

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

FANON'UN HAYALETLERİ

Editör: Fırat Mollaer



Editör: Fırat Mollaer

FANON'UN HAYALETLERİ

Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek



Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Fanon'un Hayaletleri
Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek
Editör: Fırat Mollaer

İthaki Yayınları - 1446

Yayın Sorumlusu: Selçuk Aylar
Kapak Tasarımı: Hamdi Akçay
Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: B. Elif Balkın
1. Baskı, Aralık 2018, İstanbul

ISBN: 978-605-375-901-0

Sertifika No: 11407

© Fırat Mollaer, 2018
© İthaki, 2018

Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin tescilli markasıdır.
Caferağa Mah. Neşe Sok. 1907 Apt. No: 31 Moda, Kadıköy-İstanbul
Tel: (0216) 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
editor@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Maltepe Mah. Hastane Yolu Sok. No: 1/6 Zeytinburnu-İstanbul
Tel: (0212) 613 30 06 Faks: (0212) 613 51 97
Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>
Sertifika No: 40200

FANON'UN HAYALETLERİ

Fanon'la Konuşmayı Sürdürmek

Editör
Fırat Mollaer



Zenci'ye hayranlık duyan ondan tiksinen kadar 'hasta'dır.

Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*

...Hayaletten başka bir şey değil ki diyor herkes, yanılsama, fantazma ya da hortlak yalnızca. Şöyle bir rahatlatıcı ama gene de kaygılı bir iç çekiş: Ne yapıp edelim ki, gelecekte gene geri gelmesin! Doğrusu hayalet dediğimiz şey, geleceğin ta kendisi, gelecek hep, gelebilecek ya da geri gelebilecek, hortlayacak bir şey olarak sunar kendini; geçen yüzyıl boyunca yaşlı Avrupa'nın güçleri, gelecekte yeniden canlanmaması gerekli diyorlardı hep... Şimdi de... geçip gittiğine, geçmişte kaldığına göre yeniden geri gelmemesi gerekir, buna izin vermemeliyiz, deniyor her yanda.

Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*

İÇİNDEKİLER

Önsöz	11
-------------	----

MUKADDİME

SAKLI FANON	15
Fırat Mollaer	
Yeni Hayaletler	15
Saklı	16
Fanonculuk	21
Fanon'un Hayaletleri'ne Giriş	23

ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİ

FRANTZ FANON: İMKÂNSIZ BİR HAYAT İLE	
DEVİRİMCİ BİR HAYAT ARASINDA.....	31
Barış Ünlü	
Giriş.....	31
Frantz Fanon'un Dönüşen Hayatı ve Dönüştüren Düşüncesi	
Bireysel Kurtuluşun Düşünürü	36
Kolektif Kurtuluşun Düşünürü	43
Frantz Fanon'un Etki Alanı ve Mirası	
Sömürge-Karşıtı Devrimci Etkiler	59
Sömürgecilik-Sonrası Sosyal Bilimsel Etkiler	66
Sonuç.....	73

ENTELEKTÜEL KAYNAKLAR/KARŞILAŞMALAR

POSTKOLONYAL ELEŞTİRİNİN GÖLGEDE KALMIŞ ÖNCÜSÜ VE
FANON'UN İLHAM KAYNAĞI OLARAK CÉSAIRE..... 79

Güneş Ayas

Césaire ve Fanon: Postkolonyal Eleştirinin İki Öncüsü.....	80
Ana Ocağından Kopuş ve Köklere Dönüş	84
Césaire, Négritude ve Fanon: Kesişen ve Farklılaşan Çizgiler.....	86
Sömürgeciliğe Karşı Bir Silah Olarak Sürrealizm ve Psikanaliz ...	90
Césaire'in Marksizmle İlişkisi, Politik Kariyeri ve Ölümü	92
Batı Hümanizminin İkiyüzlülüğü ve Şeyleşme Olarak Sömürgecilik....	94
Sömürgecilik, Medeniyet ve Barbarlık.....	97
İllerle Mitinin Eleştirisi	100
Özcülük, Yerlilik, Evrensellik.....	102

KİMLİK, ÖZDEŞLEŞME, TANINMA

FRANTZ FANON'UN ÇELİŞKİLİ KİMLİĞİ: AVRUPA-MERKEZCİLİK
VE MİLLİYETÇİLİĞİN ÖTESİNDE TANINMA 109 |

Fırat Mollaer

Sömürgecinin Farklılığı

“Evrensel” Kategorilerin Yeniden Yazılması 109 |

Hegel Sömürge Dünyasında..... 112 |

Hegel'in İyimserliği

Sartre'ın Fenomenolojik Ontolojisinde Çatışma Perspektifi 119 |

Fanon'da Şiddet Sorunu 124 |

Sömürge Tanınma Diyalogları

Diyalektik Evrensel ve Siyah Tikel 129 |

Diyalektik Bakış ile Zenci Sahiciliğinin Ötesine 133 |

Yeni Evrenselciliğe Başlangıç 139 |

Fanon'un Çelişkili “Kim”liği..... 143 |

“SİYAH ADAM NE İSTİYOR?”..... 147 |

Homi Bhabha

MİLLİYETÇİLİK

FANON, POSTKOLONYALİZM VE MİLLİYETÇİLİK	159
Elçin Aktoprak	
Sömürge Karşıtı Milliyetçilik-Postkolonyal Milliyetçilik	160
Sömürge Deneyimi, Irkçılık ve Kendini Bulma	165
Ulusal Kurtuluş Mücadelesi ve Şiddet	169
Ulusal Bilinçten Evrensel Hümanizme	176
Sonuç Yerine	184

ŞİDDET VE DİYALOG

ŞİDDET, ŞİDDETSİZLİK:	
SARTRE, FANON HAKKINDA KONUŞUYOR.....	189
Judith Butler	
YARILMA DENEYİMİ, UYANIŞ VE ŞİDDET	217
Abdurrahman Aydın	

PSİKANALİZ

ÖZNELLİK, TAKLİT VE SAVAŞ DURUMU:	
FANON'U LACAN'LA OKUMAK.....	235
Andrew Ryder	
Bhabha ve Müzakere Siyaseti	236
Taklit	237
Fanon ve Ayna Evresi	242
Saldırganlık.....	245
Anti-hümanizm ve Melezlik.....	250
Düşman Olarak Öteki	252

GÜNÜMÜZDE FANON

FANON'U 21. YÜZYILDA OKUMAK	261
Immanuel Wallerstein	

ÖNSÖZ

Bu kitap, altbaşlıkta ifade edildiği gibi, Fanon'la konuşmayı sürdürme arzusunun ürünü. Kitabı oluşturan makalelerin anafikri, Fanon düşüncesindeki eleştirel potansiyelleri ortaya koymak biçiminde ifade edilebilir. Kuşkusuz katkı yapan her yazar farklı temalar ve yaklaşımlarla çalışıyor ama bir bütün olarak kitabın Fanon'u eleştirel bir kuramın öncüsü olarak yorumladığını söylersek yanlış yapmış olmayız.

Tercüme çalışmaları açısından bakıldığında, temel eserleri Türkçede bulunan Fanon, sosyal bilimler ve kültürel incelemeler okurları tarafından uzun bir süredir tanınıyor. Türkçede Fanon düşüncesi üzerine çalışmalar içinse aynı şeyi söylemek çok zor. Dolayısıyla aslında süregiden evrensel bir pratik olan Fanon'la konuşmayı sürdürmenin anlamı ulusal bağlamda Fanon'la konuşmayı açmaya dönüşüyor.

Bir diyalogu açmayı deneyen bu kitabın Fanon düşüncesi hakkında ilgi uyandırmasını, alanında telif çalışmalara önayak olmasını dilerim. Kitaba makaleleri ve tercümeleriyle emek veren tüm arkadaşlarıma, Barış Ünlü, Güneş Ayas, Elçin Aktoprak, Abdurrahman Aydın, Vefa Saygın Ögütü ve Ömer Mollaer'e gönülden teşekkür ederim.

Fırat Mollaer
Ekim 2018, Bursa

MUKADDİME

SAKLI FANON

Fırat Mollaer

Marx'ın Hayaletleri başlığını önerdiğimde, günümüz söylemine egemen olan şeyi örgütleyip düzenlediğini sandığım bir musallat olmanın tüm biçimleri vardı aklımda. Yeni bir dünya düzensizliğinin yeni-kapitalizmini ve yeni-liberalizmini yerleştirmeye yeltendiği bu anda, hiçbir yadsıma Marx'ın hayaletlerini başımızdan atmayı başaramıyor.

Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*

'Cezayir Savaşı' adı verilen çelişkinin unutulması, iç ötekiliğin, yani yurttaşlığın kendi kendisiyle farklılığının, siyasete özgü o farklılığın unutulmasıdır. Unutulanların Fransa'da 'göçmen sorunu' ve yeni ırkçılık patlamaları biçimlerinde geri döndüğünü biliyoruz... Cezayir'in unutulması, toplumsal kimliklerin çatlayarak siyasal özneleşmelere meydan vermelerine aracı olan fay kırıklarından birinin unutulmasıdır.

Jacques Rancière, "Ötekinin Davası", *Siyasalin Kıyısında*

Yeni Hayaletler

Hayaletler, modern toplumların ayrılmaz parçaları, kurucu çelişkileri veya fark unsurlarıdır. Modern toplum bir kez olup bitmiş bir yapı ve çelişkisiz bir egemen bütünlük biçiminde tahayyül edilir. Oysa modern toplumun ilk sosyologlarından biri olan Georg Simmel "Toplum nasıl mümkün olur?" sorusunu toplum olmayanın

fark(lılığ)ı sayesinde diyerek cevaplıyordu.¹ Simmel'in yorumunu radikalleştirerek söylersek, modern toplumlar çelişkilerini ya da içsel farklılıklarını oluşturan hayaletlerle "bütünlük" kazanırlar.

Manifesto'nun kâhince başlangıcında belirtildiği gibi komünizm bir hayalet olmaya devam ediyor. Bunun yanı sıra modern toplumlar karmaşıklaştıkça baskı araçları da daha karmaşık hale geldi ve öncekilerle ilişkili başka hayaletler görünmeye başladı. Fenomen çoğuldur: "Hayaletler" vardır. Ekonomik eşitsizliklerin yanı sıra kültürel eşitsizliklerin üzerinde dolaşan hayaletler. İşte, hiç kimse bu hayaletlere Frantz Fanon'dan daha çarpıcı bir biçimde dikkat çekmemiştir. Fanon'un "Üçüncü Dünya'nın Marx'ı" olarak anılmasının nedenlerinden biri de bu olsa gerek. Buradaki "Marx" ve "Üçüncü Dünya", bazen kesişen, bazense birbirinden ayrı duran bölüşüm ve tanınma sorunlarıyla ilişkili ekonomik ve kültürel eşitsizlikleri anlatır. "Üçüncü Dünya'nın Marx"ı ise hayaletlerin büyüyerek varlıklarını sürdürdüklerini: Fanon'un hayaletleri dolaşmaktadır. Nerede?

Saklı

Paris sokaklarını 2000'li yıllar boyunca kuşatan banliyö isyanlarının alevlerinde görünmüştü.² Paris'teki ateş, birçok yorumcuya Fanon'u hatırlattı. Herhalde Fanon'un, öldüğü 1961'den günümüze en fazla konuşulduğu dönemdi bu. Doğrusu, Fanon uzun bir süre saklı kalmıştı. Biyografisini kaleme alan David Macey,

¹ "Bir toplum, onun aynı anda hem içinde hem de dışında duran varlıklardan oluşan bir yapıdır. Bu olgu en önemli sosyolojik fenomenlerden birinin... temelini meydana getirir (...) bireyin, deyim yerindeyse topluma dönük olmayan ve onun tarafından soğurulmayan parçası, toplumla alâkalı parçasının yanı başında, onunla hiçbir ilişki kurmadan öylece bulunuyor değildir. Basitçe toplumun dışında bulunan, toplumun ister istemez tabi olduğu bir şey değildir. Daha doğrusu, bireyin bazı bakımlardan toplumun bir unsuru olmaması, başka bakımlardan olması olasılığının pozitif koşulunu oluşturur: Sosyalleşme biçimi, sosyalleşmeme biçimi tarafından ya da onunla birlikte belirlenir" (Simmel, 2009: 40, 38). Fanonculukla ilişkisi tartışmalı bile olsa bu yazı kaleme alındıktan sonra Fransa'da "Sarı Yelekliler" hareketinin ortaya çıktığını ekleyelim.

Fanon'un öldüğü gün, Fransız polisinin Paris kitapçılarındaki *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin kopyalarını ele geçirdiğini yazar. Kurulu düzenin saklıydı Fanon. Egemen Fransa, Fanon'un özdeşleştiği Cezayir meselesini unutmak istemişti, "Sartre Fransa'dır" sözü en yetkili ağızdan aktarılırken Fanon saklılığa itilmişti.

Çok az kişi Fransız düşünür Ernest Renan'ın ne demek istediğini Fanon kadar derinden -hem kavramın hem de deneyimin bilgisiyle- idrak edebilirdi. Renan, Fanon'un eserlerini kaleme aldığı tarihlerden yaklaşık bir yüzyıl önce yaptığı *Ulus Nedir?* başlıklı meşhur konuşmada, ulusların bir "tarihsel hata"ya dayandıklarını ve unutmanın "ulusun yaratılmasında çok önemli bir etken" olduğunu ileri sürmüştü: "...(B)u nedenle, tarih araştırmalarındaki ilerlemeler genelde ulus için tehlikelidir. Tarih araştırmaları gerçekten de tüm siyasi oluşumların başlangıcında yatan şiddet olaylarını aydınlatır... birlik her zaman vahşice gerçekleştirilir... imha ve terörün sonucu..." (2016: 37). Unutmayı bilmenin herkes için daha faydalı olacağını da ekliyordu Renan. Bununla birlikte, modern Fransız ulusunun düşünürü, ulus inşası hakkında daha radikal noktalara taşınabilecek bir düşüncüyü de öylece bırakmıştı: Ulus, unutarak ulus olur; saklı kılmak da ulus inşasının ayrılmaz bir parçasıdır.

Söz konusu tarihsel araştırmalar kuruluşları sorgulayacakları için "tehlikeli"dir. Demek ki, hayaletler kurulu düzen için saklıdır, hakikaten var olmadıklarından veya görünmez olduklarından değil saklı kalmaları gerektiğinden. Jacques Derrida'nın altını çizdiği üzere, hayaletlerin bilinmezliği basit bir bilgisizlik sayılamaz, daha ziyade hayalet sorusunun bir "musallat-bilimi" (*hantologie*) ve "karabasan mantığı" oluşuyla ilgilidir.¹ Bu nedenle, Fanon'un hayaletleri bazen bu ad/sıfatla ("saklı") temsil edilirler. Michael Haneke'nin Paris'teki toplumsal-siyasal olayların çağdaşı olan *Saklı* (2005) filmindeki gibi.

¹ "Bilmediğimiz bir şey *bu doğrusu*, bunun olduğu da kesin biçimde bilinmiyor, *var olup olmadığı*, bir isme yanıt olup olmadığı da, bir töze denk düşüp düşmediği de bilinmiyor. *Bilinmiyor*: Bilgisizlikten değil de, bu yok-nesnenin, bu yok-bulunuşun yitip gitmiş olmasının ya da burada bulunmayanın burada-oluşunun bilgisiyle artık ilgisi olmadığı için bilinmiyor" (Derrida, 2007: 23-24) (İtalikler özgün metinde).

Filmin olay örgüsü, bir burjuva Fransız'ın evini gözetleyen saklanmış kamerayla gelişir. Biri tarafından izlenmektedir, bir bakış kendisine çevrilmiştir. Saklı bir tarihte bakışlarını çevirdiği bir nesne tarafından takip edildiğini, bakışların bu kez kendisine çevrildiğini hissediyor gibidir.¹ Ancak durumu -2000'lerin güvenlik söylemi içinde- güvenli hayatına yöneltilmiş bir tehdit olarak dillendirmeyi tercih eder. Elbette görünüşte kamera saklıdır ama film geliştikçe saklı olanın gerçekten ne olduğu peyderpey ortaya çıkar. Mevzu Fransız ulus-devletinin tahkim edilmesinde en önemli etkiyi yapan tarihsel olaylardan biriyle, Cezayir'le ilgilidir. Saklı olan Cezayir'dir bir tarihsel olay olarak. Bir yoruma göre, film izleyiciden bu olayın yarattığı travmaya edilgen bir biçimde yeniden tanıklık etmesini değil, hatırlamada çok daha etkin bir rolle eleştirel bir konum almasını talep etmektedir (Virtue, 2005). Başka bir katmandan bakılırsa, konu, Fransız emperyalizmi ile Eugen Weber'in *Peasants into Frenchmen*'de nasıl Fransızlaştırıldığını analiz ettiği Fransa'da on dokuzuncu yüzyıldan itibaren gelişen ulusçu-cumhuriyetçi devlet politikalarının 'Fransız olmayan'ın farklılığını yok sayan tutumunda düğümlenmektedir. O halde, saklı olan açığa çıktığında, emperyalizm, çokkültürlülük, milliyetçilik, ırkçılık, cumhuriyetçilik, Üçüncü Dünya ve sömürgeler gibi genişleyen yeni bir bağlam içinde görünür olmaktadır.

Fanon'un çağdaşı Roland Barthes, *Çağdaş Söylenler*'de burjuva dünya görüşünün başka olanı aynılaştırmadan anlayamadığını yazıyordu. Barthes'a göre, "başkasını tasarlama güçsüzlüğü" burjuva mitolojilerin değişmez özelliğidir. Barthes bunu "Marşlılar" başlıklı denemesinde, 1950'ler ve 60'larda Mars'ta yaşam hakkındaki söylemlerden hareketle ileri sürer. Bir başkalık olarak, bir başka dünya fikri olarak Mars kendi farklılığı içinde anlaşılacak yerine hızla "dünya"laştırılmıştır.² Daha önemlisi,

¹ Bakış, Hegel'in fenomenolojisinde özneleşme-nesneleşmenin temel fenomeni olarak görüldükten sonra, Joseph Conrad'ın *Batılı Gözler Altında*'sında ve Sartre'ın *Varlık ve Hiçlik*'inde boy gösterecek, Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'inde ise bir sömürgeci eşitsizlik fenomeni olmaya doğru dönüşüm geçirecektir. Fanon sömürgeci bakışlar altında sabitlendiğinden söz edecektir.

² "Başkası'nı tasarlama güçsüzlüğü her türlü kenter (burjuva) söylenseli-

Barthes'ın mitoloji eleştirisinin bir de Fransız sömürgeciliği ayağı vardır:

Şimdi de başka bir örnek: Berberdeyim, Paris-Match'ın bir sayısını uzatıyorlar. Kapakta, Fransız üniforması giymiş genç bir zenci, gözleri yukarıda, hiç kuşkusuz üç renkli bayrağın bir kıvrımına dikili, asker selamı veriyor. Resmin anlamı bu. Ama... bana neyi belirttiğini görüyorum: Fransa büyük bir imparatorluktur, renkli renksiz tüm oğulları bayrağının altında bağlılıkla hizmet eder, sözde sömürgecilik suçlayıcılarına bu zencinin sözde sömürücülerine hizmet etme çabasından daha büyük bir yanıt olamaz... (Barthes, 1998: 185)

Barthes'ın eleştirel tasarısında sömürge boyutu, burjuva mitolojilerinin bir boyutu olarak bulunmaktadır. Postkolonyal kuramın önde gelen yorumcularından Robert Young, Barthes'ın tahlilini kast ederek, "Fransız hümanizm eleştirisi en baştan beri sömürgeciliğin siyaseti eleştirisinin bir parçası olarak yönetildi" diye yazıyorsa da (2000: 197), Barthes'ın genel tasarısının örtük boyutu -sömürge mitolojilerinin göstergesel dizgelerinin çözülmesi- ancak Fanon düşüncesinde olgunlaşır. Buna göre, Marshılar'ın Dünyalaştırılması, tam da "başka bir dünya mümkün" fikrinin politik olarak şekillenmeye başladığı bir dönemde gerçekleştiği için bir mitolojidir. Sözü edilen dönem, bir başka dünya fikrinin astronomik gerçekliğinin yanı sıra tarihsel gerçekliğinin de belirginleştiği bir dönemdir: "Üçüncü Dünya." Bu dünya, Fanon'un bakışından, Fransa'nın hareketsiz gördüğü ve bir "uygarlık misyonu"yla şiddet uyguladığı sömürgelerinin harekete geçirdiği siyasal biçimdir. Soru bundan böyle, Marshılar'dan ziyade "Üçüncü Dünya"lıların (Birinci) Dünyalaştırılmasına odak-

nin değişmez niteliklerinden biridir. Başkalık 'sağduyu'nun en sevmediği kavramdır. Her söylen ister istemez dar bir insanbiçimciliğe, daha da kötüsü, bir sınıf insanbiçimciliği diye adlandırabileceğimiz şeye yönelir. Mars yalnızca Dünya değildir, küçük kenter (burjuva) Dünya'sıdır, büyük resimli basının geliştirdiği (ya da dile getirdiği) düşünsellik kasabasıdır. Daha gökyüzünde belirir belirmez, Mars, uygunlaştırmaların en güçlüsüyle, özdeşlik uygunlaştırmasıyla *hizaya sokuldu*" (Barthes: 1998: 38-39) (İtalik, özgün metinde).

Ücretsiz PDF Kitap Arşivi - <https://rantey.org>

larıdır. Keza aynı'nın diktatörlüğü diye Barthes sonrası Fransız düşüncesinin merkezine oturmaya başlayan sorunun maddi ve ruhsal koşulları sömürgecilik tarafından üretilmiştir. Aynı'nın diktatörlüğü, “durgun bir gökte çakan şimşek” değildir, onun sömürge durumu gibi gözden kaçırılmaması gereken somut tarihsel koşulları bulunmaktadır.

Bu aşamada “saklı olan ne?” sorusunun cevabı iyice açıklığa kavuşuyor: Fransız kolektif hafızasındaki Cezayirli, onunla özdeşleşen ve bunu duyuran Fanon. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de Fransa yıllarında sinemaya gittiği bir günde kendisine hatırlatılan “zenci”liğini keşfettiğini söyleyen Fanon'un ömrü, Haneke'nin *Saklı'sını* bırakın, 1960'ların ikinci yarısında çekilen ve kendi düşünce ve eylemlerinden ilhamlar taşıyan -tam da bu nedenle *Yeryüzünün Lanetlileri* gibi yasaklanan veya sansürlenene- *Cezayir Savaşı*'nı izlemeye dahi vefa etmemişti. Bununla birlikte, o dönemi yaşayan bazı radikal Fransız düşünürleri, saklı olandaki devrimci yer değiştirme potansiyelini enikonu yazdılar. Öyle ki, saklı ve heyula mantığını açığa çıkarmaya yönelik sömürge söylemi kuramı ruhuyla yazan Robert Young'a inacak olursak, Fransız düşüncesi veya postyapısalcı düşünce olarak bilinen akımın doğuşu Cezayir olaylarıyla yakından ilgilidir.¹ Dahası, genel olarak Fransız radikal sol düşünürlerinde kurucu bir etkiyi adım adım takip etmek mümkündür. Örneğin çalışmaları “siyasalın kuruluşu” üzerine odaklanan Cezayir doğumlu Jacques Rancière, Cezayir çelişkisinin unutulmasını, bir ötekiliğin, yurttaşlığın özdeşliğini dağıtan bir farklılığın, siyaseti mümkün kılan bir aralığın unutulması olarak analiz eder. Unutulanların -medyatik bir dille söylenirse- “göçmen sorunu” veya daha doğru bir analizle “yeni ırkçılık” biçiminde geri döndüğünü ekler (2007: 134). Saklı olanın doğası açığa çıkmaktır; bastırıldığında da geri döner. Hayaletler onları doğuran şartlar ortadan kalkmadıkça işlerini tamamlayıp ayrılmazlar.

¹ “Şu sözümona ‘postyapısalcılık’ diye tabir olunan şey eğer tek bir tarihsel anın ürünüyse, şüphesiz hem bir alâmet hem de bir sonuç olan bu an, muhtemelen, Mayıs 1968 değil de Cezayir Bağımsızlık Savaşı’dır” (Young, 2000: 11). Robert Young’ın Jean Khalfa’yla birlikte, Fanon’un yakınlarında yayımlanan bir kitabının editörü olduğunu da belirtelim.

Rancière, Fanon hayaletinin görüldüğü *Siyasalin Kıyısında* kitabında asıl meselenin belli bir siyasal sorunla yüzleşmekten öte “siyaseti yeniden icat etmek” meselesi olduğunu yazdığında Fanonculuk’un mantığını anlamak üzere çok yerinde bir müdahale de yapmış oluyordu. Sorun sadece Fransız ulus-devletinin sorunu olmadığı gibi, Cezayir meselesiyle yüzleşmekle de sınırlanamaz. Her kurulu düzen Fransa olabilir, her Fransa’nın saklısı bir Fanon olabileceği gibi. Bu, sorunu evrensel bir soruya dönüştüren “tikel evrensel” bir hamledir.

Fanon’un saklı ve hayalet yapısı 1960’lardan bu yana kendine özgü bir kolektiflik üretmiştir: Fanonculuk. Tarihsel dünyayı kıtalar boyunca kateden, Avrupa-merkezcilik karşıtlığından ulusal mücadelelere, Siyah Hareketi’ne, emperyalizm karşıtı direnişlere kadar, baskı altına alınmış farklı toplulukların özdeşleştiği bir kolektif hareket/akım.

Fanonculuk türdeş değildir, Fanon düşüncesi bir yorum patlaması yaşamıştır. 1960’larda Fanon düşüncesi anti-emperyalist hareket içinde demleniyordu. Üç Dünya kuramı, 1950’lerdeki Bandung Konferansı, Bağlantısızlar Hareketi, ulusal bağımsızlık mücadeleleri Fanon düşüncesinin toplumsal-siyasal arka planındayken bu son derece olağandı. Fanon bu ilk yorumda, ulusalcı, Marksist, varoluşçu bir bağımsızlık kuramcısı olarak okunuyordu. 1980’lerde ise Fanon literatüründe önemli bir değişim yaşandı. Frankofon dünyada unutulmaya terk edilmiş Fanon düşüncesi Anglo-Sakson dünyada yeniden yorumlandı. Bu gelişmenin anti-emperyalizmi unutturmak pahasına gerçekleştiğini düşünenler mevzuya kuşkuyla bakmaya devam ediyor. Kısmen haklılar da. Bununla birlikte, Fanon’u bilinen anlamıyla Üçüncü Dünyacılığın ötesine taşıyan, Fanon’un evrenselciliğine kopmaz biçimde bağlı olan boyutu görmezden gelemeyiz. Fanon “Zenci ve Dil”de “sömürgeleştirilmiş her *halk*” diye yazdıktan sonra bir daha ifade eder: “...başka bir deyişle, ruhunda ölümün yanı sıra yerel ve özgün kültürel kaynaklarının toprak altına gömülmesiyle aşağılık kompleksi yaratılmış her *insan*...” (2016: 40).

Fanon ahir zamanlarda yeniden keşfedilirken yorumlar o kadar farklılaşmaya başladı ki, Immanuel Wallerstein bir noktada şöyle

yazdı: "Marx Marksist değilse Fanon da Fanoncu değildi" (2000: 15). Wallerstein'ın kabullenmeye pek yanaşmadığı yeni "postmodern" Fanon, kimliklerin istikrarsızlığı, özdeşleşmelerin kırılğanlığı ve ulusal kimliğin bütünlenmesinin imkânsızlığı gibi Lacancı ve/ya postyapısalcı ilhamların kaynağı olarak düşünülüyordu. İlginç olan, zamanında Fransa'da devlet düşmanı ilan edilip kitapları toplatılan Fanon'un, Fransız düşüncesinin tahtına aday olarak gösterilip siyasi saklılığını entelektüel zaferle telafi etmesiydi. Postkolonyal eleştirinin öncülerinden Homi Bhabha bu Fanon yorumunun en sofistike örneklerinden birini ortaya koyar. Öte yandan Bhabha'nın Fanon'u olduğundan fazla postyapısalcılaştırdığını ve uzlaşmaz sömürge gerçekliğini azımsadığını iddia eden yorumlar da kendi içinde bir ekole dönüşmüştür. Edward Said'in Fanon'u ise daha diyalektiktir. O bir yandan "milliyetçi bilincin tuzakları"na dikkat çekerek kimliği sorun haline getiren bir ulusal bağımsızlık sonrası kâhini, bir yandansa ak-karacı (manici) bir ayrımla bölünmüş sömürge gerçekliğini eleştiren bir anti-emperyalisttir.

Bütün Fanonculuklar Fanon'un hayaletlerini kendi tarzlarında bir toplumsal-siyasal duruma işaret edecek şekilde yorumlarlar: Amerika Birleşik Devletleri'ndeki 1960'ların Siyah Hareketi'nin Fanon'u, Güney Afrika'da ırk ayrımcılığı rejimine karşı hareket edenlerin Fanon'u, ulusal kurtuluş hareketlerinin Fanon'u, İran'da Ali Şeriatî'nin Fanon'u, ulusalcı sosyalistlerin Fanon'u, Bhabha'nın Fanon'u, Said'in Fanon'u vesaire. Bunların her biri farklı toplumsal-siyasal olguların üzerinde dolaşan hayaletlerdir.

Günümüzde ise Fanon'un hayaletleri, sağ popülizmden yeni ırkçılığa kadar bir dizi toplumsal-siyasal fenomenin üzerinde gezinmeye devam etmektedir. Fakat Fanon düşüncesinin sadece bu tarafa baktığını söylersek onun devrimci potansiyellerini sınırlamış oluruz. Fanon düşüncesinin en kritik veçhelerinden biri, milliyetçi burjuvazinin Üçüncü Dünya'daki sömürgecilikten arınma sürecini (dekolonizasyon) çarpıtacağına dair uyarılarıydı. "Milliyetçi bilincin tuzakları"na sürekli dikkat çekiyordu. Bir yandan emperyalistlerin kuyruğu olup diğer yandan anti-emperyalist söyleme araçsal ve kültürelci biçimde başvuran bir zihniyet varlığını muktedir bir biçimde sürdürmüyor mu? Bazıları Fanon düşüncesinin -kendisini yaratan

koşulların buharlaşmasıyla- açıklayıcılığının ortadan kalktığını ileri sürüyor ama kültürelci anti-emperyalist söylemin sorunlarını gösteren Fanon halen bizimle.

Fanon'un Hayaletleri'ne Giriş

“Saklı Fanon” başlıklı bu mukaddimenin amacı, hem okurun Fanon düşüncesiyle çarpıcı bir biçimde karşılaşmasını sağlamak hem de bu düşüncenin bağlamları ve anafikirleri aracılığıyla konuya giriş yapmasını sağlamaktır. Kitap, Fanon'un düşüncesini farklı boyutlarıyla anlamaya çalışan, *Entelektüel Biyografi; Entelektüel Kaynaklar/ Karşılaşmalar; Kimlik, Özdeşleşme, Tanınma; Milliyetçilik; Şiddet ve Diyalog; Psikanaliz ve Günümüzde Fanon* bölümleriyle devam ediyor. Kitap boyunca, sömürgecilik/emperyalizm, anti-emperyalizm, Fanon'un Hegel, Césaire, Sartre, Lacan'la ilişkileri, şiddet, kimlik, tanınma, çokkültürcülük ve ırkçılık sorunları, Afrika milliyetçiliği-Avrupa-merkezcilik, tikelcilik-evrenselcilik gibi sorunlar tartışılıyor.

Barış Ünlü, kitabın *Entelektüel Biyografi* bölümünü oluşturan makalesinde Fanon'un yaşamının önemli anlarını bir soruyu odağa alarak irdeliyor: Fanon'un "devrimci" bir yaşam mı, "imkânsız" bir yaşam mıdır? Ünlü'nün yazısı, en sarsıcı kitaplarından birini 27 yaşında kaleme aldıktan sonra, ününü getiren asıl kitabını hayatının son yıllarında muazzam bir tutkuyla sonlandırıp 36 yaşında vefat eden Fanon'un yirminci yüzyıldaki diğer devrimcilerle paralel bir yaşam sürdüğünü gösteriyor.

Hakikaten, Fanon'un okuru etkilemesinin temel nedenlerinden biri "deneyim." Fanon'un kitabının özgün baskısına önsöz yazan Francis Jeanson'un sözleriyle, "Beyazların dünyasına fırlatılmış siyah bir adamın deneyimi." Fanon kendi deneyimiyle kuramı etkili bir biçimde birleştirmesiyle eşine az rastlanan bir etki oluşturmuştur. Kant'ı, Hegel'i, Fanon'un çağdaşı olan Sartre'ı deneyim olmaksızın okumak mümkün olabilir -en azından kanonik okumada deneyim kavramdan sonra gelir- belki ama Fanon bizi -özellikle *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de- deneyime çeker. Henüz Fanon'un siyah deneyimini anlatacak kavramlar yoktur. Beyazlar için düzenlenmiş kav-

ramlar dünyasındaki siyahı, kendisine deneyimlerini anlatarak yeni kavramlar açar/yaratır. Bu nedenle, Fanon'un yaşamı, deneyimi kavrama yedirmemek, yeni deneyimlere ve kavramlara yer açmak için önemlidir. Fanon'un deneyimi, başka birçok deneyimi kendisine eklemleyebilen, kolektif bir deneyimdir aynı zamanda. Fanon'dan sonra Edward Said ve Stuart Hall gibi sömürge söylemi kuramcıları bu yoldan gidecekler ve deneyime kavram karşısında ötelenmiş değerini yeniden ifade edeceklerdir.

Ünlü'nün Türkçe literatürde yer alan Fanon'un yaşamöyküsüyle ilgili en kapsamlı telif makalesinin ardından *Entelektüel Karşılaşmalar/Kaynaklar* bağlamına yöneliyoruz. Daha önce Fanon'un hocası ve ilham kaynaklarından biri olan Aimé Césaire hakkında dilimizdeki ilk çeviri-derleme eseri hazırlamış olan Güneş Ayas, Fanon'un düşüncelerinin Césaire'deki izdüşümlerini akıcı ve çözümleyici bir şekilde ele alıyor. Bu makalede, Césaire ve Fanon ilişkisinin yanı sıra, Fanon'un sonradan mesafe aldığı Négritude hareketiyle, özcülük, tikelcilik ve evrenselcilik sorunları da bir geçiş yapıyor. Césaire, günümüzde eleştirel teorinin yeni şubesi olarak görülen postkolonyal eleştiri tarafından -Fanon ve Said gibi öncülerin hatırlatma yönündeki çabasına rağmen- ihmal edilmiş bir düşünür. Postkolonyalizm veya sömürge söylemi teorisi üzerine kalem oynatanların ihmalkârlıkları ne olursa olsun, bir Fanon kitabı herhalde Césaire'siz düşünülemezdi. Bir düşünürü anlamanın en iyi yollarından biri de onun düşünsel kaynaklarını anlamaktır. Ayas'ın makalesi, bizi Fanon'un kaynaklarına götürmek açısından önemli bir görevi üstleniyor.

Kimlik, Özdeşleşme, Tanınma bölümündeki ilk makale, Fanon düşüncesinin Avrupa-merkezcilik ve milliyetçiliğin ötesinde bir konuma işaret ettiğini iddia ediyor ve temel bir sorudan yola çıkıyor: Fanon'u Avrupalı bir fenomen gibi görünen *tanınma tartışmasında* düşünseydik veya bu tartışmayı Fanon'un sömürge bağlamında tahayyül etseydik ortaya nasıl bir tablo çıkardı? Fanon, Hegel'le hem diyaloga hem de -sömürge dünyasının hususiyetlerinden hareketle- bir mücadeleye girer. Bu diyalog ve mücadele onun Sartre'la ilişkisinin yanı sıra Marksizm ve psikanalizle ilişkisinde de izlenebilir. Kimi liberaller onu Batı düşmanı bir şiddet peygamberine indirge-

yedursun, Fanon bir diyalog ve mücadele aracılığıyla bütün bu Batılı kategorileri sömürge koşullarında yeniden düşünmeye devam etmekten yanadır. Bu süreçte Fanon'un "evrensel"e yönelik tutumu da belirginleşir. Söz konusu Batılı-"evrensel" kategoriler reddedilmezler, başka bir evrensellik yolunda dönüşüm geçirirler, onların izleri muhafaza edilir, ama Avrupa-merkezci olmayan yeni bir evrenselcilik noktasında seferber edilirler. Hegel diyalektiği sömürgeciliğin ak-karacı koşullarını yansıtmaz, Marksizm sömürge oluşun kaynaklarını izah etme yeteneğine sahipse bile sömürge koşullarında biraz esner, psikanalizin evrensel kategorileri sömürgeleştirileni bütününü açıklayamaz vesaire. Sömürgeleştirilenin yapması gereken, bütün bu izleri yok saymadan geleceğini kurtuluş anında kendisinin belirlemesidir. O, izleriyle birlikte, devrimci bir anın praksisinde yaratacaktır kuramını.

Fanon için geri dönüş yoktu. Martinik'e dönemezdi. Bir zenci olamazdı. Uzlaşım sal yollardan "ileri"ye gidiş de bulunmuyordu. Bir Fransız olamayacağını da anlamıştı. Fakat ne/kim olacaktı? Fanon bu soruyu yeni bir başlangıç, yeni bir insan, yeni bir evrenselcilik olarak yanıtladı. "Zenci misyonu" ve Avrupa modeli geride bırakılıp yeni bir başlangıç yapıldığında ortaya çıkacak yeni insan ve evrenselcilik. Resmi-popüler terimlerle ifade etmeyi denersek, Fanon "yerli ve milli" değildi. Martinik'te doğdu, Fransız hayranlığıyla büyüdü, hatta Nazilere karşı Fransız ordusunda çarpıştı, orduda ayrımcılığı keşfedince asimilasyon fikrini sahtekârca bulmaya başladı, psikiyatrist olarak görev yaparken işkence görmüş Cezayirli'lerin deneyimlerini dinledikçe Cezayir sorununa yöneldi ve en sonunda Sartre'ın deyiş ile Cezayir Devrimi'nin ve sömürgecilik karşıtı hareketin sözcüsü ve düşünürü haline geldi. Fanon bir Martinikli olarak önce Fransa'yla sonra Cezayir'le özdeşleşti. Özdeşleşme Cezayir'i aşarak kolonyalizme karşı Afrika birliğine de vardı. O halde, Fanon kimliğini (*identity*) "yerli ve milli"nin konformizmindekinin aksine hiç de hazır bulmadı, onu bir özdeşleşme (*identification*) olarak yarattı, Fanon'da kimlik kökene dayanmayan bir başlangıç yapma eylemi olarak var oluyordu. Fanon bir "zenci misyonu" ve tarihinden söz eden Négritude'ün (Zencilik hareketi) söylemlerine de mesafeli ve eleştirel yaklaştı. Ona göre, sömürgeciliğin beyaz "uygarlık mis-

yonu" ile sömürgecilik karşıtı zencilik birbirini yeniden üretiyor ve "çift başlı narsisizm" oluşturunuyordu. Mesele siyahın Avrupa modeli ve zenci modelinin hazır kalıplarının ötesine geçip kendi geleceğini oluşturmasydı.

Kimlik, Özdeşleşme, Tanınma bölümünün diğer makalesi Homi Bhabha'nın. Bhabha, Fanon'un 1980'lerden beri en etkili yorumcularından biri. Fanon'dan bir postyapısalcı çıkarmaya çalıştığı gerekçesiyle eleştiriliyor da. Ancak Bhabha'nın "Fanon'u Hatırlamak" makalesi, Fanon'u neden hatırlamamız gerektiğini çok iyi ifade ediyor. Bhabha'ya göre, ırkçılık ve kültürel eşitsizliğin çeşitli biçimlerini en derinlikli ve şiirsel anlatan düşünür-aktivist olduğu için Fanon'u unutamayız. Ayrıca Fanon gözlerini sadece ulusal bağımsızlık anına çevirmiş bir kurtuluş teorisyeni olmadığı için, kurtuluş sonrası ulusal kimlikteki kapanım ve katılmalara yönelik son derece önemli öngörüler olduğu için hatırlanmaya değerdir. Bhabha'nın da belirttiği, İngiltere'de Siyah Hareketi'nin büyük bir platforma dönüşmesi veya Fransa'da banliyo isyanları Fanon'u unutmak isteyenlere dahi hatırlatıyor zaten. Bugünlerde yeniden döndüğü söylenen Marx gibi, Fanon da yeniden dönüyor, aslında hiç gitmiyor. Belli ki, bu hayal-letlerin üzerinde dolaştığı sorunlar çözülmedikçe gitmeyecekler de.

Elçin Aktoprak'ın yazısı, Fanon literatürünün odaklandığı kritik sorunlardan biri hakkında: *Milliyetçilik*. Fanon büyük bir toplumsal-siyasal sorunla diyalektik etkileşim halinde yazıyordu. Said, Fanon'u bu yüzden Foucault'dan ayrı bir yere koyarak takdir eder. Üçüncü Dünya denilen ve genellikle ulusal bağımsızlıkla çözülebileceği iddia edilen bir sorun karşısında bu dünyayla özdeşleşen aydının tutumu ne olmalıdır? Fanon'un cevabı, Aktoprak'ın makalesinde gösterdiği gibi kısaca şöyle ifade edilebilir: Ulusal bağımsızlık gerekli olsa bile yetersizdir. Milliyetçilik bir geçiştir, kendisinden toplumsal bilince ve Üçüncü Dünya'daki hayatın birçok yönüyle devrimcileştirildiği o büyük dönüşüme geçişte zorunlu ama yeterli olmayan bir an.

Şiddet ve Diyalog bölümünde yer alan Butler'ın makalesi, hem şiddete hem de Fanon-Sartre karşılaşmasına odaklanan yazılardan biri. Fanon'un en meşhur kitabı *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin bir şiddet derlemesi olarak algılanmasında Sartre'ın etkili olduğuna, Arendt'in *Şiddet Üzerine* kitabından itibaren dikkat çekilmiştir. But-

ler da Fanon'un kitapta hitap ettiği kitleyle Sartre'ın kitlesinin farklarını gündeme getiriyor. Fakat bununla kalmıyor. Fanon'un hem Avrupalı'ya hem de Avrupalı olmayan'a, Sartre'ın ise Avrupalı'ya hitap ettiğine Fanon'un arkadaşı Cherki tarafından da dikkat çekilmişti. Butler'ın makalesinin özgün yanı, Fanon'un hitabındaki "sen"li benli tavrı analiz edişinde yatıyor. Butler, Fanon'un "sen" hitabının radikal bir diyalogun imkânlarını sağladığını düşünüyor. Sağ popülizmden ırkçılığa tüm kapanımı hareketleri kolektif bir "biz"den söz eder ve bunu düşman "onlar" temeline dayandırırken Fanon'un ötekisine "sen" diye hitap etmesi radikal bir diyalog ve siyasetin kapılarını açabilir mi? Butler'ın makalesinin sonuna doğru sorduğu kritik soru bu. Bu soru, şiddetle radikal diyalog arasındaki farkları ortaya koyuyor.

Abdurrahman Aydın'ın makalesi iki büyük siyah düşünürü mukayese ederek başlıyor: Du Bois ve Fanon. Du Bois, siyah deneyimini artık farklı birçok deneyimin de teması olduğu iddia edilen "ikili bilinç" ile izah eder. Aslına bakılırsa, "ikili bilinç" postkolonyal çalışmaların yaygınlaştırdığı "melezlik"in yüzyıl başındaki ilk görünümülerinden biri olarak görülebilir. Aydın, buna karşılık, Fanon'un anlattığı sömürge deneyiminde böyle bir ikililiğin yerini uzlaşmaz karşıtlıklardan oluşan ak-karacı bir ikiciliğin aldığını öne sürüyor. Ryder'in Fanon'u Lacan ile okuma denemesi de benzer bir gelişim izliyor. Ryder, Fanon'un en güçlü yorumcularından biri olan Bhabha'nın zayıf yönlerine değiniyor.

Şiddet Fanon'un üzerine bir etiket gibi yapışmıştır ama Fanon'un kuramının bağlamını genişleten de çoğu zaman odur. Fanon okununca sadece "Avrupalı"nın "Avrupalı-olmayan"a yönelttiği şiddeti düşünmezsiniz. Sorun sadece her şeyi kendinden başlatan ve kendi çevresinde döndüren Avrupa'nın etrafında gelişmez. (Fanon'un hayaletlerinin evrenselleştiği anlardan biri). Mesela Soma Katliamı'nın yaşandığı günlerde cehennemden kurtarılmışken sedyelerin kirlenebileceğini düşünen işçiyi televizyon ekranında görünce de Fanon'u hatırlarsınız. O günlerde soldan pek çok yorumcu işçinin erdeminden söz ediyordu. Muhafazakârlar da edepli bir davranış olduğu için bunu takdir ediyordu galiba. Fanon olsa "bu bir erdem değil çaresizlik olmasın?" diye sorardı. Bu soruyu sormadığımızda ya formel

erdem ya da muhafazakâr “edep” anlayışına saplanıp kalırız. Oysa bu, en hayati durumda bile işçinin hareketlerini hem bilinç hem bilinçdışı açısından yönlendirebilen bir toplumsal terbiye ve uysallık ahlâkı olmasın? İktidardaki partiye Türkiye ortalamasının üzerinde güvenmiş, nüfusunun belki yarısı işçi olan ve binlercesi on binlercesi madenlerde çalışan Soma halkının büyük çaresizliği idi belki de. Bir çaresizlik. Yakup Kadri’nin *Ankara* romanında yılbaşı balosunu dışarıdan izleyen köylülerin bakışı? Ziyarete gelen Cumhuriyet elitlerine ikram edecek bir şey bulamadığında kalkıp oynayan köylünün hareketleri? Misafirin evsahibine gösterdiği utangaçlıkla karışık nezaket. Öğretilmiş, öğrenilmiş, kanıksanmış çaresizlik *habitus*’u. Toplumsal sınıfa/statüye irca edilmiş saygı. Bu sosyo-psikolojik engelleri, ilk kitabında “insan, sadece insan olmak istedim” diye yazan Fanon çok iyi gözlemlemişti.

Kitabın *Günümüzde Fanon* bölümünde yer alan son makalesi ise yaşayan en büyük düşünürlerden biri olan Immanuel Wallerstein’in. Wallerstein’in kariyerinin başlangıçlarında Afrika çalışmalarının tuttuğu yer bazen unutulur. Dünya-sistemi kuramcısı o dönemden itibaren Fanon düşüncesiyle ilgili olmuştur. Wallerstein, Fanon düşüncesinin dünya-sistemini ve eşitsizliklerini anlamak açısından sunduğu imkânları anlatmak için birçok yazı kaleme almıştır. Bu yakın tarihli makalesinde ise, günümüzde Fanon okumanın neden eleştirel bir işlev taşıdığını açık bir dille izah etmeye devam ediyor.

Nihayetinde, biz onu unutmuş olsaydık da Fanon bizimle konuşmaya devam edecekti. Elinizdeki kitapta bu konuşmaya eleştirel-rasyonel bir biçim vermeyi, ona yeniden siyasal biçim kazandırmayı amaçladık. Hayaletsiz bir gelecek mümkün mü? Derrida’nın düşündüğü şekilde, hayalet denilen şey, kendisini “geleceğin ta kendisi” olarak sunuyor... Anlaşılan o ki, hayaletlerden emin olmanın tek yolu onların işaret ettiği yere bakmaktır. Fanon’un duasındaki gibi: Sorgulayan bir insan olmak adına. Derrida’nın önerisindeki gibi: “Buradan kalkarak, demokrasi için, gelmesi gereken demokrasi, dolayısıyla adalet için yeni bir uzam düşünmek” üzere.

ENTELEKTÜEL BİYOGRAFİ

FRANTZ FANON: İMKÂNSIZ BİR HAYAT İLE DEVİRİMCİ BİR HAYAT ARASINDA¹

Barış Ünlü

Giriş

Martinikli düşünür ve devrimci Frantz Fanon 1961 yılının sonlarında Washington D. C.'ye yakın bir hastanede kan kanserinden öldü. Hızla ölüme giderken, kimilerince “Üçüncü Dünya’nın Kutsal Kitabı” olarak adlandırılan ünlü eseri *Yeryüzünün Lanetlileri*’ni aceleyle, üç ay içinde yazıp bitirmişti. Kitabın basılmış halini ölmeden birkaç

¹ a) Bu yazının ilk versiyonu, editör yardımcısı olduğum *AFRİKA: Ankara Üniversitesi Afrika Çalışmaları Dergisi*’nin 2011 yılındaki ilk sayısında “Frantz Fanon: Ezilenlerin ve Mülksüzlerin Düşünürü” başlığıyla yayımlanmıştı. A. Ü. Afrika Çalışmaları Merkezi (AÇAUM) Müdürü Prof. Melek Fırat’ın istifasından sonra –yeni rektör Prof. Erkan İbiş tarafından– müdürlüğe atanan Prof. Doğan Aydal, derginin yayımlanmak üzere olan üçüncü sayısını sansürlemek istedi. Sansürün nedenlerinden biri, yayımlanacak yazılarda Türkiye’deki Afrikalıların maruz kaldığı ırkçılığa dair bazı örnekler olmasıydı; diğeri ise Aydal’ın, birinci sayıda yayımlanan Fanon yazımın “Türkiye’deki Kürtçülere ve ayrılıkçılara mesaj vermek” istediğini düşünmesiydi. Bunun üzerine üçüncü sayıyı geri çektik ve *SBF Dergisi*’nde (c. 68, n. 1, 2013) yayımladık. Yapılan uluslararası bir kampanya sonucunda Aydal istifa etmek zorunda kaldı. *AFRİKA* dergisi ise bir daha yayımlanmadı. b) Elinizdeki yazı büyük ölçüde 2011’de yayımlanan yazıya dayanıyor. Fakat yazının bütününde, özellikle de Giriş ve Sonuç’ta kapsamlı değişiklikler yaptım. Bu nedenle yazının adını değiştirerek yayımlıyorum. Biçim değişikliklerinin ötesine geçen içerik değişiklikleri yapmamın nedeni, 2011’de otuz altı yaşındayken yazmış olduğum yazıyı birçok açıdan artık beğenmemem. Fanon’un öldüğü yaştayken yazdığım yazımı bugün beğenmemem, eğer yaşayabilseydi Fanon’un eskiden yazdıklarını beğenip beğenmeyeceği üzerine düşünmemi de sağladı.

gün önce görebildi. Öldüğünde sadece otuz altı yaşındaydı, ama geriye sayısız insana ilham veren radikal, aynı zamanda da tartışmalı bir yaşam öyküsü ve düşünsel miras bıraktı.

Devrimci düşüncesinin ve hayatının eski sömürgeler, geri kalmış/bıraktırılmış ülkeler ve “ikinci sınıf insanlar” üzerindeki etkisinin büyüklüğü nedeniyle, Fanon’a “Üçüncü Dünya’nın Lenin’i” denmiştir. 1968’in ilham kaynakları arasında adı Che Guevara’yla, Fidel Castro’yla, Malcolm X’le birlikte anılır. Şiddet vasıtasıyla hem sömürgeleştirilmiş ülkeyi hem de sömürgeleştirilmiş bireyin kendisini sömürgesizleştirme düşüncesi, ABD’deki Kara Panterler’den Türkiye’deki Kürt hareketine kadar, Asya, Afrika ve Güney Amerika’daki birçok radikal hareketi derinden etkiledi. Fanon’un mekândan ve zamandan bağımsız olarak solun bütün akımları tarafından benimsendiğini veya sevildiğini söylemiyorum. Tam aksine, ırkçılık ve sömürgecilik analizlerinde burjuvazi ve proletarya karşıtlığının yerine Beyaz/Siyah ve sömürgeci/sömürgeleştirilen gibi ikilikler kullanması, daha doğrusu içinde yaşadığı dünyayı bu ikilikler aracılığıyla görmesi; sömürgeleştirilmiş Cezayirliiler arasında köylülere ve lümpen proletaryaya devrimci bir potansiyel atfetmesi özellikle Birinci Dünya’nın ortodoks Marksistlerinin ve komünist partilerinin hoşuna gitmedi. Anti-kolonyalist şiddetin sağaltıcı ve terapötik etkilerine dair söyledikleri de bazı sol entelektüellerin tepkisini çekmiştir. Örneğin Pierre Bourdieu, Fanon’un Cezayir üzerine analizlerini “yanlış, naif, tehlikeli, spekülâtif ve sorumsuz” buluyordu.¹ Hannah Arendt,

¹ Bourdieu, Fanon ve Jean-Paul Sartre’i birlikte anar ve eleştirir. Örneğin bkz. Pierre Bourdieu, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara, Heretik Yayınları, 2014, s. 41; James D. Le Sueur, *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics During the Decolonization of Algeria*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2005, s. 277-285. Michael Burawoy ise, Fanon’la aynı yıllarda (1955-1956) Cezayir’de bulunmuş olan Bourdieu’nün Cezayir analizlerinin Fanon’unkilere birçok açıdan benzer olduğunu iddia eder. Burawoy’e göre Bourdieu, diğer pek çok düşünürde de yaptığı gibi, Fanon’un düşüncelerini küçümseyerek yok saymış ama o düşüncelerle gerçek bir diyaloga da girmemiştir. Michael Burawoy ve Karl Von Holdt, *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Johannesburg, Wits University Press, 2012, s. 74-90. Ayrıca bkz. Nilgün Toker, “İsyanı Dinleme Biçimleri: Fanon, Sartre, Bourdieu”, *Birikim*, n. 200, (Aralık, 2005), s. 88-91.

ABD'de yükselen Siyah İktidarı (*Black Power*) ve Kara Panterler hareketlerine karşı olumsuz duygu-düşünceler besliyordu. Kısmen Fanon'un şiddet üzerine fikirlerini sorumlu tuttuğu bu hareketleri sonradan ırkçılıkla suçlanacak ifadelerle eleştirdi.¹ Birinci Dünya solcularının bu gibi nedenlerden ötürü eleştirdiği Fanon, tam da aynı nedenlerden ötürü Üçüncü Dünya solcuları tarafından sahipleniliyordu. Aynı ülke içinde hem Birinci hem de Üçüncü Dünyalar barınabildiği düşünüldüğünde Fanon'a dair tablo daha da karmaşıklaşır. Sağın ve muhafazakârlığın anti-Fanoncu yaklaşımı (*Yeryüzün Lanetlileri* olumsuz anlamda *Komünist Manifesto*'yla kıyaslanıyor; bunun istendiği ölçüde olumsuz bir intiba yaratmadığı durumlarda Hitler'in *Kavgam*'ına benzetiliyordu) bir kenara bırakılıp Fanon'un sadece sol- içi yorumlanışındaki bu temel farklılıklar ele alındığında bile, Immanuel Wallerstein'a hak vermemek zordur: "Eğer Marx bir Marksist değildiyse, o zaman Fanon da şüphesiz ki bir Fanoncu değildi."²

Sömürgecilik literatürüne Fanon'ununkine benzer bir katkı yapmış olan Albert Memmi³ ise Fanon'un *ne kadar devrimci olup olmadığı* sorusuyla ilgilenmeyip, bir anlamda Fanon'un *neden devrimci olduğu* sorusuna odaklanır. Diğer bir deyişle, Fanon'un eserlerinde kullandığı psikolojik kamerayı Fanon'un kendisine çevirir. Memmi, Fanon'un başka insanların hayatları ve düşünceleri üzerindeki ileriki sayfalarda anlatacağım devasa ve süregiden etkisine rağmen, kendi

¹ Arendt'in ırkçılıkla suçlandığı ifadelerden bir örnek: "Ciddi ölçekli şiddet, ancak Siyah İktidarı hareketinin kampüslere girmesiyle sahneye çıktı. Büyük çoğunluğu akademik ölçülere bakılmaksızın üniversiteye kabul edilen siyah öğrenciler, kendilerini bir çıkar grubu olarak gördü ve siyahi cemaatlerin temsilcisi olarak örgütledi. Çıkarları, akademik standartları düşürmekten yanaydı." Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s. 24.

Immanuel Wallerstein, "Fanon and the Revolutionary Class", *The Capitalist World-Economy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977, s. 251. Wallerstein bu makalesinde Fanon'a yöneltilen Marksist eleştiriler üzerinde durmaktadır.

Memmi'nin sömürgeci ve sömürgeleştirilen portrelerini Fransa'nın Tunus sömürgesi örneği üzerinden analiz ettiği, ama tıpkı *Yeryüzünün Lanetlileri* gibi, Dünya'nın dört bir yanındaki okuyucularının kendi deneyimlerini bulduğu ünlü kitabı ilk defa 1957'de yayımlanmıştı. Albert Memmi, *Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi*, çev. Şen Süer, İstanbul, Versus Yayınları, 2009.

hayatını "imkânsız bir hayat" olarak yaşadığını düşünür. Fransa'nın Batı Hint Adaları'ndaki sömürgesi Martinik'te doğan Fanon, kendisini Fransız olarak gören ve asla bir Afrikalı "Zenci" olarak görmeyen tipik bir Martinikli olarak yetiştirilmişti. Fakat Fransa'ya ayak bastığında Beyaz Fransızlar tarafından gerçek bir Fransız olarak görülmediğini, Afrikalı Zencilerden ancak bir iki basamak üstte olan bir Batı Hintli Zenci olarak görüldüğünü; reddedilmenin, korkulmanın, küçümsenmenin ve aşağılanmanın yarattığı şokla kavradı. Fransa'nın kendisine verdiği ve layık gördüğü yeri uysallıkla kabullenmiş olan Martinik, *ne olmadığını anlayan ama ne olacağına kendisi karar vermek isteyen* Fanon'da artık sadece yoğun bir öfke yaratıyordu. Fransa'dan ancak savaşıarak kopabileceğini düşünen Fanon, aradığı savaşıkanlığı ve direnişi bir başka Fransız sömürgesi olan Cezayir'de buldu ve –Martinikliliğinin aksine– kendi iradesiyle bir Cezayirli oldu. Ne var ki, Memmi'ye göre, "gerçek bir Cezayirli" de olamamıştı, çünkü ne Araptı ne de Müslüman. Üstelik köken itibarıyla Hristiyan olan bir ateistti ve siyahlar, Arapların gözünde de Zenciydi. Fanon Cezayir direnişine atfettiği devrimci anlamların Cezayirli yoldaşları tarafından paylaşılmadığını da içten içe biliyordu. Hayatının son yıllarında, Cezayirli'den öte bir Afrikalı olarak, Afrika Birliği fikrine giderek daha çok bağlandı. Fakat bu hayali de Afrikalı liderlerin hırsları ve yozlukları nedeniyle gerçekleşmeyecekti. Son olarak, örneğin *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin son sayfalarında, dünyanın bütün ezilenlerine bütün insanlık adına, evrensel "yeni bir insan" yaratma çağrısında bulundu. Memmi, Fanon'un bu arayışlarının hepsinde başarısız olduğunu; yeni bir kimlik/benlik özlemi ile politik/teorik görüşlerini ve hayalleri ile gerçekleri ayıramadığı için kitaplarında birçok yanılgıya düştüğünü iddia eder. Fakat yanılgıları ve yanılsamaları Fanon'un etkisini azaltmadı. Memmi'ye göre Fanon'un içindeki sönmek bilmeyen ateş okurlarını da etkisi altına aldı. Fanon'u okurken kendi benliklerin ötesine geçtiklerini düşündüler veya en azından geçebileceklerini umdular; sorunların ve ıstırapların biteceği yeni bir dünya ve insanlık hayali kurdular.¹

¹ Albert Memmi, "The Impossible Life of Frantz Fanon", *The Massachusetts Review*, c. 14, n. 1, (Kış, 1973), s. 9-39. Makalenin orijinal hali 1971 yılında Fransızca olarak *Esprit* dergisinde yayımlanmıştır.

Postkolonyal teorinin önemli isimlerinden Achille Mbembe ise, sömürgeciliğin formel olarak bittiği ama ekonomik, politik, psişik, kültürel vb. alanlarda izlerinin devam ettiği ve farklı enformel biçimler aldığı postkolonyal dönemde Fanon'un analizlerinin önemini sürdürdüğünü çeşitli yazılarında ısrarla belirtir. Mbembe'ye göre Fanon her insanda, o insan ne kadar ezilmiş ve yoksul olursa olsun, tam olarak ele geçirilemeyen, silinemeyen, yok edilemeyen ve boyun eğdirilemeyen "bir şey" olduğunu düşünmüş; o şeyi aramış, bulmaya, anlamaya ve yeniden canlandırmaya çalışmıştır. Fanon'un eserlerindeki bitmek bilmeyen özgürlük arayışı ezilenler için işte bu nedenle anlamlı ve değerlidir.¹

Fakat Fanon'dan sadece ezilenler, aşağılananlar ve sömürgeleştirilenler etkilenmedi; çünkü Fanon sadece siyahlığı ve sömürgeleştirilmişliği değil, bunlarla birlikte eşzamanlı olarak oluşan Beyazlığı ve sömürgeciliği de analiz ediyordu. Siyah ile Beyazın ve sömürgeleştirilmiş ile sömürgecinin maddi ve psişik dünyaları belli bir tarihsel ve toplumsal ilişkisellik içinde birlikte inşa olmuşlardı. Siyah yoksa Beyaz da olamaz, Beyaz olmazsa siyah olamayacağı gibi; aynı şekilde sömürgeleştirilmiş olmazsa sömürgeci de olamaz, sömürgeci olmazsa sömürgeleştirilmiş olamayacağı gibi. Bununla birlikte Beyaz insan Beyaz, sömürgeci insan da sömürgeci olduğunun bilincinde değildir. Daha açık söylemek gerekirse, örneğin Beyaz kişi kendi benliğini ve kimliğini Beyazlığının şekillendirdiğinin farkında değildir; çünkü Beyazlık, Beyazlığın egemen olduğu bir dünyada norm ve normal olandır. Normun içindeki kişi suyun içindeki balık gibi bunu bilmez. Normun veya suyun dışındaki kişi ise bunun bilincindedir; çünkü bunun bedelini maddi ve manevi olarak her gün ödemekte, acısını çekmektedir. İşte Fanon'un analizleri Beyazlara Beyazlığı ve sömürgeciye sömürgeciliği görünür kılar, tabii eğer bakılırsa veya bakılmak istenirse. Bu bağlamda Robert Bernasconi, Sartre'ın Fanon ve Memmi'nin kitaplarına önsöz yazmasını² Beyazlara ve sömürgecilere Beyazlıklarını ve sömürgeciliklerini göstermek istemesiyle açıklar: "Sartre'ın çözümlerinin ortaya koyduğu şey, ezen olarak ezenin, kendisi tara-

¹ Achille Mbembe, "Metamorphic Thought: The Works of Frantz Fanon", *African Studies*, c. 71, n. 1, (Nisan, 2012), s. 26.

Memmi'nin kitabına yazdığı önsöz için bkz. Jean-Paul Sartre, "Önsöz", Albert Memmi, *Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi*, s. 15-21.

lından bilinmez olarak kaldığıdır. Bunun nedeni, kendini görüldüğü gibi görmekten onu koruyan mekanizmaların varlığıdır.”¹ Sartre’a göre ezilenlerin direnişi işte o mekanizmaları ortadan kaldırmaktadır. Sartre’ın *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin önsözündeki şu ünlü çağrısı Bernasconi’yi doğrular niteliktedir: “Biz Avrupalılar da, biz de sömürgeleştiriliyoruz. Yani her birimizin içinde var olan sömürgeci kanlı bir operasyonla çıkartılıyor. Cesaretimiz varsa kendimize bir bakalım ve ne hale geldiğimizi görelim.”² Sonuç olarak, Fanon’un okuyucusu sadece ezilenler, horlananlar ve dışlananlar arasından çıkmadı. Daha az olmakla birlikte imtiyazlı ve egemen gruplara mensup insanlar da Fanon’dan derinlemesine etkilenmiş, Fanon’un yazdıklarında sadece ezilenleri değil kendilerini de bulmuşlardır.

Bu yazının ilk bölümünde, Fanon’un dönüşen ve dönüştüren düşüncesini tarihsel ve biyografik bir bağlam içinde sunmaya; ikinci bölümünde ise Fanon’un etki alanını incelemeye çalışacağım. Fanon üzerine kendi düşüncelerime yer yer değinecek olsam da asıl amacım kişisel bir deneme yazmak değil, kitabın geri kalanının okunmasını ve anlaşılmasını kolaylaştıracak genel bir çerçeve oluşturmaktır.

Frantz Fanon’un Dönüşen Hayatı ve Dönüştüren Düşüncesi

Bireysel Kurtuluşun Düşünürü

Fanon 20 Temmuz 1925’te Antiller’in küçük adalarından biri olan Martinik’in Fort-de-France kentinde doğdu.³ Martinik’in modern tarihi, diğer Antil adaları gibi, sömürgecilik, kölelik, şeker üretimi gibi

¹ Robert Bernasconi, *Irak Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede Irak ve Irkçılık*, haz. Zeynep Direk, çev. Zeynep Direk vd., İstanbul, Metis Yayınları, 2011, s. 123-124.

Jean-Paul Sartre, “1961 Tarihli Baskıya Önsöz”, Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul, Versus, 2007, s. 33.

Fanon’un biyografik bilgilerinin çoğunu, bilebildiğim kadarıyla İngilizcedeki en kapsamlı Fanon biyografisi olan şu kitaptan derledim ve doğruladım: David Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, New York, Picador, 2002. Dipnot kalabalığı yaratmamak için, alıntı yaptığım ve Macey’nin yorumlarına yer verdiğim yerler dışında, çok yararlandığım bu kitaba sürekli referans veremeyeceğim.

kapitalist fenomenlerce şekillenmişti. Adanın tarihinde köle isyanları yaşanmışsa da, bir başka Fransız sömürgesi olan Haiti'deki köle devriminin aksine, bunlar başarılı olamamış ve zaman içinde Martinik metropol ülke Fransa'nın uysal denebilecek bir parçasına dönüşmüştü. Fanonlar sekiz çocuklu, orta sınıf bir aileydi. Baba gümrük memuru, anne ise dükkân sahibiydi. Fanonlar gibi hali vakti yerinde olan siyah ailelerinin çocukları iyi okullara gidebiliyorlardı, bu da onlara Fransızlığa asimile olma "şansı"nı yoksullara kıyasla çok daha fazla tanıyordu. Kişi ne kadar iyi okullarda okursa, ne kadar iyi Fransızca konuşur ve yazarsa o kadar asimile oluyordu. Frantz Fanon da adadaki siyahların sadece % 4'ünün gidebildiği *lycée*'de okuması sayesinde kendisini Fransız hissetmeye başlamıştı. "Je suis Français" (ben Fransızım) cümlesi bu okulda öğretilen ilk asimilasyon dersiydi.

Fanon Fransız eğitimi ve evrenselciliğinden o kadar etkilenmişti ki, II. Dünya Savaşı'nda Fransa Nazi Almanyası tarafından işgal edilince, 1944'te "anavatan"ını savunmak üzere gönüllü olarak orduya yazıldı. O zamanlar, özgürlüğe karşı olan saldırının siyah ve Beyaz herkesi etkileyeceğini, özgürlüğün bölünemez ve bir olduğunu, dolayısıyla ayrım yapmadan hep birlikte bu tehdide karşı savaşılması gerektiğini düşünüyordu. Liseden bir öğretmeni Fanon'a Avrupalıların birbirlerini öldürdüğü bu savaşın Avrupa-ıçi bir mücadele olduğunu, kendilerini ilgilendirmediğini söylemişti. Bu uyarı Fanon'da öğretmenine karşı öfke duymasından başka bir sonuç yaratmadı; çünkü kararını çoktan vermişti ve Fransa için ölüme gitmeye dahi hazırdı. Fakat daha Atlantik yolculuğunda fikirleri ve duyguları değişmeye başladı. Martinikli kadınların gemide Özgür Fransa ordusunun Fransız subaylarıyla birlikte olması Fanon gibi siyah askerlerin gururunu kırıyordu. Bir süre Kuzey Afrika'da bulunan Fanon, daha sonra bir çatışmada göğsünden yaralanacağı Fransa'ya sevk edildi. Savaşın bitiminde bronz madalyaya layık görülecekti.

Fanon, Fransa'dan ailesine yazdığı mektuplarda eğer savaşta ölürse "asla iyi bir neden için öldü demeyin" diyor, yanıldığını, sahte bir ideolojiye kendisini kaptırıp savaşa katılmasının büyük bir hata olduğunu söylüyordu. Fanon'a "Her şeye olan inancımı, kendime

olan inancımı bile, kaybettim"¹ dedirten duygu, maruz kaldığı ve gözlemlediği yoğun ırkçılıktan kaynaklanıyordu. Ordu ırkçı bir hiyerarşiyle bölünmüştü. En üstte Fransızlar, ortada Karayipliler, en altta ise Afrikalılar (özellikle Senegalliler) vardı. Kendilerini Avrupalı gören Martinikliler Afrikalıların üstünde olmaktan, onlardan ayrı tutulmaktan mutluydular; fakat kendilerinin de pek matah görülmediklerini anlamışlardı. Fransa'da karşılaştıkları Fransız halkının tavır da daha iyi değildi. Artık Fanon, sadece Vichy Fransası'nın değil, Fransız uygarlığının bizzat kendisinin ırkçı olduğunu düşünüyordu.

1945'te Martinik'e döndüğünde, liseden öğretmeni olan ünlü entelektüel ve siyasetçi Aimé Césaire'in Fort-de-France belediye başkanlığı adaylık kampanyasında çalıştı. Césaire'in kurucularından olduğu *Négritude* akımı 1930'ların kozmopolit Parisi'nde doğmuştu. Dünyanın farklı yerlerinden gelip Paris'te toplanan siyah entelektüeller arasındaki etkileşimler yeni fikirler ve hareketlerin ortaya çıkmasını sağlıyordu. Bu entelektüellerin Avrupa'da yaşadığı temel çelişki, ne kadar iyi yetişmiş olurlarsa olsunlar, ne kadar "Fransız" ya da ne kadar "Amerikalı" olurlarsa olsunlar, birinci sınıf insan kabul edilmemeleriydi. Afrikalılıkları, kültürleri ve derilerinin rengi, açık veya örtük ama sürekli bir aşağılanma konusuydu. Césaire, Léon Damas ve Léopold Sédar Senghor (daha sonra bağımsız Senegal'in ilk devlet başkanı olacaktır) *Négritude* fikrini işte bu yabancılışmaya, asimilasyona, dışlayıcı ve ırkçı Avrupa uygarlığına/evrenselciliğine karşı geliştirmişlerdir.² Amaçları siyah olmanın iyi ve güzel olduğunu göstermek, siyahların kendilerinden gurur duymalarını sağlamaktı. Afrika'nın da uygar bir tarihi, gelişmiş bir kültürü olduğunu göstermeye, Avrupa'nın kine alternatif bir hümanizm ve evrenselcilik geliştirmeye çalıştılar. *Négritude*'ün ve özel olarak Césaire'in "Siyah güzeldir" demesinin Frantz Fanon gibi Martinikli gençler üzerindeki etkisi büyük olacaktır.³

¹ 12 Nisan 1945 tarihli mektup için bkz. Macey, *age*, s. 103-104.

² *Négritude*'ün doğuş koşulları ve Césaire'in düşünsel gelişimi için bkz. Dale Tomich, "The Dialectic of Colonialism and Culture: The Origins of the Negritude of Aimé Césaire", *Review*, c. 2, n. 3, (Kış, 1979), s. 351-85. Fanon bir yazısında şöyle anlatıyor: "Gelgelelim, 1939'da Antiller'de hiç kimse Zenciliğini kendiliğinden kabul etmezdi... İlk kez bir lycée öğretmeni [Césaire], yani açıkça saygın bir insan, Antil toplumuna 'Zenci

Fanon Martinik'te bakaloryasını aldıktan sonra, savaş gazilerine verilen burslardan yararlanarak üniversite eğitimi için 1946'da tekrar Fransa'ya gider. Asıl planı Paris'te dişçilik okumaktır. Böylece mezun olduktan sonra iyi para kazanabilecek, ailesinden gelen orta sınıf statüsünü devam ettirebilecekti. Fakat çok geçmeden hem Paris'ten hem de dişçilik okulundan ayrıldı. Lyon Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde psikiyatri alanında uzmanlaşmaya karar vermişti. Aldığı psikiyatri eğitimi, ileride üzerine yazacağı ırkçılığın/sömürgeciliğin psiko-patolojik ve fenomenolojik etkilerini daha iyi kavramasını ve kavramsallaştırmasını sağlayacaktı. Aynı üniversitenin psikoloji kürsüsünde profesör olan Maurice Merleau-Ponty'nin derslerini takip etmesi fenomenolojiyle ilk tanışması olabilir.

Fanon 20. yüzyılın en etkili kitaplarından biri olacak *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'i (*Peau Noire, Masques Blancs*) Lyon'da bitirme tezi olarak yazmıştı, fakat bilimsel kriterlere uymadığı ve spekülatif olduğu gerekçesiyle tez olarak sunulmasına izin verilmedi. Tezini teknik bir konuda yazıp savunan Fanon,¹ *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'i 1952'de kitap olarak yayımladı. Seul Yayınları tarafından basılan kitabın önsözü, sonradan radikalliği ve Cezayir Devrimi'ne verdiği koşulsuz/aktif destekle ünlenecek felsefeci Francis Jeanson tarafından yazıldı. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*,² özel olarak Martiniklinin, genel olarak da siyah insanın psişik ıstırapları, yabancılaştırılması ve aşağılık kompleksi üzerinedir. Fakat kitaptaki genellemelerin kökeninde Fanon'un kendi siyahlık deneyimleri ve psiko-varoluşsal krizi vardır. Yarı oto-biyografik kitabın asıl malzemesi Fanon'un psikanalitik ve fenomenolojik oto-analizinden türetilmiştir. Jeanson'ın deyişiyle

olmanın iyi ve güzel bir şey olduğunu' söyledi." Frantz Fanon, "Antilliler ve Afrikalılar", der. Azzedine Haddour, *Fanon Kitabı: Seçme Yazılar*, çev. Utku Özmakas, Ankara, Dipnot Yayınları, 2016, s. 268. Fanon bu yazısında Antillilerin aslında Afrikalı olduklarını kabul etmeye ve benimsemeye nasıl başladıklarını anlatır.

Fanon'un Kasım 1951'de savunulan doktora tezi yakın bir tarihte şu kitabın içinde yayımlandı. Bkz. Frantz Fanon, *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, der. Jean Khalfa ve Robert Young, Paris, Éditions La Découverte, 2015, s. 168-232.

Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, İstanbul, Versus, 2009. Bu kitaba verilecek sayfa referansları bundan böyle metin boyunca şöyle belirtilecektir: (SDBM: sayfa sayısı).

kitap, “Beyaz bir dünyaya fırlatılmış siyah bir adamın deneyimleri”ni anlatır.¹

Fanon kitabın hemen başlarında “Siyah insan, insan değildir” der. Siyah insan sürekli Beyaz olmak, Beyazlaşmak isteyen insandır. Derisini yırtıp atmak, üzerinden çıkarmak ister. Yabancılaşmadan ve benlik bölünmesinden muzdariptir. Ancak deriden kurtuluş olmadığı için Beyazlaşmanın başka yolları aranır. Bunların en çok kullanılanlarından biri, sömürgecinin dili Fransızca’yı öğrenmek, mümkünse ondan daha iyi konuşmaktır. Bunu yaparken de kendi dili *Creole*’u unutmak ya da unutmuş gibi yapmak gerekir. Deriden kurtulunamasa bile kültürden kurtulunabilir. Fransızcaya hakimiyet Beyazlaşmayı, imtiyaz kapılarının açılmasını ve iktidarı beraberinde getirecektir. Metropolün kültürel standartları benimsendikçe cangıldan ve yabankılıktan çıkılacağı düşünülür (SDBM: 2-4, 5-6, 12-20).

Fanon’a göre cangıldan çıkmanın bir diğer yolu da siyah kadının için Beyaz bir adamla, siyah adam içinse Beyaz bir kadınla evlenmektir.² “Parisli bir kızı koluna takarak metropolden dönen bir arkadaşımın bizde uyandırdığı o derin ve çözümlenmesi güç hayranlığı hatırlıyorum şimdi” (SDBM: 76). Beyaz insanın aşkına layık olmak kişiyi aşağılık kompleksinden biraz olsun kurtarır; en azından acısını hafifletir. Beyaz bir kadına “sahip olmak”, Beyaz insandan yüzyılların intikamını almak olarak da yorumlanabilir. Fanon, Beyaz insana sahip olmakla ilgili düşüncelerinden bahsederken, üslubunun ve içeriğinin keskinliğine ilişkin önemli bir ipucu da verir. İleri gitmiş olabileceğini söyler, ancak arkasından da ilave eder: “İleri gitmekten söz ettim, fakat eleştirel bir değerlendirme ortaya koyarken yapmamız gereken de budur zaten: İleri gitmek” (SDBM: 67). Fanon’un eserlerinin okuyucuyu bu kadar derinden etkilemesinin ve gerçekten düşündürmesinin bir nedeni de sanırım bu –akademik tarza özgü olan mesafeli ve dikkatli dile itibar etmeyen– “ileri gitme” üslubuyla ilgilidir.

¹ Jeanson’dan aktaran: Immanuel Wallerstein, “Reading Fanon in the 21st Century”, *New Left Review*, n. 57, (Mayıs-Haziran, 2009), s. 117. Fanon’un kendisi de Beyaz bir kadınla (Josie Fanon) evlenmiş ve Olivier adlı bir çocukları olmuştur. Evliliğinden önce yine Beyaz bir kadınla (Michelle) olan ilişkisinden bir kızı (Mireille) da vardır.

Siyah insan aşağılık kompleksinin tutsağıyken, Beyaz insan da büyüklük kompleksinin yanılısımları içinde yaşar. Beyazlar siyahlara bir çocuğa davranır gibi davranır. Bunun gündelik hayattaki en bilindik yansıması siyahlara “siz” zamiriyle değil, “sen” zamiriyle seslenilmesidir. Beyazların zihninde “değişmez, dört köşeli bir Zenci kavramı” vardır; siyah insan tarih dışıdır, değişmez, değişemez (SDBM: 34). İnsandan insan gibi davranması beklenirken, siyahtan siyah gibi davranması beklenir. Bu anlamda, Zenciyi yaratan Beyaz insandır; Zenci tipi Beyaz ırkçılığıyla temas etmenin tarihsel bir ürünüdür. Fanon burada Sartre’ın Yahudi sorunu üzerine yazdığı şu ünlü satırlardan etkilenmiştir: “Yahudi, başkalarının ‘Yahudi’ olarak gördüğü kimsedir... Yahudi tipini üreten, anti-semit tavrın bizzat kendisidir” (SDBM: 99).¹ Zenci de başkalarının Zenci olarak gördüğü, algıladığı ve kavramsallaştırdığı kişidir. Beyazların bakışıyla ve seslenmesiyle Zencileşmek (siyah insan ya görünmezdir ya da fazlasıyla görünürdür) belki de en iyi şekilde Beyaz bir çocuğun Fanon’a bakışında özetlenebilir: “Anne, anne, zenciye bak! Korkuyorum!” (SDBM: 122).

Bakılan ve korkulan Zencilik siyahlarca içselleştirildiği için, siyah insan kendinden iğrenir. Zencilik kendi başına bir değer değildir; bir mukayese unsurudur. Bu nedenle Antilli kendini Zenci olarak görmek istemez; o, Afrikalıdan farklıdır. Bu türden bir aşağılık kompleksi, okumuş, iyi eğitilmiş siyahlarda daha da çok görülür. Ne kadar çok “beyaz şarkılar” söylenir, ne kadar çok “beyaz kitaplar” okunursa, kişi siyahlığından o kadar çok nefret eder (SDBM: 21-22, 215-217). Fanon kendi Zencililiğiyle çatışmasını şu sözlerle anlatır: “Evet, Antilli bir negrofobdur, bir Zenci düşmanıdır yani... Avrupalının kolektif bilinçaltından beslenen Antilli, bu bilinçaltının barındırdığı arketiplerin tümünü az çok kendine mal etmek zorunda kalmıştır... Yapılacak pek bir şey yok, kafaca bir Beyazım çünkü ben

¹ Fanon’a Fransa adına II. Dünya Savaşı’na katılmaması gerektiğini söyleyen lise hocası, Fanon’un sonraları hiç unutmadığı şu uyarıyı da yapmıştı: “Yahudi’nin aleyhine konuşulduğunu işittiğin zaman, bil ki gerçekte senin aleyhine konuşuluyor.” (SDBM: 134). Fakat Fanon Yahudilerin dış görünüş itibarıyla Beyaz olduklarını, bu sayede çoğu zaman fark edilmeden yaşayabildiklerini, bu anlamda siyahlardan farklı olduklarını da söyler.

de. Ve böyle olduğum için de kendimdeki siyahlığı, yani varlığımın özünü, mayasını küçük görüyor ve ondan tiksiniyorum” (SDBM: 214-215). *Négritude*’ün önemi bu öz-tiksintiyi ortadan kaldırma, Zenciliği sahiplen(dir)me, Zenciliğin güzel ve gurur duyulacak bir şey olduğunu gösterme çabasında yatıyordu.

Hegel’in köle-efendi diyalektiği Alexander Kojève, Sartre, Jacques Lacan gibi isimlerle birlikte Fanon’u da derinden etkilemişti.¹ Sadece efendinin tanındığı, kölenin ise tanınmadığı bu karşılıksız ilişki köleyi insanlıktan çıkartmaktadır; çünkü insan karşındakince tanındığı sürece insandır. Fanon bu karşılıksızlık dünyasından bahseder. Sömürgeciliğin yarattığı, siyah ve beyaza böldüğü, düşman, uzlaşmaz ve benzeşmez kamplara ayırdığı bir ikili dünyadır bu. İşte Fanon bu iki karşıt dünyanın psiko-patolojisini yazmıştır. Bütün bu eşitsizliğin güç farkıyla başladığını ve ekonomik sömürüyle sürdü-rüldüğünü söyler; ancak ilgilendiği asıl konu Beyazın ve siyahın psiko-patolojileridir. Manici ikili dünyanın aşılması, yeni ve kapsayıcı bir evrenselliğin kurulması gerektiğini; ister siyah ister Beyaz olsun, insanın hiyerarşik kamplara bölünmediği bir dünyanın hayalini kurduğunu ifade eder (SDBM: 5).

Fanon doktorasını bitirdikten ve ilk kitabını yazdıktan sonra 1952’de Martinik’e geri döner. Fakat doğduğu ada artık Fanon’a katlanılmaz gelmektedir. Martinik’te belli bir zihinsel değişim yaşansa da bu değişim, Fransızlığından ve Zenciliğinden total bir kopuş arayan, koptuğu ölçüde de özgürleşeceğini ve kurtulacağını düşünen Fanon için yeterli değildi. Bu anlamda, Zenciliğin tarihine ve kültü-rüne dönen fakat tıpkı Martinik halkı gibi Fransa’dan kopuşu göze alamayan öğretmeni Césaire’den farklıydı.² Nitekim iki entelektüel arasındaki düşünsel ve duygusal mesafe giderek açılacaktır. Fanon adaya ancak bir ay dayanabildi ve Mart 1952’de bir daha geri dönme-mek üzere adadan ayrıldı, Fransa’ya geri döndü. Bir süre Fransa’da

¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bu kitaptaki “Kolonyal Fenomenoloji Diyalogları: Fanon, Hegel ve Sartre’la Tartışıyor” ve “Yarılma Deneyimi, Uyanış ve Şiddet” başlıklı makalelere bakılabilir. –en

Fanon ve Césaire arasındaki düşünsel ilişkiler konusunda daha fazla bilgi için bu kitaptaki “Postkolonyal Eleştirinin Gölgede Kalmış Öncüsü ve Fanon’un İlham Kaynağı Olarak Aimé Césaire” başlıklı yazıya bakılabilir. –en

çalıştı, başhekim olmaya hak kazanacağı bir sınavı başarıyla geçti ve –çeşitli iş olanaklarını değerlendirdikten sonra– Cezayir’in Blida şehrindeki Blida-Joinville Hastanesi’nde psikiyatrist ve *chef de service* (başhekim) olmak için başvurdu. Blida’ya 1953 Sonbaharında atandı.

Fanon Cezayir’e giderken devrim henüz başlamamıştı. Dolayısıyla kararının arkasında devrimci bir duygu olduğunu söylemek mümkün değil. Neden Cezayir’i seçtiği tam olarak bilinmiyor. Fransız hastanelerinde sık sık karşılaştığı Kuzey Afrikalı hastalara duyduğu ilgi kararında etkili olmuş olabilir. Cezayir’e gitme nedeni ne olursa olsun, gittikten kısa bir süre sonra kendisini tarihin en kanlı kurtuluş savaşlarından birinin içinde bulacaktı. Ayrıca sadece Cezayir değil, bütün bir Üçüncü Dünya devrimci bir dalganın içine girmek üzereydi. 1950’lerdeki dalgayı kısaca özetlemek gerekirse, sonradan Bağlantısızlar Hareketi’yle sonuçlanacak 1955 Bandung Konferansı, kapitalist ve sosyalist bloklara alternatif olan Üçüncü Dünyacı bir bilincin geliştiğini gösteriyor; sömürgelerin Afrika’da bir bir bağımsızlıklarını kazanmasıyla birlikte Pan-Afrikanizm –Afrika sosyalizmi çağrılarına paralel olarak– ilk defa gerçekleşebilir bir fikir olarak ortaya çıkıyor; Küba Devrimi ülkenin küçüklüğüne kıyasla –18. yüzyıldaki Haiti Devrimi’ne benzer biçimde– devasa bir enternasyonalist etki yaratmaya başlıyordu. 1950’lerdeki Cezayir Devrimi ve 1960’lardaki Vietnam Savaşı bu Üçüncü Dünya isyanının en kanlı iki sayfası olacaktı.

Kolektif Kurtuluşun Düşünürü

Fanon’un Blida’da çalıştığı dönemde hastanede yaptığı reformlar iyi bilinmektedir, fakat bunların nasıl bir kökten kaynaklandığını anlamak için tekrar kısaca Fransa’ya dönmek gerekiyor. Fanon üniversiteden mezun olduktan sonra, stajyer doktorluğunu yapmak üzere Saint-Alban kasabasındaki devrimci yöntemleriyle ünlü psikiyatri hastanesine gitmişti. Bu hastanede “kurumsal psikiyatri” denen; zihinsel hastalıkları analiz ve tedavi ederken psişik olanla toplumsal/kurumsal olan arasındaki bağlantılara odaklanan; psikiyatrik, psika-

nalitik ve sosyolojik yöntemleri bir arada kullanan; Marx ve Freud'u sentezlemeye çalışan bir yaklaşım geliştiriliyordu. Hastanede hastaları birbirlerinden ve kasaba halkından ayıran duvarların yıkılması; hastalarla çalışanların eşitlikçi tartışma ortamlarında bir araya getirilmesi; hastalara çeşitli sorumluluklar verilmesi; hastaların da yazı yazdığı bir dergi çıkarılması; partileri, gezileri, spor müsabakalarını organize eden bir kulüp kurulması gibi yatay/demokratik yöntemler hep bu devrimci yaklaşımın yansımalarıydı. Kurumsal psikiyatrinin en ünlü temsilcisi ise, Fanon'un yanında çalıştığı ve beraber yazılar da yazacağı efsanevi doktor François Tosquelles'di.¹

Aslen Katalan olan Tosquelles, gençliğinde, kapitalizme ve reel-sosyalizme karşı gelişmiş, anarşist eğilimler de barındıran Katalan Marksizminin önde gelen temsilcilerinden biridir. İspanya İç Savaşı'nı devrimcilerin ve cumhuriyetçilerin kaybetmesi üzerine 1939 yılında Pirene Dağları'nı aşıp Fransa'ya geçen yüzbinlerce kişinin arasındaydı. Fransa'nın mültecileri topladığı kampların olağanüstü kötü ve baskıcı koşulları, Tosquelles'in devrimci ve özgürlükçü psikiyatri üzerine daha fazla düşünmesini sağladı. 1940'ta benzer fikirli Fransız meslektaşlarının çabası sonucunda Saint-Alban'daki hastanede çalışmaya başladı. Fakat aynı yıl Fransa Nazi Almanyası'nın işgaline uğrayacaktı. Nazi işgali döneminde Fransa'daki psikiyatri hastanelerinde yaklaşık kırk bin hastanın öldüğü tahmin ediliyor. Bunların bir kısmı açlık ve hastalıktan ölürken, önemli bir kısmı da faşizmin bilinçli imha politikasının kurbanı olmuştu. Saint-Alban'daki devrimci doktorlar ise, kasaba halkının da yardımıyla, hastalarını büyük ölçüde koruyabilmişler, hatta devrimci reformlarını gerçekleştirmeye başlamışlardı. Dolayısıyla kurumsal psikiyatri İspanya ve Fransa'da faşist işgaller bağlamında geliştirilmişti. En geniş anlamıyla işgal fenomenine karşı geliştirilen duyarlılık, hastanedeki bedenlerin ve zihinlerin işgaline son verme fikrini de beraberinde getirdi. Bu yaklaşımın mantıki uzantısı kapatma, ayırma, işgal/kolonize etme alanları olan hastanelerin, cezaevlerinin ve sömürgelerin devrimci yöntemlerle dönüştürülmesi gerektiği idi.²

¹ Fanon ve Tosquelles'in ortak yazıları için bkz. Fanon, *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, s. 238-255.

Tosquelles ve Saint-Alban için bkz. Camille Robcis, "François Tosquelles

Fanon, Blida'da, Saint-Alban'da gördüğü ve uyguladığı yöntemlerin devamı olarak, hastaların "deli gömlekleri"ni çıkarttırmak, hastalara film izlettirip yorumlatmak, dikiş diktirmek, futbol oynatmak, hastane çalışanlarının şaşkın ve korku dolu bakışları altında hastalara kesici alet verip bahçıvanlık yaptırmak, dikenli telleri kaldırtmak, Fransız ve Cezayirli hastalardan oluşan grup psikoterapisi başlatmak gibi bir dizi reforma gitti. Bu çabalarının bazılarında başarılı olurken bazılarında da başarısız oluyordu. 1954'te başlayan Cezayir Savaşı'nın şiddet dalgası tedavi süreçlerini daha da zorlaştırıp karmaşıktırdı. Fanon gündüzleri sömürgecileri (işkenceciler), geceleri ise sömürgeleştirilmişleri (işkence mağdurları) tedavi ediyor, fakat psikiyatrik çabalarından beklediği verimi alamıyordu. Batı psikiyatrisi, psikolojisi ve psikanaliziyle bağlarını koparmaya başladı. Çünkü bu disiplin ve yöntemlerin temel gözlem ve analiz birimi olarak Batılı bireyi merkeze alması, Batı-dışı bireylerin/grupların psikolojisini, komplekslerini ve ruhsal hastalıklarını anlamayı imkânsızlaştırıyordu.

Batı-merkezci psikiyatri anlayışının Cezayir'deki yansıması ırkçılıkla şekillenmiş Cezayir Ekolü'ydü. Bu ekol, Cezayir'deki Fransızlara bir yetişkin gibi muamele ederken, "yerli"yi bir çocuk olarak görüyordu. Örneğin, Avrupalının işlediği bir suç rasyonel ve hesaplı olarak, Cezayirlinin işlediği suç çocuksu, duygusal, hatta içgüdüsel olarak yorumlanıyordu. Fanon ise Cezayir'deki hastaları analiz etmek için kullanılacak temel analiz biriminin birey, aile veya kültür değil, sömürgecilik olduğunu düşünüyordu. Sömürgeleştirilmiş olmak sadece iktisadi, siyasi ve askeri bir güçsüzleşmeye yol açmıyor, psikolojik bir güçsüzleşmeyi de beraberinde getiriyordu. Dolayısıyla Fanon'a göre bireyi, özellikle de Batılı bireyi temel alan analiz ve yöntemler, sömürgeleşmiş bireyin ve halkın psikolojisini anlamak için tümüyle yetersizdi. İlki tanıyan, sözü olan, iktidar sahibi bir bireyken; ikincisi tanınmayan, sözü ve dili olmayan, ezilen-horlanan-dışlanan, tümüyle iktidarsız bir kişiydi. Sömürge'deki bireyin psikopatolojisi toplumsal-tarihsel bir patolojinin ürünüydü. Dönüşümcü ve kurtuluşçu bir psikoloji ve psikiyatriyi savunan Fanon'a göre,

sömürgeleştiriliniş bir insan sadece tıbbi bir tedaviyle iyileşemezdi.¹ Gerçek bir tedavinin başlaması için ilk önce zihinlerin ve bedenlerin de-kolonize edilmesi gerekiyordu.

1954'te başlayan Cezayir Kurtuluş Savaşı, Fanon'a gerçek bir toplumsal ve bireysel kurtuluşun anahtarı gibi göründü. Savaşın başlamasından kısa bir süre sonra FLN (*Front de Libération Nationale*, Ulusal Kurtuluş Cephesi) için gizlice çalışmaya başladı. Örneğin militanları hastanede gizliyor ve yaralılara reçete yazıyordu. Bu türden faaliyetleri açığa çıkmaya başlayınca 1956'da Cezayir Genel Valisi'ne bir mektup yazarak istifa etti. Mektubunda, Cezayirlinin kendi ülkesinde sürekli bir yabancı olduğunu, mutlak bir kişilik-sizleştirme durumunda yaşadığını, bu yabancılaşıma düzeyinin artık kendisini korkuttuğunu söylüyordu. Kişiyi çevresine yabancı olmaktan kurtarmaya çalışan bir tıp tekniği olması gereken psikiyatri Cezayir'de anlamsızdı. Fanon, "sessizliğin sahtekârlık haline geldiği bir zaman"da Blida'daki görevinden ve Cezayir'den ayrıldı.² Artık resmen bir FLN üyesi olan Fanon 1956 sonlarında kısa bir süre Paris'te kaldıktan sonra 1957'nin Ocak ayında FLN'nin en aktif olduğu ülke olan Tunus'a geçti. 1961'deki ölümüne kadar zamanının büyük bölümünü geçireceği Tunus'ta doktorluğa devam edecek, Cezayir Devrimi için yazılar ve kitaplar yazacak, editörlük ve diplomatlık yapacaktı.³

Editörlerinden biri olduğu FLN'nin *El Moudjahid* adlı gazetesinde bu dönemde yazdığı imzasız yazılar özellikle Fransız entelektüel kamuoyunda epey ses getirdi. Fanon, Fransa'nın, Cezayir Savaşı'nın gerçek nedenini anlamamakta veya kabul etmemekte direndiğini yazıyordu (Fransa, Cezayir'de yaşananların bir Savaş olduğunu ancak

¹ Fanon'un psikoloji ve psikiyatri anlayışının nasıl dönüşüme uğradığını büyük ölçüde Bulhan'ın ayrıntılı analizinden derledim. Bkz. Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, New York, Plenum Press, 1985.

Frantz Fanon, "Letter to the Resident Minister (1956)", F. Fanon, *Toward the African Revolution*, çev. Haakon Chevalier, New York, Grove Press, 1988, s. 51-54. Bu kitap Fanon'un 1952-1961 arasında yaptığı çeşitli konuşmalar ve yazdığı yazılardan derlenmiş, ilk baskısı 1964'te *Pour la Révolution Africaine* adıyla yapılmıştır.

Bkz. Emmanuel Hansen, "Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary Intellectual", *Transition*, n. 46 (1974), s. 25-36.

1990'larda kabul edebilecektir). Fransa ilk başta sorunun ekonomik olduğunu, dolayısıyla çalışma koşullarında ve maaşlarda yapılacak iyileştirmelerin meseleyi çözeceğini umdu; FLN'nin ve Cezayirlilerin daha iyi maaş için ayaklanmadığını, ulusal onurları ve bağımsızlıkları için savaştıklarını kabul etmedi. İkinci aşamada, Cezayir nüfusu içindeki çeşitli etnik/dinsel gruplar ve aşiretler birbirlerine düşürülmeye çalışıldı. Bu da fayda etmeyince, hareketin arkasında yabancı ve komünist kışkırtması olduğu iddia edilmeye başlandı. İnkâr ve imha politikasında diretilirdi.¹

Fanon *El Moudjahid*'de yazdığı bir diğer etkili yazıda Fransız demokratlarını ve solcularını eleştirmiştir. 1956'dan itibaren Fransız kamuoyu Cezayir'in yeniden fethedilmesi ve bunun için gerekli fedakârlıkların yapılması konusunda ikna edilmişti. Bundan sonra FLN'yi desteklemek bir Fransız solcusu için daha da zor hale geldi, çünkü bunun bedeli hainlikle damgalanmaktı. Destek verenler de çeşitli şartlar öne sürüyorlardı: Terörden uzak durmak, sivillere zarar vermemek ya da bağımsızlıktan sonra Sovyetler'e karşı bağımsız kalmak gibi (bu sonuncusunu komünist olmayan sol talep etmekteydi). İçselleştirilmiş bir paternalizmle, Cezayirlilerin bağımsızlık sonrası ülkeyi nasıl yöneteceklerini, gerekli personele sahip olup olmadıklarını sorgulayan solcular da vardı. Bazı demokratlar da Cezayir meselesine insan haklarının gelişmesi sorunu olarak bakıyordu, oysa Fanon'a göre bu bireysel bir mesele değildi, bir halkın kolektif sorunuydu. Ayrıca Cezayir'deki sivil Fransızlar da olup bitenden sorumluydular, masum değildiler, çünkü sömürge yapılan zulümleri bilmekte ve sömürgeci nemalanmaktaydılar. Fransız entelektüellerinin görevi Cezayirliye rehberlik ve liderlik etme alışkanlığından kurtulup sömürge gerçeklerini Fransız kamuoyuna bütün çıplaklığıyla anlatmaktı.²

Cezayir Savaşı Fransız entelektüel hayatında –sonradan çok sayıda akademik çalışmanın konusu olarak– yoğun tartışmalar başlatmıştı. Bağımsızlık mücadelesi desteklenecek mi, desteklenirse FLN

¹ Frantz Fanon, "Disappointments and Illusions of French Colonialism", F. Fanon, *Toward the African Revolution*, s. 57-61.

Frantz Fanon, "French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution", F. Fanon, *Toward the African Revolution*, s. 76-90.

mi yoksa daha küçük gruplar mı desteklenmeli, şiddet meselesinde nasıl tavır alınmalı gibi konular derin ve öfkeli bölünmelere yol açıyordu. Bu sorulara paralel olarak, entelektüelin rolü de bir kez daha masadaydı. Fransa devletinin Cezayir’de uyguladığı olağanüstü şiddet, Fransız evrenselciliğine, hümanizmine ve aydınlanmasına olan güven ve inancın sarsılmasına yol açmıştı. Bu bağlamda, Fransızlığın ne demek olduğu ve ne olması gerektiği etrafında dönen entelektüel sorgulamalar, 1960’lar ve 1970’lerde çok daha açık hale gelecek entelektüel bir canlanmayı beraberinde getirdi.¹ Bu süreçte sonraki bölümde tekrar değineceğim.

Fanon yazarlık faaliyetlerine ek olarak, Tunus’ta doktorluk da yapıyor, FLN militanlarına tıbbi destek veriyordu. FLN’nin liderlik kadrosunda olmamasına rağmen düşünsel etkisi ve Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti adına Sahra-altı Afrika’da gezici diplomatlık yapmaya başlaması² onu Fransız gizli servisinin en çok aradığı kişiler arasına sokmuştu. Mümkün olduğunca gizlenerek yaşıyordu. 1959’da sadece birkaç haftada Cezayir Devrimi’nin sosyolojik bir analizini yazıp yayımladı: *L’An Cinq de la Révolution Algérienne* (Cezayir Devrimi’nin Beşinci Yılı). O günden bugüne kadar sosyal bilimler ve sinema gibi çeşitli sanat dallarında etkisi büyük olacak olan kitap, Fransa’da Maspero Yayınları tarafından yayımlandıktan altı ay sonra yasaklanacaktı.

L’An Cinq de la Révolution Algérienne, süregiden devrim ve bağımsızlık mücadelesinin, Cezayir kadını, erkeğini ve genel olarak toplumunu nasıl dönüştürdüğüyle ilgilidir. Fanon’un sözleriyle, “Cezayir devriminin gücü Cezayirlinin yaşamakta olduğu radikal mutasyonda yatmaktadır.”³ Fanon bu dönüşümde en önemli yeri kadına verir. Devrimden önceki kadının örtüsü, sömürgeci için, çıkar-

¹ Bkz. James D. Le Sueur, “Decolonizing ‘French Universalism’: Reconsidering the Impact of the Algerian War on French Intellectuals”, der. Julia Clancy-Smith, *North Africa, Islam and the Mediterranean World: From the Almoravids to the Algerian War*, Londra, Frank Cass, 2005, s. 167-174. Libya tarafından verilen pasaportundaki ismi Ömer İbrahim Fanon’dur. Frantz Fanon, *A Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier, New York, Grove Press, 1965, s. 32. Bundan sonra, kitabın bu İngilizce çevirisini kullanacağım ve referansları ana metin içinde şu şekilde vereceğim: (DC: sayfa sayısı).

ılması gereken, geriliği, gizliliği ve Fransız olana direnişi simgeleyen bir semboldü. Aynı zamanda sömürgeci erkeğin egzotik fantezi dünyasını süslüyordu. Sömürgeci, örtüyü kaldırarak hem Cezayirli kadının güzelliğini ortaya çıkarmak hem de Müslüman toplumunu asimile etmek istiyordu. Kadını fethetmek Cezayir'i de fethetmek demekti sömürgeci için. Cezayirli ise, kadını ve erkeğiyle buna direndi ve örtünün altına daha da fazla kapandı. Ne var ki, devrimle birlikte örtünün anlamı Cezayirli için hızlı bir dönüşüme uğramıştı. Fransız devlet terörüne karşılık vermek ve hareketin moralini yükseltmek isteyen FLN, başı açık kadınları bomba ve silah kuryeliği yapmak için kullanmaya başladı. Laf atmalar ve ısıklar arasında Beyaz yerleşimcilerin mahallelerinde yürüyen Cezayirli Müslüman kadın bir yandan aşağılanıyor, diğer yandan da özgüven kazanıyordu. Fransızların "açık ve güzel" kadınların kuryelik yaptığını anlaması üzerine taktik değiştirildi ve bu defa örtülü kadınlar kullanılmaya başlandı. Örtü devrim için kullanılmaya başlandıkça kutsallığını yitirdi ve bağımsızlık için bir araca dönüştü. Kadının devrimde artan rolüne paralel olarak Cezayir toplumunda gördüğü saygı da arttı. Artık babalar ve kocalar kadını eve kapatamamaya başladılar; devrim zarar veren bu türden bir patriyarkal baskı artık saygınlığını yitirmişti. Namus anlayışı kadından ulusa doğru kayıyordu. Fanon'un deyimiyle Cezayir kadını, "bilimsel alan araştırmaları"nın kendi hakkında yıllardır ürettiği yalan yanlış bilgileri kısa bir sürede yıkmıştı (DC: 37-65).

Geleneksel kadınla birlikte eş zamanlı olarak eski/geleneksel aile tipi de çözülüyordu. Oğul devrime katıldıkça, cesaretini gösterdikçe, baba otoritesine daha az boyun eğmeye başladı. Babalar daha korkak ve ihtiyathydı; oğullarını eve çağırıyor, evlenmeleri için baskı yapıyorlardı. Ancak oğlun kararlılığı ve devrimin artan başarısı en sonunda babaya da nüfuz etti. Baba artık bazen aylarca ortadan kaybolan, kurtuluş savaşına çeşitli şekillerde destek veren kızına dahi karışamıyordu. Büyük ve küçük erkek kardeşler arasındaki patriyarkal ilişki de çözülüyordu; çünkü devrim sürecinde yaşın bir önemi kalmamıştı, kişiye itibar veren yaşı değil devrime olan katkısıydı. Evlilikler sarsılıyordu. Kadınlar devrime katılmayan kocalarını korkaklıkla suçlamaya, hatta terk etmeye başlamışlardı. FLN'li olmayan

biriyle evlenmek ayıp ve istenmeyen bir şey haline gelmişti. Evlilik kendi içinde bir amaç olmaktan çıkıp, ulusun ve hareketin bir uzantısı oluyordu. Fanon'un aile hakkındaki görüşlerini bir cümlede özetlemek gerekirse, kadın erkeğe, oğul babaya, küçük kardeş de ağabeyine karşı güçleniyordu. Bu dönüşümü dayatan ise devrimin kendisi, yani kolektif praksi (DC: 100-120).

Devrim, Cezayirli'nin modern teknoloji ve tıba karşı olan tavrını da dönüştürüyordu. Devrimden önce Fransız radyosunu bütün gün Fransız kültüründen bahsettiği için dinlemeyi reddeden Cezayirli-ler, FLN'nin radyo kurmasıyla birlikte kitlesel şekilde radyo ve pil almaya başlamıştı. Radyo dinlemek, cızırtılar arasında ne dendiğini anlamaya çalışan Cezayirli'de devrimin bir parçası olduğu duygusu- nu yaratıyordu (DC: 69-97). Cezayirli, sömürgecinin hastanesine ve doktoruna da güvenmiyordu. Normal şartlarda, örneğin metropol ülkede, hasta doktoruna güvenir; oysa sömürgelerde hasta öleceğini bilse bile hastaneye gitmek istemez, çünkü doktoru bir sömürgeci olarak görür. Bu, Avrupa-merkezci doktorlar ve sosyologlar tarafın- dan kadercilik ve bağınazlık olarak yorumlanıyordu. Fakat devrimle birlikte Cezayirli doktorlar FLN safına geçmeye başlayınca, halkın doktorlara olan güveni de arttı. Artık hasta penisilinden korkmu- yordu. Buna paralel olarak geleneksel şifacıların önemi azaldı (DC: 121-144). Fanon Cezayirli'lerin radyo ve tıba karşı olan tavırların- daki bu hızlı değişimi şöyle özetler: "Kendi kaderlerini kendi elle- rine alan insanlar, en modern teknoloji biçimlerini olağanüstü bir hızla benimserler" (DC: 145).

Fanon, devrimin sosyolojisini yazdığı bu eserinde kolektif prak- sisin bireyi, aileyi ve toplumu nasıl değiştirdiğini vurgulamıştır. De- ğişimin yukarıdan aşağıya gerçekleşmediğini, gerçekleşse de anlamlı olmayacağını, kitlelerin katılımı ve eylemleriyle ortaya çıktığını id- dia etti. Bunun geri dönüşü olmayan bir süreç olduğunu da düşünü- yordu (DC: 180-181). Bu öngörüsünde yanıldı.¹ Ayrıca, sürgünde ol- duğu için Cezayir'de gerçekleştiğini iddia ettiği dönüşüm süreçlerini

¹ Fanon'un devrim analizleri ve bunlarda ne kadar haklı çıktığı meselesini tartışan bir makale için bkz. Paul Beckett, "Algeria vs. Fanon: The The-ory of Revolutionary Colonization, and the Algerian Experience", *The Western Political Quarterly*, c. 26, n. 1 (Mart, 1973), s. 5-27.

bizzat gözlemlememişti ve muhtemelen kulaktan dolma bilgilere, hatta propagandalara dayanarak yazmıştı. Memmi'nin giriş kısmında değindiğim makalesinde iddia ettiği gibi, bir seküler, ateist ve sosyalist olarak muhtemelen dinin gücünü ve nüfuzunu da tam olarak anlayamamıştı. Fanon'un aile gibi hiyerarşik yapıların çok dayanıklı olabileceği gerçeğini –biraz da devrim coşkusu, romantizmi ve dinamizminin gözleri kör etmesinden dolayı– küçümsediği de iddia edilebilir. Her halükârda, bağımsızlık sonrasında devlet aygıtını ele geçirenler aşağıdan kaynaklanan belli değişimleri yukarıdan aşağıya bastıracaklardı. Bir başka deyişle, 20. yüzyıldaki daha pek çok sosyalist ve milliyetçi devrimin başına gelen Cezayir Devrimi'nin başına da gelecekti. Ayrıca unutulmamalı ki Fanon devrim adına ve devrim için yazıyor; hareketin bir parçası olarak, dünyaya devrimin meşruluğunu, önemini ve devrimciliğini göstermeyi amaçlıyordu. 1959 yılında yayımladığı kitabıyla bunda başarılı da oldu. Özellikle Avrupalı radikal entelektüellerin Cezayir Devrimi üzerine olan düşünceleri Fanon'un bu kitabı üzerinden şekillenmeye başlamıştı. David Macey'in belirttiği gibi, "Fanonculuk doğmuştu."¹

1958'den beri geçici/gezici diplomatlık yapan Fanon, 1960'da Gana'ya daimi büyükelçi olarak atandı. Bu dönemde Gana, Mali, Kamerun, Kongo gibi Sahra-altı ülkelerde dolaştı, Kwame Nkrumah ve Patrice Lumumba gibi bağımsızlık önderleriyle, Wallerstein gibi genç sosyal bilimcilerle tanıştı. Kurduğu diplomatik ilişkiler sayesinde Cezayir Devrimi'ne olan Afrika desteğini artırmaya, Afrikalılardan oluşacak bir birlikle Cezayir'in güneyinde yeni bir cephe açtırmaya çalışıyordu. Fakat öfkeli ve coşkulu doğasında diplomatlık yoktu; daha ziyade, fikirlerini önemseyen ve yaymaya çalışan bir devrimci entelektüeldi. Örneğin devrimci şiddet üzerine şekillenmeye başlayan düşüncelerini ısrarla yaymaya çalışıyordu; çünkü Fanon'a göre gerçek bir mücadele vermeden ve kopuş yaşamadan kazanılan, hatta neredeyse ikram edilen bir bağımsızlık, Avrupa'yla neo-kolonial ilişkilerin devam edecek olması anlamına gelecekti. Çoğu kan dökmeden bağımsızlığını kazanmış Afrika ülkelerinde bu görüş doğal olarak tepki çekiyordu. Afrika'daki tecrübesi Fanon'a hem

¹ Macey, *age*, s. 411.

kıta çapındaki bağımsızlık ve ulusal kalkınmacılık coşkusunu daha iyi hissetme hem de bağımsızlık sonrası oluşabilecek neo-kolonyal tehditleri ve tek-parti diktatörlüklerini (özellikle erken örneklerden Gana'da) daha iyi kavrama imkânı verdi. Örneğin, Lumumba'nın öldürülüşü Fanon'a göre iki anlamda postkolonyal bir uyarıydı: Süper güçler ile onların yasal kartı olan Birleşmiş Milletler'le kurulacak ilişkilere ve bağımsız devletlerin içinden çıkacak Mobutu gibi diktatörlere karşı. Bunlar Fanon'da Afrikalıların kader birliği içinde bulundukları ve olası postkolonyal sorunların ancak bir Afrika Birliği çerçevesinde aşılabileceği fikrini güçlendirmişti.¹

1960 sonlarında lösemi teşhisi konan Fanon 1961 Baharı'nda tedavi için Moskova'ya gitti ancak sonuç alınamadı. Yaşamından ümidini kesmeye başladıktan sonra Tunus'a geri döndü ve *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni on hafta içinde yazıp bitirdi.² Kitabın önsözünü yazmasını istediği Sartre'la ve ona eşlik eden Simone de Beauvoir'la 1961 Yazı'nda Roma'da buluştu, günlerce sohbet etme imkânı buldu. Sonbaharda sağlık durumunun iyice kötüleşmesi üzerine, yoldaşlarının ve eşinin ısrarıyla tedavi olmak için –ırkçılık ve linç ülkesi olarak gördüğü– ABD'ye gitti. Ölüm döşeginde kitabının baskısını gördükten birkaç gün sonra, 6 Aralık 1961'te hayata gözlerini yumdu.

Yeryüzünün Lanetlileri (*Les Damnés de la Terre*) Fransa'da “devletin iç güvenliğine zarar verdiği” gerekçesiyle piyasaya çıkar çıkmaz toplatılacaktır. Toplatma kararında Fanon'un şiddet üzerine olan düşünceleri kadar, Sartre'ın kitap için kaleme aldığı –kendi kişisel tarihinde belki de en radikal metin olan– önsöz de etkili olmuştu. Sartre şöyle diyordu: “Bir Avrupalıyı öldürmek bir taşla iki kuş vurmak, tek bir atışla hem ezeni hem de ezileni yok etmektir: Geriye bir ölü ve bir özgür insan kalır; hayatta kalan ilk kez ayaklarının altında bir ulusal toprak hisseder... Şiddet karşıtlarının görüntüsü hoştur: Ne kurban ne işkenceci... Oy verdiğiniz hükümet ve kardeşlerimizin hizmet ettiği ordu hiç duraksamadan ve vicdan azabı duymadan ‘soykırım’ işlerken siz kurban değilseniz, o zaman kesinlikle işkencecisiniz... pasifliğiniz sizi ezenlerin safına koymaktan başka bir amaca hizmet

¹ Bkz. Frantz Fanon, “Lumumba's Death: Could We Do Otherwise?”, F. Fanon, *Toward the African Revolution*, s. 191-197.

Kitabın bazı bölümleri daha önce çeşitli dergilerde yayımlanmıştı.

ctmez.”¹ Bu sözler Fransız kamuoyunda dehşet uyandırmakla, ülkenin en ünlü filozofunu “istenmeyen adam” yapmakla kalmadı; aynı zamanda, pek çok gözlemcinin vurguladığı üzere, Fanon’un şiddet üzerine düşüncelerinin önüne geçti, kısmen de yanlış anlaşılmasına neden oldu.

Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde² sömürgecilik ve şiddet arasındaki doğrudan ilişkiyi analiz eder. Şiddet Fransız sömürgeciliğinin bir sapması veya olağanüstü halde başvurduğu bir araç değil, bizzat kendisidir, yani olağan halidir. Fransa Cezayir’i çıplak şiddet sayesinde işgal etmiş ve yine bu sayede elinde tutabilmiştir (YL: 46). Fakat uyguladığı şiddet yüzünden yargılanan, mahkûm olan tek bir Fransız bile yoktur. Cezayirli içinse durum tam tersidir: “Sömürgecinin yönettiği dünya karşısında sömürge halkı suçsuzluğu kanıtlanana kadar her zaman suçludur” (YL: 58). Fransız ile Cezayirlinin hayatı aynı değerde değildir; birincisinin ölümü büyük bir dram, kayıp ve tehditken, ikincisinin ölümü yok hükmündedir. Sömürgeci, sömürgeleştirilmiş hayvan gibi görür ve onu “sürü”, “hayvan kokusu”, “arı gibi üşüşmek”, “karınca ordusu” gibi zoolojik terimlerle algılar, ifade eder (YL: 48). Kendisini ise uygarlıkla, yüksek kültürle, sofistike Fransız diliyle, evrensel değerlerle, marşlarla, fetihçi generallerin heykelleriyle tarif eder ve dayatır. Fransız değerleri ve yetenekleri Cezayir için o kadar elzemdir ki, Fransa’dan ayrılmaları durumunda ülkenin hemen Ortaçağ’a geri döneceği uyarısı yapılır (YL: 57). Dolayısıyla Fanon, doğrudan şiddetle birlikte, Cezayirliyi sürekli aşağılayan ve kendisinden utanmasını sağlayan kültürel-sembolik şiddeti de inceler.

1830’da başlayan ve 1954’e kadar devam eden bu çok boyutlu ve tek taraflı şiddete cevap veremeyen sömürgeleştirilmişler, öfkelerini birbirlerine yöneltiyorlardı. Artan kan davaları, namus cinayetleri, bir hiç uğruna birbirini öldürmeler ve yaralamalar, ezilenlerin kendi ezilmişliklerinin acısını kardeşlerinden, eşlerinden, çocuklarından, komşularından, arkadaşlarından çıkarmalarıyla ilgiliydi (YL: 58-60).

¹ Sartre, *age*, s. 30., 33-34.

Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul, Versus, 2007. Sayfa referansları bundan böyle ana metinde (YL: sayfa sayısı) şeklinde verilecektir.

1954'te başlayan anti-kolonyal şiddet ise –ki bıçağın kemiğe dayandığı bir noktada neredeyse bir refleks olarak gündeme gelmişti–, başladığı andan itibaren öfke ve aşağılık kompleksinin acısını sömürgeciye yöneltti. Bu, sömürgeleştirilmişler arasındaki bölünmüşlüğü ve şiddeti ortadan kaldırıp yerine ulusal birliği koydu. Dolayısıyla anti-kolonyal şiddet toplumsal düzeyde birleştirici bir faktör olarak işlev gördü. Kişisel düzeyde ise, şiddet kişiyi pasiflikten, aşağılık kompleksinden, umutsuzluktan ve güçsüzlük hissinden kurtarıp ayağa kaldırıyordu (YL: 97-98, 300). Böylece insan özne oluyor, kendi kaderini kendinin tayin ettiğini hissetmeye başlıyordu. Şiddet bireysel düzeyde “kusursuz bir meditasyon olarak görülebilir”di (YL: 89). Böylece ezilen ezenin yerinde hayal eder kendini; sonuncular birinci, ayaklar baş olmalıdır. Cezayir Savaşı'yla birlikte sömürgeciliğin kültürel şiddeti de etkisini yitirmeye başlamıştı: “Sömürgesizleştirme döneminde, sömürgeleştirilen yığınlar bu değerlere [Fransız değerlerine] nanik yapar, onları hakaret yağmuruna tutar ve üstlerine kucar” (YL: 50). Fransızlar yaratmış oldukları manici dünyada, tiksindikleri “yerliler”in tikslenme duygularıyla karşılaşılıyorlardı artık: “Sömürgecinin mutlak kötülüğü” kuramı ‘yerlinin mutlak kötülüğü’ kuramına bir tepkidir” (YL: 96).

Fanon ve Sartre'ın şiddet üzerine düşünceleri yayımlandıkları günden bugüne hep tartışma konusu oldu.¹ Örneğin Arendt özellikle Sartre'ı sert ifadelerle eleştirmiş, metinlerinin üsluplarını ve içeriğini “en kötü belagat aşırılıkları”na benzetmişti.² Başka bir gözlemci, Fanon'un analizinde şiddet ilişkilerinin Marx'taki ekonomik ilişkilerin yerini almış olduğu kanaatindedir.³ Bunda bir doğruluk payı olduğu düşünülebilir; çünkü Fanon'un temel gözlem birimi olan sömürgelerde gerek imtiyazların gerekse de ırkçılığın temel kaynağı

¹ Bu konuda daha fazla bilgi için bu kitaptaki “Kolonyal Fenomenoloji Diyalogları” ve “Şiddet/Şiddetsizlik: Fanon Sartre Hakkında Konuşuyor” makalelerine bakılabilir. –en

Arendt, *age*, s. 26. Arendt'in asıl hedefi Fanon değil Sartre'dır. Şiddet üzerine görüşleri Fanon'unkilerden çok farklı olsa da, Fanon'un iyi ve doğru okunmadığını söyler (s. 21). Arendt ve Fanon üzerine şiddet meselesi bağlamında bir tartışma için bkz. Elizabeth Frazer ve Kimberly Hutchings, “On Politics and Violence: Arendt contra Fanon”, *Contemporary Political Theory*, n. 7, (2008), s. 90-108.

Bkz. Beckett, *age*.

çıplak şiddettir. Fanon'a göre, fabrika sahibi olduğunuz için zengin değilsinizdir sömürge; Beyaz olduğunuz için üst sınıfsınızdır ya da başka bir deyişle, arkanızda sizi koruyan ve kollayan bir ordunuz olduğu için varlıklısınız. Sömürgeci, çıplak şiddet sayesinde ırkçılık yapabilir ve ırkçılık, sömürgecinin doğrudan, kültürel ve –Cezayirliyi sistematik olarak mülksüzleştiren/yoksullaştıran– yapısal şiddetini meşrulaştırır. Mbembe'nin Michel Foucault'nun biyo-iktidar kavramı ve Fanon'un Cezayir/şiddet analizinden ilham alarak söylediği gibi, sömürgelerde *nekro-iktidar*, yani öldürme hakkı/siyaseti hakimdir ve bu iktidar denetimsiz bir biçimde işler: "...egemen öldürme hakkı, sömürgelerde hiçbir yasaya tabii değildir. Sömürgelerde egemen herhangi bir zamanda ve herhangi bir nedenle öldürebilir. Sömürgeadaki savaş durumu hukuki ve kurumsal yasalara tâbi değildir."¹ Başka bir deyişle, sömürgelerde iktidar, sanayileşmiş ve modernleşmiş metropol ülkelerdeki gibi alttan alta, örtük, sinsî, neredeyse görünmez bir biçimde işlemez; bütünüyle çıplak ve açıktır, göz göre göre yapar ve öldürür.

Fanon'a göre, böyle sınırsız ve denetimsiz bir öldürme iktidarına karşı sömürgeleştirilmişin karşı-şiddeti meşrulaştırılmaya ihtiyaç duymaz; kendini öldürmek isteyen katile yöneldiği için zaten meşrudur. Sömürgeleştirilmiş, sömürgecinin yarattığı manici dünyanın kurallarına göre oynamaya karar vermiş, çıplak şiddeti ancak çıplak şiddetle yenebileceğini görmüş, sömürgecinin anladığı tek dil olan şiddetle konuşmaya başlamıştır. Fanon, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin tanınma-tanınmama sorunundan ilerleyerek, sömürge halkının şiddet sayesinde sömürgeci tarafından tanınmaya başladığını da düşünmektedir.² Bunda şöyle bir doğruluk payı vardır: Entelektüelleri, komünistleri ve siyasetçileri de dahil olmak üzere, Cezayir'e on yıllarca neredeyse bütünüyle ilgisiz kalmış Fransız kamuoyu ancak savaşla birlikte Cezayir'e bakmaya, Cezayir'i dinlemeye, Cezayir'le pazarlık yapmaya başlamıştı.

Fanon'da şiddet kendi içinde bir amaç değildir. Ezilmiş ve düşkünleştirilmiş bir halkın ayağa kalkması, birleşmesi ve dolayısıyla da

¹ Achille Mbembe, "Nekro-Siyaset", *Ayrıntı Dergi*, çev. Abdurrahman Aydın, (<http://ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/> erişim tarihi: 06.12.2017). Fanon ve şiddet meselesi için bkz. Bulhan, *age*, s. 102-107, 117-146.

kişilik kazanması için gerekli bir araç ve kaçınılmaz bir aşamadır.¹ Fanon'da asıl hedef ulusal bağımsızlıktan da öte kolektif ve bireysel kurtuluştur; düşüncelerini ve önerilerini de bu nihai hedefe göre belirler ve ölçer. Fanon'da kurtuluş en geniş anlamıyla kişinin ve toplumun yabancılaştırmadan kurtulması, kendi hakkında kendi sözü ve fikriyle düşünebilmesi, kendi geleceği hakkında doğrudan söz ve karar sahibi olmasıdır. Bu anlamda devrimin başlaması kritik bir aşamadır, çünkü devrim aksiyoneldir. Kişi eylemle birlikte dönüşür ve dönüştürür, *nesne/şey* olmaktan *özne* olmaya evrilir. Şiddet asıl olarak bu toplu/bireysel praksişi harekete geçirmekte fonksiyoneldir ve ancak devrimin içinde rehabilite edicidir. Gibson'ın yorumladığı gibi, Fanon'da şiddet bilişsel ve psikolojik dönüşüme/kurtuluşa göre ikincildir.²

Ayrıca Fanon şiddete teşvik etmez. Sömürge karşıtı şiddet zâten başlamış ve yoğun şekilde kullanılmaktadır. Psikiyatrist olarak dinlediği katil hastalarından, sadece intikam almak için öldürdüklerini ve bundan memnun olduklarını dinlemişti (YL: 263-265). Başka araştırmacılar tarafından da Cezayirlilerin şiddetinin özellikle işkenceci ve katil polislerle yöneldiği, bu mimlenmiş kişilerin öldürülmesinin yer yer rövanşist bir törensellelikle vuku bulduğu kaydedilmiştir.³ 1957 yılında on yaş civarındaki Cezayirli çocuklara "Görünmez olsaydınız ne yapardınız?" sorusunu soran bir öğretmen, onlarca öğrencinin Fransızları öldüreceklerini söylemesiyle dehşete kapılmıştır.⁴ 1950'lerde Vietnam'da savaş kaybeden Fransız ordusunun benzer bir yenilgiyi Cezayir'de yaşamama kararlılığı ve bu kararlılıkla paralel ilerleyen olağanüstü devlet şiddeti/terörü, Cezayirlilerin öfke ve intikam duygularını savaş döneminde iyice artırmıştı.

Şiddet kadar olmasa bile Fanon'un devrimci sınıflar üzerine

¹ Fanon'un dönüşümünü Fanon/şiddet ilişkisini de kapsayacak şekilde tartışan bir çalışma için bkz. Sidi M. Omar, "Fanon in Algeria: A Case of Horizontal (Post)-Colonial Encounter?", *Journal of Transatlantic Studies*, c. 7, n. 3, (Sonbahar, 2009), s. 264-278.

Nigel C. Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination*, Oxford, Polity, 2003, s. 128.

Martin Evans-John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed*, New Haven, Yale University Press, 2007, s. 189.

Sueur, *Uncivil War*, s. 17-18.

analizleri de özellikle Marksistler ve tarihçiler arasında tartışmalıdır. Fanon'a göre devrime çekincesiz katılacak olanlar asıl olarak köylüler ve lümpen proletaryadır. Devrimin ilk aşamalarında Cezayirli aydınlar ve işçi aristokrasisi bu gruplara kuşkuyla bakarlar. Oysa sömürge sisteminden hiçbir pay almayan, sadece sömürülen ve mülksüzleştirilen köylüler ve lümpenlerin kaybedecek hiçbir şeyleri yoktur. Nitekim militanlar ve devrimci aydınlar en büyük desteği kırsalda köylüden, şehirde de mülksüzleştirilmiş ve şehre göç etmek zorunda kalmış lümpenlerden (işsizler, pezevenkler, fahişeler, haytalar, hırsızlar, çocuk suçlular) görürler. Ayrıca lümpenler, devrime dahil edilmezlerse sömürgeci tarafından devrime karşı da kullanılabilirler (YL: 113-115, 128, 131-132, 137). Bu analizlerin Marksist eleştirisi bir yana, olgusal olarak dahi epey sorunlu olduğu fikri bugün yaygın bir şekilde paylaşıyor.

Fanon'un aydınlar üzerine olan düşünceleri de ilginçtir. Fanon'a göre sömürgeleşmiş ülkenin aydını üç temel aşamadan geçer. Birincisi asimilasyon aşamasıdır. Yani sömürgeciye benzeme, benzemeye çalışma aşaması. Fakat benzeyemedikçe; daha doğrusu benzediği benzemek istediği tarafından kabul edilmedikçe, hayal kırıklığı yaşar, öfke duyar, reaksiyon gösterir ve böylece ikinci aşama olarak *Négritude* gibi kültürel öze dönüş hareketlerine kapılır. Fanon zamanla *Négritude*'ün kültürel özcülüğüne tepki duymaya başlamıştı. Sömürge öncesi kültürün gelişmişliğinden ve hümanistliğinden şüphe duyuyordu. Ayrıca *Négritude*'ün fikir babalarından Césaire'in Fransa'yla tam entegrasyonu savunmaya başlaması ve Fransız Kültür Bakanı André Malraux'yu Martinik'te sevgi gösterileriyle karşılaşması, Fanon'u çok öfkelen-dirmişti. Fanon'a göre ulusal kültür, geçmişten gelen bir öz değil, devrim içinde eylemle yaratılan, dinamik, değişken bir kültürdü veya en azından öyle olmalıydı. Aydın-ın içinden geçtiği üçüncü aşama da budur. Reaksiyondan aksiyona geçmiş, halkla beraber savaşıarak gerçek bir aydın olmaya başlamış- tır (YL: 216-217). Mücadelenin kendisi ulusal bilincin veya ulusal farkındalığın oluşmasında en önemli faktördür. Fakat aydınlara, "milliyetçilik olmayan ulusal bilinç" in gelişmesinde önemli bir görev düşmektedir. Mücadele içinde kendiliğinden değişen/dönüşen kültürü teorize etmek, sömürge sonrası toplumun neo-kolonyal ve

oto-kolonyal (toplumu dış güçlerin değil, devrimin içinden çıkanların sömürgeleştirmesi anlamında) bağımlılık ilişkilerine tekrar tabi olmaması için fikir üretmek, uyarılarda bulunmak aydınının görevidir. Fanon'un aydınların geçtiği aşamaları kendi kişisel dönüşümü üzerinden analiz ettiği de düşünebilir.

Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni, iki yıl önce *Cezayir Devrimi'nin Beşinci Yılı*'nda tasvir ettiği devrimci dönüşümün risk altında olduğunun bilinciyle yazmıştı. Kazanımlar kaybedilebilirdi, hatta kaybediliyordu. Arkadaşı Alice Cherki'nin söylediği gibi, "Saate ve ölüme karşı gerçek bir yarışta Fanon son bir mesaj vermek ister. Kime? Yoksullara, mülksüzlere... Eser, sömürgeleştirilmiş ülkelerin durumu ve geleceği hakkında bir çağrı, hatta bir alarm çığlığıdır."¹ Fanon'a göre, bağımsızlık kaçınılmaz bir biçimde kazanılacaktır, fakat sonrası tehlikelerle doludur. Milli burjuvazi, devrimi amacından saptıracak grupların başında gelir. Üretim ve yeniliklerle ilgilenmeyen, dünya kapitalizminin aracılığına soyunan ve aynı zamanda da yerli yönetici sınıfla işbirliği içinde olan bu toplumsal grup, piyasayı yerlileştirmek, Afrikalılaştırmak sloganları altında ırkçılık/şovenizm yapmaya başlar. Böylece Afrika, kuzey-güney ve Siyah-Arap gibi parçalara bölünmektedir. Ayrıca bağımsızlık hareketinin lideri zamanla halkı nankör bulmaya başlar, pasifleştirmeye çalışır; milli burjuvaziyi arkasına alır, belirli bir etnik gruba dayanan tek parti diktatörlüğü kurar. Ordu sistematik baskı ve vesayetin temel aracı haline gelir (YL: 151-172, 181-182). Bunları meşrulaştırmak içinse bir resmi ideoloji yaratılır, halka milliyetçi gurur aşılır: "Ulusal burjuvaziyle ilişkisini kesmeyi reddeden lider halkın geçmişe dönmesini ve bağımsızlığa götüren destanla sarhoş olmasını ister" (YL: 167).

Fanon, maliyeti halkın sırtından sağlanacak ulusal kalkınmacılığa da karşıdır. Bu türden hümanist olmayan bir kalkınma yukarıda bahsedilen tehlikelerle birleşirse ortaya nasyonal sosyalizm türü bir sistem çıkması kaçınılmazdır. Fanon'a göre "Ulusal hükümet ulusal olmak istiyorsa, halk tarafından ve halk için, mülksüzler için ve mülksüzler tarafından yönetilmelidir" (YL: 200). Nasyonal sosyalist tehlikelerden kaçınmak için merkezizetçilikten uzaklaşılmalı, baş-

¹ Alice Cherki, "2002 Tarihli Baskıya Önsöz", Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul, Versus, 2007, s. 5.

kentten kaçmalı, kırsalda yaşamalıdır. Fanon'un reçetesi gerçekçi olmayabilir ama uyarıları ve teşhisi öngörülüdür. Bir anlamda bağımsızlık ile kurtuluş arasındaki farka dikkat çekmektedir. Zaten Fanon'u postkolonyal dünyada halen gündemde tutan da, kimlik meselelerinde yazdıkları kadar, postkolonyal dünyaya ilişkin öngörüler ve uyarılarıdır. Fanon şöyle der: "Bugün önemli olan çok basit bir sorun: İnsanı paramparça eden yönlerle sürüklememek, beynine onu hızla bozan ve aklını alan bir tempo dayatmamak. Başkalarını yakalama nosyonu, insanı vahşileştirme, onu kendisinden ve iç bencilinden söküp alma, kırıp dökme, öldürme mazereti olarak kullanılmamalıdır" (YL: 306) *Yeryüzünün Lanetlileri* şu meşhur çağrılarla son bulur:

Hayallerimizi terk etmeli, eski inançlarımıza ve dostluklarımıza elveda demeliyiz... Ağzından insan sözünü hiç düşürmeden sokak köşelerinde, dünyanın bütün köşelerinde insanları katleden bu Avrupa'yı bir kenara bırakalım... Avrupa'nın yaratamadığı bütünlüklü insanı biz yaratmaya çalışalım... Afrika'yı yeni bir Avrupa'ya dönüştürmek istiyorsak, Amerika'yı yeni bir Avrupa'ya dönüştürmek istiyorsak, o halde ülkelerimizin kaderini Avrupalılara emanet edelim. Onlar bizim en iyimizden daha iyi bir iş çıkarırlar... Avrupa için, kendimiz için ve insanlık için, yoldaşlar, yeni bir başlangıç yapmalı, yeni bir düşünce tarzı geliştirmeli ve yeni bir insan yaratmaya çalışmalıyız (YL: 303-308).

Frantz Fanon'un Etki Alanı ve Mirası

'Sömürge-Karşıtı Devrimci Etkiler

Frantz Fanon'un ölümünden sonra giderek büyüyen devrimci etkisini analiz etmek için *Global Afrika* ve *Üçüncü Dünya* arasında kavramsal bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Global Afrika kavramı, Afrikalı ve Afrika kökenli siyahların kölelik, sömürgecilik ve ırkçılıkla şekillenmiş ortak tarihsel deneyimleri olduğu fikrine dayanır. Kavram aynı zamanda siyahların önemli bir kısmı-

nın Dünya çapında paylaştıkları politik bir bilinci ifade eder.¹ Bu anlamda Global Afrika, siyahlığın ve siyahlık bilincinin olduğu her yeri kapsayan coğrafi bir terim olarak da düşünülebilir. Fanon'un Beyazlığın egemen olduğu bir dünyada siyah ve sömürgeleştirilmiş olmanın deneyimleri ve bu deneyimleri oluşturan koşullara nasıl direnilebileceği üzerine yazdıkları, siyahlık bilincinin olduğu her yerde büyük bir etkiye sahip oldu. Üçüncü Dünya kavramı ise şiddet aracılığıyla doğrudan ve ekonomik/kültürel araçlarla dolaylı olarak sömürgeleştirilmiş, geri bırakılmış, aşağılanmış halkların ortak bir tarihi olduğu ve dayanışma içinde ortak bir geleceği olabileceği fikrine dayanır. 1955'teki Bandung Konferansı ve 1966'da Havana'da toplanan *Tricontinental* (Üç Kıta) Konferansı, Latin Amerika, Afrika ve Asya halkları arasında bir kader birliği görüyor, Güney'in insanların Kuzey'e karşı çeşitli yollarla birlikte direnmeleri gerektiğini savunuyor ve bu yolda örgütlenme çağrısı yapıyorlardı. Tabii Kuzey'in zengin ülkelerinde yaşayan ama ikinci sınıf insan muamelesi görenler de Üçüncü Dünya'nın bir parçası sayılabilirdi. Üçüncü Dünya'nın bu türden genel bir tanımı yapıldığında bunun Global Afrika'yı kapsadığı düşünülebilir ki bazı açılardan şüphesiz öyledir. Örneğin bir BM toplantısı için New York'a giden Castro, Harlem'de bir kahraman gibi karşılanıyordu. Fanon da, yeni bir Dünya, yeni bir insan ve yeni bir düşünme biçimi yaratmaya kararlı Üçüncü Dünya bireylerinin okuyup ilham aldığı birkaç düşünürden biri olmuştu. Fakat Global Afrika, deri rengi üzerinden tanımlanmış bir kategori olduğu için spesifik bir tarihe, anlama ve içerime de sahiptir. Bu nedenle, düşünceleriyle ve yaşamıyla hem Global Afrika'yı hem de Üçüncü Dünya'yı etkisi altına almış devrimci Fanon'u iki ayrı fakat kesişen kategoride incelemek daha doğru olabilir. Ben burada Fanon etkisinin daha açık gözlemlenebildiği Global Afrika üzerine yoğunlaşacağım.

Fanon, kökleri elbette daha derinlere giden fakat asıl olarak 20. yüzyılda gelişmiş Global Afrika varoluşçu ve anti-kolonyal felsefesinin önemli bir parçasıdır. Amerika'lar, Avrupa, Karayipler ve kıta

¹ Fikrin tarihsel gelişimi için bkz. Michael O. West, "Global Africa: The Emergence and Evolution of an Idea", *Review*, c. 28, n. 1, (2005), s. 85-108.

Afrika gibi farklı coğrafyalarda gelişmiş bu geleneğin en önemli isimleri arasında Fanon, C. L. R. James, W. E. B. Du Bois, James Baldwin, Malcolm X, Amilcar Cabral, Césaire, Senghor gibi düşünürler ve Bob Marley gibi şair-şarkıcılar sayılabilir. Afrika varoluşçu düşüncesi, temel olarak, Beyaz ve ırkçı bir dünyada siyah olmakla, siyah olmanın ne demek olduğuyla, siyahlığın ıstıraplarıyla, “ikili bilinci”yle (*double consciousness*; kendine Beyaz dünyanın gözle-riyle, kavramlarıyla ve değerleriyle bakmak; kendi hakkında söyle-nenlerin yalan ve yanlış olduğunu bildiğin halde bu benlik bölün-mesinden kurtulamamak; Beyazın yanında başka, siyahın yanında başka türlü davranmak; kendi içinde birbirleriyle savaşan iki ayrı bilinç barındırmak gibi hallerle tanımlanabilir¹) ve bunlardan kur-uluş yollarıyla ilgilidir. Beyaz bir dünyada siyah entelektüel, ken-disinden başlayarak, siyah olmak hakkında düşünmek zorundadır; çünkü kendisinin ve diğer siyahların benliği, bilinci, tarihi ve ülkesi paramparça edilmiştir. Fanon’un sömürgecilik bağlamında söylediği şu sözler siyahlık için de geçerlidir: “Ötekinin sistematik inkârı ve ötekini her tür insani özellikten yoksun bırakmaya yönelik delice kararlılık nedeniyle sömürgecilik sömürge insanını kendisine süreklili ‘Aslında ben kimim?’ sorusunu sormaya zorlar” (YL: 244).

Anthony Bogues radikal siyah entelektüellere “sapkınlar” (*heretics*) diyor. İkili bilincin zorladığı sapkınlık, ortodoksiden eleştirel bir sapma, hatta ondan kopuş demektir. Siyah entelektüel insanlaş-manın arayışındadır; Beyazlaşmayı, Beyaz gibi olmayı, Beyaz gibi düşünmeyi reddeder ve Beyaz normatifiğini altüst eder.² Ancak si-yah radikalın sapkınlığı Beyaz düşünürü de kendi Beyazlığı ve im-tiyazları üzerine düşünmeye zorlayabilir. Sartre bunun en meşhur örneğidir ve Sartre’le başlayarak Fransız entelektüelleri, Fransız ve daha genel olarak Batı düşüncesini, aydınlanmasını, hümanizmini sorgulamaya başlamışlardır. Fanon bağlantısı burada kritik bir öne-me sahip. Daha önce Cezayir Savaşı’nın Fransız kimliğini yaratıcı bir yıkıcılıkla sorgulattığına değinmiştim. Bu krizi göğüsleyip bundan

¹ Kavramın ortaya çıkışı için bkz. W. E. B. du Bois, *The Souls of Black Folk*, New York, Signet Classic, 1995 [1903], s. 45.
Anthony Bogues, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, New York, Routledge, 2003, s. 13, 148-50.

kaçınarak, Fransız entelektüellerini ve daha genel olarak Fransız kamuoyunu sorgulamaya çağıranların başını Francis Jeanson¹ ve François Maspero gibi Fanon'un eserlerini yayımlayanların ya da Sartre gibi Fanon'u yakından tanıyanların çekmesi bir tesadüf değildir.²

Fanon'un belki de en önemli temsilcisi olduğu radikal siyah düşünce geleneği, siyahları Zenciliklerinden ve Zencilikle birlikte gelen ezikliklerinden ve aşağılık komplekslerinden kurtarıp onları kendilerinden gurur duyan birer özne yapmaya çalışır. Bu, Zenci'nin (Negro) Siyah'a (Black) dönüştürülmesi çabasıdır. Bu devrimci düşünce bireysel düzeyde olduğu kadar kolektif düzeyde de etkili olmuştur. Doğrudan Fanon etkisine bakılırsa, bu anlamda iki önemli örnek ABD ve Güney Afrika'dır. ABD'de 1960'lı yıllarda Martin Luther King'in önderlik ettiği Medeni Haklar Hareketi'nin pasifistliği ve şiddet-dışı felsefesi, ortaya çıkmaya başlayan yeni kuşak siyah radikalleri tatmin etmekten uzaktı. Irkçılığa karşı olan mücadelede birçok yasal kazanım elde edilmiş olmasına rağmen ırkçılık ve ırk ayrımcılığı fiilen her alanda sürüyordu. Genç siyah radikaller mücadeleyi bir üst düzeye taşımak; Beyaz ırkçılığını yok etmek gibi umutsuz bir işe girişmektense, siyahları her alanda güçlendirerek ve özerkleştirerek ırkçılığa karşı bir anlamda bağımsızlık kazanmalarını sağlamak istiyorlardı. Malcolm X radikalliği, fiziksel görünüşü ve hitabetiyle genç siyahların kahramanıydı, fakat sistematik bir düşünür olmadığı için gerekli olan "düşünsel cephane"yi sağlayamıyordu. Bu

¹ Jeanson, Fanon'la kişisel karşılaşmaları çok dostane olmasa da, ölümünün ardından şöyle yazmıştı: "Fransız kültüründen geçen yolculuğunun Cezayirli bir devrimci yaptığı bu Martinikli, bizim için eylem halindeki evrenselciliğin yaşayan örneği olarak kalacaktır." Aktaran: Marie-Pierre Ulloa, *Francis Jeanson: A Dissident Intellectual from the French Resistance to the Algerian War*, Stanford, Stanford University Press, 2007, s. 199. Sartre'a "Zenci filozof" (*Negro Philosopher*) diyenler bile vardı. Fakat, belki de tarihin acımasız bir ironisi olarak, Josie Fanon Maspero'nun yapacağı 1968 baskısından Sartre'ın önsözün çıkarılmasını istedi. Sartre, Filistin meselesiyle ilgili ya hiçbir şey söylemiyor ya da söylediğinde İsrail'in yanında yer alıyordu. Josie Fanon yazdığı çok sert bir yazıda Sartre'ı ırkçılıkla suçladı. Böylece Sartre, ırkçılık suçlamalarına Arendt'den bir yıl önce maruz kalıyordu. Ayrıntılar için bkz. Macey, *age*, s. 467-468.

hoşluğu Fanon'un düşüncesi doldurdu. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin 1960'larda en çok basıldığı ve satıldığı ülke ABD'ydı. Örneğin sadece –altbaşlığı “Dünyanın Şeklini Değiştiren Siyah Devriminin El Kitabı” olan– 1968 baskısı bile kimi iddialara göre yüz binden fazla satmıştı. Siyah İktidarı (*Black Power*) hareketinin lideri olarak kabul edilen Stokely Carmichael, hareketin manifestosu olarak kabul edilen kitabında, Fanon etkisini açıkça görebildiğimiz bir biçimde, ABD'deki siyah halkın iç-sömürge statüsünü analiz ediyor, bu sömürge halinden kurtuluşun şiddet (öz-savunma anlamında) dahil çeşitli mekanizmalarını/araçlarını (politik, ekonomik, psişik) tartışıyordu.¹ Siyah İktidarı hareketinin bir anlamda devamı olan *Kara Panterler*'in liderlerinden Huey Newton ve Bobby Seale *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni tekrar tekrar okumuşlardı.²

Benzer bir etki Güney Afrika'da 1960'ların sonlarında ortaya çıkan Siyah Bilinci (*Black Consciousness*) hareketinde de gözlemlenebilir. Hareketin önderi Steve Biko, Siyah Bilinci'ni siyah olmanın iyi ve güzel olduğunu düşünme; siyah olmaktan utanmama, tam aksine gururlanma; siyah olmayı –deri renginin ötesine geçerek– bilinçli olarak seçme ve sahiplenme; Beyaz Bilinci'nin karşısına Siyah Bilinci'ni çıkararak siyahları ikili bilinçlerinden kurtarma ve Beyaz sisteme (*apartheid*) karşı uzlaşmaz bir mücadele kararlılığı olarak tarif ediyordu.³ Biko'nun ezen Beyazlıkla ezilen siyahlığın ilişkisel

Kitabın önsözü Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki meşhur kapanış cümleleriyle biter: Stokely Carmichael ve Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, New York, Vintage Books, 1967, s. xi-xii.

Bkz. Michael L. Clemons ve Charles E. Jones, “Global Solidarity: The Black Panther Party in the International Arena”, der. Kathleen Cleaver ve George Katsiaficas, *Liberation, Imagination, and the Black Panther Party: A New Look at the Panthers and Their Legacy*, New York, Routledge, 2001, s. 20-39 ve Robert O. Self, “The Black Panther Party and the Long Civil Rights Era”, der. Jama Lazerow ve Yohuru Williams, *In Search of the Black Panther Party: New Perspectives on a Revolutionary Movement*, Durham, Duke University Press, 2006, s. 15-55.

Bkz. Steve Biko, “The Definition of Black Consciousness” ve “White Racism and Black Consciousness”, Steve Biko, *I Write What I Like: Selected Writings*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, s. 48-53, 61-72; Mabogo P. More, “Biko: Africana Existentialist Philosopher”, der. Andile Mngxitama vd., *Biko Lives! Contesting the Legacies of Steve*

oluşumuyla ilgili düşüncelerinde Fanon etkisi bârızdır. Ayrıca tıpkı Fanon gibi Biko da, ırkçı *Beyaz Bilinci* tezinin karşısına çıkmış *Siyah bilinci anti-tezinin* gerçek bir kurtuluşa, gerçek insanlığın kuruluşunda, aşılması gereken zorunlu bir aşama olduğunu özellikle vurgular.¹

Fanon sadece siyahları ve siyah hareketlerini etkilemedi. Fanon'un düşüncelerini Martinik ve Cezayir gibi tarihsel, kültürel ve coğrafi olarak birbirinden çok farklı iki Fransız sömürgesi üzerinden geliştirdiğini biliyoruz. Birincisi Hristiyan, siyah ve küçük bir ada; ikincisi Müslüman, Arap ve büyük bir ülkedir. Fakat –eserlerinin arkasındaki bu spesifik bağlamlara rağmen– Fanon'un düşüncelerinin kullanımı/kullanışlılığı evrensel olmuştur. Dünya'nın neredeyse her yerinde, ondan bambaşka şartlarda yaşayan insanların ve halkların Fanon'da kendilerine ve deneyimlerine dair çok şey bulması, üzerine düşünülmesi gereken bir husus. Farklılıklar bir yana, benzerlikler nereden kaynaklanmaktadır? Kanımca bu evrenselliğin arkasında, Fanon'un bahsettiği fenomenlerin modern dönemdeki güç farklılaşmasıyla oluşmuş evrensel fenomenler olması yatıyor. Fiziksel olarak işgal edilme; ırksal, etnik ve dinsel özellikler nedeniyle ezilme, dışlanma, horlanma; ekonomik sömürü ve imtiyazsızlık; kültürel yabancılaşma gibi fenomenler farklı halklar/ülkeler arasındaki güç farklılaşması yüzünden ortaya çıkarlar ve zaman içinde ezilenlerin ezikleşmesini, kendilerinden utanmalarını, yani kendilerini güçlü olan halkın/ulusun değerleriyle değerlendirmeleri ve yargılamaları sonucunu doğurur. Başka bir deyişle, Fanon'un analiz ettiği spesifik fenomenler başka yerlerdeki fenomenlere benzemektedir ve bu benzerlikler benzer psiko-sosyal sonuçlar doğurmuştur.

Örneğin, Fanon'un sömürge durumu ve şiddet üzerine yazdık-

Biko, New York, Palgrave Macmillan, 2008, s. 45-68; Lou Turner, "Self-Consciousness as Force and Reason of Revolution in the Thought of Steve Biko", der. Andile Mngxitama vd., *Biko Lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*, New York, Palgrave Macmillan, 2008, s. 78.

Bkz. Steve Biko, "Black Consciousness and the Quest for a True Humanity", Steve Biko, *I Write What I Like: Selected Writings*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, s. 87-98. Biko'nun bazı yazılarının Türkçede yayımlanmış bir derlemesi için bkz. Steve Biko, *Siyah Bilinci*, der. Barış Ünlü, çev. Onur Eylül Kara, Ankara, Dipnot Yayınları, 2014.

ları, kısmen İsmail Beşikçi aracılığıyla, Türkiye'deki Kürt hareketini de etkilemiştir.¹ Beşikçi özellikle *Devletlerarası Sömürge Kürdistan* kitabında Fanon'un "ilk kurşun teorisi"nden bahsetmiş ve 15 Ağustos 1984'te PKK tarafından gerçekleştirilen Eruh ve Şemdinli baskınlarının hem sömürgeci Türk devletine, hem de sömürgeleştirilmiş, kişiliksizleştirilmiş, düşkünleştirilmiş Kürt halkına karşı yapıldığını yazmıştır.² Beşikçi'ye göre, gerilla savaşıyla birlikte bir halk ayağa kalkmış, kişilik kazanmış; aile içi ilişkiler ve kadının toplumdaki yeri devrimci dönüşümler geçirmiştir. Açıkça Fanoncu olan bu ifadelerle birlikte, Beşikçi Sartre'ın yazdığı önsözü ve aldığı tavrı da "insanlık için büyük bir onur" olarak niteler, Türk aydınlarını benzer tavırlar almadıkları için eleştirir.³ Beşikçi kimi araştırmacılarca "Kürtlerin Frantz Fanon'u" olarak nitelendirilmiştir.⁴

İranlı sosyalist düşünür Ali Şeriatî de düşüncelerini geliştirirken Fanon'dan çok yararlandı, fakat Şeriatî'nin Fanon yorumu, Beşikçi'nin eylem içindeki dönüşüm vurgusuna kıyasla, özcüdür. Bir anlamda *Négritude*'ün Farsilik ve Şiilik bağlamına aktarılmasıdır. Şeriatî, Fanon ve Césaire'in "öze dönüş"ü savunduklarını, asimile olduklarının farkına varıp, kendi özlerine, Afrikalı geçmişlerine dönmek istediklerini yazar. Kendisi de, Avrupa tarafından kültürü bozulmak istenen İran'daki öze dönüşün İslami kültüre dönüş olması gerektiğini söyler. Daha önce değindiğim gibi, Fanon bu tür özcü, geçmişte bir yerde saklı duran altın çağ kültürü fikriyle kendisi arasına net bir mesafe koymuştu. Bu tip bir kültür anlayışının sömürge aydınlarının reaksiyoner dönemlerine tekabül ettiğini, oysa devrim-

¹ PKK ve Fanon bağlantısına dikkat çeken bir çalışma için bkz. Joost Jongerden ve Ahmet Hamdi Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, çev. Metin Çulhaoglu, İstanbul, Vate Yayınevi, 2012, s. 22-23. Fanon, şiddet ve PKK ilişkisini tartışan bir makale için bkz. Derviş Aydın Akkoç, "Netameli Çelişki: Siyaset ve Şiddet/Dil ve Siyaset", *Birikim*, n. 264-265, (Nisan-Mayıs, 2011), s. 75-89.

Bu ikili formül bu haliyle Fanon'dan ziyade Sartre'ın "bir taşla iki kuş vurmak" sözlerini hatırlatır.

İsmail Beşikçi, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Ankara, Yurt Kitap-Yayın, 1991, s. 67-68, 77-84.

Martin van Bruinessen, "İsmail Beşikçi: Türk Sosyolog, Kemalizm Eleştirmeni ve Kürdolog", *Kürdolojinin Bahçesinde*, çev. Mustafa Topal, İstanbul, Vate, 2009, s. 90.

ci kültür ve toplumsal bilincin praxis/aksiyon içinde oluştuğunu vurgulamıştır. Dolayısıyla Şeriatî'nin etkilendiği bu özgül düşünceyi Fanon ölmeden çok önce terk etmişti. Ayrıca Şeriatî, "Afrikalının geçmişi övünülecek bir geçmiş de değildir" diyerek, kibrini eleştirdiği Avrupalı aydınlarla benzer şeyler de söylemiştir. Ancak Şeriatî'deki Fanon etkisi, Avrupa'yı taklit etmeme; farklı, tümüyle yeni bir insanlık ve hümanizm oluşturma hayali gibi konularda da açıktır. Öze *Dönüş* kitabının sonuç bölümünün tümünü, çevirisini kendi yaptığı *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin sonundaki çağrıya ayırmıştır.¹

Sömürgecilik-Sonrası Sosyal Bilimsel Etkiler

Pal Ahluwalia, 1960'lardan itibaren Fransız düşünce hayatına damga vuran düşünürlerin biyografilerinde kritik bir Cezayir bağlantısı olduğunu vurgular. Ele aldığı düşünürler arasında Sartre, Jacques Derrida, Michel Foucault,² Bourdieu ve Jean-François Lyotard gibi isimler vardır. Özel olarak Cezayir'de ve genel olarak Kuzey Afrika sömürge deneyiminde, Fransız aydınlanma fikriyle sömürge gerçeği arasındaki dev uçurum bu düşünürleri sarsmıştır. Uçurumun bir çelişki olduğunu ve düzeltilebileceğini savunan Albert Camus gibi Cezayir Fransızları da vardır;³ fakat radikal eleştiri, uçurumun çelişki değil, tam tersine Avrupa uygarlığı denen tarihselliğin doğrudan ve mantıksal sonucu olduğunu iddia edenlerden gelmişti. Ahluwalia'nın tezine göre, Avrupa'nın evrenselciliğini, hümanizmini, büyük anlatılarını eleştiren postyapısalcılık ve postmodernizm gibi akımların arkasında, doğrudan olmasa da dolaylı bir şekil-

¹ İlgili bölümler için Bkz. Ali Şeriatî, *Öze Dönüş*, çev. Ejder Okumuş, Ankara, Fecr Yayınları, 2009, s. 15-16, 26-35, 342-344. Beni bu kitaptan haberdar eden arkadaşım Ahmet Murat Aytaç'a teşekkür ediyorum. Foucault örneğindeki biyografik bağlantı Tunus'tur.

Camus'nün Cezayir meselesiyle ilgili Sartre'dan ne kadar farklı bir tutum aldığını görmek için şu eserine bakılabilir: Albert Camus, *Algerian Chronicles*, çev. Arthur Goldhammer, Cambridge, Harvard University Press, 2013. Sartre, Fanon'a yazdığı önsözde, isim vermese bile, Camus'yle örtük bir polemige girer. Fakat polemik tek taraflıdır çünkü Camus bir sene önce bir trafik kazasında ölmüştür.

de Cezayir Savaşı vardır.¹ Ne var ki, böyle bir bağlantı varsa bile bu bağlantının fazlasıyla örtük olduğu anlaşıyor. Çünkü, Achille Mbembe'nin işaret ettiği üzere, Cezayir'in 1962'de bağımsızlığını kazanmasından sonra genel olarak sömürgecilik ve ırkçılık gibi fenomenler, özel olarak da Cezayir Savaşı'nın tarihi Fransız entelektüel hayatında uzun süre neredeyse unutulmuş, düşünce hayatındaki merkezi önemlerini kaybetmişlerdir. Unutulmak istenen kolonyal tarih ve sömürgelerle birlikte, sömürge-karşıtı düşüncenin belki de en ünlü düşünürü olan Fanon da unutulmuştur.²

Sosyal bilimler evreninde Frankofon dünyanın unuttuğu Fanon'u, özellikle Edward Said'in öncülüğüyle Anglofon dünya hatırlayacaktı. Said'in kurucusu sayıldığı postkolonyal teori, kolonyalizmin psişik, ideolojik, kültürel, söylemsel, ekonomik, demografik etkilerini ve mirasını inceler; başka bir deyişle, biçimsel olarak geçmişte kalan kolonyalizmin bugünkü ekonomik ve politik eşitsizlikleri/çatışmaları, kültürel kimlikleri, benlik inşalarını, psikolojik mekanizmaları, düşünme, yazma ve söyleme şemalarını nasıl hâlâ şekillendirmekte olduğunu analiz eder. Şimdiyle geçmiş arasındaki ilişkiselliği esas olarak sömürgeciliğin mirası aracılığıyla kavrar.

Postkolonyal teorinin başlangıcı olarak genellikle Said'in – Avrupa'nın Doğu'yu görme, düşünme, yazma, anlama, algılama ve tanımlama biçimlerini analiz ettiği– ilk baskısı 1978 yılında yapılan *Şarkiyatçılık* kitabı gösterilir. Özellikle Said'in bu kitabında Foucault ve onun söylem kavramının etkisi aşikârdır. Ancak Said, geriye baktığında kendisini Foucault'dan ziyade asıl olarak Fanon'un etkilediğini görmüştü. *Şarkiyatçılık*'ta daha ziyade Foucault gibi yazdığını, düşündüğünü ve söylem analiziyle yetindiğini, fakat ikinci büyük kitabı *Kültür ve Emperyalizm*'de direniş üzerinde de durmaya başladığını vurgular. Bu geçişte Fanon'un gölgesi hissedilmektedir. Fanon, ulusal bağımsızlığın kendisinden ziyade postkolonyal dünyadaki kurtuluşla ilgilenmesi nedeniyle ve yeni bir hümanizm hedefiyle, Said'in değişiminde rol oynamıştı. Said'e göre Fanon, sade-

¹ Bkz. Pal Ahluwalia, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, Londra, Routledge, 2010.
Achille Mbembe, "Provincializing France?", *Public Culture*, c. 23, n. 1, (Kış, 2011), s. 85-119.

ce söylemin kuruluşuna ve baskı/kontrol mekanizmalarına dikkat çekmekle sınırlı kalmıyor; ezilenlerin mücadelesi içinden yazıyor ve direniş yolları da gösteriyordu. Fanon, her şeyden önce neo-kolonyal bağımlılık ve postkolonyal diktatörlük tehlikelerine dikkat çeken “ilk büyük antiemperyalizm kuramcısı”, Avrupa-merkezciliğin mitlerini eleştirmiş bir kurtuluş düşünürüydü: “Fanon’u sık sık alıntılamanın nedeni, ulusçu bağımsızlık zemininden, kurtuluş gibi kuramsal bir alana olan büyük kültürel geçişi herkesten daha dramatik ve kesin bir biçimde dile getirdiğine inanmamdır.”¹

Said’in Fanon’u ilham verici bulmasının bir başka sebebi de sanırım Fanon’un introspektif (ya da oto-analitik) düşünme ve yazma biçimidir. Said’e göre Fanon, kendini tanıyarak (*knowing thyself*), kendi üzerine düşünerek, kendini oluşturmuş faktörlerin bir envanterini çıkararak dönüşümünü gerçekleştirmişti. Said bu anlamda kendisiyle Fanon arasında önemli bir benzerlik kurmuş gibidir. Bilindiği gibi Said de kendi benliğindeki kimlik gerilimlerini ve ikilemlerini çocukluğunu geçirdiği Orta Doğu ve Kuzey Afrika üzerinden tarihselleştirmişti. Örneğin aldığı İngiliz emperyal eğitimi, okuduğu okullarda Arapçanın yasak olması, öğrencilerin Arapçayı bir direniş metodu olarak konuşmaktaki ısrarı, ileride kendi hayatıyla sömürgeciliğin tarihi arasındaki bağlantıyı görebilmesinde, Oryantalizmin mahiyetini anlamasında çok önemli roller oynadılar.² Said’e göre “emperyalizm, kimlik ihracıdır.” Fanon’un “Zenci”si gibi Said’in “Oryantal”i de bir sömürge ürünüdür.³

Büyük bir bölümü Hindistan kökenli olan postkolonyal teorisyenler, eski bir İngiliz sömürgesinde doğmuş olmalarına rağmen Fanon’un Fransız sömürgelerinde geliştirdiği sömürgecilik yaklaşımını kendi sömürgecilik analizlerinin temel sütunlarından biri yap-

¹ İlgili bölümler için bkz. Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 12, 32-33, 297, 323, 335, 345, 351, 383, 395-396, 399-403, 407-409.

Said otobiyografik eserinde bu süreci anlatır: Edward Said, *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Said/Fanon ilişkisi hakkında şu makaleden yararlandım: Mathieu Coorville, “Genealogies of Postcolonialism: A Slight Return from Said and Foucault back to Fanon and Sartre”, *Studies in Religion*, c. 36, n. 2, (2007), s. 215-240.

tilar. Postkolonyal teorinin önemli temsilcilerinden, aynı zamanda da teorinin gelişiminin en kapsamlı tarihini yazan Robert Young bu etkiyi şöyle özetliyor: "Said'i bir kenara koyarsak, postkolonyal kuram ağırlıklı olarak Frantz Fanon'un eserlerine dayanır."¹ Fanon, postkolonyal teorinin dili, düşünceyi ve sosyal bilimlere sömürgeleştirme kaygısının bir parçası olarak görülmekte ve hatta kimilerince teorinin kurucusu sayılmaktadır. Fanon'un sömürgecilik eleştirisinin odağına ekonomik faktörler yerine psikolojik ve kültürel olanı koyması postkolonyal çalışmaları etkileyen esas faktördür. Sömürgeciliğin zihinler ve kültürler üzerindeki postkolonyal dönemde de süregiden kolonize edici gücünü analiz eden Ashis Nandy, Fanon'u kullanan ilk postkolonyal düşünürlerinden biri, belki de birincisi oldu.² Fanon'un Avrupa-merkezci psikoloji, psikiyatri ve psikanalizin evrensellik iddialarını yapıcı bir yıkıcılıkla eleştirmesi ve de-kolonize etmesi, özellikle psikanalitik yöntemi/terminolojiyi çok kullanan postkolonyal teorisyenlere kullanışlı kavramsal araçlar sağlamıştır. Ania Loomba, Fanon'un bıraktığı izi şöyle özetliyor: "Fanon psikanaliz ile Marksizm arasındaki gerilimi tatmin edici bir şekilde çözüme kavuşturmamış olabilir ama yine de sosyo-politik bir analiz ile eylemciliği kolonyal ve anti-kolonyal öznelliklerin analiziyle bileştirme doğrultusundaki girişimlerinden ötürü bizim için çok önemli bir sima olmaya devam etmektedir."³

Postkolonyal teorisyenler sık sık sömürgeleştirilmiş olanın dilsiz ve tanımlanan; sömürgecinin ise konuşan ve tanımlayan olduğunu vurgularlar.⁴ Bu kolonyal güç dengesizliği siyasal sömürgeleştirilmeden sonra da devam etmiştir. Kimi sosyal bilimciler buna sömürgecilikten (*colonialism*) farklı olarak sömürge hali (*coloniality*,

¹ Robert J. Young, *Postkolonyalizm: Tarihsel bir Giriş*, çev. Burcu Toksabay Köprülü, Sertaç Şen, İstanbul, Matbu Kitap, 2016, s. 23.

Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Bombay, Oxford University Press, 2013 (ilk baskı: 1983).

³ Ania Loomba, *Kolonyalizm, Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s. 176. Fanon ve postkolonyal teori arasındaki düşünsel ilişkiye dair Elçin Aktoprak'ın bu kitaptaki "Fanon, Postkolonyalizm ve Milliyetçilik" başlıklı yazısına bakılabilir.

Peggy Ochoa, "The Historical Moments of Postcolonial Writing: Beyond Colonialism's Binary" *Tulsa Studies in Women's Literature*, c. 15, n. 2, (1996), s. 221-229.

sömürgecilik) demektir. Sömürgecilik daha çok maddi hayattaki siyasal, ekonomik ve askeri güç ilişkileriyle ilgiliyken, sömürgecilik daha ziyade bilgi, düşünce, kavram ve arzular dünyasına ilişkindir. Kişinin, bağımsızlığını kazanmış eski bir sömürge Batı'dan çıkmış kavramlarla düşünmesi, kendisi hakkındaki bilginin Batı'da üretilmesi, arzularını Batı kültürünün belirlemesi sömürgecilik durumunun sürekliliğiyle ilgilidir. Hâlen nesne olunan, kendi hayatının öznesi olunamayan bu duruma varlığın sömürge hali (*the coloniality of being*) denmektedir.¹ İşte Fanon, postkolonyal teorisyenlerin büyük bir ilgi duyduğu ötekileştirme ve nesneleştirme gibi kimlik/benlik meselelerini çok erken bir tarihte gündeme getirmişti. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de insansızlaştırma, nesneleştirme gibi ırksal/kolonyal durumları işlerken, *Cezayir Devrimi'nin Beşinci Yılı* ve *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde vurguyu nesne olanın özneleşmesine, kendi sözü ve eylemiyle tekrar insanlaşmasına kaydırdı.

Fanon'u çekici kılan bir diğer etken, postkolonyal çalışmaların alt-tabakalara (madunlar) ve marjinalleştirilmişlere olan ilgisidir. Fanon bu tür grup ve insanlara ses vermiş, onların sesi ve sözü olmuş, onları güçlendirmiştir. Örneğin Young, Fanon'un Blida'daki reformlarını hastaları güçlendirmesi (*empower*) olarak anlatıyor. Böylece hastalar, beyaz maskeli siyah derili nesneler olma halinden çıkıyor, özneleşmekte olan yeryüzünün lanetlilerine dönüşüyorlardı. Fanon'da çevrilen ve aktarılanlar (*translated*), çevirmen ve aktaran (*translator*) olurlar. Young, Fanon'u büyük ve ilham veren bir "çevirmen, güçlendirici ve kurtarıcı" olarak selamlar.² Fanon'un, Cezayirli kadının örtüsü, bu örtünün Batılı erkeğin gözünde eşzamanlı olarak nasıl bir tehdit ve arzu nesnesi haline geldiği ve Cezayirli kadının devrim içinde nasıl güçlendiği üzerine yazdıkları da, hem feminist çalışmaları hem de Oryantalizmi kısmen Batı'nın bilinçdışı cinsel arzularının ve fantezilerinin bir ifadesi olarak yorumlayan postkolonyal çalışmaları ilgilendirmektedir.³ Fanon'un Cezayirli kadın üzerine

¹ Nelson Maldonado-Torres, "On the Coloniality of Being", *Cultural Studies*, c. 1, n. 2-3, (Nisan/Mayıs, 2007), s. 240-270.

Robert J. Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 147.

Örneğin bkz. Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003.

düşünceleri, özellikle “Üçüncü Sinema” denilen sömürgeleştirme sinemasını da derinden etkilemiştir. Gillo Pontecorvo'nun 1966 tarihli Cezayir Savaşı (*La Battaglia di Algeri*) adlı ünlü filminin çizdiği kadın portresi ilhamını tümüyle Fanon'dan almıştı.¹ Kitap ve filmin, Oryantalizmin pasif Doğulu kadın imgesine büyük bir darbe indirdiği kabul edilmektedir.²

Son olarak, Fanon'un sürekli hareket halinde olması, göçebe hayatı yaşaması, bunların sonunda da kimliğinin sürekli değişmesi; melezlik, göçebelik, kozmopolitlik, kültürlerarası temas noktaları gibi hallere ilgi gösteren ve hatta sempati duyan postkolonyal çalışmaların nezdinde Fanon'u daha da popüler yapmıştır. Hindistanlı Homi K. Bhabba'dan Martinikli Edouard Glissant'a kadar birçok postkolonyal teorisyen ve düşünürdeki yoğun Fanon etkisi bununla ilgilidir.³

Fanon'un postkolonyal düşünürlerce yorumlanış ve kullanılış tarzı, kendilerini devrimci ve radikal Fanon'la özdeşleştirenler tarafından eleştirilmektedir. Bu eleştirinin içerik yelpazesi postkolonyal teorinin Fanon'dan yararlanma biçimleri kadar geniştir, fakat buna rağmen genel bir resim çizilebilir. Postkolonyal teorinin kültüre, kültürel farklılıklara, kültürel mezlezliklere, kültürel arayerdeliklere yaptığı vurgunun ve psikanalitik jargonunun, Fanon'un radikalliğini törpülediği, Fanon'u liberal kültürel çalışmalar içerisinde akademikleştirdiği, Fanon'u psikolojinin/psikanalizin alanına sıkıştırdığı; Fanon'un aksine, öznellikleri ve söylemi inşa eden yapısal sömürü, kontrol ve baskı mekanizmalarını yeterince dikkate almadığı dile getiriliyor.⁴ Fanon'un sadece düşüncesinin değil, bizzat kendi haya-

¹ Bkz. Ranjana Khanna, *Algeria Cuts: Women and Representation, 1830 to the Present*, Stanford, Stanford University Press, 2008.

Kitap ve filmin, bu Oryantalist imgeyi sarsmış olsalar da, gerçeklerden ziyade propagandayı yansıttığını iddia eden bir eser için bkz. Neil Macmaster, *Burning the Veil: The Algerian War and the 'Emancipation' of Muslim Women, 1954-1962*, Manchester, Manchester University Press, 2009, s. 315, 341, 395.

Örneğin bkz. Homi K. Bhabba, *The Location of Culture*, Londra, Routledge, 2007, s. 57-93; Carine Mardorasan, “From Fanon to Glissant: A Martinican Genealogy”, *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, n. 30, (Kasım, 2009), s. 12-25.

Örneğin bkz. Arif Dirlik, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında*

tının da postkolonyal psikanaliz jargonunun/düşünüşünün konusu haline getirilmesine dair çarpıcı bir örnek Françoise Vergès'nin ünlü makalesidir. Makale şöyle başlar: "Postkolonyal dünyamızda bir hayalet dolaşıyor – Frantz Fanon'un hayaleti." *Komünist Manifesto*'nun açılış cümlesindeki komünizm hayaletini Fanon'unkiyle değiştiren yazar, postkolonyal teoriye aşına olmayan okurda "devrimci bir yazı" beklentisi yaratabilir. Fakat yazı, Fanon'un kitaplarındaki dipnotları bastırılmış bilinçdışı olarak okuyan, Cezayir'e gidişini iğdiş edilmiş/yaralanmış Martinikli erkekliğini telafi etme/onarma ve kendisine yeni bir aile yaratma arzusuna bağlayan bir psikanaliz seansı olarak devam eder.¹

Fanon'a olan ilgideki niteliksel değişim siyasal dünyanın geçirdiği değişime paralel olarak yorumlanabilir. Dünya 1950'lerde ve 1960'larda devrimci, ulusal bağımsızlıkçı, Üçüncü Dünyacı bir siyasal ve entelektüel gündemle meşguldü. Bu dönemde Fanon'a olan ilgi de devrimci ve siyasal iktidarı hedefleyen bir ilgiydi. Ancak devrimler gerçekleştikçe, ulusal bağımsızlıklar kazanıldıkça, sömürge sonrası ülkelerde yeniden ve bu defa "yerli" olan tahakküm rejimleri kurulduğu görüldü. Bu yeni Üçüncü Dünya devletleri, kültürel farklılıklarla olan temaslarında yer yer ve zaman zaman selefleri olan sömürgeci devletlerden daha acımasız ve kibirli davranabildiler. Özellikle Avrupa'daki 1968 hareketi bu düş kırıklığının da bir neticesidir. Bu nedenle, daha önce üzerinde pek durulmayan kimlik gerilimleri daha fazla gündeme getirilmeye başlandı. Fanon da bu kez yaban-

Üçüncü Dünya Eleştirisi, çev. Galip Doğduaslan, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 5-41; Nigel Gibson, "Fanon and the Pitfalls of Cultural Studies", der. Anthony C. Alessandrini, *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, Londra, Routledge, 1999, s. 100-101; Rey Chow, "The Politics of Admittance: Female Sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon", der. Anthony C. Alessandrini, *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, Londra, Routledge, 1999, s. 35. Françoise Vergès, "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal", *Critical Inquiry*, c. 23, n. 3, (Bahar, 1997), s. 578-595. Bu yorumumla bu yazının kötü bir yazı olduğunu söylemek istemiyorum. Tam tersine, özellikle Fanon'un hayatı üzerine düşünmek isteyenler için çok önemli bir çalışma. Amacım, postkolonyal teorinin Fanon üzerine düşünüş biçiminin geldiği noktayı vurgulamak.

cılaşmanın ve ötekileşmenin filozofu olarak ortaya çıktı.¹ Fanon tartışmalarında *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne olan ilginin kısmen azalıp, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in daha fazla öne çıkması da bu küresel değişimle ilgilidir. Ne var ki, *devrimci Fanon*'dan *kimlikçi Fanon*'a, *modern Fanon*'dan *postmodern Fanon*'a, *ezilenlerin Fanon*'undan *akademisyenlerin Fanon*'una geçiş pürüzsüz bir süreç değildir. Her alanda olduğu gibi, Fanon üzerine olan mücadele de devam ediyor. Uzun yıllardır rüzgâra karşı ilerlemeye çalışan *devrimci Fanoncular*, rüzgârın muhtemel yön değiştirmesiyle birlikte Fanon'a olan ilginin tekrar devrimci bir ton kazanmasını sağlayabilirler.

Sonuç

Frantz Fanon hastanedeki son günlerinde arkadaşı Roger Taïeb'e yazdığı bir mektupta şöyle diyordu:

Sana söylemek istediğim Roger, ölümün her zaman bizimle birlikte olduğu; önemli olanın ondan nasıl kaçılacağını bilmek değil, inandığımız düşünceler için en fazlasını yapmak olduğudur. Bu yatakta gücümün vücudumdan çıktığını hissederek yatarken, beni dehşete düşüren şey ölmekte olduğum değil; üç ay önce –ki bu hastalığa yakalandığımı biliyordum–, savaş meydanında düşmana karşı ölebilecekken, Washington D.C.'de akut lösemiden dolayı ölüyor olmam. Eğer her şeyden önce bir davaya, halkın davasına, özgürlük ve adalet davasına hizmet etmiyorsak, bu dünyada hiçbir şeyiz. Doktorlar bütün umutlarını kaybettiklerinde dahi Cezayir halkını, Üçüncü Dünya halklarını –sisli bir biçimde de olsa– düşündüğümü bilmeni isterim ve eğer dayanabildiysem, bu onlar sayesindedir.²

¹ Nigel Gibson, bu süreci *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ilerleyen farklı bas-kılarına yazılan farklı önsözlerden ve arka kapak tanıtım yazılarından takip etmiştir. Bkz. Nigel Gibson, "Is Fanon Relevant? Toward an Alternative Forward to "The Damned of the Earth", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, c. 5 (Yaz, 2007), s. 33-44. Aktaran: Lewis Gordon, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His*

Fanon burada, halen bilinçli bir şekilde düşünebilirken, bir yandan hayatta devrimden ve davadan daha önemli bir şey olmadığını bahsediyor; öte yandan da, gerektiği gibi ölemediğini, kendi iradesiyle onurlu bir biçimde ölmeyi bilemediğini söylüyor. Öldüğü günün sabahı ise, muhtemelen ağır ilaçların da etkisi altındayken, eşi Josie'ye hastanedeki Beyaz doktorları ve hemşireleri kastederek "Dün gece beni çamaşır makinesine koydular"¹ dediği biliniyor. Peki –bilincinin söylediği gibi– "ölmeyi bilmemesi" ve –bilinçdışının söylediği gibi– Zenci çocukluğunun korkularını yenemediği Memmi'yi haklı mı çıkarıyor, yani Fanon'un sonunda kaybettiği imkânsız bir hayat yaşadığını mı gösteriyor? Fanon hakkındaki bu soruya Che'yi² de katmak, daha nüanslı bir cevabın ortaya çıkmasını mümkün kılabilir.

Aşağı yukarı aynı dönemde yaşamış olan ve orta sınıf ailelerden gelen Fanon (1925-1961) ve Che (1928-1967) doğdukları ülkeleri geride bırakmış; başka ülkelerde devrimlere katılıp o ülkelerin bir parçası olmuş; makama, mülkiyete, konforlu ve güvenli bir hayata tamah etmemiş; sürekli gezmiş ve gezerken düşünmüş; hastalarını tedavi etmekten en zor zamanlarda dahi hiç vazgeçmemiş ve fiziksel/ruhsal hastalıkların esas sebebinin sömürgecilik olduğuna kani olmuş iki doktordu. Kendilerini, biri daha çok yazarak³ diğeri daha çok savaşarak, ezilenleri ve sömürülenleri kurtarmaya adanmışlar, fakat aynı zamanda "kendilerini kurtarmaya" da çalıştılar. Kendilerini kurtarmaktan, üstlerine yapıştırılan ve sırtlarına yüklenen kimliklerden, kısıtlardan, vasatlıklardan sürekli bir kopuş çabasını ve kendi iradeleriyle yeni bir benlik kurma, kendilerinden yeni bir insan yaratma çabasını anlıyorum. Bu çabanın ve iradenin ne kadar güçlü olduğunu, hayatlarına bakıldığında hemen görülen o aciliyet duygu-

Life and Thought, New York, Fordham University Press, 2015, s. 140-141.

Aktaran: Macey, *age*, s. 490.

Che'nin *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni okuduğu, Küba'da yayımlanması için aracı olduğu ve 1965 yılında Cezayir'e gittiğinde Josie Fanon'la görüştüğü biliniyor. Fanon ve Che hakkında hoş bir mukayese denemesi için bkz. Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, s. 121-127. Fanon ise 1960 yılında elçi olarak Gana yerine Küba'ya atanmak istemiş, fakat bu isteği gerçekleşmemiş. Gordon, *age*, s. 107.

Fanon 1955 yılında gerilla olarak FLN'ye katılmayı düşünüyor, fakat sonunda doktor olarak devrime daha faydalı olacağı kararına varılıyor.

sundan ve en geniş anlamıyla “yerinde duramama” halinden anlayabiliyoruz. Che’nin olağanüstü riskli bir hayat yaşaması, Fanon’un –Che kadar olmasa bile– ölüme hep yakın yürümesi ama sonundaki ölüş biçimini de küçümsemesi, erken ve kahramanca ölecek tarihe adlarını öyle yazdırmak istemeleriyle açıklanabilir. Fakat yaşadıkları gibi ölmek istedikleri de düşünülebilir. Sıradan bir insan gibi biraz daha uzun hayatta kalabilmek için çabalamak veya hareketsiz kalmak yerine, gerçekten yaşayabilmek için ölme iradesini de gösterebilmeyi kastediyorum. Başka bir deyişle, ölmeyi bilmenin amacı yaşamamak değil, tam tersine gerçekten ve özgürce yaşamaktır. Bu iki devrimcinin büyüsunün, eylemleri ve düşünceleriyle olduğu kadar, bu kendi hayatını kendi kurma, kendi hayatının sorumluluğunu alma ve yeni bir insan olabilme becerisiyle veya en azından arayışıyla ilgili olduğunu düşünüyorum. Uyandırdıkları hayranlık, eşzamanlı olarak ikili bir hayat yaşamalarından kaynaklanıyor: Üçüncü Dünya’yı sosyalist devrimlerle dönüştürmeye çalışırken, bu devrimlere paralel olarak kendi hayatlarını ve benliklerini de devrimci bir tarzda dönüştürmeye çalışmak. Fanon Martinik’te, Fransa’da, Cezayir’de, Gana’da ve Che Arjantin’de, Küba’da, Kongo’da, Bolivya’da sürekli bu çifte devrimi aradılar. Aradıklarını bulamadıkları ve bu nedenle imkânsız hayatlar yaşadıkları ileri sürülebilir; fakat devrimci bir hayat yaşamamanın tam olarak da bu “imkânsız”ın arayışı olduğu da düşünülebilir.

Fanon’un imkânsız bir hayat yaşadığına dair öne sürülebilecek bir gösterge, benliğini ve kimliklerini şekillendirmiş üç ülkenin üçünde de büyük ölçüde unutulmuş/unutturulmuş olmasıdır. Fanon’un biyografi yazarı Macey’ye göre Fanon, Cezayir ve ırkçılık geçmişiyle bir türlü hakkıyla yüzleşemeyen –ve sömürge sorunu, banliyölerde “göçmen sorunu” olarak devam eden¹– Fransa için utanç kaynağı olmaya devam ediyor.² Adını taşıyan hastaneler veya

¹ Paris banliyölerinde 2005’te yaşanan isyanla ilgili olarak bkz. Tanıl Bora, “Paris Vesilesiyle, Frantz Fanon ve Şiddet Sorunu”, *Birikim*, n. 200, (Aralık, 2005), s. 83-87.

Bu bağlamda ister istemez Sartre’ın *Yeryüzünün Lanetlileri* için söylediği şu sözler akla geliyor: “Bu kitabı okuma cesareti gösterin, en baş nede-niniz de sizi utandıracağı olmalı; utanç, Marx’ın da dediği gibi, devrimci bir duygudur.” Sartre, *age*, s. 22.

sokaklar yok, çünkü o nihayetinde Fransa'ya ihanet edip Fransızlığı terk ederek Cezayirli olmayı seçmişti. Fanon, Fransızlıklarından kopamayan Martinikli entelektüeller için de utanç kaynağıdır.¹ Glissant, Martiniklilerin Fanon'u hiçbir zaman tam olarak benimsemediklerini, çünkü hiçbirisinin Fanon gibi "düşüncelerinin gereğini yapıp... tam bir kopuş için sorumluluk alamadıkları"nı söyler.² Ayrıca Fanon Martinik'i de terk etmişti. Fakat Fanon terk etmediği (belki de zamanı yetmediği için terk etmediği) ve mezarının bulunduğu Cezayir için de utanç kaynağıdır, çünkü *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde bağımsızlığın arifesindeki Cezayir'e yaptığı örtük uyarıların büyük bir kısmı doğru çıktı. Bu nedenle bağımsız Cezayir'in devlet adamları, bazı yerlere Fanon'un ismini verseler de, devrimden bir süre sonra devrim anlatılarını Fanonsuzlaştırmaya (*de-Fanonize*); Fanon'u "bize destek olan ama bizden olmayan" biri olarak görmeye/göstermeye başladılar.³ Sonuç olarak, hiçbir ülkenin tam olarak sahiplenmediği, dolayısıyla ölümünden sonra bir anlamda vatansız kalmış bir Fanon'la karşı karşıyayız. Vatansızlığının suçu ise hiçbir zaman "yerli ve milli" olmayı becerememiş Fanon'un sırtına yükleniyor. Ne var ki, bana kalırsa, bu suçlamanın kendisi bile Fanon'un imkânsız değil, devrimci bir hayat yaşadığını gösteriyor.

¹ Bkz. David Macey, "‘I Am My Own Foundation’: Frantz Fanon as a Source of Continued Political Embarrassment", *Theory, Culture, and Society*, c. 27, n. 7-8, (2010), s. 33-51.

Aktaran: Gibson, "Fanon and the Pitfalls of Cultural Studies", s. 99.

Bkz. Ross Posnock, "How it Feels to be a Problem: Du Bois, Fanon, and the 'Impossible Life' of the Black Intellectual", *Critical Inquiry*, c. 23, n. 2, (Kış, 1997), s. 323-349.

ENTELEKTÜEL KAYNAKLAR/KARŞILAŞMALAR

POSTKOLONYAL ELEŞTİRİNİN GÖLGEDE KALMIŞ ÖNCÜSÜ VE FANON'UN İLHAM KAYNAĞI OLARAK CÉSAIRE

Güneş Ayas

Postkolonyal eleştirinin belli başlı iki alt alanı arasındaki benzerliklerden belki de en belirgin ve önemli olanı, Avrupa'nın hakim ideolojisi olan hümanizmi eleştirmek suretiyle Batı'nın tarihsel olarak keyfini sürdüğü kültürel otoriteyi merkezsizleştirmeye yönelik ortak kaygıdır. Bu alandaki ilk çarpıcı örneklerden biri 1955'de yayımlanan Aimé Césaire'in geniş kapsamlı eseri *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'dir. (Dolayısıyla Young'ın *Beyaz Mitolojiler*'de, Batı tarih yazımına meydan okuyan hareketi neden Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* aslı eseriyle başlattığını anlamak güçtür.) Césaire'in *Söylev*'i, en az, Said'in *Şarkiyatçılık* kitabında Batı'nın ilerleme ve medeniyet konusundaki tek mihenk taşı olma iddialarına karşı yönelttiği eleştiriler kadar vurucudur. Üstelik Césaire sadece Said'in değil Bhabba'nın Batı'nın "medenilik söylemlerine" karşı... argümanlarını da önceler, hatta... bazı açılardan onlardan çok daha güçlüdür... Césaire faşizmin beklenmedik bir tarihsel sapma olmayıp, on dokuzuncu yüzyılın Renan gibi bazı muteber liberallerinin ve sosyal bilimcilerinin eserlerine yön veren çeşitli varsayımların gayet doğal bir sonucu olduğunu ileri sürer. Bu, Said'in *Kültür ve Emperyalizm*'inde ve daha ayrıntılı olarak Young'ın *Kolonyal Arzu*'sunda (1995) yeniden su yüzüne çıkacak olan bir temadır. Césaire'in argümanları Said'den önce de, sömürge dünyasının birçok farklı coğrafyasında, bilhassa *Şarkiyatçılık*'ın yayımlanmasından

hemen önceki yıllarda, postkolonyal eleştirinin birçok temsilcisi tarafından defalarca tekrarlanmıştır.

Bart Moore-Gilbert,

Post-Colonial Theory: Contexts-Practices, Politics

Césaire ve Fanon: Postkolonyal Eleştirinin İki Öncüsü

Her ikisi de, birçok kişinin haritada yerini bulmakta zorlanacağı Martinik adasındaki Fort-de-France'ta doğdu. Biri 1913, diğeri 1925'te. 1913'te doğan Aimé Césaire, ada sakinlerinin siyah olmakla gurur duymalarını sağlayan adamdı. Onlar da dünyaca ünlü şairleriyle gurur duydular ve onu elli küsur yıl boyunca yerel liderleri olarak seçtiler. Césaire adanın en itibarlı okulu olan Schoelcher Lisesi'nde öğretmenlik yapıyordu. Fanon ise aynı okulda Aimé Césaire'in öğrencisi ve en büyük hayranıydı. Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de belirttiğine göre Césaire'e kadar hiçbir Karayip-li kendisini zenci olarak düşünmeye alışık değildi (SDBM, 1996: 147). Martinikliler ırkdaşları olan Afrikalılara ve Senegallilere küçümsemeyle ve tikslenmeyle bakıyorlar, beyaz adamla özdeşleşmek için ellerinden geleni yapıyorlardı. Bu yüzden Césaire'in etkili şiirleriyle Martiniklileri Afrikalı köklerine dönmeye çağırması, tam bir skandaldı. Hem siyahlar hem de beyazlar için. Üstelik bu skandala yol açan kişi Fransızca'yı Fransızlardan daha iyi konuşan ve yine Fanon'un anlattığına göre etkili Fransızca belagatini dinleyen Fransız kadınlarının kendinden geçtiği bir adamdı (SDBM: 42).

Aimé Césaire, Leopold Senghor ve Sartre ile birlikte Négritude (zencilik) hareketini başlattı ve siyahların dünyaya bakışını temelden değiştirdi. Çok erken bir tarihten başlayarak sadece Négritude hareketinin değil postkolonyal literatürün de kurucu metinlerini kaleme aldı, bütün dünyada etkili oldu, ancak memleketinde kalmayı tercih etti ve hayatının sonuna kadar Martinik'te yaşadı. Öğretmeninin açtığı yoldan yürüyen Fanon, en az onun kadar önemli metinler kaleme aldı, bunun yanı sıra pratikte daha radikal, enternasyonel ve eylemci bir çizgiyi benimsedi. Cezayir kurtuluş hareketi

ve ABD'deki Siyah Hareketi üzerinde doğrudan etkili oldu. Ceza-yir başta olmak üzere Üçüncü Dünya'daki sömürgecilik ve ırkçılık karşıtı hareketlerle o kadar canlı bir şekilde ilişki kurdu ki, birçok kişiye Martinikli olduğunu bile unutturdu. Martinik'le özdeşleşen Césaire'e kıyasla Fanon Üçüncü Dünya'nın sözcüsü olarak kabul edildi. Benzer temalardan bahsetmelerine karşın, Césaire'in metinle-ri hiçbir zaman Fanon'un bazı metinleri gibi bir devrimci strateji el kitabı veya bir eylem kılavuzu olarak algılanmadı. Gerçi *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'i¹ de Üçüncü Dünya'nın manifestosu olarak görenler yok değildi ama *Yeryüzünün Lanetlileri* yayımlanır yayımlanmaz bir acil politik eylem çağrısı olarak onun yerini aldı. Belki de bu yüzden olacak, postkolonyal eleştirinin çıkış noktası olarak Césaire'den çok Fanon'un ismi anıldı.²

Oysa Fanon'un ilk kitabı *Siyah Deri Beyaz Maskeler* bile Césaire'in meşhur kitabı *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'den alınmış bir epigrafla başlar: "Ben, kurnazlıkla içlerine korkunun aşılandığı, kendilerine aşağılık kompleksine sahip olmanın, korkuyla titremenin, diz çök-menin, umutsuzluğa kapılmanın ve dalkavukça davranmanın öğre-tildiği milyonlarca insandan bahsediyorum." Dördüncü bölüm yine bir Césaire epigrafıyla açılır: "Yeryüzünde linç edilen bir yoksul, iş-

¹ *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'in ilk baskısı 1950'de Editions Réclame ta-rafından, bugünkü baskılara temel oluşturan gözden geçirilmiş baskısı ise 1955'te Présence Africaine tarafından Fransızca olarak yayımlandı. Metnin Türkçedeki ilk ve tek çevirisi, 2005 yılında *Sömürgecilik Üzerine Söylev: Fransız Irkçılığının Fikri Temelleri* adıyla tarafımızdan yapılmış, on yıl kadar sonra *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı* adlı daha geniş bir derleme içinde (2015) büyük ölçüde gözden geçirilerek Césaire'in başka metinleriyle birlikte yeniden yayımlanmıştır. Bu Türkçe çeviri Monthly Review Press tarafından ilk kez 1972'de yayımlanan İngilizce çeviriye dayanmaktadır.

Örneğin Robert Young gibi Césaire'in öncü niteliğinin farkında olan ve alanın en önde gelen uzmanlarından biri bile, *White Mythologies: Writing History and the West* (1990: 119) adlı meşhur eserinin ilk baskısında, postkolonyal çalışmaları 1961'de yayımlanan *Yeryüzünün Lanetlileri* ile başlatır. Halbuki iki metni karşılaştıranların rahatlıkla görebileceği üze-re, buradaki birçok fikir Fanon'dan 11 yıl kadar önce Césaire'in *Sömür-gecilik Üzerine Söylev*'inde gayet gelişkin bir şekilde ifade edilmişti. Buna karşılık *Söylev*'in sadece Fanon'u değil Bhabha, Said, Harris, Achebe ve Chinweisu'yu da öncelediğini belirten bir kaynak için bkz. Moore-Gil-bert (1997: 171).

kence altında canından bezdirilen bir mazlum yok ki, onunla beraber canına kıyılan ve aşağılanan ben olmayayım.” Kitabın geri kalanı da baştan başa upuzun Césaire alıntılarıyla, Césaire’e yönelik coşku-lu övgülerle doludur. Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde de Césaire’le ilişkisini sürdürür. Örneğin yerlinin yabancılaşmayı aşarak kendi kimliğini bulmasını ve özgürleşmesini anlatırken Césaire’den yine uzun bir alıntı yapar. Bu alıntı, kölenin hatırladığı tek vaftiz töreni-nin efendisini öldürdüğü an olduğunu anlatan bölümdür (YL: 71-2) ve Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri*’ndeki temel görüşlerinden bi-riyle paralelliği çarpıcıdır. Fanon sadece metinleri aracılığıyla değil politik hayatında da Césaire’le yakın ilişki içinde olmuştur. Zaten ilk politik bilinçlenmesi lisede Césaire’in öğrencisi olmasından kaynak-lanır. İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra Martinik’e döndüğünde de Ko-münist Parti’den Fransız Ulusal Meclisi’ne aday olan Césaire için ak-tif bir seçim kampanyası yürütür. Paris’te Diop, Senghor ve Césaire başta olmak üzere Négritude hareketine mensup isimlerin çıkardığı ve zencilerin evrensel yayın organına dönüşen *Présence Africaine* ile de yakın ilişki kurar. Fanon, Césaire’e borcunu hiçbir zaman inkâr etmemesine ve onunla entelektüel diyalogu sürdürmesine karşın, herkesle olduğu gibi onunla da eleştirel mesafesini korumuş, soru-larını hep saklı tutmuştur. Biraz ileride değineceğimiz üzere Fanon, ilk kitabından itibaren entelektüel ilham kaynaklarından biri olan Négritude hareketiyle de cesurca hesaplaşmıştır. Ancak bu hesap-laşma sırasında da esas eleştirilerini Senghor, Diop ve daha az ölçü-de Sartre’a yönelttiğini, Césaire’e yönelik eleştirilerinin ise çok daha geri planda olduğunu belirtmek gerekir.

Velhasıl Fanon’un şekillenmesinde Césaire’in etkisi inkâr edile-mez. Ancak Césaire sadece Fanon’u etkilediği için değil, bizzat ken-di metinleri ve bu metinlerin evrensel etkisi sebebiyle de son derece önemli bir isimdir. Bu yüzden de postkolonyal eleştiriyle ilgili bütün temel metinlerde Césaire hep kurucu isimler arasında anılır. Gerçi dünyada da yukarıda söz ettiğimiz sebeplerden dolayı Fanon’un ve Said’in gölgesinde kaldığı olmuştur, ama Türkiye’deki kadar değil. Örneğin geçtiğimiz günlerde yayımlanan ve Türkçede postkolonyal teoriyle ilgili önemli bir boşluğu dolduran iddialı bir çalışmada (Öz-demir, 2017) Césaire’in ismi dahi geçmemektedir. Halbuki Césaire,

asında birçok kişinin kabul ettiği üzere, 1951 gibi çok erken bir tarihte yayınlanan *Sömürgecilik Üzerine Söylev* ile (şiirlerini de katarsak bunu on yıl kadar önceye götürmek bile mümkündür) post-kolonyal eleştiriyi başlatan kişilerin başında gelmektedir. Bu alanda öne çıkan belli başlı temaları on yıllar önce ilk kez ortaya atan isimlerden biri, belki de birincidir. Genellikle son otuz kırk yılın ürünü olduğu sanılan oryantalist söylemin eleştirisi, Batı hümanizminin evrensellik iddialarının yapısökümü, evrensel ideallerle yerel farklılıkları uzlaştırma sorunu, Batı dışı modernlik tartışmaları ve sosyal bilimlerin Avrupa-merkezci ve ırkçı temellerinin sorgulanması gibi temalar, Césaire'in daha 1950'lerde yazdığı metinlerde bile son derece gelişkin bir şekilde karşımıza çıkar. Bizzat Edward Said'in kendisi de Şarkiyatçılık'ta ileri sürdüğü birçok fikrin daha önce Césaire ve Fanon'un başını çektiği Üçüncü Dünyalı bir aydın grubu tarafından dile getirilmiş olduğunu kabul eder. Said'e göre, "emperyalizmin ve sömürgeciliğin yarattığı tahribatın acısını çekmiş" olan bu yazarlar "onları Avrupa'ya sunan bilimin otoritesine, menşesine ve kurumlarına meydan okurken aynı zamanda kendilerini de bu bilimin söylediğinden daha fazla bir şey olarak kavramışlardır" (1985: 93). Türkiye'de de Césaire'in bu alandaki öncülüğünü fark edenler vardır. Örneğin Hasan Bülent Kahraman, Aimé Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev* adlı eserinin Edward Said'den çok daha önce oryantalizm ve kolonyalizm eleştirisini başlattığını ve bu alandaki çalışmalara kaynaklık ettiğini önemle kaydeder (2010: 84).

Daha önce *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı* (2015) başlıklı çalışmamızda Césaire'in temel metinlerini ve hakkında yazılanları bir araya getirmiş ve yorumlamaya çalışmıştık. Okumakta olduğunuz, Türkçede Fanon hakkında hazırlanan ilk derleme olan bu kitap, Césaire'i Fanon'la ilişkisi içinde tanıtmak için iyi bir fırsat olarak görülebilir. Öyleyse biz de, editörün bize sağladığı bu fırsatı kullanıp, büyük ölçüde *Barbar Batı*'daki malzemeye dayanarak hem Césaire'in hayatı ve eserleri hakkında tanıtıcı bir özet yapmaya hem de yeri geldikçe Fanon'un Césaire'le entelektüel bağlantıları üzerine birkaç söz söylemeye çalışalım.

Césaire 25 Haziran 1913'te bir Fransız sömürgesi olan Martinik'te terzi bir annenin ve vergi müfettişi bir babanın oğlu olarak doğar. "Anavatanıma Dönüş Defteri"nde "Ana Ocağı"nı (Césaire, 2000b: 23) şöyle anlatır:

Gün doğuşunun sonunda, daracık bir sokakta çok pis kokan küçük bir ev, çürümüş tahta aralıklarında onlarca lağım faresini ve altı kız ve erkek kardeşimin yaygarasını barındıran ufacık bir ev; uzlaşmazlığı ay sonlarımızın ve hangisidir hiç bilmediğim, görünmez bir büyücülüğün melankolik bir şefkatle yatıştırdığı ya da öfkenin yüksel alevlerinde kendinden geçirdiği, bir tek yoksulluğun kemirmiş olduğu garip babamı şaşkına çeviren küçük zalim bir ev, ve bitmek bilmeyen açlığımız için ayaklarıyla pedal çeviren annem; gece gündüz pedal çevirirdi. Gece ben bile uyanırdım annemin pedalını çevirdiği, açlığımız için gece gündüz çevirdiği bir Singer'in gecenin yumuşak etindeki kekre ısırığıyla....

Césaire, belediye başkanlığını da yapacağı Fort-de-France'daki Schoelcher Lisesi'ni 1931 yılında bitirir. Başarılı bir öğrenci olmasına karşın Martinik'te yapacak bir şeyinin olmadığını düşünmektedir. Kendi köklerinden uzaklaşmayı, "evrensel" olanla bütünleşmeyi arzular ve Paris'e gider. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de, "Fransa'ya gideceği haberini alan siyah adamın (hayata yeniden başlayacağı haberini almışçasına) girdiği sevinç nöbetini" ve beyaz bir maskeye bürünerek "değişmek yolunda gösterdiği azmi anlamak" için Césaire'in Paris'te yaşadıklarını anar ve onun şiirlerine gönderme yapar (SDBM: 24). Fanon bu tecrübeyi *kültürel yüklenme* olarak adlandırır. Karayipli beyaz olmak ister, beyaz olmaya niyetlenir, kendini beyaz gibi görür, derisinin rengini entelektüel nitelikleriyle örtmeye çalışır, ama o yine de siyahtır. Césaire bunu tam da edebiyat tezini vermeye hazırlanırken keşfetmiştir. Fransa'daki entelektüel faaliyetleri kendini (kendi deyimiyle) "ödlekçe" diğer ırktaşlarından ayırmaya yöneliktir. Çünkü ancak derisinin rengine değil de ente-

İktüel niteliklerine dikkatleri çekmeye başaran bir zenci, Fransa'da zenciliğini unutturup kendini diğer "çirkin" zencilerden ayırabilir (SDBM: 178-9). Césaire'in de fark ettiği gibi ödekliliktir bu. Üstelik çok da işe yaramaz, çünkü zenci hiçbir zaman derisinin rengini tüm anlamıyla unutturamaz. Örneğin Fransızlar, "çirkin" zenciden kendini ayırmayı başaran şair Césaire'i, Fransızcayı hiçbir beyazın kullanamayacağı kadar güzel kullanan bir siyah olarak tanımlarlar. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de bu hayırhah tutumun arkasına gizlenen ırkçılığa isyan eder ve Fransızların Césaire'in metinlerini incelerken nedense hep edebi değil etnografik tahliller yaptıklarına işaret eder. "En iyi yaklaşımlarında bile beyaz adam bu etnografik bakıştan vazgeçememektedir" (SDBM: 42-43). Siyah ancak beyaz gibi olduğunda insan yerine konulmaktadır, ancak o zaman bile bir siyah olduğu asla unutulmadan ve unutturulmadan.

Metropoldeki yeni hayat, sömürge insanı için eğiticiştir. Paris günleri, Césaire'in üzerinde beklediğinin tam aksi bir etkide bulunur. Paris'te aldığı insan bilimleri eğitimi, bütün Avrupa-merkezci müfredatına karşın paradoksal biçimde Césaire'i aksi yönde eğitir. Çünkü rasyonalizmin ve hümanizmin evrensel ilkeleri Batı'nın sömürgeci zihniyetine uygulandığında bütün ilkeler yerle bir olmaktadır. Césaire Fransız okullarında öğretilen burjuva hümanizminin ardında yatan ırkçı, kibirli ve saldırgan ideolojiyi Paris'te fark eder. Bu sahte hümanizme karşı her toplumun kendi zenginliğini kattığı gerçek bir evrensel hümanizmin peşine düşer. Köklerinden kopmak için gittiği Paris'te Afrikalı köklerini bulma tutkusuna sahip bir genç aydın olup çıkar.

Césaire, Senghor ve Léon Damas gibi isimlerle *L'étudiant Noir* adlı derginin etrafında toplanır. Derginin Mart 1935 tarihli sayısında asimilasyona karşı tutkulu bir yazı kaleme alır ve *Négritude* sözcüğünü ilk kez bu yazıda kullanır. Césaire bu arada sürrealizm akımının Paris'teki önemli şairlerinden biri olarak sivrilmiştir. Sürrealizmi Afrikalı köklerini keşfetmek için kullanır. Bu yöndeki çabaları *Cahier d'un retour au pays natal* (Anavatanıma Dönüş Defteri) ile meyvesini verir. Césaire bu şiir kitabında gençliğinin Martinik'ini, siyahların baskı altında tutulmasını ve siyahi kimliğin keşfedilmesini anlatır. Lilyan Kesteloot'a göre (Césaire, 2000: 10) bu kitapla, "Césaire'in

sesi Zenci diasporasının sınırlarına dek erişmiştir... *Anavatanıma Dönüş Defteri* yeryüzündeki tüm zencilerin ulusal marşı” haline gelmiştir. Césaire bu kitabıyla “Karayipler’deki, ABD’deki, Afrika’daki, Avrupa’daki, geçmişteki ve şimdiki, zencileri, köleleri ve kahramanları aynı aşk ve başkaldırıyla taşıyabilmiştir.” Césaire yazıları ve bilhassa şiirleriyle *Négritude* (Zencilik) sözcüğünü yaygınlaştırır ve bir harekete dönüştürür.

Césaire, Négritude ve Fanon: Kesişen ve Farklılaşan Çizgiler

Césaire, René Depestre ile röportajında *Négritude* hareketinin nasıl doğduğunu şöyle anlatır:

Terimi ilk kez ben kullandım, doğrudur. Ama onun hakkında grubumuzda konuşmuş olmamız mümkündür. Négritude gerçekten asimilasyon politikasına karşı bir direnişti. O zamana kadar, benim neslime kadar, Fransızlar ve İngilizler -ama özellikle Fransızlar- sınır tanımaz biçimde bir asimilasyon politikası uygulamaktaydı. Afrika’nın ne olduğunu bilmiyorduk. Avrupalılar Afrika’yla ilgili her şeyi aşağılıyorlardı ve Fransa’da insanlar barbar ve medeni iki dünyadan söz ediyorlardı. Barbar olan dünya Afrika’ydı, medeni olan ise Avrupa. Bu yüzden birisinin bir Afrikalıya yapabileceği en iyi şey onu asimile etmektir: Amaç onu siyah derili bir Fransıza dönüştürmektir... Bizim mücadelemiz yabancılaşılmaya karşı bir mücadeleydi. Bu mücadele Négritude’u doğurdu. Çünkü Antiller Zenci olmaktan utanıyorlardı, Zenciliklerini örtmek için her yolu denediler: Renkli insan, esmer tenli insan ve bunun gibi birçok aptalca ifade kullandılar... Bir meydan okuma yolu olarak Zenci (négre) sözcüğünü kabul ettiğimizde, bu gerçekten de cüretkâr bir isimdi. Belli bir yere kadar bu, öfkeli gençliğin bir reaksiyonu biçimindeydi. Zenci (négre) sözcüğünden bir utanma söz konusu olduğundan, biz de kasten zenci (négre) sözcüğünü seçtik (Ayas, 2015: 160).

Césaire *Négritude* hareketinin isim babası olmakla birlikte, bu hareketi tek başına temsil ettiği söylenemez. Çünkü zaten *Négritude* yekpare bir hareket değildir. Önde gelen Fanon uzmanlarından Reiland Rabaka, Césaire, Senghor ve Sartre'in benimsediği *Négritude* anlayışları arasında bir ayırım yapmanın gerekli olduğunu savunur.¹ Césaire'in çizgisi zenci kimliğini geçmişe dönük ve özcü bir temelde tanımlayan Senghor ile onu ırkçılığa karşı geçici bir yadsıma evresi olarak tanımlayan Sartre'in temsil ettiği iki zıt kutbun arasında yer alır. *Négritude* kavramını ilk ortaya attığında Césaire'in esas derdi zencilerin politik kurtuluşun ötesinde pozitif bir kimlik edinmelerini sağlamaktı. Césaire ilk metinlerinde siyahi kimliği asimilasyon ve yabancılaşmaya karşı bir tepki olarak tanımlar ve siyahların paylaştıkları evrensel olumlu değerleri vurgular. *Anavatanıma Dönüş*'te Antiller'de yaşayan zencileri dönmeye çağırdığı yer Afrika'dır. İlk şiirlerinde Senghor gibi zaman zaman rasyonellikle irrasyonelliği karşı karşıya getirir, zencinin akıldışı hayat coşkusunu över. Şiirsel, sürrealist, irrasyonel öğeleri vurgular. Örneğin Césaire'e göre "şairane bilgi bilimsel bilgi sustuğunda doğar." Bu yüzden o da "bilimsel bilgiyi susturmak" için şiiri kullanır, zencinin bilinçaltını, hayallerini eşeler ve ırktaşlarının Afrikalı köklerini keşfe çıkar. Beyaz maskelerini atıp siyah olmaktan gurur duymalarını sağlamaya çalışır. Karayiplilerle Afrika halkları arasında gerçekte birçok farklılık olduğunu bilse de, güçlü bir grup kimliği sağlamak için bu farkların üzerini örter ve ortaklıkları vurgular. Bütün bunlar, aslında daha çok Spivak'ın "stratejik özcülük" olarak tanımladığı tutumun bir örneğidir. Bilindiği gibi Spivak'a göre baskı altında tutulan ve aşağılanan gruplar, sömürgeci-sömürge ikiliğini aşmak amacıyla, grubun birliğini sağlayacak, onlara bir mücadele azmi ve gururu kazandıracak özcü bir kimlik inşa ederler. Bunu yaparken bazen mücadelenin bu ilk aşamasında gerçekliği bilinçli olarak çarpıtabilirler. Karşıtlığın bir kısmını sürekli ayrıcalıklı kılan tahakküm kurucu bir ikiliği aşmanın bazen tek yoludur bu. Dolayısıyla, bir direniş ve yeni kimlik inşa etme aracı olarak stratejik özcülüğü benimseyenlerin gerçekte de özcü olmaları gerekmez, sadece stratejik amaçlarla geçici bir süreyle özcü bir söylemi benimserler. Nitekim Fanon'a göre, Césaire, Antiller'deki

¹ Bu konuda bilhassa Rabaka (2009)'un dördüncü bölümüne bakılabilir.

siyahların siyah olmaktan gurur duymalarını sağlayan kişidir, ancak bunu gerçekleştirmek için bazen gerçeği çarpıtmış, Antiller’le Afrika arasındaki farkların üzerini örtmüş, sömürgecilik öncesi Afrika geçmişini yüceltmış, tek bir evrensel siyah kimliğinden söz edilebileceği izlenimini uyandırmıştır (SDBM: 69). Bununla birlikte Césaire sonraki birçok metninde, bu tip özcü yaklaşımlarla arasına hep mesafe koymuştur. Césaire’in Négritude hareketine yön veren şiirleri, siyahi bilinci uyandırmayı hedefleyen bir stratejik özcülükten hareket etmekle birlikte, teorik metinleri, özcülüğe yöneltilmiş güçlü eleştirilerle doludur. Césaire kendi deyişiyle geçmişin yüceltilmesini “egzotizm meraklılarına” bırakır (2015: 104) ve bakışlarını geleceğe çevirir. Senghor’un aksine bir geri dönüş çağrısı yapmaz, irrasyonel olanı yüceltmez, gelecek odaklı ve modern bir Zenci kimliği tasarlar. Taşralılaşmayı reddeder ve Avrupa’yı ayrıcalıklı kılmayan bir evrensel vizyon tanımlamaya gayret eder. Senghor ise özcü bir şekilde tanımladığı ve irrasyonel olanla özdeşleştirdiği bir Afrika kimliğine dayanarak geçmişi yüceltir. Senghor’a göre “Yunan için akıl neyse, zenci için duygu odur.” Her toplum insanlığa kendine özgü bir şey katar. Zenciler, Batılılar gibi entelektüel, bilimsel, teknik başarılar türünden “edinilmiş değerler bakımından değil, Tanrı vergisi değerler bakımından zengindirler... aktif bir katılma tavrına, gerçek bir bütünleşme ve özdeşleşme eğilimine ve ritmik tutuma sahiptirler.” Başka bir deyişle Batılılar bilimde, teknikte, medeniyette ileri gitmiş olabilirler, ama zencide ruh vardır, ritm duygusu vardır, coşku vardır. Fanon, bu görüşü alaya almak için beyazların endüstriyel medeniyetten ve rasyonalizmin soğuk ve duygusuz gerçekliğinden bıktıklarında zencilerin ritmine ayak uydurabileceklerini söyler (SDBM: 128-9). Senghor’un önerdiği zenci değerlerine dönüş, Fanon’a göre dünyanın çocukluk çağına dönmesi gibidir. Ancak bu durumda zenci bir koca bebeğe dönüşmektedir, ki bu tam da Césaire’in *Söylev’de Manoni* üzerinden eleştirdiği şeydir (2016: 114).

Sömürge öncesi Afrika geçmişinin yüceltilmesinde bir diğer çizgi de bilhassa Diop’un temsil ettiği, Afrika’nın geçmişte Batı’dakine denk bir medeniyete sahip olduğu söylemidir. Frobenius başta olmak üzere Afrika medeniyetinin tarihi hakkında yazılanlar, barbar zenci mitinin yıkılmasında önemli bir rol oynamıştır. Césaire ve Fanon da bunu tes-

İlin eder. Ancak Césaire Afrika medeniyetinin başarılarını ve sömürge öncesi Afrika toplumunun meziyetlerini Fanon'a kıyasla daha çok vurgular. Sömürgeci söylemin barbarlık suçlamasını tarihsel delillerle cevaplandırmayı, inşa edilecek yeni siyasi kimlik için zaruri görür. Fanon ise mevcut güç ilişkileri içinde geçmişin siyasi toplumlara rehberlik edemeyeceğini düşünür (SDBM: 210-6). Tarihte Batı medeniyetinin başarılarına denk olabilecek bir Afrika medeniyetinin mevcut olup olmadığı Fanon açısından çok da önemli değildir. Fanon'a göre ancak bir burjuva toplumunda, on beşinci yüzyılda bir Afrika medeniyeti olup olmadığı bir sorun teşkil eder, halbuki işçi sınıfının böyle bir sorunu yoktur. Zenci, Beyazların bakışıyla tanımlanmak istemediği gibi geçmişle de tanımlanmak istememektedir. Zenciler şimdiki zamanın terimleriyle konuşup şimdiki zamanın terimleriyle düşünmelidir, zaten sıradan Zenciler böyle yapmaktadır. Fanon bu açıdan hem Senghor hem de Diop'un yaklaşımına karşı çıkar. Fanon her şeyden önce siyahi deneyimin özcü bir perspektiften kavranmasına karşıdır. Fanon'a göre her zenci topluluğun kendine özgü bir deneyimi vardır, bu deneyim farklı tarihsel ve toplumsal şartların bir sonucu olarak şekillenmiştir, ortak bir siyahi öze indirgenemez. İsm-i tarifile belirtilen bir Zenci yoktur, zenciler ve onların somut deneyimleri vardır. İnsanları ayaklandıran, geçmişteki haksızlıkların intikamını alma veya kültürel köklerini keşfetme isteği değil, mevcut koşulların politik ve kültürel olarak "solunması imkânsız bir atmosfer" yaratmasıdır. Zencinin geçmişe saplanıp kalmaktan başka yapacak bir sürü işi vardır. Üstelik geçmiş zaten Fanon'a göre insanlığın ortak geçmişidir. Zenci, bir insan olduğu için, "Peloponez Savaşı da barutun icadı kadar onun geçmişi-ne aittir." Çünkü insanlık tarihi bir bütündür. Siyah ruhu denilen şey, Fanon'a göre aslında beyazların inşa ettiği bir şeydir ve zenciler bu özcü kimliğin tanımladığı mistik bir geçmiş uğruna gerçekliği ve geleceği feda etmeye yöneltilmektedirler. Halbuki Zenci kendini geleceğe dönük bir imkân olarak tanımlamalıdır (Bernasconi, 2002: 72-3).

Bununla birlikte Fanon, Sartre'ın yadsımanın yadsınması yoluyla zenci kimliğinin kaçınılmaz yok oluşunu öğütleyen Hegelyen Négritude yaklaşımına da şiddetle karşı çıkar. Sartre'a göre Négritude hareketi ancak bir yadsıma olarak değerlidir, ama hareketin nihai hedefi düşmanı ile birlikte kendini de ortadan kaldırmaktır. Sartre

“zenci davasını, diyalektik düşünce sürecinin bir alt evresi” olarak görür. “Beyaz insanın üstünlüğünün teori ve pratikte olumlanması tez, bunun yadsınması antitez ise... insani değerlerin sentez edilip hayata hakim kılınması ancak ırk ayrımının ortadan kaldırıldığı bir toplumda mümkündür... bu itibarla, zenci davası, gerçekte, kendi sonunu kendi içinde taşımaktadır, bir varış noktası değil, bir geçiş bölgesidir, nihai amaç değil, geçici bir araçtır sadece.” Fanon “bu satırları okuduğu zaman... son şansının da elinden uçup gittiğini hissettğini” söyler (SDBM: 129) ve biraz ileride Sartre’a çatmak için yine Césaire’e başvurur. “Güneşin kızıl etine gömülü yüreğinden, göğün sızılarla tutuşan etinden, sabrın kopkoyu ve devasa ehramına gömülü zenci yüreğinden” bahseden Césaire karşısında zenciliğin arızı bir fenomen, bir alt evre olduğunu söyleyen Sartre’ı hiçbir şekilde kabul edemeyeceğini belirtir. Fanon’a göre, Sartre, siyahların beyazlardan apayrı acılar çektiğini unutmaktadır.¹ Zenci beyazlaşmak istese de beyazlaşamaz, artık safkan bir zenci de değildir, lanetlenmiş biridir o (SDBM: 134), bu laneti kaldırıp yeni değerler yaratmak ancak onun kendine özgü ve başka hiçbir şeye indirgenemeyecek olan somut deneyiminin ürünü olabilir. Bu tam da Césaire’in Maurice Thorez’e yazdığı istifa mektubunda yankılanan sestir. Zenci davası Fanon’a ve Césaire’e göre başka hiçbir büyük davanın tâli bir parçası haline getirilemez. Velhasıl Fanon’un *Négritude* hareketiyle kurduğu iki yönlü ve kimi zaman oldukça belirsizleşen ilişkide en olumlu bağ kurduğu kişinin Césaire olduğu açıktır.

Sömürgeciliğe Karşı Bir Silah Olarak Sürrealizm ve Psikanaliz

Césaire’in *Négritude* hareketi içindeki yeri ve Fanon’un hareketle ilişkisi üzerine bu uzun parantezden sonra tekrar Césaire’in hayat hikâyesine dönebiliriz. Césaire 1939 yılında ülkesine geri dönerek bir süre Martinik’te öğretmenlik yapar. Buradaki öğrencilerinden biri, daha önce söylediğimiz gibi Fanon’dur. 1941 yılında

¹ Bu konuda kitabın “Kolonyal Fenomenoloji Diyaloğları: Fanon, Hegel ve Sartre’la Tartışıyor” makalesine bakılabilir. —en

Martinik'te ortak fikirleri paylaştığı siyah aydınlarla birlikte *Tropiques* isimli sömürgecilik karşıtı sürrealist eğilimli bir dergi çıkarmaya başlar. Avrupa sömürgeciliğini eleştiren bir radikal hareketin Avrupa kökenli bir akım olarak bilinen sürrealizmi seçmesi bir tutarsızlık mıdır? Her şeyden önce, Césaire, sürrealizmi Batı'nın tekelinde görmez, aksine dilin geleneksel biçimlerinden kurtulmanın, Fransız sömürgeciliğinin yabancılaştırdığı bilinçleri Afrikalı kökenlerine yöneltmenin ve Afrika'ya özgü güçlü imgelerle dolu, isyankâr bir anlatımın aracı olarak görür. Sürrealizmin bilinçaltına dönüş yöntemi Césaire'de Afrika'ya dönüş biçimini alır. Césaire, psikanalizin ve sürrealizmin yabancılaşmadan kurtulmak için bilinçaltını açığa çıkarma fikrini, sömürgecinin zencilerin Afrikalı köklerini bilinçaltına iterek onları asimile eden ve siyah derili bir Fransıza çeviren yöntemlerinin üstesinden gelmek için kullanır. Aimé Césaire ve eşi Suzanne Césaire, sürrealizmi Batı'nın geleneksel düşünme şeklinin alternatifi olarak görürler. Onlara göre sürrealizm Afrika başta olmak üzere Batı dışı toplumların tarihsel birikiminden beslenen radikal bir eleştirel duruştur. Bir yanıyla Batı'nın geleneksel kalıplarının eleştirilmesine, diğer yanıyla Batı dışı toplumların bilinçaltına itilmiş tarihsel miraslarının ve alternatif düşünme biçimlerinin açığa çıkartılmasına dayanır. Sürrealizmin bilinçaltına dönüş yöntemiyle köklerini bulma çabası, başka bir açıdan Batı'nın Rönesans aracılığıyla kendi köklerine dayanarak yeniden dirilişini anımsatır. Zira Rönesans da özünde "bir kriz hareketi"dir. Mevcut olandan duyulan memnuniyetsizlikten beslenmiş, geleceği kurmak için köklere dönmeyi önermiştir. Dellaloğlu'nun benzetmesiyle psikanalizin tedavi yöntemini hatırlatan bir geçmişe dönüştür bu (2013: 117-8). Her şeyden memnunsak psikiyatraya gitmeyiz. Psikiyatraya gittiğimizdeyse mevcut sorunu çözmek için önce geçmişe, çocukluğumuza döneriz. Rönesans bu yönüyle Batı'nın kendini bulma çabasıdır ve bu kez Batı sömürgeciliğinin sebep olduğu kimlik krizini çözmek için kendi köklerini yeniden keşfetmeye yönelen Batı dışı toplumlar tarafından tekrar tecrübe edilmektedir. Césaire'e göre sürrealizm ve psikanaliz zenciler için yabancılaşmadan kurtulmanın araçlarıdır. Nitekim Fanon da *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'i "Zenciye yabancılaşmadan kurtulma yolunu gösterecek bir altyapı gelişimine öncülük

etmek" için yazdığını söyler (SDBM: 169) ve kitap boyunca coşkulu ve bol imgelerle dolu edebi bir anlatımı tercih edip zencilerin yabancılaşmasını psikanalize başvurarak analiz eder. Bu tercihin kendi eğitimi ve entelektüel ilgilerinin yanı sıra büyük ölçüde Césaire'in etkisi sonucunda şekillendiği rahatlıkla söylenebilir.

Césaire'in sürrealizme başvurarak köklere dönüş çabası, birçok başka meselede olduğu gibi onu evrensel tecrübelerle yerel sorunlar arasında kuvvetli bir bağ kurmaya, en yerel gibi görünen problemleri bile evrensel bir içerikle ifade etmeye yöneltmiştir. Nitekim sesi siyah yoldaşlarına ulaşmakla kalmaz, Fransız entelektüeller arasında da yankılanır. Sürrealizm üzerinden şair Andre Breton'la kurduğu ilişki bu yoldaki en verimli adımlardan biri olmuştur. Breton bizzat Martinik'te Césaire'i ziyaret edecek ve onun şiirini Batı dünyasına tanıtacaktır. Breton gibi meşhur antropolog Leiris de 1948'de Martinik'teki bir saha çalışması dolayısıyla Césaire'le tanışır ve ondan çok etkilenir. Antropologların objektifliği mitini sorgulamaya başlar ve görüşleri gitgide radikalleşir. Bu sayede Leiris Batı antropolojisinde antropologların sömürgeci siyasetle ilişkisini içeriden eleştiren ilk antropolog olma şerefini elde eder (Culbert, 2010: 59). Bu eleştirel duruş Lévi-Strauss'u da etkisi altına alır ve onun meşhur kitabı *Hüzünlü Dönenceler*'i (1955) modern toplumun gitgide tek kültürlü hale gelişine karşı umutsuz bir eleştiri, "ilkel" toplumların güzelliklerine yakılan bir ağıt haline getirir. Keza Sartre, Césaire ve Fanon'un etkisiyle sömürgeci ırkçılığa karşı son derece radikal eleştiriler yöneltir ve bu tutumun daha da evrenselleşmesine yardım eder. Nitekim Césaire *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'de Batı'ya yönelttiği sert eleştirilere karşın, Leiris, Lévi-Strauss, Frobenius, Mircea Eliade gibi Batılı yazarları ayrı bir yere koyacak ve onlardan sevgi dolu bir dille söz edecektir.

Césaire'in Marksizmle İlişkisi, Politik Kariyeri ve Ölümü

Césaire'in yerel ve evrensel sorunları birleştirmedeki ustalığı onun politik kariyerinde sosyalizmle kurduğu ilişkide kendini gösterir. Césaire II. Dünya Savaşı'ndan sonra Martinik'in sömürge konumun-

dan deniz aşırı il statüsüne geçmesinde etkin bir rol oynar ve 1945'te milletvekili seçilerek Fransız Ulusal Meclisi'ne girer. 1946'da Fransız Komünist Partisi'ne katılır ve sömürgelerin bağımsızlık mücadelesiyle emekçilerin kurtuluşunu aynı potada eritebileceği bir imkân arar. *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'in son satırları, "proletarya önderliğinde bütün insanlığın kurtuluşu" umudundan bahsetmektedir. Yine *Söylev*'de sömürgeler için kapitalizm dışı alternatif bir gelişme modeli olarak Sovyet toplumundan bahseden de odur. Ne var ki Césaire çok geçmeden hayal kırıklığına uğrar ve 1956'da Fransız Komünist Partisi Genel Sekreteri Maurice Thorez'e hitaben meşhur bir açık mektup¹ kaleme alarak partiden ayrılır ve İlerici Martinik Partisi'ni kurar. Stalinizmi ahlâki ve politik yönden sert bir şekilde eleştirmekle birlikte Césaire'in esas derdi, mesele Batı'nın çıkarları olduğunda Fransız komünistlerinin sömürgeci politikaları destekliyor olmalarıdır. Komünistler bu politikaları eleştirdiklerinde bile sömürgecilik veya ırkçılık sorununu kendi başına önem taşıyan bir sorun olarak görmektense dünya çapındaki sosyalizm mücadelesinin sonucuna tâbi kılmaktadırlar. Bu mücadeleyse çoğu zaman Sovyetler Birliği'nin çıkarlarıyla özdeşleştirilmektedir. Césaire, sosyalizmin evrensel ideallerine değil, bu ideallerin başta Stalin olmak üzere Sovyet zihniyeti tarafından istismar edilmesine karşı çıktığını ısrarla vurgular. Césaire bu eleştirisinin sosyalizm açısından yıkıcı değil yapıcı bir eleştiri olduğunu ileri sürer ve Afrika damgalı bir sosyalizmin, Marksist öğretilerdeki boşlukları doldurmak ve hataları düzeltmek konusunda evrensel katkılar yapabileceğini savunur. Ona göre insanlar öğretiler için değil, öğretiler insanlar içindir. Hiçbir öğretiye köle olmamak, öğretileri insanların ihtiyaçlarına uygun hale getirmek için sürekli olarak eleştirerek düzeltmek gerekir. Halbuki Fransız ve Sovyet komünistleri insanları hayat tarafından doğrulanmayan bir öğretiye feda etmektedirler.

Césaire Fransız Komünist Partisi'nden ayrılmakla birlikte, 1993 yılına kadar siyasetten çekilmemiş ve Fort-de-France'ı yönetmiş, ayrıca Fransız Ulusal Meclisi'ndeki görevine de devam etmiştir. Bu ara-

¹ Mektubun tam metin Türkçe çevirisi için bkz. Aimé Césaire, "Maurice Thorez'e Mektup", *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı*, ed. Güneş Ayas, 2015, s. 135-150.

da eser vermeye de devam eder. Bilhassa 1969 yılında Shakespeare'e nazire olarak kaleme aldığı *Bir Fırtına*, tüm dünyada yankı uyandırmıştır ve bugün de postkolonyal eleştiriye ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.¹ Césaire'in siyasal etkisi ve popüleritesi hayatının son yıllarına kadar devam eder. 2006 yılında cumhurbaşkanı seçilmesi beklenen Sarkozy, Martinik'in dünyaca tanınmış simgesi haline gelmiş bu büyük yazarla görüşmeyi talep eder. Ancak Césaire, 2005 yılında öğretmenleri ve ders kitaplarının yazarlarını Fransa'nın sömürgelerde oynadığı olumlu rolü kabul etmeye zorlayan yasa tasarısına evet oyu verdiği gerekçesiyle onunla görüşmeyi reddeder. Yine de 2008 yılında vefat ettiğinde Sarkozy kendisi için düzenlenen resmi cenaze törenine katılmak zorunda kalacaktır. İşin daha da ironik tarafı şudur ki, hayatı boyunca Fransız sömürgeciliğine karşı mücadele veren Césaire'in ismini taşıyan bir levha, 2011 yılında, Fransızların "tanrılarını" topladığı bir seküler mabet olan Pantheon'a törenle yerleştirilmiştir.

Batı Hümanizminin İkiyüzlülüğü ve Şeyleşme Olarak Sömürgecilik

Césaire bir Fransız sömürgesi olan Martinik'te doğmasına karşın yerli kültürden ziyade Fransız kültürüyle yetişmiş, kendi köklerini Paris'te aldığı aydınlanmacı-hümanist eğitimin sağladığı eleştirel motivasyon sonucunda sonradan keşfetmiştir. Bu açıdan Césaire'i "Batı'nın hem içinde hem dışında" yer alan (Gilroy, 1996: 15) bir "sınır entelektüeli" (Young, 2001: 264) olarak görebiliriz (Turan, 2007: 267). Césaire bir yandan kendi siyah kimliğine sahip çıkar, bir yandan da Batı'yı Batılı hümanizmin evrenselci değerlerinden yola çıkarak ve bizzat bu değerlerin ikiyüzlülüğünü ifşa ederek eleştirir.

¹ *Bir Fırtına*'nın oldukça geniş bir özetini sunan ve Shakespeare'in *Fırtına*'sı ve Nurullah Ataç'ın *Fırtına* yorumuyla kıyaslayan bir makale için bkz. Güneş Ayas, "Shakespeare'in *Fırtına*'sındaki Kolonyalist Söylem Karşısında Anti-kolonyalist ve Oto-kolonyalist İki Tutum: Aimé Césaire ve Nurullah Ataç Arasında Bir Karşılaştırma", *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı*, ed. Güneş Ayas, 2015, s. 167-200.

Bu çerçevede, meşhur eseri *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'in her satırında, hem "içeriden" hem "dışarıdan" konuşmanın bütün avantajlarını kullanır. Yazdıklarının sadece siyahi dünyada değil Avrupa'da da ses getirmesinin sebebini belki de burada aramak gerekir.

Sömürgecilik Üzerine Söylev, Avrupa'nın İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki hali üzerine bir durum saptamasıyla başlar.¹ Batı "kendi yarattığı problemleri çözmekten aciz... en hayati sorunlarına göz yummayı seçmiş" bir medeniyettir. En temel iki sorunu olan "proletarya ve sömürgecilik sorunu"nu çözemediği gibi, bunları gizlemeye dönük bir ikiyüzlülüğe saplandığı için her geçen gün çürümekte, savunulamaz hale gelmektedir. Onu artık sadece Batılılar değil dünyanın dört bir yanında yaşayan ve "kölelikten yargıçlığa terfi etmiş" milyonlar da yargılamaktadır. Bu arada kapitalist dünyanın yükselen yeni lideri Amerika da bunun farkındadır ve pusuda beklemektedir. Kısacası Avrupa için durum hiç de parlak değildir. Ancak bu feci tablonun üstü yaldızlı bir örtüyle örtülmüştür. Bu yaldızlı örtü Avrupa'nın hümanist, aydınlanmacı, evrenselci değerlerinden ve bu değerlere dayanan edebiyat, bilim ve sanat eserlerinden oluşmaktadır. Césaire'e göre Avrupa'nın hümanizminin ve evrenselci değerlerinin samimiyetinin sınanacağı yer sömürgelerdir. Avrupa gerçekte ne olduğunu öğrenmek istiyorsa cesaretle sömürgelerine bakmalı ve sömürgelerinin aynasında kendini yeniden keşfetmelidir.

Césaire'e göre Avrupa'nın Hitler karşısındaki tutumu ikiyüzlüdür: "20. yüzyılın o ayrıcalıklı, hümanist, Hristiyan burjuvası... farkında olmaksızın içinde bir Hitler taşımaktadır." Hitler "onun kötü ruhu, içindeki şeytan"dır. Ona küfrederse kendisiyle çelişir. Çünkü "Hitler'de affedemediği şey suçun kendisi değil, insanlığa karşı olması da değil, insanın küçük düşürülmesi de değil; beyaz adama karşı işlenmiş bir suç olmasıdır... beyaz adamın küçük düşürülmesidir, yani o vakte kadar yalnızca Cezayir'in Araplarına, Hindistan'ın kulilerine, Afrika'nın zencilerine reva görülen sömürgeci muamelelerin bu sefer Avrupa'ya uygulanmasıdır." Bu yüzden *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'de sözünü ettiği ırkçı Avrupalının kesinlikle marjinal

¹ Aksi belirtilmedikçe, metinde Césaire'den yapılan tırnak içindeki alıntılar, 2015 tarihli *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı* içindeki *Sömürgecilik Üzerine Söylev* çevirisinden (83-134) alınmıştır.

bir tip olmadığını ısrarla vurgular: “Hitler’den bahsetmiyorum, ya da gardiyandan, ya da serüvenciden; ben yolun karşısındaki ‘terbiyeli çocuk’tan söz ediyorum, bir SS elemanından, gangsterlerden değil, saygıdeğer burjuvalardan bahsediyorum.” Bu saygıdeğer burjuvalar ve terbiyeli çocuklar Hitler’in “kurbanı olmadan önce onun suç ortağı”ydılar. Çünkü “günlük barbarlıkların birikmesiyle oluşmuş bu en yüksek barbarlık” Avrupalı olmayanlara uygulanırken hiçbirinin sesi çıkmamıştır.

Césaire 1969’da Shakespeare’in *Fırtına*’sına bir nazire olarak kaleme aldığı *Bir Fırtına*’da da aynı temayı işler. Avrupa’daki zalim rakipleri tarafından Caliban’ın adasına sığınmak zorunda bırakılan Prospero, kurduğu sömürgeci idareye karşı Caliban’ın isyanıyla karşılaştığında esas düşmanlarını unuttur. “Suçları ne kadar büyük olursa olsun, onlar,” kendi “ırkından üstün insanlardır” (2002: 20-21). Halbuki Caliban onun “ırkından” olmadığı gibi “yarı insan yarı hayvan niteliğinde bir yaratık”tır olsa olsa. Oyunun başında Prospero’nun, Batı bilgeliğini temsil eden, bilim ve sanat düşkünü, Kilise’nin baskıcı uygulamalarına karşı özgürlükçü bir tavır sergileyen hümanist bir Batılı olarak tanıtılması ilginçtir. Bu hümanist adam sömürgeye gittiğinde bir barbar olmakta, yerliyi insan yerine koyamamaktadır. Bu bağlamda Césaire’e göre Hitler’in barbarlığı arızı bir durum değil, “günlük barbarlıkların birikmesiyle oluşmuş en yüksek barbarlık”tır ve Batı medeniyetinin “her çatlağından, her kılcalından yüzyıllarca sızıp durmuştur.” Avrupa-merkezci Batı düşüncesinin mantıki sonucudur bu barbarlık. Bu fikrini kanıtlamak için din adamlarından, psikologlardan, siyasetçilerden, antropologlardan, hümanist yazarlardan, aydınlanmacı düşünürlerden pasajlar aktarır, Batı’nın hümanizmini, tam da bu hümanizm tarafından insan yerine konulmayan sömürge halklar hakkındaki yargıları aracılığıyla sınavdan geçirir ve tek tek herkese notunu verir. Said benzer bir şeyi daha büyük bir ölçekte ancak yirmi üç yıl sonra yapacak ve oryantalist söylem eleştirisine damgasını vuracaktır.

Peki sömürgeci ile sömürge insanı arasındaki efendi-köle ilişkisi Batı insanını nasıl etkiler? Césaire’e göre sömürgeci her ne kadar kendini “medenî”, sömürge halkları “barbar” olarak görse de, “sömürgecilikle medeniyet arasında uçsuz bucaksız bir mesafe vardır.”

Daha da önemlisi, sömürgecilik her şeyden önce sömürgeciyi “medenilikten çıkarır... onu vahşileştirir, onun “gizli içgüdülerini, açgözlülüğünü, ondaki şiddeti, ondaki ırkçı nefreti ve ahlâki alçalmayı uyandırır.” Sömürgeci faaliyet onu üstleneni dönüştürür. “Sömürgeci, vicdanını yatıştırmak için diğer insanı bir hayvan gibi görme eğilimi içine girer ve kendini ona hayvan gibi davranmaya alıştırır ve nesnel olarak bizzat kendisini bir hayvana dönüştürmeye yönelir. İşte sonuç budur... sömürgeciliğin bumerang etkisi.” Kısacası sömürgecilik sadece sömürgelere zarar vermez, bizzat sömürgeciyi de felç eder, onu medenilikten çıkartır, onu barbarlaştırır. “Sömürgeci ve sömürge arasında... hiçbir insani ilişki yoktur, aksine sömürgeciyi bir okul gözetmenine, bir ordu çavuşuna, bir gardiyana, köleleri güden bir çobana; yerliyi ise bir üretim aracına dönüştüren bir haki-miyet ve itaat ilişkisi vardır.” Césaire bu ilişkiden yeni bir denklem çıkartır. Batı üstünlüğünü meşrulaştırmak için ilan edilen sayısız dikotomik denkleme karşı tek bir denklemle cevap verir: “Sömürgecilik = şeyleşme.” Bu yönüyle Césaire’in eleştirisi Batı düşmanı olarak sınıflandırılmaz. Çünkü Césaire’e göre Batı insanının özgürleşmesi de bu sömürgeci efendi-köle ilişkisinin aşılmasına bağlıdır.

Sömürgecilik, Medeniyet ve Barbarlık

Césaire’e göre sömürgeciliğin hiçbir türü medeniyetleri harmanlamanın, onlar arasındaki ilişkiyi güçlendirerek evrensel zenginliğe katkıda bulunmanın, insani koşulları iyileştirmenin veya ilerlemenin bir yolu olamaz. Sömürgecilik iddia edildiği gibi medeniyetin yayılması olarak görülemez. Sömürgeciliğin medeniyetin yayılması temelinde meşrulaştırılabilmesi için medeniyetin hiç kimsenin katkısı olmadan sadece Batı tarafından yaratılıp ilerletildiği görüşü kanıtlanmalıdır. Bunun için de Batı dışı toplumlar, özellikle de Afrika toplumları medeniyetten yoksun, tarihsiz, kültürsüz, barbar toplumlar olarak tanımlanır. Césaire buna karşı “Vietnamlıların eski, harika, rafine” kültürlerinden, “bugün işkence gören ama bir asırdan az bir zaman önce şair, sanatçı ve yönetici olan” Madagaskarlılardan, “Sudanlıların imparatorluklarından”, “Benin’in bronz eserlerinden”,

Şango heykeltıraşlarından, Afrika müziğinden, ilk kâşiflerin resmettiği sömürge öncesi parlak medeniyetlerden bahseder ve “daha fazlasını duymak istemediği için kulağını tıkayan dar kafalı burjuva”ya Frobenius’tan bir alıntıyla son darbesini vurur: “İliklerine kadar medenileşmişler! Barbar zenci fikri bir Avrupa icadıdır.” Césaire’in bu bağlamda Frobenius’u saygıyla anması manidardır. Zira Frobenius barbar zenci fikrinin bir Avrupa icadı olduğunu iddia etmekle kalmamış, Afrika medeniyetlerinin tarihini yazmıştır ki sırf bu bilimsel çaba bile Avrupa’da bir skandal olarak karşılanmaya yetmiştir. Çünkü Afrikalıların bir medeniyeti olduğu kabul edildiğinde, sömürgeciliğin medeniyet götürmekten ziyade medeniyet yıkmak anlamına geldiği ortaya çıkacaktır.

Césaire Söylev’de medeniyetlerin kendi kabuğuna çekilmesinin son derece zararlı olduğunu, aksine insanlığın gelişmesi için medeniyetlerin harmanlanması gerektiğini kabul eder. Hatta müthiş talihi sayesinde Avrupa’nın bütün fikirlerin harmanlandığı bir kavşak noktası haline geldiğini de inkâr etmez. Ancak hemen ardından şu soruyu sorar: “Sömürgecilik gerçekten de medeniyetlerin birbirleriyle ilişkiye geçmelerini sağladı mı? Ya da, başka türlü ifade etmemi isterseniz; ilişki kurma yolları içinde en iyisi bu muydu?” Césaire’in cevabı hayırdır. Aksine “sömürgecilikle medeniyet arasında uçsuz bucaksız bir mesafe vardır.” Avrupa’nın ilk sömürgeleştirdiği iki kıtanın bugünkü durumu aslında çok net bir tablo ortaya koyar. Batı üstünlüğü çağı açılırken Batı’nın egemen olduğu ilk kıta Amerika, ikincisi Afrika’dır. “Medeni” Avrupa’nın dünyayı nasıl “medenileştirdiği” bu iki örnekten izlenebilir. Amerika kıtasında Batılı sömürgeci sadece medeniyeti değil insanlarıyla birlikte bütün kıtayı yerle bir etmiştir. Yerlilerin eski medeniyeti şöyle dursun dilleri bile kaybolup gitmiştir. Büyük medeniyetlerin beşiği Afrika ise geleneksel kurumlarının tamamen çökmesiyle birlikte bugün insanlık dışı koşullarda yaşamaktadır.

Avrupa’nın toplumlar arası ilişkilerde üstünlüğü ele geçirmesinin en önemli sebeplerinden birisi sömürgeciliğin bizzat kendisidir. Medeniyeti Avrupa’nın tekelinde gören “Avrupa mucizesi” teorisi, tam da bunun üstünü örtmeye yaramaktadır. Her şeyi Batı’nın tek başına başardığı iddiasına dayanan “Doğulu köklerinden arınmış

bir saf doğum anlatısı”nın, Doğulu insanları pasif bir konuma itmesi ve bu pasif insan söyleminin zamanla “Doğulu tam bir insan değildir”, hatta “bazıları insan bile değildir”, “insanlık ailesinin dışındadır”, “tarihsizdir” şekline dönüşmesi kaçınılmazdır (Hobson, 2008: 224). Bu varsayımın kabul edilmesi durumunda Doğulular ancak Batı aracılığıyla insanlık tarihine katılabilir ve ancak Batı’nın yardımıyla medenileşebilir. Sömürgecinin sömürgelerinde karşısına çıkan yerlileri insanla maymun arasında bir yük hayvanı ve ruhları şeytan tarafından ele geçirilmiş yaratıklar olarak görmesi mide bulandırıcı olabilir. Ancak Hobson’un (2008: 229) Peter Pan teorisi olarak adlandırdığı, Doğuluların “hiç büyümeyen masum bir çocuk” olarak tanımlanmaları da bir o kadar Doğu aleyhine işleyen bir etiketlemedir. Rasyonel Batı-irrasyonel Doğu klişesiyle de pekiştirilen Peter Pan teorisi, sanki bir değer yargısı taşıyor gibi gözükse de Doğu’yu doğrudan “akıl çağı”nın gerisine postalamaktadır. Césaire ve Fanon birincisine olduğu gibi ikincisine de net bir şekilde karşı çıkmış ve Edward Said’den on yıllar önce derinlikli bir oryantalist söylem eleştirisi geliştirmişlerdir. “Yunan için akıl neyse Zenci için duygu odur” diyerek beyazların inşa ettiği zenci imajını yücelten Senghor, aslında Said’in “içselleştirilmiş oryantalizm” kategorisine denk düşer. Sevecen bir üslupla zenciyi doğaya yakın çocuk masumiyeti ve akıldışı bir hayat coşkusuyla özdeşleştiren sömürgeci, bir yandan da Césaire’in ve Fanon’un dikkat çektiği gibi onu bir “koca bebek” haline getirmektedir. Zenci, sanayi toplumunun sıkıcı rasyonalitesinden bunalan beyaz adamın, kafa dinlemek için geri döneceği çocukluk çağıdır. Ama her çocuk gibi, zencinin de kendisine rehberlik edecek, akılcı kararları onun adına alacak bir ebeveyne ihtiyacı vardır, o da beyaz adamdır elbette. Dolayısıyla Senghor’un yaklaşımı zenciliği yücelttiğini sanırken, aslında Batı dışı toplumları rasyonelleşme ve kendi kendini yönetme becerisinden yoksun gören Avrupa-merkezci görüşü pekiştirir. Césaire ise *Söylev*’de gayet bilinçli bir şekilde “aritmetik ve geometrinin Mısırlılar tarafından, astronominin Asurlular tarafından bulunmasına, kimyanın Araplar arasında doğmuş olmasına... Batı düşüncesi henüz gözü dönmüş bir mantık öncesi pozisyondayken İslam dünyasında rasyonalizmin ortaya çıkmış olması”na dikkat çeker. Afrikalıların Batılı anlamda bir

mantığa sahip olmadıkları, kendilerine has, mantık dışı bir düşünce şekli benimsedikleri fikrine karşı çıkar. Rasyonalite ve irrasyonalitenin ırksal özellikler haline getirilip kutuplaştırılmalarını ve birinin veya diğerinin yüceltilmesini kabul etmez. Akli da duyguyu da insanın evrensel becerileri olarak görür.

İlerleme Mitinin Eleştirisi

Césaire ırksal eşitsizlikle ilgili eleştirisinde sadece açık ırkçılık ve sömürgecilik savunusunu değil ilerleme fikrine dayalı meşrulaştırmaları da hedef tahtasına oturtmuştur. Bu yönüyle de gündeme getirdiği temalar son derece yenidir. Césaire'e göre sömürgelerden yükselen güçlü vicdani eleştirilere karşı Batı artık kendini savunmamaktadır. Batı'nın tüm bu ahlâki eleştirilere karşı verebildiği tek cevap, çeşitli alanlarda sağladığı maddi ilerlemelerin bir dökümünü sunmaktan ibarettir. Örneğin Césaire'in 1969'da yayınlanan *Bir Fırtına*'sında Caliban'ın Prospero'nun yalanlarını, ikiyüzlülüklerini ve bütün zulümlerini tek tek sayıp onu yerin dibine batırdığı müthiş tiradından sonra Prospero donup kalır. "Hayatında ilk kez kendisinden şüphe eder." Ancak yine de Caliban'a cevap vermekten geri durmaz ve ona doğaya karşı kazandığı zaferlerden, sağladığı maddi ilerlemelerden, yaşam koşullarındaki iyileşmeden, Caliban'ı nasıl bir "hayvan terbiye eder gibi" medenileştirdiğinden söz etmeye başlar. Demek ki sömürgecinin cevapları yirmi yılda pek değişmemiştir. Çünkü Césaire *Söylev*'de de sömürgecinin kendisine yöneltilen eleştirilere hep aynı şekilde cevap verdiğinden bahseder:

Ben size öz suları çekilip tüketilmiş, kültürleri ayaklar altında çiğnenmiş, kurumları yıkılmış, toprakları zaptedilmiş, dinleri darmadağın edilmiş, muhteşem sanat eserleri yok edilmiş, olağanüstü imkânları ortadan kaldırılmış toplumlardan bahsediyorum, (siz bana) ilerlemeden, başarılanlardan, tedavi edilen hastalıklardan, iyileştirilen yaşam standartlarından bahsediyorsunuz...

Onlar bilgileri kafama fırlatıp duruyorlar: İstatistikleri,

yolların mil uzaklıklarını, demiryolu raylarını. Ben Kongo-Océan'a kurban edilen binlerce insandan bahsediyorum... Onlar ihraç edilen pamuğun ya da kakaonun tonajıyla, zeytin ağaçları ve asmaların yetiştirildiği alanların kaç dönüm olduğuyla benim gözlerimi kamaştırmaya çalışıyorlar. Ben darıma-
dağın edilmiş doğal ekonomilerden söz ediyorum- öncesinde yerli nüfusa adapte olmuş uyumlu ve uygulanabilir olan ekonomilerden- tahrip edilen tarımsal mahsulden, sürekli olarak karşılaşılana kötü beslenmeden, yalnız metropolün faydalana-
cağı doğrultuda yönlendirilen tarımsal gelişmeden, ürünle-
rin, hammaddelerin yağmalanmasından söz ediyorum.

Batılı sömürgeci, başarılanları sayıp dökerken Césaire kaybedilenlerin listesini tutar ve “emperyalizm tarafından yok edilen toplumların sistematik bir savunusunu” yapar. Batılıların yıktıkları toplumlar kapitalizm öncesi değil kapitalizm karşıtı toplumlardır Césaire'e göre. Komünal toplumlardır, küçük bir azınlık için büyük bir çoğunluğun çalıştığı toplumlar değildir. Yardımseverdirler, kardeşçe bağlarla birbirlerine bağlıdırlar. Onlarda başarı saplantısı yoktur, hallerinden her zaman memnundurlar, hatalarına rağmen nefret edilecek ya da suçlanacak toplumlar değildir bunlar.

Césaire *Bir Fırtına*'da ilerlemenin bedellerinden söz etmeyi sürdürür ve “ilerici” Batı ile “çağdışı” yerlileri doğaya karşı bakışları temelinde karşılaştırarak bu kez eleştirisine ekolojik bir boyut kazandırır. Sömürgeciyi temsil eden Prospero ona göre “anti-doğa”dır. Doğanın ölü olduğuna inandığı için onu pervasızca adımlar, fethe-
der, kirletir, sömürür. Caliban'a göreyse doğa tıpkı insan gibi canlıdır. İnsan doğanın efendisi değil mütevazı bir parçasıdır, bu yüzden ona hürmet etmelidir. Doğaya efendi olmak derdine düşen insana da efendi olur, doğayı köleleştiren insanı da köleleştirir. Avrupa'nın sömürgeciliğin getirdiği efendi-köle ilişkisine karşı kendisine yöneltilen eleştirileri, doğaya egemen olma hakkı bahsederek göğüslemeye çalışması ilginçtir ve ilerleme düşüncesiyle ırksal-kültürel eşitsizlik düşüncesi arasında bir bağ olduğuna işaret eder. Son olarak Césaire, Maurice Thorez'e mektubunda da “Avrupa'da meydana gelen evrim sürecinin... bütün dünyanın içinden geçmek

zorunda olduğu tek evrim biçimi olduğu inancına” net bir şekilde karşı çıkacak ve ırkçı düşünceyi besleyen bu inancı “büyük harfle Medeniyet ve İlerleme inancı” olarak adlandıracaktır.

Özcülük, Yerlilik, Evrensellik

Peki “Avrupalı olmayan medeniyetlerin sistematik savunusu” acaba kimliklerin özcü bir içerikle savunulmasına ve bunun sonucu olarak da toplumlar arası çatışmaların mutlaklaştırılmasına, içe kapalı bir taşralılığa, evrensel değerlerin her türüne karşı şüphecilığe ve daha da kötüsü yabancı düşmanlığına yol açabilir mi? Edward Said (1998: 331-357), kimlikler metafizik özler olarak kabul edildiğinde sömürgeciliğin yarattığı ırksal, siyasi ve dini bölünmelerin kabul edilmiş olacağını, bu durumda toplumlar arası boğazlaşmanın da önlenemeyeceğini belirtir (Turan, 2007: 276). Bu eleştiri, Batı’nın hiyerarşik bir örgütlenmeye dayanan dünya egemenliğine karşı çıktığı ölçüde haklıdır. Çünkü bu çarpık kimlik siyasetinin kökeninde, Batı dünya egemenliğinin yol açtığı siyasal eşitsizliğin çözümsüz görülmesinin yol açtığı bir öfke vardır. Ne olursa olsun, bu eşitsizliğin temellerini sorgulamak, Batı ve Batı dışı toplumlar arasında mutlak zıtlıklar olduğunu varsaymayı gerektirmez. Bu tip bir özcü yaklaşımın en büyük risklerinden biri de, bütün kabahati “dış öteki” olarak Batı’nın üzerine atarken Batı dışı toplumların ve sömürgelerin bütün sosyal gerçekliğini sorgulamaksızın olumlamak (Turan, 2007: 271) ve bakışlarını sürekli geriye çevirerek her başı sıkıştığında geçmişe dönmenin bir yolunu aramaktır.

Césaire bunu en az sömürgeciliğe teslim olmak kadar anlamsız bulur. “Bazı çevreler” onun içinde bir “Avrupa düşmanını ve Avrupa öncesi geçmişe dönüşün peygamberini keşfettiklerini” sansa da, o böyle bir şeyi hiçbir yerde savunmadığını ısrarla belirtir. Césaire bunu en az sömürgeciliğe teslim olmak kadar anlamsız bulur. Her şeyden önce geriye dönüş pratikte mümkün olmadığı için “hayalci” ve “verimsiz” bir şeydir onun gözünde. Césaire bu geçmiş özlemini “egzotizm meraklılarına” bırakır. Ancak sömürge toplumunun mevcut halini ve Batılı modellerin taklit edilmesini de önermez. “Mo-

dern zamanların üretici güçleriyle zengin, eski günlerin kardeşliği ve dayanışmasıyla sıcak... yeni bir toplum" kurmak gerektiğini söyler. Dolayısıyla Césaire modernleşmeye kategorik olarak karşı çıkmadığı gibi, geçmişe dönüşü de savunmaz, hatta kimi zaman çizdiği romantik Afrika geçmişi tablosunu gölgelemek pahasına geçmiş Afrika toplumunun eşitsizliklerinden ve kusurlarından da bahseder. Durmadan ilericilik nutukları atan sömürgecinin işbirliği yaptığı "gerici" yerel tiranlara, insanların maddi çıkarlarıyla ilgilenmeyen sömürgeci idarecilere ve onların işbirlikçilerine dikkat çeker.

Bunların karşısında, kendine özgü, Batılı olmayan bir modernliğin de mümkün olabileceğini söyler. "Avrupa'nın sömürgeci faaliyetini sömürge rejimde belli alanlarda ulaşılan maddi ilerlemelerle aklamaya çalışması" Césaire'e göre "sahtekârlıktır." Çünkü "Avrupa müdahale etmeseydi aynı ülkelerin hangi maddi gelişme aşamasında olacağını kimse bilemez." Kaldı ki Avrupa bir yandan Avrupalı olmayan toplumların geri kalmışlığından despot hükümdarları, "yerel tiranları" sorumlu tutmakta, bir yandan da onlarla "çok iyi geçinip... aralarında insanların zararına bir karşılıklı hizmetler ve suç ortaklığı şebekesi" kurmaktadır. "Afrika'nın yerli insanları, okullar... limanlar, yollar... ilerleme isterken bunları geri bırakan sömürgecidir." Césaire Batı dışı toplumların Batı'nın işgali ve yardımı olmaksızın modernleşebileceğini göstermek için Japonya örneğine başvurur, modernleşmenin sadece kapitalist yoldan gerçekleşmesi gerekmediğini göstermek için de alternatif bir model olarak Sovyetler Birliği'ndeki bazı uygulamalardan bahseder. Césaire'in Japonya'ya kapitalist yolu benimsediği için, Sovyetler Birliği'ne ise despotik, otoriter bir sosyalizmi temsil ettiği için sıcak bakmadığını biliyoruz. Dolayısıyla bu örneklerle başvururken herhangi bir denenmiş model önermediği, aksine her toplumun kendi özelliklerine uygun bir modernleşme deneyimi yaşaması gerektiğini vurguladığı söylenebilir.

Césaire'in zenciliğinden duyduğu gururun kaynağı, onu utanılacak bir şey haline getiren Batı ırkçılığıdır. Yoksa tıpkı Fanon gibi o da "zenciye hayranlık duyan kimsenin en az ondan tiksinen kadar hasta olduğunun" bilincindedir. Onun amacı Afrikalı köklerine yabancılaşmış soydaşlarını uyandırmaktır. Afrika sömürgecinin iddia ettiği gibi "dünyaya hiçbir katkısı olmayan... insanlık tarihinde

boş bir sayfa" değildir. Zenciler sömürgeci psikologların iddia ettiği "koca bebekler" değildir, binlerce yıllık bir tarihleri, görkemli medeniyetleri vardır. Afrika'nın tarihsel mirası ve değerleri geçmişe havale edilip hayırsever burjuvaların yaptığı gibi müzelere hapsedilemez. "Tarlanın suyu çekilmemiştir" ve "yeni tohumlar ekilirse hâlâ meyve verebilir" ve insanlığa katkı sunabilir. Kısacası Césaire'in "Avrupa'dan gözleri kamaşmamıştır", zenciler olarak "Avrupa'nın damgasını taşıdıklarını" inkâr etmez, ancak Avrupa'ya ve bütün insanlığa orijinal bir katkı yapabilecekleri umudunu da içinde taşımaya devam eder. Onun için mesele zencilerin "dünyaya söyleyecek bir sözünün olmasıdır." Césaire, yerlilikle evrensellik arasındaki ilişkiyi tam da bu noktada kurar:

Kendimi dar anlamda belli bir topluluğa bağlılık (partikülarizm) ruhu içinde diri diri toprağa gömecek değilim. Ancak ete kemiğe bürünmemiş bir evrenselcilik uğruna özümü kaybetmeye de niyetim yok. Yolunu kaybetmenin iki biçimi vardır: Tekil olanın içinde kendini yalıtmak ve bir duvar örmek ya da "evrensel" olanın boşluğu içinde eriyip gitmek. Benim farklı bir evrensellik anlayışım var. Kendine özgü olanla zenginleşmiş, her kendine özgü olanı içine almış, her birinde derinleşmiş ve her birinin bir arada var olduğu bir evrensellik. (Maurice Thorez'e Mektup'tan)

Sömürgeleştirilen insanın hümanist ve evrenselci olmasını beklemenin gülünç olacağını ileri süren Memmi karşısında Césaire hümanist ve evrenselci ideallerinden bir adım bile geri atmaz (Turan, 2007: 277). Ancak Avrupalıyı ayrıcalıklı kılmayan "hakiki" bir hümanizm olmalıdır bu. Césaire'in davası sadece siyahların kurtarılması değil, "evrensel hümanizmin" kurulmasıdır. Bu bağlamda Césaire dünyanın bütün mazlumlarının acılarını yüreğinde hissederek şöyle der: "Yeryüzünde linç edilen bir yoksul, işkence altında canından bezdirilen bir mazlum yok ki, onunla beraber canına kıyılan ve aşağılanan ben olmayayım." Bütün değerlerini tek tek sorgulayıp "saygıdeğer burjuvalarını" ve "terbiyeli çocuklarını" potansiyel bir Hitler olarak resmettiği Avrupa'nın bile geleceği konusunda kaygılanır, kendi-

ni Avrupa'nın geleceğinden de sorumlu hisseder. Tıpkı Peloponez Savaşı'nı da kendi tarihinin bir parçası olarak gören Fanon gibi.

Söylev'in son bölümü Avrupa'ya kâhince bir uyarıdır. Césaire'e göre "Roma İmparatorluğu eski dünya için ne ise sömürgecilik de modern dünya için" odur. "Kızılderilileri katleden, İslâm dünyasını kurutan, Çin dünyasını kirleten ve iyi bir yüzyıl uğruna baştan çıkaran, Zenci dünyasını insanlıktan diskalifiye eden... kudretli sesleri sonsuza kadar susturan, yuvaları, yurtları çar çur eden" ve "insanlığı bir monoloğa indirgeyen" sömürgeciliğin elbet bir bedeli olacaktır. Çünkü Avrupa medeniyeti tüm bu medeniyetleri yıkarken aslında "özgürce gelişebileceği surları" devirmiştir. Tıpkı "birbiri ardınca Kartaca'yı, Mısır'ı, Yunanistan'ı, Filistin'in güney kısmını, eski İran'ı, Alp dağlarının güneyini ve Alplerin ötesindeki Galya'yı yok ederken... aslında dalgaları altında can vereceği insan okyanusuna karşı kendisini koruyan setleri bizzat kendisi yıkan Roma İmparatorluğu" gibi... Césaire'e göre yıkılan bu setlerden sızan "modern barbar" artık Amerika'dır ve Amerikan hakimiyeti dünya için çok daha tehlikelidir. Avrupalı olmayan halklar sömürgecilerden yüz çevirdikleri gibi bu "barbar" kurtarıcıdan da bir an önce paçalarını kurtarmalı ve gerçek bir "evrensel hümanizmin" öncülüğünü yapmalıdır.

Belki de Césaire'in metinlerinden alınabilecek en büyük ders Batı'yı eleştirmenin geçmişe dönmeyi, köklerini keşfetmenin taşra-ılaşmayı gerektirmediğidir. Kendi köklerini keşfetmek, her şeyden önce bu köklerin içinden insanlığa söyleyecek evrensel bir söz çıkarma çabasıyla ilgilidir. Bu yönüyle gerçek bir yerlilik evrensellelikle çelişmez. İnsanlığın evrensel sorunlarının çözümü bütün toplumların ortak katkısını gerektirmektedir ve her toplum, tarihsel köklerinde insanlığın sorunlarını çözmeye katkıda bulunacak ve evrensel kültürü zenginleştirecek yeni imkânlar keşfedebilir. Sömürgecilik ve emperyalizmin her türü, tam da bu imkânı ortadan kaldırdığı, yarattığı eşitsizlikler ve düşmanlıklarla toplumları birbirinden yalıt-tığı, tarihin bütün çelişki ve çatışmalarını mutlaklaştırdığı için yok edilmelidir.

KİMLİK, ÖZDEŞLEŞME, TANINMA

FRANTZ FANON'UN ÇELİŞKİLİ KİMLİĞİ: AVRUPA-MERKEZCİLİK VE MİLLİYETÇİLİĞİN ÖTESİNDE TANINMA

Fırat Mollaer

Kimliğim bedenimde uzun süren bir sanrı.

Mahmud Derviş, *Duvar*

I

Sömürgecinin Farklılığı

“Evrensel” Kategorilerin Yeniden Yazılması

Frantz Fanon'un düşüncelerinin merkezinde Hegelci bir kavram vardır: Tanınma. Bu kavram, *Tinin Fenomenolojisi*'nden itibaren sosyal-siyasal kuramın anahatlarından birini teşkil etmiş, özellikle Alexandre Kojève'in (1993) Hegel yorumunun ardından yirminci yüzyılın kuramsal tartışmalarını şekillendirmiştir. Fanon, bu tartışmalara sömürge toplumundan müdahale ederek efendi-köle diyalektiğini sömürgecilik-emperyalizm bağlamında yeniden düşünmeye çağırır.¹ Dolayısıyla, Fanoncu yorumun diğer tanınma perspektiflerinden tarihsel bağlamı itibarıyla farkını ve Hegelci fenomenolojiyle eleştirel bir diyaloga dayandığını özellikle vurgulamak gerekir. Fanon, sömürgeci ilişkileri nasıl ve ne ölçüde izah edebileceğini açıklığa kavuşturmak amacıyla, Hegel'in düşündüğü biçimiyle efendi-köle ilişkisinin evrenselliğini bir soru haline getirir: Hegelci model esas olarak Avrupalı özneler arasında gerçekleşen bir tanınma kuramı mı sunmaktadır? Avrupalı, Avrupalı olmayanla karşılaştığında bu

¹ “Sömürgecilik-emperyalizm” biçiminde yazarken, Said'in sömürgeciliği pratik, emperyalizmi ideolojik güç olarak ele alan ayrımına dayanıyorum. Daha fazla bilgi için bkz. (Ashcroft ve diğ., 2007: 40).

modelin açıklayıcılığın söz etmeye devam edebilir miyiz? Yoksa “beyaz bir mitoloji” (Young, 1990: 3) olduğunu mu söylemeliyiz? Toplumsal varlığın ontolojisiyle ilgili bir tartışmayı açmış olan tanınma kavramı, bu sorularla birlikte sömürge söyleminin alanına işaret etmeye başlar. Soruların cevabını aramaya koyulmadan önce, Fanon’un, ilki Hegelci efendi-köle diyalektiğinin mirasçılarından addedilen iki farklı evrenselcilikle, Marksizm ve psikanalizle ilişkilerini inceleyelim.¹

Fanon’un nazarında, emperyalizm, ekonomik nedenlerin göz ardı edilemez etkisine ilaveten, sömürülene değeri düşürülmüş bir kimlik imajı atfeden, öznellik ve yanlış tanınma sorunlarına neden olan söylem ve ideolojilere dayanır (Fanon, 1965: 30; 2008: 4). Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin “Şiddet Üzerine” başlıklı meşhur bölümünde, yönetici sınıf sadece sermayeyi değil, özellikle “yerli nüfustan farklı”, “dışarıdan gelen bir yabancı” gücü, “başkaları”nı temsil ettiği için, Marksist çözümlemenin sömürgeadaki ilişkilere uyarlanırken “bir parça esnetilmesi” gerektiğini ileri sürer. Bunun temelinde Fanonculuğu kimlik-sınıf veya tanınma-bölüşüm ilişkileri minvalinde çok iyi tanımlayan, tanınma kuramcısı Axel Honneth’in (1995b: 13) sonradan “emek mantığı değil tanınma mantığı” olarak ifade edeceği bir ilke bulunmaktadır:

Devrimin özü, ekmek mücadelesi değil *insan onuru için mücadele*’dir (Fanon, 2004: 5; ayrıca bkz. 1965: 12).²

Sömürgecilik, sömürüyü ve tahakkümü güçlendirdiği gibi sömürülene dair “hor görücü imajlar”ın sürekliliğini de sağlar. Bu nedenle, sömürgeciliğe karşı mücadelenin belirli bir aşaması, bu süre-

¹ Jean-Paul Sartre, Marx’ın *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki efendi-köle ilişkisinden “derinlemesine etkilendiği”ni söyler ama bunun neden böyle olduğuna yeterli bir açıklama getirmez. Buna yönelik bir eleştiri için bkz. (Arthur, 1983). Burada bizim için asıl önemli olan, Hegel-Marx arasındaki süreklilik ve kopuşlardan ziyade, sömürgeadaki “yönetici sınıf”ın sadece sermayeye dayanmadığına yönelik Fanoncu tezle Hegelci efendinin sömürgecinin farklı koşullarında değişime uğramasının birbirini tamamlamasıdır.

Fanonculuk için bkz. (Ashcroft ve diğ., 2007: 91-93).

liliği sekteye uğratma amacıyla, “mitler, inançlar, halkın duygusal duyarlılığı”nı yenilemeyi, sömürülenin “kapasitesini yeniden ortaya koyma yönündeki ilerlemesi”ni, öz-imajı ve kimliğinin indirgenmesine karşı “varoluşunun yeni bir boyutu”nu yaratma yönündeki devrimci kararlılığını içerir (Fanon, 1965: 30). Fanon’un varoluşçu hümanizm, Marksizm ve antiemperyalizmin ilhamlarıyla, varoluşun baskılanıp indirgenmemesi ve yeni imkânlarla açık olmasıyla ilişkilendirdiği insan onuru adına mücadele ilkesi, kendi çağdaşı sayılabilecek kimlik ve tanınma politikalarının çıkış noktalarından birini teşkil eder.¹ Bu mücadelenin politik formu, tanınma fenomenolojisiinde takip edilebilecek ve çağdaş tanınma tartışmalarında temel izlekler haline gelecek, ihtiyaç-arzu, sınıf-kimlik ve bölüşüm-tanınma gibi gerilimlerin habercisidir.²

Marksizmin esnetilmesine ilişkin bu ilk tanımlayıcı öge, Avrupa-merkezci evrenselciliğe kuşkucu yaklaşımın veçhelerinden biridir. Başka bir boyut ise Marksizm gibi düşüncelerinin dayandığı ekollerden biri olan psikanalize gelindiğinde açıklık kazanır. Fanon, psikanalizin -Sigmund Freud’un “yeryüzündeki her kişinin baş etme göreviyle karşı karşıya olduğu”nu ileri sürdüğü- Oidipus kompleksi kategorisinin kökündeki “evrensel” formuyla alındığında sömürgeledeki vaziyeti açıklamada yetersiz kalacağına yönelik eleştirel bir şüpheyile hareket eder. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’in “Zenci ve Psikopatoloji” başlıklı bölümünde, Freud, Adler ve Jung’un “Zenci hakkında düşünmedikleri”nin yanı sıra, çağdaş psikanalistler kabul etmeye gönülsüz olsalar dahi “Oidipus kompleksi(nin) Zenciler arasında ortaya çıkmaktan çok uzak” olduğu ileri sürülür.³ Bunun nedeni, *sömürgelede yer değiştirme* olarak tanımlanabilecek genel bir başkalaşımla *baba*’nın yer değiştirme-

¹ Benzer bir yorum için bkz. (Taylor, 1996).

Tanınma fenomenolojisi ve çağdaş tanınma tartışmaları için bkz. (Mollaer, 2019). Okuduğunuz yazı, bu atıf yaptığım kitapta ele alınan sorun-salların bir bölümünü teşkil etmektedir. Hem bu yazının daha ayrıntılı bir biçimi hem de kimlik ve tanınma mücadelesiyle ilgili daha kapsamlı bir tartışma için söz konusu kitaba bakılabilir.

Fanon “zenci” ve “siyah”ı farklı yerlerde, farklı amaçlarla kullanır. “Zenci” derken Fanon’un kullanımına atıf yapıyorum. Tracey Sedinger’in terimleriyle, Fanon için “zenci” ırksal bir “çağırılma” ve özdeşleşmeyi ifade eden menfi bir kelimedir (2002: 47).

sidir. Antilli baba, sömürgeci otoriteye tabi olduğundan “babanın yasası beyaz adamın yasası haline gelir... Sömürgeci özne, ihlalcı çocuğun yerini tutar” (Loomba, 2000: 171 – çeviride küçük bir değişiklik). Bununla birlikte, Ania Loomba’nın aynı bağlamda altını çizdiği bir husus, Fanon’un sadece psikanalizle değil Hegelci fenomenoloji, Marksizm ve Sartreci varoluşçulukla eleştirel diyalogunu da izah edebilecek bir öngörüyü ortaya koymaktadır: “Fanon, Oidipusçu çerçeveye bağıni tamamen kopartmayıp, Oidipus öyküsünü ırk çerçevesinde yeniden yazar. Fanon, erkek çocuğun annesini arzuladığı Oidipusçu senaryo yerine, siyah adamların beyaz kadınlara sahip olma fantezisini sömürgeciliğin birincil sahnesi olarak önerir” (Loomba, 2000). Fanon, Said’in (1991) “gezinin kuram”ındaki gibi, “evrensel” kategoriler aşına olunmayan bir kültürel-politik coğrafyada yer değiştirmeye uğradıklarında tezahür eden çatlakların peşine düşen bir okuma etkinliği sergiler. “Evrensel” kategorik olarak reddedilmek yerine farklı bir yorum faaliyetiyle yeniden yazılıp somutlaştırılır. “Evrensel” metin ve kategorilere dair bu okuma pratiği, Fanon’un “yeni hümanizm”inin ve “somut ve yeni bir insan anlayışına dayanan evrenselcilik” politikasının çıkış noktalarından birini oluşturur.

Hegel Sömürge Dünyasında

Marksizmin esnetilmesi ve psikanalizin kategorilerinin yeniden yazılması, tanınma fenomenolojisinin sömürge bağlamındaki dönüşümüne yönelik Fanoncu yorumla kesişir. Bu dönüşümden önce tanınma fenomenolojisinin devreye girdiği noktayı belirginleştirelim. Fanon’un düşüncelerini ilk düzeyde tanımlayan unsurlardan biri, yasal tanınmanın gerekli olsa bile yetersiz kaldığıdır. Axel Honneth’in (2003) Nancy Fraser’a yönelttiği eleştiriden bildiğimiz gibi, yasal tanınmanın yetersizliği Hegelci bir varsayımın onaylanması anlamına gelir.¹ Birbirinden farklı aşamalara sahip bir bütün

¹ Fraser’ın Hegelci tanınma kuramı düşünürü Honneth’e yönelik eleştirisiyle birlikte çağdaş tanınma tartışması “bölüşüm-tanınma” (redistribution-recognition) diyalogu hattında ilerlemeye başlamıştır. Fraser, ta-

olarak Hegelci tanınmada uğraklardan birindeki zarar bütünde çarpılmaya yol açar. Fanon'a göre de

siyah insanın yabancılaşması bireysel bir sorun değildir... bir çözümün ortaya konulması için, öznel düzeyi olduğu gibi nesnel düzeyi de ihtiva eden bütünsel bir anlama gerekir (2008: 4).

Dolayısıyla yasal tanınmanın yetersizliği iddiası, tanınmanın bütünlüğü varsayımının tasdik edilmesi olarak görünür. Fanoncu tez, Honneth'in terimleriyle söylenirse, farklı tanınma modellerinin derinden bağlantılı karakterine işaret eder. Aynı zamanda tanınmanın yasal çerçeveye sınırlanmasına karşı fenomenolojik ve psikolojik boyutun rolünü tanınma açısından çarpıcı biçimde belirler.

Fanon *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de siyah deneyimini tanımlamak üzere, beyaz bir çocuğun "Anne, bak Zenci! Korkuyorum!" diye tepki verdiği sahneyi aktarır. Tracey Sedinger, Fanon düşüncesindeki ulus ve özdeşleşme mefhumlarının psikanalitik yorumunu yaptığı makalesinde, bu sahnenin "bireylerin özneler olarak çağrıldıkları" Althusserci (1991) "çağırılma"nın travmatik bir örneğini ve "ırksal özdeşleşme"nin ortaya çıkışını gösterdiğini ileri sürer. Fanoncu ideal, bu sahnede "zenci"lerin çağrıldığı, üyeleri arasında türdeşliği var sayan, aynılık temelinde bir ortaklık üreten "imgesel özdeşleşme"lere karşı, mimetik olmayan, konumsal, türdeşliği zorunlu kılmayan bir dayanışmaya yol açan "simgesel özdeşleşme"nin gerçekleştirilmesidir. Sedinger, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de "zenci"nin -"aniden beliriveren dışsal bir uyaran" olduğunu yazan- Fanon açısından "bir gösteren olarak" hiçbir anlamı olmadığını söyler. "Zenci"nin bir özdeşleşme nesnesi olmaması, söz konusu sahnedeki ırka dayanan özdeşleşmenin siyahı beyazın kültürel-politik çerçevesinde gerçekleşen bir tanınmaya sıkıştırmasıyla yakından ilgilidir. Irksal veya im-

nınmayı Hegelci bütünsel kendini gerçekleştirme ideali doğrultusunda "üst kategori" olarak alıp sosyal olanın temeline yerleştiren Honneth'le diyalogunda, "Hegelci kimlik(lenme) modeli" üreten tanınma anlayışlarına karşı, bölüşümü tanınma kategorisine indirgemeyen başka bir model önerir. Daha fazla bilgi için bkz. (Mollaer, 2019).

gesel özdeşleşmede, kimlik, eşitsiz bir ilişkide atfedilmiş bir baskı unsuru olarak yer alır:

Zenci'yi yaratan beyaz adamdır (Fanon, 1965: 47).

Zenci olarak, deri rengi uyarınca tanınma, beyaz adamın kültürel çerçevesiyle özdeşleşmek anlamına gelir. Zencilik kabul edildiği veya bu tanınma gerçekleştiği anda sömürgecinin yarattığı imge tasdik edilmiş demektir. “Zenci” kelimesinin bu politik havzası, Fanon’un kişinin deri rengi ve “ırk”ıyla tanındığı bir milliyetçilikten radikal biçimde ayrılan “devrimci ulus tasarısı”nı anlamak açısından da önemlidir:

Zencilik (*Négritude*) hareketinin geliştiği kültürelci çerçeveye tepki olarak, Fanon’un tasarımı (“renkli insanı kendi kendisinden özgürleştirmek”) ırktan radikal olarak farklılaşan devrimci bir ulus inşasını gerektirir (Sedinger, 2002: 50).

Sedinger’ın Fanon düşüncesinde imgesel özdeşleşmeden simgesel özdeşleşmeye ve milliyetçilikten devrimci ulus tasarısına kadar analiz ettiği bu geçişi, Zenci sahiciliği söyleminin sorgulanması ve tikelcilikten yeni bir evrenselciliğe başlangıç programı açısından yeniden ele alacağım. Bu aşamada, zikrettiği çarpıcı deneyimin Fanon’un karşılıklı tanınmalar dünyası kurma yönündeki çağrısına kopmaz bir biçimde bağlı olan tanınma sorunu açısından yorumlanabileceğini ileri sürebiliriz (2008: 170).¹ Fanon, siyahın buna benzer deneyimlerde -Joseph Conradcı (2016) bir imgeyi hatırlatırcasına- “Batılı bakışlar altında” sabitlendiğinden söz eder. Jean-Paul Sartre’ın fenomenolojik çözümlemesindeki bakış, burada parçalayıcı ve fakat sabitleyip nesneleştirici sömürgeci bakış’a dönüşür. Sömürgeci bakış siyah özneliliği parçalar; aynı zamanda onu şey benzeri bir kategori olarak bütünselleştirerek şeyleşme sürecini başlatır:

¹ Diana Fuss da (2014), Tracey Sedinger ve Stuart Hall’a (1996a) benzer bir biçimde, bunu “ırka dayanan çağırma” ve özdeşleşme açısından izah eder. Bu çağırmanın şiddetiyle siyaha daima mücadele edeceği bir benlik imgesi atfedilir.

Batılı bakışların altında parçalarım ayrıyor... Sabitleniyorum (2008: 87).

Efendinin tek özelliği, sömürgeci bakışıyla sömürüleni bir şey gibi sabitleştirmesi değildir; az sonra değineceğim gibi, bu ilişkinin bir başka biçiminde karşımıza ilgisizlik çıkar. Bununla birlikte, Fanon bu ilişkinin sabitleme ve belirsizlik biçiminde anlaşılabilirliğini öne sürer: “Zenci’nin evrensel konumunda bir belirsizlik vardır fakat yine de onun somut varoluşunda karara bağlanır... Her nereye giderse gitsin Zenci bir Zenci olarak kalır” (2008: 133). Daha önemlisi, eserin ünlü pasajında karşımıza çıkan olgu, çağdaş tanınma tartışmaları bahsinde geçen, “önyargının hedeflerinin insanlar olarak değil de şeyler” (Bewes, 2008: 24) olarak algılandığı ırkçılık durumuyla ilişkili şeyleşmenin sosyopolitik örneğidir. Fanon, “Anne, bak Zenci!” sahnesindeki bakışla bir şey gibi “nesnel bir araştırmaya tabi hale gelirken” siyahlığını ve etnik karakterini “keşfettiği”ni belirtir. Gelgelelim bunun hemen ardından Zenci olarak tanınmak yerine “bir insan, sadece bir insan olmayı istedim” diye yazar (2008: 84-85).¹ Axel Honneth zihinsel yaşamda sadece şey-benzeri bütünlüklerin egemenlik kazanması anlamına gelen şeyleşmeyi, *tanınmanın unutulması* biçiminde kavramsallaştırıyordu: Şeyleşme, toplumsal varlığımızın tanınmaya dayandığının sistematik olarak unutulmasıdır (2005: 128 vd.). Buna karşılık, Honneth, *Tanınma Mücadelesi*’nde (1995a) Fanon’a yalnızca -o da Sartre’a işaret etmek amacıyla- değinmekle yetinir. Oysa Fanon’da, kişinin sevgi-haklar-dayanışma alanlarına karşılık gelen “kendine güven, kendine saygı ve onurun toplu biçimde kazanılmasıyla”, (“hem özerk hem de bireyselleşmiş, kendi amaçlarını ve arzularını tanımlayabilen bir varlık olarak”) insan olma arzusunu gerçekleştirebileceği yönündeki bir düşünce hazır bulunmaktadır.

¹ Etnik karakterin keşfi ile insan olma arzusu arasındaki ilişkiyi yorumlamak üzere Tracey Sedinger’in analizindeki imgesel ve simgesel özdeşleşmelerin aralığına yeniden başvurabiliriz. Sedinger (2002), Fanon’un “Anne, bak Zenci!” sahnesindeki ırksal özdeşleşmenin imgesel özdeşleşmeye işaret ettiğini ileri sürer. İmgesel özdeşleşme etnik karakterin keşfinde sabitlenen bir özdeşleşme tipidir. Oysa insan olma arzusu simgesel özdeşleşmeler düzeyinde mümkündür.

“Zenci ve Tanınma”, insanın varoluşunu ancak bir başkası tarafından tanınmaya yönelttiğinde bütünlüklü bir varlık olabileceğine dair temel *Fenomenoloji* ilkesinin varoluşçu hümanist yorumuyla açılır. Tanınma açısından bakıldığında, Hegel’in diyalektiğinde “vurgulanması gereken mutlak bir karşılıklılık bulunmaktadır.” Sömürge toplumuna gelindiğinde ise, beyaz adam “efendinin kapasitesine sahip”, köle de zenci ile özdeş gibi görünür. Fanon, fenomenolojik efendinin sömürgeciliğin kültürel-politik dünyasında farklılaştığını ifade eder. Hegel’deki karşılıklı tanınma yerini tek taraflılığa bırakır. *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde “sömürgeciliğin dünyası ak-karacı (manici) bir dünyadır” (‘Bu durum bazen mantıksal sonuçlarına ulaşır ve sömürgeleştirileni insanlıktan çıkarır’) diye yazacak olan düşünürün hareket noktaları bu aşamadan itibaren izlenebilir (2004: 6-7). Çünkü bu evrede, esere uzunca bir önsöz kaleme alan Homi Bhabha’nın tespit ettiği kayda değer bir değişim göze çarpar:

(Fanon’un bahsettiği) -Hegelci aşkın ve aşmacı anlamındaki- “tanınma” parıltısı yalnızca narsistik ilgisizliğin bulunduğu sömürge ilişkilerinde etkisini kaybederek başarısızlığa uğrar... Fanon’un kendinde ve kendi için insan gerçekliğine dair Hegelci rüyası, onun sömürge bilincinin ak-karacı yapısına ve bunun diyalektik olmayan bölünmesine ilişkin görüşüyle çözülür... burada Hegelci uzlaşma, Hegelci tanınma gerçekleşmez (2008: xxxii-xxxiii).

Hegelci tanınmanın temeli olan tanınma arzusuna karşılık, sömürgegedeki ilişkilerde *narsistik ilgisizlik* hakimdir. Efendinin beklediği, tanınma değil, kelimenin gerçek anlamında kölenin yapması gerektiği üzere çalışmadır. Çalışma ise, Hegel’dekinin aksine kölenin özgürlüğünün kaynağı olmaktan çıkmıştır. Sömürgeleştirilen köle, çalışma aracılığıyla nesneyi belirleyerek kendisine dönüp öznelliğini inşa edemez. Hegelci anlamda öznelliğin gerekli koşulu olarak bir nesne belirlemek yerine “Zenci, efendiye benzetmek istemektedir. Bu nedenle Hegelci köleden daha az bağımsızdır” (Fanon, 2008: 172). Onu Hegelci köleden daha az bağımsız hale getiren şey, Beyaz efendinin öznelliğine takılıp kalmasıdır. Fanon’un sömürgegedeki iliş-

kileri diyalektik değil ak-karacı biçimde tanımlamasının nedenleri bu ilişkinin sonuçlarını yorumladığımızda anlaşılacaktır: Karşılıklı tanınma imkânı, köleyi doğanın parçası ve/ya hayvan olarak gören efendinin bakışı tarafından iptal edildiği gibi, kölenin isteği de bir tanınma arzusu değildir (Villet, 2011: 43). Oysa Hegelci diyalektiğin en önemli anlarından biri, kölenin çalışma aracılığıyla nesneyi tespit edip özneleştiği andır. Efendiye benzemek isteyen siyah kölenin ulaşamadığı bir an. Fanon'un deyişiyle, "buradaki köle, hiçbir şekilde... kurtuluşunun kaynağını çalışmasında bulan özneye benzer değildir" (2008: 172). Böylelikle gerçek bir tanınma arzusu olmayan Fanoncu köle, efendinin öznelliğini kendi isteği olarak düşündüğünden, gerçek bir öznelliğe de ulaşamaz. Dolayısıyla, sömürgeleştirilen kölenin, özbilincini geliştiren, efendinin özbilincinin temeli haline gelen, Jean-Paul Sartre'ın (2009: 326) "efendinin gerçekliği" şeklinde ifade ettiği, *Fenomenoloji*'nin kölesi olmadığı açık görünür.

Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in aynı sayfasında, "Zencinin özgürlüğün bedelini bilmediği"ni, "çünkü onun için savaşmadığı"nı iddia ederken, *Fenomenoloji*'nin varoluşçu yorumcularından birini serdederek "kendisini yaratmadığı"nı, önceliğinin özgürlük değil güvenlik olduğunu ekler. Özbilinç yokluğunun en önemli nedenlerinden biri budur. Farklı ülkelerdeki "Zenci deneyimleri" birbirinden ayrılmasına karşın, siyah, bunların anlamlı bir bölümünde, Batılı bakışların altında, özbilinç yokluğuyla karakterize olur (2008: 173). Hatta Fanon siyahın insan olmadığına dair kışkırtıcı bir sonuca varır. Eserin ilk sayfasında, "siyah insanın ne istediği"ni sorarak başlar. Özbilinci talep eden bir tanınma arzusu var mıdır? Bunu takiben, "renkli kardeşlerimin hıncına neden olma riskini de alarak söyleyeceğim," der: "Siyah, insan değildir." Bu değilleme, siyahın hiçlik durumunda olduğu anlamına gelmez. Hiçlik, siyahın deneyimlemediği bir olumsuzlama imkânı, "özgün bir ayaklanmanın doğabileceği tamamen çıplak bir iniş (ya da yamaç)... bir var olmama bölgesi"dir. Ancak birçok durum açısından, siyah bunu "gerçek bir cehennem"e dönüştürmekten de uzaktır. Bu aşamada, siyahın ne istediği ve kendi kendisinden neden özgürleşmesi gerektiği açıklık kazanır. Asıl sorun, *siyah derilinin beyaz maskeler takması*, bağımsız bir özbilinç kazanmak yerine beyaz efendinin özbilincini istemesidir. Hegel'e göre,

özbilinç özgürlüğü varsaydığından, özbilincin kendi deneyiminde geçirdiği aşamalar bir özgürlük anlatısı sunar. Sömürge'deki durumun tanınma fenomenolojisinin özgün biçiminden temel farkı ise, siyahın özgür ve özbilince sahip bir varlık olamamasıdır. Siyah derilinin beyaz maskeler takması, bilincini beyaz efendinin özbilinciyle tanımlaması anlamına gelir ve "Hegel'in tasavvur edemediği" bu durumun kendisi karşılıklı tanınmanın engelidir. Siyah deri beyaz maskeler olgusunun karşılıklı tanınmayı ortadan kaldırması, kahredici bir basitlikle, ortada bir karşılıklılığın bulunmamasından kaynaklanmaktadır. Bu ilişkide, karşılıklı tanınma arzusu değil, siyahın kendisini beyaz olarak tanıma isteği söz konusudur:

Siyah insan beyaz olmak istiyor. Beyaz insansa, köleleştirerek daha yüksek bir insani düzeye ulaşmak (2008: 3; ayrıca bkz. 178, 45).

Bir başka ilişki biçimi ilgisizliktir. Zenci, bir öznel emaresi olarak, beyaz adamın yüzüne kızgınlıkla baktığında, beyaz adam ona "Kardeşim, aramızda bir fark yok," der "ve fakat Zenci bir fark olduğunu *bilmektedir*. Onu *istemektedir*" (Bu iki fiil Fanon'un metninde italik olarak geçer. Muhtemelen, bahsedilenin hem epistemolojik bir bilme olmadığına ve hem de isteğin arzudan farkına işaret edilmektedir). "Beyaz adamın ona dönüp 'Allahın belasası zenci' diye bağırmasını istemektedir ki, onlara... göstermek için eşsiz bir şansa sahip olabilsin. Fakat çok büyük bir sıklıkla, ortada *ilgisizlik* ya da *pater-nalistik merak* dışında olup biten hiçbir şey yoktur." Öte yandan, bu narsistik ilgisizlik ilk bakışta beyaz adamın üstünlük duygusu olarak görünmesine karşın, siyah adamın cephesinde de hakimdir. Söz konusu siyah için, sorun

daima bir özne sorunudur; nesneyi düşünmez dahi... Nesnenin etkisini deneyimlemek istemez. Nesneyle temas kurmak çatışma anlamına gelir. *Ben Narkissos'um... Ben, başka hiçbir şey, fakat sadece ben* (2008: 164-65).

"Zencilik" hareketindeki özgüllük ve sahiçilik taraftarlarının tutu-

munu çok iyi açıklayan, özne olarak tanınmak istemek ve fakat asla nesne telakki edilmek istememek yönündeki tutum, beyaz üstünlüğünü temel alan diğer narsistik ilgisizlikle beraber, çift başlı narsisizmi üretir. Bununla birlikte, siyahın beyaz efendinin bakışında bir nesne rolü oynaması durumu, sömürgeadaki ilişkilerde karşılıklı tanınma imkânının altını oymaya devam etmektedir (Villet, 2011: 44). Sonuç olarak, kendi “nesne(l)liğinin anahtarını elinde tutan” (Sartre, 2009: 488) öteki olmaksızın öznelliğe kavuşulamaz. Çift başlı narsisizmde söz konusu olan, Sartre’ın “kendi-için varlığının temeli olarak başkasının mutlak öznelliğinin yok sayıldığı” fakat “nesne(l)liğimin her türlü yakalanışını (da) aynı zamanda yok eden” biçiminde tanımladığı “başkasına yönelik ilgisizlik”in bir türüdür (2009: 490).¹

II

Hegel’in İyimserliği

Sartre’ın Fenomenolojik Ontolojisinde

Çatışma Perspektifi

Fenomenoloji, Fanon düşüncesinde, “ikiye bölünmüş”, “karşılıklı dışlamanın ilkelerine uyan”, “saf Aristotelesçi mantık tarafından yö-

¹ Sartre, eserin bu sorunla ilgili “Başkasına Yönelik Tavırlar” bölümlerinde “kökensel başkası-için-varlığa temel tepki” türlerini ele alır. Sartre’ın birçok farklı formda çözümlediği bu tepkileri kuşatan genel tavır, “başkasına yönelik ilgisizlik”tir. Başkasına karşı “körlük” olarak da ifade edilebilecek bu tutum, öznelliğin “başkasının öznelliğinin çöküşü üzerinde” kurulmasına dayanır. Fakat körlük, durumun farkında olunmadığı anlamına gelmez; özne bu duruma maruz kalıyor değildir. Başkaları karşısında kendi körlüğünü ve başkası-için-varlığı “örtük bir biçimde” anlar. Bu durumda, “bir tür fiili tekbencilik” uygulamasına girilir: “Başkaları sokaktan geçen *formlar*’dır... Onlara neredeyse dikkat bile etmem, dünya üzerinde tek başımaymış gibi eylerim; duvarlara süründüğüm gibi ‘insanlara’ sürtünürüm... (onlar) *işlev*’dirler.” Sartre bu tavrın son tahlilde “kendi yenilgisinin ilkesini içerdiği”ni söyler; çünkü, esasen başkasının karşısında var olan öznenin konumunu kırılğanlaştırır. Fanon ise, anafikre katılmakla birlikte, başkasına karşı bu tavrın, en açık biçimde sömürgeci ilişkilerdeki “narsistik ilgisizlik”te ortaya çıktığını düşünür.

netilen", "uzlaşmanın mümkün olmadığı" bir dünyaya giriş yapmıştır (Fanon, 2004: 3-4). Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*'de bunu *Tarih ve Sınıf Bilinci*'nden (Georg Lukács) etkilenmesine bağlasa bile, Fanon'un sömürgeciliği çözümleme girişiminde, karşımıza Hegelci fenomenolojiyle birlikte, Alexandre Kojève sonrası çatallanan tanınma yorumlarına çatışma perspektifli bir fenomenolojik ontolojiyle dahil olan Jean-Paul Sartre'ın felsefesi çıkar.¹ Fanon'un düşüncelerinin bir kutbunda Hegel'in somut evrensellik ve *karşılıklı tanınma ideali*, diğer kutbunda ise Sartre'ın çatışma perspektifi bir diyalog ve mücadele içinde yer alır. Fanon ve Sartre'ın yolları, Sartre'ın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözle birlikte gerçek dünyada da kesiştiğinden bu ilişkide kurgusal bir mukayeseden fazlası vardır. Fanon, Sartre'ın *Yahudi Düşmanı: Antisemitin Portresi*'nden derin bir biçimde etkilenmişti (Cheyette, 2006). Sartre'ın bunu önceleyen büyük kitabı *Varlık ve Hiçlik* ise Fanon'un henüz eserlerini serdetmemiş olduğu bir tarihte yayımlanmıştı. Bu eserin Hegel'in iyimserliği ortak paydasında buluşan birkaç temel izleğini Fanon'la etkileşime geçirmek üzere ele alabiliriz.

Yirminci yüzyılın en tanınmış Marksistlerinden biri olmasına karşın, Sartre'ın "felsefe kuramının politik çözümlemelerinin gelişimiyle hiç uyumlu bir gelişim izlemediği"ni belirtmeliyiz (Honneth, 1995a: 158). Varoluşçu filozofun kuramı, ilk bakışta, Alexandre Kojève'in bireyselliğin topluluk üzerindeki ontolojik üstünlüğünü sürdüren kahramanvari Hegelciliğine (Williams, 1997: 369-370), Hegel'in etik yaşamının uzlaştırıcı boyutlarından daha yakındır. Modern parçalanmışlığı aşarak yeni dünyayı bütünlüklü biçimde inşa etmeye adanmış bir filozof olan Hegel'in, çelişkileri öylece bırakması düşünülemez. Karşılıklı tanınma, Hegel'in nazarında özbilinçlerin

¹ *Varlık ve Hiçlik*'in "Başkası ile Somut İlişkiler" bölümünün ilk başlığı şöyle açılır: "Benim için geçerli olan başkası için de geçerlidir. Ben kendimi başkasının etkisinden kurtarmaya çalışırken, başkası da benim etkimden kurtulmaya çalışır; ben başkasını köleleştirmeye uğraşırken, başkası da beni köleleştirmeye uğraşır. Burada söz konusu olan hiçbir biçimde bir kendinde-nesneyle tekyönlü ilişki değil, karşılıklı ve hareketli münasebetlerdir. Dolayısıyla bundan sonraki betimlemeler *çatışma perspektifi* içinde düşünülmek zorundadır. Çatışma, başkası-için-varlığın kökensel anlamıdır."

hem kendileri için hem de başkaları için var olabildikleri, bireysellik ve toplumsallık çelişkisinin aşıldığı bir toplumsal-politik durumu ifade ettiği için aynı zamanda arzu edilir ve gereklidir; uzlaşmanın anlamı Bütünün teleolojik mahiyeti gereği zaten başlangıçta varsa-yılmıştır. Sartre'ın deyişiyle, efendi-köle ilişkisinde “karşılıklılığın kurulabilmesinin gerektiği” ileri sürülür (2009: 329). Sartre'ın fenomenolojik ontoloji denemesinde ise, bu karşılıklılık birçok nedenden dolayı zora girer.

Sartre, Hegel'in başkasının konumu hakkında “dahiyane sezgi”sinden bahsederek başlar,¹ ardından birkaç katmandan oluşan bir eleştiri geliştirir. İlk olarak, Hegel'de kendi-için-varlık ve başkası-için-varlık çatışması, bir bilgi sorunu olarak geliştirilmiş, aslen “ontolojik (olan) sorun bilgi terimleriyle formülleştirilmiş”tir. Hegel'in, bilinçler arasındaki mücadelenin temelini her bilincin “kendi varlığından emin oluşunu hakikate dönüştürmek için gösterdiği çaba” olarak ele alışındaki esas sorun, varlık ve bilginin özdeşleştirilmesi veyahut *varlık sorununun bilgi sorununa indirgenmesidir*. Oysa varlığın ölçüsü bilgi değildir, bilakis “hakikati ölçen varlıktır.” Bu belirlemeye göre, bilinç söz konusu mücadelede kendini olumlarken, “soyut bir gerçeğin değil, kendi varlığının kabul edilmesinin hak talebinde” bulunmaktadır. Sartre, kritik bir hamleyle, efendi-köle diyalektiğindeki çatışmanın bir bilgi sorunu veya soyut bir gerçek olmadığını ileri sürerken ilk Hegel eleştirisi ekollerinden birini oluşturan varoluşçuluğun öncüsü Kierkegaard'a yönelir. Hegel'e karşı Kierkegaard, gerçekleşme veya kendini gerçekleştirmenin, soyut ve “tümel bir yapının nesnel açıklaması”na dayanan bir bilgi sorunu değil, “somut varlığın kabul edilmesi talebi” olduğunu ileri sürer. Bu yol ayrımı, tanınma tartışmalarına farklı bir izleğin dahil olması biçiminde yorumlanabilir. *Somut var-*

¹ “Hegel'in başkası için varlık diye adlandırdığı ‘uğrak’, kendinin bilincinin gelişmesinde zorunlu bir evredir; içselliğe giden yol başkasından geçer... Hegel'in buradaki dahiyane sezgisi beni kendi varlığımda başkasına bağımlı kılmaktır. Ben ancak bir başkası aracılığıyla kendi için olan bir kendi için varlığım, der. Şu halde başkası benim yüreğime işler. Başkası, kendi kendimden şüphe etmeksizin şüphe konusu olamaz, çünkü (Hegel'in *Propedeutik*'te belirttiği gibi) ‘kendinin bilinci yalnızca kendi yankısını (ve yansısını) bir başkasında tanıdığı ölçüde gerçektir’” (2009: 326).

lığın tanınması yaklaşımı, “kendi varlığından emin oluş” için mücadelelenin soyut bilgi sorunu telakki edildiği bir başka yaklaşımdan kendisini ayırıştırarak öne çıkar.

Varoluşçu filozof, Hegel felsefesinin bu niteliğini “varlığın bilgiye yedirilmesi” şeklinde değerlendirir ve epistemolojik ve ontolojik olmak üzere “ikiyönlü bir iyimserlik suçlaması” yöneltir. Epistemolojik iyimserliğin eleştirisi, tanınma ilişkilerindeki Hegelci saydamlığı sorgular. Karşılıklılığın kurulmasının gerekliliği, iki bilincin birbirlerini tanıyıp onayladıkları bir “nesnel uzlaşma(nın) gerçekleştirilebilir” olmasını temel alır. Bilinçlerin karşılıklı bir saydamlık zemininde buluştuklarını varsayan nesnel uzlaşmanın mottosu ise, “ben, başkasının beni kendi kendisi gibi bildiğini biliyorum”dur. Sartre’ın Hegel’in “dahiyane sezgisi”nden eleştirisine geçtiği düzey, saydamlık ve dışadönüklüğe karşı içsellığe doğru çekilişte tezahür eder. İçsellik açısından, ben kendisi için dahi bir muamma (ya da “bilinç kendi varlığı içinde varlığı kendisi için sorun olan bir varlık”)¹ iken, bilinçlerin karşılıklı saydamlığı başarılamaz. Başkasını nesne olarak kavradığımda, bunu, onun kendi-için varlığı açısından yapamam; çünkü başkası bana “radikal biçimde başka bir form altında görünür.” Kapanmaz ontolojik gedik nedeniyle, kendi ve başkası arasındaki ilişkiyi -Bütünde karşılıklılığa doğru aşılma üzere- eşdüzeye indirgeyen tümel bir kavram da türetilemez. Diğer bir deyişle, bilinçlerin karşılıklı saydamlığı gerçekleştirilemeyeceği gibi, hakiki-bütünsel bilgi elde etmek üzere Bütüne yerleşilip bilinçlerin eşdüzeyliliği de sağlanamaz. Sartre, bu noktada, Hegel’in iyimserliğinin “yenilgiyle sonuçlandığı”nı öne sürerek “bilinçlerin ontolojik ayrılığı” düşüncesini geliştirir. Bilinçlerin ontolojik ayrılığı, bilinçlerin karşılıklı saydamlığının temelini, benim kendimi başkasında nesne olarak kavradığım düşüncesini bozguna uğratar. Kendimi başkasındaki nesne olarak kavramam ve kendime böyle görünebilmem, der Sartre, başkasını özne olarak kavrayıp “içsellğinde yakalamayı” gerektirir. Oysa başkası, içsellığı, gerçek varlığı ve öznelliği içinde yakalanamaz:

¹ “Bunun anlamı, bilincin tam uygunluk içinde kendi kendisiyle örtüşmemesidir... bilincin özelliği bir varlık çözülmesi (*décompression*) olmasıdır. Nitekim bilinci kendisiyle örtüşme olarak tanımlamak imkânsızdır” (Sartre, 2009: 134).

Nesne-başkası ile özne-ben arasında hiçbir ortak nokta yoktur, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında da olmadığı gibi. Başkası benim için ilk önce nesneyse, kendimi başkasında bilemem ve başkasını da gerçek varlığı, yani özneliği içinde kavrayamam. Bilinçlerin ilişkisinden hiçbir tümel bilgi devşirilemez (2009: 332).

Ontolojik iyimserliğin eleştirisi de bilinçlerin ontolojik ayrılığı ilkesiyle bağlantılıdır. Hegel, “hakikat Bütündür”den hareketle, bu hakikati meydana getiren farklı bilinç formlarını eşdüzey uğraklar olarak ele alır; “hiçbir tikel bilinçte yerleşmeden”, Bütünün veya Mutlağın bakış açısında konumlanır. Sartre ise, Hegel’de tikel bilinçlerin kendi aralarında “eşdeğer” oldukları, Bütünün bakış açısından her bilincin eşdüzey görüldüğü gerekçesiyle bu kez *cogito*’nun içsellğine yönelir:

Bilincimin varlığı kesinlikle bilgiye indirgenebilir değilse, o zaman hem kendi varlığımı hem de başkalarının varlığını eşdeğer olarak görebileceğim karşılıklı ve tümel bir ilişkiye doğru varlığıma aşkınlaşamam: tersine, kendi varlığım içine yerleşmem ve başkası sorununu kendi varlığımdan kalkarak ortaya koymam gerekir. Kısacası tek güvenilir hareket noktası *cogito*’nun içselligidir (2009: 333).

Sartre’a göre, bu yöneliş -Kartezyanizme dönüş değil- aslen “bilinçler çokluğunun aşılabilir bir ilke” olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelmektedir. Hegel, Bütünün bakış açısından, farklı bilinç türlerini eşitleyerek bilinçler çokluğunu aşarken, esasen, “kendinin bilinci olan özel varlık boyutunun doğasını hiçbir zaman kavrayamamış”tır. Oysa “kendimi bir Bütüne doğru aşkınlaştırabilirim ama kendimi ve başkasını temaşa etmek üzere bu Bütüne yerleşemem.” Asıl mesele bilgi değil varlıktır ve kendimi Bütüne doğru aşkınlaştırdığımda kaçınılmaz biçimde hep geri döneceğim yer, kendinin bilinci olan özel varlık türüdür; çünkü bu, farklı bilinçler arasında eşdeğerliliğe dayanamayacak, bilgi-öncesi, varoluşsal seçimlerin konusudur. Sonuç olarak, Sartre, *Varlık ve Hiçlik*’in Hegel’in fenomenolojisine ay-

rılmış kısmını, “benim başkasıyla münasebetim öncelikle ve temelde varlıktan varlığa bir ilişkidir, yoksa bilgiden bilgiye bir ilişki değil” diyerek sonlandırır. Başkası’nın konumu hakkındaki “dahiyane” Hegelci sezgiye rağmen, kendi ve başkası sorunu bilgi değil varlıkla ilgilidir. Daha hakiki-üst bir bilgi adına aşılabilecek epistemolojik uğrakların karşılaşması olarak anlaşılamaz. Tanınma mücadelesine soyut bir gerçeğin değil kendi somut varlığımın kabul edilmesi talebiyle girerim. Bu mücadelede, başkası duyumsanabilir “varlığını tehlikeye atamayan”, “dış şeylere bağlı kalan” olarak “bana ve kendisine özsel olmayan gibi görünür. O Köle’dir; ben Efendi’yim” (2009: 326). Sartre’a göre, başkasıyla ilişkinin bu fenomenolojik ontolojik formu, epistemolojik saydamlığa değil ontolojik ayrılığa dayanır ve aşılamaz.

Fanon’da Şiddet Sorunu

Sartre’ın ontolojik ayrılık bahsinden devam edelim. Öncelikle, Hegel, Sartre ve Fanon arasındaki diyalogu kurgulamak üzere “köle” olarak tercüme edilen Almanca *knecht*’in “hizmetkâr” anlamının altını çizmeliyiz. Hegel, erken dönem yazılarından “Kim Soyut Düşünüyor?”da önce alışverişe çıkan bir hizmetçi kızıdan, ardından da Diderot’nun *Kaderci Jacques ve Efendisi* eserinden hareketle Fransızların yanında çalışan “tuzu kuru bir uşak”tan söz eder:

Efendi enfiye çekmekten ve saate bakmaktan başka bir şey yapmaz ve geri kalan her işin görülebilmesini uşağına bırakır... efendi uşaktan bir şey istediğinde emir vermek sökmeyiz... uşağın karşısında niyetinin sebeplerini açıklayıp onu ikna etmesi... gerekir (2013: 60).

“Kim Soyut Düşünüyor?”ün efendisi, bir açıdan *Fenomenoloji*’nin efendisine benzer. Hem Alexandre Kojève hem de Hans-Georg Gadamer, kölenin, kendisine verilen işi efendinin “saf” hazzı için yapan ve “efendinin masasını kuran” varlık olduğunu söylerler. Hegel “efendinin köleye bağımlı hale geldiğini ve bu nedenle efendi

olma bilincinin sınırlı olduğu gerçeği"ni bu şekilde gösterir (Gadamer, 2013: 204; Kojève'den akt. Gadamer, 2013: 204).¹ "Kim Soyut Düşünüyor?"da efendinin uşak karşısında otoritesini sürdürebilmesi için onu ikna etmesi, dahası "gönlü okşayan birkaç söz söylemesi gerekir." Bu efendi, soyut düşünmenin hilafına, diyalektik olumsuzlamanın mantığından muaf değildir. Bir şeyin olumsuzlanması olarak, ötekisine gerekçeler sunmak zorundadır. Fenomenolojik inşasında uşak gösterenine bağımlıdır. Dolayısıyla Türkçede bu terimin "köle" olarak karşılanması Fanon'un sömürge fenomenolojisi bağlamına çok daha uygun görünüyor. Beyaz efendi diyalektik olumsuzluk mantığından bağışıktır. Siyah kölenin olumsuzlanması değildir. Başkalarıyla birlikte olmadan, sahiciliğine zarar gelmeden var olma özelliği haizdir. Kendi kendisinin ötekisi olarak, başka ötekiye ihtiyaç duymaz. Sembolik inşasında siyah gösterenine bağımlı değildir (Fuss, 2014: 341-42). Köle bu şekilde sözel ve toplumsal bağlamına yerleştirildiğinde, Sartre'ın fenomenolojik ontolojisindeki karşılıklı tanınmanın imkânsızlığını sergileyen "o (başkası) Köle'dir; ben Efendi'yim" perspektifinin, sömürge alanını izah eden bir ilişki modeli sunduğu anlaşılır. Fanon'da şiddet sorunu da bir çatışma perspektifi uyarınca, asimetrik ilişkiler çerçevesinde, gün yüzüne çıkar.

Siyah Deri Beyaz Maskeler, sömürge koşullarındaki açmazın politik olarak nasıl üstesinden gelinebileceği tartışmasıyla biter. Tartışmanın başlıklarından biri, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde müstakil bir bölüm ayrılacak olan şiddettir. Sonuç bölümünde, bazı siyah deneyimleri açısından bakıldığında tek çözümün şiddet olarak göründü-

¹ Gadamer'e göre, söz konusu ilişkide ötekinin ortadan kaldırılamamasının nedeni şudur: "Özbilinç için ötekinin var olmayı sürdürmesi özseldir. Kendi özbilinç ötekine bağlıdır; ancak buradaki bağıllık, istegın-basit bir biçimde yok edilmesi gereken- kendi nesnesine olan bağıllığından farklıdır. Burada özbilinç, ben olarak ötekine daha tinsel bir şekilde bağlıdır... sadece birinin kendi ben'ini onaylaması değil aynı zamanda ötekinin ben'inin onaylanması da vardır." Gadamer bu "özellik"i *Fenomenoloji*'deki "tek taraflı eylemin hiçbir yararı yoktur" ilkesinden hareketle, "tanınmanın daha önemli bir formu" olarak gördüğü "selamlama" ile izah eder (2013: 201 – küçük değişikliklerle). Selamlama, sömürge'deki ilişkilerin efendi-köle diyalektiğinin özgün biçiminden farklılığı üzerinde düşünmek üzere iyi iş görebilir. Bu durumda soru şuna dönüşür: Sömürgeci efendi kölesini selamlar mı?

gü şü şekilde ilan edilir: “Marksist ya da idealist bir analizin sonucu olarak değil, fakat oldukça basit bir biçimde, yaşam, sömürüye, sefalet, açlığa karşı savaş formundan başka bir biçimde ele geçirilemeyeceğinden.” *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin ilk bölümünün “Şiddet Üzerine” başlığını taşıdığı ve kitabın sömürgecilikten kurtuluş “daima şiddeti içeren bir olgudur” cümlesiyle başladığı düşünülürse, kamusal dolaşımdaki Fanon imajlarında sıklıkla karşılaşılan şiddet mevzusunun bir galat-ı meşhur olmadığı anlaşılır. Fakat lugat-i fasih açısından asıl sorun, Fanon’un kızgın bir kitleye her şeyi bir kenara bırakıp kalaşnikoflarla terör eylemlerine girişmeyi salık veren bir silahlı mücadele önderi gibi sunulmasıdır. Bu temsil, Fanon’u hatırlama amacının mahir bir biçimde göz ardı edilmesine yol açar.¹ Fanon, sömürgeleşmenin içerdiği şiddeti, yapısal dönüşüm programının bizatihi içerdiği bir olgu biçiminde ortaya koyar. Sömürgecilikten kurtuluş, temelde, evrimci bir geçiş olarak anlaşılamaz. “Sömürge-deki durumun tepeden tırnağa sorgulanma gerekliliği” icabınca ve “mutlak bir ikame” anlamına gelmesi nedeniyle, bir insan türünün yerini başkasının aldığı bir süreçtir:

Sömürgecilikten kurtuluş asla fark edilmeden gerçekleşmez, çünkü varlığa odaklanır ve onu temelden değiştirir; seyircileri... Tarihin sahne ışığı altında... bir aktöre dönüştürür. Yeni bir dil ve yeni bir insanlıkla birlikte, insanlığın yeni kuşağına özgü yeni bir ritim ilham eder. Sömürgecilikten kurtuluş, tam anlamıyla, *yeni bir insanın yaratılması*’dır. Fakat bu tür bir yaratım doğaüstü bir güce atfedilemez. *Sömürgeleştirilen “şey” tam da özgürleşme süreci aracılığıyla bir insan haline gelir* (2004: 3).

Sömürge toplumu, Hegel’in “Kim Soyut Düşünüyor?”undaki terimle, “fazlasıyla kolay, fazlasıyla bayağı, soyut düşünen, kötü bir toplum”dur. Hegel, soyut düşünmeyi, “katilde onun bir katil olduğu soyutlamasından başka hiçbir şey görmemek ve onun geri kalan

¹ Homi Bhabha’dan (2008) hareketle söylersek, söz konusu amaç, Fanon’un büyük bir derinlik ve şiirle gün yüzüne çıkardığı, ırk ve ırkçılığın tarihi, sömürgecilik ve kültürel kimliğin hafızasını hatırlamaktır.

tüm insani özünü bu yalın nitelik vasıtasıyla hiçlemek” biçiminde tanımlar. Soyut düşünme, zenciyi ırksal ve imgesel bir özdeşleşmeye çağıran, onun zenciliğinden başka hiçbir şey görmeyip geri kalan tüm insani özünü hiçleyen beyaz efendinin konumuyla karşılaştırılabilir. Bu anlamıyla *soyut düşünme*, zihinsel ve toplumsal yaşamda şey benzeri bütünlüklerin egemen olduğu şeyleşme ile örtüşür. Gelgelelim ak-karacı sömürge dünyasında, Hegel’in (2005: 99) “diyalektiğin en önemli kavramlarından biri” olarak gördüğü *aşma*’nın (*aufhebung*) koşulları bulunmadığından şey’in insan haline gelmesi verili öznelerarasılık modelinden sapar. Tarafların birbirlerini tanımalarının mümkün olmadığı, kölenin bağımsız bir özbilinç geliştirmek yerine efendinin özbilincini istediği ve bunun psikopatolojik sonuçlara yol açtığı sömürgeci ilişkiler düzleminde şiddet devrimci bir ulus tasarısının yapısal formudur. Fanon’da şiddet “yerlinin kendisini indirgeyen mantığa, ayırmlaştıran coğrafyaya, insanlıktan çıkaran ontolojiye, iflah olmaz bir özle tanımlayan epistemolojiye karşı”, “sömürgeciliği bütünselleştirici bir sistem olarak temsil eder” (Said, 1994a: 267-68). Tracey Sedinger’in analizine dönersek, şiddet, ırksal çağırılma ve imgesel özdeşleşmenin “gayriiradi tuzağı”na karşı “simgesel özdeşleşmenin ortaya çıktığı” bir “politik çaba” olarak belirir. Fanon’a göre, ulusal ve toplumsal kurtuluş, imgesel özdeşleşmenin ırksal mantığından simgesel özdeşleşmenin “yeni bir halkı mevcuda getiren”, “henüz var olmayan insanları var eden” “hayali cemaat”ine doğru devrimci bir ulus tasarısı, travmatik ve şiddet içeren bir geçiştir. Yeni topluluğu bir araya getiren “tutkal”, ilksel travmaya bir yanıt vermeksizin gerçekleşemez. Bu nedenle *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde “devrimci şiddet, gönüllü olmayan imgesel özdeşleşmeler kapanyıyla yer değiştiren sembolik özdeşleşmelerin performatif ortaya çıkışı haline gelir” (Sedinger, 2002: 51).

Bu açıklamalara kendiliğinden şiddetin zaafı eklenmezse yaygın Fanon imajının tek yanlılığı layıkıyla saptanamaz. Fanon’a göre, şiddet bir toplumsal dönüşüm programının bütünsel anlamı olarak anlaşılmayıp kendinde kutsanan bir öz haline getirildiğinde veya “derin bir pragmatik gerçekçilik”le sömürgeci sistemle bağları aceleci bir biçimde koparmaya dönüştüğünde, “kendiliğindenliğin

başarısızlığı" patlak verir (2004: 85).¹ Bu bağlamda, Sartre tarafından kaleme alınan önsözün daha fazla okunduğunu, buna karşılık, kitabı tam olarak temsil etmediğini, dahası, Alice Cherki'nin ifadesiyle, Fanon'un "kaygılarını ve üslubunu saptırdığı"nı düşünmek ikna edici görünüyor: Fanon "bütün ötekilere" hitap ederken, Sartre sömürgecilik ve şiddet gerçeğinden yola çıkarak Avrupalılara seslenir; Fanon şiddeti kendi başına amaç haline getirmeyen bir analiz yaparken Sartre över. Fanon "öteki korkusunun aşılmış olacağı bir gelecek"ten, Sartre ise ötekiyi imhadan söz eder; Fanon'un devrimci toplumsal değişim vurgusu Sartre'da neredeyse bireysel bir suç eylemine dönüşerek "Fanon'un önermelerinin kapsamını daraltır" (Cherki, 2007: 8).² Homi Bhabha'nın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı önsözde söylediği gibi, Hannah Arendt'in itirazları da (2007: 25-26) kitabın kaygılarını tam olarak yansıtmamaktadır. Çünkü Fanon "kendiliğinden şiddetin yüceltilmesi konusunda dikkatli" idi ve "nefretin bir yol gösterici olmadığı"nı ileri sürüyordu. Bhabha, bu noktada, Arendt'in Fanon yorumunu temelde Sartre'ın önsözünden hareketle oluşturduğunu yazarak Arendt ile Sartre'ın ürettiği iki farklı Fanon imgesine karşı bir yorum geliştirir:

Arendt için, Fanon'un şiddeti politikanın sonu iken, Sartre, insan özgürlüğünün ilk nefesi, ateşi olarak betimler onu. (Bu bağlamda) farklı bir okuma öneriyorum. Benim görüşüme göre, Fanon'da şiddet, ruhsal-duygusal bir hayatta kalma mücadelesinin bir parçası ve şiddetli baskının ortasında *insan failliği için bir arayış*tır (2004: xxxv-xxxvi).

¹ "Kendiliğindenliğin başarısızlığı"na, şiddetin, sömürgeleştirilmişin "kendi arkadaşlarına" yöneldiği "yatay şiddet" durumunu da ilave edelim (Fanon'dan akt. Freire, 1991: 38).

Bu konuda Judith Butler'ın bu kitapta yer alan "Şiddet, Şiddetsizlik" başlıklı makalesi de önemli bir katkı yapar. Butler, Sartre ve Fanon'un hitap tarzlarını mukayese ederken, Fanon'un doğrudan hitap tarzında, özellikle -"biz", "siz" ve "onlar"dan ziyade- "sen" hitabında radikal bir diyalog ve demokrasinin imkânlarını araştırır.

Sömürge Tanınma Diyaloqları

Diyalektik Evrensel ve Siyah Tikel

Antiemperyalist düşünürün önünde başlıca iki model bulunuyordu: Asimetrik ilişki (Sartre) ve özgün diyalektik (Hegel). Sartre'ın bilinçlerin ontolojik ayrılığı ilkesi sömürgeci gerçekliği izah etmek üzere Hegelci nesnel uzlaşmadan daha uygun görünse bile, Fanon, sömürgecinin farklılığından kaynaklanan yer değiştirme ilkesince -psikanaliz ve Marksizmdekine benzer biçimde- varoluşçu filozofa ihtirazi kayıtlar ileri sürmekten de geri kalmaz. Öncelikle, Sartre bir fenomenolojik-ontoloji denemesi yaptığı halde, Fanon'a göre,

ontoloji... siyah insanın varlığını anlamaya izin vermez... siyah insan beyaz insanın gözünde ontolojik bir direniş sergilemez (2008: 82-83).

Fanon hem diyalogu sürdürmekte ısrarlıdır hem de Sartre felsefesinin yeniden yazılması gerektiğini düşünmektedir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in Sartre felsefesiyle yakın eleştirel diyalog olarak okunabilecek "Siyah Gerçekliği" başlıklı bölümünde, Sartre'ın "Ötekinin varoluşu üzerine spekülasyonları doğru olabilmesine rağmen," der, bunların "siyah bilince uygulanması yanıltıcı olacaktır" (2008: 106). Sartre'ın ben ve öteki hakkındaki mütalaaları sömürgeci ilişkiler düzenini yorumlamak için ele alınırken "beyaz adamın sadece Öteki değil, fakat ister gerçek ister imgesel (düzlemde), aynı zamanda bir efendi" olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hegel'in efendi-köle diyalektiği gibi, Sartre'ın fenomenolojik-ontoloji yorumu da sömürgeciliğin özgül tarihselliğine bütünüyle uygulanamaz. Zira sömürge toplumundaki ilişkiler efendi-köle diyalektiği ve ben-öteki ilişkisinin fenomenolojik-ontolojik yorumlarıyla tam olarak açıklanamaz. Söz konusu hiyerarşik ilişkiler, kültürel açıdan tarafsız bir öznelerarasılıktan ve tarihten kopuk bir ontolojik ilkedен değil, sömürgeciliğin eşitsizleştirici dinamiklerinden kaynaklanmaktadır.

Fanon'un Sartre felsefesine yönelik diğer itirazı, diyalogu anlamak

ve kimlik, tanınma, farklılık sorunsalına yeni bir boyut kazandırmak bakımından dikkate şayandır. Sartre, *Varlık ve Hiçlik*'in varlığın bilgiye yedirilmesini tetkik edip eleştirdiği kısmında Hegel'in efendi-köle ilişkisini bir bilgi sorununa indirgemesine karşı, Kierkegaard'a yönelişle, mücadelenin soyut bir gerçeğe ulaşmakta değil kendi varlığının kabul edilmesinin hak talebinde düğümlendiğini ileri sürmüştü. Bu düzeyde, kendi varlığından emin oluş için mücadelenin *soyut bilgi sorunu* olarak ele alındığı ve *somut varlığın tanınması*'nın talep edildiği iki yaklaşım arasında felsefi bir yol ayrımına ulaşmıştık. Fanon, ilginç bir biçimde, *Varlık ve Hiçlik*'te Hegel'e yöneltilen eleştiriyi "siyah deneyimi" zaviyesinden Sartre'a çevirecektir.

Fanon'un sömürgeci ırkçılık konusunda Sartre'la fikir birliğini es geçmeyelim. Ortak payda, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in Octave Mannoni'nin *Prospero ve Caliban: Sömürgeciliğin Psikolojisi* çalışmasına cevap olarak yazılmış bölümünde açık biçimde ortaya çıkar. Fanon sömürgeciliğin nedenini "bağımlılık kompleksi"ne bağlayan ve sorunu "bağımlılık gösterenler ve aşağı konumda yer almak yerine kendilerinin üstünlüğünü sömürgeleştirici haline gelerek kanıtlayanlar" arasındaki ırksal-ruhsal farklılıkla açıklayan Mannoni'ye karşı Sartre'ın antisemitizmle ilgili ünlü aforizmasını yeniden formüle eder. Sartre'ın "Yahudiyi Yahudi yapan antisemittir" deyişi "astını yaratan ırkçıdır" biçimine dönüşürken, "bağımlılık kompleksi" sömürgeciliğin nesnel etkenlerine bağlanır. "Sömürgeleştirilmiş kişinin aşağılık kompleksi, Avrupalı'nın üstünlük kompleksiyle doğrudan ilgilidir" (Fanon, 2008: 69);¹ sorunun kökeni ruhsal farklılıkta değil "evrensel" bir olgu olarak ırkçılıkta aranmalıdır. Dolayısıyla Fanon'a göre sömürgeci ırkçılığın, soyut, nesnel ve tümel açıklamayla izah edilebilecek bir temeli bulunmaktadır.

Kritik dönemeç ise, "siyah deneyimi"nin konumu üzerindeki tartışmada beliriverir. Fanon ve Sartre arasındaki eleştirel diyalog, bu aşamada sınıf-kimlik, bölüşüm-tanınma, evrensellik-tikellik, evrensel onur politikası-farklılık politikası gerilimlerine tercüme edilmeye müsait bir söz dağarcığı içinde gerçekleşmiştir. Fanon'un "Siyah Gerçekliği"nde Sartre'ın (1964-65) *Siyah Orpheus*'una yönelttiği

¹ Fanon'un Mannoni'ye yanıtının analizi hakkında daha fazla bilgi için bkz. (McCulloch, 1983: 213-221; Loomba, 2000: 164-65, 168-69).

eleştirir, yüksek bir gerilim hattının varlığını açığa çıkarır. Fanon, bu eleştiriden önce siyah deneyimiyle ilgili bir belirleme yapar:

Özgün bir Zenci olmak istedim: Bundan böyle imkânsızdı.
Beyaz olmak istedim: Bu bir şakaydı.

İrkçilik karşıtı siyahın politik ödevi, bir *başlangıç* fikri ve/ya niyetiyle, hem var olan kategorilerle (“Zenci” ve “Beyaz”) özdeşleşmenin hem de kimliği metafizik bir özgünlükte temellendirmenin mümkün olmadığını anla(t)maktır. Fanon’un zenci ve siyah kelimelerine farklı anlamlar verdiğini görmüştük. “Zenci olmak imkânsız”, “beyaz olmak bir şaka”ysa, yani “siyah deri beyaz maskeler” bir ruhsal-politik problem ise “siyah gerçekliği”nin konumu nasıl anlaşılmalıdır?

Fanon, belirlemenin ardından, siyah varoluşunun “sadece diyalektiğin bir terimi” olarak ele alınmasına karşı çıkmak üzere Sartre’dan yaptığı alıntıları tartışarak ilerlemeye başlar. Sartre, söz konusu çalışmasında, ulusal *özgürleşme hareketi önderlerine ait olan* ve “beyaz adamın sermayenin, Zenci’nin emeğin sembolü olduğu”nu varsayan sol Hegelci tezlere atıf yapar; bu önderlerin genellikle miltan Marksist olmasının bir tesadüf gibi düşünülmemesi gerektiğini de ekler. Sartre’a göre, bu olgu, “ırk fikri”nin sınıf fikrinin içine girmesine (yedirilmesine?) yönelik bir program sunmaktadır. Siyah varoluşunun politik tezahürü, diyalektiğin ilk terimini teşkil eden “beyaz adamın üstünlüğüne dair kuramsal ve pratik iddia”ya karşı, diyalektiğin ikinci terimi olarak kavranmalıdır. Fanoncu itirazın devreye girdiği yer burasıdır. “Son şansının da kendisinden zorla alındığı”nı ifade ederek “siyah deneyimi”nin diyalektik gelişim sürecinde bir uğrağa indirgenmesine isyan eder:

Varlık krizim ve öfkemle bağırduğımda... son yanılsamamı da parçalayan... Sartre, siyahlığımın sadece küçük bir terim olduğunu hatırlatıyor bana.

Sartre’ın “bu çalışmasında, siyah coşkusu, tutkusunu iptal ettiği ve siyahı varlığından çekip çıkardığı” yönündeki Fanoncu çıkış, Hegel versus Kierkegaard bağlamı hatırlandığında tanıdık gelecektir:

Sartre, Bütünün konum(suzluğ)undan konuşmakta, bundan dolayı, kendi terimleriyle söylersek, kendinin bilinci olan özel varlık boyutunun doğasını anlayamamaktadır. Sartre'a göre Hegel'de asıl problem meselenin varlık problemi olarak değil bilgi problemi biçiminde düşünülmesinden doğuyordu. Siyah varoluşu diyalektik tarih Bütününün kendisini gerçekleştirmesindeki bir uğrağa indirgendiğindeyse, bir *evrensel Tarih* problemi nükseder.¹ Bu aşamada, Hegelci soyutluk, nesnellik ve tümelliğe karşı varoluşçu somutluk, öznellik ve tikellik çığılığı bumerang misali Sartre'a dön(dürül)üverir. Sartre'ın göz ardı ettiği, siyahın tikelliğidir. Fanon'a göre, böyle bir bağlamda,

Şu beylik laftan daha nahoş bir şey olamaz: "Değişeceksin çocuğum; gençken ben de tam olarak senin gibiydim...göreceksin, hepsi geçecek" Zorunluluğu özgürlüğümün kaynağı olarak ortaya çıkaran diyalektik beni varlığımdan soyup çıkarıyor... Ben bir şeyin potansiyelliği değilim, tam olarak neysem, oyum. Evrensel olanı bulmaya çalışmak zorunda değilim... Kendi varlığımı ele geçirmeye çalışıyorum (2008: 103, 105-106).

Robert Bernasconi'nin de vurguladığı üzere, Fanon, "sadece dünyanın yeniden yapılandırılmasını savunmamaktadır; aynı zamanda (bu yolda) Beyazların arkada bırakılamayacağını da kabul etmektedir... Fakat Fanon, Sartre'ın beyaz bir adam olarak kendi sınırlarını kabullenmesi gerektiği konusunda ısrar eder" (Bernasconi, 2006: 103).² Bu sınırlar, (varoluşçu) filozof Sartre'ın fenomenolojik-ontolojisiindeki temel düşünceleri yankılar. Hatırlayacağımız gibi, *Varlık ve Hiç-*

¹ Fanon'un Sartre'a yönelttiği itiraz, Haiti Devrimi'nin Marksist tarihyazımında (dahi) göz ardı edilmesi sorununu hatırlatıyor. Susan Buck-Morss (2012), *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*'te, evrensel tarih probleminin nüksettiği noktayı çarpıcı bir biçimde belirler. Burada mesele, Hegelci "evrensel" tarihin Haiti'yi görmezden gelmesi (veya ihmalkârlık) değildir basitçe, aynı zamanda, Haiti Devrimi'yle efendi-köle diyalektiği arasındaki bağın izini süren ve büyük harfli ("evrensel") Tarihte baskılanmış yeni bir hikâyenin anlatılmasıdır. Fanoncu itirazdan hareketle bu radikal eleştirel soruyu biçimlendirirsek: Ya Hegel ve sözde evrensel tarih Haiti'nin bir uğrağıysa?

Fanon ve Sartre'ın düşünceleri arasındaki etkileşim hakkında ayrıca bkz. (Bernasconi, 2010; Welcome, 2007).

lik, başkasını nesne olarak kavradığımızda bunu kendi-için varlığı açısından yapamayacağımızı, başkası bize radikal biçimde başka bir form altında görüneceğinden gerçek varlığı ve özneliliği içinde yakalanamayacağını, ontolojik ayrılık nedeniyle farklı bilinçlerin karşılaşmasından tümel bilgi türetilmeyeceğini kuramsallaştırır.

Bu önemli diyalogda, çağdaş tanınma tartışmalarındaki mevzular erken bir geçiş yapar. Fanon, devrimin sadece ekonomik temellere değil aynı zamanda *onur mücadelesi*'ne dayandığını, Hegel ve Sartre'ın felsefeleri gibi Marksizmin de sömürge toplumuna uyarlanırken bir ölçüde esnetilmesi gerektiğini söylüyordu. Fanon'un analizinde, Beyazlar tarafından tahkim edilen Zenci mitinin siyah yabancılaştırmada -ekonomik etkenlerin yanı sıra- temel bir rolü bulunmaktadır (Bernasconi, 2006: 102). Johan Galtung'un insan hakları yaklaşımını hatırlarsak, yabancılaştırma, bu bağlamda, maddi olmayan ve yapı-bağımlı bir insan hakkı olarak kimliğin karşıtı biçiminde ortaya çıkar. Dolayısıyla sömürge toplumunda *bölüşüm*'e dair müdahale *tanınma politikası*'yla desteklenmedikçe yetersizdir. Sömürge'deki ilişkiler tek başına *evrensel onur politikası*'yla dönüştürülemez; bu politikanın amaçlarını gerçekleştirmek üzere bir *farklılık politikası* işe koşulmalıdır. Ayrıca, siyah varoluşunun diyalektik Bütünde ikincil bir unsura indirgendiği itirazı, *evrensel-tikel* gerilimine yönelik ipuçları verir. *Evrensel Tarih problemi* teşhisinde, Fanon'un -evrenselciliği yeniden yazma teşebbüsü olarak yorumlanabilecek- *yeni hümanizm* arayışının başlangıç varsayımları da mevcuttur: Fanon, büyük harfli evrensel tarih anlayışını, "Batılı Aydınlanma'nın İnsan anlayışının bir başka türü" olarak anlar (Silverman, 2006: 118). O halde, hem diyalektik bakışın hem de zenci sahiciliği iddialarının ötesinde, *yeni evrenselciliğe* temel olacak (başka) bir hümanizmin peşine düşülmelidir.

Diyalektik Bakış ile Zenci Sahiciliğinin Ötesine

Sömürge söylemi kuramı ve/ya postkolonyal kuramın eleştirel sorularından biri bu aralıkta doğmuştur. Siyah (veya Avrupalı olmayan), tikel uğrakları aşarak Bütünün *bakış*'ına yükseldiğini varsayan *evren-*

sel diyalektikte, kendi *tikelliğinde* görülememektedir. Fanon, Sartre'a yönelik eleştirisinde, siyah özgürleşmesi beyazların bu mücadeleye olumlu bir biçimde dahil olmasını gerektirse bile, (fiilen var olan) "evrensel"in tarafsız bir kategori gibi düşünülmemesi gerektiğini ima eder. "Beyazlık gerçeği"ni *deneyim*'lemeyi sürdüren birinin siyaha bakarken gördüğü, ona karşılık verip özgürlüğüyle dahil olan bir bakış mıdır? Filozof Sartre'ın terimlerini uyarlarsak, ne kadar iyi niyetli olunursa olunsun, evrensel diyalektiğin üçüncü teriminden siyahın bakışına bakılamaz. Bakışa doğru bakıldığı anda bakış silinip gider; ortada kalan yalnızca gözlerdir.¹ Çünkü "başkası adı altında kavradığım nesne bana radikal bir biçimde *başka* bir form altında görünür." Burada, Fanon'un, söz konusu risklere karşı, Marksist Sartre'a fenomenolojik-ontoloji denemesindeki filozofu hatırlattığını düşünebiliriz. Bu Sartre, başkasını özne olarak kavrayıp içsellikinde yakalamanın Hegelci bir iyimserlik kalıntısına işaret ettiğini düşünen, kendi(nin) bilinci ile başkasının bilinci arasında nesnel bir uzlaşma olmadığını yazan *Varlık ve Hiçlik*'in uzlaşmaz filozofudur.

Buraya kadar Avrupalı olanla eleştirel diyalogu çözümlemeye çalıştım. Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in girişindeki "Avrupalı olmayan"a hitap edilen bir pasajda mücadelenin "renkli insanın kendi kendisinden özgürleşmesi"ni kapsaması gerektiğini ileri sürdüğünde, Zenci *sahiciliği* söylemi yandaşlarına karşı da bir tutum almış olur. Yaklaşımın karmaşıklışıp çifte optiğe dönüştüğü bu düzeyi izah edebilmek için Sartre'a yöneltilen itirazdaki birkaç nüans üzerinde yeniden düşünmeliyiz.

Fanon, "deneyim" açısından bir müdahaleyle, Sartre'ın eserinin "siyah olma deneyiminin zihinselleştirilmesinde bir milat" olduğunu söyler. Burada, varlığın bilgiye yedirilmesi eleştirisinde verili olan, zihinselleştirmeye karşı varoluşçu yönelim, deneyim yapılarının kuram tarafından indirgenmesi olarak, başka bir biçimde belirir. Siyah deneyimi bu tür kuramsal modellerde bir uğrak halinde sabitlendiğinde bütünüyle anlaşılamaz. Diğer yandan, sorunun bir boyutu da, Sartre'ın farklı siyah deneyimlerini bir evrensel Tarih inşası adına bütünselleştirmesidir. Fanon, Sartre'ın Bütünlüğün bakışın-

¹ "Bir bakışa bakılamaz: Bakışa doğru baktığım anda bakış silinip gider; yalnızca gözleri görürüm" (Sartre, 2009: 488).

dan diyalektiğin tutarlı bir terimi veya uğrak olma özelliğini atfettiği varoluşun aslında farklı deneyimlerden oluştuğunu ileri sürer:

Zenci deneyimi bir bütün değildir; bu nedenle, sadece bir Zenci yoktur; Zenciler vardır (2008: 104).

Daha önemlisi ise, Sartre'ın siyah varoluşunu "bloke etmekte" olduğu iddiasıdır. Varoluşun bloke edilmesi, ilk bakışta, kendi somut varoluş tanımının engellenmesiyle ilgili bir itiraz gibi görünür. Fanon, Sartre'ın *Siyah Orpheus*'undaki "her çağda tarihsel koşulların bir ulus, ırk, sınıfı seçtiği" pasajına atıfla, bunun kendisinin inşa ettiği bir anlam değil, "orada zaten bulunan, önceden var olan, beni orada bekleyen" bir anlam olduğunun altını çizer (2008: 102). Yine de, bu (siyah) anlamın zincirlenmesi iddiasında, belirlenim karşısında siyah varoluşunun -müspet bir nitelik atfedilen- olumsuzluğu öngörüsü de içkindir. Sartre'ın yorumunun hilafına, "tarihsel oluş karşısında daima bir öngörülemezlik var olmuştur" (2008: 103). Bu öngörülemezliğin sadece Sartre diyalektiğinin belirlenimciliğine değil siyah varoluşunu orada hazır bulunan bir geçmişin kendiliğinden mevcudiyetine "mahkûm eden" (2008: 179) Zenci sahiciliği partizanlarına karşı düşünülmüş bir strateji olduğunu da ileri sürebiliriz. Fanon, siyah insanın "kendi kendisinden özgürleşmesi" çağrısının hemen ardından "Zenciye hayranlık duyan, ondan tiksinen kadar hastadır" diye yazar. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in sonuç bölümündeyse, Marx'ın (1990) *Louis Bonaparte'ın On Sekiz Brumaire*'i eserindeki "toplumsal devrimin şiirinin geçmişten değil sadece gelecekte çıkarılabileceği" pasajına atıfla şöyle devam eder:

Bu nedenle, *bir Zenci misyonu yok...* Hayır, bir Zenci olmak zorunda değilim... Tarihin mahkûmu değilim.

Fanon, kimliğin, ne olduğumuz sorusundan ziyade, nasıl olduğumuz ve ne olabileceğimiz ile ilişkilendirilmesi gerektiğini söyler gibidir. Zenci sahiciliği söylemi, hakim söylemsel problemlerle hesaplaşmayan bir tanınma politikası örneği ortaya çıkarabilir. Sahici bir zenci olarak tanınmak isteyen kişinin söylemsel düzenle karşı

karşıya gelmesi kaçınılmazdır. Kendisini Zenci olarak tanımayı arzu ettiğinde, “çirkinlik, günah, karanlık, ahlâki düşkünlük” biçiminde, her biri beyazın karşısını ifade eden yerleşik değerler setiyle karşılaşacaktır. Bu söylemin yapısını sökerek dönüştürme mücadelesi yürütülmezse, “Zenci, kendisini ilk günahın yükünü taşımaya yetenekli bir nesne olarak seçmiş” olur:

Antilli kendisini Zenci olarak tanır fakat etik bir geçişten dolayı, aynı zamanda bir Zenci'nin günahkâr, pasaklı, kötücül, içgüdüsel olduğunu da (kolektif bilinçdışı) hisseder (Fanon, 2008: 148149).

Başka bir örnek vermek gerekirse, Zenci, beyaz adam tarafından “kelimenin vahşi anlamında cinsel bir içgüdü”yle yansıtılır. “Zenci korkunç bir penisle temsil edildiğinde”, “siyah insanın üstünlüğünün tanınması”ndan söz edilebilir mi? (2008: 136) Yoksa, siyahı içgüdü ve doğa, beyazı bilinç ve kültürle tanımlayan sömürgeci söylemin can alıcı bir örneği midir bu? Hiç kuşkusuz, bütün bunlar, siyah varoluşunu bloke eden, beyaz adamın zihinsel kategorilerine yedirerek (siyahın) ne olabileceğine dair imkânları kapayan bir tanınma sorununun varlığını gösterir.

Aynı zamanda, tanınma politikasının dönüşümcü bir politikayı gerektirdiğine yönelik o kritik kuramsal geçişi akla getirir. Nancy Fraser'ın, yapısökümcü stratejinin ilk olarak erkek-kadın ve siyah-beyaz karşıtlıklarını sorgulayan feminist ve anti-ırkçı hareketlerde boy gösterdiği vurgusunu hatırlayalım (2003: 76). Yapısökümcü strateji, geleneksel kimlik politikasından farklı olarak, tanınma politikasına, verili kimlikleri doğrulayıcı değil dönüştürücü bir enerji verir (Fraser, 1998: 149). Fanon bunu Zenci'nin yapısökümü stratejisiyle gerçekleştirir. Stratejinin ayaklarından biri, ulusal özgürleşme mücadelesinde kökenci tarih anlayışı geliştirilmemesi yönündeki tutkulu çağrıda yer alır. Köken arayışı uğruna şimdiki zaman ve gelecek kurban edilmemelidir.¹ *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde milliyetçili-

¹ “Halkı için yazan sömürge aydını geçmişi kullandığında, bunu geleceği açmak, eyleme teşvik etmek ve umudu geliştirmek niyetiyle yapmalıdır... Ulusal kültür kavgası her şeyden önce, ulusun özgürlüğü için sa-

ğin tuzaklarına karşı yükselen -aşağıda ele alınacak- eleştiri, aslında, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de, ikiliklerin yapısını söken hamleyle önceden hazırlanmıştır. Fanon, eserin giriş bölümünde, siyah insana hayranlık duyan kimsenin de ondan tiksinen insan kadar "hasta" olduğunu söylüyordu. Bunu, siyah kategorisinin bir öz olmadığı, beyaz adam tarafından üretildiği uyarısı takip eder:

Siyah kimliğinin anlamını keşfetmeye zorlanan Zenci'nin umutsuz mücadelelerini gözlemliyoruz. Beyaz uygarlığı ve Avrupa kültürü Zenci'yi varoluşsal bir sapmaya zorladı... genellikle siyah ruhu olarak adlandırılan şey, beyaz adamın bir eseridir (2008: 6).¹

Fanon'un Zenci sahiciliği söylemine yönelik eleştirisini, (siyah) varoluşun belirlenmesi, anlamın zincirlenmesi ve söylem açısından izah etmeye çalıştım. Bu eleştirinin biri psikanalitik diğeri politik iki boyutundan daha bahsedilebilir. Diana Fuss'a atıfla başta belirttiğim gibi, Fanon'un politik düşünceye temel katkısı "ruhsal olan tam anlamıyla politik bir oluşumdur" cümlesinde saklıysa ve bize "ruhsal olana karşı değil, onu esasen gerekli kılan bir politika sunuyorsa", bu iki boyut birbiriyle derinden bağlantılıdır. Psikanalitik boyutu Fanon'un Lacancı psikanalize yönelişinden yola çıkarak Zenci olmakta *eksik* biçiminde tanımlayalım. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in tanınmayı imkânsız bir karşılaşma olarak yorumlayan Jacques Lacan'a başvurusu, verili söylem düzeninde tanınmanın güçlüklerine ek olarak, mutlak tanınmanın imkânsızlığıyla ilgili yeni bir boyut açar. Lacan'da bir *kimlik yarılması*'yla karşılaşırız. Kimlik bir

yaşta kültürün gelişebileceği somut bir ana yapı anlamına gelir. Kültür kavgası halkın özgürleşme mücadelesinden ayrılamaz. Örneğin... Ceza-yir ulusal kültürü, mücadele esnasında, cezaevinde, giyotinle yüzleşirken, Fransız askeri konumlarının tespit edilmesi ve imha edilmesi sırasında şekil almakta ve biçimlenmektedir. Bundan dolayı, sömürgeciliğin bozma ve küçültme çabalarına karşılık vermek üzere somut örnekler bulmak için halkın geçmişini derinlemesine araştırmaktan memnun olmamalıyız... Ulusal kültür, soyut bir popülizmin halkın hakikatini ortaya çıkardığı... bir folklor değildir" (Fanon, 2004: 167-68).

Ayrıca bkz. "Zenci'yi yaratan beyaz adamdır. Fakat Zenciliği (Négritude) yaratan Zenci'dir" (1965: 47).

“yarılma pahasına” inşa edilebilir: “Varlığını ancak imlediği her şeyin üstünü çizmek suretiyle işaretleyebilir.” Daimi bir eksikle malul olmasına ve sadece ötekiyle ilişki aracılığıyla var olmasına rağmen, Öteki’ye borcunun, eksikliğinin üzerini örterek kendi mevcudiyetini olumlar. Lacan’a göre, insan kendini gerçekleştirdiği bütünsel bir kimliğe ulaşmayı, “bütün olmayı (‘bütünsel kişilik’ modern psikoterapinin saptığı öncüllerden bir başkası) hedefleyemez” (1994: 51, 56, 58; ayrıca bkz. Tura, 1994). Kimlik bir anlam kaynağıysa, anlamlandırma zincirinde sürekli bir kayma bulunduğundan, “hiçbir anlamlama edimi ne sonlandırılıp kapatılabilir ne de belli bir doyuma kavuşturulabilir” (Sarup, 2004: 27). Çağdaş yorumcularından Homi Bhabha’nın, Fanon düşüncesinde *kimliğin geleneksel zeminlerinin saçılması* olarak analiz ettiği durum bu kuram çerçevesinde anlaşılabilir. Bhabha, Fanon’un Lacan yorumunu da ele alarak konuyu özellikle psikanalizin özdeşleşme kavramı açısından değerlendirir:

Özdeşleşme sorunu, asla, önceden verilmiş bir kimliğin olumlanması, kendini gerçekleştiren bir hakikat değil, daima kimliğin bir “imağ”ının üretimidir... Özdeşleşme açısından, *kimlik asla bitmiş bir ürün olmadığı gibi, bir a priori değildir*; bir bütünlük “imağ”ını ele geçirmeye yönelik *süregiden problematik bir süreç*’tir (2008: xxviii vd.; ayrıca bkz. xxiii).

Zenci sahiciliği söylemi, özdeşleşme kavramı tarafından zayıflatılır. Ayrıca, Fanon’un Zenci sahiciliği söylemine ilişkin bu tutumu, sonraki eserlerindeki *milliyetçi bilincin tuzakları*’yla birleşir. Fanon düşüncesinin bu boyutu özellikle Edward Said tarafından gündeme getirilmiştir. Said (1994a), Fanon’u çağdaş toplumsal-siyasal mücadelelere rehberlik edebilecek bir politik düşünür olarak yorumlarken mücadelenin acil anlarında dahi kimlik kavramı ve kimlikçi düşünceyle ilgili sorunları çarpıcı kıldığını özellikle vurgular (Said, 2000a: 67). Fanon düşüncesi, milliyetçi bilincin tuzaklarına dikkat çekmesiyle, eleştirel bir kuramın öncülüğünü yaparak yerliliğin-milliyetçiliğin kurtuluştan sonrası için tek alternatif olmadığını gösterir. Bu yorumun kaynağını *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin “Ulusal Bilincin İmtihanı ve Sıkıntıları” başlıklı üçüncü bölümünde buluruz.

Fanon, bu bölümde, *ulusal* bilincin *toplumsal* bilince dönüştürülmesinin aciliyeti konusuna temas eder. Burada, ırksal ve imgesel özdeşleşmelerden simgesel özdeşleşmeye doğru bir geçişle, “psikolojik olumlama”nın yetersizliği fikri ayırt edilebilir. Sömürgecilikten kurtuluş sadece ulusal bilincin sağladığı psikolojik olumlamayla gerçekleştirilemez. Ulusal bilinç, toplumsal ve politik bir bilince sevk edilmeli, bir bölüşüm politikasıyla girişilecek seferberlikte, *yeni bir hümanizme* dönüştürülmelidir.¹

IV

Yeni Evrenselciliğe Başlangıç

Zenci sahiciliği söylemi tartışmasının odak noktası, politik mücadelede geçmişin bir rehber olup olamayacağı sorusudur. Fanon’a göre, Zenci tarihinin yüceltilmesi, siyahın ne olabileceğini öğrenebileceği eylemlilik perspektifinin, şimdinin ve geleceğin edilgenleştirilmesini temsil eder. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, siyah ve beyaz dünyalar arasında karşılıklı tanınmanın koşullarından birini edilgenleştirici tarih anlayışlarından kurtuluş olarak belirler: “Her ikisi de kendi atalarının insanlık dışı seslerinden uzaklaşmalıdırlar ki, böylelikle gerçek bir iletişim doğabilsin.” Fanon’a göre, bu iletişim, sömürgecilikten kurtuluş sürecinde, “farklı kültürlerin karşılıklı *göreliliği*’ni üstlenme kararında yatar” (Fanon’dan akt. Cherki, 2007: 8, 7). Bu noktada, Fanon’da yeni bir evrenselciliğe başlangıç programını daha yakından takip etmeye başlayabiliriz. Bu programda *başlangıç* ve *evrenselcilik* olmak üzere birbiriyle ilişkili iki boyut söz konusudur.

Fanon, Said’in (2009) *Başlangıçlar*’da ortaya atacağı kökenlerin edilgenleştiriciliğine karşı, başlangıçların etkenliği tezini haber

¹ “Ülkelerimizi gerileme, kötürümleşme veya çöküşten muhafaza etmeyi gerçekten istiyorsak, ulusal bilinçten toplumsal ve politik bilince doğru hızla makas değiştirmemiz gerekir... Milliyetçilik... çok hızlı bir şekilde toplumsal ve politik bilince, hümanizme dönüştürülmezse, çıkmaz bir sokağa girilmiş olur. Azgelişmiş ülkelerin burjuva liderliği ulusal bilinci verimsiz bir şekilciliğe mahkûm eder... Ulusun canlı ifadesi... erkek ve kadınların aydınlanmış ve tutarlı praxisidir” (2004: 143-44).

vererek, özcü kimlik tasavvuruna karşı *başlangıç* temasını çıkarır. Başlangıç yapmak, öncelikle, karşılıklı tanınmanın imkânsızlığının farkına varıldığı anda, bir özneleşme stratejisi olarak belirir.¹ Karşılıklı tanınma açısından farklı dünyaların göreliliğinin üstlenilmesiyle de ilgilidir. Görelilik, kimlikçi düşüncenin mutlakçılığına karşı Fanon'un yürüttüğü mücadelenin epistemik yönüdür. Zenci ve Beyaz misyonlarının tasallutundan özgürleşmiş kimlikler, görelileşerek yeni bir özne ve eylemlilik perspektifine dayanmaya başlarlar. Bu yeni anlayış misyonlarda verili olan metafizik özne telakkisine dayandırılmaz. Zayıf bir ontoloji ve arada-varlık konumunun bu yeni anlayışın temellerini oluşturduğu söylenebilir.² Başlangıç mefhumu ve pratiğinin Fanon'un kendi deneyimlerine kopmaz bir biçimde bağlı olduğunu ifade edebilirsek, bu temeller çok daha iyi anlaşılacaktır. Diana Fuss'un "Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon" makalesindeki kişisel özdeşleşmelere dair bir pasaj uzun da olsa bu amaçla alıntılanmayı hak ediyor. Fuss, Fanon'un kendi deneyiminden hareketle, özdeşleşme politikasının hem Avrupalı olana hem de Avrupalı olmayana dayandığını çok iyi izah eder:

Fanon'un Avrupalı ve Cezayirli hastaları ile ilişkileri arasında büyük bir fark vardı; Fransızca konuşan Fanon, Arapça ya da Berberi dilini konuşamıyor ve Müslüman hastalarla bir çevirmen aracılığı olmadan iletişim kuramıyordu... Bu bağlamda ırksal farklılık, sınıf ve eğitim imkânları ile tanımlanan ve sınırlandırılan dilsel bir kurgu olarak ele alınır. Fanon, Fransız dilini konuşuyor olmasının ona beyaz adam "onursal vatandaşlığı" bahsettiğini kabul ediyor. Öte yandan, *beyaz adamı "beyazlığına", siyah adamı da "siyahlığına" "hapseden"* ırkçı değişmeyen biyolojik farklılık söylemi varlığını sürdürdükçe, Fanon vatandaşlığının "onursal" kalmaya mahkûm olduğunu da kabul ediyor. Beyaz Avrupalı hastalarının gözünde Fanon

¹ "En küçük bir tanınmadan dahi reddedildiğimde... öteki beni tanımaya tereddüt ettiği için, geriye sadece tek bir çözüm kalıyor: Kendimi tanıyan olarak oluşturmak" (2008: 87).
Zayıf ontoloji için bkz. (White, 2009). Arada-varlık için bkz. (Rancière, 2007)

kaçınılmaz bir biçimde siyahtır; “Zenci doktor”dur.¹ Siyah Cezayirli hastalarının gözünde ise, Fransız eğitimi almış, dilini konuşamayan üst-orta sınıf doktor olan Fanon, beyazdır. Her iki grupta da özdeşleşen ama ikisi tarafından da kabul görmeyen Fanon’un *değişken ve çelişkili özne konumları, kimliğinin arada sıkışıp kalmasına neden olmuştur*. Özdeşleşmelerle tam da kimliğin kendisi askıya alınır veya ertelenir. Diğer bir deyişle, Fanon’un kendi özdeşleşmeleri sürekli bir çeviri süreci içinde, bir kültürel aktarımlar sistemine tabidir ve bu da... kimliği hem gerekli hem imkânsız kılar (Fuss, 2014: 367-68).

Fanon’da *başlangıç* böyle bir deneyim bağlamında gelişir. Aslında bir Martinikli olan fakat Cezayirli olmayı seçen Fanon, kimliği bir köken değil başlangıç olarak tasavvur eder:

Geçmiş, şimdiki ve geleceğim pahasına yükseltmek istemiyorum... Kendimi başlangıcın mutlak yoğunluğu olarak tanımladım (2008: 176, 106).²

“Siyah deneyimi”, ne Sartre’ın soyut diyalektiğine ne de Zenci hayranlığına indirgenmeli, bir başlangıç olarak düşünülmelidir. Tarih, burada, ancak politik eylem içinde “yeniden ele geçirilecek, değerlendirilecek ya da mahkûm edilecek” bir konu haline gelir. Dahası, Fanon, Zenci ve Beyaz misyonlarındaki asıl sorunun “Geçmişin şeyleştirilmiş Kulesine demir atmaları” olduğu iddiasıyla “yeniden ele geçirmem gereken, dünyanın bütün tarihidir” der. Bu noktada, kimlikçi düşünce temelinde anlaşılmış bir kimlik politikasına karşı özcü olmayan bir dayanışmaya yönelik göze çarpar. Beyaz adamlar ve Zenci’yle özdeşleşmenin ikisi de kabul edilemez; yeni bir in-

¹ Albert Camus’nün *Sürgün ve Krallık* kitabından esinlenen ve Cezayir’de sömürgecilik karşıtı direnişin başladığı dönemde geçen *İnsanlıktan Uzakta* (Loin des hommes, 2014) filminde, ataları Endülüsten göç etmiş bir İspanyol olan öğretmen şöyle der: “Fransızlara sorsan Araptık, şimdi de Araplara sorsan Fransız.”

Fanon’un kimliğini kökenlere karşı başlangıç tasarısı biçiminde nasıl düşündüğüyle ilgili olarak biyografik bilgiler içeren şu belgesel de izlenebilir: (Julien, 1996).

san kavramıyla evrensele ulaşmak gerekir. Fanon, evrenselciliği, siyah milliyetçiliği ve beyaz üstünlüğü biçiminde “vücut vücuda uzanan” iki egemen anlayışa karşı bir strateji olarak düşünür. Bu nedenle, Homi Bhabha’nın onu Walter Benjamin’in “ezilenlerin geleneği” anlayışıyla ilişkilendirmesinde görülebileceği gibi, tek bir tarihi (örneğin “Zenci tarihi”ni) değil, bütün ezilenlerin enternasyonal tarihini kucaklamak amacıyla, kitabı yeni bir evrenselcilik çağrısıyla sonlandırır. Fanon’un “somut ve insana dair yeni bir anlayışa dayalı” biçiminde ortaya koyduğu evrenselcilik, milliyetçiliğe ve var olan Avrupa-merkezci evrenselciliklere karşı “onur, eşitlik ve adalet”i temel alan, henüz var olmayan, kendisi ve inşa edilmesi için mücadele edilmesi gereken radikal bir evrenselciliktir (Sardar, 2008: xvii).

Siyah Deri Beyaz Maskeler’in daha ilk sayfasında kendisini göstermeye başlayan yeni hümanizm çağrısı (“Yeni bir hümanizme doğru. İnsanlar arasında anlayış... Ah insanlık, sana inanıyorum...”), ikinci bölümün başında, Sartre’ın aşk kavramıyla girişilen bir tartışmayla derinleştirilir. Sartre, aşkı bir engellenme (başkasının bakışına maruz kalma) olarak anlamasına karşın, Fanon’un nazarında, “kişinin kendi için doğru varsaydığı şeyleri başkaları için dilemesi” anlamındaki “hakiki aşk”, “insani gerçekliğin sürekli değerleri birleştirildiğinde”, “ruhsal dürtüleri temel olarak bilinçdışı çatışmalardan özgürleştiren bir hareketlenmeye yol açar.” Fanon, Sartreci çatışma perspektifinden ziyade Freudcu “yüceltme”ye ve “çözülmez bir bağlılık ve birliktelik duygusu”na (2004: 26) daha yakın bir ruhla “bugün aşk imkânına inanıyorum” diye yazar. Hegel’in erken (Jena) yazılarında karşılıklı tanınmanın iki kişinin doğru birliği olarak ele aldığı aşkta gerçekleşeceğini düşündüğünü hatırlarsak, burada beyaz efendi-siyah köle ak-karacılığından yücel(til)miş bir tür tanınma arayışının devam ettiğini söyleyebiliriz. Bu minvalde, sömürgeledeki ilişkilerde özgün Hegelci tanınma alanlarında gerçekleşmeyen karşılıklılık, yeni açılacak bir alanla, ezilen halkların dayanışmasında telafi edilmeye çalışılır. Bu, Susan Buck-Morss’un (2007) “farz ettiğine neden olmayı amaçlayan performatif bir edim olarak bahsedilebilir” diye tanımladığı “küresel kamusal alan” a benzer bir yaklaşımın ilk örneklerinden biri

sayılabilir. Her halükârda, Homi Bhabha'nın Fanon düşüncesinin çelişkili boyutlarından biri olarak zikrettiği Hegelciliğin ruhu, yeni ("somut") evrensellik biçiminde tartışmaya katılır.¹

V

Fanon'un Çelişkili "Kim"liği

Yeryüzünün Lanetlileri Fanon'un manifestosu gibi düşünülmüştür. Bunun anlaşılabilir nedenleri bulunmaktadır. Dönemin büyük filozoflarından biri kışkırtıcı bir önsöz kaleme almış, kitap dostları ve düşmanları tarafından Sartre'ın "şiddet, Aşıl'ın mızrağı gibi, neden olduğu yaraları iyileştirir" cümlesiyle özetlenir hale gelmiştir. Önsözün hemen ardından bu konuya müstakil bir bölüm ayrılması, şiddet kuramcısı Fanon anlayışının popülerleşmesine yol açmıştır. Belki de en önemli neden, metnin Üçüncü Dünyacılığın yükseldiği dünyada antiemperyalist kurtuluş düşüncesinin peygamberane örneklerinden birini sergilediğinin farz edilmesidir. Her ne olursa olsun, Fanon külliyatını baştan sona, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'den *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne kateden temel fikirlerden biri, tanınmanın özcü bir kimlik politikasına indirgenmemesi ve başka politikalarla birlikte yürütülmesidir. Eğer çağdaş tanınma düşünürleriyle bir diyalog içinde tahayyül edersek Fanon, Charles Taylor (1996) ve Axel Honneth'in (1995a) yanlış tanınma analizlerinden bazılarına ve Nancy Fraser'ın (2014) bu iki düşünüre yönelttiği eleştirinin özüne

¹ Fanon'un son çalışması olan *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde, "yeni evrenselcilik" ve beyaz adamın hümanizmini aşan "yepyeni bir hümanizm" tekrar karşımıza çıkar: "Aslında bir insan kavramı ve insanlığın geleceği hakkında bir kavram olmalıdır" (2004: 143). Söz konusu kavramın gerekliliği, Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de itiraz ettiği diyalektiği bütünüyle elden çıkarmadığını anlatıyor. Fanon, insan ve insanlığın geleceği kavramının dolayısıyla, beyaz adamın mütehakkim evrenselciliğinin ve siyah milliyetçiliğinin ötesine geçmeyi amaçlamaktadır. İlkinin soyut evrenselciliği ile diğerinin saf tikelciliğinin aşılması, Hegelci öz-farkındalık ve iletişim aracılığıyla "yeni bir evrensellik"e yol açacaktır: "Özfarkındalık iletişime kapıyı kapamak değildir. Tam aksine, felsefe bize iletişimin onun teminatı olduğunu öğretir. Milliyetçi olmayan ulusal bilinç bize enternasyonal bir boyut verebilir" (2004: 179).

katılırdı: Yanlış tanınma öznelliği çarpıtan bir şiddete dönüşebilir; lakin tanınma, psikolojik bir kendini gerçekleştirme düzeyine indirgenmemeli, evrensel onur politikası ve bir tür yapısöküm stratejisiyle bütünleştirilmelidir.

Fanon'un tanınma sorununa yaklaşımı, düşüncesine içkin üretken gerilimlere hayat veren Marksist, varoluşçu ve antiemperyalist tutumlardan beslenir. *Marksist Fanon*, sömürgeciliği çözümlerken, sorunun ekonomik boyutlarına dikkat çeker. Çağdaş tanınma kuramının terimleriyle ifade edilirse, toplumsal adaletin birbiriyle akraba iki paradigma olan bölüşüm ve tanınma politikalarına dayandırılması gerektiğini, bunların ilkinden ikincisi lehine vazgeçilmemesi gerektiğini varsayar. Gelgelelim *antiemperyalist Fanon*, sorunun salt ekonomik olmadığı öncülüyle Marksizmin evrensel-nesnel düzeyinin sömürge dünyasında bir parça esnetilmesini önerir; ezilen halkların toplumsal bilince doğru serüvenlerinde tanınma politikasının altını çizer. *Varoluşçu-hümanist Fanon* ise, sömürgeleştirilen varoluşun diyalektik ya da milliyetçi kategoriler tarafından belirlenmemesini talep eder. Bununla birlikte, kendini gerçekleştirmenin somut varoluş açısından değerini öne sürerken, farklılık politikasının yanı sıra evrensel onur politikasını da vurgular. Üçüncü Dünyacı Marksist Fanon, bunu tamamlamak suretiyle, ulusal bilincin şeyleştirilmemesi ve toplumsal bilince dönüştürülmesinin aciliyetini ifade eder. "Azgelişmiş ülke" burjuvazilerinin milliyetçi bilinci, ulusal bilinçten toplumsal bilince geçiş konusunu gerektiği gibi ele alamaz. Siyah kimliğini sadece tanır ve olumlar; buna karşılık bu kimliği saf bir tikelcilik haline getirdiğinde bir bölüşüm politikasına ve enternasyonal dayanışmaların inşa edilmesine engel olabilir. Siyah kimliği, yarım kalmış bir özneleşmeyi tamamlamak, insanlığın yaralandığı somut bir içeriği onarmak adına olumlanmalıdır. Bu, siyah kimliğini öz değil bir politik kategori olarak anlayan ve onun sömürgeciliğe karşı mücadele sürecinde üretildiğini varsayan bir anlayışla gerçekleştirilirse hakiki anlamını bulacaktır. Son olarak, *erken yapısökümcü Fanon*, tanınma politikasının karşıt ikiliklerde temellenen söylemler düzenini dönüştüren bir politikadan bağımsız düşünülmemesi gerektiğini anlatır. Fanon, bu bağlamda, zenciliğin bir öz olmadığını iddia ederken yapısökümün stratejik işleyişindeki kademelerden birinin erken bir örneğini sergiler.

O halde Fanon kimdir? Bunların hangisi Fanon'dur? Her biri ve hepsi belki de. Fanon'la konuşmayı sürdürüyoruz, çünkü onun karmaşık "kim"liği veya çelişkili metodolojik mirası zor insanlık durumları üzerine düşünüp bu yolda eylerken bize yoldaşlık etmeye devam ediyor.

“SİYAH ADAM NE İSTİYOR?”

Homi Bhabha¹

“Siyah adam ne istiyor?” Fanon *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’in girişinde tam da bu soruyu sorar.² Psişik boyuta öncelik vererek bir siyasal talepten anladığımız şeyi değiştirmekle kalmaz, bu talebin beşeri failini teşhis edip tanımladığımız araçların bizzat kendisini de dönüştürür. Fanon hayatının daha varoluşsal uğraklarında böyle ağıtlar yaksa da, siyasal baskı sorununu esasen bir insani “öz”ün ihlal edilmesi olarak temellendirmez. Burada ne sömürge insanı sorununu liberal-hümanizmin evrenselci kavramlarıyla ele alır (mesela “sömürgecilik İnsan Hakları’nı nasıl ihlal eder?” gibi) ne de insanın varlığıyla ilgili ontolojik bir soru ortaya atar (mesela “yabancılaşmış sömürge insanı kimdir?” gibi). Fanon’un ortaya attığı soru bu tip bütünsel bir tarih nosyonuna veya bütünsel bir İnsan anlayışına yönelik değildir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’in orijinal ve rahatsız edici özelliklerinden biri, sömürge deneyimini nadiren tarihselleştirmesidir. Kitapta okura bireyin problemlerinin veya kolektif psişenin içinde filizleneceği bir sosyal ve tarihsel olgular arka planı sunacak hiçbir üst anlatı veya gerçekçi perspektif bulamazsınız. Fanon’un tarihe, edebiyata, bilime ve mite heterojen bir şekilde kaydedildiği şekliyle tarihselleştirilen kolonyal özneye ilişkin teşhisi, benlik ve toplumun veya tarih ve psişenin böyle geleneksel sosyolojik bir yaklaşımla hizalanmasını sorgulanabilir hale getirir. Fanon’a göre kolonyal özne her zaman “dışarıdan aşırı belirlenmiştir.” Fanon, sö-

¹ Çev. Güneş Ayas.

² Bu makale, daha önce Fanon’un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’inin İngilizce çevirisine (Londra: Pluto, 1986) yazdığım giriş yazısına dayanmaktadır.

mürge durumunu, en derinlikli şekilde, imaj ve fanteziyi kullanarak, yani tarihin ve bilinçdışının sınırlarında saldırganca şekillenen bu düzenler aracılığıyla hissettirir.

Sömürgelerdeki kültürel yabancılaşıma problemini istek ve arzusunun psikanalitik diliyle ifade eden Fanon, toplumsal egemenlik söylemi içinde şekillendiği haliyle bireysel ve sosyal otoritenin oluşumunu temelden sorgular. Tarihsel rasyonalite, kültürel kaynaşıma, bireysel bilincin özerkliği gibi sosyal erdemler, bunların bir medeni statü bahsettikleri öznelere, dolaysız, Ütopik bir özdeşleşme gerektirir. Medeni durum, insan zihninin doğuştan gelen etik ve rasyonel eğiliminin nihai ifadesidir. Sosyal içgüdü, insan doğasının ileriye dönük kaderidir, yani doğadan kültüre zorunlu geçişi ifade eder. Bireysel çıkarlardan sosyal otoriteye doğrudan geçiş bir Genel İrade'nin temsili yapısında, yani hukukta veya kültürde, nesnelleşmiş ifadesini bulur. Psişe ve toplum, işte burada, birbirlerine ayna olurlar ve aralarındaki ayrımı, şeffaf bir şekilde, anlamından hiçbir şey kaybettirmeksizin, bir toplumsal bütünlüğe çevirirler. Sosyal ve psişik yabancılaşıma formları (örneğin delilik, kendinden nefret etme, ihanet, şiddet) hiçbir zaman sivil otoritenin muayyen ve belirleyici şartları veya bizzat sosyal içgüdü'nün belirsiz etkileri olarak kabul edilemez. Bunlar daima yabancı oluşların, tarihsel sürecin tıkanmasının ve nihayetinde İnsan'ın yanlış tanınmasının bir sonucu olarak açıklanırlar.

Fanon'a göre böyle bir İnsan ve Toplum miti, gündelik hayatın öznelere normal sosyal ilişkilerine aracılık eden bir "hezeyan kons-telasyonu" sergilediği sömürge durumunda, tamamen yerle bir olur: "Aşğılık bir konumun köleleştirdiği Zenci ve benzer bir şekilde üstün bir konumun köleleştirdiği beyaz adam, nevrotik bir yönetimle uyum içinde hareket eder." Fanon'un psikanalitik bir açıklama araması, "medeni erdem" in sömürge yönetiminin yabancılaştırıcı eylemlerindeki sapkın yansımalarından kaynaklanır. Bu sapkın yansımalar şunlardır: Sömürgecinin açıkça ilan edilmiş olan yerliyi medenileştirme veya modernleştirme sevdasında görünür olan ve "baskıcı bir gücün denetimi altında, gelişme yeteneği olan eski kurumların bir karikatürü gibi işleyen tamamen tesirsiz arkaik kurumların oluşturulmasıyla sonuçlanan sömürgeci kültürel mumyalama";

veya sömürgecinin sosyal mekânının bizzat tanımı gereği meşru görülen şiddet; veya ırksal nefretin Batı irfanında özümseyen ve dışavurulan ateşli fantazmatik imajlarının canlılığı. Medeni erdemnin içinde gerçekleşen siyasal ve psişik şiddet arasındaki bu üst üste binme, daha doğrusu işbirliği ve kimlik yabancılaşması, Fanon'u bilinç ve toplumdan oluşan sömürge mekânının bölünmesini "bir manik çılgınlık" hali olarak tanımlamaya sürükler.

Bu tip bir sapkınlığı temsil eden figür, kanaatimce, kendi karanlık yansımasının esiri olmuş, (onun tarafından kuşatılmış değil) Aydınlanma sonrası insanı imajıdır. Bu karanlık yansıma kendi varlığını ikiye bölen, bakış açısını saptıran, sınırlarını ihlal eden, eylemini uzak bir yerde tekrarlayan, bizzat varoluşunun zamanını altüst eden ve bölen sömürgeleştirilmiş insanın gölgesidir. Sartre'ın anti-Semitik bilinç hakkında söylediği gibi iki düzlemde hareket edip bundan hiçbir şekilde mahcup olmayan ırkçı dünyanın bu muğlak teşhisi, kendi yabancılaşmış imajı olarak İnsan düşüncesine, yani Benlik ve Öteki olarak değil de sömürge kimliğinin sapkın parşömenine işlenmiş Benliğin "Ötekiliği"ne yol açar. İşte üzerinde döndüğü eksen boyunca bölünen bu tuhaf arzu figürüdür ki Fanon'u öznenin arzusuyla ilgili psikanalitik meseleyi sömürge insanının tarihsel koşulları içine yerleştirmeye zorlar.

Siyah Deri Beyaz Maskeler'i okurken gerçekliğin bir iması veya varoluşun sezgisi olarak "şahsi kimlik" problemi ile bir anlamda öznenin "Bir insan ne ister?" sorusunu cevaplamaktan daima kaçınan psikanalitik özdeşleşme problemi arasındaki farka riayet etmek canalcı bir öneme sahiptir. Sosyal ve psişik olarak onaylanmış beşeri öznenin doğuşu, insanın özünden kaynaklanan bir kendini gerçekleştirme anlatısının veya bireysel çıkar ya da güdülerle Genel İrade arasındaki hayali bir çakışmanın yadsınmasına dayanır. Bu tip ikili, iki kısımlı kimlikler, Bir'in psikanalitik özdeşleşme süreci tarafından arzunun dilinde kuşatılan Öteki'deki bir tür narsistik yansıması içinde işler. Özdeşleşme için kimlik hiçbir zaman bir *a priori* değildir, bitmiş bir ürün de değildir; sadece, bir bütünlük "imajı"na, sürekli devam eden sorunlu bir erişim sürecidir. Bizzat imaj kavramının tehlikeli perspektifi üzerine düşünürsek özdeşleşmenin bu psişik imajının söylemsel koşulları açıklığa kavuşacaktır. Çünkü özdeşleşmenin

hedefi olarak imaj bir belirsizlik alanına işaret eder. Onun temsili her zaman uzamsal olarak bölünmüştür. İmaj, *namevcut* (ve geçici olarak ertelenmiş) olan bir şeyi *mevcut* olan bir şey haline getirir. Her zaman başka bir yerde olan bir zamanın temsildir, bir yineleniştir. İmaj her zaman otoriteye ve kimliğe bir *ilavedir*; asla bir “gerçekliğin görüntüsü” olarak mimetik açıdan okunmamalıdır. Kimlik (özdeşlik) imajına erişmek ancak her tür özgünlük veya çokluğun, onu daima eşikte (liminal) bir gerçeklik haline getiren yerinden etme ve farklılaştırma (bulunmayış/bulunuş; temsil/tekerrür) prensibi aracılığıyla *yadsınması* ile mümkündür. İmaj bir yandan metaforik bir yer değiştirme, bir mevcudiyet (bulunuş) illüzyonu, bir yandan da, tam da aynı sebeple, bir metonim, yani bir bulunmayış (*namevcudiyet*) ve kayboluş işaretidir. Tam da anlamın ve varoluşun bu kıyısından, kimlik içindeki ötekiliğin değişen sınırlarından yola çıkarak Fanon sorar: “Siyah adam ne ister?”

Öz-bilinç ötekinin direnciyle karşılaştığında arzu deneyiminden geçer... Arzu duymaya başladığım andan itibaren başkaları tarafından hesaba katılmayı talep ederim. Burada ve şimdi olmakla yetinmem, şeyliğe mahkûm olmam. Başka bir yer ve başka bir şey içinimdir artık. Hayattan başka şeylerin de... peşinde olduğum sürece, yadsıyıcı faaliyetimin dikkate alınmasını talep ederim...

“Yer kaplıyordum. Ötekiye doğru hareket etmiştim... ve durmadan gözden kaybolan öteki -hasmane ama opak değil, saydam, orada değil- ortadan kayboldu. Bulantı...”

İşte Fanon bulantının bu karşı konulmaz yönünü şaşırmışlığından üretir cevabını: Siyah adam ötekilikle nesnelleştirici bir yüzleşme istemektedir; sömürge ruhunda arzusunun yadsıyıcı, ayırıcı anının bilinçdışı bir inkârı vardır. Ötekinin yerini, kimi zaman Fanon’un ileri sürdüğü gibi, kültürel olarak yabancı bir bilinci temsil eden ve Benliğin aleyhinde olan sabit bir fenomenolojik nokta olarak tasavvur etmek doğru değildir. Öteki, “kültürel” olanın lengüistik, sembolik, tarihsel bir gerçeklik olarak gösterilmesini mümkün kılan farklılaştırma sistemini tanıtan (kültürel veya psişik nitelikte) bir ilksel (pri-

mordiyal) kimliğin zorunlu olarak yadsınması şeklinde görülmelidir. Şayet ileri sürdüğüm gibi arzusun konusu sadece *Kendimden* ibaret değilse, o zaman Öteki de hiçbir zaman sadece *Kendisinden* ibaret değildir. Dolayısıyla bir kimlik, gerçeklik veya yanlış tanıma kaynağı olamaz.

Bir özdeşleşme prensibi olarak, Öteki belli derecede bir nesnellik sunar, ancak Öteki'nin temsili (ister Yasa'nın sosyal süreci ister Oidipus'un psişik süreci şeklinde olsun) her zaman muğlaktır ve bir eksikliği açığa vurur. Örneğin Yasa'nın "lafzı ile ruhu" arasındaki yaygın ve konuşmaya özgü ayrım, bizzat Yasa'nın ötekiliğini gözler önüne serer; "Adalet" ile adli prosedür arasındaki muğlak gri alan, kelimenin tam anlamıyla bir yargı çatışmasıdır. Keza, psikanalizin dilinde, Baba'nın Yasası veya baba metaforu, lafzî anlamıyla anlaşılmaz. Bu, özneye normatif ve normalleştirici bir yer atfeden bir ikame etme ve mübadele sürecidir; ancak kimliğe bu metaforik erişim tam anlamıyla yasak ve bastırmanın yeridir, bariz bir şekilde bir otorite çatışmasıdır. Özdeşleşme, Öteki'nin arzusu içinde ifade edildiği şekliyle, her zaman bir yorum meselesidir, çünkü kendimin bir kendilikle ele avuca gelmez buluşmasıdır, kişinin ve yerin hazfedilmesidir.

Şayet Öteki'nin farklılaştırıcı gücü öznenin dilde anlam kazanması ve toplumun Yasa'da nesnelleşmesi süreciyse, o halde Öteki nasıl ortadan kalkabilir? Öznenin harekete geçirici ruhu olan arzu tamamen yok olabilir mi?

Daha analitik bir üslup benimsediği yerlerde Fanon kolonyal arzuya ilişkin bu muğlak, belirsiz soruların keşfedilmesine ket vurabilir. Metni kaleme aldığı sırada içinde bulunduğu olağanüstü koşullar daha isyankâr cevapları, daha dolaysız özdeşleşmeleri gerektirir. Fanon zaman zaman bilinçdışı fantezilerin mizansenini ve ırkçı korkuların hayaletleriyle sömürge sahnesine sinsice sokulan nefret arasında fazla yakın bir mütakabiliyet kurmaya girişir; apartopar özdeşleşmenin belirsizliklerinden siyasal yabancılaşma ve kültürel ayrımcılığın antagonistik kimliklerine geçiş yapar; Öteki'yi isimlendirmede ve varlığını sömürge ırkçılığının dilinde kişileştirmede gereğinden fazla acele eder – "beyaz adamın gerçek Ötekisi siyah adamdır ve gelecekte de böyle olacaktır. Bunun tersi de geçerlidir." Fanon'un deyişiyle rüyayı kendi normal siyasal zamanına ve kültürel mekânına geri dön-

dürme çabası, onun çok parlak bir şekilde örneklediği patolojik sömürge ilişkileri içindeki psişik yansıtımların karmaşık doğasına dair açıklamalarını köreltebilir. Antilli *évolué* Jean Veneuse, sadece beyaz adamın yerinde olmayı arzulamakla kalmaz, kendisine de mecburen bu pozisyondan küçümseyerek bakmaya çalışır. Aynı şekilde beyaz adam da sadece korktuğu ve arzuladığı şeyi “onlara” yansıtarak inkâr etmiş olmaz. Kendine zulmeden bir “Onlar” ile zoraki bir özdeşleşme her zaman “Ben”in içinin boşaltılmasını gerektirdiğinden Fanon bazen paranoyanın gücünü hiçbir zaman koruyamayacağını unuttur.

Fanon’un sosyo-diagnostik psikiyatrisi, sömürge arzu öznesinin ikircikli dönüş ve geri dönüşlerine ve Batılı insanı ve “uzun” tarihsel perspektifi maskeleyişine makul açıklamalar getirmeye çalışır. Sanki Fanon kendisinin en radikal keşiflerinden (mesela bedeninin uzamının ve özdeşleşmesinin temsili bir gerçeklik olmasından; psişik etkileri her tür belirlenimci formu tartışmaya açtığı için ırk siyasetinin hümanist insan miti, ekonomik zorunluluk veya tarihsel ilerleme gibi belirlenimci formlar içinde tamamen kapsanmasının mümkün olmamasından; sosyal egemenlik ve insan öznelliğinin ancak Ötekilik düzeni içinde gerçekleştirilebileceğinden) korkuyor gibidir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’i de, sanki mutluluk verici olduğu kadar banal olan bir varoluşçu hümanizm uğruna, ezilenlerin travmatik geleneğinden doğan arzu sorununu inkâr etmesi gerekiyormuş gibi bitirir:

Ötekine dokunmak, onu hissetmek, onu kendime açıklamak gibi basit bir eylemden niçin kaçınmamız gereksin?.. Bu çalışmayı noktalamadan önce, benimle beraber bütün dünyanın her bilincin açık kapısını tanımasını isterim.

Ne var ki, Fanon, Hegelyen *kendi içinde-kendi için* insan gerçekliği rüyasını, bizzat kendisinin sömürge bilincinin manici yapısı ve diyalektik olmayan bölünmesine dair görüşlerini ifade ederken sürekli olarak iğneler, hatta düpedüz alaya alır. *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde sömürge şehrinin demografisi hakkında söyledikleri, sömürge ilişkilerinin psişik yapısı hakkındaki görüşlerini yansıtır. Yerlilerle yerleşimcilerin yaşadığı bölgeler, tıpkı siyah ve beyaz bedenlerin karşı

karşıya gelmesi gibi, birbirinin zıddıdır, ama “daha yüksek bir birliğe” hizmet etmezler. Fanon’a göre bir uzlaşma mümkün değildir, zira iki terimden biri fazladır.

Hayır, hiçbir uzlaşma, hiçbir Hegelyen “tanıma”, hiçbir basit, duygusal bir hümanist “Sen dünyası” vaadi mümkün değildir. Aşkını olmasın hayat olabilir mi? Mükemmellik hayali olmadan siyaset? Fanon’un aksine ben maniciliğin diyalektik olmayan momentinin bu sorulara bir cevap sunduğunu düşünüyorum. Şu tuhaf sömürge simasının, eli kolu bağlanmış gölgenin eşliğinde sömürge arzusunun yörüngesini takip edersek, manici sınırları aşmamız, hatta değiştirmemiz mümkün hale gelir. İnsan doğasının olmadığı yerde, hiç bitmeyen, ebedi bir umudun doğması pek de mümkün değildir; buna karşın kimlik imajını bize bildiren ve onun biçimini bozan bu farkın stratejik dönüşünde ve özdeşleşmeyi gözler önüne seren Ötekiliğin kıyısında kesinlikle ve el altından bir umut doğar. Bir Hegelyen yadsıma olmayabilir, ama Fanon’a bazen şunu hatırlatmak gerekir ki, Öteki’nin reddi her zaman özdeşleşmenin “uçlarını” kızıştırır, kimlik ve saldırganlığın ikizlendiği o tehlikeli yeri ifşa eder. Çünkü inkâr her zaman geriye dönük bir süreçtir; travmatik izini bırakmış olan o Ötekiliğin yarı yarıya kabul edilmesidir. Beyaz maskeli siyah adam tam da bu belirsizlik içinde pusuya yatar ve ben- ce tam da bu tip bir ikircikli özdeşleşmeden (siyah deri, beyaz maskeler) yola çıkarak, kültürel karmaşasının pathosunu bir siyasal altüst etme stratejisine dönüştürmek mümkündür. “İrk dramı herkesin gözü önünde yaşandığı için siyah adamın onu bilinçdışına itmeye vakti yoktur” diyen Fanon’a kelimesi kelimesine katılmamız mümkün değilse de, bunun provokatif bir düşünce olduğunu kabul etmeliyiz. Aynı anda iki (Fanon’un örneğinde üç) yeri birden işgal eden kişisizleştirilmiş, yerinden edilmiş sömürge öznesi, hesaplanamayan ve kelimenin tam anlamıyla bir yere yerleştirmenin zor olduğu bir nesne haline gelir. Otorite talebi mesajını bütünleştiremediği gibi öznelerini basitçe tanımlayamaz da. Çünkü kolonyal arzusunun stratejisi, kimlik dramını, siyah maskenin beyaz deriyi ifşa etmek üzere yerinden sıyrıldığı noktada sahnelemektir. Tam da siyah beden ile beyaz beden arasındaki bu uç noktada, anlam ve varoluş arasında veya bazılarının tercih edeceği şekliyle yerlinin bedeninde ikamet

eden “kas geriliminin” psişik muadili olan talep ve arzu arasında bir gerilim vardır:

Polis, kışlalardaki kalk boruları, askeri törenler ve dalgalanan bayraklar gibi toplumsal düzen sembolleri aynı anda hem kısıtlayıcı hem de teşvik edicidir. Çünkü taşıdıkları mesaj ‘sakın kımıldama’dan ziyade ‘saldırmaya hazır ol’dur.

İşte (hem psişik hem siyasal nitelikteki) bu gerilimden bir tahrip stratejisi doğar. İnsan’ın bütünlüğünü açığa çıkarmayı değil onun temsil edilmesini manipüle etmeyi amaçlayan bir yadsıma biçimidir bu. Kimliğin ve otoritenin tam da sınırlarında, maske ve imajın alaycı ruhunda icra edilen bir iktidar biçimidir; devrimin seyri içinde özgürlüğüne sahip çıkmak üzere manici çizgileri aşan te-sevettürlü Cezayir kadınının bize öğrettiği derstir. Fanon’un “örtü-sü açılmış Cezayir” başlıklı denemesinde, sömürgecinin Cezayirli kadınların örtülerini açmaya çalışması basitçe örtüyü bir direniş sembolü haline getirmez; onu bir kamuflaj tekniği, bir mücadele aracı haline getirir. Örtü bombaları gizler. Bir zamanlar evin sınırlarını (yani kadının sınırlarını) güvence altına alan örtü, artık kadını devrimci faaliyeti sırasında maskeleyemeye yarar, Arap şehriyle Fransız yakasını birbirine bağlar, ailenin ve sömürgecinin sınırlarını aşar. “Örtü” kamusal alanda özgürleşip kültürel ve sosyal normların ve mekânların arasında ve ötesinde dolaşmaya başlayınca, paranoyakça bir gözetimin ve soruşturmanın konusu haline gelir. Her örtülü kadın artık bir şüpheli haline gelmiştir, der Fanon. Ve Avrupa yakasına daha derinden nüfuz etmek için kadınlar örtülerini çıkardıklarında bu kez polis her şeyi görür, ama aslında hiçbir şey görmez. Cezayirli bir kadın, eninde sonunda sadece bir kadındır. Ama Cezayirli *fedai* kadın bir cephaneliktir ve el çantasında el bombalarını taşır.

Fanon’u hatırlamak yoğun bir keşif ve yönelim kaybı sürecidir. Hatırlamak hiçbir zaman bir içe bakış veya geçmişi anımsama eylemi değildir. İstıraplı bir yeniden anımsama eylemidir, bugünün travmasını anlamlandırmak için geçmişin yerinden çıkmış parçalarını yeniden bir araya getirme çabasıdır. Fanon’un diğer her yazar-

dan daha büyük bir derinlik ve şiir(sellik)le gün yüzüne çıkardığı; ırk ve ırkçılığın tarihi, kolonyalizm ve kültürel kimliğin bir tür hafızasıdır. Ancak Fanon'un başardığı şey bundan çok daha büyüktür. Çünkü Fanon Batı'nın psikik kalıbına sıkı sıkıya dokunmuş olan fobik Zenci, yerli, sömürge insanı imajını görerek, efendi ve köleye hem birbirlerine karışmalarının daha derin bir yansımasını, hem de zor, hatta tehlikeli bir özgürlüğün ümidini sunmaktadır: "Ancak benliğini yeniden ele geçirme ve onu dikkatle inceleme çabası ve özgürlüğünün bitmeyen gerilimi sayesinde insanın insani bir dünyanın mevcudiyeti için gereken ideal şartları yaratması mümkün hale gelecektir." Özgürlüğün bu hiç bitmeyen gerilimini hiçbir yazar Fanon kadar dürüst ve ferasetli bir şekilde yazmamıştır. İşte bu gerilim esnasında benlik, yani bugünün buyurgan benliği, kendisinin özsel bir geçmiş veya ideal bir gelecek olarak resmedilmiş imajını reddeder ve kendi oluşum sürecinin paradoksuyla yüzleşir.

Bugün kültürel ve ırksal açıdan marjinalleşmiş çeşitli grupların, çeşitliliklerini inkâr etmek için değil de, aksine kültürel kimliğin ve farklılığın önemli hünerlerini cesurca herkese ilan etmek amacıyla siyahi kimliğin maskesini kolaylıkla benimseyebildikleri Britanya'da, Fanon'a duyulan ihtiyaç daha da ivedilik kazanmıştır. Çeşitli eğilimlere sahip siyasal gruplar, uğradıkları baskıyı homojenleştirmek için değil, onu ortak bir davaya, ötekiliğin kamusal bir imajına dönüştürmek için, siyahi kimliğin bayrağı altında toplandıkça, Fanon'a duyulan ihtiyaç daha da ivedilik kazanmaktadır. Fanon bugün bize maske ile kimlik, imaj ile özdeşleşme arasındaki hayati ilişkiyi hatırlattığı için ivedidir. Özgürlüğümüzün hiç bitmeyen gerilimi ve kendimiz hakkında ötekiler olarak yarattığımız hiç bitmeyen izlenimler tam da bu ilişkiden doğar çünkü.

Genelde hayvanların erkeğine özgü olan, çiftleşme öncesi gövde gösterisi olsun, dövüş öncesi göz korkutma amacıyla kabarak yapılan jestler olsun, hepsinde varlık ya kendinden bir maske, bir ikiz, bir zarf, kalkanın yüzeyini kaplamak üzere soyulmuş bir kabuk çıkartıp verir ya da karşı taraftan bunu alır. Varlık, ölüm kalım meselelerine, kendinden ayırdığı bu biçimle dahil olur ve denebilir ki, varlığın üreme yoluyla ye-

nilenmesini yürüten birleşme, ötekinin ya da kendisinin o dublörü vasıtasıyla gerçekleşir.

(Jacques Lacan)¹

Artık Fanon'a dönmenin vakti geldi, ama her zaman olduğu gibi, bence, bir soru sorarak:

İnsan dünyası farklılığını nasıl yaşayabilir? Bir insan Öteki-türlü (Otherwise) nasıl yaşayabilir?

¹ Bkz. Jacques Lacan, *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Güngörmüş Erdem, İstanbul, Metis, 2017. –çn

MİLLİYETÇİLİK

FANON, POSTKOLONYALİZM VE MİLLİYETÇİLİK

Elçin Aktoprak

1980'lerden itibaren "Üçüncü Dünyacılık" yerine tercih edilmeye başlanan "postkolonyal" kavramı, "post" öneki nedeniyle zamansal açıdan sömürge sonrası döneme, "kolonyal" kelimesi nedeniyle de coğrafi açıdan eski sömürgelere işaret etmektedir. Ve fakat bu tanım, kavramın dar anlamına işaret eder. Postkolonyal kavramının geniş ve sosyal bilimlere yatay kesen anlamıysa bu zamansal ve coğrafi sınırları esnekletirmekte, farklı hakimiyet ilişkilerinin çözülmesi, farklı toplumsal gruplar arasında eşit bir ilişki kurulmasına ilişkin yollar aranması, farklı temsil imkânlarının yolunu açması açısından adeta bir anahtar kavram/kuram/durum sunmaktadır. Kavramın bazen sıfat bazen ad olarak karşımıza çıkması da aslında içerdiği bu esnekliğin yine 1970'lerden itibaren etkisini artıran eleştirel kuram ve postmoderniteyle kesişen yollarından geçmektedir. Dolayısıyla, postkolonyalizm sadece kronolojik bir nişan değil, farklılığın bilgisinin üretilmesi, farklılığın tanınması ve farklılığa dair yaklaşımlar için farklı disiplinlerin farklı bağlamlarında değerlendirilen bir araç seti gibidir.¹ Bu araç setiyle şekillenen postkolonyal düşünce/düşünme, Young'un tabiriyle bildiğimiz dünyayı tepetaklak eder ve bize, sunulan fotoğrafın öteki tarafına geçme imkânı tanır.²

Postkolonyalizmin dar ve geniş anlamları bize hangi dünyanın

¹ Michael Dutton, Leela Gandhi, Sanjay Seth, "The Toolbox of Postcolonialism," *Postcolonial Studies*, 2(2), 1999, s. 124; Julian Go, *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2016, s. 6.

Robert Young, *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2003, s. 2.

tepetaklak edildiğine dair de bir tanım sunar. Dar anlamıyla Batı'nın sömürgeleri ve bu coğrafyanın sömürgesizleşmesi karşımıza çıksa da, geniş anlamıyla Batı'nın "öteki"ne dair ürettiği bilginin ve kurduğu hakimiyet modellerinin şekillendirdiği dünyanın tepetaklak olmasıyla karşı karşıyayızdır. Bu tepetaklak olma hali elbette yeni sömürgecilik ve kapitalizmin devam eden tahakkümü üzerinden tartışılabilir ama düşünme/düşünce tarzının sorgulanması bağlamında hâlâ önemini korumaktadır. Bu bağlamda kapıyı ilk aralayan isimler birebir sömürge dünyasının koşullarında sömürge karşıtı mücadele içinde şekillenen Césaire, Memmi, Cabral, Du Bois ve Fanon gibi isimlerdir. Bu düşünürler/aktivistler postkolonyal çalışmaların ikinci dalgası kabul edilen Said'den Nandy'ye, Bhabha'dan Spivak'a ilham kaynaklarıdır. Kendi aralarındaki farklılıklara rağmen postkolonyal çalışmalara en önemli ortak katkıları, sömürge insanını, sömürge halklarını aktif bir özne olarak hem tarih hem de sosyal bilimler sahnesine taşımalarıdır. Bu isimler sadece sömürge karşıtı ulusal bağımsızlık hareketlerine destek olmamış, aynı zamanda sömürgecinin ekonomik sömürünün ötesinde yarattığı siyasal, sosyal ve psikolojik tahribatı sömürülenin dilinden anlatmış ve tanımlamışlardır. Sömürgecinin ekonomik, siyasal ve sosyal kültürüyle kurulan eleştirel ilişki, sömürgecinin görme, var olma ve bilme biçimlerini de¹ sömürülen tarafından ve onun aracılığıyla ifşa etmiştir.

Sömürge Karşıtı Milliyetçilik-Postkolonyal Milliyetçilik

Sömürgeleştirilenin bakış açısından sömürgeciye ve onun hakimiyet ilişkisine ve biçimine dair eylemle iç içe bilgi üretmek, sömürge karşıtı milliyetçi hareketleri Avrupa merkezli milliyetçiliklerden ayıran en önemli unsurlardan biri olacaktır. Sömürge karşıtı milliyetçilik, basitçe ezen ve ezilen ulus ayrımına dayandırılrsa da, bu milliyetçiliği özgürlük ve eşitlik kavramlarıyla ilişkiye geçiren, ırkçılığa ve sömürgeciliğe karşı insan haklarının sadece bireysel değil, kolektif bir bağ-

¹ Go, age, s. 8.

lamda ele alınmasını talep ettiren de¹ bu unsurdur. Elbette sömürge karşıtı hareketler kendi içlerinde çok farklı yollara başvurmuş, kendi uluslarını çok farklı dinamiklerle tanımlamış, kendi devletlerine sahip olduktan sonra da pek çoğu eleştirdikleri hakimiyet biçimlerinin tuzaklarına düşmüşlerdir; lakin yola çıkışlarındaki bu ortaklık, yani tanımlananın kendini tanımlama ve temsil etme talebi, sömürge karşıtı milliyetçilikler için aynı zamanda postkolonyal milliyetçilik tanımını kullanmamızın da temel nedenidir.

Tam da bu noktada sömürge karşıtı milliyetçilik ile postkolonyal milliyetçilik derken nasıl bir ayrıma işaret edildiği açıklanmalıdır. Her şeyden evvel altı çizilmesi gereken postkolonyal sıfatının sömürgecilik sonrasını tahayyül eden sömürge karşıtı milliyetçilikler için retrospektif bir bakış açısıyla son birkaç on yıldır kullanıldığıdır; hatta tercih postkolonyal dünyada milliyetçilik olarak kullanmak yönündedir. Sömürge karşıtı milliyetçilik daha çok bağımsızlık hedefine ulaşma noktasına kadar olan bir noktayı işaret ederken postkolonyal milliyetçilik hem bu sürece hem de bağımsızlık sonrasını ve günümüzü kapsayan daha geniş bir zamana işaret etmektedir. Sömürge karşıtı milliyetçilik daha pratikte şekillenen bir tanım olarak ön plana çıkarken, postkolonyal milliyetçilik daha çok postkolonyal eleştiri geleneğinden beslenenlerin analizlerindeki daha kapsayıcı ve daha esnek bir akademik tanım olarak da görülebilir. Öte yandan günümüzde postkolonyal milliyetçiliğin coğrafi referans noktası da sadece eski sömürge ülkeler değildir; bu milliyetçiliğe dair yapılan kuramsal tartışmaların izdüşümleri daha geniş bir coğrafyada benzer tahakküm ilişkilerine tanık olan/olmuş milliyetçilikleri analiz edebilmek için de kullanılmaktadır; bu bağlamda da postkolonyal milliyetçilik ile postkolonyal dünyada milliyetçilik arasındaki kuramsal içerik devam etse de coğrafi farklılaşmanın altını çizmek gerekir. Bu çalışmada bu kavramlar arasında çoğu zaman birbirinin içinde eriyen bu farklar gözetilerek bağlama göre bu üç niteleme de kullanılacaktır.

Postkolonyal dünyada milliyetçilik, tarihi kendi “biz” tanımı üzerinden yeniden hatırlar, anlatır ve yazarken bir yandan milliyetçiliğin genel formlarını takip etse de bir yandan da farklı ortak

¹ Partha Chatterjee, “Empires, nations, peoples: The Imperial Prerogative and Colonial Exceptions,” *Thesis Eleven*, 139 (1), 2017, s. 86.

“ötekilik” hallerini keşfeder. Bu “ötekilik” ilk anlamını kapitalizm ve sömürgecilik bağlamında “ezilen”de bulacaktır ve özellikle Lenin üzerinden milliyetçilik tartışmalarına girecektir. Lakin bu çalışmanın önemi açısından bu ortaklığın “içeriden” tespitine dair önemli bir örnek Frantz Fanon’dadır. Fanon *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’de (SDBM) “Yahudi’nin aleyhine konuşulduğunu işittiğin zaman, bil ki gerçekte senin aleyhine konuşuluyor”¹ derken, kendi ırka dayalı ezen/ezilen, sömüren/sömürülen ayrımının ötesine geçebilmeyi başarabilmiştir. Fanon’un kendisi elbette yaşadığı dönem itibarıyla de postkolonyal kavramını hiç kullanmadan, sınırları daha net bir sömürge karşıtı milliyetçilik için ve üzerine yazacak ve eyleyecekken, Fanon’u postkolonyal milliyetçilik bağlamında önemli kılan ilk nokta ortaklaşan bu mağdurluğu görmesi, konuşturması ve onu mağdur pozisyonundan çıkarak önce kendini bulmaya ardından gerçekleştirmeye ve ardından da tam bir kurtuluşa çağırmasıdır. Bu nedenle de çağrısı sadece siyahlarda yankı bulmayacaktır. Fanon’un çalışmalarında Beyaz, Avrupa uygarlığına, siyah da genel anlamda Batılı olmayana referansla kullanılmaktadır.² Sömürülen öznenin kendini bulması ve gerçekleştirmesi Fanon için özgürlüğe giden yolun ilk aşamasıdır ve özellikle SDBM’de sömürge deneyimi içinde bu sürecin psikolojik analizine eğilir.

Fanon’u bu çalışmanın bağlamına çeken ikinci önemli nokta da, postkolonyal milliyetçiliklerin hem bağımsızlık mücadelesinde hem de bağımsızlıktan sonra önemli bir ortaklığı olarak sömüren ve sömürülen arasındaki nefret ve tutku ilişkisini çözümlemesidir. Fanon’un sömürgecilik ve yerellik arasındaki ilişkiyi karşılıklı inşa üzerinden ele alarak öznellik, kimlik ve siyaset üçgenine³ dair tespitleri kendisini sadece postkolonyal milliyetçilik bağlamında değil,

¹ Frantz Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, İstanbul: En-core, 2016, *Siyah Olma Gerçeği*, s. 29. Bu çalışmada *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’in elektronik formatı kullanıldığı için kitap sayfaları basılı formattan ve diğer e-kitaplardan farklılık gösterebilir. Bundan sonra söz konusu esere metinde “SDBM: sayfa” olarak atıf yapılacaktır.

Ziauddin Sardar, “Foreword To the 2008 Edition,” *Black Skin, White Masks*, Londra: Pluto Press, 2008, s. xv.

Stuart Hall, “New Ethnicities,” *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*, der. David Morley ve Kuan-Hsing Chen, Londra, New York: Routledge, 2005, s. 444.

milliyetçilik kuramları ve genel anlamda kimlik ve kültür çalışmaları bağlamında da öne çıkarmaktadır. Fanon ırkın inşa edilen bir kimlik olduğunu çok istisnai bir analizle ortaya koymaktadır. Fanon'u pek çok postkolonyal milliyetçiden ayıran nokta da yine bu bağlamda ele alınabilir. Fanon, pek çok benzer örnekte görüldüğü gibi ulusal kültürü sömürgeci Batı karşısında biricikleştiren bir kutsamaya yönelmemiş; geçmişi mitleştirmemiştir.

Fanon'u postkolonyal milliyetçilik bağlamında öne çıkaran üçüncü unsur da bu dinamik milliyetçilik ve ulus tanımıdır. Ancak bu tanımı da geçen ünü, Fanon'un kuramsal çerçevesinden çekilerek Fanon için bir yafta haline getirilen şiddete dair fikirlerinden gelmektedir. Fanon, sömürülen öznenin kendini şiddet aracılığıyla gerçekleştirmesini sömürge karşıtı milliyetçilik bağlamında meşrulaştırır. Ulus da Fanon'a göre bu mücadele içinde şekillenir. Bu halin devamlılığı ve gelişmesi için hem mücadele ederken hem de bağımsızlık kazanıldıktan sonra ortaya çıkan riskler söz konusudur. Bu risklerden biri de aşağıda daha ayrıntılı bahsedileceği gibi şiddet kullanımının zaman ve yöntemine dairdir. Fanon için milliyetçilik ve ulus özgürleşme hattının nihai noktası değildir ve fakat evrensel hümanizme giderken geçilen bir evredir. Şiddet de aynı şekilde Fanon'un özgürleşme hattının sömürgeciye karşı mücadele evresinde kendini gerçekleştirmek bağlamında ele alınır; taktikseldir.¹ Fanon sıklıkla eleştirildiği gibi ne ulusu ne de şiddeti sabitlemiştir; fakat Fanon'dan ilham alan pek çok hareket Fanon'un özgürleşme hattının sadece ilk iki evresinden ilham almayı tercih edecektir.²

Oysa ki Fanon'un çizdiği bu hattın son evresi milliyetçiliği aşma çağrısıyla hem postkolonyal düşünce/düşünme için hem sömürge karşıtı milliyetçilikler için hem de postkolonyal dünyada milliyetçilik için ayrı bir öneim arz etmektedir. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde (YL) bahsi geçen bu evrede Fanon milliyetçilikten özgürlükçülüğe geçmekte,³

¹ Edward Said, *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, İstanbul: Hil Yayınları, 1998, s. 404.

Arendt de bu durumu şöyle özetler: "...Fanon'un kendisi şiddet konusunda hayranlarından daha çok kuşkuludur. Öyle görünüyor ki, kitabın yalnızca birinci bölümü yaygın olarak okunmuştur." Hannah Arendt, *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İstanbul, İletişim, 1997, s. 21.

Haidar Eid, Khaled Ghazel, "Nativism, Nationalism and Liberation in a

daha net bir şekilde milliyetçiliği bütün insanlık için geçerli bir özgürlük durumuna geçişte araçsallaştırdığını göstermektedir. Bu geçiş Edward Said için son derece önemlidir. Said, Fanon'a bu kadar çok atıf yapmasının nedenini, Fanon'un ulusal bağımsızlık zemininden kurtuluş gibi teorik bir alana olan büyük kültürel geçişi herkesten daha dramatik ve kesin bir biçimde dile getirdiğine inanması olarak açıklar.¹ Bir diğer ilham kaynağı Foucault'yla karşılaştırırken de Foucault'nun direnme umudu olmayan bireyine karşı Fanon'un toplumsal bir kaplanmışlıktan kurtuluşa doğru gidişini olumlamaktadır.²

Fanon'un bu niteliği, eserlerinin onun yaşamıyla birlikte örülmesinden ileri gelir. Martinikli, Fransa'da tıp eğitimi almış siyah bir psikiyatr olarak Fanon, sömürge ve metropolde siyah olma deneyimini sömürge dünyasındaki pasif özne olan sömürülenin aktif bir özne haline dönmesine dair psikolojik bir analize dönüştürebilmiş, bu analizi sömürge dünyasının yapısökümü için adeta bir mihenk taşı olmuştur. Her milliyetçiliğin ulusu inşa ederken yola çıktığı ilk evre olan "biz"in travmalarını aşmadan biz olamayacağını çözümlemiştir. Fanon, 1953'te psikiyatr olarak Cezayir'de görev yapmaya başladıktan sonra aktif bir üyesi haline geldiği FLN ve 1954'te başlayan Cezayir Kurtuluş Savaşı üzerinden de "biz"i tek bağlayanın aslında ırk, dil, kan gibi bağlar olmadığını kendi hayatı üzerinden göstermiştir. Martinikli bir siyah olarak kısa süre içinde kendini Cezayirli olarak görmeye başlayan ve aktif bir şekilde ulusal kurtuluş mücadelesine katılan bir ismin kendi yaşamının dinamizmi ve pratiği ulusa dair tanımlamalarına da yansıyacaktır. Fanon'u bu savaşın parçası haline getiren, sömürülenlerin ortaklığıdır ve Cezayir üzerinden yürüttüğü mücadele de tüm sömürgelere dairdir. Fanon'un bu bireysel pozisyonu, milliyetçilik ve ulusa dair fikirlerinin neden özcülüğe dayanmadığını gösteren önemli unsurlardan biri olacaktır.

Fanon, 1950'lerin ve 1960'ların sömürgesizleşme dalgası içinde keskin bir gözlem gücüyle çalışmış, yazmış, aktif siyasette yer almıştır. 36 yıllık kısa hayatı içinde hem bu dönemin sömürge kar-

Postcolonial Context", *Global Journal of English Language and Literature*, 2 (2), 2014, s. 6.

Said, *age*, s. 396.

Age, s. 409.

sıtı milliyetçilik dalgasını etkilemiş hem de bu dalgadan yakından etkilenmiştir. Fikirlerinin zaman zaman çelişkiye düşmesi, zaman zaman eklektik bulunması elbette koşulların içinde harmanlanan bir eyleyiciye dair olmazsa olmazlardır. Öte yandan tahakküm ilişkilerinin ve eşitsizliğin yapısal bir sorun olmaya devam ettiği günümüzde, üstelik de milliyetçilik hem Batı'da hem de eski sömürge coğrafyasında yeni koşullarda yeniden yükselirken, Fanon'un yukarıda saydığımız bağlamlarda öne çıkan fikirleri hem postkolonyal çalışmalar hem de postkolonyal milliyetçilik bağlamında önemli bir referans noktası olmaya devam etmektedir.

Bu çalışmada da yukarıdaki değerlendirmenin içinde Fanon'un özgürleşme hattı olarak tanımlanan hat dahilinde ulusa ve milliyetçiliğe dokunan ve onlara dair olan fikirleri ele alınacaktır. Bu çerçevede ilk olarak Fanon'un sömürgeciliğe ve sömürge deneyiminde pasifleştirilen siyaha dair tespitlerine yer verilecek, özgürleşmenin ilk evresi olarak siyahı kendini bulmaya çağırması ele alınacaktır. İkinci evreyi ve çalışmanın ikinci bölümünü Fanon'un daha geniş bir biçimde milliyetçilik ve ulusa dair fikirlerini açtığı bir kendini gerçekleştirme evresi olarak sömürge karşıtı milliyetçilik oluşturmaktadır. Son olarak da bağımsızlık sonrasına dair analiziyle birlikte doğrudan milliyetçilik ve ulus üzerine fikirleri ve Fanon'un en az açtığı, belki ömrü yetseydi daha da açmasını bekleyebileceğimiz milliyetçiliği aştığı evrensel hümanizm tahayyülü ele alınacaktır.

Sömürge Deneyimi, Irkçılık ve Kendini Bulma

Chatterjee *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*'nda şöyle der:

Siyasi ve ideolojik söylem sadece iddialardan oluşmaz: Aynı zamanda bu iddiaların mantıksal, epistemolojik ve her şeyden önce etik ilkelere başvurularak meşrulaştırılması da gerekir. Siyasette insanlar, amaçların ve araçların sadece olabilirliğine değil, aynı zamanda meşruluğuna ve istenir olduklarına da ikna edilmelidir.¹

¹ Partha Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami

İşte Fanon SDBM’de sömürgecinin sömürge dünyasında bu ikna mekanizmalarını ırkçılık üzerinden nasıl kurduğunun sosyo-psi-kolojik bir analizini yapmakta, siyah insanın kendi siyahlığının kötülüğüne nasıl ikna olduğunu ve bu tuzaktan neden ve nasıl kurtulması gerektiğini açıklamaktadır. Fanon kitabın ilk sayfalarına “Beyaz ve siyah, karşımızda iki kamp var çünkü” diyerek başlar (SDBM: 4). Fanon’a göre sömürge dünyası bu ırkçılığın şekillendirdiği manici bir dünyadır.¹ Bu ilişkiler ağının her seviyesinde, iyi/faydalı olan ve kötü/faydasız olan, sömürgeci tarafından Beyaz’a ve Siyah’a denk düşecek şekilde tanımlanır. Bu dünyadaki her türlü sosyal ilişkinin kurucusu ırkçılıktır.² Bu nedenle de Fanon bu dünyayı analiz ederken, sınıf değil ırk üzerinden hareket eder. Ona göre sömürgelerde ekonomik altyapı aynı zamanda üstyapıdır; çünkü Beyaz olduğunuz için zengin, zengin olduğunuz için Beyazsınızdır. Yönetici sınıf da başka toplumlardaki gibi mülke veya banka hesabına göre şekillenmez; yönetici öncelikle başka yerden gelen, yerlilere, “öteki”lere benzemeyendir (YL: 46).

Beyaz, ekonomik ve siyasal alanda kurduğu hakimiyeti, zihinsel olarak da Siyah’ı katmerli bir kötülük olarak tanımlayarak devam ettirir. Siyah, ahlâkı, değerleri olmayandır (YL: 47). Sömürgeci, din ve eğitimle yarattığı itaat kültüründe Siyah’ın “kötülüğünü” ve “yetersizliğini” sürekli olarak yeniden kurar. Ahlâki sınırlarını çizdiği kimliğin somut sınırlarını da kışlalarla, karakollarla belirler (YL: 44, 47). Sömürge halkı hapsedilmiş bir insandır ve öğrendiği ilk şey kendi yerini bilmesi ve bu sınırları aşmamasıdır (YL: 57). Sınırlar hem zihinsel hem fizikseldir, hem soyut hem somuttur. Bu dünyada Siyah’ın hem zihinsel hem de fiziksel hareket alanı kısıtlıdır ve o alanın temel girdileri de yine Beyaz tarafından çizilmiştir. Nandy, *The Intimate Enemy*’de sömürgecilik sadece vücutları değil,

Oğuz, İstanbul: İletişim, 1996, s. 82.

Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 47. Bundan sonra ana metinde “YL: sayfa” olarak atıf yapılacaktır.

Paul Nursey-Bray, “Race and Nation: Ideology in the Thought of Frantz Fanon,” *The Journal of Modern African Studies*, 18 (1), 1980, s. 135; Hira Singh, “Confronting Colonialism and Racism: Fanon and Gandhi,” *Human Architecture*, 5, 2007, s. 342.

zihinleri de sömürgeleştirir ve sömürge toplumların kültürel önceliklerini değiştirir derken,¹ aslında Fanon'un bu tespitlerinden yola çıkmaktadır.²

Siyah için kişilik eksenini Beyaz adamdır ve kendi önünde sadece beyazlaşmak veya silinip gitmek tercihlerini görür (SDBM: 28, 36). Oysa Beyaz adam ona bir taraftan "benim gibi ol" derken, bir taraftan da Siyah'ı asla kendisi kadar iyi olamayacağına ikna eder.³ Bu, Siyah'ın çıkmazıdır. Said otobiyografisi *Yersiz Yurtsuz*'da kendi deneyimi üzerinden bu durumu "korkunç bir teslimiyetle sineye çekilen, sorgulanmayan kabulleniş ortamı"⁴ olarak betimleyecektir. Fanon "sömürgecinin yönettiği dünya karşısında sömürge halkı suçsuzluğu kanıtlanana kadar her zaman suçludur" derken hem bu çıkmaza hem de her tür tahakküm biçiminde her tahakküm edilen için geçerli son derece önemli bir durumsallığa değinmektedir. Fanon'a göre kafasında Demokles'in kılıcı gibi sallanan bu suçluluk (YL: 58) siyah insanı her suçu üstlenerek ruhun kurtuluşu yönünde bir indirgemeciliğe götürmemelidir (SDBM: 11). Kendisine bu suçluluk hissini yükleyen yapısal koşullar sorgulanmadan kendisinden yabancılaşmaya devam edecektir.

Kısaca sömürge dünyasında Siyah kendi olmaktan çıkmıştır; bu nedenle de özgürlük için önce kendisini kuranın ne olduğunu tanımlamaya başlaması gerekir;⁵ bunu yaparken ilk aşması gereken aşağılık kompleksidir. Fanon, siyah insanın sahip kılındığı aşağılık kompleksini iki sürece bağlar. İlki ekonomik süreç, ikincisi de bu aşağılık duygusunun ten rengiyle özdeşleştirilerek içselleştirilmesidir (SDBM: 9). Tam da bu özdeşleşme yabancılaşmayı bireysel değil toplumsal bir sorun haline getirir⁶ ve özgürleşme de bu ne-

¹ Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Bombay Calcutta Madras: Oxford University Press, 1983, s. xi. Edward Said de Ashis Nandy'yi Fanon'un ilk zamanlardaki psikolojik çözümleme içeren biçiminin tamamlayıcısı olarak tanımlar. Said, *age*, s. 507.

Singh, *age*, s. 345.

Edward Said, *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, 2. Baskı, İstanbul: Metis, 2014, s. 70.

Sardar, *age*, s. xviii.

Age, s. 10.

denle Fanon için sadece bireysel değil toplumsal bir özgürleşme sorunudur. Bu algısı bireyi ulus içinde eritecek, özgürlüğü de ilk olarak milliyetçi mücadele içinde tanımlamasına neden olacaktır. Bu tanımlı Fanon'u postkolonyal dünyadaki milliyetçiliklerin paylaştığı bir ortaklığa götürecektir: Sömürgeleştirilmiş halkın aşağılığı iddiasını reddetmek.¹ Derimin rengi hiçbir şekilde bir eksiklik, bir kusur olarak görülmemelidir, der Fanon. Eğer Avrupalı'nın dayattığı bu ayrım kabul edilirse siyah için artık rahat nefes alma olanağı yoktur (SDBM: 39).

Fanon, Chatterjee'nin postkolonyal dünyadaki milliyetçiliklere ilişkin bir çelişki olarak tespit ettiği sömürgeciye duyulan nefret ve tutku ilişkisine de yer vermektedir. Sömürge yığınları, der Fanon, buldozer gibi ezip geçen bu düşman, baskıcı ve saldırgan dünyayı sadece kaçmak istedikleri bir cehennem olarak görmezler; bu dünya aynı zamanda bekçi köpekleriyle korunan bir cennettir (YL: 58). Sömürge dünyasında bir siyah kendisini bir Avrupalıyla aynı düşlere kaptırabilir çünkü kolektif bir bilinçdışını paylaşmaktadır (SDBM: 91); hatta bir film izlerken ya da dergi okurken kendisini "şu ruhsuz Zenciler tarafından yenilip yutulmak istenen maceracı Beyaz adam"ın yerine de koyabilir (SDBM: 11). Fakat gerçek hayata döndüğünde Beyaz'ın efendiliğiyle yüz yüzedir. Bu efendilik tespiti postkolonyal milliyetçiliği farklılaştıran bir unsurdur; çünkü burada "Beyaz" sadece bir "öteki" değil; "efendi bir öteki"dir ve onun sadece ötekiliğine değil, efendiliğine karşı da bir mücadele söz konusu olacaktır. Bu nedenle de Fanon sömürgeciye karşı mücadeleyi örgütlü bir eylemlilikle başlatmak yerine, harekete geçmeden önce efendinin "kendi" üzerindeki psikolojik etkisini kırmaktan, kendini bulmaktan başlatır; asıl kurtuluşu da yeni "efendi" olmakta değil, tüm "efendiliklerden" kurtulmada tanımlayacaktır.

Kendini bulma sürecinde Siyah, Beyaz'ın kendisini ancak kendisiyle ilişki halinde kurduğunu görmelidir. Fanon "Avrupa kelimesinin tam anlamıyla Üçüncü Dünya'nın yarattığı bir şeydir" derken (YL: 106), sadece Avrupa'yı Avrupa yapan maddi anlamda sömürgelerden gelen zenginliktir dememekte; aynı zamanda sömüren ve

¹ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce*, s. 71.

sömürülen arasındaki karşılıklı kimlik inşasına da işaret etmektedir ki, bu tespiti kendisini sadece postkolonyalizm değil, milliyetçilik kuramları bağlamında da önemli bir yere yerleştirmektedir. Sartre'ın Yahudi başkalarının Yahudi olarak gördüğü kimsedir tespitinden etkilenen Fanon¹ için de ırk inşa edilen bir sosyal kategoridir. Irkçılık hem Siyah'ı hem de Beyaz'ı kurmaktadır. Bu nedenle de sömürge karşıtı mücadele sömürgeciye de kendini sorgulatacaktır/sorgulatmalıdır. Bu karşılıklı inşa pratiği içinde Fanon'un hem kafese koyan hem de konuları kendisine yabancılaşan insan olarak tanımlaması (SDBM: 34), gerçek anlamda eşit insana sahip bir evrensellik tanımına da önemli bir zemin hazırlamakta, Nandy'nin sömürgecilik ancak hem sömürülen hem de sömüren kurtarıldığı takdirde ortadan kalkacaktır iddiasının² da fikirsel temelini oluşturmaktadır. Fanon'un Siyah'a hayranlık duyan ile ondan tiksineni aynı kefedeyerek değerlendirerek "hasta" tanımı yapması da bu bağlamda erken ve önemli bir tespittir (SDBM: 4). Burada Fanon nefret ile gereksiz romantizmi oryantalizmin iki yüzü olarak görmektedir. Fanon gerçekte yapılması gerekenin insanı özgürleştirmek olduğu fikrini henüz SDBM'yi yazarken de savunmakta ve bu insanı ırksal vb. kurgulardan azade gördüğünü göstermektedir.

Kısaca, Fanon Siyah'ın sömürgecilikten kurtulmak için öncelikle kendi tarihinin öznesi olarak³ kendisini kurması gerektiğini iddia etmektedir. Bunun için de onu kendisiyle yüzleşmeye çağırır: "Siyah derimizde açılan her yaraya kendi ellerimizle dokunmamız gerekli" (SDBM: 80).

Ulusal Kurtuluş Mücadelesi ve Şiddet

Fanon'a göre yaranın kapanması için artık yüzleşerek bulduğun kendini gerçekleştirmen gerekir; yani kendini sadece bir özne olarak

¹ Barış Ünlü'nün bu kitaptaki "Frantz Fanon: İmkânsız Bir Hayat ile Devrimci Bir Hayat Arasında" başlıklı makalesine bakınız.

Nandy, *age*.

Alice Cherki, "2002 Tarihli Baskıya Önsöz," *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus Kitap, 2007, 11.

yeniden var etmen değil, aktif bir özne olarak kendini kendi tanımladığının bir “biz” içinde somutlaştırmak. Bu, Fanon’un özgürleşme hattının ikinci evresidir; ulusal kurtuluş mücadelesi içinde sömürgeciden kendi egemenliğini kazanmak; kazanırken de aslında aynı maniciliğin, kutuplaşmanın içinden hareketle ezene karşı ezenin araçlarını kullanarak benzer yaraları açmak, açarak kendini kanıtlamak.

Fanon, ulusal kurutuluş mücadelesini, mumyalaştırılmış halkın kendi dehasını yeniden keşfi, kendi tarihini yeniden sırtlanması ve kendi egemenliğini iddia etmesi olarak tanımlar.¹ Sömürge halkı sömürgecinin derisinin bir yerlinin derisinden daha değerli olmadığını öğrendiğinde dünyası altüst olacaktır belki, ama kendine duyduğu devrimci güven de buradan kaynaklanır. Sömürge halkının büyük çoğunluğu için en önemli değer en somut şey olan ekmeği, yani topraktır. Bu halk topraklarında dayağı, açlığı, bunu yapanların hiç ceza görmediği bir dünyayı deneyimlemiştir ve artık onun için ahlâklı olmak demek sömürgecinin küstahlığını susturmak, sergilediği şiddet sarmalını kırmak ve onu sahne dışına çıkarmaktır (YL: 50-51). Fanon, çıplak bir şiddet olarak tanımladığı sömürgeciliğin ancak büyük bir şiddetle karşılaştığında boyun eğeceği fikrindedir (YL: 66); bu nedenle de nasıl sömürgecilik şiddetle beslendiyse sömürgesizleştirmeyi de şiddet içeren bir olgu olarak tanımlar (YL: 41).

Fanon için ideal olan bu mücadelede sömürge halkının topyekûn birlikte hareket etmesi olsa da, sömürge gerçeğinin şekillendirdiği sömürge toplumunda bu birlikteliğın olmadığını da farkındadır. Sömürgeciye karşı bir ortak mücadele içinde sınıfsal ayrımlar mücadeleyi tehlikeye atan riskler yaratabilecektir. Bu bağlamda Fanon, kendini bulma evresinde sadece ırk üzerinden bir toplumsal psikolojik analize giderken, ulusal kurtuluş mücadelesini sınıfsal analize yer vererek değerlendirir. Fanon sömürge karşıtı mücadelenin örgütlenmesinde hem değişim isteyenler ve statüko ayrımına gider hem de siyasi partiler, sendikalar, burjuvazi, proletarya, aydınlar, köylüler ve lümpen proletarya ayrımı üzerinden hareketin seyrine ve nasıl olmaması ve olması gerektiğine dair çıkarımlarda bulunur.

Bunu yaparken milliyetçi partilerin ortaya çıkışı ile ticari seçkin-

¹ Frantz Fanon, *Toward the African Revolution: Political Essays*, çev. Haakon, Chevalier, New York: Grove Press, 1988, s. 83-84.

ler ve aydınlardan oluşan seçkinler grubunun ortaya çıkışının aynı zamana denk düşmesine dair tespiti (YL: 112) ulusal burjuvaziye dair tespitleriyle birlikte okunduğunda, Fanon'un, Marx'ın milliyetçilik bir burjuva ideolojisi fikrine yaklaştığı düşünülebilir. Fakat Fanon milliyetçiliği burjuvaziden kopuk bir ideoloji olarak değerlendirmese de, milliyetçi hareketin liderliğini burjuvazinin, aydınlardan, proletaryanın, öğretmenlerin, küçük esnafın ve sömürgelerdeki bu şehirli sınıfa seslenen milliyetçi partilerin ve sendikaların yürütmesine, hareketin tabanını oluşturmaya karşı çıkacaktır; en azından ulusal kurtuluş mücadelesini başlatırken. Çünkü Fanon'a göre sömürge deneyimi en çok şehirleri ekonomik ve kültürel anlamda dönüştürmüş, sömürgeciler ile bu kesimler arasında ekonomik, siyasal ve kültürel çıkar ilişkileri kurulmuştur ki, bu ilişkiler sömürgecinin kovulmasına mâni olmasa da sömürünün tamamen ortadan kalkmasına engel oluşturmaktadır. Kapitalist ülkelerde işçi sınıfının kaybedecek bir şeyi yoktur belki, ama Fanon'a göre sömürgelerde proletaryanın kaybedecek çok şeyi vardır. Milliyetçi partilerin sadık çevresini oluşturan proletarya sömürge sistemindeki ayrıcalıklı yerinden dolayı sömürge halkının "burjuva" fraksiyonuna girer (YL: 113). İktidar proletaryaya sloganları atanlar da Fanon'a göre özgürleşme hattını kesintiye uğratar; çünkü bu sloganı atanlar kendi ülkelerindeki mücadelenin öncelikle milliyetçi sloganlarla yürütülmesi gerektiğini unutmaktadırlar (YL: 65). Yani Fanon, sosyalizmi dışlamasa da sömürge karşıtı milliyetçiliği dışlayan bir sosyalizme öncelik tanımamaktadır ve Fanon için sömürgeciye karşı mücadelenin ilk aracı milliyetçiliktir; şiddet dilinden anlayanlara aynı dilden karşılık veren bir milliyetçilik. Bu nedenle ulusal kurtuluş mücadelesi başlarken Fanon şiddetin bir araç olarak kullanılmasına mesafeli duran burjuvaziye güvenmemektedir.¹

Fanon'un milliyetçi partiler üzerinden sembolize ettiği bu kesimin amacı sistemin radikal bir şekilde devrilmesi değil, kendileri lehine evrilmesidir. Bu nedenle de sömürgeciye karşı mücadele ederken sömürgecinin karşısına dikilmezler (YL: 64-65). Kırsal kesime karşı güvensizdirler ve aslında köylüler hakkında sömürgecilerle

¹ Dennis Forsythe, "Frantz Fanon The Marx of the Third World," *Phylon*, 34 (2), 1973, s. 169.

aynı küçültücü hükümlere sahiptirler (YL: 113). Fanon'un bu tespiti Chatterjee'nin postkolonyal dünyada milliyetçi hareketlerin köylülere yönelik farklı iki politikaya sahip oldukları saptamasını akla getirmektedir. Chatterjee, bu örneklerdeki milliyetçiler için en önemli sorunlarından birisi sömürge ülkedeki köylülük ile "aydınlanmış" bir milliyetçi siyasetin rasyonalist biçimlerinin uzlaştırılmasıdır ve bu sorun ya köylü bilinci dönüştürülerek ya da bu bilinç özümse-nerek aşılmaya çalışılır derken,¹ aslında tam da Fanon'un tespitine işaret etmektedir. Fanon bu sorunu milliyetçi hareketin devrimci çekirdeğini köylülere çekerek aşmaya çalışır. Ona göre devrimci mücadele kırdan başlayacak ardından kentlere uzanacaktır. Mücadele kente yönelirken aktif bir devrimci özne de Fanon için lümpen proletaryadır.

Öte yandan kırdan kente seyreden milliyetçi hareketin tetikle-yicisinin Fanon'da da yine şehirden kırsala sığınan şehirli bir mil-liyetçi militan olduğunu eklemek gerekir (YL: 128). Fanon bu mi-litanın hikâyesini, onun köylüler tarafından nasıl sarmalandığını, ülkesini gezerek nasıl gerçek yoksulluğu gördüğünü, sömürgecinin siyasal ve kültürel deformasyonuna maruz kalmamış köylülerle te-masını romantik bir dille anlatır (YL: 128-129). İlham kaynağı olan Cezayir'de güçlü bir köylü hareketi söz konusu olmasa da, Fanon'a göre sömürge ülkelerde yalnızca köylüler devrimcidir; çünkü kaybe-deceği hiçbir şey yoktur ama kazanacağı çok şey vardır. Köylü sınıf dışı ve açtır; sadece şiddetin kendisine yardımcı olacağını keşfeder ve basit bir mantıkla hareket eder: Ya sömürge olunur ya da kurtu-lunur. Bu bir güç ilişkisidir ve kurtuluşu için o da ilk araç olarak şiddete başvuracaktır (YL: 66). Yalnızca şiddet dilinden anladıkları söylenen insanlar kaderin ironik bir cilvesiyle şimdi sömürgecinin şiddetten başka bir şey anlamadığını söylemektedir, derken (YL: 87-88), sömürgesizleşme sürecinde şiddetin nasıl araçsallaştırıldığını analiz etmektedir. Fanon bu noktada köylülerin -dinsel fanatiklikle-re ve kabile savaşlarına yol açsa da- geleneklerini korumasını, köylü-lerde bireyciliğin gelişmemesini de takdir eder (YL: 115). Sonradan aşılması gerektiğini düşündüğü bu özellik sömürge karşıtı milliyetçi

¹ Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce*, s. 159.

mücadelenin alevlenmesi için bu aşamada bir şart olarak görölmektedir; çünkü köylüler tam da Fanon'un SDBM'den beri vurguladığı şekilde bu toplumsal arka planda bireyselliklerini ulusal mücadele içinde daha rahat eritebileceklerdir.

Fanon'un devrimci bir aktör olarak vurguladığı ikinci unsur lümpen proletaryadır. Hareketin liderleri kırdan kente geçmenin elzem olduğunu anladığında isyanın şehirlerdeki vurucu gücü bu sınıf olacaktır. Burada da lümpen proletaryayı tasvir ederken bu kesimin ne misyonerlerin ne de merkezi hükümetlerin etkisinde olduğunu belirtir (YL: 130-131). Yani, aynı köylüler gibi sömürge dünyasının belki en alt ama en az bozulmuş, bu sefer kırsal değil şehirli grubudur lümpen proletarya. Fanon'un milliyetçi hareketin devrimci aktörleri olarak sömürgecilik geçmişinden görece daha az etkilenen bu gruplara yönelmesi postkolonyal milliyetçiliklerin Batı karşısında kültürel değerlerini korumuş "biz" tanımını, bir öz arayışını akla getirmektedir. Fanon aslında bu arayışın uzağına düşmemektedir; lakin bu kesimleri hareketin tetikleyicisi olarak görse ve zaman zaman tasvirlerinde sanki özellikle köylüleri bir kültürel öz gibi gösterse de, hiçbir zaman ulusu bu geleneklerin oluşturduğunu veya oluşturacağını iddia etmemiştir. Hatta lümpen proletaryanın ulusun büyük yürüyüşünde kendi yaşamsal yerini bulacağını söyleyen Fanon (YL: 132), köylülerin basit doktrinlerini de ulusu var etmek olarak özetler (YL: 133), zaten varolan bir ulusu savunmak olarak değil. Fanon ulusu kırdan kente seyrini çizdiği sömürge karşıtı mücadele içinde, geçmişte değil, o günün gerçekliğinde kurar. Kendini keşfetme yürüyüşünde halk kendi egemenliğini meşru kılacaktır; kendilerine yönelik her türlü saldırı adeta bir sınavdır ve halk tüm ülkenin kaderi "burada" ve şimdi" belirleniyormuş gibi davranır (YL: 135).

Fanon'un köylüler ve lümpen proletaryayı ulusal kurtuluş mücadelesinin çekirdeğine yerleştirmesinin bir nedeni de kaybedecek bir şeyleri olmayan bu kesimin şiddeti sömürgeciye karşı mücadelede rahatlıkla ilk araç olarak kabul etmesidir. Fanon sömürgeciyi defetmek için kullanılan şiddetin aynı zamanda halkı birleştiren bir araç olduğu fikrindedir. Bu nedenle ulusal mücadele aynı zamanda sömürgeci şiddeti tarafından derinleştirilen bölgeciliğin ve kabileciliğin tasfiyesini de barındırır (YL: 97). Şiddeti bu aşamada

sömürge insanını aşağılık kompleksinden, umutsuzluk ve pasiflikten kurtaran bir güç olarak tanımlar. Bu hem bireyseldir hem de bahsettiği birleştirici boyutu nedeniyle kolektif bir özgüven ve cesaret de yaratır (YL: 98). Sartre, YL'ye yazdığı önsözde şiddet ve uluslaşma arasındaki bu ilişkiyi "Ulus ileriye atılır: Kardeşi nerede dövüşüyorsa ulusun da orada olduğunu hisseder kardeşler. Onların kardeşçe sevgileri size karşı hissettikleri nefretin öteki yüzüdür. Onlar, her biri öldürmüş olduğu ve her an yeniden öldürebileceği için kardestir" diyerek özetler.¹ Lakin Sartre'ın atladığı şeyin Fanon farkındadır; onları kardeş yapan ilk aşama öldürülmüş olmalarıdır. Bu nedenle Cherki'nin yerinde tespitinde olduğu gibi, Sartre'ın Avrupalılara seslendiği önsözün aksine, Fanon YL'de "öldürülen" tüm ötekilere seslenir ve şiddeti ulusal kurtuluş mücadelesinin ilk evresinde mücadeleyi örgütleyen ve birliği destekleyen bir araç olarak, nedenlerine bakarak analiz eder.² Bu nedenle de Sartre, Arendt'in de belirttiği gibi, şiddeti yüceltmede Fanon'dan daha ileri gider.³ Oysa kendisini rastlantısal sömürge karşıtı şiddetin peygamberi yapanların aksine,⁴ Fanon şiddete dair fikirlerini siyasi konjonktürdeki değişikliklere göre uyarlar.⁵ "Mücadeleyi halk kitlelerinin biriktikçe birikmiş öfkesiyle üç gün, en fazla belki üç ay sürdürebilirsiniz, ama savaşçıların bilinç düzeyini yükseltmeyi ihmal ederseniz bir ulusal savaş kazanamazsınız, güçlü düşman aygıtını deviremezsiniz ya da insanları dönüştüremezsiniz. Ne kahramanca savaşma ne de sloganların güzelliği yeterli olur," derken (YL: 136-137), Fanon köylülerin milliyetçi mücadeleye katılmalarını anlatırken kullandığı romantik dilden bir kez daha rasyonel siyasi çıkarımlara geçmektedir.

¹ Jean-Paul Sartre, "1961 Tarihli Baskıya Önsöz," *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, İstanbul: Versus Kitap, 2007, s. 147.

Cherki, *age*, s. 8.

Arendt, *age*, s. 18. Said de Fanon'da şiddetli çatışmanın kutlanmasından öte pek bir şeyi görmemeyi Fanon'un yanlış okunması olarak değerlendirmektedir. Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 404.

Anthony Alessandrini, "Humanism in Question: Fanon and Said," *A Companion to Postcolonial Studies*, der. Henry Schwarz ve Sangeeta Ray, Oxford: Blackwell Publishing, 2000, s. 435.

Joan Cocks, "On Commonality, Nationalism, and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg, and Frantz Fanon," *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature & Culture*, 1996, s. 43.

Fanon ulusal kurtuluş mücadelesinin uçurumu bir s ı rayı ta açmak olmadığını, zaman alacağını ve bazen çekilen acıların sömürge dönemini açacağını belirtir. Siyasal bilinç olmadan fiziksel gücün yarattığı mucizelere inanarak hiçbir gerçek ilerleme kaydedilemez (YL: 137). Fanon için şiddet sömürülen öznenin aktifle mesinin bir aracı olsa da aynı aracın bir  zyıkım aracına d nece inden de bahseder.¹ Bu nedenle Fanon spontane bir ayaklanmanın ve şiddetin siyasal bilinçlenme olmadan sömürgeciyi yenmek için yeterli olmadığını düşünmektedir. “Ir  ılık, nefret, k   nl k ve meşru intikam isteği tek başına bir kurtuluş savaşını besleyemez” (YL: 139-140). Halk nereye gideceğini ve nasıl varaca ını kavramak zorundadır, kitlelerin siyasal eğitimi tarihsel bir gerekliliktir (YL: 141-142). Dolayısıyla Fanon için kırdan kente yayılan ulusal kurtuluş mücadelesi başlangıcından bir süre sonra kendisine risk oluşturabilecek unsurları azaltmak adına örgütlenmelidir. Fanon bu örgütlenmeyi de kendi içinde bir çeşitlilikte, kır ve kentin birlikteli iyle anlatır, en azından öyle olmasını tahayyül eder: Örgüt, ayaklanmanın başında şehirlerden kırlara gelen devrimci unsurlar tarafından kurulurken köylüler de pratik deneyim sayesinde bilgilerini arttıracaklar, kendilerinin halk mücadelesini yönetmeye uygun olduğunu kavrayacaklardır. Sava a hazırlanmış ulus ile liderleri arasına karşılıklı bir aydınlanma ve zenginleşme dalgası yerle ecek, geleneksel kurumlar ile devrimci kurumlar karşılıklı birbirilerini dönüştürecek, etkileyeceklerdir (YL: 143-144). Özetle, ulusal kurtuluş mücadelesinin şiddete en çok gereksinimi olan sa hadan siyasi bilinçlenmenin genişletilerek mücadeleye devam edilmesine geçilirken, köylüler ve lümpenler bir adım geriye d  erler. Fanon yine de ele tirdi i ve ele tirece i ulusal burjuvazi gibi kırsalı ve l mpenleri onları k c mseyerek dı salla tırmamakta, ‘Chatterjee’nin postkolonyal milliyetçiliklerde köylüler ile “aydınlanmış” milliyetçi siyaset arasındaki çözüme dair belirlediği ikinci seçeneğe bir kez daha yakın düşmektedir. Köylü kitlelerin, temsil edilecekleri ama oluşturucu bir ögesi olamayacakları bir ulus yaratma davasına kazanılması.²

¹ Cocks, *age*, s. 43-44. Ayrıca bkz. Fanon, YL, s. 243-302.

² Chatterjee, *Milliyetçi Düşünce*, s. 159.

Fanon Asya'da ve Afrika'da bağımsızlığını kazanan sömürge örneklerini gözlemlediği için bilir ki, kendi ideal tablosu ne mücadele içinde ne de bağımsızlık sonrasında kusursuz işler. 1958'de FLN büyükelçisi olarak katıldığı Afrika Uluslar Birliği'nin ilk toplantısında bir yanda Nkrumah'ın Panafrika tahayyülüne bir yandan da pek çok yeni Afrika ülkesinde çoktan sömürgecinin yerini dolduran ulusal burjuva tahakkümüne tanık olmuştur.¹ Fanon bağımsızlık sonrası eksiklikleri de ilk olarak ulusal kurtuluş mücadelesinde kuşkuyla baktığı ulusal burjuvazide arayacak, bir kez daha Fanon için sınıf risk analizinin birimi haline gelecektir.

Fanon, sömürge sonrası devletlerde ulusal burjuvazinin merkez kapitalizmi ile çevredeki madunlar arasındaki işbölümünde aracılığa oynadığını ve yürüttüğü milliyetçiliğin de yabancıların iktidarını kendi eline geçirmeye yönelik olacağını belirtir.² Ulusal toprak sahipleri de benzer bir tavırla hareket edecek, millileştirmeden bahsederken aslında eskiden sömürgecilerin sahip oldukları topraklara kendileri el koymak isteyeceklerdir (YL: 154). Milliyetçilik kisvesi altındaki bu çıkar arayışı bağımsızlığına yeni kavuşmuş bir devleti yeni sömürgeciliğin hizmetine sokmaktır. Fanon bu noktada ulusal burjuvazinin halk pratiğini akılcılaştırma kapasitesinin yokluğuna da dikkat çeker (YL: 150). Bu yokluk kırla bir kez daha kopan ilişkide öne çıkar. Yeni devletlerin yeni seçkinleri ulusal kurtuluş mücadelesinin çekirdeğini, itici gücünü oluşturan kırla bağı koparmakta, kıra yönelik sömürgecileri anımsatan tutumları ulusun birliğine karşı önyargıları beslemekte ve birliğin devam etmesine en

¹ Matthew Whittle, "These dogs will do as we say": African nationalism in the era of decolonization in David Caute's *At Fever Pitch* and Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth*," *Journal of Postcolonial Writing*, 51 (3), 2015, s. 13.

Fanon, YL, s. 150-153; Neil Lazarus, "Disavowing Decolonization: Fanon, nationalism, and the question of representation in postcolonial theory," *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, der. Anthony C. Alessandrini, Londra, New York: Routledge, 2005, s. 279. Lazarus'un kitap bölümü e-kitap formatında okunduğu için sayfa numaraları basılı kitapla farklılık göstermektedir, kaynakçada basılı kitaba göre sayfa aralığı verilmiştir.

çok ihtiyaç duyulan zamanda kabilecilik ve bölgecilik gibi bölünme risklerini gündeme taşımaktadır (YL: 117, 121). Aynı risk lümpen proletaryayla ve geleneksel liderlerle ilişkilerde de mevcuttur; ayaklanma esnasında veya bağımsızlık sonrasında görmezden gelinen bu kesimler sömürgecilerin yeni koşullardaki böl ve yönet politikalarının araçları haline gelebilirler (YL: 137-138). Oysa Fanon'a göre bu dönemde ulusal bilinç bu bölünmeleri önlemek adına yatay kesen bir ortaklık yaratmalıdır.

Fanon, ulusal burjuvazinin iç politikada olduğu kadar kurumsal düzeyde de yetersiz olduğu fikrindedir (YL: 164). Bu noktada ilk kez devlet tartışmasına girer ve nasıl olması gerektiğini açmasa da, olmaması gerekeni, burjuvazinin tahakkümünü devam ettirmek için seçtiği tek parti sistemi olarak belirtir. Bu sisteme dayanan bir devlet, yurttaşa güven vermeyen, bir halk lideri üzerinden burjuva diktatörlüğünü güçlendiren bir devlettir. Fanon için aşağıda ele alınacağı gibi, bağımsızlık sonrasında da bağımsızlık mücadelesinde canlanan ulusal bilinç korunmalı ve devam ettirilmelidir; oysa lider halkı pasif özneler haline dönüştürerek ulusa ilgiyi kaybettirebilir. Anti-demokratik bir rejim gündemdedir (YL: 164-170). Fanon tek parti-tek lider rejimine karşı olduğunu açıkça ifade eder, "ülke, bir Manitu'nun yönettiği bir iş olmamalıdır" (YL: 182).

Fanon'un tahayyülündeki devleti iktidar tanımında aramak mümkündür. Fanon, iktidarın gücünü ve geçerliliğini halk mücadelesinin varlığından aldığını savunur; iktidarın halka rağmen varlığından değil, iktidarın yapısını özgür iradesiyle seçen halktan yanadır (YL: 194). Fanon, toprağın işleyenin olduğu, merkezîyetçilikten uzak, yurttaşların kendilerini ifade edebildiği, tepeden tabana tabandan tepeye düşünce akışı ilkesinin ve bu ilkeye bağlılığın da kurtuluşun güvencesi kabul edildiği bir rejim tahayyül etmektedir (YL: 188, 191, 194). "Ulusal hükümet ulusal olmak istiyorsa halk tarafından ve halk için, mülksüzler için ve mülksüzler tarafından yönetilmelidir... Hiçbir lider halk iradesinin yerine geçemez" (YL: 200). Nasıl ki ulusal kurtuluş mücadelesinde milliyetçilik sömürgeciye karşı en önemli ideolojik araçtır; bu evrede de Fanon milliyetçiliğin sadece bir sömürge sonrası düzen kurmak için değil, köklü bir dönüşümü gerçekleştirmek için yine önemli bir araç olduğunu

düşünmektedir. Sömürgeleştirilen “şey” kurutuluş mücadelesi sırasında insan haline gelmektedir, ama bu bağımsızlığın kazanılmasıyla sonlanmaz; çünkü sömürgeleştirme sadece bağımsızlık kazanmak değildir, aynı zamanda yeni insanların gerçek anlamda yaratılmasıdır (YL: 42). Bu kavrayışta milliyetçilik hem ulusal kurtuluş savaşında hem de bağımsızlık sonrasında daha önce bastırılmış olanın bir nevi geri dönüşünün kurucu unsurudur.² Lakin Fanon YL’de yeni insanı ulustan yola çıkararak tanımlamaya başlasa da, yeni insanı ulus içinde hapsedmez; onun için uluslararası bilinç ulusal bilincin tam içinde büyür ve değişir. Bu nedenle de ulus inşası doğru olursa, bu inşa kaçınılmaz olarak evrensel değerlerin keşfine ve ilerletilmesine yol açacaktır (YL: 240): “Milliyetçilik anlatılmaz, zenginleştirilip derinleştirilmezse, çok hızlı bir şekilde toplumsal ve siyasal bilince, hümanizme dönüştürülmezse çıkmaza saplanıp kalır” (YL: 200).

Bu bağlamda Fanon ilk olarak ulusal bilince yer verir ve ulusal bilinci tüm halkın en derin umutlarının koordineli kristalizasyonu olarak tanımlar. Eğer bu bilinç halk seferberliğinin ürünü değilse boş ve kırılıktır. Fanon bu kabuktaki çatlakların kolaylıkla yeni ulusu etnik gruba ve kabileciliğe döndüreceğini düşünür; bu nedenle de sağlam bir ulusal bilincin inşası genç uluslar için elzemdir (YL: 149-150). Bu tanımlı açıkça ortaya koymaktadır ki, Fanon kana dayanan veya özcü bir kültür savunusuna dayanan ulus anlayışına sahip değildir. Kullandığı “genç” sıfatı ulusun henüz yeni, ulusal kurtuluş mücadelesiyle kurulduğuna işaret ederken, etnik grup veya kabilecilikten algıladığı tehdit de bir kez daha ulusu daha çok inşa edilecek kültürel birliğin siyasi temsili olarak gördüğünü gösterir. Elbette özellikle ulusal kurtuluş mücadelesi evresinde köylülerde ve lümpenlerde aradığı bozulmamış kültür arayışı bir çelişki olarak ortaya çıksa da, eserlerinin genel çizgisinde bu tarz bir özcü duruşu benimsemediği açıktır. Tam da bu noktada Fanon’un ırktan değil, ulusal bilinçten bahsetmesinin de altı çizilmelidir. Fanon her ne kadar ırkı da kültürel bir inşa olarak tanımlasa da, ulusun inşasında ırka yer vermez. Ortak kültür arayışında siyahlığı öne çıkarsa da, bu ortaklıktan doğan deneyimleri de ulusal kültür adı altında

¹ Lazarus, *age*, s. 281.

² Lazarus, *age*, s. 277.

aktarır. Bu tercihi Fanon'un bu çalışmada izlenen özgülleşme hattı bağlamında anlamlıdır. Sömürge deneyiminin ortaklığında ekonomik, siyasal ve kültürel tahakkümünün farkına varma aşamasında ırk, sömürgecilikten kurtulmada ulus, evrenselliğe yöneliştirse tüm bu ırk, ulus bağlamlarından kurtulmuş bir yeni insan karşımıza çıkaracaktır.

Chatterjee, postkolonyal milliyetçiliklerde maddi ve manevi alan ayırımına gider. Maddi alan Batı'nın ekonomik ve teknolojik üstünlüğünü temsil ederken, manevi alan ulusun hayata geçirildiği alandır.¹ Fanon bu ayrıma denk düşecek bir milliyetçiliği bize sunmasa da, ulusal kültüre dair tespitleri manevi alanın inşasına, algılanmasına dair ipuçları sunar. Chatterjee bu alanın milliyetçiler tarafından sömürgecinin kültüründen farklı ve hatta üstün bir kültürel alan olarak tanımlandığını belirtirken, Fanon üstünlüğe vurgu yapmaz, ama özellikle SDBM'de eşitliğe dikkat çekmekte, YL'de de bu alanın postkolonyal milliyetçiler için anlamını şöyle dile getirmektedir: "Kültür alanı güvenlik çitleri ve tabelalarla çevrilidir; bunların her biri en temel nitelikte savunma mekanizmalarıdır" (YL: 230). Bu nedenle de bu alan üzerindeki baskı, yani kültürün inkârı, hor görülmesi, örgütlenmesinin yasaklanması sömürge insanında tepkiye neden olacaktır (YL: 232). Bağımsızlık sonrasında artık bu tepki halinin ötesine geçilmeli, ulus kültürün örgütleyicisi haline gelmeli, önündeki engelleri kaldırmalıdır (YL: 237-238).

Fanon eserlerinde doğrudan bir ulus tanımına gitmemekte, onun yerine ulusal kültüre ve onunla bağlantılı olarak özellikle tarihe dikkat çekmektedir. Bu unsurları ele alırken de yine özcülükten uzak durmakta, ulusu sabit girdilerle durağanlaştırmak yerine, dinamik ve sürekli evrilen bir hareket içinde ele almaktadır. Ulusal kültür geçmişte değil, günlük mücadelenin içinde sömürgeciye karşı kendi tarihini yeniden üstlenirken oluşur.² Fanon, "yeni bağımsız olmuş ülkelerde görülen çetrefil kültürel kararsızlık diye bir şey söz konusu olamaz, çünkü ulusun doğuş ve işleyiş tarzı kültür üzerinde temel bir etki sağlar" (YL: 239) derken ulusal kurtuluş mücadelesini

¹ Partha Chatterjee, *Ulus ve Parçaları*, çev. İsmail Çekem, İstanbul: İletişim, 2002, s. 22-23.
Nursey-Bray, *age*, s. 139.

milat olarak kabul etmekte, bu mücadele öncesi kültürü reddetmese de, bu kültürün bu mücadele sonrasında ulus bağlamında anlamlandırılmasını gündeme taşımaktadır. Fanon için tarih artık ezilenin tarihi olmaktan çıkarken ulus da ortaya çıkmaktadır. Burada kilit nokta kendi kaderini imtiyazlı ötekinin elinden almaktır. Fanon bu durumu insanlar arasındaki ilişkileri temelden yeniden kurmayı amaçlayan halk mücadelesinden sonra, yalnızca sömürgecilik değil, sömürge insanı da yok olmuştur diyerek açıklar ve bu nedenle kültür için savaşı da halkın mücadelesinin bir parçası olarak görür (YL: 239). "Ulusal kültür... folklor değildir. Saf davranışlar kütlesi, diğer bir deyişle halk gerçekliğiyle giderek daha az ilişkisi olan davranışların donuk kütlesi değildir" (YL: 227). Ulusal kültür bir ulusun ifadesi olduğu için varlığı için ön koşullar ulusal kurtuluş ve devletin yeniden yaratılmasıdır (YL: 237). Bu ön koşullar sağlandıktan sonra yukarıda da söylendiği gibi ulusal kültürün yaygınlaştırılması ve derinleştirilmesinde aydınlar bahsi önemlidir (YL: 204). Lakin Fanon bu görevi aydınlarla tanımlarken onların düşeceği/düştüğü tuzakları belirtmekten kaçınmaz. Bu tuzak özellikle tarihin artık sömürgecisiinden kurtulmuş özne tarafından yazılırken içine düşülebilecek olan mitleştirme tuzağıdır.¹ Fanon bu tespitinde kendi deneyiminden, *Négritude*'ün² kendi üzerindeki erken etkisinden yola çıkmaktadır.³ Aydınların halklarının sömürge öncesi dönemdeki en uzak özüyle bağlarını yeniden kurmaya çalışmaları ve geçmişte utanılacak bir şey olmadığını ispatlama çabaları sömürge insanının psikolojisini olumlu yönde etkilese de (YL: 205), Fanon'a göre buraya saplanıp kalmamak gereklidir. Kendisinin SDBM'den YL'ye geçişi aslında bu saplanmamanın örneği olarak görülebilir. Çoğu zaman aydının eğilim gösterdiği kültür, bölgesel özellikler stoğundan başka bir şey değildir derken (YL: 217) Fanon aynı zamanda modernist bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğunu bir kez daha göstermektedir.

¹ Age, s. 61.

² Fanon'un lise öğretmenlerinden biri olan Césaire ve Léopold Sédar Senghor tarafından öncülüğü yapılan, Fransa'da gelişen ve 1930'lar ile 1950'ler arasında etkisi hissedilen Beyaz sömürge dünyası karşısında siyahların uygarlıklarının, değerlerinin varlığını ve iyiliğini vurgulayan bir akımdır.

Bariş Ünlü'nün makalesine bakınız.

Bu noktada Fanon son derece yerinde ve erken bir gözlemci olarak self-oryantalizme -elbette kendisi bu ifadeyi kullanmamıştır- düşme tehdidinde de dikkat çeker. Aslında Batı kültürü içinde yetişen aydının kendini bulma aşamasını özetlemektedir:

Aydın, eskiden kim olduğundan ya da şimdi kim olduğundan bağımsız olarak, halkıyla temas kurarak ateşli hastalıktan kurtulduktan sonra günlük hayatın rutinine dönmeye karar verince, serüvenlerinden geriye getirdiği tek şey, korkunç kısır klişeler olur. Gelenek göreneklere ve âdetlere vurgu yapar, ama acılı zoraki arayışı bayağı bir egzotiklik arayışından başka bir şey olamaz. Aydınların yerli ortamının en ufak göstergelerini bile yücelttiği bir dönemdir bu. Çiçekli bubu elbisesi kutsal görülür ve Paris ya da İtalya'dan gelen ayakkabılar yerini Müslüman terliği babuş'lara bırakır. Sömürgecinin dili birdenbire dudaklarını yakar. İnsanın kendi halkını bulması bazen bu aşamada bir "zenci" olmak, istisna bir zenci değil, gerçek bir "zenci", beyaz adamın tanımladığı türde "pis zenci" olmayı istemek anlamına gelir (YL: 215).

Fanon'un aydınlar ve ulus ilişkisine dair şu benzetmesiye pek çok farklı milliyetçilik örneği için son derece yerinde bir gözlemdir: "Halkına sıkı sıkıya yapışmak isteyen aydın yalnızca görünürdeki sıvaya yapışır. Ama bu sıva sürekli kendini yenileyen, derinlerde, yerin altındaki bir yaşamın yansısidir yalnızca" (YL: 217). Aydın, halkın geçirdiği değişimi görmeyebilir (YL: 218-219); oysa artık yeni bir halktır söz konusu olan. Bu nedenle Fanon sömürge aydınının geçmişe saplanarak sabit bir kutsallık yaratmasına karşıdır. "Halkı için yazan sömürge aydını, geçmişi kullanırsa bunu halkı geleceğe açmak için, onları eyleme teşvik etmek ve umut beslemek için yapmalıdır" (YL: 226-227). Bunun için de eyleme katılmalı ve ulusal mücadeleye ruh ve bedeniyle kendisini adanmalıdır; kültür için savaş halkın mücadelesinden ayrı verilemez (YL: 227). Aslında nasıl bir aydın sorusunu çok daha erken bir tarihte SDBM'de yanıtlamaktadır:

Kendimi, haksızca bilinmezlikten gelinen bir Zenci uygarlığı-

nı diriltmek idealiyle sınırlandırmak da benim harcım değil. Kendimi geçmişin adamı yapamam ben, yapmamalıyım. Şimdiki zamanı ve geleceği harcamak pahasına geçmişi yüceltmek umutsuzlara yakışır. Vietnam'da halk kendi kültürünü keşfedip ona sahip çıkmak istediği için ayaklanmamıştır. Bilakis mevcut kültür, solunması imkânsız bir atmosfer yarattığı için ayaklanmıştır (SDBM: 7-8).

Tüm bu sürecin farkında olan aydın bağımsızlık sonrasında artık daha da berraklaşan bir ulusal bilinçle dinleyici kitlesine, halkına yöneldiğinde bir ulusal yazından da bahsedilebilir. Bu yazın tamamen milliyetçidir, ulusu savaşa çağırır, ulusal bilinç katkı sağlar, ona biçim ve çerçeve verir. Bu, sorumluluk alan bir yazındır, der Fanon (YL: 233). Burada sadece halkı bilinçlendirmek değil, aynı zamanda milliyetçilik için vazgeçilmez olan ulusal duyguyu canlı tutma görevi de aydına düşmektedir.

Fanon'un ulusal kültüre verdiği önem, bu altbölümün başında da belirtildiği gibi, sadece ulusal bilinci güçlü tutmak için değil, aynı zamanda bu ulusal bilinci gerçek bir evrenselliğe yönlendirmek içindir de. Fanon ulusal kültüre dair ne olması gerektiğinden daha çok ne olmaması gerektiğine dair fikirlerini belirttiği için, bize düşen de, nasıl bir ulusal bilinç evrenselliğe varacaktır sorusuna bu olmaması gerekenler üzerinden hareketle cevap aramaktır. Bu çerçevede, özcü, kapalı bir milliyetçiliğe Fanon'un sırtı dönüktür; sadece yukarıdan değil, tabanın dışlanmadığı ve halkın bilfiil içinde olduğu bir ulus inşa süreci hedeflenmektedir. Kutsamalarla sabitlenmeyen, dinamizmle sürekli değişime açık bir ulusal bilinçtir söz konusu olan Fanon'da. Sömürgeciden bağımsızlığını kazanmak Fanon için özgür insan tanımının nihai varış evresi değildir. Önce kendini bulmakla yola çıkan (Fanon'un tabiriyle) bu "şey", insanlaşırken ilk evrede şiddet ve milliyetçilik aracılığıyla kendini gerçekleştirmek için sömürgecilikten kurtulacak, ardından bu sefer daha örgütlü ve bilinçli bir milliyetçi hareketle kendini gerçekleştirmeye devam etmek için ulusal bilincini güçlü bir şekilde inşa edecek, ve fakat insanı tasvir eden ve aynı zamanda ayrımcılığa uğramasına da neden olan tüm sıfatlardan da azade olduğu bir "insanlık" haline geçmek asıl olarak

bu “şey”in bir insan olarak özgürleşmesini sağlayacaktır.

Bu çerçevede Alessandri’nin belirttiği gibi, Fanon sömürgecilik karşıtı mücadeleyi aslında insanın kurtuluşu bağlamına yerleştirmektedir.¹ Fanon’da insanın kurtuluşunun gerçekleşeceği evrensellik, onur, eşitlik ve adalet ilkelerine dayanan, henüz gerçekleşmemiş bir haldir; belli bir kültürün ve temsilcilerinin imtiyazlı olduğu bir büyük anlatı değildir.² Said, bu “hümanizm”i “emperyalizmin nar-sist bireyselciliğinden, bölücülüğünden ve Beyaz adamın yönetimi-ni haklı çıkaran sömürgeci bencilliğinden kurtarıldığı bu bağlamda önemsemektedir.³ Fanon, bu evrensel hümanizmi daha açık bir şekilde YL’de ele alsada, SDBM’de de aslında bu arayışı şu ifadesinde net bir şekilde karşımızdadır:

Bu çelişik durumdan kurtulmam için iki yol var önümde: Ya başkalarından derimin rengiyle ilgilenmemelerini isteyeceğim, ya da tam bunun tersine, siyahlığımın özellikle farkında olmalarını sağlayacağım... Beni gayriinsani ve düşmanca fantezilerle beslenen hastalıklı ve çatışmalı bir sonuca doğru sürükleyen bu duruma bir son vermek için önümde tek bir çözüm kalıyor: Başkalarına benim üstümde bir rol veren bu anlamsız dramı aşmak ve ikisi de kabul edilemez olan Siyah ve Beyaz deyimlerini lugatçemden çıkartıp, insan kavramını, sadece insan kavramını yücelterek evrensellğe yönelmek (SDBM: 105).

Bu evrensellği ararken Fanon Sartre’ın söylediği gibi Avrupa’nın ayakta kalıp kalmamasını umursamıyor da değildir,⁴ tam tersine YL’nin sonundaki önermesinde der ki: “Avrupa için, kendimiz için ve insanlık için, yoldaşlar, yeni bir başlangıç yapmalı, yeni bir düşünce tarzı geliştirmeli ve yeni bir insan yaratmaya çalışmalıyız” (YL: 307-308).

¹ Alessandrini, *age*, s. 438-439.

² Sardar, *age*, s. xvii.

³ Said, *Kültür ve Emperyalizm*, s. 397.

⁴ Sartre, *age*, s. 18.

Fanon'un eserleri elbette kendi içinde çelişiklere ve devamsızlıklara sahiptir, iddialarının bir kısmının hem geçmişte hem de günümüz dünyasında geçerliliği de tartışmaya açıktır; lakin tüm bu eserlerin hem bireysel olarak Fanon'un aktif siyaset hayatı içinde hem de toplumsal olarak dünyada sömürge karşıtı hareketlerin en canlı zamanında kaleme alındığını da unutmamak gerekir. Bu dinamizmi hem SDBM'yi hem YL'yi okurken kelimelerde hissetmek mümkündür. Aslında karşı olduğu romantizme kendisini kaptırdığı ve reddettiği maniciliğe düştüğü yerler de söz konusudur ve üstelik kendisi de bunun farkındadır. Bu iki kitabında da şiddet içermeyen barışçıl sivil itaatsizlikle gerçekleşen Hindistan deneyimi neredeyse yok sayılmış, yer yer bu deneyime dair olabileceğini tahmin ettiğimiz üstü kapalı bir uzlaşma ve ödün eleştirisi eserlerine sızmıştır. Fakat öte yandan Fanon hem sömüren hem de sömürüleni dahil ederek sömürgeciliğin psikolojisini inceleyen ilk isimdir. Sömürgeciliğin sadece fiziksel değil, zihinsel boyutunu ele alarak Nandy'nin *The Intimate Enemy* çalışmasının öncülü olmuştur. Sömürge deneyiminde kendini bulma ve gerçekleştirmekten evrensel insana çizdiği hat Said'e giden yolu göstermektedir. Sömürgeciye karşı sömürülenin kendi kültürünü yeniden keşfi, Chatterjee'nin manevi alan kavramına giriş niteliğindedir.

Metin içinde de belirtildiği gibi, Fanon sıklıkla şiddeti meşrulaştırmak üzerinden kimi kesimler tarafından övülerek kimilerince lanetlenerek anılsa da, şiddetin Fanon'un özgürleşme hattının tek öne çıkarılması gereken boyutu olduğunu söylemek Fanon'a haksızlık olacaktır. Öte yandan Fanon'un sivil itaatsizliğe, barışçıl hak arayışına bu kadar kapalı oluşu da elbette eleştirilmesi gereken bir durumdur. Çünkü bu kapanma aslında Fanon'un eserlerindeki genel indirgemecilikle yakından ilişkilidir. Köylüler ve devrimci nite-likleri üzerinden yaptığı genellemeler pek çok örnekte yanlışlanmış, başta Cezayir örneğinin kendisi aslında Fanon yaşasaydı belki de en önemli hayal kırıklığı olacak şekilde seyretmiştir. Çizdiği hat bir yanıla kapitalist dünya sistemine, sömürgecilikten yeni sömürgeciliğe geçişe bağlansa da asıl olarak iç dinamiklere odaklanarak

seyretmiştir ki, bu da farklı örnekleri tek bir hatta birleştirmenin önemli bir zorluğudur ve Fanon'u yanlışlayan deneyimlerin önemli bir nedenidir. Bir diğer neden de çıkardığı sonuçların dönemin dinamik ruhuyla ve kısa bir zaman dilimine dayanan gözlemle sınırlı olmasının yarattığı sorunlardır; Cezayir'de Müslümanlığın toplumsal derinliğini göz ardı etmesi, namus anlayışının kadından ulusa doğru kayması veya kadınla eşzamanlı olarak eski aile yapısının da çözüldüğüne dair tespitleri gibi.¹

Öte yandan, Spivak'ın "epistemik şiddet" olarak adlandırdığı Öteki'nin söyleminin sömürülen özneyi kuruşunu SDBM'de derinlikli bir şekilde analiz ederek postkolonyal dünyadaki milliyetçilik örneklerine teori ve pratiği birleştirerek tam da sömürge karşıtı hareketlerin yükseldiği bir dönemde adeta bir başucu eseri sunmuştur. Oryantalist bir gözlükle kendini "öteki" olarak içselleştirmenin² bu milliyetçiliklerde nasıl ayrışmalar yarattığı Chatterjee tarafından kuramsal analize tabii tutulacak olsa da, bu farklılaşmanın etkilerine YL'de Fanon yine erken bir tarihte, sürecin içinde ve süreç devam ederken açık bir şekilde değinmiştir.

Fanon'un eylemle bu kadar iç içeyken ve dönemin pek çok sömürge karşıtı milliyetçiliği sosyalizmle bağlarına rağmen özcülüğe doğru savrulurken ulusal kimliği mitleştirmeden bir devinim olarak görmesi, bu kimliğin sürekli inşasına vurgu yapması da milliyetçilik kuramları açısından önemlidir. Aynı şekilde milliyetçiliği sürekli keskin bir bıçak haline dönüştürmek yerine işlevini yerine getirdikten sonra kaldırılması gereken bir ideoloji olarak tasviri de benzer bir bağlamda kayda değerdir. Irk dahil kimliğe dair kategorilerin biz ve öteki tarafından karşılıklı inşasına dair tespitiyse Fanon'u milliyetçilik kuramları açısından sadece modernist değil, erken dönem bir konstrüktivist (inşacı) olarak tanımlayabilmemizi sağlayacaktır.

Fanon'u günümüz postkolonyal tartışmaları ve milliyetçilik açısından önemli kılan noktaysa Fanon'un "sömürge insanı" tanımının artık sadece sömürgecilikten kurtulan ülkelerde değil, dünyanın her yerinde farklı tahakküm rejimlerinde sömürülen, ezilen her kesim

¹ Bu konu hakkında Barış Ünlü'nün bu kitaptaki makalesine bakınız.
Hall, age, s. 446.

için genişlemiş bir tanım olmasıdır. Bu nedenle Fanon'un yaşamı ve eserleri sömürgecilik, sömürgeleştirilme, ırkçılık, asimilasyon, ötekileştirme, yabancılaştırma, kolonyal ve devrimci şiddet gibi¹ deneyimlerden geçen ve/veya bu deneyimler üzerine düşünen herkes için hâlâ temel kaynaklardan biridir. Sömürge karşıtı mücadeleden ve milliyetçilikten postkolonyal mücadeleye, milliyetçiliğe, düşünce/düşünmeye terminolojik ve kuramsal geçişle birlikte Fanon da bu bağlantılı ama yeni alanda kendi değerini bir kez daha üretmektedir. Fanon siyasi konjonktüre göre politik yol çizen bir aktivist ve düşünür olarak bugüne dair nasıl bir yol çizerdi, tartışılır. Lakin "sömürge insanı için yaşamak ölmek demektir" (YL: 301) tespiti bugün için bu geniş bağlamda geçerliliğini korumaktadır. Yaşamayı insanca yaşamaya çevirmek için bugünün koşullarında Fanon'un özgürlük hattının olduğu gibi benimsenmesi, bu makalenin yazarının tercihi değildir; lakin düşünülecek her yol için Fanon'un tahakküm ilişkilerini deşifre etmeye ilişkin düşünme tarzının çok önemli bir ilham kaynağı olduğu kesindir.

"Ah bedenim, beni her zaman sorgulayan bir insan eyle!"²

¹ Barış Ünlü'nün Fanon'un hayatı ve düşüncesi hakkında genel bir çerçeve ve ortaya koyan makalesine bakınız.

Bu makalede, Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler* eserinin Türkçe tercümesi takip edilmiş olmasına karşın, kitabın son cümlesi için İngilizce tercümeyle başvurulmuştur. Çünkü Türkçe tercümede, Fanon "beden"den söz etmesine rağmen, cümle anlaşılmaz bir biçimde "ruh" olarak çevrilmiş ve önemli bir anlam kayması oluşmuştur. (Türkçesi: "Ey ruhum, hep soru soran bir ruh olarak kal kaldığın yerde!" İngilizcesi: "O my body, make of me always a man who questions! Fransızca orijinali: "O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge!"). Buna ek olarak, "recognition" için, Türkçe felsefe terimleri arasında gitgide yerleşmiş olan tanı(n)ma yerine "tanımlama" gibi karşılıkların tercih edilmiş olması, Fanon'un bu kitabının Türkçe çevirisinin dikkatle gözden geçirilmesini gerektirmektedir. —en

ŞİDDET VE DİYALOG

ŞİDDET, ŞİDDETSİZLİK: SARTRE, FANON HAKKINDA KONUŞUYOR¹

Judith Butler²

Sartre'ın *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne yazdığı tartışmalı önsözün hemen göze çarpan tuhaflığı, hitap tarzıdır.³ Bu önsöz kimin için yazılmıştır? Sartre'ın kafasında canlandığı okur, sömürgeleştirilmişlerin uygulayacağı şiddetli direniş eylemleri fikrinden ürken sömürgeci ya da Fransız vatandaşıdır. Minimal anlamıyla onun muhayyel okuru, kendi sahip olduğu hümanizm ve evrenselcilik mefhumlarının, Cezayir bağımsızlık savaşını ya da benzer sömürgesizleştirme çabalarını değerlendirmek için yeterli olduğuna inanan birisidir. Sartre'ın dinleyicisine hitabı doğrudan ve aşındırıcıdır: "Sen bu kitabı okumuşsun okumamışsın, Fanon'un umurunda mı? Bu kitap onun biraderleri için; eskimiş hilelerimizi ifşa ediyor o" (12). Zımnî okurunu bir kenara çekip doğrudan yüzüne konuşuyor gibidir bir an:

Avrupalı, bu kitabı açmalı ve içine girmelisin. Karanlıkta birkaç adım attıktan sonra bir ateşin etrafında toplanmış yabancılar göreceksin; yaklaş ve dinle, zira senin ticaret merkezlerine ve buraları koruyan paralı askerlere reva gördükleri kaderi konuşuyorlar. Seni görecekler belki de, ama seslerini hiç alçaltmaksızın kendi aralarında konuşmaya devam ede-

¹ Yazar, Colleen Pearl ve Amy Huber'ın editoryal yardımlarına derin şükranlarını sunar.

Çev. Vefa Saygın Öğütle.

Jean-Paul Sartre, "Preface," içinde Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington (New York: Grove Press, 1963). Fanon'un dul eşinin isteği üzerine Sartre'ın önsözü 1967 baskısından çıkarılmıştır, fakat izleyen baskılarda var görünmektedir. Açıkça belirtilmediği müddetçe alıntılar 1963 baskısından yapılmıştır.

cekler. Kayıtsızlıkları seni can evinden vuracak: Onların babaları, gölgelerde yaşayan o yaratıklar, *senin* yarattıkların, ölü canlardan başka bir şey değillerdi; bir anlık görünmelerine sen izin verirdin, yalnızca sana hitap edebilirlerdi ve sen bu zombilere cevap verme zahmetine bile girmezdin... Sıra sana geldi; yeni bir şafağın sökeceği bu gölgelerde artık zombi sensin [*les zombies, c'est vous*]. (13)

Bu hitap tarzının tuhaf pek çok yanı var. Doğrudan sömürge koşulları altında yaşayanlara hitap etmek pekâlâ Sartre'a küstahça gelmiş olabilir, zira bu durumda kendini onlar karşısında pedagojik bir iktidar pozisyonuna koyuyor olurdu. Onlara sunacak hiçbir bilgiye sahip değil; hiçbir tavsiyeye, hiçbir açıklamaya; Avrupa'nın sömürgeci tahakkümü ve özellikle de Cezayir'deki sömürgeci Fransız yönetimi için sunacağı hiçbir özür de yok şüphesiz. Bu yüzden, tabir caizse, kendi beyaz biraderlerine hitaben konuşuyor, önsözde kendi adının geçmesinin bu türden okurların dikkatini Fanon'un metnine çekeceğini de biliyor muhtemelen. Dolayısıyla Sartre, ya da daha doğrusu Sartre'ın adı, Avrupalı okuru çekmek için bir yem burada. Fakat "Avrupa"nın, ya da burada söylendiği şekliyle "Avrupalı"nın, bu bağlamda neye tekabül ettiğini anlıyor muyuz? Sartre'ın kendisi Avrupalının bir beyaz ve bir erkek olduğunu varsayıyor. Böylelikle iki ayrı erkeklik alanı şekilleniyor; metinde Fanon'u kendi biraderlerine, kendi sömürgeleştirilmiş biraderlerine hitap ederken tahayyül ettiği yerde, Sartre da kendi Avrupalı biraderlerine, sömürgeci güçlerle şu ya da bu biçimde işbirliği yapanlara hitap ediyor.

Irksal olarak ayrılmış bu iki kardeşliğin, metni yapılandıran doğrudan hitap tarzı vasıtasıyla inşa edilip edilmediğini soruşturabiliriz. Fanon'un aynı anda pek çok dinleyiciye hitap ettiği ve bazen bu hitapların birbirine karıştığı gerçeği, meseleyi daha da karmaşık hale getirir. Sartre'a sorarsak bir Avrupalı bu metne sadece kulak misafiri olabilecektir: "Avrupalı, bu kitabı açmalı ve içine girmelisin. Karanlıkta birkaç adım attıktan sonra bir ateşin etrafında toplanmış yabancılar göreceksin; yaklaş ve dinle [*approchez, écoutez*]" (13). Öyleyse Fanon'un metni bir söyleşidir, sömürgeleştirilmiş adamlar arasında geçtiği tasavvur edilmiş bir söyleşi. Sartre'ın önsözü ise sömürgeciler

arasındaki bir söyleşiden ziyade öteki hakkında bir uyarıdır; kendisine ait *olmayan* bir söyleşiyi dinlemek isteyebilecek (Sartre'ın "sen" diye hitap ettiği) kişi olarak Avrupalıyı okumaya davet eder. Nasıl ki Sartre'ın önsözü sömürgeleştirilmiş nüfusa yönelik değilse (gerçi bu önsözü pekâlâ Sartre'ın onlara dair politikasının bir tür ifadesi olarak da görebilirdik), aynı şekilde Fanon'un metninin de beyaz ve Avrupalı bir dinleyici kitlesine hitap etmeyeceği varsayılmıştır. Şöyle yazıyor gibidir Sartre: 'Gel de sana ait olmayan, seninle konuşmayan, seni dinleyici kitlesi içine almayan bu metni oku ve bu metnin neden sömürgesizleştirilmiş bir varlık durumunda yaşayanlar yerine, ne tamamen ölü ne de tamamen canlı olanlara hitap etmek mecburiyetinde olduğunu öğren. Gel ve artık sana seslenmeyen, artık senin dünyana katılmaya çalışmayan, artık senin duyup duymadığınla ve anlayıp anlamadığınla ilgilenmeyen sesleri dinle.' Sartre, beyaz oldukları varsayılan Avrupalı biraderlerini, bu reddiye ve kayıtsızlığı silkeleyip atmaya ve neden Fanon'un kitabının okurları olarak düşünülmediklerini anlamaya çağırmaktadır. Kuşkusuz, bu dersi nasıl alabilecekleri ya da dinleyicisi haline gelmeksizin ve kitabı okumasızın bu hakikati nasıl görebilecekleri açık değildir. Nitekim burada mevzubahis paradoks da budur.

Onları bu kitaba "kulak misafiri olmaya" teşvik ederken Sartre, beyaz bir dinleyici kitlesini, derhal kıyıda olmanın ıstırabını çeker hale geldiği tuhaf bir mesafeye konumlandırıyor. Beyaz dinleyici artık kendisini müstakbel dinleyici yerine koyamaz, anonim ve zımnen evrensel olan "herhangi" bir okur değildir artık o. Paradoks, zikrettiğim üzere, yapacakları okuma kulak misafirliği olarak yorumlanmasına ve metni kavrarken dışarıda oturacak olmalarına rağmen, beyaz biraderlerin yine de okumaya davet edilmesinde, hatta okumaları yönünde uyarılmasındadır. Şöyle söyleniyor gibidir: 'Bu kitap senin için, okusan iyi edersin.' Sartre'ın beyaz okur için önerdiği mülteci kavrayış biçimi, bu yeni tarihsel oluşumu kavrama ediminde Avrupalı okurun varsayımsal ayrıcalığını dağıtan bir biçimdir. Merkezsizleşme ve hatta reddedilme devralınmış, buna maruz kalınmıştır ve roller arasında ırksal ayrıcalık varsayımının belirli bir telafisi sahnelenmektedir ya da daha doğrusu, paradoksal şekilde Sartre'ın Avrupalılara önsözü aracılığıyla ilettiği bir muhatapsız kal-

ma hali... Böylelikle önsöz tuhaf bir iletme tarzı olarak işlev görür; beyaz okura kendisini muhatap almayan bir söylemi ve dolayısıyla kavrama olasılığının koşulu olarak yerinden edilme ve reddedilmeyi iletmektedir. Sartre'ın Avrupalı okura yazış tarzı, onu çemberin dışına yerleştirerek ve bu şekilde kıyıda kalmayı sömürge durumunu anlamanın epistemolojik bir gerekliliği haline getirerek okur üzerinde etkide bulunur. Avrupalı okur, sosyal olarak dışlanmış ve üzeri çizilmiş olanın yerine geçmeye davet edildiği an ayrıcalık kaybına maruz kalır.

Öyleyse, Sartre'ın çoksesli olduğunu ve biraderler arasında geçtiğini -yani, bir grup erkek arasındaki bir söyleşi olarak- tasavvur ettiği Fanon metni, tekil yazar olarak Fanon mefhumunu ortadan kaldırır. Fanon, tomurcuk halindeki bir harekettir. Onun yazdıkları, adamlar arasında bir konuşmadır. Ve Fanon yazdığında söyleşme vuku bulur; yazılı sayfa bir toplanmadır, stratejinin planlandığı bir toplanma, ve yoldaşlar arasında sınıksız oluşturulmuş bir çemberdir. Çemberin dışındakiler, bu konuşmanın kendilerine kayıtsız olduğunu anlayanlardır. Bir "sen" ateşin etrafında konuşmakta ama artık Avrupalı bu "sen" in parçası sayılmamaktadır. O, "sen" kelimesini sadece anlamı içerisinde kendisinin içerilmediğini fark ederek duyabilir. Bu dışlamanın Avrupalı için nasıl meydana geldiğini sorarsak, Sartre bunun, beyaz adamlar sömürge altında yaşayanların babalarının insanlığını/adamlığını nasıl askıya almışsa diyalektik olarak aynı şekilde olacağını iddia eder. Oğullar, babalarının aşağılandığını, kayıtsızlıkla karşılandığını gördüler ve şimdi tam da aynı kayıtsızlığı takınıyor ve gönderene yeni formu içerisinde iade ediyorlar.

İlginçtir ki, babaların sömürge altında boyun eğdirilmiş insanlığı/erkekliği, burada söz konusu olduğu biçimiyle, sömürge altında ötekilerin insanlıkdışlaştırılmasının ataerkil otoritenin aşınmasından ileri geldiğini ima eder. İşte tam da bu saldırı, Fanon'un metnini meydana getiren söyleşiden dışlanmayı zorunlu hale getirir. Erkeklerden oluşmuş bir koreografidir bu, kimisi iç çemberi oluştururken kimisi kıyının oyuncusudur ve doğrudan hitap hususunda mevzubahis olan onların, daha doğrusu babalarının erkekliğidir. Bir "sen" olarak muhatap alınmamak, bir erkekten daha azı olarak muamele görmektir. Ve fakat, göreceğimiz üzere, Fanon'da "sen" en

az iki biçimde işlev görür: İnsanlık onurunu erkekleşme aracılığıyla tesis eden doğrudan hitap olarak ve erkekleşme ve aynı şekilde kadınlaşma çerçevesinin ötesinde insan olmaklık sorununu tesis eden doğrudan hitap olarak. Fakat her iki durumda da, “sen”, hitap edilen kişiye atıfta bulunmakla kalmaz; bilakis hitabın kendisi, bir insan haline, hitap sahnesi içerisinde inşa edilmiş birisi haline gelmenin koşuludur.¹

Eğer dışlanmış Avrupalı söyleşiye *neden* iştirak edemediğini soruyorsa, bu durumda kayıtsızlıkla karşılanıyor olmanın içerimleri üzerine düşünmelidir. Üzerine düşünülmesi gereken problem sadece sömürgecinin sömürgeleştirilmiş kötü muamelede bulunması değildir. Sömürgeleştirilmiş olan, insanların muhatap alınmakla kalmayıp muhatap alınmak suretiyle inşa edildiği söyleşiden dışlandığında, tam da bir insan olarak inşa olma olanağı engellenmiş demektir. Söyleşiden dışlanmak, başlı başına insanın yıkıma uğratılmasıdır. Bu adamların babalarına erkek gibi muamele edilmedi, doğrudan ya da başka biçimde ama kesinlikle erkek gibi muhatap alınmadılar ve bu yüzden de, hitabette başarısız kalarak, asla tam anlamıyla insan suretinde inşa olamadılar. Asla erkek gibi muhatap alınmamış bu adamları, onların ontolojilerini anlamaya çalıştığımızda, hiçbir sabit belirlenimin mümkün olmadığını görürüz. Bir “sen”e yüz yüze hitap etmek, belirli bir tanınmayı bahşetme, ötekini potansiyel karşılıklı konuşmaya dahil etme kapasitesine sahiptir; bu tanınma ve bu karşılıklı hitap olmaksızın insan asla meydana gelmeyebilir. İnsan yerine bir hortlak şekillenir bu durumda, Sartre’ın “zombi” diye atıfta bulunduğu şey, asla yeterince insan olamayan ve asla yeterince yok olamayan bir siluet... Dolayısıyla eğer Fanon’un *Yeryüzünün Lanetlileri*’ndeki bu karmaşık hitap sahnesinin ön-tarihini ya da daha doğrusu önsözü metnin kendisinden ayıran iki ayrı hitap sahnesini anlatmak istiyorsak, bu durumda Sartre’a göre, sömürgecilerin lugatında sömürgeleştirilmişler için “sen” bulunmadığı, onlara doğrudan hitap edemeyecekleri ve etmek istemeyecekleri ve sonuç olarak da belirli bir ontolojik belirlenimi (karşılıklı bir mübadele, karşılıklı tesis edilmiş bir edimler dizisi anlamında tanınma vasıtasıyla ancak

¹ Bu pozisyonun daha kapsamlı ele alınışı için *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005) adlı çalışmama bakınız.

ortaya çıkabilen bir belirlenimi) onlardan esirgedikleri görüşüyle başlamalıyız.

Sömürgecinin lugatinde sömürgeleştirilmişler için “sen” yoktur, Sartre’ın önsözünde de öyledir, ama burada paradoksal bir biçimde “sen” özellikle sömürgeciye ayrılmıştır. Sömürgeleştirilmişlere kim hitap edecek? Fanon’a göre sömürgeci “sen” değildir, ya da Sartre bize böyle anlatır, Sartre’a göreyse sömürgeleştirilmiş olan “sen” değildir. Böylelikle Sartre tam da itham etmeye çalıştığı muhatapsızlık geleneğini devam ettirmiş olur. Sartre bir çifte hortlaktan söz etmektedir: Aynı anda hem kendi ayrıcalığının yıkımını açıkça nasıl gerçekleştirdiğini gösteren Avrupalı adına hem de diğer Avrupalıları aynını yapmaya çağıran buyurgan bir doğrultuda. Sartre etkili bir biçimde “sen” bu metnin müstakbel okurlarından değilsin” dediğinde, ayrıcalıklarının yıkımına maruz kalmaları gereken grubu inşa eder; gelgelelim onlara hitap ederek onları yıkıma uğratmış olmaz, bilakis yeniden inşa etmiş olur. Problem, hiç kuşkusuz, ayrıcalıklı olarak, diğeri karşısında ayrıcalıklı bir konuşmacı olarak onlara hitap ederken bu şekilde onların ayrıcalıklarını da pekiştiriyor olmasındadır. Ve sömürgecilerin sömürgeleştirilmişlerden hitabı esirgeyerek onların ontolojik belirlenimini tehlikeye soktuğu yerde, şimdi, Sartre’ın kullanımında -onun Avrupalı muadillerine yöneltilmiş olan- “sen”, sömürgeci mahrumiyet koşulunun sorumluluğunu üstlenmeye çağırılır. Sartre, itham etmek ve sorumluluğa davet etmek için ikinci tekil şahsı tedavüle sokar, kendi “sen”ine saldırır: “Onların babaları, gölgelerde yaşayan o yaratıklar, *senin* yarattıkların, ölü canlardan başka bir şey değillerdi; bir anlık görünmelerine *sen* izin verirdin, yalnızca sana hitap edebilirlerdi ve sen bu zombilere cevap verme zahmetine bile girmezdin” (13; vurgular benim).

Sartre’ın tasarladığı bu yalın sömürgeci boyunduruk sahnesinde sömürgeleştirilmişler, birbirlerine hitap etmezler, yalnızca *sana*, yani sömürgeciye konuşturlardı. Eğer birbirlerine hitap edebilselerdi, okunaklı bir sosyal ontoloji içerisinde biçim almaya başlayacak, bu iletişimsel çevrim vasıtasıyla risk altında bir varoluşa sahip olacaktı. Oysa sadece “sana” hitap ettiler; başka bir deyişle sen, her türlü doğrudan hitabın yegâne muhatabıydın. Sen (sömürgeci) cevap verme zahmetine girmedin, çünkü cevap vermek, *seninle* konuşan

birine belirli bir insan statüsü bahşetmek anlamına gelebilirdi. Hitap biçimi, basit bir retorik teknikten çok daha fazlasıdır, ontolojinin sosyal inşasını yürürlüğe koyar. Ya da izin verin, daha yalın bir biçimde ifade edeyim: Hitap biçimi, yaşamaya değer bir varoluşun sosyal olanaklılığını tesis eder. Buna bağlı olarak, konuşan birisine cevap vermemek yahut hitap etmemek veya iktidardaki kişinin ikinci tekil şahıs için özel dinleyici olmasına göre asimetrik bir hitap biçimini dayatmak; tüm bunlar tam anlamıyla ontolojiyi yıkıma uğratmanın ve yaşamaya değmez bir hayatı tasarlamının yollarıdır. Bu açıkça yaşarken ölmek denen paradokstur; Orlando Patterson'ın, köleliğin tanımlanması bağlamındaki Hegel'i hatırlatırcasına sosyal ölüm olarak adlandırdığı şeyin daha ileri bir değişimidir.¹ Ve orada, burada olduğu gibi, sosyal ölüm ilkin babalara dokunur, bu demektir ki oğullara utanç ve öfke miras kalır. Daha da önemlisi, sosyal ölüm durağan bir durum değil bir çelişkidir, özellikle eril bir muamma biçimini almış ve ebediyen yaşanacak bir çelişki. Cezayir ve bağımsızlık savaşı bağlamında sömürgeleştirilmiş adam, her halükârda yaşamaya değer bir hayatla sonuçlanmayacak bir seçimle karşı karşıyadır: “Eğer saldırganlık gösterirse”, diye yazar Sartre, “askerler ateş açar ve artık ölü bir adamdır o; yok eğer boyun eğerse kendini alçaltır ve artık adam değildir; utanç ve korku karakterini parçalara ayıracak, deruni benliğini un ufak edecektir” (15).

Peki, bu imkânsız seçimden, Cezayir sömürgecilikteki bu ölüm kalım kavgasının tarihsel oluşumundan haberdar olmak, Avrupalı adamın ne işine yarar? Fanon'un kitabı, Cezayir'deki şiddette suç ortaklığı olduğunu görmesi için Avrupalı liberale bir çağrı olarak yazılmamış olsa da, Sartre'ın önsözü açıkça bu amaçla kaleme alınmıştır. Sartre muhababını kafasında canlandırır: “Bu durumda diyeceksin ki bu kitabı bir kenara fırlatıp atalım. Eğer bizim için yazılmamışsa neden okuyalım ki?” (13). Sartre buna karşı iki dikkate değer sebep sunar. Birincisi, bu kitap, muhatap almadığı kişilere, yani Avrupalı seçkinlere, bizzat kendilerini anlama fırsatını vermektedir. “Biz” şeklinde tasarlanan kolektif özne, kurbanlarımızın “yara

¹ Bkz. Orlando Patterson, *Slavery and Social Death: A Comparative Study* (Cambridge: Harvard University Press, 1982); ve Abdul JanMohamed, *The Death-Bound Subject* (Durham: Duke University Press, 2005).

izleri" (*blessures*) ve "zincirleri" (*fers*) aracılığıyla nesnel bir tarzda "biz"e geri yansıtılmaktadır. Nedir, diye sorar Sartre, kendimizden anladığımız? Fanon'un kitabı Avrupalı adama fırsat sunar bir bakıma; kendini tanıma ve böylelikle, ortaklaşa pratiklerin incelenmesine dayanan ve Sartre'ın anladığı biçimiyle insan hayatının felsefi temellerine uygun olan kendilik-bilgisinin peşine düşme fırsatını...

Sartre'ın sunduğu ikinci sebep şudur: "Engels'ten bu yana, tarihin süreçlerini [*l'accoucheuse de l'histoire*] gün yüzüne çıkaran ilk kişi Fanon'dur" (Sartre'ın çalışmalarını faşist addettiği George Sorel'i saymazsak) (14). Burada tarihin "süreçler"i derken ne kastedilmektedir? Bunlar ne anlamda adeta bir ebe gibi geçmişi doğurtmaktadır? Ve bu tür kolaylaştırmalar hangi araçlar vasıtasıyla gün yüzüne çıkmaktadır? Tarihin süreci diyalektiktir, fakat sömürgeleştirilmişin durumu -Albert Memmi'nin terimini kullanırsak- diyalektik bir hareketin çıkmazdaki bir "portre"sidir. Sartre her şeye rağmen sömürgeleşmenin tarihsel bir zorunluluk olduğunu öngörür ve bunun sebebi tam da ötekini yok etme çabasının asla tamamen başarıya ulaşamayacak olmasıdır. Kapitalizm, sömürgeleştirilmişlerin emek gücüne ihtiyaç duyar. "Çünkü," diye yazar Sartre, sömürgeci "kattiamı soykırma, köleliği hayvanlaşma düzeyine götüremez, böylece denetimi kaybeder, makine tersine çalışmaya başlar ve şaşmaz bir mantıkla sonunda sömürgelesizleştirmeye sürüklenir" (16).

Dolayısıyla bu noktada, Sartre'ın önsözünde işbaşında olan en az iki ilave maksadı fark edebiliriz. O, bir yandan, sömürgeleştirilmişlerin burada gün yüzüne çıkan yara izleri ve zincirlerinin sömürgeciye bizzat kendisini yansıttığını ve böylelikle bunların Avrupalının kendini bilme ödevinin aracı haline geldiğini ileri sürüyor. Diğer yandan ise, yara izleri ve zincirlerin kilit momentler olduğunu, tabir caizse tarihin devindiricileri olduğunu ileri sürüyor; yara izleri ve zincirler, ölümün kıyısındaki bir boyun eğişi canlandıran izler olarak, sömürgeci güçlerin sonuyla nihayet bulacak şaşmaz bir tarihsel mantığı harekete geçirir. İlk durumda yara izleri ve zincirler sadece Avrupalı iktidarın eylemlerini yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda Avrupa liberalizminin kusurlu içerimlerini de yansıtır. Zira liberal, şiddete karşı durur ve sömürgeci şiddeti başka bir yerde olup bitenlerin bir parçası olarak görürken, varsayımsal bir barbarlığa karşı liberalizmi

korumak adına şiddete yol veren bir devlet biçimini de onaylamış olur. Yara izleri ve zincirlerin *bu bakımdan* araçsal düşünüldüğünü öne sürmek isterim; Avrupalı bir seçkinler topluluğu tarafından kendi özbilgisine, özeleştirisine ve hatta özyıkımına dair daha geniş bir düşünömsel tasarının parçası olarak sadece, Avrupa liberalizminin şiddetinin bir yansımasını üretmeleri bakımından... İkinci durumda ise yara izleri ve zincirler, kendini açımlayan bir tarihsel mantığın alâmetleri olarak anlaşılır; sömürgeleştirilmişler sömürgeciliğe imkân dahilindeki her araçla karşı koyduklarında onların faillliğini koşullayan ve yönlendiren bir tarihsel mantıktır bu.

Sömürgecilik koşullarındaki ıstırabı düşünmenin bu iki yolu, duygudaşça davranıp bu tür bir ıstıraba basitçe ahlâken yanlış diye karşı çıkacak olan hümanist bakış açısıyla arasına bir mesafe koyar. Sartre, ahlâken itiraz edilen ıstırabın politik koşullarına kör kalan bir liberal hümanizmden yana açıkça kaygılıdır, zira kişi ıstıraba ahlâki temellerde karşı çıkarken onu yeniden ve yeniden üreten politik koşulları değışmez bırakabilir. Sömürgecilik koşullarındaki ıstırap bu yüzden politik bağlama yerleştirilmeyi gerektirir. Ve böylesi bir bağlam içerisinde bu tür bir ıstırap, acıklı olmasına rağmen veya tam da acıklı olmasından dolayı, politik hareketler için bir kaynak teşkil eder. Yara izleri ve zincirler en az iki biçimde anlam kazanır; *hem* suç edimlerinin sonuçları olarak *hem de* tarihin devindiricileri olarak (bu mefhumu ileride kısaca döneceğim). İşin en kötü yanı, Avrupalı bir liberal, düzmece hümanist öz-İngesini korumak için şiddet işlerini fasona veren bir devlet oluşumunun zorunlu eleştirisine girişmeksizin, sömürgecilik koşulları altındaki ıstıraba karşı çıkabilir. Eğer çağdaş politik durumumuzla, bilhassa işkencenin fasona verilmesi gerçeğiyle paralellikler bulunmaktaysa bugün, sömürge durumunun asla tamamen geçmişe ait olmamasındandır bu.

Yeryüzünün Lanetlileri'nin yeni bir önsözünde Homi Bhabha, sömürgeleştirmeyle ilgili bu aygıtın günümüz küreselleşme koşullarında ne anlatması gerektiğini açıkça sorar.¹ Sömürgeleştirme'nin sömürgecilik-sonrasına kalanın "özgürlüğü"nü öngörmesine karşılık, küreselleşmenin "devlet egemenliğinin stratejik

¹ Homi Bhabha, "Framing Fanon," içinde Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2004), s. xi.

uluslaşması"yla (xi) iştigal ettiğini vurgular. Ve sömürgeleştirilmenin yeni ulusal topraklar kurma çabasında olmasına karşılık, küreselleşme uluşasırlı bağlantı ve çevrimlerden oluşmuş bir dünyayla yüz yüze getirir. Bhabha, sömürgeciliğin yerine sömürgecilik-sonrasının ve nihayetinde de çağımızda küreselleşmenin ikame edildiği bir tarihyazımını haklı olarak reddeder. Bhabha'nın deyişle sömürgecilik sömürgecilik-sonrasının içerisinde varlığını korur ve "sömürgeci gölge, küreselleşmenin başarılarının üzerine düşer" (xii). Küreselleşme içerisinde, ekonomik seçkinler için kazançlı koşullar üreten ve "kalıcı yoksulluğu ve kötü beslenmeyi, sınıfsal ve ırksal adaletsizlikleri" (a.y.) kurumlaştırmakta olan, çift-tarafli ekonomiler tesis edilir. Bu, hiç şüphesiz yok ki aynı zamanda küreselleşme içindeki neo-liberal stratejiler için de geçerlidir. Gerçi Bhabha'nın akıl yürütmesi açısından "ister sömürgeci ister küresel olsun eleştirel düallite dili, ilerlemeci ve sömürgecilik-sonrası bir düşünüş şekline sahip jeopolitik düşünceye doğallığında varıyor görünen *uzamsal* tahayyülün parçasıdır: Kıyı ve metropol, merkez ve çevre, küresel ve yerel, ulus ve dünya" (xiv).

Bu ayrımlar ne denli varlığında ısrarcıysa, Fanon'un da bize bu kutupluluğun ötesinde düşünmenin bir yolunu sunduğu ve böylelikle Sartre'ın önsözünün anlık ikiciliğiyle arasına belirli bir mesafe koyduğu o denli söylenebilir. Sözgelimi Bhabha, Fanon'da, şeylerin yeni bir düzenini başlatacak bir gelecek adına bu kutupluluğun keskin bir eleştirisini görür. Bhabha, bu kutupluluk eleştirisini, "Üçüncü Dünya" teriminin Fanon'a özgü retorik kullanımı aracılığıyla ayırt eder. "Üçüncü", sömürgeciliğin kutuplarını yerlerinden oynatacak terimdir ve bizzat gelecek için yer tesis eder. Bu yüzden Bhabha, Fanon'u alıntılar: "Üçüncü Dünya, İnsan'ın yeni tarihini baştan başlatmalıdır" (a.y.).

Bhabha'ya göre Fanon'un metni, bilhassa Soğuk Savaş'tan miras kalmış bölünmelerin ötesine geçmeye çalışan politik iktisatlar ve siyasal dağarcıklar açısından, geçiş momentlerini anlamanın yeni bir yolunu yaratır. Bu geçiş momentlerinin en önemli özelliği, Gramsci'ci bir terimle ifade edersek, "kuluçka evresi"nde olmalarıdır. Bhabha'ya göre "yeni ulusal, uluslararası ya da küresel oluşumlar sarsıcı bir geçiş duygusu yaratır" (xvi). Fanon'un, yeni bir milliyet-

çilik tesis etmeye razı olmak şöyle dursun, etnomilliyetçiliğin incelelikli bir eleştirisini geliştirdiğini öne sürer. Bhabha'ya göre Fanon'un katkısı, "küresel geleceğin" bir resmini sağlıyor olmasıdır; "etik ve politik bir tasarım –evet, bir eylem planı ve aynı zamanda tasarlanmış bir ilham" (a.y.).

Bhabha'nın okuması, geleceği başlatması gereken varlık olarak insan sorusunu yeniden ortaya atmak için hümanizmin kurulu temellerinin ötesine geçmeyi ima eder. Hümanizmin bu tür kurulu temellere sahip olup olmadığını merak edebiliriz pekâlâ ve bunu sormak makul görünüyor. Fakat izin verin, meselenin bamtelini daha açık ifade edeyim: Eğer sömürgecilik koşullarındaki ıstıraba itiraz ediyor, hatta onu şiddetle kınıyor, fakat sömürgecilik yapısının temelden dönüşümünü talep etmiyorsak, bu durumda bizim itirazımız, sadece politik sistemlerin zararlı etkilerine dikkatini verebilen, fakat bu etkileri yaratan koşulların daha geniş toplumsal dönüşümüne girişmeyen bir ahlâki ilkenin etkisinde kalıyor demektir. Bu, ıstıraba dönük itirazımızdan vazgeçmemiz gerektiği anlamına gelmez, daha ziyade bu hümanizm biçimini şöyleşi bir sorgulamayla değiştirmemiz gerekmektedir: Bu tür koşullar altında bizatihi insan mefhumuna ne olmaktadır? İstiraba dönük itirazımız bu durumda eleştirinin parçası, insanı farklı bir geleceğe açmanın yolu haline gelir.

Gelgelelim buraya dek argümanla birlikte gelmiş olsak dahi, hâlâ şiddet sorunuyla ve insanın yapımında şiddetin rolünün tam olarak ne olduğu sorusuyla baş başayız. Bhabha, Fanon'un isyancı şiddet tartışmasını "yoğun baskının ortasında psiko-duygulanımsal varlığı devam ettirmenin bir parçası ve insan failliğine dönük bir arayış" (xxxvi) olarak okur. Şiddet, eyleme olasılığını, faillik olasılığını ayakta tutar ve sosyal ölüme başkaldırır, her ne kadar şiddet ve potansiyel fiziksel ölüm parametrelerinden kaçılmıyor olsa da. Aslında, sömürgeci boyunduruk koşulları altında şiddet, bir bahistir ve psiko-duygulanımsal var olma mücadelesinin biteviye olduğunu gösteren bir işarettir. Fakat Sartre, insanın yapımında şiddetin rolü hususunda, en azından bu sayfalarda, daha az muğlaktır, hümanizm-sonrasının ufku içerisinde dahi bu böyledir. Eğer Nietzsche'ye göre kategorik buyruk kana bulanmak ise, bu durumda Sartre'a göre hü-

manizmin belirli bir türü kesinlikle aynı şekilde kana bulanmaktır.

Hem Sartre'ın hem de Bhabha'nın önsözlerinde karşımıza bir insan sorunu çıkar. Onların yazdıkları Fanon'un metninin önünde yer alır, fakat arkasından gelmektedirler ve Fanon'un metni okunmaya başlamadan önce koydukları soru, bu metin aracılığıyla insanın önüne bir gelecek açılıp açılmadığıdır. Önsöz niteliğindeki her iki yazıda da insanı hümanizmin ötesinde düşünmenin bir yolu mevcuttur ve bu, Sartreci önsözün doğrudan hitap tarzında ve bunun aracılığıyla yapmaya çalıştığı şeyin parçasıdır. Sartre "sen" diye yazdığında, bir tür insanı alaşağı ederken bir başkasını meydana getirmeye çalışmaktadır. Fakat onun edimsel adlandırmaları, Tanrı'nın kudretine sahip değildir, bu yüzden bir şey sürekli tutukluk yapar ve kendimizi eli kolu bağlı buluruz. Acaba Sartre, o çok arzuladığı imgede insanı yıkıp yapabileceğini düşünürken, insanüstü bir fail mi koyutlamaktadır? Sartre'ın doğrudan hitabının edimsel kudreti nasıl ki derhal yeni insanı doğurmuyorsa, aynı şekilde yara izleri ve zincirler de derhal sömürgeciliğin sonunu getirmemektedir. Sonuçta, her şeye rağmen, Sartre'a göre şiddet "yeni insan"ın doğurucusu mudur -ve bunun Fanon'un da görüşü olduğunu söyleyip kendinden emin biçimde onu alıntılarken Sartre haklı mıdır, yoksa kendi hedefleri için Fanon'un metnini serbestçe kullanmakta mıdır; bunları anlamak durumundayız.

Sartre'ın burada izlediği ve alkış tuttuğu şeyin, erkeklikçi [masculinist -çn] olarak adlandırabileceğim, spesifik kültürel bir insan formasyonu olduğunu göstermeyi umuyorum; fakat Fanon'da, muhtemelen Sartre'da da, hem erkeklikçiliğin sahibine iade edilmesine yönelik bir talebin hem de aynı zamanda "sen" in toplumsal cinsiyet sınırlarının ötesine geçmesini sağlayabilecek bir sorgulama çabasının var olduğunu akılda tutmak önemli görünüyor. Sartre'ın insanı belirli bir tür liberal hümanizmin ötesine geçerek düşünme çabası, hem "adam" hem de "insan" anlamındaki *homme* sözcüğüne damgasını vuran muğlak kullanımı ortadan kaldıramaz. Fakat yine de bu muğlak tasarımcıdan ileri gelen belirli olanaklar vardır; işin ilginç, sözcüğün alışıldık göstergesel devrelerini sekteye uğratan da "sen" dir, yani ikinci tekil şahıs...

Sartre, Avrupalı adamın düşünümSELLİĞİ -onun birinci-tekil-şa-

hıs kipindeki daimi kendini bilme görevi- için yer açar. Gelgelelim sömürgeleştirilmiş olanlar bu türden herhangi bir düşünömselliğe sahipler midir? Sartre, sömürgeleştirilmişleri harekete geçiren ve sömürgelesizmeyi tarihsel bir kaçınılmazlık olarak üreten yaraların yerini tayin eder, sanki bu yaraların yaralı olanın düşünömsel öznelliğini baştanbaşa katetmesi gerekmiyormuş gibi. Dolayısıyla o, yazdığı önsözde sömürgeleştirilmiş olanın düşünömselliğini gölgede bırakıyor gibidir. Bu durum, sömürgeleştirilmişlerin askıya alınmış insanlığının kökeni olarak bizzat teşhis ettiğı muhatapsız/hitapsızkalma durumunu defalarca yinelerken onlara hitap etmeyi reddetmesi sonucu ortaya çıkan *nezakette* açıkça görülür ama bununla kalmaz; karşı-isyankâr şiddeti sanki belirlenmiş ya da mekanik bir reaksiyonmuş gibi ama her halükârda politik bir harekete bağı bir dizi politik aktörün bilinçli yahut düşünömsel bir karar *değıilmiş* gibi ele almasında da açıkça kendisini gösterir. Doğrusu ya, isyankâr sömürgecilik-karşıtı şiddetin failliğini sorguladığımızda görürüz ki şiddetin tek gerçek faili sömürgeciden başkası değildir. Sartre “ilk başta yalnızca yerleşimcinin şiddeti olacak” (17; çeviri bana ait) derken bunu söylemektedir. Sartre, bunu söylerken, sömürge başkaldırısının şiddetini devlet şiddetinin önceliğinden türetmeye, devrimci şiddeti asli şiddetli baskı biçiminin tâli bir etkisi olarak tanımlamaya çalışır. Sömürgeleştirilmişler şiddete cevap verdiklerinde bu, onlara uygulanan şiddetin yer yahut biçim değıştirmesinden başka bir şey değildir. Fanon’un formölasyonu ise Sartreci izahattan bir parça farklıdır, *Lanetliler*’in “Şiddete Dair” başlıklı birinci bölümünde şunları söyler Fanon:

Sömürge dünyasının düzenine hükmeden, yerli toplumsal biçimler yıkılırken durup dinlenmeden tempo tutan, ekonominin referans sistemlerini, giyinme alışkanlıklarını ve sokak hayatını ayırım gözetmeksizin parçalayan şiddet; işte, tarihi kendi bedeninde cisimleştirmeye karar verip yasak şehirlere akın ettiğı an yerli de bu şiddet üzerinde hak iddia edecek ve onu devralacaktır. (40)

Şiddet gezip dolaşüyor ve elden ele geçiyorsa, nasıl oluyor da onun

yerleşimcinin şiddeti olarak kaldığını söyleyebiliyoruz? Şiddet eğer egemenlerin dayattığı şiddet durumundan sömürgeleştirilmişlerin icra ettiği şiddet durumuna geçildiğinde aynı kalıyorsa, gerçekte her iki tarafa da ait değil midir? Şiddet bu durumda özü itibarıyla devredilebilir görülebilirdi. Fakat Sartreci görüş bu değildir. Aslında onun görüşü, sömürgeciyi şiddetin asli öznesi haline getirir. Ve bu iddia, onun bir diğer iddiasıyla, yani mevzubahis koşullar altında şiddetin insanı doğurmak olarak anlaşılabilceği iddiasıyla çelişiyor gibidir. Eğer onun birinci tezini kabul edersek, sömürgeleşmenin insanlaşmanın önkoşulu olduğu (ki sömürgeciliğin uygarlık söylemine dayalı haklılaştırmalarında daima ileri sürülür bu) sonucuna varırız ki bu açıkça yanlıştır; Sartre'ın da buna şiddetle karşı çıkacağını hiç kuşkusuz tahmin edebiliriz.

Sartre, sömürgeleştirilmişlerin gerçekleştirdiği şiddete dayalı direnişi izah etmek için hatırı sayılır bir çaba harcar. Uygarlık-öncesinde yaşıyor görünen bu halklarda basitçe temel ya da hayvanî içgüdülerin iş başında olduğu yollu sömürgeci ithamı karşısına alır ve şöyle sorar: "Hangi içgüdülerden bahsediliyor? Köleleri sahiplerini katletmeye sevk eden içgüdüler mi? Efendi, kendi zalimliğinin kendine karşı döndüğünü nasıl olur da anlayamaz?" (16). "Yegâne şiddet yerleşimcininkidir" iddiasını önceler şeklinde Sartre burada, sömürgecinin sömürgeleştirilmişlerin şiddetinde yalnızca kendi şiddetiyle yüz yüze geldiğini vurguluyor. Sömürgeleştirilmişler yerleşimcinin zulmünü tüm hücreleriyle "emerler", bunu söylüyordur Sartre. Ve sömürgeleştirilmişlerin kendilerini baskılayan şiddeti kavrayıp üstlendikleri (sanki bu geçiş önlenemez bir şeymiş gibi) söyleniyorsa da, aynı zamanda sömürgeleştirilmişlerin "başkalarının [onlara] yaptıklarını kökten yadsıyarak" (17) oldukları kişiler haline geldikleri de söylenir.

Sartre burada, sömürgecinin şiddetinin basitçe sömürgeleştirilmişlerin şiddetinin üzerine ve içine nakledildiği bir psikolojik soğurma ya da taklitçilik teorisini kabul ediyor gibidir. Bu görüşe göre sömürgeleştirilmişler kendilerine yöneltilmiş olan şiddeti soğurur ve yeniden yaratırlar, fakat aynı zamanda sömürgecilerin onlara yaptıkları şey haline gelmeyi de reddederler (a.y.). Eğer bu bir çelişki ise, sömürgeleştirilmişlerin yaşamaya zorlandıkları bir çelişkidir.

Daha önce imkânsız seçimden söz ettiğimizde olduğu gibi: “Eğer saldırganlık gösterirse öldürülecektir, yok eğer boyun eğerse kendini alçaltacaktır.” Kendisine uygulanan şiddet onu şiddete başvuracak hale getirir, fakat bu şiddet bizzat yaşamını tehlikeye atar; yok eğer şiddete başvurmayı başaramazsa, şiddetin kurbanı olarak kalır ve bu durumda “utanç ve korku karakterini parçalara ayıracak, deruni benliğini un ufak edecektir” (15). Utanç duyar çünkü şiddete karşı şiddetle cevap verememiş ya da veremeyecektir ve korku duyar çünkü şiddetle dayatılmış sömürge düzeninde hayatının ne derece tehlike altında ve ortadan kaldırılabilir olduğunu bilir.

Şu halde şiddet sorunu burada, Bhabha’nın “psiko-duygulanımsal varlığı devam ettirme” diye adlandırdığı durum içerisinde, utanç ve korkunun tehdit ettiği, içeriden parçalanmış ve un ufak olma sınırındaki bir benlik şeklinde tezahür ediyor görünür. Buradaki mesele, bu ölümcül benlik parçalanmasını durdurabilecek herhangi bir şeyin olup olmadığı ve şiddetin neden şahsiyete, faillige ve hatta hayata giden bir yol olarak görüldüğüdür. Bu benliğin, kendisine uygulanan şiddeti basitçe soğuran ya da olduğu gibi taklit eden ve sahibine geri çeviren benlikten farklı olduğuna dikkat ediniz. Burada, kıyıma uğramış ve yönlendirilmesi gereken bir benliği boydan boya kateden bir geçiş söz konusudur ve şiddet bir çıkar yol olarak görünür. Şiddet tek yol mudur? Ve Fanon böyle mi düşünmekteydi?

Bunu cevaplayabilmek için öncelikle, sömürgeleştirilmişler tarafından isyankâr bir direniş adına sahiplenilip üstlenildiğinde şiddetin neye dönüştüğünü anlamamız gerek. Şiddet yalnızca “başlangıçta” yerleşimciye aittir ve ardından, daha sonra, bizzat onlar tarafından sahiplenilir. Sömürgeleştirilmişlerin kendilerinin kıldığı şiddet, yerleşimcilerin onlara uyguladığı şiddetten farklı mıdır? Sartre, sömürgeci yerleşimciden türeyen bu tâli şiddeti açıklamaya çalışırken, onun “aynaya baktığımızda beliren ve bizi karşılayan yansımız gibi bize geri döndüğünü” (17) belirtir. Bu tanım, isyankâr şiddetin sömürgeci şiddetinin yansımasından başka bir şey olmadığını öne sürer, sanki aralarında bir simetri mevcuttur ve ikincisi sadece birincisinin diyalektik yansıması olarak gelmektedir. Fakat bu tamamiyle doğru olamaz. Sömürgeci “bir zamanlar insan olduğunu hatırlamakta güçlük çekmekte; kendisini bir kamçı ya da bir tüfek

sanmaktadır" (16) ve bu yüzden şiddet kesinlikle sömürgeleştirilmişin insanlaşmasını sağlayan araçtır. Sartre daha sonra "Avrupalı yalnızca köleler ve canavarlar yarattığında kendini insan kılabilir" (26) diye vurgular. Öyleyse Sartre burada en az iki farklı insan kavramını savunuyor gibidir. Daha önce zikrettiğim üzere Sartre *humain* yerine *homme* terimini kullanır ve bu sözel kaçamak tüm argümanı baştan sona kateder. Bunu şöyle yorumlamak mümkün olabirdi: Bir "adam" olarak adı batmış olan sömürgeci, mutlak gücünü kaybetme korkusu onu çılgına çevirdiğinden bir kamçı yahut bir tüfek haline gelmektedir. Sömürgecinin tam da adam olarak muamele etmediği adamlara saldırma teşebbüsünde bulunması, şiddetin karşılıklı olmasından dolayı, sömürgeleştirilmişler için de bir kamçıya yahut bir tüfeğe dönüşme riskini doğurmaktadır.

Dolayısıyla bu sahnede pek çok adamın adı batmış görünmektedir. Adı batmış adam kimdir? Ve insanlaşacak olan kim? Sömürgeleştirilmişin şiddet aracılığıyla bir "insan" haline geldiği söylenir, fakat biz biliyoruz ki sömürgeleştirilmişin üstlendiği şiddet başlangıçta yerleşimcinin şiddetidir. Fakat sömürgeleştirilmişin şiddeti yerleşimcinin şiddetinden ayrılır mı ve tam da bu ayrımın kendisi sömürgeleştirilmişin "insanlaşma"sının bir koşulu olarak iş görür mü? Sartre, muhtelif hümanizm formlarının mahkûm ettiği "saklı öfke"nin gerçekte "onların insanlığının en son sığınağı" (18) olduğu hususunda açıktır. Sartre bu öfkede sömürgeci mirasın hem etkisini hem de reddini okur; nihayetinde dayanılmaz bir sorun üreten bir düğüm, bir çelişkidir bu ve dolayısıyla bir topyekûn değişim talebidir. Ölüm gözlere kıtlık ve baskı dolu bir hayattan daha evla görüldüğünde, şiddet açık bir seçeneğe dönüşür (20). Bu noktada Sartre şöyle yazar: "Yerine getirilmesi gereken tek görev, ulaşılmaması gereken tek hedef vardır: Güçlerinin yettiği her araçla sömürgeciliği söküp atmak" (21). Sartre'ın isyankâr şiddeti resmetme biçimi, bu türden baskı koşulları altında yaşayan kişiye ışık tutmak anlamı taşır. Hadizatında bu, tetiklenmiş bir psikolojik durumun bir yeniden-inşası olarak iş görür. Bu ayrıca şiddetin tamamiyle araçsal bir rasyonelleştirilmesi ve dolayısıyla normatif bir iddia anlamına da gelir. Aslında, sömürgesizleştirmeye ulaştıracak olan şiddet edimleri ayrıca insanın "kendini yeniden yaratması"nı da (a.y.) sağlar. Sartre, psiko-politik

bir gerçekliği tanımlıyor ama aynı zamanda, böyle denebilirse eğer, eskisini tuzla buz eden yeni bir hümanizm de öneriyordur, mevcut toplumsal koşullar altında gerçekleşmek için şiddete ihtiyaç duyan bir hümanizmdir bu. Şöyle yazar Sartre: “Nezaket şiddetin izlerini silemez, bu izleri ancak şiddetin kendisi yok edebilir” (21).¹ Hiç kuşkusuz, şiddetin izlerini sildiği söylenen şiddetin bizzat kendisinin aslında daha fazla bu türden ize sebep olup olmadığını, ardında yeni şiddet mirasları bırakıp bırakmadığını sormamız gerekir.

Üstüne üstlük, yara izleri ve zincirler devrimin zorunlu devindiricisi değil miydiler? Yara izleri ve zincirler ikili bir amaca hizmet ediyordu: İlkin, Avrupalıya başarısız hümanizminin, ihraç ettiği sömürgeci tahakkümün sonuçlarını geri yansıtıyordu; ikinci olarak, sömürgeleşmenin şaşmaz mantığını hayata geçirdiği söyleniyordu ve şimdi aynı izler, sömürgeleşmeyle sonuçlanacak şiddet eylemleri aracılığıyla “yok edilebilir” şeylerdir. Bu yara izleri ve zincirler Avrupalı için ayna işlevi görmektedir, sömürgeci içinse tarihsel devindiriciler olarak hizmet görürler ve nihayetinde, tamamen dönüştürülebilir değillerse de, öz-yaratım edimi vasıtasıyla yadsınırlar. Kendini tanıma ve yaratmayla ilgili varoluşsal hüküm böylelikle Sartre’ın kışkırtıcı önsözünün sonuna doğru görünüş kazanır ki Sartre burada, sömürgeleştirilmişin şiddet edimlerinin nihayetinde onu *par excellence* varoluşsal özne olarak inşa edeceğini öne sürer: “Kaybettiği masumiyetine öfkesi patladığında yeniden kavuşur ve kendini tanır, çünkü bizzat kendini yaratmaktadır” (a.y.). Kuşkusuz bu kendini-yaratma biraz tuhaftır, zira şiddeti tarihsel olarak kaçınılmaz bir diyalektik gelişim başlatıyor görünür. Oysa bu determinizm biçimi Sartre’daki kendini inşa etme teorisiyle henüz uzlaşır değildir ve bu iki pozisyon arasındaki gerilim, önemli içerimlere gebe görünüyor.

Sartre, katı bir işbölümü uyarınca zamirleri paylaştırarak önsözüne başladı. Fanon sömürgeleştirilmiş hitap edecek, Sartre ise Avrupalıyla, özellikle de Cezayir ve Fransız sömürgelerindeki olay-

¹ Suçluluk duygusunun izlerini silen kutsal şiddet hakkında bkz. Walter Benjamin, “The Meaning of Time in the Moral Universe,” içinde *Walter Benjamin: Selected Writings Volume 1*, 1913-26, ed. Marcus Bullock-Michael W. Jennings (Cambridge: Belknap, 1996), s. 286-287.

larla arasına ahlâki ve siyasî bir mesafe koyan Fransız liberal adamla konuşacak. Sartre sömürgeleştirilmişlere hitap etmeyecek ve bunun sebebi, onun ahlâken didaktik bir pozisyon işgal etmek istememesi, öyle sanıyoruz. O, Avrupalıların kulak misafiri olmasını ve mevzubahis söyleşide kıyıda kalmaktan ıstırap çekmesini talep ediyor. Hal böyleyken, Sartre sömürgeleştirilmişin şiddetini psikolojik bir portreyle tanımlayacak ve ardından, şiddete dayalı alaşağı etme eylemlerine girişmiş adamın kendi varoluşsal Marksizm'ini gerçekleştirdiğini iddia edecek. Sömürgeleştirilmişler, insanlıkdışılaşmanın toplumsal koşullarını ortadan kaldırırken, kendi sömürgesizleşmelerine de yol açarlar ve bu çifte yadsıma sonucu kendilerini insan/adam kılarlar: "Bu yeni adamın," diye yazar Sartre, "bir adam olarak hayatı ölümle başlar; kendisini potansiyel bir ceset olarak görmektedir" (23). Adamın potansiyel ölü olduğunu söylemek, bu potansiyelliği şimdide yaşadığını, dolayısıyla ölümün pek de bir tehdit teşkil etmediğini söylemek demektir; ölüm, adamın varoluşunun belirleyici bir özelliği değilse de, epistemik bir kesinlik olarak işlev görür. Bhabha bu duruma "ölüm-içinde-hayat" diye atıfta bulunur. Zamanı gelince ölmek, öyleyse, önceden gerçek ya da gerekli diye dikte edilmiş olanı gerçekleştirmek anlamına gelir. Demek oluyor ki, bu sosyal ölüm koşullarını ortadan kaldırma yolunda ölmek, tamamiyle gelecek hayat ve gelecek insanlar adına gerçekleşir.

Malum, Sartre, bu önsözde, Camus'nün şiddetsizliğe ilişkin pozisyonunu enikonu silkeler.¹ Şiddetsizliğe inananlar, diye dokundurur Sartre, "ne cellat ne de kurban" (25) olduklarını söylemektedirler. Fakat Sartre, bu ikili seçenikle yan çizme teşebbüsünü reddederek, şiddetsizlik ve edilgenliğin suç ortaklığıyla eşanlamlı olduğunu iddia eder ve doğrudan hitap formuna geçerek, "edilgenliğin, seni ezenlerin safına koymaktan başka bir şeye hizmet etmez" (a.y.) diye vurgular. Eğer Sartre'ın iddia ettiği üzere insan/adam olmak sömürgecilikle suç ortağı olmak anlamına geliyorsa, şu halde

¹ Sartre, Camus'nün adını doğrudan anmaz fakat açıkça, diğer çalışmaların yanı sıra, ilk kez 1957'de Justin O'Brien çevirisiyle *Demain*'de yayımlanan ve *Albert Camus: Resistance, Rebellion, and Death*'te (New York, Random House, 1995) yeniden basılan "Le socialisme des potences" ve "Le pari de notre generation" metinlerine atıfta bulunur.

gerekli olan, insan mefhumunun yeniden-inşa edilmesidir. İnsanın tarihinin açılmanabilmesi ancak ve sadece insan olmağının bu biçiminin yıkımı sayesinde mümkün olacaktır. İnsan olmağının nihayetinde neye benzeyeceği hususunda pek bir fikre sahip değiliz; fakat Sartre, gelecekte “tam gelişmiş”likle sonuçlanacak bir insanlık tarihi tahayyül ettiği son sayfalarda bizlere özet bir mülahaza sunar. İnsan türü bu seviyeye ulaştığında, diye iddia eder, “kendisini sadece dünya sakinlerinden mürekkep bir yekûn olarak değil, karşılıklı duyulan ihtiyaçların sonsuz birliği olarak tanımlayacaktır” (27).

Büyük ölçüde şiddete *methiye* olarak kabul edilen bir pasajın sonunda Sartre, muhtemelen bu noktada şiddete dair görüşlerindeki temel muğlaklığı açığa vuran başka bir tutum takınır (ki bu muğlaklık, Ronald Santoni’nin yakın dönem çalışması *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*’ta ustaca sergilenir).¹ Açıktır ki, dünya sakinleri arasında var olabilecek, karşılıklı ihtiyaçların sonsuz birliğine dair bu görüş, fiziksel ihtiyaç ve incinebilirliğin, karşılıklı tanınma ve saygı meseleleri haline gelebileceğini söyler. Fanon’un şiddet hakkında söylediklerini ele aldığımızda, orada şiddetin sömürgeciliğin üstesinden gelmede oynadığı role dair kesin bir anlayışın yanı sıra, şiddetin nihilizmi, mutlak yadsımanın yol açtığı iç-çürüten bir ruhu da beraberinde getirdiğinin kabul edildiğini görebiliriz. Fanon, bu tür baskı koşulları altında başka çıkar yol olmadığını öne sürdüğünde, aynı zamanda şiddetin toplumsal hayatı artık istila etmemesi için bu tür baskı koşullarının tamamen üstesinden gelmek gerektiğini de belirtir. Fanon’un görüşünde dikkate değer olan şey, muhtemelen Sartre’ın tekrarlamak isteyeceğinden daha güçlü bir biçimde koyarsak, bizatihi bedenin tam da sosyal koşulların bedenleşmesi aracılığıyla tarihsel hale geldiğidir. Harap olmuş ve sesi boğulmuş beden yalnızca sömürge düzeni durumunun bir örneğinden ibaret değildir; onun aracı ve etkisidir ve dahası, bu tür araçlar ve etkiler olmazsa sömürge düzeni de *olmaz*. Bedenden yoksun olmak salt sömürgeciliğin bir sonucu değildir, yani sömürgecilik önce gelen, ayrı bir şey olarak, söz konusu bedenden hem analitik hem de tarihsel olarak ayrı bir “koşul/durum” olarak anlaşılamaz. Tam tersine *beden*,

¹ Bkz. Ronald Santoni, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent* (University Park: Penn State Press, 2003), s. 67-74.

sömürgeciliğin bizzat kendisini mümkün kılan tarihsel durumun canlı, ya da daha doğrusu cansız yaşamıdır. Sömürgecilik, duyunun köreltilmesi, bedenın sosyal ölüm biçiminde tesis edilmesidir; potansiyelini ölüm olarak yaşayan ve soluyan, ve böylelikle çalışıp bedensel ve duygulanımsal düzeyde gücünü yeniden üreten bir beden...

Şu halde görünen odur ki; hümanizmden sonra, yani hümanizmin sömürgecilikle suç ortaklığından sonra insanı yeniden inşa etmeye dönük her türlü çaba, insanları bedensel işlevleri bitmeden önce ölümü yaşayan ve bunu bizzat yaşamın orta yerindeyken yapan kimseler olarak anlamayı gerektirir. Eğer insanlar soluk almak ve hareket edip yaşamak için toplumsal koşullara bağlı türden varlıklarsa, bu tam da insanın Fanon'da yeniden tanımlandığı psiko-fiziksel düzeyde gerçekleşir. Bu, "önemsizlikten ezilmiş" bir psişe, temel hareketlerine sıkışmış bir bedendir. Hiç gidilemeyecek yerler, kurulup dile getirilemeyecek birinci-tekil-şahıs cümleler, bedenın kendini bir "Ben" olarak tanıyamayacağı yahut var kılamayacağı biçimler bulunmaktadır. Kendini ötekinin "sen" diye hitap ettiği birisi olarak tanımaya başlamamıştır ve bu yüzden kendine hitap etmek istediğinde, namevcudiyetinin kesinliği ile gelecekteki gücüne dair abartı arasında salındığından hedefi ıskalar.

Eğer bu durumdan doğan bir erkekçilik kültü söz konusu ise, bunun açıklaması muhtemelen Fanon'un kas gücü fantezisini tarif etme biçimindedir. Fanon, Avrupalı bir eğitimli sınıfla ve bir uygarlaştırma projesiyle arasındaki bağı sergilerken, kendi psikolojik koşullarının bizzat bir portresini sunmaya varır. Öncelikle mekânsal sınırlamayla ilgili olguları tanımlar: "Yerli insan" kuşatılmıştır, gide-meyeceği yerler olduğunu öğrenmiş, mekân hareketliliği üzerindeki bu sınırlamayla tanımlanır hale gelmiştir. Dolayısıyla bu sınırlılığı ödünleyen benlik fikri abartılı biçimler alır: "Bu nedenle yerli halkın [indigène] rüyaları daima kas gücüne dayalı hünerlerle ilgilidir; rüyaları eyleme ve hücumla dairdir. Rüyamda sıçradığımı, yüzdüğümü, koştuğumu, tırmandığımı gördüm; kahkahalar attığımı, bir sıçrayışta nehri geçtiğimi, peşimden sel gibi gelen arabaların beni asla yakalayamadığını gördüm" (52).

Fanon, bu aşırı kas gelişimini, bu insanüstü eyleme kapasitesini ödünleyici, imkânsız, fantazmatik ama mevcut koşullar altında ta-

mamen anlaşılır olarak görür. Cellada dönüşmeyle ilgili bastırılmış rüyayı öne sürdüğünde, bizlere mevcut koşullar altında yoğun etki yaratan fantezilerin psiko-sosyal bir tanımını vermiş oluyor. Bunları savunmak zorunda değil, her ne kadar 1961 Bağımsızlık Savaşı boyunca politik seçenekler olarak gerek şiddetsizliğe gerekse uzlaşmaya karşı durmuşsa da. Argümanı daha çok stratejik: Sömürgeleştirilmişler eğer şiddete karar veriyorlarsa bunun sebebi yalnızca zaten şiddetin ortasında bulunuyor olmalarıdır. Şiddet sadece geçmişte olup bitmedi, bilakis şiddet onların başına gelmeye hâlâ devam etmekte ve bu veçhile politik hayatın ufkunu biçimlendirmektedir. Dolayısıyla bu, şiddeti ele geçirip ona yeni bir yön tayin etme meselesidir. Şöyle yazar Fanon: “Şimdi sorun, yön değiştirmekte olan bu şiddeti ele geçirmektir” (58). Şiddet burada bir yaşam tarzı olarak savunulmaz, bir toplumsal hareketin normatif hedefini tahayyül etmenin bir yolu olarak da görülmez kesinlikle. Şiddet, yaratıcılığın emrindeki bir araçsallıktır.

Hiç kuşkusuz, şiddetin salt bir araç olarak kalıp kalmayacağı ya da şiddetin bizzat şiddet araçlarıyla kendine yer bulmuş politikanın tanımını yapmaya, yakasını bırakmamaya ve başına bela olmaya başlayıp başlamayacağı, bir sorun teşkil eder. Bu soruyu ne Sartre ne de Fanon sormuştur. İnsanı yeniden yaratmak mı, karşılıklı ihtiyaçların sonsuz birliği olarak tanımlanmış bir toplum oluşturmak mı, yoksa sömürgesizleşmeye ulaşmak mı istendiğine bağlı olarak, kendini yaratmak denen şeyde, söz konusu toplumu oluşturmakla kastedilen şeyde ve bir hedef olarak sömürgesizleşmeye ulaşıp onu idame ettirmede şiddetin bir rol oynamaya devam edip etmediğini sormalıyız. Karşılıklı ihtiyaçların sonsuz birliği olarak tanımlanmış bir toplum tahayyül ettiğimizde şiddetin resimden çıktığı açık görünüyor. Ve kesin bir sömürgesizleşmeye bir kez ulaşıldıktan sonra şiddet ille de bir rol oynamayabilir (tabii bunun mümkün olduğu kanıtlanıyorsa). Şiddetin rolünü anlamanın en güç olduğu yer, kendini-yaratma modelidir. Şiddetin sadece sömürge koşulları altında insanın kendini yaratmasının temel bir aracı olarak ortaya çıktığını ve sömürgecilik ortadan kalktığında kendini-yaratmanın artık şiddet araçlarıyla gerçekleşmeyeceğini söylemek mümkün olabilirdi. Bu pozisyon, kendini-yaratmayı şiddetle yadsıma üzerine oturtan, yani

kendini-yaratmanın doğallığında şiddeti gerektirdiğini iddia eden pozisyonları kendisini ayırır. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin sonunda açıkça belirttiği üzere sömürgesizleştirmenin görevi, "yeni bir insan"ı, Avrupalı adamın basit ve sadık bir yansıması olmayacak bir insanı yaratmak ya da icat etmektir.

Fanon'daki bu kendini-icat-etmeyi şiddet kavramının dışında düşünebilir miyiz? Ve eğer düşünemiyorsak bunun sebebi, sömürge koşulları altında, yani Fanon'urı kendisinin 1961'de tahayyül edebileceklerinin sınırlarını çizen bağlam içerisinde şiddete gerek duyulması mıdır? Fanon, kitabının sonunda, yeni bir tür kendini-yaratmayı tahayyül etme olasılığına kapı aralıyor mu? Ya da eğer bunu yapamıyorsa bunun sebebi tam da tarihsel olarak henüz orada, yani söz konusu tahayyülün mümkün olduğu yerde olmaması mı?

Açık olan bir şey varsa o da sömürgeleştirilmiş olmanın bir erkek olarak aşağılanmış olmak anlamına geldiği ve bu şekilde hadım edilmenin katlanılmaz olduğudur. Yok sayılan ya da ırzına geçilen sömürgeleştirilmişin karısıdır ama Fanon'a göre bu, kadının kendisinden daha derin bir şekilde erkeğe, kocaya bir saldırıdır. Rey Chow ve başkaları, Fanon'un çalışmasının her yanına nüfuz etmiş bu erkeklikçiliği incelediler, bu yüzden lafı daha fazla uzatmak istemiyorum.¹ Fakat bizleri başka bir düşünme tarzına yönelten iki hususa vurgu yapmak isterim. Birincisi, bana öyle geliyor ki Fanon, eril şiddet fantezisinin ödünleyici olduğunu düşünüyor ve bu, aşırı-erkeklikçiliğin fantazmatik boyutunu anladığını gösterir. Bu kendi başına sömürgesizleştirilmiş olanın uğruna mücadele etmesi gereken ahlâki bir ideal olarak iş görmez. Daha ziyade, sömürgesizleştirme mücadelesinde motivasyonel bir unsur olarak iş görür. Bu ayrım önemlidir, zira buradan çıkan sonuç, fantazmatik bir ideal olan aşırı-erilliğin, sömürgesizleştirilmiş koşullar altında ödünleyici bir davranış motivasyonu olarak ve kendini-yaratmaya dair fantazmatik bir model olarak gücünü yitireceğidir. Cinsiyetlendirilmiş bir insan, diğer faniler nasıl geçiyorsa nehri öyle geçmek zorunda kalacaktır. Sömürgesizleşme, tanrısal güçler vaat etmez; eğer ediyorsa, sözünü yerine getiremeyecek demektir.

Bkz. Rey Chow, *Primitive Passions* (New York: Columbia University Press, 1995).

Sartre'in "sen"i Avrupalı okuru inşa ve imha etmek için ve yanı sıra iki farklı kardeşliği (sömürgeciler ve sömürgeleştirilmişler) birbirinden ayırmak maksadıyla sınırlayıcı biçimde kullanmasına karşılık, Fanon bu katı ikiliğin ötesine geçen ve "insan"ı [human -çn] "insan/adam"dan [man -çn] ayrı düşünme olanağı sağlayan bir başka doğrudan hitap biçimi önerir. Fanon sözgelimi *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in sonunda kendi bedenine "Ah bedenim, beni daima sorgulayan bir adam yap!" diye dua ederken, aynı anda hem bedensel hem de bilinçli bir açıklık türüne çağrıda bulunur.¹ Kendine hitap etmekte ve kendi bedenine doğrudan hitap etmek suretiyle zatını yeniden inşa etme uğraşı vermektedir. Fanon, sömürgeleştirilmişlerin yaşantılarını istila eden psiko-duygulanımsal hayat-içinde-ölüme karşı koyarcasına, ucu açık bir sorgulama için bedeni harekete geçirmeye çalışmaktadır. Bir önceki satırda ise yeni bir toplum önerir: "Dünyadan, benimle beraber her bilincin açık kapısını [*la dimension ouverte de toute conscience*] tanımasını istiyorum." Ne ulusal kimliği ne de toplumsal cinsiyeti için tanınma talep ediyor Fanon; daha ziyade her bilinci sonsuzca açık bir şey olma statüsüne uyarlayacak, kolektif bir tanıma edimidir talep ettiği. Ve bu evrenselleştirilebilir tanımanın toplumsal cinsiyet ilişkileri açısından ne anlama geleceğini öngöremeyecek olsa da, yine de kelimelerinin nüve halinde ve niyetlenilmemiş içerimleri bulunmaktadır; o kelimeler ki yaklaşık on yıl sonra, *Yeryüzünün Lanetlileri*'ni yazdığında yapabileceğinden daha radikal bir bakışı taşıyorlardı belki de. "Ah bedenim"; bu yakarış belirli bir düşünümselliği, yani önemsizlikten ezilmiş *olmayan*, bilakis daimi ve samimi bir soruya biçim veren bir beden olarak kişinin *kendine* hitabını yaşama geçirir. Hitap edilip yalvarılan bu beden, dünyaya bir açılış olarak, kökten eşitlikçi bir topluma girizgâh olarak koyutlanır. Duaların muhatabı bir Tanrı değil, bir bedendir; karakterini tam da henüz tanımadığı şeylerden alan bir beden... Her ne kadar iki metin arasında derin farklılıklar söz konusuysa da, bu moment hiç kuşkusuz *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin sonunda da tekrarlanır. *Lanetliler*'in sonunda Fanon, sömürgeleştirme vuku bul-

Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann (New York: Grove Press, 1967), s. 232.

duğunda yeni insan türünün nasıl icat edileceğini bilmemektedir. Geleceğin ucu açıktır, ileri görüşlülüğün de uzağındadır ve gerçekte neyin geleceği kesinlikle bilinemez ve öngörülemezdir.

Kendi bedenini tekrar bir dünyaya açmaya ve daha kökten biçimiyle, her bilincin açıklığını tanımak için başkalarıyla bir araya gelmeye dönük bu çağrıyı, tam da sömürgecilik-karşıtı şiddetin o aşırı dirençli erkeklikçiliğine bir alternatif sunduğu için sanırım benimsiyorum. Kuşkusuz, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nden dokuz sene önce yazıldı ama belki de bu ikisi, insanın yeniden icadının, ya da daha doğrusu bu insan mefhumunun nelerden oluştuğunu düşünmek için bir arada okunabilir. Nihayetinde, silahlara çağrı ve pasifizmin ve uzlaşmanın eleştirisi, bugün için, polisin veya beyaz Cezayirlinin veyahut da devlet görevlisinin "açık boyutlu" bir bilince sahip birisi olarak anlaşılmamasını talep eder. Aslına bakılırsa ötekine yönelik şiddet bu bilinci *kapatır*, çünkü şiddetin mantığına göre benim bilincimin "açık boyutu" ancak diğerindeki boyutun kapanmasıyla mümkündür. *Lanetliler*'in argümanına göre, eğer sömürgeleştirilmiş olarak yaşıyorsam, o zaman bilincimin kapısının açılması ancak ötekinin bilincinin kapısının kapanmasıyla mümkündür. Bu bir ölüm kalım mücadelesidir. Bir Öteki'ne -bana baskı uygulayan veya bu baskıyı temsil eden veyahut da bu baskıyla suç ortaklığına giren birisine- şiddet uyguladığımda, sadece kendi benlik-icadıma değil, aynı zamanda ırkçı ya da sömürgeci baskı ve şiddete dayalı olmayacak, yeni bir insan mefhumuna da yer açmış oluyorum.

Fanon, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in sonunda bizzat kendine hitap eder. Bu hitap tarzı Sartreci önsözde akla gelmemiştir; fakat sömürgeleştirilmişlerin herhangi bir tarihsel ya da nedensel zorunluktan âzâde bir biçimde belirivermiş öz-inşacı güçlerini alegorilerle anlatan bu tarz, Fanon'un konuşma edimlerinin muhtemelen en isyankârı olarak kalır. Bir insan için ideal koşullara ancak ve sadece benliği geri alarak ve dikkatle yoklayarak varlık kazandırılabilceğini yazar orada Fanon. "Başkasına dokunmaya, başkasını hissetmeye, başkasını kendime açıklamaya dönük küçücük bir çaba, neden olmasın?" (231) diye sorar. Bu cümle soru biçiminde oluşturulmuştur ve öyle görünüyor ki kendini-yoklama doğallığında Öteki'yle böyle-

si soru türünden bir ilişkiyi ima eder. Nitekim Fanon bir sonraki satırda bunu açık kılar: “Bana o zamanlar *Sen*’in dünyasını inşa etmek için özgürlüğüm bahşedilmemiş miydi?” (232). “*Sen*”in burada sömürgeleştirilmiş mi yoksa sömürgeci mi olduğunu bilmiyoruz; başkalarının dünyasıyla çepeçevre sarılmış, kendisini kendinin dışında bulan bir “*Ben*”in yönelimsel bağlanmasını teşkil eden bir menzile, bir ilişkisellik olup olmadığını da bilmiyoruz aynı şekilde. Kendini-yoklama sadece kişinin kendine dönmesi değildir, aynı zamanda bir hitap tarzıdır: *Ah sen, ah bedenim*. Bu, kendi bedensel yaşamına bir yakarış, bedeni failliğin zemini olarak yeniden inşa etmek olduğu kadar ötekine bir yakarıştır da; bu bir hitap, doğrusu bedenin olanaklı kıldığı bir dokunuştur, her bir ve her bilince bir açık boyut olarak davranmaya adanmış bir beden... Eğer beden onu bir “*sen*”e açıyorsa, bedensel vasıtalarla ötekini de bir “*sen*”e hitap edebilir hale getirerek yapıyor bunu. Her iki hitap tarzında da zımnî olan, dokunuşla bedenin anlaşılmasıdır, sadece bu elle tutulur ötekiye değil diğer her bedene açık hitabı güvenceye alan bir anlama biçimidir bu. Böylelikle burada hümanizmin yeniden bedenselleşmesi, öyle görünüyor ki, şiddete ya da paradoksal olarak onun uğruna mücadele ettiği (ve sonunda gerçekleştirmek için başlangıçta reddetmesi gereken) kendini-açımlayan insan idesine bir alternatif koyacak şekilde kavranmaktadır. Şiddet olmadan kendini-yaratmanın da mümkün olamayacağı görüşünün karşısında Fanon, “*sen*” olmaksızın benlik icadının söz konusu olamayacağı ve “benlik”in tam da kurucu sosyalligini açıkça ilan eden bir hitap tarzı içerisinde teşkil olduğu felsefi hakikatine örnek oluşturur.

Sartre, *Lanetliler*’e “*Sen* bu kitabı okumuşsun okumamışsın, Fanon’un umurunda mı? Bu kitap onun biraderleri için; eskimiş hilelerimizi ifşa ediyor o” diye yazdığında, *Lanetliler*’in, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’deki nihai hitabı biçimlendiren “*sen*”in ışığında okunmayabileceğini bize anlatıyor gibi. *Lanetliler*’in sonuç kısmında Fanon’un “yoldaşlarım” a ve “biraderlerim” e hitap ettiği doğrudur. Erken dönem çalışmanın kapanışında yer alan “*sen*” burada spesifikleştirilmiş ve sınırlandırılmış durumda, fakat *Lanetliler*’de dahi Fanon’un onlara etnik yahut ulusal kimliklerine dönmeleri yönünde çağrı yapmadığına dikkat edin; hayır, Fanon onları yeni insanı

yaratmaya ve böylelikle bu (evet, lanetli) yeryüzünde henüz asla inşa edilmemiş bir evrenselliği başlatmaya çağırıyor. Aslına bakılırsa bu evrensel insanın neye benzeyebileceği bir soru olarak duruyor ve böylelikle erken dönemdeki çalışmanın açılımı -bedenin olanaklı kıldığı “sen”e doğru açılım- nihayetinde geç dönem çalışmanın kapanışındaki açılımda yankısını buluyor. *Lanetliler*’de dahi nihayetinde yaratıcılık yönünde, yeni olan yönünde, bir açılım yönünde ayak direme söz konusu, önsel bir şiddete bağlı olabilir ama aynı zamanda şiddetin çözülüşünü önvarsayıyor.

Fanon’un açmak ve sorgulamak için, öteki her bedenselleşmiş bilincin açıklığını tanıma mücadelesine -yeni bir evrensellik için mücadeleye- katmak için bedene hitabı, muhtemelen tam da sömürgeleşme gerçekleştiğinde başlıyor. Felsefi olarak bakıldığında, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’in *Yeryüzünün Lanetlileri*’nden sonra gelmesi gerekirdi demek ki. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’deki “sen”e “dokunma” çabası, şiddetle yadsımaya dayalı temastan oldukça farklı görünüyor. Sartre, yeryüzünün tüm sakinlerinin “karşılıklı ihtiyaçlar”ının “sonsuz birliği”ne atıfta bulunduğunda, her bir insanın şiddet kapasitesine çağrıda bulunmuş *olmuyor*, daha ziyade insan bedenleşmesinin ima ettiği karşılıklı gereksinimlere başvuruyor: Yiyecek, barınma, hayatın ve özgürlüğün korunması, tanınma araçları, çalışma koşulları ve tek bir insan dahi katılmasa var olamayacak ve sürdürülemeyecek olan politik katılım. Bu anlamıyla insan hem olumsal hem de isteğe tabi, yani bağımlıdır ve henüz başarılmamış ya da gerçekleştirilmemiştir.

Bu noktada, Sartre’ın 1975’te Michel Contat’a verdiği “Yetmişinde Bir Otoportre”¹ başlıklı mülakattaki olağanüstü vurguyu hatırlatayım: Burada Sartre, “özel hayat” umudunun “bahşedilmiş” ve “verili” olduğunu söylüyor. Oysa Fanon’un *Lanetliler*’ine önsözde sömürgeleştirilmişlere hitap edemiyor, kendini onların yerine koymuyordu. Ve fakat, böylesi bir hitap olmaksızın, insana dair yeni bir politika nasıl mümkün olur? Söz konusu mülakatı verdiği son dönemde, insanın geleceğinin toplumsal cinsiyeti yeniden örgütleyen

¹ Michel Contat ve Jean-Paul Sartre, “Sartre at Seventy: An Interview”, çev. Paul Auster ve Lydia Davis, *The New York Review of Books* 22: 13 (7 Ağustos 1975).

belirli bir hitap tarzı aracılığıyla (Fanon'u hatırlatırcasına, kendine ve "sen"e hitap ederek) inşa edileceğini biliyor gibi.

Bedenlerimizi herkese teslim etmekteyiz, cinsel ilişkiler dünyasının ötesinde de geçerli bu: Bakarak, dokunarak. Sen bedenini bana teslim ediyorsun, ben de benimkini sana: Öteki için, beden olarak var oluyoruz. Ama aynı şekilde bilinç olarak, fikirler olarak var değiliz, fikirler bedenin dönüşmüş halleri olsalar dahi.

Eğer öteki için var olmayı, beden olarak, durmaksızın soyunabilen bir beden olarak var olmayı gerçekten isteseydik -bunun olması gerçekte asla mümkün değilse de- bu durumda fikirlerimiz ötekilere bedenden doğuyor görünecekti. Kelimelere, ağzın içindeki bir dil biçim verir. Tüm fikirler bu şekilde görüneceklerdi, en müphem, en uçucu, en az elle tutulur olanları dahi. Erkek ve kadınların onuruyla özdeşleştirilmiş ve bana epey aptalca görünen malum çağlardaki gizli saklılık, ketumluk artık var olmayacaktı.¹

Sartre imkânsız bir şeffaflığı arzuluyor olsa da, ona göre böylesi imkânsız bir ideal bizzat arzunun düşünselliğini ve sonsuz potansiyelliğini devam ettirir. Kuşkusuz, "erkek ve kadınların onuru" onları ayrı ilişkiler içerisine yerleştirir, bu farklılığı telaffuz ve muhafaza eder, ama dahası var. Eğer hadım edilme insanlıkdışılaştırılmanın emaresi ise, bu durumda erillik insanlaşmanın varsayımsal normudur. Bu ayırt edici norm zamanı geldiğinde insanlıkdışılandırmaktan başka bir şey yapmaz; dolayısıyla eğer bu nihai tuhaf itiraflarda hem Fanon hem de Sartre, "sen"le ilişki kuran bir dokunuşun ve bir taviz biçiminin var olduğunu teslim ediyorlarsa, bu durumda nihayetinde eril cemaatin galip geleceği bir mücadele yerine, tam da toplumsal cinsiyet sorunu hakkında açık-uçlu olan bir zamirle karşılaşabiliriz demektir. "Sen kimsin?" sorusunun, katılımcı demokrasinin temeli olduğunu ileri sürüyordu Arendt.² Nitekim bu temelde İtalyan fe-

¹ Jean-Paul Sartre, *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, çev. Paul Auster ve Lydia Davis (New York: Pantheon Books, 1977), s. 11-12.
Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago

minist felsefeci Adriana Cavarero, elden geçirilip iyileştirilmiş bir “sen”i politikanın merkezine çağırır.¹

Hümanizmin mevcut ufkunun ötesine geçen bir insan arayışında “sen” pekâlâ “insan/adam”ın yerine geçebilir. Eğer tanımaya çalıştığım, bu toplumsal cinsiyeti belirlenemeyen ve ulusal aidiyet yüklenemeyen “sen” ile beni şiddetten vazgeçmeye zorlayanı arasında bir ilişki varsa, bu durumda söz konusu hitap tarzı insan için şiddetsiz bir gelecek temennisi olmakla kalmaz, şiddetten başka bir dokunma tarzının bu oluşumun önkoşulu olduğu yeni bir insan kavrayışına da temenni olur.

Press, 1958), s. 183.

Adriana Cavarero, *Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood*, çev. Paul Kottman (Londra: Routledge, 2000), s. 90-91: “‘Sen’ aslında *biz*’den, *siz*’den ve *onlar*’dan önce gelir. Fakat semptomatik olarak, etik ve politikadaki modern ve çağdaş gelişmelerde yer bulamayan bir terimdir. ‘Sen’, *Ben*’in haklarını öve öve bitiremeyen bireyci öğretiler tarafından görmezden gelinir ve sadece tanıdık bir ‘sen’ olarak kendisine hitap eden bir *Ben*’i sahneye koyabilen Kantçı bir etik tarafından üzeri örtülür. ‘Sen’, bireyciliğin karşısındaki düşünce okullarında da kendisine yer bulamaz; bu okullar esas itibarıyla ahlâki bir zaafa yakalanmış olduklarını açığa vururlar ki, bunun sebebi, *Ben*’in çöküşüne maruz kalmaktan kaçınmak için *sen*’in yakınlığından da imtina etmeleri ve kolektif, çoğul zamirlerle ayrıcalık vermeleridir. Aslına bakılırsa, geleneksel komünizmden kız kardeşlik feminizmine kadar pek çok devrimci hareket, zamirlerin içkin ahlâklılığına dayalı tuhaf bir dilsel kodu paylaşıyor görünür. Biz daima olumludur, *siz* muhtemel bir müttefik, *onlar* bir düşmanın suretindedir, *ben* münasebetsiz, *sen* ise kuşkusuz gereksizdir.”

YARILMA DENEYİMİ, UYANIŞ VE ŞİDDET

Abdurrahman Aydın

Fanon'un ünlü kitabı *Siyah Deri Beyaz Maskeler* ilk yayımlandığında, metinsel düzeyde ilk çağrıştırdığı ve dolayısıyla da ilk çağırdığı öge, W. E. B. Du Bois'in *Siyahların Ruhları*'nda ortaya koymuş olduğu 'çift-bilinçlilik' ögesi idi. 1903'te yayımlanan bu metin Birleşik Devletler'de siyah olmanın iç deneyimine odaklanıyor ve dışarıdaki tek dünyanın Zenci'nin psişik dünyası içerisinde nasıl da ikiye bölünmüş olduğunu ortaya koyuyordu. Ve elbette, Du Bois buna ister niyetlenmiş olsun, isterse de olmasın, Aydınlanma'nın fenomenolojik mirasının da köklü bir eleştirisini açan gediklerden bir tanesi durumundaydı bu metin. İnsanın kendi dünyasını fenomenolojik olarak kurduğu savının ontolojik sahnenin merkezine yerleştirmiş olduğu öznenin dünyayı eklemleme biçimi de tartışmaların içerisine dahil oluyor; bu da özne ile nesnenin kendiliğinden verili öğeler olmadıklarını, aksine sürekli bir etkileşim içerisinde her ikisinin de sürekli yeniden inşa edildiğini görünür kılan bir düşünce biçiminin ortaya çıkması anlamına geliyordu. Kant'ta bütün ampirik öğelerinden soyutlanarak saf deney haline getirilmiş deneyimin geride bırakmış olduğu ampirik öğeler yeniden önem kazanıyor; insanın dünyayı anlamlandırma tarzına, bu dünya içindeki kendi yerini deneyimleme durumunun damgasını vurmuş olduğu düşüncesi, dikkatleri bilinçli ya da bilinçdışı bu deneyimlere yöneltiyordu. Öyle ki, çok uzak bir bağlamda ve bambaşka bir yerde, Saussure en net ifadesine kavuşturacaktır bunu: "Nesnenin bakış açısını öncelemesi bir kenara, öyle görünüyor ki, nesneyi yaratan, bakış açısının kendisidir" (Saussure, 1959: 8). İşte madunların deneyiminin yol açtığı çift-bilinçlilik, bölünmüşlük kavramsallaştırması ile 'dilsel dönüş'ün

ve psikanalitik teorisinin buluşmasının adına postkolonyal teori diyecektik, uzun zaman sonra. ‘Siyah deri, beyaz maske’ metaforu da elbette bu bölünmüşlük durumuna, öznenin ikili deneyimine gönderme yapıyor. Fakat bu nasıl bir deneyimdir?

Du Bois, bunu ikili bir bilinç durumu olarak tarif ediyordu. Çünkü siyah insanın deneyimi çifte bir deneyimdi ve bu çifte deneyim, onun bilincinde bir yarılma meydana getiriyordu:

Bu ikili-bilinç, bir kimsenin kendisine sürekli başkalarının gözüyle bakması biçimindeki bu duygu, zevk dolu bir aşagılama ve acımayla kendisini izleyen bir dünyanın ölçü aygıtlarıyla kendi ruhunu ölçmeye dönük bu duygu, hususi bir algılama biçimidir. Kişi her zaman bu ikiliği hissederek—Bir Amerikalı, bir Zenci; iki ruh, iki düşünce, bir uzlaşmanın sağlanamamış olduğu ikili bir mücadele, tek bir siyah bedende çatışan iki ideal; onu parçalara ayrılıp dağılmaktan yalnızca bu bedenin direngen gücü korur... O, basitçe, hemcinsleri tarafından lanetlenmeksiniz, hemcinslerinin hakaretine uğramaksınız, Talih’in kapıları yüzüne çarpılmaksızın bir insanın hem Zenci, hem de bir Amerikalı olabilmesini mümkün kılmak arzusundadır (Du Bois, 2007: 8).

Du Bois bu kitabında bir ara-zeminden söz ediyor ve siyahların tek kamusal görünümünün bu ara-zeminde söz konusu olduğunu belirtiyordu. Ara-zemin Amerikalı Zenci’nin hizmet etmek üzere içine girdiği, başka her durumda kendisinden uzak durması gerektiğinin bilincinde olduğu bir zemindi. Çünkü “Du Bois’in yazdığı Amerikalı Zenci, sinsi bir saldırganlıkla güdülenen çok daha büyük sayıdaki beyazla gündelik hayatta sürekli temas içindeydi ve yaşadığı muhit dahilinde, sözü edilen ara-zemin içerisinde ve bizzat bu ara-zemin için uygulanan bir şiddete ve dışlamaya maruz kalıyordu” (Lemert, 2006: 4). Elbette bu karşılaşmayı mümkün kılan ve bu karşılaşma içerisinde tesis olan uzama kamusal alan demenin imkânı yoktur. Eşitsiz karşılaşmaların alanı olarak bir ara-zeminde Zencinin yapması gerekenler de bellidir: “Hastayız ve ölüyoruz; yazmayı bilmiyoruz; oy kullanmamız nafi; sürekli bir şeyler pişirmek ve hizmet

etmek zorunda olduğumuz için eğitime zaten ne gerek var. Ve Ulus bu öz-eleştiriye bir yanıt geliştirip, eleştirinin ortaya koyduğu durumu şunu söyleyerek tahkim ediyordu: Hizmetçi olmaktan memnun olmalısınız; yarım-insanlar için daha yüksek bir kültüre ne gerek var ki?" (Du Bois, 2007: 13).

Du Bois'de bu türlü bir deneyim envanterinin oluşturduğu bir ikili bilinç durumu söz konusudur: Tek bir bedende hem Afrikalıyı hem de Amerikalıyı var kılmaya çalışan bir öznenin çift bilinçliliği. Oysa Fanon'un *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'deki siyahı, beyaz maskesi düşürülmek üzere beyaz maskeyle büründürülmüş bir siyahtır. Sömürge sisteminde, beyaz tavırları takınmasına izin verilmiş siyahın siyahlığını açığa çıkaran ve açığa çıkardığı imgeyi de tahrif edilmişliği, çarpıtılmışlığı içinde gerisin geri siyaha tekrar fırlatan bir kültürel gösterenler sistemi iş başındadır. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*, Du Bois'in yerleştirmiş olduğu keskin standartların yanında bile çok daha radikal kalır. Fanon'un "siyah"ı, sömürge sisteminin siyahıdır ve onun deneyimi bütünüyle siyahı bir deneyimdir. Du Bois'in tarif ettiği biçimiyle bir bilinç yarılması yoktur sömürgeleştirilmiş olanda. Elbette sömürgeleştirilmişin ırksal şiddete maruz kalmadığı anlamına gelmiyor bu. Daha radikal bir şiddettir burada söz konusu olan. Fanon'a göre kapitalist dünya sisteminin üzerine inşa edilmiş olduğu şiddet derinin altına nüfuz etmektedir. Fanon'un siyahının bilincinde çok az yarılma söz konusudur. Beyaz maske hep üstünlüğü elde tutmuştur. "Siyah insan, insan değildir." *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in başlarında yer alır bu cümle. Fanon'un siyahı için, Du Bois'in siyahının durumunda olduğunun aksine, bir ara-zemin yoktur. Siyah, siyah bir insandır; bir dizi ruh hastalığının bir sonucudur ve sökülüp çıkarılması gereken bir yere, evrenin merkezine kök salmıştır. Dolayısıyla Zencilik, modern dünyanın temelini oluşturan sessizliklerin sıfır-göstereni olmuştur. Dışlamalar, modern dünyanın varlığının özüyle o kadar iç içe geçmiştir ki modern kültür onun (sıfır-gösterenin) hakkında konuşamaz duruma gelmiştir.

Fanon'un kendisinin siyahlığını açığa çıkarıp gerisin geri kendisine fırlatan da böylesi bir deneyim olmuştur: Lyon'da kendisinden korkan küçük beyaz bir çocukla karşılaşması ve çocuğun, annesine, "Anne, bak bir Zenci! Korkuyorum" demesi. Bu deneyimin ardından

gelen tren yolculuğunda Fanon artık üçlü bir varoluş kipi içerisindeki mevcudiyetinin ayırdına varır: “Yer kaplıyordum. Ötekine doğru hareket etmiştim... ve durmadan gözden kaybolan öteki -hasmane ama opak değil, saydam, orada değil- ortadan kayboldu. Bulantı...” (Fanon, 1986: 112).

Bir çağrıyla açılır Zenci'nin dünyası: “Bak, bir Zenci!” Bu çağrı, bir aynanın içindeymişçesine ilerler. Siyahın siyahlığını açığa çıkaran ayna, aynı anda onun öznel tutarlılığını olumsuzlamaya girer. Siyah beden ‘medeni beden’in karşıtı olarak işlevlenir; temiz ve saf olmayanı temsil eder. Böylelikle şu eski karşıtlık yeniden çıkar karşımıza: Medeni beden norma, rasyonel, iyi olana işaret eden beden iken, siyah beden norm dışı, akıl dışı ve kötücül olana işaret edecektir. Siyah beden bir lekedir. Beyaz uygarlığın hijyenik alanına yönelik bir tehdit durumundadır. Onu kendisinden korkulan bir figür haline getiren de budur. Siyahın biyolojikleştirilmesi olarak tarif edilebilecek bir durumdur bu.

Bu biyolojikleştirmenin sonucu, Pramod K. Nayar’ın deyimiyle, sömürge sisteminin siyahı olumsuzlaması ve simgesel düzenden dışlamasıdır (Nayar, 2011: 22). Kimliğin oluşumunda merkezi bir yer tutan ben-Öteki diyalektiğinin dışına atılmıştır siyah. Bu da onu bir özne olmaktan çıkararak kendi gözünde bir nesne haline getirir: “Aynı zamanda bedenimden, ırkımdan, atalarımın da ben sorumluydum. Kendi kendimi nesnel bir incelemeye tabi tuttum; siyahlığımı keşfettim, etnik özelliklerimi keşfettim... O gün, eklem yerimden tamamen sökülmüş bir halde, beni insafsızca mahkûm eden ötekiyle, beyaz adamla aynı ortamda bulunma şansımın olmadığı bir durum içinde, kendimi kendi varoluşumdan uzağa, bir hayli uzağa taşıdım ve kendimi bir nesne haline getirdim” (Fanon, 1986: 112). Kendi varlığını ve varoluşunu geçerli kılan bir Ötekinden yoksun kalan siyah mutlak anlamda terk edilmiş durumdadır ve her türlü kendilik aygıtından da yoksun kalır. Kendinin yadsındığı bu kendilik durumu içinde Ötekiliğin, başkalığın yokluğu, sözcüğün tam da Hegel’deki anlamıyla bir iç ayrımın yitirilmesi ve nesne karşısındaki konumunu bu ayrımın bulan öznenin iptal olması, gerisin geri kendi üzerine katlanması, dolayısıyla nesneleşmesi sonucunu doğurur. Fakat elbette özne de tamamen kayboluyor değildir. Bu, siyahın öz-

ne-nesne bölünmesini bizzat kendinde yaşadığı anlamına gelir. “Siyah insan sürekli beyaz olmak, beyazlaşmak isteyen insandır. Derisini yırtıp atmak, üzerinden çıkarmak ister... benlik bölünmesinden mustarıptır. Ancak deriden kurtuluş olmadığı için, beyazlaşmanın başka yolları aranır” (Ünlü, 2018).

Siyah olmak pis olmaktır. Üstelik derinin rengi dolayısıyla bu ‘pisliği’ saklamanın da imkânı yoktur. *Siyah insan, insan değildir*, varlıktaki bir lekedir o. Bu nedenle, kendi adıma, Homi Bhabha’nın ‘melez bilinç’ fikrini, içerdiği siyaset pratikleri potansiyelleri nedeniyle son derece önemsiyor olmama karşın, Fanon’un teorisinin bu türlü bir melezliğin dayanağı olamayacağı yönünde bir kanaatin sahibiyim. Çünkü ‘melezleştirme’, Fanon’un bir bakıma Du Bois ile paralel hale getirilmesidir. Du Bois’e göre çift-bilinçlilik, aynı anda hem bir yoksunluk (kendini bir başkasının gözü olmaksızın görememek) hem de bir armağan (ikinci bir bakışla donanmış olmak, ‘Amerikan dünyasının’ karmaşıklıklarını daha derin bir düzeyde, üstelik de ikiye katlanmış olarak kavrama yeteneğine sahip olmak) durumundadır. Bu düzeydeki bir yabancılaşma bilinç düzeyine taşınarak belirli bir yönelim kazandığında son derece devrimcidir Du Bois’e göre. Oysa Fanon’un siyahı bu anlamıyla çift-bilinçli değildir; onun bir uyanma anı vardır. Bir sesle, bir söz edimiyle, istemese de uyandırılır. Bütünüyle siyahı bir deneyim içerisinde, tam bir siyah olarak uyanır. Bu nedenle Fanoncu düşünce Bhabha’nın sözünü ettiği anlamıyla bir melezliğe doğru değil, bir maniciliğe doğru bükülür. Bunun nedeni kendilik deneyimindeki köklü bir farklılaşmayla ilgilidir. *Siyah Deri Beyaz Maskeler* Martinikli Fanon’un Lyon’daki insanlık durumu içindeki deneyiminden ya da buradaki uyanışından türeyip gelen bir siyahlık deneyimini ortaya koyarken, *Yeryüzünün Lançetlileri* bir alt basamağın, yeraltının siyahlık deneyimini ortaya koyar ve bu bakımdan iki metin arasında ‘öfke’ tarafından üzeri örtülen bir bağlam farkı bulunmaktadır. Benim iddiam odur ki ikinci metin de birincinin oluşturduğu bağlam içerisine kaydedilmekte ve böyle anlamlandırılmakta, böyle yorumlanmaktadır. Elbette bu yorum zayıf, dayanaksız bir yorum değildir ve bu türlü bir yorum hattını bir çırpıda harcamaya kalkışmanın da taraftarı değilim. Böyle bir şeye niyet etmeksizin, Fanon’un ‘şeyleşmesinin, nesneleşme-

sinin' bir başka anlamını daha açığa çıkarmak üzere, bu yorumun temel örüntüsünü betimlemeyi deneyeceğim, biraz da retrospektif bir biçimde.

Fanon'un kuramı üzerindeki Lacan etkisini güçlü bir biçimde Homi Bhabha saptamıştı: "Fanon, kültürel ırkçılığın odağını ulusçuluğun ya da ulusalcılığın siyasetinden narsisizm siyasetine kaydırarak, kimliğin ve otoritenin tahrip edici bir kaymaya uğramasına neden olan bir sorgulamanın kapısını açar" (Bhabha, 2013: 122). Bu kayma, Fanon'un sömürgeleştirilmişin narsistik özyıkımında gördüğü şeyin, sömürgeciden bir özdeşleme yoluyla devralınmış bir narsisizm olduğunu ileri sürmeye de imkân veren bir kaymadır: "Sömürgeci burjuvazi kendi narsistik monoloğu içinde ve akademisyenleri aracılığıyla, sömürgeleştirilmişin zihnine, insana atfedilebilecek bütün yanlışlıklara rağmen özsel değerlerin -ki bunun anlamı Batılı değerlerdir- sonsuza dek kalacağını aşlamıştır" (Fanon, 2004: 11). Narsistik monoloğun tutsağı Lacan'ın yorumladığı biçimiyle köledir. Bu nedenle sömürgeleştirilmiş olan "sömürgecinin yerini almak ister. Bir sömürgeci olmak değil, sömürgecinin yerine geçmektir istediği" (Fanon, 2004: 16).

Ulustan efendiye bu kayma, yepyeni bir eklemlenme kipini ortaya koymakta ve bu kip içinde muazzam bir soru dile gelmektedir: Eğer sömürgeleştirilmiş olanı da insan kabul edeceksek ve zaten ediyorsak, insani dünya, kendi ayrımını nasıl yaşamsallaştıracaktır? Bu soru, Fanon'un Lacan'ın takıntılı kişiliğe uyguladığı çözümlemeyi sömürge deneyimine aktarmakta olduğu sonucunun çıkarılmasına zemin hazırlayan bir sorudur. Lacan, Hegel'in köle-efendi diyalektiğindeki köleyi psikanalizin alanına doğru kaydırıyor ve bu diyalektiği öznenin yabancılaşma içerisindeki kuruluşuna bağlayarak yeniden yorumluyor, bu perspektifi de takıntılı kişiliğe uyguluyordu: Gerçekte, takıntılı özne, Hegel'in efendi ve köle diyalektiğinde geliştirmemiş olduğu bir durumu açığa vurmaktadır. Köle, içinde, kendisine efendiliğin vaat edilmiş olduğu prestije dayalı bir mücadelede, ölüm riskiyle yüz yüze geldiğinde boyun eğmiştir. "Fakat kendisinin bir ölümlü olduğunu bildiği için efendinin de ölebilecek olduğunu bilir. Bu andan itibaren, emeğini efendiye sunmayı ve bunun yanı sıra hazdan uzak kalmayı kabul

edebilecek durumdadır ve efendinin öleceği anın belirsizliği içinde beklemektedir” (Lacan, 2005: 259).

Kölenin efendinin ölümünü bekleyişi, aslında kendisinin artık ölebilir olacağı anı da bekleyiştir. Köle, [şimdi] efendinin ölümünün beklendiği bir an içerisinde yaşamaktadır ve efendinin öldüğü an, onun ölebilir bir varlığa dönüşeceği ve dolayısıyla da yaşamaya başlayacağı andır. Fakat bu bekleyişi sırasında köle, “bir ölü olarak efendisiyle özdeşleşir ve bu nedenle de bizzat kendisi ölüdür... Ama efendisini aptal yerine koyma çabasını da sürdürür; zorlu çalışmasıyla iyi niyetini göstermeye çalışır” (Lacan, 2005: 259). Köleyi köle yapan bizzat kendi fantezisidir. Köle kendisinin örtük rızasını, efendinin dışsal baskısı olarak algılar. “Köle, kendisini kendisi olmaksızın alıkoyan şeyin efendinin zevki olduğunu farz eder, fakat bunun önündeki gerçek engelin bizzat kendi zevki olduğu açığa çıkmaktadır. Onun içsel kendi-tıkanıklığının ve bağımlılığının kaynağı budur –o kendi zevkinin hem öznesi hem de nesnesidir” (Dolar, 2009: 257).

Bu türlü bir yorum *Yeryüzünün Lanetlileri*’ndeki şu pasajla da desteklenebilir:

Yerlinin sömürgecilerin bölgesine yönelttiği bakışlar şehvetli ve kıskançtır. Yerli sahip olmayı düşler, sahip olmanın her biçimini düşler: Sömürgecinin masasına oturmayı, onun yatağında ve tercihen karısıyla birlikte yatmayı. Sömürgeleştirilmiş olan kıskançtır. Sömürgeci, sömürgeleştirilmişin kaçmak bakışlarını yakaladığında ve bu nedenle sürekli tetikte beklerken bunun farkındadır ve için için şunu fark eder: “Yerimizi almak istiyorlar.” Elbette doğrudur bu; sömürgecinin yerini almayı günde en az bir kere düşlemeyen tek bir sömürgeleştirilmiş yoktur (Fanon, 2004: 5).

Bu yoruma göre, köle gibi, sömürgeleştirilmiş olan da bakmakta ve beklemektedir. Fakat bana kalırsa bu yorum iki meselenin üzerine örten bir yorum. Birincisi, Lacan’ın Hegel’den uzaklaşma çabası Hegel’in kendisinden değil, Kojève’in Hegel’inden uzaklaşma çabasıdır ve ilginç bir şekilde, Hegel’den kopmaya çalışan Lacan,

Kojève'in Hegel'inden koparak Hegel'in kendisine iyice yaklaştırmıştır. Bunun ayrıntılarına girmeyeceğim, fakat Mladen Dolar'ın "Divanda-ki Efendi ile Köle" başlıklı yazısı tam da bu uzaklaşma-yakınlaşma meselesini irdeliyor. İkincisi ise Kojève'den aldığı bir destekle bizzat Fanon'un Hegel'in kendisinden uzaklaşması meselesidir.

Umarım buradaki [sömürge sistemindeki] efendinin Hegel'in betimlediği efendiden temel düzeyde farklı olduğunu gösterebilmişimdir. Hegel'e göre bir karşılıklılık vardır; oysa burada efendi kölenin bilincini alaya almaktadır. Köleden istediği şey tanınma değil çalışmadır.

Aynı şekilde, buradaki köle de kendisini nesnenin içinde yitiren ve kendi çalışması içinde kendi kurtuluşunu bulan köle değildir. Zenci, efendi gibi olmak istemektedir. Bu yüzden Hegelci köleden daha az bağımsızdır. Hegel'de köle efendiyle ilgilenmeyi bırakır ve nesneye yönelir. Burada ise köle nesneyi bırakır ve efendiye yönelir (BSWM, 220-221).

Elbette Hegel'in bu konuya ilişkin akıl yürütmesinin izlediği mantık başkadır. Hegel'e göre öz-bilinç dolaysız bir biçimde neyse o olarak belirmez. Önce arzu biçimini alır. Çünkü Hegel'in diyalektik seyrinin gelmiş bulunduğu aşamada, bilinç, şimdi, nesnenin kendisi olduğunu fark etmektedir. "Fakat yine de nesne hâlâ dış dünyanın bir parçası durumundadır ve bilinç, bu haliyle nesnenin, derinlerde bir yerlerde kendisi olduğu hissi içindedir. Bu durum bir uyumsuzluk, bir çelişki içermektedir" (Stace, 1955: 353). Çünkü nesne bir yandan Ben iken bir yandan da Ben-olmayandır. Bir yandan Ben ile özdeş, diğer yandan Ben'den bağımsız bir şeydir. Böylelikle ikili bir hal belirir: Aklın nesnesi aklın kendisi olduğu için aklın tutumu bir öz-bilinç tutumudur, fakat aynı zamanda nesne bağımsız bir şey olduğu için, akıl hâlâ sıradan bilincin konumu içindedir. Bu nedenle, öz-bilince dönüştürülmesi için, içindeki sıradan bilinç ögesinden kurtulması gerekmektedir. Bunun yolu da nesnesinin dışsallık boyutunu iptal etmesinden geçmektedir. İşte Hegel tam bu noktada arzu kavramına başvurur: Arzu, nesnenin bağımsızlığını iptal etmeye yönelten itilimdir. Ancak en basit haliyle arzu, nesnesini tüketme

biçimini alır. Bireysel Ben, henüz dünyadaki başka Ben'leri tanıma aşamasına gelmiş değildir. Nesneleri şeylerdir, insanlar değil. Oysa Öz-bilinç, bir başkası için varolduğunda *kendinde ve kendisi için* varolur. Bu da yalnızca tanındığı zaman varolduğu anlamına gelmektedir. Öz-bilinç, bir başka öz-bilinçle yüz yüze geldiğinde kendisinin dışına çıkar. Bunun ikili bir anlamı vardır: İlk olarak kendisini kaybetmiştir, çünkü kendisini bir *başka* varlıkta bulmaktadır; ikinci olarak da böyle yaparak bu başkasının yerini almıştır, çünkü başkasında gördüğü, bizzat kendisidir (Hegel, 1977: 111).

Arzu, şeylere yöneldiği sürece bir tür tek-bencilik halinin içerisinde kalmaya mahkûmdur. Ancak bir başka Ben ile karşılaştığı zaman, nesnesi kendisine benzer bir Ben olduğu için, öteki Ben, kendisinin bir sureti olarak belirir. Bu öteki Ben'i özümseyerek tüketmediği takdirde yatışmayacak olan arzu, bilinci, nesnenin imhasına yönlendirir. Fakat Ben, bu diğer Ben'i olumsuzlamakta, ancak ondan kurtulmayı becerememektedir. Ve eğer öz-bilince erişilecekse, Ben, nesnesini tam anlamıyla olumsuzlamayı başaramadığı için nesnenin kendisini olumsuzlaması gerekmektedir. Ancak burada da kendisini olumsuzlayan şey bir bilinçtir. Çünkü "öteki de bir öz-bilinçtir; bir başka bireyle karşı karşıya bir bireydir" (Hegel, 1977: 113). O halde aslında kendisini kendisine dışsal ve soğurulamayacak bir nesne olarak koyan şey, bilincin kendisidir. Dışarıda olan nesnenin yine de bilinmesi gerekmektedir. Bilme etkinliğiyle yeniden özümseven nesne ile bilinç arasındaki ayrım iptal olur ve bu biçimiyle olumsuzlanmış olan nesne durumundaki öteki Ben, kendisini olumsuzlamış olmaktadır.

Kojève de bu olumsuzlamayı insani eylemin temeline koyacak, fakat arzudaki bir *boşluğu* da köle-efendi diyalektiğinin içerisine yerleştirecektir. İnsanı edilgin bir dinginlik içinde tutan bilgiye karşıt olarak Arzu, onu tedirginliğe sokar ve eyleme sürükler. Arzudan doğmuş olan eylem, Arzuyu gidermeye yönelir ve bunu ancak arzulanan nesnenin 'olumsuzlanmasıyla', tahrip edilmesiyle ya da en azından dönüşüme uğratılmasıyla gerçekleştirebilir:

Örneğin, açlığı gidermek için besini tahrip etmek ya da dönüşüme uğratmak gerekir. Dolayısıyla her eylem olumsuzlayıcı-

dir... Arzudan doğan eylem, bu arzuyu gidermek için bir nesnel gerçekliği tahrip etse de, onun yerine, bu tahrip etmenin kendisinde ve kendisiyle bir öznel gerçeklik yaratmaktadır... Arzunun Ben'i, genel olarak, gerçek ve olumlu bir içeriği ancak, arzulanan Ben-olmayanı tahrip ederek, dönüşüme uğratarak ve özümleyerek Arzuyu gideren olumsuzlayıcı eylemle elde eden bir boşluktur (Kojève, 2001: 80).

Arzunun Ben'inin bu biçimde bir boşluk olarak konumlandırılması, olumsuzlamayla üretilen olumlu içeriğin de Ben-olmayanın içeriğine bağlı olması sonucunu doğurmaktadır. Bu nedenle arzu doğal bir Ben-olmayana yöneldiği sürece, Ben'in de doğadışı bir Ben olarak belirme olasılığı bulunmamaktadır. Arzunun yöneldiği şeylerin doğası neyse, Ben'in de doğası o olacaktır ki bu oluşum içinde Ben'in kendisinin bilincine ermesi olanağı yoktur.

Kendinin-bilincinin olabilmesi için, arzunun doğal-olmayan bir nesneye, verilmiş gerçekliği aşan bir şeye yönelmesi gerekir. Bu verili gerçeği aşan biricik şey de Arzunun kendisidir. Çünkü Arzu olarak ele alınan Arzu, yani doyuma ulaşmasından önce Arzu, açığa-vurulmuş bir hiçlikten, gerçek-olmayan bir boşluktan başka bir şey değildir. Arzu, bir boşluğun açığa-vuruluğu olduğu için, bir gerçekliğin bulunmamaklığının bulunmaklığı olduğu için, arzulanan şeyden özce farklı bir şeydir; bir şeyden, kendisiyle ebediyen özdeşlik içinde kalan statik ve verilmiş bir gerçek varlıktan başka bir şeydir. Öyleyse, Arzu olarak ele alınan bir başka Arzuya yönelen Arzu, doyuma ulaşmasını sağlayan olumsuzlayıcı ve özümseyici eylemle, hayvansal Ben'den özce farklı bir başka Ben yaratacaktır. Arzularla beslenen bu Ben'in kendisi, arzusunun doyuma ulaşmasıyla yaratılmış Arzunun ta kendisi olacaktır (Kojève, 2001: 80).

Kojève, böylelikle insani arzunun bir başka arzuya yönelmek zorunda olduğu sonucuna ulaşır; çünkü bir başka arzuya değil de nesnelere yöneldiği oranda, bu arzu, öz-bilince erişememektedir. İnsan, insani arzusunu, bir başka arzuya yönelen arzusunu tatmine kavuşturmak için, hayatını tehlikeye atarak, saf bir prestij mücadelesi içine girmektedir. "Katıksız prestij için girişilen bu ölümüne mücadele olmasaydı, yeryüzünde insansal varlıklar hiçbir zaman olmayacak-

tı" (Kojève, 2001: 83). Bunun sonucu ise Kojève'in hayvan/nesne dünyası ile insani dünya arasına yerleştirdiği ontolojik ayrımdır. Bir insanın gerçekten insan olabilmesi onun insani arzusunun hayvani iştahının üzerine çıkmasıyla mümkündür. "İnsanın, hayvan/nesne dünyasını aşması ve nihayetinde Öz-Bilince erişmesi için, verili doğal gerçekliği aşması gerekir. İnsani arzu doğal-olmayan bir nesneye yöneltmiş olmalıdır. Fakat hayvani dünyanın ötesine uzanan tek şey bir başkasının arzusunu arzulamanın dünyasıdır. Bu da bir başkasının arzusunu arzulamak anlamına gelmektedir. Böylelikle insan olmak, bir nesne ya da bir hayvan olarak değil bir insan olarak tanınma isteğidir" (Kleinberg, 2003: 117).

"Siyah insan, insan değildir" ifadesi ve siyahın bir dolayımlayıcı olarak Ötekinden yoksunluğu fikri bu ışıkla yeniden yorumlanmalıdır. Ötekinin dolayımını yitirmiş olan Siyah bir şeydir, bir nesnedir. Yani Beyaz adam siyah tarafından tanınma arzusuna sahip değildir; bu da klasik köle-efendi diyalektiğinin bir tarafını boş bırakır. Bu şey bir şey olmaktan ancak arzusuyla çıkacaktır: "Arzuladığım anda tanınmak istiyorumdur. Sadece bir şeylik durumuna mühürlenmiş olarak, şimdi-ve-burada değilimdir artık. Başka bir yer için ve başka bir şey için varımdır" (Fanon, 1986: 218). Ve belki Fanon'u yeniden Lacan'a bağlayabilmemizi sağlayan fikir de tam olarak budur: Başkalarının arzuları lehine kendi arzundan feragat etme!

Sömürgeleştirilmiş olan, köle-efendi diyalektiğini en baştan yeniden başlatmak zorundadır. Bu bir tanınma mücadelesidir ve tam da Kojève'deki anlamıyla ölümüne bir mücadeledir bu. *Siyah Deri Beyaz Maskeler* ile *Yeryüzünün Lanetlileri* arasındaki sürekliliği kuran şey de köle-efendi diyalektiğinin bu başlangıç aşamasıdır. Fanon'un hem Sartre tarafından hem de Arendt tarafından, iki farklı biçimde yanlış anlaşılmış olan 'şiddet' kavramsallaştırması da bu bağlama yerleştirilmelidir. Yeniden başlatılan ölümüne bir mücadele! *Siyah Deri Beyaz Maskeler* ile *Yeryüzünün Lanetlileri* arasındaki belirli bir bağlam kopukluğunun bir süreklilik ve bir sürekliliğin de bir kopukluk olarak okunmasının önüne geçecek olan öge de burada açığa çıktığı biçimiyle şiddet ögesidir. *Yeryüzünün Lanetlileri*'ndeki şiddet ufku, bu bakımdan, daha *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de açılmış durumdadır. İki metin arasındaki sürekliliği kuran budur. *Yeryüzünün*

Lanetlileri, bu bakımdan bir şiddet çağrısı olmaktan ziyade, hukukun temelinde duran şiddetin açığa çıkarılması ve yine bu şiddetin sahibine iade edilmesi olarak okunmalıdır. Sömürge sisteminde bir sözleşme durumu, sözleşme sonrası bir siyasal durum yoktur. Bu sistemde yasa görünür olduğunda bile bir şiddet edimi olarak görünür olmaktadır. Bunu daha açık kılmak için Kafka'ya başvuracağım.

Kafka, *Ceza Sömürgesi*'nde (2011) bize bir siyaset makinesi metaforu veriyor. Bu metafor oldukça önemli, çünkü siyasal aygıtlar toplamının uzun zamandır insan üzerinde çalışan makineler gibi olduklarını biliyoruz. Makinenin çalışma prensibi bellidir: Bir şeyi alır, üzerinde çalışır ve başka bir şeye dönüştürür. Yönetimsel makine de aynı şeyi yapar, fakat malzemesi insandır. Ancak Kafka, muhteşem bir hamleyle, bu makinenin sömürge'deki insan üzerindeki çalışmasının kaçınılmaz sonucunun sömürge'deki insanın yok edilmesi olduğunu önümüze koyuverir. Hem başlığıyla hem de yönetim makinesinin çalışma biçimine ilişkin geliştirdiği bir ayrımla, Kafka'nın hukuku ele alan diğer metinlerinden (örneğin *Dava*'dan ve *Yasa*'nın Önünde meselinden) ayrı durur *Ceza Sömürgesi*. Diğer metinlerinde adeta bir yok-yazgıyı yaşamaya yazgılı bireylerin yazgısının saçmalığına odaklanan Kafka, burada yazgının ve yasanın edimselleşmesine odaklanır: Bedeli insan hayatı olan bir edimselleşme değildir bu, bizzat öldürerek edimselleşebilen bir yasa söz konusudur. Yasa, anlamını ve işlevini ölümü ve hayatı tesis etme becerisinden alır. Bir bedene kazınan bir yasa, o bedeni ortadan kaldırarak ya da daha doğrusu bedendeki canı alarak gerçeklik kazanabilmektedir. Bu anlamıyla yasa ölüdür ve adeta eski peri masallarında olduğu gibi kendi hayaletimsi varlığına ancak birilerini öldürerek bir cisim kazandırabilmektedir.

Diğer metinlerin hukuka içeriden bakışı ile hukukun ihraç edilmiş olduğu bir yer olan sömürge'deki bu sınır bakış arasında Kafka'nın Odradek'i durur: İnsanımsılaşmış bir bobin ya da üzerine tahta bir haç yerleştirilmiş yassı bir iplik makarasıdır Odradek. Canla donanmış ruhsuz bir nesne olarak da son derece çarpıcıdır. Bu çarpıcılığı evin babasının şu düşünceleri ortaya koymaktadır: "Ölen her şey, bir vakitler bir tür amaca, bir tür etkinliğe sahip olmuştur ve bu etkinlik kendi kendisini tüketmiştir; fakat bu, Odradek'in durumunda geçerli değil. O halde onun, bir gün, ardı sıra sürük-

lenen ipliklerle, çocuklarımın ve çocuklarımla çocuklarının ayakları önünde, hâlâ merdivenlerden yuvarlanacak olması mümkün müdür? Açıkça kimseye bir zarar vermiyor; fakat bana en çok acı veren, onun ayrıca benden daha uzun yaşayabilecek olması.” Odradek canla donanmıştır fakat ölebilir bir varlık değildir. Tuhaf bir ateoloji yaratır bu hali ve yukarıdaki ifadede beliren rahatsızlık da onun bir tür olağan teolojinin sınırları içerisine sığmıyor oluşudur. Adam adeta “Yaşıyorum ve öleceğim; fakat Odradek, sen canlısın ve ölmeyeceksin” der gibidir. Bu nedenle Yasa’nın Odradek’in bedenine ve ruhuna nakşedilmesi mümkün değildir.

Basitçe bir ölümsüzlük durumu değildir söz konusu olan; ölme ve yaşama dair ayrımları iptal eden veya bulanıklaştıran bir eşik figürdür Odradek. Yaşar, fakat bir aralıkta yaşamaktadır. Hukukun içinde de değildir, dışında da değildir. Tedirginliği yaratan da budur: Odradek suçlanabilir bir varlık değildir. Bu ne anlama gelir? Agamben’in yorumunu izleyerek *Dava*’ya bakmak buna bir yanıt geliştirmemizi sağlayacaktır. “K” adlı makalesinde Agamben, K harfinin ikili anlamına ilişkin karmaşık bir inceleme aracılığıyla genel yorumlardan radikal bir kopuşu gerçekleştirmektedir. İlk baktığı yer ‘K’ harfinin Roma’daki suç ve ceza sistemi içerisindeki yerini saptamak olmuştur: Hukuksal iftiracılar, sahte suçlayıcılara Roma hukukunda ‘kaluminator’ deniliyordu. Bunlar hukuk sistemi için öylesine büyük bir tehlike oluşturluyorlardı ki alınlarına K figürü damgalanıyordu. Kardeşini öldüren Kabil’in alnında taşıdığı ve kardeş katili olduğunu ortaya koyan tanrısal işaret gibi... Agamben buradan hareketle, romanın başkişisinin bir öz-suçlayıcı olarak okunması ve ‘her insanın’ K ile aynı konumda kabul edilmesi gerektiğini ileri sürüyor.

Bir kimsenin sahte bir öz-suçlama ile davalı durumda olması... Bir tür yok-yazgıya yazgılı olma durumunu yaratan budur. İnsanın kendisi aleyhine yalancı tanıklık etmesi gibi bir durumdur söz konusu olan. Düz bir bakışla saçma gibi görünse de yabancılaşma kavramı eşliğinde düşünmek, bunun o kadar da saçma olmadığını görünür kılacaktır. Meta fetişizminin karmaşık doğası da nesneleri kendi maddi parçalarının toplamından çok uzak bir şeye dönüştürmüyor mu zaten? Bir nesneye bakmak ve ona bir kullanım değeri atfetmek (“Bu balta bu ağacı kesmeme yardım ederek bana yaka-

cak ve barınak sağlayabilir”) başka bir şeydir; bir metaya, onunla yapabileceklerimizin çok ötesinde bir değer (“Güçbela kazandığım parayı, herhangi bir kullanım değerinin çok ötesindeki bir fiyata satılan marka bir pantolon satın almak için aylarca biriktireceğim”) bahşetmek başka bir şey.

İşte Odradek, bu türlü bir öz-suçlama potansiyelinden yoksun olduğu için suç sahibi kılınabilir de değildir, ona iftira atmak bile mümkün değildir. Odradek’i bir eşik figür, bir aralık figür kılan da budur. Bu eşiği atlayınca belirir yasanın yeri. Çünkü Yasa bir tür şiddettir ve bunu en iyi ortaya koyacak metafor sömürgeci. Yasanın yerleştiği yer, şiddetin en saf haliyle belirttiği yerdir: Sömürge. Sömürgeci makine kendi yasasını yazmaya, insanların bedenlerine ve ruhlarına kazımaya yöneldikçe görünür olmaktadır bu saf şiddet.

Ceza Sömürgesi’nde bir makine vardır ve bu makine, mahkûmun suçu hangi yasayı ihlal etmekse o yasayı mahkûmun bedenine kazıyarak öldürür onu. Hikâyedeki mahkûmun amirine saygısızlık ettiği varsayılmaktadır ve bu nedenle de bedenine “Üstlerine saygılı davran!” yazılacaktır. Makine öyle bir düzeneğe sahiptir ki mahkûm bedenine kazınmış olan yazıyı okumayı başardığı andan hemen sonra ölmektedir. Suçunu (!) öğrendiği an da bu andır (sömürgeci makine yargıyla vakit kaybetmek istememektedir). Bunu bilmenin artık anlamsızlaştığı anda yasayı bilmek! Örneğin gerçekte bir ayaklanma söz konusu olmadığı halde Dersim’e yönelik 37-38 saldırılarının neden yapıldığı sorusunun anahtarı da burada yatıyor bana kalırsa. Herhangi bir yasa ihlal edildiği için gerçekleşen hukuksal bir cezalandırma edimi değil, bizzat yasayı, bütün anlamsızlığıyla işler kılan şiddettir söz konusu olan. Yasanın anlamsızlığı, yasanın dayatıldığı kimsenin yasaya boyun eğmeyi ya da eğmemeyi tartacak vakti bile bulamadan ölmesidir. Egemen yasadır bu. Kendisini tartışmaya konu kılmaz.

Odradek eşiği geçilince karşımıza çıkan uzamda, Kafka yasanın kendisiyle değil, üretimiyle ilgilenmektedir. Bu üretimin yeri sömürgeci. Yasa, şiddet yoluyla sömürgeci üretilir. Bu düşünce çizgisi iki bakımdan Walter Benjamin’i de düşürüyor akla: İlk olarak “Hiçbir kültür ürünü yoktur ki aynı zamanda bir barbarlık belgesi de olmasın” tezini ve ikinci olarak da “Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki,

içinde yaşadığımız *olağanüstü hal* istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen görevdir” (Benjamin, 1995: 43) tezini. Nurdan Gürbilek’in *Son Bakışta Aşk* derlemesine yazdığı sunuş yazısındaki ifadesiyle, “insanlık kurtulmadıkça, ezilenler ezenlerden intikam almadıkça, kültür de bir barbarlık belgesi olmaktan kurtulamayacaktır.”

Elbette *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin psikanalitik bağlamını görmezden gelmeyi ya da yok saymayı öneriyor değilim. Fakat bana kalırsa bu psikanalitik bağlamın kendisi de yukarıda tarif ettiğim biçimiyle bir siyasal-toplumsal durumun oluşturduğu genel envanter içerisine kayıtlı olarak düşünülmelidir. Bir dolayımlayıcı ötekinin olmadığı bir şeyleşme durumu içerisine kilitlenmiştir sömürgeleştirilmiş olan. Çatışmalı bir diyalektik ikilik durumu söz konusu değildir sömürgeci: “Sömürge halkın yaşadığı bölge sömürgeci Avrupalıların yaşadığı bölgenin tamamlayıcısı değildir. İki bölge karşı karşıyadır, ama daha yüksek bir birliğin hizmetinde değildirler. Tam bir Aristoteles mantığının kurallarıyla yönetilen bu iki bölge birbirlerini karşılıklı olarak dışlama ilkesine uyarlar. Uzlaşmak olası değildir, ikisinden biri fazladır” (Fanon, 2007: 45). Bu da sömürgeleştirilmişin mücadelesini eksik tanınmış bir insanın tanınma mücadelesi olmaktan ya da iki grup arasındaki bir temel çelişkiyi bir üst birlik adına aşma yönündeki bir gayret olmaktan çıkarır. Çünkü sömürgeleştirilmiş olan, diğer insanlarla ya da bir insan grubuyla çelişki içerisindeki bir insan grubu durumunda değildir; o henüz insan bile değildir ve “Sömürgeleştirilen şey, tam da kurtuluş süreci sayesinde insan haline gelir” (Fanon, 2007: 43).

Fakat onu insan haline getiren şey başvurduğu şiddet değil, açığa çıkardığı ve üstlendiği şiddettir. Çünkü sömürgeci ideolojik manipülasyonlara, aracı bir söyleme ve bu söylemin aktörlerine gereksinim yoktur. “Sömürge bölgelerde... sömürge halkıyla teması, polis ve ordunun sürekli varlığı, sık sık ve dolaysız müdahaleleri sağlar ve dipçik darbeleriyle ve napalmırla ona yerinden kıpırdamamasını öğretir. İktidar aracısının saf şiddetin dilini kullandığını gördük. Aracı baskıyı hafifletmez, tahakkümü gizlemeye de çalışmaz. Bunları yasa uygulayıcısının temiz vicdanıyla sergiler ve uygular. Aracı, şid-

deti sömürge tebaanın evlerine ve zihinlerine taşır” (Fanon, 2007: 44). Sömürge dünyası diyalektik değil manici bir yapıya sahiptir. Sömürgeci-sömürgeleştirilmiş arasındaki çelişkinin diyalektik bir sentezi yoktur. Bu nedenle en sonunda iki tarafı da dönüştürerek başka bir ilişki biçimi içinde yeniden bir araya getirecek bir diyalektik gerilim söz konusu değildir. İki taraftan biri fazladır. Marksist çözümlemenin -Fanon’un terimleriyle- sömürgeci biraz “esnetilmek” zorunda olmasının nedeni de budur. Tarihten kopup gelen ve çeşitli dönüşümler geçirerek burjuva-proleter ikiliğinde son biçimine kavuşmuş olan sınıfsal ayrım değildir sömürgeci ayırt edici ayrımı: “Sömürgelere yabancı topu tüfeğiyle gelip kendini dayatmıştır” (Fanon, 2007: 46). Yani sömürgeci şiddet, ideolojik manipülasyonun yeterli olmadığı bir anda başvurulan bir araç durumunda değildir; saf şiddettir burada söz konusu olan.

Siyah Deri Beyaz Maskeler uyanışın metnidir; sömürge sisteminin psişik koordinatlarını çözümler; buna karşılık *Yeryüzünün Lanetlileri* ise uyanmışın gördüğüdür. Artık rüya bitmiş, aldanış sona ermiştir. İlk metinde, siyahın varlıktaki bir leke oluşu açığa çıkarılır; siyahın beyazlaşma olasılığı yoktur, çünkü zaten beyazlığı kuran temel öge bizatihi siyahlığın olumsuzlanması, bir leke olarak beyazlık söyleminin merkezine yerleştirilmesidir. *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde ise aynı anda hem yıkıcı hem de yaratıcı bir edimin ardından oluşan bir üstlenme durumuyla karşı karşıyadır okur: Pis, sefil, berbat olanın devrimci bir kararla üstlenilmesi.

PSİKANALİZ

ÖZNELLİK, TAKLİT VE SAVAŞ DURUMU: FANON’U LACAN’LA OKUMAK¹

Andrew Ryder

Ünlü eseri *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde Frantz Fanon, bir ulusun ortaya çıkışı tarafından konumlandırıldığı ve ebeliğini şiddetin gerçekleştirdiği haliyle öznelliğin üretimiyle ilgilenmektedir. Sömürgeleştirilmiş bir halkın, Cezayirlilerin tarihe girişinin bu bireyoluş (ontogenesis) durumu, kimi zaman bir betimleme, kimi zaman da bir inşa hali içeren bir sözün üretimiyle bilhassa fenomenolojinin, psikanalizin ve devrimci Marksist düşüncenin görüşlerinden bir hayli faydalanır. Çeşitli disiplinlerden pek çok araştırmacı, Homi K. Bhabha’nın *Siyah Deri Beyaz Maskeler* okumasından bu yana Jacques Lacan’ın düşüncesiyle Fanon’un kavramsallaştırmaları arasındaki yakınlık üzerine çeşitli tartışmalar yürüttüler. Okumakta olduğunuz yazı, Lacan’ın, modeli ayna evresi ve taklit pratiği olan öznellik kavramının biraz hızlı yapılmış bir açıklaması olarak hizmet etme amacındadır. Sonrasında ise idealize edilmiş bir *imago* ve bastırılmış bir leke tarafından karakterize edilmiş olduğu haliyle Lacan’ın öznellik okuması ile Fanon’un Avrupalı insana ve bu insanın sömürgeli ötekisine ilişkin çözümlemesi arasındaki ilişki incelenecektir.

Benim okumam Bhabha’nın Fanon’un politik düşüncesinin Lacancı öznellik kavramlarından türetilmiş olduğu yönündeki iddiasını desteklemektedir. Fakat Bhabha’nın Fanon’u hakkı verilmiş bir Lacancı okumaya tabi tutmanın melezliğin ve müzakerenin bir çatlaktan yükselip gelen politikasına güçlü katkılar sunduğu yönündeki çıkarımına karşı çıkacağım. Bunun yerine Lacan’ın görüşlerini, Fanon’un eserlerinde bulunan ve başlarda en açık öge olduğu hal-

1 Çev. Abdurrahman Aydın.

de bir süredir görmezden gelinen bir veçheye uygulayacağım – yani belirli çıkarların parlamenter düzeyde temsili yönünde bir arayışa girmektense belirli bir politikaya adanmışlık içerisinde insan kimliğinin şiddetli ve performatif bir yüklenimi, değeri çoktan ‘en sefil’ olarak biçilmiş bir sınıfla ittifak.

1. Bhabha ve Müzakere Siyaseti

Ernesto Laclau ile Chantal Mouffe tarafından düzenlenen neo-Gramsci’ci projeyi takip eden Bhabha, ütopyacı yansımalarından ve düalizme yaslanma durumundan sakınan bir özgürlük politikası görüşü inşa etme girişimi içerisinde. Bu amaçla, uzun zamandan beri saf bir manici çatışma yapısının savunucusu ve şiddetin havarisini olarak kabul edilen Fanon’la doğrudan temas girer. Ayrıcalıklı terimleri melezlik, müzakere ve tercüme olan Bhabha’nın çözümlemesi,

özne ile eleştiri nesnesi arasındaki tarihsel bağı o kadar onaylar ki ideolojik yanlış bilinç ile devrimci hakikat arasında basit, özsel bir ayrıma yer kalmaz. Tedrici okuma hasım ya da çatışmalı durum tarafından can alıcı bir biçimde belirlenmiştir; etkilidir, çünkü yıkıcı, dağınık bir kamufraj maskesi kullanır ve radikal bir tarihselliğin ve saf karşıtlığın hakikatini dile getiren bir intikam meleştiği gibi gelmez (Bhabha, 1994: 38).

Burada Bhabha kendi birincil karşıtlığını öne sürmektedir. Sosyalist politikada kötü olan şey, burjuvazinin ideolojiye yaslanmasına karşılık devrimci teori ile silahlanmış proletaryanın mutlak *hakikatin* taşıyıcısı olduğu yönündeki Marksist kanaattir. Bir kimsenin mevcut durumun dışında ya da mevcut durumdan üstün olduğunu beyan etmesi iyi bir şey değildir. Bir kimsenin insanlık tarihinin gerçek öznesinin kendisi olduğunu, kendi düşmanlarının insanlık düşmanları olduğunu ve tarihin tozuna karışmaya yazgılı olduklarını ilan etmesi de iyi bir şey değildir. Bu yanılsamalar en iyi durumda amaca zarar verici ve ütopyistlerdir; en kötü durumdaysa totaliter ve kıyım-

cıdırlar. Bhabha, ilerlemeci politika ile Gulag'ın ve geleneksel solun artık etkisiz durumdaki işçiciliğinin oluşturduğu birleşmenin yerine müzakere ve uzlaşmanın daha esnek ve yumuşak bir politikasını geçirerek bu politik hattın dışına çıkmaya çalışmaktadır. Bhabha'nın politik ihtiyacı "ortak çıkarın ve eklemliliğin sosyalist topluluğudur" (Bhabha, 1994: 40). Bu topluluk, rekabet halindeki çıkarlardan fakat Rousseaucu bir genel iradeye başvurulmaksızın dokunmuş bir topluluktur ve sözü edilen çıkarlar da cinsiyet ayrımı, sınıf ayrımı ve etnik ayrım tarafından kodlanmışlardır. Bu politikalar felsefi bir zemin tarafından da desteklenir: Lacan'ın anti-hümanist, özseliği dağıtılmış, 'dağınık' taklit kavramının yanında yer alan ve eski dünyayı yok edip yeni bir dünyayı varlığa getirme ve 'yeni bir insan' yaratma yetisiyle donatılmış bir sınıfın Hegelci-Marksist bir yüceltimine karşı bir felsefe.

Lacan'ın özneliliğin kökenlerine ilişkin kavramsallaştırması -taklit de bunun bir örneğidir- her şeyi talep eden bir politikanın bükülmez adanmışlığına karşıt olarak rekabet halindeki çıkarların bir müzakeresi politikasını destekler mi?

2. Taklit

Homi K. Bhabha, Fanon'a yönelik yeniden-okumasını Jacques Lacan'dan, elbette ünlü ayna evresinden ama bunun yanı sıra taklit kavramından türetir. Lacan taklide, özneliliğin gerçekleştirilmesi sürecindeki özsel bir şey olarak işaret etmektedir. Lacan'da taklit ne anlama gelir, öznelilikle ilişkisi nedir ve bunun Frantz Fanon üzerindeki muhtemel etkileri neler olabilir?

Lacan taklit kavramına, bakışın bir illüstrasyonu olması, görme alanının bizzat kendisine yansıtılmış bakışın belirmesinin tikel bir işlevi olması bakımından ulaşmıştır. *Le visible et l'invisible*'de Maurice Merleau-Ponty her şeyi gören ve bilen olmaya ilişkin perspektifin Platoncu bir yanılsama olarak eleştirisini geliştiriyor ve bunun yerine dış dünyaya fırlatılmışlıkla (Lacan, 1973: 71) tanımlanan ve kendi özü bakımından sınırlanmış bir öznelilik kavramını geçiriyordu. Lacan bu yeniliğin üzerine eğilir ve bireysel bakışın, en nihayetinde

görmenin koşullarının “le préexistence d’un regard” (age, 69) tarafından sağlandığını ileri sürerek onu dönüştürür. ‘Önceden-mevcut olan bu bakış’ ikili bir doğaya sahiptir: Hem spesifik ve sınırlı bir görüş noktası, hem de bütünün içindeki imgesel bir konum – “Ben yalnızca bir noktadan görüyorum, fakat kendi varoluşum içinde bana her yönden bakılıyor.” Bir şeyi hususi olarak görmek bir kimsenin kendi beninin mutlak olarak görüldüğü yanılışına dayanır. Bu imgesel aydınlanma özelliğinin bir önkoşuludur. Özne için özsel bir nitelik taşıyan bu fantezi, her-şeyi-gören bir bakışla bütünleşmiş olmak biçimindeki bu fantezi, dürtünün (*la pulsion*) bir işlevi olarak bir kimsenin bireyselliğinin, bir kimsenin bakışının unutulmasında rol oynar.

“Göz ve bakış – bu bizim için bir yarılmadır ve bu yarılmanın içinde dürtü görme aygıtı alanında dışlaşır” (age, 70). Özne bir yandan ayırdına varılmış, bilinçli bir görmedir; gözün bir işlevidir. Fakat aynı zamanda öznellik kendisiyle birlikte, bakış tarafından ifade edilen bilinçdışı arzuyu da taşır. ‘Ça’ ile birleşmiş olan bu bakış ilkseldir, fakat aynı zamanda zorunlu olarak unutulur [Ryder burada ifadenin Fransızca orijinalindeki ‘ça’ sözcüğünün çokanlamlılığına vurgu yapmaktadır; sözcük varlık (bu-dur) anlamı kattığı gibi varlık olarak kaplanan yer (bu kadardır) anlamı da katabilmektedir. Bu nedenle ifadenin Fransızca orijinali de muhafaza edildi –çn]. “Quelque chose glisse, passe, se transmet, d’étage en étage, pour y être toujours à quelque degré éludé – c’est ça qui s’appelle le regard” (age, 70) söz konusudur – [düzeyden düzeye kayan, geçen, aktarılan ve içindeki bir şeylerin daima bir dereceye kadar kaçıp gittiği bir şey – bakış dediğimiz şey budur]. Bakış daima hem mevcuttur hem de yoktur; daima oradadır, ama yalnızca tekinsiz anlarda algılanır.

Bir nesne olarak algılandığı zaman, bir kimse bizzat kendi bakma ediminin önkoşullarını gördüğü zaman, bakış *objet petit a* biçimini alır.¹ Lacan rüya ile uyanıklık arasındaki ayrım konusunda, hazır

¹ Lacancı psikanalizde, ‘jouissance’ arzusunun karşıtıdır –arzumuzun başarısızlığı nedeniyle deneyimlediğimiz hayal kırıklığıdır– ve özne, kendisini, bu imkânsız senaryo içinde, fantezi ve *objet petit a* aracılığıyla ayakta tutar. *Objet petit a*’nın gelişini başlatan, Özne ile Öteki arasındaki kopuş aracılığıyla açılan boşluktur. Arzunun hareketini ve gelişini başlatan, bu boşluktur. Fantezi aracılığıyla, özne, Öteki ile birlik olduğuna

ve üretken bir şey olarak bakışın değişen farkındalığından söz eder: “dans l'état dit de veille, il y a éliision du regard, éliision de ceci que, non seulement ça regarde, mais ça *montre*. Dans le champ du rêve, au contraire, ce qui caractérise les images, c'est que ça *montre* (age, 72) – [“uyanma durumu adı verilen durum içerisinde bakışın bir düşmesi ve yalnızca bakan olmakla kalmayıp aynı zamanda *gösteren* olması halinin düşmesi söz konusudur. Diğer taraftan rüyanın alanındaysa imgeleri karakterize eden şey *onun gösteriyor* olmasıdır”]. Bu zengin pasajda Lacan, aynı zamanda ça, *Es*, *Id* olan bakışın baktığı kadar gösterdiğini de ileri sürmektedir. Bu, rüya durumunda oldukça açıktır, fakat uyanıklık yaşamında unutulur. “Ça *montre*” dediğinde kuşkusuz bu gramatik bakımdan ikirciklidir; ‘regard’ hem nesneleri hem de kendisini göstererek bir aydınlatma işlevini yerine getirir. *Objet petit a* olarak bu bakış, öznellik için birincil nitelikte olan kesiği, yani kastrasyon tarafından dışa vurulan eksiği sembolize eder (age, 73). Ayna evresine ilişkin kendi yorumlarımı geliştirirken eksik ve kastrasyon konularına geri döneceğim.

Doğrusu öznellik kendisiyle birlikte “*je me vois me voir*” [“Kendimi görüyorken görüyorum kendimi”] (“L'Anamorphose”, 76) ifadesini taşıyan ilksel travmatik sahneyle başlar. Bu görülür bakış, kendi kendisine sırtını dönmüş bir bakış kadar açık değildir. Söz konusu olan daha ziyade şudur: “Karşılaştığım bakış, görülmüş bir bakış değil, benim tarafımdan ötekinin alanında imgelenmiş bir bakıştır” (age, 79). Bunun nedeni, bir kimsenin dünyadaki mevcudiyetinin kendi içinde daima tam da o kimsenin olanaksızlığını taşıyor olmasıdır. “*Je me vois me voir*,” yani bakışın mevcudiyetine ilişkin farkındalık, kendi içinde daima öz-imhanın tohumlarını barındırır.

ilişkin yanılşamayı ayakta tutma ve kendisinin bölünmesini inkâr etme girişiminde bulunur. Öteki'nin arzusu daima özneyi aşsa ya da ondan kaçsa da, her şeye rağmen öznenin yeniden ele geçirebileceği ve böylelikle kendisini ayakta tutup doğrulayabileceği bir şeyler kalır. Kalan bu şey *objet a*'dır. *Objet a* eksik olan bir nesne anlamında değil de bizzat eksiklik anlamında Öteki'nin eksikliğini temsil eder. Öteki'nin arzusu, daima, özneyi aşar ya da ondan kaçarken, her şeye karşın, ele geçirebileceği ve böylelikle kendisini, arzulayan bir özne olarak tutabileceği, “bir arzu varlığı olarak varlıkta” tutabileceği bir şeyler kalır. Kalan bu şey *objet petit a*'dır, arzunun nesne-nedenidir. Lacancı psikanalizde *objet petit a* fantezi ile gerçeklik arasında dolayım sağlayan hayatî terimdir. –çn

“Sınırlara götürüldüğünde, bu dolayımılama süreci, yansımayı yansıtmaya yönündeki bu süreç o kadar ileri gider ki Kartezyen meditasyon tarafından kavranan özneyi, bir yıkım gücüne indirger” (age, 77). Lacan’a göre bakış kavramında derin bir öz-sakatlama, *objet petit a*’nın mevcudiyeti söz konusudur. Bakışı görmenin büyük Ötekini vazetmek zorunda olmasının nedeni budur; bakışın imgesini kapsayabilecek kapasiteye ancak böyle sahip olabilir. Kendini görürken görmenin olanaksızlığı bir anlık bir bakışta vazıhtır; açıktır ki sınırsız bir geri çekilme söz konusu olacaktır (kendi algılama gücümü algılamama olanak tanıyan algılama gücü nedir?). Fakat bireysel varoluşun transandantal zeminlerini sağlayan da bu imkânsız meydana geliştirebilir; tam-algının birliğidir.

Objet petit a bizzat öznenin bir niteliği ve bizzat onun bir imgesi olduğunda taklit işlevini yerine getirir. Kendimi gördüğüm zaman daima bir lekeyimdir, silinmesi mümkün olmayan bir parça kirimdir. “Eğer resimdeki herhangi bir şeysem, bu daima bir ekran formu içinde olur ki daha önce buna leke, benek adını vermiştim” (“La ligne et la lumière” 90). Taklit, işte bu leke haline gelmektir (age, 92). Hayvan dünyasındaki taklit fenomenlerine eğilen Lacan, Roger Caillois’nin *Méduse et compagnie*’ine yaslanır. Caillois taklit ile adaptasyonu birbirinden ayırmaktadır – adaptasyon ışıktan korur ve yararcı bir işlevi yerine getirir (age, 91). Hem Lacan hem de Caillois sağduyunun aksine, taklidin, adaptasyonun tersine, araçsal olmadığını ve hayatta kalma hususuna katkı sunmadığını ileri sürmektedir – “Kuşların, özellikle de yırtıcıların midesi, en az taklitle korunmayan böceklerin sayısı kadar taklitle korunan böceklerle doludur” (age, 70).

Taklit, daha ziyade, hem bir canlının içine gömülü olduğu ortamı, hem de söz konusu ortama gömülü olma ilişkisini ya da ondan ayrı bulunma halini algılamak yönündeki kesin bir kapasiteye işaret eder; “yalnızca taklit halindeki bedenin biçimini kontrol etmekle kalmayan, ayrıca bu bedenin kendi ortamıyla ilişkisini de kontrol eden bir konum – beden ya bu ortamdan ayırt edilmiş olmalıdır, ya da tersine bu ortamın içine gömülmüş olmalıdır” (age, 70). Caillois’nin ifadeleriyle, “bir organizmayı içinde bulunduğu ortamdan ayıran şeyden daha belirgin bir ayırım yoktur; en azından

bir ayrı oluş duygusu kadar güçlü bir algıyı içermez hiçbir ayrım” (Caillois, 2003: 91). Caillois, bu ayrımlaşma kapasitesindeki ‘patolojiyi’ böceklerdeki taklitçiliğe benzetmektedir. Bir şizofren kendisini şöyle söylerken bulacaktır: “Nerede olduğumu biliyorum, fakat olduğum yerde olduğumu hissetmiyorum” (age, 100). Bir şizofren ya da öznellikten yoksun kalmış herhangi biri, bir yerde konumlanmış olmak biçimindeki bu duyguya sahip olma becerisinden yoksun olacaktır.

‘Kullanışlı’ olmamasına karşın taklidin askeri bir uygulaması vardır: “Taklidin etkisi, kelimenin katı bir biçimde teknik anlamıyla kamuflajdır. Bu, arka planla uyum içinde olma sorunu değil, alacalı bir arka plan karşısında alacalı bir hal alma sorunudur – tıpkı insanların savaşlarında kullanılan kamuflaj tekniği gibi” (age, 92). Taklidin üç kipi vardır: Komik bir şekle bürünme (travestizm), kamuflaj ve tehdit. Öznenin yutulduğu uyum sağlama halinin aksine taklit kesin ve derinlikli bir öz-bilgiye dayanır; duruma uygun bir biçimde alacalı bir hal almanın niteliğini belirledikten sonra böcek alacalı bir hale bürünür, kendisini dönüştürür. Bu eylem kamuflajın savaştaki rolüne benzemektedir ki bunun anlamı, kamufle olmuş kuvvetlerin kendi tabiiyetlerini ve düşmanlarını unutmadıklarıdır. Taklit de açıkça benzer bir işleve sahiptir: Operasyon sahnesinin ve birinin bu alandaki yetilerinin bir durum tespitini mümkün kılar.

Öyle görünmektedir ki Lacan bize anlaşılmasız paradokslar bırakmış durumdadır. Öznellik açıkça imkânsızdır, fakat yine de bilinç-dışının “kendisini öznenin fethedilmesi amacına sunduğu” söylenmektedir. Taklit yırtıcılardan uzaklaşmaya yol açmamakta, fakat bir tehdit işlevini yerine getirmektedir. Öznellik hayvan dünyasından aktarılan bir pratikte açığa çıkmaktadır. Birinin kendisini dış ortamdan farklılaştırması ve yeniden onun bir parçası haline getirmesi. Taklit, tarih-öncesini çıkarmakta, fakat bunun failini olumsal ve yanılısamalı bir biçimde insan tarihine sokmaktadır. Bunlar, bir hümanist, bir devrimci, kırsal kitlelerin bir savunucusu, ulusalcı bir sosyalist olan Frantz Fanon’a iliştilerilebilir şeyler midir? En nihayetinde “Rüyalarımızı terk etmeliyiz; hayatın başlamasından önceki dönemlerden kalan inançlarımızı ve dostluklarımızı terk etmeliyiz. Steril tekrarlarla ve şu tiksindirici taklitlerle daha fazla zaman kay-

betmeyelim artık,” diyordu Fanon. Lacan, taklidi hor gören bu rüya düşmanının herhangi bir işine yarayabilir mi?

3. Fanon ve Ayna Evresi

Fanon ırkçılığın aşağılayıcı deneyimini, *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’in ünlü bir pasajında canlı bir biçimde betimler. Lyon’da kendisinden korkan küçük beyaz bir çocukla karşılaşır – dönemin beyaz çocukları siyah insanları hem korkutucu hem de gülünç bulmak üzere eğitilmektedirler. Yamyam olmakla suçlanan, soğuktan titremesi hiddetle sarsılmak biçiminde yanlış yorumlanan Fanon, kendisini insan-altı bir *nègre* olarak dışarıdan gördüğü tekinsiz bir ilksel sahneyi deneyimler. “Bu benim için bütün bedenimi siyah kanla dolduran bir ampütasyondan, bir kesip çıkarmadan, bir iç kanamadan başka ne olabilirdi ki?” (Fanon, 1999: 110-112). Bu iç kanama, büyük Ötekinin gözündeki itici bir leke olarak, büyüleyici bir *objet petit a* olarak “kendimi görürken kendimi görmenin” travmatik uğrağıdır. Lacan, taklit uğrağının öznenin bu lekeyle özdeşleştiği uğrak olduğunu ileri sürmektedir. Fanon’un durumundaysa taklit militan sonuçlara yol açar.

Bhabha bu sahneyi stereotipin yeri olarak, Lacancı imgeselde vuku bulan fetişistik bir temsil olarak okumaktadır (Bhabha, 1994: 109). Lacan’ın ayna evresi,¹ öznenin bir imgeyi üstlenmek suretiyle

¹ Lacan, ayna evresini, bir çocuğun kendi imgesini tanıyabilir olduğu dönemde, çocuğun kendisi olmayan imgesiyle ilgili olarak “Bu benim” biçiminde yargılar vererek, kendisini dışlaştırmak yoluyla kavramaya başlayışı olarak yerleştirir. O, ayna evresini karşılaştırmalı psikolojinin gözlemlerinden hareketle kavramsallaştırmıştır ve bu kavramsallaştırma altı ya da sekiz aylık bir insan ile yine aynı yaşlarda bir maymunun, aynada kendi imgelerini gördüklerinde verdikleri tepkiler arasındaki farka dayanır. Maymunun davranışı, imgenin yararsızlığına ilişkin denetimi edinir edinmez sona ererken, çocuğun durumunda davranış pek çok jest ve mimikle çoğalarak katlanmaktadır. Çocuk aynadaki imgesinin hareketleriyle aynaya yansıyan ortam arasındaki ilişkileri ve bu sanal kompleks ile bu kompleksin ikiye katladığı gerçeklik arasındaki ilişkileri bir oyun gibi deneyimlemektedir. Maymun, ayna imgesinin epistemolojik bir kofluk olduğunu kabullenip dikkatini başka yere çevirirken, çocuk tuhaf bir iradeyle aldanışı sürdürür. İmgesel özdeşleşme, tanım gereği

dönüşümüdür (Lacan, 1999: 93). Ben'in çekirdeği önceden mevcuttur. Fakat bir insan kendisini aynada tanımadan önce -Lacan'a göre bu yaklaşık altı aylıkken olur- öznellik gerçek anlamda vuku bulmaz. Bu uğrakta özne, "başkasıyla diyalektik bir özdeşleşme yoluyla ve dil, onun özne olarak işlevini, evrensel anlamda ona iade etmeden önce somutlaşır." Öznellik evrensele doğru itilmekte; dil tarafından dolayım lanmakta ve bir başkasıyla özdeşleşmek suretiyle karakterize olmaktadır. Bu olgu özneyi, çocuklukta zaten mevcut olan ve imgeselde bir kalıntı olarak varlığını sürdüren yaşanmış deneyimin bütüncülleşmemiş, bilinçdışı kaosu ile 'ideal-ben', ego ya da imago arasında bir bölünmeye götürür (age, 93). İmgesel hem söz öncesidir, hem de Oidipus öncesidir; onu karakterize eden şey saldırganlık ve narsisizmdir. Bir kimsenin kendisiyle ve nesnelerle fantastik ilişkiler kurmasını sağlar; analizin nesnesi de odur. İmgesel, "psikanalitik deneyimin tekniğinde ve nesnenin fiziksel gelişimin çeşitli aşamalarındaki oluşumunda bulunan fantezilerdir" (Lacan, 1999: 240-241).

Ego, olgunluğa erişmiş ya da bizzat kendi egolarına sahipmiş gibi görünen başkalarıyla bir özdeşleşme yoluyla üretilir. Özne, hatalı bir biçimde, olgun yetişkinler tarafından kendisine sunulan öz-içerimli efendilik imgelerinin, söz konusu insanların gerçek ve bütüncül temsilleri olduğuna inanır. Bu "yanlış tanıma işlevi"dir ve özne bunu kendi imgeselini ve onun oluşturunca güdülerini, imago tarafından bütünüyle asimile edilme yönündeki bir tutku lehine unutmak üzere uygulamaya sokar (Lacan, 1999: 98). Bir kimliğin yaratılması,

yabancılaştırıcıdır ve buna ek olarak, yabancılaşmış ben, bizzat kendi işleyişini tanımakta başarısız olur. Böylelikle ikili bir yanlış tanıma gerçekleşir: Ben, yalnızca, kendisini ötekinin yerinde bulmakla (ilk yabancılaşma) kalmaz, ayrıca özneye, aldatıcı bir birlik izlenimi verir (ikinci yabancılaşma). Lacan'a göre, benim kendim olduğumu ve ötekinin de öteki olduğunu kabul etmemize neden olan şey Ben'dir. Bireyin sürgit uçurumunun, kendi kendisiyle uyumsuzluğunun tesis olduğu uğraktır bu. İnsan, ayna evresinde her şeyden önce bir 'Ben' serabının, bir 'kendilik imgesinin' peşine düşerek, kendisiyle sürgit bir uyumsuzluk içerisinde kurulmaktadır. Ayna evresi, özne ile öteki arasında, öznenin kronolojik olarak daha sonraki imgesel özdeşleşmelerinin tamamı için bir model işlevi gören yapısal bir psişik diyalektik tesis eder: Ben, bu özdeşleşmelerin belirli bir andaki toplamından öte bir şey değildir -çn

“parçalanmış bir beden imgesinden -buna kendi bütünlüğünün ‘ortopedik’ bir formu adını vereceğim- ileri gelir ve en nihayetinde, katı yapısıyla kişinin bütün mental gelişimini damgalayacak yabancılaşmış bir kimlik zırhıyla sonuçlanır” (age, 96). Bu, bir kimsenin parçalanmış bir bedenle yola koyulduğu ve kendisine sert ve sıkışmış bir kişisel kimliği dilin, ensest tabusunun ve başkalarının sunduğu örneklerin yardımıyla inşa ettiği anlamına gelmektedir. Ego, bilinçli zihnin tarafındadır. Fakat hakiki manada öznellik asla egoya indirgenemez; “ego, öznenin oluşumuna yalnızca bir kavuşmazlık olarak yaşanabilir” (age, 96). O halde özne kendisini daima az ya da çok bir eksikle sunmaktadır; bu eksik, bilinçdışı kalan şeydir; simgeselleştirildiği zaman fallus olarak algıladığımız şeydir. Bir imagonun üretimi bir öznenin üretimi değildir. Özne, daha ziyade, bilinçli zihnin kendisinin bilinçdışı yüzünü kavrama girişimi içinde üretilir.

Bhabha, stereotipin, imgeselde ortaya çıkan ve bütünüyle işlevli bir ego olmayı başaramayan bir tür kusurlu imago olduğunu ileri sürmektedir. İmgesel boyunca yol alan narsisizm ve saldırganlık, “tam olarak, bir tür çoklu ve çelişkili kanılar bütünü olarak bir tür yanılmalı bir farkın bilgisini sunan ve aynı anda bu yanılmalı bilginin üzerini örtüp onu maskeleyen stereotiple ilişki içinde uygulanan sömürgeci iktidarın baskın stratejisini oluşturan iki özdeşleşme biçimidir. Ayna evresi gibi stereotipin ‘tamlığı’ -kimlik olarak imgesi- da daima ‘eksiğin’ tehdidi altındadır” (age, 96). Bu pasaj, Lacancı bir stereotip kavramını düzenlemektedir: İmgeselin alanında kalmak suretiyle, mantık dışıdır ve çelişmezlik yasasına boyun eğmeme eğilimindedir; farkı öne sürer ve aynı anda bunu yadsır. Tıpkı sahil bir ego gibi o da daima yetersizdir ve deneyimin bütünlüğünün hesabını vermekte başarısız olur.

Stereotip ile bir tür kusurlu ego ya da karikatürleştirilmiş imago arasındaki bu açık özdeşleşme konusunda garip olan şudur ki Fanon’un bir *nègre* olarak, insan-altı bir yamyam algılanması biçimindeki ilksel sahne kısmen bir imgesel imge ile özdeşleşmek iken, aynı zamanda, *la tache*’ye, lekeye, beneğe, *objet petit a*’ya indirgenme deneyimidir. Daha da ötesi, stereotiple bu özdeşleşme yalnızca travmatik bir “*je me vois me voir*” anında, Fanon’un kendisini ırkçı bir çocuğun gözleri aracılığıyla gördüğü anda gerçekleşir. Martinik’teki

çocukluğu üzerine yazdıklarında kendisinin de işaret ettiği üzere, herkes tipik olarak ırkçı bakışla özdeşleşir, stereotiple değil. Bhabha stereotipi bölünmüş bir özne olarak, “aynı anda hem bir ikame hem de bir gölge olarak” (Bhabha, 1994: 117) açıklar. Stereotipin eksiğin tehdidi altında bulunan bir imago olmadığını açıklığa kavuşturmak önemlidir –stereotip bir imgedir, fakat aynı zamanda bizzat eksiğin kendisidir; bütünüyle ve toplumsal olarak tanınmış bir ego olması mümkün değildir. Fanon’un öznellik kavramı, stereotipin simgesel yetersizliği üzerinde ısrar etmekten ziyade, stereotip tarafından işaret edilen bilinçdışının etrafında döner.

4. Saldırganlık

Lacan’da sıkıntı yaratan şey “organizmanın tam kalbinde daima belirli bir çatlamanın” (Lacan, 1999: 95) bulunmasıdır. Hem bir meyvenin olgunluk zamanındaki yarılmasına işaret eden botanik bir terim ve hem de kapanmış bir yaranın cerrahi olarak patlatılmasına işaret eden tıbbi bir terim olan ‘çatlama’ (*dehiscence*) burada, toplumsal imagonun, kendisinin bastırılmış bilinçdışı kopyası tarafından alt edilmesi eğilimine işaret etmektedir. *Ben*, “her dürtüsel basıncın onun için bir tehlike oluşturduğu bir aygıttır; doğal bir olgunlaşma sürecine tekabül etse bile” (*age*, 97). Ego, kendisini bizzat kendi ötekisinden, kendi bilinçdışından sürekli korumalıdır; bu öteki, imagoyu bütünüyle imha etme ve psikoza yol açarak özneyi ortadan kaldırma tehdidi içermektedir. Bir insan simgesele yalnızca imgesel, narsistik, saldırgan arzularla girer: “Analizde, saldırganlık kendisini saldırgan bir niyet olarak, bedensel bir yerinden edilmişlik imgesi olarak sunar ve etkili olduğunu da bu biçimler altında kanıtlar” (*age*, 109). Paradoksal bir biçimde, bu saldırgan itkiler özneyi tam da bu *dürtülerin* bir bastırılmasına doğru sürükler (*age*, 95). Bunun da “arzunun kuvvetleri alanında” insan bilgisine bir miktar özerklik sağlamak gibi bir sonucu olur; yani insan bilgisi, iştahlara ilgisiz ve onlardan ayrı bir nitelik edinebilir. Baba ile bir özdeşleşme tarafından yönetilen Simgesel, *Ben*’i istikrara kavuşturur ve yıkıcı itkileri yatıştırır (*age*, 116).

Bununla birlikte, bu özdeşleşmenin altında Oedipal çatışma yatmaktadır ve bu çatışmayı karakterize eden şey de babayı ortadan kaldırmak ve anneye sahip olmak yönündeki bir itkidir. En nihayetinde bir kendilik halinin temellerini imha etmeye varacağı için öz-yıkıcı olan bu temel saldırganlık “diğerleriyle birlikte tüm ilişkilerden, en merhametli karışımın yardımını içeren ilişkilerden bile türeyip gelen saldırganlığın” (age, 98) bir muhasebesini sunar. Lacan, olumsuzluğu yalnızca bilincin öz-yeterliliğinin sınırları içerisinde kavradığı için varoluşçuluğu eleştirir. Sartre öznelliğinin derin bir biçimde toplumsal olan doğasını tanımadığı için tek-bencilikle suçlanır; toplum olma halinin bir yaşağı olan ensest yaşağını kabullenmeden ve dile hükmetmeye başlamadan önce yalnızca bir özne-öncesi çekirdek vardır. Toplumsal koşulları anlamakta başarısız olan Sartre’ın öznellik okuması imgeselin narsistik ve saldırgan alanında kalır. Bu varoluşçuluk eleştirisi, Hegel’in ünlü köle-efendi diyalektiğinin ölçülü bir yeniden yorumlanması ve dönüştürülüşü ile yan yana gider. G. W. F. Hegel, *Tinin Fenomenolojisi*’nin bu bölümünde iktidarın ve özdeşleşmenin diyalektik doğasını çoktan vurgulamış durumdaydı. Lacan’ın ayna evresi, efendinin egemenliğinin yapaylığını (efendi bile sadece efendilik imagosu ile özdeşleşmektedir) vurgulamak ve karşıt terimleri birbirlerine daha radikal bir biçimde dokumak suretiyle köle-efendi diyalektiğinden farklılaşır. Bunun sonucu, şiddeti her şeyden önce narsistik ve mazoşistik bir şey olarak öne sürmek olabilir; Sartre’ın *Yeryüzünün Lanetlileri*’ne yazdığı önsözdeki Fanon yorumunun ileri sürdüğü gibi, bir kimsenin düşmanını yok etmesinin ve bu suretle kendisini ‘bir insan’ kılmasının bir aracı olarak değil.

Babayı öldürmeye yönelik saldırgan güdünün bastırılması ve bunun babayla bir özdeşleşme durumuyla çakışması ölümün imkânına olanak tanır. “Doğrusu bu prematürite tarafından imgeselde açılan boşluk -ayna evresinin etkileri de bu boşlukta filizlenir- aracılığıyla insan hayvan kendisinin ölümlü olduğunu tahayyül etme yetisine sahip olur –elbette Simgeselle bir simbiyoz içerisine girmeden bunu yapabileceği anlamına gelmiyor bu; fakat onu kendi imgesinden yabancılaştıran boşluk olmaksızın, kendisini onun içerisinde ölüme tabi olarak inşa ettiği Simgeselle simbiyoz hali meydana gelemezdi” (Lacan, 2002: 186). Bu, karmaşık

ve diyalektik bir pasaj. 'Ölüm' yalnızca ayna evresinin tamamlanmasından sonra Simgesel anlamda tam olarak mümkün olabilir. Fakat ölümün mevcut olabilmesi için, tahrip edilemez imagomuzla tam bir özdeşleşme içerisindeki ölümsüz varlıklar olmamamız için, kendi sökülemez boşluğumuzun farkında olmamız gerekmektedir. Yaşanmış deneyim ile Simgesel kimlik arasındaki boşluktur ölümün kendi varlığını sürdürdüğü yer.

Fanon şunu yazıyor: "Lacan tarafından tarif edilen mekanizmayı bir kere kavradıktan sonra, beyaz insanın gerçek Ötekisinin siyah insan olduğundan ve olmaya devam edeceğinden kuşkusu kalmaz kimsenin. Yalnızca beyaz için, Öteki, beden imgesi düzeyindedir; kesinlikle kendisi değildir –yani özdeşleşilemez, asimile edilemez bir varlıktır" (Fanon, 1999: 161). Bu ırksallaştırılmış okumada, siyah insan beyazla özdeşleşmeyi -simgeleşmeyi ve saldırganlık ile narsisizmin şiddetli dünyasından çıkmayı- amaçlar. Buna karşılık beyaz insan ise kendi simgesel konumunu, beyaz insanın bastırıldığı bütün imgesel itkileri temsil eden siyah Ötekinden, hayvan-çocuktan kendisini ayırma becerisinden türetir. Bu, siyah insanı antropolojik resimdeki daimi bir leke haline getirir –yerleşmiş konumun dürtüler tarafından yönetilen, her şeyi bilme fantezisinden koparılmış bir hatırlatıcısı. Fanon'un bir fallik simge olarak siyah insan üzerine yazdıkları, bu siyahlık kavramını eksiğin bir göstereni olarak vurgular. Bhabha'nın da işaret ettiği üzere bu şema, siyahlık beyazlığın 'hakikati' olduğu sürece, ırk konusunda radikal bir biçimde özcülük-karşıtı bir görüş geliştirebilme avantajına sahiptir. Beyaz derili olanlar da beyaz maskelidirler; kendi rollerini siyah-derili benzerlerinden daha otantik bir biçimde somutlaştırıyor da değildirler. Irkçılığın stratejisi öznelliğin hakikatini kesip budamak yönündeki umutsuz ve imkânsız bir girişimin bir parçasıdır ve ırksal aşağılanma deneyimi, ilksel sahnenin travmatik geri dönüşünün özel bir anından başka bir şey değildir.

Bununla birlikte Slavoj Žižek, Lacan'laştırılmış bir Fanon -ırkçılığa geliştirilen yanıtın bir içebakış ve iç değerlendirme dönemi olduğunu, bu dönem içinde ırksal önyargının gerçekte insanın kendi başarısızlıklarının ve arzularının bir yansıtılması olduğunu fark ettiğini ileri süren, böylelikle de diğerleriyle iyi geçinmek yönünde yenilen-

miş bir taahhüde katkı sunan bir Fanon'dur bu- okumasına direnme-
miz gerektiğini söylemektedir ( i ek, 2002: 171). Daha ziyade, öz-
nelliğin zorunlu bir talebi olarak ego ile  a arasındaki biçimsel ayrımı
kabullenerek, derinin rengi ile evrensel narsistik/saldırgan güdüler
arasındaki imgesel korelasyonun içeriğini dayatan tarihsel ve siyasal
koşulları sorgulamalıyız. Stereotiplerin mevcudiyetini çözmenin ya
da bunları ortadan kaldırmanın aygıtlarını kişisel bir öz-inceleme du-
rumu içinde bulmanın imkânı yoktur; çünkü bunlar toplumsal ola-
rak üretilirler ve yalnızca toplumsal olarak değiştirilebilirler.

Bireyi tarihsel zamana yansıtabilecek olan tek şey ayna evresidir.
İmgeselin içinde yalnızca bir tür bitimsiz şimdi söz konusudur. Bir
insanın bir andan diğerine geçiş yeteneği olarak zaman, simgese-
le dayanan bir işlevdir. Fakat ayrı zamanda zaman radikal bir bi-
 imde  tekidir ve kendisinin yaşanmış deneyimine indirgenmesi
imkânsızdır; bizleri anlık özdeşleşme ve kimlik durumundan uzak-
laştırırken, bir yandan da ölümü içerir. Zaman hem Simgesele hem
de rahatsız edici, travmatik Gerçeğe dayanır. "Simgesel ile Gerçeğin
bir araya geldiği yer zamanın işlevidir" (Lacan, 1999: 308). Zama-
nın geçişi hakikatin üretimine olanak tanır. Psikanaliz, analiz edilen
kişiye, anlamı sağlayan geçmişin bir yeniden düzenlenişini sunma
işlevine sahiptir. Psikanalize göre esas mesele gerçeklik değil, "ak-
sine hakikattir, çünkü dolu sözün etkisi, geçmişin olumsuzluklarını,
onlara gelmekte olan bir zorunluluk duyumu atfederek yeniden d -
zenlemektir; bunlar, öznenin bunları mevcut kılmasını sağlayan sı-
nırlı özgürlük tarafından inşa edilmişler gibi yeniden düzenlenirler"
(Lacan, 1999: 254).

Lacan bu yok edici ve üretken g   hakkında tarihe bir giriş ola-
rak söz eder: "Felsefi meditasyon süreci özneyi dönüştürücü bir ta-
rihsel eyleme doğru fırlatır ve bu nokta etrafında, öz-bilincin tarih
içerisindeki metamorfozu aracılığıyla etkin bir öz-bilincin yapılandı-
rılmış kiplerini düzenler" (age, 77). Lacan burada tarih derken Karl
Marx'a değil Martin Heidegger'e gönderim yapmakta; tarihi sınıf
 atışmasının bir dışavurumu olarak değil, Varlığın unutulışlarının
bir ardılığı olarak düşünmektedir. Fakat Fanon'un da ileri süreceği
 zere, hem yıkıcı hem yaratıcı veçheleriyle  znenliğin varsayılmaması
aynı zamanda maddi pratiğin de önkoşuludur.

Fanon'un devrimci sezgisi *objet petit a* ile militan bir özdeşleşme içerisinde görünür olur. Yalnızca Simgesel tanınmadan koparılmış olmanın ilksel sahnesinin ardından Fanon kendi 'zenciliği' ile tam olarak özdeşleşir; Fransız kimliğiyle bir özdeşleşme lehine daha önce bastırılmış bir olgudur bu. Martinikliler kendilerinin Fransız olduğunu, yalnızca kıta Afrika'sındakiler kendilerinin *nègre* olduğunu düşünürlerdi. Fanon *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de ilk olarak ırkın maddiliğinde ısrar eder; öznenin inşasında, örneğin nispeten görünmez olan Yahudilikten daha önemli bir gerçekliktir bu. Zencilik, beyaz efendiyle kısmi bir özdeşleşmenin reddedilmesi pratiğidir; kendini resimdeki leke olarak tanımak yönündeki son derece radikal bir alternatif jesttir. Lacan *l'homme moderne*'yi bir tuzağa düşmüş olmakla eleştirmektedir: "Dünyada mevcut olduğunu ifşa ettiği bir düzensizliğin içinde oluşunun nedenini göremeyen güzel ruhun diyalektik çıkmazı" (Lacan, 1999: 280). Lacan, bilimi, insanın kendisini dünyanın kaosunun suç ortağı olarak tanımasının aygıtı biçiminde tanımlıyordu.

Fanon'un Cezayir halkının mücadelesine ve bu mücadelenin teorisi ile pratiğine dalması, *objet petit a* ile özdeşleşmesinde birtakım değişiklikler yapmaya götürür onu. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'de leke, siyah insanın derisinde mevcut olan melanindir. Aynı pasajda Fanon ırkçılığın psikik mekanizmasını anlamak için Lacan'a başvurur ve şunu ileri sürer: "Gösterdiğimiz üzere, siyah insan için tarihsel ve ekonomik gerçeklikler ortaya çıkar" (Fanon, 1999: 161). Tarihsel ve ekonomik gerçeklikler, Fanon'un ilk kitabında keşfine çıktığı siyah ile beyaz arasındaki ikili karşıtlığı iptal etmeye girişir. Afrika'da mevcut olan ve radikal bir biçimde farklılık arz eden öznel özdeşleşme rollerini -Afrikalılık, Araplık, İslamlık, burjuva milliyetçiliği, kırsal gruplar ya da kentli işçiler etrafında örgütlenmiş çeşitli sosyalizmler- inceledikten sonra Fanon yeni bir toplumsal pratik tipini benimser. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde siyah derinin niteliğini vurgulamayı bırakır ve bunun yerine *lumpen proletarya* ile topraksız köylülüğü savunur. Bu politik tercih yerleştirmiş olduğumuz Lacancı çerçeve içerisinde kavranabilir bir tercihtir. Çirkin, sefil olanla özdeşleşmenin biçimsel niteliği yerli yerinde durur; yalnızca Lyon'daki tek bir siyah insanın durumundan Cezayir'in siyasal sahnesine, 'la-

netlilerin' dünya genelindeki mücadelelerinin bir mikrokozmosuna doğru bir kayma gerçekleşir.

5. Anti-hümanizm ve Melezlik

Bhabha bu özgürleştirici özdeşleşmeyi kendisinin 'melezlik' adını verdiği bir pratik olarak okumaktadır. "Fanon'a göre, devrimci kültürel değişimin üretken istikrarsızlığını başlatan özgürleştirici insanların bizzat kendileri melez bir kimliğin taşıyıcıları durumundadırlar" (Bhabha, 1994: 55). Bhabha'ya göre melezlik bir taklit formudur. Daha önce betimlediğimiz üzere, Taklit lekeyle özdeşleşme sürecidir. Hiçbir araçsal kullanımı yoktur, fakat radikal bir öznelliğe, askeri uygulamaları bulunan bir öznelliğe olanak tanır. Bhabha *objet petit a* ile özdeşleşmeyi bir melezlik olarak nasıl okur?

Bhabha, Lacan'ı Fanon'un hümanizmini yeniden gözden geçirmenin bir aracı olarak Fanon'a uygulamaktadır; tipik bir biçimde, insanlık için evrensel reçeteleri kendinde örnekletiren yeni bir insan olmak biçimindeki Sartreci varoluşçu şemaya benzeterek. Bhabha, Fanon'un *par excellence* bir imago olarak 'İnsanı'; tarihsizleştirilmiş ve idealize edilmiş bir imgeye yaslandığı sürece sahih bir öznellikten yoksun kalmaya mahkûm 'İnsanı' açığa çıkardığını ileri sürmek amacıyla Lacan'a başvurur.

Fanon "Batı kültürünün gösteren, özneleştirilen kategorisi olarak, etik değerlerin birleştirici bir gönderim merkezi olarak insanın *punctum*'unu rahatsız eder" (Bhabha, 1994: 340). *Punctum* Lacancı fantezi özdeşleşmesi noktasıdır ve daima geri çekilir; ona yalnızca bir kavuşmazlık içerisinde yaklaşılabılır. Fanon'un hümanizmi hümanist imago ile özdeşleşmenin 'toplumsal yükseliş' boyutundan sakınır; bu hümanizm, söz konusu imgeyi resmetmek için bastırılmış olan şeyin mücadelesi tarafından üretilir: "Fanon'un *insan* söylemi süreklilik içeren, ilerlemeci İnsan mitinden zamansal bir kopuştan ya da buradaki bir duraklamadan kaynaklanır" (Bhabha, 1994: 340).

Fanon belki de bir hümanisttir; "İnsanın ve Toplumun bütüncül bir dönüşümünün özlemini duyuyor olabilir" diye belirtiyor Bhabha, "fakat en etkili sözü, tarihsel değişimin belirsiz çatlaklarından üret-

mektedir: Irk ve cinsellik arasındaki müphemlik bölgesinden; kültür ile sınıf arasındaki çözümlememiş bir çelişkiden; psişik temsil ile toplumsal gerçekliğin mücadelesinin derinliklerinden” (Bhabha, 1994: 57). Bu açıdan Fanon’un hümanizmi çatlağa aittir; bu hümanizm kimliğin belirsiz olduğu noktalardan söz alır; sosyolojik varoluşun farklı kipleri arasında müzakerede bulunur: Irk, cinsellik, kültür, sınıf. “Kimliklenme ve özdeşleşme sorunu, hiçbir zaman önceden verili bir kimliğin onaylanması, kendi kendini gerçekleştiren bir kehanet meselesi değildir, daima bir kimlik imgesinin üretimi ve öznenin bu imgeyi üstlenerek dönüşümü meselesidir. Kimliklenme talebi -yani bir Başkası için olma- Ötekiliğin farklılaşan düzeni içinde öznenin temsilini zorunlu kılar” (Bhabha, 1994: 64). Bu okumada, Lacan’laştırılmış Fanon radikal bir biçimde özcülük-karşıtı bir konumdan konuşmaktadır; özne, tarihsel bakımdan avantajlı ve kesin olarak belirli bir konumdan söz üretmemekte, aksine, daima kendisinin Ötekilikle özdeşleşimi tarafından dolayım lanmaktadır. Özne sürekli değişmektedir; asla sabit değildir, sayısız bağ kurabilir vs. Lacan’a ve Fanon’a dönük bu ‘postmodern’ okumayı bütünüyle teyit edebilir miyiz?

Yeryüzünün Lanetlileri bu kadar dalgalı ve değişken bir öznellik kavrayışını desteklemez. Fanon’un, kırsal topluluklar ve onların müttefiklerinden doğan formel eşitlik talebine gittikçe daha duyarlı hale gelirken, kişisel militanın ‘içeriği’ sorununa da daha ilgisiz bir hale geldiği elbette doğrudur. Bu, Fanon’un eşitlik kavrayışının ya da ulus kavramının, sivil toplum mitinglerinde tartışılacak ve üzerine kafa yorulacak rakip çıkarların, yerel geleneklerin ve kişisel beğenilerin alanı içinde düşünüldüğü anlamına gelmemektedir. Mümkün olanın sanatı, at terbiyeciliği, arkamı-kolla-arkanı-kollayayım, siyaset-yabancıları-dost-kılar olarak bu siyaset kavrayışı, devrimci uğrakta açığa çıkan bir şey değildir. Devrimci uğrakta açığa çıkan şey, ilk olarak, siyasal durumun dışında bırakılmış ve istismar edilmiş olanla kitlesel bir kolektif özdeşleşme durumudur; Cezayir’de bu, kırsal kitlelere tekabül etmektedir. Kuzey Afrika’nın bütün bastırılmış halklarını en iyi sembolize eden şey Fransız Cezayiri’nin resmini bozan somutlaşmış bu bakıştır; politik *objet petit a*’nın bu istikrarlı artçılığıdır. Cezayir’in durumuna aşına olan herkes en ni-

hayetinde teorik ve pratik olarak köylülüğe adanabilir ve bu adanma yoluyla da Cezayir ulusu vaadine adayabilir kendisini. Aimé Césaire'ın *Cahier d'un retour au pays natal*'da çığır açıcı bir biçimde "Biz Kimiz ve Neyiz?" sorusunu (gerçekten hayranlık uyandırıcı bir sorudur bu) sormasına benzer şekilde, ne doğuştan bir Cezayirli ne de köylü sınıfına ait olan Fanon da tam da bu özdeşleşme içinde yer alır. Yine Césaire'ın sözcükleriyle: "Tercih yaptı. Cezayirli oldu. Bir Cezayirli olarak yaşadı, dövüştü ve öldü" (Césaire, 2000: 24). Fanon'un, Avrupalıların ve Yahudilerin de devrimde bir rol üstlenebileceklerine inanmasının nedeni budur. "Cezayir'de yaşayan herkes Cezayirlidir. Yarının özgür Cezayir'inde Cezayir yurttaşlığını almak ya da bir başka yurttaşlık için onu geri çevirmek her bir Cezayirlinin kendisine kalmıştır" (Fanon, 2000: 146-147).

6. Düşman Olarak Öteki

Durumun sömürülenleriyle, Cezayir'in kırsal *nègre*'leriyle, yeryüzünün lanetlileriyle özdeşleşmenin belirli sonuçları vardır. Üzerine konuştuğumuz durumun sonuçları arasında savaş da bulunuyor. Bu savaş iki ayrı konum arasındaki bir savaştır: Cezayirli ulusalcılar ve Fransız sömürgeciler. Her iki konumun da kendine ait belirli ırksal, kültürel ve dinsel değerleri vardır ve bunlar taktik bakımdan anlam ve önem taşıyıcılar da Fanon'un Cezayir'inin oluşturduğu tehlikeli savaş alanıyla ontolojik bir ilgiye sahip değildirler. Bhabha bu manici yapı karşısında son derece eleştireldir: "Fanon'un Ötekini adlandırmak -sömürgeci ırkçılığın dili içinde onun mevcudiyetini kişileştirmek- hususunda son derece aceleci davrandığı durumlar da söz konusudur" (Bhabha, 1994: 86). Fanon'da bu düşman ötekinin işlevi nedir? Bunun ampirik temeli ve türeyimsel sonuçları nelerdir?

Fanon sömürgeci sistemden iç tutarlılığın kendi kendine yeten ve manici dünyası olarak söz eder ki burada hem yerliler hem de sömürgeciler birbirlerine olabilecek en yakın düzeyde aynı tuzağa düşmüş durumdadırlar. "Çünkü yerliyi varlığa getiren ve onun varoluşunu kalıcılaştıran şey yeni yerleşimcinin kendisidir. Yerleşimci de kendi varoluşunu, yani sahip olduklarını sömürge sistemine

borçludur” (Fanon, 2002: 40). Bu ifade, Fanon’un yazıları boyunca mücadele edecek olan oyun karakterlerini sahneye getirir –statüsünü Avrupalı soyuna, beyaz derisine ve bunun getirisi olan ekonomik avantajına borçlu olan yerleşimci sömürgeci ve Fransız olarak kodlanan ama kodlamanın eksik kaldığı, Fransızlığın kısmi bir eksikliğinin bulunduğu ve tahrif olduğu, kimliği sömürgeci den farkıyla üretilen ve hem bedeni hem de sahip oldukları ikincilleştirilen sömürgeli yerli. Sömürgeli *nègre* kısmi bir anlamda insandır, fakat Lacan tarafından tanımlandığı biçimiyle Simgesel anlamda bir kimlik tam olarak sağlanmaz kendisine. Yerli bölgede doğmuşlardır, fakat “nerede ve nasıl doğduklarının pek bir önemi yoktur, orada doğmuşlardır işte; orada da ölürler, nerede ya nasıl öldükleri de pek önem taşımaz” (age, 42). Doğumun ve ölümün resmi kayıtlarının dışındaki bu varoluş, yerlileri etkili bir biçimde isimsiz bırakır; Simgele zorunlu girişten yoksun bırakır.

Bütüncül anlamıyla kimlikten kopuş belirleyici bir kıskançlık yaratır: “Günde en az bir kere, kendisini sömürgecinin yerinde düşlemeyen tek bir yerli yoktur” (age, 43). Sömürge sisteminin kimliklenme süreci maddi bir tarzda üretilir; hem ekonomik hem de bedensel olarak maddi. İlki bakımından, Fanon, Marksist çözümlemelerin sömürge sorununa uygulandıkları zaman daima esnetilmeleri gerektiği iddiasıyla ünlüdür, çünkü sömürge dünyasında sınıf ırksal kimliklenmeye tabidir (age, 43). Aynı zamanda sömürgeleştirme- nin etkileri hem kaslarda hem de beyin korteksinin diğer organlarla ilişkilerinde görünür olur: “Batılı değerlerden her söz edildiğinde, sömürgelide bir tür kaskatı kesilme ya da kaslarda bir tutulma durumu ortaya çıkar” (age, 46).

Yerli hem bir yokluk hem de bir olumsuzlama olarak kötüdür: “Yerlinin etik konusunda duyarsız olduğu ilan edilir; yalnızca değerlerin yokluğunu temsil etmekle kalmaz, aynı zamanda değerlerin olumsuzlanmasını da temsil eder. Kabul etmeye cüret edelim, yerli değerlerin bir düşmanıdır ve bu anlamda da mutlak kötüdür” (age, 44). O halde yerli, St. Thomasçı kötülük kavramında olduğu üzere, iyiliğin yokluğudur ve aynı zamanda iyi ile kötünün tam da zemininden radikal bir uzaklaşmayı temsil eder. Bu paradoks, değerleri ve anlamı belirleyen Simgeselden yerlinin dışlanması bir

sonucudur. Caillois karanlığın tehdidi hakkında şunu söylemektedir: “Karanlık yalnızca ışığın yokluğu değildir; bir miktar pozitif bir niteliği de vardır karanlığın” (Caillois, 2003: 100). Karanlıkta, Hegel’in ünlü ifadesinde olduğu üzere bütün ineklerin siyah olduğu gecenin içinde, bir canlı kendisini içinde bulunduğu ortamdan ayırt edemez hale gelir ve bu nedenle taklit ve öznellik imkânsızlaşır. Fanon Cezayirlilerin Fransız Cezayiri’nin doğal arka planıyla nasıl da uyumlu oldukları hakkında yazar. O halde sömürge-söküm, zencilik adı verilen bir manevra içerisinde ve bunun sonucunda ortaya çıkan “Nerede olduğumu biliyorum, fakat olduğum yerde olduğumu hissetmiyorum” durumundan “Kendimi görürken görüyorum kendimi” durumuna bir geçiş manevrası içerisinde, karanlık arka planın pozitifliğinin kesin olarak kavranmasını da içerir. Fanon’un sözleriyle, sömürge-söküm “kendi gereksizliği içindeki ezilmiş se-yircileri, tarihin gösterişli pırıltılarının bir spot ışığı gibi aydınlattığı ayrıcalıklı aktörlere dönüştürür” (Fanon, 2002: 40).

Bu temel bölünme, her iki figüre de anlam zerk ederek, şiddetin çıplak dışavurumlarıyla sürdürülür: Polisler ve askerler, “dolaysız mevcudiyetleri ve sıklıkla gerçekleşen doğrudan eylemleriyle, yerliyle temas içinde olma durumunu sürdürürler ve dipçiklerle, napalm bombalarıyla ona kıpırdamamasını söylerler. Burada açıktır ki devlet güçleri saf şiddetin diliyle konuşmaktadırlar” (age, 42). İşleyen bir egoya sahip olma imkânından yoksun bırakılan yerliler, maddi bir biçimde mevcut olan süper-egolar tarafından sürekli gözetlenmelidirler. Bu, ‘dilin’ dolayımlayıcı zeminine bir gömülmedir, fakat bu dil, katıksız şiddetin ilksel dilidir. Polis ve asker bir tür Simgesel düzenin mecbur edici figürleridir; fakat aynı zamanda çıplak nefret ve kıskançlık güdülerinin açıkça failleri durumundadırlar.

Bhabha, Fanon’un düşman kavramını düzeltme eğilimindedir. “Ötekinin yeri, Fanon’un kimi zaman ileri sürdüğü gibi sabitlenmiş, ben’e karşıt, kültürel olarak yabancı bir bilinci temsil eden sabitlenmiş bir fenomenolojik nokta olarak düşünülmemelidir. Öteki, iptidai bir kimliğin -kültürel ya da psişik- zorunlu olumsuzlanması olarak görülmelidir; bu olumsuzlama ‘kültürel’ olanı dilsel, simgesel, tarihsel bir gerçeklik olarak gösterilebilir kılan ayrımlaşma sistemini devreye sokar” (Bhabha, 1999: 189). Cezayir savaşının çekirdeğinde

yer alan ve Avrupalı-Afrikalı ve siyah-beyaz gibi ilave tabakalanmalar biçiminde işleyen belirli ikincil ikilikleri de kendisiyle taşıyan sömürgeci ve yerli karşıtlığındaki maniciliği aşırı derecede doğru bulmak bir hatadır. Bunun yerine ilksel bir melezliği benimsemek zorunludur. 1961 Cezayir’inde bu, sömürgecinin varoluşunun yerlilerin kimliğine yakın mesafede oluşunun ve bir Cezayir ulusunu düşünebilmek için, yalnızca bir karşıt terim olarak bile olsa, Fransız kültürüne dalmak biçimindeki tarihsel zorunluluğun öne sürülmesine tekabül edecektir. En nihayetinde, kültürel olanı inşa eden şey, bir tarih-öncesi, bir Simgesellik öncesi doğallığa ilişkin ideolojiye karşıt bir şey olarak, rekabet halindeki çıkarların bu yapay ve müzakere edilebilir dünyasıdır. Bu, zaten kendisinin de iddia ettiği gibi, Simgeselin ya da ideolojik durumun kimi özelliklerinin yeterli bir açıklamasıdır.

Bunun hesaba katmadığı şey ise savaşın tam da özünü oluşturan radikal altüst oluş ile şiddetli çelişkidir. Yerli ile yerleşimcinin karşıt konumlarının köklü bir biçimde birbirlerine dokunduklarına ve ayrıştıklarına ilişkin detaylı açıklaması Hegel’in köle-efendi diyalektikliğinin Lacancı bir okunuşunun niteliklerini taşır. Yeni yerleşimciler kendilerini kendi yerli suretlerinden beyaz, Fransız bir imago ile ayrıntılı bir özdeşleşme yoluyla koparırlar. Yerli, bu imagonun statüsüne can atmaya zorlanır, fakat bu alana bütüncül bir erişimden, stereotipin ikisinin arasındaki bir oluşuma doğru asimile olmaktan yoksun bırakılır; tam da bu hat üzerinde geri püskürtülür. Stereotip bir miktar toplumsal varoluşa izin verir; fakat hem yerlilerin hem de yeni yerleşimcilerin toplumsal imgelemleri tarafından üst belirlenmiş bu varoluşa özerkliğe yer yoktur.

Yerlilerin yaşanmış deneyimleri ile beyaz imago arasında tatminkâr bir uzlaşmanın gerçekleştirilmesi yönündeki başarısızlık, sömürge öznelliğini ortadan yaran ‘çizginin’ acı verici mesafesi ve gücü, alternatif bir imagonun üretimini zorunlu kılar ki bu, Zenciliğin görevidir ve “onların [kitlese düzeyde] zihinlerinin açılması işlevini yerine getirir, onları uyandırır ve zihinlerinin doğumuna, Césaire’ın da dediği gibi ruhlarının icadına imkan verir” (Fanon, 2002: 187). Bu imagonun kendisi stereotipten çıkarılıp geliştirilmiştir ve stereotip de daha önce de tartıştığımız gibi yetersiz bir ego ile

kabul edilemez ve travmatik bir leke arasındaki bölünmedir. Leke ile bu özdeşleşme, gerçekte, tam olarak Lacan'ın melezlikle kastettiği şeydir; Fanon "tiksindirici olanı taklit etmekten" söz ettiği zaman, hiç kuşku yok ki Lacan'ın adaptasyon adını vereceği şeyden, insanın toplumsal bakımdan kendisinden üstün biriyle korkakça bir özdeşleşmesinden söz etmektedir. Bu yeni ve kurtarıcı *Ich*, kendisini çirkin *Es*'ten türetecektir. Cezayir ulusallığının inşası, en çok kendi üyeleri arasındaki dalaşmalardan yükselecektir:

Sömürge toplumunu tatmin etme amacıyla düzeltilmiş, bu toplumun yöneticilerin ahlâkına uyumlu karakterler olmayacaktır onlar; tam tersine, şehirlere girmenin el bombaları ve silah dışında bir yolunun olmadığını kanıksamışlardır. İnsandan-daha-aşağı bu işsizler, hem kendi gözlerinde hem de tarihin gözünde iyileşmişlerdir. Fahişeler ve kendilerine ayda üç kuruş ödenen hizmetçiler, insanlığın bütün umutsuz döküntüleri, intihar ile delirmek arasında gidip gelen herkes, ruhsal dengesini yeniden bulur, bir kere daha ileriye doğru hareket eder ve artık uyanmış bir ulusun büyük yürüyüşündeki yerlerini gururla alırlar (Fanon, 2002: 126).

Fakat bu alternatif egonun üretimi, kendisiyle birlikte Lacancı bir terimle büyük bir 'çatlak' taşır ve bu çatlak, Cezayir'in durumunun ve bu durumun belirleyici değerlerinin (İslam, Araplık, sosyalizm, Soğuk Savaş ittifakları) belirsizliğinin sürekli yeniden tanımlanmasını, fakat her şeyden çok da Öznellik süreci tarafından üretilen *punktum*'un biçimsel yeri içindeki 'Fransız'ın içeriğini destekleyecek şu toplumsal kuvvetlerin ortadan kaldırılmasını gerektirir; madem bu kuvvetler sömürgecinin Simgesel düzeyde üstün olarak tanınması ve yerlilerin de imgeselin alanındaki stereotipik bir noktaya indirilmesi durumunu süreklileştirmektedirler. Çatışmanın acımasızlığı, hem yeni yerleşimcileri hem de yerlileri salt varoluşun sürdürülmesi yönünde bir arzu konumuna yerleştirerek, her iki tarafın da insandışlaştırılması sonucunu doğurur.

Bununla birlikte, bu durum, barış koşulları da dahil olmak üzere, hiçbir zaman insan adlandırmasıyla ayrıcalıklı kılınmamış olan,

eskiden kendisiyle ve kendisine benzer yerlilerle savaşıırken şimdi kendisini Cezayir ulusu tarafından dolayımlanan sağlam bir kimlik kurma girişimi içinde bulmuş olan yerlinin lehinedir. Bu psişik süreçlerle bağıntı içerisinde bulunan ve mülk ile toprak talebinde beliren açık maddi öğeler de söz konusudur: “Sömürgeleştirilmiş bir halk için en özsel değer, en somutu olduğu için her şeyden önce topraktır. Onlara ekmeklerini ve hepsinden önemlisi haysiyetlerini bahşedecek olan toprak” (Fanon, 2002: 47). Tıpkı yerleşimcinin kendi mülkiyetini ve sahip olduklarını kendi Simgesel konumundan -bu konumun (Avrupalının üstünlüğü) bizzat kendisi de maddi tarihin bir ürünüdür- türetiyor olması gibi Cezayirlilerin toprağa sahip olmaları da ‘haysiyet’e ve çeşitli toplumsal ürünlere (ekmek) olanak tanır. Bhabha Ötekini fenomenolojik olarak sabitlenmiş bir şey olarak tahayyül etmememiz gerektiğini söylediğinde, psişik biçimlenmelerin oluşumunun içeriğinin belirlenmesinde maddi silahların ve temel tüketim mallarının açık rolünü görmezden geldiği sürece bu argüman reddedilmelidir.

Bhabha’ya göre adeta Lacan’ın bütün karmaşık özdeşleşmeler ve bağıntılar örgüsü; lekeler, güdüler ve bunlardaki değişiklikler üzerine inşa olmuş imagolar, en nihayetinde olduğumu düşündüğüm şey olmadığım biçimindeki özsellik-karşıtı noktada sonuçlanıyormuş gibidir ve buradan da hakikat rolünü benimsemeden önce iki kere düşünmem gerektiği, arzularına yönelik kimi karşı çıkışları düzenlemem ve başkalarının inançları ve hedefleriyle ilgili olarak hoşgörülü olmam gerektiği sonucu çıkmaktadır. Bütün bunlara *karşıt* olarak Lacan’ın öznellik görüşü, çağdaş siyasal çıkar mefhumunun karakteristiği durumunda olan özdeşleşmenin etnik/ekonomik/dinsel eklemine yerinden söker. Benim simgesel tanınmaya ya da daha üst kategorilerdeki tüketim mallarına yönelik küçük arzularımın -ilki ‘değerler adına oy vermeye’ ikincisi ise ‘cüzdanınızla oy vermeye’ yönlendirir-, parlamenter siyaset açısından özsel şeyler olan bu arzuların, Lacancı öznellik açısından pek bir anlamları yoktur. Aksine, Lacan’ın yazıları, toplumun varoluşunun hakiki çekirdeğinin, toplumun özsel öğeleri olup da onaylanmamış, kabul edilmemiş üyelerinde yerleşik olduğunu ileri sürmektedir: Bu da günümüz Batı’sında göçmen işçiler demektir. Bhabha, bir yarışta daha iyi bir

konuma gelmeye çalışan rakip çıkarların siyasetini tahkim etmek için Lacan'a başvurduğu oranda Lacan'ın öznesinin doğasını yanlış anlamaktadır.

GÜNÜMÜZDE FANON

FANON’U 21. YÜZYILDA OKUMAK

Immanuel Wallerstein¹

Frantz Fanon ilk kitabı *Siyah Deri Beyaz Maskeler*’de “indirgenemez biçimde kendi zamanıma aitim” diye yazmıştı. Elbette söz konusu zaman sömürgecilik karşıtı mücadeleler dönemi idi. O zamanlar Fransız sömürgesi olan Martinik’te doğan ve orada Aimé Césaire’in öğrencisi olan Fanon, İkinci Dünya Savaşı’nda Müttefikler’in safında savaşa katıldı ve sonrasında Lyon’da tıp ve psikiyatri eğitimi gördü. Dikkat çekici eseri *Siyah Deri Beyaz Maskeler* 1952’de yayımlandı ve Fransa’nın entellektüel çevrelerinde önemli ölçüde etkili oldu. Bu kitap tutkulu bir yakarış idi: “Beyazların dünyasına fırlatılmış siyahi bir adamın deneyimi.”² Cezayir Bağımsızlık Savaşı’nın başlamasından bir yıl önce, 1953’te Fanon Cezayir’deki Blida Psikiyatri Hastanesi’ne atandı. Çok geçmeden Cezayirli hastalarından dinlediği işkence hikâyelerinden dolayı öfkeye kapıldı. Bunun üzerine, zaten davalarına sempatiyle yaklaşmakta olan Fanon, hastanedeki işinden istifa ederek Cezayir Cumhuriyeti Geçici Hükümeti’nde (GPRA) tam zamanlı çalışmak üzere Tunus’a gitti. Orada, devrimcilerin resmi yayın organı olan *El Moudjahid* için kapsamlı yazılar kaleme aldı.

1960’ta GPRA Fanon’u Gana’ya elçi olarak gönderdi. Gana o zamanlar Afrika birliği hareketinin *de facto* (fiilî) merkezi durumundaydı. GPRA ondan yalnızca Gana ile değil, Afrika’da bağımsızlık mücadelesi veren ve liderleri düzenli olarak Akra şehrinden geçen, halen bağımsızlık mücadelesi vermekte olan çeşitli milliyetçi hare-

¹ Çev. Ömer Mollaer.

Kitabın Fransızca orijinal baskısına önsöz yazan Francis Jeanson’ın sözleri.

ketlerle de bağlantılarını güçlendirmesini istemişti. Fanon'la ilk defa 1960 yılında orada görüştüm. Dünyadaki siyasal durum üzerine uzun sohbetler etmiştik. Bir taraftan ulusal kurtuluş hareketlerinin küresel olarak hızla yayılmasından dolayı umutluydu, diğer taraftan pek çok ulusal kurtuluş hareketinin önderliklerinin sınırlılıklarını gösteren işaretler nedeniyle endişeliydi ve bu endişelerini son kitabında kapsamlı biçimde tartışacaktı. Kısa bir süre sonra kan kanserine yakalandı. Tedavi için önce Sovyetler Birliği'ne, sonra da ABD'ye gitti. Sonuç alamadı. Washington'da kaldığı hastanede onu ziyaret edebildim. Orada henüz rüşeym halinde olan ve Fanon'un çok etkilendiği Siyah Güç hareketi üzerine konuştuk. ABD'nin dünya politikası onu hiddetlendiriyordu. "Amerikalılar diyalog kurmuyorlar, hâlâ kendi kendilerine konuşuyorlar," diyordu. Ömrünün son yılını, öncelikle ve öfkeyle, ölümünden sonra yayımlanan *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabını yazmaya adanmıştı. Ömrü, Jean-Paul Sartre'ın kitabı için yazdığı meşhur önsözü okumasına vefa etti. Bu önsözü müthiş buldu. Kitabın başlığı, *Les damnés de la terre*, elbette dünya işçi hareketinin marşı Enternasyonel'in giriş mısralarından esinlenmişti. 1961'de, çok genç bir yaşta öldü.

Fanon'a dünya çapında ün kazandıran, *Siyah Deri Beyaz Maskeler* değil, bu çalışması oldu. Kitap 1968 dünya devriminde zirvesine ulaşan çok çeşitli toplumsal hareketler içinde yer almış aktivistler açısından bir çeşit İncil gibi olmuştu. 68'in ilk kıvılcımları söndüğünde, *Yeryüzünün Lanetlileri* görece sessiz bir köşeye çekildi. 1980'lerin sonlarına doğru, çeşitli kimlik hareketleri ve postkolonyal hareketler Fanon'un ilk kitabını keşfettiler. Dikkatlerini cömertçe bu kitap üzerinde harcadılar. Dahası, genellikle Fanon'un işaret ettiği meseleyi kaçırdılar. *Siyah Deri Beyaz Maskeler*'in önsözünde yazdığı gibi, Fanon, siyahların yabancılaştırılmasının aşılmasının, Freudyen psikanalistlerin önerebileceğinden fazlasını gerektirdiğini düşünüyordu. Freud filogenetiğin ötesine geçen ontogenetik bir açıklamaya ihtiyaç olduğunu savunmuştu; Fanon'a göre ise gerekli olan şey sosyojenik bir açıklamaydı. Her ne kadar *Siyah Deri Beyaz Maskeler* yayımlandıktan otuz yıl sonra postmodern kanon için merkezi bir metin olarak ikinci bahar yaşadıysa da, bu kitap hiçbir şekilde kimlik politikasına çağrı niteliği taşı-

mıyordu. Fanon'un kitabın sonuç bölümünde yazdığı gibi, gerçek bunun tam karşıtıydı:

Derisi renkli adamın felaketi onun köleleştirildiği gerçeğinde yatar.

Beyaz adamın felaketi ve insanlıkdışılığı ise onun bir yerlerde bir cana kıydığı gerçeğinde yatar.

Ve bugün dahi onlar bu insanlıkdışılaştırmayı rasyonel biçimde örgütlemeyi sürdürüyorlar. Fakat derisi renkli bir adam olarak ben, mutlak olarak varolma imkânını bulduğum ölçüde, yalnızca geçmişi kurtarmakla sınırlandırılmış bir çabayı kendime hak görmüyorum. Ben, derisi renkli bir adam olarak, yalnızca şunu istiyorum:

Araçlar insanlara sahip olamasın. İnsanın insan tarafından köleleştirilmesi ebediyen son bulsun. Benim için, nerede olursa olsunlar, insanları keşfedebilmek ve sevebilmek mümkün hale gelsin.

Zenci, beyaz adamdan fazlası değildir.¹

Fanon'u çeşitli biçimlerde yorumlamak mümkün; ama o bir post-modernist değildi. Onu, bir bakıma Marksist bir Freudyen, başka bir açıdan Freudyen bir Marksist, ama büyük ölçüde bütünüyle devrimci kurtuluş hareketlerine adanmış biri olarak nitelemek mümkün. O kendi zamanına ait idiyse de, çalışmaları bizim zamanımız için hâlâ çok şey vaat ediyor. *Siyah Deri Beyaz Maskeler* kitabının son cümlesi şöyledir: "Son duam şudur: ey bedenim, beni her zaman sorgulayan biri eyle!" İşte bu sorgulama ruhuyla Fanon'un düşüncelerinin yirmi birinci yüzyılda geçerliliği üzerine düşüncelerimi sunuyorum.

Fanon'un kitaplarını yeniden okurken, ilk olarak, özellikle başkalarının düşünceleri hakkındaki eleştirilerini sergilerken tam bir özgüvenle ortaya koyduğu savların gücü karşısında; ikinci olarak ise, bazen pek çok sayfanın ardından, düşüncesinin en iyi şekilde nasıl daha ileriye götürülebileceğine, yapılması gerekenin nasıl başarılabileceğine dair ayrıntılandığı tereddütlerini sunma biçimi karşısında hayranlıkla kalakalıyorum. Dahası, Sartre gibi ben

¹ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Londra, [1967] 1970, s. 164-5.

de, bu kitapların muktedirleri değil de, Fanon için büyük ölçüde “derisi renkli insanlar” ile örtüşen bir kategori olan “yeryüzünün lanetlileri”ni hedef almasını dikkat çekici buluyorum. Fanon zalim ve tepeden bakan muktedirlere karşı her zaman öfke doluydu. Fakat o, davranış ve tutumlarıyla eşitsizliklerin ve aşağılamaların sürdürülmesine katkıda bulunan ve bunu sıklıkla kendileri için kırıntılar elde etmek amacıyla yapan derisi renkli insanlara karşı daha da öfkeliydi. Yazının devamında düşüncelerimi Fanon için ikilemli olduğunu düşündüğüm üç konu etrafında ortaya koyacağım: Şiddet kullanımı, kimlik savı ve sınıf mücadelesi.

Yeryüzünün Lanetlileri’nin en çok saldırılan ve -hem takdir hem de suçlamaları içerecek şekilde- en çok ilgi uyandıran kısmı, kitabın giriş bölümü olan “Şiddet Üzerine”nin açılış cümlesiydi:

Ulusal Kurtuluş, ulusal uyanış, ulusal kimliğin halka iadesi ya da Commonwealth, hangi adı, hangi en yeni ifadeyi kullanırsanız kullanın, sömürgeleştirme her zaman şiddet içeren bir olgudur.¹

Bu analitik bir gözlem midir, yoksa politik bir öneri mi? Yanıt: Belki her ikisidir de. Belki Fanon’un kendisi de hangi anlamın öncelikli olduğu konusunda emin değildir ya da belki de bu önemsizdir. Köklü toplumsal değişimlerin şiddet kullanımı olmadan gerçekleşmeyeceği düşüncesi yeni değil. On dokuzuncu yüzyılın bütün radikal kurtuluşçu gelenekleri imtiyazlıların iktidardan gönüllü olarak vazgeçmeyeceği inancında hemfikirdiler; iktidar her zaman onlardan sökülerek alınmalıydı. Bu inanç, toplumsal değişimin “devrimci” ve “reformist” yolları arasında olduğu varsayılan ayrımı tanımlamaya yardımcı oluyordu. Yine de 1945-sonrası dönemde “devrim” ve “reform” ayrımının yararlılığı giderek azaldı, özellikle de en sabırsız, öfkeli, tavizsiz hareketlerin militanları arasında. Ve böylelikle, şiddet kullanımı meselesi sosyolojik analiz olarak değil ama politik bir öneri olarak sorgulanır oldu.

¹ Frantz Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Sürer, İstanbul, Versus, 2005, s. 41. (Kitabın bu çevirisini temel almakla birlikte, gerektikçe çeviri metnini revize ettik. -çn)

Eğer bir zamanlar iktidarda olan “devrimci” hareketler vaat ettiklerinden çok daha azını başarabilmiş görünüyorsa, “reformist” hareketlerin de çok daha iyisini yapamadıkları aynı ölçüde doğrudur. Böylelikle şiddet üzerine nasıl bir politika izleneceği meselesi bir ikilem haline geldi. Cezayirli milliyetçiler kendi biyografik deneyimleri içinde bu döngüyü yaşadılar. Kurulduğu 1958’den 1961’e kadar GPRA’nın başkanlığını yapan Ferhat Abbas politik yaşamının ilk otuz yılını reformist olarak geçirmişti ki, sonrasında kendisinin ve hareketinin bu biçimde bir yere varamadığını itiraf etti. Eğer Cezayir sonsuza dek sömürge ve “köleleştirilmiş” bir ülke olarak kalmayacaksa, şiddet içeren bir ayaklanmanın anlamlı tek taktik olduğu sonucuna vardı.

Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde şiddetin siyasal bir taktik olarak kullanımına ilişkin üç saptamada bulunuyormuş gibi görünüyor. İlk olarak, sömürgecinin “manici” dünyasında şiddetin asıl kaynağının sömürgecinin süregelen şiddet eylemleri olduğunu saptıyor:

Yalnızca şiddetin dilinden anladıkları sürekli kafalarına kakılan aynı insanlar, artık kendilerini zor yoluyla ifade etmeye karar vermiştir. Aslında özgürlüğe giden yolu ona her zaman sömürgeci göstermiştir. Sömürge halkın seçtiği argümanı ona belirten de sömürgecidir ve şimdi kaderin ironik bir cilvesiyle, sömürge halkı sömürgecinin şiddetten başka bir şey anlamadığını söylemektedir.¹

İkinci saptamaya göre, söz konusu şiddet sömürge halkın hem sosyal psikolojisini, hem de siyasal kültürünü dönüştürür:

Ama bazen öyle olur ki, sömürge halkı için bu şiddet, tek işleri şiddet olduğu için, olumlu, şekillendirici özellikler de taşır. Şiddet praksişi birleştiricidir, çünkü her bir kişi bu büyük zincirdeki, sömürgecinin gösterdiği ilk şiddete tepki olarak ortaya çıkan bu büyük şiddet örgütlenmesindeki bir şiddet halkasını temsil eder. Gruplar birbirlerini tanır, gelecekte or-

¹ *Yeryüzünün Lanetlileri*, s. 87-8.

taya çıkacak ulus şimdiden bölünmez bir bütündür. Silahlı mücadele halkı harekete geçirir, yani onları geri dönüşü olmayan tek bir yöne iter.¹

Bununla birlikte, üçüncü saptama, ulusal ve insani kurtuluşa doğru geri döndürülemez bir yol olduğu düşüncesini uyandıran giriş bölümünün iyimser havasını taşıyan bu ikinci saptamayla görünüşte çelişir. Cezayir ulusal kurtuluş savaşının devam ettiği sıralarda yazılan kitabın ikinci ve üçüncü bölümleri, “Şiddet Üzerine” bölümüne tuttuğu ışık sebebiyle özellikle dikkat çekicidir. “Kendiliğindenliğin Büyüklüğü ve Zaafı” başlığını taşıyan kitabın ikinci bölümü milliyetçi hareketlerin genelleştirilmiş bir eleştirisidir. Onların “içkin kusuru” diye yazar Fanon, “politik olarak en bilinçli unsurlara”, yani toplumun ancak yüzde 1’lik kesimini temsil eden “kasabalardaki işçi sınıfına, vasıflı işçilere ve memurlara” odaklanmış olmalarıdır:

Milliyetçi partilerin çok büyük bir çoğunluğu kırsal kitlelere büyük bir güvensizlik besler... Batılılaşmış unsurların köylü yığınlarla ilgili duyguları, sanayileşmiş ülkelerin işçi sınıfı arasında görülen duyguları anımsatır.²

Bu “içkin kusur” tam da onların devrimci hareketler olmalarının önündeki engeli oluşturur. Zira devrimci hareketler kendilerini Batılılaşmış bir işçi sınıfı üzerine inşa edemezler, bunun yerine köklerinden sökülüp kent merkezlerinin çeperlerine sıkışmaya zorlanmış köylülüğe yaslanmaları gerekir:

İsyanın vurucu gücünü bulduğu yer de bu kitleler, bu gecekondu halkı, lümpen proletaryadır. Çünkü kendi kabilelerinden ya da aşiretlerinden koparılmış aç insanlar güruhu olan lümpen proletarya sömürge halkın en kendiliğinden ve en radikal devrimci güçlerinden birini oluşturur.³

¹ Age, s. 96-7.

² Age, s. 113-4.

³ Age, s. 131 Fanon burada belli ki Cezayir Savaşı’ndan ve lümpen proletaryanın bu savaşta oynadığı rolden etkilenmişti.

Fanon kabilelerinden koparılmış lümpen proletarya üzerine coşku-
lu övgülerinden sonra iktidara gelen milliyetçi hareketlerin doğası-
na ilişkin analizine geçer. Burada acımasızdır ve onları kitabın en
meşhur cümlelerinden biriyle topa tutar: “Tek parti, burjuva dikta-
törlüğünün modern biçimidir: Maskesiz, boyasız, vicdansız, sinik.”
Az gelişmiş ülkelerde ulusal burjuvaziye “ulusun bir arada, uyumlu
kalkınmasını yavaşlatmakla tehdit ettiği için” değil, “hiçbir yararı
olmadığı için kararlılıkla karşı çıkılmalıdır.” Ardından, milliyetçiliği
yalın bir dille itham eder:

Milliyetçilik siyasal bir doktrin değildir, bir program değildir.
Ülkelerimizi gerilik, atalet ya da çöküşten gerçekten korumak
istiyorsak, ulusal bilinçten siyasal ve toplumsal bilince doğ-
ru hızla geçmemiz gerekir... Kitlelere yiyecek olarak yalnızca
milliyetçilik veren bir burjuvazi misyonunu yerine getiremez
ve kaçınılmaz olarak bir dizi sınav ve sıkıntıdan geçer.¹

Bu noktada Fanon benim ikinci tema olarak ele aldığım kimlik so-
rununa döner. Tartışmaya, sömürge dünyasının entellektüellerinin
eski uygarlıklarla övünmesinin bugün için elbette ki kimsenin kar-
nını doyurmadığını söyleyerek başlar. Fakat bu, Batı kültüründen
uzaklaşmak gibi meşru bir amaca hizmet eder. Kültürün ırksallaş-
tırılmasından öncelikli olarak sömürgeciler sorumludur, zira “Av-
rupalılar beyaz kültürü öteki kültürsüzlerin karşısına çıkarmaktan
hiç vazgeçmedi.” Fanon’a göre *Négritude* (Zencilik) kavramı “beyaz
adamın insanlığa hakaretinin mantıksal değilse bile duygusal bir an-
titezidir.” Fakat Fanon şöyle devam eder: “Afrika kültürünün iddia-
larını ırksallaştırmaya mecbur eden bu tarihsel zorunluluk... Afrikalı
aydınları çıkmaz sokağa sürükleyecektir.” Fanon siyasal mücadele-
den bağımsız olan, onun içine yerleştirilmemiş kültürel kimlik sav-
ları karşısında son derece eleştireldi. “Ulusal Kültür Üzerine” başlık-
lı dördüncü bölümde şöyle yazar:

Bir siyah kültür yaratmanın mümkün olduğuna inanmak

¹ Age, sırasıyla, s. 164, 174, 198-9.

“Zenci”lerin yok olma sürecinde olduğunu nedense unutmaktır... Asla siyah kültür diye birşey olmayacaktır, çünkü siyahi cumhuriyet kurmak gibi bir görevi kendine iş edinen tek bir politikacı yoktur. Sorun, bu insanların halklarına biçtiği rolü, kurmaya karar verdikleri toplumsal ilişkiler türünü ve insanlığın geleceği için düşüncelerini bilmektir. Önemli olan budur. Geri kalan boş laf ve göz boyamadır.¹

Fanon’un kapanış cümleleri kimlik politikasının tam aksi yöndedir:

İnsan davranışlarıyla değerlendiriliyorsa, o zaman bugün Afrikalı aydınlar düşen en acil görevin kendi ulusunu inşa etmek olduğunu söyleyebilirim. Bu inşa doğru olursa, yani halkın açık iradesini ifade ederse, Afrika halklarının huzursuzluğunu yansıtırsa, o zaman kaçınılmaz olarak evrensel değerlerin keşfedilmesine ve geliştirilmesine yol açacaktır. Ulusal kurtuluş, diğer uluslardan uzaklaştırmak bir yana, ulusu tarih sahnesine çıkarır. Uluslararası bilinç ulusal bilincin tam içinde büyür ve gelişir. Bu iki yanlı gelişme aslında bütün kültürlerin nihai olarak tek kaynağıdır.²

Bununla birlikte, *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin sonuç bölümünde, Fanon, Afrika için farklı bir yolun -Avrupa-dışı bir yolun- kıymetini idrak ederken fazla ileri gitmişçesine, Birleşik Devletler örneğine işaret eder. Birleşik Devletler, Avrupa’ya yetişmeyi başarmıştır, hatta öylesine başarmıştır ki “bağrında Avrupa’nın lekelerinin, hastalığının ve insanlıkdışılığının korkunç boyutlar aldığı bir canavar haline gelmiştir.” Dolayısıyla, Fanon’a göre Afrika, Avrupa’ya “yetişmeye” çalışmamalı ve bir üçüncü Avrupa olmamalıdır. Aksine:

İnsanlık bizden bu grotesk ve tiksindirici taklit yerine başka şeyler bekliyor. Afrika’yı yeni bir Avrupa’ya dönüştürmek istiyorsak, o halde ülkelerimizin kaderini Avrupalılara ema-

¹ Age, s. 207, 228-9.

² Age, s. 240-1.

net edelim. Onlar bizim en iyimizden daha iyi iş çıkarırlar. Ama insanlığın ileriye adım atmasını istiyorsak, insanlığı Avrupa'nın yerleştirdiğinden farklı bir düzeye götürmek istiyorsak, öncü olmamız gerekir... Avrupa için, kendimiz için ve insanlık için, yoldaşlar, yeni bir başlangıç yapmalı, yeni bir düşünce tarzı geliştirmeli ve yeni bir insan yaratmaya çalışmalıyız.¹

Fanon'un kültürel kimlik ve ulusal kimlik meseleleri üzerinde iki kitabında da ördüğü düşüncelerde geçtiğimiz yarım yüzyılın bütün sistem-karşıtı hareketlerine sirayet etmiş, muhtemelen gelecektekilerin de peşini bırakmayacak olan temel ikilemi görüyoruz. Avrupalı evrenselciliğini reddetmek, Avrupa'nın tahakkümünü ve -Anibal Quijano'nun iktidarın "sömürgeliği" olarak tanımladığı- modern dünya-sisteminin yapısındaki iktidar retorliğini reddetmenin temeli ni oluşturur. Fakat, aynı zamanda, eşitlikçi bir dünya için mücadele edenler -ki buna tarihsel sosyalizm davası da denebilir- Fanon'un "ulusal bilincin tuzakları" dediği şey karşısında oldukça temkinlidir. Dolayısıyla, düşüncelerimizi örmeye devam ediyoruz; zira Fanon'un sözleriyle insanlığın "ileriye adım atacağı" bir geleceğe giden yolda yürümenin hâlâ tek biçimi bu gibi görünüyor.

İşaret etmek istediğim üçüncü tema olan "sınıf mücadelesi" Fanon'un yazılarında hiçbir zaman merkezi biçimde tartışılmadı. Yine de onun dünya görüşü ve tahlilleri açısından merkezi bir yerde durur. Zira, Fanon yaşamı boyunca Martinik'te, Fransa'da ve Cezayir'de Marksist bir kültür içinde yetişmişti. Kendisinin ve mücadele arkadaşlarının kullandığı dil Marksist öncüller ve terminolojiyle doluydu. Fakat aynı zamanda, Fanon ve birlikte çalıştığı arkadaşları kendi zamanlarının Komünist hareketlerinde görülen katılmış bir Marksizm anlayışına karşı zorlu bir mücadele verdiler. Aimé Césaire'in *Sömürgecilik Üzerine Söylev*'i sömürge dünyasının entelektüellerinin (ve elbette yalnızca onların değil) Komünist partilere bağlılıklarını terk edişlerinin ve sınıf mücadelesinin revize edilmiş bir yorumunu benimsemelerinin klasik ifadesi olmayı sür-

¹ Age, 307-8.

dürüyor. Bu tartışmalardaki temel mesele mücadele edenlerin hangi sınıflar olduğudur. Uzun bir süre boyunca bu tartışmaya Alman Sosyal Demokrat Partisi ve Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin kategorileri egemen oldu. Temel argüman şuydu: Modern kapitalist dünyada kökten bir uzlaşmazlık içinde olan ve sahneyi işgal eden iki temel sınıf, kentli sanayi burjuvazisi ile kentli sanayi proletaryası idi. Bütün öteki toplumsal gruplar, ortadan kalkmış ya da kalkmakta olan toplumsal yapıların kalıntılarıydı ve zaman içinde burjuvaların ya da proleterlerin içine karışıp, kendilerini de bu biçimde ifade edeceklerinden, yitip gitmeye yazgılıydılar.

Fanon'un yazdığı zamanlarda pek az kişi bu açıklamayı gerçek durumun yeterli ya da güvenilir bir özeti olarak görüyordu. Kentli sanayi proletaryası dünya nüfusunun çoğunluğunu oluşturmanın çok uzağındaydı ve genel olarak zincirlerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayan bir kesim gibi görünmüyorlardı. Sonuç olarak, pek çok toplumsal hareket ve entelektüel, sosyolojik analizle daha uyumlu ve radikal siyasetin temeli olarak daha iyi iş görebilecek farklı bir sınıf mücadelesi yorumu arayışındaydı. Devrimci faaliyetin öncüsü olacak tarihsel özne için yeni adaylar sunan pek çok öneri vardı. Fanon bu öznenin, kabilesinden koparılmış ve kentlileşmiş lümpen-proletarya olduğunu düşündü. Fakat, "kendiliğindenliğin tuzakları"nı dile getirirken şüphelerini itiraf etmekten de geri durmadı.

Sonuç olarak, Fanon'dan bize kalan tutkulardan ve ayrıntılı bir siyasal eylem kılavuzundan fazlasıdır. O bize kolektif ikilemelerimizin mükemmel bir tasvirini sunar. Şiddet kullanmaksızın yeryüzünün lanetlileri hiçbir şey elde edemez. Fakat ne kadar sağaltıcı, ne kadar etkili olursa olsun şiddet hiçbir şeyi çözmez. Avrupa'nın tahakkümünden kurtulmadan ileriye yol almak imkânsızdır. Fakat buradan yola çıkarak tikellik savına başvurmak yanıltıcıdır ve bizi kaçınılmaz biçimde "tuzaklara" sürükler. Gerçekten mücadele eden sınıfların hangileri olduğunu bildiğimiz sürece sınıf mücadelesi merkezidir. Fakat kendi başına kalan, örgütsüz lümpen-proletarya ancak kendisini tüketir.

Fanon'un öngördüğü gibi, kendimizi mevcut kapitalist dünya-sisteminden başka bir şeye doğru uzun bir geçiş sürecinin içinde

bulduk. Bu, sonucun bütünüyle belirsiz olduğu bir mücadeledir. Fanon böyle söylememiş olabilir ama kitapları bunu anladığına delildir. Bu mücadeleden kollektif olarak daha iyi bir dünya-sistemine varıp varamayacağımız büyük ölçüde Fanon'un tartıştığı bu üç ikilemle yüzleşme becerimize bağlı. Bu ise aynı anda hem analitik olarak zeki olmayı, hem Fanon'un da uğrunda mücadele ettiği "yabancılaşmanın aşılmasına" ahlâken bağlı kalmayı, hem de karşılaştığımız gerçekliklerle başa çıkmak için siyasal olarak yeterince güçlü olmayı gerektiriyor.

KAYNAKÇA¹

- Agamben, Giorgio, "K", çev. Nicholas Heron, *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, ed. Justin Clemens&Nicholas Heron&Alex Murray, Edinburgh University, 2003.
- Ahluwalia, Pal, *Out of Africa: Post-Structuralism's Colonial Roots*, Routledge, 2010.
- Akkoç, Derviş Aydın, "Netameli Çelişki: Siyaset ve Şiddet/Dil ve Siyaset", *Birikim*, n. 264-265, Nisan-Mayıs, 2011.
- Alessandrini, Anthony C., "Humanism in Question: Fanon and Said," *A Companion to Postcolonial Studies*, der. Henry Schwarz ve Sangeeta Ray, Blackwell Publishing, 2000.
- Althusser, Louis, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, çev. Yusuf Alp&Mahmut Özişık, *Birikim*, 1991.
- Arendt, Arendt, *The Human Condition*, University of Chicago, 1958.
- , *Şiddet Üzerine*, çev. Bülent Peker, İletişim, 1997.
- , *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. Bahadır Sina Şener, İletişim, 2012.
- Arthur, Chris, "Hegel's Master-Slave Dialectic and a Myth of Marxology", *New Left Review*, I, 142, Kasım-Aralık, 1983.
- Ayas, Güneş, *Barbar Batı: Bir Aimé Césaire Kitabı*, Doğu Kitabevi, 2015.
- Barthes, Roland, *Çağdaş Söylenler*, çev. Tahsin Yücel, Metis, 1998.
- Beckett, Paul, "Algeria vs. Fanon: The Theory of Revolutionary Colonization, and the Algerian Experience", *The Western Political Quarterly*, c. 26, n. 1, Mart 1973.
- Benhabib, Seyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey: Çağdaş Ahlak Felsefesine Katkıları*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı, 1999.
- Benjamin, Walter, *Son Bakışta Aşk*, der. Nurdan Gürbilek, Metis, 1995.

¹ Aynı kitabın farklı baskılarına atıf yapıldığı durumlarda, okurun takibini kolaylaştırmak için her bir baskıyı ayrıca belirttik. —en

- “The Meaning of Time in the Moral Universe”, *Selected Writings*, Volume 1, 1913-26, ed. Marcus Bullock & Michael W. Jennings, Belknap, 1996.
- Bernasconi, Robert, “The Assumption of Negritude: Aimé Césaire, Frantz Fanon, and the Vicious Circle of Racial Politics”, *Parallax*, 8 (2): 69-83, 2002.
- “The European Knows and Does not Know: Fanon’s Response to Sartre”, *Frantz Fanon’s ‘Black Skin, White Masks’*, ed. Max Silverman, Manchester University, 2006.
- “Fanon’s The Wretched of the Earth as the Fullfilment of Sartre’s Critique of Dialectical Reason”, *Sartre Studies International*, Vol. 16. No. 2, 2010.
- , *İrk Kavramını Kim İcat Etti? Felsefi Düşüncede İrk ve İrkçilik*, haz. Zeynep Direk, çev. Zeynep Direk vd., Metis, 2011.
- Beşikçi, İsmail, *Devletlerarası Sömürge Kürdistan*, Yurt Kitap-Yayın, 1991.
- Bewes, Timothy, *Şeyleşme: Geç Kapitalizmde Endişe*, çev. Deniz Soysal, Metis, 2008.
- Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, 1994.
- “Remembering Fanon: Self, Psyche, and the Colonial Condition”, *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, ed. Nigel C. Gibson, Humanity, 1999.
- “Foreword: Framing Fanon”, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Philcox, Grove, 2004.
- , *The Location of Culture*, Routledge, 2007.
- “Foreword to the 1986 Edition”, *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann, Pluto, 2008.
- “Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition”, *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, ed. Patrick Williams, Laura Chrisman, Routledge, 2013.
- Biko, Steve, *I Write What I Like: Selected Writings*, The University of Chicago, 2002.
- Biko, Steve, *Siyah Bilinci*, çev. Onur Eylül Kara, der. Barış Ünlü, Dipnot, 2014.

- Ashcroft Bill vd., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, 2007.
- Bogues, Anthony, *Black Heretics, Black Prophets: Radical Political Intellectuals*, Routledge, 2003.
- Bora, Tanıl, "Paris Vesilesiyle, Frantz Fanon ve Şiddet Sorunu", *Birikim*, n. 200, Aralık, 2005.
- Bourdieu, Pierre, *Seçilmiş Metinler*, çev. Levent Ünsaldı, Heretik, 2014.
- Buck-Morss, Susan, *Küresel Bir Karşı-Kültür*, çev. Süreyya Evren, Versus, 2007.
- , *Hegel, Haiti ve Evrensel Tarih*, çev. Erkal Ünal, Metis, 2012.
- Bulhan, Hussein Abdulahi, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, Plenum, 1985.
- Burawoy, Michael ve Karl Von Holdt, *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg Moment*, Wits University, 2012.
- Butler, Judith, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University, 2005.
- Caillois, Roger, "Mimicry and Legendary Psychasthenia", *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, ed. Claudine Frank, çev. Claudine Frank and Camille Naish, Duke University, 2003.
- Calhoun, Craig, *Neither God Nor Emperors: Students and the Struggle for Democracy in China*, University of California, 1997.
- Camus, Albert, *Resistance, Rebellion, and Death*, Random House, 1995.
- , *Algerian Chronicles*, çev. Arthur Goldhammer, Harvard University, 2013.
- Carmichael, Stokely ve Charles V. Hamilton, *Black Power: The Politics of Liberation in America*, Vintage, 1967.
- Caverero, Adriano, *Relating Narratives: Story-Telling and Selfhood*, çev. Paul Kottman, Routledge, 2000.
- Césaire, Aimé, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Deuxième édition, 1956.
- , *Discourse on Colonialism*, çev. Joan Pinkham, Monthly Review, 1972.

“La Révolte de Frantz Fanon”, *Jeune Afrique*, 13-19,

Aralık 1961.

-----, *Seçme Şiirler*, çev. Eray Canberk-Metin Cengiz, Nazım Hikmet Kültür ve Sanat Vakfı, 2000.

A Tempest, çev. Richard Miller, Tcg Translations, 2002.

Sömürgecilik Üzerine Söylev: Fransız Irkçılığının Fikri Temelleri, çev. Güneş Ayas, Doğu Kütüphanesi, 2005.

“Letter to Maurice Thorez”, *Social Text*, 103, XXVI-II/2, Duke University, 2010.

Chatterjee, Partha, *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim, 1996.

Ulus ve Parçaları, çev. İsmail Çekem, İletişim, 2002.

“Empires, Nations, Peoples: The Imperial Pre-rogative and Colonial Exceptions”, *Thesis Eleven*, 139 (1), 2017.

Cherki, Alice, “2002 Baskısına Önsöz”, *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Sürer, Versus, 2007

Cheyette, Bryen, “Frantz Fanon and the Black Jewish Imaginary”, *Frantz Fanon's 'Black Skin, White Masks'*, ed. Max Silverman, Manchester University, 2006.

Chow, Rey, *Primitive Passions*, Columbia University, 1995.

“The Politics of Admittance: Female Sexual Agency, Miscegenation, and the Formation of Community in Frantz Fanon”, der. Anthony C. Alessandrini, *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, Routledge, 1999.

Clemons, Michael L. ve Charles E. Jones, “Global Solidarity: The Black Panther Party in the International Arena”, der. Kathleen Cleaver ve George Katsiaficas, *Liberation, Imagination, and the Black Panther Party: A New Look at the Panthers and Their Legacy*, Routledge, 2001.

Cocks, Joan, “On Commonality, Nationalism, and Violence: Hannah Arendt, Rosa Luxemburg, and Frantz Fanon”, *Women in German Yearbook: Feminist Studies in German Literature&Culture*, 1996.

Condominas, Georges, “Notes on the Present-Day State of Anthro-

- pology in the Third World", *The Politics of Anthropology*, ed. Ger-
rit Huizer et. al., De Gruyter Mouton, 1979.
- Conrad, Joseph, *Batılı Gözler Altında*, çev. Ayşe Yunus&Mehmet Ba-
kırıcı, İletişim, 2016.
- Contat, Michel and Sartre, Jean-Paul, "Sartre at Seventy: An Inter-
view", çev. Paul Auster ve Lydia Davis, *The New York Review of
Books*, 22: 13, 7 Ağustos 1975.
- Courville, Mathieu, "Geneologies of Postcolonialism: A Slight Re-
turn from Said and Foucault back to Fanon and Sartre", *Studies
in Religion*, c. 36, n. 2, 2007.
- Culbert, John, *Paralyses: Literature, Travel and Ethnography in French
Modernity*, University of Nebraska, 2010.
- Dellaloğlu, Besim, *Bir Tanpınar Fetişizmi: Modernleşmenin Zihniyet
Dünyası*, Ufuk, 2013.
- Derrida, Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı,
2007.
- Derviş, Mahmud, *Duvarı*, çev. Metin Fındıkçı, Hayal, 2010.
- Dirlik, Arif, *Postkolonyal Aura: Küresel Kapitalizm Çağında Üçüncü Dün-
ya Eleştirisi*, çev. Galip Doğduaslan, Boğaziçi Üniversitesi, 2005.
- Dolar, Mladen, "Divandaki Efendi ile Köle", çev. Abdurrahman Ay-
dın, *Monokl Dergisi Lacan Özel Sayısı*, ed. Yeşim Keskin, Sayı:
VI-VII, 2009.
- Du Bois, W.E.B., *The Souls of Black Folk*, Signet Classic, 1995 [1903].
-----, *The Souls of Black Folk*, Oxford University, 2007.
- Dutton, Michael, Gandhi, Leela ve Sanjay Seth, "The Toolbox of
Postcolonialism", *Postcolonial Studies*, 2(2), 1999.
- Eid, Haidar, Ghazel, Khaled, "Nativism, Nationalism and Liberation
in a Postcolonial Context", *Global Journal of English Language
and Literature*, 2 (2), 2014.
- Evans, Martin ve John Phillips, *Algeria: Anger of the Dispossessed*,
Yale University, 2007.
- Fanon, Frantz, *A Dying Colonialism*, çev. Haakon Chevalier, Gover,
1965.
- , *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Mark-
man, Pluto, 1986.

- , *Toward the African Revolution*, çev. Haakon Chevalier, Grove, 1988.
- , *Siyah Deri Beyaz Maskeler: Ezilenlerin Psikolojisi ve Yabancılaşma*, çev. Mustafa Haksöz, Sosyalist, 1996.
- , *Sociologie d'une révolution*, Paris: Maspero, 1966.
- Alıntılayan Macey, David. *Frantz Fanon: A Life*. Londra: Granta Books, 2000.
- , *Les damnés de la terre*, La Découverte, 2002.
- , *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Pilcox, Grove, 2004.
- , *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus, 2007.
- , *Black Skin, White Masks*, çev. Charles Lam Markmann, Pluto, 2008.
- , *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, Versus, 2009.
- , *Écrits sur l'Aliénation et la Liberté*, der. Jean Khalfa ve Robert Young, Éditions La Découverte, 2015.
- , *Fanon Kitabı: Seçme Yazılar*, der. Azzedine Haddour, çev. Utku Özmakas, Dipnot, 2016.
- , *Siyah Deri Beyaz Maske*, çev. Cahit Koytak, Encore, 2016.
- Forsythe, Dennis, "Frantz Fanon: The Marx of the Third World", *Phylon*, 34 (2), 1973.
- Fraser, Nancy&Honneth, Axel, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, 2003.
- Fraser, Nancy, "Heterosexism, Capitalism, Misrecognition", *New Left Review*, I, Mart-Nisan 1998, 228.
- "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation", *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, ed. Nancy Fraser&Axel Honneth, Verso, 2003.
- Frazer, Elizabeth ve Kimberly Hutchings, "On Politics and Violence: Arendt contra Fanon", *Contemporary Political Theory*, n. 7, 2008.
- Freire, Paulo, *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu, Ayrıntı, 1991.

- Freud, Sigmund, *Uygurluğun Huzursuzluğu*, çev. Haluk Barışcan, Metis, 2004.
- Fuss, Diana “Özdeşleşme Politikası ve Frantz Fanon: İçteki Sömürgeler”, çev. Özlem Ilyas, *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, ed. Fırat Mollaer, Doğu Batı, 2014.
- Gadamer, Hans-Georg, “Hegel’in Öz-Bilinç Diyalektiğı”, çev. Çetin Balanuye, *Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı, 2013.
- Galeano, Eduardo, *Latin Amerika’nın Kesik Damarları*, çev. Atilla Tokatlı-Roza Hakmen, Çitlembik, 2006.
- Galoustian, Naregh, “Paths to Decolonization in the French Caribbean: Aimé Césaire and Frantz Fanon”, *Caribbean Quilt* (2): 143-150, 2012.
- Gendzier, Irene L., *Frantz Fanon*, çev. Süreyya Evren, Sosyalist, 1996.
- Gibson, Nigel, “Fanon and the Pitfalls of Cultural Studies”, der. Anthony C. Alessandrini, *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, Routledge, 1999.
- , “Is Fanon Relevant? Toward an Alternative Forward to “The Damned of the Earth”, *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, c. 5, Yaz, 2007.
- , *Fanon: The Postcolonial Imagination*, Polity, 2003.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University, 1996.
- Go, Julian, *Postcolonial Thought and Social Theory*, Oxford University, 2016.
- Gordon, Lewis, *What Fanon Said: A Philosophical Introduction to His Life and Thought*, Fordham University, 2015.
- Hall, Stuart, “New Ethnicities”, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, der. David Morley ve Kuan-Hsing Chen, Routledge, 2005.
- Hansen, Emmanuel “Frantz Fanon: Portrait of a Revolutionary Intellectual”, *Çevition*, n. 46, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller, Oxford University, 1977.
- “Kim Soyut Düşünüyor?”, çev. Hakkı Hünler, *Hegel*, ed. Güçlü Ateşoğlu, Doğu Batı, 2013.

- Hobson, John M., *Batı Medeniyetinin Doğulu Kökenleri*, çev. Esra Ermer, Yapı Kredi, 2008.
- Honneth, Axel, *The Struggle for Recognition*, çev. Joel Anderson, Polity, 1995.
- , *Reification: A Recognition Theoretical View*, The Tanner Lectures on Human Values, University of California, 2005.
- James, A. Arnold, *Modernism and Negritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire*, Harvard University, 1981.
- JanMohamed, Abdul, *The Death-Bound Subject*, Duke University, 2005.
- Jay, Martin, "Introduction", *Reification: A New Look at an Old Idea*, Oxford University, 2008.
- Jongerden, Joost ve Ahmet Hamdi Akkaya, *PKK Üzerine Yazılar*, çev. Metin Çulhaoğlu, Vate, 2012.
- Julien, Isaac (director), *Frantz Fanon: Black Skin, White Masks Documentary*, written by Isaac Julien&Mark Nash, 1996.
- Kafka, Franz, *Ceza Sömürgesi*, çev. A. Turan Oflazoğlu, İz, 2011.
- Kahraman, Hasan Bülent, *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi I: Kavramlar Kuramlar Kurumlar*, Agora, 2010.
- Khanna, Ranjana, *Algeria Cuts: Women and Representation, 1830 to the Present*, Stanford University, 2008.
- Kleinberg, Ethan, "Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness", *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*, ed. Tyler Stovall&Georges Van Den Abbeele, Lexington, 2003.
- Kojève, Alexandre, *Hegel Felsefesine Giriş*, çev. Selahattin Hilav, Yapı Kredi, 2001.
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre XI: Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Éditions du Seuil, 1973.
- , *Fallus'un Anlamı*, çev. Saffet Murat Tura, Afa, 1994.
- , *Écrits 1*, Éditions du Seuil, 1999.
- , *Écrits: A Selection*, çev. Bruce Fink, in collaboration with Héloïse Fink and Russell Grigg, W.W. Norton, 2002.
- , *Ecrits*, çev. Bruce Fink, W. W. Norton&Company, 2005.

- , *Psikanalizin Dört Temel Kavramı*, çev. Nilüfer Gön-
görmüş Erdem, Metis, 2017.
- Lazarus, Neil, "Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism,
and the Question of Representation in Postcolonial Theory",
Frantz Fanon: Critical Perspectives, der. Anthony C. Alessandrini,
Routledge, 2005.
- Lemert, Charles, *Durkheim's Ghosts: Cultural Logic and Social Things*,
Cambridge University, 2006.
- Loomba, Ania, *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*, çev. Mehmet Küçük,
Ayrıntı, 2000.
- Macey, David, *Frantz Fanon: A Life*, Granta, 2000.
- , *Frantz Fanon: A Biography*, Picador, 2002.
- "'I am my Own Foundation': Frantz Fanon as a So-
urce of Continued Political Embarrassment", *Theory, Culture, and
Society*, c. 27, n. 7-8, 2010.
- Macmaster, Neil, *Burning the Veil: The Algerian War and the 'Eman-
cipation' of Muslim Women, 1954-1962*, Manchester University,
2009.
- Maldonado-Torres, Nelson, "On the Coloniality of Being", *Cultural
Studies*, c. 1, n. 2-3, Nisan/Mayıs, 2007.
- Mardorasan, Carine, "From Fanon to Glissant: A Martinican Gene-
alogy", *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism*, n. 30, Kasım,
2009.
- Mbembe, Achille, "Provincializing France?", *Public Culture*, c. 23, n.
1, Kış, 2011.
- "Metamorphic Thought: The Works of Frantz
Fanon", *African Studies*, c. 71, n. 1, Nisan, 2012.
- "Nekro-Siyaset", çev. Abdurrahman Aydın, *Ay-
rıntı Dergi*, <http://ayrintidergi.com.tr/nekro-siyaset/> erişim tarihi:
06.12.2017.
- McCulloch, Jock, *Black Soul White Artifact: Fanon's Clinical Psychology
and Social Theory*, Cambridge University, 1983.
- Memmi, Albert, "The Impossible Life of Frantz Fanon", *The Massac-
husetts Review*, c. 14, n. 1, Kış, 1973.
- , *Sömürgecinin Portresi, Sömürgeleştirilenin Portresi*,
çev. Şen Süer, Versus, 2009.

- Mollaer, Fırat, Kimlik, *Tanınma Mücadelesi ve Şarkiyatçılık*, Metis, 2019.
- Moore-Gilbert, Bart, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*, Verso, 1997.
- More, Mabogo P., "Biko: Africana Existentialist Philosopher", *Biko Lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*, der. Andile Mngxitama vd., Palgrave Macmillan, 2008.
- Nandy, Ashis, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University, 1983.
- , *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*, Oxford University, 2013.
- Nayar, Pramod K., "Frantz Fanon: Toward a Postcolonial Humanism," *The IUP Journal of Commonwealth Literature*, Vol. III, No. 1, 2011.
- Nurse-Bray, Paul, "Race and Nation: Ideology in the Thought of Frantz Fanon", *The Journal of Modern African Studies*, 18 (1), 1980.
- Ochoa, Peggy, "The Historical Moments of Postcolonial Writing: Beyond Colonialism's Binary", *Tulsa Studies in Women's Literature*, c. 15, n. 2, 1996.
- Oelhoffen, David (yönetmen), *Loin des hommes* (Far From Men), Albert Camus (öykü: L'Hôte), Antoine Lacomblez, 2014.
- Omar, Sidi M., "Fanon in Algeria: A Case of Horizontal (Post)-Colonial Encounter?", *Journal of Çev.atlantic Studies*, c. 7, n. 3, Sonbahar, 2009.
- Patterson, Orlando, *Slavery and Social Death: A Comparative Study*, Harvard University, 1982.
- Pinkard, Terry, *Hegel: A Biography*, Cambridge University, 2000.
- Posnock, Ross, "How it Feels to be a Problem: Du Bois, Fanon, and the 'Impossible Life' of the Black Intellectual", *Critical Inquiry*, c. 23, n. 2, Kış, 1997.
- Rabaka, Reiland, *Africana Critical Theory: Reconstructing The Black Radical Tradition, From W. E. B. Du Bois and C. L. R. James to Frantz Fanon and Amilcar Cabral*, Lexington, 2009.
- Rancière, Jacques, *Siyasalın Kıyısında*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, Metis, 2007.

- Renan, Ernst, *Ulus Nedir?*, çev. Gökçe Yavaş, Pinhan, 2017.
- Robcis, Camille, "François Tosquelles and the Psychiatric Revolution in Postwar France", *Constellations*, c. 23, n. 2, 2016.
- Said, Edward, "Orientalism Reconsidered", *Cultural Critique*, sayı: 1, Kış, 1985.
- , "Traveling Theory", *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University, 1991.
- , *Culture and Imperialism*, Vintage, 1994.
- , *Kültür ve Emperyalizm: Kapsamlı Bir Düşünsel ve Siyasal Sorgulama Çalışması*, çev. Necmiye Alpay, Hil, 1998.
- , *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner, Metis, 1999.
- , *Kültür ve Emperyalizm*, çev. Necmiye Alpay, Hil, 2004.
- , *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, İletişim, 2007.
- , *Başlangıçlar: Niyet ve Yöntem*, çev. Ferit Burak Aydar, Metis, 2009.
- , *Yersiz Yurtsuz*, çev. Aylin Ülçer, Metis, 2014.
- Santoni, Ronald, *Sartre on Violence: Curiously Ambivalent*, Penn State, 2003.
- Sardar, Ziauddin, "Foreword To the 2008 Edition", *Black Skin, White Masks*, Pluto, 2008.
- Sartre, Jean-Paul, "Preface", Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Constance Farrington, Grove, 1963.
- , "Black Orpheus", *The Massachusetts Review*, çev. John MacCombie, Vol. 6, No. 1, Autumn, 1964-65.
- , *Life/Situations: Essays Written and Spoken*, çev. Paul Auster ve Lydia Davis, Pantheon, 1977.
- , "1961 Tarihli Baskıya Önsöz", *Yeryüzünün Lanetlileri*, çev. Şen Süer, Versus, 2007.
- , *Yahudi Düşmanı, Antisemitin Portresi*, çev. Emin Türk Eliçin, Salyangoz, 2008.
- , *Varlık ve Hiçlik: Fenomenolojik Ontoloji Denemesi*, çev. Turhan Ilgaz & Gaye Çankaya Eksen, İthaki, 2009.
- Sarup, Madan, "Identity and Unconscious", *Identity, Culture and The Postmodern World*, Edinburgh University, 1996.

- , *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, çev. Abdülbaki Güçlü, Bilim ve Sanat, 2004.
- Saussure, Ferdinand de, *Course in General Linguistics*, çev. Wade Baskin, The Philosophical Library, 1959.
- Sedinger, Tracey, "Nation and Identification: Psychoanalysis, Race, and Sexual Difference", *Cultural Critique*, 50, 2002.
- Self, Robert O., "The Black Panther Party and the Long Civil Rights Era", der. Jama Lazerow ve Yohuru Williams, *In Search of the Black Panther Party: New Perspectives on a Revolutionary Movement*, Duke University, 2006.
- Sennett, Richard, *Gözün Vicdanı: Kentin Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, çev. Sûha Sertabiboğlu&Can Kurultay, Ayrıntı, 1999.
- Shakespeare, William, *Fırtına*, çev. Bülent Bozkurt, Remzi, 2000.
- Silverman, Max, *Frantz Fanon's 'Black Skin, White Masks'*, ed. Max Silverman, Manchester University, 2006.
- Simmel, Georg, "Toplum Nasıl Mümkün Olur?", *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul: Metis, 2009.
- Singh, Hira, "Confronting Colonialism and Racism: Fanon and Gandhi", *Human Architecture*, 5, 2007.
- Stace, W. T., *The Philosophy of Hegel: A Systematic Exposition*, Dover, 1955.
- Sueur, James D. Le, "Decolonizing 'French Universalism': Reconsidering the Impact of the Algerian War on French Intellectuals", *North Africa, Islam and the Mediterranean World: From the Almohads to the Algerian War*, der. Julia Clancy-Smith, Frank Cass, 2005.
- Sueur, James D. Le, *Uncivil War: Intellectuals and Identity Politics During the Decolonization of Algeria*, University of Nebraska, 2005.
- Şeriati, Ali, *Öze Dönüş*, çev. Ejder Okumuş, Fecr, 2009.
- Taylor, Charles, "Tanınma Politikası", *Çokkültürcülük: Tanınma Politikası*, haz. Amy Gutman, çev. Yurdanur Salman, Yapı Kredi, 1996.
- Toker, Nilgün, "İsyanı Dinleme Biçimleri: Fanon, Sartre, Bourdieu", *Birikim*, n. 200, Aralık, 2005.
- Tomich, Dale, "The Dialectic of Colonialism and Culture: The Origins of the Negritude of Aimé Césaire", *Review*, c. 2, n. 3, Kış, 1979.

- Turan, Ömer, "Kara Atlantik'in Şiirsel Söylevi: Aimé Césaire", *Tarih ve Toplum: Yeni Yaklaşımlar*, Bahar 2007, sayı 5 (245).
- Turner, Lou, "Self-Consciousness as Force and Reason of Revolution in the Thought of Steve Biko", der. Andile Mngxitama vd., *Biko Lives! Contesting the Legacies of Steve Biko*, Palgrave Macmillan, 2008.
- Ulloa, Marie-Pierre, *Francis Jeanson: A Dissident Intellectual from the French Resistance to the Algerian War*, Stanford University, 2007.
- van Bruinessen, Martin, "İsmail Beşikçi: Türk Sosyolog, Kemalizm Eleştirmeni ve Kürdolog", *Kürdolojinin Bahçesinde*, çev. Mustafa Topal, Vate, 2009.
- Vergès, Françoise, "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal", *Critical Inquiry*, c. 23, n. 3, Bahar, 1997.
- Villet, Charles, "Hegel and Fanon on the Question of the Mutual Recognition: A Comparative Analysis", *The Journal of Pan African Studies*, vol. 4, no. 7, 2011.
- "Fanon and Recognition in the Colonial Context", *African Philosophy and the Future of Africa*, ed. Gerard Walmsley, The Council for Research in Values and Philosophy, 2011.
- Virtue, Nancy E., "Memory, Trauma, and the French-Algerian War: Michael Haneke's *Caché* (2005)", *Modern & Contemporary France*, vol. 19, issue 3, 2011.
- Wallerstein, Immanuel, "Fanon and the Revolutionary Class", *The Capitalist World-Economy*, Cambridge University, 1977.
- "Reading Fanon in the 21st Century", *New Left Review*, n. 57, Mayıs-Haziran 2009.
- "Fanon and the Revolutionary Class", *The Essential Wallerstein*, New York: The New Press, 2000.
- Welcome, Alexander, "Blackness In-Itself and Blackness-For-Itself: Frantz Fanon's Program for Radical Change", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, Summer 2007.
- Weber, Eugen, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Stanford University Press, 1976.
- West, Cornel, "Yeni Kültürel Farklılık Politikası", çev. Özlem Ilyas, *Kimlik Politikaları: Özdeşlik, Tanınma ve Farklılık*, ed. Fırat Mol-laer, Doğu Batı, 2014.

- West, Michael O., "Global Africa: The Emergence and Evolution of an Idea", *Review*, c. 28, n. 1, 2005.
- White, Stephen, "Violence, Weak Ontology, and Late-Modernity", *Political Theory*, 37, 808, 2009.
- Whittle, Matthew, " 'These Dogs Will Do As We Say': African Nationalism in the Era of Decolonization in David Caute's *At Fever Pitch* and Frantz Fanon's *The Wretched of the Earth*", *Journal of Postcolonial Writing*, 51 (3), 2015.
- Yeğenoğlu, Meyda, *Sömürgeci Fanteziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, Metis, 2003.
- Young, Robert, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, 1990.
- , *Beyaz Mitolojiler: Tarih Yazımı ve Batı*, çev. Can Yıldız, Bağlam, 2000.
- , *Postcolonialism: An Historical Introduction*, Blackwell, 2001.
- , *Postcolonialism: A Very Short Introduction*, Oxford University, 2003.
- , *Postkolonyalizm: Tarihsel bir Giriş*, çev. Burcu Toksabay Köprülü, Sertaç Şen, Matbu, 2016.
- Žižek, Slavoj, "Afterword: Lenin's Choice", Lenin, V. I., *Revolution At the Gates: A Selection of Writings from February to October 1917*, ed. Slavoj Žižek, Verso, 2002.
- Žižek, Slavoj, "Gerçeğin Çölüne Hoşgeldiniz", *Kırılgan Temas: Slavoj Žižek'ten Seçme Yazılar*, çev. Tuncay Birkan, Metis, 2011.

“Hayaletler, modern toplumların ayrılmaz parçaları, kurucu çelişkileri veya fark unsurlarıdır. Ekonomik eşitsizliklerin yanı sıra kültürel eşitsizliklerin üzerinde dolaşan hayaletler. İşte, hiç kimse bu hayaletlere Frantz Fanon’dan daha çarpıcı bir biçimde dikkat çekmemiştir.”

Bu kitap, altbaşlıkta ifade edildiği gibi, Fanon’la konuşmayı sürdürme arzusunun ürünü. Kitabı oluşturan makalelerin anafikri, Fanon düşüncesindeki eleştirel potansiyelleri ortaya koymak biçiminde ifade edilebilir.

“...biz onu unutmuş olsaydık da Fanon bizimle konuşmaya devam edecekti. Elinizdeki kitapta bu konuşmaya eleştirel-rasyonel bir biçim vermeyi, ona yeniden siyasal biçim kazandırmayı amaçladık. Hayaletsiz bir gelecek mümkün mü?”

Fırat Mollaer’in editörlüğünü de üstlendiği kitaba yazılarıyla ve çevirileriyle emek verenler:

- Elçin Aktoprak
- Güneş Ayas
- Abdurrahman Aydın
- Homi Bhabha
- Judith Butler
- Fırat Mollaer
- Ömer Mollaer
- Vefa Saygın Öğütle
- Andrew Ryder
- Barış Ünlü
- Immanuel Wallerstein





32 TL

www.ithaki.com.tr



9 786053 759010

📱 /ithakiyayinlari