

김홍중의 『사회학적 파상력』이 다루고 있는 광범위한 텍스트들, 다양한 ‘사회현상들’, 새로운 ‘개념’들로 이루어질 때 그의 책을 한두 문장의 서사로 압축하기란 불가능에 가깝다.¹⁾ 단순화를 무릅쓰고 거칠게 말해보자면 이렇게 말할 수 있을 것도 같다. ‘사회학적 파상력으로 사회적 파상들, 파상적 현상들을 묘사/연구하기.’ 일종의 동어반복이라고? 1부 제6장의 「꿈과 사회」에서 ‘몽상구성체’나 꿈의 ‘각성’은 일종의 꿈을 꿈꾸기(dream a dream)의 구조가 아닌가? 이 동어반복이야 말로 김홍중(그리고 김홍중이 근거하는 몇몇 사상가, 특히 벤야민)의 사유의 어떤 구조는 아닌가?

아무튼 문제는 파상과 파상력 ‘개념’이 될 것으로 보인다. 이 ‘개념’들을 중심으로 『사회학적 파상력』의 문제성을 살펴보는 것으로 발제를 대신하고자 한다.

1. 파상

김홍중에 따르면 파상이란 “기왕의 가치와 열망의 체계들이 충격적으로 와해되는 체험을 가리킨다. 21세기는 세계적인 차원에서뿐 아니라 한국사회의 수준에서 보더라도, 근대성의 여러 이념적, 제도적, 미학적, 윤리적, 정치적 건축물들이 깨져 변형되는 구조적 파상의 시대다.”(9-10) 『사회학적 파상력』 전체가, 무엇보다도 특히 1-2부에서 이 ‘집합적 파상’에 대한 ‘우울한’ 묘사/연구일 것인데 서문의 저자의 말을 빌려 “신자유주의적 양극화와 불평등의 심화, 세월호 참사, 민주주의의 후퇴, 지배카르텔의 무능과 부패, 삶의 안전을 위협하는 각종 재난과 사건들, 사회적인 것의 모든 경계들(계급, 세대, 지역, 젠더, 종교, 인종)을 가로지르며 분출되는 혐오의 정동 등”(6-7)으로 요약할 수도 있겠다. 후쿠시마의 망가진 원전으로 표상되는 ‘미래의 파상’(제1장), 민주주의의 쇠퇴와 파행이 초래한 마음의 부서짐/주권적 우울(제2장), 도시의 재개발로 몽상공간화되는 골목길의 노스탤지어(제3장), 유괴 영화 장르나 신경속 소설로 대표되는 가족이나 사랑의 친밀성의 신화의 파상(177, 4-5장) 등 다양한 ‘파상적 현상’에 대한 김홍중의 분석을 보고 있으면 그의 작업이야말로 우리 시대의 파상적 체험에 대한 ‘총체화’가 아닌가라는 생각이 든다. 두 가지 측면에 주목해보기로 하자. 첫 번째로, ‘마음의 사회학’의 저자답게 파상은 일단 어떤 객관적 구조나 체제의 파편일 뿐만 아니라, 아니 파편이라기보다는 그것에 대한 ‘체험’으로 정의된다. 두 번째로, 일단 김홍중이 파상으로 포착하는 현실은 21세기의 사태들이다.

1) 나는 그냥 개념이 아니라 ‘개념’으로 쓰는데, 그의 많은 ‘개념’들, 특히 ‘파상’과 ‘파상력’은 일종의 반(反)개념/비(非)개념으로 읽히기 때문이다. 오해를 피하기 위해 ‘반개념/비개념’이 학술적 엄밀함을 결여하고 있는 것이 아니라는 사실을 적시해 두기로 하자. 가령 그는 세월호 참사를 다루는 글에서 ‘통감의 사회학’을 제시하면서 이렇게 말한다. “통감의 해석학이 열어주는 인식가능성은 인간 고통에 있어서 ‘정치적인 것의 우위’이다. <...> 통감은 방법이 아니라 도리어 방법의 파괴이다. 통감은 연구의 길을 보여주는 것이 아니라, 연구 자체를 불가능하게 한다.”(100) ‘정치적인 것의 우위’는 ‘당파적인 입장취함’으로 해석되는데, 김홍중 자신이 세월호 희생자 및 그들에 통감하는 사람들의 ‘우는 얼굴’로 드러나는, 부서지고 깨진, 그리하여 새로이 열릴 수 있는 어떤 가능성이 어떻게 ‘정치적 화약’(102)으로 격발될 것인가를 예측하지는 않지만, 적어도 통감=‘당파적인 입장취함’이 ‘새로운 실천원리’의 출발점이 될 것이라는 사실은 분명히 적시하고 있다. 이는 ‘파상력’이 칸트적 의미에서 감성과 지성을 매개하는 상상력/구상력(도식)에 대립한다는 점과도 관련될 것이다(후술). 김홍중의 ‘사회학적 연구’가 다분히 미학적으로 읽히는 것 또한 이와 관련될 것으로 보인다. 문제는 그의 탁월하고 아름다운 문체가 아니라 방법론이자 출발이 되는 ‘개념’이 갖는 미학적 성격인 것이다.

일단 두 번째 문제에 대해서 간략하게 살펴보자. ‘21세기’라는 말이나 그가 분석하는 것이 당대의 현실임에도 불구하고 김홍중의 글에는 흥미로운 부재가 발견되는데 최근 세간에서 상용되고는 하는 ‘후근대’나 ‘탈근대’와 같은 개념어의 부재가 그것이다. 이 부재가 웅변하는 것은 근대와 당대를 바라보는 김홍중의 어떤 시각일 것이다. 요컨대 우리시대의 ‘집단적 파상’이 ‘후근대’나 ‘탈근대’가 설정하고 있는 단절(근대 이후가 아닌가)에 근거하기보다는 근대 그 자체의 문제로 설정된다는 사실이다(따라서 김홍중의 연구는 근대성에 대한 그의 이론적 탐구이기도 하다).²⁾ 다른 한편으로 우리시대의 ‘집단적 파상’이란 ‘역사’를 갖는 것이기도 하다.

가령 제7장 「서바이벌, 생존주의, 그리고 청년세대」에서 그는 생존주의와 관련해서 “사회를 만들어 산다는 것은 우리가 자신의 생존 그 자체에만 몰두하는 존재들이 아니라, 그 너머를 갈구하는 존재라는, 타자와의 삶을 욕망하고 소망한다는, 고프만적인 의미에서의 ‘위선’이나 ‘거짓’을 연기하고 신앙할 수 있어야 가능한 것이다. 도덕이란 바로 그 방법적 거짓의 차원에 붙여진 이름들이다. ‘주의가 되어버린 생존’은 바로 이 차원의 붕괴적 징후”라고 지적하면서 생존주의가 사회적인 것의 환상이 나체가 되어버린 ‘마음의 형식’이라고 서술한다(291-292). 다른 한편으로 우리시대의 ‘생존주의’, 즉 신자유주의적인 양극화가 초래한 것이 틀림없을 이 ‘생존주의’의 역사를 한국의 근대성 자체로 소급한다. 요컨대 “한국 근대성을 규정하는 사회풍경은 속류화된 다윈의 근대, 즉 생존주의로 특징지어지는 진화론적 상상력 위에 건설되어 있다”(289)는 사실이다.

주지하듯이 김홍중의 파상이나 파상력이라는 개념 자체가 벤야민의 사유에 빚진 부분이 있으며, 책에는 실리지 않은 「발터 벤야민의 파상력 연구」(경제와 사회, 2007)에서 그는 다음과 같이 말한다. “벤야민적 사유의 저류를 구성하는 파상력이, 근대의 사회·경제·문화적 차원을 공통적으로 관류하던 일종의 파괴적 역동성을 그 모태로 하고 있음을 쉽게 간파할 수 있다. 요컨대 파상력의 어머니는 바로 근대 자체이다. 왜냐하면 근대는 모든 것을 폐허로 만듦으로써, 모든 환(幻)을 멸(滅)함으로써 그리고 성스러운 것들의 초월적 후광을 제거하고 신비의 베일을 벗기어냄으로써, 파상의 실제 공간을 창출하기 때문이다.”(「파상력 연구」, 291) 문제를 단순화하기 위해 이 근대를 자본주의적 근대로 읽어보기로 하자. 이러한 독법이 무리는 아닐 것인데 김홍중 자신이 위의 단락에서 『공산주의 선언』을 인용하고 있을 뿐만 아니라 이후 “근대적 삶을 지배하는 이러한 자본주의적 마성 즉 파상적 동력”(상동)을 언급하고 있기 때문이다. 더 나아가 “파상력은 근대의 파괴적 힘을 모방함으로써 그 넘어설 수 없는 힘을 ‘악마적으로’ 분쇄하고자 하는 일종의 간지”(251)로 규정된다. 요컨대 파상력은 근대의 자본주의적인 파괴적 힘의 미메시스이다.

여기서 자본주의적 근대에 대한 김홍중의 독법이 다소 일면적인 것은 아닌가라는 질문을 던질 수 있을 것으로 보인다. 주지하듯이 모든 것을 파괴하는 자본주의적 마성 즉 파상적 동력의 이면은 이를테면 ‘자본주의적 총체성’에 대한 추구이기도하기 때문이다. 주지하듯이 경제체제(사회구성체)로서의 자본주의의 경향은 자본에 의한 전일적인 지배일 뿐만 아니라 모든 비자본주의적인 체제나 요소들(과거의 용어법으로 하자면 비자본주의적 우클라드)을 자본주의화함으로써 총체화하는 경향이다. 특히 소련의 붕괴이후 ‘전지구화/세계화’ 단계에 도달한 현재야 말로 자본주의의 ‘총체화’가 극에 달하고 있는 것은 아닌가?

‘총체성’ 논의를 단순화하기 위해 루카치를 빌려오기로 하겠다. 주지하듯이 루카치는 과거

2) 물론 주지하듯이 ‘탈근대’를 주장하는 모든 이론가가 근대와의 단절이나 근대의 극복으로 ‘탈근대’를 설정하는 것은 아니며 근대의 문제성의 ‘발본화’로 ‘탈근대’를 이해하는 이론가들도 있다. 굳이 분류하자면 김홍중은 후자에 속하며, 이러한 입장에 필자도 동의한다.

고대 서사시에서나 가능했던 '총체성'이 근대의 소설에서 다시 가능해졌으며 더 나아가 바람직하다고 보았는데, 이 근거야 말로 근대 자본주의의 총체화 경향이다. 고대 그리스 서사시의 총체성이 주객의 통일성에 근거하고 있었다면, 근대 자본주의에서 주객의 통일은 자본주의 체제가 만들어내는 추상화 경향(가령 일체의 환금성으로 환원되는 인간관계의 추상화나 물신 숭배같은 경향)으로 원천적으로 불가능한 반면, 자본주의적 경제(물적 토대)의 총체화 경향은 바로 이 총체화에 근거해서 동시대를 총체적으로 예술화할 수 있는 토대를 제공해준다. 요컨대 루카치가 주장하는 소설의 총체성은 바로 이 자본주의적 총체성에 대한 '예술적' 미메시스인 것이다.

물론 여기서 루카치의 총체성과 같은 '철지난' 개념의 유효성을 주장하고 싶은 생각은 없다. 또한 김홍중의 파상이나 파상력이 루카치적인 의미에서 유기적인 총체성(알튀세르의 표현을 빌자면 표현적 총체성)에 대립되고 있는 것도 사실이다. 더 나아가 김홍중의 파상은 기실 제도나 체제의 파편이 아니라 자본주의의 마력으로 파괴되어진 제도나 체제의 파편화에 대한 '체험'으로 설정되어 있다. 다른 한편으로 자본주의적인 경제적 '총체성'(물적 토대)과 그 체험(상부구조)의 분리는 김홍중의 이론들에 암묵적으로 전제되고 있는 측면도 있다. 가령 "부르주아이의 근대가 소위 '자본주의 정신'이라는 에토스로 무장한 주체들에 의해 추동되었다면, 문화적 근대 혹은 미적 근대는 파상력이라는 에토스를 갖고 있는 '긍정적 야만인'들에 의해 만들어진 것이다"('파상력 연구', 293)는 지적이 바로 그것이다.

덧붙이자면 파상이나 파상력으로 자본주의의 총체화 경향을 포착할 수 있는 가능성이 없는 것 같지도 않다. 가령 제11장 '소명으로서의 분열'에서 모나돌로지에 대한 그의 언급이 그러한데, 이에 따르면 벤야민의 탐구대상은 "사회적 총체성을 이미지의 형식으로 내포하고 있는 '모나드'"이며 사회학적 모나돌로지는 "개별자(모나드)로부터 총체성(구조)에 길을 모색"하는 것으로 설정된다.(407, 408) 물론 여기서 방점은 '이미지', 그것도 '몽타주화된 이미지'나 번갯불에 잠깐 나타났다가 사라지는 '이미지'에 찍혀있는 것이긴 하지만(그렇기 때문에 유기적, 표현적 총체성과 거리가 있지만), 파상이나 파상력이 자본주의적 근대와의 친연성을 전제한다면 자본주의의 총체화 경향이 이 '개념'들과 어떻게 연결될 수 있을까,라는 질문이 여전히 가능할 듯도 하다.³⁾ 물론 이 질문은 전세계적인 차원에서, 어찌보자면 전지구의 미세혈관 곳곳을 장악하고 있는 자본주의의 (총체화) 경향에 대해 어떻게 이를 어떻게 '포착하고 투쟁할 것'인가의 문제이기도 할 것이다.

2. 파상력

벤야민의 사유에 근거하고 있는 파상력 '개념'은, 주지하듯이 부분적으로 칸트의 '상상력/구상력' 개념에 대립되고 있는 것이다. 단순화해서 말해보자면 칸트에게서 인식이란 지성을 입법기관으로 하여 다양한 감각 작용(감성)을 상상력(도식화)을 매개로 개념화하는 활동이다. 이 과정에서 감성이 포착하는 '감각의 아나키'(김홍중)는 도식화를 매개로 활동하는 상상력에 의해서 일자화/동일화되고, 필연적으로 개념의 추상화 작용으로 인해 배제/삭제된다. 김홍중은 이 '감각의 아나키'를 보존한 채로 사유하고자 시도한다. 그에 따르면 "개념이 아닌 감각에, 종합이 아닌 해체, 상상력이 아닌 파상력, 지성이 아닌 몸, 사변이 아닌 몸짓"에 근거하여 사유하고자 하는 것이다.('이론가는 왜 바보여야 하는가?', 2009, 33)

3) 사실 '몽타주적 총체성'이나 '알레고리적 총체성'과 같은 사유도 파상이나 파상력의 사유에서 불가능할 것 같지는 않다. 김홍중의 연구가 포괄하는 영역들을 고려해보는다면, 실은 '몽타주적 총체성'이나 '알레고리적 총체성'과 같은 것이 그의 사유의 일면을 잘 포착해줄 수 있을 법도 하다.

앞서 파상이나 상상력이 ‘반개념’ 내지 ‘비개념’일 수 있다는 필자의 지적도 바로 이러한 틀에 근거한 것인데, 이 문제는 짧은 발제의 틀로 문제화하기 힘든 것으로 보인다. 여기서는 칸트적 틀, 즉 ‘감성-상상력-지성’으로 연결되는 인식의 구조에서 상상력을 파상력으로 대체했을 때 전제되는 어떤 정치성/윤리의 문제를 간단하게 살펴보겠다.

이 맥락에서 「파상력 연구」에서 칸트의 송고에 대한 언급이 흥미롭다. 다소 길지만 인용해 보기로 하자.

환언하자면, 상상력의 체험과 파상력의 체험은 근본적으로 구분되는 체험이다. 전자가 니체의 용어를 빌려 말하자면, ‘아폴론적’인 체험, 몽상의 체험, 조형(造型)의 체험이라면, 우리가 각성이라는 벤야민의 용어를 빌려 말하고 있는 파상력의 체험은 ‘디오니소스적’인 체험, 도취의 체험, 근원적 일자(一者)의 솟구침의 체험이다. 라강의 용어를 빌려 말하자면, 이는 상상계의 체험이 아니라 상상계가 파괴되어 드러나는 실재계를 체험하는 것이며, 바로 이러한 의미에서 파상력은 미가 아닌 송고의 체험과도 연관되어 있다. 왜냐하면, 실재계가 드러나는 순간 인식 주체의 상상력은 마비되고(이것이 바로 칸트가 말하는 송고이다), 상상력이 생산하던 이미지들은 부서져 징후로 이산(離散)되기 때문이다.(「파상력 연구」, 283, 주 8)⁴⁾

칸트에게서 미적 체험이란 이성이나 지성이 입법기관이 되어 의지나 감성, 상상력을 주관함으로써 만들어지는 윤리적 행동이나 인식과 달리 입법기관 없는, 상상력을 매개화하는 감성과 지성의 조화의 체험이다. 송고는 이들 능력들의 불일치에서 발생하는데 여기서 감성은 객관 현실을 충분히 감각하지 못하고, 상상력은 이 충분히 감각되지 못한 것들을 도식화하지(형상화하지) 못하며, 따라서 지성에 전달하는 매개적 기능을 수행하지 못하고, 결국 지성은 포착불가능성/재현불가능성의 무기력/공황 상태에 빠지게 된다. 이 포착불가능성의 무기력/공황이 상상력의 무능이 아니라 파상력의 힘이라면, 우리는 송고가 전제하고 있는 다른 측면, 즉 이 무기력/공황이 야기하는 유한자로서의 무기력과 동시에 초월자에 대한 지향(이를테면 초월적 존재에 대한 지각), 요컨대 재현불가능한 이념에 대한 지향이 파상력과 어떤 관계를 갖는가를 질문하게 된다. 당연하지만 파상력의 관점에서 송고가 야기하는 이 재현불가능한 이념에 대한 추구가 이미지/상에 동일성의 기원을 부과하는 이데아같은 것일 수는 없을 것이다.

다른 한편 몇몇 철학자들이 해석하듯이 이 송고가 야기하는 절대적 이념에 대한 지향은 초월자로 전제되듯이 다분히 윤리적인 함의를 갖는다. 가령 리오타르의, 칸트의 송고론을 매개화한 재현불가능한 타자에 대한 윤리적 기획을 떠올릴 수 있다. 여기서 문제는 윤리와 정치의 문제가 될 것이다.⁵⁾

일단 평자는 김홍중의 ‘사회학적 파상력’을 포함해서 ‘마음의 사회학’을 ‘적대 없는 세계를 상상하는 몸짓’이라고 해석하는 입장에 동의하지 않는다(가령, 서동진, 「환멸의 사회학」, 2010). 앞서 언급한 것처럼 통감의 해석학이 전제하는 ‘정치적인 것의 우위’가 평자에게는 공

4) 지나가는 길에 언급해두자면 니체와의 비교도 징후적으로 읽힌다. 주지하듯이 니체는 그리스 비극에서 주인공들의 대사를 아폴론적인 것으로, 합창을 디오니소스적인 것으로 해석하는데, 여기서 합창은 ‘도취의 체험, 근원적 일자(一者)의 솟구침의 체험’이자 ‘집단적 체험/광기’이기도 한 것이다. 요컨대 파상은 언제나 집단적 체험이며 여기서 가능한 정치/윤리는 이를테면 ‘통감의 정치/윤리’가 될 것이다. 나는 통감의 정치/윤리를 일단 -아카데미적 중립성과 거리를 두는- ‘공공연한 당파취함’으로 해석한다.

5) 이에 대한 비판적인 작업으로 일단 랑씨에르를 언급할 수 있겠다. 랑씨에르의 작업은 리오타르의 송고의 미학이나 바디우의 비미학이 전제하는 윤리적 전회에 대한, 정치적 관점에서의 비판이다.

공연한 ‘당파취함’으로 읽히기 때문이다(당연한 것이지만 ‘당파취함’은 기본적으로 적대를 전제한다). 더 나아가 가령 김홍중이 박솔뫼 소설을 분석하면서(제9장 ‘탈존의 극장’) 그리는 ‘비작가’의 모습은 평자에게는 일종의 자화상으로 읽힌다. 가령 “‘거기 현존함’을 ‘여기서 씬’으로 흡수해버리는 작가들과 달리, 글쟁이들은 ‘여기서 씬’의 의미가 최대한 희박해진 곳에서 ‘거기 현존함’을 극대화하는 글쓰기를 실천한다”(336)라고 하거나 “어떤 급박한 현실의 부름 속에서 작가가 글쟁이로 변신하는 경우에 (가령 르포르타주 문학의 주제로서) 이런 비-작가의 형상이 나타나곤 한다”(335)고 쓸 때, 더 나아가 “선동의 언어, 개입의 언어, 정치의 언어, 과학의 언어를 구사하면서 글로 세계를 변화시키기를 욕망하는 사람들”을 언급할 때, “작가의 유토피아는 ‘작품’이지만, 글쟁이의 그것은 궁극적으로 ‘세상’이다”(334)라고 쓸 때 평자는 김홍중 자신을 떠올린다.⁶⁾

그렇다면 이것은 벤야민의 표현을 틀어서 말해보자면 일종의 ‘사회학의 정치화’의 기획일 수 있겠다. 이 비틀린 표현은 반개념, 비개념으로서 파상이나 파상력이 가지고 있는 미학적 (=/= 미적) 성격에 일종의 다소 의외의 조명을 던져줄 수도 있을 것이다. 주지하듯이 벤야민은 파시즘의 ‘정치의 미학화/심미화’에 공산주의의 ‘예술의 정치화’를 대립시킨다. 여기서 벤야민이 ‘정치의 미학화’로 의도한 것이 단순히 예술이 정치의 도구로 활용되었던 정황은 아닐 것이다. 그것은 오히려 예술적인 질서로 정치적인 것(적대)을 포섭함으로써 궁극적으로 정치적인 것을 삭제하는 메커니즘이며, 따라서 일종의 ‘미학적/미적인 구상력’의 작동 메커니즘이다. 비틀린 표현을 계속 이용해보자면 김홍중의 작업이 ‘사회학의 미학화/심미화’로 오독될 수 있겠지만, 실은 그에 대립되는 지점, 요컨대 ‘사회학의 정치화’의 기획으로 읽혀져야 한다는 것이다.

앞서의 송고의 윤리적인 측면으로 돌아가 보기로 하자. 얼핏 여기서 우리는 『사회학적 파상력』 여기저기에 산포되어 있는 ‘메시아주의’를 떠올릴 수도 있겠다(그것이 벤야민의 ‘약한 메시아주의’이든, 데리다의 ‘메시아없는 메시아주의’이든). 그리고 아마도 김홍중의 ‘사회학의 정치화’의 문제적인 지점이 여기일 수도 있겠다. 문제는 윤리/정치의 경계다.⁷⁾ 가령 김홍중이 “통감 속에서 작업하는 사회학자는 ‘나’의 고통과 우울과 마음의 부서짐을 글쓰기의 내부에서 직접 표현할 수 있고, 도리어 그것을 과학성의 장애로 생각하는 것이 아니라 연구의 윤리적. 인식론적 전제로 삼는다. 그는 행위자agent가 아니라 아픈 자patient, 즉 세계를 감수하고 겪는 자다”(81)고 할 때 『사회학적 파상력』은 현실에 개입하고자 하는 연구자에게 요구되는 윤리의 기준을 너끈히 감당하고 있는 것으로 보인다. 다만 이 윤리가 실질적인 행위로 전환되는 지점, 알튀세르 식으로 표현하자면 주체를 구성하는 ‘계급투쟁’의 지점은 메시아주의 일반이 그러하듯이 질문의 형태로 남아있는 것은 아닌가. 『사회학적 파상력』의 몇몇 당파적인 글들이 질문으로 끝나는 것(“우리는 어디로 가고 있는가?”(49), 대안적 몽상구성체가 쉽게 전망되지 않는 이 시대에 어떤 꿈의 구성을 누구와 함께 꿈꾸어야 하는가?”(244) “새로운 가치들을 창출하면서, 생존 너머의 어떤 세계에 대한 공유된 환상을, 사회라는 ‘성스러운 환상’을 다시 만들어낼 것인가?”(292) 등)이 수사적으로만 보이지 않는 이유이다.

6) 그리고 이 지점에서 평자는 『사회학적 파상력』에 대한 한 평자의 걱정, 김홍중의 ‘부서진 마음’의 가능성에 대한 염려를 공유한다(하홍규, 『부서진 마음으로 사회학하기』, 경제와 사회, 2017).

7) 학문적 자율성이나 예술적 자율성과 달리 삶에 직접적으로 관여하는 윤리/정치는 자율적일 수 없다고 평자는 생각한다. 실제로 윤리/정치의 경계는 쉽게 갈라지지 않는 것으로 보인다. 둘 다 ‘좋은 삶’의 조직에 직접적으로 관련되기 때문이다. 다만 당위의 문제로서의 윤리(라는 유토피아)와, 실제 삶에 ‘현실주의적’으로 개입되어 있는 정치의 문제는 근본적으로 구별될 필요가 있다고 생각한다.