

## 소비사회와 예술(작품)에 대한 두 견해 장 보드리야르와 한나 아렌트의 가상 대화\*

박 치 완\*\*

“소비에 대한 소박한 신앙은 새로운 요소(élément nouveau)이며, 이제부터는 새로운 세대(nouvelles générations)가 그 상속인이다. 그들은 재산만이 아니라 풍부함에 대한 자연권(le droit naturel à l'abondance)도 상속받는다.”

- 보드리야르, 『소비의 사회』

“예술의 소멸이 아니라 미적 포화상태가 문제이다. 뒤샹과 더불어 평범한 것이 예술이 되고, 또한 예술은 이제 다른 무대, 환상의 무대, 그럴듯한 무대를 만들어내는 대신에 현실을 탈취하는데 만족하고 있다.”

- 보드리야르, “예술에 대한 단상”

### I. 들어가는 말

‘보편적인 것’을 추구한다는 학문도 시공을 벗어나지 못하는 예가 많다. 자

---

\* 본 논문은 (사)한국정치평론학회의 2010년 연례학술대회(2010. 04. 30)에서 발표한 것이며, 발표장에서 제기된 논평과 질문들을 심분 고려하여 일부 내용을 수정하고 보완한 것임.

\*\* 한국외국어대학교 철학과 교수

연과학분야에서와는 달리 철학이나 인문·사회과학 분야에서 특히 그렇다. 이는 80년대를 전후해 포스트모더니즘과 관련한 데리다, 로티, 가다머의 논쟁에서도 보았듯 학문에도 문화와 언어, 국적을 무시할 수 없다는 의견을 가능케 하며, 학문 구성의 직접적 모태가 되는 언어며 지리적 풍토를 깊이 고려해서 그 내용을 헤아려보지 않으면 안 된다는 주문이기도 하리라.

이런 상황에서 모든 사유 전통과 상식을 해체시키며 학문을 선도한다는 자가 만일 사도(邪道, 私道) 위에 서있다면, 우리는 그를 어떻게 이해해야 할까? 그런 경우라면, 그 사도에 대한 비판이나 주석까지도 불필요한 것 아닐까. 비판하고 주석을 붙여가며 재론하는 것보다 오히려 침묵하는 것이 사람들의 뇌리에서 그 사도를 잊게 하는 첩경이라 생각되기 때문이다. 우리가 학문의 본래 이름으로 경계해야 할 것이 있다면, 바로 이 사도, 즉 전염성이 강한 거짓 진리관에 속지 않는 일일 게다.

본고에서 우리가 살펴보려는 ‘소비사회’라는 대주제도 매우 전염성이 강한 테마 중 하나라고 생각된다. 그런데 ‘소비사회론’을 통해 기술문명과 더불어 변화된 현대사회를 해명하고 학문이 지향해야 할 미래상의 제시에 초점을 두지 않고 단지 개인적으로 경험한 다양한 사회현상들의 단순 기술의 차원에 머문 것이라면, 이는 분명 정도(正道)에서 벗어나 있다고 볼 수 있다. 사람들이 현대사회를 소비사회라고 믿게 된 것도 실제 많은 학자들이 소비사회론을 양상한 데 원인이 있을 것이다. 필자의 생각엔, 그렇게 양산된 논의들을 아무런 성찰 없이 그저 수동적으로 받아들인 것도 문제지만, 무엇보다도 그 책임은 소비사회의 특징을 열거하고, 소비사회론에 주석을 덧붙이며 ‘소비’의 정당성까지 운위하는 논의의 생산자들에게 물어야 하지 않을까 싶다. 마치 소비사회에 진입해야만 할 것 같은 심리적 압박까지 가하는 보드리야르의 텍스트들을 접하면서 필자가 받은 느낌이 정확히 이러했다.<sup>1)</sup>

1) Jean Baudrillard, *La Société de consommation*(Paris: Denoël, 1970), 보드리야르, 이상률 옮김, 『소비의 사회. 그 신화와 구조』(서울: 문예출판사, 2002) 참조. 아래에서 우리는 이

현대사회가 어찌 소비사회냐고 그에게 반박하려는 것이 아니라 소비문화 자체를 조장하는 감이 없지 않은 그의 주장 속에서 작동되고 있는 이론적인 폭력과 수사가 어떤 것인지를 우리가 정확히 직시할 필요가 있다는 뜻이다.<sup>2)</sup> 단적으로 말해 “소비사회에 대한 비판이나 비난까지도 소비사회에 대한 신화의 일부(304)”일 뿐이라며, ‘낭비적 소비’가 오히려 생산력의 원동력이라고 큰 소리를 치는,<sup>3)</sup> “소비를 통해 개인은 해방되고, 자신을 실현한다”<sup>4)</sup>는 주장 등을 펼치며 그가 우리에게 제시하는 전언(傳言)이 과연 설득력이 있는냐는 것이다.

이런 이유 때문에 본고에서 우리는 <소비사회와 (예술)작품에 대한 두 견해>라는, 어쩌면 서로 직접 연관성이 없어 보일 것도 같아 보이는, 연구 주제를 잡아 나름의 약방전(藥方箋)을 한 번 써볼까 한다. 일차적으로 그 이유는 학문적으로 제시하고 지향해야 할 방향이 소비를 조장하고 낭비를 부추키는 일은 분명 아닐 것이라 믿기 때문이며, 나아가서는 학문의 정도(正道)를 망각한 채 거대자본과 최첨단 테크놀로지의 하수인이 되어 소비를 신화화하는데 일조해서야 되겠느냐는 것이다. 국민 개개인이 지고 있는 부채의 합이 한 국가의 1년 예산을 초과하는, 물가상승률이 생계비 증가폭을 앞서는 나라에서 소비의 추동은, 최근 그리스 사태에서 보듯, 국가 전체가 부도에 처하는 지름

상품의 번역서를 중심으로 논의를 전개할 것이며, 이 책을 직접 인용할 경우는 괄호 안에 페이지를 표시하는 것으로 각주를 대신할까 한다. 그리고 중요한 개념이나 내용이라고 판단되는 경우에 한해 원어를 병기하여 독자에게 이해의 도움을 주고자 한다.

- 2) 걸프전 당시 『걸프전은 일어나지 않았다 *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu*』(Paris: Galilée, 1991)라는 책을 출간해 세간의 관심과 비판을 한 몸에 받았던 보드리야르에 대해 포스트모더니즘 비평가로 우리에게 널리 알려진 노리스는 특히 그의 수사 및 스타일(style d'écriture)을 꼬집어 다음과 같이 비판한 적이 있다. “최신의 포스트모더니즘적 기류에 편승해 숭배받은 가장 어리석은 사상의 전파자. 여전히 프랑스의 지적 취향을 추종하는 학생들 사이에는 그의 발언에 귀 기울이는 사람들이 존재한다.” Christopher Norris, *Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*(London: Lawrence and Wishart, 1992), 11.
- 3) 보드리야르, 『소비의 사회』, 42-50 참조.
- 4) 장 보드리야르, 배영달 편저, 『보드리야르의 문화 읽기』(서울: 백의, 1998), 127.

길이다. 국민들에게 자신이 버는 만큼 쓰라고, 낭비적인 소비를 자제하라고 상점이나 백화점 앞에서 바리케이트를 치고 말릴 수 있는 일은 아니다. 아니 그러기에 더더욱 소비를 “현대사회의 도덕(301)”이라고 역설하는 것은 분명 하나의 학문적 주장으로서는 어폐가 있다.

아래에서 우리는 장 보드리야르의 『소비사회』를 테제로 그리고 한나 아렌트의 『문화의 위기』<sup>5)</sup>를 안티테제로 놓고서 가상 대화를 꾀해볼 생각이며, 이 두 학자의 예술작품에 대한 견해 차이도 결국은 소비사회, 대중문화에 대한 견해 차이에서 파생된 것임을 밝혀볼 계획이다. 이러한 시도는 물론 두 저서가 출간된 연대순에 비춰보면 선후당착(先後撞着)일 수 있다. 하지만 필자의 생각엔 글의 출간 순서보다 그 내용이 중요하고, 그 내용에 대해, 비록 시간은 흘렀고 사회는 변했지만, 많은 사람들에게 누구의 글이 공감을 주는 것이 어떤 글이냐는 것이다. 학문적으로 균형감각을 겸비한 주장이라면 여전히 설득력을 얻을 수 있을 것이고, 그렇지 못했을 때는 설득력을 얻지 못할 것이다. 본고에서 우리가 보드리야르와 아렌트를 맞세운 동기가 여기에 있다. 그리고 본고에서 우리가 이렇게 가상의 대화까지 시도하면서 목표로 삼는 것은 작금의 과소비문화에 대해 학문적으로는 최소한 이러한 세대에 편승하기보다 제동의 역할이 필급(必急)한 것 아닌가라고 제안해보기 위해서다.

## II. 보드리야르의 구조화 · 신화화된 소비, 사회

한 사회를 어떻게 보느냐의 문제는 한 사물(대상)을 어떻게 보느냐의 문제와 무관하지 않다. 대상 자체에 무게를 둘 수도 있고, 대상을 인식하는 주체에 무게를 둘 수도 있다. 물론 훗설의 현상학에서처럼 주관(의식)과 대상(사물)의

5) Hannah Arendt, *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy(Paris: Gallimard, 1972). 참고로 이 책에는 아렌트가 1954년에서 1968년 사이에 쓴 8편의 논문이 실려 있다.

상호 관계, 즉 지향성에 사유의 무게 중심을 둘 수도 있다. 그렇다면 보드리야르는 과연 어느 쪽에 무게를 두고 있을까? 그의 박사학위논문인 『사물의 체계』(1968)<sup>6)</sup> 이후부터 보드리야르는 줄곧 주체의 반대편에 있는 대상, 사물, 객체에 사유의 무게 중심을 둔다.<sup>7)</sup> 이후의 저서들 [『소비의 사회』(1970), 『기호의 정치경제학 비판을 위하여』(1972), 『생산의 거울』(1973), 『시뮬라크르와 시뮬라시옹』(1981)] 에서도 보드리야르의 이와 같은 입장에는 변함이 없다. 특히 『소비의 사회』에 이르면 이 대상이 상품으로 고착된다. 소비 상품은 그에게 현대인의 일상생활을 구성하고 지배하는 핵심요소이자 현대사회의 바로미터이다.

그런데 본고에서 우리가 문제삼고자 하는 것은 그의 이와 같은 연구와 저술 활동의 결과가 과연 항간에서 평가하고 있는 바와 같이 탈현대와 하이테크의 사회이론, 대중문화와 문화연구, 포스트모던 미학으로서의 명성에 정확히 부합한다고 말할 수 있는느냐는 데 있다. 이는 우리가 특히 그의 『소비의 사회』를 염두하고서 던지는 의문이다. 『소비의 사회』에 대한 우리의 아래 분석을 통해서도 확인하게 되겠지만, 그는 현대사회, 다시 말해 그의 전문적인 표현대로 소위 ‘소비사회’를 한 사람의 ‘사회학자’로서 해명하고 있다기보다는 오히려 철저히 자신의 ‘주관적’ 인상을 기술하는데 그치고 있다고 판단된다. 보다 심하게 표현하면 현대사회를 ‘반사회학적’으로 기술하고 있다고나 할까.

6) Jean Baudrillard, *Le Système des objets*(coll. 《Les Essais》), Paris: Gallimard, 1968, 보드리야르, 배영달 옮김, 『사물의 체계』(서울: 백의, 1999) 참조.

7) 이에 대한 보드리야르의 몇 언급을 참고하기로 하자. “내파는 (...) 주체를 파괴으로 이끄는 하나의 체계이다. 우리가 사물 쪽으로 옮겨감에 따라, 그것은 가능성의 새로운 장을 펼쳐게 될 것이다.” - 『보드리야르의 문화 읽기』, 69(파트리스 볼롱과의 대담); “주체는 객체에서 물러나야 한다. 너무도 잘 이해되는 이 재현하는 기체에 의한 파괴가 필요하다. 객체의 우선권은 재현의 시나리오(그리고 물론 그것에 관련되는 모든 도덕적, 철학적 변증법)를 파괴한다. 그것은 거울을 거꾸로 하는 것이다. 지금까지 재현의 거울이었던 것은 주체였고, 객체는 주체의 내용에 불과했다. (...) [그런데 이제] 주체는 해석의 독점권을 상실하고 있다. 아니 오히려 이제는 더 이상 가능한 해석이 없다.” - 『보드리야르의 문화 읽기』, 179(필립 프티와의 대담)

· 그렇다면 그가 말하는 소비사회는 대체 어떤 사회를 일러 말하는 것인가? 본고의 논의 방향과 연결시켜 『소비의 사회』의 제1부(<사물의 형식적 의례>)와 결론(<현대의 소외 또는 악마와의 계약의 끝>)을 중심으로 그 핵심 내용을 재구성하여 소개해보면 아래와 같이 대략 6가지로 요약될 수 있을 것이다.<sup>8)</sup>

① “사물에 둘러싸여(12)” 가히 “사물의 시대(temps des objets)에 살고 있다(13)” 고 할 수 있는 현대인은 서비스 및 물적 재화의 양적 팽창에 따라 근대의 사회에서와는 다른, 그래서 새로운 정의가 필요한 사회, 즉 풍부함(abondance)과 소비로 특징되는 사회에 살고 있다.

② “사물의 누적과 풍부함(14)”은 백화점, 대형 상가는 물론이고 슈퍼마켓, 시장 등의 진열장 등에서 쉽게 발견할 수 있으며, 그곳은 마치 인간이 원하는 것이면 무엇이든 준비되어 있는 “꿈의 나라(pays de Cocagne)(14)”, “현대의 가나안 계곡(vallées de Chanaan)(14)”을 방불케 한다.

③ 소비자를 유혹하는 이와 같은 “충분하게 있는 것이 아니라 너무도 많이(non pas assez, mais trop, trop pour tout le monde) 산더미처럼 쌓여있는(14)” 사물은 언제나 단일 품목이 아니라 “시리즈로 제공된다(15).” 소비자는 “하나의 사슬처럼 거의 떼놓을 수 없는(15)” 상태로 서로 연계되어 있는 전시장, 진열장의 유명상표에 유혹되어 사물을 선택하게 되는데, 이는 사실 “소비자의 선택과 연쇄적인 심리반응(15)”이 철저히 계산되어 있는 것이기도 하다. 다시 말해 사물은 이렇게 “소비자의 구매충동을 유혹하여 자신의 논리에 따라 최대한의 투자와 경제적 잠재력의 한계에

8) 아래에서 우리는 『소비의 사회』의 제1부와 결론에서 주요 내용을 간추려 정리할 것이며, 보드리야르의 전문용어라고 할 수 있는 <사물>은 <OBJET>를 번역한 것이다(*La Société de consommation*, 17). 그런데 이는 그의 주 연구대상인 ‘소비상품’을 지칭하는 경우가 일반적이다. 때문에 우리는 <사물>을 <chose>와의 혼돈을 피하기 위해 진하게 표시한 경우가 있는데, 이는 소비상품의 의미가 강할 때이다. 물론 이는 보드리야르가 이미 *Le Système des objets*에서도 이미 집중적으로 논한바 있는 개념이기도 하다. 그리고 두 역자가 공히 <OBJET>, <objets>를 <사물>로 번역하고 있기 때문에 이를 심분 존중하면서 진하게 표시함으로써 변별력을 부여하고자 했다.

까지 이르도록(15) 소비를 끝없이 조장한다. “소비자의 마음속에 타성이 생기게 하여(15)” 사물에 계속 손을 뻗치게 하기 위해서다.

④ 설상가상으로 “소비활동의 종합이 실현”된 장소는 날이 갈수록 대형화되고 있다. “드럭스토어(drugstore)”, 즉 “새로운 상업센터(16)”로 그 규모가 커지고 있는 것은 물론이고 점점 복합화되고 있다. 사물의 풍부함과 자본가의 계산이 은밀히 결합되어 있는 그곳에서는 “상품을 종류별로 늘어놓고” 일상적인 소비재의 판매에 열을 올리는 대형 슈퍼나 백화점 등과 달리 “사물과의 장난, 유희적인 방랑 및 조합가능성(le flirt avec les objets, l'errance ludique et les possibilités combinatoires)”을 중요하게 생각하며, 그 안에 문화센터와 스포츠센터를 배치하는 것은 기본이고 카페, 영화관, 서점, 세미나실, 전시실, 여행사, 보험회사, 나이트클럽, 의료시설, 인공 휴식처와 산책로 등까지 겸비시켜놓고서 소비자의 혼을 빼앗고 있다(16~19). 한마디로 드럭스토어에는 “모든 종류의 재화가 혼합되어” 있으며, “사물의 유용성과 상품으로서의 지위가 승화되어 묘한 ‘분위기’의 게임(jeu d'«ambiance»)이 연출되는가 하면, “사물의 모호한 기호에 따라(l'ambiguïté du signe dans les objets) 예술성이 연주”되기도 한다(17). “일주일 내내 밤낮으로 열려 있는(19)” “이곳에서는 모든 활동이 ‘분위기’라고 하는 기본 개념을 중심으로 집약되고 체계적으로 결합되어 있다(18).” 이를 하여 이것이 “미래도시(ville future)(20)”의 상(像)이다.

⑤ 이렇게 “모든 현실생활(toute vie réelle), 모든 객관적 사회현실(toute vie sociale objective)(20)”을 사로잡고 있는 소비-사회는 현대인의 모든 활동과 욕망까지도 제어하며 조절한다. 부언컨대 “일상생활의 전면적인 조직화, 균질화(organisation totale de la quotidienneté, homogénéisation totale)(20)”가 바로 소비사회의 제일 특징이자 소비사회가 궁극적으로 의도하는 바이기도 하다.

⑥ 결국 이러한 사회에서는 조직화되고 균질화된 요소들의 “영원한 대체만 있을(21)” 뿐이며 “‘분위기’의 영원한 결합이 반복될(21)” 뿐이다. 역으로 말하자면, 이런 이유 때문에 전통의 합리주의적 경제학, 즉 필요나 축적, 생산성이나 효용 또는 사용 가치에만 중점을 두고 있는 사회 분석은 그 도덕주의자적인 시각을 이제 “수정하고”

“재검토했어야 한다(43).” “지금까지의 모든 사회가 그러했듯<sup>9)</sup> 소비는 “필요한 것 이상으로” “낭비하고 탕진하고 소모하는데(43)” 의의가 있으며, 그런 의미에서 “소비에 대한 ‘정의’는 탕진(consumation)으로, 즉 생산적 낭비로(gaspillage productif) (43)” 바뀌어야 한다. “풍부함이라고 하는 것은 결국 낭비 속에서만 의미를 갖는 것이기 때문이다(44).” “효용이 아니라 이 낭비의 원칙이야말로 풍부함의 중심적인 심리학적, 사회학적 및 경제적 도식이다(47).”

이상의 약술을 통해서도 확인할 수 있지만, 보드리야르의 소비사회론, 그가 가상(假想)하고 있는 현대사회분석 및 나름의 미래도시에 대한 설계는, 다양한 통계를 동원하고 온갖 학술적 자료들까지 인용해가며 정당성을 외치고 있지만, 도대체 그 번지수가 어디인지 심히 의심된다. 현대사회의 일부 도시에 서 목격되는 일부 현상과 경향을 주관적으로 묘사한 것인지, 소비사회 이론을 객관적으로 제시한 것인지? 사회학자로서의 소임이 과연 무엇인지?

문제는 그런데도 그의 교묘한 수사에 현혹되어 적지 않은 독자들<sup>10)</sup>이 그가 현대사회를 심도 깊게 진단하고 있다고 착각하거나 비판하고 있는 것으로까지 오인하고 있다는 점이다. 우리의 섯을 돌우는 것은 이것뿐만이 아니다. 그가 제시한 사회, 즉 풍부함으로 충만한 사회, 소비를 낭비적으로 해주어야만 비로소 유지되는 사회, 오직 상품과 기호만이 교환될 뿐인 사회를, 설사 그 사회가 혹 파괴, 파멸, 악, 악마로 비친다고 할지라도, 하나의 ‘숙명’으로 받아들이지 않으면 안 된다는 것이다. 이것이 바로 우리가 이제까지 살펴본 보드리야르가 말한 사물, 즉 “상품사회의 구조 자체”이다.

“상품의 논리(logique de la marchandise)는 노동의 과정이나 물질적 생산뿐만 아

9) 보드리야르는 북미 인디언 사회는 물론이고 모든 시대의 귀족계급은 이러한 소비(낭비) 경향은 가지고 있다고 분석하고 있다.

10) 한국이나 미국의 일부 학자들을 말하며, 프랑스에서 보드리야르의 이론은 실제 많은 사회학자들 사이에서는 거의 조롱거리 수준에 그치고 있다.



나라 문화 전체, 성행위, 인간관계, 환각, 개인의 충동도 지배하고 있다. 모든 것이 이 논리에 종속되어 있는데, 그것은 단순히 모든 기능과 욕구가 객체화되고 이윤과의 관계에 있어서 조작된다고 하는 의미에서뿐만 아니라 모든 것이 구경거리가 되는, 즉 소비 가능한 이미지, 기호, 모델로서 환기, 유발, 편성된다고 하는 보다 깊은 의미에서이다(297).”

이와 같은 입장에 서 있기에 보드리야르는 현대사회에서의 “소외의 극복은 불가능”하다(296)며 아예 썰기를 박고 있다. 역설적으로 말해 그러하기에 되레 ‘은혜’로 주어진 풍부함을 만끽하기 위해서라면<sup>11)</sup> 악이나 악마 등과도 ‘거래’할 필요가 있다는 주장까지 내놓는다. 전통의 모든 가치의 종언을 표명하고 이것들과 적극 거래하면서 이제는 우리 스스로가 ‘소비의 신화’ 만들기에 동참해야 하기 때문이란단다.

“소비사회가 이전의 사회와는 달리 더 이상 신화를 만들어내지 못하게 되었다면, 그 이유는 소비사회 그 자체가 소비사회에 대한 신화이기 때문이다(300).”

“소비는 하나의 신화이다. 현대사회가 자기 자신에 대해서 하는 말, 즉 우리가 사회를 말하는 방식, 그것이 소비이다.”(300)

이렇듯 보드리야르가 분석·제시한 사회는 이미 ‘소비사회’이고, 그것은 하

---

11) “소비의 은혜는 노동이나 생산과정의 결과로서 체험되는 것이 아니라 기적으로 체험되며, (...) 사취된 힘(*puissance captée*)으로 나타난다. 보다 일반적으로 말하면, 재화의 풍부함은 일단 그것이 그 객관적 정의와 단절되면 자연의 은총으로 (...) 하늘이 베푸는 은혜로 느껴지게 된다(22-23).” - 저자 강조. 보드리야르는 이러한 ‘은혜’, ‘기적’, ‘은총’은 현대의 최첨단 기술의 승리 때문에 가능했다고 파악하고 있으며, 이는 현대의 사적인 혹은 집단적 소비의 심리상태가 마치 원시인들이 주술에 기대어 기적을 바라는 것과 동일한 심리적 구조라고 본다.

나의 이상이나 먼 미래의 사회상이 아니라 “소비의 소비(*consommation de la consommation*)(300)”로 이미 구조화되어 있고 신화화된 현실이라서 아무도 이로부터 자유로울 수 없다. 돌려 말해, 그에게 소비는 “현대사회의 도덕(*morale de la modernité*)(301)”이자 “현대사회 전체의 상황을 해석하는 체계(301)”이다.

### III. 보드리야르가 분별한 (예술)작품, 팝, 그 소비 및 생산 메커니즘

이상에서 보았듯, 보드리야르의 소비사회론은, 마치 그의 ‘시물라시옹’ 개념<sup>12)</sup>이 그렇듯, 무수한 갈등과 요철(凹凸)로 가득한 현실을 정확히 반영한 것이라고 보기는 어렵다. 무엇보다도 재화의 풍부함이 “객관적인 새로운 상황”이라는, 때문에 이 “풍부함의 혁명”, “행복의 신화를 체험함과 동시에 새로운 유형의 행동”으로 표출되기까지는 “참고 견디어야” 한다(271)는 그의 언급은 가히 압권이라고 할 수 있겠으나, 이런 잠꼬대가 있을 수 있나 싶을 정도로 허허롭게만 느껴진다.

이렇듯 보드리야르의 대부분의 담론은 현실이 아닌 가상현실, 즉 최첨단 정보기술에 의해 ‘조작된’ 현실, 환상에 기초하고 있다.<sup>13)</sup> 그리고 그의 표현대로 라면, 이것이 곧 과잉-실재(*hyper-réel*)의 이론적 ‘파생상품’이다.<sup>14)</sup> 그에 따르면 우리의 현실 위에는 현실을 뒤덮고 있는 환상이 자리하는데, 바로 이 환상,

12) 장 보드리야르, 하태환 옮김, 『시물라시옹』(서울: 민음사, 2001) 참조.

13) 이를 보드리야르 스스로는 “가상에 대한 근본적인 환상”, “조작으로서의 환상”이라고 말하고 있다.

14) 참고로 이를 ‘파생 실재’, ‘극도 실재’, ‘과도 실재’라 번역하는 학자도 있다. 그리고 『소비의 사회』 제3부 1장에서는 광고에 대해 설명하면서 신(新)-현실(*néo-réalité*)이라는 새로운 개념을 등장시키고 있다. 그가 말한 신-현실은 “도처에서 현실을 대체하고 있는” “코드의 요소들의 조합에 근거한 완전한 인조품”이다. 그에 따르면 결국 “일상생활의 모든 영역에서” 이러한 가상현실이 “현실로서의 힘”을 가지게 됨으로써 그에 비례하여 당연 “현실은 사라질” 같은 책, 85) 수밖에 없다.

즉 과잉 실재가 실제보다 더 실제에 가깝고 강력한 힘을 발휘한다. 다분히 ‘자의적’으로 고안해낸 세계상에 함몰되어, 보드리야르는 이렇게 현실 속의 모든 것은 이름도 경계도 없이 무화(無化)되어야 한다는 허설(虛說)을 내뱉고 있는 것이다. 그의 전문 용어로 말하면, 현실의 모든 것이 ‘시물라크르’인 셈이다.

그런데 주지하듯 시물라크르는 아무런 참조물이 없는 순수 외양(apparence pure), 플라톤 식으로 말하면 진리로부터 가장 멀리 떨어져 있는 곳에 위치한 ‘헛것’에 불과하다. 그런데 역설적으로 마치 플라톤의 이데아나 아리스토텔레스의 실체 개념에서처럼 ‘자기 자신에 의해 자신을 해명’할 수밖에 없는 것이 시물라크르이다. 아니 굳이 설명 따위를 필요치 않는 것이 시물라크르의 ‘본질’이라 해야 옳을 것이다. 왜냐하면 계속 복제에 복제를 거듭하면서 “무한 재생산되는 것”,<sup>15)</sup> 이전의 참조물로부터도 계속 멀어져가는 것이 보드리야르가 말한 과잉 실재, 즉 시물라크르의 본의(本意)이기 때문이다.<sup>16)</sup>

과잉 실재에 의해 모든 것이 무화되었다는 것은 또한 선악, 미추, 진위를 구분해왔던 가치 기준, 즉 전통의 이분법적 경계가 이제 더 이상 유효하지 않다는 말과 통한다. 아니 이러한 기준 자체를 파기하려는 것이 보드리야르의 근본 취지였는지 모른다. 오직 시물라크르, 시니피에 없는 시니피앙만이 유희할 수 있는 세계를 설계했으니 말이다. 보드리야르는 『시물라시옹』에서 이렇듯 신과 인간을 포함하여 모든 것을 시물라크르라고 단정한 바 있고<sup>17)</sup>, 『소비

15) 보드리야르, 『시물라시옹』, 16.

16) 이런 이유 때문에 보드리야르에게 “실재는 조작적인 뿐이다. 사실 이것은 더 이상 실재에 대한 문제가 아니다. 왜냐하면 어떠한 상상 세계도 실재를 포괄하지 않기 때문이다. 실재는 대기도 없는 파생 공간 속에서 조합적인 모델들로부터 발산되어 나온 합성물인 파생 [과잉] 실재이다.” 같은 책, 16. 여기서 우리가 유념할 것은 “보드리야르의 실재”, 즉 과잉 실재는 시물라크르의 합성물이며, 그 스스로도 “시물라크르로서의 실재”라는 표현을 쓰고 있다. 같은 책, 202.

17) “[성상파괴주의자들이 이미 감지하였듯], 결국 신이란 존재하지 않는다. 오직 시물라크르만이 존재할 뿐이다. 더군다나 신 자체가 시물라크르이다.” 같은 책, 24, 일부수정.

의 사회』에서는, 이미 앞장에서 살펴보았듯, 모든 것이 사물, 즉 소비되는 상품이라 잘라 말한다. 그래서 그의 결론인즉 현대사회는 “사물의 시대(13)”, “사물의 문명(304)”으로 대표된다는 것이다. 한마디로 “소비의 시대(297)”는 사물이 과잉적으로 존재하고, 이로 인해 결과적으로 사물만이 존재하는 사회를 이룬다. 사물만이 풍부하게 존재하는 곳, 아니 사물이 “포화상태에 달한 사회, 현기증도 역사도 없는 사회(305)”에서는 인간 주체는 물론이고 의미며 실재, 사회며 제도까지도<sup>18)</sup> 당연 설 자리를 잃는다. 그리고 바로 여기에 교환 가치의 상징인 ‘기호’가 등장한다. 이와 관련해 『사물의 체계』에서 한 문장, 『소비의 사회』에서 두 문장을 골라본다.

“소비가 어떤 의미를 지니는 한, 그것은 기호를 체계적으로 조작하는(manipulation systématique de signes) 활동이다. (...) 소비의 사물(objet de consommation)이 되기 위해서, 사물은 기호가 되어야 한다.”<sup>19)</sup>

“소비의 주체는 개인이 아니라 기호의 질서(l'ordre des signes)이다(298).”

“소비의 과정은 더 이상 노동과정도 지양(止揚)과정도 아니며, 기호를 흡수하고 기호에 의해 흡수되는 과정(procès d'absorption de signes, et d'absorption par les signes)이다. (...) 이 과정에서는 혼(魂)도 그림자도 거울에 비친 상도 더 이상 존재

보드리야르는 이어지는 페이지에서 다음과 같이 부연하고 있다. “ [신 자신이 서구의 모든 신념과 믿음체계에 보증을 서주는 기호들의 하나로 축소될 수 있다면] 신은 단지 하나의 거대한 시뮬라크르가 될 따름이다. 그렇다고 해서 비현실은 아니고 시뮬라크르이다. 즉 더 이상 실재와 교환되지 않으며, 어느 곳에 지지도 테두리도 없는 끝없는 순환 속에서 그 자체로 교환되어지는 시뮬라크르이다.” 보드리야르, 『시뮬라시옹』, 25. 재미난 역설은 보드리야르의 시뮬라크르와 시뮬라시옹도 이러한 끝없는 순환 속에 있다는 사실이다.

- 18) 베르너 용이 보드리야르의 사상을 다음과 같이 3가지로 요약한 것도 우리의 설명과 무관하지 않다: i) 주체의 해체, ii) 실재의 소멸, iii) 의미의 파괴 - 베르너 용, 장희창 옮김, 『미메시스에서 시뮬라시옹까지』(부산: 경성대학교출판부, 2006), 264.
- 19) Baudrillard, *Le Système des objects*, 233.

하지 않는다. 존재 그 자체의 모순도, 존재와 외관의 대립도 존재하지 않는다. [오직] 기호의 발신과 수신만이 있을 뿐이다. 그리고 개인으로서의 존재는 기호의 조작과 계산속에서(*s'abolir dans cette combinatoire et ce calcul de signes*) 소멸된다 (297).”

결국 과잉 실재에 의해 모든 것이 무화되었다는 것은 마지막으로 모든 것이 기호의 질서를 따른다는, 오직 기호의 발신과 수신, 즉 기호의 교환만이 존재할 뿐이라는 것을 강조하기 위한 사전 포석이었다는 것을 알 수 있다. 여기서 ‘기호’는 시물라시옹의 조작자인 시물라크르의 이명(異名)에 다름 아니다. 그리고 이 기호는 주지의 사물의 파생물이다. 다시 말해 사물의 대체 기호, 즉 사물의 대용물인 썸이다. 보드리야르에게 있어 ‘소비한다’는 것은 바로 이 사물의 기호를 소비하는 것이다. “사물은 기호가 되어야 한다”는 주장의 본의가 바로 여기에 있다. 그의 “무한 증식하는(*se multiplier à l’infini*)” “사물/기호(*objets/signes*)”<sup>20)</sup>가 결정론적이고 인과적인 ‘질서’ 내에서 순환할 수밖에 없는 것도 이런 이유 때문이다. 이런 점에서 기호(사물/기호)는 그가 『사물의 체계』에서 언급한 “본질적인 기술적 질서(*l’ordre technique essentiel*)”를 한 발짝도 벗어날 수 없다.<sup>21)</sup>

이상의 논의를 압축해보면, <시물라크르 = 사물(상품) = 기호>로 정식화될 수 있다. 바로 이 정식이 ‘풍부함’으로부터 말문을 연 보드리야르의 과잉 실재, 가상 세계의 전모(全貌)라 할 수 있다. 이와 같이 현대사회에 대해 새롭게

20) 같은 책, 239.

21) 같은 책, 15. 이 점은 보드리야르가 “기술소(*technèmes*)”라는 개념을 통해 강조했던 것이기도 하다. 그에 따르면 기술소는, 마치 『시물라시옹』에서의 ‘시물라크르’처럼, 모든 기술적 연구의 사회적 조건(*conditions sociales*), 생산과 소비의 전반적인 질서(*l’ordre global de production et de consommation*)를 구축한다. “기술의 차원에는 모순이 없고, 의미만 있을 뿐”이라는 언급에서도 확인할 수 있듯, 보드리야르가 말하려고 하는 ‘사물의 체계’는 이렇듯 철저히 자체적으로 진화하는 기술의 체계와 구조를 따르기 때문에 의미와 반의미(*sens et contresens*) 간의 모순이 발생하지 않는다(*cf.*, 같은 책, 11-12, 15).

등장한 “문화형식들을 분석하기만 하는 것이 아니라, 형식적으로 [철저히] 그것들을 모방하고 있는”<sup>22)</sup> 보드리야르는 그렇다면 (예술)작품에 대해서는 또 어떤 의견(臆見)을 전개할까?

실제 그가 우리 앞에 어떤 대답을 제시할지를 예측하는 것은 그리 어렵지 않다. 그에게는 작품 또한 “문화 소비”의 한 품목일 뿐이기 때문이다. 보드리야르에 따를 때 여기서 “결정적으로 중요한 것은 어느 작품이 단지 수천 명에게만 영향을 준다거나 또는 수백만 명을 감동시킨다는 것이 아니라, 그 작품이 매년 모델이 바뀌는 자동차나 녹지대로 남아 있는 자연처럼, 일시적인 기호가 되지 않을 수 없다고 하는 사실이다(140).”

보드리야르에게 있어 작품은 이렇듯 작가가 의도하는 의미나 “영속하는 것(durer)을 전제로 창조되는” 것이 아니라 오직 “현실성의 원칙”을 따르는 것으로서 “물질적 재화와 똑같이” 일시적으로 생산되어 소비되는 것에 불과하다. 때문에 그는 “작품의 의미”도 매년 자동차의 모델이 바뀌고 텔레비전의 프로그램이 개편되듯 “주기성을 떨” 뿐이라고 분석하며, 유행에 따라 그 의미도 변하는 것이 당연하다는 입장이다. 주기적으로, 유행을 좇아 의미가 변하기 때문에 작품에서 시대를 초월하는 의미는 기대할 수 없으며, 따라서 그는 하나의 작품을 선정하여 매년 규칙적인 수상을 하는 것이 얼마나 우스꽝스러운 것이냐고 반문하기까지 한다.<sup>23)</sup>

그렇다면 그 주기는 어디에서, 누가 결정하는가? 보드리야르는, 우리가 그의 대답에 대해 이제는 의아하게 생각하지도 않지만, 다시 한 번 우리를 상식 밖으로 유도한다. 왜냐하면 그는 그 주기를 텔레비전과 광고 등 미디어와 기술이 결정한다고 보고 있기 때문이다. 그렇기 때문에 하나의 작품이 ‘소비되는’ 제품으로 살아남기 위해서는 이것들과, 비록 상투적인 내용과 주제로 생

22) 리처드 J. 레인, 박상순 옮김, 『장 보드리야르 - 소비하기』(서울: 도서출판 엘피, 2008), 232.

23) 보드리야르, 『소비의 사회』, 141-142 참조.

각된다고 할지라도, 코드를 맞추어야 ‘팔릴 수 있는’ 것 아니냐는 반문이다. 달리 말하면, 작품과 소비자의 커뮤니온(communion), 즉 현대적 의미의 커뮤니케이션은 “상징적 매체에 의해서가 아니라 기술적 매체에 의해서 행해진다(144)”는 이유 때문이다. 따라서 소비자도 만일 (예술)작품을 ‘소비’하기를 원한다면 반드시 기술적 매체에 참가해야 하며, 기술적 매체에 참가해 하나의 작품을 소비한다는 것은 결국 어떠한 의미나 내용도 배제된, 오직 매체가 발신하는 “기호의 형식적 코드(145)”를 따른다는 말이 된다. 기술적 매체가 결국 작품을 중개하는 전시장의 역할을 대신한다는 것이며, 작품성에 대한 감상이나 작품들 간의 비교평가보다 긴요한 것이 테크놀로지의 힘이고 조작이라는 주장이다.

바로 이와 같은 입장을 취하고 있기에 보드리야르에게 있어 “고상한 문화와 매스 미디어 문화를 그 가치 면에서 대립·대결시키는 것은 쓸데없고 어리석은 짓(146)”이 된다. 그 이유를 보드리야르는 다음과 같이 아주 장황하게 늘어놓고 있다.

“전자는 복잡한 통사론을 가지고 있는데, 후자는 항상 자극과 반응, 질문과 대답 등의 향으로 분해될 수 있는 여러 요소들의 조합이다. 매스 미디어의 가장 생생한 예는 그러므로 라디오 퀴즈 프로그램이다. 그런데 이런 종류의 기구는 그러한 의식(儀式)적 스펙터클의 틀을 넘어서서 소비자의 개별적인 행동만이 아니라 소비행동 일반도 지배한다. 소비자의 행동은 다양한 자극에 대한 반응의 연쇄로서 조직된다. 취미, 선호, 욕구, 태도결정 등의 경우 소비자는 사물의 영역에도, 관계의 영역에도 끊임없이 부추겨지고 질문받고 대답하도록 독촉받는다(146).”

결국 보드리야르에 따르면, 이제 작품의 감상자가 아닌 상품의 소비자는 기술적 매체들에 의해 부여되고 전시된 ‘것’의 자극에 단지 반응하는 것이 전부이며, 그 반응은 “선택이며 선호의 결정”이자 일종의 “게임을 즐기는 것(147)”과 다르지 않다. 기술적 매체들뿐만 아니라 대형백화점 등에서도 다양한 예술

전시회, 기획전 등이 소비자들에게 공급되고 있는데, 보드리야르는 이를 “문화와 예술의 성역에도 민주화의 큰 바람(*grand vent démocratique*)”이 불고 있다는 반증이라며, 예술작품이 그동안 지닌 “특권적 요소”는 사라지고 “대중”과 자유롭게 만나 “고독에서 벗어나는 때가 온 것”이라고까지 주장한다.<sup>24)</sup> 작품 향유의 주체는 결국 전통적 의미의 애호가나 수집가, 감상자가 아니라 구매력을 가진 다수 대중이라는 것이다. 그리고 그 대중이 좋아하는 것은 하나 밖에 없는 원본이 아니라 “양말 한 켤레나 정원 안락의자와 함께 살 수 있는”, “특판 세일을 하는”, “공장에서 생산된 복제품”이라는 것이다. “정육점에 예술품이, 공장에 추상화가 장식될 수” 있는 것도 결국 “무제한적으로 만들어진 원본의 복사품의 출현과 함께 예술이 산업적 생산의 시대에 접어들었기” 때문이라는 것.<sup>25)</sup> 그리고 이렇게 “소비의 논리”에 따라 “작품의 수가 증가하는 것 자체는 [결코] 저속화도 질의 저하도 가져오지 않으며” 오히려 “문화의 민주화(*démocratiser la culture*)”를 앞당기고, “문화를 제품의 형태로 보급”시키기 때문에 우리가 “문화가 보편적인 것”이라고 믿게 된 것이라는 것.<sup>26)</sup>

보드리야르는 이렇게 ‘예술의 대중화와 민주화’를 주창했던 벤야민<sup>27)</sup>보다 더 적극적으로 “문화의 민주화”, 다시 말해 작품 소비의 민주화를 대량생산된 제품의 소비로 규정한다. 이렇게 “평균적 시민의 사회적·문화적 표준(149)”을 그는 오직 소비의 논리에 맞추어 정의하고 있다. 그렇다면 작품은 어떻게

24) 같은 책, 147 참조.

25) 같은 책, 148 참조.

26) 같은 책, 149 참조.

27) 발터 벤야민, 반성완 편역, “기술복제 시대의 예술작품”, 『발터 벤야민의 문예이론』(서울: 민음사, 2004), 226-229 참조. 하지만 그의 레테르로 알려져 있는 “아우라(Aura)”가 변화된 기술 매체에 의해 붕괴되고 복제품의 대량생산으로 전통적인 예술관이 바뀌어야 한다는, 종교·의식적 가치에서 전시적 가치로의 양적인 변화가 예술작품의 질적 변화를 이루었다는 주장은 여러 면에서 보드리야르와 유사한 점이 있다(같은 책, 202-203, 208). 벤야민의 이상과 같은 미디어기술에 대한 지나친 믿음 및 ‘예술의 정치화’에 대한 비판은, 용, 『미메시스에서 시물라시옹까지』, 198~200 참조.



‘생산’되는 것일까?28) 이제는 아무도 그의 용어선택이나 해명에 대해 놀라지 않으리라 생각하지만, 그것은 철저히 ‘소비 수요에 따른 생산’, 즉 소비자의 호기심과 유행에 따라 조절된다.

“‘고상한’ 문화, ‘위대한’ 그림, 클래식 음악 등은 (...) 모두 드럭스토어나 신문판매점에서 다른 상품들과 함께 판매되며, (...) 판매되는 장소 및 발행부수 그리고 사는 사람의 ‘교양수준’이 문제가 아니다. 그것들 모두가 팔리고 따라서 소비된다는 것은 문화가 다른 범주의 사물과 똑같이 경쟁적 수요에 따르고, 이 수요에 따라 생산되기 때문이다(152).”

재화의 풍부함과 가상 세계라는 두 전제로 말미암아 모든 것이 “사물(물질, 기호)-지배적인”29) 것으로 바뀐 보드리야르의 사유 시스템 내에서 우리가 예술작품의 창조자인 작가, 예술가를 더 이상 머릿속에 그려볼 수 있을 것이라고 기대하는 것은 큰 오산이다. 주지하듯 그 자체가 보드리야르에게는 이미 “의미의 상징체계(152)”를 염두한 질문이기 때문이다. 실체, 본질, 의미, 상징의 자리에 시뮬라크르, 기호의 유희, 외양적 이미지의 조합을 위치시킨30) 그에게 작가와 예술가는 특별한, 특권을 가진 자가 아니라 “어떤 계급의 사람들도 손에 넣을 수 있는 것을 만드는(156)” 키취(kitsch)의 생산자일 뿐이다.31)

28) 우리는 보드리야르를 논하면서 예술작품의 ‘창작’이나 ‘의미’, ‘가치’ 등과 같은 용어는 이미 사용이 불가능하다. 따라서 소비의 상반항에 해당하는 ‘생산’이란 용어를 쓸 수밖에 없다.

29) 레인, 『장 보드리야르 - 소비하기』, 244: “보드리야르의 이론에 따르면 사물은 주체를 지배하여 유희하고, 파편화하고, 심지어는 완전히 파괴한다. 우리의 기술적 사회들은 주체-자율적이라기보다는 사물-지배적이다.”

30) 보드리야르, 『시뮬라시옹』, 252: “의미에게 더 이상 희망이 없다. 그리고 이것은 다음을 말한다: 의미는 죽음을 면할 수 없는 것이다. 그러나 그 위에서 의미가 자신의 일시적인 지배를 강요했던 것, 의미가 빛들의 지배를 강요하기 위하여 제거한다고 생각했던 것, 즉 외양들은 죽지 않는 것들이며, 의미 혹은 비-의미의 허무주의에 다치지 않는 것들이다. 바로 여기서 유희이 시작된다.”

31) 보드리야르, 『소비의 사회』, 154-158 참조.

그의 말대로라면 “사회학적 기능”의 측면에서 “사물의 ‘아름다움’”은 “통계적으로 보아 어느 정도 입수하기 쉬운가<sup>32)</sup>, 절대수가 어느 정도 한정되어 있는가에 따라서 그 순위가 결정(156)”될 뿐이다. 다시 말해, 질이 아닌 양, 원본의 희소성이나 진품성보다는 설사 그것이 공업적 복제품이나 모조품라고 할지라도 대중적인 소비(소유) 가능성이 관건인 것이다. 이렇게 “키취의 사회적 기능”이 확대되고 사물이 대량 보급되면서 “시물라시옹의 미학(*esthétique de la simulation*)”, “문화변용의 미학(*esthétique de l'acculturation*)”이 창출될 수 있었다는 것이 보드리야르의 견해다.<sup>33)</sup>

따라서 우리는 보드리야르에게 더 이상 사물(상품, 작품을 포함하여)의 의미, 미학적 가치는 물론이고 실용적 가치마저도 물을 수 없는 상황이다. 그에게 사물을 소비함은 “유용함”과 전혀 다른 것을 소비하는 것(158)이기 때문이다. 여기서 ‘전혀 다른 것’이란 더 이상 목적성이나 상징성, 유용성이 아니라 “기능적 무용성(*inutilité fonctionnelle*)(158)”이자 “유희성(*utilité sur le mode ludique*)(160)이다.<sup>34)</sup>

보드리야르가 앤디 워홀로 대표되는 팝(pop art)을 사애(私愛)하는 이유가 여기에 있다. 그에 따르면 이 팝이야말로 기호와 소비의 논리에 근거한 현대 예술의 결정판이다. 그리고 그는 팝에는 다음과 같은 4가지 특징이 있다고 강조한다: i) 원근법과 이미지에 의한 상기작용의 종언, ii) 증언으로서의 예술의 종언, iii) 창조적 행위의 종언. iv) 예술에 의한 세계의 전복 및 저주의 종

32) 이와 같은 입장을 취하기에 보드리야르는 인간의 행복도 “계량(計量) 가능한 것”이 되지 않으면 안 된다고 역설(逆說)을 편다. “행복은 사물과 기호로 측정될 수 있는 복리, 물질적인 안락이어야 한다. 마음속에 가득 찬, 즉 내면적인 즐거움으로서 행복은 따라서 소비의 이상으로부터 단번에 제외된다. 소비가 이상으로 삼는 행복이라고 하는 것은 우선 평등의 요구이며, 이를 위해서는 항상 눈에 보이는(*visibles*) 기준들에 ‘비추어보아서’ 의미를 지녀야 한다(53).”

33) 보드리야르, 『소비의 사회』, 157-158 참조.

34) 참고로 보드리야르는 『사물의 체계』 제1부~제3부를 사물의 기능-비기능-메타기능에 할애하고 있다. Baudrillard, *Le Système des objects*, 17-160.

언.<sup>35)</sup> 이와 같은 이념에 따라 ‘제작·조작된’ 팝이기에 결과적으로 고전적 의미의 ‘작품’과는 전혀 비교할 내용도 꺼리도 없다. 더 정확히 말하면 팝은 작품과 아무 연관성이 없으며, “공장의 조립라인에서 막 나온(166)”, 그런 “제품들(*produits*)(167)”과 하등 다르지 않다. 그의 분석대로 팝아티스트들이 약자, 마크, 선전문구 등을 선호하는 것도 같은 이유 때문이란다. 이렇게 그들은 팔릴 수 있는 상품만을 만들어낸다. “극단적으로 말하면 그것 밖에 그리지 못한다(167).” 하지만 보드리야르가 볼 때는 이들이 이렇게 “사물의 세계에 등을 돌리지 않고 그 체계를 탐구”함으로써 “예술의 체계 내부로 들어갔다”는 것이며, 또 그렇게 함으로써 마침내 전통의 “위선적이고 비논리적인 태도”에 종언을 고할 수 있었다는 것이다. 바꿔 말해 팝에 의해 마침내 “사물로서의 회화(*peinture-objet*)(167)”가 탄생할 수 있었다는 것. 보드리야르에 따르면 이렇게 작품이 “서명되고 소비된 사물로서의 예술(*art-objet signé et consommé*)”이라고 하는 독자적인 지위를 추구한 최초의 예술<sup>36)</sup>이 팝이라는 것. 보드리야르에게 있어서는 결국 팝이야말로 “아메리카적이라고 하는 것(*américanité*)”의 대명사이며, 그가 팝을 “현대문화의 논리 그 자체(*logique même de la culture contemporaine*)(167)”<sup>37)</sup>라고 보는 이유도 여기에 있다.

35) 보드리야르, 『소비의 사회』, 165-166 참조.

36) 같은 책, 167 참조. 물론 이어지는 페이지에서 보드리야르는 팝아티스트들의 허위의식에 대해 다소 비판적인 언급을 하고는 있다, 하지만 여전히 그는 팝 역시 현대의 변화된 문화산업의 구조 안에서 설명될 수밖에 없다고 보고 있으며, 팝이 특징적으로 보여주는 놀이와 조작, 호기심과 유머 등도 결국 소비사회의 체계를 따른다는 점을 잊지 않고 강조한다.

37) 다음 문장은 이렇게 연결된다. “따라서 팝아티스트들이 그 점을 강조한다고 해서 비난할 수는 없을 것이다. 그들이 상업적으로 성공을 거두고, 이 성공을 부끄럼 없이 받아들이고 있다는 것도 역시 비난할 수 없을 것이다.” 이런 이유 때문에 사실 보드리야르는 미국, 미국식 자본주의의 사도(使徒)라는 비판을 받곤 한다.

#### IV. 아렌트의 시각에서 본 보드리야르의 사회·문화 분석

보드리야르의 소비사회론이 전체적으로 미국식 자본주의에 경도되어 있다는 것은 널리 알려진 사실이다. 미국식 자본주의를 모델로 삼아 그는 현대사회를 풍부함이 포화상태에 이른 것이라고 가정한 것이고, 이 가정을 근거로 일종의 이상주의적인 ‘소비중심주의’를 만편 전개한 것이다. 그러나 지구상에 도래할 가능성이 거의 희박한, 바꿔 말해 현실과 너무 거리가 먼 그의 재기발랄한 착상은 어디까지나 하나의 가정일 뿐이다.<sup>38)</sup>

물론 “시험삼아” 그런 날이 올 것이라고 믿고, 이를 토대로 유토피아론을 자유롭게 전개해볼 수는 있다. 하지만 주지하듯 유토피아(u-topia)는 이 지상에 그 어디에서도 구현되었던 바 없다. 보드리야르 스스로도 정확히 파악하고 있듯, 유토피아는 “실제 세계와의 유리(遊離)가 극대화된 것”<sup>39)</sup>일 뿐이다. 그럴진대 그가 무한 소비, 낭비적 소비를 이념으로 제시하며 현대의 소비사회를 새롭게 써보겠다는 것은 그 자체가 이미 자기모순이며 불성설(不成說)이 아닌가.<sup>40)</sup> 소비가 문화의 민주화를 앞당겼다는 터무니없는 주장을 하는 것보다 더

38) 보드리야르는 제사에서 도스토예프스키의 『지하생활자의 수기』를 일부 인용하고 있다. “한번 시험삼아 지상의 온갖 행복을 인간의 머리 위에다가 한꺼번에 퍼부어 행복 속에 풍덩 가라앉아버리게 하여, 그 행복의 표면에 물거품 같은 것이 꾸러꾸러 떠오르게 해 보라. 아니면 인간에게 충분하고도 남을 만한 경제적 만족으로 주어 실컷 잠이나 자고 꿀떡이나 먹고 (...)” - 불어 원문은 명령형으로 되어 있으며, <한 번 시험삼아>는 역자가 의미를 고려하여 첨가한 것으로 보인다.

39) 보드리야르, 『시물라시옹』, 199.

40) 사실 보드리야르도 자신의 현대사회에 대한 분석과 주장이 충분히 비판에 직면하게 될 것이라는 것을 예감했던 것 같다. 그래서 그는 다음과 같이 예상되는 비판 자체를 원천 봉쇄시키는 계교(計巧)를 발휘하고 있다. “모든 위대한 신화와 마찬가지로 ‘소비’의 신화는 독자적인 언설과 반(反)언설을 가지고 있다. 즉, 풍부함을 예찬하는 언설에는 도처에서 소비사회의 폐해와 이 사회가 문명 전체에 반드시 초래하는 비극적 결말을 ‘비판’하는 음침한 도덕적 반(反)언설이 섞여 있다. (...) [하지만] 소비사회에 대한 이러한 종류의 끊임없는 비판은 소비사회의 신화의 일부이며 비판의 환영, 우화의 최후를 장식하는 반(反)우화이다. 소비에 대한 미사여구와 반어(反語)가 일체가 되어 신화가 만들어

시급한 것이 현실적으로 경제와 문화의 공적 분배에 대한 고민, 이를 위한 제도 마련이 아닐까.

본장에서 우리가 전통의 이상적인 철학적 진리(vérité de raison)보다 사실과 실천의 진리(vérité de fait et de pratique) 및 사유의 윤리적 원칙(principe éthique de la pensée) 그리고 새로운 인간주의(nouveau humanisme)를 모두로 일관되게 철학과 정치, 진리와 사실(의견)의 공동토대(lieu commun)에 대해 깊이 있게 성찰한<sup>41)</sup> 한나 아렌트를 통해 보드리야르의 무모한 주장에 대한 반론을 제기해보려는 이유가 여기에 있다.

먼저 아렌트에게 있어 사실의 진리는 “본디(par nature) 정치적이다.”<sup>42)</sup> 그리고 그에 따르면 사실의 진리는 특히 “정치적으로 가장 중요한 진리”이며, 여기서 “진리와 정치 사이의 갈등은 합리적 진리(vérité rationnelle)와 관련하여 노출되고 또 이와 연계되어 있다”<sup>43)</sup>는 특징을 갖는다. 단순하게 비유해서, 합리적 진리가 오직 이성에만 의존하는 철학자의 전유물이었다면, 사실의 진리는 시민의 삶의 양식, 의견, 대중적인 관심사(chose publique), 즉 정치현실과 관련이 깊은 정치·사회학의 고유 영역이다. 이는 곧 인간사(affaires humaines)의 중심에서는 늘 진리가 아닌 의견이나 심지어는 속임수가 권력(pouvoir)을 소유했다는 역설을 함축한다. 그런데 역설적으로 정치가들은 예외없이 다수 대중을 설득하기 위해 합리적이고 철학적인 진리를 무기로 삼아 ‘대화’를 도모했고, 오늘날에도 여전히 그런 실정이다.<sup>44)</sup>

---

진다.(303~304).”

41) 이는 우리가 아래에서 본격적으로 분석할 논문인 “La crise de la culture, Sa portée sociale et politique”(253-288)와 다른 또 한 편의 논문인 “Vérité et politique”(289-336)에서 강조한 내용으로 두 편 모두 *La crise de la culture, Huit exercices de pensée politique*, trad. de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy(Paris: Gallimard, 1972)에 실려 있다.

42) Arendt, *La crise de la culture*, 303.

43) 같은 책, 295.

44) 같은 책, 296-297 참조. 물론 홉스가 지적한 대로 여기서 우리는 확실한 추론

바로 이러한 일반적 상식에 착안하여 아렌트는 사실의 진리와 철학적 진리의 중간지점에 서서 다음과 같은 주장을 펴나. “〔철학적〕 진리는 인간 정신에 주어진 것도 계시된(révélee) 것도 아니며, 인간 정신에 의해 만들어진(produite) 것이다.”<sup>45)</sup> “오늘날 합리적 진리와 의견 간의 갈등은 완전히 사라졌다.”<sup>46)</sup>

요인즉 철학적 진리, 즉 합리적 진리도 인간에 의해 만들어진(fabriqué) 것이며, 그러하기에 다수 대중의 의견과 마찬가지로 충분히 과오를 범할 수 있다는 것이다. 때문에 이 둘을 전혀 접점이 없는 것으로 구분할 것이 아니라 어떻게 하면 이성을 “대중적 사용(usage public)”<sup>47)</sup>의 차원에서 고려할 것인가가 관건으로 떠오르게 된다. 아렌트가 “철학적 진리도 시장터(place du marché)에 모습을 드러낼 때는 그 본성이 바뀌어 의견이 된다”<sup>48)</sup>고 말한 이유가 여기에 있다. 그녀가 말하려는 것인즉 사실과 의견이 “같은 영지(même domaine)”를 공유하고 있다는 것이며, “사실이 의견들의 소재(matière)라면, 서로 다른 관심과 서로 다른 정념의 영향을 받아 생긴 의견은, 비록 서로 많은 차이가 날 수 있지만 의견이 사실의 진리를 존중하는 것과 마찬가지로 오랫동안 합법적인 것으로 남게 될 것”<sup>49)</sup>이라는 점이다.

우리의 본래 물음으로 되돌아와서 보드리야르와 아렌트를 동일한 비교의 테이블 위에 놓고 볼 때, 이 둘의 유사점은, 비록 전공 영역이 사회학과 정치철학이라는 구분이 가능하기는 하지만, 전통의 철학적 진리를 다각도로 재검토하면서 자신들만의 고유한 사유의 길(chemin propre du penser)을 개척하려

---

(raisonnement solide)과 효과가 강한 능변(éloquence puissante)을 구분해야 한다.

45) 같은 책, 293-294

46) 같은 책, 300, 일부 수정.

47) 같은 책, 299.

48) 같은 책, 303. 그에 따르면 이는 추론의 종류가 다른 것으로 변경된 것이자 동시에 인간 실존의 양식이 다른 것으로 이동한 것이기도 하다.

49) 같은 책, 303.

했다는 점이다. 반면 차이점은 그들 각각이 관찰하여 제시한 사회관, 세계관, 진리관이 현격하게 다르다는데 있다. 보드리야르는 이미 위의 두 장에 걸쳐 살피려왔듯, 기존의 진리관과 전면전을 펼치면서 이를 무효화하기 위해 현실 세계가 아닌 가상 세계에서 사유 게임, 즉 유희를 즐겼다. 이러한 그의 성상과 괴주의적 태도는 일종의 반진리(*contre-vérité*)에만 천착하는 경향이 짙고<sup>50)</sup>, 필자의 판단에 의하면 이는 역설적으로 제3자 배체의 논리, 즉 동일성의 논리를 극복하기는커녕 오히려 흉내를 낸다는 모순을 자체 내에 포함하고 있다. 반면 아렌트는 비록 사실·의견의 진리가 철학적 진리(합리적 진리)와 비교할 때 “반진리(*demi-vérité*)”<sup>51)</sup>에 해당한다는 것을 익히 알면서도 이 둘의 상반성, 타자의 다름을 전혀 고려하지 않는 항타성(抗他性)을 극복하기 위해 상호 대화가능성 및 타자와의 매개 가능성에 중점을 둔다. 그것이 바로 그녀가 「교육의 위기」에서도 힘주어 강조한 “공공의 세계(*monde commun*)”<sup>52)</sup>이기도 하다. 모든 이론이 배태되고 유의미성을 확보하는 장소가 바로 이 공공의 세계이기에 모든 이론이 공공의 관점을 지향해야 한다는 것이다. 훗설이나 메를로-뽕띠 등이 이론적(철학적) 세계보다 삶의 세계, 즉 생활세계를 강조한 것도 맥락은 조금 다르지만 같은 이유 때문이리라. 바로 이런 이유 때문에, 미셸 메이에르의 문제제기론이 그렇듯<sup>53)</sup>, 아렌트에게 있어 중요한 것은 공공의 세계를 위한

50) 단적인 예는 그가 시뮬라시옹에 대해 설명하는 부분에서도 발견된다. “시뮬라시옹은 재현과 정반대이다. 재현은 기호와 실제의 등가의 원칙으로부터 출발한다. 시뮬라크르는 등가 원칙의 유평파아를 거꾸로 하여 가치로서의 기호에 대한 근본적인 부정으로부터, 모든 지시의 사형집행으로서의 기호로부터, 지시가 죽은 후 이 지시가 가진 권리를 획득한 기호로부터 출발한다. 재현이 시뮬라시옹을 그릇된 재현으로 해석하고 이를 흡수하려고 시도한 반면, 시뮬라시옹은 재현의 축조물 자체를 송두리째 시뮬라크르로서 감싸버린다.” 보드리야르, 『시뮬라시옹』, 26-27.

51) Arendt, *La crise de la culture*, 305.

52) 같은 책, 252.

53) Michel Meyer, *De la problématique. Philosophie, science et langage*(Paris: P. Mardaga, 1986) 참조. 메이에르의 신수사학에 대해 소개한 글로는, 박치완, “미셸 메이에르의 철학적 수사학,” 『철학담구』 제25집(2009) 참조.

“의견의 형성 과정(*processus de formation de l'opinion*)”<sup>54)</sup>이며 - 이는 곧 진리의 형성 과정과도 동일하다 -, 이론적으로는 “공평무사(*impartialité*)”의 확보가 화두로 떠오른다.

“의견이나 판단의 질 자체(*qualité même*)는 공평무사(公平無私)의 정도에 달려있다. 어떤 의견도 명증적이지 않으며 그 자체로 건전하지도 않다. 진리에 관해서가 아니라 의견에 관해서 말하자면, 우리의 사유는 참으로 논쟁적이며 유동적(*discursive, courante*)이다. (...) 하지만 중국에는 편파성을 극복하고 마침내 공평무사한 일반성에 다다른 것이 사례이다.”<sup>55)</sup>

인용문에서 확인할 수 있듯, ‘새로운 사유의 길’은 기본적으로 기존의 것들과 다른 또는 반대되는 견해를 제시하는데 초점이 있는 것이 아니라 과연 그것이 공평무사의 단계에 도달했느냐의 여부가 중요하다. 온고지신(溫故知新)이라 하지 않던가! 그리고 이 공평무사가 있어야 합리적 진리와 사실·의견에 기초한 진리가 서로 배타적으로 충돌하지 않고 마침내 교호(交互)할 수 있는 길이 열린다. 우리가, 이 자리에서 굳이 재론은 않겠지만, 아렌트를 보드리야르의 안티테제로 설정한 이유가 여기에 있다. 그렇다면 보다 직접적으로 아렌트는 「문화의 위기」<sup>56)</sup>에서 보드리야르와 어떤 점에서 의견을 달리하는가?

먼저 보드리야르와 달리 아렌트는 대중문화(*culture de masse*)에 대해 기본적으로 비판적 입장이다. 그 이유는 대중문화는 문화가 대중화된 것, 즉 보드리야르 식으로 표현해 문화의 소비가 대중화되고 민주화된 것이 아니라 문화의 고유성과 중요성이 탈색되고, 문화가 단지 ‘여가’ 수준으로 전락·대체되었다고 보기 때문이다. 여기서 여가(*loisir*)는 아렌트에 따르면 다수 대중이 향

54) Arendt, *La crise de la culture*, 308.

55) 같은 책, 308-309.

56) 아래에서 우리는 이 논문에 한 해 직접 인용의 경우 괄호 안에 페이지만을 표시하기로 한다.



유하는 것이 아니라 단지 돈이 있는 자들이 그들에게 남아돌아 무료한 시간을 어떻게 쓸 것인지와 직결되어 있다. 그래서 아렌트는 주장하길, 대중사회(société de masse)는 문화를 원치 않고 단지 여가나 기분 전환을 원하는 것이며, 현대의 문화산업, 더 구체적으로 말해 여가산업(industrie des loisirs)은 소비에 적합한 것들만을 생산하는데 혈안이 되어 있다고 비판한다. 그녀에게는 바로 이것이 문화 자체를 위협하는 직접적 원인이다.<sup>57)</sup> 여기서 물음의 핵심은 “문화가 대중 속에서 ‘확장된다’ 또는 ‘그렇지 않다’에 있는 것이 아니라 문화가 여가를 품자니 스스로가 파괴될 수밖에 없다(266)”고 본데 있다. 여기서 우리는 왜 아렌트가 문화와 여가를 구분하는지 그 문맥을 조금 더 추적해볼 필요가 있다.

“문화는 대상(objets)과 관련이 있으며, 세계에 관한 것(phénomène du monde)이다. 반면 여가는 사람과 관계된 것이며, 삶의 현상(phénomène de la vie)이다. 하나의 대상은 그것의 영속성의 지속여부에 따라 문화적인 것이 되며, 그 지속하는 특징은 정확히 기능적 특징과는 반대된다. (...) 대상을 많이 사용하고 소비하는 자는 자신의 삶 자체도 그렇게 소비하기 마련이다. 삶은 대상의 사물성(choséité)에 개의치 않으며, 단지 각각의 사물(chaque chose)이 기능적이기만을 요구하며, 어떤 필요를 충족하면 그것으로 그만이다(266).”<sup>58)</sup>

인용문에서 우리는 어렵지 않게 아렌트가 어떤 점에서 보드리야르와 문화에 대해 서로 다른 의견을 가지고 있는지를 파악할 수 있다. 두 가지다. 하나는 기본적으로 문화적인 것은 영속하고 지속하는 것이라는 것이며, 또 다른 하나는 사람들이 필요에 의해 사용하고 소비하는 것은 예술작품과 같은 대상이 아니라 기능적 사물이라는 점이다. 그런데 보드리야르가 말한 것처럼 사물

57) Arendt, *La crise de la culture*, 264 참조.

58) 아렌트의 <objets>를 우리는 보드리야르의 사물과 구분하고 또 <chose>와도 구분할 필요가 있어 <대상>으로 번역했다.

을 만일 문화적인 것과 혼동하여 소비하기만 하면 되는 기능적인 것으로 폄하하는 것, 바로 그것이 아렌트에게는 문화를 위협하는 장본인이라는 점이다. 이렇게 모든 것이 기능과 유용성으로 폄하됨으로써 심지어는 성당의 아름다움(*beauté d'une cathédrale*)조차도 세속적인 건물의 미관정도로 평가절하되고, 이렇게 종교적 예술작품들까지도 그 본래적 내용과 의미를 상실한 채 축지할 수 있는, 세속적인 것(*tangible, mondaine*)으로 변질되었다고 아렌트는 한탄한다. 아우라며 성스러움까지도 사물처럼 사용 대상(*objet d'usage*), 소비상품(*produit de consommation*)으로 전락했다는 것이다.<sup>59)</sup> 아렌트가 예술작품에 대해 보드리야르와 이견을 보인 것도 바로 이 지점에서다.

“순수 지속의 관점에서 모든 예술작품들은 분명 다른 사물들보다 질적으로 뛰어난(*supérieur*) 것이다. 그것들이 세상에서 오래도록 지속하면 할수록 (...) 가장 현세적인 사물(*les plus mondaines des choses*)이 되는 것이다. 심하게 표현하면 그것들은 사실 사회의 역동적인 과정(*processus vital*)에서 그 어떤 ‘기능’도 하지 않는다. 엄밀하게 말해, 그것들은 [소비하는] 인간들을 위해 만들어진 것이 아니라 세계를 위해 만들어진 것이며 (...) 세대를 이어 감상되고 기억되는 것이다. 그것들은 소비재(*biens de consommation*)로써 소비되는 것도 아니며 사용 대상처럼 닳지도 않는다. 예술작품들은 단호히 소비나 사용의 융출(隆出)을 멀리하며 인간 삶의 필연성의 국면으로부터 멀리 유리되어 있다. 이러한 거리두기는 무한케도처럼 전개되는데, 문화란 바로 그 케도가 완성되었을 때를 특칭(特稱)하는 것이다(268).”

여기서 우리는 재삼 아렌트의 예술작품에 대한 견해가 벤야민이나 보드리야르보다 더 고전적 입장을 취하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 그러나 우리가 유념할 것은 그것을 단지 ‘고전적’이라고 치부할 수만은 없다는 사실이다. 다음 인용문에서 확인할 수 있듯, 그녀가 노목시지(努目視之)하는 것은 전혀 다른 곳에 있기 때문이다.

59) Arendt, *La crise de la culture*, 267 참조.

“물론 문화와 예술은 밀접하게 연관이 있다. 하지만 그것들은 어떤 경우에도 같은 것(même chose)은 아니다. 그 둘의 구분은 사회와 대중사회의 조건 속에서 문화를 형성하는 것과 연관시켜보면 별로 중요하지 않다. 하지만 그 구분이 문화의 본질이나 정치적 영역과 관련해 사람들이 의문을 제기할 때는 매우 중요하게 작용한다(271).”

결국 아렌트는 “탁월한 문화적 대상으로서 예술 작품(271)”을 보드리야르처럼 기능의 측면이 아닌 의미나 작용의 측면에서 고찰하고 있다는 것을 확인할 수 있으며, 더 나아가서는 예술과 사회, 문화와 정치, 시민과 예술가를 그들 각각의 활동의 측면에서 부각시키기 보다는 “세계 안에서의 위치(place dans le monde)”, 그것들이 모습을 드러내고 관찰되는, 즉 타자와 함께 현전하는 “공적 공간(espace public)”을 염두하고 있다는 점을 잊어서는 안 된다. 바로 그 공적 공간에서 담론과 행위, 예술과 정치, 과거와 현재가 교류하고 소통하게 된다는 것이며, 이를 통칭하여 아렌트는, 아리스토텔레스가 인간의 본질이 ‘정치적’이라고 정의했던 것과 같은 맥락에서, “정치적 행위(activités politiques)”라고 정의한다.<sup>60)</sup> 때문에 아렌트에게 있어서는 모든 행위가 고유한 의미를 갖자면 “모든 사람에게 공속된 세계(monde commun à tous)”속에서 의미를 가질 때 정당성을 확보하며, 바로 그 때 개인은 “개인들의 소유 본능”에서 벗어날 수 있다고 강조한다.<sup>61)</sup>

이렇듯 아렌트에게 있어 문화, 문화적인 것은 보드리야르에게 있어서처럼 유행을 좇거나 주기가 있는, 또는 소비상품들처럼 수요에 맞추어 생산된 것이 아니라 설사 “우발적 부도덕성(éventuelle immoralité)”의 여지가 있다고 해도 최소한 “상대적 영원성(permanence relative)”은 갖춘 것이며,<sup>62)</sup> 그런 점에서 보드리야르에게 있어서처럼 기술적 매체에 의해 전시된 사물들에 단지 반응

60) 같은 책, 278 참조.

61) 같은 책, 279.

62) 같은 책, 260.

하는 것이 작품 감상일 수는 없다. 질을 강조한 아렌트와 양을 강조한 보드리야르의 차이는 이렇게 현격하게 벌어진다. 예술작품을 “공장에서 생산된 복제품”과 같은 것으로 보았던 보드리야르에게 그것은 마치 “양말 한 켤레”<sup>63)</sup>와 같이 대중적 소비의 대상일 수 있다. 반면 아렌트에게 예술작품은 복제나 산업·상업적 생산이 불가능한 정신의 산물이며, 사적 소유가 허용되지 않은 공공재이다. 공공재이기에 타자, 다수 대중과 함께 공유해야 하는 것이며, 그러하기에 소비상품처럼 이 사람이 소비하거나 저 사람이 소비하거나 별로 중요치 않는 “교환 가치”, 즉 “가치의 일반적 현금화”가 발생할 수 없다.<sup>64)</sup>

아렌트가 예술과 문화를 상품으로 오인하는 속물근성에서 벗어나기 위해서는 “문화화된 정신(*esprit cultivé, cultura animi*)”의 고양이가 필수적이고, 그러기 위해서는 “교육”의 역할이 무엇보다 중요하다고 강조한 이유가 여기에 있다.<sup>65)</sup>

## V. 결 론

현실적으로 전체주의를 내놓고 옹호하기는 힘들지만 전체주의를 묵인하는 경우는 종종 발견되는 것 같다. 극단적인 비유일 수도 있겠지만, 보드리야르의 사유 도정은 전체주의를 묵인하는 경우에 해당하지 않나 싶다. 물론 전통적 의미의 정치적 전체주의와는 조금 다른 형태의 전자전체주의 또는 기술전체주의 말이다. 아렌트가 기술을 철저히 제어해야 한다고 한 반면, 보드리야르는 기술의 활용을 그 누구보다 강조하고 있다. 그리하여 인간 위에 기술을 위치시키기까지 한다. 그의 시뮬라시옹이 우리에게 바로 이 기술·정보공화국을 연상시킨다고 말하면 억지를 부리는 것일까. 아니다. 그 정도로 보드리

63) 보드리야르, 『소비의 사회』, 148.

64) Arendt, *La crise de la culture*, 261-262 참조.

65) 같은 책, 271. 그리고 교육의 중요성에 대해서는 같은 책, 270, 279, 288 및 “*La crise de l'éducation*”(223-252) 참조.

야르는 우리의 공적 세계, 생활 세계, 현실 사회를 철저히 간과하면서 기술편 애적인 태도로 일관하고 있다. 가상 세계에 대해 편집증적인 태도를 보인 보드리야르와 일전(一戰)을 마무리하면서 드는 생각이 바로 이것이다. 레인이 정확히 잡고 있듯, 때문에 우리는 이 순간 되묻지 않을 수 없다. “그의 텍스트들에 등장하는 ‘나’는 누구인가? 그리고 그는 도대체 어느 지점에서 어떤 사회를 위해 발화(發話)하고 있는가?”<sup>66)</sup>

물론 사회나 역사를 바라보는 시각이나 접근 방법 및 지향점은 학자에 따라 충분히 다를 수 있고, 그 다름이 결코 흠이 되거나 사유의 결격 요소가 되지는 않는다. 이에 준해보면 동일 사태에 대해서 얼마든지 서로 다른 의견들이 제시될 수 있다는 말이 성립된다. 하지만 학문적으로 중요한 것은 어떤 사태나 사건 또는 현상에 대한 정확한 규명과 기술(記述)이다. 모든 상반된 의견들까지 배려할 수는 없다는 뜻이다. 그리고 그 의견이 만일 단견(短見)이요 사견(邪見, 邪見)이라면 더더욱 그렇다. 학문적 주장을 폼에 있어서 우리 모두가 경계해야 할 것이 바로 이 단견, 사견이다. 이런 이유 때문에 많은 학자들이, 그 도달여부는 차차하고서라도, 객관성, 보편성, 일반성을 침이 마르도록 외치는 것인지 모른다. 인문과학, 사회과학, 예술 분야의 연구에 이르기까지 말이다.

우리가 본고에서 보드리야르의 정도(正道)에서 비켜선 주장, 즉 현대사회에 대한 ‘주관 비평’에 이의를 제기했던 직접적인 동기도 여기에 근원한다. 그의 소비사회론과 예술관이 현대사회의 음지와 양지, 표면과 깊이를 입체적으로 조명했다고 하기에는 여전히 미족(未足)한 부분이 많다는 뜻이다. 물론 학문적으로 이미 존재하고 있는 이론적 만신전(萬神殿), 사상의 제국 앞에 자신의 아이디어를 새롭게 등재시키자면 ‘창조적 파괴’가 필수적으로 요청되기 마련이다. 창조적 파괴는 권위적인 논의의 틀 안에서건 민주적이고 혁명적인 노선을 지향하건 하나의 새로운 이론이 탄생하기 위한 기본조건이다. 그렇다면 보드리야르를 만일 이 기준에 비추어보면 어떨까? 필자는 이에 대해 부정적이

66) 레인, 『장 보드리야르 - 소비하기』, 227.

다. 감히 말하지만, 그는 이론적 창조에 대해 고민하기 보다는 오직 학문적 권위와 전통의 파괴로 일관하고 있다고 여겨지기 때문이다. 심지어는 자신을 ‘테러리스트’라고 언급하며, 그 승리까지 자화자찬하는 자가 바로 그다.<sup>67)</sup> 게다가 자신의 주장은 순수하고 투명한 것이라며 항변하기까지 한다.<sup>68)</sup>

이런 점에서 보드리야르의 이론적 지평은 사회학적으로 객관성·보편성·일반성 위에 기초하고 있다고 보기 어렵다. 단적으로 말해, 그가 즐겨 끌어들이는, 필자를 포함하여, ‘대중’에게서 설득력을 득했다고 말하기는 어렵다는 뜻이다. 최근 세계화나 풍요의 비참을 논의하는 저서들이 얼마나 많은가! 단적인 예로 『번영의 비참』<sup>69)</sup>이나 『탈세계화』<sup>70)</sup>만 보더라도 우리가 ‘경제제일주의’, ‘시장만능주의’에서 하루 속히 벗어나야 한다고 역설(力說)하고 있다. 많은 학자들이 제시하는 현대사회의 나아가야 할 방향이 바로 이것이다. 현재의 자유 시장 경제체제는 모든 인류에게 그 혜택이 고루 돌아가기보다는 특정 소수에게만 이득이 돌아간다는 점을 모르는 사람 또한 없을 것이다. 이는 역설적으로 수학이나 물리학과 그 연구대상이 다른 사회에 대한 연구와 분석은 광범위한 자료 분석이 바탕에 있지 않으면 안 된다는 뜻이리라. 바꿔 말해 사회의 분석이 일개인의 체험 내용이나 선호만으로 이론화되어서는 위험하다는 것. 그렇게 설사 이론의 옷을 입었다고 할지라도, 그것만으로는 현재 세계 곳곳에서 첨예하게 노정되고 있는 사회적 계층 간의 갈등이나 보수와 진보의 이념 갈등과 같은, 매우 구체적으로 삶의 현장에서 제기되고 있는 문제들을 해명할 수 없다. 특수한 계층이나 배타적으로 적용 가능한 보드리야르의 역상(臆想)을, 설사 보드리야르가 인정하지 않는다 해도, 그의 ‘가상적인 사유 시

67) 보드리야르, 『시뮬라시옹』, 251-252 참조.

68) 보드리야르, 『소비의 사회』, 305: “우리들의 주술 [즉 보드리야르의 소비사회에 대한 언급] 은 하얗고, 풍부함 속에는 더 이상 이단이 존재할 수 없다. 그것은, 자기 이외에는 어떤 신화도 가지지 않는 사회의 예방위생적 힘이다.”

69) 파스칼 브뤼크네르, 이창실 옮김, 『번영의 비참』(서울: 동문선, 2003) 참조.

70) 윌든 벨로, 김공회 옮김, 『탈세계화』(서울: 인길, 2004) 참조.

시스템이 작동되는데 있어 우리의 비판 자체가 전혀 영향을 못 미친다고 해도, 필자가 이 자리에서 분별계교(分別計較)하며 기어(締語)의 죄를 감수하면서까지 그의 “사회의 미래를 선취적으로 반영한 유토피아”<sup>71)</sup>를 일정 부분 아렌트에 기대어 비판해본 것은 결국 그의 왜곡된 학문함의 태도와 실재와 현실을 의도적으로 간과한 무책임성에 문제가 있다고 판단했기 때문이다.

본론에서도 이미 언급한 바 있지만, 무엇보다도 그는 자신의 학문적 콤플렉스를 진리를 궁구하는데 시간을 투여해 해소하는 것이 아니라 비난이나 비판까지도 예상하고서 억지스럽게 자신이 지어낸 개념들, 즉 시물라크르, 사물/기호, 소비 등을 끝내 버리지 못하고 여러 저서들에서 이것들을 감았다 풀었다를 반복하고 있다는 게 문제라는 것이다. 그래서 문게 된다. 그렇게 억지 주장을 펴으로써 그 결과로 남아 있는 것이 무엇인가? 베르너 용의 지적대로라면 “기호들의 공허함, 하잘 것 없음, 그리고 의미 없음” 뿐이다.<sup>72)</sup> 보드리야르의 전문용어로 말해, 의미도 지시도 없는 ‘시물라크르들’ 뿐이다. 그래서, 아니 그렇게 “이성의 제국주의와 차이의 신-제국주의”<sup>73)</sup>까지 부정하고서 다다른 결론이 허무주의에로의 귀착이란 말인가?<sup>74)</sup> 그가 허무주의를 선택한 것은 사

71) 보드리야르, 『소비의 사회』, 301.

72) 용, 『미메시스에서 시물라시옹까지』, 267.

73) 보드리야르, 『시물라시옹』, 218.

74) 보드리야르는 『시물라시옹』 마지막 장에서 자신의 이론이 기존의 미학적 허무주의나 정치적 허무주의 또는 형이상학적 허무주의와 구분하여 ‘투명성의 허무주의’라는 표현을 사용하고 있다. “나는 허무주의자이다. (...) 나는 이전의 외양들의 파괴와 동격인, 의미의 거대한 파괴 과정인 제2의 혁명, 20세기의 혁명, 포스트-모더니티의 혁명을 확인하고, 받아들이고 씹어진다. 의미로 두들긴 자는 의미에 의하여 죽는다(같은 책, 247).”; “더 이상 생산 양식이 아니라, 사라짐의 양식에 의해 강박적으로 사로잡혀 있는 것이 허무주의적이라 한다면, 그렇다면 나는 허무주의자이다(같은 책, 249).”; “나는 이론상으로 (...) 테러리스트이고 허무주의자이다. 진실이 아니라, 이론적 격렬함이 우리에게 남은 유일한 방편이다. 그러나 이것은 유토피아이다. 왜냐하면 어떤 근본성이라는 것이 여전히 있거니와 한다면, 허무주의자가 되는 것은 좋은 것일 것이다. 마치 죽음, 테러리스트의 죽음도 포함하여, 여전히 어떤 의미를 가지고 있거니와 한다면, 테러리스트가 되는 것이 좋은 것일 것처럼(같은 책, 251).” 이와 같은 보드리야르의 언급에 대해

실 매우 영리하고 교묘한 술책이 아닐 수 없다. 이렇게 함으로써 그는 우리에게 그를 비판할 생각일랑 마라는 연막을 치고 있기 때문이다. 하지만 이렇게 되면 우리는 다시 그가 펼쳤던 사도(邪道)의 일시적 시풍(時風)과는 무관하게 우리의 본래 현실, 즉 모순과 갈등으로 점철된 현실에 직면하게 될 것 아닌가. 말을 바꾸면 풍부함의 소비가 아닌 부족함의 고통, 내·외적 소외에 직면하게 되는 것 아닌가. 때문에 우리는 보드리야르가 개진한 ‘소비’가 결코 신화가 될 수 없다는 결론에 이를 수밖에 없다.

비시비(非是非), 무염오(無染汚)라 했던가! 침묵하며 그를 비껴가면 그만일 걸, 그러지 못하고 그와의 시비로 이렇게 비판의 각을 세운 필자에게 과연 그럴 권한이 있는지, 필자의 비판적 의견 제시 자체가 혹 필자의 아날로그적 삶에 기반한 것은 아닌지, 그와 이렇게 의견이 서로 다른 보다 직접적이고 근원적인 원인이 어디에 있는지?

최소한 하나는 대답으로 제시할 수 있을 것 같다. 그것은 기본적으로 실재에 대한 의견 차이에 있다. 보드리야르는 실재를 제거하고 그 자리에 환상, 가상을 천거했다. 그런데 환상, 가상의 세계는 영리한 그도 이미 잘 알고 있듯 ‘기계적으로 조작된’ 세계이다. 문제는 그가 그 조작까지 직접 인정한 채로 현대의 최첨단 미디어와 테크놀로지의 힘을 빌어 자신의 논설이 일리 있음을 ‘광고’해야 할까. 그것이 정체성이 없는, 아니 자신의 정체성이 ‘아메리카적’이라고 착각하는 일부 사람들에게 먹힌 것이고, 그러자 이를 계속해서 교묘히 ‘팔아먹게’ 된 것이다. 그러나 필자의 생각에 실재는, 베르그송도 강조하고 있듯<sup>75)</sup>, 보드리야르가 생각하는 것과 같은 그런 사유의 노리개가 아니다. 더더

---

레인은 “보드리야르의 페르소나는 벤야민적 우울증에 깊이 빠져 있는 것”이라고 진단하고 있다 (레인, 『장 보드리야르 - 소비하기』, 230). 다시 말해 보드리야르 스스로가 현대세계의 새로운 생활 패턴과 기술·정보적 경향에 편승해 나름의 세계를 개척했다고 믿으면서도 그것이 진정으로 현대 사회 전체를 아우르며 방향제시하는 것이라고까지는 생각하지 않는다는 뜻이리라.

75) 앙리 베르그송, 이광래 옮김, “가능적인 것과 실제적인 것”, 『사유와 운동』(서울: 문예출



욱 그렇게 환상, 가상의 시각에 의해 사라지고 소멸되는 것도 아니다. 병도 주고 약도 주는, 그의 글 뭉치들을 우리가 주의해서 읽지 않으면 안 되는 이유가 여기에 있다.

<접수일: 2010. 4. 20, 심사일: 2010. 5. 4, 게재확정일: 2010. 5. 20>

## 국문초록

## 소비사회와 예술(작품)에 대한 두 견해 장 보드리야르와 한나 아렌트의 가상 대화

박 치 완

현대를 일러 우리는 과연 ‘소비사회’라고 할 수 있을까? 이 질문은 다음 반문을 포함한다. 이러한 소비사회의 조정자가 누구인가? 그것은 주지하듯 거대 자본이고 최첨단 기술이다. 여기서 우리는 장 보드리야르와 직면하게 된다. 그는 철저히 거대자본과 최첨단 기술에 의존하여 그의 시뮬라크르, 시뮬라시옹, 사물, 기호에 대한 의견을 피력하고 있기 때문이다. 한마디로 그에게 현대사회는 모든 것이 소비하도록 구조화되어 있고 신화화되어 있다. 이로부터 그는 예술작품까지도 하나의 기호/상품으로 치부한다.

그런데 이러한 보드리야르의 견해는 설득력이 강한 주장이라고 보기 어렵다. 아니, 현대사회의 모든 현상들과 문제점들을 충분히 설명해낼 수 없다. 이런 이유 때문에 우리는 본고에서 한나 아렌트를 끌어들여 보드리야르의 의견에 대해 비판적인 해석을 감행해 보았다. 이는 현대사회 전체를 놓고 볼 때 교환, 소비보다는 여전히 사용, 생산이 화두라는 뜻이고, 또 인간의 행복이 보드리야르가 말한 것처럼 질이 아닌 양으로 측정될 수 없다는 이유 때문이다. 아무리 “소비를 ‘신앙’하는 새로운 세대”에게도 말이다.

마찬가지로 예술작품도 “공장의 조립라인에서 막 나온”, 그런 “제품들”과 구분할 필요가 있다. 아렌트가 강조한 대로, “탁월한 문화적 대상으로서 예술작품”은 결코 보드리야르가 말한 것처럼 그렇게 수요나 호기심 중심으로 생산되는 것이 아니기 때문이다. 전통의 모든 가치(진리, 윤리, 정의, 의미, 상징 등)를 무의미한 것으로 치부하며 오직 그의 이상주의적 가상 세계만을 위해

역지를 부리는 보드리야르와 아렌트를 맞세워 일종의 가상대화를 본고에서 우리가 시도해본 것은 결국 어떤 이론이 되었건 공평무사함에 다다르지 못하면 반드시 반론을 사게 되어 있다는 점을 교훈으로 삼기 위해서다.

아무리 세상이 물질적으로 풍요롭게 바뀌었어도 사람들은 이 사회를 풍부함으로 넘쳐나는 사회라고 보지는 않는다. 낭비나 탕진해도 될 만큼 그렇게 지구촌의 모든 사람들이 풍족하게 사는 것도 아니다. 소비가 “현대사회의 도덕”이요 “현대사회 전체의 상황을 해석하는 체계”라고 믿을 사람도, “미래도시”의 상(像)이 드럭스토어라고 생각할 사람도 없다. 보드리야르처럼 상품의 논리에 모든 것을 일임하면서 이 사회 전체가 기호에 의해 조작되고 균질화 되기를 바라는 자 그 말고 또 누가 있을까? 문화와 예술은 기본적으로 상업적 생산이나 복제가 불가능할 뿐만 아니라 공공재이기 때문에 타자는 물론 다수 대중과 함께 공유해야 한다. 아렌트가 예술과 사회, 문화와 정치를 사적 차원이나 각자의 활동 영역에서가 아니라 “세계 안에서의 위치”, 즉 “공적 공간 (espace public)” 안에서 논의하지 않으면 안 된다고 강조한 이유가 여기에 있다.

주제어: 소비, 소비사회, 기호/사물(상품), 문화, 예술작품, 팝, 소비재, 공공재, 공적 공간, 장 보드리야르, 한나 아렌트

Abstract

Two Views on the Consumer Society and (Works of) Art  
an imaginary dialogue between Jean Baudrillard and Hannah Arendt

Park, Chi-Wan

Is the characterization of the present age as a ‘consumer society’ justifiable? This is a question that raises another question - i.e. who controls the consumer society? As we all know, it is the huge capital and the cutting-edge technology. Here we are faced with Jean Baudrillard, because his view on simulacra, simulation, things and sign are thoroughly based on the huge capital and the cutting-edge technology. To him, the present age is structured and mythologized in the way that we all are encouraged to consume. And among these signs/goods are included works of art.

However, Baudrillard’s view is not very convincing. In fact, it does not explain the realities and the problems of the modern society. For these reasons, a critical analysis of Baudrillard’s view is attempted in this study by inviting Hannah Arendt. There are two main points - firstly, when we consider the present age as a whole, we can see that use and production are more primary than exchange and consumption, and secondly, happiness cannot be measured in quantity as Baudrillard says, even for those consumers who are “the new generation who ‘worship’ consumption”.

Likewise, works of art should be separated from ‘goods’, which ‘have come out of a production line of a factory.’ As Arendt emphasized, “works of art as excellent cultural objects” are not produced for demand. Nor are they produced

for curiosity. In an imaginary dialogue of this study, Adrendt is placed against Baudrillard who treats traditional values such as truth, ethics, justice, meaning, symbol, and etc. as meaningless and insists on his idealistic virtual world, and the lesson from the dialogue is that any theory that does not reach fairness will definitely receive counter-arguments.

However prosperous the present society is, it is not seen as a society overflowing with abundance. Not all people on this global village can afford such waste and reckless consumption. Nobody would believe that consumption is the 'moral of the modern society' or a 'system that can analyse the modern society in its entirety'. And nobody would think the image of the future world as a 'drugstore'. Who would believe it except for Baudrillard, who ascribes everything to the logic of goods and wishes that our society should be manipulated and homogenized by signs? Culture and art resist reproduction or commercial production at an industrial scale. Not only that, they are public goods and therefore must be shared with others and also with members of the public. And this is the reason why Arendt emphasized the importance of discussing art, society, culture and politics not on their individual facets, but within their position in the world - that is, within public space.

Key words: consumption, consumer society, signs/goods, culture, works of art, pop, consumer goods, public goods, public space, Jean Baudrillard, Hannah Arendt

## 참고문헌

- 박치완. 2009. “미셸 메이에르의 철학적 수사학.” 『철학탐구』 제25집.
- 베르그송, 앙리. 이광래 옮김. 1993. “가능한 것과 실재적인 것”, 『사유와 운동』. 서울: 문예출판사.
- 벨로, 윌든. 김공희 옮김. 2004. 『탈세계화』. 서울: 잉걸.
- 벤야민, 발터. 반성완 편역. 2004. 『발터 벤야민의 문예이론』. 서울: 민음사.
- 보드리야르, 장. 배영달 편저. 1998. 『보드리야르의 문화 읽기』. 서울: 백의.
- \_\_\_\_\_. 배영달 옮김. 1999. 『사물의 체계』. 서울: 백의.
- \_\_\_\_\_. 하태환 옮김. 2001. 『시뮬라시옹』. 서울: 민음사.
- \_\_\_\_\_. 이상률 옮김. 2002. 『소비의 사회. 그 신화와 구조』. 서울: 문예출판사.
- 브뤼크네르, 파스칼. 이창실 옮김. 2003. 『번영의 비참』. 서울: 동문선.
- 레인, 리처드 J. 박상순 옮김. 2008. 『장 보드리야르 - 소비하기』. 서울: 도서출판 엘피.
- 융, 베르너. 장희창 옮김. 2006. 『미메시스에서 시뮬라시옹까지』. 부산: 경성대학교출판부.
- Arendt, H. 1972. *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique.* trad. de l'anglais sous la dir. de Patrick Lévy, Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. 1968. *Le Système des objets.* coll. 《Les Essais》, Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1970. *La Société de consommation.* Paris: Denoël.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Pour une critique de l'économie politique du signe.* coll. 《Les Essais》, Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Simulacres et Simulation.* Paris: Galilée.
- \_\_\_\_\_. 1991. *La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu.* Paris: Galilée.

Norris, Ch. 1992. *Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War*, London: Lawrence and Wishart.

Meyer, M. 1986. *De la problématique. Philosophie, science et langage*. Paris: P. Mardaga.