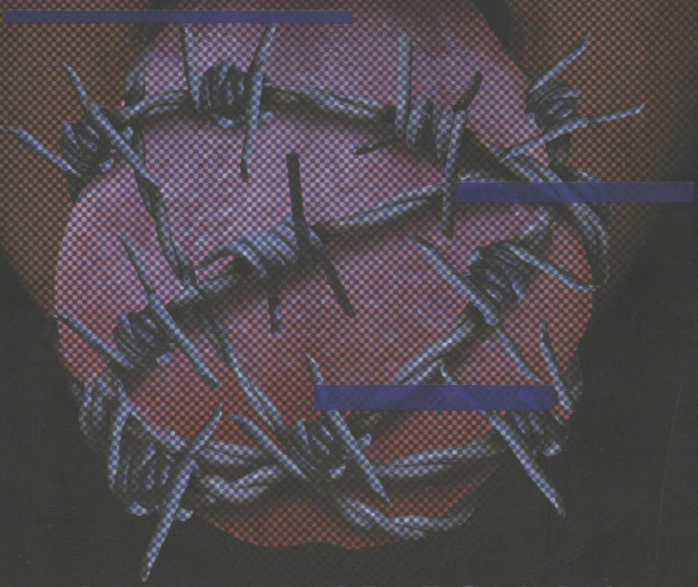
ÇAĞDAŞ FELSEFE

ÖZGÜRLEŞMENİN DİYALEKTİĞİ

Hegel / Freud / Fanon



STEFAN BIRD-POLLAN

ÇEVİREN / SİBEL KİBAR

FOL

"Devrimci Öznenin Yeniden Doğuşu"

"Bu kitap bizi, Freud'un metapsikolojisinin ve Hegel'in tanınma diyalektiğinin Fanon'un özgürleşme düşüncesi üzerindeki önemini yeniden düşünmeye davet ediyor."
–Nigel C. Gibson

"Bird-Pollan, Hegel, Freud ve Fanon'da olumsuz ve kendiyle-bütünleşme arasındaki ilişkiye dair zekice bir analiz sunarak bugüne kadarki geleneksel düşünceye meydan okuyor."
–Mari Ruti

Özne olma süreci, sancılı, hatta çoğu zaman kanlı bir süreçtir. Kendiyle-bütünleşme, özünde, doğayla, öteki'yle bütünleşmeyi, yani özgürleşmenin diyalektiğini gerektirir. Elinizdeki kitap, öznenin kuruluş sürecini Hegel, Freud ve Fanon düşüncesi üzerinden okuyor. Aynı zamanda kitap, bu diyalektiğe etkide bulunan filozofları (Kant, Marx, Sartre), postkolonyal çalışmaları (*Bhabha, Spivak*) ve *psikanalist bakışı* da (*Lacan, Kohut, Adler, Winnicott, Caruth*) ihmal etmiyor.

Bu kitap, Fanon'un özne teorisine ve sosyal teoriye yaptığı katkının derinliklerini keşfe çıkıyor. Aynı zamanda Fanon'un projesinin, Freudyen psikanalizin politik boyutlarını ve Hegel'in toplum teorisinin psikolojik boyutlarını anlamayı nasıl mümkün kıldığını gösteriyor.

THG 0736878 VCK

FOL ÖZGÜRLEŞMENİN DİYALEKTİĞİ
KİTAP NO / 286 BASKI / 1
/folkitap /folkitap /folkitap
ISBN 978-625-8242-83-6
9 786258 242836

Özgürleşmenin Diyalektiği
Hegel, Freud, Fanon

FOL 286
© Mak Grup Medya Pro. Rek. Yay. A.Ş.
Sertifika No: 44396

Felsefe 203
Çağdaş Felsefe 10

Özgürleşmenin Diyalektiği -Hegel, Freud, Fanon-
Stefan Bird-Pollan

Çeviren: Sibel Kibar

Özgün Adı: *The Dialectic of Emancipation / Hegel, Freud and Fanon*
Edisyon: Rowman & Littlefield 2014

Yayına Hazırlayan: Onur Kartal
Redaksiyon: Mak Grup Redaksiyon Ekibi
Görsel Yönetmen: Nurullah Özbay
Grafik Tasarım ve Uygulama: Tavoos

ISBN 978-625-8242-83-6

Baskı: Ayrıntı Basım Yay. ve Mat. Hiz. San. Tic. A.Ş.
Matbaa Sertifika No: 49599

1. Baskı: Eylül 2023

İletişim Adresleri
Cinnah Cd. Kırkpınar Sk. 5/4
06420 Çankaya Ankara
Tel.: 0312. 439 01 69
www.folkitap.com
bilgi@folkitap.com
siparis@folkitap.com
www.twitter.com/folkitap

Özgürleşmenin Diyalektiği
Hegel, Freud, Fanon

Stefan Bird-Pollan

Çeviren
Sibel Kibar

FOL

Stefan Bird-Pollan
Vanderbilt University'de *'Subject, Normativity, Word', a Hegelian Critique of Recent Kantian Work in Moral Philosophy* başlıklı doktora tezini tamamladı (2008). Hâlen University of Kentucky Felsefe Bölümünde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır.
Başlıca yayınları: "Rawls on Construction and Justification" (2009), "Kant, Genius and Moral Development" (2010), "Fanon, Colonialism and the Critical Ideals of German Idealism" (2012), "Hegel's Grounding of Intersubjectivity in the Master-Slave Dialectic" (2012), "Taking People as People; Kant, Judgments of Beauty and Judgments of Morality" (2013), "What Hegel Saw in Kant" (2015).

Sibel Kibar
Lisans (2002), yüksek lisans (2005) ve doktora derecelerini (2011) Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünden almıştır. Doktora öğrenimi sırasında Kanada'da Alberta Üniversitesinde ve ABD'de Duke Üniversitesinde bulunarak, bu üniversitelerin felsefe ve siyaset bilimi bölümlerinden dersler almış ve çalışmalarının bir kısmını bu üniversitelerdeki danışmanlarıyla yürütmüştür. 2012 yılından bu yana Kastamonu Üniversitesinde öğretim üyeliği görevini sürdürmektedir.
Başlıca eserleri: Slavoj Zizek, *İdeolojiyi Haritalamak* (2013); Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor* (2017), Sebastiano Timpanaro, *Materyalizm* (2020).

Ebeveynlerime...

İçindekiler

Kısaltmalar 13

Teşekkür 14

Giriş 17

Birinci Bölüm 33
Kant, Hegel, Freud ve Öznenin Yapısı 33
Giriş: Ortak Bir Teorik Model 33
İdealizm 34
İdealizm, Olumsuzluk ve Materyalizm 38
Üç Analiz Düzeyi: Ontolojik, Metapsikolojik ve Psikolojik 40
İdealizm ve Kant'ın Kategorik Buyruğu 45
Hegel 48
Hegel ve Normların Evrimi 49
Özbilince Geçiş 52
Köle-Efendi Diyalektiği: Özgürlük Talebini Dile Getirmek 57
Köle-Efendi Diyalektiği: Özgürlük ve Emek 62
Sonuç 67
Freud, Olumsuzluk ve Özbilinç 68
Freud ve İdealizm 70
Mekanistik Modelden İdealist Modele 72
Ontolojik Düzey: Dürtü Kuramı 75
Metapsikolojik Düzey: İkinci Topoloji ve Toplumsal Eleştiri Olanağı 80
Eros, Narsisizm ve Nesne 82
Süperego, Oidipus Kompleksi ve Özbilinç 89
Sonuç 94

İKİNCİ BÖLÜM

TRAVMA VE DİYALEKTİK 95

Giriş: Psikolojik ve Politik 95

Özneye Dair İki Açıklama: Parçalanmış Özne ve Kendiyle Bütünleşen Özne 97

Parçalanmış Özne 98

Lacan ve Parçalı Psişe 102

Fanon'u Parçalanmış Özne Üzerinden Okumak 105

Parçalanmış Özne Modelinin Eleştirisi 111

Travma Teorisyeni Olarak Fanon 115

Freud'un Travma Teorisi 122

Diyalektik Model: Travma Değil Kayıp 129

Sonuç: Kayıp, Arzu ve Tarih 133

Fanon'un Özne Teorisi 133

Fanon'un İki Travma Teorisi 134

Fanon'un Diyalektik Modeli ve Tanınma Teorisi 139

Sonuç 148

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

FANON'UN IRK VE SÖMÜRGECİLİK PSİKOPATOLOJİSİ 150

Giriş 150

Özbilinci Konumlandırmak ve Oidipus Kompleksi 152

Hegel'in Özbilinç Teorisi 154

Freud'un Oidipus Kompleksi ve Bilinçten Özbilince Geçiş 161

Fanon'un Irk Patolojisi Teşhisi 168

Analizin Sosyojenik Düzeyi ve Oidipus Kompleksinin Eleştirisi 171

Süperego ve Kolektif Katarsis 173

Beyaz Adamla Temas ve Süperegonun Tersine Dönüşü 176

Egonun Çöküşü 178

Kolonyal Öznenin Fail Olamaması ve Ahlaki Kısıtlılığı 181

Sistematik Aşağılık Hissi 184

Mannoni ve Adler'de Aşağılık Hissi 186

Aşağılık Hissi ve Hegel'in Tanınma Teorisi 191
Kazanılmamış Özgürlük 193
Özbilinç ve Psikiyatrik Tedavi: Fanon'un Klinik Yazıları 195
Akıl Hastalıklarının İdealist Açıklaması 197
Sorun ne? Kolonyal Psikiyatrinin İki Bakış Açısı 200
Kolonyal Tıp Kurumunun Teşhisi 201
Hastanın Perspektifi 204
Akıl Hastalığı 206
Toplumsal Tedavi 208
Psikiyatrik ve Politik 212

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
DEVRİMCİ ÖZNENİN YENİDEN DOĞUŞU 214
Giriş: Yeniden Doğuş Fikri 214
Fanon'un Hegelci Paradigması 217
Fanon'un Freudcu Paradigması 221
İki Paradigmanın Birleştirilmesi: Gelişim Ekseni 223
İki Paradigmanın Birleştirilmesi: Öznelerarasılık Teorisi 225
Fanon'un Hegelci Özne Kuramı 229
Boş Özne 229
Eşitlik ve Antagonizma 232
Kendi Kendinin Efendisi Olmak için Şiddet 235
Psikanalitik Açıklama: Saldırganlık, Narsizm ve Öznelerarası İdeal 242
Ölüm Dürtüsü, Eros ve Freud'un İktisadi Açıklaması 245
Metapsikolojik Düzey: Saldırganlık/Narsisizm ve Nesne Seçimi 248
Saldırganlık ve Yapıcı Narsisizm 249
Narsisizm ve Eros 251
Nesne İlişkileri Olasılığı 252
İstikrarlı Bir Ego/Ego-ideali İlişkisine Doğru 255
Sonuç: Saldırganlık, Narsisizm ve Öznenin Oluşumu 257

Beşinci Bölüm
Hegel, Freud ve Fanon'un Tarih Teorileri 262
Giriş 262
Freud'un Tarih Felsefesi 266
Özdeşleşme, İdeal ve Orijinal Birlik 269
Bireyin İnşası Olarak Ego-ideali 271
Toplumsallığı Oluşturan Ego-ideali 274
İlkel Sürü ve Kategorik Buyruk 276
İlk Sürü ve Normların Öznelerarasılığı 279
Hegel'in Tarih Felsefesinde İdealizasyon ve Olumsuzluk 283
Tarihe Girmek 285
Arzu, Otorite ve Medeniyet 289
Özne Kavramını Genişletmek: Etik Yaşam 291
Fanon'un Etik Gelişim Teorisi 295
Fanon'un Sartre'la Yüzleşmesi 296
Fanon'un Tarihe Eleştirel Yaklaşımı 301
Fanon'un Aydınlanma İdealini Eleştirisi 306

Sonuç 311
Tanınmanın Politik ve Libidinal İdeali 311

Kaynakça 315

Dizin 335

KISALTMALAR

Bu kitap, kaynak metinler arasında sıçrar durur. Bu sıçramalar özellikle Freud için geçerlidir çünkü argümanımı oluşturmak için Freud'un çeşitli eserlerinden pasajları bir araya getirmek zorunda kaldım. Bu kitap boyunca, Freud'un eserinin Standart Edisyonuna (SE) atıf yapmak yerine, üzerinde çalıştığım makalesinin adını yazdım. Ayrıca, Freud'un Almanca pasajlarının *Studienausgabe*'de (SA) nerede bulunacağını da belirttim. *Studienausgabe*'de Freud'un Almanca metinleri, Standart Edisyondan alınan eleştirel malzemeyle birlikte yeniden yayımlanmıştır.

Hegel'in eserleriyle ilgili de aynı atıf stratejisini kullandım. *Tinin Görüngübilimi*'nin (*Phenomenology of Spirit*) bu çalışmada merkezî bir rolü bulunmaktadır. *Phenomenology of Spirit*'i 'PhG' olarak kısalttım. Ayrıca *Toplu Eserleri*'ne de cilt ve sayfa numaralarıyla atıfta bulundum. *Toplu Eserleri* (*Gesammelte Werke*) GW olarak kısalttım.

Fanon'un *Black Skin, White Masks* [*Siyah Deri, Beyaz Maskeler*] kitabı için BW; *The Wretched of the Earth* [*Yeryüzünün Lanetlileri*] kitabı için de WE kısaltmalarını kullandım.

Teşekkür

Bu kitabım, pek çok kitap gibi, son yirmi yılda biriktirmekten zevk aldığım entelektüel borçlarımı bir tür ödeme girişimimdir. Bazı borçlar aşikâr olsa da –burada Kant'ın, Hegel'in, Freud'un ve Fanon'un söylemediği hiçbir şeyi yazmadım– öbürleri daha az belirgindir, ancak böyle olmaları onları daha önemsiz kılmaz. Bu kitapta temel olarak ilgilendiğim düşünürlerin söyledikleri açık olsa da ben burada esasında gizli içeriklerle ilgileniyorum. Bu yüzden bana bu düşünürleri okumanın yolunu gösteren insanlara, buradaki ilk dört düşünürden daha az olmayan bir borcum var.

Lisansüstü eğitimim esnasında Gregg Horowitz ve Jay Bernstein ile çalışma şansım oldu. Onların Adorno, Freud ve Hegel okumaları benim olumsuza dair düşüncelerimi olabildiğince keskinleştirdi. Yazdıklarımın çoğu, hâlâ onların epey açık bir şekilde ifade etmeye çalıştıkları şeyler üzerine bir tefekkür, ama benim için yine de muamma olarak kaldı. Vanderbilt'teyken Jeff Jackson, Brad Rappaport, Daniel Ramos ve biricik karım Jennifer ile saatlerce süren tartışmalarımızdan yararlandım. Jeff Jackson hâlâ benim en yakın felsefi muhatabım ve bu kitapta onunla defalarca üzerinden geçmediğimiz hiçbir şey yok.

Kitabın yazılması beklediğimden daha az zaman aldı ve bu kitap Harvard'da beşerî bilimlerde ders verirken tasarladığım bir makaleden doğdu. Orada araştırma yapan ve ders veren bilim insanlarından oluşan bir grup sayesinde bu kitap projesine başladım. Burada özellikle, Fanon'u müfredata koyan Scott Staring, Reidar Maliks, Thomas Poniah, Patti Leonard, Anya Bernstein ve Richard Tuck'a teşekkür etmek istiyorum.

Harvard'dayken, çalışmalarıyla Kant okumamı derinden

etkilemiş olan Chris Korsgaard'ı tanıma zevkini yaşadım. Resmi olarak öğrencisi olmasam da beni seminerlerine ve derslerine davet etti ve onunla yaptığım sohbetlerden çok faydalandım. Bu projenin oluşturulmasının her aşamasında onun etkisi var.

Kentucky Üniversitesi'ndeki meslektaşlarım projemi desteklediler ve taslaklarımın bazı aşamalarını okudular. Arnold Farr, Leon Sachs ve Michel Trask'ın geri bildirimlerinden çok yararlandım. Çalışmamı bitirebilmem için beni çalışmaya heveslendiren meslektaşlarım ve arkadaşlarım arasında Tim Sundell, Renee ve Darius Fatemi, Jeff Clymer, Brandy Anderson, Leon Sachs, Pearle James, Michael ve Stephen Trask, Bob Sandmeyer, Nell Whitman ve Melissa Henke'yi saymalıyım.

Bu arada, Lewis Gordon, Nick Nisbitt ve Nigel Gibson'dan Fanon'la ilgili her konuda değerli tavsiyeler aldım, özellikle Nigel Gibson taslağımın nihai hâline getirilmesinde yardımcı oldu. Jane Gordon ve Neil Roberts, bu projeyi bir sonuca bağlamak için tam doğru zamanda devreye girdiler. Geçtiğimiz yıllarda yakın arkadaş olduğumuz Mari Ruti'yle psikanaliz, felsefe ve postyapısalcı teori arasındaki ilişki üzerine sohbetlerimizden çok yararlandım.

Erken yaşta biriktirdiğim entelektüel borçlar o denli benim bir parçam hâline geldiler ki kendimi onlarsız hayal edemiyorum. Bu kategoriye en eski arkadaşlarımdan biri, neredeyse yirmi beş yıldır Freud hakkında sürekli sohbet ettiğim Daru Huppert giriyor. Üniversitede sayısız ders aldığım David Luft, beni son yirmi yıldır anlamaya çalıştığım metinler ve düşünürlerle tanıştırdı.

Freud'dan öncekilerin bile fark ettiği gibi, kişi en temelde ailesi tarafından şekillendirilir. Ailem neredeyse tüm çabalarımı bıkmadan usanmadan destekledi ve beni olduğum kişi kılarak, benim kendi yolumdan gidebilmemi sağladı. Kardeşim Michael, küçüklüğümüzden beri daimî sırdaşımdır. Karım ve entelektüel yoldaşım Jennifer ve çocuklarım Anna ve Lena her fırsatta düşüncelerimi şekillendirdiler. İlerlemeye devam etmem için beni kararlı bir şekilde destekliyorlar.

Giriş

Bu kitap özne kuramındaki üç tezi savunmayı amaçlamaktadır. İlki; patoloji kuramlarının anlaşılabilmesi için 'normal' bir yapı gereklidir ve normal bir yapı da patolojiye gereksinim duyar. İkincisi; patoloji ve 'normal' yapı arasındaki ilişki diyalektiktir. Üçüncüsü; bireysel ve toplumsal, biri diğeri olmadan anlaşılamaz. Bu çalışmada incelediğim düşünürlerin üçü de, Hegel, Freud ve Fanon, bu tezleri tam olarak benim ifade ettiğim şekilde olmasa da onaylıyor. Hegel, esas olarak 'normal' bir yapıyı, yani öznenin gelişim kuramını tarif etmekle ilgilenirken, Freud ve Fanon patolojiyle, yani gelişmenin kimi zincirlerinin kesilmesiyle ilgileniyorlar. Ancak bu kuramcıların hepsi de öznenin gelişiminin, radikal patolojik kopuş ile başarılı birlik arasındaki süreklilikte gerçekleştiği düşüncesinde hemfikirdir. Dahası, bu kuramcılar bir kimsenin bu süreklilikte, içerisinde bulunduğu somut konumun, o kişinin daha sonraki gelişimini belirlediğini düşünürler.

Fanon'un düşüncesi bu çalışmanın kalkış noktasını oluşturuyor çünkü onun analizi yukarıda sunulan üç tezin tamamına en net şekilde bağlı olandır. Fanon'un talebi hem psikiyatrik hem de politik olan bireysel ve toplumsal patolojinin düzeltilmesidir. Fanon psikoterapiyi ve politik mücadeleyi diyalektik bir süreç olarak görür. Ayrıca Fanon bireysel gelişmenin, toplumsal güçleri dikkate almadan anlaşılamayacağını gösterir. Bu toplumsal güçler, bireyleri şekillendirir. Politik bir hareketten bahsederken bu politik hareketi oluşturan bireysel psişeleri de göz önünde bulundurmak zorundayız. Ama Fanon, ileride tartışacağım üzere, bu unsurların her biri arasındaki ilişkiyi görmesine rağmen çalışmaları parça parça kalmış ve merkezî önemdeki teorik konuları işlenmemiş hâlde bırakmıştır.

Elbette Freud'un ve Hegel'in, Fanon üzerinde önemli etkileri olduğu tartışılmaz ama benim argümanım buna dayanmıyor. Daha ziyade, ben bu üç düşünüre, Fanon, Freud ve Hegel'e, burada ilgilendiğim üç ana tezin her birinin bir versiyonunu geliştirmeleri için başvuruyorum. Bu argümanlar, bazen açık görünse de çoğu zaman bu düşünürlerde örtük olarak bulunmaktadır. Ben bu kitabımda öncelikli olarak onların kuramlarını benim bu üç tezimi kanıtlayacak şekilde açıklıyorum. Bu düşünürlerin kendi kuramlarını açıklamak, bu kitabın tali bir işlevidir (yine de onların metinlerinin yorumunu arayanlar için de faydalı olabileceğini umuyorum).

İleri sürdüğüm diyalektik özne kuramı, postyapısalcılığa, çağdaş postkolonyal teorideki bir dizi akıma ve psikanalizden ilham alan travma çalışmalarına büyük ölçüde ters düşmektedir. Çağdaş postkolonyal kuramlara ve travma çalışmalarına karşı çıkmamın nedenleri İkinci Bölümde anlaşılacaktır ancak bazı yanlış anlamaları önlemek için bu kuramlara neden karşı çıktığımı belki de en başta söylemeliyim. Ben genel olarak, travma kuramının ve postkolonyal çalışmaların bazı noktalarda kesinlikle doğru olduğunu kabul ediyorum ancak bu kuramların aslında diyalektik olmayan bir özne anlayışına dayandığını iddia ediyorum. Bu nedenle, patoloji kuramlarının anlaşılabilmesi için 'normal' bir yapının gerekli olduğunu iddia ettiğim ilk tezim, bir öznenin olması gerekliliğini ortaya koyar. Patolojiden bahsediyorsak, patolojiden yoksun ama patolojiye sahip olabilecek bir öznenin de olması gerekir. Sapma, normalliği varsayar. Bunu daha katı bir felsefi dille ifade edecek olursak, birliğin parçalanmadan (*fragmentation*) önce geldiği söylenebilir.

Elbette hem postkolonyal teoride hem de travma teorisinde öznenin reddedilmesinin ana itici gücü, bu iddianın reddedilmiş olması değildir. Daha ziyade, öznenin belirli bir somut hâlinin (beyaz, erkek, Avrupalı, heteroseksüel vb.), öznenin 'normal' yapısı olduğu iddiasının reddidir. Ama öznelliği kendi başına belirli bir özne anlayışıyla eşitlemek ve böylece onu reddetmek, herhangi bir eleştirinin koşulu olan

bir ayrımı ortadan kaldırmaktır. İleride tartışacağım gibi, patolojik veya parçalanmış öznenin (*fragmentary subject*)[1] altında yatan normatif veya normal bir özne anlayışı yoksa, o zaman 'normal olmayan' öznenin herhangi bir etik veya politik talepte bulunması kesinlikle zordur. Dolayısıyla böyle bir konum, postkolonyal teorinin ve travma teorisinin üretmesi beklenen türden argümanlara, mevcut statükonun normatif eleştirilerine tam olarak aykırı görünüyor.

Benim savunduğum pozisyon, örneğin Homi Bhabha'nın Fanon hakkında şu söylediklerine karşıdır: "İnsanlığın doğası sömürge koşullarında yabancılaşır ve bu yabancılaşmadan 'çıplak bir meyil' ortaya çıkar. Bu, bir iradenin ortaya konulması veya özgürlük çağrısı değil, esrarengiz bir sorgulamadır."[2] Bence Bhabha'nın Fanon'un esrarengiz sorgulaması dediği şey, irade ve özgürlük kavramlarının muhtemel bir eleştirisini sorgulamayı mümkün kılan bir pozisyondan ibarettir. Benzer şekilde, Gayatri Spivak'ın 'madun konuşamaz'[3] demesi de metafordan öte bir şey değildir. Spivak'ın iddiası, Bhabha'dan daha radikal bir şekilde, öznelliğin sistematik bir marjinalleştirilmesinin olabileceğini, öyle ki öznellik teriminin kendisinin anlamsız hâle gelebileceğini öne sürüyor. Ama *konuşması gereken* öznenin anlamlı bir mefhumu olmadan, madunun konuşmadığı iddiası normatif gücünü kaybeder.

Travma teorisi de benzer şekilde, en azından Cathy Caruth tarafından savunulan etkili versiyonunda, öznelliğin özünde parçalanmış olduğu düşüncesine dayanır, o kadar ki aslında bir 'özne'den bahsetmek pek mantıklı değildir. Caruth'a göre travma, öznelliğin kurucusudur çünkü öznellik, özünde öte-

[1] Yazarın metinde sıklıkla kullandığı *fragmentary subject* terimi, getirildiği her coğrafyaya, kültüre uyum sağlayan ama tüm parçalarını bir araya getirip kendisiyle bütünleşemeyen ve bir kimlik oluşturamayan anlamında 'parçalanmış özne' olarak çevrildi. (Çev.)

[2] Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge Classics (Londra: Routledge, 2004), 42.

[3] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1988), 308.

kini –özne olmayanı– içeren sürekli bir tekrar mecburiyetiyle oluşur. Caruth bu mücadeleyi özünde etik bir ilişki, yeniye bir şekilde açık olmak olarak görür.[4] Tekrar etmek gerekirse, ötekinin benim özümde yattığı iddiası, benliğin, ötekinin *kendisi için* öteki olabileceğini anlamadan anlaşılmaz. Ben bir hiçsem, sen de benim için bir hiçsin.

Netice itibariyle, bu yaklaşımların her ikisi de öznelliği patoloji olarak adlandırarak asimile ederler. Başka bir şekilde söylersek, hem Bhabha'nın özneyi parçalı olarak algılaması hem de Caruth'un özneyi esasen travmatize olarak algılaması, temelde öznelliğin patolojik olduğunu ima ediyor görünmektedir. Bu iddia ya patoloji kavramının anlamsızlığına ya da patolojinin, diğer insani varoluş biçimlerinin değerlendirilebileceği ve eleştirilebileceği yeni bir 'normal' olarak yeniden değerlendirilmesine yol açar. Hem postkolonyal çalışmalar (burada sunduğum gibi) hem de travma çalışmaları tarafından savunulan paradigma değişikliği, sorunu sadece halının altına süpürmüştür.

Benim savunduğum ve birazdan kaba taslağını sunacağım diyalektik yaklaşım, son yıllarda kreolleşme[5] olarak bilinen şeye çok daha yakındır. Jane Anna Gordon'un işaret ettiği gibi, bu yaklaşım "herhangi bir kolektif özlemin kaçınılmaz olarak bütünleştirici ve baskıcı doğasına ilişkin postyapısal şüphenin" üstesinden gelme girişimi olarak da görülebilir.[6] Bu nedenle, Michael Monahan'ın pozitivist varsayımlara dayalı saflık politikası dediği şeye de karşıdır.[7] Bir anlamda, ampirist saflık politikası, az önce tartışılan postkolonyal teori ve trav-

[4] Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), 102.

[5] Kreolleşme (*creolization*), dünyanın farklı coğrafi bölgelerinden, hatta kıtalarından sömürgecilik faaliyetleriyle koparılmış insan topluluklarının yeni keşfedilen kara parçalarına götürülmesiyle doğan yeni karma kültürleri ve dilleri ifade eden kavramdır. (Çev.)

[6] Jane Anna Gordon, "Creolising Political Identity and Social Scientific Method," *African Development* 39, no. 1 (2014): 76.

[7] Michael J. Monahan, *The Creolizing Subject: Race, Reason, and the Politics of Purity* (New York: Fordham University Press, 2011).

ma teorisinin rasyonalist iddiaları olarak adlandırılabilecek şeye benzerdir. Her ikisi de insan öznesinin ya bilimsel olarak saptanabilir ya da parçalanmayla ilgili iddialarda olduğu gibi soyut düşünceyle saptanabilir bir özü olduğunu varsayar.

Mesele daha çok özneyi kendi dünyası içinde anlamaktır. Monahan'ın dediği gibi, "Bir başka deyişle, kreolleşen özne, seni ve beni dünyadaki özneler olarak; seni ve beni dünyadaki nesneler olarak, ayrıca seni ve beni belirli konular hakkında belirli şekillerde *düşünürken* yakalar."[8] Kreolleşme yaklaşımının temel unsuru, Eduard Glissant'ın belirttiği gibi, "dilsel üretimle örtüşen kreolleşmenin doğrudan sentez değil, başka bir şey, başka bir yol olarak sonuçlar (*résultantes*) ürettiğini"[9] görmektir. O hâlde, yine Glissant'a göre kreolleşme, "açık bir kimlik fikrine" sahiptir.[10] Bu açıklık aynı zamanda diyalektik yaklaşımın tanımlayıcı bir özelliğidir, çünkü iddia, tam olarak özne oluşumlarının çıktılarına peşin hüküm verilemeyeceğidir. Özneye dair peşin hüküm verme, postkolonyal araştırmaların ve travma teorisinin mücadele ettiği ama sonra kendilerinin yeniden içine düştükleri türden bir şeyleştirmedir.

Toplumsal veya kültürel yapılanma ile öznenin oluşumu ayrılmaz bir süreçtir. Bu tezimden hareketle, farklı kültürlerin öngörülemeyen veya kendiliğinden bir şekilde karışması sürecinin de daha genel olarak özne oluşumunda önemli olduğu söylenebilir.[11] Kreolleşme kavramı, öznelliğin temelde kapalı veya belirli bir şekilde yapılandırılmış bir şey olmadığı düşüncesine odaklanır. Bu kavramın perspektifinden öznellik daha ziyade daima kendi kavramsal aygıtı ve ihtiyaçları ile

[8] Monahan, age., 188.

[9] Édouard Glissant, "Creolization in the Making of the Americas," *Caribbean Quarterly* 54, 1-2 (2008): 83.

[10] Glissant, age., 85.

[11] Jane Gordon'un yazdığı gibi, kuramın kreolleşmesinde, "önceden farklı soy kütüklerine sahip, farklı ve çatışan siyasi ve yapısal konumlarla bağlantılı sembolik biçimler, yerli bir insan dünyasını detaylandırmak için bir araya gelir. Oysa bu yerde önceden bu insanların hiçbiri yoktu ve bu kadar farklı insan bir araya gelmemişti." Jane Anna Gordon, *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon* (New York: Fordham University Press, 2014), 10.

buna tekabül eden dünya arasındaki etkileşimden doğup gelişen bir süreçtir.

Stuart Hall, Glissant'ın 'dolanıklık' (*entanglement*) olarak adlandırdığı görüşün aksine, "bir kimsenin tarihi olarak yerleştiği yerden koparılmasının şiddetini" vurgular. "Plantasyon sisteminde farklı kültürler bir arada yaşamaya zorlanır." Bu sistemde "vahşi ve birdenbire budayan bir şiddet" vardır. Ayrıca "Ötekinin eşitsiz hegemonyasına boyun eğme ve meyletme gerekliliği, insanlıktan çıkma ve özgürlüğü yitirme" durumları yaşanır.[12] Diğer bir ifadeyle, kreolleşme, hem özne oluşumunda hem de daha genel olarak kültürel oluşumda merkezî olan tahakküm olasılığını yakalar. Dolanıklık sürecinin bu özelliği, acı çekmenin anlamını ve politik bir program yaratılması yoluyla bu acının üstesinden gelinmesi sorununu ortaya koymaktadır. Başka bir deyişle, kreolleşmenin bir güzergâhı vardır.

Son olarak, Monahan'ın öne sürdüğü gibi, kreolleşmenin telosunun kendisi kurtuluştur. Bu benim diyalektik yaklaşımımın da merkezindedir. Bu anlamda, kreolizasyon, bizi dünyada hareket etmeye zorlayan politik gerçekleri kabul ederek, farklılığın salt 'kutsanmasından' farklıdır.[13] Bu nokta benim diyalektik yaklaşımım için de önemlidir çünkü her iki yaklaşım da gelişen öznelerarası ilişkiler arayışında, Öteki gibi görüneni kavrama, ondan faydalanma ve ona sahip olma süreci olarak anlaşılmalıdır. Kendini verili (ve genellikle düşman) dünyada bir konum hâline getirmeye çalışan bu özgürleşme sürecinin kavramlarının, dünyayı daha anlaşılır ve başarılı eylemlere açık hâle getirecek şekilde yeniden şekillenmesiyle sonuçlanır.

Parçalanmış özne ve travma kuramı yaklaşımlarına karşı, ben, yapı ve içerik arasında daha dikkatli bir ayrımı savunuyorum çünkü öznenin politik olarak ezilmiş veya patolojik konumu, kendi başına öznelliğin yapısından ancak bu şekilde

[12] Stuart Hall, "Créolité and the Power of Creolization," *Créolité and Creolization*, ed. Okwui Enwezor ve ark. (Ostfildern-Ruit, Almanya: Hatje Cabtze, 2003), 35.

[13] Monahan, *The Creolizing Subject*, 212.

ayırt edilebilir. Ancak bu ayrımı yaparken 'normal' veya patolojik olmayan yapı olarak adlandırdığım şeyi açıklamalıyım.[14] Bu açıklama, diyalektik yaklaşımın kalbinde yatar. Normal yapının hem patolojiye içerikli bir alternatif sağlaması hem de patoloji ile normal yapı arasındaki bu net ayrım için bir çerçeve ve gerekçe olarak işlev görmesi gerekecektir.

Bu önemli diyalektik noktayı, normalin hem patolojik olanla bir cins-tür ilişkisi içinde, hem de onunla bir tür-tür ilişkisi içinde olduğunu öne sürerek açıklığa kavuşturmama izin verin. Basitçe söylemek gerekirse, 'tür' kabı ile 'çok fazla su tutamayacak kadar sığ bir kap' arasında ayrım yapmayı mümkün kılan şey, her ikisinin de 'içme kapları' görünümü veya cinsi altında değerlendirilmesidir. Bununla birlikte, bu 'cins' kavramında başarısız olursak, değerlendirme kriterlerinin ne olduğunu bilemeyeceğimizden, karşılaştırma anlaşılmaz olacaktır. Diğer değerlendirme biçimleri de –örneğin estetik– mümkündür ve bunlar da kendi kısıtlamalarını dayatacaktır. En temel düzeyde, öznelliğin özgürlük etkinliği etrafında örgütlendiği ve tüm insan etkinliklerinin bu özgürlüğü ilerletme yeteneği açısından değerlendirilmesi gerektiği argümanını öne süreceğim. Tüm eylemlerin cinsi budur. Belirli eylem türleri daha sonra bu cins aracılığıyla birbirleriyle karşılaştırılabilir. Elbette, daha spesifik bir düzeyde, her eylem türü, kendisine referansla bir tür ayrımını yeniden kabul ederek, kendi göreli cinsini teçhiz eder. Farklı davranışların ve toplumsal yapıların birbiriyle nasıl ilişkili olduğunu ortaya koyarak, bu diyalektik görüşün, patoloji kavramını anlamlandırabileceğini tartışacağım.

Cins-tür kavramını biraz detaylandırmak ve burada merkezî olarak ele alınan üç teorisyenin hepsinin paylaştığı gelişimsel modeli bununla bağdaştırmak için, en soyuttan en somuta doğru hareket ederek, üç temel analiz düzeyi –cins, tür, alt tür– arasında ayrım yapan diyalektik bir model benim-

[14] 'Normal' yapıyla ne kastettiğimi birazdan anlatmaya başlayacağımdan, şimdi korkutucu alıntıları bir kenara bırakacağım ve terimi burada tanımladığım gibi kullanacağım.

sedim. Bunlar elbette yalnızca sezgisel (*heuristic*) ayrımlardır, ama üç yazarın da kullandığı analiz düzeylerinde bir miktar benzerlik bulanlar da olacaktır.

Buna göre, *ontolojik* (veya yapısal) *düzey* dediğim şey, Hegel'in karakteristik araştırma tarzına borçludur. Ontolojik düzey, özne ile doğa arasındaki uyum arayışıyla karakterize edilen, her öznenin sahip olduğu temel öznellik düzeyidir. Bu arayış, kendiyle-bütünleşme [*self-integration*] diyeceğim şeyin etkinliğini, doğayı ve öznelliği tutarlı veya uyumlu hâle getirme etkinliğini doğurur. Bu etkinlik, hem doğanın değişmesi hem de öznenin o dünyaya bakış açısının ve kavramsal şemasının değişmesi biçimini alır. Bu düzey temeldir ve kişi özgür olmayı amaçlamadıkça özne olamaz.[15] Bu düzey, tüm öznelliğin özelliğidir ve bu nedenle patolojik ve normal olarak ayırt edilmez.

Freud'un öznenin temel bileşenlerine ilişkin teorik araştırmalarından (Fanon'un da derinden ilgi duyduğu) *metapsikolojik düzey* terimini alıyorum. Bu düzeyde psişik yapılar, kendiyle-bütünleşme veya özgürlük arayışı cinsine göre değerlendirilebilir. Freud'un topolojik modelinde özne, esasen id, ego ve süperegodan (buna ego-ideali ekledim) oluşur. Öznenin patolojisi ya da normal doğası, kendiyle-bütünleşme kriteri altında bu ögelerin birbiriyle olan ilişkisi tarafından belirlenir.

Metapsikolojik düzeyde, verili bir insan psişesinin değerlendirilmesi, yalnızca normalden patolojik olana doğru bir süreklilikte var olur. Akıl sağlığı pratiği konusunda belirli kategoriler geliştirilmiş olsa da mutlak ayrımlar yapabilmek mümkün değildir. Bununla birlikte, bu tür psikiyatrik kategoriler her zaman konunun ampirik ve tarihsel koşullarına göre değişir. Belirli bir durumda aşırı narsisizm olarak kabul edilebilecek şey, kesinlikle başka koşullarda ruhsal olarak hayatta kalmayı sağlayan şey olabilir. Ruhsal bir oluşumun

[15] Kimin özne olup kimin olmadığı, bir bakıma bu çalışmanın merkezinde yer alsa da böyle bir ayrımın dışarıdan, yani başka bir öznenin perspektifinden yapılamayacağı doğrudur. Diğer bir ifadeyle, öznellik için sabit bir kriter yoktur. Sömürgecilik, elbette, tam da böyle bir ayrımdan ideolojik olarak yararlanır.

başarısı, yalnızca bir öznenin metapsikolojik organizasyonunun daha temel özgür bir yaşam projesiyle ilişkisine bakılarak değerlendirilebilir.

Metapsikolojik düzey, Fanon'un sosyojenik dediği şeye de tekabül eder. Bu düzeyde, belirli patoloji biçimleri, ne evrensel (ontolojik) ne de yalnızca bireysel psikolojik sorunlar olmaksızın, nüfusun geniş bir kesiminde kendini gösterebilir. Freud bunu gözden kaçırmış olsa da, onun daha adil kurumlar ve kişiler arası ilişkiler geliştirme projesi için önemlidir.[16]

Son olarak, Hegel'in kendisi psikolojiyle pek ilgilenmese de hem Freud hem de Fanon psikolojiyle ilgilenmişlerdir. Bu *psikolojik düzey*, maddi dünyanın sürekli olarak etkisi altındayken, metapsikolojik düzey tarafından sınırlandırılır veya yapılandırılır. Dolayısıyla psikolojik düzey, öznenin kendine özgü veya bireysel bakış açısının düzeyidir. Bu düzeyde, belirli sosyojenik metapsikolojik yapılar verili olsa bile, maddi gerçeklik farklı bireylere farklı görünecektir. Bu, dünyanın içeriğine en çok maruz kalınan düzeydir. Aynı zamanda, bireysel terapinin başladığı, metapsikolojik yapılara doğru geri dönülen düzeydir.

Bu üç parçalı diyalektik model, Kant'ın kullandığı anlamıyla eleştireldir. Her düzey diğerine bağlıdır, ancak bu cins-tür ilişkisi nedeniyle, her düzey aynı zamanda daha temel düzeyden sorumludur. Böylece daha soyut düzeylerdeki eksiklikler, daha somut düzeylerdeki kusurlar aracılığıyla görünür hâle gelir. Örneğin, maddi gerçeklik öznenin tatmin arzusunu engellediğinde, maddi eksiklik hemen öznenin kavramsal olarak gerçeklikle uyumsuzluğuna işaret eder ve ayrıca özneyi, projesine daha uygun olacak şekilde bu gerçekliği yeniden şekillendirmeye teşvik eder. Eleştiriyi açığa vuran

[16] Hegel, birbirini takip eden uygarlıkların ruhsal yapılarını, özgürlük anlayışları bakımından birbirinden farklı olarak betimlediği ölçüde, onun da sosyojenik bir analiz yaptığı görülebilir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, Reason in History*, çev. John Sibree (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

memnuniyetsizlik ile özgürlüğü açığa vuran tatmin arasındaki bu karşılıklı ilişki, aynı madalyonun iki yüzüdür.

Fanon okumamın genel diyalektik modelime nasıl uyduğuna dair belki de önden biraz ipucu vermeliyim. Bu taslak aynı zamanda Freud'u da diyalektik model içerisinde bir yerde konumlandırmaya yardımcı olacaktır, ki Freud diyalektikle pek ilişkilendirilmemiştir. Bana göre, Fanon'un önemli içgörülerinden birisi, ödipal ilişkinin hem bireysel hem de politik veya toplumsal düzeylerde hem yapıcı hem de yıkıcı olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymasıdır. Bu nedenle, bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki asli unsur Hegel veya Freud değil, Fanon'dur.

Freud'un temel düşüncesi, Oidipus kompleksinin, kişinin kendi otoritesinin ancak önceki otorite biçimlerinin üstesinden gelmesiyle yaratılabileceğine dayanır ve böylece, kendi kendini yetkilendiren veya kendi kendini oluşturan öznellik ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla, Oidipus kompleksi aynı anda önceki otorite biçimlerini yok eder ve otoritenin içsel bir biçimini oluşturur. Elbette, eski otorite biçimini yıkarken, yeni, eskinin dışında inşa edilir ve bu nedenle biraz değiştirilmiş bir biçimde iletilir. Freud, bu modelin esasen her nesilde aynı bastırma yapısına yol açtığını düşünür. Freud, bu modelin zamanla libidinal hazzın nihai olarak neredeyse tahammül edilemez bir şekilde terk edilmesine dönüştüğünü de yazmıştır.

Fanon'un bu modeli benimsediğini, ancak onu sömürge durumuna uygulayarak, bu modele içkin olan yapıcı olanağı açtığını öne sürüyorum. Fanon, ilk kitabında, Oidipus kompleksi ortaya çıkmadığında ne tür patolojilerin ortaya çıktığı sorusuyla Freud'dan çok daha fazla ilgilenmiştir. *Siyah Deri, Beyaz Maskeler* böyle bir başarısızlığın, kendi kendinin efendisi olamamış, aynı zamanda faillikten de yoksun olan ve beyaz adamın bakışları altında yaşadığı için kendini sorumlu olarak göremeyen sömürge öznesi için ne anlama geldiğini gösteriyor. Öznellik, özerklik olarak anlaşıldığında, burada meyvesini vermekte başarısız olur. Fanon'un siyah adamın ontolojisi olmadığı yolundaki ünlü iddiası buraya

denk düşer. Fanon'un iddiası iki şekilde ele alınmalıdır. Sömürge toplumu, sömürgeleştirilenler için öznelliği imkânsız kılar, böylece siyah adam diye bir şey olamaz. Ancak bu aynı zamanda siyah adamın ontolojiye sahip olmakla ilgili hiçbir deneyiminin olmadığı, çünkü kendi kendisinin efendisi olmadığı anlamına gelir.

Yeryüzünün Lanetlileri, Fanon'un Oidipus kompleksinin yapıcı-yıkıcı ilişkisini politik olarak üretken bir anlamda kuramsallaştırma girişiminin bir ürünüdür. Fanon, herhangi bir devrimci veya dekolonizasyon hareketinin temel sorununun, hareketi sürdürecek nesillerin daha önce sömürgeciler tarafından işgal edilen tahakküm ve boyun eğme yörüngesinde sıkışıp kalmayacakları veya tahakküm paradigmasından kurtuluş paradigmasına geçmeyi başarıp başaramayacakları olduğuna dikkat çekiyor. Bu ikilem, ödipal öznenin efendi/baba ayrıcalıklarına sahip olma ya da efendiyi/babayı yenerek farklı, daha adil bir yol seçme arzusuyla ifade edilir. Fanon'un akılda kalıcı bir şekilde ifade ettiği gibi, ilk fantezi, efendinin karısıyla yatmak, ikincisiyse karşılıklı tanınmayı zorlamaktır.

Burada kullanılan diyalektik model, Fanon'un eserinde taslağı çizilen üç ana özne oluşumu tipi arasında ayrım yapmamıza izin verir: gelişme başarısızlığı, patoloji olarak gelişme ve kurtuluş olarak gelişme. Parçalanmış özne ve travma öznesi modellerine yönelik eleştirime geri dönersek, patolojiyi gelişimsel veya artzamanlı olduğu kadar eşzamanlı eksende de ayırt etmenin teorik açıdan çok önemi olduğunu görebiliriz. Öznenin gelişiminin başarısızlığı, post-ödipal patolojiden oldukça farklı politik ve terapötik zorluklar sunar. Tekrar etmek gerekirse, bu farklılıklar diyalektik ve gelişimsel bir modelin açıklanmasını gerektirir.

Buraya kadar söylediklerimden ve özellikle kullanmayı önerdiğim teorik modelden muhtemelen anlaşıldığı üzere, bu kitapta öne sürdüğüm argüman, merkezî olarak incelediğim üç düşünürden herhangi biri hakkında olmadığı gibi, birbirleriyle olan ilişkileri hakkında da değildir. Odak noktam, onların farklı anlayışlarının, benim üç ana tezimi desteklemek

için konuşlandırılabileceğidir. Bu üç tezi hatırlarsak; patoloji teorilerinin anlaşılabilir olması için bir 'normal yapı' olması gerektiği ve bunun tersinin de doğru olduğu, patoloji ile 'normal yapı' arasındaki ilişkinin diyalektik olduğu ve bireysel ile toplumsalın birbirinden bağımsız olarak anlaşılamayacağıdır. Dolayısıyla, burada sunulan argüman esasen açıklayıcı olmaktan çok sentetiktir, çünkü argümanım açıkçası üç teorisyenden herhangi birinin söylediklerinin ötesine geçmektedir.

Bu kitapta tam olarak tartışamasam da üç ana tezin altında yatan dördüncü tez, insan faaliyetinin özgürlük uğruna olduğudur. Birinci bölümün başında Kant'la ilgili olarak bu tez hakkında birkaç şey söylesem de bu pek yeterli değildir ve bu iddia kendi başına ele alınmayı hak etmektedir. Bununla birlikte, bu tezi en geniş anlamıyla anladığımızda, bu çalışmayı bir bağlama oturtmaya yardımcı olur. Hegel'de özgürlüğün temel olduğu belki açık olsa da Freud ve Fanon için durum o kadar açık değildir.[17] Fanon'u antihümanist bir düşünür veya Batı Aydınlanmasının bir eleştirmeni olarak görenler, özellikle Fanon'un bu kavrama bağlılığına itiraz ederler.[18] Benzer

[17] "Etik yaşam, buna bağlı olarak, mevcut dünya ve özbilincin doğası hâline gelen özgürlük kavramıdır." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. Hugh Barr Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §142; GW 14:137.

[18] Burada yine psikanalitik bir antihümanizm için bkz. Bhabha, *The Location of Culture*, 44. Afrikalı bir yaşam fenomenolojisi perspektifinden Fanon'un evrenselciliğinin bir eleştirisi için bkz. Achille Mbembe, "De la scène coloniale Chez Frantz Fanon," *Rue Descartes* 58, no. 4 (2007), 49-50. Ancak Fanon'un hümanizminin sahte bir Avrupamerkezci hümanizmden ayırt edilmesi gerektiğini savunan Sekyi-Otu'ya da bakınız. Ato Sekyi-Otu, "Fanon and the Possibility of a Critical Post-Colonial Imagination," *Living Fanon: Global Perspectives*, ed. Nigel Gibson (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 46.
Bir tür anti-Hegelcilik için bkz. Young: "Hegel, 19. yüzyıl emperyalizminin projesinin felsefi yapısını gizemli bir şekilde dile getirir. Ötekini kendine mal etmeyi bir bilgi biçimi olarak ifade eder. Hegel'de bilginin inşası, ötekinin ele geçirilmesi ve dâhil edilmesi operasyonlarının kavramsal bir şekilde sunulmasıdır. Hegel, Avrupa dışı dünyanın Batı tarafından coğrafi ve ekonomik olarak sömürülmesini kavramsal bir düzeyde yineler. Marksizm baş aşağı duran Hegelci idealizmi tersine çevirmiştir. Ama bu, danışıklı bir şekilde Avrupa-merkezci olarak kalan kavramsal bir sistemin çalışma biçimini değiştirmedi. Bu nedenle Hegelci Marksizmin genel olarak 'Batı Marksizmi' olarak bilinmesi tamamen

şekilde, Freud da genellikle, Marx ve Nietzsche ile birlikte, Aydınlanma evrenselciliğinin en önemli eleştirmenlerinden birisi olarak görülür.

Bununla birlikte, benim savım, bir özgürlük anlayışı olmaksızın, böyle bir eleştiri girişiminin bütününün anlaşılmaz hâle geleceğidir. Ben, özgürlüğün zamanla ve tarihte gelişen, elde edilen ve kaybedilebilecek bir şey olduğunu iddia ediyorum. Bu iddiayı aksiyomatik olarak kabul etsem de özgürlüğün gelişiminin *anlamı* veya *kapsamı* bu çalışmanın ana sorusudur. Diyalektik modelin kendisi, her bireyin ve her toplumun kendi özgürlüklerini ifade etme sınırlarını ve olanaklarını oluşturan bazı faktörleri anlama girişimidir.

Böylece, bu daha da genel tezle ilgili olarak üç tezimi yeniden formüle edebilirim: İlk olarak, patoloji kuramları anlaşılır hâle gelmek için bir 'normal yapı' veya özgürlük anlayışı gerektirir ve bunun tersi de geçerlidir. İkincisi, patoloji ile 'normal yapı' arasındaki ilişki, insan öznelliğinin özgür olmama hâlinden kaçma ve özgürlüğe ulaşma çabası olması anlamında diyalektiktir. Üçüncüsü, bireysel özgürlük ile toplumsal özgürlüğün ayrı ayrı anlaşılamayacağıdır.

Son olarak, okuyucuyu bu kitap boyunca yönlendirmek için, bölümlerin her birinin içeriğini kısaca özetlememe izin verin. Birinci Bölümde, diyalektik modeli, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin köle-efendi diyalektiği olarak bilinen Dördüncü Bölümünde anlatıldığı hâliyle temel düzeyde özetliyorum. Buradaki amacım, özbilincin (öznelliğin) gelişiminin, tanınma (öznelerarasılık) kavramının gelişimiyle zorunlu olarak örtüştüğünü göstermektir. Bu, öznelliğin yalnızca diğer özneler bağlamında geliştiği anlamına gelir. Öznenin, daha doğrusu kendisini kuran öznenin gelişimi, bu nedenle özgürlük mücadelesiyle bağlantılıdır. Bu bölümün ilk kısmı, diyalektik modelin ilk düzeyi olan ontolojik düzeyin temelini

yerindedir." Robert Young, *White Mythologies: Writing History and the West* (New York: Routledge, 1990), 3.

atıyor. Öznelliği öznelerarasılık olarak ele alan üçüncü tezin en katı felsefi açıklamasını bu bölüm vermektedir.

Ayrıca Birinci Bölümde bu tanınma senaryosu bağlamında Hegel tarafından geliştirilen deneyim kavramının, Freud'un yaşam kavramsallaştırmasını etkilediğini tartışıyorum. Freud'un yaşam anlayışı, öznenin meydana geldiği Eros ile ölüm dürtüsü arasındaki ilk diyalektikle ilgilidir. Freud'un hep bir arada kullandığı arzu ve doyum kavramları, özne ile doğa arasındaki diyalektiğin ifadeleri olarak anlaşılır. Doyum, daha sonra özerklik kavramıyla ilişkilendirilmektedir, çünkü doyum nihai amacı olan yönelimsel bir hareketi içerir. Böylelikle, özne ile doğa arasındaki antagonizmanın üstesinden gelinir ve dolayısıyla doyum, dünyada *evinde olmak* veya eksiksiz bir şekilde tanınmakla yaratılır. Birinci Bölümün ikinci kısmı, bu nedenle, Freud'un metapsikolojisinin, ontolojik bir düzey içerdiğini göstermeye çabalar. Freud'un metapsikolojisi çok az tartışılsa da ana konulardan birisidir.

İkinci Bölümde, özne oluşumunun diyalektik modelini inceliyorum. Bu modeli, postkolonyal çalışmalardaki (Homi Bhabha ve Gayatri Spivak) ve travma kuramındaki (Cathy Caruth) parçalı özne kuramlarıyla karşılaştırıyorum. Asıl çekişme, öznenin parçalanabilmesi için (ki bu kuşkusuz sömürge yönetimi altındadır), öncelikle başaramadığı bir *birliğin olması* gerektiğidir. Bu iddiayı Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki travma kuramına atıfta bulunarak yapıyorum. Fanon'un *travma* terimini kullanımını inceleyerek, Fanon için travmanın yaygın bir toplumsal durum değil, bireysel bir ruhsal yaralanma olduğu sonucuna varıyorum. Travma, Caruth'un iddia ettiği gibi, öznelliğin temel yapısından ziyade, öznelliğin yokluğudur. Bu ayrım daha sonra Fanon'un da diyalektik bir özne entegrasyonu modeli kullandığını göstermeme izin veriyor. Dolayısıyla bu bölümde, Fanon'un da Hegel ve Freud'a ilişkin olarak, Birinci Bölümde çizdiğim şeye benzer bir görüşe sahip olduğunu göstermeye çalışıyorum. Bu bölüm ayrıca, normal bir yapı olmaksızın patolojinin anlamlı bir açıklamasının olamayacağına dair ilk tezi doğrulamaktadır. Son olarak, bu

bölüm, Fanon'un metapsikolojik bağlılıklarından bazılarını tanıtır ve özne oluşumunda ontolojik düzey ile metapsikolojik düzey arasındaki diyalektiği görmemize izin verir.

Diyalektik modelin ortaya çıkmasıyla Üçüncü Bölüm, Fanon'un Antiller'deki kolonyal psikopatoloji teşhisini *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de sunduğu şekliyle inceliyor. Burada engellenen özne gelişiminin patolojisini araştırıyorum (Dördüncü Bölümdeki başarılı veya normal öznenin gelişimiyle patolojik olan karşılaştırılmaktadır). Bu argümanın temel itici gücü, Fanon'un kolonyal öznenin aşağılık duygusuna dair teşhisidir. Kolonyal özne, bu nedenle, kendisinin fail olduğunu anlayamaz. Antiller beyaz adamla temas kurduklarında aniden kendilerinin siyah olduğunu anlamışlardır. Bu keşif, saldırganlığını içe doğru yönlendiren, egoyu ciddi şekilde zayıflatan ve hatta bazı durumlarda onu yok eden süperegonun yönünün tersine dönmesine neden olur. Buradaki kilit nokta, sömürge psikopatolojisinin teşhisinin, adaletsiz bir siyasi yapının doğrudan sonucu olmasıdır. Bu tahakküm, yıkıcı ruhsal sonuçlara yol açar ve bu psikopatoloji içselleştirilir. Son olarak, Fanon'un öznenin çevresiyle daha iyi bütünleşerek iyileştirilebileceğini savunduğu psikiyatrik yazılarını inceliyorum. Burada metapsikolojik düzeyi psikolojik veya ampirik düzeye bağlamaya yönelik bir girişimde bulunulmaktadır.

Önceki tartışma genel olarak bireysel düzeyde kalırken, yani bilinçten özbilince gelişimle ilgilenirken, Dördüncü Bölüm, insan özgürlüğünün bilinci olarak özbilincin ancak öznelerarası bir gelişme yoluyla gerçekleşebileceği tezini geliştirir. Dolayısıyla bu açıklama, öznelliğin öznelerarasılık olmadan açıklanamayacağına dair üçüncü tezin hizmetindedir. Burada, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin açılış bölümünde tasvir ettiği gibi, devrimci öznenin evrensel veya öznelerarası bir fail olarak yeniden doğuşu sorununa dönüyorum. Fanon, bu yeniden doğuşa ilişkin analiziyle, öznenin yeniden doğuşu problemini anlamak istiyor. Özne öfkenin ve saldırganlığın itici gücünden yeniden doğmaktadır. Bu itici güç, esasen, siyah adamın kendini beyaz adamın yerini aldığını hayal ettiği bir

paradigmadır. Ayrıca, özne, tanınma ve özgürlük arzusundan da yeniden doğar. Tanınma ilişkisinde, bireysel özgürlüğün diğerlerinin özgürlüğüne bağlı olduğu anlaşılmıştır. Bu dürtülerin her ikisini de açıklamak için, özgürleşmenin, aslında, ölüm dürtüsüyle (agresiflik) Eros (yapıcı bir narsisizm) arasındaki iki ilkel dürtü arasındaki diyalektiğe dayandığını savunuyorum. Bu nedenle, tanınmanın diyalektiğinin (yani patolojik olmayan öznellik) yalnızca saldırganlığın yıkıcı dürtülerini yenerek ilerlediğini iddia ediyorum. Buna ek olarak, saldırganlık, bireyselliğin korunmasını sağlar. Fanon'daki özgürlük projesi için hem saldırganlık hem de narsisizm esastır.

Beşinci Bölümde, üçüncü tezi daha da ilerleterek, tanınma mücadelesinin daha geniş bir güzergâhını ele alıyorum. Bu bölümde, metapsikolojik ikiliyi, yani hem öznedeki saldırgan eğilimi temsil eden ego/süperegoyu ve hem de yapıcı olanı temsil eden ego/ego-idealini inceliyorum. Buradaki ana argüman, toplumun gelişmesiyle ilgilidir. İdeal koşullarda toplum, bireyi başkalarının pahasına güçlendiren yıkıcı veya patolojik eğilimin aksine, yapıcıdır ve genel olarak insan öznelliğini güçlendirir ve özgürleştirir. Metapsikolojik idealleştirme kavramının burada merkezî bir öneme sahip olduğunu savunuyorum, çünkü o, bireyin hem herkesi kapsayacak kadar soyut hem de bireysel eylemi motive edecek kadar somut olan komünal bir özgürlük kavramı oluşturmasına izin veriyor. Bu şekilde, bireyler bir hedef etrafında kendileriyle bütünleşebilirler. Bu hedef onların kendi bireysellikleriyle kendilerini inşa etmelerini sağlamakla kalmaz ama aynı zamanda kendilerini başkalarının ihtiyaç ve arzularının daha geniş bağlamıyla bütünleştirmelerine izin verir. Burada yaptığım tanınma çözümlemesi, tanınmanın hem olumlu (yapıcı) hem de eleştirel (olumsuz) olarak kavranması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu tanıma, bir birlik anlayışının sürekli olarak kabul edilmesi ve olumsuzlanması yoluyla ilerleyen içkin bir süreçtir.

Birinci Bölüm
Kant, Hegel, Freud ve Öznenin Yapısı

Bu bölümde, bu çalışmanın teorik parametrelerinin kabataslağını sunuyorum. Kant, Hegel, Freud ve Fanon'un çalışmalarında etkin olduğunu düşündüğüm idealizmin genel hatlarını ortaya çıkarıyorum. Daha spesifik olarak, ilgilendiğim idealizmin üç unsuru var: iç ve dış arasındaki diyalektik, maddi dünyanın arzu-doyum süreci yoluyla yapılandırılmış öznelliğe dönüştürülmesi ve son olarak bu önceki iki unsurun öznenin kendisiyle düzgün bir şekilde ilişki kurması için bütünleşmesi süreci olarak anlaşılabileceği fikri. Bu düzgün öz-ilişki, özerklik veya özgürlük olarak anlaşılır.

Giriş: Ortak Bir Teorik Model

Bu bölümde sunulan teorik yeniden inşanın iki kapsamlı amacı vardır. Birincisi, bu çalışmada ele alınan üç düşünürün de temelde öznenin oluşumunun aynı zamanda özgürlüğün elde edilmesi projesi olduğu fikrine katıldıklarını göstermektir. Paylaştıkları bu ortak bağ, onların düşünüşlerini de bağdaştırılabilir kılar. İkinci amaç, bu düşünürlerin bu ortak kavrayışla çalıştıkları farklı felsefi analiz düzeyleri arasında ayrım yapmaktır. Öznellik kendisini birçok düzeyde bütünleştirir. Bireysel olarak düşünüldüğünde özne, karşılaştığı maddi dünyayla arzularını tatmin etmeye çalışır. Bununla birlikte, toplumsal olarak özne, arzularını topluluğunkilerle uyumlu hâle getirerek kendisini daha büyük toplulukla bütünleştirmeye çalışır. Bir düzeyde elde edilen bütünleşme, öznenin başka bir düzeyde elde etmeyi amaçladığı bütünleşmeyle çelişebilir.

Bu düzeyler arasındaki fark pratik bir soruna yol açsa da bütünle entegrasyon yine de bir zorunluluktur. Aslında, benim kullandığım idealist modelde özne, yalnızca bireysel bir beden olarak kendi içinde değil, aynı zamanda daha geniş toplumsal bağlam içinde de tamamen bütünleştirilmedikçe tatmin edici bir özne bütünleşmesi olamaz.

Ayrıca, bu çalışmada ele aldığım farklı teorisyenlerin, bireysel ve toplumsal bütünleşmeye yönelik bu talebin anlaşılmasına, kendilerine özgü ama bir o kadar da birbirleriyle uyumlu yollarla katkıda bulunduklarını iddia ediyorum. Freud, bireysel bütünleşme projesine ilişkin güçlü bir kurama sahip olsa da bu tür bir entegrasyonun politik sonuçlarıyla pek ilgilenmemiştir. Öte yandan Hegel'in, bireyin kendisiyle bütünleşmesi hakkında elinde çok az şey olmasına rağmen, hem daha geniş toplumsal sorunlar hakkında hem de bu tür bir bütünleşmenin meta-teorisi hakkında söyleyecek çok şeyi vardır. Ama Hegel'in, Freud ve Fanon için ana ilgi odağı olan psikopatoloji hakkında söyleyecek çok az şeyi vardır. Ancak bu üç teorisyenin üçü de hem öznenin tam entegrasyonu projesini zorunluluk olarak gören hem de böyle bütüncül bir entegrasyonun somut olarak konumlandırılmış özneye getirdiği problemi teşhis edebilen güçlü bir kuramsal paradigma ortaya koyarlar.

İdealizm

Bu bölümde, bu çalışmada incelediğim tüm düşünürlerde arka planda işlediğini iddia ettiğim eleştirel idealizmi anlatıyorum. Bu açıklama, düşünmenin hem dünyaya bir *yanıt* olduğu hem de özne ile dünya arasındaki ilişkinin *kurucusu* olduğu iddiasına odaklanmaktadır. Aklımdaki idealizmde ne maddenin ne de kavramsal olanın bir diğerine göre önceliği yoktur. Bu düşünceyi daha bilindik olduğu için Kant'ın diliyle anlataca-

ğım.[1] Bu açıklama, yalnızca bu kitap boyunca kullandığım öznellik kuramının genel güzergâhını çizmek içindir.

İdealizmle, öznenin dünyanın organizasyonunda merkezî bir rol oynadığı fikrini kastediyorum.[2] Bu düşünce, öznenin failliği hakkında belirli bir görüşü, yani öznenin önemli bir şekilde dünyanın organizasyonunun *yaratıcısı* olduğu görüşünü içerir. Yaptığım şeyin azıcık da olsa dünyayı değiştirdiği fikrini, en net pratik aklın eylemlerinde görebiliriz. Bu faillik fikri, Kant tarafından özerklik olarak adlandırılır. Kant, özneye normların veya kuralların nihai yargıcı olma yeteneği atfeder.

Özerklik düşüncesini ortaya koymanın bir başka yolu da öznenin kendi normlarından *sorumlu* olmasıdır.[3] Diğer bir ifadeyle, özne bir şey yapmaya karar verdiğinde, bunu doğayla veya dünyayla karşılaşmaya *tepki* olarak yapar. Dünyaya duyarlı olmak, zihin ile dünya, özne ile doğa arasında bir buluşmayı ima eder. Bu buluşmada öznenin özerkliği, her zaman karşılaştığı şey tarafından koşullandırılır. Dolayısıyla

[1] Bu, Kant ve Hegel'in idealizmin tüm ilkeleri hakkında tamamen anlaştıkları anlamına gelmez. Aslında Hegel'in felsefesi çoğunlukla Kant felsefesinin süreğen eleştirisine dayanır. Hegel'in kendisinin de kabul ettiği gibi, amaçlarımız için önemli olan şudur: "Felsefe idealizmdir çünkü karşıtların her iki tarafı da karşıtının kendisi için var olduğunu, ondan soyutlanarak kendisine döndüğünü kabul etmez. Yüce İdea her ikisine karşı kayıtsızdır ve tek tek ele alındığında karşıtların her biri bir hiçtir. Kantçı felsefe idealizm sayılma meziyetine sahiptir çünkü ne yalıtılmış kavramın ne de yalıtılmış görünün hiçbir şey olmadığını gösterir. Görü kendi başına kör ve kavram da kendi başına boştur. Görü ve kavramın bilinçte sonlu özdeşliği olan deneyim, rasyonel bir bilgi değildir." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Faith and Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1977), 68; GW 4:325-26.

[2] Burada esasen kendi idealizm okumamı aktarıyorum. Yararlandığım önemli çağdaş idealizm görüşleri arasında Robert Brandom ve John McDowell'ın çalışmaları yer alıyor. Robert Brandom, *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000); "Animating Ideas of Idealism: A Semantic Sonata in Kant and Hegel," *Reason in Philosophy: Animating Ideas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). John McDowell, *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994); *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

[3] İdealizm düşüncesinin bu şekilde ortaya koyan bkz. Brandom, *Articulated Reasons*.

sorumluluk, dünyanın nasıl olduğuna ve öznenin dünyadan ne *istediğine* eşit derecede sadık bir şekilde dünyayı, öznenin projelerine uydurmaya çalışmak olarak anlaşılabilir.

İdealizm, bu nedenle, dünyanın özne için nasıl olduğunu ve *öznenin dünyadan* ne istediğini her zaman eşit derecede dikkate alır. Bununla birlikte, dünyanın her zaman özne tarafından çerçevelendiği, yani öznenin dünyayla karşılaşmanın başlangıç noktası olduğu idealist düşüncenin merkezindedir. Kant bunu şöyle ifade eder: "İçeriği olmayan düşünceler [kavramlar] boş; kavramsız görüler kördür." Bunun anlamı şudur: Düşüncelerin dünyaya *dair* herhangi bir şeye sahip olması için dünyaya yönelmesi gerekir, ama dünya, esasen neye benzerse benzesin, sadece düşüncedeki yansıması ve özne için taşıdığı anlam olacaktır (görü).[4] İdealizmin temel tezi, öznenin ve dünyanın birbiriyle ayrılmaz ve diyalektik bir ilişki içinde olduğudur.

Görüldüğü gibi, idealizm, ampirizmin ve rasyonalizmin tek yanlılığına karşı çıkar. Ampirizm, nesneleri kendi içlerinde verili olarak alma konusunda çok fazla hata yaparken, rasyonalizm dünyanın gerçek doğasını yalnızca düşüncenin oluşturduğuna inanma yönünde çok fazla hata yapar. Bu karşıtlık, anlama yetisinin, yani zihnin deneyime açık yetisinin, akılla diyalektik ilişki içinde olduğunu savunan Kant tarafından çözülmüştür, Kant'a göre akıl, özsel olarak fail olmamızı sağlayan yetidir. Hegel, nesneler dünyasını ve değerler dünyasını farklı kategoriler olarak birbirinden ayırmaz ve böylece Kant'ın diyalektiğini düşünce düzeyinde daha radikal hâle getirir.

Bu diyalektiğin doğası tam olarak nedir? Yani özne dünyadan ne istiyor, öznenin dünyayla karşılaşmasını ne yönlendiriyor? Kant'ın cevabı, öznenin bütünlüğü aradığıdır.

[4] Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, ed. ve İng. çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), A51/B76.

Kant, bilme veya spekülasyon yetisini pratik akıl veya irade yetisinden ayırt ederek şöyle yazar: "[Aklın] spekülatif kullanımı, nesnenin *kavranış*ından en yüksek *a priori* ilkelere kadar bilgiyle ilgilenir; pratik kullanımının amacı, nihai ve eksiksiz amaç uyarınca *istemen*in belirlenmesinden ibarettir."[5] Özne, sürekli olarak kendisini bir bütün hâlinde birleştirmeye, bütünleştirmeye çalışır ve bu nedenle tüm karşıtlıkları kendi içinde birleştirmeyi amaçlar. Öznenin bu amacı onu özne yapan şeydir. Ancak bu yalnızca, dünya, tümlüğü, bütünlüğü, kendiyle-bütünleşmeyi veya Hegel'in mutlak dediği şeyi, doğru düzgün sağladığı zaman meydana gelebilir.

Bu idealist pozisyon, farklı düşünürler tarafından birçok şekilde ifade edilir, ancak buradaki bazı ifadeler Kantçı fikirlere yakındır: Kategorik buyruğa göre hareket etmek, basitçe dünyayı, kişinin kendi rasyonel düşünüşü yoluyla doğru olduğuna karar verdiği normatif bir yapıya (maksim) göre düzenlemektir. Hegel'e göre *Geist*, bir bütün olarak insanlık, temel arzularını en çok tatmin eden normlar üzerinde düşünerek kendi toplumsal dünyasını inşa eder. Genellikle bir idealist olarak kabul edilmeyen Freud'da bu idealizm, yalnızca dünyaya anlam vererek dünyada anlamlı bir doyuma ulaşılabileceği şeklindeki aksiyomatik iddiada ortaya çıkar.

Birleşme veya bütünlük için çabalama fikrini daha psikanalitik ve Hegelci bir paradigmayla ilişkilendirmek için ikisi arasında bir bağ kurarsak, bu bütünlük çabasının, aynı zamanda kayıp bir bütünlüğü *yeniden* kurma arzusu olarak anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Buradaki geçişin anahtarı, Hegel'in bütünlük anlayışının temeli olan Hölderlin'in yar-gı yani *Ur-teil* kavramıdır.[6] Bu anlayışa göre, arzunun

[5] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason, Practical Philosophy*, ed. ve İng. çev. Mary J. Gregor, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5:120.

[6] Hölderlin şöyle yazar: "Yar-gı, en yüksek ve en katı anlamıyla, zihinsel görüde birleşmiş olan Özne ve Nesnenin başlangıçtaki ayrımıdır. Özneyi ve Nesneyi mümkün kılan ilk kopuş budur, yani *Ur-Theilung*. Bölünme (*Theilung*) kavramında, Nesne ve Öznenin birbiriyle karşılıklı ilişkisi (*Beziehung*) kavramı

anlamı, tatmin, tamlık veya bütünlük elde ederek arzuyu söndürme arzusudur. Bunun anlamı, kendiyle-bütünleşme nosyonunun yapıcı olduğu ve cevabın da burada yattığıdır çünkü öznenin bu konudaki her bir çabası, aynı zamanda kendiyle bütünleşememesi deneyiminin sonucudur. Hegel'in olumsuzluk dediği bu eksikliktir.

İdealizm, Olumsuzluk ve Materyalizm

İdealizmin bir şekilde (Marx'ın dediği gibi) materyalizme karşı olduğu yolundaki yanlış anlaşılmayı ortadan kaldırmak için, burada tartıştığım idealizm türünün aynı zamanda zorunlu olarak bir tür materyalizm olduğunu vurgulamam gerekir. Buradaki temel düşünce, bütünlük arayışının, zorunlu olarak maddi bir durumdan yani maddesellikten veya bedenlenmeden kopuş çabası olmasıdır.[7] Başka bir deyişle, öznenin çabalamasının tek nedeni, öznelliğin zorunlu olarak bedenlenmiş veya maddi olmasıdır. Böylece özne, birlik talebi ile ayrılığın maddi gerçeği arasında bölünmüştür.

Bu bölünmenin önemli bir sonucu vardır: Bütünlük arayışında öznellik, kendi maddiliği 'olgu'sunu sürekli olarak kavramsal olarak anlamlandırır. Özne, asıl projesi olan kendiyle-bütünleşmeyi sürdürürken, aynı zamanda doğayı da anlamlandırır. Dünyayla her karşılaşma, yani her bir karşıtlık ilişkisi, özneyi dünyanın o kısmının bir parçası olmaya ve dünyayı kendi projesinin bir parçası yapmaya sevk eder. Öz-

ve Nesne ile Öznenin parçaları olduğu bir bütünün zorunlu olduğu varsayımı saklıdır." Friedrich Hölderlin, "On Judgment and Being," *Hegel's Development*, ed. H. S. Harris (Oxford: Oxford University Press, 1972), 515.

[7] Bu, örneğin Marx'ın "nesnel hakikatin insan düşüncesine atfedilip atfedilemeyeceği sorusu kuramsal bir soru değil, pratik bir sorudur" dediği zaman vurguladığı bir noktadır. "İnsan, hakikati, yani düşüncesinin gerçekliğini ve gücünü, bu dünyaya aitliğini pratikte kanıtlamalıdır." Karl Marx, "Eleven Theses on Feuerbach", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), İkinci Tez.

nellik, bu nedenle, maddiliğin rasyonelleştirilmesine yönelik bir girişimdir.

Ancak aynı zamanda özne, maddi dünyayla meşgul oldukça rasyonel hâle gelir. Öznenin meşgul olduğu maddesellik, bir yasa olarak öznenin içinde kalır. Bu yasa özneye yapı ve zorunluluk verir. Yani doğa benim yönümü tayin ettiğinde, özne maddiliği içselleştirmiş demektir. Ama buradaki doğa kendi başına doğa değil, benim için bir norm hâline gelen şey olarak görülmektedir. Diğer bir ifadeyle, ancak cevabım sizin ihtiyacınızı alıp (kavramsal) bir çözüme dönüştürdüğü zaman, sizin ihtiyacınıza (doğaya) cevap verdiğim söylenebilir. Bu zihin-doğa etkileşiminde özne, zihnin mutlak özgürlüğü ile bedenin mutlak mekanik belirlenimi arasında uzlaşmayı sağlar. Kural, yasa veya norm bu uzlaşmaya verilen addır.

Zihin ve doğanın tam olarak bütünleşmesi henüz sağlanamadı. Dolayısıyla bütünleşme çabası, öznenin, her zaman tam bütünleşmenin gerisinde kalırken dünyayı anlamlandırmaya yönelik sürekli çalışmasıdır. Bu düşünce, elbette, benim de bu kitapta yapacağım gibi, genellikle arzunun diliyle ifade edilir. Dolayısıyla, merkezî olarak, Hegel ve Freud için öznellik, zihnin bütünlük talebi ile doğanın eylemsizliği arasındaki gerilimin çözülmesindeki tatmini arzulamaktır. Arzu, yalnızca maddi bir ilgi değildir. Freud da kısmen böyle düşünür. Arzu, daha ziyade, Hegel'in farkına vardığı gibi, öznenin bütünleşmesi için itici bir güçtür.

Bu noktada, Hegel ile Freud'u birbirine bağlama girişimim hakkında bir şeyler söylemem gerekebilir. Bu projenin başarısının bir bütün olarak argümana bağlı olduğuna inanırken, yaptığım bu karşılaştırmanın temel direklerini burada göstermeliyim. Freud'un Hegelci anlamda bir diyalektik kuram oluşturmaya çalıştığını iddia etmek niyetinde değilim. Freud kendisini bir pozitivist olarak tanımlar. Aksine, gösterdiğim şey, Freud'un kuramının diyalektik ve idealist bir bakış açısından yeniden inşa edilebileceği ve bu şekilde yeniden inşa edilen bir kuramın bir öznellik kuramı için önemli bir değere sahip olduğudur. Böyle bir yeniden yapılanma peşinde ko-

şarken, Freud'un teorisindeki, Freud'un kendisinin bile son derece spekülatif bulduğu, ölüm dürtüsü kuramı ve Eros gibi unsurları vurguluyorum. Benim görüşüm, metapsikolojinin doğru bir şekilde anlaşılmasının, ancak bu kuramın yerli yerince oturtulmasıyla mümkün olduğudur.

Bu noktayı daha güçlü bir şekilde ifade etmek gerekirse, öne sürdüğüm şey, *herhangi bir* öznellik kuramının, zorunlu olandan olumsal olana doğru hareket eden belirli bir yapıya sahip olması gerektiği ve bu yapının Hegel tarafından en uygun şekilde dile getirildiğidir. O hâlde Freud'u Hegelci tarzda yeniden inşa etmek, Freud'u Hegelci yapmaktan çok Freud'un kuramını bir özne kuramı olarak yeniden inşa etmek anlamına gelir. Bunu yaparken, başka bir bağlamda kuramın kreolizasyonu olarak adlandırılabilecek şeyi yapıyorum.

Üç Analiz Düzeyi: Ontolojik, Metapsikolojik ve Psikolojik

Az önce söylediğim gibi, öznenin bütünleşme çabası her şeyi kapsar ve süreklidir. Bir teorisyenin bu sürece ilişkin açıklamasının, betimlemenin hangi düzeyinde olması gerektiği her zaman açık değildir. Kuramcıların yönelimini biraz daha anlaşılır kılmak için, kendiyle-bütünleşme çabasının üç düzeyini inceleyeceğim. Bu üç düzey, burada ele alınan üç teorisyen tarafından sunulan üç temel analiz düzeyine karşılık gelmektedir: ontolojik düzey, metapsikolojik düzey ve psikolojik düzey.[8]

[8] Burada tartıştığım ontolojik düzey, Fanon'un *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'deki ontoloji eleştirisiyle karıştırılmamalıdır. Fanon'un eleştirisi, burada yaptığım ve ayrıntılarını sunacağım ayrımla aynı hedefe sahiptir. Fanon'un eleştirisi, ontolojik olanın şeyleştirilmesine, yani tarihsel olarak olumsal olanın fiilen zorunlu ve değişmez olduğu fikrine karşıdır. Benim incelemem, Gordon'un terimleriyle, "[Fanon'un] 'gördüklerinin' varoluşsal fenomenolojik etkisi" dediği şeye bir zemin sağlamayı amaçlıyor. Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995), 10. Gordon'un tercih ettiği Husserlci fenomenolojik paradigmada bu üç düzey, doğal tutuma

Ontolojik düzey en temel düzeydir, öznenin kendisinin temel yapısının düzeyidir; kapasite seviyesidir. Az önce Kant'tan destek alarak söylediğim gibi, ontolojik düzeyde her özne kendi kendini organize etme, maddi dünyaya kavramlarla karşılık verme yeteneğine sahiptir. Bu temel etkinlik, öznenin kendisine normlar verme yeteneği biçimini alır. Hegel'de ontolojik düzey, bilincin özne *olarak* kendisinin bilincine vardığı ve aynı zamanda maddi konumu ile hedefi arasındaki mesafenin farkına vardığı düzeydir. Freud'a göre ontolojik düzey, arzunun deneyimlenmesinin ve tatmin arayışının temel yapısıyla ilgilidir. Hegel ve Freud'un projesi bu temel düzeyde örtüşür, çünkü her ikisi de öznelliğin temel doğasının bir sorunla karşı karşıya kalıp onu çözmek zorunda kalmaktan ibaret olduğunu varsaymaktadır. Çözüm arayışının, belirli bir mantığı vardır. Buna Hegel akıl der ama akıl, kendisini deneyim aracılığıyla ortaya çıkarmalıdır.[9]

Ontolojik düzey, yalnızca en yalın içeriği içeren biçimsel bir düzeydir. Felsefi bir soyutlamadır, insan öznelliği üzerine bir bakış açısıdır. Öznelliği yalnızca bu düzeye indirgememek önemlidir. Gerçekten de bu çalışmanın argümanı, bu ontolojik düzeyi, özneyi anlamanın birkaç yolundan sadece biri olarak görmeye dayanmaktadır.

Metapsikolojik düzey, en genel anlamda özne kuramının

fenomenolojik bir indirgeme sağlar. Mesele, bundan ziyade, bir anlamda olumsal olduğu ortaya çıkarılan şeyin eleştirel bir tartışmasına izin vermesidir. Gerçekten de Gordon da, bedenlenmenin durduğu yere ilişkin üç düzeyden oluşan bir analiz önermektedir: "dünyadaki bir konumdan görülen bir perspektif; dünyadaki diğer konumlardan görülen bir perspektif; ve insanın, dünyadaki konumlardan görülen bir perspektif olduğunun farkında olması" (Age., 18-19). Gordon'un bu düzeyleri ayrıştırma yolu farklı olsa da her bir perspektifi diğer olası perspektifler açısından anlama kaygısı, benim çalışmamda taşıdığım kaygıyla aynı.

[9] Akıl veya Hegel'in mantık dediği şey, bu düzeyde basitçe, bir öznenin karşılaştığı sorunları çözmek için yaptığı bütün şeyler olarak tanımlanır. Dolayısıyla, hem Freud'un hem de Hegel'in Aydınlanma'nın (Kant dâhil) akıl kavrayışına yönelik eleştirileri, özne için ortaya çıkan sorunlardan bağımsız olarak bir mantık inşa etme olasılığı hakkında şüpheleri içerir. Bu nokta, örneğin, Hegel'in *Görüngübilim*'inde bağımsız bir yöntem ortaya koymayı reddetmesinde görülebilir. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), §73; GW 9:53.

düzeyidir. Freud'a göre bu düzey, hem bilinçdışında, önbilinçte ve bilinçte hem de id, ego, süperego/ego-ideali yapılarında ruhsal organizasyon kuramını içerir. Hegel için kategorileri, yani öznenin kendini dünyaya yönlendirmek için geliştirdiği normları içerir. Paradigmatik olarak, Hegel'e göre bu kategoriler, özbilinçten tanınmaya doğru geliştirilen kategorilerdir. Benim bu çalışmam için önemli olan, Freud'un ve Hegel'in kategoriler hakkında gelişimsel bir görüşe sahip olmalarıdır. Onlara göre, her yeni perspektif, dünyayı önceki kavrayış tarzından duyulan memnuniyetsizlikten doğmaktadır. Bu Hegel'de epey açıktır, ancak Freud'un ikinci topolojisi, aynı zamanda iddeki ilkel kavramsallaştırmanın egoda daha karmaşık bir kavramsal aygıta yol açtığı ve sonunda süperego/ego-idealinde tamamlandığı bir gelişim modelidir.

Metapsikolojik düzeydeki her öge, ontolojik düzeyde olduğu kadar diğer koşullara atıfta bulunur. Örneğin, patoloji, egonun ve süperegonun bir araya gelip özneyi en temel düzeyde oluşturan arzu tatmini hedefini engellediğinde ortaya çıkar. Bu nedenle patoloji, öznelliğin kendisinin zorunlu kıldığı daha sağlam bir kendiyle-bütünleşme başarısından göreli sapmadır. Ancak, patoloji de her zaman özneye potansiyel olarak açık olan diğer seçeneklere göredir. Benzer şekilde, Hegel'de her yeni kategori, öznenin arzusunu tatmin etmeyen bir önceki norma yanıt olarak görünür. Freud'un ve Fanon'un incelemelerinin büyük kısmı bu düzeyde gerçekleşir.

Son olarak, psikolojik düzey var. Bu düzey metapsikolojik düzeye atıfta bulunur ve olumsallık seviyesini oluşturur. Metapsikolojik organizasyon, ampirik dünya ile etkileşimin paradigmasını sağlar. Metapsikolojik düzey, olumsallık dünyasını çerçeveler ve böylece bireyin psikolojik düzeyi hakkında bilgi verir. Psikolojik düzeyin, bireysel karakter veya kişilik seviyesi olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte, öznenin dış dünyayla psikolojik etkileşimi, onun metapsikolojik organizasyonunu etkileyebilir ve de etkiler; bu çok önemlidir. Daha açık kılmak için, Fanon'dan bir örnek alırsak; sömürgeci efendi tarafından aşağılık muamelesi

gören siyah çocuğun süperegosu, beyaz bir çocuğun elde edeceği tatminin tam tersine arzularını tatmin etmede başarısız olacaktır. Maddi dünya, böylece, psikolojik formasyonlar aracılığıyla ruhsal alana girer ve daha sonra metapsikolojik normlarla karşılaşır. Bu metapsikolojik normlar kişinin kendiyle-bütünleşmesinin ve arzularını tatmin etmesinin biçimini oluştururlar; böylelikle de kişiliği yönetirler.

Daha önce çizdiğim idealist model açısından kavranması gereken en önemli şey, metapsikolojik ve psikolojik düzeylerin, zihne ve maddi dünyaya aracılık ettiğidir. O hâlde, kesin olarak konuşursak, ontolojik, metapsikolojik, psikolojik ve maddi düzey olmak üzere dört düzey vardır. Ama maddi düzey olumsallık düzeyi olduğu için, onun hakkında felsefi olarak ilginç bir şey söylenemez (tabii ki, doğa bilimleri bu maddi düzeyle ilgilidir).

Öznellik kavramının (kendiyle-bütünleşme) metapsikolojik ve psikolojik düzeyler tarafından dolayımlanmasının hem yapıcı hem de eleştirel bir işlevi vardır. Kendiyle-bütünleşme, metapsişik ve psikolojik yapıların izin verdiği maddi sorunlara hemen peşi sıra verilen daha incelikli tepkilerle gerçekleştirilir. Kendiyle-bütünleşme, yalnızca ego-id-süperego ilişkisi birlikte çalıştığı ve kendisini bir şekilde karakter özelliklerinde ifade ettiği için ortaya çıkar. Ancak arzunun doyumundaki bir başarısızlık, psikolojik ve metapsikolojik düzeylerin işlevlerini yerine getirmedeki yetersizliğine yansır. Arzunun doyumunun gerçekleşmemesi psikolojik olarak bu nedenle her zaman şu kritik soruyu gündeme getirir: Basit bir sorun gibi görünen şeyi aşılmaz bir engel hâline getiren metapsikolojik düzeyde yanlış olan nedir? Bu soru, kendiyle-bütünleşmenin prensipte mümkün olduğunda her zaman ısrar eden ontolojik düzey tarafından geri püskürtülür.[10]

[10] Bu noktanın, en azından kısmen, Hegel'in diyalektiğinin, normların inşasına duyulan ihtiyacı kabul ederken, eleştirel veya olumsuz çıktılarını yakalaması beklenir. Hiçbir terim nevi şahsına münhasır değildir. Bu nedenle, Hegel'in *Mantık*'ta, düşünmenin daima zaman içinde var olan ve aynı zamanda bu düşünme yoluyla dönüştürülen bir şey üzerine düşünme olduğu şeklindeki esas

Bu eleştirel bakış açısı, Üçüncü Bölümde göreceğimiz gibi merkezî bir öneme sahip olacak ve ontolojik olarak daha sağlamlaştırılacaktır. Ayrıca, öznellik kavramının kendiyle-bütünleşme olarak tanımlanmasının kolonyal bağlamda hatalı olduğu metapsikolojik olarak gösterilecektir. Sömürgecilik bağlamı, özgür olan sömürgeci efendiler ve özgür olmayan sömürge tebaası olmak üzere iki farklı türde özneyi içerir. Öznenin temelde özgür olarak kurulduğu ontolojik düzeye atıf, sömürge toplumunun eleştirisine göndermede bulunur çünkü orada herkes özgür değildir. Bununla birlikte, bu ontolojik atıf olmadan, özgür ile özgür olmayan arasında gerçek bir ayrım yapamayabiliriz. Belki de aynı anlama gelmek üzere, sömürgeci efendiler, kolonyal öznenin doğası gereği özgür olamayan ve boyun eğen yapıda olduğunu iddia edebilirler (ki bunu da yapmışlardır). Bu iddiaların her ikisi de ancak metapsikolojik ve ontolojik düzeyler tarafından sağlanan daha temel analiz düzeyine atıfta bulunularak uygun şekilde çürütülebilir. Benzer şekilde, Fanon'da olduğu gibi Freud'da da sıradan psikolojik sorunlar ancak sağlam veya kendi kendini bütünleyen bir metapsikolojik yapıya referansla tedavi edilebilir. Hastanın böyle bir 'normal' metapsikolojik yapıya ulaşmasına yardım etmek terapistin görevidir.

Bu nedenle, bu üç düzeyin sadece yaşantılara ilişkin bakış açıları olduğunu not etmek önemlidir. Dolayısıyla bu düzeyler, varlık düzeyleri değil, analiz düzeyleridir. Analiz düzeyini takip etmek önemlidir çünkü çoğunlukla, düzeyler ve tartışılan kavramlar arasındaki diyalektik etkileşime bağlıdır. Bu nedenle, belirli bir pratik problemin uygun tanımlanma düzeyi her zaman iki farklı ancak bitişik düzey arasındaki kesişme noktasındadır. Kolonyal öznenin ırkçı bir topluma

kavrayışının izini sürmeye çalışıyorum. Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences*, Basic Outline, Part 1, *Science of Logic*, çev. Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), §112; GW 20:143. Hegel'in *Logic of Essence* eserinin bu hat boyunca bir incelemesi için bkz. Pirmin Stekeler-Weithofer, *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft Der Logik Als Kritische Theorie Der Bedeutung* (Paderborn, Almanya: Schöningh, 1992).

karşı özgürlük talebi sorunu, her öznenin öz-entegrasyonu ve özgürlük iddiası arasındaki bir çatışma olarak anlaşılır. Bu öznelerin metapsikolojik talepleri, toplumsal yapıların metapsikolojik ve psikolojik düzeylerde yaşanacak bu özgürlüğe izin verecek şekilde oluşturulmasıdır.

O hâlde argüman, metapsikolojiyi değerlendirmek için ontolojik kuramın bir açıklamasına ihtiyacımız olduğu ve ancak bu şekilde politik ve bireysel psikolojik rahatsızlıkları açıklayabileceğimiz hatta potansiyel olarak iyileştirebileceğimizdir. Ancak bunu iddia etmek, bunun sadece ontolojik düzeyi doğru bir şekilde anlama meselesi olduğunu ve her şeyin basitçe oradan türediğini iddia etmek değildir. Aksine, her üç düzeyin açıklamasını önemli kılan şey, metapsikolojik ve psikolojik düzeylerin, ontolojik ve maddi düzeylerle rekabet ederken revizyona tabii olmasıdır. Üstelik bu ilişkiler tarihseldir; örneğin psikolojik özgürlük fikri Aydınlanma'da belirli bir şekil almıştır ve bu, onun Kantçı devrimle, evrenle uyum duygusundan kendi kendinin otoritesi olma düşüncesine doğru yeniden şekillenmesine yol açmıştır. Kant yeni bir şey keşfetmemişti ama onu yeni bir felsefi dille ifade etmişti ve bu da sonuç olarak, insanların kendi öznellikleri hakkında metapsikolojik ve ontolojik terimlerle nasıl konuştuklarını etkilemiştir.

İdealizm ve Kant'ın Kategorik Buyruğu

Analizin en temel ve aynı zamanda statik olan ontolojik düzeyine dönersek, Kant'a dönmüş oluruz. Kant'a dönmemizin sebebi, bu kitabın öncelikle pratik felsefeyle (ahlak ve siyaset felsefesiyle) ilgileniyor olmasındandır ve Kant'ın kategorik buyruk kuramı böyle bir felsefenin önde gelen ifadesi ve idealidir. Dahası, Hegel'in düşüncesi, ileride anlatacağım gibi, Kant'ın temel sezgilerinin pek çoğunun radikalleşmiş hâlidir. Ancak, kategorik buyruk hakkında bu kadar çok şey yazıldığından, burada benim kategorik buyrukla neyi kastettiğimi

özetlemem faydalı olabilir. Ayrıca Kant'ın kategorik buyruğu, Fanon'un etikle birey düzeyinde ilgilenmesinde de önemli bir referans noktasıdır. Benim yorumum, Kant'ı, ontolojik ve metapsikolojik analiz düzeyleri arasındaki diyalektik gerilimi ifade eden biri olarak görmeye ışık yakıyor. Kant bu analizinde, temel organizasyon kapasitesinin, insanlara nasıl davranılacağına dair genel bir toplumsal bakış açısı dikte eden bir dizi norm olarak hayata geçirildiğini anlatır.[11]

Kant'ın kategorik buyruğu, daima maddi bedenlenme ile öznenin entegrasyonunu tamamlamaya yönelik temel arzumuz arasındaki ilişkiyi ifade eder. Kategorik buyruk, öznenin dünyadaki yönelimi için kullanılan terimdir. Özne dünyaya bedenli olmasıyla bağlanır; beden onun doğayla bağıdır. Özne zorunlu olarak (kategorik olarak) kendisi ve doğa arasında bir uyum sağlamak için çabalama (bir buyruk) ilişkisi içindedir. Kant, özünde bu ilişkiyi, insan özneleri arasında uyumun olduğu bir proje olarak kavrar.

Kant kategorik buyruğun ikinci formülasyonunda şöyle yazar: "Öyle davran ki, bu davranışında insanlığı hem kendinde hem de diğer insanların her birinde, her zaman bir

[11] Burada yine kendi görüşümü sunuyorum, fakat aynı zamanda çağdaş bağlamda tam anlamıyla idealist bir ahlak teorisi geliştirdikleri için John Rawls ve Christine Korsgaard'ın çalışmalarına da müteşekkirim. John Rawls, *A Theory of Justice*, gözden geçirilmiş baskı (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); "Kantian Constructivism in Moral Theory" *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999); "Themes from Kant's Moral Philosophy", *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999). Christine M. Korsgaard, "Kant's Formula of Humanity", *Create the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); "Morality as Freedom," *Create the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); "Kant's Analysis of Obligation", *Create the Kingdom of Ends* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996); *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity* (Oxford: Oxford University Press, 2009). Ahlak felsefesinin daha Kıtacı ve yapılandırmacı kuramlarının bir örneği için: Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (Londra: Verso, 2007); Alain Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, çev. Peter Hallward (Londra: Verso, 2001). Lacancı bir perspektiften: *Mari Ruti, The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within* (New York: Fordham University Press, 2012).

amaç olarak göresin; asla bir araç olarak kullanmayasın."[12] Kant burada, insanları kendi tatmininiz için bir araç olarak kullanmayacağınıza göre, başkalarına ancak *aynı zamanda* onların kendi özne bütünleştirme projesini sürdürmelerine izin verecek şekilde davranmanız gerektiğini söylüyor. Kategorik buyruk, bu nedenle, bizden daha tekil (ama gerekli) bir tatmin peşinde koşarken aynı zamanda kendimizi daha geniş bir proje içerisinde konumlandırmamızı ister.

Kant'a göre, bu daha geniş proje, kendimizi daima herhangi bir öznenin yerine koymayı içerir. Diğer bir ifadeyle, öznenin hedefi, herhangi bir tikel tatminden veya bütünleşmeden ziyade genel tatmin veya bütünleşmedir. Dolayısıyla Kant, öznenin bütünleşmesinin esas olarak ampirik öznelerin birbirleriyle bütünleşmesini içerdiğini iddia eder. Başkalarıyla bütünleşme, daha yüksek fakat yine de kavranabilir bir özgürlük kavramı altında bütünleşmedir. Bu nedenle, dünyanın genel bir bütünleşmesi için öznelerin birbirleriyle birleşmesini en azından engellemeyecek şekilde hareket etmeliyiz. Cümleyi daha olumlu kurarsak, böyle bir bütünleşmeyi bilinçli hedefimiz hâline getirmeliyiz.[13]

Ancak evrensel bütünleşme soyutta ilerleyemez. Her öznenin kendisini bir birey olarak toplumla uyumlu bir şekilde toplumla bütünleşmiş olarak görmesine izin veren genel bir normlar dizisinin geliştirilmesini gerektirir. Bu şekilde, bireysel özne entegrasyonu ve evrensel özne entegrasyonu nihayetinde çakışabilir.

Kant, bir öznenin kendini içerisinde bulduğu, yani oradan düşünmek zorunda olduğu olumsal durumun izini asla kaybetmez; tam da bu anlamında bir idealisttir. Bireyin düşündüğü yer, kendisini, ilk bakışta tatminine engel olan, diğer öznelerin

[12] Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, *Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 4:429.

[13] Immanuel Kant tarafından ortaya atılan dünyanın böyle bir bütünleşmesi fikri için bkz. *Religion in the Limits of Reason Alone*, *Religion and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood, çev. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), böl. 4.

ortasında bulduğu yerdir. Entegrasyon, başkalarını engeller olarak değil, uyumun gerekli unsurları olarak anlaşılabildiğinde –yani özne, kendi arzularının tatminini başkalarının arzularının tatminine bağlı olarak anlarsa– gerçekleşir.

Hegel

Bu bölümde, mevzubahis projeyle ilgili olarak Hegel felsefesinin temel taahhütlerinin kısa bir açıklamasını yapacağım. Bu açıklama, normların tarihsel gelişiminin metapsikolojik düzeyi kadar ontolojik düzeyiyle –yani öznenin özgürlük arzusu olarak kurulmasıyla– ilgili olduğu için Hegel'in normatiflik kuramı üzerinedir. Hegel, en temelde bu iki analiz düzeyiyle ilgilenir ama psikoloji sorunlarına nispeten ilgisizdir. Özgürlüğün ontolojik doğasının gerçekleşmesi, ancak bireylerin kendi somut veya psikolojik amaçlarına hizmet eden metapsikolojik yapıların gelişimi yoluyla kendi tikel arzularını dile getirmeleriyle mümkün olur.

Hegel'in normlar açıklamasının, Freud'un metapsikolojik açıklamasıyla aynı hareketi dile getirdiğini daha önce öne sürmüştüm. Bu paralelliğin bir anlam ifade etmesini engelleyebilecek bir itirazın önüne geçmeme izin verin. Freud'un metapsikolojik kavramı, genellikle bireyin, herhangi bir şey üzerinde kasıtlı kontrole sahip olması anlamına gelmez. Daha ziyade, egonun idden gelişmesinin, öznelliğin sonucu olarak değil, koşulu olarak düşünüldüğü anlamına gelir. Bu gelişme olmadan hiçbir özne meydana gelemezdi. Bununla birlikte, Hegel'in normlar açıklamasında, normları çoğu zaman insanların yarattığı görülüyor ve bu kısmen doğrudur. Ancak vurgulamak istediğim şey, daha soyut ve temel düzeyde (açıklamamın göstereceği gibi) normların tıpkı Freud'da olduğu gibi öznelliğin koşulu olduğudur. Diğer bir ifadeyle, doğa ile zihin arasındaki ilişkinin –belki de ego (zihin?) ve id (doğa?) arasındaki ilişkiye paralel olarak– belirli bir tür örgütlenmesi, öznelliğin koşuludur. Bu örgütlenme, daha sonra başka psi-

kolojik normların inşa edilmesine izin verir ve bu psikolojik normlar daha somut arzu-tatmin matrisine hizmet eder. Bu, egonun gelişiminin, daha önce tatmin etmekte başarısız olduğu bazı id arzularının tatmin edilmesine izin vermesine paraleldir.

Hegel'in metapsikolojik özgürlük normlarının gelişimine ilişkin geriye dönük analizi, bu paralelliği doğruluyor çünkü normlar, tarihte faillerin arkasından gelişir. Heideggerci kavramlarla konuşursak, bizler, içerisine fırlatıldığımız normlarız ve sonunda sahip olduğumuz metapsikolojik yapılara dönüşüyoruz. Ancak failliğimiz, bu metapsikolojik veya temel normatif yapıları terapi, politik eylem veya başka bir şekilde değiştirme arzumuzda kendisini gösterir.

Hegel ve Normların Evrimi

Hegel'in projesi, Kant'ınki gibi, esas olarak, insan öznenin etik bir topluma nasıl ulaştığının bir açıklamasını yapmaya çalışır. Bununla birlikte, Kant'ın projesinin genel amacı, insan özgürlüğünün olanağının ontolojik veya yapısal bir açıklamasını vermekken, Hegel'in projesi, ontolojik ve metapsikolojik arasındaki diyalektik hareketin ayrıntılarıyla ilgilidir.[14] Diğer bir ifadeyle Hegel, öznenin kendini dünyada evinde hissetme girişiminin kaderini, Kant'tan daha somut bir düzeyde takip eder. Hegel'in özgürlük veya tanınma ya da etik yaşam dediği, dünyada böyle bir evde olma hâlidir. Bu, yapıcı tarafıdır.

Diğer perspektiften, olumsuz taraftan, özgürlük için çabalamanın açıklaması arzu ve tatmin değil, arzu ve kayıptır. Dolayısıyla Hegel'in felsefesi, aynı şekilde, öznenin, özne ve nesnenin başlangıçtaki birliğinden sürülmesi üzerine bir meditasyondur. Özne olmak, yapısal olarak bir nesneyle is-

[14] Örneğin, Ruti'nin Lacan'ın etiğine ilişkin tartışmasına bakın. Ruti, eylemi, arzularımızın özgünlüğünün veya tikelliğinin, içerisinde yaşadığımız önceden yapılandırılmış normatif ufka müdahale etmesine izin vererek kendimizi oluşturduğumuz temel öznellik yeri olarak yorumlar. (Age.)

tikrarlı bir ilişkiden yoksun olmak demektir.[15] Hegel'e göre, Platon için olduğu gibi, orijinal birliğin yarısıyız.[16] Bununla birlikte, başlangıçtaki bu birliğin kaybı, aynı zamanda öznelliğin uyum ve adalete doğru ilerlemek zorunda olduğu bir eksiklik noktasında harekete başladığı anlamına gelir. Hegel'in dinamik açıklaması, Kant'ınkinden farklı olarak, bir özne olmanın içerdiği mücadele ve cefa nosyonunu ön plana çıkarır. Bu olumsuz taraf, bu çalışmamdaki argümanımın esasını oluşturur.[17]

Birazdan ele alacağım idealist öznelliğin ontolojik açıklamasının, Kant'ın yukarıdaki tartışmasında yeterince detaylandırıldığını düşünüyorum. Bu açıklama, esas olarak, öznenin kendisiyle doğayı bütünleştirmeye çabalayan yapısıyla ilgilidir. Bununla birlikte, bu açıklama, bireysel öznelliğin oluşumu hakkında birçok ayrıntıyı sürüncemede bırakmaktadır ve özellikle bireysel öznelerin temel özgürlük düzeyinde birbirleriyle nasıl ilişki kurabileceklerini ayrıntılı şekilde açıklamamıştır. Kant öznelerarasılığı basitçe varsayarken, Hegel onu detaylandırarak, aslında onu etik yaşamın başarılmasının ana sorunu olarak görüyordu. Bu nedenle, özgürlüğün sadece soyut bir olasılık olarak kalmayıp somut bir hedef hâline gelebileceği şekilde öznelliğin tikel kuruluşuyla da ilgileniyoruz.

Hegel'in diliyle, metapsikolojik açıklama, *Geist*'ın hareketiyle mutlağın (bütünlük veya kendiyle-bütünleşme) nasıl elde edildiğiyle ilgilidir. Ontolojikten metapsikolojik açıklamaya doğru hareketin birçok şekilde gerçekleşmesi, Hegel felsefesinin bir özelliğidir. Hegel bunu, *Mantık*'ta anlatılan

[15] Bu belki de en açık şekilde, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki açıklamasında, *Geist*'ın umutsuzluk yolundan geçtiği, doğa ile özne arasındaki yansıtılmamış birlik olarak öz-kesinlikten mutlak bilgideki nihai birleşmeye geçtiği yerde görülebilir. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §76; 9:55.

[16] Platon, *Symposium*, çev. Benjamin Jowett, Collected Works of Plato (Oxford: Oxford University Press, 1953), 189c-189d.

[17] Hegel'in olumsuzluk açıklamasının, bir bakıma Kant'ın eleştiri nosyonunun ardılı bir kavram olduğu söylenebilir. Kant'ın eleştiri nosyonu da aynı şekilde belirli varsayımların sınanıp reddedilebileceği bir standarda karşıdır. Hegel'deki anahtar yenilik, eleştiriyi insan yaşamının tüm ögelerine yayılan tarihsel bir süreç olarak görmesidir.

Geist'ın hareketinin kategorileri hakkındaki argümandan *Görüngübilim*'de anlatılan öznelliğin gelişiminin açıklamasına geçiş olarak kavramsallaştırır. Başka bir şekilde ortaya koyarsak, Hegel, *Mantık*'ta elde edilen kavramsal gelişimin ancak *Görüngübilim*'in sonunda özbilincin *Wissenschaft* bilimine ulaşmasının ardından mümkün olduğunu iddia eder.[18]

Burada odağımızı Hegel'in pratik felsefesiyle ilgilendiğimiz için bununla sınırlı tutuyoruz. Daha spesifik olarak, Hegel'in *Görüngübilim*'de köle-efendi diyalektiğine ilişkin ünlü tartışmasında anlattığı özgürlüğün özel kanonik ifadesiyle ilgileniyoruz. Bu başlık, öznenin özbilinçli olarak, yani normlarının belirli yapısı üzerinde düşünebilen bir özne olarak doğuşunu kapsamaktadır.[19]

Hegel, ontolojik ve metapsikolojik açıklamalar arasındaki karmaşık ilişkiyi, *Görüngübilim* metninde filozof ve gelişen özne arasındaki anlatısal bir farklılaşma olarak anlatır. Diğer bir ifadeyle, *Geist*'ın gelişim hikâyesi, öznenin kendi normlarını anlaması ve böylelikle kendi özgürlüğünü keşfetmesi açısından ve aynı zamanda zaten özgürlüğe ulaşmış ve geçmişe bakarak ilişki kuran filozofun perspektifinden anlatılır.

Hegel'in açıklaması böylelikle iki yönde işler. Tarihte öznenin perspektifinden bakıldığında, Hegel'in açıklaması en

[18] Son nokta için bkz. Hegel, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline*, Kısım 1, *Science of Logic*, §25; GW 20:68.

[19] Benim buradaki açıklamam, yalnızca Hegel'in kayıp açıklamasını önemsiz gösteren çoğu çağdaş Hegel anlatımından değil, aynı zamanda yirminci yüzyılın ortalarındaki en etkili yorumlardan olan, derslerine Jean-Paul Sartre ve Raymond Queneau'dan Georges Bataille, Merleau-Ponty ve Jacques Lacan'a kadar herkesin katıldığı Alexandre Kojève'inkinden farklıdır. Alexandre Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel*, çev. James H. Nichols Jr. (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980). Çağdaş açıklamalar için, örneğin, bkz. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). Robert Pippin, *Hegel on Self Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011). Ama ayrıca, Hegel'in *Görüngübilim*'nde kayıp ve arzuyu vurgulayan bir açıklama için bkz. Rebecca Comay, *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2011). Kendi anlatımımın daha eski, biraz farklı bir versiyonu için bkz. Stefan Bird-Pollan, "Hegel's Grounding of Intersubjectivity", *Philosophy and Social Criticism* 38, no. 3 (2012).

ampirik olandan psikolojik olana, metapsikolojik olana ve sonunda ontolojik özgürlük anlayışına doğru hareket eder ve bu nedenle bu açıklama kendi hakikat koşulunda bir gerilemedir. Bununla birlikte, filozofun bakış açısından, bu açıklama, en temel (bağımsızlık veya olumsuz özgürlük olarak) özgürlük kavramından başka tüm ampirik özneleri kapsayan ve hatta psikolojik düzeyde deneyimlenen bir özgürlük kavramına doğru bir gelişme olarak görülebilir.

Keşif anlatısı, olumsuzun işleyişini ön plana çıkarır ve Hegel'in açıklamasındaki psikolojik düzeyin kısa işleyişini açıklar. Durum budur, çünkü daha tatmin edici bir normatif şemanın her yeni başarısı veya keşfi, önceki bir şemanın başarısızlığına dayanır. Ayrıca, her yeni norm, belirli bir psikolojik arzuya verilen yanıttır. Hegel'e göre arzunun tikel tatmini, ancak tüm öznelerde bir tür daha genel bir eğilimin tatminiyse ve dolayısıyla belirli bir evrensellik veya hakikat derecesine sahipse bir norma yol açabilir. Öznenin belirli bir ilişkinin yapısal olduğunu keşfetmesi metapsikolojik normu oluşturur. Diğer salt psikolojik tatminler ise tersine, fazla olumsuz veya olumsal oldukları için ortadan kaybolurlar, yani dünyayı genel olarak tatmin edici bir şekilde düzenlemezler. Bu nedenle, metapsikolojik düzey olarak adlandırdığım olgu, yani Hegel için özbilincin ortaya çıkışı, öznenin, doğasının arzu veya çaba olduğunu keşfettiği zaman meydana gelir.[20]

Özbilince Geçiş

Hegel'in *Görüngübilim*'de anlattığı hikâyeyi bilinçten özbilince geçişte kavrarız. Bu geçiş, Hegel için önemlidir çünkü *Geist*'ın gelişimine ilişkin açıklamasında özgürlüğün ilk görünümünü açar. Bilinçle ilgili üç bölüm, *Geist*'ın duyusallık ve kavram arasındaki ilişkinin sınırlarını araştırmasıyla ilgiliy-

[20] Hegel, özbilincin kendisini, 'genel olarak arzu' olarak bildiğini yazar. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §167; GW 9:104.

ken, özbilince geçiş, kavram ile kavram arasındaki özbilinçli ilişkiyi başlatır; yani kavramlar veya normlar artık karşılıklı ilişki içerisinde incelenmeye başlar. Başka bir deyişle, normlar, şimdi, doğmakta olan öznenin özünü ne olarak kabul ettiğine ilişkin temel normatif yeterlilikleri açısından incelenmektedir.

Bilinçten özbilince geçişte söz konusu olan, idealizmin kendisinin keşfidir. Bu keşif, bir anlamda kendi normlarımdan sorumlu olduğum düşüncesidir. Yani özne, pratik sorunlara verdiği yanıtların doğaya borçlu kalan kavramları içerdiğini keşfeder. Özne artık kavramın ve doğanın varlığını sürdürdüğü bir dünyayı kendisinin yarattığını bilir.

Hegel'in bu düşüncesini basit bir şekilde ortaya koyarsak; normatifliğin keşfinin, kendim ve dış dünya arasındaki farkın keşfiyle örtüşmesi olduğu söylenebilir. "Özbilinç olarak bilincin, bundan böyle ikili bir nesnesi vardır: Birincisi, duyu-kesinliği ve algı nesnesi olan dolayımsız nesnedir. Ancak bu dolayımsız nesne, *olumsuz karaktere* sahiptir. İkincisi, gerçek *öz* olan ve başlangıçta yalnızca birincisine karşıt olan *kendisi*dir" (PhG §167; GW 9:104). Diğer bir ifadeyle, özne burada ilk kez, üzerinde hiçbir denetimi olmayan duyusallık veya duygulanım ile bu duygulanımın doğruluğuna kefil olması gereken akıl arasında bölündüğünü fark eder.

Böylece, özbilince doğru hareket, içerisinde özgürlük veya özerkliğin konumlandığı bir düşünme mesafesi getirir. *Görüngübilim*'in geri kalanı –aslında Hegel'in felsefesinin tamamı– özgürlüğün özelliklerini tamamlar ve benlik ile dünya arasında ayrım yapma kapasitemizle yapmamız gerekenleri açıklar. Benlik ve dünya arasındaki ayrıma varan bu bilinç, Hegel için aynı zamanda kaybın ve ayrılığın bilincidir. Özgürlük ve kayıp, orijinal birliğin kaybı ve onu özgürlükte uyum olarak yeniden bulma arzusu olmak üzere, aynı fenomenin iki tarafı olarak birlikte yaşanır.

Özellikle bu hususun biraz detaylandırılması gerekir çünkü bu nokta, bizi Freud'un aynı problemi ele aldığı kavrayışına epey yakınlaştırmaktadır. Buradaki mesele, Hegel'de hem yapıcı (pozitif) hem de negatif bir unsurun yerini tespit et-

mektir. Yapıcılık ve olumsuzluk aynı sürecin iki yönüdür: Eleştirilecek hiçbir şey olmadığında, olumsuzluk ortadan kalkacaktır. Benzer şekilde, yapıcılık da olumsuzluğun dünyayı kısımlara bölmesine ihtiyaç duyar çünkü bu sayede onları birleştirebilir. Özgürlük ve kaybın aynı zamanda yaşandığı iddiasını, özgürlüğün yapıcı özelliği kanıtlar. Benim burada vurgulamak istediğim şey, kaybın olumsuzluğunun her öznede bulunduğu ama buna rağmen her öznenin bunun hakkında düşünmediğidir. Başka bir deyişle, bir kimse sadece öznenin oluşturulması ve bütünleşmesi projesine katılarak, kendisinin başlangıçtaki birlikten ne kadar ayrıldığını, yani entegrasyondan ne kadar uzak olduğunu anlar. Tıpkı bütünleşmenin ve parçalanmanın birbirini işaret etmesi gibi, özgürlük ve kayıp da birbirini içerir. Yapıcılık, olumsuzluğu ortaya çıkarır ve olumsuzluk da yapıcılığı ortaya çıkarır.[21] Arzu, *Geist*'ın bu iki taraflı etkinliğinin adıdır.

Yaşayan ve nefes alan özne düzeyinde, Hegel'in arzunun ontolojik belirlenimi için kullandığı terim basitçe yaşamdır. Hem özgür olmak hem de kayıp yaşamış olmak, yaşamın ikili belirlenimidir. Bu özgürlük ve kayıp metapsikolojik düzeyde arzu ve tatmin olarak yaşanır. Hegel'e göre yaşam, "ne ilk ifade edilen hâliyle, yani [özbilincin] özünün dolaysız sürekliliği ve karışmamış karakteridir, ne de kalıcı olarak var olan şekliyle, kendisi için tek başına var olan şeydir. Daha ziyade, tüm gelişimin kendisidir, sonra gelişimini çözer ve bu hareketiyle, kendi kendini sürdüren basit bütün hâline gelir" (PhG §171; GW 9:107). Başka bir deyişle yaşam, öznelliğin ve doğanın birliğidir; hem (öznenin yaşamı olarak) sabittir hem de öznenin sabitleme girişimine direnir ve sürekli değişir. Yaşam, bu ikisi arasındaki istikrarsız ilişkinin adıdır. Bu

[21] Yapıcılığın ve olumsuzluğun aynı sürecin iki yönü olduğu iddiası yapısal bir iddiadır. Ampirik olarak, bir öznenin şu ya da bu yana çok fazla eğilmesi elbette mümkündür. Psikanalitik açıdan, çok fazla olumsuzluk gerilemeye neden olabilirken, çok fazla yapıcılık ikincil narsisizme neden olabilir. Bu diyalektik aşağıda Dördüncü ve Beşinci Bölümlerde daha ayrıntılı olarak incelenecektir.

ilişkide, özne asla tam olarak hâkim olamayacağı şeye daima biçim dayatmaya çalışır.

Freud'unkine çok benzer bir kavramsal küme kullanan Hegel, yaşamın arzunun etkinliği olarak yaşandığını söyler. "Özbilinç, yalnızca, ötekini aşma yoluyla kendinden emin olabilir, kendi gözünde kendisine yeter bir yaşam sürmektedir; özbilinç *arzu*dur" (PhG §174; GW 9:107). Hegel'e göre arzu, öznenin dünyayı kapsayarak aşma girişimini anlatan bir terimdir; yani özne dünyayı kendi evi kılarak dünyayı kendisiyle bütünleştirmeye çalışır. Arzu, yalnızca birliğin kendisi olan aklın yasası altında bütünleşmeye çalışan dinamik bir öznelliğin ifadesidir. Bununla birlikte, tıpkı öznenin kendisinin sabit (Ben benim, ben=ben) ve olumsal olduğunu düşünmesi gibi, arzunun da hem öznellik için gerekli (biçimsel yönü) hem de öznenin değerlendirebileceği belirli biçimler alan bir şey olduğu keşfedilir. Arzu seçenekleri zorunlu kılmaz, aksine seçenekleri seçime açık hâle getirir.

Bununla birlikte, iç ve dış arasındaki yeni keşfedilen ikiliğin başka bir anlamı daha vardır: "Bir *varlık* olarak ifade edilen [bilincin] bu *dolaysız* birliğinin tersine, bu ikincisi *evrensel* birliktir ve evrensel birliğin içinde bütün uğraklar aşılır. Bilinç, *basit bir türdür, yaşamın uğrağında bu 'basit' hâliyle kendisi için varolmaz*" (PhG §172; GW 9:107). Böylece özbilinç, kendisini daha büyük bir grubun parçası, belirli bir sınıfa ait bir varlık, bir cins olarak görmeye başlar. Yani tıpkı ontolojik düzeyin, en soyut hâliyle, türler ve alt türler olarak kendi içinde diğer iki düzeyi içerdiğini öne sürdüğüm gibi, yaşam cinsi de (uzantıları olarak) kendi altında, örneğin, *bu* bireyin yaşamı gibi daha tikel kavramları barındırır.

Bireyin temel etkinliği, kendisi ile dış dünya arasındaki farkı ortadan kaldırmak veya yadsımaktır. Burada özbilinç, dünyanın ben ve öteki olarak bölünmesini reddeder, kaybı reddeder ve gücüne direniyormuş gibi görüneni yok ederek orijinal birliği kazanmaya çalışır. Hegel şöyle yazar: "Ötekinin [çevresindeki dünyanın] hükümsüzlüğünden emin olan [özbilinç], bu hiçliği kendi hakikati olarak koyar, kendine

yeten nesneyi yok eder ve böylece *kendine* kendi kesinliğini gerçek pekinlik olarak verir. Bu hakiki pekinlik, kendi gözünde *nesnel bir biçimde* var olan bir tür kesinliktir" (PhG §174; GW 9:107). Özbilinç, orijinal birliği yeniden kazanma konusundaki taahhütlerini yansıtma kapasitesine sahiptir ve bu düşüncelerini doğruluk ya da yanlışlık, kesinlik ya da belirsizlik ölçütüyle yetkilendirir. Özbilinç, dünyayı ve kendisini yorumlarken kullandığı standartların bilincindedir. Burada özbilinç, ilk kez, özbilinçli veya kasıtlı olarak, bir faillik standardı geliştirir. Bu faillik standardının nihai amacı, yine kendi varlığıdır. Artık özbilincin sonunda bir benlik kavramına ulaştığı ve kendi varoluşunu kendisine temsil etmek için bir ilkesi olduğu söylenebilir. Bu ilke, özbilince dünyadaki eylemlerini birleştiren bir öz kimlik verir.

Şimdi önceki tartışmanın sonuçlarını özetlersek, burada iki temel hareket olduğunu görebiliriz: Birincisi, bilinçten özbilince doğru harekettir. Bu hareket, bir şeyi başka bir şey uğruna alabilmek için, temsilin çıplak kapasitesiyle meydana gelir. Böylece dünya ve özbilinç, biri nesne, diğeri fail olarak farklılaşmıştır. İkinci hareket, özbilinç, dünya hakkında mevcut bir gerçeği bir etkinlik *olarak* kabul etme etkinliğinin farkına vardığında meydana gelir. Özbilinç, kendi özünü *ortaya koyarak*, *alarak*, *yaparak* kendinin farkına varmıştır.

Ancak, köle-efendi diyalektiğinin şimdi döneceğimiz noktası budur: Özbilincin tüm normlardan kendisini sorumlu olarak görmesi yanlıştır. Kendi otoritesine bağlı kalarak, özbilinç, aynı keşfi yapan diğer özbilinçleri dışlayarak dünyanın neye benzediği konusundaki kavrayışını sınırlandırır. Özbilincin dolayımsız otoritesi üzerindeki ısrarı, onun (tüm özbilinçlerin paylaştığı) cinsin yaşamının bir parçası olmasını engeller. Bu dar yorum, özbilincin Etik Yaşamda ötekini tanıma yoluyla gerçek yeniden birleşmeye ulaşmasını engeller. Hegel bu düşünceyi şöyle ortaya koyar: "*Biz* olan *ben* ve *ben* olan *biz*" (PhG §177; GW 9:108). Yani ben bir biz *olmalı* ve biz bir Ben *olmalı*.

Köle-Efendi Diyalektiği: Özgürlük Talebini Dile Getirmek

Köle-efendi diyalektiğinde iki ana adım vardır. İlki, daha önce öne sürdüğüm gibi, özgürlük kavramının tanınmasıyla gelen özbilincin ortaya çıkışı olarak nitelendirilebilir. İkinci adım, özgürlük üzerinde hareket etmektir ve işin dönüştürücü etkinliğini içerir. Marksistler tipik olarak ikinci adımda daha çok yol kat etmiş olsalar da, birinci adım benim okumam için çok daha önemlidir. Ancak ilkinden de kısaca bahsedeceğim.[22]

Hegel'in anlatısının ilk kısmı, kişinin kendi özgürlüğünün bilinci olarak özbilincin gelişimiyle ilgilidir. Düşünce mahsulü bu ilişki, bölünmüş bir birliğin tanınmasıdır. Köle-efendi diyalektiğinin ilk kısmı, zihin ve beden arasındaki başlangıçtaki ruhsal ayrımın ancak tüm bedenlerin evrensel bir otorite altına girmesiyle çözülebileceğini gösterir. Bu zihin beden ayrımı, öznenin kendi bedeni üzerinde otorite olduğunun farkına varmasıyla meydana gelir. Bu kısım, Hegel için sorunun radikalleştiği yerdir. Dolayısıyla, öznelerarasılık ihtimalinin ilk baştaki tanınmasından radikal bir biçimde reddedilmesine ve oradan da somut öznelerarasılığın özgürlük olarak gerçekleştirilmesinin ilk adımına geçeriz.

Aynı zamanda özünde yanlış-tanınma olan ilk tanınma anı, özgürlüğün özbilinci için temel oluşturur. (Özbilince henüz ulaşılamadığından, özbilinç aşamasına gelinene kadar *ön-özne* terimini kullanacağım.) Hikâye, iki ön-öznenin karşılaşmasıyla başlar. "İlk [ön-özne], nesneyle [diğer ön-özneyle] karşı karşıya geldiğinde, bu nesnenin yalnızca başlangıçtaki arzusunu tatmin etmek için orada olmadığını anlar. Bu nesne daha ziyade kendine yeten bir varlıktır" (PhG §182; GW 9:110).[23] Bu ilk karşılaşma, öznelliğin temel çelişkisini ortaya

[22] Örneğin, genç Marx'ın çalışmanın failliğin oluşumuna katkısı fikrine yaslanmasına bakın. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", ed. Tucker, *The Marx-Engels Reader*.

[23] Son zamanlarda bu karşılaşmanın statüsü hakkında önemli tartışmalar yapıldı.

koyar: Temelde kendi kendime yetki verdiğime göre, üzerimde başka bir otorite kabul etmediğime göre, nasıl kendi kendime yetebilirim? Yani otoritem sayesinde olduğum şeysem, otorite nasıl benim dışımda, diğer ön-öznede olabilir?

Yine de Hegel, bu iki ön-öznenin tanınmalarına dair şunu yazar: "*Karşılıklı olarak birbirlerini tanıdıklarında* kendilerini de *tanırlar*" (PhG §184; GW 9:110). Başka bir deyişle, otorite veya daha basitçe kontrol veya güç kavramı, radikal bir teste tabi tutulur. Bu ön-özneler birbirlerini ortak bir otorite altında tanırlar: Burada, insan öznelliğinin en başında, otoritenin veya özgürlüğün içsel ikili doğasını tanırlar.

Hegel'in bu pasajda işaret ettiği sorun, bu tanınmanın her ön-özne için bir sürpriz olmasıdır. Yani diğer ön-özneye rastlayan ilk ön-özne, kendisini diğerinin otoritesini tanırken *bulur*, diğerinin onun hakkında ne düşündüğünü umursar. Kendini ötekini tanırken ve karşılığında da tanınırken *bulur*. Birazdan karşımıza çıkacak olan diyalektik tersine çevirmeyi daha iyi kurmak için burada şunu vurgulamak istiyorum: Bu kısa tanınmada tanınan şey yalnızca tamamen şaşırtıcı değil, aynı zamanda tamamen belirsizdir. Hegel'in ortaya koyduğu gibi, tanınan şey şudur: "'Ben' yani 'Biz' ve 'Biz' yani 'Ben'." Ancak bu uğrakta "'Ben' yani 'Biz'" özdeşliğinin hem kavramsal hem de 'toplumsal' bağlamda ne olabileceği tamamen muğlaktır. Bu muğlaklık, yalnızca daha somut kavramsal

Çoğu yorum, Hegel'in burada birbiriyle karşılaşan iki ön-özneden bahsettiğini kabul ederken, son zamanlardaki iki yorumcu, Hegel'in burada ön-öznenin kendi içindeki farklılaşmasından bahsettiğini ileri sürmüşlerdir. Bkz. Pirmin Stekeler Weithofer, *Hegels Phänomenologie Des Geistes: Ein Dialogischer Kommentar: Gewissheit Und Vernunft*, vol. 1 (Hamburg: Meiner, 2014); John McDowell, "The Apperceptive I and the Empirical Self: Toward a Heterodox Reading of Lordship and Bondage in Hegel's Phenomenology", Having the World in View: Essays on Kant, Hegel ve Sellars (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009). Benim görüşüme göre, farklılaşma öznenin kavramsal matrisinin 'dışında' olan bir olay tarafından harekete geçirildiğinden, hem içsel hem de dışsal farklılaşma aynı anda gerçekleşmelidir. Bununla birlikte, bu ilk karşılaşmanın, Kojève'in *Hegel Felsefesine Giriş* kitabındaki Hobbesçu yorumunda sunduğu gibi, tam anlamıyla 'olmuş' iki öznenin karşılaşması olarak anlaşılmaması gerektiği açıktır.

yapıların yaratılması yoluyla çözülür. Bu yapılar, tanınmaya normatif içerik kazandırır. Böylece, tanınma daha anlaşılır ve her şeyden önde gelen bir amaç hâline gelebilir.

Tanınma uğrağının anlamı iki ön-özne için gizli kaldığından, dünyayla önceki karşılaşma kiplerinde devam ederler, her ikisi de kendilerinin doğa üzerinde nihai otorite olduğundan emindir. Dünyayla bu şekilde karşılaşma biçimi göz önüne alındığında, tanınma deneyimi olumsuzluğuna dönüşür: Bu yetkiye yalnızca benim sahip olduğum düşünülürse, öteki benim öznelliğimin standardını kavrayabileceğini nasıl iddia edebilir? Benim hakkımda hiçbir şey bilmeden öteki nasıl beni tanıdığını iddia edebilir?

Tanınmaya ilişkin bu ikinci *yanlış* anlama şu şekilde ifade edilir: "Onun [ilk ön-özne] için öteki, olumsuzun karakteri tarafından nitelenen, önemsiz bir nesne olarak vardır" (PhG §186; GW 9:111). Ön-özne, herhangi bir belirlemeden özsel olarak bağımsız olduğunda ötekine karşı bağımsızlığını veya özerkliğini iddia eder. Bu bağımsızlık, en radikal biçiminde, yaşamın kendisinden bağımsızlıktır.

Yaşamdan bağımsızlık, ön-öznenin kendi bedeninden, yani kendi üzerindeki tam otoritesinden bile bağımsızlığı anlamına gelir. Her ikisi de, kendi bedenleri pahasına zihinsel yönlerini tercih ederler. Aynı zamanda, her iki ön-özne diğerine karşı ölümüne mücadeleye girişerek, diğerini tamamen bedenine indirger ve tikelliğini öne sürer. Her biri diğerinin bedenden başka bir şey olmadığını iddia eder. Ve böylece diğerinin tikelliğini öne sürerken, her biri diğerinin yaşamı üzerinde kendisinin otorite olduğunu ve dolayısıyla kendi yaşamıyla yapabildiğini diğerinin yaşamı için de yapabileceğini ileri sürer. Ötekini tamamen reddeder. Hegel bunu şöyle yorumlar: "Dolayısıyla, her iki özbilincin ilişkisi öyle bir şekilde belirlenir ki, her biri bir ölüm kalım mücadelesi yoluyla, *kendi değerini* [*bewähren*] kendisine ve karşısındakine kanıtlamaya girişir" (PhG §187; GW 9:111).

Bununla birlikte, ön-öznelerin ikisinin de kendisini diğeri

üzerinde otorite ilan ederek kanıtlaması (bu, diğerini öldürmek anlamına gelir), herhangi bir *şeyin* kanıtı olamaz çünkü bu yegâne başarılı kanıt, yani diğerini öldürmek, aynı zamanda kanıtın ortadan kaldırılmasıdır. Sonuç olarak, radikal bir biçimde kendi kaderini tayin etme yeteneğine sahip görünen ön-öznenin temelde kendi kaderini tayin etme yeteneğinden yoksun olduğu ortaya çıkıyor, çünkü kendi kaderini tayin etme artık ilk ön-özbilinci zaten tanımış olan o mevcut ötekini belirlemeyi içeriyor. Ötekini öldürmek şimdi ön-özbilincin kendi kaderini tayin hakkının altını oymaktadır. Hegel'in sözcükleriyle: "Ölümle yapılan bu yargılama, ondan ortaya çıkması gereken hakikati eşit olarak yok etmiş ve bunu yaparak, kendi kesinliğini tamamen ortadan kaldırmıştır" (PhG §188; GW 9:112). Ölümüne mücadele bu nedenle bir başarısızlıktır. Bu mücadelenin başarısızlıkla sonuçlanmasının sebebi, ön-öznelerin her ikisinin de ölümüne mücadeleye giriştiklerinde yaşamın ikili doğasını yanlış anlamalarıdır. Yaşamın, yalnızca biri ya da diğeri değil ama zihnin otoritesiyle bedenin maddiliği arasındaki bir ilişki olarak kurulduğunu yanlış anlarlar.

Birinin diğerini öldürmesi, bu karşılıklı tanınma sürecini tamamen başarısızlığa uğratıyorsa, her ikisinin de hayatta kalması, en radikal biçimde eşitsiz bir şekilde de olsa, en azından muhtemel bir tanınma için ilk başlangıç noktasını sağlar: "Biri, kendine yeterlidir; onun için, özü itibarıyla kendisi-için-varlıktır. Öbürü kendine yeterli değildir; onun için yaşam, yani başkası için varlık, özdür" (PhG §189; GW 9:112). Başka bir deyişle, biri efendi, diğeri köledir.[24]

Bu noktayı, her ikisinin bakış açısından etraflıca anlatacağım ama efendiden başlamama izin verin. Efendi, köleye boyun eğdirerek dünya üzerindeki önceki üstünlüğünü korumuştur.

[24] Hegel'in *Herr* ve *Knecht* terimleri için, en doğrusu 'efendi' ve 'köle' olduğu için değil, Kojève'in de haklı olarak gördüğü gibi, buradaki varoluşsal koşulları en açık şekilde aktardığı için bu kavramları kullanıyorum. İşte bu noktada, şimdiye kadar kaçınılan zamir kullanımı da kaçınılmaz hâle geliyor. Hegel'de bu figürler cinsiyetli değildir. Bu bağlamda olağan dişil zamirleri kullanmak yapay görünüyor. Bu nedenle hem efendi hem de kölenin eril zamirlerle ifade edildiği Hegel'in Almancasını takip edeceğim.

Ancak böyle yaparak, tanınma deneyimiyle uzlaşmayı başaramamıştır. Bağımsızlığını ilan etme –yani bağımsızlığını bir başkası tarafından tanınarak kazanma– girişiminin başarısız olması, ötekinin efendinin bağımsızlığını tanımasının artık eşit bir şekilde olamayacağındandır çünkü öteki artık efendisini tanıma otoritesine bile sahip değildir. Efendi, olduğu yerde kalır; kendi uzantısından başka bir şey olmayan bir köleye sahiptir yalnızca. Kölesi, tabiri caizse, efendinin kendisinden istediklerini yapan, efendi için dünyaya aracılık eden dış bir cisimdir.

Hegel'in anlatısındaki odak şimdi köleye kayıyor, çünkü köle, olumsuz da olsa, tanınma kavramının açıklandığı kişidir. 'Açıklandığı' ifadesini kasten kullandım çünkü köle henüz bu kavramın bilincine, kendi özgürlüğünün bilincine varmamıştır. Bu noktayı anlamak için yaşam kavramına dönelim. Her birinin kendi canını hiçe saydığı mücadelede köle, kendisinin *bağımsızlığı*ndan daha önemli bir şeyi fark eder: Yaşam hem zihinden hem de bedenden meydana gelmiştir. Böylece savaşmayı bırakır, teslim olur, yaşamı için yalvarır ve yaşamını basit bir şey olarak sürdürür. Bedenini korumak için zihnini feda etmiştir. Ama yaşamın kurucu bir ögesi olarak zihni kaybolmaz, onun için olumsuzlama, dolayısıyla tam bir bağımlılık olarak var olur.

Bununla birlikte, başka birinin otoritesi altında olmak, gerçekten sadece otoriteyi paylaşmak anlamına gelir çünkü efendinin kendisi köle *hâline gelmeden* köleyi tamamen kontrol etmesi imkânsızdır. Köle (ve genel olarak tebaa) artık tüm otoritenin aslında paylaşılan otorite olduğunu öğrenmelidir. Bu paylaşılan otorite düşüncesi, başlangıçta baskı gibi olumsuz olarak yaşanır. İşte bu noktada Hegel'in diyalektiği görülebilir: Aşırı derecedeki bağımlılık bile, en temele, ötekinin otoriteye sahip olarak tanınmasına dayanır ve ötekinin otoritesinin *tanınması*, boyun eğdirilen öznenin kendi otoritesinin kanıtı olur.

Farklı bir sıralamaya koymak gerekirse, ölümüne mücadelenin sonucu, tanınma, karşılıklı olarak birbirini kabul etmedir. İlk tanınma karşılaşmasında olumsuzlamaya vurgu

yapılmaktaydı. Aynı şekilde, burada da köle, efendiyi bedeni üzerindeki otoritesiyle tanır, kendisini efendisini tanırken *bulur*. İki seçenekten birisi gerçekleşmiştir: Kölenin otoritesi, efendinin otoritesine tamamen açık hâle gelmiştir. Ancak bu tamamen kendi dışında varolma deneyimi, bir başkasıyla otoriteyi *paylaşmanın* nasıl bir şey olduğunu öğrenmenin deneyimini de beraberinde getirir. Bu, özünde yapıcı bir deneyimdir. Bu nedenle Hegel şöyle söyler: "Kendine yeterli bilincin *hakikati köle bilinçtir*" (PhG §193; GW 9:114). Tanınma deneyiminde başlangıçta anlaşılmaz olana somut bir toplumsal biçim verilmiştir: baskı. Radikal baskı, öznelerarasılığın ilk biçimidir. Hegel, tahakkümün özgürlüğe doğru gerekli bir adım olduğunu ve içerisinde, deyim yerindeyse, özgürlüğün tohumlarını barındırdığını gösterir.

Köle-Efendi Diyalektiği: Özgürlük ve Emek

Köle-efendi diyalektiğinin ikinci kısmı, faillik olarak emek fikrini ve baskının veya bağımlılığın yadsınması olarak özgürlük mücadelesini anlatır. Emek kavramının gelişimi, kölenin kendi temel faaliyetinin, dünyayı kendi normlarına göre düzenleme faaliyetinin bilincine varmasına, böylece özbilinç olmasına olanak tanır.

Az önce gördüğümüz gibi, kölelikte öznenin otoritesi kendisinin dışındadır çünkü efendi kölenin otoritesini temsil eder. Ancak, efendinin köle üzerindeki otoritesi, kölenin niyetleri üzerinde değil, kölenin eylemleri veya bedeni üzerinde yalnızca dışsal bir otorite olarak kendini gösterir. Köle, efendinin emirlerini yerine getiriyor olabilir ama efendisinin düşündüğü gibi düşünmek zorunda değildir.[25] Hegel programatik olarak

[25] İdeoloji sorunu burada en temel anlamıyla ortaya çıkıyor. Hegel konunun üzerinde hızla ilerliyor, ancak bu soru sonraki bölümlerde Fanon'un ve hatta Freud'un analizinin merkezinde yer alacaktır.

şöyle der: "Kendi içine *geri zorlanan* bir bilinç olarak [köle], kendi içine dönecek ve kendisini hakikaten kendine yeten bir varlığa dönüştürecektir" (PhG §193: GW 9:114). Yani köle, emek yoluyla, eylemlerinin ardındaki nihai otoritenin efendi değil, kendisi olduğunu anlamaya başlar. Başka bir deyişle, köle, efendinin otoriter yönergelerini pasif bir biçimde almaktan, efendisinin kendisine söylediklerinin doğruluğunu onaylamaya yönelik düşünsel etkinliğe geçmelidir.

Hegel, tam bir otorite yoksunluğundan göreli özerklik fikrine bu geçişi, emeğin faaliyeti yoluyla meydana geldiği şeklinde kavramsallaştırır. Bu kavramı doğru bir şekilde anlamak için, tanınma deneyiminin, odağı önceki özne-dünya ilişkisinden özne-özne ilişkisine kaydırdığını hatırlamakta fayda var. Özne-özne ilişkisi, kendisini temel bir yapı olarak ortaya koymuş olsa da bir baskı ilişkisine dönüştüğü için tanınma ilişkisini gerçekleştirmekte yetersiz kalmaktadır. Efendi, diğer ilişkilerin dışında kölenin her şeyidir. Böylece, köle-efendi ilişkisinin dolayımlanabilmesi, kölenin doğaya, bedensel meşguliyetine geri dönmesiyle olur.

İlk mücadelede söz konusu olanın maddi dünya olduğunu hatırlamakta da fayda var: Ön-öznelerin ikisi de dünya üzerindeki mutlak otoritesini korumak istemişti. Dünya üzerindeki otorite görünüşe göre tamamen efendidedir. Ancak Hegel'in analizi, bunun gerçekten tam tersi olduğunu, yani dünya üzerindeki otoritenin aslında kölede olduğunu göstermeyi amaçlar. Hegel, "bu köle bilincin çalışma yoluyla kendine döndüğünü" söyler (PhG §195; GW 9:114).

O hâlde mücadeleden sonraki ilk duruma dönelim. Efendi, köle üzerinde mutlak otoritedir. Köle, efendisi dünyada ne isterse onu üretir, böylece efendi de kölenin ürettiklerini tüketir. Efendinin doğası, bu yeni aşamada bile, özünde olumsuz, yani tüketim olarak kalır. Şimdi kölenin getirdikleriyle meydana gelen bu tüketim, efendinin varlığı anlamına gelmektedir. Ama bu varlık, hiçbir iz bırakmaz ve dolayısıyla efendinin bir fail olarak gözden kaybolması anlamına gelir.

Köle için durum farklıdır. Kölenin esas faaliyeti, efendi tarafından emredildiği şekliyle, yaratmak veya üretmektir. Hegel, ünlü bir pasajında, "iş, kontrol altında *tutulan* arzudur, arzuyu kısıtlar, yani iş geliştirir ve eğitir" diye yazar (PhG §195; GW 9:115).[26] Başka bir deyişle, kölenin esas aktivitesi, yapıcıdır, bütünleştiricidir ve efendisinin tüketiminin olumsuzudur. Bu ikisi zorunlu olarak birlikte ilerler, çünkü köle önce efendiyi *var eder* daha sonra onu *yadsımak* ve tüketmek zorundadır.

Çalışma böylece bu ikili özelliğe sahiptir, aynı anda hem olumlu hem de olumsuzdur. Ancak asıl soru, işin etkinliğiyle değil, kölenin işini nasıl anladığıyla ilgilidir:

> Bu *olumsuz* orta terim [çalışma], bu biçimlendirici *etkinlik*, aynı zamanda *bireyselliktir*, bilincin saf kendi-için-varlığıdır. Kendisi-için bilinç çalışma esnasında dışsallaşır ve kalıcı hâle gelir. Böylece, bu yollarla, çalışan bilinç, *kendi benliği olarak* kendine yeten varlığın görüsüne ulaşır (PhG §195; GW 9:115).

Hegel'e göre, yaratma veya inşa etme faaliyeti aracılığıyla köle, yavaş yavaş kendisini otorite –ve böylelikle, efendisini de önemsiz otorite olarak– görmeye başlar. (Köle-efendi diyalektiğinin bu tikel bağlamıyla ilgili olarak yapılan bu tespitin, insanlık tarihinin bütününe genellenebileceğini de hatırlatmakta yarar var çünkü öznenin tarihi, esas olarak, kendi kendisinin otoritesi olma ve özgürleşme sürecinden oluşur.)

Hegel'in tespitinin derinliğini takdir etmek için, şimdiye kadar karşılaştığımız ilk iki edilgenlik deneyimini hatırlayalım. İlk olarak, kişi *kendisini* ötekini tanırken *bulmuştu*. İkincisi, köle, efendisinin hizmetine girip, onun otoritesine boyun eğerek kendisini *bulmuştu*. Bu iki edilgenlik deneyiminden ikincisi, ilk tanınma deneyiminin bir versiyonudur ve köleliği beraberinde getirmiştir. Kölenin efendisine itaat etmek için

[26] "Die Arbeit ... ist gehemmte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden, oder sie bildet."

efendiyi efendisi *olarak* tanıması gerekmiştir. Hegel, şimdi, etkinliğin veya failliğin en ilkel belirleniminin, bu ikinci tanınmadan ortaya çıkardığını öne sürer:

> [Köle] bir şeyi meydana getirirken, onun olumsuzluğu, yani kendisi-için-varlık olması, kendisinin gözünde bir nesne hâline gelir ve karşıt mevcut biçimi ortadan kaldırır. Ancak bu nesnel olumsuz, tam da karşısında titrediği yabancı özdür, ama şimdi bu yabancı olumsuzu yok eder ve kendisini süreklilik unsuru içinde böyle bir olumsuz olarak konumlandırır (PhG §196; GW 9:115).

Hegel'in burada aklından geçen şey, kölenin çalışma yoluyla kendi edilgenliğinin 'nesnel *olumsuzluğunu*' aşması, kendi içindeki doğayı alt etmesi ve kendisini 'olumsuzluk' olarak 'ortaya koyması'dır. Köle, kendisini, kendi olumsuzluğunun olumsuzluğu olarak konumlandırarak, elbette, kendisini etkinlik veya fail olarak ortaya koyar.

Peki, niye? Bunu anlamanın bir yolu, çalışarak, dünyayı efendisine saklamak için olumsuzlayarak, kölenin bu sürecin esas parçasının kendisi tarafından halledildiğini yavaş yavaş anlamaya başladığını görmektir. Yadsıyan ve fiziksel anlamda yaratan köledir. Ayrıca, dünyayı *düzenleyen* de odur; yani köle, çalışma etkinliğinin entelektüel yapısının kaynağıdır. İşte, bu kesindir. Basit bir örnek vermek gerekirse, efendinin talebi her zaman sonludur ('bana yemek getir'), yani 'yiyeceğin' ne olduğunu ve nasıl hazırlanacağını belirlemek köleye düşer. Böylece köle, efendisinin onun üzerindeki otoritesini nasıl yaşayacağının başından beri kendisine bağlı olduğunu anlar.

Hegel bunu şöyle ifade eder: "[Kendisi-için-varlığının, kölenin] bu geri kazanmasıyla, kendi araçlarıyla *kendine ait bir akıl* edinmeye başlar ve o bunu tam da sadece bir *yabancının aklının* [*fremder Sinn*] ürünüymüş gibi görünen işi yoluyla başarır" (PhG §196; GW 9:115). Köle, otoriteye, efendiye boyun eğmesinin kendisinin otoritesiyle olduğunu anlar. Yani köle, efendinin kendisi üzerindeki otoritesinin ancak *kendisinin efendiye böyle bir yetki bahşettiği* takdirde olabileceğini

kabul eder çünkü köle, efendinin elindeki ölümün, kölenin yetkisi dâhilinde bir seçime bağlı olduğunu öğrenmiştir.[27]

Maddi dünyayı yadsıma süreci böylece köleye, dünyada eyleyenin veya yadsıyanın kendisi olduğunu ve bunun zorunlu olarak onun kontrolünde ilerlediğini öğretmiştir. Bununla birlikte, kendi otoritesinin diğerinin otoritesiyle sınırlandığını, yani diğerinin onu yine de öldürebileceğini de öğrenmiştir; bu önemli bir noktadır. Baskı ortadan kalkmaz, sadece daha çeşitli şekillerde yaşanır. Köle, otoritesini diğerinin kendisi için belirlediği parametreler içerisinde kullanmayı öğrenir. Başka bir deyişle, köle, çalışma yoluyla, dünyada eylemde bulunma özgürlüğünün, ötekinin kendisi üzerindeki otoritesiyle bir arada varolabileceğini ve varolduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla özgürlük, zorunlu olarak diğerinin özgürlüğüyle ilişkili bir kavramdır.

Köle, özgürlük ve tahakküm arasında bölünmüş olarak kendisiyle ilişkisinin bilincine vararak nihayetinde özbilince ulaşmıştır. Kant'ın işaret ettiği gibi, otoritesinin hem mutlak (zihinsel) hem de göreceli (bedensel) olduğunu kabul eder. Ancak, daha az soyutlama düzeyiyle ve daha Hegelci bir damarda ele alındığında, tıpkı bedeninin kısmen kendisinin kısmen de efendisinin olması gibi, özgürlüğün anlamının da diğerine bağlı olduğunu kabul eder. Dolayısıyla, kölenin yaşadığı özgürlük, efendisinin otoritesi bağlamındadır. Benzer şekilde, kölenin bedensel bütünlüğü de efendinin sürekli fiziksel yok etme tehdidine karşı korunmaktadır. Baskı, he-

[27] Varılan bu konum, metaetikte içselciliktir; bir nedenin beni motive etmesi için benim tarafımdan iyi bir neden olarak kabul edilmesi gerektiği fikridir. Bir gerekçenin (veya akıl yürütmenin) iyiliği, aklın sahip olduğu bazı dışsal niteliklerden ziyade benim onu değerlendirmemden gelir. Bu nokta, bu kitabın argümanı için merkezî bir öneme sahiptir. Ancak, argümanımı çağdaş metaetik terimleriyle çerçevelemekten kaçınacağım. İçselciliğin kanonik açıklamaları için bkz. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), 7; ve Bernard Williams, "Internal and External Reasons", *Moral Luck: Philosophical Papers*, 1973-1980 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

nüz özgürleşmeye itici güç sağlayacak kadar aşılmış değildir. Özgürlük, komünal bir yapı bağlamında otoritenin çalışması olarak anlaşılmıştır.

Sonuç

Hegel'in köle-efendi diyalektiğinin burada sunulan yorumu, Kant'ın özgürlük kuramını, özne tarafından metapsikolojik düzeyde ontolojik özgürlüğün nasıl deneyimlendiğine dair dinamik bir açıklamayla desteklemek içindir. Yani Kant'ın kategorik buyruğunu, öznelliği özgürlük kapasitesi olarak ve dolayısıyla kendiyle-bütünleşme, uyum sağlama süreci olarak kavrama zorunluluğunda ısrar etmek olarak yorumladım. Öznelliğin bu zorunlu yapısı ontolojik düzeyi oluşturur. Bu esnada, bu Kantçı özgürlük fikrinin metapsikolojik düzeyde (bu proje açısından bireyin psişesinde zorunlu bir yapı olarak) nasıl ortaya çıktığını göstermek için Hegel'in köle-efendi diyalektiğini kullandım. Böylece öznenin, en derin kölelikte bile, kendini özgür olarak tasavvur etmekten kendini alamadığını göstermeye çalıştım. Kölenin kendini özgür olarak görme biçimi, karmaşık bir metapsikolojik kendiyle-bütünleşme sürecinin ürünüdür. Yani köle, bedenine hükmedilmesine rağmen, zihninde özgür olduğu sonucuna varmak için bir benlik, faillik ve baskı kavramı geliştirmelidir. Dahası köle, arzusunu özgürlük arzusu olarak tanımaya başlar.

Ontolojik düzeyle metapsikolojik düzey arasındaki farkı, yukarıdaki açıklamadan belirli eleştirel sonuçlar çıkarmak için kullanabiliriz. Köle-efendi diyalektiği, aynı zamanda, özgürlüğün nasıl paylaşılan bir şey hâline geldiği ve bu paylaşılan özgürlüğün başlangıçta özgür olmama hâli olarak yaşandığını anlamaya dair bir kuramdır. Bununla birlikte, baskının, ancak özgürlüğün daha temel bir belirlenimi bağlamında ortaya çıkabileceğini görmek çok önemlidir. Baskı, özgürlüğü içerir. Üstelik baskı, özgürlüğün elde edilmesinde gerekli bir adımdır,

çünkü diğerinin otoritesinin deneyimlenmesidir ve yalnızca bu deneyim, bir kimsenin, öznellik tezindeki anlamıyla, tam teşekküllü bir özne olmasına izin verir; bu da öznelerarasılıktır.

Freud, Olumsuzluk ve Özbilinç

Bu bölümde, sonraki bölümlerde Fanon'un çalışmalarını incelemek için gerekli olan ikinci teorik yapıyı ele alacağım. Burada, Freud'un ontolojik ve metapsikolojik düzeyler olarak adlandırdığım şeye ilişkin tartışmasının en göze çarpan özelliklerinin ana hatlarını sunuyorum. Burada tartışmaya açtığım noktalar, özellikle de Fanon konusunda ele alacağımız sorunla ilgili olanlardır. Bu bölüm, önceki bölümler gibi, gelecek bölümlerin konusu olacak belirli patolojileri ele almaktan ziyade temel bir kuramsal yönelim sağlamayı amaçlamaktadır. Freud'un çalışmasının açıklarken, önce dürtü kuramını açıklayıp, ardından dürtü kuramının ikinci topolojiyle (id, ego, süperego/ego-ideali) ilişkisini göstereceğim.[28]

Bu açıklamayı sunarken, bir psikanalitik kayıttaki Hegelci (ve Kantçı) açıklamalarda az önce tartıştığım bazı şeyleri de söylemek niyetindeyim. Tekrar etmek gerekirse, Freud'un burada sunduğum türden diyalektik bir kuram üretmeyi amaçladığını iddia etmiyorum. Daha ziyade, Freud'un düşüncesinin burada ortaya çıkarmaya çalıştığım öznelliğin kuruluşu hakkında bir tür argüman oluşturmak için nasıl kullanılabileceğini göstermeyi amaçlıyorum.

Freud'un açıklamasının diyalektik okumamda kullanmayı düşündüğüm temel bir özelliği, dürtülerin esasen dinamik olduğu gerçeğidir. Freud'a göre insanlık durumu, yapıcı (her

[28] Freud'un ikinci topolojisinde dört psişik unsurdan bahsetmek belki alışılmadık bir şeydir, ancak ego-idealinin biraz ayrı bir yeti olarak tanıtılması, buradaki argümanım için esastır. Aşağıda detaylandıracağım gibi, ego-ideali agresif süperegonun narsistik benzeri olarak alıyorum. Freud ego-ideali kavramını geliştirmemiş olsa da, bu kavramın normal psişik gelişimin teorik olarak anlaşılmasında merkezî bir rol oynadığına inanıyorum ama elbette bu, Freud'un ilgi alanına pek girmemişti.

şeyle erotik birleşme) ve yıkıcı (cansız maddeselliğe ölümcül dönüş) güçler arasındaki bir itme ve çekme ile karakterize edilir. Bu Freudyen diyalektik, Hegel'in olumlama ve yadsıma diyalektiğine yakından benzerdir.

İlgileneceğim ikinci bir paralellik, bu dürtülerin metapsikolojik yapılanmasıdır. Bu nedenle Freud'da ego, organizmanın istikrarını sürdürmek için iki dürtüyü kullanma ihtiyacının tezahürüdür. Bununla birlikte, bu istikrar –bir başka Hegelci nokta– öznenin, öznelliğin en önemli kriteri uyarınca yani kendi kimliğini koruyarak *bütünleştirilmesiyle* sağlanır. Ancak bu bütünleşme, Freud'da ölüm dürtüsü olarak ifade edilen olumsuz güçlerin sürekli tehdidi altındadır. Erotik dürtülerle ölüm dürtülerinin birleşimi olan psişe, bu dürtüler sürdüğü sürece hayatta kalan bir uzlaşmadır.

Son olarak, dürtülerin diyalektiği tarafından üretilen ve giderek artan baskı, benlik yapısını, bütünleştirici faaliyetinin kendinin bilincine vardığı daha ileri yönde bir gelişmeye doğru zorlar. Bu özbilinç, Oidipus kompleksinde ortaya çıkar. Oidipus kompleksinde ego, üçlü bir yapıya ayrılacağı bir bölünmeye gider. Ego, hem ölüm dürtüsü (süperego) hem de Eros (ego-ideali) uyarınca yansıtılır. (Burada sadece süperegoyu inceleyeceğim ama Dördüncü ve Beşinci Bölümlerde ego-idealini tartışacağım.)

Metodolojik olarak konuşursak, psikanalitik külliyatın (Freud'a göre) farklı unsurlarının sistematik bir okumasını fazla şematik olsa da aktardığımı umuyorum. Çoğunlukla Freud'un psikanaliz versiyonu için sistematik bir temel oluşturmaya odaklanırken kullandığım sözcükler, Hegel'in kuramıyla olan bağlantıları daha açık hâle getirmek için zaman zaman Freud'un terminolojisinden ayrılacaktır. Bu bir yeniden yapılandırma olduğu için, Freud'un metinlerindeki düz anlamdan ayrıldığım tikel örnekleri belirtmeye gerek duymuyorum.

Freud ve İdealizm

Bu bölümde, Freud'u, içerisinde Kant'ın, Hegel'in ve Fanon'un (aşağıdaki nedenler yüzünden) da yer aldığı idealizm geleneği içerisinde değerlendireceğim. Mevcut bağlamda bu, bir anlamda Freud'un arzusuna karşı çıkarak onu yorumlamak anlamına gelir. Freud, muhtemelen kendisinin çok daha felsefi bir şekilde yorumlanmasını kabul edilebilir bulmazdı.[29] Bu hususa dair gerekçelerimin, tartışma açıldıkça haklı bulunacağını umuyorum. Freud'un idealist olarak nitelendirilmeyi reddedeceğini söylüyorum çünkü kendisini başka bir şey, bir realist, bir bilim insanı, önce olgulara bakan birisi olarak görüyordu. İnsan psişesine ilişkin içgörülerinin, biyolojik veya kimyasal bir açıklamasını verememekten ve onu bunların dışında varsayımlara zorladığından sık sık rahatsızlık duyuyordu.[30] Freud her zaman zihnin, kendi metapsikolojisini de destekleyecek, biyolojik bir açıklamasının eninde sonunda yapılabileceğini düşündü.

Bu iddiayı tartışmanın yeri burası değil ancak Freud'un bilimsel hırslarının, onun karmaşık bir özne kuramı oluş-

[29] Habermas, burada haklı olarak, Freud'un eleştirel bir bilgi teorisi geliştirmedeki öneminin, onun kendi pozitivist anlayışında değil, daha çok Freud'un psikanalizmi bir disiplin olarak geliştirmek için pozitivizmi derinlemesine düşünmek zorunda olduğu gerçeğinde yattığına işaret etmiştir. Bu nedenle, Habermas psikanalizmin kendi teorik kökenlerinin ve yönteminin yanlış anlaşılmasından sık sık rahatsız olduğunu dile getirmektedir; bu konuda ben de Habermas'a katılıyorum. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, MA: Beacon Press, 1971), 214-15. DiCenso da Freud'un profesyonel çalışmalarındaki pozitivizme takılmamak gerektiğini uzun uzadıya tartışmıştır. DiCenso, Freud'un kültürel yazılarında, ideallerin önemli bir rol oynadığı açık bir sistemi detaylandırdığını görmektedir ve aşağıda tartışacağım gibi bunda haklıdır. Bkz. James DiCenso, *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1999), Böl. 2.

[30] Bu kaygının simgesi, Freud'un ölüm dürtüsü hipoteziyle ilgili ağıtıdır: "Psikolojik terimleri fizyolojik veya kimyasal terimlerle değiştirebilecek durumda olsaydık, tanımlamamızdaki eksiklikler muhtemelen ortadan kalkardı. Onların da mecazi bir dilin yalnızca parçası oldukları doğrudur; ama onlara uzun zamandır aşinayız ve belki de daha basitler." Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, ed. James Strachey, cilt. XVIII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 60; SA 3:268.

turmasını engellemediğini görmek önemli. Bu özne kuramı, biyolojiyi değil, ruhsal yaşam olgularını kendisine temel alır. Bu ruhsal olgular, yalnızca rüyaları, dil sürçmelerini ve hayalî açıklamaları değil, ama aynı zamanda insanların terapideyken kendileri hakkında söyledikleri türden şeyleri de içerir. Yani Freud'un anlamaya çalıştığı şey, geleneksel bilimsel bir bakış açısından anlamsız olan şeylere insanların yüklediği anlamın nasıl açıklanacağıydı. Bunu yaparken, daha önce olan için insanın anlam üretmekteki kapasitesini aydınlattı; bu kapasite daha önce varsayıldığından çok daha büyüktü.[31]

Freud böylece kendini Claude Bernard ile aynı konumda bulur. George Canguilhem, Claude Bernard hakkında şunları söyler: "Bir yandan analitik düşüncenin herhangi bir biyolojik nesneye yönelik yetersizliğini seziyor; öte yandan, biyolojinin benzeyeceğini umduğu fiziko-kimyasal bilimlerin prestijinden büyüleniyor ve böylece tıbbın başarısını daha iyi sağlayacağına inanıyor."[32] Bu bocalama, Freud'u, yine Canguilhem'e göre, biyolojide mekanik kavramların münhasıran kullanımından duyulan bir memnuniyetsizliğin ifadesi olan vitalist geleneğe yerleştirir. Daha ziyade, vitalizm "yaşamda yaşamın kalıcı bir zorunluluğunu, canlıya içkin yaşamın öz kimliğini tercüme eder."[33] Mesele şu ki, Freud'un biyolojisi ve psikanalizi, yaşanmadan hayatın gerçekte ne olduğunu bize söyleme iddiasındaki kuramsal bir perspektiften ziyade, pratikteki haz ve hoşnutsuzluk sorusundan, hayatın ortasından başlıyor.

[31] Freud, geleneksel bilgeliği altüst etmekten zevk alır: Hobbes'un yolundan giderek, ahlaki yasaların eylem üzerindeki kısıtlamalara yol açmadığını, fiziksel dünyanın kısıtlamalarına dayanan eylem üzerindeki kısıtlamaların ahlakı doğurduğunu iddia etmiştir. Sigmund Freud, *Economic Problems of Masochism* Mazoşizmin Ekonomik Sorunları, ed. James Strachey, cilt. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 169; SA 3:354

[32] Georges Canguilhem, *Knowledge of Life*, ed. Paola Marrati ve Todd Meyers, çev. Stefanos Geroulanos ve Daniela Ginsburg (New York: Fordham University Press, 2008), xx.

[33] Aynı eser, 62. Canguilhem devam ediyor: "Mekanik biyologlar ve rasyonalist filozoflar vitalizmin belirsiz ve bulanık karakterini eleştirirler. Eğer vitalizm her şeyden önce bir zaruriyetse, kendisini belirlenimler açısından formüle etmekte biraz güçlük çekilmesi normaldir" (62).

İdealist bir perspektiften yaşamın daima kendi varoluşunun ortasında olduğu söylenebilir. Canguilhem'in dediği gibi, bir yaşama sahip olmak, bir tür kendi kendinle ilişkilenmedir: "Vitalizm, yaşayan varlığın yaşama duyduğu güvenin, yani yaşamanın bilincinde olan, yaşayan insanda yaşamın öz-özdeşliğinin ifadesidir."[34]

Bu nedenle benim argümanım, Freud'un realist iddialarının önemini azaltıyor ve bunun yerine idealist anlam paradigmasından yola çıkıyor. Bu argüman, Freud'un tekrar tekrar psişenin yapısı hakkında teorik varsayımlar –o onlara felsefi varsayımlar demese de– üretmek zorunda olduğu gerçeğiyle belgelenir. Bu varsayımların karşılığında, bir problemin belirli fiziksel tezahürlerini teşhis etmek mümkün hâle gelecektir. Aslında o fiziksel tezahür de anlamlardan birisidir. Buradaki idealist çerçeveye uygun olarak, anlamlandırma ve normatiflik örtüşür. Her ikisi de zorunluluk ve özgürlük arasında salınırlar. İşte tam da bu perspektiften fail insan tam olarak anlaşılır.

Mekanistik Modelden İdealist Modele

Freud'un idealizmiyle ilgili yukarıdaki tartışmaya devam ederek, bu bölümde Freud'un özneyi, haz arama temel etkinliğiyle birleşmiş olarak tasavvur ettiğini ve bu anlayışın Freud'un kendisinin düşündüğü gibi hidrolik değil, daha çok kendiyle-bütünleşmeye benzer bir model olduğunu öne sürüyorum. Yani haz arayışı, mekanik veya araçsal bir modelden ziyade Spinozacı bir *conatus*, mücadele veya süreç modeli üzerinde anlaşılmalıdır. Freud'un haz aramanın gerçekten kendiyle-bütünleşme olduğuna dair kavrayışı, onu ikinci topolojinin başlangıcında (bir sonraki bölümde inceleyeceğim) Eros ve ölüm dürtüsünün diyalektiğini öne sürmeye itmiştir.

Freud'un gerçekten bir idealist olduğunu göstermek için, Freud'un dünyadan gelen uyaranları ancak kavramsal bir

[34] Canguilhem, age., 62.

yapı aracılığıyla kavranabilir olarak anladığını göstermeliyim. Freud'a göre organizma, en temel düzeyde doğadan gelen rahatsız edici uyaranların pasif alıcısıdır ve organizma bu rahatsız edici uyaranlardan kaçınmak veya onların üstesinden gelmek için harekete geçer. Rahatsız edici uyaranların üstesinden gelmek ve onlardan kurtulmaktan dolayı zevk duymak, psişenin temel özelliğidir. Burada bizi ilgilendiren soru, öznenin uyaranlara verdiği tepkinin nasıl anlamlandırılacağıdır, yani 'tepki'nin tam olarak ne olması gerektiğidir: Bu yalnızca, mekanik neden-sonuç modeliyle anlaşılabilecek, biyolojik olarak belirlenmiş iki varlık arasındaki etkileşim midir? Yoksa psişe hakkında doğa yasalarına indirgenemeyecek bir şey var mıdır? Freud'un idealizmi, bu soruyla mücadele ederken ortaya çıkar ve nihayetinde o, ruhsal yaşamı salt mekanik bir ilişkiden farklı kılan şeyin uyarandan kurtulma biçiminin, mekanizma için önemli olmasa da, özne için önemli olduğu sonucuna varır.

Bu açıklamanın başında, önerdiğim idealizmdeki iç ve dış arasındaki farkın, bedenim ve dış dünya arasındaki geleneksel ayrımla örtüşmediği açıklığa kavuşturulmalıdır. Zihin veya psişe, burada maddeselliğin diyalektik karşıtı olarak anlaşılır, bu da bedenimin benim için de dışsal olabileceği ve çoğu zaman öyle olduğu anlamına gelir. Beden üzerindeki kontrol aşamalıdır ve asla tamamlanmaz. Ayrıca, bir başkasının vücudu üzerinde kendiminkinden daha fazla kontrole sahip olabilirim. Bedenin öznelliğimin yeri olduğu anlayışı, idealizmin altını oymaya çalıştığı ampirist bir varsayımdır. Freud'un çalışması bu projenin merkezinde yer alır, çünkü bilinçdışı fikri hem bende hem de bende olmayan türden bir şeydir ve bu nedenle daha incelikli bir kavrayış gerektirir.

Freud'un kuramı mekanik olacak şekilde tasarlanmış olsa da, yine de fizyolojik olarak açıklanamayan bir 'dürtü' varsayımına dayanmaktadır. Bu, Freud'un dürtünün yalnızca nedensel güçlere *benzer şekilde* açıklanabileceği iddiasında görülebilir. Uyaran veya *Reiz*, psişik dürtünün fizyolojik kar-

şılığıdır.[35] Dürtü ile uyaran arasındaki en önemli fark, dürtünün içeriden, uyaranın ise dışarıdan gelmesidir. Dışarıdan gelen uyaran, tek bir '*anlık* etki' gibi işlev görür. Öte yandan dürtüler ise sabit bir gücü açığa çıkarırlar. Freud, "daha ziyade dürtüyü uyaran ihtiyaçları olarak adlandırmalıyız; bu ihtiyaçları giderense (*aufhebt*) 'tatmin'dir" der.[36] Bu nedenle, dış etkilerle çelişen iç uyaranlara veya iritasyonlara sahibiz. Bu ayrım, Freud için, bu içsel dürtüleri dışsal ve fiziksel nedenselliğin mekanik modeli üzerinde açıklamak istemesi anlamında önemlidir. Ancak burada analojinin tam tersi olduğunu görebiliriz; bu önemli bir husustur. Freud aslında dürtüyü uyaranlarla değil, uyaranları dürtüye atıfta bulunarak açıklıyor. Dürtülerin yapısı, uyaranı (harici bir örnek olarak) anlaşılır kılan şeydir. Birazdan göreceğimiz gibi, dürtünün derin yapısı, onun anlaşılırlığın kendisinin koşulu olmasıdır.

Freud böylece kuramını natüralist bilimsel perspektiften, metapsikolojik açıklama düzeyine yeniden yönlendirir. Bu metapsikolojik açıklama düzeyinde argümanın doğanın hidroliği üzerine bir araştırmadan ziyade felsefi ve normatif hâle gelmektedir. Freud, öznenin uyaranlara verdiği tepkiyi anlamanın yolunun yalnızca içsel uyaranları anlamakla mümkün olduğunu söyler. İçsel uyaranlar, öznede mevcut olan daha temel bir denge durumunu kesintiye uğratırlar; işte bunu anlamak gerekir. Freud bu dengeye sabitlik ilkesi adını verir.[37] Diğer bir ifadeyle, iritasyon, *Reiz* sadece harekette veya (*conatus* adını verdiğim) uğrakta bir tür durağanlığa, sabitliğe karşıdır. 'Ben' 'normal' bir vaziyetteykenki hâlimize denir ama bu normal olma hâli, bir uyaran tarafından değiştirilir: İrite eden bir şey olduğunu biliyorum çünkü bu beni rahatsız ediyor.

[35] Sigmund Freud, *Instincts and Their Vicissitudes*, ed. James Strachey, cilt. XIV, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 18; SA 3:82.

[36] Freud, age., 18-19; SA 3:82.

[37] *Economic Problems of Masochism*, SE XIX, 159; SA 3:343. Ayrıca bkz. *Instincts and Their Vicissitudes*, SE XIV, 19-20; SA 3:83.

Bu geniş görüş sağlayan noktadan hareketle Freud'daki haz kavramı hakkında bazı gözlemlerde bulunabiliriz. Öznenin ihtiyaç duyduğu ayrık enerji düzeyine (ne çok yüksek ne çok düşük) ilişkin Freud'un natüralist iddiaları, bu içsel perspektiften görülebilir. Bu perspektiften, öznenin etkinliğinin esasen kendisini çevresiyle belirli bir ilişki içerisinde sürdürmek olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla özne, dünyayı bu organizasyona veya benim kendi kendini oluşturma etkinliği dediğim şeye uyacak şekilde işlemeyi gerektiren bir kendi kendini örgütlemenin peşindedir. Kendini regüle etme, kişinin kendi dengesini koruması, bir etkinliktir.

Freud'un parlattığı haz ilkesinin, kendi kendini regüle etme veya kendiyle-bütünleşme ilkesi olduğu önermesini savunmak istiyorum. Freud haz ilkesi hakkında şöyle söyler: "hoşnutsuzluk duygusu bir artışla örtüşür, haz duygusu uyaranın azalmasıyla çakışır."[38] Böylelikle, normal yapı olarak adlandırdığım şey, uyaranların fazlalığından veya yokluğundan kaçınma süreciyle meydana gelir. Bu elbette regresyon biçimlerini ve diğer patolojileri inkâr etmek değildir. Buradaki husus, daha çok, bu öznellik biçimlerinin, esas olarak, yoksun oldukları entegrasyonla nitelendiklerini görmektir. Özne kendisiyle bütünleşmenin eksikliğini hisseder veya göreli bir düzeydeki entegrasyon geri alınmış olabilir. Fanon tartışmasının da netleştireceği gibi, entegrasyon her zaman dağılma tehlikesini beraberinde taşır.

Ontolojik Düzey: Dürtü Kuramı

Bu bölümde, kendiyle-bütünleşmeyle ilgili olduğu için dürtülerin, yapısal olarak merkezî rolünü anlatmak istiyorum. Olumsuz bir şekilde söylersek, dürtüler, orijinal birliğin kaybıyla ilgilidir. Bu bölümde bir dürtü kuramında neyin mevzubahis olduğunu ve Freud'un neden buna ihtiyaç duyduğunu açık-

[38] *Instincts and Their Vicissitudes*, SE XIV, 20-21; SA 3:84.

lamak istiyorum. Benim daha geniş savım, dürtü kuramının yalnızca Freud için temel olmadığı, aynı zamanda deneyimin mekanik anlamından ziyade normatif bir deneyimin açıklamasını vermeye çalışan herhangi bir olası psişe kuramının temeli olması gerektiğidir. Genel olarak ifade etmek gerekirse, Hegel için diyalektik neyse Freud için dürtü kuramı odur: Dürtü, özne ile dünya arasındaki en temel etkileşimin adıdır. Dürtü açıklamasının diyalektik olduğunu göstererek, Freud'un kuramının temelde öz-bütünleşmeyle ilgili olarak kavranabileceğini göstermek istiyorum.

Freud, dürtülere ilişkin kavrayışının diyalektik olduğunu açıkça sezmiş ve kendini iki filozofa, Platon ve Schiller'e borçlu hissetmiştir. Aşağıda Platon'un rolüne geleceğiz, ancak bunu yapmadan önce, elimizdeki hem en basit hem de en net model olduğundan Schiller'in dürtü kuramının yardımıyla dürtü sorunsalını derinleştirmek istiyorum. Schiller, dürtü modelini insanlığın iki yönünü, yani maddi kapasitesini ve entelektüel düşünmesini, anlamlandırmanın bir yolu olarak geliştirir. Birincisine duyusal dürtü, ikincisine ise biçimsel dürtü adını verir.[39] Schiller'in kavrayışı, her zaman birbiriyle çatışır görünen bu iki dürtünün aslında daha orijinal bir dürtünün iki tezahürü olduğunu anlamaktan ibarettir. Bu temeldeki dürtü, yaşamın kendisi olan oyun dürtüsüdür. Yani temel olarak gördüğümüz biçim ve içerik, gerçekte yalnızca ikisinin orijinal birliğinin soyutlamalarıdır, çünkü yalnızca ikisinin orijinal birliği sayesinde, duyu ve biçim ayrılabilir, soyutlanabilir ve diyalektik bir ilişki içerisine yerleştirilebilir.[40]

Freud, *Haz İlkesinin Ötesinde* kitabında gözden geçirdiği

[39] Friedrich Schiller, *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters*, çev. Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, 1992), 12. Mektup.

[40] Bkz. Schiller, age., özellikle 11-13. Mektuplar Ayrıca bkz. Dieter Henrich, "Beauty and Freedom: Schiller's Struggle with Kant's Aesthetics", *Essays in Kant's Aesthetics*, ed. Ted Cohen ve Paul Guyer (Chicago: University of Chicago Press, 1982); ve Gregg Horowitz, "The Residue of History: Dark Play in Schiller and Hegel," *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* (2006).

dürtü kuramını tanıtır. Bu yeni kuramın muhtemel nedeni, öznenin tekrar tekrar savaş nevrozuna, o tatsız deneyime doğru zorla çekildiğinin keşfedilmesidir. Freud bu eserinde eski gerçekliğe karşı haz ikilemini yeni, ölüm dürtüsüne karşı Eros paradigmasında yeniden şekillendirmeye çalışmaktadır. Bu iki yeni dürtü kuramının metapsikolojisinin önemli çıkarımlarını keşfetmeden önce, Freud'un kuramının gerçekten de orijinal birlik modelini izlediğini göstermek istiyorum.[41] Bu orijinal birliğin parçalanması, tıpkı yaşam gibi, iki antagonistik dürtü olarak kavranır.

Ölüm dürtüsüyle başlayalım. Freud, travmatik savaş nevrozundan çıkarılacak sonucu şöyle ifade eder: "İçgüdü, canlı varlığın dışsal rahatsız edici güçlerin baskısı altında terk etmek zorunda kaldığı daha önceki bir durumuna, *eski durumuna döndürmek için organik yaşama içkin bir dürtüdür.*"[42] Diğer bir ifadeyle, ölüm dürtüsünün bu tanımına göre, yaşayan şey, enerjik olarak canlandırılmıştır ve enerjisini dağıtarak başlangıçtaki dinlenme durumuna geri dönmeye çalışır. Freud bunu şöyle ifade eder: "O zamana kadar cansız bir madde olan şeyde daha sonra ortaya çıkan gerilim, kendisini ortadan kaldırmaya çalıştı. Böylece ilk içgüdü olan cansız duruma geri dönme içgüdüsü ortaya çıktı."[43] O hâlde ölüm dürtüsü, öznelliğin ulaşmaya çalıştığı başlangıçtaki birliğe, maddi doğaya yeniden katılarak ulaşılacağı düşüncesidir. Freud bu yeniden birleşmeyi bir sabitlik durumuna dönüş olarak kavrar.

Bununla birlikte, sabitlik ilkesinin ya ölümle birlikte (Freud'un yaptığı gibi) tamamen enerjinin bitmesi olarak görülebileceğini ya da alternatif olarak, tam bir öz benliğe ulaşılması için *tüm* enerjinin birleştirilmesi olarak görülebileceğini belirtmek önemlidir. Bu son olasılık, Freud'un tam

[41] Benimkiyle büyük ölçüde uyumlu olan ölüm dürtüsüyle ilgili önemli bir tartışma için bkz. K. R. Eissler, "Death Drive, Ambivalence and Narcissism", *Psychoanalytic Study of the Child* 28 (1971).

[42] Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, SE XVIII, 36; SA 3:246.

[43] Freud, age., 38; SA 3:248.

olarak kavramsallaştırmadığı ama benim detaylandırmak istediğim Eros kuramının temelidir.

Freud'un kabul ettiği gibi, ölüm dürtüsü spekülatifse, Erosun kanıtı da aynı derecede spekülatiftir. Freud, Weismann'ın protozoa ile yaptığı deneylerin sonuçlarını kullanır. Weismann'ın deneyleri, tek hücreli organizmaların, yalnızca taze besinlere sahip oldukları takdirde bölünmeye devam ederek yaşamaya devam edebileceklerini öne sürmektedir. Bu da yaşamın aynı zamanda sabitlik ilkesine de uyduğunu gösterir.[44] Freud, ölüm dürtüsünün yapısı için geçerli olanın Eros için de geçerli olması gerektiğini oldukça açık bir şekilde görür. Eros'un da başlangıçtaki enerji yatırımını sürdürmeyi amaçlaması; bu enerjiyi dağıtmayıp, tüm maddiliği canlandırarak kendi içine çekmesi gerekir.

Freud, ölüm ve sonsuz yaşam kategorilerinin karşıtlığının felsefi soyutlamalar olması gerektiğini, belli belirsiz de olsa, görür. Bu onu, insan (bireysel) yaşamının, iki temel dürtünün özgün bir şekilde parçalanmasının (veya belki bir araya gelmesinin) sonucu olduğu hipotezine götürür.

> Şair-filozof [Platon] tarafından bize verilen ipucunu takip edip, canlı maddenin ilk canlandığı sırada küçük parçacıklara ayrıldığı ve o zamandan beri cinsel içgüdüler yoluyla yeniden birleşmeye çabaladığı hipotezine mi yanaşalım? Bu hipoteze göre, içgüdüler cansız maddeye kimyasal yakınlıklarını sürdürmektedir. Protista krallığı boyunca gelişen bu içgüdüler, tehlikeli uyaranlarla dolu bir çevrenin bu çabanın önüne koyduğu güçlükleri yavaş yavaş aşmayı başarmıştır. Bu tehlikeli uyaranlar, onları koruyucu bir kortikal tabaka oluşturmaya zorlamıştır. Bu parçalanmış canlı madde parçalarının bu şekilde çok hücreli bir duruma ulaşmış ve sonunda yeniden birleşme içgüdüsünü en yoğun biçimde üreme hücrelerine aktarmıştır. –Ama burada, sanırım, artık Platon'u bırakmanın zamanı geldi.[45] .

[44] Freud, age., 45-49; SA 3:254-58.
[45] Freud, age., 58; SA 3:267.

Spekülatif olsa da bu pasaj, ölüm dürtüsü hipotezinin tutarlı bir karşılığıdır ve Freud, bir bilim insanı olarak kesinlikle seyahat etmekten hoşlanmadığı bir yolda bu kadar ileri gittiği için övgüyü hak ediyor. Temelini yalnızca bu seferlik yinelese bile, sonucunun teorik kullanımlarından da çekinmez. Bu bölümü bitirirken Freud, bir dipnotta şöyle yazar: "Spekülasyonlarımız, Eros'un yaşamın başlangıcından itibaren faaliyet gösterdiğini, inorganik maddenin hayat bulmasıyla meydana geldiğini ve 'ölüm dürtüsüne' karşı bir 'yaşam dürtüsü' olarak göründüğünü ileri sürmektedir. Bu spekülasyonlar, bu iki dürtünün en başından beri birbiriyle mücadele ettiğini varsayarak hayatın bilmecesini çözmeye çalışır."[46] Burada Freud, organik (bireysel) yaşamın aslında yalnızca bu iki önceki varsayım temelinde, yani oluşturma ilkesi (buna biçim dürtüsü diyelim) ve ayrıştırma ilkesi (buna duyu dürtüsü diyelim) temelinde anlaşılabilir olduğu konusunda epey açıktır.[47] Freud, önceki çalışmasını özetleyerek *Uygarlığın Huzursuzluğunda*'da şöyle der: "Eros'un yanı sıra bir ölüm içgüdüsü vardı. Yaşam fenomeni, bu iki içgüdünün aynı anda veya karşı karşıya gelmesiyle açıklanabilir."[48]

Freud, bireyin özü itibarıyla, onu maddi doğaya döndürmeye çalışan ile onu sonsuza dek hayatta tutmaya çalışan arasındaki bir diyalektik tarafından kurulduğunu epey açık bir şekilde görür. Ölümün kavramsallaştırılması belki daha kolay olsa da, Freud'a göre sonsuza kadar yaşama fikri, muhtemelen, bir anlamda asla ölmeyen genetik materyalin nesilden nesile aktarılması olarak türlerin devamıyla ilişkilidir.[49] Freud için,

[46] Freud, age., 60; SA 3:269.

[47] "(Çok hücreli) organizmalarda, libido, mevcut ölüm dürtüsünü karşılar. Bu ölüm dürtüsü, her hücreyi parçalamaya çalışır ve bu temel organizmaların hepsini önceki inorganik sabit hâllerine geri döndürmeyi amaçlar (ama bu stabil hâlin ancak göreli olduğu anlaşıldı)." *Economic Problems of Masochism*, SE XIX, 163; SA 3:347.

[48] Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, ed. James Strachey, cilt. XXI, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 119; SA 9:246-47.

[49] Türün sonsuz yaşamı hakkındaki bu düşüncesi, Freud'un uygarlıkla ilgili endişelerini barındırır. Bu endişelere ve yaklaşan kıyamet beklentisine *Uygarlığın*

elbette, bu ontolojik postülalar, teorisinin kuramsal temeli için merkezî olmalarına rağmen, ikincildi. Freud, gerçek başarısını metapsikoloji ile psikopatoloji arasındaki ilişkiyi formüle etmek olarak gördü. Bununla birlikte, benim iddiam, psikolojik (normal veya anormal) olan hakkında, ancak dürtü teorisinin temelini oluşturduğu metapsikolojik olan hakkında daha net hâle gelirsek netlik kazanabileceğimizdir. Artık Freud'un ikinci topolojisinin en azından temel anlamını anlayabileceğimiz iyi bir konuma geldik. İkinci topolojiyi şimdi göreceğiz.

Metapsikolojik Düzey: İkinci Topoloji ve Toplumsal Eleştiri Olanağı

İlerleyen bölümlerdeki görevimiz, id, ego, süperego ve ego-ideali hakkındaki metapsikolojik kuramın, yaşam fenomeninin kendiyle-bütünleşmesinin ürünü olduğunu göstermek olacaktır. Yukarıda formüle edildiği gibi, dürtülerin diyalektiği yaşama yapısal biçimini vermiştir. Bu, ikinci topolojinin esasen psişik *gelişimin* sonucu olduğunu öne sürdüğüm görüşün merkezî bir özelliğidir. Dinamik dürtü modeliyle önemli bir bağlantı olsa da, bu nokta çoğunlukla vurgulanmaz. Savunduğum görüş, böylece, psişenin yapısal uğraklarının, bir yanda iki dürtü arasında ortaya çıkan gerilime, öte yanda ise maddi doğaya tepki olarak geliştiğini iddia eder.[50]

Şematik olarak, idin dürtülerin mahzeni olduğunu söyleyebiliriz. Ego, organizma içindeki dürtülerin dış dünyayla temasına bir yanıt olarak gelişir; Freud bu konuda nettir.

Hoşnutsuzluğu eserinde özel bir yer verir. Bireysel düzeyde nevrotik ve yıkıcı davranış, nihai zaferinde ölümle tehdit ederek türün tüm projesini tehlikeye atmaktadır.

[50] İkinci topolojiyi gelişimsel olarak görmek, aynı zamanda, bu yapısal unsurların açıkça görülen değişimini anlamlandırmamıza da izin verir. Egonun kendisi analiz yoluyla güçlendirilebilir, ancak yaşamdaki olaylar tarafından zayıflatılabilir de. Elbette, süperegonun yalnızca Oidipus kompleksi sırasında geliştiği, Freud'un teorisinin ve onunla ilgili tartışmanın merkezinde yer alır.

Son olarak, süperego ve ego-ideali, ego-id ilişkisini özbilinç düzeyinde yansıtan gelişmiş yapılardır; birincisi, benim saldırganlık diyeceğim ölüm dürtüsü tarafında ve ikincisiyse, Eros ve narsisizm (ki bununla her şeyle bir olmaya çalışma sürecini kastediyorum) tarafındadır.[51]

Bu ve sonraki bölümlerde vereceğim açıklama, bu nedenle, psişenin metapsikolojik düzeyinin gelişimsel bir açıklamasıdır. Freud'un açıklamasını geliştirirken, Hegel'de bilinçten özbilince geçişin taslağını çizerken kullandığım modeli kullanıyorum. Özbilinç olma sürecinin, her zaman elde edilememesi anlamında hem yaşamın olumsal bir özelliği olduğunu hem de buna rağmen 'özne olmak' dediğimiz şey için gerekli olduğunu savundum. Benzer şekilde, Freudyen modelde bir tür süperego geliştirmemiş bir kişi, tam olarak tam bir özne olarak kabul edilmeyebilir. Hegel'de özbilinci geliştirmek ne ise, Freud'da da bir süperego/ego-ideali geliştirmek odur.

Nispeten tamamlanmış bir özbilinçli özne ile özbilinçli olmayan özne arasındaki bu ayrımın önemi, Fanon'un kolonyal psikopatoloji teşhisine döndüğümüzde ortaya çıkacaktır. Burada temel sorun kolonyal öznenin belirli bir özbilinç düzeyinin altına düşmesi veya geri bir pozisyona itilmesidir. Bunun anlamı, kişinin özerk (en geniş anlamıyla) kararlar veremeyeceğidir. İleride göreceğimiz gibi, Fanon'un açıklamasında, somut olarak, kişinin kendi süperegosu yoktur ama kişi, kolonyal efendisinin süperegosunu yaşar.

Bu nedenle, bu çalışmanın geniş toplumsal eleştirel niyetleri göz önünde bulundurulduğunda, psişenin metapsikolojik açıklaması ile psikolojik açıklama arasındaki ilişkiyi takdir etmek özellikle önemlidir çünkü psikolojik yaralanma, öznelliğin kendisini olumsuz etkileyebilir. Metapsikolojik düzeydeki

[51] Dürtü kuramının ikinci topolojiyle ilişkisi üzerine iki önemli katkı şunlardır: Cordelia Schmidt-Hellerau, "Libido and Lethe: Fundamentals of a Formalized Conception of Metapsychology," *International Journal of Psycho-Analysis* 78 (1997); ve Benno Robsenberg, *Le moi et son angoisse* (Paris: Presses Universite`res de France, 1997).

olumsuz etkiler, Eros ve ölüm dürtüsü arasındaki ontolojik diyalektik göz önüne alındığında, özerklik ve kendiyle-bütünleşme gibi en temel amaçlarıyla bağdaşmayan biçimlerde yapılandırılmış 'özneler' üretecektir. Bunu ortaya çıkarmak için, burada 'normal' insan gelişimi olarak adlandıracağım şeyin açıklamasını sunarak ilerlemeye çalışacağım. Normal insan gelişiminden kastım, yani en azından iyi adapte olmuş yetişkinlik (bu kavram, elbette, biraz kültüre özgüdür) olanağına yol açan olağan ruhsal yapıların gelişimidir.

Eros, Narsisizm ve Nesne

Bu bölümün iki temel amacı var. Metapsikolojik düzeyde Eros'un narsisizm terimleriyle anlaşılması gerektiğini savunuyorum ve bununla temel bir birlik arayışını kastediyorum. Ayrıca, bu narsistik birlik arayışının egonun kendi kendiyle-bütünleşmesi tarafından somutlaştırıldığını savunuyorum. Daha geniş felsefi terimlerle ifade etmek gerekirse, organizmanın dünyayı kendi standardına göre yapılandırma arzusunu temsil etmek için narsisizm-ego eksenini alıyorum. Bu arzu, sadece bir bütün olmak ve sabit kalmaktır. Öznenin gelişim tarihi açısından bu aşamayı, Hegel'de ön-öznenin ötekiyle karşılaşmasından önceki insani gelişme aşamasıyla paralel görüyorum. Bu nedenle pre-ödipal aşama, öz-kesinlik veya doğal bilinç aşamasına paraleldir.[52] Bu, Freud'un yalnızca ima ettiği bir argümandır, ancak Freud'un metapsikolojisindeki kayıp, çabalama ve kendiyle-bütünleşme gibi diğer anahtar kavramları anlamlandırmak için bu düşünce çizgisini takip etmek gerekir.

Eros ve ölüm dürtüsünün esasen insan yaşamının paralel tezahürleri olarak anlaşılması gerektiğine dair yukarıdaki ar-

[52] "On Self-Certainty", bkz Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §§166-177; GW 9:63-70.

gümanım göz önüne alındığında, şimdi Eros'un tezahürünün neden bir şekilde ölüm dürtüsünün tezahüründen önce geldiği hakkında bir şeyler söylemek gerekiyor. Bunun birkaç nedeni vardır: Birincisi, Freud'un sonraki kuramında 'keşfettiği' ölüm dürtüsünden önce Eros'u 'keşfi' vardır ve bu keşif rastlantısaldır. Freud'un Eros ve narsisizm hakkında söylediklerinin çoğu, bu nedenle onun erken çocukluk teorisiyle bağlantılıdır. Ölüm dürtüsünü özünde olumsuzluk olarak yorumladığım düşünülürse, ikinci ve daha önemli neden, olumsuzlamayı üstlenmeden önce olumlu veya yapıcı yönden ilerlemenin daha mantıklı görünmesidir. Hegel de *Mantık*'ında Varlık'tan Hiç'e ilerler; öznelliğin ortaya çıkışını hiçlik tarafından varlığın dolayımında belirmesi olarak anlar.[53] Demek ki, ben Eros'un yapıcı ögelerine ayrıcalık tanırken, bunlar her zaman olumsuzluğun, yani ölüm dürtüsünün baskısı altındadır.[54]

Şimdi, Eros'un metapsikolojik tezahürünün narsisizm olarak verimli bir şekilde anlaşılabileceğini ve öznenin nesnenin kendisiyle ilişkisinin altında bu narsisizmin yattığını öne sürmek istiyorum.[55] Düşündüğüm şey; eğer Eros, öne sürdüğüm

[53] Özellikle ilk bölümlere bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). André Green, Freud ve psikanalizdeki olumsuzluk fikrini keşfetmek için en fazla çabayı gösteren psikanalitik düşünür olmuştur. Ancak benim yorumum, onunkinden çok daha genel bir düzeyde kalıyor. Psikanalizdeki olumsuzluk kavramına genel bir bakış için bkz. André Green, *Key Ideas for a Contemporary Psychoanalysis: Misrecognition and Recognition of the Unknown* (Londra: Routledge, 2005), 13. Bölüm. Green'in, özellikle Hegel ile bağlantılı olduğu için olumsuzu düşünme girişimi için, bkz. *The Work of the Negative* (Londra: Free Association Books, 1999), özellikle 2. Bölüm.

[54] Melanie Klein, bebekteki ölüm dürtüsünü bulmakla en çok ilgilenen kuramcıdır kuşkusuz. Bakınız, örneğin, Melanie Klein, "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States," *Love, Guilt and Reparation and Other Works*, 1921-1945 (Londra: Hogarth Press, 1975).

[55] Anlatımına burada çok yakın olduğum Hans Loewald, içsel ve dışsal arasındaki farkın, egonun dolayım kurmaya geldiği diyalektik bir gelişme olarak anlaşılması gerektiğini göstermiştir. Ego burada iç ve dış arasındaki ilişkiyi yapılandırmaya, dolayısıyla anlaşılır kılmaya çalışan, bütünleştirici veya sentetik bir fail olarak görülür. Hans Loewald, "The Ego and Reality," *International Journal of Psycho-Analysis*, 32 (1951).

gibi, tüm canlı organizmalarla birlik dürtüsüyse, o zaman bu dürtünün, özneyi bütünle bu birliği sağlama hedefine doğru yönlendirebilecek bir metapsikolojik tezahüre de sahip olması gerektiğidir. Metapsikolojik düzeyde, birliği sürdürme veya elde etme arzusuna narsisizm denir.[56] Narsisizm terimini kullanmamın sebebi, en ilkel biçimiyle ilksel narsisizm olarak bu terimin, Freud'a göre, organizmanın dış dünyayı kendi zevk şemasına entegre etme ve bu sayede kendi içinde aynı kalma, yani sabitlik ilkesini koruma arzusunu ifade etmesidir. Kendiyle-bütünleşme anlamına gelen bu sabitlik ilkesinin haz arzusuyla aynı olduğunu yukarıda görmüştük.

Cinsellik Üzerine Üç Deneme eserinde Freud, çocuk gelişimini dönemlere ayırmaya otoerotik aşamayla başlar. Bu aşamada, anne memesinden emerken, beslenmeyle haz özdeştir.[57] Ancak bu belki de 'gerçeklik' gibi bir şeyin bebeğin bilincine ilk girişidir, beslenme her zaman bir seçenek değildir.

[56] Yine Loewald, narsisizmi ontolojik düzeyde orijinal birliğin tezahür etme yolu olarak anlamada merkezî bir referanstır. "Başka bir deyişle, dış dünyanın ve egonun psikolojik olarak oluşturulması el ele gider. Her şey, ağzının ve annesinin memesinin bir ve aynı olduğu yenidoğanın sınırsız narsisizminde ve ilksel birlik duygusunda yer aldığı sürece, hiçbir şey bir 'nesne', başka bir şeyin karşısında yer alan bir şey olamaz. Öte yandan, tam anlamıyla bir egodan, bir id ile bir dış dünya arasındaki bir dolayımcıdan söz edemeyiz, burada henüz aracılık edecek, dolayımlayacak hiçbir şey yoktur." Age., 11. Herbert Marcuse de bu noktaya dikkat çeker: "Birincil narsisizm otoerotizmden daha fazlasıdır; narsistik egoyu nesnel dünyayla bütünleştirerek 'çevreyi' kendi girdabına alır ve yutar" (168). "Olgunlaşmamış otoerotizmin hepsinin ötesinde, narsisizm, kapsamlı bir varoluşsal düzen oluşturabilecek gerçeklikle temel bir ilişkiye işaret eder" (169). Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966).

[57] Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality*, ed. James Strachey, cilt VII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 181; SA 5:88. Burada, Freud'un gördüğü gibi, hazzın beslenme yoluyla üretildiği sonucunu çıkarmak belki de cezbedicidir; ancak, savunduğum görüşe göre, aslında, haz arayışının temel olduğu yaşamın kendisinin başlangıçtaki örgütlenmesinin bir sonucu olarak, beslenmenin zevkli olduğu olgusunu düşünmeliyiz. Sadece yaşam kavramı aracılığıyla beslenmenin kendisi anlamlı hâle gelir. Elbette burada yaşamı açıklamış olmuyorum; yaşamı her zaman ortasında olduğumuz bir şey olarak düşünüp, kendisini bir postulat olarak kabul edebiliriz.

Burada bebek, vasisini emerek kendini doyurmaya çalışır. Böylelikle hayal kırıklığı anı, bebeği annenin memesinden başka haz yollarını keşfetmeye zorlar. Bu, dünyanın daha incelikli bir şekilde belirlenmesine ve dünyanın, tatmin edici nesne (meme) ve tatmin edici olmayan nesne (meme olmayan) alt kümeleriyle yeniden sınıflandırılmasına yol açar.

Freud, bu ilk otoerotizmi, egonun yapısı aracılığıyla narsisizmle açık bir şekilde ilişkilendirir ve şunu iddia eder: "Benle karşılaştırılabilir bir birliğin bireyde en başından beri var olamayacağını varsaymak zorundayız; ego geliştirilmelidir. Bununla birlikte, oto-erotik içgüdüler daha ilk andan itibaren vardır; bu yüzden narsisizmi ortaya çıkartacak oto-erotizme yeni bir psişik eylem eklenmelidir."[58] Biraz açayım. Burada Freud'un Eros'un, otoerotik eğilimlerin –burada birlik için çabalamak olarak anlaşılan– ilkel olduğunu, ancak yalnızca ego tarafından belirli bir içerik verildiğinde yönlü veya kasıtlı olarak tezahür ettiğini dile getirdiğini görebiliriz. Yani egonun yükselişi, psişenin etkinliğinde belirli bir dünyaya yöneliminin dengelenmesi olarak ortaya çıkışıdır. Bundan böyle bu tür faaliyetler, tatmin olarak sayılacaktır; diğerleri sayılmayacaktır. Neyin tatmin edici sayılacağı, hem sunulanlar hem de egonun yapmak istedikleriyle ciddi bir şekilde belirlenir.

Freud'da haz sorununu bu bakış açısından daha da netleştirmek mümkündür. Freud'u şu ana kadar yaptığım gibi yorumlamakta haklıysam, o zaman Freud'un bahsettiği hazzın, mümkün olan en derin anlamıyla, yani mutluluğun daha olumsal düzeyinden ziyade öznenin nihai olarak inşasıyla ilgisinde anlaşılması gerekir. Öyleyse, Freud'un haz kavramını Kant ve Hegel'in pratik akıl hakkındaki iddialarının eşdeğeri olarak düşünmeyi öneriyorum. Bununla şunu kastediyorum: Eğer haz arayışı, öznenin kendisini sürdürmesi anlamında en

[58] Sigmund Freud, *On Narcissism: An Introduction*, ed. James Strachey, cilt. XIV, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 76-77; SA 3:44.

temel etkinliğiyse, o zaman 'haz arayışı' (veya yukarıdaki gibi otoerotizm), hazzı başka bir şeyin (diyelim ki estetik beğeni veya ahlak) karşısında konumlandırarak, herhangi bir şeyi aramanın alternatifi olamaz. Haz arayışı, Freud'un ifadesiyle basitçe söylersek, öznenin temel pratik yönelimidir.[59] İleride psişenin mantığına dönüşecek şey, hareket noktasını bu temel ilişkiden alır. Kendimizi, Freud'un sık sık yaptığı gibi, ahlaki paradigmanın yerini güya kendini korumaya dayalı bir paradigmayla değiştirmeye çalışarak bu pratik yönelimin ne olacağını belirlemenin cazibesine kaptırmamalıyız.

Ego tarafından gerçekleştirilen bir diğer önemli rol, bir yanda Eros ile ölüm dürtüsü arasındaki, diğer yanda Eros-ölüm dürtüsü ile gerçeklik arasındaki iki farklı dengenin koruyucusu olmaktır. Ego, içsel ve dışsal arasında aracıdır, dolayısıyla yalnızca iki iç dürtü arasında değil, aynı zamanda dış doğayla arasındaki (kontrollü bir çabayla) dengeden de sorumludur. Diğer iki ruhsal yeti, süperego ve ego-ideali, her bir dürtünün gerçeklikle ilişkili üst düzey yapılanmasını temsil eder ve bu nedenle her biri egonun otoritesine tecavüz etmeye çalışır. Bu iki merkezî ikiliyi Dördüncü Bölümde detaylandıracak olsam da, ego/süperego ikilisini saldırgan farklılaşma sürecinin bir ifadesi olarak anladığımı, ego/ego-ideali ikilisini ise, tam birlik arayışının narsistik sürecinin bir ifadesi olarak anladığımı söylemeliyim. Diğer bir ifadeyle, hem süperego hem de ego-ideali, öznelliğin bir yanını motive eden dürtünün belirli sonucunun idealleştirilmesini temsil eder. Bu dürtüler birlikte bir şekilde istikrarlı bir öznellik oluştururlar. Dördüncü Bölümde narsisizm teorisini (idealize etme ve kimlik kazanma kavramları aracılığıyla) daha ayrıntılı olarak ele alacağım, ancak ölüm dürtüsü tartışmasına geçmeden önce

[59] Hazza dair böyle bir okumanın, Freud'un cinsellik nosyonu için önemli sonuçları olduğunu belirtmekte fayda var. Freud cinsellikten bahsederken, bunu en geniş terimlerle yapar; sadece cinsel birleşmeden söz etmez, zevk alınan bütün etkinlikleri dahil eder. Ancak Freud'un daha dar bir anlamda işaret ettiği şey, cinsel aktivitenin ancak daha geniş ve hatta temel bir haz kuramı eşliğinde gerektiği gibi anlamlandırılabileceğidir.

narsisizm dinamiğinin nesneyle nasıl ilişkili olduğunu kısaca göstermeme izin verin. Freud, Eros, libido ve nesne arasındaki ilişkiye dair temel iddiasını bize yardımcı olacak şekilde şöyle özetler: "Egonun kendisi libidoyla yüklenir ... ego, aslında libidonun orijinal evidir ve bir dereceye kadar onun karargâhı olarak kalır. Bu narsistik libido nesnelere yönelir ve böylece nesne-libidosuna dönüşür ve sonra tekrar narsistik libidoya dönüşebilir."[60]

Bu pasajdan üç noktayı ele almak istiyorum. Birincisi, ego idden gelen libidoyla dolayımlanır. Bu dolayım, egonun bu ikisini dengede tutmaya çalışması ve böylece öznenin sabit yapısını sürdürmesi anlamında hem Erosla hem de ölüm dürtüsüyle ilgilidir. İkincisi, ego aynı zamanda 'libidonun orijinal evi' olarak da görünebilir. Bunun anlamı, dürtülerin yalnızca egonun dolayımıyla libidoya, yani organizmanın yaşam aktivitesi yoluyla atılacak olan enerjiye *dönüştüğü*dür. (Çünkü bu libidonun boşaltılamaması ölümle sonuçlanacaktır.)[61]

Son olarak, Freud'un başka yerlerde de işaret ettiği gibi, nesneye duygusal bir önem yüklenmesi, yani nesne kateksisi,[62] egonun libidinal yatırımı belirli bir düzeye ulaştığında ve ego, libidinal enerjisini artık kendi başına taşıyamaz veya dağıtamaz hâle geldiğinde ortaya çıkar.[63] Başka türlü söylersek, kendi bedeninden haz alma dediğimiz otoerotik aşamanın işleyebileceği kadar çok enerji vardır. Ego, libidinal enerjisini içine akıtacağı aşk nesnesi olan ikinci bir benlik arayarak bu enerjiyi serbest bırakır. Bu nesnenin var olup olmadığı başlangıçta önemli değildir.[64] Narsisizm kavramı hem otoerotizmi

[60] Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 118; SA 9:246.

[61] Rosenberg, egonun gerçekten narsisizm tarafından üretildiğini öne sürerek, narsisizmi egoyla özellikle yakından ilişkilendirir. Benno Rosenberg, "Les sources pulsionelles de la négativité," *Le negatif: Travail et pensée*, ed. André Green ve ark. (Paris: Esprit du Temps, 1995), 192.

[62] Kateksis (*cathexis*), psikanaliz terminolojisinde bir nesneye veya kişiye duygusal veya libidinal bir enerji yüklenmesi, o nesneye veya kişiye duygusal anlamda yatırım yapılması anlamına gelir. (Çev.)

[63] Freud, *On Narcissism: An Introduction*, SE XIV, 85; SA 3:52.

[64] Freud, age., 85; SA 3:52.

hem de libidinal enerjinin nesneye kaymasını ve *aynı zamanda öznenin orijinal haz şemasını muhafaza etmesini kapsar.*

Buradaki kilit mesele, narsisizmin benlik ve öteki arasındaki orijinal birliği yeniden kurması anlamına gelecek yapıyı veya normlar kümesini sağlamasıdır. Kendi libidinal dengesini korumak için enerjisinin bir kısmını dışsallaştırmaya zorlanan ve bu nedenle dünyaya duygusal anlam yükleyen, yatırım yapan (*cathecting*) ego, kendisini zor bir durumda bulur. Ancak, dünyayı anlamlandırarak ona duygusal yatırım yapan ego, sürekli olarak dışsallaştırdığı enerjisini kaybetme tehdidi altındadır çünkü nesne onu tatmin edemeyebilir.

Dördüncü ve Beşinci Bölümlerde tartışacağım ego-ideali bu süreçte merkezî bir rol oynar. Bu, egonun meta-düzeyde yapılanmasıdır. Bu meta-düzeyde, ego-ideali, Freud'un ebeveynlere bağladığı bir güç ve birlik modelinin himayesi altında bilinçli birlik arayışını temsil eder. Buradaki önemli nokta, egonun ego-idealinde meta-yapılanmasının, ölüm dürtüsünden ziyade Eros'un himayesinde gerçekleşmesidir. Bu nedenle, ego, enerjinin tamamen yitirilip cansız madde olarak orijinal birliğe dönmenin yıkıcı bir imgesinden ziyade, bütünlüğün yapıcı bir görüntüsüdür.

Ölüm dürtüsüne ve onun özne yapılanması üzerindeki etkisine geçmeden önce, bu narsisizm ve egonun rolü tartışmasının göze çarpan noktalarının altını çizmeme izin verin. İd'de birleşen ölüm dürtüsüyle Eros'un, ego tarafından zorunlu olarak dolayımlandığını; bu esnada öznenin dışındaki maddi dünyayla ilgili şahsi tatmin peşinde olduklarını savundum. Ego, organizmayı canlı tutmak için gereken hassas enerji dengesini koruyarak, bu iki dürtü ve gerçeklik arasında aracılık eder. Enerji arttıkça, ego, bu libidinal enerjiyi kendisinin uzantıları olarak gördüğü nesnelere dışsallaştırmalıdır. Ama ego, enerjisinin bu dışsal 'kolonilerinin' kopup gitme tehlikesiyle her daim karşı karşıyadır.

Süperego, Oidipus Kompleksi ve Özbilinç

Şimdi ölüm dürtüsüne ve Oidipus kompleksine dönerken, ölüm dürtüsü ile süperego arasındaki ilişkiye ve ölüm dürtüsünün özne-nesne ilişkisinin kurulmasındaki temel rolüne dikkat çekmek istiyorum. Esasen Oidipus kompleksinde, düşman baba-anne karşısında egonun her şeye yeten koruyucu gücünden nihayet vazgeçilir. Oidipus kompleksini Hegel'in 'yaşam ve ölüm mücadelesi'ni tartışırken kullandığı modelin aynısını kullanarak inceleyeceğim. Oidipus kompleksinin sonucu, köle-efendi diyalektiğinin sonucu gibi, özbilincin kazanılmasıdır. (Bu noktayı Üçüncü Bölümde daha ayrıntılı olarak ele alacağım.) Ötekiyle olan bu yeni ilişki, öznenin arzulayan bir özne olarak kendisinin farkına varmasıyla elde edilir. Başka türlü söylersek, özne, yeniden birleşme arayışının ondan sonsuza dek kaçacağını şimdi idrak etmiştir.

Bu alt bölümde üç amacım var: Birincisi, ölüm dürtüsünün özneyi nesneden nasıl ayrıştırdığını göstermek; ikincisi, bu ayrışmanın Oidipus kompleksinde yapısal ve kalıcı hâle geldiğini göstermek; ve sonuncusu, Oidipus kompleksinin sonucunda, süperegonun bu ayrışmanın dinamik ifadesi olduğunu göstermek. Bu hâliyle, süperego, Eros, narsisizm ve ego-ideali tarafından ifade edilen birliğe yönelik dürtüye karşı çıkar. (Bu son noktaya burada değinilip söylenip geçilmiştir, Dördüncü Bölümde daha kapsamlı bir açıklama yapılacaktır. Narsisizm ve saldırganlık arasındaki, ancak daha sonra değineceğim önemli metapsikolojik ayrımı da atlıyorum; buradaki amaç, narsistik nesne seçimi sorunundan özneden bağımsız olan nesneye geçmektir. Bu önemli geçişin metapsikolojik ve psikolojik sonuçları da daha sonra ayrıntılandırılacaktır.)

Ölüm dürtüsünün kendini ayrıştırma dürtüsünde ifade ettiği ilk noktayla başlayayım. Bu noktayı ortaya koymanın bir yolu, enerjisini mutlak bir biçimde harcama peşinde olan ölüm dürtüsünün, bu enerjiyi akıtacağı *bir yere* gereksinim duyduğunu söylemektir. Diğer bir ifadeyle, ölüm dürtüsü hem

özneyle özdeş hem de ondan farklı bir nesne gerektirir. Nesne, nesnenin enerjiyi alabilmesi ve onu koruyabilmesi anlamında özneyle özdeş olmalıdır. Ancak, ölüm dürtüsünü tatmin etmek için nesnenin, özneden ayrışması gerekir; böylelikle, öznenin egosundaki gerilimi hafifletmek için libidinal enerji nesneye aktarılabilecektir. Dolayısıyla buradaki paradoks, enerjiyi serbest bırakmak için egonun bu enerjiyi alacak kadar yakın, ancak gerçek bir rahatlama sağlayacak kadar uzak bir nesne bulması gerektiğidir.

Bu, insan öznesinin varlığını karakterize eden birlik ve bireyselliğin temel diyalektiğidir. Bu diyalektik, Oidipus kompleksi sırasında süperegonun (ve ego-idealinin) gelişmesiyle sabitlenir. Burada sunduğum okumada, Oidipus kompleksini köle-efendi diyalektiği modeli üzerinden anlıyorum. Aynı zamanda, bu model, bağımsızlığın (öznellik olarak) tanınması ve ötekiyle birlik (tanınma) arzusuyla ilgili olarak da merkezî bir öneme sahiptir. Hegel'in açıklamasında da özne, öznenin tatminine, onu ortadan kaldırmakla tehdit edecek şekilde direnen bir şeyin ortaya çıkmasıyla, kendi pekinliğinden uzaklaştırılır. Bu tehdidin üstesinden ancak benliği anlamakla gelinebilir. Benlik, temelde, öznenin zevkine karşı çıkıyormuş gibi görünen diğer insanlar tarafından sınırlandırılmıştır. Ötekinin bu düşmanlığı özne için tahammül edilemez olduğundan, özne ötekinin arzularını da kontrol etmek için ötekini psişeye dahil etmeye –veya belki onunla yeniden birleşmeye– çalışır. Bu yeniden birleşme projesi ve bu projenin başarısızlığının zorunluluğu, en net şekilde Oidipus kompleksinde ortaya çıkar.[65]

Oidipus kompleksindeki süperegonun gelişimine ilişkin açıklamam, çocuklukla başlamalıdır. Çocuğun kendi erotizmi

[65] Freud bu gelişmeye ilişkin iki açıklama yapar: İlki, *Totem ve Tabu*'dadır (1912); daha sonra "Narsisizm Üzerine"de (1914) biraz genişletilmiştir. İkinci açıklaması topoloji dönemindedir. Bu inceleme için, "The Ego and the Id" (1923) ve "The Dissolution of the Oedipus Complex" (1924) adlı eserlerine bakılabilir. Ara sıra ilk formülasyona atıfta bulunarak ikinci formülasyonla devam edeceğim.

gitgide daha ayrıntılı hâle gelir ve sonunda bir dış unsurla temasa geçer. Bu dışsal unsur, çocuğa belirli bir şekilde direnir, ancak çocuk kendisini korumak için bu dışsal unsuru kendisine dahil etmelidir. Böylece çocuk, diyelim ki, bir annenin fantezisine sahip olmaktan, etten kemikten gerçek bir anneye sahip olmaya doğru ilerler. Bu değişim, çocuğun tatmin arayışında fark ettiği küçük hayal kırıklıkları yoluyla yavaş yavaş gerçekleşir. Egonun enerjisinin genişlemesi paradoksu burada açıkça görülebilir: Daha büyük zevk daha büyük riskler gerektirir. Anne daha gerçekçi hâle geldikçe, çocuğa beslediği sevgiler daha tatmin edici hâle gelir, çünkü onlar daha gerçektir, ancak hayal kırıklıkları da daha şiddetli hâle gelir.

Freud'un kuramında Oidipus kompleksi, öznenin sonunda nesne üzerindeki kontrolünü kaybettiğinin ve doyumun artık yalnızca kendi isteklerini değil, aynı zamanda diğerinin isteklerini de içeren faktörlere bağlı olduğunun farkına vardığı süreçtir. Diğer bir ifadeyle, Oidipus kompleksinde özne, özünde ondan ayrı olan bir nesne aracılığıyla doyuma ulaşmaya çalıştığını ilk kez fark eder. Oidipus kompleksinde özne ilk kez nesneyi bir *nesne olarak ve kendisini de bir özne olarak* anlamaya başlar. Başka bir deyişle, tatmin edici olandan ayrılmasını artık olumsal olarak değil yapısal olarak deneyimler. Kayıp, *kayıp olarak*, deneyimlenir; bu esasen benlikle kurulan bir ilişkidir.[66]

Şimdi üçüncü noktaya gelelim. Burada süperegonun olumsuz olduğunu ve yapısal olarak düşmanlık biçiminde göründüğü göz önüne alırsak, Freud'un anne ve babanın otoritesinin içe atılmasının (*introjection*) süperegoyu oluşturduğuna dair önemli iddiası, artık daha iyi bir şekilde açıklanabilir.[67] Ço-

[66] Freud burada çok önemli olan bu noktayı detaylı bir şekilde inceler: Sigmund Freud, *Mourning and Melancholia*, ed. James Strachey, cilt. XIV, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974); SA 3: 197-212.

[67] Burada anne ve babanın ayrılmasının esasen sezgisel veya mecazi olduğunu görmek önemlidir. Çocuk, her iki ebeveyni de sever. Ebeveynlerini, onlar aracılığıyla doyum sağladığı ilişkinin dışında konumlandırır. Çocuğun anneyi babadan

cuğun kayıp deneyimi, onu benlik-dünya ilişkisinin yeni bir düzeyine taşır ve bununla birlikte özne ile nesne arasındaki ayrım yeni bir biçim alır.

Kısaca, Freud'un anne-baba-çocuk üçgeni hakkında anlattığı hikâye açısından, 'anne çocuk' ikilisini kesintiye uğratan 'baba'nın, aslında özne ve doyumu arasında sürekli genişleyen uçurumun yapısal bir ifadesi olduğunu görebiliriz. Burada –köle-efendi diyalektiğinde yaptığımız gibi– bir noktada öznenin bakış açısında niteliksel bir değişimin meydana geldiğini ve böylece çocuğun, artık (tamamen) kendi tatmin araçlarını kontrol etmediğini ilk kez fark ettiğini varsayıyoruz. Tatminsizliğin kaynağı olarak bu hüsrana verilen isim 'baba'dır.

Bu tatminsizliğin üstesinden gelmek için çocuk, aslında tatminsizliği *seçtiğini* söyleyerek ve böylece doyumu ve failliği, bunların olmadığı bir yerde geri kazanarak, yaşadığı bu hayal kırıklığını dile getirmelidir. Bu, kölenin ölüm yerine köleliği *seçmesiyle* yapısal olarak paraleldir. Bununla birlikte, bu 'seçim', çocuğu bir fail olarak kurar. Bu fail, (başlangıçta dolaylı olarak da olsa) tatmininin bundan böyle tatmin konusunda sürekli müzakere hâlinde olduğu diğerlerinin failliğine bağlı olduğunu kabul eder.

Ben burada, 'baba'yı hüsran veya belki de daha uygunu saldırganlık olarak *kabul etmekle*, her hüsranın ölüm dürtüsünün enerji harcama hedefinin taşlarını döşediğini anlatmak

biraz daha fazla sevmesi –elbette böyle olmak zorunda değil– mantıklı. Benzer şekilde, çocuk ayrıldıkları için her iki ebeveynden de nefret eder. Babadan birazcık daha fazla nefret etmesi (çocuğun babaya daima biraz daha az bağlı olduğu için) de mantıklıdır. Ancak tüm bunlar psikolojik ve sosyolojik genellemeler gibi görünüyor; açıktır ki farklı kültürlerde bu ilişkiler farklılık gösterebilir. Ebeveynlerden her birinin bu önemli ikiliği Loewald tarafından detaylandırılır: "Yukarıdaki analiz bizi ebeveyn figürleriyle ilişkinin iki çift varsayımına götürür: (1), anneyle ilgili olarak, birincil narsist konumundan doğan pozitif bir libidinal ilişki; ve savunmacı, olumsuz bir rahim korkusu, orijinal durumuna yani onunla yapılandırılmamış özdeşliğine geri dönme korkusu; (2) babayla ilgili olarak, anne karnındaki tehlikelere karşı güçlü bir destek sağlayan babayla olumlu, 'son derece erkeksi' bir özdeşleşme; ve baba tarafından iğdiş edilme tehdidiyle ilgili bir savunma ilişkisi." Loewald, "The Ego and Reality," 16.

istiyorum. O hâlde, bir anlamda çocuk, doyumun yalnızca yatırımla, kateksisle değil, aynı zamanda Eros'tan doyumu esirgemekle de elde edilebileceğinin farkına varmış ve olumsuzun gücünü keşfetmiştir. Mesele şu ki, ölüm dürtüsü şimdi özneyi, tatmininin koşullarının kendisinin dışında kalması nedeniyle tazmin etmekte ve tatmini başkalarından esirgeme gücünü libidinal olarak olumlu bir şekilde kullanmaktadır. Aslında çocuk, kendisini tatmin etme isteksizliğinin bir telafisi olarak başkalarına acı çektirmenin bile mümkün olduğunu ve bunun da doyuma neden olduğunu fark eder.

Ölüm dürtüsü, süperegonun gelişimiyle kendisini ifade eder. Bu da benlikle ilişkinin yeni bir türünü oluşturur. Bu yeni tür, kendiyle ilişki, ego-id ikilisinden daha sofistike bir örgütlenmedir. Süperegonun önceki modele eklediği şey özbilinçtir. Burada özbilinç, ayrılığın tanınması yoluyla gerçekleşir. Çocuk ancak ayrılık yoluyla kendi arzuları üzerindeki kendi otoritesini ifade edebileceği mesafeyi elde eder. Dediğim gibi, ancak süperegonun ortaya çıkışıyla özne, nesnenin kendisi için bir nesne olduğunun farkına varır. Diğer bir ifadeyle, nesnenin, hem özne *tarafından oluşturulmuş* hem de özneden *bağımsız* bir şey olarak farkına varması ancak süperegonun ortaya çıkışıyla olur. Ve yalnızca, nesne ayrı olduğu için ölüm dürtüsü bir tatmin kaynağı olabilir.

Son bir not: Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde arzunun esasında öznelerarası oluştuğunun tanınması meselesindeki aynı nedenlerle, süperegonun ve ego-idealinin gelişimi, nesneyi öznelerarasılık düzeyine taşır. Bundan böyle, nesne özünde bir *insan* nesnesidir (ancak psikopatolojide bu düzeyin altına düşebilir). Bu nedenle Freud, süperegoyu ahlak, din ve sosyal duygu ile ilişkilendirir.[68] Ahlak, ötekiyle olan ilişkiyle ilişkilidir çünkü öteki, kendi başına var olarak kabul edilmelidir ve bu,

[68] Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, ed. James Strachey, vol. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953- 1974), 37; SA 3:304.

Freud'a göre, benliğe karşıt olarak var olduğu anlamına gelir. Özne, ötekini erotik arzusunun nesnesi kılabildiği ölçüde, öteki, öznenin doyum sağlaması için fırsat hâline gelir. Ama öte yandan, öteki, öznenin kendisine dayatmaya çalıştığı libidinal yapıya uymayı reddederse, özne için hüsrandır. Ama Kant kadar Hegel'i de canlandıran temel düşünce Freud'da da aynıdır: Öteki başka bir Ben'dir ve öznenin kendi içinde deneyimlediği aynı müphemliğe tabidir.

Sonuç

Freud'la ilgili bu alt bölümünün amacı, Freud'un teorisinin Hegel'inkine benzer bir yörünge izleyerek okunabileceğini göstermekti: Her ikisi de inşa veya birlik dürtüleri (Eros) ile olumsuzluk (ölüm dürtüsü) arasındaki bir diyalektikten bir öznellik nosyonuna doğru hareket eder ve öznenin bu diyalektiğin özbilincine ulaşır. Bu özbilinç, Freud için Oidipus kompleksinde ve Hegel için kölenin efendinin dolaysız gücünden kaçışında elde edilir.

Buradaki açıklamam, ontolojik ve metapsikolojik düzeyler olarak adlandırdığım düzeyler üzerinde ilerledi. Bu düzeyler, öznelliği kendi başına bireysellik olarak kurar ama henüz bireyin bireyselliğini nasıl yaşadığı hakkında hiçbir şey söylemedim. İleriki bölümlerde, burada geliştirilen teoriyi, Fanon'un kolonyal psikopatoloji teşhisini daha sağlam bir biçimde incelemek için kullanıyorum. Hem Hegelci hem de Freudcu açıklamalarda öznelliğin, metapsikolojik düzeyde idealize edildiğini gösterdim. Benim bu yaklaşımım, herhangi bir sosyal patoloji açıklamasını desteklemek anlamına gelir çünkü patolojinin ölçülebileceği bir yapı sağlar. Çizdiğim bu yol, sadece adaletsizliği görmeyi değil, aynı zamanda psikanalizi ve politik sürecin kendisini kullanarak onu düzeltmeyi de mümkün kılar. Böylelikle, öznelerin bireysel ve kolektif amaçlara ulaşabilecekleri bir toplum gerçekleştirilebilecektir.

İkinci Bölüm:
Travma ve Diyalektik

Giriş: Psikolojik ve Politik

Bu bölüm, önceki bölümde geliştirilen Hegel ve Freud okumalarını bir araya getiriyor. Böylelikle, Fanon'un da psişenin diyalektik bir modelini kullandığını gösterebilirim. Kitap boyunca devam edecek olan ana argümanım, Fanon'un teorisini, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nde ve Freud'un metapsikolojisinde kullanılanla aynı idealist teorik modeli kullanarak geliştirdiğidir. Fanon, bireyle ilgili açıklamasını *Siyah Deri*'de ve *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin ilk bölümünde geliştirir. Önce, Hegel'in Batı uygarlığının gelişimine ilişkin açıklamasına benzer bir toplumsal ve kültürel analiz sunar. Daha sonra, Fanon bunun yeni hümanizm olarak tanındığını anlatır. Fanon'un Freud'u ve psikanalitik metapsikolojiyi kullanması, daha genel olarak, öznenin ırkçı veya sömürge toplumda geçirdiği ruhsal gelişimin Hegel'in sunduğundan daha ayrıntılı bir açıklama yapmayı sağlar.

Bu bölümde başka bir argüman özellikle dikkat çekecektir: idealizmin özünde özerklik, özgürlük veya tanınma fikrine dayanan bir özne entegrasyonu teorisine bağlı olarak yorumlanması. Bu tez, ontolojik, metapsikolojik ve psikolojik üç analiz düzeyini birbirine bağlar. Her bir düzey, kendiyle-bütünleşmenin farklı bir türünü temsil eder. En temelden (bir yaşamın öznesi olmaktan) en spesifik olana kadar bir açıklama sunmaya çalışırken, farklı somut projeleri tutarlı hâle getirmeye çalışır. Dolayısıyla, benim Fanon yorumum, bu kendiyle-bütünleşme paradigmasının büyük ölçüde Fanon'un yazılarında da işlendiğini görmeme dayanmaktadır.

Bununla birlikte, önerdiğim okuma türüne şiddetle karşı çıkan bir sosyal teori türü var. Parçalanmış özne teorisi dediğim bu okumaya devam edeceğim. Bu okuma, hem Homi Bhabha'nın etkili Fanon okumasıyla hem de travma teorisinin Fanon'u sahiplenişiyle ilgilidir. Parçalanma kavramının aslında parçalarını *oluşturduğu* daha derin bir birliğe dayandığını göstermek istiyorum. Böylece, göstereceğim gibi, parçalanma ve travma kolonyal özne için kesinlikle sorun olsa da bu kavramlar kendi başlarına kolonyal sistemin bir eleştirisini yapamazlar. Diğer bir ifadeyle, travma, öznelliğin *yapısı* değil, öznenin yapısındaki bir *noksanlık*tır. Travma, Fanon'a göre, benlik olmakta *başarısız* olma hâlidir ve travmaya karşı, mevcut tüm araçlarımızla mücadele edilmesi gerekir.

Bu nedenle eleştirimin iki hedefi bulunuyor: ilki, baskıya karşı yeterli direniş biçimlerinin performans veya taklitte bulunabileceğini iddia eden ve bu nedenle de siyasi eylemi bir parodi biçimine indirgeyen teoriler; ikincisi, Fanon'un yazdığı sıralarda etno-psikolojideki ana akım olarak bilinen teoriler. Bu teoriler, kolonyal öznenin alçalmasını, kolonyalizmin sonucu olarak değil, sömürgeleştirilmiş kesimin köklü bir aşağılığının sonucu olarak görüyordu; bu durumu düzeltmek de sömürgecilerin göreviydi. Fanon, neden sadece beyaz adamın siyasi failliğe sahip olduğunu sorar. Bu esnada insanlığın geri kalanı egemen paradigmayı marjinalden parodileştirmeye indirgenmiştir. Fanon'un çalışmasının temel iddiası, tüm insanların eşit olduğu ve bu eşitliğin özgürlük mücadelesinde kendisini gösterdiğidir. Bu bölümün ilk kısmı, öznelliğin güçlü bir şekilde kendini gerçekleştirme ve özerklikten başka bir şey olarak yorumlanması gerektiği fikrini tartışarak bu eleştiriyle ilgilenecektir.

Travmanın analizi ve parçalanmış özne modeli, diyalektik modelin madalyonun iki yüzü olan kayıp ve arzu noktalarıyla ilgili dinamik bağlamda daha fazla detaylandırılmasına izin verecektir. Başka türlü söylemek gerekirse, kendiyle-bütünleşme modeli, diyalektik model için esastır ve başlangıçtaki uyumun, orijinal birliğin kaybı, kendiyle-bütünleşmeyi teşvik

eder. Bunları gösterdikten sonra bu bölüm, bu orijinal birliğin siyasi uyum olarak yeniden kurulmasına doğru ilerleyecektir. Arzu bu hareketi oluşturur. Bu dinamik kendiyle-bütünleşme modeli, ilkel bütünleşmeden olgun siyasi failliğe doğru hareketi anlamamıza yardımcı olacaktır.

Bu bölümün ikinci kısmında Fanon'un tanınma teorisini özünde diyalektik modele bağlı olarak geliştiriyorum. Ardından Fanon'un kolonyal ve ırksal patoloji analizinin dayandığı yanlış tanınma teorisini inceliyorum. Buradaki kilit nokta, yalnızca öznenin diyalektik modelinin, Fanon'un belirttiği üzere (*Yeryüzünün Lanetlileri*'nde anlatır), kolonyalizm ve ırkçılığın yol açtığı ruhsal hasarı iyileştirme veya hafifletme ve aynı zamanda evrensel politik özgürleşme perspektifi sağlama hedefini açıklayabildiğidir.

Bu şekilde geliştirilen diyalektik model, sömürgecilik ve ırkçılık altında psikolojik yaralanma sorununun, kitabın geri kalanında siyasi ve kültürel etkinlikte ortadan kaldırılmasına yönelik bir okuma için zemin hazırlayacaktır.

Özneye Dair İki Açıklama: Parçalanmış Özne ve Kendiyle Bütünleşen Özne

Bölümün bu ilk kısmı, bir önceki bölümde öne sürdüğüm diyalektik teori türü düzeyindeki meydan okumayı ele alıyor. Bu meydan okumaya göre, öznellik aslında temelsizdir ve temellendirilemezdir. Ne öznelliğin esasında parçalı olduğu anlayışıyla ne de öznenin deneyim dünyasıyla ilişkisini zorunlu olarak istikrarsızlaştıran bir çekirdek travma tarafından oluşturulduğunu öne sürmekle temellendirilebilir. Bu konumlara karşı tartışırken onları çürütmeye çalışmıyorum, aslında belirli bir okumada diyalektik yaklaşımla uyumlu olduklarını ve en derin düzeyde diyalektik modeli verili kabul ettiklerini gösteriyorum. Gerçekten de bu parçalanmış özne modelleriyle diyalektik model arasındaki uyumu göstermek, diyalektik modeldeki bazı dinamik nitelikleri genişletmeme izin veriyor.

Özellikle travma teorisi tartışmasında kayıp sorunu, özgürlüğü çözümlemek için önemli bir bakış açısı sunuyor.

Parçalanmış Özne

Bu bölümde, postkolonyal ve postyapısalcı teoride güncel olan yorumu daha genel olarak ele alıyorum. Bu yoruma göre, özne parçalanmıştır ve bu nedenle, Kant, Hegel ve Freud'da olduğunu öne sürdüğüm diyalektik modelin gerektirdiği gibi, öznede bir tutarlılık aranmaz. Freud'a ait olan bu parçalı psişe modelini, Freud'a atıfla hem 1980'lerdeki postkolonyal teori perspektifinden hem de 1990'lar ve 2000'lerdeki travma araştırmaları tarafından ele alınan çağdaş biçimiyle inceliyorum.

Henry Louis Gates Jr., "Fanon'a duyduğumuz hayranlığın, Fanon'un özne oluşumu sorunuyla bir noktada sömürgecilik sorunsalını birleştirmesiyle bir ilgisi var" derken kesinlikle haklıdır.[1] Bu nokta daha da güçlü bir şekilde ortaya konabilir: Sömürgecilik analizi, metropolde karşılaştığımız türden farklı bir özne oluşumu türünü ortaya çıkarıyor mu? Yani sömürge öznesinin deneyimi ve ıstırabı, kendi başına insan öznelliğinin oluşumuna ayrıcalıklı erişim sağlıyor mu? Bhabha'nın iddia ettiği gibi, özgürlük gibi 'hakikatlerin' gerçek sahipleri olmak yerine özneleri taklit ettiğimizi ve parodileştirdiğimizi ortaya koyuyor mu?[2] Yoksa aksine disiplinli özneler miyiz?[3]

[1] Henry Louis Gates Jr., "Critical Fanonism," *Critical Inquiry* 17, no. 3 (1991): 458.

[2] Fanon'un taklit ve maskeli balo terimlerinin bir açıklaması ve özellikle de Cezayir'deki toplumsal cinsiyet performansıyla ilgili bir analizi için, bkz. Diana Fuss, *Identification Papers* (New York: Routledge, 1995), 151-52. Butler, Bhabha ve psikanalitik kimlik kuramları, Fuss'un ana referans noktalarını oluşturmaktadır. Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (New York: Routledge, 1990); *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993).

[3] Burada, elbette, Foucault'nun çalışması büyük ölçüde etkili olmuştur. Örneğin bkz. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, çev. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977); *The History of Sexuality Volume 1: The Will to Knowledge*, çev. Robert Hurley (New York: Vintage, 1990).

O hâlde söz konusu olan, kolonyal durumun –hem şiddetli denetim biçimleriyle hem de bu denetim biçimlerinden kaçma biçimiyle– geleneksel Aydınlanma modelinden farklı bir psişe modelini ortaya çıkarıp çıkarmadığıdır ve eğer öyleyse, bunun siyaseten nasıl yorumlanacağı da bir sorundur.

Ancak bu tartışmaya doğrudan katılmak yerine, diyalektik modele tutunmak için kolonyal öznenin insan öznelliğini *farklı* bir şekilde ortaya koyduğunu inkâr etmemize gerek olmadığını belirtmek isterim. Bununla birlikte, savunduğum pozisyon tarafından reddedilen şey, patolojik sömürge durumunun bir anlamda 'normal' veya Batı modelinden daha otantik bir özne modeli olmasıdır. Burada bizi ilgilendiren konu budur. Benim iddiam, olmayacağı yönünde olacaktır.

Burada açacağım husus, (parçalanmış veya diyalektik) psişenin herhangi bir metapsikolojik modelinin, yine de Birinci Bölümde ifade edildiği gibi, öznelliğin ontolojik koşullarına uyması gerektiğidir. Ontolojik modelin kendisinin kültüre özgü olmadığı ve dolayısıyla herhangi bir anlamda 'Batılı' olmadığı bu noktanın bir sonucudur. Öznenin kendisiyle bütünleşmesinin şartı olan ontolojik koşul, belki de daha basit şekilde öznenin yaşamaya devam etmek istediği bir yaşamın öznesi olmak, dünyayı bu amaca göre düzenlemeye çalışmak anlamına gelir. Benim argümanım, genel olarak, parçalanmış özne teorilerinin, ontolojik açıklamada ortaya konan parametreleri ayırt edemediğidir. Ontolojik açıklamalar, yetersiz veya ideolojik diye gördükleri metapsikolojik teorilere yönelik eleştirileri de birbirinden ayırt etmezler. Diğer bir ifadeyle, buna göre, metapsikolojik teoriler, ontolojik düzeyi metapsikolojik tekil örneklere uyarlayarak yasal olmayan, ithal bir olumsallık taşırlar. Benim daha büyük argümanım, parçalanmış özne teorilerinin diyalektik yaklaşımın başarmaya çalıştığı işi yapmaya çalıştığıdır. Bununla birlikte, Fanon, madunun konuştuğunu söyler ve konuştuğunda, temelde aynı sesle konuşur, diğer herhangi bir ses gibi kendi öznelliğine saygı gösterilmesini talep eder. Fanon'un bu iddiasını ileride tartışacağım.

Kuşkusuz, parçalanmış özne açıklamasının itici gücünün bir kısmı, Aydınlanma'nın rasyonel fail modelinin yanlış olduğu inancından gelir; örneğin Aydınlanma'nın rasyonel fail modelinde tutkulara yeterince önem verilmez ve bazı marjinal türden öznellikleri dışlar. Bütün bunlar birçok teori için geçerlidir.

Ancak Kant, Hegel ve Freud'a ilişkin önerdiğim okuma, tam olarak bu problemlerle başa çıkmak için tasarlanmış ve bu teorilerin esasen eleştirel (olumsuz) yönünü vurgular. Aslında, önceki bölümde sunduğum diyalektik açıklamanın farklı düzeyleri arasındaki diyalektik ilişki, deneyimle teyit edilmemiş herhangi bir önermenin içkin bir eleştirisini sağlamayı amaçlamaktadır. Diyalektik açıklamanın, elbette hataya karşı bağışıklığı olmasa da (Kant, Hegel ve Freud'un söylemek zorunda oldukları bazı şeylerden anlaşıldığı gibi), en azından potansiyel olarak kendi kendini düzeltebileceği söylenebilir.[4] Kendini düzeltme diyalektik refleksiyonla olur ve önceki bölümde tanıttığım üç analiz düzeyinin de amacı budur. Elbette, Fanon bu teorilerle eleştirel bir ilişki de kurar, ancak, ben, bu kuramların temel eleştirel karakterine sadık kalan bir tanesini ele alacağım. Şimdi soru, Fanon'un parçalanmış özne okumasının bu kadar eleştirel bir kapasiteye sahip olup olmadığıdır.

Bu konuyu uzun uzun tartışmanın yeri burası değil ama çağdaş Batı kuramına yönelik ortak bir eleştiriyi ele almama izin verin. Örneğin Spivak şunları yazar: "Bugün Batı'dan

[4] Hem Hegel hem de Kant, elbette, bazı görüşleri nedeniyle önemli eleştirilere maruz kaldılar. Bkz. Robert Bernasconi, "Hegel at the Court of Ashanti", *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett (Londra: Routledge, 1998); "Kant as an Unfamiliar Source of Racism," *Philosophers on Race: Critical Essays*, ed. Julie K. Ward ve Tommy Lee Lott (Oxford Blackwell, 2002). Bernasconi'nin vardığı sonuçlar, metinsel yorumlar olarak geçerli olsa bile, tartışmanın temel terimlerini değiştirmez çünkü Bernasconi'nin kendi ithamı, bütünüyle, Aydınlanma'nın, özellikle de Alman Aydınlanmasının bir eleştiri aracı olarak sunduğu özgürlük kavramına dayanır. Irkçılık tartışmasına dair daha incelikli bir görüş için, bkz. Kimberly Hutchings, "Hard Work: Hegel and the Meaning of the State in His Philosophy of Right", *Hegel's Philosophy of Right*, ed. Thom Brooks (Chichester, Birleşik Krallık: Wiley-Blackwell, 2012).

gelen en radikal eleştirilerden bazıları, Batı'nın öznesini veya Özne olarak Batı'yı korumaya yönelik ilginç bir arzunun sonucudur. Çoğullaştırılmış 'özne-etkileri' teorisi, bu bilginin öznesine sıklıkla bir kılıf sağlarken, öznel egemenliğin altını oyduğuna dair bir yanılsama yaratır. Özne olarak Avrupa tarihi, Batı'nın hukuku, ekonomi-politiği ve ideolojisi tarafından bir anlatı hâline getirilmiş olsa da bu gizlenmiş Özne, 'jeopolitik belirlenimleri' yokmuş gibi davranır."[5] Özetlemek gerekirse, bu tür iddialarla ilgili sorun, bunların hem totolojik hem de yargılanamaz olmalarıdır. Bu, Spivak'ın postkolonyal teorisiyle Foucault'nun erkenle orta dönem arasındaki (pek geç bir döneminde değil) çalışmalarının ortaklaştığı bir sorundur. Foucault da benzer şekilde, insan öznelerin iktidar yapısı tarafından disipline edildiği tam bir tahakküm sistemi ortaya koyar.[6] Daha önce de söylediğim gibi, tüm teoriler olmasa da çoğunun temel motivasyonları konusunda kör bir noktaya sahip oldukları kesindir. Bu, daha önce de belirttiğim gibi, herhangi bir eleştirinin hem itici gücü hem de çöküşüdür. Ancak bir teorinin gerçekten ne ölçüde ideolojik olduğu, yalnızca kökenine (jeopolitik, ideolojik ya da her neyse) bakılarak belirlenemez çünkü teorinin kendisi, eğer incelemeye

[5] Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the Subaltern Speak?," *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg (Urbana Champaign: University of Illinois Press, 1988), 271. Ancak Spivak, Kant, Hegel ve Marx tarafından geliştirilen eleştiri aygıtı olmadan yapamayacağımızı açıkça görmüştür. Onların konumlarını eleştirirken de onlara ihtiyacımız var. Biz daha ziyade şu pozisyondayız: "Yeni *magisterium* [Roma Katolik Kilisesinde doktrinleri öğreten otorite] kendisini Öteki adına inşa ederken, *magisterial* [buyurucu] metinlerin artık bizim hizmetkârlarımız olup olamayacağını göreceğiz." Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, MA): Harvard University Press, 1999), 7.

[6] Foucault'nun yaklaşımı ile Fanon'un diyalektik yaklaşımı arasındaki uyumsuzluğu, Fanon'un yeni Foucaultcu iki okuması ortaya koyar. Onların konumu, post-yapısalcılık ile daha diyalektik bir yaklaşım arasında bir yerlerdedir. Foucault burada, tıpkı Hegelci açıklamanın da böyle düşünülmesi gerektiği gibi, bütünleştirici olmayan bir tür diyalektik yaklaşımın vekili hâline gelir. Bkz. Cynthia R. Nielsen, *Foucault, Douglass, Fanon and Scotus in Dialogue: On Social Construction and Freedom, New Approaches to Religion and Power* (New York: Palgrave Macmillan, 2013); ve David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999)

değerse, kökenini belirli bir sorunsaldan alacaktır. Teorinin ideolojik kirlenmeye yatkınlığına, teorinin kendisine bakıp önceden karar verilemez ama içkin bir eleştiri sonrasında karar verilebilir. Bu eleştirinin, eldeki soruna önceki teoriden daha tutarlı bir açıklama sunması gerekir. Yalnızca deneyim, teoriler konusunda hüküm verebilir.

Ayrıca, bir teorinin, örneğin ırkçı motivasyonlara karşı kör olduğunu söylemek, bu motivasyonların ne olduğuna dair bir açıklamamızın olmasını gerektirir. Dolayısıyla, böyle bir eleştiri, teorinin ifade ettiği teorik yapıya anlamlı bir şekilde uygulanabilir. Fanon'dan yola çıkarak, 'ırkçılık' gibi kavramların anlamlarının apaçık olmadığı ve öznelliğin özüne kadar uzanan derin bir açıklama gerektirdiği iddiasındayım.[7] Irkçılığın böyle bir açıklamasına ulaşmak için, en temel bileşenlerindeki öznelliğin ne olduğunu anlamamız gerekir. Bunun, ontolojik, metapsikolojik ve psikolojik olmak üzere farklı analiz düzeyleri arasında gidip gelerek başarılabileceğini öne sürmüştüm. Irkçılık, ileride tartışacağım üzere, metapsikolojik ve psikolojik olanın kesişiminde yer alan bir olgudur ve bu nedenle, kendi kendini bütünleştirmeye yönelik ontolojik ihtiyaca katkıda bulunmadaki başarısızlığıyla eleştirilebilir bir şeydir.

Lacan ve Parçalı Psişe

Parçalanmış psişe teorisi, en az Alman romantiklerine ve hatta çok daha öncesine, Platon'un *Devlet*'teki özne görüşüne kadar uzanırken, önemli bir çağdaş çizgi, Hegel ve Freud senteziyle köle-efendi diyalektiğini yeniden okuyan Lacan'a

[7] Bu nedenle, örneğin Bernasconi'nin Hegel'i kölelik konusunda eleştirmesi, Hegel'in Afrika'daki kölelikten anladığıyla şu anki köleliğin aynı anlama geldiğini sorgusuz sualsiz varsaymaktadır. Oysa Bernasconi, köleliğin Hegel için anlamını bilir: Kölelik, Hegel'e göre, özgür olmayan ilişkidir ve köle, öznelerarasılığın temeli olan işi, özgür olmayan bir şekilde yapandır. Kölelik, hem tarihe içkin bir kötülük hem de (örneğin, köle-efendi diyalektiğinde olduğu gibi) öznelerarasılığın temelindeki ilişki olarak yorumlanamaz. Bernasconi, "Hegel at the Court of Ashanti," 51-52.

geri götürür.[8] Bu sebepten Lacan iyi bir başlangıçtır.[9] Lacan'ın Hegelci özneyi parçalanmış olarak yeniden okumasının en etkili formülasyonu, ilk iki makalesinde yer alır: "Aggressivity in Psychoanalysis" [Psikanalizde Saldırganlık] (1948) ve "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I" [Ben İşlevinin Biçimlendiricisi Olarak Ayna Aşaması] (1949). Bu makalelerinde Lacan, Hegel'in tanınma teorisini, böyle bir ilişkinin başarısı fikrinden ziyade, tanınmanın başarısızlığının motive ettiği şekilde yeniden okur. Orada Lacan, 'Biz' olan 'Ben' ve 'Ben' olan 'Biz' arayışını temelde hayalî bir proje olarak nitelendiriyor çünkü benliğin başkasında tanıdığı şey gerçekte bir yanılsamadır.[10] Lacan, *imago*yu,[11] daha sonra simgesel olarak adlandıracağı şeyin bir parçası olan ego-idealiyle özdeşleştirir. Ama öznenin gelişmesi için önemli olan nokta, Lacan'ın ifadesiyle, *imago* ile özdeşleşmenin "egonun

[8] Burada, Novalis ve Schlegel kardeşlerin, Kant'ın numenal ve fenomenal arasındaki ayrımının üstesinden gelememesi konusundaki radikal fikirleri akla geliyor. Bu ayrım, Romantikler tarafından öznenin ve dünyanın kayıp orijinal birliğinin deneyimi olarak benimsendi. Örneğin, bkz. Friedrich von Schlegel, "Lucinde," *Kritische Friedrich Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernst Behler, Jean Jacques Anstett ve Hans Eichner (Paderborn, Almanya: F. Schöningh, 1958); Novalis, "Miscellaneous Remarks," *Classic and Romantic German Aesthetics*, ed. J. M. Bernstein (Cambridge: Cambridge University Press, 2003). Ayrıca bkz. Jay Bernstein, "Poesy and the Arbitrariness of the Sign: Notes for a Critique of Jena Romanticism," *Philosophical Romanticism*, ed. Nikolas Kompridis (Oxford: Routledge, 2006).
Ruhun bölümleriyle ilgili olarak ayrıca Platon'un devlet teorisine bakınız. Platon, *The Republic*, çev. Allan David Bloom (New York: Basic Books, 1968), böl. 4.

[9] Bu kitabın genel yönelimi yapısökümcü olmaktan çok psikanalitiktir, bu yüzden burada Lacan'a dönüyorum. Elbette, hegemonik öznellik teorilerine yönelik eleştirilerinde aynı derecede etkili olan Foucault veya Derrida ile savaş sonrası bölünmüş özneye duyulan hayranlık aynı şekilde konumlandırılabilir. Gerçekten de Derrida, Spivak'ın eserleri aracılığıyla sömürgecilik sonrası çalışmalarda özellikle etkilidir. Derrida'nın felsefeyi merkezden uzaklaştırmaya yönelik ilk çabaları için, örneğin, bkz. Jacques Derrida, "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences", *Writing and Difference* (Londra: Routledge, 2001).

[10] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A. V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977), §177; GW 9:108.

[11] Kişinin çocukluk çağında bağlandığı anne veya babanın ya da sevdiği başka birinin erişkinlikten sonra da hafızasında kalan idealize edilmiş hayali. (Çev.)

failliğini toplumsal belirleniminden önce kurgusal bir yöne yerleştirmesidir... Özne, ben olarak, kendi gerçekliğiyle uyumsuzluğunu diyalektik sentezle çözmelidir. Diyalektik sentezin başarısı ne olursa olsun ego, öznenin ortaya çıkışına yalnızca asimptotik olarak yeniden katılacaktır."[12] Bu metapsikolojik teorinin etkisi, Hegel'inkinden farklı olmayan ebedi çatışma ve bölünme, uyumlanamama tehdidi fikrini öznenin temel yapısına kaydetmektir.[13]

Lacan'ın teorisi, öncelikle özne oluşumunun olumsuz yönlerini vurgulasa bile diyalektik bir teoridir. Gerçekten de Lacan'ın, öznenin oluşum sürecini anlatmaya olumsuz yönleriyle başlaması, diyalektiğin, somut bir geleceğe doğru hedefe yönelik bir yürüyüşten ziyade, öncelikle belirli bir pratik sorunun üstesinden gelinmesi olarak ortaya çıktığını göstermektedir. Lacan'ın teorisi benim eleştirimin hedefi değil. Ancak, Lacan'dan sonra gelen teorisyenlerden bazıları, Lacan'ın Hegel'i ve Freud'u yeniden yorumlamasını benimserken çok titiz davranmamışlar ve öznenin olumsuzluğunu öznenin temel niteliği kılmışlardır; olumluluğu ise Lacan için sosyal bir organizasyonmuşçasına önemsiz olan imgesele atfetmişlerdir. Oysa Lacan'da imgesel olan ve simgesel olan ayrıdır: Simgesel, bizim psişik gelişimimizin sonucu değildir, toplumsal örgütlenmeyle ilgilidir.

Dolayısıyla, Lacan'da öznenin oluşumunun zorluğu, istikrarlı bir kimliğe ulaşmanın zorluğuyla ilgili olarak okunabilirken, bu zorluğun bir şekilde istikrarlı bir toplumun önünde durmak olarak anlaşılmasına gerek yoktur ve bundan

[12] Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience", *Écrits: A Selection* (New York: Norton, 1977), 2.

[13] Lacan'ın özne oluşumunun olumsuzluğunu ve zorluğunu vurgulamasının da tartışmalı nedenleri vardır. Görüşleri esas olarak, analistin kendi modelinde istikrarlı bir ego geliştirme ihtiyacını vurgulayan kendi çağının ego psikolojisine yöneliktir. Ego psikolojisine tanınma teorisinin yerleştirilmesi ve bunun normalleştirilmesi, Lacan için eleştirildir ama yetersizdir çünkü bu normalleştirme, analiz edilenin taklit etmesi için sağlanan modeli değerlendirmez.

dolayı, esasen parçalanmış olmaktan ziyade diyalektiktir.[14] Bu nedenle, Lacan'ın teorisinin mutlaka parçalanmış bir özne modeli olmadığını, tüm psikanalitik teoriler gibi, gelişimsel olduğunu iddia ediyorum. Öznenin birliği içkin olarak ortaya çıkar ve Lacan'a göre özneyi özne yapan şeyin tam da olan ile arzu edilen arasındaki ayrım veya parçalanma olduğuna hiç şüphe yoktur. Lacan'ın teorisinin bu unsuru, belki yeterince vurgulanmamış olsa da Lacan'ın genel öznellik anlayışını kavramak için esastır.[15]

Fanon'u Parçalanmış Özne Üzerinden Okumak

Fanon, sömürgeciliğin veya daha genel olarak sınırdaki deneyimin insan öznesinin esasen parçalanmış olduğunu ortaya çıkardığını göstermeye niyetli olan teorisyenler tarafından 1980'lerde ve 1990'larda bu tartışmaya dâhil edilmiştir. Bu kuramcılar, genel olarak konuşursak, ilk başta sömürgeciliği doğuran Aydınlanma projesine karşıttırlar. Parçalanmış psişe modeli perspektifinden bakıldığında, aydınlanma ve liberalizm, evrenselci iddialarıyla, beyaz Avrupa kültürünün ideolojisi ve hegemonyası olarak ortaya çıkıyor.

Fanon'un sömürgeciliğe yönelik sözünü sakınmayan eleştirisi, sömürgeleştirilmiş öznenin ve ırkçı ve sömürgeci bir toplumda yaşayan öznenin aldığı hasarın güçlü bir açıklamasını sağladığı için burada bariz bir uyum gibi görünüyor. *The Location of Culture* (1986) eseriyle muazzam bir etki yaratan Homi Bhabha Fanon'u böyle yorumlamıştır. Bhab-

[14] Gerçekten de Ruti'nin işaret ettiği gibi, Lacan'ın teorisi, doğru açıdan bakıldığında yapıcı bir bireysel özgürlük teorisi olarak kullanılabilir. Mari Ruti, *The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within* (New York: Fordham University Press, 2012).

[15] Örneğin, Ruti'nin Lacan'ın etiğine ilişkin tartışmasına bakın. Ruti, eylemi, öznelliğin temel mahali olarak yorumlar. Kendimizi eylemle oluştururuz. Eylem, arzularımızın tikelliğine ve sahiciliğine imkân sağlar; içerisinde yaşadığımız önceden yapılandırılmış normatif ufka müdahale etmemize izin verir. (Age.)

ha, Fanon'un sesinin "en açık şekilde tanıdık bir ifadenin yıkıcı etkisinde, ani bir kopuşun sessizliğinde duyulduğunu" iddia eder.[16] Ayrıca, "Fanon, Sosyal Egemenlik söyleminde geliştirilecek olan hem bireysel hem de toplumsal otoritenin oluşumunu radikal bir şekilde sorgular."[17] Evrensel özerklik fikri, "delilik, kendinden nefret etme, ihanet ve şiddet"i mazur göstererek örtbas etmek olarak anlaşılır.[18]

Bir teorinin, Batılı, sömürgeci öznellik teorilerinin hegemonik kavramlarının dışladığı marjinal öznelerin 'yaşantısını' (Fanon'un terimini kullanırsak) dikkate alması gerektiği, Bhabha'nın temel teorik ilkesidir ama bu benim pek de sevdiğim bir açıklama değildir. Aslında bu açıklama, Hegel'in, efendinin neredeyse *tam* hegemonyasına karşı kendini ifade etmesi gereken kölenin *en* marjinal öznelliği hakkındaki tartışmasında zaten yer almaktadır. Bhabha ayrıca, "ister çatışmalı ister katılımcı olsun, kültürel sözleşme terimlerinin performatif olarak üretildiği" konusunda ısrar eder.[19] Başka bir ifadeyle, bu nokta, tam da Hegel'in özellikle işaret ettiği üzere, kölenin öznelliği dışsal olarak onun emeğinde veya pratiğinde ifade edildiği anlamına gelir. Gerçekten de kölenin özgürlük kavramını keşfetmesini sağlayan, efendisi için çalışmasıdır.

Bhabha, "farklılığın temsili, geleneğin değişmez levhasında yer alan *önceden verili* etnik veya kültürel özelliklerin yansıması olarak aceleyle okunmamalıdır" diyerek temelde aynı

[16] "Fanon, daha varoluşçu bir döneminde böyle bir yas tutmuşsa da politik baskı sorununu, esas olarak, insan varoluşunun ihlali olarak ortaya atmamıştır. Fanon, kolonyal insan sorununu liberal-hümanist evrenselci terimlerle gündeme getirmez ('How does colonialism deny the Rights of Man?'); İnsan'ın varlığı hakkında ontolojik bir soru da ortaya atmamaktadır ('Who is the alienated colonial man?'). Fanon'un sorunsalı, böyle bir birleşik tarih nosyonuna veya böylesi tekil bir İnsan kavramına yönelik değildir." Homi Bhabha, "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition," *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, ed. Nigel C. Gibson (Amherst, NY: Humanity Books, 1999), 184.

[17] Bhabha, age., 184-5.

[18] Bhabha, age., 185.

[19] Homi Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge Classics (Londra: Routledge, 2004), 2.

noktaya değinir.[20] Görünüşe göre Bhabha'nın burada aklında olan şey, marjinalleştirilmişlerin düşüncelerinin geleneğin değiştirilemez bilgisiyle okunmaması gerektiğidir; bu nedenle gelenek her ne kadar hegemonik *görünse* de, marjinal pratiklere bakarak failliği kurtarabiliriz. Ben bu marjinal pratiklere kendi kendinin efendisi olma modelleri olarak bakıyorum. Bu nedenle, öznelliği güçlü bir anlamda *belirleyebilecek* önceden verili herhangi bir özün reddi Bhabha'nın teorisinin merkezinde yer alır, öyle ki performatifliğin, failliğin (benim ifade ettiğim şekilde) altı oyulur.

O hâlde, ontolojik düzey olarak adlandırdığım düzeyde, Hegel ve Bhabha'nın temelde aynı teoriye sahip olduklarını kabul etmeme izin verin: İkisi de esaslı birer özgürlük kuramı ortaya koyarlar. Bu kuramda, öznenin özne olabilmesi için *kendi kendinin efendisi olması gerekir* –yani özne, ne pahasına olursa olsun, kendi öznelliğini yaşamakta özgürdür. Diğer bir ifadeyle, Bhabha'nın performatiflik nosyonu, en derin düzeyde, benim kendiyle-bütünleşme nosyonuma eşdeğerdir. Ayrıca, performansından önce bu fail veya performansı ortaya çıkamaz; performansla ortaya çıkan biçim önceden verili değildir. Öznellik ve performans/faillik aynı terimlerdir. Hegel, bu noktayı öznenin özgürlüğünün sürekli ifadesi ile eşitler. Bhabha, performansın, özneyi kontrol altında tutmaya çalışan herhangi bir referans sistemine karşı bireyselliğin ifadesi olduğunda ısrar eder.

Bununla birlikte, benim açıklamam ve Bhabha'nın kısmen bana eşlik etmesi, metapsikolojik olarak adlandırdığım düzeyde, belirli bir öznenin temel yönelimi düzeyindedir. Buraya kadar sunduğum teori, kendiyle-bütünleşme kavramının metapsikolojik düzeyde, öznenin kendisini her zaman kendi öznelliğini sürdürmeye elverişli olduğunu düşündüğü belirli ilkeler etrafında yapılandırmaya çalıştığı anlamına geldiğini iddia eder. Metapsikolojik düzeyde her eylemin kendiyle-

[20] Bhabha, age., 2.

bütünleşme projesini ifade ettiği düşünülür. Kendiyle-bütünleşme, özneye karşı duran ve onu sınırlandıran şeylerden özgürleşme projesidir.

Freudcu terimlerle, psişe, öznenin üstesinden gelmeye çalıştığı, dünya yapılarının (karşıtlık türlerinin) içselleştirilmesi olarak gelişir. Bu nedenle, ölüm dürtüsü 'sahip olunan'dır veya süperegonun gelişiminde sahiplenilir. Ölüm dürtüsü saldırganlık olarak *tatbik edilir*. Bununla birlikte, fail tarafından dünyanın sahiplenilmesinin, sadece ontolojik kapasite açısından bir amaca sahip olmak gibi bir anlamı vardır. Ayrıca, kendiyle-bütünleşmenin meta ilkesi, belirli metapsikolojik psişik gelişmelerin ölçülebileceği bir standart olarak iş görür. Dolayısıyla, aşırı aktif bir süper-egonun öznenin genel amacına karşı hareket ettiği ve bu nedenle terapötik müdahaleye ihtiyaç duyduğu görülebilir; Freud'un ve Fanon'un iddia ettiği de yaklaşık olarak budur.

Bhabha'nın Fanon'un özne teorisini okuması, bu nedenle, öne sürdüğüm kendiyle-bütünleşme kavramını doğrudan hedef alır. Oysa, Lacan'ın ayna evresinde kendiyle-bütünleşme kritiktir. Hatırlayacağımız üzere bu evrede, bebek kendini aynada gördüğünde hem *kendisi* olmak için gereken şeyi görmekten bayram eder, hem de bu *kendisinin* aslında başkası olduğunu fark ettiği için hayal kırıklığına uğrar. Aslında bu başkası, hayalî bir benliktir. Kendini bütünleştirme paradigmasından yola çıkmak yerine Bhabha, "insanlığın doğasının kolonyal koşullarda yabancılaştığını ve bu 'çıplak sapmadan', insanın iradesini ortaya koyarak veya özgürlüğünü hatırlayarak değil, gizemli bir soru olarak doğduğunu" iddia eder. Bu soru şudur: "Siyah adam ne istiyor?"[21]

"Siyah adam ne istiyor?" sorusunun, özgürlük talebinden daha derin bir soruyu çağrıştırması gerektiği, Bhabha için zaten hegemoniktir. Tersine soru, "sömürgeleştirilmiş insanın gölgesine, karanlık yansımasına bağlı olan ama onunla *yüzleş-*

[21] Bhabha, age., 42.

meyen bir özneden doğmaktadır. Bu özne, varlığını bölen, ana hatlarını bozan, sınırlarını ihlal eden, eylemlerini bir mesafede yineleyen, varlığının gerçek zamanıyla oynayan ve zamanı parçalayan bir insandır."[22] İmge, diyalektik yabancılaşmanın değil; parçalanmanın, yazboz tahtasının imgesidir. Yani her birinin ötekine karşı hissettiği yabancılaşma, ötekinden değil; ötekinin ontolojik ağırlığının olmadığı üçüncü bir dolayımlama alanından kaynaklanmaktadır.

Sömürge koşullarında Bhabha için açığa çıkan şey, Lacan'ın yansıma [*reflection*] nosyonunun hakikatidir. Buna göre, öteki, bir hasım olarak değil, karanlık bir yansıma; bir gösterge yerine bir imge olarak görünür. İmge simgesel alanın, yasa alanının dışındadır ve dolayısıyla simgesel olanı oluşturan gösterge düzeninin de dışındadır. Bunun sonucu, Aydınlanma sonrası öznenin, sömürgeleştirilmiş öznenin karanlık yansımasına, diyalektik nosyonunun altını oyacak şekilde bağlı olmasıdır. Bu bağlı olma durumu, diyalektik olmayan bir ikilemeyi başlatır. Bu ikileme, daima sembol-öncesi ve toplum-öncesi iki taraf arasındaki bir ilişkidir ve dolayısıyla herhangi bir istikrarlı toplumsal yapının altını oyar.[23] Bu nedenle, Bhabha'nın temel hamlesi, kolonyal öznelliği, ödipal öncesinde, köle-efendi diyalektiği öncesinde ortaya çıkan ve içerisinde varlığını sürdürdüğü bir alanda konumlandırmaktır.

Kolonyal öznelliğin bir anlamda ödipal öncesi olduğu fikri önemli bir kavrayıştır ve Bhabha bu hususu Fanon'un yazılarına yerleştirmekte epey haklıdır; bunu sonraki iki bölümde uzun uzun tartışacağız. Dolayısıyla Bhabha'ya katılmadığım nokta, kolonyal 'koşul'la ilgili değil, ama bu 'koşul'un öznellik hakkında söyledikleriyle ilgilidir. İleride tartışacağım gibi, Fanon, ödipal öncesini öznelliğin bir 'biçimi' olarak reddetmekte ve onu hâlâ eksik bir kip olarak görmekte ısrarcı olsa da Bhabha bu ödipal öncesi biçimi başlı başına öznellik

[22] Bhabha, age., 44.
[23] Bhabha, age., 61-71.

biçimi olarak kabul etmek istemektedir. Böylece Bhabha, kolonyal öznenin öznelliğin doğasına ayrıcalıklı erişim sağlayıp sağlamadığı sorusuna olumlu yanıt verir. Kolonyal özne Fanon'un yaptığı gibi analiz edilerek, parçalanmanın ve anlam kaymasının daha derindeki yapısı ortaya çıkarılır. Bhabha'ya göre bu yapı, daha sonra Aydınlanma'nın evrenselleştirici özlemlerini, bir anlamda onun arkasına geçerek eleştirmek için kullanılabilir.

Böylece, kolonyal özne siyah/beyaz, beden/ruh gibi çelişkilerle parçalanmış olduğu için, Bhabha onu en sahici varlığın temsilcisi olarak görür. Bu varlık, parçalı doğasını başka bir kültüre/ulusa vb. yansıtarak bastırmak yerine koluna takan bir varlıktır. Bhabha, bu iddialarını, Lacancı psikanalize başvurarak destekler. Lacancı psikanalizde kimlik kazanmak, sosyal bir eylem olarak değil, orijinal bir psişik talebe dayalı olarak anlaşılmaktadır. Bu orijinal psişik talep, "bir bütünlük 'imgesine' erişmenin sorunlu sürecidir... [ama] özdeşlik imgesine bu erişim, ancak herhangi bir orijinalliğin veya bolluğun *yadsınmasıyla* mümkündür. Yadsıma, onu her zaman eşik bir gerçeklik hâline getiren yer değiştirme ve farklılaşma (yokluk/mevcudiyet; temsil/tekrar) yoluyla olur."[24]

Bu parçalanmış benlik anlayışı, bir tanınma teorisine yer bırakmaz çünkü –tanımı gereği– kişinin kendisini başkasında bulma fikri fantezi düzeyine indirgenmiştir. Bhabha tarafından önerilen model, Said'in belirttiği gibi, "tarihini sömürgelerin tarihiyle *birlikte* düşünmeyi reddeden"[25] bir Avrupa siyasi kültürünün yıkılması anlamına gelmektedir. Ancak, Bhabha'nın (Said'in değil) okumasının sonucu, politik alanı geliştirmekten ziyade boşaltmaktır.

[24] Bhabha, "Remembering Fanon," 188.

[25] Edward Said, "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors," *Critical Inquiry* 15, no. 2 (1989): 224. Akt. Gates, "Critical Fanonism." Ancak Said bu bağın tarihsel bir gerçek olduğunu düşünürken, Bhabha bu bağı, insan öznelliğinin ve tarihinin temel bir özelliği olarak yorumlar.

Parçalanmış Özne Modelinin Eleştirisi

Şimdi iki eleştiri yapayım. İlki, parçalanmış psişe modelinin bir patolojiden normal bir koşula çıkarım yapmasıdır. İkincisi, özne entegrasyonu kavramı olmadan özne için ahlaki veya politik bir yörünge olamaz. Gerçekten de, tartışacağım gibi, özne entegrasyonu kavramı olmadan ideolojiden hiç söz edilemez çünkü salt eleştirel bir terim olarak ideoloji kavramı, karşı çıkacağı normal bir açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu son nokta, daha önce tartışılan ontolojik düzeyin bir uygulamasıdır. Bu ontolojik düzeyde, Bhabha'nın metapsikolojik psişe anlayışına karşı, Bhabha'nın Fanon'u ve benim Fanon'um uzlaşırlar.

İlk noktayı ele almama izin verin: Bhabha'nın bir patolojiden bir norm çıkarttığını iddia ediyorum. Bhabha'nın Fanon okumasını yorumlamamda, Bhabha'nın öznelliği temelde parçalanmış, yanıltıcı vb. olarak gördüğünü savundum. Bhabha, öznelliğin doğasının özellikle kolonyal bağlamda açıkça ortaya çıktığını iddia eder. O hâlde Bhabha'nın görünüşte söylemek istediği şey, hepimizin bir anlamda sömürge tebaası olduğumuzdur. Sömürge öznelliğinin parçalanmış doğası, öznelliğin *gerçek* doğasıdır. Belki de böyledir ve Foucault kesinlikle benzer bir şey iddia etmek istiyordur.

Bu tür iddialarla ilgili sorun daha ziyade Foucault'nun kaba bir şekilde çizdiği şeye benzer: "İktidarın her yerde varolması, her şeyi yenilmez birliği altında toparlama ayrıcalığına sahip olduğu için değil, bir andan diğerine her noktada üretilmesidir, daha doğrusu her ilişkide bir noktadan diğerine üretilmesidir."[26] Bu tür bir analiz sömürgecilik bağlamına uygulanırsa –bence Bhabha bunu amaçlar– Foucaultcu projenin ne kadar tutarsız hâle geldiği ortaya çıkar. Çünkü bu tür bir analiz, kolonyal durumun bir sosyal grubun diğerini sömürmesinin sonucu olmadığını, daha çok bu açıklamada

[26] Foucault, *The History of Sexuality. Cilt 1, the Will to Knowledge*, 93.

her yeri kaplayan iktidarın içkin işleyişinin bir sonucu olduğunu ima eder.

Bu görüşün siyasi bir anlayış için sonuçları yıkıcıdır. Sömürgeciliği defetmek için sömürgeci iktidarın kaynağı bulunamazsa, sömürgecilik sonsuza dek sürmeye mahkûmdur. Sömürgecilik, normal durumu temsil eder. O hâlde, bir kimsenin liberal bir demokraside mi yaşadığı yoksa sömürgeleştirilmiş Cezayir'deki Maniheist siyah ve beyaz ayrımına mı maruz kaldığı rastlantısal bir meseledir.

Bhabha'nın konumuna yönelik bu eleştirinin başlangıcında, Bhabha'nın patolojik olandan normali çıkarsadığını öne sürmüştüm. Eleştirimi daha derin bir düzeyde dile getirmenin bir yolu olarak bu noktaya geri dönmeme izin verin. Eleştirim hem normal bir yapının hem de patolojik bir yapının göz önünde bulundurulduğu diyalektik bir bakış açısından ilerliyor. Bu konumu anlatabilmem için, biraz geriye gitmeme izin verin. Unutulmaması gereken ilk şey, herhangi bir eleştirel uğraşın, o eleştirinin yapılabilmesine izin veren bir perspektiften sunulması gerektiğidir. Bhabha'nın yaklaşımındaki sorun, kolonyal öznenin kendiliğinden öznelliğini ortaya sürebileceği iddiasının buradan ilerleyebileceği hiçbir yer bırakmamasıdır. Yani parçalanmanın öznelliğin doğası olduğu iddiası, basit bir iddiadır. Dahası, Bhabha'nın yaygın parçalanma olgularına işaret etmesi onu kurtarmaz, çünkü bu 'olgular' tam da açıklama gerektiren şeylerdir.

Mesele şu ki, teorik yapı ya olguları açıklamakta yeterli olmalı ya da yeterli olamıyorsa olguları açıklamakta kullanılan kavramları sorgulayabilmek için olguları anlaşılır kılmalıdır. Tüm bilgi bu diyalektik yapı üzerine kuruludur. Dolayısıyla burada ele alınan soruyla ilgili olarak, öznelliğin doğasının parçalı olduğunu iddia etmek, olguların hem bu iddiaya uymasını hem de bu iddianın olgular tarafından çürütülebilmesini gerektirir. Bu, sömürge öznesinin parçalanmış olduğu iddiasının teorik kesinliğinin en azından muğlak olduğu anlamına gelir.

Fanon'a göre kolonyal öznellik olgusunun doğruluğu ya da yanlışlığı, onun patolojik ya da normal doğasına gider. Bu soruyu karara bağlamak için olgulara tekrar bakmalıyız. Bununla birlikte, olgular, en azından Fanon'un okumasına göre, sömürge öznenin konumuyla sömürgeci baskının konumu arasında önemli bir fark olduğunu göstermektedir. Bu fark, göreceğimiz gibi, sömürge öznenin bakış açısından, incelenmeyi hak edecek kadar radikaldir. Dolayısıyla, hermeneutik pratiğin bir meselesi olarak, *kolonyal özne için* parçalanmanın, sadece yapı değil, aynı zamanda acının da kaynağı olduğu olasılığını en azından aklımızda tutmalıyız.

Ayrıca, Fanon'un projesi, siyah kolonyal öznenin yaşantısıyla ilgilidir ve bu öznenin acısı, tam olarak araştırılması gereken şeydir. *Acı* terimi burada yapısal olmayan bir şekilde kullanılmıştır; yani acı, öznenin hafifletmek istediği bir şey olarak anlaşılır, bu anlamda, acının hafifletilmesi, sömürge öznenin projesini oluşturur. Sömürge öznesi acıdan kurtulmaya çalışır. Dolayısıyla, Bhabha'nın kolonyal öznenin deneyimi söz konusu olduğunda, bir patolojiyi yapısal bir özellikle karıştırmış olması, en azından ihtimal dâhilindedir.

Bu da bizi asıl eleştiriye getiriyor. Daha önce Bhabha'nın ontolojik düzey teorisini incelerken söylediğim gibi –yani yapı ve failin karşılıklı olarak bilgi verdiği düzeyde– Bhabha'nın, Fanon'un sömürgeci özne anlayışı hakkında söylediklerinin çoğu doğrudur. Ancak doğru olmayan şey, özne teorisinin, bütünleşme, entegrasyon kavramı olmadan da yapabileceğidir; Bhabha bunu yapmak istiyor gibidir ve hatası da burada. Bunun nedenlerinden birisi, az önce sömürge öznenin acı deneyimiyle ilgili olarak ana hatlarıyla belirttiğim gibi, öznenin özünde pratik yönelimli olmasıdır. Bunu takiben diğer nedeni de öznenin bir şeyler istemesi, planları, projeleri olmasıdır. Dolayısıyla, 'bir projeye sahip olmak' (uyum sağlayarak acıyı hafifletmek) kavramı en temelde, projeye *sahip olabilecek* bir benliğe sahip olmaktır. Bu nedenle, iddia ettiğim gibi, bütün benlikler *en temelde kendi olmak isterler* ve bunu, benliğe

benzer bir şey olmaya devam etmek için projeleriyle entegre olmaya çalışarak yaparlar. Kendiyle-bütünleşme, tüm öznelliğin temel amacıdır.

Son olarak, daha önce önerdiğim ve son iki bölümde uzun uzadıya tartışacağım gibi, olası tek politika, özne entegrasyonunun koşullarının belirli bir şekilde geliştirildiği bir toplum (var olduğunu söylemiyorum) yaratmaya dayalıdır. Bu toplum, acı çeken öznelerin özel ihtiyaçlarına cevap verir şekilde inşa edilmelidir. Özne teorisinin bu temel parametreleri; sosyal organizasyonun, kendi yetki alanı içindekilere sunulan özne entegrasyonu olasılıklarıyla ölçülebileceği anlamına gelir.

Az önce özetlediğim diyalektik-bütünleştirici görüş, aynı zamanda, şu anlama gelir: Taslağını çizdiğim belirli bir normatif hedefi açıklayamayan herhangi bir teori, ulaşılması gereken öznellik koşulu ile kaçınılması gereken öznellik koşulu arasında ayrım yapamayacaktır. Sömürge öznesi için polis tarafından dövülüp dövülmediği çok önemlidir. Onun hedefleri, muhtemelen, böyle bir şeyle karşılaşmayacağı bir yaşam sürmektir. Bu tür bir yaşamın mümkün olması için, ıstırabın göreli koşulunu ve hangi koşullarda hafifletilebileceğini açıklayabilmemiz gerekir. Bu nedenle, Bhabha ve Foucault'nun yaptığı gibi, iktidarın her yere yayılmış doğasından bahsetmek, somut tarihsel öznenin yaşantısını kesinlikle görmezden gelmektir.[27]

[27] Gordon'un çalışması, tarihsel öznenin somut deneyimini göz ardı etmekte mazeret işlevi gören farazi bilgi yapılarının birleştirilmesine bilhassa dikkat çekmiştir. Gordon daha çok ırkçı türü ontolojilerle ilgilense de, Bhabha ve Foucault tarafından önerilen ontoloji türü de aynı şekilde bu kategoriye girer. Bkz. Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995). Parry de sömürgecilik sonrası çalışmalarda sömürgeci ile sömürgeleştirilmiş arasındaki diyalektiği reddetme dürtüsüne dikkat çekmiştir. Bkz. Benita Parry, "Problems in Current Theories of Colonial Disourses," *The Oxford Literary Review* 9 (1987). Ato Sekyi-Otu da benzer endişeleri dile getirmiştir, bkz. *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 11, 83. Ayrıca bkz. "Fanon and the Possibility of a Critical Post-Colonial Imagination." Postkolonyal araştırmalardaki bu tartışma için bkz. Gates, "Critical Fanonism."

Travma Teorisyeni Olarak Fanon

Travma teorisi, postyapısalcı parçalanmış özne anlayışının ardılı bir kavramsallaştırma olarak okunabilir. Sorunlar da aynı kalmıştır. Postkolonyal teori gibi, travma teorisi de yapısal tanım ile ampirik tanım arasında bocalar. Ancak sorunlar daha derine iniyor: Postyapısalcı parçalanmış özne teorisi ilk zamanlarında etikten kaçınmakla yetinirken, travma teorisi, hegemonik (Batılı, beyaz, heteroseksüel, erkek) benlik anlayışı ortadan kaldırıldığında, etiğe ne olacağı sorusunun yanıtı olarak kendisini ortaya koyar.[28] Travma teorisi, parçalanmış özneyi somut bir psikolojik duruma, travmatik nevroz veya şimdiki adıyla TSSB'ye (travma sonrası stres bozukluğu) asimile ederek anlamlandırmaya çalışır. Travmanın psikolojik durumunun başlı başına insan öznelliğine tartışmalı bir şekilde asimilasyonuyla pek çok şey tehlikeye girer.

Travma teorisinin farklı kaynakları vardır. Bunların başında elbette aşağıda ele alacağım Freud okumaları geliyor. Diğer etkiler arasında Walter Benjamin'in Carl Schmitt'in istisna hâli teorisini benimsemesi ve bu diyaloğun Giorgio Agamben tarafından sahiplenilmesi sayılabilir.[29] Travma teorisi üzerindeki üçüncü etki, Jacques Derrida, Judith Butler ve diğerlerinin Emmanuel Levinas'ın çalışmalarından etkilenmeleriyle meydana gelmiştir.[30] Burada, insan ıstırabını sona

[28] Örneğin Derrida, 1990'ların ortalarına kadar yapıbozumda 'etik-dönüşüm'ü gerçekleştirmiyor. Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning ve New International* (New York: Routledge, 1994); *Politics of Friendship* (Londra: Verso, 1997).

[29] Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 2007). Walter Benjamin, "Reflections on Violence," *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, ed. Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1986). Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1998).

[30] Jacques Derrida, *Adieu à Emmanuel Lévinas* (Paris: Galilée, 1997). Ayrıca Butler'ın Levinas'a ikircikli tutumuna bakınız. Butler, Levinas için "birincil ilişkiler bizim söz hakkımızın olmadığı bir şeydir ve... bu edilgenlik, duyarlılık ve etkilenme durumu kim olduğumuzu başlatır" (90). Buradan hareketle Butler şöyle devam eder: "sorumluluk bir irade geliştirme meselesi değil, Öteki'ne karşı duyarlı olmak için, irade-dışı duyarlılığı bir kaynak olarak kullanmaktır" (91).

erdirme talebi, aporetik olarak anlaşılmaktadır çünkü felsefe, özerk ve özbilinçli öznenin pratiğinin, adalet talebinin ifadesi olduğunu anlayamaz.[31]

Diyalektik modeli inkâr etseler de etmeseler de, travma teorisinin bu üç kökeninin ortak noktası, travmayı, bilinçli politik eylemden başka bir yolla ve belki de ona karşıt bir yolla iletilen etik bir talebi bir şekilde mevcut kılmak olarak yorumlamalarıdır. Bu üç teorinin her biri, etiği, tam da itici güç olduğu için asla tam olarak anlatılamayan ve sistematize edilemeyen anlamın ifade edilmesinin arkasındaki itici güç olarak anlar. Agamben ve Derrida/Levinas'ta diyalektikle ilişki epey gergin olsa da, bu üç görüşü diyalektik modele karşıt olarak almak zorunlu değildir.

Cathy Caruth'un çalışması, travma araştırmalarında, belki de Bhabha'nın postkolonyal çalışmalarda olduğu kadar merkezî önemde bir etkiye sahiptir. Caruth'un travma anlayışının temeli, travmanın bizimle yaralanmayı hem ifade eden hem de gizleyen bir şekilde konuşmasıdır. Caruth'a göre bu, travmanın, acıyı söylemsel olarak ifade edemeden, acıya tanıklık ederek, etik sorumluluğu iletebilecek bir acelesi olduğu anlamına gelir.[32] Travmanın yarasını ifade edememesi, burada yaralanmanın etik öneminin bir işareti olarak kabul edilir. Örneğin Caruth, Lacan'ın Freud'un 'yanan çocuk' rüyasına ilişkin yorumunu, babanın ölü çocuğuyla ilgili rüyasının, çocuğun ölümünün özümsenmemiş doğasını ifade ettiğini

Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005). Ama ayrıca, Critchley'in Levinas yorumuna bakınız. Critchley, Levinas'ın 'sonsuz talepkâr' etiğini, tek taraflı almaz; asla bitmeyen olarak anlar. Critchley'in argümanı böylece failliğe ve diyalektiğe yer açar. Simon Critchley, *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance* (Londra: Verso, 2007), Böl. 2.

[31] Emmanuel Lévinas, "Is Ontology Fundamental?," *Emmanuel Lévinas: Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan Theodoor Peperzak, Simon Critchley, ve Robert Bernasconi (Bloomington: Indiana University Press, 1996).

[32] Cathy Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996), Giriş.

ileri sürerek okur; bu, rüyada uyanıkken olduğundan daha derin bir şekilde ifade edilir.[33]

Deneyimin asimile edilmemiş unsurunu, Caruth travmatik olarak niteler. Bu unsurun etik önemi, asimile edilmemiş olanın asimile edilmemiş *olarak görünmesidir* –yani çocuğun ölümü, sıradan gidişatı durdurabilen ve dolayısıyla olağan psişik asimilasyona direnebilen ve günbegün gerçekleşen kendiylebütünleşmeyi kesen bir şey olarak görünür. Bu nedenle, çocuğun görünüşü, tekilliğini korur ve esasen kategorize edilemez. Çocuk, 'asimilasyona direnen' olarak temsil edilir. Caruth'un açıklığa kavuşturduğu gibi, buradaki işlevsel ayrım, bilgi ile bilgiye direnen şey arasındadır. Burada bilgi muhtemelen önceden var olan bir paradigma altında bir fenomenin tam olarak kavranmasıdır ve direnen şey tam olarak kendisinin bu şekilde kategorize edilmesine izin vermeyen şeydir. Burada bilmek de failliğe ve tahakküme tekabül eder. Direnen fenomense özneyi daha ziyade pasif ve itaatkâr kılar.[34]

O hâlde buradaki temel hamle, asimile edilmemiş ve yine de tikel görüneni, şu anda mevcut olan asimilasyon uygulamalarının eleştirisinin kaynağı olarak ele almaktır. Dolayısıyla etik, yıkıcı olarak anlaşılır, tıpkı Levinas'a göre yüzün gündelik yaşamı kesintiye uğratan ve normalin paradigmasının temelden yeniden değerlendirilmesini sağlayan şey olması gibi.[35]

[33] Age., böl. 5. Lacan'ın okuması için bkz. Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, cilt. 11, *The Seminar of Jacques Lacan* (New York: W.W. Norton, 1998). Böl. 5. Freud'un analizi için bkz. Sigmund Freud, *The Interpretation of Dreams*, ed. James Strachey, cilt. IV-V, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 5:509-10; SA 2:488-89.

[34] Caruth şunları yazar: "Babanın çocuğu işaret eden tepkisi, bilme değil, farkına varmadır. Konuşma eylemi gibi, farkına varma da çocuğun ötekiliğini, babanın ölü çocuğun ötekiliğiyle karşılaşmasını beraberinde taşır ve karşısındakine iletir." Caruth, *Unclaimed Experience*, 106.

[35] Levinas, örneğin şöyle yazar: "Yüz sahip olunmaya direnir, benim gücüme direnir. Görünüşünde, ifadesinde, hâlâ kavranabilir ve duyulur olan, kavranmaya karşı tam bir dirence dönüşür. Bu mutasyon ancak yeni bir boyutun açılmasıyla gerçekleşebilir çünkü kavranmaya karşı direnç, tıpkı elin kayanın sertliğini aşamaması gibi, uzayın uçsuz bucaksızlığında bir yıldızın uzaklığı gibi aşılmaz

Ancak, bilinen ve dolayısıyla kapsanan ile henüz asimile edilmemiş ve dolayısıyla normal yaşam ve travma arasındaki ayrıma karşılık direnen arasındaki bu kolay ayrıma direnmemiz için birkaç neden bulunmaktadır. Bu nedenler, genel olarak, Bhabha'nın Fanoncu özneyi özünde parçalanmış olarak okumasını reddettiğim gerekçelerle aynıdır. Daha açık olmam gerekirse, öznelliğin yapısal anlayışını somut bir politik veya etik tezahürle karıştırmamalıyız. Sorun şu ki, Caruth'un teorisinde travmanın iki anlamı devreye giriyor: Birincisi, Dominick LaCapra'nın öne sürdüğü gibi, tarihsel travma olarak adlandırılabilir ve bu ilki, TSSB veya klinik travmanın psikolojik durumunu temsil eder. İkincisi, yapısal travma olarak adlandırılabilir.[36]

Hem Ruth Leys'in hem de LaCapra'nın işaret ettiği gibi, travmanın faili ile kurbanı terimleri asimile edildiğinde, bu iki terim arasında hiçbir ayrım yapılamaz.[37] Travma evrensel bir olguysa, kökeni tarihsel olmaktan çok yapısaldır.[38] Fakat trav-

bir direnç gibi değildir. Yüzün dünyaya kattığı ifade, gücümün zayıflığını değil, güç yetimi yadsır." Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, çev. Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969). 197-98.

[36] Bu ayrım için bkz. Dominick LaCapra, "Trauma, Absence, Loss," *Critical Inquiry* 25, no. 4 (1999).

[37] Leys, Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin başında Tancred ve Clorinda'ya yaptığı atfı okumasında, Caruth'un kurbanı ve faili, Tancred'in travma kurbanı olduğunu gösterir şekilde birleştirdiğini gösterir. Leys, kurbanın Tancred olduğuna itiraz eder; kurban Tancred'in iki kez bıçakladığı Clorinda'dır. Ruth Leys, *Trauma: A Genealogy* (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 266-97. Ayrıca bkz. Michael Rothberg, *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2009), 88-89; ve Stef Craps ve Gert Buelens, "Introduction: Postcolonial Trauma Novels," *Studies in the Novel 40*, no. 1-2 (2008). Craps ve Buelens, Fanon'u kolektif bir deneyim olarak azınlık travmasının özel durumunu vurgulayan biri olarak görür (4).

[38] Fanon'da, özellikle Fanon'un nesneleştirme tanımıyla ilgili olarak, kendini izleme sahnesinin kendisinin bir travma yarattığına dair bir argüman için Kaplan'a bkz. Kaplan şunları yazar: "Sinema bir travmadır çünkü sinemanın modaliteleri, ekrandaki normalden daha büyük bedenlerle muğlak bir şekilde bedensel özdeşleşmeye neden olur. Fanon bilinçsizce kendisini beyaz ve Fransız olarak düşünür, ancak bu kimlik, ekranda olduğundan daha büyük görünen zenci uşak sahneye çıktığında ve beyaz seyirciler bu uşağı gördüklerinde elinden

ma yapısalsa, o zaman travmayı önlemenin bir yolu yoktur; bu nedenle, travmaya yol açan şiddetin politik olarak okunması mümkün değildir çünkü politik olan kesinlikle sorumluluk ve özerklik gerektirir.[39] O hâlde, bu durumda travma teorisi parçalanmış özne teorisi ile travmayı üreten siyasi eylemlere işaret edememek bakımından aynı konumda olacaktır, çünkü travmaya yol açması açısından eleştirilebilecek teori dışı bir alan bulunmayacaktır. Dolayısıyla yapısal travma kavramı, ıstıraba bir sorumlu isnat etmeyi imkânsız kılmakla kalmaz, aynı zamanda teori sorumluluk kavramını ortadan kaldırdığı için herhangi bir siyasi tepkiyi de imkânsız kılar.

Ancak bu da diğer sorundur; Caruth ve diğerleri travmanın psikolojik durumu ile yapısal boyutu arasında bir ayrım yapsalar bile, yapısal boyutta tam olarak neyin 'travmatik' olduğu belirsizdir. Ayrıca, yapısal olarak travmatik olanı, klinik anlamda travmatik yaralanmadan ayırt edip nasıl yapısal olan üzerine konuşabiliriz?[40] Travma aynı anda hem olumsal (klinik) hem de evrensel (yapısal) bir olgu olamaz.

zorla alınır." (151). Bu, en azından kolonyal bağlamda, herhangi bir travmatik izleme deneyimini yaşatan yapısal bir travma görüşüdür. E. Ann Kaplan, "Fanon, Trauma and Cinema", *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini (New York: Routledge, 1999).

[39] DSM'nin [Amerikan Psikiyatri Birliği tarafından yazılan Mental Bozuklukların Tanısal ve İstatistiksel El Kitabı] travma tanımına ve bu tanımın politik sonuçlarına ilişkin önemli bir eleştiri için, bkz. Laura S. Brown, "Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma," *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995). Brown, mevcut travma tanımlarının azınlıkların maruz kaldığı psişik yaralanmaları hesaba katmadığını savunuyor.

[40] Caruth'un kendisi bu ayrımı şu sözleriyle anlatır: "Travmatik deneyim, *içerdiği ıstırabın psikolojik boyutunun ötesindedir* ve şöyle bir paradoksa yol açar: Bir şiddet vakasına doğrudan tanık olma, onu hiçbir şekilde bilememeye neden olabilir. Doğrudan tanıklık, paradoksal olarak, gecikmişlik biçimini alabilir. Travmatik olayın tekrar etmesi, göz tarafından tekrar tekrar görülürken, şiddetin bilincine varılamaz. Bu nedenle, şiddetin bilinçli deneyimi, gözün gördüğünün ötesine geçmeli, görülen ve bilinenle daha geniş bir ilişki içerisinde şiddet ele alınmalıdır. Travmatik deneyim, gecikmişlikle ve aymazlıkla iç içe bir şekilde bağlantılıdır ve bu tekrarlayan şiddete tanıklığın kalbindedir." Caruth, *Unclaimed Experience*, 91-92. Vurgular bana ait.

Eğer klinik bir olguysa, o zaman benim metapsikolojik ve psikolojik düzeyler olarak adlandırdığım şey arasındaki kesişme noktasında yer alır ve belirli metapsikolojik işlevlerden, özellikle de deneyimi asimile etme yeteneğinden yoksundur. Ancak travma yapısalsa, ontolojik ve metapsikolojik düzeyler arasındaki kesişme noktasında bulunur. Travma, bu şekilde deneyimi ister diyalektik ister sıradan anlamıyla kavrayalım, aslında deneyimin imkânsız olduğu fikrine dönüşür. İkinci olasılığı reddedeceğim çünkü birbiriyle hiçbir şekilde ilişkili olmayan (en az) iki parçalanmış bölüm arasında sonsuz bir salınım olabileceğini ima ediyor. Böyle bir salınım ne anlamlı bir ilişki ne de özne ortaya çıkarabilir.

O hâlde, travmanın klinik olarak (metapsikolojik ve psikolojik olanın kesiştiği noktada yer alan) yararlı bir terim olduğunu, ancak yalnızca travmanın olmadığı veya en azından kesintiye uğradığı daha temel deneyim nosyonuna karşı anlamlı olduğunu öne sürmeme izin verin. Bu anlayış, normal bir işleyişin koşulunu kurarken travma kavramını bir patoloji olarak tutmamızı sağlar.[41]

Bu noktadan hareketle travma teorisinin diyalektik modelle ilişkisini de yeniden değerlendirebiliriz. Mesele şu ki, Caruth'un yapısal travma kavramı benim savunduğum diyalektik modelle aynı olmalıdır. Öznenin yapısal (travma ya da diyalektik) açıklaması, özne (her ne anlama geliyorsa) ile dışarısı, örneğin dünya vb. arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Caruth'un iddia ettiği gibi, bu asimilasyon veya ilişki asla

[41] James DiCenso, (London: Routledge, 1999), 19. Bu noktaya DiCenso da işret eder. DiCenso, Freud'un travma nosyonunun hem deneysel patolojik bir olgu hem de varoluşsal bir yapı olduğunu belirtir. Travmanın varoluşsal bir yapı olması, öznenin belirli travmatik olaylar (Oidipus kompleksi gibi) yoluyla 'evrensel bir oluşum sürecine' doğru gelişmesi olgusuna atıfta bulunur. Bu ikinci nosyon, benim düşünceme göre tam anlamıyla travmatik olarak adlandırılamaz, ancak burada kelimelerle oynuyoruz. DiCenso'nun haklı olduğu asıl konu, başımıza gelen bir şey olarak travma ile gelişmekte olan bir özne olma deneyimi arasında ayrım yapmasıdır. James DiCenso, *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1999), 19.

son bulmaz çünkü özne basitçe ('radikal' olarak) etrafındaki dünyayı tam olarak asimile edemez (diğer bir ifadeyle, dünya, onun 'sahipsiz deneyim' dediği şeyin bir haznesini oluşturur). Bence Caruth'un bu iddiası, Hegel ve Freud'un söylediği gibi, insanın sonluluğu nedeniyle dünyayla ilişkilerimizin yalnızca kısmi ve eksik olduğunu iddia etmekle aynı şeydir. Mesele şu ki, deneyim kavramı, en azından benim öne sürdüğüm görüşte, (tam değil ama göreli olarak asimile edilmiş) bilgi ile henüz asimile edilmemiş olan arasındaki boşlukta işleyen bir kavramdır. Bu nedenle, Caruth'un bilinen ama henüz sindirilmemiş travmatik deneyimler arasındaki basit ayrıma başvurması, yalnızca hayal edilebilecek, üzerine en düşünülmemiş, ampirist konumun eleştirisi olarak geçerlidir; bu, muhtemelen hiç kimsenin fiilen sahip olmadığı bir konumdur.[42]

Bu noktadan hareketle travma adına ileri sürülen etik iddiaları da daha net değerlendirebiliriz. Etik, aslında asimile edilmez başka'nın tikel görünümüyse ve başka'ya tanıklık etme sorumluluğuysa, o zaman etik, deneyimin yapısını kendi başına üstlenir. Buradaki deneyimden kasıt, gerçek deneyimdir. Gerçek deneyimde, gündelik yaşam kategorileri, yeniyi ve farklıyı görmemizi engellemez ama aynı zamanda her detayı anlıyor gibi de yapmaz. Başka bir deyişle, deneyimi 'travmatik' bir şeye dönüştürmeye gerek yoktur. Çevremizdeki dünyanın bazı unsurları, gerçekten beklediğimizden oldukça farklı olabilirler ve bu fark, çoğu zaman istikrarsızlığı, huzursuzluğu deneyimlememize neden olur. Sadece bunun gibi deneyimler 'travmatik' hâle gelebilir.

Burada derinlerde yatan husus daha ziyade, Levinas'ın işaret ettiği gibi, başka'nın görünüşünün kendimizle olan ilişkimizi fiilen değiştirmeye muktedir olduğudur. Ancak bu değişiklik –ki asıl mesele bu– etik karşılaşmanın mümkün

[42] Gerçekten de, böyle bir ayrım yapmak, paranoyak türden şiddetli bir psikopatolojinin işaretidir çünkü paranoyada zihnin içsel ve dışsal arasındaki aracılık işlevi bozulur.

kıldığı değişmiş dünyayı hesaba katan ve onu dünyadaki diğer değişiklikleri daha da ileriye götürmek için kullanan eylemi ortaya çıkarabilmelidir. Travma, deneyimin noksanlığı olarak bunu yapamaz. Başkasının deneyiminden doğan etik buyruk, bu nedenle diyalektik olarak anlaşılmalıdır çünkü başkası (kısmen) asimile edildiğinde onun görünümünde bir kopuş olacaktır ve bu, davranışlarımızı daha etik hâle getirebilecektir. Ancak bunun gerçekleşmesi için, mevcut kavramsal şemanın gedikleri onarılmalı, bu şema anlaşılır hâle gelmeli, *gerekçelendirilmeli* ve böylece, etik davranışı organize etme arzusu harekete geçirilmelidir. Etik, travma teorisinin bazı etik önermelerinde olduğu gibi, bir *zorlama* veya zorunluluk düzeyinde kalıyorsa etik değildir.

Tarihsel veya klinik travmayla ilgili olarak buraya bir nokta daha eklenebilir: Dünyanın hem farklı hem de bir şekilde benzer olarak deneyimlenmesine izin veren kavramsal yapının atılımı olarak bu tür bir travma, aslında etik olanın her türlü olasılığını yok eder çünkü orada ötekilik *o kadar başkadır ki*, hiçbir şey olarak deneyimlenmez. Ancak deneyimin özü, dünyanın farklı bir şey olarak deneyimlenmesidir. Deneyimle ilgili en iyi tespitler, Freud'un şimdi aktaracağım analizinin dinamik ve ekonomik paradigmaları arasındaki ayrımına atıfta bulunularak yapılır.

Freud'un Travma Teorisi

Önceki bölümde yapısal travmanın, aslında deneyimin diyalektiği hakkında bir iddia olduğunu tartıştım. Şimdi Freud'daki tarihsel ya da klinik travmanın, deneyimin *noksanlığı* olarak kavramsallaştırılabileceğini iddia ediyorum. Deneyim noksanlığı, öznelliği oluşturan zihnin ve dünyanın bütünleşmesinin diyalektik sürecinin çöküşüdür.[43] Freud için travma-

[43] Benim de müteşekkir olduğum benzer bir görüş için bkz. Gregg Horowitz, "A Late Adventure of the Feelings: Loss, Trauma, and the Limits of Psychoanaly-

nın, travmayı ekonomik ve dinamik düzeyde analiz ederek deneyimleme kapasitesinin çöküşü olduğu iddiamı ortaya koyacağım. Dolayısıyla amacım, kayıplara yanıt verenin aslında travma değil, deneyim olduğunu göstermektir.

Travmanın analizi, "Deneyimin kendisi, yeni ve istikrarsızlaştırıcı olanın sürekli kesintiye uğramasıdır" iddiasını dikkate alır. Ayrıca bu esnada, travma analizi, travma söylemini diyalektik söylemden ayırmanın bir yolunu sağlayacaktır. Buradaki nokta, travma teorisinin yaptığı gibi, deneyimi esasen temellendirilemez olarak anlamaktan ziyade, (travmatize edilmemiş) öznelliğin, kendi kaybolmuş orijinal birliğini geri kazanma projesinde deneyimi temellendirme arzusu olarak var olduğunu ve böylece gelecekteki özbilinçli politik bir birliği kurduğunu göstermektir. O hâlde mesele, kaybın arzunun tamamlayıcısı olduğudur. Arzumuz var çünkü kaybı deneyimledik. Kayıp, nihayetinde, kaybın üstesinden gelme arzusudur. Her ikisi de özneyi oluşturan parçalanmış bütüne referansla anlaşılır.

Az önce sözünü ettiğim deneyimin diyalektiği ile klinik durumu arasında ayrımı netleştirmek için Freud'un travma tanımıyla, yani travmanın yapısal olduğu görüşünün eşdeğer olduğu deneyim kavramıyla başlayayım. Bu ayrım, sömürgeci ve ırkçı toplumlarda kimlerin gerektiği gibi travmatize edildiğini ve bu nedenle potansiyel olarak bir özgürlük kavramını geri kazanma yeteneğine sahip olmadığını ve kimin 'yalnızca' özgürlükten mahrum olmaktan dolayı şiddetli şekilde acı çektiğini belirlemek için bir standart geliştirmemize yardımcı olacaktır. Bu ayrım, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, Fanon için çok önemli olacaktır. Freud'a göre travmatik nevroz, zihin ve dünya arasındaki diyalektiğin kesintiye uğramasıyla

sis," *The Trauma Controversy: Philosophical and Interdisipliner Dialogues*, ed. Kristen Brown Golden ve Bettina Bergo (Albany: State University of New York Press, 2009). Ayrıca, buradaki iddialara benzer mükemmel bir analiz için bkz. Sara Beardsworth, "Overcoming the Confusion of Loss and Trauma," Golden ve Bergo, *The Trauma Controversy*.

ilgili klinik bir anlama sahiptir. Bu kesintiye uğrama, psişenin dinamik etkinliğinin kesintiye uğramasının sonucudur.

Freud'un travma hakkında söylediklerini incelemeden önce, bu olgunun doğru tanım düzeyi hakkında net olalım. Freud'un kendisi metapsikolojik yazısında analizin üç düzeyini birbirinden ayırt eder: yapısal (psişik failler, ego, id, süperego/ego-idealiyle ilgili düzey), dinamik ve ekonomik. Biz burada son ikisiyle ilgileniyoruz.[44] Dinamik düzeyin, özne ve nesne arasındaki ilişki düzeyi olduğu söylenebilir. Bu ilişkisellik, bu dinamik ilişkiye yatırılan libidinal enerjiyle ilgilenen ekonomik düzeyden ayırt edilebilir. Bu nedenle, örneğin dinamik düzeyde narsisizm, benliğin kendisiyle ve bu ilişki aracılığıyla dış dünyayla ilişkili olduğu bir ilişkidir. Ancak bu ilişkinin 'sağlığını' belirleyen, ekonomik dağılımdır. Kendine fazlaca yatırım, Freud'un ikincil narsisizm dediği şeyi oluşturur; bu, ötekiyle olan ilişkiye yeterince yatırım yapılmadığı veya libidinal enerjiyle yeterince yatırım yapılmadığı anlamına gelir ve bu da, başkasının benlik için gerçeklikten yoksun olduğu anlamına gelir.

O hâlde mesele, dinamik düzeyin iç ve dış arasındaki ilişkinin düzeyi olduğu ve ekonomik düzeyin bu ilişkinin sonlu özne tarafından nasıl yaşandığı veya deneyimlendiğidir. Bununla birlikte, ekonomik ilişkilerin pek çok düzeyde gerçekleşmesi gibi dinamik ilişkilerin de gerçekleştiğini kabul etmek önemlidir. Dinamik bir ilişki bir düzeyde (örneğin travma yoluyla) kopabilir, ancak diğerinde kırılmayabilir ve enerjinin bu diğer yoldan sevk edilmesine izin verebilir. Şimdi Freud'a dönelim.

Önceki bölümde gördüğümüz gibi, Freud'un tezi, organizmanın yaşamını sürdürmek için ancak yeterli enerjiyi koruyacak ve fazlasını atacak şekilde, hem idden hem de dış dünyadan kaynaklanan uyaranların aracısı, dolayımı olarak kavramsallaştırılması gerektiğidir.[45] *Haz İlkesinin Ötesinde*'de Freud, organizmanın bu dolayımı gerçekleştirmek için hem

[44] Travmayla ilgili bu önemli ayrımı Daru Huppert'a borçluyum.

[45] Bu açıklama, *Haz İlkesinin Ötesinde*'nin IV. Bölümündedir. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle*, ed. James Strachey, cilt. XVIII, *The Standard*

enerjisini koruyan hem de enerjiye deşarj yolları sağlayan psişik bir kabuk (*Rinde*) geliştirdiğini ileri sürer. Bu kabuk, dış dünyayla temelde yatan dinamik ilişkiyi, bu ilişkiyi istikrarsızlaştırabilecek ani enerji akışlarına karşı koruyan bir enerji kodlamasıdır.

Ancak bu kabuk idden gelen uyaranlara karşı değil, sadece dış dünyaya karşı koruma sağlar. İçeride koruyucu bir kabuğun olmaması, Freud'a göre bir sorun teşkil etmez çünkü organizma tarafından yapılan psişik işlerin çoğu, (egonun yargısına göre) hoşnutsuzluğa neden olacak iç uyaranlara karşı zaten koruma sağlar. Böylece egonun savunma mekanizmasının farklı biçimleri, içsel uyaranları idare eder. Bu savunma mekanizmaları arasında bastırma ve yerinden etme en önemlileridir.[46] Ego ve id arasındaki başarısız mücadele, nevroza yol açar.[47]

Freud, travmanın, psişenin uyaran için yeterince hazır olmadığı zaman meydana geldiğini detaylı bir şekilde anlatır. Koruyucu bir mekanizma olan kaygı, fazla psişik enerjiyi boşaltması için koruyucu kalkana yönlendirir ve böylece, organizmayı travmaya karşı korur. Bu nedenle, travma genellikle bir tren kazası veya savaş yaralanması gibi ani bir olayla meydana gelir. Dolayısıyla, travmatik nevroz dış dünyadan kaynaklanırken, yansımaları içseldir. Freud'a göre travmatik olayda meydana gelen, koruyucu kabuğun kırılmasıdır, bu da dışarıdan gelen uyaranların artık bağlanamayacağı ve kabuk sınırından boşaltılamayacağı anlamına gelir. Psişe doğrudan enerjiyle dolup taşar ve ekonomik bir dengesizlik oluşturur. Ancak bu dengesizlik o kadar büyüktür ki, iç ve

Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud (Londra: Hogarth Press, 1953-1974); SA 3: 234-43.

[46] Bu noktada bkz. Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, düzeltilmiş edisyon (New York: International Universities Press, 1967), 43; Das Ich Und Die Abwehrmechanismen (Frankfurt: Fischer, 1975), 51.

[47] Sigmund Freud, "Neurosis and Psychosis", ed. James Strachey, vol. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 149; SA 3:334.

dış arasındaki dinamik ilişki aşırı yüklenir ve bu ilişkinin tahrip olmasına neden olur. Psişenin ilk tepkisi, altta yatan dinamik ilişkiyi korumak için bağlanmak ve dolayısıyla gelen duyumu durdurmak için psişenin diğer bölümlerinden enerji çekerek, gediği onarmak için acele etmektir. Bununla birlikte, enerjinin bu hızlı yeniden yatırımı, psişenin artık idden gelen iç baskılara karşı savunmasız olduğu anlamına gelir; bu da ölüm dürtüsünün tehlikeli kaynaşması ile Eros arasında bir dengesizlik yaratır.

Freud'un travma kurbanının tekrar tekrar gördüğü kâbuslar hakkındaki tartışması, travmatik nevrozun psişik yaşamın genel şemasındaki yerinin nasıl belirleneceği konusunda bize bir ipucu verir. Travmadan sonra psişe, içerisi ile dışarısı arasındaki dinamik ilişkiyi yeniden şekillendirmeye çalışır. Bunu, öznenin travmasının üstesinden gelmek için tekrar tekrar yaralanma sahnesine döndüğü rüya gibi süreçler aracılığıyla yapar. Örneğin rüya, uyanık yaşamda mevcut olmayan kavramsal bir ilişki kurmaya ve böylelikle özneyi, gerçekliğin o kısmından haberdar etmeye çalışır. Ancak bir rüya olduğu için ilişkiyi tam anlamıyla bilinçli hâle getiremez.

Önemli olan, dinamik ve ekonomik düzeyler arasındaki derin bağlantıyı görmektir. Basitçe söylemek gerekirse, psişik enerji psişe boyunca akar ve ego tarafından düzenlendikçe, özne içinde durağanlığı sürdürmeye çalışır. Bu durağanlık, en derin anlamıyla, Birinci Bölümde söylediğim gibi, Eros ile ölüm dürtüsü arasında bir kaynaşma veya uzlaşmadır. Bu durağanlık kesintiye uğradığında ego, psişik enerjiyi boşaltıma yönlendirir; bu sayede, ihlal edilen alanlara hareket ederek, öznenin sınırlarını yeniden inşa edebilecektir. Bu sınırlar da, daha fazla kontrolsüz enerji akışına karşı güçlendirilecektir. Ekonomik düzeyde bu faaliyet, ölüm dürtüsünün ve Eros'un rekabet eden enerjilerini kontrol etme ve sınırlama, birini diğerine karşı kullanma işlevine sahiptir. Ancak, fazla enerjinin gönderileceği bir yer, yani bir dış dünya olmaksızın, bu iki itici güç arasındaki bu uzlaşma devam edemez.

O hâlde dinamik düzey çok önemlidir, çünkü dış dünyayla biçimlendirdiği ilişkiler, enerjinin dışarıya gönderilmesi için kontrollü yollar yaratır. Yani dinamik, ekonomik düzeyin tekrar tekrar kullanılabilen bir serbest bırakma hedefine sahip olmasına izin vermesi anlamında ekonomiyi çerçeveler. Daha dar bir anlamda, dinamik ilişki, ekonomik olanın enerjinin dolaşması için oluşturduğu yolları mümkün kılan olarak anlaşılmalıdır. Travmada olduğu gibi izler veya yollar silinirse, enerji gitmek istediği yere gidemez ve sadece girişimini tekrarlayıp durur. Önemli olan nokta, silinip giden yolların, aynı veya benzer rotaları yeniden oluşturma olasılığını sistematik olarak engellememesidir. Sonuçta, bazen travmanın üstesinden gelinir.

Travmanın hemen ardından, izlerin silinmesi, psişenin kendisinde, bu silinmiş izleri bulmak için tekrarlanan bir girişim olarak, yani tekrarlama dürtüsü olarak tezahür eder. Tekrarlama dürtüsünün, anlamsız görünen şeyi anlamlı kılma girişimi olduğunu öne sürüyorum. 'Görünen' dememin özel bir sebebi var: Tekrarlama dürtüsünün onardığı şey anlamsız değildir; bozulmuş ve yeniden kurulması gereken, yani geride bir şeyler kalmış bir ilişkiye geri döner. O hâlde travmanın, hâlihazırda ilişki içinde olduğumuz ama bilinçli deneyimin malzemesi olmayan bir şeyi deneyimlemedeki başarısızlık olduğunu söyleyebiliriz.[48]

Bununla birlikte, deneyim konusunda daha fazla şey söylemeden önce, travma ile ölüm dürtüsü arasındaki bağlantıyı biraz daha detaylandırmak gerekir. Ne de olsa travma, Freud'un ölüm dürtüsünü keşfetmesinin muhtemel nedenidir. Freud'un hareketsiz maddesellik durumuna dönüş arzusu olarak sunduğu ölüm dürtüsü, travmada görece ham veya

[48] Elbette travmanın önemli bir bilinçdışı boyutu vardır. Bizi çok uzaklara götüreceği için bu konuya burada giremem. Bununla birlikte, travmanın bilinçdışı olduğunu söylemenin, öznenin ifade edilemeyen bir şey tarafından oluşturulduğuna işaret ettiğini söylemek istiyorum. Diğer bir ifadeyle, psişik yaralanmanın ihlalinin bilincinde olamama, yaralanmanın var olduğu ama aynı zamanda olmadığı anlamına gelir. Yaralanma, bilinçli bir ifade yolu olarak, ekonomik olarak değil ama bilinçdışı bir şekilde (dinamik olduğunu iddia ediyorum) vardır.

kontrolsüz biçimiyle ortaya çıkar. Bunun böyle olduğunu görebiliyoruz, çünkü özneye dışarıdan geçici (ya da kalıcı olarak) açılan yara, ölüm dürtüsüne üstünlük sağlamakta ve dolayısıyla Eros ile ölüm dürtüsü arasındaki uzlaşmayı istikrarsızlaştırarak, öznenin metapsikolojik işlevlerini devre dışı bırakmaktadır. Freud'un ölüm dürtüsüyle ilişkilendirdiği tekrarlama dürtüsü aslında Eros'un baskısı altında ortaya çıkan ölüm dürtüsüdür. Bir başka ifadeyle, Eros, ölüm dürtüsünü, ebedi yaşam projesi ile ölüm dürtüsünün ölüm hedefi arasında bir denge kurmaya çalışmaya zorlar. Tıpkı ateşin vücudun enfeksiyonla savaştığının belirtisi olması gibi, ölüm dürtüsü de ancak yaşamdan taviz vererek anlamlı bir ilişkiye zorlanma sürecinde görünür.

Deneyimin diyalektik görüşünde, durumun neden böyle olduğunu görebiliriz: Anlam yalnızca iki rakip dürtünün amacı (ölümdeki tam tatmin ya da bütünle ebedi birliktelik) arasındaki uyumsuzlukta ya da uzlaşmada üretilir. Ayrıca, bu iki dürtünün çıktısı (tam tatminden daha azı) da anlam üretiminde etkilidir. Organizmanın hedefine ulaşma amacındaki başarısızlığı, hem kendisini hem de bunu yaparak dünyayı kavramsallaştırma biçimini değiştirme ihtiyacını doğurur. O hâlde deneyim dediğimiz şey, hem yerine yerleşmek zorunda olanın hem de aynı zamanda, tam olarak yerleştirilemeyecek olanın görünüşüdür.

Travmada deneyimin (kavramsallaştırmanın) başarısızlığı, dış dünyanın bir kısmıyla olan ekonomik ilişkinin bozulmasından meydana gelir ve özne artık dünyanın bu unsuruna karşı yapısal veya kurumsal olarak kör olur. Bu körlük öznenin ıstırabını oluşturur, yani özne, dünyanın belirli bir parçasına, onu adlandıramadığı için her an içeri girme tehdidinde bulunan bir parçasına ilişkin sistematik körlüğünden muzdariptir. Özne, başka bir deyişle, dünyanın *belirli* belirsizliğinden muzdariptir.[49]

[49] Lacan'ın anlayışında Gerçek, beklenmedik olanın izinsiz girişinin sabit tehdididir; travma aslında Gerçeği somutlaştırır –yani gerçeğe belirli bir şekil verir. Artık sorun, sadece, Gerçeğin özne için öngörülemez olması değil, öznenin belirli bir ilişkisi olduğu Gerçeğin sürekli bir tehdit olarak görümesidir. Lacan, Gerçeği

Travmatik nevrozun belirli bir psişenin yapısına göre olduğunu da artık görebiliyoruz. Bir kişi için travmatik olan, bir başkası için küçük bir hakaret olabilir. Her şey, psişenin maruz kaldığı uyaran türüne karşı kişisel hazırlığına bağlıdır. Dolayısıyla, travmayı yapısal bir anlamda ele almak ne kadar çekici olursa olsun, Freudyen klinik anlamda, travmadan, yapısal ve genel bir olgu olarak söz edemeyiz. Bu, travmanın özellikle şiddet içeren durumlarda meydana gelme eğiliminde olduğunu veya özellikle savunmasız popülasyonlarda daha sık meydana gelebileceğini inkâr etmek değildir.[50]

Son olarak, dinamik ve ekonomik model arasındaki ayrım, travmanın Freud'un genel kuramındaki yerini görmemize de yardımcı olabilir. Travma, Freud'da, deneyimin örneği olmaktan çok deneyimin çöküşü olarak yer alır. Bu noktayı detaylandırmak için şimdi, yapısal travma ile klinik travma arasındaki karşıtlıktan daha üstün bir açıklayıcı güce sahip olduğunu öne süreceğim travma ve kayıp arasındaki önemli ayrımın tartışmasına dönüyorum.

Diyalektik Model: Travma Değil Kayıp

Travma teorisinin açıklamak için formüle ettiği sorunlardan biri, belirli acı biçimlerinin insandan insana ve kültürden kültüre, hatta bin yıl boyunca görünüşte açıklanamaz bir şekilde aktarılmasıdır. Freud'un *Musa ve Tektanrıcılık* çalışması, bu tür bir aktarımın paradigmatik açıklamasını sunar.[51] Acının

ilk kez şu eserinde formüle eder: Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, çev. Dennis Porter, cilt. 7, *The Seminar of Jacques Lacan* (New York: W.W. Norton, 1992). İmgesel, Simgesel ve Gerçek arasındaki ilişkinin kısa bir özeti için "Overview of the Seminar" bölümüne bakın.

[50] Brown, "Not Outside the Range". Brown, örneğin marjinalleştirilmiş toplulukların daha kolay maruz kalabileceği travmayı kapsamaması anlamında travmanın çok dar bir şekilde tanımlandığını savunuyor.

[51] Bu tartışma için, örneğin bkz. Richard J. Bernstein, Freud and the Legacy of Moses (Cambridge: Cambridge University Press, 1998); *Ruth Ginsburg ve Ilana*

aktarımı ve onu hafifletmeye çalışma, bu kitapta ilgilendiğim her üç yazarda da merkezî bir yer tuttuğundan, aktarma sorununu anlamak için kısaca da olsa bir paradigma geliştirmek için ara vermeye değer.

Travma iletilebilecek hiçbir şey üretmediği için aktarımın, travmanın işlevi olarak anlaşılamayacağını daha önce söylemiştim. Travma geçiren kişi kendisini tarihin dışında bulur, yaşamını tarihsel kılan şeye, yani kavramsallaştırmanın diyalektiği ve başarısızlığı yoluyla bir noktadan diğerine ilerlemeye tepki veremez.

Ancak, travma teorisinin doğru gördüğü gibi, aktarım, yani *açık hâle getirilmeye direnen* bir şeyin açık hâle getirilmesi, bir anlamda bilinçdışı olarak anlaşılmalıdır. Bu önemli noktanın hakkını vermek için, şimdi hem deneyimin diyalektiğini hem de aktarım nosyonunu veya deyim yerindeyse birlik mücadelesinin sürekliliğini açıklamak için kayıp ve arzu paradigmasını öne sürüyorum. Konuya daha önce detaylandırdığım deneyim diyalektiği üzerinden yaklaşmama izin verin. Deneyim, doğayla sürekli karşı karşıya gelir çünkü doğa, öznenin uyum, birlik veya özgürlük gibi bir şeyi restore etme veya inşa etme projesine karşı çıkar.

Kayıp paradigmasının amacı, birlik arzusunu, kendiyle-bütünleşmeyi orijinal bir kayba verilen tepki olarak anlamaktır.[52] Bu, önceki bölümde değindiğim bir şeydi, ancak şimdi

Pardes, New Perspectives on Freud's "Moses and Monotheism" (Tübingen, Almanya: Max Niemeyer, 2006); Ilse Grubrich-Simitis, *Freuds Moses-Studie Als Tagtraum: Ein Biographischer Essay* (Weinheim, Almanya: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1991); Yosef Hayim Yerushalmi, Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable (New Haven, CT: Yale University Press, 1991); Jacques Derrida, *Archive Fever: A Freudian Impression* (Chicago: University of Chicago Press, 1996); Jean-Joseph Goux, *Symbolic Economies: After Marx and Freud* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990).

[52] LaCapra'nın benim analizimle temelde aynı fikirde olduğuna inanıyorum ama burada, kayıp ve yokluk terimlerini, benimkinden epey farklı bir şekilde kullandığı söylenebilir. Yani LaCapra için noksanlık, yokluğun/kaybın belirli bir tarihsel veya rastlantısal kaynağını belirtmemesi anlamında, benim kayıp terimimle aynı anlama gelmektedir. LaCapra, somut (dolayısıyla ideolojik) bir düzenin yeniden kurulması arzusu olduğunu iddia ettiği kayıpla noksanlığı karşı karşıya getirir.

diyalektik deneyim modelinin yardımıyla daha fazla açıklığa kavuşturabilirim. O hâlde mesele, daha önce de söylediğim gibi, kaybı deneyimlediğimiz için arzuya sahip olmamızdır. Kayıp, sonuç olarak, kaybın üstesinden gelme arzusudur. Bu iki hareket birlikte, özneyi oluşturan parçalanmış bir bütündür.

Burada önerdiğim görüşe göre tarih, kayıp ve arzunun diyalektiğiyle oluşturulur. Bu anlamda, doğa, tarih karşısında kaba ve karşıt bir güç olarak konumlandırılır. Özne, doyuma ulaşmak için doğanın üstesinden gelmelidir. Ama özne aynı anda birliğin orijinal sığınağının kaybının yani doğanın yasını tutar. Başka bir ifadeyle tarih, öznenin kendi özgün birliğini yeniden yaratma girişimleri sırasında içinden geçtiği yaşam biçimlerinin öyküsüdür. Bu tarih, öznenin dışında devam eden bir şey, yani dışsallık olarak varlığını sürdüren doğa olduğu sürece devam eder.

Daha önce, parçalanmış özne kuramına karşı, kendini bütünleştirici paradigmanın üzerinde durmuştum. Bu bağlamda kayıp paradigması önemlidir. Kayıp, arzunun başardığı tatminin kesintiye uğramasıdır. Bu nedenle kayıp, kalıcı bir memnuniyetsizliği ve dolayısıyla kesintiyi temsil eder. Yapısal düzeyde kayıp deneyimi; özne, doğayı kavramsal bir şemaya 'başarılı' bir şekilde entegre ederken ve bundan doyum sağlarken kritik bir işleve sahiptir: Özne yine de bu bütünleşmenin sınırlamalarının farkındadır.[53] kayıp paradigmasının önemi, kaybın, arzu çalışmasıyla elde edilen tatminden sürekli

Dolayısıyla benim kayıp terimin, LaCapra'nın noksanlık terimiyle örtüşüyor. LaCapra, "Trauma, Absence, Loss", 706-7.

[53] Kaybın kritik işlevinin ayrıntılı bir açıklaması için bkz. Jeffrey Martin Jackson, *Philosophy and Working-through the Past: A Psychoanalytic Approach to Social Pathologies* (Lanham, MD: Lexington, 2014). Jackson kışkırtıcı bir şekilde ve bence de haklı olarak kaybın, temel bir öznellik paradigması oluşturduğunu ve yas yerine Freud'un melankoli kavramıyla anlaşılması gerektiğini öne sürer çünkü geçici yas durumu, gerçekten de kaybın üstesinden gelmek için verilen mücadelenin bir örneğidir; bu da which en temel düzeyden öznelliği oluşturur. Ayrıca benim, *Psychoanalysis of Culture and Society* kitabında yer alan incelememe de bakınız.

memnuniyetsizliği ve dolayısıyla kesintiye uğramayı temsil etmesidir.

Şimdi aktarım konusuna dönecek olursak, tarihin birliğini oluşturan şeyin, bireylerin ve kültürlerin 'çözmeye' çalıştıkları ancak başaramadıkları sorunun devam etmesi olduğunu söyleyebiliriz. O hâlde aktarılan, talihsizlik yarasının belirli bir kültüre veya kişiye görünme şeklidir. Daha geniş hatlarda (son bölümde detaylandırılacaktır) hareket edersek; toplumdaki politik ve daha geniş etik çözümler, temelde doğayı sistemleştirme ve doğanın üstesinden gelme ihtiyacının sonucudur. Bu çözümlerin kalıcı olmamasının sebebi, aslında *çözüm olmamalarıdır*. Bu çözümler kalıcı olmadıklarından, daima ihtilaflıdırlar ve aynı zamanda aktarım odağıdırlar; üstesinden gelmeye çalıştıkları doğa, ancak kısmen aşılmıştır. Bir sorunun ruhsal veya kültürel olarak aktarılmasını sağlayan şey, sorunun bizim için canlı olması ve dolayısıyla bizim tarafımızdan bize karşı çıkan doğa olarak *deneyimlenmeye* devam etmesidir. Bu nokta, deneyimin noksanlığı veya yetersizliği olarak travmanın aktarım kaynağı olamayacağını açıklığa kavuşturmalıdır çünkü travma, yalnızca deneyim düzeyinde bireysel ya da kültürel bellekte kalabilir.

Şimdi kayıp paradigmasını bir önceki bölümde özgürlük hakkında ileri sürülen iddialara bağlayayım. Burada takdir edilebileceğini düşündüğüm nokta, özgürlüğün kendisinin aynı zamanda kaybın en temel ifadesi olduğudur; özgürlük sayesinde öznellik kendi kendisinin efendisi olur. Eğer özgürlük öznenin kendi kendisinin efendisi olmasıysa, kendi kendisinin efendisi olmanın, doğayla orijinal birlikten sürülmenin sonucu olduğunun altını çizmek istiyorum. Bu birlik, öznellik ortaya çıkmadan önce de vardı ama bu birlik, öznelliğin hareketi için bir yapı sağlıyor gibi görünmektedir. Özne, doğayla olan içkin bağıyla çeliştiği ve bu bağı yitirdiği için kendi kendisinin efendisi olmaya veya özgürlüğe ihtiyaç duyar. Özgürlük doğaya bir tepkidir ve doğayla diyalektik bir ilişkisi içerisindedir.

Sonuç: Kayıp, Arzu ve Tarih

Önceki analizin amacı, parçalanmış özne teorilerinin veya travma teorilerinin burada önerilen diyalektik açıklamaya zorunlu olarak muhalif olmadığını göstermekti. Parçalanmış özne kuramı, özneyi sürekli olarak dünyayla diyalektik (ve dolayısıyla aslında temelsiz) ilişki içerisinde kabul ettiğinden, özneyi esasen temelsiz görür. Özneye ilişkin tam bir temellendirmenin hiçbir zaman yapılamayacağı konusunda haklıdır; benim savunduğum diyalektik model de öznenin tam olarak temellendirilemeyeceğini kabul etmektedir. Benzer şekilde, travmanın yapısal okuması, sadece diyalektik deneyim görüşünün içgörülerini tekrarlar. Buna göre, deneyim her zaman anlaşılmış gibi görünen ile anlaşılmayan arasında bir diyalektiktir. Deneyim 'travmatiktir' çünkü bize sindirilmemiş bir doğa sunar; biz bu doğayı asimile etmeye çalışır ama tam olarak asimile edemeyeceğimizi de biliriz.

Parçalanma ve travma modelleriyle yüzleşmek, kayıp ve arzu arasındaki bağlantı hakkında bir şeyler söylememe de izin verdi, yani bize direnen doğa, her zaman sindirilmemiş veya asimile edilmemiş olarak görünür. Aynı zamanda bize kendi içimizdeki parçalanmayı ve doğayla birliğimizi hatırlatır. Böylece, kendimizi kaybettiğimizi ve iyileşmeyi arzuladığımızı hissediyoruz. Son olarak, özgürlüğün esas olarak kayıp ve arzunun yapısı olduğunu savundum: Özerk özgürlükle tanımlanan kendiyle-bütünleşme süreci, kayba bir yanıttır ve arzu, bu orijinal tam kendiyle-bütünleşme durumunu yeniden kurma girişimini temsil eder.

Fanon'un Özne Teorisi

Bölümün bu ikinci kısmında birbiriyle bağlantılı iki konuyu ele alıyorum. İlk olarak, Fanon'un kolonyalizmi ele alışının, diyalektik model tarafından ortaya konan paradigmayı takip ettiğini iddia ediyorum. Fanon, hem klinik travmadan hem de

travmanın 'yapısal' boyutundan söz eder. Travmanın yapısal boyutundan söz ettiğinde, benim taslağını çizdiğim diyalektik bağlamı kasteder. Bu bağlamda, Fanon'un çalışması, parçalanmış veya postkolonyal ve travmatik öznellik modellerinin reddidir.[54] Bu yaklaşım, Fanon'un Hegelci tanınma paradigmasına bağlılığını açıkça ortaya koymamı sağlayacak. Diyalektiği hem kavramsal olarak hem de Fanon'un kendi modeli olarak sağlam bir şekilde yerleştirmekle, Fanon'un tanınma kuramında itiraz ettiği şeyin, sömürge toplumunda tanınmanın olmaması olduğunu göstereceğim, yani sömürgeleştirilenler için önemli deneyimlerin mümkün olmadığını. Bu nokta, ilerleyen bölümlerde Fanon'un kolonyal psikopatoloji teşhisine geçişi sağlayacaktır.

Fanon'un İki Travma Teorisi

Freud'un travma üzerine yukarıdaki tartışması bizi, klinik anlamıyla travmanın, deneyimin normal diyalektiğini, yani benlik ve dünya arasındaki etkileşimi devre dışı bırakan özel bir tür ruhsal yaralanma olduğu sonucuna götürdü. Bununla birlikte *travma* terimi, Fanon da dâhil olmak üzere birçok kişi tarafından psişedeki genel bir yaralanmayı belirtmek için de kullanılır. Buradaki önemli soru, psişedeki bu yaralanmanın deneyim noksanlığını mı yoksa sadece (bazen) önündeki ezici engeller nedeniyle yeni bir deneyim edinmedeki zorluğu mu gösterdiğidir. Fanon'un bu terimi, ırkçı bir toplumda yaşayan kolonyal özne veya siyah kişiye uyguladığında, bu ikinci anlamıyla kullandığını ileri süreceğim.[55] Fanon açısından bu

[54] Bu anlamda, Kipfer'in işaret ettiği gibi, Fanon bir kolonyalizm karşıtı bir teorisyen olarak anlaşılabilir –yani postkolonyal dünyanın zaten bulanık olan hatlarına *a priori* bir bağlılık duyan postkolonyalist olmaktan ziyade kolonyal koşulların dönüşümünün bir teorisyeni olarak anlaşılabilir. Stefan Kipfer, "The Times and Spaces of (De-)Colonization: Fanon's Countercolonialism, Then and Now," *Living Fanon: Global Perspectives*, ed. Nigel Gibson (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 94.

[55] Cheah öznenin travma kavrayışına tutunmanın zorluğunu açıklar. Cheah'a

konu çok önemlidir; Fanon sık sık kolonyal toplulukların veya ırkçı toplumsal normlara tabi toplulukların maruz kaldığı ruhsal yaralardan çok sert bir dille söz eder. Bu psişik yaralanmaların ciddiyeti travmayı gösteriyor gibi görünse de, bence bunlar, dışsal baskıcı normların asimilasyonunun oldukça aşırı biçimleridir. Bu aşırı baskıcı asimilasyonun yol açıtığı travmanın, hem psikoterapötik müdahaleyle hem de belirli bir düzeyde politik eylem yoluyla yavaş yavaş tersine çevrilebileceğini iddia edeceğim.

Fanon'un klinik travma kavramına ilişkin tek ayrıntılı tedavisi, kendisini Freud'dan uzaklaştırdığı bir Freud tartışmasında karşımıza çıkar. Burada Fanon, atıf yapmasa da, Freud'un Josef Breuer'le geliştirdiği travma teorisi tartışmasını aktarır. Burada Freud, hâlâ erken dönemindeki baştan çıkarma hipotezinin genel modeline bağlıdır. Bu hipoteze göre, travmanın nedeni, erken çocuklukta yaşanan gerçek bir baştan çıkarma olaydır.[56] Bu erken dönem kuramına göre, travmanın özü belirli bir olaydır. Bu olay, bastırılmış ve daha sonra bilinçte onun yerini, orijinal yaralanmanın niteliklerini devralan bir başkası yerleştirilmiştir. Freud, hiç şüphesiz Fanon'un ilgisini çekecek bir hususu daha dile getirir: Travmatik nevroz,

göre, hem Fanon'un teorisi yapısal travma kavramına bağlıdır hem de Fanon bu travmanın üstesinden gelmek için diyalektik bir modeli benimser. Pheng Cheah, "Crises of Money", *Positions* 16, no. 1 (2008). Böylelikle Cheah, bir yandan "travmanın zaten her zaman bir tahakküm (*Herrschaft*) ve güç (*Macht*) meselesi olduğunu" (193) iddia ederken, diğer yandan, bence haklı olarak, Fanon'un süreğen, her şeyi kapsayan ve aynı zamanda tamamen bilinçli olduğunu göstererek kolonyal travma kavramını temelden dönüştürdüğünü ileri sürer (198). Dahası Cheah, Fanon'un travma anlayışının, soruna yalnızca psişik bir çözümden ziyade politik bir çözüm önerisi de sağladığını işaret eder. Çözüm, özerkliğin yeniden tesis edilmesi biçimini alır: "Fanon'un projesi, öznenin kendi kendisinin efendisi olmasına, gücünü veya egemenliğini yeniden kazanmasına yardım etmektir; böylelikle özne özerk, bir başkasına boyun eğmeyen, kendi gelişim yolunu kendisi belirleyen bir varlık olma hâline geri dönecektir" (199).

[56] Freud, baştan çıkarma teorisini 1896'da bir seri hâlinde sunduğu üç makalesinde anlatmıştır. Bunların en ünlüsü: Sigmund Freud, *The Aetiology of Hysteria*, ed. James Strachey, cilt. III, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974).

ruhsal bir yaralanmanın tekrarı yoluyla gelişebilir ve sonra giderek büyüyerek bir travmaya dönüşür.[57] (Freud, *Düşlerin Yorumu*'nu yazmaya başladığında baştan çıkarma hipotezini terk etmişti.)

Şimdi, bu erken dönem teori, yukarıda tartıştığımız daha sonraki klinik teoriden epey farklıdır ve Fanon da bunu kabul etmektedir. Fanon, bu teoriye daha çok "normal bir ailede büyümüş normal bir siyah çocuğun, beyaz dünyayla en ufak bir temasta anormalleşeceği" gerçeğini anlamlandırmak için ilgi duyar (BS, 122). Fanon, siyah çocuğun beyazların dünyasında anormalleşmesinin nedenini, çocuğun babasının dövülmesine veya linç edilmesine tanık olması (Freud'un baştan çıkarma hipotezinin ima ettiği gibi) olarak görmez. Bunun nedenini Fanon, çocuk kitaplarındaki stereotiplerin yavaş yavaş özümsenmesi ve çocuğun beyazların dünyasıyla temasa geçtiğinde aniden gerçeğe dönüşmesi olarak açıklar.[58] Dolayısıyla Fanon, travma terimini bu bağlamda, beyaz adamın elinde farklı kötü muamele biçimlerinin yol açtığı ciddi bir ruhsal yaralanmayı ifade eden gayriresmi bir terim olarak kullanır. Martinikli çocuğun durumunda olduğu gibi 'travma' kademeliyse, klinik bir travmatik nevroz oluşturması olası değildir. Fanon için önemli olan nokta, 'travma'nın şoktan ziyade sürekli tekrardan kaynaklanmasıdır.

[57] J. Moussaieff Masson, The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984). Bu pasajlar, Freud'un *Psikanaliz Üzerine Beş Ders*'inin 1. Dersinde yer almaktadır: *Five Lectures on PsychoAnalysis*, ed. James Strachey, cilt. XI, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974); 5:53-81. Baştan çıkarma hipotezi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Sigmund Freud, J. Moussaieff Masson ve Wilhelm Fliess, *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess*, 1887-1904 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985); J. Moussaieff Masson, *The Assault on Truth: Freud's Supression of the Seduction Theory* (New York: Farrar, Straus ve Giroux, 1984).

[58] Bu nedenle Fanon'un teorisi, ilk bakışta, Mannoni'nin, Madagaskarlıların çok kolay sömürgeleştirildikleri iddiasıyla benzerlik gösterir. Mannoni'ye göre Madagaskarlılar, inançları gereği, tanrılara ve atalarına karşı kendilerini aşağı hissetmeye şartlandırılmışlardı. Ancak Fanon, aşağıda detaylandıracağım gibi, bu yaklaşımı da reddeder.

Ancak diğer zamanlarda Fanon, Avrupalıların gelişinin travmatik veya şok edici bir olay teşkil etmiş olabileceğini öne sürüyor gibi görünmektedir. Fanon, Octave Mannoni'nin, Madagaskarlıların aşağılık kompleksinin Avrupalıların gelişiyle etkin hâle geldiğini ve Madagaskar kültüründeki bazı yapılar nedeniyle 'doğal olarak' kendilerini aşağı hissettiklerini iddia eden tezine karşı çıkar. Fanon, tam tersine, Madagaskarlıların Avrupalıların gelişine hazırlıklı olmadıklarında ısrar eder. Fanon, Freud'un travmanın şokla ilgili olduğuna dair daha sonraki teorisini izleyerek, önceden bu ruhsal durumun olmadığını, Avrupalılar gelmeden önce onlara ilişkin bir kaygının olmadığını ekler. Bu, klinik anlamda travmayı daha olası hâle getirir. Fanon, "Marslılar dünyalıları *kolonileştirmeye* başlarlarsa ve bunu dünyalıları Mars kültürüne adapte etmek için değil de sadece onları sömürmek için yaparlarsa, dünyalıların kişiliğinin hayatta kalabileceği şüphelidir" der (BS, 75). Ancak, yaygın travmanın bu şekilde meydana gelmesi gerçekten mümkün olsaydı bile –diyalektik model böyle bir olasılığı reddetmez– sömürgeleştirmenin klinik anlamda travmatik mi yoksa psişeye 'yalnızca' zarar mı verdiği sorusu, yine de bireysel psişik oluşumlarla ilgili bir soru olacaktır. Başka bir ifadeyle, sömürgecilerin gelişinin deneyim olasılığını yok edip etmediği ya da deneyimin sadece yönünü değiştirip değiştirmediği önemli bir sorudur.

Burada, kolonyal temasın 'travmatik' olarak tanımlanmasında, üzerine eğilmeye değer üçüncü bir husus daha var: Avrupalı ırkçılığı. Bu ırkçılık, hem (klinik anlamda) travmatik olmayan hem de diyalektik olmayan bir biçimde karşımıza çıkar. Yapısal aşağılık olarak adlandırılan bu üçüncü paradigma, Mannoni ve C. G. Jung'un ortaklaştığı bir varsayım olan yerlinin doğuştan gelen aşağılığıdır. Fanon, Jung'a yönelik bir pasajında, "[Jung'un] çalıştığı bütün insanların –Arizona'dan Pueblo Kızılderilileri veya Britanya Doğu Afrika'sındaki Kenyalı Siyahlar– beyaz adamla az çok travmatik bir teması olmuştu" der. Fanon, burada, sömürge halkın maruz kaldığı psi-

şik yaralanmayı, psişelerinin kalıcı bir özelliği olarak yorumlamanın bir hata olduğunu kastediyor (BS 164). Fanon'a göre böyle bir iddia, (yapısal) içgüdüyle ve (edinilmiş) alışkanlığın birbiriyle karıştırılmasına neden olmuştur: "[Jung'a göre], kolektif bilinçdışı psişenin bir parçasıdır; mitler ve arketipler, türün genetiğine işlemiş kalıcı izleridir. Kolektif bilinçdışının böyle bir şey olmadığını ve aslında kültürel olduğunu, yani edinilmiş olduğunu göstermiş olmayı umuyoruz" (BS, 165). Bu, aşağılık kompleksinin "kolektif bilinçdışında tezahür ettiği" anlamına gelir. Kolektif bilinçdışı, basitçe, "belirli bir grubun önyargılarının, mitlerinin ve kolektif tutumlarının deposudur" (BS, 165). Bu nedenle, Madagaskarlılar örneğinde olduğu gibi, Fanon aslında genel ruhsal yaralanmanın yerli nüfusun genel psişik bir özelliği olarak yorumlanmaması gerektiğini savunuyor. Bu çizgi, Fanon'un genel evrenselciliği ile uyumludur; kültürler birbirilerinden temel psişik koşullara göre değil, maddi koşullarına bakılarak ayrılırlar. Hiç kimse özünde aşağı olarak kavramsallaştırılmamalıdır çünkü hiç kimse kendisini özünde aşağı olarak kavramsallaştırmaz. Eğer bunu yapıyorlarsa, Fanon, onların bunu ideolojinin pençesinde oldukları için yaptıklarını ısrarla belirtir.

Fanon'un bir sonraki bölümde inceleyeceğim kolonyal duruma ilişkin klinik teşhisinin ana hattına bakıldığında, travmanın elbette herhangi bir zamanda ortaya çıkabileceğini ama genellikle sömürgeleştirilmiş öznenin ruhsal yarasının klinik travmadan başka bir formda olduğunu görürüz. Bu nedenle, *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin sonunda sunduğu tarihi vakalarda, *travma* terimini yanlızca bir kez, o da belirli bir travma sonrası stres örneğine atıfta bulunarak kullanır (WE, 196). O hâlde ana nokta, sömürgeciliğin getirdiği ruhsal yaraların psikoterapötik müdahaleye olanak tanımasıdır. Bunun anlamı, özne sömürge koşullarını deneyimlemeye devam edebilir ama durumunu değiştirmeye de çalışabilir; dolayısıyla, öznenin içindeki ve dışındaki ruhsal enerji ekonomik dengededir.

Fanon'un Diyalektik Modeli ve Tanınma Teorisi

Şimdi Fanon'un özne teorisinin diyalektik olup olmadığına dair incelememize dönelim. Tanınma özellikle son yirmi yılda siyaset teorisinde çok önemli bir açıklayıcı terim hâline geldiğinden, tanınma teorisinin kendisini diyalektik model içerisinde konumlandırmak önemlidir.[59] Tanınma genellikle, öznelerin artık birbirine karşı durmadığı, bunun yerine ortak hedeflere ulaşmak için birlikte çalıştığı toplumsal mücadelenin son noktası olarak alınır. Ancak ben, tanınmanın, özgürlük gibi, yalnızca hem içimizde hem de dışımızda doğayı örgütleme mücadelesi bağlamında anlaşılabilir olduğunu düşünüyorum; bu, tanınma teorisi etrafındaki tartışmaların çoğunda gözden kaçırılan bir husustur. Tanınma bu nedenle sabit bir kavram değil, sürekli gelişen öznelerarası normların yeniden şekillendirilmesi için kullanılan bir terimdir.

Tanınmanın diyalektik –olumsuz diyalektiği kastediyorum– doğası çağdaş tartışmalarda sıklıkla gözden kaçırılır. Bu kavramı popüler hâle getiren Axel Honneth, örneğin şunları yazar:

> Bireylerin birer kişi olabilmesinin yegâne yolu, bir başkasını onaylayan veya cesaretlendiren bir bakış açısıyla, kendilerini belirli olumlu özelliklere ve yeteneklere sahip varlıklar olarak takdir etmeyi öğrenmektir. Bu tür özelliklerin kapsa-

[59] Bu konudaki literatür genişlese de Honneth'in çalışması hâlâ tartışmanın merkezinde yer almaktadır. Bkz. Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. Joel Anderson (Cambridge, MA: MIT Press, 1995); *The I in We: Studies in the Theory of Recognition* (Cambridge: Polity Press, 2012). *Das Recht Der Freiheit: Grundriss Einer Demokratischen Sittlichkeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 2011). Ayrıca Honneth'in çalışmalarının genel bir değerlendirmesi için bkz., Bert van den Brink ve David Owen, *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007). Eleştirel değerlendirmelere örnek olarak bkz., Nancy Fraser, "From Redistribution to Recognition?", *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition* (New York: Routledge, 1997). Ayrıca bkz. Kelly Oliver, *Witnessing: Beyond Recognition* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001); ve Jackson, *Philosophy and Working-through the Past: A Psychoanalytic Approach to Social Pathologies*, böl. 3.

mı –ve dolayısıyla kişinin kendi kendisiyle pozitif ilişkisinin kapsamı– bireylerin özne olarak kendilerine uygulayabildikleri her yeni tanınma biçimiyle birlikte genişler. Bu şekilde, temel özgüven beklentisi, aşk deneyiminin doğasında vardır; yasal tanınma deneyiminde özsaygı beklentisi; ve son olarak dayanışma deneyiminde gurur beklentisi vardır.[60]

Hegel'in etik yaşam (*Sittlichkeit*) dediği şeyin bu formülasyonu, özne ile dünya arasındaki karşılıklılığı, yani uyumu vurgular. Özne, huzuru ve tatmini yalnızca diğer öznelerde bulmayı arzulamaz; maddi dünyanın efendisi olmayı da arzular. Maddi ihtiyaçlar ve diğer özneler artık birbirinden ayrılmazlar. Bu son aşamanın yorumlanacağı parametreler geniştir. Bununla birlikte, genel olarak tanınma, en azından yeni literatürde bir ideal olarak anlaşılmaktadır. Ancak, bu kabul edilebilir düzeyde Kantçı bir evrenselcilikten kesin bir kaymadır. Bu paradigma değişimini, çok hızlı bir şekilde onaylama (bazılarının yaptığı gibi) konusunda temkinli olmamız gerektiğine inanıyorum.[61]

Çünkü Hegel'de, her zaman olduğu gibi, sorunun hakikati ayrıntılarda yatar. Yani herhangi bir kuramın yararlılığı, ismine değil, öznenin konumuyla onun meşru talepleri arasındaki farkla izin verdiği eleştirel ilişkiye bağlıdır. Dolayısıyla tanınma teorisi, acı çekmenin ve acının hafifletilmesinin somut diyalektiğinin yalnızca ifade edilmesine değil, aynı zamanda

[60] Honneth, *The Struggle for Recognition*, 173.

[61] Örneğin Honneth ve Anderson, tanınma modelinin, negatif özgürlük teorisine çok fazla vurgu yapan liberalizmden kesin bir kayma olduğunu savundular. Bu, önemli bir nokta olsa da, bana göre özgürlük kavramını pozitif özgürlüğe dönüştürmek için kararlı bir çalışma yapılması gerekiyor. Argümanın bu aşamasında, Honneth yalnızca pozitif bir özgürlük anlayışına duyulan ihtiyacı ileri sürmüş, ancak böyle bir yeniden kavramsallaştırma için metaetik bir kuram geliştirmemiştir. Bu olmadan, sadece tanınma veya uzlaşma ihtiyacı ortaya konmuştur. Joel Anderson ve Axel Honneth, "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice", *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, ed. John Philip Christman ve Joel Anderson (Cambridge: Cambridge University Press, 2005). Bence, böyle bir metaetik açıklama, Hegel, Freud ve Fanon'un projeleri daha derin bir şekilde idrak edilirse bulunabilir.

kendi kendini meşrulaştıran bir etkinlik olarak anlaşılmasına da izin veren bir teori olmalıdır. Başka bir deyişle, kolonyal öznenin ezilmeme arzusunu, temel biçimi tanınma olan bir topluma veya temel biçimi liberal demokrasi olan bir topluma yol açacak şekilde formüle edip etmediği bu özne için pek önemli değildir. Gerçekten de, çağdaş bağlamda bu teorilerin tamamen farklı siyasi hedefleri olduğunu varsaymak pek mantıklı değildir.[62]

Tanınma kavramının eleştirel kullanımı, bu nedenle, tanınma/yanlış tanınma kavram çifti arasındaki diyalektiğe bağlıdır. Bu kavramın kullanımının kendisi, oyundaki öznenin/toplumsal gelişimin belirli bir aşamasına bağlıdır.[63] Fanon'a göre tanınma, kişinin kendiyle-bütünleşmesi ve başkalarıyla entegrasyonu (tanınma) için duyduğu arzusu ile bu bütünleşmeyi sağlama yolunda bir engel olarak gördüğü ırk kavramı arasındaki diyalektikte anlaşılır. Bu, Fanon için, kendiyle-bütünleşme olarak tanınmanın, yalnızca, belirli bir tarihsel koşulun ortadan kaldırılması yoluyla elde edildiği anlamına gelir.

Tanınmak için 'ırk'ın temel değil, aksine politik (ve dolayısıyla olumsal) bir engel olduğu gerçeği, Fanon'un diyalektik açıklamasına özgü bir hususu ortaya çıkarır; yani başarılı bir topluma giden yolu önceden belirlemek mümkün değildir. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde ulusal bilincin ayrıntılı açıklamasında açıkça belirttiği gibi, kendiyle-bütünleşmenin önündeki engeller, tarihsel bağlamdan içkin olarak ortaya çıkar. Bu, Honneth'in teorisindeki toplumsal sorunların anlaşılması için sağlanan üç parçalı yapının –sevgi, meşruiyet ve dayanışma– en iyi ihtimalle bir idealleştirme, en kötü ihtimalle Fanon'un çizdiği içkin diyalektik mücadelenin şeyleştirilmesi olduğu anlamına gelir. Tanınma, fiili bir başarıdan önce her-

[62] Örneğin bkz. Miriam Bankovsky, "Social Justice: Defending Rawls' Theory of Justice Against Honneth's Objections," *Philosophy and Social Criticism* 37 no. 1 (2011).

[63] Örneğin, bir Fanon okuması yoluyla Honneth'e yönelik bu eleştiriyi yapan Bendorf'a bkz. Thomas Bedorf, *Verkennende Anerkennung: Über Identität Und Politik* (Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2010), 27-39.

hangi bir biçimde kurulabilecek bir şey değildir. Tanınma, Fanon için yalnızca, genel bir kendiyle-bütünleşme veya özgürlük durumunun adı olabilir ve bu hâliyle, tarihin herhangi bir yerindeki öznenin temel projesinin adıdır sadece.

Bu arka plana karşı, bu ve sonraki iki bölümde savunacağım üç tez önermek istiyorum. İlki, Fanon, bir tanınma teorisini içeren diyalektik modeli kabul eder; ama bu diyalektik modeli, Honneth'in somut bir toplumsal hedefi ortaya koyan bir ideal olarak değil, yalnızca eleştirel bir uygulama olarak görür. Bu model, ırkı temel bir terim olarak kullanmaz. İkincisi, Fanon, sömürgeciliği ve ırkçılığı, ırkın toplumsal yapılanmanın ölçütü olarak göründüğü bir topluma yol açtığı için eleştirir. Son olarak, ikinci şeyleştirilmiş paradigmanın –hem psikopatolojiye hem de siyasi kurtuluş mücadelesine yol açtığından– yanlış olduğu, yalnızca diyalektik bir teorinin bakış açısından ortaya çıkabilir.[64]

Bu bölümün geri kalan kısmındaki amacım, Fanon'un şimdiye kadar ona atfettiğim diyalektik modeli gerçekten kullandığını iddia etmek ve ayrıca yukarıdaki ikinci noktaya geri dönmek. İkinci nokta, yukarıda yazdığım üzere, ırkın keyfî nitelikten temel belirlenime dönüşmesinin, psişik ve toplumsal gelişimin diyalektiğini, sömürgeleştirilmiş nüfusta derin psikolojik sorunlar yaratacak şekilde bozduğudur.

[64] Bu nedenle, Turner'ın Hegel ve Fanon'daki tarihsel bir tanınma diyalektiği ile saf bir diyalektik arasındaki ayrımına genel olarak katılıyorum. Ancak bana öyle geliyor ki, bu farklılık yalnızca diyalektik bir farklılıktır, yani hem saf hem de tarihsel paradigmaların siyasi mücadele tarafından aşılmasıyla sonuç olarak tekleşmiştir. Lou Turner, "On the Difference between the Hegelian and the Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage," *Fanon: A Critical Reader*, ed. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting ve Renée T. White (Oxford: Blackwell Publishers, 1996). Ancak Turner köle-efendi diyalektiğini kullanmadan bu düşünceye doğru ilerliyor gibi görünüyor: "Frantz Fanon's Journey into Hegel's 'Night of the Absolute'," *Quarterly Journal of Ideology* 13 (1989). Gibson, siyah adamın beyaz adam tarafından tanınmayacağını söyler ve bu nedenle, siyah adamın bu ırkçı diyalektiğe göre kendini yeniden kurması veya yeniden konumlandırması gerekir. Bunu ancak saf veya ırkçı olmayan tanınma diyalektiğini bulmak için kendi içine girerek yapabilir. Ben de bu analize temelde katılıyorum. Nigel Gibson, "Dialectical Impasses: Turning the Table on Hegel and the Black," *Paralaks* 8, no. 2 (2002).

Fanon'un *Siyah Deri*'de Hegel'in tanınma teorisini okuması, bu nedenle, tanınma paradigmasının içkin bir eleştirisidir, çünkü tanınma sömürgecinin perspektifinden ele alınır ve siyah adam bu paradigmanın dışında bırakılmıştır. Mesele şu ki, tanınma teorisi temel olmakla birlikte, somut örneğinde görüldüğü gibi, ırkçı ve sömürgeci toplum tarafından tamamen çarpıtılmıştır. Ama Fanon, tanınmaya ilişkin bu kavrayışıyla, tanınma teorisini reddetmemiş, daha ziyade tanınmanın özgürleştirici ve dolayısıyla eleştirel bir biçim alması çağrısında bulunmuştur.

Şimdi Fanon'un tanınması muhtemel özne olarak öznenin inşasına ilişkin tartışmasına dönelim. Zihnin hem bedenle hem de diğer öznelerle ilişkisindeki psikopatolojisinin altında normal bir paradigmanın yatması gerektiğini görmek önemlidir. Yani yukarıda öne sürdüğüm gibi, patolojinin, patolojisi olduğu bir paradigmaya sahip olması gerekir.

Fanon, böyle normal bir yapıyı tasvir ettiği sadece birkaç örnek sunar; burada bunlara eğilmek gerekebilir. Görüldüğü gibi ben burada, Fanon'un açıklamasını Hegel'inkini yeniden kurmak için kullandığım hatla yeniden inşa ediyorum. Bu noktada, Fanon'un düşüncesi üzerindeki Hegel'den sonra en önemli etkinin, kuşkusuz Sartre'ın 'bakış' açıklaması ve belki de daha genel olarak fenomenolojik yaklaşım olduğunu belirtmeliyim.[65] Yine de bence Fanon bakışı esasen şeyleştirici olarak görmemektedir.[66] Daha ziyade, Fanon'a göre, bakışın şeyleştirici gücü, bu belirli tarihsel dönemdeki toplumsal ilişkilerin altında yatan patolojiden kaynaklanmaktadır.[67]

[65] Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, çev. Hazel Barnes (New York: Random House, 1994), 252-302.

[66] Bu önemli nokta, Cheyette tarafından dile getirilmiştir. Cheyette'ye göre, Fanon'un düşüncesinde Yahudi ile siyah adam arasında, Yahudi'nin siyah adamla aynı şekilde şeyleştirilmediği anlamında önemli bir fark bulunmaktadır. Yahudi ve siyah adam aynı şekilde şeyleştirilmezler. Siyah adam derisinin renginden dolayı şeyleştirilirken Yahudinin ten rengi diğerlerinden ayrılmaz. Bryan Cheyette, "Frantz Fanon ve Jean Paul Sartre," *Wasafiri* 20, no. 44 (2005).

[67] Başka türlü, Hegelci bir dille ifade edecek olursak, *Varlık ve Hiçlik*'teki bakışın kurucu unsuru negatif sonsuzluk, aslında ontolojik bir koşuldan ziyade tarihsel ve politik bir başarısızlıktır. Fanon'un diyalektik teorisi, Sartre'ın ontolojisine örf

Fanon şöyle yazar: "Özel ve zamansal bir dünyada bir beden olarak benliğimin yavaş yavaş inşası –şemanın kurulumuna benzer... kendimin ve dünyanın kesin bir şekilde yapılandırılmasıdır. Bedenim ve dünya arasında hakiki bir diyalektik yarattığı için kesindir" (BS, 91). Kısaca özne-dünya ilişkisinin normal yapısı budur. Fanon, Hegel gibi, benlik ve dünya arasındaki epistemik ilişkilerin, toplumsal ilişkiler tarafından yüklendiğini kabul eder. Bunun anlamı, benim nesneyle ilişkimi organize eden kapsayıcı projenin daima aynı zamanda toplumsal bağlam tarafından belirlendiğidir.

Bu özerk olma hedefi, Fanon'un belirttiği gibi, beyaz adamın gözünü dikmesiyle kesintiye uğrar.

> Bu boğucu şeyleşmeye hapsolmuş hâldeyken, sert köşeleri aniden yumuşatarak vücudumun üzerinde kayan gözünü özgürleştirici bir şekilde dikmesinin, bana kaybettiğimi sandığım varlığın hafifliğini bana geri vermesi ve beni sürüldüğüm dünyanın dışına çıkartıp dünyaya geri getirmesi için Öteki'ne seslendim. Ama tam diğer yamaca vardığımda tökezliyorum ve Öteki beni gözünü dikmesiyle, mimikleriyle ve tavrıyla sabitliyor, tıpkı sizin boyayla preparatı sabitlemeniz gibi. Kendimi kaybediyorum, bir açıklama talep ediyorum... hiçbir şey olmuyor. Patlıyorum. İşte başka bir ben tarafından bir araya getirilen parçalar bunlar (BS, 89).

Fanon'un anlatmak istediği, başkası tarafından önemsenmek istemenin mutlaka patolojik olduğu değil; daha ziyade "bana kaybettiğimi sandığım varlığın hafifliğini geri vermeyi ve beni sürüldüğüm dünyanın dışına çıkartıp dünyaya geri getirmeyi" reddeden bir başkası tarafından önemsenmenin patolojik bir yanı olduğudur. Öteki tarafından kavramsallaş-

ve adetleri üstü kapalı bir şekilde dâhil eder. Sartre elbette görüşünü daha sonra Marksizmin etkisiyle değiştirmiştir. Fanon, Sartre'ın bu yöndeki düzeltmesini tarihsel determinizme doğru aşırı bir kayma olarak görür. Fanon'un Sartre'ın Siyah Orpheus'una yönelik eleştirisine ilişkin bir tartışma için bu kitabın Beşinci Bölümüne bakabilirsiniz. Hegel ve Sartre'da diyalektik, kötü sonsuzluk ve başkaları için olmak arasındaki bağlantılar için bkz. Pierre Verstraeten, "Sartre and Hegel", *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

tırılmak, basitçe öznelerarasılık sürecinin bir parçasıdır. Irkçı olmayan koşullar altında, Fanon, iki tarafın da şeyleştirildiğini ama daha sonra bu şeyleşmeden diğeri sayesinde kurtulduğunu söyleyebilirdi. Zaten tanımanın olması gereken hâli budur: Önce özneler olarak tanınırız; ikinci olarak, şeklimiz şemalimiz ve ten rengimizle tanınırız. Beyaz olmak, siyah olmak gibi olumsal niteliklerimiz, fark edildikten sonra, olduğu gibi tanınır. Bu olumsal özelliklerimiz, insan olmamızın altında yatar ve insan olma olanağımızın tanınmasıyla, 'varlığın hafifliği' yeniden kurulur.

Irkçı bir toplumdaki sorun, (beyaz) ötekinin gözünü dikmesinin siyah özneyi kendisine geri verememesidir, çünkü siyahlığı öznenin yalnızca rastlantısal bir özelliği olarak anlayamaz. Bu, Fanon'un "Siyah Adamın Yaşantısı" başlıklı bölümünün ilk satırlarında anlatılır: Irkçı bir toplumda öteki, olumsal siyahlığa saplanıp kalır ve bu rastlantısal özelliği, siyahla beyaz arasındaki keskin bir fark hâline getirmekten kendisini alamaz. Fanon, bir çocuğun bir siyahı şeyleştirmesinin ("Bak! Bir Zenci!", BS, 91) tesadüf olmadığını anlatır, çünkü çocukta ırkçı kategoriler istemsiz olarak ifade edilir ve ırkçılığın ne kadar derine indiğini ortaya çıkarır. Hegelci terimlerle, çocuğun bilincinin doğal olduğu, kategorilerinin içkin olduğu ve henüz kavramsal şemasını doğrulama ve yansıtma yeteneğini kazanmamış olduğu söylenebilir. Fanon, başka bir deyişle, ırkçı bir toplumda, siyahlığın keyfî niteliğinin kendisini bir doğa yasasının gücüyle ifade ettiğini söylüyor. Siyah=Korku; Kara Korku. Ancak bu, açık olmak gerekirse, ırkçı bir toplum tarafından koşullandırılmış beyaz adamın, siyah adamı kendisine *geri veremeyeceği* anlamına gelir, çünkü siyah adam beyaz adam için kesinlikle bir başkası değildir. (Bu konu bir sonraki bölümün genel konusudur.)

Fanon, sosyal-epistemik ırkçılık hakkındaki bu noktayı daha derin bir öznelerarası argümanla temellendirir. Bu argüman, "Siyah Adamın Yaşantısı"nda başlar ve son bölümde, özellikle "Hegel ve Siyah" bölümünde rafine edilir. Fanon, siyah adamın şeyleştirilmesinin gerçekleştiğini, çünkü siyah

adamın ırkçı veya sömürgeci bir toplumda ontolojisine sahip olmadığını savunuyor. Bununla birlikte, Fanon'un işaret ettiği gibi, bu sorunsalın, Hegelci tanıma veya ontolojiye sahip olma paradigmasına karşı çıktığı anlaşılmalıdır: "Aslında Hegel'in tanımladığı gibi, 'başkaları için varlık' olunabilir, ancak sömürgeleştirilmiş ve yabancı kültürün mevcut kültürü bozduğu (*acculturated*) bir toplumda herhangi bir ontoloji imkânsızdır" (BS, 89). Başka türlü söylersek, 'varlığın hafifliği'nin öznelerarası olabileceği bir durum, patolojik olmayacaktır. Ancak ırkçı veya sömürgeci bir toplumda durum böyle değildir. Dolayısıyla, siyah adamın ontolojisi olmadığı fikri, *ırkçı bir toplumda* ve o perspektiften ontolojik gibi *görünen* şey hakkında bir noktaya parmak basar. Pek tabii *bir ontolojiye sahip olan* siyah adamın temel doğası hakkında bir iddia değildir.

Fanon bu noktayı Hegel'in şu sözlerini parlatarak detaylandırıyor: "Özbilinç, *kendinde* ve *kendisi için* varolur ve bu yolla başka bir özbilinç için de var olmuş olur. Aslında, sadece bir başkası tarafından tanınarak ve kabul görerek var *olur*."[68]

> İnsan, ancak kendisini başka bir insana, o kişi tarafından tanınmak için empoze etmeye çalıştığı ölçüde insandır. Başkası tarafından etkin bir şekilde tanınmadıkça, eylemlerinin odak noktası bu öteki olur. İnsanın değeri ve gerçekliği, bu ötekine ve öteki tarafından tanınmasına bağlıdır. Hayatının anlamı bu ötekinde yoğunlaşır (BS, 191).

Bu pasaj, siyah adamdaki 'ontoloji yoksunluğu'nun, eğer siyah adam aslında tanınmaya *çalışan*, yani bir başkası için *ontolojik bir varlık* olmak isteyen, bir varlığa sahipse görülebileceğini işaret eder. Burada 'varlık', olumsallıktan kurtulma durumudur, çünkü öznenin failliği ve özgürlüğü ancak öznenin en baştan itibaren *özgür bir varlık* ve *fail olarak* kabul edilmesiyle mümkündür. Dolayısıyla, Fanon için tanınma, basitçe ötekinin özgür ve böylelikle herhangi bir türden fiziksel veya psikolojik olarak olumsal karakteristikler tarafından

[68] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, §178; GW 9:109. Akt. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Richard Philcox (New York Grove Press, 2008), 191.

belirlenmemiş olarak tanınmasıdır. Öteki, özneyi şeyleştirmekten kaçındığı, yani ötekinin beni özgür bir varlık olarak "dünyaya geri koyduğu" ölçüde "insanın değeri ve gerçekliği bu ötekine bağlıdır".

Fanon'un "beyaz adamın gözünde siyah adamın ontolojik direnci yoktur" (BS 90) derken ne demek istediğini, bu perspektiften anlamak epey kolaydır. Sorun basitçe, ırkçılığın, siyah adamın beyaz adama bir *insan* olarak, yani kendi insani olanağı içinde düşünülmesi gereken biri olarak görünmesini engellemesidir. Bu nedenle, sömürgeci ve ırkçı dünyanın siyah ve beyaz olarak bölünmesi, yalnızca siyah adamın dünya görüşünü temelden ele geçirmekle kalmamış, aynı zamanda beyaz adamın dünya görüşünü, hem siyah adamın hem de beyaz adamın dünya görüşlerini patolojik kılacak şekillerde etkilemiştir.

Bir önceki bölümde tanıtılan terimleri kullanarak anlatmam gerekirse; Fanon'un buradaki argümanının, beyaz adamın gözünde siyah adamın önemsizliğinin ontolojik bir açıklaması gibi görünen şeyin aslında metapsikolojik bir açıklama olduğunu anlayabiliriz. Demek istediğim, siyah adamın yaşantısı perspektifinden çalışan Fanon, siyah adamın kendisi için (tıpkı beyaz adam gibi) bir ontolojiye sahip olduğunu gösteriyor. Ontolojik (henüz ırk belirteci taşımayan) düzeyde, tüm özneler eşit olarak bir yaşamın öznesidir. Sadece az önce verdiğim ontolojik açıklama, sömürgeci ve ırkçı toplumda verilen ontolojik açıklamanın yanlış olduğunu ortaya çıkarabilir. Sahte ontoloji, gerçek ontolojiyle çelişir. Bu, Fanon'a göre, yanlış ontolojik açıklamanın hiçbir şekilde ontolojik bir açıklama olmadığını, yalnızca yaygın bir kendini (yanlış) anlama olduğunu ortaya koymaktadır. Bu kendini anlama, metapsikolojik açıklama olarak adlandırdığım şeydir. Fanon'un analizinin amacı, biri siyah adama varlık atfeden ve diğeri etmeyen iki metapsikolojik açıklama olduğunu göstermektir. İkincisi beyaz adamın konumu olsa da, siyah adam aslında her iki açıklamayı da yaşıyor: Hem bir ontolojisi var hem de

yok.[69] Ancak bu uyumsuzluk, Fanon'a göre, bu farkı aşmanın, ortadan kaldırmanın temel projesini de açığa çıkartır.

Bir sonraki bölümde, beyaz adam tarafından bu tanınmama deneyimini ve siyah adamın 'iki referans sistemi' ile yaşamak zorunda kalma durumunu detaylandıracağım. Bu esnada, en azından geçerken, şunu belirtmekte fayda var: Beyaz adamın, siyah adamı bir *insan* olarak, olduğu gibi, görmekteki başarısızlığı, beyaz adamı Hegel'in köle-efendi diyalektiğindeki efendiyle aşağı yukarı aynı konuma yerleştirir. Beyaz adamın, tıpkı efendi gibi, dünyayla ilişki kurmadaki başarısızlığı, onun gelişmesini engeller, yani geniş deneyim alanlarını beyaz adama kapatır. (Beyaz adamın pazarlıkta maddi olarak daha fazla kazanç elde etmesi, Fanon'un iddiasını geçersiz kılmaz.)

Bu incelemenin sonunda elimizde kalan şey, Fanon'un kolonyalizm ve ırkçılık analizinin diyalektik modele bağlı olduğudur. Ayrıca en azından, şu iddiası da kısmen doğrulanmıştır: Irk, kolonyal toplumda doğru tanınma yapısının, yani tüm toplumsal gelişimin arzu edilen sonucunun çökmesine neden olur.

Sonuç

Bu bölümde, bir yanda parçalanmış/travma kuramı ve diğer yanda diyalektik kuram olmak üzere, öznenin birbiriyle rekabet eden iki paradigmasını inceledim. Parçalanmış/travma teorisinin bazı unsurlarının yetersizliğini tartışırken, aynı zamanda bu modelin bazı görüşlerini diyalektik modele yedirdim. İkinci olarak, Fanon'un çalışmasının, diyalektik

[69] Olayları iki yönlü görme olasılığı, elbette, sömürge toplumunda ırkçı bakış açısına katılmayan beyazların nasıl olabileceğini de açıklıyor. Ayrıca Fanon'un burada ırkçı olandan ırkçı olmayana kadar tipler çizdiği ama bu tekil öznelerin psikolojik görüşlerini betimlemediği aklımızda bulunmalıdır. İddia sosyolojik bir iddiadır, yani kolonilerdeki insanların çoğunluğunun bu iki anlayıştan birinden derinden etkilendiği iddiası savunulmaktadır.

gelenekte hak ettiği yeri aldığını savundum. Bunun nedeni, yalnızca Fanon'un Hegel'e ve Freud'a atıf yapması değil, aynı zamanda Fanon'un kolonyal yanlış tanınma analizidir. Bu yanlış tanınma, özgür özneler arasındaki tanınmanın temel bir ihtiyaç (*desiderata*) olduğu diyalektik bir paradigmaya dayanır. Hegel ve Freud için olduğu gibi, Fanon için de özgürlük, hem öznellik teorisinin başlangıç noktası hem de arzu edilen nihai hedeftir.

Üçüncü Bölüm:
Fanon'un Irk ve Sömürgecilik Psikopatolojisi

Giriş

Bu bölüm, Fanon'un kolonyalizme dair ana eleştirisi üzerine uzun bir meditasyondur: "Aslında Hegel'in tanımladığı gibi, 'başkaları için varlık' olunabilir, ancak sömürgeleştirilmiş ve yabancı kültürün mevcut kültürü bozduğu (*acculturated*) bir toplumda herhangi bir ontoloji imkânsızdır" (BS, 89). Bu ifade bize bu bölümdeki incelemede kullanılacak üç terimi sunar: siyah adamın (sömürgeciliğin ürettiği psikopatoloji nedeniyle) sahip olmadığı bir ontoloji (özgürlük) vardır ve siyah adamın ontolojisinin (psikiyatrik tedaviyle ve sonraki bölümde anlatacağım siyasi eylemle) yeniden kurulması gerekir. Bu bölümün üç ana bölümünü, bu üç iddianın her birini detaylandırmaya ve önceki iddiaları bu yönde geliştirmeye ayıracağım.

Öznenin özgür olarak kavranmasına duyulan ihtiyaç hakkında zaten çok şey söylendi. Bu bölümde, insanların ancak kendi arzularını başkalarının arzularıyla ilişkilendirdiklerinde özgür olduklarını iddia ederek, bu iddiayı öznelerarasılık teorisiyle ilişkilendireceğim. Bu teori, Hegel'in kendilik bilinci teorisiyle ve ardından Fanon'un kolonyal patoloji açıklamasında çok önemli bir rol oynayan Freud'un Oidipus kompleksi teorisiyle ilişkilendirilerek geliştirilecektir.

İkinci alt bölüm, Fanon'un kolonyal patolojiye ilişkin açıklamasını ele alacaktır. Orada, Fanon, Martinik'te özne gelişimini anlatırken, psişenin metapsikolojik düzeyde sömürgeleştirilme biçimini ortaya çıkarmaktadır. Benim buradaki iddiam da, bunun sonucunda öznenin kendiyle-bütünleşmede yaşadığı zorluklardan dolayı acı çekmesinin yaygın ancak bireysel olduğudur. Daha da önemlisi, şu ana kadar özetlediğim

'normal' gelişimin diyalektik öyküsü, Fanon'un psikopatoloji açıklaması aracılığıyla ilave bir boyut kazanacaktır: Hegel'de tartışılmayan ama Freud'da merkezî bir rol oynayan gerileme [*regression*] fikri. Fanon'un açıklamasının, kolonyal psikopatolojinin bir gerilemeyi veya özneler arası gelişimin genel seviyesinin altına düşmeyi temsil ettiğini gösterdiğini iddia ediyorum. Kolonyal öznenin, normal öznelerarasılık standardının 'altına düştüğü' (yani ontolojiye sahip olmadığı) iddiası, kolonyal psikopatolojinin politik bir okumasını mümkün kılar. Kolonyal psikopatoloji, yalnızca 'doğal bir yetersizliğin' değil, aynı zamanda *siyasi bir adaletsizliğin* patolojisi olarak okunmalıdır.

Burada metapsikolojik düzeyin önemini de görebiliriz. Dikkat edilmesi gereken temel nokta, metapsikolojik düzeyin hem yapılandırıcı hem de olumsal olduğudur. Bireyin metapsikolojik yapısı, psikolojik yaşamını yapılandırır. Yani Fanon'a göre, sömürgeci bağlamda bir birey, agresif ve kendi kendini yöneten bir süperegoyla büyümüşse, tüm olaylara saldırgan ve güvensiz bir biçimde karşılık verecektir. Ancak, ve bu da Fanon'un iddiasıdır, bireyin metapsikolojik yapılanması, belirli bir tarihin, sömürgecilik tarihinin sonucu olması anlamında tarihsel ve olumsaldır. Böyle olduğu, metapsikolojik düzey, daha soyut ontolojik düzeyle karşılaştırıldığında görülebilir. Bu ontolojik düzeyde, bireyin, özgürlüğü esas olarak kendiyle-bütünleşme yoluyla aradığı anlaşılır. Fanon'un analizi, bu nedenle, özgürlüğün ontolojik teorisini, sömürgelerde yaygın görülen patolojik metapsikolojinin karşısında konumlandırır.

Fanon'un argümanı, göreceğimiz gibi, iki tür pozisyona karşı çıkar. Birincisi, Mannoni gibi yazarların pozisyonudur. Etno-psikolojinin büyük çoğunluğu, kolonyal öznenin bir tür özgür olmayan metapsikolojik yapı sergilemesi nedeniyle bu yapının 'normal' olduğunu ve kolonyal öznenin Avrupa'nın paternalist rehberliğine ihtiyacı olduğunu varsayar.[1] Fanon,

[1] Fanon'un etno-psikoloji eleştirisi için bkz. Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, çev. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2008), Böl. 1.

kolonyal öznenin metapsikolojisinin tarihinin kökeni üzerine yeterince düşünmediği için bu açıklamayı reddeder. Fanon'un açıklamasının diğer hedefi, bir önceki bölümde gördüğümüz gibi, kolonyal öznenin parçalanmış metapsikolojisinin, 'normal' yani kolonyal olmayan metapsikolojiden daha otantik olduğunu iddia eden açıklama türüdür. Fanon'un buradaki itirazı, bu tür açıklamaların sömürge öznenin metapsikolojisinde yer alan ıstırabı dikkate almamalarıdır. Bu tür açıklamalar, kolonyal öznenin 'yaşantısını' reddeder.

Üçüncü alt bölümde, Fanon'un klinik ve politik arasında kurduğu önemli bağı anlamak için, ikincil literatürde nadiren ele alınan klinik yazılarını inceliyorum. Fanon'un özne entegrasyonuna, yani öznenin sadece kendi içinde değil, aynı zamanda toplulukla bütünleşmesine odaklanan bir tedavi için klinik önerilerini inceleyeceğim. Gerçekten de toplumsal dünya sömürgecilikte olduğu gibi bölünmüş kaldığı sürece psişenin bütünleştirilemeyeceği Fanon'un anlayışının temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla bu son iddia, Dördüncü Bölümde tartışacağım problematiği ortaya koyar. Dördüncü Bölümde, psikolojik yaralanmayı iyileştirmenin yegâne yolunun, toplumu, içinde yaşayanlar tarafından yetkili kılınan ve üretilen bir yer olarak yeniden biçimlendirmek olduğunu öne süreceğim. O hâlde Fanon'un nihai olarak peşinde olduğu şey, sadece toplumsal kurumların kendiyle-bütünleşmeyi kolaylaştırdığı ve öznenin başarılı öz-entegrasyonunun adil kurumlara yol açtığı bir toplumdur.

Özbilinci Konumlandırmak ve Oidipus Kompleksi

Bölümün bu ilk kısmında, daha önceki iki bölümde şimdiye kadar açıklamaya çalıştığım kendiyle-bütünleşme olarak özgürlüğün ontolojik açıklamasını daha da genişletmek istiyorum. Bunu, ontolojik veya en temel düzeyle bireyin dünyadaki yöneliminin gerçekleştiği metapsikolojik düzey arasında bağlantı kurarak yapıyorum. Bu alt bölümdeki vurgu, patolojik

yapıdan farklı olarak normal dediğim şey üzerinde olacak. İnsan gelişiminin bu normal yapısı, sömürgecilik altında patolojik metapsikolojik gelişimi anlamak için aşağıdaki alt bölümde kullanılacaktır.

Metapsikolojik düzey, bilinç ve özbilinç arasındaki bağlantıyla, dünyada amaçlı olmak, en temel anlamıyla bir dünyaya *sahip olmak* veya bir dünyanın bilincinde olmak bağlamında ilgilenir. Bununla birlikte, özne olmak, yani özgür olmak, kişinin içinde yaşadığı dünyayla bir *ilişkisi* olduğunun ve dolayısıyla failliğe sahip olduğunun farkına vardığı daha ileri bir ilişkiyi içerir. Buradaki önemli olan nokta, kişinin dünyayla *ilişkisinin* hem bize bir dünya *verdiği* için zorunlu olarak hem de aynı zamanda içinde eylemlerimizin bir geçmişine sahip olarak deneyimlenmesidir. Metapsikolojik düzey aynı anda hem yapılandırıcı hem de zamansaldır. Herhangi bir anda olduğum hâlim bana zorunlu görünüyor, ama aynı zamanda olduğum hâlimin, farkına varabileceğim bir geçmişi var.

Bu bölümün geri kalanını özbilinç konusunu tartışarak geçirecek olsam da, metapsikolojik düzeyde özbilincin insan psişesinin temel gelişimsel bir basamağı olduğunu ve bu nedenle bir *başarı* anlamına geldiğini burada belirtmek önemlidir. Bu, daha derin veya en azından daha güçlü bir özne entegrasyonunun başarısıdır. Bununla birlikte, özbilincin bir başarı olduğu gerçeği, aynı zamanda, özbilincin ortaya çıkmayabileceği veya daha da kötüsü, kişinin hâlihazırda ulaşılmış özbilinç seviyesinin altına, daha düşük bir özbütünleşme düzeyine geri dönebileceği anlamına gelir. Özbilinç olma başarısının ve başarısızlığının normatif kavranışı, kolonyal koşulun değerlendirilmesine izin verdiği için Fanon'un sömürge toplumu teşhisi için anahtar niteliğinde kritik bir araçtır. Kolonyal öznenin ontolojiden yoksun olması, başkalarına kıyasla faillikten yoksun olması bakımından bir adaletsizliktir. İşte bu nedenle, özne, özgür olamamanın ıstırabını çeker.

Bu önceki iki noktayı bir araya getirerek, gerilemenin ve iyileşmenin ancak metapsikolojik yapılanmanın bir geçmişi

olması sayesinde mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Aynı zamanda, öznenin entegrasyonu ne kadar büyük olursa, yani özne, metapsikolojisinin tarihsel olarak bükülmüş olduğu gerçeğinin ne kadar çok bilincine varırsa, tarih üzerinde düşünme yetisi ve kendi tarihsel koşullarını sorgulama yeteneği o kadar artar diyebiliriz. Ancak, bu diyalektiğin kısır bir versiyonu da vardır. Eğer özne, herhangi bir nedenle entegre olamaz ve dağılırsa, dağılması üzerine düşünme yeteneği de dağılacaktır. Diğer bir ifadeyle, özne parçalanırken, düşünebilme yeteneği de dağılır. Bu da entegre olamayan özne için (kendisinin de bir parçası olduğu) dünyayla giderek daha az bir *ilişkilenmesi* ve gitgide dünyanın daha basit bir şekilde verili olarak görüneceği anlamına gelir.

Bu tür bir travma durumunda, dünyayla belirli bir tür ilişkinin özneden sistematik olarak kesilip koparıldığını ve öznenin bu ilişkiye karşı körleştiğini, bu ilişkinin *bilincine* varamadığını görmüştük. Travmada, doğanın belirli yönleri özne tarafından dolayımlanmamış ve dolayımlanamaz olarak görünür. Özne, doğanın belirli bir bölümünün *bilincindedir* ve özne yalnızca o kısmı algılayabilir. Ancak burada, öznenin o kısmı bir şey olarak algılaması, onu planları bağlamında anlaşılır kılması ve dolayısıyla onunla ilişkisinde kendisini özbilinç olarak konumlandırması eksiktir. Özne öylece kalakalır.

Hegel'in Özbilinç Teorisi

Birinci Bölümde, öznellik ve öznelerarasılığın birbirini birlikte oluşturduğuna dair Hegel'in ünlü köle-efendi diyalektiğinin bir okumasını sundum. Bilincin özbilince doğru gelişimini takip etmek için şimdi Hegel'deki bu önemli bölüme dönüyorum. Böylece kölenin özgürlük talebi olarak öznelliğe ulaşmasının dinamik yönünün altını çizebileceğiz. (Aynı zamanda, Hegel bunu vurgulamasa da kölenin bu başarısı geri alınabilir, bu da özgürlüğünü kaybetmesine yol açar.) Özgürlük talebini bu

şekilde okumak önemlidir, çünkü özgürlük, öznelliğin başat kurucusudur. Özgürlük uğruna mücadele edilebildiği gibi, özgürlük elde edildiğinde kaybedilebilen bir şeydir de. Burada yine ontolojik düzeyde özgürlüğün olanağı ile metapsikolojik düzeyde özgürlüğün bireyde somut olarak gerçekleşmesi arasında ayrım yapmak gerekir. Özgürlüğe ulaşılmasındaki bir gerileme, nihai talebi geçersiz kılmayacak, ancak gerçek bir ıstıraba neden olacaktır.

Hegel'in bilinç anlayışıyla başlayayım. Hegel'in bilince ilişkin kavrayışı *Tinin Görüngübilimi*'nin ilk üç bölümünde anlatılmaktadır; bu bölümler, öznenin farkındalığını ve kendi özgürlüğünü ilerletebilmesi için doğayı veya dış dünyayı belirli bir biçimde bilme veya sabitleme girişimini içerir. Öznenin doğaya mutlak olarak hükmetme girişimleri daima başarısız olur, çünkü bu girişimlerde kullanılan her yeni kavram yetersiz kalır. Bilincin her girişimi, doğanın, bilincin henüz bilmediği yeni bir yönünü ortaya çıkartır. Örneğin öznenin, nesnenin 'burada' olduğu iddiası, nesnenin sadece 'burada' değil, aynı zamanda 'orada' olduğunu da ortaya koyar, tıpkı nesnenin 'şimdi'de olduğu iddiasının dünyanın da 'o zaman'da olduğu düşüncesine yol açması gibi.[2]

Doğayı bir bilgi olarak sabitleme girişimleri, doğayı kavramsal olarak tüketmeye yöneliktir ve hiç şüphesiz bilinci de tüketir, çünkü bilinç bilme girişiminde ilerleme kaydedemez. Böyle pek çok girişimden sonra, bilinç, sonunda, doğadaki belirli unsurları kavramlara sabitlemenin veya kavram üretiminin kendisinin hayati bir *etkinlik* olmadığını anlar. Bilinç, doğanın ölçüleceği standartın doğa değil kendisi olduğunun farkına varır. Bu hareket, dünyayla epistemik veya teorik ilişkiden pratik bir ilişkiye geçişi temsil eder. Etkin olmak ve faillik artık bilincin kurucu unsurlarıdır.[3] Böylece, diğer

[2] Özellikle önemli alt-bölümlere 95-96 arasına bakın. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, çev. A.V. Miller (Oxford: Oxford University Press, 1977); GW 9:64-65.

[3] Hegel, age., §166; GW 9:103.

türlü değil de kendisini değişmeyen ama doğayı değişen olarak anlamakla bilinç, en temel etkinliğinin farkına varır: bütünlük arzusu veya daha doğrudan formüle edersek, tatmin olma arzusu. Tatminin artık, dünyanın sabitlenmesiyle --özbilincin esasen hem doğanın gözlemcisi (algı yoluyla) hem de doğanın kavramsallaştırıcısı olarak doğayla ilişkili olduğu gerçeğiyle-- sağlanacağı düşünülmektedir. Bu iki unsur birlikte, özneye bildiklerine göre hareket etme yetkisi vermektedir. Kendiyle kurulan bu ilişki, Hegel'e göre, özbilincin başarısıdır. Ve bununla birlikte Hegel, "şimdi hakikatin yerli alanına girmiş bulunuyoruz" der.[4]

Bu daha büyük projeyi anlamlandırmak için sömürge öznesinin karşılaştığı sorun hakkında daha net olmak gerekir; başka bir deyişle, sömürgecilik altında bir ontolojiye sahip olmanın imkânsız olduğu nasıl ortaya çıkıyor? Önceki bölümlerde, özne olmanın ancak diğer özneler bağlamında mümkün olduğunu, yani bir ontolojiye, bir öznelliğe sahip olmanın, o öznelliğin tanınmasına bağlı olduğunu açıklamıştım. Ayrıca köle-efendi diyalektiğine ilişkin okumalarım yoluyla, öznelliğin kendisinin hem aktif hem de pasif bir yön gerektiren ikili bir yapı olduğunu savundum. Bedenin aktif ve alıcı olması gibi, zihin de hem aktif hem de alıcı olmalıdır. Başka bir deyişle, öznenin diğer özneler arasında özne olabilmesi için, kendisinin özne olduğunu anlaması gerekir ama bunun yanı sıra kendisinin başka öznelere 'tabi' olmasını, yani edilgen olmasını da kabul etmesi gerekir. Öznelerarasılık bu yolla özne-içi bütünleşmeye bağlı olur. Tek akıl ve tek bedenle hareket ettiğimizde birlikte hareket ederiz. Her birimiz tekleşmiş zihnimizi aynı şeyi yapmak için yetkilendirdiğimizde birlikte daha da iyi hareket ederiz.

Bu analiz, ontolojinin çifte anlamını ortaya çıkarır: Eğer özne, başkası için ontolojiye sahip olacaksa, ağırlığı olmalıdır; başka türlü söylersek, kendisini dünyada ortaya koyabilmeli-

[4] Hegel, age., §167; GW 9:103.

dir. Aynı zamanda dünyadaki ağırlığı onu, diğerinin ağırlığıyla sınırlamaya tabi kılacaktır. Ayrıca, sadece bir ontolojiye sahip olmak, diğerinin gözünde bir ağırlığı olmak, benim kendi ontolojimin, kendi ağırlığımın farkına varmamı sağlar. Ağırlık sahibi olmanın, ontolojiye sahip olmanın farkındalığı, basitçe özbilincin öz-farkındalığıdır. Özne, özne hâline geldikçe, örnek teşkil ettiği (iddia ettiği) ve bağlı olduğu belirli bir dizi norma sahip olduğunun farkına varır. Ontolojik açıklama dediğim şeyin sonucu, işte budur.

Ancak bu açıdan bakıldığında, bir ontolojiye sahip olmama sorununu daha net görebiliriz. Sömürgecilik, özneyi, kendi öznelliğiyle kendi kendini oluşturan ilişkisini kaybedecek şekilde yaralar; etrafındaki dünyayı şekillendirme ve diğer öznelerle etkileşim kurma özgürlüğünden yoksun bırakır. Kolonyalizm, öznenin, başkalarıyla birliğini kavradığı benliğini zayıflatır. Sömürgecilik, öznenin diğerleriyle birlik olarak benlik kavrayışını sömürge öznesini daha ilkel, yani kavramsal olarak pek dolayımlanmamış bir doğayla ilişkiye geri döndürür. Bu anlamda, özbilinçli olmak, kademelidir. Paradigmatik olarak, özne diğerleriyle birliğini yitirdikçe, başkaları artık ona benliğinin uzantıları olarak değil, düşmanlar olarak görünmeye başlar. Etkileşimin sofistike normları, ötekiyle yalnızca Maniheist veya ikili bir ilişkiye dönüşür. (Bu ilişkiyi bir sonraki bölümde daha yakından inceleyeceğim.)

Ancak sömürgeciliğin özneyi özbilinçten nasıl mahrum bıraktığını keşfetmeden önce, özbilinci ve onun ötekiyle ilişkisini nasıl anlamamız gerektiği hakkında biraz daha konuşacağım. En basit ifadeyle özbilinç, öznenin doğayla ilişkisinin (yani ilişkilenmesinin) bilincidir. Özbilinç bu nedenle bir ilişkiyle ilişkidir. Bu iki ilişki, her birinin diğerinin eleştirisini sağlaması anlamında birbirini görelileştirir veya dolayımlar. Bir algı bana fazla gelip beni bunalttığında, özbilince geri çekilip, inzivaya çekilir ve algı üzerinde düşünebilirim; böylece onu hedeflerim doğrultusunda daha yararlı bir bağlama yerleştirebilirim. Ancak aynı şekilde, belirli bir fikre takılı kaldığımda, bu fikrin

çevremdeki doğayla nasıl karşılaştırıldığını incelemek, bu fikri bağlama oturtabilir. Özetle bu, Hegel'in deneyim kavramıdır.[5]

Özbilinç sorununu, alıcılık ilişkisiyle etkinlik ilişkisinin karşılıklı dolayımı bağlamında ele almak, bir başka noktanın, bu özbilinç ilişkisinin *özünde* istikrarsız bir ilişki olduğunun ortaya çıkmasını sağlar. Hegel özneyi *Unruhe*, huzursuzluk veya sakin kalamama olarak tanımlar.[6] Yani Hegel'e göre özbilinç, öznenin kendisi ile doğa arasındaki ilişkinin sonsuza kadar değiştiğinin farkına varması ve aynı zamanda dünyayla ilişkisinin nihai olarak sabitlenebileceği veya belirlenebileceği umudunu sürdürmesi anlamına gelir.

Hegel'in *arzu* olarak nitelendirdiği benlik, öznenin doğayla olan bu sürekli değişen ama özünde kendi kendini oluşturan (dolayısıyla süreğen) ilişkisidir. Dolayısıyla arzu, doğayı kavramsal olarak sabitlemek için süreğen bir girişimdir ve aynı zamanda bu kavramsal sabitlemenin başarısızlığa mahkûm olduğunun kabulüdür. Hegel için arzu, olumsuzluğun ifadesidir. Arzu, düzeltme girişiminde, düzeltmeye çalıştığı şeyin yok edilmesi veya tüketilmesidir.[7]

Arzunun huzursuzluğu, Hegel tarafından doğada tatmin edecek bir şeyin, yani bu şekilde ortadan kalkmadan sabitlenebilecek bir şeyin arayışı olarak yorumlanır. Olumsuzlanmadan

[5] Hegel, age., §§86-87; GW 9:60-61.

[6] Örneğin Hegel, öznenin amacının kendi istikrarsız ve temel karakterini oluşturduğunu söyler: "Gerçekleşen amaç veya somut edimsellik, hareket ve açılan gelişmedir. Ama benlik tam da bu huzursuzluktur; ve bu, sonuç olması ve kendine geri dönmesi nedeniyle başlangıcın özelliği olan dolayımsızlık ve basitlikle bir ve aynıdır –bu ikincisi yine benliktir ve benlik kendine atıfta bulunan, kendisiyle özdeş ve basitliktir." Age., §22; 9:20.

[7] Hegel, *Ansiklopedi*'sinde bilinçten özbilince geçişle ilgili açıklamasında bu ilişki hakkında yorumda bulunurken şöyle yazar: "Öyleyse özbilinç, kendini nesnede zımnen bilir, bu görünümünde iştahla uyumludur. Egonun kendi etkinliği tarafından iki tek yanlı anın olumsuzlanmasında, bu özdeşlik ego için hâline gelir. Bu aktiviteye nesne hiçbir direnç gösteremez. Nesne özbilinç için tam olarak kendi olmayandır: Kendisini bastırma yönündeki diyalektik, benliğe içkindir ve bu durumda egonun etkinliği olarak var olur." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Philosophy of Mind*, çev. W. Wallace, A. V. Miller ve M. J. Inwood (Oxford: Oxford University Press, 2007), §427; GW 20:429.

sabitlenebilen şey, özbilincin nesnesiyle ve dolayısıyla kendi kendisiyle istikrarlı bir ilişkisine izin verecektir. Özbilinç, kendisini ancak bir nesne aracılığıyla anlayabilir. Bu nesne, hem direnme hem de tatmin etme gücüne sahiptir.

Bununla birlikte, bu ikili formülasyonla, benlik ile öteki arasındaki temel ilişkiye, öznelerarasılık ilişkisine zaten ulaşmıştık. Çünkü özneyi hem tatmin edebilen hem de ona karşı koyabilen tek doğa ögesi öteki öznedir; yalnızca bir başka özne, basitçe tüketilemez, bunun yerine benliğin bir uzantısı hâline gelebilir. Özbilinç olarak öznellik, yalnızca 'nesnesi' özbilincin kendisi olduğunda amacına ulaşabilir. Hegel, özbilincin kendi özbilinçliliğinin farkına varması gerektiği iddiasındaki muğlaklığı korumak ister, çünkü özbilincin bilincine varmak, hem benliğin doğayla özsel ilişkisinin bilincine varmak, hem de bu özsel ilişkinin özünde başka özbilinçlerle bir ilişki olduğu anlamına gelir. Bu argüman doğrultusunda varılan sonuç, bir okumasını sunduğum Hegel'in 1. Bölümünün ikinci altbölümünden ziyade 4. Bölümün açılışındaki altbölümden çıkmaktadır.[8] Her iki açıklamanın sonucu da, öznelliğin tek olası tatmin kaynağının bir başkası olduğunu kabul ettiği anda kendi hakikatine varmasıdır. Ancak bu tanınma, aynı zamanda, diğer öznenin ancak bir bakımdan onun dışında ve ondan bağımsız kaldığı ölçüde onu tatmin edebileceğinin anlaşılmasıdır. Ötekiden doyum elde etmek için özne, başkasının kendisine dayattığı sınırlamayı kabul etme yükünü üstlenmelidir.

Doyum/tatmin için gerekli olan almanın ve vermenin anlaşılması başlangıçta sınırlıdır. (Efendi, diğer özneyi köleleştirerek doyuma ulaşabileceğini düşünür.) *Görüngübilim*'in geri kalanı, özbilincin, öznenin, en güçlü anlamıyla tam tatmin

[8] Bu bölümün başlığı "Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst", genellikle "Kendinden Eminliğin Hakikati" olarak çevrilmiştir. Ancak bu çeviri, kendinden emin olmanın düşünümsel ilişkisi üzerine yeterince vurgu yapmamaktadır. Biraz pürüzlü ama daha diyalektik bir çeviri "kendinden eminliğinin bilincinin hakikati" olabilir.

veya tanınma sağlama yeteneğine sahip olan öteki ile karşılıklılığı nasıl anladığının ve hükmettiğinin açıklamasıdır. Arzu, bu kez doyuma öteki aracılığıyla ulaşmaya çalışır. Böylelikle, hem mevcut doyumu bozmakla tehdit eder hem de doyumu ileri taşır; öznenin başkasıyla karşılıklı olarak daha tatmin edici bir ilişkiye girebilmesi için dünyayı kavramsallaştırmanın yeni yollarını açar. Fanon için sömürgecilik, gördüğümüz gibi, tanınmaya giden yolun bu sürecinin tersine çevrilmesidir. Daha ilkel bir tanıma düzeyine gerilemedir.

Hegel'in bilinçten özbilince doğru hareketini içeren kuramına dair bu açıklamanın ardından, şimdi Freud'un Oidipus kompleksine dair açıklamasındaki bu aynı hareketi görmesine dönelim. Bu geçiş zorunludur çünkü Fanon, eleştirisini Oidipus kompleksi bağlamında dile getirir. Freud'a göre, kolonyal öznenin ontolojiden yoksun olması, esasen Oidipus kompleksinin bozulmasının sonucudur.

Gerileme/regresyon kavramı hakkında birkaç şey söylemek isterim. Bunu aşağıda detaylandıracağım, ancak bu noktada gerilemenin psikopatolojiden gelen bir terim olduğunu, yani normal gelişimin başarısızlığıyla ilgili olduğunu belirtmem gerekiyor. Bu normal ve rasyonel gelişimin bir teorisyeni olarak Hegel, gerilemeyle ilgilenmez. Hegel'in bakış açısı her zaman geriye dönüktür; bilincin başarılı, yani rasyonel gelişiminin yeniden inşasıyla ilgilenir. Tanımı gereği gerileme, bu nedenle, bu rasyonel gelişimin bir parçası değildir.

Ancak çeşitli şekillerde belirtmeye çalıştığım bu husus; gerileme, travma, parçalanma vb. kavramların kendisi, bu gerilemenin şiddetini ölçmek için normal bir yapıya bağlıdır. Ancak gerileme, gerilediği şeyin tarihini veya anısını, yani olumsuzluğu içinde özgürlük kavramını da beraberinde taşıdığından travmadan farklıdır. Gerileme, zaten elde edilmiş özgürlükten bir uzaklaşmadır ve bu farklılığı acı çekmek olarak ifade eder. Travma, tanımı gereği böyle bir geçmişe sahip değildir. Travma, belli bir geçmişi olmayan acıdır.

Freud'un Oidipus Kompleksi ve Bilinçten Özbilince Geçiş

Bu bölümün girişinde söylediğim gibi, Oidipus kompleksi, Hegelci öznelerarasılık modeli ile Fanon'un kolonyal psikopatoloji analizi arasındaki geçiş modelidir. Oidipus kompleksi, bilinçten özbilince giden temel gelişimin metapsikolojik detaylandırmasını veya zenginleştirilmesini sunar. Bu geçişi anlamanın pek çok yolu vardır, İmgeselden Simgesele Lacancı geçiş etkili olanlardan yalnızca biridir.[9] Lacan'ın okumasına sempati duysam da benim argümanım, arzunun arzu *olarak* bilincine varmak olarak anlaşılan özbilinçle ilgilidir ve bu nedenle, öznenin özgürlük varsayımını merkeze alır çünkü bir kimsenin arzularının bilincinde olması, bu arzularla ilgili olarak belirli bir failliğe yol açar. (Faillik burada, baştan sona olduğu gibi, doğayla özbilinçli ilişki olarak anlaşılır ve bu nedenle, verili olanın egemenliğinden ziyade verili olanla bir ilişki kurar.)

Oidipus'un öznenin kendisiyle dış dünya arasındaki ilişkinin bilincine varması olarak yorumlanması, yalnızca özgürlük kavramının arzuyla ilgisini derinleştimemizi değil, aynı zamanda sömürgeciliğin failliğin gelişimini hangi yollarla sınırladığını görmemizi de sağlar. Fanon'a göre, sömürgeciliğin özel patolojisi, Oidipus kompleksinin başarısızlığıyla ilgilidir çünkü özgürlüğün tanınması ötekiyle 'özgür' bir ilişkide olmamıştır. Oidipus kompleksi başarısız olduğu için, ötekinin öznenin dışında olduğu asla anlaşılmaz ve dolayısıyla öteki, asla öznenin karşı koyabileceği birisi olmaz.

Sömürgeciliği özgürlüğün bir sınırlaması olarak görmekle, özgürlüğün, özgürlükten yoksun durumda bile olsa, nasıl etkin bir terim olduğunu görebiliriz. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse, sömürgeciliğin öznenin kendi failliğiyle

[9] Örneğin, bkz. Lacan'ın Simgesel düzen formülasyonu: Jacques Lacan, "The Function and Field of Speech and the Language in Psychoanalysis," *Écrits: A Selection* (New York: Norton, 1977), 66.

ilişkisini ona görünmez kılıyor olması, özgürlüğün özne için hâlâ bir olanak olmadığı anlamına gelmez.

Oidipus kompleksini açıklarken, organizmanın temel yapısına geri dönmek önemlidir. Bu yapı, Oidipus kompleksini daha sonra ruhsal olarak belirleyecektir. Canlı olarak organizma, iki temel güç olan ölüm dürtüsü ve Eros'tan oluşur; biri başlangıçtaki cansız duruma geri dönmeyi, diğeri ise varoluşu sonsuza dek uzatmayı amaçlar. Ayrıca organizma, ölüm dürtüsü ile Eros arasındaki dikkatli dengeyi korumak için içerisinde yaşadığı dünyayı inşa eder; bir anda ölüm dürtüsünün taleplerini karşılamak için yeterince enerjiyi serbest bırakırken, hayatta kalmak için yeterince enerjiyi muhafaza etmeyeçalışır. Organizmanın dünyası bu iki bağlılıkla yapılandırılmıştır ve bu, her nesnenin bu iki temel eğilim arasındaki bir uzlaşmayı temsil ettiği anlamına gelir.

Bu kavramsallaştırma, Oidipus kompleksinin gelişim düzeyine ulaştığımız için önemlidir, çünkü bu yeni aşamada öznenin kendi yaşamıyla ilişkisiyle, yani doyum ve arzunun birbiriyle nasıl ilişkili olduğuyla ilgileniyoruz.

Oidipus kompleksini incelemeden önce, benim ödipal öncesiyle eşitlediğim bilinç hakkında netliğe kavuşmamız gerekiyor. ödipal öncesi dönemde, anne-çocuk bağı, bilincin en temel zihin-doğa birliğidir. Böylece, çocuğun ödipal öncesi evresinde varlığının bilincinde olduğu şeyin, sadece annenin ve ardından genişleyen bir dizi nesnenin çocuğun tatminiyle ilişki kurma biçimi olduğunu görebiliriz. ödipal öncesi çocuk için doğa, hangi kılıkta olursa olsun, doyum elde edilecek şey olarak oradadır. Ancak, tam bir doyuma ulaşmadaki başarısızlık, kendi bağlamında pek önemsenmez; daha ziyade dünyayı anlamak için her zamankinden daha sofistike araçlarla yenilenmiş bir çabayı teşvik eder.

Freud'un Oidipus kompleksi üzerine yazılarında, bu gelişim aşamasının, çocuğun tatmin arzusunun kendine özgü bir yapısı olduğunu anlattığını savunuyorum, çünkü burada özne yalnızca yaşamdan elde ettiği tatminle değil, kendini

arzulama etkinliğiyle de oluşturulur.[10] 'Çocuk' yapısının tam da arzunun yapısı olduğunu anlamaya başlar çünkü arzulama olumsal bir şey *değildir*, dünyanın kendisini özneye doğru biçimde sunması hâlinde sona erebilecek bir şey de değildir. Bu, libidinal nesnenin belirli bir şekilde gelişmesine izin verir. Örneğin, çocuk annesini sevmeye başlar. Bu kavrayışın doğal sonucu, elbette, ötekinin de bir özne olduğu ölçüde, onun da kendisine içkin bir arzu yapısına sahip olmasıdır (ve bu, özneninkinden biraz daha farklı bir doğa ilişkisi içinde var olur). Dolayısıyla, 'çocuk' için nesnenin oluşturulması, hem yeni tatmin olanaklarını (Hegelci terimlerle tanınma) hem de çocuk artık kendisini belirli bir nesneye bağladığı için yeni hayal kırıklığı tehlikelerini beraberinde getirir. Bu argüman bu nedenle, Hegel'in açıklamasında olduğu gibi, çocuğun *dünyanın kendisi için olduğu kadar onun için de olduğunu* kabul ettiğinde bir özne hâline geldiği ve dolayısıyla özneler arasında temel bir karşılıklılık olduğudur. (Bu, Lacancı terimlerle imgesel olandan, yani 'dünyanın benim için olmasından' simgesel olana, yani 'benin Öteki için olmadığına' geçiştir.)

Ben bu argümanla Freud'u bir tanınma teorisyeni yapmaya çalışmıyorum. Daha ziyade, Freud'un ve Fanon'un ilgilendiği türden psikolojik problemlerin, tatmin arzusunun birincil düzeyinin (özne ve doğa arasındaki bilinçli ilişki) öznelliğin daha yüksek düzeyi tarafından değiştirilebileceği bir kuramsal zemine karşı insan psikolojisini anlamaya bağlı olduğunu gösteriyorum. Öznelliğin bu daha yüksek işleyişine özbilinç adını veriyorum. Bu aşama ayrıca olgun nesne ilişkileri veya Simgesel olarak da adlandırılabilir. Gerçekten de Fanon'da açıklığa kavuşturulduğu ve Freud'da zımnen varsayıldığı gibi, terapi gibi bir şeyin mümkün olması için bile böyle daha üst düzey bir özne anlayışına ihtiyaç vardır. Terapi, kişinin kendi arzularına en azından biraz mesafe koymasını gerektirir.

O hâlde Freud'a göre özbilinç veya öznellik, öznenin kendi

[10] Burada yine Loewald'a yakın duruyorum. Ancak bu analiz bana aittir. Hans Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex," *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 9, no. 4 (2000).

arzularıyla ilişkisinin farkına varması ve aynı şekilde, ötekinin de kendi arzularına sahip olduğunun en azından farkında olma olasılığıdır. Bu gelişimin yapısı karmaşıktır, çünkü her birinin iki dürtüyle, Eros ve ölüm dürtüsüyle karmaşık bir ilişki içeren ontolojik, metapsikolojik ve psikolojik düzeyler açısından nihai olarak anlaşılması gerekir. Dahası, Freud özbilincin ortaya çıkışının gelişimsel eksenini, orijinal birlik, idealleştirme ve özdeşleşme olmak üzere bu üç kavram bağlamında açıklar. Bu kavramlardan her birinin, dürtülerle ve bilincin veya özbilincin bazı düzeyleriyle ilişkisi vardır. (Argümanı doğru düzeyde, yani Fanon'un kolonyal psikopatoloji teşhisi düzeyinde tutmak için, idealleştirme ve kimlikleşme analizini sonraki iki bölüme bırakıyorum ve önemli siyasi sonuçları olduğunu göstereceğim.)

Burada sunduğum Oidipus kompleksinin analizi, babanın müdahalesi yoluyla çocuk ve anne arasında ortaya çıkan ayrılığa odaklanmaktadır.[11] Oidipus kompleksini cinsiyetlendirilmiş bir açıklama olarak görmüyorum, çünkü cinsiyet bilinci (ve ırk gibi diğer isnatlar veya yüklemler) ancak daha sonraki bir aşamada öznenin yöneliminin bir parçası hâline gelir. Bu tür isnatları kişinin kendisine yüklemesinin, ancak özbilinç düzeyinde mümkün olduğu ve dolayısıyla Oidipus açıklamasının cinsiyeti önceden varsayamayacağı argümanımın merkezindedir.[12]

Argümanıma geçmeden hemen önce Oidipus kompleksinin açıklamasıyla başlayalım: Çocuk, dünyayı *kendisi için* sanarak, yani dünyayı çocuğun kendi hizmetinde görmekle tatmin olur. Çocuğu tatmin eden şey iyi sayılır; tatmin etmeyen şey

[11] 'Düşman nesne' terimini Kleinci anlamda teknik bir terim olarak değil, Fanon'un anladığı anlamda kullanıyorum. Fanon'a göre düşman nesne, süperegonun kendisini bu nesneye tepki olarak oluşturduğu ve saldırganlığını yönlendirdiği nesnedir.

[12] Bu nedenle, benim için geçerli olan herhangi bir yüklemin bir anlamda benim tarafımdan da onaylanması gerektiği iddiamın bir parçasıdır. Dolayısıyla, göreceğimiz gibi, Fanon için ırkçılık sorunu, onun aynı zamanda kurbanı olan özneye de ait olmasıdır. Burada toplumsal cinsiyet ve ırk, toplumsal olarak belirlenmiş ancak reddedilmeye açık yüklemler olarak aynı şekilde işlev görür.

kötü sayılır. O hâlde daha geniş bir anlamda, burada kanıtlanan şey organizma üzerindeki ikili taleplerdir: organizmanın yaşamaya devam edebilmesi (dolayısıyla enerji deposunun yeniden doldurulması) için tatmin arzusu (bunu daha sonra temel bir narsisizmle tanımlayacağım) ve organizmanın cansız nesneler dünyasına geri dönmesi için eşit derecede güçlü bir talep (saldırganlık veya ölüm dürtüsü).

Bu ontolojik/metapsikolojik modeli yerleştirmişken artık fiilî sürece bakabiliriz. Bebek, çeşitli olası nedenlerle artık nesneler dünyası üzerinde tam bir psişik kontrol sağlayamadığında Oidipus kompleksi patlak verir.[13] Aslında patlak veren şey dünyadaki çatışmadır ve anneyle baba saldırganlık ve sevgi olarak farklılaşır. Loewald'ın belirttiği gibi, tatmin üreten şeyle kurulan narsistik birlik kopmuştur.[14] Sorun daha çok, çocuğun her şeye kadir olmasının engellenmesidir; bu da dünyanın, saldırganlığın ve ölümün tatmini ve sevgiyi reddederek yerinden etmeye çalıştığı iki rakip alana bölünmesiyle sonuçlanır.

Çocuk şimdi gerçek anneden vazgeçmeye zorlanır; çocuk egoya çekilirken anne, sadece gelecekteki tatmin için bir model olarak imajını korur. Freud, bu son gelişmeyi bedensel bütünlüğe yönelik narsistik arzu ile anne aracılığıyla tatmin olma arzusu arasındaki bir seçimin sonucu olarak tanımlar. Freud, normal şartlarda, anneyi fantezi düzeyine indirerek narsisizmin galip geldiğini öne sürer.[15] Bununla birlikte, bu bölümün amaçları açısından, babanın/saldırgan nesnenin iniş

[13] Freud'da bu durum, hadım edilme tehdidi olarak formüle edilir, ama Freud ayrıca belli sebeplerin durumdan duruma değişebileceğini de kabul eder. Başlangıcının özel nedenleri hakkında genel bir iddiada bulunulamaz. Sigmund Freud, *The Dissolution of the Oedipus Complex*, ed. James Strachey, cilt. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 171; 5:245.

[14] Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex," 241.

[15] Çocuğun, herhangi bir olası arzu nesnesinin biçimi veya gestaltı olarak annesinin bilincinde olmasının gerekli olmadığına dikkat edin. Egonun, annenin yapısını tatmin için bir model olarak sürdürmesi, böylece gerektirmese de bu formun bilincine izin vermesi yeterlidir.

çıkışları daha büyük önem taşımaktadır.[16] Çocuk, tatminini tehdit eden saldırganlığı nasıl etkisiz hâle getirir?

Oidipus evresinde baba ilk kez daha uzak bir anlamda dışsal olarak görünmeye başlar. Babanın yakınlığını korumak için çocuk, babayı bir kez daha kendi içine alarak babanın ona olan mesafesini etkisiz hâle getirmeye çalışır, böylece babanın otoritesini ve korumasını basitçe çocuğun kendi otoritesi ve koruması olarak yeniden kurar.[17] Bu içselleştirme, tam anlamıyla bir içselleştirme değildir; çocuğun tatmin arzusundan gelişen sevgi nesnesiyle önceki ilişkisinden farklıdır. Oidipus kompleksinde olan şey, çocuğun doyumunu karşılamak için inşa ettiği anne-baba nesnesinin kendi başına bir yaşam sürmesidir. Nesnenin kontrolünü yeniden ele geçirip, kendi tatminini sağlamak için kendisine boyun eğdirmek için çocuk onu içselleştirmeli, yani ona hükmetmeli, onu kendi kavramsal şemasına zorlamalıdır. Dolayısıyla bu okumada içselleştirme süreci, bu sefer özbilinç düzeyinde diğerini tabi kılmaya çalışan normatif bir şemanın uygulanmasıdır.[18]

Böylece babanın içselleştirilmesi, nesnenin kendine yönelik saldırganlığını, kendiliğin başka bir nesneye yönelik saldırganlığına dönüştürür. Ancak babanın saldırganlığı o kadar güçlüdür ki, onu içselleştirmek için ego, gücünün bir kısmını bu yeni saldırganlığa devretmelidir: Böylelikle, süperego doğar. Ancak saldırganlığı etkisiz hâle getirme çabasından doğan süperego, benliği sonsuza kadar cansız maddesellik durumuna geri döndürmeye çalışacaktır. Özne artık bir yapı olarak içinde babanın saldırganlığını barındırmaktadır. Freud süperegoyu

[16] Narsisizm sorununa sonraki bölümde döneceğim. Bu annelik ilişkisini ve egoyu, geniş anlamda Eros'un veya birliğin ifadesi olarak algılanan narsisizmle ilişkilendireceğim.

[17] Bu, Hans Loewald tarafından da vurgulanan bir noktadır: "The Ego and Reality," The *International Journal of Psycho-Analysis* 32 (1951): 16.

[18] Loewald, Oidipus kompleksinin üstesinden gelmenin esasen babayı öldürmenin suçluluğunu sorumluluğa dönüştürmeye bağlı olduğunu savunuyor. Bu, dürtülerimizi ve arzularımızı kendimiz olarak benimsemek anlamına gelir. Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex," 242-43.

ahlakla ilişkilendirir, çünkü süperegonun arzu eleştirisi, id-ego ikilisinin arzu-doyum modeline ve dolayısıyla hayatta kalmanın işleyişine temelden düşman olduğunu gösterir.[19]

Bununla birlikte, Oidipus kompleksi düzeyinde yaşamın uzlaşmasının yeniden ifade edilmesinde, önemli bir yeni gelişim aşamasına ulaşılmıştır. Çünkü süperego, arzudan vazgeçmeye yaptığı vurguda, arzuyu arzu *olarak* arzu olmaya zorlar. Diğer bir ifadeyle, arzuyu onaylanabilen ya da reddedilebilen (veya bilinçsizce takip edilen, daha sonra üzerine düşünülen) bir şeye doğru açılmaya zorlamaktadır. Oidipus kompleksi, özneyi oluşturan şeyle özbilinçli bir ilişkiyi, yani hem tatmini hem de normlar yoluyla bu tatminin esirgenmesini ortaya koymuştur.[20]

Bu bölümdeki kilit nokta, öznenin, dışındaki doğanın yalnızca kendisi için olmadığının, daha ziyade öznenin dünyayla dünya üzerinde doğrudan bir kontrolü olmayan bir ilişkisi olduğunun farkına vararak özbilince ulaşmasıdır. Aynı şekilde, Oidipus kompleksi, öznenin tatminine ulaşmanın zorunlu olarak diğerini içeren bir şey olduğunu ve bunu başarmanın yolunun diğeriyle birlikte çalışmak olduğunu fark ettiği bir aşamayı başlatmayı amaçlar. Dahası, bir sonraki bölümde daha ayrıntılı olarak tartışacağım gibi, ötekiyle olan ilişki, aynı anda hem ötekiyle (narsistik veya ego/ego-ideali ekseni diyeceğim şey boyunca) bir özdeşleşmeyi hem de bir başkasından

[19] Örneğin Freud, Kant'ın kategorik buyruğunun Oidipus kompleksinin doğrudan varisi olduğunu yazar. Sigmund Freud, *Economic Problems of Masochism*, ed. James Strachey, cilt. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 169; SA 3:351. Freud ayrıca vicdanı süperegoyla ilişkilendirir: *The Ego and the Id*, ed. Strachey, SE XIX, 35; SA3:302. Bir sonraki bölümde ahlak ve süperego arasındaki bağlantıya daha uzun değineceğim.

[20] Burada, süperegonun ortaya çıkmasından çok önce, gerçeklik ilkesinin (ego işlevinin bir parçasının), idden gelen arzuyu eleştirdiğine itiraz edilebilir. Ancak, gerçeklik ilkesinin standardı basitçe hayatta kalmaktır, süperegonun standardı ise daha temelde, kendi kendini yapılandırma ve kendini parçalama arasındaki savaştır. Başka türlü söylerse, süperegonun eleştirisi, daha soyut bir düzeyde, benim genel olarak özgürlük olarak adlandırmak istediğim bir düzeyde işler. Bu iddiayı Beşinci Bölümde kanıtlıyorum.

(saldırganlık ve ego/süperego ekseni olarak adlandıracağım şey boyunca) farklılaşmayı içeren bir ilişkidir.

Burada sunulan ödipal teoriden üç temel nokta çıkarılabilir. Birincisi, ödipal komplekste geliştirilen ötekiyle ilişkinin bir başarı olmasıdır, çünkü ötekinden farklılaşma, aynı zamanda daha büyük ve daha kalıcı doyumun bir koşulu olması anlamına gelir. İkincisi, Oidipus kompleksi esnasında ötekiyle olan ilişki hem saldırganlık hem de narsisizm ilişkisine dönüşür. İdeal olarak, ego burada güçlendirilir ve esas olarak süperegoyu dışa doğru yönlendirebilir. Ancak, göreceğimiz gibi, bu gerçekleşmeyebilir de. Son olarak, 'normal' bir ödipal gelişimin ana hatlarını çizerek, sömürge yönetimi altında meydana gelen patoloji daha açık bir şekilde anlaşılabilir.

Fanon'un Irk Patolojisi Teşhisi

Bölümün bu ikinci kısmında Fanon'un kolonilerde, özellikle Martinik'te ve anakaradaki Fransa'da ırk psikopatolojisinin kökenine ilişkin teşhisini araştırıyorum. Fanon'un bu analizdeki başlıca kaygılarından biri, bireysel patoloji ile sosyal patoloji arasındaki bağlantıdır. Daha açık olmak gerekirse Fanon, bir toplumsal sistemin nasıl yaygın fakat bireysel olarak önemli psikopatoloji vakaları üretebileceği, siyasi sömürgeciliğin veya ırkçılığın hâkim olduğu bir sistemin nasıl yaygın akıl hastalığı üretebileceği sorusunu gündeme getiriyor. (Fanon'un bu sorunu ideolojiden ziyade gerçekten akıl hastalığı bağlamında anlamak istemesini, bu bölümün son kısmında açıklayacağım. O hâlde burada verilen analize göre, ideoloji bir tür akıl hastalığı olarak, akıl hastalığı ise bir tür ideoloji olarak anlaşılmaktadır.)

Bu analizin temeli, bu bölümün ilk kısmındaki bilinç ve özbilinç analizinde ve de diyalektik model eşliğinde deneyimin genel kuramında atılmıştır. İkisini bir araya getirdiğimizde, Hegel için kavramsal gelişimin, daima hem bireysel hem de

toplumsal olduğunu söyleyebiliriz, çünkü toplum her bireye daha geniş sosyal dünyadaki kendi yerini kavramsallaştırabilmesi için (en kolay) kullanabileceği bir dizi kavram sunar. Bu, bu kitaptaki ana tezlerden biridir. Göreceğimiz gibi Fanon, bundan, hatalı sosyal kavramların, toplumdaki bireyler tarafından (çünkü zorunludurlar) benimsendiklerinde, hatalı bir bireysel kavramsal şemaya dönüşeceği sonucu çıkarır.

Fanon'un, insandaki akıl hastalığının yalnızca filojenik yanını değil, aynı zamanda sosyojenik yanını da göz önünde bulundurmamız gerektiğine ilişkin iddiasının anlamı budur. Fanon için sosyojeni, Freud'daki ontojenik ve filojenik arasındaki boşluktur.[21] Sosyojeni, sırasıyla bireyin metapsikolojik gelişimini ve bir bütün olarak türün metapsikolojik gelişimini temsil eder. Fanon için önemli olan nokta, metapsikolojinin kültürden kültüre değişiklik göstermesidir. Bu iddiasıyla, sömürgeci öznenin metapsikolojik yapısını Avrupalınınkiyle karşılaştırmasına olanak tanımayı amaçlamaktadır. Ancak, sosyojenik aynı zamanda, belirli bir toplumdaki herkesin metapsikolojik yapısının birbirleriyle ilişkili ve benzer olduğu anlamına gelir. Bu benzerlik, Fanon'un aynı anda tüm sömürge öznelerinden (ve onlar adına) söz etmesine izin verir. Ayrıca, ortalama Avrupalının metapsikolojik yapısına karşı, metapsikolojik yapının kolonilerle sınırlandırılması, her ikisinin de daha temel ontolojik düzeyle kıyaslanabilmesini sağlar. Bu karşılaştırma, Fanon'un kolonyal metapsikolojik yapının Avrupanınkine kıyasla patolojik olduğunu göstermesine izin verecektir. Aynı zamanda (öznelliğin temel ontolojik doğasına atıfta bulunarak) kolonyal öznenin patolojisinin tedavi edilebileceği ve hatta bu tedaviyi talep edeceği iddiasında ısrar etmesine izin verecektir.

[21] Fanon şöyle yazar: "Siyah adamın yabancılaşmasının bireysel bir sorun olmadığını göreceğiz. Filojeni ve ontojeninin yanında bir de sosyojeni vardır" (BS, xv). Freud'un ayrımı için bkz. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, ed. James Strachey, cilt. XVIII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 69; 9:65.

Fanon toplumun hem sorun hem de çözüm olduğu fikrini, politik söylemin yanı sıra terapötik tedavi düzeyinde de detaylandırmıştır. Politik-tarihsel eleştiri, ırkın yalnızca fiziksel bir özellik olduğunu ve insanlığın herhangi bir temel özelliğiyle bağlantılı olmadığını ortaya koymaktadır. Irkçılığı mümkün kılan şey, aynı zamanda ırkçılığı sonlandırabilecek şeydir: yani insan etkileşimini yöneten toplumsal normlar.

Irkçılık, kolonyal veya siyah öznenin tam potansiyeline ulaşmak için bilincine varması gereken içselleştirilmiş normatif bir düzendir. Başka bir deyişle, ırkçılık ancak sömürge öznesi izin verdiği sürece işler. Bu, elbette, ırkçı toplumun ürettiği gerçek maddi ıstırabın nesnel olduğunu inkâr etmek değildir; bu gerçek ıstıraptır. Lakin ırkçı veya sömürgeci dünyanın nesnelliğinin ancak öznenin dünyayı anlama biçimini ele geçirmesiyle mümkün olduğunun altını çizmektir. Irkçı ve sömürgeci normların aynı anda tüm özneleri kontrol altına almış olması, alternatif yaşam paradigması sağlayabilecek hiçbir rol model bulunmadığından, sorunu açıkça daha da karmaşık hâle getiriyor. Nitekim Fanon, normatif ırksal yapıya kimsenin tek başına karşı koyamayacağı gerçeğine dikkat çeker. Ancak ırkçılığın üstesinden gelinmesi gerekir ve yalnızca toplumsal olarak üstesinden gelinebilir.

Bölümün bu kısmında Fanon'un ödipal modelle ilişkisi bağlamında kolonyal psikopatoloji, yani yozlaşma analizinin izini sürüyorum. Fanon'un analizinin iddiası, kolonyal öznede egonun, bir süperegonun ateşi altında kaldığıdır. Bu süperego egodan tamamen kopuktur. Ego siyah benliğin tarihini korurken, süperego beyaz adamla temasa geçtiğinde beyaz adam kılığına girer. Sonuç, siyah egonun beyaz süperegosu tarafından içsel bir biçimde kolonize edilmesidir. Fanon, bunun ardından gelen istikrarsızlığın, siyah sömürge öznelerinde görülen ahlaki faillik eksikliğinden sorumlu olduğunu savunuyor. Bu analizde, Fanon'un kolonyal psikopatoloji analizinin, beyaz adamla temas üzerine öznenin parçalanmasıyla nasıl ilişkili olduğuna özellikle dikkat edeceğim. (Bu bölümün son

kısmı, Fanon'un psikiyatrik bakım yoluyla terapötik müdahale önerilerini incelemektedir.)

Analizin Sosyojenik Düzeyi ve Oidipus Kompleksinin Eleştirisi

Fanon'un yazılarında ödipal modele fazlaca vurgu yapmış olmakla Fanon'un bu modele yönelik kendi eleştirisine ters düşmüş gibi görünebilirim. Fanon'un Hegel'in tanınma paradigmasına yönelik eleştirisini tartışırken kullandığım aynı taktiği kullanarak bu konuyu burada kısaca ele alacağım. Hatalı olanın Oidipus kompleksi değil, daha çok onun sömürge toplumundaki yetersiz açıklaması olduğunu savunuyorum.

Fanon'un ödipal kompleksi eleştirisi, onun simgeleştirmenin temeli olarak anladığı sosyojenik analiz düzeyi kavramı aracılığıyla yapılır. Yani Fanon, Oidipus kompleksini normların eklemlenmesi ve benimsenmesiyle ilgili olarak yorumlar. Ancak, sömürge bağlamında normların özne projesini ilerletecek bir şekilde değil, onu doğrudan zayıflatacak bir şekilde ifade edildiğini de görür. Bu kanıttan Fanon, Oidipus kompleksinde yer aldığı için simgeleştirme projesinin başarısız olduğu sonucuna varır.[22] Başka bir deyişle, Fanon, somut olarak var olduğu şekliyle, Oidipus kompleksinin ırksal bir boyutu olduğunu savunur. Bu, ırkın belirleyici bir rol oynadığı kolonyal bağlamda, Oidipus ilişkisinin bir şekilde ırk boyutu tarafından saptırıldığı anlamına gelir. Freud'un Viyanası'nda

[22] Gordon, Fanon'u psikanalizin bir eleştirmeni olarak sunar. Gordon, siyah adamın siyahlık deneyiminin, psikanalitik tedaviye yatkın bir içselliğe sahip olmaktan ziyade siyah olmaktan kaynaklandığını savunur. Bu analize kesinlikle katılmamakla birlikte, Gordon tam anlamıyla şeyleştirmenin pençesindeki siyah adam için analizin gerçekten de mümkün olmadığını iddia etmekte kesinlikle haklıdır. Benim iddiam daha ziyade, Fanon'un (neredeyse) herkeste iyileştirilmesi gereken bir içsellikten kurtulma olasılığı gördüğüdür. Lewis Gordon, "The Black and the Body Politic: Fanon's Existential Phenomenological Critique of Psychoanalysis," Fanon: *A Critical Reader*, ed. Lewis Gordon, T. Denean SharpleyWhiting ve Renée T. White (Oxford: Blackwell, 1996), 76-78.

durum böyle değildi. Mesele şu ki, beyaz bir toplumda beyaz bir aile için işe yarayan şey, beyaz egemenliği altındaki siyah bir aile için aynı şekilde düzgün işlemeyebilir.

O hâlde, kolonyal bağlamda ihtiyaç duyulan şey, sosyojenik bir analizdir. Bu analiz, politik düzeyde iş görür. Politik düzeyde, maddi ve ekonomik koşulların, simgesel koşulları oluşturduğu görülür. Simgesel koşullar da psişeyi oluşturur. Ekonomik, ırksal ve diğer koşullardaki eşitsizlik, bu nedenle, Freud'un tasavvur etmediği şekillerde simgeleştirmede bir başarısızlığa dönüşür.[23] Mesele şu ki, sömürgeciliğin maddi ve simgesel koşulları, ailevi Oidipus kompleksinin normalde özerk bir bireye yol açmasına izin vermiyor.[24]

Ancak Fanon'un eleştirisini doğru analiz düzeyinde görmek önemlidir. Sosyojenik düzeyde yazan Fanon şöyle diyor:

> Beğenin ya da beğenmeyin, Oidipus kompleksi siyah bir kompleks olmaktan çok uzaktır. Fransız Antilleri'nde ailelerin yüzde doksan yedisinin tek bir ödipal nevroz üretemediğini göstermek bizim için oldukça kolay olurdu. Ve bunun için kendimizi tebrik etmeliyiz. (BS, 130)

Bu nedenle, sosyojenik düzeyde –yani yaygın toplumsal normlardan yola çıkarak bireysel psişelerin tarihsel inşası düzeyinde– Oidipus kompleksi siyahi çocuğun veya ergenin

[23] Örneğin bkz. Marilyn Nissim-Sabat, "Fanonian Musings: Decolonization/Philosophy/Psychiatry," *Fanon and the Decolonization of Philosophy*, ed. Elizabeth Hoppe ve Tracey Nicholls (Lanham, MD: Lexington Books, 2010). Nissim-Sabat, 'sosyojeni'nin, Fanon'un, ırksal aşağılık ideolojisi de dâhil olmak üzere, toplumsal yapıların ve anlamların oluşturulduğu ve içselleştirilerek kendini olumsuzlamayla sonuçlandığı süreç için kullandığı terim olduğunu yazar (42).

[24] Gibson ayrıca sömürgeciliği bir nevroz gibi görmekte ve özellikle sömürgeciliği ödipal öncesi aşamaya gerileme olduğunu düşünmektedir. Nigel Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2003), 31. Nevroz ve kolonyalizm arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Édouard Glissant, "History-Histories-Stories," *Caribbean Discourse: Selected Essays* (Charlotte: University of Virginia Press, 1992), 65-66. Karayipler'de psikanalizin benimsenmesini tartışan Simek, psikanalizin genellikle ya yabancılaşmaya bir tedavi (Paul Ricoeur ve Fanon'a atfettiği bir strateji) ya da Glissant ve Jean Laplanche'a atfettiği yıkıcı bir uygulama olarak sahiplenildiğini savunuyor. Nicole Simek, "Postcolonial Freud: Psychoanalysis in the French Antilles", *Psychoanalysis and History* 13, no. 2 (2011).

deneyimini tarif etmekte başarısız olur. Ancak bu, kavramı kullandığım daha yapısal düzeyde Oidipus kompleksinin hâlâ doğru analiz modeli olmadığı anlamına gelmez. Dolayısıyla buradaki önemli düşünce, Fanon'un tanınma paradigmasının 'eleştirisi'ndekiyle aynıdır: "Aslında Hegel'in tanımladığı gibi, bir 'başkaları için varlık' vardır, ancak sömürgeleştirilmiş ve kültürü başka bir kültürün etkisi altında bozulmuş bir toplumda her türlü ontoloji olanaksız kılınmıştır" (BS, 89). Benzer şekilde, bir Oidipus kompleksi olduğunu söyleyebiliriz, ancak sömürgeleştirilmiş ve ırksal olarak bölünmüş bir toplumda imkânsız hâle getirilmiştir.

Bununla birlikte, Fanon'un Oidipus kompleksini teorik bir model olarak kullandığının, onu yaygın kolonyal psikopatolojiyi teşhis etmek için kullanma biçiminden daha iyi bir kanıtı yoktur. Şimdi bu teşhise dönüyoruz.

Süperego ve Kolektif Katarsis

Toplumsal gelişmenin önündeki sosyojenik engellerin analizini derinleştirmek için, kolonyal psikopatoloji sorununu en temel şekilde ortaya koyan iddiaya, Fanon'un "hiçbir zaman Beyazlarla temasa geçmemiş olan siyah adam, temasla birlikte çoğu zaman anormal hâle gelir" iddiasına (BS, 124) dönmeliyiz. Birincisi, Fanon'un buradaki bu iddiası, Antil kültüründe normal bir gelişimin *olduğunu* ama beyaz adamın temasıyla bunun engellendiğini ima eder. Fanon'un baştan sona üzerinde ısrar ettiği ana nokta, Antillinin siyah olduğu ancak bunu beyaz adamla temas yoluyla fark ettiği ve dahası, bu farkındalığın aslında sömürge öznesinin psikopatolojisini oluşturduğudur.[25]

[25] Bu genel analiz, Fanon'un sömürgeci ve ırkçı kültüre atfettiği ırksal çizgilerin yalnızca egemen kültürün işi olduğuna itiraz eden Davids tarafından sorgulanmıştır. Davids, bunun kolonyal özneyi fazlasıyla pasif kıldığına işaret ediyor. M. Fakhry Davids, "Frantz Fanon: The Struggle for Inner Freedom," Free Associations 6B (1996): 226-27. Fanon'un klinik değerlendirmesiyle ilgilenmediğim için burada

Fanon, beyaz adamla temasın kolonyal öznenin normal gelişiminin yönünü tersine çevirdiği iddiasını, süperegonun saldırganlığını dış dünyaya karşı dışa değil, egonun içine saldığını belirterek detaylandırır. Beyaz adamla temasla ortaya çıkan bu tersine dönüş, Fanon'un "saldırganlık biçiminde biriken enerjinin salıverilebildiği bir çıkış" olan 'kolektif katarsis' dediği şeyin ani başarısızlığıyla ilgilidir (BS, 124). O hâlde yanıtlanması gereken soru, sömürge toplumunda, özellikle de siyah adamın beyaz adamla temasında süperegonun tersine dönmesini tetikleyen şeyin ne olduğudur.

Daha önce Oidipus kompleksi hakkında söylediğimize dönerek konuyu açıklığa kavuşturalım: Öznenin kendi arzusunun bilincine vardığı (yani kendisinin bilincine vardığı, özbilinç olduğu) süreç, babanın saldırganlığının süperego şeklinde içselleştirilmesiyle yakından bağlantılıdır. Dahası, süperego enerjisini idden alıp, herhangi bir nesneyi alabiliyorken; ego, genellikle süperegoyu enerjisini içe değil dışa, egonun kendisine doğru kanalize etmesi için yönlendirebilir. (İyi uyum sağlamış bir bireyde bu, elbette, zayıflatıcı bir özeleştiriye dönüşmeden, ahlak biçiminde özeleştiriye izin veren bir karışım olacaktır.) Süperegonun dışa dönük yönü, psişeyi dış uyarılmalardan da korur.

Sosyojenik veya grup olarak metapsikolojik düzeyde, Fanon'un 'kolektif katarsis' terimini toplumun komünal 'dışarı'sı, yani her bireyin süperegosunun en kolay yönlendirilebileceği komünal nesne olarak anlayabiliriz. Komünal katarsis, bu nedenle, sembolik bir hedef, bir günah keçisidir. Toplum, topluca kötüleyebileceği bir nesne bulabilirse daha bibirine bağlı ve uyumlu hâle gelir, böylece bireylerin birbirleriyle çatışmaya girme ihtiyacı azalır.[26]

Davids'in bu argümanı üzerine bir şey söylemiyorum. Bu argümana karşıt bir tezin klinik verilerle ortaya konmasını tercih ederim. Bu anlamda, Davids'in eleştirisinin burada geliştirdiğim genel çerçeveye sığdırılabileceğine inanıyorum.

[26] Bu konu, pek Fanoncu bir tarzda olmamakla birlikte, Vamik D. Volkan, *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships* (Northvale, NJ: J. Aronson, 1988) tarafından geliştirilmiştir.

Kolonyal bağlamda, böyle bir 'dışarı'ya yönelik metapsikolojik gereksinimin özel (yani tarihsel) bir doğası vardır. Bunun anlamı, toplumsal düzeyi yeniden değerlendirme ve eleştirme projesi için, kolektif katarsis nesnesinin özel bir ilgi alanı olduğudur. Burada Fanon, Jung'un kolektif bilinçdışı teorisini onaylayarak aktarır: "Avrupa'da siyah adamın utanç verici duyguları, temel içgüdüyü ve insan ruhunun karanlık yanını temsil etmek gibi bir işlevi vardır" (BS, 167). Psişe saldırganlık ve Eros'tan oluştuğu için, saldırganlığı dışa yönlendirmeye ihtiyaç duyulur. O hâlde Avrupa'da, toplumun etrafında örgütlendiği olumsuzluk, bir özellik olarak değil, bir tip veya simgesel nesne olarak siyah adamdır.

Elbette Fanon, sembolik bir saldırganlık nesnesine yönelik daha temel (ontolojik-düzey) ve genel ihtiyaç ile yönlendirmeyi yapan, böylece simgeselin belirli bir örneğini oluşturan tikel ama yaygın benliğin olumsal doğası arasındaki farkla ilgilenir. Diğer bir ifadeyle, kolektif katarsis bireysel öznelerin kolektivitesinden oluşur. Bu bireysel özneler, nefret edilen nesneye saldırganlıklarını yönlendirirler. Ayrıca, kolektif katarsis toplumun saldırganlığını teşvik eder ve buna ek olarak, öznenin tikelliğini oluşturur. Bu nedenle, Jung saldırganlığı ifade etme ihtiyacı konusunda haklı olsa da bu saldırganlığın içeriği konusunda yanılır. Bu saldırganlığın belli bir içeriği vardır; bu da siyah olandan korkmaktır.[27] Siyah, diğer renkler gibi bir renktir; doğal olmayan, daha çok baskı tarihi içerisinde toplumsal olarak oluşturulmuş bir koddur. Fanon bu konuda şunları yazar: "Kolektif bilinçdışı, genetik kalıtım tarafından aktarılmaz; bu, dürtüsel bir kültürel dayatma diyeceğim şeyin sonucudur" (BS, 167).

Fanon'un söylemek istediği şey, elbette, saldırganlık nes-

Ayrıca bkz., elbette, Réne Girard, *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977).

[27] "Jung'un bir yenilikçi olmasının nedeni budur: Dünyanın çocukluğuna uzanmak ister. Ama büyük bir hata yapar ve yalnızca Avrupa'nın çocukluğuna uzanır" (BS, 166).

nesinin veya Hesnard'ı izleyerek şimdi adlandırdığı şekliyle fobojenik nesnenin, içerisine konulduğu özel biçimin siyasi kullanımlarına tanıklık eden bir tarihi, bir tikelliği olduğudur.[28] Sömürgeci ve ırkçı bağlamda siyahlık; siyah ile beyaz arasında ayrımın ve beyazın siyah üstündeki tahakkümünün siyasi misyonunu yerine getirmek için fobojenik nesne hâline getirilir. Bu nedenle, Fanon, fobojenik bir nesnenin olmaması gerektiği değil, daha çok onun aldığı biçimin, saldırganlığı dışa yönlendirmeye yönelik salt bireysel ihtiyacın ötesinde sonuçlara sahip olduğunu belirtir.

Artık, fobojenik nesnenin sorunlu ama gerekli doğasını göz önünde bulundurarak, beyaz adamla temasın Antillileri nasıl 'anormal' kıldığı sorununa dönebiliriz.

Beyaz Adamla Temas ve Süperegonun Tersine Dönüşü

O hâlde beyaz adamla temas Antilli psişesine nasıl zarar verir? Şimdiye kadar tanımladığım terimlerle ifade edecek olursak soru şudur: Fobojenik nesnenin siyah olarak somutlaştırılmasında Antilli psişesine bu kadar zarar veren şey nedir?

Fanon'a göre, dikkat edilmesi gereken ilk şey, Antilli çocuğun kendisini siyah olarak görmemesidir. Baktığı her yerde, çocuğun siyah veya beyaz çocukları değil, kendisi gibi çocukları gördüğünü tahmin edebiliriz. Bu, Antilli çocukların, başka çocukların farklı cilt tonlarına sahip olduğunu fark etmedikleri anlamına gelmez; ancak ten rengindeki farklılığı'n, *siyahı* ve *beyazı* farklı ontolojik türler olarak gören ırkçı ayrım olarak anlaşılmadığı anlamına gelir. Biz de bedenin olumsal bir özelliğinin söz konusu şeyleşme uğrağıyla ilgileniyoruz.

Gelişim ekseninde bu hasarın meydana geldiği anı bulmak biraz zordur. Belki de Oidipus kompleksinin hâlihazırda meydana geldiğini varsaymalıyız, çünkü ancak bu şekilde

[28] BS, 133.

süperegodan söz edilebilir. Antilli çocuk, Fanon'a göre, Fransız kültürünün kolektif katarsisine katılarak, Oidipus kompleksinden geçer; yani "siyah çocuk kimlik kazanma sürecinde öznel olarak beyaz bir adamın tavrını benimser." "Siyah çocuk, beyaz adamı tüm saldırganlığıyla kahramanlık makamına oturtur; o yaşta bunu yapması kendisini feda etmesine, sadist bir biçimde kurban etmesine benzemektedir" (BS, 126). Önemli olan nokta, Antilli çocuğun bu Fransız –yani ırkçı– çeşniyle kolektif katarsise katılarak, saldırganlığını dışarıya, yani *siyah* olarak kodlanan fobojenik bir nesneye yöneltmesidir.

Antilli çocuk okulda kendisini Parisli 'akranlarıyla' epey doğal bir şekilde özdeşleştirir. Fanon, bunu şöyle açıklar: "Gerçek şu ki, Antilliler Avrupalılarla aynı kolektif bilinçdışına sahiptir." "Antiller erkeğinin animası[29] bile her zaman beyaz bir kadındır. Aynı şekilde Antillinin Animusu[30] da her zaman beyaz bir erkektir. Bunun nedeni, Anatole France'da, Balzac'ta, Bazin'de veya 'bizim' diğer romancılarımızda o varlığı bilinen ama âdeta görünmez olan siyah kadından veya gözleri parıldayan karanlık Apollon'dan hiç söz edilmemesidir" (BS, 168). "Çizgi romanlardan 'büyük' yazına kadar kültür mağazasında her şey beyaz kodludur. Bu nedenle, Antilliler öznel ve entelektüel olarak beyaz bir adam gibi davranır" (BS, 126). Ya da belki daha doğrusu, çocuk, nevrotik belirsizlikte yaşamak yerine belirli bir rengi olmayan bir çocuk gibi davranır. Diğer bir ifadeyle, çocuğun kendisi ile beyaz akranları arasında fark ettiği herhangi bir fark, beyaz adamla fiili temasa geçene kadar açığa çıkmaz. Fanon'un kolonyal psikopatoloji analizinin kilit noktası –ve onun ırkın temelde sosyojenik olduğu iddiasını doğrulayan nokta– fobojenik nesnenin 'siyah' olarak inşa edilmesi ve kodlanması gerekti-

[29] Anima, psikanalizde bir erkeğin bilinç altındaki kadın imajı olarak tanımlanır; Jung'un terminolojisinde, insan ruhunun dişi bölümünü ifade eder. (Çev.)

[30] Animus, psikanalizde bir kadının bilinç dışındaki erkek imajı olarak tanımlanır. (Çev.)

ğidir. Antilliler yalnızca beyaz adamla temas ettiğinde siyah olur. Fanon, "Ben siyah bir adamım ama doğal olarak bunu bilmiyordum, çünkü siyahım" diye yazar (BS, 168). Bu vurgu hem bu bölümün ana iddiası hem de bir sonraki bölüm için önemlidir. Ancak beyaz adamın Antilliyi 'siyah' yapması, Sartre'ın öne sürdüğü gibi siyah adamı beyaz adamın ötekisi kılmaz. Aksine, *siyahlık hiç de bir kimlik değildir*–ve bu husus yeterince vurgulanamaz.[31] Daha ziyade, siyahlık, göreceğimiz gibi, psişik kimliğin ve dolayısıyla ontolojinin yokluğudur.

Fanon, Antilliler'in 'aslında' siyah olduğunun keşfinin bir 'travma' veya derin bir psişik yara oluşturduğunu söyler. Ancak bu yara, Fanon'un açıkça belirttiği gibi, gerçek bir olayın değil, öznenin sahip olduğunu sandığı sembolik ilişkilerin aslında tamamen farklı olduğunun keşfedilmesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle, Antillilerin fobojenik nesnesinde, radikal bir anlam değişikliği olur. Bu, Fanon'un nitelediği gibi, 'belirli bir duyarlılaştırıcı eylemin gerçekleşmesi' nedeniyle mümkündür (BS, 132). Sonuç olarak, Antilli çocuğun fobojenik nesnesi zaten 'siyahlık' olarak oluşturulmuştur, ama çocuk bunun kendisi olduğunun, yani karşıtı olarak kurulan fobojenik nesneyle aynı olduğunun farkına varmamıştır. Fanon, bazı durumlarda sonuçların ciddi olduğunu öne sürer: "Eğer psişik yapı kırılgansa, egonun çöküşünü gözlemleriz" (BS, 132).

Egonun Çöküşü

[31] Fanon burada Lacan'a kısa bir eleştiri yöneltiyor: Beyaz çocuk için Öteki'nin siyah olduğu, hiç şüphesiz doğrudur. Buna karşın, siyah çocuk için böyle değildir çünkü siyah çocuğun bedeni her zaman toplumsal olarak bir bağlama oturtulmaktadır. Bu, siyah çocuğun vücut imagosunun simgeleştirmeye direndiği, kendisini her zaman nötr veya renksiz olarak anladığı bir yoldur (BS, 139-40). Fanon'un Lacan'la ilişkisine dair sempatik bir okuma için bkz. Fransoise Verges, "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal," *Critical Inquiry* 23 (1997). Ancak Clark, Fanon'un yanlış tanınma analizini, Lacan'ın ayna evresi teorisinden ziyade, Kleinci yansıtmalı özdeşim ile uyumlu olarak görür. Simon Clarke, "Psychoanalysis, Psychoexistentialism and Racism", *Psychoanalytic Studies* 2, no. 4 (2000). 349-53.

Egonun çöküşünü veya çürümesini şu şekilde anlamamız gerektiğini düşünüyorum: Beyaz adamla temasa geçtikten sonra, artık kendisini siyah olarak gören Antilliler için süperegonun yönelimi aniden tersine dönmektedir. Daha önce gördüğümüz gibi, psişik istikrar, süperegonun içselleştirilmiş dışarıya dönük saldırganlığının, Avrupa'da ve Antiller sömürge kültüründe kültürel olarak oluşturulmuş bir nesneye yani siyah adama doğru yöneltilmesiyle korunur.

Kendi siyahlığının keşfinden sonra, Antillilerin zorunlu olarak fobojenik nesneye yönelmiş olan süperegosu, siyah benliğin merkezi olan egoya yönelir. Siyah benlik artık hem saldırganlığın kaynağı hem de aynı saldırganlığın hedefindedir. Bu yeni ikili yön, Fanon'un işaret ettiği gibi, egonun id ile dış dünya arasında arabuluculuk yapma yetkisinin ciddi şekilde baltalanması anlamında egonun çökmesine veya ciddi şekilde zedelenmesine yol açabilir. Bu, aynı zamanda id ile doğrudan bir ilişkisi olan süper-egonun idden libidinal enerji aldığı ve bu enerjiyi egonun altını oymak ve ona saldırmak için kullandığı bir kısır döngüyü başlatabilir.

Fanon'un Anna Freud'un çalışmasına atıfta bulunarak işaret ettiği gibi, olağan savunma mekanizmaları da ego için mevcut değildir. Anna Freud'a göre, egonun kendisini süperegonun saldırısına karşı savunmasının yaygın yolu, süperegonun başarısız olduğuna hükmedebileceği durumlardan geri çekilmesidir.[32] Fanon, egonun bu geri çekilmenin siyah adam için imkânsız olduğunu çünkü sürekli olarak beyazların onayını aradığını ancak nereye giderse gitsin siyah kaldığını belirtir.[33]

Fanon konuyu detaylandırmasa da beyazların onayını alma meselesi biraz ilgiyi hak ediyor. Antilliler, beyazların onayını istemektedirler ama bu, tanınma ilişkisinde gerçek

[32] Anna Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defense*, rev. ed. (New York: International Universities Press, 1967), 92-93. *Das Ich Und Die Abwehrmechanismen* (Frankfurt: Fischer, 1975), 95-96. Fanon'un 103. sayfasından alıntıdır.
[33] BS, 34.

bir beyaz kişiden onay almalarıyla sağlanacak bir şey değildir. Böyle bir ilişki, Fanon'un ısrarla vurguladığı gibi, siyah adamın ontolojisi olmadığı için, dolayısıyla tanınma olasılığı olmadığı için zaten imkansızdır. Sorun daha ziyade, Antillilerin farkında olmadan beyaz adamı kendi süperegolarında içselleştirmeleridir. Bir Antillinin aradığı 'beyaz adam'ın onayı, kendi beyaz süperegosunun onayıdır. Bu, aynı zamanda neden bu onay arayışından kaçış olmadığını da açıklıyor. Egonun süperegodan saklanacak yeri yoktur. Bu, elbette, egonun olağan savunma mekanizmalarının neden başarısız olduğunu da açıklar. Savunma mekanizmaları, dışarıdan gelen saldırılara karşı yönlendirilirler, ancak süperegonun içsel zulmüne karşı hiçbir savunma sunmazlar.

Süperegonun yönünün bu şekilde tersine dönmesinin, siyah adama maddi olarak yapılan bir şey yüzünden değil, simgesel veya söylemsel otorite yoluyla gerçekleştiğini görmek önemlidir. Aslında Fanon, beyazlar açıkça ırkçılık yapmasalar bile, bu mekanizmanın nasıl çalıştığını açıklamaya çalışıyor. Siyah adamın kendi içinde keşfettiği fobojenik nesne gerçek bir nesne değildir, gerçek bir haneye tecavüzden kaynaklanmaz. Daha ziyade, Fanon'un Hesnard ve Odier'i izleyerek detaylandırdığı gibi, "annenin yokluğuna bağlı belirli bir öznel güvensizlikten" (BS, 133) dolayı Antilliler kendi kendilerine fobik hâle gelirler. Fanon bu hususu daha fazla açıklamıyor, ama benim önerdiğim modeli kullanırsak, anneyle güvenli bir ilişki kurulamamasının, zayıf bir ego anlamına geleceği söylenebilir çünkü öznenin olumlu entegrasyonunun parçası olan anne, egonun libidinal rezervlerini güçlendirir.[34] Buradaki mesele, kendisi de siyah olan annenin çocuğu yeterince koruyamaması ve dolayısıyla egoyu güçlendirememesi anlamında kesinlikle simgesel bir meseledir.

Yukarıdaki analiz, Fanon'un düşüncesinde psikolojik olan-

[34] Bu nokta yine, bir sonraki bölümde detaylandıracağım Erotik birlik dürtüsü olarak narsisizm teorisiyle ilgilidir.

la metapsikolojik olan arasındaki önemli bağlantıyı göstermektedir. Psikolojik düzeyi şekillendiren olumsal bir politik uygulama burada metapsikolojik olanı da derinden etkiler ve aslında metapsikolojik olanın altını oyar. Olumsallığın yapısal olanı etkileme olasılığı, ideoloji tehdidinin gerçek anlamıdır. Böylece, beyaz ve siyah arasındaki tarihsel olarak olumsal ve politik olarak desteklenmiş psikolojik farklılaşmanın, birçok öznenin metapsikolojisinin değişmesine yol açtığı gösterilmiştir. Bu değişiklik, Antilli çocuğunun ırksal masumiyeti, anakaradaki otorite ve saldırı yapılarıyla özdeşleşmesi ve son olarak beyaz adamla nihai teması gibi birkaç faktörün tesadüfi birleşimiyle meydana gelmiştir. Bu faktörler birlikte, şimdi geleceğimiz (anormal) metapsikolojik aşağılık psikopatolojisiyle sonuçlanır.

Kolonyal Öznenin Fail Olamaması ve Ahlaki Kısıtlılığı

Şimdi süperegonun nesnesindeki bu değişimin sonuçlarına dönmeliyiz. Buradaki daha büyük argüman, süperegonun baskısı altında egonun zedelenmesi veya çökmesinin öznenin parçalanmasına neden olmasıdır. Bu, doğrudan Fanon'un siyah adamın hiçbir ontolojiye sahip olmadığı, yani parçalanmış psişenin kendisini başka bir psişenin zıttı olarak ortaya koyamayacağı iddiasıyla ilgilidir. Bu nokta, yukarıda tartıştığım gerileme kavramına atıfta bulunularak ifade edilebilir: Sömürge öznesini aşağı hissettiren şey, hem daha fazla kendiyle-bütünleşmeyi arzulaması hem de somut olarak bu bütünleşmeyi başaramamasıdır. Dolayısıyla bu gerileme, kolonyal öznenin bilinçsizce değil, bilinçli olarak yaşadığı bir gerilemedir.

Fanon'un buradaki argümanının önemi, kolonyal öznenin durumunun, özgür olmamasından kaynaklandığını göstermesidir. Kolonyalizmde kolonyal öznenin özgür olmaması, metapsikolojik olarak dönüştürür. Bu durum, onun, sömürgeci güçler tarafından düzeltilecek, doğuştan gelen bir eksikliğinin sonucu değildir. Ayrıca, Fanon'un analizi, kolonyal öznenin

parçalanmış ve (örneğin Bhabha'da olduğu gibi) temelsiz olduğu anlayışına aykırı olarak, bu parçalanmanın hem siyasi olarak üretildiğini hem de felç edici bir özgürlük kaybı olduğunu göstermektedir.

Sonuç, sömürge öznesinin aşağılık duygusudur. Fanon'a göre bu aşağılık duygusu, pratikte *hissedilen* veya *algılanan* bütünleşme eksikliğinin sonucudur. Dolayısıyla, bu aşağılık durumunun açıklamasına geçmeden önce, sömürge öznesinin parçalanmasının ve dolayısıyla ahlaki zayıflığının açıklamasını sunmalıyız. Bu arada Fanon'un "Bir kusur varsa, o kişinin 'ruhunda' değil, çevresindedir" (BS, 188) sözünü aklımızda tutmalıyız.

Fanon'un, beyaz adamla temas ettikten sonra süperegonun yönünün tersine dönmesinin "siyah adamın *eylemci* biri gibi davranmayı bırakması" anlamına geldiği şeklindeki şaşırtıcı iddiasıyla başlamalıyız. Siyah adamın eylemleri (beyaz adam kılığındaki) 'Ötekine yöneliktir, çünkü yalnızca 'Öteki' kendi statüsünü yükseltebilir ve ona etik düzeyde özsaygı kazandırabilir" (BS, 132).[35] Fanon bu iddiasıyla şunu söylemek ister: Antillinin 'eylemci' olamaması, artık eylemini diğerine (belki de asla) yönlendiremeyeceği anlamına gelir, böylelikle, beyaz adamdan tanınmayı da talep edemez. Antillinin fail olmadığına ilişkin bu iddia, esasen, siyah adamın ontolojiden yoksun olduğu iddiasıyla aynı iddiadır. Fail olamaması, kendi iradesi karşısında başkalarını pasif hâle getirerek kendisini dünyada önemli (ağırlığa sahip) kılamamasıdır. Böylelikle Fanon, beyaz adamla temasın, tanınmayla sonuçlanması gereken bir şeyin, aslında tam tersi, sistemik tanınma başarısızlığı yarattığını göstererek, siyah adamın tanınmadığı tezini desteklemektedir. Gelişimsel düzeyde, bu tanınma başarısızlığı, eşit tanınmanın imkânsız olduğu bir duruma gerilemedir.

Bu 'eylemsel' güç yoksunluğunun, Hegel'in köle-efendi diyalektiğindeki kölelik tartışmasıyla tam olarak paralellik

[35] Bu, sömürgeci efendinin iddiasından farklı bir iddiadır. Sömürgeci taraf, "yerlinin etikten muaf olduğunu; hem değerler bakımından yoksun olduğunu hem de değerlerin aksini yansıttığını" iddia eder (WE, 6).

göstermesi önemlidir. Orada, daha önce tartıştığım gibi, köle yalnızca efendinin aleti hâline gelir. Ancak, köle, zor kullanılarak bir araç durumuna getirilmez; daha ziyade, efendisi tarafından ölümle tehdit edilen kölenin kendisiyle bütünleşememesinin sonucunda, köle bir araç hâline gelir. Kölenin kendisiyle bütünleşememesi, bölünmesi nedeniyle, efendi, kölenin otoritesi, bütünleşmesi hâline gelir. Köle, *efendisi tarafından entegre edilmiş, bütünleştirilmiştir*.[36] Mesele şu ki, efendi, köleyi yönlendiren şey olarak işlev görür. Köle, kendi kendisinin efendisi değildir, bir alet gibi dışarıdan yönlendirilir.

Psişik çözülme ile ahlaki perspektifin altında yatan eylem felsefesi arasındaki ilişkiyi göstererek bu iddiayı kanıtlamama izin verin. Fanon'dan alıntılayarak kullandığım 'eylem insanı' ifadesiyle, basitçe, kendi eylemlerinin sorumluluğunu alan, kendi amaçları doğrultusunda araçlar kullanabilen ve böylece, bedenini gerçekleştirmesi gerektiğini düşündüğü fikirlerle bütünleştirebilen bir kişiyi kastediyorum. Beyaz adamla temasa geçmeden önce Antilliler epey eylemcilerdi; id, ego ve süperego arasında görece normal bir ilişki vardı. Özne, uyumlu bir bütün oluşturmuştu ve ego, gerçeklik ilkesinin yanı sıra süperegonun kısıtlamaları parametresi dahilinde idin emirlerini nispeten özgürce yerine getirebiliyordu.

Bununla birlikte, Fanon'un bu eylem nosyonunu metapsikolojik olarak detaylandırması, bu eylemde bulunma yeteneğinin, saldırganlığı dışa döndürme, yani fobojenik nesneyle olan ilişkiden ayırt edilen (hatta esinlenen) olumlu bir amaca sahip olma becerisine bağlı olduğunu gösterir. Süperego zorba olmadığı ölçüde, aslında insan öznenin bütünlüğünün hizmetinde çalışır ve kötüden, hayal kırıklığından uzaklaşıp, iyiye, doyuma doğru ilerlemek üzere harekete geçer. Süperego böylece öznenin kendini kontrol etmesine katkıda bulunur.

Ancak, bir Antilli beyaz adamla temasa geçtiğinde, kendisinin saldırganlığın nesnesi olduğunu keşfettiğinde, bu keşif,

[36] Bu iddiayı, şurada daha ayrıntılı olarak ele aldım: Stefan Bird-Pollan, "Hegel's Grounding of Intersubjectivity," *Philosophy and Social Criticism* 38, no. 3 (2012), böl. 3.

öznenin bir otorite kaynağı ve yönlendirilecek veya kontrol edilecek bir nesne olarak bölünmesine neden olur. Süperego ve ego arasındaki ayrım da artık siyah ve beyaz olarak kodlanmıştır. Bir Antillinin siyah olduğunu keşfetmesi, aynı zamanda beyaz olduğunu da keşfetmesi anlamına gelir. Keşif şu şekilde ilerler: Bir Antilli siyah olduğunu keşfeder. Bu, egonun siyah olduğu anlamına gelir. Ama ego siyahsa eğer, egoyu kontrol eden, egoya yönelik saldırganlığını ifade eden şey beyaz olmalıdır. Böylece süperego kendisini beyaz olarak oluşturur. Ego ve süperegonun psişenin karşıt parçalarına bölünmesi, kendi eylemleri üzerinde otorite uygulayabilecek hiçbir benliğin kalmadığı anlamına gelir. Daha ziyade, ego artık, süperegonun amaçlarına yönelik bir araç hâline gelir. Süperego, ego üzerinde tek taraflı otorite kurar ve dolayısıyla egonun, ide izin vereceği libidinal tatmin türleri üzerinde de kontrole sahip olur.

Ancak sorun sadece öznenin parçalanması, ego ve süperego arasındaki uyumun olmaması düzeyinde ortaya çıkmaz. Daha ziyade bu, fobojenik nesnenin oluşumu tartışmasında gördüğümüz gibi, siyahlık olgusunun yapısal siyahlığa yükseltilmesidir. Fanon bu konuda şöyle yazar: "Ahlaki standartlar siyah adamın, kara derilinin [ahlaki] bilincinin olmamasını gerektirir. Bu nedenle, siyah bir adam sürekli olarak kendi imajıyla mücadele eder" (BS, 170). Mesele şu ki, ego ve süperego ayrımı, kolonyal bağlam tarafından, Antillinin psişesinde kök salmış olan siyah ve beyaz arasındaki temel karşıtlıkta somutlaşır. Gördüğümüz gibi, temel karşıtlık, herhangi bir yeniden bütünleşme girişimini engeller ve şimdi de ahlaki düzeyde özne entegrasyonuna yol açabilecek hedeflerin benimsenmesini bile fiilen engeller. Özne parçalanması, ahlaki parçalanmadır.

Sistematik Aşağılık Hissi

Beyaz adamla karşılaşmaları ve ardından süperegoları tarafından yönlerinin tersine çevrilmesi nedeniyle egoları kötü

bir şekilde yaralanan özneler için, yaşamın devam ettiği bir alan vardır. Bu yaşam, daha öncesinde olduğu gibi, ancak şimdi kolektif olarak deneyimlenen beyaz bir süperegonun himayesi altındaki toplumsal bir yaşamdır. Bir Antilli, beyaz sömürgeci güç tarafından tanınmaz ama yine de kendisi gibi olan diğerlerinden 'tanınma' talep eder. Beyaz efendi tarafından tanınma, ulaşılamaz bir ideal olarak kalır. Bu tanıma sistematik olarak imkânsız olduğu için, dünya gerçekten uzlaşmaz iki parçaya ayrılır. Ancak beyaz adamın, kolonyal öznenin hayalgücünde, tanınmaya muktedir olarak devam eden varlığı, tam da Maniheist kısır döngüyü döndürmeye devam eden şeydir.[37]

Bununla birlikte, Antiller sömürge tebaası, birbirleriyle etkileşime girdikleri topluluk içinde var olmaya devam ederler.[38] Ancak Fanon'a göre bu etkileşimler istikrarlı değildir, çünkü her bir öznenin göreli parçalanması, hiçbir bireyin ne sömürgeci iktidarla ilgili ne de diğer kolonyal öznelere ilişkin bir tavır alamayacağı, bir konumu temsil edemeyeceği ve dolayısıyla kendisine bir ontoloji veremeyeceği anlamına gelir.

Bu aşağılanmanın bilinçli olarak deneyimlendiğini göstermek Fanon için önemlidir, çünkü bu, bir sonraki bölümde göstereceğim gibi, bir özgürleşme teorisine alan açacaktır. "Siyah adamın üstünlük ya da aşağılık kompleksi ve eşitlik duygusu bilinçlidir. Bu kompleksleri sürekli olarak etkileşime sokar. Kendi dramını yaşar. Onda tipik nevrotiklere özgü duygulanımsal amnezinin hiçbiri yoktur" (BS, 129). Diğer bir ifadeyle, bir an için Fanon'un eylem felsefesine dönecek olursak, bir An-

[37] Fanon, *Black Skin, White Masks*'ın ilk üç bölümünde bu tanınmama kısır döngüsünün haritasını çıkarıyor.

[38] Oliver, kolonyal öznedeki yabancılaşmanın ikili yönüne de dikkat çekmiştir. Ona göre, kolonyal özne tanınmayı arzulamaya devam etse de böyle bir tanınmayı başarabilecek konumdan uzaklaştırılmıştır. Oliver'ın, bu durumu, Hegel'in mutsuz bilincine benzetmesi işimizi kolaylaştırır. Mutsuz bilincin özü, sistematik olarak dışlandığını bildiği öteye duyulan özlemdir. Mutsuz bilinç, Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'nin 4. Bölümündeki köle-efendi diyalektiğinden sonra gelen üçüncü figürdür (Stoacı ve şüpheciden sonra). Bkz. Kelly Oliver, *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), 6-8.

tilli, aşağılığı, kendini bütünleştirmedeki ve kafasına koyduğu şeyleri gerçekleştirmedeki başarısızlık olarak deneyimler. Bu önemlidir, ancak eylemdeki başarısızlıklar her zaman yalnızca göreli başarısızlıklardır. Fanon, kolonyal öznenin hiçbir şekilde eylemde bulunmadığını öne sürmez; yalnızca, eylemlerinin, zaman içinde, daha fazla kendini gerçekleştirmeye ve özgürlüğe doğru ilerleyen, ileriye dönük bir öznellik oluşturmadığını öne sürüyor. Bilinç ve özbilinç arasındaki ayrım açısından, kolonyal öznenin düşünümsel güçlerinin marjinal olduğunu söyleyebiliriz, çünkü sömürge öznesi, kendisini dünyayla olan ilişkisinde sıklıkla değişiklik yapamaz durumda bulur. Sömürge öznesi bu nedenle genellikle kendisini dünyaya karşı edilgen görür.

Önceki alıntıda sözü edilen üstünlük ve eşitlik, bu nedenle, kolonyal öznenin göreli bütünleşmesi için kullanılan göreli terimlerdir. Ancak, Fanon'un kapsayıcı beyaz süper-egoya yaptığı vurgunun işaret ettiği nokta da budur: Gerçek tanınmanın yalnızca kendisi tarafından mümkün olabileceği düşünülen beyaz adama ilişkin ontolojik ağırlığın kesin başarısını bunların hiçbiri oluşturmaz.

Mannoni ve Adler'de Aşağılık Hissi

Bu ve bundan sonraki alt başlıklarda Mannoni, Adler ve Hegel'in ilgili teorilerini sömürge öznesinin sistemik aşağılığı sorunu açısından ele alacağım ve bu durumun psikiyatrik ya da politik olarak nasıl aşılacağı sorusuna zemin hazırlayacağım. Fanon'un, sömürgeleştirilmiş öznenin nevrozunun toplumsal kökenini yeterince kavrayamadıkları için bu üç düşünüre yönelik eleştirisini açıklayacağım. Ancak bu, daha önce gördüğümüz gibi, özellikle Hegel'de olduğu gibi, bu teorilerden bazılarının teorik olarak önemli olduğu anlamına gelmez. Fanon, sömürge durumunu siyah adamın gerçek varlığı olarak kabul ettiği için Mannoni'yi eleştiriyor. Adler'i bireysel ilişkilere çok fazla ağırlık verdiği için eleştiriyor. Son olarak, aşağıdaki bölümdeki eleştirisinde, Hegel'in felsefi modelinin

kolonyal bağlamda tanınma sürecinin başarısızlığına pek yer vermemesini eleştiriyor.

Fanon'un Adler, Mannoni ve Hegel eleştirisi çok önemlidir çünkü kolonyal egemenliğin sosyolojik doğası kavranmazsa kolonyal öznenin birçok şekilde yanlış anlaşılabileceğini gösterir. Diğer bir ifadeyle, incelenecek üç pozisyonun her biri, şu ya da bu şekilde, kolonyal öznenin aşağılığının, kolonyal öznenin içinde bulunduğu olumsal toplumsal koşuldan ziyade öznenin doğasından kaynaklanan bir şey olduğunu varsayar. Bu eleştiriler yine, öznenin temel yapısı olarak özgürlükte ısrar eden diyalektik modelin, diğerlerine kıyasla belirli topluluklarda doğuştan belirli bir parçalanmışlık veya yetersizlik olduğunu varsayan diğer modellere karşı savunulması olarak görülebilir.

Sosyojenik düzeyde toplumsal ve kişisel olanın karşılıklı gerekliliği, en iyi, Fanon'un Mannoni'nin bağımlılık kompleksi teorisini reddetmesinde görülür.[39] Mannoni'nin Madagaskar (Malagasy[40]) kültürü analizinin özü, Madagaskar kültürünün bir tür bağımlılıkla var olduğu ve liderliğin gelmesini beklediğidir. Bunun ataların gücüne ve ölüler kültüne olan inançlarıyla ilgisi var.[41] Yeterince bireyselleşmemiş ve Mannoni'nin deyimiyle, 'ahlaki bir iskelet' yerine 'kolektif

[39] Yorumcuların çoğu, Fanon'un Mannoni hakkındaki genel değerlendirmesine katılsa da, Davids, Mannoni'nin aslında aşağılığın tüm öznelerde sadece gizli bir olasılık olduğunu ve bunun Avrupalının gelişiyle fiiliyata geçtiğini söylediğini savunuyor. Eğer durum buysa, Fanon'un eleştirisine rağmen, Mannoni ve Fanon aşağılık hissi analizi konusunda gerçekten aynı saftalar. Davids, "Frantz Fanon: The Struggle for Inner Freedom," 211. Mannoni'nin Fanon'a karşı konumunu kullanan başka bir anlatım için bkz. Philip Chassler, Reading Mannoni's "Prospero and Caliban before Reading Black Skin, White Masks," *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self Knowledge* 5 (2007). Fanon ve Mannoni hakkında Fanon'un eleştirisine daha yakın ve daha uzun bir açıklama için bkz. Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination*, 52-60. Ayrıca bkz. Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum Press, 1985), böl. 6.

[40] Madagaskar adasına Polinezya adalarındaki Fransız sömürge halklarının getirilmesiyle oluşan kültür ve dil. (Çev.)

[41] Octave Mannoni, *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization* (New York: Praeger, 1964), 40.

bir kabuk' tarafından bir arada tutulmaları gereken, özünde zayıf bir egoları vardır.[42] Bütün bunlar, diğer 'ilkel' toplumlar için de geçerlidir.[43] Madagaskarlılarda aşağılık duygusu, yalnızca bağımlılık ilişkisi reddedildiğinde gelişir. Diğer bir ifadeyle, beyaz adam, ilgilenilme isteklerine saygı duyarak ve onları kabul ederek Madagaskarlıların egosunu yeterince perçinlemediğinde, aşağılık kompleksi gelişir. Dolayısıyla bağımlılık ilişkisi, karşı tarafta da buna karşılık gelecek bir üstünlük kompleksi gerektirir; yani sömürgeci tarafın da Madagaskarlıların bağımlılığını kabul etmeye hazır olması gerekir. Beyaz sömürgeci bu rolü üstlenmediğinde, örneğin beyaz adamın kendi aşağılık korkularını siyah adama yansıtmasında olduğu gibi, sorunlar ortaya çıkar.[44]

Fanon, Mannoni'nin analizini, bağımlılık kompleksini varsaydığı için –yani Madagaskar kültüründeki bariz aşağılık kompleksinden geriye doğru, onun temelinde yatan bağımlılık kompleksine doğru çalışmasını– eleştirir. Mannoni'nin çalışması problemlidir çünkü Mannoni'nin kendisinin de kabul ettiği gibi, Madagaskarlılar kolonyal bağımlılık durumu dışında analiz edilemez.[45] Böylece Mannoni, analiz etmeye giriştiği şeyi yalnızca önceden varsaymakla kalmamış, aynı zamanda Madagaskarlıların psikolojik durumunu, beyaz adama ekonomik bağımlılıklarından soyutlamıştır. Bu analizde Fanon, daha sonra sömürgeleştirmenin gelişiyle ulaşılmaz hâle gelen tatmin ve haysiyet arayışının normal diyalektik yapısında ısrar ediyor. Bu nedenle, sömürgecilik gerçekliğini gerçek bir psişik yapının yansıması olarak almak yanlıştır.

Adler'in aşağılık kompleksi analizi, normal psişik koşulların bir modelini sağlayarak psişik yapının bozulmasının açıklamasına izin verdiği için burada çok daha faydalıdır.

[42] Mannoni,age., 41.

[43] Korkutucu alıntılar Mannoni'ye ait.

[44] Mannoni, *Prospero and Caliban*, 200.

[45] Mannoni, age., 41. Mannoni'nin analitik prosedürünü doktorunkiyle karşılaştıran Fanon, Mannoni'ninkini gerçekten de "bir hastada varisli damarların nedeni on saat ayakta durmak zorunda kalmasına değil, daha çok damar duvarlarının yapısal zayıflığına bağlayan" doktora benzetir. BS, 66.

Adler, nevrozu bir karakter tipi olarak değil, dış dünyaya karşı artan bir duyarlılık olarak anlar. Dolayısıyla aşağılık sorununun, kişinin çevresi üzerindeki yetersiz kontrolünden kaynaklandığı görülebilir. Adler'e göre aşağılık hissi, öznelerarası bir gerçeklikle ilgili olduğu için öznel arzu ile ulaşılabilir hedef arasındaki ayrımdır. Kişinin çevresi üzerinde tam bir kontrole sahip olma ihtiyacı, hem nevrotik hem de bir idealdir çünkü gerçek kontrol ile ideal kontrol arasındaki fark anlaşılmadığında özne, fanteziye ve halüsinasyona sapar. Bu anlamda kontrol etme çabası kolayca tersine dönebilir: Zayıflık duyguları koruyucu bir üst yapıya yol açar, ancak bunlar güvensizlik, kıskançlık ve saldırganlığın yanı sıra mazoşizm, itaat ve boyun eğmeye de dönüşebilir.[46]

Fanon, Martiniklilerin de kendilerini sürekli olarak başkalarıyla *karşılaştırmaya* ihtiyaç duydukları üzerinden Martiniklileri karakterize ederek Adler'in teorisine ciddi bir destek verir: "Martinikliler güvenceye aç. Umutlarının tanınmasını isterler... Her biri kendisini göstermek ister" (BS, 187). Fanon, Adler'in aşağılık kompleksinin kolonyal bağlamda yaygın olarak görüldüğünü kabul ediyor.

Adler'in teorisindeki sorun, daha ziyade, bireysel etkileşimin daha geniş metapsikolojik ve toplumsal olarak oluşturulmuş normlar tarafından şekillendirildiğini göz ardı ederek, yalnızca bireylerin birbirleriyle etkileşime girdiği düzeyde işlemesidir. Bu nedenle, "bir Antillinin her eylemi 'Öteki'ne bağımlıdır. Bunun nedeni, Adler'in tanımladığı gibi, 'Öteki'yle iletişim kurmanın nihai hedefi olması değildir; 'Öteki'nin kendisini onaylamasının onun statüsünü yükseltecek olmasıdır" (BS, 187). Dolayısıyla Fanon'un iddiası, aşağılık sorununun, sömürgelerde ırkçı olmayan toplumlarda olduğundan daha karmaşık bir şekilde var olduğudur. Başka bir deyişle, kendini kanıtlama mücadelesi genellikle doğrudan baskın olan ötekine karşı verilirken, kolonilerde durum böyle değildir. Sömürge te-

[46] Alfred Adler, *Über Den Nervösen Charakter*, ed. Almuth Bruder Bezzel ve Rolf Kühn Karl Heinz Witte, cilt. 2, Alfred Adler Studienausgabe (Göttingen: Vanderbhoeck & Ruprecht, 2008), Giriş.

baası arasında var olan mücadele, doğrudan toplumsal açıdan üstün konumda bulunandan tanınma talep etme mücadelesine dönüşmez. Adler'in aşağılığın temeli olarak gördüğü karşılaştırma mefhumuyla ilgili sorun, bu nosyonun, kıyaslanabilir olanın temel bir birliğine dayanmasıdır. Ancak Fanon'a göre, sadece karşılaştırmaya bakmak, bu karşılaştırmayı zorunlu gösteren yapıyı olduğu gibi bırakır. Fanon için karşılaştırmanın koşulu araştırılmalıdır. Böyle bir inceleme, Fanon'a göre, kolonilerdeki kendini kabul ettirme mücadelesinin beyazlığın meta-yapısı tarafından dolayımlandığını ortaya koyar: "Bir Martinikli kendisini beyaz adamla, babayla, patronla, Tanrı'yla değil, beyaz adamın himayesindeki kendi suretiyle karşılaştırır" (BS, 190).

Fanon aşağıdaki şemayı çizer:

Beyaz
'Öteki'nden farklı ego

Böylece, siyah adamın egosu ile öteki arasındaki karşılaştırma, hâlihazırda beyaz adamın tüm siyah adamlara yönelik daha esaslı tahakkümü tarafından dolayımlanmıştır. Dolayısıyla, başka bir deyişle, *tanınmama, tanınma mücadelesini dolayımlar*. Fanon bu konuyu şöyle açıklar: "Antilliler karşılaştırmasının tepesinde üçüncü bir terim vardır: Onu yöneten kurgu kişisel değil toplumsaldır" (BS, 190). Siyah adam için bu, 'Öteki' pahasına elde edilen herhangi bir tatminin, daima aşağılık kompleksinin gölgesinde kalacağı anlamına gelir. Beyaz süperegonun yanında duyulan aşağılık hissi, egonun peşini bırakmaz ve egoyu küçültür. O hâlde önemli olan, Antillilerin ötekine hükmetmesinin ve böylelikle, aşağılık kompleksinin üstesinden gelmesinin mümkün olmadığını anlayabilmektir. Antilliler aşağılık kompleksinin üstesinden gelemezler çünkü beyaz adamla bir mücadeleye girmemişlerdir. Sömürge tebaası arasındaki karşılaştırma, kurtuluş umudu üretemez çünkü kurtuluşu meydana getirebilecek olan şey sistematik olarak ulaşılmazdır. Böylece karşılaştırmanın 'diyalektiği'nin, yapıcı bir angajmandan ziyade olumsuz bir sonsuzluk olduğu ortaya çıkar.

Fanon, beyaz adamla böyle bir mücadelenin imkânsızlığının en iyi Hegel'in tanınma teorisinin analizinde görülebileceğini öne sürer.

Aşağılık Hissi ve Hegel'in Tanınma Teorisi

Son olarak, tüm bunları yerli yerine oturttuktan sonra, Fanon'un Hegel'in tanınma kavramına yönelik eleştirisine yeniden dönelim. Daha önce gördüğümüz gibi, Fanon, Hegel'in diyalektik modeliyle, yani Hegel'in öznelerarası bir biçimde oluşturulmuş olan özgürlük kavramına dayanan öznelerarasılık analiziyle, temelde hemfikirdir. O hâlde burada söz konusu olan, sömürge toplumu tartışmasında bu diyalektik modelin kritik önemidir. Daha önce söylenenler göz önüne alındığında, benim önerim, kolonilerdeki sistemik tanıma başarısızlığını anlaşılır kılanın yalnızca Hegel'in tanınma modeli olduğudur.[47] Başka bir deyişle, sömürge dünyasının birey ve toplumun temel normatif örgütlenmesiyle fiilen çelişki içinde olduğunu ve bunların insan öznelliğinin içkin özgürlük ihtiyacını yansıtacak şekilde değiştirilmesi gerektiğini ancak diyalektik modelle görebiliriz.

Tanınma teorisini basitçe bir kez daha hatırlayalım. Fanon, "insan, ancak başka bir insan tarafından tanınmak için kendisini onun tarafından tanınmaya çalıştığı ölçüde insandır" (BS, 191) ifadesiyle, Hegel'le aynı fikirde olduğunu ortaya koyar. Tanınma üç düzey gerektirir: benliğin tanınmak istediğinin farkında olması, tanınma arayışında olan benliğin başkası tarafından tanınması ve son olarak, (tanınma ihtiyacındaki) benliğin, başkası tarafından tanınmış olarak tanınması. Bu

[47] Bu, Hegel'e karşı Fanon'un yanında yer alan birçok yorumcunun gözden kaçırdığı bir noktadır. Bakınız, örneğin, Oliver, *The Colonization of Psychic Space*, 6. Hegel'in diyalektik analizini diğerlerinden daha fazla takip etmeye istekli olmasına rağmen, bu argüman Sekyi-Otu tarafından da ileri sürülmüştür. Sekyi-Otu nihayetinde Hegel'in diyalektiğini yeterince politik olarak görmüyor –bence bu eleştirinin altını yeterince oydum. Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 26-29.

gerçekten, tanımanın temelde bir benlik olarak benliği oluşturduğu anlamına gelir: Benlik ancak bir başkasına kendisini empoze etme adımından geçmişse ve bunu meşru bir şekilde yaptığı öteki tarafından kabul edilmişse, benlik için bir benlik olarak sayılabilir. Özne ancak bu şekilde başkası tarafından özgürce tanınır. Ancak Fanon'un analizine göre, sömürge toplumunda yalnızca ilk koşul, yani tanınma arayışı, karşılanır.

Bu bizi, kolonyal durumda gerçekleşmeyen, daha temel bir tanınma düzeyine getiriyor. Tanınma, soyut, ideal düzey ve somut düzey olmak üzere iki düzeyde gerçekleşir. İdeal düzeyde tanınma, diğerinin kendisi üzerindeki tam otoritesinin tanınmasıdır. Ancak, bu tür bir tanınma –buna pozitif özgürlük diyebiliriz– daha somut bir tanınma biçimi olmadan hiçbir anlam ifade etmez. Bu da kendi bedeni üzerinde bedenli ötekinin otoriteye sahip olduğunun kabul edilmesini gerektirir, yani onun somut, ideal otoritesine tabi olduğumu kabul etmem gerekir.

Bu, Hegelci terimlerle –yani Fanon'un işaret ettiği gibi, Hegel'in *Mantık Bilimi*'ndeki merkezî bir ayrımı tekrar edersek– özbilincin, "öznel kesinliğin (*Gewissheit*) nesnel hakikate (*Wahrheit*) dönüştürülmesini, yaşamın dışında temel bir değer olarak kabul edilmeyi istediği" anlamına gelir (BS, 192).[48] Özbilinç ve hakikatten farklı olarak bilinç veya öz-kesinlik teorisine geri dönersek, öz-kesinlik ötekini doğal özellikleri (burada siyahlık) bağlamında anlarken, özbilincin ötekini temel özelliği (özgürlük) açısından tanıdığını görebiliriz. Yani özbilinç, başkasını bir nesne olarak değil, bir kişi olarak tanır.

Şimdi tanınma başarısızlığına dönelim.[49] Sömürgeci veya

[48] "Tinin doğası için en önemli nokta, yalnızca kendinde zımnen ne olduğu ile gerçekte ne olduğu arasındaki ilişki değil, aynı zamanda kendisinin ne olduğunu bildiği ile gerçekte ne olduğu arasındaki ilişkidir; tin özünde bilinç olduğu için, bu öz-bilgi onun edimselliğinin temel bir belirlenimidir." Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic, çev. George di Giovanni* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 17; GW 21:15-16.

[49] Tanınmaya ilişkin Fanon ve de Beauvoir'ın açıklamaları arasındaki paralellik için bkz. Patricia Purtschert, "Anerkennung Als Kampf Um Repräsentation, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, no.6 (2008).

ırkçı bağlamda tanınmanın başarısızlığı, tanınmanın gerçekleşmediği anlamına gelir çünkü somut hâli, ideal otoriteden daha önemli kabul edilir. Fanon'a göre, kolonyal durumda kolonyal özne, sömürgeci efendisine kendisini 'dayatamaz' çünkü efendi, idealin daha yüksek otoritesiyle ilişkili olarak onun somut, bedenli hâlini kabul etmez. Efendi, kolonyal öznenin siyahlığını şey olarak görür. Ancak, gördüğümüz üzere, kolonyal özne de efendiye kendisini dayatmakta başarısız olur, çünkü yukarıda tartışılan nedenlerden dolayı, kendisini bu şekilde dayatmak için ideal bir otoriteye sahip değildir.

Bu iddianın ileri sürüldüğü düzeyi yanlış anlamamak önemlidir. Antillilerin kendisini bir özne olarak sunmadığı iddiası metapsikolojik bir iddiadır ve hiçbir kolonyal öznenin kendiyle-bütünleşme projesiyle meşgul olmadığı iddiasıyla karıştırılmamalıdır. Yapısal veya metapsikolojik iddia bu nedenle, tutarlı eylemi baltalayan belirli bir psikopatoloji türüne yönelik yaygın sosyojenik eğilimin basit bir soyutlamasıdır. Elbette her kolonyal özne bu psikopatolojiden aynı şekilde muzdarip değildir.

Fanon'un iddiası, bu nedenle, sömürgeciliğe karşı birleşik bir cephe oluşturmaya yetmeyecek kadar kendileriyle bütünleşmekte başarısız olan pek çok öznenin var olduğudur. Başka türlü ifade etmek gerekirse, kolonyal tebaa kitlesi, yukarıda özetlenen nedenlerden dolayı, mevcut toplumsal yapıya meydan okumak için tutarlı bir ontolojide birleşememiştir. Aksine, sömürge tebaası, bütünleşme eksiklikleri nedeniyle, sömürge otoritelerine karşı değil, birbirlerine karşı mücadele eder. Fanon'a göre, kolonyal nüfusta öznelerarasılık olarak özgürlük kavramı, henüz bu şekilde ortaya çıkmamıştır.

Kazanılmamış Özgürlük

Sömürge nüfusu içindeki bu uyum ve bağlılık eksikliği, her bir öznenin kendisini bir benlik olarak oluşturamamasına ve sömürge öznelerinin kendilerini özgürlük için mücadele

eden bir grup olarak oluşturmada genel toplumsal yetersizliğe neden olur. Fanon'a göre, insanlara dışarıdan özgürlüğün bahşedilmesi esasında anlamsızdır. Fanon, Fransız devletinin yaptığı gibi, "Fransız topraklarında artık köleliğin olmayacağını" ilan ederek, tanınmanın sağlanamadığı konusunda ısrar ediyor (BS, 194). Bu, "bir gün, arkadaşları üzerinde etkili olan iyi bir beyaz efendinin, arkadaşlarına 'zencilere karşı nazik olalım' demesine" eşdeğerdir (BS, 194).

Fanon'a göre, bu şekilde bahşedilen 'özgürlük'le ilgili sorun ve bunun özgürlük olarak ele alınmamasının nedeni, "devrimin siyah adama dışarıdan ulaşmasıdır. Siyah adam durumdan etkilenendir... Devrim siyah adamı ayırt etmemiştir" (BS, 194). Beyaz adam için eşitlik beyanı, yalnızca, tam da otoritesi siyah adamın boyun eğdirilmesinden kaynaklanan simgesel bir alanın içinden yapılır. Diğer bir ifadeyle, sömürge öznesini özgür ilan etmek, ancak bu özgürlük, sömürülen öznenin kendisini anlamasıyla ortaya çıktığında anlamlıdır.

Özgürlüğün kendiyle-bütünleşme süreciyle kazanılması gerekir; dolayısıyla, özgürlüğün doğası kendini anlamaktır. Sömürgecilikle ilgili problem burada yatmaktadır. Özgürlük, özbilincin normatiflikle temel ilişkisini diyalektik olarak oluştururken kazanılmalıdır. Sömürge öznesinin özgür olabilmesi için neden özgür olduğunu bilmesi gerekir ve bu, ancak kendisini özgür kıldığı takdirde mümkün olabilir. Özgürlüğün basit bir biçimde teslim edilmesi, bu koşulu karşılamaz. Daha ziyade, kolonyal öznenin kendisini özgür kılmadığı ve Fanon'un yazdığı gibi, "beyaz adamın onu kendinde ve kendisi-için bir bilinç olarak görüp görmediğinden emin olmadığı için, sürekli olarak direnişi, muhalefeti ve çekişmeyi tespit etmekle meşguldür" (BS, 197). Bu nokta, özgürlük ilişkisindeki muğlaklığı, yani özgürlüğün, onu elinden alanlar tarafından bile bahşedilemeyeceğini ortaya koymaktadır. Öznelliğin en derin yüzü olarak özgürlük, her zaman orada olan ama aynı zamanda her zaman sorgulanan bir şeydir. Özgürlük kişinin olduğu bir *şeydir*; kişinin *sahip olduğu bir dizi hak* değildir.

Özbilinç ve Psikiyatrik Tedavi: Fanon'un Klinik Yazıları

Şimdiye kadar bu bölümde iki argüman öne sürüldü: Freud'un Oidipus kompleksinin salt bilinçten özbilince geçiş olarak okunabileceğini göstererek, insan öznelliğinin öz-bütünleşmesini veya diyalektik modelini doğrulamaya çalıştım. Bu geçiş, öne sürdüğüm gibi, kişinin arzuları üzerinde belirli bir ölçüde kontrolü olduğunun tanınmasını oluşturur. İkinci argüman bu modele dayanmaktadır ve Fanon'un kolonyal psikopatoloji teşhisinin, ödipal modelin kolonyal durumdaki çöküşünün bir okumasına dayandığını ve daha somut olarak, bu çöküşün süperegonun tersine dönmesi nedeniyle meydana geldiğini gösterir. Bölümün bu üçüncü ve son kısmında, Fanon'un kolonyal duruma ilişkin genel sosyal analizini, kolonyal alandaki zihinsel ve fiziksel sağlık hizmetlerinin daha somut parametresiyle ilişkilendiriyorum.

Fanon'un klinik çalışması ile Batı Hint Adalarındaki sömürgeciliğe ilişkin daha geniş psikanalitik değerlendirmesi arasındaki bağlantıda söz konusu olan birkaç daha büyük teorik mesele var. İlki, açıkça böyle bir bağlantının haklı olup olmadığı, sosyal analizin ve klinik analizin aynı çizgide ilerleyip ilerlemediğidir.[50] Bununla birlikte, sosyal analiz ve klinik yaklaşımlar aynı ön varsayımlar üzerine kuruluysa ve bu nedenle pratikte birbirleriyle anlamlı bir şekilde ilişkiliyse, o zaman soru, psikiyatrik bakım kurumunun daha geniş sosyal psikopatoloji ile nasıl ilişkili olduğu sorusu hâline gelir. Yani klinik psikiyatrik vakalar, genel bir toplumsal olgunun daha ciddi vakaları mıdır? Ve eğer durum buysa, kurum sadece bireysel olarak tanımlanmış klinik vakaların genel olarak sağaltımı açısından değil, aynı zamanda genel nüfus açısından da nasıl bir rol oynamaktadır?

Bu bölümde, ilk soru grubuna olumlu yanıt veriyorum ve

[50] Örneğin Jock McCulloch bu konuda şüphe duymuştur: Jock McCulloch, *Black Soul White Artifact: Fanon's Clinical Psychology and Social Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 76-81.

psikiyatri kurumunun nasıl daha geniş kolonyal koşulun bir semptomu olduğunu ve ayrıca Fanon'a göre, psikiyatrinin bireye toplumla yeniden bütünleşme konusunda yardım ederek ciddi vakaların iyileşmesine nasıl katkıda bulunabileceğini ayrıntılarıyla anlatıyorum. Ancak bu yeniden bütünleşme, yalnızca, toplumun kendisinin patolojik olmadığı ve dolayısıyla hastayı en başta hasta eden koşulları hastaya geri yansıtmadığı ölçüde mümkündür.[51]

O hâlde bu argüman, bir sonraki bölümdeki politik argümanı, yani bireysel entegrasyonun toplumsal entegrasyonla temelden bağlantılı olduğu iddiasını oluşturur. Diğer bir ifadeyle, bireylerin birbirini tanımasını engelleyen kolonyal yapılar aynı zamanda bireysel psişenin bütünleşmesini de engellemektedir. Fanon'a göre bu sorunun çözümü, özgürlük için siyasi mücadeledir. Yalnızca sömürge rejiminin başarılı bir şekilde devrilmesi, tanınma ve özgürlüğün kolektif ve bireysel deneyim yoluyla içkin olarak tesis edildiği bir siyasi örgütlenmeyi yeniden kurarak bireysel ve toplumsal özgürlüğe izin verecektir.[52]

Bu bölüm üç geniş alana ayrılmıştır: Birincisi, psikiyatrik veya zihinsel sağlığı idealist bir bakış açısıyla anlamamız gerektiği iddiasıdır; bu, rasyonelliğin, bir derece meselesi olduğunu ve dolayısıyla akıl hastalığının, diğerlerine kıyasla, bir psişik bütünleşme eksikliği meselesi olduğunu savunur. İkinci olarak, kolonyal bağlamdaki psikiyatri ve diğer tıp kurumlarının, hastada neyin yanlış olduğunu anlamayarak öznenin entegrasyonunu fiilen nasıl engellediğini gün yüzü-

[51] Burada Bulhan'a katılıyorum. Bkz. Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*, 10. Bölüm. Taylor da Fanon'un önerdiği yeniden bütünleşme paradigmasının önemine dikkat çekmiştir. Patrick Taylor, *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro Caribbean Literature, Popular Culture, and Politics* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 73.

[52] Psikolojik olan ile politik olan arasındaki bu önemli bağlantı, örneğin şurada belirtilmiştir: Diana Fuss, *Identification Papers* (New York: Routledge, 1995) ve Peter Hallward, "Fanon and Polical Will," *Living Fanon: Global Perspectives*, ed. Nigel Gibson (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

ne çıkaracağım. Bunun nedeni, sömürge öznesinin acısını hafifletmek yerine bu acıyı pekiştiren soyut ve toplumsal olmayan bir sağlık standardına (hem fiziksel hem de zihinsel) bağlı kalmalarıdır. Son olarak, Fanon'un, iyileşmenin ancak psikiyatri hastasının adil bir kurumsal ağa daha geniş bir şekilde entegre edilmesiyle sağlanabileceğine ilişkin tedavi önerilerini sunuyorum.

Akıl Hastalıklarının İdealist Açıklaması

Bu bölümde, Fanon'un 1956'da Blida-Joinville psikiyatri hastanesinden istifa mektubundaki "Delilik, insanın sahip olduğu özgürlüğünü kaybetmesinin yollarından birisidir"[53] iddiasına özellikle dikkat ederek, akıl hastalığı için diyalektik modelin çıkarımlarını ortaya koyuyorum. O hâlde Fanon için akıl hastalığı ve özgürlük derinden bağlantılıdır. Bu sadece, gördüğümüz gibi, kolonyalizmin kolonyal öznenin psişesini köleleştirirerek ve onu patolojik hâle getirip, insani özgürlüğünü elinden almasıyla meydana gelmez. Aynı zamanda, özgürlük akıl hastalığı söz konusu olduğunda bir sorundur çünkü Hegel'in belirttiği gibi, akıl hastalığı rasyonalitenin yokluğu değil, (geçici) kaybıdır.

Buradan, özgürlüğün otonom faillik anlamında ele alındığında, akıl hastası olmamayı gerektirdiğini görebiliriz çünkü akıl hastaları seçtikleri hedefler doğrultusunda kendilerini özgürce organize edemezler. Bunun nedeni, akıl hastası kişinin, olayları istediği gibi gerçekleştiremeyecek kadar kendi içinde bölünmüş olmasıdır. Projeleri sürekli olarak kendisi tarafından kesintiye uğrar çünkü özgürlük fikri egemen olup, kontrolü eline alamaz. Akıl hastası kişi böylece kendi içinde bölünmüştür. Örneğin Hegel, akıl hastalığından, zihin ile dünya arasındaki gerilimin veya farklılığın, bir karşıtlığa dö-

[53] Frantz Fanon, "Racism and Culture," *Toward the African Revolution: Political Essays* (New York: Grove Press, 1967), 53.

nüştürülmesi olarak söz eder: "Akli dengenin bozulması veya delilik [*Verrücktheit*] durumunda, nesnel bilinçle duygusal bir ilişki kurmak, artık *basit bir farklılık* değil, *doğrudan bir karşıtlıktır*; ve dolayısıyla, duygusallık artık nesnel bilinçle *karışmaz*."[54] Akıl hastalığı, bütünleşmeye, dolayısıyla kavramsallaştırmaya direnen ve sonsuza kadar yabancı kalan şey olarak kendisini gösterir. Süperegosu egosuna karşı dönen Antilliler, tam da bu şekilde bölünmüştür. Ego artık süperego ile iletişim kuramaz veya süperegoyu yönetemez; bu da kendisinin bir parçasının artık kendisinin geri kalanıyla kalıcı bir gerilim içinde var olduğu anlamına gelir.

Şimdi içsel bölünmeyle ilgili bu iddiayı, akıl hastalığının genel bütünleşme düzeyine göre bütünleşmede göreli bir azalma olduğu iddiasıyla ilişkilendirmek istiyorum. Diğer bir ifadeyle, bireysel bütünleşme ve dolayısıyla bireysel rasyonalite, daima genel toplumsal bütünleşme ve rasyonalite düzeyine göredir. Diyalektik bakış açısından mesele, basitçe şu ki; kişiyi bütünleşmiş, dolayısıyla 'normal' ve 'kişiyi zihinsel yetisinin tam kontrolüne sahip' olarak nitelendiren, her zaman tarihsel ve özel bir toplumsal normlar kümesidir. Ancak, diyalektik modelin açıkça ortaya koyduğu gibi, bu 'normal' bütünleşme düzeyi, toplumsal ve tarihsel olarak üretilir. Bu 'normal' entegrasyon, öznelerin belirli bir bağlamda sorumlu tutuldukları türden şeylerin bir ortalamasını veya belki de genel toplumsal yaklaşımı oluşturur. Bu norm setinden sapmalar eksiklik olarak kabul edilir.[55]

Kendiyle-bütünleşmenin normal düzeyine kıyasla akıl

[54] Hegel, *Philosophy of Mind*, §408 Ek; GW 20:414.

[55] Bu analiz, Foucault'nun psikiyatri eleştirisiyle, psikiyatrinin kökten inşa edilmiş doğasını kabul etme anlamında uyumludur, ancak (kendiyle-bütünleşme kavramı aracılığıyla benim ontolojik düzey olarak adlandırdığım şeye dayansa bile) öznelliğin koşullarının tam bir açıklamasının mümkün olduğuna inanması bakımından Foucault'dan farklıdır. Bununla birlikte, Foucault'nun kendilik kaygısı kavramında tam da böyle bir kavram geliştirdiği öne sürülebilir. Bkz. Michel Foucault, *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*, çev. Alan Sheridan (Londra: Routledge, 2003). Kendilik kaygısı kavramı için bkz. *The History of Sexuality*, Cilt. 3: *The Care of the Self* (New York: Vintage Books, 2012).

hastalığının göreli doğasına ilişkin Fanon yine Hegel'le aynı çıkarımı yapar. Akıl hastalığının çözümünün genel yapısına dair önerileri olan Hegel şöyle yazar:

> Bu nedenle gerçek *psişik* tedavi, deliliğin, aklın soyut bir *kaybı* olmadığını; zekâ veya sorumluluğu üstlenen irade ve bakımından bir kayıp değil de, yalnızca hâlâ mevcut olan akıl içindeki bir çelişki olduğu gerçeğini kesinlikle göz önünde bulundurur... Bu insani muamele, yani hem merhametli hem de rasyonel olan bir tedavi (*Pinel*'in en büyük takdiri hak eden hizmetleri), hastanın rasyonelliğini varsayar ve bunu, hastayla rasyonel yönüyle ilgilenmek için sağlam bir temel hâline getirir.[56]

Hegel burada akıl hastalığının geçici doğasını vurgular ve ona varoluşsal bir durum gibi değil de bir hastalık gibi yaklaşır. Fanon'un tedavi önerisi, bu fikre çok benzemektedir. Fanon için de toplumsal bütünleşme, yani hastanın kademeli olarak mevcut normlara alışması, merkezî bir yere ve hayati öneme sahiptir. Hastanın mevcut toplumsal normları içselleştirmesi, hakiki bir içselleştirme olmalıdır; hasta bu normların, özgür ve *kendi hedeflerini* gerçekleştirdiği bir yaşamı temsil ettiğini düşünmelidir.

Dolayısıyla, bir kez daha görebileceğimiz üzere, tedavi, normların deneyimsel bütünleşmesi (ve böylece yetkilendirme) şeklinde yapılmalıdır. Aynı şekilde akıl hastalığı da aslında öznenin projeleriyle ilgili kimi birtakım normları pek de anlamamasından kaynaklanır. Bu nedenle, ilk etapta akıl hastalığına yol açan, egonun (yeni keşfedilen) siyah fobojenik nesneyi bütünleştirme yetisinin başarısızlığıdır. Dolayısıyla tedavi, öznenin özdeşleşebileceği normların inşasıyla ilgili

[56] Hegel, *Philosophy of Mind*, §408 Açıklama; GW 20:414. Philippe Pinel (1745-1826), akıl hastaları için terapötik tedaviyi savunan etkili bir Fransız doktordu. Ayrıca, tedavileri farklı hastalık türlerine göre uyarlayarak, farklı akıl hastalığı türlerinin karmaşık bir taksonomisini geliştiren ilk kişilerden biriydi. Pinel, kısıtlayıcı teknikleri izolasyon ve deli gömleği ile sınırlayarak otorite ve bireysel özgürlüğü dengelemeye çalıştı. Dora Weiner, "The Madman in the Light of Reason: Enlightenment Psychiatry", *History of Psychiatry and Medical Psychology*, ed. Edwin R. Wallace ve John Gach (New York: Springer, 2008).

olmalıdır. Ancak bu, yukarıda gördüğümüz gibi, kolonyal bağlamda yalnızca psikiyatrik değil, aynı zamanda siyasi bir çözüm de gerektiren daha geniş bir siyasi sorundur.[57]

Son olarak, bütünleşmeyi talep eden klinik olarak hasta olan özne kavramsallaştırmasının 2. Bölümde başvurduğum diyalektik modele destek çıktığını belirtmeme izin verin. Bu modeli, psişeyi temelden bölünmüş bir kavram olarak tanımlayan modelin, yani ruhsal yaralanmanın parçalanmış travma modelinin karşısında konumlandırmıştım.

Sorun ne? Kolonyal Psikiyatrinin İki Bakış Açısı

Fanon'un klinik yazılarını okuyan herkes, onun psikolojik-politik yazılarıyla aradaki apaçık tezat karşısında hayrete düşecektir. Sadece konuları değil, tonu da farklıdır. Fanon, psikolojik-politik yazılarında bir dizi psikolojik sorunu ele alırken, klinik yazılarında klinik çalışmalarındaki çok daha şiddetli zihinsel bozuklukları, kısmen detaylı bir şekilde ele almıştır.[58] Benim iddiam, Fanon'un çalışmasının teorik bir birliğe sahip olduğu ve bu nedenle, Fanon'un kolonyal psikopatolojinin genel teşhisinde yaptığı gibi, daha zor klinik

[57] Fanon'dan ve Hegel'den çok Freud'un bu konuda uzman olduğu düşünülürse, bu bölümde Freud'un akıl hastalığı görüşü hakkında hiçbir şey söylememiş olmam garip gelebilir. Bunun sebebi, Freud'un bu konuda yararlı bir şey söylememiş olması değil, daha çok benim burada geliştirmekle ilgilendiğim idealist bakış açısını paylaşmamış olmasıdır. Freud'un idealizmi Birinci Bölümde tartışılmıştır ve bu anlatım boyunca, onun özneye ilişkin metapsikolojik kavrayışına göre geliştirilmiştir.

[58] Fanon'un klinik yazıları hakkında görece az tartışma bulunmaktadır. Çoğu, benimki gibi, genel düzeyde, Fanon'un psikiyatri pratiğini onun daha geniş siyasi ve toplumsal iddialarıyla bütünleştirmeye çalışıyor. Bakınız, örneğin, Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*; McCulloch, *Black Soul White Artifact*. Fanon'un psikiyatrik yazılarının daha derinlemesine bir incelemesi için bkz. Claudine Razanajao ve Jacques Postel, "La vie et l'oeuvre psychiatrique de Frantz Fanon," Sud/Nord 22, no. 1 (2007). Alice Cherki, *Frantz Fanon: A Portrait*, çev. Nadia Benabid (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006) ve David Macey, *Frantz Fanon: A Biography* (New York: Picador USA, 2001). Her ikisi de Fanon'un psikiyatrik çalışmasının ayrıntılı açıklamalarını sunarlar. Burada benim taslağını çizdiğim, onların ve ayrıca Razanajao ve Postel'in çalışmalarıdır.

vakaları teşhis etmek için aynı türden teorik modelleri kullandığıdır. Ancak bu, genel sosyal bağlamda mevcut olanla aynı türden nedenlerin klinik bağlamda mevcut olması gerektiği anlamına gelir. Sömürgecilik, kolonyal öznenin daha genel psikopatolojisinde hatalıysa, o zaman kesinlikle daha ciddi klinik vakalarda da hatalı olmalıdır. Bu iddia, bireysel ve toplumsal olanın birbirinden bağımsız olarak anlaşılamayacağına dair genel tezimin bir parçasıdır.

Ancak burada dikkatli olmak önemlidir, çünkü Fanon zaman zaman bunu öneriyor gibi görünse de, klinik ya da toplumsal tüm psikopatolojilerin doğrudan sömürgecilikten kaynaklanması söz konusu olamaz. Mesele şu ki, öznenin entegrasyonunun önündeki engeller ne olursa olsun, öznenin entegrasyonuna ilaveten normatif engeller sunan kolonyal durum patolojiyi daha da kötüleştirilecektir.[59] Ancak pratikte bu, herhangi bir psikopatolojinin kolonyal toplumda yaygın olan derin kolonyal normlarla iç içe olacağı anlamına gelir. Hem klinik hem de politik bakımdan, başka daha somut konulara odaklanmadan önce, sömürgeciliğin entegrasyona yönelik sistematik engelini ortadan kaldırmak önemlidir.

Bu nedenle sonraki bölümde, Fanon'un, sömürgeciliğin hastanın durumunun yeterli bir şekilde anlaşılmasının önüne koyduğu kurumsal engellere ilişkin analizini sunuyorum. Diğer bir ifadeyle, sömürgecilik soruna (en azından kısmen) neden olmakla kalmaz, aynı zamanda çareyi de engeller.

Kolonyal Tıp Kurumunun Teşhisi

Az önce söylediğim gibi, kolonyal tıp kompleksindeki başlıca sorun, burada ele almayacağım genel hizmet eksikliğini bir

[59] Bu nedenle, Fanon'un Antilli öznedeki süperegonun tersine çevrilmesine ilişkin teşhisi, Antilli çocuğunun beyaz adamla temas etmesine kadar nispeten normal bir şekilde yetiştirildiğini varsayıyor gibi görünüyor.

yana bırakırsak, hastalıkların doğru sosyal bağlamlarında anlaşılmamasından ötürü tedavinin yetersiz olmasıdır. Fanon, "Tıp ve Sömürgecilik" ve "Kuzey Afrika Sendromu" adlı iki makalesinde, kolonyal öznenin tıbbi ve psikiyatrik yardıma erişimde karşılaştığı bazı sorunları ortaya koyuyor. Bu makalelerde ortaya konan sorunlar, sömürgecinin ve sömürgeleştirilenin fiziksel ve ruhsal hastalara yardım etmesi gereken kurumlara karşı farklı tutumları üzerinden teşhis ediliyor. Bu yazılarda sömürgeci hekim ile sömürülen hasta arasındaki bakış açısı farklılığına dikkat etmek önemlidir.

Fanon, doktorlar ve hastalar arasındaki temel gerilimi şu şekilde yakalar: "Nesnel olarak ifade edilen gerçek, sömürge durumunun yalanıyla sürekli olarak ihlal edilir."[60] Fanon, kolonyal durumun egemenliğinin sözde nesnel tıbbı da etkisi altına aldığını söylemek ister. Bu, yaranın gerçekliğinin doktor ve hasta için aynı olmadığı anlamına gelir çünkü doktor (belki de farkında olmadan) kolonyal statükoyu temsil ederken, hasta bu statükodan muzdariptir. Dolayısıyla iddia, hasta ile doktor arasındaki karşılaşmanın her zaman politik bir bağlamı olduğudur.[61] Hekim ve hasta böylelikle 'hastalığı' doğal ve nesnel düzeyde değil, iki farklı ve politik olarak karşıt perspektiften kavramsallaştıran insan özneler olarak karşı karşıya gelirler.[62]

Doktorun perspektifiyle başlayalım. Fanon doktorun bakış açısını, psikiyatristinkinden (buna aşağıda yer vereceğim) daha açık bir şekilde tarif eder. Hekimin temel amacı hastanın

[60] Frantz Fanon, "Medicine and Colonialism," *Studies in a Dying Colonialism* (New York: Grove Press, 1965), 128.

[61] Fanon, age., 123.

[62] Burada, bu noktanın Fanon'un bazı yorumcuları tarafından yeterince takdir edilmediğini belirtmekte fayda var. Örneğin McCulloch şöyle yazar: "Fanon'un lezyonlar ve işlevsel hastalıkla ilgili teşhis pratiği açıklaması, mevcut tıbbi görüşler bütünü açısından son derece kabadır. Bu tür hastalara, hasta değillermiş de hasta numarası yapıyorlarmış gibi davranılıyorsa, bu, Fanon'un inanmak istediği gibi tıp felsefesindeki bazı temel kusurlardan değil, uygulayıcıların kişisel ahlaksızlıklarından kaynaklanıyordu." McCulloch, *Black Soul White Artifact*, 87.

bedenini tedavi etmektir. Tüm bedenler aynı olduğu için, bu, toplumsal veya politik bağlamdan bağımsız olarak yapılabilir. Bu yaklaşımla ilgili sorunlar çeşitli şekillerde ortaya çıkar. Fanon'un en çok ilgilendiği vaka, hastanın fiziksel olarak doğrulanamayan veya bir anlam ifade etmeyen semptomları olduğunu iddia ettiği 'Kuzey Afrika sendromu'dur. Sonunda en ilgili doktor bile hastalığın uydurma olduğu sonucuna varır: "Her Arap hayalî bir hastalıktan acı çeken bir adamdır."[63]

Fanon'a göre sorun, elinden gelenin en iyisini yapan doktorda değil (ki çoğu zaman yapmıyordur), her semptomun bir lezyonu olması gerektiğini söyleyen ampirist tıp felsefesinin merkezindedir ve bu lezyonu bulmak da hekimin görevidir. Herhangi bir lezyon bulunamazsa, semptom uydurulmuş olmalıdır.[64] Sorunun bir kısmı, doktorun aldığı eğitim doğrultusunda, Arap'ın hasta olmadığı sonucuna varmaktan kendini alamamasıdır.

Kolonyal öznenin deneyimini anlamadaki bu başarısızlık, onun tedavisinde daha fazla bozulmaya yol açar:

> Kuzey Afrikalı bu asemptomatik [Kuzey Afrika] sendromunda yerini alıyor ve otomatik olarak disiplinsiz (tıbbi disiplinle karşılaştırın), önemsiz (her semptomun bir lezyon anlamına geldiği yasaya göre) ve samimiyetsiz (acı çekmek için hiçbir *neden* olmadığını bildiğimiz hâlde acı çektiğini söylüyor) şeklinde sınıflandırılır.[65]

Fanon'a göre bu durumun 'bilgisi' bilimsel çalışma yoluyla aktarılmaz (aslında bu nasıl olabilir), sözlü gelenek temelinde aktarılır, bu nedenle, doğruluğu, bağımsız ve güvenilir bir kaynaktan değil, sözel aktarımdan gelir. Fanon böyle düşünmese de, burada hekimin de toplumsal güçlere tabi olduğundan bahsedebiliriz. Hekim de kendisini Arap kadar 'Kuzey Afrika Sendromu'nun pençesinde bulur, çünkü hekim

[63] Fanon, "The 'North African Syndrome,'" 9.
[64] Fanon, age., 8.
[65] Fanon, age., 10.

de burada nasıl ifade edeceğini bilemediği ama yine de dile getirdiği toplumsal güçlere tabidir ve bu durum, onun işini yapmasına engel olur. Fanon'un argümanı, tıp kurumunun başarısızlığının doğrudan siyasi bir başarısızlık olmadığını (gerçi bu da vardır), daha ziyade, tıp kurumunun siyasi bir falso yapmasının bile engellenmesi olduğudur çünkü henüz hastaya iyi mi yoksa kötü mü davranılacağı sorunu ortaya bile çıkmamıştır.

Hastanın Perspektifi

Hastanın psiko-fiziksel durumunun politik durumuyla nasıl bağlantılı olduğunu anlamak için şimdi hastanın bakış açısına dönüyoruz. Peki hasta doktora gittiğinde ne istiyor? Fanon'un ilk tespitine göre, doktora gitmek hastanın en son çaresidir. Bunun nedeni, "sömürge halkı; doktoru, mühendisi, öğretmeni, polisi, bekçiyi neredeyse organik bir kafa karışıklığının pusu içerisinden algılar."[66] Sömürge halkı, durumlarını iyileştirmek isteyen yetkililer ile baskıyı uzatmak isteyenler arasında ayrım yapamaz. Yani en temel düzeyde bile, tüm otorite tahakkümle doludur, bu da kimin otoritesinin yardımcı olabileceğini ve kimin sadece bir tahakküm aracı olduğunu belirlemeyi zorlaştırır.

Tıbbi tedavi başarısız olur, çünkü hasta bakım istediğinde genellikle zaten çok hastadır. Tıbbi tedavinin başarısız olması, "[sömürge halktan olan] grubun, doktorun karakterinin kötü olduğu inancını daha da güçlendirecektir; başlangıçtaki inanca göre, doktor zaten bir işgalcidir."[67] Gerçekten de hastayı sömürge tıp kurumlarından yardım istemeye iten Cezayirli, "birdenbire sonsuz suçluluk duyacaktır. Grubun bir an için terk edilen değerleri, daha şiddetlenmiş ve kızgın bir şekil-

[66] Frantz Fanon, "Medicine and Colonialism," 122.
[67] Fanon, age., 124.

de yeniden öne sürelecektir."[68] Bu şekilde, tıbbi tedaviler, fiziksel iyileşmenin nesnel standartlarıyla değil, her zaman güçlü bir şekilde ideolojik olarak deneyimlenir. "Sömürge halkı, hastayı hastaneye göndermeyi reddetmekle kalmamış, hastayı beyazların, yabancıların, işgalcinin hastanesine de göndermeyi reddetmiştir."[69] Böylece, hastane bir 'nesnel hakikat' yeri olmaktan çok, bir baskı ve kötü muamele yeri olarak deneyimlenir.

Peki yine hasta Fransız doktordan tedavi istediğinde ne istiyor? Gruba karşı çıkmayı meşrulaştıran tek şey, mutlak bir tedavi talebidir: "Umduğu şey, bir daha asla acı çekmemesi, bir daha asla geçmişle yüzleşmemesidir."[70] O hâlde en temel düzeyde, grubun isteklerine karşı tıbbi tedavi almaya karar veren hasta, bu kadar şiddetli bir acıyı hafifletmek için tıbbi tedavi arar. Bu acı onu bir anlamda topluluğundan *çoktan* ayırmıştır. Bu varoluşsal bir kumardır: Doktorla karşılaşmada her şey tehlikededir. Bu, elbette, acıyı dindirmedeki herhangi bir başarısızlığın tam bir başarısızlık olacağı anlamına gelir. Tekrarlanan hüsranlar, hastanın "acı çekerken, herhangi bir dili anlamayı reddetmesine ve nihayetinde de şu sonuca varmasına neden olur: Arap olduğum için bana başkaları gibi davranmıyorlar."[71] Dolayısıyla, hastanın hastalıklarını 'düzgün' tarif edememesinde kendini gösteren, sömürgeleştirilene yönelik hüsran, sömürgecinin sömürgeleştirilene karşı açık düşmanlığı olarak geri döner ve böylece acıyı şiddetlendirir. O hâlde en temel anlamda, ıstırabın aslında hastayı parçaladığını, onu topluluğundan ve kendisinden ayırdığını, onu bilincin en alt düzeyine, salt bedeninin bilincine indirgediğini görebiliriz.

[68] Fanon, age., 124.
[69] Fanon, age., 125.
[70] Fanon, "The 'North African Syndrome,'" 4.
[71] Fanon, age., 5.

Akıl Hastalığı

Doktorun konumuyla hastanınkinin uyuşmaması, akıl sağlığı alanında çok daha kötüdür. Bunun birinci nedeni, hem bilimin hem de semptomun çok daha az anlaşılmış olmasıdır. İkincisi, göreceğimiz gibi, akıl sağlığı alanı özünde kolonyal alandaki psikolojik baskı ile bağlantılıdır. Bu bölüm bu bağlantıya odaklanmaktadır. Aşağıdaki analizde, tam da bir psikiyatr olarak Fanon'un uzmanlığının alanındayız. Fanon'un akıl hastalığı teşhisi ve tedavi önerileri, kolonyal deneyimle yakından bağlantılıdır. Buradaki temel amaç, kolonyal durumun, hastanın başka bir bağlamda sergilemiş olabileceği diğer koşulları şiddetlendirdiğini göstermektir. Ancak akıl hastalığı ile sömürge baskısı arasındaki yakın ilişki nedeniyle, sömürülen öznenin bizzat sömürgecilik deneyiminden muzdarip olduğu söylenebilir.

Bu konu, Fanon'un Cezayir'in Blida kentindeki Joinville psikiyatri hastanesindeki bir meslektaşı olan S. Asselah ile birlikte yazdığı "Le phénomène de l'agitation en milieu psychiatrique" [Psikiyatrik bir Ortamda Ajitasyon Olgusu] (1957) adlı bir makalede ele alınmıştır. Fanon bu hastanede 1953'ten 1957'ye kadar psikiyatri bölümündeki beş yöneticiden birisiydi. Makale, Fanon ve Asselah'a göre psikiyatri kurumlarında yaygın olan klinik ajitasyon olgusunu ele alıyor. Makalenin ana argümanı, ajitasyonun kendisinin önceden var olan bir akıl sağlığı sorunu olmadığı, bunun yerine hastanın psikiyatri kurumuna kapatılmasının sonucu olduğudur.[72]

Fanon ve Asselah'a göre, ajitasyon daha çok psikiyatri hastanesinin sınırlarına bir tepki ve onun sınırlarını yoklamak-

[72] Bazı açılardan Fanon burada, R. D. Laing ve Michel Foucault gibi akıl hastalığının herhangi bir içsel, biyolojik olgudan ziyade toplumsal koşulların ve bunların nasıl kodlandığının bir sonucu olduğunu iddia eden yazarların anti-psikiyatrisinden pek de uzak değildir. Bakınız özellikle, R. D. Laing, *The Divided Self* (New York: Pantheon Books, 1969).

tır.[73] Aslında ajitasyon, hastanın ihtiyaçlarını ve hedeflerini yansıtmayan kurumlarla hastanın çatışmasının bir sonucudur. Fanon ve Asselah'a göre, psikiyatri kurumunda bu, hastanın ihtiyaçlarının karşılandığı bir sahte dünyanın yaratılması gerektiği gibi bir halüsinasyona yol açabilir. Fanon ve Asselah, halüsinasyonun bir *karşı* dünya olduğunu, hastanın evde olmadığı dünyanın yerini aldığını iddia ediyorlar ve bu iddialarını Sartre'dan bir alıntıyla destekliyorlar: Bu nedenle, "ajitasyonun mekanik olarak değil, diyalektik olarak anlaşılması gerekir."[74] Dahası, "diyalektik bir bakış açısından, ajitasyon aynanın ilkel döngüsünün bir parçasıdır: yansıtan-yansıtılan, veririm-alırım, özümserim, dönüştürürüm, sana geri dönerim."[75]

Fanon ve Asselah felsefi ve psikanalitik açıklamaları, burada karşı çıktıkları psikiyatri kurumunun evrensel olarak savunduğu materyalist-mekanik yaklaşımlara tercih ediyorlar. O hâlde, ajitasyonun diyalektik okumasının daha derin noktası, klinik ajitasyon olgusunun, öznenin kendisine karşıt gibi görünen bir dünyayla hesaplaşma girişiminin, yani daha temel bir olgunun tezahürü olmasıdır. Dış dünyadaki bu kavramsallaştırma sürecinin başarısızlığı, psikiyatri hastasını içeri sokan şeydir. Ancak, hastayı orada tutan şey, psikiyatri kurumunun hastaya kurumun sınırları içinde evinde olabileceği bir dünya vermedeki başarısızlığıdır. Ancak hastayı orada tutan şey, psikiyatri kurumunun hastaya kurumun sınırları içinde evinde olabileceği bir dünya vermedeki başarısızlığıdır.

Fanon ve Asselah, tüm psikiyatri hastalarının ajitasyon belirtileri gösterdiğini öne sürmez, ancak bunun yaygın bir olgu olduğunu öne sürerler. Asıl mesele, psikiyatri kurumunun çoğu hasta için acıyı hafifletmek yerine şiddetlendirdiğini gör-

[73] Frantz Fanon ve S. Asselah, "Le phénomène de l'agitation en milie physchiatrique considérations générales: Signification psychopathologique," *Maroc médical* 36, no. 360 (1957), 23.

[74] Fanon ve Asselah, age., 24 (kendi çevirim).

[75] Fanon ve Asselah, age., 24.

mektir. Bunun nedeni, psikiyatri kurumunun, kolonilerdeki psikiyatrik hastalıkların altında yatan nedenlerin, özünde bazı doğal yatkınlıklardan ziyade öznenin normlarına genel bir yabancılaşma durumundan kaynaklandığını anlamamasıdır.

Toplumsal Tedavi

Sömürge öznesinin ve özellikle de sömürge psikiyatri hastasının, toplumunun normlarıyla uyum eksikliğinden muzdarip olduğu göz önüne alındığında, yanıt, öznenin hedeflerini ve arzularını tatmin etmeyi umabileceği bir bağlam üretmek olmalıdır. Bu, bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, politik bir sorundur, ama aynı zamanda, şimdi göreceğimiz gibi, psikiyatrik tedavinin de merkeze alması gereken bir konudur.

Hekim ve psikiyatrist, zihinsel ve fiziksel hastalıklara ilişkin tedaviyi ampirist terimlerle anlar. Modern tıbbın katkısı, somut bir lezyon ile bir semptom arasında nedensel bir ilişki bulmaktır. Lezyon ortadan kaldırılabiliyorsa, semptom ve ıstırap da giderilebilir. Bu model, lezyon ne kadar somutsa o kadar işe yarar. Kırık bir kemik yerleştirilebilir ve iyileştirilebilir, böylece hastanın elini yeniden kullanması sağlanır. Bu model, bedenin hastanın öznelliğinden bağımsız olarak ele alındığı, ampirist tedavi modeli diyebileceğimiz modeldir. Hem fiziksel sağlık hem de akıl sağlığı için modern bir modeldir. Kırık kemiklerin tedavisinde olduğu gibi, hastanın akıl sağlığı için de, hastanın beyninde değişiklikler yapabilecek ilaçlar reçete edilir.[76]

Psikanalizin merkezinde yer alan idealist veya diyalektik model, daha önce de öne sürdüğüm gibi, herhangi bir tedavinin gerçekte, hastanın bakış açısından, hastanın zihni ve

[76] Bilişsel ve davranışsal terapiler, zihni belirli uyaranlara belirli şekillerde yanıt vermeye koşullandırmaya çalıştıkları için bunun bir versiyonudur. Bu terapiler zihni bir mekanizma olarak ele alır.

bedeni arasında normatif olarak anlamlı bir ilişkinin yeniden kurulmasına bağlı olduğunu savunur. Dolayısıyla, bir kemiğin yerine yerleştirilmesi genellikle vücuttaki gerilimi hafifletse de, bu fiziksel düzeltme bazen hastanın acı çekme deneyimini azaltmaz. Gerçekten de, lezyon ve semptomla ilgili yukarıdaki tartışmada Fanon'un temel iddialarından biri, vücudun fiziksel durumunu değiştirmenin çoğu durumda bir iyileşmenin yanına bile yaklaşamayacağıydı. Örneğin, hücre hapsindeki 'dinlenme', beden ve zihin üzerindeki baskıyı azaltmayabilir, aksine artırabilir. Bunun nedeni, sömürgeci veya ırkçı baskı altında yaşamanın aslında fiziksel yaralanmayı (ne kadar şiddetli olursa olsun) gölgede bırakan bir lezyon olmasıdır.

Bu nedenle, tıp pratiği için kolonyal durumun iki merkezî özelliği vardır: Birincisi, kendi kendisiyle çelişen bir dünyanın psikolojik olarak zarar görmesi; ikincisi ise, bu hasarın nedeni ile sonucu arasındaki nispeten büyük mesafedir. Sömürgeciliğin varlığına doktor muayenehanesinde veya psikiyatrist koltuğunda çare bulmak zordur.

Öyleyse ne yapılmalı? Fanon, daha önce de belirtildiği gibi, psikiyatri hastasının kendi dünyasında evinde olmasını mümkün kılmakla ilgilenir. Bu, akıl hastasını hem daha az stresli bir ortam ihtiyacına uygun bir dünyaya yerleştirmek hem de bu dünyayı hastanın arkadaşlık, eğlence, cinsellik, eğitim gibi daha karmaşık psişik ihtiyaçlarının karşılanmasına izin verecek şekilde inşa etmek anlamına gelir. Bu, Fanon'un "Kuzey Afrika Sendromu"nda ana hatlarını çizdiği ve 1958-1959 yılları arasında Tunus'taki Charles-Nicolle Hastanesinde uygulamaya çalıştığı bir programdır.

Fanon "Kuzey Afrika Sendromu"nda 'duruma bağlı tanı' dediği şeyi tartışır.[77] Böyle bir teşhis, hastanın durumunu, yani "arkadaşlarıyla ilişkilerini, mesleğini ve kaygılarını, cinsel yaşamını, güvende hissedip hissetmemesini, onu tehdit eden tehlikeleri, hatta kişisel evrimini ve yaşam öyküsünü" göz

[77] Fanon, "The 'North African Syndrome,'" 10.

önünde bulundurur.[78] Burada amaç, hastanın yaşamının farklı alanlarını değerlendirmek için hastanın daha geniş bir görünümünü elde etmektir. Psikiyatr veya hekim, hastanın daha geniş görünümüyle, onun üzerinde etkili olan normatif çevreyi anlayabilir. Fanon, Charles Geronimi ile birlikte yürüttüğü bir yıl süren "Psikiyatride Gündüz Yatışı: Değeri ve Sınırları" adlı araştırmasında 'duruma bağlı tanı'nın anlamını daha da detaylandırır. Buradaki acil teorik kaygı, İngilizlerin psikiyatri hastalarının psikiyatri hastanelerine yalnızca gündüzleri gelmelerine ilişkin uygulamalarını Afrika'da tekrarlamanın ne ölçüde mümkün olacağını belirlemektir. Buradaki fikir, hastanın aile ve çevresiyle olan bağlarını korurken gün boyunca yapacak bir şeyleri olmasıdır.

Charles-Nicolle Hastanesi, genel bir hastaneye bağlı olduğu için bu yöntem için gayet uygundur. Böylelikle, bir yandan, psikiyatristler diğer doktorlarla etkileşim hâlindedirler ve kendilerini izole edilmiş hissetmezler; diğer yandan, doktorların çeşitliliği, psikiyatri hastalarının kendilerini genel hasta popülasyonunun bir parçası olarak görmelerini sağlar ve bu da yine izolasyon duygularını azaltır. Tüm bunlar, hastaların deneyimlediği özgürlük hissini güçlendirir ve tedavilerine aktif olarak katılmaları için onlara daha fazla yetki ve sorumluluk yükler.

Ancak Fanon, bu özgürlüğün doğru şekilde anlaşılması gerektiği konusunda uyarır, çünkü yeni hasta olan kişi hastalığını kendi başına yenebileceğine inanır ve bu nedenle, en tehlikeli hasta, yeni hastadır. Bu hastalar, hastalıklarının öznelerarası doğasını, yani hastalıklarının aslında çevrelerinden, kendi başlarına değiştiremeyecekleri çevreden kaynaklandığının henüz farkında değillerdir. Buna karşın, kendilerinin sınırlı gücünün farkında olan hastalar, yani nevrotikler, hafif psikoz ve deliryumdan mustarip olanlar, günübirlik hastanede

[78] Erich Stern, "Médecine Psychosomatique," *Psyché*, Ocak-Şubat (1949): 128. Akt. Fanon, "The 'North African Syndrome,'" 10.

yatışta daha başarılıdırlar çünkü hem kurumun sakinliğinin hem de dış dünyayla sürekli etkileşime ihtiyaçları olduğunun farkındadırlar.[79]

Fanon tarafından ele alınan terapiler arasında, çatışmaları çözümlemek üzere canlandırılabilecek ilginç bir psiko-dinamik oyun fikri vardır. Bu canlandırmaların amacı, "hastanın, fantazmagorik ve hayalî tutumlara karşı aklın önceliğini yeniden ortaya koyan davranışı aracılığıyla kendini haklı çıkarmasıdır."[80] Fanon'un da belirttiği gibi, kliniğin serbest doğası göz önüne alındığında psikanalitik yansıtma imkânsız olduğundan, bu oyun hastalar arasında gerçekleşmelidir.

Günübirlik hastanede yatış yönteminin başarısı, bu nedenle, hastanın başkalarıyla ilişkisinde kendisini tanımasına ve bu ilişkinin ne ölçüde stresli ve zor olduğunu kabul etmesine bağlıdır. Günübirlik hastaneye yatış, daha felsefi bir tarzda, benliğin öteki aracılığıyla oluşturulduğu şeklindeki Hegelci içgörünün psikiyatrik uygulamasını temsil eder. Bu kavrayış, psikanalitik bir yorumla, benliğin, benlik ile öteki arasındaki diyalektik değiş tokuşu sınırlayarak (ancak ortadan kaldırmayarak) desteklenmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Fanon, "La socialtherapie dans un service d'hommes musulmans" adlı kısa makalesinde gündüz hastanesi yaklaşımının sınırlarını gösteriyor. Bu yaklaşımın kısıtlılığı; Müslüman kadınlar ve Avrupa kökenli Cezayirlilerin aksine asimile edilemeyen Müslüman erkeklerle ilgilidir, çünkü sömürge toplumundaki koşullar onların benlik algılarına o kadar zıttır ki, psikiyatri hastanesi bu farkı telafi edemez.[81]

[79] Frantz Fanon, "L'hospitalisation de jour en psychiatrie: Valeur et limites," *La Tunisie médicale* 37, no. 10 (1959): 717.

[80] Fanon, age., 712.

[81] Frantz Fanon ve J. Azoulay, "La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans: Difficultés méthodologiques," *L'information psychiatrique* 30, no. 9 (1954).

Psikiyatrik ve Politik

Blida-Joinville'den istifa mektubundan da anlaşılacağı gibi, Fanon psikiyatriyi politik bir meslek olarak anlamıştı. Tıpkı bir devrimcinin görevi gibi, psikiyatristin görevi de daha iyi yaşam koşulları yaratarak bireyin acısını hafifletmektir. Bununla birlikte, Fanon'un mektubunda teşhis ettiği sorun, psikiyatrinin etkileyebileceklerinin nesnel sınırlarını karşılama biçimidir, çünkü daha geniş siyasi durum hastaya son derece düşmanca davranmaktır. Gerçekten de öyledir ve Fanon Blida-Joinville'den bu nedenle istifa etmiştir: "[Cezayir'de] gündelik gerçekliğin dokusunu, yalanlar, korkaklık ve insanı hor görme oluşturmaktadır" ve bu, psikiyatrinin amacına ulaşılmasını, yani "insanın artık çevresine yabancı olmamasını sağlama" görevini imkânsız kılar.[82]

O hâlde Fanon için siyasi eylem, basitçe daha büyük ölçekli bir psikiyatrik müdahaledir. Diyalektik modelde takdir edilmesi gereken nokta; evde olmanın, tanınmanın, küçük ölçekte de büyük toplumsal ölçekte olduğu gibi önemli olduğunu göstermesidir. Psikiyatri kurumu, tam da devletin yapmaya çalıştığı şeyi yapmaya, yani bireylere başkalarında kendilerini tanıma fırsatı verilen bir dünya yaratmaya çalışır. Psikiyatri bağlamında bu tanınma, bu etkileşimleri kolaylaştırmak için en iyi donanıma sahip eğitimli tıp uzmanlarının müdahalesiyle kolaylaştırılır. Devlet düzeyinde, politikacılar ve diğer türden liderler, vatandaşların en temelde arzuladıkları ve ihtiyaç duydukları tanınma pratiklerine katılmaları için fırsatlar yaratmakla görevlidirler.

Bu paralellik, Fanon'un "toplumsal yapının işlevinin, insanların ihtiyaçlarına hizmet edecek kurumlar kurmak olduğu" konusunda ısrar etmesine olanak tanır. "Üyelerini umutsuz çözümlere sürükleyen bir toplum, yaşanmaz bir

[82] Fanon, "Racism and Culture," 52-53.

toplumdur, değiştirilmesi gereken bir toplumdur."[83] Yaygın bir akıl sağlığı ihtiyacı gibi görünen bir şeye siyasi bir çözüm bulmanın mecburiyetiyle, şimdi Fanon'un külliyatının en ünlü unsuruna dönüyoruz: devrimci özne teorisi.

[83] Fanon, age., 53.

Dördüncü Bölüm
Devrimci Öznenin Yeniden Doğuşu

Giriş: Yeniden Doğuş Fikri

Bu ve sonraki bölümde, kolonyal baskının analizinden asıl dekolonizasyona, yani özerk öznenin doğuşuna dönüyoruz. Bu geçişi yaparken, bireysel gelişim ile toplumsal gelişim arasındaki bağlantıyı akılda tutmak önemlidir. Bu bölüm kolonyal öznenin psişik yeniden doğuşunu ele alırken, sonraki bölüm bu psişik yeniden doğuşun mümkün kıldığı toplumsal ve politik gelişmeleri ele alıyor. Peşine düşeceğim temel iddia, burada tartışılan psişik yeniden doğuşun siyasi sömürgecilikten kurtulmanın başarısını garanti etmemesine rağmen, psişikliği özerk veya sömürgelikten kurtulmuş olarak yeniden oluşturmadan yeniden doğuşun yine de imkânsız olduğudur.

Bu bölümün sorusu, kolonyal toplumun enkazından psişik bir yeniden doğuşun nasıl kavramsallaştırılacağıdır. Önceki bölümde sömürgeci öznenin sömürgeciliğin baskısı altında neredeyse egosuz bir duruma gerilediğini, Fanon'un özgürlükçü anlatımında da bunun söylendiğini görmüştük. Bu durum göz önüne alındığında, o hâlde ilk mesele, parçalanmış kolonyal öznenin kendisini enkazdan kurtarmayı nasıl başardığını görmektir. Bu zorluk, Fanon'un ısrarla vurguladığı gibi, baskıya karşı mücadelenin güçlü bir şekilde ödipal bir biçim alması olgusunu içerir. Buradan bu bölümün ikinci ana konusuna geliyoruz. Bu ödipal paradigma, gücün herkes tarafından paylaşıldığı bir toplumun inşasına girişmek yerine, efendinin veya daha önce babanın sahip olduğu güce sahip

olma arzusuyla belirlenir ve bu nedenle özgürlükçü projeyi baltalamakla tehdit eder.

Bu bölümde ve bundan sonraki bölümde, bir dekolonizasyon ve özgürlük teorisi üretmek için ödipal ve özgürlükçü açıklamaların nasıl birlikte çalışması gerektiğini ortaya çıkarmaya çalışacağım ve bunun için Hegel, Freud ve Fanon'u daha ayrıntılı bir şekilde bir araya getireceğim. Fanon, kendi önerdiği tanınma veya postkolonyal uzlaşma teorisinin, olumsuzluk güçlerine dikkat edilmeden doğru bir şekilde anlaşılabileceğini düşünmez. Bu olumsuzluk güçleri, her bir öznenin içinde işler. Fanon, Freud'u izleyerek, bu güçleri, ölüm dürtüsüyle özdeşleştirir. Baskının yerine tahakkümü koymaya çalışan, ödipal paradigmada kendini gösteren bu olumsuzluk, saldırganlıktır.[1]

Özgürleşmenin Oidipus kompleksi tarafından engellenebileceği fikri, böylelikle Hegelci diyalektik tarihsel gelişim teorisi için önemli bir soru ortaya koyar: *Yok etme, kendini tamamen ötekine dayatma arzusu nasıl olur da öteki tarafından tanınma arzusuna ve ötekinin otoritesini kabul etmeye dönüşür?* Bu soru, arzunun en temelde sömürge öznesi ile sömürge efendisi arasındaki ölümüne bir mücadele olarak anlaşıldığı kolonyal durumda özellikle önemli ve açıktır. Buna yanıt verirken, Hegel, Freud ve Fanon hakkındaki anlayışımızı, her birini ayrı ayrı ele aldığımızda mümkün olmayacak şekilde genişletiyorum.

Psişik yeniden doğuşun ödipal rehberlerine ve özgürlük-

[1] Benim açıklamam Jessica Benjamin ve Axel Honneth'in açıklamalarından farklıdır. Burada benim açıklamam, Benjamin'in teorize ettiği üzere yaşamın ilk anlarında deneyimlenen antropolojik birlik deneyiminden ziyade kayıp nosyonu ve bölünmüşlükle başlar. Benim argümanım, duygulanım olarak aşkın, düzgün bir şekilde gelişmesi gereken yapısal psişik koşullara bağlı olduğu ve bunun tanınma teorilerinde olduğu gibi bir başlangıç noktası olarak alınamayacağıdır. Bkz. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (New York: Pantheon Books, 1988) ve Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, çev. Joel Anderson (Cambridge, MA: MIT Press, 1995).

çülere verilecek yanıt, öncelikle, Freud'un psişe kuramının bir özgürlük kuramıyla nasıl hem uyumlu hem de onun için zorunlu olduğunun açıklanmasını gerektirecektir. Bu görevi öncelikle, Fanon'un öznenin yeniden doğuşunu aslında kendiyle-bütünleşme ve özerkleşme hattı doğrultusunda kavramsallaştırdığını göstererek gerçekleştirmeyi öneriyorum. Mevcut psişik ilkelerden tatmin olmama olarak olumsuzluk, burada önemli bir rol oynar.

İkinci olarak, bu Hegelci olumsuzluğu Freudcu metapsikoloji yoluyla anlayarak açıklamayı öneriyorum. Burada, ölüm dürtüsünün metapsikolojik tezahürü olan saldırganlık kavramını geliştiriyorum. Freud'un ve diğerlerinin bazı ipuçlarını takip ederek, saldırganlığın benliği ötekinden ayırmaya yaradığını iddia ediyorum.[2] Bununla birlikte bunun olumsal bir duygulanım olan fiilî saldırganlığa yol açması gerekmez. Ancak, saldırganlığın bu olumsuzluğunun, narsisizmde olumlu bir karşılığı vardır. Narsisizm de kişinin kendisini ayrıştırmasının bir biçimidir. Ama burada kişi kendisini ötekinden uzaklaştırmak yerine ona yönelir. Burada narsisizm terimini, Freud'un birincil *narsisizm* kavramına veya Kohut'un bu terimi kullanmasına benzer şekilde, olumlu anlamda kullanıyorum.[3]

[2] Lacan'ı izleyerek, 'saldırganlık' terimini, psişenin yapısal özelliği için kullanıyorum. Psişe, kendisini ötekinden ayırmaya çalışırken psikolojik özellikler için 'saldırganlığı' kendinde tutar. Buradaki mesele, ölüm dürtüsünün yapısal düzeyini, yıkıcı dürtülerin tezahürü olarak görmektir. Bu yıkıcı dürtüler yapısal düzeyde, birlik arzusu taşıyan Eros'a karşıdır. Yine bu yıkıcı dürtüler, bireysel saldırganlık ve sevgi hislerinden ayrıdır. Bu hisler daima bir nesne ile ilişkili olarak tezahür ederler. Bakınız, örneğin Jacques Lacan, *Écrits: The First Complete Edition in English* (New York: Norton, 2006). Bu ayrım, Winnicott ve Eissler'in çalışmalarında da bulunabilir (aşağıya bakınız).

[3] Sigmund Freud, *On Narcissism: An Introduction*, ed. James Stachey, cilt. XIV, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 99; SA 3:66; ve Heinz Kohut, *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treat of Narsisistic Personality Disorders* (New York: International Universities Press, 1971), 26-27. Loewald da narsisizmin olumlu işlevine dikkat çekmiştir. Örneğin bkz. Hans Loewald, "The Ego and Reality," *International Journal of Psycho-Analysis* 32 (1951): 10-18.

Son olarak, bu kavram çiftinden, saldırganlık tarafındaki ego/süperego ikilisini narsisizm tarafındaki ego/ego-ideali ikilisiyle karşılaştıran iki dinamik kol geliştirdim. Freud, ego/süperego ikilisini özünde yıkıcı olarak tasavvur etse de, teorisinde ego/ego-ideali ikilisi için bir yer olduğunu ileri sürüyorum. Bu ikinci ikili daha esnektir ve gerçeklik testi yoluyla somut toplumsal ilişkilerin doğru bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için egoyu nispeten özerk bırakarak (ego-idealinde) özgürlük fikrini barındırabilir.

Bu şekilde, Fanon'la birlikte, aslında dekolonizasyonun yalnızca sömürgeci düzenden olumsuz ve saldırgan bir şekilde ayrılmak değil, aynı zamanda egoyu güçlendirecek (benim olumlu anlamda kullandığım) narsisizmi de gerektirdiğini iddia edebiliyorum. Böylelikle ego, dünyayı evrensel uyum veya özgürlük idealine göre yargılayabilir. Bu yolla Freudcu metapsikoloji, Freud'un toplum hakkındaki kendi karamsar sonuçlarından daha yapıcı bir Hegelci ve Fanoncu bakış açısına doğru yeniden yönlendirilir. Ancak bu açıklamanın, esasen, saldırganlık biçimindeki olumsuzluk çalışmasına dayandığı da açıktır. Bu olumsuzluk, narsisistik kendini yetkilendirmeyi şeyleşmekten ve dolayısıyla bütünleşmekten alıkoyar. Bu nedenle, olumsuz –buna eleştiri diyelim– özgür bir toplumun temel bir unsuru olarak anlaşılır. Fanon'un önemli katkısı, olumlu bir toplum anlayışı içerisinde olumsuzun yerini göstermiş olmasıdır.

Fanon'un Hegelci Paradigması

Önce Hegelci paradigmayla başlayacağım. Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* eserine dair buradaki yorumum, Fanon'un İkinci Bölümde sunulan düşüncesinin genel diyalektik açıklamasını genişletmektedir. *Yeryüzünün Lanetlileri*'nin açılış bölümü olan "Şiddet Üzerine", Hegel'in bilinçten özbilince hareket hakkındaki düşüncelerine uygundur. Burada ileri

sürülen bazı daha büyük politik iddiaların tam açıklaması son bölüme kadar beklemek zorunda kalacak olsa da, şimdi, tabi olmaktan veya kölelikten özgürlüğe doğru hareketin Hegelci anlatısı bakımından anlaşılır olduğunu düşünüyorum. Özgürlük mücadelesi, kolonyal öznenin içinde bulunduğu öznelliğin göreli yoksunluğundan kendi kendinin efendisi olmaya doğru bir harekettir.

Bu hareketi, Fanon'un sömürge mücadelesine ilişkin bazı tezlerini yorumlayarak açalım:

> [D]ekolonizasyon epey basit bir şekilde, bir insanlık 'türünün' bir diğeriyle ikame edilmesidir. İkame koşulsuz, mutlak, eksiksiz ve kusursuzdur. (WE, 1)
>
> Dekolonizasyon hakikaten yeni bir insanın yaratılmasıdır. (WE, 2)
>
> Sonuncu ilk olacaktır. Dekolonizasyon bunun doğrulanmasıdır. (WE, 2)
>
> Dekolonizasyon, heterojenliğini ortadan kaldırmaya yönelik radikal bir kararla, bu dünyayı, ulus ve bazen de ırk temelinde birleştirir. (WE, 10)

Bu iddiaların her birinde somutlaşan etik ideale dikkat çekmek istiyorum.[4] Fanon, dekolonizasyonun, kendini başkasıyla (karşıt olarak değil) ifade etme özgürlüğü olması anlamında bir etik evrenselcilik ilkesine dayandığına inanır. Fanon, insanların kendi başlarına bırakıldıklarında, sömürge sisteminin zorunlu kıldığı gibi, birbirlerine karşı çıkmak yerine yeni bir ulus kurmak için bir araya geleceklerine inanır. Ancak etik bir idealin bu şekilde gerçekleştirilmesi ancak

[4] Ancak aşağıda göreceğimiz gibi, etik yorum mümkün olan tek yorum değildir. Bu ifadelerden birkaçının aynı zamanda ödipal bir yapıyı ifade ediyor olarak okunabilmesi son derece önemlidir. Herhangi bir Nietzsche okuyucusu, "sonuncu olan ilk olacaktır" ifadesinde, hınç barındıran etik bir ideal görecektir –yani kendi başlarına özerk olamayanların bu özerkliğe sahip olma arzusunu anlayacaktır. Ancak, üzerinde çalıştığım kendi kendini oluşturma paradigmasının çok farklı bir kavram olduğu şimdiye kadar anlaşılmış olmalıdır. Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morality: A Polemic*, çev. Maudemarie Clark ve Alan J. Swensen (Indianapolis, IN: Hackett, 1998).

sömürgecilikten kurtulma yoluyla mümkündür. Dahası, bu etik ideal, tarihin ilerlemesi ve dekolonizasyon yoluyla fiilen somutlaştırılan şeydir.

Sonuncunun ilk olacağı iddiasıyla başlayalım. Bu Hıristiyan düşünce, etik bir şemaya dayanan dünyevi güç paradigmasının tersine çevrilmesini temsil eder. Bu etik şema, mevcut koşullarla değil, gelecekteki daha rasyonel bir durumla gerekçelendirilir. Dekolonizasyon bu nedenle bu etik hedefe ulaşan süreçtir.

Sonuncunun ve birincinin tersine çevrilmesi fikri, şiddetten etiğe geçiş, Fanon'un dekolonizasyonun bir insanlık türünün diğeriyle ikame edilmesi olduğu iddiasında daha da geliştirilmiştir. Buradaki mesele şu ki, sonuncunun birinci olabilmesi için, sonuncunun birincinin yerine geçmesi, yani sonuncunun, sömürge tebaasının, sömürgeleştirilmiş efendinin yerini alması gerekir. Sömürge öznesi ancak efendinin yerini alarak yeni etik ilişkiler düzenini somutlaştırabilir.

Ama Fanon'un vurguladığı gibi bu ikame "koşulsuz, mutlak, eksiksiz ve kusursuz" olmalıdır. Diğer bir ifadeyle, sonuncu, ancak kendileri diğerini tamamen ortadan kaldırdıkları ölçüde birinci olabilir. Bu ikamenin koşulsuz karakteri, sömürge efendisi ile sömürge öznesi arasındaki önceki araçsal ilişkinin değiştirilmiş olmasıdır; sömürge öznesi bu süreçte etik bir özne hâline gelir. Araçsal akıldan ve sömürüden etik ilişkiye doğru paradigmanın kayması mutlaktır, çünkü etik ilişki, tüm kişisel ilişkileri tanınma paradigması aracılığıyla çerçevesi içerisine alır.

Sömürge ilişkisinin bu tersine çevrilmesi, yeni insanın yaratılmasıdır. Bu yeni insan artık önceki sömürü şemasına bağlı değildir, kendisini yeni ilişkinin kaynağında görür ve kendi kendisini yönetir. Bu yeni insan kendi kendisinin efendisidir. Sömürge öznesi, sömürge efendisini geride bırakarak ve kendisini sömürgecinin, efendinin yerine koyarak, yeni insan olmuş, sondan birinciliğe geçmiştir.

Fanon'un zorunlu olarak radikal bir biçimde olacağını

varsaydığı bu ikame süreci, tarihin eseridir. Dekolonizasyon, "heterojenliğini ortadan kaldırmaya yönelik radikal bir karardır." Diğer bir ifadeyle, dekolonizasyon, yalnızca sömürge efendisinin yerini alarak değil, sömürge efendisinin temsil ettiği bölünmenin üstesinden gelerek veya parçalanmışlığı ortadan kaldırarak dünyayı birleştirmeye çalışır. Dekolonizasyon, toplumu "ulus ve bazen ırk temelinde" birleştirir. Dekolonizasyon, toplumsal alanı, öncekinden daha az bölücü olan ilkeler etrafında yeniden kurar. Ulus veya ırk kavramları burada kapsayıcı anlama sahiptirler. Dekolonizasyon, yeni insanın bir gecede değil, özgürlüğe ulaşma, birinci olma mücadelesiyle oluşturulduğu tarihsel bir süreçtir. Sonuncunun ilk 'olacağı' fikri, özgürlüğe ulaşmak için bir zorunluluğu, rasyonel bir gerekliliği ifade eder.

Ancak, Fanon'un, özgürlüğün ifadesinden ziyade, ulus ve ırk kavramlarını geçişken kavramlar olarak kullanması ilkesini anlarken dikkatli olmalıyız. Tüm ilkeler bölebilir veya birleştirebilir. Ulusun ve ırkın çalışmasını birlik ilkesi olarak kabul etmek, ne milliyetçiliği ne de ırkçılığı benimsemek demektir. Basitçe açıklarsak; bu epey basit ve geleneksel kavramların, bir 'insan' türünün bir diğeriyle ikame edilmesi nosyonunu ifade etmede başlangıçta en yararlı olan kavramlar olduğu anlamına gelir. Özgürlük fikri ne kadar somut olarak kavranabilirse, ulus ve ırk da giderek daha az önemli olacaktır.

O hâlde, bu Hegelci paradigmanın dip noktası, ötekiyle belirsiz bir ilişkiden, belirli, etik bir ilişkiye doğru bir hareket olmasıdır. Bu etik ilişki, evrensel saygı veya tanınmayla belirlenir. Hegelci paradigma, etik paradigmanın, hâlihazırda biçimsel olarak mevcut olduğunu varsayar. Bu etik paradigma yalnızca toplumsal mücadeleyle geliştirilen somut özgürlük fikriyle aktüel hâle gelir. (Özgürlük fikrini somutlaştıran toplumsal mücadele nosyonu, sonraki bölümde Fanon'un yazılarında inceleyeceğimiz bir meseledir.) O hâlde, Fanon'un Hegelci paradigmasını anlamak için bu kadarı yeterli. Ana fikir; dekolonizasyon, etik bir devletin kurulmasıdır. Bu etik

devlette, önceki düzen aşılmış ve yeni devletin vatandaşları kendi kendini yönetebilir olacaktır.

Fanon'un Freudcu Paradigması

Freudcu paradigma, Hegelci paradigmayı karmaşıklaştırır ama aynı zamanda tamamen belirsiz olandan ötekiyle etik ilişkiye geçişte iş başında olan psikolojik mekanizmaları netleştirme fırsatı sunar. Freudcu paradigmanın sunduğu zorluk, saldırganlığı, etik ideale ulaşmanın motoru olarak anlamaktır.

Fanon'un özgürleşme ve saldırganlık arasındaki bağlantıya dair en güçlü ifadesi şu pasajdadır:

> Sömürgeleştirilmiş öznenin sömürgecinin bölgesine attığı bakış şehvet dolu, kıskanç bir bakıştır. Sahip olma hayalleri kurar. Sömürgecinin masasında oturmak ve yatağında uyumak, tercihen karısıyla yatmak gibi her tür sahipliği düşler. Sömürge öznesi kıskanç bir adamdır. ... Günde en az bir kez sömürgecinin yerini almayı hayal etmeyen tek bir sömürgeleştirilmiş özne yoktur. (WE, 5)

Öncelikle bu pasajda neyin Hegelci paradigmaya benzer olduğuna dikkat edelim. Sömürge öznesinin kendisini sömürge efendisinin yerine koymayı ve sömürge efendisinin sahip olduğu şeye sahip olmayı istemesinin arkasındaki itici güç, sömürge efendisi olma arzusudur. Ancak burada ikamenin, eşitlik ve özgürlüğe karşıt olduğunu gördüğümüzde iki paradigma birbirinden uzaklaşır, çünkü bu, sonuncunun birinci olması etik ideali tarafından değil, kıskançlık tarafından güdülenir. Burada eşitlik, eşit saygınlık olarak değil, intikam, saldırganlık ve tatmin anlamında ikame olarak anlaşılmaktadır. Fanon, etik paradigmayı daha da karmaşık hâle getiren bu durumu, bu pasajda detaylandırır:

> Çıplak gerçekliğinde, dekolonizasyon kızgın gülleler ve kanlı bıçaklar kokuyor. Çünkü sonuncu, ancak iki kahraman arasındaki kanlı ve kesin bir yüzleşmeden sonra ilk olabilir (WE, 3).

Hegelci anlamda ikame, iki adım gerektirir: İlki, sömürgeci zalime karşı şiddet içeren bir başkaldırı; ikincisi etik ideali oluşturmaktır. Ancak, şiddetin etik ideale nasıl yol açabileceği, pek açık değildir. Fanon, bunu Freudyen terimlerle açıklamaya çalışır: Freud'a göre, paradigmatik olarak Oidipus kompleksinde ifade edilen ikame kavramı, etik bir idealin başarısı değil, daha çok tarihsel olarak olumsal ancak sorunlu bir ilişkinin (oğlunun babasını öldürme ve annesine sahip olma arzusu) nesilden nesile geçmesidir. Aslında bu ödipal paradigmaya yukarıdaki pasajda açıkça atıfta bulunulmaktadır. Öyle görünüyor ki, Fanon hem dekolonizasyonu ödipal ikame mücadelesi olarak hem de yeni bir devlette tanınmaya ilişkin etik idealin başarısı olarak anlamak istiyor.

Şimdilik bu ödipal senaryoyu karakterize eden temel yapıyı not etmekle yetineyim.[5] Burada, Hegelci paradigmadakinin aksine, ikame, doğası gereği duygulanımsaldır. İkame *arzu edilir* –yani ikame eyleminin altında yatan motivasyonel yapı duygusal bir bileşene sahiptir. Bu duygusal ilişki agresifliktir ve Fanon'un bu pasajda ve diğerlerinde yaptığı tanımlamanın ampirik veya psikolojik düzeyinde saldırganlık ve öfke olarak anlaşılır. Dolayısıyla, 'ölümcül ve kesin yüzleşme' arzusunu, ikame nosyonuyla anlayabiliriz. Bu ikamede agresiflik, yapısal ilişkiden kaynaklanır ve saldırganlık motivasyonun kendisini oluşturur.

Fanon, bu yüzleşmenin amacının, babaya karşı psikolojik düzeyde kayıtsız kalmayı başarmak olduğunu yazar: "Artık onun yanında huzursuz değilim. Aslında canı cehenneme! Artık varlığı beni rahatsız etmiyor, bir de ona öyle bir pusu kuruyorum ki, yakında kaçmaktan başka çaresi kalmayacak"

[5] Fanon'un analizi, Freud'un açıklamalarının belirli bariz özellikleriyle sınırlı olduğu için, bunu gerçek bir Oidipus kompleksi olarak değil, bir ödipal senaryo veya durum olarak nitelendiriyorum. Fanon, bu ödipal durumu cinsiyete dayalı terimlerle tasavvur etmez, ancak onun vurgusu açıkça babayla erkek özdeşleşmesi üzerinedir. Aslında, dişi Oidipus kompleksindeki rolleri tersine çevirmek Freud için zor olmuştur. Fanon bu konulara girmez. Oidipus kompleksine yönelik eleştirisi yukarıda ele alınmıştır.

(WE, 10). Böylece oğul kendini babanın yerine koyar. Önce babasının otoritesine kayıtsız kalır ve ikinci adımda, fiziksel olarak onun yerini almaya çalışır. Oğul, kendisini babanın yerine koyarak, babanın aile üzerindeki gücünü ailesi üzerindeki kendi gücüyle değiştirir.

Burada motivasyon kavramına odaklanmak, Hegel'in özgürlük açıklamasında ayrıntılı bir motivasyon teorisinin eksikliğine de dikkat çekiyor. Genel bir kavram olarak tanımanın kendisi bize somut bir motivasyon teorisi vermiyor, sadece en genel anlamda bir amaç veriyor gibi görünüyor. Bu nedenle, agresiflik ve saldırganlık kavramlarını Hegel'in açıklamasına uydurmanın bir yolunu bulmak, yalnızca Fanon'un değil, Hegel'in konumunu da açıklığa kavuşturmada katkı sağlayacaktır.

İki Paradigmanın Birleştirilmesi: Gelişim Ekseni

Bu bölümün argümanı, Freud'un ve Hegel'in konuyu kavrayışının iki yolunun birleşmesine dayanmaktadır. Özellikle amacım, ödipal ikame mefhumunun ve yeni bir etik öznenin yaratılmasının birbirleriyle uyumlu ve hatta birbirlerine de bağlı olduklarını göstermektir. Bu özümseme, hem güdüsel hem de yapısal düzeylerde benzerlikler olduğunu göstermemi gerektiriyor. Bu nedenle, Freud'un saldırganlık kavramının, Hegel'in özgürlüğe doğru ilerleme açıklamasıyla, Hegel'in özgürlüğe giden yol açıklamasınınsa, Freud'un motivasyonel tatmin açıklamasıyla uyumlu olduğunu göstermem gerekiyor. Hegel saldırganlık mefhumuna yabancı değilken ve bunu yapıtına olumsuzluk olarak dâhil ederken, Freud öznenin etik düzene başarılı bir şekilde entegre edilmesi fikrine açıkça düşmandır.[6]

[6] Örneğin, Freud'un suçluluk tartışmasına bakınız. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, ed. James Strachey, vol. XXI, *The Standard Edition of the*

Hegel'i ve Freud'u bir araya getirmenin başlangıç noktası, hem Hegelci hem de Freudcu teorinin, bilinçten özbilince geçişi öznenin gelişiminde temel bir konum olarak gördüğüne işaret etmektir. Bilinç, dünyayla yalnızca pasif bir ilişki olarak anlaşılırken, özbilinç, benliğin bir fail olarak, yani dünyayla *ilişki* içinde varlık olarak anlaşılmasıdır. Özbilinç aşamasındaki özne, dünya üzerinde bir miktar kontrol uygulayabilme anlamında, dünyayı *kendisi için* kabul eder.

Bu değişimi, psikanalitik dilde ödipal öncesinden ödipale geçiş olarak adlandırabileceğimiz bir şey olarak düşünebiliriz. Bu hareket genellikle süperegonun geliştiği hareket olarak anlaşılır. Ancak kabaca bu geçişten, kendi doyumuyla yalnızca edilgen bir ilişki içinde olan bir özneden, bu doyumun sorumluluğunu üstlenen bir özneye geçiş olarak da söz edebiliriz.

Hegel'de geçiş genellikle 'soyut kişilik'ten özbilince geçiş olarak anlaşılır. Bu geçiş, tamamen soyut bir 'Ben' olarak benlik kavramından, birleştirici bir ilkeye sahip bir 'Ben'e geçiştir.[7] Bu geçişi, Kant'ın *Willkür* (seçim kapasitesi) olarak adlandırdığı, basitçe kendini belirleme kapasitesinden, Kant'ın *Wille* (etik irade) dediği ahlaki yasaya göre benliğin belirlenmesine geçiş olarak da alabiliriz.[8] Hegel için önemli olan, 'kişi'nin dünya karşısında tamamen belirlenimsiz olmasıdır. Öznenin sahip olduğu tek şey, arzudur. Özne, belirlemeye çalıştığı dünyayla basit bir normatif ilişki kurmak ister.

Psychological Works of Sigmund Freud (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), böl. 7; SA 9:250-59.

[7] Örneğin, Hegel'in *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* eserindeki "Soyut Hak" bölümünün başındaki kişilik tartışmasına bakınız: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Abstract Right," *Elements of the Philosophy of Right*, çev. Hugh Barr Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §§34-37; GW 14:51-52.

[8] Bu tartışma için, şu eserin ilk makalesine bakınız: Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone, Religion and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood, çev. George di Giovanni, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

İki Paradigmanın Birleştirilmesi: Özneler arasılık Teorisi

Bir önceki bölümde, hem Freud'un hem de Hegel'in, öznenin basitten daha karmaşık bir kendini anlamaya doğru geliştiği bir gelişimsel teori kullandıklarını iddia ettim. Bu gelişim sürecinde özne, doğa ile kendisi arasındaki ilişkiyi giderek daha karmaşık bir kavrayışla kavramsallaştırır. Hegel'deki varsayım, elbette, benliğin, yalnızca diğer benlikler ona tatmin ve tanınma sağlayabileceğinden, asıl yöneliminin şeylerden çok diğer benliklere yönelik olduğunu anlayarak daha iyi bir ben hâline geldiğidir. Hegel'in teorisini bir önceki bölümde uzun uzadıya tartışmıştım. Ayrıca, Freud'un özne teorisinin tam da bu açıdan öznelerarası olduğunu Oidipus kompleksi tartışması aracılığıyla savundum.

Bu bölümün geri kalanının görevi, tam da kolonyal sistemin şiddetli bir şekilde yıkılması arzusunun ortaya çıktığı anda öznelerarası yapının ne ölçüde mevcut olduğunu açıklığa kavuşturmaktır. Yani dikkat çekmek istediğim şey, devrim ve sömürgecilikten kurtulma mücadelesinin kendisinin ötekiyle daha ilkel bir ilişkiye bağlı olduğu, ancak bu ilişkinin sömürgecilikten kurtulma karşılaşmasının şiddetiyle belirli bir biçimde yapılandığıdır. Dahası, dekolonizasyon mücadelesinin, herhangi bir öznenin kendi öznelliğini oluştururken giriştiği mücadeleyle önemli bir benzerlik taşıdığını savunuyorum. Ancak bu nokta, dekolonizasyon mücadelesinde esaslı bir şeyler olduğu şeklinde yanlış anlaşılmamalıdır. Aksine, dekolonizasyon mücadelesi, düzenli psişik gelişimin yapısını takip ettiği için olduğu gibi gerçekleşir. Bu nokta önemlidir, çünkü ötekinin, deyim yerindeyse, ya etik bir ideal aracılığıyla ya da saldırganlığın nesnesi olarak ya da Fanon'un savunduğu gibi her ikisi olarak isyan edilebilmesi için zaten görüş alanında olması gerekir. Dekolonizasyon, özgür özneler arasında normal bir tanıma ilişkisinin geri dönüşü veya elde edilmesidir.

Kolonyal bağlamda, öznellik ve öznelerarasılık, sömürgecilik baskısı altında belli bir biçimde şekillenirler. Böylece

sömürge öznesi için öteki, sömürge efendisi zaten her zaman oradadır ve sömürge öznenin kendisini en temel biçimde anladığı kavramı oluşturur. Bu nedenle, Fanon'un kolonyal öznenin ontolojiden yoksun olduğu iddiasını, kolonyal öznenin pratik bir şekilde ontolojiden yoksun olduğunu yine de böyle bir ontolojiyi arzuladığını söylemek için yeniden formüle etmeliyiz. Bu ölçüde, sömürge öznesi zaten sömürge efendisiyle 'diyalog' içerisindedir.

Bu baskı olgusunun, hem Hegelci hem de Freudcu paradigmalara yol açabileceğini ve hâlihazırda yol açtığını görmek önemlidir çünkü baskı, birinin baskıyı yapmasına bağlıdır. Sömürgeci öteki, öznenin seçme özgürlüğünü sınırlar. Bu sınırlama, kişinin kendi özgürlüğünün yerini alması gereken bir şey olarak deneyimlenebilir ve buna tepki gösterilebilir. Kişinin kendi arzularını diğerininkilerle ikame etme arzusu, benim Freud'daki saldırganlık paradigması olarak nitelendirmek istediğim şeydir. Bununla birlikte, ötekinin arzusu (burada baskı), ötekinin Hegelci bir şekilde ortadan kaldırılmasında olduğu gibi, kabul edilip kişinin benliğine dahil edilmesi gereken bir şey olarak da anlaşılabilir. Aşağıda, bu paradigmaların birbirini dışlamadığını tartışacağım. Ancak bunun olması için, hem Hegelci hem de Freudcu paradigmada öznenin aynı temel öznelerarası yolla yapılandığını açıklığa kavuşturmalıyız.

O hâlde, baskının adalete veya şiddete yol açmak olarak nasıl anlaşıldığına dair biraz daha bilgi vereyim. Unutulmaması gereken ilk şey, baskının özünde kolonyal baskı olmadığı, daha çok başkasına bağımlılık koşulu olduğudur. Öznenin 'baskı' ilişkisine doğduğunu hatırlayalım. Bu baskı ilişkisinde öteki, öznenin hem kabul etmesi hem de reddetmesi gereken bir sınır çizer. Özne, belirli sınırlamaları kabul edip diğerlerini reddederek kendini özne *olarak* oluşturur. Özne ancak sınırlandırılmışsa özerk olabilir. Dolayısıyla en genel anlamda baskının, özneyi oluşturan başlangıçtaki sınırlamanın poli-

tik adı olduğunu söyleyebiliriz. Bu nokta ontolojik düzeyde görülmektedir: Özgürlük ve baskı/bağımlılık bir aradadır.

O hâlde bu ontolojik nokta, metapsikolojik düzeyde (bireysel psişenin temel örgütlenmesinin toplumsal olarak yaygın ve görünüşte temel oluşumu), *kolonyal* öznenin isyanını *olumsal* bir sınırlamaya tepki olarak görmemizi sağlar. Diğer bir ifadeyle, bu, öznenin bütünleşmesini veya özerkliğini ilerletmeyen, tersine ona karşı koyan bir sınırlamadır. Ancak, sınırlamanın olumsal sınırlama olarak deneyimlenmesi için, bu sınırlamanın *olumsal* ya da zorunlu ve dolayısıyla ya bir eylem çağrısı ya da öznenin yapısının kurucu bir unsuru olarak anlaşılmasına izin veren bir yapının mevcut olması gerekir. Dolayısıyla, metapsikolojik düzeyde sınırlama veya baskı sorunu, esasen sınırlamanın olumsal mı yoksa zorunlu mu olduğuyla ilgili bir tartışmadır.

Buradaki argüman, metapsikolojik analiz düzeyinin, sınırlamanın *baskı* olarak tanımlanmasına izin verdiğidir. Bu nedenle, sınırlama ancak baskıcı olmayan bir durumla, yani özgürlükle anlamlı bir şekilde karşılaştırıldığında baskı hâline gelir. Bu nokta, sömürgeci rejime karşı saldırganlığın ve gerçek öfkenin, Freudcu paradigmada, sömürgeci sınırlamanın olumsal olduğu için reddedilebileceğini görmemizi sağlar. Baskıyı daha tatmin edici bir sınırlama ile değiştirme arzusu bu nedenle bir sır değildir. Benzer şekilde, Hegelci açıdan, baskı biçimindeki sınırlama mefhumu aynı şekilde olumsal olarak anlaşılır. Ancak Hegelci paradigma, olumsallığa karşı tepkiye odaklanmaz. Olumsallığa karşı tepki, tatminsizliğe karşı bir tepkidir. Hegelci paradigma, daha ziyade, bir şeyin *adaletsizlik olarak* nitelendirilebilmesi için olması gereken temel *adalet* ilkesine odaklanır. (Burada adalet ve özgürlük aşağı yukarı birbirinin yerine kullanılabilir.)[9] Hem Hegel

[9] Adalet ve özgürlük kavramlarının birbirinin yerine kullanılabileceği, Hegel'in de dile getirdiği bir iddiadır. Etik Yaşam, insan özgürlüğünü oluşturmanın yanı sıra, siyasi örgütlenmenin pratik sorunlarının karara bağlanabileceği anayasal bir çerçeve de oluşturur. Bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §258; GW 14:201.

hem de Freud için genel ortak nokta, neyin adalet teşkil edeceğini henüz bilmesek bile, psikolojik düzeyde, bir şeye adaletsiz olarak tepki verebilmemizdir. Ancak metapsikolojik düzeyde, adaletsizliğin daha ampirik veya psikolojik olarak yargılanmasına izin veren temel bir adalet iddiasının daha derin bir yapısı olmalıdır. Bununla birlikte, her iki durumda da, zorunlu olsun ya da olmasın, ötekinin sınırlama olarak mevcut olması gerekir.

Bu bölüme böyle bir giriş yapmamın amacı, bu iki paradigmayı ortaya koymaktı. Bu iki paradigmayla, saldırganlık ve tanınma veya adalet kavramlarına dair örtüşen bir kavrayış geliştirilebilir. Motivasyon sorusunu ortaya atarak bu iki paradigma arasındaki farkı netleştirmeye de çalıştım. Burada motivasyonların, eylemlerin yerel nedenleri olduğunu ileri sürdüm. Ancak öznelerin motivasyonlarının daha büyük ölçekte değerlendirilmeleri gerekir. Freudcu paradigma, saldırganlık teorisinde ve Oidipus kompleksinde, yerel eylem nedenlerinin sofistike bir açıklamasını yapar: kıskançlık, hayal kırıklığı, tatmin. Bununla birlikte, Hegelci paradigma, daha yerel düzeyde tüm motivasyonu yöneten ilke olarak işlev görmesi gereken özne entegrasyonunun nihai ilkesine ilişkin daha genel bir teori önerir. Bu da tanınma paradigmasıdır. Şimdi geriye Fanon'un yazılarındaki hem tanınma hem de saldırganlık/nesne seçimi paradigmalarının ayrıntılı bir açıklamasını vermek kalıyor. Böylelikle, bu ikisinin sadece soyut düzeyde değil, aynı zamanda postkolonyal öznellik sorununa bir yanıt olarak daha somut olarak ne ölçüde asimile edilebileceğini görebiliriz. Çünkü Fanon'un iddiasına göre, dekolonizasyonda neyin söz konusu olduğunu ve dekolonizasyonun neyi başarabileceğini anlamak için her iki paradigma da gereklidir. Burada çözülmesi gereken iki uçlu tehlike, dekolonizasyonun basitçe irrasyonel öfke tarafından körüklenmesi ve özgürlük fikrinin siyasi eylemi motive etmek için yetersiz olmasıdır. Fanon, her ikisini de aynı sürecin parçası olarak açıklar ve her iki endişeyi aynı anda etkisiz hâle getirmeye çalışır.

Fanon'un Hegelci Özne Kuramı

Şimdi, Fanon'un devrimci özne kavramının Hegelci terimlerle daha somut izini sürelim. Buradaki amaç, Fanon'un öznelliğin zorunlu olarak bir özerklik veya tanınma teorisini ima ettiğini düşünmesinin nedenini anlamaktır. Tanınma, toplumsal gelişimin nihai sonucuysa, o zaman, verili gelişim modelinde, öznede en başından beri bir kapasite olarak mevcut olmalıdır. Bu kapasite, seçme kapasitesi veya *Willkür*'dür. Bu anlatım, aynı zamanda, sömürge öznesinin *Siyah Deri, Beyaz Maskeler*'de tanımlanmasıyla *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde tanımlanması arasında bir geçiş noktası sağlayacaktır. Burada, gerilemenin bir açıklaması olarak anlaşılan Hegelci bir paradigmadan, kendiyle-bütünleşmenin bir açıklamasını sağlayan bir paradigmaya geçiyoruz. Son olarak, burada, sömürgeci öznenin kendisini nasıl bir ontoloji olarak, yani sömürgecinin artık görmezden gelemeyeceği bir anlam alanı olarak oluşturduğunu açıklamaya çalışacağım.

Boş Özne

Şimdi Fanon'un *Lanetliler*'deki anlatımına dönersek, *Siyah Deri*'nin bittiği yerden, yani öznenin çözülmesiyle başlamamız gerekir. Gerçekten de *Lanetliler*'in sömürge öznesinin çözülmesiyle veya şimdi 'topyekûn bozukluk' (*total disorder*) olarak adlandırılan şeyle başlaması anlamında iki kitap arasında bir süreklilik vardır (WE, 2). Bu bozukluk, 'tabula rasa'ya benzetilir (WE, 1). Bu psişik bozukluk, öznenin somut şeklini belirleyen bir ilkeye sahip olmama bozukluğudur. Ancak bu bozukluğun, *bir kimsenin* bozukluğu olmasından hareketle, sorunun genel olarak psişik yapıdan değil, *belirli bir* ilkenin olmamasından kaynaklandığı sonucunu çıkarmalıyız. O hâlde sorun, psişik çözülmeden sonra öznenin kendi kendini oluşturması için yeni bir ilke inşa edilmemiş olmasıdır.

Ancak bu bozukluğun ya da *tabula rasa*nın öznesi olan bir

'ben' varken, o 'ben' bu belirsizlikten mustariptir. Bunun nedeni, somut seçimlerle karşı karşıya kalan ampirik veya psikolojik bir özne olarak öznenin nasıl yaşayacağına ilişkin pratik seçimler yapması gerektiğidir. Seçimi birleştirmeye yardımcı olan tutarlı bir ilke olmadan, en azından birbiriyle çelişme ve dolayısıyla öznenin varlığını tehlikeye atma potansiyeline sahip seçimler yapılacaktır. O hâlde sorun, pratik sorunları yanıtlamak için kullanılan kısa vadeli ampirik ilkeler üzerine bir meta-yapı geliştirmektir. *Siyah Deri*'de kolonyal aygıtın öznenin pratik kararları için özel ilkeler sağladığını gördük. Ancak bu durum, özne içinde ciddi çelişkilere yol açtı. Bu nedenle yeni, daha tutarlı bir ilke veya ilkeler dizisi gereklidir.

Bu noktada, sömürgeci baskının bir sonucu olarak benlik çözülmesine maruz kalan öznenin, (Fanon'dan yola çıkarak) kendisini yeniden oluşturabileceğinin hiçbir garantisi olmadığına işaret edilebilir. Aslında, yalnızca kalıcı ego yapısını muhafaza edebilenler, devrimci özne hâline gelebileceklerdir. O hâlde öznellik, bir anlamda, organizmanın kendisini, devrimin bir seçenek hâline gelebileceği şekilde oluşturma yeteneğiyle tanımlanır. Bu nokta, öznelliğin bir özü olmadığı, daha çok belirli bir tür eylemin sonucu olduğu söylenerek ifade edilebilir. Kısacası, özerk bir şekilde eylemde bulunanlar sadece öznelerdir.[10]

Fanon *Lanetliler*'de, psişik çözülmeden sonra, kolonyal özneye bırakılan bu 'tabula rasa' hakikatinin 'sömürgeleştirilmiş öznenin özünde hiçbir otoriteyi tanımadığı'nı savunur (WE, 16). Psişik çözülme, kolonyal öznenin, daha önce de söylediğim gibi, yeni bir bütünleşme ilkesi arama şansına sahip olduğu anlamına gelir; bu bütünleşme, bu kez sömürge aygıtına içkin ya da ondan bağımsız olarak gelişebilecek bir bütünleşmedir. Ancak bu iddia aynı zamanda ego çözülmesi nedeniyle öznenin

[10] Açıkçası, bu, yukarıdaki anlamda kimin özne olduğu ve kimin olmadığı hakkındaki iddiaları yargılamayı zorlaştırıyor. Ancak burada izlenen türden idealist öznellik kuramının amacı bu değildir. Bir bakıma kimin özne olduğu kimin olmadığı sorunu, Fanon'un klinik yazılarında peşine düştüğü sorudur. Bkz. Üçüncü Bölüm.

kendisini kalıcı bir otorite olarak bile kabul edemediği anlamına gelir. Bununla birlikte, otoritenin kolonyal özne için bir sorun olması, öznenin en azından yeni bir kendiyle-bütünleşme ilkesi aradığı ve bu ilkenin heteronomi yerine özerklik olabileceği anlamına gelir. Ancak otonominin gerçekleşmesi için, kolonyal öznenin *hiçbir* otoriteyi kabul etememek yerine, *kendisini* otorite olarak kabul etmesi gerekmektedir: "Dekolonizasyon gerçekten de yeni insanların yaratılmasıdır" (WE, 2).

Dikkat edilmesi gereken önemli bir ayrım bulunuyor. Bahsettiğim gibi, Fanon aynı anda iki farklı düzlemde faaliyet gösteriyor: politik veya özgürlükçü ve bireysel veya ödipal. Burada politik özgürleşme iddiasının, ancak öznenin metapsikolojik yapısı düzeyinde bir kapasite olarak zaten mevcut olması hâlinde mümkün olduğu kastedilmektedir. Fanon zaten dekolonizasyonun ancak yeni insanlar için mümkün olduğunu düşünür. Fanon'a göre yeni bir insan olmak, basitçe önceki normlarla sınırlanmamış olmak demektir. Sömürgecilikten kurtulmaya yol açan yeni normları somut siyasi anlamlarıyla mümkün kılan da ancak sınırsız olmaktır. O hâlde, özne düzeyinde, yani seçme kapasitesi düzeyinde, "sömürgeleştirilmiş 'şey' özgürleşme sürecinde bir insan hâline gelir" çünkü seçme hakkı bir 'şeyi' bir 'insan' *hâline getirir* (WE, 2). Sömürge öznesi ancak seçim yapabilen bir insan olarak, şeylik statüsünü reddetip, bir kişi olma statüsünü talep edebilir. Bu politik bir taleptir ve böylece, kendisi ile şeylik arasında fark olduğunda ısrar edebilir. Mesele şu ki; 'şeyler' kendi kendilerini sömürge olmaktan kurtaramayacaklarından, fiziksel veya politik olarak dekolonizasyon için kişinin ruhsal alanda sömürgecilikten kurtulmuş olması gerekir.[11]

Böylece Fanon, *Lanetliler*'e topyekûn bir bozukluk imgesiyle başlayarak, en derin düzeyde sömürgeciliğin çoktan bittiğini belirtir; sömürgeciliğin, psikolojik meşruiyeti öznenin

[11] Bu noktayı İkinci ve Üçüncü Bölümde ele aldım. Ayrıca bkz. Kelly Oliver, *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004), Böl. 1-3.

kriziyle paramparça olmuştur.[12] Psişik çözülme basitçe, psişenin –sömürgecilik altında– bağlı olduğu sömürgeci yapıyı artık destekleyemeyeceği anlamına gelir. Bununla birlikte, somut kolonyal normların terk edilmiş olması, yeni normların hâlihazırda oluşturulmuş olduğu anlamına gelmez.

Böylece, Hegelci paradigmada, Fanon'un analizindeki önemli teorik hamlenin, öznenin temelde seçme kapasitesi olduğu iddiasını görebiliriz. Ancak, seçme kapasitesi, yine de ilkelerle veya öz-örgütlenmeyle doldurulması gereken radikal bir özgürlüğü beraberinde getirmez. Dolayısıyla, yeni bir insan olmanın Fanon için iki anlamı vardır: burada tartışılan ve ancak bir sonraki bölümde tarihsel gelişimin analizinden sonra ele alacağım, daha geniş siyasi anlamda yeni insan. Mevcut amaç için, yeni bir insan *olmak*, yeni bir insan *olma* yapısal kapasitesine sahip olma anlamında özgür bir insan *olmak* anlamına gelir; özgür olma kapasitesine sahip olma anlamında özgürlük, yapısal kapasiteye sahip olmaktır. Böylece yapısal özgürlük kapasitesinden *gerçek siyasi özgürlüğe* geçiyoruz.

Eşitlik ve Antagonizma

Bu bölümde Fanon'un attığı ilk siyasi adımları incelemek istiyorum. Somut eşitlik kavramı başta olmak üzere bu adımlar, somut ihtiyaçlar ile seçim veya kendi kaderini tayin etme olarak özgürlük fikri arasındaki diyalektiğin örneklenmesidir. Bu bölüm, evrensel bir özgürlük ilkesine yönelik ilk girişimlerin izini sürmeye başlar. O hâlde ilk ilkenin, yani *nefes almada eşitliğin*, hem en somut hem de en soyut olması uygundur.[13]

[12] Gibson ve Ficek, bu konuyu ele almışlardır. Fanon, *Lanetliler*'i yazdığı sırada, Fransa'nın Cezayir'deki varlığını sürdürmek için uyguladığı şiddetin boyutu, Fanon'a sonun yakın olduğunu çoktan göstermişti. Bkz. Douglas Ficek, "Reflections on Fanon and Petrification," *Living Fanon: Global Perspectives*, ed. Nigel Gibson (New York: Palgrave Macmillan, 2011), 75, ve Nigel Gibson, *Living Fanon: Global Perspectives* (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

[13] Fransız devriminin üç idealinden Fanon ilk olarak eşitliğe odaklanır. Bununla birlikte, burada eşitlik, daha somut bir siyasi anlamda maddi mülkiyetin

Sömürge öznesinin seçim özgürlüğü göz önüne alındığında, ihtiyaç duyulan şey, seçimleri tutarlı hâle getirmek ve seçimlerin birbiriyle çatışmasını önlemenin bir yolunu bulmaktır. Özne, keyfi bir şekilde değil, kendisi için gerekli olduğunu düşündüğü bir kavrama göre kendisini bütünleştirmeye çalışmalıdır. Aslında, daha önce de belirttiğim gibi, özne bunu en biçimsel düzeyde yapmaktan kendini alamaz. Ancak bizim ilgilendiğimiz şey, bu kendiyle-bütünleşmenin somut dekolonizasyon ve devrim durumunda nasıl meydana geldiğidir.

Lanetliler'in ilk sayfaları, özne tarafından sürekli olarak neyin istenebileceği sorusuyla, yani öznenin temel yapısının ne olduğuyla ilgilidir. Yeni oluşturulan öznenin ilk fark ettiği şey, başkalarıyla bazı temel fiziksel özellikleri paylaştığıdır. "Sömürgeleştirilmiş özne... hayatının, nefes alışının ve kalp atışlarının sömürgecininkiyle aynı olduğunu keşfeder" (WE, 10). Nefes alma ve kalp atışı gibi fiziksel özelliklerin başkalarında da olduğunu görmek, özneye kendi nefesinin ve kalp atışının olumsal olmadığını, zorunlu olduğunu ve dolayısıyla kendisini bunlarla yapılandırması gerektiğini gösterir. Birincil amaç, bir anlamda, yaşamı, nefesi ve kalp atışlarını sürdürmek olur.

Bununla birlikte, özne, başkalarıyla paylaştığı şeyi fark ederek kendisi için esas olanı anladığında (burada Hegelci yeniden inşaya başlıyorum), bu özne ayrıca daha derin bir şeyin de farkına varır: Bu da, başkalarıyla karşılaştırmayı mümkün kılan diğerleriyle temel düzeyde eşitlik fikridir. Ampirik benzerlik aslında yapısal benzerliğe dayanıyor ve nefesin aynılığı, nefes alan öznenin aynılığı anlamına geliyor. Yani görünür bedensel düzeyde, sömürge öznesi ve sömürgeci eşittir. Ancak bu fiziksel benzerlik, daha temel bir eşitlik

eşitlenmesi olarak değil, en temel anlamıyla, kişinin kendini belirlemesi için otoritenin eşitliği anlamına gelir. Bu anlamda eşitlik temelde seçme özgürlüğü olarak özgürlükle bağlantılıdır. Nihai ideal olan kardeşlik, bireysel tercihlere saygı duyan ve herkese komünal projede başarılı olma fırsatı veren bir toplumun başaracağı şeydir.

anlayışına dayanmaktadır. "Tüm insanların eşit olduğunu söyleyen ünlü hüküm, kolonilerde ancak sömürgeleştirilmiş özne sömürgeciyle eşit olduğunu söylediğinde somut hâle gelecektir" (WE 9). Sömürge öznesinde temel veya aşkın eşitlik kavramı, sömürgeciyle fiziksel eşitliğini fark edebilmesi için hâlihazırda mevcuttur.

Yaşamadaki ve nefes almadaki bu fiziksel eşitlik, başka şekillerde de temel eşitliği varsayar. Kişinin yaşamını sürdürmesinin aracı olarak anlaşılan toprağın eşitliğini varsayar: "Sömürgeleştirilmiş bir halk için en temel, en anlamlı değer, her şeyden önce topraktır, çünkü toprak, ekmek ve doğal olarak haysiyet sağlar" (WE, 9). Toprak sadece geçim sağlamakla kalmaz, yiyecek temin etmez, aynı zamanda haysiyet de sağlar. Fanon yine burada, fiziksel eşitliği özgürlük fikriyle ilişkilendirme hamlesinde bulunur.

Bu hamle şu şekilde anlaşılabilir: Eşitliği fark etmek, aslında eşitsizliği fark etmektir. Örneğin, nefes almadaki fiziksel eşitlik, öznelliğin temel kurucu unsudur. Bu kurucu unsurlardan başka biri de tarım yapılacak topraktır. Fiziksel eşitlik kavramından, fiziksel şeylerde eşitlik talebi doğar. Bu talebin güvencesi, her şeye uyarlanabilecek eşitlik fikridir. Eğer gerçekten eşitsek, neden benden daha çok şeye sahipsin? (Bu radikal eşitlik iddiasının daha sonraki toplumsal ve siyasi bağlamda yanlış olduğunun ortaya çıkması, bu iddianın gücünü zayıflatmaz. Eşitilik basit bir politik kavram değil, temel bir kavramdır.[14])

Nefes almakla toprağa sahip olmak arasında, insan eşitliğine ilişkin temel kavrayış açısından keyfî olan bir uçurum açılır. Fanon ve Hegel için eşitlik kavramı böyle bir talep doğurur. Ontolojik eşitlik ile fiziksel olumsallık arasında yer alan bu talebin, politik olduğunu öne sürmek istiyorum. Dolayısıyla politik olan, metapsikolojik düzeyde gerçekleşir ve bu düzey,

[14] Bu konda bkz. Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, §200 Yorum; GW 14:170.

öznenin zorunlu olanı (özgürlüğü) fiilî kılma mücadelesini oluşturur. Ancak, bu faaliyet, zorunlu olanı aynı zamanda değiştirilebilir ve dolayısıyla olumsal bir şey olarak oluşturur. Bu nedenle, zorunluluğa demir atmış bir failliğe alan bırakıldığının bilinci politiktir.

Eşitlik kavramı somut bir şekilde, insanlar için motivasyonel olarak anlaşılır bir şekilde örneklendirilmelidir. Toprak talebinin haysiyetle ilgili olduğu iddiasıyla kastedilen budur. Saygınlık, eşitliğin evrensel değeridir ve ancak somut olarak, dünyada belirli bir ampirik konum elde ederek sağlanabilir. O hâlde, nefes almada eşitlik, toprak sahipliğinde eşitlik iddiası, tedricen daha somut bir insan onuru veya özgürlüğü kavramının somutlaştırılmasıdır. Diyalektik olarak konuşursak, nefes alma ve toprak sahibi olma iddiası, özgürlüğün somut hâle gelmesidir. Aynı zamanda da, adil ve özgür bir devletin etrafında inşa edilebileceği evrensel bir ilkenin fiilî olarak gerçekleştirilmesidir. Her bir insanın nefes alması ve toprağa sahip olması gerektiği iddiası başlangıçta nihai olarak görülüyor. Nefes almanın ve toprak sahibi olmanın arkasındaki motivasyonel güç budur. Somut ve evrensel değerlerin bu ikili belirlenimi, gerekli politik mücadeleyi kuran şeydir. Mesele, bu siyasi mücadelenin, eşitlik iddialarını radikalleştirdiğini görmektir. Politik alanda, eşitlik giderek daha evrensel kavramlarla eşitlenir. Hegel için olduğu kadar Fanon için de bu radikalleşme, mücadeleyle ve şiddetle yaşanır. Hegel, buna 'tarihin kıyım tezgâhı' derken, Fanon 'radikal ikame' olarak adlandırır.[15]

Kendi Kendinin Efendisi Olmak için Şiddet

Önceki bölümde, öznenin temel veya aşkın durumunun eşitlik kavramı bağlamında anlaşıldığını gördük. Ayrıca, bu eşitliğin zorunlu olarak somut anlamda nefes almakla ve toprak

[15] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 90; GW 18:157.

sahibi olmakla ilişkisini tespit ettik. Şimdi, eşitlik kavramıyla ilişkilendirilen nefes alma ve toprak sahibi olma nosyonlarının büyük ölçekte ürettiği kaçınılmaz çatışmaya geleceğiz. Burada yine iki analiz düzeyini birbirinden ayırmamız gerekiyor. Ontolojik düzeyde eşitlik kavramı, herkese kendilerini bütünleştirmelerine izin verecek şekilde, aynı temel statünün verilmesine yönelik kategorik veya evrensel bir taleptir. En somut olan psikolojik düzeyde, bu talep her zaman bir şekilde dillendirilir. Burada, benim politik olarak adlandırdığım şeyde söz konusu olan, tam anlamıyla metapsikolojik düzeydir. Metapsikolojik düzey, gerekli ama muğlak bir orta düzey oluşturur. Bu ara düzeyde, özgürlüğün ontolojik talebi, normatif olarak güçlü ve yaygın (siyasi veya toplumsal) bir şekilde ifade edilir. O hâlde, politik olan, kendiyle-bütünleşmeye yönelik mutlak talep ile kolonyal öznenin bu bütünleşmeyi yaşama biçimi arasında yer alır. Bu düzey aynı zamanda Fanon'un sosyojenik dediği şeye de karşılık gelir.

Eşitiliğin, somut olarak nefes almak ve toprak sahibi olmakla belirlenmesi tartışmalıdır, çünkü sömürgeciliğin fiilî durumuna başkaldırıya yol açar. Bu elbette yeni bir şey değildir. Siyasi baskı her zaman kolonyal dünyanın bir parçası olmuştur. Ancak şimdi yeni olan şey, temel eşitlik iddiasıyla birlikte sömürgeci öznenin, artık nefes almasının engellenmesinin ve toprağı olmamasının olumsal (yalnızca bir gerçek) değil, *politik* olduğunu anlar. Bu durumu baskı olarak görür ve sömürgeci normatiflikle ilişkilendirir. Kolonyal özne, toprak eşitliği talebini, somut eylemle pratik olarak gerçekleştirilmesi gereken bir ideal olarak görür. Kolonyal fail, artık kendi kendisini yönetme iddiasındadır.

Bu politik özgürlük nosyonunu, başka türlü anlatmak gerekirse; toprak üzerindeki pozitif hak talebi, karşı bir talebi de içerir: Şu anda kolonilerde mevcut olan toprak dağılımının kabul edilemez olduğunu iddia eder. Dolayısıyla, eşitlik iddiası ve bunun toprak üzerine hak iddia etme biçiminde belirtilmesi aynı zamanda, nihai olarak dekolonizasyon talebini, yani şu

anda eşitliği reddedenlerin ve insanların topraklarını alıkoyanların, toprağı terk etmelerini ifade eder.

Burada bir kez daha Hegelci köle-efendi diyalektiğini görürüz.[16] Az önce söylediğim gibi, bu örneklemede sömürge öznesinin ilk kez otoritesinin bilincine varması, çok önemlidir. Bu aynı zamanda, kolonyal öznenin ilk kez talebinden vazgeçmediği, daha çok kendisinin talebiyle kurulduğunu gördüğü ve artık rakibini alt etmeye hazır olduğu anlamına gelir. O hâlde, bilinç ya da benlik algısı düzeyindeki savaş çoktan kazanılmıştır.[17] Şimdi başarılması gereken şey, esas olarak bir durumun ampirik veya politik olarak başka bir durumla ikame edilmesidir.

Eşitliği talep eden ve bunu reddeden bu iki farklı yaşam biçimi arasındaki kaçınılmaz çatışmayı Fanon, varoluşsal çatışmanın diliyle anlatır. Bu, eşitlik talep eden sömürülen özneyle, eşitsizliği sürdürmeye çalışan sömürge efendisi arasında, yani "fıtratları itibariyle zıt iki güç arasındaki karşılaşmadır" (WE, 2). Başka bir deyişle, sömürülen öznenin bakış açısından, otoritesini eşitliğin reddinden alan herhangi bir özne yaradılışı gereği uzlaşılmaz bir güç olarak görülür. Yani kolonyal efendi şimdi, ilk kez, doğal bir olgu değil de, bir düşman, karşıt bir güç olarak görülüyor.

Dolayısıyla mesele, sömürge efendisinin belirli eylemlerle

[16] Fanon'un şiddet ve özgürleşme tartışmasını köle-efendi diyalektiğinin somutlaştırılması olarak da anlayan bir okuma için bkz. Udo Wolters, *Das Obskure Subjekt Der Begierde: Frantz Fanon Und Die Fallstricke Des Subjekts Der Befreiung* (Münster Unrast 2001), 106. Ayrıca, bkz. Nigel Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2003), 40-41. Turner, Fanon'un Hegel'den yararlandığını tespit eder, ancak onu köle-efendi bölümüne bağlamaz. Lou Turner, "Frantz Fanon's Journey into Hegel's 'Night of the Absolute,'" *Quarterly Journal of Ideology* 13 (1989): 47-63.

[17] Bu, Fanon'un şiddet tartışmasını içsel ve araçsal şiddet arasındaki ayrım üzerinden okuyan Roberts tarafından da vurgulanan bir noktadır. Buradaki nokta, içkin şiddetin sömürülen öznede, onun kendi metapsikolojik yeniden yöneliminde zaten meydana gelmiş olması olabilir. Bu yeniden yönlendirmeden sonra, ortaya çıkan siyasi şiddet, yalnızca zaten bir ruh hâlini gerçeğe dönüştürmenin bir yoludur. Neil Roberts, "Fanon, Sartre, Violence, and Freedom," *Sartre Studies International* 10, no. 2 (2004).

baskı yapması değildir. Daha doğrusu, sömürge efendisinin her eylemi baskıcıdır çünkü efendi, temel eşitlik normuna karşıdır ve kolonyal özne üzerindeki otoritesini böyle *oluşturmuştur*. Aralarındaki çatışma varoluşsaldır: Efendinin varlığı esasen kolonyal özneninkiyle çelişir. Fanon'un ifadesiyle, sömürge efendisinin 'fıtratı gereği' düşman olmasının nedeni budur. Başka bir deyişle, sömürgecinin ontolojisinin, kolonyal öznenin büyüyen ontolojik ağırlığıyla doğrudan çatışma içine girdiğini söyleyebiliriz. Bu nokta yine, bir ontolojiye sahip olmanın, kolonyal öznenin kendisi için ve kendisi aracılığıyla sahip olduğu bir şey olduğu ve ille de efendiden kaynaklanmadığı iddiasına gider.

Ancak bu varoluşsal çatışmada, iki düşmandan yalnızca biri, mücadeleden sağ çıkabilir. "Tüm insanların eşit olduğunu söyleyen ünlü hüküm, kolonilerde ancak sömürgeleştirilmiş özne sömürgeciyle eşit olduğunu söylediğinde somut hâle gelecektir. Sömürülen özne, bir adım daha ileri giderek, sömürgeciden daha fazlası olmak için savaşmaya kararlıdır. Hatta onun yerini almaya çoktan karar vermiştir" (WE 9). Yani tüm insanların eşit derecede haysiyet sahibi olduğu anlayışı, bu haysiyetin evrensel olduğunu inkâr edenlerin geride bırakılması gerektiği anlamına gelir.

Fanon'daki şiddet tasviri, çoğu olumsuz olmakla birlikte, büyük ilgi gördü.[18] Bu konuyu başka bir yerde ele aldım ve

[18] Burada Hannah Arendt, Fanon'u George Sorel'in şiddet uğruna şiddet teorisiyle karşılaştırıyor ve suçluyor. Hannah Arendt, *On Violence* (New York: Harcourt Brace, 1970), 71-72. Miller da aynı şekilde Fanon'un yaklaşımını eleştirmiş ve Fanon'un farklılığa tepkisinin idam mangasını çağırmak olduğunu ileri sürmüştür. Christopher L. Miller, *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa, Black Literature and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 5.
Fanon'u savunan bir görüş için, bkz. Hussein Abdilahi Bulhan, *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York: Plenum, 1985), 135-37. Ne var ki, ironik bir şekilde Arendt'in kendi devrim teorisi Fanon'unkinden sandığı kadar uzak değil. Bkz. Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 254. De Warren, benim de savunduğum gibi, şiddetin Fanon'da öznelliği oluşturmasına rağmen, bunun (Arendt'in Fanon'un yaptığını iddia ettiği gibi) şiddet ve meşruiyetin madalyonun iki yüzü olduğunu

ikame olarak şiddetin, eşitliğin keşfinde zaten zımnen var olan varoluşsal çatışmanın gerçekleşmesinden başka bir şey olmadığını söylemek dışında bu konuyu burada yeniden ele almayacağım.[19] Bir kimse bu eşitilik ilkesini ya kabul eder ya da etmez. Bu prensibi tanımayan efendi, aşılmalıdır. Bu yolla, etik bir özne, bu etik yapıya sahip olmayan bir öznenin yerine geçer. Bu önemli ayrım, dekolonizasyon sürecini ele alan perspektifte yatmaktadır.[20] Sömürgeleştirilmiş öznenin perspektifine odaklanarak, eşitlik mücadelesinin siyasi boyutlarına dikkat çektim. Politik olan, belirttiğim gibi, evrensel eşitlik fikri ile maddi koşul arasında durmaktadır. Eşitsizliğe karşı ve özgürlük mücadelesi, siyasi mücadelenin doğasında vardır. Ancak eşitlik kavramını paylaşmayan sömürgecilerin bakış açısından, politik süreç, şiddet olarak görünür.[21] Bunun nedeni, sömürgecinin, Hegel'deki sömürgeci efendi gibi, sömürgecilikle mücadelenin, özünde aynı şeyi isteyen ama

söylemek anlamına gelmediğini belirtir. Daha ziyade mesele, şiddetin sömürgeci ile sömürgeleştirilen arasındaki ilişkide meşruiyet eksikliğinin bir sonucu olmasıdır. Nicolas de Warren, "The Apocalypse of Hope: Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27 (2006).

[19] Stefan Bird-Pollan, "Fanon: Colonialism and the Critical Ideals of German Idealism," *Critical Horizons* 13, no. 3 (2012): 31.

[20] Bu nedenle, hem Nielsen hem de Gibson, Fanon'un şiddet tartışmasını özgürlüğe doğru tarihsel gelişimde daha geniş bağlama oturtabilmemizi sağlarlar. Açıkçası ben, bu bakış açısına katılıyorum. Cynthia R. Nielsen, *Foucault, Douglass, Fanon, and Scotus in Dialogue: On Social Construction and Freedom*, New Approaches to Religion and Power (New York: Palgrave Macmillan, 2013), 101; Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination*, 104.

[21] Ancak, burada ısrarla öne sürdüğüm Hegelci yönelimin açıkça ortaya koyması gerektiği gibi, Gilroy'a katılmıyorum; Fanon'u, Benjamin'in benimsediği şekliyle bile Schmitt'in kararcılıkteorisi geleneğine yerleştirmek istemiyorum. Paul Gilroy, *Postcolonial Melancholia* (New York: Columbia University Press, 2005). Derrida ve Butler'ın şiddet etiği konusundaki aporetik okumalarını da takip etmiyorum. Carl Schmitt, *The Concept of the Political* (Chicago: University of Chicago Press, 2007); Walter Benjamin, "Reflections on Violence," *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, ed. Peter Demetz, 277-300 (New York: Schocken Books, 1986); Jacques Derrida, *Préjugés, devant la loi* (Paris: Editions de minuit, 1985); Judith Butler, *Giving an Account of Oneself* (New York: Fordham University Press, 2005). Arendt, Georg Sorel, Che Guevara ve Benjamin arasındaki bağlantı için bkz. Roberts, "Fanon, Sartre, Violence, and Freedom."

yanlış yoldan giden insanların bir mücadelesi olduğunu anlayacak kavram dağarcığına sahip olmamasıdır. Sömürgecide eşitlik nosyonu yoksa, dekolonizasyon basitçe huysuzluk, maddi dünyanın sebepsiz yere değiştirilmesi gibi görünür. Sömürgeciyle müzakerenin mümkün olmamasının nedeni de budur: Müzakereyi yönetebilecek ortak bir ilke olmadığı için müzakerenin temeli olamaz (WE, 6).

Buradaki en önemli adımın, sömürgecinin yerini alma kararı, yani kişinin kendi dünyasında otorite konumunu alma kararı olduğunu bir kez daha vurgulamak istiyorum. Bu karara varıldığında, yani sömürge öznesi tüm normların nihai hakemi olarak sömürgeciyi değil de *kendisini* haklı olarak gördüğünde, sömürgeciye karşı savaş psişik olarak sona erer. Sömürge efendisi, *Siyah Deri*'de anlatıldığı gibi, sömürgecilik bağlamında sömürgeleştirilen özneyi tamamıyla oluşturan o psişik otorite olarak aşılmıştır. Diğer yanda da kolonyal özne, kendi varoluşuna izin veren birisi olarak kendisini şimdilik anlar ve bundan sonra eşitlik taahhüdünü gerçekleştirmeye devam etmelidir.

Fanon şöyle yazar: "Dekolonizasyon, [sömürgeciliğin] bu [bölünmüş] dünyasını, heterojenliğini ortadan kaldırmaya yönelik radikal bir kararla, ulus ve bazen de ırk temelinde birleştirir" (WE, 10). Bölünmüş dünyanın birleşmesi ancak ona karşı çıkanların tasfiye edilmesiyle mümkündür. Bu pasaj, Hegel'in, kölenin kendi emeğinin sahibinin kendisi olduğunu anlaması ve böylece efendisini terk etmekte özgür olduğu iddiasını yankılıyor gibi görünmektedir. Kendi dünyasını, o dünyayı biçimlendirme etkinliği aracılığıyla birleştirmiştir. "Öte yandan çalışma, kontrol altında tutulan arzu, savuşturulan faniliktir; başka bir deyişle, çalışma şeyi biçimlendirir ve şekillendirir"' (PhG §195; GW 9:115). Hegel için buradaki kilit nokta, çalışmanın dünyanın nasıl olduğuna dair bir kavramı cisimleştiren bir şey, bir norm üretmesidir. Bu, benliğin olumsal bir ifadesi olan arzuya karşıttır.

Ancak, kişinin kendi otoritesini tanıması, büyük bir başarı

olsa da, yeni öznenin ortaya çıkışının açıklamasına yalnızca başka bir zorluk düzeyi getirir. Kişinin nasıl tam anlamıyla kendisi olabileceği problemi doğar. Düşünsel olarak kendi kendisinin efendisi olan kolonyal özne, somut veya ampirik bir şekilde de kendi kendisinin efendisi olmalıdır. Özne aşkın düzeyde zaten başardığını siyasi düzeyde de yapmalıdır. Tutarsız sömürge devletinin yerine tutarlı bir siyasi devlet koyarak kendisini diğerinin pozisyonuyla ikame etmelidir.

Umarım Fanon'un burada eşitlik fikrinin keşfini kendi kendini yönetme fikriyle özdeşleştirerek ilerlediği anlaşılmıştır. Eşitlik fikri, ontolojik, yani özneyi oluşturan bir kavramdır ama daha sonra zorunlu olarak maddi dünyada bir eylem ilkesi olarak somutlaştırılır. Nefes alma ve toprak sahibi olma, sömürgeleştirilmiş öznenin ilk talepleri olarak ortaya çıkar. Üstelik bu talepler, öznenin, ancak her bireyin maddi koşullarının aşkın özgürlük idealine göre yeniden düzenlenmesi yoluyla karşılanabileceğini anladığında politik hâle gelebilir.[22]

İkame dilini kullanırsak, başlangıç noktası, kolonyal öznenin kendisini ikame etmesidir. Böylece, özgürce seçimler yaparak kendi kendisinin efendisi olabilir. Ancak diyalektiğin bize gösterdiği üzere, kendini sömürge efendisinin yerine koymak, aslında bazı tikel durumlarda bir ikameyi gerektirir. Örneğin, sömürülen tarafın *bir toprak sahibi olarak* kendisini ikame etmesi gerekir. Bu nedenle ikame, yalnızca özgür seçimden ibaret olan başlangıçtaki ikame fikrinden farklıdır. İkame, artık, başarının göreli ölçüsünü oluşturan içkin olarak geliştirilmiş ilkelere göre gerçekleşmelidir. Seçilen sınırlar, aynı zamanda ikame başarısı için kriterler sağlar.

Ödipal veya 'ikame' paradigmasının kısıtlılığı, mevcut adaletsiz toplumsal düzenlemelerin ortaya koyduğu yapılar içerisinde işlemesidir. Kendini güçlü sömürge efendisinin yerine koymak, bu yapıları ezilen başka biriyle sürdürmek

[22] Politik olana ilişkin bu sözler zorunlu olarak ileriye yöneliktir; bir sonraki bölümde daha kapsamlı bir şekilde açıklayacağım.

anlamına gelir. Bununla birlikte, insan faaliyetinin ürünü olarak, sömürge yönetimi altındaki adaletsiz sosyal düzenlemeler bile insan ihtiyaçlarına bir tür yanıt teşkil eder ve bu nedenle tamamen reddedilemez. Dolayısıyla öznenin özgürlüğü, hem herhangi bir toplumda ifade edilen temel insani ihtiyaçları göz önünde bulundurarak hem de bu ihtiyaçların bazılarını reddeterek gerçekleştirilmelidir.

Psikanalitik Açıklama: Saldırganlık, Narsizm ve Öznelerarası İdeal

Şimdi psikanalitik açıklamaya dönerek, ödipal senaryoya göre kolonyal efendinin yerine kolonyal öznenin ikame edilmesini anlamalıyız. Buradaki amacımız, Oidipus kompleksini, Loewald'ın ifadesiyle, öznenin 'baba'ya karşı hissettiği saldırganlıkla baskıcı olmayan bir şekilde hesaplaşma süreci olarak anlamak olacaktır.[23] Fanon'un ifadesiyle, sömürge efendisine karşı saldırganlık duygusu, Hegel'e göre özgürlük arayışının kurucu unsuru olan olumsuzluktur. Dolayısıyla saldırganlık, yapısal bir dürtünün tezahürü olarak anlaşılır. Bu yapısal dürtünün, Fanon'un öne sürdüğü şekilde özgürlük üretip üretemeyeceği, bu bölümün bu alt başlığının konusudur. Saldırganlık özgürlüğün hizmetine sunulmalıdır.

Bir kez daha, psikanalizin ve Hegel'in ortaklaştığı noktadan, teorinin öznenin deneyimiyle başlaması gerektiğine dair idealist varsayımdan yola çıkıyoruz.[24] Bu nokta, umarım,

[23] Hans Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex," *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 9, no. 4 (2000): 241-42.

[24] Örneğin, Kohut'un benlik ile psişik aygıt arasındaki fark tanımına bakın: "Ego, id ve süperego, psikanalizde belirli, yüksek düzeyli, deneyimden uzak bir soyutlamanın, yani psişik aygıtın bileşenleridir." Öte yandan benlik, "psikanalitik durumda ortaya çıkar ve nispeten düşük düzeyli, yani nispeten deneyime yakın, psikanalitik soyutlama kipinde, zihinsel aygıtın bir içeriği olarak kavramsallaştırılır." Bu nedenle, zihnin faili olmasa da, zihnin içerisinde bir yapıdır çünkü (a) içgüdüsel enerjiyle yüklüdür ve (b) zamanda sürekliliği vardır,

nispeten tartışmasız görünmektedir. Ancak bu daha derin bir iddiadır; psişik aygıtın (id, ego, süper-ego) kendisi yapılandırılmıştır. Daha doğrusu, psişe, bireyselleşme ve birlik diyalektiğinden gelişir. Bu daha sonra özne ile dünya arasında istikrarlı bir ilişkiye ve dolayısıyla bir özgürlük politikasına dönüşmelidir. Bireyleşme ve birliğin diyalektiği, ölüm dürtüsü ve Eros'un basit modeliyle anlaşılır. Freud ve Lacan, bu modelin zorunlu olarak istikrarsızlığı barındırdığını düşünürler. Oysa, Hegel, bu diyalektiğin kademeli olarak istikrara ilerlediğini düşünür. Ben de burada bunu göstermeyi amaçlıyorum. Freud, narsisizmin dengeleyici işlevini kuramsallaştırmayı ihmal etmiştir. Bu eksikliği, bireyleşmenin yapıcı yönüne vurgu yaparak düzelteceğim. Bireyselleşme, Eros'tan kaynaklanır ve *narsisizm* teriminin olumlu kullanımına odaklanır.

Dürtü, Freud'a göre, egonun özerkliğini yıpratır. Freud'un bu anlayışı, Oidipus kompleksinden doğar. Freud'un dürtü teorisini metapsikolojik düzeyde bu şekilde anlaması, ego/süperego ilişkisine yönelik bir düzeltici önermeye de izin verir. Dünyayla narsist ve yapıcı Erotik ilişkiyi, ego/ego-ideali ilişkisinin sonucu olarak görüyorum. Ego, gerçeklik testi yoluyla, özneyi ve nesneyi, benliği ve doğayı entegre etmeye çalışır. Ego/ego-ideali modeli bu nedenle, Freud'un daha yıkıcı modelinin karşısında yer alır. Bu model, bireyin ve toplumun, birinin diğerinin pahasına kazandığı bir yarışmaya zorunlu olarak kilitlenmediği bir siyaset anlayışının yolunu açar.[25]

yani kalıcıdır." Kohut, *The Analysis of the Self*, xv. Ayrıca klinik çalışmaya duyulan ihtiyacı dile getiren Green'e bakın. Green, giriş bölümünde benlik ve nesne arasındaki üçüncü bir topolojiden bahseder. André Green, *Life Narcissism, Death Narcissism* (Londra: Free Association Press, 2001), xvii.

[25] Dolayısıyla benim yaklaşımım, Marcuse'unki gibi diğer revizyonist psikanaliz açıklamalarından farklıdır. Marcuse, medeniyetin baskılarının, kapitalizmin kıtlığı yenmesiyle hafifletilebileceğini öne sürüyor. Bu, Marcuse'un temelde sağlam bulduğu Freudcu metapsikolojinin yeniden bir bağlama oturtulmasını gerektirmez. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966). Freud'un kendisi, toplumdaki maddi değişikliklerin birçok noktada psişik baskıları hafifletebileceği iddiasını eleştirir. Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 106, 111-12; SA 9:235, 241-

Bu bölümün üçüncü kısmı üç geniş çizgide ilerliyor. İlk olarak, dürtü modelini anımsayarak, bireyin yapısında ölüm dürtüsü ile Eros arasındaki eşitliği savunuyorum. Daha sonra, özdeşleşme olarak bireyselleşmenin dinamik bir açıklamasını vereceğim. Ondan sonra, insanın bireyselleşmesinin ve özdeşleşmesinin yapıcı veya narsist yönü hakkındaki şüpheciliğini aydınlatmak ve bu şüpheciliği def etmek için Freud'un ekonomik psişe modelini gözden geçireceğim.

İkinci bölümde, Freud'un metapsikolojisini araştırıyorum ve ölüm dürtüsünün mirasçısı olan saldırganlığın kendini öne sürmenin olumsuz bir biçimi olarak anlaşılabileceğini savunuyorum. Saldırganlık ve narsisizmi, olumlu anlamda bir tür kendini ortaya koyma olarak anlıyorum. Nihai olarak bu kavram çiftini Kantçı-Hegelci özerklik teorisiyle (Kohut aracılığıyla) ilişkilendiriyorum. Saldırganlık/narsisizm kavram çifti, kendini oluşturma anlamında anlaşıldığında, narsisizme olumlu bir anlam vermemizi sağlar. Narsisizmi nesne ilişkileri için zorunlu görmekteyim. Bunun nedeni, nesnelerin ya saldırganlıkta olduğu gibi uzaklaşılacak ya da yapıcı narsisizmde olduğu gibi yönelinecek bir şey olmaları gerektiğidir. Ancak bir nesneye duyusal bir enerji atfedebilen, yalnızca güçlü bir egodur. Böylelikle ego, öznelerarasılığı veya nesneyle ilişkileri kurabilir. Yapıcı narsisizm bu nedenle geliştirilmelidir.

Son olarak, son alt başlıkta, her birini kendi idealine bağlayan saldırganlık ve narsisizm arasında bir karşıtlık çiziyorum. Buradan iki tane ikili ortaya çıkar: özünde negatif olan ve sosyal çekişme yaratan ego/süperego ikilisi ve paylaşılan bir toplumsallığın yapıcısı olan ego/ego-ideali ikilisi. Özerklik ve özgürlük gibi bir şeyi mümkün kılmak için öznenin ego/ego-ideali ikilisinin ego/süperego ikilisi kadar önemli olduğu bir konuma taşınması gerektiğini savunarak bitiriyorum.

42. Benim yaklaşımım Marcuse'unkinden farklıdır, çünkü Fanon'un önerisinin aslında metapsikolojiyi yeni bir bağlama oturttuğunu düşünüyorum. Böylece Fanon, daha başarılı bir psişik yaşam için özerklik kavramına ve egoya libidinal yatırıma verilen önemi göstermeye çalışır.

Toplumsal istikrara ve Fanon'un yeni hümanizmine ancak bu şekilde ulaşılabilir.

Ölüm Dürtüsü, Eros ve Freud'un İktisadi Açıklaması

Freud'un *Haz İlkesinin Ötesinde*'deki temel iddiası, organizmanın, yani yaşamın, ölüm dürtüsü ile Eros'un uzlaşmacı oluşumundan doğduğudur.[26] Eros ölümsüz hayata doğru çekerken, ölüm dürtüsü cansız doğaya doğru çeker. Bundan kaynaklanan uzlaşma, sonsuz yaşam ile ölüm arasında sıkışmış organizmadır. Organizma böylece bireyselleşir veya hem cansız doğanın hem de ebedi yaşamın bütünlüklerinden kovulur. Bu ikisi arasında parçalanmış durumdadır.

Dinamik olarak konuşursak, organizma böylece sonsuz yaşama yönelmekle ondan uzaklaşmak, ölüme doğru yönelmek arasında yer alır. Aşağıda geri dönmeyi saldırganlıkla ilişkilendireceğim, ancak şimdilik şunu belirtmeme izin verin: Freud'un özdeşleşme kavramı, organizmanın bireyleşmeden (Eros'un başlangıçtaki birlikten ayrılması, kendisini izole etmesi) diğeriyle bir olmaya çalışması anlamında 'yönelmeyi' yakalar. Özdeşleşme sürecinde benlik, her zaman dışarıdakini kendine özümser, asimile eder ve dolayısıyla farklılığı olumsuzlar. Buradaki benlik her şeyin ölçüsüdür. Bu yapı, Freud tarafından birincil narsisizm kavramı altında detaylandırılmıştır.[27] Birincil narsisizm, ego-idealinin, yani egonun kendisini tam veya mükemmel olarak algılamasının gelişmesine yol açar.[28]

Topolojik düzeyde ve dinamik düzeyde yer alan yukarıdaki açıklama, iktisadi düzeyde teorik olarak daha fazla

[26] Freud şöyle yazar: "Yaşam fenomeni, bu iki içgüdünün [Eros ve ölüm dürtüsü] eşzamanlı veya karşılıklı olarak karşıt eylemleriyle açıklanabilir." *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 118; SA 9:246.

[27] Freud, *On Narcissism*, SE XIV, 99; SA 3:66.

[28] Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, ed. James Strachey, vol. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 30-31; SA 3:298.

detaylandırılır. Freud'un iktisadi açıklamaları ve bu modelin teorisine getirdiği kısıtlamalar, bence, dürtü teorisinin sadece tek taraflı olarak geliştirilmesinin sebebidir. Ben bu sınırlamayı düzeltmek için yapıcı narsisizm ve ego-idealini ekledim. Bunu aşağıda açıklıyorum ancak şimdilik sadece sorunu belirteyim.

Freud'un kültüre ilişkin karamsar analizinin iki nedeni vardır: Birincisi, Freud'un iktisadi modele göre libidinal enerjiyi sınırlı olarak anlamasıdır: Egoya duygusal yatırım yapmak, nesneye daha az duygusal ve libidinal yatırım anlamına gelir. İkinci sorun, dinamik ve topolojik paradigmalar için ekonomik olanın önceliğinden kaynaklanmaktadır: Freud, süper-egoyu esasen egonun libidinal stoğunu yok eden bir şey olarak tasavvur eder. Birinci sorunun yanıtı yapıcı narsisizm kuramında, ikinci sorunun yanıtı ise ego-ideali tartışmasında gelir.

İktisadi model, bireyde bulunabilecek sabit miktarda libidinal enerji olduğunu ve bu enerjinin ya kendi içinde tutulabileceğini ya da nesnelere yatırılabileceğini (ya da genellikle olduğu gibi, her ikisinin bir kombinasyonunu) varsayar. "Narsisizm Üzerine" eserinde Freud, bebeğin psikesinin üç temel bileşeni olduğunu öne sürer: ego, ego-ideali ve gerçeklik, yani nesneler dünyası.[29] Bu bileşenlerin her biri, toplam libidodan bir pay alır; ego-ideali ve dünya yatırım yaptıkça, ego kateksisi azalır. Ya benlik idealinin bir talebini yerine getirerek ya da gerçekliğin bir unsuru üzerinde kontrol elde ederek sağlanan tatmin ile yenilenir.

Gelişmekte olan egonun iktisadi bakış açısından sorunu, egonun esasen sonsuz bir görevini sınırlı libido kaynaklarıyla yapmak zorunda olmasıdır. Ego, çevreye libidinal enerji yatırımı yaparak çevresi üzerinde kontrol kazanmalı, böylece bir şekilde hem kendi varlığını (en başta gelen narsistik unsur) sürdürmeli hem de ego-idealinin, egonun çevresi üzerinde

[29] Freud, *On Narcissism*, SE XIV, 99-100; SA 3:66-67. Daha sonra Freud, komşunu kendin gibi sevme talebinin, bunun ima ettiği libidinal enerjinin seyrelmesi nedeniyle saçma olduğunu iddia eder.

kontrolü sürdürmesi talebini karşılamaya çabalamalıdır. Libido bu nedenle zorunlu olarak oldukça ince bir şekilde yayılır ve bu da öznenin değişkenliğine katkıda bulunur.[30]

Freud'un yazdığı gibi, nesneye libidinal ve duygusal yatırımının doğal sonucu şudur: "Âşık olmak, ego-libidonun nesneye akmasından ibarettir... Cinsel nesneyi cinsel bir ideale yükseltir. Nesne tipinde (veya bağlanma tipinde) âşık olmak, sevmenin çocuksu koşullarının yerine getirilmesi sayesinde gerçekleştiği için, bu koşulu sağlayan her şeyin idealize edildiğini söyleyebiliriz."[31] Libidinal yatırımın burada ideal egonun her şeye kadir olma arzusunun yerine getirilmesinin hizmetinde olduğu anlaşılmaktadır, ancak ondan farklı da olabilir. Bu bağlamda ideal egonun belirsiz olduğunu belirtmeliyiz. Sonuç olarak, ideal egonun, ego libido deposunu tükettiğini varsaymak gerekli değildir. Daha ziyade, ego-ideali, dünyaya yönelik bir yönü veya yönelimi temsil eden, ancak belirsiz bir şekilde de olsa yapılandıran bir şey olarak düşünebiliriz. Ego ve ego-ideali burada zorunlu olarak çatışma hâlinde değildir.

İkinci sorun, Freud'un ikinci topolojide süperegoyu keşfetmesinde ortaya çıkar –ve bu, Freud'un açıklamasının daha da tek yanlı hâle geldiği yerdir. Çünkü süperegoya ölüm dürtüsünü ifade etme rolü verilmiştir. Freud, ölüm dürtüsünün egoik libidoya ve dolayısıyla ötekinin yatırımına zararlı olduğunu düşünür. Bu yeni ego modelinin iktisadi sonuçları, Freud'un bize sevgi nesnesi olmaktan çok saldırgan eğilimlerimizi tat-

[30] Kohut benlik teorisinde narsisizmin istikrarlı bir benliğin ürünü olarak düşünülmesini önermiştir. Kohut, ötekine yapılan libidinal yatırımın, egoya yapılan libidinal yatırımın tükenmesine yol açmasının zorunlu olmadığını savunur. Bu nedenle, Kohut'un da işaret ettiği gibi, benlik diş ağrısı çekerken ötekine karşı sevgi duyulamadığını iddia etmekte Freud kesinlikle haklıdır. "Örneğin, nesne sevgisine eşlik eden yüksek benlik saygısı duygusu, iki nesne kateksis biçimi arasındaki ilişkiyi gösterir; bir U-tüp sistemindeki salınımlarınkine karşılık gelmez [bir düzeyin yükselmesi, diğer düzeyin alçalması anlamına gelir]." Heinz Kohut, "Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage," *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut* (Londra: Karnac Books, 2011), 618-19.

[31] Freud, *On Narcissism*, SE XIV, 100-101; SA 3:67-68.

min etme fırsatı veren şeyin öteki olduğunu öne sürdüğü *Uygarlığın Huzursuzluğu*'nda en açık şekilde görülebilir.[32] Yani nesne yatırımına dayalı yapıcı bir narsist ilişki içinde ötekine yönelmek yerine, Freud şimdi bireyin doyumlarına saldırgan eğilimlerini kullanarak aynı kolaylıkla (ve belki de daha fazla) ulaştığını vurgulamaktadır. Bu ilişki, aşk ilişkileri arayan id ve ego ile yıkım arayan id ve süperego arasındaki ünlü karşıtlığı yaratır. Sonuç, egonun istikrarsızlığıdır.

Metapsikolojik Düzey: Saldırganlık/Narsisizm ve Nesne Seçimi

Bu bölümde, ölüm dürtüsü/Eros'un analizini ve özdeşleşmeyi, bu araştırmayı ilk etapta harekete geçiren metapsikolojik saldırganlık ve nesne seçimi sorunuyla ilişkilendiriyorum: İstikrarlı ve özgür öznelerarası ilişkilere yol açan sömürge mücadelesinde tezahür eden saldırganlığı anlamak mümkün müdür?

Üçüncü Bölümde, süperegonun bu açıdan bir sorun olduğunu zaten görmüştük, çünkü o, egoyu yok etme etkisine sahip olabilen belirli politik yapıyı özümseme eğilimindedir. Öznenin yeniden doğuşunun bir açıklamasını vermek için, süperegonun kendisini değil, onun yönünü ve ciddiyetini bertaraf etmenin bir yolunu bulmalıyız. Bunun süperegonun karşı kutbundaki ego-idealini vurgulayarak mümkün olabileceğini öneriyorum. Ego-ideali kavramı, dinamik enerji sorununa da yardımcı olabilir ve göstermeyi umduğum gibi, psişenin alternatif bir yapısını açabilir. Bu alternatif psişe, saldırganlığın değil, bireyler arasında istikrarlı bir alışverişin egemen olduğu

[32] Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 111; SA 9:240. Freud şöyle der: "Aşkım, düşünmeden bir kenara atmamam gereken, benim için değerli bir şeydir. Aşk, bana yerine getirmek için fedakârlık yapmaya hazır olduğum görevler yüklüyor. Birini seviyorsam, bunu bir şekilde hak ediyor olmalı." Age., 109; SA 9:238. bkz. 147; SA 9:267.

bir yapıdır. Yapıcı narsisizme ve ego-idealine metapsikolojide merkezî bir yer vererek bunu gerçekleştirebiliriz.

Metapsikolojik düzeyde ilk görev, saldırganlığı ve (iddia edeceğim gibi) öznenin bireyselleşmesinin veya ayrılma dürtüsünün (ölüm dürtüsüyle ilişkili) yapısal bir özelliği olarak ona eşlik eden terim olan narsisizmi anlamaktır. Bu iddia, toplumun ve bireyin istikrarsızlığında belirleyici bir rol oynayan saldırganlık, öfke ve hayal kırıklığının psikolojik etkileri arasındaki farkı görmemize yardımcı olacaktır. Bu iddia, Hegel ve Fanon'un istikrarlı bir kendilik arama, istikrarlı nesne ilişkileri arama ve benlikten ötekine geçiş olasılığını tesis etme açısından yapılanmış benlik anlayışına alan açacaktır.

Yukarıdaki sonuca doğru ilerlemek için argümanımı üç adımda ortaya koyacağım. İlk olarak, narsisizm ve saldırganlık arasındaki bağlantıyı, bunların her ikisinin de bireyselleşme ve özdeşleşme ifadeleri olduğunu ileri sürerek göstereceğim. Daha sonra, saldırganlığın olumsuz bir özdeşleşmeyi, diğerinden yüz çevirmeyi temsil ettiğini, yapıcı narsisizmin ise bir başkasına dönüşü oluşturduğunu göstererek onları ayırt edeceğim. Başkasına sırtını dönmek süperegonun bir işleviyken, başkasına yüzünü dönmek ego-idealinin sonucudur. Son olarak, narsisizmi oluşturan ego/ego-ideali ikilisinin özneyi daha istikrarlı ve dolayısıyla başarılı nesne ilişkilerine doğru hareket ettirmeye yardımcı olabileceğini savunuyorum.

Saldırganlık ve Yapıcı Narsisizm

O hâlde, narsisizmi saldırganlıkla ilişkilendirmek olan argümanın ilk adımıyla başlayayım.[33] Bu hamle önemlidir çünkü saldırganlık kavramını Freud'un yapıcı narsisizmin normal

[33] Freud'dan bu yana narsisizm kavramının bir şeceresi için bkz. Green, *Life Narcissism, Death Narcissism*, Önsöz. Green burada, Freud'un narsisizm kavramını asla ikinci topolojiye uyacak şekilde güncellemediğini ve bunun Amerika Birleşik Devletleri'nde Heinz Kohut'la ve Fransa'da Bela Grunberg'le sınırlı düzeyde ilgi görmesinin başlıca nedeni olduğunu belirtiyor.

bir parçası olarak gördüğü daha az yıkıcı kavramla ilişkilendirir.[34] Narsisizm ve saldırganlığın derinden bağlantılı olduğunu göstererek, bireyleşme ve özdeşleşmenin bireyde yalnızca yıkıcı değil aynı zamanda yapıcı işlevlere de hizmet ettiğini göstermeyi umuyorum.

Freud, narsisizm ve saldırganlık arasındaki bağlantıyı, ayrıntılı bir şekilde teorileştirmemiştir. Bununla birlikte Freud, libidinal ilişkilerin, benliğe ve kültüre narsist yatırıma dayanan saldırganlıkla dolu olduğunun farkındadır. Freud, saldırgan bir dürtü kavramını reddederken, nefret biçimindeki saldırganlığın, öznenin dış uyaranların saldırısına karşı yapılanması olduğunu ima eder. Saldırganlığı belirli uyaranlara karşı tepki olarak anlar. Böylece olumsuzluk sevginin karşıtıdır. Aşk, belirli bir otoerotik narsist yatırımı, kendi tikelliği içinde belirli bir benlik sevgisini gerektirir.[35] Ancak asıl mesele, saldırganlığın ötekini kendinden ayırmakla ilgili olduğu, sevginin ise ötekine hem ego yatırımı hem de libido yatırımı olduğudur.

Kohut, benim bireyselleşme dediğim şeydeki narsisizm ve saldırganlığın kökenine işaret ediyor. Kohut'a göre bu narsisizmin kaynağı hüsrana uğramış libido değil, ölüm dürtüsünün kendisidir. Bunu başlangıçtaki ölüm dürtüsü/Eros çifti olarak yorumluyorum. Orijinal dürtü çifti daha sonra, Kohut'un her şeye gücü yeten ve bu nedenle nesneleri kendisinden farklı olarak deneyimlemeyen çocuksu arkaik benlik dediği şeyin

[34] Narsisizm ile saldırganlık arasındaki paralellik, Loewald'ın çalışmalarında da önemli bir hususdur. Örneğin bkz. Loewald, "Ego and Reality" ve "The Waning of the Oedipus Complex."

[35] Sigmund Freud, *Instincts and Their Vicissitudes*, ed. James Strachey, vol. XIV, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 138-39; SA 3:100-101. Ayrıca Freud'un öz-sevginin (narsisizm) 'yakın yabancılara' yönelik saldırganlığın nedeni olduğu iddiasına bakınız. Freud, ötekinin ancak öznenin bireyselliğini korumak için saldırganlık göstermeden önce bu kadar yakın olabileceğini ima eder. Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, ed. James Strachey, vol. XVIII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 102; SA 9:96. Küçük farklılıkların narsisizmiyle ilgili olarak ayrıca bkz. Freud, *Civilization and Its Discontents*, SE XXI, 114; SA 9:243.

yapısında narsisizme yol açar.[36] Bu arkaik benlik, elbette, çoğu durumda yavaş yavaş kendini nesnelerle ilişkili olarak anlayabilen ve dolayısıyla farklılaşma ve özdeşleşme yeteneğine sahip bir benlik ile değiştirilir. O hâlde narsist öfke, ölüm dürtüsü ile bağımsız benlik arasındaki bu orijinal ve gerekli bağlantının patolojik bir tezahürüdür.[37]

Burada verilen üç farklı açıklamayı özetlemek gerekirse; saldırganlık, öznenin, özneyi başkalarından farklılaştırarak bireyselleştiren tanatotik [ölüm fobisiyle ilgili] bir yapılanmasıdır. Saldırganlık diğerinden yüz çevirmedir ve dolayısıyla yapıcı narsist bağlılığın tam tersidir. Saldırganlık, özneye olumsuzluk biçimini vererek özneyi ötekinden bağımsız tutar.

Narsisizm ve Eros

Freud'un aslen narsist bir ilişki olan ve sonunda nesneye de sıçrayan aşkla ilgili görüşüne dönersek, bu alt bölümdeki iddia, saldırganlığın saldırganlık olarak bireyselleşmenin duygusal tezahürü olması gibi, sevginin de narsisizm olarak bireyselleşmenin bir tezahürü olduğudur. Narsisizm ve saldırganlık, aşkta başkasına doğru ve saldırganlıkta başkasından uzaklaşmak üzere iki yönde yaşanan bireyselleşmedir.

Birincil narsisizm veya egoya temel libidinal yatırım kavramı, dengeleyici bir psişik fenomen olarak görülebilir ve bu nedenle, yine de ilişkili olduğu saldırganlığa karşı hareket ettiği düşünülebilir. Burada, şimdiye kadar geliştirdiğimiz bazı

[36] Kohut, *The Analysis of the Self*, 3.

[37] Kohut, "Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage," 637-38. Lacan'ın narsisizm/saldırganlık bağlantısı açıklaması, bebeğin ego oluşumuyla sonuçlanan kendi imgesiyle özdeşleşmesi açısından değerlendirilir. Ego, aynadaki görüntüsüyle, hem çabalanması gereken, narsistçe yatırım yapılan bir bütünlük hem de asla ulaşamamanın hüsranıyla yüz çevirdiği bir bütünlük olarak özdeşleşir. Jacques Lacan, "The Mirror Stage as Formative of the I Function as Revealed in Psychoanalytic Experience," çev. Alan Sheridan, *Écrits: A Selection* (New York: Norton, 1977), 76.

kavramlara tekrar geri dönebiliriz. Örneğin, öncelikle dünyayı özneye benzetme eylemi olan özdeşleşme, amacı özneyi istikrara kavuşturmak olan başlangıçta narsist bir etkinlik olarak görülebilir. Freud, çocukları gözlemleyerek şöyle yazar: "Benliğin orijinal bir libidinal yatırımı olduğu fikrini oluştururuz. Bu yatırımın bir kısmı daha sonra nesnelere aktarılır, ancak temelde devam eder ve tıpkı bir amipin gövdesinin ortaya çıkardığı psödopodia (sahte bacak) ile ilişkili olması gibi, nesne yatırımıyla da ilişkilidir."[38] Narsisizm, psişenin dış dünyadaki eylemini kontrol eden kaynaktır. Nötr anlamda 'kontrol' veya yatırım olarak narsisizm, yapıcı bir olgu olarak görülebilir, çünkü çünkü özne ile dünya arasındaki *ilişkiyi*, iki tarafa da eşit derecede önem vererek kolaylaştırır. Öznenin dünyayla ilişki kurabilmesi için belirli bir miktarda libidinal enerji gereklidir. Bu ego enerjisi çok yüksekse, özne dünyayı fark edemez; çok düşükse, konuşulacak bir konu olmayacaktır.

Bununla birlikte, bireyleşme olarak narsisizm kavramı, eğer yeterli libidinal enerji mevcutsa ve benlik ile dünya arasında eşit bir şekilde dağılmışsa, en azından dış dünya ile istikrarlı bir ilişkiye ulaşma olasılığını sunar. Analizimizin amacına uygun olarak narsisizm, kendi kendini yapılandırmadır (örneğin melankolide olduğu gibi, kendine patolojik aşırı yatırım ve dolayısıyla dünyaya yatırımın geri çekilmesi yerine) ve öznenin kalbinde yer alır, çünkü öznenin dünyayla iç içe olmasına rağmen ayrı olarak var olmasına izin verir.

Nesne İlişkileri Olasılığı

Bireyleşmenin çift yönlülüğünü hem yüz çevirme hem de ötekine yönelme olarak saptadıktan sonra, bireyleşmenin ve onun dinamik versiyonu olan özdeşleşmenin aslında en temel

[38] Freud, *On Narcissism*, SE XIV, 77; SA 3:44.

anlamda nesne ilişkileri oluşturduğunu görebiliriz. Dolayısıyla bu ilişki üzerinden özneyi oluşturabilmek için yüz çevirecek ya da yönelecek bir nesnenin zaten olması gerekir.

Bu nokta, "yıkıcı dürtü dışsallık niteliğini yaratır" diyen Winnicott tarafından dile getirilmiştir. Öznellik, önceden var olan bir gerçeklik ilkesine bir yanıt olarak oluşturulmaz, bunun yerine özne, ölüm dürtüsü ve Eros'a atfedilen (en azından başlangıçta) eşit parçalar olan benlik ve dünya arasındaki çatışmadan gelişir.[39] Gerçekten de Winnicott, saldırganlığın *ab initio* [başlangıçtan] olarak libido ile bağlantılı olduğunu öne sürer, yani annenin memesini yıkıcı bir şekilde emmesi bile eşit derecede güçlü libidinal dürtünün bir tezahürüdür.[40] O hâlde Winnicott'a göre özne, yıkıcı eğilimleriyle Erotik eğilimlerini her zamankinden daha başarılı bir şekilde bütünleştirerek gelişir.[41] Burada, dünyaya temel bir libidinal yatırımın gerekli olduğunu görmek önemlidir. Bu yatırım, dünyaya daha fazla yatırım yapmaya ya da yıkımdan dönmeye adaydır.[42]

Şimdi Freud'a verilen yanıtın üçüncü unsuruna geçelim. Gerçekten de öznenin nesneyle ilişkisine ancak sağlıklı bir miktarda ego libidosuyla girebileceğini söyleyebiliriz. Freud genellikle bu tür bir yatırımın başarısızlıklarıyla ilgilenirken, benim buradaki amacım, öfke ve hayal kırıklığı olgusundan daha istikrarlı bir nesne ilişkisine nasıl geçileceğini anlamaktır. Freud'un *Kulturpessimismus*'una verilen yanıtı özetlemek gerekirse; Freud'un kendi teorisinin parametreleri içinde bile, saldırganlık ve narsisizmin her ikisinin de bireyleşmenin hiz-

[39] D. W. Winnicott, "The Use of an Object and Relating through Identifications," *Playing and Reality* (Londra: Routledge, 2005), 125.

[40] D. W. Winnicott, "Aggression in Relation to Emotion," *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis* (New York: Basic Books, 1958), 206.

[41] Kernberg, ölüm dürtüsü ile Eros'un aynı anda geliştiğini iddia ederek bu modelde Winnicott'u takip ediyor gibi görünüyor. Bkz. Otto Kernberg, "A Contemporary Reading of 'On Narcissism," Freud, "On Narcissism: An Introduction," ed. Joseph Sandler, Ethel Spector Person ve Peter Fonagy (New Haven, CT: Yale University Press, 1991).

[42] Winnicott, "The Use of an Object and Relating through Identifications," 119.

metinde olduğunu anlarız. Bu iki psişik fenomen arasındaki bağlantıyı, dünyadan negatif ya da pozitif farklılaşma dereceleri olarak konumlandırabiliriz.

Narsisizm/saldırganlık çifti ile ilgili olarak daha önce tartıştığımız iki kritere –istikrar ve enerji sınırlaması– geri dönersek, nesne ilişkilerinin her iki eksene de bağlı olduğunu görebiliriz. Bir nesneye, ancak özne aynı zamanda kendini sürdürmek için kendi libidinal yatırımını elinde tutabiliyorsa, gerektiği gibi yatırım yapılabilir. Gerçek bir nesne ilişkisinin gerçekleşmesini ancak bu mümkün kılar. Nesne ilişkileri, *özne-nesne* ilişkisi anlamına gelir. Bu ilişkide hem özne hem de nesne ayrı varlıklar olarak anlaşılmalıdır. İstikrarlı bir dünya-ego ilişkisi ancak hem dünya hem de ego eşit değerdeyse mümkündür.

Bu da bizi ikinci kritere, istikrara getiriyor. Buradaki nokta, öznenin nesneyle tatmin olması öznenin dünyayı/nesneyi yeterince uzun süre göz önünde tutması ve bir nesne ilişkisinin sabit olması gerektiğidir. Winnicott şöyle yazar: "Özne nesneye 'Seni yok ettim' der ve nesne bu iletişim için oradadır. Bundan sonra özne şöyle der: 'Merhaba nesne!' 'Seni yok ettim.' 'Seni seviyorum.' 'Ben seni yok ettiğim hâlde hayatta kaldığın için, değerlisin.'"[43] Burada başka bir istikrar ögesi ortaya çıkar: İstikrar, nesnenin özneden farklı olarak deneyimlenmesine izin verir, dolayısıyla öznenin arzusunu tatmin eden ve özneye indirgenemeyecek bazı nitelikler içerir. Ulaşılamaz nesne bile öznenin tatmini için yeterince uzun süre mevcut ve *istikrarlı* olmalıdır.

Buradan, ego-libidonun yükselmesinin nesne ilişkilerinin önemli bir unsuru olduğu ve dolayısıyla istikrarlı öznelerarası ilişkinin başarısının bir parçası olduğu açık hâle gelir. Bu, özellikle burada uğraştığımız sosyal patoloji bağlamında zordur. Bununla birlikte, Fanon'un daha yüksek ego yatırımına nasıl ulaşılacağına dair somut önerilerine geçmeden önce, konuyu genel olarak biri ego yatırımını ilerleten ve biri engelleyen iki

[43] Winnicott, age., 124.

yapıyla ilgili olarak tartışacağım: sırasıyla ego/ego-ideali ve ego/süperego ikilileri.

İstikrarlı Bir Ego/Ego-ideali İlişkisine Doğru

Bu bölümde, narsisizm/saldırganlık çiftini iki farklı psişik özdeşleşme yapısı paradigmasına yol açacak şekilde kavramsallaştırmanın mümkün olduğunu öne sürüyorum: ego/ego-ideali ve ego/süperego ikilisi. Süperego, kültürel olarak miras alınan belirli bir bütünlüğü sabitler ve bu nedenle, egoya aşırı yük bindiren ve özerkliğini baltalayan durgunluk ve katılığa yol açabilir.[44] Ego-ideali, egoya özerkliği için daha fazla esneklik sağlayan, daha belirsiz bir bütünlük kavramıdır. Teorik vurguyu uygarlığın yargıcı olan süperegodan asıl etki sahibi olan ego-idealine kaydırabiliriz; böylece Fanon'a ve Hegel'e daha yakın hâle geliriz. Her ikisi de, sömürge efendisinin yerini alma mücadelesinin, etik veya politik bir ideale göre ilerlediğini iddia eder. Bu, saldırganlığın baskın olduğu Freudyen modelde olduğu gibi, psişik yaralanmanın tekrarından ziyade kapsayıcı bir mücadeledir.

Bu bölümün başlarında ego-idealini, ego-idealinin dünya üzerindeki tam kontrolü fikrini temsil etmesi anlamında bütünlük arayışıyla özdeşleştirmiştim. Freud, ego-idealinin ebeveynlerin şeklini aldığını (ama nesneler olarak değil) söylediğinde, ego-idealinin bebek için birincil bütünlük standardı olduğunu ima eder. Nesneler yalnızca benlik ideali *bağlamında,* yani onun parçalı temsilleri olarak ortaya çıkar.[45] Ego libidosu, yatırım yapma ve böylece nesneler dünyasına

[44] Burada savunduğum ayrım, Freud'da bulunmaz. Freud'a göre, onun *Civilization and Its Discontents* zamanında, ego-ideali kavramı süperego tarafından devralınmıştır.

[45] Freud, *On Narcissism*, SE XIV, 30-31; SA 3:298-99. Ayrıca bkz. Peter Blos, "The Genealogy of the Ego-Ideal," *The Psychoanalytic Study of the Child* 29 (1974): 51. Hans Loewald, "The Super-Ego and Time," *International Journal of Psycho-Analysis* 43 (1962): 265-66.

hükmetme yeteneğinin sınırlarına ulaştığında ve gerçeklik ilkesi egonun bir parçası hâline geldiğinde, ego-ideali, egonun dünya üzerinde tam kontrole sahip olma arzusunun kaynağı olmaya devam eder.

Ancak bütünlük arayışındaki ego-idealini, aynı şekilde dünya üzerinde tam bir iddiada bulunan, ancak zıt yönde, dışlama ve farklılaştırma olarak süperegodan ayırmak önemlidir. Ego-ideali libidinal bir iddiada bulunurken, ego-idealin yapısının özerkliğinde ısrar eder (yalnızca egonun kendi gerçeklik ilkesiyle yumuşatılır). Bu esnada süperego, zıt yöne gider ve dünyayı ayakta tutmak yerine onu yok etmeye yönelir. Süperego, (aile ilişkilerinden başlayarak) toplumun olumsal normlarını üstlenerek, özne ve nesne arasında somut bir fark türetir ve böylece, benliği ötekinden ayırır. Ego/ego-ideali ikilisi böylece Eros'un tarafında yer alırken, ego/süperego ikilisi ölüm dürtüsünün bir kalıntısı olarak işlev görür.

İkisi arasındaki diğer bir karşıtlık, süperegonun özneye belirli bir biçim dayatması, ego-idealinin ise esasen belirsiz olması ve "mükemmellik için ömür boyu süren bir çaba" olarak kalmasıdır.[46] Blos'un detaylandırdığı gibi, süperegonun taleplerini yerine getirmek bile bir esenlik duygusuna yol açarken, ego-ideali ancak belirsiz bir şekilde yerine getirilebilir. Süperegonun belirli ama yıkıcı amaçları varken, ego-idealinin belirsiz ama yapıcı amaçları vardır. Ego-ideali, dünyayla özdeşleşme dinamiğini somutlaştırır, ancak bu etkileşimden ne sonuç çıkacağına dair önyargıda bulunmaz. Ego-ideali bunu yaparken, dış yapılara boyun eğmek yerine tatminini kendi bakış açısıyla yargılamak için egoyu terk eder.

Elbette süperegodan vazgeçebileceğimizi söylemiyorum: Gerçekten de yalnızca saldırganlık belirli yasalara yanıt verebilecek bir özne yaratabilir ve yalnızca süperegoya sahip bir özne toplumun tam bir üyesi olabilir. Yine de, kolonyalizmde ve diğer toplumsal ya da bireysel patolojilerde olduğu

[46] Blos, "The Genealogy of the Ego-Ideal," 46.

gibi, olumsal toplumsal normları gerektiği gibi içselleştirerek, süperego şeyleştirilebilir. Bütünlük ya da yeniden bir araya gelme arzusu olarak ego-ideali, daha çok belirli bir narsisistik istikrar ve açıklığı koruyarak, belki de süperegoyu daha genel bir düzeyde çalışmaya zorlayarak, bu tür şeyleştirmeye karşı çalışır. Ego-idealinin muğlaklığı böylece süperegonun egoya empoze etmeye çalıştığı belirli yapıyı etkisiz hâle getirir.

Ego-ideali ile süperego arasındaki bir diyalektik, neyin gerçek neyin gerçek olmadığına dair daha az belirli (önyargılı) bir görüşe izin vererek süperegonun etkisini azaltır ve egonun gerçeklik testi çalışmasına da yardımcı olabilir. Böylece, ego/ego-ideali ikilisi, süperegonun bazı işlevlerini üstlenebilirse, o zaman egoik özerklik güçlenir.[47] Ego/ego-ideali ikilisinin bu daha büyük özerkliği, psişik yaşamda saldırganlığın rolünü azaltır; saldırganlığı, yasallık ve düzene havale eder. Böylece saldırganlık, psikolojik düzeyde hayal kırıklığı veya öfke patlaması olarak ortaya çıkmaz.[48]

Böylelikle, saldırganlık/narsisizm kompleksini okumanın, narsisizmin özne oluşumunda oynadığı önemli rolü görmemizi sağladığını öne sürmek istiyorum. Narsisizm, saldırganlığa karşı koyma ve yapıcı tarafını ortaya çıkarma potansiyeline sahiptir. Aynı zamanda, Freud'un belirttiği gibi, insanlıkta daha yüksek olan her şeyin temsilcisi olması anlamında etiğin alanındadır.[49]

Sonuç: Saldırganlık, Narsisizm ve Öznenin Oluşumu

Bu bölümün göstermeye başladığı şeyi hatırlatarak bitirmeme izin verin: Freudcu-Ödipal ve Hegelci-kurtuluşçu olmak üzere Fanon'un ikame dilinde kullandığı iki kaynak birbiriyle uyum-

[47] Blos, age., 49.

[48] Bir sonraki bölümde süperego yasallığı ve onun saldırganlıkla ilişkisi konusuna değineceğim.

[49] Freud, *The Ego and the Id*, SE XIX, 37; SA 3:304.

ludur. Bu soruyu yanıtlamak bizi, psikanalitik metapsikolojiyi uzun bir yeniden yapılandırmaya yöneltti ve umarım bu, bizi Fanon'un siyaset felsefesinde psikanalizin rolünü anlamaya daha da yaklaştırmıştır. Bu kapanış sözlerinde Fanon'un analiziyle en alakalı sonuçlardan bazılarının altını çizmeme izin verin. Hegelci ve Freudcu bakış açılarının uzlaştırılmasıyla ilgili en büyük sorun, saldırganlığın özgürlüğün hizmetine verilip verilemeyeceğiydi. Gördüğümüz gibi, Freud buna derinden şüpheyle yaklaşıyor.

Argümanım üç düzeyde ilerledi. Bu düzeylerin her biri saldırganlığı, özne oluşumu sürecinde yer alan gerekli bir psikolojik özellik olarak değil –ve Freud'da olduğu gibi, öznelliğin gerekli bir bileşeni olarak değil– daha ziyade, olumsal bir fenomen olarak anlamaya çalıştı. İlk olarak, ontolojik düzeyde, organizmanın birliğinin ölüm dürtüsü ile Eros arasındaki diyalektiğe bağlı olduğunu öne sürdüm. Bu güçlerden her biri, organizmayı ya cansız doğaya dönüş ya da tüm türle ebedi birlik hedefine doğru hareket ettirmeye çalışmaktadır. Bu diyalektiği bir özdeşleşme kuramı olarak geliştirdim.

Daha sonra, metapsikolojik düzeyde, bireyleşmiş organizmanın, saldırganlık ve nesne sevgisi olarak ölüm dürtüsü ve Eros'un iki hedefini elinde tuttuğunu ileri sürdüm. Saldırganlık, ötekinden yıkıcı bir şekilde farklılaşma süreci olarak anlaşılırken, nesne sevgisi veya nesne ilişkisi, ötekiyle koşulsuz bir bütünlük arayışı olarak anlaşılmıştır. Nesne seçimi dinamiğinin iki yönü olarak saldırganlığı narsisizme bağlayarak, öznedeki bu iki eğilimin farklılaşmasına aracılık etmeye çalıştım. Narsisizmin, kendi bireyselliğini kaybetmeden ötekiyle ilişkileri istikrara kavuşturmak için organizmanın emrindeki libidoda hem istikrarı hem de potansiyel olarak artışı sağlayan egonun kendine yatırım yapması olduğunu ileri sürdüm. Buradaki anahtar, nesne ilişkilerini nesne ilişkileri *olarak* kurabilenin yalnızca narsistçe yatırım yapan bir ego olduğunu görmekti; yani yalnızca istikrarlı bir benliğin sabit bir nesnesi olabilir.

Son olarak, geliştirdiğim narsisizm kavramının, tüm ilişkileri yapılandıran ego-ideali biçimindeki mükemmellik talebini beraberinde getirdiğini ileri sürdüm. Her türlü özdeşleşmenin merkezinde yer alan amorf ego-idealini, egoya karşı işleyen, onu libidinal yatırımdan mahrum eden ve aşağılayan daha kararlı ve saldırgan süperego ile karşılaştırdım. Benim önerim, ego/süperego ikilisini alaşağı ederek ego/ego ideal ikilisi için daha güçlü bir yer sağlamamızdı.

Fanon'un teorisi açısından iki önemli sonuca varabiliriz. Birincisi, sömürge öznesinin narsisizmi güçlendirilmelidir. İkincisi, ego/ben ideali ikilisine daha fazla önem verilmesi gerekir, çünkü süperego değil ama bu ikili, tanınma olarak özgürlük kavramı perspektifinden, diğer öznelerle daha istikrarlı ve kapsayıcı bir ilişki olanağı sunar. Bu nedenle, Fanon'un kolonyal öznenin kendi kendisinin efendisi olma konusundaki ısrarını, benliğe daha büyük bir narsist yatırım için sağaltıcı bir talep olarak yeniden yorumluyorum. Fanon, "dekolonizasyon gerçekten de yeni bir insanın yaratılmasıdır" diye yazdığında, yeni insanın ortaya çıkışının, benliğin kendisini esas ve önemli kabul etmesiyle mümkün olduğunu anlatır. Benlik, değer taşıyıcısıdır ve bu nedenle, dünyanın kendisine göre ölçülebilceği bir standart sunar (WE, 2). Bu nedenle narsisizmin insanın kendisini oluşturmasının bir biçimi olduğunu öne sürüyorum. Bu bağlamda psişik enerjinin egoya mal edilmesi, egonun gerçeklik testiyle dünyayı yargılamasına izin verir. Bu testi, kısmen normlardan (süperego) bağımsız olarak geliştirmiştir.

Dolayısıyla, kendi kendinin efendisi olma, narsist bakımdan güçlenmedir ve –Fanon'un *Siyah Deri*'de çok derinden bağlantılı olduğunu gösterdiği– süperegoyla sömürge dünya düzeninin yıkıcı eğilimlerine karşı koyar.[50] Çünkü oradaki başlıca sorun, sömürgeci öznenin süperegosunun, sömürge sistemi tarafından benliğe dayatılan Maniheist normlardan inşa edilmiş olmasıydı.

[50] Bkz. Üçüncü Bölüm.

Böylece Fanon, kendi kendisinin efendisi olan ve sömürge toplumunun miras aldığı normlara uymayan öznenin yeniden doğuşunun olanağını savunur. Freud'un Oidipus kompleksinin ima ettiği gibi, bu durumu esaretin devamı olmaktan ziyade *yeniden* doğuş kılan şey budur. Fanon, egonun, dışarıdan empoze edilen süperegoya karşı koyma yeteneğine odaklanarak, gerçek bir özgürleşmenin mümkün olduğunu savunur.

Bu olasılık, metapsikolojik olarak konuşursak, ego yatırımı ile ego-ideali arasındaki derin bağlantı tarafından da sağlanır. Ego-ideali, öznenin bütünle orijinal birliğinin yeniden kurulması fikrini ileri sürer. Bu idealin Kantçı-Hegelci özgürlük fikriyle bağdaşabileceğini öne sürmek isterim. Özgürlük fikri, belirsiz de olsa, öznenin yaşamı boyunca eylemleri için bir yönelim sağlar. Süperegonun belirli yasallığının aksine, ego-idealinin normları belirsizdir, ama bu aslında onun gücüdür. Ego-ideali, somut eylem normları dayatmak yerine yönlendirir. Böylece egoya, önerilen eylemleri gerçekte mümkün olana karşı test edebileceği bir manevra alanı bırakır. Ego/ego-ideali ikilisine daha fazla yetki verilirse, süperegoyu yönlendirebilir ve etkileyebilir, onu nesne ilişkileri olarak çabalarına dâhil edebilir.

Dahası, ego/ego-ideali ikilisi doğası gereği öznelerarasılığa düşman değildir, bunun yerine daha başarılı nesne ilişkileri biçiminde toplumsal birliğin inşasına izin verir. Ego/ego-ideali ikilisi, süperego ile yıkıcı çatışmadan kaçınarak, nesne ilişkileri için daha fazla enerji bırakır ve egonun libidosunun toplam rezervinde göreli bir artış sağlayabilir.

Fanon'un tasavvur ettiği şekliyle kendi kendini yetkilendirme, dolayısıyla daha istikrarlı bir özneye, öznelerarası bir toplumsal düzenlemeye faydalı olacak şekillerde ötekiyle ilişki kurabilen bir özneye bağlıdır ve karşılığında onu üretir. Sömürge bağlamında bu, sömürge öznesi kendi kararlarını vermeyi ve kendi kararlarına güvenmeyi öğrendikçe, ego yatırımının arttığı anlamına gelir.

Ama kendine güvenirken, aslında sadece kendi egosunun değil, başkalarının da aynı şekilde yatırıma/kateksise değer olduğunu keşfederek öznelliğin ufkunu genişletir. Hatta has-

talanmamak için diğer öznelere yatırım yapmasının gerekli olduğunu anlar.[51] İşte burada ego-ideali devreye girer. Kuşkucu Freud bile, özdeşleşmenin dayandığı toplumsal duyguların ortak bir ego-idealine bağlı olduğuna dikkat çeker.[52] Bu nedenle, ego-ideali, kendi kendinin efendisi olma kavramına içerik vermenin bir yolu olarak işlev görür ve zaruri birincil narsisizmin, patolojik narsisizme dönüşmesini engeller. Patolojik narsisizm, gerçekten de süperegonun etkisi altına girerek bir tür saldırganlığa neden olabilir.

Yüzleşmek için yola çıktığımız temel sorun böylece en azından kısmen çözülmüş oldu: Kolonyal öfkeyi, saldırganlığın ve yıkımın güdümünde değil, pozitif boyutuyla anlamak mümkün hâle geldi. Bu pozitif boyut, öznenin, öznelerarası bir ortamda kendisini oluşturmasına yol açabilecek bir boyuttur. Bu öznelerarası ideal, Fanon'un yeni hümanizmidir. Bu öznelerarasılığın kendisini tarihsel ve politik olarak nasıl oluşturduğu, Hegel'in ve Freud'un tarih felsefelerini Fanon'un dekolonizasyon teorisiyle bir araya getirdiğim bir sonraki bölümün konusudur.

[51] Freud, *On Narcissism*, SE XIV, 85; SA 3:52.
[52] *The Ego and the Id*, SE XIX, 37; SA 3:304.

Beşinci Bölüm:
Hegel, Freud ve Fanon'un Tarih Teorileri

Giriş

Önceki bölüm, bireysel öznenin kolonyal kölelikten yeniden doğuşuna odaklanırken, bu bölüm öznenin içine doğduğu toplumsal yapı içerisinde bireyselliğini nasıl gerçekleştirdiğini açıklamaya başlıyor. Burada peşine düşülen soru bir önceki bölümde sorulan soruyla tamamen aynı: Arzu nasıl yıkıcı değil de yapıcı hâle getirilebilir? Arzu, sömürgecinin baskıya yeni bir önderlik altında devam etmesi yerine nasıl özgürlük arzusu olabilir? Önceki bölüm –büyük ölçüde Freud'un metapsikolojisinin bir analizi aracılığıyla– tahakküm yapılarının *kaçınılmaz* olarak tekrarlanması gerektiğini varsaymanın en azından gerekli olmadığını göstermişti. Bu bölüm, Freud, Fanon ve Hegel tarafından paylaşılan karşılıklı tanınmaya doğru ilerleme anlatısının temelini atıyor.

Genel düşünce, daha önce olduğu gibi, öznelliğin doğası gereği daha fazla kendiyle-bütünleşmeyi amaçlayan bir şekilde yapılandırıldığı ve bu kendiyle-bütünleşme sürecinin arzularımızı yapılandırarak zamanla hem psişik hem de toplumsal olarak daha büyük bir bütünleşmeye yol açtığıdır. Bütünleşmeye doğru ilerleme burada esas olarak olumsuzluğun çalışmasına bağlı olarak anlaşılmaktadır. Bu olumsuzluk, öznelliğin kendi doyumsuzluğundan kaynaklanmaktadır. Önceki bölümde, Freud'daki saldırganlık ile Eros arasındaki veya Hegel ve Fanon'daki hükmetme arzusu ile bir topluluğun parçası olma arzusu arasındaki karşıtlığı karakterize etmiştim.

Bir önceki bölümde geliştirilen teorik model, toplumsal ve

bireysel gelişimin diyalektiğinin, narsisizm (yapılandırmacılık) ve saldırganlık (yıkım) olmak üzere iki metapsikolojik eğilim arasındaki bir diyalektik olarak anlaşılabileceğini göstermiştir. Narsisizm tüm insanlarla birlik olma arzusuyken, saldırganlık bireyselliğe ve ölüme yüzünü dönmedir. Bu diyalektiğin bireyde iki eğilime yol açtığını öne sürdüm: Bu eğilimlerden biri, bireysel tatmine yöneliktir (süperego ile ilişkili) ve diğeri, tatmini esas olarak daha büyük bir grup tatminine bağlı olarak görür (ego-ideali ile ilişkili). Bu iddiadan yola çıkarak, özne etkileşiminin temel modu olan özdeşleşmenin, yönüne bağlı olarak hem yıkıcı hem de yapıcı olabileceğini ileri sürdüm. Pozitif eğilime –yani ötekine yönelik eğilime– özdeşleşme/idealleştirme paradigması diyeceğim çünkü tüm öznelerin birliği fikrine dayanır. Şimdi bu paradigmayı nesne seçimine bağlayarak, yalnızca istikrarlı bir ego/ego-ideali ilişkisinin, tatminin istikrarlı, dolayısıyla tekrarlanabilir bir şekilde elde edilebileceği bir dünyanın ortaya çıkmasına izin vereceğini tartışıyorum.

Bu bölümün ilk argümanı, Freud, Hegel ve Fanon'a göre, adil bir siyasi sisteme doğru ilerlemeyi sağlayan ama aynı zamanda engelleyebilen tatminsizliğin arzu olarak anlaşıldığı ve arzunun olan ile olması gereken arasındaki bir gerilim olduğudur. Bu hareketin temel diyalektiği, öznenin (Freudcu terimlerle) saldırganlık ve Eros arasındaki ayrımda tamamlanamamışlığı göz önüne alındığında, öznenin kendisi için en az onun kadar istikrarlı veya uyumlu bir tatmin bulduğu bir dünya geliştirmesi gerektiğidir.

Daha Hegelci olan ikinci tez, doyumun komünal bir proje olarak anlaşılması gerektiği, dolayısıyla özgürlüğün ancak diğer öznelerle birlikte elde edilebileceğidir. Bu ikinci nokta, hem Freud'un özdeşleşme/idealleştirme ve nesne seçimi dili hem de Hegel'in özdeşleşme/idealleştirmeye libidinal doyumdan daha fazla öncelik verdiği Etik Yaşam teorisi açısından çözümlenir.

Ben bu izlenceyi, ele aldığım düşünürlerin tarihin başlangıç

noktası olarak tarih-dışı bir özneyi kabul etmeleri üzerine oluşturdum. Freud'a göre bu, ilkel baba tarafından yönetilen ilk sürüdür; Hegel'e göre, Avrupalılar tarafından Afrika'da sömürgeleştirilen Afrikalı köledir; ve Fanon için kolonyal öznedir. Bu bağlamda tarihte ilk kez Sartre'ın siyah adamı evrensel özne olarak gören zenci teorisini de değerlendiriyorum. Bu dışlanmışların her biri, hem bireyler hem de topluluk olarak kendi kaderini tayin etme güçlerinin bilincine varmalıdır. Bu özbilinç, bireysel ve toplumsal özerkliğin gerçekleşmesi olarak özgürlük mücadelesine yol açar.

Bu argüman burada bir tarih felsefesi olarak sunulmaktadır. Tarih felsefesinden, belirli bir toplumun kendi kökenlerinin normatif koşullarına ilişkin açıklamasını anlıyorum. Bu üç düşünür tarafından sunulan tarih felsefesi; tarihin (onlar tarafından) aklanması anlamına gelmez, daha ziyade, toplumsal bütünleşme projesinin önceki kendini birleştirme biçimlerine kıyasla nispeten başarısının izini sürer. Elbette, burada anlaşıldığı şekliyle tarih felsefesi, özgürlüğün gerçekleştirilmesinin belirli biçimlerinin yetersizliğini anlamaya çalışır. Tüm toplumun anlatısı olarak tarihe yapılan vurgu, bireysel özerklik ile toplumsal özerkliğin ancak birlikte gerçekleşebileceği düşüncesinin izini sürer. Yani rasyonel bir toplum, herkes için tatmin edici, saldırgan ve narsist eğilimler düzeni geliştiren bir toplum olacaktır. Bu sıralamanın, idealleştirme/özdeşleştirmenin aslında ödipal nesne seçimi paradigmasının temelini oluşturduğunu öne süreceğim.

Bununla birlikte, özdeşleşme/idealleştirme ve nesne seçimi ilişkisi arasındaki sürekli hareket nedeniyle, toplumsal ilişkinin nasıl kurulacağı kesin olarak öngörülemez. Bu, Hegel ve Fanon için herhangi bir tarihsel gelişimin yörüngesinin yalnızca geriye dönük olarak çizilebileceği anlamına gelir; herhangi bir tikel arzunun kesinkes tatmin edilip edilemeyeceğini arzu edilen şeye fiilen sahip olmadan önceden tahmin etmek imkânsızdır. Arzunun tatmini, belirli bir ihtiyaca yanıt olarak şimdiki zamanda gerçekleşir. Fanon'un bu tartışmaya

Sartre'ın "Siyah Orpheus" makalesine verdiği yanıtla yaptığı katkı, mücadelenin bu olumsuz bileşenini vurgular.

Bu bölüm üç kısma ayrılıyor. İlkinde Freud'un idealizasyon kuramını geliştiriyorum ve bu metapsikolojik kavramın öznenin temel yapısının bir parçası olduğunu gösteriyorum. Bu ontolojik yapının bir parçası olarak, tüm idealleştirme (aynı zamanda özdeşleşme ve nesne seçimi kavramları), sosyal entegrasyon olarak kendiyle-bütünleşmeyi amaçlar. Bunu Freud'un *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi* ve *Totem ve Tabu* eserlerindeki hukuk kuramının bir okumasıyla gösteriyorum. Nesne seçimini yöneten idealleştirme süreci, ilkel kalabalık tarafından yasaların kendi kendine dayatılmasının, yavaş yavaş grubun tatminine karşıt olmaktan ziyade onun kurucu unsuru olarak anlaşılmasını mümkün kılar. Bu açıklama aynı zamanda önceki bölümde ego-ideali hakkında öne sürdüğüm bazı iddiaları düzeltmeme de izin verecek.

İkinci olarak, tarihin dışladığı kişilerin kendi özgürlüklerinin bilincine vardıklarında tarihe katıldıklarını göstermek için Hegel'in tarih felsefesini kısaca inceliyorum. Bu kazanım, bireyleri kölelikten öznelliğe taşır. Bu gelişme, bilinçten özbilince geçişle eşittir. Özgürlük talebi ontolojik bir yapı olmakla birlikte birey tarafından belirli nesnelere ve ilişkilere duyulan arzu olarak yaşanır. Hegel'in açıklaması, yalnızca kurumların gelişimine ilişkin verdiği ayrıntılar açısından değil, aynı zamanda Fanon'un sömürgecilikten kurtulma teorisinin diyalektik öncüllerini oluşturması bakımından da önemlidir.

Son olarak, tarihin içkin gelişimini vurgulayan Fanon'un tarih teorisine dönüyorum. Fanon, tatminin bireyde ortaya çıkan taleplere özgü olduğunu ibretlik bir açıklıkla ortaya koyuyor. Doyum mücadelesinin mutlak olumsuzluğu, hiçbir toplumsal yapının nesnel bir kalıcılığa sahip olamayacağı anlamına gelir. Her toplum tikeldir. Kuzey Afrika toplumunun sömürgecilikten sonra yeniden doğuşu, Avrupa toplumunun feodalizmin 'sömürgeleciliğinden' kendisini kurtarmasından farklı bir yönde ilerleyebilir.

Freud'un Tarih Felsefesi

Freud'un bir tarih teorisi olduğunu söylemek belki biraz abartılı olur. Freud'un elinde daha çok, kaybın bir tepki olarak dinamik bir normatif yapılanmayı nasıl hızlandırdığına dair bir teori var; biz buna tarih diyoruz. Bununla birlikte, burada öne sürdüğüm gibi, Freud, Oidipus kompleksinin bazı önemli kısımlarını, 'ilkel' toplumdan çağdaş Batı toplumuna geçişi açıklamakta kullanmıştır. Freud, tarih öncesi ve ödipal öncesi dönemde birliğin keyfini sürdüğümüzü, tarihe katılmakla bu birliğin bozulduğunu ama çağdaş Batı toplumuna geçişle bu kaybı telafi etmeye çalıştığımızı ima eder. Bunu esas olarak Hristiyanlık ve Yahudiliğin gizemini çözmek için yapmış olması, bu açıklamasının önemini azaltmaz. Freud'un tarih felsefesinin ana hatlarını çizerken üç tezin peşine düşeceğim: Birincisi bireysel gelişim, idealleştirme süreciyle ilerler. İdealleştirme/özdeşleşme, nesne seçimini etkiler. İkincisi bireysel gelişimi yöneten idealleştirme aynı zamanda tüm öznelerin bireysel gelişimini de yönetir ve dolayısıyla toplumsal gelişmenin paradigmasını oluşturur. Son olarak bireysel kurucu normlarla toplumsal kurucu normların pek üst üste gelmemesi, tarihsel gelişmeye yol açar.[1]

Bu üç iddiayı doğrulamadan önce, bu üç tezin cevabı olması gereken daha büyük sorunu kısaca gözden geçirmeme izin verin. Önceki bölümlerde, Freud'un, öznenin –benim ontolojik dediğim– iki eğilim üzerine inşa edildiği açıkla-

[1] Bu yapıcı projeyi genel bir biçimde takip eden James DiCenso, *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis* (Londra: Routledge, 1999). Ayrıca bkz. Jonathan Lear, *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis* (New Haven, CT: Yale University Press, 1998); Jonathan Lear, *Freud* (New York: Routledge, 2005); Gunzelin Schmid Noerr, "Inwiefern Sich Das Moralische Nicht Von Selbst Versteht. Ethik Und Psychoanalyse," *Psychoanalyse, Politik Und Moral*, ed. Angelika Ebrecht ve Andreas Wöll (Tübingen, Germany: Edition Diskord, 1998). Bir kültür eleştirmeni olarak ama yine de yapıcı bir yaklaşıma yer açan, Freud'un kültürel öneminin bir okuması için bkz. Jeffrey Jackson, "Philosophy as Melancholia: Freud, Kant, Foucault," *Psychoanalysis, Culture and Society* 13 (2008).

masını geliştirmiştim. Bunlar, sonsuza dek yaşamayı isteme (Eros) eğilimi ve cansız doğaya dönmeyi isteme (ölüm dürtüsü) eğilimidir. Metapsikolojik düzeyde, bu iki dürtünün öznede ya saldırganlıkla ya da narsizmle ortaya çıktığını savundum. Saldırganlıkta, izole olma ve yaşamdan kopma veya yaşama yüz çevirme eğilimi görülürken, narsisizmle, organizmaların canlı bütünlüğüyle özdeşleşme eğilimi ortaya çıkar. Psikolojik düzeyde, bu eğilimler kendilerini çeşitli şekillerde gösterir. Freud neredeyse yalnızca bu metapsikolojik eğilimlerin ürettiği psikopatolojiye odaklanmasına rağmen, benim argümanım, Freud'un geliştirdiği metapsikolojinin içinde adil bir topluma doğru ilerlemeye yol açan yapıcı bir insani gelişme olasılığını da barındırdığıdır. Burada geliştireceğim şey, Freud'un çalışmasının bu sonraki, narsist, yapıcı yanıdır.

Ayrıca kitap boyunca Oidipus kompleksinin, öznenin normlar konusunda özbilinçli hâle geldiği yer olduğunu öne sürdüm. Yani ödipal aşamada özne, arzularının yalnızca doğa tarafından değil, diğer özneler tarafından da kısıtlandığının farkına varır. Oidipus kompleksi daha önce ayrıntılı olarak tartışılmıştı, ancak onu sadece yasakların kaynağı olarak değil, aynı zamanda yapıcı, özneyi birleştirici bir karaktere sahip olarak da incelemek için burada ona tekrar dönmemiz gerekiyor. Aslında, Oidipus kompleksinin dinamik yörüngesi, yalnızca Freud'un *Totem ve Tabu*'da olduğu kadar *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*'nde de verdiği filogenetik açıklamada gerçekten ortaya çıkar.[2] Önemli bireysel açıklamalar, yasağın bir sonucu olarak özne oluşumuna odaklanırken, bu açıklamalar, Oidipus evresinin bireyi ve toplumu koyduğu yörüngeyi açıklığa kavuşturmaz. Bu yörünge, bu bölümün konusudur.

[2] Burada genel hatlarıyla DiCenso'nun Oidipus kompleksinin öznel olarak özel olandan toplumsal olarak nesnel olana bir geçiş şeklinde okunabileceğine dair ilginç anlatımına katılıyorum. Oidipus kompleksi, belirli 'travmatik' aksiliklerin ortak bir projeyle ilişkilendirilerek toplumsal olarak anlamlı bir çözüm bulma yoludur. DiCenso, bu gelişmeyi aşağıda tartışacağım ego-ideali ile ilişkilendirir. DiCenso, *The Other Freud*, 20-21.

Bu açıklamaya dalmadan önce bir şeye daha dikkat çekmem gerekiyor: Burada sunulan açıklama, *Uygarlığın Huzursuzluğunda*'daki uygarlık açıklamasına alternatif bir açıklamadır. Burada Freud, saldırganlığı tam da idealleştirme işlevini üstlendiği için medeniyete yönelik varoluşsal bir tehdit olarak görür.[3] Bunun aksine ben, normların yalnızca baskıcı değil, aynı zamanda medeniyet için gerekli ve üretken olduğunu düşünüyorum ve bunu gerekçelendirmek için ego-ideali teorisinden yararlanıyorum. Öyleyse mesele, Freud'un Oidipus kompleksinin halefi olarak gördüğü kategorik buyruğun daha olumlu bir yorumunu mümkün kılmak için ego-ideali teorisini kullanmaktır. Oidipus kompleksi, normların özbilincinin ortaya çıkışı olduğundan, hem kısıtlayıcı hem de yapıcıdır ve bu ikilik aslında öznelliğin olanaklılığının koşuludur. Toplumlar ve bireyler, bu oluşumu aynı şekilde yaşarlar. Bu normların, *kendi* normları olduğunun bireysel ve topluluklar olarak bilincine varırlar. Normlar, kendi davranış biçimlerine yön vermesi için kendilerine empoze ettiklerinin sonucudur. Freud, Hegel ve Fanon için bu durum somut olarak, kişinin bu kısıtlamaları veya yasakları kendisine ait kılarak kısıtlamadaki özgürlüğü kavradığı anlamına gelir. Kısıtlama, yapılanmadır. Bu, Freud'un anlatımıyla, kişinin annesiyle yatmak istememesi ve babasını öldürmemesi, diğer insanlarla yatabilmesini ve onlarla öznelerarası ilişkiler kurabilmesini sağlar. Yasakların

[3] Freud ve etik üzerine yazılan pek çok yazı, süperegonun bir analizinden yola çıkar. Benim argümanım, bu yaklaşımın sınırlı bir değere sahip olduğudur çünkü süperego doğası gereği saldırgandır ve yapıcı bir açıklamayla özümsenemez. Örneğin, bkz. J. David Velleman, "A Rational Super-Ego," *The Philosophical Review* 108, no. 4 (1999); Jackson, "Philosophy as Melancholia"; Jennifer Church, "Morality and the Internalized Order," *The Cambridge Companion to Freud*, ed. Jerome Neu (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Angelika Ebrecht, "Das Selbst Als Moralische Norm: Individuelle Moralentwicklung Und Ihr Gesellschaftlicher Geltungsanspruch," *Psychoanalyse, Politik Und Moral*, ed. Angelika Ebrecht ve Andreas Wöll (Tübingen, Almanya: Edition Diskord, 1998); Schmid Noerr, "Inwiefern Sich Das Moralische Nicht Von Selbst Versteht," Ebrecht ve Wöll, *Psychoanalyse, Politik Und Moral; Beatrice Longuenesse*, "Kant's 'I' in 'I Ought' and Freud's Super-Ego," *Proceedings of the Aristotelian Society Suppementary Volume* 86 (2012).

içselleştirilmesi kişisel ve kültürel bir kazanımdır ve Freud'un bazen ima ettiği gibi bir dezavantaj değildir.

Aşağıdaki üç alt bölümde, ego ve ego-ideali arasındaki diyalektikten geliştirdiğim, Freud'un kendi kendini oluşturma teorisinin ana hatlarını çizeceğim. İlk önce, öznelliğin psişik gerilimi söndürdüğü ve idealleştirmenin esasen anneyle orijinal birliğe dönüş fikrinin somutlanması olduğunu hatırlayalım. Daha sonra, bu orijinal birliğe ulaşmanın modelinin 'baba' veya baba figürü gibi her şeye gücü yeten hâle geldiğini savunuyorum. Son olarak, her insanın Oidipus kompleksi sırasında kendi arzusunun yapısının bilincine (az ya da çok) vardığını ve bunun insanların birbirlerini sadece ideal olarak değil, aynı zamanda orijinal birliği yeniden tesis etmek için birlikte çalışması gereken diğer benlikler olarak görmelerini sağladığını savunuyorum. Her şeye gücü yeten hâle gelme arayışında olduğumuzu anlamamız, tüm bu gücü kolektif olarak elde etmeyi mümkün kılar (saldırganlık paradigmasının öne sürdüğü gibi, birbirimize karşı değil).

Özdeşleşme, İdeal ve Orijinal Birlik

Benim iddiam, bir idealin bir tür özdeşleşme olduğudur. Bu ideal, öznenin orijinal birliğini yeniden tesis etme, dolayısıyla tam doyuma ulaşma arzusuyla doğrudan ilgilidir. Detaylandırmama izin verin: Freud'a göre duygusal bağlanmanın en erken biçimi olan özdeşleşme, doğanın anlamlı olarak kavrandığı ve dolayısıyla arzuyu tatmin etmenin bir yoluna dönüştüğü süreçtir.[4] Özdeşleşmenin sunduğu olumsal doyum

[4] "Özdeşleşmenin duygusal bağın en eski ve orijinal biçimi olduğunu duyduk." Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, ed. James Strachey, cilt. XVIII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 107; SA 9:99. Freud aslında nesne seçiminin mi yoksa özdeşleşmenin mi önce geldiği konusunda kararsız görünüyor. Aynı metnin diğer noktalarında, erkek çocuk için annenin nesne seçimi ile babayla özdeşleşmenin başlangıçta barış içinde bir arada var olduğunu

özne tarafından tam veya kalıcı bir çözüm olarak kavranır: "Keşke babam olabilseydim, o zaman her zaman anneme sahip olabilir ve doyuma ulaşabilirdim." Böyle kalıcı bir çözüme ulaşma umudu, özdeşleşme zincirini harekete geçiren şeydir. Dolayısıyla tüm özdeşleşmelerin idealleştirici yapıları, yani tam doyum umudunu sürdürme nitelikleri ortaktır.[5]

O hâlde Freud'un argümanı, tüm özdeşleşmenin muhtemelen 'anne'ye *sahip olmak* için gerçekte 'baba' ile olduğu ve bu orijinal ilişkiye dayandığıdır. (Loewald'ı takiben önceki bölümlerde söylediğim gibi, 'baba' ve 'anne' pozisyonlarının belirli bir ebeveynin cinsiyetiyle belirlenmediğini düşünüyorum.[6]) 'Baba' pozisyonu fazlasıyla arzu edilir, çünkü tam doyuma erişildiğinde arzunun sona ereceğini vaat ediyor. Bu ideal, bebeğin bir kez daha tadını çıkarmak istediği orijinal birliğin bir imgesidir.

O hâlde, özdeşleşme nihai olarak, ideal tarafından yapılandırılır. Bu ideal, basitçe, psişik gerilimi kesip orijinal birliği

söyler (98). Ayrıca bkz. "En başta, bireyin ilkel sözlü evresinde, nesne yatırımı ve özdeşleşme şüphesiz birbirinden ayırt edilemez." Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, ed. James Strachey, cilt. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 29; SE 3:297.

5 "Sadece özdeşleşmenin, bir kişinin kendi egosunu model olarak alınanın modasına göre şekillendirmeye çalıştığını görebiliriz." Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, ed. James Strachey, cilt. XVIII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 106; SA 9:99.

6 "Yukarıdaki analiz bizi ebeveyn figürleriyle iki çift ilişki olduğu varsayımına götürür: (1), anneyle ilgili olarak, birincil narsist konumdan gelişen pozitif bir libidinal ilişki; ve savunmacı, olumsuz bir rahim korkusu, anneyle başlangıçtaki yapılandırılmamış özdeşleşme durumuna geri dönme korkusu; (2) babayla ilgili olarak, anne rahmi tehlikesine karşı güçlü bir destek sağlayan olumlu, 'zarif bir şekilde erkeksi' özdeşleşme; ve baba tarafından iğdiş edilme tehdidiyle ilgili bir savunma ilişkisi." Hans Loewald, "The Ego and Reality," *International Journal of Psycho-Analysis* 32 (1951): 16. Babanın baba konumuyla özdeşleştirilmesine ilişkin olarak Freud'un yorumlarına da bakınız: "Belki de 'ebeveynlerle' demek daha doğru olur; çünkü bir çocuk, cinsiyetler arasındaki farkın, penisin yokluğunun kesin bilgisine ulaşmadan önce, babasıyla annesi arasında değer açısından bir ayrım yapmaz." Sigmund Freud, *The Ego and the Id*, ed. James Strachey, vol. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 31; SA 3:298-99.

yeniden sağlama düşüncesidir. Epey soyutlarsak, bu kavramlar arasındaki doğru ilişki sırasının şu şekilde olduğunu söyleyebiliriz. Ontolojik düzeyde, öznenin bir şekilde parçalanmış olduğu –yani özneyi yapılandıran iki gücün (ölüm dürtüsü ve Eros) özneyi kendi kendisiyle gerilim içinde yaşarken yapılandırdığı düşüncesiyle başlarız. En soyut düzeyde, tüm psişik yaşam, dürtülerin orijinal birliğini (ya ölümde ya da tüm organik yaşamla ebedi birlik içinde) yeniden kurmak için bu gerilimi aşma girişimidir. Metapsikolojik olarak, bu gerilim daha sonra, Freud'un baba figürüyle özdeşleştirdiği bir kavram olan tüm güce sahip olma ideali olarak yaşanır. Psikolojik olarak doyum arzusu, öznenin baba imgesinin tüm gücüne ulaşmaya çalıştığı bir dizi özdeşleşme olarak deneyimlenir. (Gerçek erkek/baba yerine baba konumunun geçmesi metapsikolojik düzeyde çocuğun öznelerarası ilişkilerinin zararına olabilir.)

Kişinin arzularını kesinkes tatmin etme gücüne duyduğu ihtiyaç, bu idealin metapsikolojik açıklaması bakımından önemli sonuçlara neden olur. Daha önce öne sürdüğüm gibi 'baba' ideali, Freud'un zaman zaman ifade ettiği gibi, sadece baba *olmanın* değil, aynı zamanda anneye *sahip olma*nın da idealdir. Yani orijinal arzu, nesne seçimi olarak nesneye ('anne') ve özdeşleşme olarak özneye ('baba') bağlanır.[7] Ancak daha sonra bu ikili ihtiyaç bölünür; ya birine ya diğerine yönelir. 'Olmak' ve 'sahip olmak' arasındaki ayrım, Oidipus kompleksinde gerçekleşen şeydir. Bundan sonra inceleyeceğim şey budur.

Bireyin İnşası Olarak Ego-ideali

Üç analiz düzeyi –orijinal birlik (ontolojik), idealleştirme (metapsikolojik) ve özdeşleşme (psikolojik)– gerçekten az

[7] "Babayla özdeşleşme ile babanın bir nesne olarak seçilmesi arasındaki farkı, formüle etmek kolaydır: İlk durumda, kişinin babası *olmak* istediği kişidir, ikinci durumda *sahip olmak* istediği kişidir." Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, SE XVIII, 106; SA 9:99.

önce öne sürdüğüm gibi yorumlanabilir, şimdi idealleştirmenin psişik yaşamda oynadığı özel role dönebiliriz. İdealin, öznenin her zaman hem nesneyle özdeşleşmesi hem de ona yatırım yapması anlamında, özdeşleşme sürecini ve dolayısıyla nesne yatırımını çerçevelediğini söylemiştim. (Sahip olmak için kişi ilişki içinde olmalıdır ve ilişki içinde olmak için de nesneyi göz önünde bulundurmalıdır.) Şimdi, idealleştirmenin, bu ilişkilerin her ikisini de, ne *olunacağını* ve neye *sahip olunacağını* seçmek için üst kategori olarak çerçevelediğini savunuyorum.

Bu bölümün ana iddiası, Oidipus kompleksinin, kişinin arzularıyla bilinçli bir ilişkiye sahip olmasının mümkün hâle geldiği aşama olduğudur. Bu bilinçlilik, bu arzuların ortaya çıkıp çıkmayacağını kontrol etme anlamında değil, harekete geçip geçmemeye karar verme anlamındadır. Arzu ve tatmin arasındaki yansıtıcı mesafenin ifadesi olarak idealleştirme, özbilincin temel niteliğidir.[8] Norm her zaman hem tüm tatmin girişimlerinin toplamı olarak idealdir hem de her bir özel özdeşleşmeye/nesne seçimine olan bu yansıtıcı mesafenin adıdır. Diğer bir deyişle ideal, insan failliğinin veya insan özgürlüğünün adı hâline gelir. Bununla birlikte, özgürlük (Hegel ve Fanon'da) veya egonun failliği (Freud'da), belirsiz kavramlar olarak yaşanır. Tatmin yollarımızı seçebilmek konusunda, en azından bir dereceye kadar, bir tür özgürlüğe sahip olduğumuzun bilincindeyiz. Dolayısıyla özgürlük, arzularımız üzerine düşünmekte yatar.

Bu kuramsal modelle birlikte, idealin Freud'un kuramında oynadığı rolü incelemek için, Freud'un kültürel yazılarını yeniden gözden geçirelim. Freud, ideal teorisini, *par excellence* (mükemmel) ideal olan ilk baba kavramı aracılığıyla formüle eder. Yani ilk baba ideali olmasaydı, birinin onu icat etmesi

[8] Burada da, Freud'un kullandığı gelişim modelinin Kantçı bir düzenleyici ideal kavramı olduğunu savunan DiCenso'ya katılıyorum. DiCenso, Freud'un din eleştirisi bağlamında şöyle yazar: "Görünüşe göre Freud, olası psiko-kültürel dönüşümlere rehberlik eden düzenleyici ideallerin önemini üstü kapalı olarak kabul ediyor. Ancak Freud'a göre, dinsel olanların aksine idealler, esnek ve uyarlanabilirdir." DiCenso, *The Other Freud*, 35.

gerekirdi. İdealin, anneyle gerilimsiz birliği yeniden kurmak için daha orijinal bir arzunun somutlaştırılması olduğunu öne süren önceki analizi aklımızda tuttuğumuz sürece, ilkel babayı ideal kavramını ifade eden bir kavram olarak anlayabiliriz. (Umarım bu yeni okumada, ilkel babayı erkek çocuklardan oluşan ilkel sürüden daha fazla erkek olarak kabul etmediğim yeterince anlaşılır. Burada yine beni ilgilendiren şey, özdeşleşmenin özerkliğin gelişimini anlamanın özel bir yolu olduğudur.[9])

Freud, ilkel baba üzerine şöyle yazar:

> Grubun üyeleri, bugün gördüğümüz gibi bağlara tabiydi, ancak ilk sürünün babası özgürdü. Zihinsel edimleri, tek başınayken bile güçlü ve bağımsızdı; ayrıca, iradesinin başkalarından destek almasına gerek yoktu. Tutarlılığına bakıldığında, egosunun çok az libidinal bağı olduğu görülebilir. Kendinden başka kimseyi sevmezdi veya başkalarını ancak ihtiyaçlarına hizmet ettikleri ölçüde severdi. Egosu nesnelere gerekenden fazlasını pek vermedi.[10]

Birkaç cümle sonra Freud, ilk babanın "marifetli bir doğaya sahip, kesinlikle narsist, kendine güvenen ve bağımsız" olduğunu söyler.[11]

Şimdi, ilk babanın, tatmin olasılığı barındıran özgürlüğün tezahürü olması anlamında ideal olduğunu öne sürebiliriz. İlk babanın, güçlü olması, bağlanmaması, zekâsı gibi nitelikleri, doyuma ulaşmasını sağlayacak özellikleridir.[12] Ancak Freud'un doyuma nasıl ulaşılabileceğine dair ilk babaya atfet-

[9] Kızların ve erkeklerin bu gelişmeyi yaşama biçimleri arasında önemli farklılıklar olabileceğini elbette inkâr etmiyorum, ancak bunların öznenin orijinal birliği yeniden kurma arzusuyla ilgili bazı temel farklılıklardan ziyade metapsikolojik gelişmelerin sonucu olduğunu iddia ediyorum.

[10] Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, SE XVIII, 123; SA 9:115.

[11] Freud, age., 123; SA 9:115.

[12] Robert Paul, ilk babanın narsisizmini bir erkeğin fantazisi olarak tanımlar: "Bizimki gibi cinsel olarak üreyen bir türdeki herhangi bir erkek, kendi narsist ve üreme odaklı kişisel çıkarı doğrultusunda arzulayabileceği şeyin fantezisini kurar. Bu da, mümkün olduğu kadar çok kadından çocuk sahibi olmak ve tüm rakip erkekleri rekabetten elemektir." Robert A. Paul, "Freud's Anthropology:

tiği bu nitelikler, kültüre özgü (Fanon'un dilinde sosyojenik) kavramlardır.

Buradan hareketle benlik ideali için üç iddiada bulunmak istiyorum. Birincisi, çocuk bu kesin (olumlu ya da olumsuz) emirleri, kendi ailesi içerisinde normatif olarak deneyimler. Ancak çocuk büyüdükçe, ailesininkinden farklı olan ve ve kendisi için normatif hâle gelen başka ideallerle temasa geçecektir, çünkü bu diğer idealler, onun tatmini için başka yollar sunmaktadır. İkinci nokta, ego-idealinin değiştirilmesi ancak ego-idealine belirli bir esneklik atfedersek mümkün olur. Yalnızca idealin kendisini daha da yüksek bir yapılanmaya, orijinal birliğe bağlı olarak anlarsak, bireysel (aile tarafından bilgilendirilmiş) ego idealleri ile daha geniş sosyal ideallerin yakınsamasına yer açılır. Son olarak, az önce söylediğim gibi, bu yakınsamanın kendisi, Oidipus kompleksinde gelişen ego-ideali ile düşünümsel ilişki sayesinde mümkün olmaktadır.

Toplumsallığı Oluşturan Ego-ideali

Önceki bölümü, Oidipus senaryosunun ego ile ego-ideali arasında yansıtıcı bir ilişki ortaya koyduğu iddiasıyla sonlandırdım, çünkü burada ego, kendi tatmin modellerinin kökeni hakkında bilinçli hâle gelir ve bunların kendi aile ilişkileri matrisinin bir sonucu olduğunu kabul eder. Ego-idealinin inşasında diğer öznelerin dikkate alındığına dair son tezi, öznenin kendi özgürlüğünü elde etmeye çalıştığına yönelik iddiam bağlamında şimdi doğrulamalıyım.

Burada yine Freud'un ilk baba teorisinden önemli bir şey öğrenebiliriz. Freud'un, ilk babanın öldürülmesine ilişkin açıklaması, böyle bir eylemin, ister gerçek ister mecâzi olsun, kaçınılmaz olarak beraberinde getirdiği hayal kırıklığının bir

A Reading of the 'Cultural Books,'" *The Cambridge Companion to Freud*, ed. Jerome Neu (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 276.

anlatımıdır. Yani erkek kardeşler, ilk babayı öldürerek klanın kadınlarına erişmeye çalışırlar. Freud'un burada anlatmak istediği şudur: Kardeşler kısa süreliğine kadınlara sahip olabilseler de, kendi psişik birlikleri pahasına başarırlar; oysa bu psişik birlik babanın yasaklarıyla oluşturulmuştur. Freud'a göre oğullar, suçluluk duygusuyla sakat kaldıkları için eylemlerinin mümkün kıldığı özgürlüğün tadını uzun süre çıkaramazlar. Sadece babanın ensest yasağına uymaya değil, cinayete karşı yeni bir yasa çıkarmaya da karar verirler.[13]

Bu karar, bir tür toplumsal sözleşmeyle güvence altına alınır ve bu, Freud tarafından 'ertelenmiş itaat' olarak adlandırılır.[14] Ertelenmiş itaat, oğulların babalarının emrini hatırlamaları ve *sanki o hâlâ oradaymış gibi* kendilerini onun hükmü altına almaları anlamına gelir. Belli bir anlamda ele alındığında, bu kesinlikle doğrudur. Oğullar gerçekten de babanın koyduğu yasalara bağlı olduklarını ve bu yasalara itaat ettiklerini kabul ederler. Bununla birlikte, öne sürdüğüm argüman, itaatlerinin, babanın gerçek gücü tarafından temsil edilen bir dış güçten değil, daha çok, cinayetin ve ensestin yıkıcı olduğunu görmüş olan kendi rasyonel benliklerinden, babanın içindeki babadan kaynaklandığıdır. Ancak bu ikinci durumda, 'ertelenmiş' artık doğru terim değildir ve bunun yerine özerklikten bahsetmemiz gerekir.[15] Bu noktada, Loewald'ın, Oidipus'un ancak babayı

[13] Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, ed. James Strachey, vol. XIII, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974); SA 9:426-28.

[14] Age., 143; SA 9:427. 'Ertelenmiş itaat' kavramının bir eleştirisi için bkz. René Girard, *Violence and the Sacred*, çev. Patrick Gregory (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977), böl. 8.

[15] Burada, sıklıkla gördüğümüz gibi, Freud'un kavramsal zorluğu, onun otoriteye felsefi bir açıklama yerine natüralist bir açıklama getirmeye çalışmasından kaynaklanıyor gibi görünüyor. Dolayısıyla 'ertelenmiş itaat' fikri, mekanik bir reaksiyona benzer ertelenmiş bir nedensel reaksiyon olarak kavramsallaştırılır. Bence doğru açıklama, oğulların babanın otoritesini kendi içlerinde şaşırtıcı bir şekilde bulduklarıdır. Bunun şaşırtıcı olmasının nedeni, babanın kısıtlamalarına kendilerinin de katıldığını fark etmeleridir. Dolayısıyla, dışsal bir otorite tarafından babanın kurallarına uymaya zorlanmamışlardır. Kardeşler otoritedir. Kardeşin durumu, kolonyal özneninkiyle tamamen aynıdır. Kolonyal öznenin,

öldürmenin (yani kendi gelişimimiz için onun otoritesine el koymamızın) sorumluluğunu üstlendiğimizde çözüldüğüne dair temel içgörüsüne tekrar atıfta bulunmak istiyorum. Loewald, kendi arzularımızın sorumluluğunu, bastırmak yerine üstlendiğimizde, bunu başaracağımızı belirtir.[16]

Ancak, Freud ve Loewald'ın belirttiği gibi, babayı öldürmek yalnızca fiilî veya siyasi bir özerklik *olanağını* ortaya çıkarmıştır. Başka bir deyişle, kardeşler yargılama yükünü kendi omuzlarına yüklerler ama aynı anda şu ya da bu baba figürüne itaat ettiklerini iddia ederek, bu yükü azaltmaya çalışırlar. Dolayısıyla, arzularımın bir kısmından sorumlu olabileceğim fikri, hiçbir şekilde tüm davranışlarımdan sorumlu olabileceğim anlamına gelmez.

İlkel Sürü ve Kategorik Buyruk

Freud, çalışmasının farklı yerlerinde Kant'ın kategorik buyruğunun ya ego-idealinin ya da süperegonun sonucu olduğunu tartışır.[17] Freud açıkça bunu hem felsefenin hem de Hristiyan kardeşlik idealinin önemli bir eleştirisi olarak görür. Yukarıda kategorik buyruğun, ontolojik düzeyde işleyen ve özne ile doğanın özgün bir birliğini yeniden kurmaya çalışan öznelliğin yapılandırıcı bir işlevi olduğunu savundum. Daha sonra, metapsikolojik düzeyde, bu ontolojik yapılanmanın ego-idealine (aynı zamanda süperegoya) yol açtığını öne sür-

sömürgeci efendisini öldürmesi veya ona karşı ayaklanması, özerkliğe yol açan bir eylem olarak düşünülmemelidir; daha ziyade, eylemleri, zaten var olan özerkliğinin ve özgürlük arzusunun kanıtı olarak görülmelidir. Bu nedenle, babanın öldürülme zamanlaması pek önemli bir mesele değildir; bu sadece olumsal bir meseledir.

[16] Hans Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex," *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 9, no. 4 (2000): 243.

[17] Freud, *Totem and Taboo*, SE XIII,14, 22; SA 9:292, 315. *The Ego and the Id*, SE XIX, 35; SA 3:302. Sigmund Freud, *Economic Problems of Masochism*, ed. James Strachey, vol. XIX, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974),167; SA 3:351.

düm. Ego-ideali, toplumsal olarak yaygın bir norm modelini izleyerek libidinal doyumda başkalarıyla birleşme hedefi uyarınca özneyi yapılandırır. Babayla özdeşleşerek baba olmayı istemek, sadece, doyumun en baştaki idealleştirilmesinin bir versiyonudur. İlk baba olmak, (orijinal birliğe muğlak da olsa yaklaşmayı temsil eden) bu durumu temsil edecektir. Özne, ilk baba olmayı arzular çünkü ilk baba, arzularını yerine getirebilecek düzeyde özerktir.[18]

Kategorik buyruk da aynı şekilde farklı düzeylere ayrılabilir. En biçimsel ontolojik düzeyde, kategorik buyruk, her öznenin diğer tüm öznelerle uyumu arzuladığı iddiasıdır. Ancak metapsikolojik düzeyde, toplumun büyük bir kısmının bu amaca ulaşmak için en iyi şekilde yardımcı olacağını düşündüğü belirli bir meta-ilke olarak somutlaştırılır. Bu, hâlâ oldukça soyut ama daha belirli bir özgürlük kavramıdır. Belki de bu, Aristoteles'te iyinin (ahlaki mükemmellik olarak kendiyle-bütünleşme) erdem yoluyla elde edilebileceği fikri ile Rawls'taki iyinin (adalet olarak kendiyle-bütünleşme) hakkaniyet (ahlaki mükemmelliğin önündeki eşitlik) olarak anlaşılması arasındaki farktır. Pratik müzakerede bu tür formülasyonlar ideal olarak düşünüldüğünden, Kant'ın kategorik buyruğa ilişkin ikinci formülasyonunun amacı, işleri biraz daha somut hâle getirmektir. "İnsanlığı, kendinde ve başkalarında, bir araç olarak değil de her zaman bir amaç olarak görecek şekilde davran!"[19] İnsanlığı kendi içinde bir amaç olarak görmek, orijinal birliği arama yolunda herkesin özerk olma arzusunu tanımak anlamına gelir. Kategorik buyruk ayrıca, her bireyin kendi bireysel birliğini yeniden bulma yolunun nelerden oluştuğunu bildiğimizi varsaymamamız gerektiğini belirtir.

[18] Freud'un ilk babayı açıkça Hobbesçu çizgide tasavvur etmesine ve onun özgürlüğünü özünde olumsuz olarak görmesine karşın, babanın burada savunulan kategorik buyruğu temsil ettiği fikrinin, babanın daha ziyade pozitif bir özgürlük kavramını somutlaştırdığına işaret ettiğine dikkat edilmelidir.

[19] Immanuel Kant, *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, in *Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 4:429.

O hâlde benim yorumuma göre, ego-ideali ve kategorik buyruk gerçekten de aynı düşünceyi, özerklik ve kendiyle-bütünleşme düşüncesini ifade eder. Dahası, benim yorumladığım şekliyle, her iki kavram da düşünceyi orijinal birliğin yönlendirici yapısı altında açıklar. Bu yapı, kategorik buyruğun ego-idealinden veya metapsikolojik yorumundan daha temel bir psişik örgütlenmedir.[20] Böylece hem ego-ideali hem de kategorik buyruk, en temel psişik arzu olan tatmin arzusu tarafından güvence altına alınır.[21]

Bununla birlikte, kategorik buyruk, ikinci bir iddiayı içerir. Freud bunu pek detaylandırmamış olsa da şimdi ona dönmemiz gerekir. Kategorik buyruk, daha genel olarak anlaşıldığı şekliyle, başkalarına amaç gibi davranma emridir –başka bir deyişle, aynı zamanda kişinin kendi tatmin projesi açısından diğer insanların önemiyle ilgilidir. Daha spesifik olarak, kategorik buyruk, yalnızca bir birey olarak değil, aynı zamanda bir topluluk olarak da yorumlanan öteki olmadan doyuma ulaşamayacağım iddiasıdır.[22]

[20] Bu nedenle, Jackson'a şunları yazdığında katılıyorum: "Her ikisi de temel özgürlük fikrini paylaşsa da, Freud'a göre özgürlük, yeni bir maddeselliği mümkün kılan, yavaş, adım adım anti-kateksis süreci olarak anlaşılabilir; başka bir deyişle özgürlük, maddi olarak (metafizik olarak değil) libidonun sabitlenmiş, gerileyen yatırımlarından kademeli olarak kurtulmasıdır. Freudyen bakış açısına göre, Kant'ın aşkınsal özgürlük kaynaklarını akıl yetisine yerleştirmesi, bir anlamda, toplumsal bağların düşünme yeteneğimi karmaşık bir şekilde etkilediği, acı çeken somut yaşamın şeyleştirilmesidir." Jackson, "Philosophy as Melancholia," 309-10.

[21] DiCenso, benim de şimdi yaptığım gibi, Freud'un eleştirisinin Kant'taki ahlak yasasının tarih dışı anlaşılmasına yönelik olduğunu savunuyor. James DiCenso, "Kant, Freud, and the Ethical Critique of Religion," *International Journal of the Philosophy of Religion* 61 (2007): 174. Kant ve Freud arasındaki ilişkinin birazcık uzlaştırıldığı bir okuma için bkz. Church, "Morality and the Internalized Order." Ebrecht, aksine, Freud'un dürtüler teorisinin, doğal ve belirlenmiş olan süperegonun da id kadar özgür olmadığı anlamına geldiğini ve bunun herhangi bir Kantçı özgürlük anlayışını imkânsız kıldığını ileri sürer. Ebrecht, "Das Selbst Als Moralische Norm."

[22] Teorinin bu kısmı, etik topluluk kavramı altında detaylandırılmıştır: Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, *Religion and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood, çev. George di Giovanni, *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Böl. 3.

Kendini tatmin etmek için diğerine ihtiyaç duyma iddiası, şimdi savunduğum gibi, kişinin ondan tatmin olabilmesi için diğerine belli bir şekilde davranması gerektiği iddiasına varıyor. Burada idealleştirmenin, yapıcı toplumsal yönü ortaya çıkar. Kendim ve başkaları için gelecekteki tatmin yollarını yok ederek değil, koruyarak veya geliştirerek, kendimi tatmin edebileceğim bir dünya yaratılmalıdır.

İlk Sürü ve Normların Öznelerarasılığı

Şimdi yukarıda bahsettiğim son teze, doyumun ancak ortak bir ideal altında gerçekleşebileceği iddiasına dönüyoruz. Freud, burada sunmaya çalıştığım yapıcı öyküyle ilgili olarak bu iddiayı detaylandırmıyor.[23] Ötekini daha çok benim libidinal arzularımı tatmin etmeye hizmet eden ve bu yüzden benim tarafımdan kullanılan biri olarak görür.[24] Bununla birlikte, dikkatli bir şekilde bakarsak, Freud'un *Grup Psikolojisi ve Ego Analizi*'ndeki toplumsal gelişim açıklamasında, karşılıklılık idealine göre yapılanmış toplumun sınırlı bir açıklamasını bulabiliriz. Bu açıklamanın nihai amacı, Freud'un, kişinin kendisine davranılmasını istediği gibi (dolayısıyla özdeşleşme ekseni) başkasına davranmanın gerekliliğinin, kendini başkası pahasına tatmin etme (dolayısıyla nesne seçimi ekseni) arzusundan *daha önemli olduğunu* kabul ettiğini göstermektir.

Unutulmaması gereken ilk şey, ilk kardeşlerin yasalaştırdığı iki yasanın, başka öznelere nasıl davranılabileceğine ilişkin sınırlamalarla ilgili olmasıdır. Ensest yasağı ve cinayet yasağı, nesne ilişkilerini ve özdeşleşme ilişkilerini yönetir. Ensestin

[23] Örneğin Church, ego-idealinin yapıcı yönlerini ve ego-idealinin sosyal olarak tezahür etme ihtiyacını vurgular. Church, "Morality and the Internalized Order," 217-19.

[24] Freud, *Civilization and Its Discontents*, ed. James Strachey, vol. XXI, *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud* (Londra: Hogarth Press, 1953-1974), 109; SA 9:238.

yasaklanması basitçe kişinin sahip olabileceği nesnelere sınırlamalar getirir ve böylece özneyi 'sorumlu' bir özneye dönüştürerek, doyum üzerindeki ödipal sınırlama ihtiyacının dışında siyasi fayda sağlar. Aynı şekilde adam öldürme yasağı da kişinin başkalarına davranış biçimini sınırlayarak 'birinin yerini alma' nosyonunu tamamen yasaklar. O hâlde, en temelde, bu iki yasa ve sonraki başka yasalar, narsistik (negatif) özgürlük idealinden, arzuların yerine getirilmesine ilişkin bazı temel sınırlamaları dikkate alan ve dolayısıyla öznenin kendilik anlayışına başkalarını da dâhil eden daha olumlu bir özgürlük biçimine geçişi görünür kılar.

Bu değişimin metapsikolojik koşulları nelerdir? Freud'un teorisinin öznelerarası yönlerini, Oidipus kompleksinde heteronomiden özerkliğe geçiş analizimde daha önce çizdiğim hatlar doğrultusunda yeniden okuyalım.[25] Freud'a göre topluluk, haklı olarak iki yasağın amacıdır, ancak bu, yasakların sonucu değildir. Aksine, yasaklar ancak topluluk zaten kurulmuş olduğu için anlamlı hâle gelebilir. Yani yasaklar, öznenin, ancak belirli kurallara uyması durumunda kendini tatmin etmeye devam edebileceği düşüncesinin bir ifadesi olduğu için yalnızca toplumsal olarak geçerlidir.

O hâlde normların taşıyıcısı olarak topluluk nasıl ortaya çıkar? Bu soru bizi Oidipus kompleksinin özel yapısına geri götürür. Oidipus kompleksinde çocuk, ebeveynlerin ayrıcalıklı bir konumda olmadığını, tıpkı çocuk gibi yanılabilir ve sonlu olduklarını kabul eder. Bu olgu, çocuğun ya ebeveynlerini öldürmesine ya da başka bir şekilde onların otoritesinin üstesinden gelmesine izin verir. Gerçekten de çocuk, anne babasıyla giderek daha büyük bir çatışma içine girdikçe, ebeveynlerinin sınırlarını giderek daha fazla fark eder. Bununla birlikte, bu

[25] Freud'un hukuk kavramını, hukukun yüce iddiasının Nietzscheci bir yapısökümü olarak okumak için bkz. José Brunner, "Freud and the Rule of Law: From Totem and Taboo to Psychoanalytic Jurisprudence," ed. Michael P. Levine (Londra: Routledge, 2000). Brunner'ın genel argümanına katılmama rağmen, Freud'un açıklamasının yapıcı karakterine yeterince özen gösterilmiyor gibi görünüyor.

sınırlamaları tanıdığı için, kendisi daha fazla otorite üstlenmek zorunda kalır. Böylece gerçek ebeveynler ile ideal ebeveynler arasında bir bölünme meydana gelir. Gerçek ebeveynler 'kardeş' olurken, ideal ebeveynler ego-ideali hâline gelir.[26]

Bununla birlikte, gerçek ebeveynlerin ve ideal ebeveynlerin asla tam olarak ayrılmadığını ve bu ikisinin yavaş yavaş ayrılmasının tarihsel bir süreç olarak anlaşılması gerektiğini görmek benim açımdan çok önemlidir. Buradaki önemli nokta şudur: Çocuk, ebeveynlerinin ideal olmadığını fark ettikçe, ebeveynler ve çocuk arasındaki denge öyle değişir ki, çocuk, ideal ebeveynlerin özgürlük veya uyum taleplerini yerine getirmek için gerçek ebeveynleri devreye sokabilir. Saldırganlık, yüzleşme ve aynı zamanda rasyonel müzakere, çocuğun ebeveynleri hakkındaki bakış açısındaki bu değişiklikten kaynaklanır. Çocuk artık gerçek ebeveynleriyle müzakere etmek için ego-idealinde belirlenen kurallara başvurur. (Kendi ebeveynleri tarafından kendi ego idealleri belirlenmiş olan ebeveynlerin, çocuğa verdiklerine benzer bir ego idealleri olacaktır. Böylelikle, kültür de aktarılır.)

Sosyal düzeyde kardeşler, ilkel babanın veya liderin sınırlarını tanır ve daha fazla otorite ararlar. Ayrıca, onaylayacakları bir dizi kural ararlar. Karar vermeleri her zaman ego-ideali tarafından belirlenir. Freud, şunları yazar: "Ego-idealinin, insanın daha yüksek doğasından beklenen her şeye cevap verdiğini göstermek kolaydır. Baba özleminin yerini alacak şekilde, tüm dinlerin kendisinden evrimleştiği tohumu içerir."[27] Ego-ideali, evrensel olarak kabul edilen normlar dizisidir, yani orijinal birliğe ulaşmanın yolunun en iyi seçeneğidir.

İdealleştirme/özdeşleştirme ekseninde, gerçek ebeveynlerin erkek kardeşler (ve kız kardeşler!) mertebesine düşürülmesi ve aynı zamanda ebeveyn idealleri olarak idealliklerinin

[26] Tabii ki, ideal ebeveynler aynı zamanda süperego olurlar, ancak, ego-idealinde olduğu gibi, narsisizm yerine saldırganlık gibi farklı bir kayıt kategoride yer alırlar.

[27] Freud, *The Ego and the Id*, SE XIX, 37; SA 3:304.

sürdürülmesi, tüm insanlarla ikircikli bir ilişkimiz olduğunu gösterir. Onlarla kendimizi eşit olarak tanımlarız ve onları üstün kişiler olarak idealleştiririz (ya da aşağıda oldukları için onlara karşı öfke duyarız). Freud, bu yapının, herkesin idealize edilmiş bir subayın önderliği altında kardeşler olarak tanımlandığı ordunun grup dinamiğinde açıkça görüldüğünü anlatır.[28]

Özdeşleşme ve idealleştirmenin karşılıklı olduğu kilisede daha karmaşık bir öznelerarası yapı sunulur –yani lider, İsa sadece baba değil, aynı zamanda erkek kardeştir. Aynı şekilde, her bir inanandan, yalnızca iman kardeşleriyle özdeşleşmesi değil, aynı zamanda onlarda İsa'yı görmesi ve böylece onları idealleştirmesi istenir.[29] Bu modelde Freud'a açıkça itiraz edilebilecek olan şey, *Uygarlığın Huzursuzluğunda*'da söylediği gibi, ideal olanın libidinal anlamda bir nesne olmadığı için bu modelin nesne seçimini engellemesidir.

Bununla birlikte, ikinci model kategorik buyruğa daha yakınken, kategorik buyruk aslında nesne seçimine yer bırakır. İnsanlara "yalnızca bir araç olarak değil, aynı zamanda bir amaç olarak" davranmamız gerektiğinin öğütlendiğini hatırlayın. O hâlde, kilise yapısında çapraz idealleştirme/özdeşleşmeyi ele almamız gereken nokta, Kant'ın idealleştirme/özdeşleştirmenin yalnızca nesne seçimi sorunuyla ilgili olarak anlamlı olduğunu kabul etmesidir. Başka bir deyişle, kategorik buyruk, insanlara araç ya da libidinal nesne olarak davranma ihtiyacı perspektifinden dile getirilir ve bu zorunluluğa, onlara kendimize davranılmasını istediğimiz gibi davranma şartını ekler. Başka türlü söylersek, Kant'ın kategorik buyruğu, ihtiyacı olduğu gibi kabul eder ve bu ihtiyacın ancak daha başarılı bir şekilde karşılanmaya devam etmesini mümkün kılmaya çalışır.

Freud, saygı (idealleştirme olarak) ve nesne seçimi ara-

[28] Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, SE XVIII, 134; SA 9:125.
[29] Freud, age., 134-35; SA 9:125-26.

sındaki dengeyi sağlayabilecek yapıların somut olarak neler olduğu konusunu açık bırakır. Bu konu, şimdi döneceğimiz Hegel tarafından uzun uzadıya geliştirilmiştir. Hegel üzerine bir alt bölüm, hem özdeşleşme/idealleştirme hem de nesne seçimi ihtiyacı göz önüne alındığında, özneler arası ilişkilerin nasıl mümkün olduğunu tarihsel olarak daha detaylı bir şekilde açıklığa kavuşturacaktır. Freud'da olduğu gibi Hegel'de de anahtar, bu iki tür ilişkinin aynı anda nasıl bir arada var olabileceğini anlamaktır.

Freud'la ilgili olarak ortaya konan önemli nokta, insanları kendi içlerinde amaç olarak ele alma emrinin, nesne seçiminde libidinal doyumla bağdaştığıdır. Bunun nedeni, libidinal doyumun, öne sürdüğüm gibi, yalnızca (süperegoda olduğu gibi) saldırgan eksen boyunca değil, aynı zamanda diğerleriyle bütünleşmeyi arayan ben-idealinin narsistik ekseni altında da ilerlemesidir.

Hegel'in Tarih Felsefesinde İdealizasyon ve Olumsuzluk

Önceki Freudcu açıklama öznelerarasılığın yapıcı bir yorumunun olasılığını vurgularken, Hegelci ve Kantçı özgürlük kavramları açısından buradaki tarih açıklamasını doğrulamayı amaçlıyorum. Ancak, özgürlüğe dair bu açıklamanın, sadece biçimsel (ontolojik) bir yapı olarak değil, tarihsel, metapsikolojik olarak geliştiği şeklinde anlaşılması önemlidir.

Hegel'in dünya-tininin gelişimine ilişkin sunduğu açıklamada bir dizi güçlük bulunmaktadır. Bizim için bu zorluklar esas olarak Hegel'in açıklamasının özgüllüğüyle ilgilidir –Hegel, dünya tininin gelişiminin Orta ('siyah') Afrika'da başladığını ve Germen dünyasında sona erdiğini iddia eder. Argümanımın gelişiminden bu noktaya kadar, bu tarihsel gelişimin özgüllüğünün, Hegel'in tarihteki özgürlük teorisini reddetmek için bir gerekçe olmadığı anlaşılabilir. Hegelci Avrupamerkezcilik ve ırkçılık hakkındaki genel endişeye cevaben

iki nokta vurgulanmalıdır.[30] İlk nokta, Hegel'in dünya tarihi nosyonu, bir fikrin veya kavramın gelişiminin öyküsüdür. Bu, Hegel'in insan anlayışının hiçbir şekilde doğal olmadığı anlamına gelir.[31] İkinci nokta, özgürlüğün diyalektiğinin açıklamasıyla Hegel'in onu somutlaştırmaya çalışması, Fanon'un önerdiği şekilde ayrılabilir: Hegel'inki de dâhil olmak üzere herhangi bir tarihsel çağın özgürlük kavramı, deneyimlerin ışığında gözden geçirilebilir.[32] Dolayısıyla buradaki amaç,

[30] Verharen, bu endişeleri, Hegel'in esas konumunu pek anlamasam da, güçlü bir şekilde dile getirmiştir. Charles Verharen, "'The New World and the Dreams to Which It May Give Rise': An African and American Response to Hegel's Challenge," *Journal of Black Studies* 27, no. 4 (1997). Yukarıda belirttiğim gibi, Hegel'in felsefesinin en temel düzeyde ırkçı olduğunu savunan Bernasconi de benzer bir eleştirel tavır alıyor. Buna karşın, ırkçılığın yalnızca öznelliğin bir belirlenimi (yani bir aşağı akış belirtimi) olarak anlaşılır olduğu düşünülürse, Bernasconi'nin, öznelliğin kendisinin nasıl ırkçı olabileceğini gösteren bir argüman sunmadığı söylenebilir. Robert Bernasconi, "Hegel at the Court of Ashanti," *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett (Londra: Routledge, 1998); Robert Bernasconi ve Sybol Cook, *Race and Racism in Continental Philosophy* (Bloomington: Indiana University Press, 2003). Bernasconi'nin yorumu, Willet'nin Hegel yorumunun açıkça yaptığı şeyi (yani gelişimsel olarak daha erken bir yapıyı daha belirli, daha ampirik bir aşamanın ışığında yorumlamayı) gizlice yapar. Willet şöyle yazar: "Benim stratejim, özbilinç fenomenolojisini kavramların soyut bir çıkarımı veya olumsal bir kronoloji olarak değil, bir psikotarih olarak ve özellikle de benliğin baskın ifadelerini açıklayabilecek hem ontogenetik hem de filogenetik olayları açıklayan bir psikotarih olarak okumaktır. Bu, Batı kültüründeki erkekleşmiş benliğin baskın ifadelerini açıklayabilir" (107). Böyle bir hermeneutik gülünçlüğün gerekçesi ancak Hegel'i bir saman adama benzetme arzusundan olabilir. Bkz. Cynthia Willett, *Maternal Ethics and Other Slave Moralities* (Londra: Routledge, 1995), 107-9.

[31] Bu konuda bkz. Jean Hyppolite, *Introduction a'la philosophie de l'histoire de Hegel* (Paris: Seuil, 1983), 16, ve Joseph McCarney, *Hegel on History* (Londra: Routledge, 2000), 140.

[32] Bu nokta, Hegel'in burjuva devletini, insanlık tarihinin son aşaması olarak görmesiyle ilgili olarak Adorno tarafından iyi bir şekilde ortaya konmuştur. Adorno, Hegel'in kendi somut tarihsel durumunun onun diyalektik kavrayışını sınırladığını ileri sürer. Aynı şey Hegel'in Afrika'nın barbarlığıyla ilgili iddiaları için de söylenebilir. Ancak önemli olan, Adorno'nun belirttiği gibi, Hegel'deki bu hayalgücü eksikliğinin, Hegel'in diyalektiğinin bir kusuru olmadığını anlamaktır çünkü Fanon'un da kabul ettiği gibi, diyalektik, Hegel'inki de dâhil olmak üzere tüm eleştirinin koşuludur. Theodor W. Adorno, "The Experiential Content of Hegel's Philosophy," *Hegel: Three Studies* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 83; Theodor W. Adorno, *Erfahrungsgehalt*, ed. Gretel Adorno and Rolf Tiedemann, vol. GS 5, Gesammelte Schriften (Frankfurt am Main: Suhrkamp,

insan özgürlüğünün gelişimine ilişkin Hegelci bir hikâye anlatmaktır. Bu anlatı, tarihi anlaşılabilir kılan yegâne bakış açısı olan Hegelci özgürlük kavramını merkeze alır. Ancak özgürlük tarihinin, tarihsel kayıtlara göre nasıl inşa edilmesi gerektiği konusunda aynı yorumu paylaşmak zorunda değildir.[33]

Bu nedenle, benim buradaki amacım, esaretten özgürlüğe doğru gelişimin izini sürmek ve özgürlüğün öznelerarası ilişkilerin bir kategorisi olduğunun farkına varmak olduğunu göstermektir. Köle-efendi diyalektiğinde olduğu gibi bu bilince varma, o biçimsel yapının somutlaştırılması talebinin yerine getirilmesidir. Hegel'in öyküsü, bu gelişmenin izlemiş olabileceği yolun bir açıklamasını sunar. Dahası, Fanon'da olduğu gibi, Hegel, özgürlüğün öyküsüne –hem tarih felsefesinde hem de *Tinin Görüngübilimi*'nde– kölelikle başlar.

Tarihe Girmek

Hegel, adı çıktığı gibi Afrika'nın tarihin dışında olduğunu söylese de, bu tam anlamıyla doğru değildir, çünkü Hegel'in dünya tininin gelişimine ilişkin açıklamasının başlangıcı olarak Afrika aynı zamanda tarihin de başlangıç noktasıdır.[34] Hegel'e göre asıl mesele, doğal bilinç olan Afrika *bilinci* için

1970), 318. Bu husus için ayrıca bkz. Bernard Bourgeois, "Hegel et Afrique," *Études Hégéliennes: Raison et décision* (Paris: Presses universitaires de France, 1992), 253-254.

[33] Evrensel bir dünya tarihi inşa etme projesi, hem McCarthy hem de Buck-Morss tarafından farklı şekillerde sürdürülmüştür. Ancak McCarthy kesinlikle Kantçı tarafta yer alırken, Buck-Morss, Hegel'in daha net açıklamasını benimser. Ama Hegel'in olumsuzluğunu, kendi kavramı olan 'gözeneklilik' [*porosity*] olarak anlamayı daha uygun bulur. Susan Buck-Morss, *Hegel, Haiti and Universal History* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009), 94, 111-13. McCarthy'nin Kant'tan sonraki dünya fikrine ilişkin pek de iyimser olmayan değerlendirmesi için bkz. Thomas McCarthy, *Race, Empire, and the Idea of Human Development* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), bölüm. 6.

[34] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Introductory Fragment, 1922-23," *Lectures on the Philosophy of World History*, ed. Robert F. Brown ve Peter Crafts Hodgson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 196; GW 12:99.

Afrika'nın dünya tarihinin dışında olmasıdır. Ancak özgürlüğün gelişimini anlatan tinin bakış açısından, tarihin dışında değildir. Aynı şekilde, kölelik ve efendilik meselesinde ortaya çıkan ve ölümüne mücadele eden iki ön-özne, mücadeleden önce özgürlük kavramına sahip olmadıklarından, tarihin dışındadırlar. Bu açıklamaya göre, özgürlük ancak esaretle gelir. Hem Hegel'in tarih felsefesinde verilen tarihsel, metapsikolojik açıklama hem de *Görüngübilim*'deki ontolojik açıklama, özgürlüğün ancak esaretle anlaşılır hâle geldiğinde ısrar etmektedir.

Hegel, her iki metinde de, doğallığın, doğal olmayan bir şey olduğunun bilincine varmak için, doğallığın kendisinin doğal olarak deneyimlenmesi gerektiğine işaret eder. Hegel'in Afrika'yı doğallık, duygusallık ve düşünce ürünü olmayan istikrarla eşitlemesinin anlamı budur. Afrika'nın doğallığı, *Görüngübilim*'deki karşılaştığı dünyada özne ve nesne ayrımı yapmayan ön-öznenin muadili biçimidir. Böyle bir varlık için bir başkasını köleleştirmek, 'bir başkasını köleleştirmek' değildir; sadece kendini tatmin etmek için dünyayı kullanmaktır. Göreceğimiz gibi, Hegel'in söylemek istediği, efendi kölenin köleliğini umursamazken, köle kendi köleliğini kafasına takmaya başladığı ve bunun, özgürlüğün tarihi olarak tarihin başlangıcını oluşturduğudur.

Bu düşünceyi, Fanon'un devrimci öznenin yeniden doğuşu hakkındaki kendi düşüncesiyle ilişkilendirmeme izin verin. Bu yeniden doğuştan önce, Fanon'un yazdığı gibi, sömürge öznesi özünde doğal bir öznedir. Hegel'in açıklamasından farkı şudur: "Sömürgeci, sömürge halkını taşmasını engellediği bir öfke durumunda tutar" (WE, 17). Bu kuşatma, sömürgeleştirilmiş öznenin kan davalarında egosunu öne sürmesine yol açar. "Sömürgeleştirilmiş özne kan davalarına kanını ve canını vererek kendini sömürgeciliğin hiçbir zaman var olmadığına, her şeyin eskisi gibi olduğuna ve tarihin ilerlemeye devam ettiğine inandırmaya çalışır" (WE, 17). Bu şekilde, sömürgecilerin önemi azalır. "[Sömürgecilerle] savaşmak için gerçek bir

neden yok, çünkü asıl önemli olan, mitsel yapının çok daha korkunç hasımlarıdır."[35] Bu nedenle, *Lanetliler*'deki kolonyal öznenin ilk tanımı, Hegel'in Afrika halkları için "bu sürüler yalnızca yıkıcıydı ve kültürel bir önemleri yoktu" demesiyle özünde aynıdır.[36]

Bu anlatımlar arasındaki fark, besbelli ki, Hegel, Afrika halkının şiddetini içkin görüyorken, Fanon'un bunu sömürgeciliğin sonucu olarak görmesidir. Bununla birlikte, benim de üzerinde durduğum nokta, Afrika doğal bilincinin kolonyal öznesinin konumuyla aynı olduğudur çünkü her ikisi de özgürlük anlayışlarını sıfırdan geliştirmelidir. Fanon, doğal öznenin kendisinden önceki herhangi bir şeye dayanmadığı gibi, sömürge öznesinin de geçmişle bir ilişkisi olmadığını iddia eder.[37] Hem doğal hem de postkolonyal özne, kendilerini doğadan farklılaştırarak oluştururlar.

Kendilerini yapılandırmak, yani özne hâline gelmek için, kendi çelişkili doğalarının, bir parça doğa ve biraz zihinden oluştuğunun farkına varmaları gerekir. Hem Afrikalı hem de kolonyal özne, Afrikalı veya kolonyal öznenin içkinliğini sömürmeye çalışan bir başkasının, yani sömürgecinin gelişiyle çelişkili doğalarının farkına varırlar. Hegel, kolonyal öznenin kendi durumundaki çelişkilerin farkına ancak sömürgeci aracılığıyla vardığını yazar. Afrika'da bu, köleliğin gelişiyle gerçekleşirken, kolonyal bağlamda kolonyal sömürü yoluyla gerçekleşir. Sömürge öznesi ve Afrikalı, sanki saf içkinlik veya

[35] Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, trans. Richard Philcox (New York: Grove Press, 2004), 19.

[36] Hegel, "Introductory Fragment, 1922-23," 196. "Sie haben nur zerstört, ohne daß diese Schwärme [ein] weiteres Resultat der Bildung hätten. Diese Scharen haben sich in der fürchterlichsten Wildheit und Barbarei gezeigt," GW 12:100. Çevirinin Hegel'in orijinalinin hakkını tam olarak verdiğine ikna olmadığım için, Hegel'in tarih felsefesinden bu pasajların Almancasını veriyorum.

[37] Aşağıda, Fanon'un zencilik fikrini, siyahları cezbedecek bir kültürel mağaza olduğu için reddettiğini göreceğiz.

doğaymış, yani bir nesneymiş gibi muamele gördüklerinde zihinlerinin farkına varırlar.[38]

Hegel bu tarihsel tersine çevirmeyi şu şekilde anlatır: Kölelik, yani bir kişiye bir başkasının aracıymış gibi muamele edilmesi, açıkça doğanın kendisiyle çelişmesidir. Yani Afrikalı hem doğaldır hem de bu doğallığın olumsuzlanmasıdır. "Köleliğin genel durumuna gelince, köleliğin var olmaması gerektiği, kavramı gereği özünde adaletsiz olduğu söylenir."[39] Hegel'in burada kölelik koşulunun evrenseliyle kastettiği şey, doğallık koşulu üzerine, yani Afrikalı'nın nesne olmasıyla ilgili düşünmektir.[40] Afrikalılara evrensel düzeyde nesne olarak muamele edilmesi, kölelerin bir sınıf olarak varlığını ima eder. Bu sınıf, normatif bir ilkeye göre, yani onlara yapılan muamele karşısında adalet talebiyle oluşturulmuştur.

Dolayısıyla, Afrikalı kölenin bu keşfi ve bunun üzerine düşünmesi, Hegel'e göre, ancak devlet veya özgürlük biçiminde gelebilecek bir çözümü gerektirir: "Köleliğin genel durumuna gelince, köleliğin var olmaması gerektiği, kavramı gereği özünde adaletsiz olduğu söylenir."[41] Bu yolla, kölelik veya esaret, tıpkı köle-efendideki kölenin kendi öznelliğini özgürlük talebinin ifadesi olarak kavraması gibi, genel bir özgürlük talebine yol açar. İşte tam bu anda tin, tıpkı köle gibi

[38] Hegel'in *Mantık*'ta kullandığı terimlerle ifade edecek olursak, insanlık tarihinin saf içkinlik olan Varlık ile saf aşkınlık olan Varlık arasındaki çelişkide başladığını söyleyebiliriz. Bu iki terim ancak bir kez hiçlik içinde diyalektik ilişkiye sokulduktan ve nihayet tarih olarak o kavramsal gelişim hâline geldikten sonra anlamlandırılmaya başlanabilir. Ama tarih, her zaman, onun Varlık'taki dile getirilmemiş ama yine de özsel oluşumuna atıfta bulunulmasını gerektirecektir. Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *The Science of Logic*, çev. George di Giovanni (Cambridge: Cambridge University Press, 2010).

[39] Hegel, "Introductory Fragment, 1922-23," 197; "Das Allgemeine des Zustandes der Sklaverei ist, daß man sagt, die Sklaverei soll nicht sein, da sie an und für sich unrechtlich nach dem Begriff der Sache sei" (GW 12:100).

[40] Afrikalıların doğallığının olumsuzlanması konusunda daha detaylı bir tartışma için bkz. Bourgeois, "Hegel et Afrique," 259-261.

[41] Hegel, "Introductory Fragment, 1922-23," 196; "Was dem schlechten Sollen der Sklaverei noch fehlt, ist die substantielle Sittlichkeit, die Verünftigkeit eines Staates, in dem es Realität haben kann" (GW 12:100).

toparlanır ve ayrılır. Hegel, tinin artık efendinin özgürlüğü olarak özgürlük fikrine sahip olan Asya'ya geçtiğini söyler.

Bu senaryo az önce Freud'da gördüğümüze benzer, çünkü orada da ilkel sürü, ilkel baba tarafından kötü davranıldığını hissetmişti. Kardeşlerin bu esaret deneyimi, ilk politik eylemin itici gücüydü. Babanın katli, temel olarak, ego-ideali biçimindeki kurtuluş düşüncesini içerir.

Burada vurgulanan önemli nokta, Freud için olduğu kadar Hegel için de esaretin özgürlük talebini doğurmasıdır. Özgürlük talebi zorunlu olarak komünal bir özgürlük talebi olarak yaşanır; aşağıda bu önemli hususu ele alacağım. Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde ve Freud'un Oidipus kompleksinde bireysel olarak açıklanan şey, Hegel'de toplumsal olarak Afrika kölelerinin ulus olma talebi ve Freud'da libidinal olarak tatmin edici bir toplum talebi şeklinde anlatılır.

Arzu, Otorite ve Medeniyet

Az önce ilk babanın öldürülmesinin ve kölelik bilincinin siyasi eylemler olmadığını söyledim. Bunu açıklamam gerekiyor: Çocuğun akşam yemeğini yemeyi reddetmesinin bir ayaklanma eylemi olmaması gibi, baba katli veya başkaldırı da sadece anlık arzunun ifadesi olduğu ölçüde politik değildir. Basitçe 'hayır' demek, daha çok saldırganlığı ve yıkımı ifade etmektir. O hâlde devrimci uğrak, 'bundan başka her şey' düşüncesinden beslenir. Saldırganlıkta birlik hedeflenmez ve zaten elde edilmez de. Özne sadece durumunu değiştirir ama kendi gelişimini anlamaz. Saldırgan eylem daha çok zihnin dünyayı yok etmesidir. Bu eylem tamamen olumsuzdur.

Ancak bu olumsuzlamadan bir amaç ortaya çıktığında eylem iz bırakabilir ve bir şeyler inşa edebilir. Ve böylece, Hegel'e göre dünya tarihi, gerçekten de özbilincin özgürlüğü telaffuz etmesiyle başlar. Özgürlük talebi, rasyonel olarak bağlantılı belirli bir dizi eylem olarak tarihi meydana getirir. Tarih, 'in-

sanın özünde özgür' olduğunu idrakine vardığımızda başlar.[42] Ancak baştan beri vurguladığım gibi özgürlük kavramı bir anda net bir şekilde ortaya çıkmıyor. Daha ziyade, Hegel'in yazdığı gibi, "İdea tözsel güçtür, ama kendisi için bakıldığında salt bir soyutlamadır; insanın tutkularını gerçekleştirme aracıdır."[43] Yani Hegel için insan özgürlüğü, tıpkı Freud için olduğu gibi arzu tarafından yönlendirilir.

Ancak Hegel, dürtünün ahlaki bir yaşama yöneldiği konusunda ısrar ederek Freud'dan ayrılır. Daha önce köle-efendi diyalektiğinde gördüğümüz gibi, her talep temelde bir özerklik talebidir; kişinin kendi arzularına nasıl katlanacağına veya onu nasıl gerçekleştireceğine kendisinin karar vermesine izin verilmesi talebidir. O hâlde Hegel'e göre tatminsizlik, doğrudan doğruya kişinin kendi tatmin araçları üzerindeki otorite eksikliğinden kaynaklanır. Hegel'e göre kişinin kendi tatmini üzerinde otoriteye sahip olma talebi ahlaki bir taleptir:

> İnsanları ahlaki açıdan *tatminsiz* kılan (ve bu tatminsizlikten belli bir gurur duyan) şey, olan ile olması gereken arasındaki farkı fark etmeleridir. Şimdi olanla, daha evrensel amaçları, kavrayışları, ilkeleri ve görüşleri, doğru ve iyi anlayışları farklıdır. Şevkle savundukları idealler, tercih ettikleri tasarımlarla, şimdiki zaman arasında bir tutarsızlık bulurlar.[44]

İşte bu tartışmadaki ikinci önemli noktaya geliyoruz. Tat-

[42] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, "Introduction 1830-31," *Lectures on the Philosophy of World History*, ed. Robert F. Brown ve Peter Crafts Hodgson (Oxford: Oxford University Press, 2011), 110; "daß der Mensch als Mensch frei [ist]" (GW 18:186).

[43] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen Über Die Philosophie Der Weltgeschichte 1822/23*, vol. 12, Vorlesungen: Ausgewahlte Nachschriften Und Manuskripte (Frankfurt: Meiner, 1982-). "Die Idee ist die substantielle Macht, aber für sich betrachtet ist sie nur das Allgemeine; der Arm, wodurch sie sich verwirklicht, sind die Leidenschaften der Menschen" (GV 12: 26). Çeviri bana ait.

[44] Hegel, "Introduction 1830-31," 98. "Was die Menschen moralisch *unzufrieden* macht, –eine Unzufriedenheit, worauf sie sich etwas zu gute tun, daß ihrem Inhalte nach allgemeinere Zwecke, welche sie für das Recht und Gute halten ... den Gedanken, Grundsätze, Einsichten darüber, die Gegenwart nicht entsprechen findet; sie setzen solchem Daseyn ihr Sollen dessen, was das Recht der Sache sei, entgegen" (GW 18:168).

min araçlarından tatmin olmama, tatmin arayışındaki kişide daha büyük bir otorite talebini doğurur. Bu nedenle, kendisine sunulan doyum araçlarını yetersiz gören özne, dünyası üzerinde her zamankinden daha fazla otorite talep edecektir. Özerklik, arzu sorununun yanıtıdır.

Arzularına sürekli olarak yanıt veren özerk özne, yeni doyum yolları keşfettikçe normlarını değiştirecektir. Toplumsal tatmin biçimleri yetersiz kalmaya devam ettikçe yıkılmalı ve yeniden inşa edilmelidir: "Etik dünyanın bu çözülüşü, aynı zamanda zorunlu olarak yeni belirlenimlerle yeni bir ilkenin ortaya çıkışıdır."[45] Hegel'e göre mesele, arzunun hem inşanın hem de yıkımın nedeni olduğudur, çünkü arzu tatmin yollarının üretimini talep etmeye devam ederken özne de bunlardan yorulur ve eskisinin yerine yenilerini talep eder.

Özne Kavramını Genişletmek: Etik Yaşam

Arzunun, doyuma ulaşmak için özneyi, normatif evrenini yeniden oluşturmaya zorladığını söylemiştim. Arzu özneyi gelişmeye, devam etmeye zorlar. Bu doğru olsa da, olayları bu şekilde anlamak, tatmin olasılığını tamamen ulaşılmaz kılar. Şimdi, bu bölümde izlenen ikinci genel teze, arzunun yapıcı olabileceğine dönersek, en azından tatminin niteliksel olarak artabileceğini gösteren bazı unsurlara işaret etmek istiyorum.[46]

Arzu problemini şöyle yeniden ifade edeyim: Özne doyumsuzdur çünkü özne kendini dünyada bulamadığı için dünyada

[45] Hegel, *Vorlesungen Über Die Philosophie Der Weltgeschichte 1822/23*, 12:52. "Diese Auflösung der sittlichen Welt durch den Gedanken ist aber zugleich notwendig das Hervorgehen eines neuen Prinzips mit neuen Bestimmungen."

[46] Bu nokta, ilerlemeyi ölçebileceğimiz anlamına gelmemelidir. Normların kendiliğinden gelişmesi olarak özerklik kavramı, böyle bir anlayışa ket vurur. Buradaki düşünce daha çok, Kant'ın pratik akıl postülatında olduğu gibi, şöyledir: Eylemimizin daha iyi bir doyuma götüreceğini düşünmeden edemiyoruz ve bu nedenle, memnuniyetimiz için çok önemli olduğunu düşündüğümüz tüm bu unsurları dahil etmeye çalışıyoruz.

olduğu gibi doyum bulamaz. Özne dünyayla antagonistik bir şekilde karşılaşır. Bu sorunun cevabı teoride basittir: Hem dünyayı hem de öznenin dünya anlayışını değiştirerek dünyayı özneye ve özneyi dünyaya daha uygun hâle getirmektir. Hegel, Fanon ve Freud için bu, terapi ve politika anlamına gelir.

Başından beri tez buydu: Yeni toplumsal örgütlenme biçimleri, özneyi dünyada daha çok evinde hissedebilir, böylece dünyayı öznenin arzularına daha uyumlu hâle getirebilir. En önemlisi, bu sadece maddi dünyayı öznenin arzularına uydurmak değil, aynı zamanda öznenin arzularını dünyaya uydurmak anlamına gelir. Bu da öznenin isteklerini diğer öznelerin isteklerine uydurmak demektir. Hegel'de olduğu gibi Freud'da da toplumsal normların amacı budur. Hegel'in tüm özgürlük teorisi, daha önce görmüş olduğumuz gibi, bireylerin kendilerini aynı evrensel öznenin, yani *Geist*'ın parçası olarak tanıyarak *birlikte* nasıl özgür olabileceklerinin teorisidir.

Bu alt bölümde, Hegel'in Etik Yaşam kavramının, Freud'un özdeşleşme/nesne seçimi sorunu olarak ifade ettiği soruna bir yanıt olduğunu öne sürüyorum. Sorunun yanıtı, zorunlu olarak hem libidinal hem de tanımlayıcı olan öznelerarası ilişkilerin, ortak tanınma hedefi olan idealleştirme himayesi altında ilerlemesi gerektiğini görmektir. Bu nedenle, Etik Yaşamı, yani Hegel'in tamamen biçimlendirilmiş öznellik teorisini, özgürlük veya özerklik kavramı altında özdeşleşme ile nesne seçimi arasında istikrarlı bir dengenin sağlanması olarak yorumluyorum.

Unutulmaması gereken ilk şey, Etik Yaşamın özünde öznenin belirli bir libidinal olgunluğuna bağlı olduğudur. Özne, kendisine bağlı kalabileceği ve bağlı kaldığı normlar yarattığı gerçeğinin farkına varmış olmalıdır. Dolayısıyla Etik Yaşam, belirli bir özerklik düzeyi içerir. Bu tür bir olgunluk daha sonra bir bütün olarak toplum üzerinde genelleştirilir. Hegel şöyle yazar: "Etik yaşam, *özgürlük İdeasıdır*, yaşayan iyidir, bilgisi ve iradesi özbilinçtedir ve özbilinçli eylem yoluyla aktüelliğine sahip olur.... Buna göre etik yaşam, *var olan dünya ve özbilin-*

cin doğası hâline gelen özgürlük kavramıdır."[47] Dolayısıyla, etik yaşam, devletin politik örgütlenmesi olduğu gibi, öznenin kendi libidinal doyumunun peşinde koşarken yaptıklarının başkaları üzerinde de etkileri olduğunun bilincidir. Dahası, başkaları üzerindeki olumlu etki, öznenin memnuniyetini oluşturur.

O hâlde, libidinal tatmin, eğer istikrarlı bir toplumsal dünyaya yol açacaksa, herkesin libidinal tatminine yer açılmalıdır. Bununla birlikte, herkes için aynı olan şey, herkesin kendini tatmin edecek şeyler üzerinde otoritesinin olmasıdır. Böylece, libidinal doyum, eş zamanlı olarak sınırlandırılır ve her bir bireyin tatmini, ancak diğerleri de kendilerini tatmin etme yetilerini koruyabiliyorsa mümkün kılınır. Bu nokta, Kant'ın kategorik buyruğu da dâhil olmak üzere, olağan liberal özgürlük anlayışına oldukça yakındır.[48]

Bununla birlikte Hegel, bu negatif özgürlük kavramının ciddi şekilde sınırlayıcı olduğunu, çünkü ötekini doyumun içsel bir sınırlaması olarak anladığını ve arzuyu çözülemez bir sorun hâline getirdiğini savunur. Bunun aksine, Etik Yaşam, başkalarının libidinal doyumunu önemsemek için öznenin başkalarının doyumunu kendi libidinal doyumunun bir parçası olarak görmesi gerektiği fikridir. Özne kendini başkasının pahasına tatmin etmek yerine, ancak bütünün bir parçası, libidinal tatminin toplamı olmaktan aldığı tatminle oluşturur. Özne ötekini tüketmek yerine ötekiyle birleşmelidir.

Etik Yaşamda, özdeşleşme/nesne seçimi ikili ilişkisi, her bir öznenin kasıtlı olarak kendisini bütün hedefin bir parçası hâline getirmesi ve diğer tüm öznelerin ötekine yönelik saldırgan tavrını azaltarak bütünün parçası olmaktan zevk

[47] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Elements of the Philosophy of Right*, çev. Hugh Barr Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), §142; GW 14:137.

[48] "İnsanlığın, bireysel veya toplu olarak, içlerinden herhangi birinin hareket özgürlüğüne müdahale etme yetkisine sahip olduğu yegâne amaç, kendini korumaktır." John Stuart Mill, "On Liberty," *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray (Oxford: Oxford University Press, 1998), 14.

alması olarak anlaşılır. Bu elbette bireysel libidinal ilişkilerin olmayacağı anlamına gelmez, ancak maddi kaynaklar için rekabet nedeniyle bireylerin sistematik olarak birbirlerine karşı çıkmayacağını öne sürmektir. Gerçekten de, Etik Yaşamda kaynaklar belki de daha az önemli hâle gelecektir çünkü tatminin doğru odak noktası maddi dünya değil, başkası olacaktır.[49]

Burada, bir önceki bölümde uzun uzadıya ele aldığımız, ancak yeniden ele alınmayı hak eden önemli bir ikilik bulunmaktadır. Devrimci eylemle ilgili temel sorunun, hayal kırıklığından ilham alan devrimin, her daim, tahakküm yapılarını yeniden üretme tehdidinde bulunduğunu hatırlayalım. Önceki bölümlerde de ifade ettiğim gibi, durumun böyle olması gerekmez. Baskının tekrarlanmasıyla ama diğer insanlarla özbilinçli hâle gelmekle libidinal doyuma ulaşmanın mümkün olduğunu söylemiştim. Başkaları yalnızca tatmin nesneleri değil, idealleştirme ve özdeşleşme nesneleridir; bu yolla onların bilincine varılabilir.

Burada önemli olan ikinci unsur, bireysel tatmine indirgenemez dürtü nedeniyle, benlik ve öteki arasındaki özdeşleşme ve idealleştirme ilişkisi sürekli yeniden müzakere edilmelidir. Hegel'e göre, bu yeniden müzakere, karşılıklı tatmin yönünde ilerler çünkü bireysel tatmin arayışı her zaman evrensel iyi fikrinin daha geniş himayesi altında gerçekleşir; özgürlüğe doğru yol alır. Modernitenin kazanılması, özgürlüğün kazanılması, tikel arzularımızla olan özbilinçli ilişkimizdir ve dolayısıyla bu tikelliğin aşılmasıdır. Hegel de –Freud gibi– arzularımızı dizginleyemesek de, arzuların diyalektiği hakkında bilgi sahibi olmanın, kendimizi, en yüksek tatmin ve özgürlük özlemimizin hakkını verecek şekilde arzularımıza göre konumlandırmamıza izin vereceğini düşünür.

[49] Buradaki fikir, sanırım, Marcuse'un, artık baskıyı umursamayan bir toplumda, aksi takdirde mülkün izini sürmek için harcanan saldırganlık geri çevrileceği ve Eros'un daha polimorfik sapkın bir şekilde ortaya çıkmasına izin verileceğidir. Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966), ch. 10.

Hegel'in Etik Yaşam teorisine ilişkin bu açıklamayı, bu görece genel düzeyde bitiriyorum, çünkü aşağıda göreceğimiz Fanon'un Etik Yaşam açıklamasıyla ilgili önyargı oluşmasını istemiyorum. Hegel, 19. yüzyıl Prusyası konusunda haklı olabilir ya da olmayabilir, ancak Fanon'un tasavvur ettiği postkolonyal toplumda Etik Yaşamın somut olarak nasıl görüneceğine karar verecek konumda değildir. Aslında bu nokta, Etik Yaşamın teorik açıklamasına içkin olan olumsuzlukta hâlihazırda vardır: Arzu, tüm tezahürlerinde var olan olumsuzluk nedeniyle sürekli yeniden müzakereye tabidir.

Bu alt bölümün amacı, Freud'un ve Hegel'in özbilinçli tarihin gelişimine ilişkin açıklamaları arasındaki bazı paralellikleri ortaya çıkarmaktı. İlk nokta, öznelliğin ancak yavaş yavaş kendi özgürlüğünün bilincine vardığı, ancak bunu bir kez yaptığında, özgürlüğün hem bireysel hem de toplumsal örgütlenme için güçlü bir araç hâline geldiğiydi. İkinci olarak, özgürlük Etik Yaşamda toplumsal örgütlenmeye muktedir olarak anlaşılır. Bu konu da Fanon'un müteakip açıklaması için özel bir öneme sahiptir. Etik Yaşam, diğer bir ifadeyle, bir şey değildir; içerisinde yaşayanların birbirilerini nasıl gördükleridir. Böyle bir tutum, daha önce Freud bağlamında sunduğum, ego/ego-ideali ikilisine çok yakındır. Ego/ego-ideali ikilisi de, temelde, narsistik/Eros'un başkalarıyla bütünleşme paradigması tarafından yönlendirilir. O hâlde, bu Freudcu yorumda Etik Yaşam, bireyin doyumunun ötekinde yattığını kabul etmesidir, ötekini yok etme (ya da kendini başkasının yerine koyma) biçiminde değil, daha ziyade karşılıklı tatmin için ötekiyle bir araya gelmektir.

Fanon'un Etik Gelişim Teorisi

Burada son olarak bu bölümde, Fanon'un Etik Yaşamın gelişimi kuramını ele alıyorum. Geliştirmekte olduğum, toplumsal gelişimin yapıcı ve öznelerarası kuramından Fanon'un

da yararlandığını göstermek istiyorum. Burada iki iddiayla ilgileniyorum: Birincisi, Fanon'un Etik Yaşamın gelişimine dair eleştirel bir görüşe sahip olduğu ve ikincisi, bu eleştirel görüşün, Kantçı bir evrenselcilik tarafından desteklendiğidir. Kantçı evrenselcilik, Freud'un ve Hegel'in özerklik veya tanınma ideali uyarınca toplumsal gelişim teorileri hakkında şimdiye kadar ileri sürdüğüm ana iddialara tekabül ediyor.

Fanon'un içkin toplumsal ve siyasi gelişme teorisi hakkında daha net bir görüşe sahip olmak için, Sartre'ın dekolonizasyonu destekleyen Marksist konumuyla yaptığı tartışmayı incelemek faydalı olacaktır. Bu tartışmanın cephesi ve merkezi, özgürlük somut hâle gelmeden, özgürlüğe önce belirli bir şekil verilip verilemeyeceği sorusu olacaktır.

Fanon'un Sartre'la Yüzleşmesi

Bu bölümde Fanon'un Sartre'la zenciliğin statüsü, bilinçli siyahi şairin sanatsal özgürleşmesi hakkında yaptığı tartışmayı ele alıyorum. Fanon, Sartre'ın "Orphée noir" makalesiyle *Lanetliler*'de yüzleşir. Sartre'ın bu makalesi, Léopold Senghor'un editörlüğünde hazırlanan *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* adıyla 1969'da yayımlanan siyah şairler antolojisinin önsözünde yer almaktadır. Tartışmanın belkemiği, Sartre'ın zenciliği komünist devrimin öncüsü olarak görmesidir. Ancak daha derin sorun, Sartre'ın siyah adamın tarihsel yörüngesini şeyleştirmesinde yatmaktadır.

Hegel, tarihsel gelişimin açıklığının teorisyenidir ama onun az önce aktardığım yorumu, ana akım yorum olmamıştır. Hegel ve Fanon arasında, soldaki başat tarihsel gelişim teorisi, elbette ki Marx'ındı. Marx, Hegel'in, özgürlüğün kendi üzerine düşünen ide olduğu şeklindeki felsefi konumunu devralır ama onu tersine çevirmeyi önerir. Yani maddi koşulla-

rın idelere önceliğini savunur.[50] Marx'a göre bu dönüşüm, burjuva liberal özgürlük anlayışlarının reddedilmesi ve yeni (veya Hegelci) bir özgürlük kavramının getirilmesi anlamına gelir: "Komünizm, hiç kimseyi toplumun ürünlerine el koyma gücünden yoksun bırakmaz; yaptığı tek şey, bir kimsenin böyle bir sahiplik üzerinden başkalarının emeğine boyun eğdirme gücünü elinden almaktır."[51] Bununla birlikte, ki bu belki de sol entelektüel tarihte önemli bir dönüm noktasıdır, Marx'ın idealler, ideler yerine maddi koşullar üzerindeki ısrarı, nihayetinde toplumsal değişim için gerekli bileşenlerin şeyleştirilmesine yol açar.

Dolayısıyla, Marx'a göre, bu gerçek özgürlük anlayışına sahip olanlar, Prusya devlet otoritelerinden çok komünistlerdir. Sartre'daki özgürlük fikri de, Marx'ın *Kapital*'deki özgürlük anlayışından önemli ölçüde farklı değildi. Özgürlük hâlâ biçimsel olarak insanların karşılıklı ilişkisi olarak anlaşılmaktadır, ancak artık üretim araçlarının özel mülkiyetini kaldıran, belirli bir ekonomik teoriyle dolyımlanır veya desteklenir. Adil bir toplum için neyin gerekli olduğuna dair bu 'maddileşmiş' ideal, tarihi anlama girişimleri açısından önemli sonuçlara sahiptir.

Sartre'ın dekolonizasyon coşkusunun çıkış noktası, kuşkusuz, Batı'da ve özellikle Fransa'da tıkanan proleter ayaklanmanın yarattığı hayal kırıklığıdır. Sartre'a göre sorun, diyalektik olarak, öznel yabancılaşma ile nesnel yabancılaşma arasındaki bağlantı eksikliği olarak ortaya konulabilir. Bununla Sartre,

[50] Marx, "Benim diyalektik yöntemim Hegelci yöntemden sadece farklı değil, aynı zamanda onun tam tersidir" diye yazar. "Hegel için insan beyninin yaşam süreci, yani düşünme süreci –Hegel bunu *Geist* adı altında bağımsız bir özneye dönüştürür– gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olup, gerçek dünya *Geist*ın dışsal ve görüngüsel (*Pheonomenal*) biçimidir. Benim için ise tersine, ide, İdea, maddi dünyanın insan aklından yansımasından ve düşünce biçimlerine dönüşmesinden başka bir şey değildir." Karl Marx, "Capital", *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), 301.

[51] Karl Marx, "Manifesto of the Communist Party," *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker (New York: Norton, 1978), 486.

işçi sınıfının kendisinin yabancılaştığını bildiğini, ancak bu yabancılaşmaya karşı harekete geçmediğini, çünkü bunu yapmak için yeterince motive olmadığını kastediyor. Dezavantajlı konumu, işçiyi yeterince öfkelendirmiyor. Sartre bunun için iki neden öne sürüyor: Birincisi, proletaryanın kendisi sömürgecilikten yararlanıyor, bu da kaderini eskisinden daha az kötü hâle getiriyor ve proletaryayı âdeta kolonyalizmden doğrudan yararlananlar ile daha ağır şekilde sömürülenler arasında bir orta konuma yerleştiriyor. İkinci sebep, işçinin bir teknisyene dönüşmesidir, "çünkü teknik bilgisinin onun kurtuluşunun aracı olacağını biliyor; bir gün emek sürecini kontrol edebilmesinin ancak profesyonel, ekonomik ve bilimsel bilgi birikimi elde etmekle mümkün olacağını biliyor."[52]

İşçi böylece doğayı kontrol etme görevine odaklanır. Ancak bu, paradoksal bir biçimde, kişinin kendi doğasıyla, yani öznelliğiyle bağını koparması anlamına gelir. Teknik uzmanlığı onu öfkesine ve ıstırabına yabancılaştırır. Şimdi kapitalistin kendisine çektirdiği acıyı görmeme sırası işçidedir. Kendisini öznel varlığına yabancılaştırmıştır. Bu yabancılaşma aynı zamanda onun artık şiir, "herkes tarafından herkes için ilahi" yazamayacağı anlamına gelir.[53] Sartre'ın *Lanetliler*'in önsözünde belirttiği gibi, "biz [beyazlar] tarihin öznesiydik ama şimdi nesneleriyiz" (WE, lx).

Sartre'ın tartışmasının ana noktası, zenci adamı, şiirde elde ettiği acısıyla kurduğu bilinçli ilişki aracılığıyla tarihe ilk kez giriyormuş gibi tasvir etmektir. Zenciliğin şiiri, siyah adamın varlığının birliğinin, öznelliğinin değiştirebileceği bir dünyayla ilişkili öznellik olarak geri kazanılabileceğini ifade eder. Sartre, zenciliğin şiirinde, sömürgecilik karşıtı

[52] Jean-Paul Sartre, "Black Orpheus," *Massachusetts Review* 6, no. 1 (1965): 16. Jay, Sartre'ın Marksizminin esasen Ortodoks olduğunu çünkü iktisadi ve tarihsel olarak determinist olduğunu belirtir. Ama Sartre Marksizmi kurtarma olanağını kendi varoluşçuluğunda görür. Bkz. Martin Jay, *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (Berkeley: University of California Press, 1984), 350.

[53] Sartre, "Black Orpheus," 16.

mücadelede bulduğu öfkenin simgesel ifadesini bulur: "Bu çılgın öfke, bu safra ve zehir, sürekli bizi öldürme arzuları ve gevşemekten korkan güçlü kasların sürekli çelişkisi sayesinde erkek olurlar."[54] Bu öfke, ilkel sürüdeki kardeşlerin öfkesine olduğu kadar Hegel'deki kölelerin efendilerine duydukları öfkeye de paraleldir. Sartre, "zenciliğin ne bir durum ne de belirli bir kusurlar ve erdemler veya entelektüel ve ahlaki nitelikler kümesi olduğunu, daha çok dünyaya karşı belirli bir duygusal tutum olduğunu" yazar.[55] Dolayısıyla siyah adamın tavrı, Hegel'in Afrikalı köle tasvirinde gördüğümüz olumsuzluk veya içkinliktir.

Hegel gibi Sartre da bu öfkenin adalet talebi biçiminde ifade edilğini belirtir: Siyah adam "ıstırabın saçmalıklarını saf hâliyle, karşılıksız emek ve adaletsizlik biçiminde yaşar; ve böylece Hristiyanlık tarafından yanlış anlaşılan veya maskelenen bu gerçeği keşfeder."[56] Sartre, bu deneyimi bu kadar değerli kılan şeyi, diyalektik tarzda açıklar: "Istırap kendi reddini de beraberinde getirir; doğası gereği *acı çekmeyi reddetme*dir, olumsuzluğun karanlık yüzüdür, isyana ve özgürlüğe açılır."[57]

Ancak özneyi esasen, tanınmayı ve adaleti talep eden olarak anlamak için, siyah öznenin özelliğinden sıyrılması gerekmektedir. Yani siyah özne, onu boyun eğdiren şeyden (yani siyahlığından ve bu olguyla ilişkilendirilen özel geçmişinden) sıyrılmalıdır. Ancak bunun mümkün olabilmesi için Sartre, zenciliği tarihte özgürlük ruhunun yeniden doğuşuna işaret eden bir uğrak statüsüne indirmelidir. Böylece Sartre, zenciliğin hem araç hem de amaç olduğu konusunda daha

[54] Jean-Paul Sartre, "Preface," çev. Richard Philcox, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 2004), lii.

[55] Sartre, "Black Orpheus," 36.

[56] Sarte şu açıklamayı yaparak, bu konuyu genişletiyor: "Bu [zenci] şiirlerin çoğu Hristiyanlık karşıtıysa, bunun nedeni, beyaz adamın dininin, Avrupa proletaryasının gözünden çok zencinin gözünde bir aldatmaca olmasıdır: Bu din, kurbanı olduğu bir suçun sorumluluğuna onu da ortak etmek istiyor." Sartre, age., 45.

[57] Sartre, age., 46.

önce söylediklerinin aksine, şöyle yazar: "Zencilik kendini yok etmek *için*dir, bir 'varış' değil, 'geçiş'tir, amaç değil, araçtır."[58] Sartre açıklamaya devam eder: Tikel ve somut olarak zencilik, "diyalektik bir ilerlemenin bir yükselişi gibi görünüyor. Beyaz üstünlüğünün teorik ve pratik olumlaması tezdir; zenciliğin karşıt bir değer olarak konumu, antitez uğrağıdır." Böylece çözüm, Sartre'ın dediği gibi, "bir adım daha atmaktır ve zencilik tamamen ortadan kalkacaktır."[59]

O hâlde diyalektiğin çözümü, evrensel özne olan "insanın nihai çıplaklığı"dır.[60] Beyaz adamın kendisini içinde bulduğu açmaz, artık tarihin öznesi değilnesnesi olmasıdır ve bunu aşması gerekir. "Siyah adamdan –ve yalnızca ondan– rengiyle gurur duymaktan vazgeçmesi istenebilir. Siyah adam, henüz tırmandığı geçmişin tikelciliğiyle geleceğin evrenselciliği arasındaki bıçak sırtında yürümektedir. Bu zencinin alacakaranlığıdır."[61]

Sartre'a göre bu yeni insan, tarihin evrensel öznesi hâline gelecek ve böylece Marksist Sartre'ın son mücadele olarak gördüğü kapitalizmle sınıf çatışmasına girecektir. Leopold Senghor'un Aimé Césaire yorumuna atıfta bulunan Sartre, zenciliğin "en ateşli ozanlarının aynı zamanda militan Marksistler olmasının kesinlikle tesadüf olmadığını" yazıyor.[62] Sartre *Lanetliler*'e yazdığı önsözde de, Fanon'un yazılarında sosyalist bir gelecek için umut görür: "Fanon'un Afrika, Asya ve Latin Amerika'daki kardeşlerine anlattığı budur: Ya her yerde ve hep birlikte devrimci sosyalizme ulaşacağız ya da eski zorbalarımıza birer birer yenileceğiz."[63] Peki Sartre neden dekolonizasyonu sosyalizmle bir tutuyor? Marx'ı izleyen Sartre için, burjuva özgürlük anlayışlarına karşı mücadelenin

[58] Sartre, age., 49.
[59] Sartre, age., 49.
[60] Sartre, age., 50.
[61] Sartre, age., 51.
[62] Sartre, age., 49.
[63] Sartre, "Preface", xlvii.

sosyalizme yol açacağı açıktır, ancak sonraki bölümlerde tartışacağım gibi, bu, Fanon'un bakış açısından düşünmeden sonuca atlamak demektir.

Fanon'un Tarihe Eleştirel Yaklaşımı

Az önce Sartre'ın tarihsel ilerleme görüşünün özel bir biçim aldığını, komünist devrimin biçimini aldığını gördük. Bu başlıkta, Sartre'ın özgürlük açıklamasıyla ilgili sorunu vurgulamak için Fanon'un Sartre eleştirisini ele alıyorum. Ardından, bir sonraki alt bölümde, Fanon'un Sartre eleştirisini formüle etmesine ve Afrika'nın sömürgesizleştirilmesinde farklı bir özgürlük yörüngesi olanağını açık tutmasına izin veren şeyin, tam da Kant ve Hegel tarafından savunulan açık ve biçimsel ilerleme teorisine bağlılığı olduğunu savunuyorum.[64]

Fanon, Sartre'ın pozisyonuna yönelik eleştirisine, *Lanetliler*'in "The Lived Experience of the Black Man" (Si-

[64] Fanon'un Sartre'a yanıtı önemli miktarda tartışma yarattı. Örneğin Gordon, Sartre'ın sömürgeci tebaayı proletarya devletine yükseltmesini (indirmek yerine) temel başarısızlığı olarak görüyor. Yani Sartre, kolonyal öznenin zaten proletaryanın sahip olduğu türde ekonomik çıkarlara sahip olduğunu varsayar, hâlbuki gerçekte söz konusu olan sömürge öznenin kendi uygun arzu kümelerini geliştirmesidir. Lewis R. Gordon, *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences* (New York: Routledge, 1995), 33. Bu noktada ayrıca bkz. Nigel Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2003). Gibson, Fanon için zenciliğin Hegelci mutsuz bilincin bir ifadesi olduğunu söyler. Zenci mutsuz bilincin hatası, belli bir ideali varsaymak ve aynı zamanda kendisini bu idealden sistematik olarak dışlanmış olarak algılamaktır (77). Ayrıca daha açık bir "Orphée Noir" tartışması için bkz. s. 71-78. Warren, Sartre ve Fanon arasındaki bakış açısı farkının her birinin kullandığı farklı özgürlük modellerinden kaynaklandığını savunur: Sartre kurtuluşu Bastille'in ele geçirilmesi modelinde düşünürken, Fanon bunu Maocu bir köylü ayaklanması olarak görüyor. Nicolas de Warren, "The Apocalypse of Hope: Political Violence in the Writings of Sartre and Fanon," *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27 (2006): 48-53. Nursey-Bray, Fanon'un yeterince Marksist olmadığı görüşündedir; Fanon'un Sartre'ın Marksist konumundan kaçınarak sömürgeci çatışmaya kesin bir çözüm bulma fırsatından vazgeçtiğini öne sürer. Paul Nursey-Bray, "Marxism and Existentialism in the Thought of Frantz Fanon," *Political Studies* 20, no. 2 (1972): 167.

yah Adamın Yaşantısı) adlı önemli bir bölümünde yer verir. Bu bölüm, siyah kimliğin içinde bulunduğu insanlık dramı üzerine genişletilmiş bir meditasyondur. Siyah kimlik, beyazlar tarafından aşırı belirlenmiş siyahlık anlayışının ortasında durmaktadır. Fanon, siyah adamın beyaz adamla eşitliği ve onun aşağılığı hakkındaki çeşitli argümanların haritasını çıkarıyor. Buradaki anahtar terimler, siyah adamın eşit zekâsı ile siyah adamın fiziksel ve duygusal gücü arasında gidip gelir. Her ikisini de Césaire gibi yazarlar sahiplenirken, Fanon yetersiz bularak reddeder. Fanon nihayet, en azından bu terimlerle, açmazın çözülemeyeceği sonucuna varır, çünkü siyah adam ya aşağı ya da otantik, ama ilkel olarak tasavvur edilir. "Yani benim irrasyonelliğime rasyonaliteyle, benim rasyonaliteme 'gerçek rasyonalite' ile karşılık veriyorlardı. Kazanmayı umamazdım" (BS, 111). Eşitlik tarihin bu noktasında gerçek bir seçenek değildir. Fanon, Sartre'ın ırkçılığa ve antisemitizme ilişkin daha genel içgörüsünün tarafını tutarak, ırkçılıkla bu şekilde mücadele etmenin basitçe onun geçerli olduğunu kabul etmek olduğu sonucuna varır.[65]

Fanon, Sartre'ın, Fanon'a göre öznenin en incelikli –çünkü diyalektik– ele alınışının bir örneği olan makalesini işte bu zeminde ele alıyor. Sartre'ın, siyah adamın yalnızca evrenselliği dilediği iddiasını benimsiyor. Onun pasajının bir kısmını aktarıyorum:

> Hiçbir şekilde dünyaya hâkim olmak istemiyor: her türlü etnik ayrıcalığın kaldırılmasını istiyor; her renkten mazlumla dayanışmasını ortaya koyuyor. Bundan sonra, *zenciliğin* öznel, varoluşsal, etnik mefhumu, Hegel'in dediği gibi, proletaryanın sahip olduklarına da 'geçer': nesnel, pozitif ve kesin.[66]

Fanon, "[bu sayfaların] benim son şansımı çaldığını hissettim" (BS, 112) yorumunda bulunur. Ama neden?

Dikkat edilmesi gereken ilk şey, Fanon'un neden Sartre'ın

[65] Bu sayfalar, Sartre'ın *Anti-Semite and Jew* adlı eserindendir ve Fanon, "bazıları okuduklarımızın en iyisi" diye güzeller (BS, 158).

[66] Sartre, "Black Orpheus," 48.

analiziyle aynı fikirde olabileceğidir. Fanon, Sartre'ın ırk sorununu, gerçekten diyalektik bir şekilde yorumlayıp inşa ettiğini kabul eder. Fanon Sartre'ın antisemitizm yorumundan övgüyle bahseder: "Şunu söyleme cesaretini gösterelim: *Aşağılanmışları yaratan ırkçıdır.*"[67] Sartre, ırk sorununun doğal değil, inşa edilmiş bir sorun olduğunu görür. Ancak, Fanon, sorunun kaynağının sınıf olduğu konusunda Sartre ile hemfikir değildir ve kilit nokta da budur. Fanon'a göre siyah adam, sıradan bir işçi değildir. Fanon'un bu noktayı, daha önce "Black Orpheus"ta siyah adamın konumunun benzersiz olduğunu savunan Sartre'a hatırlatmak zorunda kalması ironiktir. Çünkü Sartre da işçinin salt nesnel yabancılaşmasından farklı olarak, siyah adam hem nesnel hem de öznel olarak yabancılaşmış olduğunu kabul eder.

İşçi ile siyah adam arasındaki farklılık, Sartre'ın kendisinin de belirttiği gibi, siyah adamın benzersiz tarihsel konumundan kaynaklanmaktadır. Sartre, zenciyi işçiyle aynı kefeye koyarken kendi içgörüsüne ihanet ediyor. Fanon şöyle yazar: "Bu arkadaş, bu doğuştan Hegelci, bilincin, özbilince ulaşmasının tek koşulu olan mutlak gecede kaybolma gerekliliğini unutmuştu" (BS, 112). Fanon, Sartre'ı iki konuda suçluyor, felsefi ve politik gerekçelerle Sartre'a karşı çıkıyor. Ben de bunları sırayla tartışacağım.

Felsefi itiraz: Sartre, zenciliği devrimci bir sosyalizmin gelişiminde yalnızca geçici bir aşama olarak adlandırarak, bilincin, yaşantının asla bilmesinin mümkün olmadığı bir şeyi geleceğe yansıtma hatasını yaptı. Hegel'in dediği gibi, Minerva'nın baykuşu ancak alacakaranlıkta uçar. Felsefe geleceği tahmin edemez ama Sartre'ın yaptığı da tam olarak budur. Sartre, siyah adamın içinde bulunduğu kötü durumun şiirsel ifadesi olan zenciliğin, sosyalizme yol açacağı kehanetinde bulundu. Fanon, Sartre'ın "deneyime adanmış bilincin varlığının özü ve belirlenimi hakkında hiçbir şey bilmediğini,

[67] Sartre, "Yahudiyi Yahudi yapan Yahudi düşmanıdır" şeklindeki diyalektik içgörüsünden ötürü övülür. Jean-Paul Sartre, *Anti-Semite and Jew*, çev. George Joseph Becker (New York: Schocken Books, 1965), akt. Fanon, BS, 73.

hiçbir şey bilmemesi gerektiğini" unuttuğunu yazıyor (BS, 113). Aslında bu, sanki Sartre'ın, *sosyalizm daha gerçekleşmeden önce*, dekolonizasyon olabilirmiş ve zencilikten sosyalizme geçilebilirmiş gibi bir yol çiziyormuşçasına tarihe geriye dönük baktığı anlamına gelir. Böylece Sartre, hem geçmişe hem de ileriye bakar; hem tarihte fail hem olup biteni yeniden inşa eden filozof konumunu işgal eder.

Ancak Sartre'ın konumu yalnızca felsefi olarak tutarsız değil, aynı zamanda politik olarak da sorunludur. Çünkü bir sosyalist olarak siyah adamın kaderini tahmin ederek, siyah adamın failliğini önlemiş, onu bir kez daha bilen beyaz adamın himayesi altına yerleştirmiştir. Beyaz adam, siyah adamın ne istediğini siyah adamdan önce bilir. "Sartre'ın hatası yalnızca kaynağın kaynağını aramak" –yani sömürgeciliğin belirli kökenini, seyrini tamamlamadan önce aramak– "değil, kurumuş kaynağı kurutmaya çalışmaktır" (BS, 113). Sartre kaynağı kurutmuştur çünkü siyah adamın deneyimini, Sartre'ın sürekli olarak onun için erişilemez olduğunu kabul ettiği deneyimi karakterize etmiştir.[68] Bu özcülük, basitçe, siyah adamın mücadelesinde siyah ve beyazı aşıp evrensel bir vatandaş olmak istediği iddiasıdır. Ama neden özgürlüğün siyah Kuzey Afrikalı için aldığı biçim bu olsun?

Fanon'un Sartre ile olan anlaşmazlığı, Sartre'ın söylediklerı politik ve motive edici olsa da, Sartre'ın iddiasının siyah adamın kendi kaderini tayin hakkını elinden almasına dayanır. Sartre nihayetinde haklı çıksa bile durum budur. Fanon, "Her hâlükârda duymama gerek yoktu..." diye yazar. "Şunu duymaktan daha nahoş bir şey yoktur: 'Değişeceksin bedenim.'" (BS, 114). Kısacası, tahmin doğru çıksa bile kişinin kendi hamlelerini tahmin etmesi sinir bozucudur ve Fanon bu olasılığı pek de inkâr etmez.[69]

[68] Sartre, Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri* eserinin önsözünde "Üçüncü Dünya, *kendisini* keşfediyor ve *kendisi* adına kendi sesiyle konuşuyor" diye yazar (Sartre, "Preface," xlvi).

[69] Gerçekten de sorun evrenselciliğin olasılığı değildir. Birazdan göreceğimiz gibi, Fanon da bu fikre katılıyor. İtiraz daha çok bu evrenselliğin alacağı kılığa

Bu tartışmada ortaya çıkan, Sartre'ın bir tür rasyonalizmidir, devrimin *a priori* olarak komünist devrimde ortaya çıkması gerektiği fikrine dayanır. Bu rasyonalizme karşı Fanon, özne ile dünya, arzu ile tatmin yolları arasındaki sürekli etkileşim nedeniyle, bireyin veya bir bütün olarak toplumun hangi yönde gelişeceğinin önceden net olamayacağı, bir içkin gelişim idealizmini savunur. Fanon, Sartre'ın 'siyahi dürtüselliği yok ettiğini' söylerken, bununla Fanon, siyahi akıldışılığı değil, tutkuyu kasteder. Böylece, tarihsel bir konumun tikelliğini işaret eder ve siyah adamın kendini dünyada gerçekleştirdiğini ve dünyada tatmin olduğunu görme arzusunu dile getirir (BS, 113).

Fanon'un vurguladığı bu siyah deneyimin iki yönü vardır. Her ikisi de siyah insanların deneyiminin özelliğiyle ilgilidir. Birincisi, "siyah deneyimi belirsizdir, çünkü tek *bir* zenci yoktur –*birçok* siyah adam vardır" (BS, 115) konusundaki ısrardır. Yani analiz edilebilecek tek bir siyahi deneyim yoktur. Bunu yapmak, siyah adamı özcü bir şekilde karakterize etmek ve dolayısıyla onu, İkinci Bölümde gördüğümüz gibi, önceki farklılaşmamış kölelik durumuna indirgemektir. Dahası, bu özel siyah adamın, yani Fanon'un özbilinci karmaşıktır: "Ruhumu dünya kadar geniş hissediyorum, gerçekten en derin nehirler kadar derin bir ruh; sonsuza kadar genişleme gücü var göğsümde" (BS, 119). Fanon, bir özne olarak, arzusunun dünyada tezahür ettireceği engin bir tikellik rezervini kendi içerisinde barındırır.

Bu iddiaların her ikisinin de amacı, Sartre'ın arzunun özelliğine yeterince dikkat etmediğini göstermektir. Fanon'a göre siyah insan aslında hiçbir şey değildir. Siyahlar da, tıpkı beyaz insanlar veya herhangi biri gibi, evrensel öznedirler; özgür ve özerk olmak isterler. Dahası, herhangi bir ırkın üyelerinden beklendiği kadar çok varyasyona tabi olan tarihsel tikellerdir. Aslında, bir adım daha ileri gidersek, Sartre'ın sömürgeleştirilmiş siyahi insanların, ortak toplumsal durumları nedeniyle,

yöneliktir. Sartre bunun bir işçi ütopyasına yol açacağını düşünürken, Fanon bunun siyahi bir ulus devlete yol açacağına inanıyor.

belirli bir şekilde devrimde birleşeceklerine inanması, biraz ırkçılıktır. O hâlde, Freud'un insanın psişik tepkilerinin anlaşılmazlığına ilişkin analizi göz önüne alındığında, bir anlamda Sartre, varsayılması tamamen yanlış görünen türden bir şeyden suçludur. Freud'un modeline göre (ve benim de savunduğum gibi Hegel'inki de), sırf arzu kendini özel ve belirli bir şekilde göstermediği için, psişik tepki bilimi olamaz. Arzu ve tezahür yolları kendiliğindendir.

Fanon'un eleştirisi, insanın postkolonyal gelişiminin içkinliğinde ısrar etmektedir. Ayrıca bu içkin gelişim, tikel bir gelişimi de içerisinde barındırır. Bu tikel gelişim, postkolonilerde özgürlüğü somutlaştıran öznelerin özel bağlamına dayalıdır. Bu nedenle, Fanon'un önerdiği içkin açıklamayla Aydınlanma'nın soyut ideallerinin uyumlu olduğu konusundaki ısrarına bir kez daha atıfta bulunarak bu çalışmayı sonlandırıyorum.

Fanon'un Aydınlanma İdealini Eleştirisi

Artık Fanon'un tarihin gidişatını dinamik ve hâlâ devam eden, yani hâlâ somut ve özgür bir devlet oluşturmakta olan bir süreç olarak kavramsallaştırdığını gördük. Fanon'un Sartre'a itirazı, Sartre'ın siyah adamı Avrupa'ya özgü özgürlük anlayışının bir temsilcisi olarak kabul ederek tarihteki özel rolünü reddetmesiydi. Bu bölümde iki amacım var: Fanon'un Kantçı evrenselciliğin bir versiyonunu desteklediğini göstermek ve onun Sartre'a ve Avrupa sömürgeciliğine yönelik eleştirisini daha genel olarak mümkün kılanın gerçekten bu evrenselcilik olduğunu gözler önüne sermek.[70]

[70] Fanon'un evrenselci ve Aydınlanmacı dili için örneğin bkz. Richard C. Onwuanibe, *A Critique of Revolutionary Humanism: Frantz Fanon* (St. Louis, MO: W.H. Green, 1983). Sekyi-Otu, Fanon'un göreceliliğe düşmeden evrenselciliğe açık olmasını övüyor. Ato Sekyi-Otu, *Fanon's Dialectic of Experience* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), 16. Taylor, Fanon'un projesinin nihayetinde Kant'ın kategorik buyruğuna dayandığını savunuyor. Patrick Taylor, *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature,*

Önceki bölümlerde Fanon'un düşüncesindeki özgürlüğü, felsefi bir dille açıklamaya çalışmıştım. Şimdi, Fanon'un retorik olarak bile evrenselci bir dil kullandığına işaret etmek istiyorum. Fanon'un projesini Aydınlanmacı tarih teorisiyle açık bir ilişki içinde gördüğünün altını çizmek için bu noktanın açıklığa kavuşturulması önemlidir. Ancak sorun, Aydınlanma'nın tam olarak ne anlama geldiğidir.

Evrenselcilik fikrini destekleyen Fanon, "insanlığın başlıca sorunlarına bir çözümün tüm unsurların Avrupa düşüncesinde şu ya da bu zamanda var olduğunu" yazar (WE, 237). Başka bir deyişle, Fanon burada Avrupa Aydınlanması'ndan elde edilebilen kavramlarla hareket ettiğini beyan eder. Eylemimize biçimsel bir kısıtlama getiren özgürlük fikrini, buna örnek verebiliriz.

Başka bir yerde Fanon, "Kant'ı hayretler içinde bırakan yıldızlı gökyüzü, sırlarını bize çoktan açıkladı" diye yazar (BS, 202). Bunu Kant'ın ünlü iddiasıyla karşılaştıralım: "İki şey, bunlar üzerinde ne kadar sık ve istikrarlı bir şekilde düşünülürse, zihnimi her zaman yeni ve artan bir hayranlık ve hürmetle dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gökyüzü ve

Popular Culture, and Politics (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989), 44. Buna karşın Lazarus, Fanon'un kolonyal mücadeleyi Avrupa idealleriyle ilişkilendirmesini sorgular. Neil Lazarus, "Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Question of Representation in Postcolonial Theory," *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini (New York: Routledge, 1999). Miller da Fanon'un Avrupa ideallerini kolonyal bağlama empoze etme arzusunu reddediyor: Christopher L. Miller, *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa, Black Literature and Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 48. Nissim-Sabat, tıpkı Scott gibi, Fanon'u post-yapısalcılık ile Aydınlanma'nın kesişim noktasına yerleştirir. Marilyn Nissim-Sabat, "Fanonian Musings: Decolonization/Philosophy/Psychiatry," *Fanon and the Decolonization of Philosophy*, ed. Elizabeth Hoppe and Tracey Nicholls (Lanham, MD: Lexington Books, 2010); David Scott, *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999). Fanon'un devrimci hümanizminin kendisini geleneksel Avrupa hümanizminden ayırdığına dair görüş için ayrıca bkz. Reiland Rabaka, *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonization* (Lanham, MD: Lexington Books, 2010).

içimdeki ahlak yasası."[71] Her iki pasajın da amacı, insan öznenin onları aynı anda harekete geçiren iki kısıtlamaya göre konumlandığını göstermektir: dışımızdaki dünya ve içimizdeki ahlak yasası. Kendimizi tanıdıkça, biri içimizde, biri dışımızda olan bu iki temel belirlenimle ilişkimizin giderek daha fazla farkına varırız.

Hem ahlak yasasının hem de evrenin evrensel öznesi olarak konumumuzu anlamak, Fanon için dünyayı ve ahlak yasası idealini birbirine bağlamamız gereken bir tarih teorisine dönüşüyor. Bu düşünce daha politik bir şekilde şöyle ifade edilir: "Bir idam mangasının önünde ölen Vietnamlılar, fedakârlıklarının unutulmuş bir geçmişi canlandırmasını beklemezler. Bugünün ve geleceğin hatırına ölümü kabullenirler" (BS, 202). Yani yaptığımız her şey, hatta kendimizi feda etmek gibi aşırı bir davranış bile, daha adil bir gelecek için yapılıyor. Dolayısıyla, Kant için olduğu gibi Fanon için de her eylemin insanlığın iyiliğini ileri taşıma kapasitesi vardır. Gerçekten de, insanlığın iyiliğini ilerletmek, tam da evrenle ve ahlak yasasıyla olan ilişkimizi kabul etmenin bir sonucu olarak yaptığımız bir şeydir.

O hâlde daha önemli olan nokta, Fanon'un özellikle Kant ve biraz da Hegel tarafından dile getirilen, insan özgürlüğü değerlerini reddetmemesidir. İnsanlığın burada onur olarak ifade edilen temel değeri, Fanon'da yinelenen bir temadır. Onur, bazen sömürgeleştirilenin temel hak iddiası olarak (WE, 1), bazen onu elde etme mücadelesiyle dayanışmanın ifadesi olarak karşımıza çıkar: "Ne zaman bir insan ruhu onurunu zaferle taçlandırsa, ne zaman bir insan başka insanların köleleştirilmesine hayır dese, bu insanlarla bir dayanışma duygusu taşırım" (BS, 201). İnsanlık, adaletsizlik ve ideoloji eleştirisi yapacaksa, onur ve evrensellik değerine ihtiyaç duyar.

[71] Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, çev. Mary J. Gregor, in *Practical Philosophy*, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 5:161.

Ayrıca, özgürlük fikrinin yanlış kullanımından sakınmak için insanlığın başka net kategorilere ihtiyacı vardır.

Çağdaş söylemde ifade edildiği şekliyle evrenselcilik fikriyle ilgili sorun, onun ideolojik olarak aldığı somut biçimdir. "Avrupa o kadar çılgın ve pervasız bir ivme kazandı ki, kontrolünü ve aklını kaybetti" (WE 236). Bu ifade, hem Sartre'ın hem de tikel öznelerin durumunun içkin koşuluna yeterince dikkat etmeyen başka ahlaki veya politik teorilerin eleştirisidir. Fanon'un burada ilgilendiği şey, evrenselcilik fikrine olan bağlılığı göz önüne alındığında, şeyleşmiş bir kuralcılığa düşmenin süreğen tehlikesidir. Bu katı kuralcılıkta, sadece öznel bir eylem planı olan şey, evrensel bir akıl yasası hâline gelir.

Freudcu terimlerle ifade edecek olursak, sorun basitçe yanlış türde bir ideali içselleştirmiş olmak veya daha doğrusu böyle bir ideali içselleştirmeye zorlanmaktır. Gördüğümüz gibi yanlış ideal, kişinin yaptığı özdeşim türlerini ve nesne seçimlerini de etkiler. Bununla ilgili sorunları Üçüncü Bölümde uzun uzadıya gördük.

Böylece Fanon, "Batı'nın kendisini ruhani bir macerada gördüğüne" işaret ederek, kendi "aydınlanma diyalektiğini" üretir. "Avrupa'nın ruhu anlamına gelen Tin adına, Avrupa, insanlığın beşte dördünü elinde tuttuğu köleliği meşrulaştırıp, suçlarını haklı çıkarmıştır" (WE, 237). Sömürgecilik ve Avrupalılar tarafından işlenen diğer vahşetler, Avrupa'nın asıl evrensel misyonuna ihanet etmiştir: "Avrupalılar kendilerine atanan misyona göre hareket etmediler" (WE, 237). Avrupa, misyonuna, (Hegelci) Tinsel yoluna ihanet etmekle kalmadı, aynı zamanda bu yolun doğru yol olduğunda ısrar etti ve hâlâ da ısrar ediyor.

Fanon için sorunun çözümü bu nedenle, kendisini yozlaşmış Avrupa değerlerinden kurtarmaktır. Ancak böyle bir eleştiri, Aydınlanma'nın daha temel idealine, yani özerkliğe geri dönmeden gerçekleşemez. Burada özerklik basitçe kişinin kendi arzularına, daha genel bir sosyal bütünlük ve tatmin projesi bağlamında onlara aracılık edecek şekilde açık olması

anlamına gelir. Böylece özerklik, bireysel arzulardan uzaklaşıp evrensel tatmine doğru bir hareket olarak yorumlanır. Fanon programatik olarak "Siyah olmaya hakkım yok" dediğinde, özneler arasında keyfi ayrımlara yol açan verili kategorileri üstlenmeye hakkı olmadığını kasteder (BS, 203). Devamında ise "şu ya da bu olmak benim görevim değil" der (BS, 203). Evrensel, eğer göz önünde tutulabilirse, her tür şeyleştirmeye ağır basar; özgürlük vaat eden ama bu özgürlüğü öznenin arzusunun kendiliğindenliğini tahrif etme pahasına satın alan çözümleri sürekli olarak reddeder.

Sonuç

Tanınmanın Politik ve Libidinal İdeali

Fanon'un eleştirisi radikal olsa da genel saygı kategorisi altında arzuların karşılıklı olarak tanınmasına dayanan doğru türden bir insan ilişkisi olanağına yer bıraktığını düşünüyorum. Bireysel arzuların belirli toplumsal kategoriler içerisinde şeyleştirilmesine verilen yanıtın, arzunun tatmini için gerçekten evrensel olmayı hedefleyen ve dolayısıyla bölmeyen, aksine birleştiren kategoriler geliştirmek olduğu düşüncesine geri dönmeme izin verin. Hegel'in tanınma teorisinin anlattığı şey budur. Evrensel tatmin arzusunu dile getirirken aynı zamanda, bu amaca yönelik ilerlemenin zorunlu olarak sınırlı olacağı ve kendi olumsuzlamasını üreteceği şeklindeki temel diyalektik içgörüye sadık kalmalıyız. Adorno ile birlikte tanıma kavramının kendisinin ötesine geçtiğini söyleyebiliriz.[1]

Fanon'un böyle bir tanınma teorisini anlattığını düşündüğüm pasajlarından bazılarına dönmeme izin verin. Örneğin, şu ifadesine bakalım: "İnsanın koşulu, projeleri ve insanın bütünlüğünü güçlendiren görevlerde başkalarıyla işbirliği, gerçek ilham gerektiren yeni meselelerdir" (WE, 236). Bu ilham, içerisinde bulunduğu tarihsel bağlamdaki özel haysiyet ihtiyacıdır. Hegelci tanınma tezini yeniden, önemli bir bağlamda dillendiren Fanon, *Siyah Deri* eserini şu soruyla bitirir: "Özgürlüğüm bana *senin* dünyanı kurmam için verilmedi mi

[1] "Ne olduğu her zaman kendinden daha fazladır." Theodor W. Adorno, "The Experiential Content of Hegel's Philosophy," çev. Shierry Weber Nicholsen, *Hegel: Three Studies* (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 81. "Was es ist, ist immer mehr als es selber," *Erfahrungsgehalt*, GS 5:319.

dostum?" (BS, 206) Bu önemli ifade, Hegel'in 'Ben'in 'Biz' ve 'Biz'in 'Ben' olması gerektiği iddiasını yeniden canlandırır ve somutlaştırır. *Görüngübilim*'de özbilinç bölümünün başında soyut bir buyruk olarak ifade edilen şey, Fanon'da yeniden sömürgeciliğe ve köleliğe karşı mücadeleden tekrar doğan yeni bir öznellik türü için buyruğa dönüşür. Özgürlük, Fanon kadar Hegel tarafından da bir bütün olarak birlikte yaşama talebi olarak kavranır.

Bu sonuç bölümünde ve önceki bölümde, Fanon'a göre mücadele ve devrimin itici gücünü oluşturan öfke ve hüsranla uyumlu hâle getirmeye çalıştığım düşünce budur. Psikanalitik bir bakış açısından saldırganlık ve sevginin (narsisizm) uyumlu olduğunu ve birlikte istikrarlı bir toplumsal düzen arzusunu oluşturabileceğini göstermeye çalıştım. Ancak bu istikrarlı toplumsal düzenin, Hegel'in Etik Yaşamından daha fazla saf ve pozitif bir düzen olamayacağını görmek çok önemlidir. Toplumsal düzenin istikrarı, nihai tanınma durumuna ulaşılmasından değil, daha ziyade, toplumun üyelerinin her birinin, yalnızca toplumsal bütün yoluyla doyuma ulaşabilecekleri yönündeki tutumundan kaynaklanır.

Bu yorumda Hegel'in Mutlak'ı, bu nedenle, dünyadaki nesneler olarak anlaşılabilir. Bu nesneler bana karşı çıkarken, ilkesel olarak, beni tatmin edebilirler. Karşılığında ben de onlar aracılığıyla kendimi tatmin ederek, aslında onları da tatmin etmiş olurum. Bunun anlamı, benim burada ele aldığım esas düşünürler Hegel, Freud ve Fanon açısından, bu, diğerini edilgen kılmakla elde edilen tatminimin yine de öteki tarafından bir tatmin olarak deneyimlendiği ve tersinden ötekinin tatmininin benim tatminim olduğudur. Ancak bu karşılıklı doyuma, katılımcıların eşit olarak tanınmasıyla ulaşılabilir. Gördüğümüz gibi Hegel bunun altını çizmişti. Dolayısıyla eşitlik, tatmin ilişkilerini mümkün kılar ve dengeler. Altta yatan eşitlik ilişkisi aynı zamanda gelişmeye de izin verir çünkü tatmin edici bir öznelerarası ilişkinin nasıl

olması gerektiğini belirlemez. Bu nedenle aynılık, farklılık için bir fırsattır.

Bireysel ve toplumsal olanın sürekli olduğunu savunmak bu kitabın ana temalarından biri olmuştur. Dolayısıyla, bu yukarıdaki tanınma ilişkisi, toplumsalın tanınma alanı olarak kurulmasına bağlıdır. Böyle bir toplumsallık, hem pozitifliğe hem de negatifliğe, hem narsistik birliğe hem de agresif farklılaşmaya veya kendini dayatmaya izin verir. Dolayısıyla Hegel'in pozitif özgürlük kavramı, negatif özgürlüğü içinde barındırır. Ama bu negatif özgürlük, pozitif özgürlüğe doğru kapsayarak aşılır. Ancak bu, negatif özgürlüğün özne tarafından sahip olunan bir deneyim veya dürtü olmadığı anlamına gelmez. Gerçekten de Fanon'un *Yeryüzünün Lanetlileri*'nde anladığı şekliyle toplumsal alanın yapılanması, özgürlüğü birlikte aramanın yanı sıra kendileri için özgürlük arayan bireylerin diyalektiği aracılığıyla gelişir.

Fanon, Hegel'in ötesine geçerek, Avrupa ruhunun kendi rotasını çizdiğini ileri sürerken, yine de Hegel'in tarih felsefesinin iki temel tezine sadık kalıyor: "Üçüncü Dünya, yalnızca Avrupa tarafından ara sıra ileri sürülen olağanüstü tezleri değil, aynı zamanda en iğrenç, insanın tam kalbinde işlenen suçları da hesaba katan yeni bir insanlık tarihi üzerinden başlamalıdır" (WE, 238). Avrupa, öncelikle, Avrupa'da geliştirilen düşüncelerin (Avrupalı fikirlerin değil) üstesinden gelmelidir. Bu, Hegel'in çok iyi bildiği gibi, bir fikrin en eksiksiz şekilde gerekçelendirilmesi ve aynı zamanda mahkûm edilmesidir: Bir fikir, onun yerini alan veya onu ortadan kaldıran bir başka fikri doğurur.

Fanon, "Şiddet Üzerine"yi takip eden bölümlerde bu üçüncü dünya yolunun güzergâhını çizer. Bu kitap, bu gelişmenin izini sürmektedir. Afrika devleti, bir dizi 'tuzaklar' ve gerçekleşmeyen zaferlerle gelişir. Bu gelişmenin tasviri, Fanon'un ölümüyle yarım kalmıştır. Durum şimdi de böyledir.[2]

[2] Fanon'un tasvir ettiği şekliyle postkolonyal Afrika toplumunun diyalektik

Fanon'un bu mücadelenin doğasında var olan olumsuzluktaki ısrarı, devletin şeyleştirilmesini başarılı bir şekilde ütopik bir uğrakla değiştirir: "Bütünü tüm uğraklarda gerçek dışı olarak açığa çıkaran ışık huzmesi, ütopyadan, henüz gerçekleşmeyi bekleyen bütün hakikat ütopyasından başka bir şey değildir."[3]

hareketini izleyen açıklamalar için, tarihsel diyalektiğin çeşitli hareketlerinin yararlı bir tablosunu sunan Gibson'a bakınız. Nigel Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2003), 176. Gibson, postkolonyal mücadeleyi örgütlenme mücadelesi, yani yeni bir toplum yaratma mücadelesi olarak anlıyor. Gibson, *Fanon: The Postcolonial Imagination*, 158-59. Ayrıca bkz. Vivaldi Jean-Marie, *Fanon: Collective Ethics and Humanism* (New York: Peter Lang, 2007). Jean-Marie, tartışmalı şiddet teorisini anlamadan Fanon'un hümanizmini anlayamayacağımızı savunuyor. Şiddet, mevcut toplumun önyargılarını ortadan kaldırdığı için, kapsayıcı ve evrensel bir etik doktrini gerçekleştirmenin tek yoludur. Yeni hümanizm olarak adlandırılan bu kapsayıcı etik doktrin, postkolonyal ulusun kurulmasına rehberlik edecektir.

[3] Adorno, "The Experiential Content of Hegel's Philosophy," 88. "Der Strahl, der in all seinen Momenten das Ganze als das Unwahre offenbart, ist kein anderer als die Utopie, die der ganzen Wahrheit, die noch erst zu verwirklichen wäre." *Erfahrungsgehalt*, GS 5:325.

Kaynakça

Adler, Alfred. *Über Den Nervösen Charakter*. Alfred Adler Studienausgabe. Ed. Almuth Bruder-Bezzel ve Rolf Kühn Karl Heinz Witte. Vol. 2, Göttingen: Vanderbhoeck & Ruprecht, 2008.

Adorno, Theodor W. *Erfahrungsgehalt*. Gesammelte Schriften. Vol. 5. Ed. Gretel Adorno ve Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

———. "The Experiential Content of Hegel's Philosophy." Çev. Shierry Weber Nicholsen. *Hegel: Three Studies*. Cambridge, MA: MIT Press, 1993.

Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

Anderson, Joel, ve Axel Honneth. "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice." *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*, ed. John Philip Christman ve Joel Anderson, 127–49. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Arendt, Hannah. *On Violence*. New York: Harcourt Brace, 1970.

Badiou, Alain. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Çev. Peter Hallward. Londra: Verso, 2001.

Bankovsky, Miriam. "Social Justice: Defending Rawls' Theory of Justice against Honneth's Objections." *Philosophy and Social Criticism* 37 no. 1 (2011): 95–118.

Beardsworth, Sara. "Overcoming the Confusion of Loss and Trauma." *The Trauma Controversy: Philosophical and Interdisciplinary Dialogues*, ed. Kristen Brown Golden ve Bettina Bergo, 45–69. Albany: State University of New York Press, 2009.

Bedorf, Thomas. *Verkennende Anerkennung: Über Identität Und Politik*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 2010.

Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York: Pantheon Books, 1988.

Benjamin, Walter. "Reflections on Violence." *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writing*, ed. Peter Demetz, 277–300. New York: Schocken Books, 1986.

Bernasconi, Robert. "Hegel at the Court of Ashanti." *Hegel after Derrida*, ed. Stuart Barnett, 41–63. Londra: Routledge, 1998.

———. "Kant as an Unfamiliar Source of Racism." *Philosophers on Race: Critical Essays*, ed. Julie K. Ward ve Tommy Lee Lott, 145–66. Oxford: Blackwell, 2002.

Bernasconi, Robert, and Sybol Cook. *Race and Racism in Continental Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.

Bernstein, Jay. "Poesy and the Arbitrariness of the Sign: Notes for a Critique of Jena Romanticism." *Philosophical Romanticism*, ed. Nikolas Kompridis, 143–72. Oxford: Routledge, 2006.

Bernstein, Richard J. *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Bhabha, Homi. "Remembering Fanon: Self, Psyche and the Colonial Condition." *Rethinking Fanon: The Continuing Dialogue*, ed. Nigel C. Gibson, 179–96. Amherst, NY: Humanity Books, 1999.

Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. Routledge Classics. Londra: Routledge, 2004.

Bird-Pollan, Stefan. "Fanon: Colonialism and the Critical Ideals of German Idealism." *Critical Horizons* 13, no. 3 (2012): 377–99.

———. "Hegel's Grounding of Intersubjectivity." *Philosophy and Social Criticism* 38, no. 3 (2012): 237–56.

Blos, Peter. "The Genealogy of the Ego-Ideal." *The Psychoanalytic Study of the Child* 29 (1974): 43–88.

Bourgeois, Bernard. "Hegel et Afrique." *Études Hégéliennes: Raison*

et décision, 253–69. Paris: Presses universitaires de France, 1992.

Brandom, Robert. "Animating Ideas of Idealism: A Semantic Sonata in Kant and Hegel." *Reason in Philosophy: Animating Ideas*, 27–108. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

———. *Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.

———. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Brink, Bert van den, ve David Owen. *Recognition and Power: Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Brown, Laura S. "Not Outside the Range: One Feminist Perspective on Psychic Trauma." *Trauma: Explorations in Memory*, ed. Cathy Caruth, 100–12. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995.

Brunner, José. "Freud and the Rule of Law: From *Totem and Taboo* to Psychoanalytic Jurisprudence." *The Analytic Freud: Philosophy and Psychoanalysis*, ed. Michael P. Levine, 277–93. Londra: Routledge, 2000.

Buck-Morss, Susan. *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 2009.

Bulhan, Hussein Abdilahi. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. New York: Plenum Press, 1985.

Butler, Judith. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex."* New York: Routledge, 1993.

———. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.

———. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

Canguilhem, Georges. *Knowledge of Life*. Çev. Stefanos Geroulanos ve Daniela Ginsburg. Ed. Paola Marrati ve Todd Meyers. New York: Fordham University Press, 2008.

Caruth, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

Chassler, Philip. "Reading Mannoni's *Prospero and Caliban* before Reading *Black Skin, White Masks*." *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 5 (2007): 71–82.

Cheah, Pheng. "Crises of Money." *Positions* 16, no. 1 (2008): 189–219.

Cherki, Alice. *Frantz Fanon: A Portrait*. Çev. Nadia Benabid. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

Cheyette, Bryan. "Frantz Fanon and Jean-Paul Sartre." *Wasafiri* 20, no. 44 (2005): 7–12.

Church, Jennifer. "Morality and the Internalized Order." *The Cambridge Companion to Freud*, ed. Jerome Neu, 209–23. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Clarke, Simon. "Psychoanalysis, Psychoexistentialism and Racism." *Psychoanalytic Studies* 2, no. 4 (2000): 343–55.

Comay, Rebecca. *Mourning Sickness: Hegel and the French Revolution*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2011.

Craps, Stef ve Gert Buelens. "Introduction: Postcolonial Trauma Novels." *Studies in the Novel* 40, nos. 1–2 (2008): 1–12.

Critchley, Simon. *Infinitely Demanding: Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. Londra: Verso, 2007.

Davids, M. Fakhry. "Frantz Fanon: The Struggle for Inner Freedom." *Free Associations* 6B (1996): 205–34.

deWarren, Nicolas. "The Apocalypse of Hope: Political Violence in theWritings of Sartre and Fanon." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 27 (2006): 25–60.

Derrida, Jacques. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée, 1997.

———. *Archive Fever: A Freudian Impression*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

———. *Politics of Friendship*. Londra: Verso, 1997.

———. *Préjugés, devant la loi*. Paris: Editions de minuit, 1985.

———. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*. New York: Routledge, 1994.

———. "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences." *Writing and Difference*, 351–70. Londra: Routledge, 2001.

DiCenso, James. "Kant, Freud, and the Ethical Critique of Religion." *International Journal of the Philosophy of Religion* 61 (2007): 161–79.

———. *The Other Freud: Religion, Culture, and Psychoanalysis.* Londra: Routledge, 1999.

Ebrecht, Angelika. "Das Selbst Als Moralische Norm. Individuelle Moralentwicklung Und Ihr Gesellschaftlicher Geltungsanspruch." *Psychoanalyse, Politik Und Moral*, Ed. Angelika Ebrecht and Andreas Wöll, 32–48. Tübingen, Almanya: Ed. Diskord, 1998.

Eissler, K. R. "Death Drive, Ambivalence, and Narcissism." *Psychoanalytic Study of the Child* 28 (1971): 25–78.

Fanon, Frantz. *Black Skin, White Masks.* Translated by Richard Philcox. New York: Grove Press, 2008.

———. "L'hospitalisation de jour en psychiatrie: Valeur et limites." *La Tunisie médicale* 37, no. 10 (1959): 689–732.

———. "Medicine and Colonialism." *Studies in a Dying Colonialism*, 121–46. New York: Grove Press, 1965.

———. "The 'North African Syndrome.'" *Toward the African Revolution: Political Essays*, 3–16. New York: Grove Press, 1967.

———. "Racism and Culture." *Toward the African Revolution: Political Essays*, 31–44. New York: Grove Press, 1967.

———. *The Wretched of the Earth.* Çev. Richard Philcox. New York: Grove Press, 2004.

Fanon, Frantz ve S. Asselah. "Le phe´nomene de l'agitation en milie physchiatrique. Considérations générales. signification psychopathologique." *Maroc médical* 36, no. 360 (1957): 21–24.

Fanon, Frantz, and J. Azoulay. "La socialthérapie dans un service d'hommes musulmans: Difficultés méthodologiques." *L'information psychiatrique* 30, no. 9 (1954): 349–61.

Ficek, Douglas. "Reflections on Fanon and Petrification." *Living*

Fanon: Global Perspectives, ed. Nigel Gibson, 75–84. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Foucault, Michel. *The Birth of the Clinic: An Archaeology of Medical Perception*. Çev. Alan Sheridan. Londra: Routledge, 2003.

———. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Çev. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

———. *The History of Sexuality, Volume 3: The Care of the Self*. New York: Vintage Books, 2012.

———. *The History of Sexuality, Volume 1: The Will to Knowledge*. Çev. Robert Hurley. New York: Vintage, 1990.

Fraser, Nancy. "From Redistribution to Recognition?" *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, 11–39 New York: Routledge, 1997.

Freud, Anna. *Das Ich Und Die Abwehrmechanismen*. Frankfurt: Fischer, 1975.

———. *The Ego and the Mechanisms of Defense*. Rev. ed. New York: International Universities Press, 1967.

Freud, Sigmund. *The Aetiology of Hysteria. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. III. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1900).

———. *Beyond the Pleasure Principle. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XVIII. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1920).

———. *Civilization and Its Discontents. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, edited by James Strachey, vol. XXI. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1930).

———. *The Dissolution of the Oedius Complex. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XIX. Londra: Hogarth Press, 1953–1974.

———. *Economic Problems of Masochism. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XIX. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1924).

———. *The Ego and the Id. The Standard Edition of the Psycholo-*

gical Works of Sigmund Freud, ed. James Strachey, vol. XIX. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1923).

———. *Five Lectures on Psycho-Analysis. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XI. Londra: Hogarth Press, 1953–1974.

———. *Group Psychology and the Analysis of the Ego. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XVIII. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1921).

———. *Instincts and Their Vicissitudes. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XIV. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1915).

———. *The Interpretation of Dreams. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vols. IV–V. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1900).

———. *Mourning and Melancholia. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XIV. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1917).

———. *On Narcissism: An Introduction. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XIV. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1914).

———. *Project for a Scientific Psychology. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. I. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1950).

———. *Three Essays on the Theory of Sexuality. The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. VII. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1905).

———. *Totem and Taboo.* In *The Standard Edition of the Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Strachey, vol. XIII. Londra: Hogarth Press, 1953–1974 (orj. 1912–1913).

Freud, Sigmund, J., Moussaieff Masson ve Wilhelm Fliess. *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887–1904.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

Fuss, Diana. *Identification Papers.* New York: Routledge, 1995.

Gates, Henry Louis, Jr. "Critical Fanonism." *Critical Inquiry* 17, no. 3 (1991): 457–70.

Gibson, Nigel. "Dialectical Impasses: Turning the Table on Hegel and the Black." *Parallax* 8, no. 2 (2002): 30–45.

———. *Living Fanon: Global Perspectives*. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

———. *Fanon: The Postcolonial Imagination*. Cambridge: Polity Press, 2003.

Gilroy, Paul. *Postcolonial Melancholia*. New York: Columbia University Press, 2005.

Ginsburg, Ruth ve Ilana Pardes. *New Perspectives on Freud's "Moses and Monotheism."* Tübingen, Almanya: Max Niemeyer, 2006.

Girard, René. *Violence and the Sacred*. Çev. Patrick Gregory. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

Glissant, Edouard. "Creolization in the Making of the Americas." *Caribbean Quarterly* 54, nos. 1–2 (2008): 81–89.

———. "History-Histories-Stories." *Caribbean Discourse: Selected Essays*, 61–96. Charlotte: University of Virginia Press, 1992.

Gordon, Jane Anna. "Creolising Political Identity and Social Scientific Method." *African Development* 39, no. 1 (2014): 65–80.

———. *Creolizing Political Theory: Reading Rousseau through Fanon*. New York: Fordham University Press, 2014.

Gordon, Lewis. "The Black and the Body Politic: Fanon's Existential Phenomenological Critique of Psychoanalysis." *Fanon: A Critical Reader*, ed. Lewis Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting ve Renée T. White, 74–84. Oxford: Blackwell, 1996.

Gordon, Lewis R. *Fanon and the Crisis of European Man: An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge, 1995.

Goux, Jean-Joseph. *Symbolic Economies: After Marx and Freud*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Green, André. *Key Ideas for a Contemporary Psychoanalysis: Misrecognition and Recognition of the Unconscious*. Londra: Routledge, 2005.

———. *Life Narcissism, Death Narcissism*. Londra: Free Association, 2001.

———. *The Work of the Negative*. Londra: Free Association, 1999.

Grubrich-Simitis, Ilse. *Freuds Moses-Studie Als Tagtraum: Ein Biographischer Essay*. Weinheim, Almanya: Verlag Internationale Psychoanalyse, 1991.

Habermas, Jürgen. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press, 1971.

Hall, Stuart. "Créolité and the Power of Creolization." *Créolité and Creolization*, ed. Okwui Enwezor ve ark., 27–41. Ostfildern-Ruit, Almanya: Hatje Cabtze, 2003.

Hallward, Peter. "Fanon and Political Will." *Living Fanon: Global Perspectives*, ed. Nigel Gibson, 213–24. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Elements of the Philosophy of Right*. Translated by Hugh Barr Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part 1, Science of Logic*. Çev. Klaus Brinkmann ve Daniel O. Dahlstrom. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. *Faith and Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1977.

———. "Introduction 1830–31." *Lectures on the Philosophy of World History*, ed. Robert F. Brown and Peter Crafts Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2011.

———. "Introductory Fragment, 1922–23." *Lectures on the Philosophy of World History*, ed. Robert F. Brown ve Peter Crafts Hodgson. Oxford: Oxford University Press, 2011.

———. *Lectures on the Philosophy of World History* [Almanca'dan çevrildi]. Oxford: Oxford University Press, 2011.

———. *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction, Reason in History*. Çev. John Sibree. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

———. *Phenomenology of Spirit*. Çev. A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1977.

———. *Philosophy of Mind*. Çev. W. Wallace, A. V. Miller ve M. J. Inwood. Oxford: Oxford University Press, 2007.

———. *The Science of Logic*. Çev. George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

———. *Vorlesungen Über Die Philosophie Der Weltgeschichte 1822/23*. Vorlesungen: Ausgewahlte Nachschriften Und Manuskripte. Vol. 12. Frankfurt: Meiner, 1982–.

Henrich, Dieter. "Beauty and Freedom: Schiller's Struggle with Kant's Aesthetics." *Essays in Kant's Aesthetics*, ed. Ted Cohen ve Paul Guyer, 237–57. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Hölderlin, Friedrich. "On Judgment and Being." Çev. H. S. Harris. *Hegel's Development*, ed. H. S. Harris, 515–16. Oxford: Oxford University Press, 1972.

Honneth, Axel. *Das Recht Der Freiheit: Grundriss Einer Demokratischen Sittlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2011.

———. *The I in We: Studies in the Theory of Recognition*. Cambridge: Polity Press, 2012.

———. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. Çev. Joel Anderson. Cambridge, MA: MIT Press, 1995.

Horowitz, Gregg. "A Late Adventure of the Feelings: Loss, Trauma, and the Limits of Psychoanalysis." *The Trauma Controversy: Philosophical and Interdisciplinary Dialogues*, ed. Kristen Brown Golden ve Bettina Bergo, 23–44. Albany: State University of New York Press, 2009.

———. "The Residue of History: Dark Play in Schiller and Hegel." *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus* (2006): 176–95.

Hutchings, Kimberly. "Hard Work: Hegel and the Meaning of the State in His Philosophy of Right." *Hegel's Philosophy of Right*, ed. Thom Brooks, 124–42. Chichester, İngiltere: Wiley-Blackwell, 2012.

Hyppolite, Jean. *Introduction á La Philosophie De L'histoire De Hegel*. Paris: Seuil 1983.

Jackson, Jeffrey. "Philosophy as Melancholia: Freud, Kant, Foucault." *Psychoanalysis, Culture and Society* 13 (2008): 299–315.

Jackson, Jeffrey Martin. *Philosophy and Working-through the Past: A Psychoanalytic Approach to Social Pathologies.* Lanham, MD: Lexington, 2014.

Jay, Martin. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Jean-Marie, Vivaldi. *Fanon: Collective Ethics and Humanism.* New York: Peter Lang, 2007.

Kant, Immanuel. "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" *Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. "Conjectures on the Beginning of Human History." Çev. Hans Siegbert Reiss. *Kant: Political Writings*, ed. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *Critique of Practical Reason. Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. *Critique of Pure Reason.* Ed. ve çev. Paul Guyer ve Allen W. Wood. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

———. *Groundwork for the Metaphysics of Morals. Practical Philosophy*, ed. ve çev. Mary J. Gregor. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose." Çev. Hans Siegbert Reiss. *Kant: Political Writings*, ed. H. Reiss. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

———. *Religion within the Limits of Reason Alone. Religion and Rational Theology*, ed. Allen W. Wood ve George di Giovan-

ni. *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kaplan, E. Ann. "Fanon, Trauma and Cinema." *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini, 147–58. New York: Routledge, 1999.

Kernberg, Otto. "A Contemporary Reading of 'On Narcissism.'" *Freud's "On Narcissism: An Introduction,"* ed. Joseph Sandler, Ethel Spector Person ve Peter Fonagy, 131–48. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Kipfer, Stefan. "The Times and Spaces of (De-)Colonization: Fanon's Countercolonialism, Then and Now." *Living Fanon: Global Perspectives*, ed. Nigel Gibson, 93–104. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

Klein, Melanie. "A Contribution to the Psychogenesis of Manic-Depressive States." *Love, Guilt, and Reparation, and Other Works, 1921–1945*, 236–47. Londra: Hogarth Press, 1975.

Kohut, Heinz. *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders.* New York: International Universities Press, 1971.

———. "Thoughts on Narcissism and Narcissistic Rage." *The Search for the Self: Selected Writings of Heinz Kohut*, 615–58. Londra: Karnac Books, 2011.

Kojève, Alexandre. *Introduction to the Reading of Hegel.* Çev. James H. Nichols Jr. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980.

Korsgaard, Christine M. "Kant's Analysis of Obligation." *Creating the Kingdom of Ends*, 43–76. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. "Kant's Formula of Humanity." *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. "Morality as Freedom." *Creating the Kingdom of Ends.* Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

———. *Self-Constitution; Agency, Identity, and Integrity.* Oxford: Oxford University Press, 2009.

Lacan, Jacques. "Aggressivity in Psychoanalysis." Çev. Bruce Fink.

Écrits: The First Complete Edition in English, 82–101. New York: Norton, 2006.

———. *The Ethics of Psychoanalysis*. Çev. Dennis Porter. *The Seminar of Jacques Lacan*. Vol. 7. New York: W. W. Norton, 1992.

———. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis. The Seminar of Jacques Lacan*. Vol. 11. New York: W. W. Norton, 1998.

———. "The Function and Field of Speech and the Language in Psychoanalysis." Çev. Alan Sheridan. *Écrits: A Selection*, 30–113. New York: Norton, 1977.

———. "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience." Çev. Alan Sheridan. *Écrits: A Selection*, 1–7. New York: Norton, 1977.

———. "The Mirror Stage as Formative of the *I* Function as Revealed in Psychoanalytic Experience." Çev. Bruce Fink. In *Écrits: The First Complete Edition in English*, 75–81. New York: Norton, 2006.

LaCapra, Dominick. "Trauma, Absence, Loss." *Critical Inquiry* 25, no. 4 (1999): 696–727.

Laing, R. D. *The Divided Self*. New York Pantheon Books, 1969.

Lazarus, Neil. "Disavowing Decolonization: Fanon, Nationalism, and the Question of Representation in Postcolonial Theory." *Frantz Fanon: Critical Perspectives*, ed. Anthony C. Alessandrini, 161–94. New York: Routledge, 1999.

Lear, Jonathan. *Freud*. New York: Routledge, 2005.

———. *Love and Its Place in Nature: A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. New Haven, CT: Yale University Press, 1998.

Lévinas, Emmanuel. "Is Ontology Fundamental?" *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*, ed. Adriaan Theodoor Peperzak, Simon Critchley ve Robert Bernasconi, 2–10. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

———. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

Leys, Ruth. *Trauma: A Genealogy*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.

Loewald, Hans. "The Ego and Reality." *The International Journal of Psycho-Analysis* 32 (1951): 10–18.

———. "The Super-Ego and Time." *The International Journal of Psycho-Analysis* 43 (1962): 264–68.

———. "The Waning of the Oedipus Complex." *Journal of Psychotherapy Practice and Research* 9, no. 4 (2000): 239–49.

Longuenesse, Beatrice. "Kant's 'I' in 'I Ought' and Freud's Super-Ego." *Proceedings of the Aristotelian Society: Supplementary Volume* 86 (2012): 19–39.

Macey, David. *Frantz Fanon: A Biography*. New York: Picador ABD, 2001.

Mannoni, Octave. *Prospero and Caliban: The Psychology of Colonization*. New York: Praeger, 1964.

Marcuse, Herbert. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1966.

Marx, Karl. "Capital." *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker. New York: Norton, 1978.

———. "Economic and Philosophical Manuscripts." *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker, 66–125. New York: Norton, 1978.

———. "Eleven Theses on Feuerbach." *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker. New York: Norton, 1978.

———. "Manifesto of the Communist Party." *The Marx-Engels Reader*, ed. Robert C. Tucker. New York: Norton, 1978.

Masson, J. Moussaieff. *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1984.

Mbembe, Achille. "De la scène coloniale chez Frantz Fanon." *Rue Descartes* 58, no. 4 (2007): 37–55.

McCarney, Joseph. *Hegel on History*. Londra: Routledge, 2000.

McCarthy, Thomas. *Race, Empire, and the Idea of Human Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

McCulloch, Jock. *Black Soul White Artifact: Fanon's Clinical*

Psychology and Social Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

McDowell, John. "The Apperceptive I and the Empirical Self: Toward a Heterodox Reading of *Lordship and Bondage* in Hegel's Phenomenology." *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, 147–65. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

———. *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009.

———. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.

Mill, John Stuart. *On Liberty*. In *On Liberty and Other Essays*, ed. John Gray. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Miller, Christopher L. *Theories of Africans: Francophone Literature and Anthropology in Africa*. Black Literature and Culture. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Monahan, Michael J. *The Creolizing Subject: Race, Reason, and the Politics of Purity*. New York: Fordham University Press, 2011.

Nagel, Thomas. *The Possibility of Altruism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978.

Nielsen, Cynthia R. *Foucault, Douglass, Fanon, and Scotus in Dialogue: On Social Construction and Freedom*. New Approaches to Religion and Power. New York: Palgrave Macmillan, 2013.

Nietzsche, Friedrich. *On the Genealogy of Morality: A Polemic*. Çev. Maudemarie Clark ve Alan J. Swensen. Indianapolis, IN: Hackett, 1998.

Nissim-Sabat, Marilyn. "Fanonian Musings: Decolonization/Philosophy/Psychiatry." *Fanon and the Decolonization of Philosophy*, ed. Elizabeth Hoppe ve Tracey Nicholls, 39–54. Lanham, MD: Lexington Books, 2010.

Novalis. "*Miscellaneous Remarks*." *Classic and Romantic German Aesthetics*, ed. J. M. Bernstein, 203–13. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Nursey-Bray, Paul. "Marxism and Existentialism in the Thought of Frantz Fanon." *Political Studies* 20, no. 2 (1972): 152–68.

Oliver, Kelly. *The Colonization of Psychic Space: A Psychoanalytic Social Theory of Oppression.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.

———. *Witnessing: Beyond Recognition.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

Onwuanibe, Richard C. *A Critique of Revolutionary Humanism: Frantz Fanon.* St. Louis, MO: W.H. Green, 1983.

Parry, Benita. "Problems in Current Theories of Colonial Disourses." *Oxford Literary Review* 9 (1987): 27–58.

Paul, Robert A. "Freud's Anthropology: A Reading of the 'Cultural Books.'" *The Cambridge Companion to Freud*, ed. Jerome Neu, 267–86. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Pinkard, Terry. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason.* Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Pippin, Robert B. *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Plato. *The Republic.* Çev. Allan David Bloom. New York: Basic Books, 1968.

———. *Symposium.* Çev. Benjamin Jowett. *Collected Works of Plato.* Oxford: Oxford University Press, 1953.

Purtschert, Patricia. "Anerkennung Als Kampf Um Repra¨sentation." *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 56, no. 6 (2008): 923–33.

Rabaka, Reiland. *Forms of Fanonism: Frantz Fanon's Critical Theory and the Dialectics of Decolonization.* Lanham, MD: Lexington Books, 2010.

Rawls, John. "Kantian Constructivism in Moral Theory." *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman, 303–58. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

———. "Themes from Kant's Moral Philosophy." *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

———. *A Theory of Justice.* Rev. ed. Cambridge, MA: Harvard Univeristy Press, 1999.

Razanajao, Claudine, and Jacques Postel. "La vie et l'oeuvre psychiatrique de Frantz Fanon." *Sud/Nord* 22, no. 1 (2007): 147–74.

Roberts, Neil. "Fanon, Sartre, Violence, and Freedom." *Sartre Studies International* 10, no. 2 (2004): 139–60.

Robsenberg, Benno. *Le moi et son angoisse.* Paris: Presses Universitéres de France, 1997.

Rosenberg, Benno. "Les sources pulsionelles de la négativité." *Le negatif: Travail et Pensée*, ed. André Green, Bernard Favare-Garrigues, Jean Guillaumin ve Pierre Fedida, 187–97. Paris: Esprit du Temps, 1995.

Rothberg, Michael. *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization.* Stanford, CA: Stanford University Press, 2009.

Ruti, Mari. *The Singularity of Being: Lacan and the Immortal Within.* New York: Fordham University Press, 2012.

Said, Edward. "Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors." *Critical Inquiry* 15, no. 2 (1989): 205–25.

Sartre, Jean-Paul. *Anti-Semite and Jew.* Çev. George Joseph Becker. New York: Schocken Books, 1965.

———. *Being and Nothingness.* Çev. Hazel Barnes. New York: Random House, 1994.

———. "Black Orpheus." *Massachusetts Review* 6, no. 1 (1965): 13–52.

———. "Preface." Çev. Richard Philcox. *The Wretched of the Earth*, xliii–lxii. New York: Grove Press, 2004.

Schiller, Friedrich. *On the Aesthetic Education of Man: In a Series of Letters.* Çev. Elizabeth M. Wilkinson ve L. A. Willoughby. Oxford: Oxford University Press, 1992.

Schlegel, Friedrich von. "Lucinde." *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernst Behler, Jean Jacques Anstett ve Hans Eichner. Paderborn, Almanya: F. Schöningh, 1958.

Schmid Noerr, Gunzelin. "Inwiefern Sich Das Moralische Nicht Von

Selbst Versteht: Ethik Und Psychoanalyse." *Psychoanalyse, Politik Und Moral*, ed. Angelika Ebrecht and Andreas Wöll, 15–31. Tübingen, Almanya: Edition Diskord, 1998.

Schmidt-Hellerau, Cordelia. "Libido and Lethe: Fundamentals of a Formalized Conception of Metapsychology." *International Journal of Psycho-Analysis* 78 (1997): 683–97.

Schmitt, Carl. *The Concept of the Political*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.

Scott, David. *Refashioning Futures: Criticism after Postcoloniality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Sekyi-Otu, Ato. "Fanon and the Possibility of a Critical Post-Colonial Imagination." *Living Fanon: Global Perspectives*, edited by Nigel Gibson, 45–59. New York: Palgrave Macmillan, 2011.

———. *Fanon's Dialectic of Experience*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

Simek, Nicole. "Postcolonial Freud: Psychoanalysis in the French Antilles." *Psychoanalysis and History* 13, no. 2 (2011): 227–43.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, ed. Cary Nelson ve Lawrence Grossberg, 271–313. Urbana-Champaign: University of Illinois Press, 1988.

———. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.

Stekeler-Weithofer, Pirmin. *Hegels Analytische Philosophie: Die Wissenschaft Der Logik Als Kritische Theorie Der Bedeutung*. Paderborn, Almanya: Schöningh, 1992.

———. *Hegels Phänomenologie Des Geistes. Ein Dialogischr Kommentar: Gewissheit Und Vernunft*. Vol. 1. Hamburg: Meiner, 2014.

Stern, Erich. "Médecine psychosomatique." *Psyché* (January–Febuary 1949).

Taylor, Patrick. *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature, Popular Culture, and Politics*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Turner, Lou. "Frantz Fanon's Journey into Hegel's 'Night of the Absolute.'" *Quarterly Journal of Ideology* 13 (1989): 47–63.

———. "On the Difference between the Hegelian and the Fanonian Dialectic of Lordship and Bondage." *Fanon: A Critical Reader*, ed. Lewis R. Gordon, T. Denean Sharpley-Whiting, and Renée T. White. Oxford: Blackwell, 1996.

Velleman, J. David. "A Rational Super-Ego." *Philosophical Review* 108, no. 4 (1999): 529–58.

Verges, Fransoise. "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal." *Critical Inquiry* 23 (1997): 578–95.

Verharen, Charles. "'The New World and the Dreams to Which It May Give Rise': An African and American Response to Hegel's Challenge." *Journal of Black Studies* 27, no. 4 (1997): 456–93.

Verstraeten, Pierre. "Sartre and Hegel." *The Cambridge Companion to Sartre*, ed. Christina Howells, 352–72. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Volkan, Vamik D. *The Need to Have Enemies and Allies: From Clinical Practice to International Relationships*. Northvale, NJ: J. Aronson, 1988.

Weiner, Dora. "The Madman in the Light of Reason: Enlightenment Psychiatry." *History of Psychiatry and Medical Psychology*, ed. Edwin R.Wallace ve John Gach, 281–303. New York: Springer, 2008.

Willett, Cynthia. *Maternal Ethics and Other Slave Moralities*. Londra: Routledge, 1995.

Williams, Bernard. "Internal and External Reasons." *Moral Luck: Philosophical Papers, 1973–1980*, 101–13. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Winnicott, D. W. "Aggression in Relation to Emotion." *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, 204–18. New York: Basic Books, 1958.

———. "The Use of an Object and Relating through Identifications." *Playing and Reality*, 115–27. Londra: Routledge, 2005.

Wolters, Udo. *Das Obskure Subjekt Der Begierde: Frantz Fanon*

Und Die Fallstricke Des Subjekts Der Befreiung. Münster, Almanya: Unrast, 2001.

Yerushalmi, Yosef Hayim. *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*. New Haven, CT: Yale University Press, 1991.

Young, Robert. *White Mythologies: Writing History and the West*. New York: Routledge, 1990.

Dizin

A
a priori ilkeler 37
acı 22, 93, 113, 114, 116, 123, 129, 140, 150, 160, 203, 204, 205, 209, 278, 299
açık ve biçimsel ilerleme teorisi 301
adalet 50, 116, 226, 227, 228, 277, 288, 299; ~ talebi 116, 299
adaletsiz; ~ sosyal düzenlemeler 242; ~ toplumsal düzenlemeler 241
adaletsizlik 227, 299, 308
Adler 186, 187, 189, 190, 315
Adorno 14, 284, 311, 314, 315
Agamben, Giorgio 115, 116, 315
agresiflik 32, 222, 223
ahlâk; ~ felsefesi 45; ~ yasası 308; ~ yasası ideali 308
ahlaki; ~ düzey 184; ~ faillik eksikliği 170; ~ mükemmellik 277; ~ standartlar 184; ~ teoriler 309
aile ilişkileri 256, 274
ajitasyon 207, 208
akıl hastalığı 168, 169, 197, 198, 199, 200, 206; ~ nın çözümü 199; ~ nın geçici doğası 199
akıl; ~ hastası 198, 209; ~ sağlığı 24, 206, 207, 209, 213; ~ alanı 206; ~ sorunu 207
aklın yasası 55
akli dengenin bozulması 198
algı 53, 156, 157; ~ nesnesi 53
Alman romantikleri 102
alt tür(ler) 23, 55
amorf ego ideali 259
ampirik; ~ benzerlik 233; ~ dünya 42; ~ düzey 31, 222; ~ özneler 47, 52; ~ koşullar 24
ampirist; ~ saflık politikası 20; ~ tıp felsefesi 203
ampirizm 36
analitik düşünce 71
analiz düzey(ler)i 33, 44, 46, 102
ani enerji akışları 125
anlık etki 74
anne-baba; ~ -çocuk üçgeni 92; ~ nesnesi 166
antagonizma 30
anti-Semitizm 302, 303
Antil kültürü 173
Antiller sömürge; ~ kültürü 179; ~ tebaası 185
Antilli psişesi 176
Antillilerin fobojenik nesnesi 178
Antillinin Animusu 177
Apollon 177
apsikolojik düzey 67
Aristoteles 277
arkaik benlik 250, 251
arketipler 138
arzu; ~ sorunu 291; ~ -doyum; ~ modeli 167; ~ süreci 33; ~-tatmin matrisi 49; ~ların diyalektiği 294; ~nun doyumu 43; ~ etkinliği 55; ~ huzursuzluğu 158; ~ ontolojik belirlenimi 54; ~ tatmini 311; ~ tatmini 264; ~yu söndürme arzusu 38
asimilasyon 115, 117, 120, 135
Asselah, S 206, 207, 208, 319
aşağılanma 185
aşağılık; ~ duygusu 182, 188; ~ kompleksi 138, 185, 188, 189, 190; ~ sorunu 189, 190
aşırı baskıcı asimilasyon 135
aşk ilişkileri 248
ataların gücü 187
Avrupa; ~ Aydınlanması 307; ~ değerleri 309; ~ düşüncesi 307; ~ kültürü 105; ~ siyasi kültürü 110; ~ toplumu 265; ~'nın paternalist rehberliği 151

Avrupalı ırkçılığı 137
ayaklanma eylemi 289
aydınlanma 29, 41, 45, 99, 100, 105, 109, 110, 306, 307, 309; ~ evrenselciliği 29; ~ modeli 99
aydınlanmacı tarih teorisi 307
ayrık enerji düzeyi 75
ayrılığın bilinci 53
ayrıştırma ilkesi 79

B
bağımlılığın yadsınması 62
bağımlılık 61, 187, 188, 226, 227; ~ ilişkisi 188
bağımsız benlik 251
bağımsızlık 52, 59
bakışın şeyleştirici gücü 143
Balzac 177
baskı 46, 61, 62, 63, 67, 69, 106, 175, 205, 209, 226, 227, 236, 238; ~ ilişkisi 63, 226
bastırma yapısı 26
başarılı; ~ birlik 17; ~ nesne ilişkileri 249, 260
Batı; ~ Aydınlanması 28; ~ modeli 99
Bazin 177
bedenin mutlak mekanik belirlenimi 39
bedenlenme 38, 46
bedensel meşguliyet 63
ben-ideali 283
Benjamin, Walter 115, 239
benlik; ~ algısı 212, 237; ~ -dünya ilişkisi 92; ~ ideali 246, 255, 274; ~ kavramı 56; ~ yapısı 69
beral özgürlük anlayışı 293
Bernard, Claude 71
beşerî bilimler 14
beyaz; ~ sömürgeci güç 185; ~ süperegosu 170, 180, 186
beyazlar 180, 298, 302; ~ ın dünyası 136
Bhabha, Homi 19, 20, 28, 30, 96, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 116, 118, 182, 316
biçimlendirilmiş öznellik teorisi 292
bilinç 31, 41, 53, 55, 61, 62, 63, 64, 82, 119, 153, 154, 155, 156, 159, 161, 162, 164, 165, 168, 170, 174, 177, 185, 192, 195, 206, 237, 264, 268, 269, 285, 286, 294, 295, 301, 303
bilinçli; ~ deneyim 127; politik eylem 116
bireyin; ~ doyumu 295; istikrarsızlığı 249; ~ metapsikolojik gelişimi 169; ~ metapsikolojik yapılanması 151; ~ psikolojik düzeyi 42; ~ psişesi 67; ~ tatmini 293
bireylerin diyalektiği 313
bireyleşme 243, 245, 250, 252
bireysel; ~ açıklamalar 267; ~ arzular 310, 311; ~ bakış açısı 25; ~ bütünleşme 34, 198; ~ bütünleşme projesi 34; ~ deneyim 196; ~ entegrasyon 196; ~ etkileşim 189; ~ gelişim 214, 263, 266; ~ gelişme 17; ~ ilişkiler 187; ~ karakter 42; ~ kavramsal şema 169; ~ kurucu normlar 266; ~ libidinal ilişkiler 294; ~ özgürlük 32; ~ özne(ler) 47, 50, 175, 262; ~ özne entegrasyonu 47; ~ öznelliğin oluşumu 50; ~ patoloji 168; ~ psikolojik sorunlar 25; ~ psişe(ler)17, 172, 196, 227; ~ psişelerin tarihsel inşası 172; ~ rasyonalite 198; ~ tatmin 263, 294; ~ terapi 25; ~
bireyselleşme 243, 249, 250
bireyselliğin temel diyalektiği 90
bireysellik 32, 64, 94
birincil narsisizm 84, 216, 245, 251, 261
birliğin diyalektiği 243
birlik; ~ anlayışı 32; ~ arayışı 82; ~ arzusu 130, 216; ~ diyalektiği 243
bitişik düzey 44
biyolojik nesne 71
Blos 255, 256, 316
boyun eğdirilen özne 61
Breuer, Josef 135
Butler, Judith 98, 115, 116, 239
bütünleşme; ~ çabası 39, 40; ~ eksiklikleri 193; ~ ilkesi 230; ~nin metateorisi 34; ~nin sınırlamaları 131
bütünleştirici faaliyet 69; ~ paradigması 108, 131
bütünlük arayışı 38, 256, 258; ~ arzusu 156; ~ imgesi 110

C
Canguilhem, George 71, 72, 317
cansız; ~ doğa 245, 258; ~ madde 88; ~ maddeselliğe 69; ~ maddesellik durumu 166
Caruth, Cathy 19, 20, 30, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 317, 318
Césaire, Aimé 300, 302
cinayet yasağı 279
cins 23, 24, 25, 55; ~-tür ilişkisi 23, 25; ~-tür kavramı 23
cinsel; ~ içgüdüler 78; ~ nesne 247; ~ yaşam 210

Ç
çağdaş; ~ postkolonyal kuramlar 18; ~ söylem 309
çocuk gelişimi 84
çocuksu arkaik benlik 250
çözüm arayışı 41

D
dayanışma; ~ deneyimi 140; ~ duygusu 308
değiştirme arzumuz 49
dekolonizasyon 27, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 225, 228, 231, 233, 236, 239, 240, 259, 261, 296, 297, 300, 304; ~ hareketi 27; ~ mücadelesi 225; ~ süreci 239; ~ talebi 236; ~ teorisi 261
delilik 106, 197, 198
denetim biçimleri 99
deneyim 30, 35, 41, 68, 97, 102, 118, 119, 120, 121, 123, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 134, 137, 148, 158, 196, 305, 313; ~ diyalektiği 130; ~ noksanlığı 122, 134; olasılığı 137; ~in asimile edilmemiş unsuru 117; ~in çöküşü 129; ~in diyalektiği 122, 123, 130; ~in diyalektik görüşü 128; ~in noksanlığı 122, 132; ~in normal diyalektiği 134;~i temellendirme arzusu 123
deneyimleme kapasitesi 123
dengesizlik 125, 126
Derrida, Jacques 100, 103, 115, 116, 130, 239, 284, 316, 318
devlet 241, 288, 297, 306; ~ düzeyi 212; ~in politik örgütlenmesi 293
devrim 225, 233, 238
devrimci; ~ eylem 294; ~ özne 31, 213, 229, 230, 286; ~ özne teorisi 213; ~ sosyalizm 300, 303
dezavantajlı konum 298
dış dünya 42, 53, 55, 73, 84, 125, 126, 127, 161, 174, 179, 189, 208, 211, 252
dışsal; ~ baskıcı norm(lar) 135; ~ otorite 62; ~ koloni(ler) 88
dışsallık 131, 253
dilsel üretim 21
dinamik; ~ dürtü modeli 80; ~ düzey 124, 127, 245; ~ enerji sorunu 248; ~ ilişki(ler) 124, 126, 127; ~ ve ekonomik düzeyler 126; ~ ve ekonomik model 129; ~ ve topolojik paradigmalar 246
direnen doğa 133
diyalektiğin çözümü 300
diyalektik; ~ açıklama 141; ~ bakış açısı 198; ~ bir özne entegrasyonu modeli 30; ~ deneyim görüşü 133; ~ deneyim modeli 131; ~ görüş 23; ~ hareket 49; ~ kuram 39, 148; ~ model 25, 26, 27, 31, 96, 97, 98, 116, 133, 137, 139, 142, 148, 168, 187, 195, 197, 198, 200, 212, 209; ~ mücadele 141; ~ öncüller 265; ~ sentez 104; ~ söylem 123; ~ teori türü 97; ~ yaklaşım 20, 21, 22, 23, 101; ~ yapı 112; ~-bütünleştirici görüş 114
diyalog 226
doğa bilimleri 43
doğal özellikler 192
doğallığın olumsuzlanması 288
doğanın; ~ birliği 54; ~ eylemsizliği 39
dolanıklık 22; ~ süreci 22
dolayımsız nesne 53
doyum 30, 33, 37, 91, 92, 93, 94, 131, 159, 160, 162, 167, 184, 269, 270, 271, 273, 278, 280, 291, 294, 293,312; ~ araçları 291; ~ mücadelesi 265; ~a ulaşma arzusu 269
duygulanım 53, 215, 216

duygusal; ~ bağlanma 269; ~ ilişki 222; ~lık 198, 286; ~ yatırım 88, 246
duyu-kesinliği 53
duyusallık 52, 53
dünya; ~ tarihi 284, 285, 286, 289; ~ tininin gelişimi 283
dünyanın belirli belirsizliği 128
dünyayla özdeşleşme dinamiği 256
dünyevi güç paradigması 219
dürtü; ~ kuramı 68, 76, 77; ~ modeli 244; ~ teorisi 80; ~lerin diyalektiği 69, 80; ~lerin metapsikolojik yapılanması 69; ~lerin yapısı 74
düşünme mesafesi 53
düşünsel etkinliğe 63
düşünümsel ilişki 274
düzen 84, 161, 221, 257, 312

E
ebedi yaşam projesi 128
edilgenlik deneyimi 64
efendi; ~-köle; ~ diyalektiği 29, 51, 56, 57, 62, 64, 67, 89, 90, 92, 93, 102, 109, 148, 154, 156, 285, 290; ~ ilişkisi 63; ~nin; ~ doğası 63; ~ otoriter yönergeleri 63
egemen paradigma 96
ego; ~ kateksisi 246; ~ libidosu 247,253, 254; ~ yatırımı 250, 254, 260; ~/ben ideali 259; ~ çözülmesi 230; ~/ego ideali 32, 86, 167, 217, 243, 244, 249, 255, 257, 260, 263, 295; ~ ikilisi 217, 243, 244, 249, 256, 257, 260, 295; ~ enerjisi 252; ~ ideali teorisi 268; ~-id ikilisi 93; ~-id ilişkisi 81; ~-id–süperego ilişkisi 43; ~/süperego ekseni 168; ~/süperego ikilisi 217, 244, 255, 256; ~/süperego ilişkisi 243 ; ~nun çöküşü 178, 179; ~nun enerjisi 91; ~nun faillik 103, 272;~nun libidinal rezervleri 180; ~nun libidinal yatırımı 87; ~nun libidosu 260; ~ otoritesi 86; ~nun savunma mekanizması 125; ~nun yapısı 85; ~nun yargısı 125
egoik libido 247
ekonomi-politiği 101
ekonomik; ~ bağımlılıklar 188; ~ denge 138; ~ düzey 124, 123, 126; ~ ilişkiler 124; ~ ilişkinin bozulması 128; ~ psişe modeli 244
eleştirel; ~ görüş 296; ~ idealizm 34
emek 62, 63, 298, 299; ~ fikri 62
engellenen özne 31
ensest yasağı 279
entegrasyon 34, 48, 75, 113, 141, 199, 265
epistemik ilişkiler 144
erdem(ler) 299
erken; ~ çocukluk 83, 135; ~ dönem kuramı 135, 136
Eros; ~ kuramı 78; ~ paradigması 77; ~'un metapsikolojik tezahürü 83
erotik; ~ arzusu 94; ~ birleşme 69; ~ dürtüler 69; ~ eğilimler 253
erotizm 90
eşitilik 234; ~ ilkesi 239
eşitliğin; ~ özgürlük mücadelesi 96; ~ reddi 237
eşitlik 185, 186, 194, 221, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 277, 312; ~ beyanı 194; ~ iddiaları 235; ~ mücadelesi 239; ~ talebi 234
eşitsizlik 172, 234, 237
etik; ~ tezahür 118; ~ çözümler 132; ~ devlet 220; ~ düzen 223; ~ evrenselcilik ilkesi 218; ~ hedef 219; ~ ideali 218, 219, 221, 222; ~ ilişki 219, 221; ~ ilişkiler düzeni 219; ~ irade 224; ~ karşılaşma 121; ~ paradigma 220, 221; ~ sorumluluk 116; ~ şema 219; ~ yap 239; ~ yaşam 28, 49, 56, 140, 227, 263, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 312; ~ teorisi 263, 295; ~ın gelişimi kuramı 295
etkileşimin paradigması 42
etno-psikoloji 96, 151
evrenin evrensel öznesi 308
evrensel; ~ birlik 55; ~ bütünleşme 47; ~ düzey 288; ~ eşitlik fikri 239; ~ özerklik fikri 106; ~ özne 47, 264, 300, 305; ~ özne entegrasyonu 47; ~ politik özgürleşme 97; ~ saygı 220; ~ tatmin arzusu 311. evrensel değerler 235
evrenselcilik 218, 296, 306, 307, 309

evrenselleştirici özlemler 110
eylem(ler) 23, 49, 71, 85, 105, 110, 135, 183, 186, 212, 227, 228, 241, 260, 276, 289, 292, 307, 308, 309; ~ felsefesi 183; ~ türü 23
eylemsel güç yoksunluğu 183
ezilmeme arzusu 141

F
fail(ler) 31, 36, 49, 56, 63, 65, 72, 83, 92, 100, 107, 108, 113, 146, 182, 224, 236, 304
faillik 26, 35, 56, 62, 67, 107, 153, 155, 170, 198; ~ standardı 56
Fanon'un tanınma paradigması 173
fantezi 27, 110, 165, 189
fiziko-kimyasal bilimler 71
fiziksel; ~ benzerlik 233; ~ hastalıklar 208; ~ iyileşme 205; ~ olumsallık 234; ~ özellikler 233; ~ yaralanma 209
fobojenik nesne 176, 177, 178, 179, 180, 184, 200
Foucault 98, 101, 103, 111, 114, 199, 207, 239, 266, 320, 325, 330
Foucaultcu proje 111
Frahce, Anatole 177
Fransız; ~ Antilleri 172; ~ kültürü 177
Freud'un; ~ idealizmi 72, 73, 200; ~ özne teorisi 225; ~ tarih felsefesi 266
Freudcu; ~ açıklama 283; ~ metapsikoloji 216, 217; ~ paradigma(lar) 221, 226, 227, 228
Freudyen; ~ diyalektik 69; ~ model 81, 255

G
gelişen özne 51
gelişimsel; ~ düzey 183; ~ teori 225
gelişme başarısızlığı 27
genel; ~ bütünleşme düzeyi 198; ~ diyalektik açıklama 217; ~ psikopatoloji 201; ~ ruhsal yaralanma 138; ~ saygı kategorisi 311; ~ sosyal bağlam 201
genel; ~ tatmin veya bütünleşme 47; ~ toplumsal bütünleşme 198
genetik; ~ kalıtım 175; ~ materyal 79
gerçek; ~ ebeveynler 281; ~ özgürlük anlayışı 297; ~ psişik tedavi 199
gerçeklik ilkesi 183, 256
gerileme 151, 155, 160, 172, 181
Geronimi, Charles 210
Glissant 21, 22, 172, 322
Gordoni, Jane Anna 20, 21
görünür bedensel düzey 233
gurur beklentisi 140
güç ve birlik modeli 88
gündelik yaşam kategorileri 121

H
halüsinasyon 189, 207
hareketsiz maddesellik durumu 127
Harvard 14, 35, 46, 58, 101, 114, 136, 191, 238, 306, 317, 322, 329, 331, 332, 333
hastanın rasyonelliği 199
hayal kırıklığı 85, 91, 163, 228, 253, 257
haz 72, 75, 77, 84, 85, 86, 87, 88; ~ arayışı 72, 85, 86; ~ ilkesi 75; ~ sorunu 85
Hegel; ~ felsefesi 48, 50; ~'in bilinç anlayışı 155; ~ bütünlük anlayışı 37; ~ diyalektik modeli 191; ~ köle-efendi diyalektiği 183; ~ felsefesi 35, 49, 53; ~ felsefi modeli 187; ~ insan anlayışı 284; ~ normatiflik kuramı 48; ~ pratik felsefesi 51; ~ tanınma paradigması 171; ~ tanınma teorisi 143, 191, 311; ~ tarih felsefesi 261, 265, 286
Hegelci; ~ Avrupamerkezcilik ve ırkçılık 283; ~ diyalektik tarihsel gelişim teorisi 215; ~ köle-efendi diyalektiği 237; ~ içgörü 211; ~ özne 103; ~ öznelerarasılık modeli 161; ~ paradigma 217, 220, 221, 222, 227, 228, 232; ~ tanıma veya ontoloji 146; ~ tanınma paradigması 134; ~ tanınma tezi 311; ~ ve Fanoncu bakış açısı 217; ~ ve Freudcu bakış açıları 258
hegemonik (Batılı, beyaz, heteroseksüel, erkek) benlik anlayışı 115
hegemonya 105, 106

Hesnard 176, 180
heteronomi 231, 280
Hıristiyan; ~ düşünce 219; ~ kardeşlik ideali 276
Hıristiyanlık 266, 299
hiçlik 83, 288
Honneth, Axel 139, 140, 141, 142, 215, 315, 317, 324
hoşnutsuzluk duygusu 75
hukuk kuramı 265
huzur 140
huzursuzluk 158
hükmetme arzusu 262

I
ırk 141, 142, 147, 148, 150, 164, 168, 171, 218, 220, 240, 303; ~ psikopatolojisi 168
ırkçı; ~ ayrım 176; ~ bağlam 193 ; ~ dünya 147; ~ motivasyonlar 102; ~ toplum(lar) 123, 147, 170; ~ ve sömürgeci normlar 170; ~ veya sömürgeci dünya 170
ırkçılık 97, 100, 102, 137, 142, 145, 148, 170, 180, 220, 283, 302

İ
iç; ~ baskılar 126; ~ dürtü 86; ~ uyaranlar 125
içgüdü(ler) 78, 85
içkin gelişim 305, 306
içsel; ~ bölünme 198; ~ dürtüler 74; ~ perspektif 75; ~ uyaranlar 74
içselleştirme 166, 200; ~ süreci 166
id-ego ikilisi 167
ideal; ~ ebeveynler 281; ~ ego 247; ~ koşullar 32; ~ otorite 193; ~ teorisi 272
idealist; ~ düşünce 36; ~ model 34, 43; ~ öznelliğin ontolojik açıklaması 50; ~ pozisyon 37; ~ teorik modeli 95
idealizasyon kuramı 265
idealizm 33, 34, 35, 36, 37, 38, 45, 53, 70, 73, 95; ~ geleneği 70
ideoloji 111, 138, 168, 181, 308
ikame; ~ başarısı 241; ~ dili 241
ikincil narsisizm 124
iktidar 101, 114
iktisadi; ~ açıklamalar 246; ~ bakış açısı 246; ~ düzey 245; ~ model 246
ilişkisellik 124
ilkel; ~ dürtü 32; ~ kavramsallaştırma 42; ~ narsisizm 84
inorganik madde 79
insan; ~ eşitliği 234; ~ etkileşimi 170; ~ failliği 272; ~ ilişkisi 311; ~ özgürlüğü 31, 49, 272, 290, 308; ~ özgürlüğü değerleri 308; ~ öznelliği 29, 32, 41, 58, 99, 115, 191, 195; ~ öznesi 105; ~ öznesinin varlığı 90; ~ özonenin bütünlüğü 183; ~ psişesi 24, 70; ~ın nihai çıplaklığı 300
insani; ~ muamele 199; ~ varoluş biçimleri 20
insanlığın; ~ doğası 19; ~ iyiliği 308
insanlık; ~ durumu 68; ~ tarihi 64, 313
irade 19, 37, 115, 199, 224; ~ yetisi 37
iritasyon 74
irrasyonel öfke 228
istikrar öğesi 254
istikrarlı nesne ilişkileri 249
istisna hali teorisi 115
işçi sınıfı 298
işlevsel ayrım 117
itici güç 31, 67, 116, 126, 221

J
Jung, C. G. 137, 138, 175, 177

K
kabuk sınırı 125
Kant'ın; ~ diyalektiği 36; ~ kategorik buyruğu 46, 67, 276, 282, 293; ~ temel sezgileri 45
Kantçı-Hegelci; ~ özerklik teorisi 244; ~ özgürlük fikri 260
Kantçı; ~ evrenselcilik 296i 306; ~ fikirler 37
kapitalizm 300
karşılaştırma; ~ mefhumu 190; ~nın diyalektiği 191
karşılıklı ilişki 26
kasıtlı kontrol 48
kategorik buyruk 45, 46, 277, 278, 282; ~ kuramı 45

kateksis 93, 247, 278
kavramsal; ~ aygıt 21; ~ gelişim 168, 288; ~ küme 55; ~ sabitleme 158; ~ şema 24, 145
kavramsallaştırmanın diyalektiği 130
kaygı 125, 210
kayıp; ~ deneyimi 92, 131; ~ paradigması 130, 131, 132; ~ sorunu 98
kendi; ~ kaderini tayin etme yeteneği 60; ~ kendine bütünleşme durumu 133; ~ni kanıtlama mücadelesi 190
kendisi-için-varlık 65
kendisini kuran özne 29
kendiyle bütünleşme 24, 38, 40, 75, 82, 95, 96, 97, 107, 108, 133, 141, 142, 151, 152; ~ süreci 133
kesinlik 56, 192
keşif anlatısı 52
kıskançlık 189, 221, 228
kimlik kazanma süreci 177
kişi olma statüsü 231
kişilik seviyesi 42
kliniğin serbest doğası 211
klinik; ~ ajitasyon 207; ~ analiz 195; ~ bağlam 201; ~ psikiyatrik vakalar 196; ~ teori 136; ~ travma 118, 122, 129, 133, 135; ~ yaklaşımlar 196
Kohut 216, 242, 243, 244, 247, 249, 250, 251, 326
kolektif; ~ bilinçdışı 138, 175, 177; ~ bilinçdışı psişe 138; ~ bilinçdışı teorisi 175; ~ katarsis 174, 175, 177; ~ özlem 20; ~ tutumlar 138
koloniler 168, 169, 190, 234, 236
kolonyal; ~ alan 206; ~ aygıt 230; ~ bağlam 44, 172, 184, 187, 189, 197, 200; ~ baskı 214, 226; ~ deneyim 206; ~ durum 138, 193, 195, 201, 202; ~ dünya 236; ~ egemenliğin sosyolojik doğası 187; ~ fail 236; ~ koşullar 108; ~ kölelik 262; ~ metapsikolojik yapı 169; ~ nüfus 194; ~ öfke 261; ~ özne 31, 44, 96, 99, 110, 113, 134, 141, 151, 152, 153, 170, 174, 181, 182, 185, 186, 187, 193, 194, 201, 202, 203, 214, 218, 226, 227, 230, 231, 236, 238, 240, 241, 242, 259, 264, 287; ~ öznellik olgusu 113; ~ közonenin deneyimi 113; ~ közonenin metapsikolojisi 152; ~ közonenin patolojisi 169; ~ közonenin psişesi 197; ~ közonenin siyahlığı 193; ~ patoloji 150; ~ psikopatoloji 31, 81, 94, 134, 151, 161, 164, 170, 173, 177, 195, 201; ~ psikopatoloji analizi 161, 170, 177; ~ psikopatoloji teşhisi 31, 81, 134, 164; ~ sistem 96, 225; ~ statüko 202; ~ temas 137; ~ tıp kompleksi 202; ~ topluluklar 135; ~ toplum 148, 201, 214; ~ veya siyah özne 170; ~ yanlış tanınma analizi 149
kolonyalizm 96, 97, 133, 134, 148, 150, 157, 172, 181, 197, 256, 298
komünal; ~ katarsis 174; ~ nesne 174
komünist devrim 296, 301, 305
komünistler 297
komünizm 297
kortikal tabaka 78
köle bilinci 63
kölelik 62, 102, 183, 286, 288, 289, 305; ~ bilinci 289; ~ koşulunun evrenseli 288
kölenin; ~ bedensel bütünlüğü 66; ~ niyetleri 62; ~ otoritesi 62; ~ özgürlük talebi 154
körlük 128
kreolizasyon 22
kreolleşen özne 21
kreolleşme 20, 21, 22; ~ kavramı 21
kuramın kreolizasyonu 40
kuramsal; ~ paradigma 34; ~ yönelim 68
kurtuluş paradigması 27
kurumsal engeller 202
Kuzey Afrika; ~ sendromu 203, 204; ~ toplumu 265
kültürel; ~ oluşum 22; ~ sözleşme 106; ~ yapılanma 21

L

Lacancı psikanaliz 110
LaCapra, Dominick 118, 130, 131, 327
Levinas, Emmanuel 115, 117, 121, 328

Leys, Ruth 118
lezyon 203, 204, 208, 209
liberal demokrasi 141
libidinal; ~ arzular 279; ~ doyum 263, 277, 283, 293; ~ enerji 87, 88, 90, 124, 179, 246, 252; ~ haz 26; ~ ilişkiler 250; ~ nesne 282; ~ tatmin 184, 293; ~ yatırım 246, 247, 251, 252, 253, 254
libido 79, 87, 246, 247, 250, 253, 258; ~nun boşaltılamaması 87
Loewald 83, 84, 92, 163, 165, 166, 216, 242, 250, 255, 270, 275, 276, 328

M
Madagaskar kültürü 137, 187
Madagaskarlıların egosu 188; ~ psikolojik durumu 188
maddeselliğin diyalektik karşıtı 73
maddesellik 38, 39, 127, 166
maddi dünya 25, 33, 39, 43, 63, 66, 140, 240, 292, 294, 297; ~ düzey 43; ~ gerçeklik 25; ~ ihtiyaçlar 140; ~ kaynaklar 294; ~koşullar 296, 297; ~ ve ekonomik koşullar 172
maddileşmiş ideal 297
Maniheist 112, 157, 185, 259
Mannoni, Octave 136, 137, 151, 186, 187, 188, 318, 328
marjinal; ~ özneler 106; ~ pratikler 107
Marksistler 57, 300
Marx 29, 38, 57, 101, 115, 130, 296, 297, 300, 318, 323, 328, 329
materyalist-mekanik yaklaşımlar 207
materyalizm 38
mazoşizm 189
meditasyon 150
melankoli 131, 252
memnuniyetsizlik 26
meta-ilke 277
meta-psişik ve psikolojik yapılar 43
metapsikoloji 30, 40, 45, 70, 77, 80, 95, 152, 154, 169, 216, 217, 244, 249, 262, 267
metapsikolojik; ~ açıklama 48, 50, 74, 81, 147, 271, 286; ~ analiz düzeyi 227; ~ aşağılık psikopatolojisi 181; ~ bağlılıklar 31; ~ düzey 24, 25, 31, 40, 42, 43, 48, 52, 54, 67, 94, 107, 151, 152, 155, 227, 234, 243, 258, 277; ~ düzey 24, 25, 42, 81, 82, 84, 107, 153, 236, 249, 267; ~ düzeyler 68, 94, 120; ~ eğilim 263; ~ eğilimler 267; ~ gelişim 169; ~ gereksinim 175; ~ idealleştirme 32; ~ işlevler 120; ~ koşullar 280; ~ model 99; ~ norm 52; ~ organizasyon 42; ~ organizasyon 42; ~ özgürlük normları 49; ~ psişe anlayışı 111; ~ psişik gelişmeler 108; ~ saldırganlık 248; ~ talepler 45; ~ teori 104; ~ teoriler 99; ~ ve ontolojik düzeyler 44; ~ ve psikolojik düzeyler 43, 45, 120, 164; ~ veya temel normatif yapılar 49; ~ yapı 44, 151, 169; ~ yapılanma 153; ~ yapılar 25, 48, 49; ~ yorum 278; ~ iddia 193; ~ düzeyler 43
mevcut; ~öteki 60; ~ psişik ilkeler 216; ~sosyal yapı 193; ~ statüko 19
milliyetçilik 220
mitler 138
modernite 294
Monahan, Michael 20, 21, 22, 329
motivasyon 228; teorisi 223
motivasyonel; ~ güç 235; ~ tatmin açıklaması 223
mutlak otorite 63
mücadele 21, 50, 60, 61, 72, 73, 79, 96, 125, 142, 155, 184, 190, 193, 194, 215, 220, 286, 300, 302, 312
mükemmellik talebi 259
Müslüman erkekler 211; ~kadınlar 211

N
Narsisizm; ~/saldırganlık çifti 254, 255; ~ teorisi 86
narsist; ~ öfke 251; ~ ve yapıcı erotik ilişki 243; ~ yatırım 259
narsistik; ~ arzu 165; ~ birlik 82, 165; ~ birlik arayışı 82; ~ libido 87; ~ (negatif) özgürlük ideali 280; ~ nesne seçimi 89
negatif özgürlük 140, 293, 313; ~ kavramı 293

nesne ilişkileri 163, 244, 249, 253, 254, 258, 260, 279; ~ kateksisi 87; ~-libidosu 87; ~nin kavranışı 37; ~ seçimi 89, 228, 248, 258, 263, 264, 265, 266, 269, 271, 279, 282, 283, 292, 293; ~ seçimi dinamiği 258; ~ seçimi ekseni 279; ~ seçimi sorunu 248, 292; ~ tipi 247; ~ yatırımı 248, 270, 272
nesnel; ~ bilinç 198; ~ hakikat 192, 205
nevrotik; ~(ler) 211; ~ belirsizlik 177
nevroz 115, 123, 125, 136, 172; ~unun toplumsal kökeni 186
Nietzsche 29, 218, 330
nihai otorite 59, 63
noksanlık 96, 130, 131
norm 39, 46, 52, 111, 199, 240, 277
normal; ~ bütünleşme düzeyi 199; ~normal entegrasyon 199; ~ insan gelişimi 82; ~ metapsikolojik yapı 44; ~ olmayan özne 19; ~ özne 31; ~ yapı 17, 18, 23, 28, 29, 75 yapılanma 266
normatif; ~ eleştiriler 19; ~ engeller 201; ~ evren 291; ~ ırksal yapı 170; ~ ilişki 224
normatiflik 48, 72
normlar 35, 37, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 51, 53, 56, 62, 88, 157, 167, 170, 189, 198, 200, 231, 257, 260, 267, 268, 281, 292; ~ın deneyimsel bütünleşmesi 200; ~ın özbilinci 268; ~ kümesi 88

O

Odier 180
Oidipus evresi 166, 267
Oidipus kompleksi 26, 27, 69, 80, 89, 90, 91, 94, 120, 150, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 172, 173, 174, 176, 195, 215, 222, 225, 228, 242, 243, 260, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 280, 289; ~nin başarısızlığı 161; ~ teorisi 150
olgunluk 292
olumlama ve yadsıma diyalektiği 69
olumsal; ~ doyum 269; ; ~ niteliklerimiz 145; ~ özellikleri(miz) 146, 145; ~ siyahlık 145
olumsallık düzeyi 43; ~tan kurtulma durumu 146
olumsuzlama 61
olumsuzlanma 158
olumsuzluk 38, 50, 54, 65, 83, 94, 175, 215, 216, 217, 223, 250, 251, 262, 295, 299
oluşturma ilkesi 79
ontoloji 40, 114, 146, 147, 150, 151, 153, 156, 157, 173, 178, 182, 185, 226, 229
ontolojik; ~ açıklama 99, 147, 157, 286; ~ atıf 44; ~ diyalektik 82; ~ düzey(ler) 24, 31, 40, 41, 43, 44, 45, 48, 55, 67, 99, 107, 111, 113, 155, 175, 199, 227, 236, 258; ~ düzeyin temeli 29; ~ eşitlik 234; ~ koşul 99; ~ kuram 45; ~ model 99; ~ özgürlük 67; ~ özgürlük anlayışı 52; ~ türler 176; ~ yapı 265
organizma 73, 80, 124, 125, 128, 162, 165, 245; ~nın istikrarı 69; ~nın yaşam aktivitesi 87
orijinal; ~ birliğe dönüş fikri 269; ~ birliğin kaybı 53, 75, 96; ~ birlik 77, 132, 164, 271; ~ birlik modeli 77; ~ yaralanma 135
ortak sosyal durumlar 305
oto-erotizm 85, 86, 87
otoerotik; ~ aşama 84, 87; ~ eğilimler 85; ~ içgüdüler 85; ~ narsist yatırım 250
otonom faillik 198
otorite; ~ biçimleri 26; ~ düşüncesi 61; ~ yoksunluğu 63

Ö

Ödipal; ~ gelişim 168; ~ ikame 222, 223; ~ ikame mücadelesi 222; ~ kompleks 168, 171; ~ model 170, 171; ~ nesne seçimi paradigması 264; ~ nevroz 172; ~ özne 27; ~ paradigma 214, 215, 222; ~ sınırlama 280; ~ teori 168
ölüler kültü 187
ölüm fobisi 251
ölümün kavramsallaştırılması 79

ön-özbilinç 60
ön-özne(ler) 57, 58, 59, 60, 63, 82, 286
öteki 19, 20, 22, 55, 56, 58, 59, 61, 64, 82, 88, 89, 93, 94, 101, 109, 115, 124, 144, 145, 146, 147, 157, 159, 160, 161, 163, 168, 178, 182, 189, 190, 192, 211, 215, 221, 226, 248, 251, 258, 278, 293, 294, 295, 312; ~nin eşitsiz hegemonyası 22; ~nin otoritesi 61; ~nin tatmini 312
öz-bütünleşme 76, 195
öz-entegrasyon 152
öz; ~-ilişki 33; ~-kesinlik 192; ~-kesinlik teorisi 192
özbilincin; ~ dolayımsız otoritesi 56; ~ gelişimi 57; ~ nesnesi 159
özbilinç 42, 53, 55, 56, 57, 62, 68, 69, 81, 89, 93, 94, 146, 153, 154, 157, 158, 159, 192, 195, 163, 164, 166, 168, 174, 186, 193, 224, 264, 284, 312; ~ analizi 168
özbilinçli; ~ olmayan özne 81; ~ özne 81
özcülük 304
özdeşleşme; ~ ekseni 279; ~/idealleştirme paradigması 263; ~/nesne seçimi sorunu 292; ~ zinciri 270
özdeşlik imgesi 110
özerk özne 214, 291
özerkleşme 216
özerklik 26, 30, 33, 35, 63, 82, 95, 106, 119, 229, 231, 244, 257, 264, 276, 278, 290, 291, 292, 296, 309, 310; ~ düşüncesi 35; ~ kavramı 30, 291, 292; ~ olasılığı 276; ~ talebi 290
özgür; ~ olmayan sömürge tebaası 44; ~ öznelerarası ilişkiler 248; ~ seçim 241
özgürleşme 22, 64, 97, 108, 185, 215, 221, 231, 237; ~ süreci 22, 64
özgürlüğün; ~ içsel ikili doğası 58; ~ ontolojik açıklaması 152; ~ ontolojik doğası 48; ~ ontolojik teorisi 151; ~ özbilinci 57; ~ tanınması 161; ~ tarihi 286
özgürlük; ~ anlayışı 29; ~ arayışı 24, 242; ~ arzusu 32, 48, 67, 262; ~ biçimi 288; ~ durumu 142; ~ etkinliği 23; ~ hissi 210; ~ iddiası 45; ~kuramı 67, 107, 216; ~ mücadelesi 29, 218, 239, 264; ~ projesi 32; ~ talebi 45, 154, 265, 288, 289; ~ tarihi 285; ~ teorisi 105, 215, 292
özne; ~ anlayışı 18, 19, 113, 163; ~ bütünleşmesi 34, 39; ~ -dünya ilişkisi 144; ~ düzeyi 54, 231; ~ entegrasyonu 30, 47, 95, 111, 114, 184; ~ entegrasyonu teorisi 95; ~-etkileri teorisi 101; ~ etkileşimi 263; ~ gelişiminin patolojisi 31; ~-içi bütünleşme 156; ~ kavramsallaştırması 200; ~ kuramı 18, 40, 41, 70, 71, 133; ~ modeli 96, 99, 105; ~-nesne ilişkisi 254; ~ oluşumu 22, 27, 30, 98, 104, 258, 267; ~-özne ilişkisi, 63; ~ parçalanması 184; ~ süreci 258; ~ teorisi 96, 113, 114, 115, 139, 213; ~ lerin motivasyonları 228; ~nin arzuları 292; ~nin arzusu 42, 254; ~nin bireyselleşmesi 249; ~nin birliği 105; ~nin bütünleşme çabası 40; ~nin bütünleşmesi 47; ~nin bütünlüğü 36; ~nin doğası 44, 187; ~nin doğayla ilişkisi 157; ~nin egosu 90; ~nin entegrasyonu 46, 154, 201; ~nin failliği 35, 146; ~nin gelişiminin başarısızlığı 27; ~nin gelişim kuramı 17; ~nin ıstırabı 128; ~nin kendilik anlayışı 280; ~nin konumu 140; ~nin memnuniyeti 293; ~nin metapsikolojik işlevleri 128; ~nin metapsikolojik organizasyonu 25; ~nin metapsikolojik yapısı 231; ~nin normları 208; ~nin oluşum süreci 104; ~nin oluşumu 21, 104; ~nin otoritesi 62; ~nin özerkliği 35; ~nin özgürlüğü 242; ~nin özgürlük arzusu 48; ~nin özgürlük varsayımı 161; ~nin patolojisi 24; ~nin sabitleme girişimi 54; ~nin sınırları 126; ~nin tatmin arzusu 25; ~nin tatmini 90, 254; ~nin temel bileşenleri 24; ~nin temel yapısı 187, 233; ~nin tikelliği 175; ~nin travması 126; ~nin yeniden doğuşu 31, 216, 286

öznel; ~ arzu 189; ~ güvensizlik 180; ~ kesinliğin 192
öznelerarası ilişkiler 22, 268, 271, 292
öznelerarasılık 29, 30, 31, 57, 68, 93, 145, 150, 151, 156, 159, 161, 191, 194, 225; ~ ilişkisi 159; ~ teorisi 150
öznelliğin; ~ doğası 111, 112, 262; ~ gelişimi 51; ~ kuruluşu 68; ~ özü 19; ~ temel doğası 41; ~ temel ontolojik doğası 169; ~ temel yapısı 30; ~ tikel kuruluşu 50; ~yapısal anlayışı 118; ~ yapısı 22, 96; ~ yokluğu 30
öznellik anlayışı 105; ~ kavramı 43; ~ koşulu 114; ~ kuramı 39, 40; ~ teorileri 106; ~ teorisi 149
özsaygı beklentisi 140

P

paradigma(lar) 20, 32, 34, 37, 117, 130, 133, 137, 140, 143, 149, 214, 220, 221, 226, 227, 228, 229, 246, 295; ~ değişimi 140
paradoks 90
parçalanma 18, 96, 105, 112, 160
parçalanmış; ~ özne 19, 22, 96, 97, 99, 100, 115, 131, 133; ~ psişe model 105, 111
parçalanmış/travma; ~ kuramı 148; ~ modeli 200
parçalı; ~ özne kuramları 30; ~ psişe modeli 98
pasif alıcı 73
patoloji(ler) 17, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 42, 68, 94, 97, 120, 143, 150, 168, 254; ~ biçimleri 25
patolojik eğilim 32; ~ konum 22; ~ olmayan öznellik 32; ~ olmayan yapı 23; ~ sömürge 99; ~ sömürge durumu 99; ~ yapı 152
performans 96, 107
plantasyon sistemi 22
Platon 50, 76, 78, 102, 103
polis 114
politik teoriler 309
politik; ~ alan 110, 235; ~ düzey(ler) 26, 172; ~ eylem 49, 135, 289; ~ hareket 17; ~ mücadele 17, 235; ~ özgürleşme iddiası 231; ~ özgürlük 236; ~ rahatsızlıklar 45; ~ söylem 170; ~ süreç 239; ~-tarihsel eleştiri 170; ~ tezahür 118; ~ yapı 248
post-Ödipal patoloji 27
postkoloni(ler) 306
postkolonyal; ~ araştırmalar 21; ~ çalışmalar 18, 20, 30, 116; ~ gelişim 306; ~ özne 287; ~ öznellik sorunu 228; ~ teori 18, 20, 98, 101, 115; ~ toplum 295; ~ uzlaşma teorisi 215
postyapısal şüphe 20
postyapısalcı; ~ teori 98; ~ parçalanmış özne teorisi 115
pozitif; ~ hak talebi 236; ~ özgürlük kavramı 313
pozitivist varsayımlar 20
pratik; ~ akıl 37, 85, 291; ~ felsefe 45; ~ olumlama 300; ~ sorunlar 53
proletarya 298, 301
proleter ayaklanma 297
Prusya devlet otoriteleri 297
psikanalitik açıklama 242; ~ dil 224; ~ kayıt 68; ~ metapsikoloji 95, 258
psikanaliz 15, 18, 69, 71, 87, 138, 209, 242, 243, 258
psikiyatri 196, 197, 199, 201, 206, 207, 208, 209, 210, 212; ~ hastası 197
psikiyatrik; ~ yardım 202; ~ kategoriler 24; ~ müdahale 212; ~ tedavi 150
psiko-dinamik oyun fikri 211
psikoloji 25, 48, 151
psikolojik; ~ amaçlar 48; ~ arzu 52; ~ durum 115, 118; ~ düzey 25, 31, 40, 42, 43, 52, 222, 228, 236, 257, 267; ~ etkileşim 42; ~ farklılaşma 181; ~ formasyonlar 43; ~ özellik 258; ~ özgürlük 45; ~ problemler 163; ~ sorunlar 25, 44, 142; ~ yaralanma 81, 97, 152; ~ yaşam 151;
psikopatoloji 31, 34, 80, 81, 94, 134, 142, 143, 150, 151, 160, 161, 164, 168, 170, 173, 177, 193, 195, 196
psikoterapi 17
psikoterapötik müdahale 135, 138
psişe(ler) 69, 73, 76, 95, 98, 99, 102,

105, 108, 111, 125, 126, 127, 129, 138, 175, 181, 184, 216, 243, 244, 248, 252; ~ kuramı 216; ~nin dinamik etkinliği 124; ~nin etkinliği 85; ~nin metapsikolojik düzeyi 81; ~nin yapısı 72
psişik; ~ arzu 278; ~ asimilasyon 117; ~ aygıt 242, 243; ~ bozukluk 229; ~ bütünleşme eksikliği 197; ~ çözülme 183, 230, 232, 229; ~ dürtü 73; ~ enerji 125, 126; ~ fenomen 251, 254; ~ gelişim 104, 225; ~ ihtiyaçlar 209; ~ istikrar 179; ~ işler 125; ~ kimlik 178; ~ özdeşleşme yapısı paradigması 255; ~ tepki bilimi 306; ~ yapı(lar) 24, 178, 189, 229; ~ yaralanma(lar) 135, 137, 255; ~ yaşam 126, 244, 271, 272; ~ yeniden doğuş 214, 215
psödopodia 252

R
radikal; ~ baskı 62; ~ eşitlik iddiası 234; ~ ikame 235; ~ patolojik kopuş 17
radikalleşme 235
rasyonalist iddialar 21
rasyonalite 198, 302
rasyonalizm 36, 305
rasyonel; ~ fail modeli 100; ~ müzakere 281
Rawls 46, 141, 277, 315, 331
regresyon biçimleri 75
ruhsal; ~ enerji 138; ~ yaralanma 30, 134, 136, 200; ~ yaralar 135; ~ yaşam 71, 73; yeti 86; ~ yaşam olguları 71
rüya 116, 117, 126

S
sabitlik ilkesi 74, 84
saf içkinlik 287, 288
saflık politikası 20
sahip olma süreci 22
saldırganlık; ~ /narsisizm kompleksi 257; ~ teorisi 228; ~ nesne 165
salt psikolojik tatminler 52
savaş nevrozu 77
savunma mekanizmaları 125, 179, 180
saygınlık 235
Schiller 76, 324, 325, 332
Schmitt, Carl 115, 239
Seçim; ~ kapasitesi 224, 229, 231, 232; ~ özgürlüğü 233
semptom 203, 208
Senghor, Leopold 300
sentez 21
sezgisel (heuristic) ayrımlar 24
sınıf çatışması 300
sınırlı libido kaynakları 246
sikolojik düzeyler 45
simgeleştirme 171, 172
simgesel; ~ alan 109 ~ koşullar 172
sistemik tanıma başarısızlığı 191
siyah adamın; ~ egosu 190; ~ ontolojik direnci 147; ~ ontolojisi 26, 146, 180; ~ şeyleştirilmesi 145; ~ tarihi 170
siyah; ~ benlik 179; ~ ego 170; ~ insanlar 305; ~ kimlik 302; ~ özne 145, 299; ~ sömürge özneler 170; ~ ve beyaz ayrımı 112
siyahlık 171, 176, 178, 184, 193, 301, 302; ~ anlayışı 302
siyaset; ~ felsefesi 45, 258; ~ teorisi 139
siyasi; ~ eylem 150, 212, 228; ~ failliğe 96, 97; ~ fayda 280; ~ gelişme teorisi 296; ~ hedefler 141; ~ kurtuluş mücadelesi 142; ~ mücadele 142, 196, 235, 239; ~ örgütlenme 196; ~ sistem 263; ~ sorun 200; ~ sömürgecilik 214; ~ tepki 119; ~ yapı 31
sol entelektüel tarih 297
somut; ~ değerler 235; ~ dekolonizasyon 233; ~ düzeyler 25; ~ eşitlik kavramı 232; ~ eylem 236, 260; ~ kavramsal yapılar 58; ~ kolonyal normlar 232; ~ özgürlük fikri 220; ~ tarihsel özne 114
sonsuz yaşam kategorileri 78
sorumluluk 36, 115, 119, 210
sosyal; ~ alan 220; ~ analiz 195; ~ çekişme 244; ~ dünya 169; ~ düzey(ler) 26, 281; ~ egemenlik söylemi 106; ~ entegrasyon 265; ~ epis-

temik ırkçılık 145; ~ gelişim 148, 229, 279, 296; ~ gelişim açıklaması 279; ~ gelişimin diyalektiği 142; ~ gelişim teorileri 296; ~ kavramlar 169; ~ kurumlar 152; ~ normlar 170, 200; ~ organizasyon 114; ~ patoloji 94, 168, 254; ~ psikopatoloji 196; ~ sistem 168; ~ teori 96; ~ yapılanma 21; ~ yapılar 23
sosyalizm 300, 301, 304
sosyojenik; ~ düzey 172; ~ engeller 173; ~ metapsikolojik yapılar 25
soyut; ~ düzeyler 25; ~ kişilik 224
sömürge 27, 109, 111, 113, 114, 181, 186, 190, 191, 194, 204, 205, 208, 219, 221, 231, 233, 234, 240, 260, 287; ~ aygıtı 230; ~ baskısı 206; ~; ~ durumu 26, 187, 202; ~ dünya düzeni 259; ~ efendisi 215, 219, 221, 226, 237; ~ halk(ı) 204, 205, 286; ~ koşulları 19, 109, 138, ~ mücadelesi 218, 248; ~ nüfusu 194; ~ öznesi 26, 98, 113, 114, 170, 173, 182, 186, 194, 197, 208, 215, 219, 221, 226, 229, 231, 233, 234, 237, 240, 259, 260, 286, 287; ~ psikopatolojisi 31; ~ sistemi 218, 259; ~ tebaası 44, 111, 185, 190, 191, 193, 219; ~ toplumu 44, 153, 171, 191, 192, 260; ~ yönetimi 30, 168, 242
sömürgeci; ~ bağlam 151; ~ baskı 113, 230; ~ dünya 147; ~ düzen 217; ~ efendiler 44; ~ güçler 182; ~ hekim 202; ~ iktidar 185; ~ normatiflik 236; ~ öteki 226; ~ özne 113, 169, 214, 229, 259; ~ özne anlayışı 113; ~ rejim 227; ~ toplum 147; ~ yapı 232
sömürgecilik 20, 24, 44, 97, 98, 103, 111, 112, 114, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 160, 189, 194, 201, 202, 206, 225, 232, 240, 298, 309; ~ bağlamı 44; ~ deneyimi 206; ~ tarihi 151
sömürü şeması 219
söylemsel otorite 180
spekülasyon(lar) 79; ~ yetisi 37
Spivak 19, 30, 100, 101, 103, 332
Spivak, Gayatri 19, 30
süperego; ~/ego ideali 42, 68, 81; ~nun arzu eleştirisi 167; ~nun gelişimi 90, 93, 108; ~nun nesnesi 181; ~nun saldırganlığı 174

Ş
şeylik statüsü 231
şiddet 22, 106, 119, 129, 222, 226, 237, 238, 239, 314
şiddetli denetim biçimleri 99

T
tahakküm 22, 27, 31, 66, 101, 117, 135, 205, 262, 294; ~ olasılığı 22; ~ paradigması 27
talihsizlik yarası 132
tanıma; ~ otoritesi 61; ~ arayışı 192; ~ başarısızlığı 182, 183, 193; ~ çözümlemesi 32; ~ deneyimi 59, 61, 63; ~ ideali 296; ~ ilişkisi 63, 313; ~ karşılaşması 61; ~ kavramı 61; ~ mücadelesi 32; ~ paradigması 219, 228; ~ teorisi 110, 139, 140, 143, 311
tarih; ~ felsefesi 264, 313; ~in içkin gelişimi 265
tarihsel; ~ bağlam 141; ~ gelişim 215, 264, 296; ~ gelişim teorisi 215, 296; ~ ilerleme görüşü 301; ~ konum 303; ~ koşul(lar) 24, 141,154; ~ travma 118; ~ travma 122; ~ teorisi 266
tatmin; ~ araçları 290; ~ arayışı 41, 91, 294; ~ arzusu 163, 165, 278; ~ ilişkileri 312; ~ modelleri 274; ~ olma arzusu 156, 165
tatminsizlik 290
tebaa 61, 193
tedavi 44, 152, 169, 170, 172, 197, 199, 200, 202, 203, 205, 206, 209
tek hücreli organizmalar 78
tekrarlama dürtüsü 127, 128
telos 22
temel; ~ diyalektik içgörü 311; ~ eşitlik normu 238; ~ normatif yeterlilikler 53; ~ ontolojik düzey 169; ~ organizasyon kapasitesi 46; ~ özgürlük düzeyi 50; ~ özgüven bek-

lentisi 140; ~ öznellik düzeyi 24; ~ psişik koşullar 138
teorik; ~ model 27, 262; ~ yapı 68, 112
terapi 49, 71, 163, 292
terapötik; ~ müdahale 171; ~ tedavi 170; ~ zorluklar 27
tez 17, 18, 28, 95, 142, 263, 292
tıbbi tedavi 205; yardım 202
tikel; ~ arzu 264; ~ bağlam 64; ~ örnekler 69; ~ özneler 309; ~ tatmin 47
tin 192, 288, 289, 309
toplumsal; ~ alanın yapılanması 313; ~ bağlam 58, 144, 234; ~ bakış açısı 46; ~ belirlenim 104; ~ bütünleşme 198, 199, 264; ~ değişim 297; ~ durum 30; ~ dünya 37, 152; ~ düzenleme 260; ~ düzey 175; ~ eleştirel niyetler 81; ~ entegrasyon 196; ~ gelişim 214; ~ gelişmenin paradigması 266; ~ güçler 17; ~ ilişkiler 143, 144; ~ istikrar 245; ~ kurucu normlar 266; ~ mücadele 220; ~ normlar kümesi 198; ~ otorite 106; ~ örgütlenme 292, 295; ~ özerklik 264; ~ özgürlük 29; ~ sözleşme 275; ~ yapı 262, 265; ~ yapılanma 142; ~ yapılar 45; ~ yapının işlevi 213
toplumun olumsal normları 256
topoloji 42, 68, 72, 80, 90
topolojik; ~ düzey 245; ~ model 24
travma; ~ analizi 123; ~ anlayışı 116; ~ araştırmaları 98, 116; ~ çalışmaları 18, 20; ~ kuramı 18, 22, 30, 148; ~ kurbanı 118, 126; ~ modelleri 133; ~ analizi 96, 123; ~ işlevi 130; ~ öznesi 27; ~ söylemi 123; ~ sonrası stres bozukluğu 115; ~ teorisi 18, 19, 20, 21, 96, 98, 115, 116, 120, 122, 123, 129, 130, 135; ~nın psikolojik durumu 115, 119; ~nın yapısal boyutu 134; ~nın yarası 116
travmatik; ~ deneyimler 121; ~ nevroz 115, 123, 125, 129, 136; ~ savaş 77; ~ yaralanma 119
tür(ler) 55; ~ örgütlenmesi 48

U
ulus 218, 220, 240, 289, 305
uygarlık açıklaması 268
uyum 19, 24, 45, 46, 50, 53, 67, 97, 105, 113, 130, 174, 194, 208, 217, 281; ~ duygusu 45
uyumsuzluk 128, 148
uzlaşma 126, 128, 140, 215, 245

Ü
üç parçalı diyalektik model 25

V
varlığın hafifliği 145, 146
varlık düzeyleri 44
varoluşsal çatışma 237, 239
vitalizm 71, 72

W
Winnicott 216, 253, 254, 334
Wissenschaft bilimi 51

Y
yabancılaşma 109, 208, 297, 298
yadsıma diyalektiği 69
Yahudilik 266
yanlış; ~ ontolojik açıklama 147; ~ tanınma 97, 141, 149, 178
yapıcı narsisizm 244, 246, 249; ~ kuramı 246
yapıcılık 54
yapısal; ~ dürtü 242; ~ düzeyde kayıp deneyimi 131; ~ iddia 193; ~ özgürlük kapasitesi 232; ~ travma 118, 119, 120, 122, 129, 135
yaralanma 30, 81, 97, 116, 126, 134
yasa 39, 109, 275, 280
yasal tanınma deneyimi 140
yaşam; ~ anlayışı 30; ~ fenomeni 79, 245; ~ın ikili doğası 60
yaygın; ~ benliğin olumsal doğası 175; ~ sosyal normlar 172; ~ travma 137
yeni; ~ hümanizm 95, 245, 261; ~ insan 219, 232, 300; ~ tatmin olasılıkları 163; ~ toplumsal örgütlenme 292
yerel düzey 228

yozlaşma analizi 170

Z

zayıflık 189
zenciliğin statüsü 296
zencilik 300
zihin; ~ beden ayrımı 57; ~-doğa etkileşimi 39
zihinsel; ~ hastalıklar 208; ~ yönler 59
zihnin; ~ mutlak özgürlüğü 39; ~ otoritesi 60
zorunluluk 34, 39, 72, 122