

【논문】

## 하이데거에서의 자기술어적 문장(Selbstprädikation)에 대하여

한 상 철\*

【주제분류】 존재론

【주제어】 존재, 개별자, 수행적 발언, 자기술어적 문장, 본질

【요약문】 자기술어적 진술에는 'Die Sprache spricht, Die Welt weltet, Das Nichts nichtet, Die Zeit zeitigt, Das Ding dingt, Das Sein ist'와 같은 문장들이 속해 있다. 수행적 발언과의 차이는 첫째, 발화자가 나타나지 않는다는 점이다. 굳이 따진다면 주어 자체가 발화자에 해당된다. 둘째, 대부분의 수행적 발언은 수행적 발언의 효과가 미칠 대상을 가져야한다. 하지만 자기술어적 존재진술에는 수행적 효과가 미칠 대상이 없다. 따라서 자기술어적 진술은 명시적 수행적 발언은 아니며, 원초적 수행적 발언으로 보기도 어렵다.

그러나 공통점으로 자기술어적 진술에 있어서 주어가 지닌 행위자로서의 성격과, 술어가 지닌 행위로서의 성격 사이의 일치를 들 수 있다. 수행적 발언에서도 명명에 관한 예에서처럼 명명하는 주체와 명명되는 행위 사이의 구분 불가능성이 발견된다. 수행적 발언에서도 발화행위 주체가 명명하는 행위라는 발화수반행위를 함의한다(imply). 또 하나 자기술어적 문장에서 나타나는 의미 중복(la redondance)이 수행적 발언에 있어서도 나타난다. 이러한 의미중복에서 중요한 점은 술어부가 발화주체인 주어물 어느 정도 함축하고(entail) 있다는 점이다. 나아가 자기술어적 문장에서 중요한 것은 술어부이어서, 시간화하고, 세계화하는 것이 시간이나 세계라는 것보다 더 문제이다. 추상적인 보편개념으로서의 시간이나 세계 등은 객관적이고 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 일종의 논리적인 전제(presupposition)에 해당된다. 이는 명명하는 수행적 발언에 있어서 명명되는 대상이 존재한다는 것이 전제되는 것과 마찬가지로.

\* 서울대철학사상연구소 특별연구원

하이데거의 실존철학에 있어서, 인간존재를 나타내는 현존재(Dasein)라는 용어는 종(種)으로서의 인간을 뜻하는 것도 아니고, 집단으로서의 인간을 지칭하는 것도 아니고, 개별자로서의 인간을 가리킨다. 개별자로서의 현존재에 대해 논한다는 것은 근본적인 어려움에 봉착한다. 그것은 개체를 논하기 위해 동원되는 언어들이 근본적으로 보편성을 표현하기에 적합한 도구이기 때문이다.

장미일반에 대해 ‘모든 장미는 여름에 핀다’고 말한다면, 이는 일반적인 표현들로 일반자에 대해 언급하는 것이기에 문제가 없다. 그러나 만일 개체를 표현하기 위해 ‘이 장미는 빨강다’라는 말을 할 때, ‘이, 장미, 빨강다’등의 언어적 표현들은 그 장미에만 적용되는 것이 아니라, 다른 장미들에게도 적용될 수 있다. 따라서 이 진술로 그 장미의 장미다움과 빨간 정도를 알기 어렵다. 그러한 속성을 더 잘 알리기 위해 더 많은 진술을 한다 해도 사진으로 찍힌 그 장미의 모습처럼 그대로 재현해 낼 수는 없다.

마찬가지로 개별자로서의 현존재에 대해 근본적으로 일반성이나 보편성을 표현하는 도구인 언어로 나타낸다는 것은 한계가 있다. 더구나 현존재의 속성을 말하려는 것이 아니라 존재론적인 성격을 표현하려 하기 때문에 속성을 말하는 방식으로 나타낼 수는 없다. 그래서 하이데거는 현존재 분석에 있어서 진술을 통해 말하는 것보다는 오히려 침묵이 존재론적 진리를 드러내는데 적합하다고 볼 정도로 문자적인 표현에 대해 소극적인 자세를 가졌다. 이러한 점들은 개체로서의 현존재를 언어로 표현하기 어렵다는 점에서 기인한다.

이 난점을 극복하기 위해 하이데거는 새로운 통사론적 규칙과 화용론적 의미론을 제시한다. 휠더린의 시에 대한 하이데거의 존재론적 분석은 시학적인 진술방식이 존재론적인 진술을 위한 통사규칙으로 작용할 수 있음을 보여준 것이다. 이에 대해서는 필자의 이전 논문에서 그 가능성을 점검해 본 바 있다. 또한 하이데거의 화용론적 의미론, 다시 말해 미리 의미를 분명히 규정하고 사용하지 않고, 사용해 나가면서 용어의 의미를 제시하는 방식에 대해서는 본 논문에서 다

루지 않는다. 이에 대해서는 필자의 아직 간행되지 않은 데리다에 관한 저서의 논의를 참고할 수 있을 것이다.

본 논문에서는 자기술어적인 진술에 대해서 논해보고자 한다. 자기술어적 진술에는 'Die Sprache spricht, Die Welt weltet, Das Nichts nichtet, Die Zeit zeitigt, Das Ding dingt, Das Sein ist'와 같은 문장들이 속해 있다.<sup>1)</sup> 이들 자기술어적 진술은 술어부가 주어의 의미반복(la redondance)으로 구성되어 있다. 필자는 이러한 진술이 개별자를 표현하기 위한 존재론적인 진술방식 가운데 하나이며 특히 어떤 존재자의 존재방식을 규정할 때 유용하다는 점에서 접근하고자 한다.

제1장에서는 현존재가 개별적이라는 것, 제2장에서는 개별자인 현존재의 본질이 세계내존재라는 것을 언어를 통해 진술할 수 있다는 것, 제3장에서는 그러한 진술가능성이 후기 하이데거에서는 자기술어적 진술들로 확장되었다는 것을 볼 것이고, 이러한 자기술어적 통사규칙은 영미분석철학에서 말하는 일상언어학파의 수행적 발언이 지닌 성격과 유사점이 있다는 것을 논하기 위해 제4장에서는 수행적 발언에 관한 오스틴의 이론을 논할 것이며, 제5장에서 맺는 말을 대신하여 그 차이점과 유사점을 논하고자 한다.

## 1. 현존재의 모나드적 성격

키엘케고르에서나 마찬가지로 하이데거가 본 인간존재는 단독자이다. 그 점에서 주의되어야 할 것이 하이데거의 '단독적인(vereinzelt) 현존재'라는 표현이다. '단독적인 현존재'는 그렇다고 특수한 하나의 개별자인 인간을 나타내지 않고 전체에 있어서의 인간개별자를 나타낸

1) 자기술어적 진술(Selbstprädikation)이라는 용어는 빌헬름 안쯔의 표현이다. 안쯔는 '언어는 언어다'와 같은 동어반복적 진술과, 자기술어적 진술을 자기 존재시간성(Temporalität)과 선행적인 합의(vorgängige Einverständnis)라는 관점에서 다루고 있다(Anz(1970) 316, 317).

다. 예를 들어 불안은 현존재를 《단독의 자기(solus ipse)》로 개별화하고 개시한다. 그렇게 함으로써 현존재를 극단적인 의미에서 자기 세계에 직면케하고, 세계내존재로서의 자기자신에 직면케한다. 이를 굳이 유아론(唯我論)으로 부르고자 한다면, 하이데거는 실존론적 유아론이라고 말한다(SZ188).

실존론적 유아론은 (예를 들어 불안 속에서) 나 혼자만 있고 나만 홀로 확실하다는 식으로 주장하지 않는다. 오히려 단독의 자기에게서 가능한, 자기세계에 직면하고 세계내존재로서의 자기자신에 직면케됨은 모든 현존재에게도 가능하다고 본다. 하이데거에게 타자는 '타자를 빼내고 난, 나를 제외한 나머지 전체를 의미하는 것이 아니라, 그 가운데서 스스로를 대개는 구별하지 않으면서, 그 속에 또한 존재해 있는 그런 사람'이다(SZ118). '또한(auch)'은 배시적이면서 배려적인 세계내존재로서의 존재의 동등성(Gleichheit)을 의미한다. 현존재의 세계는 공세계이고, 內存在는 타자와의 공존재이다. 타자의 세계내부적인 자체존재를 공현존재라 한다(ebd.) 현존재가 본질상 공존재이기에 타자의 공현존재가 현존재와 공현존재하는 사람들에게 세계내부적으로 개시된다. 현존재가 공존재라는 것은 나와 같은 종류의 사람들이 존재적으로 나타난다는 말이 아니다. 타자가 존재하지 않고 지각되지 않아도 현존재는 공존재이다(SZ120). 공존재는 세계내존재의 하나의 실존론적 구성요소(ein existenziales Konstituens)이다(SZ125). 공현존재는 세계내부적으로 만나는 존재자에 고유한 존재양식으로 입증된다. 이 점은 세계내존재로서의 현존재가 '보통사람'으로 우선대개 세계로부터 만나게 되는 것과 사정이 같다. 이상에서 타자와 함께 존재함, 상호공존재(Miteinandersein)는 현존재의 본래적인 규정임을 밝혀주고 있다. 공존재는 타자가 현존재의 실존의 조건임을, 공현존재는 고려를 통해 타자와의 직접적인 교섭내지 교제가 이루어지고 있음을 보여준다(SZ122).

하지만 본래성에 이르면 사정이 달라진다. 죽음에 직면해서 단독화는 배려된 것 곁에 있음과 타자와의 모든 공존재를 거부한다(SZ

263). 또한 자신에 대한 결의성이 공존재하는 타자가 그 가장 본래적인 존재가능에서 존재하도록 한다(SZ298). 또한 선구적 결의성에서 순간의 現에 넘겨져 있음(Sichüberliefern)을 숙명(Schicksal)이라 부른다. 우리가 그 안에서 타자와의 공존재에서의 현존재의 生起를 이해하는 공현존재의 운명이 현존재의 숙명에 기초해 있다(SZ386). 본래성에서는 타자와의 교제가 단절되어 있으며, 현존재의 고유한 존재가능으로부터 공현존재를 정초한다. 이를 보면 공현존재가 실존의 단순한 하나의 조건인지,<sup>2)</sup> 순수한 교제가 가능하다는 것인지 모호하다. 하지만 실존론적 유아론이 타자의 존재에 대한 인식불가능성을 주장하지 않는다는 점을 증명하는 증거로서 충분하다.

그래서 기분에서는 언제나 개별적이면서도 전체로서의 세계내존재를 가능케한다. 특히 근본정태성인 불안은 하나의 개별적인 경험이지만 실존의 일반적 조건인 실존범주에 도달할 수 있다. 마찬가지로 단독적인 현존재에게 가능한 것이 전체에서의 개별적 현존재에게도 가능한 것은 단독적인 현존재에게서 세계내존재로서의 인간의 본질이 드러나기 때문이다. 나아가 현존재의 존재의 초월은, 거기에 가장 철저한 개별화의 가능성과 필연성이 놓여 있는 한, 두드러진 초월이다. 존재를 초월로서 개시(開示)하는 것은 모두 초월론적 인식이다. 현상학적 진리(존재의 개시성)는 초월론적 진리이다(SZ38). 이러한 현존재의 개별성과 (초월성으로 표현된) 보편성의 통일은 우선 라이프니츠의 단자론에 대한 하이데거의 해석에서도 엿보인다. 모나드는 다음과 같은 세 가지 성격을 지닌다(GA IX 80).

1. 모나드는 단순하고 근원적으로 본래 단독적인 통일화하는 것(das einfach ursprünglich im vorhinein vereinzeln Einigende)이다. 이

2) SZ146에는 현존재가 자신을 보기 위해서는 세계 곁에 있음과 타자와의 공존재가 투시되는 한에서만이라고 함으로써, 타자의 존재가 실존이해의 조건으로 이해되고 있다. 그러나 세계에 대해서는 본래성과 비본래성의 구분에 의해 계속 거론하고 있으나, 타자와의 관계는 본래성에서 자세한 언급이 없다.

들은 통일화작용(Einigung)이 필요하지 않으며 오히려 통일성을 준다.

2. 통일성을 부여하는 것으로서의 통일성들은 근원적으로 통일적이고, 어떤 의미에서는 능동적이다.
3. 모나드의 개념들은 형이상학적, 존재론적 의도를 지닌다. 그래서 점(모나드)을 수학적인 점이라고 하지 않고, 형이상학적인 점이라고 불렀다. 나아가 형식적인 원자라고도 불렀다.

여기서 나타나듯이 모나드는 개별적이면서도 그 근거를 자신 속에 지니고 통일성의 원리를 내포한 보편적인 자아로 생각하고 있다.<sup>3)</sup> 하이데거에서도 죽음의 분석에서 개별적 현존재의 가장 고유한 가능성이 드러나고, 양심분석에서는 통일성이 현존재에 속해있다는 점이 밝혀진다. 그러므로 선구적 결의성은 현존재의 개별적이면서도 보편적인 가능성을 의미한다.

이러한 현존재의 성격에 기초해 실존론적 유아론의 성격을 가늠해 볼 수 있다. 즉 실존론적 유아론은 보는 자아와 연관을 가진 한에서만 대상이 존재한다고 보고 독립된 객관적 실재는 인식할 수 없는 것이라고 보는 버클리식의 주관적 관념론과도 다르다는 점이다. 그 차이점은 다음 두 가지 사실로 나타난다. 현존재가 결코 다른 존재자의 존재를 산출하는 것이 아니기에 현존재와 연관되어서만 다른 존재자가 존재하지는 않는다는 점, 또 현존재분석에 있어서 탐구의 대상이 되는 존재자 이외에 또 다른 존재자의 존재를 설정한다는 점이다.

우선 하이데거는 현존재의 실존범주인 세계가 밝혀져야 비로소 세계내부적인 존재자에 접근할 수 있다고 하지만, 결코 자신이 보는 것밖에 존재하지 않고 보이지 않는 것의 존재는 보증할 수 없다는 식

3) 칸트의 초월론적 통각도 규칙과 원리를 자아속에 지닌 보편적인 자아(GA XXV 381-383), 종합일반의 근원적인 통일성(GA XXV 389), 주관성의 자립성과 통일성(GA XXV 395-397)이다. 그러므로 칸트에 있어서는 자아의 보편성은 강조되나, 개별성에 대한 배려가 희박한 것 같다.

으로 말하지는 않는다. 그는 자주 'sein lassen' 등에서 '존재하게 한다'고 표현하거나, 'sich gibt' 등에서 '스스로 준다' 등의 의미를 가진 표현을 사용한다. 그래서 대상을 생산해 내고 산출해낼 수 있는 능력이 현존재에 있는 것처럼 보일 수도 있다. 하지만 '존재하게 한다'는 '존재하게 한다, 존재를 존재로 적합하게 한다'로 보아야한다. 즉 존재의 사실이 주목되어야 한다. 자기임의로 존재를 산출해내는 것은 아니다. 아울러 인간에 의해서만 존재가 존재케 되는 것은 아니라는 것을 의미한다.

또한 그가 대상으로 삼는 존재는 언제나 존재일반으로서의 존재라기보다는 어떤 존재자의 존재이다. 개별적인 존재자의 존재를 대상으로 삼으면서도 존재일반의 이념이 이미 그 속에 놓여 있다. 그러기에 현존재의 분석론의 수행가능성은 존재일반의 의미에 대한 물음을 선행적으로 완성시키는 일에 달려 있다. ... (반대로) 현존재적이지 않은 존재성격을 지닌 존재자를 주제로 하는 존재론들은, 현존재자체의 존재적인 구조 속에서 기초지워지고 동기지워지는데, 그 존재적 구조는 선존재론적인 존재이해의 규정성을 자신안에 간직한다. 따라서 모든 다른 존재론이 거기서 생겨날 수 있는, 기초존재론은 현존재의 실존론적 분석론에서 구해져야 한다(SZ13).

존재일반의 이념이 이미 개별적인 존재탐구에 들어와 있다는 것은 다른 존재자를 문제삼는 현존재이외에, 탐구주제로 삼고 있는 존재자 이외에 다른 존재자의 존재를 미리 인정하지 않으면 불가능하다. 그러므로 다른 존재자의 존재를 미리 인정한 위에 분석을 시작하기 때문에, 그러한 분석의 타당성여부를 떠나서 적어도 현존재분석론이 주관적인 관념론이 아니라는 점만은 확실하다.<sup>4)</sup>

---

4) 주관적인 관념론에 대해서만 현존재분석론을 변론한 것은, 실존론적 유아론에 대해 있을 수 있는 비난 중 가장 나쁜 형태에 대해서만 변론하려는 생각 때문이다. 하이데거의 존재론은 관념론과 실재론 이전에 성립하는 영역을 문제삼기는 하지만, 그 분석과정에서는 관념론적 요소라고 할 수 있는 부분도 실재론적 요소라고 할 수 있는 부분도 다 들어있다.

## 2. 현존재의 본질로서의 세계내존재

도구존재자에 대한 분석에서 세계의 세계성이 어느 정도 드러내지 않지만, 이러한 세계성 이해의 가장 큰 관건은 현존재의 초월이 세계(의 초월)를 가능케 한다는 점이다. 그러므로 현존재 또한 세계내에 존재하는 존재자이긴 하지만, ‘현존재는 세계내의 존재’라고 말할 때는 세계내에 있는 다른 존재자와는 다른 의미에서 받아들여져야 한다. 그는 ‘현존재는 세계내에 있다’는 표현이 문장, 진술, 명제라는 세 가지 다른 차원에서 이해될 수 있는 것처럼 말하기도 한다(GA IX 141).

- ㉔ 문장(Satz): 사실적인 현존재가 세계내에 있다(다른 존재자들 사이에서 나타난다).
- ㉕ 진술(Aussage): 현존재의 본질에는 그것이 세계내에 있다(다른 존재자와 《나란히》(neben) 필연적으로 나타난다).
- ㉖ 명제(These): 현존재자체의 본질에는 세계내존재가 속해 있다.

㉖라는 문장은 아무것도 말하지 않는 동어반복(Tautologie)에 지나지 않는다고 말한다. 그것은 현존재뿐 아니라 다른 존재자들도 어떤 의미에서는 ‘세계내에 존재한다’고 말할 수도 있기 때문이다. 그러나 세계내에 존재한다는 것이 사물존재자들이 그렇듯이 ‘다른 존재자들 가운데 나타나고 또 그렇게 만나질 수 있다’는 것을 의미하지는 않는다. 이때 세계내존재로 파악된 초월은 ‘이미 사물존재적인 것 가운데 속함(unter das übrige schon Vorhandene gehörig)’ 내지 ‘끊임없이 늘려갈 수 있음’을 의미한다. 이런 초월의 의미는 모든 사물존재자로서의 존재자에 적용될 수 있는 것이다. 그런 의미에서는 현존재처럼 다른 사물존재자도 ‘세계내에 존재한다(ist in der Welt)’고 말할 수 있다(GA IX 140). 그러나 다른 존재자들 사이에 속한다는 의미에서 현존재가 세계내존재로서의 초월인 것은 아니다. 그런데도 불구하고 현존



제가 다른 사물존재자들과 같은 방식으로 '다른 존재자들사이에 나타난다'는 의미로 '세계내존재'를 말하는 것은 현존재에 대하여 현존재적이지 않은 존재자들과 다른 점을 아무 것도 말하지 않은 것이 된다. 그런 의미에서 동어반복이다.

㉔라는 진술은 거짓이다. 왜냐하면 인간 현존재와 같은 존재자가 사실적으로 실존한다는 것은 필연적인 사실이 아니다. 현존재는 존재하지 않을 수도 있다. 그런 의미에서 사실문제를 포함하고 있는 ㉔라는 존재적인 진술은 거짓이다.

대신 ㉕라는 명제는 초월의 문제를 함축한다. 그것은 현존재에 대해서만 세계내존재를 그 본질구성틀(Wesensverfassung)로서 부여하려면, 세계가 사물존재자 모두를 의미하는 것 이상을 의미해야 하고, 그 점을 ㉕의 명제가 함축하기 때문이다. 현존재에게 세계내존재를 근본구성틀이라고 말하는 것은 현존재에 대하여 그것의 본질, 그것의 가장 본래적인 내적 가능성을 진술하는 것이다. 따라서 현존재가 사실적으로 존재하기 때문에 세계내존재가 아니라, 현존재의 본질구성틀이 세계내존재에 놓여 있기 때문에만 현존재가 구체적으로 실존하는 존재자일 수 있다. 그런 의미로 해석될 때 ㉕라는 명제는 존재론적인 진술이다.

여기서 우리는 다음과 같이 물을 수 있다. 언어적인 표현에서 문장, 진술, 명제의 차이가 있는가? 그런 차이에서 위와 같은 내용상의 차이가 발생하는가? 만일 그렇지 않다면 하이데거가 세 차원으로 나눈 것은 어떤 의도에서인가?

우선 하이데거의 Satz, Aussage, These라는 구분은 분석철학에서의 sentence, statement, proposition의 구분과 대비될 수 있는 성질의 것이 아니다. 우선 These라는 용어는 『존재와 시간』에서 흔히 나타나는 용어는 아니다(SZ436). 대개는 존재론적인 근본전제라는 의미에 가깝다. Satz에 대해서도 하이데거가 『존재와 시간』뿐 아니라 다른 저술에서도 그 적극적인 의미를 제시하지 않으나, 현존재 분석론에서 수없이 나타나는 일상적이고 통속적인 존재이해, 시간이해, 현존재이해

의 예들로 나타나는 것들이 이에 해당된다고 볼 수 있다. Aussage에 대해서만큼은 『존재와 시간』에서 해석의 파생적 양상으로서 적극적으로 해명한다(SZ, 33절). 하지만 이러한 구분은 분석철학에서의 구분과 일치할 수 없다. 그것은 양자가 지향하는 바가 다르기 때문이다. 분석철학에서는 다양한 문장과 진술로 표현될 수 있는 언어적인 표현이 명제에서 의미의 고정성, 객관성을 확보한다. 그러나 하이데거의 분류는 의미의 고정성이나 객관성에는 무관심하고, 존재론적 의미규정의 근원성과 관계한다. 근원적인 존재의 의미는 오히려 풍부한 다양성과 현존재에 대한 의미상대성을 나타낸다.

차라리 하이데거의 구분은 칸트에서의 분석판단, 종합판단, 선험적 종합판단의 분류와 비견될 수 있겠다(GA III 3절과 GA XXV 3절 a)의  $\gamma$ 와  $\delta$  참조). 양자는 동어반복, 거짓일 수 있음, 초월적인 본질함축이라는 내용면에서는 일치한다. 하지만 칸트의 판단분류는 서로 다른 판단들이 주어와 술어의 관계에 따라 각기 분류된다. 따라서 어떤 판단이 분석판단이면 그 판단은 종합판단이나 선험적 종합판단이 될 수 없다.

하지만 위의 세 표현은 모두 '현존재는 세계내존재이다'로 나타날 수 있는 것들이다. 따라서 하이데거의 분류는 거의 동일한 판단이 그것에 부여한 의미에 따라 전혀 다른 판단이 될 수 있다고 보는 점에서 칸트의 분류와는 차이가 있다.

이러한 하이데거의 구분의 의도는 언어표현속에 현존재의 존재론적인 성격이 제대로 드러나지 않는다는 것을 보여주는 것이다. 더구나 그 현존재가 개별자라는 점을 참작할 때 개별자에 대한 본래적인 진술이 쉽지 않음을 보여준다. 하지만 전혀 불가능한 것이 아니라는 점을 ㉔의 명제는 보여준다. 그는 동일한 개별자에 대하여 서로 모순된 여러 진술이 공존할 수 있음을 통해 개별자에 관한 진술의 성격을 보여주는 것이 아니라는 점에 주목해야한다. 거의 동일한 언어표현 속에서도 서로 다른 존재자의 존재성격이 진술된다는 점을 보여주는 것이다. 동일한 대상에 대하여 서로 모순된 기술들이 여럿 가능

하다고 할 때, 그 진술들이 서로 동일한 존재자를 기술하는 것이라고 볼 수도 있지만, 서로 다른 존재자를 기술하고 있다고 볼 수도 있다. 따라서 동일한 언어표현 속에서의 존재론적으로 서로 다른 진술의 가능성 속에 동일한 대상에 대해 서로 다른 진술이 동시에 가능하다는 점은 내포되어 있다고 볼 수 있다.

그러면 개별자에 대한 진술은 어떤 성격의 것인가를 ‘현존재의 《본질》은 실존에 놓여있다(SZ42)’는 말에 대한 분석을 통해 살펴보고자 한다. 우리는 이 말을 사르트르의 ‘실존은 본질(Essenz)에 앞선다’라는 명제와 대비시켜 이해하려 한다. 하이데거가 생각하기에, 사르트르의 말은 이제까지의 ‘본질이 실존에 앞선다’는 플라톤 이래의 본질위주의 철학에 대한 반론으로서 성립한다. 하지만 종래의 형이상학이 사용한 *essentia*와 *existentia*의 의미를 그대로 수용한데서 결정적으로 잘못되어 있다. 동일한 개념을 가지고 형이상학적 명제의 주어와 술어만을 뒤바꾼다(*umkehren*)고 해서 상황이 바뀌는 것은 아니다. 그와 같은 사정은 하이데거 자신이 “전회”에서 부딪힌 상황과 동일하다고 그는 말한다. 그의 주저인 『존재와 시간』중에서 발간되지 않은 제3부의 제목이 「시간과 존재」인데서 사람들이 오해를 하고 있다고 지적한다. ‘존재(이해)’로부터 존재의미의 지평인 탈자적인 시간이 드러나고, 제3부에서는 그 관계가 뒤바뀌어서 ‘(존재)시간성’으로부터 존재(일반)가 드러나야 하기에, 여기서는 사유될만한 것과 사유의 내용과 방식 전체가 뒤바뀌어야 한다(*umkehren*). 그런데 실은 현존재의 형이상학을 토대로 한 사유가 이 뒤바뀐, 전회를 거부하고(*versagen*), 형이상학의 언어로는 뚫고 갈 수 없기에 제3부가 유보되었다(GA IX 327, 328). 여기서 하이데거가 제시하는 이유가 주목되는 것은 사르트르가 종래의 실존과 본질의 관계를 뒤바꿔놓고 개념도 종래의 개념을 그대로 답습하는 것은 자신의 『존재와 시간』의 제3부가 유보되었던 것과 같은 이유라고 제시하는 점이다. 자신이 「시간과 존재」 부분을 현존재의 형이상학의 개념만으로는 뚫고 지나갈 수 없었듯이, 사르트르의 실존주의 원칙도 개념에 대한 근본적인 반성, 종래의 개념에 대한 현상학적 파괴

(Destruction) 없이는 존재망각에 머물 뿐이다.

비록 전통적인 철학이 중세나 라이프니츠 등이 사용했던 의미에서 *essentia*와 *existentia*와의 관계를 규정하더라도, 왜 어떤 존재운명에서 이러한 차이가 생겨나게 되었는지를 묻지 않았다. 그 본질적인 기원이 은폐된, *essentia*(본질성)와 *existentia*(현실성)의 구별은 오히려 서양역사의 운명을 지배한다(GA IX 329).

종래의 범주에 따른 인간 현존재의 실존에 관한 언급은 참된 사태를 은폐한다. 그러한 사유의 근원, 기원을 하이데거는 회랍에서 찾는다(GA XL 145ff). 파르메니데스는 단편5에서 ‘그러나 사고와 존재는 동일하다’라고 말한다.<sup>5)</sup> 또 다른 단편8, 34행에서 단편5의 문장보다 더 예리하게 ‘認知와 그것을 위해 인지되는 것과는 동일하다’(ταυτον δεστι νοειν τε και ουκενεν εστι νοημα)라고 말한다.<sup>6)</sup> 이 문장은 인간에 관해서는 아무것도 말하고 있지 않은 것처럼 보인다. 그러나 하이데거는 이 문장이 ‘존재가 지배하는 것, 그리고 존재가 지배하기 때문에, 존재가 지배하고 나타나는(*erscheinen*) 한 필연적으로 이 나타남과 함께 인지도 생겨난다’는 것을 말하고 있다고 본다(GA XL 148). 이 경우 나타남과 인지라는 사건에 인간이 관여한다면 인간은 스스로 존재하고 있지 않으면 안 된다. 즉 존재에 속해 있어야만 한다. 그러므로 하이데거는 ‘인간존재의 본질과 그 존재방식은 다만 존재의 본질에서만 규정된다’고 주장한다.

하이데거의 ‘현존재의 본질은 실존에 놓여있다’는 명제는 *existentia*와 *essentia*라는 전통적 형이상학의 대립항에 대해서 취급하는 것도 아니다. 또한 대상이라는 개념대신, 현실적인 것의 현실성이라는 형이상학적 개념을 표현해 준, 18세기의 *Dasein*(현존)이라는 개념에 대한 진술도 아니다. 하이데거에서 현존재(*Dasein*)라는 용어는 전통적인 용어로서의 현존(*Dasein*)과 구별해야한다. 칸트에서 현존이라는 개념은 스콜라적인 *existentia*에 상응한다. 그래서 칸트는 종종 현존이라는

5) GA XL 145에서 재인용.

6) GA XL 147에서 재인용.

표현대신 실존, 현실성등의 표현을 사용하였다. 칸트가 현존내지 실존으로, 스콜라철학에서 *existentia*로 부른 것을 하이데거는 사물존재내지 사물존재성이라고 부른다. 이는 가장 넓은 의미에서의 자연사물의 존재방식을 가리킨다. 하이데거는 현존재라는 용어가 칸트에서처럼 자연사물의 존재방식도, 또 어떠한 존재방식도 아니고 단지 인간 현존재라는 특정한 존재자만을 가리킨다. 이 현존재가 가진 존재방식을 실존이라고 부른다. 따라서 칸트와 스콜라적인 의미에서의 자연사물의 존재방식으로서의 실존과 하이데거적인 인간현존재의 존재방식으로서의 실존과는 구별되어야 한다(GA XXIV 37, 38). 하이데거에 따르면 물질은 실존할 수는 없고 단지 사물적으로 존재한다(Ein Körper existiert nie, sondern ist vorhanden). 그러나 현존재는 사물적으로 존재할 수 없고 실존한다. '현존재만이 실존하고 자연사물들은 실존할 수 없다'는 주장이 마치 용어구분에서 유래된 것 같은 설명방식을 취하고 있으나, 실은 실존개념이 지닌 성격에 근거하여 현존재만의 실존을 주장한다(von Herrman(1974) 21).

실존개념의 특징은 '인간현존재는 무엇인가?'라고 묻지 않고, '인간현존재는 누구인가(Wer ist Dasein)?'라고 묻는 점에서 나타난다. 인격적인 것(das Personhafte)이 빠져서는 존재사적인 脫-存(Ek-sistenz)이 대상적인 것으로 간주되기 때문이다. 그런 의미에서 하이데거는 '본질'이라는 말에 인용부호를 붙였다고 말한다(GA IX 327). 이 물음에는 현존재가 지닌 개별적인 초월성이 나타나 있다. 현존재는 주관성이나 의식관련성 때문이 아니라, 존재를 이해하는 현존재의 탈자적 시간성과의 관련성 때문에 초월적이다. 그런데 현존재의 존재가 지닌 초월은 그 안에 가장 극단적인 개별화(Individuation)의 가능성과 필연성이 들어있기에 탁월한 초월이다(SZ 38). 이러한 현존재의 개별성과 (초월성으로 표현된) 보편성의 통일은 우선 라이프니츠의 단자론에 대한 하이데거의 해석에서도 엿보인다(GA IX 80).

그 점은 *existentia-essentia*라는 전통적인 구분대신 *Dasein- Existenz*라는 범주를 사용하는 데서부터 드러난다. 우선 現存在에서 現은 존재

자를, 存在는 ‘...의 밖에 있음(Sein außerhalb von...)’을 의미한다(VS121). 그러므로 현존재라는 개념은 그 자신이 단적인 초월이면서, 개별적인 존재자를 의미한다. 현존재의 존재인 심려를 구성하는, ‘스스로 앞서 있음’이라는 계기는 자기자신에 의한 자기자신의 초월을 의미한다. 하지만 불안에서 경험된 심려는 희귀하고 개별적인 현상이다.

또한 전통적인 범주는 본질우위, 현실우위의 사고방식에서 기인한다. 하지만 하이데거의 범주구분은 現存과 가능성의 중시어로 나아간다. 또한 先驅(Vorlaufen)는 아직 경험되지 않은 죽음에 대하여 스스로 태도취하는 것을 의미한다. 한데 죽음은 유일하고, 다른 사람에 의해 대체되지 않는 극히 개별적인 가능성이다. 따라서 죽음에 이르는 존재로서의 현존재는 개별적으로 죽음의 가능성으로 초월하는 것을 의미한다. 현존재의 시간성이 지닌 탈자태도 죽음에의 선구와 본질적으로 연관되어 있다. 시간성이 현존재의 존재이해뿐 아니라, 존재일반의 이해를 위한 지평이라는 사실은 시간성이 초월론적인 기능을 지닌다는 것을 의미한다. 또한 하이데거에게 시간성은 개체화의 원리이다. 역사성을 ‘(개별적인 현존재의) 탄생에서 죽음에까지’의 시간성이라고 보는 데서 현존재의 개별성을 가장 잘 드러낸다.

### 3. 본질에 대한 진술가능성

현존재의 단독자로서의 존재성격을 잘 드러내주는 것이 하이데거의 ‘본질(Wesen)’이라는 개념이다. 이는 본질주의에서 말하는 본질이 아니고, 동사적으로 이해된 본질을 의미한다. 하이데거는 『진리의 본질』이라는 논문에서 ‘진리의 본질에 대한 물음은 본질의 진리에 대한 물음에서 발생한다’(Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit entspringt aus der Frage nach der Wahrheit des Wesens)는 명제를 통해서 ‘본질’의 의미를 해명한다. ‘진리의 본질에 대한 물음’에서 ‘본질’은 우선 무엇인가라는 것(Washeit), 또는 사태성(Sachheit)으로 이해되

고 있으며, 진리를 인식의 한 성격으로 이해하고 있다. 이에 비하여 '본질의 진리에 대한 물음'에서 '본질'(Wesen)은 동사적으로 이해되고 있으며, 비록 아직 형이상학적 표상내에 머물러 있기는 하지만, 존재자와 존재(Sein)사이의 지배적인 구별로서 존재(Seyn)를 사유하고 있다(GA IX 201 Anm.).

여기서 본질이 동사적으로 이해된다는 것은 무엇을 의미하는가? 우리는 여기서 하이데거가 철학적 개념의 動詞的인 의미에 대해 각별한 관심을 갖고 있음에 대해 주의를 기울일 필요가 있다. 그는 첫째, 語源을 추적하는 형태를 빌어 그 개념이 가진 근원적인 의미를 확보하려는 시도를 보이고 있다. 현상은 회랍어의 分詞인 φαυομενον, 不定詞인 φαυοεσθαι에서, λογος는 不定詞인 αποφαυοεσθαι, λεγειν에서, παθος도 不定詞인 πασχειν에서, αρχη도 不定詞인 αρχειν 등 수많은 회랍어 어원의 동사적인 형태에서 현상학적, 존재론적 의미를 규명한다.

둘째로 어원의 형태가 아니라도 'Die Sprache spricht, Die Welt weltet, Das Nichts nichtet, Die Zeit zeitigt, Das Ding dingt, Das Sein ist' 등의 표현은 그 개념이 가진 작용, 활동을 나타낸다. 그러기 위해 주어개념이 동사에서 반복되어 재귀동사와 같은 의미표현이 되도록 시도한다. ist의 용법도 그와 같은 시도의 일환이다. 『존재와 시간』에서 자주 접하는 것이 이태릭체로 된 'ist'이다. 주로 '(현존재라는) 존재자가 (구체적으로 실존하는) 존재하는 양태로 존재함'을 의미한다. '존재자가 그것으로 드러나는 것(was)'이 '존재자가 드러난다는 것(daß)'과 동일하다. 따라서 '현존재는 유한하다'(Dasein ist endlich)라는 하이데거의 말은 '현존재가 실은 구체적이고 실존적으로 유한하게 존재한다는 사실은 바로 현존재가 실존론적으로 유한한 존재이다'라는 것을 의미한다.

'ist'의 용법이 때로는 타동사처럼 활용되어 '모으다'(versammeln)의 의미도 지닐 수 있다. 예를 들어 하이데거는 헤라클레이토스의 'Ἐν παντα'라는 말에 대한 해석을 통해 Ἐν이 '일자, 유일자, 모든 것을 결

합하는 것'을 의미한다면, 모든 존재자는 존재안에서 결합되어 있다는 것을 의미한다고 해석한다. 그러므로 헤라클레이토스의 말은 '존재는 존재자이다(ist)'를 의미한다. 이때 'ist'는 타동사적으로 '모은다'는 의미를 지닌다. 그리고 이때의 존재는 '모음(Versammlung) - logos'을 의미한다(GA VII 207-229).

동사적인 의미에 하이데거가 주의하는 이유는 다음과 같은 몇 가지 이유에서 일 것이다. 첫째, 명사적인 용법보다는 동사적인 용법이 개념이 지닌 의미를 좀더 다양하게 표현할 수 있다. 그것은 동사에 있어서는 분리, 비분리 전철의 활용을 통해 의미의 轉移내지는 변화가 수월해진다. 둘째, 동사적인 용법이 존재론적 개념의 작용, 활동을 나타낼 수 있다. 존재자 자신이 고정불변의 영원한 본질을 지닌 존재가 아니고 스스로 운동하고 변화될 수 있기에 그것을 나타내는 존재론적 개념도 명사적으로 고정되어서는 안될 것이다.<sup>7)</sup>

또 다른 Rede적인 진술에는 자기모순적인 진술이 있다. 그것은 '현존재는 진리안에 있다, 현존재는 비진리(Unwahrheit)안에 있다'라는 모순된 진술이 동시에 성립한다는 점이다. 앞에서의 순환적인 진술이 다른 존재자들과는 달리 존재이해를 지닌 개별자로서의 현존재를 드러내는데 사용되었고, 주어의 동사화된 의미에 대한 강조는 자신의 존재이해를 분절화하는 작용에 주목하고 있는 것이라면, 모순된 진술의 사용은 특정한 존재이해가 존재해명의 출발점이 되거나, 인식론적인 절대적 기반의 추구하고 같은 것이 현존재인식에서는 성립되지 않는다는 것을 보여준다. 개별자에 대하여 시공간적인 차이를 무시한다면 모순된 진술은 얼마든지 가능하다. 하지만 하이데거는 시공간적인 차이라는 존재적인 차이 때문에 현존재에 모순된 진술이 가능하다는 것이 아니다. 현존재의 존재론적인 진리에 대하여도 모순된 진술이

7) Wilhelm Anz는 단어의 동사적 사용과 명사적인 사용을 구분한다. 명사로서의 '본질'은 무시간적인 본질내용(εἶδος, ἰδέα)을 의미하고, 동사로서의 '본질'은 '사물과 세계가 상호간에 또 타자에 의해서 존재, 즉 현존(Anwesen)에로 그 자신인 것(was)으로 될 수 있는 生起, 즉 시간'을 의미한다고 구분한다 (Wilhelm Anz(1970) 312, 313).



가능하다고 본 점에 하이데거주장의 심각성이 있다. 이때의 진리가 명제적인 진리라면 이러한 상호모순된 진술을 허용하는 것은 용납되지 않을 것이다. 하지만 현존재의 존재론적인 진리는 순환과 운동의 결과 자기모순조차 가능하다.

#### 4. 오스틴의 수행적 발언

언어철학에서 오랫동안 철학자들은 진술(statement)만이 의미있는 문장유형이라고 보았다. 진술은 (1) 객관적인 사실이나 사건의 상태를 기술하며(Austin(1962) 2), (2) 참이나 거짓의 진리치를 지닐 수 있어야 한다고 보았다(Austin(1962) 12). 그러나 (1)과 (2)는 결코 동일한 내용이 아니어서 서로 분리될 수 있다. 진리치를 말할 수 있는 모든 진술이 다 사실을 말하는 것은 아니기 때문이다. 동어반복이나 모순을 같이 논리적으로 참인 문장이나, 주어를 분석하면 술어가 나오는 분석적 문장들은 진리치를 말할 수 있지만 객관적인 사실에 대해 말하는 문장들이 아니기 때문이다. 그래서 오스틴은 (2)의 조건만을 따로 떼어내 이 조건을 충족하는 문장을 진위문(constative)이라고 불렀다.

하지만 전통적인 진술개념은 오스틴이 말하는 진위문의 하위개념에 해당된다. 이러한 진위문의 범주에는 들지 않으면서, (1)의 조건도 만족시키지 않지만, 유의미한 문장이 될 수 있는 것들로, 오스틴은 수행적 발언(performativer utterance)을 들었다(Austin(1962) 5). (1)의 조건이 객관적인 사실이나 사건의 상태를 기술하는 것만을 문제삼았다면, 수행적 발언은 기술하거나 보고하는 것이 아닌, 명령, 예측, 명령, 약속 등에 관계된 문장들이다. 이들 문장의 특징은 그 문장을 발언하는 것 자체가 발화자가 어떤 행위를 한다는 것이다. 진위문과 다른 진위문들과의 논리적 관계가 수행적 발언에서의 그것과 유사하다고 오스틴은 주장한다. 그는 함축(entailment), 함의(implication), 전제

(presupposition)의 관계에서 그 유사성을 밝혀낸다(Austin(1962) 47-52).

진위문에서 함축관계는 ① ‘고양이가 매트위에 있다’와 ② ‘매트가 고양이 밑에 있다’와 같은 문장들 사이에 성립하며, 이는 수행적 발언에서 ③ ‘나는 너와 내일 9시에 만나기로 약속한다(I promise …)’와 ④ ‘나는 너와 내일 9시에 만나야만 한다(I ought …)’사이의 함축관계와 같아서, ①&~②가 비일관적인 것이 되거나 ~②가 ~①을 함축하듯이, 유사한 방식으로 ③&~④가 비일관적인 것이 되거나 ~④가 ~③을 함축한다. 만일 이 관계를 만족시키지 못하면 진위문이라도 부적절한 관계가 된다.

진위문에서 함의관계는 ⑤ ‘고양이가 매트위에 있다’가 ⑥ ‘나는 ⑤를 믿는다’ 사이에 성립하며, 이는 수행적 발언에서 ⑦ ‘나는 너와 내일 9시에 만날 것을 약속한다’, ⑧ ‘나는 너와 내일 9시에 만날 것을 의도한다(I intend …)’사이의 함의관계와 같아서, ⑤와 ⑥이 논리적으로 필연적인 관계가 아니어서, (고양이가 매트위에 앉아있다는 것을 믿지 않아도 고양이는 매트위에 있을 수 있기 때문에, ⑤&~⑥이 비일관적이지는 않는 관계가 성립하듯이, ⑦&~⑧도 비일관적이지는 않다. 만일 이 관계를 만족시키지 못하면 진위문이라도 적절조건을 어기는 것과 동일해진다.

진위문에서 전제관계의 예는 ⑨ ‘존의 아들들은 모두 대머리다’라는 명제가 참이 되기 위해서는 존에게 아들들이 있다는 것이 전제되어야 하는데, 이는 ⑩ ‘너 광에 가서 나무 가져와’ 했을 때, 광에 가져올 나무가 있다는 것이 전제되는 것과 마찬가지다. 만일 이 전제가 충족되지 못한다면, 이는 진위문이라도 적절조건을 어긴 것과 같다.

이런 식으로 진위문과 수행적 발언의 논리적 관계가 동일하게 적용될 수 있어서, 진위문과 수행적 발언 사이의 차이가 사라지는 것처럼 보인다. 나아가 오스틴은 ‘동일문장이라도 발언의 상황에 따라 수행적 발언으로도 진위문으로도 사용될 수 있다’고 보았다. 여기서 주의할 것은 오스틴이 모든 문장들이 상황에 따라 수행적 발언으로도 진위문으로도 사용될 수 있다고 본 것도 진위문과 수행적 발언의 차

이가 존재하지 않는다고 생각한 것도 아니라는 점이다. 수행적 발언의 적절조건이 진위문에도 특히 그 논리관계에서는 적용될 수 있지만, 진위문 자체에 적용될 수 있다고 본 것인지 의심스럽다.<sup>8)</sup>

또한 오스틴은 명시적으로 수행적 발언형태로 되어 있는 진술을 '명시적인 수행적 발언(explicit performative utterance)'라 하고 아직 명시적이지는 않아도 수행적 발언으로 번역될 수 있는 것을 '원초적 수행적 발언(primary performative utterance)'라고 불렀다(Austin(1962) 32, 69). 그래서 예를 들어 '내가 거기에 가겠다(I shall be there)'라는 원초적 수행적 발언은 '내가 거기에 가겠다는 것을 나는 약속한다(I promise that I shall be there)'라는 명백한 수행적 발언으로 바꿀 수 있다.

오스틴은 수행적 발언이 지니는 행위적인 측면이, 어떤 문장으로 의미와 지시체를 표현하는 것과 관계된 발화행위(locutionary act), 일정한 관례적인 힘을 갖는 발언을 하는 것과 관계된 발화수반행위(illocutionary act), 발언에 의해 청자에게 일정한 효과를 성취하거나 야기하는 것과 관계된 발화효과행위(perlocutionary act)로 나뉘어있다고 보았다(Austin(1962) 108).

발화행위는 다시 소리를 만드는 음성적 행위(phonetic act), 어휘와 문법적 기능과 관계된 형태적 행위(phatic act), 어휘들이 특정한 의미와 지시체를 지니도록 하는 의미적 행위(rhetic act)로 나뉜다(Austin(1962) 92, 95). 형태적 행위는 음성적 행위를 동반하나 그 역은 아니며, 의미적 행위는 명명(naming)이나 지시(referring)에서도 드러나지만, 간접화법(indirect speech) 등에서 더 잘 드러난다.

발화수반행위는 발화수반적인 힘(force)을 지니고 있으며, 발화수반적인 힘의 종류에는 평가, 진단, 선고하는 것과 관계된 판정발화(verdictive), 힘이나 권리, 영향을 발휘하는 것과 관계된 행사발화

8) 오스틴이 '말하는 것은 행위하는 것이다라는 명제를 검토함에 있어, 잠시 수행적 발언과 진위문의 구분을 제쳐두었다'(Austin(1962))라고 말하고 있듯이, 양자의 구분을 전면 무화시키는 태도는 아니었다고 볼 수 있다.

(exercitive), 의도를 밝히거나 의무를 지는 것과 관계된 언약발화(commisive), 사회적 행위나 태도와 관계된 행태발화(behabitiv), 보고, 분석, 설명하는 것과 관계된 평서발화(expositive) 등이 있다(Austin(1962) 150ff.).

발화효과행위는 발화행위에 의해 청자에게 결과적으로 어떤 영향을 끼치는 것이어서, 발화수반행위와는 달리 일정한 관례적인 형식이나 절차가 필요하지 않다. 발화수반행위는 언어적으로, 'X를 말하는 가운데 나는 Y를 하고 있었다(했다)(In saying X, I was doing(did) Y)' 와 같이 표현될 수 있는 반면, 발화효과행위는 언어적으로, 'X를 말함으로써 나는 Y를 했다(하고 있었다)(By saying X, I (was doing) did Y)'처럼 표현될 수 있다고 오스틴은 보았다(Austin(1962) 121).

## 5. 맺는말을 대신하여 — 자기술어적 존재진술과 수행적 발언

하이데거의 자기술어적 진술방식에는 위에서 예를 든 것처럼 '세계가 세계화한다, 무가 무화한다, 언어가 말한다, 시간이 시간화한다'와 같은 것이 속한다. 수행적 발언과의 유사성을 논하기에 앞서 그 차이점부터 분명히 하자. 수행적 발언과의 차이는 발화자가 나타나지 않는다는 점이 두드러진다. 따라서 물론 명시적인 수행적 발언은 아니며, 원초적 수행적 발언으로 보기에다 난점이 있다. '언어가 말한다'고 보기에, 언어 자체가 발화자에 해당된다. 그러므로 인간이 발화행위자가 아니고, 언어의 존재 자체가 발화의 주체가 된다는 점에서 수행적 발언과는 차이가 있다. 그 점이 아니라도 '언어가 말한다'라는 발언형태는 수행적 발언의 형식을 충족시키지 않는다. 대부분의 수행적 발언은 '나는 이 배를 이순신호라고 명명한다'처럼 목적어를 지니고 있다. 수행적 발언의 효과가 미칠 대상을 가져야한다. 하지만 자동사내지는 넓은 의미에서 재귀동사의 형태를 지닌 동사로 이루어진

자기술어적 존재진술에는 수행적 효과가 미칠 대상이 없다.

이런 차이에도 불구하고 수행적 발언과 자기술어적 진술사이에 공통점을 찾을 수 있다. 그것은 자기술어적 진술에 있어서 주어가 지닌 행위자로서의 성격과, 술어가 지닌 행위로서의 성격 사이의 일치라는 점을 지니고 있다는 점에서 찾아진다. 언어를 기호학에서 말하는, 랑가쥬로서의 언어활동이라고 간주한다면, ‘언어’라는 주어가 지닌 성격과 ‘말하다’라는 술어가 지닌 성격 사이에 차이가 없다. 이는 ‘세계’와 ‘세계화하다’, ‘무’와 ‘무화하다’, ‘시간’과 ‘시간화하다’ 사이에도 마찬가지로 적용된다. 세계, 무, 시간이 단순한 존재적 사태가 아니라, 존재방식과 연관된 존재론적 규정이기때문에, 존재양상으로서 세계화하고, 무화하고, 시간화될 수 있기 때문이다. 수행적 발언에서도 명명에 관한 위의 예에서처럼 명명하는 주체와 명명되는 행위 사이의 구분불가능성이 발견된다. 만일 명명하는 주체가 명명하는 행위를 하지 않은 것이라면, 그러한 명명은 적절하지 못한 수행적 발언이 된다. 그러기에 수행적 발언에서는 명명하는 행위를 하는 발화행위 주체가 명명하는 행위라는 발화수반행위를 함의하고(imply) 있다고 말할 수 있다.

또 하나 자기술어적 문장에서 나타나는 의미중복(la redondance)이 수행적 발언에 있어서도 나타난다. 자기술어적 문장에서는 표현형태상으로도 의미중복이 확연하다. ‘세계’가 ‘세계화’하며, ‘시간’이 ‘시간화’하는 것은 일종의 동어반복(Tautologie)에 해당될 수 있다. 수행적 발언에 있어서도 그만큼 분명하지는 않지만, 그래서 동어반복의 형태는 아니지만 의미중복이 나타난다. 예를 들어 ‘나는 이 배를 이순신 호로 명명한다’라는 문장에서 ‘명명한다’에 명명의 주체인 ‘나’의 관여가 없다면, 적절한 수행적 발언이 되지 못한다. 명명의 주체가 ‘나’가 아닌 ‘그’라는 3인칭이어도 명명의 주체가 명명하는 행위에 관여한다는 것은 마찬가지다. 따라서 적절한 수행적 발언이 되어 발화효과가 나타나기 위해서는 발화수반행위가 발화주체를 함축하고 있어야 한다. 이러한 의미중복에서 중요한 점은 술어부가 발화주체인 주어틀 어느 정도 함축하고(entail) 있다는 점이다.

나아가 자기술어적 문장에서 중요한 것은 술어부이어서, 시간화하고, 세계화하는 것이 시간이나 세계라는 것보다 더 문제이다. 개별적이고 구체적인 시간양상이나 세계의 양태가 중요하며, 추상적인 보편 개념으로서의 시간이나 세계 등은 객관적이고 독립적으로 존재하는 것이 아니라, 일종의 논리적인 전제(presupposition)에 해당된다. 이는 명명하는 수행적 발언에 있어서 명명되는 대상이 존재한다는 것이 전제되는 것과 마찬가지다.

이와 같은 논의는 다음과 같은 주장을 하기 위해서이다. 만일 오스틴이 진위문과 수행적 발언의 논리적 구조가 다르지 않아서 모든 진위문도 수행적 발언으로 바꿀 수 있다는 것을 주장하는 것이면, 원칙적으로는 자기술어적 문장도 수행적 발언으로 바꿀 수 있어야 한다는 것이다. 하지만 앞에서 언급했듯이 전형적인 수행적 발언의 요건을 지니고 있지 않은 자기술어적 문장들은 수행적 발언으로 환원할 수 있는 가능성이 있는 문장에 속할 자격이 있다. 다만 오스틴이 말한 것처럼 파생적인 의미에서만 수행적 발언이 될 수 있는 문장들, 예를 들어 배우들의 연극대사나 시의 낭송처럼 전형적인 수행적 발언이 아니면서 수행적 요소를 지닌 문장들의 후보에 속할 수 있다.

이상에서 수행적 발언에서 오직 발화행위 주체와 발화수반행위 사이의 관계만을 문제삼는 것은 자기술어적인 발언이 수행적 발언이 가진 전형적인 발화효과적인 영향력을 가지고 있는지는 분명하지 않기 때문이다. 따라서 자기술어적인 발언을 전형적인 수행적인 발언으로 볼 수는 없지만 최소한의 공통점은 발견할 수 있다는 점에서 양자를 비교해 보려는 시도는 의미있다고 생각된다.

## 참고문헌

- Anz, W. "Die Stellung der Sprache bei Heidegger" in *Heidegger*, herausgegeben von Pöggeler, O. Kiepenheuer&Witsch, Köln Berlin, 1970.
- Austin, J. L. *How to do things with words*, Oxford Univ. Press, 1962.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1972. (약호 SZ), *Gesamtausgabe III. VII. IX. XII. XXIV. XXV. XXVI. XL*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main (약호 GA III, VII, IX, XII, XXIV, XXV, XXVI, XL)
- von Herrman, F.-W. *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974.