

창조경제의 시대, 국가와 문화의 관계가치에 대한 정책해석학적 연구

박치완 외



경제·인문사회연구회 인문정책연구총서 2013-14

창조경제의 시대, 국가와 문화의 관계가치에 대한 정책해석학적 연구

박치완 외

경제·인문사회연구회

Ⅰ 연구수행자 Ⅰ

연구기관	연구책임자	참여연구진
한국외국어대학교	박치완 교수	강용수 연구원
		김기홍 연구원

이 보고서는 『경제·인문사회연구회 2013년도 인문정책연구사업』의 일환으로 수행된 연구과제 중 하나입니다.

이 보고서에 수록된 내용은 집필자의 개인적인 견해이며 경제·인문사회연구회의 공식적인 입장이 아님을 밝힙니다.

| 차례 |

■ 국문 요약	iv
---------------	----

01. 서론

1) 연구의 배경과 목적	2
(1) 연구의 배경	2
(2) 연구의 목적	4
2) 연구의 범위와 방법	8
(1) 연구의 범위	8
(2) 연구의 절차와 방법	11

02. 창조경제 담론의 사회문화적 함의 해석

1) 정치적 레토릭으로써 창조경제 담론	16
2) 창조성에 대한 인식사적 접근	18
(1) 창의성에 대한 논의들과 개념의 변천	18
(2) 창의성에 대한 진화론적 접근	21
(3) 천재적 창의성에서 사회적 창의성으로	23
(4) 창의성과 인간의 매개로서의 문화	27
3) 창조경제 담론의 형성과 변천	33
(1) 서구 창조담론의 형성	33
(2) 창조담론의 융성 원인과 함의	37
4) 창조담론의 그림자와 한국형 창조경제	40
5) 비즈니스를 지향하는, 그러나 ‘느낌’이 있는 한국형 창조경제	45

03. 국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임

1) 경계와 관계의 이분법	50
2) 관계가치의 관점에서 본 개인과 사회 및 국가와 문화의 동력학	57
3) 관계와 종합의 정신을 요구하는 21세기	66
4) 국가와 문화에 대한 복합체적 인식의 필요성	78
(1) 단순화된 사유에서 복합체적 사유로	79
(2) 제 학문들 간의 순환적 관계와 통합적 철학-인식론	83
(3) 복합체적 자기생태시스템의 구축	87
5) 글로벌 시대에 부합하는 새로운 국가관 및 문화관	90

04. 공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다

1) 문화해석과 정책해석학	100
(1) 문화의 해석에 관한 논의	100
(2) 정책해석학의 적용가능성	102
2) 문화국가와 창조성의 관계	106
(1) 유럽 문화 정책 분석 (M. 뤼마롤리)	106
(2) 문화국가의 변화: '고고학적 문화국가' vs. '대중 문화국가'	109
(3) 문화와 국가가 빚어내는 가치개념: 창조성과 연대	111
(4) 문화민주화와 문화경제학-문화자본과 문화가치	115
(5) 문화가치 허무주의 (J. 보드리야르)	118
(6) 문화전체주의와 문화위기론 (H. 아렌트)	121
3) 문화적 가치와 공공성	125
(1) 공공철학의 주제와 지향점	129
(2) 공공성을 위한 이념적 토대	131
(3) 문화공공성의 의미	132
4) 문화공공성 확대 및 강화	135
(1) 공론장 이론 (J. 하버마스)	135

(2) 창조문화를 위한 국가의 과제	139
5) 문화적 정체성과 공공창의성	143

05. 결론 및 정책적 제언

.....	148
-------	-----

■ Abstract	155
■ 참고 문헌	157

| 국문 요약 |

본 과제는 창조경제의 시대에 한국 사회가 가장 필요로 하는 가치가 무엇인가에 대한 인문학적 고민의 결과물로서, 그간 관련 논의에 있어 부족하거나 간과되었던 것, 더 필요한 것들을 집중 점검하였다. 특히 창조경제의 발원지인 서구사회에서 이 개념을 구성한 사회적, 철학적 맥락들을 추적하였고, 인문학적 사유의 필터로 이를 적합한 해석 프레임에 담고자 했다. 또한 이러한 문제의식 하에 나름의 적절한 미래 좌표를 구상해 보았으며, 무엇보다도 창조경제 관련 정책의 기저 철학으로 제시하고자 하였다.

우리의 연구는 크게 세 개의 축으로 구성되어 있다. i) 창조경제 담론의 사회문화적 함의 해석, ii) 국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임 모색, iii) 공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다.

먼저 “창조경제 담론의 사회문화적 함의 해석”을 통해 우리는 창의성의 본질과 그에 대한 인식의 변화를 고찰하는 한편, ‘창조경제’라는 용어가 가진 상징성이 사회문화적으로 어떤 함의를 가지고 있는지 알아보았다. 그 결과, 창조성 자체에 대한 도저(到底)한 인식사의 흐름 속에서 우리는 그동안 ‘천재적 개인’에 초점을 맞추었던 과거와 비교할 때 ‘사회적 창의성’을 지향하게 된 관념의 변화를 포착할 수 있었다. 이와 함께, 창조경제, 창조산업, 창조계급, 창조도시 등 20여 년 전 서구에서 촉발된 일련의 창조담론의 흐름을 추적하며, 그에 대한 비판적 검토 과정에서 유념해야 할 점들은 없는지를 적시하였다. 이를 통해, 현행 한국의 창조경제 담론에 대해 한 문화경제학자의 표현을 빌려, 사회적 창의성 바탕의 ‘비즈니스를 지향하는, 그러나 감동이 있는’ 정책을 추구해야 함을 제언하였다.

두 번째 연구 축은 “국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임 모색” 연구이다. 사회적 창의성은 근원적으로 ‘관계’에 관한 것이라 할 수 있다. 따라서 경계와 관계의 이분법을 극복하고 개인과 사회, 국가와 문화의 관계맺음이 생산하는 역동성의 중요성을 인식하는 것이 중요하다. 이때, 관계가치는 기본적으로 중

층적으로 작용한다. 에드가 모랭의 복합체적 조직(organisation complexe) 개념을 차용하여 본 연구는 개인에서 사회 및 국가에 이르는 모든 조직이 복합적 요소들의 자기생산(autoipoiesis)에 기반하는 유기체적 성질을 가진다는 점을 발견하고, 이에 대한 인식의 필요성을 강조하였다. 자기생산을 기반으로 하는 생명체로서의 국가가 관계가치에 기인하는 사회적 창의성을 발판으로 발전을 이루기 위해서 핵심적으로 요구되는 것이 공공성이다. 공공성은 사회적 창의성을 추동하는 이정표이자 민주주의의 상징이기 때문이다.

그리고 마지막 세 번째 연구 축은 “공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다”이다. 문화해석의 방법을 원용한 정책해석학적 프레임으로 국가와 창조성의 관계를 논하며, 최근 화두로 떠오른 공공철학이 강조하는 ‘소통’, ‘정의’, ‘인권·덕·책임’, ‘복지’, ‘평화와 화해’, ‘글로벌 공공선’ 등의 개념과 가치들에 대한 다양한 입장들을 점검하였다. 이를 통해 문화공공성을 확대하여 공공창의성까지 이르는 새로운 국가인식을 제언했다.

창조경제 담론은 그 개념 자체가 창의성, 사회성, 공동체의식, 관계성, 윤리의식, 공공성과 같은 매우 복잡한 가치와 개념들을 전제하고 있는 까닭에, 미시적이고 파편화된 기술적 시각으로는 접근이 불가능하다. 창조경제 담론은 본질적으로 창의성 확산 담론이자 사회적 창의성의 함양 담론이며, 공공창의성 담론이기도 하다. 이와 같은 논의들을 통해 본 연구에서 우리는 창조경제 담론이 결국 창의성을 바탕으로 두고 공동체를 재구성하자는 창조국가담론이 되어야 하며, 공공성을 바탕으로 관계가치를 추구하여 사회적 창의성을 함양하는 것이 창조경제의 나아갈 방향임을 최종 결론으로 제시하였다.

Key—Words: 창조경제, 정책해석학, 글로컬라이제이션, 관계가치, 문화공공성, 공공창의성, 사회적창의성, 문화국가, 문화공동체, 문화다양성, 공론장, 문화창조

01

서론

1) 연구의 배경과 목적

(1) 연구의 배경

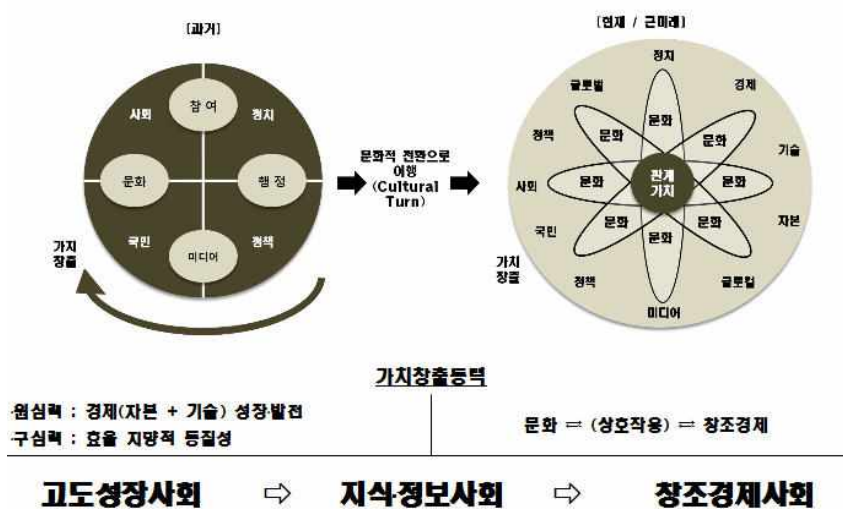
이 논문은 창조경제의 시대에 한국 사회가 가장 필요로 하는 가치가 무엇인가에 대한 인문학적 고민의 결과물이다. 현행의 창조경제 개념과 대한민국의 발전이라는 대의의 상관관계를 살펴보면, 그간 국가발전을 위한 논의에 있어 부족하거나 간과되었던 것, 더 필요한 것들을 점검하였다. 특히 창조경제의 발원지인 서구사회를 중심으로 이 개념을 구성하고 있는 근저와 주변의 사회적, 철학적 맥락들을 자료조사와 문헌연구를 통해 추적하였고, 인문학적 사유의 필터로 이를 적합한 해석 프레임에 담고자 했다. 이를 바탕으로 적절한 미래 좌표를 구상해 보았고, 이에, 창조경제 관련 정책의 기저철학으로 제시하고자 한다.

주지하는 바와 같이, 박근혜 정부가 창조경제를 화두로 제시한 이후 특히 정의(定義)의 문제와 관련된 많은 논의들이 있어왔다. 시기적으로도 더 이상 ‘창조경제가 무엇인가’의 문제에 천착하는 것은 대단히 비생산적인 일이다. 그러나 또 한편, 창조경제와 관련된 구체적인 성과의 도출이라는 정책과제의 수행은 여전히 개념과 용어의 난맥에 발목을 잡힐 위험에 노출되어 있다.

소모적인 논쟁을 피하는 한편, 개론적이고 술어적인 문제에서 의미론적 각론으로 한 단계 들어가기 위해서는 창조경제를 단일 개념이 아니라 복합적 담론으로 파악하고 분석할 필요가 있다. 우리는 이 지점에서 인문학의 역할이 있다고 보았다. 특히 창조경제는 특정한 개념의 경제성장 정책의 틀이 아니라 보편적인 문화 담론의 관점에서 관찰해야 한다는 것이 우리의 지배적인 주장이다.

이는 우리가 이미 현대사회를 구성하는 정치·경제의 다양한 실천적, 현상적 의미를 “문화의 시대”라는 단일 기표로 표상하는 것이 가능한 시대에 살고 있다는 인식에서 출발한다. 문화가 포획하는 영역과 영향력은, 소셜네트워크를 통한 사회참여나 다인종·다문화의 가속화와 같은 예를 들지 않더라도, 예술과 미디어·문화산업의 틀을 벗어나 전방위적으로 확대되고 있으며, 특히 사회통합과

선진화의 의미에서 국가발전에 대한 광범위한 기여를 요구받고 있다. 새뮤얼 헌팅턴(Samuel Huntington)이 “사회의 성공을 결정짓는 것은 정치가 아니라 문화”¹⁾라는 대니얼 모이니한(Daniel Moynihan)의 말을 긍정한 것과, 이 문구가 활용되는 광범위한 영역들에서도 확인되듯, 과거 ‘사회변화’라고 표현하던 것을 ‘문화의 변화’로 바꿔 일컫는 시대인 것이다. 인식론적으로도 문화를 정치·사회의 종속적 반영물이 아닌 자율적이고 주체적인 동인이나 국가, 국민 등 주체간의 가치교환의 매개영역으로 읽고자하는 추세가 지배적이다.



<그림 1-1>: 가치창출 패러다임 변화 개념도

이에, 현행의 ‘창조’ 개념의 등장과 확산이 단순히 경제성장 동인을 창안하던 과정에서 우연히 제시된 하나의 아이디어가 아니라 ‘문화적 전환’이 중요한 토양이 되었음을 간과해서는 안 된다. 창조경제, 창조국가, 창조계급, 창조산업 등 특히 유럽과 북미를 중심으로 발현되고 확산된 이 개념은 추상적인 창조 개

1) Huntington, Samuel P. & Harrison, Lawrence E., 『문화가 중요하다』, 이종인 옮김, 김영사. 2001. p.10에서 재인용.

념에 대한 정치·경제·사회적 가치 부여와 이를 통한 실체화에 힘입은 것이며, 이는 위에 언급한 ‘정치가 아니라 문화’라는 관점에서, 지극히 문화적으로 진행되는 현상이었다.

이제 한국사회에서도 창조경제가 시대의 화두가 되기에 이르렀다. 현 정부의 창조경제 화두 역시 이런 관점에서 문화적인 개념으로 접근할 필요가 있으며, 전반적인 정치·경제·사회 발전의 심화 과정에서 발생한 하나의 문화적 가치창출 담론으로 파악해야 하는 것이다.

따라서 ‘국가발전 담론의 정책적 기저철학으로서의 창조경제’는 국가와 문화의 관계맺음의 시각에서 관찰할 필요가 있다. 특히 문화의 속성과 가치, 문화를 둘러싼 집단적 욕망의 발현, 가치관의 변화 등 현대 정책수요자의 특성과 존재를 규정하는 핵심 개념에 대한 이해는 정책공급자의 주요 학습과업이라 할 것이며, 이에 대한 규정은 어느 학문분야보다 인문학적 해석의 적극적인 역할을 필요로 하고 있다는 점에서 본 연구의 중요성이 제기된다 할 것이다.

(2) 연구의 목적

인문정책과제로서 본 연구는, ‘창조경제란 무엇인가’라는 술어적 관점에서 벗어나, 이 논의를 다층적이고 가변적인 ‘창조경제 담론’으로 재구성하고 건강한 담론 형성의 가능성을 탐색하여 국가발전과 연계된 정책적 기저철학을 제시하는 것을 목적으로 한다. 이 지점에서 세 가지 주요한 연구과제가 설정된다. 첫째, 창조경제에 관한 것으로, ‘담론으로서의 창조경제’의 실체에 대한 해명이다. 둘째, 앞의 ‘연구의 배경’에서 창조경제의 토양으로 제시된 문화적 전환과 관련된 것으로, 문화가 국가 혹은 사회와 관계 맺는 양상과 그 관계가 빚어내는 가치에 대한 고찰이다. 셋째, 정책적 제언과 관계된 것으로, 창조경제와 정책이 만날 때 효과와 의미의 극대화를 위해 중요하게 고려되어야 할 사항들에 대한 고찰이다.

먼저, ‘담론으로서의 창조경제’의 규명에 있어, 현행의 창조경제 담론은 한국 사회의 정치경제 현실에서 자생한, 혹은 전통적인 한국형 정치철학의 산물로서

제시된 것이 아니라 서구에서 유입된 개념임을 유념할 필요가 있다. 즉, 서구에서 이미 20여 년간 현실정치와의 조우 과정에서 특히 학계를 중심으로 창조담론에 대한 문제제기와 비판적 고찰, 정책적 피드백과 평가 작업이 부단히 이루어 졌다. 현행 한국의 창조경제 담론이 비록 ‘한국적’이라고 불릴만한 환경적 특수성이 없지 않으나, 정권의 레토릭으로 시작되었고 구체적인 정책으로 연계되었다는 점에서 20여 년 전의 서구와 대단히 유사하다. 이에, 이 연구문제는 서구의 창조경제 담론에 대한 평가와 한국 사회에 주는 시사점을 고찰함으로써 해결할 수 있을 것이다.

한편, 창조경제는 창의성을 기반으로 하고 있기에 창의성 자체의 실체에 대한 고찰 또한 필요하다. 지극히 개인적인 능력으로 볼 수 있는 창의성이 국가, 경제, 경제성장, 사회발전 등의 키워드와 결합하기 위해서는 어떤 매개를 필요로 한다. 이 매개는 잠정적 가능태로서, 추상적인 개념으로부터 집단의식과 같은 심리나 구체적인 인물 등 매우 다양한 요소들이 사례로 제시될 수 있을 것이다. 인문정책연구인 본 논문에서는 이 매개체를 국가의 ‘정책’으로 상정하고 연구를 진행하게 된다.

이는 두 번째 문제인 ‘문화가 국가와 관계 맺는 양상과 그 관계가 빚어내는 가치에 대한 고찰’로 이어진다. 정책은 본연적으로 국가와 국민이 관계 맺는 방식에 관한 것이기 때문이다. 따라서 창조경제의 성공적인 수행 역시 국가와 국민, 국가와 문화의 관계와 그 관계가 창출하는 가치, 즉 ‘관계가치’를 중심으로 살펴봐야 할 것이다.

현실세계에서 문화는 가치를 창출하는 순기능만 가진 것은 아니다. 오늘날 문화는, 비록 피상적이고 가시적인 움직임은 대단히 다채롭고 복잡해 보이지만, 글로벌문화와 로컬문화, 외부 문화의 유입과 한국문화의 글로벌화, 침투와 방어, 균질화와 개성화와 같은 이분법을 벗어나 생각하기 힘든 것이 사실이다. 동시다발적으로 시행되는 이들 문화현상의 이면에는 늘 글로벌과 로컬의 첨예한 갈등이 도사리고 있으며, 이런 문화갈등은 여러 문화권에서 차별이나 착취, 심지어 전쟁과 같은 폭력으로 표출되기도 할 만큼 심각한 문제이기에 특히 정책과제에서 고려하지 않을 수 없다.

이를 중재하자는 취지로 제시된 것이 글로컬라이제이션 개념과 공공성 기반의 글로컬 철학이다. 이상적인 의미에서, 따라서 정책을 통한 국가의 재구성 방향으로 제시할 만한, 글로컬 시대를 표상하는 문화는 ‘상호구성적 문화’라 할 수 있고, 관계가치의 검토와 함께 이에 대한 심화철학으로서 글로컬 시대에 필요한 상호구성적 문화관과 정립 방안에 대한 고찰이 이루어져야 할 것이다.

‘올바른’ 문화관의 정립은 당연하게도 인식론적 전환을 필요로 한다. 창조경제의 배경인 문화적 전환은, 사회변화를 추동하는 주요 원인으로 부상하여 국민들의 일상적인 삶과 가치관에서부터 정치·경제·기술 등 제분야로 영향력을 확대하고 있는 문화에 대한 인식론적 전환을 일컫는 말이기도 하다. 문화가 가변적이라는 점에서 문화에 대한 인식론 역시 가변적이며, 문화와 관련된 현상으로서의 창조경제 역시 가변적이다. 따라서 이들의 ‘성공적인 수행’이라는 목표는 올바른 인식론을 통해서 이루어질 수 있을 것이다. 올바른 인식론은 무엇이며 이를 수립하기 위해 필요한 전제 조건들은 무엇인지 연구할 필요가 있다.

이 고민은 창조경제와 정책의 만남에서 효과와 의미의 극대화에 대한 연구로 이어진다. 창조성과 정책의 연계는 개념의 이질성이나 시대적 필요성에 대한 의견 대립 등에 기인한 충돌이 예상되는 만남이다. 달리 말하자면, 창의성이라는 추상적 개념을 구체적인 정책으로 연계하는 것은, 정책의 내용규정에 필요한 정책서비스 수혜자, 정책 내용의 방향성 등의 설정에 있어, 특정인의 주관적 판단에 의한 독단성의 함정에 빠지거나 모호한 상태로 내버려질 위험을 내포하고 있는 것이다. 따라서 창조성 혹은 창조경제와 구체적인 정책의 만남은 절충 도구 혹은 완충지대를 필요로 한다. 본문에서 명확히 밝히겠지만(특히 제4장), 본 연구는 이 절충점을 ‘공공성’ 개념과 그것의 함양으로 보았다.

정책적 제언의 관건은 첫째, 정책 함의에 대한 적합한 해석방법의 마련과 둘째, 정책의 기저 철학에 부합하는 핵심 아젠다 설정일 것이다. 이는 창조문화 함양과 공공성에 대한 연구를 통해 명확해 질 것이다. 국가정책과 문화·국민의 관계맺음에 대한 서구의 많은 철학적 연구들은 공공성을 지향하는 뚜렷한 경향성을 내포하고 있으며 그 시사점 또한 분명하다. 이를 기반으로 한국의 문화적 특성과 사회적 현실에 부합하는 올바른 관계 방식에 접근해 볼 수 있을 것이다.

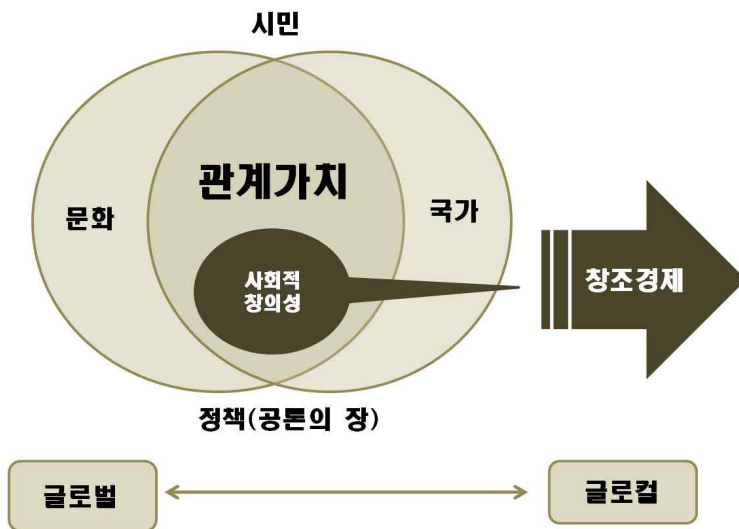
이상과 같이 창조경제의 시대에 필요한 국가와 문화의 관계가치 설정과 정책적 제언이라는 목적의식에서 많은 문제가 제기되었고, 올바른 정책의 기저철학을 모색하기 위한 방법들이 제시되었다. 연구의 목적을 간략히 정리하자면 아래와 같다.

- i) 창조경제 담론의 사회문화적 함의 해석
- ii) 국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임 고찰
- iii) 공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다 제시

2) 연구의 범위와 방법

(1) 연구의 범위

앞서 살펴본 바와 같이, 본 연구는 창조경제 담론의 사회문화적 함의를 해석하고, 국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임을 고찰하며, 공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다를 제시하고자 기획되었다. 이와 같은 연구의 범주와 방향 설정은 본 연구팀의 창조경제에 대한 관점과 조응하는 것으로, 아래 다이어그램에서 보는 바와 같이, 창조경제는 문화와 국가의 관계맺음이 빚어내는 가치에서 비롯되며, 이 관계가치가 시민사회와 정책을 매개하는 과정에서의 핵심이 사회적 창의성이라 할 수 있는 것이다.



<그림 1-2>: 정책해석 연구의 범주와 방향

이러한 시도는 정책에 대한 기존의 연구와 차별화하고자 하는 노력의 일환이기도 하다. 국가의 정책을 국민의 다양한 욕망의 충족을 의미하는 행복 실현의 수단이라고 소박하게 정의해 볼 때, 기존의 정책은 ‘욕망’을 소득, 교육, 주거환

경 등으로 개념화 하고 통계적 유의미성과 비용대비효율성 등 과학적 근거를 토대로 생산되어 왔다고 할 수 있을 것이다. 그러나 사회의 빠르고 다양한 변화와 복잡성의 증가를 징후적으로 해석할 때, 한국 국민의 집단욕망은 과거의 정책 지표 개념으로는 담아내거나 이해하기 힘들만큼 큰 폭의 변화를 보이고 있으며, 인간에 대한 이해를 목적으로 하는 인문학적 성찰이 더해진 심층적 고려가 필요한 시점이라 사료되는 것이다.

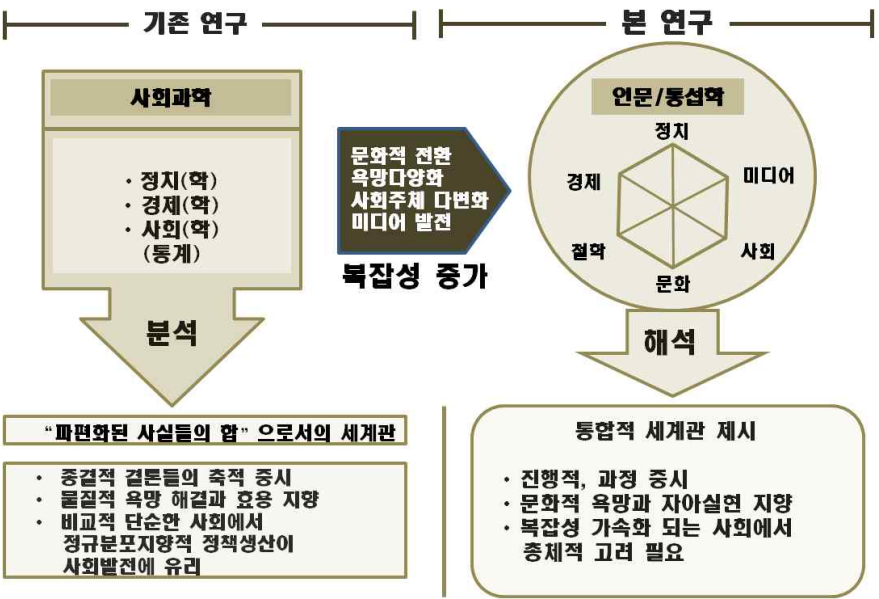
기존의 패러다임으로 설명이 힘든 복잡성의 징후는 대단히 광범위하고 우리의 생활세계 곳곳에 흩뿌려져 있다. 다문화사회의 급속한 전개, 소셜네트워크를 비롯한 무선통신기술을 이용한 사회·정치참여 등 불과 십 여 년 전만 해도 찾아볼 수 없었던 사회현상과 실천양상들을 사례로 들 수 있을 것이다.

이런 복잡화 현상의 원인은 복잡화 그 자체라고 할 수 있을 정도로 다양한데, 빠른 경제성장과 민주화, 세계화의 가속화, 노동시장 변화, 경제 여건의 부침(浮沈), 미디어의 발달 등등 세계 변화의 모든 양상이라 해도 과언이 아닐 정도다. 따라서 이를 설명하는 방식 또한 다양할 수밖에 없을 것이다.

이를 개별적 현상의 합이 아닌 관계의 총체로서 관찰하고자 하는 것이 본 연구의 목적 중 하나이다. 이를 위해 필요한 것이 모든 현상을 ‘문화’로 맥락화 하는 담론적 이해의 틀이다. 즉, 오늘날 사회변화를 추동하는 주요 원인으로 부상하여 국민들의 일상적인 삶과 가치관에서부터 정치·경제·기술 등 제분야로 영향력을 확대하고 있는 ‘문화’의 실체를 파악하는 노력이 필요한 것이다. 이는 정치체제나 경제·기술 기반의 환경변화 연구가 가진 기존의 한계를 극복하고, 세계의 변화를 문화의 변화에 의한 ‘주체의 변화’로 파악하는 인식의 전환을 수반하기도 한다.

창조경제와 관련 정책에 관한 기저철학에 대한 연구 역시 궤를 같이 한다. 창조경제는 대단히 포괄적인 개념이기 때문이다. 최소한 창조·경제라고 해서 경제학의 프레임에 가둬서 이해될 수 있는 개념은 아니다. 이는 ‘창조’ 혹은 ‘창조성’과 ‘경제’가 결합하고, 여기에 국가 혹은 사회와 개인의 관계 맺는 양상의 하나인 정책이 개입하고 있는 실천적 개념이다. 이 실천의 복잡한 양상을 ‘문화’의 개념으로 보았을 때, 국가와 문화의 관계맺음이 생산하는 다양한 현상과 가

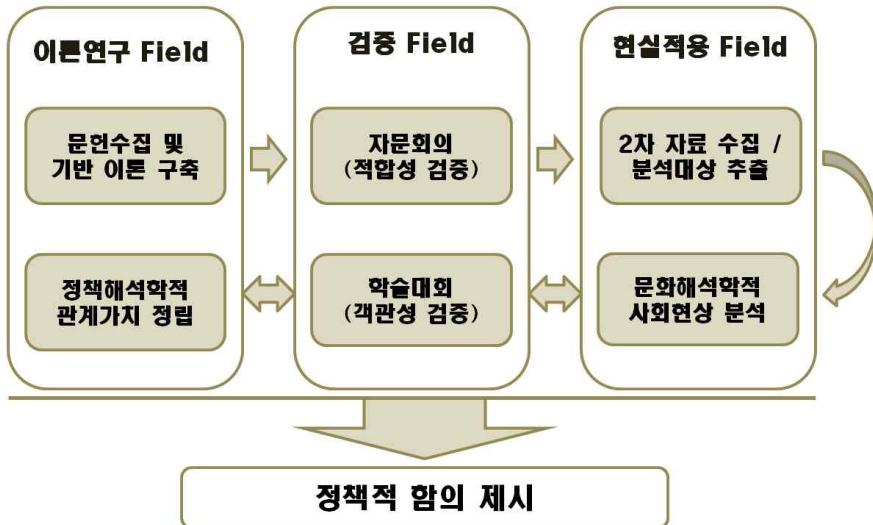
치에 대한 검토와 해석 및 양자의 관계가 빚어내는 가치에 대한 개념을 정립할 필요가 있을 것이다.



<그림 1-3>: 연구의 범위도

‘창조경제’라는 화두는 완전히 낯설거나 새로운 개념으로 던져진 것이 아니라 문화적 전환을 필두로 한 복잡성의 증가라는 변화된 사회적 맥락 하에서 자연스럽게 제시된 것이다. 이 변화가 과거와 달리 창조와 경제의 결합을 요구한 것이고, 창조와 경제의 결합은 다시 복잡성 증가의 한 원인으로 환원된다. 이런 맥락에서, 창조경제 관련 정책의 기저철학 마련을 위해서는 이 화두가 발생하고 살아가야할 사회적 토양에 대한 이해가 필수적이라 할 수 있다. 편편화된 사실들의 합으로서의 세계이해를 지양하고, 분석보다는 해석을 통한 접근이 필요하다고 본 이유이다.

(2) 연구의 절차와 방법



<그림 1-4>: 연구 흐름 개념도

위의 다이어그램에 제시된 바와 같이, 연구 방법은 첫째, 단계별 계획에 의해 진행되었으며, 둘째, 다양한 전공의 학자들의 검증을 거치도록 했고, 셋째, 이 과정을 반복하도록 설계되었다. 이는 연구의 체계성을 갖추는 한편 반복 검증을 통한 객관성 확보에 주안점을 두었기 때문이다.

우선, ‘이론연구’, ‘검증’, ‘현실적용’의 3단계 필드를 단계별로 적용하여 수행 프로세스를 반복하도록 했다. 이론연구 필드는 연구자들의 인문학적 검토로서, 문헌수집과 기반 이론을 구축하고 정책해석학적 관계가치를 정립하는 것을 목적으로 한다. ‘창조경제 담론의 사회문화적 함의 해석’은 창조경제 패러다임을 한국보다 20여 년 앞서 시행한 서구의 사례를 특히 영연방의 문화정책 비평적 연구들을 중심으로 분석하였다. 문화정책을 비평적으로 접근하는 연구는 주로 문화연구(cultural studies)의 확장으로 이해할 수 있는데, 이들 연구의 편의점은 당대에 제기된 비판들을 점검함으로써 한국형 창조담론이 당면하게 될 다양한 비판과 오류들을 사전에 점검해 볼 수 있다는 것이다.

‘국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임 고찰’은 주로 인식론에 관한 연구이다. 프랑스를 중심으로 한 대륙철학의 관점에서 ‘경계와 관계의 이분법’, ‘개인과 사회 및 국가와 문화의 동력학’, ‘관계와 종합의 정신’, ‘국가와 문화에 대한 복합체적 인식’, ‘글로벌 시대에 부합하는 새로운 국가관 및 문화관’에 관한 연구가 수행되었다. 이를 통해 이론연구 필드의 목표인 정책해석학적 관계가치 정립에 접근하였다.

‘공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다 제시’는 공공성(Öffentlichkeit)을 공적영역(public sphere)으로 개념화 한 독일어권의 사회학·철학적 관점을 요긴하게 차용하여 진행하였다. 이는 자문단을 구성하여 적합성을 검증하고, 해석학회 등 유관연구단체와 공동으로 학술대회를 개최하여 비판을 수렴하고 연구 성과의 질적 향상을 도모하는 ‘검증 필드’와 연계된다. ‘연구의 수행 체계’에 보고되었듯, 연구의 초기에 설정된 기초 개념들과 설계는 기획자문단에 의한 검증절차를 거치며 발전적으로 변경되었고, 두 차례의 학술대회를 통해 심화되었다.

‘현실적용 필드’에서는 현실적용 가능성을 높이고 정책적 제언의 구체성 확보하기 위해 대표성 있는 사회현상을 수집하고 이를 문화해석학적으로 연구하는 방법을 수행하도록 했다. 이는 다시 이론연구 필드로 수렴되어 부가적인 연구를 수행하는 반성·성찰적 연구가 되도록 시행되었다.

02

창조경제 담론의
사회문화적 함의 해석

제2장 | 창조경제 담론의 사회문화적 함의해석

제2장 내용요약

창조경제는 정치적 레토릭이다. 정치적 레토릭은 강한 메시지를 국민들에게 전달하여 국가발전을 견인하는 정책적 ‘고효율 상징자본’으로서 실제적 기능을 가지고 있다. 현행 ‘창조경제’가 ‘한국형 창조경제’로 성장하고 정착하기 위해서 가장 중요한 전제는, 창조 라벨이 붙은 정책을 개발하고 시행하기 이전에, 국민들과의 소통에 성공하는 ‘레토릭적 성공’이라 할 것이다.

이를 위해 경제성장 담론인 현행의 창조경제 담론은 **창의성 확산 담론**으로 전환할 필요가 있다. 이는 창조산업, 창조계급 등 유럽과 북미에서 지난 20여 년 간 논의된 창조담론의 논의사적 검토를 통해서 명확해진다. 이들 국가 역시 한국의 현재 상황과 유사한 저성장 기조의 경제문제를 타개하기 위한 방편으로 창조논의에 불을 지폈고, 신자유주의 확산 담론이라는 오랜 비판과 한 문화경제학자가 지적하듯 ‘**비즈니스를 지향하는, 그러나 느낌이 있는**’ 창조경제 정책에 대한 요구로 이어졌다.

한국형 창조경제 실현을 위한 정책 방향 또한 이러한 지향점이 있어야 할 것이다. 특히 **사회적 창의성** 개념에 관심을 가질 필요가 있다. 창의성에 대한 논의의 인식사적 변천과정을 살펴보면, 과거 낭만주의와 같은 천재적 창의성 개념이 우세했던 반면, 진화론적 접근이나 창의성 발현의 메커니즘을 과학적으로 구명하고자 한 고고학 연구와 같은 노력들에 의해 사회적 창의성으로 개념이 확산, 이전되고 있음을 알 수 있다. 즉, 예술, 학문, 기술, 사업 등에서 유의미한 창의성은 개인을 통해 발현되었지만, 그와 같은 개인들이 발현할 수 있는 배경은 소통성, 다양성, 이견에 대한

관용 등 사회적 요인이라는 것이다.

이는 **창의성과 인간을 매개하는 것은 문화**라는 관점과 연계된다. 그 자체로 집단적, 공유적, 사회적 성질이 있는 문화는 창의성 함양의 바탕이 되며, 창의성이 발현되는 대상이기도 하다. 정책적으로 사회적 창의성을 함양하기 위해 가장 빠른 방법이 문화함양과 확산인 것이다. 이런 창의성 함양의 노력들을 통해 한국사회가 그 동안 진지하게 고민하지 않았던 창의성에 대한 다양한 논의들이 확대재생산 되는 선순환 속에서 현행의 창조경제 담론은 성공적으로 정착하고 발전할 수 있을 것이다.

1) 정치적 레토릭으로써 창조경제 담론

정치적 레토릭은 정권의 통치수단 중 하나이며, 직접적인 공권력 기재에 비해 사회적 비용은 낮고 파급효과는 큰 고급 통치기술에 속하기에, 정책공급자와 수요자 모두에게 필요하고 중요한 요소이다. 정권은 자신의 국정의지를 메시지화 하여 레토릭으로 표현하게 마련이며, 이를 통해 국민들은 쉽게 국가의 의지를 파악할 수 있다. 과거 '신한국창조', '제2건국', '참여', '녹색성장'과 같은 레토릭은 정권의 유효기간 동안 국가의 준거(準據)적 정체와 국정운영 방향을 알리고, 국민들의 지지를 호소하는 메시지였다.

레토릭은 세부 정책들과 직간접적 상관관계를 맺음으로써 실효성을 획득하기도 하며, 정책은 다시 레토릭이 담고 있는 메시지를 강화하는 기재로 작용한다. 20여 년 전 군정(軍政)의 반대말로 제시된 '문민' 레토릭이 군 수뇌부의 숙정 및 재편과 같은 구체적인 정책과 연계되면서 메시지를 확대재생산한 것이 비교적 이해하기 쉽고 강한 인상을 남긴 사례라고 할 수 있다.

이런 맥락에서, 박근혜 정부의 '창조경제' 역시 정권의 레토릭으로써, 국가 운영의 방향과 의지, 미래비전 등을 특정한 메시지에 담아 전달하고자 하는 시도라고 볼 수 있다. 메시지의 내용이 분명하지 않아서 그 구체성에 의문을 제기하는 많은 논의들을 양산했으나, '창조경제'가 체계화된 정책의 명칭이 아니라는 점에서 개념적 구체성을 따지는 것은 건설적인 물음이 아니다. 더 이상 '창조경제가 무엇인가?'라는 논의에 매달리는 것은 사회적 손실로 이어질 것으로 우려된다.

다만, 정권의 레토릭이 효율적인 메시지 전달을 통해 국민들을 결집하고 정책 서비스의 효율을 극대화 해 국가발전을 견인하는 실체적 기능을 할 수도 있으나, 한편으로 상당수가 정치권의 '공허한 수사'로 전락하기도 한다는 점은 분명 상기할 필요가 있다. '창조경제' 논의는 이 둘의 기로에 서 있는 것이다. 이런 맥락에서 본 장에서는 현행의 '창조경제' 레토릭이 국민들과의 소통에 성공하기 위한 요인들, 좀 더 자세하게는 담론화된 창조경제 논의가 국민들에게 각인되고 국가발전을 구체적으로 견인하는 실체적 정책으로 기능하기 위해 고려

해야 할 사항들을 고찰해 보았다.

무엇보다, 한국의 현행 창조담론이 1990년대 후반 시작된 서구의 창조담론의 영향을 크게 받았다는 점에 주목하고, 창조산업, 창조도시, 창조계급, 창조노동 등 국제사회에 유통되어 온 ‘창조(creative)’ 형용사가 붙은 많은 용어들의 출처와 의미, 맥락을 따져 한국사회에 주는 의미에 대해 고찰해 볼 필요가 있다. 이들 수입된 용어와 개념들의 발원지는 특정 국가 특정 정권의 레토릭이었으며 개념정의와 적용 과정에 많은 논의들이 있었기 때문에, 이에 대한 설명과 비판은 ‘후발 창조국가’인 한국의 정책 입안에 적지 않은 도움을 줄 것이다.

특히 한국의 창조경제 논의는 구체적인 ‘한국형’ 창조경제의 정립을 요구하는 방향으로 급하게 옮겨가고 있으며, 이와 함께 창조담론 생산에 관계한 해외 인사들이 ‘훈수’를 두기 위해 대거 초청되고 있어서 중간 점검이 필요해 보이는 시점이다. 『창조경제(The Creative Economy)』의 저자인 존 호킨스(John Howkins), 『창업국가(Start-up Nation)』의 공동저자 사울 싱어(Saul Singer), 『창조계급의 융성(The Rise of the Creative Class)』으로 유명한 리처드 플로리다(Richard Florida) 등이 그들이다. 이 밖에 마크 저커버그(Mark Zuckerberg)와 같은 유명 재계 인사들의 방문 역시 한국에 부는 창조경제 붐의 연장선상에 있다.

본 연구는 ‘창조경제가 무엇인가’라는 술어학적 의문보다 창조경제가 성공하기 위해 정책 입안자들이 어떤 인문학적 고민을 해야 하는가라는 물음을 던지고 그에 대한 답을 구하고자 한다. 무엇보다 먼저, 1990년대 시작된 서구의 창조 붐을 논하기 이전에 창조담론이 융성하게 된 심원한 역사적 배경, 즉 ‘창조성이란 무엇인가’에 대한 논의들을 살펴보는 것이 중요하다. 창조담론은 창의성에 대한 서구 지성사의 맥락에서 접근할 때 가장 선명하게 이해될 수 있기 때문이다. 다음 절에서 이에 대해 알아보도록 하겠다.

2) 창조성에 대한 인식사적 접근

(1) 창의성에 대한 논의들과 개념의 변천

레이먼드 윌리엄즈(Raymond Williams)는 문화연구의 기념비적 저서 『긴 혁명(The Long Revolution)』의 첫 번째 장을 다음의 문장으로 시작하고 있다.

“영어에서 ‘창조적(creative)’만큼이나 일관되게 긍정적으로 쓰인 단어는 없으며, 이 단어가 표현하고자 노력하는 가치들과 묘사하고자하는 행위들을 생각한다면, 우리는 마땅히 기뻐해야 할 것이다. 그러나 분명하게도, 쓰임새의 폭(the very width of reference)을 보자면, 그 의미가 난해할 뿐만 아니라 습관적인, 일종의 생각 없는 반복까지 포함하고 있어 때로 이 단어를 쓸모없어 보이게 만들기도 한다.”²⁾

그의 주장처럼 창조는 ‘긍정적이지만 모호한’ 형용사다. 이 단어는 윌리엄즈의 집필 이후 수십 년이 흘러 산업·경제적 담론들과 관계를 맺으면서 다양한 명사와의 교접을 통해 쓰임새를 확장하였다. 이어서, 그렇게 변화하고 전유된 의미는 정보사회로 상징되는 고도산업사회의 도래와 함께 세계화 되었다. 그 결과 지구 반대편의 한국에서도 ‘창조경제(creative economy)’라는 용어가 정치·사회적 화두가 되기에 이른 것이다. 기표로서의 ‘창조’는 대단히 범용하기에 도처에서 전수조사가 불가할 만큼 다양하게 사용되었겠으나, 오늘날 새삼스럽게 화두로 떠오른 ‘이’ 창조담론의 구체적인 발원지는 영국으로서, 1997년 영국 정부가 ‘창조산업(cultural industries)’이라는 용어를 만들어 적극적으로 홍보하고 지원하기 시작하면서 부터다. 이후 이 단어는 창조도시(creative cities), 창조경제(creative economy), 창조 계급(creative class), 창조적 파괴(creative destruction), 창조적 노동(creative labour) 등의 조어와 개념 유포로 이어졌다.³⁾

2) R. Williams, *The Long Revolution*, Pelican Books, 1961, p.21.

3) J. Hartley, J. Potts, S. Cunningham, T. Flew, M. Keane, & J. Banks, *Key Concepts in Creative Industries*, Sage, 2013, pp.43~69.

그러나 이 과정에서 여전히 창조 개념은 ‘긍정적이지만 모호한’ 채로 남겨져 왔으며, 이에 대한 비판이 지속적으로 이어졌음을 상기할 필요가 있다.⁴⁾ 현재 한국사회에 던져진 창조경제 담론 역시 술어학적 모호성 때문에 많은 비판이 제기되고 있는 실정이다. 그렇다면, 도대체 창조성이란 무엇인가?

과거 유일신의 능력에 귀속된 ‘무로부터의 창조(creatio ex nihilo)’ 프레임에 갇혔던 중세 서구의 기독교 세계에서 창의성은 의미 있는 논의의 대상이 될 수 없었다. 특히 영어권에서 단어 creation이 처음 쓰인 것이 기독교 성서였고, 이는 혼돈과 허무, 공허를 의미하는 카오스(chaos)를 존재와 질서를 의미하는 코스모스(cosmos)로 바꾼 창조자(creator)에 귀속된 것이었다.⁵⁾ 창조라는 단어 자체가 범접하기 힘든 아우라(aura)를 발산하는 상황에서 그것을 인간의 특질이나 능력과 연계하여 논의하는 지적 작업은 이루어질 수 없었다.

이후 창조성 개념에 대한 이해는 세속화된 두 개의 상반된 입장에 따라 재구성된다. 낭만주의적 접근과 합리주의적 접근이 그것이다. 그랜트(James Grant)는 창조성과 ‘풍부한 상상력’(imaginativeness)은 동의어이며, 오늘날 예술계는 물론 비즈니스계나 자녀 교육과 같은 비예술계에서조차 창의성이 큰 관심을 끄는 현상은 낭만주의에서 비롯되었다고 주장한다.⁶⁾

낭만주의에 있어 창의성은 천재의 타고난 능력을 지칭하거나 그들의 제작물에 붙여진 수식이다. 세속화 과정에서 신에게 속했던 신성성이 천재들의 작품이나 예술품, 발명 등에 전유되었고, 최초의 신성한 창조자를 모델로 대리자나

4) 예를 들어, 갤러웨이와 던롭(Galloway & Dunlop, 2007)은 본연적으로 모든 산업이 혁신을 추구하고, 혁신을 추구하는 모든 산업을 창조적이라 볼 수 있기 때문에, 술어적으로 따져보면 모든 산업이 다 창조산업이라는 다소 냉소적인 주장을 펼친바 있다. 또, 앤디 프랫(Pratt, 2005)은 창조(적) 산업과 창조적이지 않은 산업의 구분이 어렵기 때문에 영국정부가 ‘창조산업’이라 명명하고 카테고리화 한 산업의 정의는 그 범위가 너무 넓거나 좁게 되므로 결국 설득력을 얻기 어렵다고 주장했다. S. Galloway, & S. Dunlop, “A Critique of Definitions of the Cultural and Creative Industries in Public Policy”. *International Journal of Cultural Policy*, 13(1), 2007.; A. Pratt, “Cultural Industries and Public Policy”. *International Journal of Cultural Policy*, 2005, 11(1).

5) J. Hartley, J. Potts, S. Cunningham, T. Flew, M. Keane, & J. Banks, *op. cit.*, p.66.

6) J. Grant, “The Value of Imaginativeness”, *Australasian Journal of Philosophy*, 90(2), 2012, p.275.

작가에 의해 “존재를 부여받는(brought into being)” 개념으로 받아들여지게 되었다.⁷⁾ 이는 계몽주의 이래 지배적인 인식론이 된 이원론적 세계관 하에서 망상, 허구, 즉 거짓과 결부되어 폄훼되었던 상상력이 그 반작용인 낭만주의 시대에 컬트적 찬미의 대상이 된 현상과 관계있다.

낭만주의 시기, 특히 시인들을 필두로, 천재로 불린 이들의 상상력과 창의성에 대한 찬미는 일반적인 현상이었다. 예를 들어 “상상력이 아름다움으로 머무는 것이 진리임에 틀림없으리.(What the imagination seizes as Beauty must be truth)”⁸⁾라고 한 키츠(John Keats)나 “도덕선(道德善)의 가장 위대한 도구는 상상력일지라.(The great instrument of moral good is the imagination)”⁹⁾라고 한 셸리(Percy Shelley)가 영미문학 연구에서 자주 인용되는 사례일 것이다. 창의성을 낭만주의적 의미의 천재와 연계하는 시각은 모더니즘적 시각으로 환생하기도 하면서 대단히 큰 영향력을 행사해 왔다. 지금도 수많은 현대인들이 떠올리는 창의성의 대표 관념이 ‘천재’나 ‘천재적 작품’일 것이다.

그러나 이 접근은 창의성 자체에 대한 의미 있는 논의로 연계되지 못하는 단점이 있다. 창의성은 독립된 추상적 개념이 아니라 작품이나 행위로 발현된 예술작품의 속성에 대한 것으로, 발굴과 감상, 찬미의 대상이 된다. 작품은 창조자인 작가의 창의성의 육화이므로 창의성은 작품에 내재되어 있다. 창의성은 ‘~에 대한’ 창의성, 즉 작가이자 그 분신인 작품의 창의성이며, 이런 관점에서 창의성은 작품을 통해 자족적인 개념이 된다. 이런 순환논법 속에서 창의성 자체에 대한 분석적 고찰이 끼어들 틈이 없다. 창의성에 대한 논의는 그것을 찬양한 낭만주의보다 검토와 분석의 대상으로 객체화한 이원론적 접근을 통해 심화되었다.

7) J. Hartley, “Authorship and the narrative of the self”, J. Gray and D. Johnson [eds], *A Companion to Media Authorship*. Malden, Wiley-Blackwell, 2012.

8) J. Keats, *Letter to Benjamin Bailey*, 22 November 1817[1931], *The Letters of John Keats*, vol.1. Maurice B. Forman(ed.), Oxford University Press, p.73.

9) Shelly, P. Bysshe. “A Defence of Poetry”, in *Romanticism*, John B. Halsted(ed.). Harper and Row, 1840[1969], p.88.

(2) 창의성에 대한 진화론적 접근

계몽철학과 데카르트적 모더니티의 세계관에서 창조는 이원론에 의해 그 신성성을 거세당한 채 과학적 사고의 이론적 산출물과 연계되어 논의되었다. 이는 특히 창의성에 대한 과학자들의 진화모델(evolutionary model)적 관점에서 선명하게 드러난다. 마틴데일(Colin Martindale)은 19세기부터 20세기까지 베인(Bain), 푸앙카레(Poincaré), 캠벨(Campbell), 사이먼튼(Simonton)이 제시한 창의성의 진화모델들과 그 논의 양상의 역사적 변화과정을 추적한다. 이들이 창의성 개념을 따지는 공통된 대전제는 라마르크(Jean-Baptiste Lamarck)와 다윈(Charles Darwin)의 진화론이다. 즉, 창의성이 자연계의 진화법칙과 유사한 메커니즘으로 발현되며, 단순한 것에서 복잡한 것으로, 하등한 것에서 고등한 것으로 진화해 간다는 것이다.¹⁰⁾ 본 연구에서 의미가 있는 것은 이 접근이 창의성을 관찰과 실험, 검증이 가능한 과학적 탐구의 대상으로 상정하고 있다는 데 있다.

좀 더 자세히 살펴보자. 19세기 스코틀랜드 출신 심리학자인 알렉산더 베인은 당대를 풍미했던 진화론 중 자연선택, 자웅선택, 용불용설 등의 개념에서 영감을 얻어 인간의 창의성을 (관념적) 시행착오를 통해 적합한 것과 적합하지 않은 것을 골라내어 앎을 획득하거나 구성하는 것으로 설명했다.¹¹⁾ 다소 단순한 발상이긴 하지만, 창조성을 완전히 우연적으로 발생하는 특정하기 힘든 현상으로 보지 않고 기계적인 메커니즘으로 설명했다는 것이 의미가 있다.

푸앙카레는 창조성이 예측할 수 없는 우연한 시간과 장소에서 발현되기도 한다는 점에 주목하면서 베인과 같이 자동기계 같은 작동원리를 배타한다. 그는 창조성이 무의식적 활동과 관련이 있다고 보았다. 개별 아이디어를 원자(atom)에 비유하면서, 마치 가스의 운동이론에서 입자처럼 종횡무진 떠다니던 아이디어들이 상호 충돌을 통해 새로운 아이디어의 조합을 만들게 된다고 설명

10) C. Martindale, "Evolutionary model of innovation and creativity", Rickards, T., Runco, M., Moger, S.(Eds.), *The Routledge Companion to Creativity*, Routledge, 2009, p.109.

11) A. Bain, *The senses and the intellect*. Longmans, Green, 1855.

한다. 이때, 의식 수준의 지성, 즉 선제적 의식 활동(preliminary conscious work)은 마치 벽에 붙어 움직이지 않던 입자, 즉 무의식에 내재된 아이디어들을 때 낸 다음 허공을 휘저어 다른 ‘입자’들과의 충돌 현상을 독려하는 역할을 하는 것으로 설명한다.¹²⁾ 프로이트 심리학에 영감을 얻어 의식과 무의식을 변별한 것도 흥미롭지만, 본 논의에서 강조하고자 하는 것은 무의식에 잠재한 아이디어들이 이성의 힘에 의해 의식 수준으로 끌어올려져 합종연횡으로 결합하며 창의성이 발현된다는 그의 이성중심주의적 접근방식이다.

현대에 들어 캠벨과 사이먼튼은 이 둘의 설명을 발전시켜 다윈의 맹목적 변이(blind variation)와 선별적 유지(selective retention) 관점에서 정리한다. 자연계에서 종은 생존에 유리하다는 의미의 전략적 지향성조차 없이 마구잡이식으로 변이해 간다. 그 진행과정에서 적자생존의 법칙에 따라 상당수 도태되고, 그것들 중 환경에 우연히 적응한 개체들만이 선별적으로 유지되며 생존하는 진화법칙을 따르게 된다. 이들의 주장은 창의성 발현의 메커니즘 역시 이와 비슷하다는 것이다.

그렇다면 주요한 관심은 무작위로 흩어져있는 아이디어들이 의미 있게 조합되어 창의성으로 발현되는 메커니즘의 추적일 것이다. 사이먼튼과 마틴데일은 이를 완전한 확률게임이라고 주장한다. 글로벌 타이어 기업의 이름으로도 유명한 발명가 찰스 굿이어(Charles Goodyear)가 스토브에 어떤 물질을 우연히 떨어뜨린 것이 계기가 되어 고무를 경화시키는 방법을 알게 되었듯, 인도를 찾아 떠난 콜럼버스가 북미대륙을 ‘발견’한 것과 같이, 결과론적으로 존중받는 창의성과 새로운 아이디어는 기획단계에서 확정된 목적을 지향하는 것이 아니라, 많은 시도들 속에서 일어나는 확률에 의존하는 현상이라는 것이다.¹³⁾

과학적 사고는 효용지향적일 수밖에 없다. 이제 관심은 이 확률을 인위적으로 증대시킬 방안이 있는가의 문제이다. 창의성에 대한 진화론적 사고는 현대에 들어 특히 고고학계의 실증적 연구로 이어지며 이 문제에 접근하고 있다. 다음 절에서 고찰하도록 하겠다.

12) J.-H. Poincaré, *The foundations of science*. Science Press, 1913.

13) C. Martindale, *op. cit.*, p.116.

(3) 천재적 창의성에서 사회적 창의성으로

고고학에서 창의성은 인류의 생존과 번영을 가능케 한 새로운 발명품을 만들어낸 지적능력을 일컬으며, 문명화의 원천이라는 점에서 의미가 있다. 도구를 쓰는 사람(homo habilis), 언어를 쓰는 사람(homo loquens), 슬기로운(지적인) 사람(homo sapiens) 등 인간의 특성을 수식하는 많은 용어들은 결국 인간이 동물과의 경쟁에서 우월한 지위를 획득한 핵심적 능력으로서의 지성에 대한 수식이며, 이는 곧바로 문명과 창의성이라는 키워드로 연결된다.

고고학자들의 근원적 관심사는 수십만 년간 원숭이에 가까운 원시인으로 살아왔던 인류가 불과 수천 년, 길게 잡아도 1만 년 안에 이룩한 놀라운 문명 진보의 원인을 과학적으로 규명하는 것이다. 문명 진보는 구체적으로 도구와 같은 물질의 발명과 개선을 일컫는데, 예컨대 타제석기에서 마제석기로의 발전은 혁신적이었으며, 그것을 수행한 인간의 능력을 조작적 정의를 통해 창의성으로 개념화하여 발전의 추이를 들여다보고 연구에 적합하도록 데이터를 구축한다는 것이다.

이 맥락의 창의성은 혁명적 발전의 형태로 이루어졌다. 수만 년간 큰 폭의 변화 없이 사용되던 원시 도구는 매일매일 조금씩의 변화와 개선을 통해서가 아니라 어느 순간 다음 단계의 ‘신개념 발명품’으로 비약적인 발전이 이루어졌다는 것이 밝혀졌다. 인간이 만물의 영장이 되고, 자연의 선택을 받아 만물의 영장인 채로 생존을 이어온 것은 ‘창의성’ 때문이다. 도구를 발명해 첨단 과학까지 발전시키고, 원시적 소통수단을 언어와 문자로 발전시켜 지식 축적과 연계하고, 사회체제를 만들어 고도화시키는 등의 일들이 모두 창의성과 관련된 것이다. ‘도구를 만드는 능력’ 혹은 ‘기존의 도구를 획기적으로 개선하는 능력’으로서의 창의성은, 따라서, 궁극적으로 지적능력 전반과 맞닿아 있는 것이다.

창의성의 기원과 발전 추이에 대한 고고학적 해명은 측정 가능한 정량적 지표들을 통해서 이루어지고 있다. 가령, 평균적으로 인간의 몸무게는 침팬지보다 20퍼센트 가량 무거울 뿐이지만 인간의 뇌의 무게는 침팬지보다 250퍼센트 무겁다. 이는 같은 영장류임에도 인간이 침팬지보다 우월한 종이 될 수 있었던

원인을 해명하는 지표다. 이런 관점에서, 인류 조상의 두개골 화석에 대한 다음의 연구 결과들은 흥미로운 시사점을 던져준다. 200만 년에서 250만 년 전에 살았던 인류의 조상의 뇌의 무게는 400에서 450그램 정도였으나, 20만 년에서 40만 년 전에 살았던 인류 조상의 평균적인 뇌의 무게는 1,350에서 1,450그램으로 급격히 늘었다는 것이다¹⁴⁾ 계단식으로 가파르게 발전한 도구 혁신의 창의성은 뇌의 물리적 크기의 급격한 증가와 맞물려 발현된 것이다.

그러나 영장류의 뇌가 단순히 물리적 팽창만 거듭하여 오늘날 인간의 것과 같은 고도의 창의적, 지적 기능을 가진 뇌가 된 것은 아니다. 쇠넨만(Thomas Schoenemann)이 밝힌 바와 같이, 인간의 두뇌 중에도 특정시기에 과격적으로 비대해진 부분이 있는데, 전두엽이 대표적이다. 전두엽은 뇌 구조에서 창의성에 관계하는 영역으로 일컬어지는 부분이다.

문제는 창의적 능력의 원천인 뇌나 전두엽의 물리적 거대화가 적자생존의 관점에서 결코 유리하지 않으며, 따라서 필연적인 진화 방향이 아니라는 점이다. 바퀴벌레와 같이 창의성과 상관없이 그저 본능에 따라 행동하고 적응하는, 그러면서 단순히 개체수를 늘리는 방식으로 생존확률을 끌어 올린 군집생명체가 적자생존 법칙의 가장 이상적인 모델일 수도 있는 것이다. 학자들은 뇌의 거대화가 생존에 불리할 수 있었다는 점에서 이런 위험 감수를 진화 비용(evolutionary cost)이라 부른다. 인류가 뇌라는 거대한 신경조직을 성장시키고 유지하는 진화 비용을 지불한 것은, 표면적으로 생존에 위협했으나 궁극적으로 생존을 가능하게 하는 창의적인 사고 능력 함양을 위해서였다.¹⁵⁾ 정리하자면, 일반론적으로 뇌의 거대화는 종의 보전에 위협할 수 있지만 인류는 비싼 대가를 치르면서도 창의성 함양을 위해 뇌를 키우는 방향으로 진화했고, 이렇게 획득한 창의성은 사냥도구 발명과 농업의 도입을 필두로 문명이라는 인간의 집단생존방식을 견인해 종의 보전에 봉사했다는 것이다.

14) S. Elias, "Origins of Human Innovation and Creativity: Breaking Old Paradigms", Elias, S.(ed.), *Origins of Human Innovation and Creativity*, Elsevier, 2012, p.1

15) P. Thomas Schoenemann,, "Evolution of the Size and Functional Areas of the Human Brain", *Annual Review of Anthropology* vol.35, 2006

인류의 조상들은 이렇게 ‘유물론적’ 방법으로 창의성이라는 능력을 획득하는데 까지 진화했으나, 문제는 끝나지 않았다. 같은 종끼리 진화론적 생존경쟁의 관계에 놓인 것이다. 비약적 도구 발전을 해 낸 창의적 개체나 군집은 생존했고, 그렇지 않은 개체는 도태되었다. 창의성 대 창의성의 경쟁이 도래한 것이다. 커진 두뇌를 가진 모든 개체가 생존에 적합한 질과 양의 창의성을 발휘한 것은 아니다. 뇌가 커지고 뉴런의 숫자가 증폭됨에 따라 수많은 아이디어들을 쏟아내는 것이 물리·화학적으로 가능했을 것이나, 그 아이디어의 효용성이 담보되는 것은 아니다. 말 그대로 ‘쓸모없는’ 생각만 가득 쏟아낼 가능성도 있는 것이다.

결국 생존에 필요한 ‘그’ 창의성이 필요하다. 우리의 원시 조상에게는 변화하는 자연환경에 적응하며 천적과 자연재해로부터 스스로를 보호하고 적정량의 식량을 획득하는데 필요한 도구 발명이 될 것이다. 현대에 와서는, 뛰어난 연구업적을 생산할 창의성, 기발한 문화콘텐츠를 만들어 낼 창의성, 조직을 성공으로 이끌 창의성, 창조경제 담론에서 경제성장을 견인할 수 있는 창의성 따위가 될 것이다.

‘그’ 창의성 문제로 돌아가 보자. 반복하거니와, 두개골의 크기는 같으나 창의적 도구를 생산한 개체나 군집이 있고, 그 수준에 가닿지 못하고 소멸한 군집들도 엄존한다. 도구발명에 필요한 창의성은, 푸양카레의 메타포처럼, 마치 허공을 가득 채운 눈에 보이지 않는 가스 입자들이 서로 충돌하듯 아이디어들이 충돌하고 연합하며 그 중 의미 있는 것이 채택되는 일련의 과정에서 발생한 우연의 산물이다. 이제 앞선 장에서 언급한 ‘확률’의 문제가 대두된다. 창조성의 확률을 인위적으로 증대시킨 개체나 집단이 생존할 확률이 높아진 것이다. 어떻게 이것이 가능했나?

고고학자들은 자연선택과정에서 살아남은 조상들의 창조성/지능 발달의 원인을 인간의 상호작용, 다시 말해서 인간의 사회적 행위로부터 찾고 있다. 스티븐 쿤(Steven Kuhn)은 인류조상의 도구발명이나 (원시적 조각이나 벽화 등) 예술품의 창조 등 창의성이 발현된 고고학적 증거들을 수집해 패턴화 했다. 그 결과 창의성의 발현이 개체들의 교류 혹은 상호작용의 증가와 깊은 관계가 있

음을 발견했다. 창의적 아이디어의 확산이나 전이는 규모가 큰 사회일수록 더욱 용이하고 쉽게 일어나며 파급력도 크다.¹⁶⁾ 규모가 작은 사회는 큰 사회에 비해 창의적 아이디어 발현의 수치만 적은 것이 아니라 확률 자체가 낮다. 큰 규모의 사회에서 소통을 통해 낯선 아이디어들을 교환하는 사회적 활동이 창의성 진화의 요체인 것이다. 이들의 주장에 따르자면, 최소한 숲속에 혼자 살아가던 천재적 원시인이 어느 날 갑자기 첨단 돌도끼를 만들어 유포한 것이 아니라는 것은 확실해 보인다. 그런 창의성은 비교적 큰 군집 사회의 소통망 속에서 발현되었고, 자연스럽게 채택되고 확산되었을 것이다.

이들 과학자들은 이를 자연선택과 유사하다고 설명한다. 즉 인구규모가 큰 종(種)에서 생존에 유리한 조건을 갖춘 유전적 돌연변이가 발생할 확률이 높고, 다음 세대에 유전되어 생존을 이어나갈 확률을 높이듯이, 큰 규모의 사회를 이루어 살았던 종에서 창의적 아이디어가 발현될 확률이 높고 그 아이디어가 채택되고 확산될 가능성이 높다는 것이다. 반대로 자연재해 등의 원인으로 인구가 분산되고 개체수가 줄어드는 시기, 즉 사회적 소통이 정상적으로 이루어지지 않은 시기에 물질문화의 진보, 즉 창의성은, 줄어든 인구에 비례하는 만큼만 줄어드는 것이 아니라, 수 천 년 혹은 수 만년의 오랜 기간 동안, 아예 멈춰버렸다는 것이다. 이와 같은 인구변화 추이에 대한 연구는 원시 영장류들의 예술조각품, 도구발명과 같은 문화적-기술적 혁신 전반과 관련되어 광범위하게 진행되었다.¹⁷⁾

존 가르시아(John Garcia) 또한 창의성에 대한 자연선택이 뛰어난 개인이 아니라 사회집단에 작용했다는 주장을 한다. 그는 한쪽 팔을 잃고 수년 동안이나 살아남았던 네안데르탈 남성의 화석을 예로 들면서, 오늘날과 같은 의미의 윤리의식이 아니더라도, 사냥도 할 수 없는 원시인을 사회가 보호한 것과 같은

16) S. Kuhn, "Emergent Patterns of Creativity and Innovation in Early Technologies", Scott, E.(ed.), *Origins of Human Innovation and Creativity*, Elsevier, 2012, pp.69~88.

17) S. Shennan, "Demography and cultural innovation: a model and its implications for the emergence of modern human culture", *Camb. Archaeol. J.* 11, 2001, pp.5~16.; A. Powell, S. Shennan, & M. Thomas, "Demography, skill accumulation and the origins of behavioural modernity", *Science* 324, 2009, pp.1298~1301.

덕목이나 규칙을 개발해 사회적 유대를 강화한 집단의 진화론적 우수성을 주장한다.

“다른 조건이 같다면, 그 그룹들 중 가장 우수한 개인들을 구성원으로 가진 그룹은 다른 그룹들 보다 우월했을 것이다. 그러나 협력, 동정, 원칙 등이 개인에게 있어 기술적 능력만큼이나 중요했다. 사회적 조직화를 위한 가장 효과적인 규칙들을 발전시킨 그룹이 구성원의 개인적 능력이 뛰어난 다른 그룹들보다 더 우월했을 것이다.”¹⁸⁾

이들 연구는 결국 몇몇 개개인의 우연적 천재성의 형태로 발현되는 창의성이 본질적으로 다수의 인간들과의 상호작용에 의해 만들어지는 ‘사회적인 것’이라는 점을 말해주고 있다. 이는 창의성 논의가 지향해야 할 방향 설정에 중요한 시사점을 주고 있다. 창의성 함양은 개개인들의 지능지수를 높이는 훈련과 같은 개인적이고 소수 엘리트 지향적 방식이 아니라 사회적, 집합적일 때 확률이 가장 높아진다는 주장이 가능한 것이다.

(4) 창의성과 인간의 매개로서의 문화

앞의 장에서, 결국 고도의 창조적 결과물은 ‘천재적인’ 개인들을 통해 제시되었지만, 창의성의 발현과 함양은 기본적으로 사회성에 기댄 현상으로 이해되고 있음을 고고학의 진화 모델 접근을 예로 들며 논했다. 이 장에서는 창의성을 함양하기 위한, 좀 더 정확하게는 유의미한 창조성 획득의 확률을 향상시키고자 하는 논의에 대해 고찰해 보겠다. 본문을 통해 명확해지겠지만, 이는 결국 문화와 깊은 관련성이 있다.

창의성은 인간 집단을 매개로 발현되며 개체수의 크기가 유의미한 변인이 됨을 살펴보았다. 그렇다고 창의성 함양의 목적으로 인간의 개체수를 늘일 수는 없는 일이다. 대안으로 적절한 매개변인을 찾아볼 필요가 있다. 앞서 큰 규모의

18) J. David Garcia, *Creative Transformation: A Practical Guide for Maximizing Creativity*, Noetic Press / Whitmore Publishing Company, Inc., 1991, pp.98~99

원시 영장류 부족의 이점이 소통을 통한 다양한 아이디어끼리의 충돌임을 논한 바 있다. 창의적 아이디어가 나올 확률은 분명 개체수의 크기와 비례관계에 있지만, 질 또한 무시할 수 없다. 그 질의 우수성은 다양성의 정도와, 비례는 아니더라도, 깊은 관련이 있다. 결국 창의성의 기본 관념은 새로움과 관련이 있기 때문이다. 창의성이 현대에 와서 발명(invention), 혁신(innovation), 개선(improvement), 참신(novelty) 등과 유사 용어로 쓰이면서 '중요한 그 무엇'으로 인식되어 온 점이나, 창조적 행위는 무로부터가 아니라 이미 존재하는 실체들의 변주와 변형(variation and modification)을 일컫는 것이며,¹⁹⁾ 창의성이 결국 "유사한 차이와 다른 유사성(similar differences and different similarities)"간의 상호작용(interplay)의 표상²⁰⁾으로 볼 수 있다는 견해들이 이를 지지한다.

다시 푸앙카레의 메타포를 빌어 표현하자면, 서로 다른 무의식에 잠재한 다양한 잠재 아이디어들이 브레인스토밍을 위한 지적 토론과 같은 의식 활동의 영향으로 '회저어 저 좌충우돌하다 서로 교접'할 경우, 그 가운데 창의적 아이디어가 생산될 확률이 높아진다고 볼 수 있는 것이다. 이때, 많은 경우 인간의 창조성은 "사회적인 것으로, 다른 사람이나 (사람이 만든) 인조물과의 상호작용의 맥락 속에서 벌어진 행위들로부터 빛어진다"²¹⁾는 논의에 따르자면, 현대면의 인간관계뿐만 아니라 타인의 창의성이 육화된 서적이나 예술작품과 같은 지적 구성물도 창의성 함양의 플레이어로 참여할 수 있는 것이다.

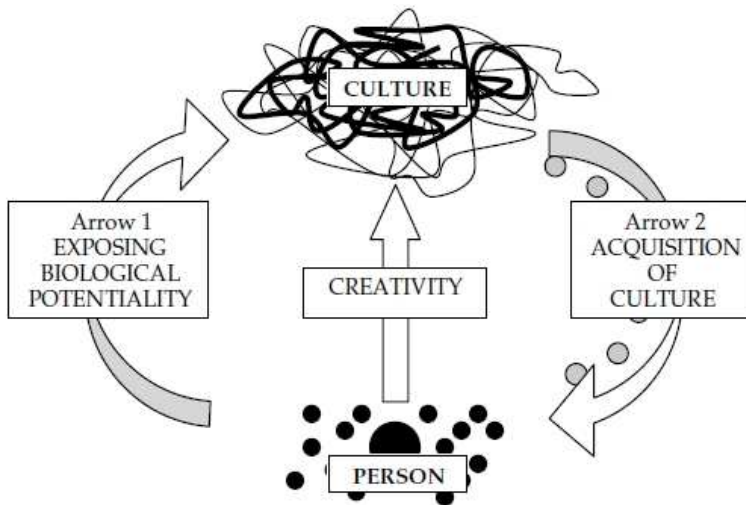
인조물과의 상호작용 논의는 창의성과 문화의 관계에 대한 추가적 논의를 요구한다. 사회심리학계에서는 이미 창의성을 사회적인 것으로 규정하고 진행되는 많은 논의들이 있다. 이들은 '외로운 천재' 개념을 타자성의 상징으로 보아 'He-패러다임'으로, 평범하면서 창의적인 개인들을 'I-패러다임'으로, 일반적

19) B. Arthur, *The Nature of Technology: What it is and How it evolves*. Free Press. 2009.

20) D. Bohm, *On Creativity*, Routledge. 1996.

21) G. Fischer, E. Giccardi, H. Eden, M Sugimoto, M., & Ye. Y., "Beyond Binary Choices: Integrating individual and social creativity", *International Journal of Human-Computer Studies*, 63. 2005.

인 개인들이 서로의 관계망 속에서 창조적이 되는 개념을 ‘We-패러다임’으로 명명하고, 창조에 관한 관념이 ‘He’에서 ‘We’로의 변천과정 속에 있다고 주장한다. 이들은 모든 사람이 창조적 본성(creative potential)을 지니고 있다며, 이 본성은 완전히 내재되어 있는 것이 아니어서 개발될 수 있다고 본다. “창의성이란 일상생활 속에서 구체화되는 것이며, 예술가나 과학자를 위해 폐쇄적으로 저장되어 있는 것이 아니”라고 주장하기도 한다.²²⁾ 이것이 가능한 이유는 문화가 창의성과 인간을 매개한 때문으로 본다. 먼저 전제될 것은 문화의 기본적인 속성이 공유성이라는 것이다. 완전히 한 개인의 특질에 귀속되는 것은 문화가 아니다. 문화는 보편적인 것이다.



<그림 2-1>: 문화, 창의성, 인간의 상호관계

출처: Arieti, Silvano (1976), *Creativity: The magic synthesis*. Basic Books, p.309.

글라베아누(Vlad-Petre Glaveănu)는 창의성과 문화, 인간의 관계에 대한 아리에티(Silvano Arieti)의 연구에서 위의 <그림 2-1>을 인용해 설명한다. 아

22) Glaveănu, V.-P., “Principle for a Cultural Psychology of Creativity”, *Culture & Psychology* 16(147), 2010, p.148-9.

리에티의 연구는 상당히 고전적인 연구이며 기본적인 아이디어를 제공해 주기에, 이 관계망에 대한 설명에서 대표성을 주장할 만 하다. 먼저, 수많은 선이 아무렇게나 그려진 것으로 묘사된 문화(culture)와 검은 큰 점으로 그려진 인간(person), 즉 개인은 우선 이질적인 개체다. 개인(person)으로부터 문화로 뻗어있는 화살표1은 심리학적인 의미에서 문화와의 첫 번째 접촉이고, 이때 개인은 본능이나 마음의 선제적 형태(a priori forms of mind)와 같은 생물학적 본성을 노출한다. 두 번째 화살표는 문화에 대한 적응이나 변용에 관한 것으로, 문화에 이미 존재하는 것을 개인이 획득하는 것이다. 아리에티는 이를 인간과 문화가 상호 종속 속에서 역동적으로 순환하는 과정으로 보았다. 이런 관계망 속에서 창의성의 역할은 상당히 본질적이다. 문화와 개인은 개방된 구조다. 화살표2에 붙은 작은 점들은 문화가 창조적이기 위해 제시된 구체적인 방식들로서 창조적 표현들을 독려하는 문화이며 창조유발적인(creativogenic) 것이다. 인간 주위의 검은 점들은 문화에 의해 전달된 창조적 자극들이 담겨진 수용기(receptors)이다. 이 두 조건의 존재는 창의성의 “마법 조합(magic synthesis)”이 이루어지게 해서 개인으로 하여금 문화로 수렴되는 창의적 행동을 하게 만드는 것이다.²³⁾

결국 개인(들)의 창의성이 발현되는 사회적 메커니즘은 문화를 통해서다. 문화에 자신을 노출하고 문화에 선제한 것을 받아들이면서 주체가 형성된다. 이 역동적 과정 속에서 창의성이 발현되어 문화로 수렴되는 선순환 구조를 이룬다는 것이다. 창의성은 문화를 통해 함양되고 자기발전을 이룬다. 이는 다시 타인의 창의성 함양에 자양분이 된다는 개념이다.

문화가 창의성을 비롯한 인간의 지성과 맺고 있는 연관성에 대해 문화인류학자의 대표격인 클리퍼드 기어츠(Clifford Geertz)와 같이 좀 더 파격적인 주장을 펼치는 학자도 있다. 그는 문화가 진화의 산물, 좀 더 정확하게는 뇌를 포함한 진화된 신체의 결과적 산물일 뿐 아니라 그 역도 가능하다는 주장을 펼친다. 인간의 생물학적 진화 자체에 문화가 개입했다는 것이다. 예를 들어, 자갈돌 석

23) *Ibid*, pp.157~158.

기와 거칠게 깎은 돌도끼는 이전보다 더 곧은 직립과 치열의 축소 엄지손가락 중요성의 증대와 더 나아가 뇌 크기의 확대의 원인이 되었을 것이라 주장한다.

“도구의 제작은 손놀림과 시야의 발달을 촉진시켰기 때문에, 그것의 시작은 사회조직과 의사소통 및 도덕적 규제의 발전에도 작용했을 가능성이 매우 크며, 따라서 전두엽의 급속한 성장에 유리하도록 도태과정의 방향을 바꾸었을 것임에 틀림없다. (...) 현대인의 생득적인 일반적 체질(과거, 즉 지금보다 단순하던 시절에 “인간의 본질”이라 불리던 것)이 이제 문화적, 생물학적 변화의 결과로 보인다는 점이며, 그것은 “해부학적으로 우리와 같은 인간이 서서히 문화를 발견해나갔다고 생각하기보다는 우리의 신체구조의 많은 부분이 문화적 결과라고 생각하는 편이 아마 한층 더 정확할 것”이라는 점에서 그러하다.”²⁴⁾

인간의 생물학적 진화에 문화가 개입했다는 주장은, 창조성을 주관하는(것으로 최소한 간주되는) 뇌의 진화로 관심을 확장한다. ‘문화의 성장과 정신의 진화’라는 주제를 통해 기어즈는 정신의 진화가 문화를 탄생시킨 것이 아니라 문화가 정신 진화의 원인으로 작용했음을 주장한다.

“정신적인 기능이 본질적으로 뇌 내부의 과정이며, 그 과정은 바로 그 과정 자체가 인간으로 하여금 발명을 가능케 해준 다양한 인공적 수단에 의해서만 부차적으로 지원되고 증폭될 수 있다는 종래의 견해는 틀린 것으로 보인다. 반대로 이것은 (...) 인간의 뇌가 작동하기 위해서 문화자원에 철저히 종속한다는 것이 된다. 따라서 문화자원은 정신활동의 부가물이 아니라 구성요소이다.”²⁵⁾

물론 이는 ‘상호작용’의 의미이다. 창의성과 관련된 논의에서 이 관점의 의미는 명확하다. 창의성의 결과 문화적 산물이 창조된 것이 아니라, 문화가 창의성을 길렀다는 것이다. 최소한, 진화론적 관점에서, 둘은 상호작용 속에서 서로를

24) C. Geertz, 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 까치, 2009 [1973], p.90. 인용문 안 저자의 따옴표 인용은 S. L. Washburn “Speculations on the Interrelations of Tools and Biological Evolution”, J. M. Spuhler(ed.), *The Evolution of Man's Capacity for Culture*, Detroit, 1959, pp.21~31.

25) C. Geertz, 앞의 책, p.100.

살찌웠다는 것이다.

이상의 논의를 통해 알아본 창의성의 인식사적 접근은 다음과 같은 함의를 지닌다. 학문, 예술, 기술 등에서 유의미한 진보를 이룬 창의성은 분명 천재적인 개인을 통해 발현되었기에 낭만주의와 모더니즘의 예에서 보듯 천재에 대한 옹호는 그 기반이 탄탄하며, 국가발전을 위해서도 수월성 높은 성취나 뛰어난 개인들이 사회적으로 존중받는 분위기를 강화할 필요가 있다고 본다. 그러나 천재가 정책적 기획에 의해 탄생될 수는 없다는 점에서, 국가와 정부기관, 교육기관, 기업과 연구소 등 조직이 창의성을 함양하기 위해 취할 수 있는 기본적인 접근은 ‘확률’을 높이는 일이다. 뛰어난 개인들의 발현 확률을 높이는 메커니즘은 사회성을 함양하는 것이다. 이는 위에 고고학자 등의 예를 통해서도 알아보았으나, 현행의 창조담론에서도 흔하게 논의되고 있음을 강조하고자 한다.

예를 들어 리처드 플로리다는 창의성의 성공적 함양이 고양된 사회성에서 비롯됨을 논한다. 르네상스 초기의 피렌체나 19세기 말에서 20세기 초의 비엔나를 예로 들며, 그는 특정 시기 특정 장소에서 문학과 예술, 과학과 학문 전반에 걸쳐 천재적 창의성이 한꺼번에 발현된 이유가 높은 소통성과 다양성에 대한 배려 등 고양된 사회성이 다양한 아이디어들의 충돌과 집적을 가능하게 했다고 설명한다.²⁶⁾

이러한 사회성을 고양시키기 위해서는 다양한 조건들이 필요할 것이지만, 창조성 함양의 측면에서 문화의 함양이라는 유력한 직접 기제가 있다. 문화는 개인을 창의적 주체로 구성하며 개인은 문화를 통해 창의성 발현에 필요한 요소들을 얻게 된다. 또한 개인은 그 문화를 대상으로 창의성을 발현하게 된다. 문화는 창의성의 도구이자 재료, 대상인 셈이다.

이상과 같은 창의성에 대한 관념의 변천을 바탕으로 현행의 서구 창조경제담론이 구축된다. 물론, 여기에는 ‘경제’, 좀 더 정확하게는 ‘소극적으로는 경제난을 극복하고, 적극적으로는 경제성장을 견인하는 방안의 탐색’이라는 변인이 강하게 개입하고 있다. 다음 장에서 자세히 알아보도록 하겠다.

26) R. Florida, *The Rise of the Creative Class: and how it's transforming work, leisure, community and everyday life*. Pluto, 2002, p.20

3) 창조경제 담론의 형성과 변천

(1) 서구 창조담론의 형성

‘창조(적)’ 혹은 ‘창의(적)’이라는 표현은 정책문구에서도 새로운 것이 아니며, 특히 한국의 문화정책에서 흔하게 찾아볼 수 있는 용어다. 제5공화국까지의 권위주의 시절 정책에 흔하게 등장했던 ‘민족문화 창달’ 문구도 비슷한 맥락이지만, 구체적인 문화정책 역사를 일견해 보더라도 노태우 정권 시기 ‘문화 창조력 제고’가 정책명칭으로 들어간 사업에 1,742억 원의 예산이 배정되었다는 것을 알 수 있고²⁷⁾, 국민의 정부 시절 ‘창의적 문화복지국가 10대 과제’, 참여정부의 ‘창의한국’, 이명박 정부의 ‘소프트파워가 강한 창조문화국가’ 등이 모두 문화정책으로서의 창조를 표방하고 있는 정책이나 레토릭들이다.

창조경제를 전면에 내세운 현 정부의 문화정책은 더욱 흔하게 창조 레토릭을 사용하고 있다. 예컨대, “창조 패러다임의 도래”를 전제로 세우고, 자동차 산업과 반도체 산업의 2배가 넘는 고용유발계수 등을 사례로 들며 콘텐츠산업의 고용창출가능성, 고부가가치성과 현재의 영세성을 이슈로 제기하면서 콘텐츠 산업 진흥의 전략 및 추진과제로서 “창의성과 상상력을 지원하는 창조기반 조성”, “창의적 콘텐츠 제작지원을 위한 투·융자 활성화”, “창조경제 시대에 부응하는 제도 개선”, “창업활성화 및 창의인재 육성” 등을 제시하고 있는 것이 사례다²⁸⁾.

그러나 현 정부의 문화정책에서 사용하는 창조 레토릭은 이전 정권 문화정책의 창조 논의와 결부해서 이해하기는 힘들다. 오히려 20세기 말 영국 정치권에서 시작되어 21세기 초부터 세계적으로 유행하고 있는 창조담론이 한국에 이식된 것으로 이해하는 것이 옳을 것이다. 흥미로운 것은, 단순한 용어 차용을 넘어, 해외에서 이 용어가 사용된 배경과 맥락이 현재의 한국 정치적, 사회적,

27) 박광무. 『한국문화정책론』, 김영사, 2010, p.188

28) 문화체육관광부 보도자료, “창의적 콘텐츠산업 육성으로 국민이 체감할 수 있는 창조경제 건인”, 문화체육관광부 홈페이지, http://www.mcst.go.kr/web/s_notice/press/pressView.jsp?pSeq=12840, 접속일자: 2013.9.17

경제적 현실과 유비관계에 있어, 그에 대한 당대의 비판적 검토들 역시 현재의 한국사회에 시사하는 바가 크다는 점이다.

영국의 창조담론은, 잘 알려진 바와 같이, 마가렛 대처(Margaret Thatcher)에서 존 메이저(John Major) 총리로 이어진 보수당 정권을 밀어내고 1997년 정권을 획득한 토니 블레어(Tony Blair) 노동당의 레토릭에서 출발했다. 선거 승리 이전까지 정책과 공약 개발 과정에서 노동당은 창조의 중요성을 강조하기는 했으나 예술, 미디어, 대중문화 등을 ‘문화산업(cultural industries)’이라 표현했다. 그러나 정권을 획득한 이후인 1998년 문화미디어체육부를 통해 발표한 자료부터는 이를 ‘창조산업(creative industries)’이라 고쳐 불렀다. 개념 정의와 카테고리 등의 일부 변화가 있었으나 큰 틀에서 같은 용어를 달리 부른 것은 ‘창조’가 정권의 전략적 레토릭이었음을 말해주는 것이며, 앞서 언급한 바와 같이 특정한 메시지를 전달하고자 한 것이었다.

이는 구체적인 정책과 연계되면서 과급효과를 일으켰다. 2001년 영국의 문화미디어체육부는 창조산업을 “개인의 창조성과 기술, 재능에 기초한 산업으로서, 경제적 재화의 발생과 활용을 통해 부와 일자리를 창출하는 산업”이라 정의하고 13개의 산업 카테고리를 나누어 제시²⁹⁾했으며, 이를 바탕으로 지속적인 정책지원을 수행했다.³⁰⁾

이를 통해 당시 영국정부가 하고자 했던 것은, 오랜 기간 세계 최고 수준이었던 제조업이 몰락한 가운데, 국민의식 개혁과 국가경제 체질개선을 통한 경제난의 돌파구를 찾는 것이었다. 단순히 가치를 창출할 수 있는 새로운 재료나 도구로서 문화산업을 지목한 것이 아니라, 전반적으로 국가의 산업체질을 제조업, 서비스업에서 더욱 고도화 시켜 경쟁력을 높이하고자 했던 시도였으며, 국민들 역시 경쟁의 원리를 받아들이라는 메시지이기도 했던 것이다.

니콜라스 가넘(Nicholas Garnham)은, 따라서, 창조산업이라는 용어의 정책

29) 영국정부가 제시한 창조산업 분류는 다음과 같다. ① 광고, ② 건축, ③ 예술품과 골동품, ④ 공예, ⑤ 디자인, ⑥ 디자이너 패션, ⑦ 영화와 비디오, ⑧ 상호작용적 레저 소프트웨어, ⑨ 음악, ⑩ 공연예술, ⑪ 출판, ⑫ 소프트웨어와 컴퓨터 서비스, ⑬ 텔레비전과 라디오.

30) DCMS, “Creative Industries Economic Estimates Full Statistical Release”, 2011, p.6.

적 차용은 새로운 시대를 규정하는 개념으로서 당시를 풍미했던 정보사회 정책이라는 더 넓은 맥락에서 이해되어야 한다며, 관련 용어인 저작권 산업, 지적재산 산업, 지식산업, 정보산업 등과 결부되며 정책담론에서 특정한 목적의 레토릭, 즉 정권의 슬로건으로 기능했다고 주장한다.³¹⁾ 지난 7월 한국을 찾은 킹스 칼리지 런던(King's College London)의 이해경 교수는 한국콘텐츠진흥원이 주최한 포럼에서 이를 “노동인력의 유연성, 창조성, 모험 정신을 키움으로써 국가가 나서서 완벽하게 노동시장을 관리하지 못하는 상황에서 개개인의 창조성을 무기삼아 자신의 가치를 높이라는 주문”이었다고 평가하기도 했다.³²⁾

이후 영국정부의 창조 논의는 학계의 비판과 논의를 거치며 사회·경제·정책의 담론이 되어 영연방은 물론 유럽과 북미 등에 영향을 미치게 된다. 기실 창조산업에 대한 영국 정부의 정의와 카테고리 제시는 상당한 비판을 받았다. 모든 산업이 특허, 디자인과 같이 일정 부분 지적 요소들을 포함하고 있다는 지적³³⁾, 모든 산업은 혁신을 추구하고, 혁신을 추구하는 모든 산업은 창조적이기 때문에, 술어적으로 따지자면 모든 산업이 다 창조산업이라는 다소 냉소적인 주장이 있었으며³⁴⁾, 유사한 논의로서 창조(적) 산업과 창조적이지 않은 산업의 구분이 어렵고, 이에 따라 영국정부의 카테고리 설정이나 정의는 그 범위가 너무 넓거나 좁게 되어 설득력을 담보하기 어렵다는 주장³⁵⁾ 등이 지속되었다. 또 국가권력이 문화를 산업의 도구로 한정하여 문화의 다양한 생태계적 특성을 침해할 수 있다는 거부감 또한 상당했으며, 지금까지도 지속되고 있다.

이런 비판과 한계에도 불구하고 창조담론이 21세기 들어 서구에서 큰 힘을 발휘한 것은 창조성을 경제성장의 동인이자 저성장, 실업, 공황과 같은 경제난

31) N. Garnham, “From cultural to creative industries”, *International Journal of Cultural Policy*, 11(1). pp.15~16.

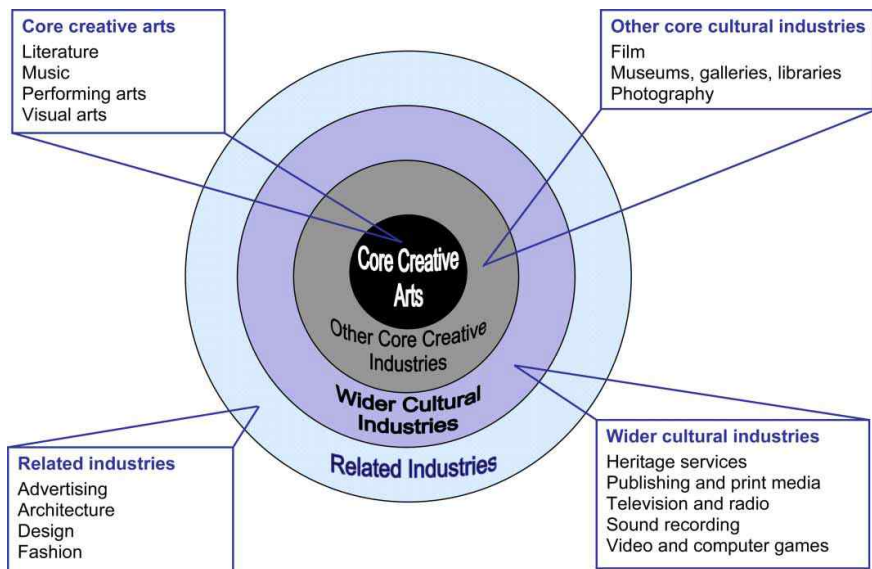
32) 한국콘텐츠진흥원, 「창조산업과 콘텐츠」, 5호. 2013, p.10

33) C. Bilton, & R. Leary, *What Managers can do for Creativity? Brokering Creativity in The Creative Industries*. *International Journal of Cultural Policy*, 8(2). 2002.

34) S. Galloway, & S. Dunlop, “A Critique of Definitions of the Cultural and Creative Industries in Public Policy”. *International Journal of Cultural Policy*, 13(1), 2007.

35) A. Pratt, “Cultural Industries and Public Policy”. *International Journal of Cultural Policy*, 11(1), 2005.

을 타계해 나가는 데 적합한 개념이라는 이해의 틀이 있었기 때문이다. 필연적으로 ‘문화산업’의 유사어 정도로 쓰이던 창조산업은 창조담론의 전개과정에서 주목할 만한 변화를 겪게 되는데, 그 범위를 광범위한 경제영역으로 확장한 것이다. 경제학자인 데이비드 트로스비(David Throsby)는, <그림 2-2>에서 보듯, 핵심창조예술 분야를 중심으로 동심원 형태의 문화산업 체계를 계층화하면서 마지막 단계에 ‘연관 산업(related industries)’을 둬으로써 대단히 넓은 확장의 여지를 남겨두었고, 앞서 언급한 호킨스는 창조경제와 창조산업의 범위에 저작권은 물론 특허권까지 아우르는 지적재산을 포함시켰는데, 이로써 창조는 제약, 전자, 공학, 화공 등 산업분야까지 확장되었다.



<그림 2-2>: 데이비드 트로스비의 문화산업의 동심원 모델

출처: Throsby, David(2008), The concentric circles model of the cultural industries, *Cultural Trends*. 17(3), p.150

여기에 찰스 란드리(Charles Landry)나 리처드 플로리다 등 다른 관점의 접근도 덧붙여졌다. 특히 ‘창조계급’과 ‘창조도시’ 개념을 전파한 플로리다의 창조

논의는 창조적 노동(자)(creative workforce 혹은 creative labour)에 주안점을 둔 것으로, 기존의 화이트칼라에 그가 ‘노-칼라(no-collar)’라고 부른 창조적 직업에 종사하는 노동력을 모두 포함시켜, 사실상 단순 제조업과 단순 서비스 업종을 제외한 전 분야에 ‘창조’를 적용시켰다. 이런 창조논의의 개념적 확장은 제 산업 분야에 전 방위적으로 ‘창조’를 덧씌우는 방향으로 진행되었고, 오늘날, 여전히 그 정의나 개념이 모호하지만 대단히 영향력이 있는 현행의 창조담론을 형성하게 되었다.

(2) 창조담론의 융성 원인과 함의

창조담론 융성의 원인과 함의는, 물론, 문화적 맥락에서 설명될 수 있다. 1990년대 초에 이미 마이크 페더스톤(Mike Featherstone)과 같은 사회학자가 저서 『소비문화와 포스트모더니즘(Consumer Culture and Postmodernism)』을 통해 ‘일상생활의 미학화(aestheticization of everyday life)’를 논했고³⁶⁾, 스콧 래쉬(Scott Lash)와 존 어리(John Urry)가 『기호와 공간의 경제(Economies of Signs & Space)』에서 점점 더 문화 생산과 비슷하게 변해가는 평범한 제조 산업의 양태 변화를 일러 ‘경제의 문화화(culturization of culture)’를 이야기 한 것³⁷⁾과 같이, 경제와 산업을 포함한 전 사회가 문화적으로 맥락화 되는 시기가 도래한 것이다. 이와 함께 창조성과 같은 ‘문화적’ 개념들이 ‘단위시간 당 생산량 증가’와 같은 기존의 산업적 미덕들을 대체하게 된 것이 창조담론 융성의 배경이 되었다는 것이다.

예컨대, 모바일 폰이 스마트 폰을 거쳐 웨어러블 미디어(wearable media)로 발전해가는 현상을 ‘디바이스의 기능혁신에 의한 일상생활의 편의 향상’과 같은 기술적 설명보다 ‘패션’, ‘트렌드’, ‘소셜 네트워크(SNS)’, ‘온라인 커뮤니티’, ‘팬덤(fandom)’ 등속의 키워드를 동원한 문화적 이유로 설명하는 것이 더욱 조리 있는 설명이 되는 것이 사례가 될 것이다. 이 외에도 의복, 교육(게임 기반

36) M. Featherstone, *Consumer Culture and Postmodernism*, Sage, 1991.

37) S. Lash, & J. Urry, *Economies of Signs & Space*, Sage, 1994.

러닝), 소매 상업지구(오락의 장소로서의 쇼핑몰) 등이 문화상품이 아니지만 문화화의 맥락으로 이해되는 대표적인 것들로 거론된다.³⁸⁾

그러나 창조담론은 근본적으로 ‘지속가능한 경제성장 담론’일 수밖에 없다. 이는 서구 선진국의 저성장이 경제의 ‘만성 질환’이 된 1980년대와 1990년대 위기의식을 반영한다. 그 타개책으로서 ‘창조’가 선택되고 유행된 것이다. 기실 영국정부가 창조를 ‘유행’시킨 1997년 이전에도 ‘창조’는 시대에 부합하는 화두로서, 서구사회의 정책논의에 자주 언급되었다. 오스트레일리아 노동당 정부가 ‘창조국가(creative nation)’ 레토릭을 제시한 것이 1994년이었던 것이 사례다. 따라서 사회에 만연된 창조에 대한 이해를 바탕으로 ‘창조’라는 용어의 유통이 자연스럽게 이루어 졌고 창조담론의 융성으로 발전했다고 해석하는 것이 옳을 것이다.

창조가 시대에 부합하는 화두로 쉽게 받아들여진 것은, 창조성과 유사한 의미를 가진 ‘혁신(innovation)’이라는 개념 혹은 관념이 서구 경영·경제 연구와 정책에 오랫동안 미쳐온 큰 영향이 배경이 되었다. 혁신은 경영, 경제, 과학, 공학, 군사 등 전 분야에 걸쳐 중요한 화두였고, 일반인들에게도 저서를 통해 알려짐으로써 사회적 키워드가 되었다. 에버렛 로저스(Everett Rogers)의 ‘혁신의 확산(diffusion of innovation)’과 같은 책을 사례로 들 수 있을 것이다. 불확실성을 감소해 목표한 결과물을 얻어내는 과정으로서의 기술을 혁신의 동의어로 취급하며³⁹⁾ 사회구성원들이 혁신적 기술을 수용하는 패턴을 연구한 이 책은 1960년대부터 오랜 기간 커뮤니케이션 기반의 정책·경영마케팅 연구에 큰 영향을 미쳤다. 또한 ‘얼리어답터(early adopters)’라는 용어로 한국에서도 유명해질 만큼 혁신, 확산 등의 키워드를 사회적으로 유포시켰다.

이와 같은 혁신 키워드의 수용과 혁신의 중요성에 대한 공감대 형성을 통해 특정한 사회적 관념이 조형되었음에 주목할 필요가 있다. 시장경제에서 개인이나 기업이 성공하는 핵심적인 토대가 바로 혁신이며, 그 혁신이 확산되는 메커니즘은 일정한 패턴이 있어 예측하거나 추이를 분석할 수 있기 때문에 이성적

38) J. Hartley, J. Potts, S. Cunningham, T. Flew, M. Keane, & J. Banks, *op. cit.*, p.57.

39) E. Rogers, *Diffusion of Innovations* (4th ed.), Free Press. 1995 [1961], pp.10~12.

통제가 가능하다는 관념이 그것이다. 이는 직선적 성장·발전에 대한 서구의 산업적 합리주의의 천성에 잘 부합하며, 지속가능한 경제성장 방안이라는 물음에 대한 답처럼 보이기도 한다.

이런 혁신의 중요성에 대한 관념은 혁신이 어디에서 오는가에 대한 물음을 야기했고, 창조성이라는 답이 제시되면서 이 개념에 흥미를 가진 관리자급이나 경영 권위자(management guru), 비즈니스 학자들 등이 많은 사회적 논의들을 양산하게 된 것이다.⁴⁰⁾ 이와 함께 창조성이 혁신과 마찬가지로 ‘통제와 경영 및 관리가 가능하다’는 관념이 자리를 잡아갔다. 하워드 데이비스(Howard Davis)와 리처드 스케이즈(Richard Scase)의 ‘창조성 경영하기(Managing Creativity)’⁴¹⁾ 크리스 빌튼(Chris Bilton)의 ‘매니지먼트와 창조성: 창조산업에서 창조경영으로(Management and Creativity: From Creative Industries to Creative Management)’⁴²⁾ 등이 창조와 경영을 매개해 산업, 경제에 연계시킨 연구 사례들이다. 이전까지 창조성이 ‘무로부터의 창조’라는 기독교적 관념 때문에 신에 귀속된 것으로 여겨 적합한 논의의 대상이 되지 못했거나, 소수 천재들에 의해 창안된 우연한 결과물이라는 낭만주의적 창조성 관념이 지배했음을 상기한다면, 대단히 큰 범위의 세속화와 도구화가 진행되었다고 할 수 있다. 이로써 창조성은 개인은 물론 회사나 국가와 같은 조직이 융성하는데 필수적인 요소가 되었고, 따라서 성공이나 사회경제적 계급 상승의 열쇠와 같은 지위를 얻게 되었다.

40) D. Hesmondhalgh, *Cultural Industries* (2nd ed.), Sage, 2007, p.142.

41) H. Davis & Scase, R., *Managing Creativity*, The Open University Press, 2000.

42) C. Bilton, *Management and Creativity: From Creative Industries to Creative Management*, Blackwell, 2007.

4) 창조담론의 그림자와 한국형 창조경제

위에서 서구의 창조담론이 ‘전 (산업)사회의 문화화’ 혹은 ‘문화적 맥락화’를 통한 ‘지속가능한 경제성장 담론’임을 살펴보았다. 이 담론이 구체적으로 수행하고 있는 기능이 어떠한지 점검해 볼 필요가 있다. 또한, 한국사회에 유행하고 있는 현행의 창조담론이 위에 살펴본 ‘확장된 창조담론’이 이식된 것이라면, 한국사회에 이것이 정책담론으로 논의될 필요가 있는지 고찰해 볼 필요가 있다.

무엇보다 서구에서 창조담론의 맥아가 싹트던 1980년대와 1990년대 서구와 한국의 현재상황이 유사한 점은 경제의 저성장 기조에서 찾을 수 있다. 제조업과 수출 성장의 임계점 도달에 대한 두려움, 내수시장 규모의 불충분과 소비의 위축, 특히 청년층을 중심으로 한 실업율의 심각성 등의 제반 문제들이 이를 둘러싸고 있다. 이런 저성장에 대한 타개책이 필요하고, 채택된 것이 창조경제 담론이라는 가설을 세워볼 수 있다.

이는 정부의 창조경제 홍보용 웹사이트를 통해서도 잘 드러난다. 이에 의하면, 정부는 창조경제를 “창의적 아이디어, 상상력과 과학기술, 정보통신기술(ICT)이 결합된 창의적 자산이 활발하게 창업 또는 기존 산업과 융합하고, 이를 통해 새로운 시장과 산업을 생겨나게 함으로써 양질의 많은 일자리를 창출하는 새로운 성장 전략”⁴³⁾으로 정의하고 있다. 현행의 창조담론의 방향과 대체로 일치한다고 볼 수 있다. 이런 의미에서 박근혜 정권의 레토릭으로써의 창조경제의 메시지는 비교적 선명해진다.

그러나 메시지는 외연적 의미 외에 내포적 의미를 담게 되며, 이는 수신자에게 귀속된 해석의 문제로서, 송신자의 의지와 상관없이 맥락에 따라 가변적임을 지적할 필요가 있다. 즉, 미처 예상하지 못했던 다양한 해석이 나올 수 있으며, 맥락에 따라 레토릭과 메시지를, 서두에 언급한 ‘공허한 수사’로 전락시키는 부정적인 해석도 가능하다는 것이다.

다음과 같은 문제제기를 해 볼 수 있다. 무엇보다, 현행의 창조담론은 마치

43) 창조경제종합포털 웹사이트. https://www.creativekorea.or.kr/#intro_1, 접속일자: 2013.8.22.

어떤 문제를 해결하는 열쇠나 해답처럼 제시되고 있거나, 혹은 창조담론의 형성과 유포에 가담한 해외의 유력인사들의 연이은 방한에서 보듯, 그 ‘해답’을 구하기 위해 부심하고 있는 모양새로서, 창조경제 담론이 ‘해답’의 존재가 전체되어 있는 모양새로 전개되고 있다. 그러나 창조담론은 담론일 뿐으로, 저성과 같은 문제를 해결하기 위한 구체적인 방안을 제시하는 것은 아니라는 점은 명확하다. 이런 가운데 창조담론이 신자유주의 경제적 관점에서 개인이 가져야 할 경제관을 유포시키는 역할을 한다는 비판이 끊이지 않는다. 현 정부가 창조경제 담론의 성공적 확산과 시행을 위해 놓쳐서는 안 될 논의로서, 적절한 대처가 없을 경우 불필요하게 큰 부담을 지게 될 가능성이 높아 보이기에 주목할 필요가 있다고 본다.

창조담론의 세계적인 융성에, 아마도, 가장 큰 기여를 한 리처드 플로리다의 창조도시, 창조계급론이 서구 사회에서 찬사와 함께 신자유주의 유포라는 비판을 가장 거세게 받는 사례가 될 것이다. 얼마 전 한국을 다녀가기도 한 이 경제정책 컨설턴트는, 앞서 언급한 바와 같이, 창조경제를, 창조적 노동자들의 군집인 창조계급이 창조적인 지역인 창조도시의 창조적인 분위기와 시너지를 내어 일구어내는 경제로 설명하며, 자신의 논의를 기존의 정보 사회, 지식사회 논의보다 변화된 세계현실에 더욱 적합한 진일보한 해석이라고 자평한다. 앞서 짧게 살펴본 바와 같이 그는 창의성의 발현을 위해 3T, 즉 기술(technology), 인재 혹은 재능(talent), 남과 나의 다른 생각에 대한 관용(tolerance)을 함양할 필요를 역설하고, 인종적 다양성, 뛰어난 소통성과 아이디어에 대한 수용성, 이 견에 대한 관용이 넘치는 ‘창조적 도시’가 미래 경쟁력의 요체라는 논의를 피력하여 호평 받은 바 있다.

그러나 문화연구의 유명 학자인 짐 맥기건(Jim McGuigan)은 이에 대해, 이 논의들의 이론적 전제는 무엇이며 실체적으로 건강하다고 볼 증거가 있는가, 또 문화정책에 있어서 함의는 무엇인가를 고찰하며, 결론적으로 21세기 예술문화의 정치학에 있어서 플로리다식 창조담론이 최선의 길이 아니라고 주장한다.⁴⁴⁾

그에 의하면, 무엇보다 플로리다의 ‘창조계급’ 분류가 문제로 지적되어야 하

는데, 첫째, 엄밀함을 상실하고 있으며, 둘째, 사회계층화(social stratification) 기제로서 건강하지 못한 논의라는 것이다. 플로리다가 창조계급으로 분류한 직업군은 예술가와 교육자, 도서관 사서, 과학자, 엔지니어, 컴퓨터 및 수학 관련 직업인들로 구성된 ‘슈퍼창조계급’과 변호사, 관리자, 기술자, 그리고 고가상품 세일즈맨들로 이루어진 창조적 프로페셔널로 나뉜다. 창조계급의 도드라진 특성으로 제시된 것은 그들의 직업적 기능이 “의미 있는 새로운 형식을 창조하는 것”인데, 위에 언급한 직업들이 모두 이 특성에 부합한다고 보기 어려우며, 따라서 결국 창조계급이란 것은 새로운 개념이 아니라 ‘직업적 관리적 계급(the professional-managerial class)’을 다른 말로 부르는 것에 불과하다는 것이다.⁴⁵⁾

이는, 플로리다 자신도 저서에서 언급했듯, 데이비드 브룩스(David Brooks)가 유행시켰던 보보스(bobos)와 유사한 개념으로 이해될 수 있다. 보보스는 부르주아 보헤미안(bourgeois bohemian)의 약어로서, 경제적으로는 풍요로운 부르주아를 지향하면서도 라이프 스타일은 보헤미안처럼 자유를 추구하는 디지털 시대의 신 귀족집단을 일컫는 용어다. 실제로 플로리다는 도시별로 예술가나 음악가 등 ‘예술적 창조계급’의 밀집도를 ‘보헤미안 지수(bohemian index)’라고 명명해 중요성을 강조하기도 했고,⁴⁶⁾ “특히 젊은이들로 구성된 상위-인적 자본인 개인들(high-human capital individuals)은 흥겨운 음악과 거리의 문화, 활기찬 밤의 생활 등등의 ‘쿨함(coolness)’으로 지역을 수놓는다”며 성공한 지역을 만드는 요인으로써 ‘쿨함 지수(coolness index)’를 제시하기도 했다.⁴⁷⁾ 창조계급에 속할 수 있는 사람들과 그렇지 못한 사람들이 점점 선명해 지는 것이다.

브룩스의 저서 제목 『패러다이스의 보보스: 그들은 어떻게 신상류층이 되었나(Bobos in paradise: the new upper class and how they got there)』처럼,

44) J. McGuigan, “Doing a Florida thing: the creative class thesis and cultural policy”, *International Journal of Cultural Policy*, 15(3), 2009, p.293.

45) *Ibid.*, p.293.

46) R. Florida, *Cities and the Creative Class*. Routledge, 2005, p.19.

47) *Ibid.*, p.101.

경제적 부와 높은 사회적 지위, 자유로운 삶을 동시에 만끽하는 낙원 같은 삶의 추구가 나뉘어 리는 없다. 분명한 것은 두 가지로, 이러한 삶을 살 수 있는 사람은 첫째 ‘창의성 경쟁’에서 승리한 ‘신 창조계급’에 속하는 이들이고, 둘째, 이들은 결국 소수일 수밖에 없다는 것이다. 최소한, 국가가 나서서 정책적으로 추구하거나 메시지를 통해 국민들을 ‘이런 사람이 되라’고 계몽할 가치가 있는 그 무엇이 아님은 명확하다.

맥기건은 더 나아가 플로리다식 창조계급론이 첫째, 창조를 설파하여 문화적인 그 무엇처럼 보이지만 문화정책과는 아무런 관련이 없으며, 둘째 쿨 컬처(cool culture) 개념을 이용한 신자유주의 경제학적 표현이라고 비판하며 “문화정책 관련자들에게 이러한 창조경제 담론을 무비판적으로 따라가는 것은 심각한 잘못(fatal error)”이라고 비판한다.

서두에 언급한, 최근 한국을 방문한 ‘창조담론의 구루’들의 저서를 특히 부제목 중심으로 다시 살펴볼 필요가 있다. 호킨스의 『창조경제』의 부제목은 ‘아이디어에서 돈 버는 방법(How people make money from ideas)’이고, 싱어의 『창업국가』의 부제목은 ‘이스라엘의 경제 기적 이야기(The Story of Israel's Economic Miracle)’이다. 크리스 깁슨(Chris Gibson)은 플로리다의 책을 거론하며, 일련의 큰 그림(big picture) 경제학 테마 저서의 연장선상에 위치한 저서로서, 학술서가 아니라 대중서임을 지적한다. 이런 유명 경제학자들이나 논객들의 저서는 그동안 꾸준히 독자들의 지지를 받아왔는데, 한국에서도 베스트셀러를 낸 폴 그루그먼(Paul Krugman), 프랜시스 후쿠야마(Francis Fukuyama), 마이클 포터(Michael Porter) 등이 그들이다.⁴⁸⁾ 이런 논의들이나 경제 ‘구루’들은, 아마도, 필요한 존재들이며, 경쟁이 불가피한 사회체제에서 개인들에게 생존에 필요한 동기부여를 해 주는 등속의 사회적 기능이 있을지도 모른다. 그러나, 확연하게도, 국가나 정권이 레토릭이나 정책을 통해 유포할 가치가 있는 논의는 아닌 것이다.

그렇다면, 문화정책의 견지에서 창조경제를 어떻게 바라보고 수용하는 것이

48) C. Gibson, & N. Klocker, “Academic publishing as ‘creative’ industry, and recent discourses of ‘creative economies’: some critical reflections”, *Area* 36(4)., 2004.

움을 것인가? 그 자체로 거대담론이기에 짧게 논의하기는 힘들지만, 힌트가 될 만한 논의가 있기에 소개하고자 한다.

데이비드 헤즈먼드할쉬(David Hesmondhalgh)에 의하면, 1990년대 후반 노동당은, 결국 신자유주의의 보루인 영·미권의 정당이지만, 기본적으로 진보정당이어서 문화산업정책에 경제담론으로서의 ‘창조성’을 도입하는데 이견이 발생할 소지가 있었으나, 심리학자인 애브라함 마슬로우(Abraham Maslow)의 작업에서 보듯, “창조성 확산에 방점을 둔 인본주의적 심리학과의 연계”가 있어 추진할 수 있었다고 한다. 즉, 소수 엘리트나 수혜를 입을 경제적 강자를 위한 정책이 아닌 ‘국민을 위한’ 정책의 가능성을 발견했다는 것이다. 이를 헤즈먼드할쉬는 위트 있게도 “비즈니스를 지향하는, 그러나 느낌이 있는(business oriented but with feeling) 양자의 조합”이라고 표현하며, 영국 노동당 정권이 문화산업에서 기존의 ‘문화’를 ‘창조’로 대체하는데 영향을 미쳤다고 평하고 있다.⁴⁹⁾

49) D. Hesmondhalgh, *Cultural Industries* (2nd ed.), Sage, 2007, p.142.

5) 비즈니스를 지향하는, 그러나 ‘느낌’이 있는 한국형 창조경제

한국형 창조경제는 정권의 의지와 국가의 메시지를 담은 레토릭이기에 더욱 세심한 주의가 필요해 보인다. 정권의 레토릭은, 오늘날 한국사회에서 보듯, 구체적인 성과와 상관없이 큰 반향을 일으킨다. 본 연구는 정권의 레토릭으로써의 창조경제가 ‘공허한 수사’로 전락하지 않고, 국가의 발전을 견인하는 건강한 레토릭이 되기 위해 살펴봐야 하는 점들을 지적하고, 먼저 창조 논의를 겪은 외국의 연구들을 통해 위험성을 경고했다.

문화정책에서 출발한 창조담론은 창조성 개념이 확장되면서 지속가능한 경제성장 담론으로 변화했고, 이 확장된 창조담론이 우리나라에 이식된 것이다. 이에, 현행의 창조담론은 비즈니스 일변도로 보인다. 그것은 ‘창조 패러다임의 도래’를 전제로 내세우고 있는 문화정책에서도 쉽게 드러나고 있다. 헤즈먼드 할쉬의 표현을 빌리자면 ‘느낌’이 없는 것이다. 원래 문화에서 출발해 상향식으로(bottom-up) 범위를 넓혀갔던 것이 창조논의였는데, 한국에서는 그 과정 없이 이식된 창조경제가 하향식(top-down)으로 하달되어 한계를 보인 것일 수도 있다.

이런 와중에 한국사회에서 수입된 창조담론은 계속 유통되고 있는데, 그 속을 가만히 들여다보면, 신자유주의적 경제 질서 하에서 신분상승이라는 개인의 기본적이고 당연한 욕구를 충족시키기 위해서 창조성으로 무장한 창조계급이 되어야 한다는 관념을 유포하고 있다는 것으로, 이는 국가가 나서서 할 논의가 아니며, 따라서 공연한 오해의 소지만 다분해 보인다.

경제성장이 국가의 지상과제라는 것은 누구나 안다. 창조성이 중요하다는 것도 이제, 상식이 되었다. 비즈니스와 ‘느낌’의 조화와 균형이 필요하다. 한 학자의 조언처럼 ‘느낌’을 갖기 위해 ‘창조성의 확장’을 가능하게 하는 정책적 방향이 검토되어야 할 시기이다. 현 정부의 창조경제 담론이 ‘비즈니스를 지향하는, 그러나 느낌이 있는’ 정책 드라이브가 되기 위해 필요한 것은 무엇인가? 위의 논의를 바탕으로 몇 가지 제언을 하자면 다음과 같다.

첫째, 창조경제를 국정수행을 위한 특정한 장치가 아닌, 정치적 레토릭으로

인식하고 활용하는 것이 중요하다. 고효율 상징자본으로서의 정치적 레토릭은 그 자체의 역할과 힘이 있는 것이다.

둘째, 창조경제를 현행의 경제성장 담론에서 창의성 확산 담론으로 전환하는 것이 필요하다. 창조경제 담론을 경제성장 담론으로 제한하게 되면, 지표적 경제성장이 창조경제의 성패를 좌우하는 바로미터가 되는 한계를 스스로 노정하게 된다. 창의성 담론으로 전환할 경우, 창조경제 담론은 경제성장이라는 개념보다 훨씬 광범위한 영역에서 국가의 비전으로 활약할 수 있다.

셋째, 창의성 개념이 정책적 다양화가 필요하다. 위의 논의의 연장선상에서, 경제성장 관련 정책 뿐 아니라 다양한 범주의 정책에 연계시켜 활용하는 것이 중요하다. 예를 들어, 문화와 관련하여, 문화상품 수출을 통한 국부 증대나 일자리 창출과 같은 경제적 접근 이외에 일반인에 대한 예술교육이나 문화 복지, 영상콘텐츠 창작 스태프들의 임금문제, 저작권 보호 등을 창조경제와 적극적으로 연계시켜 국민들에게 인식시키고자 하는 노력이 절실하다. 이는 문화경제학적으로 새로운 시장의 창출이나 창조노동의 인정과 보호를 통한 창조경제의 고양이라는 관점에서 창조‘경제’로 환원되는 것이다. 여기에 교육, 여성, 소수자, 다문화, 복지, 고령화 등의 키워드가 모두 ‘창조경제’와 쉽게 조응할 수 있는 개념들이다.

넷째, 본문에서 비교적 자세히 논의한 바와 같이, ‘창조경제 담론은 신자유주의 확산 논리’라는 비판에 대해 적절하게 대응하는 것이 매우 필요하고 중요한 일이다. 이는 레토릭의 성공적인 확산을 통한 국가발전을 위해 불필요한 오해와 비판으로 에너지를 낭비하는 일이 없어야 한다는 관점의 제언으로, 현행의 창조경제 담론이 제기된 서구사회에서 지난 20여 년 간 지속적으로 이루어진 ‘신자유주의 비판’이 한국사회에서 없으리라는 보장이 없다는 관점에서 더욱 그러하다. ‘비즈니스를 지향하는, 그러나 느낌이 있는’ 창조담론으로 자리매김하는 것이 한국형 창조경제의 성공적 시행을 위한 전제조건이 될 것이다.

03

국가와 문화의
관계가치 창출 패러다임

제3장 | 국가와 문화의 관계가치 창출 패러다임

제3장 내용요약

사회적 창의성(social creativity)이 존중되는 사회여야만 국가공동체와 구성원이 일반적으로 겪게 되는 제반 사회적·지역적·계층 간의 갈등을 최소화할 수 있으며, 그 자발적이고 적극저적인 동력은 국가의 발전과 경제의 성장에도 유효한 밑거름이 될 수 있다. 국가의 미래상을 제시함에 있어 사회적 창의성 함양이 정책의 중요한 기조가 되어야 하는 이유가 여기에 있다.

그런데 이러한 사회적 창의성은 기본적으로 구성원 모두가 **관계가치**(relation value)를 공유할 때 증폭될 수 있다. 여기서 우리가 소개하는 ‘관계가치’는 개인과 개인, 개인과 집단, 집단과 집단 및 국가와 국가를 매개하는 개념으로 <모든 존재자는 타자와 더불어 존재한다>는 철학적 명제에 기초한다.

오늘날과 같은 디지털 미디어 시대는 모든 정보가 공개되어 있다. 국제관계가 지난 세기에 비해 훨씬 복잡한 양상을 띠는 것도 필경 과잉 정보에 그 원인이 있을 것이다. 한일관계를 비롯해 남북관계, 대중대미관계도 마찬가지다. 여기서 우리는 관계가치가 중층적으로 작용하는 것을 설명하기 위해 에드가 모렝의 **복합체적 조직**(organisation complexe) 개념을 차용해볼까 한다. 복합체적 조직은 개인에서 사회문화 및 국가에 이르기까지 모든 조직은 기본적으로 복합적 요소들의 **자기생산**(autopoiesis)에 기반한다는 이론이다. 이 이론에 따르면 국가도 하나의 생명체와 같다. 즉 국가는 하나의 복합체적 생명체인 것이다. 복합체적 생명체로서 국가라는 인식 전환이 수반될 때 한 국가는 그 구성원 및 모든 구성요소들을 형평성의 기준에 따라 고루 배려할 수 있다. 사회나 국가가 공공성을 견지(堅持)해야 하는 이유가 여기에 있다. 국민의 행복도 사회나 국가가 **공공성**(公共性)을 빈틈없이 지켜나갈 때 배가될 수 있다.

공공성은 사회적 창의성을 추동하는 이정표이자 민주주의의 상징이다(본 장에서는 이러한 취지로 우리사회가 나아가야 할 방향을 이론적(철학적) 고찰하면서 하나의 ‘인문통섭학’을 제시하는데 집중했음을 미리 밝혀둔다).

1) 경계와 관계의 이분법

인간의 삶이란 관계들의 총체라 해도 과언이 아니다. 관계는 결국 형식적·피상적인 것이 아니라 내밀성·심층성의 상징이며, 사회구성원들 간의 교호(交互)를 통해 심화·확대된다. 형식과 규율은 사적이고 공적인 공간 모두를 억압할 뿐이다. 개인의 자발성과 자율성의 존중이 전제되지 않은 사회란 민주주의의 본의에도 부합하지 않는다. 개인의 자발성과 자율성이 사회적 창의성으로 승화될 때 마침내 우리는 공동체의 미래를 여망할 수 있다. 개인과 공동체가 동심협력(同心協力)하여 지구촌 전체를 위한 비전을 제시하는 것도 이로부터 전개된다.⁵⁰⁾

그런데 현실은 이러한 관계를 지도이념으로 삼아 운영되기보다 대개 경계(세우기)가 지배적이다. 모두가 타자는 배려하지 않고 자신만의 이익에 몰두한다. 그 결과 사회적 불화와 갈등은 계속 증폭될 수밖에 없다. 이러한 불화와 갈등은 전혀 해결할 수 없는 것일까? 필자는 이러한 취지로 아래에서 ‘관계’라는 물음을 철학영역에서는 어떻게 논의하고 있는지 살펴보면서 그 이론적 대안을 제시해볼까 한다.

근현대의 학문은 분류, 구분에 기초해 발전한 것이다. 플라톤, 아리스토텔레스 시대에 ‘만학의 여왕’으로 군림했던 철학(근대적 시각으로 볼 때 인문과학)은 이후 근대라는 시기를 거치면서 개별(전문) 연구영역으로 분기되기 시작해 각기 자신만의 고유한 세계(사유체계)를 개척·정립했다고 해도 과언이 아니다. 이러한 분기 작업은 일차적으로 ‘다름’의 발견, 즉 차이에서 출발한 것이다. 푸코(Michel Foucault)의 용어를 빌어 표현하자면, 전통의 이론/범주로 설명할 수 없는 것들(acatégoriques), 즉 ‘미사유된 것들(des impensés)’이 발견될 때마다 새로운 학문이 탄생한 셈이다.

아리스토텔레스(Aristotle)의 형이상학이 칸트(Immanuel Kant)에 이르면 인

50) 아래의 글은 필자가 과제를 수행하면서 두 차례에 걸쳐 국내학술대회에서 발표한 내용에 기초한 것이며, 특히 1~3장은 「관계가치의 관점에서 본 개인과 사회, 국가와 문화의 상관성」(『해석학연구』, 제33집, 2013)이라는 논문으로 게재한 것을 전체 구성에 맞추어 수정 보완한 것임을 밝힌다.

간학과 신학으로 구분된다. 토마스 쿤이 과학의 패러다임이 ‘새로운 과학’의 등장으로 바뀐다는 사실을 강조했던 것도 동일한 맥락에서 이해될 수 있다.⁵¹⁾ 사유되지 않았던 것들(faits inédits)의 발견은, 물론 인문과학이나 사회과학보다는 자연과학에서 그러한 경향이 강하지만⁵²⁾, 늘 학문의 분기를 정당화시켜주는 요체로 여겨져 왔다. 과거의 개념 및 범주, 이론 및 사유틀로 설명할 수 없는 새로운 사실들이 발견될 때마다 이렇게 학문은 늘 새로운 옷을 걸치고서 ‘독립 선언’을 외쳐온 것이다. 그리하여 인문과학의 꽃이라 할 철학은, 러셀(Bertrand Russel)이 『철학의 제 문제』에서 언급한 바에 따르자면, 20세기에 이르러 학문적 정체성 자체를 의심받는 지경에 이르렀다. 수학, 물리학을 비롯해 심리학 등 객관적·과학적으로 논의할 수 있는 것들은 모두 철학의 영역을 떠났고, 남아 있는 것은 모두 증명할 수 없는 것들(nondémonstrales), 의견이 분분한 것들(des divisions d'opinion)이 대부분이기 때문이다.⁵³⁾ 이는 필경, 메이에르(Michel Meyer)의 지적대로, 철학이 자초한 것으로, 물음(question)과 문제(problème)를 구분하지 못한데 원인이 있을 수 있다. 더 정확히 말하면 자연과학적 물음-대답 방식과 철학적·형이상학적 물음-대답 방식이 근본적으로 다르다는 것을 분별하지 못한데 기인한 것이다. 메이에르에 따르자면 결국 이제 철학은 기존의 과학적 방식으로 대답된 것들을 재사유해야(repenser la pensée)만 하는 운명을 맞이하고 있는 셈이다.⁵⁴⁾ 쿤이 ‘초월성의 종언’⁵⁵⁾, ‘철

51) Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 1962 참조.

52) 고전역학이 전자기학으로, 아인슈타인의 상대성이론이 양자역학의 불확정성정리로 대체 되고, 입자이론이 반물질의 발견으로 표준모델을 버려야 하듯이 말이다. 결국 이러한 분기 과정을 통해 일종의 ‘생물학적 도태’가 학문 영역에서도 발생한다고 볼 수 있다. 자연과학이 대표적이지만, 사회과학이나 인문과학도 예외는 아니다.

53) Bertrand Russel, *The Problems of Philosophy*, Dover Publications Inc, 1999, §10 참조.

54) Michel Meyer, *De la problématique: philosophie, science et langage*, Bruxelles: Pierre Mardaga, 1986 참조. 이런 이유 때문에 메이에르는 ‘철학함’을 ‘끝없는 문제제기의 과정’으로 재정립하여, 철학자들의 묻고 대답하는 방식에 대해 의문을 제기한다 - 박치완, 「인간과 언어, 이성과 감정 - M. Meyer의 새로운 언어관과 인간관을 중심으로」, 『감정의 코드, 감정의 해석』, 세미오시스연구센터, 한국외국어대학교 출판부, 2013, pp.31~61 참조.

55) Jean Baudrillard, *La société de consommation, Ses mythes, ses structures*, Gallimard,

학의 종말'⁵⁶⁾, '기만의 철학'⁵⁷⁾을 언급하지 않더라도 철학의 경계가 해체-재구성의 길을 걷고 있는 것은 이런 점에서 필연적 결과인지 모른다. 20세기에 접어들어 <철학이란 무엇인가?>, 라는 책들이 간간히 출간되고 있다는 사실 자체가 바로 이를 반영한 것이 아닐까 싶다.⁵⁸⁾

작금의 해체-재구성의 움직임은 굳이 철학, 인문과학 분야에만 국한된 것은 아니다. 최근 국내에서 운위되고 있는 '인문지리학', '인문기상학', '인터넷 경제학', '그린생명학', '포스트모던 도시론' 등도 학문적 해체-재구성의 결과로 새롭게 등장한 것이라 할 수 있다. 이것들은 모두 경제의 세계화와 지식정보사회가 지배적 외부환경이 되면서 등장한 대표적 신생의 학문분야다.⁵⁹⁾ 영국 및 유럽 등지에서 '문화'를 국가성장 동력의 핵심 산업으로 간주하기 시작하면서 학계에서 널리 응용되고 있는 '창조경제', '창조계급', '창조도시' 개념도 마찬가지 경우라 할 수 있다.⁶⁰⁾

여기서 우리는 학문의 분기는 내적 필요성에 의해서도 야기되지만 외적 환경의 변화에도 많은 영향을 받는다는 것을 확인할 수 있다. 학문 내적인 변화는 과거의 이론과 새로운 이론 사이에 나름 계열적 연관성이 존재한다. 반면 외적 환경의 변화에 따라 갈래를 치는 신생학문들은, 위에서도 볼 수 있듯, 철저히 학문외적인 요구, 즉 사회·경제적 소요(所要)에 의한 것으로써 다소 '기형적인 과생상품'이라 할 수 있다. 특히 베를린 장벽의 붕괴 이후 신자유주의가 세계체제의 주도 이념이 되면서 생겨난 대부분의 융합학문 분야가 그렇지 않나 싶다.

신자유주의의 세력화는 시장을 지배하는 담론에 그치지 않고 문화의 세계화 및 상업화에 이어 거의 모든 학문이 '자본학'으로 변신되기를 강압하고 있다.⁶¹⁾

coll. 《Folio/Essais》, 1986 참조.

56) Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, University of Chicago Press, 2003 참조.

57) Clancy Martin(ed.), *The philosophy of deception*, Oxford University Press, 2009 참조.

58) 대표적으로 다음 2권의 책을 소개해본다: Michel Meyer, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Hachette, coll. 《Biblio-Essais》, 1997; Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, coll. 《Critique》, 1991 참조.

59) Evan I. Schwartz, *Webonomics*, Broadway Books, 1998; Edward W. Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, 1989 참조.

60) 리처드 플로리다, 『도시와 창조계급』, 이원호, 이종호, 서민철 옮김, 푸른길, 2008 참조.

61) 장-피에르 바르니에, 『문화의 세계화』, 주형일 옮김, 한울, 2000 참조.

자본학의 등장으로 인해 그동안 내적 필요성에 의해 분기됐던 모든 학문 분야가 이제는 그 고유한 영토마저 단념하고 자신의 깃발을 스스로 내리는 있는 지경에까지 이르렀다. 학문의 순수성이 학문 외적인 힘에 의해 탈취당한 격이다. 자본학이 이끄는 통합, 통섭, 융합의 우산 아래 헤쳐모여 어떻게 하면 현실 속에서 생존할 것인지를 고민해야 하는 상황이 전개되고 있다고나 할까.⁶²⁾

물론 이러한 학문적 해체-재구성 움직임은 그동안 전문 분야에서의 연구가 숲과 나무의 비유에서처럼 ‘전체’를 통찰하지 못했던 것이 직접적 원인으로 작용했을 수 있다. 뇌, 장기 등 각 기관별로 전문성이 있는 연구 성과가 하나로 종합된다고 해서 ‘인간’을 온전히 설명하는데 한계가 있다는 것을 모르는 사람이 없듯 말이다. 하지만 그렇다고 해서 내적 필요성에 의해 분기된 학문들까지 시장의 논리라는 신분류 기준법에 따라 자발적으로 종속되어야 할까? 그 기준이 만일 진정으로 새로운 학문의 발전에 기여하고 또 많은 사람으로부터 널리 설득력을 얻을 수 있다면 모르되 오히려 학문 다양성을 획일화하고 멸살(滅殺)하는 것이라면, 삶의 패턴과 가치관마저 무차별화하는 것이라면, “물질적 재화의 생산을 사람의 생산에 우선하는 것”이라면⁶³⁾, 우리는 이를 재삼재사 숙고할 필요가 있다.

이와 같은 전대미문의 상황에서 글로벌 시대의 학문은 모두 ‘잉글리시’로 작성되고 발표되어야 한다면 흑주술을 외치는 자들까지 늘어나고 있다.⁶⁴⁾ 하지만 우리가 명심할 것이 하나 있다. 학문 다양성은 인간의 고유 가치인 ‘자유’와도 맥을 같이한다는 사실을! 자유는 곧 다양성의 상징이며, 모든 생명체의 존재

62) 물론 국내에 국한된 상황이지만, 충원률이 낮은 대학의 외국문학 관련 학과는 해당 지역학으로 선회한지 오래고, 역사학은 역사콘텐츠학이나 디지털 역사학으로 변화를 모색 중이며, 국문학은 스토리텔링학으로, 철학은 철학상담학이나 인문복지학 등으로의 구조 조정되고 있는 실정이다. 지방의 국립대학들도 예외가 아니라는 사실이 대한민국에서의 고등교육의 현주소가 자본학 앞에서 얼마나 백척간두의 상황에 처해 있는지를 잘 반영해 준다.

63) 장-피에르 바르니에, 『문화의 세계화』, p.121. 바르니에는 경제 영역, 즉 경영자, 경제학자, 금융가의 눈으로 보면 인간 주체는 결코 물질적 생산보다 우선권이 있을 수 없다고 적시하고 있다.

64) David Crystal, *English as a Global Language*, 2d ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 참조.

가치를 대변한다. 종 다양성이 곧 생물군의 존재 근거이자 건강한 생태계의 상징이듯 인간도, 인간의 사고와 문화도 다양성이 존중될 때 각기 그 고유성을 유지할 수 있다. 2005년 10월 제33차 UNESCO 총회를 통과해 효력이 발생한 <문화다양성보호협약>이 이를 잘 대변해주고 있다.⁶⁵⁾

시선을 대한민국으로 옮겨보자. 대한민국은 대학교육의 틀이 확립된 지, 해방 이후 어언 60여년이 지났음에도, 특히 인문과학의 경우 그 학문적 정체성은 적잖이 의심스럽다. 아마 필자가 전공하고 있는 철학이 대표적인 것이다. 대한민국에서 철학은 곧 서양철학을 의미하기 때문이다. “한국에도 철학이 있는가?”라는 물음에 대답이 망설여진다면 분명 정체성이 분명치 않다는 말과 같다. 뿌리도 줄기도 다분히 서양적이란 뜻이다. 보편성과 객관성의 상징이기도 한 철학에 어디 국경이 있느냐고 반문할 수도 있지만, 철학에도 엄연히 국경은 존재한다. 철학은 곧 지리-철학(géo-philosophie)이라는 사실이 21세기에 이르러 공론화되고 있다는 것이 이를 반증한다고 하겠다.⁶⁶⁾

경제가 급성장한 것에 비하면 인문학문적 정체성에 대한 고민이며 문화의식, 역사관 등은 거의 발육을 멈춘 상태라 해도 과언이 아니다. 해방 이후 반복되고 있는 대한민국의 현실 정치적 갈등 양상이나 역사교육 등을 둘러싼 의견 차이 등을 고려해 볼 때 상황이 크게 달라지지 않았다는 뜻이다. 이념의 시계가 이렇게 변화의 요구를 무색하게 할 정도로 제자리에 멈춰 서 있다는 것은 다양성보다는 획일성, 미래가치보다는 과거가치가 한국인의 사고와 삶을 지배하고 있다는 반증이 아닐 수 없다. 역설적으로 말해, 대한민국이 문화선진국으로 진입하기 위해서는 넘어야 할 산들이 첩첩산중이란 뜻이다.⁶⁷⁾

65) 동일선상에서 보면, 일국(一國)의 역사도 단지 일국에 그치는 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 대한민국이 정치적 현안 상으로 직면한 가장 민감한 ‘사건’이 무엇인가? 그것은 남북 관계, 독도문제, 친일청산문제 등일 것이다. 이 세 사건만 하더라도 동아시아 3국의 ‘역사’에 대한 진지한 논의 없이는 그 해결책을 찾기 어렵다. 특히 남북관계는 미국, 러시아를 포함한 국제관계의 팻감이기도 하다.

66) 박치완, 「지역과 세계, 상대성과 보편성의 경계에 선 철학」, 『철학과 문화』, 제26집, 한국외국어대학교 철학연구소, 2013 참조.

67) 임마누엘 페스트라이쉬, 『한국인만 모르는 다른 대한민국』, 21세기북스, 2013 참조. 한국이 시대착오적인 약소국 콤플렉스에서 벗어나 당당한 선진국으로 제 역할을 다하기 위해서는 무엇이 필요할까? 페스트라이쉬 교수는 이 물음을 제기한 후 다음 2가지 사실을

그렇다면 박근혜정부가 표방하고 있는 ‘행복국가’ 역시 ‘대한민국’이라는 함선이 세계를 향해 항진하는데 방해가 되는 이념적 담론들부터 정제(精製)하려는 노력을 우선적으로 기울여야만 할 것이고, 그 때 진정한 국민통합, 문화융성, 행복국가도 기대할 수 있을 것이다. 국가의 미래 비전을 위해 다양한 목소리를 수렴하는 공론장의 기초를 공고히 해야 하는 것도 같은 이유에서다. 국가의 미래 비전을 논하는 공론장에서까지 만일 과거 또는 현재처럼 개인이나 집단의 이기적 기득권 보호를 위한 변설만이 횡행하고, 그 경계를 더 강화하는데만 치중한다면, 결과적으로 ‘난장(亂場)’의 수준을 벗어나지 못할 것이며 차이, 차별은 줄어들거나 좁혀지지 않고 오히려 더욱 확대·강화될 것이 뻔하다.

난장의 저격병들은 모든 사물은 항상 그것을 둘러싸고 있는 다른 사물들과 관련해 존재의미와 존재가치, 위상이 결정된다는 사실을 늘 망각한다. 그들의 유일한 목표는 자신의 기득권을 지키고 확립된 경계를 성역화하는데 있다. 배타적 경계 세우기가 초래하는 비극의 원인이 여기에 있고, 그 비극의 원인은 근본적으로 타자, 즉 자신과 다른 의견들을 배려하지 않는데 있다. 사물과 마찬가지로 인간과 사회 및 국가도 마찬가지로 늘 타자와의 관계 하에서 자신의 존재 의미와 정당성을 인정받는 게 상례이다. ‘타자의 배려’, ‘상호인정’ 개념이 현대의 윤리적 화두로 등장한 배경이 다른데 있는 것이 아니다.⁶⁸⁾

삼라만상(森羅萬象)은 존재론적으로 경계와 관계의 법도를 따른다. 경계와 관계는 결국 분리된 둘이 아니라는 인식이 그 어느 때보다도 절실히 요구되는 까닭이 또한 여기에 있다. 물론 모든 관계는 기본적으로 경계를 전제한다. 멜과스의 말대로, “관계는 그 자체로 그것이 관계하는 것에 의존하지만, 관계되는 것 또한 그 관계에 의존한다.”⁶⁹⁾

그런데 여기서 중요한 것은 경계가 만일 하나라면 아무리 큰 사안이라고 할

강조한다. i) 자신의 과거를 객관적으로 돌아보기, ii) 자신의 위상에 대한 냉정한 인식. 요컨대 대한민국의 역사문화적 정체성을 정립하는 것이 제1과제라는 것이다. 그에 따르면 이러한 정체성은 수천 년 동안 지속된 한국 역사 속에서 선비문화, 사랑방문화, 풍수지리 등에 녹아 있고, 이를 브랜드화하여 문화선진국으로 도약하는 기회를 삼으라는 것이다.

68) 악셀 호네프, 『정의의 타자』, 문성훈·이현재·장은주·하주영 옮김, 나남, 2009 참조.

69) 제프 멜과스, 『공간의 제자리』, 『공간의 사유와 공간이론의 사회적 전유』, 소명출판, 2013, p.47.

지라도 그 사안이 해결될 가능성이 있지만 경계는 헤아릴 수 없을 정도로 많다는 점이다. 그 복수 경계들이야말로 관계(잠정적인 것이건 현실적인 것이건)를 생산하며 교직하고 창출하는 기본적 요소이다. 관계는 주어진 경계들의 상호작용을 도외시 할 때 첨예한 갈등으로 변하며, 심한 경우는, 최근 중동 사태에서 보듯, 국가를 위협에 빠트리기도 한다. 개인(시민)과 사회(국가)도 마찬가지로 이 경계와 관계 개념에 대한 성찰을 통해 21세기가 요구하는 새로운 가치관을 모색해야 하는 이유이다.

이런 취지하에 우리는 아래에서 프랑스의 현대철학자 뱅상 데콩브(Vincent Descombes)의 <관계>라는 글을 말머리로 삼아 제2장에서는 개인과 사회, 국가와 문화의 동력학을 관계가치의 관점에서 재고해볼 것이며, 제3장에서는 경계세우기를 통해 탄생한 온갖 ‘중심주의’를 극복하고 보다 통합적인 시각(확장된 합리주의)에서 세계를 바라볼 수 있는 관계와 종합의 정신에 대해 살펴볼까 하며, 제4장에서는 이상에서의 논의를 보다 큰 틀에서 고찰해보기 위해 에드가 모랭(Edgar Morin)의 복합체적 인식론(épistémologie complexe)을 추가적으로 살펴보게 될 것이며, 이는 국가와 문화에 관해서도 복합체적 인식이 그 어느 때보다도 필급한 상황이라는 필자의 판단 때문이다. 그리고 마지막 5장에서는 글로벌 시대에 역동적으로 대처하기 위해 우리에게 필요한 것은 ‘글로벌적 대응’이라는 취지의 대안을 제시하며 본 장이 마무리될 것이다.

문화적 전환 시대, 글로벌 시대가 요구하는 화두는 관계가치의 공유와 확대를 통해 사회적 창의성과 공공성이 모색될 때 한 국가 및 공동체는 물론이고 지구촌 전체가 순항할 수 있을 것이라는 게 본 장의 열개이며 핵심적 아이디어라 할 수 있다.

2) 관계가치의 관점에서 본 개인과 사회 및 국가와 문화의 동력학

새로운 세기(nouveau millénium)를 맞이하면서 프랑스 지식인들이 한 자리에 모여 아리스토텔레스의 <범주론>에 대해 새로운 해석을 시도한 바 있다. 이러한 시도는 아리스토텔레스가 자신의 『형이상학』에서 천명한 “존재는 여러 의미(en plusieurs sens)로 이야기된다”는 기본 명제와 10개의 범주를 연계시켜 각 개념(범주)이 함의하고 있는 21세기적 의미를 성찰해보려는 데서 출발한 것이다.

범주는 주지하듯 “철학적 추론의 기초 문법(la grammaire élémentaire du raisonnement philosophique)”이다. 그런데 사유의 기본 범주도 고정된 것이 아니라 20세기 내내 의견 차이와 그밖의 사유(事由)들로 인해 “수정되고 보완되는” 과정을 거쳐 왔다.⁷⁰⁾ 아리스토텔레스의 고전적 범주 구분 역시 현대물리학이나 현대경제학이 새로운 옷을 갈아입는 것과 마찬가지로 후대 철학자들에게 새로운 해석을 촉발시켰던 것이다. 그렇다면 ‘관계’의 경우는 어떠한가? 관계라는 범주에 21세기의 철학적 방향타로서 역할이 있다면 무엇이고, 어떤 내용에 주목해서 이를 이해해야 할까?

관계 개념은 철학사가인 데퐁브⁷¹⁾에 의해 집필되었고, 그가 이 개념을 집필하면서 던진 질문은 다음 2가지이다. i) 왜 그리고 어떻게 사람들은 분명한 범주(catégorie distincte) 속에 관계들을 위치시키려 할까? 관계와 관련된 명제들과 다른 명제들 사이에 우리가 분간하기를 원하는 범주의 차이는 어떤 것인가? ii) 왜 관계들에 대해 하나의 유일한 범주만을 문제 삼는가? 관계와 관련된 다양한 명제들 간에 범주의 차이들은 없는 것일까?⁷²⁾

데퐁브의 질문에서 우리는 ‘관계들’과 ‘명제들’ 그리고 ‘범주의 차이들’에 주

70) D. Soutif et Eric Vigne, “Avant-propos”, *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle?*, *L'Organon du nouveau siècle*, Gallimand/Centre Pompidou, 2001, p.7.

71) 국내에 소개된 책으로는 『동일자와 타자: 현대 프랑스철학(1933-1978)』(박성창 옮김, 인간사랑, 1990)가 있다.

72) Vicent Descombes, “La Relation”, *Quelle philosophie pour le XXI^e siècle?*, *op. cit.*, p.155.

목할 필요가 있다. 물론 다른 범주들도 마찬가지겠지만, 특히 관계는 ‘실체’나 ‘위치’처럼 ‘분명한 범주’에 해당하지 않는다고 데퐁브는 파악한다. 데퐁브가 칸트, 러셀, 라이프니츠(Gottfried Leibniz)의 관계에 대한 담론을 살핀 후 라슐리에(Jules Lachelier)를 인용해 “ [주어를 단정하는] 술어(prédicat)는 존재하지 않고 단지 [그와 같은] 표현(termes, expression)만이 존재할 뿐이다”⁷³⁾라는, 다소 ‘상대주의적인’ 노선을 취한 이유가 여기에 있다.

주어를 단정할 수 있는 그 어떤 술어도 존재하지 않는다고 믿고 있기에, 아리스토텔레스가 말한 “존재는 여러 의미로 이야기된다”는 언급에 충실하기라도 하듯, 데퐁브는 관계를 ‘차이(différence)’, ‘생성(devenir)’의 관점에서 고찰해야 한다고 제안하기에 이른다. 그가 인용·부연하고 있는 대로 “사물이 매 순간 변한다”는 헤라클레이토스(Heraclitus)의 명제를 받아들이게 되면, 그 때 “술어는 그 사물과의 [직접적] 관련성이 몇게 된다.”⁷⁴⁾

“모든 것은 변한다.” 데퐁브는 바로 이런 시각에서 관계 개념에 대한 전통의 실재론, 즉 사물들 간의 외적 관계에만 치중하는 입장을 비판함과 동시에 사물들 간의 관계를 세계(monde)나 실재(réalité)와의 관계를 통해서가 아니라 인간 정신의 존재 양태를 앞세워 연역적으로 해명하는 전통의 관념론적이고 유명론적인 입장도 비판한다.⁷⁵⁾ 그리고 그는 기존의 유사성에 기초한 비교의 관계(les relations de comparaison)가 노정한 한계들을 극복할 수 있는 새로운 대안으로 연접(접속)의 관계(les relations de connection)를 제안하기에 이른다.⁷⁶⁾

“ [비교의 관계와] 다른 방식으로 구축되는 다른 관계들이 있다. 예를 들어, 내가

73) *Ibid.*, p.166.

74) *Ibid.*, p.171.

75) *Ibid.*, p.169 참조. 이러한 관념론적 관계 해명 방식을 데퐁브는 ‘비관계적 속성(attributs non relationnels)’에 준한 것이라 지적하고 있다.

76) ‘비교의 관계’는 상대를 자신 앞에 맞세우며 우열승패를 가르는 것이 일반적 경향이고, 각자가 자신을 기점으로 상대를 판단한다. 반면 ‘연접의 관계’는 상대뿐 아니라 제3자도 허용하며 관계 자체가, 비교의 관계가 관계 자체에 묶여 있다면, 개방적·확장적인 특징이 있다.

어떤 여성과 결혼을 함으로써 그녀의 남편이 될 수 있다. 그런가 하면 당신에게 선물을 함으로써 내가 당신의 친구가 될 수 있다. 이 경우 나의 관계를 다른 것으로 변화시키기 위해 내가 나에게 해야 할 행위는 아무 것도 없다. 나는 단지 성립해야 할 관계에 대해 [관계와는] 다른 말(*autre terme*)을 할 뿐이다. 이렇게 구축된 관계가 결과적으로 연접의 관계다. 즉 관계는 하나의 과정적 활동(*une action transitive*)으로, [기본적으로는] 이원론적 활동(*action dyadique*)이지만, 다원론적 활동(*action polyadique*)이기도 하다.”⁷⁷⁾

여기서 우리는 데쾡브가 관계의 문제를 기존의 논리학적·명제주의적 접근(이원적 활동)이나 관념론적·형이상학적 접근(다원적 접근)에서와는 달리 실생활에서의 구체적 행위(*action*)를 통해 예증하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 이어지는 페이지에서 그는 카인과 아벨의 관계를 예로 들어 보다 구체적 설명을 꾀하고 있다. 그의 언급대로, 어떤 이를 살해한 자가 없다면 살해자는 존재할 수 없다. ‘살해자’라는 용어 속에는 이렇듯 이미 “상관적 속성(*attribut relatif*)”이 포함돼 있으며, 결과적으로 “관계적 존재 방식(*une manière d’être relationnelle*)”을 표상한다.⁷⁸⁾ 부연컨대 카인이 아벨을 살해했다는 것은 곧 카인이 아벨의 살해자라는 것이고, 마찬가지로 이유로 아벨은 희생자의 위치에 놓이게 된다.

여기서 카인과 아벨은 분명 하나의 ‘관계’를 형성하지만, 그 살해사건이 설혹 돌발적인 사건이라고 할지라도 둘의 관계를 통해서 밖에 달리 설명할 방도가 없는 사건이기에 그 관계를 ‘연접 관계’라고 데쾡브는 정의한 것이다. 다시 말해 카인의 아벨 살해사건은 인과적·필연적 사건이 아니라 비인과적·비필연적 사건이다. 그런데 이 사건을 중심에 놓고 보면 두 주체는 상호영향적(*interaction*)이다. 하지만 그렇다고 해도, 이 둘의 관계에서 비록 “A [살해자 카인]”에서와 마찬가지로 B [희생자 아벨]에서도 서로 동일한 토대(*le même fondement*)에 기반은 하지만, 그 토대를 동인 주체(*sujet agent*)인 A를 기술하는 것처럼 피동인 주체(*sujet patient*)인 B를 기술할 수 없다. A에서는 행위

77) *Ibid.*, p.179.

78) *Ibid.*

(action)가 그리고 B에서는 그 행위가 미치는 대상(passion)이 관건이기 때문이다. 살해하는 것과 살해당하는 것은 결코 같은 것(la même chose)이 아니듯 말이다.”⁷⁹⁾

같은 사건에 대한 서로 다른 입장과 그의 해명, 데퐁브가 이를 연접 관계라는 새로운 변백(辨白)을 통해 설명하면서, 그것이 기본적으로는 이원론적 활동이자 “이원론적 우연(un accident dyadique)”⁸⁰⁾이라고 말한 이유가 여기에 있다. 본 논의와 연관시켜 부연하자면, 개인과 사회, 국가와 문화와의 관계도 불가분적이거나 인과적인 또는 필연적인 물리법칙에서와는 다른 방식으로 설명되어야 하며, 그 방식이란 다름 아닌 연접관계를 응용할 때 새로운 연구방향을 제시할 수 있을 것이라는 게 필자의 의견이다.

주지하듯, 모든 개별자는 스스로에게는 독립적 존재일지 모르지만 사회나 공동체(가족, 사회, 국가, 문화권 등)와 관련해서 보면 결코 독립적인 존재라 할 수 없다. 즉 개인과 사회 및 공동체의 관계는, 앞서 언급한 용어대로라면, 항상 ‘상호영향적’이다. 뿐만 아니라 개인은 가족, 직장 등 자신이 속한 특수공동체 내에서 다른 개별자들과 공존하며(être avec), 그의 삶, 즉 그의 존재는 이렇게 다양한 관계를 통해 전개되고 확대되어 간다. 인간은 태생적으로 이미 관계적 존재이며, 사회 및 공동체와 비분리적 상관성을 형성한다.

사회 및 공동체는 이런 까닭에 모든 개별자들의 삶의 지평이자 존재 의미를 부여하는 장으로서의 소임이 부여돼 있다. 물론, 앞서도 언급했듯, 그렇다고 해서 개별자와 사회 및 공동체가 서로 동일한 지도 원리를 따르거나 지향하는 바가 같은 것은 물론 아니다. 각 개별자는 어느 누구와도 비교될 수 없는 구체적이고 유일한 삶의 주인이다. 즉 각 개인의 삶은 실존적이며 특수하다. 사회 및 공동체와의 갈등, 충돌도 이 때문에 부득불 발생하는 것이다. 때문에 개별자를 추상화된 집단의 일원으로 설명하는 것으로는 그 존재의 의미를 온전히 밝힐 수 없다. 추상화된 동일성이나 유사성 또는 보편성만으로는 개별자의 특수성과 각자성 및 상대성을 담보하지 못한다는 뜻이다.

79) *Ibid.*, p.180.

80) *Ibid.*, p.181.

여기에 사회 및 공동체의 딜레마가 있고, 그 해결책 또한 학문 영역별로 다양하게 모색되고 있다. 해결책 모색에 있어 사회과학적인 접근방법과 인문과학적 접근방법이 상이할 수밖에 없는 것은 당연하며, 그 상이함을 ‘보편성’으로 제거해야 한다는 편견을 버려야 한다. “보편성은 어떤 것의 절대적 그리고 긍정적인 성질이나 개념에 있지 않고 그것이 나타내거나 지칭하는 개체와 맺는 관계이다.”⁸¹⁾ 이런 까닭에 개인과 사회 및 공동체 간에 딜레마가 상존한다고 해서 그 딜레마를 일소하려고만 역역(役役)할 것이 아니라 그 딜레마의 본질, 즉 ‘관계적 존재방식’을 세찰(細察)할 필요가 있다. 그 딜레마를 관계적 존재방식 내에서 어느 한 쪽에 치우침이 없이 해명해야 한다는 뜻이다. 중요한 것은 개인과 공동체, 둘 중 하나가 붕괴되거나 해체되면 둘 모두가 존재를 위협받게 된다는 점이다.

관계라는 철학적 범주는 이렇듯 기본적으로 동일 사건 또는 딜레마에 관한 것에서 출발하지만 그것을 바라보는 시각 또는 해결책은 얼마든지 다를 수 있다. 인문과학의 입장에서 볼 때 사회과학적 해결책은 야기된 딜레마의 심층을 건드리지 못하며, 문제 상황에 처한 개별자들에게 위안이 되지도 못하는 것 같다. 어쩌면 그 해결책이 질적인 해석에 기초한 것이 아니라 양적인 분석에 치중하는데 원인이 있을 것이다. 그리고 전자와 후자의 차이는 문제 해결을 개별자의 자발적 참여를 유도하느냐의 여부에서도 드러난다. 인간의 꿈과 행복을 돈으로 살 수 있다면, 사회과학적 해결책이 호소력이 있을 것이다. 하지만 그렇지 않다고 한다면 이와는 다른 해결책을 모색해야 한다. 예를 들어 호네프(Axel Honneth)는 ‘문화적 조건(토대, 지향점)의 공유’와 같은 해결책을 제안하고 있으며⁸²⁾, 바슐라르(Gaston Bachelard)의 정신적 후예들인 뒤랑(Gilbert Durand)이나 글리쌍(Edouard Glissant)은 ‘상상계(l’imaginaire)’를, 낭시(Jean-Luc Nancy)는 하이데거(Martin Heidegger)의 ‘함께 있음(Mitsein)’의

81) Georges Berkeley, 『시각적 사고』(R. 아른하임 지음, 김정오 옮김, 이화여자대학교출판부, 2004), p.233에서 재인용.

82) 악셀 호네프, 『정의의 타자』, pp.400~402 참조. 호네프는 자신의 공동체론을 기존의 자유주의자(공동체 = 민주사회를 위한 문화적 조건)와 공동체주의자(공동체 = 개인의 자기 실현을 위한 문화적 조건)의 의견과 구분하기 위해 ‘탈전통적 공동체’라고 명명하고 있다.

개념을 응용해 ‘공동-내-존재(être-en-commun)’, ‘무위의 공동체(communauté désœuvrée)’를 제안하고 있다.⁸³⁾

이에 대한 세론은 다음 기회로 미루고 다시 앞의 논의에 집중해 보자. 개별자와 개별자의 관계, 개별자와 사회 및 공동체의 관계는 늘 주체(주어)/피주체(술어), 행위/행위가 미치는 대상 등 최소한 두 항 간의 문제로 대별된다. 관계의 최소단위인 두 항은 바로 이 관계라는 상호의존적 존재 방식 또는 메타-배경과 직결돼 있다. 그런데 여기서 우리가 주의를 기울여야 할 것은 그 관계 개념 속에, 자연과학에서처럼, 이미 주어진 필연성이나 인과성을 전제해서는 안 된다는 것, 데꼴브가 관계라는 범주를 설명하면서 ‘차이’와 ‘생성’ 개념에 포인트를 둔 까닭이 여기에 있다.

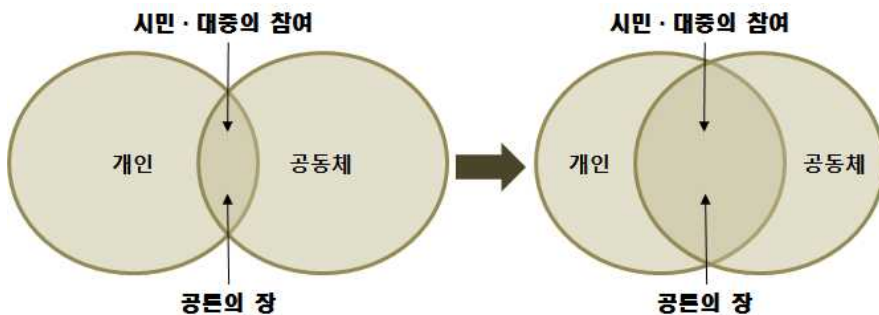
차이와 생성 개념이 적극적으로 고려될 때 관계 개념 역시 유동성과 역동성을 근본 원리로 삼아 제 요소나 항들과의 관계 맺음의 과정에서도 개방적일 수 있다. 앞서 살펴보았듯, 논리의 영역이 아닌 삶, 사회 및 공동체의 영역이 요구하는 관계 개념은 따라서 ‘비교’가 아닌 ‘연접’에 그 중심이 있고, 타자의 허용여부가 둘 간의 가장 큰 차이로 할 수 있다. 그런즉 데꼴브는 연접의 관계를 ‘하나의 과정적 활동’이라고 보았던 것이다. 또한 관계의 최소 단위는 이원론적 활동(action dyadique)으로부터 출발하지만, 보다 근원적으로는 다원론적 활동(action polyadique)으로 확장된다는 점에 유념할 필요가 있다.⁸⁴⁾ 관계를 다원적 활동으로 해석하게 되면 모든 관계는 다(多) vs. 다(多)의 관계가 되며, 이는 곧 다양성(diversité)과 복잡성(complexité)이 관계의 실제 동체(動體)라는 말이 된다.⁸⁵⁾

83) 장 뤽 낭시, 『무위의 공동체』, 박준상 옮김, 인간사랑, 2010 참조. 참고로 낭시의 ‘무위의 공동체’는 기존의 목적론적·이념적 공동체, 즉 공동체가 내세운 목적에 부합하지 않은 사람을 배제하는 유형의 공동체주의의 극복을 목표로 삼고 있으며, ‘무목적성’에 관한 옹호를 위해서가 아니라 ‘목적의 비결정성’에 핵심이 있다는 것을 기억할 필요가 있다.

84) 같은 맥락에서 우리는 인간의 정체성을 하나가 아닌 여럿, 즉 ‘복합적 정체성’으로 규명한 말루프의 연구에 주목할 필요가 있다 - 아민 말루프, 『사람 잡는 정체성』, 박창호 옮김, 이론과 실천, 2006, p.9.

85) 복잡성(복잡계)에 대한 연구는 Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, coll. «Points essais», 2005 참조. 그밖에도 *La complexité humaine*, Textes choisis, Champs Flammarion, coll. «l'Essentiel», 1994; *Relier les connaissances*, Seuil, 1999;

“하나의 풀잎이 탄생되는 데도 전 우주가 동참한다”(Gasset)고 했다.⁸⁶⁾ 어디 사물뿐이겠는가. 인간도 마찬가지다. 인간을 구성원으로 하는 사회 및 국가는 말할 것도 없다. 여러 국가들로 구성된 문화권(EU나 AEU 등)은 더 말할 나위가 없다. 사물, 인간, 사회, 국가, 문화권의 탄생과 소멸은 곧 우주의 사건이며 “관계들의 총합”이 만들어낸 결과다.⁸⁷⁾ 따라서 문화다양성을 인류의 미래가치로 받아들이는 것은 나름 호소력이 있는 주장이며 정당한 요구이기도 하다.



<그림 3-1>: 관계가치 영역의 확대 추이도

그런데 늘 문제는 우리가 발붙이고 사는 이기적 현실에서 야기된다. 현실세계에서는 바로 이 다양성이 사회나 국가의 운용의 원리로 받아들여지기 보다는 일반적으로 사회갈등과 불화의 요인으로 지목된다. 관계의 중요성을 십분 이해하면서도 사람들은 이렇듯 공존의 장에서 시민·대중의 참여로 관계의 중요성이 날로 확대되고 있다는 사실을 애써 부인하며 자신이 세운 경계 안에 갇혀 있기를 마다하지 않는다.(<그림 3-1> 참조) 지식정보사회로의 진입 이후 자아/피아 구분없이 상대를 속속들이 알고 있음에도 불구하고 요지부동 상태다. 이는 아직도 많은 사람들이 근대적·경제적 가치관에 얽매어 있다는 반증이며, 한병

L'Intelligence de la complexité, (avec Jean-Louis Le Moigne), Harmattan, 1999 참조.

86) 오르테가 이 가세트, 『예술의 비인간화』, 안영옥 옮김, 고려대학교 출판부, 2004, p.109.

87) 오르테가 이 가세트, 『예술의 비인간화』, 109. 다른 페이지에서도 그는 다음과 같이 언급하고 있다: “하나의 사물은 모든 것들과 교직되어 있다. 그것의 삶, 그것의 존재는 전체적인 관계이다. 다른 모든 것들과 서로 주고받는 영향이다. 길가의 물매이 하나도(...)”.(ibid., p.106)

철의 적절한 지적대로 ‘성과사회’가 안고 있는 한계인지도 모른다. 역으로 말하면 “Yes, we can!”이란 구호는 배타적 경계를 강화하기를 위해 외칠 것이 아니라 상호관계의 확대를 통해 공적 가치를 실현하자고 외쳐야 한다.⁸⁸⁾

인도주의를 그 어느 문화권에서보다도 강조하는 EU의 핵심 국가(프랑스, 영국, 독일 등)에서도 심지어는, 물론 다분히 국내적 정치 상황과 깊은 연관 때문이라고 판단되기는 하지만, 자국민을 보호한다는 취지 아래 다문화주의를 포기한다며 대외적으로 내놓고 선언한 적이 있다. 이런 역설이 있을 수 없다. 반면 이들 국가에서도 타국가, 타문화권을 상대로 할 때는 철저히 “세계가 평평하다”는, 즉 “국경이 무너졌다”는 식민주의적 가치관, 이의 연장인 세계화의 논리를 찬동·후원한다. 마치 당위와 사실이 엇갈린 것처럼 이렇게 상반된 의견을 제시한다는 것 자체가 모순처럼 보이지만⁸⁹⁾, 현실세계에서는 이렇게 늘 경계의 권한과 권리만이 보호받고 있는 실정이다. 이는 여전히 동일성의 논리, 즉 타자배제의 논리가 현실세계에서는 우세하게 작용하고 있다는 증거다. 세계화의 선봉장인 미국의 보호무역주의도 그 대표적 예라 할 수 있다. 미국이 삭삭(數數) 외치는 세계평화며 인권은 이런 기준에서 보자면 하나의 위선이요 국제사회가 요구하는 사회적 정의에 위배된 행동이라고 할 수 있다. 미국이 이렇게 행동한 것은 철저히 자국의 실익이 미리 계산되어 있다는 뜻이다. 문자 그대로 ‘세계가 평평하다’는 시대에도 여전히, 늘 그래오기도 했지만, 경계가 관계보다 상위 심급으로 작동되고 있는 현실이 그저 안타까울 뿐이다. 오죽했으면 지난 세기를 일러 “파열의 세기(siccle des déchirures)”라고 했을까!⁹⁰⁾ 오죽했으면 이성과 합리성이 광휘를 떨친 세기를 일러 “위기의 세기”, “미래와의 단절의 세기”라고 했을까!⁹¹⁾

진보와 개발 및 성장의 이데올로기가 지배적인 정치철학이 되는 한 경계를

88) 한병철, 『피로사회』, 김태환 옮김, 문학과지성사, 2012 참조.

89) 토머스 L. 프리드먼, 『세계는 평평하다』, 김상철, 이운섭, 최정임 옮김, 창해, 2006; 데이비드 스미, 『세계는 평평하지 않다』, 이영준 옮김, 비즈니스맵, 2009 참조.

90) Michel Meyer(1997), *op.cit.*, p.23.

91) Edgar Morin, *Pour sortir du XX^e siècle*, F. Nathan, coll. «Points», 1981, pp.328~329.

둘러싼 금혁지난(金革之難)은 멈추지 않을 것이다. ‘연접의 관계’가 개인과 개인, 사회와 사회, 국가와 국가, 문화권과 문화권 간의 관계가치 구현을 위해 유효한 연구 지침이 되어야 한다고 보는 이유가 여기에 있다. 가치는 관계에서 탄생할 때 비로소 관계항들 간에 상호적으로 작용하게 된다. 상호작용이 제3의 종합을 이룰 때가 가장 건전한 관계가 유지된다고 볼 수 있다. 글로벌 시대의 함정은 지역세계화(glocalization)를 통하지 않고서는 극복될 수 없다는 사실을 각심(刻心)해야 할 때다.⁹²⁾

92) 박치완, 「글로벌시대의 문화, 어떻게 해석할 것인가?」, 『해석학연구』, 제27집, 2011; 「왜 글로벌문화콘텐츠인가?」, 『인문콘텐츠』, 제20호, 2011 참조.

3) 관계와 종합의 정신을 요구하는 21세기

데퐁브가 연접의 관계를 논하며 왜 차이와 생성이 중요하다고 했는지를 더 심찰(審察)할 때가 되었다. 그리고 이미 시쳇말로 통용되고 있는 ‘차이’며 ‘생성’ 개념 등과는 어떤 의미차가 있는지도 밝혀야 할 것이다.

먼저 데퐁브가 제안한 차이와 생성 개념은 프랑스의 니체주의자들이 자신들의 사유전통에 저항하기 위해 내세운, 바꿔 말해 동일성이나 존재 또는 일자(一者)에 대한 대항(對抗)의 의미로 부각시킨 차이와 생성 개념으로 곡해해서는 곤란하다. 필자가 이미 「동일성의 폭력과 차이의 허구」라는 논문을 비롯해 다른 논문들에서도 밝힌 바 있듯⁹³⁾, 이들의 차이와 생성 개념은 철저히 철학적 상식과 양식에 반한 노선을 걷는다. 즉 ‘합리적 이해’의 수준을 초월해 차이와 생성을 논하고 있다는 말이다. 급변하는 전대미문의 현실을 그들의 사유에 반영시키거나 사유의 전망을 제시한 것이라기보다는 언어나 기호체계 속에서의 유희로 일관하면서 차이와 생성을 오히려 절대화, 신화화, 희론화(戲論化)하고 있기 때문이다.

이런 이유 때문에 이들의 지적 유희는 현실적으로 ‘논증’과 ‘설득’의 문제에 직면할 수밖에 없다. 그 이유는 이들 차이의 철학자들(philosophers de la différence)이 자신들의 이론을 전개하면서 철학의 전통은 물론이고 독자나 대중도 고려하지 않은 채 오직 무의미, 탈가치, 반진리(le non-savoir)만을 외치기 때문이다. 단적으로 말해 이들은 사유의 균형감각, 즉 중도(中道)를 멀찍이 이탈해 있다. 오직 자신들이 구축해보려는 디스토피아적 비경계·탈경계의 세계, 희론적 수준에서만 허용된 가상(환상) 세계 속으로 독자 대중이 걸려들기만을 기다리는 거미와 같다거나 할까. 하지만, 뷔네흐르제(Jean-Jacques Wunenburger)의 적절한 지적대로, 이들의 기술적이고 수사적 담론은, 필자도

93) 박치완, 「동일성의 폭력과 차이의 허구」, 『철학과 현상학연구』, 제23집, 2004; 「J. 데리다와 G. 들뢰즈의 差異와 龍樹의 中道」, 『동서철학연구』, 제40호, 2009; 「탈현대철학의 동일성과 차이의 늪에서 벗어나기 - 희론(戲論)을 경계하고 참진리를 참구하라!」, 『불교평론』, 통권 제40호, 2009; 「데리다의 언어유희, 그 함정과 역설적 폭력성」, 『비폭력연구』, 제2호, 경희대비폭력연구소, 2009 참조.

같은 생각이지만, 기본적으로 철학의 출발점이라 할 논리·인식론적 지평 밖에서만 윤희할 뿐 특별한 내용도 새로운 전망도 제시하지 못하고 있다.⁹⁴⁾ 말을 바꾸면 새로운 사유 비전을 제시했다기보다는 오히려 철학의 블랙홀을 만든 것이다. 기외보(Jean-Claude Guillebaud)가 “차이의 이데올로기가 차이를 무화시켰다”고 역설한 것도 같은 이유 때문이라.⁹⁵⁾

두 번째로, 데퐁브가 제안한 차이와 생성 개념은 신자유주의, 창조경제 등에서 주창하는 바처럼 이전보다 더욱 강력한 형태로 경계를 세우려는데 혈안이 된 세계화의 논리를 극복하는데도 우리에게 시사하는 바가 있다. 주지하듯 창조경제 이념은 모든 학문, 모든 사고, 모든 문화가 경제를 중심으로 재편되어야 한다는 일종의 ‘신종 획일화의 논리’에 가깝다.⁹⁶⁾ 급하게 이야기하자면, 세계화, 신자유주의, 창조경제는 우리가 앞서 살펴본 관계의 가치에 기초한 것이 아니라 19세기의 제국주의의 논리를 답습하고 있는 경향이 강하다.⁹⁷⁾

솔직히 표현하면, 신제국주의는 “식민적 권력 매트릭스(colonial matrix of power)”⁹⁸⁾를 심화·확대시키고 있다고 볼 수 있다. 결과적으로 경제선진국들에게 차이와 생성은 배려의 대상이 아니라 철저히 통제와 관리의 대상이란 뜻이다. 세계화의 흐름이라는 경제적 주도 이념에서 배제된 국가들이 늘어날수록 세계화의 논리는 더욱 기승을 부릴 것이다. 그들이 원하는 ‘One World’가 될 때까지, 백색신화가 현실이 될 때까지, 전 세계의 국가들이 자신들이 구축해 놓은 새로운 금융·정보망, 통제·감시망 안으로 유입될 때까지 말이다.⁹⁹⁾

메이에르가 언급한 바 있는 “차이가 공포를 유발하는 상황”¹⁰⁰⁾이란 단순히

94) Jean-Jaques Wunenburger, *La Raison contradictoire*, Albin Michel, 1990 참조.

95) Jean-Claude Guillebaud, *La refondation du monde*, Seuil, 1999, p.315.

96) 창조경제가 옹호하는 지식은, 참고로, “경제에 기반한 지식(the knowledge base of the economy)”을 말하며, ‘경제적 가치(economic value)’가 있는 ‘자본 지식(knowledge capital)’만이 창조경제에 부합하는 지식이다 - John Hartley, *Key Concepts in Creative Industries*, Sage, 2013, pp.127 및 130 이하 참조.

97) 에드워드 사이드, 『문화와 제국주의』, 박홍규 옮김, 문예출판사, 2005 참조.

98) 월터 D. 미홀로, 『라틴아메리카, 만들어진 대륙: 식민적 상처와 탈식민적 전환』, 김은중 옮김, (주)그린비출판사, 2010, p.8.

99) Marc Guillaume, *L'empire des réseaux*, Descartes et Cie, 1999 참조.

100) Michel Meyer, *Petite métaphysique de la différence. Religion, art et société*,

나치로 상징되는 과거의 정치적 상황에만 국한되지 않고 작금의 거대금융자본의 지배구조 확장도 일종의 공포를 유발하기는 마찬가지가 아닌가 싶다. 빈의 빈부의부의 심화가 지구촌 대부분의 국가에서는 공포, 폭력의 원인이 아니고 무엇이란 말인가. 요컨대 다양성, 복합성이 세계의 본래 모습이고, 국가 간, 문화 간 상호 관계 설정의 기저가 되어야 한다는 20세기 말의 발견을 외면하고 여전히 차이가, 사유의 측면에서도 현실 속에서도, 정치적으로도 경제적으로도, 그 자체로 인정받지 못하고 있으며, 생성과 창조의 동인으로 받아들여지고 있지 못한 것이 문제인 것이다.

결국 일상의 변화, 미디어의 확대, 시민·대중의 요구와 달리 가치질서 상으로는 아무런 변화도 일어나지 않고 있는 것이다. 미놀로(Walter Mignolo)의 적절한 지적대로 “전 지구적 차원의 식민성의 논리는 소련 붕괴와 세계무역센터 빌딩의 붕괴가 발생한 2000까지도 변한 것이 없다.” 그가 “탈서구화 없이는 탈식민화가 불가능하다”고 강조한 까닭이 여기에 있다.¹⁰¹⁾

그런데도 불구하고 세계화와 같은 타율적 사회상·국가관을 거울로 삼는 저개발국가들이 늘어나고 있는 불행한 사태, 이것이 바로 이 시대가 안고 있는 딜레마요 극복하지 않으면 안 될 모순이라 할 수 있다.

그렇다면 본고를 이끌어 가는데 있어 노표(路標) 역할을 하고 있는 데퐁브가 제안한 차이와 생성 개념의 본의(本意)를 어디에서 찾아야 할까?

데퐁브는 기본적으로 앞서 우리가 살펴본 동일성/획일성의 논리 및 극단적 차이의 (비)논리를 동시에 극복하는데 자신의 철학적 목표를 두고 있다. 굳이 이름 붙여 우리는 이를 ‘제3의 길’이라 명명해볼까 한다. 우리는 여기서 데퐁브가 제시하려는 바로 그 제3의 길이 이성과 합리주의에 대한 새로운 해석에 기초하고 있다는 점에 주목할 필요가 있다. 『동일자와 타자』에서 그는 이를 명시적으로 밝히고 있다.

Librairie Générale Française, coll. «Le livre de Poche», 2000, p.146.

101) 월터 D. 미놀로, 『라틴아메리카, 만들어진 대륙: 식민적 상처와 탈식민적 전환』, pp.7~11 참조. 그는 실제 “한국과 남아메리카가 유사한 입장에 놓여 있다”고 분석한다.

“ [전통] 철학에 대한 비판은 확장된 합리주의(rationalisme élargi)로 그 계획을 진척시켜나가는 데 있다. (...) 확장된 합리주의라는 견지에서 보면 이성(理性)은 이성 앞에 일종의 미래(un avenir)를 가지고 있다는 것을 항상 가정한다. (...) [이런 이유 때문에 결국] 이성, 선, 의미, 참된 것에 ‘반해’ 말하는 것(parler contre la raison, le bien, le sens, ou le vrai)은 불가능하다.”¹⁰²⁾

데퐁브가 엄두하고 있는 차이와 생성 개념은, 위 인용문에 비춰보면, 확장된 합리주의, 즉 도구화된 이성과 그것에 대한 전면 부인과 같은 방식의 소극·방향성 없는 논쟁을 일소하고 사유의 미래를 보다 유연하고 보다 균형감각 있게 다시 일으켜 세워보겠노라는 의도가 깔려 있다. 근대의 도구화되고 다분히 정치적으로 이용되기도 한 이성은 충분히 비판의 빌미를 내포하고 있다. 하지만 그렇다고 반이성, 비이성이 기존의 이성의 자리를 대신할 수 있다는 것은 허위 믿음일 뿐이라는 게 데퐁브가 철학적 허무주의자들을 비판한 요지다.

결국 데퐁브가 제안하려는 확장된 합리주의는 반이성, 비이성을 옹호하는 그룹과 달리 이성의 미래, 즉 이성의 자기구성·자기수정 가능성에 기대고 있는 것이다. 그러니까 그는 이름하여 ‘이성’, 즉 합리주의 자체에 대한 거부(거부)가 아니라 확장된 의미의 새로운 합리주의를 그의 머릿속에 그리고 있는 것이다.

차이와 생성을 적극 포괄하는 새로운 합리주의를 위해서는 무엇보다도 주체(자아) 중심의 근현대철학의 전개 양상과 계교(計較)해 볼 때 ‘늑대의 눈’을 하고서 세계를 임으로 포획해왔던 경계·분리의 정신부터 떨쳐내야 할 것이다. 더 직접적으로 표현하자면, 데카르트(René Descartes)로부터 훗설(Edmund Husserl)까지 연장된 주체(sujet pensant)가 자기중심성(un accord avec soi-même)에서 벗어나는 것이 급선무라 하겠다. 자아중심주의는 주체관, 의식관 내에서만 작동되는데 그치지 않고 대상관에 있어서도 동일하게 작동되어 세계를 왜곡하는가 하면 사회를 갈등으로 몰아가기도 한다. 아가신스키(Sylviane Agacinski)는 근현대철학의 행보를 일러 ‘자아중심주의

102) Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française(1933~1978)*, Cambridge University Press et Les Editions de Minuit, coll. « Critique », 1979, pp.161~162.

(l'égocentrisme = une manière de philosopher)'라고 진단하고 있을 정도다.¹⁰³⁾

둘러 말하면 '나' 아닌 '타자'에 대한 물음을 '본격적'으로 제기하지 않았다는 뜻이다. 그 결과 개인의 정체성, 개인들 간의 간통(communiqué), 사회공동체, 세계윤리, 인류애 등에 대한 물음이 철학의 중심 무대 위로 올라설 수 없었던 것이다. '타자가' 아가신스키에게 일종의 '사건'으로 비칠 수밖에 없었던 이유이다.¹⁰⁴⁾

자아중심주의로부터의 탈피 없이 우리는 자아의 늪, "개인화된 주체의 전장(戰場)"에서 빠져나올 수 없다.¹⁰⁵⁾ 자민족중심주의나 자국가중심주의도 기본적으로는 이 자기중심주의에 뿌리를 두고 있다. 역설적으로 말하자면 타자와 대화(dia-logue)를 본격적으로 재개하는 가운데 자아, 즉 주체는 비로소 '타자와의 관계 속에서' 자신을 새롭게 구성할 수 있게 된다. 관계적 존재로서 인간은 타자로부터 결코 독립적일 수 없다. 타자와의 만남 및 대화는 타자와 함께 주어진 문제를 놓고 합의점을 모색하는(un accord potentiel avec autrui)데 그 의의가 있다.¹⁰⁶⁾

여기서 '합의점'은 관념론 전통이 치받들고 있는 것처럼 선(초)협적으로 미리 주어져 있는 것이 아니다. 합의점 도출은 훗설이 역설한 "이성의 의열(un héroïsme de la raison)"만으로는 충분치 않다.¹⁰⁷⁾ 테뮈브의 새로운 이성과 확장된 합리주의는 사람 간의 대화도 사물과 세계의 인식도 고정된 실체가 아니

103) Sylviane Agacinski, *Critique de l'égocentrisme - L'événement de l'autre*, Galilée, coll. «La philosophie en effet», 1996 참조.

104) 앞서도 언급했듯, 하지만 '반역적 사유들(pensées rebelles)'라는 특집호로 다루어질 만큼 푸코, 데리다, 들뢰즈는 철학의 상식과 양식을 탈주하고 있다. 특히 들뢰즈의 '사건' 개념에 대한 비판은 Carole Maigné, "Qu'est-ce que la philosophie?", *Sciences humaines*, Spécial n° 3, mai-juin 2005 참조.

105) 악셀 호네트, *op. cit.*, p.407.

106) Hannah Arendt, *La crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, Traduit de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy, Gallimard, 1972, p.281 이하 참조.

107) 훗설은 유럽(본질, 정신과 학문 등)의 위기가 증오와 야만에 기인한 것이라고 진단하면서 이의 재건은 이성의 의열(義烈)을 통해 철학의 정신(l'esprit de la philosophie)을 회복할 때라고 강조하고 있다. 그의 '현상학'은 이렇게 태동한 것이다 - Bertrand Saint-Sernin, *La raison au XX^e siècle*, Seuil, 1995, p.211에서 재인용.

라는 데서 출발한다. 즉 세계 자체가 하나의 ‘생동하는 다량체(le corps multiple vivant)’라는 것이 새로운 이성, 확장된 합리주의의 모태다.

이런 기준에서 보면 생성, 변화가 없는 고정된 실체란 아마 신이거나 사물(死物)이거나 둘 중 하나일 것이다. 이를 앞장에서의 논의와 연결시켜보면, 새로운 이성, 확장된 합리주의는 경계나 분리의 정신에서와는 달리 인간과 세계의 새로운 관계를 모색하여 자아중심주의, 자민족중심주의, 자국가중심주 등 온갖 중심주의(~centrismes)에 의해 왜곡되고 과편화된 세계(관)를 하나로 아우르는 종합의 정신에 기초한 것이라는 말이 된다.

여기서 우리는 관계와 종합의 의미를 타자(thèse, antithèse)를 배제시켜나가며 도달하는 헤겔(Georg Hegel)의 변증법이나 하버마스(Jürgen Habermas)의 관념론적 의사소통을 곧바로 떠올려서는 곤란하다. 관계와 종합은 데공브의 연접의 관계, 아렌트의 잠정적 합의(un accord potentiel), 메이에르의 문제제기론(problématologie)이 지향하는 바처럼 ‘결과’보다 ‘과정’을 중시한다는데 그 특질이 있기 때문이다. 과정을 중시하는 관계와 종합의 본의(本意)는 새로이 발견되는 사실들에 대한 수렴과 축적을 통해 결과에 도달하는 것이 목표이지 결코 이상적 목표가 미리 정해져 있지 않다. 단계적으로 주어진 물음들을 해결해나가면서 궁극에는, 나오시(山脇直司)가 제안한 것처럼, ‘다차원적인 자기-타자-공공세계’를 실현하는 것이 관계와 종합의 본의이다.¹⁰⁸⁾

생 세르낭(Bertrand Saint-Sernin)에 따르면, 20세기에 이르러서야 비로소 부동성과 초월성, 필연성과 명증성을 앞장세워 스스로 입법권을 행사해온 이성이 이제 권좌에서 해임(démission de la raison)되는 사태가 생겼다.¹⁰⁹⁾ 이성이 권좌에서 해임되었다는 것은, 철학사가 샤텔레(François Châtelet)가 『20세기의 철학』을 마무리하면서 언급한 바에서도 드러나듯, “엄밀히 말해 교의적 철학(philosophies doctrinales)은 존재하지 않는다”고 말한 것과 통한

108) 야마와키 나오시, 『공공철학이란 무엇인가』, 성현창 옮김, 이학사, 2011 참조. 나오시는 이 책의 결론(제6장)에서 ‘글로벌공공철학’을 제안하고 있으며, 철학의 공공성은 자기, 타자, 공공세계라는 3항에 기초해야 한다고 역설하면서 활사개공(活私開公)의 정신을 촉구하고 있다.

109) Bertrand Saint-Sernin, *op. cit.*, p.191 참조.

다.¹¹⁰⁾ 20세기를 대표하는 초유(初有)의 시도들(-ismes)도 물론 있었다.¹¹¹⁾ 18세기도, 19세기도 마찬가지다. 하지만 세르냉이나 샤텔레 또는 데퐁브가 주목하는 것은 이성의 고유한 능력이 아니라 도구성, 법칙성, 규율성 등에 경도된 점에 대한 경고다. 이성 자신의 얼굴을 스스로 축소시키며 사람들로부터 싹대질을 받을 정도로 일그러져 있는 상태라고나 할까.

“교의적 철학이 존재하지 않는다”는 것은 사람들이 교의적 철학을 원치 않는다는 의미이자, ‘만학의 여왕’이 철학을 상징하던 시절이 지났듯, 학문적으로도 ‘과학들의 과학(la science des sciences)’이라는 거대서사를 생산하는 시대는 이미 지나갔다는 의미이기도 하다. 차이와 생성을 인정하고 배려하는 ‘유연하고 합리적인 사유체계(un système souple et rationnel)’에 많은 학자들이 관심을 집중하고 있는 이유이다. 리오타르는 20세기를 보내며 새로운 시대상을 제시하는 자리에서 ‘차이에 대한 세심한 배려’, ‘불일치의 일치’라는 새로운 사유 기준을 제시한 바 있다.¹¹²⁾ 경계나 분리의 정신에 익숙한 “위계적 인간(l'homme de la hiérarchie)”¹¹³⁾에게는 늘 그리고 여전히 관계를 재고하기보다 경계를 강화해 사회와 국가의 질서를 세우는 것이 중요하다고 여겨지겠지만, 그렇게 성역화된 경계로 인해 그 속에 포함되지 못한 사람들, 자유와 평등, 평화를 회구하는 못사람들은 이렇듯 사회적 배려와 인정을 통해 진정으로 공정, 공평, 사회정의, 세계윤리의 이념이 구현되기를 예나 지금이나 늘 갈망한다. 이러한 이념은 이미 개인의 욕구(désir)의 차원을 떠나 지구촌 곳곳에서 하나의 사회적 요구(demande)로 제기되고 있다.¹¹⁴⁾

110) François Châtelet(dir.), *Le XX^e siècle. Histoire de la philosophie Tome VIII*, Hachette, 1973, p.336.

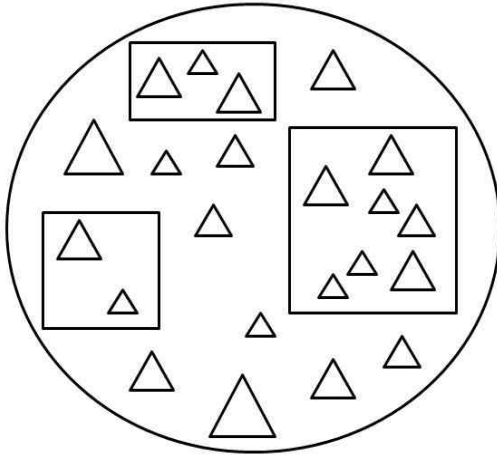
111) 대표적으로 샤텔레는 프로이트의 정신분석학과 구조주의를 예로 들고 있다.

112) Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir(au XX^e siècle)*, Minuit, 1979 참조.

113) Michel Meyer(1986), *op. cit.*, p.348.

114) 이런 점에서 E. 글리쌍의 다음 저서는 시사하는 바가 크다: Edouard Glissant, *Philosophie de la relation*, Gallimard, 2009. 프랑스의 식민지 마르티니크 출신인 그는 이 저서에서 관계의 철학은 차이에 기초한다고 역설하며 지배와 식민지 범주를 자행한 정체성과 보편성을 비판하고 있다. 그에 따르면 문화기획(le plan culturel)은 끝없는 교환(échanges incessants)을 통해 하나의 세계적인 문화(une culture modiale)가 공유되는

이런 까닭에 필자는 본고에서 21세기를 위해 우리에게 필급한 것은 ‘관계와



<그림 3-2>: 문화의 신(新)개념도
 (△: 동일성(I), □: 차이(D),
 ○: 다양성(P))

종합의 정신'이라고 감히 제안하는 바이며, 이를 통해서만 공정, 공평, 사회정의, 세계윤리가 새롭게 정초될 수 있을 것이라는 기대를 해본다. 관계와 종합의 정신은, 필자가 다른 글에서 새로운 문화론을 전개하면서 제시한 바 있듯(<그림 3-2> 참조), 기본적으로 동일성의 논리나 차이의 논리를 다양성으로 재구성·포괄하는 것이 목표다.¹¹⁵⁾ 다양성은 사물, 인간, 세계의 본래적

토대인가 하면 발현 양태이기도 하다. 다양성(또는 복합성)에 대한 숙사(熟思)는 이런 까닭에, 베네딕토도 직시하고 있듯, 개인과 사회 및 국가는 물론이고 특히 타문화에 접근·해석하는 과정에 있어서도 요체이다. 한마디로, 이제는 모든 연구대상에 대한 ‘통합적 시각’을 겸비하는 것이 중요하다는 뜻이다.¹¹⁶⁾

연구 대상이 어떤 것이건 관계와 종합의 정신, 통합적 시각이 전제되지 않고서는 그 대상을 생동체(le vivant)로 밝히지 못하고 조각내는 것으로 그칠 것이 뻔하다. 퍼트남도 현대윤리학을 총평하는 자리에서 비유적으로 설명하고 있듯, 이 시대가 요구하는 것은 이제 더 이상 “기둥 꼭대기에 세운 장엄한 동상”이 아니라 하는 것을 우리 모두가 자각해야 할 때다. 그의 표현대로 “흔들리지만 뒤집기

것이 관건이고, 그 역할을, 시인이자 철학자답게, “시만이 유일하게 인간적이고 문화적인 분잡(紛雜)을 바로잡을 수” 있게 할 것이라고 주장한다.

115) 박치완, 「문화/콘텐츠 연구의 현안과 과제 - 세계화에서 지역세계화로, 문화대차에서 문화다양성으로」, 『동서사상』, 제13집, 경북대학교 동서사상연구소, 2012 참조.

116) 루스 베네딕트, 『문화의 패턴』, 이종인 옮김, 연암서가, 2008, pp.87~103 참조.

는 아주 어려운” “다리가 여럿 달린 탁자”¹¹⁷⁾가 바로 21세기를 살아가는 우리 모두가 고사(苦思)해야 하는 모든 현실적·이론적 문제의 출발점이라 할 수 있기 때문이다.

우주만물의 생명력에 비하자면 지구촌에서의 인간 존재의 역할은 모래알에 비유될 수 있을 것이다. 인간의 정신이며 이성이라는 것도 우주만물의 관점에서 보면 하찮기 그지없는 것이다. 인간이 지구의 역사를 주도하면서, 스스로 자신의 이야기를 기록·보관하기 시작하면서, 자연과 우주의 이법을 인간중심적으로 세속화시키기 시작하면서 인류의 불행은 이미 예고되었는지 모른다.

그런데 우리는 어떤 일인지 그 불행을 아직은 견딜만하다고 낙관하는 것 같다. 그래서 인간은 스스로 영웅을 만들고, 그 영웅의 신화를 이야기하며 과거의 불행을 달래고 다가올 불행에 대해서도 쉬 눈을 감아버리는지 모른다. 재삼 언급하게 되지만, 인간이 존재하는 한 ‘경제세우기’는 지속·반복·강화될 것이란 뜻이다. ‘지고하다’, ‘순수하다’라고만 비유돼온 이성과 합리성이 20세기에 접어들어 의심받기 시작한 것도 실은 이런 이유 때문이다. 정치에 의해 권력화되고 경제에 의해 능률성·효율성만을 추종하게 되면서 사회윤리적 공공성을 간과한 것이다. 데몽브가 제안한 확장된 합리주의가 포괄적 합리주의(rationalisme intégré)로 거듭나야 하는 이유이다. 포괄적 합리주의는 다양성을 기저로 한 잠정적 합의, 즉 모든 존재자들의 다양한 요구를 수렴하며 공존을 가치로 하는 보다 유연한 이론적 열개를 지향한다.

확장된 합리주의, 포괄적 합리주의의가 구현될 수 있기 위해서는 무엇보다도 절대자, 즉 일자(一者)에게로 모든 것이 환원되어야 한다는 극단적 경제세우기의 환상부터 버려야 한다. 레비나스(Emmanuel Levinas)의 의견을 빌자면, 그 어떤 중심주의도 이제는 더 이상 효용성이 없는 과거의 믿음체계요 사유체계일 뿐이다.¹¹⁸⁾ 획일성과 전체성이 지배하는 사회는 일반적으로 사적인 공간을 공

117) 힐러리 퍼트남, 『존재론 없는 윤리학』, 홍경남 옮김, 철학과 현실사, 2006, pp.45~53 참조.

118) 레비나스가 염려했던 바대로 이렇게 일자가 지배하는 사회란 곧 전체성의 사회에 다름 아니다. 한 사회를 전체성이 지배하면, 그 사회는 창이 없는 폐쇄적 사회로 전락한다. 전체성이 지배하는 사회는 서론에서도 언급했듯 하나의 이념이 개인과 사회 전체를 장악하는

적-정치적 공간 안으로 편입시킨다. 사회공동체나 국가를 앞세워 구성원의 자유와 인권을 멸살하기도 한다. 관계, 관계가치의 관점에서 보자면 전통의 대부분의 정치적 유토피아론은 이렇듯 대개 현실초월적인 공간 창출에만 치중했던 것 같다. 돌려 말해 주어진 현실과 그 현실 속에서 삶을 영위해가는 인간, 인간들의 욕망과 의지 등에 대한 고민을 게을리 한 것이다. 한 사회를 구성하는 인자들과 관계에 대한 깊은 천착 없이 어떻게 이상적 공동체론을 주창할 수 있을까? 그렇게 주창된 이론들은 한 시대를 건디지도 못하고 사멸하기 마련이다.¹¹⁹⁾

아렌트(Hannah Arendt)도 적시하듯, 모든 공동체는 ‘공적이면서 동시에 사적인 공간’이다. 그녀가 공동체 안에서의 개인들과 집단들 사이의 교섭과 행위를 강조했던 것도 ‘전적으로 공적인 공간’도 ‘전적으로 사적인 공간’도 존재하지 않는다고 보았기 때문이다. 요컨대 공적인 공간, 사적인 공간은 늘 그 영역이 공분(共分)되고 있으며, 공분되어야 한다. 이는 부인할 수 없는 하나의 현실이다. 우리에게 필요한 것은, 설사 ‘미완의 프로젝트’일지라도, 이 공분에 대한 의식, 즉 공공지(公共知)를 사회적 공공성으로 구체화하기 위한 노력이 필요하다. 공분과 공공성은 이론과 실천의 문제뿐 아니라 개인과 사회의 관계, 국가와 국가의 관계에 있어서도 중요한 표식이다.

21세기는 ‘문화적 전환(cultural turn)’ 시대요¹²⁰⁾, ‘글로컬리즘’이 화두로 등장한 시대이다.¹²¹⁾ 특히 21세기가 글로컬 시대라는 것은 글로벌과 로컬의 역

사회를 말한다. 역사적으로 이러한 사회상은 빈번히 그 모습을 드러냈다. 최근의 글로벌 시스템도 이와 다르지 않다고 생각된다 - Emmanuel Levinas, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye/M. Nijhoff, 1961 참조.

119) 이런 점에서 그동안 철학에서 등한시 해온 ‘일상성(le quotidien)’ 개념을 중심으로 <주체(개인)-대상(사회, 공동체)-관계>라는 3항적 접근을 통해 ‘복잡한 현실’을 해명한 르페브르의 작업은 우리에게 시사하는 바가 크다 하겠다 - 앙리 르페브르, 『리듬분석』, 정기현 옮김, 갈무리, 2013, pp.71~73 참조. 일상성 및 일상생활의 새로운 의미와 전망에 대해서는 다음 책 참조: 미셸 마페줄리, 앙리 르페브르 외, 『일상생활의 사회학』, 박재환, 일상성·일상생활연구회 엮음, 한울, 2010.

120) Frederic Jameson, *The Cultural Turn. Selected Writing on the Postmodern 1983-1998*, Verso, 2009(rep.) 참조. 이 책은 주로 포스트모더니즘과 포스트모더니티에 대해 다루고 있으며 현대의 소비자본주의에 대해 비판적으로 고찰하고 있다.

121) 한일 월드컵 개최 이후 이어령은 문화보편주의와 문화상대주의를 극복할 수 있는 대안

학관계가 타자 배려적으로 전환되고 미래지향적일 때 인류공동체 역시 순항하게 될 것이라는 것을 시사한다. 이제는 ‘지구촌’이 우리가 모두가 고민해야 하는 ‘새로운 공적 공간’으로 부상했다. 어떤 개인도 어떤 공동체 및 어떤 국가도 이러한 시대적 흐름에 예외일 수 없다. 역설적으로 말해 모든 인간이 다양한 세계와 관계를 맺고 있다는 것을 이제는 하나의 상식으로 받아들여야 하는 시대가 된 것이다. 그리고 이를 구체적으로 공론화하기 시작한 것도 21세기에 접어들어서부터라고 할 수 있다. 요즘 표현으로 하자면 ‘접속인(homo connectens)’이 21세기의 인간상, 세계상의 바로미터라고나 할까.

새로운 매체를 심분 활용한 현대의 접속인은 기본적으로 더 많은 세계와 교류를 원하는 존재다.¹²²⁾ 교류는 주지하듯 결코 일방향적으로 진행될 수 없다. 교류는 기본적으로 쌍방향적이며, 해서 간통(間通)이라 할 수 있다. 미셸 세르(Michel Serres)에 따르면, 간통은 미지의 세계와 특별한 항해(voyage extraordinaire)가 전제되어야만 수수(授受)하는 것이 극대화된다고 했다. 그가 자신의 대표저서의 결론에서 ‘헤르메스’를 교차로와 광장의 신(dieu du carrefour)이라고 했던 것도 개인의 경험과 타자와의 공통 경험(expérience interhumaine)이 기본적으로 교환의 구조(structure d'échange)를 지니고 있다고 보았기 때문이다.¹²³⁾

‘하나의 우주’로서 인간만큼 서로 그 생각이 다르며 삶의 양태가 다른 존재자도 없을 것이다. 간통의 이념이 요청될수록 불통(不通)의 현상들은 도처에서, 시시각각으로 목도되고 있다. 이는 인간이 대상, 즉 사물이나 존재 등에 관한 연구보다 자기 자신에 대한 연구를 게을리 했다는 증거가 아니고 무엇이겠는

으로 ‘글로벌리즘’을 주창하기도 했다 - 이어령, 『문화코드』, 문학사상사, 2009[2006], pp.126~135 참조.

122) 물론 본고에서의 논의와 달리 작금의 통신서비스 및 미디어를 장악해 유례없는 지배력을 행사하고 있는 글로벌 미디어기업들의 지적 재산권의 독점적 횡포 및 관계의 상품화 경향에 대해 비판적 입장을 취하는 학자도 있으며, 이를 상론할 공간은 없지만, 직시할 필요는 있다고 생각한다. 모든 관계 자체를 전유(專有)하고, 이를 상품화의 미끼로 사용하는 신자유주의에 대해 필자도 물론 비판적 입장이라는 것을 밝혀둔다 - 제레미 리프킨, 『소유의 종말』, 이회재 옮김, 민음사, 2013 참조.

123) Michel Serres, *La Communication. Hermès I*, Minuit, coll. «Critique», 1968 참조.

가. ‘관계’라는 21세기적 가치의 정립이 차이와 생성의 수용과 인권, 공공성, 세계평화를 위해서도 반드시 선행적으로 연구되어야 하는 이유이다.

4) 국가와 문화에 대한 복합체적 인식의 필요성

무릇 생동체(the Living, le Vivant)는, 그것이 자연생명체인건 사회적 시스템 이건, 문화적 정체성이건 모두 자체 메카니즘에 따라 스스로 자신을 생산하고 구성하며(self-productuion, self-organisation, auto-poesis)하고 유지한다. 이 기준에 따라 우리는 결국 개인과 사회 및 공동체 그리고 국가를 관통하며 아우르는 것이 곧 오토포이에시스의 역능이라는 결론이 도출할 수 있다.¹²⁴⁾

이러한 논의를 종합해서 보다 체계적으로 소개한 학가가 바로 에드가 모렐이다.¹²⁵⁾ 1-3장까지의 논의를 아우르면서 국가와 문화에 대해 새로운 시각을 제시하기 위해 우리는 기꺼이 모렐을 본 논의에 끌어들일까 한다. 그는 특히 우리에게 ‘인식론적 전환’을 강조하고 있는데, 그 이유는 사회와 문화에 대한 인식이 기본적으로 달라져야 한다는 이유 때문이며, 나아가서는 개인의 인지적 행위 자체가 곧 문화현상의 일부이자 문화적 복잡성은 개인의 인지적 행위에 의

124) 오토포이에시스(auto-poiesis) 개념은 칠레 출신의 신경생리학자인 바렐라(F. Varela), 마투라나(H. Maturana) 등이 1974년 ‘생명현상’을 새롭게 정립하기 위해 만든 조어로서, “모든 생명은 자기를 생산하기 위해 활동한다”는데 그 핵심이 있다. 이들의 신(新)이론은 니콜라스 루만 등에 의해 사회시스템이나 커뮤니케이션학 영역으로까지 확장 되었고들뢰즈와 가타리는 『철학이란 무엇인가?』에서 오토포이에시스를 “생동체에서부터 예술작품에까지(du vivant à l'oeuvre d'art)”라고 강조하며 그 영역을 보다 일반화시켰다 - Francisco J. Varela, Humberto R. Maturana and R. Uribe, “Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model”, *Biosystems*, vol. 5, n° 4, 1974(pp.187~196); Niklas Luhmann, “The Cognitive Program of Constructivism and a Reality That Remains Unknown”, *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*. ed. Wolfgang Krohn, Gunter Koppers, and Helga Nowotny. Dordrecht: Kluwer Academic, 1990(pp.64~85); Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, 1991 참조. 관련 국내 연구서로는 이득재, 이규환(편저), 『오토포이에시스와 통섭』(대구대학교 인문과학연구총서 28), 씨네스트, 2010 참조.

125) 모렐의 복합체적 사유는 다음 6권의 ‘방법’이란 타이틀의 저서에 잘 나타나 있으며, 우리는 이중에서 1~4권을 주로 참고하게 될 것이다: 1977, *La Nature de la nature*(t. 1), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1981; 1980, *La Vie de la vie*(t. 2), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1985; 1986, *La Connaissance de la connaissance*(t. 3), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1992; 1991, *Les Idées*(t. 4), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1995; 2001, *L'Humanité de l'humanité - L'identité humaine*(t. 5), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 2003; 2004, *Éthique*(t. 6), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 2006 - <M1: 00>과 같이 인용.

해 실현된다고 보았기 때문이다.

“문화와 사회는 인간 인식(connaissance humaine)의 ‘내부에’ 있다. 인식은 문화 속에 있고, 문화는 인식 속에 있다. 개인의 인지적 행위는 사실 문화적 현상(phénomène culturel)이며, 모든 집단문화적 복합성에 대한 요소는 개인의 인지적 행위 속에서 실현된다.”(M4: 21)

인용문에도 암시되어 있듯, 모렐에 따르면 기본적으로 사회와 문화, 공동체와 국가는 복합체적 조직으로서 자기생산력과 자기구성력을 갖춘 생명체와 같다. 그런데 심지어는 이러한 생명체의 경우에 있어서까지도 과학자들은 전통적으로 그것을 지배하는 절대법칙을 발견한다는 미명하에 복합성, 더 직접적으로는 이성의 기준에서 볼 때 불확실하고 모호하게 보이는 것들을 확실성과 명증성, 사유 질서라는 이름으로 제거했던 것이다.

모렐이 자신의 전 생애를 걸쳐 복합성이라는 주제로 자신의 사상적 출발점으로 삼게 된 배경이 여기에 있으며, 때문에 우리는 그를 일러 ‘복합성의 사상가’라 칭하곤 한다. 한마디로 생명체나 다름없는 실재의 복합성(la complexité du réel)은 복합적 사유형식(une forme de pensée complexe)을 필요로 한다는 것이 모렐 철학의 기본 전제다. 다시 말해 모든 실재는 복합체적 조직으로 구성되어 있기에 반드시 복합체적 인식(connaissance complexe)이 수반되어야 한다는 것이다.

(1) 단순화된 사유에서 복합체적 사유로

여기서 우리는 도구적 이성으로 무장한 근대론자들, 과학추수주의자들의 무익한 논박을 피하기 위해 ‘복합성’ 개념을 우선 어원적 의미부터 소개할 필요가 있겠다. 복합성은 단적으로 말해, <복잡하게 뒤엉켜 있는 요소들(plexus)이 생동체인 ‘전체’를 구성한다(ce qui est tissé ensemble, complexe)>는 게 핵심 내용이다. 이는 곧 모든 생동체는 단순체(le simple)가 아니라 복합체(le complexe)란 말과 직결된다.

그런데 철학의 영역에서는 그동안 복잡성을 어떻게 취급해왔는가? 복합적 실재는 플라톤 이후 줄곧 이데아나 실체 또는 존재의 단순성에 역행하는 것으로 치부되었고, 이와 관련된 대부분의 철학적 개념들(현상, 경험, 감각 등)도 동일한 논리로 못매를 맞아야 했다. 단적으로 말해 복잡성은 “단순성의 지위(la place de la simplicité)” 확보를 위해 자신의 고유한 지위를 양보해야 했던 것이며, 하나의 사유체계를 구성하는데 있어 필수적이라고 할 수 있는 “서로 다른 요소들(différents éléments)을 분리하고(pensée disjonctive) 단순화하는(pensée simplifiante) 데만” 에너지를 낭비하면서 “필수적 요소들의 상호작용”은 전혀 고려하지 않은 것이다.¹²⁶⁾

마찬가지로 과학의 영역에서도(특히 고전과학) 보편적 결정론의 원리, 환원의 원리, 분리의 원리라는 3대 원리에 의해 복잡성은 철저히 거부되었다. “그 이유는 복잡성이 한편으로는 대개는 혼돈(confusion)과 불확실성(incertitude)을 의미했고, ‘그것은 복잡적이다’라는 표현에서 보듯, 개념적 정의나 설명을 부여하기가 어렵다는 이유 때문이었다. 다른 한편 고전과학의 진리 기준인 법칙이나 단순 개념에 의해 자신을 표현하는 것에서 보듯, 복잡성은 표피적이거나 현상적인 외관과만 연계되어 있었다.”¹²⁷⁾ 한마디로 “복합성은 오랫동안 실재에 대한 피상적 외관이나 과학적 ‘법칙’에 대해 인식을 흐뜨리는 환상 정도로 받아들여졌던 것이며, (...) 현대에 이르러서도 여전히 환원하고 분리해야 할 것으로 가르쳐지고 있다.”¹²⁸⁾

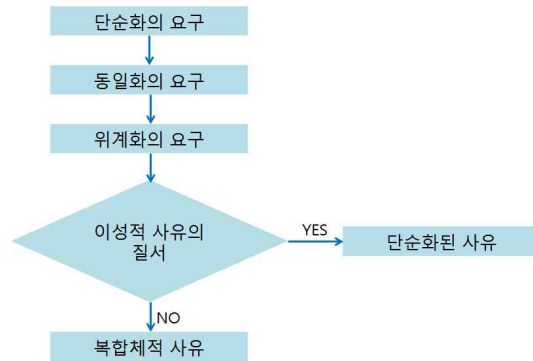
하지만 복합적 실재로 구성된 제 생동체는 다양한 내적 요소들의 끝없는 상호작용이 이루어낸 결과물이요, 그 과정 속에서 생동체로서 복합적 실재는 생사존망의 역운(歷運)을 겪는다. 이는 분명 그리 고차원의 지식이라 할 수 없음에도 불구하고 우리가 늘 이러한 초보적이고 상식적인 지식을 망각하고 있었다

126) Edgar Morin, *Introduction à la pensée complexe*, Seuil, coll. «Points essais», 2005(nouv.), pp.10~11 - IPC: 00과 같이 인용.

127) Edgar Morin, “Complexité restreinte, complexité générale”, Jean-Louis Le Moigne et Edgar Morin(dir.), *Intelligence de la complexité. Épistémologie et pragmatique*, Colloque de Cerisy, Éditions de l'Aube, 2007, p.29 - 아래에서 우리는 <IC: 00>과 같이 인용하기로 한다.

128) Edgar Morin et Jean-Louis Le Moigne, “Ouverture”, IC: 5.

는 게 문제라 할 수 있다. 때문에 모렐은 전통의 형이상학은 물론이고 근대의 과학적 환원주의나 기계론적 결정론 등에 의해 사장(死藏)된 실재의 복잡성을 무엇보다도 ‘인식론적 차원’에서 건사(복원)할 필요가 있다고 보았던 것이며¹²⁹⁾, “만일 인간의 인식이 존명(存



<그림 3-3>: 복합체적 사유의 생성도

命)한다면, 그것은 구조적으로(organisationnellement) 복합체(complexe)일 것”이라는 명제를 제안하기에 이른다.¹³⁰⁾

<그림3-3>에서 재삼 확인할 수 있듯, 모렐의 복합체적 사유는 기본적으로 동일화의 요구나 위계화의 요구에 정면으로 맞선다. 이렇게 단순화의 요구에 맞섬으로서 그는 도구적 이성(工具理性)에 의해 단순화하는 사유(pensée simplifiante) 또는 그러한 방식으로 얻은 지식(un simple savoir)에 대한 반성을 촉구하며 복잡성이라는 새로운 사유 질료를 철학의 무대 위에 올려놓는다. 그리고 복합체적 사유의 길은 i) 상호의존성, ii) 다차원성, ii) 모순(이율배반)이라는 3대 병기를 통해 도모된다.

“복잡성에 대한 재인식은 단지 인식의 현상 자체(le phénomène même de la

129) IC: 32: “사실 복잡성은 결코 진지하게 의문의 대상이 되지도 않았고, 사유되지도 않았다. 인식론적으로.” – 이런 이유 때문에 모렐은 기존의 복잡성과 관련된 다양한 이론들을 ‘제한적 복잡성(complexité restreinte)’이라고 명명하며, 자신이 인식론적인 고민은 일반적 복잡성(complexité générale)이라고 명명한다. “제한적 복잡성은 형식화나 양식화의 기능성 측면에서 중요한 진척을 보였지만, 그 가능성 자체가 상호원리적 잠재성(potentialités interdisciplinaires)을 용이하게 할 뿐 여전히 고전과학의 인식론에 머문다. (...) 반면 일반화된 복잡성(complexité généralisée)은 인식 자체의 구성에 기초해 하나의 인식론적 재사유(une repensée épistémologique)를 필요로 한다.”(IC: 32~33)

130) Edgar Morin, “L’esprit de la vallée est esprit de reliance, action, science et conscience passant sans arrêt l’une dans l’autre”, IC: 449.

connaissance)를 직조하는 복잡화(complications), 혼란(enchevêtrements), 상호 역진(相互逆進, inter-rétroactions) 등에 관심을 호소하는데 있지 않다. 복잡성에 대한 재인식은 이보다 한 발 더 나아가 인지적 현상(le phénomène cognitif)의 상호 의존성과 다차원성의 의미를 요구하며, 더 나아가 이러한 인지적 현상에 대한 인식에서 나타나는 모순과 이율배반과의 직대면을 요청한다.”¹³¹⁾

여기서 우리는 모랭이 복잡성을 단지 “인식의 대상에 관한 문제”에 국한시키지 않고 “그 대상에 대한 필연적인 인식의 방법”으로 보았다는 점에 주목해야 한다.¹³²⁾ 부연컨대 복합체적 사유는 복합적 요소들로 이루어진 대상, 즉 생동체를 단일한 관점이 아닌 ‘복합적인 관점’으로 아우르는 사유 패러다임이다. 그가 만년에 이르러 장 루이 르 무완느(Jean-Lois Le Moigne)와 2007년 ‘지성’과 ‘복합성’이라는 2개의 화두를 결합시켜 대대적인 학술대회를 스리지(Cerisy)에서 개최한 이유도 여기에 있다. 역설적으로 말하면 여전히 복잡성은, 자연과학분야에서 빅뱅이론이나 후기진화론, 아인슈타인(Albert Einstein)의 상대성이론이나 르네 톰(René Thom)의 카타스트로피이론, 카오스이론 등이 등장한 상황임에도, 인간과학이며 사회과학에서는 전혀 수용되지 않고 있기 때문이다.

인간과학이며 사회과학, 인류학, 역사학, 문화연구 등에서는 역설적으로 자연과학에서보다 더 단순화하고 더 단순화된 사유가 지배적 경향이라고나 할까. 모랭이 복잡성을 통해 새로운 사유의 길을 제시해보려는 것은 이렇게 보면 목표가 아주 간명한데 있다는 것을 확인할 수 있다. <하나의 관점, 하나의 논리, 하나의 사유>가 지배적인 (서구)철학의 폐쇄성, 전체성, 폭력성으로부터 빠져나와 복잡성을 통해 새로운 철학의 이정표로 세우는 것, 바로 그것이다. 이렇게 그는 복잡성이라는 새로운 사유 질료, 새로운 사유 논리 및 인식방법을 통해 철학을 일신시키고자 했던 것이며, 이는 분명 유럽철학사에서 보자면 전무후무한 일이라 아니 할 수 없다.¹³³⁾

131) *Ibid.*

132) *Ibid.*

133) 모랭 스스로도 자신의 작업이 아직 시도된 바 없음을 다음과 같이 천명하고 있다:

(2) 제 학문들 간의 순환적 관계와 통합적 철학-인식론

두 번째로 우리가 주목해야 할 것은 모랭의 새로운 이념과 방법론은 기본적으로 부분적 성취에 그친 제 학문들 간의 순환적 관계 속에서 탐문되고 있다는 점이다.¹³⁴⁾

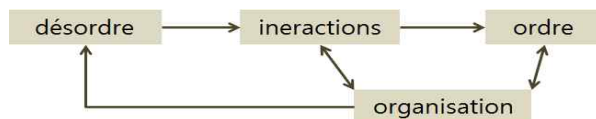
“순환적 관계(la relation circulaire)는 우선 인간에 대한 학문이 자연에 대한 학문을 정초한다는 것을 의미한다. 마찬가지로 자연에 대한 학문은 인간에 대한 학문을 정초한다. 논리적으로 볼 때 이러한 상호의존적 관계는 각기 상대 영역을 상호 참조하며, 그 어떤 영역도 독립적으로는 성립할 수 없다(ne peut prendre corps)는 것을 함축한다. 이러한 순환적 관계는 또한 동시에 인류-사회적 실재(réalité anthropo-sociale)가 물리적 실재(réalité physique)에 의존하고, 물리적 실재가 인류-사회적 실재에 의존한다는 것을 의미한다. (...) [하지만 이 각각의 영역은 그동안 서로 분리돼 있었고, 그래서 수용할 수 있는 유일한 연결고리(liaison)라면 그것은 생물학을 물리학으로 환원하고 인류학을 생물학으로 환원하는 것 정도라 할 수 있다. 이러한 결과로 인해 인식은 정신과 결부되고, 대상은 경험론에서는 물리적 대상에, 관념론에서는 인간 정신에, 그리고 사회과학(sociologisme)에서는 사회적 실재에 귀결된 것이다. 주체와 대상은 이렇게 서로 분리되고, 과학은 대상을 점령하며 철학은 주체를 독점한 것이다. 단적으로 말해 이렇게 순환적 관계가 파괴된 것이며, 이율배반적인 것들은 제거되었다] (...) 그런데 만일 순환성을 유지하게 되면, 이는 곧 복합적 소여(une donnée complexe)가 제거하는 원리(un principe mutilant)에 환원되는 것을 거부한다는 것이며, (...) 추상적 단순화를 거부한다는 것이다. 순환성의 파괴가 절대적으로 객관적인 인식의 가능성을 재건할 것처럼 보일 수 있다. 하지만 이는 착각(illusoire)이다. 순환성을 보존하는 것은 이와 반대로 인간 인식의 객관적인 조건을 준수하는(respecter) 것이다. 인간 인식은 항상 논리적 모순과 불확실성을 일정부분 포함하고 있다.”(M1: 17~18)

“Nous sommes toujours dans la préhistoire de l'esprit humain. Seule la pensée complexe nous permettra de civiliser notre connaissance.”(IPC: 25)

134) 물론 모랭은 그밖에도 생태학, 컴퓨터 및 정보과학이며 신경생리학, 뇌과학, 신화학의 최신 연구결과물까지도 자신의 이론에 통합시키고 있다(옆의 표는 모랭이 M1: 17에서 제시한 것임).



기본적으로 모렐은 이와 같이 관계적·복합체적 관점을 견지하기에 근대까지 서양철학을 이끌어온 “난폭한 합리화(une rationalisation brutale)”가 결코 “순진하다”¹³⁵⁾고 할 수도 없으며, 논리적으로도 경험적으로도 정당화될 수 없다는 입장을 취한다. 하지만 그렇다고 해서 그가 현대철학계에 일대 ‘해체’의 폭풍을 몰고 온 ‘데리다현상’¹³⁶⁾에 발을 담그거나 어깨를 기대는 것은 아니다.¹³⁷⁾ 물론 데리다(Jacques Derrida)의 해체주의는 <하나의 관점, 하나의 논리, 하나의 사유>가 기대고 있었던 서구 “인식의 바벨탑”을 무너뜨린 게 사실이다. 그런데 문제는 이 거대한 철학의 기반이 와해됨으로써 우리는 “절대적 인식에 대한 토대들의 위기(la crise des fondements de la connaissance) 속에서 [우리는] 현기증을 앓고 있다.”¹³⁸⁾ 하지만 그 위기는 모렐도 직시하듯, “기초가 없는 토대(un fondement sans fond)”와 같은 방식으로 극복될 리 만무하다.¹³⁹⁾ 즉 “일반화된 해체(déconstruction généralisée)나 모든 인식을 상대화시키면서 철학적 물음을 극단화하는 것”은 철학과 인식론의 위기 극복에 아무런 도움이 되지 않는다는 점을 모렐은 그 누구보다 잘 알고



<그림 3-4>: 복잡성의 구성을 위한
질서와 무질서의 순환도(M1: 299)

있다.¹⁴⁰⁾ 해서 모렐은 늘 그리고 언제나 모순과 불확실성, 우연과 무질서 등을 포함하고 있는 복잡성을 새로운 인식의 문제 화두로 제시하기에 이른 것이며, 그의 이러한 고민을 그는 학문들 간의 순환적 관계 및 부분과 전체, 질서와 무질서의 상호작용을 통해 철학의 향로를 새롭게 구안(構案, organisation)하게 된 것이다.(<그림 3-4> 참조) 바로 이와 같이 ‘자기 지시적 종합’이라는 밀그

135) M1: 383.

136) Jean-Pierre Dupuy, “Le phénomène Derrida”, *L'Express*, le 1er mars 1994 참조.

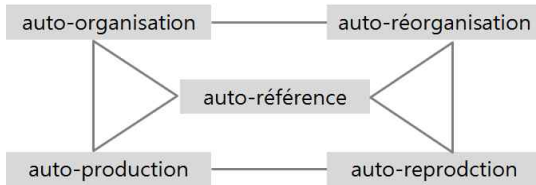
137) 박치완, 「동일성의 폭력과 차이의 허구」, 『철학과 현상학연구』, 제23집, 2004 참조.

138) M3: 14.

139) *Ibid.*

140) *Ibid.*

립을 엮두하고 제기한 복합성이기에(<그림 3-5> 참조) 모랭의 복합체적 사유는 보다 역동적인 자기(재-)생산과 자기(재-)구성이 가능하며, 단순화, 위계화, 동일화에 “눈이 먼 지성이 파괴한 전체(les ensembles et les totalités)”



<그림 3-5>: 자율적 생동체의 자기생산/
자기구성도(M2: 110)

를 새롭게 재건할 수 있는 길을 예비한다. 이는 곧 “불완전성과 불확실성의 원리에 대한 재인식”¹⁴¹⁾에 기초한 것이라 할 수 있다. 바꿔 말해 이렇게 재건된 ‘전체로서 복합성’은 단순화하

는 사고와 해체주의를 동시에 아우르는데 목표가 있다. 요인즉 “단순한 것과 복합체적인 것의 통일(l’unité du simple et du complexe)”에 모랭의 인식론적 의도가 있다는 뜻이다.¹⁴²⁾ 이렇듯 복합체적 패러다임은 단순한 것과 복합적인 것의 끝없는 운동을 통해 심화·확대되며, 이러한 자기구성운동은 오토포이에시스에서와 다르지 않는 운동으로 자연사물에서 인간, 사회구성체, 우주에까지 적용된다고 모랭은 적시하고 있다.(<그림 3-6> 참조)

모랭이 자신이 목표한 바를 온전히 성취하기 위해 ‘지성’ 개념에 대해 새로운 의미를 부여한 것도 이런 이유 때문이다. “ [새로운] 지성은 단순히 복합적 실재를 반영하는데 머물지 않고”, “지성에 대한 지성(une intelligence de l’intelligence)”의 능력이 요구된다. 그 이유는 기존의 지성 개념이 철학 또는 과학 영역에서 “비합리적인 인식들(les connaissances non rationnelles)”이라고 치부했던 것들을 복구해야 하기 때문이다.¹⁴³⁾ 이렇게 ‘지성의 지성’의 능력

141) IPC: 11.

142) IPC: 19. 마페줄리 같은 사회학자도 포스트모더니즘을 비판하면서 모랭과 같은 노선을 취하고 있다: “양립할 수 없는 것을 하나의 짝으로 놓아야 하는 상황, 바로 이것이 현대의 본질적인 징표들 중의 하나라고 할 수 있다.” - Michel Maffesoli, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Librairie Générale de Française, coll. 《Le Livre de Poche》, 1997, p.171. 보다 상세한 논구는 박치완, 「포스트모더니즘에 대한 미셸 마페줄리의 새로운 시각 - 반(反)논리에서 보충의 논리, 일상으로」, 『해석학연구』, 제10집, 철학과 현실사, 2002 참조.

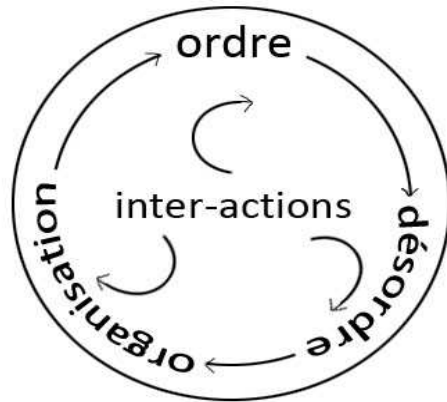
을 통해 ‘재구성될 실재’, 즉 복합적 실재는 이제 더 이상 <하나의 관점, 하나의 논리, 하나의 사유>에서처럼 ‘절대적 토대(fondement absolu)’를 필요치 않는다. 확실성의 초석을 미리 염두할 필요도 없으며, 토대적 진리(Vérité fondatrice)나 제일 원인(Cause ultime)을 상정해야 할 이유도 없다. 기실 이 모든 것들이 단순화하는/단순화된 사유가 무지하게 감행해온 철학

의 과거사이기 때문이다. 해서 모렐은 감히 선언한다. 자신의 토대는 논리나 이성, 존재의 기준에서 보자면 “어렵풋하고 검은 수렁과 같으며 모호한 지대”일 것이라고!¹⁴⁴⁾

하지만 모렐은 그러하기 때문에도 우리는 인식을 새로운 시각에서 “관계맺고, 상대화하며, 역사화해야” 한다는 점을 우리에게 환기시킨다.

“만일 인식이 근본적으로 상대적이고 불확실하다면, 인식에 대한 인식은 이러한 상대성과 불확실성을 피할 수 없을 것이다. 하지만 방법적 의심과 상대성은 인식을 변질시키지만은 않는다. 오히려 방법적 의심과 상대성은 또한 인식에 새로운 자극이 될 수도 있다. 인식을 관계맺고, 상대화하며, 역사화해야 할 필연성은 단지 인식에 구속과 한계를 가져다주는 것만은 아니며, 그 필연성은 또한 다양한 인지적 요구들에 대한 강제이기도 하다.”(M3: 16)

단적으로 말해 모렐의 시도는 근대의 시조인 데카르트처럼 철학의 토대를 새롭게 세우거나 탈근대의 유랑객인 데리다처럼 철학의 토대를 해체-재구성하



<그림 3-6>: 복합체적 패러다임의 자기구성 운동도(M1: 72)

143) IC: 7.

144) M3: 16.

지 않고 모든 토대들을 그 복합적인 관점을 심분 살려 새롭게 아우르고 포괄하는데 있다. 여기서 우리는 모랭의 복합체적 사유가 단지 ‘인식론’이라는 ‘개별학’의 혁신에 머물지 않고, 일종의 ‘통합적 철학-인식론’의 건립에 그의 궁극적 지향점이 있다는 점에 주목해야 한다. 모랭에 따르자면, 통합적 철학-인식론은 제 학문에서의 “소여들과 정보들 그리고 분리된 인식들을 재결합”하여 궁극에는 하나의 새로운 합리적 사유체계를 건설하는데 그 목표가 있다. 통합적 철학-인식론은 “인식에 대한 인식(*la connaissance de la connaissance*)”, 즉 메타적 사유 체계를 건립하기 위해 요청된 일종의 메타 관점이기도 하다.¹⁴⁵⁾ 제 학문에서의 서로 다른 연구 대상들과 그 토대 및 내용들, 그 이론적 주장들을 “하나로 결합시키는 것은 곧 인지적 현상들과 관계된 모든 객관적 인식들을 재통합(*remembrer*)해야 할 필요성에 기인한다. (...) 결과적으로 인간과 사회, 생명과 세계의 관계는 (상호)관계를 맺고 있으며, 인식에 대한 인식에 의해, 인식에 대한 인식을 통해 제고되어야(*reproblématisée*) 한다.”¹⁴⁶⁾

(3) 복합체적 자기생태시스템의 구축

모랭이 제시한 복합체적 사유는 기본적으로 인식의 문제에서 출발한다. 하지만 그의 행보는 단지 인식의 문제에 국한되지 않고 궁극적으로는 인식의 주체에서의 ‘반성적 의식’ 그리고 그 주체의 ‘윤리적 행동’을 함께 동참시키는 “삼위일체적 대화(*le dialogue trinitaire entre action, science, conscience*)”를 꾀하는 차원으로 확대된다.

모랭이 이렇게 자신의 사유를 자유롭게 확대할 수 있는 것은 결국 그가 위에서 언급한 메타 관점, 메타 시스템의 구축을 견지하고 있기에 가능한 도정이었는지 모른다. 그의 복합체적 사유 내에서는 이렇게 인식과 실천 및 윤리의 문제는 끝없이 상호 왕래한다.¹⁴⁷⁾ 그리고 이러한 왕래(간통, 대화)는 상호적 자기

145) M3: 16~17 참조. 모랭은 메타 관점을 달리 범인식론적인 관점(*pan-épistémologique*)이라고 표현하기도 한다. 그에 따르면 범인식론적 관점은 서로 다른 영역들에서의 인식들 자체를 부각시키는데 있지 않고 모든 인지적 활동(*démarche*)을 포괄하는데 있다.

146) M3: 18.

제어(asservissement mutuel)가 수반되며, 이러한 상호적 자기제어 없이는 대화가 축연(祝宴)될 수 없다.¹⁴⁸⁾ 그리고 이렇게 영역을 넘나들며 끝없이 대화를 나누는 과정에서 마침내 물리학, 생물학, 인류학, 사회학, 문화학 등 개별 영역은 자기제어를 통해 비로소 본래적 의미의 “자기인식(s'autoconnaître)”이 부여된다.¹⁴⁹⁾ 다시 말해 자기생성조직을 구성하는 핵심 요소는 대체 무엇이고, 이에 대해 내적 대항력(antagonisme interne)을 행사하는 것은 또 무엇이며, 그룹에도 여전히 모호한 영역(zons d'ombre)으로 남아 있는 것은 무엇인지를 스스로 반성하는 기회를 갖게 될 것이라는 의미다.

이런 까닭에 모랭에게 있어 학문 영역 간 대화는 기본적으로 “인식의 다른 형식들과 함께 건립”된다는 게 핵심이며¹⁵⁰⁾, 중국에는 복합체적 사유가 정신세계(noosphère)와 문화, 신화, 종교, 신비 등을 포함해 하나의 자기생태시스템(auto-éco-système)”을 구축하는 것이 최종 목표지점이라 할 수 있다.¹⁵¹⁾

이러한 모랭의 견해는 당연 기술과학적 정신으로 무장한 사람이나 고도의 직업적 전문가 또는 관념·추상론자들을 위한 환원론이나 제거적 패러다임의 반복 생산에 있지 않고 비지식의 영역으로 치부된 신화나 종교를 비롯해 세속적 인식들 및 일상의 문제들과의 대화를 새롭게 모색하는데 있다.¹⁵²⁾ 그러기 위해서 우리는 어떻게 해야 할까? 모랭의 다음 ‘할’은 우리를 다시 한 번 더 놀라게 한다.

147) IC: 450. “ [눈먼 독단에서 빠져나와] 지금까지 분리되어 있던 과학적 영역과 인식론적·철학적·윤리적 영역 간의 간통(間通, communication)의 장을 회구해야 한다. (...) 그때라야 서로 분리됐었던 영역들의 문제점이 무엇인지를 수정하고 갱신할 수 있다.”(M4: 247)

148) M4: 245 참조.

149) M4: 248. 모랭은 이러한 ‘자기인식’을 다음 페이지에서는 ‘자기개선(s'autoréformer)’, ‘자기혁신(s'autorévolutionner)’과 연결시켜 그 의미를 확장하면서, 그가 말한 ‘새로운 이론의 발생’은 개방적이며 합리적인, 비판적이며 반성적인, 자기비판적인 것이 필수적이라고 부연하고 있다(M4: 249).

150) 이런 까닭에 모랭은 <auto>는 엄밀하게는 복수형인 <autos>를 사용해야 한다고 제안한다(M2: 108~110). 그 이유는 본문에서의 <그림 3-4>를 참고하는 것으로 충분히 이해되리라 생각한다.

151) M4: 248 참조. 물론 이러한 시스템은 “자기생태구성적 원리(le principe d'auto-éco-organisation)”에 따른 것이다(M4: 81, M2: 65~69 참조)

152) M4: 247~248, 250 참조.

“복합체적 인식론은 [그렇다면 철학들에게] 거리로 내려가라는 것이 아니면 적어도 특권적 영역을 내려놓으라는 것 아닌가? 하지만 전자건 후자건 필경 [인간의] 두뇌 속에서의 혁명(*une révolution dans les têtes*)없이 불가능 할 것이다.”(M3: 25)

5) 글로컬(glocal) 시대에 부합하는 새로운 국가관 및 문화관

문화의 뿌리가 부재한 나라에서 문화가 창발되기를 기대할 수는 없다. 자문화가 공고하지 않는 나라에서 그 문화가 글로벌 무대로 전파·교류되기를 희망하는 것은 ‘헛된 꿈’에 불과하다. 어느 문화나 할 것 없이 문화원형과 문화유전자를 보존하고 가꾸어야 하는 것은 이런 입장에서 보자면 ‘절대명령’과 다르지 않다.

경제의 성장과 더불어 일상생활이 풍족해지고 디지털기술의 발달로 지리적 경계가 약화된 글로벌 시대라고 해서 예외는 아니다. 주지하듯, 신자유주의에 물든 글로벌 시장은 오히려 로컬문화의 공동체적 가치들을 붕괴시키고 있다. 글로벌 행위자들에게 세계는 하나의 시장일 뿐이다. 다양한 루트를 통해 로컬로 내침(來侵)해 들어오는 외부의 문화상품들의 의해 대부분의 문화권이 탈영토화되고 있는 실정이다. 해서 자문화를 재영토화하는 일이 그 어느 때보다 시급한 시점이라 할 수 있다.¹⁵³⁾

한 문화의 샘과 뿌리는 그 문화의 ‘숲’이 울창하게 만드는 원동력이다. 그 샘과 뿌리가 선재(先在)해야만 한 문화는 마침내 다른 문화들과 관계맺기를 시작할 수 있다. 우리가 관계가치의 중요성이며 복합체적 인식의 전환을 역설한 것도 이런 이유 때문이었다. 일견 이러한 우리의 논의는 다분히 상식적인 주장이라고 여겨질 수도 있다. 그러나 문제는 많은 사람들이 실제로 이와 같은 상식을 간과하고 있다는 점이다. 오토포이에시스, 복합체적 인식 및 복합체적 조직으로서 문화 개념은 우리가 향후 문화와 관한 담론을 전개할 때 보다 타자 배려적인 태도를 취할 수 있고 또 통합/통섭적인 시각이 얼마나 중요한지를 시사한다.

타자 배려적인 태도, 통합/통섭적인 시각을 겸비하기 위해서는 기본적으로 문화를 자기생명력을 가진 생동체로 이해하는 것이 전제되어야 하며, 단순화하는 시선으로 대상화시키는 서급함을 자제해야 한다. 바꿔 말해 각각의 로컬문화들이 얼마나 복합적인 요소들로 구성되어 있는지를 점시(覬視)하는 것이 관건이

153) 박치완, 「글로벌시대의 문화, 어떻게 해석해야 할 것인가?: 문화코드, 문화콘텐츠, 지역 세계화 개념을 중심으로」, 『해석학연구』, 제27집, 2011 참조.

다. 그 어떤 문화도 겉으로 드러난/파악된 이미지처럼 그리 간단한 조직이 아니란 뜻이다. 문화교류며 문화변용 또는 문화접변을 이야기할 때도 마찬가지로 복잡성에 대한 고려와 심찰을 필수적이다. 역으로 말하자면, 그동안 ‘동화(assimilation)’의 논리를 단념하지 않은 채로 진행된 다문화, 초문화, 상호문화에 대한 담론들의 경우도 결과적으로는 표피적 문화대차대조표를 제시하는데 그쳤다는 말과 같다.

문화에 “전쟁(culture wars)”이란 수식어가 붙을 수 있을 줄 누가 감히 상상이나 했겠는가.¹⁵⁴⁾ 하지만 문화가 경제에 종속돼 있다는 것은 부인할 수 없는 현실이 되었으며, 문화가 경제나 자본에 종속될수록 문화는 점점 시장의 먹잇감으로 전락하게 될 것은 불 보듯 뻔한 일이다. 이는 19세기의 문명화의 사명 이데올로기나 20세기 초까지 지배적인 이데올로기로 작동되었던 민주주의와 인권의 문제가 21세기에 접어들어 문화-경제의 이데올로기로 레토릭만 바뀌었을 뿐 그 실체는 바뀌지 않았다는 말에 다름 아니다. ‘문화전환의 시대’라는 슬로건은 단지 허울뿐이고 그 속내는 여전히 소비자본주의의 논리가 작동되고 있다고나 할까.¹⁵⁵⁾ ‘창조경제’도 마찬가지로 그 내면을 자세히 뜯어보면 결국 <문화다양성보호협약>에서 주창하고 있는 문화의 다양성과 복잡성의 공유와는 정면으로 배치된다고 볼 수 있으며, 시장독점을 위한 무한경쟁 담론의 일종이라고 할 수 있다. 우리가 걱정해야 하는 것은 문화를 상품화시키는데 혈안이 돼 있는 시장독점이 아니라(물론 시장독점도 문제이지만) 이러한 시장독점에 대한 경계심이 우리의 의식에서 전혀 작동되고 있지 않다는데 그 심각성이 있다.

154) J. Hartley, J. Potts, S. Cunningham, T. Flew, M. Keane, & J. Banks, *op. cit.*, p.73.

155) Fredric Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern, 1983-1998*, Verso, 1998 참조. 보다 확장된 의미에서 윌러스틴은 유럽에서의 보편주의는 단지 유럽인들을 위한 보편주의일 뿐이라고 지적하며 보다 포괄적인 의미의 ‘보편적 보편주의(universal universalism)’가 필요한 때라고 의견을 제시한 바 있다 - 이매뉴얼 윌러스틴, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 김재오 옮김, 창비, 2008 참조. 그밖에도 G. Steinmetz, *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999; Victoria E. Bonnell & Lynn Hunt, *Beyond the Cultural Turn*, Berkley: University of California Press, 1999 참조.

복합성과 다양성 및 생동성을 모토로 하는 문화는 기본적으로 ‘단순화의 불가능성(l'impossibilité de simplifier)’을 대변한다. 해서 심지어 모렐은 “(생물)발생은 복잡적이다. 분자는 초복합적(hypercomplexe)이다. (생명)조직은 복잡적이다. 진화는 복잡적이다. (...) 존재하는 모든 것은 복잡적이다”라고까지 역설하고 있는 것인지 모른다.¹⁵⁶⁾

이런 취지에서 보면 내적 전통과 정체성을 재영토화하고 조직(구성)하는 과정에 있어서도 그리고 외부 문화와의 관계를 개선시키는 과정에 있어서도 복잡성은 항상 그 밑바탕에 놓여 있다고 할 수 있다. 21세기는 우리에게 ‘문화들’ 간의 상호교류(interéchange)가 하나의 불가결한 환경이 되었다는 것을 묵시(默示)한다. 한 국가의 문화적 독립과 타문화들과의 문화적 의존 관계도 역시 분리해서 생각할 수 없는 상황이다. 하지만 여기서 우리가 분별력을 흐려서는 안 되는 것이 있다. 문화를 경제와 연동시켜 이해하는 것, 마찬가지로 문화를 문화상품과 동일시하는 것, 바로 그것이다. 그리고 문화들 간의 간통(間通) 역시, <그림 3-6>에서 보았듯, 국내적 상황에서건 타문화들과의 관계적 상황에서건 서로 이질적인 요소들이 끝없이 상호작용을 하면서 원환적 운동을 지향할 때, 즉 모순과 우연, 무질서, 길항적 요소 등을 배제하지 않고 수용할 때 자국의 문화화는 다른 문화적 요소들을 단순성의 논리에서처럼 농간하거나 명령하며 관리하는 대신 진정으로 서로가 섞이고 교류하여 중국에는 제3의 새로운 복합체적 조직을 구성하고, 관계를 맺는 것들 간에 제3의 생명을 부여하는 결과로 이어질 수 있다.

요의 글로컬 개념의 핵심이 여기에 있다. 우리 모두가 머릿속에 그려보는 ‘글로벌 문화’의 진상(眞像)이 존재한다고 하면 바로 이것이 아닐까 싶다. 하지만 분명한 사실은 작금의 글로벌 문화는 금융자본의 노예로 전락한 승냥이와 진배 없다는 점이다. 모렐도 비평하듯 “글로벌하게 사고하고 로컬하게 행동하라”는 말이 있다. 하지만 글로컬족들(globals)의 수사와는 반대로¹⁵⁷⁾ 현실 속에서는,

156) M1: 378.

157) <Globals>는 최근 “글로벌하게 사고하고 로컬하게 행동하라”는 말이 유행하게 되면서 스스로 글로벌 마인드와 로컬 마인드를 동시에 가졌다고 자기번호를 하는 자들을 일컬어

A와 -A가 논리적으로 둘 다 참일 수 없는 것처럼, 그 실례는 자유무역협정에서도 잘 드러나듯이, 로컬과 글로벌에 동시에 유익한 결정을 내리기 쉽지 않다.

“‘로컬하게’ 그리고 ‘글로벌하게’를 하나로 결합하여 사고할 수도 또 그렇게 행동할 수도 없다, (...) 로컬적 진리 [주로 미국, 중국 등 경제·군사적 강국들이 자행하는 것이긴 하지만] 가 글로벌적 오류가 되기도 한다. (...) 그런가 하면 [이라크전쟁이나 시리아내전에서 보듯] 글로벌적 진리가 로컬적 오류를 유도하기도 한다.”¹⁵⁸⁾

이렇듯 현실의 논리에서는 타자, 즉 -A를 배려하기보다 철저히 배제하게 된다. 즉 현실에서 모순과 우연, 무질서, 길항적 요소 등을 직면하는 것을 사람들은 원치 않는다. 한마디로 이것들 모두를 배려하고 수용하여 제3의 생동체를 구성하는 것을 현실은 용인하지 않는다는 뜻이다. 모렐이 ‘인간정신’이 아직 ‘선사시대의 수준’에 머물러 있다고 대갈(大喝)한 이유가 뭘겠는가!¹⁵⁹⁾ 아프리카 초원에서 공생하는 동물만도 못한 것이 오로지 자기이익만을 꾀하는 인간(Homo hommi lupus)이란 뜻이다. 이런 상황에서 문화에 ‘교류’며 ‘대화’를 후치(後置)시키는 것은 그렇다면 어법모순이나 다름없다는 것인가?

재삼 강조하지만, 바로 여기에서 본고의 문제의식이 촉발되었다고 해도 과언이 아니다. 모렐이 『방법3』 권을 개인과 사회 및 문화의 ‘인식’의 문제에 할애한 이유 또한 여기에 있을 것이다. 그리고 모렐이 “모든 집단문화적 복잡성에 대한 요소는 개인의 인지적 행위 속에서 실현된다”고 설파한 것에 대해 우리의 주의력을 집중시켜야 한다. 우리 모두에게 문화가 복잡체적으로 조직으로 구성돼 있다는 인식의 전환이 절실하다는 얘기다. 그리고 이러한 인식의 전환은 다름 아닌 ‘오토포이에시스적 개인’에게서 출발한다는 점을 모렐은 강조하고

이렇게 부른다. 2007년 웹사이트(Glocals.com)까지 만들어 운영하고 있는 30대의 신사회적 계급(New Social Class)으로 회원들 간에 다양한 정보와 사업 아이템 등을 교환한다. 엄밀히 말하면 이들은 국적을 포기한 자들(또는 이중국적자들)이지만 스스로를 위해 슈트 케이스 안에 필요에 따라 꺼내 입을 수 있는 두벌의 양복을 준비하고 있는 셈이다.

158) IC: 38. 로컬문화의 특수성에 대해서는 Clifford Geertz, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, BasicBooks, 1983 참조.,

159) IPC: 25.

있다. “문화는 각자에 의해 지각되고 이해된 현실과 상호생산적(co-productrice)이다.”¹⁶⁰⁾ 모랭에 따르면 결국 그 범위가 확대된 문화들 간의 이동 및 교류도 기본 전제는 개인에게서 출발하며, 개인들의 집합체인 사회공동체, 즉 문화는 복합성의 인식의 장(場)에서 상호구성되어야 한다. 로컬과 로컬, 로컬과 글로벌의 관계도 마찬가지다.

그런데도 작금의 로컬들을 허청대듯 넘나드는 대중소비문화 풍조를 일러 ‘문화의 민주화’가 앞당겨진 것이라는 감언이설을 퍼뜨리는 학자(Jean Baudrillard)가 있는가 하면¹⁶¹⁾, “문화는 시장화되었지만, 시장은 문화를 보편적으로 분배해왔다”며 공공연하게 문화의 시장화를 당연시하는 그룹도 존재한다.¹⁶²⁾ 그뿐인가. 우리가 체험하고 소비하는, 이전에는 상상할 수도 없었던, 일상생활문화상품의 풍요로움과 구매의 편리함을 글로벌 온라인 시장의 등장과 연결시켜 ‘시장의 문화적 진보’라는 수사를 구가하기도 한다.¹⁶³⁾

현재 지구촌 전체의 욕망구조는 이렇듯 복합적 실재로서 문화가 자기생태시스템을 유지·보존하면서 타문화와 교류, 대화하는 것이 얼마나 중요한가에 포커스를 맞추기보다는 경쟁과 도태를 당연시하면서(Matthew Arnold) 오로지 ‘글로벌호’에 탑승하기 위해 매두몰신(埋頭沒身)하고 있다는 게 문제다. 오죽했으면 UNESCO에서 ‘문화의 주춧돌 놓기 운동’을 교육차원에서 시급하다며 앞장서고 있겠는가.¹⁶⁴⁾

정체불명의 ‘글로벌호’ 위를 떠도는 ‘문화’라는 이름의 정보들은 웹사이트나 소프트웨어를 통해 무한대로 제공되고 있다. 그러나 문화번역은 기본적으로 로컬에서 수용하기를 희망하고 수용할 수 있을 때에 한해 작동되는 시스템이다.

160) M4: 22.

161) Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Gallimatd, coll. «Folio essais», 1996 참조.

162) J. Hartley, J. Potts, S. Cunningham, T. Flew, M. Keane, & J. Banks., *Key Concepts in Creative Industries*, op. cit., p.76.

163) *Ibid.*, p.77 참조.

164) IC: 48. 구체적 내용은 모랭이 집필한 다음 저서 참조: Edgar Morin, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 1999.

그리고 이 때 현지화(localisation)는 곧 지역세계화(glocalisation)를 의미한다는 것을 알 수 있다. 따라서 현지화되지 않는 문화란 애초에 문화라고 할 수도 없으며, 문화의 본질과는 거리가 먼 것이라 할 수 있다.¹⁶⁵⁾ 이는 곧 모든 문화는 결국 ‘로컬 문화적 보편성’을 갖고 있다는 말로 정리될 수 있다. 그리고 한 문화가 다른 문화와 교류할 때는 상대성을 노정할 수 있지만, 그 상대적인 것들을 아우르는 제3의 문화, 즉 필자가 구상하고 있는 ‘글로벌 문화’에 대해 우리는 ‘꿈꿀 권리’를 부여받은 존재다.

인류의 문화란 이러한 우리의 인식과 의식이 가동될 때 마침내 복잡성을 문화 이해의 바로미터로 허여하게 될 것이며, 타문화를 진정한 파트너로 받아들이 수 있게 될 것이다. 서로 다른 문화들이 각기 오토포이에시스를 유지·보존하면서도 상호작용과 상호적 구성을 통해 진정한 의미의 글로벌리제이션(지역↔세계화)이 구현될 수 있다. 물론 아직은 우리가 꿈꾸는 지역세계화가 ‘가능성의 영역’에 속한다고 속단할 수는 있다. 하지만 아무리 지구촌이 글로벌라이제이션에 의해 몸살을 앓고 있다고 해도 언젠가는 지구촌 전체가 보다 관계적 가치를 구현하면서 상대의 ‘다름’을 십분 인정하는 날이 올 것이란 희망을 포기할 수는 없다. 글로벌 시대에 부합하는 국가관, 문화관은 복합체적 인식이 수용될 때 앞당겨질 수 있을 것이다. 이상의 논의를 바탕으로 몇 가지 제언을 하자면 다음과 같다.

첫째, 관계가치의 제고를 통해 그동안 경계세우기로 인해 파생된 모든 사회적·문화적 불평등과 소외의 문제 등을 해결해야 할 것이다. 한국사회에 만연해 있는 지역간, 계층간 불화요소도 결국 상대방을 인정하는 태도를 견비하지 못한데 원인이 있다고 볼 수 있다.

둘째, 관계가치의 확대는 개인 및 사회공동체가 하나의 오토포이에시스로서 순항하는데 기여할 것이며, 하나의 문화공동체로서 대한민국이 21세기의 세계주역으로서 성장하는데도 발판이 되리라 생각한다. 최근 많은 국책 연구보고서에 따르면 대한민국 국민이 공동체의식이 약해진 것으로 나타나고 있다. 그

165) 문화적 갈등과 문화적 충동을 최소화하기 위해 문화적 번역은 필수적이다. 상세한 논구는 김현미, 『글로벌시대의 문화번역』, 또하나의문화, 2005 참조.

이유는 공동체의식이나 연대의식보다 개인의 자유를 중시하는 신자유주의 물결 때문이다. 세계화를 통해 개인도 공동체도 탈영토화되어가고 있는 이 시점에서 우리는 관계가치 함양을 통한 개인 및 공동체의 오토포이에시스적 재구성에 박차를 가해야 한다. 국민주권은 곧 문화주권이다. 정부는 우리문화의 정체성과 문화유전자에 대한 전방위적 고민을 해야 할 때다.

셋째, 물론 이러한 우리의 주장이 국수주의나 민족주의로 흐르지 않기 위해서는 ‘글로컬 의식’을 겸비해야 한다. 글로컬 의식은 자국문화와 타국문화, 로컬 문화와 지구촌 문화를 동시에 아우르는 의식으로서 인류평화, 공존이 최종 목표이다. 온 인류가 더불어 잘 살 수 있는 길은 상호호혜 정신을 통해 타자를 적극 배려할 때라는 것을 재삼 강조해둔다. 이것이 국제사회의 요청이며, 모든 국가가 이러한 인류애적 요청을 받아들일 때 지구촌은 창의성이 발현되고 공공성이 꽃필 수 있을 것이다.

04 공공성과 창조문화 함양을 위한
정책해석학적 아젠다

제4장 | 공공성과 창조문화 함양을 위한 정책해석학적 아젠다

제4장 내용요약

정책해석학(policy-hermeneutics)은 문화해석학을 적용하여 국가가 기획하는 문화정책의 방향을 설정하는 방법적 토대를 제공한다. ‘철학의 고유한 이해의 방법’을 적용함으로써 문화적 대상을 정의하고 그 연구의 내용을 풍부하게 하는데 기여하는 해석학은 텍스트(text)를 통해 공유되는 언어적, 상징적 ‘전통’을 대상으로 함으로써, 문화의 보존, 재건, 향상을 위한 실질적인 국가정책에 필요한 가치기준을 제시할 수 있을 것이다. 정책해석학은 특히 경제적 가치로만 환산될 수 없는 무형의 가치를 추구하는데, 그것이 바로 공동체 구성원의 정서적 토대인 전통이라고 할 수 있다.

이와 관련해 **문화국가와 창조성의 관계**를 역사적으로 살펴보면, 개인의 천재성을 지원한 프랑스의 고전적 낭만주의(Marc Fumaroli), 고상함의 취향이 사라진 대중문화에 따른 문화위기론(Hannah Arendt), 현실세계를 삼키는 ‘복제의 복제’인 가상세계의 등장에 따른 문화허무주의(Jean Baudrillard) 이론을 비교함으로써 ‘공공적 창의성’을 발현할 수 있는 국가문화정책의 방향을 제시해볼 것이다.

문화적 가치와 공공성과 관련해 ‘공공철학’이 요즘 새로운 의사소통의 장을 마련하면서 지적 관심의 흐름을 터는 화두로 떠오르고 있다. 공공성의 개념은 윤리적 차원에서 어떤 ‘좋은 상태’인 공공선을 전제한다. 따라서 ‘소통’, ‘정의’, ‘인권·덕·책임’, ‘복지’, ‘평화와 화해’, ‘글로벌 공공선’ 등의 개념과 가치들에 대한 다양한 입장이 포함된다. 정부가 나서 문화의 공공성을 위해 생산과 소비, 공급을 위해 말아야 할 할 일은 /소비의 관점에서 문화의 확산과 접근성의 확장을 촉진하는 것이다. 문화공공성을 확대하고 강화하기 위해서는 사익(私

益)에 의한 공적영역의 ‘재봉건화’를 막아야 하며, 문화권이라는 기본권을 개방성, 공개성, 접근성의 관점에서 보장하고 확대하는 것이 ‘집단적 창의성’을 발현할 수 있는 공간을 마련해주는 것이다.

1) 문화해석과 정책해석학

(1) 문화의 해석에 관한 논의

이 글은 ‘정책 해석학’의 개념에 대한 고찰을 통해 한국의 현실에 기초한 문화 정책에 새로운 방향을 제시하는 것을 목적으로 한다. 기존의 정책 입안의 방식에 해석학의 방법을 도입함으로써 패러다임 마련의 이론적인 틀을 제시하고자 한다. 오늘날 “문화는 새롭게 다층적인 문제영역의 자극개념과 열쇠개념(Reiz- und Schlüsselbegriff)이 되었다.”¹⁶⁶⁾ 이러한 추세에 맞춰 정책해석학이란 개념은 원래 존재하지 않지만 문화해석학을 방법론을 변용하여 확대하면 새로운 방법론이 토대가 마련될 수 있다. 우선 해석학의 개념을 살펴보고, 문화 정책에 대해 해석학이 어떤 비전을 제시할 수 있는지 밝히기 위해 방법론의 토대가 다른 문화이론적 접근과 비교하도록 할 것이다. 이 프로젝트의 지향점인 사회적 창의성을 발휘하기 위한 공공성의 철학의 기반을 마련하고 정책해석의 범위와 과제를 규정하기 위해 문화와 국가의 관계정립에 주목할 것이다. 이 장에서 다루지는 내용을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 정책해석학은 ‘철학의 고유한 이해의 방법’을 적용함으로써 문화적 대상을 정의하고, 그 연구의 내용을 풍부하게 하는데 기여할 것이다. 해석학은 텍스트(text)를 통해 공유되는 언어적, 상징적 ‘전통’을 대상으로 하는데, 문화의 보존, 재건, 향상을 위한 실질적인 국가정책에 필요한 가치평가의 기준을 제시할 수 있을 것이다.

둘째, 관계 가치와 관련해서 정책해석학은 ‘문화경제학’의 관점에서 다루지는 교환가능한 가치가 아니라 ‘고유한’, ‘교환 불가능한 가치’에 주목한다. 곧, 문화는 경제적 가치로만 환산될 수 없는 무형의 가치가 있으며 그것이 바로 공동체 구성원의 정서적 토대인 전통이라고 할 수 있다. 이러한 점에서 문화경제학에 대한 비판적 고찰을 통해 정책해석학의 가능성과 차별성을 드러낼 것이다.

166) Ralf Konersmann, “Aspekte der Kulturphilosophie”, *Kulturphilosophie* (Hg.) Ralf Konersmann, Leipzig 1996, p.21.

셋째, 국가와 문화의 관계에서 집단적 창의성을 발휘하기 위해서 ‘천재’를 중시하는 낭만주의와 같은 고전적인 견해에 대한 비판과 함께 그것의 퇴락으로서의 대중문화에 대한 비판을 넘어서 문화 정책의 방향성과 타당성을 검토해야 할 것이다. 고전적인 문화이론이 문화적 가치에 대해 보수적이라면, 탈근대의 문화이론은 문화적 가치를 해체하려는 시도를 하고 있는데, 이에 대한 균형 잡힌 시각이 필요하다.



<그림 4-1>: 문화가치 연구방법론으로서의 문화경제학과 정책해석학

이 시대는 문화적 가치가 정치적 가치, 경제적 가치를 지배하는 국면을 맞이했다. 그러나 문화정책의 방향의 부재는 정부의 무관심속에서 더욱 심화되고 있다. 문화국가를 리모델링하기 위해서는 문화정체성에 대한 논의가 필요하다. 문화는 개인의 문제가 아니라 그 개인이 속해 있는 민족의 ‘세계관’, ‘가치관’의 문제이다. 탈식민주의 문화론에 대한 고찰을 통해 무엇보다 경제적인 것과 문화적인 것 사이의 불균형 또한 국가가 해결해야 할 과제인 것이다.

창조성의 문화를 위해서 새로운 가치의 창출이 필요한데, 문화가치 개념을 경제학적으로 정치적으로 분석하는데 그치지 않고 해석학으로 탄탄하게 재구

성할 필요가 있다. 문화, 예술작품은 경제적인 가치와 함께 문화적 가치라는 양면성을 갖고 있기 때문에 경제학뿐만 아니라 해석학을 포함한 다양한 인문학적 접근이 허용되어야 할 것이다.

(2) 정책해석학의 적용가능성

해석학의 개념은 원래 헤르메스(Hermes)라는 그리스 신의 어원에서 유래하여 알지 못하는 것을 알게 하는 전령의 역할에 빗대어 사용된다. 해석학의 기본 성격을 규정하면 다음과 같다. 해석학의 의미가 ‘이해하는 것’을 대상으로 한다는 관점은 어원학에서 실마리가 발견되는데, “에벨링(Gerhard Ebeling) 이래로 우리는 헤르메네웨인의 세 가지 의미를 통상 ‘표현하다(진술하다, 말하다)’, ‘해설하다(해석하다, 설명하다)’, ‘번역하다(통역하다)’로 구별한다.¹⁶⁷⁾ 여기서 해석이라는 낯선 것을 친숙하고 익숙한 것으로 바꾸는 것을 말한다. 곧 해석이란 정신의 운동을 말하며, 의미의 매개(Sinnvermittlung)와 전의(轉義, Übertragung)는 해석학적 순환(Hermeneutischer Zirkel)을 통해 이루어진다.

따라서 해석학적 경험과 관련해서 중요한 것은 언어를 매개로 한 주관과 객관, 의식과 대상의 관계를 변증법적으로 통합하는 ‘역사’이자 ‘전통’이다. 하이데거에 따르면 해석은 사물들의 존재를 탈은폐시키기 때문에 ‘존재론적’인 성격을 갖는다. 곧, 해석학은 ‘언어사건’을 통해 텍스트와 존재의 만남을 매개한다. 기존 철학이 전제하는 주관과 객관의 분리라는 도식을 넘어 세계에 참여하는 인간의 관심, 선이해, 선지식 등이 세계에 접근하는 이해의 통로가 된다. 요약하면, 해석학의 대상은 인간이 만든 텍스트와 같은 상징의 세계, 문화의 체계가 되며, 정책해석학은 이러한 인간이 창조한 의미 세계를 이해하는 가치방향을 제시하는 학문방법이 된다.

이러한 철학적 해석학과 맥락을 함께 하는 연구 분야가 바로 ‘해석인류학’이다. 문화를 보는 방식 열다섯 가지 이론이 가운데 하나인¹⁶⁸⁾ ‘해석 인류학

167) 장 그롱댕, 『철학적 해석학 입문』, 최성환 옮김, 한울, 2008, p.53.

168) 아야베 쓰네오, 『문화를 보는 열다섯 이론』, 이종원 옮김, 도서출판 인간사랑, 1983.

(interpretive anthropology)’ 또는 ‘문화 해석학(cultural hermeneutics)’이라는 용어를 사용한 학자는 바로 클리포드 기어츠이다. 연구 방법의 특징은 특정 문화의 의미와 상징을 해석하는데 있다. 기어츠는 『문화의 해석』 서문에서 “인간은 스스로 엮은 의미의 그물에 구속되는 동물”이고, “문화란 그러한 그물망”이며, 따라서 문화 분석은 “법칙성을 추구하는 실험과학이 아니라 의미를 추구하는 해석과학”이라고 규정한다. 이 한마디가 해석인류학의 대한 간결한 요약이다.¹⁶⁹⁾

물론 의미를 추구한다는 동물이라는 명제는 사회학자 베버의 입장을 계승한 것으로 철학적 해석학과는 완전히 합치한다고 할 수는 없다. 기어츠는 인간이 감내하기 힘든 상황에서 개념화능력이 위협받아 생기는 경험세계의 혼돈에 주목하고, 그 때 의미상실로 해석의 가능성이 위협받을 수 있게 된다고 지적한다.

그가 “문화시스템”(cultural system)이라 부르는 ‘상식’, ‘종교’, ‘이테올로지’, ‘예술’ 등은 각기 특유한 형태로 이 의미 문제에 대처하는 것으로 파악되고 있다.¹⁷⁰⁾ 특히 상징은 의미전달의 수단인데, 의미와 상징은 긴밀하게 결합되지만, 의미가 상징에 내재하지 않는다. 따라서 객관적 의미에 상징이 어떻게 부여되었는지는 사회적 맥락에서 파악될 수 있다. 기어츠에게 문화란 이런 의미에서의 ‘상징과 의미의 시스템’이다. 상징이란 ‘인간의 삶에 관한 지식과 삶에 대한 태도를 전달하고 유지하고 전개하는’ 수단으로서, 그 상징으로 표현되는 개념이 역사적으로 계승되어 생성된 시스템이 문화이다. 또는 ‘의미있는 상징의 질서있는 복합’이 축적된 전체, 나아가서는 ‘텍스트의 집적’이 문화이기도 하다. 다양한 표현이 사용되어 애매한 문화개념이 생겨나는 것은 당연하다.

여기서 ‘텍스트(text)’라는 말을 자주 사용하는데, 이는 문화를 해석하는 일이 어떤 암호적인 코드 속에 숨겨진 고정된 의미를, 마치 고고학자가 유적을 관찰하고 지질학자가 지층을 파헤치듯이 이미 그곳에 존재하는 ‘있는 그대로의 사실’로서 재발견하는 것이 아니라, 마치 텍스트를 읽고 이해하듯이 그곳에 역동적으로 생성되는 의미를 재구성하는 작업임을 암시한다. 즉, 문화의 분석이

169) *Ibid.*, p.192.

170) *Ibid.*, p.193.

란 텍스트가 “무언가에 대해 무언가를 말하고 있는”(saying something of something) 바를, 해석을 구성한다는 의미에서 읽어내려는 작업이다.¹⁷¹⁾

기어츠에 따르면 해석적 문화이론, 인류학적 해석은 문화들에 대한 해석학적 접근으로서 다음 두 가지의 임무를 갖는다. “첫째로, 우리의 연구대상이 되는 사람들의 행위, 즉 사회적 담화의 ‘말해진 부분’을 지시하는 개념구조를 밝히는 것이며, 둘째는 이 구조에 특이한 것은 무엇인가, 이 구조의 속성은 무엇인가를 밝히기 위해 분석체계를 구성하는 것이다.”, “즉, 인간생활에서의 문화의 역할에 대해서-말해야하는 것을 표현할 수 있는 어휘를 제공하는 것이다.”¹⁷²⁾

물론 기어츠가 말하는 해석이 해석학의 이해 방법과 유사한 면이 있지만 완전히 같다고 할 수는 없다. 그럼에도 해석인류학이든, 철학적 해석학이든 그 연구대상이 바로 인간에 의해 쓰인 텍스트이며, 그 상징과 의미를 이해하기 위해서는 그 의미를 부여한 주체뿐만 아니라 사회구조에 대해 파악하는 일이 중요하다는 점에 공감할 수 있다.

문화인류학과 비슷한 관점에서 문화현상을 상징과 기호를 해석한 철학자들로는 카시러(Ernst Cassirer), 리코르(Paul Ricoeur), 보드리야르 등이 있다. 최성환에 따르면 문화해석학의 지향점과 관련해 먼저 현대 문화에 대한 실질적인 해석학적 접근이 가능하기 위해서는 해석학의 경험적 지평이 확장되어야 한다. 이를 위해 해석학은 철학적 논의와 더불어 학제적 연구에 관심을 가져야 한다. 렌크(Hans Lenk)는 해석학의 발상을 동시대의 철학적 지평뿐만 아니라 지각-인지심리학과 신경학의 탐구 결과와 연관지어 논의함으로써 해석학의 엄밀화에 크게 기여하였다.¹⁷³⁾ “문화와 시대의 밀접한 관계는 현대 문화의 이해라는 과제가 현대의 ‘문화적 상황’을 검토함으로써 설정될 수 있음을 말한다. 현대는 문화 환경의 급속한 변화에 따른 문화의 불확정성의 시대라 할 수 있다. 이는 문화의 ‘문화화’가 제대로 이루어 지지 않은 상태가 빚어낸 소외 현상이라

171) *Ibid.*, p.194.

172) 클리퍼드 기어츠, 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 까치글방, 1998, p.43~44.

173) H. Lenk, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorische Vernunft*, FfM 1993.

볼 수 있다.”¹⁷⁴⁾

문화 해석과 해석 문화의 관계 또한 이러한 맥락에서 음미해볼 수 있다. 첫째, 문화 산물과 해석자 사이의 해석학적 대화에서 문화 의미가 이해되고, 이 의미는 지속적인 이해와 대화의 관계에서 심화된다. 둘째, 해석 문화의 특정한 관점은 다른 관점과의 대화를 통해서 자신의 제한된 지평을 넓힐 수 있다. 또한 해석학은 다른 학문들과의 대화에서 그 학문적 엄밀화를 꾀할 수 있다. ‘지평의 확장’은 궁극적으로 해석학의 문제 영역, 즉 ‘해석학적 공간’을 확대한다. 대화의 과정에서 해석학의 이념적 방향 또한 자연스럽게 정립될 것으로 기대된다. 왜냐 하면 (‘과학-기술적 세계관’에 의해 변화된) 학문 세계와 삶의 세계에 대한 실질적 기여가 해석학의 정당성을 보장해주기 때문이다.¹⁷⁵⁾ 해석학은 자연 과학과 구별되면서 자연적 대상이 아닌 역사적 대상을 이해의 과정으로 파악하는 접근방법이다.

이 논문은 해석학의 지평의 확장과 관련해 정책 해석학의 관점에서 문화정책의 수립에 앞서 문화적 가치의 유형에 대한 질적 연구가 필요하며, 이를 위해 방법론적으로 프랑스 문화고전주의(뫼마를리), 문화의 민주주의(보드리야르), 문화 속물주의(아렌트)¹⁷⁶⁾에 대한 입장을 살펴보고자 한다. 그 다음 문화의 공공철학과 공론장의 이론을 검토하고, 창조문화의 기반을 위한 국가 정책의 대안들을 공공성, 창조성, 자율성의 관점에서 제시하고자 한다.

174) 최성환, 「문화해석과 해석문화」, 『해석학 연구』 제7집, 한국해석학회, 2000, p.20.

175) *Ibid.*, p.40.

176) 아렌트와 보드리야르의 비교에 대해 다음 논문을 참고바람. 박치완, 「소비사회와 예술(작품)에 대한 두 견해 - 장 보드리야르와 한나 아렌트의 가상 대화」, 『정치와 평론』, 제6집, 2010, pp.125~163. 논자는 장 보드리야르의 『소비사회』를 테제로, 그리고 한나 아렌트의 『문화의 위기』를 안티테제로 설정하여 가상 대화를 통해 두 학자의 예술작품, 소비사회, 대중문화에 대한 견해 차이에서 파생된 것임을 밝히고 있다.

2) 문화국가와 창조성의 관계

(1) 유럽 문화 정책 분석 (M. 뫼마롤리)

우리나라의 문화정책, 문화행정, 문화경영을 위한 새로운 패러다임을 찾기 위해 프랑스를 포함한 유럽의 문화정책에 대한 분석이 필요하다. 마르크 뫼마롤리의 『문화국가』의 원제목 *L'État culturel: essai sur une religion moderne*(1992)을 직역하면 「문화국가: 현대의 종교에 관한 시론」이 된다. 이 제목에서 저자는 문화를 현대의 종교로 비유하면서 프랑스라는 거대한 ‘현대적 문화국가’의 탄생 시기, 즉 제3공화국(1870~1940)에서부터 오늘날까지의 문화적 사건들, 문화정책과 문화 현상, 문화 민주주의, 문화재의 보존과 예술작품의 시대적 가치 등 문화 전반에 대한 내용을 다루고 있다.

저자는 프랑스 문화의 고귀한 전통에 대해 자부심을 보이면서도 프랑스 문화가 처한 총체적 위기에 대해 우려와 걱정을 보이고 있다. 이 점에서 우리나라 문화정책의 방향설정과 관련해 프랑스, 독일 등 유럽의 문화지형학을 살펴보는 것은 의의가 있다고 할 수 있다. 프랑스 정신에 지대한 영향을 주는 문화의 방향성의 문제는 바로 국가 혹은 정부 주도로 전개된 잘못된 문화현상이며 무엇보다 문화 민주주의를 표방하는 문화국가의 잘못된 정체성이 그 원인이 된다.

이 책의 주제는 현란한 프랑스 문화를 자랑하는 것이 아니라 평등, 혹은 대중화를 지향하는 문화가 어떤 모습을 띠고 있으며, 그 결과 오늘날 프랑스 정신의 고귀함이 어떻게 변질해가고 타락하는가를 비판적 시각에서 고발한다. 저자에 따르면 프랑스는 오늘날 정치적 행정적인 권력 행사가 문화라는 세계에 침투하여 고상한 취미를 억압하고 지성을 파괴하고 있다. 그 이유는 대중문화가 겉으로 평등을 표방하고 보편적 문화를 지향하는 것 같지만, 실상 문화구조가 권력과 탐욕의 이해관계 속에서 정치선전이나 상업광고로 오염되어 있다는 것이다. 이러한 프랑스의 문화정체성 위기는 한국이 처한 문화적 상황과 비교해 볼 때 유사한 점이 있다고 볼 수 있다. 초현대화와 세계화를 지향하며 미국 대중문화에 중독되어 가는 프랑스 문화현실에 대한 자기비판은 무엇보다 정파를 막론하

고 자신들의 집단적 가치나 이념을 확산시키기 위해 문화예술을 정치적으로 이용하고 있는 것을 비판하고 있는 것이다. 여기서 문화의 공공성이라는 가치와 문화의 자율성, 곧 창조성의 가치가 서로 충돌하는 양상을 보인다.

저자는 종교, 종교집단, 신부나 사제 등의 종교인에 비유하면서 문화를 종교로 숭배하는 현대인을 비판한다. 문화란 기본적으로 개인의 자유로운 사적인 영역이다. 따라서 국가나 어떤 집단이 정책을 앞세워 개인의 자유로운 문화적 예술적 선택에 관여해서는 안 된다. 전통적으로 프랑스에서 종교처럼 국가와 국민들이 문화를 맹신하고 숭배하는 경향이 강하다. 여기에 모순과 역설이 있다. 한편으로 사적인 영역에서 하면 문화는 개인의 삶의 황폐화와 획일화를 가져올 위험에 빠지지만, 다른 한편 공공성의 측면, 즉 문화의 공적 영역은 함께 고려되어 보존되어야 한다.

문화가 종교처럼 절대적인 신앙과 숭배의 대상이 되면 문화라는 수식어가 붙으면 모든 대상이 신성시되고 만다. 그런데 오늘의 문화는 반복되는 상투적 이데올로기로 창조적인 정신을 구속하는 인습으로 타락해 가고 있다는 비판이 있다. 특히 문화 민주주의가 내세우는 평등 속에서 프랑스인의 개성과 천재성이 모두 말살되고 말 것이라는 위협스러운 진단을 내놓으면서 정부의 지원을 받는 관제문화에서는 랭보와 같은 시인, 고흐 같은 화가는 보이지 않으며 진정한 예술가들이 사라졌다는 비판이다.¹⁷⁷⁾

공공서비스 같은 개념으로 지원받는 창작활동에 창의성이 없다는 것은 프랑스 문화정책의 문제점이자 한국의 문화 지원책의 방향성을 함께 되짚어 보게 한다. 문화국가의 정책과 관련해 저자는 계속해 문화국가의 역할에 대해 되묻는다. 오늘날 프랑스에서 행해지는 무수한 축제들, 문화행사들, 태그, 랩, 락문화 등에 국가보조금을 지급하는 것이 과연 옳은가? 파리를 세계의 문화 중심지로 만들겠다는 발상으로 행해지고 있는 수많은 이벤트들, 기념행사들, 관광지원사업들, 그리고 그랑 트라보(grands travaux)의 역사적 건축물들이 과연 프랑스의 고귀한 정신에 부합하는가? 더구나 지성을 자랑하는 프랑스 신문과 방

177) 마르크 뤼마롤리, 『문화국가』, 박형섭 옮김, 부산: 경성대학교 출판부, 2004, p.330.

송 등 언론들은 비판보다는 홍보성 기사로 국가의 문화정책을 옹호하고 있지는 않는지 문제 삼고 문화부에서 기획하고 펼치는 ‘고정관념적 문화’¹⁷⁸⁾가 인간의 정신과 창조성에 기여하는지, 아니며 과거보다 오히려 오늘날의 국가 주도하의 문화정책이 프랑스를 ‘문화의 사막’¹⁷⁹⁾으로 만들고 있는 것은 아닌지 되묻는다.

문화정책에서의 선택과 집중이 정부가 지향하는 가치를 결정하고 자율적인 조절을 통해 문화시장을 후원하는 것이지만, 결국 통제를 통해 정신의 자유가 누릴 수 있는 영역을 축소할 수 있다. 문화적 가치의 공공성을 후원하는 대상과 분야는 장기적인 여론을 고려해 선택해야하지만, 결국 단기적인 효과와 결과에 치중함으로써 창조적인 예술가들의 활동을 가로막는 부작용이 생겨난다. 더구나 문화예술이 정치적 권력에 종속되면 예술의 창작활동에서 주제 영역이 제한될 수밖에 없다.

전통적으로 시인과 예술가의 작업은 신의 이미지에 따라 형태를 창조하고 자연의 암시를 완성하는 창작이다. 그들에게 절대적인 창조적인 상상력은 단순한 신의 이미지나 “자연의 조력자”가 아니라 “자신의 유일한 창조적 상상력에서 솟아난 신탁”에 의한 ‘세계’에서처럼 자신의 작품에 대해 완전한 신"이 됨으로써 모방이 아닌 새로운 정신이 탄생하게 된다.¹⁸⁰⁾

그러나 문화부장관 앙드레 말로(Andre Malraux)에서 자크 탕에 이르는 문화의 ‘정치적 봉사’는 전통적인 프랑스 문화의 스타일을 바꾸어 놓았다. 본질적으로 프랑스적 재능의 출현이나 그 가능성 자체를 막고 있다는 것이다. 문화라는 ‘정치적 프로파간다’로 국민적 자부심과 평등주의 사이에 균형을 맞추면서 대중문화의 영역에서 문화의 목적인 고상함과 고귀함을 잃어버렸다면, 이제 문화의 자생력을 회복하기 위해 자유로운 창작 활동이 권력이나 이데올로기로부터 벗어나야만 한다. 문화는 어느 나라에서든 인간다운 삶의 실현을 위한 국가 전략의 중심을 차지하고 있는데, 모든 국민이 그 공동체의 문화생활에 자유롭

178) *Ibid.*, p.331.

179) *Ibid.*

180) *Ibid.*, p.188.

게 참여할 수 있는 ‘모두를 위한 문화’를 지향해야 된다. 다시 말해, 문화국가의 존립을 위해서는 공공성과 창조성을 함께 추구하는 정책을 세워야 할 것이다.

저자는 대중소비사회를 맞아 지구촌 시대의 아메리카니즘에 노골적으로 불쾌감을 드러내면서 그러한 경향에 동조하는 문화국가 프랑스의 문화정책을 공격하고 나선다. 더 늦기 전에 국가는 관료주의적 사고와 대중 추수주의(追隨主義)로부터 창조적 상상력을 보호하라는 요구다. 미국식 대중 민주주의의 입장을 따라 문화의 평등을 추구함으로써 프랑스 영토 어디서든 누구나 쉽게 문화 예술을 향수하거나 접할 수 있어야 한다는 주장은 보편성을 갖지만, 문화가 본래 ‘자연의 완성’이라는 경작에 비유한다면 인간의 본성의 계발과 교육에 대한 깊이 있는 고찰에서 문화정책의 새로운 방향성을 마련하는 것 또한 중요하다고 할 수 있다.

(2) 문화국가의 변화: ‘고고학적 문화국가’ vs. ‘대중 문화국가’

프랑스는 1959년 문화부를 공식적으로 갖춘 세계 최초의 국가이다. 문화부가 담당하는 것은 대혁명 200주기 축제, 문화 관련 공공사업, 커뮤니케이션 등이다. 부처 예산이 증액되면서 관할부서, 담당공무원, 방문객들의 수도 증가했다. 기술관료주의 시대에 문화부는 이제 힘 있는 관료 집단이 되었다. 예산은 공공의 영역에 비해 상대적으로 작았지만 다른 국가에 비해 훨씬 많은 권력을 갖게 되었다. 문화부의 탄탄한 역할은 ‘국가-신’이라는 거대한 담론의 바탕에서 가능했다.

당시 대통령이었던 드골(Charles De Gaulle)은 문화 관련 업무를 전적으로 앙드레 말로에게 맡겼다. 앙드레 말로는 독자적으로 의회를 통해 문학 활동에 국한하지 않고 대규모 공공사업을 독려했다. 그 공공사업이 바로 프랑스 전역에 문화원을 설립하는 일이었다. 곧 프랑스식 ‘문화투쟁의 구심점을 만들겠다’는 구상이었지만, 그 계획을 장관 혼자 수행하기는 어려운 일이다. 프랑스는 19세기 내내 국가의 문화유산, 기념물이나 유적, 박물관, 주요 극장들, 고문서 등



<그림 4-2>: 유럽문화의 지형도 변화

을 보존하고 복고하는 일의 필요성을 역설하였다. 정치적 이론에서 문화는 ‘사회적 삶의 통합’¹⁸¹⁾이라는 유기적 연대의 기틀을 마련하기 위한 연결고리 역할을 한다. 반면 경제적 이론에서 문화는 자본의 논리에 이끌려 테크노크라트, 기술관료의 정책에 의존하는 경향도 강화되고 있는 것이 사실이다. 곧, 문화 관료가 국가의 정책을 결정하게 되는 전문가로 전면에 나서게 되면서 대중의 문화적 욕구에 따라 여가생활, 자유시간 등을 계획하게 된다. 특히 스포츠와 텔레비전이 여가와 오락이라는 집단적 욕구에 부응하게 되는데, 여기서 대중문화에 대한 고급문화, 저급문화로 구분하는 이분법적 잣대를 적용하는 것은 중요하지 않다. 프랑스뿐만 아니라 우리나라에서도 ‘문화영역’은 국가가 모두 책임지는 부분이다. 다시 말해 국가가 교육뿐만 아니라 매체에 대한 독점권을 행사하며 적극적으로 문화정책을 펼치는 것이 바로 오늘날 문화정책의 현실이다.

1938년 생-텍쥐페리(Antoine Saint-Exupery)는 프랑스 제3공화국을 고발했다. 저속한 부르주아공화국이 무관심과 태만으로 수많은 어린 모차르트들을 죽였다는 것이다.¹⁸²⁾ 이 고발은 오늘날 문화국가를 설립하는 데 여러 이념적 초석 가운데 하나가 되었다. 오늘날 다양한 예술분야 걸맞은 시설들이 있긴 하

181) *Ibid.*, p.17.

182) *Ibid.*, p.23.

지만, 문화적 구속에서 자유로운 모차르트(Wolfgang Mozart)와 같은 음악가, 랭보(Jean Rimbong)와 같은 시인, 고흐(Vincent van Gogh)와 같은 화가는 없다. 지원금을 받는 공연, 연극, 연출가들은 많이 있는데 극작가는 보이지 않는다.¹⁸³⁾ 진정한 예술가들은 어디에도 없다는 지적이다.

여기서 천재적인 재능에 대해 양적인 공공서비스로 지원해 도와준다고 해서 결코 거장이 탄생할 수 없다. 창조성의 환경이 마련되기 위해서는 문화적 구조에 대한 인식의 전환이 필요하다. 무엇보다 즉흥성, 성급함, 아마추어리즘, 예산낭비가 판치고 있는 상황에서 국가적 경쟁력은 고려하지 않고 대중의 선호와 성향에만 부합하려는 열망이 가득한 소위 문화국가에서 창의성을 기대하는 일이 어렵다. 그렇다고 물론 “정신을 위한 정책”¹⁸⁴⁾(Paul Valéry)을 요구하는 것은 아니며 대중이 아닌 인간의 요구에 귀를 기울일 필요가 있다는 것이다. 예술가에게는 하늘이 준 재능을 선천적으로 그런 재능을 가지지 못한 대중에게는 펼쳐서 예술에 대한 관심과 호기심을 깨우칠 수 있어야 한다는 것이다.

그러나 이러한 저자의 주장은 유럽의 전통에 근거한 낭만주의적 천재론에 바탕을 둔 것으로, 이 기획서가 추구하는 ‘집단적 창의성’으로서의 공공성과는 반대의 주장일 수도 있다. 그럼에도 창의성의 바탕인 태생적 재능이 개인의 것(사적인 것)인지, 사회에 기여해야 하는 것(공적인 것)인지에 대한 논의는 존 롤즈(John Rawls)¹⁸⁵⁾에 의해 비판적으로 다뤄졌는데, 천재 역시 시대의 집단적인 패러다임에서 자유롭지 못하고, 다른 구성원과의 상호작용을 통해 창의성을 발휘한다는 점에서 ‘창의성에 대한 집단적 모델’의 창출은 의미 있는 작업일 것이다.

(3) 문화와 국가가 빚어내는 가치개념: 창조성과 연대

183) *Ibid.*

184) *Ibid.*, p.24.

185) 존 롤즈는 천재를 포함해 개인의 ‘우연적인 재능’을 ‘공적자산’(공유자산 common asset)으로 간주한다. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Harvard University Press, 1999, p.87.

귀족정치에서는 귀족적 덕목인 ‘노블레스 오블리쥬’와 관련해 고귀함으로 간주되었다. 그러나 이제 유럽에 정착된 미국식 민주주의는 모든 사람에게 직위가 개방되면서 ‘귀족 없는 귀족정치’를 의미한다. 그것은 모든 사람들이 섞여서 출발하는 달리기 경주처럼, 출발선은 모두에게 공정하게 열려있지만, 결승선에서는 소수만이 결과물을 갖게 된다. 미국식 자유주의에서 정의란 달리기 게임의 규칙을 지키는 것이다.

그러나 프랑스는 민주주의를 도입하기 이전에 귀족적 가치에 충실했다. 다시 말해 관용의 정신에 충실해서 타인을 완전히 새로운 ‘문화’로 개종할 것을 강요하지 않았다. 특히 프랑스 혁명을 통해 누구나 고귀함을 갖추게 되었다. 과거 문학 공화국은 모든 문학의 본질인 고귀함을 통해 공정의 관료주의와 귀족정치를 보완해 주었다. 거기에서 문학이 가지는 유일한 우월성은 정신의 우월성이었다. 그러나 인간을 고귀하게 인도하는 것, 귀족은 귀족다워야 한다는 이념은 문화국가라는 현대적 이념과 충돌한다. 문화민주주의에서 평등을 추구한다고 하지만 실제로는 창의적인 지성을 파괴하고 고상한 취향을 억압하는 대중문화가 지배적이다. 문화적 평등주의는 계몽주의의 영감과 자유에 맞서서 평등을 확립하려고 한다. 그것은 결국 고귀함을, 정확히 말해 정신의 고귀함을 분리시켜 놓는 일이다. 그래서 평등주의를 추구하면서 프랑스는 현대적 문화국가의 기틀을 마련하고자 했다.

자유주의 체제에서 문화권력은 ‘공공의 서비스’라는 목적을 갖고, 그 혜택을 국민들에게 골고루 평등하게 나누어줌으로써 권력을 확장하려고 골몰한다.

‘프랑스-공화국’이라는 개념의 짝은 ‘권력-문화’라는 개념의 짝으로 바뀌었다. “샤를르 페기가 ‘우리들의 프랑스 왕국’이라고 부른 프랑스 공화국은 하나의 문화권력, 그것도 복합적인 문화권력이 되었다. 문화 권력이란 스위프트(Jonathan Swift)의 라푸타(laputa) 섬처럼, 마그리트(René Magritte)의 돌새처럼, 시간과 공간 어디에도 없는 추상적이고 무거운 어떤 것이다.”¹⁸⁶⁾ 따라서 “이제 문화정책은 즉각적인 시사성, 즉 여론조사를 통해 관찰되고 집단을 통해

186) *Ibid.*, p.39.

조작된 의견과 유행의 총체적 흐름을 지칭하는데 편리하다. 그것은 관계도 지역도 아닌 하나의 시대이다.”¹⁸⁷⁾ 프랑스 사람들은 어디서나 문화에 대해 말한다. 정보·통신에 대한 쇼비즈니스가 확대되면서 “모든 것은 강력하게 정신의 모든 실체를 상상력의 포르노로 소비 혹은 소진시키면서 과학, 문학, 종교, 정치, 대중의 분쇄기 속으로” 밀어 넣고 “권력은 새로운 미디어들을 탐욕스러운 용도로 만”들었으며 “권력은 미디어들에게” “신성한 권위를 부여했다.”¹⁸⁸⁾

문화예술의 “민주화”라는 미명으로 문화 권력은 결국 “엘리트”의 전파와 소비를 위해 강도 높은 보호와 보조금 덕택으로 “모두를 위해서” 중재한다는 명목으로 통속성을 피할 수 있는 “특권적 영역”을 유보하려고 한다.¹⁸⁹⁾ 여기서 ‘문화민주주의’의 위선은 바로 프랑스 문화가 문학과 예술의 공영화로 바뀌면서, ‘고객만능주의’를 지향하다가 문학과 예술의 존재 자체가 어렵게 되었다는 사실이다.

예술과 문학이 문화사업으로 탈바꿈하면서, 여가활동에서 대중의 욕망을 파악하여 조작하는데 정책의 목적이 있는 경우가 많다. 상상력이 움츠려든 예술가는 ‘사회적 의사소통’이라고 목적에서 반복된 광고를 통해 대중들을 강요하려고 창작하게 되는 것이다.

이러한 문제와 관련해 프랑스 문화부장관 앙드레 말로가 제정한 법령(1959년 2월 3일)의 내용을 다음과 같다. “문화부장관의 임무는 인류의 가장 중요한 업적들, 무엇보다도 먼저 프랑스의 업적들, 그리고 가능하면 최대다수의 프랑스인들의 업적을 세상에 공개하며 문화유산을 널리 알리고 예술작품과 그 작품을 풍성하게 하는 인간정신의 창조를 유도하는 데 있다.” 앙드레 말로가 직접 쓴 경구는 유네스코 헌장 뿐만 아니라, 10년 후 프랑스의 새로운 “인권”의 아방가르드에 반영되었다. “프랑스의 꿈을 완성하는 일, 프랑스의 과거의 천재성을 되살리는 일, 현재의 천재성에 생명을 주는 일, 세계인의 천재성을 확대하는 일이다.” (1959년 7월 24일자 법령)

187) *Ibid.*, p.48.

188) *Ibid.*, p.51.

189) *Ibid.*, p.53.

다시 말해, 앞으로 문화정책은 작품의 창조를 돕고 그 가치를 부각시켜 창작에 몰두하는 예술가를 적극 후원해야 한다는 것이다. 문화민주주의에서 더 이상 특권은 없으며, 문화자본의 평등한 분배가 가능한 상황에서 가장 경계해야 할 일은 창조력의 고갈이다. “그 공포의 테리는 모든 시민들에게 하찮은 남의 행위를 흠쳐보도록 강요할 것이다. 흠쳐보기, 그것은 바로 오늘날 순진한 사람들, 혹은 사교적인 사람들을 의혹의 눈으로 바라보는 변태성욕이 아닌가? 진정한 문화는 농업처럼 참을성 있는 자연의 완성이다. ‘민주화된 문화’는 한 세트의 인공 보철기구의 증식, 즉 교양의 증식이란 이름으로 본성을 죽인다.¹⁹⁰⁾

문화의 목표는 개별자들이 귀속감을 갖는 전통에 기초해, 유기적 사회를 위한 정신적 유대감의 형성에 있다. 이러한 이념의 바탕을 제공하는 학자가 바로 루소(Jean Rousseau)이다. “유기적인 사회”를 단결시킬 거의 신비적인 이 “투명성”은 두 가지 전제조건을 제안한다. 그 하나는 “부르주아”의 소멸이며 다른 하나는 돈, 개인주의, 이기적인 문학과 예술로 인해 부패한 사회들의 소멸이다. 그 결과 “문화 창조자”인 지식인과 문화 소비자인 “인간” 사이에 접합점이 생긴다. 곧 새로운 유대가 생겨나게 된다는 것이다.¹⁹¹⁾

저자는 끝으로 텔레비전이라는 새로운 매체와 관련해 ‘이미지의 문화’라고 비판하면서, “문화적 관료주의의 성향은 외국의 속물적 상업주의 문화의 침투에 대한 신속한 대응을 촉구한다. 그 속물적 문화가 다양한 대중들의 욕구를 고사시킬 염려가 있기 때문이다. 집단적 움직임은 전적으로 어색하고 도회적이며 오락적일 뿐, 정신의 양식이 되지 않는다.”¹⁹²⁾며 미디어에 대한 통속적인 문화 비판의 입장을 보인다.

물론 이러한 미디어에 대한 부정적인 견해는 맥루한(Marshall McLuhan), 벤야민(Walter Benjamin) 등에 의해 긍정적으로 인식된 ‘매체가 가져온 문화의 민주화’의 기여를 간과한 부분이 있지만, 다음에 다루게 될 문화공공성 퇴보의 원인이 되는 대중문화의 이데올로기화(프로파간다) 비판과는 깊이 관련된다.

190) *Ibid.*, p.59.

191) *Ibid.*, p.138.

192) *Ibid.*, p.153.

(4) 문화민주화와 문화경제학-문화자본과 문화가치

21세기에 『문화자본(cultural capital)』이라는 개념이 문화이론에서 중요한 위치를 차지하고 있다. 앞에서 언급한 정책 해석학의 고유한 특성을 밝히기 위해 문화적 가치를 계량화하는 문화경제학에 대한 비교연구가 필요하다. 사전적 의미로 “문화경제학(cultural economics, 文化經濟學)은 기존의 경제학의 재화를 중심으로 하는 이익 창출의 개념을 발전시켜 인간 중심의 경제학적 개념을 바탕으로 순수예술, 공연, 더 나아가 산업적 개념의 콘텐츠산업의 분야에 대한 학제적 논의를 진행하는 응용경제학의 분야이다.”¹⁹³⁾ 다시 말해 문화경제학은 계량분석 방법으로 사람들의 신념과 선호 및 제약조건에 미치는 문화의 영향을 연구하는 학문분야다.¹⁹⁴⁾

문화경제학이란 넓게 보면, ‘경제’와 ‘문화’의 상호관계 및 상호작용을 분석, 고찰하는 학문으로 문화의 가치나 문화의 생성, 발전, 확산에 대한 경제적 연구를 말한다. 예를 들면 음악, 미술, 문학 등의 문화현상에 대해 경제적 가치를 측정하거나 이를 경제적으로 분석하는 것이다. 문화경제학은 문화를 경제에 영향을 끼치는 중요한 요소로 간주하고, 선택의 결과를 다르게 만드는 문화적 차이를 탐색한다.

원래 문화진흥, 문화지원, 문화정책의 존재방식 등을 경제학의 시각에서 추구하는 학문으로 일본에서 시장에서 사양산업이 된 순수예술을 정부의 재정지원을 통해 이들을 존속시켜야 하는지 여부를 검토하기 위해 경제적 분석이 필요했다. 문화경제학의 효시가 되는 저술인 보몰(William Baumol)과 보웬(William Bowen)의 『공연예술: 경제적 딜레마(Performing Arts: The Economic Dilemma)』(1966)는 이 문제를 실증적으로 분석하여 정부지원의 필요성을 제시했는데, 그 역할이 바로 문화적 가치에 대한 분석이다.

미국에서는 1960과 1970년대 사이 예술에 대한 정부지원이 증가하면서, ‘국

193) <http://ko.wikipedia.org/wiki/%EB%AC%B8%ED%99%94%EA%B2%BD%EC%A0%9C%ED%95%99>, 접속일자: 2013.12.20

194) 예를 들면, 문화적 상부구조가 경제적인 토대에 의해 결정된다는 칼 마르크스(K. Marx)가 있다.

립예술기금'이 설립됐고, 예술지원 규모를 정하기 위해 경제학자들의 문화예술 연구도 함께 늘어났다. 1970년대 들어서 문화경제학회가 생겨나면서 이 분야에 대한 본격적인 연구가 시작되었다. 우리나라의 경우 1996년에 문화경제학회¹⁹⁵⁾가 조직됐다.

그러나 문화산업의 경제적 가치와 파급효과에 주목한 경제학의 방법론이 지닌 가장 큰 약점은 모든 것을 경제논리로 풀어서 설명할 수 있는가의 논란이다. 특히 문화경제학은 경제학적 분석도구를 많이 활용하였지만, 문화의 고유함 때문에 전통적 경제학 논리로 설명하기 어려운 부분이 있다. 이러한 대상에 대해서는 사회학적, 미학적, 철학적, 해석학적 방법을 활용할 수 있다.

경제학의 분석도구나 방법론을 '재화나 산업으로서의 문화'의 관점에서 문화나 예술 영역에 적용가능하다는 주장이 없는 것은 아니다. 경제학의 관점에서 문화나 예술 영역을 고찰하는데 머물지 않고 그 영역에 경제학의 시장경제 논리나 합리적 선택 방법까지 똑같이 적용할 수 있다는 주장이 적극적으로 제기되는 것이다.¹⁹⁶⁾ 그 반대로 문화경제학으로 문화가치의 모든 측면을 이해하거나 설명하려는 것이 아니라는 소극적인 입장¹⁹⁷⁾도 있다.

여기서 문화나 예술이 상품으로 교환되는 경우에도 경제적 가치만이 아니라 문화적 가치까지 갖는다는 사실을 간과해선 안된다. 시장에서 문화예술상품이 교환되는 과정에 경제학의 분석도구로 접근이 가능할 수 있지만, 상품의 고유가치인 문화적 가치를 동시에 고려되어야 한다.¹⁹⁸⁾

문화적 가치는 중립적인 특성을 띤 객관적인 경제적 가치와 달리 인간의 주관적 판단에 속하는 가치다. 문화적 가치가 경제학의 시장논리나 합리적인 선택만으로 충분히 설명되거나 이해될 수 없는 측면이 있는 이유는 효용 이상의

195) 한국문화경제학회 <http://www.kace.kr/>, 접속일자: 2013.12.20.

196) B. S. Frey & W. W. Pommerehne, "Art: The Economic Perspectives". R. Towse, *Cultural Economics: The Arts, the Heritage and the Media Industries*, 1997, pp.3~36.

197) B. Frey, "Art: The Economic Point of View". A. Peacock & I. Rizzo(eds.), *Cultural Economics and Cultural Policies*, 1994, pp.6~7.

198) 성제환, 「보드리야르의 소비사회론과 문화경제학」, 『문화경제연구』 15권 2호, 한국문화경제학회, 2012, p.68.

‘고유한 가치’가 있기 때문이다.

문화경제학을 처음 주창한 존 러스킨(John Ruskin)도 모든 것을 ‘돈을 벌기 위한 수단’으로 평가하는 방식에 비판적이었다. 금전적 평가기준이 인간의 존엄성, 자연의 미적 가치, 역사성, 문화재 의미 등 중요한 가치를 파괴하는 원인이 되기 때문이다.

후터(Michael Hutter)¹⁹⁹⁾에 따르면 문화 경제학은 기존의 경제학에 대해 6가지 과제(construction sites)를 제시하고 있는데, ① (예술 분야와 비예술 분야 간) 생산성 차이, ② (문화나 예술 분야의) 공공재적 특성, ③ 문화적 선호의 특성, ④ (문화나 예술 관련 투자의) 장기 수익률, ⑤ (문화나 예술 분야에 대한) 기술혁신의 영향, ⑥ 예술적 가치평가의 특성이 그것이다.²⁰⁰⁾

이 가운데 ③ 문화적 선호의 특성과 ⑥ 예술적 가치평가의 특성 두 항목이 문화적 가치판단과 관련되며, 이러한 과정에 인간의 ‘선지식’(先知識)(Vorwissen)과 예술작품의 의미지평을 열어 밝히는 해석학의 방법이 적용될 수 있을 것이다. 문화의 선호, 예술의 취향은 경제학의 ‘안정적 선호에 대한 표준적’ 가설로 충분히 설명될 수 없다. 문화적 가치는 화폐의 교환가치로 파악되는 효용과는 전혀 다른 차원에 속하기 때문이다.

여기서 ‘가치로서의 문화’와 ‘상품이나 산업으로서의 문화’를 구분할 때, 트로스비의 문화자본(cultural capital) 개념이 중요하다. 그는 문화논리와 경제 논리와 서로 충돌한다는 전제에 기초하여, “충돌이나 갈등이 대부분 경제적 가치와 문화적 가치의 차이에서 비롯된 것이므로, 문화자본 개념이 도입될 경우 상당부분 해소될 수 있다고 본다.”²⁰¹⁾

트로스비에 따르면, “문화는 행위 집합(문화산업 내부에서 진행되는 모든 행위)과 태도집합(가치관, 관습, 규범 등)으로 구분될 수 있지만, 모두 인간 행위

199) M. Hutter, “The Impact of Cultural Economics on Economic Theory”, *Journal of Cultural Economics*, 20, 1996, 265~267; 성제환, 「보드리야르의 소비사회론과 문화경제학」, 『문화경제연구』 15권 2호, 한국문화경제학회, 2012, p.61에서 재인용.

200) 성제환, *op. cit.*, pp.60~61.

201) D. Throsby, “On Conflicts and Synergies: Problems and Possibility in Relationship Between Economics and Culture”, J. Lears & J. Van Scherpenberg(eds.), *Cultures of Economy—Economics of Culture*, 2004, pp.10~11.

의 집단적 측면, 즉 특정 사회나 집단이 공유하는 문화적 가치를 내포한다. 문화자본은 바로 이러한 문화적 가치를 증식하는데 기여하는 것으로, 크게 유적지, 역사적 가치를 지닌 건축물, 조각 등과 같은 유형의 문화자본과 관습, 신념, 가치 등과 같은 무형의 문화자본으로 구분된다. 이러한 문화자본은 사회나 집단이 공유하는 문화적 가치를 증식하는 데 기여할 뿐만 아니라, 실물자본, 인적자본, 천연자본 등과 결합해서 문화적 가치와 경제적 가치를 동시에 지니는 문화·예술 상품을 생산하는 데에도 기여한다.”²⁰²⁾

정리하면, 예술작품의 가치는 단순히 객관적 효용으로 수량화될 수 있는 것이 아니라, 예술작품의 수용자, 감상자의 지식과 기술, 관심에 의존한다는 점에서 그 가치는 해석학에 의해 밝혀질 수 있다. 따라서 문화해석학, 정책해석학은 경제적 가치로 분석할 수 없는 주관적 체험인 문화의 고유한 의미에 대한 이해를 평가기준으로 제시함으로써 계량적 방법론에 의해 밝혀지지 않은 문화의 가치영역을 중심으로 정책입안을 결정하는데 기여할 수 있을 것이다.²⁰³⁾

(5) 문화가치 허무주의 (J. 보드리야르)

잘 알려졌다듯이, 보드리야르의 소비사회론이 생산에 기초한 고전과 정치경제학과 마르크스주의 정치경제학에 대한 비판에서 출발한다. 마르크스의 사용가치와 교환가치의 구분에 따라 마르크스가 사용가치를 교환의 조건으로 본 점에 주목하여, 사용가치가 인간의 욕구에 대응하는 구체적 유용성인 반면, 교환가치는 ‘추상적 노동량’에 의해 결정되는 가격으로 간주한다. 다시 말해 마르크스는 사용가치를 구체성으로, 교환가치를 추상성으로 보고 있다.²⁰⁴⁾ 그러나 마르크스 입장에서 한발 더 나아간 보드리야르는 자본주의 사회를 상품교환논리-

202) 성제환, *op. cit.*, pp.57~78; D. Throsby, *Cultural Capital, Journal of Cultural Economics*, 23, 1999, pp.5~6.

203) 문화적 가치개념에는 i) 미학적 가치 ii) 정신적 가치 iii) 사회적 가치 iv) 역사적 가치 v) 상징적 가치 vi) 진품가치가 있고 이에 대한 평가방법에는 i) 도식화, ii) 상세한 기술, iii) 태도분석, iv) 내용분석 v) 전문가 감정이 있다. 데이비드 트로스비, 『문화경제학』, 성제환 옮김, 한울 아카데미, 2004, pp.55~57.

204) K. Marx, *Das Kapital*, Bd. I. 1867, 강신준 옮김, 서울: 길, 2008, pp.87~103.

등가성 원리뿐만 아니라 사용가치도 ‘사회적 추상노동의 등가물’²⁰⁵⁾로 보면서 마르크스의 가치론을 뒤엎는다. 마르크스가 사용가치와 교환가치를 각각 ‘구체’와 ‘추상’의 범주로 구분지었다면, 보드리야르는 사용가치까지도 ‘추상’의 산물로 포함시키는 것이다.

마르크스가 상품 자체가 신격화되는 상황을 ‘상품 물신성’으로 정의하는 한,²⁰⁶⁾ 기존의 생산주의 담론은 ‘사용가치의 물신성’을 제대로 드러내지 못한다. 보드리야르는 물신성 개념을 사용가치에도 똑같이 적용하여, 마르크스가 구분한 사용가치와 교환가치의 이분법이 잘못되었다는 보는 것이다. 곧, 사용가치도 예외없이 교환가치처럼 사회적 노동의 추상에 기초한 개념이다.

사용가치가 추상성으로 해소되면서 보드리야르는 기존의 ‘상품의 정치경제학’ 대신 ‘기호의 정치경제학’을 내세운다. 자본주의 사회 이전에 상품의 교환가치를 결정하는 바깥의 지시대상이 있었다면, 이제는 가치를 결정하는 법칙이 안의 차이체계로 바뀌었다.²⁰⁷⁾

이러한 보드리야르의 새로운 경제학은 고전적 가치법칙, 마르크스의 사용가치 이론을 제거하고 생산주의 담론과 자본주의 체계를 넘어 현대 소비사회의 독특한 상징교환에 주목한다. 곧, 초월적인 기의도 없이 상품 자체를 소비하는 것이 아니라 기호를 소비하는 현상이 바로 시물라시옹 현상이다. 요약하면, 보드리야르의 문화해체론의 핵심 개념에는 시물라시옹(simulation), 내과(implosion), 하이퍼리얼리티(hyperréalité) 등이 있다.

탈현대 사회(포스트모더니즘)는 사물이 기호로 대체되고 시물라시옹의 복제 이미지, 즉 시물라크르들이 실재를 지배하는 사회다. 영토와 지도의 관계처럼 이제 실재와 재현의 관계는 뒤집혀, 더 이상 모방할 대상이 없는 시물라크르들이 실재보다 더 실재적인 현실성을 갖게되는 것이다. 이러한 시물라시옹 현상은 무엇보다 미디어에 의해 폭발적으로 증폭되며, 그 안에서 대중은 기호의 무

205) J. Baudrillard, *For a Critique of the Political Economy of the Sign* (trans. by C. Levin), 1972, p.155.

206) K. Marx, *op. cit.*, pp.133~149.

207) J. Baudrillard, *Symbolic Exchange and death: in Selected Writings*(ed. by M. Poster), 1976, p.127.

한한 복제로 야기되는 가치의 파괴, 니힐리즘을 필연적으로 겪게 된다.

상품의 기호학에 따르면, 모든 상품은 기호로 대체되어, 기호 자체가 현실성으로 탈바꿈하는 내재적 체계가 만들어진다. 이러한 소비기호학을 문화 영역에 적용하면, 문화적 가치는 단순히 이미지나 기호로서의 상품으로 가치를 지니며, 실재와는 무관한 가치가 되는 것이다. 이제 등장하는 새로운 문화적 가치는 소비의 영역에서 만들어지는 기호다.

탈근대의 문화 이론에서 문화적 가치를 이해하는데 중요한 단서가 바로 시물라시옹이라면, 모든 원본의 가치는 늘 가상이라는 가짜 세계에 의해 존재가 위협받고 있다. 원본도 현실성도 없는 이미지가 지배적으로 되고 실재가 하이퍼리얼리티로 바뀌는 현상은 보편화된 미디어로 구축되는 문화적 질서의 특징이라고 할 수 있다. 보드리야르는 ‘미디어는 메시지다’라고 말한 맥루한의 명제를 받아들지만, 감각의 확장으로서의 미디어 자체를 해체함으로써 맥루한의 미디어 이론도 넘어선다. 왜냐하면 시물레이션의 질서는 ‘있음’을 감추는 것이 아니라 ‘없음’을 감추는 기호에 의해 만들어지면서 미디어는 실재마저도 새롭게 구성할 수 있는 가능성을 갖게 되기 때문이다. “미디어에서의 기호의 증대는 모든 의미를 중화하고 결국 의미의 소멸, 실재의 구분을 해체하게 된다.”²⁰⁸⁾

박치완에 따르면, “보드리야르의 대부분의 답론은 현실이 아닌 가상현실, 즉 최첨단 정보기술에 의해 ‘조작된’ 현실, 환상에 기초하고 있다. 그리고 그의 표현대로라면 이것이 곧 과잉-실재(hyper-réel)의 이론적 ‘파생상품’이다.”²⁰⁹⁾ 이런 점에서 “보드리야르는 이렇게 ‘예술의 대중화와 민주화’를 주창했던 벤야민보다 더 적극적으로 “문화의 민주화”, 다시 말해 작품 소비의 민주화를 대량생산된 제품의 소비로 규정한다. 이렇게 “평균적 시민의 사회적·문화적 표준”을 그는 오직 소비의 논리에 맞추어 정의하고 있다.”²¹⁰⁾ 결국 과잉 실재에 의해 모든 것이 무화되었다는 것은 모든 것이 “기호의 발신과 수신, 즉 기호의 교환

208) 배영달, 「보드리야르: 탈현대의 문화이론」, 『프랑스 문화연구』, 한국프랑스문화학회, 제 2권, 1998 p.131~ 153.

209) 박치완, *op. cit.*, p.134.

210) *Ibid.*, p.140.

만이 존재할 뿐이라는 것을 강조”하는 것이다.²¹¹⁾ 기호의 질서에서 보드리야르에게 있어 ‘소비한다’는 것은 바로 이 사물의 대용물이자 시뮬라크르인 기호를 소비하는 것이다. 따라서 실재의 가치가 제거되고 남은 가상의 세계는 조작된 문화허무주의를 가져온다.

(6) 문화전체주의와 문화위기론 (H. 아렌트)

한나 아렌트의 『과거와 미래 사이(Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought, 1961)』라는 책은 그녀의 앞의 사상을 이어받아 모든 철학적 기획에는 전체주의적 폭력이 도사리고 있음을 지적하고 있다. 곧 완전성을 향한 초월의 욕구에는 전체주의적 위험이 들어있다는 지적이다. 후기 저작에 속하는 이 책에서 문화를 포함해 8가지²¹²⁾ 핵심주제를 다루면서 인간의 조건에 대해 서술하고 있다. 제목에서 알 수 있듯이 주제의 핵심은 바로 시간성이다. 하이데거의 전통을 계승하여 인간 현존재가 직면한 시간성에 주목하고 그 안에서 과거와 미래 사이를 들여다본다. “비시간적 시간에 해당하는 아우구스티누스의 ‘영원한 지금’을 복수성과 현상성이 자리하고 있는 곳에서 다시 살아 움직이는 역사성을 머금은 시간, 탄생성과 소멸성을 간직한 시간, 일상의 삶 속에서 활동하는 시간, 이른바 인간적 시간으로 새롭게 탄생시키고자 한다.”²¹³⁾ 인간 현존재의 ‘지금’의 의미를 실존주의적 차원에서 고찰하며, 현재는 ‘이제 더 이상 존재하지 않는’ 과거의 길과 ‘아직 오지 않은 미래’ 사이의 자유로운 긴장의 의미를 지닌다.

아렌트는 문화에 대한 짧은 글에서 시간에 대한 견해를 노동에 하지 않는 ‘여가’ 개념과 결합해서 문화의 대중화의 문제점을 비판하고 있다. 시장이 주도하는 대중문화는 오락주의를 강요함으로써 문화의 고유한 기능을 상실하게 하며, 그러한 TV 프로그램의 목적은 선정적이며 자극적인 내용으로 오직 시청률을

211) *Ibid.*, p.137.

212) 8가지 주제는 모두 역사, 전통, 권위, 자유, 교육, 문화, 진리와 정치, 우주정복이다.

213) 김석수, 「서평: 『과거와 미래 사이』에 서서」, 『신학과 철학』, 제14권, 서강대학교 신학연구소(구-비교사상연구원), 2009, p.2.

높이는데 급급하다는 비판이다. 대중문화는 문화가 아니라 오락이라는 비판은 고전적인 문화이론을 따르고 있다. 사회가 이러한 과정을 통해 발전을 이룬다는 것을 치명적인 실수라는 것이다. 특히 문화적 가치가 교환가능한 가치인 ‘교양’으로 탈바꿈하는 현실을 ‘속물주의’(philistinism)로 비판한다.

아렌트에 따르면 “예술 작품을 교육적 목적이나 인격의 도야 위해서 이용하는 것은, 그것을 다른 어떤 목적을 위해서 이용하는 것과 마찬가지로 부당한 것이다”²¹⁴⁾ 예술적 가치에 대한 향유보다 그것을 통해 교양을 쌓는 대중의 경향을 속물주의로 본다. 다시 말해 속물주의란 “모든 것을 직접적인 유용성과 실질적 가치에 따라 판단하고, 따라서 자연과 예술의 특징이 되어 있는 무용(無用)한 사물과 일에 대해서는 안목이 없는 정신상태를 가리키는”것이기 때문이다.²¹⁵⁾ “유럽문화에서는 문화가 속물-가치(snob-value)를 획득했고, 문화를 감상할 수 있을 만큼의 교육을 받는 일이 사회적 지위의 상징이 되었다.”²¹⁶⁾

보수적인 관점에서 분석한 아렌트의 대중문화론은 『전체주의 기원』에서처럼 19세기 사회를 계급사회, 20세기 사회를 대중사회로 구분하고 대중사회 이전에는 문화가 교환 가능한 가치인 교양으로서 특정계급에 참가하는 자격을 얻는 교환매체였기 때문에 그 결과 ‘속물주의’가 나타났지만, 그 이후의 대중사회에서 문화의 특징은 소비에 있다. “대중사회는 문화가 아니라 오락을 원하며 오락산업이 제공한 (문화)상품은 사회에서 다른 소비재와 똑같이 소비된다.”²¹⁷⁾ 그런데 “오락산업은 거대한 식욕에 직면해 있고 그것의 상품들이 소비로 사라지기 때문에 끊임없이 새로운 상품을 내놓아야 한다.”²¹⁸⁾ “대중문화는 대중사회가 문화물을 장악할 때 그 실체”를 드러내고 “문화물을 소비하고 먹이치우며 파괴”한다.²¹⁹⁾

214) H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, 1989, p.260.

215) *Ibid.*, p.258.

216) H. 아렌트, 『과거와 미래사이』, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005, p.267.

217) *Ibid.*, p.275.

218) *Ibid.*, p.277.

219); 전공자조차 거의 소개하지 않은 아렌트의 「대중사회와 문화」와 관련해 박홍규, 『누가 아렌트와 토크빌을 읽었다 하는가』 서울: 글항아리, 2008, pp.399~403; H. 아렌트, 『과거와 미래사이』, 서유경 옮김, 푸른숲, 2005, p.278.

여기서 아렌트는 ‘문화’와 ‘오락’을 다음과 같이 구별한다. “문화는 물건들과 관계를 맺고 있으므로 세계의 한 현상이다. 반면 오락은 사람들과 관계를 맺고 있으므로 생활의 한 현상이다. 어떤 목적이 지속되는 한 그것은 문화적이다. 그것의 내구성은 기능성과 정반대의 특성이다. 기능성은 사용됨으로써 그리고 완전히 소모됨으로써 현상의 세계에서 다시 사라지는 특성이다.”²²⁰⁾ 문화가 영속적, 지속적인 측면에서 목적의 체계라면 오락은 필요에 의해 사용하고 소비하는 기능적인 사물이라는 점이다. 이러한 아렌트의 문화와 오락의 구별은 문화의 어원을 경작에서 보는 관점에서 현대적 오락을 경멸하는 전통적인 입장이라고 할 수 있다.

‘시간’과 관련해 아렌트가 주목하는 것은 ‘여가’(loisir) 개념이다. 마르크스의 노동개념과는 반대로 여가는 노동하지 않는, 개인의 자유로운 놀이의 사적 공간이라고 할 수 있다. 아렌트에게 대중문화는 문화의 고유한 기능인 경작과 계발과는 반대로, 그 고유함이 사라진 데 있다. “여기서 여가는 아렌트에 따르면 다수 대중이 향유하는 것이 아니라 단지 돈이 있는 자들이 그들에게 남아돌아 무효한 시간을 어떻게 쓸 것인지와 직결되어 있다. 그래서 아렌트는 주장하길 대중사회는 문화를 원치 않고 단지 여가나 기분 전환을 원하는 것이며, 현대의 문화산업, 더 구체적으로 말해 여가산업은 소비에 적합한 것들만을 생산하는데 혈안이 되어 있다고 비판한다. 바로 이것이 문화 자체를 위협하는 직접적 원인이다.”²²¹⁾

오락문화에서 미적인 것, 예술작품의 아우라 마저 오락을 위한 기능과 유용성으로 평가절하 되면서 그 가치는 없어진다. 사용하고 소비하는 것은 사물의 유용성을 통해 인간의 필요를 충족하기만 하면 된다.

아렌트에게 문화는 소비상품이 아니다. 누구에게나 똑같은 ‘교환 가치’, 효용이 발생할 수 없기 때문이다. 아렌트가 예술과 문화를 상품으로 오인하는 속물 근성에서 벗어나기 위해서는 “문화화된 정신(*esprit cultivé*, *cultura amra*)”의 고양ی가 필수적이고 그러기 위해서는 “교육”의 역할이 무엇보다 중요하다고 강

220) *Ibid.*

221) 박치환, *op.cit.*, p.149; H. Arendt, *op.cit.*, p.264에서 재인용.

조한 이유가 여기에 있다.²²²⁾ 국민을 유흥과 오락을 통해 일방적으로 지배하는 것이 아니라 국민의 교양의 수준을 높이는 교육이 바로 문화의 본래적 기능이기 때문이다.

222) 박치완, *op.cit.*, p.152; H. Arendt, *op.cit.*, p.271에서 재인용.

3) 문화적 가치와 공공성

최근 공공철학, 공공성에 대한 논의가 새로운 의사소통의 장을 마련하면서 지적 관심의 흐름을 터는 화두로 떠오르고 있다. 그 이유는 그 사상의 독특함이 동, 서양을 함께 아우르면서 기존의 논의를 넘어서고 있기 때문이다. 사전에 따르면, 공공성이란 “한 개인이나 단체가 아닌 일반 사회 구성원 전체에 두루 관련되는 성질”이다.²²³⁾ 우리나라 국립국어원 표준국어대사전은 ‘공공’의 개념을 ‘국가나 사회의 구성원들에 두루 관계되는 것’이라고 정의하고 있다. 즉, 공공성이란 특정한 개인이나 단체가 아닌 일반 사회 구성원 전체에 두루 관련되는 성질이라는 뜻이다.

일반적으로 공공성에 대한 학문적 접근과 연구는 역사가 짧다. 많은 경우 공공성이란 개념의 유래를 하버마스의 사상에서 찾는다. 그만큼 중도좌파를 지향하는 독일 프랑크푸르트 학파의 사회학이 공공성 이론 형성에 큰 영향을 준다고 할 수 있다. 그리고 공공성은 독일어로 ‘Öffentlichkeit’²²⁴⁾라고 표현하는데, 그 어원은 ‘열려있다’는 뜻의 형용사 ‘offen’이다. 열려있다는 것은 폐쇄된 영역을 갖지 않는다는 의미가 된다.²²⁵⁾

이러한 하버마스의 개념과 ‘공공적 공간’ 개념을 제기한 한나 아렌트의 공공성 이론을 기준으로 새로운 공공성 개념 규정을 시도하는 사이토 준이치(齋藤純一)는 공공성의 규정을 세 가지로 제시한다. 첫째, 국가에 관계된 공적인(official) 것이라는 의미, 둘째 모든 사람들과 관계된 공통적인(common) 것이라는 의미, 셋째는 누구에게나 열려있다(open)는 의미라는 것이다. ‘공적인 것’의 의미는 공공사업이나 공공투자, 공교육,公安(公安) 등과 같은 국가가 법이나 정책을 통해 국민을 대상으로 실시하는 활동을 말한다. ‘공통적인 것’의 의미는 공통의 이익과 재산(공공재), 공통의 관심사와 규범 등을 가리키며, 여기

223) <http://krdic.naver.com/detail.nhn?docid=3195900>, 접속일자: 2013.12.20.

224) 공공성 개념에 대해 참조. J. Ritter & K. Gründer (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 6, p.1134~1136.

225) 사이토 준이치, 『민주적 공공성 하버마스와 아렌트를 넘어서』, 윤대석 외 옮김, 이음, 2009, pp.27~28.

에 공공의 복지와 공익, 공동의 질서, 공공심 등이 포함된다. 이 의미에서의 ‘공공성’은 특정 이해에 치우치지 않는다는 긍정적인 함의를 갖지만, 권리의 제한이나 인내를 요구하는 집합적인 힘, 개성의 신장을 억누르는 불특정 다수의 압력이라는 의미도 포함된다. 끝으로 ‘누구에게나 열려있다는 것’의 의미는 누구의 접근도 거부하지 않은 공간이나 정보 같은 것을 가리킨다.²²⁶⁾

기존의 공적인 것과 사적인 것의 이분법적 패러다임을 극복하면서 나타난 공공성 논의는 윤리적으로는 공공선(정의), 예술적으로는 ‘자율성’, 경제학적으로는 ‘국가지원’ 및 ‘민영화’ 논쟁과 얽혀 폭넓은 과장을 만들어내고 있는 것이 사실이다. 이 글은 국가가 공공영역으로서의 문화에 대한 지원 정책을 세울 때 기준이 되는 문화공공성을 경제적 타당성, 효율성, 생산성과 꼼꼼하게 비교함으로써, 동, 서양철학, 문화콘텐츠학, 경영학, 행정학²²⁷⁾에서 다뤄지는 공공성의 다양한 함의를 드러내고자 한다. 이 글은 문화공공성의 개념을 중심으로 국가의 문화지원정책이 어떻게 정당화될 수 있는지 살펴보고, 그 적실성과 타당성, 가능성과 한계를 함께 짚어보고자 한다.

최근 활발하게 이루어지고 있는 공공성에 관한 논의는 정의, 형평성, 공익 등과 같은 바람직한 상태인 ‘공공선’에 집중되어 있다. 공공철학의 출발지는 일본이다. 공공철학에 대한 논의가 1998년 4월 25일 공공철학 교토포럼에서부터 시작되어 그 역사가 길지 않다.

이 주제와 관련해 유용한 번역서가 바로 야마와키 나오시(山脇直司)의 『公共哲學とは何か』(筑摩書房, 2004)를 우리말로 옮긴 『공공철학이란 무엇인가?』이다.²²⁸⁾ 10년 동안 일본에서 생겨난 ‘공공철학(公共哲學)’이라는 새로운 분야에는 우리나라와 중국에서도 현재 활발하게 연구되고 있는 추세다. 공(公)과 사(私)를 함께 살리는 ‘활사개공(活私開公)’의 이념을 주창한 김태창²²⁹⁾을 비롯한 일본의 일부학자들이 시작한 공공철학 ‘운동’은 국내에서는 ‘월간공공철

226) *Ibid.*, p.18~19.

227) 이병량, 「문화정책과 공공성」, 『한국행정학회 추계학술발표논문집』, 2011, pp.1~15.

228) 야마와키 나오시, 『공공철학이란 무엇인가?』, 성현창 옮김, 이학사, 2011.

229) 김태창 편저, 조성환 번역, 『상생과 화해의 공공철학』, 동방의빛, 2010.

학’과 ‘카페활동’²³⁰⁾으로 지평을 점차 넓혀가고 있다. 논의되는 주제는 정치, 경제, 중간집단, 사상사, 과학기술, 복지, 환경, 지구적 평화 등을 대상으로 한다.

왜 지금 공공철학이 일본에서 주목받는가, 그 이유를 저자는 다음 5가지로 정리하고 있다.²³¹⁾ 첫째는 국가가 주도하는 문화가 아닌 ‘민(民)이 주도하는 공공(公共)’ 철학이 필요하다는 것이다. 둘째는 공공성이라는 개념 자체가 기존의 공사이원론(公私二元論)의 논리를 넘어선다는데 있다. 셋째는 ‘통학문적(transdisciplinary) 공공철학’의 가능성으로 철학·정치학·법학·경제학·사회학·역사학·교육학·과학기술론을 아우르는 통합적 토론의 장이 마련될 수 있다. 넷째는 기존의 ‘개인과 집단’이라는 근원적인 대립을 풀기 위해 공(公)과 사(私)를 지양한 공공철학이 필요하다. 일본의 경우 개인을 희생하여 집단에 진력한다는 의미의 ‘멸사봉공(滅私奉公)’이나 자기 혼자만의 세계에 빠져들어 타자에 대한 감각을 잃는 ‘멸공봉사’ 또한 문제라는 점에서 개인과 공공성을 모두 살리는 공공철학이 필요하다는 주장이다. 끝으로 현실과 이념을 통합하면서 세계의 문제, 특히 환경과 평화의 문제를 풀기 위해서는 사실(존재)과 가치(당위)의 이원론을 통합하는 공공철학의 학문이 요구된다는 것이다.

요즘 NGO(비정부기구)와 NPO(비영리 민간단체) 등의 활동이 눈에 띄게 활발해지면서 기존의 정부기관(=공공)과 개인(=사적) 사이에 다른 차원의 공공성의 영역이 발견된다. 이러한 영역은 사익만을 추구하는 자본주의 시장의 논리에 맡기면 파괴될 수 있는 것으로 새롭게 해석되어야 할 대상이다. 공공성의 영역은 사적영역과 공적영역으로 구분이 애매하기 때문에, 예전처럼 전문화되고 개별화된 단일 학문만으로 고찰할 수 없는 한계가 있다. 공공성 자체가 여러 학문에 중첩되어 있는 광범위한 주제를 제시하기 때문에 다양한 분야의 전문가들이 머리를 맞대고 함께 토론하는 공동작업이 필요하다.

특히 근대사에서 전쟁의 경험에서 확인할 수 있듯이 전체를 위해 개인을 희

230) 다음 카페 공공철학 <http://cafe.daum.net/gonggongworld>, 접속일자: 2013.12.20.

231) 윤용택, 「공공철학이란 무엇인가」, 『시민인문학』, 제20호, 경기대학교 인문과학연구소, 2011, pp.325~340.

생하는 전체주의가 많은 형태의 폭력적인 비극을 가져왔다. 그 반대로 전체를 배제하고 개인에 과몰입 사는 은둔형 외톨이의 ‘유아론’도 사회적 문제가 될 수 있다. 이러한 두 극단적인 현상이 사회적인 문제로 도드라진 일본에서 공과 사를 함께 살리려는 공공철학이 유난히 주목받는 것은 당연해 보인다.

공공성에 대한 논의는 독일어 공공성(Öffentlichkeit)이라는 어휘에서 출발한다. 영어로 공공성(publicness)로 드물게 번역되지만, 공중이 토론하고 논의하여 여론을 형성하는 공간이라는 의미로 ‘공론장’ 혹은 ‘공론영역’으로 번역된다.²³²⁾ 아렌트의 경우도 같은 의미에서 공공영역을 이해하고 있다.²³³⁾ 이러한 논의는 보다 근본적으로 ‘이성의 공적 사용’의 주체를 시민사회에서 찾고 있는 칸트의 역사철학에서 유래를 찾을 수 있다.²³⁴⁾

칸트의 역사철학을 다룬 ‘계몽이란 무엇인가라는 물음에 답변’에서 공공성에 참여하는 기준을 미성숙함과 성숙함을 기준으로 제시하고 있다. 이런 점에서 “서구에서 영어 ‘public’의 어원은 라틴어 pubes에서 찾을 수 있다.²³⁵⁾ pubes는 개인의 행위가 다른 사람에게 미치는 영향을 이해할 수 있는 능력이나 자기 자신의 입장에서 벗어나 사태 전체를 볼 수 있는 능력인 성숙성(maturity)을 의미하는 것이었다. 반면에 private은 박탈(to deprive)을 뜻하는 라틴어 privatus에서 유래했다. 이는 부족하거나 모자라기 때문에 인간으로서의 자격이 부족하다는 의미를 담고 있다.”²³⁶⁾

따라서 공적인 개념은 ‘공적 이성’을 사용할 수 있는 성숙함(Mündigkeit)²³⁷⁾

232) J. Habermas, 『공론장의 구조변동』, 한승완 옮김, 나남, 2001.

233) H. Arendt, 『인간의 조건』, 이진우 외 옮김, 한길사, 2002.

234) 이충진, 「공공성(公共性)에 관한 철학적 연구 -칸트 정치철학의 현대적 함의」, 『칸트 연구』, 제22권, 한국칸트학회, 2008, pp.1~21.

235) 임의영, 「공공성의 개념, 위기, 활성화 조건」, 『정부학연구』, 제9권 1호, 2003, pp.23~50; D. Mathew, “The public in practice and theory”, *Public administration review*, 44, 1984, p.120~125, 이남표, 「공공성의 철학」, 『한국언론정보학회』, 한국언론정보학회 학술대회, pp.25~26에서 재인용.

236) 이남표, 「공공성의 철학」, 『한국언론정보학회』, 한국언론정보학회 학술대회, 2007, pp.25~26.

237) 정치철학적 주제와 관련해 성숙함의 주제는 칸트(I. Kant)에게서 다루어진다. ‘이성의 공적 사용’은 인류가 미성숙의 상태에서 벗어나서, 계몽을 발현하기 위한 조건이 된다. 이를 위해 먼저 개인은 스스로의 힘으로 사유할 것을 요구받는다.

과 그렇지 못한 미성숙함의 구분과 관련해, 공적 영역에 대한 참여 자격을 제한한다. 이러한 pubes와 privatus의 구분은 서구의 가부장적 제도에서 정치적 특권을 정당화하는데 반드시 필요한 것이었다. 가부장은 시민으로서의 공론장(public sphere)에 참여할 수 있는 성숙한 존재로 여겨진 반면, 공론장에 접근하지 못하는 노예, 여성은 정치참여의 자격을 인정받지 못했다.

(1) 공공철학의 주제와 지향점

공공철학은 ‘공공성’과 ‘공공적’이라는 개념을 철학적으로 탐구하는 학문이다. 원래 ‘공공철학(public philosophy)’이라는 용어는 미국의 월터 리프만(Walter Lippmann)과 로버트 벨라(Robert Bellah) 등이 먼저 사용하였지만 나중에 일본에 소개되면서 그 의미가 더 근원적이고 포괄적으로 바뀌었다. 따라서 공공철학의 개념으로 서양철학의 흐름을 훑는 작업은 어쩌면 일본의 공공철학에서 볼 때 시원을 잘못 짚는다고 볼 수 있다. 국내에서도 일본의 공공철학적인 개념을 역수입해서 서양철학자에서 그 근원을 찾고자하는 것은 거꾸로 된 시도일 수 있다.

일본 공공철학의 특징은 “공사이원론(公私二元論)을 넘어서 ‘정부의 공(公)/민(民)의 공공(公共)/사적(私的) 영역’의 상관삼원론(相關三元論)의 채용하고, 멸사봉공과 멸공봉사를 탈피하여 공과 사를 모두 살리는 ‘활사개공(活私開公)’의 이념을 도입하며, 문어항아리처럼 소통 불능한 학문들을 소통하게 하고, 탈이데올로기 시대에서의 ‘이념과 현실의 통합’을 위한 방법론을 개척하며, ‘자기-타자-공공 세계’론을 제시하는 웅대한 꿈을 꾸고 있다는 것이다.”²³⁸⁾ 따라서 일본의 공공철학자들이 비록 어원을 월터 리프만의 저서 『공공철학』에서 빌려왔지만 그 사상적 입장과 확연한 차이를 보이기 때문에 단순 비교하는 작업은 큰 의미가 없다고 할 수 있다. 물론 서양철학사에서 공공철학의 사상적 뿌리를 찾는 일은 어렵지 않다. 고대 아테네의 정치철학, 스토아학과, 그리스도교,

238) 윤용택, 「공공철학이란무엇인가」, 『시민인문학』, 제20호, 경기대학교 인문과학연구소, 2011, p.329.

칸트의 세계시민주의, 피히테(Johann Fichte), 헤겔 등에서 공공철학적 요소를 뽑아낼 수 있다. 특히 아렌트와 하버마스에 대한 비교연구는 일본뿐만 아니라 국내에서도 활발한 편이다. 하지만 유럽 철학에 포함된 공공철학의 유산 속에서 일본의 ‘정부의 공公’과 ‘민민의 공공公共’을 구별하는 새로운 관점을 끄집어 내는 일은 쉽지 않다. 공공철학은 서양사상이 아닌 일본에 뿌리를 둔 사상이기 때문이다.

일본에서는 야마와키 나오시와 김태창, 두 학자가 공공철학의 연구를 다른 방향에서 이끌고 있다. 독일에 유학한 경험이 있는 야마와키 나오시는 유럽의 고전철학에 대해 무비판적으로 옹호하지는 않고 긍정적인 측면과 부정적인 측면을 면밀하게 검토한 다음 공공철학의 지적 기반을 탄탄하게 다지려고 한다. 야마와키 나오시가 유럽의 고전철학에서 공공철학의 실마리를 찾는다면 김태창은 ‘공(公)과 사(私)’를 모두 살리는 ‘활사개공(活私開公)’의 이념¹⁾을 근대 이전의 중국, 한국, 일본의 사상체계 속에서 찾고자 한다.

두 학자는 동양의 고전 속에 공공철학적 요소가 있다고 인정하면서도 서로 다른 지적 토양에 서 있다. 어쨌든 긍정적으로 본다면, 공공성의 철학은 동, 서양의 지혜를 한 곳에 모을 수 있는 사회적 담론의 실천의 장을 마련할 것으로 본다. 동양과 서양의 사상적·철학적 연구 성과를 통합하는 과정에서 그 사상과 철학, 문화유산을 재조명, 재해석, 재창조를 할 수 기회가 생긴 것이다.

무한경쟁으로 치닫는 신자유주의 시대에서 ‘함께’라는 연대성의 이념이 사라진지 오래되었다. 우리나라에서도 사생활을 중시하는 개인주의는 일본과 같이 ‘멸공봉사(滅公奉私)’의 시대를 가져왔다. 전세계를 뒤흔든 경제위기는 공공적인 것을 생각할 여유조차 주지 않고, 정치에 대한 무관심, 냉소, 혐오가 팽배하게 된 결과를 가져왔다. 이러한 혼돈스러운 시대 상황에서 ‘함께 생각할 수 있는 아젠더’를 보여주는 공공철학적 사유가 의미있게 다가오는 것은 부정할 수 없다.

(2) 공공성을 위한 이념적 토대

공공성 개념은 윤리적 차원에서 어떤 ‘좋은 상태’인 공공선을 전제한다. 그러나 공공선으로서 좋음은 개인의 사적 영역, 더 확대해서 시장의 논리로 달성될 수 없는 고유한 가치 영역을 보여준다. 공공성이라는 의미의 다양성과 복잡성을 고려할 때, 그것은 무엇보다 정치성, 공개성, 공익성, 공유성, 공정성, 정의, 인권 등과 관련될 뿐만 아니라 시민정신, 대표성, 책임성, 평등성 등과 같은 가치와 밀접하게 연관되어 보인다.

공공철학의 핵심개념인 공공세계를 구성하는 기본가치는 다양하다. 예를 들면, ‘소통’, ‘정의’, ‘인권·덕·책임’, ‘복지’, ‘평화와 화해’, ‘글로벌 공공선’ 등이 있다. 무엇보다 합리적이고 자유로운 의사소통을 위한 조건인 공론이 중요한 조건이 된다. 뿐만 아니라 공공성의 규범은 사회적 정의와도 밀접하게 연결된다. 공정함에 대한 정치철학적 논의는 그리스철학(플라톤, 아리스토텔레스)에서 시작해서 현대정치철학(롤즈, 매킨타이어(Alasdair Macintyre), 왈처(Michael Walzer), 샌델(Michael Sandel))에까지 이어진다.

일본의 공공철학의 근본원리인 ‘활사개공(活私開公)’을 실현하기 위해서 정의론에 바탕을 둔 1) 개인의 ‘기본적 인권’, 2) 자기 권리와 공공복지의 균형 감각을 지닌 ‘시민적 덕성’, 3) 자기와 타자에 대한 ‘책임의식’ 등이 필요하다고 한다. 개인의 ‘기본적 인권, 시민적 덕성, 책임의식’ 3가지가 활사개공의 공공세계를 구성하는 요소가 된다. 더 보편적인 ‘활사개공’을 위해서는 세계 차원에서 복지, 평화와 화해, 글로벌 공공선 등이 요구된다.

이러한 점에서 세계평화는 국내의 공공 세계뿐만 아니라 국제적 공공세계를 구현하는데 반드시 필요한 이념이다. ‘칸트의 영구평화론’도 세계평화를 공공철학의 이념적 토대로 삼는다. 칸트가 제안하듯이, 영원한 세계평화를 위해서는 국가간의 평화조약만으로는 부족하고, 국내법, 국제법, 세계시민 체제라는 ‘세 가지 공공 세계의 창출’이 필요하다.

궁극적으로 평화의 실현을 위한 전쟁의 소멸은 문화의 진보를 통해서만 가능하다. 칸트가 예견하는 유토피아는 영원한 평화가 지속되는 시대이지 자연의

원초상태로 회귀하는 것은 아니다. “문명화된 상태는 (...) 투쟁관계를 종식시킬 수 있는 것은 오직 완전한 시민적 정치체제(모든 문화가 추구하는 최종목적)이다.”²³⁹⁾

(3) 문화공공성의 의미

정부의 문화 정책을 공공성의 관점에서 추진한다면, 시민사회의 자발적 참여와 자유로운 토론과 합리적인 의사소통에 주안점을 두는 것이 바람직하다. 따라서 문화정책의 방향성을 분석하고 평가하려고 시도할 때, 문화공공성을 기준으로 삼아 우리나라의 문화정책의 현주소를 검토하는 것은 의미 있는 일이다.

문화는 어떻게 정의될 수 있는가? 그것의 다의성과 복잡성은 문화연구의 어려움이 된다. 그렇지만, 문화는 대체로 사회의 구성원들이 공유하는 가치관, 태도, 관습의 전체이자 공동체가 표현하는 삶의 양식, ‘유형화된 생활양식의 전체’라고 할 수 있다.

문화는 사적인 성격과 공적인 성격을 동시에 갖는다. 한편으로 문화는 개인의 생산활동이 자발성을 갖는다는 점에서 사적 영역이다. 문화는 의미를 생산하고, 축적하고, 전달하고, 경험하는 실천적 과정이다. 그렇다면 이러한 삶의 양식으로서의 문화의 영역이 사적인 것이라면 국가의 개입은 정당화될 수 없다.

다른 한편으로는 문화는 사회구성원이 함께 참여하는 공적영역이다. 그렇다면, 정부가 나서 문화의 공공성을 위해 말아야 할 할 일은 무엇인가? 문화의 사적 성격에 머무른다면, 생산의 관점이 중요하겠지만 공적인 성격으로 본다면 소비의 관점에서 문화의 확산과 접근성의 관점에서 볼 수 있다.

문화정책을 개인이나 시장원리에 맡기지 않고, 정부의 행정이 직접 개입해야 하는 이유는 우리 사회가 반드시 달성해야 할 공익과 같은 공공선 때문이다. 개인의 타산성이나 보이지 않는 손에 의해 달성될 수 없는 고유한 가치가 있기

239) I. Kant, 「추측해 본 인류역사의 기원」, 『칸트의 역사철학』, 이한구 편역, 서광사, 1992, p.86.

때문이다.

국가정책이 지향해야할 문화의 올바른 지위는 문화권으로 설명할 수 있다. 만약, 자유경쟁이라는 경제논리, 곧 효율성, 경쟁력, 생산성, 합리성이 지배하는 사회는 생존을 위해 이성을 도구화하는 현상이 일어난다. 곧 상품의 생산과 이윤의 창출을 통한 효용의 극대화 논리에 문화권이 침해당하는 현상이 발생한다. 따라서 문화가 갖는 사회적 위상을 고려해 ‘문화권’은 국민의 정치적 권리나 경제적 권리처럼 기본적인 인권으로 인식되었다. 이러한 문화권에 대한 입장은 유엔인권선언과 유네스코 문화다양성 협약에 잘 나타나 있다.

“1. 모든 사람은 공동체의 문화생활에 자유롭게 참여하고, 예술을 감상하며, 과학의 진보와 그 혜택을 향유할 권리를 가진다. 2. 모든 사람은 자신이 창조한 모든 과학적, 문학적, 예술적 창작물에서 생기는 정신적, 물질적 이익을 보호받을 권리를 가진다(UN Universal Declaration of Human Rights, Article 27).”

“문화적 권리는 보편적이고, 나눌 수 없고, 상호의존적인 인간적 권리의 본질적인 요소이다...모든 사람들은 스스로를 표현하고, 특별히 자신의 모국어를 포함해서, 자신이 선택한 언어로 작품을 창작하고, 전파할 수 있는 권리를 지닌다. 모든 사람들은 그들의 문화적 정체성을 충분히 존중할 수 있도록 하는 양질의 교육과 훈련을 받을 자격이 있다. 그리고 모든 사람들은 그들의 선택에 의해 문화적 삶에 참여할 수 있는 권리를 가질 뿐만 아니라, 인간의 권리와 기본적 자유를 존중하는데 기여하는 스스로 선택한 문화적 실천을 수행할 권리를 가진다. (UNESCO Universal Declaration on Cultural Diversity, Article 5).”

첫 번째 단락은 문화적 확산에 대한 논의를 포함하고, 두 번째 단락은 문화적 다양성, 곧 문화적 접근성, 표출성에 대한 논의를 담고 있어서, 그 의미를 구분할 필요가 있다.

문화의 공공성의 개념과 관련해 볼 때 문화적 삶에 참여할 수 있는 권리는 자유주의 이념에 부합하는 자유의 권리이자 기본적인 인권에 속한다. 문화는 전승되어 온 가치 체계에 대한 이해와 공유를 통해 타자를 이해하는 통로를 마련해주며 세계에 대한 열림의 자세를 갖게 한다. 해석학적 관점에서 문화의 공

적 가치는 삶의 방식에 대한 다양한 앎을 통해, 사적 영역에 머무르지 않고 의사소통과 의견수렴을 통해 공존의 가능성을 찾는다는 점에서 자유민주주의의 기본 이념에 부합한다고 할 수 있다.

4) 문화공공성 확대 및 강화

(1) 공론장 이론 (J. 하버마스)

문화정책에서 공공성의 변화는 2000년대 이후 한국의 문화정책의 분석에서 확인된다. 문화 부문에 대한 정부의 지원이 늘어나고 있는데도 만족할 만한 가시적인 성과가 부족하기 때문이다. 물론, 한류현상이 한국문화의 위상을 높이는데 기여를 한 것은 사실이지만, 전체적으로 볼 때 비판의 목소리가 높다.

문화행정에서의 실패를 분석하고, 그것에 대한 대책으로 정부의 역할을 줄이고 시장기능의 확대를 주장하는 논리가 힘을 얻고 있다. 다시 말해, 공공성의 주체를 정부나 행정에 국한하지 않고 문화 공론장(Public Sphere, Public Realm)의 활성화를 위한 토론을 확대하자는 주장이다.

이러한 취지에서 2005년부터 ‘한국문화예술위원회’²⁴⁰⁾는 문화공공성의 이념을 정책으로 실행하는 기관으로 탄생했다. 이 기관은 문화예술인을 중심으로 10명의 위원이 문화예술계의 의견을 모아 문화예술정책을 도출하는 합의기관으로, 민간과 공공영역이 쌍방향으로 의사소통에 참여하는 개방된 구조를 갖는다.

그렇다면 공공성을 산업화된, 자본화된 문화창조 영역에 적용할 것인가? 이에 대한 해답은 ‘공론장’이론에서 찾을 수 있다. 공론장이란 여러 문제에 대한 공론과 여론을 만들어내는 열린 공간으로, 봉건귀족, 전제정치에 맞서 근대의 정치적 주체인 시민이 자발적으로 참여하여 만든 것이다.

공론장에 대한 이론가로는 대표적으로 하버마스, 아렌트, 왈처 등을 꼽을 수 있다. 이 글에서는 하버마스의 공론장이론을 중심으로 문화공공성의 의미변화를 독일을 모델로 분석하면서 우리나라에 맞는 공공성 모델을 정착하고 확대하는 이론적 기초를 보이고자 한다.

하버마스의 『공론장의 구조변동』은 사적 개인들 토론과 협의를 통해 공적인 견해를 교환하는 공론장의 발생, 확장, 퇴보라는 변화의 과정을 분석한다.

240) 문화예술위원회 사이트, <http://www.arko.or.kr/arkoinfo>, 접속일자: 2013.12.20.

하버마스에 따르면 근대적 의미의 ‘공론장 또는 공공영역’의 형성시기인 18세기 유럽사회의 부르주아 공론장에서는 정치적 공론장과 문예적 공론장은 대등한 수준으로 간주된다.²⁴¹⁾

사적부문		공권력의 영역
부르주아 사회 (상품교환과 사회적 노동의 영역)	정치적 공론장 문예적 공론장 (클럽, 신문)	국가 (내무행정의 영역)
핵가족의 내부공간 (부르주아 지식인)	(문화적 재화 시장) 도시	공정 (공정 귀족 사교계)

<그림 4-3>: 하버마스에 따른 영역별 공간의 특성

<그림 4-3>에서처럼, 정치적 공론장과 문예적 공론장은 부르주아 사회에서 가족처럼 사적 영역에 포함되었지만, 공권력의 영역이 정치적 공론장을 통합하면서 문예적 공론장은 그 기능이 위축되었다.²⁴²⁾

사적 개인이 공중으로 통합될 수 있는 가능성이 나타난 공론장의 초기 형태는 문예비평과 시사토론을 사는 ‘살롱’의 형태를 갖추었다. 정치적인 참여와 관심이 커지면서 새로운 공적 영역은 문예비평을 넘어 다양한 의견수렴을 거쳐 영역을 다른 주제로 확대했다. 주로, 서신교환, 카페, 독자, 관객 등이 문예비평적인 영역에서 초기의 공론장을 지배하였다. 이러한 변화는 절대 권력의 봉건

241) 18세기 유럽의 부르주아 공론장은 사적부문과 공권력의 영역으로 나뉜다. Jürgen Habermas, Massachusetts Institute of Technology trans., *The structural transformation of the public sphere*, 1991, p.100.

242) 하버마스에 따르면 문예적 공론장에서 정치적 공론장으로 이행하는 방향으로 공론장의 구조변동이 일어났다고 보았다. “우리의 맥락에서 기본적인, 국가와 사회 간의 분리선이 공공영역을 사적 부문으로부터 분리한다. 공공영역은 공권력에 제한된다. 우리는 공정도 여기에 속하는 것으로 여긴다. 또한 본래의 공론장은 사적부문에 포함된다. 왜냐하면 공론장이 사적 개인들의 공론장이기 때문이다. 그러므로 우리는 사적 개인들에 속하는 부문 내에서 사적 영역과 공론장을 구분한다. 사적 영역은 좁은 의미의 부르주아 사회, 따라서 상품교환과 사회적 노동의 영역을 포괄한다. 사생활 영역을 갖는 가족이 여기에 편입된다. 정치적 공론장은 문예적 공론장으로부터 나온다. 그것은 여론을 통해 국가와 사회의 욕구를 매개한다.” (*ibid.*, pp.98~99)

적 질서를 나타내는 ‘밀실’의 폐쇄성과 은밀성을 깨뜨리고 인간의 자유와 평등의 이념을 제도적으로 실현한 ‘열린 공간’이라는 점에서 의미가 있다. 자발적이고 비판적인 의사소통이 가능했던 공론장은 문화적 정치공간으로 기능했다. 사적 공간(Private Sphere)으로서의 사유재산에 대한 권리와 가족에 대한 인륜성을 가진 시민계층이 점차 공적인 공적에 참여하게 되는데, 그 매개체가 문자다. ‘살롱’과 같은 공공장소는 문자 세계의 공론장으로서, 참가자가 편지와 일기 같은 문학형태로 타자를 향한 공개성을 지향할 수 있었다. 이러한 공공성을 제도화한 부르주아 입헌(立憲)국가에서 과거 권위의 전시(display)에 불과했던 전제군주의 ‘밀실정치’가 ‘광장정치’라는 열린 공간으로 탈바꿈하게 된다. 가장 큰 특징은 누구나 자유롭게 평등하게 토론에 참여하되, 그것은 타자를 향해 열려 있었다는 점이다. 문화비평, 문화토론에서 치중했던 토론 주제가 예술품으로 확대함으로써 예술비평²⁴³⁾ 또한 가능했다. 살롱은 작가와 독자가 만나는 중간 역할을 했다. 다양한 주제에 대한 토론과 비평은 신문, 잡지 등 인쇄물로 만들어졌다.

요약하면, 문자 세계 공론장의 특징은 공인은 신문, 잡지 등의 매체의 발달에 힘입어 정치영역에서의 공론장을 만들어 낸 것이다.

그러나 하버마스에 따르면, 근대 이전의 사회에는 사적 권력과 공적 권력이 분리되지 않았고, 사적영역과 구분되는 독립된 공적영역이 따로 없었다.

과거에 전시적 공개성(publicness of representation)은 영주 권력이 자신의 정치권을 민중 앞에서 과시하고 드러내기 위해 필요한 것으로, 소수만이 알아듣는 라틴어로 권력의 정당성을 확보하기 위해 전시(display)했다. 이제, 근대

243) 하버마스의 공론장(또는 공공영역) 넘어 문화예술의 향유자 대중을 의미하는 공공 또는 공중 개념에서 출발한다. “17세기 프랑스에서 ‘le public’은 예술의 수취인, 소비자, 비평가로서의 독자(lecteurs), 관람객(spectateurs), 방청객(auditeurs)을 뜻한다. 이 말은 처음에는 ‘궁정’을 의미하는 것으로 이해되다가, 후에 파리극장의 특별석에 앉아있는 소수의 부르주아 상류층과 함께 일부의 도시 귀족을 의미하게 되었다. 따라서 궁정과 도시가 이러한 초기의 공중에 속한다. 이렇게 전적으로 귀족주의적 사고집단으로부터 어떤 근대적 요소가 성장한다. 궁정의 문화적 기능이 이른바 도시에 이양됨에 따라 공공성의 담지자들만 변화한 것이 아니라 공공성 자체가 변화한다. 왕의 과시의 영역과 더불어 궁전의 대형취미는 어렵게 유지되는 걸치레가 된다.” - *Ibid.*, p.100.

자본주의의 발달과 시민사회의 발전으로 사적 이해관계를 배제하고 보편적 인간으로서 자유롭고 비판적이며 이성적인 토론을 통해 합의를 이끌어내는 공론장이 형성된 것이다. 이러한 정치적 지형도의 변화는 ‘전시정치’에서 ‘참여정치’로의 전환점을 마련한 것이다. 부르주아 계급의 이익을 보호하기 위해 차별과 지배를 폐지하는 목적으로 공개성을 법의 제도로 구체화한 것이다.

그러나 선거권의 확대 등 정치적 변화로 사적 영역(가족)과 공적 영역의 상호 침투로 공론장의 영역에 큰 변화가 일어났다. 상품교환과 대기업의 발달로 유사공적영역(quasi public realm)이 생겨나는데, 사적영역이 타인의 시선에 공개되고, 공론장도 사적영역의 성격을 띄면서 두 영역의 구별이 사라진다. 하버마스가 말하는 이러한 재봉건화(refeudalization)에 의해 문화를 토론하는 공중(culture debating public)이 문화를 소비하는 공중(culture consuming public)으로 바뀌면서, 타자와 사회를 향해 열려있던 공인은 이제 수동적이며 고립적이며 폐쇄적인 사람이 된다. 부르주아의 문자세계의 공론장은 소비문화에 의해 변질되며, 가족의 사적영역도 대중매체에 의해 잠식당하게 되면서 사적인 친밀성의 영역이 사라진다. 이러한 과정에서 미디어의 형식과 내용은 문화의 상품화, 상업화와 맞물려서 자유로운 의사소통을 형식화, 표준화, 상품화하게 된다. 이윤추구 논리 속에서 대중문화가 지배하면서, 공인은 매스미디어와 소비문화에 묻혀 ‘문화소비자’로서 과거의 비판적 정신을 잃게 된 것이다.

또한 공공복리라는 복지국가의 이념을 내세워 자신들의 사적인 이해관계를 감춘 대중선전은 동의의 조작을 만들어 낸다. 자발적 동의가 아니라 선전을 통한 전시(representation)를 통한 대중의 암묵적 동의를 목표로 한다. 공개성 대신 비밀협상, 정치홍정, 사권력이 지배하는 세상이 된 것이다.

자본의 집중으로 19, 20세기에 대기업이 등장하면서 국가와 사회의 상호침투가 발생하면서 사(私)권력이 공론장에 침투하게 된다. 그것은 공론장의 재봉건화를 초래하게 된다.²⁴⁴⁾ 하버마스는 권력과 미디어에 의해 재봉건화된 공론장

244) 문예적 공론장에 대비되는 정치적 공론장에 대해 하버마스는 다음과 같이 언급한다. “18세기에 공론장이 정치적 기능을 담당했다는 것은 상품교환과 사회적 노동이 국가의 감독으로부터 계속 해방되는” 부르주아 사회 발전사 속에서 이해되어야 한다. 공론장은 직접

을 비판하고 공론장의 부활을 주장한다. 부르주아적 공론장의 잠식을 막기 위해 시민들이 자발적으로 참여하고 토론하는 정치적 공간으로서의 공론장의 활성화가 필요한 것이다.

여기서 하버마스의 ‘공론장’ 이론에서 사적 영역의 ‘자율성’과 공적 영역의 ‘공공성’은 하나의 딜레마처럼 보인다. 그러나 해결 방법은 ‘자율성’과 ‘공공성’ 개념을 상호 보완적 개념으로 파악하는 것이다. 문화생산의 관점에서 공공적 소통과정의 가능성을 공론장에서 찾아볼 수 있다. 곧, 부르조아 공론장으로서의 문예와 예술의 장은 역동적인 공공 소통의 장이며 개인과 공동체를 통합하는 ‘열린 공간’으로 기능할 것이다.

이와는 반대로 예술의 자율성을 극단적으로 옹호하면서 예술의 사회성을 극단적으로 거부한 아도르노(Theodor Adorno)가 대변하는 ‘부정의 미학’²⁴⁵⁾은 예술을 사회에 대한 부정으로 규정한다. 문화산업이 자본주의적 상품교환 시스템에 의해 상품화와 물신화 현상에 종속되었는데, 그러한 문화창조와 문화향유 영역의 분리는 의사소통의 가능성을 배제하는 문제점이 있다.

다시 말해, 자율성과 공공성을 공존의 모델로 고찰할 때, 문화 예술창조의 자율성이 어느 정도까지 보장되는 범위에서 국가의 지원이 이뤄질 수 있는가가 관건이다.

(2) 창조문화를 위한 국가의 과제

우리나라의 경우 문화예술진흥법에 의하면 “국가와 지방자치단체는 문화예술의 진흥에 관한 시책을 강구하고, 국민의 문화예술활동을 권장하며 이를 적극 보호·육성하여야 한다.”(제3조 1항) 국가가 문화 활동을 적극 지원해야 되는 이유는 문화적 가치가 ‘공공 선’(public goods)을 실현하며, 그것을 통해 ‘좋은

의회정부 형태를 갖는 부르주아 법치국가의 조직원리가 된다. 정치적으로 기능하는 공론장은 부르주아 사회의 요구에 부응하는 국가권력이자 부르주아 사회를 매개하는 기관이다.” – Jürgen Habermas, *The structural transformation of the public sphere*, op. cit., p.157.

245) Th. Adorno, *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften* Bd. 6, Frankfurt a.M. 1973.

삶'이 가능하기 때문이다. 국민의 행복의 질을 높인다는 취지의 공익을 위해 국가가 나서 여러 문화 활동을 지원하는 것은 옳은 일이다.

그러나 이러한 문화지원정책에 대해 롤즈는 “자신의 삶에서 예술- 효과를 진정 원하는 사람들이 아주 적다면 그것은 더구나 정부의 보조 대상일 수 없을 것이고 그 수가 많아질수록 시장을 통한 사적 투자의 가능성은 높아질 것이므로 정부 보조는 불필요해질 것이다.”²⁴⁶⁾라는 반대 의견을 내기도 한다.

그러나 대부분 공공지원으로 운영되는 민간사업에서 공공성 확보가 문화정책 논의의 핵심이 된다. 여기서 공공 예술기관 민영화의 성격을 둘러싼 토론에서 상업 예술단체와의 차별적인 요소이자 공공 예술기관이 추구해야 할 바람직한 목적으로서 공공성이 자주 언급된다.²⁴⁷⁾

그렇다면 공공성을 위한 지원의 원칙은 무엇인가? 복지론적 접근방법에 따르면 공공성은 그 자체로 국가가 지향해야 할 가치다. 문화적 평등과 문화민주화의 관점에서 공공성이 정부가 공공지원금으로 지원해한다면, 이익의 극대화를 추구하는 시장의 원칙을 허용해선 안 된다.

정부의 지원 없이는 공공선으로서의 문화적 공공성의 확장을 달성하는 일이 쉽지 않을 것이다. 문화의 공공성은 사적인 창작을 통해 성취할 수 없는 고유한 가치이기 때문에 폐쇄적인 창작환경에서 탈피해야 된다. 공공성은 사회의 공익에 기여하는 문화적 가치의 내재적 의미를 뜻한다. 예술을 포함한 문화창조가 공공성을 갖고 있으므로 공공지원이 필요하다는 주장이 힘을 얻고 있다.

문화의 공공성은 개인의 감정을 풍부하게 하고 사회 구성원간의 정체성과 유대감을 형성하며 공동체 의식 강화에 기여한다. 또한 문화적 교화는 궁극적으로는 사회의 통합과 발전에도 기여한다. 인식의 지평을 넓혀 타인과 사회에 대한 이해를 넓히는데 기여한다.

이러한 관점에서 예술의 공공성은 공공 예술지원에 대한 복지론적, 경제학적인 관점에서 설명된다. “예술은 인간다운 삶을 영위하는데 꼭 필요한 기본 조건

246) J. Rawls, *Theory of Justice*, Harvard Univ. Press 1971, pp.282, 331~332.

247) 이철순, 「문예회관 민영화의 현실과 애로」, 『민족예술』, 8월호, 한국민족예술인총연합, 2001.

(basic need)이므로, 예술의 분배가 시장에서 이루어질 때 발생하는 불평등을 방지하기 위해 정부가 개입해야 한다는 복지론적 입장이 존재한다. 즉, 성별, 연령, 재산, 거주지역, 교육정도를 막론하고 전 국민이 평등하게 예술에 접근할 수 있도록 정부가 개입해야 하며, 특히 소외계층의 예술 접근을 보장하기 위한 정책적 간섭이 필요하다는 주장이다.”²⁴⁸⁾

영국의 예를 들면, 예술진흥원 설립 당시 국민들이 예술을 향유할 수 있는 기회를 제공하는 것이 목표였다. 곧 국민의 문화권을 접근성 확장이라는 점에서 시민의 기본 권리로 인정한 것이다. 영국의 문화주의 전통(culturalist tradition)에 의하면 문명화(civilising) 기능은 예술의 본질적인 가치로 여겨지고,²⁴⁹⁾ 이러한 평등주의에 따른 문화예술지원을 위한 논리는 소수만이 문화를 향유하는 것이 아니라, 모든 국민의 문명화가 가능해야만 하는 것이다.

따라서 문화정책의 목표는 가능하면 모든 국민이 문화예술 활동에 접하고 그 혜택을 누릴 수 있는 정책을 실행해야한다는 것이다. 따라서 영국의 문화활동에 대한 공공지원은 문화의 내재적 가치가 공익에 기여하므로 정부가 개입해야 한다는 복지론적 공공성의 중요성에 따른 것이다.

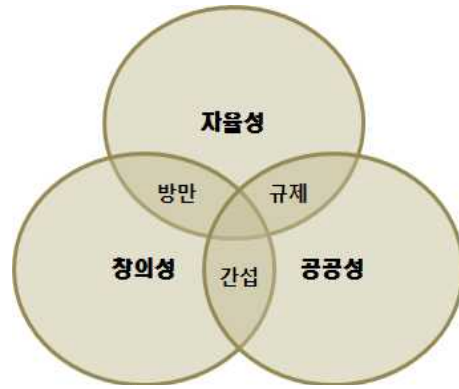
창조성과 공공성을 함께 아우르고 문화예술 창작의 자율성을 최대한 보장하기 위한 원칙이 ‘정부의 무간섭 원칙’이다. 국민의 문화접근성을 확대하려는 의도에서 공공예술지원의 정당성을 말할 때, 문화의 내재적 가치에 대한 ‘해석학적 이해’가 전제되어야 한다. 그렇지만, 사회적, 경제적, 정치적 목적을 위해 문화 활동을 지원하는 것은 예술을 도구화하는 것이기에 비판받을 수밖에 없다. 원칙적으로 예술과 경제의 분리, 예술과 정치의 분리의 구분은 문화창조 및 예술활동이 그 자체의 목적 이외에 정치적 목적이나 선전에 이용해선 안 된다는 원칙을 엄격하게 지켜야하기 때문이다.

문화창조의 자율성을 최대한 보장하기 위해 ‘팔길이 원칙’(arm’s length

248) 이해경, 「공공 예술지원과 예술의 공공성-영국의 경험」, 『문화정책논총』 제13집, 한국문화관광연구원, 2001, pp.257~258.

249) O. Bennett, *Cultural Policy and the Crisis of Legitimacy: Entrepreneurial Answers in the United Kingdom*, University of Warwick, Coventry, 1996; 이해경, *op. cit.*, p.261에서 재인용.

principle)이 가장 중요한 지침이 된다. 팔길이 원칙이란 정부가 재정적 지원은 하되 지원금의 사용이나 집행에는 관여하지 않고 기관의 전문성과 독립성을 보장하는 ‘무간섭 원칙’을 의미한다.²⁵⁰⁾ 문화단체 및 예술단체가 정치적인 입장과 관계없이 재정지원을 받을 수 있도록 해야만 문화의 정치화, 프로파간다 논쟁에서 벗어날 수 있다.



<그림 4-4>: 문화창조모델

우리나라의 경우 팔길이 원칙은 민간 예술전문가들로 이루어진 예술진흥원에 예술지원 결정권을 맡겨 문화예술의 공공성뿐만 아니라 자율성도 최대한 보장한다는 점에서 의미가 있다.

공공성 강화를 위한 문화창조와 예술지원의 목적이 국민의 문화접근, 예술의 질적 향상, 교육기회 제공, 문화산업 활성화에 있다면, 문화 예술 지원은 문화의 공공성 확장도 정책목표에 포함해야할 것이다.

250) 물론 팔길이 원칙이 공적지원금의 방만한 운영에 따른 세금의 낭비를 가져올 수 있다. 곧 자율에 맡기면 도덕적 해이가 일어날 수 있다. 지원과 책임을 분리하면, 결과에 대해 책임지지 않으려는 상황도 생겨날 수 있다. 따라서 정부의 지나친 간섭에 따른 부작용을 줄이는 것은 좋지만, 문화의 공익성의 차원에서 수혜자의 책임의 문제도 함께 물어야할 것이다.

5) 문화적 정체성과 공공창의성

탈식민주의 이론에 따라 우리의 문화의 정체성을 지키기 위해서 사대주의(중국, 미국)에서 벗어나야 된다는 주장이 힘을 얻고 있는 가운데, 문화정책과 관련해 경제적인 요소가 문화산업에서 큰 변수로 작용하고 있다. 호미 바바(Homi Bhabha)의 『문화의 위치』²⁵¹⁾는 문화적 정체성에 대한 논의를 펼쳐 탈식민주의와 이론을 다루고 있다. 극복의 전략은 식민화 과정에서 일어나는 전이와 통합으로 인해 새롭게 파생되는 문화적 혼종성에서 정체성을 찾는 것이다. 인종적, 국가적으로 혼종성이 진화하고 있는 상태에서, 우월하거나 동일한 문화 권력을 기대할 수는 없으며 통합된 문화의 범주 안에서 교섭으로 이뤄낸 차별화에 대한 노력이 필요하다는 것이다.

우리나라의 문화정체성과 관련해 경제적 전체주의뿐만 아니라 문화전체주의에 대한 비판도 이루어져야 된다. 자본의 논리에 휘둘러서도 안 되고 저급한 대중문화로 인해 문화의 본래적 기능인 교육이 파괴되고 인간의 미적 취향이 획일화되어선 안 된다.

따라서 정책해석학은 문화정책을 결정하는데 중요한 ‘문화적 가치’에서 중요한 평가기준을 제시할 수 있다. 문화경제학의 ‘효용개념’이나 문화정치학에서 ‘이데올로기’ 개념만으로 설명할 수 없는 문화적 가치에 대한 이해는 해석학을 통해 가능한 것이다. 곧 단순히 효용이나 선호, 합리성만으로 결정지을 수 없는 가치의 영역에서 해석학의 고유한 방법을 통해 예술작품, 텍스트, 문화유산 등의 의미를 밝혀낼 수 있을 것이다.

요즘 창의성이 문화적 코드로 강조되는 시대에 프랑스 문화정책을 앞서 살펴 보았듯이, 창의성은 낭만주의적 천재개념에서 도출하는 것이 아니라 공공창의성 함양의 차원에서 이루어져야 할 것이다. 창의성이 곧 바로 국가경쟁력이 되려면 천재 중심, 엘리트 방식은 지양되어야 하며, 롤 모델은 덴마크나 스웨덴처럼 창의성을 사회적 합의로 볼 필요가 있다. 우리나라 교육정책도 이러한 사회

251) 호미 바바, 『문화의 위치 (탈식민주의 문화이론)』, 나병철 옮김, 소명, 2012.

적 창의성 함양에 목적을 뒀다 할 것이다.

요즘은 ‘글로벌’을 넘어 지구·국가·지방의 ‘글로벌(national/local)’ 차원이 열려 있다고 정의한다.²⁵²⁾ 이러한 시대상황에 걸맞게 이제 막 걸음마를 시작한 공공성에 천착한 공공철학은 무엇보다 일본사상이라는 특수성을 반영하고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 전쟁을 거치면서 전, 후 세대의 세계관의 차이가 극명하게 드러나고, 특히 경제위기를 통해 모든 것을 국가와 시장에 맡겨서는 안된다는 위기의식에서 ‘공공성’이라는 중간영역을 찾아낸 것이다.

우리문화의 정통성을 찾기 위해서는 글로벌 철학의 입장을 진지하게 받아들일 필요가 있다. 야마와키 나오시는 그의 책에서 21세기에 적합한 공공철학을 ‘글로벌 공공철학’으로 이름 붙인다. ‘글로벌’과 ‘로컬’이라는 두 가지 어휘를 합친 ‘글로벌’ 공공철학이 앞으로 세계주의와 지역주의를 넘어선 21세기의 미래철학이라는 것이다. 글로벌 공공철학은 지역시민, 국민, 세계시민으로서의 자기이해의 이념을 전제한다. 그러한 다차원적, 중층적 이해를 통해 당면한 문제에 대한 지역적, 국가적, 세계적 차원의 통찰을 갖게 된다.

오늘날 ‘철학·정치·법·경제·과학기술·환경·교육·종교 등 모든 사회현상을 공공성이라는 관점에서 종합적으로 논하는 공공철학에서 통학문적으로 글로벌한 주제들을 다루는 이론적 틀이 필요하다. 공공철학을 통해서 철학의 지평을 넓힐 수 있는 가능성을 찾을 수 있다. 왜냐하면 다양한 분야의 개별 학문이나 분과철학들이 만나야 논의 과정에서 인간과 사회와 세계에 대한 이해가 심화될 것이기 때문이다.

공(公)과 사(私), 개인과 집단, 부분과 전체 사이의 조화는 국가와 개인의 문제에도 적용된다. 건강한 개인과 사회가 되려면 전체(집단)로 편입되지도 말고 부분(개인)만 고집하지도 말고 그 둘 사이에 긴장된 조화와 균형이 있어야 된다.

이를 위해서는 개인과 사회, 부분과 전체의 ‘서로 열려있음’의 비판적 의미를 중시할 때, 공공성은 ‘열림’의 사유를 통해 시장화, 자본화, 독점화에 항거하는

252) 김봉진, 「공공철학의 지평」, 『철학과 현실』, 제74호, 철학문화연구소, 2007, p.111.

새로운 담론의 질서를 창출할 것이다. 그 열림의 ‘공적’ 공간에서 ‘집단적 창의성’이 구체적으로 발현될 수 있을 것으로 기대한다.

위의 논의를 바탕으로 아래와 같이 정책 제언을 하고자 한다.

첫째, 창조성의 문화를 위해서 새로운 가치의 창출이 필요한데, 기존에는 경제적인 분석의 틀로 효용을 산출에 그쳤다면, 문화의 내재적 가치를 문화해석학의 관점에서 새롭게 연구할 필요가 있다.

둘째, 문화공공성을 위해서는 문화에 대한 접근성을 확대함으로써, 누구나 쉽고 가깝게 접근할 수 있는 정책이 필요하다. 문화행사를 추진할 때 시민의 적극적인 참여를 유도하여 공개성의 확대함으로써, 참여, 소통, 대화, 교류 확대를 통한 문화적 공공성도 확장될 수 있다.

셋째, 문화정책이 공정한 절차적 정의에 의해 선택되어 집행되어야 할 필요성이 있다. 정부가 공개성 대신에 ‘단한 원칙’에 따라 여론조작과 보여주기식 문화행정을 펼치는 경우가 많은데, 문화공공성은 사적영역과 공적영역이 서로 교류하는 열린 장으로서 무엇보다 구성원들의 합의와 토론에 바탕을 두어야 한다.

넷째, 국가의 창조문화지원은 자율성, 창조성, 공공성의 원칙에서 실행되어야 한다. 문화창조와 예술창작 공공지원을 위한 원칙을 마련할 때, 수혜자의 자유로운 창의성 극대화 보장하기 위해선 간섭의 최소화를 지향해야 하며, 그러한 경쟁을 통해 한국문화의 세계화에도 기여할 수 있도록 해야 할 것이다.

본 연구는 현행의 창조경제 담론과 대한민국 발전의 상관관계에 관한 인문학적 검토이다. 따라서 현재시점의 대한민국 사회에서 무엇을 ‘발전’으로 규정할 것인가가 중요한 물음이었다. 본 연구는 지난 반세기동안의 국가 발전이 산업적 의미에서의 경제성장과 궤를 함께 한 것을 긍정하면서, 그러나 오늘의 대한민국이 더 이상 이 패러다임에 사로잡혀서는 발전할 수 없음을 주장하였다. 이 시대의 ‘발전’은 산업적 성장을 넘어선 사회·경제적 ‘성숙’을 의미하기 때문이다.

본문에서 논의한 바와 같이, 국가의 사회·경제적 성숙에 대해 국내외의 많은 학자들이 ‘창의성’과 관련하여 설명하고 있다. 특히 서구를 중심으로, 지난 4반세기 동안 창의성은 문화산업이나 첨단공학과 같은 산업 분야 뿐 아니라 사회 전체의 발전을 견인하는 요체로 주목받아 왔다. 이런 면에서 정부가 ‘창조경제’를 국정의 목표로 제시한 것은 환영할 일이다.

그러나 현행의 창조경제 담론은 성장담론의 연장선상으로 읽힌다. 이 시대가 필요로 하는 ‘정치철학적 수요’에 적절한지 의심해 보아야 한다. 창조는 양적 팽창을 의미하는 ‘성장엔진’이 아니라 질적 성숙을 위한 ‘공공적 가치’가 되어야 국가 발전의 토대 역할을 제대로 할 수 있다.

창조성의 의미에서 한국과 우리 국민들이 사회·경제적으로 미숙하다는 증거는 곳곳에서 발견된다. 이는 국민들 스스로가 더 잘 알고 있다. 예를 들어, 한 연구기관의 조사 결과, 창조성이 경제발전에 중요하다고 응답한 국민이 97.3%였으나, 정작 한국을 창조적인 나라라고 응답한 비율은 1.9%에 불과했다. 특히 78.1%의 국민이 한국을 창조성을 발휘하기 어려운 사회라고 답한 것은²⁵³⁾ 전 국가적 숙고의 대상이다.

창의성을 몇몇 소수 천재들의 생산물에 한정하던 오랜 인식은 전환되고 있다. 최근의 연구들은 창의성의 천성이 집단적이며 사회적이라는 다양한 증거들을 제시하고 있다. 창조적 사회는 사회적 관계망이 생산하는 가치들의 총합이 공

253) 김주현, 한상완, 주원, 장후석, 백흥기, 「창조적인 한국인, 창조성을 억누르는 한국 사회: "한국인의 창조성"에 대한 국민 여론 조사」, 『VIP Report』, 제20권, 현대경제연구원, 2013.

동체의 발전으로 수렴되는 선진화된 시스템을 일컫는다. 개인들에게 내재되어 있던 창의성이 수많은 관계들을 통해 발현되고, 이렇게 생산된 가치들이 경제를 포함하여 국가발전을 위한 자본으로 누수 없이 전환되는 사회가 이 시대가 필요로 하는 선진화된 사회이다. 이를 위해 국가가 할 수 있는 것은 공공성에 기반을 둔 사회적 창의성의 함양이다.

창조경제 담론 역시 같은 틀에 담겨 있으며, 창의성 확산 담론, 사회적 창의성 담론으로 발전되어야 진정한 가치를 발휘할 수 있다. 사회적 창의성은 구성원의 자발성을 전제하는 개념이며, 이를 함양하기도 한다. 국가가 하향식(top-down)으로 풀 수 없는 문제들인 사회적·지역적·계층 간의 갈등 최소화와 창의적인 경제성장 등은 모두 어떤 중심 가치에 동조한 창의적 개인들의 합으로서의 사회가 해야 할 몫이다.

여기서 구성원 모두가 공유해야 할 관계가치 개념의 중요성이 도드라진다. ‘모든 존재자는 타자와 더불어 존재한다’는 철학적 명제에 기초하여, 관계가치는 개인과 개인, 개인과 집단, 집단과 집단 및 국가와 국가를 매개하는 개념이다. 정책과 창의성의 연계는 관계가치를 필요로 하며, 관계가치를 창출하기도 한다. 개인, 사회, 국가 등 모든 조직은 복합적 요소들의 자기생산, 즉 오토포이에시스적 성격을 가지며, 이는 관계가치 극대화를 통한 사회적 창의성 함양의 기본 메커니즘이다. 제각각 흩어진 모래알 같은 개인들의 총합이 아니라 사회나 국가가 하나의 유기체로 기능하는 것이 국가발전과 같은 대의를 위한 필요충분조건일 것이다.

이런 전제에서 필수적인 것이 공공성을 견지하는 것이다. 공공성은 사회적 창의성을 추동하는 이정표이자, 구성원 결집의 중심 가치인 민주주의의 상징이기 때문이다. 창의성과 인간을 매개하는 것이 문화라는 관점에서, 사회적 창의성의 함양을 통한 국가발전이라는 대의에 중요한 것이 공공성임은 자명하다. 최근 공공성 논의가 학계뿐만 아니라 ‘소통’, ‘정의’, ‘인권·덕·책임’, ‘복지’, ‘평화와 화해’, ‘글로벌 공공선’ 등의 개념과 가치들에 대한 다양한 입장을 포함하며 글로벌 시민사회에서도 큰 화두가 되고 있는 이유가 여기에 있다.

이상의 논의들을 바탕으로, 우리는 다음과 같은 결론에 도달할 수 있게 되었

다. 즉, 공공성을 바탕으로 관계가치를 추구하여 사회적 창의성을 함양하는 것이 창조경제의 나아갈 방향인 것이다. 창조경제라는 개념 자체가 창의성, 사회성, 공동체의식, 관계성, 윤리의식, 공공성과 같은 대단히 복잡한 가치와 개념들을 전제하고 있는 까닭에, 미시적이고 파편화된 기술적 접근으로는 성취할 수 없는 것이다.

‘창조경제의 시대’는 이미 열렸고, 우리는 창조경제의 시대를 살아가고 있다. 문제는 ‘어떤’ 창조경제의 시대를 살아가게 될 것인가이다. 이 시대 대한민국은 ‘창조경제’ 정책의 기저철학으로서 공공성 바탕의 관계가치 극대화를 통한 사회적 창의성 함양을 요구하고 있다.



<그림 5-1>: 창조경제와 정책의 기저철학 개념도

서론에서 제기한 세 가지 주요 연구문제에 대한 논의와 그에 따른 결론을 바탕으로 우리는 다음과 같은 정책목표 및 토대와 정책 기저철학을 제안하고자 한다.

1) 담론으로서의 창조경제의 실체에 대한 해명

▶ 창조경제가 긍정적이고 건강한 국가담론으로 수용되어 국가 발전에 견인차 역할을 하기 위해서는, 구체적인 정책에 ‘창조’ 라벨을 붙여 시행하는 것 이전에, 이것이 고효율 상징자본으로 기능할 수 있는 정치적 레토릭임을 인식하는 것이 전제로서 필요하다. 성공적인 정치적 레토릭은 그 자체로 국가에 미치는 영향력이 매우 크며, 깊고 다양하고 긴 파급효과를 낼 수 있다.

▶ 경제성장 담론에서 창의성 확산 담론으로 전환할 필요가 있다. 문맥상 현행의 정책적 움직임들은 창조경제의 성패를 경제성장 지표와 직접 연계하고 있는 것으로 보이므로, 경계할 필요가 있다.

▶ 따라서, 창의성 개념의 정책적 다양화가 필요하다. 현행의 창조경제는 경제성장이라는 단일한 문제와 연계되어 있는 인상이 매우 강하다. 창조경제 담론을 창의성 확산 담론으로 전환하면 다양한 영역들에서 대단히 많은 개념들과 결합하며 확산의 선순환을 기대할 수 있다. 교육, 여성, 소수자, 다문화, 복지, 고령화 등의 키워드들이 창의성 개념과 정책적으로 가장 쉽게 연계되는 지점으로 보이며, 이는 다시 ‘창조경제’ 개념으로 환원될 수 있다.

▶ 창조경제 담론의 성공적 안착을 위해 ‘창조경제는 신자유주의 확산 논리’ 비판에 대한 적절한 대응이 필요하다. 불필요한 오해와 비판으로 에너지를 낭비하는 일이 없어야 하기 때문이다. 저커버그와 같은 세계적인 재계 거물뿐만 아니라, 어려움을 극복하고 고도의 창의성으로 사회적 성취를 이룬 여성이나 소수자 등을 여럿 발굴해 한국형 창조경제의 전형으로 제시하는 균형이 ‘비즈니스를 지향하는, 그러나 느낌이 있는’ 창조담론의 올바른 상징행위일 것이다.

2) 문화가 국가와 관계 맺는 양상과 가치에 대한 고찰

▶ 관계가치 제고의 중요성이 제기된다. 관계가치는 적대적인 것처럼 보이는 요소들마저도 결과적으로는 하나의 무대 위에 존재한다는 인식에서 갈등을 해소하고 가치가 발생한다는 철학적 이념으로서, 국가를 구성하는 자원이 복합적이기 때문에 효율성 극대화를 위해 다양한 목소리와 요구를 아우르고 경계세우기로 인해 파생된 불평등과 소외의 문제를 해결해야 한다는 전제에서 요구되는 개념이다.

▶ 따라서 정책적으로 공동체의식의 강화를 위해 노력해야 한다. 관계가치 개념은 개인과 사회를 운명공동체로 전제한다. 이때, 공동체의 미래는 전적으로 구성원들의 공동체에 대한 인식이 결정하게 된다. 관계가치는 횡적으로(공시적) 개인과 개인을 연결시킬 뿐만 아니라 종적으로(통시적) 전통과 미래를 연결시키는 의미도 포함하고 있기에, 이를 널리 공유한다면 개인들의 관계뿐만 아니라 전통과 문화, 국가의 미래비전과 같은 요소까지 포함하여 입체적으로 국가의 공동체의식을 강화할 수 있을 것이다.

▶ 자국의 로컬문화와 글로벌 문화가 공존하는 글로컬 문화시대에 적절한 대응철학으로서, 자기생산(autoproduction)과 상호작용(interaction) 및 대화(dialogue)와 상호호혜(mutual benefits) 등을 모토로 하는 복합체적 사유의 중요성이 강조될 필요가 있다. 극소수의 강국만이 아니라 모든 국가가 지구촌의 중심임을 인식하자는 것이다. 대한민국이 온 인류의 공생과 인류평화를 고민하는 문화선진국의 면모를 갖출 것을 국제사회로부터 요청받고 있음을 늘 인식할 필요가 있다.

▶ 이에, 창의성의 활성화와 공공성의 발현을 위한 정책수립이 절실하다. 문화는 한 국가를 감싸고 활성화시키는 젖줄이다. 관계가치의 중요성과 복합체적 인식이 공동체 구성원 간에 널리 공유될 때 문화도 그 정체성이 보존한 채로

꽃필 수 있고 국가도 문화적·질적으로 번성(繁盛)할 수 있다. 결국 창조경제와 관련된 정책의 수립에 있어서도, 개인의 창의성이 자유롭게 활성화될 수 있도록 그 조건을 마련해야 하는 것이 국가의 책무라는 당위를 실현하는 과정이라는 인식이 필요하다 할 것이다.

3) 창조경제와 정책의 만남에서 효과와 의미의 극대화 연구

▶ 해석학의 관점에서 문화적 가치의 재조명이 필요하다. 창조성의 문화를 위해서 새로운 가치의 창출이 필요한데, 기존에는 경제적인 분석의 틀이 효용 산출에 그쳤다면, 문화의 내재적 가치를 문화해석학의 관점에서 새롭게 연구할 필요가 있다. 문화정책의 방향을 설정하고 지원을 확대할 때 정책해석학을 포함, 인문학의 질적 연구의 방법론을 허용해야 할 것이다.

▶ 문화공공성의 확대와 공론장의 활성화가 요구된다. 최근 공공성에 대한 논의를 주제로 한 공공철학에서는 공공선으로서의 정의, 형평성, 공익에 대한 연구를 포함한다. 문화행사를 추진할 때 시민의 적극적인 참여를 유도하여 공개성의 확대함으로써, 참여, 소통, 대화, 교류 확대를 통한 문화적 공공성도 확장될 수 있다.

▶ 전시 행정과 사유화를 지양해야 한다. 문화정책이 공정한 절차적 정의에 의해 선택되어 집행되어야 할 필요성이 있다. 정치적 논리에 따라 이뤄지는 특정한 지역에 대한 편파적인 지원은 문화공공성에 어긋나는 것으로, 원칙도 없는 밀실행정, 담합 행위, 전시행정이 빚어내는 결과다. 문화공공성은 사적영역과 공적영역이 서로 교류하는 열린 장으로서 무엇보다 구성원들의 합의와 토론에 바탕을 두어야 한다.

▶ 국가의 창조문화지원은 자율성, 창조성, 공공성의 원칙에서 실행되어야 한다. 수혜자의 자유로운 창의성 극대화 보장하기 위해선 간섭의 최소화를 지향

해야 하지만, 수혜자가 지원이 ‘퍼주기식 눈먼 돈’이라는 인식을 주지 않기 위한 책임성을 갖도록 해야 된다. 더 나아가 문화창조에 대한 일관성있는 정부의 지원정책을 통해 한국문화의 세계화에 기여할 수 있도록 해야 할 것이다.

| Abstract |

This paper aims to scrutinize the Creative Economy which is promulgated as a major government project by the Park Geun-Hye government in Korea. Notwithstanding a number of states' governments have utilized this term as political slogans or official policies and many scholars have addressed their own questions and answers, the Creative Economy is a difficult concept to figure out. At the outset, it should be pointed out that Creative Economy in the West and Korea as well is a political rhetoric which reveals the governmental will to lead a country to a certain direction with a specific purpose.

Some critical approaches on this issue show that the prominent tendency of economy reductionism and instrumentalization of creativity possibly be fatal demerits as a nation's policy. In this perspective, central to this paper are three ideas which are obvious parallel to the very structure of the paper. Firstly, creativity is a crucial factor of the notion of Creative Economy, thus the imperative point of politicization of the Creative Economy should be promotion of creativity.

Secondly, the way to promote creativity which is right and necessary is to brace the value of public activities, for the nature of creativity is social, not personal, which is generated from the societal relations as a whole. With the notion of auto-poiesis which demonstrates the self-productual and self-organizational characteristics of human society, it is argued that the more organic interrelationship a society has, the better social creativity can be achieved.

Thirdly and finally, it is worth pointing out in this context a government

or a country attempt to be a creative one, the public ethicality should be promoted in advance, for the social cohesion based on the social consultation and consensus is the basic necessity of the promotion of social creativity. The debates on the idea of public sphere or Öffentlichkeit illustrate the ideal communicativeness one society can choose for their own sake, which provide the appropriate way of conducting the Creative Economy as a policy.

In this respect, it is hard to avoid the conclusion that the essence of the creative discourse has an equivalent of the notion of diffusion of creativity discourse, public creativity discourse, and the creative nation discourse which attempts to re-organize the country on the foundation of creativity in terms of public sense.

Key Words: Creative Economy, Policy Hermeneutics, Glocalization, Relation Value, Cultural Publicness, Social Creativity, Cultural Nation, Cultural Communities, Space of Public, Cultural Creativity

| 참고 문헌 |

□ 국내 문헌(번역서 포함)

- 가세트(O. y) 2004,『예술의 비인간화』, 안영옥 옮김, 서울: 고려대학교 출판부.
- 그롱뎡(.) 2008,『철학적 해석학 입문』, 최성환 옮김, 서울: 한울.
- 기어츠(C.)1998,『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 서울: 까치글방.
- 김봉진 2007,「공공철학의 지평」,『철학과 현실』, 제74권, 서울: 철학문화연구회,
- 김주현, 한상완, 주원, 장후석, 백흥기 2013,「창조적인 한국인, 창조성을 억누르는 한국 사회: "한국인의 창조성"에 대한 국민 여론 조사」,『VIP Report』, 제520권, 서울: 현대경제연구원.
- 김태창 편저 2010,『상생과 화해의 공공철학』, 조성환 옮김, 서울: 동방의빛.
- 김현미 2005,『글로벌시대의 문화번역』, 서울: 또하나의문화.
- 낭시(J.-L.) 2010,『무위의 공동체』, 박준상 옮김, 서울: 인간사랑.
- 데뫼브(V.) 1990,『동일자와 타자: 현대 프랑스철학(1933-1978)』, 박성창 옮김, 서울: 인간사랑.
- 리프킨(J.) 2013,『소유의 종말』, 이희재 옮김, 서울: 민음사.
- 르페브르(H.) 2013,『리듬분석』, 정기현 옮김, 서울: 갈무리.
- 마르크스(K.) 2008, Das Kapital, Bd. I. 강신준 역,『자본1-1』, 서울: 길.
- 마페줄리(M.), 르페브르(H.) 2010,『일상생활의 사회학』, 박재환, 일상성·일상생활연구회 엮음, 서울: 한울.
- 말루프(A.) 2006,『사람 잡는 정체성』, 박창호 옮김, 서울: 이론과 실천.
- 미놀로(W. D.) 2010,『라틴아메리카, 만들어진 대륙: 식민적 상처와 탈식민적 전환』, 김은중 옮김, 서울: (주)그린비출판사.
- 바르니에(J.-P.) 2000,『문화의 세계화』, 주형일 옮김, 서울: 한울.
- 박광무 2010,『한국문화정책론』, 서울: 김영사.

- 박치완 2002, 「포스트모더니즘에 대한 미셸 마페줄리의 새로운 시각 - 반(反) 논리에서 보충의 논리, 일상으로」, 『해석학연구』, 제10집, 서울: 철학과 현실사.
- _____ 2004, 「동일성의 폭력과 차이의 허구」, 『철학과 현상학연구』, 제23집.
- _____ 2009, 「J. 데리다와 G. 들뢰즈의 差異와 龍樹의 中道」, 『동서철학연구』, 제40호.
- _____ 2009, 「탈현대철학의 동일성과 차이의 늪에서 벗어나기 - 희론(戲論)을 경계하고 참진리를 탐구하라!」, 『불교평론』, 통권 40호.
- _____ 2010, 「소비사회와 예술(작품)에 대한 두 견해 - 장 보드리야르와 한나 아렌트의 가상 대화」, 『정치와 평론』, 제6집,
- _____ 2011, 「글로벌시대의 문화, 어떻게 해석할 것인가?」, 『해석학연구』, 제27집.
- _____ 2011, 「왜 글로컬문화콘텐츠인가?」, 『인문콘텐츠』, 제20호.
- _____ 2011, 「탈영토화된 문화의 재영토화」, 『철학연구』, 제42집(고려대학교철학연구소).
- _____ 2012, 「문화/콘텐츠 연구의 현안과 과제 - 세계화에서 지역세계화로, 문화대차에서 문화다양성으로」, 『동서사상』, 제13집.
- _____ 2013, 「지역과 세계, 상대성과 보편성의 경계에 선 철학」, 『철학과 문화』, 제26집, 한국외국어대학교 철학연구소.
- _____ 2013, 「인간과 언어, 이성과 감정 - M. Meyer의 새로운 언어관과 인간관을 중심으로」, 『감정의 코드, 감정의 해석』, 세미오시스연구센터, 한국외국어대학교 출판부.
- _____ 2013, 「관계가치의 관점에서 본 개인과 사회, 국가와 문화의 상관성」, 『해석학연구』제33집.
- 박홍규 2008, 『누가 아렌트와 토크빌을 읽었다 하는가』, 서울: 글항아리.
- 배영달 1998, 「보드리야르: 탈현대의 문화이론」, 『프랑스문화연구』, 제2권.
- 베네딕트(R.) 2008, 『문화의 패턴』, 이종인 옮김, 서울: 연암서가.
- 사이드(E.) 2005, 『문화와 제국주의』, 박홍규 옮김, 서울: 문예출판사.

- 사이토 준이치 2009, 『민주적 공공성 하버마스와 아렌트를 넘어서』, 윤대석 외 옮김, 서울: 이음.
- 서해길 1988, 「정신과학에 있어서 과학주의의 방법론 비판과 현상학적 방법론 정초」, 『인문학연구』, 제25권 2집, 충남대학교 인문과학연구소.
- 성제환 2012, 「보드리야르의 소비사회론과 문화경제학」, 『문화경제연구』, 제15권 2호, 한국문화경제학회.
- 소르망(G.) 2003, 『진보와 그의 적들』, 이진홍·성일권 옮김, 서울: 문학과 의식.
- 송석량 2013, 「뇌 과학과 철학의 접점에서」, 『철학과 문화』, 제26권, 한국외국어대학교 철학연구소.
- 스믹(D.) 2009, 『세계는 평평하지 않다』, 이영준 옮김, 서울: 비즈니스맵.
- 아렌트, (H.) 2002, 『인간의 조건』, 이진우 외 옮김, 서울: 한길사.
- _____ 2005, 아렌트(H.), 『과거와 미래사이』, 서유경 옮김, 서울: 푸른숲.
- 야마와키 나오시 2011, 『공공철학이란 무엇인가』, 성현창 옮김, 서울: 이학사.
- 야야베 쓰네오 1983, 『문화를 보는 열다섯 이론』, 이종원 옮김, 서울: 도서출판 인간사랑.
- 윌러스틴(I.) 2008, 『유럽적 보편주의: 권력의 레토릭』, 김재오 옮김, 서울: 창비.
- 윤용택 2011, 「공공철학이란무엇인가」, 『시민인문학』 제20호, 경기대학교 인문과학연구소.
- 이규환(편저) 2010, 『오토포이에시스와 통섭』, 대구: 써네스트(대구대학교 인문과학연구총서 28).
- 이어령 2009[2006], 『문화코드』, 서울: 문학사상사.
- 이철순 2001, 「문예회관 민영화의 현실과 애로」, 『민족예술』 8월호, 한국민족예술인총연합.
- 이혜경 2001, 「공공 예술지원과 예술의 공공성-영국의 경험」, 『문화정책논총』 제13집, 한국문화관광연구원.
- 임의영 2003, 「공공성의 개념, 위기, 활성화 조건」, 『정부학연구』, 제9권 1호.
- 최성환 2000, 「문화해석과 해석문화」, 『해석학 연구』, 제7권, 한국해석학회.

- 칸트(I.) 1992, 『칸트의 역사철학』, 이한구 편역, 서울: 서광사.
- 트로스비(D.) 2004, 『문화경제학』, 성제환 옮김, 서울: 한울 아카데미.
- 퍼트남(H.) 2006, 『존재론 없는 윤리학』, 홍경남 옮김, 서울: 철학과 현실사.
- 페스트라이쉬(E.) 2013, 『한국인만 모르는 다른 대한민국』, 서울: 21세기북스.
- 플로리다(R.) 2008, 『도시와 창조계급』, 이원호, 이종호, 서민철 옮김, 서울: 푸른길.
- 프리드먼(T. L.) 2006, 『세계는 평평하다』, 김상철, 이운섭, 최정임 옮김, 서울: 창해.
- 하버마스(J.) 2001, 『공론장의 구조변동』, 한승완 옮김, 서울: 나남.
- 한국콘텐츠진흥원 2013, 『창조산업과 콘텐츠』, 제5호.
- 한병철 2012, 『피로사회』, 김태환 옮김, 서울: 문학과지성사.
- 호네프트(A.) 2009, 『정의의 타자』, 문성훈·이현재·장은주·하주영 옮김, 서울: 나남.

□ 국외 문헌

- Agacinski, S. 1996, Critique de l'égocentrisme – L'événement de l'autre, Paris: Galilée, coll. «La philosophie en effet».
- Arendt, H. 1972, La crise de la culture, Huit exercices de pensée politique, Traduit de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy, Paris: Gallimard.
- Arthur, B., 2009, The Nature of Technology: What it is and How it evolves. New York: Free Press.
- Bain, A. 1855, The senses and the intellect. London: Longmans, Green.
- Baudrillard, J. 1986, La société de consommation, Ses mythes, ses structures, Paris: Gallimard, coll. «Folio/Essais».
- _____ 1972, For a Critique of the Political Economy of the Sign (trans. by C. Levin).

- _____ 1976, Symbolic Exchange and death; in Selected Writings(ed. by M. Poster).
- Bennett, O. 1996, Cultural Policy and the Crisis of Legitimacy: Entrepreneurial Answers in the United Kingdom, University of Warwick, Coventry.
- Bilton, C. & Leary, R. 2002, "What Managers can do for Creativity? Brokering Creativity in the Creative Industries", International Journal of Cultural Policy, 8(2).
- _____ 2007, Management and Creativity: From Creative Industries to Creative Management, Oxford: Blackwell.
- Bohm, D. 1996, On Creativity, London: Routledge.
- Bonnell, V. E. & Lynn, H. 1999, Beyond the Cultural Turn, Berkley: University of California Press.
- Brooks, D. 2000, Bobos in paradise: the new upper class and how they got there, New York: Simon & Shuster.
- Châtelet F.(dir.) 1973, Le XXe siècle. Histoire de la philosophie Tome VIII, Paris: Hachette.
- Crystal, D. 2003(2d ed.), English as a Global Language, Cambridge: Cambridge University Press.
- Davis, H, Scase, R. 2000, Managing Creativity, Buckingham: The Open University Press.
- DCMS 2011, Creative Industries Economic Estimates Full Statistical Release.
- Deleuze, G. et Félix Guattari 1991, Qu'est-ce que la philosophie?, Minuit, coll. «Critique».
- Descombes, V. 1979, Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française(1933~1978), Cambridge University Press et Les Editions de Minuit, coll. «Critique»(『동일자와 타자: 현

- 대 프랑스철학(1933-1978)』, 박성창 옮김, 서울: 인간사랑, 1990),
 _____ 2001, “La Relation”, *Quelle philosophie pour le XXIe siècle?*,
L'Organon du nouveau siècle, Paris: Gallimand/Centre Pompidou.
- Dupuy, J.-P. 1994, “Le phénomène Derrida”, *L'Express*, le 1er mars.
- Elias, S. 2012, “Origins of Human Innovation and Creativity: Breaking Old
 Paradigms”, in Elias, S.(ed.), *Origins of Human Innovation and
 Creativity*, Amsterdam: Elsevier.
- Featherstone, M. 1991, *Consumer Culture and Postmodernism*, New York:
 Sage.
- Fischer, G., Giccardi, E., Eden, H., Sugimoto, M., & Ye. Y. 2005, “Beyond
 Binary Choices: Integrating individual and social creativity”,
International Journal of Human-Computer Studies, 63.
- Florida, R. 2002, *The Rise of the Creative Class: and how it's
 transforming work, leisure, community and everyday life*, New
 York: Pluto.
- Florida, R. 2005, *Cities and the Creative Class*. Routledge.
- Frey, B. S., & Pommerehne, W. W. 1997, “Art: The Economic
 Perspectives”. in R. Towse, *Cultural Economics: The Arts, the
 Heritage and the Media Industries*.
- Frey, B. 1994, “Art: The Economic Point of View”. in A. Peacock & I.
 Rizzo(eds.), *Cultural Economics and Cultural Policies*.
- Garnham, N. 2005, “From cultural to creative industries”, *International
 Journal of Cultural Policy*, 11(1).
- Galloway, S. & Dunlop, S. 2007, “A Critique of Definitions of the Cultural
 and Creative Industries in Public Policy”. *International Journal of
 Cultural Policy*, 13(1).
- Garcia, John D. 1991, *Creative Transformation: A Practical Guide for
 Maximizing Creativity*, Noetic Press / Whitmore Publishing

- Company, Inc.
- Geertz, C. 1983, *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York: BasicBooks.
- Gibson, C. & Klocker, N. 2004, "Academic publishing as 'creative' industry, and recent discourses of 'creative economies': some critical reflections", *Area* 36(4).
- Glaveănu, Vlad-Petre 2010, "Principle for a Cultural Psychology of Creativity", *Culture & Psychology*, 16 (147).
- Glissant, E. 2009, *Philosophie de la relation*, Paris: Gallimard.
- Grant, J. 2012, "The Value of Imaginativeness", *Australasian Journal of Philosophy*, 90(2).
- Guillaume, M. 1999, *L'empire des réseaux*, Descartes et Cie.
- Guillebaud, J.-C. 1999, *La refondation du monde*, Paris: Seuil.
- Hartley, J., Jason Potts, Stuart Cunningham, Terry Flew, Michael Keane & John Banks 2013, *Key Concepts in Creative Industries*, Sage.
- Hartley, J. 2012, "Authorship and the narrative of the self", in J. Gray and D. Johnson [eds] *A Companion to Media Authorship*. Malden, New York: Wiley-Blackwell.
- Heidegger, M. 2003, *The End of Philosophy*, New York: University of Chicago Press.
- Hesmondhalgh, D. 2007, *Cultural Industries* (2nd ed.), London: Sage.
- Howkins, J. 2001, *The Creative Economy*. London: Allen Lane.
- Jameson, F. 2009(rep.), *The Cultural Turn. Selected Writing on the Postmodern 1983-1998*, New York: Verso.
- Keats, J. 1817 [1931], "Letter to Benjamin Bailey, 22 November 1817", *The Letters of John Keats*, vol.1. Maurice Buxton Forman(ed.), New York: Oxford University Press.
- Konersmann, R. 1996, "Aspekte der Kulturphilosophie", in:

- Kulturphilosophie (Hg.) Ralf Konersmann, Leipzig.
- Kuhn, T. 1962, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press.
- Kuhn, Steven, L. 2012, "Emergent Patterns of Creativity and Innovation in Early Technologies", Scott, E.(ed.), *Origins of Human Innovation and Creativity*, Amsterdam: Elsevier.
- Landry, C. & Bianchini, F. 1995, *The Creative City*, London: Demos.
- Lash, S. & Urry, J. 1994, *Economies of Signs & Space*, London: Sage.
- Lenk, H. 1993, *Interpretationskonstrukte. Zur Kritik der interpretatorischen Vernunft*, FfM.
- Levinas, E. 1961, *Totalité et infini, Essai sur l'extériorité*, La Haye/M. Nijhoff.
- Luhmann, N. 1990, "The Cognitive Program of Constructivism and a Reality That Remains Unknown", *Selforganization: Portrait of a Scientific Revolution*. (ed.) Wolfgang Krohn, Gunter Koppers, and Helga Nowotny. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Lyotard, J.-F. 1979, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir (au XX^e siècle)*, Minuit.
- Maffesoli, M. 1997, *Du nomadisme. Vagabondages initiatiques*, Librairie Générale de Française, coll. «Le Livre de Poche»
- Maigné, C. 2005, "Qu'est-ce que la philosophie?", *Sciences humaines*, Spécial n° 3, mai-juin.
- Martin, C.(ed.) 2009, *The philosophy of deception*, New York: Oxford University Press.
- Martindale, C. 2009, "Evolutionary model of innovation and creativity", in Rickards, T., Runco, M., Moger, S.(Eds.), *The Routledge Companion to Creativity*, London: Routledge.
- McGuigan, J. 2009, "Doing a Florida thing: the creative class thesis and

- cultural policy”, *International Journal of Cultural Policy*, 15(3).
- Mathew, D. 1984, “The public in practice and theory”. *Public administration review*, 44.
- Meyer, M. 1986, *De la problématique: philosophie, science et langage*, Bruxelles: Pierre Mardaga.
- _____ 1997, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Librairie Générale Française, coll. «Le livre de Poche».
- _____ 2000, *Petite métaphysique de la différence. Religion, art et société*, Librairie Générale Française, coll. «Le livre de Poche».
- Morin, E. 1981, *Pour sortir du XX^e siècle*, F. Nathan, coll. «Points».
- _____ 1999, *Les sept savoirs nécessaires à l'éducation du futur*, L'Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture.
- _____ 2005(nouv.), *Introduction à la pensée complexe*, Paris: Seuil, coll. «Points essais».
- _____ 2007, “Complexité restreinte, complexité générale”, Jean-Louis Le Moigne et Edgar Morin(dir.), *Intelligence de la complexité. Épistémologie et pragmatique*, Colloque de Cerisy, Éditions de l'Aube.
- _____ Méthode 1-4: 1977, *La Nature de la nature*(t. 1), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1981; 1980, *La Vie de la vie*(t. 2), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1985; 1986, *La Connaissance de la connaissance*(t. 3), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1992; 1991, *Les Idées*(t. 4), Le Seuil, Nouvelle édition, coll. «Points», 1995.
- Pratt, A. 2005, “Cultural Industries and Public Policy”, *International Journal of Cultural Policy*, 11(1).
- Poincaré, Jules-Henri 1913, *The foundations of science*. New York:

- Science Press.
- Powell, A., Shennan, S. & Thomas, Mark. G. 2009, "Demography, skill accumulation and the origins of behavioural modernity". *Science*, 324.
- Rawls, J. 1999, *A Theory of Justice*, Revised Edition, Cambridge: Harvard University Press.
- Rogers, E. 1995 [1961], *Diffusion of Innovations* (4th ed.), New York: Free Press.
- Russel, B. 1999, *The Problems of Philosophy*, New York: Dover Publications Inc.
- Saint-Sernin, B. 1995, *La raison au XXe siècle*, Paris: Seuil.
- Schoenemann, Thomas. P. 2006, "Evolution of the Size and Functional Areas of the Human Brain", *Annual Review of Anthropology*, vol.35.
- Schwartz, E. I. 1998, *Webonomics*, Broadway Books.
- Serres, M. 1968, *La Communication*. Hermès I, Minuit, coll. «Critique».
- Shelly, Percy B. 1840 [1969], "A Defence of Poetry", *Romanticism*, John B. Halsted(ed.) Harper and Row.
- Soja, E. 1989, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, London: Verso.
- Soutif, D. et Eric Vigne 2001, "Avant-propos", *Quelle philosophie pour le XXIe siècle?*, L'Organon du nouveau siècle, Paris: Gallimand/Centre Pompidou.
- Steinmetz, G. 1999, *State/Culture: State-Formation after the Cultural Turn*, Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Throsby, D. 1999, *Cultural Capital*, *Journal of Cultural Economics*, 23.
- 2004, "On Conflicts and Synergies: Problems and Possibility in Relationship Between Economics and Culture", J. Lears & J. Van

- Scherpenberg(eds.), Cultures of Economy—Economics of Culture.
- Varela, F. G., Maturana, H. R., Uribe, R. 1974, “Autopoiesis: The organization of living systems, its characterization and a model”, Biosystems, vol. 5, n°. 4.
- Wunenburger, J.-J. 1990, La Raison contradictoire, Paris: Albin Michel.

창조경제의 시대, 국가와 문화의 관계가치에 대한 정책해석학적 연구

2013년 12월 24일 인쇄

2013년 12월 27일 발행

저 자 | 박치완 · 김기홍 · 강용수

발행인 | 안세영

발행처 | 경제 · 인문사회연구회

주 소 | 137-863 서울특별시 서초구 남부순환로 2558 외교센터 301호

전 화 | 02-571-0002

팩 스 | 02-572-4092

E-mail | webmaster@nracs.re.kr

Homepage | www.nracs.re.kr

인쇄처 | 도서출판 **참 글** (02)968-5454 (등록번호 제7-0844호)

ISBN 979-11-5567-021-7 94080

창조경제의 시대, 국가와 문화의 관계가치에 대한 정책해석학적 연구



경제·인문사회연구회

137-863 서울시 서초구 남부순환로 2558 외교센터 301호

www.nrscs.re.kr

비매품



9 791155 670217

ISBN 979-11-5567-021-7
ISBN 979-11-5567-007-1 (세트)