

논문

## 바츨라프 하벨의 새로운 책임 정치술

정화열(모라비언대)

번역: 이병택(서울대) · 이육근(서울대)

### < 국문초록 >

본 논문은 하벨이 실천했던 책임의 정치술을 레비나스의 책임 혹은 응답의 윤리와 연결해서 해명한다. 하벨에 대한 보수의 자화자찬의 역사적 평가와 급진주의의 철학적 찬사는 책임의 정치에 충분한 주의를 기울이지 못했다. 하벨의 책임정치는 근대 서구의 자아 중심적 윤리를 그 근본에서 비판하는 것으로, 특히 정치적으로는 로크식의 권리담론에 대한 근본적 비판을 담고 있다. 다시 말하면, 책임의 정치는 자아 중심적 윤리가 아니라 타자-인간뿐만 아니라 자연 일반- 중심의 윤리를 앞세우며 타자의 얼굴 혹은 목소리에 응답하는 정치이다. 타자의 윤리는 소통을 강조하며 폭력을 비판한다. 이런 윤리를 바탕으로 한 하벨의 정치술은 '반체제인사'로 구체화된다. 하벨의 정치적 비순응주의 정신은 가능한 기예로서의 일상적인 정치적 업무를 거부하고 그것을 불가능의 예술인 정치의 비일상적 업무로 대체한다. 그것은 현대 서구에 수용된 현실정치의 전통으로부터 유턴한다. 불가능의 기예로서 정치는 인간성 그 자체의 도덕적 구성에 깊이 뿌리박혀 있다.

주제어: 책임(응답)의 윤리학, 타자, 소통, 비폭력, 하벨

도덕성은 철학의 한 분과가 아니라, 제일 철학(first philosophy)이다.  
- 임마누엘 레비너스의 『전체성과 무한성』(1969)에서

사람의 비밀은 그의 책임의 비밀이다.  
- 하벨의 『올가에게 보낸 편지들』(1983)에서

바츨라프 하벨의 철학적 정치학에는 신선하고 새로운 것이 있다. 그것은 로티, 룩스, 엘쉬타인, 스크루턴, 힘멜파르프, 벨라, 립튼 등과 같은 서로 다른 정치적 신념을 배경으로 갖는 현대 지식인들에게 호소하면서 그들의 비판적 관심과 호평을 불러일으키고 있다. 보수주의자의 입장에서 보면, 하벨은 공산주의의 죽음과 이데올로기와 역사의 “종언”을 대표한다. 전자는 전체주의적 정치체제의 죽음을 후자는 미국 자유주의의 명백한 승리를 의미한다. 정치적 급진주의 입장에서 보면, 그는 힘없는 자들의 궁극적 승리를 상징한다. 달리 말하면, 하벨은 보수주의자의 역사적 자리매김을 넘어선 사계의 변치 않는 철학자이자 정치가이다.

많은 지식인들에게 매력적이면서 흥미로운 것은 하벨의 철학적 정치학이 작동하는 방식, 즉 “反정치”의 정치가 작동하는 방식이다. 그것은 도덕적 감성으로서 “진실의 삶”이라는 생각으로 축약된다. 스탈린에서 하벨까지 동유럽 정치를 조망하는 글에서, 블라디미르 티스마노누(Vladimir Tismaneanu)는 날카롭게 간략히 아래와 같이 쓴다. “체코슬로바키아의 극작가이자 인권운동자가인 하벨보다 진실의 정치에 대한 헌신을 더 잘 표현한 사람은 없었다.”<sup>1)</sup> 하벨의 사유에는 전위적이고 앞을 내다보는 무엇인가가 있다. 마르쿠제(H. Marcuse)의 말을 빌리면, 예술적인 것 혹은 미적

---

1) Vladimir Tismaneanu, *Reinventing politics: Eastern Europe from Stalin to Havel* (New York: The Free Press, 1993), 133.

인 것은 사물이 반드시 변한다는 정언 명령을 포함하고 있으며, 예술의 진리는 “주관성과 객관성의 전 영역에 있는 감성, 상상력 그리고 이성의 해방”<sup>2)</sup>에 헌신함으로써 기존 현실의 독점을 해체할 수 있는 그 힘에 있다. 그렇다면 미적인 것과 프로테우스주의<sup>3)</sup> 간의 모순은 없다. 립톤(R. J. Lifton)이 암시하듯이, 하벨은 “아마도 공적인 프로테우스주의의 가장 극적인 전형”<sup>4)</sup>일 것이다.

나에게 있어, 하벨의 “진실의 삶”이라는 정치와 체코슬로바키아에서 그의 “77헌장”그룹—그 그룹의 지적 지주는 패토키(Jan Patočka)로, 그는 한 때 후설의 조교와 하이데거의 학생이었다—은 전체주의적 정치의 고답적 엄격성에 대항하는 익살스런 행위, “힘없는 자의 정치”, 실존적인 양심의 정치, 그리고 “후기 전체주의적” 혹은 “후기 공산주의적” 정치 질서의 창조를 위한 비폭력 저항의 성공이 갖는 유효성을 입증한다. 간단하게 말하면, 하벨은 책임 정치의 가능성을 입증한다. 1990년2월 21일 미국 의회의 양원 합동 회의에서 진행된 하벨의 연설이 “의식이 존재를 선행한다”로 슬로건화 되었던 일은 결코 우연이 아니다(“마스주의자들의 주장과 달리, 그 반대가 아니다.”<sup>5)</sup>)

2) 허버트 마르쿠제, 『미학의 차원』, 서울대 문학과 社會研究所 번역(서울: 청하, 1983), 9.

3) 자유롭게 상황에 적응한 프로테우스의 특성을 립톤이 철학적 용어로 끌어들이는 말—역주

4) R. J. Lifton, *The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation*, (Basic Books, 1993), 10.

5) 동일한 연설에서, 하벨은 또한 다음과 같이 말했다. “인간 의식의 영역에서 지구적 혁명이 없다면, 인간으로서 우리 존재의 영역에서 더 나은 것을 위해 변할 것은 없을 것이며, 이 세계가 향하고 있는 재앙은, 그것이 문명의 생태적, 사회적, 인구학적, 혹은 전반적 몰락인지에 관계없이, 피할 수 없게 될 것이다. 비록 우리가 세계 전쟁 혹은 터무니없이 높이 쌓아 올린 핵무기들이 세계를 날려버릴 수도 있다는 위협으로부터 더 이상 위협을 받지 않는다 하더라도, 이것은 우리가 승리했다는 것을 의미하지는 않는다. 우리는 사실상 명확한 승리로부터는 멀리 떨어져 있

하벨은 가장 주목할 만한 말의 예술가이자 작가로, 그는 말을 위해서 살고 죽는다. 그는 무엇보다도 말의 정신문화에 속하는 철학적 극작가이자 평론이다. 이 문화는 또한 잠재적으로 정치적 무기가 된다. 말에 대한 글을 쓰면서, 하벨은 깊은 사색적 어조로 말한다.

참으로 말은 우리 존재의 바로 원천이라고 할 수 있으며, 사실상 우리가 사람이라고 말하는 우주적 삶의 형태의 바로 그 본질이라고 할 수 있다. 정신, 인간 영혼, 우리의 자아 의식, 개념으로 일반화하여 생각할 수 있는 우리의 능력, 세계를 (단지 우리가 살고 있는 장소가 아닌) 세계로 인지할 수 있는 우리의 능력, 그리고 마지막으로 우리가 죽을 것이라 알 수 있는 역량 그러나 그러한 지식에도 불구하고 살 수 있는 우리의 역량들. 분명 이런 모든 것들은 말에 의해 매개되고 실제로 창조되는 것이 아닐까?<sup>6)</sup>

또한 우리가 일반적으로 알고 있는 사실은 하벨의 현상학적 성찰과 작품들은 파토카에 의해 깊이 영향을 받았다는 것이다. 파토카는, 위에서 언급하였듯이, 후설과 하이데거의 학생이었으며, 마사리크(Masaryk)의 민주적 휴머니즘과 코메니우스(Comenius)의 전지적 휴머니즘(pansophic humanism)의 지지자였다. 덧붙이자면 파토카는 그의 멘토였던 하이데거와는 달리, 적극적인 정치적 반체제인사로 1977년 정치적 심문이 진행되던 동안에 적극적으로 자신의 삶을 위협에 노출시켰고 죽었다. 매우 분량이 많으면서 가장 잘 알려진 하벨의 논문인 “힘없는 자의 권력”(The Power of the Powerless)은 1978년에 저술되어 파토카를 기렸으며, 또한 그것은 하벨 자

---

다.”(Václav Havel, *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice: Speeches and Writings, 1990-1996*[Knopf, 1997], 18).

6) Václav Havel, *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, edited by Paul Wilson (New York: Vintage Books, 1992), 377.

신의 사고 방식에 후설적 성찰 특히 하이데거적 성찰의 지을 수 없는 흔적을 증언하고 있다.

유럽 문명의 위기에 대한 파토카의 자각은 유럽적 합리성의 위기와 쇠퇴에 대한 후설(1970)의 심오한 자각을 반영한다는 점을 주목해야 한다. 이 위기와 쇠퇴는 갈릴레오에 의한 자연의 수학적화에 기초한 근대성에 뿌리를 둔 것으로, 후설의 말을 사용하자면, 자연의 수학적화는 중국에는 철학적 사고를 “참수한다.” 유럽적 인간성의 이러한 위기를 해결하기 위한 노력에서, 후설은 생활세계의 현상학 혹은 파토카가 “자연적인 세계”라고 부르는 것을 발견하고 소개했다. 생활세계는 과학적인 이론적 사고뿐 아니라 철학적인 이론적 사고에 의미를 부여하는 일상적인 “사회적 현실”에 관련된다. 일상적인 사회문화적 생활세계를 발견한 일은 21세기 철학의 가장 기념비적 성취들 중 하나로 자리매김 되어야 한다. 게다가, 파토카가 유럽적 인간성 위기를 근본적으로 도덕적 질서의 결여내지 부재로 그리고 그러한 위기를 구원하여줄 수 있는 철학의 역할의 결여내지 부재로서 간주한 것은 철학자를 “인간성의 시민적 공복”으로 본 후설의 비전에 의해 촉발되었고 도움을 받았다.

본 논문에서 나는 하벨의 후설적이고 하이데거적 성찰에 초점을 맞추지 않고 오히려 책임윤리에 관한 레비나스적 성찰에 초점을 맞추어 책임윤리의 철학적 기반과 정치철학에 대해 갖는 범례적 함의를 탐구하고자 한다. 지금까지 로티를 포함한 많은 하벨의 주석가들은 그의 철학적 정치의 기반을 후설적이고 하이데거적 성찰에서 관찰하였으나, 하벨의 철학적 정치에 대해 그의 레비나스적 성찰이 갖는 중요성을 인식하는 데는 실패해 왔다.

하벨의 레비나스적 성찰들이 현대 정치사상에서 그를 보다 더 독특하고 혁명적인 사람으로 만든다고 말할 수 있다. 그러한 성찰들은 하벨이 감옥

에서 그의 아내에게 보낸 편지들에서 발견되는데, 『올가에게 보낸 편지들』(*Letters to Olga*)(1989)로 출판되었던 이 편지들은 1979년 6월부터 1982년 9월 사이에 쓰여 졌다. 흥미롭게도 그러한 성찰들은 “저널리스트틱”한 스타일의 철학하기를 연상시키는데, 이러한 스타일은 프랑스 실존주의 철학자인 가브리엘 마르셀이 한 때 칭송하면서 장려한 것이었다. 『올가에게 보낸 편지들』에 있는 하벨의 레비나스적 성찰들은 책임의 윤리에 관심을 집중시킨다.<sup>7)</sup> 후설과 하이데거가 자신들의 철학적 뿌리를 “아테네”에서 찾았던 반면에, 윤리적인 것의 최고성에 대한 레비나스의 영감은 “예루살렘”의 종교적 유산으로부터 나온다. 의미심장한 점은 레비나스적 성찰들이 후기 후설적 그리고 후기 하이데거적이라는 점이다. 레비나스 스스로도 윤리적인 것의 최고 중요성은 유대인들의 서구 철학사에 대한 공헌이라고 인정한다.<sup>8)</sup> 그는 자신의 책임성의 타율적 윤리에 필요한 유대교적 텍스트들에 관심을 돌린다. 마찬가지로, 하벨에게 있어서도 도덕은 모든 정치의 기본적 사안이다. 그는 철저한 레비나스주의자로, 자신의 통치술(statecraft)에서 책임의 타율적 윤리를 “제일 정치”로 실천한 자이다.

자유라는 개념은 키에르케고르에서 사르트르에까지 이르는 실존철학을 포함한 현대 서구철학의 철학적 지형을 그린다. 『모호성의 윤리학』(*The Ethics of Ambiguity*)에서 보부아르는 실존철학을 윤리가 제 자리를 갖는 유일한 철학으로서 기꺼이 주장했다.<sup>9)</sup> 왜냐하면 실존 철학만이 선과 악의

7) 그가 감옥에 투옥된 수년 동안에, 하벨은 『타자의 휴머니즘』(*Humanisme de l'autre homme*)(1972) 제목이 붙은 레비나스의 논문집에 접근할 수 있었다.

8) 매우 흥미로운 점은 레비나스의 유대적 텍스트들에 대한 푸트남(2008)의 최근 토론이다. 이 텍스트들과 관련되어 있는 이슈들로는 개종하려는 의도없이 유대 특수주의(Jewish particularism)를 보편화하려는 것, 형이상학이나 혹은 인식론으로부터 추출될 수 없는 타자에 대한 도적적 책임, 그리고 푸트남이 대화주의의 두 “고슴도치(hegehogs)”로 부른 부버와 레비나스 간의 비교가 있다.

9) Simone de Beauvoir, *The Ethics of Ambiguity*(William A. Thomas Braille Bookstore,

어느 하나를 선택하는 진정한 자유를 허용하기 때문이다. 사람의 선택이 그의 도덕을 포함하여 그의 운명을 결정한다. 그러나 다른 한편으로 내가 하벨의 철학적 정치학과 그 계보학에서 탐구하고자 하는 책임 개념은 최근의 발견이다. 책임 개념의 진정한 이력은 포이에르바흐가 미래의 철학을 공식화하면서 “그대(Thou)”의 최고성을 혁명적으로 공언한 것으로부터 시작하고, 그리고 그 성숙이 영그는 것은, 내가 제안하건데, 레비나스의 타율성 개념에서이다.<sup>10)</sup>

20세기의 가장 중요한 도덕철학자로 많은 사람이 간주하는 작고한 유대계 프랑스 현상학자 레비나스에게 있어, 도덕성은 인간 공존의 힘줄이며, 윤리학은 “제일 철학”(prima philosophia or philosophie première)이다. 그는 “내가 제일 철학을 말할 때, 나는 윤리학일 수밖에 없는 대화의 철학을 지시한다.”라고 강조한다. 그에게는 타율성이 윤리학 그 자체는 아닐지라도 책임의 장소가 된다. 그것으로 레비나스가 의미하는 것은 비대칭적 관계에서 타자에게 호의를 베푼다는 것이다. 타율적인 책임의 윤리학은 자기(자기성)에 대한 타자(타자성)의 수위성에 맞을 내리고 있다. 그러므로 그 이름만으로 보면 이타주의는 책임의 범례이다. “그대(you)”와 “우리(we)”는 “나(I)”의 복수 형태가 아니기 때문에, 자기성만으로는 윤리학이 불가능하다. 사실 그것은 윤리적인 것을 훼손하거나 사라지게 한다. 윤리적인 것을 가능하게 하는 것은 바로 근원적인 타자의 현존이다. 따라서 레비나스는 인간의 복수성이 숫자들의 다수가 아니라, 타자의 급진적 타자성 위에 에 기초한다고 주장한다. 타율성이 윤리적인 것의 근거이기 때문에, 타자성은 마크 테일러(Mark C. Taylor)의 책 제목(1987)이기도 “신성

---

1992), 34.

10) 21세기에서 포이에르바흐의 타율성의 후계자 세 명은 레비나스, 스코클랜드 철학자인 존 맥머리, 그리고 러시아 문학 이론가인 미하일 바흐찐이다.

한 곳”(altarity)으로 표기될 수 있겠다. 왜냐하면 “제단”(altar)라는 말이 “높은 장소”를 뜻하는 라틴어의 “altare”로부터 나온 것이기 때문이다. 이런 의미에서 “신성한 곳”이란 발상은 타자의 세계를 고양하며 타자의 세계를 고양된 텍스트로 변환시킨다.

“신성한 곳”이라는 고양된 윤리적인 텍스트에서, 책임은 자유에 선행하며 포괄하는 것인 반면에, 자율성으로서의 자유는 책임의 가능성을 배제한다. 이렇게 표현해 보자. 책임은 타율성과 짝이요 자기중심주의는 자율성과 짝이다. 레비나스의 타율적 윤리학이 주체성 (혹은 양심)을 긍정하는 것은 그 자체를 위한 것이 아니라 오직 “타자를 위한”(pour l’autre) 것이다. 주체성은 타율적인 것으로서 태어난다. “나를 개인적인 ‘나’로 만드는 것은 바로 내가 달아날 수도 없고 논박할 수도 없는 타자에 대한 응답(answerability)이다.” 다시 말해 그것은 주체성의 부정존재론적 변형으로 불린다. 레비나스에게 있어서 응답 혹은 책임은 “주체성이 갖는 본질적이며 근원적인 근본적 구조이다. 왜냐하면 나는 윤리적 용어로 주체성을 기술하기 때문이다. 여기서 윤리학은 선행한 실존적 기반을 보완하는 것이 아니다. 주체적인 것의 바로 그 양상이 책임으로 이해된 윤리학 안에서 엮어진다.”<sup>11)</sup> 비록 자유가 없는 책임은 가짜인 것이지만, 자유는 책임에 보조적이지 반대되는 것은 아니다. 이것은 간단히 말해 우리는 책임지지 않고 자유로울 수는 있으나 자유롭지 않고서는 결코 책임을 질 수 없기 때문이다.<sup>12)</sup> 레비나스는 다음과 같이 선언한다. “실존은 자유롭도록 선고받지는 않으나, 자유로서 판결을 받고 덧옷 입혀진다. 자유는 자신을 적나라

11) Emmanuel Lévinas, *Ethique et Infini: Dialogues Avec Philippe Nemo*(Fayard, 1984), 95.

12) 엘쉬테인(1992, 1993, 그리고 1995)은 하벨의 정치사상과 행동의 중심 무대를 차지하는 자유와 책임의 융화에 관해 논한다. 책임에 관한 확실한 작품으로는, 요한스를 볼 것 (1984).



하게 드러낼 수 없을 것이다. 이러한 자유의 덧옷입음이 도덕적 삶 그 자체를 구성하고, 이러한 도덕적 삶은 철두철미하게 타율적인 것이다.”

레비나스의 부정존재론은 그 용어의 문자적 의미 그대로 “존재론의 폭정”을 기록하고, 벗어나며 넘어선다. 그것은 존재론의 “기초”이지 “상부구조”가 아니다. 레비나스의 타율성을 실존적 관점에서 보면, 실존(existence)라는 그 발상은 그 반대론자뿐만 아니라 지지자들 사이에서도 대단히 잘못 이해되어 왔다고 말할 수 있다. 그 어원이 밝히듯이, 실존에 정말로 핵심적인 것은 중심성이 아니라 타자의 세계(Mitwelt)와 인간 이외의 사물들(Umwelt)을 향한 자기의 탈중심성(ex-centricity)이다. 탈중심적 인간은 레비나스가 “외부성”이라고 그 스스로 명명하는 바 외부세계에 항상 이미 노출되어 있고 거기에 도달한 존재자이다. 따라서 실존의 모토는 다음과 같아야 한다. 안으로 가지 말고 밖으로 가라. 인식론적 주체가 아니라, 먼저 도덕적 행위자가 되라. 실존의 진정성은 자아중심성에 의해서 아니라, 타율성 혹은 탈중심적 행위자들의 대화에 의해서만 보장된다. 결국 탈중심성으로서의 실존이란 발상은 타율적인 책임의 윤리를 증진시킨다. 이 윤리는 과학기술에 의한 지구의 세계적 지배를 포함해서 자아중심주의와 인간중심주의 (혹은 종족주의) 모두를 반박한다. 인간은 온통 “푸른” 지구와 지구에 거주하는 인간과 인간 이외의 것들로 이루어진 전 인구를 책임지고 있다.

하벨에게 있어 정치는 윤리학으로서 시작하거나 윤리학이 정치의 기초가 된다. 하벨은 얼굴이 없으며, 최면에 걸린듯하며, 순응적이며, 나태하며, 무관심하며, 비도덕적인 키에르케고르가 그런 “균중”의 역사적 결과를 완전히 자각하고 있다. 그리고 호세 오르테가 이 가세(José Ortega y Gasset)가 그런 순전히 반동적인 “대중”에 기초한 “과열민주주의”(hyper-democracy), 무엇보다도 하이데거의 익명적 “세인”(Das Man)에 대해서 잘 자각하고 있

다. 한나 아렌트가 명백하게 밝혔듯이, 세인은 20세기에 독특한 전체주의적 정치의 사회적 기원이다. 하벨에 따르면, 전체주의적 정치 체제는 일상적 사람들이 진실되지 않은 삶을 강요하는 이데올로기적 의례의 그물망에 알면서도 사로잡혀 있는 곳이다. 장 보드리야르(Jean Baudrillard)(1983: 44)는 기술의 지배(technocracy)를 경고한다. 기술의 지배에서 “대중은 모든 매체들보다 더 강한 매체이다 ...마시지가 그 메시지이다”(Mass(age) is the message).<sup>13)</sup> 아렌트(1965)는 아돌프 아이히만이 보여준 순응적 “자동기계(automatism)”(하벨의 용어)를 매우 설득력 있게 이야기했다. 여기서 아이히만이 보여준 “사려없음”을 “악의 평범성”으로 본 아렌트의 논쟁적 보고를 이해하는 것이 대단히 중요하다. “사려없음”으로 그녀가 의미하는 바는 아이히만이 타자의 관점으로부터 전혀 사고하지 못함을, 즉 타자의 차이를 말소하는 것을 말한다. “악의 평범성”이란 용어-이것은 그녀의 유대 친구들을 불쾌하게 했고 분노하게 했던 용어이다-는 정체성의 정치 혹은 타자의 차이를 폐지하는 정치가 인종주의와 식민주의의 정치뿐만 아니라 잔인성, 고통, 폭력 그리고 전멸이라는 비인도적 정치로 귀결된다는 점을 참으로 진지하게 상기시킨다.

만일 타율성에 기초한 책임의 정치가 로크 이래의 앵글로-아메리칸 “권리담론”(rights talk)으로부터 급진적으로 전환한 것임을 지적하지 않는다면, 우리는 태만하다는 말을 듣게 될 것이다. 권리담론의 중심은 우리가 행하고 생각하는 모든 것에 있어서의 자기(the self)이다. 만일 권리가 책임 윤리에서 그 위치를 갖는다면, 그 권리는 자아의 소유지향적 요구라기보다는 “타자의 권리”일 뿐이다. 책임 윤리학은 “권리담론”과 “다른”(otherwise)

13) “Mass(age)”는 대중시대로 볼 수 있고, 대중시대의 핵심은 “massage”로 볼 수 있다. “massage”는 감언이설로 속이다(cajole)로도 혹은 조작하다(manipulate)로 읽힐 수 있겠다. -역주

것이다. “권리담론”이 프톨레마이오스의 지구중심설에 해당한다면 책임이라는 타올의 윤리학은 코페르니쿠스의 태양중심설에 해당한다. 이렇게 정의된 책임은 사회적, 정치적, 그리고 윤리적 사고의 코페르니쿠스적 전환이다. 이 전환은, 반복해서 말하자면, 미래의 철학을 위한 인간적 대화의 중심에서 “그대(Thou)”을 발견했던 포이에르바흐와 더불어 시작했다.

하벨은 체코슬로바키아에서 투옥 된 수년 동안 레비나스를 엄밀하게 읽었다. 하벨은 레비나스를 따라서 책임을 도덕적 인간성의 내밀한 비밀로 간주했다. “진실의 삶”이라는 그의 서명이 붙은 발상은 도덕과 정치에 대한 그의 생각의 핵심부를 표시한다. 이것은 마키아벨리의 현실정치와 20세기 전체주의 정치를 배척한다. 그 두 정치적 견해는 폭력을 불가피한 것이나 필연으로 받아들이며 당연한 것으로 간주한다. 클라우제비츠의 유명한 혹은 악명 높은 견해는 정치로부터 폭력을 떼어낼 수 없음을 주장한다. 그에게 있어 “전쟁은 다른 방식에 의한 정치의 연장이다.”<sup>14)</sup>

폭력은 의심의 여지가 없이 인간의 대화 혹은 소통의 철저한 실패이다. 폭력은 책임을 회피한다. 폭력은 내적으로 무책임한 행동이다. 왜냐하면 그것은 “타자”를 말소하고, 타자에게 해악을 입히며, 혹은 타자를 죽이기 때문이다. 1954년 대학 1학년생으로서 나에게 지울 수 없는 인상을 남긴 알프레드 노스 화이트헤드의 『발상의 모험』(1954)을 소개받았다. 그 저서는 나에게 잊지 못할 교훈을 가르쳐 주었다. 그것은 인간의 문명이 폭력에 대한 설득의 승리라는 것이다. 설득의 계산된 실패로서 폭력은 차이를 제

14) 모리스 메를로-퐁티 역시 그의 『휴머니즘과 폭력』(1969 그리고 불어판은 1947)에서 “휴머니즘”은-마키아벨리주의도 물론-폭력으로부터 면제되지 않는다고 주장했다. 그는 확고한 확신으로 폭력적인 사람에게 폭력을 자제하는 사람은 폭력의 공범이라고 주장했다. 폭력은 모든 정치체제의 공통적 기원일 뿐만 아니라, 우리 인간이 육화된 존재인 이상 폭력은 우리의 운명이다(모리스 메를로-퐁티 지음, 『휴머니즘과 폭력: 공산주의 문제에 대한 에세이』, 박현모, 유영산, 이병택 옮김[문학과학지성사, 2004]). -역주

거함으로써 인간들과 인간 이외의 것들 모두에게 많은 손실을 준다. 정중함을 어기는 것은 치명적으로 뒤섞여 있는 인식론적 무오류성과 도덕적 결백성에 근거한다. 나는 틀릴 수 없기에 잘못 할 수 없다. 달리 표현하면, 타자는 결코 옳을 수 없으며 올바른 것을 하지 못할 것이다. 타자는 궁극적으로 적의 이미지로 드러난다. 호모 푸렌스(homo furens)에 대한 심오한 현상학적 연구인 그레이(J. Glenn Gray)의 『전사: 전투하는 인간에 대한 성찰』(1959)은 교훈적이다. 전투, 전우애, 죽음, 죄, 심지어는 파괴로부터 오는 “무시무시한 미”에 대한 환희와 같은 그레이가 관찰한 이슈들 중에서, 특히 부각되는 것은 전사인 사람을 무감각하게 만드는 적에 대한 추상적 이미지이다. 그것은 기껏해야 “인간 이하”인 적이 갖는 괴물 같은 그래서 완전하게 탈인간화된 이미지이다. 반복하면, 폭력은 무책임한 행동이다. 왜냐하면 폭력은 타자의 차이들을 근절하고자 의도하기 때문이다.

폭력은 정체성의 정치의 결과 혹은 사이드의 적절한 용어를 빌면 문화적 정치를 “본질화하는” 결과이다. 이것은 칼 슈미트에 있어 “친구”와 “적” 사이의 양극적 대결이나, 후쿠야마에 있어 미국 자유주의의 궁극적 승리로서 “역사의 종언”이나, 혹은 사무엘 헌팅톤에서 “문명들의 충돌”이나 마찬가지다. 이 세 가지 입장들은 모두 다문화주의라는 지구화 세계에서 역효과를 낳는다. 왜냐하면 그 입장들은 두 극단의 중간 길로서 대화의 가능성을 용납하지 않기 때문이다. 후쿠야마의 경우에, 주장된 미국 자유주의의 승리는 미국의 예외주의가 시들고 쇠퇴한다는 관점에서 보면 시기상조였음이 드러났다.<sup>15)</sup> 헌팅톤의 경우, 그는 상이한 문화들의 지구화되는

15) 흥미롭게 주목할 만한 사실은 『교차점에 서 있는 미국: 민주주의, 권력 그리고 신보수주의 유산』(2006)으로 이름이 붙여진 2005년 예일 대학교에서 그의 캐슬 강의에서, 후쿠야마는 “역사의 종언”이라는 논지에 관련된 자신의 이전 견해를 철회한다는 것이다(1992). 지금 그는 그의 “역사의 종언”이라는 논지가 “근대화에 관한 논쟁”임을 주장한다. 하지만 만일 미국적 자유주의의 모델이 근대화의 모델과 동

효과를 일축한다. 사이드가 2003년에 현명하게 말했듯이,

우리는 구조된 문명들의 충돌보다는 중첩되고, 서로로부터 빌려오고 그래서 함께 사는 문화들의 느리게 진행되는 공조(共助)에 집중해야 할 필요가 있다...그러나 이러한 종류의 보다 확장된 지각을 위해서 우리는 시간과 그리고 해석 공동체에서 믿음에 의해서 지탱되는 인내심 있고 회의적인 연구를 필요로 한다. 이것들을 즉각적인 작용과 반작용을 요구하는 세계에서 유지하기란 쉽지 않다.

40년도 더 전에 코와코프스키(Leszek Kolakowski)는 어떤 시대에서도 병행하여 존재하는 철학함의 두 가지 지배적인 스타일을 지각있게 병치시켰다. 즉 하나는 ‘양(陽)’이라는 “사제적” 스타일과 다른 하나는 ‘음(陰)’이라는 “익살스런” 스타일이다. 코와코프스키의 병치는 바흐쥰에서 공식적 모놀로그와 카니발적 대화 간의, 그리고 하벨에서 현존의 권력과 이의제기 간의 융화될 수 없는 구분과 유사하다. 바흐쥰의 대화론은 도스토예프스키 소설의 예술 세계에 많이 의존하는데, 그에게 있어서, 대화는 그 자체로서 목적이지 다른 어떤 것을 위한 수단이 결코 아니다. “대화는...행위로 가는 문턱 아니고, 그것은 행위 그 자체다... 존재한다는 것은 대화의 방식으로 소통을 하는 것을 의미한다. 대화가 종결되면, 모든 것이 종결된다.”<sup>16)</sup> 대화는 “최종화될 수 없는” 것이다. 내적인 구조에 의해서 대화는 종결될 수도 없고 종결되어서도 안 된다. 바흐쥰의 대화론에 있어서, 대화와 (헤겔주의적이고 맑스주의적인) 변증법 간에는 이중적인 차이가 있다.

---

일하다면, 둘 사이에는 거의 차이가 없다(Francis Fukuyama, *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*[New Haven: Yale University Press, 2006]).

16) M. M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Edited and translated by Caryl Emerson(Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), 252.

한편으로, 변증법은 절대적인 지식을 획득하려고 추구하는 데서 대화를 개념으로 중층결정한다. 다른 한편으로, 변증법은 폭력적일 정도로 심각하다. 즉 서로 대립하는 힘들 간의 생사를 건 투쟁으로, 헤겔은 대단히 능숙하게 『정신 현상학』에서 상호 인정을 위해 주인과 노예 간의 화해할 수 없는 투쟁으로 이 현상을 공식화한다.

바흐찐에 따르면, 대화의 영혼은 축제만들기(carnivalization)로, 이것은 동시에 유희적이면서도 이단지배적인 신체적 현상이다. 축제만들기는 철저하게 신체적이지만 살육(carnage)은 아니다. 바흐찐에 있어 유희의 정치적 구체화는 확립된 질서의 무색적이고 산문적인 독점을 꺾으로써 의식을 변형시키고 세계를 사고하는 새로운 방법을 창조하는 미학의 주요한 요소이다. 라블레(Rabelais)에 대한 도발적인 연구에 근거한 바흐찐의 카니발적 양식의 세계는 진리의 표준적 질서와 현실의 공식적 질서를 해체하고, 침범하며, 전복하고, 변형한다. 대화는 위계화된 관료집단의 독백적 “실정”에 저항하는 전조가 된다.<sup>17)</sup>

하벨의 동포이며, 후설주의적 그리고 하이데거적 성찰에도 익숙했던 밀란 쿤드라(1988)는 소설의 예술정신이 근본적으로 즉 존재론적으로 전체주의의 정치와 양립 불가능하다는 결론에 도달한다. 왜냐하면 전체주의의 진리 혹은 전체주의적 진리는 소설의 예술정신을 의미하는 의심하기, 질

17) 콕스(Cox)는 다음과 같이 말한다. “환상뿐만 아니라 축제의 재탄생은 정치 제도를 포함하여 우리 문명의 생존에 필수적인 것이다. 그러나 환상은 결코 특정한 정치적 프로그램에 완전히 구속될 수 없다. 창조적 정신을 이데올로기의 족쇄에 강제로 구속하는 것은 창조적 정신을 죽이는 것이다. 예술, 종교, 그리고 상상이 이데올로기의 도구가 될 때 그들은 새장에 갇힌 새와 이가 없는 호랑이로 무력해진다. 그런데 이것은 환상이 정치적 의미를 가지고 있지 않다는 점을 의미하지 않는다. 환상의 중요성은 거대하다. 이것이 바로 이데올로그들이 항상 환상을 꼼짝없이 매어두는 이유이다. 환상이 이데올로기적 채찍에 의해 길들여지지 않으며 또한 개인의 특이성으로 치부되지 않을 때, 환상은 새로운 문명들을 고무하고 제국을 무너뜨릴 수 있다.”

문하기, 상대성, 애매 모호성, 가벼움 그리고 유희에 무지하거나 관용적이지 않기 때문이다. 소설이란 예술은 라블레적인 웃음의 반응에 비교되는 것으로, 이는 어떤 웃음도 알지 못하는 철학의 사제적 금욕주의가 갖는 추상적 정신과 반대된다. “사람은 생각하고 신은 웃는다”라는 생각을 던지시 암시하면서, 쿤드라는 소설이란 예술을 “신의 웃음의 반향”으로 본다. 소설의 정신은 유머 감각이 없고 웃을 수 없는 사람에 대립한다. 하벨이 1986년에 에라스무스 상을 받았다는 것은 단순한 우연이 아니다. 하벨이 그 상을 받을 만한 것은 힘없는 사람들이 세상을 바꿀 수 있다는 그의 생각 속에 에라스무스적인 “어리석음”이 있었기 때문이라고 말할 수 있겠다.<sup>18)</sup>

하벨의 책임 정치는 의문의 여지없이 정중함과 비폭력의 정치이다. 전쟁, 혁명, 살인, 사형, 고문 등 폭력의 용도는 타자를 지우고 말살하는 것을 의미하고, 타자성, 타율적 지배(heterarchy), 혹은 비폭력은 대화와 책임의 영혼으로서 차이와 이질성을 보존하는 것을 의미한다. 왜냐하면 차이가 없다면 대화 혹은 소통에 대한 필요가 없을 것이기 때문이다. 기꺼이 말하고 대화에 참여하려는 태도는 흔히 다른 방식에 의한 정치의 연장으로

---

18) 바흐친은 ‘축제만들기’가 갖는 해체적 힘을 다음과 같이 기술한다. 즉 “그것은 세상을 하나의 위대한 공동의 행위로 보는 과거 천 년간의 방식이다. 이런 세계에 대한 감각은 사람을 두려움으로부터 해방시키고, 세계를 최대한 사람에게 가깝게 데려다 주면서 사람들을 서로에게 최대한 가깝게 데려다 주면서 (모든 것이 자유로운 친근한 접촉의 영역으로 들어온다), 변화에 대한 기쁨과 즐거운 상대성을 가진 채, 진화와 변화에 교조적이고 적대적인 그리고 실존의 주어진 조건 혹은 기존 사회질서를 절대화하고자 하는 일방적이고 관료적인 심각함에 대립한다. 바로 그러한 종류의 심각성으로부터, 세계에 대한 축제적 감각은 인간을 해방시킨다. 그러나 그 안에 허무주의의 짙은 있지 않으며, 또한 공허한 발칙함(frivolity) 혹은 천박한 보헤미안적 개인주의의 짙은 없다.”(M. M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Edited and translated by Caryl Emerson[Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984], 160).

로 너무 쉽게 받아들여지는 침묵과 폭력의 악순환을 깨려는 의도를 보여 준다.

하벨의 “반체제인사”는 카뮈의 “반역자”와 비유될 수 있다. 카뮈의 『반역자』(1956)는 혁명적 폭력의 변증법적 형이상학과 종말론적 정치학인 마르크스주의를 비판하려는 뜻이다. 왜냐하면 반역자는 인간만이 현재의 자기 존재를 거부하는 피조물이라는 실존주의자의 테제에 명분을 주는 자이기 때문이다. 인간은 죽음뿐만 아니라 폭정, 잔인성, 공포와 노예상태에 항거한다. 하벨의 반체제인사는 타자를 지우려는 의향을 갖지 않으면서 인간적 연대에 대한 충성심을 자각하고 가꾸어가는 진정한 반역자이다. 그는 ‘내(I)가 반역한다, 그러므로 우리(We)가 존재한다’라고 말할 수 있다.

“희망의 정치학”이란 제목으로 출간된 인터뷰에서, 하벨은 끊임없이 “성가시게 괴롭히는” 반역자(혹은 쇠파리)로서의 지식인이 역할에 대해서 말했다. 이런 지식인은 어떠한 종류의 확립된 질서로부터도 의식적으로 거리를 둘 수 있고 “승자의 편”에 속하는 것을 경계하며 의심스러워하는 자이다. 하벨이 보여주는 바, 마사리크(Masaryk)와 파토카(Patočka)에 관한 저서에서 스크루턴(Roger Scruton)의 유창한 언어를 빌리자면, “개인의 영혼은 사회 질서의 기초이다 ...영혼의 보살핌과 폴리스의 보살핌은 동일한 관심의 두 측면이다.”<sup>19)</sup> 카뮈에게 있어서 지금의 우리 존재를 거부하는 것 혹은 영원한 변화의 실존적 사실성과 명령은 대화적이고 다시 말하면 비폭력적이어야 한다. 그는 아래와 같이 쓴다.

인류의 수준 위에서 대화는 외로이 존재하는 산꼭대기로부터 하달된 모놀로그 형식의 전체주의적 정권에 의해 설교된 복음보다도 비용이 덜 든

---

19) Václav Havel, *Open Letters: Selected Writings, 1965-1990*, edited by Paul Wilson (New York: Vintage Books, 1992).



다. 현실에서든 무대 위에서든 그 모놀로그에는 죽음이 뒤따른다. 그러므로 각각의 반역자는 그를 압제자에 반대해 세운 그 운동에 의거해서만이 삶을 옹호하고, 노예상태, 허위 그리고 공포에 대항하는 투쟁을 담당한다. 그리고 이러한 세 가지 고통들이 인간들 사이에 침묵의 원인이라는 점, 그것들이 사람들을 서로 이해하기 어렵게 만든다는 점, 그리고 그것들이 사람들을 허무주의에 빠지는 것을 막는다는 점 즉 그들의 운명과 씨름하는 인간들의 오랜 공모를 즉시 긍정한다.

반역 혹은 비폭력적 전복은 현재의 우리 존재를 받아들이기를 거절하면서 침묵과 살인의 중간 길에 우뚝 서있다. 반역자 혹은 반체제인사는 죄책감의 윤리적 원리와 오류성의 인식론적 원리 사이의 대화적 상호작용을 기꺼이 인정한다. 반면에 혁명분자는 그들이 내세우는 대의가 숭고하거나 비루하거나 간에 결백성과 무오류성의 단성악적 절대성에 근거해서 변창한다. 인식론적 교조주의와 도덕적 절대주의는 레비나스의 타율성, 바흐찐의 대화론 그리고 하벨의 책임 정치에서 설 자리가 없다. 이들의 정치는 행위를 마비시키는 전적인 회의와 일상적 인간성에 고통, 공포, 죽음을 가하는 절대적 확신 사이에 놓여있는 애매성의 순간과 영역이 늘 현존하며 숨 쉬고 있음을 항상 인정한다.

결론적으로 하벨에게 있어서 도덕은 모든 정치의 기본적인 사안이다. 따라서 정치는 단지 네 자로 이루어진 단어가 결코 아니다. 바로 그것은 인류의 도덕적 구성에 깊이 뿌리박혀서 그로부터 분리될 수 없기 때문이다. 여기서 하벨은 레비나스를 따른다. 레비나스에게 있어 윤리는 “제일 철학”일뿐만 아니라 윤리가 없는 정치는 “그 안에 폭정을 담고”있다. 하벨은 정치를 “실천적 도덕”, “실천적 도덕”, “反정치적 정치”, 심지어 “불가능의 기예”<sup>20)</sup>로 말한다. 이것은 정치를 “가능한 기예”로 한정된 마키아

20) Václav Havel, *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice: Speeches and Writings, 1990-1996*(Knopf, 1997).

벨리의 비도덕 정치에 대항한다. 하벨에게 있어서 마키아벨리적 정치는 “비진실의 삶”, 즉 조작, 이미지 만들기, 기만, 그리고 무엇보다도 폭력을 조장한다.

여기서 하벨의 정치적 비순응주의 정신은 가능한 기예로서의 일상적인 정치적 업무를 거부하고 그것을 불가능의 예술인 정치의 비일상적 업무로 대체한다. 그것은 현대 서구에 수용된 현실정치의 전통으로부터 유턴한다. 하벨의 이른바 1989년 “벨벳혁명”은 가능한 기예에서 “제일철학”으로서 책임 윤리에 바탕한 불가능의 기예로 정치의 급진적 변혁을 의미한다. 불가능의 기예로서 정치는 인간성 그 자체의 도덕적 구성에 깊이 뿌리박혀 있다. 책임 윤리는 정중함의 정치가 놓인 근거이며, 정중함의 정치는 대화와 소통을 지지하면서 무력과 폭력을 포기하고 부정한다.<sup>21)</sup> 참으로 책임은 폭력에 대한 유일한 도덕적 대안이다. 하벨은 나아가 아래와 같이 주장한다. 불가능을 현실로 만들기 위해서 우리는 먼저 세계를 대화와 소통을 위한 안전한 곳으로 만들도록 꿈꾸어야 한다. 대화와 소통의 주제는 그가 “현세적 관심”(earthly interest)이라고 부른 것으로 지구적이면서도 모든 살아있는 것—인간뿐만 아니라 인간 이외의 것들을 포함해서—을 포괄한다.<sup>22)</sup> 그는 비폭력의 작동을 폭력에 대한 단순한 수동적 저항과 반작용이

21) 화이트헤드의 사상에 공명하면서, 허친스는 다음과 같이 쓴다. “대화의 문명은 무력의 부정이다.”(Robert M. Hutchins, *The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*[Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952], p.v.).

22) 자연적 사물들의 질서에 대한 우리의 책임을 포함하고 있는 하벨의 양심 순간에 대한 정의를 다시 파악하는 것은 감동적이다. 급하게 건설한 공장의 커다란 굴뚝에서 나와 하늘을 가로질러 펼쳐있는 짙은 갈색 연기를 바라보면서, 하벨(1987: 136)은 시적으로 글을 쓴다. “그것을 볼 때마다, 나는 심각하게 잘못된 것, 그리고 하늘을 더럽히는 인간들에 대한 강한 느낌을 가졌다. 만일 중세 사람이 지평선 위에서 갑작스럽게 저것과 같은 것을 보았다면—가령 사냥하면서 말이다, 그는 아마도 그것을 악마의 작업으로 생각하고 자신의 무릎을 꿇고 그와 그 가족을 구해달라고 기도하였을 것이다.” 물론 자연 질서에 대한 그의 염려는 세계의 모든 것이

아니라 역사 만들기에 적극적인 참여로 밝힌다.

## 참고문헌

- Arendt, Hannah. 1965. *Eichmann in Jerusalem*. Rev. and enl. ed. New York: Viking Press.
- Bakhtin, Mikhail. 1984. *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Ed. and trans. Caryl Emerson. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Baudrillard, Jean. 1983. *In the Shadow of the Silent Majorities or, The End of the*

---

그 밖에 모든 것들과 “관련된 존재(inter-being)”라는 존재론적 추정에 매여 있다. 하벨은 나비의 동시성 효과, 간단하게 말하자면, (혼돈 이론의) “나비 효과”를 언급한다. 즉 “세상에 있는 모든 것은 너무나 신비롭게 그리고 완벽하게 상호 연결되어 있기 때문에 이 행성 위에서 어느 한 시점에 한 마리 나비의 날갯짓이 만든 사소한 그리고 중요하게 보이지 않는 파동이 수천 마일 떨어져 있는 곳에서 태풍을 촉발시킬 수 있다.” 그레이는 매우 중요한 주장을 한다. 즉 “현대인들이 자주 잃어버리고 있는 것은 기초적 경건, 자연 영역에 의존한다는 인정이다. ...우리 시대에 종교들이 없지 않고, 그들은 어떤 요구들을 만족시키나, 무한히 인간을 초월하는 질서에 속하고자 하는 종교적 열정의 일반적 부재가 있다. ...이러한 자연으로부터 인간의 분리는 우리의 권력에 대한 과도한 관심의 결과로서 부분적으로 우리 세기에 있었던 전면전의 원인이다. 우리가 이제껏 자각한 것 이상으로 우리는 우리의 착취적 자세를 자연으로부터 사람에게로 전이하여왔다. ...서로를 도살하는 것이 동물들, 농작물, 농장, 집, 다리 그리고 사람을 자신의 자연 환경에 붙들어 놓고 사람들에게 정신적 집을 제공하는 데 도움을 주는 모든 것들을 침해하는 것보다 더 참기 쉬웠다. ...춤처럼 어느 누구도 이러한 실험들로 바다에서 물고기를 독살하는 것이 비난받아 마땅하다고 여기지 않는다. 사람은 오직 사람에 대해서만 죄를 지을 수 있어 보인다. 혹은 신에 대해서 죄를 짓는 것도 가능할 것이지만, 자연에 대해서 죄를 지을 수 없다.” 자연의 질서뿐만 아니라 인간성을 포함하는 책임 윤리에 대한 토론이 필요하면 또한 정화열(1999)을 볼 것. 『불씨와 별들: 도덕 감각에 대한 철학적 탐구』에서, 하벨 저서의 번역가이자 그의 사상에 대한 논평자인 코하(Erazim Kohák)이 탁월하게 이해하면서 아래와 같이 말한다. “인간성의 도덕적 감각을 회복하기 위하여 우리는 자연에 대한 도덕적 감각을 먼저 회복할 필요가 있다.”(강조 추가됨)

- Social and Other Essays*. Trans. Paul Foss, John Johnston and Paul Patton. New York: Semiotext(e).
- Beauvoir, Simone de. 1948. *The Ethics of Ambiguity*. Trans. Bernard Frechtman. New York: Citadel Press.
- Camus, Albert. 1956. *The Rebel*. Trans. Anthony New York: Random House.
- Cox, Harvey. 1969. *The Feast of Fools*. Cambridge: Harvard University Press.
- Elshtain, Jean Bethke. 1992. "Freedom and Responsibility in a World Come of Age", *Union Seminary Quarterly Review*, 46: 269-281.
- \_\_\_\_\_. 1993. "Politics Without Cliché", *Social Research*, 60: 433-444.
- \_\_\_\_\_. 1995. "A Performer of Political Thought: Václav Havel on Freedom and Responsibility". In *Theory and Practice* (Nomos 37). Eds. Ian Shapiro and Judith Wagner De Cew. New York: New York University Press, 464-482.
- Fukuyama, Francis. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- \_\_\_\_\_. 2006. *America at the Crossroads: Democracy, Power, and the Neoconservative Legacy*. New Haven: Yale University Press.
- Havel, Václav. 1987. *Living in Truth*. Ed. Jan Vladislav. London: Faber and Faber.
- \_\_\_\_\_. 1989. *Letters to Olga*. Trans. Paul Wilson. New York: Henry Holt.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Open Letters: Selected Writings 1965-1990*. Ed. Paul Wilson. New York: Alfred A. Knopf.
- \_\_\_\_\_. 1997. *The Art of the Impossible: Politics as Morality in Practice*. Trans. Paul Wilson and others. New York: Alfred A. Knopf.
- Hobson, John M. 2004. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. New York: Cambridge University Press.
- Husserl, Edmund. 1970. *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Trans. David Carr. Evanston: Northwestern University Press.
- Hutchins, Robert M. 1967. "The Civilization of the Dialogue". In *The Human Dialogue: Perspectives on Communication*. Eds. Floyd W. Matson and Ashley Montagu. New York: Free Press, v.

- Jonas, Hans. 1984. *The Imperative of Responsibility*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jung, Hwa Yol. 1990. "Mikhail Bakhtin's Body Politic: A Phenomenological Dialogics", *Man and World*, 23: 85-99.
- \_\_\_\_\_. 1998. "Bakhtin's Dialogical Body Politics". In *Bakhtin and the Human Sciences*. Eds. Michael Mayerfeld Bell and Michael Gardiner. London: Sage Publications, 96-111.
- \_\_\_\_\_. 1999. "Difference and Responsibility". In *Phänomenologie der Nature*. a special issue of *Phänomenologische Forschungen*. Eds. Kah Kyung Cho & Young-Ho Lee, 129-166.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Taking Responsibility Seriously". In *Phenomenology of the Political*. Eds. Kevin Thompson and Lester Embree. Dordrecht: Kluwer. 147-165.
- \_\_\_\_\_. 2001. "John Macmurray and the Postmodern Condition: From Egocentrism to Heterocentrism". *Idealistic Studies*. 31: 105-123.
- \_\_\_\_\_. 2002. "Responsibility as First Ethics: Macmurray and Levinas". In *John Macmurray: Critical Perspectives*. Eds. David Fergusson and Nigel Dower. New York: Peter Lang. 173-188.
- 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.
- Kriseova, Eda. 1993. *Václav Havel*. Trans. Caleb Crain. New York: St. Martin's Press.
- Kundera, Milan. 1988. *The Art of the Novel*. Trans. Linda Asher. New York: Harper and Row.
- Levinas, Emmanuel. 1969. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- \_\_\_\_\_. 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Montpellier: Fata Morgana.
- \_\_\_\_\_. 1982. *Ethics and Infinity*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.

- \_\_\_\_\_. 1987. *Collected Philosophical Papers*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Alterity and Transcendence*. Trans. Michael B. Smith. New York: Columbia University Press.
- \_\_\_\_\_ & Richard Kearney. 1986. "Dialogue with Emmanuel Levinas". In *Face to Face with Levinas*. Ed. Richard A. Cohen. Albany: State University of New York Press. 13-33.
- Lifton, Robert Jay. 1993. *The Protean Self*. New York: Basic Books.
- Marcuse, Herbert. 1978. *The Aesthetic Dimension*. Boston: Beacon Press.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1969. *Humanism and Terror*. Trans. John O'Neill. Boston: Beacon Press.
- Putnam, Hilary. 2008. *Jewish Philosophy as a Guide to Life: Rosenzweig, Buber, Levinas, Wittgenstein*. Bloomington: Indiana University Press.
- Scruton, Roger. 1990. "Masaryk, Patočka and the Care of the Soul". In *The Philosopher on Dover Beach*. New York: St. Martin's Press. 74-88.
- Taylor, Mark C. 1987. *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Tismaneanu, Vladimir. 1992. *Reinventing Politics*. New York: Free Press.

**【Abstract】**

**Václav Havel's New Statecraft of  
Responsible Politics**

Jung, Hwa Yol(Moravian College)

This essay introduces the quintessence of Václav Havel's philosophy of politics to the Korean audience, especially the Korean students of politics. He is a playwright who turned into a statesman of extraordinary courage, wisdom, and morals by the exigency of his time. Indeed, we might call him a "philosopher-king," in a Platonic sense, of the twentieth century. He has been the most prominent voice in post-Communist Eastern Europe. His close fellow-traveller was Jan Patočka who was a student of Edmund Husserl and Martin Heidegger, and closely read the phenomenological ethicist Emmanuel Levinas who earmarked dialogical ethics as "first philosophy."

Havel's signature essay "living in truth" points to the heart of his morality in politics, that is, the confluence of morality and politics. For him, politics without ethics "bears a tyranny within itself." Thus politics as "the art of the impossible" defies politics as "the art of the possible" or *Realpolitik*(i.e., living in untruth). Responsibility as "first politics" is also a moral alternative to violence whose ultimate *telos* is to destroy the Other.

Key Words: Responsibility, Primacy of the Other, Communication,  
Non-violence, Havel

접 수 일: 2010년 9월 19일

심 사 일: 2010년 9월 24일

게재 확정일: 2010년 10월 5일



# Václav Havel's New Statecraft of Responsible Politics

Jung, Hwa Yol(Moravian College)

Morality is not a branch of philosophy, but first philosophy.  
-Emmanuel Levinas, in *Totality and Infinity* (1969)

The secret of man is the secret of his responsibility.  
-Václav Havel, in *Letters to Olga* (1983)

There is something refreshing and novel about Václav Havel's philosophic politics that appeals to, and attracts the critical attention and acclaim of, contemporary intellectuals from all political persuasions: Richard Rorty, Steven Lukes, Jean Bethke Elshtain, Roger Scruton, Gertrude Himmelfarb, Robert N. Bellah, and Robert Jay Lifton. From the side of conservatives, Havel represents the death of communism as a totalitarian political system and the "end" of ideology and history as the transparent triumph of American liberalism. From the side of political

radicalism, he symbolizes the ultimate victory of the powerless. In other words, he is a philosopher-statesman for all seasons.

For many intellectuals, it is the working of Havel's philosophic politics, of the politics of the "antipolitical" that is attractive and intriguing. It is summed up in the idea of "living in truth" as moral sensibility. In his *Reinventing Politics* which surveys Eastern European politics from Stalin to Havel, Vladimir Tismaneanu (1992: 133) writes poignantly: "Nobody better expressed the commitment to a politics of truth than the Czech playwright and human rights activist Václav Havel." There is indeed something avant-garde and forward-looking in Havel's thought. In the words of Herbert Marcuse (1978: 9), the artistic or aesthetic contains the categorical imperative that things must change, and the truth of art lies in its power to deconstruct the monopoly of established reality by making a commitment to "an emancipation of sensibility, imagination, and reason in all spheres of subjectivity and objectivity." There is, then, no contradiction between the aesthetic and proteanism: as Robert Jay Lifton (1993: 10) suggests, Havel is "perhaps the most dramatic exemplar of public proteanism."

For me, Havel's politics of "living in truth" and his "Charter 77" group in Czechoslovakia, whose intellectual pillar was Jan Patočka—once an assistant of Husserl and a student of Heidegger—vindicating the efficacy of the jesterly against the high priesthood of totalitarian politics, of "the power of the powerless", of the existential politics of conscience, and of the success of nonviolent resistance for the creation of a "post-totalitarian" or "post-communist" political order. Havel, in brief, vindicates the possibility of responsible politics. It is no accident that Havel's speech delivered to the

Joint Session of the U.S. Congress on February 21, 1990 was sloganized as “consciousness precedes Being” (“and not the other way around, as the Marxists claim”).<sup>1)</sup>

Havel is foremost a writer, an artist of the word for which he lives and dies. He is above all a philosophic playwright and essayist who belongs to the culture of the word which also becomes a potent political weapon. Writing about words, Havel (1991: 377) says in a deeply pensive tone:

...indeed, words can be said to be the very source of our being, and in fact the very substance of the cosmic life form we call man. Spirit, the human soul, our self-awareness, our ability to generalize and think in concepts, to perceive the world as the world (and not just as our locality), and lastly, our capacity for knowing that we will die-and living in spite of that knowledge: surely all these are mediated or actually created by words?

It is also our common knowledge that Havel’s phenomenological meditations and writings were deeply influenced by Jan Patočka who, as has above been noted, was a student of Husserl and Heidegger, an admirer of Masaryk’s democratic humanism and Comenius’s pansophic humanism, and an active political dissident-unlike his mentor Heidegger, I might

---

1) In the same speech, Havel(1997: 18) also said: “Without a global revolution in the sphere of human consciousness, nothing will change for the better in the sphere of our Being as humans, and the catastrophe towards which this world is headed, whether it be ecological, social, demographic, or a general breakdown of civilization, will be unavoidable. If we are no longer threatened by world war or by the danger that the absurd mountains of accumulated nuclear weapons might blow up the world, this does not mean that we have won. We are in fact far from definite victory.”

add—who willingly risked his life and died in 1977 during a political interrogation. Havel’s lengthy and best known essay “The Power of the Powerless” was written in 1978 and dedicated to the memory of Patočka, and it also testifies to the ineliminable imprints of Husserlian and particularly Heideggerian meditations on the way of his thinking.

Patočka’s sense of crisis in European civilization, it should be noted, reflects Husserl’s (1970) own profound sense of crisis and decline in European rationality which is rooted in modernity in the Galilean mathematization of nature that eventually “decapitates”—to use Husserl’s own word—philosophical thinking. In his effort to resolve this crisis of European humanity, Husserl discovered and introduced the phenomenology of the *Lebenswelt* or what Patočka calls the “natural world” which pertains to everyday “social reality” as the founding and funding matrix (*Sinngebung*) of theoretical thinking—both scientific and philosophical. The discovery of the everyday sociocultural life-world must be ranked as one of the most monumental accomplishments of twentieth-century philosophy. Moreover, Patočka’s reckoning of crisis in European humanity fundamentally as the lack or absence of moral ordering and the role of philosophy to come to its rescue is motivated by and indebted to Husserl’s vision of the philosopher as the “civil servant of humanity.”

In this paper I wish to focus not on Havel’s Husserlian and Heideggerian meditations but rather on (Emmanuel) Levinasian meditations on the *ethics* of *responsibility* and to explore its philosophical grounding and its paradigmatic implications for the philosophy of politics. So far, many commentators of Havel including Richard Rorty have observed the grounding of Havel’s philosophic

politics in Husserlian and Heideggerian meditations but failed to recognize the importance of his Levinasian meditations on his philosophic politics.

It may be said that Havel's Levinasian meditations make him rather unique and revolutionary in contemporary political thinking. They are found in Havel's prison letters to his wife written between June 1979 and September 1982 which were published as *Letters to Olga*(1989). Interestingly, they are reminiscent of the "journalistic" style of philosophizing which the French existential philosopher Gabriel Marcel once cherished and promoted. Havel's Levinasian meditations in *Letters to Olga* focus their attention on the ethics of responsibility.<sup>2)</sup> While Husserl and Heidegger searched their philosophical roots in "Athens", Levinas's inspiration for the primacy of the ethical comes from the religious heritage of "Jerusalem." In significant measure, Levinasian meditations are post-Husserlian and post-Heideggerian. Levinas himself acknowledges that the prime importance of the ethical is the Jewish contribution to the history of Western philosophy.<sup>3)</sup> He turns to Judaic texts for his (heteronomic) ethics of responsibility. For Havel, likewise, morals are the basic stuff of all politics. He is quintessentially a Levinasian who practices in his statecraft a heteronomic ethics of responsibility as "first politics."

---

2) During the years of his imprisonment, Havel had access to Levinas's collection of essays entitled *Humanisme de l'autre homme* (1972)(see Kriseova, 1993).

3) Most interesting is Putnam's (2008) recent discussion of Levinas's Judaic texts concerning such issues as universalizing Jewish particularism without the intent of proselytizing it, moral responsibility for others which cannot be derived from metaphysics or epistemology, and comparison between Buber and Levinas as what Putnam calls two "hedgehogs" of dialogism.

The concept of freedom paints the philosophical landscape of modern philosophy in the West including existential philosophy from Søren Kierkegaard to Jean-Paul Sartre. In *The Ethics of Ambiguity* (1948: 34), Simone de Beauvoir was ready to assert the idea of existential philosophy as “the only philosophy in which an ethic has its place” because it alone allows the real freedom of choice between what is good and what is evil: what one chooses determines one’s own destiny, including one’s morals. On the other hand, however, the concept of responsibility I wish to explore in Havel’s philosophic politics and its genealogy is only a recent discovery. It begins its career in earnest in the nineteenth century with the revolutionary pronouncement of the primacy of “Thou” by Ludwig Feuerbach in formulating a philosophy of the future whose maturity, I suggest, has come of age in Levinas’s heteronomy.<sup>4)</sup>

For the late French/Jewish phenomenologist Emmanuel Levinas, who is regarded by many as the most important moral philosopher of the twentieth century, morality is the sinew of human coexistence and ethics is “first philosophy” (*prima philosophia* or *philosophie première*). “When I speak of first philosophy”, he (1999: 97) emphasizes, “I am referring to a philosophy of dialogue that cannot not be an ethics.” For him, heteronomy alone is the site of responsibility if not ethics itself. By it, he means to favor the other in an asymmetrical relationship. The heteronomic ethics of responsibility is anchored in the *primacy* of the other (alterity) over the self

---

4) A trio of Feuerbach’s successors of heteronomy in the twentieth century is Levinas, the Scottish philosopher John Macmurray, and the Russian literary theorist Mikhail Bakhtin. See Jung(1990, 1998, 2000, 2001, and 2002).

(ipseity). Altruism for its name sake, therefore, is exemplary of responsibility. As the “you” or “we” is not a plural of the “I”, ipseity alone renders ethics impossible. Indeed, it defaces or effaces the ethical. It is the primary presence of the other that makes the ethical possible. Thus Levinas holds that human plurality is not a multiplicity of numbers, but is predicated upon a radical alterity of the other. As heteronomy is the ground of the ethical, alterity may be spelled “altarity” [the title of Mark C. Taylor’s book (1987)] for the very reason that “altar” is derived from the Latin *altare* that signifies “a high place.” In this sense, the idea of “altarity” elevates the world of the other, and transforms it into an elevated text.

In the elevated ethical text of “altarity”, responsibility precedes and is inclusive of freedom, whereas freedom as autonomy excludes the possibility of responsibility. To put it thusly, responsibility is to heteronomy what egocentricity is to autonomy. Levinas’s heteronomic ethics affirms subjectivity (or *conscience*) never for itself but only for an “other” (*pour l’autre*). Subjectivity comes into being as heteronomic: “it is my inescapable and incontrovertible answerability to the other that makes me an individual ‘I,’” i.e., it is called the “meontological version of subjectivity” (Levinas and Kearney, 1986: 63). Answerability or responsibility is for Levinas (1982: 95) “the essential, primary and fundamental structure of subjectivity. For I describe subjectivity in ethical terms. Ethics, here, does not supplement a preceding existential base; the very mode of the subjective is knotted in ethics understood as responsibility.” Although responsibility without freedom is a sham, freedom is ancillary but not

contrary to responsibility simply because we can be free without being responsible, but we can never be responsible without being free.<sup>5)</sup> “Existence”, Levinas (1987: 58 and cf. 1969: 84-85) declares, “is not condemned to freedom, but judged and invested as a freedom. Freedom could not present itself all naked. This investiture of freedom constitutes moral life itself, which is through and through a heteronomy.”

Levinas’s “meontology”, as the literal meaning of the term itself registers, escapes and goes beyond the “tyranny of ontology.” It is the “foundation” but not a “superstructure” of ontology. It may be said that from the existential standpoint of Levinas’s heteronomy the very idea of *existence* (ex/istence) has been profoundly misunderstood among its antagonists as well as protagonists: as its etymology shows, what is really central to it is not the centrality but the *eccentricity* (ex-centricity) of the self toward the world of others (*Mitwelt*) and other nonhuman things (*Umwelt*). The human as eccentric is a being who is always already *exposed* to and reaches the outside world of what Levinas himself calls “exteriority.” Thus the motto of existence must be: do not go inside, go outside. Be a moral agent first, not an epistemological subject. The authenticity of existence is guaranteed not by egocentricity, but only by heteronomy or a dialogue of eccentric agents. In the end, the idea of existence as eccentricity promotes the heteronomic ethics of responsibility which refutes both egocentrism and anthropocentrism (or speciesism),

---

5) Elshtain(1992, 1993, and 1995) discusses the fusion of freedom and responsibility as taking the center stage of Havel’s political thought and action. For a definitive work on responsibility, see Jonas(1984).



including the planetary domination by technology of the earth. Humans are responsible for sustaining the entire “green” earth and the entire population of its inhabitants both human and nonhuman.

Havel, for whom politics begins as ethics or ethics is the foundation of politics, is fully aware of the historic consequences of Kierkegaard’s “crowd” which is faceless, hypnotic, conforming, indolent, indifferent, and demoralizing; José Ortega y Gasset’s “hyper-democracy” based on the purely reactive “masses”, and above all Heidegger’s anonymous “they” (*das Man*) which is, as Hannah Arendt has definitively shown, the social genesis of totalitarian politics *sui generis* in the twentieth century. The totalitarian political system is, according to Havel, where ordinary people are knowingly caught in a network of the ideological rituals of living in untruth. Jean Baudrillard (1983: 44) warns of technocracy in which “the masses are a stronger medium than all the media. ... Mass(age) is the message.” Arendt (1965) narrated most tellingly the conforming “automatism” (Havel’s term) of Adolf Eichmann. It is of utmost importance to understand her controversial reportage concerning Eichmann’s “banality of evil” as “thoughtlessness.” By “thoughtlessness”, she meant Eichmann’s utter inability to think from the standpoint of an “other”, i.e., the erasure of the other’s difference. Eichmann’s “banality of evil”-the term which offended or angered her Jewish friends-is indeed a sobering reminder that the politics of identity or the abolition of the other’s difference results in the inhumane politics of cruelty, suffering, violence, and extermination as well as the politics of racism and colonialism.

We would be remiss if we forget to point out that the ethics of

responsibility based on heteronomy is a radical shift from Anglo-American “rights talk” since John Locke whose center is the self in everything we do and think. If rights have their place in the ethics of responsibility, they are only the “rights of others” rather than the acquisitive or possessive claims of the self. The ethics of responsibility is “otherwise” than “rights talk.” What “rights talk” is to Ptolemaic geocentrism, the heteronomic ethics of responsibility is to Copernican heliocentrism. Responsibility thusly defined is a Copernican reversal of social, political and ethical thought which-to repeat-began with Ludwig Feuerbach who discovered “Thou” at the center of human dialogue for the future of philosophy.

Havel closely read Levinas during his prison years in Czechoslovakia. Following Levinas, he considered responsibility as the innermost secret of moral humanity. His signature idea of “living in truth” marks the heart of his conception of politics as well as morality in rejecting Machiavelli’s *Realpolitik* and totalitarian politics in the twentieth century, both of which accept and take for granted violence as a matter of inevitability or necessity. The famous or infamous dictum of Karl Clausewitz affirms the inseparability of violence from politics since for him “war is the continuation of politics by other means.”<sup>6)</sup>

Violence is without doubt an utter failure of human dialogue, of

---

6) Cf. in his *Humanism and Terror*(1969 and 1947 in French), Maurice Merleau-Ponty declared that “humanism”-Machiavellianism notwithstanding-is not immune from violence. He asserted with firm conviction that one who abstains from violence toward the violent is an accomplice of violence itself. Not only is violence the common origin of all political regimes, but also violence is our lot as long as we humans are incarnate beings.

communication. It eschews responsibility: it is intrinsically an irresponsible act because it intends to efface, harm, or kill an “other.” As a freshman in college in 1954, I was introduced to Alfred North Whitehead’s inspiring work *Adventures of Ideas* (1954) which left an indelible impression on me. It taught me an unforgettable lesson on the endearing idea that human civilization is the victory of persuasion over force. As a measured failure of persuasion, violence takes a heavy toll on humans and nonhumans alike in abolishing difference. The breach of civility is predicated upon one’s epistemological infallibility and moral inculpability which are a deadly mix: I can never err and do nothing wrong or, to put it differently, the other might never be right and might never do anything right. The other is ultimately seen in the image of an enemy. J. Glenn Gray’s (1959) *The Warriors: Reflections on Men in Battle*, which is a deeply phenomenological study of *homo furens* (warriors), is instructive. Among the issues that Gray observes such as the appeals of battle, camaraderie, death, guilt, and even a delight of “fearful beauty” in destruction, there stands out the “abstract” image of *the enemy* that anaesthetizes man the warrior. It is the monstrous-totally dehumanized-image of the enemy who is at best “subhuman.” To repeat: violence is an irresponsible act because it intends to eradicate the other’s differences.

Violence is a result of identity politics or of “essentializing” cultural politics-to borrow Edward W. Said’s felicitous term-whether it be Carl Schmitt’s polarizing confrontation between “friends” and “enemies”, Francis Fukuyama’s “end of history” as the ultimate triumph of American liberalism, or Samuel P. Huntington’s “clash of civilizations.” All three

positions are counter-productive in the globalizing world of multiculturalism because they allow no possibility of dialogue as the middle path of the two extremes. In case of Fukuyama, the alleged triumph of American liberalism turned out to be premature in light of the waning or decline of American exceptionalism.<sup>7)</sup> In case of Huntington, he dismisses the globalizing effect of different cultures. As Said put it judiciously in 2003:

Rather than the manufactured clash of civilizations, we need to concentrate on the slow working together of cultures that overlap, borrow from each other, and live together. ... But for [this] kind of wider perception we need time and patient and skeptical enquiry supported by faith in communities of interpretation that are difficult to sustain in a world demanding instant action and reaction (quoted in Hobson, 2004: 322).

Over four decades ago Leszek Kolakowski (1968: 9-37) perceptively juxtaposed two prevailing styles of philosophizing that exist side by side in any given age or epoch: one is the “priestly” style of *yang* and the other the “jesterly” style of *yin*. Kolakowski’s juxtaposition parallels the unfusible distinction between official monologue and carnivalesque dialogue in Mikhail Bakhtin and between power in being and dissidence in Havel. For Bakhtin (1984: 252), whose dialogism relies heavily on the artistic world of

---

7) It is interesting to note that in his 2005 Castle Lectures at Yale University entitled *America at the Crossroads: Democracy, Power, and Neoconservative Legacy* (2006), Fukuyama recants his previous views concerning the “end of history” thesis (1992). He now contends that his “end of history” thesis is “an argument about modernization”(2006: 54). If the model of American liberalism is identified with that of modernization, however, there is little difference between the two.

Dostoevsky's novels, dialogue is never a means for something else but an end in itself: "Dialogue...is not the threshold to action, it is the action itself... To be means to communicate dialogically. When dialogue ends, everything ends." Dialogue is "unfinalizable": by its intrinsic structure, it cannot and must not come to an end. For Bakhtin's dialogism, there is a twofold difference between dialogue and (Hegelian and Marxian) dialectics. On the one hand, dialectics is the conceptual overdetermination of dialogue in pursuit of acquiring absolute knowledge. On the other hand, it is serious enough to be a violent, this is, life-and-death struggle between two opposing forces, the phenomenon of which Hegel so ably formulates in his *Phenomenology of Spirit* as the irreconcilable struggle between the master and the slave for mutual recognition.

The soul of dialogue, according to Bakhtin, is carnivalization-the corporeal phenomenon which is both playful and heresiarchal at the same time. Carnivalization, though quintessentially corporeal, is *not carnage*. It is for Bakhtin the political embodiment of playfulness which is a cardinal element of the aesthetic in transforming consciousness and creating a new way of conceiving the world by breaking up the colorless and prosaic monopoly of the established order. Based on his provocative study of Rabelais, the carnivalesque model of the world for Bakhtin deconstructs, transgresses, subverts, and transforms the *canonical* order of truth and the *official* order of reality. Dialogue portends to be a protest against the monological "misrule" of hierarchized officialdom.<sup>8)</sup>

---

8) Cox(1969: 82) rightly contends that "The rebirth of fantasy as well as of festivity is essential to the survival of our civilization, including its political institutions. But

Havel's compatriot Milan Kundera (1988), who is also acquainted with Husserlian and Heideggerian meditations, comes to the conclusion that the artistic spirit of the novel is incompatible fundamentally, that is, ontologically, with the politics of totalitarianism. For the truth of totalitarianism or totalitarian truth is ignorant or intolerant of doubting, questioning, relativity, ambiguity, lightness, and playfulness all of which signifies the artistic spirit of the novel. The art of the novel is likened to the Rabelaisian response of laughter as opposed to the abstract spirit of philosophy's priestly asceticism which knows of no laughter. Alluding to the idea that "man thinks, God laughs", Kundera sees the art of the novel as "the echo of God's laughter." The novel's spirit opposes one who has no sense of humor, one who cannot laugh. It is no mere accident that Havel received in 1986 the Erasmus Prize. One may say that Havel deserved the prize because there was such Erasmusian "folly" in his thought that the powerless can transform the world.<sup>9)</sup>

---

fantasy can never be fully yoked to a particular political program. To subject the creative spirit to the fetters of ideology kills it. When art, religion, and imagination become ideological tools they shrivel into caged birds and toothless tigers. However, this does not mean that fantasy has no political significance. Its significance is enormous. This is just why ideologues always try to keep it in harness. When fantasy is neither tamed by ideological leashes nor rendered irrelevant by idiosyncrasy, it can inspire new civilizations and bring empires to their knees."

- 9) Bakhtin(1984: 160) describes the deconstructive power of carnivalization as follows: "[it] is past millennia's way of sensing the world as one great communal performance. This sense of the world, liberating one from fear, bringing the world maximally close to a person and bringing one person maximally close to another (everything is drawn into the zone of free familiar contact), with its joy at change and its joyful relativity, is opposed to that one-sided and official seriousness which

Havel's responsible politics is without question the politics of civility, of nonviolence. While the purpose of violence-war, revolution, murder, capital punishment, torture, etc.-is to obliterate or eradicate the other, alterity, or heterarchy, nonviolence means to preserve difference or heterogeneity as the soul of dialogue, of responsibility since but for difference, there would be no need for dialogue or communication. Willingness to speak or engage in a dialogue shows the intent of breaking the vicious cycle of violence-as well as silence-which is too readily accepted as the continuation of politics by other means.

Havel's "dissident" may be likened to Camus's "rebel." Camus's *The Rebel* (1956) was meant to be a critique of Marxism as the dialectical metaphysics and eschatological politics of revolutionary violence. For the rebel is one who justifies the existentialist thesis that the human is the only creature who refuses to be what he/she is. He/she protests against death as well as tyranny, brutality, terror, and servitude. Havel's dissident is a true rebel who senses and cultivates his allegiance to human solidarity with no intention of obliterating the other. He is able to say that *I rebel, therefore we exist.*

In an interview published as "The Politics of Hope", Havel also talked about the role of an intellectual as a perpetually "irritant" rebel (or gadfly) who is self-consciously capable of detaching himself/herself from the established order of any kind and who is vigilant to and suspicious of

---

is dogmatic and hostile to evolution and change, which seeks to absolutize a given condition of existence or a given social order. From precisely that sort of seriousness did the carnival sense of the world liberate man. But there is not a grain of nihilism in it, nor a grain of empty frivolity or vulgar bohemian individualism."

belonging to the “winning side.” Havel shows that—to borrow the eloquent language of Roger Scruton (1990: 88) in writing about Masaryk and Patočka—“the individual soul is the foundation of social order and ... the care of the soul, and the care of the *polis*, are two aspects of a single concern.” For Camus the refusal to be what we are or the existential facticity and imperative of transformation in perpetuity must be dialogical, that is, nonviolent. He (1956: 283-284) writes:

Dialogue on the level of mankind is less costly than the gospel preached by totalitarian regimes in the form of monologue dictated from the top of a lonely mountain. On the stage as in reality, the monologue precedes death. Every rebel, solely by the movement that sets him in opposition to the oppressor, therefore pleads for life, undertakes to struggle against servitude, falsehood, and terror, and affirms, in a flash, that these three afflictions are the cause of silence between men, that they obscure them from one another and prevent them from nihilism—the long complicity of men at grips with their destiny.

Rebellion or nonviolent subversion stands tall in the midway between silence and murder in refusing to accept what we are. The rebel or dissident willingly acknowledges the dialogical interplay between the *ethical* principle of culpability and the *epistemological* principle of fallibility, whereas the revolutionary thrives on the monological absoluteness of inculpability and infallibility however noble or ignoble his/her cause may be. Epistemological dogmatism and moral absolutism have no place in Levinas’s heteronomy, Bakhtin’s dialogism, and Havel’s responsible politics



which always recognize the ever-present, porous moment and zone of *ambiguity* that resides in between complete doubt that paralyzes action and absolute certainty that inflicts suffering, terror, and death on ordinary humanity.

For Havel, in conclusion, morals are the basic stuff of all politics. Thus, politics is never a tetragrammaton (or four-letter word) precisely because it is deeply rooted in and inseparable from the moral makeup of humanity. Here Havel (1969: 300) follows Levinas for whom not only is ethics “first philosophy” but also politics without ethics “bears a tyranny within itself.” Havel speaks of politics as “morality in practice”, “practical morality”, “anti-political politics”, and even “the art of the impossible” (Havel, 1977) against Machiavelli’s immoral politics as the “art of the possible.” For Havel, Machiavellian politics promotes “living in untruth”, that is, in manipulation, image-making, deception, and above all violence.

Here Havel’s political spirit of nonconformity defies the usual business of politics as the art of the possible and replaces it with the unusual business of politics as the art of the impossible. It makes a U-turn from the received tradition in the modern West of *Realpolitik*. His so-called “Velvet Revolution” of 1989 signifies a radical transformation of politics from the art of the possible to the art of the impossible which is grounded in the ethics of responsibility as “first politics.” Politics as the art of the impossible is deeply rooted in the moral makeup of humanity itself. The ethics of responsibility grounds the politics of civility which renounces or negates force and violence in favor of dialogue and communication.<sup>10)</sup> Indeed, responsibility is the only moral alternative to violence. Havel goes

so far as to say that in order to make the impossible a reality, we must first dream about making in perpetuity the world safe for dialogue and communication for what he calls “earthly interest” which is at once global and encompasses all living beings-not just humans but also nonhumans as well.<sup>11)</sup> He shows the working of nonviolence as an active engagement in

---

10) In echoing Alfred North Whitehead, Hutchins(1967: p. v) writes: “The Civilization of the Dialogue is the negation of force.”

11) It is rather moving to recapture Havel’s defining moment of conscience that includes our responsibility for the order of natural things. As he watched dense brown smoke scattered across the sky from a huge smokestack of a hurriedly built factory, Havel(1987: 136) writes poetically: “Each time I saw it, I had an intense sense of something profoundly wrong, of humans soiling the heavens. If a medieval man were to see something like that suddenly on the horizon-say, while hunting-he would probably think it the work of the Devil and would fall on his knees and pray that he and his skin be saved.” Of course, his concern for the natural order is hitched to his ontological presumption that everything is “inter-being” with everything else in the world. Havel (1997: 93) refers to the synchronistic effect of lepidoptery or-to put it simply-the “butterfly effect” (of chaos theory): “a belief that everything in the world is so mysteriously and completely interconnected that a slight, seemingly insignificant wave of a butterfly’s wings in a single spot on this planet can unleash a typhoon thousands of miles away.” Gray (1959: 237-238) makes an extremely important point: “What is missing so often in modern men is a basic piety, the recognition of dependence on the natural realm... There is no dearth of religions in our time, and they fulfill certain needs, but there is a general absence of religious passion for belonging to an order infinitely transcending the human... This separation of man from nature as a consequence of our too-exclusive interest in power is in part responsible for the total wars of our century. More than we ever realize, we have transferred our exploitative attitudes from nature to man... The butchering of each other was almost easier to endure than the violation of animals, crops, farms, homes, bridges, and all the other things that bind man to his natural environment and help to provide him with a spiritual home... Hardly anyone considers it possible that the poisoning of fish in the ocean by these experiments might be worthy of condemnation. Man can sin only against man, it seems, or possibly against God, not against nature.” See also Jung(1999) for a discussion of the ethics of responsibility which encompasses the order of nature as well as of

the making of history rather than merely passive resistance and reaction to violence.

---

humanity. In *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense*(1984: 13), Erazim Kohák, who is a translator of Havel's writings and a commentator on his thought, makes eminent sense when he remarks that "To recover the moral sense of our humanity, we would need to recover *first* the moral sense of nature"(italics added for emphasis).