

일의 문화적 의미와 기술혁명 시대*

김 종 규**

- I. 들어가는 말
- II. 제작하는 존재로서의 인간
- III. 인간의 제작 활동이 갖는 인간학적 의미
- IV. 호모 파베르(homo faber)의 왜곡과 기술혁명
- V. 결론 및 제언 - 4차 산업혁명과 일의 의미변화 가능성

• 국문초록

인간은 일을 통해 자신의 고유한 문화적 세계를 구축해왔다는 점에서, ‘일’은 근본적으로 문화적 행위이다. 이 같은 일의 공적 의미는 근대와 산업혁명을 거치면서 붕괴되었고, 이로써 인간의 제작 활동은 도구를 사용하는 행위로 제한되었다. 도구가 생산의 수단이자 하나의 상품으로 전환됨으로써 ‘호모 파베르’ 역시 문화적 존재로서의 이해 가능성이 극단적으로 위축되어왔다. 이 과정에서 새로운 기술혁명은 이중적으로 이해된다. 그 하나는 인간의 일을 더 이상 사적 영역에 귀속될 수 없게 하는 것이며, 다른 하나는 인간 활동을 극단적으로 위축시키는 것이다. 이 둘은 사실 별개의 것이 아니며, 이러한 점에서 인간에게 위기이나 그와 동시에 기회이기도 하다. 이것이 기회이기 위해서는 근대 이후 인간 일의 의미

* 이 논문은 2017년 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5A2A2A03068419)

** 성균관대학교 학부대학 초빙교수

왜곡에 대한 추적과 비판이 함께 이루어져야 하며, 이를 통해 새로운 기술혁명 시대에 조응할 수 있는 인간 일의 의미와 가능성이 실질적으로 타진될 수 있다.

• 주제어

일, 노동, 산업혁명, 협력, 공공성

I. 들어가는 말

산업혁명 이후 구축된 산업사회 내에서 행해지는 인간 활동의 특성을 가장 집약적으로 설명하는 개념 중 하나가 임금 노동이다. 생산과 소비의 이분법적 구조를 바탕으로 둔 산업사회 내에서 임금 노동은 생산을 위한 인간의 활동이며 생계를 유지할 수 있는 유일한 수단이자 소비를 위한 활동이기도 하였기 때문이다. 이런 점에서 보면, 임금 노동은 상품경제를 기반으로 한 산업 사회의 존립에 필수적 토대이다.

산업혁명 이후 임금노동의 역사를 분석한 이반 일리치는 이 임금 노동이 그 자체로는 존재할 수 있는 독자적 활동이 아님을 지적한 바 있다. 그는, 산업 생산에 직접적으로 투여되지는 않지만, 이것 없이는 임금 노동이 이루어질 수 없는 일종의 간접적 형태의 노동이 전제되어야 함을 주장하면서, 이 노동을 임금 노동과 구별하여 ‘그림자 노동’이라 명명하였다. 그는 그림자 노동을 다음과 같이 설명한다.

그림자 노동은 …… 산업사회에서는 관행으로 여길 만큼 흔한 일이다. …… 그림자 노동의 필요성과 범위, 형태를 결정하는 것은 산업 생산이다. 그러나 이런 사실은 산업시대의 이데올로기에 의해 감춰져 있다. 이 이데올로기에 따르면, 경제를 위한다는 명분으로 사람들에게 강요되는 모든 활동—주로 사회적 수단을 통해 강요된다—은 노동이라기보다는 필요충족 행위로 간주된다. …… 그림자 노동은 …… 공식 경제에 기여한다. …… 무급의 그림자 노동은 임금 노동의 전제 조건이다.¹⁾

공식 경제에 기여하지만, 그 활동에 대해 보상이 이루어지지 않는 것이 그림자 임금이다. 이 그림자 임금을 촉발시키는 것은 산업시대의 이데올로기이다. 이 산업시대 이데올로기의 출발점은 호모 에코노미쿠스라는 인간 이해이다. 이반 일리치는 그 전개 과정을 꽤 드라마틱하게 표현하

1) 이반 일리치 저, 노승영 역, 『그림자노동』, 사월의 책, 2017, 177쪽.

였다. 그에 따르면, 호모 에코노미쿠스는 “애초부터 비르 라보란스(vir laborans)와 페미나 도메스티카(femina domestica) 즉 ‘일하는 남자’와 ‘집안 일 하는 여자’라는 커플로 창조되었고, 이로부터 호모 인두스트리알리스가 탄생했다.”²⁾ 이 비유에 따르면, 산업사회는 두 축의 노동에 의해 지탱되는 것이며, 그 하나는 남성이, 다른 하나는 여성이 담당하게 된다. 여기서 여성의 활동은 생산적인 것이 아니다. 생산적인 것은 남성의 활동이다.

산업시대의 이데올로기는 성 역할을 경제적으로 구분한다.³⁾ 그리고 이 구분 하에서 산업사회의 근간인 임금 노동이 비로소 가능해진다. 여기서 생산적 노동인 남성의 활동만이 임금 노동의 대상이 되며, 여성의 활동은 남성의 활동을 뒷받침할 뿐이다. 이 두 노동의 구분을 통해 산업사회가 지탱되기는 하지만, 이 구분의 결과는 이중의 왜곡을 수반하게 된다. 먼저 이 구분을 통해 남성과 여성 간의 위계적 구조가 형성된다. 임금 노동이 생존을 위한 유일한 수단이 되는 산업사회에 있어 노동하는 남성은 가사일하는 여성의 관리자가 되며, 여성은 남성 노동의 후견 임무를 수행해야만 한다.⁴⁾

일리치의 해석의 중점은 여기에 있지만, 더 큰 문제는 이 구분의 배후에 남성의 노동뿐 아니라 여성의 노동 모두의 문화적 의미 박탈이 놓여 있다는 점이다. 남성의 임금 노동은 오로지 생존을 위한 것이며, 여성의 그림자 노동 역시 그 생존을 위한 노동의 보조 역할을 수행한다는 점에서, 본질적으로 남성과 여성의 노동 모두는 생존을 위한 활동으로만 규정

2) 앞의 책, 45쪽.

3) 이반 일리치는 사회생물학 등의 그림자노동을 신비화하는 학문들에 대하여 다음과 같이 비판하고 있다. “이 학문들은 문화마다 고유하게 갖고 있는 젠더 각각의 성 역할과, 19세기 노동 이데올로기로 인한 근대 경제만의 성 분화를 기본적으로 혼동한다는 공통점이 있다. 이러한 성별 간의 아파르트헤이트, 즉 남성은 기본적으로 생산자이며 여성은 기본적으로 사적-가정적이라는 관념은 이전에는 볼 수 없었던 19세기 이데올로기일 뿐이다.” 앞의 책, 193쪽.

4) 앞의 책, 189쪽.

되어 버리는 것이다. 여기서 인간의 노동은 생존을 위해 투쟁하는 자연의 동물들과 근본적으로 다르지 않다. 따라서 우리의 물음은 현상의 배후로 진입해 들어가야 한다. 산업시대의 이데올로기와 인간 노동의 문화적 의미는 양립 가능한 것인지, 만일 그렇지 않다면 예고되고 있는 새로운 기술혁명의 시대에서는 양립을 위한 새로운 가능성이 정초될 수 있는지, 궁극적으로는 인간 노동의 문화적 의미가 어떻게 회복되어야 할 것인지를 물어야 한다.

이러한 물음들은 기술혁명으로서의 산업혁명과 긴밀히 연관되어 있다. 이러한 점에서 본 논문은 산업혁명 이래로 인간의 유일한 일이 되어버린 노동의 근원적 의미와 산업혁명 과정에서의 의미 변화를 살펴보고자 하며, 이를 통해 새로운 기술혁명 시대에 인간의 노동이 일의 본래적 의미 회복 가능성을 타진해보고자 한다.

II. 제작하는 존재로서의 인간

노동은 일반적으로 몸의 일로 이해된다.⁵⁾ 노동을 왜 하는가 하는 물음은 사실 의미가 없는 것이다. 우리 삶이 이 노동을 통해 영위된다는 것은 너무도 자명한 것이기 그러하다. 이 같은 인간의 노동의 특성은 성경에서도 언급되고 있다. 구약성서에 따르면, 신의 명령을 어긴 최초의 인류는 자신의 고향에서 쫓겨나게 되었고, 이들은 양식(糧食)을 위하여 죽을 때까지 얼굴에 땀을 흘릴 수밖에 없는 형벌에 처해졌다.⁶⁾

5) 노동이 블루칼라와 화이트칼라의 노동으로 구분되기도 하지만, 모두 몸의 노동인 것임에는 매한가지이다.

6) 이것은 잘 알려진 것처럼 창세기(3장 19절)의 말씀이다. 언급한 것처럼, 이 구절은 인간과 노동의 관계를 잘 보여준다. 그렇지만 이 말씀은 인간 노동의 필연성에 더하여 또 한 가지의 의미를 담고 있다. 그것은 이 노동이 ‘형벌’로서 주어졌다는 점이다. 이러한 점 때문에, 노동을 표현하고 있는 말들은 모두 신체

물론 인간의 노동은 몸을 통해 수행되는 것이지만, 그것의 수행이 오로지 몸에 한정해서만 이루어지는 것은 아니다. 인간의 역사가 여러 제작된 도구와 기술의 차이로 기술되는 것처럼, 인간의 노동 역시 다양한 도구의 제작과 사용 그리고 그것의 개선과 더불어 수행되어왔다. 사실 우리에게는 도구와 더불어 수행되는 노동이 훨씬 자연스럽다. 이런 점에서 보면, 인간 노동의 본격화는 몸의 한계를 넘어 제작된 도구를 사용하는 것에서 시작된다고 볼 수 있다.⁷⁾ 노동이 인간에게 필연적인 것인 한, 그것의 본격화를 위하여 도구의 제작 역시 인간에게 필연적이다. 잘 알려져 있는 것처럼 호모 파베르(homo faber)는 도구를 제작하는 인간 존재의 특성을 정의하는 용어이다.⁸⁾

만일 우리가 우리의 모든 자부심을 제거할 수 있다면, 그리고 만일, 우리의 종을 정의하기 위하여, 우리가 역사 시대와 선사 시대가 인간과 지성의 지속적 특성인 것으로 우리에게 보여주는 것에 엄격히 전착한다면, 우리는 호모 사피엔스(Homo sapiens)가 아니라 호모 파베르(Homo

적 고통과 슬픔의 의미를 갖고 있다. 노동을 표현하는 낱말인 Πόνος는 슬픔을, labor는 고통이 수반되는 극도의 노력을, travaux는 슬픔과 고통을, 그리고 Arbeit는 시련과 곤경의 의미를 담고 있다. 또한 로봇의 어원이 되는 체코어 robota는 노동 외에 노예라는 뜻도 가지고 있다.

- 7) 몸을 도구로 간주하는 이해 방식이 없는 것은 아니나, 도구로서의 몸과 제작된 도구는 근본적으로 다르다. M. 하이데거가 말하는 ‘도구적 연관관계’처럼, 제작된 도구 역시 그 사용 과정에서 몸과 하나의 일체를 이룰 수는 있지만, 그 존재의 본성상 몸은 그 자체로 외화(外化)될 수 있는 것은 아니다. 몸의 외화는 매우 특수한 현상인데, 이는 예술 등의 분야에서 매우 오랜 숙련을 통해 얻을 수 있는 성과일 따름이다. 이와 달리 제작된 도구는 인간 자신의 한 외화로서의 전회(轉回)이지만, 그와 동시에 인간의 자기 인식을 위한 특유의 역전회(逆轉回)를 포함한다. 이러한 의미에서 도구는 단지 몸의 연장(延長)이 아니다.
- 8) 이 같은 인간 규정을 누가 최초로 만들어 낸 것인지는 불분명하다. 18세기 말 벤야민 프랭클린(Benjamin Franklin)이 ‘도구를 만드는 동물(a tool-making animal)’이라는 용어를 사용하기는 하였지만, 호모 파베르(homo faber)라는 용어의 기원은 그 훨씬 전일 것으로 보인다. 다만 이 용어가 철학적으로 본격 사용된 것은 베르그송(H. Bergson)으로 볼 수 있다. 그렇지만 플라톤의 『티마이오스』편의 데미우르고스 역시 본래 도구를 제작하는 자이다.

faber)라 불러야 할 것이다. 말하자면, 지성(Intelligence)은, 그것의 본래적 특징으로 보이는 것 안에서 고찰할 때, 인공적 대상들, 특히 도구를 만드는 도구를 제작하는 능력, 그리고 그 제작을 무한히 다변화하는 능력이다.⁹⁾

인간에 대한 정의는 다양하다. 그 정의들은 각각 인간의 본질적 특성을 나타내기 위해 고안되었으며, 호모 파베르 역시 그렇게 고안된 정의 개념들 중 하나이다. 하지만 H. 베르그송은 호모 파베르를 그 여럿 중 하나로만 간주하고 있지 않다. 그는 인간을 가장 오랫동안 정의해 온 개념, 즉 호모 사피엔스(Homo sapiens, 사유하는 존재)에 대비하여 호모 파베르(Homo faber, 제작하는 존재)를 대비시키고 있기 때문이다. 이 둘의 대비는, 잘 알려져 있듯, 베르그송이 구별하는 서로 다른 인식방식 즉 지성(intelligence)과 직관(intuition)의 차이에 토대를 둔다.

인용된 구절에 언급되어 있듯, 호모 파베르는 지성(Intelligence)이라는 인식 방식에 기초해 있다. 그에 따르면, 인간은 동물에 비하여 결핍되어 있는 존재¹⁰⁾이며, 지성은 이러한 인간의 근본적 결핍을 극복하는 과정에서 기인된 능력이다. 이 결핍은 근본적으로 생존 차원의 결핍이다. 생존 차원의 결핍은 응당 시급해 해결해야 할 문제이다. 문제의 해결은 신체의 보완이라는 방향에서 이루어지지 않았다. 이 문제의 해결은 본능과는 다

9) H. Bergson, *Creative Evolution*, Arthur Mitchell, (trans.), New York: HENRY HOLT AND COMPANY, 1913, p. 139.

10) 인간을 결핍존재로서 이해하는 시각은 이후 겔렌(Arnold Gehlen)에서도 발견된다. 베르그송과 마찬가지로 겔렌 역시 인간은 동물에 비하여 선천적 기능이 부족하다고 보았다. 그에 따르면, 인간은 생존 조건에서 불완전한 존재이며, 동물에 비하여 신체적 능력이 매우 떨어지는 존재이다. 인간은 스스로 이를 극복하는 수단을 만들어 내었으며, 그것이 바로 의식(Bewußtsein)이다. 하지만 이러한 비교는 일종의 편향된 시각을 내포하는 것이다. 란트만(Michael Landmann)에 따르면 이러한 결핍성은 인간이 동물의 관점에서 관찰될 경우에 드러나는 것으로, 그 반대의 경우 결핍된 존재는 인간이 아닌 동물이 된다.(이상엽, 『겔렌의 기술철학』, 『사회와 철학』 17집, 2009, 259쪽 참조) 겔렌에 대한 란트만의 비판은 베르그송에게도 유효하다.

른 방향에서 이루어졌다. 지성이라는 인식 능력의 발달을 통해 이 결핍은 보완되었으며, 도구의 제작은 이 과정의 산물이었던 것이다.

인간 의식의 출현은 자연의 역사적 과정의 부산물, 즉 생명이 물질과의 접촉에서 동물과는 현저히 다른 어떤 특성을 인간에게 부여하게 된 것이다. “인간에게 있어 의식은 특히 지성이다.” 인간 의식으로 대변되는 지성은 ‘표상(la representation)’하는 기능을 갖는다. 인간은 다른 동물들과는 달리 세계를 느끼는 대신 표상한다. …… 바로 이 점에서 동물의 의식과 구별된다. 다음으로 지성은 관계를 사유하는 능력이다. 다시 말해 구체적인 대상들을 떼어내어 기하학의 동질적인 공간속으로, 비어 있고 임의대로 적용할 수 있는 형식들을 부여하는 능력이다. 과학은 이러한 지성의 능력을 기초로 하며 이러한 인식의 효과성은 즉각적으로 도구의 제작에서 나타난다. “지성의 본질적인 기능은 어떤 상황 속에서 일을 해결할 수 있는 방식을 밝혀내는 것이다.”¹¹⁾

인간은 자신의 생물학적 한계를 지성을 통해 극복하였으며, 도구는 그 극복의 수단인 셈이다. 그렇다면 도구의 제작은 인간을 정의할 수 있을 정도로 인간에게만 고유한 종차(種差)일 수 있는가? 지성이 인간에게만 고유한 종차이며, 도구의 제작이 오로지 지성에 기초하는 것이라면, 도구의 제작 역시 인간에게 고유한 종차여야만 할 것이다. 하지만 우리는 간혹 간단한 형태이지만, 도구를 제작하고 사용하는 동물들을 발견하곤 한다. 과연 도구의 제작과 그 사용은 인간에게 고유한 것인가?

베르그송은 인간과 동물의 도구 사용을 동일한 차원에서 보지는 않는다. 그는 스스로 지성적이지 않은(unintelligent) 동물도 도구나 기계를 갖느냐는 물음을 던진 후, 그렇다고 대답하고서는 다음과 같이 말한다. “여기서 그 도구는 그것을 사용하는 신체의 한 일부이다. 그리고 이 도구에 상응하여, 그것을 사용하는 방법을 아는 본능(instinct)이 존재한다.”¹²⁾ 지

11) 정순현, 「‘인간’에 관한 베르그송의 고찰」, 『카톨릭철학』 제6호, 2004, 121~122쪽.

12) H. Bergson, op. cit., p. 139.

성적이지 않은 동물의 도구는 사실상 신체 및 그 기관들이다. 그리고 그것들의 사용 방법은 본능의 차원에 내재되어 있다. 이러한 의미에서 이 도구는 매우 특화된 것이다. 이에 비하여 지성적으로 구성된 도구는 불완전한 도구이다. 그것의 제작에 노력이 소요되며 다루기도 까다롭기 때문이다.¹³⁾ 더군다나,

…… 만일 지성과 본능의 완벽한 승리로 보이는 경우들을 고려해보면, 우리는 그것들 간의 본질적 차이를 발견한다. 완전한 본능은 유기적(organized) 도구들을 사용하고 심지어 구성하는(constructing) 능력이며, 완전한 지성은 무기적(unorganized) 도구들을 제작하고 사용하는 능력이다.¹⁴⁾

그렇다면 과연 지성과 본능은 인간과 동물 각각의 특징으로 귀속될 수 있는가? 다시 말해 동물은 본능으로 인간은 지성으로 판명하게 구분될 수 있는가? 베르그송에 따르면, 지성과 본능은 생명이 물질세계에 대한 작용으로 선택한 두 방식들(modes)이다. 이 두 방식은 분명 다르다. 이것들은 유기적 도구들을 창조함으로써 이 작용에 직접적으로 영향을 미칠 수 있거나 필요한 도구를 자연적으로 소유하는 대신 무기 물질을 가공함으로써 스스로 그것을 구성하게 될 하나의 유기체를 통하여 그것에 간접적으로 영향을 미칠 수 있다. 본능과 지성은 여기서 유래되는 것이며, 이들은 완벽하게 분리되지 않는다.¹⁵⁾ 베르그송이 지성과 본능 간의 ‘상호침투’를 언급하듯, 이 양자 사이에는 분명한 교집합이 존재한다. 더구나 이들 모두 ‘생존’을 지향한다는 점에서 같은 동일한 목적을 설정하고 있다. 이러한 점에서 유기적 도구나 무기 물질을 가공하여 구성한 도구는 근본적으로 상이한 것일 수 없다. 오히려 이 도구들 모두 근본적으로 생존의

13) Ibid., p. 140.

14) Ibid., p. 140.

15) Ibid., p. 142.

수단이다.

물론 우리는 일상적으로 도구가 생존의 수단으로 사용된다는 것을 목도한다. 우리는 우리의 몸을 그리고 우리의 기관들을 생존의 도구로 사용하고 있기도 하다. 하지만 이렇게 도구를 생존의 차원으로 귀속시킨다면, 인간의 도구 사용과 동물의 도구 사용 역시 근본적으로 구분되지 않는다. 이 점에서 지성적 관점에서의 인간 도구의 이해는 그것에 대한 문화적 이해와 침예한 대립 구도를 형성하게 된다. 문화는 본래 자연과 대비된 개념으로, 단지 생존의 차원으로 환원하여 이해될 수 없는 개념이다. 문화의 형성은 오직 인간의 행위(人爲)를 통해 이루어지며, 이와 같은 의미에서 문화는 근본적으로 인간학적 개념일 따름이다. 이러한 의미에서, 도구를 생존의 차원으로 환원시키는 것은 인간의 도구가 갖는 문화적 의미를 매우 희석시키는 것이거나 혹은 박탈시키는 결과를 초래하게 된다. 이에 더하여 도구와 더불어 이루어지는 인간의 노동 역시 마찬가지로의 운명을 맞이하게 된다. 인간의 노동은 그저 생존을 위한 좀 더 나은 몸짓일 뿐이며, 근본적으로 동물의 그것과 다를 수 없다. 생존에 정향된 지성의 관점에서, 제작하는 존재는 문화적 존재일 수 없다.

Ⅲ. 인간의 제작 활동이 갖는 인간학적 의미

인간의 삶이 노동을 통해 유지된다고 하는 것은 직관적 사실이다. 노동의 위기가 곧 삶의 위기라는 것은 산업사회 내에서 우리가 솔하게 목도해 온 바이며, 현재 역시 마찬가지이다. 그렇지만 인간이 노동을 통해 자신의 삶을 영위한다는 것이 곧 인간의 노동이 오로지 생존을 위한 행위라는 것을 의미하는 것은 아니다. 도구와 더불어 행해지는 노동을 통해 우리는 생존을 유지하고 있는 것은 분명하지만, 우리의 문명과 문화 세계의 구축 역시도 이 같은 도구와 노동의 관계와 무관하지 않다. 생존의 다

른 한 편에서 노동이 갖는 문화적 의미를 추적해야 하는 것은 바로 이러한 연유에서이다. 이 이중의 의미를 엄격하게 구분한 것은 한나 아렌트였다. 노동(labor)과 일(work)의 구분이 그것이다.

활동적 삶(vita activa)이라는 개념으로 나는 인간의 세 가지 근본 활동, 즉 노동·**작업**·행위를 표현하고자 한다. 이 활동들이 근본적인 까닭은 인간이 지상에서 삶을 영위할 때 주어져 있는 기본 조건들과 각각 일치하기 때문이다. …… 노동은 개인의 생존뿐 아니라 종의 삶까지 보장한다. 작업과 그 산물, 즉 인간의 인공물(artifact)은 유한한 삶의 무익함과 인간적 시간의 덧없음에 영속성과 지속성을 부여할 수단을 제공한다.¹⁶⁾

아렌트에게 있어서도 노동은 생존을 위한 활동으로 규정된다. 그녀에 따르면, 이 활동은 인간 육체의 생물학적 과정에 상응하는 것으로서, 노동을 하지 않는다는 것은 곧 생존을 포기하는 것이다. 이러한 점에서 노동은 생존의 필연성이자, 그 생존이 자연에 의존적이라는 점에서 ‘자연과 지구의 하인’이다.¹⁷⁾ 이러한 필연성은 자유와 대비되는 것으로, 고대 사회에서 자유 시민에게는 어울리지 않는 활동이었으며, 그들의 자유를 위해 이 필연성은 노예에게 예속되었다. 이 노동은 그저 몸과 가축의 도움으로만 이루어지지 않았다. 노동의 노고는 도구의 개입과 개선을 통해 획기적으로 줄어들었다. 그렇지만 그렇게 사용된다고 하더라도, 도구는 노동의 산물이 아닌 일(work)의 산물이다.¹⁸⁾ 이 도구는 노동의 노고를 줄여줄 수는 있지만, 그렇다고 해서 도구의 목적이 생존에 정향되어 있지는

16) 한나 아렌트 저, 이진우 역, 『인간의 조건』, 한길사, 2017, 73~75쪽. 볼드 표기는 필자. 역자는 ‘work’를 ‘작업’으로 번역하였지만, 그 보다는 ‘일’이 더 적합한 표현이라 생각된다. 한나 아렌트는 호모 파베르의 ‘work’가 ‘제작’이라고 말하는데, 이 때 ‘work’는 호모 파베르의 고유한 구실이다. 작업은 이 구실 가운데 속하는 한 종류일 뿐이며, 이러한 의미에서 ‘work’는 작업보다는 일(ergon)로서 이해하고자 한다.

17) 앞의 책, 223쪽 참조.

18) 앞의 책, 203쪽 참조.

않다.

도구 없이는 어떤 것도 생산할 수 없다. 호모 파베르의 탄생과 인위적 사물세계의 생성은 실제로 도구 및 기계의 발견과 같은 시기에 이루어졌다. …… 도구는 노동하는 동물의 자연적 생산력을 증대시키고 풍부한 소비재를 공급한다. …… 반면 제작된 사물의 질은, 가장 단순한 사용물품에서 예술작품에 이르기까지 적합한 도구의 존재에 전적으로 의존한다.¹⁹⁾

자연과 대비되는 인위(人爲)의 세계는 호모 파베르의 일을 통해 구축된다. 제작을 통해 구축되는 인위의 세계는 사물의 세계로서, 도구 역시 세계의 사물들이다. 노동은 소비를 위한 활동이지만, 도구는 그렇지 않다. 노동의 과정에 사용되더라도, 도구의 지속성은 노동과 그 목적으로서의 소비와는 무관하다. 도구는 결코 생존을 위한 수단이 아니며, 그 도구를 제작하는 존재인 호모 파베르 역시 생존의 필연성에 예속된 존재가 아니다.²⁰⁾

호모 파베르는 주인이자 지배자다. 그가 모든 자연의 지배자이자 스스로를 지배자로 설정하기 때문만이 아니라 그가 자신의 자기 활동의 지배자이기 때문이기도 하다. 이것은 삶의 필연성에 예속된 노동하는 동물에게도, 자신의 동료에게 의존하는 행위의 인간에게도 해당되지 않는다.²¹⁾

생존을 넘어서 그리고 자연의 예속을 넘어서 인공적 세계를 구축한다

19) 앞의 책, 203쪽.

20) 호모 파베르의 일, 즉 그의 제작은 인간의 세계를 구축하기 위한 수단으로서 도구를 만드는 것이다. 세계는 목적이며, 그 목적의 달성은 도구의 제작으로부터 준비된다. 여기서 생존의 유지는 목적이 될 수 없으며, 따라서 도구는 결코 생존을 위해 만들어진 것이 아니다. 제작을 통해 인간은 노동과 소비의 일회성을 넘어서 지속성을 획득하게 되며, 이 지속성의 획득을 통해 인공(人工)의 세계가 구축된다.

21) 앞의 책, 228쪽.

는 점에서, 아렌트는 호모 파베르에 대하여 베르그송과는 전혀 다른 입장에서 있다.²²⁾ 그렇지만 아렌트의 ‘호모 파베르’를 문화적 존재로 이해하느냐의 문제는 그리 선명하지는 않다. 문화 세계가 인간에 의해 구축되는 인위적 세계라는 점에서, 호모 파베르가 구축하는 인공의 세계 역시 문화적 세계로 간주될 가능성이 없는 것은 아니다. 만일 이것이 문화적 세계로 간주된다면, 이 세계를 구축하기 위하여 호모 파베르가 제작한 도구 역시 문화적 의미를 갖게 된다. 문제는 인간의 문화 세계가 ‘목적과 수단’이라는 범주 하에서 규정되고 이해될 수 있는가 하는 것이다.²³⁾

아렌트는 예술작품 역시 호모 파베르에 의해 제작되는 것이라 말한다. 그러나 이것은 사물로서의 예술작품에 대한 것일 뿐이다. 예술작품이 사물로서 등장하더라도, 그 사물화는 단순한 변형의 결과가 아니다. 예술작품은 사물화 과정에서 산출되는 것이 아니다. “예술작품은 사유의 산물”²⁴⁾이며, 이 사유는 “목적도 없고 자기 외부의 목표도 없다. 사유는 심지어 결과를 산출하지도 않는다. …… 예술가나 철학자는 자기 작품의 물질적 사물화를 위해 바로 이 사유과정을 중단하고 변형해야 한다.”²⁵⁾ 이 생각에 따르면, 사유는 제작과 다르다. 제작이 만일 문화세계 구축의 원천이라면, 사유는 근본적으로 이 세계의 일원일 수 없다. 그렇지만 과연

22) 한나 아렌트는 이성을 인간이 동물과 구분되는 우월한 지력으로 간주하는 것에 따르면 전자 기계가 인간보다 우월할 수밖에 없다고 비판하면서 다음과 같이 말한다. “…… 근대가 흠스와 더불어 ‘결과를 예측함’을 의미하는 합리성이 인간 최고 능력이자 가장 인간적인 것이라 믿은 것을 잘못이며, 생(生)철학자와 노동철학자인 마르크스, 베르그송, 니체가 - 이성으로 오해한 - 이런 유형의 지능 속에서 삶의 과정의 단순한 기능 또는 흠이 말하듯이 단순한 ‘열정의 노예’를 발견한 것은 옳았다. 명백하게도 두뇌력과 이것이 추진하는 논리적 과정은 세계를 건설할 수 없으며 삶과 노동, 소비의 충동적 과정만큼이나 무세계적이다.”(앞의 책, 259~260쪽) 한나 아렌트에게 있어서도 문화세계의 구축 조건은 자연의 예측성에서 벗어나는 것이다.

23) 예를 들어, 노동의 노고를 줄여주는 도구의 제작은, 노고를 줄여준다는 목적 하에서 시작되며, 이렇게 제작된 도구는 노고를 줄여주는 수단으로 사용된다.

24) 앞의 책, 256쪽.

25) 앞의 책, 258쪽.

사유는 제작과 명료하게 분리될 수 있는 것인가?

만약 노동하는 동물이 자신의 노동을 덜고 고통을 제거하기 위해 호모 파베르의 도움을 필요로 하고 사멸적 인간이 지상에 거처를 세우기 위해 호모 파베르의 도움을 필요로 한다면, ‘행위하고 말하는 인간’도 최고의 능력을 가진 호모 파베르의 도움을 필요로 한다. 즉 예술가나 시인, 역사가나 기념비 건립자 또는 기록자의 도움을 필요로 한다. 이들의 도움 없이는 행위하는 인간 활동의 유일한 산물, 즉 그들이 행하고 말한 이야기는 살아남지 못하기 때문이다.²⁶⁾

아렌트에 따르면, 인간의 활동적 삶을 구성하는 세 가지 활동은 서로 다른 것이지만, 이것들은 호모 파베르를 매개로 연결된다. 노동은 일과 그리고 일은 행위와 연결되어 있다. 이 연결은 필요에 의해 마련된다. 그런데 필요 역시도 하나의 목적임을 우리는 부인할 수 없다. 행위와 말은 곧 사유이며, 그 사유의 존속이 지속의 가능성 속에서 확보될 수 있다면, 이 때 사유와 그 존속 가능성 간을 명료하게 구분하는 것은 별다른 의미를 가질 수 없다. 오히려 이것은 지속 가능성을 저해할 공산이 크다.²⁷⁾

사람들이 언어와 도구를 한 데 모으고, 이 둘을 하나의 정신적 원리에서 이해하고자 할 때, 그것은 단순한 기지의 활동이거나 단순한 외적 유틸리티가 아니다. 유럽의 사상 영역 속에 있는 최초의 “언어철학자들”에게 있어서 그러한 본질적 동일성에 대한 생각은 낯선 것이 아니었다. 그들은 단어와 언어를 우선 단순한 묘사수단으로서, 즉 외적 실재를 기술하는 수단으로서 해명했던 것이 아니라 오히려 그들은 그 속에서 실재를 제 것으로 삼기(Bemächtigung)위한 수단을 보았다. 언어는 그들에게 방패와 도

26) 앞의 책, 261쪽.

27) 이러한 점에서 필자는 한나 아렌트의 노동과 일 그리고 행위의 구분은 지나치게 엄격하다고 본다. 예를 들어, 화가의 작업은 그의 사유에만 한정되지도, 그의 물리적 행위에만 한정되지도 않는다. 그의 사유와 제작 과정은 하나의 통일체이며, 이의 구분은 단지 이념적일 따름이다.

구가 되며, 인간은 이 도구를 이용하여 자연과의 전투에서 그리고 자신과 같은 사람들과의 전투, 즉 사회적 정치적 경쟁 속에서 자신을 주장한다.²⁸⁾

아렌트와는 달리 E. 카시러는 사유가 도구와 분리되지 않는다고 본다. 그에 따르면, 말하는 것과 사유하는 것은 상호 개념이며, 그가 말하듯, 이 사유는 역시 도구로서 사용된다. 도구는 단지 물적인 것만을 산출하는 활동으로 제한되지 않는다. 인간은 그 능력으로 구분되는 존재가 아니라, 이성적 존재임과 동시에 도구를 만드는 존재이기도 하다. “인간 본질의 이러한 두 측면 모두에서 인간이 외적 실재에 대하여 자신을 주장하고, 또한 그가 이러한 실재의 정신적 ‘상(Bild)’을 비로소 획득하게 되는 힘이 포함되어 있다.”²⁹⁾ 그 어느 한쪽의 상만이 올바르고 우위에 있는 것이 아니다. 물론 각각의 상이 상이할지라도, 이 상들은 근원적으로 동일한 원리 하에서 형성된다.

사유와 행위 모두 형성적 행태마련작용(bildendes Gestalten)이라는 공동의 뿌리에서 유래하고, 점차적으로 전개되고 분기되는 한에서도, 이 둘은 근원적으로 일치된다.³⁰⁾

사유와 제작이 다른 활동이라는 점은 분명하지만, 이 둘은 근본적으로 구별되는 것은 아니다. 카시러가 말하고 있듯, 이 둘은 공통의 근원에서 유래하는 것이며, 따라서 제작의 과정에서 사유와 제작을 별도의 과정으로 분리해 낼 수 없다. 이러한 점에서 제작, 특히 도구의 사용은 인간과 동물에 있어 명확히 구별된다. 동물의 지능과 인간의 지성은 다른 것이기

28) E. Cassirer, “Form und Technik”, *Symbol, Technik, Sprache*, Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth u. John Michael Krois, Hamburg: Meiner, 1985, S. 51. 참고로 카시러의 이 논문은 1930년에 발표된 것이다.

29) *Ibid.*, pp. 51~52.

30) *Ibid.*, p. 52.

때문이다.³¹⁾ 카시러에 따르면, 동물의 지성은 “실천적인(practical)”인 것인 반면, 인간의 지성은 “상징적(symbolic)”이다.³²⁾ 동물의 도구 사용은 단순한 신체의 연장으로서 자연과의 직접적 상관성 내에 놓여 있다. 이와 달리 인간의 도구 사용은 단지 외부의 방향으로만 이루어지지 않는다. 도구는 결코 외부 세계만을 향한 의지와 정신의 표출수단만이 아니다. 인간의 도구 사용은 자기 자신 내부로의 역(逆)전회(Rückwendung)를 포함한다.³³⁾ “도구는 외부 세계의 형성으로만이 아니라 자기 인식의 형성으로의 하나의 새로운 걸음을 의미한다.”³⁴⁾ 이러한 의미에서 도구는 인간에게 있어 일종의 자기외화이며 자기고백이지만, 자신으로의 귀환을 통해 인간은 자신에 대한 인식을 수행하게 된다.³⁵⁾

도구는 단지 인간에게 대상 세계를 변형하기 위한 수단이 되는 것이 아니다. 오히려 바로 이러한 대상의 변경 과정 속에서 도구 자체는 하나의 변화를 경험하고 터전을 옮긴다. 그리고 이러한 변화에서 이제 인간은 하나의 점진적 증대, 즉 진정한 자기의식의 강화를 체험한다.³⁶⁾

카시러는 베르그송이나 켈렌과는 달리 인간의 도구 사용이 동물에 대한 인간의 신체적 부족에 기인된 것이라 보지 않는다. 오히려 그것은 인간과 동물 간의 근원적이고 근본적인 차이에서 기인된다. 도구의 사용은

31) 카시러 역시 인간과 동물 모두에 인텔리전스(Intelligence)를 사용하고 있지만, 동물의 지능은 환경과의 상관성 내에 있는 것으로, 직접적인 환경에 적응하고 그것을 순응을 통해 변경하는 것이다.

32) E. Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1947, pp. 32~33. 참조.

33) E. Cassirer, “Form und Technik”, p. 71 참조. 카시러는 외부의 획득과 더불어 자기 자신으로의 내적 전회가 모두 일어난다는 점에서 이를 ‘이중운동(Doppelbewegung)’이라 부른다.

34) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen : Das mythische Denken*(1925), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, p. 258.

35) 이러한 의미에서 인간의 도구는 문화적인 것이다.

36) E. Cassirer, “Form und Technik”, p. 66.

대상의 직접적 선취를 목적으로 삼지 않는다. 따라서 도구가 개입된다는 것은 그 도구가 지향하는 대상을 멀리 놓고 미리 본다는 것을 의미한다. 이러한 봄은 직접적으로 주어진 감각의 자극을 근거로 이루어지지 않는다. “동물이 신체적 숙련에 있어 인간에 뒤떨어지기 때문이 아니라 오히려 동물에 있어 이러한 특유의 주시방향이 포기되기 때문에, 동물적 현존의 영역 속에 어떠한 본래적 도구 사용도 존재하지 않는 것이다.”³⁷⁾

도구와 사유가 동일한 원리에 기초해 있는 한, 이 둘의 기능 역시 근본적으로 구분할 수는 없다. 그러한 한, 인간의 사유에 배당했던 가치는 도구에도 적용되어야 한다. 말의 존속에서 우리가 우리 자신을 발견하듯, 도구의 지향점 역시도 인간의 자기 인식에 향해 있다. 도구와 사유 모두 자기 인식의 계기들이며, 이 계기들 모두 ‘문화’라는 개념 하에 놓여 있다. 이러한 의미에서 도구 역시 문화적이며, 도구를 제작하는 존재 역시 문화적 존재이다.

IV. 호모 파베르(homo faber)의 왜곡과 기술혁명

고대와 같이 노동을 담당하는 특수 계급이 존재하는 특정한 시대가 아니라면, 노동과 일은 계급이 아닌 개체 차원에서 논의해야 한다. 특별한 조건을 덧붙이지 않는 한, 노동과 일은 행위와 더불어 개체의 차원에서 모두 통합적으로 수행된다. 인간은 노동과 일 그리고 행위의 연관 속에서 자신의 생존뿐만 아니라 그의 고유한 삶도 영위해 나가는 것이다. 이러한 점에서 환원의 방식으로 인간의 활동을 이해하려는 태도는 옳바르지 않다. 이러한 태도는 인간 이해의 폭을 매우 축소시키게 된다. 이 축소는 인간 및 그의 활동에 대한 접근 방식을 매우 제한함으로써, 우리 스스로

37) Ibid., p. 62.

에 대한 새로운 인식의 가능성을 박탈할 수도 있다. 따라서 환원적 방식의 이해는 인간과 그의 활동에 대한 이해가 아닌 왜곡에 이를 가능성이 높다. 문제는 이 환원의 방식, 특히 노동으로의 환원의 방식에 기초한 인간 이해가 상식화되어 있다는 점이다.

이 환원은 인간의 활동들 각각의 차이와 고유성을 인정하지 않는 데서 시작된다. 그 각각의 고유성을 전제하게 되면, 그 어떤 것도 그 고유성을 대신할 수 없기에, 그것은 다른 것으로 대체되거나 환원될 수 없다. 인간의 문화적 및 사회적 활동은 결코 생존에 부가된 것이 아니다. 인간의 삶이 독특한 것은 인간의 활동들 각각이 복합적으로 서로 다른 역할과 기능을 수행한다는 점이다. 이 활동들의 상호 연관 속에서만 인간의 삶은 오롯이 영위될 수 있다. 이 연관성은 오직 인간 활동의 복수성에서만 가능하며, 복수성 역시 이 연관성에 의해 존속될 수 있다. 이 상호성의 구조 하에서, 어느 한 쪽에서만 발생하는 문제란 있을 수 없다. 이것을 어느 하나로 환원하거나 혹은 이 연관성을 날날의 것으로 분산해버리는 것은 인간의 삶에 대한 왜곡이며, 그 삶을 살아가는 인간에 대한 왜곡이자, 그/그녀의 활동에 대한 왜곡이다. 따라서 이 왜곡은 인간 활동들 각각의 고유성의 상실과 이 활동들 간의 내적 연관성의 붕괴와 관련된 문제이다.

문제의 해결을 위하여 인간 활동들의 고유성 상실과 그 내적 연관성의 붕괴 원인을 찾는 것이 매우 중요하다. 안타까운 점은 이 원인을 단일한 원인을 단정하고 추적하는 것은 사실상 거의 불가능한 일로 보인다는 것이다. 이것이 매우 오랜 기간에 걸쳐 일어난 일이기도 하거니와 추정되는 원인뿐만 아니라 그 영향 역시 매우 방대한 영역에 걸쳐 나타나기 때문이다. 이러한 까닭에 우리는 특정한 시점이나 특별한 사건에 주목하는 것 대신에 이 문제 발생의 다양한 원인들이 한 데 모여들어 있는 역사적 계기를 중심으로 그 과정을 살펴보는 것이 합당할 것으로 보인다. 우리가 산업혁명에 주목해야 하는 것은 바로 이러한 이유에서이다. 이 문제들이 수면위로 부상되기 시작한 것은 산업혁명 이후이며, 그것의 본격적인 전

개 속에서 문제의 심각성은 가속되어왔다. 산업혁명은 거대한 기술 전환의 과정에서 일어났으며, 이러한 점에서 산업혁명은 분명 기술혁명의 특성을 본질적으로 갖고 있다. 특히 산업혁명이 제작의 방식에 있어 결정적인 변화를 촉발했다는 점에서 왜곡의 문제를 기술의 진보와 밀접하게 연관시켜 볼 수 있다.

E. 카시러는 기술과 도구의 문화적 의미를 연구하면서 기술의 진보와 제작의 연관성에 관심을 두었다. 그는 기술의 진보에 따른 도구와 인간의 관계 변화에 주목하였는데, 그 출발점은 수공업자의 작업이었다. 우리의 문제에서 이 작업에 주목해야 하는 까닭은 수공업자의 작업이야말로 개체 차원에서 일어나는 인간 활동들의 내적 연관성이 가장 직접적으로 드러나기 때문이다. 카시러에 따르면, 수공업자의 손에서 도구는 단순한 물질이 아니다. 오히려 그것은 기능의 중점으로서 작업 과정에서 수공업자와 연대의 관계를 형성한다. 이 연대를 바탕으로 수공업자는 그의 작업 속에서 사물의 생산을 넘어 자기 자신의 고유한 인격적 행위를 목도한다. 이 때 사물의 생산과 인격적 행위의 목도는 별개의 사건이 아니다. 그리고 그러한 한, 그의 노동과 일은 별개의 활동들이 아니다. 이 상황의 전변은 인간과 도구의 결별에서 촉발된다.

현대 기술구조의 전 발전을 지배하는 근본 원리로 표현된 상황은, 기계가, 더 이상 수작업이나 자연의 단순 모방들을 추구하는 것이 아니라, 그것의 고유하고 자연적인 것과는 완전히 다른 수단들을 통해 과제 해결을 시도한다는 점이다. …… 이제 기술은 하나의 새로운 질서를 향하며, 그 질서는 자연에 대한 의존 속에서가 아니라 그것과의 의식적 대립 속에서 자주 발견된다. 새로운 도구의 발견은 지금까지의 작용 방식, 노동 자체의 양상을 변경하고 혁명시킨다.³⁸⁾

기술의 진보는 도구의 개입을 통해 인간의 유기적 존재로서의 한계를

38) Ibid., p. 73.

점진적으로 극복시켰다. 그리고 이에 따라 자연에 대한 인간의 직접적 의존성은 점차 줄어들게 된다. 이러한 경향은 기계 기술의 수준에서 극대화되었다. 이 단계에서 도구는 인간의 손과 연대를 맺는 방식을 유지하지 못한다. “일(Werk)의 목표, 즉 그 고유한 목적(Telos)은 이제 기계에 넘겨지게 되고, 반면 인간은, 노동 과정 전체 속에서 전연 비자립적인 존재가 된다.”³⁹⁾ 작업 과정에 대한 책임은 인간이 지는 것이 아니다. 여기에 일종의 위계적 질서가 부여된다. 인간은 기계의 협력자가 아니라 기계의 흐름을 따라가야 하는 하나의 부속품을 따름이다.⁴⁰⁾ 이 작업의 과정 내에서는 호모 파베르의 고유한 역할은 더 이상 존재하지 않는다. 인간은 그저 노동하는 동물이며, 이로써 인간의 일과 노동의 연관성은 더 이상 체험될 수 없는 것이 된다.

인간 활동의 내적 연관성의 붕괴에 따른 변화는 철학자의 눈으로만 발견될 수 있는 것은 아니었다. 산업혁명과 관련된 여러 분야에서, 특히 실제 기술의 진보와 밀접히 연결되었던 경제 사회의 측면에서도 이 같은 변화는 목도되고 기술되었다.

생산은 인간과 자연의 상호작용이다. 만약 생산 과정이 물물교역과 교환의 자기조정 메커니즘을 통해 조직된다면 인간과 자연도 자기조정의 메커니즘 궤도 안으로 들어가지 않을 수 없다. 즉 인간과 자연

39) Ibid., p. 76.

40) 여기서 기계의 작동도 노동이며, 인간의 활동도 노동이다. 이 같은 경향은 지금도 지속되고 있다. 2016년 백악관 보고서의 자동화 및 자율성 관련 설명에서도 마찬가지로의 입장이 제시되고 있다. 이 보고서에 따르면, “자동화는 이전에는 인간에 의해 수행될 수 있었던 일을 기계가 수행할 때 발생한다. (그것에 대한 다른 정의는 인간 노동(human labor)을 기계 노동(machine labor)으로 대체하는 것이다.) 그 용어는 AI에 의해 대체될 수도 있는 물리적 일과 정신적 혹은 인지적 일과 연관된다. 자동화와 고용에 대한 그것의 영향은 적어도 산업혁명 이후 중요한 사회적 경제적 현상들이었다.” (*Preparing for the future of Artificial Intelligence*, Executive Office of the President National Science and Technology Council Committee on Technology, October 2016, p. 10.)

도 수요와 공급 법칙에 종속되어야만 하며, 다시 말해 판매를 위해 생산된 재화로 취급되어야만 하게 되는 것이다.

시장 체계의 제도란 바로 이런 것이다. 인간은 노동이라는 이름 아래, 자연은 토지라는 이름 아래 시장에서 구입할 수 있는 것으로 변했다. **노동력의 사용은 임금이라고 불리는 가격으로 어디서나 사고팔 수 있게 되었고, 토지의 사용은 지대라고 불리는 가격으로 흥정할 수 있었다.** 토지나 노동에도 시장이 생겨났고, 그 수요와 공급은 토지가 판매를 위해 생산된 것이라는 허구를 일관되게 받아들였다.⁴¹⁾

칼 폴라니가 보여주는 것은 노동의 상품화이다. 이 노동의 상품화는 시장경제라는 조건 속에서 이루어지는 인간 활동의 내적 연관성의 붕괴 결과이다. 토지가 판매를 위해 생산된 것이라는 허구가 등장하듯, 노동(력) 역시 판매를 위해 생산된 상품이다. 노동(력)의 거래를 위해 시장이 생겨났다는 것은, 그 노동이 인간과 괴리될 수 있는, 즉 양도될 수 있는 것이 되었다는 점을 보여준다. 이러한 양도 가능성 없이는 노동은 판매될 수 없기 때문이다. 이를 위해 노동은 그것이 원래 맺고 있던 연관에서 자유로워야 한다. 이러한 점에서 볼 때, 내적연관성의 붕괴는 이러한 상품화를 위한 양도가능성의 기초이자 계기인 셈이다. 인간의 일 역시 그 처지는 다를 바가 없다. 오히려 그것은 노동보다도 더 나은 처지에 있지 않다. 양도된 것은 더 이상 나의 것이 아니다. 양도된 것에서 나를 찾으려는 것은 일종의 월권이다.⁴²⁾ 따라서 노동시장이 전제되는 이상 수공업자의 일은 가능하지도 않고 필요하지도 않다. 더욱이 그러한 활동은 등가교환의 가치로 산정될 수 없다는 점에서 그 자체로 시장에 진입할 수도 없다. 진입의 가능성은 노동으로의 환원으로만 확보될 수 있으며, 그러한, 일의 고유성은 존재할 수 없다.⁴³⁾

41) 칼 폴라니 저, 홍기빈 역, 『거대한 전환』, 길, 2009, 378쪽. 볼드체는 필자 표기.
 42) 이 작업은 결코 자기 자신 내부로의 역(逆)전회(Rückwendung)를 포함하지 않는다.
 43) 이 경제적 사회의 등장은 인간에 대한 이해의 결정적 변화에 기초한 것이었다. 이 이해 속에서 인간 공동체는 그저 동물이라는 시각으로 이해되었으며, 인간

이러한 경제적 사회는 산업혁명과 결코 무관하지 않다. 오히려 산업혁명은 이 같은 시장경제를 자신의 배경으로 삼고 있으며, 이 경제적 사회는 산업혁명에 의해 촉발된 것이기도 하였다. 기계적 생산을 위해서는 인간의 노동은 생산에 투입되어야 하는 하나의 요소여야 했으며, 상품화는 이를 위한 전제 조건이었다. 상품으로서의 노동, 혹은 노동의 상품화는 그 배후에 호모 파베르로서의 인간이 자기 자신의 산물인 기계와 대결해야 해야만 하는 운명을 은닉하고 있는 것이었다. 아렌트 역시 이 같은 인간의 운명을 다음과 같이 기술하고 있다.

행위는 곧장 생산과 제작의 관점에서 이해되었고 지금도 여전히 이 관점에서만 이해된다. 삶과는 본래적으로 무관하게 세계성을 가진다는 이유로, 제작은 이제 노동의 다른 형식으로 간주되었고, 더 복잡하지만 그러나 그렇게 신비스럽지 않은 삶 과정의 한 기능을 간주되었던 것이다.⁴⁴⁾

갑작스러운 것은 결코 아니었지만, 그 변화가 전면적으로 그리고 매우 강력하게 드러났던 것은 기술혁명의 속도가 빠르지 않은 탓이었다. 브로델에 따르면, 애덤 스미스조차 기술혁명에 따른 산업화 과정의 매우 느린 전진에 따른 변화를 감지하지 못하였다고 한다.⁴⁵⁾ 하지만 그 느린 전진에도 불구하고 그 변화의 기조는 분명하고 강력한 것이었다. 인간의 삶의 목표는 어느새 생존으로 정립되었다. 인간의 사회에서는 어느 순간 산업

사회 역시 자연의 법칙에 지배되는 것이었다. 칼 폴라니에 따르면, 이러한 관점의 윌리엄 타운센드에게서 유래되는데, 그에 따르면 인간은 짐승이며, 자유로운 사회는 재산소유자와 노동자들로만 구성된다. 이 때 노동자들은 타인의 것을 약탈하지 않는다면, 오직 노동을 통해서만 자신의 굶주림을, 즉 생존을 유지할 수 있다. 앞의 책, 342~345쪽 참조.

44) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 431쪽.

45) 페르낭 브로델 저, 김홍식 역, 『물질문명과 자본주의 읽기』, 갈라파고스, 2012, 123쪽 참조. 베르그송 역시도 산업혁명의 느린 변화를 언급한 바 있다. 그에 따르면 인간들 사이의 관계를 뒤집어 놓은 그 변화의 동요는 산업혁명 이후 한 세기가 지나서야 느껴지는 것이었다. H. Bergson, op. cit., p. 138 참조.

체계가 유일한 생존의 공간으로 자리 잡았으며, 그 공간은 경제적 사회의 원리가 지배하며, 인간의 유일한 활동은 이 공간에 진입할 수 있는 노동 뿐이라는 상황이 도래하였다. 내적 연관성의 붕괴와 노동으로의 환원은 더 이상 노동을 견제할 수 있는 어떠한 동력도 상실시켰다. 기술혁명은 호모 파베르의 손에서 시작되었지만, 그는 그 자신을 기술혁명과 그 결과들에 관찰시킬 수 없게 되었다. 그 흐름이 점차 명확해지고 강력하게 드러날수록 호모 파베르는 그 흐름에서 단절되고 그 힘을 상실하게 되었기 때문이다. 아렌트의 표현처럼, 호모 파베르의 패배는 노동하는 동물의 승리⁴⁶⁾로 귀결되었다.

생존의 한 길에서 더 나은 생존 조건의 도래는 우리가 생존의 길 외에 다른 길을 박탈당했다는 사실을 깊숙이 감추었다. 생존의 길 위에서 우리는 우리 스스로를 호모 파베르 대신 호모 에코노미쿠스로서 이해하며, 협력대신 경쟁을 삶의 방식으로 선택하였다. 생존은 끝없는 소비 속에서 유지되며, 생존을 위해 경쟁하면서도 우리 스스로를 호모 파베르라 부른다면, 그 명칭은 그저 노동하는 동물의 순화된 표현일 따름이다.

V. 결론 및 제언 - 4차 산업혁명과 일의 의미변화 가능성

호모 파베르의 왜곡은 단일 사건의 결과가 아니다. 여러 갈래의 길이 호모 파베르의 왜곡으로 향했으며, 그 길들의 인도로 호모 파베르는 자신의 왜곡과 조우하게 되었다. 이러한 까닭에 호모 파베르의 왜곡이 갖는 의미는 그 갈래의 길만큼이나 여럿일 것으로 보인다. 가장 먼저 언급될 수 있는 것은 호모 파베르의 왜곡이 인간 활동의 복수성 상실과 그 복수 활동들 간의 내적 연관성 붕괴를 함의하고 있다는 점이다. 또한 노동의

46) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 421쪽.

상품화 역시 이 왜곡의 또 다른 함의이다. 이 상품화는 자기조정 시장을 기반으로 하는 경제적 사회의 등장과 이 사회에서 규정하는 새로운 인간상에 기초하고 있다는 점에서, 호모 파베르의 왜곡은 경제적 사회의 등장과 산업혁명이라는 시대적 사건과 호모 에코노미쿠스라는 새로운 인간 규정 역시 함의하고 있다. 그리고 이 원인들이 산업혁명이라는 기술혁명의 흐름 속에서 집약되어 있다는 점에서, 호모 파베르의 왜곡은 어떤 면에서 그 자신의 비극(悲劇)이기도 한다.

호모 파베르를 왜곡으로 이끈 이 길들은 물론 서로 다른 길들이다. 하지만 이 길들이 그저 독립적으로 나 있는 길들인 것은 아니다. 이 길들은 서로 나눌 수 없을 정도로 서로 얽혀 있으며, 더욱이 이 길들은 서로가 서로를 촉진하고 추동하는 구조를 이루고 있다. 이 구조의 출발점이 무엇인지에 대해서는 다양한 주장이 가능하겠지만, 그것이 이 구조의 시초를 명확히 규명할 수는 없을 것으로 보인다. 그 어느 것을 이 구조의 시초로 둔다 할지라도 이 구조는 그것으로부터 동일하게 구성될 수 있을 것이기 때문이다. 이러한 점에서 이 구조는 (최소한 논리적으로는) 직선적 구조가 아닌 순환적 구조로 간주된다.⁴⁷⁾ 이러한 순환적 구조로 호모 파베르의 왜곡에 접근해본다면, 호모 파베르의 비극은 어느 특정 시기에 한정된 사건으로 간주하는 것은 옳지 않다. 이 순환적 구조는 산업혁명 이후 여전히 유효한 산업과 경제 그리고 사회의 구조이기 때문이다.⁴⁸⁾

최초의 산업혁명 이후 200년이 넘는 시간이 흘렀으며, 그간 매우 큰 변화들이 있어왔다. 초기의 산업혁명에서는 기대할 수 없던 기술과 제품 그리고 생산방식이 등장하였으며, 산업 규모는 직접적 비교의 대상일 수 없을 정도로 확장되었다. 이러한 외형의 변화는 분명히 감지되며 명확히 확인되기도 한다. 하지만 호모 파베르의 왜곡 구조의 변화는 이러한 외형

47) 호모 파베르의 왜곡은 이 구조에서 연원되며, 바로 이러한 점에서 이 순환적 구조야말로 왜곡의 원인임과 동시에 왜곡의 구조인 것이다.

48) 이러한 점에서 호모 파베르의 비극의 원인을 호모 파베르 자신에게 돌리는 것은 옳지 않다.

적 변화만큼 감지되지는 않는다. 사실 호모 파베르의 왜곡은 반복되고 있을 따름이다. 산업혁명과 더불어 전개된 경제적 사회의 인간 규정은 이에 대한 대표적 예라 할 수 있다. 근대 산업사회 이래로 이기적 인간성에 기초하여 생산과 소비의 무한 루프를 전제로 삼고 있는 호모 에코노미쿠스(homo economicus)는 지금도 여전히 인간에 대한 일반적이고 유력한 이해 방식이다. 이러한 이해가 일반적일 수 있는 것은, 이것이 우리 사회가 당연하게 전제하고 있는 인간상이기 때문이다. 또한 우리의 사회 역시 이러한 인간들에 기초해 있는 사회이다. 사회의 역할과 기능은 이러한 사람들의 전제 하에 규정된다. 바로 이 경제적 사회 내에서, 인간 노동의 상품화에 기초한 산업생산구조 역시 반복되고 있다. 세간에 사용되고 있는 산업혁명의 차수를 그대로 쓴다면, 최소한 이 순환적 구조의 반복은 3차 산업혁명까지 반복되고 있음을 우리는 확인할 수 있다.

4차 산업혁명이 선언된 지 벌써 몇 년이 지났다. 그 실체에 대한 의문은 선언 당시부터 제기된 바이며, 여전히 그 실체는 명확히 규명되지도 정의되지도 못하고 있다. 물론 새로운 변화가 도처에서 감지되고 있기는 하다. 특히 기술적 변화의 현장에서는 그러하다.⁴⁹⁾ 이 같은 변화는 도시 정책에도 영향을 미치고 있다. 아직까지는 시범 단계이긴 하지만, 세종시와 부산시의 경우 4차 산업혁명의 핵심 기술을 기반으로 한 스마트시티 시범사업이 진행 중에 있다. 국가 차원에서도 중대 과제로 선정되어 그 대비책을 마련 중일 정도로 변화의 폭과 영향은 실로 엄청날 것이라 예측되고 있다. 과거와는 다른 새로운 사고의 방식이 요청되고 있기도 하다. 이전에 통용되는 사고의 방식으로는 도저히 대처할 수 없는 새로운

49) 국내 과학기술계를 대상으로 한국과학기술단체총연합회가 올해 실시한 설문조사에서 전체 응답자의 81%는 4차 산업혁명이 이미 진행되고 있다고 답변하였다. 이에 관해서는 다음의 기사를 참조할 것. 한국과총 Webzine 관리자, “과학기술과 인문학의 융합, 2018 한·유럽학술대회 개최”, <한국과총 Webzine>, 2018년 09월 04일,

(https://online.kofst.or.kr/kofstNewsDetail.do?pageIndex=1&key=228275&cate2=COM045_EZmyQIE&listType=T, 2018.09.05.).

변화가 이 혁명을 통해 도래될 수 있기 때문이다. 간단히 말해 이 혁명은 과거의 패러다임과는 전혀 다른 새로운 혁명인 것이다. 만일 그러하다면, 우리는 이 단계에서 이전의 기술혁명이 반복해 온 순환적 구조의 종단을 기대해 볼 수도 있지 않을까? 그리고 이를 통해 호모 파베르로서의 인간이 문화적 존재로서 회복되기를 바랄 수 있지 않을까?

사실 이 물음은 쉽게 단힐 성질의 것은 아니다. 여전히 진행 중인 까닭에 많은 가능성이 상존해 있으며, 앞으로도 열려 있을 가능성이 높은 물음이다. 그럼에도 불구하고 많은 지표들과 증거들은 이 새로운 기술혁명이 과거 기술혁명의 연장선상에 놓여 있음을 주장한다. 예를 들어, 새로운 기술혁명 시대를 대비하면서 미국이 준비했던 대비책들은 이미 80여 년 전 2차 산업혁명 시기의 대비책과 비교해서 큰 차이를 보이지 않는다.⁵⁰⁾ 물론 구조적 차원의 변화가 전혀 이루어지지 않는 것은 아니다. 기존의 대량의 생산과 소비 구조는 새로운 산업혁명의 시대에서 사라질 것으로 예측되고 있으며, 이에 따른 산업 생태계 역시 변화되고 있다. 하지만 이 변화가 산업혁명 이후 반복되어 온 산업의 근본적 구조, 즉 순환적 구조의 변형으로 이어질 가능성은 거의 없어 보인다. 오히려 새로운 기술혁명을 추동하고 있는 기술들은 인간 노동의 대체를 더욱 가속화하고 있으며, ‘노동이 없는 노동자 사회’⁵¹⁾의 가능성을 점차 높여가고 있을 따름이다.

아쉽게도 현재의 기술혁명의 흐름 속에서 일의 문화적 의미 회복은 요원할 것으로 보인다. 이 흐름 속에서도 순환적 구조가 반복될 가능성이 높다. 제도적 장치의 보완은 이 구조에서 발생하는 문제를 어느 정도 완화시킬 수는 있을지라도, 이 구조 자체를 변경할 수는 없다. 경제적 사회에서 국가의 정책은 그 정도의 힘과 영향력을 가질 수 없다. 인위적으로

50) 이와 관련해서는 다음을 참고할 것. 김종규, 「제4차 산업혁명과 공공소득」, 『人文科學』 제65집, 2017.05., 35~38쪽.

51) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 71쪽.

이러한 구조를 변경하고 흐름을 바꿀 수 있다고 생각하는 것은 안일하고 낙관적일 따름이다. 그렇다고 이 구조를 전제하고서 호모 파베르의 왜곡을 극복할 수 있는 방안을 찾는 것 역시 불가능하다. 따라서 이 구조 내에서 문제의 해결책을 찾는 것은 효과적이지도 합리적이지도 않다. 오히려 우리는 이 문제를 바라보고 접근하는 시각 자체를 변경할 필요가 있을 것으로 보인다. 문제의 심각성을 완화하는 것이 아닌 그것의 근본적 해결을 지향하는 것이라면 말이다. 기존 산업체계의 변경이 아닌, 인간일의 영역을 새롭게 구축하는 것이 그것이다. 공공성 논의의 필요성 역시 바로 여기에서 확인된다.

호모 파베르가 문화적 존재일 수 있는 유일한 조건은 그의 일이 내적 연관성 속에 있을 때 만이다. 즉 생존과는 연관되어 있지만, 그렇다고 생존만을 목적으로 삼지 않는 고유한 활동이 전개될 수 있어야 한다.⁵²⁾ 이러한 의미에서 노동만이 인간의 유일한 활동이 아닌, 노동과 더불어 일이 전개될 수 있는 공간이 구축되어야 한다. 이 공간 구축의 필수 조건은 새로운 가치 체계의 마련이다. 새로운 인정 체계 그리고 새로운 보상체계 등 노동과 일의 유기적 연관성이 실현될 수 있는 조건이 마련되어야 한다. 이 가치체계 마련의 핵심은 인간 존재의 의미물음을 통한 인간 사회의 발견이다.

경제적 사회 속에서 인간이 마주할 수밖에 없는 운명은 대체와 분업이다. 이 사회 내에서 인간은 경쟁을 통해 균형을 이루는 조정의 원리를 따르는 존재이다. 경쟁을 통해 서로는 대체되며, 이 대체가 전제되는 한, 인간들은 같은 일을 나눠하는 관계, 즉 분업이라는 관계방식에 놓이게 된다. 고유한 것은 대체되지 않는다. 따라서 이 사회 내에서 인간 개개인은 결코 고유하지 않다. 인간의 의미를 물어야 하는 것은 바로 이러한 이유에서이다.

52) 이러한 의미에서 노동만이 유일한 활동이어야 하는 공간 내에서 호모 파베르는 문화적 존재일 수 있는 가능성을 박탈당한다.

행위는 사물이나 물질의 매개 없이 인간들 사이에서 직접적으로 이루어지는 유일한 활동이다. 행위는 다수성이라는 인간의 조건, 즉 한 인간이 아니라 다수의 인간이 이 지구상에 살고 세계에 거주한다는 사실과 일치한다.⁵³⁾

한나 아렌트가 제시하는 인간의 활동적 삶의 세 번째 조건은 행위이다. 노동도 일도 인간의 활동적 삶이기 위해서는 이 행위에 기초해야만 한다. 만일 그렇지 않다면, 인간은 지구상에서 그저 단독자로서 살아야 하기 때문이다. 따라서 이 행위는 다수성이라는 조건 하에서 가능하다. 여기서 하나 더 생각해야 하는 것은 이 다수성의 의미이다. 그저 여럿이라는 의미라면, 다수성은 경제적 사회 내에도 존재하는 조건이다. 균질한 여럿의 존재들 역시 다수성의 조건을 충족할 수 있다. 하지만 이 다수성은 이러한 의미가 아니다.

…… 다른 누구와 동일하지 않다는 점에서만 모든 인간은 동일하다. 이 때문에 다수성은 인간 행위의 조건인 것이다.⁵⁴⁾

인간은 그저 여럿으로 존재하는 것이 아닌, 복수적(複數的)으로 존재하며, 그러한 한 인간 개개인은 고유한 존재이다. 이러한 개인으로서의 인간은 결코 대체될 수 없다. 그리고 그가 전지전능하지 않는 이상, 그는 사람들과 더불어 살아야 한다. 이때의 더불어 사는 삶은 분업이 아닌 협력이다. 인간은 서로가 경쟁을 통해 서로를 대체하는 것이 아니라, 서로의 부족을 서로의 인정을 통해 채우는 협력을 통해 살아간다. 이러한 인간의 사회는 결코 경제적 사회와는 다르다. 이 인간의 사회는 인간이 그 본래적 존재의 의미에서 펼치는 협력 관계의 총체이다. 이 협력관계는 그리고 이 사회는 국가와 시장이 개입하거나 조정할 수 없는 독특한 관계

53) 앞의 책, 73~74쪽.

54) 앞의 책, 75쪽.

이자 관계망이다. 이것은 기존의 공(公)과 사(私)의 이분법을 넘어서 있으며, 따라서 공적 영역이라는 개념이나 사적 영역이라는 개념으로 설명되거나 규정될 수 없는 것이다. 우리가 만일 ‘공공성(公共性)’을 공과 사의 이분법의 대안으로 간주한다면, 이러한 유기적 개인들이 사회와 맺는 관계망의 표상을 우리는 공공성이라 규정할 수 있을 것이다.

협력과 공공성은 기존의 경제적 사회와 다른 인간 사회의 원리이다. 이 원리는 무에서 창조된, 이른바 새로운 것은 결코 아니다. 이것은 그간 감춰져왔던 것이었으며, 이러한 의미에서 이 원리는 발견되는 것일 따름이다. 이 원리에 입각한 사회 역시 마찬가지이다. 다만 그 실체로서의 사회는 우리가 이제 구축해야만 한다. 그리고 그 구축 과정에서 우리는 일의 문화적 의미의 회복과 더불어 기술의 문화적 의미도 회복될 수 있을 것이다. 협력과 공공성의 원리 하에서 혁명의 기술 역시 새로운 사회적 역할과 기능을 부여받게 될 것이기 때문이다.

• 참고문헌

<자료>

한국과총 Webzine 관리자, “과학기술과 인문학의 융합, 2018 한·유럽학술대회 개최”, <한국과총 Webzine>, 2018년 09월 04일,
(https://online.kofst.or.kr/kofstNewsDetail.do?pageIndex=1&key=228275&cate2=COM045_EZmyQIE&listType=T, 2018.09.05.).

<연구논저>

이반 일리치 저, 노승영 역, 『그림자노동』, 사월의 책, 2017.

칼 폴라니 저, 홍기빈 역, 『거대한 전환』, 길, 2009.

페르낭 브로델 저, 김홍식 역, 『물질문명과 자본주의 읽기』, 갈라파고스, 2012.

한나 아렌트 저, 이진우 역, 『인간의 조건』, 한길사, 2017.

Bergson, H., *Creative Evolution*, Arthur Mitchell, (trans.), New York: HENRY HOLT AND COMPANY 1913.

Cassirer, E., *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New Haven: Yale University Press, 1947.

_____, *Philosophie der symbolischen Formen: Das mythische Denken*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

김종규, 「제4차 산업혁명과 공공소득」, 『人文科學』 제65집, 2017.05., 27~59쪽.

이상엽, 「겔렌의 기술철학」, 『사회와 철학』 17집, 2009, 253~284쪽.

정순현, 「‘인간’에 관한 베르그송의 고찰」, 『카톨릭철학』 제6호, 2004, 118~138쪽.

Cassirer, E., “Form und Technik”, *Symbol, Technik, Sprache*, Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth u. John Michael Krois, Hamburg: Meiner, 1985, pp. 39~91.

The Meaning of the Work and the Age of Technological Revolution

Kim, Jong Gyu*

Human work is the fundamental cultural activities in that human beings have built their own unique cultural world through the work. This public meaning of the work collapsed in the wake of the industrial revolution, after which human production activities have been restricted to those using tools. As a result, Homo faber was reduced to a tool-using man, rather than a tool-making man, and the cultural meaning of the Homo faber has become extremely narrow. In this process, the new technological revolution is understood from the two standpoints. One is that human work is no longer attributable to the private realm, and the other is the boundary of human activities has been extremely restricted. These two are not separate facts, and in this respect they are both a crisis to man and an opportunity at the same time. In order to make this an opportunity, it is necessary to pursue and criticize the meaning of human work that has been distorted since the modern era, and to examine the meaning and possibility of human work that can cope with the age of new technological revolution.

Key words: Work, Labor, Industrial Revolution, Cooperation, Publicness

필자 E-Mail: circuit72@skku.edu

투고일 2018년 10월 14일 / 심사완료일 2018년 11월 04일 / 게재확정일 2018년 11월 05일

* Sungkyunkwan University