
Peter Hudis

Fanon

Barikatların Filozofu

Çeviren
İbrahim Yıldız



*dipnot

PETER HUDIS
FANON: BARİKATLARIN FİLOZOFU

Peter Hudis: *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*'in yazarı. Oakton Community College'da Felsefe ve Beşeri Bilimler Profesörü.

Özgün Adı:

Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades

Pluto Press, 2015

© Pluto Press, 2015

© Dipnot Yayınları, 2016

ISBN: 978-605-2318-63-8

Dipnot Yayınları: 332

Sertifika No: 14999

1. Baskı, 2020/Ankara

Çeviri: İbrahim Yıldız

Düzeltili: Ümit Özger

Kapak Tasarımı: Duysal Tuncer

Baskı Öncesi Hazırlık: Dipnot Bas. Yay. Ltd. Şti.

Baskı: Sözkese Matbaacılık (Sertifika No: 13268)

İvedik O. S. B. 1518. Sok Mat-Sit İş Merkezi No: 2/40 Yenimahalle/ANKARA

Tel: (0312) 3952110

Dipnot Yayınları

Selânik Cad. No. 82/24 Kızılay / Ankara

Tel: (0 312) 419 29 32 / Faks: (0 312) 419 25 32

e-posta: dipnotkitavebi@yahoo.com

www.dipnotkitap.com

Peter Hudis

Fanon

Barikatların Filozofu

İngilizceden çeviren
İbrahim Yıldız

*dipnot yayınları

Teşekkür

Pluto Press'ten Paul Le Blanc ile David Castle'a bu eserin oluşumunun her aşamasında sağladıkları destek ve teşvikten dolayı teşekkür etmek istiyorum.

Düşünsel eğilim ve etkilenimlerim elinizdeki kitabın içeriğinden apaçık belli olsa da, çalışmanın doğumuna yol açan fikirleri biçimlendirmemde en büyük pay, Fanon'un devrimci hümanizminin gücüne dikkatimi ilk çeken kişi olan ve her şeyden önce de bana nasıl *düşünüleceğini* öğreten Raya Dunayevskaya'ya (1910-1987) ait.

İçindekiler

Giriş: Günümüzde Fanon	9
İrk ve Toplum.....	13
Fanon'un Felsefi Bakışı	18
1 Siyasal ve Felsefi Bağlanmanın Yolu	25
Martinik'teki Gençlik Yılları.....	27
II. Dünya Savaşı: Dönüm Noktası.....	30
Fanon'un Karar Anı.....	33
Savaş Sonrası.....	35
Psikiyatriye Geçiş	40
Saint-Alban'da Yaşanan Deneyim.....	42
2 Ben ve Öteki: <i>Siyah Deri, Beyaz Maske</i>'nin Diyalektiği	47
İrkçi Ayrımcılığın Derinliklerinde	49
Fanon'un Sartre'la Karşılaşması.....	51
Ben ve Öteki.....	54
İrkçiliğin İçsel Yaşamı	61
Ezilenlerin Sözüm Ona “Bağımlılık Kompleksi”	64
Tanınmanın Hegelci Diyalektiği	67
Fanon'un Hegel'in Diyalektiğini Eleştirel İslahı.....	72
Tikel ve Evrensel	76

3 Angaje Psikiyatr: Blida ve Irkçılığın Psikodinamiği	85
Fanon'un Blida-Cezayir'deki Çalışmaları	86
Ruh Sağlığı Konusunda Yeni İçgörüler	91
Yabancılaşmadan Kurtulma Süreci	95
Yeni Bir Psikiyatri Perspektifinin Gelişmesi.....	99
 4 Angaje Filozof: FLN ve Cezayir Devrimi	103
Cezayir Ulusal Kurtuluş Hareketi.....	105
FLN'yle İlk Temaslar.....	109
1956 Soummam Konferansı	111
Irkçılık ve Kültür	113
Dünya Siyasetinde Önemli Değişimler	116
Tunus'ta FLN'yle Birlikte	119
Devrimci Gazeteci Olarak Fanon	121
Fanon ve Avrupa İşçi Sınıfı	125
Cezayir'deki İki Dünya	126
Cezayir Devrimi İçerisindeki Çelişkiler.....	128
 5 Devrimin Stratejisti: Yol Ayrımındaki Afrika	133
Afrika Lejyonunun Desteklenmesi.....	134
1959 Roma Kongresi.....	135
Kafa Karışıklığı mı? Diyalektik Çelişme mi?	139
<i>Ölen Sömürgecilik</i>	143
Örtünmesiz Cezayir.....	145
Dil ve Özgürlük	149
Devrimin Elçisi.....	151
Güney Cephesi	155
 6 Yeni Bir İnsanlığa Doğru: <i>Yeryüzünün Lanetlileri</i>	159
Fanon'un Uyarısı	161
Şiddetin İkilikleri	168
Köylülük ve İşçi Sınıfı.....	174
Devrimci Diyalektiği Yeniden Yaratmak	176
Siyasal ve Toplumsal Örgütlenme Biçimleri	180
Soğuk Savaş ve Bağlantısızlık.....	184

Fanon ve İslam.....	187
Fanon'un Beşeri Kurtuluş Vizyonu.....	192
Notlar	199

GİRİŞ

GÜNÜMÜZDE FANON

Avrupa sömürgeciliğinin biçimsel anlamda sona erişinin üzerinden elli yıl, Birleşik Devletler’de siyah birinin ilk kez başkan seçilmesinin (kimilerine göre bu, ırkçılık dönemecinin artık geride kaldığı anlamına gelmekteydi) üzerinden de neredeyse bir on yıl geçtikten sonra Frantz Fanon heyulası geri döndü –hem de olanca azametiyle. Uzun yıllar, büyük ölçüde postkolonyalizm, farklılık ve başkalık (*alterity*) konuları üzerindeki akademik çalışmalar ve tartışmalar vesilesiyle anılan Fanon’un adı Aralık 2014’te sanal ortamda birdenbire ön plana çıktı. New York City büyük jürisinin, açıkta sigara satmaya çalışan silahsız bir siyahiyi, Eric Garner’ı nefessiz bırakarak öldüren polis memurları hakkında yargılamaya mahal olmadığı yolunda karar vermesinin ardından Fanon’un pek çok sosyal medya sitesinde yer verilen bir sözü ABD ile dünyanın birçok ülkesinde alıntılandı ve üzerine yorumlar yapıldı. Fanon şöyle demişti: “Biz isyan ederken bunu belli bir kültür adına yapmıyoruz. Birçok nedenin yanı sıra, artık nefes alamadığımız için de isyan ediyoruz.”¹ Bu ifade yaşanan acı ve ıstırapı damarından yakalamış gibi gözüküyordu: on binlerce insan –çoğun kendiliğinden– sokaklara dökülerek hem Gar-

ner'a hem de Michael Brown'a yapılan haksızlığı (Ferguson-Missouri'li, 18 yaşında bir siyahi olan Brown polis tarafından katledilmiş, davaya bakan büyük jüri Garner olayından birkaç hafta önce gene soruşturmaya gerek olmadığı yönünde bir karara varmıştı) protesto etti.

Aslında, Fanon'dan yapılan bu alıntı özgün ifadenin bir şekilde budanmış haliydi. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabındaki gerçek ifade şöyledir: "Hindi-Çinliler kendilerine özgü bir kültürü keşfettikleri için isyan etmediler. Çok basit bir nedenden ötürü isyan ettiler: nefes almaları, birçok anlamda, imkânsız hale geldiği için."² Gelgelelim, Fanon'un sözünün bağlamla biraz ilgisiz bir biçimde alıntılanması – Fanon'un 1961'de ölümünden bu yana tekrar tekrar kendini gösteren bir problemdir bu– pek çok kişinin onun düşüncelerinin yaşanan ânın aciliyetine hitap eden düşünceler olarak görmesinden daha önemsizdir. Yaşadığımız ânın aciliyet kespettiği apaçık ortadadır –özellikle de ABD'deki siyahlar ve Latinolar, onların yanı sıra Afrika'dan, Asya'dan ve Ortadoğu'dan Avrupa'ya göç edip kıtanın her yerinde giderek artan ölçüde polisin kötü muamelesine, ırksal ve dinsel ayrımcılığa maruz kalan insanlar açısından. Zaman pek çok bakımdan geriye doğru gidiyor sanki. Irkçılığın zenofobik (ince ama bir o kadar sinsi) formları yirmi birinci yüzyılın küreselleşmiş kapitalizminin şeklini şemalını tam olarak tarif ediyor gibi.

Doğu Avrupa ile Rusya'daki devlet komünizminin 1991'de çöküşünün ardından dillendirildiği şekliyle, artık önümüzde liberal demokrasi ilkelerine dayalı "yeni bir dünya düzeni"nin olduğu yolundaki "vaat"la ne kastedilmiş olursa olsun, onun bize ırksal fişlemeyle, ırksal önyargıyla ve ırksal adaletsizlikle "aşırı belirlenmiş" olmaktan uzak bir dünya sunmadığı kesindir. Zaman gerçekten de geriye doğru gidi-

yor sanki... fakat soru şudur: Neye doğru? Fanon'un gördüğü ve eleştirdiği türden bir dünyaya doğru mu? Daha barbar bir dünyaya doğru mu? Yoksa yeni bir aktivist ve düşünür kuşağının, yerinde kullanılan bir deyimle Birleşik Devletler'deki "yeni Jim Crow"* diye adlandırılan şeye verdiği tepki, tüm bunları bir kenara atacak bir çabayı önceden imleyip, mevcut toplumun sürekli olarak (özellikle) siyah insanlardan esirgediği şeyi –*insanlığımızı*– yeniden talep mi ediyor?

Bugün yeni bir devrimci başlangıç oluşturma yönündeki tüm çabalar elbette muazzam güçlüklerle karşı karşıya. Çağdaş kapitalizmin alameti farikası dehumanizasyona karşı yeni sesler yükselse de bunlar çok kısa süre sonra dinsel fundamentalist terörizmin boyunduruğu altına girme riski taşıyor, Batılı devletler de bu teröre reaksiyoner tepkiler veriyorlar. İster Fransa'da, ister Suriye'de, ister başka bir ülkede olsun "İslam"ın mitik bir enkarnasyonu adına gazetecileri, feministleri, Yahudileri ve diğerlerini hedef alan şiddet eylemleri, günümüzün akılsız şiddet havarilerinin bütün özgürlükçü saiklerden ne denli uzak olduğunun kanıtıdır. Fransa'da sivilleri katleden İslamcı fundamentalistlerle, aynısını Norveç'te ya da ABD'de gerçekleştiren Hristiyan fundamentalistlerin amacı birdir: her iki grup da *sürekli* bir dinler arası çatışma durumunu kışkırtarak tarihin akışını geriye çevirmek istemektedir (aynı şey Yahudi fundamentalistlerin Filistinlilere saldırısı için de geçerlidir). Batılı devletlerin buna verdiği tepkiyse en az bu gruplarınkı kadar akılsızca: göçmenlere, Müslümanlara ve siyahlara karşı daimi bir ayrımcılık uyguladıklarından do-

* İngiliz komedyen T. Rice'ın 1828'de yarattığı, zekaca geri, ilkel bir zenci tiplemesi. ABD'nin güney eyaletlerinde geçen yüzyıllarda çıkarılmış ırkçı/ayırımı yasalar bu isimle anılır (ç.n.).

layı değil salt, fakat aynı zamanda din kaynaklı terörizme karşı sergiledikleri tepkinin çok büyük ölçüde bir *kopuşla* (*disassociation*) karakterize olmasından dolayı da. “Medeniyetler çatışmasını” kınayan kanaat önderlerine kulak verdiğinizde Fransa’nın 1950’lerde ve 1960’ların başında Cezayir’de bir milyondan fazla Müslümanı katlettiği ya da daha yakın bir geçmişte ABD’nin Irak ve Afganistan’da başlattığı ve her şeyi daha beter hale getiren savaşlarda yarım milyon kişiyi öldürdüğü gerçeğini asla işitemezsiniz. Şiddet her zaman kınanması gereken bir edimdir –tek istisna: “biz” uygularsak. O zaman hiçbir sorun yoktur, hatta bunu kitlesel ve sistematik ölçekte ve de insan haklarıyla uluslararası hukuku hiçe sayarak gerçekleştirebiliriz. Bugün muhalif sesler sürekli olarak bir yandan devlet terörüyle bir yandan da dinci ve kadın düşmanı terörle yıldırılmaya çalışılıyor. Burjuvazinin toplumsal ve ideolojik hegemonyasını devam ettirmede üzerine düşeni fazlasıyla yapan bu çıkmazdan kurtulmanın bir yolu yok mu? Zihinleri kısıkaç altına alan bu kelepçelerden, ahlaki, canlı, *insanca* bir dünya arayışını gerçek kılarak kurtulmak mümkün olacak mı?

Bu soruya verilecek cevap ne olursa olsun bir şey çok açık: Frantz Fanon *kendi* döneminin toplumsal mücadeleleri içerisinde yeni bir insanlık uğruna bıkmadan usanmadan çabalandığı için yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biriydi. Bu mücadeleler artık çok geride kaldı ve çoğunlukla da hayal kırıklığı ve başarısızlıkla sonuçlandı. O kadar öyle ki 1950’lerle 1960’ların anti-sömürgeci hareketlerinin nasıl büyük bir ümit ışığı yaktıklarını, dünya politikasını ne ölçüde yeniden düzenlediklerini ve sıradan insanların özlemlerinden kaçına ifade kazandırdıklarını hatırlamak çoğun güçtür artık. Fanon’un eseri, başka hiçbir neden olmasa bile, 50 yılı aşkın

bir süreden beri yarım kalan ve tamamlanmayan devrimlerin bıraktığı bu enkaz yığını kaldırma önem arz etmektedir.

Geçmiş bir yana, kurtarmamız gereken daha pek çok şey var elbette. Bugün en çok geleceğimiz tehlikede; bunun sebebi de yeni bir insanlığın ne kadar acil olduğunu dillendirme çabasının eskinin kabuğu içerisinde ifade edilmesi ve bunun da ihtiyaçlara cevap vermemesidir. Peki Fanon mevcut momente özgürleştirici bir alternatif geliştirme çabasının yeniden canlanmasına yardımcı olabilir mi? Bu çalışma büyük ölçüde bu sorunun cevabını arıyor. Fakat bu sorunun cevabının peşine, her şeyden önce dikkatlerimizi Fanon'un *kendi* momentinde kim olduğuna ve nereden geldiğine yönelttiğimiz takdirde ancak, düşebiliriz.

İrk ve Toplum

Fanon entelektüel gelişim çizgisinin daha başında oldukça nettir: “Ben mutlak hakikatleri dillendiren biri değilim”.³ Teorisyenin dünyanın üzerinde dolanıp duran ve uzaktan bakıp dünya ahvali hakkında nesnel gözlemlerde bulunan biri gibi gösterilmesine karşı çıkar. Fanon *her birimizin kendi yönelimimizin sıfır noktası olduğunu* çoğu insandan çok daha iyi anlamıştır. Biz dünyayı ancak kendi vaki deneyimimizin bakış açısından görerek bilebilir ve değiştirebiliriz. Fakat benim kendi yöneliminin sıfır noktası olmam, başkalarıyla hemhal olamayacağım ve onları tanıyamayacağım anlamına gelmez. Mutlak hakikatleri bilemeyeceğimiz anlamına da gelmez. Fanon şöyle yazar: “İnsan olarak ben, bir ya da iki hakikat kendi esaslı ışığını dünya üzerine salsın diye, kendimi yok etme riskine giriyorum”.⁴ Bir ya da iki hakikat –hepsi bu. Çok fazla bir şey değil gibi. Fakat bu “bir ya da iki hakikat” bizi, bugün

yabancılaşmış bir dolu form ve yapı altında toplanan beşeri potansiyelimize bağlıyorsa, mevcut akıbetimizle baş etmeye uğraşırken önemli bir ilerleme kaydetmemiş olduğumuz demeye gelmez mi bu?

Fanon heyulası geri döndü; ve bunun sebebi de onun, büyük ölçüde, geçen yüzyılın ırk, ırkçılık ve beşeri kurtuluş konularında temayüz eden düşünürlerden biri olmasıdır. Geçen yüzyılın ırkçılığını aşamadığımız içindir ki Fanon'u aşamadık: nereye gitsek Fanon'a çarpıyoruz. Çarpığımızda ne buluyoruz peki onda?

Fanon'un en önemli içgörülerinden biri şudur: ırk ve ırkçılık "doğal" ya da biyolojik etmenler değil, belli toplumsal ilişkilerin bir sonucudur. "Siyahlık" ne doğal bir vasıftır, ne de bir "olgu."* "Siyahlık", tıpkı "beyazlık" gibi, sömürgeci tahakkümün nesneleştirilmiş bir ürünüdür. "Sömürgeleştirilmiş özneyi üreten ve üretmeye de devam eden sömürgecidir."⁵ Sömürgeciliğin biçimsel olarak sona ermiş olması bu gerçeği hiçbir şekilde değiştirmez çünkü "sömürgeci ırkçılığın diğer ırkçılıklardan hiçbir farkı yoktur."⁶ *Bütün* ırkçı sınıflandırma ve ırkçılık biçimleri kendine özgü bir şekilde yaşam bulan (tarihsel olarak koşullanmış) toplumsal ilişkilerin ürünüdür.

Ne ki Fanon'un içgörülerini burada bitmez çünkü günümüz sosyal inşacıları ve postmodernistlerle çarpıcı bir tezatlık içerisinde olan Fanon determinist değildir. O, bizim, kendi dene-

* Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maske* adlı eserinin 1967 tarihli İngilizce baskısının çevirmeni Charles L. Markman 5. Bölüm'ün başlığını "Siyahlık Olgusu" diye çevirmiş, böylece Fanon'a savunmadığı bir görüş atfetmiştir. Fransızca olan özgün başlığı –"L'expérience vécue du Noir"– daha yakın tarihli bir çeviride Richard Philcox "Siyah İnsanın Yaşanmış Deneyimi" diye aktararak anlamca yerinde bir çeviri yapmıştır.

timimiz dışındaki ideolojik çağırmanın (*interpellation*) ve toplumsal yapıların ürünü ve oyuncağından ibaret olduğumuzu düşünmez. Bunun yerine, ırkçılığın ve dehumanizasyonun negatif eleştirisini, bu koşullara karşı koyarak mücadele eden insanların pozitif, olumlayıcı vizyonu içerisinde temellendirir. Şöyle yazar: “İnsan kozmik uyumlardan yankılanan bir ‘evet’tir.”⁷ Martin Heidegger’in aksine Fanon “insanın bu dünyaya ve hemcinslerine yönelmek durumunda olduğunu” savunur.⁸ Bizler bu dünyaya “fırlatılmış” değiliz; bizler bu dünyaya ve diğer insanlara yönelmiş varlıklarız. Bizler “öteki-ne dokunmak, ötekini hissetmek, birbirimizi keşfetmek” isteriz.⁹ Bizim ilkel (primordial) etik yönelimimiz öznelerarasılığa değgin bir yönelimdir.

İrkçilik bu yönelimi, bireyleri kendi “beyazlıklarına” ya da “siyahlıklarına” hapsederek kökten tahrif eder. İrklaşmış nesneler olarak muamele görmeye öylesine alıştıırılırız ki ötekini her nasılsa öyle görmeyi bir yana bırakırız. Lewis Gordon’un da Fanon incelemesinde belirttiği gibi:

İrkçilik, bireyi, kendisinin bile tanıyamayacağı biri haline getirir... [İrkçilik] bireyi ya şeylerin mekanizmasına hapseder ya da onu uzaklaştırıp tam da bu mekanizmanın üzerinde fırdolayı dönüp duran bir gözlemciye dönüştürür. Nitekim ırkçı bir gözle görölmek, görölme yoluyla görölmemenin ironik bir biçimidir.¹⁰

Fanon’un tüm ömrünü eleştirmekle ve üstesinden gelmenin yollarını aramakla geçirdiği şey işte bu ahlak yoksunluğu ve görünmezlik durumudur. Fakat o, ele aldığı konuya henüz daha tümüyle nesneleştirilmiş ve şeyleştirilmiş bir hale gelmemiş olan şeyin (bizim beşeri potansiyelimizin) bakış açısından yaklaşmadıkça, bunun nasıl alt edileceğine işaret

edemezdi. Bizim belli bir sınırın ötesini *görebilmemiz*, zaten bir bakıma o sınırın *ötesinde durmamızla* mümkündür.

Son yirmi otuz yıl içerisinde yapısalcılığın, postmodernizmin ve postkolonyal teorinin yükselen dalgası hümanist bir perspektifin olabilirliğini ya da geçerliliğini yadsıdıkça, gözlerimizin önünden giderek uzaklaşıp sonunda kaybolan şey işte bu tavidir. Sonuç cesaret verici olmaktan fersah fersah uzaktır: devrimci ihtimalin içi boşaltılmış, yabancılaşmanın yaşanmadığı bir geleceği tahayyül etme yetisi yitirilmiştir. Bu durum, Fanon’la ilgili çalışmalar söz konusu olduğunda özellikle berbat bir etki yaratmaktadır çünkü böylece onun bir filozof, siyasal aktivist, psikiyatr ve devrimci teorisyen olarak ürettiği eserin çok yönlülüğünün *iç tutarlılığını* görmek çok daha güçleşmektedir. Pek çok postkolonyal teorisyen onun Avrupa Aydınlanmacı hümanizminin ikiyüzlülüğünü nefret dolu sözlerle eleştirmesine övgüler düzse de, düşünürün bunun yerini almak üzere “Yeni Bir Hümanizma”yı¹¹ dillendirmesinden rahatsızlık duymuştur. Kimileri onun olumsal gerçekliklere ve baskının tikel biçimlerine ilişkin duyarlılık yüklü çözümlemelerine vurgu yaparken, onun “evrensel olana” – Fanon’un indinde bu, “karşılıklı tanınmalar dünyasıdır”¹² – giden yolu anlamak üzere gösterdiği çabayı göz ardı etmiştir. Kimileri de onun, Karayipler ve Afrika’ya değgin gerçeklikleri çözümlerken, zapturapt altına alınmış yerel bilgi formlarını vurgulamasını alkışlamış, ama bir yandan da Henry Lewis Gates’in deyişiyle “baskıya dair muazzam/birleşik bir teori”yi¹³ ayrıntılı olarak geliştirdiği için de ona öfkelenmiştir.

Fanon’un düşüncesinin iç tutarlılığını bihakkın değerlendirmeye ilişkin problemin elbette postkolonyal teoriden daha fazla güçlük içerdiği ortadadır. Adolfo Gilly *A Dying Colonialism*’e (Ölen Kolonyalizm) yazdığı Giriş’te Fanon’u gerçek bir

ortodoks Marksist-Leninist olarak sunar ve “Çünkü şurası besbelli ki Cezayir’de kitlelerin günümüzde ve geçmişte Fanon’un anlattığı gibi kendilerine özgü bir içsel hayatı varsa/var idiye, aynı amacı güden aynı yaşam Sovyetler Birliği’nde de vardır, her ne kadar farklı bir biçimde ifade edilse de”¹⁴ diye yazacak kadar ileri gider. Sanki Fanon’un tek parti devletine yönelik sert eleştirisi ve insanları “atomik yıkım ile manevi çözülme arasında sallanıp duran bu Avrupa’yı” terk etmeye çağırması¹⁵ söz konusu totaliter canavarın bir eleştirisini imlemiyormuş gibi! Karşıt perspektiften, Fransız sosyal eleştirmen Alain Finkielkraut, Fanon’u, düşünürün *Yeryüzünün Lanetlileri* kitabında ve diğer yazılarında sadece Avrupa milliyetçiliğini değil, milliyetçiliğin kendisini de sert bir şekilde eleştirmesine rağmen, “Avrupa ve *völkisch* milliyetçiliğinin” bir varyantını savunmakla suçlamıştır¹⁶. Hannah Arendt de Fanon’un eserini tanımlayan şeyin, Fanon son kitabı hariç (bu kitapta şiddet, tüm durumlara uygulanabilir evrensel bir ilke olarak değil, 1950’lerle 1960’ların başında Cezayir ve Afrika bağımsızlık hareketlerinin karşı karşıya kaldığı spesifik gerçeklikler açısından ele alınıp tartışılır) şiddet üzerine uzun uzadıya yazmamış olmasına rağmen, “şiddetin metafiziği” olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷

Fanon’un yazdıklarını doğru olarak kavramanın –ve tüm eserine sinen o *birleşik* mesajı anlamanın– güç olmasının bir nedeni de onun yazılarının, bu yazılar düşünürün dayandığı felsefi yapıdan soyutlanarak okunduğunda, kolayca yanlış yorumlanabilmesidir. En başından bu yapıya aşina olup ona göre hareket etmek önemlidir, ancak bu yapının dikkatlice resmedilmesi Fanon’un hayatı ve eserinin bir bütün olarak irделenmesini gerektirmektedir.

Fanon'un Felsefi Bakışı

Birincileyin, en çok önem taşıyan şey fenomenolojik felsefenin Fanon üzerindeki tesiridir. Fenomenoloji yirminci yüzyılın başında ilkin Edmund Husserl tarafından geliştirilen bir felsefi düşünce ekolüdür; bu felsefe dünyaya ilişkin bütün tutumları ya da iddiaları paranteze ya da askıya alarak deneyimin dolaylımsızlığına açık olmaya odaklanır (kendi zaman-mekan ufkumuz içerisinde bu tutum ve iddiaları destekleyecek hiçbir *tanıt* yoktur). Fenomenolojik metodun amacı, dünyaya günlük/"doğal" yaklaşımın gizlediği şeyi (yani aktif bir özne olarak dünyadaki varlığımızı) görmemizi sağlamaktır. Deneyimimizi –örnekse, "doğal" ya da "normal" gözükken şeyleri–önceleyen ya da ondan bağımsız olan şeyler hakkındaki bütün yargıları askıya aldığımızda, şeylerin doğasını, *insan olmanın ne demeye geldiği de dahil olmak üzere*, kavramamızın yolu açılır.

Fanon fenomenolojiye kariyerinin daha başındayken, Lyon'da (Fransa) 1940'ların sonunda, Husserl'in eserinin en parlak sürdürücülerinden biri olan Maurice Merleau-Ponty'den ders aldığı anda, tutkuyla bağlandı. Fanon'un sonraki dönemde fenomenolojiye olan borcu âdeta bütün eserinde apaçık ortadadır. Merleau-Ponty'nin *Algının Fenomenolojisi* adlı eserindeki şu görüşü Fanon'u özellikle etkilemiştir: "Hiçbir felsefe sonluluk probleminden bihaber olma lüksüne sahip değildir."¹⁸ İdealizm ve empirisizm bizim doğal ve toplumsal varoluşumuzun sonlu mahiyetini her yönüyle ele almada büyük güçlüklerle karşılaşır. Empirisizm, zihni sonlu nesneliğin bir *yansımasına indirger*, böylece dünyayı verili ve değişmez olarak sunar. Bu, beşeri öznenin dış dünyayı nasıl *şekillendirdiğini* ve kendini "sonsuz" bir biçimde nasıl açınla-

diğını açıklayamaz.¹⁹ İdealizm ise özneliğe aktif bir rol biçer fakat bunu dünyayı soyut bir kurucu bilincin etkinliğine indirgeyerek yapar. Her iki durumda da *tarihteki* etkin içkinliğimiz karartılmış olur. Oysa fenomenolojik indirgeme “dünyanın benim düşündüğüm şey değil, benim yaşadığım şey” olduğunu göstererek “deneyimin yaşayan ilişkilerini geri getirmeyi” amaçlar.²⁰ Özne ile nesne arasındaki (herhangi bir şeye) indirgenemez *etkileşime* yapılan bu vurgu fenomenolojinin en önemli katkılarından biridir.

Fanon sömürgecilik ve ırkçılığı eleştirel gözle çözümlerken doğrudan doğruya bu fenomenolojik yaklaşımdan istifade eder. Merleau-Ponty’nin *bedenin* bizim dünyaya baktığımız yer olduğu yolundaki düşüncesini özellikle kendine yakın bulur. Bilinç (idealistlerin savladıklarının aksine) ne bedenden ayrılabilir, ne de (empirisistlerin savladıklarının aksine) salt nesne biçiminde var olabilir. Batı düşüncesini büyük oranda istila eden ruh-beden düalizmine doğrudan karşıtlık oluşturacak biçimde fenomenoloji, bilincin, tıpkı *insan* bedeninin sürekli olarak bilincin “işgaline” uğraması gibi, sonsuza dek cisimleştiğini ileri sürer. Merleau-Ponty kendi “beden şemamız”²¹ tarafından sağlanan bakış açısını göz ardı ettiğimiz zaman, toplumsal fenomenlerin sabit, bağımsız kendilikler olarak görülür hale geleceğini savunur. Dünya *verili* bir şey olarak alınır ve bizler de onun mesajlarının edilgin alıcıları olarak gözüktürüz. Husserl ve Merleau-Ponty gibi önde gelen fenomenologlar ırk konusunu hiç eşelemeseler de, Fanon onların yaklaşımının “siyah kişinin yaşanmış deneyimini” felsefi açıdan kavramayı mümkün kıldığını görmüştür. Sömürgeci tahakküm, gözü, ten rengini kişinin varlığı ve karakterinin başat belirleyicisi olarak “görecektir” şekilde eğitir, onu gerçekte ne ise o (yani toplumsal bir inşa) olarak görecektir.

kilde değil. Bu da, doğrudan doğruya, hem ırkçılığın mağduru olan kişinin bilincinde hem de ırkçılığın failinin bilincinde, onların her ikisini de belli rollere ve tutumlara “sabitleyerek” çok büyük etki yaratır. İleriki sayfalarda görme fırsatını bulacağımız gibi, Fanon’un sonraki bütün eseri –filozof, psikiyatr ve siyasal aktivist olarak– beşeri özneyi, kendisini sabitlemeye yönelik bu eğilime eşlik eden bir dizi “içsel” kompleksten özgürleştirmeyi hedefler.

İkinci olarak, Hegel felsefesinin Fanon üzerindeki etkisine bakalım. Bu etki onun ilk eserinde, Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi*’ndeki “efendi-köle” diyalektiğiyle açıktan bir ilişkilendirme içerisinde olan *Siyah Deri, Beyaz Maske*’de, apaçık ortadadır. Nedir ki çoğun değerlendirmeye alınmayan şey Hegelci fikir ve kavramların Fanon’un tüm eserine –son kitabı *Yeryüzünün Lanetlileri* de dahil olmak üzere– ne derecede nüfuz ettiği. Fanon, Hegel felsefesiyle ilk karşılaştığı andan itibaren, bu felsefenin asal kategorisini –bireyselden evrensele tikel aracılığıyla diyalektik devinim– özellikle benimsedi. Hegel bu devinimi şöyle özetler: “Nitekim nesne..., bir totalite olarak, tasımdır ya da evrenselin (belirlenim yoluyla) bireysele olan devinimidir; tersten, yani bireyselden evrensele [tikel] belirlenim yoluyla devinimde olduğu gibi.”²²

Fenomenolojik bakış açısından birey, yani spesifik kişi, dünyanın dışında var olan soyut bir ego değil, deneyimin belirlenimlerine doyunluk kazanmış bir kendi-için-varlıktır. Evrensel, tüm bireylerin özlemini duyduğu şeydir –Fanon bunu “karşılıklı tanınmalar dünyası” olarak tanımlar (yani, “Ben’in ‘Biz’, ‘Biz’in de ‘Ben’ olduğu”²³ bir dünya). Hegel felsefesinde can alıcı önem taşıyan husus şudur: bizler bireyselden evrensele “özgül belirlenim” –tikel– dolayısıyla deviniriz. Fanon bu nosyonu, ırksal gurur ile ulusal kültürün önem-

siz terimler olmadığını, sömürgeci zulme ve ırksal tahakküme maruz kalanlar açısından *evrensele uzanan kanallar* olduğunu ileri sürerek sahiplenecektir.

Üçüncü sırada, Karl Marx'ın eserinin Fanon üzerindeki etkisi gelir. Fanon düşünsel serüveninin başlangıcından itibaren Marksistlerle tartışmaktan ve münakaşa etmekten hiç geri durmasa da, yirminci yüzyıl Marksizminin spesifik akımlarından herhangi birine hiçbir zaman açık surette bağlanmamıştır. Bunun sebebi de, ileride göreceğimiz gibi, büyük ölçüde, onun bu akımların siyah bir kişi olarak kendi deneyimine hitap ettiklerini düşünmemesidir. Fakat bu, Marksizan *fikirlerin* onun siyasal ve teorik projesinin ayrılmaz bir parçası olmadığı anlamına gelmez.

Bu, Fanon'un bir Marksist olduğunu mu gösterir? Bu soruya verilecek cevap "Marksizm" den neyin anlaşıldığına bağlıdır büyük ölçüde. Marksizm; toplumsal yapılar, işçi sınıfı ve siyasal örgütlenme konularında, farklılık arz eden tarihsel gerçekliklere (bu gerçekliklerin spesifik içeriğinden bağımsız olarak) şaşmazcasına uygulanabilen bir dizi değişmez sonuç olarak tanımlanırsa, Fanon'un köylülük, lümpen proletarya ve anti-sömürgeci mücadelenin başatlığına ilişkin heterodoks görüşlerinin onun Marksist olmadığını ortaya koyduğunu ileri sürmek kolay olacaktır. Ne ki, aynı gerekçeyle, Marx'ın da Marksist olmadığı sonucuna varmamız, onun Batı-dışı dünyanın kapitalist sanayileşmenin *Kapital*'in Birinci Cildinde belirtilen gelişme çizgisini tekrarlamaya yazgılı olmadığı ve de Rusya'da *köylülüğün* esas devrimci güç olduğu yolundaki düşünceleri göz önüne alındığında (bu düşüncelerini ömrünün sonuna doğru, çoğunlukla da kendi takipçileriyle tersleşerek dillendirir Marx), işten bile değildir.²⁴ Öte yandan, "Marksizm" sürekli değişen toplumsal gerçekliklerden dev-

rimci imkânlar çıkarma yöntemi olarak tanımlanırsa, durum bir hayli farklı görünür. Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde şöyle der: "Marksist bir analiz, söz konusu şey sömürge meselesi olduğunda, her zaman bir parça esnetilmelidir."²⁵ *Bir parça* esnetilmeli ama reddedilmemeli ya da bir kenara atılmamalıdır. Bu *esnetme* çabası daha ilk eserde (*Siyah Deri, Beyaz Maske*) belirgindir. Fanon bu kitapta Marx'ın hiç tartışmadığı bir meseleyi –ırkçılığın sömürge halkları üzerindeki psikolojik tesiri– ele alır, ama bir yandan da "siyah insanın yabancılaştırmadan gerçek anlamda kurtulması onun toplumsal ve ekonomik gerçekliklerin bilincine varmasını gerektirir" der.²⁶

Fanon'un "yabancılaştırmadan kurtulmaya" yaptığı vurgu doğrudan doğruya Marx'ın yabancılaştırma teorisinden türetilmiştir. Marx'a göre, kapitalizmin temel problemi, onun, işçilere ücret ve sosyal yardım biçiminde verdiğinden çok daha fazlasını emek sürecinden artık-değer olarak çıkarmak yoluyla onları sömürmesi değildir. Temel problem çok daha derindedir: işçiler, sırf parasal değer kaynağı olarak görülünce, kendi emek *etkinliklerinden* koparılmakta ya da ona yabancılaştırmaktadırlar. Üretim etkinliğimize yabancılaştırmakla insanlığımıza yabancılaştırırız. Sömürü kendi emeğimizin meyvesinin bizden çalınması demektir, *yabancılaştırma ise kendi varlığımızın bizden çalınması*. Fanon, ırkçılığı, yabancılaştırmanın eksiksiz bir dışavurumu olarak görür çünkü siyahlar "bir var olmama kuşağında, olağanüstü derecede kısır ve kıraç bir bölgede, tüm temel gereksinimlerden yoksun bir eğik düzlemde (buradan yepyeni, hakiki bir çıkış kendini gösterebilir)" yaşamaktadırlar.²⁷ Yabancılaştırmayı alt etme ya da aşma süreci Fanon'un tüm eserlerinde işlediği bir konudur, ilk yazılarından son yazılarına dek. Elinizdeki çalışma bunu, Fanon'un

Marx'ın düşüncesiyle olan ilişkisini irdeleyerek tanıtılmaya çalışacak.

Bunlar hiçbir şekilde Fanon'un yaşamı ve eseri üzerindeki biricik etkiler değildir. Fanon'un Avrupa psikolojisinin belli başlı isimlerine –Freud, Adler, Reich, Jung ve Lacan– ilişkin çalışmaları da kritik önemdedir. Fanon, 1940'larda modern psikanaliz teorisinin önde gelen isimlerini irdeledikten sonra erişkin yaşamının büyük bölümünü alanda psikiyatr olarak çalışarak sürdürdü –psikiyatriyi aktif bir devrimci olduktan sonra da bırakmadı. Fanon herhangi bir psikoloji ekolüne bağlanmadı çünkü bu ekollerin teorileri ırkçılık gerçeğinden ve sömürgeleştirilmiş öznenin yaşanmış deneyiminden bağımsız olarak geliştirilmişti. İleride göreceğimiz gibi bu, Fanon'u, tüm gücüyle bu meselelere kafa yorduğunda onların temel içgörülerinin bazılarından yararlanmaktan alıkoymadı.

Zencilik hareketinin bir parçası olan edebi simaların (Aimé Césaire ve diğerleri gibi) Fanon üzerindeki etkisi de daha az önemli değildir. Césaire'ın siyasal düşüncelerinin ve edebi verimlerinin Fransız Batı Hint Adaları'nda yarattığı etki üzerinde ne kadar durulsa azdır; Fanon'un eserinin büyük bölümü de özellikle Césaire'la girdiği diyalogdan oluşmaktaydı –her ne kadar düşünsel yaşamının ileriki evrelerinde Césaire'a giderek daha eleştirel bir gözle baksa da.

Fanon, çoğunlukla da, hayatın bir öğrencisiydi; hayatında ilkin Batı Hint Adaları'nda, sonra Fransa'da, en sonunda da Cezayir ve Tunus'ta gördüğü, işittiği ve deneyimlediği şeylerin bir öğrencisi. Gerçekten de Fanon'un eserini irdelerken, içerisinde düşünürün kendi fikirlerini etraflıca geliştirdiği spesifik duruma ve tarihsel bağlama yakından bakmak büyük önem taşımaktadır. Fanon'u eleştirenlerin de onun fikri takipçisi olanların da yaptıkları en büyük hatalardan biri

24 | Fanon: Barikatların Filozofu

onun sözcüklerini bağlamından koparmak, sözlerini onları üreten yaşanmış deneyimden soyutlayarak ele almaktır. Fanon dünyaya seslendi, ama hep kendi yöneliminin sıfır noktasından. Onun bugün de bize söyleyebileceği şeyler var mı? *Bakıp görelim.*

1

SİYASAL VE FELSEFİ BAĞLANMANIN YOLU

Üzerinden duman tüten dağ gibi harabeler, ezilmiş, parçalanmış ceset yığınları, her nereye dönseniz dumanlı bir yangın denizi, çamur ve kül –kanatlarını çırpıp duran bir kırlangıç gibi yanardağın kayalık eteğinin ucuna kurulmuş o küçük kentten geriye kalanlar bunlar işte...

Ve şimdi, Martinik'teki bu mahvolmuş kentin yıkıntılarına yeni bir konuk, adı sanı bilinmeyen, daha önce kimsenin görmediği bir konuk geliyor: insan. Efendiler ve köleler değil, siyahlar ve beyazlar değil, zenginler ve yoksullar değil, planasyon sahipleri ve ücretli köleler değil –bu harap olmuş küçücük adada insanlar görünüyor: sadece acıyı hisseden, sadece felaketi gören, yardım etmek ve imdada yetişmek isteyen insanlar... Doğanın yakıp yıkan nefretine karşı halkların kardeşliği, beşeri kültürün yıkıntıları üzerinde hümanizm yeniden doğuyor. Onlara insanlıklarını hatırlatmanın bedeli ağır oldu, fakat Pele Dağının gürleyişi onların kulaklarına dek ulaştı.¹

Böyle yazıyordu Roşa Luxemburg 15 Mayıs 1902’de, Martinik’teki St. Pierre kentinin, yanı başındaki Pelée Dağında bir hafta önce gerçekleşen büyük bir volkanik patlama sonucu küle dönmesi karşısında. Frantz Fanon’un bu olay hakkında böylesine dokunaklı satırlar yazmış olan Avrupa radikalizminin bu dev simasından muhtemeldir ki hiç haberi olmadı (ayrı düştükleri hususlar olsa da Rosa Fanon’un pek çok değerini paylaşıyordu). Binlerce kilometre ötede yaşayan bir Polonyalı-Yahudi kadının söz konusu felaketin mağdurlarının bu trajedinin ardından birbirlerine yardım etmek üzere bir araya geldiklerini gören/kavrayan bir duyarlılığa sahip olduğunu öğrenince şaşırır mıydı acaba? Bu olaydan sonra gerçekleşen karşılıklı yardım ve kardeşlik duygusu, dolaylı bir şekilde de olsa, Martinik’lilerin sonraki kuşaklarının toplumsal vicdarında (Fanon’un ki de dahil olmak üzere) bir iz bırakmış mıydı?

“Antiller’in Atinası” diye anılan St. Pierre 1902 yılından önce Martinik’in en büyük ve kültürel açıdan en gelişkin kentiydi. Pelée Dağındaki volkanik patlamadan sonra kent hızlı bir çöküntü yaşadı (40.000 kişi, ada nüfusunun dörtte biri, bu patlamada hayatını kaybetti), kısa süre sonra Fort-de-France Martinik kent yaşamının merkezi olarak onun yerini aldı. Fanon’un anne ve babasının, Eléanore Médélice ve Casimir Fanon’un, Atlantik kıyısındaki bir köyde doğup büyüdükten sonra 1920’lerin başında göç ettikleri yer işte bu kenttir. Çiftin altı çocuğundan beşincisi olan Frantz 20 Temmuz 1925’te bu kentte, Fort-de-France’da dünyaya gelir. Frantz, ileride görüleceği üzere, ömrünü, Luxemburg’un deyimiyile “beşeri kültürün yıkıntıları üzerinde hümanizmin yeniden doğuşuna” adayacaktır.

Martinik'teki Gençlik Yılları

Martinik on yedinci yüzyıldan beri (belli dönemlerde Britanya'nın egemenliği altına girse de) bir Fransız sömürgesiydi. Şekerkamışı 1920'lere dek adanın en önemli ihraç ürünüydü – ilk başlarda bu, Afrikalı kölelerin emeği sayesinde mümkün olmuştu. Kölelik 1848'de kaldırıldı ama nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan siyahların madun pozisyonu büyük ölçüde değişmeden devam etti. Siyasal ve ekonomik güç gene *békeler*in –beyaz Fransızların torunları olan *békeler* Fanon'un doğduğu yılda adanın toplam 150.000 olan nüfusunun sadece 2.000 kadarını oluşturunuyordu– elindeydi. Gelgelelim, *békeler*in bu ayrıcalıklı pozisyonuna rağmen, Fanon başka sömürgelerde ya da ABD'nin Güneyinde görüldüğü üzere katı ayrımcılık ile hoyrat bir ırkçı zulmün hüküm sürdüğü bir toplumda yetişmedi. Sonraki yıllarda yazdığı şu satırların gösterdiği gibi:

Martinik'te kemikleşmiş ırksal konumlanmalara pek sık rastlanmaz. Burada ekonomik ayrımcılık ırk probleminin üstünü örtmüştür ve verili bir toplumsal sınıfta bu, bütün verimli anekdotların üzerindedir. İlişkiler deri rengine yapılan vurgulamalara göre değişmez... Martinik'te şu ya da bu kişinin aslında siyah olduğuna dikkat çekildiğinde buna, horgörü olmaksızın, nefret olmaksızın değinilir. Söylenen sözün anlamını kavramak için Martinik ruhu denen şeye alışkın olmanız gerekir.²

Martinik'teki siyahlar, II. Dünya Savaşı'na kadar, ne kendilerinden “Zenci” diye söz etmişler, ne de Afrika kökenlerini kendileriyle özdeşleştirme eğilimi içerisinde olmuşlardı. Aksine, Fransa ve Fransız kültürüyle olan bağlantılarını vurgulamak adına Afrika'yla ilintili herhangi bir şeye küçümseyici

gözlerle bakmaya teşvik edilmişlerdi. Fanon –“siyah gururu” şöyle dursun– kişilerin kendilerini ırk bazında tanımladığı bir toplumda da yetişmedi. Bu anlamda, onun yaşadığı deneyim Stuart Hall’unkiyle büyük ölçüde örtüşür:

1940’lı ve 1950’li yıllarda Kingston’da [Jamaika] çocukluğumu yaşarken dört bir yanımdan bu diaspora Afrikası’nın işaretleri, müziği ve ritimleriyle kuşatılmışım; bunlar ancak uzun ve kesintili bir dizi dönüşümün sonucu olarak varlıklarını sürdürüyorlardı. Fakat çevremdeki hemen herkesin derisinin rengi ya kahverengi ya da siyah olduğu halde (Afrika “konuşur”!), tek bir kişinin bile bir kere olsun kendinden ya da diğerlerinden bir şekilde, ya da geçmişte bir zamanlar görüldüğü üzere, “Afrikalı” diye söz ettiğini duymadım.³

İrkçilik Martinik’te vardı elbette, ama Fanon’un yetiştiği dönemde görünür olmaktan uzaktı, ekonomik eşitsizlik biçimini almıştı ve büyük ölçüde kendini inkarla üstü örtülen bir şeydi. Derinin şu ya da bu renkte olmasının Afrika kökenliler arasında başka yerlerde görüldüğü oranda toplumsal bir anlamı yoktu. Fanon, *béké*’lerle günlük etkileşimi genelde yok denecek kadar az olan orta sınıf bir aileden geliyordu; anne babası da onu toplumun geniş kesimleriyle olan etkileşiminde “aşağı” sınıfların dili olan Kreol yerine Fransızca konuşmaya özendirmişti. Dolayısıyla Fanon’un, ırkçılığı çok genç yaşlardan itibaren alenen tecrübe ettiğini ve bunun onu en nihayetinde bir devrimci olmaya ittiğini söylemek mümkün gözükmemektedir.

Öyleyse Fanon’u siyasete angaje bir yaşam sürmeye iten şey ne idi? Yaşadığı duruma, aynı ya da benzer koşullarla karşılaşanlar böyle bir tepki vermedikleri halde, o niçin son kertede dünyayı değiştirme arzusuyla karşılık verdi? Bu, cevaplaması, herhangi biri hakkında konuşurken zor, ama Fa-

non hakkında konuşurken daha zor bir sorudur çünkü Fanon kendi geçmişi hakkında nadiren konuşmuştur. Kişisel hayatına dair hiç mülakat vermemiş, arkadaşları zorlasa bile geçmiş yaşantısından konuşmaktan kaçınmıştır. Bir keresinde Martini'kteki en iyi dostlarından Marcel Manville'e şöyle demiştir: "İnsan kendisini geçmişiyile ilişkilendirmemeli, ona tarıklık etmelidir."⁴

Bildiğimiz şey şudur: On yaşındayken, 1935 yılında, bir okul gezisinde Victor Schoelcher anıtını ziyaret etmesi onun tüm yaşamını değıştiren bir deneyim oldu. Schoelcher Fransız sömürgelerinde köleliği ilga eden 27 Nisan 1848 tarihli kararnamenin müellifi beyaz bir Abolisyonistti. Fanon'un beyninde o an, niçin "özgürlüklerine kavuşturulan" kölelerin değıl de Schoelcher'ın onore edildiğı düşüncesi şimşek gibi çaktı. Meslektaşı Alice Cherki'ye sonraları şöyle demiştir:

Bize öğrettikleri tarihin inkara dayandığını, şeylerin düzeninin (bize sunulan şekliyle) yalandan başka bir şey olmadığını ilk kez o zaman gördüm. Gene oyun oynamaya, spor karşılaşmalarında yer almaya ve sinemaya gitmeye devam ettim, ama her şey değışmişti. Maymunun gözü açılmıştı artık.⁵

Bu deneyim, belki de, tanımayla ilgili olarak yaşanan şoklardan biriydi; bundan da sorgulayan ve eleştirel bakan bir zihin doğacaktı. Bir ergen olarak gidip gelmeye başladığı kütüphane (Bibliothèque Schoelcher) ile öğrencisi olduğu okula (Lycée Schoelcher) gene bu kişinin adı verilmişti; gelgelelim kölelik döneminde şeker plantasyonlarında çalışan, "Siyah Yasaları"na tabi tutulan, ayrımcılığa uğrayan siyahlar hep görünmez kalmaya devam etmişti.

II. Dünya Savaşı: Dönüm Noktası

1939 yılı Martinik ve Fanon için, hem nesnel hem de öznel açıdan, kritik bir dönemeç oldu. Ekim ayında –II. Dünya Savaşı’nın patlak vermesinden hemen sonra– Amiral Georges Robert komutasındaki bir Fransız donanması Martinik’e vardı. Donanma Fransız hükümeti tarafından, olası bir Alman saldırısına karşı gönderilmişti oraya. Gemilerle birlikte 10.000 beyaz Fransız denizci adaya geldi –bunların büyük çoğunluğu yerli nüfusa efendilik taslamak için buldukları her fırsatı kullanan azıllı ırkçılardan oluşuyordu. Fanon bu vesileyle, diğer birçokları gibi, hayatında ilk kez, açıktan ve sistematik ırkçı ayrımcılığı yakından deneyimleme fırsatı buldu. Almanya Fransa’yı Haziran 1940’ta yenilgiye uğrattıktan sonra Robert, Mareşal Phillippe Pétain’in başında olduğu işbirlikçi Vichy rejimiyle kader birliği yaptı –bu da kendini Cumhuriyetçi Fransa’yla özdeşleştiren siyah nüfusla olan gerilimi daha da artırdı. Tuhaftr, ABD Robert’ın ada üzerindeki otoritesini, Fransız gemilerinin ABD denetiminde kalmasına razı gelmesi karşılığında tanımıştı; ABD, Nazilerle işbirliği yapmasına rağmen zamanın Vichy Fransası’yla resmi diplomatik bağlara sahipti (ve bunu aktif olarak savaşa girdikten sonra da uzun süre sürdürmeye devam edecekti).

Fanon, daha sonra, Robert’ın işgaline tepki olarak “Batı Hintlinin ilk kez metafizik bir deneyim yaşadığını”⁶, kendisini, ilk kez, *siyah* olarak görmeye başladığını belirtir. Daha öncesinde pek çok Martiniklinin gözünde büyüttüğü Fransa, adadaki siyahlara hakaretamiz ve küçük düşürücü davranan 10.000 beyaz ırkçı denizci biçimine bürününce, buradaki yerli halka eskisinden çok farklı görünmeye başladı. Sonuçta Martinikliler kendilerine de çok farklı bir gözle bakmaya başladı-

lar. *Yeni bir benlik duygusu ortaya çıktı. Kültürel bir fenomen, yani siyah kimliğinin oluşması, aslında, toplumsal bir karşı-akışın bir parçası, Martiniklileri "siyah" diye kötüleyen çok sayıda beyaz Avrupalının aniden içeriye akmasına verilen bir tepkiydi. Fanon'un daha sonra felsefi çalışmalarında geliştirdiği şey –"sömürgeleştirilmiş özneyi imal eden ve imal etmeye de devam eden, sömürgecinin kendisidir"*– ilk başta tam da Martinik'te, Fransız donanmasının 1939'da adaya varmasının ardından yaşadığı deneyimle doğrulanmıştı.

Aynı yıl önemli bir öznel gelişme gerçekleşti –Aimé Césaire'in *Notebook of a Return to the Native Land* adlı kitabı yayımlandı. 1939 yılında kendisi de Fort-de-France'da bulunan ve Fanon'un gittiği Schoelcher Lisesi'nde öğretmenlik yapan Césaire, Martiniklilerin siyah olduklarını ve bundan da gurur duymaları gerektiğini ilan ederek yeni bir poetik, kültürel ve politik çağır açtı. Siyah gururunun bu öne sürümü, en azından Martinik açısından, zamanla *zencilik* adını alacak olan düşünsel bir devrimdi âdetâ. Siyah kimliğinin sömürgeciler tarafından taciz edilmesi, sömürgeleştirilmiş öznenin payına bu kimliğe özgürlükçü bir içerik ve anlam kazandırma çabası şeklinde karşılık buldu. Fanon sonraları şöyle yazmıştır:

O on bin ırkçının önünde Batı Hintli kendini savunmak zorunda olduğunu düşünüyordu. Césaire olmaksızın bunu gerçekleştirmesi zor olacaktı. Fakat Césaire orada, yanlarındaydı ve insanlar eskiden nefret edilen o şarkıyı onunla birlikte söylüyorlardı: Zenci olmak hoş ve güzel bir şeydir!⁸

Zencilik, 1939 yılı itibariyle hâlâ yeni yeni su yüzüne çıkan bir edebi akımdı. Césaire'in ve Fransızca konuşulan sömürge-lerdeki diğer siyahların (Guyana'dan Léon-Gontran Damas ve Senegal'den Léopold Sédar Senghor gibi) çabalarıyla başlamıştı. Harlem Rönesansının yanı sıra 1930'lu yıllarda Pa-

ris'te yaşayan siyahların edebi faaliyetlerinden de etkilenen bu akım, II. Dünya Savaşı'nı takip eden yıllarda Fransızca konuşan siyahlar arasında kendini öne sürmenin en rağbet gören dışavurumu oldu. Zencilik, Küçük Antiller'de, tarihte belki de ilk defa olmak üzere, Afrikalı kaynaklara ve yerli bilince dönmek gerektiğini ilan ediyor, böylelikle siyah karşıtı ırkçılığın mağdurları arasında psikolojik ve toplumsal bir devrim yaratmayı amaçlıyordu.⁹ Fanon zenciliğin önde gelen simalarıyla yıllar içerisinde bazı görüş ayrılıkları yaşasa da, bu akımın psikolojik devrimle birlikte toplumsal devrimi de öngörmesinin, düşünürün ırkçılığın eleştirisi ile sömürgecilığe yönelik ayrıkçı yaklaşımını bereketli bir toprak gibi beslediğini söylemek abartı olmayacaktır. Fanon, ırk ile ırkçılığın psiko-duygulanımsal boyutuyla ilgilenmek için 1950'lerin başını, psikiyatr olarak çalışmaya başlayacağı zamanı beklemek zorunda kalmadı. Zencilik akımı içerisindeki şairler sayesinde 1930'ların sonunda ortalıkta çoktan bazı fikirler dolaşır vaziyetteydi.

1939'da Fanon'un yaşı, Césaire'ın lisede verdiği derslere katılamayacak kadar küçüktü (o tarihte 14 yaşındaydı). Ama tam bir kitap kurdu olup çıkmıştı, özellikle edebiyata ve Avrupa felsefesine düşküncü. Ergenlik yıllarında Nietzsche'ye özel bir ilgi duydu –Nietzsche'nin etkisi onun daha sonra yayımlanan kitaplarının büyük bir kısmında kendini gösterecektir. Bu arada, 1941 yılında edebiyat ve sanat dergisi *Tropiques*'i çıkarmaya başlayan (1941-1945 yılları arasında bu dergiden on bir sayı yayımlandı) Césaire'ın eserinin cerbezeline kapıldı.

Fanon'un Karar Anı

1940'lı yılların ortaları Fanon için sessiz bir ortamda entelektüel tefekküre dalarak geçirilecek bir dönem değildi. II. Dünya Savaşı'nın alevleri dünyanın her yerini sarmış, Fransız Batı Hint Adaları gibi okyanusun uzak yerleri bile bu alevlerden payına düşeni almıştı. Martinikli gençler, giderek artan sayılarda, Avrupa'da Özgür Fransız Ordusu'na katılmak ve Nazilere karşı savaşmak üzere adayı terk ediyordu. Ocak 1943'te Fanon da, daha 17 yaşındayken, bu kervana katıldı. Erkek kardeşinin düğünü esnasında Martinik'ten gizlice ayrıldı ve diğer müstakbel direnişçilere katılmak için Dominik adasına gitti. Bundan kısa bir süre sonra Martinik'te Robert idaresine karşı kitlesel bir isyan –isyancıların büyük bölümünü kentli işçiler oluşturunuyordu– patlak verdi. Bu, (Fanon'un daha sonra ifade edeceği gibi) yeni bir politik bilincin belirdiğine – “Martinik proletaryasının [devrimci bir güç olarak] doğumuna– delaletti. Robert iktidardan düşürüldü, Martinik'in Vichy rejimiyle olan bağı koparıldı. Charles de Gaulle, Henri Tourtet'i yeni vali olarak atadı; çok geçmeden de Tourtet Özgür Fransız Ordusu saflarında savaşmak üzere Batı Hintli askerlerden oluşan bir tabur kurdu. Fanon bu tabura katılmak için büyük bir hevesle Martinik'e döndü.

Ama De Gaulle'ün Avrupa'da Nazilere karşı başlattığı seferberliğe katılma fikrini Martiniklilerin hepsi ayrı coşkuyla karşılamamıştı. Césaire, siyahların “beyaz insanın savaşında” yer alarak kazanacağı hiçbir şeyin olmadığı gerekçesiyle bu fikre hepten karşı çıkıyordu. Fanon ise farklı düşünüyordu. Dostlarından birinin daha sonra naklettiğı üzere Fanon, “insanın haysiyet ve özgürlüğü söz konusuysa bu durum, ister siyah ister beyaz ister sarı ırktan olalım, hepimizi ilgilendirir.

Bunlar dünyanın neresinde olursa olsun tehdit altındaysa ben orada sonuna kadar düşmanla savaşırım”¹¹ düşüncesindeydi. Tam da Fanon’a özgü bir tavidir bu. Fanon, on yıla varmadan, yayımlayacağı ilk kitabında Karl Jaspers’i zikrederek aynı kavramı vurgulayacaktır:

İnsanlar arasında, insan olmaktan kaynaklanan ve onların her birini dünyadaki her yanlış iş ve her haksızlıktan –özellikle kendi gözü önünde ya da bilgisi dahilinde işlenen suçlardan– sorumlu kılan bir dayanışma duygusu mevcuttur. Bunları engellemek için elimden gelen her şeyi yapmazsam ben de suçlu duruma düşerim.¹²

Temel askerlik eğitiminden geçtikten sonra Fanon ve diğerleri Mart 1944’te gemiyle Kuzey Afrika’ya götürüldüler. Güvertedekilerin hepsi siyahtı, komuta kademesindeki beyaz Fransız subaylar dışında. Ne bu durum ne de Kazablanka’ya (Fas) vardıklarında tanık olduğu koşullar Fanon’un gözünden kaçmadı. “Özgür” Fransız Ordusu’ndaki ırk temelli katı hiyerarşik düzen Fanon’u allak bullak etti. En altta küçümse- nen ve ayrımcılığa tabi tutulan Araplar vardı; sonra esas gövdesini Senegallilerin oluşturduğu Afrikalı askerler geliyordu, bu askerlerin üniformaları diğer askerlerden farklıydı ve ayrı birliklerde yer alıyorlardı; onların üstünde ise Fransızlar tarafından “Avrupalılar” diye anılan ve fakat beyaz subayların komutası altında olan Batı Hintliler bulunuyordu. Askerler Cezayir’e vardı; orada da durum berbattı. Fanon, Cezayir’de, Fransız yerleşimcilerin yerli Yahudi ve Müslüman halklara karşı sergilediği derin nefreti gözlemledi. Bu düşmanca tutum savaş sırasında daha da azmıştı çünkü *pied noir* yerleşimcilerin pek çoğu Vichy rejiminin kabul ettiği ırkçı ve anti-semitik yasaları büyük bir coşkuyla sahiplenmişti. “İnsan

haysiyeti" için verilen mücadele bir bakıma zayıf düşmeye başlıyordu.

Fanon, yine de, 1944 güzünde güney Fransa'nın işgal edilmesine katıldı. Amerikan kuvvetlerinin kıyıları emniyet altına almasından bir süre sonra içinde Fanon'un da bulunduğu birlikler St. Tropez yakınlarında sahile çıktı. Fanon'un birliği daha sonra daha da kuzeyde, Mantbéliard'ın yakınındaki Doubs bölgesinde şiddetli çarpışmalara girdi. Bu muharebelerden birinde Fanon şarapnel parçalarının kendisine isabet etmesi sonucu ciddi şekilde yaralandı, iki ay hastanede yattı. Bu olaydan ötürü kendisine Bronz Yıldız nişanı verildi – ironiktir, nişanı Fanon'a takan kişi daha sonraları Cezayir'de FLN'ye karşı savaşan Fransız birliklerine komuta eden Albay Raoul Albin Louis Salan'dı. Fanon hastaneden taburcu olduktan sonra tekrar birliğine katıldı ve 1945'in ilk aylarında Alsas Muharebesinde¹³ çarpıştı. Fakat artık böylesi bir savaşta yer almaktan bütünüyle iğrenir hale gelmişti. Fransızlar için savaşmanın onurlu hiçbir yanının olmadığı sonucuna varmıştı. Erkek kardeşi Joby'ye yazdığı mektupta "Kendimi aldatılmış hissediyorum ve hatalarımın bedelini ödüyorum... Her şeyden tiksiniyorum"¹⁴ diyordu. Césaire haklıydı; Fransızlar için savaşmak "haklı bir davanın" parçası değildi.

Savaş Sonrası

Fanon 1945 güzünde Martinik'e döndü, orada eğitimine devam edip liseyi bitirdi, Césaire'in derslerine katıldı, onunla hem düşünsel hem de politik yönden çok sıkı bir bağ kurdu. Öğretmeninin edebi çalışmalarını ve şiirini özümsemenin yanı sıra Césaire'in Komünist Parti'nin bir üyesi olarak Fransız parlamentosuna seçilmesi için yürütölen başarılı kampanya-

da yer aldı. Ne ki Fanon Fransa'nın 1946'da Martinik'i bir sömürge olmaktan çıkarıp Fransa'nın bir *département*'ine (*Département d'outre-mer*) dönüştüren kararını Césaire kadar coşkuyla karşılamadı. Kentli Césaire'ın kırdaki Martiniklileri yeterince anlamadığını düşünüyordu.¹⁵ Anne babası kır kökenli olan Fanon erken yaşlarda köylülük konusuyla ilgilenmeye başlamıştı.

Fanon bu dönemde bazı edebi denemelerde bulundu; şiirler yazdı, bazı oyun taslakları kaleme aldı. Ama bunları yayımlamak için bir girişimde bulunmadı; bunlardan hiçbiri bugün elimize ulaşmamıştır. Ama yine de Fanon'un edebi üslubu, Césaire'ın güzelim şiir ve düzyazılarının doğrudan etkisi altında yavaş yavaş belli bir kalıba girdi. *Siyah Deri, Beyaz Maske*'yi –ve de daha sonraki eserlerini– okuyan biri, kendine özgü bir şiirsel niteliğe sahip olan Fanon'un yazılarının gücünü ve onlardaki imgelemi hissetmekten kendini alamaz. Martinik'te zaten belli bir biçim kazanmış olan bu üslup, sonraki yıllarda, düşünürün Avrupa felsefesi ve edebiyatındaki belli başlı gelişmelerle karşılaşması sonucu, daha da zenginleşecektir.

Fanon çok geçmeden gözünü Martinik'ten öteye dikti. Bir meslek edinmek ve onda ilerlemek istiyordu ama adada üniversite yoktu. İlkın avukat, sonraysa dış hekimî olma fikrine kapıldı. Savaşta görev almış eski askerlere verilen bir burstan yararlanarak Fransa'ya dönmeye karar verdi. Paris'e gitti ama orada uzun süre kalmadı. Dış hekimliğinden çabucak sıkıldı ve onun yerine Lyon'da tıp okumaya karar verdi. Paris'in Batı Hint Adaları'ndan gelen geniş bir siyah cemaatine sahip olduğu göz önüne alındığında, çok az siyahın yaşadığı Lyon çok da uygun bir yer değilmîş gibi gelebilir. Fakat bu, görünen o ki, Fanon'un düşüncesinde o kadar da önemli değildi.

Fanon Paris'teki Antilli topluluğun dünyasından uzaklaşmak istemiş de olabilirdi. Durum ne olursa olsun, 1947'de Lyon Üniversitesi'ne kaydoldu, hem felsefe bölümünde (bölümün öğretim kadrosunda Merleau-Ponty de vardı) hem de tıp okulunda derslere girdi.

Lyon, Paris kadar entelektüel bir merkez değildi (hâlâ da değildir), fakat 1947'de durgun/içine kapalı bir yer de değildi. Fanon üniversitede –fenomenolojiden varoluşçuluğa (varoluşçuluk o dönem Fransa'da revaçtaydı), Marksizmden Freud'un, Jung'un ve Lacan'ın psikanaliz teorilerine varıncaya değin– bir dizi entelektüel akımı tanıma fırsatı buldu. Özellikle de Jean-Paul Sartre'in eserlerine daldı (Fanon Sartre'dan çok etkilenmiştir). Sartre'in o büyük felsefi çalışması *Varlık ve Hiçlik* 1943'te yayımlanmıştı; kitapta, insanlığın artık din ve inancın kesinlemeleriyle yenilir yutulur hale getirilemeyen anlamsız bir dünyada anlam ve özgürlük yaratmaya “mah-kûm” olduğunun ilan edilmesi muazzam bir etki yaratmıştı. 1947'de Sartre ile çevresinin (bu grup *Les Tempes Modernes* dergisi etrafında toplanmıştı) etkisinden kaçmak imkânsız hale gelmişti. Fanon, kendi kuşağından pek çok kişi gibi, Sartre'in eserlerine gömüldü. Fakat onun dikkatini en çok çeken kitap *Anti-Semit ve Yahudi* oldu; Fransa'nın Nazi işgalinden kurtulmasından hemen sonra yazılan bu küçük kitap Yahudi karşıtı ırkçılığın kaynağını açıklamaya çalışıyordu.

Fanon, Merleau-Ponty ve antropolog ve sanat tarihçisi And   Leroi-Gourhan'ın verdiği derslere girdi, bir yandan da Kant, Kierkegaard, Jaspers, Levi-Strauss ve belki hepsinden önemlisi de Hegel okudu. Daha az önemli olmamak üzere Marx'ın eserleriyle tanıştı. Marx'ın yüz yıla yakın bir zaman arşivlerde   r  meye terk edildikten sonra 1930'ların başında ilk kez yayımlanan ve 1935'te Fransızcaya   vrilen 1844 El-

yazmaları adlı eseri yabancılaşma ve hümanizm konularını ele aldığı için o dönem büyük bir çalkantı yarattı, sadece Marksist solda değil, aynı zamanda Katolik sol ile psikanalitik sol içerisinde de.

Lyon, hem üniversite içinde hem de üniversite dışında, Marksist teoride yaşanan önemli tartışma ve münakaşaların merkeziydi. Kentte hatırı sayılır nicelikte bir sanayi proletaryası vardı ve Marksist solun âdeta her eğiliminin –sosyalist, komünist, Trotskiyst– varlığını görmek mümkündü. Fanon, en yakın arkadaşlarından bazıları (hâlâ Fransa’da yaşamakta olan Manville gibi) Césaire’ın yolundan gidip Komünist Parti’ye katılmış olsa ve kendisi de partinin gençlik kolunun mensuplarıyla yakın ilişkiler kurmuş olsa da, partiye katılma konusunda hiç istekli davranmadı. Bugün bu davranışı yerli yerine oturtmak güç olabilir çünkü 1940’lar ile 1950’li yıllarda bu çok nadir görülen bir tavidir. Fransız Komünist Partisi (FKP) soldaki baskın siyasal güçtü. Parti Fransa’daki en büyük siyasal partilerden biriydi; ayrıca üyeleri arasında, değişik zamanlarda olmak üzere, ülkenin âdeta bütün ilerici entelektüelleri –Foucault’dan (1950-53 arası parti üyesidir) Merleau-Ponty’ya varıncaya değin– vardı. Fanon bu dalgaya kapılmadı, kendini bu trendin dışında tuttu. Lyon’a gitmeden önce, hâlâ Paris’teyken, Leon Trotskiy’in kitaplarını edindi ve okudu; ayrıca Dördüncü Enternasyonal tutanaklarını inceledi –böylesi bir davranış, FKP mensupları ile çevresindekilerin gözünde ihanete yakın bir hareketti ve kimi zaman fiziksel şiddet uygulanarak cezalandırılıyordu. Fanon’un, Trotskiystlerle, pek çok kimsenin düşündüğünden daha fazla ilişki içerisinde olmuş olabileceğine ilişkin emareler vardır. Sözgelimi Fanon’un yolu, görünen o ki, 1947 yazında Lyon’da gerçekleştirilen sosyalist gençlik konferansına katıldığı sırada,

Trotskiy'in eski sekreteri ve daha sonraları ABD'de Marksist-hümanizm felsefesini kuracak olan Raya Dunayevskaya'yla kesişmiştir.¹⁶

Fanon zenci hareketi içerisinde de yer aldı; bu hareketin 1947'de yayımlanmaya başlayan ünlü dergisi *Présence africaine*'in mutfağında çalıştı. Fransız sömürgelerinden gelen öğrencilere hitap eden bir edebiyat dergisi (*Tam-Tam*) için de yazılar kaleme aldı (bu yazılardan hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır). Fanon, ayrıca, Richard Wright ve Chester Himes gibi ABD'li yazarların eserlerine, bunların Fransızca çevirilerini okuyarak (Fanon'un İngilizcesi ömrünün sonuna kadar yetersiz kalmaya devam edecektir) aşına oldu.

Fanon, belli bir örgüte katılmaktan imtina etse de siyasal aktivizmin içine giderek daha fazla daldı. Üniversitede siyasal nitelikli öğrenci hareketi içerisinde yer aldı, gösterilere katıldı (bu gösterilerden bazıları sömürgeciliği protesto etmek amacıyla düzenlenmişti). Onun bir biyografisinde şöyle yazmaktadır: "Fanon bütün tartışmalarda bulundu, solcuların düzenlediği toplantılara gitti, işgal edilen fabrikaları ziyaret etti" –öyle ki bu etkinlikleri onun akademik başarısını olumsuz etkilemeye başlamıştı.¹⁷

Fanon pek çok şeyi bir arada götürmeye çalışıyordu; tıp okulunun ağır müfredatının altından kalkmaya çalışırken entelektüel ve politik arayışlar içine girmekten de geri durmuyordu. Ama Fanon'un tipik özelliği idi bu. Erişkin yaşamı boyunca günde ancak üç-dört saat uykuyla yetinmiş, böylece pek çok dünyayı bir kerede keşfetmek için kendine zaman yaratmaya çalışmıştır. Buna, Lyon'a gelişinin üzerinden çok geçmeden Marie-Joséph Dublé'yle bir ilişki yaşamaya başlamasını da eklemek gerekir (beşeri bilimler öğrenimi gören bu Fransız kadını herkes Josie diye biliyordu). Fanon'la Josie bir

süre sonra evlendiler, 1950'lerde Josie bir oğlan doğurdu: Olivier (Fanon'un daha önceden, evlenmediği bir başka Fransız kadından Mireille adında bir kızı vardı). Josie Fanon kendi çapında bir teorisyen ve politik şahsiyetti. Fanon, ilk kitabı *Siyah Deri, Beyaz Maske*'yi, daktilo kullanmayı bilmediğinden, büyük ölçüde ona dikte ettirmişti. Josie daha sonra *Révolution africaine* dergisini çıkaran grubun içerisinde görev aldı.

Psikiyatriye Geçiş

Fanon'un Lyon yılları verimli geçti –*Siyah Deri, Beyaz Maske*'nin konusunu oluşturan fikirleri formüle ettiği için değil ama. Her ne kadar bu eser 1952 yazında yayımlansa da Fanon onun asal teması olan şey üzerinde 1947'de çalışmaya başladı; 1950'ye gelindiğinde onu önemli ölçüde formüle etmiş durumdaydı.¹⁸ Fanon, ırkçılığın toplumsal ve psikolojik bileşenleri arasındaki ilişkiyle giderek daha fazla ilgilendi. Irka dayalı sınıflandırma ile kimliğin nasıl da spesifik toplumsal ilişkilerin bir kurgusu olduğuna Martinik'te birinci elden tanık olmuştu. Ayrıca, ırkçılığın ekonomik koşullarla sıkı bir ilinti içerisinde olduğunu öğrenecek kadar toplum teorisi ve Marksizm okumuştur. Fakat Fanon'un ilgisi bunlarla sınırlı kalacak gibi değildi. Fenomenoloji ile Sartre'ın varoluşçuluğundan etkilenen Fanon ırkçılığın *içsel* yaşamını anlamlandırmak, onun yaşanmış deneyimini gerçek birey bazında açıklığa kavuşturmak istiyordu. Irkçı ayrımcılık, hem fail hem mağdur açısından, ne tür nevrozlar doğurmaktadır? Bu nevrozlar hangi biçimlere bürünmektedir ve ne denli evrenseldir? En önemlisi de, ırk ayrımcılığı nedeniyle yabancılaşma yaşayan bireyler, kendilerini bu ayrımcılıkla ilintili komplekslerden nasıl *kurta-rabilirler*?

Bu mülâhazalar, görünen o ki, Fanon'un felsefi gelişimini etkilemekle kalmamış, aynı zamanda onun uzmanlık alanı seçiminde de belirleyici olmuştur. 1951'de, tıp okulunun dördüncü sınıfındayken tıpta ihtisas yapmak üzere başvurmak-tansa psikiyatr olmaya karar verdi. Geleneksel tıp artık Fanon'a cazip gelmemeye başlamıştı çünkü felsefe okumaların-dan edindiğı içgörülerini bu alana uygulama şansı bulamaya-cağı kaygısı taşıyordu.

Fanon Profesör Jean Dechaume'un danışmanlığında psi-kiyatri programındaki çalışmasını tamamladı ve Lyon'un yaklaşık 90 mil kuzeyine düşen Saint-Ylié'deki (Dole) bir has-tanede geçici görevle stajyerliğe başladı. Sıra tezini yazmaya geldiğinde *Siyah Deri, Beyaz Maske*'nin ilk versiyonunu sundu. Dechaume, metnin bütününe "yazarın öznel görüşlerinin"¹⁹ sirayet ettiği, bunun da bilimsel bir çalışma açısından kabul edilebilir bir şey olmadığı gerekçesiyle, teze hepten cephe al-dı. Danışmanın şiddetli muhalefeti karşısında Fanon vites değiştirdi ve hemen teknik bir konuyu, Friedrich ataksisini (omurilikteki kalıtsal bozukluk) ele alan 75 sayfalık yeni bir tez yazdı. Tez konvansiyonel bir çalışma olsa da Fanon önsö-ze Nietzsche'nin *Böyle Konuştu Zerdüş*'ünden bir alıntı koy-mayı ihmal etmemişti. Fanon, belli ki, bu noktada içindeki is-yancıyı güçlükle bastırmıştı. Fakat tezini Kasım 1951'de başa-rıyla savundu; artık ihtisasını psikiyatri alanında yapmaya hazırды.

Fanon ilkin Martinik'teki Colson'da vekil hekim olarak ça-lışmayı kabul etti, ama kısa süre sonra Fransa'ya geri döndü. Batı Hint Adaları'nda psikiyatrinin sefil durumu onu çok ra-hatsız etmişti. Sonra orta Fransa'daki Saint-Alban'da göreve başladı. 15 ay boyunca burada çalışacak olan Fanon o zamana dek geliştirmiş olduğı fikirleri klinik bir ortama doğrudan

uygulama şansı buldu ilk kez. Saint-Alban Fanon'un yaşamında önemli bir deneyim oldu çünkü klinik müdürü François Tosquelles'ten "sosyo-terapi"nin ilkelerini öğrendi ve bu ilkeleri uygulamada deneyim kazandı.

Saint-Alban'da Yaşanan Deneyim

Fanon'un bir psikiyatr olarak gerçekleştirdiği çalışmalar 3. Bölümde daha ayrıntılı olarak irdelenecektir. Burada iki hususa dikkat çekmemiz gerekiyor.

Birincisi, Tosquelles'in sosyo-terapi yaklaşımı –ruh sağlığı yerinde olmayanları denetim altında tutmayı ya da baskılamayı değil, onlara kulak vermeyi ve sorunlarını grup ortamı içerisinde gidermelerini sağlayabilecek kaynaklar sunmayı amaçlayan bir yaklaşımdı bu– *politik* bir projenin bir parçası olarak geliştirilmişti. Katalonya kökenli olan Tosquelles 1936-37 yılları arasında gerçekleşen İspanya İç Savaşında PO-UM'un (İşçilerin Marksist Birlik Partisi) anti-Stalinist Marksistleriyle birlikte savaşmış bir militandı. İç Savaşta yenilgi-den sonra İspanya'dan Fransa'ya kaçmak zorunda kalmış, Nazi işgaline karşı mücadele eden Fransız direnişinde aktif görev almıştı. Fransa'da akıl hastanelerinde çalışırken bu hastanelerde uygulanan otoriter ve baskıcı pratiklerin çok olumsuz etkiler yarattığına bizzat tanık olmuştu. Direnişe katılması, onun, o günlerin psikiyatrisinin standart yaklaşımlarına yüz verilmeyen Saint-Alban'da (bu hastanede 1952 yılında klinik şefi olacaktı) terapi yaklaşımlarıyla tanışmasına imkân verdi. David Macey'in de belirttiği gibi, "Nazizmin toplama kampı dünyasına karşı verilen mücadele, içerisine akıl hastalarının doluşturulduğu o kapatılmış dünyaya karşı verilen mücadele şeklinde devam ediyordu, ... [bu] Fanon'u Direniş-

le birlikte başlayan psikiyatrik bir devrimin tam ortasına getirip bırakmıştı.”²⁰

Fanon’un, sonraları hem Fransa’da hem de daha sonra Kuzey Afrika’da psikiyatrik tedavinin geleneksel biçimlerinin baskıcı doğasına karşı mücadele etmek için kullanacağı araçların pek çoğu, Avrupa’nın orta yerindeki siyasal mücadelelerden öğrenilen derslerden kaynaklanan şeylerdi.

Fanon Saint-Aban’da 15 ay boyunca Tosquelles’le çok yakın bir mesai yaptı –hem psikiyatr olarak çalışarak hem de onunla birlikte psikiyatri konulu üç bildiri yazarak. Fanon ve Tosquelles çalıştıkları kurumu insanileştirmeye çalıştılar; hastaların tecrit durumuna son verecek ve onların birbirleriyle konuşmasını ve birbirleriyle ilişkilenmelerini sağlayacak ortak yaşam düzenlemeleri getirdiler; hastaların belli bir yerde zincire vurulması yerine onlara rahatça dolaşma serbestisi verdiler; hastane personeline eleştirel değerlendirmeye tabi tutmaları istemiyle psikiyatrik raporlar dağıttılar. Başat ilke, hastalara değer vermek ve onları “doğuştan rahatsız” insanlar olarak değil yabancılaşmanın kurbanı kişiler olarak görmektir. Tosquelles bu yaklaşımı şöyle ifade ediyordu: “Psikiyatri, insanı, canlı organizmanın sadece bir başka çeşidi olarak görmeye indirgenemez. Psikiyatri, aynı zamanda, insana ilişkin olarak bizim biyolojik, psikolojik, tarihsel ve sosyolojik perspektifler dediğimiz şeyleri de içerecek şekilde, ‘bütünsel’ ya da ‘antropolojik’ bir bakış açısına dayanması şart olan tıbbi bir etkinliklerdir.”²¹

İkincisi, Fanon Tosquelles’in yaklaşımına uyum gösterdi çünkü onunla tanışmadan önce de zaten bu kavramların pek çoğuna ilişkin bir anlayış geliştirmişti. Yukarıda belirtildiği gibi, Fanon daha 1947’de, psikiyatri alanında kariyer yapmaya karar vermeden çok çok önce, sonradan *Siyah Deri, Beyaz*

Maske adıyla kitaplaşacak felsefi-psikolojik bir eser üzerinde çalışıyordu. Mayıs 1951’de bu çalışmanın bir bölümünü “Si-yah İnsanın Yaşanmış Deneyimi” başlığıyla *L’Esprit*’te yayımladı. Bu yazı, onun ün kazanmasını sağlayan bazı asal temaları içeriyordu –örnekse, ırk ve ırkçılığın toplumsal inşasının nasıl dallanıp budaklandığının araştırılması. *Yabancılaşma* –bu olgunun sadece dış toplumsal tezahürü açısından değil, fakat aynı zamanda bireyin derinindeki iç psikik yaşam açısından da– düşünürün temel felsefi ilgi konusu haline gelmişti. Bireyin, uygun yönlendirilirse, dehümanizasyonla ilintili komplekslerden kendini *uzak tutma* yetisine sahip olduğunu vurgulayan *hümanizm* de Fanon’un indinde daha az önemli bir tema değildi.

Fanon’un felsefi ve psikolojik araştırmaları ile Tosquelles’in sosyo-terapi uygulamaları arasındaki yakınsama Fanon’un ilk yayımlanan makalelerinden birinde de kendini göstermektedir (“Kuzey Afrika Sendromu” başlıklı makale Şubat 1952’de yayımlanmıştır). Makale hepimizin şu soruyu sormamız gerektiğini belirterek başlar: “Yaptıklarım ya da yapmadıklarımın otürü beşeri gerçekliğin çoraklaşmasına katkıda bulundum mu?”²² Fanon, çok daha öncesinde, II. Dünya Savaşı’nda cepheye gidip çarpışmaya karar verdiği için pişmanlık duymaya başlamış olabilir, fakat onu bu karara yönelten *dürtü* onun yitip gitmesine asla izin vermediği bir *dürtü*dür. Şunları ekler:

Aile olmaksızın, sevgi olmaksızın, beşeri ilişkiler olmaksızın, gruba katılma olmaksızın kişinin kendisiyle ilk karşılaşması nevrotik bir modda, patolojik bir modda gerçekleşecektir; kişi ölümle, ölümün bu tarafında gerçekleşen bir ölümle, yaşamdaki bir ölümle bedenlen girdiği mücadelede kendisini içi boşaltılmış, cansız hissedecektir...²³

Fanon'a göre "nevrotik mod" komünal olandan, bizim yaşamış deneyimle olan ilksel ilişkimizden, "ötekine dokunmaya, ötekini hissetmeye, birbirimizi keşfetmeye çalıştığımız" deneyimden bir kopuştur."²⁴ Bu, Marx'ın, yabancılaşmanın sonul biçimini türsel varlık olarak insanlıktan –bizim *komünal* öznel olarak bilinçli/belli bir amaca yönelik etkinlikte bulunma kapasitemizden– uzaklaşmamız olarak tanımladığında²⁵ ulaştığı sonuca çok benzer. Emek etkinliğine yabancılaşmayı daha beter yapan şey, onun bizi kendi türsel *varlığımızın* yaratıcı boyutuna yabancılaşmış hale getirmesidir. Bizim emek etkinliğimizin içi bu beşeri özden boşaltıldığında monoton ve nesne-benzeri bir şey haline gelir; sonuçta, beden öznel *bilinçten* ayrı bir şey olarak görülmekten çıkar. Bunun yerine, beden şeması sabitlenir, şöyleştirilir. Ruh ve beden farklı dünyalarda yaşıyorlarmış gibi görünür. Nevrozu bu denli *acı verici* kılan şey şudur: biz bedenimizin merceğinden görüldüğümüz müddetçe sabitlenmişizdir, ama öznelliğimiz bu sabitleniştten sürekli kaçır. Hegel'in de belirttiğı gibi, "Çelişkinin düşünölemeyeceğı bile söyleniyor: fakat yaşayan kendiliğın acısında bu gerçek bir varoluş halindedir."²⁶

Fanon bu çatışkıdan çıkmanın yolunu aradı. Şunu anlamıştı: "SİZ önünüzde duran insana sahip çıkmıyorsanız, ben içinizdeki insana sahip çıkacağınızı nasıl olur da düşünebilirim?"²⁷ Bizi buna götüreceğ yol *Siyah Deri, Beyaz Maske*'nin asal temasıdır.

2

BEN VE ÖTEKİ: *SİYAH DERİ, BEYAZ* *MASKE'NİN DİYALEKTİĞİ*

Fanon'un ırkçılığa ilişkin gerçekliklerle yüz yüze gelmesi (bu karşılaşma onun II. Dünya Savaşı ve sonrasında yaşadığı deneyimlerin ardından keskin ve akut bir biçim kazandı) onu, problemi kökünden kavramak gerektiğine ikna etti. Problemi kökünden kavramak bu işi *felsefe yoluyla* yapmak anlamına geliyordu. Lyon'daki öğrenimi kendi yaşadığı deneyimi fiiliyatta anlama yönündeki çabasına hitap eden düşüncelerle tanıştırmıştı onu; fenomenoloji ve varoluşçuluk, neticede, eylemi, dolayımsızlığı ve yaşam dünyasıyla (onun yaşayan bireye kendini sunduğu şekliyle) hemhal olmayı vurgular. Ne ki bu, kendi başına, Fanon'un ırk ve ırkçılığın fiili durumunu kavramaya başlama arzusunu pek de tatmin edemezdi çünkü bu düşünce okullarının taraftarlarının büyük bölümü bu tür konulara yok denecek kadar az ilgi gösteriyorlardı. Merleau-

Ponty, eserlerinde ırkçılık konusunda hiçbir şey söylememişti (1947’de, politikaya hasrettiği ünlü bir kitap –*Hümanizm ve Terör*– yazmış olmasına rağmen); Fanon da onunla dostça bir ilişki kuramamıştı (Merleau-Ponty’yi soğuk ve mesafeli bulmuştu). Avrupa’daki psikanaliz akımının belli başlı simaları da ırkçılık hakkında pek fazla bir şey söylememişlerdi. Gelgelelim Sartre, 1948’de, siyah karşıtı ırkçılığın dinamiğini çözümleyen önemli bir deneme yazdı: “Siyah Orfeus”. (Bu deneme zenci şiirinin ilk derlemelerinden birinin önsözü oldu daha sonra.) Fakat Sartre’ın ırk ve ırkçılığı ele alması (bu yönelimini *Anti-Semit ve Yahudi*’de de devam ettirmiştir) Avrupa filozofları arasında kural olmaktan çok bir istisnaydı.

Aynı zaman dilimi içerisinde (1940’ların sonu) zenci hareketi de varlık kazanmaya başladı. Siyah kimliğine ilişkin arayışlar ve Batı “uygarlığının” ırkçı temelinin etraflıca eleştirilmesi ihtiyacı apaçık ortadaydı. Solda yer alanlar da dahil olmak üzere Avrupalı düşünürlerin büyük çoğunluğu faşizm ile siyah karşıtı ırkçılığa karşı verilen mücadeleleri ayrı kompartımanlara yerleştirme eğilimi içerisindeydi; buna karşılık Césaire, holokostun, Avrupalı bir halka uygulanan, tıpkı beyaz Avrupalıların daha önce (bir bakıma farklı bir biçimde de olsa) Afrikalılar ile Amerika’nın Yerlilerine uyguladığı şekilde, bir dizi soykırım edimi olduğunu ilan etti.¹ Zaman, siyah insanların yaşamış deneyimleri üzerinde ırkçılığın etkisini felsefi açıdan temellendiren çalışmalar için uygundu; Fanon da böyle bir çalışmayı gerçekleştirmeyi kendisine görev adanmıştı. Sonuçta, 1952’de, *Siyah Deri, Beyaz Maske* yayımlandı.

İrkçı Ayrımcılığın Derinliklerinde

Siyah Deri, Beyaz Maske bizi parçalı ve yabancılaşmış beşeri ilişkilerin “hakiki cehennemine”² doğru bir yolculuğa çıkarır. Orada siyah insanların kendi bedensel şemalarına “hapsedildiği”³, “diğer nesneler arasında bir nesne”⁴ olarak görüldüğü, “en temel ihtiyaçlarını karşılamaktan mahrum bırakıldığı”, öyle ki “bir var olmama kuşağında”⁵ yaşamaya mahkûm edildiği bir dünyayla karşılaşırız. Siyahların insani varlığı mevcut toplum tarafından görünmez kılınmıştır; siyahlar beyazlar tarafından en temel düzeyde dahi tanınmamaktadırlar (oysa beyazlar da nesneler arasında bir nesne olarak var olmaktadır). Bizler ırkçılığın mağduru ile failinin özneler arası ortaklığın çöküşüne beraberce katıldığı, varoluşun içinin boşaldığı ve bireysel öznenliğin yitip gittiği bir dünyayı deneyimliyoruz. Durum şöylesine bir raddeye gelmiş gibi görünmektedir:

...Farkındayım

Karanlık bir ormana girdim

Görünürde bir çıkış yolu da yok.⁶

Kitabın başında Fanon elbette ki yaptığı gözlemlerin ve ulaştığı sonuçların sadece Fransız Antilleri için geçerli olduğunu belirtir. Fanon *kendi* yöneliminin sıfır noktasından (Batı Hint Adaları'ndan gelen siyah bir adam) işe başlar hep. Ama bir süre sonra şunu eklemekten geçmez: “Açıklamamızın ufkunu her sömürgeleştirilmiş özneyi içerecek şekilde genişleteceğiz.” *Bütün* sömürgeleştirilmiş bireyler, der Fanon, “içlerinde aşağılık kompleksinin kök saldıgı insanlardır.”⁷ Bu aşağılık kompleksinin analizi ve gerçek yüzünün ortaya çıkarılması onun esas ilgilendiği konudur.

Fanon'un ilgisi, elbette bizi bu "hakiki cehennem" gide-
rek daha derinlerine çekip götürmekle sınırlı değildir. Kendi-
sinden önceki Dante gibi o da "Bizim önemsedığımız biricik
şey bu kısırdöngüye bir son vermektir" der. Fanon, beşeri
ilişkilerin çarpık olduğu, siyahların kendi siyahlıklarına be-
yazlarınsa kendi beyazlıklarına hapsoldüğü bir dünyayı dü-
zeltmek arzusundadır. Kitabına ilk başta seçtiği ad, eserin öz-
gürlükçü yönsemesini ifade etmektedir: "Siyahların Yabancı-
laşmadan Kurtulması Üzerine Bir Deneme" (kitabın adı, daha
sonra, Fanon'un editörü Francis Jeanson'un ısrarı üzerine *Si-
yah Deri, Beyaz Maske* olarak değiştirilecektir). Fanon'un daha
en baştan açıkça belirttiği gibi, eseri tanımlayan perspektif
"Yeni Bir Hümanizma İçin Çabalamak"tır.⁸

*Fakat o noktaya doğru çok hızlı bir biçimde hareket etmememiz
gerekir.* Fanon kendi çözümlemesini sunarken çoğun "yavaş
hareket etmeyi" salık verir bize. Bunun da nedeni bizim, poziti-
f duruma –ayrımcılık ve ırkçılıkla bağlantılı duygulanımsal
bozuklukların üstesinden gelmeye– ancak negatif duruma
dosdoğru bakmak ve onunla belli bir süre *oyalanmakla* ulaş-
abileceğimiz gerçeğidir. Negatif durumun üstüne büyük bir
aceleyle yürümek, problemi alt etme yönünde harcanan çaba-
ları önemsizleştirecek, onun derinliğini kavramayı daha da
güçleştirecektir. Fanon burada bizim ilerlememizin önüne bir
engel çıkarıyor değildir. Bizzat kendisi de, harcı ırkçılık ve
sömürgecilikle karılmış toplumlarda "bir karşılıklı tanınmalar
dünyasının" gerçekten mümkün olup olmadığından emin
değildir çünkü. Fanon yeni bir hümanizma için *çabalamış* ve
ona *uzanmıştır*, fakat bu yeni hümanizmanın yükselip yük-
sel(e)meyeceği onun açısından ucu açık bir soru olarak kal-
maya devam etti (aynı şey bugün biçim açımızdan da söz ko-

nusudur). Projeyi zorlu kılan şey onun bu bitmemiş ve yerine oturmamış karakteridir.

Fanon'un Sartre'la Karşılaşması

Fanon'un negatif durumla oyalanma yönünde harcadığı çabanın vazgeçilmez öneminin kanıtı Jean-Paul Sartre'ın eseri idi. *Varlık ve Hiçlik* ile *Anti-Semit ve Yahudi* Fanon üzerinde derin bir etki yaratmıştı. Sartre *Varlık ve Hiçlik* te insanlığın sabit bir öz tarafından önceden belirlenmediğini ileri sürer; aksine, başkalarıyla olan etkileşimlerimizin *biçimidir ki bizi ne o isek o yapar*. Bu asla bütünüyle bizim kontrolümüz altında olan bir şey değildir çünkü biz Başkasının “bakışıyla” tanımlanır ve “sabitleniriz”. Biz sürekli olarak kendi varoluşumuzla temas halindeyizdir, fakat bu varoluş başkalarının onu nasıl algılayıp yorumladığıyla belirlenir. Dolayısıyla varoluş biçimimiz hiçbir zaman şeffaf değildir. *Varlığımızın özünde hiçlik vardır*. Ben Başkasının bakışından (varlığımı bana tanımlayan şeydir bu), Başkasının benim bakışından (bu da onun varlığını tanımlar) kaçıp kurtulabildiğinden daha fazla kaçıp kurtulamam.

Sartre'ın bakış açısı, Fanon'un sömürgeciliğin sömürgeleştirilmiş öznenin varoluşunu şekillendirdiği yönündeki kavrayışını formüle etmesinde çok faydalı oldu. (Sartre'ın *Anti-Semit ve Yahudi*'de tartıştığı üzere) Yahudiler, Yahudi olmayan bir toplumda kendileriyle ilgili olarak geliştirilen görüşü alıp içselleştirmişlerdir; böylece bu görüş Yahudileri aşırı belirlemiştir; oysa siyahlar, Fanon'a göre, “aşırı ölçüde dışarıdan belirlenirler” –yani onlar “dış görünüşlerinin köleleridir”.¹⁰ Keyfi bir toplumsal kurgu olan sömürgeci tahakküm zamanla belli bir “görme” biçimi yaratır; bu görme biçiminde deri ren-

gi belirleyici bir öneme sahiptir. Birey, kişinin varsayılan siyahlık “olgusu” üzerinden sabitlenir. Bu, sadece sömürgecinin sömürgeleştirilmiş kişiye dair görüşünü değil, aynı zamanda sömürgeleşenlerin kendilerine dair görüşlerini de tanımlar; bunlar Ötekinin bakışıyla “sabitlenir” ve tanımlanır. Onların “varlığı” Öteki tarafından tanımlanır, kendileri tarafından değil. Siyahlar beyazların çarpık bakışlarından ötürü kendilerini “siyah” olarak görmeye başlarlar –beyazlar da bu Ötekini “görme” biçimlerinin sömürgeci ve ırksal hakimiyetin özellikli mahiyetinin bir sonucu olduğundan elbette bihaberdirler. Ve beyaz toplum, “siyahlığı”, tasavvur edilebilecek her negatif özellikle ilintilendirmeye teşne olduğu için –bir kez daha, beyazların siyahlar üzerindeki tahakkümünü gerekçelendirmeye duydukları ihtiyacın bir sonucu olarak– siyahlar kendilerini beyazlardan aşağı görmeye başlarlar. Bu nedenledir ki Fanon şöyle yazar: “Siyah insan beyaz insanın gözünde hiçbir ontolojik dirence sahip değildir.”¹¹ Ontoloji varlığın doğasını anlatır –gerçek olanı neyin oluşturduğunun araştırılmasıdır. Fanon bir siyahlık ontolojisinin olmadığını savunur çünkü “siyahlık” “doğal” bir gerçeklik değildir –ne ise o olan bir varoluş biçimi değildir. Siyahlık özgül toplumsal ilişkilerin yarattığı bir kurgudur. Siyahlık *üretilir, imal edilir; verili* bir şey değildir. Siyahlar ancak beyazlarla ilişkilendiklerinde siyah olarak “varolurlar”. Siyah kişinin yaslanabileceği (önceden varolan) siyah bir öz yoktur. Bir başka deyişle, siyahlar, kendilerini, olmadıkları şeyle negatif biçimde ilişkilendirerek “varolur” ve tanımlanırlar.

Dolayısıyla Fanon Sartre’ın beşeri ilişkilerin yapısına ilişkin kavrayışını sahiplenir –fakat sadece ırk ve ırkçılık söz konusu olduğunda. Bu çekincenin yaşamsal önemi vardır. Fanon “siyahlığa” dair herhangi bir ontolojinin (ya da doğal bir

olgunun) olduğunu yadsır çünkü siyahlık, ırksal kimliklenmenin bütün biçimleri gibi, tarihin bir ürünüdür. Sartre buna katılır hiç kuşkusuz. Ne ki Fanon Sartre'ın beşeri ilişkilere ilişkin betimlemesini genel olarak kabul etmez *çünkü bu da bizzatı bir ontolojiyi oluşturmaktadır* –ontoloji, tanım gereği, tarihten bağımsız ve onu önceleyen bir şeydir. Ato Sekyi-Otu'nun da *Fanon'da Deneyimin Diyalektiği*'nde belirttiği gibi, “Sartre tahakküm, yabancılaşma ve şeyleşme tehlikesini ‘üstesinden gelinebilecek’ bir ilineğin ‘tarihsel sonucu’ olarak değil, beşeri etkileşimin ‘daimi yapısı’ olarak görür”.¹² Sartre'ın kendisinin de belirttiği gibi, “Öznelerarası bütünlüğün birleşik bir öznel olarak kendine dair bilinç kazandığı beşeri bir ‘biz’ için boş yere umutlanıyoruz”.¹³ Sartre, özcülüğe yönelttiği bütün eleştirilerine rağmen beşeri varoluşa dair ontolojik bir görüşü savunur, bu görüşe göre “cehennem başkalarıdır”. Öznelerarası ortaklık olasılığını ilkesel olarak reddeder. *O, böyle bir olasılık görmemektedir.*

Buna karşılık Fanon bu tür bir ontolojiyi reddeder çünkü fenomenolojik bir perspektiften hareket etmektedir –bu perspektifte ontolojik savlar askıya alınır ve bir kenara konur. Fanon bunu, “gördüğümüz” şeyleri saklı varsayımlar ve yanlılıkların önceden belirlemediğini –örnekse, Hobbes'un insan doğasına ilişkin görüşü gibi: burada cehennem başka insanlar diye tanımlanır– temin etmek için yapar. Fanon'un “Ontoloji siyah insanın varlığını anlamamıza imkân vermez çünkü yaşamış deneyimi göz ardı eder”¹⁴ şeklindeki ısrarı, farklılaşmamış bir “siyah özün” varlığını öne sürenlere yönelik bir eleştiri olarak alınır çoğun –birçok bakımdan öyledir de. Fakat bu, aynı zamanda, Fanon'un Sartre'ın beşeri durum diye sunduğu şeyi tarihselleştirmeye yönelik çabasının da bir parçasıdır. Fanon'un bunu yapmasının sebebi bir durumu tarih-

selleştirmenin onun ötesini görme olasılığını da yaratmasıdır. Karel Kosik'in *Somutun Diyalektiği*'nde gayet yerinde bir biçimde belirttiği gibi, "gerçeklik, ancak ve ancak devrimci bir biçimde, gerçekliği biz kendimizin oluşturması ve gerçekliğin bizim tarafımızdan oluşturulduğunu bildiğimiz ölçüde gerçekleşebilir".¹⁵ Fanon'un yöneldiği şey de bu tür bir dönüşümdür tam da: "İnsanı sabitleme yönünde hiçbir girişim olmamalıdır çünkü zincirlerinden kopmak onun kaderidir. Tarihin yoğunluğu benim edimlerimden hiçbirini belirlemez. Ben kendi kendimin kurucusuyum. Verili tarihsel ve araçsal'ın ötesine geçerek ancak, kendi özgürlük döngümü başlatırım".¹⁶

Ben ve Öteki

Fakat çok hızlı ilerlemeyelim... sömürgeci ve ırksal tahakküme tabi olmanın ne demeye geldiği konusunda daha söylenecek çok şey var. Elbette ekonomik ve politik ayrımcılığı da işin içine katmamız gerekiyor. Ancak Fanon daha da derine iner, bu durumun bireyin iç psişik yaşamı üzerindeki etkisini irdeler. Konuştuğunuz dilden, sahip olduğunuz dinsel inançlardan ya da derinizin renginden dolayı insandan daha aşağı bir varlık olarak görüldüğünüzde, karşılıklı tanınmanın yapısında bir çöküş meydana gelir. Benlik ve haysiyet duygusu sadece size bağlı olan bir şey değildir. O, başkaları tarafından tanındığınızda oluşan ve gelişen bir şeydir. Bu çöktüğünde benlik duygunuz zayıflar, öz-saygınızı yitirirsiniz. Ne denli az tanınırsanız, tanınma yönünde o denli büyük bir istek duyarsınız; arzularımızı güdüleyen şey yokluktur çünkü. Bu durum ne denli uzarsa, Öteki de o denli düşüncelerinizin ve eylemlerinizin odağı haline gelir. Tanınmayı öylesine çok is-

tersiniz ki Ötekiye takıntılı hale gelirsiniz –Öteki kendi bakışıyla sizi gerçekte olmadığınız bir şeye sabitlemeye devam ederken bile. Bu bir kısır döngüdür; bu döngüde, tanınma yönündeki çağrılar giderek ümitsiz bir biçim alır. Ötekiye, onun sahip olduğu töreler ve moral değerler temelinde çağrıda bulunursunuz, kendi vasıflarınızı inkar ederek hak ettiğiniz tanınmayı kazanmayı umut edersiniz. Özlemine duyduğunuz sevgiyi elde etmek için kendinizden, kendi kimliğinizden nefret edersiniz. Çok sık olarak ırksal ve etnik ayrımcılıkla ilintilendirilen aşağılık kompleksidir bu. Fanon bu kompleksin, aynı zamanda, erkekler ile kadınlar arasındaki kişisel ilişkilerde de kendini gösterdiğini tanıtlar. Bu kompleks, varoluşunuzun her veçhesini etkileyebilmektedir –giyiminizi, konuşmanızı, davranışınızı, hatta düşünmenizi bile. Ötekiye odaklanmaya harcanan pozitif enerji, kendi benliğinizi inkar etmeye ve ondan kaçmaya harcadığınız negatif enerjiyle doğru orantılıdır.

Bu “hakiki cehennemle” oyalanmak için ayrımcılık biçimlerini betimlemenin ötesine geçmek ve yabancılaşmanın içsel yaşamını irdelemek zorunludur. Yüzeydeki görüntüyle yetinmemeli, onun derinine inmeliyiz çünkü yabancılaşma asla gölge-olgusal bir şey değildir. Fanon şöyle yazar: “Aslında siyah probleminin ancak psikanalitik bir yorumunun, bu kompleksler ağının müsebbibi olan duygulanımsal bozuklukları ortaya çıkarabileceğine inanıyoruz. Amacımız bu ürkütücü evreni bütünüyle tersyüz etmek”.¹⁷

Siyah Deri, Beyaz Maske bunu, Avrupa’da psikanaliz akımının belli başlı isimlerinin düşüncelerinden istifade ederek geliştirir. Fanon’un psikanaliz konusundaki bilgisi, *Siyah Deri, Beyaz Maske*’nin yazılışından başlayarak, asla eksiksiz bir bilgi olmadıysa da, düşünür, kendi analiz konusunu kavramak yo-

lunda harcadığı çabaya yardımcı olması için bu akımın birçok içgörüsünü kullanmıştır.

Takıntının ya da marazi durumun psikanalitik eleştirisi Fanon açısından özellikle önemlidir. Marazi durumda özne takıntılı olur. Freud’a göre bu, esas itibariyle, kökleri çocuk cinselliğine uzanan cinsel travmanın bir sonucudur. Çocuk, bilinçaltında, cinsel anlamda, erkekse annesine ilgi gösterip babasını bir rekabet nesnesi olarak görür ve ona karşı tam bir tepki içine girer; kız çocuksa babasına ilgi gösterip annesini bir rekabet nesnesi olarak görür (erkek çocuklarda “Oidipus kompleksi”, kız çocuklarda “Elektra Kompleksi”). Öznenin bu bastırılmış arzulara sahip olduğu için yaşadığı suçluluk duygusu çoğu nevrozun ve psişik bozukluğun kaynağıdır. Özne, bu tür çocukluk travmasına ilişkin anılarını kendi bilincinden kovmaya çalışır elbette, ama bunu başaramaz; bastırılmış düşünceler başka bir kılıkta yeniden su yüzüne çıkar (özne, bunun kökeninin farkında değildir). Bu, bireyde marazi bir ruh hali yaratır. Bastırma, gerekli olsa da, bizi nevrozlarımızdan kurtarmaz, onları gerçekleşmesi olası hale getirir. Analistin görevi nevrotik davranış *kalıplarını*, onların geçmişteki aile içi ilişkilerle olan bağıntısını bularak ortaya çıkarmaktır.

Fanon, birçok psişik hastalığın ailevi varoluşun çelişkileriyle bağlantılı olduğunu kabul eder. Ona göre Avrupa toplumunda “aile yapısı ile ulusal yapı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır... Aile yaşamı ile ulusun yaşamı arasında bir orantısızlık yoktur”.¹⁸ Her iki halde de *baba figürü* baskındır. Ne ki Fanon Freud’un (Lacan, Jung ve Adler gibi psikanaliz geleneğinin diğer simalarının da) düşüncelerine karşı eleştirel bir tavır alır çünkü onların yaklaşımı, düşünüre kalırsa, siyah insanın yaşamış deneyimini hesaba katmamaktadır. “Normal bir ailede yetişmiş normal bir siyah çocuk beyazların dünyasıyla en

ufak bir temasa geçtiğinde anormal bir kişiye dönüşecektir".¹⁹ Fanon, siyah insanları etkileyen duygulanımsal bozuklukların izinin aile içerisindeki ilişkilere dek sürülebileceğini düşünmenin meseleyi basitleştirmekten başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bu tür bozuklukların farklı bir kaynağı vardır; Freud'un teorik yaklaşımı bunu açıklayamamaktadır.

On dokuzuncu yüzyıl sonunun kurumsallaştırma eğilimine tepki gösteren Freud, psikanalizde birey faktörünün hesaba katılması gerektiğini savundu. Türoluşsal teorisinin yerine bireyoluşsal yaklaşımı geçirdi. Siyah insanın yabancılaşmasının bireysel bir mesele olmadığını ileride göreceğiz. Türoluş ve bireyoluşun yanı sıra bir de toplumuş vardır.²⁰

Bireyoluş, kişinin yaşamı boyunca sergilediği gelişme hikâyesine atıfta bulunur. Freud'da bu, bireyin yaşadığı deneyimin nevroza ya da psikoza katkıda bulunabilecek veçhelerini (sözelimi, bireyin nasıl bir ailede yetiştiği, çocukluk deneyimleri vs.) irdeleme zorunluluğuna işaret eder. Türoluş, bir türün gelişim hikâyesini anlatır. Önceki düşünürler bireyoluşu türoluşun özet hali olarak görmüşlerken, Freud bunu tersine çevirir çünkü bizim "doğal" (türoluşsal) gelişimimiz, büyük ölçüde, benliğin kuruluşunu etkileyen bir dizi aile içi ve çocukluk deneyimine (bireyoluşsal deneyime) bağlıdır. Fanon bu tersine çevirmede Freud'u takip eder çünkü o ırkçılıkla bağlantılı duygulanımsal bozuklukları doğuran şeylerin natüralist ya da biyolojik açıklamasını reddeder. Ne ki benliğin oluşumunu etkileyen *toplumsal* belirleyicileri göz ardı eden ve salt *bireysel* faktörlere (ebeveyn-çocuk ilişkisi gibi) odaklanan Freud'la ayrı düşer. Freud bazı bireylerle doğrudan ilgili olan rahatsızlıkları açıklayabilmekte, fakat yaşamları ırkçılık tarafından şekillendirilen insanlarla doğrudan ilişkili olan rahatsızlıkları açıklayamamaktadır. Açıklayamamak-

tadır çünkü benliğin oluşmasında toplumsal ilişkilerin (toplumuşun) oynadığı rolü göz ardı etmektedir.

Fanon'un dünyaya bakışı onun konumlanmış deneyimidir. Fanon ırkçılığın iç psişik yaşamını anlamaya çalışır, bir bütün olarak beşeri varoluşun yapısının bir açıklamasını sunmaz. Irkçılık insan psişesinin ayrılmaz bir parçası değildir elbette; psişik bir etkisi olan toplumsal bir kurgudur. Irkçılığa eşlik eden toplumsal rahatsızlığı bir *a priori* yapıya –bu ister Oidipus kompleksi, ister kolektif bilinçdışı olsun– referansla anlamaya çalışan her girişim başarısızlıkla sonuçlanmaya mahkûmdur.

Carl Jung, bilinçaltının, kendisinin “kolektif bilinçdışı” dediği evrensel bir psişeye dayalı olduğunu ileri sürerek Freud'un yaklaşımını derinleştirmeyi ve ötesine geçmeyi amaçladı. Kolektif bilinçdışı, özgül bir kültürden ya da yetiştirme tarzından bağımsız olarak insanların zihinlerinde varolan ve kendilerini rüyalarda, masallarda ve mitlerde açığa vuran kalıtsal düşünme kalıplarını anlatır. Jung bu evrensel kalıpları “arketipler” diye anar. Yüzeysel bir okumayla Fanon, beyaz insanların siyahlara ilişkin görüşleri (bunlar negatif stereotiplere dayanan görüşlerdir) bilinçsiz bir şekilde nasıl özümledikleri üzerinde durduğu için Jung'dan beslenmiş gibi gözükebilir. En “ilerici” beyazlar bile siyahları belli bir biçimde (“duygusal”, “fiziksel”, ya da “saldırgan” gibi sıfatlar kullanarak) düşünme eğilimindedirler, içlerinde ırkçı nefretin zerrinin bile olmadığını hararetle dillendirirler bile. Ancak Fanon bu tür kolektif kuruntuların psişik bir yapının parçası olduğunu kabul etmez; bunlar zihnin sürgit devam eden özellikleri değildir. Bunlar bir dizi toplumsal ve kültürel dayatmalardan edinilen ve kazanılan *alışkanlıklardır*. Birçok beyaz insan için bir tür kolektif bilinçdışı oluştursalar da herhangi

bir evrensel “arketipe” dayanmazlar. Beyazların bilinçdışı önyargıları ne genlerden ya da doğadan türemiştir, ne de kültürden ya da yetişme tarzından bağımsız bir formdan. Fanon, Jung’un “alışkanlıkla içgüdüyü birbirine karıştırdığı” kanısındadır.²¹

Fanon, Jung’un “kolektif bilinçdışı” nosyonuna gene aynı nederle, Jung’un siyah bir ontoloji nosyonunu reddetmesi nedeniyle itiraz eder. Onun fenomenolojik yaklaşımı, *ırk ve ırkçılığın incelenmesi söz konusu olduğu müddetçe*, hem toplumsal hem de psikolojik düzlemdeki ontolojik savları bir arada mütalaa eder. “Siyah insanı Ne Freud ne Adler ne de kozmik Jung kendi araştırmalarında hesaba katmıştır”.²²

Bu, Fanon’un, onların katkılarını hepten reddettiği anlamına gelmemektedir. Fanon bilinçdışının varlığını yadsımaz. Yadsıdığı şey, siyahların aşağılık kompleksinin bilinçdışı bir düzeyde işlediğidir. Oidipus kompleksini reddetmez. Ama bunun (özellikle Batı Hint Adaları’nda) siyah “kölenin” beyaz “efendinin” değerlerini taklit etme eğilimini açıkladığı yönündeki savı yadsır. Kendisinin Lacan’ın ayna evresi teorisiyle ilgili olumlu görüşlerinden de görüldüğü gibi Fanon psişik yapı fikrini reddetmez. Ama bunun nevrozların kökeninin tarihsel olarak anlaşılmasını sağlayabileceğini kabul etmez.²³ Fanon psişenin incelenmesine yönelik olarak toplumoluşsal (sosyo-jenetik) bir yaklaşım benimser çünkü kendi çözümleme nesnesi açısından elverişli olan şey bu yaklaşımdır.

Fanon’a göre yaşamsal önem taşıyan şey sosyo-ekonomik olanla psikolojik olan arasındaki *ilişkidir*. Kendi araştırmasının tematiği söz konusu olduğu ölçüde, duygulanımsal bozuklukların sebebinin her şeyden önce sosyo-ekonomik durum olduğunu açıkça belirtir. “İlk sırada ekonomik koşullar gelir, sonra bu aşağılık duygusunun içselleştirilmesi ya da

tenselleştirilmesi.”²⁴ Fanon ırkçılığın kökünde spesifik ekonomik tahakküm ilişkilerinin –kölelik, sömürgecilik ve emekçi sınıfı kesimlerini sermayenin ihtiyaçlarına hizmet eder hale getirme gayreti gibi– yattığını bize hatırlatmak için hiçbir fırsatı kaçırmaz. Burada Marksizmin etkisinin olmadığını söylemek yanlış olur. Ne var ki bundan hareketle, zaman sıralamasında önce gelen şeyin *kavramsal* ya da *stratejik* bir önceliğe sahip olduğu da söylenemez. Aşağılık kompleksi, ilk başlarda, ekonomik boyunduruk altında olmaktan doğar ama daha sonra kendine özgü bir yaşama bürünür ve kendini ekonomiyi aşan koşullar içerisinde ifade eder. Problemin her iki yönüyle –sosyo-ekonomik yön ve psikolojik yön– birbiri ardınca mücadele edilmelidir: “Siyah insan, mücadelesini iki düzeyde vermelidir; tarihsel açıdan bu iki düzey birbirine karşılıklı olarak bağımlı olsa da tek yönlü bir kurtuluş kusurludur; yapılacak en büyük hata da bunların karşılıklı bağımlılığının otomatik olarak gerçekleştiğine inanmak olacaktır.”²⁵

Fanon, bu gerekçelerle, ırkçılık probleminin psikolojik bir düzeyde *çözülemeyeceğini* öne sürer. Bu “bireysel” değil, *toplumsal* bir problemdir. Fakat salt toplumsal düzeyde, psikolojik boyutu ihmal ederek de *çözülemez*. Kitabında hiç adı geçmese de Fanon Wilhelm Reich’in eserini çok beğenmişti.²⁶ Bu önemli Freudçu-Marksist, kuşku yok ki, Fanon’un şu yorumunu kendi görüşüne yakın bulacaktır: “Yabancılaşmadan gerçek anlamda kopmaya, şeyler, en materyalist anlamda, ancak kendi doğru yerlerine yeniden geçtikleri zaman ulaşılır.”²⁷

İrkçılığın İçsel Yaşamı

Peki sosyo-ekonomik ile psikolojik arasındaki ilişki tam olarak nasıl bir ilişkidir ve Fanon bunu nasıl tarif etmektedir? Bu soru, kitabın ekonomiyle ilgisi yokmuş gibi gözükken bir konuya ayrılmış bölümünde (“Siyah Kadın, Beyaz Erkek”) ele alınır. Bölüm, büyük ölçüde, Mayotte Capécia’nın *Ben Bir Martinikliyim* romanı üzerinedir. Fanon romanı beğenmez; onu “gülünç”, “üçüncü sınıf” bir eser diye niteler.²⁸ Fanon’un bu yargısı haktanır olmaktan uzaktı belki de çünkü Capécia *Grand Prix Littéraire des Antilles*’i kazanan ilk siyah kadın oldu.²⁹ Bu bir yana, Fanon romanın Mayotte adındaki ana karakterinin –beyaz bir adama âşık olan siyah bir kadındır bu– nasıl betimlendiğine odaklanır. Romanı okumaya başlayınca gözümüze yanlış bir şey çarpar hemen: “Adam kadının efendisidir”. “Efendi-köle” ilişkisi gerçek bir aşk ilişkisine model olabilecek bir şey değildir! Kadın adama “âşık olur” çünkü adam beyazdır; kadını âşık olmaya iten şey onun aşağılık kompleksidir. Bu kompleks kendini nasıl açığa vurur? Kadın adamın cerbezesine kapılır çünkü adamın parası ve sosyal statüsü vardır –bunlar kadında olmayan şeylerdir. İrkla ilgili aşağılık kompleksinin ilk belirleyeni ekonomidir. “Kitabımızın girişinde aşağılık duygusunun, tarih içerisinde ekonomik düzlemde hissedilen bir duygu olduğunu belirtirken yanlış bir şey söylüyor değildik”.³⁰ Ama yine de mesele burada bitmemekte, daha yeni başlamaktadır. “Kadının gerçekliği onun duyduğu huncın başlangıç noktasıdır”.³¹ Kadın adama statüsü ve parası için “âşık olduğu” gerçeğinden nefret etmektedir ama onu terk de etmez. Ötekine olan “aşkına” itilim veren şey gene Ötekine olan huncıdır. Bu sadece ekonomiyle ilgili bir şey, faturaları kimin ödediği sorusuyla ilgili bir şey değildir.

Bu, öznelerarasılığın çarpıtılmış biçimiyle ilgili bir meseledir. Kadın siyah olduğu için kendinden nefret etmektedir; Ötekiyle birlikte olmakla gerçekte olmadığı bir şey olabileceğini düşünür. Fakat bu başka şeyi olamaz çünkü siyahtır –böyle *belirlenmiştir*– ve böylece Ötekinde arzuladığı şeyden dolayı ondan nefret eder. Gelgelelim kendisinden daha fazla nefret etmektedir ve dolayısıyla Ötekinin çekiciliği hiç azalmadan devam eder. Tam bir kısırdöngü!

Bu durum kadının sürgit kapana kısılmış kalması anlamına mı geliyor? Hayır. Çünkü “varlığın her eleştirisi çözümün de olası olduğunu imler”.³² Marx insanlığın, kendi önüne, çözemeyeceği sorunlar koymayacağını yazmıştı. Fanon da böyle düşünür. Yabancılaşma salt “verili” bir şey değildir. *Ontolojik* bir “olgu” değildir. Nefret de verili bir şey değildir. “Bu, nefret kazanmak (elde etmek) için verilen bir mücadeledir; varlığa doğru sürüklenmesi, kabul edilmiş suçluluk kompleksleriyle çatışması gereken bir mücadele”.³³ Mademki nefret, kazanılan bir şeydir, onun elden çıkarılması da mümkündür. Mayotte beyazların dünyasına girmek ister çünkü kendinden nefret etmeye başlamıştır; onun bu dünyadan çıkıp insanı bir dünyaya girmesi için kendisine duyduğu nefretten ve yaşadığı aşağılık kompleksinden kurtulması gerekmektedir. Bu elbette dile kolay bir iştir. Nedeni de tam tamına şudur: “İnsan, dünyaya ve kendi türüne yönelmiştir”.³⁴ Siyahların “yöneldiği” dünya beyazlar tarafından tanımlanmış ve yapılandırılmıştır. Dünya siyahlar tarafından tanımlanmamıştır, siyahlar için tanımlanmıştır. Bu dünyadan elini eteğini çekmek pek de inandırıcı değildir çünkü siyahlar, başka herkes gibi, başkalarıyla öznelerarası bir ortaklık gerçekleştirmeye itilirler. Fakat insana inandırıcı gelmeyen bir başka şey de siyahların beyazların dünyasıyla bir ortaklık ilişki içerisine

girmeleri olasılığıdır. Özne, böyle bir durumda kendini kapana kısılmış hisseder; çıkış yoktur, giriş de. “Aşağılık kompleksine kapılmış siyah, yaşadığı aşağılayıcı güvensizlikten dolayı kendi kendini suçlamaya ve hatta ümitsizliğe doğru yol alır... [onun] beyaz insana ya da kendi siyah arkadaşlarına yönelik tutumu, patolojik olanın eşliğinde gezinen hezeyanlar doğurur çoğun”.³⁵

Fanon, kitabının sonraki bölümünde (“Siyah Erkek, Beyaz Kadın”) bu patolojiyi derinlemesine ele alır. René Maran’ın *Un home pareil aux autres* adlı romanını kendisine temel alan Fanon, beyaz bir kadınla ilişki kurarak beyaz olmaya çalışan siyah bir adamı, Jean Veneuse karakterini irdeler. Veneuse de, başka herkes gibi, sevgisiz bir dünyada yaşayamaz ama gördüğü kadarıyla sevgiye açılan kapılar kapalıdır. Veneuse kendini yaralanmış hisseder, fakat bu *kendi kendine* açılmış bir yaradır. Bunun da nedeni Veneuse’nün terk edilme nevrozundan mustarip olmasıdır. Çocukken “bir nesne ilişkisine kalkışmış... ve terk edilmiştir”. Bu durumun verdiği acıya tepki olarak “ötekine de acı çektirmek” ister: “Ötekini terk etmek benim öç alma ihtiyacımın dolaysız dışavurumu olacak”.³⁶ Öz-saygı eksikliği yaşadığı için kendi sevgi nesnesinden kaçır ve başkalarıyla yakın bağlar kurmasının imkânsız olduğunu görür. Hep keyifsizdir; partnerinden sürekli olarak kendisini sevdiğini söylemesini ister. Fakat kendisini partnerinin sevgisi konusunda ne kadar ikna etmeye çalışırsa, ilişkisinin sağlıklı doğası da o kadar aşikâr hale gelir.

Fanon, ayrımcılık ve sömürünün ötesine geçerek yabancılaşmanın kişinin gizli dünyasındaki yansımalarına bakar. Yabancılaşmayı bu denli acı verici kılan şey onu ben’in kendisinin yaratmış olmasıdır. Dış dünyanın yol açtığı yaralar kişinin kendi kendisinin açtığı yaralar kadar acı verici değildir as-

la. Beyazlar nasıl kendi üstünlüklerine “köle olmuşsa” siyahlar da aynı şekilde kendi aşağı konumlarına “köle olmuşlardır”. Gelgelelim, kapı hiçbir çözüme açık bırakılmamışsa, “amacımız siyahlar ile beyazlar arasında sağlıklı ilişkilerin tesisini mümkün kılmak olmalıdır”.³⁷ Dolayısıyla bir çıkış yolu olmalıdır. Ama ne?

Ezilenlerin Sözüm Ona “Bağımlılık Kompleksi”

Fanon bizi o yola götürecektir... ama hemen değil. Önce Octave Mannoni’nin *Prospero ile Caliban: Sömürgeciliğin Psikolojisi* adlı eserinin eleştirisine gireriz. Uzun yıllar Madagaskar’da çalışmış olan Mannoni’nin kitabı psikolojiyi sömürgeciliğin eleştirisine uygulamaya dönük ilk çabalardan biriydi (Mannoni daha sonra Lacancı psikalaniz okulunun bir mensubu oldu). Fanon Mannoni’nin sömürgeciliğin psikolojik dinamiklerini inceleme yönündeki gayretini takdir ediyordu ama onun ulaştığı sonuçlardan hoşnut kalmamıştı. Esas problem şuydu: Mannoni Madagaskar’daki sömürgeci boyunduruğun toplumsal ya da ekonomik tahakküm biçimlerinden değil, yerlilerin sahip olduğu bir “bağımlılık kompleksinden” kaynaklandığını savunuyordu. Geleneksel Malagasi kültürü atalara tapınmaya dayalıydı. Yerli halk yaşamlarını sürdürme ve öz-kimlik kazanma bakımından kendilerini Ötekine –kendi atalarına– bağımlı hissedecek şekilde yetişiyordu. Bu da, Mannoni’ye göre, onlarda “doğuştan” bir bağımlılık kompleksi doğuruyordu; Fransız sömürgeciler on dokuzuncu yüzyılın sonunda Madagaskar’ı işgal ettiklerinde yerli halk bu bağımlılık kompleksini bu kez Fransızlara karşı duymaya başladı. Çok az sayıda sömürgeci, adayı ele geçirmeyi başar-

mişti çünkü yerliler onlar tarafından fethedilmeye ve onların egemenliği altına girmeye zaten teşneydiler!

Fanon Mannoni'yi çok sert bir dille eleştirir; sömürgeciliğin ancak yerlilerin doğuştan getirdikleri bir bağımlılık kompleksinden mustarip oldukları yerde başarılı olduğu yolundaki nosyona itiraz eder. Sartre'ın *Anti-Semit ve Yahudi*'de yaptığı gibi Fanon da tahakkümü, onun kurbanlarının "kompleksleri" temelinde açıklamaya çalışan yaklaşımı kabul etmez. Ne ki bu Fanon'un eleştirisinin yalnızca bir bölümüdür. O, daha çok, Mannoni'nin etnik ve ırksal tahakkümün çeşitli biçimlerinin ortak bir yapıya sahip olmalarını reddetmesine karşı çıkar. Sömürgecilik Madagaskar'da yerlilerin bağımlılık kompleksinin bir sonucuysa eğer, bundan onların tahakküm altına alınmasının özel, istisnai bir vaka olduğu sonucu çıkar; bu da böylesi bir bağımlılık kompleksi taşımayanların durumunu açıklamak için kullanılamaz. Ancak Fanon "sömürgeci ırkçılığın diğer ırkçılıklardan farklı olmadığını"³⁸ ileri sürer. Fanon'a göre Yahudi karşıtı ırkçılık siyah karşıtı ırkçılıktan temelde farklı değildir. Bu ikisinin diğer ırkçılık biçimlerinden de bir farkı yoktur. Fanon'un ömrünün sonuna kadar savunduğu şey şuydu: Sömürgelerdeki ırkçılık, "gelişmiş" Batı dünyasındaki (Birleşik Devletler de dahil olmak üzere) ırkçılıktan farklı bir karaktere ya da yapıya sahip değildir. Alice Cherki şöyle der: "Fanon, sömürgeci yerleşiminin günlük yaşamda karşılaştığımız ırkçılığı ile metropol ırkçılığı arasında aslında hiçbir fark olmadığı yollu görüşe bağlı kalmaya devam etti. Bu görüşünden asla sapmadı".³⁹

İrkçılık, ırkçılığa maruz kalanların istisnai karakter yapısının ya da taşıdıkları kusurların bir "ürünü" değildir. İrkçilik, belli sosyo-ekonomik belirleyenlere sıkı sıkıya bağlı olan

sömürgeci ve sınıfsal bir tahakküm yapısından kaynaklanır. Onu aynı anda her yerde karşımıza çıkaran şey budur.

Dolayısıyla Fanon'un Mannoni'yi ırkçılığın ve sömürgeciliğin "ekonomik durumun bir yansıması" olduğunu görememekle eleştirmesi şaşırtıcı değildir.⁴⁰ Mannoni sömürgeci tahakkümün psikolojik içerimlerini çözümlemeye soyunmakla yanlış bir iş yapmamıştır. Fakat sömürgeci tahakkümü sosyo-ekonomik köklerinden kopararak ırksal ayrımcılığın bütün biçimlerinde bulunan o ortak yapıyı gözlerden saklamıştır.

Şu soruyu sormak yerindedir: Fanon, söylemek istediklerinin büyük bölümü işin psikolojik boyutu hakkındayken, "Siyah Kadın, Beyaz Adam" başlıklı bölümle "Sömürgeleştirilenlerin Sözümleri Ona Bağımlılık Kompleksi" başlıklı bölümde ırkçılığın sosyo-ekonomik boyutu üzerinde niçin bu kadar uzun durmuştur? Bunun nedeni şudur: Sosyo-ekonomik faktöre odaklanmak, ırkçılığın toplumsal gerçeklikteki temelini yerli yerine oturtmaktadır. ırkçılığın kökü toplumsal gerçeklikteyse o "insan doğasının", biyolojinin ya da "eşyanın tabiatının" bir ürünü değildir. Bugün birçok insanın derununda yatan önyargılardan biri "ırkçılığın geçmişten bugüne hep varolduğu" ve "herkesin, doğası gereği, ırkçı olduğu" yolundaki mittir. Fanon bunların hiçbirine yüz vermez. ırkçılık doğuştan getirilen bir kompleksin ürünüyse, ontolojik bir yapıysa ya da "beşeri bir durum"sa, bundan ırkçılığın asla kökünün kazınamayacağı sonucu çıkar. Geriye kalan tek şey "ırkçılığın daimiliğini" verili bir durum olarak doğrulamaktır.⁴¹ Fanon bu yaklaşımı hiçbir şekilde kabul edilemez görür. ırkçılığı ortadan kaldırmanın ne denli güç olduğu konusunda herhangi bir yanılsama içerisinde değildir. ırkçılığın yapılandırdığı bir dünyada karşılıklı tanımalar dünyasının ortaya

çıkacağından da bütünüyle emin değildir. Fakat şunu bilmektedir: Irkçılığı yaratan şey “varlık” değil, toplumdur; toplum da *insan* teklerinin bir eseri olduğu içindir ki *kendimizin vücutta getirdiği bir şeyi gene biz kendimiz ortadan kaldırabiliriz*.

[Siyah insan] beyaz olma arzusuna bu denli yenik düşerse bunun nedeni onun kendi aşağılık kompleksini mümkün kılan bir toplumda yaşıyor olmasıdır... Toplum ona güçlük çıkardığı ölçüde o da kendini nevroitik bir durumun içinde bulur.⁴²

Bu nedenle, toplumu değiştirme gayreti kendimizi ırksal tahakkümle ilintili nevrozlardan kurtarıp kurtaramayacağımızı belirleyecektir. Fanon şöyle der: “Kendi rengimi bir leke olarak asla hissetmemeliyim... başka bir çözüm mümkün. O da dünyanın yeniden yapılandırılmasını imler.”⁴³

Tanınmanın Hegelci Diyalektiği

Buna ulaşmanın yolu nereden geçmektedir? Fanon’un bu ırkçı dünyadan bir çıkış yolu bulmak için yaslandığı felsefenin Hegel felsefesi olduğu öğrenmek şaşırtıcı gelebilir. Hegel mi? Afrikalılara, yaşanmış bir tarihlerinin olmadığı yakıştırmasında bulunan filozof mu? Tarihin *ne plus ultrasını* beyaz Avrupalıların oluşturduğunu düşünen adam mı? Fanon hiç kuşkusuz Hegel’in Avrupa-merkezciliğinin yanı sıra Afrika ve Afrikalılar hakkındaki yorumlarından da haberdardı ama bu onu Hegel’in diyalektik *felsefesinin* araştırdığı konuyla ilgisini irdelemekten alıkoymadı. Marx, Hegel’in felsefesinin, *filozofun kusurlarını çok sert bir biçimde eleştirmesine rağmen*, Alexander Herzen’in deyimiyle “devrimin cebiri”nden başka bir şey olmadığını düşünmüşse eğer, Hegel’in karşılıklı ta-

nınmalar dünyasına nasıl ulaşacağımız konusunda bize öğretecek bir şeyleri niçin olmasın ki?

Bir bütün olarak Fanon'un düşüncesinde olmasa da *Siyah Deri, Beyaz Maske*'de düşünürün Hegel'e olan borcu onun en önemli felsefi etkilenimlerinden biridir ve bu Fanon'un *Tinin Fenomenolojisi*'ni okumasıyla açık hale gelmiştir. Hegel'in *Fenomenoloji*'si, öznenin çok sayıda gelişme evresi boyunca –en baştaki evreden (bilinç) öz-bilince, usa, tine, dine ve en sonunda mutlak bilgiye varasıya– tanınmak için verdiği mücadeleye yoğunlaşır. Her evre ilk başta kendi kendine eksiksiz gibi gözükür ama her birinin, kendisine ulaşılır ulaşılmaz, noksan olduğu ortaya çıkar –ta ki mutlak bilgiye, özne ile nesne ayrılığının sona erdiği o evreye ulaşana kadar. *Tinin Fenomenolojisi* çelişme yoluyla gelişmedir, öznenin özgürlüğe giden yolda çok sayıda yabancılaşma biçimini alt etmek için mücadele verdiği bir “keşif yolculuğu”dur.

Yolculuğun ilk evresi *bilinçtir*; nesne bilinçte kendini mutlak diye öne sürer, öznenin bağımsız bir şey gibi. Nesne kendinde varolur, onu bilen zihne karşı harekete geçer. Dünya ile onu algılayan öznenin bu elemental/birincil evrede bütünüyle bağımsız kendilikler olduğu düşünülür. Bu “doğal” ya da naif görüş açısı kısa süre sonra yetersiz gözükür çünkü bilincin tanıdığı dünya bilince *ilişkin* bir edimdir. Özne ile nesnenin birbirlerinden nüfuz edilemez bir engelle koparıldığı yönündeki sayıltı sürdürülemez hale gelir.

O durumda bilinç bir sonraki evreye, *öz-bilince* yol verir; bu evrede dış nesneler bağımsızlık iddialarını yitirirler; artık *benim için* nesnedirler. Öz-bilinç bir bakıma kararsız bir evredir çünkü ben bir yandan bir özne olarak kendimin farkındayım ve bundan gurur duyarım, ama aynı zamanda da bir nesne (başkalarının farkında olduğu bir varlık olarak) oldu-

ğumun da farkındayım. Dünyayla bütünleştiğim savındayım, fakat öz-bilincim benim ona olan uzaklığımın farkına varmamı sağlar. Öz-bilinç birliğe ulaşmayı arzular, bu yolda dış dünyanın ötekiliğini alt etmeye çalışır; fakat bunu ne denli kendine amaç bellerse öteki ile kendisi arasındaki uçurumun o denli farkına varır. Bu evreyi karakterize eden şey endişe, hatta derin bir yabancılaşma duygusudur. Özne, dış dünyanın bu ötekiliğini, *kendisini* mutlak diye öne sürerek olumsuzlama arzusuyla doludur.

Öz-bilinç içerisindeki ikilik –kendini aynı anda hem tamamlanmış bir bütün *hem de* bölünmüş bir yapı olarak duyumsaması– Ötekini olumsuzlama ya da yenme arzusu uyandırır. Bu da ölüm-kalım düzleminde bir mücadeleye dönüşür –*şiddetli* bir mücadeledir bu, biri Ötekini ortadan kaldırma peşindedir. Ne ki bu mücadele bir sonuç vermez çünkü arzu kendini sürdürmek için bağımsız bir nesneye gereksinim duyar; Öteki yoksa, *arzu duyulan* bir şey de yoktur. Özne Ötekini tüketerek ya da yok ederek kendini tatmin edemeyeceğini, “bu tatmine ancak bir başka öz-bilinçte ulaşması” gerektiğini öğrenir.⁴⁴

Sonuç olarak, özne artık Öteki tarafından *tanınma* peşindedir. Tanınma yönünde verilen bu mücadelede soyut olan hiçbir şey yoktur. İki cisimleşmemiş tin arasındaki bir çatışma değildir bu. Her bilinç, *bedenini* kavgaya atarak, Öteki tarafından tanınmaya ulaşmayı arzular. Öz-bilinç *toplumsal* bir ilişkidir. Hegel’in *Fenomenoloji*’si üzerine yazan bir yorumcunun da belirttiği gibi, “Öz-bilinç birlik için müthiş bir arzu duyar... Fakat öz-bilincim benim canlı bedenimle uzlaşmadıkça birlik söz konusu olamaz”.⁴⁵ Hegel’in kendisi de şöyle yazmıştır: “Dolaylımsız arzunun nesnesi canlı bir şeydir [*lebendiges*]”.⁴⁶ Hegel’in *Fenomenoloji*’sinde diyalektiğin cisimleşme-

miş bir diyalektik olduğunu düşünen herkes, kitabın bu kısmında buna ilişkin yok denecek kadar az tanıta rastlayacaktır elbette.

Hegel'in betimlediği bu tanınma mücadelesi tanınmayla ilgili olarak ortaya atılan liberal teorilerle karıştırılmamalıdır. Alex Honneth gibi çağdaş düşünürlerin çalışmalarının (Honneth'in eseri tanınmayı, toplumsal özneleri eşit siyasal haklara sahip olan yurttaşlar olarak kabul etme temelinde görür) Hegel'in bahsettiği şeyle ya da Fanon'un ilgilendiği şeyle yok denecek kadar az ilgisi vardır.⁴⁷ Hegel ve Fanon'a göre, tanınma eşit bir yurttaş, hatta canlı bir varlık olarak kabul edilme yönündeki talepten çok daha fazlasıdır. Hegel'e göre, herkesin Ötekinden arzusu kendi varlığının *haysiyeti ile değerini* tanınmasıdır. Bir başka deyişle, *ben mutlak olarak tanınmak istiyorum* –siz de öyle. Bu, eşitliğin kabulünden çok farklı bir şeydir. Fanon şöyle der:

Dolayısıyla insanlığımıza başvurarak –haysiyet, sevgi ve merhamet duygularına başvurarak– siyah insanın beyaz insanla eşit olduğunu kanıtlamak ve kabul etmek kolay olurdu. Fakat bizim amacımız bu değildir. Bizim arzuladığımız şey siyah insanı sömürge ortamında filizlenen her türlü kompleksten kurtarmaktır.⁴⁸

Hegel'in kitabında ölüm-kalım düzlemindeki mücadelenin başarısızlıkla sonuçlanacağı hemen belli olur çünkü ben Ötekini öldürecek olursam beni tanıyacak kimse kalmaz, Öteki beni öldürürse de onu tanıyacak kimse kalmaz. Dolayısıyla hasım öldürülüp yok edilmez, ama köle yapılır. Böylelikle o ünlü efendi-köle diyalektiğine ulaşmış oluruz. Efendi köleden kendisini tanınmasını ister, ama efendi köleyi tözsel bir varlık olarak görmediği için kendisi onu tanıma gereği duymaz. Efendi baskın, etkin ve bağımsızdır; köle ise itaatkâr,

edilgen ve bağımlı. Ne ki kölenin madun pozisyonu çok geçmeden kendi zıddına dönüşür. Köle efendiden korkar, bu da efendinin köle üzerindeki egemenliğini doğrular. Gelgelelim korku bizi sezgili varlıklar olarak kendimizin farkına varmamızı sağlar. Köle efendiden korkarak kendini bağımsız, tözsel bir varlık olarak bilme noktasına gelir. Dahası, köle, emeği sayesinde kendi tözselliğinin bilincine varır çünkü efendi on-suz yaşayamaz. Efendi köle tarafından üretilen şeyleri tüketerek kendi *bağımsızlığını* kanıtlamaya çalışır, ne ki bu onun köleye olan *bağımlılığını* doğrulamaya yarar ancak. Bu süreçte köle kendi-için-varlık olduğunu keşfeder. Bağımsız bir bilinç –*kendine özgü bir tin*– geliştirir, oysa efendi bağımlı ve sefil bir bilince sahiptir, *etkin* bir özne olarak kendine ilişkin herhangi bir öz-kesinlikten yoksundur.

Fenomenoloji'nin bu çok tartışılan kısmında iki şey apaçıktır. Birincileyin, her evre, son kertede kusurlu olduğu görülse de, içkin bir şekilde mutlak'ı öne sürer. Özne kendini bir mutlak olarak öne sürmezse *tarınma* yönünde verdiği mücadeleyi devam ettiremez. Henri Lefebvre'nin belirttiği gibi, "Öznenin bir Mutlak'ı sarmayı ve onu oluşturmayı amaçlamadığı hiçbir an yoktur... Özgürlük, kendini rastlantısal bir şey diye sunduğu takdirde asla etkili olamaz."⁴⁹ Nedir ki bu mutlak, sabit ve donmuş bir şey değildir çünkü, Hegel'e göre, mutlak *olumsuzlukla* yüklüdür. Kendini mutlak olarak öne sürme edimi sadece öznenin mebzul miktarda oluşunu değil, fakat aynı zamanda onun (ilerideki gelişme evrelerine kıyasla) tamamlanmamışlığını da açıkça gösterir. Bir başka deyişle, mutlak, görelî olanın *içerisinde* varolur; belli bir evrede görünür görünmez tamamlanmamış gözükür. Hegel mutlak'ın öz-bilinç içerisindeki içkin –ama *tamamlanmış olmayan*– varlığına şu şekilde değinir:

Böylece önümüze tin nosyonu çıkar. Bilinç için hâlâ uzakta olan şey tinin ne olduğuna dair deneyimdir –bu mutlak töz kendi karşısında kusursuz bir özgürlüğe ve bağımsızlığa sahip olan farklı/bağımsız öz-bilinçlerin birliğidir. “Ben” olan Biz, “Biz” olan “Ben” dir.⁵⁰

İkincileyin, köle, tanınma mücadelesinde “kendine özgü bir tine” ulaşırken, karşılıklı tanınma noktasına varma gayreti başarısız olur. Efendi-köle diyalektiğinin sonunda efendi ne yerinden olur ne de kölenin edindiği tini bütünüyle tanır. *Tanınma için verilen mücadele hâlâ bir çözüme kavuşmamıştır*. Karşılıklı tanınma *Fenomenoloji*’de gerçek anlamda çok daha sonra (Ahlak üzerine olan bölümde) başlar; bu bölümde Hristiyan itiraf ve bağışlama kavrayışları tartışılır. Efendi-köle diyalektiğinin sonunda “köle efendisinin kendisine yaptığı şeyin ayınsını ona yapmaz, efendi de köleye yaptığı şeyi kendisine yapmaz. Karşılıklılık hâlâ eksiktir. Ve dolayısıyla, karşılıklı tanınmaya ve öz-bilincin sonuna henüz ulaşılmamıştır.”⁵¹

Fanon’un Hegel’in Diyalektiğini Eleştirel Islahı

Fanon’un kitabının eleştirel bir okuması onun *Tinin Fenomenoloji*’sinden alınan tüm bu kavramları özümselediğini gösterir. 7. Bölümde (“Siyah İnsan ve Tanınma”) Fanon Hegel’in efendi-köle diyalektiğiyle ilgili söylediklerini ekleme ya da çıkarma yapmadan özetler. Fanon öz-bilincin tanınmaya gerek duyduğuna işaret eder ama bunun Ötekinin varlığını *kabul etmekten* daha fazlası olduğunu belirtmeden geçmez çünkü “onun beşeri değeri ve gerçekliği Öteki tarafından tanınmasına bağlıdır.”⁵² Fanon bu tanınmanın karşılıklı olması gerektiğini belirtir: “Öteki de... benzer bir işlem gerçekleştirmelidir.” Fanon,

Hegel'in bilincin her evresinin mutlak peşindeki içkin bir arayışı içerdiği yolundaki nosyonunu benimser: "Her benlik bilinci mutlaklığı amaçlar."⁵³ Ve Fanon, Hegel'in bunun bir mücadelesi olduğu, bu mücadele içerisinde de öznenin özkesinliğe, yani *özgürlüğe* ulaşmak için *kendi yaşamını riske ettiği* yolundaki görüşünü tekrar eder.

Fanon, daha sonra, önemli bir dipnotta, bu efendi-köle diyalektiğine ırk açısından baktığımızda Hegel'in betimlediğinden çok farklı bir *sonuca* varacağımızı belirtir. Hegel'in siyahların köleliğinin ve bu köleliğe karşı patlak veren isyanların (Haiti devrimi gibi⁵⁴) tarihini bilip bilmediğinden bağımsız olarak, Hegel'in efendi-köle diyalektiğinin tarihsel bağlamının antik dünya ile ortaçağ dünyası olduğu (bu dönemlerde kölelik ırka dayalı *değildi*) açıktır.⁵⁵ Bu durum Fanon için pek tatmin edici değildir çünkü o, Hegel'i, *çağdaş* dünyada siyah insanların *yaşanmış deneyimini* kavramak için mercek altına alır. Efendi-köle ilişkisini renk faktörünü de işin içine katarak inceleyen Fanon, efendinin köle –insanlığını yadsıdığı kişi– tarafından tanınmakla ilgilenmediğinin açık hale geldiğini belirtir. "[Efendinin] köleden istediği şey tanınma değil çalışmadır." Fakat *köle siyah ise* ne denli çalışırsa çalışsın onun efendi tarafından tanınmaya mazhar olması mümkün değildir; kölenin çalışması onun tözselliğini doğrulamaz. "Dolayısıyla o Hegel'in kölesinden daha bağımlıdır."⁵⁶

Bunun şöyle bir sonucu vardır: Siyahlar "*kendilerine özgü bir tin*" kazanmak yerine ilk başlarda "*kendi efendilerinin vazettiği değerlere*" özlem duyarlar.⁵⁷ Köle Hegel'in ortaya koyduğu bağımsız bilince kavuşamaz. *Siyah* köle efendisini taklit etmeye ve beyaz olmaya çalışarak tanınma elde etme peşine düşer. Fanon burada, kitabında çözümlediği temel problemlerden birine –ezilenlerin kendi ezilmişliklerini içsel-

leştirme eğilimine sahip olmaları, aşağılık kompleksinin kurbanı haline gelmeleri ve kendilerini ezenlerden onların belirlediği koşullarda kabul görme arayışına girmeleri– diyalektik bir açıklama getirmiştir.

Fanon efendi-köle diyalektiğine değgin tartışmasının sonunda şaşırtıcı bir yorumda bulunur: “Fakat siyah insan özgürlüğün bedelini bilmez çünkü o özgürlük için asla savaşmamıştır.”⁵⁸ Birçok köle isyanında siyahların özgürlük için *gerçekten de* savaştığı (Haiti devrimi gibi) göz önüne alındığında bu görüş insana hiç de doğru gelmemektedir. Fanon da bunun farkındadır. O siyahların genel deneyiminden değil, Martinik gibi Küçük Antiller’in kimi kısımlarında (bu ülkede 1848 yılında kölelere özgürlük yukarıdan verilmiştir) gerçekleşen şeylerden bahsetmektedir. 1. Bölümde de gördüğümüz gibi Fanon, daha on yaşındayken, bütün payenin köleleri “özgürlüklerine kavuşturan” adama –Schoelcher’a– verilir siyahlardan hiç bahsedilmemesi karşısında rahatsızlık duymuştu. Şimdiyse bu tarihsel anısını Hegel okumalarına uyguluyordu. Siyahların efendi-köle diyalektiğinin sonlanmasıyla birlikte tanınma elde ettiklerini ileri sürmenin yanlış olduğunu düşünüyordu. Kölelerin beşeri değeri ve öznelikleri tanınmadan kalmaya devam etmekteydi. Bu nedenle, eski kölenin kendi madun pozisyonunu gidermek için gerek duyduğu olumsuzlama giderek daha keskin ve daha güçlü hale gelir.⁵⁹ Onların mücadelesi bitmemiştir; özgürlük kazanılana değin bu mücadele hep devam etmelidir.

Bunu Fanon açıkça şöyle ortaya koyar: “Eski köle kendi insanlığına meydan okunmasını istiyor; gözü kavgada; bir gü-rültü patırtı kopsun istiyor”. ABD’deki siyahların verdiği mücadeleye, “on iki milyon siyah ses”e, “haykırışları göğü yırtan o on iki milyon” a dikkat çeker.⁶⁰ Kölelik biçimsel olarak kal-

dırılmış olsa bile insan olarak tanınmama durumuyla karşı karşıya gelen siyahlar kavgayı daha ileri taşımak ve daha da derinleştirmek zorunda kalmışlardı –masada kalan kırıntıları elde etmek için verilen bir kavga değildi bu, Ötekinden kendilerinin haysiyet sahibi birer insan olarak eksiksiz ve açık bir biçimde tanınmasını talep ediyorlardı.

Fanon Hegel'in çözümlemesinden köklü bir kopuş gerçekleştirmiş gibidir, bir anlamda gerçekleştirmiştir de. Ne ki –Hegel'in kitabını ciddi biçimde inceleme zahmetine girmeyenlerin göz önünde bulundurmadıkları bir nokta olduğu için– şunu belirtmek önemlidir: Hegel'in açıklamasında karşılıklı tanınmaya efendi-köle diyalektiğinin sonunda ulaşılmaz, *köle artık "kendine özgü bir tane" sahip olsa bile*. Hegel kölenin bağımsız bir bilinç kazanır kazanmaz kendi özneliği ile nesnel dünya (o, hâlâ dönüştürülmesi gereken dünya) arasındaki uçurumun farkına vardığını söyler. Bu gerçeklikle yüzleşmekten imtina eden "kendine özgü bir tin" "bir parça anlak"tan birazcık fazla bir şey olur.⁶¹ Karşılıklı tanınmaya ulaşmak için daha uzun ve daha karmaşık bir yolda yürümek şarttır –ta ki mutlak bilgiye ulaşana kadar!

Fanon, Hegel'in siyah kölenin çalışarak bağımsız bir öz-bilince ister istemez ulaşacağı yolundaki görüşünü yadsıyarak ondan *ayrı düşer*, ama bunu yaparken de Hegel'in tanınma için verilen mücadelenin efendi-köle diyalektiğinin geçici evresinde çözüme kavuşmayacağı yollu genel görüşüyle *uyum* içerisinde. Bu kavram Fanon'un sonraki eserlerinde epey pay sahibi olacaktır, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde ulusal bilincin tuzaklarına ve yeni-sömürgeciliğin tehlikelerine değindiğinde olduğu gibi.

Tikel ve Evrensel

Siyah Deri, Beyaz Maske'yle işimiz bitmedi, soru orta yerde duruyor çünkü: Renk faktörü efendi-köle diyalektiğinden bağımsız bir bilincin çıkmadığını gösteriyorsa, bu bilinç nasıl vücuda gelecektir? Siyah özne kendi aşağılık kompleksini nasıl yenecek, değerli ve haysiyetli bir varlık olarak kendinden emin bir duruşa nasıl ulaşacaktır? Fanon'un kitabının tümü – hatta onun entelektüel kariyerinin tümü– bu sorunun cevabını bulmaya hasredilmiştir, fakat cevap en dolaysız olarak “Siyah İnsanın Yaşanmış Deneyimi” başlıklı bölümde Jean-Paul Sartre’la girdiği tartışmada dillendirilmiştir.

Fanon, ırkçılığın insanın kişiliğini karşılıklı tanınmayı imkânsız kılacak şekilde itibarsızlaştırdığını gösterir. “İnsanın bozguna uğraması” demek olan bu durum “beşeri iletişimde [siyah insanı] katlanılmaz bir tecrit durumuna hapseden bir yetersizlik ve öfke” duygusu uyandırır.⁶² Bu, kendini çeşitli anti-sosyal davranış biçimlerinde gösterebilir. Peki, bunun üstesinden nasıl gelinebilir? Fanon şöyle yazar: “Öteki, beni tanımakta isteksiz davrandığı için bunun tek bir cevabı vardır: kendimi tanınur kılmak”.⁶³ Ben “siyahlığımı haykırmalıyım”, beyaz toplumun olmadık vasıflar yüklediği, toplumsal olarak inşa edilmiş siyahlığımdan gurur duyduğumu ifade etmeliyim.⁶⁴ Fanon'un bu noktada Sartre’la bağdaşık olduğu düşünülebilir. Ne ki Sartre *Siyah Orfeus*'ta siyah bilinci ile gururunu, nihayetinde yerini proletaryanın sınıf mücadelesine bırakması gereken “zayıf bir evre” olarak görür. “İrk nosyonu sınıf nosyonu ile kesişmez”⁶⁵ diyen Sartre’a göre ırk tikel, sınıfsa evrensel bir kategoridir.

Fanon şoke olmuştur, kendini ihanete uğramış hissetmektedir. Fakat Sartre'ın yanlışıdan dolayı Hegel'i suçlu bulmaz.

Tersine, Hegel'i Sartre'a karşı kullanır: "Bu doğuştan Hegelci, bilincin mutlak'ın karanlığında kendini kaybetmek zorunda olduğunu (öz-bilince erişmenin biricik koşuludur bu) unutmuştu".⁶⁶ Sartre Hegel'in en önemli içgörüsünü unutmuştur: mutlak, her evreye içkindir, kendini ancak son evrede tümünden görünür kılsa da. Özne, kendi özneliğini mutlak olarak öne sürmedikçe tanınma mücadelesini sürdüremez. Bu zorunlu uğrağın üzerinden atlama girişimi soyut devrimciliğe, boş bir mutlak'a yol açar. Siyah bilinci "zayıf bir evre" değildir. Fanon'a göre bu bilinç "kendisiyle dolu, mutlak bir yorgunluktur".

Gene bilinçle ilgili olarak (şunu söyleyebiliriz): siyah bilinci kendinde içkindir. Ben ileride gelişme kabiliyetine sahip bir şey değilim; ben ne isem oyum. Ben evrenseli aramak zorunda değilim. Benim içimde olasılığa yer yok. Benim siyah bilincim kayıp bir şey olma iddiasında değildir. O kendisiyle birleşmiştir.⁶⁷

Sizi evrensele götürecek yolu bulmak için "kendinizi tike- lin içinde kaybetmeniz" şarttır. Sartre'ın unuttuğu –ve **bugün** de pek çok kişinin unuttuğu– şey şudur: "[Siyah öznenin] bu olumsuzlanması, değerini adeta tözsel bir mutlaklıktan almaktadır".⁶⁸ Fanon, okura, siyah öznenin *tözselliliğinin* özgürlüğe giden elverişli bir yol yaratmak için bir *mutlak* olarak ileri sürülmesi gerektiğini hatırlatmaktan asla geri durmaz.

Hegel okumalarından edinilen bu perspektif, Fanon'u zencilik politikası içerisinde netameli bir yolculuğa çıkarır. Sonuçta Sartre'ın "zayıf evre" –"gerçek" devrimci bilince, *sınıf* bilincine giden yoldaki evrelerden sadece biridir bu– diye bahsettiği şey zenciliktir. Fanon *Siyah Deri, Beyaz Maske* de zencilığe eleştirellikten uzak bir tutum almaz asla. Senghor'un bazı ifadelerinden (sözelimi "us Yunansa duygu da

zencidir"⁶⁹) açıkça rahatsızlık duyar. Görünen o ki zencilik şairlerinin pek çoğu Fanon'un siyahlık ontolojisi diye bir şeyin mevcut olmadığı gerekçesiyle karşı çıktığı şeye, ırksal özcülük tuzagına düşüyorlardı tam da. Fanon "Ben kendimi zencilik içinde bütün bütün kaybetmek zorundaydım"⁷⁰ diyerek niçin Sartre'la tersleştirdi peki? Zencilik hareketinin siyah kimliğini ve Afrikalı geçmişi benimsemesini büyük ölçüde bir "mit" diye niteledikten sonra niye böyle yaptı? Ve –sadece bu bölümde değil, kitabın bütününde de– uğruna canla başla çabaladığı şeyin "siyah" olarak ya da "Afrikalı" olarak tanınmak değil insan olarak tanınmak olduğunu açıkça belirtmişken, niçin burada zenciliği hararetle savundu?

İronik gibi gözükebilir: Fanon bireyselden evrensele olan devinimde dolayımlayıcı bir terim olarak zenciliğin önemini tam da herhangi bir siyah ontolojisini *reddettiği* için evetler. Bireyin özneliğinin yok edilmesine (ırkçılığın işlevi ve amacı budur) karşı çıkılmalıdır, fakat siyah özne bunu yapmaya kalkışırken yaslanabileceği sabit ya da biyolojik bir öze sahip değildir. Üstelik onun "siyahlığı" beyazların bakışının keyfi olarak inşa ettiği bir kurgudur. Dolayısıyla siyah özne bir yokluk durumundan kendine bir kimlik inşa etmek zorundadır. Başka türlü, ırksallaştırılmış bir dünyada yaşamamanın acısına katlanmak ve onun üstesinden gelmek için gerekli olan tözsel güce erişilemez. Peki ama bu kimlik neye dayanarak oluşturulacaktır? Onun *bir yerden* kaynaklanması gerekmektedir. Töz nasıl ki öznellik olmadan eksikse (Hegel'in Spinoza'yı eleştirirken kullandığı ünlü ibare), öznellik de tözden *mahrum bırakıldığında* aynı şekilde eksiktir.⁷¹ Tözsellik beyaz toplumca icat edilen "siyahlık" nosyonundan kaynaklanır ve öyle de olmalıdır. "Siyah insan, bundan ister hoşlansın ister

hoşlanmasın, beyaz insanın onun için imal ettiği kılığa girmek zorundadır".⁷²

Fanon, Merleau-Ponty'nin içgörüsünü (Merleau-Ponty de bunu Husserl'in eserinden türetmiştir) şöyle somutlaştırır: Bilinç yüzergezer bir gösteren değil, beden şemasından koparılamaz bir şeydir. Evet, ben bu toplumun beni bedenime bakarak temsil etmesinden hoşlanmıyorum; gelgelelim ben dünyayı ancak şemalar aracılığıyla bilebildiğim için dünya bana bu bedeni dayatmaktadır, ben dünyaya bu temelde bağlanmaya zorlanırım. *Ne ki ben böyle yapmaya kendi koşullarım temelinde karar vermişimdir.* Ötekinin bakışı beni bu beden şemasına hapsetse de ben salt bir nesne değilim. Ben edimde bulunan, hareket eden ve düşünen (*cisimleşmiş*) bir özneliğim – nesne muamelesi görsem de ya da nesneleştirilsem de benim özgür iradem var. Sizin bakışınız beni özgürlüğümünden mahrum etti ama ben ancak *bende olan* bir şeyden mahrum bırakılabirim.

Öte yandan, siyahlık minör bir terim olarak, başka bir şeye ulaşma yolunda basit bir evre olarak görülürse, özne tözselliğe erişim imkânından mahrum kalacaktır (öznenin başka bir yere –karşılıklı tarınmalar dünyasına– varmasını sağlayabilecek şeydir tözsellik). Bu itibarla, "beyaz insanın bu duygulanımsal ankilozuyla* karşılaştığımda nihayet kendi siyahlığımı haykırmaya karar verdim... Bir ırk salgıladım".⁷³ Fanon burada yenmeye çalıştığı ırk mitine kendini kaptırmış gibi görünebilir, bir anlamda kaptırır da –gerçi çok büyük bir öz-farkındalık duygusuyla:

* Ankiloz, eklemlerin anormal biçimde katılaşmasıdır. Fanon ırksal tahakküm ve ırksal sınıflandırmada takıntının rolünü vurgulamaktan asla geri durmaz.

Dünyayı ıssallaştırmıştım, dünya da beni renk önyargısı adına reddetmişti. Us temelinde hemfikir olabilmemizin bir yolu olmadığı için ben de usa-aykırılığa başvurdum. Beyaz adamın benden daha usa-aykırı olması ona bağlıydı. Davanın hatırı için gerileme (regresyon) işlemini benimsedim ama bunun aşına olunmadık bir silah olduğu gerçeği baki kaldı; burada evimdeyim; benim harcıma karan şey usa-aykırılık.⁷⁴

Fanon dünyaya ıssal bir varlık olarak bağlanmaya çalışır. Fakat bu dünya onu hoş karşılamamıştır. Fanon'un ıssallığına karşılık vermemiştir. Bunun yerine usdışı bir kuvvet – beyaz önyargısı– onun yoluna engel olmuştur. Takıntı sahibi usdışı bir kişiyi usu kullanarak ikna etmek olanaksızdır. Fakat bu Fanon'un usdışısını benimsediği anlamına gelmez. “Hiçbir şey usdışıyla ilişkili olmaktan daha nevrotik değildir”.⁷⁵ Fanon ıssallıktan geçici olarak “gerilemeyi” kabul eder ve “davanın iyiliği için” (yani ırkçı bir dünyada siyah öznenin cesaret ve güven kazanmasına yardımcı olmak için) zencilik mitosunu benimser. Fakat bunu yaparken, zenciliğin “otantik” bir siyah öz ya da hakiki bir Afrika kültürünü keşfettiği yolundaki savlarına yüz vermez. *Fanon bunun bir mit olduğunu bilir.* O bir insan olarak tanınmak istemektedir ve buna ulaşmanın biricik yolunun da mevcut toplumun onun cisimleşmiş özneliğini dünyada-varolduğu-şekliyle kabul etmesinden geçtiğinin farkındadır.

Bunun riskleri var mıdır? Elbette vardır. *Takıntılı* bir tikele kısıp kalmaktan daha kolay hiçbir şey yoktur –kişi takıntıya karşı olduğunu iddia etse bile. Siyah gururu kolaylıkla kendinde bir amaç olarak konulabilir, tıpkı proleter olmanın verdiği gurur gibi –her ne kadar insanın kurtuluşunun amacı hem proletaryayı hem de “siyahlığı” lüzumsuz bir şey haline getirmek olsa da. Sartre ırksal gurura ve zenciliğe tikel şeyler

diye atıfta bulunduğu için hatalı değildi. Onun tek yanlışı tikeli minör bir terim olarak görmektir. Güç olan şeyse, evrensele giden yolda ne tikelin üzerinden atlayacak ne de onda dönüp kalacak şekilde yolculuk etmektir.

Fanon, siyah özneliğini, onun beraberinde getirdiği riskleri göze de alarak, evrensele giden dolayımlayıcı bir terim olarak öne sürer, aksi takdirde ırkçılık mağdurlarının özlemini duyduğu tanınmayı elde etmek mümkün görünmemektedir çünkü. Beyaz toplumdan, ırk gerçeğinden bağımsız olarak (bu toplum kendi görme biçimini ırksal açıdan yapılandırması için), “eşit” koşullarda kabul görmeyi talep edemezsiniz. Fanon’un ırkçılığın kendine özgü bir yaşam kazanan spesifik toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğu yollu içgörüsü, onun “evrensele” –gerçek bir öznelerarası dünyaya– tikel’in *bir mutlak olarak* benimsenmediği ve herhangi bir çekince konulmaksızın öne sürülmediği sürece ulaşmanın mümkün olmadığı şeklindeki ısrarından ayrı düşünülemez.

Bu “mutlak”, kapalı bir ontolojiyi göstermez. Fanon’un sözünü ettiği “tözsel mutlaklık” olumsuzlamadan azade değildir. *Tümüyle onunla doludur*. Bu bakımdan Fanon’un görüşü en azından bir Hegel okumasıyla uyum içerisindedir: bu okumada, *sentezden* ziyade “fikirlerin ve tarihin durmaksızın devinimi” onun “mutlak” demekle kastettiği şeyin ayrılmaz bir parçasıdır.⁷⁶ Bu yaklaşım, diyalektiğin tez-antitez-sentezin sabit deviniminden oluştuğu yollu o vülger nosyon –Hegel’in kendisinin yazdığı bir şey olmaktan çok, onun yüzeysel bir okumasından kaynaklanan bir görüştür bu– tarafından bütünüyle karanlıkta bırakılır. Sekyi Otu, Fanon’un Hegelci diyalektiği nasıl anladığını şöyle ifade etmektedir: “Onun öngördüğü sonuçta, bütün o vülger diyalektiğin sonul hedefi, yani *sentez* yoktur; burjuva milliyetçiliğinden başka bir şey olma-

yan o gelgeç ve uygun 'olumsuzlama uğrağı'nın en büyük ihtirası olan sentez... Fanon yeni başlangıçların anlamını kavrama kaygısı içerisinde."77

Bu yeni başlangıçlara nasıl ulaşılır? Madun pozisyonunuzdaki olumsuzlamayı kavrama çabası sayesinde sizi eşanlı olarak hem kendinizden *içeriye* hem de kendinizden *dışarıya* götüren kuvveti keşfetmek mümkün hale gelir. Yani negatifliğinizi temasa geçerek ve özneliğinizi minör bir terim olarak değil ama bir mutlak olarak öne sürerek *mutlak* negatifliği deneyimleme durumuna yaklaşırsınız. Ve *bu da* sizin sadece dış düşmana eleştirel bakmanızı sağlamaz, aynı zamanda başlangıçtaki çabalarınızın onu yenmesini de sağlar. Negatiflik "genelde" gelişmenin önündeki *dış* engellere yöneliktir; fakat *mutlak* negatiflik içsel engelleri de sorunsallaştırır –kendi benliğinizin yarattığı içsel engeller de dahil olmak üzere. Bir kez daha, tikel'in, negatifliğin diyalektiğinde yaşamsal bir dolaımlayıcı terim olduğunu görmekteyiz. Tikelden evrensele yapılan bu yolculuk zor bir yolculuk olsa da ırkçılığın zincirlerini (onunla birlikte kişinin kendisinden nefret etmesini ve kendisini değersiz görmesini de) son kertede kırmanın ve başkalarının özgürlük mücadelelerine derinden bağlanmanın başka bir yolu yoktur. Fanon, son kitabında şöyle der: "Ulusal bilinç, ki milliyetçilik değildir, bize uluslararası bir boyut kazandıracak olan biricik şeydir".78

Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maske*'deki genel felsefi yaklaşımı onun Hegel'den *kopmakta* olduğunu (Hegel, diyalektiği ırk ve ırkçılık bazında yorumlamadığı için) göstermektedir. ne ki Fanon bir başka düzlemde Hegel'e *geri döner*. Hegel'in başat içgörülerinden biri, onun tüm felsefesinin belki de en önemli içgörüsüdür bu, bireyselden tikele, ondan da evrensele olan diyalektik devinim (aynı şey bunun tersi yönündeki devinim için de söylenebilir) *zorunlu* bir devinimdir. Hegel,

bu mantıksal tasımı kendi felsefesinin merkezine yerleştirme konusunda Fanon'un taşıdığı kaygıları taşıyor değildi elbette. Fakat bu, Fanon'un kaygıları bağlamında diyalektiği yeniden yorumladığımız zaman, onun bir imperatiften başka bir şey olmadığı anlamına gelmez.

Fanon'un yaklaşımını şöyle özetleyebiliriz: Fanon, tersinden giderek, Hegel'in ve Sartre'ın felsefesinin önemli veçhelerini sahiplenir. Sartre'ın öznelerarası çarpık ilişkilere dair *Varlık ve Hiçlik*'te ortaya koyduğu görüşü (ırsallaştırılmış bir dünyanın doğasını aydınlatığı kadarıyla) benimser; Sartre'ın bu yönü Fanon'u Hegel'den uzaklaştıran şeydir. Fanon Hegel'in Ötekiyle hakiki bir öznelerarası ortaklığın kurulabileceği yolundaki nosyonunu sahiplenir; Hegel'in bu yönü de Fanon'u Sartre'dan uzaklaştıran şeydir. Kendisine düşünsel açıdan ilham vermiş filozofların ardından körü körüne gitmek Fanon'un yapacağı en son şeydir. Fanon onların içgörülerini kendi yaşadığı deneyim ışığında yeniden düşünür ve yeniden gözden geçirir, hem de köklü bir biçimde.

Fanon'un mutlak peşindeki arayışı cisimleşmemiş/soyut bir şeyin peşinden koşmak değildir. İnsanlığın en derununda yatan şeyin, kapitalizmin bizden uzaklaştırdığı şeyin yani beşeri potansiyelimizin peşinden koşmaktır. Fanon'u çağdaşımız kılan şey onun yeni bir hümanizmayı öne sürmeyen bir özgürlük mücadelesinin çıkmaza gireceğini anlamış olmasıdır –aynı şey böylesi bir hedefe isyancı güçlerin tikel taleplerinin, mücadelelerinin ve özneliklerinin üzerinden atlayarak ulaşma çabası için de geçerlidir. O halde, tüm bunlar diyalektiğe yeni bir yön vermemiz, kendimizi çelişmenin bir ögesi olarak öne sürmemiz ve tikel'in evetlenmesinden yeni bir hümanizmaya erişmeye giden o zorlu yolda ilerlememiz için yeter de artar bile.

3

ANGAJE PSİKİYATR: BLIDA VE IRKÇILIĞIN PSİKODİNAMİĞİ

1952 yılının ortasında *Siyah Deri, Beyaz Maske*'nin yayımlanmasından sonraki dönemde Fanon Saint-Alban'da psikiyatri çalışmalarına devam etti. Kitap görece çok az ilgi gördü; ancak uzun yıllar sonra bir klasik olarak kabul edilmeye başlanacaktı. Kitap hakkında çıkan çok az sayıdaki yazı da olumsuz eleştiriler içeriyordu –Batı toplumunu sert bir şekilde kınadığı için sağdan, ırksal ayrımcılığı alt etmenin yoluyla ilgili olarak ortodoks olmayan görüşler içermesi nedeniyle de soldan gelen eleştirilerdi bunlar. Sartre bile Fanon'un eserinden çok daha sonraları (muhtemelen 1959 yılında) haberdar olmuştu. Bunların hiçbiri Fanon'u Saint-Alban'da Tosquelles'le birlikte uyguladıkları sosyo-terapi deneylerine devam etmekten alıkoymadı. Fanon'un bu noktada asıl arzuladığı şey bir kamu kurumu çatısı altında psikiyatri alanında kariyer yap-

maktı. Akademide çalışmayı ya da özel muayenehane açmayı hiç düşünmedi.

Haziran 1953'te pratisyen psikiyatr unvanını (*Le Médicat de Hopitaux Psyciatique*) kazanmak için sınavlara girdi ve hepsinden geçti. Sorun artık ihtisasını bitirdiği yer olan Saint-Alban'dan sonra nereye gideceği idi. Daha önce, Şubat 1952'de, kısa süreliğine Martinik'e dönmüş, oradaki bir hastanede çalışma imkanı var mı yok mu diye araştırmış, ne ki hastanenin psikiyatri kliniği olmadığı için orada işe başlama-ya yanaşmamıştı. Bu onun Martinik'e son gidişi oldu.

Eylül 1953'te Fransa'ya geri döndü, La Manche'da, Normandiya ile Brittany arasındaki sınır bölgesinde bulunan Pontorson Hastanesi'nde çalışmaya başladı. Fanon Saint-Alban'da öğrenmiş olduğu teknikleri uygulamak için büyük bir sabırsızlık içindeydi fakat kendisine bu imkân verilmedi; hastanedeki hiyerarşi onun reformcu hevesini kırdı. Fanon oradaki yönetimle iyi geçinemedi. La Manche'daki taşra ortamı da ona uymuyordu; orada bir ay bile kalmadı. Fransa'nın belli başlı kentlerinde iş bulma imkânının yok denecek kadar az olduğunu gören ve taşrada yeterince yaşadığını düşünen Fanon başka bir ülkede iş aramaya karar verdi. İlk tercihi Sahra-altı Afrikası'ydı. Senegal'deki bir psikiyatri hastanesinde kendisine bir iş ayarlaması için Senghor'a mektup yazdı ama bir cevap alamadı. Blida-Cezayir'de bir kadronun açıldığını bildiren ilanı gördükten sonra bu görevi kabul etmeye karar verdi.

Fanon'un Blida-Cezayir'deki Çalışmaları

Fanon'un Kasım 1953'te Cezayir'e varması onun yaşamında önemli bir dönüm noktası olacaktı çünkü görece kısa bir za-

man dilimi içerisinde Fanon gerçek bir devrimci hareket içerisinde ilk kez aktif biçimde yer alacaktı. Fakat bu planladığı bir şey değildi. Cezayir'e ulusal kurtuluş mücadelesine katılmak için gitmemişti. Bağımsızlık savaşının iyice kızışmasına daha bir yıl vardı ve Fanon o sıralar Cezayir'deki politik durum hakkında çok az şey biliyordu. Ülkede daha önce, II. Dünya Savaşı'nda asker olarak bulunmuştu, dolayısıyla Fransa'nın yerli Arap ve Kabiliye topluluklarına uyguladığı vahşi ayrımcılıktan haberdardı. Politik ve ekonomik güç nüfusun yüzde 10'unu oluşturan ve önemli bir bölümü Fransız kökenli olmayan Avrupalı azınlığın tekelindeydi, bunların birçoğu çiftçi ve işçiydi ama yine de görece ayrıcalıklı bir kesimdi çünkü Arap ve Kabiliye Müslümanları arasında kişi başına düşen yıllık gelir 40 dolardı (1949 yılında Çin'de kişi başına düşen yıllık gelirden daha az). Fanon, ülkeye vardığında, Cezayir toplumunun yapısı hakkında hemen hiçbir yanlısına içerisinde değildi, oraya psikiyatr olarak çalışmaya gitmişti, adanmış bir siyasal aktivist olarak değil (gönlü muhtemelen Cezayir'in Fransa'dan bağımsızlığını kazanmasından yana olsa da). Tarih tesadüflerle doludur; Fanon'un da hayatını çok tuhaf bir tesadüf değiştirecektir.

Blida-Joinville Hastanesi Blida kentinin birkaç mil dışında, başkent Cezayir'dense 20 mil uzaktaydı. Fanon ülkeye geldiğinde Arapça bilmiyordu; yakın çevresindeki kişiler Yahudilerden ve Fransız sömürgeciliğine eleştirel bakan sol kanat Avrupalılardan oluşuyordu. Fanon anti-semitizme hep duyarlı olmuştu ve pek çok Yahudi meslektaşı ve dostu vardı. Antil'li felsefe profesörlerinden birinin kendisini şöyle tembihlemesini hiç unutmamıştı: "Yahudilere hakaret eden birini işittiğinde ona kulak kesil; senin hakkında konuşuyordu". Fanon'a göre, "Anti-semitler kaçınılmaz olarak zenci düşma-

nıdırılar”.¹ Cezayirli Yahudiler (yerli Müslümanların aksine) on dokuzuncu yüzyılın sonunda Fransız vatandaşlığına geçirilseler de ülkede yoğun bir anti-semit iklim vardı. Cezayir’in yerli faşistlerinin yanı sıra, Vichy rejiminin Nazi politikalarının ateşli taraftarları olan liderlerinin ve müttefiklerinin pek çoğu savaş sonrası yıllarda Cezayir’e göç etmiş ve ülkenin polis gücü ile idaresinin önemli bir kısmını oluşturmuştu. Avrupalı topluluk “tepeden tırnağa ırkçıydı, sosyo-kültürel artalanı ne olursa olsun”.² Fanon Cezayir’de gördüğü ırkçılığı kapsam ve derece bakımından başka hiçbir yerde görmemişti. Martinik’te, hatta metropoliten Fransa’da yaşadığı ırkçılık bunun yanında solda sıfırdı. Bu durum, Fanon üzerinde derin bir etki bırakmış olsa gerektir, *Siyah Deri, Beyaz Maske* bu ırkçılığı düşünsel açıdan anlamak bakımından onu hazırlıklı kılmış olsa da.

Fanon Blida’da 2.000 hastaya bakan dört doktordan biri oldu. Cezayir’de süregelen ruh hastalıklarını tedavi eden tek hastaneydi burası. Hastanede çalışmaya başladığında gördüğü şeylerden hiç hoşnut kalmamıştı: hastalara mahkûm muamelesi yapıliyordu, Müslümanlar Avrupalılardan ayrı yerde tutuluyordu, bazı hastalar tecrit altındaydı. “Aklını insanlar arasında ilişki kurmaya, bütün farklılıkları ortadan kaldırabilecek bağa takmış olan”³ Fanon, Blida’yı sosyo-terapi ilkeleri temelinde yeniden organize etmeye girişti. Fanon’un yataklarına zincirlenmiş hastaların bu durumuna bir son verdiği yönündeki bilgiler büyük olasılıkla sonradan uydurulmuş şeylerdir; Fanon böyle bir şey yaptığından hiç bahsetmez; onun meslektaşlarından biri de Blida’da hiçbir hastanın zincire vurulu halde tutulmadığını belirtmiştir.⁴

Durum ne olursa olsun, gerçekleştirilmesi gereken epey bir değişiklik vardı. Diğer sorumluluklarına ek olarak, Avru-

palı kadınların kaldığı bir koğuşun (164 kişilik) ve yirmi dört erkek Müslümandan da sorumluydu Fanon. Pontorson'da yaşadığı durumun aksine bu hastanede Fanon'u, Tosquelles'in yaklaşımına dayanan kurumsal psikoterapi uygulamalarını tedavi sürecine dahil etmesine engel olma doğrultusunda herhangi bir çaba gösterilmedi. Fanon'un yönlendirmesi ve ısrarı sonucunda meslektaşları da bir dizi çarpıcı değişimi devreye soktular. Bunlar arasında şunlar vardı: Haftada iki kez doktorlar ile hastalar bir araya gelip hastanenin işleyişini tartışacaklar, bu arada hastalar zihinlerindeki şeyleri söylemeye teşvik edilecekti; hastalar haftalık bir gazete çıkaracaklardı; hastaların birbirleriyle iletişime geçmelerini özendirmek için sosyal ve kültürel etkinlikler (film gösterimleri ve müzik dahil olmak üzere) düzenlenecekti; üretken etkinliklerde bulunmayı yüreklendirmek için mesleki terapi uygulamaya konulacaktı. Disiplin adına getirilmiş olan sınırlamaların pek çoğu kaldırıldı; hastaların hastane binasının değişik bölümlerinde dolaşmalarına izin verildi. Bu yaklaşımlar bugün o kadar da devrimci nitelikte gözükmeyebilir, fakat Fanon'un zamanında bunlar başka yerde –özellikle de kuzey Afrika'daki hastanelerde– bir benzerine rastlanması imkânsız uygulamalardı. Bu yeniliklerin getirilmesi, yanı sıra da hastaların tek tek terapiye tabi tutulması Fanon'un zamanının ve enerjisinin muazzam bir bölümünü –günde on bir-on iki saatini– alıyordu. Bunlar ve diğer pratikler Avrupalı kadınların tutulduğu koğuşta uygulanmaya başlandığında onların problemlerini önemli hastalıklarını tedavi etmede sağlanan başarı oranı hatırı sayılır derecede arttı.

Ama iş Müslüman hastaları tedavi etmeye geldiğinde olaylar farklı yönde gelişti. Bu hastalar yapılan değişikliklerden hoşlanmamışlardı. Mesleki terapiyi sevmemişler, kültürel

etkinliklere, tatil kutlamalarına katılma ve Avrupalılarla oyun oynama fikrine tepeden bakmışlardı. Gazete çıkarma faaliyetine katılmaya da yanaşmamışlardı. Üç aylık bir denemeden sonra Fanon bir yön değişimine gerek duydu. Batılılara uygulandığında iyi sonuçlar veren yaklaşımların daha geleneksel, Müslüman kültürlerden gelenler için aynı sonuçları doğurmadığını anlamaya başlamıştı. Blida'daki meslektaşı Jacques Azouley ile birlikte yazdıkları bir bildiride şunu itiraf ediyordu. "Biz kurumlar yaratmak istedik fakat bu türden bir anlayış için yerli toplumun temellerinin ısrarlı, somut ve gerçek bir şeklide irdelenmesinin şart olduğunu unuttuk".⁵ Tosquelles'in sosyo-terapisinin, Müslüman erkeklerin İslamlık dışı tatiller ve bayramlara katılmada gösterdikleri gönülsüzlük ile gene onların kendi kültürlerine yabancı diye gördükleri toplumsal etkinliklerden uzak durmaları gibi değişkenler dikkatle hesaba katılmadan, Cezayir bağlamına bu denli çabucak nakledilmemesi gerekiyordu. Sonuçta,

Perspektiflerimizi değiştirmek, en azından bazı elemanter perspektifleri tamamlamak ya da gerçekleştirmek gerekiyordu. Kuzey Afrika gerçekliğini kavramak gerekiyordu. Mauss'un otantik bir sosyolojik araştırma için garantili gördüğü bu "totaliteyi" talep etmek gerekiyordu. Bir sıçrayış gerçekleştirilmeli, değerlerde bir değişim yaratılmalıydı. İtiraf edelim: biyolojik olandan kurumsal olana, doğal varoluştan kültürel varoluşa doğru gitmek gerekiyordu.⁶

Fanon bu görünür dezavantaja, Müslümanların bayramlarının anlamını idrak ederek ve hastaların bu bayramları dinlerinin gerektirdiği şekilde geçirmelerini sağlayarak cevap verdi. Hastane personeli Arapça öğrenmeye teşvik edildi, böylece hastalarla tercüman aracılığı olmaksızın doğrudan iletişim kurmak mümkün olacaktı (Fanon'un kendisi de

Arapça kurslarına katıldı, bu dili akıcı bir biçimde konuşur hale asla gelememesine rağmen). Erkekler, onların kültürel açıdan küçük düşürücü buldukları etkinliklere katılmaları için zorlanmadı (bu, özellikle, mesleki terapinin kadınların yer aldığı spesifik biçimleri için söz konusuydu). Hepsinden de önemlisi, bütün hastalara tek ve standart bir tedavi uygulamaktansa, Müslümanların dinsel ve sosyal pratiklerinin özgüllüğünü daha iyi anlamak için çaba harcandı.

Ruh Sağlığı Konusunda Yeni İçgörüler

Fanon, bu çabanın bir parçası olarak, Kabiliye topluluklarının akıl hastalıkları konusundaki görüşlerini daha iyi anlamak için kırsalda onları birkaç kez ziyaret etti. Bu ziyaretler Fanon'un, Cezayir toplumuna ilişkin olarak 1953'te ülkeye gelişinde sahip olduğundan çok daha zengin bir kavrayışa ulaşmasını sağladı. Kabiliye kültürünün, "delileri", bir tür yapısal tehdit ya da dalalet olarak değil, fakat şeytani güçler tarafından ele geçirilmiş bireyler olarak görme eğiliminde olduğunu keşfetti. François Sanchez'le birlikte yazdıkları bir bildiri bu meseleleri etraflıca irdelemektedir. Bildiriye göre:

Saygıyı, sabrı, iptilayı esinleyen şey delilik değildir; deliliğin, cinlerin etkilediği varlık insandır; deli diye bilinen insandır. Bir verem hastasına özenle bakılması veremin kendisiyle vis-à-vis bir tikel duyguyu imler mi? Deliye saygı gösterin çünkü o her şeye rağmen bir insandır; düşman kuvvetlere maruz kaldığı için de.⁷

İnsan haysiyetine saygı, delininkine de: Felsefe ile psikolojinin nasıl kesişebileceği üzerine düşünmeye başlamasından sonra Fanon'un eserinin merkezi motiflerinden biri oldu bu. Blida'da, yerlilerin otantik pratiklerini dikkatli bir biçimde in-

celeyerek bu yaklaşımı daha da geliştirme şansına sahipti artık. Felsefi genellemeler daha bir netleşti ve bazı durumlarda da yerlilerin yaşadığı durumun bilimsel analizi (bu analiz her ne kadar empirik de olsa) marifetiyle yeniden gözden geçirildi.

Bu ilgi, Kuzey Afrika yerlileri arasında görülen cinsel işlev bozukluğu üzerine Azouley ve Sanchez'le birlikte yazdıkları yayımlanmamış bir bildiride de kendini göstermektedir. Bildiri, Müslümanların bu gibi sorunlarla karşılaştıkları zaman Avrupalı bir doktora ya da bir kliniğe gitmeyip Müslüman bir hocaya ya da *talip*'e başvurdıklarını yazıyordu. Onların kültürü de, bu minvalde, böylesi sorunları bir hastalık belirtisi olarak değil, büyüden kaynaklanan bir illet olarak görüyordu. Fanon, Azouley ve Sanchez "İslam toplumunun teokratik bir toplum olduğunu ve orada sekülerizme yer olmadığını", yaşlılarla din adamlarının çok önemli bir rol oynadıklarını teslim ediyorlardı.⁸ Fakat bu eleştirinin olumlu kültürel katkıları gölgede bırakmasına izin vermediler. Bir incelemede de belirtildiği gibi,

Bildiriyi önemli kılan şey yazarların betimledikleri pratikleri [Müslümanlara ait] çok ciddiye almaları ve onların *talip*'ini büyük bir saygıyla dinlemeleriydi. Yazıda "safсата" sözcüğü hiç kullanılmadı. *Talip*... birbiriyle tutarlı bir bilgi yığının ve kendi bağlamında anlamlı bir teşhis sistemine sahip biri diye görüldü. Bu bilgiler ve bu teşhis koyma sistemi yazarların kendi psikiyatrik uygulamalarında karşılaştıkları sorunları kabullenmelerinin bir yolu olarak kullanılabilirdi çünkü bu anlayış onları hastalarının kendi cinsel sorunlarına bakış biçimlerini kavramaya muktedir kılıyordu.⁹

Fanon'un, kariyeri boyunca psikiyatri üzerine ya kendi başına ya da başkalarıyla birlikte yazdığı bildirilerin toplam

sayısı 15'tir, bunların üçünü Azouley ve Sanchez'le birlikte yazmıştır. Ne yazık ki bu bildirilerden hiçbirinin İngilizce çevirisi yayımlanmamıştır, çoğuna da erişmek bir hayli güçtür. Bunlar Fanon'un psikiyatrik ve felsefi ilgilerinin birbirine nedenli dolaşık olduğunu ve *Siyah Deri, Beyaz Maske*'nin yayımlanmasının ardından nasıl da yeni bir tarzda geliştirildiğini görmemizi sağlar.¹⁰

Fanon, 1955'te, gene Blida'dan bir meslektaşı olan R. Lacaton'la "Kuzey Afrika'da İkrar" başlıklı mükemmel bir bildiri yazdı. Bildiri, ikrar etmenin Cezayir toplumunda oynadığı role ve onun birey ile topluluk arasındaki kopukluğun üstesinden gelmekle nasıl ilintili olduğuna odaklanmaktaydı. Hüseyin Abdullahi Bulhan, Fanon'un psikoloji yazılarına dair incelemesinde bu bildiri hakkında şöyle yazmaktadır:

Yapılan bir yanlışın ikrar edilmesinin, yazarlara göre, hem varoluşsal hem de toplumsal boyutları, yanı sıra da kamusal olduğu kadar özel bir önemi vardır. İkrar, varoluşsal açıdan bakıldıkta, kişisel sorumluluğu gönüllüce üstlenmeyi ve böyle yaparak da kişinin bu edim yoluyla ortaya koyduğu varlığının anlamını doğrulamayı imler. Kişinin eyleminin sorumluluğunu üstlenmemesi ya da bunu inkar etmesi onun varlığına ilişkin olarak, en azından o anda, esaslı bir yabancılaşmanın yaşanması demektir. Toplumsal açıdan bakıldıkta, ikrar, kişinin kendini vicdanında mahkûm etmesini ve topluluğun değerlerinin ve etik ilkelerinin (eğer öncesinde içselleştirilmemişse) artık failin derununa yeniden nakşedilmesini anlatır.¹¹

Söz konusu bildiri, ikrarın, bireyler arasındaki tarınmama eksikliğini gidermeye yardımcı olan karşılıklı bir etkileşim biçimi olduğunu ileri sürmekteydi. Yazıda Hegel'in hiç adı geçmese de –Hegel'i anmanın bir nedeni de yoktu çünkü bildiri psikiyatri üzerineydi, felsefe üzerine değil– yazarların

konuyu tartışma biçimi *Tinin Fenomenolojisi'*nde tanınma konusunun ele alınma biçimiyle çarpıcı bir rezonans içerisindedir. 2. Bölümde de belirtildiği üzere karşılıklı tanınmaya efendi-köle diyalektiğinde gerçek anlamda erişilemez. Bu tanınma, daha sonra, *Fenomenoloji'*yi oluşturan “keşif yolculuğu”nda, Hegel’in vicdan ve itiraf konularını ele aldığı parçalarda, gerçekleşir her yönüyle. Hegel şöyle yazar:

[İtiraf eden bilincin] ötekine sağladığı bağışlama onun kendisinden, kendi gerçek olmayan asli varlığından feragat etmesidir. Uzlaşma sözcüğü, kendisine ilişkin saf bilgiyi *evrensel* öz olarak karşıtında, mutlak olarak kendi içinde varolan *bireysellik* olarak kendine ilişkin saf bilgide gören Tindir –bir karşılıklı tanıma olan *mutlak* Tindir.

Fanon’un ikrar konusunda yazarken zihninde Hegel var mıydı, bilmek imkânsız. Fakat şurası kesin ki bildiride kullanılan *kavramlar* Hegel’de de görülen kavramlardı.

Fanon, Blida’daki çalışmaları boyunca, ırksal baskının hem onun uygulayıcılarına hem de mağdurlarına ait davranış ve tutumları yapılandırırken ne tür özgül biçimlere büründüğü konusuna özel bir ilgi gösteriyordu. Aynı zamanda da boyunca eğdirilmiş insanlar arasında öznel gelişimin ve direncin nasıl vücuda getirilebileceğiyle de ilgileniyordu:

Müstebit, otoritesinin kapsayıcı ve korkutucu karakteri sayesinde, yerli halka kendi orijinal varoluş biçimini karşısında yeni görme biçimleri ve özellikle de yeni yargılama biçimleri dayatmayı başarır. Bu olay, ki genelde yabancılaştırma diye anılır, tabiatıyla çok önemlidir. Resmi metinlerde asimilasyon başlığı altında yer alır.

Nedir, bu süreç özneyi bütünüyle nesneleştirilmiş bir duruma indirgemede ya da onun direnç gösterme yetisini yok etmede başarısız olur: “Artık bu yabancılaştırma asla bütünüyle

başarılı değildir. Bunun sebebi müstebitin, evrimi ister (nitel ve nicel açıdan) sınırlaması olsun ister olmasın, bundan böyle öngörülmemiş, ayırık fenomenler kendilerini göstermektedirler.”¹³

Klinisyenin görevi, hastalar arasındaki etkinlikleri ve konuşmaları teşvik ederek ve böylece onlardan sömürgeciliğin dayattığından farklı bir zihinsel ufka ulaşmalarını sağlayarak bu “ayırık fenomenleri daha öngörülebilir kılmaktır. Zor bir görevdir bu çünkü “insanları köleleştirmek, onları mantıksal olarak bütünüyle aşağı varlıklar haline getirmeksizin mümkün değildir. Irkçılık da bu aşağılama işleminin biricik duygusal, duygulanımsal, kimileyin de düşünsel açıklamasıdır.”¹⁴ Fakat ırkçılık, bir toplumu ve kültürü tepeden turnağa tanımlayan “kusursuz bir mantığa” göre işlese de “insan ruhunun bir sabitesi” değildir. “Mutlak bir değerlemeyi (*valorization*) neredeyse gerçekliğe rağmen”¹² zihinlerde uyandırmak mümkündür. Fanon, yabancılaşmadan kurtulmayı başarmaya giden yolu içeriden kavramak için, varlığın dışarıdan aşırı belirlenmişliğinin önemini giderek daha fazla vurgular.

Yabancılaşmadan Kurtulma Süreci

Bu itibarla, Fanon’un psiko-duygulanımsal bozukluklara değin eleştirisi Marx’ın sermaye eleştirisiyle bazı paralellikler taşır. Marx’ın *Kapital*’i ekonomiyi irdeleyen bir eser olsa da, kapitalist fenomenlerin salt ekonomik betimini içermez. Kitabın gerçekte amacı kapitalist üretim tarzının egemen olduğu toplumlarda beşeri praksisin nesneleştirilmiş, şeyleştirilmiş biçimlerinin izini sürmektir. *Kapital*, sermayenin, kendine özgü bir yaşam kazanmış gibi gözükken bu gizemli/nesneleştirilmiş biçimin serüvenini betimler. Sermaye soyut emeğin

cisimleşmiş hali, insanın farklılaşmamış emek gücünün nesneleştirilmiş biçimidir. Nesne, yani ölü emek özneye, yani canlı emeğe tahakküm ettiği için, beşeri ilişki şeyler arasındaki ilişki biçimine bürünür çünkü *gerçekte olan da* budur. Marx'ın *Kapital*'i bu nesneleştirilmiş biçimin dağılması/çözülmesine dönük gelişimin ve eğilimin izini sürerek kendi konusunu (nesnenin özneye egemen olduğu bir toplum) her yönüyle ele alır. Ne ki beşeri praksisin bu nesneleşmiş, yabancılaşmış ifadesinin çözümlemesi tam da onun mutlak karşıtını –insanlığın sermaye ilişkisinden *kurtulduğunda* yaratıcı, belli bir amaca yönelik özgürce etkinlikte bulunma kapasitesini– önümüze koyar. Marx, buna “beşeri gücün amacının gene kendisi olduğu” bir dünya olarak gönderimde bulunur.¹⁶ Dolayısıyla nesneleştirilmiş biçimlerin betimi salt yabancılaşmanın çerçevesini açığa çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda onun *içine* gömülü olan yeni beşeri ilişkileri de araştırır. Fanon, bir bakıma, çok farklı bir şey yapmaktadır: Sömürgeleştirilmiş bir toplumda beşeri praksisin büründüğü nesneleştirilmiş biçimi, onun insan psişesi üzerindeki etkisini soruşturarak betimlemeye çalışmaktadır. Irkçılığın *temelinde* sosyo-ekonomik etmenlerin yattığını sürekli olarak vurgulasa da, kendini ırkçılığın öznedeki *içsel* yaşamını eşelemeye adanmıştır. Bunu yaparken de psişenin nesneleştirilmiş biçimini, onun şekillendirme ve şekil bozmadaki oluşturunca gücünü, bireyin Ötekinin bakışına tabi olan varlığını betimler. Ve bunu salt yabancılaşmanın çerçevesini değil, fakat aynı zamanda bu yabancılaşmaya karşı koyan öznenin yeni beşeri ilişkiler peşindeki arayışını da ortaya koyacak şekilde yapar. *Fanon'a* göre *ründüğü kadarıyla, yabancılaşma, “asla bütünüyle başarılı” değildir.* Marx ve Fanon çok farklı düzlemlerde çalışmaktadırlar; onların projeleri arasında bire bir ilişki ya da homoloji yoktur.

Gelgelelim, Marx ve Fanon'u birbirine bağlayan şey onların şeyleşmenin fenomenolojik çözümlemesinden *yola çıkarak* bu şeyleşmenin mutlak karşısının –yeni bir insanlık arayışının– dillendirilmesine *doğru* ilerlemeleridir.

İroniktir, post-Marksistlerin birçoğunun Marx'a yaptığı şeyin aynısını pek çok postkolonyal teorisyen Fanon'a yapmıştır: onun mevcut toplum ve kültüre dönük eleştirisinde yabancılaşmanın ve bastırmanın (aşırı) belirleyici gücüne ilişkin çözümlemesine odaklanırken onun hümanizmini es geçmişlerdir. Fanon'un kültürel farklılığa ve olumsuzluğa duyarlılık göstermesini övmüş, ama onun "Yeni Bir İnsanlık" arayışına girmesini Avrupa Aydınlanmacılığından kalma naif bir takıntı olarak değerlendirmişlerdir. Gelgelelim, Fanon'un psikiyatri alanındaki çalışmalarını bu çalışmaların derin hümanist içeriğine eğilmeden kavramak imkansız değilse de zordur. Alice Cherki'nin de gayet yerinde ileri sürdüğü gibi,

Farklılık, kültürelcilerin elinde, Batının bilgisini oluşturan büyük sistemleri etkileyen evrenselciliğin önündeki güçlük olarak ortaya konur. Ancak Fanon, kültürü, aynı zamanda evrensele açılan zamansal ve uzamsal bir referans noktası olarak görür. Fanon beşeriyete olan inancını hiçbir zaman yitirmemiştir.¹⁷

Fanon'un psikiyatri pratiği geleneksel yöntemlere pek çok bakımdan aykırı düşüyordu, fakat bu onun standart yaklaşımların rolünü ihmal ettiği anlamına gelmez. Fanon, ruhsal bozukluğun, öz-çıkarını düşünen bir tıp kurumu tarafından yaratılan bir illüzyondan ibaret olduğu yollu görüşe yüz vermez; ona göre, ruhsal hastalık, yabancılaşmış bir toplumun ürettiği nesnel bir gerçekliktir. Zihinsel hastalığa asla bir "mit" diye gönderimde bulunmaz. Elektroşok uygulamasını ve antidepresan (lityum sitrat gibi) kullanımını onaylar; psi-

kiyatri üzerine yazdığı birçok bildiride bunların etkisi üzerinde durmuştur. Onun çalışmalarını tanımlayan şey spesifik tekniklerin kullanımı olmaktan çok, bunların yöneldiği hedeflerdir. David Macey bunu şöyle belirtir:

Fanon, zihinsel hastalığı, dünyaya yabancılaşma ve varoluşsal özgürlüğün yitimi olarak betimler. Onun bir terapist olarak amacı, hastalarının [iç] çatışmalarını dış dünyayla yeni ve daha pozitif bir ilişki kuracak şekilde “bilince taşımak”tır. Fanon semptomatolojinin sosyojenik (toplumoluşsal) veçhelerini vurgular hep: onun görüşüne göre semptomlar kişinin bilinçdışından ya da bastırılmış cinsel itkilerinden değil, daha çok, ego ile dünya arasındaki çarpık diyalektikten ve toplumsal çatışmaların içselleştirilmesinden kaynaklanır.¹⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, Fanon’un bilinçdışının belirleyici önemine karşı çıktığı anlamına gelmez. Onun karşı çıktığı şey bilinçdışının varlığı değil, etiyojisidir. Fanon, bireylerin, onların tercihlerini ve bağlılıklarını önceden belirleyen kolektif bir bilinçdışı tarafından şekillendirildiklerini teslim eder. Fakat onun esas olarak ilgilendiği şey olan bilinçdışı davranışın spesifik biçimleri –yani ırkçılıkla ilintili psiko-duygulanımsal bozukluklar– bir *a priori* biçim ya da arketip bazında layığınca anlaşılamaz. Bu bakış açısı bizi onun Bli-da’da ve başka hastanelerde gerçekleştirdiği terapi uygulamalarının birçoğunun formülasyonuna götüren şeydir.

Fanon, farklı tedavi ve yaklaşımları uygulamaya devam etti. Müslüman hastalarının tedavisinde daha etkili olabilecek yöntemler keşfetti, gerçi bu yöndeki çabalarına büyük ölçüde deneme-yanılma yöntemi damgasını vurdu. Akıl hastanelerinin hapishaneye benzeyen yapısına karşı çıkmaya devam etti: hastalar için bir tiyatro binası ile futbol stadyumu inşa etmek, hemşireler için okul açmak, şiddetli seyretmeyen ruhsal has-

talıklardan mustarip olanlar için bir açık hava kliniği kurmak gibi projeler başlattı. Fanon'un, çalıştığı kurumu dönüştürmek için gösterdiği özen ve dikkatin muazzam boyutu karşısında hayrete düşmemek olanaksızdır. Ne ki bu çalışmaları kendi kontrolü dışındaki faktörler –bunun başında Fransa'ya karşı verilen kurtuluş savaşının kızışması geliyordu– yüzünden akamete uğrayacaktır.

Yeni Bir Psikiyatri Perspektifinin Gelişmesi

En önemli an da, yenilerde kurulmuş olan Ulusal Kurtuluş Cephesi'nin (FLN) 1 Kasım 1954'te bağımsızlık elde etmek için silahlı isyan başlatması oldu. Cezayir'de ya da Fanon'un yaşamında artık neredeyse hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı. Fanon henüz açıktan olmasa da bağımsızlık mücadelesine çabucak dahil oldu. Bir savaşçı olarak *maquilere* katılmayı düşündüyse de bunu pratiğe dökmedi. Fanon'un değeri, FLN açısından, direnişçileri Blida'da tedavi eden ve onların birçoğunu hastanenin değişik yerlerinde saklayan eylemli bir psikiyatr olarak çok daha büyüktü. Fanon'un Blida-Joinville'deki çalışmaları, birçok bakımdan, Kasım 1954 olaylarının ardından Fransızların Cezayir'i ellerinde tutmak için harcadıkları ümitsiz çabanın mahiyetinin etkisiyle dönüşüme uğradı. Hastalarının sayısı giderek artan bir bölümünü Fransız ordusunun gerçekleştirdiği katliamlardan sağ kurtulanlar oluştuyordu. Hastalarının birçoğu Fransızlar tarafından vahşice işkence edilen ve bunun sonucunda şiddetli psişik rahatsızlıklar yaşayan sivillerdi. Bir kısmı yakınlarının "kaybedilmesine" ya da katledilmesine tanık olmuş, şiddetli bir depresyon geçiren ya da intihar eğilimi içerisinde olan kişilerdi. Fa-

non'un çoğun antidepresan ilaçlar kullanarak tedavi ettiği bu insanların birçoğu bugün bizin post-travmatik stres bozukluğu dediğimiz şeyden mustarip FLN militanlarıydı. O dönemde, savaşın ve sistematik şiddetin insan psişesi üzerindeki etkisi ne yaygın bir şekilde tartışılan bir konuydu ne de zihinsel hastalıklar üzerine olan klinik literatürünün belli başlı ilgi alanlarından biriydi. Ama Fanon'un çalışmaları, post-travmatik stres rahatsızlığına ilişkin yakın tarihli kavrayışları –özellikle 1990'lardan bu yana– önceleyen çalışmalar olarak görülebilir. Fanon, bu problemle ilgili spesifik vakaları hem klinik yazılarında hem de kitaplarında (*Ölen Sömürgecilik ve Yeryüzünün Lanetlileri* gibi) tartışmıştır. Pek çok vesileyle Fransız paramiliterlerini de tedavi etmek durumunda kalmıştır (bu kişilerin Blida-Joinville'ye gelmelerinin sebebi Fransız yetkililer adına "profesyonel" işkenceci olarak çalışmalarından kaynaklı rahatsızlık yaşayan grup diye tasnif edilmeleliydi. Fanon, hastalarını onların siyasal artalanlarına ya da mensubiyetlerine göre seçmiyordu; böylesi bir nosyona göre hareket etmek onun ilkelerine aykırı olurdu.

Fransız yetkililer Fanon'un yaptığı işleri yakından takip ediyorlardı; 1956'nın sonuna gelindiğinde Cezayir'in bağımsızlığından yana olan ya da öyle olduğu düşünülen herkesin üzerindeki baskı öylesine yoğunlaştı ki Fanon'un Blida'da kalması imkânsız hale geldi. Fanon görevinden istifa etti, 1957 yılı başında Tunus'a sürgüne gitti. Fakat bu onun eylemli bir psikiyatr olarak çalışmasına bir son vermedi. Tunus'ta, FLN'nin ve tüm Afrika devrimlerinin önde gelen sözcülerinden biri olarak ortaya çıkmasına rağmen, çeşitli hastanelerde çalışmaya devam etti.

Bundan sonraki bölüm Fanon'un FLN ve Cezayir devrimiyle olan ilişkisini mercek altına alıyor. Burada belirtmemiz

gereken şey şudur: Fanon'un psikiyatri alanındaki çalışmaları nasıl ki onu doğrudan devrimci politikaya daha derinlemesine soktuysa, onun devrimci politikaya dahli de aynı şekilde bir psikiyatr olarak çalışması üzerinde etkili olmuştur. Fanon ilkin Manouba'daki Razi Hastanesi'nde yarı-zamanlı çalıştı; hastaneyi Blida'da uyguladığı ilkeler temelinde bir dönüşümden geçirmeyi denedi. Kapıların kilitleri söküldü, hastaların birbirleriyle sosyalleşmelerinin önü açıldı, hastaneyi insanileştirmek için başka bazı reformlar gerçekleştirildi. Fakat Fanon burada, alenen anti-semitizmle ve siyah karşıtı ırkçılıkla malul hastane müdürü Dr. Ben Soltan'ın şiddetli itirazları yüzünden, Blida'daki kadar başarılı olamadı (Soltan, Fanon'u "Siyonist bir ajan" olmakla suçlamış; Fanon'un FLN'deki doktor arkadaşları kimsenin ciddiye almadığı bu suçlamayı reddetmiştir).

Fanon Manouba'dan ayrılmak zorunda kaldı ve Tuniz'daki Charles-Nicolle Hastanesi'nde çalışmaya başladı. Manouba'da yaşadığı deneyimin aksine Carles-Nicolle'da meslektaşlarından kabul gördü ve orada hızla nam saldı. Fanon'un bu hastanedeki en büyük başarısı gündüzleri hizmet veren bir nöropsikiyatri kliniği kurmak oldu. O yıllarda Afrika'nın hiçbir yerinde zihinsel rahatsızlıkları olan kişiler için açılmış gündüz klinikleri yoktu, Avrupa'da ise birkaç tane vardı. Bu klinik Fanon'un düşünce ve uygulamasında önemli bir aşamaya işaret ediyordu.

Fanon, bir psikiyatri kliniğinde bir tür minyatür toplum oluşturma gayretinin –Tosquelles'ten öğrendiği bir uygulamaydı bu– kendi içinde bazı sınırlılıklar taşıdığı sonucuna varmıştı. Hasta, böyle bir uygulamada, hastane içerisindeki koşullar daha az yabancılaştırıcı ve daha az baskıcı olsa bile, gene toplumun geri kalanından ayrı tutuluyordu. Klinik te-

davi ile günlük yaşam arasındaki bölünmüşlük hali devam ediyordu. Gündüz hizmet veren bir nöropsikiyatri kliniğinin kurulmasıyla olayların yönü değişti. Hastalar tedaviye aileleri, dostları ve giderek toplumla olan bağlantılarını yitirmek durumunda kalmaksızın gelebiliyorlardı artık. Bu sadece standart pratikten değil, aynı zamanda Fanon'un daha önce gerçekleştirdiği uygulamaların büyük bölümünden de devrimci bir kopuşu ifade ediyordu. Fanon Tunus'a geldiğinde (büyük ölçüde de devrimci politikaya yoğun bir şekilde dahil olması nedeniyle) Tosquelles'ten öğrendiği şeylerin ötesine geçecekti. Artık psikiyatrik bakımı klinik ya da hastane dışındaki günlük yaşamdan ayıran duvarları yıkmayı öngörüyordu.

Bu, Fanon'un psikiyatr olarak gerçekleştirdiği çalışmalarının sona ermesi demek değildi. 1950'lerin sonlarında yedi farklı kurumda psikiyatri çalışmalarına devam etti. Ayrıca Tuniz Üniversitesi'nde 1958-1959 yılları arasında hem intörnler hem de psikolojiyle ilgilenen militanlara psikiyatri dersleri verdi. Bu derslerin en azından bir kısmı nevrozların fabrika işçileri üzerindeki etkisi üzerineydi. David Macey şöyle yazmıştır: "Fanon Fruedçuluğun herhangi bir biçimindense sosyal ve endüstriyel psikolojiye çok daha fazla ilgi duyuyordu."¹⁹

Fanon'un aktif bir devrimci olmayı seçtiği için psikiyatriyi ve psikolojiyi "terk ettiği" yönündeki iddia asılsızdır. Tam tersine, Fanon Cezayir'de, ülke ulusal bağımsızlığını kazandıktan sonra, psikiyatri alanındaki çalışmalarına dönme niyetindeydi. Fakat bu gerçekleşmeyecekti çünkü devrimin yönüngenisi ve düşünürün kendi yaşamı çok farklı bir doğrultuda seyredecekti.

4

ANGAJE FİLOZOF: FLN VE CEZAYİR DEVRİMİ

Fransız sömürgeciliğinin Cezayir'deki mahiyetini, yanı sıra da ülkenin yerli nüfusunun* buna verdiği tepkiyi kristalize eden şeyin 8 Mayıs 1945'teki olay olduğu konusunda hemen hiçbir şüphe yoktur. O gün gerçekleşen Sétif katliamında 30.000 Cezayirli "Özgür Fransız" askerlerince öldürüldü. Tam da II. Dünya Savaşı'nın Avrupa'da bittiği gün yaşanmıştı bu olay. O gün 5.000 Cezayirlinin savaşın bitmesini kutlamak için sokaklara dökülmesiyle başlayan olaylar, Fransız kuvvetlerinin Fransa'dan bağımsızlık talep ettikleri için yerli halka vahşice saldırımları sonucu, beş gün süren ve çevre kent ve köyleri de içine alan bir katliama dönüşmüştü. Polis ve ona eşlik eden Fransız Lejyonu ile Fransız Hava ve Deniz Kuvvet-

* Ülkenin yerli nüfusu demekle Cezayir'de mukim Avrupalı olmayan insanları kastediyorum, Cezayir'in Fransız sömürgesi olmasından sonra orada ikamet eden Avrupalıları değil.

leri, Fransa'nın Alman işgalinden kurtulmasının Cezayir'in Fransız işgalinden kurtulmasına giden yolu açmayacağını hiçbir kuşkuyla yer bırakmaksızın göstermek amacıyla sivil yerleşim bölgelerine vahşice ve hiçbir ayırım gözetmeksizin saldırdılar. O sıralar dünyada Nazizm karşısında elde edilen zaferi kutlamakla meşgul ülkelerin (Fransa da dahil olmak üzere) Sétif'te olan bitenler karşısında neredeyse kılı bile kıpırdamadı, fakat olay Cezayir'de elbette böyle karşılanmadı.

Fransız yetkililer hiç kuşku yok ki katliamın bağımsızlık yönündeki girişimleri daha olgunlaşmadan ezdiği düşünce-sindeydiler çünkü bu olayı izleyen yıllarda sessizliğin hükmü söz konusuydu. Soluk aldırmayan bir baskıyla karşılaşan bağımsızlık yanlıları dağılmış, yeraltına çekilmiş ya da silahlı direniş başlatmak için dağlara kaçmıştı. Fakat ilk gerilla grupları küçük ve nispeten izole gruplardı; kentlerde herhangi bir hareketlenme yoktu. Fransız yetkililer belli ki üstünlüğü ele geçirmişlerdi. Fakat Cezayir'deki sessizliğin Fransa'daki sessizliğin yanında lafı bile edilemezdi: Sétif katliamı ve sonrasındaki olaylar Fransa'da âdeta hiç olmamış gibi karşılanmıştı. 1830'dan beri Fransız sömürgeci olan Cezayir, ülkedeki hemen bütün siyasal eğilimlerin gözünde, Fransa'nın ayrılmaz bir parçası olarak benzersiz bir konuma sahipti. Bu yüzden de ülkede nereye gitseniz aynı görüşle karşılaşıyordunuz: "Cezayir Fransızdır, sonsuza dek de Fransız kalacak!" Öyle ki Fransız Komünist Partisi bile Sétif protestocularını "provokatör" diye nitelemiş, 30.000 insanın katledilmesini (bunların pek çoğu vahşi işkenceler uygulanarak öldürülmüş-tü) kınamaktan kaçınmıştı.

Fanon 1953'te Cezayir'e geldiğinde ülkede aktif bir bağımsızlık hareketinin olduğuna dair çok az belirti vardı; diğer Afrika sömürgelerinin hiçbiri siyasal bağımsızlıklarına henüz

kavuşmamıştı. Fakat bağımsızlık fikri dolaşımdaydı. Hindistan ve Endonezya'nın bağımsızlıklarına kavuşmasının, Çin'in 1949'da gerçekleştirdiği başarılı ulusal devrimin ardından dünyada sömürgecilikten kurtulma yönünde kuvvetli rüzgarların estiği bir dönemdi bu yıllar. Fanon o sırada Cezayir'deki politik durum hakkında çok az şey biliyordu ve sonraları (1954 yılının sonunda) FLN'yi oluşturacak unsurlarla doğrudan bir temas içerisinde değildi. Fanon, Cezayir'e geldikten kısa bir süre sonra, sömürgecilğe karşı çıkan Müslüman ve Avrupalı gençlerin oluşturduğu Toplumsal Eylem İçin Cezayirli Gençler Birliği'yle irtibata geçti. Fakat siyasal aktivizm henüz onun ana ilgi odağı değildi; kafasında Blida'da öğrendiği sosyo-terapi tekniklerini burada uygulamak vardı. O sıralar Fanon belki farkında değildi ama tarih köstebeği yine de işbaşındaydı: Fransız sömürge idaresine karşı çıkan sürgündeki aktivistler, gerillalar ve kentlerdeki halk başkaldırı hazırlığı içerisindeydiler.

Cezayir Ulusal Kurtuluş Hareketi

Başkent Cezayir'de 1 Kasım 1954'te art arda patlayan bombalar, aynı anda da bu patlamaların sorumluluğunu üstlenen yeni bir siyasal örgütün kurulduğunun (Front de Libération Nationale-Ulusal Kurtuluş Cephesi) ilan edilmesi, Fransız yetkilileri şoke etti.¹ Fanon da bundan çok etkilendi; artık hiçbir şey eskisi gibi olmayacaktı.

FLN 1 Kasım 1954 olaylarını hep devrimin sıfır noktası olarak sunmuş, daha önceki yıllarda Fransız sömürge politikalarını karşısına almış muhalif milliyetçi örgütlenmeleri yerinde bir tutumla ve (bile isteye) göz ardı etmiştir. Bunlardan bazıları, Cezayir'in ilk modern milliyetçi örgütü (Messali

Hadj önderliğindeki) Kuzey Afrika Yıldızı gibi, 1920'lerde kurulmuştu. Onun halefi olan Cezayir Halk Partisi 1930'ların sonunda kuruldu ve 1947 yılına gelindiğinde yerini Cezayir'in Özgürlüğü İçin Demokratik Hareket'e bıraktı. O dönemde başka gruplar da sahnede yerini aldı, 1946'da kurulan Cezayir Manifestosu İçin Ferhad Abbas Birliği gibi (bu örgüt hemen bağımsızlık elde etme peşinde değildi, Fransızlarla Müslümanlar arasında işbirliğine gidilmesini amaçlıyordu). (Cezayir Komünist Partisi Fransız Komünist Partisi'nin bir şubesi olarak 1920'de kuruldu, fakat bu parti 1950'lerin ortalarına kadar bağımsızlık fikrine karşı çıktı ve dolayısıyla ulusal kurtuluş hareketi tarafından ciddiye alınmadı.) Görünen o ki Cezayir'in bağımsızlığı için verilen mücadele 1 Kasım 1954'te (FLN'nin tarih sahnesine girdiği an) başlamamıştı, bunun öncesi de vardı.² Ne var ki Fanon'a göre, FLN'nin bu savaşın atası olduğu yönündeki iddiası çok anlamlıydı çünkü *düşünürün* yaşanmış deneyiminin görüş açısından bakıldıkta 1 Kasım 1954 devrimin sıfır noktasıydı.

Fransa Cezayir'i Fransa'nın ayrılmaz bir parçası olarak görse de, yerli Arap ve Kabiliye halkının siyasal ve ekonomik güce erişmesini engelliyordu. Cezayir Ulusal Meclisi diye anılan yapı 1947'de varlık kazandı fakat bu meclis kör kör gözüme parmağına bir farstan başka bir şey değildi: bir Avrupa'nın oyu dokuz Müslümanın oyuna eşitti. Sadece Fransa'dan değil Avrupa'nın başka yerlerinden de gelen göçmenlerden oluştuğu için çeşitlilik arz eden Avrupalı azınlığın sahip olduğu siyasal ve ekonomik ayrıcalıklar onları yerli Müslüman nüfusunkinden farklı bir dünyaya ait kılıyordu. Bu durum on dokuzuncu yüzyılın ortalarından beri böyleydi. Bu süreci Rosa Luxemburg *Sermaye Birikimi* adlı eserinde şöyle dile getirmiştir:

Britanya'nın Hindistan'da gerçekleştirdiği kıyımın yanında, Fransızların Cezayir politikasının tarihi de kapitalist sömürge ekonomilerinin tüm tarihi içerisinde kendine onurlu bir yer bulabilir. Fransızlar Cezayir'i [1830'da] fethettikleri zaman, ülkenin uzun ve çalkantılı tarihine rağmen, ta on dokuzuncu yüzyıla kadar, Arap-Kabiliye nüfusu içerisinde eski toplumsal ve ekonomik örgütlenme biçimleri hüküm sürmüştü; ve bu durum bir ölçüde günümüzde de varlığını sürdürmektedir. ...

Ne var ki Fransa'nın Cezayir politikası bu bir dizi fenomen boyunca hiç değişmemiştir; bu politika, başlangıcından itibaren tek hedefe yönelik olmuştur; onun apaçık gözler önüne sergilediği şey şudur: on dokuzuncu yüzyıl Fransa'sında politik rejimle ilgili tüm bu dönüşümler tek ve ayrı temel kaygı – yani kapitalist burjuvazinin egemenliği ve onun mülkiyeti– etrafında dönmektedir.³

Cezayir'de ulusal bağımsızlık hareketinin iyice palazlanmasının Fransız siyaset sahnesinde sorunun çözümüne yönelik olarak şiddeti dışlayan seçenekler üzerinde durulmasına yol açtığını düşünmüş olabiliriz; fakat 1954'de durum böyle değildi –bu tarihten sonra da uzun yıllar değişen bir şey olmadı. Zamanın Fransız hükümetinde İçişleri Bakanı, 1981 yılında Fransa cumhurbaşkanı olan Sosyalist Parti lideri François Mitterand'dı; Mitterand Cezayir'deki kalkışmayı çok sert ifadelerle suçladı ve Cezayir'in Fransız kalması gerektiğini savundu. Fransız Komünist Partisi'ndeki komünistlerin de Mitterand'dan aşağı kalır yanları yoktu. Parti Fransa'nın Cezayir'in kontrolünü elinde tutma yönündeki tutumunu destekliyordu –FKP'nin Louis Althusser gibi zamanın (ya da çok daha sonraki yılların) önde gelen teorisyenlerinin itiraz etmediği bir tutumdu bu. Fransa'da gelişmeler daha da kötüye gitti: 1956'da Guy Mollet'in "Sosyalist" hükümeti, FKP'nin de desteğiyle, kendisine olağanüstü yetkiler veren bir yasayı

meclisten geçirip Cezayir’de sıkıyönetim ilan etti. On binlerce kişi hapisanelere dolduruldu ve öldüresiye işkenceden geçirildi (bu dönemde Fransızlar tarafından kullanılan tekniklerin birçoğu daha sonra ABD’nin “teröre karşı” yürüttüğü savaşta da uygulanacaktır). En berbat faşist aşırılıklar Fransız kuvvetleri tarafından isyancılar üzerinde –ve siviller üzerinde– denendi. Fransa’nın Cezayir üzerindeki kontrolünden vazgeçmeye rıza göstermesi için daha epey bir süre geçmesi gerekcekti. Sonraki sekiz yılda Cezayir’deki savaşta 27.000 Fransız askeri ile bir milyondan fazla Cezayirli hayatını kaybetti (I. Dünya Savaşı’nda ölen Fransızların sayısı bir milyondan azdır).

Bugüne dek, Fransa’nın Cezayir’deki bağımsızlık hareketine –1950’lerde ülkedeki Fransız baskısının tahammül edilemez noktaya gelmesinden ötürü silaha sarılmak zorunda kalan bir harekettir bu– karşı yürüttüğü caniyane savaş Fransız kamuoyu tarafından büyük ölçüde görmezlikten gelinmiş ya da unutulmaya terk edilmiştir. Bu durum, Fransız toplumunun büyük bir kısmının, solda yer alan bazı kimseler de dahil olmak üzere, ırkın toplumsal ilişkileri şekillendirmedeki kritik önemini inkar etme eğiliminde olmasıyla bağlantısız değildir. İnsan hakları savunucusu yerli bir aktivist ve teorisyenin Fransa’da yakın bir tarihte yazdığı gibi, “Fransız radikal solunun başı ‘ırk’ kavramıyla hiçbir zaman hoş olmadı; sol, ırkçılığı ‘kötü bir fikir’ olarak ya da işçilerin birliğinin önünü tıkayan ‘basit’ bir engel olarak gördü”.⁴ Bu tür kavramsal körlükler, pek çok kişinin Fransa’nın Cezayir’de 1954-1962 yılları arasında uyguladığı terörün yirminci yüzyılda insanlığa karşı işlenmiş en ağır suçlardan biri olduğunu unutmasıyla bire bir örtüşmüştür çoğun.

FLN'yle İlk Temaslar

Göründüğü kadarıyla Fanon ile FLN arasında Kasım 1954'ten birkaç ay sonra irtibat kuruldu. Temasa ilk geçen FLN oldu, Fanon değil. Ona ulaşmaya çalışmalarının sebebi Fanon'un bir yazar ve politik düşünür olarak sahip olduğu ün değildi (Fanon'un yazılarından zamanın Cezayir'inde neredeyse kimse haberdar değildi). FLN ruhsal sorunları olan yeni mensuplarının bu sorunların üstesinden gelmelerine yardımcı olması için bir psikiyatr arıyordu. Blida'da tüberküloz uzmanı olarak çalışan ve direniş hareketiyle bağlantıları olan Avrupa kökenli Cezayirli doktor Pierre Chalet (Toplumsal Eylem İçin Cezayirli Gençler Birliği'nde aktif olarak çalışan Chalet Cezayir bağımsızlık hareketini destekliyordu) FLN'ye Fanon'la irtibata geçmesini salık verdi. Dolayısıyla, Fanon'u milliyetçi politikanın yörüngesine ilk sokan etmen onun doktor olarak yaptığı çalışmalarıydı.⁵

İrtibat kurulur kurulmaz Fanon, kendisinden bekleneceği üzere, bağımsızlık davasına dört elle sarıldı. Kısmi bir bağıllık sergilemek ya da tarafsız kalmak ona göre değildi. 1955'in başında Aurés Dağlarındaki gerillalara katılmayı düşündü ama bunu gerçekleştirmedi; FLN'nin, Fanon'un da çok iyi anladığı gibi, Blida'da daha önemli görevler için ona ihtiyacı vardı. 1955 yılının Şubat ayına gelindiğinde FLN temsilcileri militanların hastanede barındırılması işini ayarlamak için (yaralı savaşçıların tedavi edilmesi de dahil olmak üzere) Blida'da Fanon'la birkaç kez gizlice bir araya geldiler. İlk başlarda Fanon FLN komutanı Slimane Dehilés'le (namı diğer Albay Sıddık) yakın bir bağ kurdu. Dehilés FLN'nin Marksist kanadındandı.

Fanon Şubat 1955'te Fransız dergisi *Esprit*'te, görüşlerinde esaslı bir değişim yaşadığının göstergesi olan –bu değişime muhtemelen Cezayir'de tanık olduğu olaylar yol açmıştır– bir yazı yayımladı. “Batı Hintliler ve Afrikalılar” başlıklı yazı *Siyah Deri, Beyaz Maske*'deki bazı temaları tekrar ediyordu (yazısında Fanon bu kitabından açıkça söz etmekteydi). Fanon “Gerçek şu ki, Zenci bir halk gibi bir şeyin varolduğu yolundaki varsayımı *a priori* temin edecek hiçbir şey yoktur” demekte ve eklemekteydi: “İrkla ilgili sorunlar bir üstyapıdan, bir örtüden, ekonomik gerçekliği gözlerden saklayan ideolojik bir karartmadan ibarettir”.⁶ Ona göre II. Dünya Savaşı başlayana dek Batı Hintliler kendi Afrika köklerini inkar etmiş, ama bu durum zencilikle birlikte değişmişti: “Daha sonra, şu bir gerçek olarak karşımıza çıktı ki sadece siyah renk değil, aynı zamanda kurgu siyah, ideal siyah, mutlak içindeki siyah, ilksel siyah ve Zenci de değerle yüklendi”.⁷ Bu olumlama, diye ekler Fanon, Afrika gerçekliğinin kıyısından bile geçmez; bu gerçeklikte “yerliler, siyahlar, kirliler reddedilir, hakir görülür, lanetlenir”. Orada bir ampütasyon gerçekleştirilmiş, orada insanlık inkâr edilmiştir. Sonuçta “Öyle gözüküyor ki Batı Hintliler, büyük beyaz yanlışıdan sonra bugün büyük siyah seraba kapılmıştır”.⁸ Bu, zenciliğe yönelik olarak, daha önceki yazılarında dillendirdiğine kıyasla daha eleştirel bir duruş sergilediğine işaret etmektedir. Bunun sebebi, Cezayir-lilerin bağımsızlık için silaha sarılmaları, buna mukabil Césaire gibi önde gelen zencilik şairlerinin Martinik'in Fransa'nın bir parçası olarak kalmaya devam etmesi gerektiğini savunmalarıdır belki de. Fanon bu noktadan itibaren giderek Césaire'dan ve bir bütün olarak zencilik hareketinden uzaklaşmıştır.

FLN Ağustos 1955'te büyük bir isyan başlattı. Fransızlar bu isyana baskıyı yaygınlaştırıp yoğunlaştırarak karşılık verdi. Sömürgeciler ile sömürgeleştirilenler arasında “Maniheist” bir yarılma baş gösterdi –Fanon bu terimi ilkin *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de⁹ kullanmış, sonra *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde geliştirmiştir. Fanon, birkaç ay sonra, Fransız anarşist yazar ve gey aktivisti Daniel Guérin'e, Cezayir'deki durum hakkındaki düşüncelerini şöyle aktarıyordu:

Her geçen saat yaklaşmakta olan felaketin vahametinin bir göstergesi... Cezayir toprakları kanla sulanacak. Yerliler hakkındaki bilgilerini kuşanan Avrupalılar zanlıları ve sempati-zanları hemen cezalandırmayı planlıyorlar... Pek çok bölgeden yargısız infaz haberleri alıyoruz. Gelecek günler bu ülke için korkunç olacak. Avrupalı siviller ile Müslüman siviller de silahlanacaklar. Ve kimsenin görmek istemediği kan deryası Cezayir'in her yerine yayılacak.¹⁰

1956 Soummam Konferansı

1956 yılı hem Cezayir devrimi hem de Fanon'un bu devrimle olan ilişkisi açısından çok önemli bir yıldır. FLN 1954 yılının sonunda varlığını görünür kıldığında amaçlarını ve hedeflerini içeren bir bildiri yayınlamıştı; fakat Roneoed Bildirisi diye anılan bu duyuru örgütün ideolojisi, yapısı ve nihai hedefleri konusunda muğlak ifadelerle doluydu. Grubun biçimi ve yönü hakkında iç anlaşmazlıklar yaşanıyordu ve bunlar iyice su yüzüne çıkmıştı; dolayısıyla FLN Ağustos 1956'da kendi görüşlerini daha da netleştirmek amacıyla Soummam Vadisinde gizli bir konferans tertip etti. Konferans çok önemli sonuçlar doğurdu –Fanon için de. Üç hafta süren tartışmalarda FLN'nin silahlı kanadının (Armée de la Libération –Kurtuluş

Ordusu) rolü açıklığa kavuşturuldu, askeri komutanlar politik liderliğin emri altına sokuldu. “İç kuvvetler”in (yani Cezayir içindeki kuvvetler) ülke dışından gelen kuvvetler karşısında öncelik hakkı olduğu hükme bağlandı. Ve kararların kolektif, demokratik bir usulle alınması ve bütün üyeler için bağlayıcı olması şartı getirildi. Ayrıca, kurtuluş davasına Fransız halkından destek bulma gereğine vurgu yapıldı; Cezayir bağımsızlığına kavuştuktan sonra Yahudilere ve Avrupalı azınlığa eşit haklar tanınacağı vaadinde bulunuldu. Kurtuluştan sonra ne olacağına ilişkin diğer hususlar muğlak bırakıldı; Soummam Deklarasyonu “demokratik bir sosyal cumhuriyet”e ihtiyaç duyulduğunu ilan etse de “sosyalizm”den söz etmiyordu. Gelecekte din temelli bir devlet kurulacağından da söz edilmiyordu. FLN içerisindeki (radikal seküler-sosyalist unsurlar ile İslamcı bir Arap devleti kurmayı tercih edenler arasındaki) gerginliklerin çözümü bir başka zamana bırakılmıştı.

Konferansın arkasındaki itici güç, 1955 yılında başkent Cezayir’de FLN’nin baş örgütleyicisi olan seküler sosyalist Ramdane Abane’ydi. Fanon Soummam’da bulunmadı –orada olmasına bir sebep yoktu çünkü o sırada FLN içerisindeki iktidar merkezine yakın bir yerde değildi– ama Abane’yle çok yakın bir ilişki içerisinde oldu; pek çok açıdan onu kendi politik mentörü olarak görüyordu. Abane’nin hareketin siyasal kanadının askeri kanat üzerinde önceliğe sahip olması gerektiği yönündeki ısrarı Soummam Konferansı’ndan sonra onu FLN’nin üst düzey yöneticisi olmasını sağladıysa da, kısa süre sonra kendisi ile FLN içerisindeki komutanlar ve diğerleri arasında sert tartışmalar yaşanmaya başlandı (Abane, onları otoriter buluyor, gelecek vizyonuna sahip olmamakla suçluyordu). 1958-1961 yılları arasında sürgündeki geçici Cezayir

hükümetine başkanlık eden Ferhad Abbas'a göre Abane bir keresinde askeri komutanlara şöyle demişti: "Askeri kudrete dayanan bir güç oluşturdunuz, ama politika bambaşka bir şeydir, okuryazar olmayanlar ile cahillere bırakılamaz". Bir başka vesileyle gene onlarla ilgili olarak "[Bu kişiler] bizim bağımsız bir Cezayir için istediğimiz özgürlük ve demokrasi-nin tam zıddını temsil ediyorlar. ... Cezayir mutlaki despotla-rın istedikleri gibi at koşturabilecekleri bir Doğu ülkesi değıl-dir".¹¹ Fanon muhtemeldir ki Soummam Konferansı sırasında FLN içerisindeki bu bölünmelerden haberdar değildi, fakat zamanla durumun farkına vardı ve kendisine en çok Aba-ne'nin bakış açısını yakın buldu.

İrkçılık ve Kültür

Soummam Konferansı'nın üzerinden fazla bir süre geçme-mişken, Eylül 1956'da, Fanon Paris'teki Birinci Dünya Siyah Yazarlar ve Sanatçılar Kongresi'ne katıldı. *Présence africaine* tarafından organize edilen kongrede dünyanın yirmi dört ül-kesinden delegeler bir araya geldi (bunlar arasında ABD'den Richard Wright, Batı Hint Adaları'ndan Césaire ve Afrika'dan Senghor ile Alioune Diop da vardı). Fanon FLN'yi destekle-diğini henüz alenen ilan etmemişti –böyle bir şey yapsaydı meslektaşlarının güvenliği ciddi biçimde tehlikeye girmiş olurdu ve Blida'daki çalışmalarına devam etmesi imkânsız hale gelirdi. Fakat kongreye katılanların gündeminde Ceza-yir'in ya da Cezayir'deki bağımsızlık hareketinin olmadığını gördüğünde büyük bir hayal kırıklığına uğramış olmalıdır. Ama bu durum onu Cezayir deneyiminden öğrendiği şeyleri oradakilere aktaran bir konuşma yapmaktan alıkoymadı.

Fanon'un "İrkçilik ve Kültür" başlıklı konuşması onun yaratıcılık açısından kotardığı büyük işlerden biridir. "İrkçiliğin kültürel düzlemde doğurduğu sonuçları" irdeleyen konuşmasında Fanon şöyle der: "İrkçiliğin amacı artık birey insan değil, belli bir varoluş biçimidir". Ne ki ırkçılığın farklı formları ya da dışavurumları vardır:

Biyoloji temelinde karşımıza çıkan kaba ırkçılık insanın kol gücünün vahşice sömürüldüğü döneme tekabül eder. Üretim araçlarının gelişmesi insan sömürme tekniklerini, dolayısıyla da ırkçılığın biçimini kaçınılmaz bir şekilde kamufle etti.¹²

Çağdaş sömürgecilik bu son "kamuflej" çabasını temsil etmektedir. Avrupa, sömürgeleştirdiği insanları sömürmesini, kendisinin dayandığı "demokratik ilkeleri" herkese hatırlatarak gizlemeye çalışmaktadır. Ne ki aşağılık kompleksinden ötürü ilk başlarda sömürgeci gücün çekimine kapılan yerliler çok geçmeden "her sömürgecinin (onun benimsediği "evrensel" ilkelerden bağımsız olarak) bir ırkçı oluşunu" keşfeder.¹³ Ezcümle, "gelenek artık yerli grubun hakir gördüğü bir şey olmaktan çıkar. Grup artık kendinden kaçmaz. Ortak bir geçmiş duygusu yeniden keşfedilir, atalara tapınma eskisi gibi devam eder".¹⁴ Görünen o ki Fanon burada *Siyah Deri, Beyaz Maske*'de ele aldığı (zencilikle ilgili) birçok temayı tekrarlamaktadır.

Ne ki Fanon'un konuşması, sonlara doğru radikal, daha politik bir tını kazanır:

Yeni kesinliği hiçbir neolojizm maskeleyemez: Özgürlüğün koşulu ve kaynağı geçmişe yönelmektir. Bu mücadele azminin mantıksal amacı ülke topraklarını tümünden özgürlüğe kavuşturmaktır. Aşağı konuma itilmiş insan bunu kotarmak için bütün kaynaklarını, bütün bağlantılarını (eski ve yeni, kendi-

sinin ve işgalcinin) devreye sokar. Mücadele artık bütünsel, mutlak bir mücadeledir.¹⁵

Ülke topraklarının *bütünsel* kurtuluşu... artık bir *mutlak* olarak ortaya konmaktadır. Fanon ulusal kurtuluşa ödünsüz bir destek verir. *Siyah Deri, Beyaz Mask'e* de olduğu gibi, tikelden evrensele olan devrimdeki –ırkçılıkla karşılaşan benliğin bilincini olumlama çabasıdır bu– dolayımılayıcı terim mutlak bir terim olarak konur. Gelgelelim bu dolayımılayıcı terim şimdi artık, somut bir biçimde, kendini öne sürme özleminde olan bir *kitle hareketi* olarak ifade edilmektedir. Fanon bunu şöyle netliğe kavuşturur:

Kurtuluş için mücadeleye giren bir halk ırk önyargısını nâdiren meşrulaştırır. Silahlı mücadelenin akut dönemlerinde bile biyolojik temellendirmelere başvurulduğuna asla rastlamayız. Aşağı konuma itilmişlerin verdiği mücadele (gözle görülür şekilde) daha insani bir düzlemde yürütülmektedir. Bakış açıları köklü bir biçimde yenidir. Muhalif hareket, bundan böyle, fetih ile kurtuluşa değgin mücadelelere ait klasik bir harekettir.¹⁶

Irka ilişkin olarak zencilik içerisinde kısmen de olsa hâlâ yankılanan biyolojik görüşün yerini *cisimleşmiş* bir öznelik – hareket halindeki *kitleler*– almıştır; amaç, siyah bireye haysiyetini yeniden kazandırmaktır. *Fiili* bir savaşta yer alan kuvvetler arasındaki “klasik” mücadele –sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki mücadele– ten rengiyle ilgili mülahazalara dayalı mitik bir kimlik oluşturmaya yönelik o soyut çağrının yerine geçmiştir. *Ulusal bağımsızlık için mücadele edenlerle buna karşı çıkanlar arasında ölümüne bir kavga söz konusudur*. Buradan, Fanon’un evrensel’i unuttuğu anlamı çıkmaz. Fanon sözlerini şöyle bağlar: “Evrensellik, sömürge statüsüne geri dönüşsüz bir biçimde son verildikten sonra, farklı kültürlerin

birbirleri nezdindeki göreliliklerini tanımak ve kabul etmek demektir".¹⁷

Fanon'un konuşması, anlaşıldığı kadarıyla, konferansta fazla bir tartışma yaratmamış görünüyor. Bunun bir nedeni onun "silahlı mücadeleye" açıktan destek vermesiydi belki de. Ayrıca, diğer delegeler onun zenciliğe dair örtük eleştirilerini ayımsayamamışlardı. Durum her ne olursa olsun, Fanon kendini konferanstaki tartışmalarla sınırlamadı. Fransa'dayken, Trotskiyst bir militan olan Jean Ayme ile bir araya geldi; hem onunla hem de Avrupa işçi hareketleri konusunda uzman olan tarihçi Pierre Broué'yle saatlerce siyasetten konuştu. Fanon'un Ayme'yle karşılaşması bu ikisi arasında sıkı bir dostluğun temelini attı. Birbirlerinden çok hazzetmişlerdi (Ayme de psikiyatrdı); Fanon aylar sonra tekrar Fransa'yı ziyaret ettiğinde birkaç hafta Ayme'nin evinde kaldı. Ayme bu sırada ona Komünist Enternasyonal'in ilk dört kongresinin tutanaklarını verdi; bu "Fanon için müthiş bir şeydi".¹⁸ Fanon, hiç kuşku yok ki, 1920'lerin pre-Stalinist komünist hareketinin Asya ve Ortadoğu'daki anti-sömürgeci hareketlerle bağlantı kurma yönünde girişimlerde bulunduğunu öğrendiğinde şaşırmıştı.¹⁹

Dünya Siyasetinde Önemli Değişimler

Fanon, Cezayir'e dönüşünün hemen ardından gerçekleşen iki olayın dünya siyasetine yeni bir yön verdiğini düşünüyordu. Bunlardan biri Ekim 1956 Macar devrimiydi. Diğer, ki önceki olayla neredeyse aynı anda gerçekleşmişti, Süveyş'in Fransa, Britanya ve İsrail tarafından işgal edilmesi idi. Fanon Süveyş'in işgalini Fransa'nın Cezayir üzerindeki sömürgeci tahakkümünü devam ettirme yönünde attığı ümitsiz bir adım

olarak görüyordu (Mısır Cumhurbaşkanı Cemal Abdul Nasır Cezayir’de FLN’yi destekliyordu). İşgal fiyaskoyla sonuçlansa da (İngiliz, Fransız ve İsraili kuvvetler ABD’nin baskısıyla çekilmek zorunda kalmışlardı) Fanon’a göre bu olay, bağımsızlık hareketini uzun ve zorlu bir mücadelenin beklediğinin bir göstergesiydi. Guy Mollet önderliğinde sosyalistlerin iktidara gelmesinin Fransa’nın Cezayir politikasının yeniden gözden geçirilmesine yol açacağını ummuştu, ama Süveyş fiyaskosu onun bu yönde kapıldığı illüzyonları yerle bir etti. Fanon’un umudunu daha da kıran şey Fransız kamuoyunun Cezayir’deki bağımsızlık hareketine karşı verilen savaşın şiddetinin artırılmasına verdiği geniş tabanlı destekti. 1956 baharında Fransız Sosyalist Partisi ile Fransız Komünist Partisi – merkez ve merkez-sağ partiler gibi– isyanı bastırmak için “özel kuvvetler”in devreye sokulmasına rıza gösterdiler. Cezayir’deki olaylar Fransız solu içerisinde büyük bir krize ya da düşünce biçiminin değişmesine yol açmamışken, Macaristan söz konusu olduğunda olaylar çok farklı bir seyir izledi. Fransa’da ve Batı Avrupa’da on binlerce komünist, Sovyetler’in Budapeşte’deki işçi devrimini acımasızca bastırmasına tepki olarak parti kartlarını yırttılar ve parti üyeliklerinden ayrıldılar. Gelgelelim Fanon bundan etkilenmemişti. Macaristan’daki Sovyet baskısına karşı bu denli gürültü koparılırken, Fransa’nın Cezayir’deki zulmü için niçin yok denecek kadar az ses yükseliyordu? Fanon yıllarca Fransız toplumu ve kültürü içinde kalmıştı, fakat olayların en kritik anında yaşadığı büyük hayal kırıklıkları onda derin izler açtı, Fransa’yla olan köprülerini atmasına neden oldu.

Fanon 1956’da Macaristan’da yaşanan olayları Soğuk Savaş’ın önemli bir uğrağı olarak görüyordu. Fakat Macar devrimini açıkça destekler mahiyette bir beyanda hiç bulunma-

dı.²⁰ Bu talihsiz bir durumdur: Macaristan 1956, süper güçler arasındaki bölünmeye değil, “sosyalist” diye anılan rejimler *içerisindeki* bölünmeye işaret ediyordu. Sözüm ona bir “Sovyet” devletine *karşı* ilk defa tam bir işçi devrimi –hümanizmin bayraktarlığını yapan bir devrim– ortaya çıkmıştı. Birçok açıdan bu, Sovyet totalitarizminin sonunun –35 yıl sonra gerçekleşecek olan şeyin– başlangıcına delaletti.²¹ Fanon’un Fransız solunun Cezayir’e destek veren bir tutum sergilemeyi reddetmesinden dolayı hayal kırıklığına uğraması ona artı puan kazandırsa da, 1956’da Macaristan’da yaşanan olayların ne demeye geldiğine dair bir kategori oluşturamaması düşünür açısından problematik bir durum olacaktır –özellikle de SSSB’nin *sınıfsal* yapısını açıkça ifade etme ve böyle bir “sosyalizm” versiyonunun tuzaklarına karşı açıkça uyarıda bulunma gereği söz konusu olduğunda.

Cezayir’de de gidişat Fanon açısından giderek tehlikeli bir hal almaya başlamıştı. Mücadele şiddetlendikçe Blida’nın kapısına dayanıp tedavi talep eden ya da orada saklanmak isteyen militanların sayısı da arttı. Fanon sadece devrimcileri değil, onların işkencecilerini de tedavi ediyordu. Fransız ordusu ve paramiliter gücü içerisindeki birçok kişi, bunlar arasında mahkumlara sistematik olarak işkence etmiş olanlar da vardı, tedavi istemiyle Blida’ya geliyor, Fanon da onlara terapi ve destek seansları uyguluyordu. Bu tür vakalardan bazılarını daha sonra yayımladığı yazılarında ele almış, bu vesileyle ırkçılığın mağdurlar kadar failleri de nasıl insanlıktan çıkardığına işaret etme fırsatı bulmuştur.

1956’nın sonuna gelindiğinde Fanon’un Blida’daki konumu giderek nazikleşti; Fransız gizli polisi tarafından takip edildiği kesindi. Ölüm tehditleri alıyor, derdest edileceği yönünde haberler duyuyordu. Böylesi bir ortamda çalışmanın

zorluklarına dayanamayıp görevinden istifa etti. Görevden ayrılmasının nedenlerini alenen duyurma çabasına girmese de –böyle bir şey yapmak onun açısından intihar etmekten farksız olurdu– yazdığı istifa mektubu başlı başına bir manifesto niteliğindedir:

Psikiyatrinin Cezayir'deki nesnel uygulanma koşulları sağduyuyu zorlayan bir durum teşkil etse de, doktriner temelleri gerçek anlamda insanca bir dünya görüşünü gün gün boşa çıkaran bir sistemin habasetini zayıflatmak için çaba harcamak bana göre şarttı.

Yaklaşık üç yıl boyunca bu ülkeye ve burada yaşayan insanlara bütün varlığım ile hizmet ettim. Bu süre içerisinde ne çalışma azmimi ne de coşkumu yitirdim. Herkesin umut ettiği daha iyi bir dünyanın yaratılmasını kendine amaç edinmemiş hiçbir faaliyetim olmadı.

Fakat gündelik gerçeklik bir dolu yalan, korkaklık ve aşağılanmadan ibaretse kişinin heyecanı ve adanmışlığı neyi başarabilir ki?²²

Tunus'ta FLN'yle Birlikte

Fanon istifa mektubunu verdikten kısa süre sonra, Ocak 1957'de, Cezayir'den sürüldü. Pek çok tanıdığı vardı. Cezayir muharebesi sırasında ve sonrasında –Haziran 1956'da başlayan bu muharebe savaşı doğrudan şehirlere taşımıştı– Fransa'nın uyguladığı baskının şiddeti FLN liderlerinin büyük bölümünü, Abane de dahil olmak üzere sürgün hayatına zorladı. Bu insanların büyük bölümü, Fanon gibi, FLN'nin karar-gahurunu bulunduğu Tunus'a gitti (Tunus Mart 1956'da bağımsızlığına kavuşmuştu ve Cezayir bağımsızlık hareketine güçlü bir destek veriyordu). Fanon Tunus'a varmadan önce bir

ay kadar Fransa'da kaldı, orada FLN'nin yeraltındaki aktif mensuplarıyla görüştü. Ayme ve Guérin gibi dostlarıyla irtibat kurdu (bu ikisi Fanon'un artık Cezayir bağımsızlık mücadelesine kendini hepten adanmış olduğunu ve Soumman Konferansı'nda alınan kararlarla tam bir uyum içerisinde davrandığını belirtmişlerdir).²³ Fanon ayrıca Cezayir'deki savaşa karşı bir muhalefet dalgası organize etmeye çalışan kimselerle (Jeanson gibi) görüştü, fakat yapılanlar onu pek etkilemedi. Bu noktada artık Fransa'ya elveda demek durumundaydı; bu onun ülkeye son gidişi oldu.

Fanon Tunus kentine Mart 1957'de geldi. Ülkeye vardıkdan sonra görüştüğü ilk kişilerden biri Abane'ydi. Olaylar Abane'nin lehine gelişmiyordu. Kendisi FLN içinde şehir savaşı politikasını savunan en önemli figürdü, fakat Cezayir muharebesinde uğranılan yenilgi onun pozisyonunu berhava etmişti. Örgütün askeri sorumluları da Abane'nin kendilerine yönelttiği sert eleştirileri hiç hoş karşılamamışlardı. Örgüt içerisinde üstünlük artık onların eline geçiyordu çünkü siyasal kanadın liderlerinin pek çoğu sürgündeydi. Askeri kanat sorumlularının Soummam Konferansı kararlarını kendilerini siyasal liderliğin üzerinde görerek yok saymalarından ne Abane ne de Fanon hoşnut kalmıştı. Abane giderek marjinal bir konuma itilmişti, ama yine de Fanon'un FLN'nin basın birimi sorumlusu olarak atanmasını sağlayacak derecede nüfuz sahibiydi hâlâ. Fanon sonraki sekiz ayda Abane'yle daha bir yakınlaştı (Abane de Tunus kentinde yaşıyordu); sık sık bir araya gelip Cezayir bağımsızlık hareketinin politikasını tartışıyorlardı.

Devrimci Gazeteci Olarak Fanon

Basın birimindeki görevinin bir parçası olarak Fanon FLN'nin yayını *El Moudjahid*'e katkıda bulunmaya başladı. Kendisini yüksünmeden işine verdi, fakat zamanını asıl alan şey bu değildi. Hâlâ psikiyatr olarak mesai yapmakla meşguldü. *El Moudjahid*'e yaptığı katkıların hepsi olmasa da büyük bölümü ölümünden sonra *Afrika Devrimine Doğru*'da yayımlandı. Bu kısa yazılar kolaylıkla bağlamlarının dışında okunabilir. Birincisi, Fanon'un bütün katkıları imzasızdı ve editörlerle ortak bir tartışmanın ardından son şeklini alıyordu. Fanon'un kişisel görüşünü yansıtan yazılar olmaktan ibaret değildi kısacası.²⁴ İkincisi, zamanın sıcak olaylarını değerlendiren yazılardı ve pek çok meselede son sözü söyleyen bir nitelikte değildi. Dolayısıyla Fanon'un *El Moudjahid*'deki bu yazılarda ifade ettiği görüşlerinden bazılarını daha sonra gözden geçirmiş ya da değiştirmiş olması bize şaşırtıcı gelmemelidir. Bu, onun gazetecilik faaliyetinin önemini azaltmaz çünkü bu faaliyet onun FLN sözcüsü olarak ilk kez kamuoyu önüne çıkmasına işaret etmektedir.

El Moudjahid Arap ve Fransız dillerinde yayımlanıyordu. Fanon Fransızca edisyon için yazmaktaydı. Üzerine yazmakla görevlendirildiği ilk konulardan biri Fransız soluydu –bunun da sebebi, hiç kuşku yok ki, Fanon'un Fransız soluyla uzun yıllardır ilişki içerisinde olduğunun bilinmesiydi. Fanon'un makaleleri solu ve işçi sınıfını tarihsel misyonlarına uygun davranmadıkları için kıyasıya eleştiren pasajlar içeriyordu. Örnekse: “Fransız işçileriyle köylülerinin Cezayir halkına karşı açılan savaşa genelde ve kimi zaman da gerçek anlamda kana susamış bir coşkuyla katılmaları, Fransız halkının hü-

kümete karşı etkili bir muhalefet yürüttüğü yönündeki efsaneyi temelinden sarsmıştır”

Devamla: “Cezayir’deki savaş vicdani açıdan bütün Fransızlar tarafından yürütülen bir savaştır; bugüne dek çok az birey tarafından ifade edilen çok az sayıdaki eleştiri de savaş sırasında kullanılan bazı yöntemlerin ‘Cezayir’in elden çıkmasını hızlandıracığına’ dikkat çekmekle yetinmektedir”.²⁵ Fanon’un yorumlarına Fransa’nın kendi ideallerine ihanet ettiği, bir zamanlar düşünürün kendisine de esin veren o ideallere sırtını döndüğü yolunda bir duygu hakimdi: “Fransa, bireysel özgürlüklerin ve insan haklarının tanınması için gerçekleştirdiği mücadelenin üzerinden iki yüzyıl geçtikten sonra bugün halkların hakları için benzer bir savaş vermekten aciz durumdadır”.²⁶ O kadar öyle ki,

Denirdi ki sömürge bir ülkede sömürgeleştirilmiş halk ile sömürgeci ülkenin işçi sınıfı arasında bir çıkar ortaklığı vardır. Sömürgeleştirilmiş halklar tarafından başlatılan kurtuluş savaşlarının tarihi bu tezin yanlışlanmasının tarihidir.²⁷

Bu çıkar ortaklığını komünistlerle sosyalistlerden başka kim dillendirmiş olabilirdi ki? Ne ki onlar Cezayir kurtuluş mücadelesini desteklemeyerek bu ortaklığa ihanet etmişlerdi. Fanon’un *örgütlü* sola duyduğu öfke, bu solun Cezayir’in bağımsızlığı lehine sağlam bir duruş sergileyememesi göz önüne alındığında, temelsiz değildi elbette. Ve bunun kökleri derindeydi. On dokuzuncu yüzyıl sosyalistlerinden pek çoğunun ulusların kendi kaderlerini tayin etmek için Batı-dışı dünyada verdikleri mücadeleleri (Marx’ın bu mücadeleleri desteklemesine rağmen) desteklemeyi reddetmelerine dek uzanmaktaydı.²⁸ Bu problem Marx’ın ölümünden sonra, İkinci Enternasyonal’in şubelerinin emperyalizme karşı güçlü bir

tavır sergileme konusunda suskun kalmaları (ve kimileyin de böyle bir tavır koymayı doğrudan reddetmeleri) sonucu akut bir nitelik kazandı. Fransa'da ise durum çok daha kötüydü. 1920'lerin başında Fransız Komünist Partisi, sömürgelerdeki ulusal kurtuluş hareketlerinin desteklenmesi gerektiği yönünde Komünist Enternasyonal'den gelen tavsiyelere karşı çıkarak Lenin'le ters düştü.²⁹ Bu tür sakat anlayışlar birçok sosyalist ve komünistin ırk ve ırkçılık meselelerine kulaklarını tıkamasında da apaçık kendini göstermektedir; Eugene V. Debs gibi büyük bir isim bile sınıf sorunundan ayrı olarak ele alınması gereken bir ırk sorunu olmadığını savunmuştur.³⁰ Bu görüş bugün de çok sayıda Marksist, anarşist ve bağımsız solcunun ulusal kurtuluş mücadelelerinin yapısal olarak reaksiyoner nitelik taşıdığı ya da "asıl" mücadeleden bir sapma olduğu yolundaki görüşte kendini göstermeye devam etmektedir.³¹ Fanon'un Cezayir'e gitmeden çok önce de kendini mevcut radikal sol akımlardan (Marksist olsun olmasın) hiçbirine yakın bulmaması, onun bu akımlardan hiçbirinin kendisinin siyah bir kişi olarak yaşadığı deneyime hitap etmediğini görmüş olduğunu göstermektedir.³²

Soldaki eğilimlerden hiçbiri Fanon'un sert eleştirilerinden FKP kadar nasibini almamıştır. Fanon'a göre,

Komünist Sol, kendi payına, sömürge ülkelerin bağımsızlık yönünde ilerlemeleri gerektiğini ilan ederken, bir yandan da Fransa'yla olan özel bağların sürdürülmesini şart koşuyor. Bu tür pozisyonlar o sözüm ona aşırı partilerin bile Fransa'nın Cezayir'deki haklarından dem vurduğunu açıkça ortaya koyuyor.³³

Fanon daha sonra FKP gibi örgütlerdeki esas problemin onların "sergiledikleri tutumun sömürgeci –ya da yeni bir kavram kullanacak olursak– yeni-sömürgeci nitelikte oldu-

ğunu algılayamamaları” olduğunu belirtir.³⁴ Aralık 1957 tarihli bu denemede Fanon “yeni-sömürgecilik” terimini ilk kez kullanır. Fanon’un bu yeni kavramı öncelikle *solun* bir kısmıyla tersleşirken öne sürmüş olduğu çoğun gözden kaçırılmaktadır. Fanon yeni-sömürgeciliği sadece burjuva toplumunun bir fonksiyonu olarak görmemiştir; ona göre *solun* büyük bölümü de yeni-sömürgecilik anlayışıyla maluldür.

Fanon’un *El Moudjahid*’deki makaleleri örgütlü soldaki siyasal partileri eleştirmektedir kuşkusuz. Fanon savaşa karşı sesini yükselten bireylerden ya da Cezayir’in bağımsızlığı lehine tavır sergileyen küçük ama kimi zaman etkili gruplardan çok az söz eder ya da hiç söz etmez –Cezayir’in bağımsızlığından yana olmak Fransız sağına göre zaten vatana ihanetti. Sartre, Merleau-Ponty ve Simone de Beauvoir’ın editörlüğünde çıkan *Les Tempes Modernes* dergisinde 1955 yılında Cezayir’in bağımsızlığını savunan yazılar çıktı; aynı yıl Jacques Derrida gibi kendisi de Cezayirli olan Jean-François Lyotard da bağımsızlık mücadelesini destekleyen yazılar yazdı. Ne ki Fransız entelektüellerinin Cezayir davasına bu tür ifadelerle destek vermesi istisnai bir durumdu; Foucault gibi isimler 1950’ler boyunca ve 1960’ların başında bu konuda sessiz kalmayı tercih etti. Bu küçük bir mesele değildi: Cezayir zamanın Fransız toplumunda turnusol kağıdı işlevi görüyordu. Bu meselede sessiz kalmak mevcut topluma ahlaki ve politik hiçbir sorumluluk duymamakla aynıydı.

Dolayısıyla Fanon’un Fransa’yla köprüleri atmak için bazı nedenleri vardı. *El Moudjahid*’de yayımladığı makalelerde çok az sayıdaki solcu entelektüelin savaşa karşı sergilediği tavra değinme gereği görmedi. Fransa’da pek çok ilişkisi olduğu göz önüne alındığında bu tür gelişmelerden haberdar olması pek mümkün değildi. Onun bu tür entelektüellerden söz

etmemesi, FLN'nin *El Moudjahid*'deki sözcüsü olarak oynadığı rolün bir sonucuydu belki de. FLN, diğer kurtuluş hareketleri gibi, esas olarak, Fransız politikasını etkileyebilecek konumda olan (soldaki belli başlı siyasal partiler gibi) siyasal eğilimlerden destek alıp alamayacağıyla ilgileniyordu. Fanon bu yönde herhangi bir işaret görememişti; bu da onun Fransız siyaset dünyasına yönelik eleştirisinin niçin bu denli toptancı olduğunu açıklamaktadır büyük ölçüde.

Fanon ve Avrupa İşçi Sınıfı

Ama yine de örgütlü sol bir şeydir, bir bütün olarak işçi sınıfı başka bir şey. Fanon sömürgeci ülkenin işçileri ile sömürgelelerdeki “yeryüzünün lanetlileri” arasında bir çıkar ortaklığı olduğunu yadsımakla meseleyi abartmış mıydı? Fanon'un kendi sözcüklerine dayanarak şu cevabı verebiliriz: *Evet*. Fanon Avrupa işçi sınıfından ümidini kestikten sadece bir yıl sonra *El Moudjahid*'de yayımlanan bir başka yazısında şöyle diyordu: “Sömürgeleştirilen halkların kurtuluş hareketi ile emperyalist ülkelerdeki sömürülen işçi sınıfının verdiği öz-gürlükçü mücadele arasındaki diyalektiğin güçlendirilmesi hususu kimi zaman ihmal edilmekte, unutulmaktadır”.³⁵ Aslında, görünen o ki, bu husus bizzat Fanon tarafından ihmal edilmiş ve unutulmuştu! Şimdi “ezilen halkları sömürgeci ülkelerdeki sömürülen kitlelerle birleştiren içsel ilişki”den³⁶ bahsederek bu yanlışını düzeltmektedir.

Bu, Fanon'un, mesele Cezayir olduğunda Batı solunun kendisinden bekleneni yapmaması karşısında daha az eleştirel olmaya başladığı anlamına gelmez. Fanon Avrupa işçi sınıfına pembe gözlüklerle bakmaya da başlamamıştır. Fanon bir *umudu*, bir *beklenti*yi yansıtıyordu; endüstriyel açıdan ge-

lişmiş ülkelerdeki ezilen insanların gün gelip anti-sömürgeci mücadelelere kulak vermek üzere yerlerinden doğrulacaklarına yönelik bir beklentiydi bu. Fanon, işçi sınıfının kendi tarihsel misyonunu *yerine getirebilme* olasılığına kapıları hiç kapatmamıştı, onu henüz böyle davranmamış olduğu için eleştirse bile. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde şöyle yazmıştır:

O muazzam görev, insanı kendi bütünselliği içinde dünyaya yeniden sokma görevi, sömürge meselesinde bizim ortak efendilerimizin pozisyonunun arkasına hizalandıklarını sakınmaksızın itiraf edecek Avrupalı kitlelerin bu hayati yardımıyla başarılabilecektir. Bunu gerçekleştirmek için Avrupalı kitlelerin her şeyden önce uykularından uyanmaları, şapkalarını önlerine koyup düşünceleri ve Uyuyan Güzel oyununu oynamayı bırakmaları gerekmektedir.³⁷

Fanon'un "Üçüncü Dünya Mesihçiliğine" soyunduğu – hem sağcılar hem de solcular tarafından yıllarca tekrar tekrar dillendirilen bir iddiadır bu–, bunun da Batıdaki işçi sınıfının devrimci potansiyelini göz ardı ettiği yönündeki iddianın yanlış olduğu apaçıktır. Cornelius Castoriadis bu hususta bütünüyle yanlış bir sonuca varmıştır: "Bundan şöyle bir sonuç mu çıkarmalıyız: Devrimle ilgilenen biricik taraf Afrika'nın çalı halkı ile Kalküta'da kaldırımlarda uyuyan bir deri bir kemik insanlardır. Fanon gibi kafası karışık bir grup insanın ulaştığı sonuçtur bu".³⁸

Cezayir'deki İki Dünya

Fanon *El Moudjahid*'de Cezayir'de yaşayan Avrupalı azınlık üzerine de birkaç makale yazdı. Onun Cezayir'deki Fransız yerleşimcilerine –bu grup o tarihte Cezayir nüfusunun yüzde 10'unu oluşturuyordu– yönelik eleştirisi çok serttir:

Bugün Cezayir'deki her Fransız bir düşman askeridir. Cezayir bağımsızlığına kavuşmadığı sürece bu mantıksal sonuç herkesçe kabul edilmelidir. Cezayirli, Fransız sömürgeciliğini bölünükten ya da yabancı düşmanlığından kaynaklanan bir şey olarak değil, farklılaşmamış bir bütün olarak deneyimlemektedir. Çünkü gerçeklikte Cezayir'deki her Fransız, Cezayirliyle olan ilişkisini kaba güç temelinde sürdürmektedir.³⁹

Batıdaki işçi sınıfıyla ilgili yorumlarında da görüldüğü üzere Fanon'un "Cezayir'deki her Fransızın [Cezayirlileri] ezdiği, aşağıladığı, onlara tahakküm ettiği"⁴⁰ yolundaki ifadesi çoğunlukla bağlamı dışında alınmakta ve Fanon Cezayir'de yaşayan bütün Avrupalılardan nefret eden atavist bir milliyetçiymiş gibi okunmaktadır. Oysa gerçek hiç de böyle değildir. Fanon bunu spesifik bir siyasal bağlamda –Cezayir muharebesi sırasında ve sonrasında FLN'nin kentlerdeki saldırılarını artırması vesilesiyle– yazmıştır. Fanon Avrupalı sivillerin niçin hedef alındığını açıklamaya çalışıyordu. Nedir ki onun Fransız azınlığı üzerine 1957 yılında serdettiği bu görüşler burada kalmayacaktı. İki yıl sonra *Ölen Sömürgecilik* adlı kitabında çok farklı bir görüşle karşımıza çıkacaktır:

Bugünkü Avrupalı azınlığın geçmiştekine kıyasla bir çeşitlilik kazandığını ve hatırı sayılır sayıda Arap olmayan Cezayirli'nin artık kendilerini Cezayir davasıyla özdeşleştirdiğini ve mücadelede aktif bir işbirliği yaptığını, bir kısmının da devrim saflarında [Fransızlara karşı] resmen kavgaya girdiğini şimdi ayrıntılarıyla göstereceğiz.⁴¹

Giderek daha fazla sayıda Avrupalı ayrıcalıklı pozisyonlarını bir tarafa bırakıp devrimle kader birliği yaptıkça Fanon daha önce bu gruptan söz ederken kullanmış olduğu toptancı ve genelleyici yargılardan uzaklaştı. Dahası, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde sömürgeci ile sömürgeleştirilenin ayrı varlık

“alanlarında” yaşadığı o “Maniheist” dünya hakkında yazar-ken, bunu her zaman sabit ve donmuş vaziyetteki bir düalizm olarak ortaya koymaz. Bunu Kantçı anlamda bir çatışkı olarak görmez. Aksine, ulusal mücadeleyi bu düalist Maniheist dünyayı yıkan ve *alt eden* bir mücadele olarak düşünür:

Sömürgeci artık bir numaralı halk düşmanı değildir. Sömürgeci nüfus içerisinde yer alan bazı kişiler ulusal mücadeleye bazı yerlilerden daha yakın durmaktadırlar. Irksal ve ırkçı boyut her iki tarafta da aşılmış durumdadır. Artık her siyahtan ya da Müslümandan otomatik olarak emin olamayacağımız bir noktadayız.⁴²

Sekyi-Otu’nun da büyük bir vukufuyla belirttiği gibi, “Anlatıcı Fanon, iyi ve kötüye ilişkin ırkçı metafiziğin tarihinin sona ermesini hoşnutlukla karşılar. Fanon’un anlatısı bu sefer sömürgecinin ölümüne değil, ahlaki bir yargı ilkesi olarak ırkın ölümüne sevinir”.⁴³ “İrkin ölümü” salt deklarasyonlarla, irksal ayrıcalığı ve “beyazlığı” sözel olarak yerin dibine sokmakla kotarılabilecek bir iş değildir. Bunun için, ezilenlerin gerçek anlamda toplumsal bir dönüşüme imza atmaları ve bizim “Maniheist dünyamızın” müsebbibi olan maddi ve ideolojik güçlerin kökten temizlenmesi gerekmektedir. Fanon devrimlerin insanın kişiliğinde esaslı bir dönüşüm yarattığını – başlangıçta mevcut toplumu destekleyenler için de geçerlidir bu – unutmamıza asla izin vermez. Devrimler, böylelikle, sadece ırkçılıktan değil aynı zamanda bizatihi ırk kavramından da özgürleşme olasılığına işaret ederler.

Cezayir Devrimi İçerisindeki Çelişkiler

1958’e gelindiğinde Fanon Cezayir devriminin kendi çapında önemli bir olay olarak kalmadığı, aynı zamanda Afrika’yı bir

bütün olarak özgürleştirmeyi amaçlayan çabanın da öncüsü olduğu sonucuna varmıştı. Fransa, sömürgelerinden vazgeçmek niyetinde değildi, fakat 1950'lerin sonunda bunun gidecek daha da zorlaştığını görüyordu. De Gaulle, bu duruma cevaben, 1958'de iktidara geldiğinde bazı Fransız sömürgelelerine, bu sömürgeler üzerindeki ekonomik egemenliklerinin onların Fransız Topluluğu'na üyelikleri yoluyla devam etmesi karşılığında, bir nebze siyasal bağımsızlık vermeyi vaat etti. Fakat Cezayir başka bir meseleydi. Fransa, onun elinden kayıp gitmesine izin veremezdi. Cezayir, Fransız emperyalizmi zincirinin en güçlü halkasıydı. Fanon, Cezayir devriminin başarılı olması halinde kıtanın hem sömürgeci yapısının hem de yeni-sömürgeci yapısının bütünüyle dağılıp çözüleceğini anlamıştı.

Sömürgeleştirilmiş birçok halk sömürgeciliğin sona ermesini talep ediyor, fakat Cezayir halkının talebi bunun ötesinde: Çözümlerin zamana yayılmasını reddetmek, devrimci akışı bozacak ve insanların her şeyin değişebileceği inancıyla her şeyi bir an önce ellerine geçirme yönündeki o sarsılmaz iradelerinden bihaber kalmalarını sağlayacak "aşamalara" dudak bükme... Cezayir halkının mücadelesinin temel belirgin özelliği işte budur.⁴⁴

Buradan hareketle Fanon anti-sömürgeci mücadelenin "parlamentar evresi" –bu evrede bağımsızlığı temin etmek için şiddet-dışı araçlar kullanılır– ile düşünürün Cezayir'de ve başka ülkelerde şart gördüğü "silahlı mücadele" arasındaki farklılığa vurgu yapar. Fanon birçok Afrika ülkesinin Fransız Topluluğu'nun bir parçası olmak için De Gaulle'ün referandumu lehine tercihte bulunduğu hayal kırıklığına uğradı, fakat Gine'de Sékou Touré buna hayır dediğinde ve tercihini bağımsızlıktan yana kullandığında müthiş heyecanlan-

dı. Fanon, Fransa'nın Sahra-altı Afrika'sından çıkmaya mecbur kaldığını vurguluyordu; bunun da sebebi Cezayir'deki savaş bataklığında debelenip durmasıydı.⁴⁵ Fanon'a göre Cezayir'in geleceği Afrika'nın geleceğini belirleyecekti büyük ölçüde.

Ne var ki gidişat Cezayir'de de iyi yönde değildi. Ülkede 1958'den 1960 yılına dek çatışma tarihinin en zor dönemi yaşandı. Fransa geniş askeri kaynaklarını bu savaşa aktarıyor, FLN de çoğu durumda kendisini kaçır vaziyette buluyordu. Bundan daha az meşum olmamak üzere, FLN içerisinde ciddi görüş ayrılıkları baş göstermiş, bu anlaşmazlıklar da çok rahatsız edici bir biçimde "giderilmeye" başlanmıştı. Ahmed Ben Bella (daha sonra, 1962-1965 yılları arasında, bağımsız Cezayir'in ilk lideri olmuştur) öteden beri Abane'nin hasmıydı ve Soummam Konferansı'na karşı çıkmıştı. Fakat Abane'nin örgüt içerisinde daha pek çok hasmı vardı. 1957 yılı yazında, kısmen Abdulhafız Boussouf ile Lakhdar Bentobbal'ın inisiyatifiyle, FLN liderliğinden çekilmeye zorlandı. Fanon, Boussouf ile Bentobbal'dan hiç hazzetmiyordu; bir dostuna şöyle demişti:

Gözleri bağımsızlıktan başka bir şey görmeyen bu iki adam hiç durmaksızın iktidara oynuyor. Onlara Cezayir'in geleceğinin nasıl bir şey olacağını sor bakalım, en ufak bir fikirlerinin bile olmadığını göreceksin. Seküler devlet fikri ya da sosyalizm düşüncesi, insan ideası... bunlar onlara tümüyle yabancı şeyler. Bu yeni Cezayir'de iktidar sahibi olmayı istiyorlar, ama ne amaçla? Bunu kendileri de bilmiyor. Basit gerçeğin dışında kalan her şeyin devrim için tehlikeli olduğunu düşünüyorlar.⁴⁶

Fanon FLN içerisindeki muhafazakar unsurların (bu unsurlar Arap ya da İslam kimliğine dayalı bir toplum yaratma

yanlısıydılar) Abane gibi devrimci unsurları gölgede bırakmaya başlamalarından kaygı duyuyordu. Fanon bir İslam devletine de, bağımsızlık hareketini İslamcı temelde tanımlamaya da hiçbir zaman en ufak bir ilgi duymadı –bu tavrı, onun ateist olmasından kaynaklanan bir şey değildi salt. O, bağımsızlık mücadelesinin –kabile kimliklerine, geleneksel pratiklere ve dinsel obskürantizme geri dönüşe değil– yeni bir insanın, yeni bir insanlığın yaratılmasına vesile olmasını istiyordu. Cherki bu dönemi anlatırken şöyle yazar:

Fanon bağımsızlık kazanıldıktan sonra Cezayir’de ortaya çıkacak yeni toplumun biçimi hakkında epey kaygılıydı; gelecek bulanıktı, ne getireceği belirsizdi –belki başkalarının bıraktığı yerden alıp devam etmeye hazır olan yeni bir burjuvazi, belki farklı klanlar arasında bir iktidar mücadelesi, belki de devletin niteliğini belirlemede başarılı olacak bir dinci hareket.⁴⁷

Fanon FLN içinde en uzak görüşlü lider olarak gördüğü Abane’nin “kaybedildiğini” öğrendiğinde daha da endişelendi. Daha sonra öğrendiğine göre Abane’yi örgütteki diğer liderler öldürmüştü. Abane’nin ölümü üzerindeki sis perdesi hiç kalkmadı; FLN onun Fransızlarla girilen bir çatışmada öldüğünü iddia etti. Fanon olayın nasıl olduğunu biliyordu ama bu konuda sessiz kaldı. FLN içerisindeki görüş ayrılıklarının açıkça ifade edilmesinin Fransızlar tarafından hareketi bölmek amacıyla kullanılacağını düşünüyordu; üstelik güçlü bir düşmana karşı silahlı mücadele veren devrimci bir örgüte üye olmanın gerektirdiği disipline göre hareket etmeyi kabul etmişti. Ayrıca örgüt içi görüş ayrılıklarını alenen ifade etmenin kişisel güvenliğini tehlikeye atacağını da biliyordu. Doğrulanması zor olsa da Fanon’un adının, Abane’nin “kaybolu-

şuna" şiddetli tepki gösterdikleri takdirde "tasfiye edilecekler" listesinde olduğu yolunda bildirimler vardı.⁴⁸

Bunların hiçbirisi Fanon'un Cezayir bağımsızlık mücadelesinin öncü rolüne olan inancını değiştirmedi. FLN liderlerinden kimileriyle görüş ayrılıkları yaşasa da, hem lider kadrolar arasında hem de tabanda kendini yakın hissettiği ve kendisiyle aynı kanılara ve kaygılara sahip olan pek çok kişi vardı. Öte yandan, Fanon'un ilgisi Cezayir'in ötesine taşmış, düşünür Sahra-altı Afrika'sında yaşanan politik gelişmelere giderek daha fazla kafa yormaya başlamıştı. Bu da onun devrimci teori ve pratiğe yaptığı en önemli ve kalıcı katkılar arasında yer alacaktır.

5

DEVİRİMİN STRATEJİSTİ: YOL AYRIMINDAKİ AFRİKA

Fanon, çoğun “Üçüncü Dünya devriminin teorisyonu” diye takdim edilmiş ya da yerilmiştir, fakat bu iddia bir bakıma yanlıştır. Fanon, gelişmekte olan dünyadaki her ülkeye uygulanabilir olan evrensel bir devrim teorisi geliştirmedir; onun Güney Asya ya da Doğu Asya, Ortadoğu ve Latin Amerika üzerine yaptığı yorumlar oldukça dağınıktır. 1956’dan itibaren her şeyden önce *Cezayirli* bir devrimcidir; Cezayir’in verdiği kurtuluş mücadelesini *Afrika* devrimlerinin geleceği açısından önemli bir belirleyici olarak görür. Sahra-altı Afrika’sındaki kurtuluş hareketleriyle de yakından ilişkilendirir ama hep FLN’nin bir temsilcisi olarak. Bu, Fanon’un *fikirlerinin* Afrika dışındaki gerçekliklere hitap etmediğini söylemek değildir. Onu bir *dünya* devrimcisi olarak düşünmememiz için hiçbir sebep yoktur. Onun ırk, ırkçılık ve (ömrünün son döneminde) ulusal kültür üzerine yazdığı yazıların –tıpkı baş-

langıçtaki yazıları gibi– *küresel* ölçekte –Batının gelişmiş sanayi ülkelerinde yaşayanlar açısından da– içerimleri vardır.

Afrika Lejyonunun Desteklenmesi

Fanon, Sahra-altı Afrika'yı ilk kez Aralık 1958'de, Gana'nın Akkra kentinde düzenlenen Tüm Afrika Halkları Kongresi'ne katılmak üzere ziyaret etti. Kongre Gana lideri Kwame Nkrumah'ın çağrısı üzerine, bağımsız bir Birleşik Afrika Devletleri oluşturma yolunda bir adım atmak üzere toplandı. Gana, ulusal bağımsızlığını kazanan (1957'de) ilk Sahra-altı Afrika ülkesi olarak lider ülke konumundaydı; Pan-Afrikanizme en ön cephede destek veren ülkeydi. Fanon küçük bir FLN delegasyonunun mensubu olarak kongrede bulundu, fakat bu delegasyonun en kıdemli üyesi o değildi; Fanon FLN'nin karar organında yer almadı. Kongrede yaptığı kısa konuşmada genel olarak Cezayir bağımsızlık hareketinin Fransız sömürgeciliğine karşı silahlı mücadele vermesi gerektiğini savundu. Bağımsızlığın Gana'da olduğu gibi şiddet dışı yöntemlerle de elde edilebileceğini inkar etmiyordu. Ona göre Fransa'nın Sahra-altı Afrika'sında bir dekolonizasyon süreci başlatmaya mecbur kalmasının sebebi Cezayirlilerin verdiği silahlı mücadelenin Fransa üzerinde yarattığı baskıydı.

Fanon konuşmasında dikkatleri özellikle yeni-sömürgecilik tehlikesine çekti: "Barışçıl yöntemler sonucunda ve sömürgecilerin durumu kavraması sayesinde sömürgeci rejimin sona ermesi, belli koşullarda, iki ülkenin yenilenen bir işbirliğine gitmesine yol açabilir".¹ Eski sömürge ile emperyal devlet arasındaki kopuş ne denli şiddetli olursa, birincisinin ikincisinin yörüngesine çakılı kalması o denli güçleşir. Bu görüş, Fanon'un daha sonra *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde şiddet konu-

sunda sergilediği yaklaşımın belkemiğini oluşturur. Fanon, ayrıca, Cezayir, Kenya ve Güney Afrika gibi dışarıdan gelen yerleşimcilerin kurduğu sömürgeler (buralarda şiddete başvurmak zorunludur) ile şiddete gerek duyulmayabilecek diğer Afrika sömürgelerini birbirinden ayırır.

Fanon'un konuşmasının en önemli noktası Afrika'nın diğer yerlerinin kurtuluşuna yardım etmesi için bir Afrika Lejyonunun kurulması fikrini ortaya atmasıydı. Bazı delegeler bu fikir üzerinde durdular fakat onu canla başla savunan Fanon oldu –ileri tarihlerde gerçekleşen konferanslarda da aynı tavrını sürdürdü. Fanon bir Afrika lejyonu oluşturulmasını kıtanın özgürleşmesinde anahtar bir belirleyici olarak görüyor, onun önemini her fırsatta vurguluyordu.

Fanon'un konuşması beğeniyle karşılandı, fakat bazı delegeler üzerinde soğuk düş etkisi yaratmış olmalıydı, özellikle de Senghor üzerinde (Senghor, Cezayir'e yardım etmenin değil, Fransa'yla olan bağları güçlendirmenin yollarını arıyordu). Bağımsızlıklarına yeni kavuşacak ülkelerin gelecekteki liderlerinin pek çoğunun Pan-Afrikanizme bağlılıkları sahteydi; bu liderler, kıta çapında bir devrimi ateşlemektense Avrupa'dan ekonomik yardım alma derdindeydi. Yine de Fanon'un ilk kez konferansta tanıştığı ve dostluk kurduğu başka bazı liderler (Kongo'dan Nkrumah ve Patrice Lumumba, Gine'den Sékou Touré, Tanzanya'dan Julius Nyerere, Kamerun'dan Félix Moumié –Fanon Moumié'yi şahsen de tanıyordu– gibi).

1959 Roma Kongresi

1959'un Mart ayı sonunda Fanon II. Dünya Siyah Yazarlar ve Sanatçılar Kongresi'ne katılmak üzere Roma'ya gitti. Kendi-

sinden Cezayir bağımsızlık hareketinin temsilcisi olarak bir konuşma yapması istenmedi. Gene *Présence africaine* tarafından organize edilen konferansın konusu “Zenci-Afrika kültürlerinin birliği” idi. Fanon gene de kürsüye çıkıp görüşlerini ifade etti. Fanon’un bildirisi, düşünün zencilikten kesin olarak kopuşuna ve ulusal kurtuluş mücadelelerini yeni bir insanlığa giden yol olarak toptan kucaklamasına işaret etmesi bakımından, onun gelişiminde önemli bir dönüm noktası oldu.

Kurtuluş mücadelesi ulusal kültürü onun eski değerleri ve dizilimleriyle restore etmez. İnsanlar arasındaki ilişkilerin kökten yeniden paylaşımını amaçlayan bu mücadele halk kültürünü (onun hem biçimini hem de özünü) değiştirmeden bırakmaz. Mücadele sona erdikten sonra sadece sömürgeciliğin çöküşü değil, aynı zamanda sömürgeleştirilenin de çöküşü söz konusudur. Bu yeni insanlık, hem kendisi hem de başkaları için, kaçınılmaz olarak yeni bir insanlığı tanımlar. Bu yeni hümanizma, mücadelenin amaçları ve metotlarına yazılıdır.²

“Otantik” bir siyah kültürü yeniden yakalama gayreti içerisinde olan zenciliğe epey mesafeli bir duruştur bu. “Sömürgeleştirilenin çöküşü”, devrimci öznenin eski değerlerinden ve bağlılıklarından kurtulup özgürleşmesine işaret etmektedir. Tarihdışı özcülüğe karşı olan Fanon ulusal kurtuluş süreci içerisinde yeni ve beklenmedik kültürel formasyonların hayata geçirilmesi gereğine vurgu yapar.

Birbirine her yönüyle özdeş iki kültür gibi bir şey olamaz. Siyah bir kültürün yaratılabileceğine inanmak, “Zencilerin” gözden kaybolma süreci içerisinde olduklarını unutmak demektir çünkü zencileri yaratanlar kendi ekonomik ve kültürel üstünlüklerinin çöktüğünü görüyorlar. Siyah kültür gibi bir şey olmayacak gelecekte.³

Nasıl ki Marx açısından proleter devrimin nihai amacı proletaryayı egemen sınıf konumuna yükseltmek değil, fakat bütün sınıfları ve dolayısıyla proletaryanın kendisini de ortadan kaldırmak ise, aynı şekilde Fanon için de ulusal devrimin nihai amacı siyahlığa barınacağı bir yer temin etmek değil, fakat siyahlığın varoluşuna yol açan koşulları ortadan kaldırmaktır. *Ulusal kurtuluş mücadelesinin hedefi, aslında, ırkın ölümüdür.* Ama bu hedefe ırksal kimlik ile ulusal talepler bir kenara bırakılarak da varılamaz. Fanon bu noktada çok ısrarcıdır:

Belli ikiyüzlülüklerin maskesini düşürmenin zamanı geldi artık. Birileri, insanlığın milliyetçi talepler aşamasını geride bıraktığını söylüyor. [Bu kişilere göre] daha geniş siyasal birlikler oluşturmanın zamanı gelmiştir ve dolayısıyla da eski tarz milliyetçilerin hatalarını düzeltmeleri gerekmektedir. Bizse, tam tersine, hatanın, o vahim sonuçlara gebe hatanın, ulusal evreyi ıskalamak olduğuna inanıyoruz. Kültür ulusal bilincin dışavurumu ise, söz konusu meselede, kültürün en yüksek biçiminin ulusal bilinç olduğunu söylemekte hiç tereddüt etmem.⁴

Bireysel olan evrensel olana tikel üzerinden ulaşır. Bu Hegelci tasım, daha önce de gördüğümüz gibi, *Siyah Deri, Beyaz Maské*'nin asal felsefi motifidir. Aynı Hegelci kavramsallık şimdi kendini Fanon'un 1959 tarihli Roma konferansında yaptığı konuşmada göstermektedir. Yeni bir insanlığa ulaşmak için "negatifliğin ciddiyetine, acısına, sabrına ve emeğine" katlanmak zorundayız.⁵ Bireyselden evrensele geçmek için tikelin negatifliğini sürdürmek ve deneyimlemek şarttır. Fanon'un argümanının diyalektik yapısı 1952'de neyse gene aynıdır. 1959'da yaptığı konuşmada değişen şey onun tikeli neyin oluşturduğuna ilişkin olarak geliştirdiği kavrayıştır. Bu,

artık kişinin kendisini zencilikte “kaybetmesi”⁶ meselesi değil, kişinin kendisini ulusal kurtuluş mücadelesinde kaybetmesi meselesidir. *Biz ancak bu sayede kendi yolumuzu bulabiliriz.*

İnsan hakkında, onun eylemlerine bakarak bir hüküm vereceksek ben şunu söylerim: Afrikalı entelektüel açısından yapılması gereken en acil şey kendi ulusunu inşa etmektir. Bu edim doğruysa, yani halkın açık iradesini dışavuruyorsa, Afrika halklarının huzursuzluğunu yansıtıyorsa, bu durum evrenselleştirici değerlerin keşfine ve geliştirilmesine yol açacaktır ister istemez. Uluslararası bilinç, kendisini, ulusal bilincin kalbinde oluşturur ve güçlendirir.⁷

Fanon, diyalektikte dolayımlayıcı terim olarak zenciliği reddeder ama siyahlık minör bir terim olduğu için değil, zencilik *soyut* bir dolayımlayıcı, kültürel yenilenmeyi doğuran ulusal mücadelelerin spesifik *locus’u*yla *hiçbir bağı kalmayan* sahte bir kültürel birlik olduğu için. Ulusal devrim artık dolaşım olarak işlev görmektedir çünkü *beşeri* bir özneyi, kendi kaderini tayin etmek isteyen halk kitlelerini kendinde cisimlendirmektedir. İtibarsızlaştırılan ve değersizleştirilen sömürgeleştirilmiş öznde bulunan negatiflik, insanlığımıza vurulan zincirleri “kültürel birlik” ya da kimlik hakkındaki bütün soyut söylemlerden çok daha fazla kırma yetisine sahiptir. Fanon ulusal mücadeleyi diyalektiğin merkezine yerleştirir çünkü düşünsel olgunluğa ilk ulaştığı zamandan bu yana gözünü diktiği o yeni hümanizmaya, özgürlük için sahada *mücadele veren somut beşeri özne* erişebilir ancak. Bizim açımızdan esas önemli olan, öznenin derisinin rengi ya da ait olduğu ırk değil, onun tarihle olan uzun süreli *ilişkisidir* –halen devam eden *devrimci bir projedir* bu. Nitekim,

İnsanlarla onların artık varolmadıkları bir geçmişte yeniden birleşmek yeterli değildir. Sömürgeleştirilmiş aydın kendi

halkı için yazarken geçmişi kullandığında bunu geleceğin kapılarını açmak, halkı eyleme geçmeye teşvik etmek ve umudu büyütmek amacıyla yapmalıdır. Fakat umut uyandırmak, onun içini doldurmak için de eylemde yer almalı ve kendisini bedenlen ve ruhen ulusal mücadeleye adanmalıdır.⁸

Fanon, *Siyah Deri, Beyaz Maske*'de de görüldüğü gibi, radikal özneliğin *tözsel* bir temele sahip olmasının önemini küçümsemez. Roma konferansında yaptığı konuşmada bu tözü *ulusal kültür* diye niteleyerek yeni sulara yelken açar. Fanon, gene ilk eserinde yaptığı gibi, öz-bilincin diyalektiği üzerinde özellikle durur: "Öz-bilinç, iletişim kapısını kapatmak anlamına gelmez. Felsefe, tam tersine, iletişimin öz-bilincin garantisini olduğunu öğretir bize. Ulusal bilinç, ki milliyetçilik demek değildir, tek başına, bize uluslararası boyut kazandırma yetisine sahiptir."⁹

Kafa Karışıklığı mı? Diyalektik Çelişme mi?

Fanon'un eserini inceleyen kimileri, onun zencilikten uzaklaşmasını, ya düşünürün Sartre'ın *Siyah Orfeus*'ta sergilediği görüşle hemfikir olma noktasına geldiği (oysa *Siyah Deri, Beyaz Maske*'de Sartre'ı eleştirmişti Fanon), ya da siyah mücadelesi ile münhasıran ırk bazında tanımlanmayan bir ulusal self-determinasyonu amaçlayan hareketler arasındaki ilişki konusunda en azından kafasının karışık olduğu şeklinde yorumladılar. Örnekte, Irene Gendizer, Fanon'un 1959'daki Roma konuşmasının, siyahlar arasında, ancak ve ancak, sömürgecilik onları farklılaşmamış bir kendilik olarak gördüğü ölçüde ortak bir bağ olduğu yolundaki o erken dönem görüşünü tekrarladığını ileri sürer:

Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maske*'de geliştirmiş olduğu aynı uslamlama çizgisi [bu konuşmada] yeniden kendini gösterir. Afrikalı, kendisini, sömürgeci onu nasıl görüyorsa öyle görmektedir: farklılaşmamış, siyahlığın bir temsilcisi, diğeri bütün siyah insanların kardeşi. Afrika halkları, Afrika ulusları yoktur, yerlilerin diken üzerindeki siyahlığı vardı sadece.¹⁰

Dünyadaki bütün siyahları birbirine bağlayan evrensel bağ, bütün beyazları birbirine bağlayan evrensel bağdır: Bu bir illüzyondur elbette. Ne ki Gendzier'in, Fanon'un 1959'da "Sartre'in görüşüne daha yakın olduğu" yollu saptaması doğru değildir. Fanon zenciliği coşkuyla savunmaktan uzak bir noktadadır elbette. Fakat o, siyah mücadelesini minör bir terim olarak, diyalektikte Sartre'in sınıf mücadelesinin "daha somut" ya da "evrensel" dolayımılayıcısı dediği şeye yol vermesi gereken bir terim olarak ileri sürerek yapmaz. Bunun yerine, Afrika'nın sömürgeleştirilmiş öznesinin mücadelesini dolayımılayıcı terim olarak öne sürer. Dahası, 6. Bölümde göreceğimiz gibi, Fanon ulusal devrimin geleneksel sınıf mücadelesi bağlamında tasavvur edilebileceğini düşünmez. Fenomenolojiye olan borcu sayesinde öznenin –bu örneğimizde, Afrika'daki ve başka yerlerdeki ulusal kurtuluş mücadelelerinde yer alan *siyah* öznenin– fiili dünyada yaşadığı deneyimi ıskalamamak gerektiği yolundaki ısrarından asla vazgeçmez.

Gendzier yine de şunu iddia eder: "Fanon'un bağlandığı şeyler, pozisyonundaki bir çelişkiyi açığa vurmaktadır: O, aslında, milliyetçiliğe bütün kalbiyle onay vermek ile milliyetçiliğin yine de onun sınırlarını aşmaya hazır bir ulusu doğurmasını ümit etmek arasındaki çelişkiyi asla bütünüyle çözememiştir."¹¹ Bu tartışmaya açık bir savdır çünkü Fanon Roma Konferansında yaptığı konuşmada "milliyetçiliğe bütün kalbiyle onay veren" bir görüntü sergilememiştir. Onun bütün

kalbiyle onayladığı şey ulusal kültür ve ulusal kurtuluş mücadelesidir; bu da milliyetçiliğe (en azından onun gözünde) indirgenemez. Roma konuşmasında onun “Cezayir hareketine duyduğu hasbi bağlılık ile siyah insanların ve siyah toplumun akıbetiyle ilgili olarak duyduğu kaygı arasında bölünmüş olduğu”¹² yolunda bir izlenim yaratması da söz konusu değildir. Fanon, Cezayir hareketine, “siyah insanlar ve siyah toplumun akıbeti”ne ilgi göstermekten uzaklaştığı için değil, Cezayir mücadelesini Fransız sömürgeciliğini zayıflatacak ve kara Afrika’nın kurtuluşuna giden yolu açacak öncü kuvvet olarak gördüğü için katılmıştır. Cezayir’in verdiği mücadeleyi Arap milliyetçiliğine bütünüyle ikna olduğu için değil, onu Afrika’nın bir bütün olarak kurtuluşunun katalizörü diye gördüğü için benimsemiştir. Kariyerinin başından itibaren, “siyahlığın” sömürgeciliğin bir ürünü olduğunu ve “siyahlık” ontolojisini benimsemenin kendini tam da ırkçılığın mantığına kaptırmak demek olduğunu anlamıştı. Irkçılıkla ilintili takıntıyı aşmak için sabit ya da özcü olmayan ama yeni bir hümanizmaya giden yolun taşlarını döşeyen bir tikelliği *bir mutlak olarak* ileri sürmek şarttır. 1950’lerin sonuna gelindiğinde Fanon bu yeni hümanizmayı ulusal kurtuluş hareketinde bulduğundan emindi.

Gelgelelim, ulusal mücadeleyi desteklemek (açıktır ki bunda milliyetçi bir öge vardır) ile herhangi bir milliyetçilik biçimini aşan evrensel beşeri kurtuluşa erişmeyi amaçlamak arasında bir çelişki yok mu? Burada elbette bir “çelişki” var; fakat bu, Fanon’un kendisinden kaynaklanan bir çelişki değil. Bağlandığı şeyler konusunda yaşadığı “kafa karışıklığı”yla da ilgili değil. *Devrimci sürecin bizatihi kendisine endemik olan bir çelişkidir bu*. Özgürleşime ulaşma yolundaki bütün çabalar çelişki yoluyla gelişimi icap ettirir –tikel talep ve perspektiflerle

ortaya çıkmaktan evrensel beşeri özgürleşime ulaşma şeklinde kendini gösteren bir gelişmedir bu. Marx'ın da belirttiği gibi, "kendine yabancılaşmanın aşılması, kendine yabancılaşmayla aynı gelişim seyrini izler".¹³ Araçlar ile amaçlar arasında ince, çelişmeli bir ilişki vardır; bu ilişkinin başarıyla götürülmesinin bir garantisi de yoktur –ister ırk, ister sınıf, ister toplumsal cinsiyete ait mücadeleler açısından konuşuyor olalım. Burada otomatik, önceden belirli bir teleoloji söz konusu değildir. Hedefe ancak belli araçlar sayesinde ulaşılabilir, fakat bu araçların bir şeye yaklaşma yönünde atılan bir adım olarak değil de her yerde her zaman tanınan araçlar olmasının bir garantisi yoktur. *Sabitlenmenin* (takıntının) ağına düşmek her zaman olasıdır, ondan kendimizi kurtarmak için verdiğimiz mücadelede bile. Bu sorunsal, özgürleşim projesini tanımlar tam da. Çelişmeyi uzaklaştırmak isteyebiliriz, ama o ortadan kaybolmaz. Evrensele sıçramak için tikelin üzerinden atlayabilir, böylece çelişmeyi yadsıma arayışına girebiliriz; ya da tikel lehine evrenseli göz ardı edebiliriz. Fakat her iki durumda da çelişki çözülmeden kalır ve bize musallat olmaya devam eder.

Fanon, kendisinden önceki Antonio Gramsci gibi, ciddi devrimci filozof-aktivistlerin ne çelişkinin nesnelliğini yadsıdıklarını ne de onun dışında kaldıklarını kavramıştı. Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde şöyle yazmıştı:

Praksis felsefesi çelişkilerin bütünüyle bilincine varmaktır; bu felsefede filozofun bizatihi kendisi, hem bireysel düzlemde hem de tüm bir toplumsal grup olarak, çelişkileri kavramakla kalmaz, aynı zamanda kendisini çelişkilerin bir ögesi olarak ortaya koyar ve bu ögeyi bir bilgi ilkesi, dolayısıyla da eylem ögesi konumuna yükseltir.¹⁴

Ölen Sömürgecilik

Fanon Roma konferansından birkaç ay sonra, yeni bir kitap yazarak ulusal kurtuluş mücadelesi hakkındaki düşüncelerini orada aktarmaya karar verdi. İngilizce baskısı *A Dying Colonialism* (Ölen Sömürgecilik) adıyla yayınlanan kitabın orijinal adı *L'An Cinq de la Révolution Algérienne* (Cezayir Devriminin Beş Yılı) idi. Eserin amacı "Cezayir gerçekliğine daha yakından bakmak"tı. "Bu gerçekliğin üzerinden uçup geçmekle yetinmemek durumundayız. Tersine, Cezayir topraklarında ve Cezayir halkında açılan o büyük yara içerisinde adım adım yürümek zorundayız".¹⁵

O "büyük yara" sert ve şiddetli bir mücadelenin açtığı yaradır. Yerli Cezayirliler açısından sömürge yetkililerinin gerçekleştirdiği acımasız saldırılar ve işkenceler biçimini almıştır. Ateşe ateşle karşılık vermek bu yarayı iyileştirmeyecektir.

Cezayir halkı sömürgeciliğin en yoğun saldırılarına maruz kalırken FLN belli eylem biçimlerini tereddütsüz yasakladı, savaştan birliklerine uluslararası savaş hukukunu sürekli hatırlattı. Bir kurtuluş savaşında, sömürgeleştirilmiş halk verdiği savaşı kazanmalı, fakat bunu kirliliğe, "barbarlığa" bulaşmadan yapmalı".¹⁶

Tutsak edilen Fransız askerlerine işkence edilmesi, ayırım gözetmeksizin sivillere de saldırılar düzenlenmesi kesinlikle yasaktı. Fransız askerleri ile paramiliterlerin uyguladığı zulüm onlara aynısıyla karşılık vermenin gerekçesi olamazdı. "Devrimci eylem asırların zulmünün yol açtığı ve beslediği (neredeyse) psikolojik bir kana susamışlıkla katılan kardeşlerimizi, kalplerimizde derin bir acıyla kınıyoruz".¹⁷ Belli araçlar daha en baştan gündemden çıkarılmalıdır; aksi takdirde o

nihai amaçtan, yeni beşeri ilişkiler kurulması amacından ödün verilmiş olur:

Yeni ilişkiler bir barbarlığın yerine başka bir barbarlığı koymakla, belli bir grup insanın ezilmesinin yerine başka bir grup insanın ezilmesini geçirmekle oluşmaz. Biz Cezayirlilerin istediği şey sömürgecinin altındaki insanı keşfetmektir; Cezayirliyi nefessiz bırakan ve onu sessizliğe indirgeyen insan, sistemin hem örgütleyeni hem de kurbanı olan bu insandır.¹⁸

Bunlar “şiddetin metafiziğini” savunan birinin ağzından çıkan sözcükler olamaz. “Devrimci terörü” tasvip eden birinin sözcükleri de değildir bunlar. Fanon *fedailerden* (savaşta kendini feda etmeyi göze alan Müslümanlar) söz ederken şunları belirtir:

“Terörist”, kendisine verilen görevi yüklendiği andan itibaren ölümün kendi canına kast etmesine izin verir. Onun ölümle randevusu vardır. Oysa *fedainin* devrimin yaşamıyla ve kendi yaşamıyla randevusu vardır. *Fedai* feda edilenlerden biri değildir. O, elbette ki yaşamını yitirme ya da ülkesinin bağımsızlığını yitirme olasılığı karşısında ürkmez, fakat hiçbir an ölmü seçmez.¹⁹

Kitabın amacı bizi Cezayir’in o büyük yarasının içine sokmak değildir sadece, aynı zamanda bizim o negatiflik bölgesinde olumlunun –toplumsal ve kişisel ilişkileri devrim yoluyla dönüştürme çabasının– fontunu bulmamızı da sağlamaktır. Kitapta Hegel’in *Fenomenoloji*’deki değinilerinin yansması göz ardı edilemeyecek kadar açıktır: “Ancak Tinin yaşamı ölümden korkan ve kendini bu yıkımdan bağışık tutan bir yaşam değil, ölüme tahammül eden ve kendisini onda sürdüren bir yaşamdır. O kendi gerçekliğini yalnızca bu mutlak parçalanmışlıkta kendisini bulduğunda kazanır”.²⁰

Örtünmesiz Cezayir

Fanon, kitabına “Örtünmesiz Cezayir” başlıklı o ünlü bölümle başlar; bu bölüm devrimci süreçte toplumsal cinsiyet ilişkilerinin dönüşümü incelenmektedir. Fanon kadın-erkek ilişkisini ilk kez burada deşeliyor değildir. *Siyah Deri, Beyaz Maske*’de cinsiyetler arası ilişkilere iki bölüm ayrılmıştır. Fakat orada ilgi odağı, erkeklerle kadınların bir aşağılık kompleksinin nasıl kurbanı olduklarıydı. Bu kitapta ise odak bu tür komplekslerin nasıl alt edileceğidir.

Kitabın bu ilk bölümü Fanon’un yazdıkları arasında en yaygın şekilde tartışılan bölümdür; kalıtının büyük bölümünde söz konusu olduğu gibi burada da Fanon’un cümleleri çoğun bağlam dışına taşınıp öyle değerlendirilmiştir. Bu durum, onun, Müslüman kadınların giydiği kıyafetin onların sömürge rejiminin modernleşmecî eğilimlerine karşı koyma girişimlerinin bir parçası haline geldiğini ve devrim için kahramanca savaşırken kimliklerini gizlemelerine yardımcı olduğunu ileri sürmesinden dolayı böyledir:

Habire kaldırılan, sonra tekrar kaldığı yerden devam eden örtünme [geleneği] manipüle edilmiş, bir kamuflej tekniğine, bir mücadele aracına dönüşmüştür. Uzun süredir tepeden tırnağa örtünmemiş olan Cezayirli kadınlar, eşzamanlı olarak ve kendilerine hiçbir şey söylenmeksizin, bir kez daha *haik* (beyaz çarşaf -ç.n.) giydiler ve böylece kadınların kendilerini Fransa’nın çağrısı üzerine özgürleştirdikleri yolundaki savın doğru olmadığını gösterdiler. Geleneksel kültür kadın ile erkeğin birbirinden katı biçimde ayrılmasını gerektirdiği için çarşafa giriliyordu, ama aynı zamanda da işgalci güç Cezayir’i örtünmesiz bırakmaya çalıştığı için de.²¹

Fanon kadınların çarşafa girmesini onaylamış olmuyor mu burada? Kadınların tabi konumlarının sembolü bu geleneksel kıyafette Fanon onların özgürleşmesinin bir işaretini mi görüyor? Atavist bir gelenekçiliğin kurbanı mı oluyor? Kimileri bu satırları İslamcı fundamentalizmin bir savunusu şeklinde okumaya bile yeltenmiştir. Fakat bunların hiçbirinin Fanon'un anlatmak istedikleriyle bir ilgisi yoktur. Fanon çarşafa bürünmeyi *onaylamamakta*, onun yerine Cezayirli kadınların sömürgeci tahakküme nasıl tepki verdiklerini *betimlemektedir*. Hem çarşafa bürünmenin bir *regresyonu* içerdiğini de teslim etmektedir:

Sömürgecilik her şeyi kendisiyle başlatmak ister. Fakat sömürgeleştirilenin baskın psikolojik özelliği, işgalcinin bütün çağrılarına kulak tıkamaktır. Sömürge yönetimi, 13 Mayıs'taki o ünlü geçit töreni* organize edildiğinde, Cezayir toplumunu gününü çoktan doldurmuş mücadele yöntemlerine geri dönmeye mecbur bıraktı. Farklı törenler, bir anlamda, geriye dönmeye, regresyona yol açtı.²²

Sömürgeci tahakküm öylesine aşırı bir güç uygular ki ezilenler buna çoğun kendi muhalefet biçimleri içerisinde söyleyerek karşılık verirler. Bu bir sabitleme biçimidir, mevcut toplumun dayattığı bir şey değil; ezilenlerin buna verdikleri tepkiden kaynaklanır. Fakat bu yine de sabitlemedir. Fanon da hep şuna inanmıştır: "İnsanı sabitleme yönünde hiçbir girişim olmamalıdır çünkü zincirlerinden kopmak onun kaderidir".²³ Dolayısıyla Fanon kadınların tepeden tırnağa örtünmesine eleştirel gözle bakmıyor değildir: "Sömürgeciliğin

* 13 Mayıs 1958'de sağcı Fransız subaylarının Fransız hükümetini Cezayir devrimine karşı çok daha sert önlemler almaya zorlamak için giriştikleri ama akim kalan darbeye gönderme.

kendi tahakkümünün idamesini temellendirme girişimi kapsamında ortaya attığı doktriner savlar, hemen her zaman, sömürgeleştirileni ödünsüz, katı, statik karşı önerilerde bulunmaya zorlayan bir pozisyona iter".²⁴

Sömürgeleştirilen sömürgeciyle olumsuz biçimde ilişkilendirir. Dolayısıyla onun başlangıçtaki direnişi kendi eleştirisinin nesnesine bağlıdır. Fanon'un da daha öncesinde belirttiği gibi, "Sömürgeleştirilen, Öteki tarafından etkin bir biçimde tanınmadığı sürece, bu Öteki onun eylemlerinin odağı olmaya devam edecektir".²⁵ Sömürgeleştirilmiş kadın, Öteki tarafından tanınmama durumunu kendini tanımaz kılarak teyit eder: "Görülmeyen ama gören bu kadın, sömürgeciyi dumura uğratar. Burada bir karşılıklık yoktur. [O sömürgeciyi görür ama] sömürgeci onu görmez". Ötekinin bakışı bloke olmuştur –"karşılaşma fenomenolojisinin bizi alıştırdığı şey açısından bir rahatsızlık hali"²⁶ söz konusudur. *Fakat mesele burada bitmemektedir.* Bu, Fanon'un mücadelenin "ilk evresi" dediği şeye tekabül eder ancak. Bu süreçte Ötekiyle kurulan olumsuz öz-ilişkilenenin kendisi de olumsuzlanır: "İkinci evrede devrimle bağlantılı olarak ve belli özel koşullar altında mutasyon gerçekleşir. Devrimci eylem sürecinde örtünmeden vazgeçilir".²⁷

Fanon'un argümanlarının felsefi yapısına aşina olmayanlar muhtemeldir ki onun söylediği şeylerin büyük bölümünü yerli yerine oturtamayacaklardır. Fanon elbette toplumsal varoluşun geleneksel biçimlerinin tümünü onaylıyor değildir.

Bu durum, onun ulusal kurtuluş mücadelesinin aile içinde erkekler ile kadınlar ve ebeveynler ile çocuklar arasındaki ilişkileri nasıl değiştirdiğini tartışırken daha bir belirtik hale gelir. Fanon kadınların artık seslerini yükselttiklerini ve erkeklere meydan okuduklarını, eve kapatılmayı reddederek

siyasal faaliyetlere katılmaya başladıklarını ve evliliklerin artık önceden ayarlanmaması ama gönüllülük temelinde kurulması gerektiğinde ısrarcı olduklarını söylemektedir. Fanon besbelli ki *bu yöndeki* değişimleri sadece betimlemekle yetinmemekte, tasvip de etmektedir:

Tüm bu sınırlamalar ulusal kurtuluş mücadelesiyle birlikte yerle bir oldu. Tepeden tırnağa örtünmeyi bir kenara atan Cezayirli kadın (devrimci eylemde önemi giderek artan bir yere sahipti) kişiliğini geliştirdi, o insanı yücelten sorumluluk alemini keşfetti. O andan itibaren Cezayir halkının özgürlük mücadelesi kadınların özgürlüğüyle, onların tarihe girmeleriyle özdeş hale geldi.²⁸

Fanon burada pekâlâ abartıyor olabilir. Onun betimlediği gibi böylesine geniş ve temel değişimler gerçekleştiyse, FLN'nin erkek liderlerinin bağımsızlık kazanıldıktan hemen sonra hiyerarşik, erkek-egemen bir sistemi topluma dayatmalarını nasıl açıklayacağız peki? Toplumsal cinsiyet ilişkileri bu denli değiştiyse, Cezayirli kadınlar adına böylesine ciddi bir gerileme nasıl beklenebilir? Ne ki durum böyleymiş gibi görünmüyor. Fanon şunu teslim eder: "Hiçbir devrim bir ereksellikle ve de geriye sıçrama olmaksızın, neredeyse içgüdüsel hale gelmiş davranış biçimlerini tümünden ortadan kaldırmaz".²⁹ Nedir ki onu empirik açıdan içini doldurmanın zor olduğu savlarda bulunmakla itham edebiliriz.

Bunu demekle Fanon'un empirik bir çalışma kaleme aldığını söylüyor değiliz. Fanon radikal sosyoloji kapsamında bir çalışma yapmadı. Onun yerine, devrimci olasılıkların farkına varılmasını sağlamayı denedi. Olumsuzluk görünümündeki şeylerce gözlerden saklanan bir zorunluluğu aydınlığa çıkarmayı amaçladı. Yeni başlangıçlara değgin taze olasılıkları en azından açıklığa kavuşturmadan, yeni bir hümanizmayı sa-

vunmak zordur. Öyle büyük suçlar vardır ki abartma suçunun onların yanında lafı bile edilmez. Bu suçlardan biri yeni olasılıkların doğuşuna karşı sinik bir kayıtsızlık göstermektir, bu da çağımızda fazlasıyla karşılaştığımız bir tutumdur.

Dil ve Özgürlük

Fanon'un Cezayir devriminden doğan devrimci olasılıkları açıklaması, onun medya ve dile yönelik tutumlardaki dönüşümü tartıştığı yerlerde çok etkileyici bir biçimde gözler önüne serilir. Fanon, radyonun uzun yıllar sömürgeci yönetimin güdümünde kalan bir araç olduğunu, birçok Arabın ve Kabilienin radyoyu sömürgecinin sesi olarak gördüğünü söyler. Ulusal kurtuluş mücadelesi ivme kazandığında bu tür tutumlar hızla değişmiştir. Kitleler artık birbirleriyle irtibat kurmak, devam eden mücadeleye ilişkin haberler almak ve mücadelenin seyrinden giderek daha fazla cesaret buldukça kendi seslerini işitilir kılmak istemektedirler. Çok büyük bir bölümü okur-yazar olmayan Cezayirli kitleler (Fransızlar Müslüman nüfusun eğitimiyle yok denecek kadar az ilgileniyordu) yüzlerini radyoya çevirdiler –tam da kurtuluş mücadelesinin yoğunlaştığı 1956 yılında. “Savaşan Cezayir’in Sesi” gibi gizli radyo istasyonları hızla gelişti ve büyük bir dinleyici kitlesi edildi. Fanon’un tartışması, düşünürün ölümünden sonraki on yıllarda görüldüğü gibi, sosyal medya biçimlerinin çeşitli kitle hareketleri ve toplumsal mücadeleler tarafından nasıl da eşzamanlı olarak sahiplenildiğini ve bunlardan nasıl istifade edildiğini anlamak açısından müthiş bir okuma şöleni sunar.

Bunlardan daha az önemli olamamak üzere Fanon dildeki dönüşümlere de değinir. 1954’e dek Cezayir ulusal hareketinin gerçekleştirdiği kongrelerin büyük çoğunluğunun Arapça

düzenlendiğini belirtir. Bu, kısmen, Fransız kültür emperyalizmine karşı koyma çabasının bir yansımasıydı ve yerli Arap dilinin haysiyetini korumayı amaçlıyordu. Ne ki bu, aynı zamanda, Kabiliye nüfusunun müzakerelerde yer almak için Arapça konuşmak zorunda kalmak gibi bir pozisyona sokulması demekti. Direniş hareketi bu tür bölünmelerin üstesinden gelme gereğiyle karşılaşınca Fransız diline karşı farklı bir tutum benimsemeye başladı, bu dili kendi kurtuluşları yolunda kullanabilecekleri bir enstrüman olarak gördü. Fanon, Soummam Konferansı'na atıfla şöyle yazmaktadır:

Ağustos 1956'da, mücadelenin gerçekliği ve işgalcinin yaşadığı kafa karışıklığı Arap dilini o kutsal karakterinden, Fransız dilini de olumsuz yan anlamlarından soyundurdu. Ulusun yeni dili böylelikle birçok anlamlı kanaldan kendini bilinir kılma imkânına kavuştu.³⁰

Fanon bunu *felsefi* anlamı olan bir gelişme olarak görür. "Burada söz konusu olan şey bir kafa karışıklığının değil, bir mutasyonun, radikal bir değerlik değişiminin su yüzüne çıkmasıdır; bir ileri bir geri giden bir hareketin değil, diyalektik bir ilerlemenin doğuşudur".³¹ Sömürgecinin dilini devrimci amaçlara hizmet edecek şekilde uyarlamak, gerçekliğin dönüşümünde bir uğrak olur. "Ulusun *dili*, ulusun *konuştugu sözcükler* dünyayı hem şekillendirir hem de yeniler".³² *İnsanın bilinci nesnel dünyayı yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onu yaratır da*.³³ Fanon'un görüşleri Raya Dunayevskaya'nın şu ifadeyle örtüşür: "Düşünce, deneyimin biçimini ve 'bilincin nesneyi kendisi olarak nasıl bilmesi gerektiğini' şekillendirir".³⁴ Fanon açıktır ki yirminci yüzyılda radikal düşüncenin büyük bölümüne egemen olmuş kaba materyalizmden ve pozitivizmden çok farklı bir damarda yazmaktadır.

Fanon *Ölen Sömürgecilik*'i şu sözlerle bitirir: "Şunu katiyetle söyleyelim ki Cezayirli insan ve Cezayir toplumu 130 yıllık zulmün biriktirdiği zihinsel tortulardan ve de duygusal ve düşünsel engellerden kendini kurtarmıştır". Yarım yüzyıl önce de Rosa Luxemburg kitlelerin özgürlük mücadelesinden arta kalan "zihinsel tortu"dan söz etmişti.³⁵ Luxemburg, bunların gelecekteki özgürlük mücadelelerinin toprağını oluşturduğunu öne sürer –özgürlük mücadelelerini doğuran bu etkenlerin bilincin belleğinden kaybolmasının üzerinden uzun süre geçmesine rağmen. Fanon'la Luxemburg büyük ölçüde aynı meşrepten yazıyorlardı.

Devrimin Elçisi

Ölen Sömürgecilik'in yayınlanmasıyla birlikte Fanon giderek Cezayir'in hem içinde hem de dışında önemli bir devrimci isim olarak tanındı. Bu durum Fransız gizli polisinin gözünden kaçmadı. Fanon 1959 Haziranında Fas'a yaptığı bir yolculuk esnasında bir araba kazasında ciddi şekilde yaralandı, omurları akut travma geçirdi. Genel olarak kabul gören görüş bu kazadan Fransızların sorumlu olduğu yolundadır. Tedavi olmak için gittiği Roma'da onu almak için ayarlanan arabanın infilak etmesi, bu kazada Fransızların parmağının olmaması ihtimalini de berhava etti. Kendisini hastanede öldürmeyi amaçlayan bir diğer girişimden de odasını gizlice değiştirerek kıl payı kurtuldu. Tüm bunlara rağmen Fanon Ağustos ayına gelindiğinde sağlığına kavuşmuş olarak Tunus kentine döndü, orada FLN ile bir dizi görüşme yaptı. Örgüte yeni bir tüzük hazırlamakla (özellikle FLN'nin köylü sınıfıyla olan ilişkileriyle ilgili olarak) görevlendirilen komisyonda görevlendi-

rildi. Bu, onun FLN'nin politikalarının oluşumuna ilk kez doğrudan katıldığı bir dönem oldu.³⁶

Fanon'un bu dönemdeki temel siyasal faaliyet sahası Sahra-altı Afrika'ydı. Bunun basit bir nedeni vardı: 1960 "Afrika'nın yılı"ydı; o yıl 17 Afrika ülkesi bağımsızlıklarına kavuşmuştu. Onların bağımsızlıklarını sürdürülebilir kılmak için yapılması gereken çok şey vardı. Fanon yeni devletlerin, yanı sıra da halen yeni bir devlet kurmaya çalışan diğer yapıların pek çoğunu ziyaret etti. Tüm bunlar Fanon'a psikiyatri için çok az zaman bırakıyordu; o da başka bir zaman psikiyatriye geri dönmeyi umuyor, bağımsızlık kazanıldıktan sonra Afrika için bir ruh sağlığı sistemi oluşturma fikriyle iştigal ediyordu.³⁷ Tunus kentinde de daha az zaman geçiriyordu; *El Moudjahid*'e yazmayı bırakmıştı.

1960'ın başında sürgündeki Cezayir Geçici Hükümeti onu Sahra-altı Afrika'ya büyükelçi yaptı.³⁸ Bu, onun artık FLN'nin iç çekirdeğinde yer aldığı anlamına gelmiyordu. Bu görev Fanon için önemli olsa da örgüt için belli başlı önceliklerden biri değildi. Fanon yine de verilen fırsatı en iyi şekilde değerlendirerek Gine'ye, Fildişi Sahili'ne, Mali'ye, Kongo'ya, Etiyopya'ya ve başka ülkelere seyahat etti. Çalışmalarının merkez üssü olan Gana, Fanon'un ziyaret ettiği İngilizce konuşulan ülkelerden biriydi. Onun Akkra'daki bu çalışmalarının büyük bölümünü Afrika Lejyonunu hayata geçirme çabası oluşturdu. Ocak 1960'ta Tunus kentinde düzenlenen bir konferansta konuştu, böylesi bir kuvvetin oluşturulmasının bütün Afrika için bir çoban ateşi olacağını belirtti. Mart ayında bu yöndeki gayretlerine FLN'nin onay vermesini sağlamak için Kahire'ye gitti. FLN ilke olarak böyle bir kuvvetin oluşturulmasını kabul ediyor, ancak bunu en önce yapılması gerekenler listesine dahil etmiyordu. Gana ve Gine (yanı sıra Liberya), bu lejyonu

oluşturmaya aktarılacak kaynakları yetersiz olsa da, Fanon'un girişimlerine destek verdi. Fanon daha sonra bir dizi gezi gerçekleştirdi: 1960 yılında 7-10 Nisan arasında Akkra'da düzenlenen Afrika Barış ve Güvenlik Konferansı'na, 12-15 Nisanda Conakry'de (Gine) düzenlenen Afro-Asya Dayanışma Konferansı'na, gene Nisan ayının sonunda Akkra'da toplanan Olumlu Eylem Konferansı'na katıldı, bundan kısa bir süre sonra Liberya'ya gitti. Aynı yıl 14-20 Haziran arası Etiyopya'nın Addis Ababa kentinde düzenlenen Bağımsız Afrika Devletleri Konferansı'nda Fanon'un bir Afrika Lejyonu kurulması yönündeki önerisi büyük rağbet gördü; Nkrumah bu projeyi başlatmak için Gana'da eğitim merkezleri kurdu.

Fanon tüm bu seyahatleri Cezayir Geçici Hükümeti'nin temsilcisi olarak gerçekleştirdi. Bu çalışmalarını sırasında Fanon Cezayir davasına olan bağlılığını boşlamadı; tersine, bulunduğu diplomatik faaliyetler bunu daha da derinleştirdi. Onun bir Afrika Lejyonu oluşturma yönünde bu denli ısrar etmesinin nedenlerinden biri, Cezayir devriminin kaderinin (Fanon'a göre) Afrika'nın diğer ülkelerinden gelecek yardıma ve silahlı desteğe bağlı olmasıydı.

Fanon'un bu gezilerinden belki de en önemlisi, Patrice Lumumba'nın davetiyle 1960 yılının Ağustos ayında gerçekleştirilen Pan-Afrikan Kongre'ye katılmak üzere Léopoldville'ye (bugünkü Kinshasa) gitmesi oldu. Kongo o tarihte kritik bir kavşaktaydı. *Force Publique* isyan etmiş, Katanga Eyaleti ayrıldığını ilan etmiş, Lumumba'nın iktidarda kalması pamuk ipliğine bağlı hale gelmişti.³⁹ Afrika Lejyonuna ihtiyaç duyan bir ülke varsa o da Kongo'ydu. Ordudaki karışıklıklar, Katanga'daki isyan, Belçikalılarla Amerikalıların kendisini devirmek için tertip ettiği tezgahlar yüzünden Lumumba çok zor durumdaydı. Lumumba bu duruma BM askerlerini ülke-

ye çağırarak karşılık verdi, bu kuvvetler ise Belçika'nın yeni-sömürgeci çıkarlarına kanat gererek onu arkadan bıçakladı. Lumumba bunun üzerine Ruslardan yardım istedi, bu da onun kalemini kıran olay oldu: Eisenhower Lumumba'nın bertaraf edilmesi gerektiğinin sinyalini verdi. Lumumba 17 Ocak 1961'de katledildi.

Fanon Lumumba'yla çok yakın bir ilişki içerisindeydi ve onu Afrika'nın en büyük bağımsızlık lideri olarak görüyordu. Onun öldürülmesi Fanon'u çok sarstı. Ölümünün ardından yazdığı yazının başlığı –“Lumumba'nın Ölümü: Başka Türlü Yapabilir miydik?”– Lumumba'ya yeterince destek verilmemiş olmasından duyduğu rahatsızlığı ifade ediyordu. Fanon'a göre Lumumba'nın ölümünden çıkarılması gereken acı ders şuydu: “Dışarıdan gelecek yardıma ihtiyacımız varsa dostlarımızı yardıma çağıralım” –BM'yi ya da Rusları değil.⁴⁰ Ama bu “dostlar” Gana'nın Nkrumah'ı ile Gine'nin Touré'si olmayacaksa başka kim olabilirdi ki? Bu liderler bir Afrika Lejyonu kurulması fikrinin en ateşli taraftarlarıydı. Fakat Kongo için karar verme ânı geldiğinde bu liderler ortadan toz olmuşlardı.

Fanon, kendi payına, Afrika Lejyonunu daha çok Cezayir'e yardım bağlamında düşünmüştü hep. Cezayir, her şeyden önce, Fransızlarla dişe diş bir savaşın ortasındaydı ve zafer FLN açısından 1960 yılında mukadder olmaktan çok uzaktı. Fanon öteden beri Cezayir'in Afrika kurtuluş hareketinin en önemli halkası olduğunu iddia ediyordu. Ne ki Lumumba üzerine yazdığı yazıda bu rolü Kongo'ya vermekteydi:

Lumumba bir keresinde Kongo'nun kurtuluşunun Orta ve Güney Afrika'nın tümünden bağımsızlığına kavuşmasının ilk aşaması olacağını ilan etmiş, amaçlarını da çok net olarak belirlemişti: Rodezya'daki, Angola'daki, Güney Afrika'daki mil-

liyetçi hareketleri desteklemek. Militan bir anti-sömürgecinin liderliğindeki birleşik bir Kongo, Güney Afrika için gerçek bir tehlike oluştuyordu: o çok derin Güney Afrika, tüm dünya'nın görmemek için yüzünü kapattığı Güney Afrika için.⁴¹

Afrika'nın en zengin ülkesi Güney Afrika olduğu için bu ülkedeki apartheid rejiminin yenilgiye uğratılması, söylemesi bile fazla, kıtanın çehresini dönüştürecek, Afrika devrimlerinin manzarasını hepten değiştirecekti. Güney Afrika'nın kurtuluşu yeni-sömürgeciliğe ağır bir darbe vuracaktı.

Gelgelelim, Fanon Kongo'nun rolü hakkındaki bu satırları Lumumba'nın ölümünden sonra yazdı. Lumumba'yı kurtarmak için bir Afrika Lejyonu devreye girmemişti. Böyle bir lejyona duyulan ihtiyaca dair tartışmaların büyük bölümü Cezayir odaklıydı. Ama FLN gerçekten de Sahra-altı Afrika'yla bu kadar ilgileniyor muydu? FLN Arap ülkeleri ve Ortadoğu'yla olan ilişkilerine daha fazla ağırlık veriyordu. Fanon Tunus'taki dostlarına "Lumumba'ya yardım etmek için hepimiz Kongo'ya gitmeliyiz" demiş olsa da,⁴² onun Cezayir bağımsızlık hareketine öncelik vermesi sahada Kongo'ya destek vermede çok yetersiz kalmıştır. Fanon, Cezayir devriminin öncü rolü üzerindeki ısrarı yüzünden kendine bir bakıma yanlış bir yol seçmişti.

Güney Cephesi

Fanon Cezayir kurtuluş mücadelesinin öncü bir role sahip olduğu yollu görüşünden hiç şüphe duymadı. Lumumba'nın ölümünden sonra bu görüşüne daha bir sıkı sarıldı. Fanon aslında Cezayir'de olup bitenlerden büyük kaygı duyuyordu. Fransızların FLN'yle çürük bir uzlaşuya varmasından ve Cezayir'e yeni bağımsızlığına kavuşan Afrika ülkelerinden bir-

çoğuna yaptığıının aynısını yapmasından, onu kendi yeni-sömürgeci yörüngesinde tutmasından korkuyordu. Ona göre bunu engellemenin biricik yolu, devrime silahlı mücadeleyi sürdürmesine yetecek maddi destek sağlamaktan geçiyordu. Fakat bir problem vardı. Fransızlar Cezayir-Tunus sınırı ile Cezayir-Fas sınırında elektronik bir çit çekmiş, böylece FLN'nin ülke içindeki kuvvetlerine silah ve mühimmat ulaştırmasını güçleştirmişti. Durum böyle devam ettiği sürece FLN'nin ilkelerini bir yana bırakıp anlaşmaya oturmaya mecbur kalması ihtimali de artacaktı. Peki ne yapılmalıydı? Fanon'a göre yapılması gereken şey silah ve mühimmatı Batı Afrika'dan güney Cezayir'e taşımak için yeni bir cephe oluşturmaktır. 1960 yılının geri kalanında Fanon zamanının büyük bölümünü, daha sonra Cezayir devriminin "güney cephesi" diye bilinecek bir cepheyi planlamakla geçirdi.

Fanon Gine ile Mali'nin desteğini almanın yanı sıra Gana'dan para ve hafif silahlar temin etti ve Eylül 1960'ta Kankan'dan (Gine) Cezayir'in güneyine uzanan hat boyunca incelemelerde bulunmak üzere yola çıktı. Devrimci diplomat, askeri malzemelerin dağıtımına kılavuzluk etmeye başlamıştı. Küçük bir meslektaş grubuyla birlikte bu girişiminin ne ölçüde uygulanabilir olduğunu yerinde görmek amacıyla Mağrip içerisindeki eski ticaret yollarını takip etti. Bu uzun ve zorlu yolculuk sırasında Kidal'da eski Mali, Gana ve Gao imparatorlukları üzerine yazılmış bir kitap koleksiyonuyla karşılaştı, bu kitapları yutarcasına okudu. Zenciliğin Afrika bilgelğine ait eski kaynaklara duyduğu hayranlıktan sıdkı sıyrılmış bir adamın davranışı değildi bu. Fanon, süregelen bir devrimi desteklemekte kullanılabilecek daha uygun bir yol bulmak için geçmişini eşeliyordu şimdi. Devrimin diyalektiği geçmişini

bugünün –ve geleceğin– bir uğrağı kılarak ona yeni bir anlam veriyordu. Fanon güttüğü amacı şöyle dillendirir:

Misyonumuz: Güneyde bir cephe açmak. Bamako'dan silah ve mühimmat nakletmek. Sahra bölgesinde yaşayan halkı harekete geçirmek, Cezayir'in yüksek platolarına sızmak. Cezayir'i Afrika'nın dört bir köşesine taşıdıktan sonra bütün Afrika'yla birlikte Cezayir'in kuzeyine, o kıtasal kente yönelmek. Hedeflediğim şey: Çöl boyunca büyük hatlar, büyük yolculuk kanalları bulmak. Çöle boyun eğdirmek, onu tekzip etmek, Afrika'yı birleştirmek, kıtayı [yeniden] yaratmak.⁴³

Fanon'un yolculuğı çok yorucu geçti, fakat Batı Afrika'dan güney Cezayir'e belli bir rota üzerinden silah gönderilebileceğini göstermesi bakımından başarılı bir yolculuktu bu. Fanon toplam 1200 mil kat etti, Gana'ya döndüğünde önemli bir ilerleme kaydettiğı düşüncesindeydi. Fakat bir problem vardı: Fanon ciddi şekilde hastalanmıştı; normal iş yükünü artık yerine getiremiyordu. 1960'ın Aralık ayında kendisine myeloid lösemi teşhisi kondu. O tarihte bu hastalığın tedavisi için yapılabilecek hiçbir şey yoktu neredeyse. Erken ölümle yüz yüze gelen Fanon ömrünün son aylarını son felsefi eserine hasretmeye karar verdi.

6

YENİ BİR İNSANLIĞA DOĞRU: *YERYÜZÜNÜN LANETLİLERİ*

Fanon, 1956 Soummam Konferansı'nda alınan kararların (FLN'de siyasal kanadın askeri kanat, ülke içindeki kuvvetlerin ülke dışından gelen kuvvetler üzerindeki üstünlüğünü öngören kararlar) tutarlı bir destekçisi oldu. Soummam'da alınan bu kararlar pratikte çoğun ihmal edildi. FLN liderleri siyasal hedefleri askeri hedeflere feda ettiler; buna itiraz edenler (Abane gibi) hareketten tasfiye olundu.¹ Fanon Abane'ye çok yakındı ama Abane 1960 yılına gelindiğinde artık sahne de değildi. Yeni bir nesnel durum ortaya çıkmıştı. Şimdi FLN'nin önündeki mesele Fransızlarla müzakere masasına oturup oturmamak, oturulacaksa hangi koşullarda oturmak meselesiydi. Sürgündeki Cezayir Geçici Hükümeti doğrudan görüşmelere başlanmasından yanaydı, fakat Fanon bunun pek de lehte bir sonuç doğurmayacağından kuşkulanyordu giderek. Sahra-altı Afrika'da çürük temelli pek çok uzlaşmaya tanık olmuştu.

Bu dönemde Fanon o sıralar Cephe Ordusu lideri olan Houari Bumedyen'le yakınlaştı (Bumedyen daha sonra, 1965-1978 yılları arasında Cezayir cumhurbaşkanı olacaktır). Fanon'un Bumedyen'le yakınlaşması bir bakıma şaşırtıcı gözükabilir çünkü Bumedyen askeri komutanların siyasal liderliğin üstünde olması gerektiğini savunuyordu ve FLN içerisindeki radikal isimlerden biri değildi. Buna rağmen Fanon'un "Cephe Ordusunu yenilenmiş devrimci heyecanın kaynağı olarak algılaması belirleyici olmaya başladı; tabanı köylülerden oluşan bu ordu yeni-sömürgeci türden sahte bir bağımsızlık kurma fikrine karşı çıkacak güç gibi gözüküyordu".² Fanon Fransızlarla çabucak uzlaşma fikrine uzak duranlarla bağlantı kurmaya çalışıyordu; Cephe Ordusundaki köylü savaşçılar kendilerine güvenilebilecek çok az sayıdaki kaynaktan biri gibi görünüyordu ona. Bir yandan da ordudaki hiyerarşik yapıdan ve ifade özgürlüğünün olmayışından rahatsızlık duyuyordu.

Bumedyen, yine de, Tunus'un Cezayir'le olan sınırının hemen içerisinde kalan Ghardimaou'daki askerlerine bir dizi konferans vermesi için Fanon'u davet etti. Fanon'un konferanslarının içeriğini bilmiyoruz, fakat bunların *Yeryüzünün Lanetlileri* için hazırladığı materyalden oluşması büyük ihtimaldir.³ Kitabı oluşturan bu siyasal bağlamı akılda tutmak büyük önem taşımaktadır. Aksi takdirde, kitabın şiddet, köylü sınıfının rolü ve kurtuluş hareketlerinin yeni bir bürokrasiden gelen tehditlerle karşılaşması gibi konularda söylediklerinin büyük bölümü kolayca yanlış yorumlanabilir.

Ayrıca kişisel bağlamın da hesaba katılması gerekir. Fanon'un günleri sayılıydı, çok az bir ömrü kaldığını biliyordu. Ocak 1961'de tıbbi tedavi için SSCB'ye gönderildi (SSCB o dönemde sağlık sisteminin çok gelişmiş olduğu yönünde te-

melsiz bir şöhrete sahipti), fakat Fanon'un durumunda bir iyileşme olmadı. Tunus'a döndükten sonra kitabını birkaç ay içinde çabucak yazıp bitirdi. Bu dönemde Sartre ve De Beauvoir'la görüşmek için Roma'ya gitti. Bu onların ilk kişisel karşılaşmasıydı. Sartre o sıralar Cezayir devrimini hararetle destekler bir noktaya gelmişti; Fanon'sa onun varoluşçuluk ile Marksizm arasında köprü kurmaya çalışan *Diyalektik Aklın Eleştirisi* adlı eserinden çok etkilenmişti. Günlerce uzun uzun konuşup tartıştılar; Fanon Sartre'dan *Yeryüzünün Lanetlileri*'ne bir önsöz yazmasını rica etti. Kitabın bir bölümü Mayıs 1961'de *Les Tempes Modernes*'de yayımlandı.

Fanon'un Uyarısı

Fanon'un siyasal, düşünsel ve kişisel vasiyeti olan *Yeryüzünün Lanetlileri*, gelişmekte olan dünyada bağımsızlığını yeni-lerde kazanmış birçok ülkenin yaşayacağı çıkmazları ve gerilemeyi önceden bildirip uyarmasıyla ün kazanan bir kitap oldu. Pek çok Afrika ülkesinin sömürgeciliğin zincirlerinden ensonu kurtulup özgürlüklerini kazandığı ve Cezayir'in de bu yolda hızla ilerlediği bir sırada yazılan bu eserde bir zafer havası yoktu. Tersine, kitap gelecekte nelerin olup biteceğine dair meşum tahminlerde bulunuyordu. "Bağımsızlığın gelişmekte olan ülkelerdeki nüfusun yüzde 95'inin hayatında herhangi bir değişiklik yaratmamasına" yazıklanıyordu Fanon. "Görmesini bilen bir gözlemci, için için yanan ateş gibi yeniden harlanma tehlikesi içeren o gizli hoşnutsuzluğu rahatlıkla görebilir".⁴ Fanon şunları yazmaktan da çekinmemişti: "Bağımsızlıktan bu yana hiçbir ilerlemenin kaydedilmediği ve her şeye yeniden sıfırdan başlamak gerektiği gün gibi açıktır".⁵ Afrika devletleri arasında giderek artan bozuşmalardan,

bölgecilik ve kabileciliğin etkisinden ve İslamcı fanatizmin yükselişinden büyük rahatsızlık duyan⁶ Fanon “milliyetçilikten ultra-milliyetçiliğe, şovenizme ve ırkçılığa geçilmesinden” yakınıyordu.⁷

Dolayısıyla kitabın ilk sayfalarını okurken, sözgelimi Fanon ulusal kurtuluş hareketleri marifetiyle “hem içerde hem dışarıda toplumsal dokunun değiştiğini” bildirirken, bir tür bilişsel uyumsuzluk yaşamamız mazur görülebilir.⁸ Fanon şöyle der:

Dekolonizasyonun etkisini fark etmemek mümkün değildir çünkü o varlığa odaklanır ve onu köklü biçimde değiştirir, tali bir duruma sıkıştırılan gözlemciyi ayrıcalıklı bir aktöre dönüştürür, tarihin ışığının adeta muhteşem bir tarzda yakaladığı gözlemciyi. Dekolonizasyon yeni bir kuşağa özgü olan yeni bir ritim, yeni bir dil ve yeni bir insanlık aşılır. O, gerçek anlamda yeni insanın yaratılması demektir. Sömürgeleştirilmiş “şey” kurtuluş süreci içerisinde insana dönüşür.⁹

Bağımsızlıktan bu yana, onu kotarmak için verilen mücadele “varlığı köklü biçimde” değiştirmişken, nasıl olur da “hiçbir ilerleme” kaydedilmemiş olabilir? Acaba burada retorik bir aşırılıkla mı karşı karşıyayız? Fanon ne yaptığını bile rek ilerlemektedir aslında. Amacı devrimlerin –gerçekleşmiş devrimlerin ve de ufukta görünen devrimlerin– o trajik sonucunu teşrih etmektir. O, aynı zamanda, devrimlerin yarattığı sonucun kurtuluş mücadelesiyle kazanılan şeyin tarınmasını da içermesini tehlikeye attığının farkındadır. Özellikle de devrimler erken doğduğunda ya da tamamlanmadığında, süreç sonucun içerisinde kaybolmaktadır. Afrika devrimleriyle elde edilen kazanımların anısı neredeyse bütünüyle gözden yitmişken bizler bunun trajik bir tanığı değil miyiz? Fanon kitlelerin yaratıcı enerjilerini ve başarılarını öncelikle görünür

kılmak için söz konusu sonucu paranteze alarak işe başlar. Bağımsızlık hareketini ileriye doğru iten kuvvet kitlelerdir; “yeri göğü birbirine katanlar” kitlelerdir –ve bu kitleler, süreç içerisinde, sömürgeci zalimler karşısında kendi aşağılık duygularını yenmişlerdir. Kurtuluş mücadelesinden yeni bir özgürleşme vizyonu, dünyadaki en mazlum, en yoksul bırakılmış insanlardan bazılarının en büyük sinai ve sömürgeci güçlerden birinin karşısına dikilebileceği ve kazanabileceği düşüncesi doğmuştur. Fanon, devrimci süreç esnasında gerçekleşen öznel dönüşümleri vurgularken hiç de abartıyor değildir. Cezayir devrimi üzerine yazan bir tarihçinin de ileri sürdüğü gibi:

Anti-sömürgeci mücadelenin Cezayir’de bir devrime yol açmadığını ileri sürmek, bu mücadele sayesinde hatırı sayılır sosyo-ekonomik değişimlerin gerçekleştiğini göz ardı etmek demektir. En önemli değişim de, ilk yıllarda FLN’nin Müslüman nüfusu harekete geçirmesi ve kontrol altına alması sayesinde toplumsal ve ekonomik ilişkilerin altüst edilmesi oldu: Köy kökenli Cezayirliilerin FLN sayesinde iktidara gelmesi; Fransızların ülkeden çıkarılmasından sonra mülkiyet sahipliğindeki değişimler; bağımsız Cezayirliiler arasında yeni bir özsaygı ve pozitif kimlik duygusunun yeşermesi, yani Fanon’un devrim için vazgeçilmez gördüğü psikolojik bir dönüşümün yaşanması.¹⁰

Fanon, elbette ki Cezayir’in bağımsızlığına kavuşmasından önce yazıyordu tüm bu satırları. Devrimi bekleyen tehlikelerin farkındaydı; devrimin olumlu özelliklerine işaret etmek bu tehlikeleri hiçbir şekilde minimize edemezdi. Tam tersine, Fanon, kitabın ilk sayfalarında yaptığı gibi, öznel bir bakış açısı (ister Cezayir’de ister başka bir ülkede gerçekleşsin devrim bu bakış açısına göre *ölçülecektir*) sağlamak için bildiği

yolda ilerlemeye devam eder. Özgürlük mücadelesinin olumlu içeriğinin sunumu, hem devrimin sonuçlarının getirdiği sınırlamaları hem de bu sınırlamaları aşmak için nelerin gerekli olduğunu kavramaya zemin hazırlar. Fanon bugünü analiz etmekle kalmamakta, bir yandan da, çoğun üzerine perde çekilen devrimci olasılıkların farkına varmamızı istediği için geleceğe bir tür mektup yazmaktadır.

Peki, Fanon nihai sonuç hakkında bize ne söylemektedir? Öğrendiğimiz şey şudur: Yenilerde bağımsızlıklarına kavuşan devletler dünya pazarının içine çekilmekte, yeni-sömürgeci tahakkümün pençesine düşmektedir. Siyasal bağımsızlık elde edilir edilmez bu kez ekonomik bağımlılık kendini göstermektedir. Süper devletlerin yanı sıra eski sömürgeci devletler de yeni doğan ülkenin işlerine doğrudan müdahale etmek için harekete geçmektedir. Bağımsızlık “içi boş, kırılğan bir kabuğa” dönüşmüştür.¹¹ Kitlelere onların mücadeleden umdukları faydaları sağlamakta aciz kalan liderler onlara sırt çevirmekte ve çoğun silah zoruyla hiyerarşik bir toplumsal denetim kurmaktadır. “Bu anlatıma göre yeni-sömürgecilik, bağımsızlığın simgesel olarak kazanılmasından sonra ulusal kaynakların dış ajanlar tarafından el altından yeniden ele geçirilmesinden ibaret değildir. Yeni-sömürgecilik bir iç durumdur, deri rengi en koyu olanların beşeri varoluşunun hiç gizlenmeden yeniden sömürgeleştirilmesidir”.¹²

Bu noktada ulusal burjuvazinin sınırlılıkları bütünüyle sahnededir. Afrika ulusal burjuvazisi, diğer bütün burjuvaziler gibi, ekonomiyi kontrol etmek istemektedir. Ne var ki Batı’da görülenin aksine (Batıda burjuvazi iktidara üretici kaynakları kontrolüne alarak gelmiştir) Afrika’da sömürgeci yetkililer ulusal burjuvaziden böylesi bir kontrolü esirgediler. Bu

nedenle de ulusal burjuvazi daha kolay uzanabileceği bir iktidar biçimine –*siyasal* iktidar– odaklanır. Ulusal burjuvazinin bir ekonominin nasıl yönetileceği konusunda deneyimi yoktur. Bağımsızlık kazanıldıktan sonra da ekonomik güçten yoksundur. Bunu telafi etmek için sanayinin “millileştirilmesi” gereğinden söz eder.

Ulusal burjuvazinin düşüncesinde millileştirmek tüm ekonomiyi ulusun hizmetine sokmak ya da onun ihtiyaçlarını karşılamak anlamına gelmez. Millileştirmek, devleti yeni bir toplumsal ilişkiler programı temelinde organize etmek anlamına gelmez. Burjuvaziye kalırsa, millileştirmek sömürgeci geçmişten tevarüs edilen ayrıcalıkların yerli ellere transferine işaret etmektedir.¹³

Bu durum en açık şekilde Mobutu gibi despotların eylemlerinde kendini göstermektedir; Mobutu, en azından 1970’ler boyunca, Kongo ekonomisinin Afrika’daki herhangi bir ülke ekonomisinininkinden daha yüksek oranda devlet mülkiyetinde olmasını sağladı. Ama bu onu Patrice Lumumba’nın öldürülmesine yardım etmekten ve ABD’nin bir kuklası olmaktan alıkoymadı elbette. Buna benzer daha pek çok örnek verilebilir, Senghor’un Senegal’daki daha az baskıcı yönetimi de dahil olmak üzere.

Ayrıca, ulusal burjuvazinin kendi ekonomik zayıflığını telafi etme güdüsünün aynı zamanda bu burjuvazinin birçok mensubunun kendisini “sosyalist” diye lanse etmesinin sebebi olduğunu anlamak için havsalayı fazla zorlamaya gerek yoktur. Onlar ekonomik iktidarsızlıklarını, ekonomi üzerinde devlet mekanizması aracılığıyla denetim kurarak tazmin etmeye güdülenirler. Ve de bunu başarıyla götürmelerine yardımcı olur diye SSCB ile Çin’in sözüm ona “sosyalist” rejimlerinin “tavsiyelerini” kolayca kabul etmişlerdir. “Sosyalist”

ideoloji, dikkatleri yöneticilerin doymak bilmez açgözlülüğlerinden ve onlarla kitleler arasında giderek derinleşen uçurumdan uzaklaştırmak için elverişli bir foya işlevi görmüştür (kimi durumlarda belli ölçüde gene aynı işlevi görmeye devam etmektedir). Her ne kadar Fanon Gana lideri Nkrumah ile Gine lideri Touré gibilerini ismen zikretmese de –buna sebep hiç kuşku yok ki Fanon’un bu liderleri Batı emperyalizmine karşı verilen savaşta önemli müttefikler olarak görmesidir hâlâ– yaptığı analizin *mantığı*, onların siyasal egemenliklerinin, ekonomi politikalarının ve toplumsal ideolojilerinin dinamizmini çok iyi kavrar. Fanon’un ölümünden sonra bu çok daha belirgin hale gelecektir.

Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*’ni yazmadan önce de ulusal burjuvazinin zaaflarına değinmişti. Kitabın çıkmasından bir yıl önce şunları yazmıştı:

Gerçekte siyasal yoldan bağımsızlıklarına kavuşan sömürgeleştirilmiş devletler kendilerini tahripkâr ve yıkıcı gerçek bir meydan savaşında buluvermek dışında bir kaygıları yokmuş gibi gözükmemektedir. Ne var ki, bastırılmış saldırganlığın boşaltılmasına duyulan hipotetik ihtiyaca seslenen bu psikolojik açıklamanın bizi tatmin etmediği açıktır. Bir kez daha Marksist formüle geri dönek durumundayız. Muzaffer orta sınıflar* dünyadaki en evcecen, en girişimci, en ilhakçı sınıflardır.¹⁴

Yeryüzünün Lanetlileri’nde Fanon burjuva gelişme aşamasının zaaflarını daha ağır bir dille eleştirir:

* Fanon “orta sınıf” terimiyle işçi sınıfının orta gelirli kesimine değil (terim bugün yaygın şekilde bu anlamda kullanılmaktadır), ulusal burjuvaziye, yani profesyonel ve sermaye sınıfına gönderimde bulunmaktadır.

Görmüş olduğumuz gibi, burjuvazinin yetersizlikleri salt ekonomiyle sınırlı değildir. Bağnaz bir milliyetçilik adına, ırk adına iktidara gelen ve cıcaflı/parlak (ama içerikten tamamen yoksun) sözlerle ve Avrupa’da etik ve siyaset felsefesi üzerine yazılmış bilimsel incelemelerden mealen ve sorumsuzca aktarılmış ibarelerle dolu deklarasyonlara rağmen, burjuvazinin asgari düzeyde bile olsa hümanist bir içeriğe sahip bir programı uygulamaktan aciz olduğu ortaya çıkmıştır.¹⁵

Peki o zaman Fanon’a göre yapılması gereken nedir? Fanon bu koşulların hüküm sürdüğü yerlerde burjuva aşamasının *atlanması* gerektiğini söyler: “Gelişmemiş ülkelerde burjuva aşaması söz konusu değildir. Bir zorba diktatörlük ya da bir tufeyli kastı pekâlâ söz konusu olabilir ama bir burjuva toplumu hüsrana uğramaya mahkûmdur”.¹⁶ Fanon şöyle devam eder: “Gelişmemiş ülkelerde burjuvazi kendi varoluşuna ve başarısına vesile olan koşulları bulamayacaktır”.¹⁷ Bu çok radikal bir görüştür. *Cezayir’deki devrim de dahil olmak üzere* Afrika devrimlerine yön veren siyasal eğilimlerin hiçbiri böylesi bir görüş ortaya koymamıştır. Anti-sömürgeci hareketlerin liderlerinin (en radikal olanları da dahil olmak üzere) savundukları görüş, “ulusal birliğin” ancak ulusal burjuvaziyi de gözeterek sağlanabileceği, bu sınıfı dışarıda bırakmanın ulusal birliği baltalayacağı şeklindeydi. Fanon, Marksistlerin yaklaşık yarım yüzyıl önce tartıştığı bir meseleyi –yani İkinci Enternasyonal’deki tartışmalardan bu yana devam eden ve gelişmekte olan toplumların burjuva gelişme aşamasını baypas etmelerinin mümkün olup olmadığı meselesini– tekrar gündeme taşımaktaydı.¹⁸ Bu, aynı zamanda, 1920’de Bakü’de gerçekleşen Komünist Enternasyonal Kongresi’nde ele alınan temel konulardan biriydi.¹⁹ Fanon, bu tartışmalara atfen, şöyle yazmaktadır:

Gelişmemiş ülkelerin tarihine değinilirken son 50 yıldan beri ortaya konan teorik mesele, yani burjuva aşamasının etkin bir biçimde atlanıp atlanamayacağı meselesi, akıl yürütmeyle değil devrimci eylemle çözüme kavuşturulmalıdır. Gelişmemiş ülkelerde burjuva aşaması ancak ve ancak ulusal burjuvazi hem ekonomik hem de teknik açıdan bir burjuva toplumu yaratacak, irice bir proletaryanın doğuşunun koşullarını oluşturacak, tarımı makineleştirecek ve nihayet sahici bir ulusal kültüre giden yolun taşlarını döşeyecek derecede güçlü olduğu takdirde doğrulanır.²⁰

Fanon, bu koşulların Afrika'da hüküm sürmediğini göstermişti elbette; dolayısıyla onun akıl yürütmesi uyarınca, burjuva aşaması Afrika'da "doğrulanır" olmaktan uzaktır.

Öyleyse Fanon burjuva gelişme aşamasının nasıl "atlanacağı" ya da alt edileceği konusunda neyi öngörmektedir? Bağımsızlıklarına yeni kavuşan devletlerde –bağımsızlık için hâlen mücadele verilen yerlerde de– gördüğü açmaz ve gerilemenin üstesinden gelmek için ne yapılması gerektiğini düşünmektedir?

Şiddetin İkilikleri

Fanon'un bağımsızlıklarına yeni kavuşan devletlerde görülen ödün vermeler ve gerilemelere karşı alternatif bir yol bulma çabası *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin birinci bölümünün ("Şiddet Üzerine") büyük bir kısmına damgasını vurur. Birçok kişi Fanon'u, şiddeti kendinde bir amaç olarak ele alıp onu övmekle suçlarken, başka bir grup insan da Fanon'un şiddeti olumlayarak doğru bir şey yaptığını çünkü şiddet mağdurlarının buna aynısıyla karşılık verme gibi bir haklarının olduğunu savunmuştur. Her iki görüş de yanlıştır.

Fanon, şiddetin, sömürgeciliğin “Maniheist” dünyasının örgütleyici ilkesi olduğunu defalarca vurgular. Şiddet açıktan uygulanabileceği gibi ince metotlarla ve gizlice de uygulanabilir; ama her iki durumda da ırksal ve sömürgeci tahakkümün başvurduğu başat araçtır. Fakat Fanon bunu *Yeryüzünün Lanetlileri*’ni yazmadan çok önce de biliyordu elbette. Peki, şiddet konusunu niçin sadece bu kitapta enine boyuna tartışmayı seçti? Bunu, Hegel’in, *Tinin Fenomenolojisi*’nde, tanımak için “ölüm-kalım düzleminde [verilen] mücadele”yi anlattığı sayfaların etkisine bağlamak çok güçtür. Üstelik Fanon Hegel’in bu bölümünü *Siyah Deri, Beyaz Maske*’de tartışır (ama yine de şiddete ilişkin olarak neredeyse hiçbir şey söylemez). Fanon’un 1952-1960 yılları arasında yazdığı çeşitli yazılarda da şiddetin etrafıca ele alındığına tanık olmayız. Onun *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde şiddet konusuna odaklanmasına çok daha somut mülahazalar –yani 1961’de karşılaştığı spesifik politik durum– yol açmıştı. Çünkü Afrika bağımsızlık hareketi liderlerinin pek çoğu sömürgeci devletlerle ilkesizce uzlaşıyor, kitlelerin elde etmeye çalıştığı kazanımların çoğunu berhava ediyordu. Fanon bu gidişatın kendini başka yerlerde de (Cezayir de dahil olmak üzere) tekrarlamasından endişe ediyordu. O halde kitlelerin hareketinin önceden önünün kesilmesine nasıl engel olunabilir, hareket nasıl ileriye taşınabilirdi? Fanon, şiddetin olumlu özelliklerinin dillendirilmesinin, kitlelerin, yukarıdan dayatılan çürük temelli uzlaşıları kabul etmeyip kendi inisiyatiflerine güvenmelerini sağlamaya yardımcı olacağı düşüncesindedir. “Barışçıl anlaşma”, yeni-sömürgeciliğin çevirdiği dolaplar ve ulusal burjuvazinin sergilediği ihanet karşısında gerek duyulacak en son şeydi.

Sömürgeleştirilmiş özneyi şekillendiren sömürgecilik bütünüyle şiddetten ibarettir. *Onun varlığının temeli şiddettir.*

Öznenin varlığı da şiddet yoluyla *kurulur*. Sömürgeci dünya şiddetten vazgeçmemişken sömürgeleştirilenlerden şiddetten sarfınazar etmelerini istemek kendi içinde bir çelişkidir. Bundan dolayıdır ki Fanon şöyle yazar: “Sen ve arkadaşların köpekler gibi itlaf ediliyorsunuz, insan olarak ağırlığınızı yeniden kurmanız için eldeki tüm araçları kullanmaktan başka çözüm yoktur”.²¹

Fanon bunun, sömürgeleştirilmiş öznelerin şiddeti kendilerine yöneltmelerine yol açarak ters etki yaratabileceğini kabul eder. “Sömürgeci ya da polis, sömürgeleştirilmiş özneyi sabah akşam dövebilir, dizleri üstüne çöktürebilir, ona hakaretler yağdırabilir; ama öte yandan, sömürgeleştirilmiş öznenin bir diğer sömürgeleştirilmiş özne kendisine şöyle hafiften düşmanca ya da sert bir bakış attı diye ona bıçak çekmesi de vakayı adiyedendir.”²² Fanon şiddeti bu minvalde övmez. Onun övdüğü şey dışarıya, sömürgeci ve ırkçı otoriteye yönelmiş şiddettir; bu şiddet sayesinde ilkesiz bir anlaşılmaya varmanın yolu önceden kesilmiş olur. Açıktır ki bu sadece sömürgecilere değil, aynı zamanda onlarla anlaşılmaya varmaya çalışan milliyetçi liderlere yönelik de bir tehdittir.

Fanon’un şiddeti fetişleştirdiği ya da yücelttiği yolundaki nosyon, *per se*, düşünürün çözüm getirmeye uğraştığı spesifik siyasal problemten –devrimler, yeni-sömürgecilik ile ulusal burjuvazinin koyduğu sınırlamalara mahkûm olmaktan nasıl kurtarılabilir?– kendimizi soyutlarsak ancak, anlam kazanır. Ne ki şiddet gerçekten de bu sınırlamaları aşmayı temin eder mi? David Macey’in şu görüşü temelsiz değildir:

Geriye dönüp bakıldığında, bağımsızlıklarını kazanan ülkelerde yaşanan politik trajedilerin sorumlusu olarak şiddeti görmek, yeterli aydınlığa kavuşmayı şiddetin engellediğini ileri sürmek pek mümkün değildir. Geçmişin partizanlarını

kendi kazanımlarından mahrum bırakan şey politikanın yasaklanması ve politik örgütlenmenin yetersiz oluşudur.²³

Angola'da olduğu gibi, devrimi şiddet yoluyla gerçekleştirmiş pek çok Afrika ülkesinde yaşananlar bu yargıyı kesinleştirmektedir. Fanon, Angola bağımsızlık hareketinin ilk başlarda silahlı mücadele ve kapsamlı bir gerilla savaşı başlatma yanlısı olan kanadını, yani Holden Roberto liderliğindeki Angola Halklarının Birliği'ni destekledi. Ne var ki daha sonra bu kanat devrimin daha ilerici eğilimleriyle mücadele etmek için CIA'yla ittifak kurdu. Roberto'yu kaale almasak bile o tarihte Angola Halklarının Birliği örgütünde bir sürü tehlikeli insan vardı. Sonraları bağımsız Angola'nın başına bela olan, ülkeye büyük bir şiddet dalgası ve yıkım getiren Jonas Savimbi o sıralar Angola Halklarının Birliği mensubuydu (Savimbi örgütten ayrıldıktan sonra Çin'in de yardımıyla UNITA'yı kurdu). Ardından görece ilerici MPLA'ya karşı otuz yıl sürecek kanlı bir savaş başlattı.

Fanon, dikkatleri, "metafizik" nedenlerden ötürü değil, o tarihte yüz yüze geldiği spesifik bir politik sorunsalla ilintili olması hasebiyle şiddet meselesine çekse de, onun yaşamöyküsünü yazanların çoğu bu durumun onu bazı yanlış yargılara götürdüğünü söyler. Peter Geismar'a göre:

Fanon devrimci momentumun bir diğer kaynağı olarak yüzünü milliyetçi orduya çevirdi. O, barışı kotarmaya çalışanlardan çok silah kullananlara güveniyordu; şiddetin ateşinde çelikleşmiş savaşçılar yeni-sömürgeci girişimlere çok daha az müsamaha gösterecekti. 1961 yılına gelindiğinde onun en büyük kaygısı, Cezayir toplumunda gerçek anlamda hiçbir yeniden yapılanma gerçekleşmeden Avrupalı yerleşimcilerin yerini Müslüman bir burjuvazinin almasıydı. Ordunun, yeni burjuvazinin maddiyatçı çürümüşlüğüne hiç bulaşmayarak,

Üçüncü Dünya sosyalizminin gelişmesine nezaret edebileceği yollu naif bir inanca sahipti.²⁴

Ne ki Fanon, şiddete, (ilişkili olsa da) ek bir nedenden dolayı böylesine büyük önem verir: O, şiddeti bir araç olarak görür, sömürgeleştirilenin kendi aşağılık kompleksini yenmesine yarayabilecek bir araç. Engels'in *Anti-Dühring*'te şiddet üzerine sergilediği görüşlere cevaben Fanon (kitabın bir kopyasını ona felsefe öğrencisi Rheda Malek vermişti) kendi görüşünü açıklar. Engels'in konuyu ele alış tarzı onu hayal kırıklığına uğratmıştır. Bunun sebebi Engels'in şiddeti onaylamakta gösterdiği tereddütler değildi. Tersine, Marksist teorinin esaslarından birini, burjuvazinin üretim araçları üzerindeki mülkiyet hakkının ortadan kaldırılmasına bu sınıfın şiddetle mukabelede bulunacağı (örnekse, Amerikan İç Savaşı'nda Konfederelerin efendinin köleler üzerindeki mülkiyet hakkını savunmak için silaha sarılmaları bu türden bir mukabelelerin ne denli şiddet yüklü olabileceğini –üretim araçlarının özel mülkiyeti ile ücretli emek söz konusu olmadığında bile– göstermektedir), bu nedenle de devrimin böyle bir duruma karşı kendisini silahlandırması gerektiği yolundaki önerme oluşturmaktadır. Fanon, devrimcilerin silahlı güç kullanımı üzerinde tekel oluşturmamakça hiçbir devrimin başarılı olamayacağı konusunda Engels'le hemfikirdi (iktidara gelen devrimci bir hükümet, eğer ordu hâlâ eski egemen sınıfların kontrolünde ise, felakete davetiye çıkarır). Fanon'un Engels'le tersleştiği nokta onun konuyu "bireyin şiddete ilişkin nitel deneyiminden çok kopuk olarak" değerlendirmesiydi.²⁵ *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde belirttiği gibi, "Bireysel düzlemde şiddet, arındırıcı bir güçtür: sömürgeleştirilenlerin aşağılık duygularını, pasif ve ümitsiz tutumlarını yok eder. Onlara cesaret verir, yeniden kendilerine güvenmelerini sağlar".²⁶

Burada söylenmesi gereken bir şey var. Özgüven kazanmanın en iyi yolu güçlükleri sineye çekmek değildir her zaman, özellikle de sürekli olarak rezil koşullarda yaşanıyorsa. Fanon *per se* şiddetle değil, ezilenlerin şiddete başvurmalarının bir sonucu olarak yaşadıkları öznel dönüşümle ilgilenmektedir. Şiddet onun analizinin öznesi değil yüklemidir. Fanon, şiddeti, sömürgeleştirilmiş özneyi ayağa kaldırdığı ve ona cesaret aşıladığı için vurgular. Fakat bu, kendinden menkul ve toptancı bir deklarasyon değil midir? Cevap evet gibi gözüküyor. Eski FLN militanlarıyla ve diğerleriyle yapılan kapsamlı görüşmelere dayanan son araştırmalar (Marnia Lazreg'in araştırması gibi) şiddetin "arındırıcı" rolünün, olsa olsa, çok kısa süreli olduğunu göstermektedir. Şiddet, daha çok, insanı insanlıktan çıkarmakta, şiddet uygulayanlarda süregelen rahatsızlıklar baş göstermektedir. Lazreg'in de işaret ettiği gibi, "Şiddet yoluyla ulaşılabilen geçici rahatlık ile onun uzun süreli dönüştürücü etkisi" birbirinden çok farklı iki şeydir.²⁷

Fanon'un şiddet hakkında ne söylediği üzerinde çokça durulmuş olsa da bu onun analizinin en güçlü parçası değildir. Onun ulusal kurtuluş hareketlerinin karşılaştığı tuzakların üstesinden gelme konusunu kavramlaştırma yolundaki çabasının temelini sadece şiddet hakkındaki görüşleri oluştursaydı eğer, bu, tatmin edici olmaktan uzak bir çaba olurdu. Bereket ki durum böyle değildir. Şiddet, onun devrimin ulusal burjuvazi tarafından tuzağa düşürülmesinin nasıl engelleneneğine dair tartışmasının en önemli veçhesi değildir. Bu, elbette, kitabın sadece ilk bölümünü okumakla yetinildiği takdirde –çoğu eleştirmenin de, Fanon'un kimi destekçilerinin de yaptığı budur– görülebilecek bir şey değildir.

Köylülük ve İşçi Sınıfı

Fanon'un eserinde çok daha önemli olan şey, Afrika devrimlerinin sürgit devam etmesine yardım edebilecek devrim güçlerine dair söyledikleridir. Bu tartışmanın merkezinde köylülük yer alır. Köylüler, kentlerdeki ulusal burjuvazi tarafından ihmal edilmişlerdir. Oysa köylüler nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturmaktadırlar; sayıca işçi sınıfından ve küçük burjuvaziden çok fazladırlar. Milliyetçi partilerin gündemine dahil edilmemiş olsalar da en devrimci kesimdirler. Fanon şöyle der: "Fakat şurası aşikâr ki sömürge ülkelerde biricik devrimci güç köylü sınıfıdır".²⁸ Bu, Afrika'nın büyük bölümünde görülen toplumsal ilişkilerin spesifik biçiminden dolayı böyledir. Geniş ölçekli bir kapitalist sanayileşme yaşanmadığı için işçi sınıfı birleştirici ve kompakt bir güç değildir. Afrika'da işçi sınıfı sermayenin temerküzü ve merkezileşmesi sonucunda *sosyalleşen* bir sınıf da olmamıştır. Dağınıktır, kendi içinde bölünmüştür, görece zayıftır. Buna karşılık köylü sınıfı sosyalleşmiştir ve görece güçlüdür çünkü kapitalist gelişmenin dışında kalmıştır. Köylü sınıfının komünal gelenekleri ve sosyal ilişkileri büyük ölçüde değişmeden devam etmektedir. Kendi içinde birliktelik sağlamış bir grup gibi düşünmekte ve eylemekte, kendilerini sömürgeciden ayıran Maniheizt bölüntüyü yaşamaktadırlar. Dolayısıyla devrimin verdiği mesaj kendisine "köylü sınıfı içinde bir karşılık bulur her zaman".²⁹

Köylülük Fanon için uzak bir soyutlama değildi. Fanon aktif bir devrimci olmadan önce de köylülerle doğrudan ilişki kurmuştu. Blida'ya geldikten kısa bir süre sonra, yerli halkların delilikten ne anladığını yerinde görmek için kırsal bölgeleri ziyaret etmiş, devrimci olduktan sonra da pek çok kez köylere gitmişti. Daha önce de belirttiğimiz gibi Fanon Ghardi-

maou'dayken Cephe Ordusundaki köylü acemileri eğitme işinde görev aldı. Fanon'un köylü sınıfının rolüne değgin yazdıkları birinci elden yaşadığı deneyimlere dayanan teorik bir genellemedir –oysa şiddet üzerine yazdıkları için böyle bir şey söylemek pek kolay değildir.

Fanon, gözünü, devrimi ulusal burjuvazinin çizdiği sınırların ötesine taşımada güvenilebilecek devrimci güç olarak köylü sınıfına diker çünkü köylülüğün ulusal burjuvaziyle hiçbir ortak yönü yoktur. Milliyetçi liderler onlardan hep uzak durmuş, kentsel varoluş perdesinin arkasına saklanmışlardır. İşçi sınıfı ise ulusal burjuvaziye kentlerde sömürgeci tahakküme karşı verdiği mücadelede kendisine doğal bir müttefik olarak görmüştür. Bu, Fanon'un işçi sınıfının rolünü hepten göz ardı ettiği anlamına gelmez. Fanon Bütün Afrika Sendikalar Federasyonu kurulması yönündeki girişimi desteklemiş ve bağımsızlık savaşında sendikalar ile işçi sınıfının diğer örgütlenme biçimlerinin rolünün önemini teslim etmiştir. Ne var ki “sendikalar, kendi örgütleri ile ülkedeki spontan biricik devrimci güç olan köylülük arasında işlek bağlar kurma zahmetine asla girmedikleri için etkisiz kalmış, kendi programlarının anakronik mahiyetini hayata geçirmişlerdir”.³⁰

Ulusal burjuvazi bağımsızlıktan önce köylülerle çok az temas içerisinde olduğu için bağımsızlıktan sonra bu kopukluk daha da artmıştır. Ulusal burjuvazi kendisini kentlere hapsedmiş, kırdaki yoksul kitlelerden değil yurtdışından yardım beklemiştir. Ulusal burjuvazi ile köylüler arasındaki uçurum giderek derinleşmiştir. Ne var ki köylüler sadece kendi geleneksel komünal formasyonları eliyle değil, aynı zamanda devrimci süreç eliyle de sosyalleşmişlerdir. Pek çok durumda köylüler sömürgeciliğe karşı mücadele eden güçlerin ana gövdesini oluşturmaktadırlar. Savaşı yaşamışlardır; bir ke-

narda unutulmayı kabul edecek tıynetle değildirler asla. Varlıklarını hissettirmek istemektedirler. Fanon köylü sınıfını bağımsızlık mücadelesinin arkasındaki güç olarak konumlandırmakla yetinmemekte, onu aynı zamanda devrimin devam etmesini sağlayan katalizörü olarak da görmektedir.

Bu, Fanon'un köylü sınıfına hiç eleştirel gözle bakmadığı anlamına gelmez. Fanon "köylü kitlelerin obskürantist eğilimlerine" değinir ve onların kimi zaman "reaksiyoner, sert ve spontan" davranışlar sergilediklerini söyler.³¹ Lümpen proletarya konusunda daha eleştireldir, bu sınıfın "cehaletinden ve siyasal bilincinin çok zayıf oluşundan" söz eder,³² dikkatleri onların devrimci rolüne çekerken bile. Fanon bu güçlerin devrimci olmayan bir yönde manipüle edilebileceklerinin farkındadır. Ona göre, devrimci hareket bu kesimler arasında kök salmadığında bu manipülasyon çok daha kolay gerçekleşmektedir.

Devrimci Diyalektiği Yeniden Yaratmak

Fanon, devrimin öznesi olarak işçi sınıfı yerine köylülüğü öne sürerek standart Marksist modele açıkça karşı çıkar. Avrupa açısından ya da Batının çöreklandığı Afrika açısından yeterli olan bir model dayatmaz, Afrika'nın spesifik toplumsal ilişkilerine odaklanır. Sömürge ülkelerde renk faktörünün sınıfsal ilişkileri nasıl etkileyip dönüştürdüğü konusıyla ilgilenir özellikle. Irkçılığın belirleyiciliğindeki sömürge ülkeye bir sınıf ilişkileri modeli uygulamak (ırk ve ırkçılıkla ilgili meseleler orta yerde dururken) ona anlamlı gelmez.

Böyle bir yaklaşımın *Marksizan* anlayışa uygun düşmediği iddia edilebilir. Marx Batı Avrupa'da kapitalist gelişme sürecinin köylüleri kendi topraklarından, "doğal atölyelerinden"

kopardığını, onları birleşik bir politik güç olmaktan çıkarıp dağıttığını söyler. Gene bu süreç kentli proletaryayı yaratır; sermayenin temerküzü ve merkezileşmesi sonucu proletarya kompakt bir kitle halinde bir araya gelir, emeğin toplumsallaşmasıyla birlikte birleşik bir siyasal güç olarak zuhur eder. Marx proletaryayı “evrensel sınıf” olarak koymaz çünkü proletarya toplumun maddi açıdan en yoksul kesimidir. Marx köylülerin çok daha sefil koşullar altında yaşadığını da çok iyi bilir. Böyle yazmasının sebebi işçi sınıfının, üretim ilişkileri içerisindeki merkezi konumu sebebiyle, toplumu *bütünüyle* dönüştürme yetisine sahip olmasıdır. Ne ki Marx –*Kapital*’in Birinci Cildinde anlattığı– bu sürecin dünyanın her yerinde yaşanan kaçınılmaz bir süreç olduğunu savlamaz. Ömrünün son yıllarında, farklı toplumsal koşullara sahip olan toplumların –işçi sınıfının nüfusun küçük bir kısmını oluşturduğu, köylülerinse kendi geleneksel komünal biçimlerinden henüz koparılmadığı toplumlar– toplumsal bir devrimi Batıdan önce kotarabileceklerini kabul eder. O sıralar Marx’ın aklındaki ülke Rusya’ydı (bu ülkede nüfusun yüzde 90’ı köylülerden oluşuyordu).³³

Hepsinden de önemlisi Marx tüm eseri boyunca bir toplumsal devrimin, ancak “büyük çoğunluğun öz-bilinçli, bağımsız, kendi çıkarları doğrultusunda hareket etmesinin” sonucu olduğu takdirde başarılı olabileceğini savunur.³⁴ Sosyalist bir toplumun nüfus içerisindeki bir azınlığın eylemleriyle yaratılabileceği yolundaki nosyon Marx’a bütünüyle terstir. Onun sosyalist toplum vizyonu her yönüyle *demokratik* bir nitelik taşır (besbelli ki bu perspektif Marx’ın takipçisi olduklarını iddia eden pek çok kişiye yabancıdır). Fanon’un özgürleşim vizyonu da, onun Afrika devrimlerinin başarılı olmasının yolunun bu devrimlerin nüfusun büyük çoğunluğunun (*köy-*

lülerin) öz-etkinliği içerisinde kök salmasından geçtiğini savunmasından da görüleceği gibi, daha az demokratik değildir.

Bu açıdan bakıldığında Fanon'un köylülük konusunu ele alış şeklinin Marx'inkine benzediği (Marx'ın Batı Avrupa'yla ilgili olarak verdiği sonuçlardan farklılık gösterse de) ileri sürülebilir. "Marksizm" bütün gerçekliklerin her birine (onların spesifik toplumsal bağlamı göz önüne alınmaksızın) öyle ya da böyle uygulanabilecek bir dizi sabit sonuç değildir. Böylesi bir yaklaşım idealizmle maluldür, oysa Marx'ın *tarihsel materyalist* bir yaklaşımıdır. Ne ki Marksizmin basit formüllere indirgenen katı varyantlarında epey bir idealizm vardır. Gerçekten de, birçok ortodoks Marksistin Fanon'un *Afrika'daki* köylülüğün devrim mücadelesindeki öncü rolü hakkında söylediklerini tüm dünyaya uygulanabilir bir genelleştirme olarak almalarının sebebi, bu kişilerin işçi sınıfının "öncü rolünü" vurgularken tarihsel olumsuzluğu ve yereldeki gerçeklikleri neredeyse hiç dikkate almamalarıdır.³⁵ Onların bakış açısı Fanon'unkinden çok daha metafiziktir. Antonio Gramsci'nin Nikolay Buharin'le ilgili olarak yazarken belirttiği gibi (Gramsci Buharin'i kaba Marksizmin bir temsilcisi olarak görür), Buharin'in kendi idealist kusurlarını görememesinin sebebi onun "metafiziği, tarih-aşırı bir hakikat olarak, zaman ve mekan dışı soyut bir evrensel diye öne sürülen sistematik bir formülasyon olarak değil, sadece spesifik bir felsefi formülasyon, spekülasyon idealizmin bir formülasyonu olarak" algılamasıdır.³⁶ Oysa Fanon, Afrika'nın zaman-mekan bağlamının Batı Avrupa'nunkinden kökten farklı olduğunu hesaba katarak, Marx'la aynı metodolojik yaklaşımı benimser (dikkatleri spesifik toplumsal güçlerin devrimci rolüne ve onların bilin-

cinin nesnel ve maddi koşulların doğasıyla katı bir biçimde ilişkili olduğu gerçeğine çektiği ölçüde).

Dolayısıyla Fanon'un yaklaşımı, köylülüğe *bağımsız* bir siyasal rol biçmeyen Trotskizme çok uzaktır. İşçi sınıfının *yerine* evrensel sınıf olarak köylülüğü öne çıkaran Maoizme de çok uzaktır. Fanon böyle bir iddiada bulunmaz. Köylülüğün tüm dünyada, hatta gelişmekte olan dünyada devrimin asal öznesi olduğunu söylemez. O, köylülüğün, kendisi *Yeryüzünün Lanetlileri'*ni yazdığı sırada, *Afrika'daki* asal özne olduğunu söyler. Fanon'un yaklaşımı, en dolaysız siyasal gerçeklikleri tartışırken bile, hep *fenomenolojik* niteliktedir.

Fanon'un işçi sınıfı ile köylülüğün rolü üzerine söylediği şeyler bunların Afrika'nın tümü için geçerli olup olmadığı bağlamında sorgulanabilir. Onun işçi sınıfının "sömürgeleştirilmiş halkın burjuva kesimi" olduğu yolundaki görüşü³⁷ Nijerya'daki işçi hareketinin bağımsızlık için verilen mücadelede oynadığı kritik rolü hesaba katmaz (Nijerya'da işçi sınıfının gerçekleştirdiği bir dizi grev ülke tarihinde çok az kere görülen bir gelişmeye yol açmış, kabilelerden oluşan Nijerya ulusunun birleşmesine yardımcı olmuştur). Bu görüş, Güney Afrika'daki işçi hareketini de dikkate almaz (bu ülkede işçi hareketi apartheid rejiminin çözülüşüne büyük katkı sağlamıştır). Ne ki Fanon'un sözleri varlığını sürdürmeye devam etmektedir çünkü onun köylülük ile işçi sınıfına dair tartışmasının en önemli kısmı, burjuva gelişme aşamasının ötesine bakarken iki aşamalı devrim teorisini reddetmesiyle ilgili kısım. Fanon'un bugün Güney Afrika'da, yeni bir kuşağın Afrika Ulusal Kongresi'nin (toplumsal varoluşun esaslı bir dönüşümden geçirilmesini amaçlayan anti-apartheid aktivistlerinin ümitlerini açıkça suya düşüren bir oluşumdur ANC) milliyetçi-burjuva hakimiyetinin ötesine geçmeye can attığı

bu ülkede bu denli yaygın şekilde okunmasının sebeplerinden biri de budur.³⁸

Siyasal ve Toplumsal Örgütlenme Biçimleri

Fanon'un ulusal kurtuluş hareketleri için alternatif bir gelişim çizgisi oluşturma yönündeki çabasının en önemli boyutu, tek-parti devletini yermesi ve ademimerkeziyetçi siyasal ve toplumsal örgütlenme biçimlerini desteklemesidir. Ciddi ekonomik sorunlarla karşılaşan ve kitlelerden giderek kopan ulusal burjuvazi elitist "tek parti yönetimi" kavramını benimser. Ekonomik meselelerdeki aculluğunu tazmin için politikada hamleler yapmaya çalışır. Kendisiyle birlikte olmayan herkes onun karşısındadır artık. Fanon şöyle yazar: "Tek parti [yönetimi] burjuva diktatörlüğünün modern biçimidir – maskesini sıyırmış, makyajsız, vicdani bütün kaygılardan soyunmuş ve her bakımdan sinik bir biçim."³⁹ Eleştirisinde acımasızdır: "Kitlelerin gerçek ihtiyaçlarına dayanan bir ideolojinin serbestçe dolaşmasını sağlasın diye tasarlanan organik parti, bireysel çıkarları koruyan bir yapıya dönüşmüştür".⁴⁰ Şöyle devam eder:

Bu tür tuzaklara düşmemek için, partinin liderin elinde nereye çekse oraya giden bir enstrüman olmasını engelleyecek tarzda bir mücadele verilmelidir hiç durmaksızın. İngilizce-den alınan lider sözcüğü "öncülük etmek" demeye gelir, Fransızcada ise "gütmek" anlamındadır. Günümüzde halkı güden kişiler yok artık. İnsanlar artık sürü değil, güdülmeye ihtiyaçları yok... Ülke, büyük patronun güdümündeki bir mesele olamaz.⁴¹

Tek parti, başlangıçta, kabile düzeyinde ve etnik temelde bölünmüş bir ülkeyi birleştirmek üzere ortaya çıkmıştı, fakat zamanla halk partiyi değil, parti halkı yönetmeye başladı. Daha sonraki gelişmeleri ustaca öngören (bazılarını da daha oluşum sürecindeyken genel özellikleriyle özetleyen) Fanon, partinin, kitleleri hafiye gibi sürekli gözetleyen ve onları bastıran bir “istihbarat teşkilatı”ndan çok az farkı olan bir yapıya evrildiğini söyler. Muhalefet partileri artık ya hizaya gelmiş ya da yeraltına çekilmiştir.⁴²

Bu, Fanon’un partiye duyulan ihtiyacı reddettiği anlamına gelmez. O, kitlelerin iradesini dışavuran, “onların kendi kendilerini yönetmekten aciz olduğu yolundaki (buram buram Batı ve burjuva kokan ve dolayısıyla çok küçük düşürücü bir nitelik taşıyan) fikirden” azade bir parti istemektedir. Milliyetçi partilerin büyük avantajlarından biri bu partilerin aydınlarla kitleleri buluşturması, aydınların “kitlelerin uyanışına ve bilinçlerinin gelişmesine tanık olmalarını” sağlamasıdır.⁴³ Fakat böyle bir şeye artık rastlanmamaktadır. Milliyetçi liderlik, “bilimin” taşıyıcısının artık *burjuva* entelijansiyası olduğunu ilan etmektedir.

Fanon, tek parti devleti fikrini hepten bir kenara atmak ister; bu da “olabildiğince ademimerkezileşmeyi” gerektirmektedir.⁴⁴ Ona göre ülke kaynaklarının millileştirilmesi “katı bir devlet denetimi şeklinde olmamalıdır”. Ekonomi “kitlelerin kamusal işlerin yönetimine dahil edilmesini içerecek biçimde”, demokratik kooperatifler ilkesi etrafında organize edilmelidir.⁴⁵ Hem iktisadi hem siyasi yaşam mümkün olduğunca ademimerkezileştirilmelidir. Fanon siyasal iktidarın merkezinin ülkenin başkentinde olması fikrinden bile hazzetmez. Memurlar ve bürokratlar kitlelerle (köylülerle) olan temasla-

rını sürekli güçlendirmeye ve yenilemeye mecbur bırakılmadır.

Bu, Cezayir'deki durum da dahil olmak üzere, herhangi bir Afrika ülkesinde bağımsızlık kazanıldıktan sonraki mevcut toplumsal ilişkilerle ilgili olarak çizilen çok farklı bir manzaradır. Fanon, Fildişi Sahili'nden Felix Houphouet-Boigny gibi gericilerin ve Batı emperyalizminin uşaklarının benimsediği tek parti devletlerine karşı epey önceden tavrı almıştı. Ne ki tek parti devleti, Fanon'un da kimi zaman kendileriyle yakından çalıştığı Gana, Gine ve Mali gibi rejimlere de özgü bir yapıydı. Bu pasajları okurken satır aralarında Fanon'un en yakın müttefiklerinden bazılarının örtük bir eleştirisini görmemek zordur. Aynı şey Cezayir ve FLN için de geçerlidir; *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde, oluşum halindeki tek parti devletin bütün belirgin özelliklerini sergileyen FLN eleştirilir.

Ama bu, 1961 yılına gelindiğinde, Fanon'un görece ilerici Afrika rejimleriyle olan bağlarını artık koparmış olduğu anlamına gelmemektedir. Fanon bu ülkelerden asla ümidi kesmez. Fakat onlara artık açık çek de vermez. Onun Afrika devrimlerinin milliyetçi liderliklerinin sınırlılıklarına ilişkin eleştirisi, pek çok açıdan, Marx'ın kaba komünizme yönelik olarak 1844 *Elyazmaları*'nda dillendirdiği eleştirisini andırır.⁴⁶ Nasıl ki Marx, özel mülkiyetin ilgasının yeni toplumu yaratmaya yeterli olacağını düşünen devrimci müttefikleri (kaba komünistleri) eleştirerek "kendisinden başlayan pozitif bir hümanizma" vizyonunu ortaya koyduysa, benzer şekilde Fanon da sömürgeci politik hakimiyetin ilgasının yeni toplumu yaratmaya yeterli olacağını düşünen devrimci müttefikleri (kaba milliyetçileri) eleştirerek "Yeni Bir Hümanizma" vizyonunu ortaya koyar. Marx'la Fanon'un argümanlarının diyalektik yapısı hemen hemen aynıdır.

Nedir ki şu sorunun sorulması gerekmektedir: Fanon'un "Ulusal Bilincin Sınanması" başlıklı eleştirisi onun Cezayir devrimiyle ilgili olarak yaşadığı kaygıları ve giderek artan hayal kırıklığını yansıtıyorsa, kendisi bunu niçin açıkça ifade etmedi? FLN'yi alenen eleştirmekten (1957'de, yani Abane katledildiğinde; ya da 1961'de, yani FLN'nin tek parti devletini dayatmaya hazırlandığı apaçık belli olmuşken) niçin imtina etti? FLN (Fanon'un ölümünün üzerinden fazla bir süre geçmemişken) Eylül 1963'te tek parti yönetimini resmen dayattığında buna kimse şaşırmadı. Dolayısıyla Fanon Cezayir'le ilgili eleştirilerini ve endişelerini niçin açıkça dillendirmedi? Bunun nedeni şudur: Fanon, merkeziyetçi ve hiyerarşik örgütlenme biçimlerine eleştirel yaklaşmasına rağmen, emperyalizm karşısında hareketin birliğini muhafaza etmenin şart olduğuna inanıyordu. Eleştirileri yüksek sesle dillendirmek bu birliği parçalayabilirdi; Fanon böyle bir şeyin gerçekleşmesine razı gelemezdi. Peter Geismar bunu şöyle ifade etmektedir:

[Cezayir] devrimi içerisindeki ciddi görüş ayrılıklarının farkındaydı Fanon; rakip iktidar kliklerinin milliyetçi saflar içerisinde tasfiyeler tertiplemekte tereddüt etmemiş olduklarını biliyordu. Fakat örgüt içerisindeki siyasal nitelikli infazları umuma açık etmenin bir işe yarayacağını düşünmüyordu, hareketi en sonunda parçalanmaya götürmek dışında. Fanon'un artık Cezayir dışında yaşayan dostları, düşünürün 1960'tan sonra devrimle ilgili olarak konuşurken en azından rahat olmadığını belirtirler.⁴⁷

Yirmi birinci yüzyılda yaşayan bizler açısından böyle bir tavrı sürdürmek artık mümkün değildir. O kadar çok trajik olaya tanık olduk ki böyle bir şeyi kaldıramayacak hale geldik. Bir hareketin işlediği cürümleri açığa vurmama yolunda-

ki ısrara karşı, son otuz yılda ortaya çıkan toplumsal hareketlerin hemen tamamı mücadele süreci esnasında açık ve serbest bir demokratik tartışma ortamının yaratılmasının ve fikir ayrılıklarını açıkça ifade edilmesine imkan tanınmasının gerekli olduğunu vurgulamıştır. Aynı şey Stalinizmden önceki sosyalist ve komünist hareketler için de geçerlidir. Bu bakımdan, Rosa Luxemburg, ulusların kendi kaderini tayin hakkına yönelik neredeyse her talebi ısrarla reddetmesine rağmen, bu konuda Fanon'dan daha iyi bir tavır sergilemişti çünkü Bolşevikleri, ciddi bir emperyalist kuşatma altında olsalar da, 1918'de, demokrasiyi ve ifade özgürlüğünü bastırdıkları için alenen eleştirmekten çekinmemiştir. Luxemburg, Bolşeviklerin iktidarı ele geçirmelerini ve burjuva toplumla uzlaşmaya asla yanaşmamalarını desteklemiş, ama onları açıkça eleştiren bir bildiri yazmaktan da geri durmamıştır.⁴⁸ Onun bıraktığı miras ulusal bağımsızlık hareketlerinin dünyanın gündemine oturduğu 1950'lerde ve 1960'larda büyük ölçüde unutulmaya terk edilse de durum artık böyle değildir. Tarih kendi eleştirisini kendisi yapmıştır.

Soğuk Savaş ve Bağlantısızlık

Fanon, Soğuk Savaş'a hiçbir şekilde bulaşmak istemiyor, bağımsızlıklarını yeni kazanmış ülkelerin iki süper güçten birinin yanında hizalanmasının vahim bir hata olacağını düşünüyordu. "Bizi hiçbir yere götürmeyecek olan bu soğuk savaşa bir son verilmeli, nükleer silahlanma yarışı durdurulmalı ve gelişmemiş bölgelere büyük yatırımlar ve teknik yardım götürülmelidir".⁴⁹ Bağımsızlık hareketlerinde yer alan başka birçok kişi de bağlantısızlık ilkesini benimsiyordu; Fanon'un

bu konudaki düşünceleri orijinal düşünceler değildi, değerini etkileyici ifade tarzından alıyordu:

Dünyanın, özellikle de Üçüncü Dünya'nın kapitalist sistem ile sosyalist sistemden birini tercih etmesinin zamanının gelmiş olduğu düşüncesi yaygın bir düşüncedir. Nedir ki gelişmemiş ülkelerin... böylesi bir rekabet içerisinde yer almayı reddetmeleri gerekir. Üçüncü Dünya kendisini önceleyen değerlerle ilişkilenererek kendisini tanımlamaya razı gelmemelidir. Tam tersine, gelişmemiş ülkeler hem kendi öz değerlerine, hem de kendilerine özgü metotlara ve tarzlara odaklanmaya gayret etmelidir. Karşılaştığımız temel mesele (farklı kıtalardan insanların farklı dönemlerde tanımladıkları şekliyle) sosyalizm ile kapitalizm arasında net bir tercihte bulunma meselesi değildir.⁵⁰

Fanon bağımsızlıklarına yeni kavuşmuş ülkelerin o zamana dek Avrupa toplumunca tanımlanmış değerleri, yapıları ve fikirleri (ister kapitalist ister "sosyalist" olsun) benimsemek yerine kendilerine *yeni* değerler tanımlamalarını, yeni toplumsal yapılar ve fikirler geliştirmelerini ister. Bu, Adolfo Gilly'nin iddia ettiğince Fanon'un "Sovyetler Birliği'nde var olduğu haliyle aynı yaşamı aynı amaçla" istediği yolundaki savdan⁵¹ fersah fersah uzak bir yaklaşımdır. Fanon, Afrika ülkelerinin süper güçlerle olan mesafelerini korumalarını ister çünkü o hem "demokratik" burjuva toplumlarının sınırlılıklarını hem de kendilerine "sosyalist" diyen tek parti diktatörlüklerini aşan *yeni bir yaşama* özlem duyar.

Fanon, başka yazılarında bu konuyu o kadar da içgörülü bir şekilde ele almamıştır. Sözgelimi, güney cephesini yerli yerine oturtma gayreti kapsamında aldığı notlarda şöyle yazmıştı:

Sosyalizmin Doğu Avrupa’da galebe çalmasıyla birlikte eski rekabetlerin, geleneksel hak iddialarının ortadan kaybolduğuna tanık oluyoruz. Savaşların ve politik suikastların çekirdeği olan Bulgaristan, Macaristan, Estonya ve Arnavutluk, amacı sosyalist bir toplumun inşası olan tutarlı bir dünyanın kapılarını açtı.⁵²

Fanon bu konuda yanlış düşünmekteydi. SSCB’nin Doğu Avrupa üzerindeki hakimiyeti “eski ihtilafların” kaybolmasına yol açmadı –Rusya askeri işgal marifetiyle bu ihtilafları bastırdı, bu arada “büyük Rus şovenizmini” yeniden canlandırdı. Bu Doğu Avrupa ülkelerinde ve tabii ki Polonya’da da (ama tuhaftır, Fanon bu ülkeyi anmamıştır) Rusya’nın hakimiyetinden kurtulup ulusal bağımsızlığa kavuşma isteği hiç “kaybolmadı”. Fanon, tedavi için gittiği SSCB’den döndükten birkaç ay sonra çok farklı bir görüş sergilemeye başladı. Sovyetler’de gördüğü tıbbi ve psikiyatrik uygulamalardan dehşete kapılmış, ayrıca, bir dostuna “Rusların ve Ukraynalıların Çeçenleri ve hatta Gürcüleri barbar olarak görmelerinden” de yakınmıştı.⁵³

Yine de Fanon, Sovyet tipi toplumlara yönelik olarak açık ve net bir eleştiri getirmedi hiçbir zaman. Cherki’nin de belirttiği gibi, “Sovyet devletinin ayrıntılı bir çözümlemesine girişmeyi de düşünmedi. Kafasında başka meseleler vardı”.⁵⁴ Bu gerçekten de talihsiz bir durumdur çünkü böyle bir şey yapmaya girişmiş olsaydı bu onun, bağımsızlık hareketlerinin, düşünürün “Yeni Bir Hümanizma” arayışının önünü tıkayan, bununla da kalmayıp onu bozan “sosyalizm” anlayışlarının tuzağına düşmelerinin engellenmesi gerektiği yolundaki düşüncesini daha açık ve doyurucu biçimde dillendirmesini sağlayabilirdi.

Fanon ve İslam

Fanon, mesele İslamın katkılarının anlaşılması, yanı sıra da siyasal İslamın doğurduğu tehlikelerin görülmesi noktasına geldiğinde, daha içgörülü bir tutum sergilemiştir. Fanon, İslamı ve Cezayir'deki Müslüman toplumu anlamak için zorlu bir çaba sarf etmiştir (Cezayir'e geldiği sırada bu ikisi hakkında neredeyse hiçbir şey bilmiyordu). Hem psikiyatr hem de aktif devrimci olarak ülkenin kırsal bölgelerine yaptığı yolculuklarda İslam dini ve onun kültürel pratikleri hakkında bilgi edinme fırsatı buldu. Geleneksel uygulamaları ve inançları elinin tersiyle itmedi, onun yerine onları anlamaya, onlardaki olumlu, hatta devrimci özellikleri ön plana çıkarmaya çalıştı. Ve kendi ateist yönelimini birlikte çalıştığı diğer insanlara hiçbir şekilde empoze etmedi. Hümanizmi, İslam şöyle dursun, genel olarak din kavramının bile karşısına koymadı. Ne ki bu tutumu, onun siyasal İslamın ulusal kurtuluş hareketi açısından doğurduğu tehlikelere gözünü kapattığı anlamına gelmez asla. Fanon Abane'nin ve Soummam Konferansı'nda alınan kararların yanında yer aldı; bunun da sebebi, büyük ölçüde, Soummam Konferansı'nın, hareketi, bağımsızlık kazanıldıktan sonra Cezayir'e seküler-sosyalist bir kimlik yerine Arap-İslamcı bir kimlik empoze etmek isteyenlerden uzaklaştırma yönünde harcadığı çabaydı. Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde, olayların seyrini bambaşka bir yöne çekmek isteyenleri açıkça eleştirir.

Fanon'un ulusal-burjuva gelişme aşamasıyla ilgili temel eleştirilerinden biri şudur: Sermaye sınıfının zayıflığı ve kararsızlığı, onun *Afrika'yı* birleştirmek şöyle dursun, organik türden bir *ulusal* dayanışmayı bile sağlayamayacağını göstermektedir. İktisadi gerilik ve politik deneyimsizlikten dola-

yı bocalayan ulusal burjuvazi, halkı ortak bir kurtuluş projesi altında birleştirme yetisinden yoksundur. Sonuçta, Afrika birliği projesi çöktü –Pan-Afrikanizm hedefi (olsa olsa) ütöpik bir düşe indirgendi–, bu arada ulus-devlet dikiş yerlerinden patlamaya başladı. Özetle, “ulusal burjuvazi burnunun ucundan ötesini göremediği için ulusal birliği sağlayamamış, ulusu katı, yapıcı bir temel üzerinde inşa edememiştir”.⁵⁵ Bu ulusal (ve kıtasal) çözülme, Fanon’a göre, kapıları tasavvur edilebilecek en gerici eğilimlere (dinsel fundamentalizm de dahil olmak üzere) açmıştır.

Etnik gruplar ve kabileler tarafından yürütülen bu acımasız mücadele ile yabancıların bıraktığı boşluğu doldurmayı amaçlayan bu iflah olmaz takıntı dinsel husumetleri de beraberinde getirmektedir. Ülkenin iç kesimlerinde ve ücra köşelerinde minör düşmanlıklar, yerel dinler ve *marabout* kültler tekrar canlanmış ve bir kez daha karşılıklı birbirini suçlamanın kısır döngüsüne girilmiştir. Kentlerde ise yetkililer iki büyük vahiy dini, İslam ile Katoliklik arasındaki çatışmayla karşı karşıyadır.⁵⁶

Şu hususu kaydetmeden geçmeyelim: Sömürgeciliğin gelinen bu noktada her ne kadar büyük katkısı olsa da –yeni-sömürgecilik de ülke içindeki bu bölünmüşlüğü kendi amaçları doğrultusunda kullanmaya çalışmaktadır elbette– dinsel nefretin ve bağnazlığın yükselişi, büyük ölçüde, anti-sömürgeci mücadele *içerisindeki* sınırlılıklardan kaynaklanan *içsel* bir olgudur. Bu sınırlılıklardan başlıcası devrimci süreci sonuna kadar götürememek, onu o kararsız burjuva aşamasının ötesine taşıyamamaktır.

Aynı ülke içerisinde din insanları böler, ruhani cemaatler oluşturur; sömürgeciliğin ve onun yönetim aygıtının destekleyip güçlendirdiği bu cemaatler birbirlerine düşerler. Her

yerde hiç beklenmedik olaylar patlak verir. Nüfusunun büyük çoğunluğu Katolik ya da Protestan olan ülkelerde Müslüman azınlık kendi dinsel istiyaklarına daha beter sarılır. Dini bayramlar ve törenler canlandırılır; İslam kendisini her yönden savunmaya başlar...⁵⁷

Fanon'un kendini siyasal İslamla ittifak kurma fikrine kaptırdığına ya da İslamcı fundamentalizm içerisinde emperyalizme karşı potansiyel bir müttefik olarak alınması gereken eğilimler olduğunu savunduğuna dair hiçbir tanıt yoktur. Bu onun "İslamın uyanışı diye bilinen kültürel olguyu"⁵⁸ bir çırpıda elden çıkardığı anlamına gelmez. Dinsel mirasınızın katkılarını başkalarına hatırlatmanız yapısal olarak gerici bir tutum değildir. Gerici olan şey "geleneksel olanı" hiç utanmadan kucaklayarak siyasal mücadele alanının içine sokmaktır. Atavist kabile kimliğinin ve dinsel kimliğin yeniden canlandırılması devrimin potansiyel yeniden dirilişine değil, çökmesine ve mukadder başarısızlığına hizmet eder.

Dolayısıyla Fanon bağımsız bir Cezayir'de yurttaşlığın dine, etnisiteye ya da ırka dayanmaması gerektiğini açıkça ortaya koyar. "Halk", ulusal bağımsızlık ve yeniden inşa projesinin bir parçası olan herkesi –Yahudileri, Müslümanları, Avrupalıları, Arapları, Kabiliye halkını ve diğer ulusal azınlıklara mensup kişileri– anlatan bir sözcüktür. Dinsel kimlik üzerinden yürütülen politikanın Fanon'un gözünde bir çekiciliği yoktur, hele Cezayir'deki durum söz konusu olduğunda hiç.

Fanon, ömrünün sonuna doğru, Ali Şeriatî'yle yazışırken (Şeriatî daha sonra Fanon'un yazılarından oluşan bir derlemeyi Farsça yayımlamıştır) İslam üzerine bazı görüşlerini dilelendirdi. Fanon Şeriatî'ye şöyle yazmıştı: "İslamın Üçüncü Dünya'da (kusura bakmazsanız ben bunun yerine Yakındoğu ve Ortadoğu demeyi tercih ediyorum) diğer bütün toplumsal

ve ideolojik güçlere kıyasla daha fazla bir anti-sömürgeci kapasiteye ve anti-Batı mahiyete sahip olduğu yolundaki görüşünüze saygı duymakla birlikte ben, mezhepçilik ruhunun ve dinin yeniden canlanması, halen oluşum süreci içerisinde bulunan bir ulusun, kendisini gelecekte uzaklaştırıp geçmişe hapsedmesi gibi bir tehlike doğurabileceğinden endişeleniyorum".⁵⁹

Bunlar kehanet kabilinden sözlerdir –Arap dünyasında daha sonra yaşanan gelişmeleri öngörmesi açısından değil sadece, 1979'daki İran devrimiyle ilgili olarak da. İslamcı fundamentalizmi ve onun gerici gündemini savunan ya da mazur göstermeye çalışanlar Fanon'un düşünce dünyasında kendilerine yer bulamazlar –şiddet konusunda yazdıklarına rağmen. Siyasal İslamın "Batı emperyalizmine" yönelik "anlaşılr" bir tepki olduğu gerekçesiyle onunla ittifak kurma ya da uzlaşma arayışında olanlar da Fanon'un düşüncelerinde kendilerini destekleyecek önermelere rastlayamazlar. Modern düşünürler arasında çok az sayıda kişi sömürgecilğe ve emperyalizme Fanon kadar ödünsüz karşı çıkmıştır; sözüm ona "anti-emperyalist" hareketlerin içerisindeki iç çelişkileri ve sınırlılıkları gene Fanon kadar sertçe eleştiren bir başka yazar da zor bulunur. Fanon'un son kitabı bunun yaşayan ispatıdır.

Fanon'un eserinin bir bütün olarak açıkça ortaya koyduğu şey şudur: Fanon *hınç* ile olumsuzlama adına olumsuzlama gayretkeşliğine dayanan bir hareketi ya da stratejiyi asla onaylamaz. Onun teorik ve politik pusulasının yönü halkların kardeşliğine dayanan yeni bir insanlığın yaratılmasına dö-nüktür hep. Beşeri dayanışmaya olan inancını hiçbir zaman yitirmez –ırkçılığın ve sömürgeciliğin küllerinden gerçek anlamda insanca bir dünyanın doğmasının mümkün olup olmadığı konusunda şüpheleri olsa da. Fanon özgürlük müca-

delesinin nazik bir mesele olduğunun, amaçlar konusunda bir kafa karışıklığı yaşandığı ya da amaçlar bir kenara bırakıldığı takdirde bu mücadelenin kolayca çığırından çıkıp yok olacağının farkındadır. Ve bu, aynı zamanda, Fanon'un karşı-devrimin, yüzeyde "devrimci" gibi görünen özelliklere kolayca bürünebileceğini anlamış olduğunu da göstermektedir –*Yeryüzünün Lanetlileri*'nde doğrudan dikkat çektiği bir meseledir bu:

Nüanslara ve tek tek vakalara karşı sergilenen bir kaba kuvvet ve horgörü çeşidi vardır ki genelde devrimcidir. Fakat buna şaşırtıcı derecede benzeyen ve genelde karşı-devrimci, mace-racı ve anarşist olan bir başka kaba kuvvet çeşidi daha vardır. Eğer bu saf, total kaba kuvvet hemen çevrelenmezse, kurtuluş hareketini, hiç şaşmazcasına, birkaç hafta içinde yerle bir eder.⁶⁰

Fanon, ulusal hareketlerin içindeki kısıtları tek tek eleştirmiş olsa da, son kitabının yayımını izleyen yıllarda Afrika'nın çok büyük bir kısmında yaşanan gerileme dalgasını görmüş olsaydı mutlaka şoke olurdu. Bu yıllarda ulusal kurtuluş hareketleri kabileler ve dinler arası ideolojik ve politik uyumsuzluk noktasına geriledi; bu gerileme zamanla daha da vahim bir hal aldı; Liberya, Siera Leone ve Kongo gibi ülkelerde incir yaprağı niyetine kullanabilecekleri bir ideolojileri ya da politik amaçları bile olmayan silahlı grupların ülkenin kaynakları üzerinde dur durak bilmeden birbirleriyle savaşa tutuşmaları derekesine indi. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde yer alan çözümleme mantığı bu açmazı öngörmüştü. Fakat Fanon'u önemli bir düşünür mertebesine yükselten şey onun trajik sonuçlara gebe bu tür gelişmelere karşı uyarıda bulunmakla yetinmemesi, aynı zamanda, "acilen yapılması gereken işin olumsal olanın altında neyin önemli olduğunu yeniden keş-

fetmek”⁶¹ olduğunu savunmasıdır da. Fanon’un yaklaşımı, düşünürün *kendi* momentinde (bu momentin barındırdığı bütün risklere ve belirsizliklere rağmen) varolan devrimci imkânların farkına varmamızı sağlayarak, *bizim kendi momentimizin* barındırdığı devrimci imkanların farkına varmamızı sağlayabilir.

Fanon’un Beşeri Kurtuluş Vizyonu

Fanon, *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin son bölümlerinde muhteşem bir beşeri kurtuluş vizyonu ortaya koyar. Onun en tesirli sözlerinden bazıları “Ulusal Bilincin Sınanması” başlıklı bölümde yer alır. Şöyle yazar Fanon:

Önceki sayfalarda milliyetçiliğin, kitleleri zalimlere karşı ayaklandıran o muhteşem ilahinin, bağımsızlık kazanıldıktan sonra ülkeyi nasıl ayırttığını gördük. Milliyetçilik politik bir öğreti değildir, bir program değildir. Ülkelerimizi geriliktен, felçten ya da çöküşten gerçekten kurtarmak istiyorsak eğer, ulusal bilinci hızla geride bırakıp toplumsal ve politik bilince geçmeliyiz.⁶²

Fanon’un, *Yeryüzünün Lanetlileri*’yle birlikte, kitlelerin ulusal kurtuluş mücadelesini vurgularken, bireyselden evrensele olan devinimde siyah özcülüğünü (zencilik gibi) dolayımlayıcı terim olarak öngörmenin ötesine geçtiğini görmüştük. Fanon şimdi bu dolayımın da ötesine, bizatihi evrensele bakmaktadır. Ulusal bilinçten bile daha yüksek bir öz-bilinç aşamasına gerek vardır artık –yeni bir toplumun özüne ışık tutan eksiksiz bir toplumsal ve siyasal dönüşüm aşamasına. Fanon, mücadelenin doğurduğu acil durumun ötesine bakmaya, onun nihai hedeflerini öngörmeye odaklanmıştır hep, en acil hedeflere ulaşıldıktan önce. Cezayir bağımsızlık hareketine

katıldığı andan itibaren bu konu üzerinde diğer kişilerle çekişme içerisinde olmuştur. Bu çabası *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde tepe noktasına vardı; orada *devrim daha gerçekleşmeden önce devrimden sonra nelerin olup biteceğini* öngörmek gibi güç bir işin üstesinden gelmeye çalışmıştır.

Bu durum, bugün –self-determinasyon hakkı için ya da ırkçılığa karşı mücadele eden hareketlerin değil sadece– bütün özgürlük hareketlerinin karşı karşı karşıya kaldığı o temel ve cevaplanmamış soruyla bizi baş başa bırakmaktadır. *Günümüzde* bundan daha önemli bir soru yoktur –özellikle de küreselleşmiş kapitalizmin girdiği çıkmazın (ayrıca onun kendini devlet “sosyalizmi” diye cilalamış ama hüsrana uğramış “alternatiflerinin”) dışında başka bir yol bulmaya çalışanlar açısından.⁶³ Fanon, kendisinden beklenen bir yaklaşımla, “sonrasında neler olup biteceği” sorusuna cevap ararken ulusal kurtuluş mücadelesinin üzerinden atlayacak ya da onu inkar edecek şekilde acul davranmamıza izin vermez. “Yaygın inanışın aksine Afrikalılar ve gelişmemiş halklar toplumsal ve siyasal bir bilinç inşa ederken çok hızlı hareket ederler. Buradaki tehlike onların, çok sık olmak üzere, ulusal bilinç aşamasına ulaşmadan önce toplumsal bilinç aşamasına ulaşmalarında yatmaktadır.”⁶⁴

Fanon, her zaman olduğu gibi, bakışımızı evrensele yönlendirmeye çalıştığında bile, tikeli unutmamıza asla izin vermez. Ulusal evreyi atlamanın Afrika için özellikle çok kötü sonuçları olacaktır çünkü böylece kabileciliğin ve etnik rekabetin önü açılacaktır. Ulusal birlik ve ulusal gelişme zorunludur, hatta Pan-Afrikanizm doğrultusunda soyut çağrılarda bulunmaktan daha zorunludur. Ayrıca, “Bizim, ulustan yeni insanı yaratmasını beklemememiz gerekir.”⁶⁵ Ulusun yaratılması ve oluşturulması kendinde bir amaç değildir, başka bir

şeye elveren bir kanaldır. Özetle, “Milliyetçilik açıklanmadığı, zenginleştirilmediği ve derinleştirilmediği takdirde, toplumsal ve politik bir bilince, yani hümanizme çabucak dönüşmediği takdirde, çıkmaza girer. Gelişmemiş ülkelerin burjuva liderlikleri ulusal bilinci kısır bir biçimcilğe hapsederler”.⁶⁶

Fanon *Yeryüzünün Lanetlileri*’nde, diğer eserlerine kıyasla, Hegel’den neredeyse hiç bahsetmez. Fakat dikkatli okurlar Hegelci bireysel-tikel-evrensel diyalektiğin kitabın merkezi argümanının yapısını oluşturduğunu hemen fark ederler. Spesifik bireyin yaşanmış deneyiminden evrensel hedefe, yani karşılıklı tanınma hedefine olan diyalektik devinimde en önemli şey dolayımlayıcı terimdir. Bu dolayımlayıcı terim, yaşayan bireyin ayrılmaz bir parçası olmalı, aynı zamanda da onu kendisinin ötesine yönlendirme yetisine sahip olmalıdır. Bu bakımdan, Hegel’e göre dolayım, kuvvetlerin bir tür çatışmasını temsil eder –dolayım, kendini, öznenin bireysel deneyimleri ile onun özneliğini gerçekleştirebilecek sonul hedef arasında konumlandırır. Hegel’in de belirttiği gibi, “[dolayım] ile kastedilen şey, genelde, *nosyonun gerçekleştirimi* yönündeki istemdir, bu gerçekleştirim *başlangıçta* yer almaz fakat o, bilişin daha da gelişmesinin hedefidir ve görevi budur”.⁶⁷ Fanon’a göre, birey öznenin özneliğini gerçekleştirebilen dolayımlayıcı terim ulusal kurtuluş için verilen mücadeledir. Ne ki bu dolayımlayıcı terim kendinde bir amaç değildir çünkü o kurtuluş hareketinin *daha da gelişmesine* giden yönü göstermektedir. Bir eseri diyalektik kılan şey onda Hegel’e açıktan yapılan referansların sayısı değil, onun felsefi içeriği ve yapısıdır. *Yeryüzünün Lanetlileri*’nin, kimi yönleriyle, *Siyah Deri, Beyaz Maske*’den daha Hegelci olduğu ileri sürülebilir (*Yeryüzünün Lanetlileri*’nin siyasal-devrimci içeriğinin *Siyah Deri, Beyaz Maske*’den daha somut bir öznel dolayım biçimi

koyduğu, aynı zamanda da **tanınma** savaşının imlediği o evrensel hedefi daha derinlemesine irdelediği göz önüne alındığında).

Fanon “Sömürge Savaşı ve Zihinsel Hastalıklar” başlıklı bölümde bu evrensel hedefi neyin oluşturduğunu daha ayrıntılı inceler:

Kişinin kendi halkının özgürlüğü için savaşması yetmez. Savaş devam ettiği sürece sadece halkı değil, her şeyden önce kendinizi de (tam anlamıyla insan olmak için) aydınlatmanız gerekir. Tarihin, başka insanlarca lanetlenmiş insanın tarihinin yollarına yeniden düşmek ve kendi halkınız ile başkalarının karşılaşmasını sağlamanız, yaratmanız gerekir.⁶⁸

Fanon’un temel felsefi mesajı şudur: Avrupa’ya öykünmeye ya da onu yakalamaya çalışmak yerine onu geride bırakmanın zamanı gelmiştir artık –Avrupa kaynaklı bütün değerler ve fikirler ister istemez yanlış olduğu için değil, bir yandan insanları *kitleler halinde* katlederken bir yandan da “insandan” söz eden Avrupa’nın bu değerleri ve fikirleri hâlâ hayata geçirmediği için. Avrupa, insanlığı hayal kırıklığına uğrattı; fakat insanlık bir hayal kırıklığı değildir.⁶⁹ Onun yeniden doğması mümkündür.

Yoldaşlar, diyalektiğin yavaş yavaş bir statüko mantığına dönüştüğü bu durgunluktan çıkalım. İnsan sorununu yeniden inceleyelim. Hayır, biz kimseye yetişmek istemiyoruz. Bizim istediğimiz şey insanlarla, herkesle, gece gündüz, her zaman bir arada yürümektir. Bu, gruplar arasındaki mesafenin çok açıldığı ve dolayısıyla kimsenin öndekini göremediği, insanların artık birbirini tanımadığı, birbiriyle giderek daha az karşılaştığı ve daha az konuştuğu bir kervanı daha da uzatma meselesi değildir.⁷⁰

Bugün, kapitalist küreselleşmenin kendi “zaferini” ilan etmesinin ve dünyanın dört bir yanındaki devrimlerin başarısızlığa uğramasının ardından –kamusal alanımızın büyük bölümünü tahrip eden günlük atomize yaşamlardan bahsetmeye gerek bile yok– insanlar arasındaki mesafe çok daha açıldı. Yolumuzu kaybetmiş gibiyiz, hangi yöne döneceğimizi bilmiyoruz. Fanon incelemelerinden kazanılacak bir şey varsa o da bu eserlerin bizi yaşamı anlamlı kılan bir hedefe, yani yeni insani ilişkiler yaratmak için mücadele etmeye bir kez daha yönlendirmesidir. Fanon’un geride bıraktığı mirasa gösterilebilecek en büyük saygı, çağımıza nüfuz eden mutlak yabancılaşmadan çıkıp *hümanizmamıza* yeniden kavuşmamızdır. Bu, kişinin tikel durumundan ya da bakış açısından bağımsız olarak girilebilecek bir zorluktur. Evrende tek bir kum zerreciği bile yer almıyor olabilir, fakat mevcut durumdan zerre kadar olsun bir hoşnutsuzluk varsa buradan hareketle evrenselin peşinden koşmak mümkündür.

Tarih, evrenseli gözetmekten vazgeçtikleri için yollarını yitirmiş özgürlük mücadeleleriyle doludur. Fanon’un eserini, düşünürün ölümünün üzerinden yarım yüzyıl geçtikten sonra bugün böylesine önemli kılan şey, bu eserin evrenselin nasıl gözden yitirilmeyeceği konusunda uyarılar ve yönlendirmelerle dolu olmasıdır. Gerçi Fanon kendi düşüncelerini kendi yöneliminin sıfır noktasından başlatmıştı, ama bizi de *kendi* yönelimimizin sıfır noktasından başlayıp yeni bir hümanizmaya ulaşmaktan hiçbir şey alıkoyamaz. Köylülerden, lümpen proletaryadan ve gecekondu halkından oluşan bir hareket, işçi sınıfından, öğrencilerden, kadınlardan, gey ve lezbiyenlerden ya da siyahlardan ve diğer ulusal azınlıklardan oluşan bir hareketten daha “Fanoncu” değildir. Bir hare-

ket, “insanlık meselesine yeniden eğildiği”, insanlığı yeniden ihya ettiği ve *gerçekleştirdiği* ölçüde ancak, “Fanoncudur”.

Fanon’un bunları yapmaya ömrü yetmedi. Tedavi için geldiği ABD’de, 6 Aralık 1961’de –*Yeryüzünün Lanetlileri*’nin yayımlanmasından üç gün sonra– öldü. Şimdi bu yolculuğu onun bıraktığı yerden bizim sürdürmemiz gerekiyor.

NOTLAR

Giriş

1. Fanon'un bu sözünü aktaran pek çok yorumcudan biri için bkz. Jerome Roos, 7 Aralık 2014 RoarMag.org içinde.
[<http://roarmag.org/2014/12/eric-garner-protests-we-cant-breathe>]
2. Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, çev. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2008), s. 201.
3. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2008), s. 5.
4. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 202.
5. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 2.
6. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 69.
7. A.g.e., s. xii.
8. A.g.e., s. 24.
9. A.g.e., s. 206.
10. Lewis Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (Londra ve New York: Routledge, 1995), s. 58.
11. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. xi.
12. A.g.e., s. 193.
13. Henry Lewis Gates, "Critical Fanonism", Nigel C. Gibson (ed.), *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue* (Amherst, NY: Humanities Books, 1999).
14. Adolfo Gilly, Frantz Fanon'un *A Dying Colonialism*'ine yazdığı "Önsöz" (New York: Grove Press, 1967), s. 13.

15. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 235.
16. Akt. David Macey, *Frantz Fanon: A Biography* (Londra ve New York: Verso, 2012), s. 2.
17. Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt, Brace and World, 1969), s. 71.
18. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (Londra ve New York: Routledge, 2004), s. 44.
19. Bkz. *Black Skin, White Masks*, s. 119: “Ruhum dünya kadar engin sanki, nehirlerin en derini kadar derin bir ruh; göğşüm sonsuzcasına geniş. Ben vermek için yaratıldım; bana kötürümlerin alçak-gönüllülüğünü uygun gördüler”
20. Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception*, ss. xvii, xviii.
21. Merleau-Ponty’ye göre “beden şeması” bizim bedensel deneyimimizin toplamıdır, “bedenimin dünyada olduğunu belirtmenin bir yoludur”. Bkz. *Phenomenology of Perception*, s. 115.
22. G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), s. 480.
23. A.g.e., s. 110.
24. Marx’ın ömrünün sonuna doğru, gelişmekte olan ülkeler için yazdığı yazılarla köylü sınıfının devrimci rolünü ön plana çıkarması ve *Kapital*’in Birinci Cildinin dünyanın tümü için geçerli “evrensel bir teori” kurduğunu yalanlamasıyla ilgili olarak bkz. Peter Hudis, “Marx Among the Muslims”, *Capitalism, Nature, Socialism*, C. 15, No. 4, Aralık 2004, s. 51-68; Peter Hudis, “Accumulation, Imperialism, and Pre-Capitalist Formations”, *Socialist Studies/Études socialistes*, C. 6, No. 2, Güz 2010, s. 75-91; Kevin B. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies* (Chicago: University of Chicago Press, 2010).
25. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. xi.
26. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. xiv.
27. A.g.e., s. xii.

1. Bölüm

1. Rosa Luxemburg, “Martinique”, Peter Hudis ve Kevin B. Anderson (ed.), *The Rosa Luxemburg Reader* (New York: Monthly Review Books, 2004), ss. 123-124.

2. Frantz Fanon, "The Problem of the Colonized", *Toward the African Revolution*, çev. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967), s. 18.
3. Bkz. Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora", Bill Ashcroft, Gareth Griffiths ve Helen Tiffin (ed.), *The Post-Colonial Studies Reader* (Londra ve New York: Routledge, 2006), s. 436.
4. Akt. Alice Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, çev. Nadia Benabid (Ithaca ve Londra: Cornell University Press, 2006). s. 1.
5. A.g.e., s. 8.
6. Frantz Fanon, "The Problem of the Colonized", *Toward the African Revolution*, s. 23.
7. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 2.
8. Frantz Fanon, "The Problem of the Colonized", *Toward the African Revolution*, s. 23.
9. Daha fazla bilgi için bkz. Irene L. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), ss. 39-43 ve Irving Leonard Markovitz, *Léopold Sédar Senghor and the Politics of Negritude* (New York: Atheneum, 1969), ss. 40-58.
10. Frantz Fanon, "The Problem of the Colonized", *Toward the African Revolution*, s. 24.
11. Bu sözler daha sonra Manville tarafından nakledilmiştir; bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 10.
12. Akt. Fanon, *Black Skin, White Masks*, ss. 69-70. Bkz. Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, çev. E.B. Aston (New York: Greenwood Press, 1978), s. 32.
13. Fanon'un annesinin anne tarafından büyükbabasının Alsas'lı olması, düşünürün de ilk adının (Frantz) Almanca olması tuhaf bir ironidir.
14. Akt. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 101.
15. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Peter Geismar, *Fanon* (New York: The Dial Press, 1971), ss. 41-42.
16. Bkz. Raya Dunayevskaya, "Dialectics: The Algebra of Revolution", *The Raya Dunayevskaya Collection: Marxist-Humanism – A Half Century of its World Development* (Detroit: Wayne State University Archives of Labor History and Urban Affairs), mikrofilm no. 5791.
17. Geismar, *Fanon*, s. 46.

18. Bkz. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 42: "Bu kitap yedi yıllık bir deneyimin ve gözlemlerin ürünüdür"
19. Bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 136.
20. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s.147.
21. Akt. Geismar, *Fanon*, s. 54.
22. Fanon, "The North African Syndrome", *Toward the African Revolution*, s. 3.
23. A.g.e., s. 13.
24. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 206.
25. Bkz. Marx, *1844 Elyazmaları*, bu eser *Marx and Engels Collected Works*, C. 3'te yer almaktadır (New York: International Publishers, 1975), s. 277: "Yabancılaşmış emek 1° doğayı 2° kendi kendini, kendi öz etkin işlevini, kendi yaşamsal etkinliğini insana yabancılaştırırken, *cinsi* de yabancılaştırır ona: *cinsil yaşamı*, onun için bireysel yaşam aracı durumuna getirir. İlk cinsil yaşam ile bireysel yaşamı yabancılaştırır ve ikinci olarak da soyutlamaya indirgenmiş bulunan bireysel yaşamı, gene soyut ve yabancılaşmış biçimi altında alınmış bulunan cinsil yaşamın ereği durumuna getirir" (Karl Marx, *1844 Elyazmaları*, çev. Kenan Somer, Sol Yayınları, 2. Baskı, 1993, ss. 145-146 -ç.n.).
26. G.W.F. Hegel, *Science of Logic* C. 2, çev. W.H. Johnston ve L.G. Struthers (New York: The Macmillan company, 1929), s. 411.
27. Fanon, "The North African Syndrome", *Toward the African Revolution*, s. 15. Vurgulama Fanon'un.

2. Bölüm

1. Bkz. Aime Césaire, *Discourse on Colonialism*, çev. Joan Pinkham (New York: Monthly Review Books, 2000), s. 36.
2. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. xii.
3. A.g.e., s. 97.
4. A.g.e., s. 89.
5. A.g.e., s. xii.
6. Dante, *The Inferno (Cehennem)*, çev. Laurence Binyon, *The Portable Dante* içinde (New York: Viking Press, 1948), s. 3.
7. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 2.
8. A.g.e., s. xi.
9. A.g.e., ss. 91, 165.

10. A.g.e., s. 95.
11. A.g.e., s. 90.
12. Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge: Harvard University Press, 1996), s. 63.
13. Jean Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel E. Barnes (New York: Washington Square Press, 1969), s. 553.
14. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 90.
15. Karel Kosik, *Dialectics of the Concrete: A Study on the Problem of Man and World* (Dordrecht-Holland: D. Reidel, 1976), s. 7.
16. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 205.
17. A.g.e., s. xiv.
18. A.g.e., ss. 120-121.
19. A.g.e., s. 122.
20. A.g.e., s. xv.
21. A.g.e., s. 165.
22. A.g.e., s. 130.
23. Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*. Cherki bu kitabında "Fanon'u siyah bir Lacan olarak görmek... hepten kuruntudur" der (s. 199).
24. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. xv.
25. A.g.e.
26. Fanon'un Reich hakkındaki görüşleri için (dostlarıyla ve meslektaşlarıyla sohbetlerinde çeşitli kereler bunları serdetmiştir) bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, ss. 35-36.
27. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. xv.
28. A.g.e. s. 25.
29. Capécia ile zencilik hareketiyle ilintili diğer (uzun süredir ihmal edilmiş) kadın yazarlar hakkında bilgi için bkz. T. Denean Sharp-ley-Whiting, *Frantz Fanon: Conflicts and Feminisms* (Lanham: Rowman & Littlefield, 1998), s. 36.
30. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 26.
31. A.g.e. s. 27.
32. A.g.e. s. 44.
33. A.g.e. s. 35.
34. A.g.e. s. 24.
35. A.g.e. s. 42.
36. A.g.e. s. 56.

37. A.g.e. s. 61.
38. A.g.e. s. 69.
39. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 88.
40. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 66.
41. Bkz. Derrick Bell, *Faces at the Bottom of the Well: The Permanence of Racism* (New York: Basic Books, 1992).
42. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 80.
43. A.g.e. s. 63.
44. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 110.
45. Peter Kalkavage, *The Logic of Desire: An Introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit* (Philadelphia: Paul Dry Books, 2007), s. 98.
46. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 106.
47. Bkz. Alex Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* (Cambridge: Polity Press, 1995) ve *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (Cambridge: Polity Press, 2012).
48. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 14.
49. Henri Lefebvre, "The Inventory", Stuart Elden, Elizabeth Lebas ve Eleonore Kofman (ed.), *Henri Lefebvre: Key Writings* (New York ve Londra: Continuum, 2003), ss. 175-176.
50. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 110.
51. Kalkavage, *The Logic of Desire*, s. 121.
52. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 191.
53. A.g.e., s. 192.
54. Hegel'in efendi-köle diyalektiğini tartışırken kendisine ırk ile Haiti devrimini temel aldığını ileri süren farklı bir bakış açısı için bkz. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti, and Universal History* (Pittsburgh: University of Pittsburg Press, 2009).
55. Bunu doğrulayan olgu şudur: Hegel'de efendi-köle diyalektiğinden sonra stoacılık ile kuşkuculuk –antik Yunan ve Roma'nın iki büyük felsefi akımı– tartışılır.
56. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 195.
57. A.g.e.
58. A.g.e. s. 185.
59. Daha fazlası için bkz. Raya Dunayevskaya, "Hegel, Marx, Lenin, Fanon and the Dialectics of Liberation Today", Peter Hudis ve

Kevin B. Anderson (ed.) *The Power of Negativity: Selected Writings on the Dialectic in Hegel and Marx* (Lanham, MD: Lexington Books, 2006), 193.

60. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 196.
61. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 119.
62. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 33.
63. A.g.e., s. 95.
64. A.g.e., s. 101.
65. A.g.e., s. 112.
66. A.g.e.
67. A.g.e., s. 114.
68. A.g.e., s. 113.
69. A.g.e., s. 107.
70. A.g.e., ss. 113-114.
71. Bkz. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 10: "Benim görüşümce, ki bu görüş ancak bizatihi sistemin açılmanmasıyla temellenebilir, her şey Hakikati sadece *Töz* olarak değil fakat ona eşit biçimde *Özne* olarak da kavramaya yönelir".
72. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 17.
73. A.g.e., s. 101.
74. A.g.e., s. 102.
75. A.g.e., s. 98.
76. Daha fazlası için bkz. Raya Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution: from Hegel to Sartre and from Marx to Mao* (Lanham, MD: Lexington Books, 2003), ss. 3-46.
77. Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience*, s. 201.
78. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 179.

3. Bölüm

1. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 101.
2. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 43.
3. A.g.e., s. 61.
4. Fanon'un zincire vurulmuş akıl hastalarının zincirlerini çözdüğü yolundaki iddianın sahibi Gendzier'dir: *Frantz Fanon: A Critical Study*, s. 76. Böyle bir şeyin vuku bulmadığı yolundaki sav için bkz. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 225.
5. Akt. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 69.

6. Akt. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*, s. 81.
7. A.g.e., s. 88.
8. A.g.e., s. 82.
9. Macey, *Fanon: A Biography*, s. 236.
10. Bu yazıların, Fanon'un düşüncesinin bir bütün olarak değerlendirilmesi bağlamında, mükemmel bir incelemesi için bkz. Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985).
11. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, s. 229.
12. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, ss. 407-408.
13. Fanon, "Racism and Culture", *Toward the African Revolution*, s. 38.
14. A.g.e., s. 40.
15. A.g.e., s. 41, 43.
16. Karl Marx, *Capital* C. 3, çev. David Fernbach (New York: Penguin, 1981), s. 959.
17. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, ss. 34, 35.
18. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 320.
19. A.g.e., s. 323.

4. Bölüm

1. FLN'nin oluşumuna yol açan olaylar hakkında bkz. Henry F. Jackson, *The FLN in Algeria: Party Development in a Revolutionary Society* (Westport, CN: Greenwood Press, 1977), ss. 22-43.
2. Cezayir ulusal kurtuluş hareketinin ilk dönemleri hakkında bkz. Jackson, *The FLN in Algeria*, ss. 3-21.
3. Rosa Luxemburg, *The Accumulation of Capital*, Peter Hudis ve Paul Le Blanc (ed.) *The Complete Works of Rosa Luxemburg* C. II: Economic Writings 2 (Londra ve New York: Verso Books, 2015), ss. 271, 274.
4. Bkz. Salim Nadi, "Why Do We Need an Indigenous Party in France?" Tarihsel Materyalizm Konferansına Sunulan Bildiri, Londra İngiltere, 28 Kasım 2014, s. 4.
5. Daha fazlası için bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, ss. 78-80. Cherki bu dönemde Fanon'la doğrudan çalıştığı için onun bu eseri Fanon'un FLN içerisinde nasıl aktif bir duruma geldiği konusunda en iyi kaynaktır.

6. Fanon, "West Indians and Africans", *Toward the African Revolution*, s. 18.
7. A.g.e., s. 24.
8. A.g.e., ss. 26-27.
9. Fanon, Mayotte Capécia hakkında şöyle der: "Görünen o ki Capécia'ya göre Siyah ve Beyaz bu dünyanın birbiriyle sürekli çatışma halinde olan iki kutbunu temsil etmektedir: bu, dünyaya ilişkin olarak tam da Maniheizt bir nosyondur" *Black Skin, White Masks*, s. 27.
10. Akt. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 270.
11. Akt. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, ss. 101-102.
12. "Racism and Culture", *Toward the African Revolution*, s. 35.
13. A.g.e., s. 40.
14. A.g.e., s. 43.
15. A.g.e.
16. A.g.e.
17. A.g.e., s. 44.
18. Bkz. *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 93.
19. John Riddell'in yorulmak bilmez çalışmaları sonucunda bu tutanakların birkaç cilt tutan İngilizcelerine ulaşmak artık mümkündür. Bkz. J. Riddell, *Workers of the World and Oppressed Peoples, Unite!: Proceedings and Documents of the Second Congress, 1920* (New York: Pathfinder, 1991); *Toward the United Front: Proceedings of the Fourth Congress of the Communist International* (Leiden ve Boston: Brill, 2011) ve *To the Masses: Proceedings of the Third Congress of the Communist International* (Leiden ve Boston: Brill, 2014).
20. Fanon *The Wretched of the Earth*'de şöyle yazar: "Bu cepheleşmenin [yani Batılı devletler ile SSCB arasındaki cepheleşmenin – P.H.] en önemli momentlerini Budapeşte ve Süveyş oluşturuyordu" (s. 38). Fakat Fanon bizatihi devrim üzerine hiçbir görüş belirtmez.
21. Daha fazlası için bkz. Peter Hudis (ed.) *The Marxist-Humanist Theory of State-Capitalism: Selected Writings by Raya Dunayevskaya* (Chicago: News and Letters, 1992), ss. 103-108 ve 115-122.
22. "Letter to the Resident Minister", *Toward the African Revolution*, s. 52.

23. Bkz. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*, s. 142.
24. Bkz. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 331.
25. "Algeria Face to Face with the French Torturers", *Toward the African Revolution*, s. 65.
26. "Concerning a Plea", *Toward the African Revolution*, s. 74.
27. Fanon, "French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution", *Toward the African Revolution*, s. 76.
28. Bkz. Anderson, *Marx at the Margins*, ss. 9-41 ve 196-236.
29. Daha fazlası için bkz. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 338-339.
30. Bkz. Eugene V. Debs, "Danger Ahead", *International Socialist Review*, C. 4, No. 5, Kasım 1903: "Mümkün olduğunca çok sayıda Zencinin gözünü açmalı ve onları ücretli kölelikten kurtuluş yolunda savaşmaları için Sosyalist harekete sokmalıyız; işçi sınıfı sınıf mücadelesinden zaferle çıktığında ve insanları hem ekonomik hem de siyasal olarak özgürleştirdiğinde ırk problemi de bir daha görünmemek üzere ortadan kaybolacaktır". Debs elbette ırkçılığın karşısındaydı ama siyah kitlelerin ırkçılığa karşı verdikleri mücadelenin *bağımsız* rolünü kavrayamamıştı.
31. Bu konuda ABD radikal solunun sergilediği hataların iyi bir eleştirisi için bkz. Michael C. Dawson, *Blacks In and Out of the Left* (Cambridge: Harvard University Press, 2013).
32. Bunun içerisinde *Socialisme ou Barbarie* grubu da vardı; Fanon bu grubu biliyordu ama onlarla hemen hiç ilgilenmedi. Daha fazlası için bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 95.
33. Fanon, "French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution", *Toward the African Revolution*, s. 87.
34. A.g.e., s. 88.
35. Fanon, "The Algerian War and Man's Liberation", *Toward the African Revolution*, s. 144.
36. A.g.e.
37. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 62.
38. Bkz. Cornelius Castoriadis, "General Introduction" *Political and Social Writings, Vol. I, 1946-1955: From the Critique of Bureaucracy to the Positive Content of Socialism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), s. 25. Castoriadis Fanon'u "The Diversionists" başlıklı yazısında "Üçüncü Dünya Mesihçiliğiyle"

- suçlar, *Telos*, no. 33, 1977, s. 105. Castoriadis Cezayir bağımsızlık mücadelesine gerçek anlamda hiçbir ilgi göstermemiştir.
39. Fanon, "French Intellectuals and Democrats and the Algerian Revolution", *Toward the African Revolution*, s. 81-82.
40. A.g.e., s. 81.
41. Fanon, *A Dying Colonialism*, ss. 152-153.
42. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 95.
43. Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience*, s. 116.
44. Fanon, "Decolonization and Independence", *Toward the African Revolution*, s. 103.
45. Bkz. Fanon, "Appeal to Africans", *Toward the African Revolution*, s. 132-134.
46. Akt. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, ss. 105-112.
47. A.g.e., s. 124.
48. Daha fazlası için bkz. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 353.

5. Bölüm

1. Fanon, "Accra: Africa Affirms Its Unity and Defines Its Strategy", *Toward the African Revolution*, s. 155.
2. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 178.
3. A.g.e., 169.
4. A.g.e., 179.
5. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 10.
6. Bkz. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 113-114.
7. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 180.
8. A.g.e., ss. 163, 167.
9. A.g.e., s. 179.
10. Gendzier, *Frantz Fanon: A Critical Study*, s. 226.
11. A.g.e., s. 167.
12. A.g.e., s. 229.
13. Marx, "Private Property and Communism", *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, s. 294.
14. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, çev. Quintin Hoare (New York International Publishers, 1971), s. 405.
15. Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 119.
16. A.g.e., s. 24.
17. A.g.e., s. 25.

18. A.g.e., s. 32.
19. A.g.e., s. 57-58.
20. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, s. 19.
21. Fanon, *A Dying Colonialism*, ss. 61, 62, 63.
22. A.g.e., s. 63.
23. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 205.
24. Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 63.
25. Fanon, *Black Skin, White Masks*, s. 191.
26. Fanon, *A Dying Colonialism*, s. 44.
27. A.g.e., s. 63.
28. A.g.e., s. 107
29. A.g.e., s. 113.
30. A.g.e., s. 92.
31. A.g.e., s. 90.
32. A.g.e., s. 95.
33. Bu ibareyi, Lenin'in 1914-1915'te yazılan "Abstract of Hegel's *Science of Logic*" ten aldım. Bkz. Lenin, *Collected Works C.* 38 (Londra: Lawrence and Wishart, 1961), s. 212.
34. Dunayevskaya, *Philosophy and Revolution*, s. 13.
35. Bkz. Rosa Luxemburg, "The Mass Strike, the Political Party, and the Trade Unions", *The Rosa Luxemburg Reader*, s. 185.
36. Bkz. Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, ss. 392-393.
37. Daha fazlası için bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 127.
38. Fanon üzerine ikincil literatürün büyük bölümü onun büyükelçi olarak atandığı tarihi yanlış vermektedir. Örneğe, Carole Boyce Davies (ed.), *Encyclopedia of the African Diaspora* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2008), s. 429'da Fanon'un 1957'de büyükelçi olduğu söylenmektedir.
39. Bu çalkantılı dönemi ele alan yakın tarihli bir çalışma için bkz. David Van Reybrouck, *Congo: The Epic History of a People* (New York: HarperCollins, 2014).
40. Fanon, "Lumumba's Death: Could We Do Otherwise?", *Toward the African Revolution*, s. 196.
41. A.g.e., s. 192.
42. Akt. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 149.
43. Fanon, "This Africa to Come", *Toward the African Revolution*, ss. 180-181.

6. Bölüm

1. Daha fazlası için bkz. Jackson, *The FLN in Algeria*, ss. 40-43.
2. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 158.
3. Bkz. Gendzier, *Fanon: A Critical Study*, ss. 239-243.
4. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 35.
5. A.g.e., s. 120.
6. A.g.e., s. 107.
7. A.g.e., s. 103.
8. A.g.e., s. 1.
9. A.g.e., s. 2.
10. Bkz. Jackson, *The FLN in Algeria*, s. 209.
11. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 97.
12. Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience*, s. 150.
13. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 100.
14. Fanon, "This Africa to Come", *Toward the African Revolution*, s. 187.
15. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 109.
16. A.g.e., s. 118.
17. A.g.e., s. 119.
18. Bu konunun 1902-1906 yılları arasında yaygın bir şekilde tartışıldığını gösteren bir derleme için bkz. Richard B. Day ve Daniel Gaido (ed.), *Witness to Permanent Revolution: The Documentary Record* (Chicago: Haymarket, 2009).
19. Bkz. Stephen White, "Communism and the East: The Baku Congress, 1920", *Slavic Review*, C. 33, No. 2, Yaz 1974, ss. 492-515.
20. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 109.
21. A.g.e., s. 221.
22. A.g.e., s. 17.
23. David Macey, *Frantz Fanon: A Biography*, s. 202.
24. Geismar, *Fanon*, s. 179.
25. Bkz. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*. Bunlar Cherki'nin sözleridir; Fanon *The Wretched of the Earth*'de Engels'in bu çalışmasından bahseder (s. 25) ama hakkında çok az şey söyler.
26. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 51.
27. Bkz. Marnia Lazreg, *Torture and the Twilight of Empire: From Algiers to Baghdad* (Princeton University Press, 2008), s. 219.

28. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 23.
29. A.g.e., s. 69.
30. A.g.e., s. 76.
31. A.g.e., s. 73.
32. A.g.e., s. 87.
33. Daha fazlası için bkz. Teodor Shanin (ed.), *Late Marx and the Russian Road: Marx and "The Peripheries of Capitalism"* (New York: Monthly Review Books, 1983).
34. Karl Marx ve Frederick Engels, *The Communist Manifesto*, bu eser *Marx and Engels Collected Works*, C. 6'da yer almaktadır (New York: International Publishers, 1976), s. 495.
35. Fanon'a yönelik bu tür eleştirinin özellikle kaba bir örneği için bkz. Jack Woodis, *New Theories of Revolution: A Commentary on the Views of Frantz Fanon, Régis Debray, and Herbert Marcuse* (New York: International Publishers, 1972).
36. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 437.
37. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 64.
38. Daha fazlası için bkz. Nigel Gibson, *Fanonian Practices in South Africa: from Steve Biko to Abahlali baseMjondolo* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).
39. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 111.
40. A.g.e., s. 115.
41. A.g.e., s. 127.
42. A.g.e., s. 124.
43. A.g.e., s. 130.
44. A.g.e., s. 138
45. A.g.e., s. 124.
46. Bkz. "Private Property and Communism", *Marx and Engels Collected Works* C. 3, ss. 294-296.
47. Geismar, *Fanon*, s. 174.
48. Bkz. Rosa Luxemburg, *The Russian Revolution*, bu eser *The Rosa Luxemburg Reader* içinde yer almaktadır (ss. 281-311). Luxemburg'un kitabı ancak ölümünden sonra, 1921'de yayımlandı, ama kitapta yer alan eleştiriler o dönemde yaygın olarak biliniyordu (Luxemburg Kasım 1918'de hapishaneden salıverildikten sonra bu eserin elyazması pek çok kopyasını pek çok insana ulaştırmak

için büyük çaba harcamıştı) ve Luxemburg'un yayımladığı bir dizi makalede de ifade edilmişti.

49. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 61.

50. A.g.e., s. 55.

51. Gilly, *A Dying Colonialism*'e "Önsöz", s. 13.

52. Fanon, "This Africa to Come", *Toward the African Revolution*, s. 186.

53. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 156.

54. A.g.e., ss. 156-157.

55. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 106.

56. A.g.e., ss. 106-107.

57. A.g.e., ss. 107-108.

58. A.g.e., s. 151.

59. Akt. Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, s. 199.

60. A.g.e., s. 95.

61. Fanon, "West Indians and Africans", *Toward the African Revolution*, s. 18.

62. A.g.e., s. 142.

63. Daha fazlası için bkz. Peter Hudis, *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism* (Chicago: Haymarket, 2013).

64. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 143.

65. A.g.e., s. 229.

66. A.g.e., s. 144.

67. Hegel, *Science of Logic* C. II, s. 470.

68. Fanon, *The Wretched of the Earth*, s. 219.

69. Nietzsche'nin de yazdığı gibi: "Bir şey sizi yenilgiye uğrattıysa, bundan sizin bir yenilgi olduğunuz sonucu mu çıkar? Siz kendiniz birer yenilgiyseniz bundan *insanın* bir yenilgi olduğu sonucu mu çıkar? Fakat insan bir yenilgiye —o zaman tamam!" Bkz. *Thus Spoke Zarathustra*, Walter Kaufmann (ed.), *The Portable Nietzsche* (New York: The Viking Press, 1968), s. 404.

70. Fanon, *The Wretched of the Earth*, ss. 237-238.

“Nefes alamıyorum!”

ABD’nin Minneapolis kentinde Mayıs 2020’de siyahi George Floyd’un polis tarafından boğazına bastınlarak öldürülmesinden önce söylediği son sözüydü bu. Cınayetin ardından on binlerce insan kendiliğinden sokaklara döküldü, ülkede siyahilere uygulanagelen ırkçı şiddeti protesto etti.

Bu olaydan on yıllarca önce, 1960’ların başında, Frantz Fanon sömürgecilikten kurtuluş bağlamında şöyle demişti: “Biz... artık nefes alamadığımız için de isyan ediyoruz.”

Fanon bir kâhin değildi ama kendi döneminin toplumsal mücadeleleri içerisinde yeni bir insanlık uğruna bıkmadan usanmadan çabaladığı için yirminci yüzyılın önde gelen düşünürlerinden biri oldu. Elinizdeki kitap onun olağanüstü yaşamının ve eserinin eleştirel bir biyografisidir. Peter Hudis onun tüm yaşam hikâyesini kaleme alırken Fanon’un yazdıklarının günümüzde ırkçılık ve onun en önemli doğurgusu yabancılaşmaya karşı verilen mücadelelere doğrudan seslendiğini göstermektedir. Fanon dünyaya seslendi ama hep kendi yöneliminin sıfır noktasından. Onun bugün de bize söyleyeceği şeyler var.

Okuyunuz, göreceksiniz.

