

Çağdaş Toplumda Olumsuzun Uygulamaları*

Roberto ESPOSITO**

(İtalyancadan Türkçeye Çeviren: Zeliha DİŞÇİ)***

1. Olumsuzun fenomenolojisine giriş yapmak üzere hareket etmek istediğim ilke, ona verilmek istenen anlam ne olursa olsun, olumsuzlama kategorisinin vazgeçilmezliğidir. İsterse anlam yükleme kararının nötr, yok etmenin yıkıcı tonunda isterse de sembolizasyonun olumlu tonunda varsayılsın, olumsuzun insan deneyimindeki merkeziliği yerini korur (1). Nihayetinde ölümün kaçınılmaz mevcudiyetiyle, ölümlü, sonlu ve kendimizde bölünmüş olmamızla ilişkili olan bu merkezilik, dilden hayatı, eylemden düşünceye her alanda göze çarpar. Neredeyse bir tür paralellikten

* Literatürde ilk kez yayınlanan bu makale Roberto Esposito tarafından editörümüze 03.10.2020 tarihinde gönderilmiştir.

** Prof. Dr. (Emekli) | Prof. (Emeritus)

Felsefe Bölümü, Scuola Normale Superiore | Philosophy, Scuola Normale Superiore.

Esposito, R. (2021). Çağdaş Toplumda Olumsuzun Uygulamaları. (Zeliha Dişçi Çev.) *Arete Politik Felsefe Dergisi*. 1(1), 111-138.

*** Dr. Öğr. Üyesi | Assist. Prof.

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Kafkas Üniversitesi | Political Science and Public Administration Department, Kafkas University.

zelihadisci@gmail.com

Orcid Id: 0000-0001-5650-680X

Doi: <http://dx.doi.org/10.47614/arete.25>

bahsedilebilir: Nasıl ki ölüm -aynı zamanda acı, istirap, ayrılık- var oluşumuzun sabit bir unsuruya, olumsuzlama da *logosun* içinde kaçınılmazdır.

Dilbilimcilerin araştırmaları tarafından kanıtlandığı gibi, ‘değil’ (non), eski ve modern tüm dillerin parçası olan temel unsurlardandır. Vazgeçmenin mümkün olmadığı ‘dil kromozomları’ndan birini oluşturur (2). Dahası, “değil” (non) ekini kullanmadan on dakika konuşmayı denemek bile zorunluluğunun farkına varmak için yeterli. Olumsuzun kullanımının, yani olumsuzlama kapasitesinin, yetişkin insan varlığının dilini sadece hayvaninkinden değil, aynı zamanda kendini her zaman olumlayıcı terimlerle ifade etmeye eğilimli çocuğun dilinden de farklı kılan bir şey olduğu iddia edilebilir. Büyük dil bilimci Saussure için dil, olumsuz terimler arasındaki karşılık ilişkisinden başka bir şey değildir. Terimlerin, dili meydana getiren farklı ‘parçalar’ın hiçbir ötekilerle olumsuz ilişkinin dışında maddi bir gerçekliğe işaret etmez. Dilin her bir terimi, bir şeyi kendi içinde belirtmek yerine, sadece diğerleriyle farkından hareketle anlamlı hale gelir.

Örneğin, ‘güneş’ teriminin anlamı, ‘gök cismi’, ‘yıldız’, ‘ay’ gibi aynı ailenin terimleriyle olumsuz bir karşılaştırmanın dışında ayırt edilemez (3). Mantık derseniz, mantık da olumsuzlama kategorisinin dışında tasavvur edilemez. Bu, çelişmezlik ilkesine dayanan klasik mantık kadar modern mantık için de geçerlidir. Bu açıdan olumsuzlama, sadece yaşamımızdaki geniş varlığı yüzünden değil, aynı zamanda bir olumsuzlamayı yadsımanın onu olumlamak anlamına gelmesinden dolayı, mantıksal profilden de bir *inkâr edilemez* teşkil eder (4). Olumsuzlamanın döngüsünden sözlüğüne geçmek mümkün değildir, çünkü diyalektığın sandığının aksine olumsuzlamanın olumsuzlaması bir olumlama olmayıp, fakat daima yine bir olumsuzlamadır. İnsanlar kaçınılmaz olarak olumsuzun diline bağlıırlar. Benjamin'in çok iyi bildiği gibi (5), sadece olumlu terimlerden oluşan bir dilden ancak cennette bahsedilebilir. Aslında cennetin tanımı, olumsuz terimleri katıyan tanımayan bir yerin tarifidir. Sıklıkla olumsuzlamaya çelişen aynı gerçek, tipki her değerin ona karşılık gelen degersizin karşıtı olarak tanımlanmasındaki gibi, yalan, yani gerçek-olmayan (*non-verita*) ile ilişkinin dışında kavranamaz. İyi, ilk etapta, tam olarak kötüünün iyi *olmayan* (*non è bene*) şey olmasındaki gibi, kötü *olmayan* (*non è male*) şeydir. Hukukta da yasa tarafından yasaklanmayan (*non è illegale*), hukuka aykırı olmayan eylem yasaldır. Tipki önceden hukukun kaynağında, Roma'da, özgür insanların köle *olmamasıyla* tarif edilmesindeki gibi.

Psikanaliz, olumsuzun yok edilemez oluşunun belki de diğer disiplinlerden daha çok farkındadır. Olumsuz, Freud'dan Lacan'a, Bion'a, Green'e psikanalitik teorinin ve ayrıca praksisin merkezindedir. Bizatihî öznenin yapısı, başından beri olumsuzlamanın ürünü değilse bile, olumsuzlamaya açıklanır. Freud için gerçekte insan öznesi, ifadenin aktif ve pasif anlamıyla, olumsuzlamanın öznesidir. O, her şeyden önce, yadsıyan ve yadsımuş olandır. Aynı zamanda yadsınandır da. Öznenin -psikozdan nevroza- en önemli semptomatik oluşumları olumsuzlamayla, doğrudan ya da dolaylı, bir ilişki içindedir. Freud, bilinçdisinin kendisinin yalnızca olumsuz unsurlar içermediğini destekleyebilir, zira bilinçdışı, bizatihî dış görünüşü açısından, bilinçli-*olmayan* (non-conscio), negatif bir şeydir. *Die Verneinung*'un olağanüstü sayfalarında doğrudan karşılaştığımız 'olumsuzlama' kategorisinin Freud'un tüm kavramsal alanını kat ettiği ve yapılandırdığı söylenebilir (6). Reddedilmesine karşın, çeşitli baskı, inkar, reddetme ve yıkım biçimlerinde olumsuzlama yine de mevcuttur. Lacan'da ise, onun çalışmalarında olumsuzlamanın önemine dikkat çekmek yetmez. Lacan, Freud'un olumsuzlama hakkındaki metnini, merkezine olumsuzun yorumunu koyan Jean Hyppolite'le beraber bir üçgen yardımıyla okur. Buradaki olumsuz, Hyppolite'in neredeyse değerini ikiye katlamak amacıyla *dénégation* şeklinde tanımladığı olumsuzlamadır (7). Olumsuzlamaya adanmış yazılarında André Green (8), bu kategorinin tüm anlam yelpazesini –en yaşamsal ve yaratıcı olandan en ölümcül ve yıkıcıya, olumsuzun olumsuzuna, mutlak olumsuza kadar yeniden inşa eder. Onun bütün eserinin, olumsuzun bu tonları arasındaki gerilim etrafında dolaştığı pekâlâ söylenebilir. Green, bazı analistik anlayış ve uygulamaların [olumsuzun] işleyiş tarzını gereğinden fazla sulandırma eğilimine karşın, olumsuzlama paradigmاسını psikanalizin merkezine yeniden yerleştirir. Öte yandan, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'de yaşam muhafizlarının ölüm bekçilerinin kendisi olduğunu yazabilmesindeki gibi, olumsuzlama inkâr edilebilir olsayıdı, böylesine bir olumlama herhangi bir şekilde idrak edilirdi (9). Olumsuz, sadece psikanalizin bütün kavramlarının temelinde bulunmakla kalmaz, aynı zamanda psikoterapistin kendi çalışması için de belirleyicidir. Hastanın bilinçdmasına nüfuz etmek için analist, kendi öznelliğini olumsuzun testine bırakarak dağıtıp parçalamalıdır.

Felsefede ise hem metafizik hem ontoloji hemen her zaman –yokluk (non-ente) anlamındaki– hiçlik sorunu üzerinde çalışır.–Eğer hiçlik olumsuzlamadan veya hiçliğin olumsuzlamasından ortaya çıkıyorrsa (10)– felsefe tarihi boyunca Platon'dan

Wittgenstein'a farklı şekilde formüle edilen, hâlâ kesin bir yanıt bulunmayan Heidegger'in hiçliğin nihai anlamı hakkındaki sorusu geri döner. Heidegger'in temelinden sorguladığı şey, olumlamanın karşısına mantıksal önceliğidir. Yunanca *a-letheia* terimine uygun olarak ‘ifşa etmek’ anlamına gelen ‘hakikat’ (verita) terimini *Unverborgenheit* ile tercüme ederek Heidegger, kavramlarının tamamına uzanan bir yöntemle hiçliği olumsuzdan çıkarır, böylelikle hakikate bütünüyle olumlayıcı bir anlam veren geleneksel yöntemi tersine çevirir (11). Bu şekilde, artık hiç-lik (il ni-ente) varlığa karşı değildir. Fakat, her varlığın ve nihayetinde Varlığın kendisinin yeniden geriye çekilerek açığa çıktığı kökensel bir zemin haline gelir. Bu geçiş Heidegger'in geçiş-dilbilimsel ve mantıksal düzeyden ontolojik düzeye aktarılan, olumsuzlamanın kaderi açısından belirleyici bir geçistir. Bu şekilde, anlam yükleme kararı varoluş alanına geri getirilir. Ancak Heidegger tarafından işletilen mantıktan ontolojiye bu geçiş,-betimsel düzeyden performatif, etkili düzeye doğru giden–başka bir olası kayışı ima eder. Eğer “değil” (non) hiç (niente) kavramına çevrilebilirse, o halde, bunun, yok oluş pratiğine kadar izi sürülebilir.

2. Bu olduğunda, tabii eğer olursa, politik bir ortama girmışız demektir. Oraya gelmeden önce, bizi Freud'un ‘uygarlığın huzursuzluğu’ olarak tanımladığı şeye götüren ikinci bir adım atalım (12). Uygarlık sürecine referans, söylemi mantıksal nitelikteki bir düzeyden tarihsel-antropolojik düzeye kaydırır. Gerçekten de Freud'un üzerinde çalıştığı tarihsel-antropolojik düzey, tarihsellik ve insan doğası arasındaki iç içe geçisi anlatır. Bilindiği gibi, dürtüsel ve düşünsel etkinlikler arasındaki süreksizlik ve de karşılıklık Freud'un makalesinin merkezinde yer alır. Freud'a göre, toplumun inşası ve gelişimi, ilkel durumun içgüdüsel sınırsızlık rejimi karşısında dürtülerin muayyen bir engellenmesini gerektirir. Büylesine bir engellenmenin etkileri hakkında yalnızca analitik teori tarafından değil, aynı zamanda felsefe tarafından da, özellikle Frankfurt Okulu'nda, oldukça ayrı iki yönde – Marcuse'nin olumlu bakışı ve Adorno'nun olumsuz bakışı– detaylı bir soruşturma yürütüldü. Yönler arası bu farklılaşmanın esasına girmeden, merceği tüm uygarlık sürecinden modernitenin daha dar bir alanına yaklaştırılalım. Bazılarının bildiği gibi, uzun zamandır moderniteyi “immünizasyon” meselesi bağlamında yorumlamayı deniyorum. İmmünizasyon, ilksel toplulukla karşılaşıldığında, Freud tarafından analiz edilen dürtülerin engellenmesiyle aynı görevi görür. İmmünizasyon durumunda, engellenecek olan bireysel değil toplumsal dürtüler

olsa bile, burada da toplumun yarıştığı veya yarışmaya yeltendiği risklere dair olumsuz bir kendi kendini koruma tarzı vardır.

Ancak immünizasyon paradigmalarının olumsuz karakteri, immünizasyonun etimolojisinden çıkarılabilen çok daha fazlasını ifade eder. *Communitas* terimi gibi, *immunitas* da Latince ‘görev’, ‘yasa’ veya ‘armağan’—daha doğrusu ‘armağan yasası’—anlamına gelen *munus*’tan türer. Fakat, *communitas* durumunda olumlu bir ilişkiden bahsedilirken—karşılıklı özen veya bağış yoluyla birbirine bağlananlar topluluğun parçasıdır—*immunitas* durumunda olumsuz bir anlam hakimdir: Muaf olan (*immune*), daha ziyade *communitas*’ın üyeliğini paylaşan başkalarına karşı karşılıklı özen veya bağış yükümlülüğü olmayandır (13). Fakat immünizasyonun olumsuz tonu bununla sınırlı değildir. Muaf, topluluğun olumsuzu olmanın yanı sıra fazladan olumsuzlamaya topluluğu korumayı amaçlar. Aşıların kullanımından da bilindiği gibi, verili bir öznenin olası bir mikroba karşı bağılıklık kazanması için vücutuna uygun bir miktarda mikrop verilir. Bu şekilde büyük bir olumsuzluktan, yani enfeksiyondan, küçük bir olumsuzluk, yani aşısı yoluyla korunuruz—aynı Freud’ın uygarlığın huzursuzluğunda bahsettiği gibi.

Arnold Gehlen’ın kurumlar teorisi için de aynı şey geçerlidir. Kurumlar—bu makalenin sonunda farklı bir bağlamda onlara geri doneceğiz—yoklukları halinde insanları bunaltacak uyarıcıların erişiminden onları bağışık tutan olumsuz sığınaklardır. Aynı şey uzun zaman önce havari Pavlus tarafından kötülüğü içe aktararak kıyameti geciktiren şey diye anlaşılan politik-teoloji figürü *katechon* için de geçerlidir. Elbette, bu şekilde iyiliğin mutlak zuhuru olan *parousia* da ertelenmeyele sonuçlanır. Ancak bu sırada, kurtarılabilir olan, olumsuzla uzlaşarak kurtarılır. Kısacası, immünizasyon yoluyla toplum, en radikal gayesini, yani değişimeye dönük kendinden çıkma eğilimini, ortak tutkuyu nötralize edip, kendi kendini korur. Bundan sonrası, toplumun olumsuz ve aslında oto-olumsuz kapanışıdır. Burada da, Freud’ın huzursuzluk durumundaki gibi, hayatı kalma amacıyla yaşam, doğal eğilimini peşinen olumsuz terimlerle tanımlayıp doğal eğilimin kendisini dizginlemeye veya sınırlamaya mecbur kalır. Bu durumda olumsuz sanki ikiye katlanmış, parçalardan birinin diğerini sınırlamak üzere zorunlu olduğu iki parçaya bölünmüş gibidir—majör bir olumsuzu durdurmak üzere, aynı olumsuz semantik içinde, aynı maddeden faydalananarak, minör bir olumsuz kullanılır. Doğal olarak bu tür bir koruma, Freud’ın da belirttiği gibi, sosyal açıdan yararlı olsa bile ihmali edilemeyecek bir bedel, huzursuzluk içerir. Kaçınılmak istenen aynı kötülik küçük dozlarda da olsa bünyede

taşınır. Bu durumda yaşam, gelişme özgürlüğüyle çelişen bir şey tarafından korunur. Toplumu korumak adına olumlama kudretini nötralize eden ve anlamı tersine çeviren bir toplum dışına itme uygulamasına maruz kalır. Bu, doğal olarak sunulan, etnik değilse bile antropolojik eşiklerin yapay inşası aracılığıyla gerçekleşir.

Bununla birlikte, bu şekilde toplum, bağılıklık dispozitiflerini giderek daha fazla güçlendirirken, savunma mekanizması olduğunda otoimmün hastalıklarda deneyimlenene benzer şekilde, savunulması amaçlanandan çok daha büyük bir riske maruz kalır. Otoimmün hastalıklarda bağılıklık savunma mekanizması o kadar güçlündür ki, vücudun içe patlamasına neden olup, savunması gereken vücudun kendisine karşı döner. Çok iyi tanıdığımız, risk algısının yapay olarak güçlendirilmesiyle bugün zirveye taşınan, özgürlüğü azaltmanın yanı sıra koruma, yani toplum dışına itme aparatlarını inşa etmede işlevsel olan bir dispozitifle karşı karşıyayız. Toplumu koruma aparatları, ortak *munus* dolaşımının birincil anlamıyla kavranan topluluğun öz anlamını inkarla sonuçlanır. Bu noktada, olumsuzlama—ve aslında çifte olumsuzlama, görünüşteki bir olumsuzun gerçek olumsuzlaması—Freud'un uygarlık, yani bütünüleştirmiş toplum dediği şeyi tersine çevirip, büyük resmi koruyucu toplum formunda işgal eder. Çünkü, Freud tarafından kuramsallaştırılan uygarlığın huzursuzluğundan farklı olarak, bu şekilde toplum, bireyciliğin aşırılığından değil ama toplumsallaşmanın aşırılığından korunur, böylece esas anlamından ayrılır.

3. Rasyonalizasyon, sekülerizasyon veya demitizasyon gibi birlikte yorumlandığı diğer kategorilere nispetle, modernitenin bir immunizasyon süreci olarak yorumu olumsuz öğeyi merkezi unsur yaparak daha da belirginleştirir. Modernite, bir kere immunizasyon açısından düşünülürse, daha fazla olumsuzlama yoluyla kendini sürekli olarak yeniden şarj eden hakiki ve tam bir olumsuz makineye dönüşebilir (14). Modern felsefe, en başından, belki de en etkili iki yazarından, yani modern felsefenin kurucusu Descartes ve modern teorinin kurucusu Hobbes'tan beridir olumsuzlamaya mimlenmiştir. Bunun yanı sıra, modern düşüncenin tamamı—olumlama kudreti değil ama aklın sınırları hakkındaki kritik soruyu sorabilen Kant'a kadar—bazı istisnalarla, özellikle de Spinoza'nın temsil ettiği istisna ile birlikte, özünde olumsuz bir düşüncedir. Aslında Descartes ve Hobbes, her ikisi de taşıyıcısı oldukları yeni bilgiyi ortaya çıkarmak için, bir öncekinin dayanaklarını olumsuzlamaya işe başlarlar. Böylelikle Descartes, açık ve seçik bir bilginin kesinliğine varmak için, kendisinin geliştirdiği yeni yöntem ışığında

incelenmeyecek açık veya aldatıcı bütün varsayımları reddeder. Bu şekilde, doğru bilgi, yanlışın, belirsizin, yanlıltıcının yadsınmasından türer. Benzer şekilde Hobbes, Leviathan Devlet tarafından temsil edilen modern politik düzeni inşa etmek için, öncesinde insanların bir tür kalıcı iç savaşta birbirleriyle savaşarak deşarj oldukları doğal durumu yadsıtmak gerektiğini savunur. Siyasi düzene girmek için erkekler, kendilerini savunma gücü de dahil olmak üzere doğal haklarını, hayatı kalmalarını garanti altına alabilecek tek kişiye, yani egemen devretmelilerdir. Korkuya yönetilen bir dünyada, sadece egemenin korkusu, başkalarının elindeki şiddetli ölüm korkusundan daha büyük bir korkuyu taahhüt edebilir. Bu, majör bir korkunun minör, fakat aynı olumsuz türden korkuya kontrol edildiği ve engellendiği immünizasyon dispozitifinin ilk kuramlaşmasıdır. Bu, bir şeyi olumlamak için–Descartes durumunda şüphe edilemez bir bilgi, Hobbes durumunda yaşamın kendisi–onunla çelişiyor gibi görünen başka bir şeyleden geçmek gerektiği anlamına gelir. Tıpkı bilimin onu önceleyen büyülü, efsanevi ve simyaya benzeyen dillerin feshini gerektirmesindeki gibi, yaşamın korunması da doğal köklerinin yok edilmesini gerektirir. Böylesine olumsuz akıl yürütmenin, Hristiyan yaratılış dogmasında açık teologik bir referansı bulunur. Tıpkı Tanrı'nın dünyayı yoktan yaratması gibi, aynı amaçla insanlar da Leviathan'ı ‘Ölümlü Tanrı’ diye adlandırarak Hobbes'un da açıkça kabul ettiği üzere, hiçliğe yeniden dönebilen siyasal devleti yaratırlar. Bu, kendi içinde modern sekülerleşmenin politik teolojiden bir parça koruduğunu gösterir. Kısacası, bu olumsuz dispozitif bir kere harekete geçince, onun iyi bir iş çıkarması için –ve bu durumda, siyasi işlerin en büyüğü, yani hayatın korunması için–çifte bir olumsuzlamadan, yani, doğal durumun yok edilmesi ve hakların kendisini devretmekten geçmek zorunludur. Bizi tehdit eden doğal olumsuzlamayı yadsıtmak gereklidir.

Şimdi, Hobbes ve Descartes'te tanınan, ancak kökleri–dünyevi ve göksel, iki şehrin her birinin ötekiyle onarılamaz bir karşılık içinde tanımlandığı Augustinus'un ‘Tanrı’nın Şehri’nde düşünülen–Hristiyan teologisine dayanan bu olumsuzlama makinesi, kendi içlerinde değil, karşıtlarının tersi olarak düşünülmüş olmaları anlamında modernitenin tüm politik kategorilerini, tüm modern politik kavramları karakterize eder. Bu nedenle, örneğin özgürlük, Hobbes ve ondan sonraki tüm liberal gelenek tarafından, başlangıçtaki anlamına göre, kendinde bir iyi, olumlu, coşkun, yararlı bir şey olarak değil ama yasa tarafından yasaklanmayan şey diye düşünülmüştür: Yunan kentinde olduğu

gibi, kamusal hayatı aktif olarak katılan değil, fakat kısıtlamaya tabi olmayan, istemeden bir şey yapmak zorunda olmayan kişi özgürdür. Aynı şey feodal güçlerin çoğulluğunun yadsınmasından türeyen ‘egemenlik’ ve doğadan veya Tanrı’dan ortaklaşa alınan dünyanın özel olarak parselenmesinden türeyen ‘mülkiyet’ kategorileri için de geçerlidir. Modernitede ‘halk’ kategorisi bile dağınık bir çokluğun karşıtı olarak anlaşıılır. Bu durumların her birinde, muayyen bir olumlu, yadsınabilmek için evvelden böyle muayyen bir olumsuzun olumsuzlamasından doğar. Bu, olumunun her zaman bir olumsuz tarafından öncelendiği ve olumluyla ilişki içinde düşünüldüğü anlamına gelir. Sonuçta, ‘nihilizm’ dediğimiz şey bu yaklaşımın üç versiyonundan başka bir şey değildir. Buna göre değer, yalnızca her değer, değer-olmayanın, degersizin karşıtı olarak tanınabilir.

Bilinen referansını Nietzsche’de bulan bu olumsuz temayülün en radikal yorumu, büyük ve muğlak Alman hukukçu Carl Schmitt’tedir. Yirmili yılların başlarında politikanın özü üzerine yazdığı ünlü makalesinde (15), politika tanımının kökenine tam olarak olumsuzlama kategorisini yerleştirir. Ve bu çift anlamdadır. Burada politik eylemi özel olarak karakterize eden şey dost ve düşman arasındaki karşılıklıktır. Nasıl ki ahlak iyi ve kötü, estetik güzel ve çirkin arasındaki karşılıklık tarafından tanımlanıysa, bir şeyin politika olarak tanımlanabilmesi için sadece dost ve düşman arasındaki çatışmaya dayanması gereklidir. Dahası Schmitt’teki olumsuzlamanın önceliği, dost ve düşman arasındaki antitez içinde, belirleyici terimin düşman terimi olması gerçeğinden filizlenir. Düşmanı tanımlamak için dosttan hareket edilmez, her zaman tam tersidir: Yalnızca ortak bir düşman inşasından veya teşhisinden politik bir ittifak doğabilir. Sanki olumsuz, “değil” (il ‘non’) Düşman figüründe vücut bulmuş, şekil almış gibidir. Düşman olarak o beni yok etmeye çalışacak, böylelikle ben de onu yok etmenin yolunu aramaktan başka bir şey yapamayacağım. Bu durumda, ontolojik bir “cisimleşme” fenomeniyle karşı karşıyayız: ‘değil’ edatı ve ‘olumsuz’ sıfatı, ‘hiç’ ismine ve hatta karşılıklı “yok oluş” pratiğine dönüşerek sonlanır. Dost, müttefik bile düşmandan hareketle tanımlanır. Sadece düşmanın, ortak bir düşmanın mevcudiyeti bizi ona karşı ittifak yapmaya, dost olmaya zorlar. İttifak, dostluk yalnızca önceki bir düşmanlığın sonucudur. Düşman her zaman dosttan önce gelir ve onu belirler. Nihayetinde, muhalifler ve müttefikler hâlâ birbirlerine düşmanlıkları üzerinden tanımlanıysa, bu demektir ki hepimiz düşmanızdır. Olumsuzlama makinesinin sonucu—Schmitt tarafından kullanıldığı ve zirveye taşıdığı şekliyle—politika ile savaşın üst üste binmesidir. Eğer politik bir durumu tanımlayan veya

bir durumu politik kılan düşman figürüyse, artık politika ve savaş arasında bir fark kalmayacaktır. Prusya askeri stratejisti Von Clausewitz'in önceden iddia ettiği gibi, politika savaşın ve savaş politikanın devamı olacaktır. İki dünya savaşında, doğru bir şekilde 'Avrupa'nın kendi kendini yok etmesi' diye adlandırılan şey tam da bu fikirden-politik çatışmanın ancak savaş benzeri bir çözüme sahip olabileceği fikrinden doğar.

4. Fakat şimdi, jeneolojik olarak yeniden inşa ettigimiz 'olumsuz makine'yi bir adım daha ileri götürelim. Olumsuz makineden nasıl kaçılır? İçinde hangi geçidin açılması muhtemeldir? Nereden başlamalı? Bunu yapabilmek için, olumsuz meselesini realizm ve hermenötik açıklığın bir karışımıyla ele almak gerektiğini düşünüyorum. İlk olarak realizm. Olumsuzun varlığını iptal etmekten veya ortadan kaldırılmaktan kaçınılmalıdır. Sonuçta, doğurduğu sorunu fark etmeden, olumsuzlama makinesini yadsıtmak, onun içinde kalmak anlamına gelir. Psikanalizin de açıkladığı gibi, bir problemi baskılama, onu aynı bırakmak, hatta fantazmatik, hayali terimlerdeki artış durumunda bulmak anlamına gelir. Gerçekte, geçen yüzyılın sonunda ve tam da 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasından sonra, olumsuzun artık geride kaldığının düşünüldüğü tarihsel bir aşama oldu. Dünya, büyüyen ve herkes için fayda sağlayan küreselleşme dalgasında gerileme yaşıyordu. Bu evrede demokrasinin mutlak surette sadece Batı'da kabul edilmediği, fakat teknolojik gelişmenin müsaade ettiği refahın yayılmasında olduğu gibi, dünyanın geri kalanına götürülebilir bir şey olduğu düşünülüyordu. Avrupa Birliği'nin maksimum genişlemesini de görmüş olan bu aşamada, en azından Avrupa'da, Devletler arası sınırların bile ortadan kalkabileceği tahayyül ediliyordu. Bu bakış açısından göre, Freud'un savaş hakkındaki kötümser fakat aslında gerçekçi düşünceleri geçersizleşip, savaş, açlık, hastalık aşamalı olarak ortadan kaldırılabilirdi (16).

Fikirler düzeyinde, kısa ve öz bir şekilde ifade etmek gerekirse, tüm bunlar,—tam da Freud'un engellenmesi ya da en azından kontrol edilmesi gerektiğine inandığı—dürtülerin sınırsız bir olumlamasıyla ikame olan 'olumsuz'un belirli bir doğrultuda düşüşüne sebep oldu. Tamamen olumsuz bir yasayı tamamen olumlu bir arzuyla karşılaştırarak, analitik terimlerle, Lacancı dile uygun olarak, Lacan'ın ardından Massimo Recalcati'nin Baba'nın (17) adı dediği sembolik eşiği hükümsüz kılmak hayal edildi. Sadece Avrupalı olmayan felsefi kültürde hegemonyanın Frankfurt Okulu'ndan 'postmodern' adı altındaki teorik uygulamalar dizisine geçiş, bu değişimin genel anlamını yeniden kurar. Eğer —olumsuzun önceliğinin en keskin noktaya temas ettiği—

Adorno'nun *Negatif Diyalektik* (18)– burada olumsuzun önceliği en şiddetli noktasına uzanır– ve Lyotard'ın *Libidinal Ekonomi* (19), Baudrillard'ın *Sembolik Değiş Tokuş ve Ölüm* (20) ve Deleuze ile Guattari'nin *Anti-Ödipus* (21) gibi kitapları arka arkaya okunurlarsa, sapmanın boyutu görülür. Adorno'nunki gibi mutlak, yüksek ve trajik bir olumsuzlamanın yerini, Hegelci diyalektiği reddetmekle, olumsuzun herhangi bir biçimini etkili bir şekilde temerrüde düşüren eşit derecede kararlı bir olumlu felsefe alır. Alıntılanan üç yazarın – Lyotard, Baudrillard ve Deleuze– ve genel olarak hepsinin konumunun tek anlamlı olmaktan farklı olduğu ve de zamanla değiştiği doğrudur. Ancak resmettikleri temel yönelim değişmez. Heideggerci matrisin, olumsuzlamanın politik teolojisinin yerini, sınırları olmayan olumlu bir gücün kutlanması alır. Özünde, tamamen kendi kendisiyle kesişen, bir sınır, sonluluk, ötekilik olarak olumsuzun kendisinin fikrini dışlayabilen mutlak bir içkinlik teorisi vardır. Sembolik düzlemin düşmesiyle aslında her şey imgeselle çakışan bir gerçek tarafından doldurulur.

5.Bütün kita felsefesinin – kendi kendine referans prosedürleri tarafından kör edilmiş bu analistik, sorunu bile ortaya koymaz– bu yönde gitmediği doğrudur. Derrida ve Levinas gibi yazarlar, örneğin, iki karşıt cephe arasındaki gerilim hattında konumlanarak, olumsuzlama ve olumlama arasındaki bu sıkıcı dalgalanmadan kaçarlar. Gerçek şu ki, İtalyan felsefi ceyreğinde bile, temel iki konum var: Bunlardan biri güçlü Heidegger vurgusuyla renklendirilmiş bir olumsuzlamanın politik teolojisi ise, diğer de Spinoza'nın ontolojisi etrafında ve Deleuze yönünde kurulan olumlamanın politik ontolojisidir. Bu ikinci durumda, bir kere varlık ve politika bütünüyle üst üste binince, ilki ikinciyi tamamen yutmuş oldu. İçkinlik düzlemi her sembolik sapmaya dikiş atarsa, çatışma uzamının kendisi küçülürse, politika için geriye tüm sınırsız uzantısıyla oluş kudretinin belirmesini beklemekten başka bir şey kalmaz. Politik-felsefi tartışma, olumsuz ve olumlu cepheden karşı karşıya geldiği müddetçe, içinde bulunduğu çıkmazdan kurtulamayacaktır. Bunun yerine yapılacak şey, olumsuzlama ve olumlamayı, arzu ve Yasayı, diyalektik formda olmasa bile, ilişkilendirmektir. Ancak kendi üzerine kapanmamış, sapmaların olmadığı bir içkinlikte sıkışmış, olumsuzla ilişkilenemeyen– olumsuzlamanın politik teolojisinden kaçmak için yeni bir olumlayıcı felsefeye ihtiyacımız olduğu bir gerçek. Onu nasıl detaylandırabiliriz? Olumsuzun değişik figürlerini parçalara ayırarak, iç hatlarına girerek, negatif teolojiyi olumsuzlamanın farklı bir olumlayıcı düşüncesi içinde eklem yerlerinden ayırarak.

5. Fakat hangi figür mutlak olumsuzla, olumsuzun nihilist türeviyle, olumlamanın ufkuna onu geri getirerek yüzleşir? *Politika ve Olumsuzlama*'da (*Politica e Negazione*) bunu, ne olumlu ne olumsuza kadar izlenen, ancak onları birbirine eklemeyen marjda yer alan bir dizi kategoriyi devreye sokarak yapmaya çalıştım. Bu figürlerden ilki faktır. Eski bir ayrımdan hareket edelim. Farklı, değişik olan zorunlu olarak düşman değildir. Farklılık gibi değişiklik de mutlak olumsuzlama ile uyuşmaz. Felsefi geleneğimizin kökeninde, özellikle de *Sofist* diyalogunda Platon çok önceden zorunlu ve kaçınılmaz yerine farka, çeşitliliğe işaret eden ‘değil’den hiçbir işe yaramayan, hiçbir şeyi işaret etmeyen ve de tam anlamıyla düşünülemeyen ‘değil’i ayırrı. Bu masanın beyaz, siyah veya sarı olmadığını söylemek, var olmadığı anlamına gelmez, fakat sadece bahsedilen renklerden farklı bir renge sahip olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla, mutlak olmayan ve göreceli bu olumsuzlamada –tam da olumsuzlanana nispetle bir başka şeyi olumladığı için olumlayıcı olarak da tanımlayabiliriz– belirginleşen olumlu bir unsur vardır. Ama niçin olumlu? Ne anlamda? Bir olumsuzlama nasıl olumlu olabilir? Çeşitliliği yok etmekten çok onu gerçekliğin zenginleşmesi olarak alan bir olumsuzlama olumlu olabilir. Öte yandan, fark olmasaydı, hepimiz aynı, birbirimizle özdeş olsaydık, tek bir dilde, tek bir kıyafette, tek bir iş yapma tarziyla kabul edilseydik, dünya daha fakir ve daha az ilginç olurdu. Bu anlamda, olumsuz, eğer fark biçiminde anlaşılırsa, sosyo-politik dinamiklerde ve genel olarak yaşamımızda olumlu bir rol oynayabilir. Sadece şeyler, fark olmadan, diğerinin bir kopyası olacağı için değil, aynı zamanda bu tür olumsuzlar onları belirlemeye, konturlarını tanımlamaya, onları diğerlerinden ayırmaya hizmet ettiği için bu böyledir. Tıpkı insanlar gibi, şeyler de heterojen, çoğul ve çoklu oldukları ölçüde değerlidir. Ve böyle olmaları için, diğerlerine nispetle tanımlanmaları veya tanımlanabilir olmaları gereklidir. Bu, düşmanın从 ziyade fark olarak olumsuzun üretken, ‘olumlayıcı’ anlamıdır. Mutlak olumsuzlama figüründen çıkarılan ve düşmanlığı dışlayan olumsuz, farkın olumlu figüründe düşünülmeli.

Veyahut merkeze konulacak ikinci kategoriye gelirsek, [olumsuz] Spinoza tarafından evvelden olumsuzlamadan olumlayıcı formu olarak kavramış olan belirlenimin olumlu figüründe düşünülmeli. Her şey kendileriyle çakışmadığı ölçüde diğerlerini belirler. Bizatihî kendi varoluşıyla, bir şey veya bir kişi, diğer her şeye nispetle bir başkalığı belirtir. Spinoza'nın *Etika*'da, *determinato negatio est* (belirleme olumsuzlamadır) tezini olumlayıcı anlamda geliştirerek, ifade ettiği gibi, bir şey kendisi

de bir başkası tarafından belirlenen bir başkasının başkalığı tarafından belirlenir. Bu anlamda, belirlenimin olumsuz yanı –yani bir başka şeye nispetle farkı– olumlu tarafla çelişmeyip daha çok onu ima eder. Farklılığı içinde ötekinin olumsuzlaması değil, fakat olumlaması: Tekilliklerden oluşan bir çoklukta farklı şeylerin bir arada var olma olağlığı –tam olarak bu, belirlenmiş farkın veya farksal belirlenimin ilkesidir. Fark olarak olumsuzlama şeyin veya kişinin tekilliğiyle kesişir. Bir şeyin veya kişinin kendi içinde farklı olması bizatihî tekil olarak var oldukları anlamına gelir. Ama, kendine dayanan bireyin aksine, tekil olmak her zaman ve yalnızca ötekiyle ilişkili olmaktadır –Latince'de tekilik terimi hemen her zaman çoğul kullanılır: *Singulus* değil ama *singuli*.

Olumsuzlamanın üçüncü olumlayıcı figürü, muhalefet (*l'opposizione*). ‘Muhalefet’ terimini mutlak düşmanlık anlamında düşünmeye alışmışızdır. Hasımlıkla özdeşleştirme eğilimindeyiz. Ama böyle değil. Muhalefet, karşısında konumlanma (*contrapposizione*) ile kesişmez. Aynı ‘muhalefet’ kelimesinin etimolojisinde *il positum*, olumlu bir kalp atışı duyarsınız. Muhalefet, Latince *ob-ponere*'den, *op-positum*'dan gelir. *Ponere*'nin ‘ob-’ ön ekiyle birleşmesinden doğar. Kökensel anlamıyla, ‘karşısında’ (*contro*) değil ama ‘önünde’ (*di fronte*) anlamındadır. Olumlu bir anlamda düşünülürse muhalefet, ölümcül bir kontrasta, düşmanınliga veya mutlak bir karşılığa değil, birbirini yok etmek zorunda kalmadan birbirinin önünde duran iki terim arasındaki ilişkiye atıfta bulunur. Gerçekten de muhalefet, sadece iki terimin ikisi de başarısız olmazsa, yalnızca ikisi de hayatı ve aktif kalırsa, direnir, ayakta kalır ve galebe çalar. Düşünürsek, bu olumlu, üretici, yaşamsal –yıkıcı dışında her şey– muhalefet, tam anlamıyla çoğuluk ve muhalefet diyalektiğine dayanan demokratik siyasetin tipik bir örneğidir. Muhalefetin olmadığı bir demokrasi patlar, yok olmaya mahkûm olur, totalitarizmden hiçbir şekilde farkı kalmaz. Herakleitos'un *polemos*'un her şeyin babası olduğunu savunurken söyledişi gibi, muhalefet demokrasinin, siyasetin ve en nihayetinde yaşamın ruhudur. Muhalefet paylaşılır. Farklılaşma biçimindeki sembolik anlamı içinde, bölünme, paylaşılan, ‘ortak’ bir pratik olabilir. Paylaşımı konu olmayan ‘özel’den (*proprio*) farklı olarak, paylaşım –Fransızların bölüşme anlamında *partage* dediği şey– tam da *toplulukların*, karşılıklı ihtimamın kökensel anlamı kapsamında, topluluğu başkalığa açarken kurulan *komünler* arası *munus* dolaşımının mekânıdır. Green'e göre, topluluktaki özneler arası karşılıklı verme ilişkisi –var olan bağlar olgusu– kendi bağışıklık sendromunun bir yansımıası olarak dış düşmana karşı sınırlenme, onu yok etme isteğine ve hatta öncesinde onu icat

etme eğilimine karşı bir koruma teşkil eder. Eğer mutlak bağışıklık, ortak yaşamın olası bir formunu birlikte kurarken ötekinin ve sembolik düzenin imhasıyla beraber, sadece olumsuzun, bizi kendimizden ayıran boş uzamın mevcudiyetini kabul ederse, düşmanın yeniden inşasına müsaade eder.

6.Son bir nokta, kurum (*l'istituzione*) temasına ilişkin. Bu, şimdije kadar bahsedilmiş olan olumlama ve olumsuzlama arasındaki çapraz kesişmeye (*šiazma*) daha fazla alan açarak onu reddetme hakkında. Henüz yayınlanan *Pensiero Istituente [Tayin Edici Düşünce]* (22) isimli kitabında, çağdaş siyaset felsefesinde, ilkine ‘eksiltili’ (destituyente), ikincisine ‘kurucu’ (costituente) ve henüz geliştirmeye çalıştığım üçüncüsüne ‘tayin edici’ (istituente) diyebileceğimiz etkili üç paradigma belirledim. Üçünün de ontolojik bir ufka sahip olduğunu söyleyerek başlayalım. Aristoteles, Machiavelli, Rousseau veya Hegel gibi klasik felsefe ve Schmitt, Arendt, Foucault gibi yirminci yüzyıl felsefesi dahil, bütün siyaset felsefesi hattı aslında yalnızca siyaset ile varoluş arasındaki ilişkiyi değil, siyasetin kendisinin varlığını da sorgulaması anlamında siyasal ontolojidir. Elbette ki aynı şekilde değil. Klasik siyasal ontolojiler siyasetin temeline özsel bir parça ve ondan türeyen değerleri koymaları anlamında özdeşlik ontolojileri iken, çağdaş siyasal ontolojiler fark ontolojileridir. Varlık, siyaset ve fark arasında değişken bir ilişki içinde düşünülürler. Ama onları birbirinden ayıran şey tam da –siyaset, varlık ve fark arasındaki– bu üçgenin yorumlanma biçimidir. Heidegger'e atıfta bulunan paradigma, olumsuz ve dolayısıyla eksiltili (destituenti) terimlerle anılırken, Deleuze'ün başını çektiği paradigma herhangi bir olumsuzluğu içkinlik düzleminden dışlayan bir olumlamayla nitelenir. Son olarak neo-Machiavellici diyebileceğimiz üçüncü paradigma, karışık kutuplar arasındaki üretken bir farkla damgalanmış haldedir. Burada, çatışmanın aksine, düzen tam olarak olumlamadan doğar ve onun tarafından canlı tutulur.

Reiner Schürmann, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben gibi birbirlerinden çok farklı yazarlar tarafından son yıllarda ele alınan ilk paradigma olan Heideggerci paradigma için –teknik makineleşme altında ezilen bir politikanın nihilist sapmasından kaçmanın tek yolu, ondan geri çekilmek– çalışmasını bozmak, eylemini etkisizleştirmek, yapısını (*istituzione*) reddetmektir. Birbirinden farklı ama Heidegger'e ortak atıfları yüzünden bağlantılı bu yazarlar için, gelecek (*a venire*) politikanın ödevi, oto-eksiltmeyle (*auto-destituzione*) kesişir. Her politika, teknik dispozitif tarafından bir kez ele geçirilince – çığır açan ilkelerini ortadan kaldırarak, amel yokluğuna onu maruz bırakarak, her

ilişkinin sonlanmasıne erişerek – geriye politikanın devre dışı bırakılmasından başka bir şey kalmaz.

Sınırsız bir şekilde olumlayıcı, etkili ikinci paradigma, varlığın sonsuz üretimi olarak sonsuz derecede yaratıcı, kurucu iktidar paradigmasıdır. Özünde, Deleuze’e atıfta bulunan, Nietzsche’den geçerek Spinoza’dan Bergson’a giden, kendi çelişkilerinden kurtulmuş olumlayıcı ontoloji eşliğinde yeniden okunan bir felsefe bulunur. Bu ikinci paradigma için –örneğin, Toni Negri’nin bakış açısını düşünüyorum – politika, her kurulu iktidarın (potere) ve her kurumun ötesine geçen bir kurucu iktidar (potere) aracılığıyla varlığın yaratıcı hareketini canlandırıp, bu hareketi reddetmeksiz ona adanmaktadır. Hiperbolik bir yaklaşımla kuramsal olarak tersine çevrilmiş olsa da, birinci paradigmada olduğu gibi bu ikinci teorik dispozitifin sonucu da apolitizasyonun bir biçimidir. Eğer sonsuz bir güç (potenza) olarak kavranan varlık kendi içinde zaten politik ise, spesifik bir dil olarak kavranan olumlama dokusu her zaman zaten hareket halindeyse, politikaya artık ihtiyaç kalmayacaktır.

Üçüncü paradigmmanın –ne olumsuz olarak eksiltici ne de olumlayıcı olarak kurucu olan – tayin edici (istituente) olduğu söylenebilir. Ama bu ne demek? Buradaki tayin edici eylem (*l’atto istituente*) ne anlama gelir ve geleneksel kurumlar teorisile nasıl bir ilişkisi vardır? Öncelikle ‘kurum’ (*istituzione*) isminden ziyade fiilden –*kurmak* [tayin etmek] (*istituire*) – hareket etmek kavramı etkinleştiriren dinamik bir unsuru ima eder. *Kurmak* [tayin etmek] ve kurum arasındaki, dolayısıyla geçmiş ve gelecek arasındaki bu diyalektik, hem olumsuz, post-Heideggerci hem de olumlayıcı, Deleuze’ci olandan çok farklı bir politik ontolojisi varsayar. Bu politik ontolojide olumlu ve olumsuz, biri diğerini ortadan kaldırımadan, Merleau-Ponty’nin söylemiş olduğu gibi, bir tür şiaza oluşturur. Kurum, şimdide ve geleceğe yönelik, kurma(k) [tayin etmek] eylemiyle sürekli olarak kesişen olumsuzdur – yani geçmiş tarafından, zaten var olan şey tarafından kurulan sınırdır. Kurma(k) [tayin etmek] eylemi, *creatio ex nihilo*’nun, yoktan yaratmanın politik-teolojisi değildir, fakat zaten var olan ve dolayısıyla ona direnen, onu sınırlayan, başka bir yöne yönlendiren bir şeyin, radikal bile olsa, tashihidir. Psikanalitik terimlerle söyleindiğinde, kurum, kurucu [tayin edici] (*istituente*) arzuyu engellemeyip mümkün ve üretken kılarak kapsayan yasadır. Politik olanın toplumsal varlığı ne yıktığını ne de kurduğunu, fakat tayin ettiğini (*istituire*) söylemek, onun ne Bir’in formunda ne de sonsuz farka dayalı çokluk formunda olduğunu, fakat İki formunda olduğunu söylemek anlamına

gelir. Veyahut da içkinliğin onu aşmayan fakat tam olarak kat eden, canlandıran bir ötekilik tarafından kesildiğine işaret eder. Bu şekilde, olumlama olumsuzla, engelle, sınırla, belirlenimle onu ortadan kaldırımdan ve ona boyun eğmeden karşılaşır.

Bu üçüncü paradigmada politik olanın rolü ne Heideggerci paradigmadaki gibi etkisizlestirmede ne de Deleuzeçü paradigmadaki gibi yeni mutlağın yaratımında yatar. Ancak, toplumsalı kesen farkın sembolik kaydında –Machiavelli'nin de işaret ettiği gibi, düzenin içinde zaman zaman yeni düzenler yaratarak bir tarafı diğerinin önüne koyan çatışmada–yatar. Toplumsal, kendisiyle bir değildir. Her zaman başkalık, farklı çıkarların temsili parçaları arasındaki tartışma formunda organize olan şey tarafından kat edilir, kesilir, delinir –ki bu semboliktir–. Fakat bu olanaklı, çünkü en azından demokraside, Claude Lefort'un iddia ettiği gibi, iktidarın yeri boştur. Artık iktidar, egemenin bedeniyle özdeşleşmez, ama zaman zaman taraflar arası belirlenen güç ilişkilerine göre sürekli olarak çekişme konusu edilebilir. Bu tayin edici modelin – bu politik ontoloji paradigmاسının, tabii ki farklı şekillerde ve dillerde, üzerinde çalışılması gereken bir model olduğuna inanıyorum.

Notlar

- 1 Temayı karşılaştırma için: L. R. Horn, *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago 1989; D. M. Gabbay e H. Wansing (edd.), *What is Negation?*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999.
2. A. Wierzbicka, *Semantic Primitives*, Athenäum, Frankfurt am Main 1972; Id., *Semantics. Primes and Universals*, Oxford University Press, Oxford 1996.
3. F. De Saussure, *Écrits de linguistique générale*, ed. S. Bouquet ve R. Engler, Gallimard, Paris 2002.
4. Bakınız: L. V. Tarca, *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, ed. Th. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016. 5. W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.
6. S. Freud, özellikle de *Die Verneinung*, *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Bd. XIV.
7. J. Hyppolite, *Commentaire parlé sur la ‘Verneinung’ de Freud*, J. Lacan, Écits içinde, Seuil, Paris 1966.
8. A. Green, *Le Travail du Negatif*, Minuit, Paris 2011.
9. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, *Gesammelte Werke*, cit., Bd. XIII.

10. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, Bd XV.
11. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Gesamtausgabe, cit., 1978, Bd. XXXIV.
12. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, Gesammelte Werke içinde, cit., Bd. XIV.
13. R. Esposito, *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino 1998; *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
14. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi 2018.
15. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, Berlin 1932.
16. S. Freud, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, Gesammelte Werke içinde, cit., Bd. X.
17. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*, Cortina, Milano 2011.
18. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, Bd. VI.
19. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, Paris 1976.
20. J. Baudrillard, *Le change symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976.
21. G. Deleuze-F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris 1972.
22. R. Esposito, *Pensiero istituzionale. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020. “Almanacco di filosofia e politica”nın özellikle de ilk sayfalarıyla karşılaştırınız, ed. M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru, Quodlibet, Macerata 2019 ve 2020, her ikisi de kurum (istituzione) temasına odaklanmıştır.

Pratiche Del Negativo Nella Società Contemporanea

Roberto ESPOSITO

1. L'elemento da cui vorrei partire, per avviare questa fenome-nologia del negativo, è l'imprescindibilità della categoria di negazione – qualsiasi sia il significato che le si voglia attribuire. Che essa venga assunta nella tonalità neutrale del giudizio di attribuzione, nella tonalità distruttiva dell'annientamento oppure in quella, positiva, della simbolizzazione, resta ferma la centralità del negativo all'interno dell'esperienza umana (1). Tale centralità – che in ultima analisi attiene alla presenza ine-vitabile della morte, al fatto che siamo mortali, finiti, divisi da noi stessi – è riscontrabile in ogni ambito. Nella vita come nel linguaggio, nel pensiero come nell'azione. Si potrebbe quasi stabilire una sorta di parallelo: come la morte – ma anche il do-lore, la sofferenza, la separazione – è un elemento stabile della nostra esistenza, così la negazione è ineludibile all'interno del logos.

Come è attestato dalle ricerche dei linguisti, il ‘non’ è uno di quegli elementi primari che fanno parte di tutte le lingue, anti-che e moderne. Esso costituisce uno dei ‘cromosomi del lin-guaggio’ cui non è possibile rinunciare (2). Del resto basta provare a parlare per una decina di minuti senza pronunciare la particella ‘non’ per accorgersi della sua necessità. Si può, anzi, sostenere che l'uso del negativo, cioè la capacità di negare, sia proprio ciò che differenzia il linguaggio dell'essere umano adulto non solo da quello dell'animale, ma anche da quello dell'infante, che tende a esprimersi sempre in termini affermativi. Per il grande linguista Saussure, il linguaggio non è altro che una relazione oppositiva tra termini negativi. Nessuno di essi – dei diversi ‘pezzi’ di cui è fatta la lingua – rimanda a una realtà sostanziale fuori dal rapporto negativo con gli altri. Ogni termine della lingua, anziché designare qualcosa in se stesso, diventa significativo solo a partire dalla differenza con gli altri. Ad esempio il significato del termine ‘sole’ non è riconoscibile fuori dalla comparazione negativa con termini del-la stessa famiglia come ‘astro’, ‘stella’, ‘luna’ (3). Quanto alla logica, essa è inimmaginabile fuori della categoria di negazio-ne. Ciò vale tanto per le logiche moderne, tanto per quella classica, basata sul principio di non-contraddizione. Da questo punto di vista la negazione costituisce un innegabile, non solo per la sua straripante presenza nella nostra vita, ma anche sotto il profilo logico, dal momento che negare una negazione signi-fica confermarla (4). Non è possibile uscire dal cerchio della negazione all'interno del suo lessico perché, diversamente da quanto suppone la dialettica, la negazione della negazione non è un'affermazione, ma pur sempre una negazione. Gli uomini sono legati inevitabilmente al linguaggio del negativo. Come ben sapeva Benjamin (5), una lingua fatta esclusivamente di termini affermativi potrebbe parlarsi solo in paradiso. E in ef-fetti la definizione del paradiso è appunto quello di un luogo che non conosce termini negativi. La stessa verità, che pure spesso viene contrapposta alla negazione, non è concepibile fuori dal rapporto con la falsità, vale a dire con la non-verità, così come ogni valore si può definire come contrario del disva-lore corrispondente. Bene è, in prima istanza, ciò che non è male, esattamente come male è ciò che non è bene. Anche per il diritto, è legale l'azione che non è vietata dalla legge, che non è illegale. Così come già alla fonte del diritto, quello ro-mano, l'uomo libero era definito dal suo non essere schiavo.

La psicoanalisi è forse la disciplina che più di ogni altra è consapevole dell'ineliminabilità del negativo. Da Freud a Lacan, a Bion, a Green, il negativo è al centro della teoria, e anche della prassi, psicoanalitica. La stessa costituzione del soggetto è fin dall'inizio segnata, se non prodotta, dalla negazione. Il soggetto umano, in quanto tale, è per Freud soggetto di negazione, nel senso attivo e passivo dell'espressione. Egli è innanzitutto ciò che nega ed è negato. O anche, che si nega. Tutte le sue principali formazioni sintomali – dalla psicosi alla nevrosi – hanno un rapporto diretto o indiretto con la negazione. Freud può sostenere che l'inconscio non contenga elementi negativi solo perché esso stesso, nel suo stesso nome, è un'entità negativa – non-conscio. Affrontata direttamente nelle pagine straordinarie di *Die Verneinung*, si può dire che la categoria di ‘negazione’ percorra e strutturi l’intero campo concettuale di Freud (6). Per quanto declinata nelle diverse forme della rimo-zione, del diniego, del rigetto e della distruzione, essa è comunque presente. Quanto a Lacan, è inutile richiamare il rilievo della negazione nella sua opera. Egli legge il testo di Freud sulla negazione attraverso un triangolo con Jean Hyppolite che ha al proprio centro l’interpretazione del negativo – quella né-gation che Hyppolite, quasi a raddoppiarne la valenza, definisce dénégation (7).

Nei suoi scritti dedicati alla negazione (8), André Green ricostruisce l’intero ventaglio di senso di questa categoria – da quello più vitale e creativo a quello più mortifero e distruttivo, fino al negativo del negativo, al negativo assoluto. Si può ben dire che la sua intera opera lavori intorno alla tensione tra queste tonalità del negativo. Contro la tendenza di alcune concezioni e pratiche analitiche tendenti a edulcorare troppo il proprio modo di operare, egli ricolloca il paradigma di negazione al centro della psicoanalisi. D’altra parte, se la negazione fosse negabile, come avrebbe potuto scrivere Freud, in Aldilà del principio di piacere, che le guardie della vita sono le stesse sentinelle della morte, in qualsiasi modo vada intesa questa affermazione (9). Non solo il negativo è al fondo di tutti i concetti della psicoanalisi, ma è decisivo per lo stesso lavoro dello psicoterapeuta. Per penetrare nell’inconscio del paziente, l’analista deve disarticolare la sua soggettività, esponendola alla prova del negativo.

Quanto alla filosofia, sia la metafisica che l’ontologia lavorano da sempre sulla questione del niente – nel senso appunto del non-ente. La domanda di Heidegger sul suo significato ultimo – se sia il niente a derivare dalla negazione o la negazione dal niente (10) – ritorna, formulata in maniera diversa, nell’intera storia della filosofia, da Platone a Wittgenstein, pur senza avere avuto ancora una risposta definitiva. Ciò che Heidegger mette radicalmente in questione è il primato logico dell’affermazione sul suo contrario. Traducendo il termine ‘verità’ con *Un-verborgenheit*, che significa ‘disvelatezza’, conformemente al termine greco *a-letheia*, egli rovescia il procedimento tradizionale che dava alla verità un significato compiutamente affermativo, desumendolo dal negativo con un procedimento che estende a tutti i suoi concetti (11). In questo modo non solo il non-ente non risulta più contrapposto all’ente. Ma diventa il fondo originario da cui ogni ente, e infine lo stesso Essere, si rileva, velandosi di nuovo. È un passaggio – questo di Heidegger – decisivo per quanto riguarda il destino della negazione, trasferita così dal piano linguistico e logico a quello ontologico. In questo modo il giudizio di attribuzione è ricondotto all’ambito dell’esistenza. Ma tale slittamento dalla logica all’ontologia,

operato da Heidegger, implica un altro slittamento possibile – che è quello che va dal piano descrittivo al piano performativo, effettuale. Se il ‘non’ può essere tradotto nel concetto del niente, questo, a sua volta, potrà essere ri-condotto alla pratica dell’annientamento.

2. Quando ciò accade, se ciò accade, vuol dire che siamo entrati in un ambito politico. Prima di arrivarci, facciamo un passo laterale che ci conduce a quanto Freud definisce ‘disagio della civiltà’ (12). Il riferimento al processo di civilizzazione sposta il discorso da un piano di carattere logico ad uno storico-antropologico – intendendo con questo termine l’intreccio, su cui appunto Freud lavora, tra storicità e natura umana. Come si sa, al centro del suo saggio vi è la discontinuità, e anche il contrasto, tra attività pulsionali e attività intellettuali. Per Freud la costruzione e lo sviluppo della società richiedono una certa inibizione delle pulsioni rispetto al regime di illimitatezza istintuale della condizione primordiale. Sugli effetti di tale inibizione si è a lungo interrogata non soltanto la teoria analitica, ma anche la filosofia, soprattutto nella Scuola di Francoforte, peraltro lungo due direzioni divergenti – quella, affermativa, di Marcuse e quella, negativa, di Adorno. Senza entrare nel merito di tale divaricazione, spostiamo l’obiettivo dall’intero processo di civilizzazione all’ambito, più ristretto, della modernità. Come qualcuno sa, da tempo ho provato a interpretare la modernità in termini di ‘immunizzazione’. L’immunizzazione ha la stessa funzione, nei confronti della comunità originaria, dell’inibizione delle pulsioni analizzata da Freud. Anche se nel caso dell’immunizzazione a essere inibite non sono le pulsioni individuali, ma quelle sociali, si tratta anche qui di una forma di autoprotezione negativa della società rispetto ai rischi che essa corre o presume di correre.

Ma sul carattere negativo del paradigma di immunizzazione va detto qualcosa di più, che si può desumere dalla sua stessa etimologia. Come il termine *communitas*, anche quello di *immunitas* deriva dal latino *munus*, che significa ‘ufficio’, ‘legge’ o ‘dono’ – più precisamente ‘legge del dono’. Solo che, mentre nel caso della *communitas* si tratta di un rapporto positivo – fanno parte della comunità coloro che sono vincolati da una cura o una donazione reciproca –, nel caso dell’*immunitas* prevale un significato negativo: è immune colui che è dispensato dall’obbligo di cura o di donazione reciproca verso gli altri che invece condividono i membri della *communitas* (13) Ma la tonalità negativa dell’immunizzazione non si limita a questo. Non solo essa è il negativo della comunità, ma è volta a proteggerla attraverso un’ulteriore negazione. Come è noto dall’uso dei vaccini, per immunizzare un dato soggetto da una potenziale infezione, se ne immette una porzione sostenibile all’interno del suo organismo. In questo modo ci si protegge da un negativo maggiore, l’infezione, attraverso un negativo minore, il vaccino – esattamente come avviene nel disagio della civiltà di cui parla Freud.

Lo stesso vale per la teoria delle istituzioni di Arnold Gehlen. Le istituzioni – torneremo alla fine su di esse in una chiave diversa – sono il riparo negativo che esonera gli uomini da un eccesso di stimoli che altrimenti lo sommergerebbero. Lo stesso vale per la figura teologico-politica del katechon, in-tesa già dall’apostolo Paolo come ciò che ritarda l’apocalisse, introiettando il male. Certo, in questo modo finisce per ritardarsi anche la parousia, l’avvento assoluto del bene. Ma intanto si salva il salvabile, venendo a patti con il negativo. Attraverso l’immunizzazione, insomma, la società protegge se

stessa, neutralizzando il proprio significato più radicale, cioè la passione comune, la tendenza ad uscire da sé per alterarsi. Da qui la sua chiusura negativa e anzi auto-negativa. Anche qui, come nel caso del disagio di Freud, per sopravvivere, la vita è costretta ad inibire, o limitare, la propria tendenza naturale, connotandola preventivamente in termini negativi. In questo caso è come se il negativo si raddoppiasse o piuttosto si sdoppiasse in due parti, l'una delle quali è necessaria al contenimento dell'altra – un negativo minore è utilizzato per bloccare un negativo maggiore, ma all'interno della stessa semantica negativa, adoperando la medesima sostanza. Naturalmente, come avverte Freud, nonostante il fatto che tale protezione sia socialmente utile, essa comporta un disagio, un prezzo non trascurabile. Che è quello di incorporare lo stesso male che si vuole evitare, sia pure in dosi minori. In questo caso la vita è conservata da qualcosa che ne contraddice il libero sviluppo. Per salvaguardare la comunità, la si sottopone a una pratica di desocializzazione che ne neutralizza la potenza affermativa e ne rovescia il senso. Ciò avviene attraverso la costruzione artificiale di soglie antropologiche, se non anche etniche, che vengono presentate come naturali.

In questo modo, tuttavia, potenziando sempre più i suoi dispostivi immunitari, si espone la società a un rischio per certi verso ancora maggiore di quello da cui la si voleva difendere – simile a quello sperimentato nelle malattie autoimmuni, quando il meccanismo di difesa immunitario è così forte da rivolgersi contro il corpo stesso che dovrebbe difendere, portandolo all'implosione. Siamo di fronte a un dispositivo che ben conosciamo, oggi portato al suo culmine attraverso un'amplificazione artificiale della percezione del rischio, funzionale a costruire apparati di protezione, vale a dire di desocializzazione, sempre più forti ed estesi che, oltre a diminuire la libertà, finiscono per negare il senso stesso della comunità, intesa nel suo significato originario di circolazione del munus comune. A questo punto la negazione – e anzi la doppia negazione, la negazione reale di un negativo apparente – occupa l'intero quadro, rovesciando quella che Freud definisce civiltà, vale a dire la società integrata, in una sorta di asocialità preventiva. Perché, diversamente che nel disagio della civiltà teorizzato da Freud, in questo modo la società è protetta non da un eccesso di individualismo, ma da un eccesso di socializzazione, venendosi così a separare dal suo stesso significato.

3. L'interpretazione della modernità come processo di immunizzazione, rispetto ad altre categorie con cui anche è stata interpretata, come quelle di razionalizzazione, secolarizzazione o democrazizzazione, ne accentua l'elemento negativo, facendone il l'elemento centrale. Una volta pensata in termini di immunizzazione, la modernità può essere ricondotta a una vera e propria macchina negativa, che si ricarica continuamente attraverso ulteriori negazioni (14). La filosofia moderna ne è segnata fin dall'inizio, a partire da quelli che sono forse i suoi due autori più influenti, vale a dire Cartesio e Hobbes – iniziatori, il primo della filosofia moderna e il secondo della teoria politica moderna. Del resto l'intero pensiero moderno – fino a Kant, che porrà la domanda critica non sulla potenza affermativa, ma sui limiti della ragione – è un pensiero essenzialmente negativo, con alcune eccezioni, in particolare quella rappresentata da Spinoza. Infatti entrambi, Cartesio e Hobbes, per introdurre il nuovo sapere di cui sono portatori, cominciano col negare i fondamenti di quello precedente. Così Cartesio, per arrivare alla certezza di una conoscenza chiara e distinta, nega, come apparente o ingannevole, ogni

ipotesi che non sia passata al va-glio del nuovo metodo da lui stesso elaborato. In questo modo il sapere vero è fatto scaturire dalla negazione del falso, dell'incerto, dell'ingannevole. Allo stesso modo Hobbes sostiene che, per costruire l'ordine politico moderno, rappresentato dallo Stato Leviatano, bisogna negare lo stato naturale in cui gli uomini versavano precedentemente, combattendosi l'un l'altro in una sorta di guerra civile permanente. Per entrare nell'ordine politico, gli uomini devono cedere i propri diritti naturali, compresa la facoltà di difendersi, all'unica persona in grado di garantirne la sopravvivenza, vale a dire il sovrano. In un mondo governato dalla paura, solo il timore del sovrano può garantire da un terrore ancora maggiore che è quello della morte violenta per mano di altri. È forse la prima teorizzazione del dispositivo di immunizzazione, in cui una paura maggiore è controllata e inibita da una paura minore, ma dello stesso genere negativo. Ciò vuol dire che, per affermare qualcosa – un sapere indubbiamente nel caso di Cartesio, la stessa vita nel caso di Hobbes –, è necessario passare per la negazione di qualcosa'altro che sembra contraddirlo. La conservazione della vita presuppone l'annientamento delle sue radici naturali, esattamente come la scienza presuppone l'azzeramento dei linguaggi magici, mitici, alchemici che l'hanno preceduta. Questo ragionamento negativo ha un chiaro riferimento teologico nel dogma cristiano della creazione. Come Dio ha creato il mondo dal nulla, così dal nulla gli uomini creano lo Stato politico, che, per lo stesso motivo, può scivolare di nuovo nel nulla, come anche Hobbes esplicitamente ammette, chiamando il Leviatano 'Dio mortale'. Il che dimostra che la stessa secolarizzazione moderna mantiene al proprio interno una scheggia di teologia politica. Insomma, una volta messo in moto questo dispositivo negativo, ciò che se ne desume è che per ottenere un bene – e, nella fattispecie, il maggiore dei beni politici, vale a dire la conservazione della vita – è necessario passare per una doppia negazione, cioè per la distruzione dello stato naturale e la rinuncia ai propri diritti. Bisogna negare la negazione naturale che ci minaccia.

Ora, questa macchina della negazione, riconoscibile in Hobbes e Cartesio, ma che affonda le radici nella teologia cristiana – si pensi a 'La città di Dio' di Agostino, in cui ciascuna delle due città, quella celeste e quella terrena, è definita dal contrasto insopportabile con l'altra –, caratterizza tutte le categorie politiche della modernità, tutti i concetti politici moderni, nel senso che essi vengono pensati non in se stessi, ma come l'opposto del loro contrario. Così, per fare un esempio, la libertà viene pensata da Hobbes, e dopo di lui dall'intera tradizione liberale, non come un bene in sé, non come qualcosa di affermativo, espansivo, produttivo, secondo il suo significato originario, ma come ciò che non è vietato dalla legge: è libero non colui che partecipa attivamente alla vita pubblica, come accadeva nella città greca, ma colui che non è sottoposto a una costrizione, che non è obbligato a fare qualcosa controvoglia. Lo stesso vale per le categorie di 'sovranità' e di 'proprietà' – derivando la prima, la sovranità, dalla negazione della pluralità dei poteri feudali e la seconda, la proprietà, dalla suddivisione proprietaria del mondo ricevuto in comune dalla natura o da Dio. Perfino la categoria di 'popolo' è intesa, nella modernità, come l'opposto negativo di una moltitudine sparsa. In ognuno di questi casi un positivo dichiarato nasce dalla negazione di un negativo, preventivamente definito tale proprio per poter essere negato. Ciò vuol dire che il positivo è sempre anticipato da un negativo e pensato in relazione ad esso. Alla fine quello che chiamiamo 'nichilismo' non è che

un'estremizzazione di que-sto atteggiamento. In base a esso il valore, ogni valore, è riconoscibile soltanto come il contrario di un disvalore, di un non-valore.

Questa deriva negativa, che trova in Nietzsche un punto di ri-ferimento riconosciuto, ha il suo più radicale interprete nel grande e ambiguo giurista tedesco Carl Schmitt. Nel suo celebre saggio sull'essenza della politica, scritto agli inizi degli anni Venti (15), egli pone proprio la categoria di negazione all'origine della sua definizione. E ciò in un doppio senso. In tanto in quanto ciò che caratterizza peculiarmente l'agire politico è il contrasto tra amico e nemico. Come la morale è definita dall'antitesi tra buono e cattivo e l'estetica da quella tra bello e brutto, così qualcosa è riconoscibile come politica solo quando presuppone lo scontro tra amico e nemico. Non solo, ma il primato della negazione in Schmitt è potenziato dal fatto che, all'interno dell'antitesi tra amico e nemico, il termine decisivo è quello di nemico. Non si parte dall'amico per definire il nemico, ma sempre il contrario: solo dall'individuazione, o dalla costruzione, di un nemico comune può nascere un'alleanza politica. È come se il negativo, il 'non', s'incarnasse, prendesse corpo, nella figura del Nemico. Il quale, essendo tale, cercherà di annientarmi, cosicché io non potrò fare altro che cercare a mia volta di annientare lui. In questo caso abbiamo un fenomeno di 'incarnazione' ontologica: l'avverbio 'non' e l'attributo 'negativo' finiscono per trasformarsi nel sostantivo 'niente' e addirittura in una pratica di reciproco 'annientamento'. Anche l'amico, l'alleato, è definito a partire dal nemico. Solo la presenza del nemico, solo un ne-mico in comune, ci obbligherà ad allearci, a diventare amici contro di lui. L'alleanza, l'amicizia, non è che la conseguenza di una inimicizia precedente. Il nemico viene sempre prima dell'amico e lo determina. In definitiva, se avversari e alleati sono comunque definiti dai loro essere nemici gli uni degli altri, vuol dire che siamo tutti nemici. La conseguenza della macchina della negazione – così come è adoperata e portata al culmine da Schmitt – è la sovrapposizione tra politica e guerra. Se a definire una situazione politica, o a renderla tale, è la figura del nemico, allora non ci sarà più differenza tra politica e guerra. La politica sarà continuazione della guerra e la guerra continuazione della politica, come del resto aveva già sostenu-to lo stratega militare prussiano von Clausewitz. Quella che è stata giustamente chiamata 'autodistruzione dell'Europa', nelle due guerre mondiali, nasce proprio da questa logica – dall'idea che il confronto politico non possa avere che una risoluzione di tipo bellico.

4. Ma ora, ricostruita genealogicamente la 'macchina del negativo', proviamo a fare un passo ulteriore. Come tentare di sfuggirle? Quale varco è possibile aprire al suo interno? Da dove ripartire? Per cercare di farlo, ritengo che occorra trattare la questione del negativo con un mix di realismo e apertura ermeneutica. Innanzitutto realismo. Ciò che va evitato è cancellare o rimuovere la presenza del negativo. Del resto negare la macchina della negazione, senza riconoscere il problema che pone, significherebbe restare al suo interno. Come spiega anche la psicoanalisi, rimuovere un problema, vuol dire lasciarlo inalterato, o addirittura trovarselo di fronte accresciuto in termini fantasmatici, spettrali. In verità c'è stata una fase storica, alla fine del secolo scorso, e precisamente dopo la caduta del Muro di Berlino, nel 1989, in cui si è pensato che il negativo fosse ormai alle nostre spalle. Che il mondo si avvisasse verso una pacificazione generale sull'onda di una globalizzazione crescente e apportatrice di effetti benefici per

tutti. Si pensò, in quella fase, che la democrazia fosse non solo definitivamente affermata in Occidente, ma esportabile nel resto del mondo, così come la diffusione del benessere consentita dallo sviluppo tecnologico. In quella fase, che ha visto anche il massimo allargamento dell'Unione Europea, si è immaginato che anche i confini tra gli Stati, almeno in Europa, potessero venire meno. Che guerra, fame, malattia potessero essere progressivamente debellate, perdendo in questo modo di vista le pessimistiche, ma appunto realistiche, considerazioni di Freud sulla guerra (16).

Tutto ciò, sul piano delle idee, si è tradotto, per dirla in manie-ra sintetica, in una tendenziale eclissi del ‘negativo’, sostituito da un’affermazione illimitata delle pulsioni – precisamente quelle che Freud riteneva dovessero essere inibite o quanto-meno controllate. In termini analitici, secondo il linguaggio la-caniano, si è immaginato di cancellare la soglia simbolica, ciò che anche Massimo Recalcati, al seguito di Lacan, definisce il nome del Padre (17), contrapponendo un desiderio tutto affer-mativo a una Legge tutta negativa. Il passaggio di egemonia, nella cultura filosofica non solo europea, dalla Scuola di Fran-coforte a quella serie di pratiche teoriche che vanno sotto il nome di ‘postmoderno’ restituisce il senso complessivo di questa svolta. Se si leggono in successione la Dialettica nega-tiva di Adorno (18) – in cui il primato del negativo tocca la punta più acuta – e libri come l’Economia libidinale di Lyotard (19), Lo scambio simbolico e la morte di Baudrillard (20) e l’Antiedipo di Deleuze e Guattari (21), si ha la misura dello scarto. A una negazione assoluta, alta e tragica, come quella di Adorno, subentra una filosofia altrettanto risolutamente affer-mativa, che nel rifiuto della dialettica hegeliana di fatto mette in mora qualsiasi figura del negativo. È vero che la posizione di tutti e tre gli autori citati – Lyotard, Baudrillard e Deleuze – è tutt’altro che univoca ed è anche cambiata nel corso del tem-po. Ma l’orientamento di fondo che essa delinea non muta. A una teologia politica della negazione, di matrice heideggeriana, subentra la celebrazione di una potenza affermativa senza limi-ti. Al suo centro una teoria dell’immanenza assoluta, intera-mente coincidente con se stessa, capace di espellere l’idea stessa di negativo come limite, finitezza, alterità. Il tutto con l’elisione del piano simbolico, riempito da un reale di fatto coincidere con l’immaginario.

5. È vero che non tutta la filosofia continentale – quella analitica, accecata dalle proprie procedure autoreferenziali, non si è neanche posto il problema – è andata in questa direzione. Autori come Derrida e Levinas, per fare un esempio, sfuggono a quest’alternativa secca tra negazione e affermazione, collo-candosi nella linea di tensione tra i due fronti contrapposti. Re-sta il fatto che anche nel quadrante filosofico italiano le due posizioni prevalenti sono quelle di una teologia politica della negazione, venata di forti accenti heideggeriani, e di una onto-logia politica dell’affermazione, costruita intorno all’ontologia di Spinoza e in direzione di Deleuze. In questo secondo caso, una volta sovrapposti integralmente essere e politica, il primo ha finito per inghiottire completamente la seconda. Se il piano d’immanenza ricuce ogni scarto simbolico, se dunque viene meno lo stesso spazio del conflitto, alla politica non resta che aspettare che la potenza del divenire si dispieghi in tutta la sua estensione illimitata. Fin quando si contrapporranno frontal-mente affermativo e negativo, il dibattito filosofico-politico non uscirà dallo stallo in cui si trova. Ciò che invece va fatto è mettere in relazione affermazione e negazione, desiderio e Legge, anche se non in forma dialettica. È vero che

abbiamo bisogno di una nuova filosofia affermativa, per sfuggire alla teologia politica della negazione – ma non schiacciata su se stessa, chiusa in un’immanenza senza scarti, incapace di rap-portarsi al negativo. Come possiamo elaborarla? Scomponen-do le diverse figure del negativo, entrando nelle sue faglie in-terne, disarticolando la teologia negativa in un diverso pensie-ro affermativo della negazione.

5. Ma attraverso quali figure fronteggiare il negativo assoluto, la deriva nichilistica del negativo, riconducendolo all’orizzonte dell’affermazione? In *Politica e negazione* ho cercato di farlo rimettendo in gioco una serie di categorie non riconducibili né al positivo né al negativo, ma situate sul margine che li con-giunge. La prima di queste figure è quella della differenza. Partiamo da una prima distinzione. Il differente, il diverso, non è necessariamente il nemico. Così come la differenza, la diver-sità, non coincide con l’assoluta negazione. Già Platone, all’origine della nostra tradizione filosofica, in particolare nel dialogo *Il sofista*, distingueva tra il ‘non’ che indica il niente, che non può esserci di nessuna utilità e che, a rigore, non può essere neanche pensato, dal ‘non’ che indica la diversità, la differenza, invece necessario e ineliminabile. Dire che questa tavola non è bianca, non è nera o non è gialla, non significa di-re che non esiste, ma solo che ha un colore differente da quelli nominati. Dunque in questa negazione, relativa e non assoluta – che potremmo definire anche affermativa, appunto perché af-ferma un’altra cosa rispetto a quella negata – c’è un elemento positivo da valorizzare. Ma perché positivo? In che senso? Come può mai essere positiva una negazione? Può essere positiva quella negazione che, piuttosto che distruggere la diversi-tà, la assuma come un arricchimento della realtà. D’altra parte, se non esistesse differenza, se fossimo tutti uguali, identici l’uno all’altro, omologati in un unico linguaggio, in un unico abito, in un unico modo di fare, il mondo sarebbe più povero e meno interessante. In questo senso, se inteso nella forma della differenza, il negativo può svolgere un ruolo positivo nelle dinamiche socio-politiche e, in generale, nella nostra vita. Non solo perché, senza la differenza, le cose sarebbero l’una la co-pia dell’altra, ma anche perché questo tipo di negativo serve a determinarle, a definirne i contorni, distinguendole dalle altre. Le cose, come del resto le persone, in tanto valgono in quanto sono molteplici, plurali, eterogenee. E, per essere tali, devono essere identificate, o identificabili, rispetto alle altre. È questo il senso ‘affermativo’, produttivo, della negazione come diffe-renza anziché come inimicizia. Il negativo, sottratto alla figura della negazione assoluta ed escludente dell’inimicizia, va pen-sato nella figura positiva della differenza.

O della determinazione, per venire alla seconda categoria che va messa in campo, già intesa da Spinoza come la forma af-fermativa della negazione. Ogni cosa ne determina altre nella misura in cui non coincide con esse. Con la propria stessa esi-stenza, una cosa o una persona, definisce un’alterità rispetto a tutte le altre. Come Spinoza si esprime nell’*Etica*, sviluppando in termini affermativi la tesi che determinatio negatio est, una cosa è determinata dall’alterità di un’altra, che è a sua volta de-terminata da un’altra ancora. In questo senso il lato negativo della determinazione – cioè la sua differenza rispetto a un’altra cosa – non contrasta, anzi implica, un lato affermativo. Non la negazione, ma l’affermazione dell’altro nella sua diversità – esattamente questo è il principio della differenza determinata o la determinazione differenziale: la possibilità della coesistenza di cose diverse in una molteplicità fatta di singolarità. La nega-zione

come differenza coincide con la singolarità della cosa o della persona. Che la cosa, o la persona, siano in sé differenti vuol dire che esistono singolarmente in quanto tali. Ma, diversamente dall'individuale, che poggia su se stesso, essere singolare si può dire sempre e solo in relazione all'altro – in latino il termine di singolarità era adoperato quasi sempre al plurale: non *singulus*, ma *singuli*.

La terza figura affermativa della negazione è quella dell'opposizione. Noi siamo abituati a pensare il termine ‘opposizione’ nel senso dell’assoluta ostilità. Tendiamo ad identificarlo con l’inimicizia. Ma così non è. ‘Opposizione’ non coincide con ‘contrapposizione’. Nella stessa etimologia della parola ‘opposizione’ si sente battere un cuore positivo, il *posi-tum*. Opposizione viene dal latino *ob-ponere*, *ob-positum*. Nasce dall’unione di ponere con il prefisso ‘*ob*’. Che, nel suo significato originario, non significa ‘contro’, ma ‘di fronte’. Opposizione, se pensata in senso positivo, affermativo, non rimanda a un contrasto mortale, a un’inimicizia o a una contrapposizione assoluta, ma alla relazione tra due termini che si fronteggiano, che stanno l’uno di fronte all’altro, senza doversi distruggere a vicenda. Anzi l’opposizione regge, sta in piedi, resiste, soltanto se nessuno dei due termini viene meno, soltanto se restano entrambi vivi ed attivi. Se ci pensiamo, questa opposizione positiva, produttiva, vitale – tutt’altro che distruttiva – è tipica della politica democratica, che si basa appunto sulla dialettica di maggioranza e opposizione. Una democrazia senza opposizione imploderebbe, sarebbe condannata all’estinzione, non sarebbe in nessun modo diversa dal totalitarismo. L’opposizione è l’anima della democrazia, della politica e in fondo della stessa vita, come diceva Eraclito quando sosteneva che il *polemos* è padre di ogni cosa. L’opposizione si condivide. La divisione, nel suo significato simbolico di differenziazione, può essere in comune, una pratica del ‘comune’. A differenza del proprio, che non si condivide, la condivisione – quella che i francesi chiamano *partage* nel senso della partizione – è il luogo stesso della *communitas*, nel senso originario della cura reciproca, della circolazione del *munus* tra i *communes* che costituiscono la comunità, aprendola all’alterità. Secondo Green i legami di donazione reciproca tra soggetti della comunità – il fatto stesso che essi esistano – costituiscono una salvaguardia contro la tendenza a scatenarsi contro il nemico esterno, a volerlo distruggere e prima ancora a inventarlo, come proiezione della propria sindrome immunitaria. Se l’immunizzazione assoluta presuppone, insieme alla distruzione dell’altro, anche quella dell’ordine simbolico, solo la presenza del negativo, dello spazio vuoto che ci separa da noi stessi, consente di ricostituirlo, costruendo insieme una forma possibile di convivenza.

6. Un ultimo punto riguarda il tema dell’istituzione. Si tratta di declinarlo aprendo un ulteriore spazio a quel chiasma tra affermazione e negazione di cui finora si è detto. In un libro, appena pubblicato, intitolato ‘Pensiero istituzionale’ (22), ho individuato tre paradigmi influenti nella filosofia politica contemporanea – il primo che possiamo chiamare ‘destituente’, il secondo ‘costituente’ e il terzo, che sto cercando di svilupparlo, appunto ‘istituzionale’. Cominciamo col dire che tutti e tre hanno un orizzonte ontologico. Tutte le filosofie politiche di rango, classiche come quelle di Aristotele, Machiavelli, Rousseau o Hegel e novecentesche come quelle di Schmitt, Arendt, Foucault sono di fatto delle ontologie politiche, nel senso che chiamano in causa non solo il rapporto tra politica ed esistenza, ma l’essere stesso della politica. Naturalmente non allo stesso mo-

do. Mentre le ontologie politiche classiche sono ontologie dell'identità, nel senso che pongono alla base della politica un fondamento sostanziale e i valori che da esso promanano, le ontologie politiche contemporanee sono ontologie della differenza. Sono pensate dentro la relazione mobile tra essere, politica e differenza. Ma a separarle tra loro è appunto il modo in cui questo triangolo – tra politica, essere e differenza – è interpretato. Mentre il paradigma che si richiama a Heidegger è connotato in termini negativi e dunque destituenti; quello che fa capo a Deleuze è caratterizzato da un'affermazione che esclude ogni negatività dal piano di immanenza. Infine un terzo paradigma, che possiamo definire neo-machiavelliano, è segnato da una differenza produttiva tra polarità oppositione. Secondo, tutt'altro che contrario al conflitto, l'ordine nasce proprio da esso e da esso è tenuto in vita.

Per il primo paradigma, quello heideggeriano – ripreso in anni recenti da autori anche assai diversi tra loro come Reiner Schürmann, Jean-Luc Nancy, Giorgio Agamben – l'unico modo per sfuggire alla deriva nichilistica di una politica schiacciata sulla macchinazione tecnica è quello di ritirarsi da essa – di disfare il suo fare, di disattivare la sua azione, di destituire la sua istituzione. Il compito della politica a venire, per questi autori, diversi ma collegati dal comune riferimento al secondo Hegel, coincide con quello della propria auto-destituzione. Una volta che ogni politica sia stata catturata dal dispositivo tecnico, non resta che la sua disattivazione – smantellandone i principi epochali, esponendola all'assenza d'opera, pervenendo allo scioglimento di ogni relazione.

Il secondo paradigma influente, illimitatamente affermativo, è quello del potere costituente, infinitamente creativo come la produzione infinita dell'essere. Al suo centro è una filosofia che si richiama a Deleuze, riletta lungo l'ontologia affermativa che va da Spinoza a Bergson, passando per Nietzsche, a sua volta liberato dalle sue contraddizioni. Politica, per questo secondo paradigma – penso per esempio alla prospettiva di Toni Negri – è quella che aderisce senza scarti al movimento creativo dell'essere, accelerandolo attraverso una potenza costitutente che oltrepassa ogni potere costituito e ogni istituzione. Come già nel primo paradigma, anche se in maniera specularmente rovesciata in una modalità iperpolitica, anche l'esito di questo secondo dispositivo teorico è una forma di spoliticizzazione. Se l'essere, inteso come potenza infinita, è già di per sé politico, se la fabbrica dell'affermazione è già da sempre in atto, della politica, intesa come un linguaggio specifico, non ci sarà più bisogno.

Il terzo paradigma può dirsi istituente – né negativamente de-stituente né affermativamente istituente. Ma cosa vuol dire? Che significato assume qui l'atto istituente e come si rapporta alla tradizionale teoria delle istituzioni? Intanto partire dal verbo – ‘istituire’ – piuttosto che dal sostantivo ‘istituzione’ implica un elemento dinamico che ne mobilita il concetto. Questa dialettica tra istituzione e istituire, dunque tra passato e presente, presuppone un'ontologia politica ben diversa sia da quella negativa, post-heideggeriana, sia da quella, affermativa, deleuziana. In essa affermativo e negativo s'intrecciano senza che l'uno elimini l'altro, formando, come avrebbe detto Merleau-Ponty, una sorta di chiasma. L'istituzione è il negativo – cioè il limite costituito dal passato, da ciò che già esiste – che s'incrocia continuamente con l'atto, presente e rivolto al futuro, dell'istituire. L'atto dell'istituire non è quello, teologico-politico, della

creatio ex nihilo, della creazione dal nulla, ma la modificazione, anche radicale, di qualcosa che già esiste, e che dunque gli resiste, lo limita, lo incanala. In termini psicoanalitici si potrebbe dire che l'istituzione è la legge che contiene il desiderio istituenti senza bloccarlo, ma rendendolo possibile e produttivo. Dire che il politico non destituisce, né costituisce, ma istituisce l'essere sociale, vuol dire che questo non ha la forma dell'Uno e neanche di una infinita molteplicità differenziale, ma del Due. O anche che l'immanenza è tagliata da un'alterità che non la trascende, ma appunto l'attraversa, vita-lizzandola. In questo modo l'affermazione si confronta col negativo, l'ostacolo, il limite, la determinazione, senza eliminarlo né soggiacere a esso.

Il ruolo del politico, in questo terzo paradigma, non sta nella disattivazione, come nel paradigma heideggeriano né nella creazione del nuovo assoluto, come nel paradigma deleuziano. Ma nell'iscrizione simbolica della differenza che taglia il sociale – nel conflitto che, come aveva sostenuto Machiavelli, oppone una parte all'altra all'interno dell'ordine, creando di volta in volta ordini nuovi. Il sociale non fa tutt'uno con se stesso. È sempre attraversato, tagliato, forato da un'alterità – che è poi il simbolico – dalla quale è organizzato nella forma del confronto tra parti rappresentative di interessi divergenti. Ma ciò è possibile perché, almeno in democrazia, come sostiene Claude Lefort, il posto del potere è vuoto. Non più identificato col corpo del sovrano, ma continuamente contendibile secondo i rapporti di forza che di volta in volta si determinano tra le parti. Credo che questo modello istituzionale – questo paradigma di ontologia politica sia oggi quello su cui conven-ga, certo in modi e con linguaggi differenti, lavorare.

Note

1 Cfr. in tema L. R. Horn, *A Natural History of Negation*, Chicago University Press, Chicago 1989; D. M. Gabbay e H. Wansing (edd.), *What is Negation?*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1999.

2. Cfr. A. Wierzbicka, *Semantic Primitives*, Athenäum, Frankfurt am Main 1972; Id., *Semantics. Primes and Universals*, Oxford University Press, Oxford 1996.

3. Cfr. F. De Saussure, *Écrits de linguistique générale*, a cura di S. Bouquet e R. Engler, Gallimard, Paris 2002.

4. Si veda in merito L. V. Tarca, *Verità e negazione. Variazioni di pensiero*, a cura di Th. Masini, Cafoscarina, Venezia 2016. 5. W. Benjamin, *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, in Id., *Gesammelte Schriften*, Bd. II, 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1991.

6. Di S. Freud, cfr. in particolare *Die Verneinung*, in Id., *Gesammelte Werke*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Bd. XIV.

7. Cfr. J. Hyppolite, *Commentaire parlé sur la ‘Verneinung’ de Freud*, in J. Lacan, *Écrits*, Seuil, Paris 1966.

8. Cfr. A. Green, *Le Travail du Negatif*, Minuit, Paris 2011.

9. S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, in Id., *Gesammelte Werke*, cit., Bd. XIII.

10. Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, in Id., *Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993, Bd XV.
11. Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, in Id., *Ge-samtausgabe*, cit., 1978, Bd. XXXIV.
12. Cfr. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in *Gesam-melte Werke*, cit., Bd. XIV.
13. Cfr. R. Esposito, *Communitas. Orgine e destino della co-munità*, Einaudi, Torino 1198; Id., *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.
14. Cfr. R. Esposito, *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino, Einaudi 2018.
15. Cfr. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Dunker & Humblot, Berlin 1932.
- 16 Cfr. S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod*, in *Ge-sammelte Werke*, cit., Bd. X.
17. Cfr. M. Recalcati, *Cosa resta del padre? La paternità nell'epoca ipermoderne*, Cortina, Milano 2011.
- 18 Cfr. Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schrif-ten*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979, Bd. VI.
19. Cfr. J.-F. Lyotard, *Économie libidinale*, Minuit, Paris 1976.
20. J. Baudrillard, *Le change symbolique et la mort*, Gallimard, Paris 1976.
21. G. Deleuze-F. Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, Minuit, Paris 1972.
22. R. Esposito, *Pensiero istituenti. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino 2020. Cfr. anche i primi due fascicoli di “Almanacco di filosofia e politica”, a cura di M. Di Pierro, F. Marchesi, E. Zaru, Quodlibet, Macerata 2019 e 2020, dedicati en-trambi al tema dell’istituzione.