

내전과 현대 민주주의의 상황

- 슈미트의 『리바이어던』 해석을 중심으로 -

김항*

목 차

1. 문제의 소재
2. 내전과 정치
3. 주권과 종말
4. 무지와 공모
5. 내전의 지속

〈국문초록〉

이 논문은 현대 민주주의의 상황을 내전이란 개념을 통해 역사적으로 진단하려 한다. 이 때 내전이란 칼 슈미트의 홉스 해석에서 추출된 개념으로, 현세에서의 정치와 기독교 종말론 사이에서 포착된 정치적인 것의 개념의 패러다임이다. 우선 1절에서는 테러와의 전쟁, 정체성 정치, 난민과 혐오 등 21세기의 정치적 상황을 규정하는 현상으로부터 현대 민주주의에 대한 문제를 제기한다. 이 때 현대 민주주의는 보편주의의 한계로 인해 위기에 봉착한 것으로 파악된다. 그러나 이 위기는 결코 21세기에 새롭게 등장한 것이 아니다. 2절에서 슈미트에게 주목한 것은 이 때문이다. 그에 따르면 보편주의의 한계로 인한 민주주의의 위기는 이미 20세기 초에 두드러진 근대의 근원적 조건이기 때문이다. 이를 제시하기 위해 3, 4절에서 슈미트의 홉스 해석이 분석된다. 슈미트는 홉스 해석을 통해 근대적 주권이 자유민주주의에 의해 침식되는 과정을 다루는데, 이것은 적그리스도를 색출하는 대심문관의 심문과 색출의 종언을 뜻한다. 그런 의미에서 슈미트는 자유민주주의와의 싸움을 대심문관과 적그리스도 사이의 대립으로 파악하고 있으며, 그것이 군대가 아니라 경찰을

* 연세대학교 국학연구원 부교수

범례로 삼는 한에서 내전이라 파악한다. 따라서 슈미트의 내전은 종말론적 내전인데, 제2차 세계대전 이후 이 내전은 종식된 것으로 이해되었다. 5절에서는 그럼에도 슈미트가 파르티잔이라는 형상을 통해 내전의 지속을 확인했음을 논한다. 그것은 자유민주주의자들이 대심문관이 되고 만다는 역설을 낳았고, 현대 민주주의의 상황은 이 자유민주주의의 역설 속에서 가능될 수 있음을 결론에서 논의한다.

주제어: 내전, 현대 민주주의, 칼 슈미트, 종말론, 대심문관, 보편주의, 파르티잔

1. 문제의 소재

아감벤이 “호모 사케르” 시리즈를 통해 21세기의 정치를 ‘전지구적 내전’으로 프레임화한지도 20여년이 흘렀다. 그의 프레임을 실증하기라도 하듯 ‘9.11 테러’ 이후 벌어진 ‘테러와의 전쟁’은 고전적인 국가 대 국가의 전쟁이라기보다는 범죄자를 색출하는 경찰의 진압작전에 가까운 양상으로 전개되었다. 유엔 안보리의 결의이든 미국의 독자적 판단이든, 테러집단은 인류를 위협하는 ‘만인의 적’으로 형상화되어 전쟁은 이제 ‘정당한 적(justus hostis)’이라기 보다는 ‘정당한 원인(justa causa)’에 존립 근거를 찾는다.¹⁾ 주권국가 간의 전쟁이 이유를 막론하고 선전 포고와 교전 규칙을 준수하는 정당한 주체끼리의 무력 충돌이었다면, 테러집단과의 전쟁은 국제사회와 인류에 대한 현저한 위협이라는 정당한 원인에서 비롯되는 무력 진압인 셈이다. 즉 이제 적은 인류사회의 규칙과 규범을 공유하는 동류의 인간이라기보다는, 아무런 가치도 공유할 수 없고 약속이나 신의가 애초에 성립 불가능한 ‘비인간(non-human)’으로 간주되는 것이다.²⁾

1) Carl Schmitt, A. C. Goodson trans., *The Theory of the Partisan: A Commentary / Remark on the Concept of the Political*, Michigan: Michigan State University Press, 2004, p.21.

이런 진단이 새삼스러운 것은 아니다. 1991년의 소련 붕괴, 뒤이은 동구 사회주의권의 몰락, 그리고 코소보 전쟁이라는 정세 속에서 제출된 아감벤의 진단은 물론 역사적 산물이다. 그러나 거슬러 올라가면 이는 이미 20세기 초에 내려진 진단의 반복이었다. 제1차 세계대전 직후 칼 슈미트는 전지구적 내전이 국제정치의 패러다임이 될 것임을 명징하게 예견한 바 있기 때문이다. 출간 이래 한 세기 내내 정치를 고민하는 이들에게 영감과 곤란을 함께 안겨주고 있는 『정치적인 것의 개념』에서 말이다. 이 작품에서 슈미트는 유명한 ‘적과 동지의 구분’이란 표식을 통해 ‘정치적인 것(das Politische)’을 정의한 바 있다. 이른바 적대의 우위를 통해 속류 맑스주의의 토대 결정론을 부정하려 한 1950-60년대의 이탈리아 좌파이론가들이나 정체성 정치를 토대로 적대의 민주주의를 정식화한 1990년대의 포스트 맑스주의자들이 이 작품으로부터 적대를 정치의 일의적인 태제로 추출한 것은 시사적이다. 이들은 노동계급이나 다양한 정체성을 가진 이들이 시민 혹은 인류라는 보편 주체와 대비했을 때 대등한 주체로 간주되지 못함을, 즉 동질적 주체로 구성되는 사회에서 추방되어야 할 ‘비인간’으로 취급되는 흐름을 간파했던 것이다. 그렇기에 반혁명 보수주의자이자 나치 협조자라는 슈미트의 오명에도, 20세기 후반의 좌파이론가들은 『정치적인 것의 개념』에 기댔다.³⁾ 보편주의에 입각한 단일규범이 지배하는 동질사회에서 정치는 내전의 패러다임 속에서 전개되기 때문이었다.

그런 의미에서 제1차 세계대전 이래 현재까지 세계는 전지구적 내전의 소용돌이 속에 있다. 인류보편의 이념과 가치를 금과옥조로 삼아 개별국가의 주권행사를 제한하는 국제연맹/연합이든, 시민의 사회-생존권의 미명하에 계급적대를 해소하려는 복지국가의 기획이든, 국민통합을 앞세워 이

2) Daniel Heller-Roazen, *The Enemy of All*, Zone Books, 2009, pp.9~11 참조.

3) 일레로, 샬탈 무페, 이보경 옮김, 『정치적인 것의 귀환』, 후마니타스, 2007, 특히 제8장 참조.

질적인 인종-성적-종교적 정체성을 획일화하려는 국민국가의 기획이든, 국제적이고 국내적인 다양한 차원에서 20세기의 정치는 다양성과 이질성에서 비롯되는 분열을 억압했다. 이에 맞서 다양한 층위의 ‘파르티잔’들은 자신들을 ‘비인간’으로 규정하고 보편규범/주체로 동질화하거나 인간사회로부터 추방하려는 통치의 힘에 맞서 스스로의 땅, 가치, 정체성 등을 지키려 게릴라적 투쟁을 벌였다. 이렇게 전지구적 내전은 현재까지 전개 중이다. 슈미트와 아감벤의 진단은 20세기의 정치적 상황을 관통하는 하나의 패러다임으로 간주되기에 충분할 정도로 지속된 흐름이었던 셈이다.

따라서 현대 민주주의는 전지구적 내전이란 프레임 속에서 다시 음미될 필요가 있다. 근대의 민주주의가 인간의 자유와 평등을 토대로 인민주권의 원리 위에서 통치권력을 민주화하고 합리화했음은 주지의 사실이다. 민주주의는 피통치자에게 사형선고를 내릴 수 있는 권한을 피통치자의 주권화(인민주권)로 정당화했고(통치의 민주화), 고도로 기능 분화된 통치권력이 인격체의 자의적 판단이 아니라 인민의 의지로 제정된 법률의 통제 하에서 집행되도록 했다(통치의 합리화). 이 모든 것은 권력의 원천을 ‘인민(people)’으로 규정했기에 가능했고, 주권의 담지자는 결코 분할될 수 없는 단일체여야만 했다. 인민이 분열 상태에 있는 한 인민 전체를 통치하는 권력이 정당화될 수는 없기 때문이다.

보통에서 흠스를 거쳐 루소에 이르는 근대 정치사상은 이를 ‘잠자는 주권자(sleeping sovereign)’라 표현했다. 조어 자체는 루소의 것이지만 이들 사상가들은 주권의 단일성을 이렇게 사념했는데, 이는 통치권력이 성립한 뒤에 주권자들, 즉 인민들은 깨어서 저마다의 목소리를 내지 말아야 한다는 주장이었다. 통치권력이 성립한 뒤에도 인민들이 서로 다른 의견들을 충돌시킨다면, 다시 말해 주권이 분열된다면, 국가의 통일성이 상실될 것이기 때문이다.⁴⁾ 이런 맥락에서 보자면 현대 민주주의의 위기는 ‘깨어난 주권자

4) Richard Tuck, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*,

(awakened sovereign)’에서 비롯된다고 볼 수 있다. 루소 이래 민주주의는, 물론, 주권자들의 다양한 목소리를 통치에 반영하는 형태로 진화해왔다. 그러나 그 목소리는 어디까지나 하나의 정치체제의 근본적 통일성을 파괴하지 않는 한에서 민주주의의 테두리 안에 있었다. 즉 개별 주권자들의 다양한 목소리는 어디까지나 단일한 인민의 하나된 목소리로 수렴되는 한에서 민주주의를 진화시켰던 것이다.

그러나 1960년대 이래 미국을 중심으로 등장한 ‘정체성 정치(identity politics)’는 이와 다른 양상을 드러낸다. 인종, 성별, 종교, 가계 등 다양하게 분기된 저마다의 정체성이 더 이상 ‘미국인’이란 단일성 속에 수렴될 수 없는 분열을 만들어낸 것이다. 식민주의, 인종주의, 성차별주의 등 인민의 단일성에 가려져왔던 오래된 적대가 정치의 한 가운데에 등장했으며, 시민 혹은 국민 등 주권을 담지하는 단일한 인민이란 관념이 민주주의의 근간이기는커녕 민주주의를 저해하는 형상으로 비판받기까지에 이르는 경우도 생겨난 것이다.⁵⁾ 하지만 민주주의를 위해서 주권자가 잠자야 하는지 깨어나야 하는지는 여기서의 논점이 아니다. 중요한 점은 깨어난 주권자로 인해 흔들리는 민주주의가 슈미트와 아감벤이 말하는 내전과 밀접한 연관이 있다는 사실이다.

일례로 전지구 차원의 긴급 현안인 난민과 혐오 문제는 이런 맥락에서 조명될 수 있다. 난민과 혐오가 현재 민주주의의 상황을 가늠하는 시금석임을 인정한다면, 검토되어야 할 문제는 단일한 인민의 경계 위에서 난민을 둘러싸고 벌어지는 포함과 배제의 전투이며, 이는 슈미트와 아감벤이 현대 정치의 근원으로 포착된 바 있는 인간과 비인간 사이에 벌어지는 내전의

Cambridge : Harvard UP, 2015 참조.

5) 이에 관해서는 마크 릴라, 전대호 옮김, 『더 나은 진보를 상상하라』, 펠로소픽, 2018 참조. 물론 이 책은 20세기 후반의 미국정치가 과도한 정체성 정치로의 몰입으로 인해 단일한 인민 차원을 상실하여 진보정치의 동력이 상실되었다는 비판을 주된 내용으로 한다. 그런 의미에서는 논제에 대한 공평한 입장이라고는 할 수 없지만, 민주주의와 관련한 ‘잠자는 주권자’와 ‘깨어난 주권자’ 사이의 쟁점이 무엇인지를 긴장감 있게 보여준다.

한 양상이기에 그렇다. 아래에서는 매우 한정적인 지성사의 한 장면에 주목하여 내전 문제를 다룸으로써 현대 민주주의의 상황을 서구의 정치신학적 맥락 속에서 음미해보고자 한다. 그 까닭은 슈미트와 아감벤의 내전이 근대 초기 기독교 정치를 범례로 삼고 있기 때문이며, 그것이 현대 민주주의의 근원에 깊은 흔적을 남기고 있기 때문이다. 이를 추적함으로써 현대 민주주의가 현재 어떤 상황에 있는지를 사상사적으로 제시해보는 것이 이 글의 목적이다. 우선 『정치적인 것의 개념』의 검토에서 시작해보자.

2. 내전과 정치

정치철학(political philosophy)을 “본질적으로 진리의 소유가 아니라 진리의 탐구”를 목표로 하는 “보편적 지식, 즉 전체에 대한 지식 탐구”인 철학의 한 분과로 자리매김할 때, 레오 스트라우스(Leo Strauss)는 정치철학 고유의 심오함을 제시해야 한다는 강박에 사로잡혀 있었다. 그것은 18세기 이래의 근대 학문에 대한 비판의식에서 비롯된 것이었다. 한 편에서 가치중립을 내세워 규범을 상실한 실증주의를, 다른 한 편에서 특정 시대의 특질을 부각시켜 보편적 진리를 외면하는 역사주의를 비판하면서, 그는 정치철학을 “정치 현상의 본질과 함께 올바른 혹은 바람직한 정치질서를 진실 되게 알려는 시도”로 정의한다.⁶⁾ 정치사상(political thoughts), 정치이론(political theory), 정치학(political science), 정치신학(political theology) 등으로 조각난 정치 현상에 대한 전체적 앎을 조직하는 것이 스트라우스의 기획이었던 셈이다. 훗날 밀교적이라고까지 평가된 스트라우스의 정치철학 자체는 여기서의 관심사가 아니다. 다만 정치 현상이란 무엇이며 어떻게 다뤄야 하는지를 ‘철학적으로’ 정초하려 했던 이 기획의 밑바닥에 자유주의 비판이 가

6) 이상의 인용은 Leo Strauss, “What is Political Philosophy?” in *What Is Political Philosophy? and Other Essays*, Chicago: The University of Chicago Press, 1959, p.11.

로 놓여 있음은 기억되어야 한다. 또한 칼 슈미트(Carl Schmitt)라는 이름을 동반한 채였다는 사실도 말이다.

스트라우스와 슈미트의 관계에 대해서는 새삼스레 언급할 필요가 없을 것이다. 바이마르 시기 이래 두 지성의 대화와 대립과 공모는 이른바 ‘반혁명적 정치철학’이라는 아젠다 안에서 다각도로 검토되어온 바 있다. ‘정치적인 것의 개념’을 둘러싼 대화가 최초의 연루였다. ‘적과 동지의 대립’이라는 유명한 슈미트의 테제를 스트라우스는 ‘방향을 거꾸로 한 자유주의’라고 비판했다.⁷⁾ 슈미트는 ‘대립’ 자체를 독립시켜 정치적인 것의 알파이자 오메가로 삼았기에, 정치적으로 대립하는 두 세력이 어떤 규범과 가치와 이념으로 결합했는지에 관심이 없으며, 이는 결국 자유주의가 설파하는 다원주의의 세계관을 공유한 ‘도덕의 은폐’라는 것이 스트라우스의 비판이었다.⁸⁾ 이것이 스트라우스가 정치철학을 통해 자유주의 비판을 기획하는 원초적 장면이라 할 수 있다. 당대 최고의 자유주의 비판자 칼 슈미트의 사유도 자유주의의 침식으로 부터 자유롭지 않다는 것이 스트라우스의 비판이었던 것이다. 그만큼 스트라우스에게 자유주의는 근대의 학문 및 사상을 녹여버린 강력한 염산과도 같았다. 자유주의가 설파한 가치로부터의 자유, 달리 말해 가치의 추방은 결정적으로 무엇이 올바른 삶인가에 대한 물음을 인간의 사유로부터 지워버려 인간 자체를 무의미하게 만들었던 것이다.

슈미트는 1932년의 『정치적인 것의 개념』 제2판에서 응답을 시도한다. 짧은 유대인 연구자의 비판에 감명을 받았음을 고백하면서 제1판(1927)의 정식화를 수정한 것이다. 제1판에서 정치는 경제, 문화, 종교 등 다른 사회영역과 병립하는 독자적 영역이었다면, 제2판에서는 각 영역 내에서의 대립이 최고

7) Leo Strauss, "Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*," in Heinrich Meier, J. H. Lomax trans., *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

8) 앞의 글 및 김향, 『20세기의 보편주의와 ‘정치적인 것’의 개념 - ‘적’을 둘러싼 정치사상의 계보학』, 『종말론 사무소』, 문학과 지성사, 2016, 40~45면 참조.

조가 됐을 때 등장하는 대립이 정치로 정식화된다. 정치는 하나의 사회영역이 라기보다는 도처에서 발생할 수 있는 대립의 강도에 따라 현실화되는 임계인 셈이다.⁹⁾ 이렇게 해서 슈미트는 정치를 각 영역에서의 가치대립이 최고조로 달하는 상태로 정식화한다. 이는 일견 스트라우스의 비판을 수용한 것으로 보인다. 그러나 그는 스트라우스의 비판을 교묘히 비껴갔다. 대립 자체가 아니라 어떤 대립이냐는 스트라우스의 물음에 슈미트는 종교, 경제, 문화 등 모든 영역에서의 대립이라고 답했다. 그런데 사회 전체에 걸친 가치의 대립을 정치의 근원으로 간주하는 듯 제시한 슈미트의 의도는 다른 곳에 있었다. 그는 정치를 가치의 대립이라기보다는(무엇이 옳으냐의 싸움을 근원으로 한다기보다는), 모든 가치의 대립은 결국 물리적 충돌로 귀결된다는 주장을 펼친 것이다. 즉 가치보다 대립이 최종심급이라는 주장이었던 셈이다.

그러나 스트라우스의 비판을 비껴갔다고 해서 논점이 고스란히 유지된 것은 아니었다. 논점의 이행은 다른 차원에서 일어난다. 국가가 타국과 수행하는 전쟁이 제1판에서 정의된 정치적인 것의 궁극적 사례였다면, 수정을 거친 뒤에는 국가 내부에서 벌어지는 적대와 대립이 정치적인 것의 범례가 되는 것이다. 그도 그럴 것이 사회 각 영역에서 적대와 대립의 강도가 최고조에 달할 때 정치적인 것이 발현한다면, 그 실현대의 범례는 국가 사이의 전쟁이라기보다 국가 내부의 다양한 영역에 걸친 물리적 대립이 될 터이기에 그렇다. 이제 “국가는 정치적인 것의 개념을 전제한다”는 이 작품 서두의 명제는 함의를 달리한다. 제1판에서는 이미 존립해 있는 국가의 고유한 존립근거로서 정치가 정의되는 반면, 제2판에서는 국가가 사회 영역의 정치화에 따라 존립이 결정되는 제도체로 규정되는 것이다.

그래서 전자의 근원적 이미지가 타국과의 전쟁이라면, 후자의 그것은 내전이라 할 수 있다. 사회 영역의 고조된 대립이 정치로 하여금 현실화의 문턱을 넘게 만든다면, 정치를 독점하던 결정주체로서의 국가(전쟁 모델)는

9) 이에 관해서는 Heinrich Meier, 위의 책, pp.3~29 참조.

이제 내전으로 인해 불안에 사로잡힌 히스테리 환자에 지나지 않는다. 슈미트의 스트라우스에 대한 응답은 이렇게 내전의 사유로 정치철학을 이끈다. 무엇이 올바른 공생의 질서인지를 고대의 덕성에서 찾았던 스트라우스와 달리, 슈미트는 이제 ‘전지구적 내전(global civil war)’이라는 개념에 기대어 정치의 본질과 목표에 다가가려 한다. ‘정치적인 것의 개념의 중간고찰(Zwischenbemerkung zum Begriff des Politischen)’이란 부제가 달린 『파르티잔론』(1963)이 전지구적 내전을 테마로 전개된 것은 이 때문이며, 그에 앞선 대작 『대지의 노모스』(1950)에서 전지구적 내전이 법철학 및 법제사의 틀 안에서 웅장한 스케일로 그려진 것도 이런 사정에 기인하는 것이다.

그런 의미에서 슈미트에게 정치적인 것이란 적과 동지의 대립이라는 일반에 알려진 범용한 정식화라기보다는 철저하게 내전에 관한 물음으로 전환을 겪은 개념이다. 아감벤이 “오늘날 내전 이론이 결여되어 있다”고 지적하면서 “국가 간 전쟁과 국가 내부의 전쟁을 구분할 수 있는 가능성 자체가 사라진 것처럼 보이는데도” 내전에 관한 물음이 드물다고 비판한 것도 이런 맥락에서이다.¹⁰⁾ 아감벤은 명백히 칼 슈미트를 염두에 두면서 “국내 분쟁에 대한 관리, 조작, 국제화에 관한 이론”과 구분되는 “내전 이론”의 필요성을 제기한다.¹¹⁾ 이 때 그가 내전 이론을 요청하는 것은 “비정치적인 것이 정치화되고 정치적인 것이 오이코노미아화되는” 문턱, 즉 정치를 정치로 존립하게 하는 임계점이 바로 내전이기 때문이다.¹²⁾ 스트라우스와 마찬가지로 정치 현상의 본질을 탐구하되, 도덕이나 가치가 아니라 내전을 테마화하는 것이 바로 슈미트에서 아감벤으로 이어지는 계보의 요체인 셈이다.

이 때 주목해야 할 슈미트의 특권적 텍스트가 있다. 바로 『홉스 국가론 속의 리바이어던: 한 정치적 상징의 의미와 실패(Der Leviathan in der

10) 조르조 아감벤, 조형준 옮김, 『내전』, 새물결, 2017, 27면.

11) 앞의 책, 29면.

12) 앞의 책, 51면.

Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols)』(1938)이 그것이다. 이 작품에서 슈미트는 근대의 자유민주주의가 어떻게 내전을 자신의 근원으로 삼아 발전했는지를 규명한다. 그리고 이 작품 속의 내전은, 아감벤의 『리바이어던』 해석을 참조하면, 철저하게 기독교 종말론(eschatology)의 자장 안에서 자리 매김된다. 이상을 염두에 두고 다음으로 슈미트 정치철학의 이면에 이단을 심문하는 ‘대심문관’과 배면복종(背面服從)의 운명에 내던져진 개종 유대인 ‘마라노’의 형상이 도사리고 있음을 확인해보기로 한다.

3. 주권과 종말

“홉스의 종말론은 벤야민이 『신학-정치학 단편』에서 명확히 하려는 것과 기이한 친화성을 드러낸다.”¹³⁾ 홉스와 벤야민을 연결시키는 아감벤의 『리바이어던』 독해는 말 그대로 ‘기이한’ 것임에 틀림없다. 물론 홉스 국가론에 드러운 종말론의 그림자가 기이한 것은 아니다. 이제는 고전이 된 포콕(J. G. A. Pocock)의 논의를 비롯해 『리바이어던』 3, 4권에 질게 드러운 종말론적 색채가 음미된 것은 꽤 오래된 일이기 때문이다.¹⁴⁾ 아감벤의 언급은 기존

13) 앞의 책, 104면.

14) 대표적인 논의를 소개해보면 다음과 같다. J. G. A. Pocock, “Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes,”[1971] in *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989; 박차섭 옮김, 『마키아벨리언 모멘트: 피렌체 정치사상과 대서양의 공화주의 전통』[1975], 나남, 2011; Patricia Springborg, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority,” *Political Theory*, 3/3, 1975; 池田貞夫, 『ホッブズにおける自然・人間・社會』, 『中央大學論集』 2, 1981; E. J. Eisenach, “Hobbes on Church, State and Religion,” *History of Political Thought*, 3/2, 1982; R. J. Halliday, T. Kenyon and A. Reeve, “Hobbes’s Belief in God,” *Political Studies*, 31/3, 1983; Johann Sommerville, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, NY: St. Martin’s Press, 1992; “Hobbes, Selden, Erastianism, and the history of the Jews,” in G. A. J. Rogers and Tom Sorell,

연구가 제기한 쟁점, 즉 홉스의 종말론 논의가 당대의 종교적 상황과 어떤 관계 속에서 이뤄진 것인지를, 의도적인지 아닌지는 모르지만, 깊게 다루지는 않는다. 그가 홉스를 종말론이란 아젠다 속으로 끌어들이는 것은 전혀 다른 맥락에서이다. 그것은 홉스를 벤야민과 대질시키는 대목에서 드러나는, 홉스 연구사에서 보자면, 낯선 맥락이라 할 수 있다. 2015년 뒤늦게 출간되어 『왕국과 영광』을 ‘호모 사케르’ 시리즈 2-3으로 미뤄내고 2-2로 자리 매김된 『내전』에 홉스 해석은 포함되어 있는데, 이는 슈미트와 벤야민 사이의 숨겨진 대립을 논하던 『예외상태』 제4장의 연속선상에 있다.

『예외상태』에서 아감벤은 슈미트와 벤야민의 숨겨진 대화를 실마리 삼아 서구 지성사의 심부에 자리한 문제설정을 끄집어낸다.¹⁵⁾ 그것은 ‘예외’와 ‘주권’을 둘러싼 싸움이었는데, 이미 타우베스(Jacob Taubes)는 벤야민 8번째 역사철학 테제 ‘진정한 예외상태(wirkliche Ausnahmezustand)’가 슈미트의 주권자가 결정하는 예외상태에 대항하는 개념임을 제시하면서, 이것이 반혁명과 아래로부터의 혁명을 주장하는 논의에 대한 정치신학적 대립임을 제시한 바 있다.¹⁶⁾ 아감벤은 그 이후 대작 『왕국과 영광』에서 이 대립을 종말론의 역사철학 속으로 전위시킨다. 이 안에서 벤야민과 슈미트의

Hobbes and History, London: Routledge, 2000. 크게 대별하자면 1, 2권이 무시간적 이론이라면 3, 4권은 시간 축을 도입하여 종말과 구원의 문제를 제기했다는 해석(Pocock, Springborg, 池田)에서, 홉스의 성서인용 및 국가/교회 관계론이 모두 반청교도적 성공회(Anglican)의 해석에 뿌리를 둔 반종말론적 성격의 것이라는 해석(Eisenach, Sommerville)까지 서로 상반되는 결론에 이르기도 한다. 그러나 전체적으로 『리바이어던』 3,4권에 초점을 맞춘 연구는 홉스가 당대의 청교도들이 주장했던 ‘천년왕국설’과 어떤 형태로든 씨름을 했으며, 그런 의미에서 국가-교회의 정치적/신학적 상관관계를 종말론의 자장 속에서 다룰 수밖에 없었음을 기본 전제로 공유한다.

15) 조르조 아감벤, 김항 옮김, 『예외상태』, 새물결, 2009, 제4장 참조.

16) Jacob Taubes, K. Tribe trans., *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, NY: Columbia UP, 2013, pp.16~18. 아감벤의 논의는 이를 보다 문헌적으로 확장한 것으로, 이에 대해서는 김항, 「신의 폭력과 지상의 행복 - 발터 벤야민과 탈정치신학」, 위의 책 참조.

대립은 메시아와 카테콘 사이의 대립으로 다시 진영화된다.¹⁷⁾ 아감벤의 홉스론은 이 맥락에 자리한다. 그는 홉스를 통해 벤아민과 슈미트 사이의 대립을 내전이라는 선을 따라 변주하는 것이다. 다시 말해 ‘주권과 예외’와 ‘종말론적 역사철학’은 홉스 해석을 통해 내전론으로 재전유되며, 이는 앞서 언급했듯이 궁극에서는 정치적인 것의 개념으로 논의를 이끈다. 이 때 내전은 주권론과 종말론이 교차하는 십자라 할 수 있다.

슈미트의 홉스론은, 주지하다시피, 무엇보다도 먼저 『정치신학』의 결정적 장면에 등장한다. “결단주의적 유형의 고전적 대변자는 홉스이다. (...) 홉스는 더 나아가 이 결단주의와 인격주의 사이를 관계 짓는 동시에 구체적 국가주권 대신에 추상적으로 효력을 갖는 질서를 내세우려는 온갖 시도를 배격하는 결정적인 논점을 제시했다.”¹⁸⁾ 결단주의란 법의 근원을 추상적 규범이 아니라 구체적 인격에 두는 사고방식을 말한다. “진리가 아니라 권위가 법률을 만든다(Auctoritas, non veritas facit legem)”는 홉스의 말을 인용하면서, 슈미트는 법률체계로부터 인격성을 말살하려는 온갖 시도에 반대한다. 그에 따르면, 법이란 역사 속의 구체적 상황 속에서 ‘누군가의 결단’에서 비롯된 산물이지, 역사와 공간에 상관없이 보편적으로 적용되는 규범에 토대를 두는 것이 아니다. 그런 의미에서 홉스를 인용하는 슈미트의 원형적 이미지 속에는 절대군주가 있다. 영토 내 사물의 처분과 생물의 생살여탈을 결정하는 주권자 말이다. 홉스는 “예외상태를 결정하는 주권자”의 전형을 슈미트에게 제공했던 것이다.

1938년, 슈미트는 그런 홉스의 국가론을 다룬 한 권의 모노그래프를 제시한다. 바로 위에서 말한 『홉스 국가론 속의 리바이어던 : 한 정치적 상징의 의미와 실패』가 그것이다. 이 책에서 슈미트는 홉스가 17세기에 막 태동하

17) 이에 관해서는 김항, 『종말론 사무소의 일상 업무 - 조르조 아감벤의 메시아니즘』, 위의 책 참조. 후술하겠지만 카테콘(katechon)이란 역사의 종말을 지연하는 자의 형상이며, 바울의 『데살로니카인들에게 보낸 두 번째 편지』에 등장하는 개념이다.

18) 칼 슈미트, 김항 옮김, 『정치신학』, 그린비, 2009, 50~51면.

던 ‘주권국가’를 ‘리바이어던’이란 신화적 상징으로 형상화한 의미를 묻는다. 그리고 그 상징이 어떻게 실패하여 몰락의 길을 걷는지를 차분한 어조로 추적한다. 다시 말해 리바이어던이란 신화적 상징은, 슈미트가 보기에, 홉스가 꿈꾼 주권국가의 영욕(榮辱)을 상징한다. 한 편에서 홉스는 유대-기독교 전통 속 지상 최강의 괴물 리바이어던에 빗대어 주권국가의 절대성을 표상했다면, 다른 한 편에서 같은 전통 속에서 지상의 종말과 더불어 도살될 리바이어던의 운명에 주권국가의 종말론적 비극을 중첩시킨 것이다.

슈미트는 이 책의 전반부를 리바이어던을 둘러싼 신화적 해석의 소개로 시작한다. 리바이어던은 유대-기독교 전통 속에서 악마, 최강의 바다괴물, 신의 가축 등으로 해석되어왔다.¹⁹⁾ 그런데 리바이어던에 대한 중세 유럽의 다양한 신화적 의미를 설명하는 가운데 슈미트는 느닷없이 의미심장한 하나의 해석을 소개한다. “유대 카발라 해석에 따르면 리바이어던은 ‘산상의 여러 짐승,’ 즉 이교의 여러 민족이며, 세계사는 이교의 여러 국가들 사이의 싸움이다. 바다의 나라 리바이어던은 땅의 나라 비히모스와 싸운다. (...) 유대인은 지상의 여러 민족이 서로 죽이는 것을 방관한다. 이렇게 그들은 살해된 여러 민족의 살을 먹고 산다”(L 17-18). 여기서 비히모스(Behemoth)란 리바이어던과 함께 ‘육기’에 등장하는 육지 최강의 괴물이다. 홉스는 비히모스란 제하에 영국 내전을 다룬 저서를 출간한 바 있는데, 슈미트는 이를 염두에 두면서 카발라 신비주의의 해석을 소개하고 있다. 홉스에게 리바이어던이 국가를, 비히모스가 내전을 뜻한다고 할 때, 두 괴물은 결국 세속 정치의 양극을 의미하는 신화의 형상이라 할 수 있다. 슈미트는, 따라서, 유대인이 지상의 정치가 상호 살육으로 끝날 때까지 기다렸다가 자신들의 삶을 개시한다는 이야기를 소개했던 것이다.

19) Carl Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Köln: Hohenheim, 1982, pp.9~20. 이하 이 절에서 이 책으로부터의 인용은 <L 쪽수>로 본문에 표기한다.

카발라의 리바이어던 신화는 그가 소개한 몇몇 신화들 중 하나에 불과한 것이 아니다. 슈미트는 홉스의 리바이어던이 “정치와 종교의 본래적 통일”(L 22)을 회복했는지, 이를 위해 이 통일을 파괴하려는 “유대 기독교의 파괴(judenchristliche Zerstörung)”(L 23)에 대항한 일관된 투쟁을 벌였는지를 물으면서 이 신화적 상징의 성공 여부를 가늠하기 때문이다. 여기서 말하는 정치와 종교의 본래적 통일이란 “이교도(Heide/gentile)”의 전통으로, 그들은 “종교를 정치의 일부로 간주”(L 21)한다. 슈미트에 따르면 홉스가 반대한 것은 이 본래적 통일에 정교분리라는 “반란적이고 망국적인 가르침”(L 21)을 소개한 “유대기독교인(Judenchrist)”들이다. 여기서 주권국가를 형상화한 리바이어던이란 신화적 상징의 의미가 명확해진다. 슈미트에게 리바이어던이란 형상은 궁극적으로 유대기독교의 전통에 대항하는 것을 의미했다. 따라서 리바이어던의 실패란 결국 그 전통에 대한 굴복을 뜻했던 것이다.

그렇다면 유대기독교의 전통이란, 정치와 종교의 구분이란 무엇인가? 유대기독교인이란 초기 기독교 역사에서 예수를 메시아로 믿지만 유대교의 종교 관습을 지킨 유대인들을 지칭한다. 또한 슈미트가 이와 대조적으로 소 환한 이교도란 훗날 유대기독교인을 소수파로 만든 다수파 기독교인을 함축한다. 그렇기에 정치와 종교의 분리란 마음으로는 메시아를 믿지만 행위에서는 유대 전통을 따르는 배면복종(背面服從)을 뜻하며, 이것이 유대기독교인의 전통이라 할 수 있다. 슈미트의 이런 진단은 매우 의미심장한 것이다. 이 작품은 전반부에 홉스의 주권이 바로크적 대표(Repräsentation)의 극한을 지시한다고 하면서, 근대 주권의 획기성을 더할 나위 없는 필치로 묘사한다. 바로크적 대표가 주권이란 관념의 가시화라 할 때²⁰⁾ 근대 주권이란 군주의 신체를 통해 지고의 권력(sovvereign power)을 만방에 과시하는 과시성(=공공성 Öffentlichkeit)²¹⁾에 토대를 둔다. 홉스는, 슈미트에 따

20) 이에 관해서는, Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und politische Form*, München : Theatiner, 1925 참조.

르면, 이 군주의 인격성에서 더 나아가 국가로 제도화된 근대 주권을 하나의 “거대한 기계(große Maschine)”(L 72)라고 간주한다. 이것은 군주의 인격과 달리 일사분란하게 작동하는 한에서 절대적이다. 그 지배에 예외는 없다. 이 기계는 『리바이어던』의 표지 그림과 같이 전체 인민을 하나의 부품으로 하는 거대한 기계이기 때문이다. 일사 분란한 기계로까지 고양되어 모든 이들이 주권의 과시화를 체현하는 상태, 그것이 슈미트가 보기에 홉스 주권의 정점이었던 것이다.

여기서 슈미트의 홉스론은 『정치신학』과 차이를 보인다. 『정치신학』에서 결단하는 하나의 인격이 중요했다면, 『홉스의 리바이어던』에서 주권은 일사분란하게 작동하는 하나의 기계이기 때문이다. 이 차이는 무엇 때문에 초래된 것일까? 그 사정을 세세히 살펴보는 일은 여기서의 주된 과제가 아니다. 다만 1922년에서 1938년에 이르는 16년 동안 슈미트가 바이마르 공화국에서 나치에 이르는 과정을 드라마틱하게 경험했음은 염두에 두어야 한다.²²⁾ 또한 1934년에 나치에 가담한 슈미트가 1936년, 2년이라는 짧은 기간 만에 실각하여 프로이센 추밀관이라는 허울뿐인 은둔생활을 보내야 했다는 사실 또한 기억해두자. 즉 『정치신학』에서 『홉스의 리바이어던』에 이르는 기간 동안 그는 자유주의와 사회주의에 맞선 반혁명의 정치를 내세우며 악전고투했고, 나치의 등장에 걸었던 보수혁명의 마지막 희망을 상실하는 쓴맛을 경험했던 것이다.

그런 의미에서 근대 주권이 몰락의 길을 걸었다는 『홉스의 리바이어던』은 스스로의 정치적 전망과 기획이 실패했음에 대한 음울한 고백을 담은 작품이었다. 이 지점에서 중요한 것이 바로 위에서 말한 유대기독교인이다. 리바이

21) 이에 관해서는, 위르겐 하버마스, 한승완 옮김, 『공론장의 구조변동』, 나남, 2001, 66~78면 참조. 하버마스가 부르주아적 공론장의 예비 고찰 속에서 탐사하는 ‘과시적(repräsentativ) 공공성’은 슈미트의 바로크적 대표 개념을 원용한 것이다.

22) 이 부분은 지성사적으로 매우 중요한 부분이며 향후 논문으로 발전시키면서 문헌과 해석을 충실히 보충할 계획이다.

어던은 과연 정치와 종교의 통일을 지켜냈는가를 묻는 슈미트의 질문에 대한 답은 ‘아니오’이다. 그가 보기에 리바이어던은 유대기독교인들에게 패배했다. 그 이유는 홉스가 주권 국가의 전능함 속에 “사적인 것과 공적인 것, 신앙과 고백의 구분(Die Unterscheidungen von privat und öffentlich, Glaube und Bekenntnis, fides und confessio, faith and confession)”(L 85)이라는 유보를 남겼기 때문이다. 왜 이 구분이 문제인가? 바로 국가 주권이 내면의 신앙이라는 불가침의 영역을 설정하기 때문이다.

“사적 인간은 언제나 자유를 갖는다. (사상은 자유롭기 때문이다) 기적으로부터 비롯된 행위라고 믿는지 안 믿는지는 모두 그에게 달려 있다. (...) 그러나 그 믿음을 고백할 때 사적 이성만 반드시 공적 이성, 즉 신의 대리인에게 복종해야만 한다.”²³⁾ 슈미트는 홉스의 이 구절을 인용하면서, “종교와 정치의 통일을 확립하는 주권이 정점에 달하는 그 순간에, 다른 모든 점에서는 그토록 완결적이고 저항불가능한 통일안에 균열이 발생한다”(L 84)고 통탄한다. 위의 『리바이어던』으로부터의 인용 바로 앞에서 홉스는 중세 유럽을 오랜 동안 괴롭혀온 이른바 ‘기적 신앙’ 문제를 다룬다. 세상에 그토록 많은 기적이 진짜 기적인지 아닌지를 판단하는 기준이 무엇이나는 물음 말이다. 홉스의 대답은 간단하다. 본래적으로 신이 내려야 할 그 판단은 신의 대리인(lieutenant of God)인 주권자 몫이라는 것이다. 이미 홉스는 17세기 영국의 성공회 교리를 변증하면서 영국 왕이 교회의 의례 절차까지를 규정한다는 입장을 내세웠던 바 있다.²⁴⁾ 따라서 홉스는 기적의 진위를 결정하

23) Thomas Hobbes, *Leviathan*, chap.37 (Oxford: Oxford UP, Oxford World's Classics, 1996, p.296.)

24) 이와 관련해서 홉스는 영국 국교회 교리의 저명한 이론가 후커(Richard Hooker)의 영향 아래 있었다. F. J. Shirley, *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas* [1949], Westport: Hyperion, 1979; Robert K. Faulkner, *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, Berkeley: University of California Press, 1953; Paul J. Johnson, “Hobbes's Anglican Doctrine of Salvation,” in Ralph Ross et al. ed., *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974 참조. 홉스는 후커의

는 것도 주권이라고 규정한다. 하지만 그렇다고 해서 주권자가 기적을 믿는 마음을 강제하거나 금지할 수는 없다고 홉스는 말한다. 즉 마음으로 믿느냐 마느냐는 내면에 달렸다면 제37장에서 유보를 단 것이다. 이것이 주권의 통일성에 균열을 초래하고 말았다는 것이 슈미트의 통탄이었다.

내전은 이 지점에서 개시된다. 유대기독교인 특유의 종교와 정치의 구분이 신앙과 고백의 구분을 틈 타 작은 균열을 내전으로 확대시키는 것이다. “『리바이어던』 간행 뒤 얼마 있지 않아 이 작은 틈새가 최초의 자유주의적 유대인의 눈에 머문다. 그는 이것이 홉스가 수립한 내면과 외면 및 공과 사의 관계를 역전시키는 근대 자유주의의 거대한 돌파구임을 알아차렸다.”(L 86). 이 유대인이란 다름 아닌 스피노자이다. 슈미트는 이제 『홉스의 리바이어던』 후반부를 할애하여 유대계 자유주의자들이 어떻게 리바이어던을 파괴하여 중국에는 그 살을 뜯어 먹는지를 묘사한다. 그것은 한 마디로 인류라는 이름의 보편주의가 주권을 멸망시키는 과정이다. 프리메이슨으로 대변되는 초국가적인 정치단체는 주권보다 상위의 보편규범에 따른다. 그들에게 여러 주권국가들은 언젠가 멸망하여 인류의 세계가 올 때까지 존속할 낡은 정치제도일 뿐이다. 이 프리메이슨적 보편인류의 결사야말로 슈미트가 말하는 유대기독교인의 발명품이다. 그것은 행위에서는 자신들이 거주하는 주권의 법질서에 따르지만, 내면에서는 그것을 초월하는 보편규범을 신봉한다.²⁵⁾ 즉 1세기 유대기독교인의 정치와 종교의 구분을 인용하면서 슈미트는 프리메이슨으로 대변되는 근대 자유민주주의의 보편주의를 비판하는 것이다. 이렇게 내면의 유보는 전지구적 규모의 내전으로 확대된

영향 아래에서 예수를 구세주로 믿느냐는 물음을 주교에게 남겨진 영역으로 간주한다. 즉 내면의 신앙을 국가의 권한 바깥으로 둔 것이다. 이것이 슈미트가 말하는 신앙과 고백의 구분이다.

25) 이에 관해서는, Reinhart Koselleck, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge: MIT Press, 2000, 또한 김항, 「전쟁의 정치, 비판의 공공성: 슈미트와 하버마스 사이에서」, 앞의 책 참조.

다. 이제 도처에서 리바이어던들은 자신들을 도살하려는 유대기독교인들(= 자유민주주의자들)의 음모로 도륙된다. 근대 주권과 슈미트의 정치 기획은 이렇게 유대기독교인들에 의해 종말을 맞이하는 것이다.

그래서 슈미트의 내전은 역사적 종말이다. 리바이어던들을 도륙하여 먹어치우는 카발라 신비주의의 신화가 여기에 중첩되니 말이다. 그런데 반유대주의의 색채가 짙게 묻어나는 슈미트의 내전과 종말론의 서사는 『홉스의 리바이어던론』에서 처음 등장한 것이 아니다. 이미 슈미트는 학자로서의 경력을 시작할 때부터 독특한 반유대주의 속에서 스스로의 사유를 단련시켜왔기 때문이다.²⁶⁾ 이미 『정치신학』에서 법질서의 궁극에 인격적 결단이 아니라 보편적 규범을 상정한다고 규범주의를 비판할 때, 그 대표적인 인물로 저명한 유대인 법학자 한스 켈젠(Hans Kelsen)을 먹잇감으로 삼아 격렬한 비난을 퍼부은 슈미트였다.²⁷⁾ 그리고 같은 작품 속 마지막 장에서 도노소 코르테스(Donoso Cortés)를 비롯한 ‘반혁명의 위대한 사상가’들을 소환하여 규범주의에서 부정부주의까지를 결연한 어조로 공격할 때, 슈미트의 마음속에는 하나의 무시무시한 형상이 파리를 트고 있었다. 그것은 바로 대심문관(the grand Inquisitor)이었다. 초기 기독교 세계의 유대 기독교인을 소환하면서 슈미트가 궁극에서 ‘적’으로 삼은 것은, 그런 의미에서, 근대의 개종 유대인 ‘마라노(marrano)’²⁸⁾들이었다고 할 수 있다. 슈미트정치철학

26) 다분히 정신분석학적 ‘망상’이라고까지 평가할 수 있는 과도한 해석이기는 하지만, 19세기 독일의 남근중심주의의 자장 속에서 슈미트의 반유대주의를 다룬 책으로는, Nicolaus Sombart, *Die Deutschen Männer und Ihre Feind: Carl Schmitt Ein Deutsches Schicksal Zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, Berlin: Carl Hanser, 1991 참조. 저자인 니콜라우스 쾰바르트는 저명한 유대인 경제사학자 베르너 쾰바르트의 늦둥이 아들로, 유년 시절 슈미트가 가정교사로 가르친 학생이다.

27) 참고로 켈젠은 슈미트를 쾰른대학 교수로 초빙한 인물이다.

28) 마라노의 역사에 대해서는, 小岸昭, 『マラーノの系譜』, みすず書房, 1998 참조. 1492년의 이사벨 여왕의 국토통일을 계기로 스페인에서는 대규모의 유대인 추방이 자행되고, 개종 유대인 마라노들에 대한 철저한 감시와 검열을 통해 이교도를 색출하여 화형에 처한다. 이후 유대인은 유럽 전역에 디아스포라 상태로 살아갔고, 스피노자를 비롯해

근저의 심연은 결국 대심문관과 마라노 사이에서 벌어진 내전이었던 것이다. 아감벤을 참조하면서 이 내전의 의미를 보다 깊이 들여다보자.

4. 무지와 공포

사실 아감벤 『내전』의 홉스론은 그렇게 새로운 내용을 담고 있지는 않다. 『리바이어던』 표지 그림에 대한 도상학적 분석에서 출발하여 주권과 내전 사이의 상관관계를 도출한 뒤 종말론적 함의로 마무리되는 논의는 여러 기존 연구의 조합 이상은 아니다.²⁹⁾ 요지는 ‘호모 사케르’ 시리즈에서 무한히 반복되는 ‘포함하는 배제’ 혹은 ‘비식별역’이라는 위상학의 중요성이며, 내전(stasis)이야말로 테러 시대에 주목해야 할 비식별역이라는 주장이다. 언젠가 매혹적이지만 상세히 검토해보면 의아스러운 부분이 많은 아감벤의 논의 전개를 본격적으로 비판하는 일은 잠시 접어둔다. 그러나 『리바이어던』 해석 안에서 보다 섬세한 독해가 요구되는 지점에 머물면서 아감벤의 드러나지 않은(혹은 스스로가 은폐한) 사유의 편린을 엿보는 일은 슈미트의 내전을 해석하기 위해 필수적이다. 그것은 바로 ‘육체’와 관련된 부분이다.

아감벤이 홉스 해석 초반부에 제기하는 문제는 왜 표지그림 속 도시 안에 사람이 없냐는 것이다. 이에 대한 답을 그는 ‘무리(multitude)’와 관련된 『시민론(De Cive)』 독해를 통해 제시한다. 아감벤이 인용하는 『시민론』 XII장 8절을 읽어보자.

수많은 마라노의 후예들이 화형의 공포를 집단심성으로 간직한 채 이른바 ‘유대계’의 계보를 형성한다. 이에 대해서는 보다 넓고 깊은 지성사적 서술이 필요하다 여기서는 마라노의 존재 의의를 시사하는 것으로 그친다.

29) 물론 『내전』은 두 개의 짧은 강연을 토대로 한 작품이라는 점에서 본격적인 연구서로 취급될 수는 없다.

인민(people)은 하나이며, 하나의 의지를 갖고 있으며, 하나의 행위를 할당받을 수 있다. 무리(multitude)는 결코 그렇지 않다. 모든 도시에서는 인민이 통치한다. 심지어 군주제에서도 인민이 명령하기 때문이다. 인민은 한 인간(one man)의 의지(will)를 통해 의지하기 때문이다. 하지만 무리는 시민(citizens), 즉 신민(subjects)이다. 민주제 그리고 귀족정에서 시민은 무리지만 의회(court)가 인민이다. 그리고 군주제에서 신민이 무리이고 (비록 역설이지만) 왕이 인민이다.³⁰⁾

아감벤은 이 구절에서 ‘역설(paradox)’에 주목하여 스스로의 논의를 전개한다. “역설에는 단절(무리/인민 : 시민의 무리는 인민이 아니다)과 동일화가 모두 포함되어 있다. 인민은 자신을 분할한다는, 즉 자신을 ‘무리’와 ‘인민’으로 나눈다는 조건 하에서 주권자이다. 하지만 유일하게 현실적인 것, 즉 자연적 신체들의 무리 - 이것은 흠스를 너무나 사로잡았다 - 는 어떻게 단일한 인격이 될 수 있을까? 그리고 일단 왕 속에서 하나로 통일되면 자연적 신체들의 무리는 어떻게 될까?”³¹⁾ 이에 대한 답으로 아감벤은 무리의 두 가지 형상을 제시한다. 바로 “통일되지 않은 무리(disunited multitude)”와 “해체된 무리(dissolved/dissolute multitude)”³²⁾가 그것이다. 만인에 대한 만인의 투쟁이 전개되는 자연상태에서 사람들은 모두 ‘통일되지 않은 무리’이다. 그러나 일단 신약(covenant)이 맺어지고 주권이 성립하면 사람들은 모두 ‘해체된 무리’가 된다. 여기서 아감벤은 ‘통일되지 않은’과 ‘해체’ 사이에 국가와 내전이 문턱으로 자리한다고 해석한다.³³⁾ 즉 통일되지 않은 무리에서 해체된 무리로 가는 문턱에는 국가가, 그 반대에는 내전이 자리한다. 그래서 국가와 내전은 두 무리 사이의 이행을 표시하는 문턱이다. 따라서 인간의 두 무리를 국가와 내전으로 분할하는 것이 아감벤의 클리웨인 주권이란 장치인 셈이다.

30) 아감벤, 『내전』, 76면에서 재인용. 번역은 Thomas Hobbes, Bernard Gert ed., *Man and Citizen*, Indianapolis : Hackett, 1998, p250을 참조하여 수정했다.

31) 아감벤, 앞의 책, 76~77면.

32) *Leviathan*, chap.18, p.115 및 *Man and Citizen*, chap.7 9절, p.197.

33) 아감벤, 앞의 책, 81면.

그러나 아감벤의 독해는 홉스에 대한 충실한 해석이라기보다는 자신의 주장을 위한 자의적 인용이란 혐의를 지울 수 없다. 아감벤이 인용하는 『시민론』의 해당 부분은 사실 인민의 분할이 아니라 군주정(monarchy)으로부터 민주정(democracy)/귀족정(aristocracy)을 구분하면서도 주권의 분할 불가능성을 논하는 데에 주안점이 있기 때문이다. 민주정/귀족정에서는 주권이 하나의 인격(군주)이 아니라 복수의 사람들(인민)에게 귀속되는데, 역설적으로 말하자면 군주제에서 군주가 민주정/귀족정에서는 인민에 해당한다는 것이 홉스의 주장이다.³⁴⁾ 그것은 지극히 단순한 비교의 수사인 것이며, 그런 까닭에 홉스는 ‘역설적’이라는 표현을 썼던 것이다. 물론 징후적 독해를 통해 인민의 분할을 도출할 수 있겠지만, 전후 맥락(민주/귀족정과 군주정의 구분이라는 중심 주제)을 살펴볼 때 홉스의 수사법은 없어도 될 사소한 부분임을 부정할 수는 없다. 그래서 아감벤이 홉스의 단순한 수사적 비교를 복잡한 논의의 구도로 인용하는 일은 특정한 효과를 위한 것이다. 그것은 바로 홉스의 논의를 종말론의 자장으로 끌고 가는 일이다. 아감벤이 홉스의 ‘육체’에 주목하는 까닭도 여기에 있으며, 이는 아감벤이 사념하는 종말론의 형상과 밀접한 관계가 있다.

아감벤은 『열림 The open』이란 결정적으로 중요한 소품에서 인간을 인간으로 정의해온 ‘장치(dispositif)’를 ‘인류학적 기계(anthropological machine)’라 개념화하면서 하나의 계보학을 제시한 바 있다. 코제브와 바타이유의 대립

34) 이에 관해서는 Richard Tuck, 앞의 책, pp.63~120 참조. 보명, 그로티우스, 홉스, 루소를 중심으로 근대민주주의의 장면에서 주권(sovvereign)과 통치(government)를 구분하여 전자의 분열을 막는 것이 민주주의의 요체였다는 덕의 주장은 아감벤의 『왕국과 영광』의 주된 논지와 동일하다. 이런 흐름은 이미 16세기 이래 네덜란드에서 발원한 네오 스토이시즘의 행정국가 기획에서 발견될 수 있으며, 이후 이 흐름은 19세기 독일의 행정국가학(Polizeiwissenschaft)으로 계승된다. Gerhard Oestreich, David McLintock trans., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge: Cambridge UP, 1982 참조. 이런 측면에서 보자면 『왕국과 영광』은 과도한 현학으로 기존 연구를 성과없이 반복했다는 혐의로부터 자유로울 수 없다. 그래서 물론 아감벤의 서술 의도가 전혀 다른 곳에 있었음을 이야기해 주는 증거이기도 하다.

을 거쳐 카발라와 그노시스와 중세신학으로 옮겨가며, 아감벤은 인간과 동물 사이의 분할을 메시아니즘과 역사철학의 맥락에서 문제화한다. 그런 가운데 다음과 같은 중세 신학자들의 물음이 현재적인(actual) 것으로 재전유된다.

부활한 육체의 완전성과 성질을 다룬 중세의 논고들의 독해는 각별히 시사하는 바가 크다. 교부들이 직면할 수밖에 없었던 문제는 부활한 육체와 살아있는 인간 육체 사이의 동일성이라는 문제였다. 실제 이 동일성이 의미하는 바는 죽은 자의 육체에 속했던 모든 물질이 부활하여 은총 받은 부분들로 다시 되돌아옴을 함의했던 것 같다. 그러나 여기서 여러 가지 곤란한 문제들이 제기된다. 가령 나중에 회개하여 속죄한 강도의 손이 절단되었던 것이라면, 부활 때는 이 손이 원래대로 돌아오는 것인가? 또한 토마스 아퀴나스가 제기했듯이 이브의 육체를 만들 때 재료로 쓰였던 아담의 늑골은 이브의 육체로 부활하는가 아담의 늑골로 부활하는가? (...) 따라서 부활한 육체의 동일성과 완전성의 문제는 바로 은총받은 생명의 생리학이 된다. 천국에 사는 육체의 생명 기능을 어떻게 생각해야 할까?³⁵⁾

그가 흠스 해석에서 육체의 문제를 제기하는 것은 이 맥락이다. 그에게 메시아니즘, 즉 구체적 종말론이란 결국 ‘온전한 육체’의 전유 혹은 재탈환인 것이다. “만약 신의 나라를 비유적으로가 아니라 말 그대로 이해해야 한다면, 흠스의 주장을 진지하게 받아들인다면, 그것은 지상의 시간이 종말에 이를 때 리바이어던에서 머리라는 허구는 지워지고 인민이 자신의 육체를 발견하게 되리라는 것을 의미한다.”³⁶⁾ 물론 교부들이 골머리를 앓았던 것처럼 그것이 어떤 육체인지 지상의 인간들이 알 길은 없다. 흠스의 종말론을 벤야민과 중첩시킨 까닭이 여기에 있다. “흠스의 정치학을 규정하는 것은 종말론적인 것과 정치적인 것의 혼동이 아니라 상호 자율적인 두 권력 사이의 독특한 관계이다. 리바이어던의 왕국과 하느님의 왕국은 정치적으로

35) Giorgio Agamben, Kevin Attel trans., *The Open: Man and Animal*, Stanford UP, 2004, pp.17~18.

36) 아감벤, 『내전』, 99면.

로 자율적인 두 개의 현실로, 결코 혼동되어서는 안된다. 하지만 후자가 실현될 때 전자는 필연적으로 사라져야 한다는 의미에서 둘은 종말론적으로 연결되어 있다.”³⁷⁾

아감벤은 벤야민이 신의 왕국은 결코 지상의 범주가 아니라고 말한 것에 홉스의 논의를 이렇게 중첩시킨다. 그래서 그에게 지상의 정치는 어떤 목적을 위한 것이 아니다. 그것은 그저 ‘끝’을 내는 일, ‘멈추는’ 일일 뿐이다. 이 지점에서 아감벤은 슈미트와 반목하면서 공모한다. 여기서 상기해야 할 사실은 슈미트가 홉스의 세속 국가를 카테콘적 맥락에서 읽었다는 사실이다. “나는 카테콘이란 개념 말고는 기독교 신앙에 고유한 역사 개념이 있을 수 있다고는 믿지 않는다.”³⁸⁾ 카테콘이란 적그리스도(Antichrist)의 도래를 억제하는 자이다. 그래서 기독교 신앙에 고유한 역사 개념, 즉 구원을 기다리는 지상 세계의 시간 개념은 적그리스도의 억제 없이는 의미를 상실한다고 슈미트는 말한다. 진정한 구원을 기다리며 가짜 구원을 피해야 하기 때문이다. 슈미트는 이 맥락에서 기독교 로마 제국과 근대 주권 국가의 역사적 의미를 변증한다. 제국과 주권국가는 모두 적그리스도를 억제하여 역사 개념을 유의미하게 만든 제도체인 셈이다.

그러나 아감벤은 슈미트가 이미 제국과 주권국가에 아무런 희망도 품지 않았음을 간과하고 있었다. 다시 말해 슈미트가 카테콘을 통해 발견한 역사의 의미는 어떤 가치나 이념을 가진 사상내용이 아니라는 것이다. 그가 벤야민과 슈미트를 대질시킨 까닭이 여기에 있다. 이 대질의 밑바탕에는 나치즘을 하나의 이념을 가진 정치체제로 보아서는 안 된다는 판단이 깔려 있다. 벤야민과 슈미트의 대립은 말할 필요도 없이 나치즘과 파시즘을 축으로 하는 것이다. 그런데 그것은 선과 악과 같은 가치나 이념의 대립이 아니다.

37) 앞의 책, 104면.

38) Carl Schmitt, G. L. Ulmen trans., *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, NY: Telos, 2003, p.60.

벤야민에게 나치즘이란 어떤 대항이념으로 극복할 수 있는 이념체제가 아니라 멈춰야 할 역사 그 자체였다. 신의 왕국이 현세의 정치와 아무런 연관이 없다는 벤야민의 말은 이 맥락에서 이해되어야 한다. 신의 왕국이 인간 세계의 바람직한 목표가 아니라는 벤야민의 주장은, 현세의 정치가 가치와 이념으로 의미화될 수 없음을 말하는 것이기 때문이다.³⁹⁾ 그렇다면 벤야민이 말하는 현세의 정치는 무엇인가? 그것은 바로 슈미트가 『정치신학』에서 정식화한 주권에 대항하는 일이다.

슈미트는 예외상태를 결정하는 주권자의 결정은 결정 그 자체라고 말한 바 있다. 즉 아무것도 결정하는 것이 없는 순수한 결정이라는 것이다. 이는 결국 목적 없는 행위이다. 즉 그 결정에는 아무런 가치나 이념이 없다. 벤야민이 말하는 현세의 정치는, 그렇기에, 저 순수한 결정, 결정 그 자체인 결정에 대립한다. 그것은, 다시 말하지만, 자유주의와 사회주의, 공산주의와 자본주의와 같은 특정한 사상내실의 대립이 아니다. 그것은 결정과 탈결정이라는 목적 없는 행위 사이의 대립일 뿐이다. 그렇다면 이 목적 없는 행위란 무엇인가? 아마도 물음은 일반적인 수준에서는 답을 얻기 불가능하다. 그 답은 철저히 슈미트의 텍스트에 천착해서 발견되어야 한다. 이 때 슈미트가 『정치신학』 후반부에서 무정부주의와 혁명을 제지하는 ‘독재(Diktatur)’를 요청한 도노소 코르테스를 인용했음을 상기하자.⁴⁰⁾ 도노소 코르테스의 독재란 다른 이인 도스토예프스키 『까라마조프의 형제』에 등장하는 대심문관이다. 이 심문관은 인간 세계의 올바름이나 바람직함 따위에는 무지하다. 그는 그저 적그리스도를 색출하는 대심문관일 뿐이다. 그는 신의 왕국이 도래해야 한다는 목표를 위해 무언가를 도모하거나 집행하지 않는다. 그저 슈미트의 대심문관은 “너는 누구냐”는 물음을 반복할 뿐이다. 『홉스의 리바이어던』에서 종말을

39) 발터 벤야민, 최성만 옮김, 『신학적·정치적 단편』, 『발터 벤야민 선집』 5권, 길, 2008, 129~130면 참조.

40) 슈미트의 도노소 코르테스 인용을 중심에 놓고 벤야민과의 논쟁을 해석한 것으로, 김향, “독재와 우울: 벤야민과 슈미트의 1848,” 『말하는 입과 먹는 입』, 새물결, 2008 참조.

고했던 주권자는 이 대심문관이었다. 자유민주주의자들이 내전의 자유를 무기로 리바이어던을 물어뜯음으로써 시작된 내전은 결국 대심문관을 살해한 것이다.

그러나 슈미트의 음울한 자기 연민보다 여기서 중요한 것은 대심문관이 전개한 내전의 양상이다. 그것이 슈미트에게 자유민주주의 등장 이후의 정치적인 것의 근원적 형태이기 때문이다. 이 지점에서 다시 한 번 마라노가 등장할 차례이다. 내전의 궁극적인 적인 개종 유대인들 말이다. 마라노들이란 내면과 외면이 일치하지 않는 자들이다. 그들은 기독교 공동체를 부식시키는 자들이며, 이들의 존재는 궁극적으로 적그리스도가 여전히 현세에 군림한다는 것을 뜻한다. 그들만이 선택되어 구원될 민족임을 내면에서 믿어 의심치 않는 거짓 구원의 신봉자들이기에 그렇다. 대심문관을 범례로 하는 슈미트의 내전은, 그렇기에, 궁극적으로 마라노를 색출하여 심문하는 일일 수밖에 없다. 그리하여 내전은 마라노라는 회색인을 표적으로 삼는다. 겉으로는 개종했으나 마음으로는 개종하지 않은 이들을 적으로 삼은 내전은 심문과 검열을 중심으로 전개되는 것이다.

주권과 보편주의의 내전은, 그렇기에, 수색과 색출과 검열과 심문으로 이뤄진 가혹한 고문으로 이어진다. 그리하여 일상은 의심과 음모와 협잡과 고발로 넘쳐흐르고 만다. 스트라우스의 비판을 교묘히 비껴간 슈미트의 ‘정치적인 것의 개념’은 이렇게 귀결된다. 그는 자유주의를 극복하는 도덕적 가치가 시대를 극복할 수 있다고 믿지 않았다. 그저 “너는 누구냐”를 중심으로 구성되는 목적 없는 심문만이 정치의 모든 것이 되는 내전을 ‘정치적인 것’의 궁극적 형상으로 삼았다. 그것이 종말을 지연시키는 유일하게 유의미한 정치였던 것이다. 이제 마라노들, 즉 자유민주주의자들이 승리한 것으로 보이는 20세기 후반에 슈미트가 어떤 내전의 역설을 발견해내는지를 간략하게 살펴보고, 그것을 통해 현대 민주주의의 상황을 검토하는 것으로 논의를 마무리하기로 한다.

5. 내전의 지속

『홉스 리바이어던』의 음울한 자기 연민은 현실의 것으로 판명되었다. 나치는 패망했으며 슈미트 자신은 연합군에게 체포되어 투옥과 재판을 겪은 후에 고향으로 돌아가 기나긴(1948년에서 1985년까지) 은둔의 생활을 보낼 수밖에 없었다. 그렇지만 슈미트의 필봉은 꺾이지 않았다. 1950년대부터 재개된 집필활동은 대작 『대지의 노모스』를 비롯해 햄릿론을 포함하여 다양한 분야를 망라하면서 전개되었기 때문이다. 그 중 이 글의 내용과 관련해서 주목해야 할 것은 단연 『파르티잔론』이다. ‘정치적인 것의 개념의 중간고찰’이란 부제에서 알 수 있듯이, 이 책은 ‘적/동지 구분’의 현재적 상황을 파르티잔 개념을 중심으로 고찰한 작품이며, 그런 의미에서 『정치적인 것의 개념』의 속편이라 간주해도 무방하다. 그런데 제1편이 정치적인 것의 범례가 국가 간 전쟁에서 내전으로 옮겨갔음을 논의했다면, 제2편인 『파르티잔론』은 파르티잔이 전개하는 ‘전지구적 내전’을 전제로 삼아 어떤 전개과정을 밟았는지를 논의한다. 이 과정에서 슈미트는 여전히 내전이 차이나게 지속되는 상황을 의미화하면서 대심문관의 부활을 감지한다. 그 대심문관은 예전의 역사철학적 전망을 소생시키는 것은 아니었지만, 그를 투옥과 유폐로 내몬 전지구적 내전의 역설적 귀결을 조소하기에 충분한 형상이었다.

이미 『홉스 리바이어던』의 단계에서 슈미트는 대심문관의 패망을 예감하고 있었다. 그는 현대의 마라노 프리메이슨에 기원을 두는 보편주의적 자유민주주의가 주권국가 체제를 잠식했음을 알아차렸고, 최후의 저항이었던 나치의 패망을 계기로 미국 주도의 보편주의가 지구를 하나의 세계로 만들게 될 것을 회한의 찬 눈으로 바라보고 있었다. 그러나 제2차 세계대전 이후 슈미트의 음울한 예상, 즉 미국을 중심으로 한 서구 자유민주주의의 보편주의가 세계를 석권하리라는 예상이 그리 쉽지 않을 것이란 징후가 곳곳에서 생겨난다. 물론 슈미트는 자유민주주의가 자신의 이념만으로 세계를 재패할 것이라 생각할만큼 순진하지 않았다. 물론 소비에트 사회주의라는 또 하나의

보편주의도 만찬가지였다. 자유민주주의든 사회주의든 슈미트는 제2차 세계 대전 이후의 보편주의를 이념적 재패로 보지 않은 것이다. 그렇다면 슈미트가 보기에 세계는 무엇을 통해 보편화되었는가? 바로 '기술'이었다.

그가 보기에 이미 1930년대 후반 미국과 소련의 체제는 이념이 아니라 물질적 생산을 지탱하는 기술의 측면에서 동일한 것이었다. 자유나 민주주의나 평등이나 사회주의나 공산주의 등은 결코 기술보다 더 보편적인 형식이 될 수 없었기 때문이다. 그리고 기술은 고전적인 세계가 상식으로 삼고 있던 공간지각을 급격하게 변화시킨다. 잠수함이 해전을 변화시켰듯 미사일과 핵 무기는 전쟁을 결정적으로 변화시켰으며, 군사기술에서 비롯된 다양한 산업 기술들은 인간의 공간지각과 그에 따른 규범의식을 획기적으로 변화시킨 것이다. 이 모든 것이 보편주의의 승리를 특징짓는 요소들이었다. 기술에 기초한 보편주의, 이것이야말로 마라노의 후에 프리메이슨들이 세계를 정복한 궁극의 세계관이었다. 기술은 자체 내에 그 어떤 이념이나 가치도 내장하지 않는다. 하지만 기술은 모든 이념이나 가치를 위해 복무할 수 있으며, 동시에 모든 경우에 이념이나 가치를 능가하고 지배한다. 하이데거와 프랑크 후르트트학파의 근대의 기술합리성 비판을 상기하는 것으로 충분하리라. 아무런 이념과 가치가 없는 텅 빈 보편주의, 이미 19세기의 대심문관과 마라노 사이에 벌어진 저 종말론적 내전은 제2차 세계대전 이후 기술의 세계재패를 통해 복구불가능할 정도로 세계를 무의미한 것으로 만든 셈이다.

그러나 슈미트가 보기에 기술에 바탕을 둔 보편주의가 결코 정복하지 못한 존재들이 있었다. 바로 파르티잔들이었다. 1950년대 이래 구식민지 지역/국가들에서 전개된 파르티잔 투쟁은 슈미트로 하여금 새로운 정치적인 것의 가능성을 보게 만들기에 충분했다. 특히 베트남에서 전개된 대프랑스 민족해방전쟁은 압도적인 기술우위를 내세운 보편주의가 패퇴하는 장면을 보여주었다. 슈미트가 파르티잔을 패러다임으로 하여 나폴레옹 전쟁 이래의 정치사를 재서술한 까닭이 여기에 있다. 그는 자유민주주의가 세계를 석권하기 시작

한 19세기에 이미 반보편주의의 계기가 살아 숨쉬고 있었음을 제시하면서 내전이 결코 끝나지 않았음을 주장하려 한 것이다. 즉 기술합리성이 석권하여 종식된 것으로 보이는 내전은 이미 19세기의 파르티잔들의 저항으로 지구를 하나로 만들지 못했고, 레닌과 마오와 호치민으로 이어지는 현대의 파르티잔 투쟁은 내전을 상이한 양식으로 지속시키고 있다는 것이다. 그런 한에서 정치적인 것은 사라지지 않았다. ‘중간고찰’이 가능한 까닭이 여기에 있었다.

여기서 슈미트가 그려내는 역사를 고스란히 수긍할 필요는 없을 것이다. 다만 중요한 것은 슈미트가 파르티잔을 통해 그려낸 내전의 지속이 현대 민주주의에 중요한 함의를 던져준다는 사실이다. 그것은 개인 저마다의 내면의 자유를 근거로 다윈주의와 관용의 원칙에 입각한 정치문화를 내세웠던 자유민주주의의 역설이라 할 수 있다. 슈미트는 파르티잔의 투쟁에 대해 다음과 같이 말한다. “파르티잔은 ‘배후에서는 파르티잔, 앞에서는 친구’라는 주지의 원칙에 따라 항상 적의 배후에서 싸워야 한다.”⁴¹⁾ 이제 자유민주주의를 위시한 현대의 보편주의자들은 파르티잔이라는 배면복종의 존재들과 싸움을 벌여야 한다. 그들은 신출귀몰하며 겉으로는 선량한 이웃으로 행동한다. 여기서 다윈주의와 관용의 원칙은 하나의 역설에 부딪힌다. 모든 이들의 내면을 통치권력 바깥의 영역으로 두어야 하는 자유민주주의는 그 원리로 인해 내부적인 혼란에 빠진다. 이웃이 파르티잔일지도 모른다는 혼란에 말이다.

대심문관의 물음에 대항하여 보편주의적 연대로 세계를 석권한 마라노의 후예들은 이제 자신들이 대심문관이 되어야 할 운명에 처한다. 슈미트는 이 지점에서 야릇한 미소를 지었는지 모른다. 어제의 마라노들이 오늘의 대심문관이 되었다고, 그리하여 “너는 누구냐”를 묻는 종말론적 내전은 여전히 현재 진행형이라고. 현대 민주주의의 상황은, 그래서, 독재로 형상화되는 대심문관이 아니라 자유와 관용의 이름을 단 대심문관과 마주하고 있다. 테러와의 전쟁이라는 미명 하에 자유의 전사들은 세계 방방곡곡을 수색하

41) *The Theory of the Partisan*, p.38.

고 공격하고 난도질한다. 또한 도처에서 깨어난 주권자들이 동질적 사회에 대항하여 저마다의 정체성을 공론장에 제시하는 가운데, 자유의 대심문관은 “너는 시민이냐”며 심문과 색출을 일삼는다. 호모 포비아와 이슬람 혐오로 무장한 관용의 대심문관은 “너는 국민이냐”며 배제와 추방을 반복한다. 그래서 현대 민주주의는 인권을 무기로 자유와 평등을 지켜낼 수 없을 지경이 되었다. 인권이 차이나는 이들을 동질적 이들로 범주화할 수 있는 한에서 작동하는 권리의 개념이라면, 이미 인권은 더할 나위 없이 미시적으로 기능분화된 행정기술에 힘입어 심문과 색출과 배제와 추방의 상처로 난도질 당한지 오래이기 때문이다.

그런 의미에서 슈미트가 지었을 야릇한 미소는 민주주의의 위기를 말하는 기표이다. 대심문관이 된 보편주의는 스스로의 이념을 배반하기 때문이다. 과연 이 상황에서 이질적 세계를 꿈꾸는 파르티잔들은 “너는 누구냐”를 반복하는 종말론적 내전을 끝장내고 새로운 이념과 가치로 무장한 역사 시대를 열 수 있을까? 아마도 그 가능성은 희박할 것이다. 신의 왕국이 현세의 목표가 될 수 없다면, 즉 정치적 행위가 이념과 가치의 사상내용을 목적으로 삼을 수 없다면(그것은 아무리 보편적이라고 필연적으로 내전을 반복한다), “너는 누구냐”는 물음을 멈추는 행위의 반복만이 민주주의의 요체가 될 것이기에 그렇다. 현대 민주주의는, 그런 의미에서, 자유와 민주와 평등이라는 고상한 이념의 실현이 아니라, 저 대심문관의 물음을 다양한 방식으로 비껴가는 수행적 실천에 명운이 달려 있다. 즉 난민을 동질적 시민으로 포섭하는 전략이나 혐오를 인권을 통해 방어하는 방식이 아니라, 보편주의를 교란시키는 파르티잔처럼 대심문관의 심문과 검열을 비껴가며 치고 빠지는 게릴라전이 요청되는 것이다. 물론 슈미트는 파르티잔 속에 희망을 본적은 없다. 그저 승승장구하는 듯보이는 보편주의를 조소하기 위해 파르티잔이란 형상을 부각시킨 것뿐이었다. 그래서 파르티잔을 슈미트의 조소로부터 구원하는 일이 필요하다. 그들을 슈미트의 조소가 아니라 벤야민의 미

소를 위한 형상으로 전유하는 일, 그것이 보편주의를 비껴가며 민주주의의 위기를 살아내기 위한 조그마한 기여가 될 것이다.

참고문헌

- 김향, 『말하는 입과 먹는 입』, 새물결, 2008.
_____, 『종말론 사무소』, 문학과 지성사, 2016.
Agamben, Giorgio, Kevin Attel trans., *The Open: Man and Animal*, Stanford UP, 2004.
_____, 김향 옮김, 『예외상태』, 새물결, 2009.
_____, 조형준 옮김, 『내전』, 새물결, 2017.
Benjamin, Walter, 『신학적·정치적 단편』, 『발터 벤야민 선집』 5권, 길, 2008, 129-130.
Eisenach, E. J., “Hobbes on Church, State and Religion,” *History of Political Thought*, 3/2, 1982.
Faulkner, Robert K., *Richard Hooker and the Politics of a Christian England*, Berkeley: University of California Press, 1953.
Habermas, Jürgen, 한승완 옮김, 『공론장의 구조변동』, 나남, 2001.
Halliday, R. J. et al., “Hobbes’s Belief in God,” *Political Studies*, 31/3, 1983.
Heller-Roazen, Daniel, *The Enemy of All*, Zone Books, 2009.
Hobbes, Thomas, Bernard Gert ed., *Man and Citizen*, Indianapolis: Hackett, 1998.
Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Oxford: Oxford UP, Oxford World’s Classics, 1996.
Johnson, Paul J., “Hobbes’s Anglican Doctrine of Salvation,” in Ralph Ross et al. ed., *Thomas Hobbes in His Time*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1974.
Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge: MIT Press, 2000.
Lilla, Mark, 전대호 옮김, 『더 나은 진보를 상상하라』, 필로소피, 2018.
Meier, Heinrich, J. H. Lomax trans., *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden dialogue*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

- Mouffe, Chantal, 이보경 옮김, 『정치적인 것의 귀환』, 후마니타스, 2007.
- Oestreich, Gerhard, David McLintock trans., *Neostoicism and the Early Modern State*, Cambridge : Cambridge UP, 1982.
- Pocock, J. G. A., “Time, History, and Eschatology in the Thought of Thomas Hobbes,”[1971] in *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago : The University of Chicago Press, 1989.
- Pocock, J. G. A., 콕차섭 옮김, 『마키아벨리언 모멘트: 피렌체 정치사상과 대서양의 공화주의 전통』, 나남, 2011.
- Schmitt, Carl, 김항 옮김, 『정치신학』, 그린비, 2009.
- Schmitt, Carl, *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols* [1938], Köln : Hohenheim, 1982.
- Schmitt, Carl, G. L. Ulmen trans., *The Nomos of the Earth: in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, NY : Telos, 2003.
- Schmitt, Carl, A. C. Goodson trans., *The Theory of the Partisan: A Commentary/Remark on the Concept of the Political*, Michigan : Michigan State University Press, 2004.
- Shirley, F. J., *Richard Hooker and Contemporary Political Ideas* [1949], Westport : Hyperion, 1979.
- Sombart, Nicolaus, *Die Deutschen Männer und Ihre Feind: Carl Schmitt Ein Deutsches Schicksal Zwischen Männerbund und Matriarchatsmythos*, Berlin : Carl Hanser, 1991.
- Sommerville, Johann, *Thomas Hobbes: Political Ideas in Historical Context*, NY : St. Martin's Press, 1992.
- Sommerville, Johann, “Hobbes, Selden, Erastianism, and the history of the Jews,” in G. A. J. Rogers and Tom Sorell, *Hobbes and History*, London : Routledge, 2000.
- Springborg, Patricia, “Leviathan and the Problem of Ecclesiastical Authority,” *Political Theory*, 3/3, 1975.
- Strauss, Leo, “What is Political Philosophy?” in *What Is Political Philosophy? and Other Essays*, Chicago : The University of Chicago Press, 1959.
- Strauss, Leo, “Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*,” in Heinrich Meier, J. H. Lomax trans., *Carl Schmitt and Leo Strauss: the hidden*

dialogue, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

Taubes, Jacob, K. Tribe trans., *To Carl Schmitt: Letters and Reflections*, NY : Columbia UP, 2013.

Tuck, Richard, *The Sleeping Sovereign: The Invention of Modern Democracy*, Cambridge: Harvard UP, 2015.

池田貞夫, 「ホッブズにおける自然・人間・社會」, 『中央大學論集』 2, 1981.

小岸昭, 『マラーノの系譜』, みすず書房, 1998.

Abstract

Global civil war and situation of contemporary democracy

Kim, Hang*

This article examines contemporary situation of democracy through focusing on the concept of global civil war which is derived from Carl Schmitt's interpretation of *Leviathan* by Thomas Hobbes. It is, according to Schmitt, a paradigm of contemporary politics and a category of christian eschatology. At first, several phenomena, including war on terror, identity politics, and refugees issue, that have characterized the critical situation into which politics of 21st century was thrown are reconsidered. Secondly, by reading of Schmitt's discourse about 'the political,' this crisis of contemporary politics is located at the edge of universalism since early 20th century. Thirdly, to make this point clear, Schmitt's interpretation of *Leviathan* is read intensively and it is presented that how modern sovereignty has been eroded by the liberal democracy. Schmitt framed the struggle between sovereignty and liberal democracy as one between the great inquisitor and anti-Christ that was defined as global civil war. Lastly, it is reconsidered that how global civil war which Schmitt recaptured in the context of partisan war in 20th century has thrown a question to the situation of contemporary democracy in crisis.

Key Words : civil war, contemporary democracy, Carl Schmitt, eschatology, great inquisitor, universalism, partisan

* Yonsei University

<필자소개>

이름: 김항

소속: 연세대학교 국학연구원

전자우편: kimhang@yonsei.ac.kr

논문투고일: 2018년 07월 15일

심사완료일: 2018년 08월 07일

게재확정일: 2018년 08월 20일