

Rassistische Entfremdung und humanistische Anerkennung

Frantz Fanons antikoloniale Theorie und ihre Rezeptionsgeschichte

Daniel Hildebrandt

Im Zuge von Industrialisierung und Kolonisierung der Weltgesellschaft – marxistisch gesprochen, mit den Auswüchsen der ursprünglichen Akkumulation der Kapitalverhältnisse – entwickelte das rassistische Vorurteil seinen ideologischen Gebrauchswert. Während in den von den Ideen der Aufklärung geprägten atlantischen Revolutionen des 18. und 19. Jahrhunderts die Abschaffung der Sklaverei gefordert wurde, verkehrte sich dieser Emanzipationsanspruch zeitgleich durch eine Ausdifferenzierung der Wissenschaften und einen im Age of Empire hegemonial gewordenen Fortschrittsglauben in sein Gegenteil (Hobsbawm 1995, 110f.). Durch Verwissenschaftlichung und Formen hegemonialer Kulturalisierung wurden rationalisierende Grundlagen geschaffen, aus welchen heraus der Rassismus zu einer menschenfeindlichen und anti-universalistischen Ideologie reifen konnte, welche über Jahrhunderte hinweg globale Gesellschaftsstrukturen und Herrschaftsverhältnisse prägen sollte. Trotz vielfältiger Wandlungen in den vorherrschenden sozio-ökonomischen Bedingungen, einer Vielzahl an Revisionen biologistischer Annahmen der zeitgenössischen Forschung, politischen Demokratisierungsprozessen sowie prägenden historischen Zäsuren in der Zivilisationsbildung, zeigt sich bis dato keine Negation des Phänomens. Vielmehr offenbart dieses eine tiefverwurzelte Kontinuität, in welcher sich der Rassismus als stetiger Antihumanismus erweist. Dieser kurze Abriss zeigt das oftmalige Scheitern des Anspruchs der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789. Trotzdem sollten Aufklärer*innen weiter an einer Einheit des Menschengeschlechts festhalten. Das Wirken und die Philosophie Anton Wilhelm Amo, dem dieser Band gewidmet ist, steht am ideengeschichtlichen Beginn dieser universalistischen Denktradition. Insbesondere dessen Biografie ist eng verbunden mit den Auswüchsen des europäischen Kolonialismus.

Etwas mehr als 200 Jahre nach Amo sah sich Frantz Fanon mit demselben Widerspruch von Ideal und Wirklichkeit konfrontiert. Inmitten der Spätphase der französischen Kolonialmisere entwickelte er ein dialektisches Konzept, welches

den Menschen aus der rassistischen Entzweiung befreien sollte. Fanons Untersuchungsgegenstand ist der Kolonialismus als Totalität, die es nicht bloß zu analysieren, sondern zu zerschlagen gelte. Eben diesen Kampf gegen das rassistische Herrschaftssystem, sei auf politischer, kultureller und psychologischer Ebene zu führen. Mit Jean-Paul Sartre, dessen Wirken prägenden Einfluss auf die Theorie Fanons haben sollte, lässt sich die »innewohnende Zwangsläufigkeit« des kolonialen »Teufelskreis[es]« fassen. Sartre befindet in Hinsicht auf den algerischen Befreiungskrieg:

»[E]s ist nicht wahr, daß es gute Kolonialherren gäbe und andere, die böse sind: es gibt Kolonialherren, das ist alles. Wenn wir das Begriffen haben, werden wir verstehen, warum die Algerier recht haben, zunächst politisch den Kampf gegen dieses wirtschaftliche, soziale und politische System aufzunehmen, und warum ihre Befreiung und die Befreiung Frankreichs nur aus der Zerschlagung der Kolonialherrschaft hervorgehen kann« (Sartre 1956, 6).

Sartre statuiert, wie sich eine universelle Freiheit aller nur über die materielle Aufhebung der konkreten Kolonialherrschaft herbeiführen lässt. Der Rassismusbegriff Fanons entwickelt sich parallel hierzu. Demnach sei »eine Gesellschaft [...] entweder rassistisch oder nicht. [...] Alle Formen der Ausbeutung sind identisch, denn alle finden auf ein und dasselbe ›Objekt‹ Anwendung: den Menschen« (Fanon 1952, 74). In seiner Bestandaufnahme der Gesellschaftsstruktur der 1950er-Jahre sieht er sich jedoch mit einem dynamisierten Kolonialverhältnis konfrontiert, welches sich vom primitiv-sozialdarwinistischen »Vulgärrassismus« der »Vergleichung der Schädelformen« wegentwickelt hat, hin zu einem »kulturellen Rassismus«, dessen »Objekt [...] nicht länger der einzelne Mensch, sondern eine bestimmte Existenz-Form« ist (Claussen 1994, 186f.). Trotz einer scheinbar historischen Übermacht und enormen Anpassungsfähigkeit des rassistischen Vorurteils hält Fanon an der Vorstellung fest, dass dieses Verhältnis aufzuheben sei und eine Anerkennung zwischen schwarz und weiß realisierbar ist. Diese Annahme, dieser von Fanon geforderte »existentialistische Humanismus« (Wolter 2001, 14f.) gilt es näher zu untersuchen.

Im Folgenden möchte ich dessen theoretischen Zugang mit Hauptfokus auf der Schrift *Schwarze Haut, weiße Masken* (Fanon 1952)¹ herausarbeiten und das von Fanon starkgemachte Begriffspaar Entfremdung und Anerkennung vertiefend betrachten. In einem weiteren Schritt werde ich die meines Erachtens widersprüchliche Rezeptionsgeschichte des Werks nachzeichnen. Dessen Schriften, soviel sei vorweggenommen, betrachte ich als eine wichtige Grundlage zum Verständnis des kolonialen Rassismus an sich sowie als einen kritischen Beitrag zur geisteswissen-

1 Im Folgenden abgekürzt als *SHWM*

schaftlichen Debatte um Subjektivität und Postkolonialität der auf Fanon folgenden Dekaden.

1. Leben und Werk

Die Schriften Fanons sind geprägt durch die Erfahrungen des Autors und die politischen Umstände seiner Zeit. Ein Blick auf dessen Biografie erweist sich demnach als eine rasante Fahrt durch die Mitte des 20. Jahrhunderts. Er verrät jedoch auch, woher Fanons humanistischer Anspruch und der Wunsch nach Anerkennung zeugen. Geboren 1925 in der vormals französischen Kolonie Martinique, schließt er sich im Jugendalter freiwillig der Dissidenz an, um gegen den Nationalsozialismus in den Kampf zu ziehen. Fanons Jugendfreund Marcel Manville gibt dessen Worte wie folgt wieder:

»Jedes Mal, wenn die Würde und die Freiheit des Menschen auf dem Spiel steht, betrifft uns das, ob Weiße, Schwarze oder Gelbe, und jedes Mal, wenn sie bedroht sind, wo immer das auch ist, werde ich mich vorbehaltlos für sie einsetzen« (Cherki 2001, 33).

Diese idealistische Freiheitsethik wird jedoch durch die leibliche Erfahrung mit dem anti-schwarzen Rassismus innerhalb der französischen Armee erschüttert. In einem Brief an seine Mutter schreibt Fanon:

»Vor einem Jahr habe ich Fort-de-France verlassen. Warum? Um ein überholtes Ideal zu verteidigen [...] Ich zweifle an allem, sogar an mir selbst. Falls ich nicht zurückkehren sollte, falls ihr eines Tages von meinem Tod durch den Feind erfahrt, tröstet Euch, doch sagt nie: er ist für die gute Sache gestorben [...]; denn diese falsche Ideologie, das Schutzschild der Laizisten und der dummen Politiker, soll uns nicht mehr zum Vorbild dienen« (Cherki 2001, 36f.).

Diesen gesellschaftlichen Widerspruch, den Detlev Claussen als Fanons »bestürzende algerische Erfahrung«² beschreibt, wird sich in *SHWM* als die Zerrissenheit des schwarzen Subjekts offenbaren. Nach Ende des Kriegs zieht es Fanon nach Lyon, wo er Medizin studiert und sich als Psychiater ausbilden lässt. Im politischen Klima der französischen Studierendenschaft der 1950er-Jahre zeigt er großes Interesse an der Marx'schen Methode und Analyse und beteiligt sich an Demonstrationen gegen die Kolonialherrschaft. Der linken und kommunistischen Parteipolitik

2 Claussen hält fest: »1944 gelangt er [Fanon] nach Nordafrika und macht seine erste bestürzende algerische Erfahrung: Die Kolonisierten lieben einander nicht. Antillaner, Afrikaner, Araber – jeder verachtet den anderen, und alle drei lassen sich von einem vierten – dem Kolonialherrn, verachten« (Claussen 1991).

steht Fanon jedoch mit großer Skepsis gegenüber (vgl. ebd., 39f.). In Frankreich befasst er sich mit der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys und der Ethnologie André Leroi-Gourhans. »Er verschlingt Bücher und liest quer durcheinander Lévi-Strauss, Mauss, Heidegger, Hegel, sowie Lenin und den jungen Marx«, erinnert sich dessen Biografin Alice Cherki. Fanon »kennt auch Troztkis Schriften, [...] aber er liest nicht *Das Kapital*. [...] Er liest Freud und auch die wenigen Texte, die damals von Lacan veröffentlicht waren« (ebd., 40). Getragen von diesem theoretischen Potpourri und den politischen Umbrüchen seiner Zeit, als auch durch dessen humanistisches Psychiatriekonzept, welches er am Krankenhaus in Saint-Alban erprobt, entsteht 1952 *SHWM*.

Der Einfluss der europäischen Wissenschaftstradition auf Fanons Denken wird hierbei deutlich. Er gewinnt seine Erkenntnis über die fatale Lage der Kolonisierten nicht entgegen der europäischen Ideengeschichte, sondern aus ihrer eigenen geisteswissenschaftlichen Tradition heraus. Hierdurch, das Schlusskapitel zur Hegel'schen Anerkennungsdiagnostik in *SHWM* bezeugt dies, beruft sich Fanon stetig auf ein universalistisches Menschheitsverständnis. Trotz der eigenen Rassismuserfahrungen hält er an seiner französischen Identität fest und sieht sich als Citoyen.

Kurze Zeit nach der Fertigstellung von *SHWM* wird Fanon nach Blida in Algerien berufen, wo er seiner Arbeit als Arzt nachgeht. In Nordafrika wird er politisch aktiv, referiert an der Universität in Tunis, unterstützt den Widerstand gegen das französische Kolonialsystem und schließt sich der algerischen Befreiungsbewegung, der Front Libération de Nationale (FLN) an. Sein politisches Wirken, den Kampf für die Dekolonisation, trägt er im weiteren Verlauf auf Konferenzen und Kongressen für die afrikanische Revolution vor, dessen Verfechtung er in seinem zweiten Hauptwerk *Die Verdammten dieser Erde* (1961)³ niederschreibt, welches nicht zuletzt durch das von Sartre verfasste Vorwort große Beachtung erfährt. Noch im selben Jahr verstirbt Fanon im Alter von nur 36 Jahren an Leukämie und seine Asche wird mit militärischen Ehren in einem bereits befreiten Teil Algeriens beigesetzt (vgl. ebd., 147f.; Wolter 2001, 22f.).

2. Entfremdung und Anerkennung in *Schwarze Haut, weiße Masken*

Der von Fanon ursprünglich angedachte Titel für *SHWM* lautet *Essay über die Entfremdung des Schwarzen*. Das Werk versteht sich als eine Untersuchung der Kolonialverhältnisse, welche die Menschheit in dichotome Gegenüberstellungen wie schwarz – weiß, Kolonisierte – Kolonisierende, Natur – Kultur drängt. Hierin verfestigt sich begrifflich das *einzigste Schicksal* der Schwarzen als ein Komplex von Minderwertigkeit (vgl. Fanon 1952, 11f.). Die im finalen Titel angelegte Maskenme-

3 Im Folgenden abgekürzt als *VdE*.

tapher verdeutlicht jenes spezifische Entfremdungsverhältnis, in welchem weiße und schwarze Menschen zueinanderstehen. Das schwarze Subjekt maskiert sich, es passt sich dem weißen Subjekt an, ordnet sich ihm unter und begehrt etwas, das ihm selbst nicht zusteht: die weiße Haut. Es lässt sich unschwer erkennen, dass in das Weißsein und das Schwarzsein spezifische Eigenschaften eingeschrieben sind, die dazu verleiten, eine scheinbar minder wertvolle oder gar falsche Identität gegen ein weißes Erscheinungsbild einzutauschen, welches frei von einem jenen identitären Mangel zu sein scheint. Die symbolische weiße Maske verspricht wiederum etwas, das die schwarze Haut nicht erfüllen kann; sie versteckt die schwarze Inferiorität. Hierin begründet sich der Manichäismus des Rassismus.

Fanons Analyse des »schwarzen Problems« (vgl. ebd., 10) nimmt dieses sozialpsychologische Verhängnis des Kolonialismus in den Blick. Gleichzeitig ist er im Wissen darüber, dass es sich eben nicht um ein rein subjektives Verhältnis handelt, denn jenes Dilemma erschöpft sich »nicht in den Problemen der Schwarzen, die unter Weißen leben, es ist auch ein Problem der Schwarzen, die von einer kapitalistischen, kolonialistischen, zufällig weißen Gesellschaft ausgebeutet, versklavt und verachtet werden« (ebd., 170). Damit erkennt Fanon die historische Gewordenheit des Phänomens an und verdeutlicht, »dass die Entfremdung des Schwarzen kein individuelles Problem ist. Neben der Phylogenese und der Ontogenese gibt es die Soziogenese« (ebd., 11). Durch Fanons Rückgriff auf die Vergesellschaftungstheorie nach Norbert Elias verdeutlicht sich die sozialhistorische Komplexität der psychopathologischen Entwicklung des kolonialen Rassismus. Um diese geschichtliche Dynamik nachvollziehen zu können, folgt die Bestimmung von zwei sich bedingenden Analysemomenten; einem psychoanalytisch-subjekttheoretischen und einem historisch-gesellschaftstheoretischen. Gleichzeitig bestimmt Fanon die Notwendigkeit eines politischen Handelns. Neben der regressiven Analyse der Ursachen und Auswirkungen der weißen Maske verweist er auf die Aufhebung der kolonialrassistischen Situation als dem politischen Ziel seiner Arbeit. Dieses sei jedoch erst dann offenbar, »wenn die Dinge, im allermaterialistischen Sinn, wieder an ihrem Platz stehen werden« (ebd., 12).

In den ersten Kapiteln aus *SHWM* nähert sich Fanon dem Entfremdungsverhältnis phänomenologisch an, in dem er sich mit der Sprache, den Geschlechterverhältnissen, der Sexualität zwischen Schwarzen und Weißen, diskriminierenden Alltagserfahrungen sowie der Rolle der schwarzen Familie in der bürgerlichen Gesellschaft Frankreichs auseinandersetzt. Hierbei nimmt er Bezug auf unterschiedliche psychoanalytische Ansätze u. a. Anna Freuds Theorie der Ich-Einschränkung (vgl. ebd., 44), Jacques Lacans Untersuchungen zum Spiegelstadium (vgl. ebd., 53, 209f.) und abschließend Alfred Adlers Entfremdungstheorem (vgl. ebd., S. 177f.). Mit Rückgriff auf diese Modelle kommt Fanon zu dem Urteil, dass der Rassismus vom psychologischen Standpunkt her als Neurose zu behandeln sei. Diese mache auf subjektiver Ebene die Kolonisierten zu Sklav*innen ihrer Minderwer-

tigkeit und die Kolonisator*innen zu Sklav*innen ihrer Überlegenheit (vgl. ebd., 52). Gleichsam betont er die politische Relevanz eines Kampfes der Kolonisierten gegen die Entfremdungstendenzen des Kolonialismus auf zwei sich ergänzenden Ebenen: Gegen die *Epidermisierung der Minderwertigkeit*, sprich gegen das in die Haut eingeschriebene Gefühl eines mangelhaften Daseins, und damit einhergehend gegen die ökonomisch-historische Situation der kolonialen Epoche. Der soziogenetischen Entfremdung des kolonisierten Subjekts setzt Fanon begrifflich die Anerkennung entgegen (vgl. ebd., 177f.).

In einer kritischen Auseinandersetzung mit Sartres Seinsethik sowie dessen politischen Schriften⁴ erschließt Fanon das existentialistische Problem, in welches die Kolonisierten geworfen sind. Demnach sei für das schwarze Subjekt »in einer kolonisierten und zivilisierten Gesellschaft [...] jede Ontologie unrealisierbar« (ebd., 93) und somit die Möglichkeit einer authentischen Anerkennung verunmöglicht. Aus der Ich-Perspektive sprechend klagt Fanon an, dass sein Körper nicht in seiner Subjektivität wahrgenommen werde, vielmehr zwingt ihn der *weiße Blick* dazu, sich für seinen Körper, seine Rasse und seine Vorfahren verantworten zu müssen (vgl. ebd., 96f.). Fanon kapituliert vor der Welt der Weißen und erfährt sich nicht länger als Mensch, sondern als etwas Minderwertiges:

»An jenem Tag, da ich desorientiert war, außerstande, mit dem anderen, dem Weißen draußen zu sein, der mich unbarmherzig einsperrte, begab ich mich weit, sehr weit fort von meinem Dasein und konstruierte mich als Objekt. [...] Langsam komme ich in einer Welt an, daran gewöhnt, nicht mehr auf ein plötzliches Auftauchen Anspruch zu erheben. Ich bewege mich kriechend fort. Schon sezieren mich die weißen, die einzige wahren Blicke. Ich bin *fixiert*. [...] Ich fühle, ich sehe in diesen weißen Blicken, dass nicht ein neuer Mensch Einzug erhält, sondern ein neuer Typus Mensch, eine neue Gattung. Eben ein Neger!« (ebd., 96, 99).

Mit dieser erniedrigenden Erkenntnis greift die Entfremdung zwischen Körper und Welt vollumfänglich. Die Suche nach einem Ausweg hieraus findet in Auseinandersetzung mit Sartres Existentialphilosophie statt. Deren Grundannahme ist die Verantwortung zur Freiheit einer jeden Existenz und somit die Ablehnung eines jeden Essentialismus des Ichs (vgl. Sartre 1943, 14f.). Daraus ergibt sich eine klare Trennung zwischen Sein und Phänomen, woraus Sartre die Eigenverantwortung des zum Selbstbewusstsein gekommenen Subjekts folgert, die eigenen

4 Fanon setzt sich in *SHWM* vertiefend mit Sartres *Überlegungen zur Judenfrage* (1944) und *Schwarzer Orpheus* (1948) auseinander. Ersteres dient der Gegenüberstellung von Antisemitismus und Rassismus und der Analyse des antihumanistischen Kerns beider Ideologeme. Letzteres stellt Sartres Lobesrede der Négritude-Bewegung dar. Fanon schließt hieran an, kritisiert jedoch vehement Sartres orthodox marxistische Reduktion des Rassismus auf einen Nebenwiderspruch der kapitalistischen Klassenverhältnisse (vgl. Fanon 1952, 115f.).

Handlungen mit Blick auf das Zukünftige frei bestimmen zu müssen (vgl. ebd., 95f.; 836f.).

Sartres phänomenologische Ontologie aus *Das Sein und das Nichts* (1943) greift kritisch auf die Bewusstseinsphilosophie Georg Wilhelm Friedrich Hegels zurück, betrachtet diese jedoch nicht im Verhältnis eines synthetisierten Geistes, der über den Zustand der Selbstentfremdung wieder zu sich zu finden vermag, sondern über die Absurdität der Freiheit des Seins. Dieser Ansatz Sartres wird in *SHWM* als phänomenologische Ontologie des Rassismus konkret. Was Hegel als *Negation der Negation* bestimmt, um das Subjekt-Objekt-Verhältnis zu versöhnen, ist in Sartres Aufriss die *Nichtung des Nichts*, welche die menschliche Existenz zu bestimmen vermag (vgl. ebd., 84). Die Vermittlung des Subjekts mit der Welt verläuft hiernach über die Freiheit, das *Frei-sein*, welches Sartre als ontologisches Prinzip der Existenz voraussetzt (vgl. ebd.). Seine zentrale Losung, dass der Mensch dazu verurteilt sei, frei zu sein, fasst diesen radikalhumanistischen Ansatz treffend zusammen (vgl. Sartre 1946, 125).

Die Existenz des Bewusstseins für-sich ist somit mit der Absurdität der Welt konfrontiert. An dieser Stelle zeigt sich im Aufriss Sartres die Entfremdung, in der das präreflexive Cogito (die Subjektivität) dazu verdammt ist, sich in der Faktizität dieser kontingenten Konstellation zurechtfinden zu müssen (vgl. Sartre 1943, 119). Diese ist in die Welt geworfen und somit einer Situation ausgeliefert, in der sie stets das Andere (das Nichts) nichten, sprich objektivieren muss (vgl. ebd., 173). Der zur Freiheit seiner eigenen Möglichkeiten verdamnte Mensch kann sich in ihr zu keiner Zeit als Totalität greifen, er steht im ständigen Schatten des Absurden; Entfremdung erweist sich somit bei Sartre als dauerhafter und unüberwindbarer Zustand, in dem das Für-sich immer Mangel an sich selbst als absolutes Für-sich ist (vgl. ebd. 190; Renault 2014, 96). Auch der kolonisierte Mensch folgt dem ontologischen Prinzip der Existenz und ist somit zur Freiheit verdammt, auch wenn ihm diese physisch durch die Kolonialherr*innen geraubt wurde. Fanon begründet hierin die Notwendigkeit des dekolonialen Kampfes. Demnach sei es eines jeden Pflicht, die »Freiheit nicht durch [s]eine Wahlen zu verleugnen« (Fanon 1952, 195). Das schwarze Subjekt wird in eine koloniale Situation, eine weiße Welt geworfen, welche ihm jegliches Sein als solches abspricht. Wenn Sartre nun die Bewegung des Für-sich's als den fortwährenden Entwurf zeichnet, die es ermöglicht, sich selbst als Sein zu begründen, bedeutet dies ein erstes Bewusstwerden über die eigene Existenz.

In *SHWM* beschreibt Fanon, wie er der schmerzlichen Konfrontation mit dem weißen Blick mit einer Flucht in die Vernunft entgegnet. Diese erscheint zunächst als antithetischer Moment, um »dem Weißen [zu] zeigen, dass er im Irrtum war« (ebd., 101f.). Der Versuch, die Welt zu rationalisieren, sollte jedoch an der immanenten Unvernunft des Rassismus scheitern, da es »dem Weißen oblag [...], irrationaler zu sein als ich« (ebd., 106). Das teuflische Spiel des Rassismus macht dem

schwarzen Subjekt auf seiner Suche nach einer eigenen Existenz stets zu einem »Gefangenen des Höllenkreises«, es »besteh[t] aus Irrationalem; [...] Irrational bis zum Hals« (ebd., 100, 106). Dem setzt Fanon die Notwendigkeit der Herausbildung eines (schwarzen) Bewusstseins in einem Prozess der Selbsterkennung entgegen, womit er die Möglichkeit der Überwindung der Entfremdung in der Anerkennung vorbereitet. In der philosophischen Gegenüberstellung von Sartre und Hegel, versucht Fanon ein Stück weit die Absurdität, die der Kolonialismus ihm entgegenbringt, zu rationalisieren. Das kolonisierte Subjekt habe demnach sein Schwarzsein in einer weißen Welt für-sich zu realisieren, die im Rassismus konstruierte Nähe zur Natur zu akzeptieren und sich dieses als einen Moment existentieller Erkenntnis anzueignen (vgl. ebd., 109). Fanon fordert in seinem dialektischen Aufriss somit zwei sich bedingende Momente ein: Zunächst das Bewusstwerden über die eigene Lage im Kolonialsystem, in dem die eigene Existenz nicht länger geleugnet wird und daraus resultierend die Aufhebung dieses knechtischen Verhältnisses. Er hält fest: »In der Welt, in der ich fortschreite, erschaffe ich mich unaufhörlich. Ich bin solidarisch mit dem Sein, insofern ich es überwinde« (ebd., 195). Die Akzeptanz dieses unfreiwillig gewählten Zustands ist jedoch eine schmerzhaft und zutiefst zerrüttende Erfahrung:

»[I]ch ergreife dieses Negersein und stelle, Tränen in den Augen, seinen Mechanismus wieder her. [...] Ich wollte aufstehen, aber die ausgeweidete Stille floss in mich zurück, mit lahmen Flügeln. Unverantwortlich, zwischen dem Nichts und der Unendlichkeit, begann ich zu weinen« (Fanon 1952, 120f.).

Antirassistischer Rassismus

Eine Möglichkeit zur Verarbeitung dieses traumatischen Schmerzes sieht Fanon in der frankophonen Literaturströmung der Négritude, welche in Poesie, Philosophie und politischen Schriften die koloniale Erfahrung verarbeitet. In Schwarzer Orpheus verdeutlicht Sartre die in der schwarzen Poesie verborgene dialektische Stärke:

»Die Négritude ist wie die Freiheit Ausgangspunkt und letztes Ziel: es geht darum, sie vom Unmittelbaren zum Mittelbaren übergehen zu lassen, sie zu thematisieren. Es geht also für den Schwarzen darum, für die weiße Kultur zu sterben, um für die schwarze Seele wiedergeboren zu werden, wie der platonische Philosoph für seinen Körper stirbt, um für die Wahrheit wiedergeboren zu werden« (Sartre 1948, 57).

Die Strömung erschließt die Welt durch eine explizit schwarze Vernunft.⁵ Dies vollziehe sich in gezwungener Abgrenzung zum technisierten, praktischen Vernunftprinzip der weißen Welt, vermittelt durch Sinnlichkeit und die Wiederaneignung der Sprache durch das Aufbegehren der Poesie (vgl. Fanon 1952, 109). Es ist eine Wiederaneignung, welche die eigene Stimme aus der Tiefe der unterdrückten Seele erklingen lässt (vgl. ebd., 106f.). Die implizierte Versagung der weißen Norm beschreibt Fanon im Sinne Sartres als »antirassischen Rassismus« (Sartre 1948, 45) und verortet die Négritude mit den Worten Aimé Césaires als »den großen Negerschrei, [mit dem] erschüttert wird in ihren Fugen die Welt« (Fanon 1952, 53f.). Ein Fundament des Kampfes um Anerkennung wird deutlich, denn die Poesie und die Dichtkunst entfalten sich als *negrisches Gefühl* und *gefühlsbetonte Sensibilität* und somit als Waffen gegen die weiße Überlegenheit (vgl. ebd., 109f.). Fanon beschreibt den schwarzen Aufschrei als die Vermählung mit der Welt. In den Werken der Négritude findet diese idealistische Vorstellung ihren Ausdruck, worin Fanon die entscheidende Gegenbewegung zur kolonialen Entfremdung sieht: »Ich wurde zum Dichter der Welt. [...] Endlich war ich anerkannt, ich war nicht mehr ein Nichts« (ebd., 111).

In dieser ontologischen Negation setzt Fanon in *SHWM* zur Überwindung des rassistischen Vorurteils an und bestimmt das schwarze Bewusstsein als jene subjektivierende Kraft, welche sich im Absoluten verlieren kann. Daher gebe es sich nicht als Mangel, »[es] ist. Es haftet an sich selbst« (ebd., 117). Durch die Befreiung der Sprache in der Négritude offenbart sich die schwarze Existenz – im Bewusstsein über Körper, Geschichte und Welt – als Antithese zum kolonialen Rassismus. Das kolonisierte Subjekt möchte sich als Absolutes begreifen. Dabei verweist es durch die Transzendierung der eigenen Erfahrungen auf die rassistische Entzweiung der Welt, wodurch es zum schwarzen An-und-für-sich wird, als welches es die Vernunft der weißen Welt in Frage stellen kann (vgl. ebd., 117f.).

Schwarzer Knecht, weißer Herr

Das mit Bezug auf Sartres Freiheitsethik erlangte schwarze Selbstbild möchte ich als einen Moment immanenter Anerkennung beschreiben. Es impliziert die von Fanon geforderte Solidarität mit dem Sein (ebd., 195), die den Kolonisierten ihren Subjektstatus, ihre menschliche Existenz wiederbringt. Im Abschlusskapitel aus *SHWM* schließt Fanon hieran an und sucht in Auseinandersetzung mit der

5 In Abgrenzung zum Begriff der Schwarzen Vernunft, der durch Achille Mbembe in den postkolonialen Diskurs eingeführt wurde (vgl. Mbembe 2014), muss Fanons Trennung zwischen einem allgemeinen menschlichen und einem partikularen, schwarzen Vernunftprinzip als antithetische Notwendigkeit verstanden werden, welche der dem Rassismus immanenten Unvernunft entspringt.

Herr-Knecht-Dialektik aus Hegels *Phänomenologie des Geistes* (1807) nach dem historischen Moment, in dem sich das immanente Anerkennungsverhältnis zwischen schwarzem Knecht und weißem Herrn als ein menschliches transzendieren kann.

In der *Phänomenologie des Geistes* unternimmt Hegel den Versuch, die allgemeine Bewegungstendenz des Geistes in der Weltgeschichte zu bestimmen. Ausgehend von der kleinsten metaphysischen Einheit, dem Bewusstsein, folgert er dessen Entwicklung, über das Selbstbewusstsein und die Vernunft, hin zum Geist, welcher seine Bestimmung in der Synthese des absoluten Wissens findet (vgl. Hegel 1807, 104f.). Es ist davon auszugehen, dass Fanons Hegel-Lesart stark durch die existentialistisch-marxistische Werkinterpretation Alexandre Kojèves geprägt ist (vgl. Descombes 1982, 61f.; Bulhan 1985, 102; Kleinberg 2003). Kojèves Bewertung des Herr-Knecht-Verhältnisses zeichnet sich durch eine starke Historisierung aus. Dieser synthetisierenden Geschichtsdiagnostik (vgl. Fetscher 1958, 8) zufolge, sei die Möglichkeit eines »Ende[s] der Geschichte[,] durch die vollendete soziale Wechselwirkung« bereits gegeben, deren Inhalt »die absolute Vermittlung ist und die bestehende Selbstständigkeit zum Moment hat« (Kojève 1947, 33). Folglich seien die Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft mit der französischen Revolution realisiert und somit eine Grundlage für einen Kampf der Kolonisierten um Anerkennung verwirklicht worden.⁶ Nicht zuletzt die Aufstände auf Haiti 1791 legen ein historisches Zeugnis für diese Interpretation ab (vgl. Buck-Morss 2011).

In *SHWM* verdeutlicht sich das Problem der fehlenden Erfahrung der Schwarzen mit dem Anerkennungskampf für eine menschlichere Welt, da diese eine derartige Auseinandersetzung bisweilen nicht geführt haben (Fanon 1952, 186). Das Ende der Sklaverei (Fanon bezieht sich hier explizit auf die Geschichte Martiniques) sei nicht eigenmächtig erkämpft worden, vielmehr seien die Kolonisierten vom *Herren* befreit worden. »Die Umwälzung hat den Schwarzen von außen erreicht. Der Schwarze ist agiert worden« (ebd., 185). So gestalte sich die Freiheit der Kolonisierten lediglich als ein gnädiges Geschenk der Weißen, die ihren Sklaven

6 Mit Blick auf Hegel folgt Kojève, dass der Kampf – gemeint ist an dieser Stelle der konkrete weltgeschichtliche Kampf zwischen den Klassen wie ihn Karl Marx vor Augen hatte – in der Französischen Revolution zum *lutte finale* gekommen sei. Kojèves Analyse setzt Napoleon Bonaparte als Vollender der Geschichte; er wird zum Gottmensch der Neuzeit und Hegel zu dessen Prophet. Mit diesem Ende der Geschichte kann sich folglich der Arbeiterknecht verwirklichen, wodurch ein Rückzug in die Innerlichkeit stattfinden kann. Ideologische Kämpfe um Religion, Philosophie, Freiheit und letztendlich auch um die Anerkennung, können von nun an, mit der Realisation des Bürgertums als dem herrschenden Konzept, ausgefochten werden. Es sind die objektiven Bedingungen geschaffen worden, in denen der Mensch die Existenz im absoluten Wissen subjektiv verwirklichen kann. Im universellen und homogenen napoleonischen Staat findet die Weltgeschichte ihre Synthese, welche den Kampf von Herren und Knechten zu Ende bringt (vgl. Kojève 1947, 61f.; Ottmann 1977, 96f.).

von nun an gestatten mit ihnen an einer Tafel zu speisen (ebd.). In einem andauernden Dilemma der Unfreiheit verfestigte sich, dass die Kolonisierten den Preis der Freiheit nicht kennen, da sie nicht um sie gekämpft haben. Im rassistischen Spiel der europäischen Hegemonie haben sie zwar für die Idee der Freiheit gekämpft, sei es in der Französischen Revolution oder den Weltkriegen, es sollte jedoch stets ein Kampf für eine weiße Freiheit und eine weiße Gerechtigkeit bleiben (vgl. ebd., 186).⁷ Für das kolonisierte Subjekt gibt es keine Gewissheit durch Anerkennung, denn dadurch, dass ihm von der weißen Gesellschaft die Hand gereicht wurde, bleibt es weiterhin als Mythos, als das objektivierte Andere bestehen. Somit verweilen die französischen Schwarzen weiterhin in der Imago der weißen Maske; sie sind in eine unerträgliche Situation geworfen, in der ihnen die Gewissheit der Anerkennung im gegenseitigen Bewusstsein fehlt (vgl. ebd., 187f.).

In einem abschließenden Ausblick rekapituliert Fanon das existentielle Dilemma der Schwarzen im Kolonialismus und knüpft den Ausweg hieraus an die Marx'sche Revolutionstheorie an (vgl. ebd., 189; Marx 1852). Das gegebene Moment immanenter Anerkennung im Status Quo von Schwarzen und Weißen erscheint ihm als unzulänglich; Fanon sucht somit weiter im Begriff der Geschichtlichkeit nach einem Moment transzendentaler Anerkennung. So heißt es: »[Die] Entfremdung aufheben werden diejenigen Neger und Weiße, die sich geweigert haben, sich in den substanzialisierten Turm der Vergangenheit sperren zu lassen« (Fanon 1952, 191). Die kolonial geschaffenen Kategorien, die Einteilung der Welt in den schwarz/weiß-Manichäismus, sollen im historischen Prozess negiert und auf den Scheiterhaufen der Geschichte verbannt werden. Fanons politisches Revolutionsprojekt stellt die Kämpfenden dabei stets in den Anspruch eines universalistischen Prinzips. Es gehe nicht um vereinzelte Kämpfe, in denen die Vergangenheit zurückerobert werden soll, sondern um eine Revision der ganzen Vergangenheit der Welt sowie um Solidarität mit jedem Kampf gegen die menschliche Unterjochung (vgl. ebd., 192). Das revolutionäre Subjekt dieser Fortschrittshoffnung liegt dabei im mündigen Menschen. Fanon erläutert:

»Meine schwarze Haut besitzt keine besonderen Werte. [...] Als Mensch verpflichte ich mich, der Gefahr der Vernichtung ins Auge zu sehen, damit zwei oder drei Wahrheiten ihr Licht auf die Welt werfen. [...] Es gibt keine schwarze Mission; es

7 In einer Fußnote expliziert Fanon das Verhältnis von Herrschaft und Knechtschaft und weist deutlich auf die Differenz der Hegel'schen Dialektik zur kolonialen Situation: »Bei Hegel geht es um Gegenseitigkeit, hier pfeift der Herr auf das Bewusstsein des Sklaven. Er will nicht seine Anerkennung, sondern seine Arbeit. Ebenso wenig lässt sich hier der Sklave mit demjenigen vergleichen, der, sich im Objekt verlierend, in der Arbeit die Quelle seiner Befreiung findet. Der Neger will sein wie der Herr. Daher ist er weniger selbstständig als der Hegel'sche Sklave. Bei Hegel wendet sich der Sklave vom Herren ab und dem Objekt zu. Hier wendet sich der Sklave dem Herren zu und gibt das Objekt auf« (Fanon 1952, 215).

gibt keine weiße Bürde. [...] Ich bin kein Gefangener der Geschichte. Nicht in ihr darf ich nach dem Sinn meines Schicksals suchen« (ebd., 193ff.).

Der »wahre *Sprung*« hin zu einer transzendentalen Anerkennung liege demgegenüber darin, »die Erfindung in die Existenz einzuführen« (ebd. 195). Der Erkenntnisgewinn über die eigene historische Lage liegt in der Eigenverantwortlichkeit eines jeden existentialistischen Imperativs.

3. Die Rezeptionsgeschichte Fanons

Aus der Biografie Fanons lässt sich dessen Verhältnis zur Epoche bestimmen. Sein Werk begleitet das Ende des Kolonialismus und ist geprägt durch die Phase der Dekolonisierung, die nach dem Ende des zweiten Weltkriegs global um sich greift. Insbesondere *VdE* zeugt hiervon (vgl. Wolter 2001, 24). Die geisteswissenschaftliche Reflektion von dessen Arbeiten, als auch die aus der dekolonialen Erfahrung gereifte Postkoloniale Theorie verselbstständigten sich posthum, denn Fanon sollte weder die Befreiung Algeriens von der französischen Kolonialherrschaft noch das realpolitische Scheitern seiner in *VdE* formulierten Hoffnung auf nationale Souveränität und sozialistische Demokratisierung der afrikanischen Staaten miterleben (vgl. Fanon 1961, 226f.). In diesem Klima gestaltete sich die Rezeption seiner Werke in widersprüchlicher Art und Weise. Auch wenn Fanon seine in *SHWM* formulierten Ansätze in der algerischen Zeit ab 1953 weitestgehend unbeachtet lassen sollte, zeigt sich insbesondere hierin sein humanistischer Anspruch vollumfänglich. Die historische Transformationsphase, in der beide Werke entstehen, wirkt sich in unterschiedlicher Weise auf die Rezipient*innen Fanons aus (vgl. Gordon 1996, 1f.). In der 2001 erschienen Untersuchung von Udo Wolters, dessen Buch *Das obscure Subjekt der Begierde* die bisweilen einzige umfangreiche Analyse von Fanons Gesamtwerk im deutschsprachigen Raum darstellt, werden entsprechend zwei Stränge der Rezeption unterschieden: ein traditionsmarxistisch-materialistischer und ein kulturtheoretisch-postkolonialer Ansatz. Wolter wirft hierbei die Frage auf, wie Fanon zu einem Begründer des klassischen Antikolonialismus der nationalen Befreiungsbewegungen und eines anti-foundationalist Postkolonialismus zugleich werden konnte und hinterfragt die jeweilige Lesart kritisch (vgl. Wolter 2001, 14).

Fanon als Klassenkämpfer?

Was beide Zugänge zunächst eint und was unmittelbar ins Zentrum der Kritik zu rücken hat, ist die partikulare Fokussierung auf einzelne Anteile von Fanons Wirken, verbunden mit einer jeweiligen theoretischen Zielvermittlung. Bei der Zusammenführung der Inhalte der von Wolter bestimmten Schwerpunktlegungen zeigt sich, dass die politische Fanon-Lesart der antiimperialistischen Linken sich vor

allem auf die Lektüre von *VdE* beschränkt und den materialistischen Schwerpunkt in dessen Analyse verfolgt.⁸ In den Fokus der marxistischen Theoretiker*innen der 1960/70er-Jahre rücken dabei Begriffe wie Gewalt, Kampf und nationale Befreiung, sprich jene Kategorien, welche in *VdE* anhand zeithistorisch aktueller Befreiungskämpfe entwickelt werden (vgl. Fanon 1961, 27f.). In dieser politischen Wendung werden die hegelianische Anerkennungsdiagnostik sowie die psychoanalytische Subjekttheorie weitestgehend ausgeklammert und somit die Methodologie aus *SHWM* aufgegeben. Vielmehr begibt sich die marxistische Bewegungslinke verbissen auf die Suche nach einem revolutionären Subjekt, welches sie in den sprichwörtlichen Verdammten dieser Erde zu finden hofft. Für Fanon lässt sich ein solches revolutionäres Subjekt konkret in den bäuerlichen Massen der kolonisierten Staaten verorten. In *VdE* wird diese Vorreiterrolle der subproletarischen Landarbeiter*innen als die »[g]egenseitige Begründung von Nationalkultur und Befreiungskampf« vertiefend ausgeführt (ebd., 181f.). Der klassenkämpferische Impetus verweist jedoch zugleich auf einen theoretischen Widerspruch zu der Forderung nach humanistischer Gleichheit, wie sie noch in *SHWM* eingefordert wurde. Wolters folgend, hier schließe ich mich an, erweist sich die Portraitierung eines Fanons der bloßen Klassenkämpfe als unzureichend. Die politische Darstellung verweilt als eine partikuläre Ideologisierung von dessen phänomenologischer Mehrebenenanalyse entfernt.

... oder als postkolonialer Denker?

Die Rezeption der poststrukturalistisch geprägten Wissenschaften, die an Fanon anzuknüpfen vermag und sich mit dem *cultural turn* in den Sozial- und Geisteswissenschaften ab den 1980er-Jahren verselbstständigte, legt ihren Interessenschwerpunkt wiederum auf die subjekttheoretischen Anteile, die primär in *SHWM* gezeichnet werden. Darin findet ein Rückgriff auf Begriffe wie Kultur, Sprache und Identität statt (vgl. Said 1994; Hall 1996; Mbembe 2014). Diese zusammenfassende Darstellung wird zugegebenermaßen nicht volllängst den umfangreichen Zugängen der Autor*innen der Postcolonial Critique gerecht, jedoch zeichnet sich eine Tendenz ab, die Fanons scheinbar überholten Universalismus und seine dialektische Methode durch Konzepte wie Hybridität, Differentialität und Dekonstruktion zu ersetzen versucht. Während in der traditionsmarxistischen Rezeption der 1960er/70er die Rolle des Kampfes um Anerkennung zur Rolle des dekolonialen Befreiungskampfes überhöht wurde, vollzieht sich im postkolonialen Verständnis eine völlige Abkehr von dessen Bestreben, die Totalität ökonomischer und dauerhafter Entfremdung der Kolonisierten und die dem zu Grunde liegenden histori-

8 Zu nennen sind u. a. die analytischen Schriften von Hussein M. Adam, Renate Zahar, Cedric Robinson und gegenwärtig Peter Hudis, in denen eine politische Begriffsgeschichte der dekolonialen Kategorien Fanons verfolgt wird.

schen Widersprüche aufzuheben. Beim Blick auf das vielzitierte, von Homi Bhabha verfasste Vorwort zur englischen Ausgabe von *SHWM* wird dies deutlich. Darin formuliert Bhabha Kritik an Fanons Festhalten an der Hegel'schen Herr-Knecht-Dialektik und verwirft dementsprechend die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung zu Gunsten eines Differenzdenkens, aus welchem heraus er den Begriff der Kultur in den Mittelpunkt möglicher politischer Interventionen stellt (Bhabha 1986, XXXIIIff.). Bhabha fragt sich: »Can there be life without transcendence? Politics without the dream of perfectibility?« Und argumentiert wider Fanon: »Unlike Fanon, I think the *non-dialectical* moment of Manicheanism suggests an answer. [...] it is possible, I believe, to redeem the pathos of cultural confusion into a strategy of political subversion« (ebd., XXXIII).

Hierin bestätigt sich Bhabhas Abkehr von der Notwendigkeit einer Negation der Negation als historisches Ziel dekolonialer Politik, vielmehr verlagert er den Fokus der Kritik auf die Machtverhältnisse von Repräsentation, Identität und Autorität. Dies bedeutet jedoch die Abkehr von einer Gesellschafts- und vor allem von einer konkreten Herrschaftskritik des Kolonialismus. Das subversive Potential, die *strategy of subversion* wird indessen an Körper und Subjektivität des*der Einzelnen gebunden und somit die von Fanon angestrebte Anerkennungsdiialektik zu einer Art *positiven* und mystischen Rückgewinnung einer schwarzen Authentizität erklärt. Die poststrukturalistische Interpretation von *SHWM*, und damit die scheinbare Aufgabe des marxistisch-existentialistischen Zugangs des Werks, steht jedoch im Widerspruch zu der von Fanon formulierten Kritik, bspw. dessen Abarbeitung an den Inhalten der Négritude-Bewegung (vgl. Wolter 2001, 39; Fanon 1952, 53f.).

Die gegenläufige Lesart Bhabhas lässt sich am Beispiel von dessen Verweis auf Fanons Essay *Algeria Unveiled* (1959) (dt: *Der Schleier*) weiterführend verdeutlichen. In diesem Text zeigt sich Fanons dialektische Argumentationsweise vollumfänglich. Er untersucht darin die Rolle des islamischen Schleiers, dem Haïk, in der algerischen Revolution und beschreibt wie die algerischen Frauen durch ihre Mitarbeit am antikolonialen Widerstand gegen die französischen Besatzer*innen gleichsam mit der patriarchalen Unterdrückung der autochthonen Kultur brechen konnten. Fanon schreibt:

»Es besteht [...] im Verlauf der Kolonisierung in Algerien eine sehr konkrete, wahrnehmbare historische Dynamik des Schleiers. Zu Anfang ist der Schleier ein Widerstandsmechanismus, sein Wert bleibt jedoch für die soziale Gruppe sehr hoch. Man verschleierte sich aus Tradition, wegen der strengen Geschlechtertrennung, aber auch, weil der *Besatzer Algerien entschleiern will*. In einem zweiten Schritt ergibt sich der Umbruch anlässlich der Revolution und unter ganz bestimmten Umständen. Der Schleier wird im Zuge der revolutionären Aktion abgelegt. Das Bedürfnis, den psychologischen oder politischen Offensiven der Besatzer eine Niederlage zu bereiten, wandelt sich nun zu einem Mittel zum Zweck, einem Werk-

zeug. Der Schleier hilft Algerien, die neuen Probleme zu bewältigen, mit denen sie der Kampf konfrontiert« (Fanon 1959, 66).

Durch den aktiven Eintritt in den Widerstandskampf sind die algerischen Frauen dazu gezwungen, die objektivierende Uniform (vgl. ebd., 8) des Schleiers abzu-legen, gleichzeitig ermöglicht dies den Ausbruch aus der patriarchalen Familienstruktur in die öffentliche Sphäre, in welcher die Frauen unverschleiert ein neues Körpergefühl erfahren können als auch aktiv agieren müssen (vgl. ebd., 34f.). Am Ende dieses Prozesses hat sich, so Fanon, durch die Teilhabe am Kampf ein Bewusstsein über das eigene Sein, aber auch ein neuer Blick auf die familiären Herrschaftsbeziehungen postulieren können. »Es sind die Erfordernisse des Kampfes, die in der algerischen Gesellschaft neue Haltungen, neuen Verhaltensweisen, neue Erscheinungsformen bewirken« (ebd., 66).

Bhabha bezieht sich im Vorwort zu *SHWM* ebenfalls auf das Schleier-Essay und schreibt:

»In Fanon's essay *Algeria Unveiled* the colonizer's attempt to unveil the Algerian woman does not simply turn the veil into a symbol of resistance; it becomes a technique of camouflage, a means of struggle – the veil conceals bombs. [...] As the ›veil‹ is liberated in the public sphere, circulating between and beyond cultural and social norms and spaces, it becomes the object of paranoid surveillance and interrogation« (Bhabha, 1986, XXXIV).

Erstaunlicherweise verfehlt Bhabha es, die von Fanon stark gemachte Rolle des Kampfes und die der vergesellschaftenden Wirkmacht des Haik in den Fokus zu nehmen; vielmehr kulturalisiert er die Bedeutung des Schleiers und schreibt diese diskurstheoretisch in die symbolische (Neu-)Ordnung der algerischen Traditionen ein. Bhabha bestreitet keineswegs das emanzipatorische Potential des revolutionären Kampfes, jedoch scheint er die soziohistorische Dimension und die patriarchalen Zwänge, welche Fanon durchaus zu betonen weiß, weitestgehend auszublenken und spricht primär von kulturellen und sozialen Normierungen, die durch die Symbolik der Entschleierung neu verhandelt werden müssen, anstatt von den materiellen Verhältnissen der kolonialen Herrschaftsbeziehungen.

Der Verweis auf Bhabhas Interpretation des Schleier-Essays zielt nicht darauf ab, dessen Anliegen als durch und durch fehlerhaft zu skizzieren und auch nicht darauf, die postkoloniale Lesart Fanons von vornherein als abwegig zu diskreditieren. Jedoch gilt es die argumentativen Leerstellen aufzuzeigen, bspw. das Übergehen des hegelianisch-existentialistischen Kerns der Fanon'schen Argumentation, der Möglichkeit, durch den aktiven Kampf zum Bewusstsein über die Möglichkeit der Befreiung voranzuschreiten (vgl. Wolter 2001, 216f.). Eben diese Leerstellen ergeben sich aus der partikularen Anwendung bzw. dem bewussten Zurückstellen ganzer Denklinien, welche die Elementaridee aus *SHWM* mittragen. So hat sich

gezeigt, dass sowohl die traditionsmarxistische als auch die kulturtheoretische Rezeption Fanon von seinem eigentlichen Denken entfernt, in dem sie ihn lediglich interpretieren anstatt zu analysieren; der Autor wird zur ideellen Projektionsfläche. Mit Ania Loomba lässt sich die Kritik an beiden Traditionslinien treffend zusammenführen. Sie hält fest: »Both these Fanons – the one who embodies post-structuralist angst, and the one who embodies revolutionary fervour – are cast in the very images that the critics would like to project of themselves« (Loomba 1998, 147).

Wie weiter mit Fanon?

Auch mit dem formalen Ende des Kolonialismus zeigen sich die gesellschaftlichen und ökonomischen Nachwirkungen bis heute in weitreichender, teils gewaltvoller Form. Ein Moment gegenseitiger Anerkennung, wie ihn sich Fanon erhofft hat, ist bei weitem nicht in Sicht. Aktuelle Geschehnisse wie der Mord an George Floyd in den USA und die dadurch neuentflammte globale *Black Lives Matter* Protestbewegung weisen eindrucksvoll darauf hin. Fanons Konzept, vor allem seine in *SHWM* stark gemachte Anerkennungstheorie, können einen Beitrag zu der Debatte um die gesellschaftliche Stellung von schwarzen Menschen leisten.

In meinem Beitrag konnte ich aufzeigen, wie mit Fanon eine antirassistische Dialektik hin zu einem humanistischen Ideal ermöglicht wird, in dem einerseits eine schwarze Identitätsbildung stattfinden und zeitgleich ein Kampf gegen die entmenslichende schwarz/weiß-Dichotomie geführt werden kann. Die Rezeptionsgeschichte zeigt, inwiefern eine kritische Einordnung, als auch eine vollständige Durchdringung des Werks notwendig sind. Die Stärke von *SHWM* liegt in der interdisziplinären Analyse, an welche es meines Erachtens anzuknüpfen gilt. Den Kolonialrassismus als eine gesellschaftliche Neurose zu fassen und bekämpfen zu wollen bedeutet, Subjekt- als auch Gesellschaftsanalyse vollumfänglich zu betreiben. Die kritische Bewertung der Rezeption fordert demnach ein, Fanon weder auf- noch abzuwerten, sondern ihn kritisch-reflexiv auf seine Anwendbarkeit für weitere geisteswissenschaftliche Analysen zu prüfen (Gordon 1996, 5). Demnach schlage ich vor, *SHWM* ideengeschichtlich als einen Grundlagentext zu verstehen, dessen Bedeutung darin besteht, psychiatrische Praxiserfahrungen, Psychoanalyse und gesellschaftstheoretische Erkenntnis miteinander zu verknüpfen, um somit die Totalität des kolonialen Herrschaftsverhältnis überwinden zu können. Eine derartige Anwendung Fanons lässt sich exemplarisch in der psychoanalytisch-feministischen Kritik Rey Chows als auch in der Wertkritik des Kolonialismus nach Peter Schmitt-Egener finden (vgl. Chow 1999; Schmitt-Egener 1976). In diesem Sinne gilt es an Fanons Imperativ anzuschließen, uns nicht »in den substantialisierten Turm der Vergangenheit sperren zu lassen« (Fanon 1952, 191) und dafür zu sorgen, »immer ein Mensch zu sein, der fragt« (ebd., 197).

Literaturverzeichnis

- Adler, Alfred. 1912. *Über den nervösen Charakter. Grundzüge einer vergleichenden Individualpsychologie und Psychotherapie*. Paderborn: Outlook.
- Bhabha, Homi K. 1986. »Forward.« In *Frantz Fanon, 1952. Black Skin, White Masks*, herausgegeben von Homi K. Bhabha, xxi-xxxvii. London: Pluto Press.
- Buck-Morss, Susan. 2011. *Hegel und Haiti – Für eine neue Universalgeschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bulhan, Hussein Abdilahi. 1985. *Frantz Fanon and the Psychology of Oppression*. Boston: Plenum Press.
- Cherki, Alice. 2001. *Frantz Fanon – Ein Portrait*. Hamburg: Edition Nautilus.
- Chow, Rey. 1999. »The politics of admittance: female sexual agency, miscegenation and the formation of community.« In *Frantz Fanon – Critical Perspectives*, herausgegeben von Anthony Alessandri, 34-56. New York: Routledge.
- Claussen, Detlev. 1994. »Ein Signal für die Verdammten. Frantz Fanons Kritik des kulturellen Rassismus. + Kommentar.« In *Claussen, Detlev. Was heißt Rassismus?*, 185-202. Darmstadt: WBG.
- Descombes, Vincent. 1982. *Das Selbe und das Andere*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz. 1952. 2013. *Schwarze Haut, weiße Masken*. Wien: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz. 1959. 2018. *Der Schleier*. Wien: Turia + Kant.
- Fanon, Frantz. 1961. 1969. *Die Verdammten dieser Erde*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch.
- Fetscher, Iring. 1975. »Vorwort des Herausgebers zur deutschen Erstausgabe/Vorwort zur Neuauflage.« In *Kojève, Alexandre. 1975. Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, 7-19. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Freud, Anna. 1964. 1984. *Das Ich und die Abwehrmechanismen*. Frankfurt: Fischer.
- Gordon, Lewis. 1996. *Fanon – A Critical Reader*, herausgegeben von dems. Oxford: Blackwell.
- Hall, Stuart. 1996. »The After-Life of Frantz Fanon: Why Fanon? Why now? Why Black Skin, White Maskes?« In *The Fact of Blackness. Frantz Fanon and Visual Representation*, herausgegeben von Alan Read, 12-37. London, Seattle: Bay-Press.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1807. 1978. *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart: Reclam.
- Hobsbawn, Eric. 1998. *Das Zeitalter der Extreme: Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. München: dtv.
- Hudis, Peter. 2015. *Frantz Fanon: Philosopher of the Barricades*. Chicago: Pluto Press.
- Kleinberg, Ethan. 2003. »Kojève and Fanon: The Desire for Recognition and the Fact of Blackness.« In *French Civilisation and its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race (After the Empire)*, herausgegeben von Tyler Stovall, Georges van den Abbeele, 115-128. Lanham: Lexington Books.

- Kojève, Alexandre. 1947. 1975. »Zusammenfassender Kommentar zu den ersten sechs Kapiteln der Phänomenologie des Geistes.« In *ders. Hegel – Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, 48-89. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Loomba, Ania. 2005. *Colonialism/Postcolonialism*. Abingdon: Routledge.
- Marx, Karl. 1852. 2016. »Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte.« In *Karl Marx, Friedrich Engels – Gesammelte Werke*, 327-448. Köln: Anaconda.
- Mbembe, Achille. 2014. *Kritik der schwarzen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Ottmann, Henning. 1977. *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Bd. I – Hegel im Spiegel der Interpretationen*. Berlin: De Gruyter.
- Renault, Alain. 2014. »Von der Subjektivität ausgehen. Bemerkungen zur Transformation des Subjekts bei Jean-Paul Sartre.« In *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, herausgegeben von Bernard Schumacher, 163-215. Berlin: De Gruyter.
- Said, Edward. 1994. *Kultur und Imperialismus*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Sartre, Jean-Paul. 1943. 1993. *Das Sein und das Nichts*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1944. 1994. *Überlegungen zur Judenfrage*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1946. 1994. *Der Existentialismus ist ein Humanismus*. Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1948. 1965. »Schwarzer Orpheus.« In *Schwarze und weiße Literatur. Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, 39-85, Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1957. 1968. »Der Kolonialismus ist ein System.« In *Kolonialismus und Neokolonialismus. Sieben Essays*, 5-21, Hamburg: Rowohlt.
- Sartre, Jean-Paul. 1961. 1969. »Vorwort von Jean-Paul Sartre.« In *Franz Fanon. Die Verdammten dieser Erde*, 7-26. Hamburg: Rowohlt.
- Schmitt-Egener, Peter. 1976. »Wertgesetz und Rassismus. Zur begrifflichen Genesis kolonialer und faschistischer Bewußtseinsformen.« In *Gesellschaft – Beiträge zur Marxschen Theorie, Bd. 8/9*, herausgegeben von Hans-Georg Backhaus, 350-404. Berlin: Suhrkamp.
- Schumacher, Bernhard. 2014. »Philosophie der Freiheit: Einführung in Das ›Sein und das Nichts‹.« In *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, herausgegeben von dems., 1-19. Berlin: De Gruyter.
- Wolter, Udo. 2001. *Das obskure Subjekt der Begierde. Frantz Fanon und die Fallstricke des Subjekts der Befreiung*. Münster: Unrast.
- Zahar, Renate. 1969. *Kolonialismus und Entfremdung. Zur politischen Theorie Frantz Fanons*. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt.