

권두언

## 미하일 바흐친의 대화주의 문학이론 정신에서 본 정치평론\*

정 화 열 \*\*

언어를 표백하지 말고 음미하라.  
그것을 부드럽게 두드리거나 빗질하고, “정화시키지” 말라.  
- 롤랑 바르트의 『중립』에서

비평은... 권력의 목적에 대한 지식,  
그리고 아마도 사회 변화를 생산하는 것이다.  
- 프랭크 렌트리끼아의 『비평과 사회변동』에서

축제뿐 아니라 환상의 재탄생은  
정치제도들을 포함한 우리 문명의 생존을 위해서 핵심적이다.  
- 하비 콕스의 『바보들의 축제』에서

---

\* 이 논문은 정화열 교수의 “Political Criticism in the Spirit of the Literary Theory of Mikhail Bakhtin's Dialogism”을 서울대학교 정치학과 박사과정의 신철희가 번역한 것이다. 번역의 수고를 아끼지 않은 신철희 선생에게 감사의 말씀을 드린다. - 편집자 주.

\*\* 모라비언 대학 정치학과 명예교수

약 25년 전 나는 러시아 문학비평가이자 그 강력한 소설가 표도르 도스토예프스키의 면밀한 독자인 미하일 미하일로비치 바흐친(1895-1975)을 우연히 접하게 되었다. 나는 즉시 그의 “대화주의”(dialogism), 특히 그의 대표 사상인 대화적 몸의 정치(dialogical body politics)에 매력을 느꼈다. 그가 말하는 것의 범위, 방법, 내용은 광범위한 학문 분야, 즉 문학 해석학부터 정치학, 문화이론, 페미니즘을 포함한 인문학의 인식론까지를 망라했다. 그는 유서 깊은 유럽의 철학 전통 속에서 철학적 인류학자로 불릴만하다. 그러나 라블레와 도스토예프스키의 시에 대한 그의 독창적인 업적 때문에 그의 영향력은 문학 해석학에서 가장 크다. 바흐친의 인기는 비록 바흐친주의와 같은 이름의 시조가 되는(eponymous) 위치에까지 도달 하는데는 약간 못 미쳤지만 문학계에서는 하늘 높은 줄 모르고 치솟고 있었다. 츠베탕 토도로프)는 바흐친에 대한 그의 열정을 숨기지 않는다. “그는 인문학 분야에서 소련의 가장 중요한 사상가이며 20세기 문학 이론가 중에서 최고다.” 참으로 바흐친은 문학계에서 “카리스마를 가진 인물”(charismocrat)이다. 바흐친 연구자들은 “바흐친 산업”이라고 태연하게 말한다. 바흐친의 대화적 사고의 정신에 부합하는 학제적(interdisciplinary) 저널, 한국정치평론학회의 『정치와 평론』의 출범을 환영하면서 정치평론에 적합한 바흐친의 대화주의의 두 가지 측면을 지적 하고자 한다. (1) 구체화된 타자(the embodied Other)의 우선성을 요구하는 이교도(heresiarchy) 정신에 존재하는 축제적이거나 광대적인(carnavalesque or jesterly)요소. (2) 모든 인문학적 질문들의 학제적 성격.

### I. 바흐친의 대화주의와 몸의 정치

바흐친의 대화주의는 어떤 목적을 추구하는 방법이나 수단이 아니라는 것

1) Tzvetan Todorov, *Mikhail Bakhtin*. trans. Wlad Godzich (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), ix.

을 강조하는 것이 중요하다. 예를 들어, 플라톤에게 대화는 진리를 발견하는 수단이며, 헤겔과 마르크스에게 변증법은 각각 국가와 공산주의에서 완성된다. 대화는 진리, 국가, 공산주의라는 “텔로스”(telos)를 위한 수단이기 때문에 루트빅 비트겐슈타인의 비유법을 사용하자면 지붕에 올라가기 위해 필요하지만 일단 올라간 후에는 차버리는 일종의 사다리라 같다. 반대로 바흐친에게 대화주의는 “인간 존재의 방식”이다. 바흐친이 강조하는 대화주의의 주인공이자 “페르소나”인 도스토예프스키에 대해, 바흐친은 다음과 같이 명확하고 힘 있는 용어를 사용하여 쓰고 있다.

... 도스토예프스키의 예술세계의 중심에는 대화가 놓여있고, 대화는 수단이 아니라 그 자체가 목적이다. 여기에서 대화는 행동의 단초가 아니다. 그것은 그 자체로 행동이다. 그것은 한 인간의 이미 만들어진 성격을 폭로하고 표면에 드러내기 위한 수단이 아니다. 대화에서 인간은 자신을 밖으로 드러내는 것이 아니라, 반복하자면, 다른 사람들뿐만 아니라 자신을 위해서 처음으로 자기 자신이 되는 것이다. 존재한다는 것은 대화적으로(dialogically) 소통한다는 것을 의미한다. 대화가 끝날 때 모든 것이 끝난다. 그래서 대화는 본질적으로 끝날 수도 없고 끝나서도 안 된다. 도스토예프스키는 자신의 종교 및 유토피아적 세계관의 수준에서 대화를 영원한 상호 즐거움(co-rejoicing), 상호 경탄(co-admiration), 일치(con-cord)로 인식하면서, 영원성으로 이끈다. 반면, 소설의 수준에서 대화는 원래 악순환을 의미했지만, 도스토예프스키는 대화의 비종결성(unfinalizability of dialogue)을 제시했다(강조는 필자).<sup>2)</sup>

정리하면, 대화는 인간 존재, 역사, 사회의 목적(“텔로스”이자 “터미너스”[terminus]), 즉 우리가 행동하고 생각하는 모든 것이다.

바흐친은 헤겔의 변증법과 그의 대화 또는 대화론(dialogics) 사이에는 차이가 존재한다는 것이 매우 중요하다고 다음과 같이 강조 한다. “대화 하나를

2) Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. ed. and trans. Caryl Emerson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 252. Bakhtin, 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson and Michael Holquist and trans. V. W. McGee (Austin: University of Texas press, 1986), 170. 참조.

선택해서 [살아있는] 목소리(목소리의 분할 the partitioning of voices)를 제거하고, 억양(감정적이고 개인을 구분하는 목소리)을 제거하고, 추상적인 개념들과 판단을 살아있는 단어와 반응으로부터 뽑아내서 모든 것을 하나의 추상적인 의식으로 몰아넣어라. 그것이 바로 당신이 변증법을 얻는 방법이다.”<sup>3)</sup> 따라서 바흐친에게 헤겔의 정체성에 대한 변증법은 추상적이고 사변적인 “이론”(theoreticism)일 뿐이다. 헤겔에 대한 바흐친의 대화주의적 비판의 시각은 헤겔에 대한 키에르케고르의 존재론적 비판을 생각나게 해준다. 그러나 바흐친에게는 “타자가 더 많아질수록 자아도 더 많아지는 것”<sup>4)</sup>이지만 키에르케고르에게는 그렇지 않다는 차이가 존재한다. 바흐친의 사회적 것(the social)에 대한 계보학은 “나는 의미를 소유한다”(자기중심주의)와 “어느 누구도 의미를 소유하지 않는다”(익명성) 모두에 반대하고 그 “중간,” 즉 대화적 원칙인 “우리는 의미를 소유한다”를 선택한다. “우리” 안에, 사회적 존재의 고주파(fulguration) 안에 자아와 타자는 의미의 활동적인 상호 생산자가 된다. 그래서 바흐친에게 사회적 것은 결코 단순히 주어지는 게 아니라 항상 인식되거나 가정(conceived or posited) 된다. 그는 “언어는 화자의 의도라는 사적인 소유물 안으로 자유롭고 쉽게 통과하는 중립적인 매개체가 아니라 타자들의 의도로 가득 차는 것이다”라고 쓰고 있다.<sup>5)</sup> 바흐친의 대화주의는 영원히 상호보완적인 중국의 상호적인 논리인 “음”과 “양” 같고, 헤겔의 “이론주

3) Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, 147.

4) Katerina Clark and Michael Holquist, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), 206.

5) Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. ed. Michael Holquist and trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 294. 비록 바흐친의 대화주의와 비고스키(L. S. Vygotsky)의 사회언어학을 상세하게 비교할 자리는 아니지만 그 둘 사이에 일치점이 존재한다는 점을 알아둘 가치가 있다. 전적으로 일치하는 것은 아닐지라도 더군다나 우리는 모리스 메를로-퐁티의 이론을 이 리스트에 포함시켜야 한다. Maurice Merleau-Ponty, *Consciousness and the Acquisition of Language*. trans. Hugh J. Silverman (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

의”(theoreticism)와 마르크스의 “이념주의”(ideologism)와는 다른 영원히 다성  
 악적이고 양쪽으로 열려있으며, 처음부터 끝까지 무결정적, 즉 “비완결  
 적”(unfinalizable) 성격을 띤다. 모리스 메를로-퐁티<sup>6)</sup>가 또한 레닌과 스탈린의  
 철의 전체주의와 당관료주의<sup>7)</sup>에 대한 비판과 연결된, 최종적인 합이나 종결  
 (final synthesis or foreclosure)이 없는 변증법을 “초-변증법”(hyper-dialectic)이  
 라고 부를 때, 나중에 보겠지만, 바흐친의 대화주의는 동일한 압제적인 정치  
 시스템에 대항해서 숨겨진 이교도적인 메시지를 포함하고 있다는 점에서 바  
 흐친의 대화주의와 같이 들린다.

바흐친에게 대화의 “비종결성”은 과거는 결코 죽지 않았다는 것을 의미한  
 다. 오늘과 내일을 위한 과거의 의미들의 재생은 영원하다. 과거의 의미들은  
 오늘을 위해 회복(recouped)되고 미래를 위해 보존된다. 바흐친의 다음의 글  
 은 측정할 수 없을 정도로 심오하다.

첫 번째 단어도 없고 마지막 단어도 없고, 대화적 맥락에는 한계가 없다(그것은 끝  
 없는 과거와 미래로 확장된다). 심지어 과거의 의미들, 즉 지난 세기들의 대화 속에  
 서 태어난 의미들도 결코 안정되지(영원히 종결되지) 않았다. - 그 의미들은 이어지  
 는 미래의 대화의 발전의 과정 속에서 항상 변하고(새로워질 것이다). ... 어떤 의미  
 도 완전하게 죽지 않았다. 모든 의미는 홈커밍 축제를 갖게 될 것이다(강조는 필  
 자).<sup>8)</sup>

6) Maurice Merleau-Ponty, *The Visible and the Invisible*. ed. Claude Lefort and trans. Alphonso Lingis (Evanston: Northwestern University Press, 1968), 94-95.

7) 모리스 메를로-퐁티은 날카롭게 관찰한다. “진리와 행동은 결코 행동하는 사람들과 함께  
 그들을 관찰하고, 자신들의 행동의 진실을 가지고 맞서는 사람들이 없다면 결코 소통하  
 지 못할 것이다. 반대나 자유 없는 변증법이 없고 혁명에서는 반대와 자유가 오래가지  
 못한다. 모든 알려진 혁명이 타락했다는 것은 우연이 아니다. 안정화되었을 때 혁명은  
 운동으로서의 과거의 모습이 결코 될 수 없기 때문이다. 더 정확하게는 혁명이 성공하고  
 제도화되었을 때 역사적 운동은 결코 더 이상 자기 자신이 아니기 때문이다. 혁명은 자  
 신을 이루었을 때 자신을 ‘배반하고’ ‘손상시킨다’. 혁명은 운동이었을 때는 진리이지  
 만 체제로서는 거짓이다.” Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*. trans.  
 Joseph Bien (Evanston: Northwestern University Press, 1973), 207. 강조는 필자.

참으로 바흐친의 대화주의는 “보수주의”(어떤 대가를 치르더라도 과거의 전통을 보존)와 “급진주의”(과거의 모든 것을 버리고 미래를 위해서 변화) 사이의 손쉬운 이데올로기적 이분법을 초월한다. 왜냐하면 급진적인 변화는 과거와 과거의 의미의 사용에 의해 만들어질 수 있기 때문이다. 미국 철학자 조지 산타야나가 지혜롭게 말했듯이 과거와 과거의 실수를 잊는 사람들은 그것을 반복하는 저주를 받는다. 바흐친에게 의미에 의해 측정되는 시간은 일직선으로 달려가지 않는다. 그리고 결정된 패턴대로 영원히 반복되지 않는다.

바흐친의 대화주의 안에서는 실재적인 것이 대화적(사회적)이고 대화적(사회적)인 것이 실재적인 것이다. 다른 대화적 형태들과 급진적으로 다른 것은 두 가지다. 첫째 그것은 구체화 된다. 다시 말하면, 구체화되지 않은 마음(즉 데카르트의 코기토)의 추상화된 이론이 아니다. 대화적인 것은 자아와 타자를 “통합”시킨다.<sup>9)</sup> 그 안에서 마음과 몸은 나눌 수 없는 파트너가 된다. 카테리나 클락과 마이클 홀퀴스트<sup>10)</sup>가 바흐친의 대화주의를 “슬라브판 탄트리즘”(Tantrism)이라고 부르는 것은 현명하다. 몸은 정말 사회적인 것에 대한 탭 줄이다. 세계에서 우리의 존재에 대한 전조건(precondition)으로서 사회적으로 되는 것은 무엇보다도 상호 육체적(intercorporeal)인 것이며 다른 무엇이 될 수 없다. 오직 몸 때문에 우리는 눈에 보이는 것이고, 우리자신을 먼저 다른 사람들의 몸에 연결시킨 다음에야 그들의 마음에 연결시킬 수 있는 것이다. 요약하면, 몸은 세계 안에 존재하는 우리의 “사회적 장소”(social placement)이다. 우리는 인지의 살아있는 장(the lived field of perception)인 몸을 매개로 해서 세계에 우리자신을 연결시키기 때문에 세계는 몸과 똑같은 요소로 구성된다고 말하는 메를로-퐁티의 말에 동의한다. 더군다나 몸은 세계 안에서 다른 대상들 중의 하나가 아니다. 그것은 활동적인 주체다. 바흐친의 표현을 사

8) Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays*, 170.

9) Hwa Yol Jung, “Phenomenology and Body Politics,” *Body and Society* (1996) 2, 1-22 참조

10) Clark and Holquist, *Mikhail Bakhtin*, 87.

용하면 몸은 세계에 “응답하기” 전에 세계를 “창조”(authoring)할 수 있다.

다음으로 자아에 대한 타자의 “우선성”(primacy)은 바흐친의 대화주의, 즉 모든 비대칭적 상호성에 속한다. 클락과 홀퀴스트<sup>11)</sup>는 바흐친의 대화주의는 자아(또는 “ipseity”[ipseity])가 아니라 타자성(alterity)을 찬양한다고 간단하게 말한다. “그것은 타자에 대한 즐거운 학문(fröliche Wissenschaft)이다.” 그 단어의 내적 대화주의에 대해서 말하면서 바흐친은 다음과 같이 주장 한다.

모든 단어는 응답을 지향하고 예상되는 응답하는 단어의 심오한 영향을 벗어날 수 없다… 활성화시키는 원칙으로서 응답에 우선성이 주어진다. 응답은 이해의 기반을 창조하며 활동적이고 밀접한 이해의 기반을 준비한다. 이해는 오직 응답 안에서 열매를 맺는다. 이해와 응답은 대화적으로 통합되고 서로를 조건 지운다. 한 쪽이 없으면 다른 쪽도 불가능하다.<sup>12)</sup>

한스-게오르크 가다머도 해석학에는 마지막 단어가 없다고 주장한다. 그는 또한 타자가 옳을지도 모른다는 점에서 해석의 행위에 있어 타자에게 의심의 유익을 제공한다. 가다머에 따르면 그것이 바로 해석학의 핵심이다.

많은 사람들에게 의해 20세기의 가장 중요한 도덕철학자로 여겨지는 작고한 프랑스의 유대계 철학자인 엠마누엘 레비나스는 책임성(responsibility)의 해석학적 윤리를 발전시켰다. 그에게 도덕은 인간 존재의 신경이며 윤리는 “제1 철학”(“프리마 필로소피아”[prima philosophia] 또는 “필로소피 프레미어”[philosophie première])이다. 레비나스는 “내가 제1철학이라고 말할 때 나는 윤리학이 될 수 없는 대화의 철학을 가리키는 것이다.”<sup>13)</sup>라고 강조한다. 그에게 윤리학 자체가 아니라 타율성(heteronomy)만이 책임의 소재가 된다. 바흐

11) Ibid., 65.

12) Mikhail Bakhtin, *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, ed. Michael Holquist and trans. Caryl Emerson and Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), 280-282.

13) Emmanuel Levinas, *Alterity and Transcendence*. trans. Michael B. Smith (New York: Columbia University Press, 1999), 97.

친은 그것을 인간 대화나 비대칭적 관계에서 타자나 응답하는 사람을 선호한다는 것을 의미한다. 쉬운 예를 든다면, 나는 관계의 타율적인 미학이라고 부를 수 있는 호소력 있는 대중적인 발렌타인 카드에 적인 라이너 마리아 릴케의 비문(inscription)을 발견했다. “나는 당신이 여기 있어서 매우 기쁩니다. 그것은 나의 세계가 얼마나 아름다운지를 깨닫도록 도와줬어요.” 책임의 타율적 윤리학은 자아성(ipseity)에 대한 타자성(alterity)의 우선성에 깊게 닿을 내리고 있다. “당신”이나 “우리”가 “나”의 복수형이 아니듯이 자아성 혼자서는 윤리학이 불가능하다. 자기중심성이나 자기 확신(self-assertiveness)에는 윤리학이 존재하지 못한다. 참으로 그것은 윤리적인 것을 말할시킨다. 그래서 레비나스는 인간의 복수성은 숫자를 증폭시킨 것이 아니라 “altar/ity”로 철자를 써도 될 정도로 타자의 급진적인 타자성 위에, 다시 말하면, 타자를 “더 높은 자리”에 올려놓는다는 뜻의 라틴어 단어 “altar”의 어원의 방식에 입각한다고 주장한다. 여기서 한나 아렌트의 “무사고”(thoughtlessness)와 동의어로 쓰일 수 있는 아이히만의 “악의 평범성”(banality of evil)에 대한 논쟁적인 논의에 관심을 돌리는 것은 가치가 있다. 아이히만의 “평범성”은 그의 “무사고”, 즉 그가 테오도르 헤르츨(Theodor Herzl)의 시오니즘에 대해 “동감”을 표명하든지 아니면 그의 나치즘에 대한 충성과 “지도자”(Führer)에 대한 복종을 칸트의 의무나 정언명령과 동일시하든지 간에, 타자의 관점에서 생각할 수 없다는 것을 의미한다.

우리는 만약 타율성(heteronomy)에 기초하고 있는 책임의 윤리가 우리가 행동하고 생각하는 모든 것에 있어 자아가 중심이 되는 존 로크 이후로 앵글로 아메리칸식의 “권리론”(rights talk)으로부터의 급격한 전환이라는 사실을 인정하지 않는다면 우리는 태만한 것이다. 만약 권리가 책임윤리에 자리를 잡는다면 그것은 오직 자아의 획득 또는 소유권에 대한 주장이 아니라 “타자의 권리”가 될 것이다. 책임윤리는 “권리론”보다는 “다른 방식으로”(otherwise)이다. “권리론”이 프톨레마이오스의 천동설이라면 타율적 책임윤리는 코페르니



쿠스의 지동설과 같다. 그렇게 정의된 책임윤리는 철학의 미래를 위한 인간 대화의 중심에 있는 “너”(Thou)에 대한 루드빅 포이어바흐의 발견과 함께 시작된 사회, 정치, 윤리적 사고의 코페르니쿠스적 전환이다.

40년도 더 전에 폴란드 철학자 레스제 콜라코프스키<sup>14)</sup>는 어느 시대에나 나란히 존재하는 두 가지의 주도적인 철학 방법 - 하나는 “절대적인 것을 영원하게 만드는 철학,” 그리고 다른 하나는 “수용된 절대적인 것들에 질문을 제기하는 철학” - 을 병치시켰는데 이것은 매우 주의 깊고 이론의 여지가 없는 것이다. 전자는 양(陽)과 같이 “사제적인” 방식이고, 후자는 보완적인 “광대 같은” 음(陰)의 방식이다. 바흐친의 공식적인 독백과 사육제 같은 대화 사이의 융합될 수 없는 차이는 콜라코프스키의 “사제적” 방식과 “광대 같은” 방식의 병치와 나란히 할 수 있다.

정치평론의 이상도 광대 방식이 되어야 한다. 이 어릿광대 방식은 이 에세이의 첫머리에 공고화된 권력의 질서에 도전함으로써 사회변화를 가능하게 한다는 취지의 경구 형식으로 미국 문학 비평가인 프랭크 렌트리끼아에 의해 암시되었다. 네 명의 구조주의 대가 - 다른 세 명은 인류학자 끌로드 레비-스트라우스, 심리분석학자 자크 라캉, 언어학자 롤랑 바르트 - 중 한 명이면서 권력의 편재성을 인식한 철학자 미셸 푸코는 동일한 이슈를 조금 다른 방식으로 다음과 같이 쓴다. “비평은 주체가 진리의 권력 효과와 권력의 진리 담론에 대해서 질문할 수 있는 권리를 자신에게 주는 운동이다.”<sup>15)</sup>

14) Leszek Kolakowski, *Toward a Marxist Humanism*. trans. Jane Z. Peel (New York: Grove Press, 1968), 9-37.

15) Michel Foucault, *The Politics of Truth*, ed. Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth (New York: Semiotext(e), 1997), 32. 다른 곳에서 푸코는 많은 현대 제도들의 완성된 질서를 반영하는 제레미 벤담의 판옵티콘(Panopticon)이라는 이상적인 감옥 시스템의 건축학적 청사진에 대해 언급하고 있다. “... 판옵티콘은 꿈의 건물로 이해되어서는 안 된다. 그것은 이상적인 형태화된 권력의 메커니즘의 도식(diagram)이다. 장벽, 저항 또는 마찰로부터 추상화된 그것의 기능은 순전히 건축학적이고 광학적인 시스템으로 제시되어야만 한다. 그것은 사실 어떤 특정한 용도로부터 떨어져나갈 수 있고 또 그래야만 하는 정치

바흐친에게 대화의 정신은 사육제화(carnivalization), 즉 장난스럽고 어릿광대 같이 됨으로써 이교도적인 육체 현상이 되는 것이다. 그러나 사육제화는 결코 살육(carnage)과는 동일시 될 수 없다. 바흐친에게 공고화된 질서나 현상 유지의 색깔 없고 산문적인 독점을 깨뜨림으로써 우리의 의식을 변화시키고 세계를 인식하는 새로운 방식을 창조하는 데 있어서 미학의 핵심적인 요소는 장난스러움의 정치적 육화(the political embodiment of playfulness)다. 라블레에 대한 도발적인 연구에 기초하고 있는 바흐친<sup>16)</sup>에게 세계에 대한 사육제적인 모델은 진리에 대한 경전적인 질서와 현실의 공식적인 질서를 해체하고, 위반하고, 전복하고, 변화시킨다. 대화는 위계화 된 관료주의의 독백적인 “실정”(misrule)에 대항해서 시위하는 것을 의미한다. 이런 맥락에서 하버드 대학의 유명한 종교학 교수인 하비 콕스의 『바보들의 축제』의 한 단락을 통째로 읽어보는 것은 유익하다.

축제와 환상의 재탄생은 정치적 제도와 함께 우리 문명을 되살리는 데 핵심적이다. 그러나 환상은 결코 특정한 정치 프로그램을 위해서 완전하게 사역할 수는 없다. 창조적인 정신을 이데올로기의 족쇄에 굴복시키는 것은 그것을 죽이는 것이다. 예술, 종교, 그리고 상상이 이데올로기의 도구가 될 때 그것들은 새장 속의 새나 이빨 없는 호랑이로 움츠러든다. 그러나 그렇다고 환상이 정치적 의미가 전혀 없다는 뜻은 아니다. 그것의 의미는 막대하다. 이것은 이데올로그들이 항상 그것을 구속하려고 노력하는 바로 그 이유다. 환상이 이데올로기의 속박에 의해 길들여지지 않거나 개성(idiosyncrasy)에 의해 적절성을 유지할 때 그것은 새로운 문명의 영감을 불러일으키고 제국들의 무릎을 꿇게 만들 수 있다.<sup>17)</sup>

---

적 기술의 축소판이다. 그것은 적용에 있어서 다원적(polyvalent)이다. 그것은 죄수들을 개혁하는데 뿐 아니라 또한 환자를 다루고, 학생들을 가르치고, 광인을 격리하고, 노동자를 감시하고 거지들과 게으름뱅이들을 일하게 만드는데 쓰인다[그리고 내가 첨가한다면 학계도 마찬가지다.]” Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1997), 205.

16) Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World*. trans. Hélène Iswolsky (Bloomington: Indiana University Press, 1984).

사육제적인 성향의 목적은 존재하거나 공고화된 세계를 뒤집음으로써 “되돌릴 수 있는 세계”(reversible world)를 만드는 것이다. 그것은 반대(dissensus [dis/sensus])의 문화를 상징한다. 사육제적인 것은 “되돌릴 수 있는 세계” 질서의 창조를 목적으로 하는 “어릿광대의” 차이의 놀이다. 놀이 형태의 위반과 전복으로서 사육제적인 성향은 “실재”(프로이드식 의미) 세계를 “가능한” 세계로 전환시키는 것을 의도한다. 요약하면, 그것은 세계를 “비폭력적으로” 해체한다. 사육제적인 문화는 “주인”이 주인 자리에서 내려와 밑바닥에 처하고 “노예”가 위에 올라가는 “되돌릴 수 있는 세계”를 목표로 한다. 옳든지 그르든지 간에 헤겔과 마르크스의 변증법에 기초하고 있는 스탈린의 전체주의에 대한 숨은 비판을 담고 있는 바흐친의 대화적인 몸의 정치에 대한 라블레적이고 브루에겔적(Brugelian) 주제에서, “세계를 사육제화하는 것은 그것을 대화적으로 만드는 것이다.” 바흐친의 대화주의에서 사육제화(carnivalization)와 대화화(dialogization)는 함께 간다. 바흐친은 다음과 같이 강한 필치로 쓰고 있다.

[그것]은 세계를 하나의 거대한 공동 작업으로 인식하는 지난 천년의 방식이다. 세계에 대한 이런 감각은, 사람을 두려움으로부터 해방시키고 서로에게 최대한 개인적으로 가깝게 만듦으로써 (모든 사람이 자유롭고 친숙한 접촉의 지역으로 이끌려 간다), 축제의 변화하는 즐거움과 그것의 즐거운 상대성을 통해, 기존의 삶의 조건이나 사회 질서를 절대화하려고 하는 진화와 변화에 대해 교조주의적이고 적대적인 일방적이고 음울한 공식적 진지함에 반대한다. 세계에 대한 사육제적인 감각은 정확하게 그런 종류의 진지함으로부터 사람을 해방시킨다. 그러나 그 안에는 일말의 니힐리즘이나 공허한 천박함 또는 세속적인 보헤미안적인 개인주의도 없다.<sup>18)</sup>

폭력은 인간의 대화, 소통의 명확한 대실패다. 폭력은 책임을 회피 한다. 폭력은 타자를 말살하고, 해를 끼치고, 죽이려고 하기 때문에 내재적으로 무책

17) Harvey Cox, *The Feast of Fools* (Cambridge: Harvard University Press, 1969), 82.

18) Mikhail Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*. ed. and trans. Caryl Emerson. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 160.

입한 행동이다. 내가 대학교 1학년인 1954년에 나에게 지울 수 없는 인상을 남긴 알프레드 노스 화이트헤드(Alfred North Whitehead)의 감동적인 작품인 『생각의 모험』(1954)을 만나게 되었다. 그 책은 인간 문명(civilization)은 폭력에 대한 설득의 승리라는 사랑스럽고(endearing) 오래된 아이디어를 나에게 교훈으로 주었으며 나는 그것을 잊을 수 없다. 설득의 정확한 실패로서 폭력은 인간과 비인간을 가리지 않고 엄청난 피해를 입힌다. 문화의 파괴(the breach of civility)는 자신의 인식론적 무오류성과 도덕적 결백이라는 두 가지의 치명적인 결합에 입각하고 있다. 나는 결코 실수할 수도 잘못을 저지룰 수도 없다. 다르게 말하면, 타자는 결코 옳을 수 없고 옳은 일을 할 수도 없다. 타자는 궁극적으로 적의 이미지로 보인다. “호모 푸렌스”(homo furens: 전사 인간)에 대한 현상학적 연구인 그레이(J. Glenn Gray)의 『전사들: 전쟁 중인 인간들에 대한 고찰』(*The Warriors: Reflections on Men in Battle*)<sup>19)</sup>은 교훈적이다. 그레이가 관찰하는 이슈들 중에는 전투, 우정, 죽음, 죄의식, 심지어 파괴 안에 있는 “두려운 아름다움”의 즐거움이라는 매력적인 것들이 존재한다. 그러나 전투 중에 있는 사람들을 마취시키는 “추상적인” 적의 이미지가 두드러진다. 그것은 기껏해야 “인간이하”(subhuman)의 괴물 같은 - 완전히 비인간화된 - 적의 이미지다.<sup>20)</sup>

하벨(Vaclav Havel)은 체코슬로바키아의 감옥에 있는 동안에 레비나스를

19) (New York: Harper Torchbook, 1959/1967).

20) 그레이(Gray 1959/1967: 237-238)는 중요한 점을 지적한다. “현대 인간에게서 매우 부족한 것은 기본적인 경건성, 즉 자연영역에 대한 의존에 대한 인식이다. ... 인간은 오직 인간에게만 죄를 범할 수 있고, 신에게는 그런 것 같기도 하고 가능하기도 하지만, 자연에 대해서는 그럴 수 없다”(강조는 필자). Gray, *The Warriors*, 237-238. 이런 관점에서, 하벨 저작의 번역자이자 그의 사상의 논평자인 에라짐 코학은 다음과 같은 매우 타당한 말을 한다. “인간성에 대한 우리의 도덕적 감각을 회복하기 위해 우리는 먼저 자연에 대한 도덕감각을 회복하는 것이 필요하다”(강조는 필자). Erazim Kohák, *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 13.

꼼꼼하게 읽었다. 레비나스를 따라서 그는 책임을 도덕적 인간성의 심층(innermost)의 비밀로 간주했다. 그의 대표적인 아이디어인 “진리 안에서 살기”(living in truth)는 폭력을 역사적으로 불가피한 것으로 받아들이고 또 당연시 여기는 마키아벨리의 현실정치(Realpolitik)와 20세기의 전체주의 정치를 거부하는 데, 이것은 그의 도덕 뿐 아니라 정치 개념의 핵심을 이루고 있다. 칼 폰 클라우제비츠(Karl von Clausewitz)의 유명하다고 할 수도 있고 또는 악명 높다고 할 수도 있는 마키아벨리적인 금언은 전쟁은 다른 수단에 의한 정치의 연속이기 때문에 정치로부터 폭력을 분리할 수 없다는 것이다.

하벨처럼 후설과 하이데거식의 중개(mediations)에 익숙한 그의 친구 밀란 쿤데라(1988)는 소설의 예술정신은 근본적으로, 다시 말하면, 존재론적으로, 전체주의 정치와 양립할 수 없다는 결론에 이른다. 전체주의의 진리나 전체주의적 진리는 소설의 예술정신을 상징하는 의심하기, 질문하기, 상대성, 모호성, 가벼움, 그리고 장난스러움에 무지하거나 그것을 참지 못하기 때문이다. 소설의 기술(the art of the novel)은 웃음을 전혀 모르는 추상적인 철학의 사제적인 금욕주의 정신에 반대되는 라블레적 웃음의 응답에 비유된다. “인간은 생각하고 신은 웃는다”라는 금언을 빗대서 쿤데라는 소설의 기술을 “신의 웃음의 메아리”로 본다. 소설의 정신은 유머 감각이 없는 사람, 웃을 줄 모르는 사람에게 반대한다.<sup>21)</sup>

하벨의 책임 정치는 의심의 여지없이 문화(civility), 즉 비폭력의 정치다. 폭력 - 전쟁, 혁명, 살인, 사형, 고문, 기타 등등 - 의 목적은 타자, 타자성(alterity), 또는 위계질서를 말소하는 것이지만 비폭력은, 차이가 없다면 대화나 소통을 할 필요가 없기 때문에, 차이와 타율성을 대화와 책임의 정신으로 보존하려고 한다. 말을 하거나 대화에 참여하려는 의지는- 침묵 뿐 아니라 -

21) 폭력에 대해 논하면서 한나 아렌트가 다음과 같이 얘기한 내용에 주목할 필요가 있다. “권위의 가장 큰 적...은 경멸(contempt)이며 그것을 무너뜨리는 가장 확실한 방법은 웃음(laughter)이다.” Hannah Arendt, *Crisis of the Republic* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), 144.

너무 쉽게 정치의 일상 업무로 받아들여지는 폭력의 악순환을 깨뜨리려는 의도를 보여준다.

더군다나 하벨의 “반대자”(dissent)는 알베르트 카뮈(Albert Camus)의 “반항자”(rebel)에 비유될 수 있다. 카뮈는 『반항자』(*The Rebel*)<sup>22)</sup>에서 상당한 정도로 맑시즘을 변증법적 형이상학과 혁명적 폭력의 종말론적 정치라고 비판했다. 카뮈의 “반항자”는 인간은 자신의 현존재(what he/she is)를 거부하는 유일한 피조물이라는 존재론적 테제를 정당화하는 사람이다. 그/그녀는 폭정, 야만, 테러, 예종 뿐 아니라 죽음에 대해서도 이의를 제기한다. 하벨의 반대자(dissent)는 타자를 말살시키려는 의도가 전혀 없이 인간 유대에 대한 충성을 느끼고 개발시키는 진정한 반항자이다. 그는 나는 반항한다, 고로 우리는 존재한다라고 말할 수 있다. 하벨은 또한 지식인의 역할을 자신을 어떤 종류의 공고화된 질서로부터든 의식적으로 격리시킬 수 있고, “승리하는 편”에 속하는 것을 경계하고 의심하는, 영원히 “자극하는” 반항자(또는 쇠파리)가 되는 것이라고 말했다. 하벨은 - 마사릭과 파토카(Masaryk and Patočka)에 대해서 쓸 때의 로저 스크루튼<sup>23)</sup>의 우아한 표현을 빌려서 - “개인의 영혼은 사회질서의 근원이고 ... 영혼을 돌보는 것과 ‘폴리스’를 돌보는 것은 하나의 관심사(a single concern)의 두 측면이다.”라는 것을 보여준다.

카뮈에게 우리가 현존재가 되는 것을 거절하는 것 또는 영원성 안에서의 변환(transformation in perpetuity)이라는 존재론적 사실성(facticity)과 의무(imperative)는 대화적, 다시 말하면, 비폭력적이 되어야 한다. 카뮈는 다음과 같이 쓰고 있다.

인류의 지평에서 전개되는 대화는 전체주의 체제가 외로운 산꼭대기로부터 강제된 독백형식으로 설교하는 복음보다 대가를 덜 치른다. 실제에서처럼 무대에서도 독백

22) trans. Anthony Bower (New York: Random House, 1956).

23) Roser Scruton, “Masaryk, Patočka and the Care of the Soul,” in *The Philosopher on Dover Beach* (New York: St. Martin’s Press, 1990), 88.

은 죽음에 앞서 일어난다. 모든 반항자는 압제자에 반대하는 운동에 자신을 헌신함으로써만 생명에 호소하고, 예종, 거짓, 테러에 대항해서 투쟁하고, 한 순간에 이 세 가지 고난은 인간들 사이의 침묵의 원인이며, 서로 말을 알아듣지 못하게 하며, 자신들의 숙명과 씨름하고 있는 인간의 오랜 공범인 니힐리즘으로부터 보호해준다는 것을 확인한다.<sup>24)</sup>

반항이나 비폭력적 전복은 침묵과 살인의 중간에 우리의 현존재(what we are)를 수용하는 것을 거부하면서 우뚝 솟아있다. 반항자나 반대자는 유죄라는 “윤리적” 원칙과 오류라는 “인식론적” 원칙 사이의 대화적 상호작용을 기꺼이 인정한다. 반면에 혁명가는 그/그녀의 대의명분이 아무리 고귀하거나 천하간에 무죄와 무오류의 독백적 절대주의 위에서 번성한다. 인식론적 교조주의와 도덕적 절대주의는, 행동을 마비시키는 완전한 의심과 인간성에 고통, 테러, 죽음을 가하는 절대적 확신 사이에 위치하는 항존하는 삼투의(porous) 순간과 “모호성”의 영역을 인식하는, 레비나스의 타율성(heteronomy), 바흐친의 대화주의(dialogism), 그리고 하벨의 “진리 안에서 살기” 안에는 차지할 자리가 없다.

## II. 학제간 교류(Going Interdisciplinary)

한편으로는 근대성, 다른 한편으로는 탈근대성이라는 양극단을 피하고, 유럽적인 것은 보편화되었거나 보편화 될 수 있는 반면에 비유럽적이거나 삼대륙(아시아, 아프리카, 라틴 아메리카)적인 것은 영원히 특수한 것으로 남아있다는 보편성에 대한 유럽중심적인 공식을 초월하기 위한 중재 용어(a mediating term)로서 나<sup>25)</sup>의 친구이자 미국인 현상학자인 캘빈 슈락(Calvin O. Schrag)이 사용한 횡단성(transversality) 개념에 대해 메타비평(meta-

24) Camus, *The Rebel*, 283-284.

25) Hwa Yol Jung, “The Tao of Transversality as a Global Approach to Truth: A Metacommentary on Calvin O Schrag,” *Man and World*, (1995) 25, 11-31.

commentary)을 쓴 1995년 이후로 나는 이 개념을 널리 홍보하고 있고, 강하게 표현하면, 십자군 전쟁을 벌이고 있다.<sup>26)</sup>

다문화주의의 글로벌화 되는 세계에서 새롭게 등장하는 횡단성의 얼굴은 일본 교토의 선(禪)사원에 있는 통나무를 깎아서 만든 유명한 부처상에 비유될 수 있다. 그 얼굴은 새로운 깨달음의 순간(일본말로 사토리[satori])을 표시하고 존재론, 윤리학, 문화, 정치의 새로운 글로벌 체제의 시작을 상징한다. 그 부처의 오래된 얼굴의 중앙에 있는 틈새에는 현존하는 세계의 새로운 변신(transfiguration)과 재평가(transvaluation)를 상징하는 침입형의 얼굴이 나타난다. 그렇게 나타나는 새 얼굴은 “문화 간 경계 뛰어넘기”(intercultural border crossings)라는 격랑을 향해 횡단성의 세 번째 용어인 미래의 “깨달은 자”(Maitreya)의 도래를 상징한다.

횡단성 개념은 학제 간 경계 뛰어넘기에 사용될 수도 있다. 과도한 전공화는 각 학문 분야가 자신의 영역을 보호하고 다른 학문 분야로부터의 침입을 차단하는 것을 의미한다. 학제 간 뛰어넘기는 바흐친의 대화주의의 연장에 다름 아니다. 그것은 말하자면 다른 학문 분야들 사이의 대화를 증진시키는 방법이다.

---

26) Hwa Yol Jung, “Introduction,” in *Comparative Political Culture in the Age of Globalization*. ed. Jung (Lanham: Lexington Books, 2002), 1-22. Jung, “Responsibility as First Ethics: Macmurray and Levinas,” in *John Macmurray: Critical Perspectives*. ed. David Fergusson and Nigel Dowes (New York: Peter Lang, 2002), 173-185. Jung, “Transversality and Comparative Culture,” *Exchange*, no.16 (2006), 11-17. Jung, “Transversality and Comparative Political Theory: A Tribute to Fred Dallmayr’s Work,” in *Letting Be: Fred Dallmayr’s Cosmopolitical Vision*, ed. Stephen F. Schneck (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006), 230-250. Jung, “Transversality and Public Philosophy in the Age of Globalization,” in *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honor of Hwa Yol Jung*. ed. Jin Y. Park (Lanham: Lexington Books, 2009), 19-54. Jung, “Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization,” *Research in Phenomenology*, 39, Forthcoming.





“정치평론”은 정치와 문학비평 사이의 잡혼에 의해 태어난 합성 용어다. 사실 문학(literature)이라는 아이디어는 글쓰기와 관련되어 있기 때문에 모든 것을 포함한다. 쓰는 것(scripture)을 피할 수 있는 학문 분야는 없다. 우리는 쓰기를 통해 모든 분야는 다른 학문 분야에 연결된다고 말할 수 있다. 바흐친에게 대화의 원칙은 본질적으로 언어적 원칙이다. 인간은 참으로 언어의 동물이다. 즉, 인간은 말하고, 언어화하고(verbalizing)하거나 “발화하는”(uttering) 동물이다. 바흐친의 “초언어학”(metalingvistika)은 정치체제에 대한 그의 독창적인 기여의 중심축이다. 그의 초언어학에서 발화(utterance)는 대화의 분자이고 단어는 대화의 원자다. 초언어학은 “수행적 발화”(performative utterances)나 타자들의 존재 앞에서 단어를 가지고 일을 하는 수행의 협상(a parley of performances)이라 불릴 수 있는 “교환효과”(pragmata)와 관련이 있다.

더군다나 학문간 분리는 학문의 발전에 해롭다. 우리가 다른 학문으로부터 아무것도 또는 새로운 어떤 것도 배울 수 없다고 가정할 때 학문간 분리는 창조성을 질식시킨다. 그것은 비유럽적 사고로부터는 아무것도 배울 수 없다고 선언하는 유럽의 보편주의자들에 비유될 수 있다. 반대로 둘 또는 그 이상의 학문의 잡혼의 결과로서 잡종성(hybridity)은 잠재적 창조성의 사랑스러운 용어다. 작고한 프랑스 해체주의자인 자크 데리다는 철학, 문학, “그라마톨로지”(그 자신의 용어) 또는 글쓰기 학이라는 - 문학적 표현을 사용하면 - “모호한 장르”(blurred genres)를 실행한 것으로 잘 알려져 있다. 나는 가장 중요한 철학적 개념을 생태학을 공부하면서 배웠다. 즉 나는 우주에서는 모든 것이 서로 연결되어 있다는 생태학의 “제1법칙”을 배웠다. 내가 “관계적 존재론” 또는 “연기”(緣起, Interbeing, 베트남 선불교도인 틱낫한의 용어) 철학이라고 이름 붙인 이 공시적인(synchronistic) 아이디어는 고유하게 동아시아적이거나 중국적인(예를 들어, 유교, 도교, 선불교) 생각이다. 연기는 실재(reality)는 “항상 이미” 혼자서는 아무 것도 존재하지 않거나 존재할 수 없다는 사회적 과정이라는 생각을 표현한다. 예를 들어, 주역(변화에 대한 중국책)은 동일한 공시

적인 아이디어에 기초한 괘(한국의 국기를 참조)와 육각형 별모양(hexagrams)을 사용한다. 또한 에셔(M. C. Escher)의 『말씀』(*Verbum*, 1942) 역시 존재 및 연기의 생태학적 연속성을 석판 인쇄(lithography)에서 예술적으로 연출했는데, 그것의 핵심은 “태초에 말씀이 계셨느니라”라는 성경의 아이디어를 가리키는 “말씀”(verbum)이라는 상징이었다. 카오스 이론에는 나비(나방)학(lepidoptery), 또는 간단하게 표현해서 세계의 모든 것은 매우 신비롭고 완전하게 서로 연결되어 있어서 지구상의 한 지점에서 한 나비의 작은 날갯짓이 수천마일 떨어진 곳에서 태풍을 일으킬 수 있다는 믿음인 “나비효과”라 불리는 어떤 것이 있다.

최근에 내가 점점 많이 사용하는 문화 간, 학제 간 횡단성 아이디어는 정치철학에서 새로운 도전이다. 그렇기 때문에 횡단성은 사실 인터텍스트(intertexts)를 찾는 것이다. 구조주의 대가들 중 한명인 롤랑 바르트는 학제 간 접근의 이상적인 원칙을 다음과 같이 묘사한다.

우리가 매우 자주 듣는 학제 간 연구는 이미 구성된 학문들(사실 그들 중 어느 것도 퇴출되는 것에 동의하지 않는다)에 단순히 맞서는 것이 아니다. 학제 간 연구를 하기 위해서 “주제”를 정해서 그 주위에 둘 또는 세 개의 학문으로 둘러싸는 것으로 충분하지 않다. 학제 간 연구는 어느 [학문]에도 속하지 않는 새로운 대상을 창조해 내는 데 있다. 텍스트(Text)는 그런 주제 중 하나라고 나는 믿는다.<sup>27)</sup>

“정치평론”은 정치와 문학의 교차 또는 합류인 급진적으로 새로운 “인터텍스트”를 창조하는 것을 목적으로 한다는 점에서 학제적이다. 그것은 하나의 인터텍스트를 창조하는 길목에 서 있다.

할 얘기는 다했고, 결론적으로 말하면, 윤리 없는 정치는 근시안적이고, 정치 없는 윤리는 비효율적이다. 바흐친의 대화주의 문학이론의 중요성은 타자

27) Roland Barthes, *The Rustle of Language*. trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang, 1986), 72.

의 우선성과 구체화된 대화는 윤리와 정치 모두를 위해서 존재론적으로 요긴한 것이라는 점이다. 그것은 두 개의 타협할 수 없는 친구(우리)와 적들(그들)의 양진영으로 나뉘는 정치세계에 대한 칼 슈미트의 유명한 이론과 날카롭게 대립한다. 그렇기 때문에 학제 간 접근은 사회변혁을 위한 대화주의를 달성하고 다른 학문 분야로부터 아이디어를 빌려옴으로써 학문적 창조성을 장려하기 위한 가장 효과적인 수단이다. 그것이 바로 바흐친의 대화주의가 오늘날 우리에게 가르치는 교훈이다. 우리는 독백적이고 자기중심적인 “나(I)” 또는 익명의 “누구도 아닌(no one)” 대신에 대화적인 “우리(we)”를 가지고 새로운 모험과 실험을 즉시 시작해야할 시간에 도달했다.

### 참고문헌

- Arendt, Hannah. 1965. *Eichmann in Jerusalem*. rev. and enl. ed. New York: Viking Press.
- \_\_\_\_\_. 1969. *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*. Ed. Michael Holquist and trans. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. ed. and trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- \_\_\_\_\_. 1984. *Rabelais and His World*. trans. Hélène Iswolsky. Bloomington: Indiana University Press.
- \_\_\_\_\_. 1986. *Speech Genres and Other Late Essays*. ed. Caryl Emerson and Michael Holquist and trans. V. W. McGee. Austin: University of Texas press.
- Barthes, Roland. 1986. *The Rustle of Language*. trans. Richard Howard. New York: Hill and Wang.
- Camus, Albert. 1956. *The Rebel*. trans. Anthony Bower. New York: Random House.
- Clark, Katerina and Michael Holquist. 1984. *Mikhail Bakhtin*. Cambridge: Harvard University Press.
- Cox, Harvey. 1969. *The Feast of Fools*. Cambridge: Harvard University Press.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- \_\_\_\_\_. 1997. *The Politics of Truth*. ed. Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth. New York: Semiotext(e).

- Gray, J. Glenn. 1959/1967. *The Warriors: Reflections on Men in Battle*. New York: Harper Torchbook.
- Havel, Václav. 1987. *Living in Truth*. ed. Jan Vladislav. London: Faber and Faber.
- \_\_\_\_\_. 1997. *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*. Trans. Paul Wilson and others. New York: Alfred A. Knopf.
- Jung, Hwa Yol. 1990. "Mikhail Bakhtin's Body Politic: A Phenomenological Dialogics." *Man and World*, 23:85-99.
- \_\_\_\_\_. 1995. "The Tao of Transversality as a Global Approach to Truth: A Metacommentary on Calvin O Schrag," *Man and World*, 25:11-31.
- \_\_\_\_\_. 1996. "Phenomenology and Body Politics," *Body and Society*, 2:1-22.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Bakhtin's Dialogical Body Politics," pp. 96-111, in *Bakhtin and the Human Sciences*. Ed. Michael Mayerfeld and Michael Gardiner. London: Sage Publications.
- \_\_\_\_\_. 2001. "John Macmurray and the Postmodern Condition: From Egocentrism to Heterocentrism," *Idealistic Studies*, 31:105-123.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Introduction," pp. 1-22, in *Comparative Political Culture in the Age of Globalization*. Ed. Hwa Yol Jung. Lanham: Lexington Books.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Responsibility as First Ethics: Macmurray and Levinas," pp. 173-185, in *John Macmurray: Critical Perspectives*. ed. David Fergusson and Nigel Dowes. New York: Peter Lang.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Transversality and Geophilosophy in the Age of Globalization," pp. 74-90, in *Calvin O. Schrag and the Task of Philosophy after Postmodernity*. ed. Martin Beck Matustik and William L. McBride. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. "Transversality and Comparative Culture," *Ex/change*,

no.16:11-17.

- \_\_\_\_\_. 2006. "Transversality and Comparative Political Theory: A Tribute to Fred Dallmayr's Work," pp. 230-250, in *Letting Be: Fred Dallmayr's Cosmopolitical Vision*, ed. Stephen F. Schneck. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- \_\_\_\_\_. 2009. "Transversality and Public Philosophy in the Age of Globalization," pp. 19-54, in *Comparative Political Theory and Cross-Cultural Philosophy: Essays in Honor of Hwa Yol Jung*. Ed. Jin Y. Park. Lanham: Lexington Books.
- \_\_\_\_\_. Forthcoming. "Transversality and the Philosophical Politics of Multiculturalism in the Age of Globalization," *Research in Phenomenology*, 39.
- Kohák, Erazim. 1984. *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kolakowski, Leszek. 1968. *Toward a Marxist Humanism*. trans. Jane Z. Peel. New York: Grove Press.
- Levinas, Emmanuel. 1999. *Alterity and Transcendence*. trans. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1968. *The Visible and the Invisible*. ed. Claude Lefort and trans. Alphonso Lingis. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Adventures of the Dialectic*. trans. Joseph Bien. Evanston: Northwestern University Press.
- \_\_\_\_\_. 1973. *Consciousness and the Acquisition of Language*. trans. Hugh J. Silvrman. Evanston: Northwestern University Press.
- Scruton, Roger. 1990. "Masaryk, Patočka and the Care of the Soul," pp. 74-88, in *The Philosopher on Dover Beach*. New York: St. Martin's

Press.

Todorov, Tzvetan. 1984. *Mikhail Bakhtin*. trans. Wlad Godzich. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Vygotsky, L. S. 1962. *Thought and Language*. ed. and trans. Eugenia Hanfmann and Gertrude Vakar. Cambridge: MIT Press.