의 구별을 말소한다. 그리고 이렇듯 구별을 말소하는 힘이 바로 언어이다. 이것은 아마도 슈미트로서는 생각하지 못했을 해결책일 것이다. 따라서 벤야민이 사적 개인의 내면이 발휘할 수 있는 최고의 가능성으로 거짓말할 수 있는 능력을 꼽은 것은 결코 우연이 아니다. 벤야민의 내면은 거짓말할 수 있는 내면이다. 그러므로 루터와 프로테스탄트주의적 의미에서 파악된 내면, 즉 정직을 강조하는 양심 따위와 같은 것일 수는 없다. 그리고 벤야민의 거짓말은 인간 지식의 확장과 심화에 의지해 ‘근대의 정당성’을 주장하는 기술도, 구체적인 대표 인격이 상황에 따라 결정하는 법의 지고한 폭력 아래 엎드리는 묘책도 아니다. 그렇다고 기독교의 신이 약속하는 구원의 종말을 기대하며 세계를 외면하는 태도 역시 아니다(물론 벤야민의 태도는 이것에 가장 가까운 편이다).

벤야민의 거짓말은 반전을 통해 정직의 질서를 초월함으로써 무의 질서, 즉 무질서에 육박한다. 따라서 이 거짓말은 어떤 형태로든 어떤 이익을 목표로 하는 것일 수 없다. 이 거짓말은 더없이 강력한 아이러니를 동반한 채로 세계 전체를 상대로, 세계라는 무대 전체를 무너뜨리기 위해 기도(企圖)되(어야 하)는 것이다. 그러므로, 반복하건대, 벤야민이 말하는 내면은 인간의 육체에 갇힌 것일 수 없으며, 더 나아가 지상의 질서 일체에 구속될 수도 없다. 그것은 오히려 질서의 역사와 역사의 질서 전체를 관통하는 무질서, 즉 언어다. 그래서 그는, 개종한 유대인 퇴비트와 달리, 최후 종말의 순간에 구원을 가져올 기독교의 신을 믿지 않았다. 만약 그가 어떤 신을 믿었다면, 그 신은 질서의 궁극인 무질서를 다스리는 언어의 신일 것이다. 그러나 그는 심지어 이 알 수 없는 신 앞에서까지 어떤 반전을, 어쩌면 기독교 종말론보다 더 깊을지도 모를 어떤 ‘반전’을 기도했다. 「역사철학테제」 못지않게 비의적인 초기 저작 「청춘의 형이상학」(1913/14)에는 너무나도 수수께끼 같은 문장이 적혀 있다. “말하는 천재는 엇듣는 자보다 더 고요하다, 기도하는 자가 신보다 더 고요하듯.”<sup>99)</sup> 이 반전의 문장을 쓴 이는 청년이다. 그리고 이 젊은이는 일찍이 햄릿에게서 실로 엄청난 사명을 전수받았다. “햄릿의 마음은 쓰라리다. 그에게 그의 숙부는 살인자로 보이고, 그의 어머니는 근친상간을 저지르며 살고 있다. 이런 인식이 그에게 어떤 감정을 주겠는가? 분명히 그는 세계에 대해 구역질을 느낄 것이다. 그러나 그는 인간을 혐오하는 고집스러운 마음에서 세계를 외면하지 않는다. 그는 어떤 사명감을 갖고 세계를 살아간다. 즉 그가 세계에 온 것은 세계를 탈구시키기 위함이다. 오늘날의 청춘들보다 이 말에 적합한 이가 있을 수 있겠는가?”<sup>100)</sup>

98) 같은 책, 98쪽.

99) Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften II-1*, Frankfurt a/M., 1991, S. 93.

100) Ebd., S. 9. 강조는 인용자.